

# 佛法要论

冯达庵

宗教文化出版社 2006 年 7 月第一版

佛学起源 .....	7
第一节 发端 .....	7
第二节 业感 .....	8
第三节 实习 .....	10
第四节 降魔 .....	13
第五节 成道 .....	14
第六节 垂教 .....	16
(一) 人天乘 .....	17
(二) 声闻乘 .....	17
(三) 缘觉乘 .....	18
(四) 菩萨乘 .....	18
(五) 佛乘 .....	19
佛教源流 .....	20
弁言 .....	20
第一讲 .....	21
第二讲 .....	23
第三讲 .....	26
第四讲 .....	30
第五讲 .....	33
第六讲 .....	37
佛法要论 .....	41
弁言 .....	41
世界篇 .....	41
三界篇 .....	43
世法篇 .....	49
小乘篇 .....	55
大乘篇 .....	59
净土篇 .....	64
佛教真面目 .....	69

序.....	69
绪言.....	70
第一章  教源 .....	74
第一节  佛身.....	74
第二节  教法.....	75
第三节  小乘发展期.....	79
第四节  大乘发展期.....	82
第五节  密乘发展期.....	88
第二章  传译 .....	93
第一节  幼稚时代.....	94
第二节  发达时代.....	96
第三节  极盛时代.....	103
第四节  复兴时代.....	108
第三章  研究 .....	110
第一节  法相宗.....	110
第二节  三论宗.....	112
第三节  天台宗.....	113
第四节  华严宗.....	115
第五节  余六宗.....	118
第四章  修证 .....	122
第一节  禅宗.....	122
第二节  真言宗.....	127
第三节  净土宗.....	134
第五章  解题 .....	139
第一节  四种缘起.....	139
第二节  众生问题.....	141
第三节  世界问题.....	145
 新时代的佛法 .....	 149
 圆音月刊发刊词 .....	 154
 评美国佛学界之中国佛教史观 .....	 156
 八识规矩颂释 .....	 157
第一颂.....	157
第二颂.....	160
第三颂.....	162
第四颂.....	165
第五颂.....	170
第六颂.....	173
第七颂.....	178

第八颂.....	180
第九颂.....	183
第十颂.....	186
第十一颂.....	189
第十二颂.....	192
<b>人死问题 .....</b>	<b>197</b>
序.....	197
第一章 引端.....	198
第二章 临终.....	199
第一节 诸趣预兆.....	199
第二节 净土预兆.....	201
第三章 舍暖.....	202
第一节 小乘说.....	203
第二节 大乘说.....	203
第三节 融会说.....	204
第四节 推广说.....	205
第四章 中有.....	206
第一节 形相.....	207
第二节 行状.....	207
第三节 质量.....	208
第四节 食料.....	208
第五节 住寿.....	209
第六节 别名.....	209
第五章 托生 .....	210
第一节 托生天趣.....	211
第二节 托生人趣.....	211
第三节 托生鬼趣.....	212
第四节 托生旁趣.....	213
第五节 托生狱趣.....	213
第六节 托生净土.....	214
第六章 助缘 .....	215
第一节 自助.....	215
第二节 他助.....	216
第七章 追荐 .....	217
第一节 设祭.....	218
第二节 作福.....	219
<b>启净公生西实录 .....</b>	<b>220</b>
<b>友直居士夫妇生西记 .....</b>	<b>221</b>
<b>杨了达女士往生净土因缘 .....</b>	<b>223</b>

## 禅宗明心见性与密宗即身成佛 ..... 225

第一节 抉择 .....	225
第二节 明心见性 .....	225
三、即身成佛 .....	227
四、结 论 .....	229

## 金刚般若波罗蜜经提纲 ..... 230

序 .....	230
开经 .....	231
第一章 发菩提心 .....	231
第一节 启请 .....	231
第二节 大慈 .....	231
第三节 大悲 .....	231
第四节 大喜 .....	232
第五节 大舍 .....	232
第六节 赞叹 .....	233
第二章 生清净心 .....	233
第一节 所依体 .....	233
第二节 严土 .....	234
第三节 严身 .....	234
第四节 赞叹 .....	234
第三章 般若本义 .....	234
第一节 经名 .....	234
第二节 器界观 .....	235
第三节 根身观 .....	235
第四节 赞叹 .....	235
第四章 般若广义 .....	235
第一节 实相 .....	235
第二节 忍辱观 .....	236
第三节 布施观 .....	236
第四节 赞叹 .....	236
第五章 明体 .....	238
第一节 因地 .....	238
第二节 法界体性智 .....	238
第三节 大圆镜智 .....	239
第四节 平等性智 .....	239
第五节 妙观察智 .....	239
第六节 成所作智 .....	240
第七节 普贤行 .....	240
第八节 文殊行 .....	241
第九节 观音行 .....	241
第十节 弥勒行 .....	241

第十一节 赞叹.....	241
第六章 达用.....	242
第一节 泯化度.....	242
第二节 无佛身.....	242
第三节 尊圆觉.....	243
第四节 忘福德.....	243
第五节 离动静.....	243
第六节 破假相.....	243
第七节 息诸见.....	244
第八节 赞叹.....	244
结经.....	244
禅宗六祖大鉴禅师传 .....	246
禅观随笔 .....	254
妙吉祥秘密观门经大要 .....	257
宿命通原理 .....	261
天眼通原理 .....	265
绪 论.....	265
第一节 远近均见.....	270
第二节 彼此均见.....	271
第三节 微著均见.....	272
第四节 通塞均见.....	274
第五节 明暗均见.....	275
第六节 三世均见.....	276
结论.....	279
学密须知 .....	280
弁言.....	280
一 显教与密教 .....	280
二 唐密 .....	281
三 敬佛 .....	282
四 忏悔.....	283
五 菩提心戒 .....	284
六 灌顶 .....	285
七 梵字 .....	285
八 月轮观 .....	286
九 即身成佛 .....	287

十 阿闍黎 .....	288
十一 持诵 .....	290
十二 辨境 .....	291
<b>心 经 广 义 .....</b>	<b>293</b>
自序 .....	293
释 题 .....	300
开 经 .....	307
第一章 破五蕴 .....	315
第一节 观音特性 .....	332
第二节 性相不二 .....	349
第三节 五蕴空相 .....	363
第二章 破诸相 .....	369
第一节 十二处空 .....	371
第二节 十八界空 .....	379
第三节 十二支空 .....	385
第四节 四圣谛空 .....	397
第五节 智得并空 .....	408
第三章 般若妙用 .....	416
第一节 菩萨境界 .....	416
第二节 诸佛境界 .....	431
第四章 般若总持 .....	439
第一节 通赞 .....	441
第二节 真言 .....	449
结 经 .....	454
<b>法 华 特 论 .....</b>	<b>459</b>
自 序 .....	459
发 凡 .....	459
(一) 一乘与三乘之别 .....	460
(二) 显教与密教之别 .....	460
(三) 《华严》与《法华》之别 .....	461
(四) 经疏与经论之别 .....	462
第一 序品 .....	464
第二 开权品 .....	470
第三 舍利弗授记品 .....	479
第四 三车喻品 .....	482
第五 穷子喻品 .....	485
第六 一乘普度品 .....	489
第七 迦叶等授记品 .....	491
第八 大通如来品 .....	494
第九 化城喻品 .....	500
第十 富楼那等授记品 .....	502

第十一 阿难等授记品.....	506
第十二 一乘法力品.....	509
第十三 宝塔出现品.....	515
第十四 提婆达多品.....	520
第十五 龙女成佛品.....	523
第十六 比丘尼授记品.....	527
第十七 安住品.....	530
第十八 菩萨从地涌出品.....	536
第十九 如来寿量品.....	540
第二十 差别功德品.....	544
第二十一 六根清净品.....	548
第二十二 常不轻菩萨品.....	552
第二十三 如来神力品.....	556
第二十四 陀罗尼品.....	559
第二十五 药王菩萨本事品.....	566
第二十六 妙音菩萨来往品.....	573
第二十七 观音菩萨普门品.....	580
第二十八 华德菩萨因缘品.....	584
第二十九 普贤菩萨劝发品.....	589
第三十 嘱累品.....	595

## 佛学起源

佛学以精微广大闻于世。其成立因缘，自汉迄宋，累有译本，事迹互有出入，要节尚称符契。译文详略不一，类涉奥衍，未便初学。爰荟萃精意，表以显易之词。智者或有取焉。

民国三十一年 释尊诞日 著者志

### 第一节 发端

“佛”为梵语 **Buddha** 之译音。本作“佛陀”，避繁趋简，每略“陀”字。论其意义，深奥难详；举要言之，则为“既证大觉之人”。“佛学”者，参究大觉真理，依法求其实证之学也。

[注] 古代梵语，近由西洋学者悉心考究，有专著行世(英、法、德文俱有之)。其字

体本别具一格，为便于印刷故，每以罗马字表之。上<sup>①</sup>举佛陀音，即依此例。以下仿此。

佛学历古有之，或兴或替，系乎时机。三千年前固尝中断，仅存名目于“外道”书中。其后，印度有悉达太子出，乃重复发明之，故论起源当自此始。

[注] 外道者，不合正理之学说或宗教也。印度当时此辈甚众，而最占势力者为婆罗门派。“悉达”二字亦简略之称。在梵语，原为 Sarvartha Sadha。具译之，应作“萨嚩他悉达”；乃“一切义利成就”之意。

太子生于印度迦毗罗国，父王名白净，母后名摩耶，本释迦族。生时祥瑞甚多，爰名悉达。距今盖二千九百六十九年也。白净王爱太子过于任何国宝，所有给养穷极珍贵。而太子之容貌、德性、智力确实出类拔萃，世未有能及之者。年十二，于世间学问、技艺既悉通晓，从此优游终日，悦目赏心，未尝亲遇伤感事。

一日，随王郊外游观。烈日之下，见有驱牛垦田者，赤体羸瘦，气喘汗流。牛行若迟，辄受鞭撻；辄加于项，皮损见血。人畜两惫，饥渴不堪。犁铧所过，伤虫随现；飞鸟疾来，啄而食之。太子不胜其悯，云：“众生苦恼，向闻其语耳，乌知若是其甚乎？亦有解救之道否？”遂避入阎浮树下，端坐思维。是为探究佛学之动机。其卒能发挥光大者，则在丁年后种种感触促成之也。

[注] 众生互相残杀以及种种劳苦，吾人自幼见惯，故不觉其事可悯。太子于学识既具之后乃始见之，宜恻隐心之特露也。

## 第二节 业感

白净王当太子初生时，尝集善相者观之，皆云：“是儿福智无比。若绍位柄政，定作转轮王，统辖四海；若出家学道，定成大觉王，普度众生。”王大喜，然满望自为太上转轮王，绝不愿儿之学道。及郊外游归，察太子有道味，心颇悒悒。乃为广造殿宇，巧设园囿；其中点缀装饰，极人间之至美。衣服之丽，饮食之精，僮仆之众，奉侍之周，自不待论。年十七，即为纳妃。正妃耶输陀罗，第二妃摩奴陀罗，第三妃瞿多尼，分居三宫，各领嫔女无数，日歌夕舞，争妍取怜，

---

<sup>①</sup> 原文竖排作“右”字，今依横排版惯例改成“上”字。以下同。——校勘者注（以下除特别注明者外，余皆为此次结集出版时校勘者所注。）



务令太子目迷于色，耳惑于声，无暇思维众生苦恼事。一日，诸嫖女忽歌云：

城外园林，景致宜人，游之耳目一新。

太子闻歌，即动游兴。初出东门，见一人手扶竹杖，匍匐而行。细察之：

背曲头低，皮皱肤黧，牙齿多缺，须发皆白，肉消骨露，息喘有声，手足频抖，痰涕交作。

太子既讶其丑，更悯其困，问从者云：“此何人，衰朽若是？”从者答云：“此老人也，随处有之。殿下贵处宫中，未尝见耳。”太子云：“老境因何而致？”答云：“凡人之生，由婴而童而壮而老。此必然之势，无可避者。”太子瞿然云：“不久，吾亦将若是困苦颠连也！或有脱免之方乎？吾且归而思之！”遂返驾。

王闻此事，恐太子之真学道也，更增妓<sup>①</sup>乐以娱之。未几，复出游观。过南门，途遇一人，其状如下：

骨瘦如柴，腹胀如釜。面色痿黄，喘气微弱。身频战栗，口勉哀呼。困莫能起，悲不自胜。

太子睹状，大惊，询从者以故。从者云：“此病苦也。饮食不能慎，嗜欲不能制，起居无时，调摄无方：此皆致病之道也。加以风雨交侵、饥寒相遇以及种种意外之患，人之病态益多。病之来，虽贵为天子，富有四海，亦不能倩人庖代。此势之无可如何者也。”太子云：“噫，设吾不幸而遭此，其何以堪？”即驱车还宫，深思免病之道。

叠次罢游，王益忧念：太子之抱悲观，非徒增妓乐所能娱也。则择婆罗门之聪秀子弟名优陀夷者随伴其侧。是人饶有辩才，事事图宽太子意；且教诸妓以诱惑之法，使缠缚之。既而太子复外游。出其西门，露于目前者，则有一生平未见之事：

一人挺卧床上，著以彩衣，堆以香花，四人舁之而行。大众围绕相送，有散发者，有捶胸者，皆哭泣悲哀，泪下如雨。

太子伤其状，而莫明其由。问从者云：“卧者何人，送众酸楚乃尔？”答云：

<sup>①</sup> 底本原字如此。《广韵》：“妓，女乐也。”妓，从女，支声；本义：古代歌舞的女子，与“伎”同。下文“妓”字皆同此义。今为存古籍原貌，故保留原字。

“所谓死尸是也。人寿既尽，神识他去，遗骸虽存，一无所知。平时相处之眷属，任尔如何恩爱，到此不能不割舍；一生所积之财产，任尔如何珍惜，到此不能不放弃：此相送者之所以悲也。”太子云：“凡人必死乎？抑有不死者乎？”答云：“无不死者。”太子喟然有间，云：“吾颤怖矣，不如归。”意以光阴迅速，不久且死，而漫游取乐，与鱼游釜中无异也。既归，反复思维，以为众生之有老病死，缘于有生。生从何来？此事大须研究。若得彻底明了，诸苦自有避免之法。终日端坐，视一切娱乐蔑如也。

诸妃感太子益怀忧戚，密白其事于王。王大惧，遣使络绎诱劝。复念东、西、南门行人复杂，每令太子失意，计城北地较幽静，特重治园林，倍使华丽，以备太子之游；且敕兵卫预净驰道，人之或老或病或死暨一切能败游兴者，皆禁逼近。厥后，太子策马出，抵园而息，仍于树下端坐思维。忽见一人，身披法服，手持法器，右锡杖而左钵盂，安详而来。太子问：“来者何人？”答云：“我比丘也。”问：“何谓比丘？”答云：“求解脱生老病死者。”问：“其法若何？”答云：“固须参究，更要实习。在家诸多缠缚，恐难见效耳。”因为广说出家利益。太子欣然赞叹，顶礼者三，亟索马还宫。宫女窃观豫悦之容，方自庆幸，不知太子既决出家实习之志也。

[注] 太子既淹通群籍，平日岂不知世间有生老病死之事？此有二义：一者，纸上空谈，激刺未深，须有待于目击；二者，平等心地，感怀之起，须诸缘具足。前义浅，后义深。

### 第三节 实习

出家，为长离家室避居山林之总名。有消极、积极之分：消极者，深恶人事纷扰，惟求自身安适也，是谓厌世派；积极者，藉环境之清静，图实习之专一，学成则转化群众也，是谓救世派。悉达太子以十九岁二月初七中夜，潜离繁华热闹之王宫，与木石居，与鹿豕游，纯出于救世大志，本最可喜之事也。然别离之苦，人情难堪。宫中当时凄惻情况，据经典所载，几令人不忍卒读。本篇未暇叙述及此。所当论者，则以后名称问题也。

“太子”二字，为封建制度下一种阶级之名。既告出家，此名应同时消灭。

成道后，世固尊之曰佛；然未成道之前，既不合遽谓之佛，又不合仍称太子，则名之曰菩萨焉。“菩萨”二字，梵语为 Bodhisattva，具译之应作“菩提萨埵”。菩提之义为大觉，萨埵之义为众生，合之则为“愿成大觉之众生”也。

[注]凡真正发心勇猛精进愿成大觉者，皆可谓之菩萨。世俗对一切神像有统称菩萨者，此误解兼误用也，不可不辨。

婆罗门外道，当时多有出家实习者，其用功勤苦稍见神异者，世往往以仙人目之。菩萨既入深山，行抵跋伽仙人之所。跋伽钦其仪容，率众迎入林中，殷殷招待。菩萨小住，观察彼等行法：其衣，或以草，或以树皮，或以树叶；其食，或以花，或以果，或以草木，或一日一食，或二日一食，或三日一食；其卧，或不厌尘土，或不避荆棘；其所礼拜，或事水火，或事日月。乃问跋伽云：“汝等如此苦行，究何所求？”跋伽答云：“求生天上。”菩萨云：“天上虽比人间为乐，然福尽则穷，终沦苦境。且生天殊非徒事捱苦所能得，如其能之，则贫人之苦于衣食住者，来生将一律升天矣，有是理耶？”因念彼等盲修瞎练甚可怜悯，遂告别。众送云：“仁者志愿广大，非此间所能留。由此北行，有大仙名阿罗逻，其道甚高，可访问之。”

[注]世间有六道：一曰天，二曰人，三曰阿修罗，四曰鬼，五曰畜生，六曰地狱。佛未兴以前，世人颇能知之，因间有流露之处也。近人趋重科学，电气日益发达，将来播音、传影等法更有进步，或能与诸天、鬼神通讯。尔时，六道之说，始成人所共知之常识耳。

菩萨如言而往，阿罗逻亦率众欢迎。慰劳已，深赞菩萨以储君资格毅然出家，极为难能可贵，并问：“色、声、香、味、触五欲甚足迷人，少年尤甚，仁者何所恶而逃之？又割弃眷属事最酸辛，仁者何忍出此？”菩萨略云：“人自趋慕五欲，乃觉其为乐而被迷；吾心只求解救众生，五欲之来确若幻梦，不见可乐，亦不见可恶。人生不免于死，眷属终须相舍，酸辛必有一度，不如早日出家。”既而论及解脱生老病死之法，阿罗逻云：

众生本体，常住不变，以未能固守，趋于流动，乃有生灭无常之身，受生老病死之苦，轮转不息。欲避此苦，自应制止流动，以回复常住本体。其法：先离烦扰之地，隐居山林，修持戒行，诸恶莫作，谦下忍辱，修习禅

定。定力既成，五欲不能诱惑，是名初禅。然尚有寻求、伺察之心，仍与外间言说相通。渐入渐深，寻、伺不行，是名第二禅。然尚有欢喜之心，不无浮动之迹，则更收敛之，归于恬静，是名第三禅。然尚有悦乐之心，不无享受之念，则又遣散之，归于清净，是名第四禅。能护此清净之念，则生于最高之处，大千世界一一明见，心常自在，不随诸世界变迁，或以为既回复本体真相矣。以余实验，仍未为得，因形色尚存，未免有所蔽也。应进修空观，使大千色相皆等于虚空，是名“空处”定。然虚空之见仍能为蔽。究其实，觉此无边虚空相状者识耳。专注于识，则空相自亡，是名“识处”定。然心中遍满识量，显非纯寂。再扫除此识，则名“无所有处”定。功夫至此，即与本体相契，寿量无尽，不虞忽死忽生。生死既无，老病何有？

阿罗逻缕缕谈此，自谓实证此境，非臆想可比，劝菩萨仿而行之。菩萨如言修习，未几一一证明。告阿罗逻云：“无所有定，虽有其境，然不过制识不行，如石压草，将来制力渐衰，机缘凑合，势复摇动，谓之寿长则可，谓寿无量则不可。本体自在，不当如是。”乃辞别他去。闻有优陀罗者，乃大导师罗摩之子，袭乃父“非想非非想处”定，其道绝高，遂访问焉。优陀罗云：

凡取于相及非相者，此是大患。偏于有识之想，犹患大疮；偏于无所有之想，犹患大痛：皆非能得道者。余之非想非非想定，乃于有无之中微细参究而得者。证得此境，三世寂然，所谓不生不灭之本体即此也。

菩萨依法修习，不久便得。以为仍非究竟解脱，不免轮回，未得谓之不生不灭。盖细搜其立脚点所在，实建于我执之上。不从根本断除我执，虽鼓勇入长期大定，烦恼一若永伏，然于勇气渐竭时，则又随机出扰也。仍别去。

光阴迅速，出家忽阅数载，菩萨以穷参极究之功，亦既探骊得珠，直达大道根源矣。然虽证明其理，而夙生结习未经刻苦研磨，神通妙用不能大显，于是择地于尼连禅河之侧，昼夜勤修，饮食每废。凡六年，结习垂尽。然以养料太缺，身体奇羸，气力不充，未能彻底深观，乃如常饮食，交调形神。最后结草于菩提树下，端坐草上，自誓“不成正觉，不起此座”。此大雄猛精神惊动十方，有魔王起与为难，于是继以降魔之事。

## 第四节 降魔

魔王波旬居欲界最高之处，福报丰厚，快乐自在；然邪见甚深，耽嗜五欲，提倡恋爱主义；世之喜其放肆，愿附党羽之列者，实繁有徒，故有魔王之称。菩萨正义，天人无不钦仰。今誓愿如此坚强，不久决定成佛。其道一行，波旬党羽将被其感化，一律改邪归正，尔时势且孤立。心中忿气不过，亟欲预加破坏，以杜后患，乃召集魔众会议，共商对付之策。魔子不直乃父所为，谏云：“我党主义，以纵欲相号召，不过利用众生弱点耳。菩萨道行真正，神通广大，岂能与抗？徒取辱焉。”波旬怒云：“汝何知吾神通不及彼耶？”然虽不纳忠谏，亦未便遽行兴师，且先伪造家书，遣使致菩萨前。略云：

迦毗罗国急促告汝：汝族弟提婆达多既篡白净王之位，汝之诸妃尽为所掠，可速归靖难。

菩萨洞烛其奸，深悯魔王之愚，置不顾。伪使乘间逸。

[注]魔乃梵语 Mara 之略称，具译应作魔罗。凡执众生病态为真乐所在以及故抗善法者皆属之。

世间众生分三类：

(一)欲界 凡于情欲、饮食、睡眠三事未能舍离者属之。其中又分六道(见第三节附注)。

(二)色界 初禅至四禅诸天众生属之。

(三)无色界 空处至非想非非想处诸天众生属之。

波旬见计不售，则大戚，召三女而语之云：“汝等素擅诱惑术，亦能乱彼沙门之心乎？”三女，长名悦彼，二名喜心，季名多媚，皆绝色，举欲界莫能及。闻父言，各逞妖冶，献媚于菩萨之前。菩萨寂然自若，固无瞬目之嫌，亦无闭目之失。三女乃逗以偈，词甚长，其要如下：

青春难久留 行乐宜及时 姊妹擅殊色 尘世无此姿  
快来共嬉游 莫失此良机 胡为同木石 冥冥靡所知

菩萨从容答以偈云：

汝曹一何痴 色身妄自喜 著相便不净 凡夫斯受媚  
我住菩提座 超然脱生死 竭尽诱惑术 终难撼正智

三女技穷，懊丧而退，启波旬云：“女等色艺对任何男子恒能操纵之，从未失败如今日者。彼沙门，真大圣入，必定成佛无疑，请父王勿与结怨。”

[注] 沙门即出家绝欲、持戒清净之人。若身虽出家，而未能克除嗜好，严持戒行，非真沙门也。

波旬惊怒交集，转计以甜言舐菩萨云：“若能离此菩提座，吾将举财宝无量、快乐无上之王宫让汝享受。”菩萨晒之。波旬不复能忍，遂召兵甲以图一逞。所属邪魔、天龙、恶鬼、猛兽等众以亿计，一时排山倒海，集于尼连禅河之旁，狰狞万状，凶暴莫名。有挟弩者，有怀石者，有轰雷者，有闪电者，有吐火焰者，有喷毒气者，有弄刀剑者，有使戈矛者，有张牙舞爪者，有兴妖作怪者；鼓声冬冬，金声锵锵，人声呼呼，鬼声 飀 飀，兽声嗥嗥。一切惊耳怵目之事，此未足述其万一也。尔时，菩萨即入大慈三昧以摄持之。眉间放白毫光明，照耀十方世界。光之所及，可以止恶除害。魔众汹汹而来，气吞日月，诂一见菩萨，手若折，声若竭，气若厥，诸术皆不能施。于是纷纷顶礼忏悔，皈依沙门。波旬党羽顿失泰半，乃率残余逃归魔宫。

[注] 烦恼之生，由于结习。结习之甚，首推恋色贪财。波旬未尝不知因人弱点而攻之，无如菩萨道行既越不可诱惑之地也。

## 第五节 成道

菩萨降魔已，无复障碍。坐菩提树下四十八日，心觉一道清净，妙合真如法界。时在三十岁二月初七日也。真实而如如之法界，为万法究竟本体。由此本体开为众生身，其间境界可略分五级：

第一级，法界本体；

第二级，众生心之枢纽；

第三级，众生心之相状；

第四级，众生身之枢纽；

第五级，众生身之相状。

寻常凡夫只知第五级境界。技艺如何精巧，学说如何幽玄，皆依本级而建立。其能发明第四级境界勤而行之者，下可以延年，中可以成仙，上可以生天。发明第三级境界能见诸实证者，消极可破除烦恼，积极可广明心相。发明第二级境界者，穷生灭之顶点。发明第一级境界者，显寂灭之妙性。

[注] 常人返照自心，觉攀缘驰逐不已，此乃意识作用也；第三级之众生心，须净伏意识而后见。不可混视。

由第五级逆流而上，一一观察入微；由第一级顺流而下，一一觉照无著，自然正智现前，神通具足。菩萨于此中勘验分明，得大自在。是日从初夜起，就众生身实验六通，就众生心实证三明，知众生本来皆具佛性，惟昏迷不觉，以致沉溺生死海中，深生悲悯。六通者何？一曰身如意通，二曰宿命通，三曰天耳通，四曰天眼通，五曰他心通，六曰漏尽通。三明者何？一曰宿命明，二曰天眼明，三曰漏尽明。

何谓身如意通？入地如水，履水如地，出没自在，山壁无碍；一身能化多身，遍布虚空；小身能作大身，高至梵天。

何谓宿命通？过去生中世世所现之身，所作之事，皆忆念分明，乃至六道一切众生宿命亦能了知。

何谓天耳通？六道众生所有歌咏声、哭泣声、欢喜声、悲哀声、嘻笑声、怒骂声、谄媚声、傲慢声、庄重声、猥亵声乃至一切器物之声，咸能听闻清晰。

何谓天眼通？地狱受罪苦、畜生被噬苦、饿鬼饥渴苦、修罗斗争苦、人类争权夺利苦、诸天乐极悲来苦、六道生死轮回大苦以及种种幻色、种种假乐，莫不了如指掌。

何谓他心通？众生身中所起清净心、欢喜心、慈悲心、忠孝心、礼义心、廉耻心、贪财心、贪食心、贪色心、贪赌心、利己心、害人心、瞋恚心、嫉妒心、骄慢心、谄媚心、欺诈心、愚痴心以及一切善恶之心，皆洞悉无遗。

何谓漏尽通？众生不知肉身发源于第三级以上，惘然随波逐流，靡所底止。

能于空中观彻破裂之点而密补之，则永不漏入生死漩涡中。

[注] 功行达于第四级以上者，不论正道邪道，皆有证得前五通之可能性，惟漏尽通必永断烦恼而后能。此六神通，若明其原理，毫不足奇，然须知与世俗幻术异。

何谓宿命明?证第一级境界后，纵观第三级众生心，从纤细相状，于宿世身分、地位、姓名、寿量、福报、父母、眷属、同群以及种种隐微之事，皆能随念了知。

何谓天眼明?于众生心纤细相状，能随念开为形色而观之。我及众生历劫生死之前因后果，洞见明晰。

何谓漏尽明?众生之得漏尽通者，虽能不受肉身生死轮转，而心相变迁不已，未得寂灭之乐。若以第一级功力迳断其变迁之根本，则成究竟无漏也。

[注] 身如意、天耳、他心三通，皆对肉身而建立。内心不涉肉身，故只论宿命、天眼、漏尽三明。

六通三明遍发，正智如如，安住无迹。忽然十方诸佛普集空中，其密无间，同声赞叹，示以“唵”(om)字法门。菩萨心中顿现月轮境界，洁白无比。刹那间，五智及诸差别智一一开发。东方将晓，即得阿耨多罗三藐三菩提，是为释迦牟尼佛。

[注] 阿耨多罗三藐三菩提，乃梵语 Anuttara Samyaksambodhi 之译音，义为无上正等正觉。释迦，梵语为 Sakya，即佛之族姓，义为能仁。牟尼，梵语为 Muni，乃佛之特号，义为默寂。

佛既成道，本平素大愿，积极超度众生。从菩提座起，四出演化。视众生之程度，分别施以相当教法，经四十九年未尝休息。最后观察机缘既尽，此如幻如梦之肉身不必复留，遂以漏尽通之自在力而灭其相，归于涅槃(义为寂灭)之境。时当七十九岁也。

## 第六节 垂教

释尊四十九年中所说教法不可悉数，依世间流传，都为五乘：



## （一）人天乘

此乘极力发挥因果法则，以止恶修善为实行标准。其中有人天之别：讲究人道者曰人乘，重五戒；讲究天道者曰天乘，重十善。

五戒者：不杀生，不偷盗，不邪淫，不妄语，不饮酒也。人人若是，天下自然太平，无有扰乱者。

[注] 儒家以五常为经世之大本：曰仁，曰义，曰礼，曰智<sup>①</sup>，曰信。习杀生，则失仁；类偷盗，则失义；涉邪淫，则失礼；喜妄语，则失信；好饮酒，则失智（酒能乱性，故失正智）。是故佛门五戒，即贯彻儒家五常之正行。广举因果事实以资证明，务期守戒者益知奋勉也。

十善者：不杀生，不偷盗，不邪淫，不妄语，不绮语，不恶口，不两舌，不贪，不瞋，不痴也（不饮酒摄在不痴之内）。行之有恒，能与欲界诸天相感通；兼习四禅者，能与色界诸天相感通；兼习四空定者，能与无色界诸天相感通。

[注] 道家正当修为，能与忉利天感通——即欲界中之地居天也。其所习之定属欲界定，与色界、无色界之禅定不同。

## （二）声闻乘

闻佛法音，依之而修解脱之行者，属声闻乘。此乘教法，在讲究苦、集、灭、道四谛。深悉三界六道种种苦恼，曰苦谛；知苦恼之因由于贪、瞋、痴等所集成，曰集谛；深悉解脱真理归于寂灭，曰灭谛；知寂灭之因由于戒、定、慧等之道行，曰道谛。

苦恼类别有三：一曰苦苦，感八苦交煎之苦也；二曰坏苦，感物境破坏之苦也；三曰行苦，感事情变迁之苦也。

[注] 八苦者：一生苦，二老苦，三病苦，四死苦，五爱别离苦，六怨憎会苦，七求不得苦，八五蕴盛苦。

众生有十大根本烦恼，名为十使：一身见，二边见，三邪见，四见取，五戒

---

<sup>①</sup> 底本此字作“知”。“知”、“智”通假。今按现代汉语习惯改之。本段下两“智”字同。

取，六贪，七瞋，八痴，九慢，十疑。名之曰“使”者，能驱使众生流转六道不已也。前五名五利使，后五名五钝使(易断曰利，难断曰钝)。

深契烦恼皆归于空，即得寂灭之乐。此中阶次，有四果位：一须陀洹果，灭五利使，兼能去疑；二斯陀含果，能伏欲界贪、瞋、痴；三阿那含果，进灭欲界贪、瞋、痴；四阿罗汉果，灭尽诸使无余。

戒所以治贪，定所以治瞋，慧所以治痴：此言大略也。细析之，则有三十七助道品(即四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道)。文繁不引。

### (三) 缘觉乘

研究人生观，觉悟此身由来，端在自心不明烦恼本空而起应付之行为；由行为经验而起微细之业识，由业识开为六尘则起名色之见；由类别名色而起相当六根，六根对六尘则起接触之感；接触之于身心，能起种种受用，受用适悦者斯起爱心；爱之至深起取著，取著不舍则成积习；积习之强有力者，能致此心现身于相当环境；此身既生，则不免老病而至于灭亡。

由“不明烦恼本空”而至“灭亡”，中间凡说十一段缘起(内含十二名相)，佛经中名为十二因缘。其文曰：

无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死。

无明，即不明烦恼本空也。有色相可感觉者曰色。无色相而但可示意者曰名。六入，即眼、耳、鼻、舌、身、意六根。积习能致此身入六道者曰“有”。生当有佛之世，闻佛说十二因缘而觉悟者，即入缘觉乘；无佛之世，若能悟此，则名独觉。证果时，名辟支佛。

[注]声闻乘名小乘；缘觉乘名中乘，或附于小乘内。经教中每称二乘，即统举声闻、缘觉言之。

### (四) 菩萨乘

人天乘能积福，而不能解脱；声闻、缘觉二乘能解脱，而不能普度众生。菩

萨乘则包举以上诸乘之所长，而行愿则极广大。其四弘愿曰：

众生无边誓愿度 烦恼无尽誓愿断

法门无量誓愿学 佛道无上誓愿成

圆满此四弘愿，则以六波罗蜜多为主要功夫。六者何？(一)布施，(二)持戒，(三)安忍，(四)精进，(五)禅定，(六)般若。

[注] 梵文 Paramita，译音为波罗蜜多(古译略去“多”字)，义为“度”，即度到彼岸之意。世间曰“此岸”，出世间曰“彼岸”。由世间而达到出世间之道，即为度到彼岸(简称曰度)。

布施内分财施、法施、无畏施三种。人天乘未尝无此行，然以著相故，不能脱离世间系缚，故属此岸。菩萨乘则不住于相而行布施，故名布施波罗蜜多。以下五者准此名之。持戒以十善为主，迹同天乘。安忍者，心能隐忍一切难忍之事也，或译忍辱，取显著者言之耳。精进通于一切行愿。禅定则静中考虑妙相也。般若则照见一切皆空也。

[注] 梵文 Pranja，译音般若，义如智慧。然世间智慧依识而生，此般若波罗蜜多则离识之智慧。

依此乘修行，经三大无央数劫，乃成等觉菩萨。从此更须百劫修相好，次入金刚心而后成佛。

[注] 以上诸乘教法，只举大意。欲求较详，可取拙著《佛法要论》参观之。

## (五) 佛 乘

菩萨乘亦名大乘，并前二乘，统称三乘。此大乘虽为成佛之因，而未能顿证，上根利器之人容有所歉。于是，释尊又说唯一佛乘，简称一乘(亦称最上乘)。

一乘教法，能令众生以现世肉身顿成如来法身。密藏中谈此旨者甚多。今节录《妙吉祥秘密观门经》一段文字为证。经云：

世尊在舍卫国华林园中跏趺而坐。时有弥勒菩萨等白言：“世尊，我等虽闻三乘甚深妙法，然尚有怀疑之处。敢问世尊，此法门外更有法否？”佛

言：“善哉善哉，汝等乃能兴问及此！我有摩诃三昧耶秘密内法，依之修行，能令大乘行者速疾成佛。吾自成佛以来，未曾宣说。”

此经所以超出三乘教之上，在特具“秘密内法”。此法以三摩地中所感六大缘起妙境为基本，非真正当机不堪信受，其中秘要不合辄传。是故释尊又云：

我此三昧耶秘密法门，难信难解。汝等乃能如是问，是真大丈夫，是真大智慧！……汝等先受五瓶灌顶，当为汝说秘要法门。

是法既须灌顶然后能宣，吾书至此遂止。

[注]禅宗有“立地成佛”之理，唯约般若门言之，只见无相法身；密宗有“即身成佛”之事，更约三摩地门言之，兼见有相法身。此其别也。

## 佛教源流\*

### 弁言

抗战胜利后，广东佛教会迁穗改组，积极进行，切愿会众略明佛教源流，俾知趋向。达庵被推演讲，随缘口说，务叶机宜。伍居士普聪执笔记录，大致无差。继而载入一、二两期《圆音月刊》中。逾十余年，余偶检阅所刊，觉讲词有需修订之处，爰加整理，作为定本。所采法要，直溯天竺，中华创始诸宗，蒙藏喇嘛诸教，概未涉及。当日演讲范围力求精简云尔。

甲辰暮春既望 达庵自志

---

\* 此次结集出版，所依底本为著者甲辰（1964）年修订之《佛教源流》手稿。字体则改繁为简，标点及用字，并依现代汉语习惯而规范之。——编者按

# 第一讲

一九四六年十二月二十九日

佛学精微广大，为一切学术冠。世人少加研究者，义理太奥，纲领难寻耳。欲佛学昌明于世，不可不循科学方式而条理之。今自佛教源流说起。

佛者何？大觉之人也。何谓大觉？非入“金刚心”不能彻。为应机故，亦可与众生对比说明其定义，俾学者得一基本概念。其义如次：

佛与众生皆觉性总体中分位作用之表现。经验未充，事事须注意认识，不免流于住著，运用迟滞，不能自在，是名众生。经验具足，事事不待注意，心辄了了，无所住著，运用神速，是名为佛。

佛之定义既明，可知一切众生将来皆可成佛，不过须历无央数劫方能经验具足。然既成佛者，洞悉入佛大道不外“无住生心”，因设教法，令利根众生修习之，即生得契佛之初步境界，不待历劫经验而后明。是名一乘教。而钝根众生执著积习太深，难悟“无住生心”之旨，则须教令先除积垢，务期执著日轻，轻到不碍开悟时，乃更接以一乘之道。此种权宜教法，是名三乘教。三乘一乘，虽权实不同，要皆佛之遗教，故统称佛教。

三乘者，对钝根三派而分别施設也。以小乘示厌世派，以中乘示思想派，以大乘示救世派。一乘者，直接成佛之究竟大乘也。其中仍分浅深二级。

佛既运用自在，故自性恒能遍舒十方，无所妨碍；更以慈悲大愿，普入一切众生心中，总期皆速成佛（此如播音台激扬声浪）。众生有机感能力者，辄见佛现其前（此如装设收音机者得闻其播音）。若仅一人感得，则倏现倏隐，以维持之力有限也。若多人共感，则交相维持，历时较久，乃至与人同寿。二千五百年前释迦牟尼世尊之现身印度，是其例也。

释尊生年，纷纷其说。我国旧传，计至今日，已历二千九百七十三年。此仅根据周昭王时太史之占卜，不符事实。近人考定，统治全印之阿育王即

位于公元前二百七十年，但即位时究系若干岁，未有依据。《善见律》谓：王之出生，在佛灭后二百一十八年。假定王即位之年系二十岁，则释尊涅槃之日约当公元前五百零八年。佛之寿数七十九(或作八十)加入计算，则佛之生年约在公元前五百八十七年(或五八八)。现年(丙戌)值公元一千九百四十六年。两数和合，为二千五百三十三年(或二五三四年)。虽非确数，相差不远矣。

[注]《辞海》所列诸说互有出入，总由阿育王即位年龄未决之故。依“众圣点记”计算，佛灭年数尤迟。点记或有缺失。

现代佛教，乃当日释尊历次口说经后人追记者。论其常住无碍之身，本名毗卢遮那如来，遍照之义也，恒为菩萨说一乘教。而此应机示迹之身，则名释迦牟尼如来，循俗之名也。以一乘教未遽契机，且说三乘教引人入门，此犹大学之附设中小学或预科也。其中又以小乘为先，俯顺当地婆罗门教故。

婆罗门教，为当日风靡全印之教。派别甚多，而皆尊重梵行。梵者，清净也。得此境界，现生可避免人世种种烦恼，来世更有生天之望。惟修此行，非持独身主义，烦恼无由避免；而一切俗务，若不完全舍弃，亦未易成功，于是出家尚焉。然不知拔除“我执”，修习任何艰苦，终不得真实清净。虽遮遣烦恼，暂令不行，只如大石压草。石去草生，无法芟除其根也。

[注]婆罗门教法，五十岁以前仍未舍弃世事，五十以后乃入山专修。(见《俱舍论光记》)故所在之国不致政治全废，乃至种族渐灭。

释尊知婆罗门教弱点所在，而以其能专心苦修，大有可度之机，故不惜以太子资格，俯同出家模样，以便接引。及在菩提树下示迹成佛(其实已演过八千次)之后，得众信仰，乃遍示真实解脱之方，以无常、无我、涅槃三法印为主。如法修行者皆证“阿罗汉”果，瑞应昭彰，是故外道纷纷屈伏，俗人纷纷皈依，佛教价值遂为世间最尊贵者。

婆罗门教虽多属厌世派，只堪示以小乘，然未尝无救世思想之人，故复随机示以大乘或中乘。然皆以断除烦恼为先务，只从脑部磨练，未及心部功夫，总属权宜施設。经相当时日，始有究竟大乘可说。

[注] 小乘三法印，乃权教方便之道。一曰诸行无常(事迹递演名“行”)，谓事事随时变迁，绝非常住也；二曰诸法无我(有可感觉名“法”)，谓法法随缘影现，殊无主权也；三曰涅槃寂静(绝对无迹名“涅槃”)，谓本体迥脱生灭，一味寂静也。

三乘教行者，或已证阿罗汉果，或已证辟支佛果，或已证无生法忍，皆应令其转入一乘。如能顿与般若波罗蜜多融会，显出自心全体大用者，则为之授记焉。《妙法莲华<sup>①</sup>经》正发挥此旨也。会上凡夫虽未得上项三种修证之一，而能一念与此旨相应者，亦得一般授记，但成佛之期尚遥远耳。

法华会上得一般授记者，虽皆提起一乘种性，尚未得随时体用齐彰。其后，佛于灵山会上拈花示众，摩诃迦叶独契深旨而破颜微笑(出《大梵天王问佛决疑经》)，当时盖深见大用流行之妙，可以领导利根学者，遂受佛之付嘱，为禅宗初祖。

一乘大教，宗旨已传，佛之本怀已遂，可以入灭，故不久即般涅槃，而融归毗卢遮那如来常住身中。

## 第二讲

一九四七年一月五日

佛学内容，虽含有宗教意义，而与普通宗教家立场不同；虽含有哲学意义，亦与普通哲学家立场有别。宗教家以“宗”、“教”二字合成浑略名词。大凡立有一种信仰，依以止恶修善者皆属之，在佛学只作小学观，列入“人天乘”。哲学家以意识经验推究人生、宇宙真理，有能契合佛学正义者，然不求如何实证之道，在佛学只作中学观，列入三乘教中之“论藏”。

“宗”、“教”两字，在佛学，原来分门对立。何谓之教？将研究所得种种正理加以实习也。何谓之宗？能与真理契合，得微妙受用也。以喻明之：教，如装设电灯；宗，如接通电流。有教无宗，如徒装电灯而无电力灌输，不得照明效用；有宗无教，如徒通电流而无灯具接受，光力无从表现。

---

① 《妙法莲华经》，手稿作《妙法莲花经》。今依通行本，改“花”为“华”。

以真理言之：宗也者，与十方如来法流相接，通过己心而运用于全身，进向一切众生灌输焉。已开法眼者，能默契其妙；已开慧眼者，能照见其光。寻常人不能感觉者，无相当设备也。譬如世界播音，人人皆可接收，但家中若无收音机装置，无从与闻耳。通宗大士本慈悲弘愿，运行强大法流，习三乘教者，声闻得之，乃能实证阿罗汉果，否则假名阿罗汉而已(见《法华经》)；菩萨得之，所修五波罗蜜乃称真实，否则相似波罗蜜而已(见《大般若经》)。至于习人天乘者，得此法流，能立侔菩萨之列，否则世间慈善家或政治家而已。于是有一重要定义：

**佛教之行，须遇法流枢纽住世，乃有实际。**

佛在世时，以佛为法流枢纽，自不待言。佛已入灭，若无大善知识担任此等枢纽，则法流不彰，学者只得皮相，无证果可言。释迦如来将般涅槃，在灵山会上对百万人天宣布继承枢纽之人为摩诃迦叶，俾大众知所皈向也。

于此有一问题焉：法华会上蒙授记之大阿罗汉颇多，且以智慧第一之舍利弗居首，今传法统乃以迦叶当选，何耶？则以其头陀第一，堪作当时机类领导故。

于此又有一问题焉：三乘教法已须如此刻苦避世而后成功，一乘教在家菩萨，何以亦能成就，且更迅速？则以工具不同：一凭脑部用功，一凭心部致力故。

迦叶尊者既传一乘法印，称为正法眼藏，理宜广播法流，普利群机；而其措施，惟重整理小乘教法，以符释尊密意。先在摩竭陀国王舍城外七叶窟中，结集佛之遗教，弃异存同。与结集者，阿罗汉千人(见《智度论》)。经、律、论三藏，皆审订精确，定为标准。是为佛灭后第一次结集，后世目为原始佛教。

佛之遗教，均由口传。结集之法：由会众选一人登高座，述佛当日口说，会众若无异议，则作定论。经藏结集，阿难主之；律藏结集，优波离主之；论藏结集，传说不一，或云迦叶，或云阿难，或云富楼那，而《六波罗蜜经》则云迦多衍那，最为允当，因其议论第一也。

[注]迦多衍那，梵文为 कट्यायन (katyāyana)<sup>①</sup>，旧译迦旃延，未妥。

① 此中梵文技术处理由唐俊杰先生完成，括弧内拉丁拼法亦为唐先生所加。



窟内结集者，皆上座大德，故称“上座部结集”。其不及参预之列者，凡圣数百千人，各各纠合同志，在窟外互举所闻，别行结集。三藏之外，加杂集藏及禁咒藏，共为五藏。此不只一个团体所为，统名“大众部结集”（见《西域记》九）。

上为第一次结集范围之扩充。百年后，有七百贤圣在毗舍离城行第二次结集，志在修改戒律。二百余年后（佛灭后二百三十五年，当阿育王治世十七年），又有一千智者在华氏城行第三次结集，志在淘汰邪僧（外道混入佛教谋生，扰乱正法）。四百年后，复有五百比丘行第四次结集，志在统一经教异词；系由胁尊者召集，而以世友菩萨为上首，时已渐行大乘矣。

大乘中方等法门，原属三乘教，佛所常说。此外亦随缘开示般若法门，为一乘教之导线。化缘将尽，乃直揭一乘本旨之时。佛入灭后，文殊菩萨、阿难尊者等，曾入铁围山结集大乘三藏，谓之菩萨藏。

第一次大众部结集之杂集藏，只摄方等教法，般若以上非所及也。得此次铁围山结集，大乘显教乃告完备。

[注]《智度论》谓：文殊结集菩萨藏，弥勒菩萨曾参预其事。弥勒原于佛灭前上生兜率，当系分身为之。

学者深契体用齐彰之妙，可谓的的见性，得一乘显教真旨矣。然尚限于自力，未窥诸佛大用之秘奥也。探究此中密义者，名一乘密教。此本毗卢遮那如来直说，亦有借释尊金口亲宣者。结集此等大教，则由金刚手菩萨主持（见《六波罗蜜经》）。

第一次大众部结集之禁咒藏，乃补助三乘教之杂密。此所集者，则一乘究竟法门，殊不同类。或谓杂密由金刚手偕阿难别结集之，而未详其处所。

释尊在世时，三乘、一乘都有宣说。然一乘根机极少，间有领会者，亦非他人所能知。三乘中复以小乘根机特众，大乘教法尚非常人所乐闻，故佛遗教，不得不以小乘为正宗。大乘三藏，只许少数师资私相传承，未尝见重于世。因此，摩诃迦叶结集三藏，独详小乘；而一乘法印，除付嘱继承人外，未曾多传也。继其后者，阿难以下，概以阿罗汉资格接受衣钵，前后凡五百年，是名正法时期。

正法时期，比丘勤习经教，严守戒律，终得证果。戒律一弛，证果无从。

五百年后，则名像法。虽有教有行，少持戒者，故罕成就。

第一次结集后，小乘既分上座、大众两部。百年后，宗旨更不一致：上座主保守，大众主进取。其后，进取理论日益发达，见地互异，大众部遂分多派(连本部共九派)。上座部受其影响，知一味保守恐难立足，于是亦向教理探讨，以期适应时代，后更自分多派(连本部共十一派)。此佛灭后三百年内事也。惟因教理日进，小乘立义渐与大乘相合。其由大众部挺身而出，竟树大乘法幢者，则大天比丘也。得阿育王护法，大乘渐著于世，然远不及小乘之盛。

上座部重行，大众部重解，日久途径渐分，乃必然之势。然解多行少，未易证果，已为正法衰落之因。上座部追随于后，证果益稀，不久遂变像法。其教理与大乘渐合者，能体法入空，知尘相如幻，不妨入世历练，非若原始小乘必须避世修习也。

佛灭后五百年，大乘教法日盛，虽仍不及小乘之众，已影响小乘。转入像法时期，继承一乘法印者，不须由阿罗汉回心，得于大乘法门中一超直入。马鸣菩萨以下诸祖，大都如是。

### 第三讲

一九四七年一月十二日

正法五百年，小乘教隆盛时期也，大乘渐露头角耳。转入像法，小乘寢衰，大乘乃依次发达。马鸣、龙树、无著三大学系相继出兴于印度，亘千年而后式微，殆与像法相终始矣。开首当谈文殊菩萨，以是释尊付嘱住持大乘之人也。

佛学乃特殊科学，不能以哲学眼光律之。若必须哲学家意识所及处方敢信为真理，则佛学直是哲学耳。有何特殊价值可言！惟能于哲学范围外另辟大路，故无穷妙理、无边妙相源源出现。知此，乃可与论大乘菩萨之妙迹。

菩萨能受用一乘宗旨者，即是法身大士之见端。行位极高者，应化世间与佛无异。或现权贵身，或现学者身，或现比丘身，乃至种种随类之身，无非对机弘法；留寿久暂，绝对自由，不得以常人寿量限之。

此等法身大士，在释尊一代大教中，多由本尊法门眷属交互权现等流(见《大悲经》)，亦有他方佛随缘应迹者(见《金刚正智经》等)。

大乘之学，在佛灭后二百余年方萌芽，盖自大天比丘始。第四次结集时方渐滋长，距佛灭已四百余年矣。尔时，世友菩萨得为众阿罗汉之领袖，即小乘能尊大乘之实验也。此学原由文殊师利菩萨负责住持，前此无人堪继大乘法统，不得不留寿以俟，现感已有担任之者，文殊嗣遂入灭。

文殊早已成佛，其受用身名普见如来，国土名如愿圆满积集离尘清净世界，庄严殊胜过于极乐世界(见《文殊师利菩萨佛刹功德庄严经》)。其应化身，或名龙种上如来(见《首楞严三昧经》下)，或名大身如来(见《菩萨瓔珞经》)，或名摩尼宝积如来(见《央崛摩罗经》)。释尊住世时，则又示迹菩萨，助弘大乘。肉身生于舍卫国多罗聚落梵德婆罗门家，出家学道。佛灭后四百五十岁，乃于本生处入灭(见《文殊师利般涅槃经》)。我国五台山，依《华严经》说，谓是文殊法身道场。随机应迹，累有瑞征。

文殊入灭时，马鸣菩萨现身于中印度矣。是否得见文殊，亲承大乘法统，不得而详。而了义大乘确从此昭著于世。其教义具见《大乘起信论》，摄引凡、外、权、小诸机胥入实教。

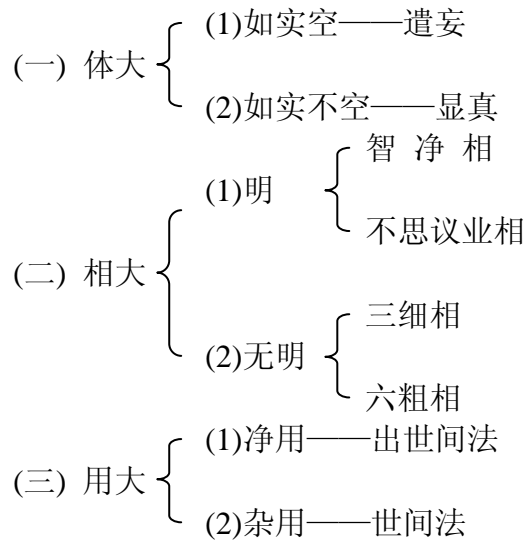
第四次结集之《大毗婆沙论》，据说由马鸣菩萨执笔缀文，十二年方成(见《婆薮槃豆法师传》)。此时尚未出家。文殊当仍在世。《付法传》谓其得法于富那奢，为禅宗十二祖，从离识悟入，则传承一乘法印之次第也。至其大弘《起信论》，当在小乘像法初期，亦以离识为纲宗。

众生所感见之世界何所从来?此哲学家所亟欲解决者也。世界原是幻影，殊非实有。构成此幻影者，意识也；哲学家之讨论工具，亦意识也。能论、所论俱属意识，而求上探世界本源，无异跌坐椅上而欲自举其椅，无有是处!欲椅之举，必下座而为之；欲世界问题之解决，必离意识而会之。果有解决决心乎，不可不求诸佛学。

小乘教法分有、空两部。有部自上座部出，空部自大众部出。偏有偏空，皆不能解决世界之由来，故须求诸大乘。大乘教法，分了义、不了义两级。

不了义未脱小乘有、空两部见地，故亦不能解决世界问题。能之者，了义大乘也。一方研究实相论，一方研究缘起论，皆能深应真理，故对世界本体与现象了如指掌。

马鸣菩萨谈了义大乘，直从众生心中指示之。



梵语“摩诃”，汉译曰大，具含二义：(一)广大义，(二)殊胜义。体、相、用均以“大”称，二义皆备故。今准《起信论》原意而演说之：

(一)体者，现象之本。譬如制饼，款式万千，总以粉为体质。众生心差别无量，亦必有体质为所依。此体之特性如何？则如实中具空、不空二义。如也者，无量种性融成一片也；实也者，实有质素，非幻影比也。如混和众米之粉，不辨何点属于何谷，而却实有其物。然不能尽同，以众生心体虽有质素，而眼不可见，耳不可闻，鼻不可嗅，舌不可尝，身不可触，直与虚空相若，故曰“如实空”。虽能发生无边现象，只如镜花水月，绝无其物。然与虚空又不尽同，盖心体虽不可感触，以具无量种性，各能随缘表现幻影，因缘成熟者，能将性种扩为气息，与同类众生心众息相和，凝成假象，不能视同毫无作用之顽空，故又曰“如实不空”。重申其旨如下：

(1) 如实空者，真实如如之本体虽能外现假象，而却一法不立。

(2) 如实不空者，真实如如本体虽一法不立，而有发生假象之真实种性。

(附说)真实如如本体，佛学上通名“真如”。

(二)体本无相，只许“觉性”默契其略。若欲详其状态，须注念认识，逐步加以符号，藉资辨别，于是幻影出焉。知此相者，有明、无明二类：前者觉性未迷，不妨借识为用；后者觉性已迷，全受假识支配。明中所见之相，又有有形、无形之分：无形者，法身妙境也；有形者，色身妙境也。无明中所见之相，复有粗细之别。细者，虽有所见，或萌动于心，或开发于根，或和合为浮尘本；要只一片现量，无形式、颜色可观。有可观者，则意识展成之，依次幻作空间、时间假相，继而虚妄世界出现。始属六粗相中之初二相，后四相则“分别意识”推演所致。

[注] 意识含“五俱”、“分别”二类，《起信》未引申之，当时法相学尚未契机故。

(三)心体若无灵活作用，始终凝然不动，无从开出现象。相之层出不穷，正以用大为依。然起此用者，原属觉性本能，与真如本体相函。真如受其影响，从而应以相当种性，宛若真如自有活用焉。明其理者，自觉性性开显，不被识缚，能于清净中流露妙法，或有形或无形，是为净用引起之出世法。不明者，或只见六粗相，或兼见三细相，幻成杂染世界，而因果轨则却条然不紊，是为杂用引起之世间法。

众生心体，既依用大逐次演进而幻成空间、时间、因果具备之世界，是世界问题能由《起信论》解决之。然世界之幻成，溯源于众生同类根性互融，《起信论》尚引而未发。至众生又从何来，其理趣更深，只曰“众生无始”而已。

[注]《论》云“当知世间一切境界，皆依众生无明妄心而得住持”，即众生根性互融之浑略语。

《起信论》最精要处，乃在众生心中建立二义：(一)无明熏真如，致众生造罪；(二)真如熏无明，致众生悟道。前义为三乘教所公认，施設遮情法门；后义为一乘教所独知，施設表德法门。遮情以对治过失为主，律宗尚焉；表德以开显本性为主，性宗尚焉。

众生烦恼以千万计，一一对治，事甚艰苦。若能加强真如本性，烦恼自然

降伏，不待枝枝节节而磨之。加强本性之道虽不离自力为因，然甚薄弱，未易收效。三乘教家或不信仰，端系于此，故必得他力为缘，隐相加护，成功乃速。《论》云“自有熏习之力，又为诸佛菩萨慈悲愿护”，<sup>①</sup>切言之矣。[注]“愿护”二字译法不一：或作护念，或作加护，或作加被，或作加持。

《起信论》以少文摄多义，性宗要籍也。是空宗根本，亦相宗椎轮；是禅宗依据，亦密宗权舆。厥后龙树、无著两学系，乃即其道而扩充之也。相传马鸣大士为大光明佛应迹，信已。

《金刚正智经》云：马鸣菩萨过去为大光明如来。《大庄严三昧经》则名日月星明佛（见《三宝感应录》）。

[注]《大乘起信论》法理精深，上根利器乃克心领神会。萧梁时梵僧真谛来华，始有汉文译本。印度当机甚少，渐至失传，唐玄奘游学归来，乃将梁译转翻梵文反哺之。见地如奘，庶能尊重此等法宝也。

## 第四讲

一九四七年二月二日

马鸣菩萨既提倡性宗，从此实教大乘宜普传五印矣，然事实上却不如是。因阳春白雪，知音甚稀；下里巴人，和者乃众。当时钝劣根机固仍乐著小乘，而大乘学人识执自封，大都浮沉权教之内（佛说《法华》时，尚有五千人退席），至外道混乱其间，则尤与日俱进，宜乎《大乘起信论》不能推广也。

佛学阶段亦如俗学：三乘教不过中小学规模，《起信论》乃大学教法（前者能破烦恼障，后者进破所知障）。心真如门固非寻常学人所易领会，心生灭门亦非水准低者所能企及。原夫生灭门以阿赖耶识为枢纽，苟不洞悉赖耶如何构成，则于生灭真理仍未能心领神会。

佛灭后六百年，西印度有龙树菩萨（旧译龙胜，新译龙猛）出（《楞伽经》谓当佛

---

<sup>①</sup> 手稿中此字作“凱”，盖为“剗”字之形近而误。今改之。

灭后八百年，乃指龙树将入灭时），聪颖绝伦。初习外道经书，一闻即通，世间技艺无不精谙。后得隐身术，与恶友三人潜入王宫，纵五欲之乐。友皆被杀，己独幸免，始悟欲为苦本，于是出家学道。九十日间，读佛典都尽，而于一乘大教无所见闻，以为佛教未臻圆满，乃拟自创新教以济之。时大龙菩萨惜其知识有限，接入龙宫，令广读大乘诸经，以《华严》为最，于是深达一乘法理。后更传承一乘法印，为禅宗十四祖（继承迦毗摩罗尊者），遂于南印专弘了义大乘。

学佛要先泯去凡情。无义理的神话固所当辟，契正道的异迹须勿多疑。如龙宫读经之事，所谓轶出常情之外者也。小乘经有四不可思议事：（一）佛土境界不可思议，（二）众生不可思议，（三）世界不可思议，（四）龙不可思议（见《增一阿含经》十八），皆禁弟子计度思维，以不能破所知障，思之无益，徒增戏论也。以今日科学家眼光观之，海底安有所谓龙宫也者？此乃机缘不相及耳。且以五台山言之：中有石洞焉，常人未能入，入亦无所见；而功德成就者，觉其中别有洞天，宫殿相联数百座，庄严殊胜远出人间之上。此固另一“法界”，与人间顽石之山两不相妨。又如：鬼趣有与人同居者，互不相知，互不相碍（譬如同床各梦），龙王境界若是而已矣。常人断定海底无龙宫，实则其中另有世界，出乎吾人感觉之外也。所谓大龙菩萨，乃现龙王身之大权菩萨。按《法华经》，文殊菩萨尝在龙宫弘扬一乘大教，龙女即生成佛，诸龙得菩萨位者数当不少，龙王乃其中之一也。此等法身大士，宜于一乘经教收藏甚富。

龙树既为禅宗大祖师，兼博极群经，演化之道较以前诸祖当有一番新气象。尝以一乘宗旨太奥，言说难宣，应以现量显之，遂入月轮三昧，即于座上化其身 为月轮。众闻法音自月轮出，不睹人形，皆大惊异；独有长者子迦那提婆默契其旨，遂传承此宗为十五祖。厥后龙树入灭，亦现月轮相，大显神变，乃般涅槃。

月轮三昧，亦名法界三昧。入此境界，清凉光洁，为万法本。初无形相，众生以六识习气接之，恍若月轮然。即相离相，许见一乘宗旨。尔时除提婆外，见此境界者，以为当前实有月轮与天空明月相类，故皆不能契合中道。当时座下障碍较重者，只见龙树，不见月轮；较轻者，则见龙树被笼罩圆光之内。

月轮妙旨众生既不能悟入，则不可不施設教法以开示之。马鸣性宗虽已揭出真如缘起之理，于众生心中发明体、相、用三大，而于入观之道尚未详示。龙树由此建立中观法门。其根本大教有《无畏论》十万偈，然译传中国者，只得其中四百余偈，所谓《中论》是也。开首“八不”两偈是《中论》总纲，藉此以观中道实相。所谓中道，即不偏不倚之真如实性。性本无相，就观法言之，不妨目为实相也。此中道实相，乃举体、相、用三大融归一心，灵活而非静止者也。是为中观法门之正宗。观法乃将“八不”分作四句：

- |         |         |        |  |
|---------|---------|--------|--|
| (1)不一不异 | 如随方摄影—— | 体的观法   |  |
| (2)不生不灭 | 如镜中照像—— | } 相的观法 |  |
| (3)不来不去 | 如影戏行人—— |        |  |
| (4)不断不常 | 如大河长流—— | 用的观法   |  |

第一句观法 假定心中有一真如总体遍舒十方，觉性与之相函而遍照之，本如如无别；而觉性对于无量部分各加详明时，则各为据点，各呈互异之特性。同时若不兼顾全体，则由一法界化为多法界；若随分随合，则诸异性皆消归总体，即由多法界回复一法界。如一人立在一处，面面分摄其影，异相虽多，只是一人。其能不滞于多，复能不拘于一，则契合“不一不异”之中道。此从静处观察心之体大。

第二句观法 自心所具特性，其理致极端微细，一觉不足以明其详；于是加强其境而认识之，逐步志以符号。吾人所感之尘相，乃符号之至粗者也。本无其质，假标为相。其现也，无物出生；其隐也，无物被灭。只如镜中之像，现隐无常，绝无实质出入其间。学者确能领会诸相如虚影，则契合“不生不灭”之中道。此藉空间格式观察心之相大。

第三句观法 一相之中原有种种态势，一时不能顿详诸态，则须挨次认识之。如观人之身相，逐次所观，各有一部递变之状。随其变异轨迹而执著之，恍若其人有动作来去之事，罕有能知其绝对虚妄者。试取影戏一段画片观之，百数十幅之片同绘一人之影，其足部姿势递异，本来各不相涉，而流现银幕之上，若见是人来往其间。于此能悟其非，则契合“不来不去”之中道。此藉时间格式观察心



之相大。

第四句观法 觉性内照，不论总别，皆一时顿了；转为识性而细详之，乃落次第。所觉诸法，本互浑融，因机境不同，表现于尘相或先或后，各随其缘之牵引力如何。牵引未尝或止，故表现永无中断；刻刻缘变不同，故表现绝非恒常。大河长流，堪以作喻。人见物相有静止者，非真静止，乃变换之率较缓耳。洞达此理，则契合“不断不常”之中道。此从动处观察心之用大。

中观法门既包举体、相、用三大而观之，故不偏于有，亦不偏于空(体、相兼收)；不偏于动，亦不偏于静(体、用兼收)。得旨深者，定能有的见性，与《起信论》貌异神同。

“八不”中道极其深造，则与月轮三昧同功，获得二空真如缘起妙用。未达极则者，所谓任运而行，不脱赖耶缘起或生空真如缘起而已。

后世目中观法门为空宗，只就遮情一边言之，未足概其内容。浅学者以此为究竟，遂落偏空或恶取空。

## 第五讲

一九四七年二月九日

中观法门，本具摄体、相、用三大而观之。通达深旨，便契真如缘起之理，与马鸣性宗无异。后世多从遮情方面致力，转为空宗。一法不立，诚得大根本，然依体起用，不无法相附见焉。粗细虽殊，要皆识所幻化。知其虚假，任其起灭，原于本体无碍。若极端排遣，则大用不行，只余凝静之体，不足以显佛性之妙。甚或一切皆空，不妨恣意妄动，陷于无因无果之邪见，流弊甚大。佛灭后九百年，无著菩萨出现于北印，观察空宗流弊之由，在学人浅尝辄止，堕于隳侗浮泛。于是建立瑜伽法门，与真理相应之观法也。以净、染具含之阿赖耶识为基本。世亲菩萨继承之，无著学系遂为显教之后劲。

距今一千六百年前，北印度丈夫国，有婆罗门姓憍尸迦者，身为国师，生三子，皆从小乘有部出家。伯子后作大乘空观有契，特名无著；季子早证

阿罗汉果；仲子喜究小乘论，特名世亲(或译天亲)。无著具大根性，初修“离欲定”有得，而思维“生空”之义不能入，欲自杀身。时宾头卢尊者在东胜神洲演化，以天眼观见而愍之，即从东洲来，为说小乘空观之旨，遂见道。然意犹未足，理应有更深者。以禅定力乘神通上升兜率天，咨问弥勒菩萨，得闻大乘空观之道。还阎浮提，如说思维，大悟，地六种动。从此能无住生心，故有“无著”之名。嗣后数上兜率，广闻弥勒教义，随以所得还为人说(有说：无著尝恳请弥勒菩萨降阎浮提亲演其道)，先后叙成《瑜伽师地论》、《分别瑜伽论》、《大乘庄严经论》、《辨中边论》、《金刚般若论》五大部。又遵教，修日光三摩地。既成，昔所未解，悉能通达；有所见闻，永忆不忘；于佛所说《华严》等大乘诸经，尽明其义。后乃造大乘诸论，以摄实教要理。《摄大乘论》者，即摄取五大论中之精要而发挥者也；其它尚有《显扬论》、《集论》等等。世亲出家后，博学多闻，神思俊朗；戒行清高，迥超群众。尝造《俱舍论》六百偈，击鼓宣令，无能破者，遂为阿输遮国国师。但执小乘为是，不信大乘。时无著住丈夫国，恐其造论破大乘，诈称疾笃，促世亲即来诀别。既相见，遽以大乘之道晓之。世亲始悟小乘确非究竟，遂欲断舌忏悔。无著云：“纵断千舌，亦不能灭汝谤法之罪。何不仍借此舌弘扬大乘耶？”世亲然之。无著已灭，即继造大乘论，解释《华严》、《涅槃》、《法华》、《般若》、《维摩》、《胜鬘》等经；复取《摄大乘论》释之；又著唯识诸论、《十地经论》等。印度及余边地学大、小乘者，皆以世亲所造为课本；异部及外道论师莫不畏伏。八十而终(详《世亲传》)。

[注]无著、世亲深明性宗，故所弘扬，全系实教。与马鸣、龙树学说互融无殊

无著学系以《摄大乘论》为根本，溯源于《解深密》、《入楞伽》等经，属第三时教法。以识性为能观，法相为所观。后有唯识宗及法相宗之名，则偏重识、相二事也。

依《解深密经》意：

第一时教 以法破我——只有蕴等，绝无我身

第二时教 以空破法——万法皆是从缘假现

{ 圆成是真，遍计是妄

### 第三时教 抉择真妄——

#### 依他非真非妄(理路)

《摄大乘论》略称《摄论》。开端标举纲要外，即详论阿赖耶种种义理，能详《起信论》之所略。此识为性、相关键，若不建立，诸法无从发现，一切境界均不能成。小乘不说此识者，以彼辈一味求涅槃乐，余法皆非所顾，无须研究及此。权教大乘(包括不了义空宗)以不知此识，无由建立受用身土，乃至众生轮回之道亦未能切实说明。盖无此识，善恶等业现生虽得暂寄脑部，身死之后，脑随朽坏，无以引出来世果报，轮回之理势难自圆其说。唯因此识确实存在，非独因果报应丝毫不乱，且前世所经之事，现生犹有能记之者。略举二事以示一斑。

(1) (宋)欧阳修知颍州时，官妓卢媚口出莲花香，得未曾有。以问蜀僧之知宿命者，则曰：妓前身为比丘尼，诵《妙法莲花<sup>①</sup>经》三十年；一念之差，今世得妓女报。修询妓会念经否，妓云：不识字。使人课以《妙法莲花经》，一二遍即成诵；课以他经，则多遍不能诵一段。修始信宿命之说。妓之《莲花经》旧习，实乃阿赖耶识藏之。

(2) (宋)张方平者，东坡座师也。知滁州时，偶至琅琊僧舍，见《楞伽经》，顿忆前身手书，其时盖当书经僧也。方平只见经首四偈，便晓全经大旨。苟无阿赖耶识保藏此习，乌能若是？

(附说) 清袁枚谓：若干种书过目成诵，余则未能。其理同。

一切法皆依阿赖耶识而出现，固有出现之条理。所现之相，又有真妄之分，复有理路存乎其间。《摄论》于是广谈三自性：

- (1)圆成实性      体——净(真)  
(2)遍计执性      相——染(妄)  
(3)依他起性      用—— $\left\{ \begin{array}{c} \text{净} \\ \text{染} \end{array} \right\}$  (非真非妄)

<sup>①</sup> 依通行本，本段经名三“花”字皆应作“华”。手稿先亦作“华”，然著者修订时划去“华”字而于其旁添“花”，显然经过抉择焉。“华”、“花”通假，口语原无分别；舍“华”而取“花”，颇有巧承前文“口出莲花香”之妙。为存其妙，谨依其旧。

“圆成实性”者，诸法性体也。即性宗之真如，亦即中观法门之“八不”中道。与觉性相函，原具随缘、不变二义，交互融成本体之实性。

随缘者，依觉性分位，缘起真如总体中局部法性使昭著也；不变者，总体虽随觉者别感而显现局部法性，但仍然一法不立。《起信论》兼取二义。《摄论》原意本不相违，而传承诸师见地不同，或偏后义，或兼前义，未尝一致。故《摄论》译本亦分两派，以真谛所译比较他译，可知其概。

[注]世亲门下分安慧、护法二派。安慧兼取二义，护法独取后义。世亲原达性宗之旨，观《十地论》等可知。护法专弘其唯识一面，详说杂染阿赖耶，未及发挥本来清净之性体。

“依他起性”者，有为法依他缘引起之衬托法也。真如本体原来一法不立，大用所行，能使诸法不立而立。立而藉识开为法相，或现于内心，或现于外境。将开之先，似有他法为之前驱，而却有一定条理。此等条理，即缘起法之假性。

用分净、染两种，《起信论》曾发明之。净用者，诸佛清净法流通过身心，能缘起真实境界。如出世间之庄严妙相，及世间之绝对善法，皆以净用为所依。此种依他起性，属“真如缘起”摄。染用者，众生杂染气流通通过身心，能缘起虚妄境界。如外迹之种种不净相，内心之种种烦恼相，皆以染用为所依。此种依他起性，属“赖耶缘起”摄。《摄论》详染用而略净用，当时学风未易遽论净用故。

“遍计执性”者，所观法相加以种种计度而固执之之妄法也。其相本由依他起性而来，由执著故，在无量笼罩中，只向联络线较鲜明之理路计度，展转<sup>①</sup>引起无限妄执而遍计之，所现染相总属妄境。

《起信论》之辩<sup>②</sup>相，原分明、无明二类。明所摄者，属圆成实性，其为相也净；无明所摄者，属遍计执性，其为相也染。《摄论》只详遍计执性中之妄相，故唯染无净。

三性恍若各有其相，要皆识之所感。倘泯识净尽，则三性皆无自性，与般若

① 《说文》：“展，转也。”《说文解字注》：“陆德明云：‘《字林》作辗。’然则《周南》作‘辗转’非古也。”“展”，古字；“辗”，后起字。“展转”甚合语源。为此，全书六十一处“展转”均保留原字。

② “辩”与“辨”通，如《淮南子·脩务》：“若白墨之于目辨。”为存古籍原貌，谨依其旧。

波罗蜜多妙境同符，《摄论》则名“无分别智”。

“无分别智”实义，乃离五种相以为自性：一离“无作意”，二离“过有寻有伺地”，三离“想受灭寂静”，四离“色自性”，五离“于真义异计度”。

无分别智如能实际相应，则六度、十地皆真实境界，所起无非净用，即与一乘大教相接。是故《摄论》为真实菩萨藏，与权教不同。

## 第六讲

一九四七年二月十六日

大乘中任何教派，能真实契合般若波罗蜜多时，便得入一乘显教之门，终与禅宗“正法眼藏”同符。中观家之提婆、罗睺罗，皆承禅宗祖位且勿论；而瑜伽家之无著、世亲，皆于般若波罗蜜多切实相应，一作《顺中论》，一作《百论释》，是兼融会中观之道者。大乘隆盛之时，此际为最。其后，两家学者或趋重遮情，致偏于观空；或趋重析义，致偏于辩<sup>①</sup>相，渐失互融之旨。始而家外起争：如清辨非难护法，月称对抗月官是也。继而家内交谪：如清辨见抑于月称，护法被议于律天是也。教派已日纷歧，学者自少功效。发展千年之大乘，遂与小乘像法同其命运，于佛灭后一千五百年，让一乘密教独自盛行；显教不论权、实，只作参考之资而已。

大乘隆盛时代，以中印度摩竭陀国那烂陀寺为最高学府，风靡全印。然月称(空宗大师)、法称(相宗大师)住世之时，外道势力大张，那烂陀寺讲学未敢公开以避之。寝而各地学者，有被外道屈伏，道场遭焚，比丘改教者。后得瞿波罗王维持(七世纪末)，暂得保障。终以密教较有实效，遂以替代显教云。

[注] 龙树中观学系四传至佛护及清辨，所尚渐分。佛护再传月称对清辨有抑词，以其偏重遣妄也。无著瑜伽学系再传安慧、陈那，初尚无别，安慧弟子月官兼重清净本性，陈那弟子护法偏重杂染赖耶。护法传法称，再传律天。但律天并传安慧之道，故对护法亦有所歉。若夫空、相两派学人，当见地未到圆融时，彼此互争，势所难免。

---

① “辩”与“辨”通，如《淮南子·脩务》：“若白墨之于目辨。”为存古籍原貌，谨依其旧。

密教即陀罗尼法门，向由金刚手菩萨主持，第二讲“结集”中已略及之。原理异常深密，故有密教之称。宗此密教方法而行，谓之密宗。行者若深达一乘宗旨，对此教法心自明了，不待解说而后知。未达者，说亦无用。然其大意未尝不可比喻明之：要在把握诸佛法流之经过而加强之也。

诸佛法流与众生气流交加吾人身心，未尝或断。法流细，净用也；气流粗，染用也。法流恒为气流所掩，众生不能发觉。而气流之中，近者厚，远者薄。厚能夺薄，故众生躬亲接触者皆距身较近之事物也。以声音论，离身渐远，所闻渐昏；更远则无所闻。然有法加强远者之声浪，其音未尝不可辨，或比近者尤响亮。如收音机即其中补助之一法。以形色论，电气传真之类亦有其术。此皆加强远处气流，使不被近处气流之压伏耳。依此原理，则诸佛法流亦可以妙法加强，使超出气流之上。

加强声浪之法，有播音器具为之。加强诸佛法流，其道维何？则有三种妙用：

- (1)以身密提其因 即种种手印
- (2)以口密润其根 即种种真言
- (3)以意密详其境 即种种净观

三密齐施，行之有恒，则诸佛法流日盛于心，渐脱众生气流笼罩。终则泯除气流，诸佛妙境自在现前：是为上品悉地境界。悉地者，成就之义也。

就收音机言之，符号须与播音之地相配合。如收伦敦之音，须用伦敦波长，否则不能感应。把握诸佛法流亦然：行者修无量寿本尊，须用无量寿三密；修药师本尊，须用药师三密是也。

诸佛三密，凡夫何从知之？必由金口亲宣，展转传承无误，学之庶有实效。而传法之师，三密虽真，倘功行尚未精熟，转传后代，不能施以强有力之法种，成效亦微。密教最重择师，职此之由。

学者夙生熟习之三密，今生受隔阴之迷未能忆起，但得增上缘辅助其间，可使法种复现，虽非名师传授，修之亦有大效。

释尊说教，凡有需奉持之处而学人自力所不能及者，间以三密施之。奉持者，随其见地高下，成就境界分三品：只破粗执(分别二执)者，属下品；能破细执(俱

生我执)者，属中品；更破极细执(俱生法执)者，属上品。然至金刚初心而止。若金刚后心妙境，须断尽最微之住地无明，始克发现。此系果位毗卢遮那如来圆满法身所演之道，不属释尊范围矣。

毗卢遮那如来所演之道，原由金刚手特性现萨埵身传承之。唐代开元三大士所弘之纯密，即此道之正宗。金、胎两部大法虽未获具译，纲要既赅摄略尽。其中所函之变化法身(包括应身及等流身)诸印明容有未备，传承祖位之大阿闍黎却可采用释尊及其法眷所说之印明以补助之，因变化身所说同溯源于毗卢遮那故。

金刚萨埵直接传承毗卢遮那大道，即纯密第二代大祖师。当释尊像法时期，印度有禅宗十四祖龙猛菩萨，深入普贤三昧，能化身为月轮以摄当机；继因净持毗卢真言成熟，在南印感见铁塔现前，高十六丈；复一心绕塔虔诵真言七天，以白芥子打开塔门，身入其中，覲见三世诸佛及诸大菩萨；更蒙金刚萨埵为作传法灌顶，使绍阿闍黎职位，为纯密第三代大祖师，并授两部大经，即《金刚顶经》及《大日经》也。此等殊胜事业系在三摩地中流现，凡夫未能见之。

龙猛菩萨所持毗卢真言传自何人，不得而详。或当身入龙宫时，于《华严》大经内见闻之，或由释尊口说展转传得之，都有可能。

[注] “龙猛”二字，在梵文为 नगार्जुन(nāgāryuna)<sup>①</sup>，旧译龙树(见罗什《龙树传》)或龙胜(见般若流支所译《顺中论》<sup>②</sup>)，新译龙猛(见玄奘《西域记》)。

纯密诸译在玄奘之后，遂用“龙猛”之名。

龙猛菩萨既传纯密，铁塔寻隐。其后转传龙智菩萨，为第四代大祖师。龙智为维系法统故，留寿七百岁以上。及得继承之人，踪迹始渐稀疏。

唐玄奘三藏游学印度，至大林东境，遇龙智菩萨，岁将七百，貌若三十；只向之学中观法，而不愿习密教，且以“梵志”目之，盖非现比丘身也(见《西域记》)。

龙智住世，传密数百年，亲受一印一明之人当不在少，以非时人所注意，皆

① 此中梵字的技术处理由唐俊杰先生完成，括弧内的拉丁拼法亦为唐先生所加。

② 手稿此字作“传”。无著的《顺中论》，全称《顺中论义入大般若波罗蜜经初品法门》，二卷，北魏般若流支译。其翻译之记云：“诸国语言，中天音正。彼言那伽夷离淳那，此云龙胜，名味皆足。上世德人，言龙树者，片合一廂，未是全当。”

寂寂无闻。寿当七百余岁时，有善无畏、金刚智、不空三大士出现于印度，先后传承两部大经，受职大阿闍黎位，分途入大唐传授纯密，共同建立唐密正宗。然金刚智实为第五祖，法流继承不断故。不空却列第六祖，先从金刚智受法故。善无畏虽位同五祖，则属别出，因传中华一行禅师胎藏大法后未尝多传也。

密教在印度，不论纯、杂，概重实习，罕谈真义。纯密入唐后，始由善无畏口述玄旨，一行笔记之，唐密遂成宗、说两通之无上大教。是故，金刚智历代法嗣皆兼尊善无畏为五祖、一行为六祖。

开元年间，唐密如旭日东升，光华辉耀；唯密轨不全，是一憾事。天宝之际，不空重莅南印，求龙智补传两部大法，并广咨五印杂密诸师，含英咀华，再来唐土，大有日丽中天之伟观。厥后，不空法流继承人，实以惠果为第七祖，空海为第八祖。

不空及惠果之继承大法弟子，或缁或素，其名非一。然中华方面，因唐武宗毁灭诸宗佛法，唐密未能独存。惠果法流至今犹盛者，唯赖空海一支延绵海外，近数十年且返哺中华焉。

空海，即日本弘法大师。唐德宗末年来中华，从惠果大师传得大阿闍黎位。越二年，归国弘密，大振宗风，以东寺为基本道场，遂有“东密”之称。

弘法法流滔滔不绝，愈演愈繁。传承十代，由二大支分为十二流，中以“传法院流”最著于世。当首领者，觉镬上人也。

觉镬，号兴教大师，是悉地成就之大德，功行堪与弘法媲美。以纯密祖位计之，盖第十八代大阿闍黎也。此流法统，自兴教三十传至现世权田雷斧，即第四十八代大阿闍黎。此公教理渊博，为全国冠。遥观唐密在中华失传千余年，知华南有王圆五居士是应机大士，堪以重兴斯道。爰于中华民国十三年(公元一九二四年)亲莅潮安，建坛于开元寺，传以两部灌顶及四度加行法。及加行圆满，居士躬赴日本，受传法灌顶，为第四十九代大阿闍黎。

[注]弘法大师入唐求密，未逾年而获传法灌顶；圆五居士在潮受密，顿付两部灌顶及四度加行法，皆超越常轨之事。乘愿再来之大士，未可以普通规矩限之也。



# 佛法要论\*

## 弁言

天下汹汹，人道日坏，忧时之士，怒焉愍伤！思所补救，厥推佛法，弘扬之声，于以渐播。顾内典奥博，研习綦难，莘莘学子，望辄却步。爰以利俗浅文，揭橥大纲，理事双谈，空有会说。于此能通，读经自易。学植愧薄，疏谬是虞；海内硕德，幸匡未逮。

甲子夏至 冯宝瑛识

## 世界篇

世界者，无量时间与无量空间联贯而成之幻体也，亦谓之世间。世界现象，繁复极矣。科学者，局部研究之；哲学者，大体观察之。所得者，不过枝枝节节之幻影因果律而已。于世界真相，未有能明之者。有之，厥惟佛法。

---

\*《佛法要论》单行本，甲子（1924）仲夏，由南方佛化进行社首版印行流通。丙寅（1926）三月，印光法师特为倡印流通该著而作序，有云“达庵居士冯宝瑛者，宿植德本，笃信佛乘，彻悟自心。深入经藏，悯斯人之迷昧本心，述救世之《佛法要论》。种种发挥，契理契机”，评价甚高。壬午（1942）冬，广东佛教居士林再版时，著者又手加增订（文中低排楷体数段即是）。此次结集出版，即以该增订版为底本，并参考香港北角法喜精舍1991年版。初版篇首有著者弁言，而增订版无之，今则据初版补入。香港1991年版有印光法师序，今按论集惯例略去。

夫世界真理，俯拾即是，本无待他求。世人殫竭心力而不能得者，为不知其要所在也。佛法者，独得其要者也。得其要焉，利根一超直入，当下了了；其次学而知之；又次困而知之。其能有成，一也。然而其要安在？曰：在明吾心。

心有真有妄，一而二，二而一。凡众之心，奔逸放弛，念念流变，曾无一息之停，此妄心也。奔逸知所止，放弛知所摄，寂寂然归于光明普照之妙，此真心也。握要言之：妄心所以为妄，在以能觉之心，对待所觉之境，心境角立，能所沟分。始焉以妄心开妄境，继焉以妄境熏妄心。妄心受熏，辄纳陈迹为种子。一遇机缘适合，又复开为对境。相开相纳，流变靡已。从起灭无定言，谓之生灭心；从纳种开境言，谓之藏识（梵名阿赖耶识）。

真心寂照一如，故又曰真如。语其究竟，举心即错，动念即乖，实无一字可说。若不说之说，则“即心即境，能所双忘”八字，其庶几乎？然不能随文字转也。盖作“能所双忘”之念，此念分明是所；而作念之心，分明是能；并此能所而求尽之，是亦能所也。展转求尽，根蒂仍存。必实地行持，得诸离言绝思以外，庶可少分相应耳。当其相应也：大而山河震撼，小而蚊蚋噉嘈，显而万象森罗，隐而一念忽动，无不消归自性；世界现象，遂与吾心交相融化，无迹可寻；其中寂静光明，靡可言喻。一不相应，则妄心、妄境相与判然，世界辄复脱露而出。是知：世界或融或露，完全操自我心。一言蔽之曰：世界者，我心之所表现。

虽然，犹有说焉。凡具妄心者，皆谓之众生，亦谓之有情。众生多至无量无边，我只其中之一。我心能现我世界，一切众生亦莫不各现其世界。我所现者，应如我之幻梦，他众生不能相知。他众生所现者，亦应各如一己之幻梦，非我所能知。而事实上，彼此身形乃能互见，且复有山河草木等无情器界为众所共觉，抑又何也？曰：此“同分妄见”使然也。夫有一墙于此，能碍我身，亦能碍他人之身。为各起妄见适相契耳，非实有墙之存在。如以墙为实有，彼赵襄子安得见石壁之人出入自如耶！（出《列子》）一墙如是，一切器界可以类推。质言之：同一世界之众生，环境能相符合，必大众妄见从同之分量，不能逾最低之限度。使逾限度，即不能入此世界，而附于所能合格之他世界矣。

西洋学者不审世界之虚妄，纷取一切同分妄见为研究之对象，所得因果定律，虽资归纳演绎而来，不知所资亦依同分妄见而建立。故无论如何观察经验，终属

幻影上一种比例法。或曰：既属幻影，何以能施诸实用？曰：“实用”二字，何尝能逾同分妄见一步？即此一问，亦妄见也。打破此关，方足与知世界真相。

学者读毕此篇，能心领神会固佳。如未遽能，不妨接读以下诸篇。俟依法修持渐熟，再行覆阅，真趣自出！

## 三界篇

吾人所居世界，号曰娑婆。娑婆者，忍受烦恼之义。所以蒙此名，为大众同分妄见恒为烦恼缠缚故。就缠缚之现象言之，凡分三界：一欲界，二色界，三无色界。欲界众生，身形、心状、情欲，三事具足；色界能脱情欲；无色界则并身形亦无，惟余心状而已。

欲界具含六道：曰天，曰人，曰阿修罗，曰鬼，曰畜生，曰地狱。前三名三善途，后三名三恶途。六道所由成，各缘藏识所伏种子之成熟。种子良者，善途中现。种子劣者，恶途中现。种子或良或劣，视夙昔造业善恶为之因。善恶业细目繁多，括其要，则各具十种：杀生、偷盗、邪淫，此恶业之形诸身者也；妄言、绮语、恶口、两舌，此恶业之宣诸口者也；贪欲、瞋恚、迷痴，此恶业之动诸意者也。戒此十恶，则为十善业。

欲界所依之地，准内典所载：以须弥山居海中，出入水面各八万四千由旬（每由旬约四十里）；其外分布七香水海、七金山；再外有咸海，有铁围山。咸海之中，东南西北各现一大洲；大洲边附以二小洲；日月绕须弥山而行；东洲名弗婆提，南洲名阎浮提，西洲名瞿耶尼，北洲名郁单越，此皆人道所居。今人所谓地球，即阎浮提也。近世学说：以为地球绕日、月绕地球，乃由揣度而成，非同天眼一望而见（“天眼”义，详《小乘篇》）；他日思维转变，今说又将摇动。读者洞明佛理之后，自觉太阳系进化谈及天文家种种假定，皆戏论也。

尘境原无定相，随众生根器而异。如吾人见降雨，诸天乃感落花，饿鬼则感下血，是其例也。日月大地之配置，以天眼观之，有如上说之“现量”。吾人肉眼所见，固不必从同。但肉眼所接，范围甚小，所谓“太阳系”等说，只属“比量”耳。

人之所以为人，为夙修十善得其中者之果报。而其间又有差等。东、西、南

三洲，苦乐状态，大致不甚悬隔。北洲则以善因较胜，故所享亦较愉快。衣食器具，皆由植物直接供给，不假工作。地产釜鍬，中置焰火珠，投粃米于中，珠自发热，饭熟乃已。男女相悦，则会于林中，如无血统关系，树为之合，若帷帐然。否则不合，男女自散，不敢强所欲也。顾此等欢会，终身不逾五次，非纵欲无度者可比。女子怀妊，七八日即产，置诸道周，喜之者抚而喂之。七日即长大成人，男入男群，女入女群，无所谓家族也。姿容咸如吾辈二十许年纪，享寿千岁乃逝，无中途夭折者。溺便于地，地为之裂以纳污，纳已即合。地柔软如棉，足按之，恒凹四寸，拔足则舒如初。华美之树，叶叶相次，风雨不漏，为天然庐宇。男女日事游观荡舟。脱衣浴于池，浴毕，随手取衣饰于岸，不必原物。其人民不私己有，有如是者（此举大略，欲知其详，可参观《长阿含经》）。吾辈南洲，人力少一分，资生之具即减一分。今世电炉、电灯等物，疑若较为省事，不知乃他种人力之变相，非焰火珠可比。人民为维持生活计，不得不私所蓄。既有私蓄，斯有争夺，此乱之所由来也。政治社会诸问题，任如何研究，终无绝对实效可期！盖利之所在，弊即寓焉；福之所起，祸即伏焉。欲与北洲并美，无此事也。然因苦心志，劳筋骨，行拂所为，正所以促成上探大道之念，则远非北洲所能望焉！

夙修十善得上者，业种成熟，即生天道。天之所以胜于人，约有三事。一为化生：化生者，机缘一至，即托境现身，无处母胎之苦也。二为身胜：人中之痰涕精涎便溺垢腻等一切不净物，诸天皆无之；而天女姿色，美好特甚，任吾人倾城倾国之容，傅以香花香水之饰，自天视之，惟觉劣陋臭秽，不堪亲近。三为衣食思之自至，宫室受用现成。视北洲取资于植物，犹嫌不便；勿论南洲须待胼手胝足也。天之层次有六，以属欲界，常称六欲天：初曰四王天，居须弥山腰，二曰忉利天，居须弥山顶，此二天属地居；三曰夜摩天，四曰兜率天，五曰化乐天，六曰他化自在天，此四天属空居。六天乐境，逐层递胜。四王者，因须弥为四宝合成，东黄金、南琉璃、西白银、北水晶（出《俱舍论》，他经稍异），四面各以一王领之，故名。忉利，义为三十三，以其天有君主一，臣佐三十二，合组地居天政府也。凡依地而居之众生，皆归此政府统摄。主名帝释，古德考定，谓即道家之玉帝，儒家之上帝。道家修炼成仙，势须上参帝释，故知尊之。三代以前，人民业障较薄，于帝释彰善瘅恶之举，每能有所感觉，故《诗》中累举上帝以为颂。后人业障较深，对于帝释冥然罔觉。读儒书者，不知铜蔽，往往自负高明，

以为“上帝”二字，系属虚拟，遂与世俗宗教所用名词同一无味矣。空居四天较为尊贵，不与人间相接，故吾人尤难与知。此四天所以能空居，为兼修“未到定”之力。定者，结跏趺坐，排除妄想，俾心安定（欲知其详，可取台宗止观研究之）。或本梵音略名曰禅，或合称禅定。未到者，以未能舍离情欲，非根本之禅也。夜摩，义为善时，以生此者，时时唱快乐故。兜率，义为知足，以生此者，于诸欲能知知足故。化乐者，于境变化自娱（如欲乘象马，则化象马骑之以为乐）。他化自在者，假他所作乐境，以成己乐也。若夫情欲之娱，则形式逐层递简而愈乐（中略<sup>①</sup>）。惟纵乐不已，藏识所伏种子，适为下坠恶途之因，斯可惧耳。及命将终，则有五种大衰相现：一为衣染尘埃，二为花鬘萎悴，三为两腋汗出，四为臭气入身，五为不乐本座。是诚六天之通病也。

阿修罗，具含无天、不端正、无酒等义，以其乏天之德而男子貌奇丑，又少和气不能成酿也。所居在须弥山岩窟中；或散在海滨，或潜在海底；夙修十善而瞋、慢、疑三习特盛者生之。其生也，多忿怒，好斗争。所享之乐，宫室华美，衣食亦出自然。然判在入道之下者，为日中不免自然之苦，避之不得。如享盛饌，未<sup>②</sup>箸入口，化为淤泥，是其例也（其他种类住处，及诸典实，《楞严》、《正法念》、《增一阿含》等经均有详载，未及具引）。至吾人所能发现之处，于瞻波国有修罗宫，唐使王玄策曾三度过其地（出《西国志》）；而玄奘法师之游西域，又别有所得。

阎浮提二万由旬下，有地狱道。其中众生，身形虽与人同，而处境则惟苦无乐。狱之重者，为八大狱：一等活狱，生其中者，铁爪长利，怀瞋互攫。又以刀剑递相斫刺齧割，或身碎，或肉坠，想以为死，冷风来吹，则若复活。二黑绳狱，恒为热铁绳所迫，皮肉骨髓皆焦，其中兼受斩锯之苦。三众合狱，中有大石山两两相对，众生入其间，山自然合，堆压其身，骨肉糜碎。四嗥叫狱，镬煮熬煎，苦极而叫。五大叫狱，乃煮煎尤惨者。六炎热狱，受烧炙之刑。七极热狱，乃烧炙之甚者。八阿鼻狱，义为无间。此为八大狱之最下层。众生坠此，受苦无间，乃世间最凄惨处也。大狱之旁，各有十六小狱，未及细举。此外尚有轻狱，散布铁围山间，及东西南三洲山林江海等处。此道众生，所以饱尝苦况，原因对十恶

① 此为壬午增订版，所略甲子版文字如下：“地居二天，有交媾之形，无泄精之秽；夜摩则惟抱持；兜率不过执手；化乐共笑；他化相视（此本《俱舍论》及《立世论》。若《起世经》，则微异）。此等欲事只为纵乐而然，与胎育无关系，以诸天化生，不由母胎故。”

② 底本此字作“末”，疑为“未”字之形近而误。今改之。

业曾作重大过犯（或独犯一业，或兼犯多业）。业种为反动力所迫，遂演成种种苦恼之形。轻狱重狱、阎王隶役，皆自业之所感召。业力不消，实无摆脱之法（其中详细关系，见《楞严》、《起世》等经）。后世自号开明之士，有以地狱乃傲世之权词。此坐学、验两浅之过耳。晋中散大夫赵泰，于太始五年暴死，因心暖体柔，留尸十日，乃复苏。此十日间，受职案行地狱。种种苦况，目不忍睹，祖父母及二弟与焉。苏时，详记以示时人。且稔知心奉佛法，足以转业（出《冥祥记》）。此地狱证据之最详晰者。世有走无常，于地狱形相，亦有所亲见，故能言之如绘。明宣德永乐间，有酆都令尤和者，素辟地狱之说。卒以走无常勾摄其弟付狱事，确确凿凿，无致疑余地，遂大为帖服。且刻石于酆都观纪其实，以示前此坐井观天之失（出《语怪》）。后之硬主无地狱者，又将为尤和之所怜愍矣。

鬼道住处，有正有边：正住在阎浮提下五百由旬，边住散居诸处。凡曾犯十恶、其业尚轻者生之。身形亦如人。中分有威德、无威德二种。有威德者，得住地居天，及四洲海滨山谷之间，皆有宫室之御，享用过人。世俗崇奉之神，即此类鬼也。无威德者，杂处东、西、南三洲人道之间，或依粪秽，或附草木，或凭冢墓，或隐屏厕，并无舍宇栖止。业较微者，尚能一饱；业较粗者，饥火长焚，去人远矣。其与人同居，不相交涉，为成身之物质，两不相同也。禅定功深，或特具鬼眼，庶睹其憧憧来往焉。疑者曰：无威德鬼，列入恶途宜矣。有威德鬼乐拟于天，人且奉之，何恶之云？曰：彼所以乐，由昔日布施种子随机成熟耳（布施义详“世法篇”）。虽号为神，而昼伏夜游，虚怯多畏，依然鬼道本色也。我国鬼神之谈，散见经、史、子、集者，何可胜道。而通幽扶鸾诸术，又往往有奇验。近日西人于鬼之事实，渐有所征。鬼神问题，亦认为有研究价值（且有影鬼相之事）。昔人无鬼论，诚无立足余地矣。

畜生广义，凡吾人所能知之动物，除人类外，上至巨兽，下至微虫，皆为所摄，非仅局于家所豢养。其身形特称旁出，异于五道。此为夙昔对于十恶作普通过犯之业报也。顾吾人所能知，只在阎浮提与人同居之一部，其实畜类住处，诸道咸有。狱道之畜，如蛇，如鸱，如黑驳狗，如百足虫，自无足以迄多足之毒类，皆生其中。鬼道则益以狐狸、象、马之属。混居人道者，东、西、南三洲现象略同，北洲惟有鸿雁、象、马等不恶之畜，无足、多足之属，概不与焉。六欲天中，空居四天只有二足之畜，如妙色鸟之类。虽有象、马娱乐，乃是幻化所成，非若

地居天实有其物以供乘御也。畜类之大者，以难陀、跋难陀二龙变现之身为最巨。身绕须弥山七匝，头枕山顶，尾犹在海，其长大为何如也！金翅鸟首尾相距八千由旬。摩竭大鱼身长可达七百由旬。此二畜虽较二龙远不能及，然既非吾人居地所能容，亦非吾人肉眼所能见。《庄子·逍遥游》所谓鯢，所谓鹏，殆有窥见于此，姑以鯢鹏名之乎？畜类之小者，杯水微虫，其数无限。今人假助显微镜，侈谈微生物，不知较天眼所得，实鲜乎其少也。吾人既局于肉眼，不能博观世界生物。其略足资助者，不外地质家之发见遗骨，藉知古代形式变异之物耳。然所以变异，由于今昔造业不同，故表现于外之幻象，未能一致。而业因之递变，前后相承，不能忽甲忽乙，因之幻象亦渐次微变，若循一种轨迹焉。进化学者乃视为莫大之秘奥，强作生物演进之证据。夫吾人所能考察之地层，充其量能有几何年？以此等年较世界无量时间，以所居地较世界无量空间，皆所谓无穷小数中之无穷小数。于此微乎其微、末乎其末时空中所得之幻影，欲以断定世界无量时空之一切现象变态，何其妄也！今夫平圆孰不知其为循环之圈乎？而于其中取无穷小弧，则弧线与切线若合为一。因其合一之故，从而下断语曰：“弧者，直线也。累弧成圆，则圆者亦一直线也”。是人之妄，不问可知。然知是人之妄易，而知进化论之妄难，则习焉而不知察之过也。

色界众生，大别为四天：曰初禅，曰二禅，曰三禅，曰四禅。此为超“未到定”而入根本四禅所得果报也。所以亦称天道，以不离十大善因故。四种禅由浅渐深：初禅能离诸欲，未脱觉观（粗思为觉，细思为观）；二禅能离觉观，而耽喜乐；三禅能舍喜相，犹住乐法；四禅始能舍乐，护念清净。

觉、观二名，出自旧译佛典，新译则作寻伺。寻者，心中寻求也，属粗思。

伺者，心中伺察也，属细思。此二字意义较足。

初禅内分梵众、梵辅、大梵三天，中无男女之分，犹有语言号令。三天之别，初为民，次为臣，又次为王。二禅内分少光、无量光、光音三天。此三天以光胜：初尚少，次乃无量，又次则以光当语，故曰光音。三禅内分少净、无量净、遍净三天。此三天以净胜，逐层递进，观名可知。四禅内分九天：曰无云，曰福生，曰广果，此三天为凡夫境。无云者，以三禅天下至夜摩，虽各空居，必依云而住；此天以上始能离云也。福生者，修胜福力乃能生此天也。广果者，凡夫所得之果，

此为最胜也。三天之外，有无想、无烦杂、无热恼、善相见、善现相、究竟无极六天。无想，为外道所居。后五名五净居天，为阿那含所居。外道者，所习之道与佛法不合者也。所谓无想，乃心想暂不行，非有得于本性也。阿那含为声闻第三果，俟“小乘篇”释之。无烦杂、无热恼，其义可知。善相见者，定障渐微，见极明彻也。善现相者，形色转胜，善能变现也。究竟无极，亦称色究竟，谓形色之胜，在娑婆世界，至此而极也。

二禅以上，无言语号令，故统驭之权，止于大梵王。梵王统摄初禅及欲界，成一小世界。以己先小世界众生而生，后小世界众生而灭，遂褒<sup>①</sup>美称大，以世界为己创造。此等思想，以充世俗宗教家之主宰，堪当其选，然彼教中人不知有此等事相也。积小世界一千，冠以二禅天，谓之小千世界；积小千世界一千，冠以三禅天，谓之中千世界；积中千世界一千，冠以四禅天，谓之大千世界。以数计之，大千世界实含小世界十万万，以由千三次相乘，故又特称“三千大千世界”。

无色界众生，为恶色界之拘于形相，而进修四空定所得之果报也。此界虽舍去身形，仍是天道。四空者：一空处，二识处，三无所有处，四非想非非想处，省称非非想处。欲生空处天，须求色法之灭除。色法者，凡具有变坏、质碍之性，咸属之。如形色、音声、坚热等等皆是也。入此定时，一心缘空，及心与空相应，则色相泯灭，无碍自在，而生空处天。以空处为可厌，则修识处定，一心缘识，及至相应，则心识独显，而生识处天。以识处为可厌，则系心无所有，定力既成，诸法若泯，而生无所有处天。识处属有想，无所有处属非想。以两者皆当厌离，则修非非想处定，及泯然寂绝，清净无为，乃生非非想处天。

三界众生每受生一次，谓之一期无常。无常者，本无今有，暂有还无也。其所以暂有，为业种之成熟。其所以还无，为业果之谢落。顾众生藏识中之业种，无有限量，挨次成熟，以致展转受生，曾无已时。而无量业种中，善恶种子何所不具？故展转受生，实非一道长流。今日为人，明日可生天。今日为帝释，明日或作驴豕。其有累世皆生一道者，则挨次成熟之业果相类也。而相类之业因，一遇其缘不继之候，即受生他道矣。吾人自无始以来，于六道中万种繁华、亿般苦恼，大都滋味备尝也。

---

① 底本此字作“褒”，盖为“褒”字之误，今改之。



一期无常之寿量，修短不齐。欲界最长者，为一中劫，如难陀等龙及阿鼻狱众生，皆其例也。劫者，不能以通常年月纪数之长时间也。世界经过成、住、坏、空四劫，名曰大劫。众生共构小世界之共业，混沌未显时，称为空劫。由酝酿而渐次成就，称为成劫。小世界既成，众生纷扰其中，称为住劫。共业宣泄若尽，不能维持小世界形式，致感毁坏，称为坏劫。成、住、坏、空，次第循环，而各称中劫。吾人在南洲之寿量，依时而异。最小额为十岁，最大额为八万四千岁（古史称三皇氏数万岁，非无稽之谈）。由最小渐增至最大，名增劫。由最大渐减至最小，名减劫（吾人现值减劫，寿额未及百岁。此后人寿更促）。增减二劫相和，谓之小劫。住劫凡含二十小劫也。四王天寿五百岁，而一日当人间五十年。忉利天寿千岁，一日当人间百年。推之他化天寿一万六千岁，一日当人间千六百年。色界诸天，梵众寿二十小劫。逐层加增，至色究竟天，寿一万六千大劫。无色界四天，寿量由二万大劫至八万大劫。但上列各寿量虽为定额，然皆不免中天，非若北洲之唯一不二。

小世界将毁坏时，众生共业渐变，皆修无觉无观，渐次上生二禅天，所遗无情器界，无所系属（虽有重狱众生，亦移附他方），不能不现毁坏之形，在众生同分妄见，通常感为火灾。继续七大劫皆然。至第八大劫，则感水灾。此时，二禅天亦坏。众生共业转变，同生三禅天。如是七火一水，推至五十六大劫，轨则不失。五十七至六十三大劫，仍感火灾。至六十四大劫，则感风灾。此时三禅天亦坏。众生共业转变，同生四禅天。此三大灾，每经六十四大劫一循环，乃本诸众业之错综<sup>①</sup>变现也。四禅天不遭毁坏，以众生业力递相维系故（无色界天既无形迹，无所谓毁坏）。每经一大灾，世界即由众业从新演成。其成立次第，具详《长阿含经》。文繁不引。

上举三界事相，悉本诸内典。在修得天眼者，在在可以验诸空间。在洞明本心者，一一可以消归自性。学者若例以科学家测度之词，失之远矣。

## 世法篇

一切乐事，本吾性所具足。心光明者，欲现何境，无不立成。诸天享用，不假地力人工，即此妙理流行之一端也。心有障碍，则所欲之境，未能应念而现，

---

<sup>①</sup> 底本此字作“纵”，而香港1991年版作“综”。今按现代汉语习惯取后者。

以有所牵掣故。吾人享用之仰给地力，与夫假助人工，皆自心排除障碍之重重晕影耳。富者牵掣力尚弱，故觉易于温饱焉。贫者终日胼手胝足，而不免于饥寒，则排除障碍之力，不胜其牵掣也。所以结此障碍者何？曰：恶业种子伏留藏识不去也。恶种一去，苦境自亡，乐事可得而现矣。

吾人所视为最苦之事：曰贫穷，曰夭病。经济之孜孜讲求，卫生之汲汲研究，无非欲求二苦之解除而已。然所考定之条例，只能作避苦求乐之助缘，非关富饶、寿康之根本也。必欲富饶，不可不芟除贫穷之恶种；必欲寿康，不可不芟除夭病之恶种。

贫穷之恶种在贪利（“贪”字兼摄慳吝）。盖贪利之行为，或明劫显夺；或私攘潜偷；或只图自己便宜，不顾对方损失；或只患积聚寡少，不顾义务有亏；昏扰于心，无非遮蔽光明之具。恶业所发，现生有受刑法制裁者，有遭群众摈弃者，有罹意外灾祸者，此皆花报也。何谓花报？谓业种发达，仅属吐花，尚未结成果实也。及果实成熟，业力重者，沉沦地狱，感为猛火烧身、融铜灌口等种种酸楚苦痛。虽曰自心表现，而此时心昏识乱，不能自主，无从觉为幻境。必经长期磨折，业力略消，始能脱离狱趣也。业力较轻者，或坠入畜生，以偿所负；或流于饿鬼，惟感常饥。幸而超出恶途，得现身人道，宿习所结，遂形为贫穷之境，纵有资蓄，亦不克享用焉。取其资蓄者非他，即夙昔受其侵略之失主也。

夭病之恶种在杀生。杀生之缘起，或攘权夺利，或报恨泄忿，或贪图肉食，或草菅物命。杀者所对之境，莫非伤生苦痛之事。藏识伏留此等恶种，花报既不脱苦恼，果报更流转恶途。幸得生而为人，宿习所结，辄成残疾短命之身。而所以致其残疾短命之事迹者，即夙昔被杀者之乘机报复：利刃毒计，此现人身以报复也；搏噬侵蚀，此现畜身以报复也；为厉作祟，此现鬼身以报复也。

芟除二恶种之道，消极上自应作釜底抽薪之计：竭力戒贪止杀，以消溶积习。积习渐薄，则业障渐轻，贫穷、夭病之苦，可得而避也。顾此等积习，固结于心。仅凭上文性理之谈，未必人人遽能觉悟。兹更反复详说，务使闻者于事相了然明白，庶乎戒贪、止杀之行，可以见诸实际耳。

吾人享用之丰歉，原与业障之轻重成比例。障重者欲富不能，障轻者欲贫不可。幻影上之财宝，莫得而与之，亦莫得而夺之。邓通有宠于汉文帝，许负相之

当饿死。文帝不以为然，特赐通以蜀之铜山，使自铸钱以求富。文帝崩，景帝以宿憾坐通罪，财没入官。通竟穷饿而死（出《汉书》<sup>①</sup>）。此“莫得而与”之明证也。波斯匿王有女，名善光，享用甚丰。王曰：“我所荫也。”女曰：“我业报也。”王怒，欲遣之。女宁舍现成之富，坚执因果之说，遂下嫁乞丐。丐乃破家子。女随之故居，则满目荒烟蔓草，断井颓垣。而偕行瓦砾之间，藏金一一发露。遂建楼阁，蓄婢仆，享用一如王家（出《杂宝藏经》）。此“莫得而夺”之明证也。世人以为“求则得，舍则失”，纯是识中妄计，绝非实际。邓通未尝不求，弗见其益；善光未尝不舍，弗见其损。观此可以惕然猛省矣。或曰：非分之求，固无所得；分而不求，不遂失乎？曰：冯异避坐树下，不与诸将争功，谁见其不得封赏耶？（出《后汉书》）或曰：分所应有，舍之固在；蓄积非分，又将如何？曰：徒为他人保管耳。刘廷朗掌机密，以纳赂为事。晋兵入，一骑出走。过其家，指而叹曰：“吾所积钱三十万，何人取之？”嗣为追兵所杀（出《五代·唐列臣传》）。此足为好货者之当头棒也。或又曰：有贪财而卒得享用，岂辄出例外耶？曰：此得其所固有耳，非能求分外之享用。不急于贪得，他日亦有发现之时。何苦为此徒增恶劣花果报之举？譬如已有谷仓，可由南户从容取谷。一旦行于仓后，不审己所应享，遽穴北墙潜盗之。仓因洞穿之故，纵有余谷，且不能保。谚所谓“眼前种种便宜，将来实不便宜”，诚阅历有得之言也。然则人事可废乎？是又不然。吾人因业障深厚，遮蔽自性光明，以至未能随意享用。懈怠者，即业障之一种表示也。尽力正当人事，形式上所以对治懈怠，实际上即是拨开业障，使光明得以流露而出。人事不行，流露末由。如仓谷虽属己有，并南户不入，将安得之？！其有不劳而获者，乃业障之中，为夙善冲开孔隙，光明遂得迳直流露耳，非人人所敢望也。或又曰：天下熙熙攘攘，肆其贪求，正为懈怠之反，未始非克尽人事之一道也。曰：贪求之人为利欲所驱使，以行其恶，原非为对治懈怠而然。纵兼含对治之意，无奈贪求所结之业障，较懈怠之本障为尤甚。故正当人事，只有尽其能力，一涉贪心即非。儒门义利之辨，正欲人人分清界线；顾于贪之重害，未有根本发挥，以致桀黠者不免目为迂腐之谈，而寻常之人，亦视为无戒贪之必要。噫！此吾人所以多贫窶也。物竞之说行，贫窶者更有加无已。悲夫！

因果之理颇繁，未可一言而尽。如前生积善，今生享福，此属异熟果。不

<sup>①</sup> 出《汉书》卷九十三，《列传第六十三·佞幸》；《史记》卷一二五，《列传第六十五·佞幸》。

论前生善业若何，今生但凭勤劳博取相当酬报，此属士用果。而异熟果与士用果能得助缘，及不受障碍，此属增上果。但异熟果倘非优美，士用果所得酬报亦劣，或勉强支持生活而已。增上果则与环境有重大关系。乱世之民，士用果固受影响，异熟果亦受种种障碍矣。

凡有所杀，勿论缘起若何，被杀者以临终奇苦，铭刻于心，非特具止怨因缘，未有不乘机报复者。公子彭生托豕人引齐侯于难，赵同、赵括化二豎陷晋侯于死，此皆特著于《左传》者也。夫以古代君主之尊，臣下被杀，尚且肆其报复，则人之杀害生命，何殊愚夫之自戕乎！试稽内外典籍，纪载此类因果，确凿有征者，几非吾人所能遍读也。杀害人命，莫甚于野心家之掠地攻城，此孟子所最痛心者。若辈所以造此重业，纯出于贪求之心。使明上文享用生于自心光明，或可顿然悔悟欤？杀害物命，大半为口腹之欲而然。世俗习焉，不以为非。为不知芸芸众生，无量世来多数与我有亲属关系。观于飧客之羊，原为已故之妻（出《广仁录》）；喂儿之鸡，适是前生之父（出《法句喻经》），足示一斑。则吾辈庖厨之所宰割，孰保非我夙昔之父母妻子耶？以口腹之故，聚现生父母妻子于一堂，细嚼夙昔父母妻子之肉。生者酣嬉欢笑，故者苦楚悲哀。自天眼之旁观，盖有不胜其愍者。反而推之，今世恩爱同食之人，他生又互为俎上之肉耳。于此而不起哀矜之念，吾末如之何也已！如谓食肉为养生要素，此特一种妄执。乡曲小民粗蔬淡饭，体质自雄，其谁不知？将谓运用心思，不能徒恃植物养料，则往昔寒士，大率咬菜根以为常，诗文考据之艺，效用虽与今学不同，其劳心焦思较今之学者实有过之无不及，而往往以耆年见称。美洲提倡素食，日渐发达，享期颐者每出其中，则肉食养生，谓之不成问题可也？（但习于肉食者，一旦舍弃，未始无不惯之感。旬日之后，自当渐忘耳）。或曰：大地所以无人满之患，以有刀兵、疫疾等灾祸为之限制也。设因戒杀之故，人人寿而不夭，生齿将依几何级数增进，恐无几时，大地即无容足之处。人既患满，虽欲不杀，其可乎哉？曰：此世俗学者一孔之见。绝不明人生之所由，宜有此虑。成劫初民，原由光音天福尽者下生而来。始惟化生，无男女相。嗣以耽著地味，男女渐分，引起无量世来之淫习。同分妄见所感之大地，日就恶劣，未适诸天化生之道。堪来受生者，大都淫念发动，乘吾人男女欢会之际，不觉神识参加于其间（此神识即藏识所表现），遂沉滞于母胎，从而发展其业果，而胎生之事见焉。然神识之参加欢会，得以成胎，不可不具二要素：一者须

与父母有恩怨关系（恩怨兼摄钱债在内）。恩则爱慕之心切，怨则报复之心很，志愿很切，而后机感之力强（愿力万能，分详大乘、净土二篇）。二者须与父母业报相适应。父母多福者，恶劣之子不相迎；父母薄福者，宁馨之儿自相拒。迎拒合宜，而后心境相融洽。世人滋养非不丰也，体质非不壮也，而多方求子，有迄不可得者，为二要素不具耳。因此限制，大地人民，自无依级数增进之理。藉偶有之，地面又将依同分妄见而增拓（如发现新地之类），无所谓人满也。或曰：鸡胤羊豕之属，生育甚繁，止而勿杀，岂能免充溢之害乎？曰：惟其不杀，反无充溢之害。鸡胤羊豕之受生，正以夙世杀生为主要业因。或无常报尽，迺转畜身；或地狱罪毕，再转畜身；或经历他道，乃转畜身。质言之：吮血啖肉之人，藏识留其陈迹，业缘一至，难免被吮被啖之时。人人戒除杀业，则为畜之因渐稀，鸡胤羊豕等物，自不得不日减矣。

未达唯心之妙，安悉世界之起源！未窥藏识之奥，宁知人生之由致！上所论列，乃“赖耶缘起”之要义。讲求人生观者，不可不彻底研究也。

上文消极上戒贪、止杀之说，既为绝妙经济、卫生之学。顾恶习太盛者，或未能收戒止之功，而邪淫、妄语及其他口、意等恶，又在在足为贫穷、夭病之助因。以凡属恶业，皆不免遮蔽自身光明也。吾人若能积极上更起布施之行，则光明易臻炽盛，虽种种业障未克彻底澄清，其为碍也亦寡矣。

布施大纲有三：曰财施，曰法施，曰无畏施。财施者：舍己资财，俾受者居于安乐也。应致恭敬，如父母、良师、大德等，则申之以供养（大德指佛门圣贤言）；应生怜愍，如号寒、啼饥、叫困等，则济之以需要。法施者：上焉，为众宣扬妙法，使闻出世之道（出世义详“小乘篇”）；次焉，为众解释因果，使知求乐之方。无畏施者：人有祸患，则拯救之；畜有危厄，则解放之。日日如是存心，光明发越自不可限量。吾人试取一布施之事，躬为实验，凡至心为人，而无利己之念者，心中必有一段特别愉快景象，是即光明发越之表征也。

人能于积极上启发光明之源，又能于消极上塞断贪、杀之流，斯真一切逆境可转为顺，非只富饶寿康已也。昔袁了凡少遇孔某，依《皇极经世》法为之起数：县试得第十四名，郡试得第七十一名，学试得第九名，某年补廪，某年当贡，某年受职，任期二年半，五十三岁八月十四日丑时命终，无子。既而自县考至出贡，

一一灵验无少爽，以为凡百前定如此，心转澹然无所求。嗣遇云谷禅师于山中，儼以立命之道。于是递次誓举三千善行，以为功名、子、寿之代价。孔某预言，以后遂完全无效。向之限于贡者，竟乡捷登第矣。向之惜无子者，竟弄璋矣。向之限于五十三岁者，六十九犹无恙也（出《了凡四训》<sup>①</sup>立命篇）。夫了凡遇云谷之时，既能先自去贪，后更叠举布施不辍，功名、子、寿，如愿相偿，不亦宜乎！然不遇孔某，无以见业力拘束之实征；不遇云谷，无以显业力转变之有道。两者交遇，岂惟了凡之幸！直可作后世迷途乱步者之指南针也。其有特别至心布施，虽仅一事，亦足以酬所欲。如赵盾困于晋灵伏甲，以昔曾饭灵辄故，遂赖之脱难而获寿终（出《左传》）。楚惠王久病心腹之积，后为脱庖宰监食者于死，宁暗吞水蛭，宿疾反随蛭泻而顿愈（出贾谊《新书》）。是其例也。

财施固仗资财，法施、无畏施亦每须借助，如印刻经典，及买放生物之类是也。或疑布施惟富人优为之，贫者未免兴叹。此大不然！启发光明之道，只论尽心不尽心，不论所施之多寡。贫者竭诚施一钱，实远胜富人慢意施万镒。昔有乞女，见诸长者布施耆阇崛山中，大德，自思今世贫苦，正由先世不施，今又无财可施，后苦宁非更剧？思已而哭。猛忆尝于粪中拾两钱，恒自保惜，以备乞索不得时之需。遂至心持供大德。事讫，出卧树下。光明所发，感为黄云覆于其上。值国王新丧夫人，访大福德者为继。相师觐黄云，遂以女进，即日大享富贵焉（出《杂宝藏经》）。此非贫女布施之懿范欤！惟报应迟速，各视机缘，不得先存急功近效之想耳。倘过事贪图报应，则贪心一发，又起业障，适足反对光明之发露，因之成效遂微。

既审启发光明之道而实行之，将来所受之报，应有踌躇满志之观，可谓尽美矣乎？曰：犹未备焉。容貌或苦丑陋，一不备也；配偶或苦荡佚，二不备也；欺诳诽谤，难保不蒙，三不备也；恶声争语，难保不闻，四不备也；言语或不明了，而无人受，五不备也；眷属或偏弊恶，而常违逆，六不备也；所见或陷诳惑，用心或习谄曲，七不备也。此等业果，原与夙昔瞋恚、邪淫、妄语、恶口、绮语、两舌、邪见诸业因相对。欲避业果，不可不兼持诸戒也。诸戒能持，他日所收善果，非具享人间之荣幸，即备受天道之繁华。如是庶尽世法之美。世法者何？世间上因缘和合所生之幻影轨则也。

---

<sup>①</sup> “四训”二字，底本无，今按通行本补加。

## 小乘篇

尽世法之美，可谓真乐乎？曰：非也！世间之乐，只就相对言之。刻实分辨，依然是苦。故有志者，又当进究出世法。出世者，不受世间束缚之谓。法有小乘，有大乘。名之曰乘，喻此法之济度众生，如舟车乘人以行也。小乘中又分为声闻、缘觉二乘。二者之别：一以闻佛法音而入道，一以观因缘生法而入道（佛典中往往单称二乘，即指此二者）。其所证极果相等。

声闻乘以苦、集、灭、道四谛为主。谛者，详审真实之理法也（浅释之，乃详细研究之义）。众生之苦都为八种：一、生，二、死，三、老，四、病，五、爱别离，六、怨憎会，七、求不得，八、五阴盛。世间众生，流转六道，曾无已时。此“三界篇”所既言也。流转一次，即生死一次。今就吾人论之：生则十月处胎，如囚入狱；死则风刀解体，如龟脱壳。再世之后，前境虽幸浑忘，而当境之苦，不久又须实现。吃苦之际，始知生死之难受，然既无及矣！生死无穷，故受苦亦无穷。老、病二苦，人所易喻，可不赘述。五、六两苦，自狭义言，所钟爱者，不免生离死别，所怨憎者，不免窄路相逢。自广义言，可乐之境偏不长留，可恶之事偏来缠纠。吾人抚躬自省，孰有能避此二苦者乎？求不得苦，函义尤富。语乎食：贫困者辄以升斗不易谋为叹；升斗易得，则渐忘前此所求之难，而不知其乐，反转苦梁肉之不能致；致梁肉矣，久复生厌，而苦异味不能丰其欲焉；及其丰也，又从而厌之，而更思其胜者。语乎财：寒素者月得数元，其始未尝不自欣幸；享之未久，耻不若人，则思十元；如是递思百元，千元，万元，终有相形见绌之苦，于是营求无宁日焉。推之名位、园宇、衣饰、玩好，以及种种切切，何一不然？要而言之：凡不知足之徒，不论处境何等，其求不得之苦，恒与毕生相伴也。五阴盛苦者，阴境拘碍身心，使不遑宁息也。阴者，蔽覆之义，亦称为蕴，内分色、受、想、行、识。色即色法，受表幻感，想表妄计，行表迁流，识表记别（属意识）。寒暑相侵，饥渴交迫，色阴苦也。情感迭兴，此灭彼起，受阴苦也。思维计度，既焦且劳，想阴苦也。所历层次，递转不停，行阴苦也。了别忆持，交相为役，识阴苦也。譬如一人对众宣讲，演至力竭声嘶而止，所讲意思，层累而下，应付之心因之流转，此属行。曲折之理，欲达以词，临时又需思索，此属想。所演之词不禁引起悲喜之情，此属受。力竭声嘶，由于身体疲敝，此属色。

色、受、想、行，咸与了别忆持相连带，则属识。此苦谛之大略也。

想阴以对境取像为性，施設种种名言为业。上言计度焦劳，从作业立论也。

识阴本摄八种识，但声闻乘不究赖耶、末那二识，而前五识又不能离意识而独具，故以意识为识阴之主。

苦不自生，必有集起之者。集之主力，为见、思惑。见惑者，心起倒见、妄执相续之谓。思惑者，心著垢染、系缚不脱之谓。见惑具含十使：一、身见，二、边见，三、见取，四、戒取，五、邪见，六、贪，七、瞋，八、痴，九、慢，十、疑。身见者，不了身心为五阴合成，妄执为我，亦称我见。世间凡夫，咸具此执。边见者，于身见上计我为常为断，随执一边。常见以为人乃世世为人，神魂千古不易。断见以为神魂一灭永灭，死后更不受生。自来学者多陷此二见。今之心理学家，亦每具此等妄执。见取者，误认有漏法可以解脱烦恼（凡不能避去业果之法，皆属有漏）。如道家炼丹，即见取之一种。戒取者，妄执不正当之戒，以期不相应之果。世俗种种拘忌，大率类是。邪见者，反对因果，妄计自然；一若生死祸福，皆会逢其适。沟犹瞽儒，往往执此。贪指一切爱欲而言，货财色欲，浮名虚敬，及世间种种快乐，皆贪之对境也（前篇戒贪之说，只就贪财局部立论）。瞋由违拂所贪、不能遂意而来，如财物为人所夺，名誉为人所毁等，皆瞋之对境也。痴为正智隐伏之现象。正智原为光明本性之妙用。光明覆蔽，则一切思虑，咸为妄情所引，故表现于云为，每不免于迷谬。此使之范围殊广，他之九使，皆其对境也。慢即憍慢，此由固执我见而起。疑者，正智未出，对于正理不能契会，因而起不相入之情况也。此十惑以“使”为名，喻本性为其所扰，不能宁息。如罪人恒被公差之使所追随，不克自由也。十使行，见惑作。十使止，见惑亡。顾自无始以来，贪、瞋、痴、慢四惑之垢染于心，根深蒂固，积为思惑。见惑虽亡，此习依然系缚不脱。如明知色之虚妄，而骤睹夙嗜之物，不禁忽然动念。明知声之虚妄，而乍聆逆耳之言，不免勃然发怒。此皆理解不胜思惑之故也。无论见惑思惑，咸足致心于昏扰。心既昏扰，藏识所含业种，自必繁多。有业种即有生，有生即有死。生死具，八苦从之而来。此集谛之大略也。

吾人欲永除八苦，自应脱离生死。欲生死之脱离，应求不生。欲求不生，应去业种。业种如何能去？在断见、思二惑。是谓灭谛。二惑之断，非可空言致也，



不可不究灭除之道，于是道谛尚焉。其要在修戒、定、慧三学：戒所以防非遏过，杜恶业之加增；定所以息虑静缘，止积习之冲动；慧所以破惑证真，彻烦恼之寄托。戒有专律，定有专法，兹不具述；慧则以我空为归。

欲明我空之理，须次第观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我。身不净者，受生之初，成于父母秽液；胎育之际，囚于脓恶子宫；出胎之时，经过污臭产门；自身皮囊，则垢腻形于外，唾、涕、脓、血、痰、泪、粪、溺蓄于内；命根一断，虫蛆交食，腐败不堪。质言之：一身自始至终，自头至足，绝无少许清净之处。己身如是，他身亦然，则吾人猥抱为乐者，实与拥粪桶、捧溺盘无以异也（小乘法不避此等句语，以法理所在，应如是也）。贪恋色身为见、思惑中极难制伏之事。依此修观，即对治之一法。受是苦者，即广上节受阴苦之义。情感有顺有违有平。顺生乐受，违生苦受，平生舍受（舍即不见喜乐）。苦受固苦，乐受亦未尝不苦，以乐不离生灭性故。当乐之来，暂觉愉快；乐来未久，旋即无味；及乐一去，更感不适。此人人可自经验者也。舍受初无苦乐可言，然觉时间迁流代谢，未免厌烦之苦。一日之中，吾人非遇乐受，即遇苦受；非遇苦乐二受，即遇舍受。而三受总不离苦，故吾人实无真乐可言。能修此观，则知一切缠著，都无趣味。心无常者，妄心变幻不定也。世俗所认为心，实指六尘缘影而言。眼、耳、鼻、舌、身五根，与色、声、香、味、触五尘相接，则了别随之；于是有眼等五识。意根接法尘，更著缘虑之相，则生意识（意识之上，尚有末那识、藏识，世俗所不及知，小乘亦非所觉）。吾人所能起之心念，不出意识中之六尘缘影。而将此心念分析之，甲念甫灭，乙念代兴；乙念甫灭，丙念又起；联络牵引，无有已时。心理学者及一切外道所研究之心，皆以是为对象耳。此等妄心实由诸念排列而成，而细究诸念，乃因缘和合而生。（譬如有人，初于某寺闻诵《金刚经》，后于他处再闻此经，遂引起某寺之念。前属因，后属缘。无后次之闻经为缘，不能无端忆及某寺。无前次之莅某寺为因，后虽闻经，无从兴某寺之念。故必须因缘具足。）因缘变易无常，故妄心亦变易无常。能修此观，则知诸使皆生于无常之心，无所容其妄执。法无我者，一切法中实无我体之存在也。意所能缘之法，虽千头万绪，要可大别为善、恶、无记三种。如当善法现时执为我体，则变为恶法或无记时，我体安在？执恶执无记，可以例知。更通究之：吾人身心，原为五阴集合而成，我如有体，必在五阴之中。以我为色质，当求之色阴。而色阴微细分析，不外地、水、火、风四大。地表固

质，水表流质，火表热力，风表动力。一一细究，都属无情器界，以何为我？以我非色质，当求之后四阴。然后四阴状况，皆是新陈代谢、念念迁变。究以何念之状况为我体？若指某念为我，则某念倏灭，我体与之偕亡，终为无我耳。能修此观，则知我相本空，生于何有！无所谓生，烦恼更何所寄乎？

知烦恼原无可寄，而勤加种种修持之功，则藏识渐次清净。能断见惑，即名须陀洹。须陀洹者，预入圣流之义。为声闻初果。虽预圣流，而思惑具在，仅属见道，尚须进修。思惑有粗有细。欲界较粗，上二界递细，其中又各分九品。能断欲界九品思惑中之前六品，即名斯陀含。斯陀含者，一来之义，以欲界后三品思惑犹在，须再生欲界一次以修断之。此为声闻二果。九品断尽，即名阿那含。阿那含者，不来之义，谓从此寄托五净居天，不复下生欲界。此为声闻三果。上二界见思二惑两俱断尽，即名阿罗汉。阿罗汉具含无生、无学等义，为证声闻极果之号。既证此果，则永不受生，长离三界，亦不再有所学也（若再发心向大乘，不在此例）。

缘觉乘以十二因缘明三世流转之理。其详为：无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死。无明者何？本性光明为烦恼所障也（此乃无明粗义。尚有细义，详后篇）。缘行者，引起妄行也。识即“世法篇”所述之神识。行缘识者，妄行摄入藏识，成为受生之种子也。此种子本无色相，托胎后，开发为阴身，始成有可名言之色法，是谓识缘名色。名色处胎，由简单而渐复杂，六根于以分立，是谓名色缘六入。根以入名，明六尘所从入也。出胎后，六根与六尘相接触，故曰六入缘触。既有所触，则情感生，故曰触缘受。有乐受便生爱欲，有爱欲便生执取，故曰受缘爱，爱缘取。由执取而复造业，是谓取缘有。有者，具有妄业，又成新种子，而为受生之因。有生斯复有老死，故曰有缘生，生缘老死。如是递推，生死流转，穷劫不息。以此十二支分析言之：过去以无明及行为因，演成今世识及名色等五果；今世又造爱、取、有之因，则复受生死果于来世。所取因果，详略互异，取便言说耳。

既明缘生之理推本于无明，可知无明若灭，余十一支随之递灭，生死流转可得而免矣。能审此理，即同声闻之悟无生。此后修持，则与声闻相若，其所证之极果，名曰辟支佛（即缘觉之义）。

凡证小乘极果，烦恼断尽无余，真理自然发露，故能六通具足。六通者：一、天眼通，能见六道众生流转，及世间一切形色；二、天耳通，能闻世间种种悲欢苦乐、语言音声；三、他心通，能知六道众生心中如何想念；四、宿命通，能自知过去百千万世中展转受生之事迹；五、神境通，身体能变化自如，山海无碍；六、漏尽通，诸惑尽断，不复受生三界，及现身报终，即入无余依涅槃。涅槃义为灭度。灭，谓灭生死因果；度，谓度生死瀑流。现身尚在时，仍有所依身为余报，此时只称有余依涅槃。及遗弃身体，更无余报为所依，故曰无余依涅槃，小乘以此为究竟。

声闻、缘觉皆属小乘。亦有以缘觉作中乘者。缘觉若当无佛之世，能自觉悟，则名独觉。虽未遑细究藏识，而隐隐知有此等识为根本，以行缘之。

## 大乘篇

修小乘之法，只属自度；于众生苦恼，则淡焉翫置。此不知众生莫非己心之所显现。众生苦恼未尽，即是己心未达于清净光明之极致。虽入涅槃，未足以称本性之妙。是故，具大志者咸不以小乘为满足，而乐修大乘。

大乘亦称菩萨乘。菩萨者，菩提萨埵之略名。菩提之义为大觉，菩提萨埵即具大觉心之众生也。众生以何因缘能修菩萨行？则以发菩提心为起因，而贯以大慈悲心。菩提心所从发，其道无量。末法之世，常以观察自身及一切众生同溺于无边苦海，致奋兴其脱离救护之念为此中要素。世间苦海，以生死为源，老病等六苦为流。煽其波者，则众生杀盗淫妄等恶为厉也。天下有道，此波稍息。天下无道，扰乱不堪。读吾国乱世史，尚不禁凄然以悲，况身处其境者乎！探本论之：历史中造成乱世之徒，他日固不免相当果报；而群众当时之祸患，亦为共业恶劣之流露焉。愚者于此等流露，或咎上天不仁；智者则目为恳切警告也。知为警告，菩提心未有不沛然蔚发者。

以自度论，依小乘法急急求入涅槃，固为脱离苦海之一道。然此于救护众生之志，无由得遂。故修菩萨之行，恒随顺世间，展转受生，依种种方便，以贯彻其普度之愿。此等行为，非具大慈悲心不足语此。是故大乘法必以大慈悲为根本。然徒知发展慈悲，将来只得人天小果。现生说法，范围既狭；易世之后，普度之

志且为福报所迷，依然苦海牵缠，不克自拔，何有于再行方便耶？于是傅之以六度四愿。度即济度之度，在梵语为波罗蜜，具含由生死岸超到涅槃岸之义。其目为布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧。四愿则为：众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。

布施即慈悲之运用，内含财施、法施、无畏施三事。详如“世法篇”。然前所论列只重在因果之相关，并不以发菩提心为前提。行之者虽享相当福报，要属有漏之业。大乘中三施，惟求慈悲之发挥光大，不独脱离望报之心，且并无能施之念。盖一落能施之念，藏识即摄收此等业种，而成有漏之因，是故菩萨心恒无所住以行布施。然心虽无所住，而因果固炽然不可磨灭，且视有心为善者，其福报高出无量倍之上。因无漏净业，能复圆明妙心；而妙心之流露，无往而不殊胜。现诸环境，自然福乐无边，非凡境所得比拟。是菩萨无心之布施，正庄严国土之绝好资料，不徒接引众生脱离苦海已也。

持戒本意，在去十恶。十恶为坠下三途之根，求人天小果者，亦知极力遏止，无论修菩萨乘也。惟十恶习气，积于无始以来，人天法只能大略暂伏，未足以言断除。菩萨则须根本消灭之，故戒律特制十重四十八轻之条，以与布施等五度相辅翼。条目纷繁，不及备载，学者可检《梵网经》及《菩萨戒本》读之。夫戒律亦收波罗蜜之功者，以圆明妙心发现为行为，无往不宜。戒律者，称所宜而立文。行而轨于戒律，则心圆明妙德，自必应现，因事、心二者相为表里故。持戒纯熟，圆明妙心于斯常耀，而不复为垢秽所缠。戒律误犯，则当诚心忏悔，因惭愧欲改，即真心显露之机，凡情不加深察耳。知为真心显露，从而诚心忏悔，正一眼觑见不肯纵失之道。

忍辱度原包一切隐忍而言，题曰忍辱，取至重者名之也。凡情之所难忍，辱为甚。当之者，忿恨之气最易发动。然自修行者观之，人之责我杖我，如其道，正为我痛下针砭，尚当感谢之，何有于忿恨？如其非道，则由果推因，应知夙世冤孽所积，故有今日之受报，此如负债应偿，岂敢尤怨？藉非夙业所招，而纯出于施者之强横，则又当愍彼以一朝之盛气，而种他日恶报之因。以是谛观，不能忍者可以忍矣。更深究之，自他二相本不可分，受辱于人无异左手被伤于右手，知左手万无致恨右手之理，则于辱之当忍，自不待言。辱既可忍，其他诸忍皆易

从事耳。忍之所以重，为能与烦恼贼相搏战。烦恼贼时思蠢动，一事不能忍，即为贼战胜一次，亦即业障加厚一层。勉强能忍，斯勉强胜贼。忍出自然，贼斯潜踪。自表现言之，凡事能忍，则形诸性情，谦逊慈和；形诸相貌，庄严端好。菩萨金容，令人异常钦仰，即累劫修忍辱行之所成也。心貌密切相关：貌庄严者心清净；貌猥鄙者心垢秽。忍辱能致相好庄严，实即回复此心本来清净之功效耳。心既回复，斯解脱矣。或曰：修忍辱度，群下之过，不当责罚乎？曰：外现威猛，内怀怜愍，而为不得已之责罚者，此出于正谊，非为烦恼贼所胜也。

天下事未有懈怠能成功者。一技一艺之微，尚须具锲而不舍之力乃能深造，何况逆生死流以上探心之本源耶！于是精进在所当讲。精者不粗杂，进者不退转。以纯一之志，运以勇往直前之概，则一切积习，莫奈我何！圆明妙心，于以日显！稍涉懈怠，积习即乘机放肆，无论一曝十寒也。譬如逆流之舟，鼓棹猛上，水势虽急，不得阻其上进，目的之地递次接近，而可预计达到之时。苟中流停棹不前，势必退转，去目的地渐远耳。称性而谈：精进者，所以冲开业障，俾光明得以发越。

禅定原分事、理二种。事定者，结跏趺坐，以境摄心；或依于色，或依于空，或依于识。依于色者，心太驰散，不能摄伏，或藉数息以调之，或系心于物以止之，心中总不免色法妄念。依于空者，不欲念于色法，而一味浑忘之，此犹暗室熄灯，求避物像，只成晦昧顽空，亦曰无记空。依于识者，心中味著一种感觉，以为独窥神妙。其实，既有所著，即在妄识范围内。如无所有、非非想，亦此类也。此等事定，择其流弊少者取为入手方便，是亦一道。若执著不化，终不能与入觉城。盖一涉依傍，便失真如本性也。理定者，诸念悉遣，遣念亦无，炯炯灵光，与妄识了不相涉。其始或惟趺坐为能，习之淳熟，则动静语默，无不咸宜。眼无不视也，色尘之现，则杂然而无所染。耳无不闻也，声尘之播，则历然而不相渎。鼻、舌、身、意莫不如是。是谓得入真如三昧。三昧者，正定之义也。

梵语般若，译为智慧。修习之法，头头是道（般若本自具足，无所谓修习，亦无一法可说。以下皆方便之词，学者幸勿泥著）。从何悟入，存乎其人。若取易于凭藉者，宜递观色、受、想、行、识皆空无有，从而推及一切。其始所得，或不免涉于但空（但空者，只知万法如空花泡影，不复理会其实际也）。若能谛观不已，终可契真空

之旨。真空者，空而不空，不空而空。何言乎空而不空？万法绝无实体，如幻梦暂现，醒则无有，此空之本义也；然万法所以得呈幻象，必有所依之本体，故曰空而不空。何言乎不空而空？本体虽确然不空，而依附之者，只如镜中之影，于镜全不沾著，故又曰不空而空。惟其然也，故色心诸相可以扫尽无余，独本体实相永远存在。既审真空，再论妙有。妙有者，有而不有，不有而有。何言乎有而不有？万法分明昭著，不可磨灭，此有之本义也。而万法既无实体，即无自性；所以幻现，不过因缘和合而生。因缘不具，法不能成，则所谓法者，乃真如之随缘流露。所露幻影，千变万化，以因缘方程式互相差异耳。是万法者，不外种种因缘方程式之标帜，故曰有而不有。何言乎不有而有？万法虽为因缘方程式之标帜，而因果相从，不失不坏，任取一法方便为用，余法即不能不与并立。如平面多角形，假设一边为某数，余边必有相当之数。研究大道者，既不能舍弃假法中之文字言说，则一切万法遂森然于前矣，故曰不有而有。综而论之：不空，妙有也；不有，真空也。举真空，则妙有在其中；举妙有，则真空在其中。分言之者，观察方面不同耳。真空、妙有两相圆融，是为正智慧。既具正智慧，对于外道邪执、俗学妄见，无不洞见症结。正如宝鉴当空，物无遁形。

六度之行，互相资助，不可缺一。慧而不动，未能受用；定而不慧，未免沉迷；定慧双修，而不持戒，则碍于积习；三学具足，而不布施，则坠入小乘；布施而不修三学，仅种人天之因；持戒而不能忍辱，难调瞋恚之气；有精进无诸度，徒托乎虚名；有诸度无精进，定废于半路。故必六行齐修，始能期望波罗蜜焉。

欲完波罗蜜之功，非一生一世之事也。必累劫修行而后可。顾展转受生，每有隔阴之迷。前世未完之行，今世恐不知为继，是故申之以四愿。夫愿也者，如舟之舵，心所欲趣，如拨以应。藏识所伏之愿，易成熟者，他世即结相当之果；未易熟者，世世成为一种趋势，务达结果而止。其间虽偶被覆蔽，趋势不显，而固随时跃跃欲发也。菩萨日以四愿为誓，岂为装饰门面而然哉！为求累世如愿而行耳。或曰：人生不免八苦，菩萨历劫入世，懦者未免闻而生畏。此不然也。乘愿入世，功行浅者，固不无苦感。及至心无所住，则无往而非法乐（法乐拣异生灭性之假乐），未见苦恼之纠缠也。

菩萨功行具足，六度完成，即得阿耨多罗三藐三菩提。阿耨多罗，无上也；

三藐三菩提，正等正觉也，亦作正遍觉。“正遍觉”而加以“无上”，乃证佛果之称。“佛”为梵语“佛陀”之略名，义为自觉、觉他二行圆满之觉者。此外尚有九名，皆极圣之号也。常用者，为如来，为世尊。佛身有三：曰法身，曰报身，曰应身。法身者，无明断尽，心与真如妙合为一，谢尽色、心诸法。此无明由真心最微动念而来，为一切烦恼之根本。既经断尽，故合真如，实即法性，强名为身。其所依之土，姑名常寂光土。以身既不涉迹象，土亦必离言绝思。所可说者，即身即土，能、所一如而已。报身者，二觉圆满、福慧双修所感得之色身。无量圆净，无量光明，自成佛日，尽未来际，湛然常遍，备受无上法乐，此自受用身也。其为菩萨转大法轮，使同登正觉，则现他受用身。身具无量色，色具无量相，相具无量好。菩萨行位愈高，所感妙相愈胜。其所依土，众宝庄严，未可以世法形容其万一，是名实报庄严土。应身者，为欲广度一切众生，而示现全身，具三十二相：如身金色，手过膝，广长舌，顶肉髻，眉间白毫，是其中五相，余不具述。其示现之处，或在方便有余土，或在凡圣同居土。方便土度二乘诸圣，同居土度六道众生。

佛既妙合真如本性，故无漏真实功德，不可称量。特殊表现为十力，四无所畏，十八不共法等。文繁不引。言其粗迹，以观一人之流转，则自无始来，某世生天；某世坠狱；某世为鬼为畜；某世与某某相侵夺，今则为父子；某世与某某作母子，今则为夫妻。而现在藏识所储业种此后将若何挨次成熟，以备尝世间种种苦痛，其中细微曲折，靡不洞悉无遗。以观众生之心念，忽而思财，忽而恋色，忽而谋美食，忽而慕锦衣，忽而起猜忌，忽而怀诡诈。一切可惭可疚之事，纷萌诸心，以为己所独知，不知佛之观我，实详晰千万倍。其他神通妙才，穷劫缕述，未足方大海一滴也。

一切烦恼，原起于无明，无明又兴于动念。而性本清静，何以忽自动念？此固妄情所常伏疑，即菩萨亦未能满分亲证，及至成佛，则顿了然。本无所谓动念，无所谓无明。无明断尽云者，言说上事耳。无明本无，于烦恼乎何有！是故佛于诸法，秽净齐平，苦乐均等。无常不离真常，无我翻成真我。菩提如，烦恼亦如。涅槃如，生死亦如（大乘涅槃，妙契法性，非小乘涅槃可比）。

无始劫来，证佛果者，不可以数计，而皆不离众生心中，机缘凑合，则流露

而出。二千九百年前，吾辈阎浮提所感得之应身佛，为释迦牟尼佛，简称释尊。释迦，义翻能仁；牟尼，义翻默寂，以娑婆世界为所化之土。现在流传佛经，即释尊所演之妙法也。佛住世时，有缘相值，莫不超度苦海。佛既不在，欲超度者，只得于妙法中求之，然非善根深厚者不能为也。或曰：佛以度生为怀，何以不长住世？曰：佛非在众生心外，众生共业蔽覆太厚，故于佛无睹；若业障之中暂露空隙，则佛之应身即现；佛固无时不在，无奈众业不能长留空隙以作见佛之机缘。佛虽不可得见，而妙法仍存，不可谓非厚幸也！

论菩萨历劫入世，自当六度齐修。若初发菩提心，不可不先择适宜法门，以为入手方便。吾国所行之法，原有八宗：一、般若宗，二、法相宗，三、华严宗，四、天台宗，五、律宗，六、禅宗，七、密宗，八、莲宗。密宗吾国既失传，前六宗或推究教义，或严持戒律，或直指本性，皆未易一生成办。一生成办者，尽此一生修习，即登不退转之位也。六宗所以未易奏捷效者，以众生业障过厚，见思惑极难断除。但使烦恼有丝毫存在，终不免为业力牵引，轮转六道。如现生所修功行，未足以消挨次成熟之恶果，固仍坠入三途。即功行较深，再世备享人天福报，又恐前生四愿，暂为快乐所掩，不能即继前功，报尽仍将下坠。虽善根所伏，他世终有显现之时，然既不知多受几许烦恼矣。欲免此患，厥惟莲宗；盖笃修莲宗，未有不一生成办者也。莲宗亦名净土宗，下文专篇详之（所以名莲宗，为创始于东晋慧远之莲社）。

大乘教力，一生成办而三根普被者，原属净、密二宗。此书脱稿之日（甲子夏至），吾国唐密尚未重兴，藏密亦只流行西北。出版之后，密宗始渐兴盛，故末段文字独主净土。但修持之人，苟于佛法大意茫然不知所谓，纵有成就，亦属低下。上列五篇，乃摄取五乘纲要而通诠之。修净者固须研究，修密者亦不可不明晰也。

## 净土篇

佛皆有所化之土。娑婆世界外，佛土无量无边。东西南北四维上下虚空，无所不遍。各各佛土应现何等境界，恒视化主本愿欲化何等众生而定。如释尊愿力在化导堪忍烦恼众生，故娑婆国土特现垢秽之象，因有秽土之名。



娑婆世界之西，越十万亿佛土，有阿弥陀佛化土，名曰极乐国（或称极乐世界），庄严清静，绝非娑婆可比，故又特称净土。略述内容，则黄金为地，七宝为池，楼阁树林，栏楯罗网，莫不琼瑶灿烂，珠宝辉煌（此等境界，姑藉人世金宝为喻，实则庄严胜妙，尚非诸天所能企及，无论吾人垢心所现之金宝也）。池中莲花，青黄赤白，妙分四种。众生自花中出，根身端洁，衣食随心。彩禽和唱，天乐自鸣；网树乘风，清响并作；一一皆演微妙法音。其中众生，既成大菩萨、阿罗汉者，为数无穷。阿弥陀佛放其无量光明，普照十方佛土，无不洞彻。任何佛土之众生，有发愿往生其国者，于其命终时，或率诸圣众相迎，或化佛菩萨代接。左右二大士，一为观世音，一为大势至，辅弼度生，随机说法。凡生其中者，以处境特胜，永远不复退转，故能超出三界，脱离生死。欲知其详，当取《阿弥陀经》、《观经》、《无量寿佛经》细读之。

国土莫不依妙有之理而存在，然须有所征验，凡情之信乃深。天道之美，有天眼可证，世尚少所致疑。惟极乐国远在十万亿佛土外，菩萨法眼犹未易窥，娑婆众生更难闻见。欲信其有，根本上当以佛说为凭。夫佛之所以为佛，为六度万行圆满无缺也。六度之中有持戒，持戒之中，以妄语为四重犯之一。于语稍有未实，戒行即有所亏。六度既缺，佛岂能成！故知稍有妄语者必非佛。既有成佛之瑞应，定必言言皆实，无所用其狐疑。释尊之谈净土，兼有十方诸佛现身证明。此而不信，未免辜负诸佛恳切之心，抑亦未明妙理之过也。或曰：西方如是遥远，佛眼始能洞悉，吾人如何往生？曰：依吾人共识比例之，西方不能不在十万亿佛土外。若论究竟，固当处即是。盖当处之间，无量国土胥在其中。娑婆、极乐之分，视乎自心之显现耳。净土既的实存在，而一生其国又永不退转，是故吾人欲脱离苦海，自以发愿往生为唯一妙法。愿力要义，既具前篇。然而闻者或致疑曰：人情孰不欲富且贵？愿力既万能，南洲之中，生生世世，贫贱恒多，富贵恒少，其故安在？曰：无论何愿，必有相副业力为之资粮，实效乃得而现。譬如农夫植物，无其种固不可；有其种，又必须相当培养也。凡情富贵之愿，不能相偿，以缺布施等行为资粮耳。设至心行善，未有不如愿者。“世法篇”所举之乞女，非其验欤？常人恶念纷萌诸心，恶誓每形诸口，不论由衷与否，总属愿力一类。而恶业又在在造作，适足为其资粮。再世不坠三途，既属难得，又何怪贫且贱者之多耶？是故往生净土之愿不可不发，而净土资粮不可不备。此等资粮，又非徒事

布施便足相济，须别修净业之行。其行维何？即忆念阿弥陀佛是也。

佛莫不在众生心中，而众生能相忆念，便现身接引者，此惟阿弥陀佛本愿为然。他佛愿力虽皆弘大，而旨趣则各有所尚也。是以欲生净土，必须忆念阿弥陀佛。忆念之法，别为二种：一曰观想，一曰持名。

观想之法，具详《观经》，可不繁叙。其中要点，在以弥陀、观音、势至三圣妙容及极乐胜境，详示于世，俾众生确知标准，藉以住心。心本无住，住则著境。此法独取著境以为入手方便，及观想纯熟，则著境转入无住，意识化为真智，而成念佛三昧，净土时现目前，固不待命终报尽始足言往生也。夫入定而有所依傍，不落凡夫定，即落外道定。观想法虽取境入手，却为出世间上上定。其所以然之故，为凡夫外道等定，只藉境系心，心之驰散虽得收摄，而所藉之境，住著不能舍，反成妄执。纵能发现五通，亦有漏边事；即能得鱼忘筌，将妄执逐渐化除，归于无著，而根本烦恼，无法打破，依然六道长沦，故其为定，如空花之邀空果。观想法所对之境，一一取诸西方庄严佛土，一花一叶，一沙一砖，莫非释尊所亲见，与理想假设绝不同科。心之与境，原相表里。心净则境净，境净则心净。极乐众生为其心净，故日与圣容胜土相接。反而言之，我辈设能开目闭目皆得瞻仰圣容胜土，则我辈日趋心净可知。弥陀佛土原以类聚此等心净众生为主，我辈既具若是资格，而不能如愿往生，诚理之所必无者也。是以此定取境入手，表面若与凡夫外道同，而实为上乘之圆顿法。然行此法，万不能与《观经》相违。使行者心中自拟一种胜境以为观想对象，势必阴魔炽盛，陷入邪道，以十方虚空中原无此等理想佛土也。即所观之土，为虚空所固有，而化主愿力，与弥陀不同，亦不现身接引。此从事相说。称理而谈，弥陀性德在吾辈心中最易发现，一加提起，即脱露而出；别种性德，较为深藏，未易显现，故形诸事相，与忆念有相应不相应之异。

观想法殊极微细，非人人所能致思。稍不如法，又坠邪观，于普接群机之道，诚有所未备。故释尊更立执持名号之法，简称持名。此法但诵阿弥陀佛洪名，或加“南无”于上，共为六字。南无者，皈依之义。兼此二字，所以表向往之殷也。无论何等根器，苟于此法信、愿、行三事具足，无不一生成办。此又圆顿法中之最捷径也。顾此法极为单简，寥寥数音，何以能收万修万人去之效？从事相说，

则以时时称诵洪名，佛力自必时时加被，临终之际，遂接引生西。此固弥陀本愿如是，无庸他说。然世之喜谈性理者，或以事相解说，未能默会妙旨，因而不兴起正信；即能信矣，或不免以持名只为排除妄念之一种方法，而不起往生之愿。信、愿不具，行亦何为！是故性理之释，又不容已也。

洪名不可思议，本不能专就其音立论。然即从音解释，亦未尝不可。夫音声之道，微妙无伦，苟当于性，即现感应。古乐能移风易俗，足为音节可提善念之一征。若晋之师旷，琴音且通法相，故奏清徵，则玄鹤来舞；奏清角，则风雨肆威（出《韩子》）。彼乐师耳，因体验之精，尚知某音应鹤，某音应风，某音应雨之微理，况如来具有妙观察智乎！阿弥陀者，义含无量寿命，无量光明，原不离常寂常照之旨；而特表以此三音，乃释尊称性而立。以此性德若发表为音，当作“阿弥陀”三字之声。反之，凡称诵“阿弥陀”，心中相当性德必起而感应。若易以他音，斯无如是契合。故持名之法，虽极单简，而无限妙理寓乎其中。

执持名号之初，如未尝修定，其心未免驰散，不可不专心致志以为之。口中字字玲珑，耳中字字分明，意中字字递接，妄念可得而伏焉。心稍不专，游思杂虑，又乘机活动。口虽玲珑，耳不分明矣；耳虽分明，意不递接矣。经验渐久，熟娴摄心之道，乃得由散而定。每一持名，惟一念单提，三根交彻，性德遂发挥光大于其中。念至极熟，能念之心与所念之号，两相浑融，无可拟议。是谓初入一心不乱。

音、性相感，持名则性显，固矣。然发音以持名，舌根之外，恒有意、耳二根连带俱动。此二根之发用，亦与性德相感通，是故持名不惟声诵而后有效也，即举意默念，与倾耳注听，皆可感召性德焉。明莲池大师（莲宗七祖）谓：海昌村民某甲，有老嫗死，附家人言阴冥事；甲默念阿弥陀佛，嫗忽致敬赞叹；问其故，则睹甲光明满身也。此为默念通于性德之证。且可知：凡人念佛，自身恒有光明，肉眼自不能睹耳。

本性光明，因念佛而发露。心相循精进力，默运潜移，渐次转为清静色相。如现生业果尚未谢落，而净业功行大备，则净智、辩才、神通、瑞应种种胜相，自然流露而出。此为即生亲证念佛三昧，与观想节所论殊途同归。洎现身命终，形诸事相，为弥陀亲率西方无量圣众来迎，已则乘金刚台随佛往生其国。实则此

心早自如如，娑婆、极乐了无界限。无所谓往，无所谓生，往生云云，乃不往之往、不生之生耳。此属上上品位，不可多得。如净业功行未满，而现身既达殂谢之时，则以念佛光明显著，阴境不能相扰，形诸事相，亦见西方诸圣来迎。惟心相发展未完，不能与极乐境界遽相融洽，则现莲苞未放之象。阅相当时期，心相发育成熟，乃有花开见佛之境。此固人人所能达到之事也。其中品位，尚有种种分别，详如《观经》说。无论何品，皆能一生成佛。以终日所闻无非法音，所接无非圣众。六根既净，八苦又捐，一切烦恼，不期断而自断。本性光明寂静之德，遂得发挥无量，而与佛合。中间化身入十方世界，以满六度功行，阎浮提中在所应有。惟或现沙门身（出家人），或现帝王宰辅身，或现居士命妇身，示迹无定，行同常人，世罕能测其蕴。若现三十二相之应身，为三界所共知，则在万行圆满时也。

执持名号之效用，既洞明其理由，则信当益深，愿当益切，行亦当益笃。行之功课，古德论述甚多。《西归直指》、《修西定课》等书，在家人均可取法（若欲仿行他著，亦无不可）。参考经典，如《弥陀疏钞》、《弥陀要解》、《观经四帖疏》、《无量寿经义疏》、《普贤行愿品》、《净土津梁》（或《净土十要》）、《净土津要》等，皆当研究。若更广阅本宗著述，尤佳。

本宗著述之外，又有重要经论，在所当读者：为《圆觉经》、《维摩经》、《楞严经》、《楞伽经》、《金刚经》、《法华经》、《华严经》、《大乘起信论》、《成唯识论》。若其他经论及各宗著述，则视学者余晷多寡与能力大小而择读之。

**偈曰：业海苦无边，殷勤把手援；有情非尽度，誓不取泥洹！**

# 佛教真面目\*

## 序

佛教亦称佛学，就垂示言曰教，就参究言曰学，要以明心见性为宗。未明心前，多资权教作梯阶；既见性后，更资密教求究竟。其竟也，任何事理，莫不洞彻根源，斯谓之佛。佛之行，积极救世；随缘设教，不离正宗。钝根众生，弗喻厥旨，辄流消极；开明之世，渐成国家赘疣；长此不思奋勉，恐难立足。大心之士，早已提撕、儆惕于其间矣。然如何前进，方适于时代性？眼光浅近者，宁得其宜？则佛教之积极发扬，不可不赖智识界优秀分子之兴起。一部大藏，权、实杂陈，各标对机之说为至上，真面目安在？意识所不能辨。苟无指针，学人或滞于一偏，或废于半途，佛教精神奚由弥纶世界？是书之作，冀引其端。古云：“作始也简，将毕也巨。”后哲功行胜余百千万亿倍者，当有规模绝大之编，畅发余所未逮也。馨香祝之。

著者自序于广州

---

\*《佛教真面目》单行本，一九四七年七月由佛乘学社初版印行。排版过程中误植之字，书末附有勘误表。香港佛教界一九九八年影印本书时，已据此表对原版作了挖改。此次结集出版，即以该影印本为底本，字体则改繁为简，标点及残存误字，并依现代汉语习惯而规范之。——编者按

## 绪言

吾人所能感见之事物，无穷无尽，括其要，不出精神、物质两界。由精神演成无量众生，由物质演成无边世界。根本究从何来？此古今学者劳心焦思，终不能解决之二大问题也。有强作解释者：或以神话点染之，普通宗教家之手段也；或以意识推测之，普通哲学家之眼光也。高下虽殊，总与真理不相应。然宗教点染，有时亦根据特殊事迹，惜无实际义理以调和之；哲学推测，有时亦符合局部正道，惜无实习方法以证明之。故对研究者之要求，皆不能如量应付。根本问题，遂称为人类最大之谜矣。

世间妙理，原来恒寓无穷无尽之事物中，未尝自秘。吾人不能一一发明之者，智慧有所不及耳。智慧差等甚多，就人类言之，通常略分上、中、下三品：下品虽愚，对于世间妙理，犹有许多常识从经验得来；中品益多；上品更未可限量。

《中庸》之论此事曰：“夫妇之愚，可以与知焉；及其至也，虽圣人亦有所不知焉。”所谓“圣人”，即上品之上者，而于妙理犹未尽知，则根本问题终无解决之望已乎？是又不然。三品智愚之中，初未注意极下、极上之人，以环境少所见也。极愚者，不惟不辨菽麦，且或一无所知如白痴焉；极智者，洞明眼前所处世界之一切事理，且更具有周知十方三世任何世界事理之“一切智智”焉。白痴之徒，世固有之。具一切智智者，则旷劫难遇；偶然遇之，实异数也。孔子时代，一切智人无所见闻，宜《中庸》之作前言也。

有疑吾言者曰：“世岂真有具一切智智之人乎？学力相差太远，非吾人所能企及，谁其信之？”则应之曰：“以己律人，岂必中肯？观今日科学进步之神速，固非前世纪之所敢期，现代未开化之民，亦冥然罔觉。依此辈人类之主观，否定原子能等种种惊人学术，其果合理也耶？”孔子云：“君子于其所不知，盖阙如也。”学者态度，应如是尔。其能奋起前进之心，追求所不知而知之，则尤学者之积极态度矣。然有所追求，必有可举之对象，一切智智者之对象何在？则距今二千五百余年前，出现于印度之释迦牟尼佛，即其人也。

释迦，姓也(义为能仁)；牟尼，名也(义为默寂)。“佛”乃“佛陀”之略称，义为圆具大觉之人。觉而曰大，即“一切智智”之别称。佛凭一切智智之伟力，随机发露其学理，使人依教学习，皆能实地证明，与空谈哲理者不同，是谓“佛教”。学者智慧不一，所得或浅或深。深之至，能解决众生、世界两大问题，洞悉整理世间之大道，大同郅治确能依以实现。其次者，彻悟世事等同梦幻，无所用其憎爱，于是得大受用，乃至苦恼之场，自觉无非安乐之地。又其次者，知世间众生，不独吾人所能见之动物而已，有六趣焉，有三界焉。而众生之作业，有因果原理焉；众生之肉身，有轮回定义焉。知之熟，自然有止恶修善之趋向，自然无损人利己之行为。人人如是，天下不治而治矣。一切智人之应世，裨益众生若是其大也！真抱救世之志者，乌可不取佛教而研究之耶？

印度学者，对于佛教之心得，随其浅深，志之于册，是名法宝。教典之富，不可悉举，先后流入中国译作汉文者，不下五千余卷之多，益以东方学者之发明，集成一部大藏。方诸梵本所有，虽未及十一，然精要大略既具，足供学者参究。八百年前，印度佛教不幸灭亡，中国汉文教典几成世界唯一鸿宝。迄今能与并驾者，只西藏藏文教典而已。而西藏乃中国属土之一，则谓中国代替印度为世界佛教总汇之地，亦无不可。

佛教真面目，在精神，不在言语。举全体精神界而融摄之，灵明自在，活用不息，是谓佛性。众生各根据佛性之一分子，而发为身心。于素未经验之幻迹中，随事加以认识，偏于注意，转成住著，灵明活用之佛性，遂被掩盖不能觉知。一切行为，惟受局部识力支配，不得自由。经验日丰，智慧渐出，终有显现佛性之时，然须历无量劫数而后能，发达之极，乃成一切智智。然先觉之人，每发大愿，随机指出佛性本来面目，当机如能心领神会，自可超越无量劫数而顿悟焉。释迦如来出世本怀，全系于此。但非上品根机，未能遽会，不得不借言说以资开示，此教法之所由来也。教法高者藉表佛性，低者姑遮凡情。前实后权，对机施設。权机固未明佛教真面目为何，实机苟未能因指见月，所得亦不过依稀仿佛之境而已。

中国大藏，权、实教法俱丰。初行权教，继行实教，此固随梵僧之提倡而然。行权教时，戒律为主。能守具足戒，非出家不可，于是僧尼尚焉。为鼓励计，恒

言出家为三界中之至尊，在家学佛，只许作近事男(梵名优婆塞)、近事女(梵名优婆夷)，藉此亲近僧尼，耳濡目染，为将来出家基础而已。世之人不知佛教真面目所在，或以为僧尼即全部佛教之代表矣！

《妙法莲华经》流入中国，开权显实，学者始知权教乃引诱小孩之方便法门。《普门品》谈观音三十二应，僧尼乃其中之二耳。执其二而遗其三十，绝非实教之道。实教既传，智慧较胜者相率研究之，于大乘中各取契机之经论以为宗，而于自心一点灵活佛性则少所发明，以故佛教真面目犹未显著。

达摩西来，鉴于中国学者多从文字相寻活计，翻为佛性障碍。于是，就人心之所固具而直指之。信之最笃者厥惟慧可，卒传衣钵为禅宗二祖。然师徒皆以破斥讲解家而被仇视，虽法脉不断，其道究难推行。是故佛教真面目之在中国，当时只露一线曙光，不能照耀有众。累传至六祖惠能，机缘成熟，佛性从此始播天下，至五家分灯而益发达，此固达摩预有悬记者也。

佛性之发明于心，徒恃自力难以实现。依教练习，纵灭一切见闻觉知，内守幽闲，犹为法尘分别影事。但湛寂之极，得离意识以见真空，佛性虽未遽显，却有活跃之机。当此之时，若得善知识施以加持之力，根机猛利者便如脱颖而出。惠能得法于五祖，即其中显著之例也。夫以不识字之惠能，而预有“一切皆空”之见地，本非凡流可比，然不蒙五祖之提挈，岂能遽见本来面目乎？根性较次者，一师加持之不足，则更参诸师以益之，非真灵光活现不获印可。六祖以后之学人大都如是。

既见佛性者，寻常日用无非大道所寓。就其立场以履行伦理上之道德，于己则性光日展，于人则随事得益：服务于国也，尽其忠，国得大益矣；服务于家也，尽其孝，家得大益矣；服务于社会也，各尽相当之善，社会得大益矣。而行之者，不见有己，不见有人，亦不见有忠孝诸善，惟觉一片灵光，“活泼泼地”，应用无差而已。是为法身佛境界。六祖之于此旨，固常极力提倡。唐以还，在家居士得此受用者，间亦有之。

实践伦理以济世，乃积极佛教之特色，是为法身应世门；若迳发大愿，求五智一一充量开展，则为法身向上门。向上之道，教家虽有其理论，而无实行方法。开元三大士来弘纯粹密宗，五智实际，凡夫始能即生证明之。佛教真面目，至是



益详明矣。然百年后，遽遭会昌法难，经轨沦丧，此宗遂告沉寂。惟禅宗不须教典，仍能法脉延绵，未尝中断。

达摩悬记云：“后世明道者多，行道者少；说理者多，通理者少。”“明道”者，能见佛性也；“行道”者，积极救世也；“说理”者，讲解文句也；“通理”者，领会大义也。世间法盛衰无常，佛教何独不然！禅宗至马祖以后，明道果多矣，洞见真面目之大德，比比皆是，然其化度功夫，只以接机为限，以之积极济世，则罕闻焉。末流之弊，更变为口头禅：有仅从教相认识中道而蒙印可者，有漫向语录撷拾瓦砾而当黄金者。《坛经》虽号六祖遗言，除方便对机语外，余皆学人指针。然学者每多买椟还珠，不从现量上体会真实佛性，却在在以辞害意，偏执“一切不妨”等表面之词，恣情妄行，自称得大受用，醍醐竟变毒药矣！西藏大德有不承认中国禅宗者，盖未得真实正法眼藏之输入耳。

宋儒以佛教少积极济世之士，有窃取实践伦理之道，而建立“理学”一派者。若行之笃，终得大德提持，未尝不可显现佛性。然为门户所囿，不敢广参善知识，甚或加以诋毁焉。以故涵养者未能当体即空。首创此派之周敦颐，尝有咏怀之诗，不脱分别意识；其余更无论矣。纵其道德之隆，足以感动人天，所得不过人天小果，去本来面目殊远。

近数百年，中国佛教，停滞不前。最近受西洋新学影响，激起志士研究之心。教典搜集，不遗余力；大藏范围，日渐增益。金声玉振，尚俟其人。今欲挹其大要，事非容易。但此中眼目，厥惟佛性。能速现此佛性者，不出三宗：禅与真言、净土是也。禅宗直指佛性，真言宗扩展佛性，虽详略不同，皆显法身妙用。然两宗咸重师承，否则佛性难现。于无师之时，而欲自求得之，则净土宗庶几有济。盖诸佛法性，原恒流通众生心中，得加持特缘，斯速显现；无加持力，而恳切念之，一心不乱之顷，未尝不可稍露端倪。惟诸佛法流，缘有厚薄，厚者易见，薄者较难。阿弥陀佛法流，于此土众生最为浓厚，是故一心专念此佛，时节因缘一到，心中自有一种消息，表示佛性之活跃也。

依上举三宗而实行，自有探骊得珠之望。著者希学人之速见佛教真面目也，特出“修证”一章，集三宗之精髓，为全书枢纽。自见佛性而欲开示众生，则教义仍须研究，且实修之时，预有教义为图案，亦藉此以辨别境界之深浅，此本章

之前所以先标“研究”一章也。教义之研究，乃根据所译法藏而来，故又先之以“传译”。所译之本，出自印度，更须明其源委，故以“教源”冠其端。修证有成，佛教之真面目具见，一切深奥妙理，自然了了于心，世间所不能解决之众生、世界两大问题可以如实指陈，为大众作黑夜明灯也，于是以“解题”终焉。

五章义理，半属深奥，上根利智，允契机宜；次焉者，虚心至心参究之，亦有豁然贯通之日也。

## 第一章 教源

诸佛皆有应机大教；缘具则兴，缘尽则灭，非长存于世者。现世所传佛教，乃释迦牟尼佛之遗法，经二千余年，法流未竭。吾人得遇其道而研究之，不可谓无缘。然一部大藏，矛盾之语甚多，学者欲知所适从，自应穷其源委，此本章之所由立也。分五节论之：

### 第一节 佛身

释迦牟尼佛之事迹，历史家例有考证：其初乃印度迦毗罗卫国净饭王之太子，原名悉达，生于西历纪元前五百余年前。弱冠后，鉴于人生忧患之多，思求解脱之方，遂出家学道，卒证佛果。从此大转法轮，普度众生，世称释迦牟尼如来（简称释迦如来），亦称释迦牟尼世尊（简称释尊）。七十九岁时，入灭于拘尸那国娑罗双树间。

释尊出家之年，或作十九岁，或作二十九岁；成佛之年，或作三十岁，或作三十五岁；说法年数，或作四十九，或作四十五；而出生之年，尤纷纷其说。此因印度史料散漫无纪，难得确证也。

证佛果时即得一切智智，同时必具足三身：原有肉身曰应身（亦名化身）；而由一切智智，集起无量功德，以建立赅摄十方世界之净土者，则曰报身（亦名受用身）；于有相报、应二身中，兼显无相法性与之相函，则曰法身（亦名自性身）。

此就初证佛果时言之也。肉身到世缘终尽之时即入灭，法、报二身则永远常住。于此常住之中，众生向与结缘深厚者，每随机感能力得见应身。一人独见，大都倏起倏灭，以维持之力有限也。若多人共见，则交互维持，

历时较久，可与人同寿或复过之。此等应身，谓之古佛垂迹，或曰示迹。

佛之说法，三身恒有连带关系。法身，性也。性、相互融，一动即三动。法身说法，无相可见；报身为身，乃有所分辨；幻为应身，得详加认识。微著虽殊，法源之活用则一，当机各就接受能力而异其教主焉。

应身说法，听者可以第六识会之；报身说法，则须以第八识会之；法身说法，更须以真智会之。凡夫只能运用六识，故化度此类根机适用应身；若为大菩萨说法，则适用报身或法身。

据《妙法莲华》等经所说，释尊久已成佛，法、报二身皆称毗卢遮那如来，常住不灭。因与此土众生有缘，屡垂化迹，前后不下八千次。此次出现于印度，则又二千余年前，印度多数众生公共感见也。世人不明示迹之道，以为悉达太子新成佛果云。特名释迦如来，循俗姓也。

佛之垂迹，非同凡夫全神入胎。从法身观之，乃法性随缘起用。法流达于当机之地而特浓，当地众生缘熟者，隐受法流之波动，取以为境，而以六根接之，居然感觉有人出生，展转变化，见其成佛，乃至说法度生。此只当机自识表现，佛惟寂处法身道场，密加运用而已。从报身观之，则于无数净光中，以一道光明，遍入当机身中，俾各起识，而感见相当事迹。

以上法理，本甚深奥，非详见佛教真面目者，不能洞明。然不先提此义，则下节所谈，根据未备耳。学者虽未达其旨，亦可预知概要。

## 第二节 教法

如来垂迹，随机演化，所示教法，必与众生根性相契。根性千差万别，故教法种类从而纷繁。就释尊所摄之机论之，大要可分五类：

### 其一 向善机

众生有多年阅历者，鉴于世间行恶之终致苦，修善之终致乐，触起向善之念，是谓向善机。然一念向善，若无教法为之鼓励，往往被私利所屈伏，伦理学家虽设种种实践条文，则又不感兴趣，甚或目为迂阔焉。佛教对于此类根机，阐发因果原理以开示之，广举报应故事以征验之。明者从理会心，昧者从事起信：要皆

得入向善轨道，欢喜奉行。行之有恒，则能矫正恶习，成为良善之人。此类教法，裨益社会甚大，名曰人天乘。

人天乘教法有消极、积极两种：消极以止恶为善，人乘重五戒，天乘重十善；积极以利他为善，小则救济个人，大则救济群众。

## 其二 厌世机

众生对于环境种种压迫，不堪其苦，极感厌弃，因而引起避世之念，是谓厌世机。原夫环境，不能困人；人之被困，由于自心之迷惑，认我身为实有，时起利害之念耳。此执不去，无论投身社会，辄被烦恼缠缚；即使置身山林，亦受烦恼扰动。不知解脱烦恼之法，而徒事厌世，何益之有？佛教对此类根机，特示“我身本空”之理，使烦恼无所寄托。当机结习所积，不能遽空，而犹有障碍，则令作种种观法以调伏之，令守种种戒律以对治之。及其纯熟，能不受贪、瞋、痴等诸毒所驱使，尔时烦恼自然不生。此类教法，只属自了，无裨于众，名曰小乘。

小乘教法有声闻、缘觉两种：声闻但重闻教，缘觉兼思缘法；前较钝，后较利。境界稍分高下，于是又分二乘（即声闻乘及缘觉乘），统属权教。缘觉乘原摄于小乘之内，有时亦特称中乘。

## 其三 救世机

杰出伟人，鉴于众生苦恼重重，怒焉悯之，思一一援之以手，令各得其乐，是谓救世机。佛法未现之时，此等伟人，间或遇之，如伊尹之伦是也。惟只能置百姓于衽席之安，不能脱众生于苦海之外。盖安其有形之身，非净其无形之心也。佛教对此类根机，令发菩提大心，摄尽一切众生，培之以六度，济之以万行，务使所摄各除心垢，将来皆成救世之人。此类教法，自他并度，利益无穷，名曰大乘。

大乘教法，有权、实两种：权教以六尘不染为主，实教以八识皆净为主；权教菩萨只见应身佛，实教菩萨兼见报身佛。然教法不论权、实，皆称菩萨乘。与声闻、缘觉二乘合称三乘。权教者，多指权大乘而言。实大乘到

深契般若波罗蜜多时，得称最上乘。

## 其四 直觉机

根性猛利者，以凡夫地位，自心能起一种净慧，不受六尘缠缚，是谓直觉机。此中但须细辨：一者，事事排遣，蔽聪塞明，此堕无记，适与直觉相反，最不足取；二者，昭昭灵灵，不落分别，此只“五俱意识”现量，非直觉正旨所在，尚不足贵；三者，一切皆空，心常了了，此固契会理体之直觉，然未尽善也。佛教对此类根机，于一者则呵斥之，于二者则鞭策之，于三者则提持之，必令心光大明，本性迳向六根门头流露，而恒灵知不昧，方尽直觉能事。此类教法，乃离言之教，与常途异。其殊胜处：能于短期内，发现佛性，获得真实受用，法乐无边，名曰最上乘。

最上乘，即与佛性相应之大乘，与二乘路迳迥别，不入三乘之数，特称一乘，亦名佛乘。其异于实大乘者，此顿彼渐也。依渐教以求佛性，须先剖析法理，至精至微，及与二空真如相应，然后得之，此时必与甚深般若波罗蜜多相应也。

## 其五 尽性机

凡夫顿见佛性之后，更思尽量开展此性，以求速证佛果者，是谓尽性机。原夫诸佛果位，十地菩萨功行圆满，金刚心大显之时乃能证之。凡夫虽号见性，只合依众生界自在受用，因地功行未尝进修，何得躐等求果？则以无量功德藏，众生本来具足，与佛无异，不过盖障过厚，任其埋没耳。今既见性，盖障略除，功德自能随缘开发。然一生胜缘有限，开发无多，急进之士未免望洋兴叹。佛教对此类根机，施以三密加持之法，使本具功德，如愿速现。当机果能真实奉行，即生决定成就。此类教法，以净信为主，慧解为辅，效力之大，确非凡情所可思议，名曰密乘。

密乘，即直彰佛果之一乘法门，与修因诸大乘异，故另立此名，亦称密教。以见性者为正机，若未见性而欲习此教，未尝不可，但属旁机。依教勤习，能附带见性，便升正机也。若终不见性，纵有成就，只归因地境界，非密乘本旨所在矣。因地教法，不论三乘、一乘，统称显乘或显教。

五机之外，尚有二类：一曰不定机，二曰念佛机。不定机，初无何等倾向，惟随师友之指导而行之，或随经教之流露而行之：有能一门竟入者；有须数易教法者；有一味浮泛讲解，终身不求实践者。念佛机之根性，高下不齐，以求生净土为本，求获福报为末。往生之中，又以通达法理而求归宿者为上，厌弃娑婆而求脱离者次之。

释尊一代教法，大要略具于是。惟与一乘切实相应者，乃见佛教真面目。其研究实大乘，穷极精微，乃至自称圆教，苟佛性未彰，尚非当选；权教更不待论。已见真面目后，则一切教法（自实大乘至人天乘），无非一乘境界。

释尊示迹印度，由多数权机感召而来，为接引此等众生，不得不现出家身以同化之。厌世派最众，故说法首重小乘。调练既久，始提大乘之旨以勉之。若先具救世思想者，亦得早为开示也。然所说大乘，其初不过权教，与小乘法同以对治烦恼为主。人天乘等于三乘教之附庸，则随时附带说之矣。

对治烦恼之法，事事须察无常，刻刻须忘有我。久乃脱去六尘上分别二执（分别我执及分别法执），得入见道位。然只相似觉，非真实境界。若能根本破除俱生我执，声闻乘得证阿罗汉果，缘觉乘得证辟支佛果，菩萨乘得证无生法忍，然尚未见佛性也。

诸佛本怀，皆以宣扬一乘妙旨为正宗，根机不相及者，姑以三乘教作预科。既破俱生我执，则须引令向上；否则二乘皆著于涅槃，大乘亦甘于“顶堕”（由上堕下），从此无复作为。如何向上？即修般若波罗蜜多法门。至于深达法源，则自心佛性涌现，体用齐彰，脱尽三乘拘束，默契诸佛法身。从此专行大乘菩萨行，期成三身具足之佛，是为最上佛乘之道。其行法又分二种：一者，自力进修，功德渐显，多劫成佛；二者，他力加持，功德顿现，即身成佛。而渐证者终与他力交融，顿修者仍须自力化度：殊途同归，各随机缘。

由三乘转入一乘，此为迂回机，出家菩萨之历程也；因上根顿入一乘，此为迳直机，在家菩萨之特色也。依一乘而上进，则在家尤为当机——龙女、善财皆最好模范矣。

一乘宗旨既宣，会得真面目者，或深或浅，皆蒙授记，将来决定成佛。最深者，即身能运用诸佛法流，转输当机心中，令发佛性种子，则可以住持大教，为众生眼目。释尊付托有人，应身遂可般涅槃，汇归毗卢遮那如来性海之中。

释尊涅槃之先，预将法藏付嘱五位大善知识分门住持（见《大乘六波罗蜜多经》）。其目如下：

- |                 |          |
|-----------------|----------|
| （一）经藏——随缘示要之法   | 阿难尊者住持   |
| （二）律藏——相机制戒之法   | 优波离尊者住持  |
| （三）论藏——发明理趣之法   | 迦旃延尊者住持  |
| （四）般若藏——直显自性之法  | 文殊师利菩萨住持 |
| （五）陀罗尼藏——总持果德之法 | 金刚手菩萨住持  |

上列法藏，佛尝以五味譬之：经喻乳，律喻酪，论喻生酥，般若喻熟酥，陀罗尼喻醍醐。

### 第三节 小乘发展期

释尊在世，三乘、一乘虽无所不谈，总以小乘摄机至众。当时学风一若小乘为无上正法，习大乘者甚属希有。五种法藏亦以小乘部之经、律、论三藏最为需要。实践此中教法，全仗导师之力。佛将涅槃，诸比丘相率哀求留寿，职是之故。然佛则付嘱摩诃迦叶继承领导之位，以其洞达佛教真面目，且“头陀”第一，为大众素所景仰，足资矜式也。

佛示灭时，诸比丘再三请佛住世，佛言：“汝等不应作如是语。我今所有无上正法，悉以付嘱摩诃迦叶。是迦叶者，当为汝等作大依止。”此《涅槃经》卷二之言也。“头陀”者，抖擞之义，谓振刷精神与烦恼奋斗也。必自刻苦始：衣粪扫衣，食不过午，住在冢间，长坐不卧。以此为基，日常不觉其苦，庶能不被烦恼制伏云尔。

佛教以一乘为正宗，三乘为预科。与一乘宗旨真实相应，即达佛教真面目。习之精熟，能接十方如来法流，转加持一切众生，使三乘学人皆得实证果位；否

则不足为三界导师。是故小乘领导之人，亦须先自明宗，乃有实力。灵山会上，佛对百万人天证明迦叶默契宗旨，俾大众知所归向也。

《大梵天王问佛决疑经》略云：“梵王至灵山，以金色波罗花献佛，舍身为床座，请佛示众生以法要。世尊登座，拈花示众。人天百万悉皆罔措，摩诃迦叶独破颜微笑。世尊云：‘吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，分付摩诃迦叶。’”此当众宣布迦叶得旨，堪为大众导师之意也。

一乘宗旨，亦称正法眼藏，以如来法流之运行，非开真正法眼不能默契其妙也；亦名涅槃妙心，于寂灭中，自心隐起大用，未尝或息也。小乘学人修习教法，不论若何艰苦，倘无宗师加持其间，终不能真实证果（见《法华经》）；犹徒装置电灯，未获接通电流，殊失照明效用耳。迦叶尊者具宗师资格，当释尊涅槃之后负起领导责任，继弘小乘正法，以佛遗教展转口传，不免参差，于是有结集之事。后人再三踵而行之，前后凡四次：

## （甲）第一次结集

摩竭陀国阿闍世王赞助迦叶尊者大愿，为结集外护，召请阿罗汉千人持保守主义者，集于王舍城外七叶窟中。当时选得九百九十九人，阿难初未证极果，被拒入窟，激令漏尽，遂补足千人之数。各就所长，分审经、律、论三藏。经藏以阿难为主，律藏以优波离为主，符佛意也。论藏应以迦旃延为主，而小乘家相传：或云迦叶自任，或云阿难兼任，亦有作富楼那分任者，其说纷纷，无关宏旨也。所集教法流通于世，纯属小乘，后世目为原始佛教。

结集乃公共整理之义。其法：一人登高座，述佛所说，众无异议，则作定论，志诸贝叶。据《菩萨处胎经》云，迦叶当时亦曾结集菩萨藏，指三乘教法也，但未流通。

窟内结集者千人，皆极一时之选，众公认为上座大德者也。落选大众凡圣数百千人，意有所歉，自由结社，各就所闻，分组讨论。小乘三藏之外，加杂集藏及禁咒藏，皆大乘法也。此五藏，世称窟外结集。

两种结集，皆于佛灭后即行之，统名第一次结集。窟内举行者，名上座部结集；窟外举行者，名大众部结集，示区别也。同是小乘教法，上座、大



众所传非必尽同。佛典异译诸本多非一致，此其一因也。杂集、禁咒二藏，当时定有流通，但习者少耳。

## （乙）第二次结集

上座部偏重信仰，大众部偏重适应；同守遗教，进行不无异趣。百年后，社会风尚渐变，潮流所趋，原始佛教似有修订必要，而以戒律宽严问题启发争端。诸长老调停其间，邀请贤圣比丘七百人，于毗舍离城行第二次结集。结果以恪遵释迦遗戒为合，否定从宽之议；不服者另行结集宽大戒律与之对抗，于是上座、大众两部显成分裂状态。

《西域记》七云：“佛涅槃后百十年，吠舍厘城诸苾刍远离佛法，谬行戒行。时长老耶舍，召集七百贤圣于城，依毗奈耶制止谬法，宣明圣教。”可见，第二次结集仍主严戒，固自有其理由也。

## （丙）第三次结集

佛灭后二百余年，统治全印者为阿育王，有铁轮圣王之号，极端信仰佛法。外道之徒无托足处，混作比丘以谋衣食；渐而改窜佛典，扰乱教义。佛徒不能辨，被诱入邪见者甚众。时有六万比丘集议挽救。众中选深达三藏之有智比丘千人，重加结集于华氏城，整理正法，淘汰魔僧，历九阅月方竟。是为第三次结集。

阿育，正译阿输迦。幼时甚狂暴，父王使率徒手兵平乱事，冀其战歿也。然以豪迈善战，乱竟救平，威权大张。父死，袭杀其兄，自即王位，狂暴如故。后遇善知识劝化，翻然皈命三宝，发大慈悲，正法治世，博爱精神，古今罕见。所属国土，曾建立八万四千大寺，及八万四千宝塔。华氏城为摩竭陀国大城市之一，阿育王迁都于此。

## （丁）第四次结集

阿育王以后，在印度拥有广大领土者，以健驮罗国之迦腻色迦王为最，盖属北印之月氏族，当佛灭后四百年事也。王始轻侮佛法，继乃深发信心，拥护佛教之力与阿育王并称。尝日请一僧入宫说法，同一经题，内容互异。既不一致，无所适从，以问胁尊者。尊者曰：“去佛日远，诸师渐以己见杂入教典，理宜从新

结集耳。”王如言，精选阿罗汉五百人，而缺其一，卒得世友菩萨领首足其数。即以罽宾城为结集地。三藏各制十万颂，名《大毗婆沙论》。赤铜为牒，镂写论文。建塔藏之，不使外流，求学者必于塔内也（见《西域记》二）。是为第四次结集。

佛入灭四百余年，正法眼藏，展转传承：由迦叶而阿难，而商那和修，而优波鞠多，至胁尊者为十世，法流未断。要皆藉小乘阶梯，以阿罗汉资格，而密付一乘宗旨者也。此为迦叶教系之特点。称为正法时期。

小乘正法时期保守五百年，教法、实行、证果三事具足。五百年后，证果渐稀，降为像法。又越千年，实行亦少，降为末法。支持仅二百年即逃窜异邦，绝迹印度，外道凌逼使然也。

## 第四节 大乘发展期

三乘、一乘之分，以般若波罗蜜多为界线。超出界线之上，方称一乘；未及者，虽发一乘大愿，尚未入门也。释尊自云灭度后，以大乘般若波罗蜜多法门，付嘱文殊师利菩萨受持（见《六波罗蜜多经》）。此名实大乘，一乘教摄，与三乘中之权大乘异趣。小乘正法时期，权大乘尚未易行世，何况实大乘！是故文殊菩萨虽受释尊遗嘱，住世弘化，亦曾结集大乘三藏为标准教典（见《智度论》末卷），而机缘未至，唯留寿俟之。直至佛灭后四百五十年，小乘正法末日将临之时，有马鸣菩萨应迹，发扬大乘真实教义，文殊乃入涅槃（参观《文殊师利般涅槃经》）。

佛灭后二百余年，小乘大众部隆盛之时，大天比丘始建立大乘法帜，即权大乘之提倡者。又二百年，第四次结集已由菩萨、罗汉共成之一——或说各五百人，足觐大小乘有并驾齐驱之势。从此可以提倡实大乘，于是马鸣菩萨出现。

马鸣生于中印度，蒙富那奢尊者开示“离识见佛”之旨，悟入真如境界，后遂继承一乘法印，为禅宗十二祖（见《付法传》）。观察时机，应由大乘入道，不必拘于迦叶教系。为欲引众生之发心，不可不建立大乘真正教理，有《大乘起信论》之作；仍以“离识”为主旨，与禅宗表里相应；是为真如法门，亦称性宗。

罗什三藏译《马鸣传》谓是胁尊者（禅宗十祖）弟子。盖初习外道，以世智辩聪擅名于时，莫敢与抗，遂起大我慢，目中无人。后被尊者折伏，出家

为僧。由是博通众经，明达内外，辩才无碍，四众咸伏，中天竺王珍若国宝。厥后小月氏国索当赔款三分之一，遂北上弘化。说法不惟动人，兼感群马悲鸣，故有马鸣菩萨之号。若论禅宗继承次序，则尊者再传弟子也。

《起信论》以少许文字赅摄性宗全部义理，诚绝作也。然多简括之词，非补充无以喻众。下列三特点，本其意而贯通之。

## 其一 缘起观

世界本虚妄不实，然而秩序如此严整，必有真实缘起之道焉。《起信论》推源于众生心之波动。然众生心又是何物？不可不定中观察。结果，知是末那（译曰意）留滞于清净法体也。经五度缘起，遂由众生心开出虚妄世界。递以五相标之：

### （甲）无明业相

众生心，非凡夫能知，亦非三乘能了。法身菩萨始有所觉：初则泯绝一切尘相，而汇归六根；继则追溯六根来源，而发见阿赖耶识，即众生心之所寓也。此阿赖耶识，内与清净本体相应，外与六尘境界相熏。然末那识若不停滞其间，惟感一道净气流行，不致缘起世界假相。惟其停滞，幻成妄念，掩蔽清净本体，遂呈无明业相。此为末那第一步作用。

### （乙）能见相

无明业相，虽众生心动机所在，微细不可见也。依之活动，发为气分，则为色法质素，原属根性，亦不可识。末那复执持其间，幻成能见相。能见之者，带迷“觉性”转而为细识也。此为末那第二步作用。

### （丙）境界相

众生根性以同类气分互相融合，则钟成众力共举之境界。势力浓厚，支持良久，本亦无迹；以末那从中提挈，乃幻成境界相。虽为五尘所依，尚未落五尘粗

迹。此为末那第三步作用。

### (丁) 智相

前相只摄浑略质素。欲观其详，须由末那采取局部材料，而以意识展开之，浑略质素遂得借空间形式显示排比有序之色相矣。以属现量，假名智相。此为末那第四步作用。

### (戊) 相续相

采取材料过多，非一见所能顿了，则轮流认识，而仗末那之不断注审焉。无量智相遂得借时间形式鱼贯出现，是名相续相。即末那第五步作用。

经以上五度作用，世界假象遂告成立。此与寻常唯心论不同，要在：众生心各以同类根性互融气分为物质本，众生加以认识乃幻作物质世界。

## 其二 实相观

依众生心缘起世界，固末那之作用，而以前六识助成之。泯其末那，一念不生，则世界顿归乌有，是名实相(此“相”字乃借用)。念之生，恒与识俱；识所在处，假相随起，实相不可得见矣。今欲讨论实相，总不离识，终被假相笼罩耳。然能于笼罩之中，默喻假相所依之妙性，是亦因指见月之道。《起信论》之实相观，意不外是。所谓实相，以真如名之，即清净本体也。要义有二：

### (甲) 如实空

末那起处，辄生晕影，昏蔽众生清净心，是谓无明。觉性原来直契净心全体，因被末那钩牵，所觉变为赖耶相分，能觉变为赖耶见分，各带一重晕影，灵明真心，遂昏成无明妄心；扩为六尘，亦被晕影遮盖，世界现象皆失真相。“如实空”者，消灭一切假相，回复真如本体也。本体具足无量真实之性，故曰真，亦曰实；虽具无量性种，而如如然融成一片，故曰如。

### (乙) 如实不空

真如本体所具无量性种，《起信论》名性功德，随缘各得显为妙相。而随现

随隐，绝不留滞，无所牵惹，故曰无漏性功德。“如实不空”者，谓真如复具无量妙性，为一切妙用所依。若一味契会如实空，而不知不空者，即落偏空，甚或流为恶取空，陷于魔道！

觉性遍一切处，末那拘之则成见分。能见失真，所见自假（即虚妄相分）。此通于诸识，非惟阿赖耶为然也。世界之相虚妄不实，正被末那所生之法执蒙蔽而成耳。末那一除，觉性回复，如实空中兼见不空理趣矣。

### 其三 熏习观

“熏习”者，外境频来浸润，令原状渐次变化，终与能熏同类也。语云“近朱者赤，近墨者黑”，喻意正同。众生心本来清净，为交互酬应，气流冲动，而求认识其详，遂起念观察；注意一处，忘失真如全体，致陷无明状态；局部认识愈详，枝末执著愈固，真如益不可见。然真如灵活本能，亦时有冲破无明之势，是故无明、真如各有熏习力用。

#### （甲）无明熏习

无明掩蔽真如本体，致觉性不彰；唯赖认识力从假相上考察，只知局部经验之状况，乐其适而苦其所不适，而生执著。以意识思维苦乐之因，得趋避之法，而造相当之业焉。此本假相上枝末关系，与真如净性无涉，然末那密提其经验成法熏于阿赖耶中，习为染种（不净种子）。熏习至饱和程度，则放其气流与同类众生气流和合，形成同趣之身。是为无明熏习之果。

#### （乙）真如熏习

真如原具灵活妙用，自熏其心。众生执著方殷，无由觉知。一旦若有厌离生死之念，而与真如内熏之力暂相应，能于心中植一解脱之因，则名净种。更得诸佛菩萨法流为缘，渐令净种日益强大，潜破无明障碍。破至不碍平等性智之发现，则能自放清净法流，与佛菩萨法流和合，遂觉自身列入庄严净土。是为真如熏习之果。

“无明熏习”之义，三乘教能知之，故有遮情法门；“真如熏习”之义，一乘教乃知之，故有表德法门。遮情有曰法法皆妄，表德有曰法法皆真：

此乃一往之词，尚须抉择者也。《起信论》严加分辨：以染种所行为妄(如悭贪、瞋嫉之类是)，净种所行为真(如慈、悲、喜、舍之类是)。

马鸣菩萨之教纲，于体、相、用三大皆有发明，大乘实教大旨略尽。越百余年，龙树菩萨建立中观法门(是名空宗)，无著菩萨建立瑜伽法门(是名相宗)。分志如下：

## (一) 中观法门

佛灭后六百年，西印度有龙树(或译龙胜，新译龙猛)菩萨出(《楞伽》悬记谓当佛灭后八百年，乃指龙树晚年)，传承一乘法印，为禅宗十四祖。游化南印，见教徒只重修福；示以一乘佛性，除提婆一人外无领会者；乃施设中观教法，以畅马鸣“体大”之旨(相传龙树有《〈起信论〉释》，但观流通本《释摩诃衍论》非真品)。以万法只从缘生，绝无实质，立“八不”之义，以显所依之实性。分四句：

- (1) 不生不灭      如明镜照像——随缘示幻，绝无实质
- (2) 不断不常      如大河长流——刻刻变易，未尝中断
- (3) 不一不异      如随方摄影——面而异相，原是一人
- (4) 不来不去      如影戏行人——本无动作，观者自迷

学者于此“八不”妙义，如确有会心，便能悟入真如境界，得空宗要旨矣。若于“不断不常”彻底通达，许与深般若波罗蜜多相应，堪任一乘法印也。

“八不”妙义，所以反显中道实相，不偏一端。观此实相，即名“中观”。此见龙树《中论》四百偈中开首之偈。四百偈，原由龙树《无畏论》十万偈中节译而来。全文千言万语，无非为中道消极的写照。识得其旨，不惟十万偈可删，即四百偈，亦属骈枝。此外复有《十二门论》，亦对机之谈，非必要也。提婆菩萨，继承禅宗十五祖，兼弘中观法门，尝作《百论》以益之，总为未得旨者示解脱道耳。

中观法门，多文摄少义，上根利智或以为不必。实则当时三乘教行人，执著甚深，非层层开示，无以祛其三重妄执而荐入真如本体耳。

印度晚期佛学，趋重简明，中观法门特寻求龙树略论而弘之，如《六十颂

如理论》、《大乘二十颂论》、《破有论》等皆是。此等简本，十世纪时，始流入中国。

## (二) 瑜伽法门

佛灭后九百年，无著菩萨出现于北印。以空宗学人浅尝辄止，堕于隳侗，甚或落恶取空，于是发挥阿赖耶要义，建立性相关键。由性开相，会相归性，必依此而后行。以与真理相应，故曰瑜伽法门。“瑜伽”者，相应之义也。

瑜伽之学，根据弥勒菩萨五大论而作：(一)《瑜伽师地论》，(二)《分别瑜伽论》，(三)《大乘庄严论》，(四)《辨中边论》，(五)《金刚般若论》。实则推本于《解深密》、《入楞伽》等经。

阿赖耶，乃梵语，义为含藏，为众生心所必具，否则无从建立依、正二报。依染、净境界，分为三位：

- (1) 杂染位 无始以来，执著六尘假相以熏其心，成为染种而蕴藏之。染种成熟，随缘发作染行。如是展转熏发，直至断除俱生我执而后已。
- (2) 异熟位 无始以来，所作善恶等业，心中默志其间条理，未尝或失。机缘成熟，则现相当果报之身。直至断除俱生法执而后已。
- (3) 净持位 无始以来，清净本心之绝对善法，如慈悲等，曾经发露者，一一净持之；随机利益大众，永不消灭。众生如是，佛亦如是。

由真如本体，转入阿赖耶，经种种作用，加以认识，变现种种法相。此法相之所依体曰圆成实性，所依用曰依他起性。识行其间，若无执著，则成净相；一落执著，便成染相。此执著曰遍计执性。此三性亦依识而有其名。识若尽除，三性皆归无性，与真如融化。

阿赖耶缘起诸相，未落执著者为清净阿赖耶，与圆成实性相应，其依他起性即净用摄；已落执著者为杂染阿赖耶，与遍计执性相应，其依他起性即染用摄。

“遍计执”者，以意识普遍计度，加以执著也。“依他起”者，依他缘牵引而起也。“圆成实”者，圆成性相不二之理归于实际也。

无著之发挥阿赖耶义，具见《摄大乘论》中。世亲继承其法门，为之作释，多从杂染品立论，趋重“赖耶缘起”之说。然亦不无清净之旨，与《起信论》“真如缘起”之理不相违。

世亲以后，传《摄论》者，或融通“真如缘起”，或独主“赖耶缘起”，则各凭其见地也。观吾国真谛译本之异于余师诸译，可以知之。

以上二法门，皆与《起信论》殊途同归，对峙于印度六七百载，各称发达。至密宗代兴之时，仍须藉作说理基础也。

## 第五节 密乘发展期

大乘实教原分显、密两部。显部由文殊师利菩萨住持(即般若藏)，称为显乘或显教，义理较浅显故；密部由金刚手菩萨住持(即陀罗尼藏)，称为密乘或密教，义理甚深密故。文殊化迹既详上节。金刚手原系法身菩萨，不受时间拘限，对于学人修密教将入上品悉地(成就之义)者，乃现身其前而为说法。佛灭后约七百年，始由龙猛见诸南天(即南天竺)铁塔中，密乘从此昭著于世。

龙猛，即龙树。密乘全出新译，故用此名。龙猛以前，习三乘者亦有杂用密咒，然只作显教之辅助法，非纯粹密乘，纯粹密乘由铁塔始现故。龙猛得入铁塔，以持毗卢遮那如来真言为因。此真言传自何人，不得而详；以师资秘密传承，非外人所能知也。入塔覲见诸佛菩萨后，即蒙金刚手菩萨授与传法灌顶，绍密宗“阿闍黎”(导师之义)之位，并付两部大法，即《金刚顶经》及《大日经》也。

密乘最高法理，以《金刚顶经》表示金刚心境界，由初心至后心，经历十六菩萨位，而五智圆成。清净法身开发尽致，自受用身庄严具足，他受用身及应化、等流诸身，则随机显现：是谓究竟成佛之果相。显乘极谈，或以为如来果德不可说，或以为佛与佛方能究竟；《金刚顶经》乃究竟说之，此密乘之超绝处也。

五智，即法界体性智、大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智也。众生心中原具有之，但浑略不著，恒为识掩。识渐薄则智渐厚，薄至全无，



则五智齐彰。尔时不妨借识为用，然须至金刚后心乃能究竟。金刚心者，见性之极，不复被惑，坚强如金刚也。

《大日经》原名《大毗卢遮那(遍照之义)成佛神变加持经》。众生本来皆具觉性，惟浑略不著，恒被识掩，故不能开发无量法性功德。毗卢遮那佛，即圆满此种功德之法身如来，能以神力加持众生，各从其机之所近，凭三密方法，开显一门或普门之法性也。上焉者，感见如来他受用身；中焉者，感见诸大菩萨身；下焉者，感见外金刚部诸天身。

真如总体，名一法界；本觉总性，恒与相涵，具摄无量无边法性，绝对无质，互不相碍，亦无处所可得。本觉一味，圆照其间，无所分别，原无朕兆可寻。行者入观，心中若有圆明之相者，则净识所标之幻迹，非本觉惺寂妙致。依此圆相分位观之，据点无穷无尽，各能自成中心，各摄一切法性，复以其无穷无尽据点彼此交互贯摄，行者之心乃依其中据点之一随缘出兴者。能作此观，亦不离识。泯识融于本觉，是名佛心；迷识沦于不觉，是名众生心。(此段妙理须定中细察乃能相应。)

《金刚顶经》及《大日经》教法，皆无量无边，对任何法性应各有相当修习故。而南天铁塔所传，俱以十万偈为限，称此土机宜故。依《金刚顶经》而修者，曰金刚顶宗，亦曰最上瑜伽宗；依《大日经》而修者，曰大日宗，亦曰瑜伽宗。两宗所以有别者，果位、因位方法不同也。

金刚顶宗行者，以能入萨埵三昧为正机，得如来三密加持，充其量为果地即身成佛，五智圆满故。大日宗行者，以能入般若三昧为正机，得如来三密加持，充其量为因地即身成佛，镜、成二智未圆故。通称“即身成佛”者，简括之词也。

真正密乘行者，以菩提心为体，三密为用，观行成就，则妙相自然流露，即身成佛矣。菩提心者，本觉正性显现，心中惺惺寂寂，于体、相、用妙理无不洞达，绝不住著者也。三密者：(一)身密，以手印提起相当法性也；(二)口密，以真言滋润相当法轮也；(三)意密，以观想开发相当缘境也。

以三密为符号，引起如来之加持，则菩提心中，自觉法流日盛。其浓厚之

度，能消除众生染心，法身昭著，是为因位成佛；若更能开显诸佛真心，三身具足，是为果位成佛。

菩提心之开显，至少以般若波罗蜜多为基。只与生空真如相应者(既破俱生我执)，此心犹带昏昧；能与法空真如相应者(既破俱生法执)，此心乃克明净。于此明净菩提心中，以三密发展诸佛功德，收效乃大。未与般若波罗蜜多相应，甚至分别二执未破者，则三密不能顿呈殊胜妙用，须以大精进心行之(或参考显教戒、定、慧三学)。

密乘行者分四级：未破粗执者(分别二执)，只依信心而行，是为下级修法(或名作密)；未破细执者(俱生我执)，只依理解而行，是为中级修法(或名修密)；未破极细执者(俱生法执)，能依般若性而行，是为上级修法(或名瑜伽密)；既破极细执者(俱生二执俱空)，能依萨埵性而行，是为最上级修法(或名最上瑜伽密)。

会得一乘妙旨者，不论身处何境，无非佛性流行之处：于了了常知之中，受用自在，此属显教之能事；若就佛性流行之际，加以三密方法，则庄严胜境，渐次开显，此乃密乘之妙用。既不须拣择处境，则对任何职业之人，无不可施以密法。学者苟能如法行持，未有不成功者。

印度当时，外道甚多，所奉之神，种种色色。密乘为兼摄此类根机，亦可方便接引，授以相类之三密，使勤而行之，随其破执程度，能致相当成就。近代考据家以为密宗乃由婆罗门教递嬗而来，不知只属大权方便中之一法耳，岂足以概密乘全部耶？

密乘最重灌顶，诸佛法流依此灌入行者身心也。诸佛法流交加众生身心，未尝或断；但为识执所蔽，昏然不觉，日与众生气流相随逐，前六识被其牵缠，所感无非众生境界。今欲行者把握法流，不受气流压抑，则须以法加强之。法流本极微细，顶门之路，无气流相阻，灌入最为适宜，此灌顶之本旨也。执行灌顶职务者，名阿闍黎。所观之法流，视行者机缘，取所供曼荼罗中之一尊而施之。

曼荼罗者，轮坛之义也。具足一切法性，以一性为主，余性为辅，组织圆满，无所欠缺，名曰轮坛。坛中诸性同现受用身：或作佛形，或作菩萨形，

或作诸天形。金刚顶宗所供者为金刚界曼荼罗，大日宗所供者为胎藏界曼荼罗。皆以毗卢遮那为中尊，而境界有异：一属自受用，一属他受用也。其余诸佛菩萨、诸天等亦可各取为中尊，而组织各别；总与“圆满无缺”之旨不相违。

就仪式言之，灌顶大别二类：

(1) 心想灌顶 阿闍黎入本尊(与行者机缘相应之尊)三摩地(定中妙境)，观本尊法流，普遍十方，求灌顶者，皆被笼罩，即观此法流入行者之顶，而遍输于其身心。行者能定中接受，感应最大。此种作法全仗心想为之，故名。亦曰秘密灌顶。

(2) 事相灌顶 行者未能定中密受灌顶，阿闍黎须建立具支坛场，资其观感。具支者，具备种种事相支分也。如以图像表示轮坛诸尊，以瓶水表示诸佛法流，以及其他种种庄严事相皆是。行者对于事相观感所得，能增强法流之力，获得灌顶实效，故有“事相灌顶”之名，亦曰具支灌顶。

就实用言之，灌顶又分三类：

(1) 结缘灌顶 学人未能发菩提心，不克受三昧耶戒，虽参加灌顶，只与本尊结一胜缘。仗此净因，将来对于密乘或有较大之倾向。其能独持本尊真言不懈者，亦许得显浅之效验。

(2) 学法灌顶 学人发菩提心、受三昧耶戒而灌顶者，不论破执程度如何，但肯依法专心行持，总称学法灌顶，亦名受明灌顶。其灌而不持，且亦未尝开悟，虽号称发心受戒，究与结缘相类。

(3) 传法灌顶 真正密乘行者，既入最上瑜伽宗，确与金刚心相应者，则有转法轮能力，应受传法灌顶，绍阿闍黎位，利益众生。然尚须具备多种道德乃称厥职，详如《大日》、《苏悉地》二经。

显教由应化法身随缘施設，密教由受用法身恒常宣演；然实彼此互相推动，缺一不可。盖无受用身之住持，莫从应化；无应化身之流现，难显受用。毗卢遮那之说《大日经》，盖当释迦成道之初，因化身出兴之牵动，而衬起他受用身恒常说法之妙相也；毗卢遮那之说《金刚顶经》，盖当释迦涅槃之后，因化身入灭

之牵动，而衬起自受用身恒常享乐之妙相也。

密教由毗卢遮那如来直接宣演，故以如来为初祖。金刚手为首座当机，直承两部大经而绍阿闍黎位，故称第二祖。龙猛菩萨为释迦入灭后，最先传承阿闍黎职务者，故称第三祖。继此法统，则龙智菩萨也。

龙智阿闍黎之住世，为印度纯粹密乘初兴之时。数百年间传承<sup>①</sup>。门之尊者究有几人，事属秘密，难以详考。惟佛灭后一千一百年，印度有清辨菩萨，传习金刚陀罗尼成就，得留寿于阿素洛宫，以待弥勒佛下生（见《西域记》），此乃最有典据之事实。

《大唐西域求法僧传》<sup>②</sup>云：持明咒藏梵本有十万颂，唐译可成三百卷；现今求觅，多失少全。佛涅槃后，惟龙树菩萨特精此道。龙树弟子，号曰难陀，传授其法，持咒十二年，瑞应叠著，乃将所学之咒，摄为一万二千颂，释理精微，陈那论师大为佩服。此于龙智之外，别树一帜者也。道琳法师尝学其法，惜未能归唐宣传。所谓十万颂，究属何部真言？于金刚顶、大日两宗同异奚若？不得而知。

一门之尊，只代表局部法性，未及全部也。虽以毗卢遮那如来为本尊，亦一门摄。其未与二空真如相应者，纵见遮那尊相，不过应化身境界。若能开显全部法性，乃称普门之尊。修之者，又须真破三重妄执，方见遮那受用身。倘欲自成受用身，则须先证金刚心。得此根机，方合授与传法灌顶。龙智留寿七百余岁以俟其人，卒有金刚智三藏继承法统，为第五祖。

唐贞观时，玄奘三藏尝遇龙智阿闍黎于印度，年将七百，貌若三十，以传承密乘相劝。奘以非素愿，只受中观法门。又将百年，有善无畏、金刚智两三藏出，先后得传大法为阿闍黎。然无畏未尝多传，法统早绝，故金刚智独称五祖。不空三藏承之，则称六祖；后更学于龙智以广其道，然不与五祖同辈也。

玄奘三藏之游学印度，盖当七世纪之初，正值戒日王御世。显教隆盛之极，亦日中将昃之时。戒日王已逝，国势大变，外道嚣张。历数十年，瞿波罗王崛起，

① 所依底本缺一字。考诸前后文，盖为“一”字。

② 《新唐书·志第四十九》作《大唐西域求法高僧传》（三藏法师义净撰）。

具大势力，虽能维持佛教，而不克遏止外道之发达。再传至达磨波罗王，以显教偏重理解，实效微小，乃专尚密乘，建超岩寺，延请密宗大德住持之。时当八、九世纪之间也。

当时密宗大德相继主持超岩寺者，为师子贤大师及其弟子智足也。师子贤以空宗学者入密，初本寂护弟子。后三百年，有阿提沙住持此寺，亦以空宗入密者。（寂护、阿提沙乃先后入西藏树立佛教之人，故西藏佛教以空宗为基础也。）

密乘盛行于印度三百余年，行者有无修习两部普门大法之人，尚待考据。然为应付当时外道宗尚故，自然以专修外金刚部一门之尊为多。十二世纪末叶，回教徒蹂躏印度，佛教绝迹本土，密乘大师纷纷逃避西藏焉。

西藏广传印度晚期密教，擅长一门之尊者，当然不少其人，而于两部大法最高学理，尚未闻有相当研究。（参观《西藏佛学原论》）

## 第二章 传译

佛灭后二百余年，阿育王统治全印，小乘之教大行。中国正当嬴秦最强之时。始皇未称帝以前，相传沙门室利房等十八人入秦弘化，被逐出境（见朱士行《经录》）。虽未获流通之效，却为中国佛教之见端。汉武帝降昆邪王，得金像长丈余，供养于甘泉宫。其后，张骞使西域还，以印度有浮图（即“佛陀”异译）教闻于朝，中国乃知佛教由来矣（见《魏书·释老志》）。东汉之初，明帝梦金人飞行殿庭，身长丈余，顶有白光。此固机感所召，藉武帝所供之像为增上缘，开作梦境也。通人傅毅以印度之佛对，或根据张骞之报告而言。及专使蔡愔等十八人西迎沙门迦叶摩腾、竺法兰二尊者来洛阳，建立白马寺以居之，中国始有传译佛教之举。厥后演进状况，分四时代。

印度古尚梵语，佛教流传中国，不可不译为汉文。摩腾、法兰初来，经律略有译。流传后世者惟《四十二章经》一卷，乃针对汉代习尚，摘取佛典中契机之语而口述之，笔录之人仿儒教《孝经》体例，精心结撰，文章高古，与子书等，非佛经正翻也。八十年后，方可谓之正式传译耳。

## 第一节 幼稚时代

东汉末至西晋末百六十年间，为翻译佛典幼稚时代。梵、汉对照名词既罕根据，双方互异文法更未融会，只有节取梵本大意约略传译而已。此中仍有足述者：

### 其一 东汉

东汉桓、灵、献三朝，译师十人。居士占其一，余皆沙门。国籍颇杂：或隶安息，或隶康居，或隶西域，或隶月氏，或隶印度，中国只沙门严佛调一人(临淮郡人)而已。录其最著者如下：

(1) 安世高者，本安息国王太子，以厌世故，让位于叔，而出家学道，博通三乘教。由是历化诸邦，终抵洛阳。先习汉文，继翻佛典，自桓帝戊子至灵帝庚戌二十余载，译出九十五部一百一十五卷。小乘经最多，大乘《无量寿经》等亦有数种，惜佚。

传称世高前生亦安息王子，以沙门身游广州，遇少年客手刃之。预知有此报，故来偿也。再生为安息王太子，复现沙门身。来汉传译竟，到庐山化度蟒神，云是前世同学僧也。后到广州觅复仇客，皤然老矣。为述少年事有征，客遂厚供之。高云：复须到会稽偿夙冤。客随行，高果被人误杀于稽市，客乃深信三世因果之说，逢人宣传。高能从容历世如游戏，功行殊不可测。

(2) 支娄迦谶，亦简称支谶，月氏国沙门。行深性敏，持戒精进。桓帝之世，来游洛阳。自丁亥始，迄灵帝之丙寅，垂四十年，先后译出佛经二十三部六十七卷。多属大乘，而以《方等大集经》二十七卷最巨，惜不传。谶只口译，笔录者，河南孟福、张莲二居士也。谶译大乘诸经，方等部外有《道行般若波罗蜜经》十卷——《大般若》中第四会之文也；又有《兜沙经》一卷——则《华严》中名号品及光明觉品之少分也。是知谶乃大乘实教之学者。月氏亲承马鸣菩萨法化未久，宜现此等作风。

### 其二 三国

三国之中，魏、吴皆有佛化，蜀独无闻，或由交通未便也。魏、吴译师各五，

皆外国籍；惟吴得一居士，余尽沙门。择要述之：

(1) 昙柯迦罗(义为法时)，中印人也。尽通俗学，后乃出家。通大小乘，专精戒律。魏嘉平(曹芳年号)间，至洛阳弘化。先是安世高虽有大小乘戒经之译，而汉地僧人只循例出家，未尝依律行羯磨法，至是乃请迦罗提倡此道。迦罗以律部繁广，未适初机，只传译《僧祇戒心》略本，以备朝夕之需。然中国僧伽之守戒律，则自此始。又有康居国沙门僧铠、安息国沙门昙谛，皆译昙无德部“羯磨”以辅之。

中国所得广本戒律，先后共有四种，其目如下：

(甲) 四分律 属昙无德部(昙无德，义为法正，乃集四分律之人，因以名部。)

(乙) 十诵律 属萨婆多部(萨婆多，义为一切有。此取宗派以名其部。)

(丙) 僧祇律 属摩诃僧祇部(摩诃僧祇，义为大众。此取类别以名其部。)

(丁) 五分律 属弥沙塞部(弥沙塞，义为不著有无观。此取行法以名其部。)

魏世中国所行者只甲、丙两种简律而已。羯磨者，作业之义，授戒忏罪时，种种殷重宣言属之。

(2) 支谦，本月氏国居士。汉末游洛阳，有智囊之称。后入东吴，广译大小乘经典八十八部一百一十八卷。方等、般若、华严、密咒皆有之，故知其通实教大乘者。嗣有康居沙门僧会，以东吴未有佛寺，藉舍利之灵，摄化孙权皈信三宝，因造建初寺。江左佛法从此而兴。会亦有大乘经论之译，七部二十卷。

谦祖父于汉灵帝时，归化中国，拜中郎将，时谦只数岁耳。十岁学汉书，十三岁学梵书，兼通六国语言，佛学则支谶再传弟子。世、出世法无不明达，赋性仁慈，闻者叹服。后避乱东吴，吴主孙权欣其才德，拜为博士，使辅导东宫。时江左佛教虽得僧会提倡，而经卷未充。谦于政余，自译所得梵本，三十年间译成百余卷。所谓现居士身、行菩萨道者。

### 其三 西晋

西晋五十二年间，译师十二人，所出译本几六百卷，诚幼稚时代之渐趋发达者矣。其中，沙门九，居士三；内外籍各半。举要于下：

(1) 竺法护者，敦煌郡人。八岁出家，师事外国沙门竺高座，遂从竺姓。经书过目成诵，日恒万言。随师历游西域诸国，通晓外国语三十六种，所遇经教，无不练达，赍归梵本甚多。自敦煌至长安，经洛阳抵江左。终身传译不辍，共成一百七十五部三百五十四卷，华严、阿含、方等、般若、法华、涅槃各部以及律、论两藏均有之。初期传译，此为最富。有敦煌菩萨之称。

护译如此浩繁，宜需助手。居士聂承远、聂道真父子皆笔受、校勘之人也。后各自当译师。道真所传多至二十四部三十六卷，皆菩萨法。是固在家菩萨矣。

(2) 无罗叉者，于阗国沙门。晋惠帝元康元年，被请至陈留水南寺，特译《放光般若波罗蜜经》二十卷，居士竺叔兰传语，七阅月而毕。此经本属《大般若经》第二会，竺法护既有译本，题曰《光赞般若波罗蜜经》，凡十卷；今译二十卷较详，且其梵本出自于阗，有一段重要历史，故佛徒特请无罗叉译之。

《大般若经》第四会，东汉时，曾由印度沙门竺佛朔揭其大旨，译作《道行经》一卷，支谶传语(后谶自译十卷)。颍州沙门朱士行，尝讲此经，不能通其深义，乃发愿西游，寻求梵文《般若》译本。以曹魏甘露五年，由雍州首途至于阗国，钞得第二会六十万余言。晋武帝太康三年，遣弟子十人送还洛阳。将启行，于阗小乘教徒潜言于王，谓非佛说，请禁出境，免乱正法。士行愤慨，乞以烧经作证，誓云：“若是正法应传入中国者，火不能烧。”誓已，投经于火，不损一字。王及大众骇服，乃许出国。后展转存于陈留水南寺。适于阗沙门无罗叉至，遂有请译之事。传语之竺叔兰居士，后自译大乘经二种，皆佚。

## 第二节 发达时代

东晋至隋三百年间，为中国传译佛教发达时代。尔时，印度正值龙树、提婆、无著、世亲四大士相继住世。西方受化诸国蒙此影响，学者广求大小乘经律之外，于中观、瑜伽二法门类有研习，密教亦渐萌芽，更因中国学者思潮日进，故传译



之事较为发达。分六段述之。

## 其一 东晋

东晋享国百年有奇，传译缙素十六人，较著者四人，各有特点。

(1) 帛尸梨密多罗(义为吉友)，本西域王子。让国于弟而出家，专精密咒，兼擅梵呗。元帝时，译《灌顶经》十二卷及《孔雀王咒经》两种。前期，支谦等未尝无密咒之译，只略述小分；多罗之译，规模较大也。次有西域沙门昙无兰(义为法正)，尝于杨都译出经教六十一部六十三卷，中含密咒多种，大都散佚。

本时代密咒虽渐流行，只属释迦如来口传之杂密。若毗卢遮那如来之纯密，尚未出现。

(2) 瞿昙僧伽提婆(义为众天)，本罽宾沙门，博通小乘三藏。孝武帝太元年间，尝应慧远法师之请，在庐山传译《阿毗昙心论》等三部七卷；安帝隆安年间，又应名流王珣之请，在建康传译《中阿含经》六十卷、《增一阿含经》五十一卷。小乘经教始有大规模之译籍也。

阿含，义为法汇，正译应作阿笈摩，小乘经之总名也。分四部：(一)《增一阿含》(搜集短篇教法)，(二)《中阿含》(搜集中篇教法)，(三)《长阿含》(搜集长篇教法)，(四)《杂阿含》(搜集不拘长短教法)。中国向无详译，今始得其二。

(3) 佛陀跋陀罗(义为觉贤)，中印迦维罗卫国人，甘露饭王之裔也。少孤出家，博通经教，兼精禅、律，神变莫测，盖印度禅宗二十七世祖般若多罗再传弟子也(其师佛大先与达摩同学，有二甘露门之称)。后弘化中国，遇鸠摩罗什于长安，宗旨未叶。慧远法师迎居庐山，先后传译经、论、禅、律十三部一百二十五卷。其中，《华严经》六十卷，得未曾有；《摩诃僧祇律》四十卷，亦杰出也。

华严部之经，前此虽屡有传译，大都略取小分，未有若六十《华严》之杰作也。中国从此始知遮那报土之广大殊胜。四律广本，向都无传，今始见其一。

(4) 释法显，武阳龚氏子。数岁出家，至性过人。受具后，慨经律舛阙，誓

游学印度。历尽艰险，卒达中印。留学三年，获得经律多种，由海归国。于建康道场寺，与佛陀跋陀罗共译《大般涅槃经》等六部。著名之《摩诃僧祇律》，即共译之一也。复自撰《游天竺传》一卷。显为中国游学印度第一人，惜为期未久，所得无多耳。

我国人西游者，向来罕及印度。汉蔡愔等十八人西迎摩腾、法兰，至大月氏而止；魏朱士行率徒众十人，西访《般若》梵本，亦至于阐而已。亲到中印有据者，不可不推法显。

## 其二 三秦

三秦者，前秦(苻氏)、后秦(姚氏)、西秦(乞伏氏)也，时代不过八十年。前秦译师六人，沙门昙摩难提(义为法喜)所译最富。但延至后秦建初六年乃毕，非前秦专有。其中，《增一阿含经》五十卷，《中阿含经》五十九卷，原较晋译二《阿含》约先十年，以不传于世，遂让晋译专美。西秦译师不过一人，出品又无关重要。堪称述者，后秦五译师中三人也。

(1) 鸠摩罗什(义为童寿)，本印度人，而生长龟兹。出家后，名盖诸国。继习大乘经论，洞其秘奥。以弘始三年十二月二十日至长安，姚兴待以国师之礼。博览旧译，义多乖谬，因出梵本，从新译。自弘始四年起，十四年止，先后译出《大品》等经七十四部三百八十四卷。四方义学沙门不远万里，入关咨禀。门下，肇、融、生、睿号关中四杰，于其道尤相契也。然什所学十只出二，尝欲造大乘深论，以乏当机而止。其笃性仁厚，泛爱为心，是与一乘妙旨相应者。而俯顺群机，不能不弘空宗；盖两晋崇尚虚无之风，影响各地学者，空宗最契机也。所译《般若》，或大品，或小品，或显部，或密部，不一而足，是知专心此道者。其重译《法华》、《维摩》二经，或隐示宗旨所在也。大乘论藏译本，以《大智度》百卷、《十住毗婆沙》十四卷及《中》、《百》、《十二门》三论为最重要；《成实论》二十卷，则小乘之瑰宝也。

龙树中观法门，提婆、罗睺罗递承之，无著、世亲赞扬之，遂盛行全印，播及诸邦。龟兹之沙车王子须利耶苏摩专研之，以传罗什。什传译中国，开创空宗。

(2) 弗若多罗(义为功德华)，卑摩罗支(义为无垢眼)，皆罽宾沙门也；昙摩流支，西域沙门也。三人皆精律藏，先后入关。罗什始与多罗合译《十诵律》，三分得二而多罗入灭，嗣与流支续译之，共成五十八卷；罗支复出三卷律序置之于后，都六十一卷。一切有部广律，遂继僧祇广律出现于中国。

“诵”者，背文暗持也(读至极熟，能默持之)。此部广律区分十分而诵之(卷一至卷六为初诵，卷七至十三为第二诵，乃至卷五十六至五十九为第十诵)，故曰十诵。律文繁冗，将近七十万言。始由多罗口诵，罗什译语，六百沙门共听；流支继诵情形亦尝无异。译毕，什欲再加删治，未果。

(3) 佛陀耶舍(义为觉称)，罽宾沙门，学问赅博，修行笃实，罗什曾师事之。后闻什被掳入秦，仗禁咒力潜往访之。姚兴迎至长安襄译事。罗什传译一乘经教，间有未达之义，辄待耶舍指示深旨。弘始十年，与沙门竺佛念等共译《四分律》六十卷、《长阿含经》二十二卷(另《虚空藏菩萨经》一卷)。从此，《四分律》始有广本，四《阿含经》于是有其三(《增一阿含》及《中阿含》已见晋译)。

昙无德部《四分律》，乃昙无德尊者，择上座部律仪中契同己见者，采集成文。广本六十卷，不下六十万言。内具四分(初分二十一卷，二分十五卷，三分十三卷，四分十一卷)，故名四分律。耶舍背诵此律时，姚兴疑有遗谬，试以毫无义理之羌籍、药方各四十余纸，读三日即能背诵，不误一字，众乃服其强记。译语之竺佛念，凉州沙门也，文通华、梵，前、后秦译事皆充传语之职，后亦自译《十住断结经》等一十二部七十四卷，与安世高、支谦齐名。

### 其三 二凉

五凉之中，惟前凉(张氏)、北凉(沮渠氏)有译事可言。然前凉垂末，始得月氏居士施仑充译师，影响渺小。北凉三十余年间，译经缙素九人，有甚重要者：

(1) 昙无讖(义为法丰)，中印沙门也。幼喜诵咒，进习五明，精辩莫抗。后为白头禅师所屈，乃专究大乘。而持咒殊有神验，亦以此贾祸。遂遁至北凉，传译经典十九部一百三十一卷，以《大般涅槃经》四十卷为最有名。先是此土虽译《涅槃经》数种，皆属小乘；竺法护、释法显所译虽号大乘，而护只出二卷，显

不过六卷，远不若讖译之丰富也。讖译仍缺后分二卷(唐代补出)，然“法身常住”之旨从此大彰，中国学者备闻“一切众生皆有佛性”矣。

罗什门下竺道生，尝在南京讲显译六卷《涅槃》，发明“阐提皆得成佛”之理，众以为邪说；及讖译大本至京，果有此义，众乃感愧。是知：一乘妙旨，夙根厚者能自得之，经教只作证明耳。时，京兆沙门释智猛，尝继法显之后，亲到中印，得《涅槃》梵本于大智婆罗门家(显六卷亦得于此)。北凉末叶归凉州，译作二十卷。但失传，无从与讖译比较也。

(2) 佛陀跋摩(义为觉锐)，西域沙门也，专研《毗婆沙论》。中国沙门道泰，尝遍游诸国，得《毗婆沙》梵本十万偈，还居北凉。会跋摩至，请其口译而笔受之，并邀高僧慧嵩等三百余人，考正文义。历三载，译成百卷。后因兵燹被毁，只存六十卷。

北凉时，中国译籍经、律均渐丰富，惟论藏无多。道泰杖策西访以此。上译《毗婆沙论》百卷，小乘也。泰后自译《入大乘论》及《大丈夫论》各二卷，以明宗旨。

## 其四 南朝

南朝一百七十余年间，佛化有特殊发达处；译师数十人，亦多可观。萧齐较逊，齐主不重此事也；萧梁编述多，翻译少；宋、陈皆有异彩。略举数人：

(1) 求那跋陀罗(义为功德贤)，中印沙门，精大小乘。由师子国浮海来广州。刺史表闻，宋文帝延至杨都。传译经论五十二部一百三十四卷，释宝云、法勇二人译语。以《杂阿含经》五十卷最重要，盖四《阿含》至是始具足也。又《楞伽经》四卷，饰文未周，仍为世重。

宝云、法勇皆华僧游学印度者，后各自行译经。云又陪释智严译《法华三昧经》等十部。严亦曾游印度，且有圣证之称者。宋僧西游沙门，可谓鼎足有三；与晋之法显、凉之智猛后先辉映。

(2) 佛陀什(义为觉寿)，罽宾沙门。专精律藏，兼达禅要。东晋法显，尝于师子国得《弥沙塞律》梵本归朝，未及译而迁化。刘宋诸僧闻什擅长此道，特请

译出《五分律》三十卷，名僧竺道生等执笔参正。中国自此具有四律广本矣。

弥沙塞部广律三十卷，约三十万言，具含五分(第一分十卷，第二分四卷，第三分八卷，第四分二卷，第五分六卷)，故有“五分律”之名。并东晋译《僧祇律》、姚秦译《十诵律》、《四分律》，共名四律。四《阿含》亦由东晋、姚秦、刘宋三朝得之，允称发达时代也。

(3) 僧伽跋陀罗(义为众贤)，西域沙门，为优波离尊者一脉相承之法嗣。齐武帝永明六年，由海来广州。在竹林寺，偕沙门僧祇译出《善见律毗婆沙》十八卷，乃广释《四分律》者。明年译毕，于解夏日(七月十五)，香花供养讫，志一点于卷末。相传：优波离于佛灭后，结集律藏讫，即于其年解夏日，香花供养而以点志之。一岁一点，至永明七年(己巳)共得九百七十五点，为律藏成立之纪元，亦即佛灭后之年数云。

唐释智升，依此数计算至开元十八年(庚午)，合得一千二百一十六年，即西历七百三十年，是佛涅槃当在纪元前四百八十六年。近人依印度史考得佛入灭年数与此相差不远，似堪根据。晋法显游师子国时，有击鼓唱言：“如来涅槃今已一千四百九十七载。”若计至开元十八年，当得一千八百二十载，殊乖事实，不足信也。

(4) 真谛(梵云波罗末陀)，西印优禅尼国沙门，博通内外学。梁武帝迎来东土，停滞南海二载，然后入都。值国难作，于迁徙中，译出《金光明经》等十一部经论，共二十四卷，以《起信论》最为特色。《十七地论》(即《瑜伽师地论》)只译得五卷，后复佚之。陈初暂居豫章，拟西还印度，因道俗虔留而止。于豫章、临川、广州等处，传译经论三十八部一百一十八卷，中以《摄大乘论》三卷及世亲《释》十五卷别有见地，是与《起信论》融通者，盖传梵本之原师当出自安慧学派也。其余瑜伽法门之籍亦多所译，中国前所未有的。关于《俱舍论》亦有数种，但俱不存。相传，真谛颇多神异之迹，其地位未可测也。

无著、世亲之瑜伽学本与马鸣、龙树不相违，世亲弟子安慧未变此旨。真谛是否慧之门下，不得而知；要属同派者也。瑜伽法门从此昭著中国，而开“摄论”一宗。

## 其五 北朝

元魏国祚尚长，虽太武七载禁佛，而法化仍有可观。齐、周历时皆短，周武更加毁法，可取之处甚少。此朝译事，亦有特点足录。

(1) 菩提留支(义为道希)，北印沙门，遍通三藏、妙入总持、显密兼长之尊者也。宣武帝永平元年至魏，帝请传译经论。孝明帝时，明太后称制，建永宁大寺，庄严冠阎浮提；内供梵僧七百，留支即居此寺为译经领袖。至东魏之初，垂三十年，译出三十部一百零一卷，中含世亲著作多种，而以《十地经论》十二卷最有名。

世亲之学风靡全印，大小乘家几皆奉为圭臬，陈之真谛、魏之留支皆其流派也。有说世亲丰富著作中，以《十地论》为最尽理。留支译此，因创“地论”一宗，足覩其见地不凡。与留支同时传译者，尚有梵僧二人：一名勒那摩提(义为宝意)，中印人；一名佛陀扇多(义为觉定)，北印人，皆属世亲学派者。相传三僧共翻《十地论》，意见互殊，乃各别逐译，后由扇多弟子慧光融为一部云。

(2) 般若流支(义为智希)，中印婆罗门，而精于佛法。胡太后称制之初，即来洛阳(魏都)。后随东魏孝静帝迁邺。六年之间，译出经论十八部九十二卷(沙门僧昉、昙林及居士李希义等笔受)。以《正法念处经》七十卷最巨，小乘要籍也。中观、瑜伽之学亦有涉及。

《续高僧传》云，菩提留支与般若流支在魏宣译(时间相联)，传写者每略书“留支译”字样，目录内颇有相混之处，后人未易细辨也。《正法念处经》是于四《阿含》外特树一帜者。

## 其六 隋

隋文帝承北周毁佛之后三宝凋零，竭力整理，僧伽日增，诸州大寺皆建舍利塔，一时称盛。然梵僧到者无多，亦因国祚短促之故。译师可称者，乃由齐、周展转入隋也。

(1) 那连提黎耶舍(义为尊称)，北印乌苌国沙门。北齐天保七年至邺都。传

译十载，得经论七部五十一卷，《大悲经》、《月藏经》、《见宝经》皆杰出也。齐亡，流离失所，展转至隋。承文帝请，到京续译经典八部二十三卷，而以《日藏经》为重要，因《方等大集经》至是始告圆成也。

《大方等大集经》，乃释尊广集十方诸佛菩萨，于欲、色二界间大宝坊中，宣说大乘之要道也。昙无讖译二十九卷，仅得其半；余由历朝诸师先后出之。隋僧就集其大成，得六十卷，统名《合部大方等大集经》。耶舍两朝所出之《日藏》、《月藏》、《须弥藏》三经共占二十五卷，刘宋智严、宝云合译之《无尽意菩萨经》占四卷，后汉安世高所译《明度五十校计经》占二卷，连讖译《大集经》二十九卷为六十也。

(2) 阇那崛多(义为志德)，北印犍达国沙门。周武帝时，既抵长安，寻居益州，皆略有译事。武帝敕追入京，重加爵禄，逼从儒教，誓死不从，被放归国。时有齐僧宝暹等十人，采经西域，历七载，获梵本二百六十部而东还。回至突厥，闻周灭齐，大毁佛法。进退维谷间，与崛多相值，乃留而资学焉。未几，大隋受禅，佛法重兴。暹等赍梵本先返，闻于文帝。帝遣使请崛多到京(大兴)主译。自开皇五年至仁寿之末，译经三十九部一百九十二卷，显密咸备，而以《佛本行经》六十卷最称巨帙。传称崛多：经行，得道场之趣；总持，通神咒之理。功行可见一斑矣。

在隋助崛多传译者，有南印沙门达摩笈多(义为法藏)。厥后自为译主，自大业(炀帝年号)初元至末年，十二载间，译出经论九部四十六卷。无著《金刚般若论》、龙树《菩提资粮论》皆创见也；《金刚经》二卷及《普乐经》十五卷，未及回润而辍笔。

### 第三节 极盛时代

大唐自太宗至德宗一百七十年间，为中国佛教最盛之时。玄宗治世，敕天下诸州择规模宏伟之道场，一律改名开元寺，藉示开元佛化发展之极。其中可分二期：

#### 其一 初唐

贞观初至开元初七十余年，继承历朝译事，显教大部重要经论向所未备者，今皆弥补之。是为显教极盛时代。译师特出者数人：

(1) 释玄奘，陈留人。贞观三年，出关西行，遍历诸国，广习瑜伽法门，护法论师再传弟子。唯识之学，卓绝当时，印度沙门、外道莫敢与抗。贞观十九年归唐，所赍经、律、论多至五百二十篋六百五十七部。抵京之日，道俗郊迎甚盛，视同弥勒下生。太宗敕于西京弘福寺广事翻译，证义、缀文大德二十人。念<sup>①</sup>载之间，译出大小乘经、律、论七十六部一千三百四十七卷。未译者尚占多数，而体力既敝，不堪任劳矣。译本最巨者为《般若经》六百卷，次《大毗婆沙论》二百卷，又次《瑜伽师地论》百卷，余如《顺正理论》八十卷、《俱舍论》三十卷、《显扬论》二十卷以及法相宗所依经论多种，皆重要之作也。密咒之经、中观之论亦不少，而以糅译之《成唯识论》尤为特色。译文顺应梵语，毫无含混之弊，识者谓不啻直读梵本云。麟德元年二月五日中夜示寂，七七日颜色不变，世寿六十五。高宗闻之，罢朝五日志哀，谓失国宝。敕依佛故事，金棺银椁葬于关中泚水之东。福慧双隆，东土诸僧所未有。

奘公多方参学，得力处在戒贤论师、胜军居士二人，故其传译以《瑜伽》、《唯识》二论最称杰作，是得世亲之精要者。然世亲之学，于《法华》、《涅槃》、《华严》等一乘大教无所不论，奘公尚未暇注重此事。

(2) 实叉难陀(义为喜学)，于阗国沙门，喜研一乘经教。武后临朝，以旧译《华严》处会未备，闻难陀长于此道，特请赍经入唐，从新翻译。大德沙门菩提流志，及义净二人同宣译本。历四载，译成八十卷。其后又重译《大乘入楞伽经》及《起信论》二种，较旧译均称益善。其余一乘显密诸经各有数种，统计共得十九部百零七卷。本拟再次传译，无常忽届，年只五十九，可惜也！荼毗时，其舌不坏，与罗什后先辉映，所译信符法理也。

显教大乘经卷，帙巨者有五大部：一、《般若》，二、《宝积》，三、《大集》，四、《华严》，五、《涅槃》。《涅槃》四十卷成于凉，《大集》六十卷成于隋，《般若》六百卷、《华严》八十卷、《宝积》百二十卷皆成于初唐，故初唐有“显教极盛时代”之称。难陀除译《华严》八十卷外，尚有小品数种，

---

① “念”、“廿”通假。



皆足珍也。

(3) 释义净，齐州人，继玄奘后游学印度之名僧也。经三十余国，历二十余年，以武后乙未携梵本大小乘三藏五十万颂归国。初襄实叉难陀传译，嗣乃自翻。先后共出六十一部二百三十九卷，显密俱有之，而特详一切有部律藏(所译多至二十余部，以《根本说一切有部毗奈耶》五十卷最巨，足与《十诵律》颉颃)。

唐自玄奘游学归国后，步武者络绎不绝，义净当时所知者多至五十余人。然或客死或失踪，能归国大弘所学如奘、净二公者实不易得！净服膺道琳法师之研究密教甚有妙理(琳乃失踪之一)，曾于中印那烂陀寺屡入坛场，希求密效，而不能成就厥功为憾。此因志存游历，未能长期专修之故耳。

(4) 菩提流志(义为觉爱)，南印沙门，聪颖绝伦。初习外道，无所不通，以为究竟。行年六十，与大乘善知识对辩，理屈辞穷，乃皈依佛教。五载之间，洞达三藏，确非凡流所及。武后闻其大名，专请赍梵本来唐。长寿二年开译经论，历十七载，译出五十三部一百一十一卷，以圆成《大宝积经》百二十卷最有价值；密经多种，以《不空羂索》三十卷最巨。年已百余岁，不再翻译，一心修证。至开元十五年九月，意欲舍世，从二十日起不饮不食，而神色如常。十一月五日示寂，世寿百五十六云。

《大宝积经》内含四十九会，历朝先后译出二十三会八十一卷。奘公暮年承众僧请求，欲全译之；起草数行，觉气力不加，乃辍笔。流志亦以全文过巨(与《大般若》等)，恐难尽翻，只补译所缺之二十六会三十九卷；余二十三会，或仍旧译，或加整理。凑集成编，宝积部遂告圆成。初唐所成显教三大部：一为奘公之《般若》，二为难陀之《华严》，三即流志之《宝积》也。

## 其二 盛唐

时至开元，中国显教之传译可称观止！后此非无特出经论，卷帙大都有限。由此以迄贞元，八九十年间，所译皆尚密乘；不惟文字宣扬，且屡开坛灌顶。规模之盛，纯以毗卢两部大法为宗，非区区一尊杂密之比。是为密教极盛时代。译师以阿闍黎兼之，亦有未见开坛而但翻梵本者。特出四人：

(1) 善无畏(梵云输波迦罗)，中印人，甘露饭王(释尊季父)之裔，生有神姿。十三岁嗣乌荼王位。后让国于兄而现沙门身，早证法华三昧。尝附商舶游历诸邦，途遇盗，甚危，畏默念真言，感见准提菩萨出现，群盗悔罪皈依。知持咒有特效，益深究之。嗣见龙智菩萨(或作达磨掬多)，得传承毗卢两部大法，为真言宗阿闍黎。神验甚多，声誉远达中国。睿宗遣使候诸塞外，未值。玄宗即位之初，梦见真僧异相，图于殿壁以记之。开元四年，畏抵长安，貌与图合，帝不胜钦重，敕在菩提院先译《虚空藏求闻持法》一卷，此只《金刚顶经》之小分。赍来梵本不少，乃被藏诸内府，无缘续译。昔有沙门无行游学印度，广集梵本归唐，不幸至北印而歿，唐皇使收回遗本，藏诸西京华严寺。畏偕弟子一行拣得其中密典数种，向所未译，真言宗胎藏部要籍也。尤要者即《大日经》，原十万偈，畏译其中精要三千颂，一行笔受，共成七卷。复出《苏悉地经》、《苏婆呼童子经》各三卷，皆密乘之较浅者。尚有密法十余种，《传》(《宋高僧传》)、《录》(开、贞两录)皆未记载，以非密宗行人不及知也。中以《大日经广大仪轨》三卷为至宝——即胎藏界大法之根本也。开元二十三年，畏入灭于长安，世寿九十九。

两部大经皆由龙智菩萨住持，沙门无行乃能得其一部，当是蒙授法之一人。曾否获一部阿闍黎之位，惜歿于中途，无由证明也。一行笔受此经，复集师说为疏，于是密宗始有妙理可寻。其价值能超出显教之上，端在于此。向被显教学人列入方等大乘者，局于杂密耳。

(2) 金刚智(梵云跋日罗菩提)，南印光明国人。幼年出家，二十受戒。于中印那烂陀寺，广学大小乘三藏，兼通中观、瑜伽。三十一岁，往南印礼龙智菩萨为师。经七年承事供养，得受五部灌顶，传承两部大经，诸佛秘密之藏，无不精练。尝于作法中，感见观自在菩萨现身，证明其学成就，指往东土礼文殊、弘密乘。乃航海而东，三载始达广州。开元八年，乃抵京邑。所住之刹，必建灌顶道场，广度四众。屡为内廷作法，皆大灵验。十一年，从事翻译。未及十载，译出密教经轨数十种。《金刚顶》、《大日》两部念诵法，均出大要，其他亦皆密宗鸿宝也。《释教录》只记译籍八种，遗漏殊多耳。二十年，有敕放归本国。行至东都示寂，世寿七十一。不空三藏继承法统，为真言宗第六代阿闍黎。

传称金刚智三藏于显密义理无不通达，随问剖析，皆顺应机宜。密乘尤能

尽法身如来之秘奥，卓然一代大祖师。东土纯密之宗，流传至今不绝者，皆其法脉也。当时解答妙理，惜无人一一记而传之；今所传者，只《金刚顶经义诀》而已。然金刚顶宗要旨藉此而明，后贤之获尽量发挥实利赖之。

(3) 不空(原名智藏)和上者，南印师子国人。十四岁，师事金刚智阿闍黎，随侍东来。开元十二年，始受具戒于广福寺。助师翻译经教，熏习日深。蒙授两部灌顶、护摩、阿闍黎法，并尽付密乘诸经；亦兼受善无畏阿闍黎灌顶，得胎藏法秘要。至三十岁，本师已入灭，奉命西行，广搜梵本。取道广州，采访使刘巨邻恳请灌顶，乃于州之法性寺(即今光孝寺)开坛，受灌顶者以万计。后达师子国，得遇龙智菩萨，虔献金宝锦绣，请开十八会金刚顶瑜伽法门，及毗卢遮那大悲胎藏法门。菩萨特为建立坛场，不空及随行弟子含光等，同受五部灌顶。嗣后广参善知识，搜寻密藏及诸经论五百余部，显密法理无不穷源竟委。游行五印，法验屡著奇迹。天宝五年还京，续诏入内建坛，为帝灌顶。频年为国家修法，无不灵应如响。身历三朝，皆为帝师，臣民受灌顶者不可胜数。大历三年，于兴善寺，建立坛场。代宗敕令近侍、大臣、诸禁军使一致灌顶，可称中国密教最盛之时。赍回梵本，奉敕翻译。自天宝至大历，先后译出一百一十部一百四十三卷；著录所未及者，尚有四十余部。大历九年六月初，自谓“白月圆满当行”。届时以大印身定中示寂，世寿七十。荼毗得舍利数百粒。传法弟子五人：一、含光，二、惠朗，三、昙贞，四、觉超，五、惠果。皆第七代阿闍黎。然惠果一支独延绵不绝。

善无畏大士阐发胎藏界理趣，金刚智大士指示金刚界义诀。不空大士，两师之两部大旨集成于一人，后更亲谒龙智菩萨以增益之，复广参善知识以辅助之，所学尤完备矣。《法华》有轨，《华严》有观，举显教最高义理以密法证明其妙境，是真融会显密之一乘大家也。中国佛教得此位大士住持，允称极盛时代。三朝礼遇之隆，超越今古，不亦宜乎！

(4) 般若(义为智慧)三藏，北印罽宾国人也。幼年出家，广习小乘之学。二十三岁以后，诣中印那烂陀寺，精究《瑜伽》诸论。经十八载，转向南印学密，从法称(唯识专家)阿闍黎备受五部真言。尝闻支那大国有文殊法身道场，遂发愿来唐礼谒，兼弘所学。初次垂至广州，被风驱回师子国。再次垂至广州，风竟破

舶溺人。三藏子身漂流至海边，所失梵篋等乃先搁沙上，信有护法冥助也。贞元四年，开译《大乘理趣六波罗蜜多经》——乃搁沙梵本之一；逾年译成十卷得未曾有之一乘教典也。嗣续译《守护国界主陀罗尼经》等数种。十一年，南印乌荼国王献新《华严经》，敕三藏更翻之，则第九会“入法界品”广本也。越四年，译成四十卷，末卷为前两译(六十卷及八十卷本)所未见——即后世特别流通之《普贤行愿品》。《华严》得此，庶几圆满。盛唐译事，斯为殿军。

教法五藏，譬诸五味。《大乘理趣六波罗蜜多经》未到之先，中国学者辄以己之所尚为醍醐；是经由释尊金口亲宣，楷定醍醐上味惟属陀罗尼藏，足杜一切戏论矣。极盛时代将终，此义方与《普贤行愿》同出，兹可异也。般若三藏之不淹没于海，岂偶然哉！

## 第四节 复兴时代

唐自贞元以后，译事无闻。武宗破佛，顿呈衰落。宣宗嗣位，虽即取销乱命，然经典被毁，恢复难期。继此维持，惟赖教外别传之禅宗。历晚唐、五代，皆一息仅存。周世宗重加破坏，佛教几无立足地矣。赵宋统一天下，太祖、太宗知佛法关系国运甚大，极力提倡。梵僧渐至，一方搜刻旧译，一方翻译新本。是为中国佛教复兴时代。延至现代，中间颇多变化。略分三期述之：

### 其一 北宋

太平兴国七年六月，太宗诏立译经传法院于东京，广延梵僧分翻教典。三藏法师最著者三人：(一)施护，于阗籍，赐号显教大师；(二)法天，其后改名法贤，中印籍，赐号传教大师；(三)天息灾，罽宾籍，赐号明教大师。真宗时，最著者则为法护，摩竭陀籍，赐号传梵大师。译本现存者：施护百一十一部二百三十六卷，法天百一十八部一百六十七卷，天息灾十九部五十九卷，法护十四部一百七十卷。

当时印度佛教最重密乘，诸师来华各弘所学，自以密法为主；开译梵本，必先作法加持。施护所出《现证三昧大教王经》，可补唐译《金刚顶经》

之略；其余密典亦多特色，惜无实修之士一一亲证妙境，从而发挥其无上真理耳。

## 其二 元

宋因徽宗排佛，复兴气象消失。嗣虽追悔，而国事日非；南迁后，更无暇注意佛教。元世祖统一华夏，始提倡之。是为再次复兴。然所提倡偏重西藏喇嘛教——溯源同出印度密乘，而面目稍异。世祖以政治手腕，尊藏僧发思巴为大元帝师，尝传译“一切有部”戒律二种各一卷。其弟子沙罗巴继为国师，则译密典数种——如《佛顶大白伞盖陀罗尼经》等，皆小册子，较之北宋规模，远不及矣。

西藏佛教分前传(八世纪)、后传(十一世纪)：前传以莲花生为主，后传以阿提沙为主。元代所崇之喇嘛教，则前传数派中之萨迦派也。此派与中观法门之清辨系颇相合，因忽视戒律，流弊滋多(世祖时，有嘉木扬喇勒智以释教总统资格，而肆行杀、盗；成宗时，有必鲁匿纳实哩以国师资格，而图谋不轨；顺帝时，有伽璘真以帝师资格，而导帝淫乐之类是)，而发挥教理之事亦绝少。惟武宗敕从西藏大藏经译成蒙古文，可称伟举也。

## 其三 近代

明、清皆取元之政治手腕，藉喇嘛教羁縻藩属，以“国师”、“活佛”等虚名笼络其中有权威者，不在弘扬其道；纵有传译，亦秘密藏诸内府，非大众所知也。万历(明代)、乾隆(清代)均有雕刻大藏之事，只属流传，与传译异。乾隆中叶，以满洲语翻译大藏，不让元武宗专美于前，则是化他式之传译也。嘉庆以还，佛教日渐衰颓，以僧伽流品庞杂故。及太平天国排佛，益凋零矣。光绪间，世界潮流所趋，国人思想丕变，对于宗教渐知拣择。以佛法含理最丰，学者视为极有兴趣，古籍散佚而保存于日本者，陆续罗致之；日僧著述较有条理者，则翻译之。千余年失传之密宗，因得重兴机会。西藏密教，亦乘时活跃于北平，浸假有留藏学法团之组织，藏文汉译之经轨，最近日有增加。是为中国译事第三次复兴之期，前途未可量也。

元世祖尝敕汉、藏诸僧对勘双方教典之同异。据《法宝勘同录》，牒列汉文现存之本为西藏所无者，其数不少；但藏文所有而中原缺如者则未见说

明。近人调查，谓汉文缺本实多。将来若有大规模之传译院，举西藏独有之本，尽翻汉文，当可集成一部更完备之大藏也。

## 第三章 研究

幼稚时代，中国佛教只事传译，少加研究。发达初期，道安法师始有注释之举，弟子慧远继于南，关中四杰兴于北，复得梵僧佛陀跋陀罗、鸠摩罗什两位善知识领导其间，佛教乃成具有至理之学问，非普通宗教所能比拟。迄于盛唐，研究日众，专家辈出。教派绵延，有至今仍存者，有中途早夭者。规模有大有小，大者为法相、三论、天台、华严四宗，小者为涅槃等六宗。

### 第一节 法相宗

世亲继承无著学系，造《唯识三十颂》等大乘论五百部，广博精深。弟子未能遍学，各取部分要理而研究之。传唯识学而作释论者甚众，著名十人，以护法论师为最。唐玄奘游学印度，吸收瑜伽法门要籍，而以护法之学为正宗，糅译《成唯识论》十卷，堪称得意杰作。上足弟子窥基心领神会，撰《述记》三十卷以发挥之，于是建立唯识专宗。识之所缘，辄成法相，故常名法相宗。

此宗专就凡夫杂染法相，加以种种分析，以探求所依真如实性；及其相应，则一切法相无非清净。分纵、横二方面研究之。

**(甲) 五位唯识** 此从横面研究识之类别也。

(1) 主要识 能变现法相诸心王属之，眼等八识皆是。教家名曰“自性唯识”，由此认识实性假相故。

(2) 辅助识 能助心王引起法相诸心所属之，思等五十一法皆是。教家名曰“相应唯识”，假相得此配合乃能应现故。(心所者，心王所有之附属心法。)

(3) 变质识 法相由凝集力变成假质之色法属之，色等诸尘，眼等诸根皆是。教家名曰“所变唯识”，由主、辅二识合共所变故。

(4) 衬托识 心、色二法显现时连带衬起之幻相属之，空间、时间、文义理路皆是。教家名曰“分位唯识”，藉此衬托前三类识之分位差别故。

(5) 归本识 一切无为法属之，而以真如总相为最圆成。本来无相，以识会之，若有其法耳。教家谓之“实性唯识”，遍计、依他(义见首章第四节)真实所依故。

诸法现象，无量无边，总不出五位范围。就境言之，衬托法最幻，色法较真；就心言之，心王为能缘，心所为助缘。一一观察分明而消归真如实性，是为法相宗瑜伽要旨。

## (乙)五重唯识 此从纵面研究识之归源也。

(1) 遣虚存实识 遣心外诸境，存心内诸识也。

六尘中之法相、我相皆心外境，只是虚影，亟须遣之；认识此等尘相者，皆心内识，比较为实，暂须存之。是为初步观法。

(2) 舍滥留纯识 舍诸识之相分，而留见分、自证分、证自证分也。

觉性入识，所觉部分变为相分；能觉部分变为见分；不落局部见分，唯显心王或心所自性者，名自证分(或名自性分)；觉性总体对此等自证分起一种微细净识，则名证自证分(或名证自性分)。相分有现于心内者，每与外境混滥，并须舍去；余三分纯属内心，则暂留之。是为第二步观法。

(3) 摄末归本识 摄诸识见、相二分归于识体也。

诸识本体为王、所合成，所开见、相二分皆枝末也。逐末则忘本，故摄而归之。是为第三步观法。

(4) 隐辅显主识 隐诸识心所，显心王自性也。

心王自性每被心所掩盖，故须隐辅显主。是为第四步观法。

(5) 泯相证性识 泯依他起诸相，证圆成实性也。

心王自性虽清净，仍属依他起性摄。须并泯其相，乃能独证真如实性。是为第五步观法。

五重之中，前四逐步除遍计执性，显依他起性，虽重重转胜，总不离相；后一乃圆成观法，得入瑜伽之道。若不依此入观，纵然理解甚丰，无裨实益。

此宗由窥基传慧沼，慧沼传智周，道望渐逊。经武宗法难，典籍多佚，遂中断。明代虽有著述，义理不称，未堪传承。清季杨仁山居士向日本取回唐著多种，此宗乃告重兴。

## 第二节 三论宗

龙树造《中论》开中观法门，辅以《十二门论》；提婆承之，复有《百论》之作，合称三论。递传罗睺罗、青目，皆有《中观》释论。译入中国者，青目释也。青目之下分二支：一传沙车王子，一传清辩论师。鸠摩罗什承沙车之学，来中国建立三论宗（清辨一支，由智光数传至日照，唐高宗时来华授与法藏，但未开宗）。什传关中四杰，道生一脉独能延续。四传至法朗，开为二派：南派吉藏，专弘三论；北派明胜，加入《大智度》，称四论矣。然南传特盛，良由吉藏著作丰富也。

中观法门以“绝无所碍”为宗。不名“空观”者，以如实之空非乌有比。空尽幻影而真如本体现，允符“中道”实相，故特名“中观”。是知：三论宗旨，空、有皆非；乃至非非有、非非空仍归俗谛；并此俗谛亦泯，方称最上真谛。后世略称空宗，学者容或误会厥旨也。吉藏广通《法华》、《华严》、《维摩》、《大品》、《智论》，于第一义中道必然洞彻，以之弘扬三论，宜无偏空之弊。

吉藏之疏三论，于《玄义》中提出二大要领：一曰破邪，一曰显正。凡有见执，统归邪摄。外道之我执，小乘之法执、空执，大乘之有所得见，皆必破尽无余。邪尽破，正自显；别无他法。此纯直观法门，以理法界为宗趣，般若波罗蜜多为所依。

法相宗根据《解深密经》之意立三时教：第一时，有教；第二时，空教；第三时，中道教。以自宗属第三时，空宗属第二时，表示法相为究竟也。然此只对不了义空宗而言，不足压抑三论宗教义。吉藏则引罗什之说谓：

“一代佛教，皆以毕竟空为极则。凡与毕竟空相应，不论何等教相，均称最上。”是有得于一乘妙旨之言也。



三论宗，既依般若波罗蜜多直显真如本体，宜与禅宗初级行法无别，然只偏重研究，不能刻苦修证，故彼此分途。道生号称大哲(四杰之一)，为此宗第二代祖师，且能预发“阐提成佛”之义，见地之高确非侪辈可及，而实相境界殊无征验——佛陀跋陀罗禅师试以“如意掷地”事，生公竟为“表色”所惑，与凡流等，其他盖可知矣。宗风能遍行中国者，方法尚简，便于宣传耳。

此宗于隋末唐初盛极一时，然只明体大，未及相、用，且教理过浑，成效甚鲜，思想家未免有所歉。法相宗崛起，分析精密，与近代科学方式相类，学者初感兴趣，多趋附之，研究三论者顿希。及曹溪宗风盛行，实效昭著，此宗几无人过问。唐武毁法，吉藏著作且荡然矣。日本至今犹保存之，但中国无有重兴之者。

### 第三节 天台宗

罗什学派遍及中国，北方学者于三论外兼喜《智论》，然向心部用功者尚少。北齐沙门慧文读《智论》二十七“一心顿证三智”之义，从而致力心观；更读《中论》“观四谛品”之偈曰“因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦是中道义”有契，遂以一切智配空观、道种智配假观、一切种智配中观，建立“一心三观”法门，原属四论教派。南岳慧思传其道以修禅，悟得《法华》大旨，转授天台智顗。顗益取《法华》义理以融和之，著《摩诃止观》、《法华玄义》、《法华文句》各二十卷，号“天台三大部”，成为中国新组之教派，名“天台宗”。大纲有二：

(甲) 三谛圆融 三谛者，空谛、假谛、中道谛也。本出三论真、俗二谛。俗谛者，世间法也，当体即假；真谛者，如实空也，空而兼中。台宗分二谛为三谛，开合不同，实义则一。所谓圆融者，三谛互相赅摄也。列表明之：

- |                |   |                |
|----------------|---|----------------|
| (1) 空谛         | { | (一) 相对破有——根本空谛 |
| (二) 相对立空——兼摄假谛 |   |                |
| (三) 绝对破立——兼摄中谛 |   |                |
| (2) 假谛         | { | (一) 相对破空——兼摄空谛 |
| (二) 相对立有——根本俗谛 |   |                |
| (三) 绝对破立——兼摄中谛 |   |                |

- (3) 中谛 { (一) 双遮空有——兼摄空谛  
(二) 双照空有——兼摄俗谛  
(三) 绝对遮照——根本中谛

依此作观，三谛分明，是得力于四论者。

(乙) 一念三千 三千者，百界、十如、三世间之三数乘积也。以此三千法数代表一切法相，一念心中本来具足无遗，众生被无明盖障，不能顿显耳；三谛圆融之极，此理自彰。三数细目则如下：

(1) 百界 依《法华经》，立佛、菩萨、缘觉、声闻、天、人、阿修罗、饿鬼、畜生、地狱十种法界，而一界之中能摄其他九界(如人界可以感见佛、菩萨乃至地狱，余界类推)，连本界自成十界。十种法界既各自具十界，故合成百界。

(2) 十如 依《法华经》，立如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟十种法界。同归如如实际，故有“十如”之名。

(3) 三世间 依《智度论》(四七)，立三种世间法：一曰五蕴世间(色、受、想、行、识所幻成世间法)，二曰众生世间(众生种性各别精神之世间法)，三曰器世间(众生共业构成假质之世间法)。三种世间法本通染、净，故不妨一一与百界相和合。

三千法数皆假名摄(其中多数兼具有形假相)。汇归实际，一念具足；开为境界，随缘现相。是默契“理事无碍法界”之旨者。

台宗钦慕《法华》一乘之说，有大部疏释，故或称法华宗。然采入宗要者，不过“十如”略义；所得法华三昧，只见“灵山一会宛然未散”而已。陈、隋以前，最上教法多未传译，台宗根据少数要籍而立新派，可称四论宗之较胜者。

台宗以判教著名，原非创作。其前既有十家(南方三家，北方七家)，不过加以修改以适己意耳。隋以后，复增若干家，简当可取者，厥惟初唐法敏、玄奘二派。

法敏分教法为两大类：一曰释迦教，二曰毗卢教；前为应化身或等流身所说，后为自性身或受用身所说。——此依教主分类，至符正理。玄奘承印度戒贤论师之传，更分释迦教为三轮：一曰有教，二曰空教，三曰中道教。——此依释尊自说为根据（见《解深密经》），亦合教量。其余诸家大都各凭一己思想而判之，皆非定论。台宗以《法华经》为最上，在释迦教三轮中未尝不是；而混毗卢教于内，斯与诸家同病矣。

毗卢遮那如来教法大别三类：（一）《大日经》，自性身说；（二）《金刚顶经》，自受用身说；（三）《华严经》，他受用身说。释迦牟尼如来教法大别二类：（一）释尊亲宣者，皆应化身说；（二）诸菩萨等所宣者，皆等流身说。

实证“理事无碍法界”，则应机涉世无不自在，烦恼即菩提，生死即涅槃，一切对治法门均用不着。释尊本怀至此略遂，是谓一乘正教。台宗见地及此，宜其卓然成一家派也。

此宗盛于隋，有凌驾“三论”之势。至唐初浸衰，不敌法相宗之号召力也。百年后，有湛然出，振刷精神与诸宗抗。因华严宗取资《起信论》，则亦加研《起信》以对之。著述颇丰，大都宣扬祖意。其时，大教东流较备，理宜更求深造以窥佛法究竟；而故步自封，依然拘于不圆满之教判，惜已。会昌法难以后，教籍丧失，此宗若断若续。五代末，吴越王钱俶求遗籍于高丽，渐复旧观，累传至今不息。

## 第四节 华严宗

释尊原为毗卢遮那如来之化身，菩提树下示迹成道时，称此方机宜，思维应说之法，顿依毗卢力用，缘起他受用身，大开华严法会，普摄界外（三界之外）利根菩萨。阎浮提人局于界内（三界之内）者，惟见释尊趺坐菩提座上思维。或有言说，惟随类得解，非直传《华严》教义。亘释尊之世，毗卢说法未尝中断，三乘根机一向不见不闻。《华严经》之得流布人间，初由文殊菩萨住持，后由龙树菩萨发现。

相传《华严经》有广、中、略三种。龙树只诵出略本十万颂，义理既汪洋无际，读者甚难领会；于是复作《大不思议论》十万偈以释之。惜未传东

土，不知其道如何。印度诸师亦未闻祖述其义，当时或无传承之者。

《华严经》传入中国者，前后三译，具缺不同，皆从十万偈摘出(东晋译三万二千偈，初唐译四万五千偈，盛唐惟译末会“入法界品”特详)。自晋以来，诸师颇有讲解，宗旨迄未详明。隋唐之际，终南山杜顺和尚悟得法界妙义，始见《华严》眉目。智俨承之，建立十玄门。传于法藏(即贤首国师)，加以参订，乃成“华严”专宗。及澄观(即清凉国师)作《华严疏钞》含义丰富，此宗遂告圆备。

此宗法理全由中国发明，非若他宗根据印度学说而来，可为东土思想之特征。然贤首之阐发此旨，仍藉《起信论》之缘起观、实相观，都有领会，从而扩充其说也。

法界者，真如所显之实相也，为诸佛身、土之所依。《起信论》云：“心真如者，一法界大总相法门体。”一法界者，总法界也。析为三分：(一)精神界，见大摄(众生世间之本)；(二)物质界，五大摄(器世间之本)；(三)幻象界，识大摄(五蕴世间之本)。识大所摄者，彰为事相，曰“事法界”；泯归理性，曰“理法界”；理起不废事，事起不迷理，曰“理事无碍法界”；三世胜事同时顿起，曰“事事无碍法界”。佛受用身之说一乘教，圆摄四法界，而以“事事无碍法界”为主，故欲明华严宗之学理，首须通达“事事无碍”妙义。其要在观一法界大总相之种种分位状况也。兹就贤首改定之十玄门而显说之：

**(1) 同时具足相应门** 无量分位法界(名多法界)即是一法界，不过随种种缘起而各别发见；实则未发见时，各各常住于相当法位，未尝缺一，故曰“同时具足”。如人坐一处，由种种方面分摄其影，则有种种姿势不同之相(或见正面，或见背面，或见左面，或见右面，乃至种种角度之面)。此种种姿势本来随时具足，非待次第摄影时而后次第生起。是为“事事无碍”之基本原理。

**(2) 广狭自在无碍门** 法界性本无体积可言，惟以智隐证其理而已。体积绝无，相自乌有；恍若有无量法相者，依识大而起之幻象耳。幻象有大有小，由多法齐现时，各随本性分量对待展开。性量大，幻象亦大；性量小，幻象亦小。真具观自在智者，性量大小能任意操纵，无所妨碍，故所成幻象亦广狭自在无碍。如观身实证三昧者，或舒自身充满十方，或缩自身等

同微尘，即本此理。

(3) **一多相容不同门** 法界性分位妙相本来当体同住，开为幻象须依空间顺序排列，此乃识大权宜作用。以具识执者不能透视一切，须依次排列观之也。若能净除识执，则自身依、正报所在之处，即他身依、正报所在之处。如人入定，固由人界二报出发，而定中所见，不妨兼呈天界二报，乃至佛界二报。一多法界不同，却不妨相容一处。

(4) **诸法相即自在门** 任何一法，其中皆摄无量法，吾人只见一法，而不能洞彻其中一切法者，分别见未除，不能开显妙、平二智耳。譬如一杯，其中可观一瓶，可观一花，可观一鸟，乃至其他一切情、非情相。真得事事无碍三昧者，不妨即杯即瓶即花即鸟乃至即一切法，皆自在无碍。

(5) **隐密显了俱成门** 众所共见之相，能瞬间隐藏秘密若忽灭焉。众所不见之相，能瞬间显发明了若忽生焉。得事事无碍三昧者，操纵事法界之隐显，俱可成就。无漏圣者之入三昧，或见东起西没，或见西起东没，乃至入地无碍，入水不溺，入火不焚，皆此用之行也。

(6) **微细相容安立门** 须弥纳芥子，人所共喻；芥子纳须弥，人所难明。前者顺世谛，后者违世谛故。既于世谛相违，如何安立其事？则据(2)条广狭自在原理也。须弥所以大，所依性量大耳；芥子所以小，所依性量小耳。以观自在智，缩须弥性量小于芥子性量，幻象依之，遂呈“芥子纳须弥”之奇观。一毛孔中能含无量佛刹，其理同。

(7) **因陀罗网法界门** 因陀罗者，帝释之号也。帝释宝网之珠互相返照，显出重重无尽庄严境界。会得事事无碍法界而更深入者，能推广前条微细相容之理。一微尘里得现无边佛刹；而无边佛刹中，一一微尘复各现无边佛刹。如是重重推进，亦无穷尽。此借帝网以衬“事事无碍”之极致也。

(8) **托事显法生解门** 华严境界虽不可思议，然由事相反推法理，未尝不得真解。以“诸法相即自在”言之，一切法既能同时同处齐现，则不惟幻象全虚，其所依之一切法性，亦必绝对无体质乃得。盖有体质则必有容积，有容积则彼此相妨，如何能并置一处？既绝对无体质，斯名极无自性(此

名见《大日经》)。会得极无自性心，上文诸理，无不迎刃而解。

**(9) 十世隔法异成门** 事事无碍，非惟于空间见之，时间亦然。时别三世：曰现在，曰过去，曰未来；而三世又各摄三世(如过去世说过去事、过去世说现在事、过去世说未来事，是为过去三世。余二世准此。)，共成九世。合九为总，亦属世之法数，故称十世(见《华严经》五三)。此皆心不相应法所成识之分位也。能泯识习，则九世事迹，虽异时相隔，能顿归一念总世，同时并呈，不相妨碍。

**(10) 主伴圆明具德门** 事事无碍法界，既不受时空阂隔，故一念能显一切法无遗。而此无量法同时同处兴起，必有主、伴之分。任以一法性为主，余皆为伴，辄成帝网法界奇观。如一佛据中台说法，其他一切佛皆重重围绕作伴，主、伴诸佛又各有菩萨等无量眷属，菩萨等又各有其眷属，一切眷属复各有其眷属，重重无尽，各表一种德性圆具众德。托为事相，即成轮坛(此名见密教)。

以十玄门畅发“法界事事无碍”之旨，本宗要领具矣。上根利智不难因指见月，得大受用；未契机者只从言说边会，或觉空泛可厌也。此外，尚有“六相圆融”之义，则萧梁时已有根据经文提倡之者(见后地论宗)，非自本宗始。

此宗亦有判教之举，藉示《华严》最胜。贤首五教所谈者：(一)小教，摄小乘；(二)始教，摄权大乘；(三)终教，摄实大乘；(四)顿教，以法界性灌入世间法；(五)圆教，惟受用身所说之《华严》乃足当之，《法华》不过实大乘之上者。台宗湛然不服此判，谓：《华严》未及《法华》之纯圆，带说三乘教法故。此非契理之说。盖一乘大教，无所不摄方称至圆。舍三乘教不敢谈，圆于何有？至贤首，以三论、法相两宗皆入始教，则有所偏；以只见两宗浅处，未进究其深处也。澄观之后，承此宗者为宗密。继此则渐无闻。宋初沙门子璿重兴此宗，时典籍多佚。净源承之，尽得佚本于高丽。至今仍有研究之者。

## 第五节 余六宗

中国佛教除上文大规模四家外，有取一经一论或戒律为研究对象、规模较小、

无特殊发明、而历史上有专宗之名者，凡六家：

## 其一 涅槃宗

东晋慧远著《法性论》，与涅槃妙旨暗合，鸠摩罗什大加赞叹，然仅作“法身常住”之见端，根据尚少，未能建立教派也。北凉昙无讖具译大本《涅槃》，此旨乃大昌明。刘宋沙门慧成等十余人相继疏释，弘传益盛；隋之净影、道绰等皆奉为专宗；唐之法宝更立五时教义，以彰涅槃宗之最胜。后为天台宗吸收，此派遂寝。

准教纲以论涅槃宗，固一乘大道，为一切教派之根本；然无方法实现法身常住妙境，学者终有说食数宝之感。台宗有三谛圆融观法，且兼采涅槃教义以资号召。此宗被并，由来渐矣。

## 其二 地论宗

《华严经》十地品别出之本，名《十地经》（或名《十住经》）。依之作释者，印度有坚慧、金刚军、世亲三大论师。元魏菩提留支，尝取世亲释论译成十二卷，名曰《十地经论》（略称《地论》），专明一乘佛性，以六相圆融之义为骨髓。六相者：总相、别相、同相（晋译无相）、异相（晋译有相）、成相、坏相也。两两对待。凡夫隔于蕴、界、入之粗迹，著总则碍别，著别则碍总；同、异、成、坏亦然。会得一乘佛性，则总、别融归体大，同、异融归相大，成、坏融归用大，交互圆融，不相妨碍。萧梁沙门光统诸师，皆奉为专宗而演讲之，一乘学者颇感兴趣。至唐则归并于华严宗。

地论宗之教理，虽属一乘，惟须经历三大阿僧祇劫乃能成佛。学者以为，不若华严宗之一念成佛为捷径，故有归并之事。其实，华严宗所谓“一念成佛”，充其量不过“观行即”，地论宗之三祇成佛乃“究竟即”也。

## 其三 摄论宗

《大乘阿毗达磨经》有“摄大乘”一品，无著菩萨依之作《摄大乘论》（略称《摄论》），乃唯识学纲领所在。世亲、无性二大论师皆有释。陈真谛三藏译《摄论》三卷及世亲《释》十五卷，为此学流入中国之始。其谈真如之义，不变而随

缘，与《起信》略同，实教大乘正旨也。陈、隋之间多奉此论为宗，附于性宗之列，别名摄论宗（亦名真谛宗，示异唐译《摄论》派）。唐初，玄奘三藏提倡相宗，此派遂被压伏。

世亲学说原与无著一致，门下众多，不无派别。护法论师一派侧重相大，于唯识学理研究特精，真如本体独取“凝然”之义。玄奘承其遗风，遂否定“真如随缘”之说。当时声望足以支配全国学者，真谛之摄论派遂不能支持。

## 其四 俱舍宗

世亲初习小乘萨婆多部教义，嗣有所歉，改入经量部。后讲萨婆多部《大毗婆沙论》，间以经量教义纠正之。日造一颂以摄口说，共成六百颂，更作释文八千颂，遂成风靡全印之《俱舍论》。论意在确定有为、无为诸法正义，认为实有；最后则申无我之旨为解脱要道。

原始佛教，最初为上座、大众两部对立，其后渐分多派。佛入灭三百年，由上座部分出之萨婆多（义为一切有）部（略名“有部”）为小乘中之最隆盛者。此部立有为、无为两法皆有实体，一一说明其因由。嗣复更出别派，所说因由，唯以经藏为根据，而于律、论两藏均无取，是谓经量部。萨婆多部所属诸论，统名“阿毗达磨俱舍”，义为对法藏。世亲摄彼胜义而通论之，本名《阿毗达磨俱舍论》，简称《俱舍论》。

中国传译《俱舍论》始自陈真谛，且著《论疏》五十卷以释之，一时称盛，惟均散佚。唐玄奘重译此论三十卷。传于普光，作《记》、《疏》各三十卷；亦传法宝，唯作《疏》三十卷。号称俱舍宗。然法有、我空，尚属释迦三轮中第一时教。大乘法相宗已盛行，谁复习此？虽有典籍，不过法相宗之参考品耳。

此宗分诸法为五位，与大乘同。然除色法十一种外，余较大乘均略：心法只一种（大乘八种），心所法四十六种（大乘五十一一种），心不相应行法十四种（大乘二十四种），无为法三种（大乘六种），共七十五法（大乘百法）。

## 其五 成实宗



萨婆多部创于迦旃延子。《大毗婆沙论》乃此派之结晶品。佛灭后九百年，有诃梨跋摩者，初习迦旃延子学说，慨其滞于名相，执诸法为实有，乃转入大众部。三乘兼学，以空为归，造《成实论》（意谓释成三藏实义），驰誉五印。鸠摩罗什入秦，曾译此论。弟子僧睿等传承其学而弘扬之，遂开“成实”一宗。中国佛教之有宗派，此与“三论”为前驱。南朝诸师相继疏释，学者颇多趋向，盖视为大乘教法，堪与三论并美者也。

本宗审订法数较俱舍宗略增：色法十四种，将“无表色”开为四大也；心王一种，等同“俱舍”之心法；心数四十九种，对“俱舍”增三；不相应法十七种，亦增三；无为法三种，则与“俱舍”全同。

此宗虽胪列法数多至八十四种，知是因缘假合，不认法体实有，与“无我”之旨同，即我、法皆空之教法，属释迦三轮中第二时教也。然未通达心源，不明中道实相之义，惟安于寂静涅槃，仍小乘摄。中国文化适宜大乘，自涅槃等宗相继兴起，大乘之风益盛，本宗遂沦为“三论”附庸矣。

俱舍宗之“无表色”与大乘“法相”之“法处所摄色”同属浑略之名，读者难得确切之义。本宗开为地、水、火、风四大，义固分明，理亦真实，最可取也。心数与“俱舍”、“法相”大有出入，则各从所习而异，无关宏旨。无为法不能指出真如等类之名，此其所以与“俱舍”同隶小乘也。

## 其六 律宗

六朝前期，小乘四种广戒先后传入中国，出家二众固有遵守之者。元魏以来，律师时出，多主《四分律》，叠加疏释。大乘风行，此等消极戒律，渐感不甚适应。唐初，终南山道宣律师发补偏救弊之愿，藉大乘教义释小乘教法，著述颇多，卒成“四分律”专宗。厥名律宗，亦名南山宗。

道宣屡预玄奘译场，对于法相宗认识亲切。以戒律虽就六尘施設，却能熏习赖耶种子去恶生善，遂本此义开“四分律”一宗。

此宗既以法相教为所依，故遵三时教立三种戒体。

（一）对有教，以色法为戒体。

（二）对空教，以非色非心为戒体。

(三) 对中道教，以心法为戒体。

三种戒体中自以心法戒体为究竟，复参考菩萨戒本，立三聚净戒以圆之。

(一) 摄律仪戒——止恶

(二) 摄善法戒——生善

(三) 摄有情戒——利他

大乘菩萨通受三戒；若根机下劣不能发大心者，唯受摄律仪戒。

此宗惟重制戒，务令大小乘皆得适宜戒律而乐守之，故能流行至今不绝。

至所说教义，不过取材法相，无甚发明。

## 第四章 修证

权、实二教本来同依一乘出发：能彻心源，则无权非实；未明心者，虽勤习实教，亦属权类。中国文化适宜大乘，行者罕向小乘修证。大乘之徒，初或不审权、实而依不了义者；了义既彰，修证家皆知抉择矣。上章诸教派，未尝不讲修证，行法或苦未具，或苦太迂，难收大效。修证法门遂以下列三宗为主：

### 第一节 禅宗

禅者，梵语也。具云禅那，义为静虑，谓：宁静散乱之心而起契理思虑也。若空心静坐，懵无所知，虽一坐万年，只名外道定，非佛教所许，学者不可不知。禅之中有世间、出世间之别：如四禅、四空定等皆世间禅也；出世间禅又分大小乘，如九想灭尽定等皆小乘禅也。大乘禅种类甚多，大要有二：

(1) 教内禅 未显法界性，依经教熏修而得，谓之渐教。气象平和。

(2) 教外禅 直显法界性，由祖师加持而得，谓之顿教。气象雄猛。

然根机深厚者，虽未得祖师亲传，能从经教引起法界性之活现；根机殊薄或师力甚微者，纵得亲传，仍难获得实效，多有转入教内者。但教外禅特名禅宗，教内禅不以宗名也。

中国习禅有声誉者，自东晋始。僧光之流，一坐七日，小乘禅耳。佛陀跋陀罗雅有禅宗作略，是得教外真传(见第二章第二节)，与罗什局于教内者

异旨；其能传译《华严》六十卷，于法界性宜有深契矣。释玄高得跋陀禅法，其徒有诤证阿罗汉果者，高以神力令备见十方世界以愧之，是达一乘禅妙用者矣。萧梁时，菩提达摩西来，教外禅始正式提倡，遂为东土禅宗初祖。递传慧可、僧灿、道信、弘忍，风气渐开。至惠能大转法轮于岭南，宗旨乃益鲜明，禅宗六祖之名遂大播天下，世、出世法皆蒙重大影响。此宗自迦叶尊者以来，一脉相传（台宗诋为中断，《正宗记》既辟之），至惠能而后发达。是为中国佛教之特色。

法界性亦名佛性。得禅宗真旨者，此性必显耀于自心，是谓见性（的见佛性）；表诸于外，则觉一片雄猛精神，弥漫十方，非教家所能思议。学者欲习此道，不可不细加审辨，免堕教家窠臼。列举数要如下：

## 其一 宗旨

此宗以直显自心佛性为正旨，但求佛性涌现，不须依旁<sup>①</sup>教义。学者如能凡心顿开，灵光忽耀，即通初关；打成一片，迥脱根尘，即过重关；性相交融，运用自在，即透后关。到此时节，烦恼即菩提，生死即涅槃，实证法身境界。

宗旨之通，每资祖师提持之力。学子以殷重心求法，祖师内加威神，外加妙用，机缘成熟者，心地顿开；亦有数蒙椎练始开悟者。妙用略分三种：

（一）**提** 祖师威神加护之时，学子心中似有消息，一经提示，体认分明，遂契宗旨。六祖之得法于黄梅，怀让（南岳）、玄觉（永嘉）之得法于六祖，皆此类根机也。

（二）**喝** 提之不能晓，则用喝以警其心。盖由耳根感觉一种威力，可以直透心源也。怀海（百丈）学禅于马祖，随侍多年，见群雁翔空，犹惑“表色”。马祖扭其鼻，惟著于痛，未能开悟。一日，马祖令海挂拂于床角，于其背后猛喝之。海大惊之际，心光顿发，三日尚觉耳聋。此从喝悟道者。

（三）**棒** 此与喝相辅而行，随机施設，借棒显示威神，从身根透入学子心源也。义玄（临济）问道于黄蘗山之希运，因棒契旨，然非能直下承当，一棒不

---

① 底本此字作“旁”。“旁”、“傍”通假。为存古籍原貌，谨保留原字。

悟，至于再三，终赖大愚之提示而后明。是则系乎根机也。而义玄之禅，后以雄猛著于世，是深得西来意者。其接机却多用喝。

## 其二 实修

未悟之前如何用功？初悟之后如何开展？此宗门重要问题也。盖祖师提持只资启发，学子实修乃是根本故。方法有二：

（一）**观月轮** 此本龙树大士正法也。心中观圆明如月轮状，初虽不见，习之有恒，隐有实力支持其间。时节因缘一到，则随五尘之激发，心光乍明，即悟道矣。悟后重修，终致圆明无碍，则佛性全露。达摩示慧可曰“外息诸缘，内心无喘；心如墙壁，可以入道”，即此法意。盖支持力强，喻如墙壁之固也。此须远离意识乃能实契；若以法尘当之，误矣！

（二）**参话头** 此中国自设之方便法也。借参一句话头以集中心力，习至尘缘不能相扰时，心与诸根相应，即可悟道。既悟之后，仍然咬定话头，使心力益强，终于大显雄猛气象，入俗无碍，是谓彻参。话头即是言句，本无意义，若徒念其言句，毫无裨益。须知：言句为所观，意识为能观，于心力集中之际，舍所留能，便显意识自性；再由识性融归本觉，可以直透心体。“参”之云者，具含此等观法也。由体起用，接于外境，则心光发焉。参话头之功效如此。

## 其三 学人

学道之人略称学人，禅宗习用此名。资格如何？向无拘限，非若三乘教必须出家及讲求种种对治法也。略分述之：

（一）**身相** 六祖说“无相颂”云：“在家、出家，但依此修。”又云：“若不作此修，剃发出家，于道何益？”此明示学人：身相不论缁素也。颂词又云：“世人若修道，一切尽不妨。”是在家之中，上至帝王，下至隶卒，任何身相，均无不可矣。盖三乘教之重出家，以广持戒律，对治烦恼，非出家不可；此宗直显自性，烦恼即是菩提，不须对治，自然清净耳。虽庄严净土不废十善，但在家固优为之；且欲广利群生，亦以在家为便；菩萨四摄法，非出家所能圆满故。

（二）**教法** 此宗既从自心用功，不涉文字，故于三藏教法，有无研究，皆

所不论；即不识字之人，亦无妨碍。此就见道方面言之。若欲向上，则须持一乘经。六祖云：“欲入甚深法界及般若三昧者，须修般若行，持诵《金刚般若经》。”因《金刚经》具摄庄严二报要理也。教家或以般若法门列入三乘，或作一乘初门，各就一义言之。其实，如来三身皆依般若而显，与一切妙有相函。读《金刚经》，只知偏重“无住”之旨，不究如何生心之理者，不足与入甚深法界。所以者何？甚深法界乃《华严》妙境，极生心之大观故。（详见《金刚经大义》）

## 其四 践履

透彻宗旨者，动静皆符真理，寻常日用无非法乐。六祖云“心平何劳持戒？行直何用参禅？”皆透宗者本分事。功夫未至，其践履应如何？则亦以平心直行为准。失准者便是过失，宜立矫之。或谓“未透宗前，不贵践履”，恐未能“时见已过”，转乞援于三乘教法耳。兹述平直之法如下：

（一）平心 心平境界，即心恒如如，一切尘劳不能扰动；其要在转第七识为平等性智。的的见性者自然得之，不须先究何者为七识，何者为平智也。未到此境而欲平其心，则事事须离两边以显中道。两边相对法无量——略如色空、动静之类，任著一边，心便不平。防著色见，兼思对边之空，色空平衡，则非色非空之中道自显；防著动见，兼思对边之静，动静平衡，则非动非静之中道自显。体认分明，即见性之基础。事事如是，则无相不朝宗于性，其心不平而自平。度己度他，皆以此为捷径。六祖付嘱法海等，依此理以说法，单令度他者，以法海等既能度己，不须说也。然心光未明，虽行此道至于三谛圆融，只得相似境界，不脱教家窠臼；更须善知识提持，开其顶门眼，俾与十方如来法流相接，庶克真实见道焉。

（二）直行 宗旨既彻，凡有利他之缘，辄随动机直道而行。六祖云：“恩则孝养父母，义则上下相怜；让则尊卑和睦，忍则众恶无喧。”是当报恩之机，直行孝养之道；当仗义之机，直行怜恤之道。求其和睦，则遇事谦让；求其宁静，则遇事安隐。推而广之，上至国家大事，下至社会众务，苟当其职，靡不克尽责任。换言之，伦理上之道德，咸能随缘发挥光大：是为禅宗应世方便法门。六祖又云：“佛法在世间，不离世间觉。离世觅菩提，恰如求兔角。”正以心性之开展全赖世间事迹引生之，生生不已，终成一切智智。《大日经》云“方便为究竟”，

即此旨也。若一味避俗求真，欲证阿耨多罗三藐三菩提，无有是处。一乘胜教，不重出家，斯为最大原因。

学者真欲参禅，必取上列要领，如实观照，刻苦修行，方有证道之日。若徒驰逐一千七百则烂葛藤之中，一知半解，自命通禅，惑矣！

六祖法嗣四十三人，以南岳怀让、青原行思、南阳慧忠、荷泽神会为上首。六祖已灭，被北方渐教压抑，日就式微；后经神会奋身抗辩，宗旨复昌。唐主追封会为七祖，酬庸也。怀让法脉开沩仰、临济二宗，行思法脉开曹洞、云门、法眼三宗，各抒见地，自立宗义。其别如下：

- (1) 沩仰宗——圆相——依体起用之相
- (2) 临济宗——三玄——相大 用大 体大
- (3) 曹洞宗——五位——观心 破参 真谛 俗谛 中道谛
- (4) 云门宗——三句——一心 心真如 心生灭
- (5) 法眼宗——六相——总相 别相 同相 异相 成相 坏相

五家宗义不同，契会一乘佛性则一。应机接物，各因其才；施設互异，无关宏旨。学者不必疲精竭神于此等纷杂之手段也。

沩仰宗始于沩山灵祐，仰山慧寂继之；盛行于晚唐，五世即寝。临济宗始于临济义玄，与仰山同时，五传至首山省念，宗风大振，法嗣汾阳善昭一脉尤盛，嫡传石霜楚圆，复分黄龙、杨岐二脉。杨岐一脉，代有名德，千年不衰，近代临济多其遗裔。曹洞宗始于洞山良价，与沩山同时，曹山本寂承其后，其道乃昌，故有“曹洞”之名（先曹后洞，曹更胜故）；然曹山四传而止，延洞山之脉者，厥为云居道膺一支，世仍称之为曹洞宗，至今犹存，但历代名德，远不及临济之众。云门宗始于五代时之云门文偃；四五传至宋之雪窦重显、明教契嵩，皆有大名，当时宗风媲美临济；元以后渐无闻焉。法眼宗始于五代时之清凉文益，较云门尤晚出；其嗣德韶享盛誉于宋初（扶助天台教复兴者）；继其后者永明延寿名振当时，禅门兼修净土自此起，然其法脉只延于高丽。此五家兴废大略也。

## 第二节 真言宗

依密乘而实修，原名密宗。流入东土，分两大派：一曰唐密，大唐所习之专宗也；二曰藏密，西藏所习之专宗也。唐密特名真言宗，乃“真言陀罗尼宗”之略称，是佛自立之名（见《圣位经》），与他宗随意命名者异。

西藏现为中国属地，约中国密教，本宜唐、藏合论，但藏密典籍译成汉文者甚少，未能确定其深浅。唐密为中原固有之宗，大义早经发明；更因东瀛返哺，教理益精；汉文大藏记载丰富，足资学者探讨，故本节惟标“真言宗”之名。

密教之入中国，远在六朝之时。东吴支谦以来，密咒屡有译，然无实行之者；有之自东晋帛尸梨密多罗始。其后，北凉昙无讖、元魏菩提留支等皆以擅咒见称，但属咒术一类，尚非密乘正宗。唐武德间，中印婆罗门僧瞿多提婆，初赍“曼荼罗”法至京，高祖不纳。贞观间，北印僧人译传《千眼千臂陀罗尼经》，沙门智通因感瑞应，奏闻于朝，法秘内廷，莫知其道。嗣有慧琳法师发愿学密，向梵僧苏伽陀求得此千眼法，流传于世，然尚未闻开坛灌顶事（见《千眼千臂经》序）。

此千眼法，为密乘莲花部之一种，具名《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼》，与伽梵达摩所译《千手千眼大悲心陀罗尼》不同。达摩译本未标年代，其陀罗尼较唐密全文固未及半，句语复多出入。

密乘正宗，唐开元间始有之。直求菩提大道，不重世间小验。善无畏传大日宗，金刚智传金刚顶宗，不空合一炉而冶之，真言宗遂告完成。要理有四：

### 其一 六大缘起

缘起之义，随种种缘力引起种种法相也。学者对此问题，各就所见地加以解说。或曰业感缘起：于法之来源，茫无所知，只凭意识经验，因果必相感应，谓法之起但由业力感召而然。此最粗浅之说也。或曰赖耶缘起：观察业力不随身死而消灭，非依阿赖耶识不可，谓万法之兴由于赖耶所藏业种之现行，借六尘表为粗相耳。此较精深之说也。或曰真如缘起：以为一切法相皆属幻影，敛归本体，一无

所有，只存真如妙理，具含无边德性，德性随机开显幻影，应诸外迹而已。此更探本源之说也。然由无相之万德何以能开出有相之万法？真如学者，则未尝细究，立说犹嫌浑略。必欲洞明所以然，不可不知“六大缘起”妙义。摄相归性，义甚殊胜，因名曰大。分六门详之：

(1) **地大** 如实不空之体大，本来绝无朕兆，而托起为法界，若有妙质（实则无质，惟具理性）寓焉。依各别妙质一一开为法相，则成为种种原质。印度古代学说，一切原质，皆摄于地，从而名其妙质曰地大。然地大之发展一切妙质，究由何种力用致之？则“坚性”之力也。任何种子皆处涅槃寂境之中，托以坚性，而后显露妙质于法界；无坚性内托，任何种子俱不能建立。是故坚性为地大之所依，展转成为缘起万法之第一根本。

(2) **水大** 法界无数分位中之一切种性，本来互相融摄，任取一性为主体，余性皆成辅属。学者若只会得浑略之实相，不过知其如实不空而已，不明任一种性之如何结构也。欲亲证其结构，不能徒依地大之衬托力，须开敷其种性之条理，而细认之。此犹水灌物种，令渐发芽，乃至开花结果，物种之特性庶一一呈露，从而名其开敷之能力为水大。然水大何以有开敷力用？则“润性”致之。是故润性为水大之所依，展转成为缘起万法之第二根本。

(3) **火大** “多法界”虽千差万别，初惟无形中默契其理趣；开为外迹，并无色相可见。欲见之者，不可不入“宝部”三昧以支持之。此种三昧，固藉地大为体，水大为用，而能辉发色相者，端在火大。藉“火”为名，以世间之火具光、热两种能力，关系物相甚大也。然火大何以能具光、热力用？则“炎性”致之。将此性施诸法界妙质，起摩擦之功，故光、热作焉。是故炎性为火大之所依，展转成为缘起万法之第三根本。

(4) **风大** 任何种子之心，欲以所具特性（不论主性、宾性），启发他心同样法性，须先入特性三摩地；次推动此性遍满十方，打入一一他心之中。他心能接受者，即起此性与之相应，得开出“共业”法相。是为风大作用。借“风”为名，以世间之风有运送能力，令所送物由彼达此也。然风大何以有此力用？则“动性”致之。法界所谓推动，非真由此送彼，乃自心发



动一种法性，波动一切他心，皆起其蕴藏未发之性(如水波纹)也。开为外迹，遂显现种种变化状态。是故动性为风大之所依，展转成为缘起万法之第四根本。

(5) 空大 万法本体，不惟无质，且亦无性；似若有性者，原属地大作用。所谓一真法界指此。更能开出多法界，则水大条理之，火大辉发之，风大变化之。泯“四大”之力用，便一无所有，即归绝对空体。然空之中隐含万德，现诸法界，虽“四大”依以起用，仍然当体即空，因名空大。其力用无可比况，只称“无碍性”而已。一有所碍，则“四大”便不能任意缘起万法。是故无碍性之空大，又为缘起根本中之根本。

(6) 识大 仗“五大”力用，开出一切法界特性，心之所感，惟觉光明理致，初无形相可观；扩为外迹，详分六根认识之，而后标成种种假相；摄相归性，在法界中犹有辨相之“灵知性”在，是名识大。“五大”依真如而分，识大依本觉而生。无“五大”固不能缘起万法，无识大亦无从辨别万法。辨别精熟，转能以识大操纵“四大”。是故万法之缘起，复以灵知性之识大为主要依。

究竟真理原依“六大”缘起万法。未达此理者，各就见地抒论之。“真如缘起说”失之浑略，其中犹有高下：能会二空真如，万法固从本性直现；只会生空真如，万法则从“异熟”流出耳。“赖耶缘起说”，乍观之似在“真如缘起”之下，俱生我执未断故；然赖耶实通三位，初位见地固低，中位同生空真如，后位同二空真如，且无浑略之弊也。“业感缘起说”，二乘及不了义空宗俱有之。

“六大”之义极为精微，地、水、火、风诸名，只循俗谛借用之，直须会其本性乃得。若执六尘上之地、水、火、风作为万法缘起之原，即落外道见解，反不若科学家分析之详矣。有志参究者，尚留意焉。

## 其二 曼荼罗

曼荼罗深义为轮圆具足：将一切法界性，加以周备之排列，圆具无缺也。表诸色尘，或偶像，或图画，作诸佛菩萨、诸天等大集会形式，乃浅义之一耳。今就四智所证之曼荼罗，分论如下：

(1) **大曼荼罗** 法界本体恒在无住涅槃之中，无所表示。见性之人，能感得多法界者，“五大”衬起之力也。能感之性，即本觉之灵知，各各建立自性身。初本无相，只各具一段超妙精神而已。以无量无边之自性身，互相联络而排比之，名曰大曼荼罗，实即精神界排列法也。称之曰大，“五大”衬托所成故。与余三曼荼罗融合，则诸自性身各有庄严妙相。建立此曼荼罗，以大圆镜智为主，金刚坚固身境界也。

(2) **三昧耶曼荼罗** 以灵知之心具摄一切法界理性，加强地大能力，得入“宝性三昧”，为物质之源；更增火大能力，得入“宝光三昧”，则光明彰焉；复增水大能力，得入“宝幢三昧”，则形器现焉。以无量无边之器相，各为标帜而排比之，名曰三昧耶曼荼罗，实即物质界排列法也。称之曰“三昧耶”，赞三昧中所显福德故。建立此曼荼罗，以平等性智为主，福德庄严身境界也。

(3) **法曼荼罗** 法法相关之条理，妙义无穷无尽，无形相可见，惟以名句代表意趣而已。加强水大能力，意趣浓厚；以风大推动之，则从口部发出琅然言音，即法性之显示。一音本来顿显无量妙义，为曼荼罗全部种子真言；而分位行之，则一一法性又各呈特殊之音，成为无量诸尊种子真言。集合一切种子真言，不落空间，隐加条理，名曰法曼荼罗（若以形式表之，一一种子皆代以文字作空间排列）。建立此曼荼罗，以妙观察智为主，受用智慧身境界也。

(4) **羯磨曼荼罗** 众生日住大曼荼罗中，内心隐受诸佛加持，迷不自觉。为救度故，诸佛加强风大能力，由外迹推动之，俾众生从六尘接受教法，所谓羯磨事业也。众生根机，差别无量，应推动何种法性，以感其心，自然随机而异。或现佛身，或现菩萨身，或现诸天身，乃至人非人身，皆当机之自感，佛惟于涅槃妙心中，作无形运用而已。将运用种种状况，隐加条理，名曰羯磨曼荼罗（若以形式表之，则代以诸佛威仪，作空间排列）。建立此曼荼罗，以成所作智为主，千万亿化身境界也。

四种曼荼罗，皆依空大而建立，恒与法界体性并显。专论法界体性，本可建立总相曼荼罗，然离四曼，别无特相可见。于带显四曼之际，证明清净法身妙趣，

则称法界体性智。

以上诸理深奥之至，非的的见性，不能心领神会；徒凭意识讨论，殊乏兴味。欲求兴味，不可不真实修证之。

### 其三 三密加持

上文所论，果欲真修实证，自须寻求正法。其要维何？则在三密加持，即如来密用身、口、意三业加持行者，令起相当法性也。原理如下：

(1) **身密** 羯磨曼荼罗中之特殊符号也。诸佛之作羯磨事业，以利益众生，恒随机宜，提起相当法性以加持之。法性涌现之际，波动色身，示相当威仪。以手印为主，眼、口、臂、足等姿势辅之，是为印契。行者传其印契，须由灌顶坛中，如法得之。尔时，十方诸佛法流加持其身，法性种子即于自心开发其端。日日依法作之，渐渐坚固，终成金刚种性，不被摇动。

(2) **口密** 法曼荼罗中之特殊符号也。一一印契，既各提起相当法性，若加强水大以开敷之，则波动色身，示相当言音，是为真言。行者传其真言，亦从灌顶坛中，如法得之。此是诸佛自然法音，众生本来具有而不能启发，须假诸佛加持力提起之。每念真言一次，即法水滋润一次，法性种子，次第开敷，如莲苞渐放，终成千叶庄严之花。

(3) **意密** 三昧耶曼荼罗中之特殊符号也。行者依身、口二密加持力，受持不断，终能如量开发，于无相中，受用清净法乐矣。若欲彰为庄严净相，则须依“宝部三昧耶”法，提起妙质，以发皇之。如来不落意识，惟随意乐，密提“见大”，自能现出净相，以庄严二报。行者得其加持力，初藉意识，以资观想；及其坚定，则舍去意识，引入内心，即可受用有相之庄严法乐焉。

三密之中，自以身密为本，无身密则特种法性不能提起故。滋润法性，使渐浓厚，全恃口密真言。须念诵几何而后成就？则视根机而定。上品根机，念诵无多，便达浓厚之度，与本尊法身相应；中品非多念不可；下品有终身念诵，不见法身，勤苦功效可获诸天胜境耳。法性较普通者，印契但用普通合掌，重在虔诵真言，以收法验。真言所表法轮，本来一念顿具，凡夫无此妙智，须析为若干句，

一一以言音发之，遂落时间格式。通达者，能将多音所含要理缩为单独种子，顿然念之，泯却时间而法理具足，斯得智慧身之受用。若依清净心，开发庄严二报，则属意密大用，不妨借空间格式而观之。其成熟也，能不落时间，任举一物，同时顿显三世事相，即有即空，互不相碍，是为福德身之受用。

三密之传，必重师承者，仗坛上作法功夫，引起诸佛加持力入行者之身，为金刚种子也。有夙生曾经灌顶者，现世虽不遇明师，但依法念诵，未尝无功，金刚法种永不消灭故。古今自习准提等真言，能生效验者，职此之由。

## 其四 六种无畏

无畏者，度过障碍，其心泰然无所畏惧也。障碍有粗有细，略分六种。经六种破除之力，即有六种无畏心相，此常途解释也。在真言宗，则就行者修证浅深，建立六种无畏：

(1) **善无畏** 行者如法受得一尊真言，勤修供养善行，虽不识真言妙旨，而法性隐自发展，势力渐厚时，能起一段无畏精神，遇险恶之事，可化平善。此为初重无畏境界。准常途，励行十善，亦可得之。

(2) **身无畏** 凡夫重视其身，事事顾虑，执著分别二见耳。真言行者熏修至本尊威光涌现，自心被摄趋向性海，分别之见渐薄，能起一段无畏精神，不受肉身牵累，如身遇痛苦难堪等事，辄能夷然度过。此为第二重无畏境界。准常途，位齐须陀洹者亦能之。

(3) **无我无畏** 分别二执虽断，阿赖耶识犹存，恒为末那所滞，幻成一种暗景，所谓我相是也。真言行者，能精进不懈，仗三密加持之力，直趣解脱道，末那执著潜消，杂染赖耶净尽，尔时一段无畏精神恒与湛寂之心相应。此为第三重无畏境界。准常途，二乘极果及证无生之菩萨，皆能得之。

(4) **法无畏** 大乘菩萨于湛寂心中，虽能亲证生空真如，然一涉世，万象森罗，不免为相所惑。真言行者，进修益力，于本尊三昧众相现前之际，知如镜花水月，备极庄严，无非虚影，推诸世事，何独不然，遂起一段无畏精神，不被世间从缘幻出之法相所惑。此为第四重无畏境界。准常途，

实证第一义谛者，足以当之。

(5) **法无我无畏** 实证第一义谛，知一切如幻、不过从缘而起，入俗度生自然无所畏矣，但缘之出兴尚受异熟识支配，万法根蒂仍在，是谓“法我”细相。真言行者受三密加持之力将达极盛之阶，得见法界底源，异熟不能留碍，遂起一段无畏精神，操纵万法，心恒自在。此为第五重无畏境界。准常途，实证法空真如者乃克当之。

(6) **一切法自性平等无畏** 上举五种无畏，为等觉以前境界，属因地摄。真言行者，修成上上品悉地时，无相智慧身、有相福德身皆能自在受用，即达到“一切法自性平等”之阶，一片无畏精神，直从金刚心流出，三身具足，法化无边。此为第六重无畏境界。准常途，即菩提座上成佛矣。

以六种无畏准诸四种密境：初无畏当“作密”；二、三两无畏当“修密”；四、五两无畏当“瑜伽密”；第六无畏当“无上瑜伽密”。行者根机，有宜历级上进者，有宜超级顿入者。各级进修轨范，依密宗原则，须鉴机面授，兹不具述。

禅、密两宗皆直显佛性法门，一超直入为上机，纡回渐进为中机，滞于半途为下机。既与佛性相应者，从而上开佛境，密宗本旨也；从而下化众生，禅宗本旨也。然各有通融之处。

真言宗流行中国，虽自善无畏、金刚智两大士始，圆成之者，厥惟不空大士。上溯毗卢遮那如来，位列第六代祖师也。不空弟子甚众，有名者十二人，最著者为惠朗、惠果两阿阇黎，皆称第七世。惠朗只传天竺一人，竺传德美、慧谨及居士赵政，再传之后则无闻焉。惠果传义操、空海及居士吴殷等凡十九人。义操之下，法全最有名，中日弟子颇盛，而经武宗毁佛，遂与诸宗同蒙法难，真言一脉，断续若何，不得而详矣。幸空海一支光于东瀛。二十年前，雷斧阿阇黎特传吾粤王弘愿居士，为重兴中国真言宗之阿阇黎，当第四十九代祖位也。

禅、密两宗直传佛性，贵乎法脉不断，非若他宗，得从经教研求，不必传授也。间有示迹大士，不待传授，能彰禅、密大用，则属别出，不入支派之数。

### 第三节 净土宗

净土为脱离六尘之清净境界，或无相，或有相，皆诸佛之所受用。其有相者，或名实报庄严土。行者通达禅宗，的的见性，自心等佛矣，然尚未能建立报土，功德开显未备也，只可寄居他佛报土之中。肉身未谢以前，预能神往，以性理已与佛互融也；世寿告终，娑婆缘力不复牵缠，遂得完全解脱，专归净土。此本地人上菩萨能事，非凡夫所能致。阿弥陀如来具大弘愿，凡夫苟信、愿、行三事具足者，临终亦得往生。此中国净土宗所由起也。

中国之有净土宗，自东晋慧远始。深明《涅槃》妙旨，兼达《华严》胜义，念佛三十年，而后收往生之效。此实从性起修，迥非散心可比，许其得预报土也。元魏初译《摄大乘论》，阐发往生极乐之义，非初地以上菩萨不可。凡夫无此资格，今生念佛只种初因，盖于心地植一净种而已；生生念佛，渐次发达，终有往生之期。学人求速成者，闻而生畏，有主张往生兜率；欲界所摄，凡夫所能及故。证阿弥陀如来之位者，其数本来无量，法藏比丘乃得果中之一人。在因地时，曾发大愿建立化土，将来愿生其土者，不论圣、凡一律摄受。昙鸾、道绰先后提倡此义于陈、隋之间，唐初善导继之，凡夫能生净土之说，遂盛于世。然所见之佛多属应身，与菩萨往生必见受用身者异。

中国净土宗既为凡夫而设，往生当以化土为限，然亦有因根机、方法两殊而得迳生报土者，不可不先明其原理。分述如次：

#### 其一 原理

有具体之身，必有所依之境。境界之垢净，由于自心之执著与否。凡夫识执坚固，所感无非烦恼之境，所居总称垢土（间有美善境界，亦烦恼摄）；圣者识执消除，所感无非安乐之境，所居总称净土（虽入热闹场中，亦安乐摄）。然圣位高下不齐，净土境界遂有差等。佛于诸执，无所不尽，故所居净土最庄严。单纯法身，无净土可见，姑不具说。诸佛受用身，不论有无色相，皆有净土可言：或显示庄严之迹，或隐具庄严之致，要皆加强水大以开敷之，复增火大以辉耀之，从而一一条理其意趣者，则妙观察智之功能；彰为妙相时，总体有类大莲花，花之上建

立清净国土，事事物物无不庄严超俗，所谓极乐世界是也。行者能入观自在三摩地，自然感见。凡夫恒为识缚，迷不自觉耳。而因行者功夫深浅，所感略分二境：

(1) **报土** 行者已与二空真如相应，佛性分明呈露于心者，则能以妙、平二智证明诸佛由本性流出之净相，故所感纯属智境，纵兼用识，亦不妨碍。此名实报庄严土，不落劫数，恒常存在，所见佛身寿命、光明皆绝对无量。

(2) **化土** 行者只与生空真如相应，自心佛性尚未发明者，虽能解脱六识缠缚，不复牵于尘境，得归根于第八识，然俱生法执尚存，不免异熟识之拘碍，所感见者不过变易身土，所谓无量寿乃相对无量，佛与菩萨皆有涅槃之时。（见《观音受记经》）

常住报土之受用佛，皆称无量寿佛（或无量光佛）。法身寓乎其中，化身依之而出。《大乘入楞伽经》偈云：“十方诸刹土，众生菩萨中，所有法报佛，化身及变化，皆从无量寿，极乐界中出。”故极乐世界原为诸佛通境，非一佛所专有。“阿弥陀佛”四字乃“无量佛”之义；“南无阿弥陀佛”即“皈依一切佛受用身”之意。配列西方，则准俗谛“归结”之义，比况受用果也。净土宗隐以“阿弥陀”为一佛之专名，即法藏比丘证果后之特号，专念一佛较易成功，亦一方便法也。然专名“阿弥陀”者亦不只一佛，现在西方极乐世界有三十六万亿一十一万九千五百尊同名同号之阿弥陀佛云（见《龙舒净土文》）。或皆法藏果位之化身，但无根据。

《佛说灌顶经》略谓：“十方净土均可随意往生。普广菩萨白佛言：‘世尊，何故经中赞叹阿弥陀（此约专名）国独多？’佛言：‘普广，汝不解我意。娑婆世界人多贪浊，信向者少，心乱无志。为令众生趣向归一，易于成就，故偏赞一佛土耳。’”研究家不可不知此旨。

## 其二 根机

《阿弥陀经》云：“不可以少善根、福德、因缘得生彼国。”是知极乐世界关系根机甚大，非人人皆得往生。盖如来之身，非善根太浅者所能亲近；庄严之地，非福德太薄者所堪享受也。净土有权有实，能生根机则分三品：

(1) **上根** 洞彻佛性，不受烦恼、所知二障之累者，庶称上根。此类根机，

已获得朴素法身之位，能与普贤心相应，惟妙、平二智尚未发展，不克自显庄严净土。然既免二障铜蔽，则他佛以福德性加持时，得令自心速开此性，当下显现他受用土；虽往生须待肉身谢落之后，而即生一入三摩地，妙境既随时现前矣。

(2) **中根** 未见佛性，但能解脱烦恼者，可称中根。此等根机，尚未入法身之位，虽与“无生”之旨相应，只能不受六尘留碍，所知障尚厚，自心福德性未易开发，惟从事迹上三种布施获得局部福德因缘而已。如能发愿往生极乐，则以弥陀之接引力，临终不致入于偏空涅槃，得转生方便净土，自成变易之身。

(3) **下根** 具缚凡夫二障俱厚、佛性埋没殊深者，则称下根。此类根机虽植人天福德因缘，与言解脱，渺不可期。但能真诚发愿趋向极乐，隐隐中自获弥陀吸引之力，使心地净种潜萌；因弥陀本愿无所不摄，真诚者必起感应也。日日念佛无间，则与弥陀联络渐固。临命终时，诸识暂断，净种独存；第二念起，意识复生，已觉随同佛菩萨化身西去。惟未能得生变易土，则权设化境以居之，仍须涵养莲胎之中，多劫然后现身也。

三根胜劣不一，要非一成不变。初未见性者，因真诚念佛之故，弥陀引力日强，能令佛性逐渐开发，二障逐渐微薄，未往生前，如获大彻大悟，则中、下根亦可升为上根。倘用功不知精进，佛性终身潜伏，而又素缺福德、因缘者，则无生西希望，惟种一净因，来生或得继续念佛而已；福德稍厚者，亦得生天。但临终若得善知识加持，亦许摄入化土。

### 其三 方法

净土法门名为易行道，非若教家所习“圣道法门”之难行（见《十住毗婆沙论》），堪与禅、密两宗鼎足而三。此宗实行方法，以《楞严》大势至菩萨“都摄六根，净念相继”八字为主要条件。深达此旨，无不如愿往生；否则尚无一定把握。“都摄六根”者：不与六尘勾结，内守根性，从此发明八识净相也；此净相即建立净土之基础。“净念相继”者：于净相之上，提起弥陀本性，与他佛清净法流相接，念念不忘，终得被摄坚固也。净念方法有详有略，大别二种：



(一)观想 从色相观佛为入手方便；由相会性，即见真佛。详细方法有三：

(甲)《不思议经》所说

法于现在诸佛中，随心所乐，奉为本尊，起大净信心，于精舍内，建造尊像(或用画图)，相好庄严。即于像前，恭敬礼拜，借假相契会如来真实之身。上下谛观，一心不乱，乃至离像，亦见佛身在前。已了了分明，则舍相存性，勤修供养满三七日，福德大者，即见如来真身出现。此须以雄猛精神求之；若稍滞怯弱之心，便不能成。确见真身，即请佛为说如来“不思议境界大三昧法”，并须自觉所见，不过识所表现，当体全空。功行精熟，即入随顺忍，或登欢喜地；舍身则往生极乐世界(或妙喜世界)，恒常亲近如来。夫任观一佛，均能往生极乐者，以极乐为一切佛受用身通境也(妙喜则一切佛金刚身通境)。此法，上根适用之。

(乙)《思维经》所说

法以心眼先观自身额上一寸，除却皮肉，但见赤骨。次观此骨辟方一寸，色白如珂。次观全身白骨变琉璃色，净光洞澈。次观此琉璃身放白光明，自近及远，遍满阎浮提。唯见光明，不见诸物，还摄光明入于身中。入后复放，循环观之。白色初少后多。自身既能随念大放白光，乃于光中观无量寿佛，其身殊大，光明亦妙，对面端坐，相相谛取。然后总观佛身结跏趺坐，面容巍巍如紫金山。念念在佛，不令他缘。心若余缘，摄之令还，常如与佛对坐。及其纯熟，虽不作观，佛相亦常现前。如是，临终自有把握。此法，中根适用之。

(丙)《观经》所说

法分十二层观想，每层所观，须开目闭目皆令明了，乃称成就：(初)观日，(二)观水，(三)观地，(四)观宝树，(五)观宝池，(六)观楼阁，(七)观花座，(八)观无量寿佛宝像，(九)观无量寿佛受用身，(十)观观世音菩萨，(十一)观大势至菩萨，(十二)观极乐世界依、正庄严。此上根观法也。初观藉引光明性，二观藉引滋润性，三观至七观建立依报，八观至十一观建立正报，十二观则普现无数佛菩萨及诸眷属，与夫一切庄严事物矣。十二

观法成就，舍身必生报土，又何疑焉？中、下根不能观此胜境者，但观三圣化身立莲池上，可矣（《观经》以此为第十三观）。观之纯熟，临终得生化土。

**(二) 持名** 心身俱弱者怯于观想，则可执持名号以代之。略分二门：

### **(甲) 定心念佛**

《阿弥陀经》云：“若有善男子善女人闻说阿弥陀佛，执持名号，若一日，若二日，若三日，若四日，若五日，若六日，若七日，一心不乱，其人临命终时，阿弥陀佛与诸圣众现在其前，是人终时心不颠倒，即得往生阿弥陀佛极乐国土。”此承上文“不可以少善根、福德、因缘得生彼国”而来。盖既具善根、福德、因缘之人，发愿往生极乐国者，须持名至一心不乱，而后可操左券也。一心者，一心念佛也。心中密提弥陀本性，藉持名号播为言音，水轮从而滋润之，净种虽未遽开，然既渐形坚定矣。不乱即三昧之初步，善根厚者，净持一日即得此境；次焉者，须持二日乃至七日而后得之；七日以后心犹散乱，善根斯逊矣。既得一心不乱，如能直入三摩地，真佛随时现前，舍身决生报土；不能入者，临终仍不颠倒，见佛菩萨来迎，生于化土也。

### **(乙) 散心念佛**

《观经》色法十三观，皆定心念佛摄。外此而能生西者，复有三观，不须定心，惟以善根为主。盖夙生固尝散心念佛，未获如愿西归之流也。然弥陀摄引之力虽未到饱和之度，今生倘遇增上缘，亦有往生机会。第十四观摄上品，以能发菩提心者当之。第十五观摄中品，以能止恶扬善者当之。此皆发愿回向便得，不须刻苦念佛也。第十六观摄下品：现生本来广造恶业，转世应堕下三途，而四大分离之顷，意识无暇缘恶，宿根不无流露之机，倘遇善知识来临，向其提起弥陀本性，则善心顿发，趋势猛利；更依善知识之教，明念佛号十声以上，藉水轮滋润之功，居然净种活现，不被恶业牵累，能随瑞相栖神化土之莲胎。此全仗善知识加持力为增上缘，否则无此特效。但夙生若未植相当之根，临终纵蒙善知识加持，仍不得往生耳。若夫夙根既具，平日又能修善发愿，一生虽散心持名，临舍报时，倘

得善友助缘，宜有生西效果也。

以上所举为净土宗应有之法；亦有兼诵陀罗尼及《阿弥陀经》以厚缘力者。陀罗尼能令行者决生报土者，厥为无量寿根本真言。然须依轨修之，属密宗范围矣。常途所念之往生咒乃根本真言之一部分，苟得正当传授，助力亦大。

净土宗亦有祖师之名，但非如禅、密两宗之一脉相承。凡提倡本宗最力，复能以身作则，精进不懈，有切实瑞应可言者，后人每尊之曰祖。晋之慧远，唐之善导，宋之延寿，其最著者也。唐以后多用持名之法，观想一门罕能实践，因无三密加持难成就故。若用三密仪轨，则又不属本宗范围也。

## 第五章 解题

众生、世界两大问题，法理甚奥，有志之士每希解决之者，以众生多苦，世界多故，根本不明，于立身处世之道漫无标准，科学日昌，杀机愈广，极足悲也！佛教真面目既彰，此等疑问不难根本解决矣。今先举四种缘起之义，而后彻底释之。

### 第一节 四种缘起

佛教要领，不外彻究体、相、用三大妙理。体不可辨，辨之在相；法相无量，皆依体起。体本无为，何以能起有为之相？则以活用为缘也。大小乘教均说“法从缘生”，无缘则无法，而于“缘”之解释，详略不一，深浅复殊。至根本说明缘之所由来，惟密教有之。是故缘起之义可分四种：

#### 其一 业感缘起

此小乘学者见地也。凡夫于形骸之所由生，天地之所由起，皆惘惘不解。其有研究之者，则推哲学家。惟凭意识讨论，真理未易实现，故家派虽多，总归悬想。小乘既得“无我”之旨，能于静虑之中，不被意识障碍，窥见肉身之生死，由于业果之成坏；环境之优劣，由于业因之善恶。是以“业感”为缘之原动力，说明众生依、正二报之由来者。

小乘只见六尘境界，或但知人空，或兼知法空，其尘境之缘起，总不离业感。权大乘之空宗，所见无逾于此。虽见地不高，却符正理。

## 其二 赖耶缘起

此大乘相宗学者见地也。小乘虽知众生依、正二报由业感所致，而未深究业力藏于何所。相宗以阿赖耶为万法根本，众生内心咸具此识。有情之身、无情之器与夫一切法相之种子，皆藏于识中。随事发起其种，名曰“因缘”；念念相引不失，名曰“等无间缘”；对境相当势力来融自根，名曰“所缘缘”；补助“现行”成熟复无障碍，名曰“增上缘”。阿赖耶识之能发生万法，即藉此四种缘力而实现也。以较“业感缘起说”，精深多矣。

相宗此义，在轮回途次中，以论无明众生之现象，自符正理。若追求众生始自何世，则不可究诘。只谓今世之果，乃酬前世之因，世世相推，穷劫不尽，名曰“无始”云。

## 其三 真如缘起

此大乘性宗学者见地也。“赖耶缘起”之说，虽属精深，而于众生起源问题，未获解决。性宗于此，则略标正义：以真如为法界总体，具足无边种性，任一性种，各能自为中心，随缘现身于外境，而与他身互相赅摄。若借时间格式观之，原具种子可称无始；现身之初，本性未迷，一切清净不染，因经验幼稚，遇事注意认识，流为住著，灵明真心遽变无明妄心，凭“意”五步作用，开出尘境（详第一章第四节），于是众生、国土兴焉。此以一念妄动时，为众生之始也。

性宗此义，虽揭众生起源之理，然乃真如随缘兴起众生、国土，非自作“缘”之原动力。其原动力如何？尚未见切实发明。

## 其四 六大缘起

此密乘学者见地也。真如如何能兴起万法？得此分析，然后详明。“六大”者，地、水、火、风、空、识也（义详第四章第二节）。无边性种，融成法界总体，本来无质无量，亦无据点可得，强名真如，连带“六大”妙义。任一性种，因地大支持而坚固，因水大滋润而开发，因火大照灼而光辉，因风大活动而流播，因

空大无碍而互容，因识大了辨而有相。真如内含如此，则任一性种之能随缘兴起，义乃丰足。

密乘此义尽美矣。然“六大”虽皆“缘力”之一分子，却非主力所在。无主力为缘，则无边性种恒自如如，一法不立，何能兴起众生、国土耶？主力何在？则《楞严》“七大”中之“见大”也。加入见大，义乃圆成，应名七大缘起。

世有恒言：“工欲善其事，必先利其器。”学者研究真理，何独不然？上举缘起四义，即讨论两大问题之工具，最要之利器则“七大缘起”妙理也。于此未达，则以下二节所云尚难一一领会耳。

## 第二节 众生问题

众生与佛乃相对名词。觉性晦昧，谓之众生；觉性昭明，谓之佛。本觉迷失，佛（指本来佛）即众生；始觉复发，众生即佛（指修生佛）。是故众生问题，无异诸佛问题也，但解释阶段不同耳。

### 其一 起源

无始以来，一切种性皆在觉海之中，彼此融和，真实如如，无形相，无方所，为不可思议之法界总体。无以名之，名曰真如，亦名法身。

与真如全体种性相函者，名曰圆觉。借言说方便，圆觉为能照，真如为所照；前惟惺惺，后惟寂寂。实则能、所不分，惺惺、寂寂互相融化，因分位觉照，似有无量无边互异之种子汇归于一而已。

真如中任何种子皆具地、水、火、风、空“五大”妙用，而相函觉性又具见大、识大两种妙用。综言之，一切性种无不具带“七大”功能。（此可修证得之，非理想比。）

“六大”妙义既详上章，今不复赘；须补述者厥惟“见大”。《楞严》云：“性见觉明，觉精明见；清净本然，周遍法界。”此为“见大”之略释。“性见觉明”者，性海中之见大，即本觉灵明之指标也；“觉精明见”者，资觉体之精神，表示灵明之见大也；“清净本然，周遍法界”，则“七大”通

德也。惟一切种性，各具见大，故各能自提本性，活现法界之上；而与他性互相摄受，彼此皆有所觉，亦仗见大之功能；乃至发为外迹，所有见闻觉知，无非见大妙用之行焉。

一切种性，各自发展其“七大”功能，不可思议之法身得现有形相、方所之色身。最初本觉犹明，不失清净之境；惟经验幼稚，遇事注察，流为住著；觉性一迷，无明顿起，所现五识之身遂变为众生身。此众生起源之大要也。若论众生原具种性，则曰无始。

性种各发展其功能，乃至形成五识身，原“各住法位”之净用，初无我相幻影。无明既起，末那运用其间，各取中心据点，认为万法总汇之场，转成阿赖耶识。见大为末那所滞，幻成我见，众生执为实我，遂长期被缚不能解脱。

## 其二 逐妄

众生五识身，忘却本来面目，缘力所牵，不能自主，驰逐妄境，结成五蕴。本无物质，执有色法，是名色蕴；幻法当前，妄起受感，是名受蕴；随法注想，不能遽舍，是名想蕴；行法过渡，惑于假迹，是名行蕴；辨别法相，辄被识滞，是名识蕴。

众生出现，原惟一段精神，别无所有。精神活动现象，彼此相类者互相结合，辄呈特征。以识缘之，随标符号，于是物质假相见焉。佛教谓之色法（更详下节）。色法接触自身，有适宜、不适宜之别，从而接受之感，或乐或苦，乃至色法未形而预料趋势将至，随识感受，或忧或喜；而习惯自然，或隐微难辨，接受时无苦、乐、忧、喜诸感者，则为舍受。事事物物，不论已现、正现、未现，若取为思虑对象，则谓之想。法相之兴，念念生灭，前灭后生，展转相引；形诸粗迹，刻刻变异，是名行法（更详下节）。对法辨别，或由眼、耳、鼻、舌、身、意，或由末那、阿赖耶，共八种识。五类执著，合称五蕴。未习法相之学者，宜知其大略也。

困处五蕴之众生，不能称性活动，行为动机，首推维持生活。然所需物质，乃大众精神之结晶品，非一己所专有。物质如供过于求，彼此需要，不相妨碍，

自可相安无事；求过于供，争夺斯起，不惜互相残杀，以遂其欲焉。人类智识较丰，衣、食、住之外，更肆求种种娱乐珍饰之具，只顾利己，不恤损他，受其害者，咸目为恶。小而个人，中而社会，大而国际，恶业不断发生。虽有善者处理其间，未尝不收宁静之效，然人亡政息，骚动又作矣。众生逐妄之结果，如是如是！

种性互相摄受时，恒有绝对慈性弥纶其中。佛教所谓“大慈”指此。众生心中，此性未尝或失，在人道则谓之“仁”，是为万善根本。众生于利己之行，如非过甚，仁心每能流露；其甚者，心为贪、瞋、痴三毒所障，虽有发现，亦微薄矣。仁之大者，以善道治世，化被众生，故有泰平之观；不仁之人，居于统驭之位，天下斯乱。

### 其三 会真

众生心中既具一段根本慈性，虽为无明所拘，不能认识本来面目，而应诸行事，每变为相对之善，如伦理上种种美德是也。取一美德充量发展之，固成世间贤圣。苟能当体即空，不落相对之见，则与法身菩萨为伍矣。是谓会真。

此点真性为诸佛本源，故称佛性。发明此性而能不住于识，便与佛合。依般若门，则发根本智；依三昧门，则显庄严相。达摩“直指人心，见性成佛”，即向人心中直指出此绝对真性也。黄梅(五祖)夜传曹溪(六祖)，曹溪印证怀让，无非此旨。其名曰禅，就三昧门言之也；其要在慧，就般若门言之也。曹溪教人“行直”，即迳直发展本来面目矣。会真之道，莫捷于是，故特称顿教。

真性之发，必现出一段雄猛精神，具有普摄一切众生气概，方符正宗。学者若泛从“无住”之义用功，虽能一尘不染，入俗无碍，尚非的见本来面目。其堕偏空者，去道更远。

曹溪未见性前，能作“本来无物”之偈，确到一尘不染境界，黄梅不加许可，非权词也。但到此境界，则基础已具，故示以真旨，当下大彻大悟，正如画龙点睛矣。其后，曹溪之接永嘉，机缘略同。或以为永嘉先已得道，只待曹溪证明，此不知“一宿觉”三字密意也。

世人对于所生赤子，慈心恒在(除特例)。此最发乎自然。所谓“夫妇之不肖，可以能行焉”者，因摄受力极强故。若能“幼吾幼以及人之幼”，可扩充为圣贤菩萨。然被烦恼、所知二障昏蔽，未易觉悟。中有厌世、溺世两机，虽蒙善知识多方指示，总难接受，所谓小乘人及阐提人是也。

小乘人畏惧烦恼，起避世想；阐提人贪著人天，无离尘意：两者皆足汨没真性。然小乘根性，尚可示以出家法门，先依权教熏修，后乃引入正宗；若阐提根性，非遇特殊增上缘不能度已。

## 其四 应世

会真大士，既明自心本具佛性，恒以大慈摄受心内众生，发为外迹，当然不失仁心。众生有苦，如己有苦，于是大悲生焉。因地位关系，恒就义务之范围，与夫能力之分量，而申慈悲之意，是为应世标准。

一国之内，上至元首，下至庶民，地位不同，各有应尽之义务。义务规则，虽随潮流而异，要以“克尽责任”为主。仁心若厚，自无放弃责任之失。当国者恒视人民如手足，掌教者恒视生徒如子弟，乃至为儿女者无不孝，司职业者无不忠，皆慈悲流露之表征也。

大慈大悲合为万善资源，不落相对法数。相对法有善有恶，以利他为善，损他为恶；真性之中无此分别，但有扶、遣二义。欲现其法，则起“扶”心；欲隐其法，则起“遣”心。扶、遣动机，总从利益众生出发，无非慈悲之流行。在世俗观之，扶之事迹，多所栽培，当之者目为善；遣之事迹，甚或摧毁，当之者目为恶。然目为恶者，只属受惩之属，大众固以为善，是故大士应世绝对唯善。

众生真性暂隐，贪、瞋、痴用事，万恶丛生；间有相对之善，每涉徇私。此皆情执所驱使，非真性流行可比。荀子主张性恶，固不知恶之所从来；教家或附和其说，不过以“遍计执”为性也。

会真必带般若波罗蜜，是谓根本智；为随顺俗谛，修习世间必需学术以应付环境，则成后得智。两智已具，虽日理万机，无不措置适宜。印度大乘学者，必通五明，植其基也。消极教法，对于俗学不敢过问，无应世之志耳。



众生本有真性，虽由佛菩萨指示而后知，然流露之处每不可掩，上智之人不难自觉。孔子仁、智并称，且复无我，救世精神更超群众，古德有称为儒童菩萨垂迹者，可谓“持之有故，言之成理”；孟子浩然之气至大至刚，正符雄猛气概，且于绝对善源，确有真实体认，亦杰出也。

众生问题到此，已大致解决，原就精神方面言之。在物质方面，尚有许多关系，下节详焉。

### 第三节 世界问题

世界由物质假相组合而成。欲解决此问题，须先研究物质之由来。唯心学者恒言：物相从心幻出。斯语未尝不是，然无形之心，如何能发生有形之物？则又一重大疑问。佛教法相宗，谓一切法唯识表现，固知物质为识之幻感，但识之自性乃对潜在势力加以认识，潜势若无，何所识别？则研究潜势，自为当务之先。兹顺次论之：

#### 其一 潜势

法界总体之中，无数分位所标之一切种子，固各具“七大”特性，此上节所已言也。一切种子，无非精神之所寓，于互相摄受之间，初无方所、相状可得。地大托之，水大润之，火大耀之，风大展之；依见大之标指，一种子为主，余种子随关系之亲疏重重围绕，是为空大中密相组合之潜势；识大加以浑括之体认，遂衬出惺惺寂寂之致，为心相之基本。

明认此心相之大略者，依识大转成之清净第八识也。其相圆满、清凉、皓洁，世间事物无可比拟，惟月轮庶几近之。此月轮观法之所由立也。修习此观，以融会“七大”为究竟，不得执月轮假相为本体。

心相大略，只藉方所衬出主、辅种子之排列概况，而主种赅摄余种一切德性，未尝启发。加强水、火二大，德性渐次详明。自腾无量净光，细微据点扩为立体形式，则又地、风二大与有力也。体认此形式，属第八识再度进展。

此就自心种子开发之条理言之，他心准此。所谓净光，非若尘世之光，实

乃灵明不迷、理致洞彻之妙境。

能发净光，诸种性各以光力波动十方，彼此同类者互相结合，成为一种潜势。光类无量，故潜势之状况亦无量。一一以识认之，遂若各为物质之出发点。

第八识到此，虽作第三度之进展，而于无数潜势之复杂和合，尚未能明其方式奚若。须更扩充其境，以前六识一一经验之。经验既熟，再融入第八识，乃有微细物相可见。

## 其二 物相

第八识所缘之境，扩为外迹时，以自力之潜势为根，他力之潜势为境。同类根、境融和，则成物质基本。科学上所谓原子是也。为配合详细之认识，则加强地、水、火三大以拓之，于是物质现于尘相之内焉。随三大成分之差异，发生固质、流质、气质三种假相，更因潜势组合不同，物之原质遂多至无限。近代科学家所发明者，不过就人类业力之所具而得之，实为大海中一滴水而已。

众生共业构成之原质，或属和平，或属猛烈，以及其他种种特征，无非善恶等业之结晶品。

集合物质而成形器，则众生业力之复式变化也。识大开六识以辨别之：依眼根认识物色，依耳根认识物声，依鼻根认识物气，依舌根认识物味，依身根认识物材；贯通五识而认为形器者，仗意识俱起也。

原质太微，非前五识所能辨，惟以意识虚会之，佛教谓之“法处所摄色”；其能被辨者，则皆聚成形器之物相(或整件，或散料)也。物相虽可由前六识直缘之，不过随识而起之幻影，所依之相似体犹是第八识所认之潜势。潜势亦只随缘结合；去其因缘，但存一切种性原具之精神而已。明此，可知精神发生物相之条理。

有天然之物，有人造之物。地也，海也，日也，皆天然物之甚伟大、无量众生公共感召者也；矿物也，植物也，动物也，或有情，或无情，其质素亦为一部分众生之业感，非个人所专有。人造之物，则取天然物为材，而施以若干人力，以费几许精神而成之，摄受之力甚强，一若得其专有权矣。

人之造物，是在分别意识发展之后。盖鉴于天然物有所不足，受意匠之驱使，运用风火以增损之；现诸外迹，或用手足为工具，或用器械为工具。

万物并列，排成世界，就空间假相言之，一时顿呈。而众生认识迟钝，一时只感少物，顾此失彼。物物博览，须挨次观之，不觉带出时间假相。界而曰世，即具时空两间之意也。

精神活用不息，众生感见之物恒随共业之转变而异其相。若能一时顿了，自心只觉灵活不可思议。现诸事迹而依时间格式观之，物物各有其生、住、异、灭之历史矣。众生已分时观物，物又随时变化，联络终身所得，对任何时空间诸物之排列式均不相应。譬如调查大都市户口，以一人之力，分若干月按户窥之，调查结果较任何日之人口总数实际皆不符合：以人口日日异动，不得以逐日所记人数，滥作全市人口总额也。

### 其三 浊世

众生共业构成世界，固以潜势为物相之源。认识之际，若不加住著，恒一尘不染，享受清净法乐。然欲详细认识，不能不集中意根而辨之。集之坚则遣之难，住著于是乎起矣。偏住一处，本源顿迷，唯向前六识发展。发展之间，恒辅以分别能力。彼此物相，或同或异，或胜或劣，乃至空间上位置之排列，时间上状态之联贯，一一以分别意识明之。条理既熟，虽事物未现当前，亦能抽象回忆之，且复随意攀缘之。缘及所爱，则设法追求之；缘及所憎，则设法预防之。由是种种作业行焉。

《起信论》于此事早有发明：六粗相中“智相”、“相续相”犹可一尘不染；“执取相”则住著不舍矣；“计名字相”则分别意识抽象攀缘矣；“起業相”则因憎爱而动作矣。

迷惑未深者，真性时能微露，虽因执著而攀缘而作业，尚不致远离正道。若根本烦恼(贪、瞋、痴、慢、疑、见)既强，三业辄受私情操纵，偏求利己，不顾损他，不知物质乃公共所有，随参加力量之成分，隐隐支配其受用。一味损他，必招反应，互相争夺，扰攘无已：是为浊世显著之外迹。

《起信论》最后之“业系苦相”，就狭义言，即明此类作业之感召力也；

就广义言，造业之初为贪、瞋、痴等所驱，其心既苦；纵业行较善，招致乐报，不久之间亦感坏苦（见《俱舍论》）。是故浊世众生之造业，无往不系以苦。

顺浊世之趋势，众生行业，应如江河日下！然其中每有一部分众生，经验较富，知苦果之由来，具有救世之志，愿作中流砥柱者，力若足以控制一般恶类，自能挽回颓风。此等大哲，世固尊为贤圣，或曰伟人。

上节所称应世大士，即具此种救世精神。其未彻见本来面目者，如愿力伟大，威德强盛，亦克担此重任。而威德之发皇，须夙世善业能倾倒多数众生而后可；威德未充，徒恃愿力，虽会真大士，仍有志莫遂，况其次者乎？孔、孟诸公不能行其道，有由然矣。

正法治世，人心良善，浊化为清（相对之清），便收泰平之乐；共业所感，地藏日启，不须争夺，受用自丰。然贪于安享，迷惑渐深，福报转轻，物质斯乏，争夺之风又作，于是复沦浊世焉。是乃历劫治乱循环之基本原理也。

人类所知之史迹，不过数千年事。治乱循环，尚属小型现象，未尝超越浊世范围。真正大同盛轨，存诸理想而已。

会真大士，视浊世如净土，无须脱离；愿力所行，随时领导众生归于正轨，效率大小概非所计。学者明此，于立身处世之道，得其标准矣。

## 新时代的佛法

变！变！变！几十年来，世界学术大变了，世界政治大变了，世界经济大变了，世界器械——尤其是武器——大变了，人类社会大变了，人类思想大变了，人类行为大变了，人类生活大变了。总说一句：新时代的一切事物都在或大或小或明或暗或迟或速的转变里，唯有佛法的真理不变，且永远不变！

新哲学家指摘旧时代的宗教：是神话，是骗术，是封建阶级的御用品，是资本主义的防卫器，是阻碍进化的拦路石，是麻醉人民的鸦片烟。佛法中失旨之徒虽然也有这般流弊，但佛法的真理超出普通宗教范围，故对一切指摘都不任受。

新哲学家批判旧时代的哲学：原始唯物论尚幼稚，机械唯物论太呆板，主观观念论殊空泛，客观观念论不彻底，调和二元论却模棱两可。佛法中空谈之辈虽然也有这般弱点，但佛法的真理不坠普通哲学窠臼，故对一切批判都无关涉。

佛法既与宗教异趣，又不与哲学同科，它的真理究竟是什么？它的效能又怎样？这般问题，虽非短篇文字所能详细解答，但得借一二比喻引出它的轮廓。

譬如电厂对一切用户供给电力，随着它们所装的电器各显实用：装有电灯的，黑暗中显其光明；装有电扇的，炎热中显其凉快；装有电炉的，可以煎煮饮食；装有电机的，可以运动器械。又如太阳对一切植物供给光力，随着它们所具的特质各得生长：或发展其美丽的花枝，或发展其甘芳的果实，或发展其应用的木材，或发展其营养的资粮，或发展其治病的药料。佛法亦复如是。它的真理，是对一切众生供给法力，源源不绝；它的效能，是随着各各的根机学程，表现种种利益。今举古代有据的、合理的、殊胜的、可学习的三种故事作为例证：

## （一）一切义成菩萨的故事

释迦牟尼如来未成佛之前，号称一切义成菩萨，曾在菩提树下实修那种离五蕴、离十二处、离十八界、离一切烦恼的“无识身”三昧。识量渐减，智量渐增。增减各到极度之夜，突变为寂灭平等的妙境，自身、自心都不见了。但十方诸佛却齐现空中，共同宣言：“善男子，你的功行只与如来应化身相应。百尺竿头更进一步，当修‘唵’字三昧。‘唵’字成就，才能建立如来受用身。”这位菩萨依教进修，“唵”性分量，在诸佛支持中作飞跃的增长。天将明时，境界又突变，他的身分当座显现庄严受用身了。他的夙根十分深厚，这是众所周知的；但佛法的真理，仍然限制地随着他的学程作相当程度的流露，毫不躐等。他初入“无识身”三昧，只能表现未究竟的寂灭境界；及成“唵”字三昧，真理乃充量发挥，显现福智两足的庄严境界。（见《金刚顶经》、《守护国界主经》等）

## （二）龙猛菩萨的故事

佛灭后六百年（或作八百年），南印度有龙猛（旧译龙树）菩萨出现。初读人间佛典几尽，未满足他的理想。在追求究竟的大愿下激发他的增上慧心，佛法的真理乘机开显，感见大龙菩萨现前。他的环境突变为龙宫，七宝殿中藏着大乘经典多至不可计数。九十日间，依大龙的指示择要持诵。比较人间所有既多十倍，《华严》十万偈即在其内。当龙猛觉得踌躇满志时，龙宫随即隐没，回复先时环境了。龙猛既达妙旨，乃广造大乘诸论，弘扬真实教法，兼持毗卢遮那真言。功德到了饱和程度，佛法的真理更大显殊胜：原有环境突然不见，但觉身入种种庄严的铁塔，亲蒙金刚萨埵菩萨灌顶，并授两部秘密大经，付以大阿闍黎职位，为人间传承密法的初祖。受职已竟，复觉身在塔外了。（见《龙树传》、《金刚顶义决》等）

## （三）无著菩萨的故事

佛灭后九百年（或作千年），北印度复有无著菩萨出现。初习小乘法，于离欲后屡修小乘的空观，总不得解脱，灰心丧志地起了自杀恶念。宾头卢尊者感知他的心事，从远方来，指示空观要诀，乃证三昧。然觉得这般境界只成一个无益大众的自了汉，真理当非如是。大心既发，渐与弥勒菩萨的慈性相应，每感身到兜率宫中听受弥勒开示，遂彻悟大乘空观正旨。时以心得向四众宣说，众却视为绝

无凭据、不堪信仰的妄语。无著自知力量未足，更愿在人间讲堂中发现弥勒当众现身说法事迹，才能使大众信受不疑。那种恳切的愿力，迫出他的自心弥勒性，分量骤增。某夜在阿逾阇国入观，真性大发，讲堂突变胜境：众见弥勒示现尊身，亲口诵出《十七地经》，随文解说实义。以后夜夜如是，历四个月才毕。无著日间复为大众覆讲，在整理下制成一百卷价值甚高的《瑜伽师地论》。大众既亲证其事，自然无不悦服了。（见《婆薮槃豆传》、《玄奘传》等）

上面那些故事，事实虽然各异，但它们的历程却有一定的规律。主要部分略如下面的五义：

（甲）世间的众生，不论甚么身份，必含有许多不易肃清的积习。

（乙）修习一种三昧，恒仗真理的活力支持，渐渐地发展它的清净种性。

（丙）所修的清净种性与本有的杂染积习，矛盾地互相抵抗或奋斗。

（丁）种性力量渐增，到了能够克服积习时，三昧便有成就希望。

（戊）三昧将成时，真理飞跃地开显，直至突现一种合理的、清净的、常住的真实妙境乃告一段落。

洞明这些规律，便知被称不可思议的佛法，原来可用辩证的方式，作有条理地、非神秘地、科学化地探讨的、灵活莫比、应用无穷、永远不变的真理。这个真理，在佛学或称真如，或称法界，或称佛性，或称法身，乃至种种别名，只是各明一义。那因世间的文字，实无法觅得一个甚么名词，可以显示真理全部特性的意义。学习如能与它的特性全部相应，如一切义成；或局部相应，如龙猛、无著，皆名为佛法真实证明者。然非一参便了，必须存在与“实践”作紧密的联系：一方面对真理极力参究，一方面对积习极力奋斗，自强不息地痛下苦功，才能具体地逐步证明这种融融煦煦的、惺惺寂寂的、非常非断的、不取不舍的、乃至无量无边文字言说比况不尽的实际特性。若徒凭脑力思维，纵能觉得头头是道，圆融无碍，不过是哲学的“观念”，与黑格尔所谓“理念”之类同归空泛。那末，上面所提的“真理究竟是甚么”的答案，不免坠入“不可知论”的坑坎里。

新时代来临，人类历史另开新纪元了。旧社会遗留的渣滓渐被消灭了，迷信式的旧宗教将成化石，古典式的旧哲学既等残花。佛法虽非宗教，而失旨者不免染着旧宗教的色彩，甚至视为职业；佛法虽非哲学，而空谈者不免戴上旧哲学的眼镜，甚至偏向狂邪。这股份子，除非回头猛省，也必然经不起巨大潮流的冲击了。中流砥柱，不得不待眼光远大、正知正见的那般大开士出来担当了。

人事经过一番大振刷，应有一番大发展。新时代的佛法，在前进分子当然抱着乐观——虽然落后分子不免悲观——但将来果能发展与否，尚有两先决问题：

## 第一 学习问题

专心致志，是成就一切学术的基本条件。广大精微的佛法，更非痛下苦功不能获得真理的实证。新时代的风气，人人皆当劳力，精神只向业务上发展。人们纵有研究佛法的愿力，却无学习佛法的时间，前进途中似有重大的障碍。这是一般善男子善女人视为值得疑虑的问题。但通过一乘学者的眼光，殊无甚么障碍。相反地，更有许多利便。原来佛法有三乘一乘的区别。三乘的观点：“烦恼无尽誓愿断”。学人不知那蛇蝎般可畏的烦恼，即是真理的储藏所；对那增长烦恼的业务，必然遵着铲草除根的例子尽量舍弃之。一乘的观点：“烦恼即菩提”。学人正须利用烦恼的现象，追溯真理的本源；视那所谓增长烦恼的业务，自然不是佛法的障碍物了。旧时代的人们自觉地或不自觉地味着那自私自利的享乐主义，不但不能在烦恼场中发掘那埋没甚深的真理，反而被烦恼缚得掉不转头来。一般修行人被迫着走向三乘的道路，寻觅那海楼蜃市似的化城。新时代的人们，一心一德地为大众服务；依着那大公无私的清净心愿，从长期工作里体会那一缘一相的妙行，绵密地修成那不住尘相、不昧灵知的一乘功夫。这显得新社会的业务，帮助佛法的进行，实有许多方便。但资格较逊不能迳学一乘，或志愿向上更欲进修佛果的，非有充分时间不可：得于将来服务既满娱乐桑榆时，或生产既盛减少工作时，采取需要的方法严格地从容学习。第一问题于是解决了。

## 第二 化度问题

佛法要自他并度。只能自度，不能广化大众，即不能发挥真理的活用。新时代的人民，注重唯物的科学；别种微妙学理，似尚未暇顾及。宣传佛法，谁来接



受？这又是一件值得讨论的问题。但上面我既明言：“佛法的效能是随着众生的根机学程表现种种利益”，可知世界学术愈发达，人民接受佛法的利益也愈广大，从而真理的流露也愈鲜明。换言之：唯物的科学发展日甚时，宣传佛法更得到优越的工具。譬如收音机发明到诸方声浪得任意接受时，悠扬的天乐忽触人们的耳鼓；传真器发明到诸方色相得任意摄取时，辉煌的天像忽入人们的眼帘。那时，人们自然觉得这世界不独有人道，实兼有天道，无待佛家讲解天道的原理而后信了。但这是世间小事，非化度大旨所在。主要的化度，在发明人类所感得的物质究从何来？物质反映出来的精神，是否即物质的附属品？将来辩证法愈进步，这般问题的解答可能愈接近真理；但为着突飞猛进的发展，一般学者认为须与佛法合流时，遂大显化度力的重要性了。第二问题亦从而解决了。

两种问题既得解决，新时代的佛法，当然渐放光芒，与日俱进，乃至扩充到无量无边的虚空，与十方佛土互相辉耀。我所期望的佛法前途，如是如是。

## 圆音月刊发刊词\*

广东以发扬一乘佛旨著于世。教无论内外，人无论缁素，凡得其妙旨密行于身心，莫不运用自在，且转利益群众焉。以教内言：律宗得之，洞明戒体；净宗得之，决定往生；空宗得之，实契中道；相宗得之，克证圆成；性宗得之，深达法源；密宗得之，迅入悉地；乃至三乘有学无学得之，翻然回心。以教外言：儒学得之，易侔圣贤；道家得之，顿薄神仙；帝王得之，仁被四海；士夫得之，智迈群伦；将军得之，心心卫国，奋不顾身；宰官得之，念念爱民，誓不贪贿；乃至大众得之，忠诚益忠诚，孝友益孝友，节义益节义，廉耻益廉耻；德有其基，咸能扩而充之；心有所污，咸能涤而新之。至矣哉！无上佛旨妙用之大也。

此旨何自来乎？当日灵山会上，释尊拈花示众；头陀迦叶一笑契之，遂传一乘法印为禅宗初祖。二十八传而至达摩，西来广州，为一乘妙旨流入中国之始。达摩虽北上开宗；而花果圆成，仍以广州当其盛。现居士身初示衣钵于广州之法性寺（今光孝寺）者，三十三祖惠能大师也。尔时学子，缁衣为多。于是随缘转比丘身，在中国位列六世。而以曹溪为基本道场，故有“曹溪六祖”之号。家风以般若波罗蜜<sup>①</sup>多为本，语语出自胸襟；受者密益不可思议。金曰：“何期岭南有佛出世！”法弟子四十余人，不须衣钵作证，宗旨自能远播。其后更分五支，普及全国。真修者在家出家无所不可。儒教从而变为理学，关系世道人心确非浅鲜！曹溪功德，岂惟光灿广东，实乃泽敷天下！

今日何日？非所谓世界第二次宣告和平之时耶？而环顾列国，祸机遍伏，民德遽衰，争夺欺诈之风，不知伊于胡底。欲世界真正和平，非改造人心不可！此

---

\* 本篇依据《圆音月刊·发刊词》点校，标点一仍其旧，只在个别地方略作调整。《圆音月刊》创刊于中华民国三十六年三月十五日。

① 底本此字作“密”，今依著者手稿习惯改之。

最近西洋明哲之公言也。改造之法，舍提倡道德其将安归？汉董子有云：“正其谊不谋其利，明其道不计其功”。高则高矣；当今之世，能者几人？依通俗宗教，阐发因果报应之说，使人知所劝惩，善则善矣；黠者又目为愚民政策焉！甚矣，道德之不易提倡也！夫众生饥必求食，渴必求饮，势使之然。苟慈悲大发于心，定起积极救世之行，视道德为资身要素，无异饥渴之需饮食也！顾如何能使众生慈悲内发乎？则吾粤素所发扬之一乘佛教，诚起死回生之唯一圣药矣！

然而事有难言。佛教之在中国，早呈萎靡之象，近代尤甚。大德寥若晨星，僧伽类存虚表。与谈三乘权教，尚非易易；遑论一乘妙旨也耶！幸国家有佛教总会规程，行省皆设分会。果有人心<sup>①</sup>之士，切实提倡，认真整理，前途未必无可观。广东佛教分会于是应机成立。负责诸公，固有积极进行之仁者，可与共扶一乘法幢者也。进行实施，详如会章。成绩表现，以《圆音月刊》纪其事。盖本“圆音一演，异类等解”之义，藉月刊发露一乘妙旨也。倘月月相续，而精神不懈，曹溪威光当有重灿广东之概，或且推动全国，进而影响环球，终致世界于安定，未可量也！出版之初，不可无登刊之词，举此以代颂祷。

---

<sup>①</sup> 或疑“人心”为“仁心”字之误，实则非也。“仁”、“人”互通。《大日经》一曰：“云何人心？谓思念利他。”

## 评美国佛学界之中国佛教史观\*

欧美学者，竞谈内典，尚矣。然萌芽之期，方孜孜讲解，非所语于修证也。无修证之讲解，每落凡情，理有固然者也。宣氏此作，博采周谘，不遗余力，信具苦心。而凡情所拘，大略有四：

哲学家以思维表心，广袤表物，匪论唯心唯物，一元二元，其所拟之体，统归意识；佛说心性，必破意识而后彰。今以万有一体论视宗乘，康德理性论视法身，不无鱼目混珠之弊。此所当辩者一也。

禅机之玄，神通之妙，皆心性之大用也。宣氏则目为神秘焉。将以逻辑术所弗能穷，认识论所弗及究欤？是未知世所恃为穷究之资，只在法尘中讨活计。其不足与窥玄妙之用，犹生而瞽者不能藉声、触诸尘以喻华美之色也。启乃目，五色显；见乃性，大用明，夫何神秘之有？此所当辩者二也。

宗教家之所信仰，或一神或多神，都无根据可凭。天国诸谈，有类画饼，是谓非量。净土之二报，圆坛之诸尊，胥本法理而建立，现量之境也。修证成就者，当座历然。今举净、密胜义，例同宗教家言，最乖实际。此所当辩者三也。

“佛法在世间，不离世间觉”。“家狱”云云，为遮妄执而然耳。去执存性，庶几得之。契经显扬孝道者，欲人于中体认慈悲心而光大之也。民间之尚孝，如拾矿也；佛门之尚孝，矿中炼金也。手眼固与儒家不同，尤非迎合习俗可比。此所当辩者四也。

自余细节，不具拈焉。虽然，宣氏之论禅，尝征铃木博士之言而善之；其叙瑜伽，又恐所述失旨。似可与言向上者。使能从事修证之功，力脱凡情窠臼，未

---

\* 此篇原文发表于《海潮音》1920年第4期。

始非欧美佛学界之一片曙光也。一超居士既译传其书于震旦，曷不报以向上之事耶？

## 八识规矩颂释<sup>\*</sup>

相宗专谈唯识，带及余义。识分八类：一、眼，二、耳，三、鼻，四、舌，五、身，六、意，七、末那，八、阿赖耶。此中法理甚繁。唐玄奘三藏以十二颂括之，堪作后学规矩，故曰“规矩颂”。初三颂明前五识；次三颂明第六识；又次三颂明第七识；末三颂明第八识。文约义丰，详释如下：

### 第一颂

#### 性境现量通三性

对境分三种：一曰性境，与当趣色法所依体性相符之实境也；二曰带质境，表现之色法虽托体性而起，其相则失本来面目者也；三曰独影境，貌似色法，殊无体性依据之幻相也。前五识之对象以性境为限。

认识对境时，自心之相当缘力曰量。缘力与性境符合者，曰真现量，简称现量。缘力引起带质境者，曰似现量，或称非量。当前虽无性境为所缘，而依因果相关条理推测其境不谬者，曰真比量，简称比量。其推测差误者，曰似比量，亦称非量。前五识之缘力以现量为限。

识量之中，又分三性。与净心相应者曰善性；与染心相应者曰恶性；不属于善恶者曰无记性（宜名中性）。前五识之心法，三性俱通。

#### 眼耳身三二地居

---

<sup>\*</sup> 本篇依据繁体竖排手抄本校对。抄者及抄本年代不详。

三界众生分居九地：一曰五趣杂居地（天、人、饿鬼、畜生、地狱五趣，摄阿修罗在内），欲界众生分居之。二曰离生喜乐地（初离欲界，顿生喜乐）；三曰定生喜乐地（得色界定，更生喜乐）；四曰离喜妙乐地（能离心喜，唯享身乐）；五曰舍念清净地（喜乐俱舍，一道清净）：以上四地，色界众生居之。六曰空无边地；七曰识无边地；八曰无所有地；九曰非想非非想地：以上四地，无色界众生居之。

五趣杂居地，五识俱备。离生喜乐地，缺鼻、舌二识，后七地则五识都无。故论眼、耳、身三识，只以前二地为限。

## 遍行别境善十一

八种识皆名心王，伴识俱起之心法则名心所。

遍行心所分五种，为发生诸识所必需，故前五识恒与俱起。

- （1）作意（警觉心识，令起现行）
- （2）触（心种既起，令触对境）
- （3）受（令心领受，顺违等境）
- （4）想（令心于境，取为对象）
- （5）思（令心攀缘，对象理路）

别境心所随机缘出现，非诸识所必需；亦分五种，前五识皆得与之俱起。

- （1）欲（于所乐境，希求实现）
- （2）胜解（犹豫理境，忽得决定）
- （3）念（曾习之境，追忆于心）
- （4）定（于所观境，专注不散）
- （5）慧（于所观境，能加简择）

善心所为依净离染之心法，内分十一种。前五识亦得与之俱起。

- （1）信（净信正道，如三宝等）

- (2) 惭（发觉净修，未能得力）
- (3) 愧（发觉染法，未能摆脱）
- (4) 无贪（六尘顺境，无所贪染）
- (5) 无瞋（六尘违境，无所嗔恚）
- (6) 无痴（六尘事理，未尝迷昧）
- (7) 精进（离染向净，勇猛进修）
- (8) 轻安（调畅身心，堪持净法）
- (9) 不放逸（防染增净，不敢松弛）
- (10) 行舍（一切染行，无不舍离）
- (11) 不害（对诸有情，无滥伤害）

## 中二大八贪瞋痴

烦恼心所为缠染失净之心法，有根本烦恼与随烦恼（随类引起）之别。根本烦恼心所有六，前五识得与前三者俱起。

- (1) 贪（贪著六尘可乐诸境）
- (2) 瞋（厌恶六尘可憎诸境）
- (3) 痴（六尘事理每陷迷昧）

大随烦恼心所有八，前五识皆得与之俱起。

- (1) 昏沉（心陷蒙昧，不能活用）
- (2) 掉举（心向染境，不甘寂静）
- (3) 不信（耽著染境，不信净法）
- (4) 懈怠（染心尚重，懒于修净）
- (5) 放逸（身心失检，流于纵肆）

(6) 失念 (当记忆者, 每陷遗忘)

(7) 散乱 (心绪纷驰, 不能归一)

(8) 不正知 (于所观境, 知解谬误)

中随烦恼心所有二, 前五识亦得与之俱起。

(1) 无惭 (失净趋染, 拒他规谏)

(2) 无愧 (起暴恶行, 不顾名誉)

## 第二颂

### 五识同依净色根

前五识非能自动, 只于内根外境互相结合时, 从波浪上认识其活动状况而已。此等状况颇类浮尘之飞扬; 故所感之幻迹, 统名尘相。分言之: 眼所识者为色尘; 耳所识者为声尘; 鼻所识者为香尘; 舌所识者为味尘; 身所识者为触尘。此五尘相, 概称色法 (色法与色尘异义)。

身外五尘, 固称为色法; 身内五根, 亦色法摄。但外尘乃色法粗相; 内根乃色法细相; 此其别也。吾人不知身内原具色法者, 滞于身外粗相, 不能返照身内细相耳。由于遗失细相, 通常所谓五根, 咸以表面粗迹当之, 如以眼球为眼根, 耳朵为耳根是也。此表面五根, 在佛学则名“浮尘根”, 属粗相色法故。

佛典恒言: 根境和合, 发生五识。所谓根境, 果何所指? 不可不加研究。所谓根者, 实即自身之内根。未分五门出发时, 在身内原融归一体, 本来清净, 为色法根本。认识此一片清净之相者, 小乘教称为根本识, 大乘教则名第八识。此色法根本, 谓之“净色根”。净色根分门出发, 与外境结合时, 依眼球出者特名眼根; 依耳朵出者特名耳根; 依鼻孔出者特名鼻根; 依口舌出者特名舌根; 依皮肤出者特名身根。是名“五胜义根”, 皆以浮尘根为工具。

自身胜义根由浮尘根出发; 他身亦各运胜义根由浮尘根出发; 彼此联结, 掀起波浪。若作意分门了别, 复得触、受、想、思四心所之<sup>①</sup>辅助, 五识遂各别现

---

① 此处“之”字, 底本无而另本有; 为避免读者将术语“心所”拆解, 今存之。



起。若无五胜义根为所依，则无联结外境资格。外境如何活动，于己无份，末<sup>①</sup>由认识，而五胜义皆净色根摄，故曰“五识同依净色根”。

“根境和合”之“境”字，即身外同类众生各从净色根分向五浮尘根出发之活动力。以不属于自身范围，名之曰境。

## 九缘七八好相邻

前五识之起，固须遍行心所为辅翼；复须各种“缘”、“依”支持之；非随时皆得出现也。五识相同之缘依凡七：

(1) 根缘。此指浮尘根为缘也。无浮尘根，则工具缺乏，识不能起。如眼球不具，不能见色尘；耳朵不具，不能闻声尘，是其例也。

(2) 境缘。此指外境为缘也。外境不兴，内根无所联结，识无从起。如无香境相加，鼻无所辨；无味境相加，舌无所辨，是其例也。

(3) 作意缘。此指作意心所为缘也。浮根、外境虽具，若不作意令其结合，识亦不起。俗所谓“心不在焉，视而不见，听而不闻”，是其例也。

(4) 根本依。此指第八识为所依也。第八识相分，即净色根别名。无此相分为根本，五根别性末由流露于外与境联结。

(5) 染净依。此指第七识为所依也。七识自证分属净；相分属染。依其自证分，所生五识皆现清净色法。依其相分，所生五识皆现杂染色法。

(6) 分别依。此指第六识为所依也。无六识俱起，五识虽能出兴，惟感一片性境，无所分别。其能分别为某种形色、某种音声等等，皆六识成之。

(7) 种子依。此指内心所具色法种子（藏于阿赖耶中）为所依也。净色根流露于外，若无相当种子与境相应，所感殊无特征。如定中所见胜境，旁人不能共感，即缺乏此等色种也。如随众人入坛，坛中原有特殊净相出现，己乃无所感见，则自心未具此等净种（或虽植其因尚未能发为现行）也。此约净土境界言之。

鼻、舌、身三识，七种缘依若具，皆得偕遍行心所随时出现。其在耳识，复

---

<sup>①</sup> 底本此字作“未”，盖形近而误。今改之。

须“空”缘。空也者，根境之间无所障碍也。若在眼识，除增“空”缘外，更须助以“明”缘。若缺“明”缘，则暗无所见。颂言“九缘七八好相邻”者：眼须九种缘依；耳须八种缘依；鼻、舌、身须七种缘依。七八九数目，顺次如比邻也。只称“九缘”，不称“九缘依”者，句限七个字，姑以“缘”字兼摄“依”字云尔。

## 合三离二观尘世

香、味、触三境皆逼近己身，若有物质参合于身上，故曰“合三”。色、声二境，只以波浪颤动自根而感觉之，不妨远离己身，故曰“离二”。观者，观感也。尘世者，浮尘世界也。

## 愚者难分识与根

二禅天以上，五识都无。既无尘相可感，何以三四五地仍称色界？则有内根色法出现也。愚者修色界诸禅，不论升至何地，总觉有色法存在。不知初禅所见尚属前五识摄；二禅以上则五根摄也。欲界众生只知外色，无从得见内色，尤无根识可分矣。

## 第三颂

### 变相观空唯后得

智有根本、后得之别。根本智者：以法界体性智直彻真如本体，只有惺惺寂寂之致，并无能缘所缘之分者也。实达此旨，即属般若波罗蜜境界。后得智者：从诸识取得经验，汇归于所依体性之中，能变法法别相，转作如如总相，复能由总相开出种种别相者也。实达此旨，即属方便波罗蜜境界。

就前五识经验言之：眼所见种种形色，融归于一道光相，是谓眼识自证分；耳所闻种种音声，融归于一道响相，是谓耳识自证分；余三识准此。此皆变相观空之初级境界。若将五识自证分，一概融归于净色根总体，不分由自身五门出发，唯从脑部开放，等同虚空之如如总相，庶称变相观空之高级境界。

实证此境，能将如如色性遍布全身，随缘开出应用法相，是名后得智。真显此智，在常途须八地以上菩萨而后能，以既转染净依为平等性智，转分别依为妙观察智也。

## 果中犹自不谗真

前五识所依之净色根，在众生界不离因缘和合法（相宗特名依他起性）。就吾人立场观之，净色根分向自身五门开放于外，与环境相接时，因我见浓厚，所放根性染净杂出；环境所放，亦复如是。染相互结，返熏自心，益增染种。本来净色根，每被染气侵杂。若所熏染多净少，渐失人趣水平，斯成来生转入三恶趣之因。幸而所熏净多染少，水平提高，则成来生转入天趣之因。善根日胜，渐与如来应化身相接，熏习解脱净种，经无量劫，供养承事无量如来，净种成熟，证解脱果；依前五识转成之后得智，能于身心寂灭之顷，顿见夙生所曾供养承事诸如来，遍现空中，密如胡麻。虽证此果，只由因缘所生法得来，尚非最后真实境界。

释尊当日在菩提树下实修无上觉道四十九天，固感得十方如来齐现空中，自以为已证究竟果位。诸如来却同声警告：“汝之所证处，是一道清净。金刚喻三昧及一切智智，尚未能证知。勿以此为足！”颂云“果中犹自不谗真”者，证此等觉之果，犹不算究竟真实境界也。

谗，具也，就也。不谗，即不算之意。一切智智与一切智有别，一切智乃由前六识转来之后得智。一切智智则究竟果位之根本智也。申言之，一切智由因缘和合法熏习得来，一切智智由体性开显得来。

## 圆明初发成无漏

此句在显教归诸不可思议，或称不可说。不可说，在密教固有可说之处。密教五相成身观法：行者既证一道清净心时，求诸佛以法力加持，引令向上。诸佛授以彻心明，如理观察，忽感无边如来法流顿入自心，现圆明相。初尚带暗，再加进修，皓然光洁，是谓圆明初发境界。此圆明妙相，原由诸佛妙智集成，不杂众生识量，完全脱离因缘所生法，即究竟无漏智之表征。句云“成无漏”，指此。

不被烦恼牵引，谓之无漏。大小乘所证均有此道。小乘所证，尚属初级

境界(脱烦恼障)，大乘所证乃高级境界(脱所知障)。

### 三类分身息苦轮

苦轮者，生死苦果轮转不止之谓。《胜天王般若经》(卷一)云：“众生长夜，流转六道，苦轮不息，皆由贪爱。”则探究苦轮之因也。众生长处苦轮之中，若无先觉大圣指破迷津，度以慈航，永无停息之日。而能度者，必须先成无漏智，乃入俗无碍。无漏智之极致，即显成所作智，能分身无量，随机化度。但分身虽多，不外三类：

(1) 他受用身。由自受用身分出，摄化地上诸菩萨之佛身也。所化根基，大略千种，故此类分身，亦有千种。身相庄严伟大，次于自受用身。其所依土，当体就是自受用土，但随根机感见不同而已。在显教或称此类身型为胜应身，以千种胜相随机应现也。所化机类，皆自他方来赴。

【旁注】○由自受用身分入大日、般若以及八大菩萨共十种三昧，即成十种他受用身。十性两两结合，斯成百种。各分十地摄受诸菩萨便成千种。集千种胜相于一身，便成自受用身。《梵网·心地戒品》之千释迦，即此类也。

(2) 应身。由他受用身分出，摄化地前菩萨及二乘学人之佛身也。根机千万亿种，故此类分身亦有千万亿种，要皆具足三十二相。其所依土，各有相当化境。在显教或称此类身型为劣应身，以俯就众生环境，应现不甚殊胜之相也。所化机类，皆在所居土感得佛身出现。

【旁注】○《法华经·多宝塔品》之无量应身，即此类也。

(3) 随类身。由应身分出，摄化六趣众生之善知识身也。所化机类，不可以数量计。故此类分身亦无量无数，要可约为三十一一种，即观音三十二应中除佛身外之诸身也。在密教称等流身。所化机类，各在所参地感得善知识出现。

【旁注】○《华严·入法界品》善财所参诸善知识即此类也。

## 第四颂

### 三性三量通三境

意识被称为第六识，作用最繁。此句即本识初颂开端语。性、量、境，各分三种。释第一颂初句时已略及之。

自具特质不待因缘，谓之性；有总有别。总性唯指法界本体，别性分门无限。本句所谓性，只就善恶门而言，中含三类。一者善性，二者恶性，三者非善非恶性，佛典却名“无记性”。

善恶二性，乃相对名词，分世间、出世间二义，皆能随意识发生。约世间法，行为有益于自他身心者为善，有损于自他身心者为恶。此等相对说法，未免争论纷起。如在礼教，甲以为恶，乙或以为善。在学说，丙以为善，丁或以为恶。同是一人，大众初以为善，后乃转感为恶；亦有初以为恶，后乃转感为善者。是知世间善恶之批判，固无一定标准，乃随观点而异也。约出世间法，行为足以增广净业者属善，足以增长染业者属恶。所谓净染，以有无我见为断，界线分明，标准确定，自无争论可言。

“无记性”之名，我国语法等于“遗忘”。但佛典不作此解，却另有三种应用：

(1) 关于了别者。 识之行相显著、易于了别者，名“有记”，前六识属之。行相隐微、难于了别者，名“无记”，七八两识属之。前六识与昏迷心相应时，亦摄入此类。

(2) 关于隶属者。 在有记六识中，行相属善者曰善性；属不善者曰恶性；其不属善恶者本宜名中庸性（或简称中性），但佛典亦以“无记性”名之。

(3) 关于论说者。 在有记意识中，对事加以论说者，属有记类；不加论说者属无记类（佛对诸弟子有所授记属前类，对外道强问概不置答属后类）。

三种应用之中，第一种含“莫辨”义，第二种含“莫属”义，第三种含“莫论”义。第六识所常用者属第二种。

我国古哲，对于人道，或主性善，或主性恶，或主善恶混杂，或主善恶未定，要皆局于前六识范围，尚未及七八两识，更谈不到本来佛性。

“量”之本义，乃认识对境时自心之相当缘力。所谓三量，即现、比、非三类。此皆略见第一颂释。今惟释意识，通于三量之故。意识虽多，要可分为四种：

(1) 五俱意识。伴前五识俱起而为其“分别依”。前五得此，对境方能了别。此种意识与前五识密切相函，所缘相分与前五同一实性，故属现量。

【旁注】○自性分别：真现量。随念分别：似现量。

(2) 独头意识。对五尘谢落余影加以思维，其推测前因后果无误者，曰比量（具称正比量）；有误者，曰非量（亦称似比量）。此种意识遍行于散心凡夫中，故称“散位独头意识”。

【旁注】○计度分别。

(3) 定中意识。此亦独头意识摄。但定力坚固，能摆脱五尘余影，直缘五根，以与真实根性相函，故所起相分唯属现量。若具称之，则曰“定中独头意识”。

【旁注】○定力未深者多入似现量。

(4) 梦中意识。此固散位独头意识也。梦中识力昧略，每辄出醒时条理之外，故别立一类。所感概属非量。但当识力偶尔明晰时，亦许与比量相应。唯入定行者瑞梦得与似现量相应。

【旁注】○多属随念分别。

综言之，五俱意识与定中意识，若无例外障碍，所感皆是现量。若带病态或不健全时，则入“似现量”。散位独头，醒时梦时皆通比、非二量。

意识之通三量，唯约见分言之。若自证分、证自证分，恒是现量。似现量之例，如带<sup>①</sup>粗劣或着色眼镜观物，乃至兼带名言以规相分，皆是也。

境，谓对境。内分三种：即性境、带质境、独影境也。性境者，现量所缘之

① 底本此字作“带”。“带”，有佩戴、披挂等义。如：带孝。带剑。为存古籍原貌，谨保留原字。

实境；密切性理，不失真范。带质境者，能缘之量与所缘之境中被混杂，性理有亏。独影境者，比量或非量所缘之假境；并无实质，只属法尘。

五俱意识与定中意识，所缘相分多属“性境”。若带障碍，则属“带质境”。散位独头之相分，恒属“独影境”。

## 三界轮时易可知

“三界”者，欲界、色界、无色界也。众生意识用事，广造善恶诸业，三性种子执藏于心，挨次成熟。善种盛者，生人、天；恶种盛者，生鬼、畜、狱，长期轮回不息。“易可知”者，理甚明显易知也。

## 相应心所五十一

相应者，契合之谓。有显密二义：心王心所契合机宜，连类而起，即显义也；三密加持，契合真理，大用顿现，即密义也。颂文乃依显教立言，故“相应”二字只属前义。

心所本来甚多，在显教修行范围内，可约分为五十一种。第六识皆得与之相应。分隶六类：

（一）遍行心所五：即作意，触，受，想，思。已见第一颂释。

【旁注】○不论何时何地，何识何性(善恶等)，必起现行，谓之遍行。

（二）别境心所五：即欲，胜解，念，定，慧。亦见第一颂释。

【旁注】○于识于时，非必现行，谓之别境。如：欲，在舍受之境不生。胜解，在犹豫之境不生。念，在未经历境不生。定，在不专注境不生。慧，在不能简择之境不生。

（三）善心所十一：即信，惭，愧，无贪，无瞋，无痴，精进，轻安，不放逸，行舍，不害。均见第一颂释。

【旁注】○善恶诸心所只就修行上言之，世俗善恶事不赅摄也。

○能发起善法者谓之善。十种善法(十一中除轻安)有一现起，余九亦得俱起。

○别境亦善法，但不与余善俱起，故别立一类，宜名别善。

（四）根本烦恼心所六： 前三种即贪、瞋、痴。已见第一颂释。后三种补述于下：

(1)慢：偏重自身，轻视他身。

(2)疑：对于事理，未能决定。

(3)见：于诸谛理，妄起成见。

见又分五项：①身见；②边见（执断执常）；③邪见（误信魔外）；④见取（坚持妄见）；⑤戒取（拘泥戒条）。

【旁注】○不明凡夫染法中原有净法，谓之无明，简称痴。由无明故，对于染法起贪，起瞋，起慢，起疑，起诸见。

○不能解决众生、世界之来由，是疑之最大者。

○慢、疑、见依分别生，唯意识有之。

（五）随烦恼心所二十： 本类内分大中小三项。大随烦恼八种：即昏沉，掉举，不信，懈怠，放逸，失念，散乱，不正知。中随烦恼二种：即无惭，无愧。均见第一颂释。小随烦恼十种，补述于下：

(1) 忿：不满现境，愤然发怒。

(2) 恨：积忿于心，怀恶不息。

(3) 恼：忿恨填胸，触境即发。

(4) 覆：隐藏己过，不愿坦白。

(5) 嫉：见他顺境，己心不甘。

(6) 悭：自私所有，应施不施。

(7) 诳：诈称有德，冀获利誉。

(8) 谄：曲意迎他，不顾卑污。



(9) 害：心失慈愍，滥损有情。

(10) 骄：恃己顺境，态度骄傲。

【旁注】○前七皆具曰大随。前六皆具曰中随。第六独具曰小随。

○小随由强思分别而起，故亦唯意识有之。

○大随特具三义：

①同类八法若犯其一，余七亦不能免（无明必同起）。此名自类俱起。

②遍行于两种染性，即不善性及有覆性，此名遍染二性。

③遍行于七转识中一切染心。此名遍诸染心。

○中随只具一义，即自类俱起。同类二法若犯其一，余一亦不能免。

（六）不定心所四：此类心所，或善或恶，或无记，非善非恶，固不一定。复非诸识所定有，如遍行；亦非诸地所定有，如别境。故另立一类，其要如下：

(1) 悔：于已作事，自觉不应。

(2) 眠：身疲心昏，休憩五识。

【旁注】○悔、眠唯与意识俱（眠时前五识已息，故不相应。又前五不能起强思加行，故与悔亦不相应）。

(3) 寻：于意言境，粗浅寻思。

(4) 伺：于意言境，精细伺察。

悔，由强思加行而起；眠，因肉体休息而然；欲界众生皆有之。寻，到初禅大梵天而止。二禅以上寻、伺皆不行，以无意言境为所缘也。

## 善恶临时别配之

世间所谓善恶二性，是相对法。在出世间，殊无恶性之名，唯有绝对性善而已。此绝对善，乃完善之善，斯为真善。内含四义，所谓真常、真乐、真我、真净是也。

自性永不变迁，谓之真常。自性运用自在，谓之真乐。自性遍现十方，谓之真我。自性脱离垢染，谓之真净。

依自性据点分播法流，与世间法结合，若能不被缠缚，原不失出世间真善本性。因有所住著，顾此失彼，斯入无明区域。真常变为无常，真乐变为苦恼，真我变为假我，净法变为染法。从而真善变为不善，烦恼、随烦恼诸名连类而生，世间所谓恶性指此。在不善诸心法中，有能发生厌离之想，加之以进修，则展转出现别境、善等心法，世间所谓善性指此。此等相对善恶法，意识皆能与之相应，但须待机缘而后行，故曰“临时别配”。

## 第五颂

### 性界受三恒转易

出世间清净法，唯属绝对善性，自无转易可言。世间杂染法善、恶、中三性，则在意识中变迁不已。欲界、色界、无色界众生，于未脱杂染以前，意识随时随地而异。遍行中之受心所，约身有苦、乐、舍三受；约心有忧、喜、舍三受；皆随事影响所依之意识，是谓“性界受三恒转易”。

### 根随信等总相连

根者，根本烦恼也。随者，大中小三种随烦恼也。信等者，以信为首之十一种善法也。

旧注谓“等”字统摄善、遍行、别境、不定一切心所而言。是不然也。果如所说，“信等”二字须作“善等”，庶于文理相顺。然仍未能确指其具摄遍行、别境、不定三类。必欲具摄，颂文应作“一切心所总相连”矣。

五十一心所中，遍行五种固必俱起。其余一切心所亦必仗遍行为领导焉。别境五种，不定四种，虽云皆得单独出现，仍须与遍行俱起也。根、随、善之起，除与遍行俱外，又各有连类相引之道。颂中“总相连”之义指此。今分段述要如下：

【旁注】○别境之“欲”，谓一切法率尔出现，欲求其详也；经过寻、伺等行乃得“胜解”；以后续加追忆，谓之“念”；念之专，能成“定”；由定能

生“慧”。五法顺次起，非同时，故非互<sup>①</sup>相俱起。

○不定四法，尤无俱起之理，亦非顺序，故另立一类。

#### （甲）善类

（1）信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、不放逸、行舍、不害十法中，若有一法现起，余九法种子必同时活动。

【旁注】○深信净法，自然与余九法相连。余九法中有一法得力，余亦不舍离。

○行舍者，不住于相之义，为十因中之主。

（2）轻安一法若现起，前十法种子亦必同时活动。

前十法不能引起轻安，但轻安必能引起前十。

【旁注】○前十属因，轻安属果。果必具因，因非能具果。

#### （乙）根本烦恼类

（1）无明（即痴）一法若起，八大随烦恼（昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知）种子必同时活动。

从六尘观事而执著之，谓之痴。以未明清净心法故，亦称无明。

【旁注】○一向六尘追逐，痴相立起。八大随烦恼其始各随缘发生，习之既熟，恒与痴相连系不去，故痴心一起，八种子必俱起，乘机现行（但现行非必齐发）。

（2）贪、慢、疑、见四法中，若有一法现起，无明及八大种子必同时活动。

【旁注】○贪、慢、疑、见皆因痴有。痴已俱起，八大自然相连。

（3）瞋一法若现起，无明、八大、二中（无惭、无愧）种子必同时活动。

【旁注】○嗔怒起时，杀身尚不顾及，当然惭、愧全无。

首条固以无明与八大相连，后二条亦必与无明、八大相连（末条更连二中）。

---

① 底本此字作“互”，另本此字作“五”，亦有义理，不知孰是。

### （丙）随烦恼类

（1）大随八法中，若有一法现起，无明及余七法种子必同时活动。

【旁注】○无明已与八大相连，故八法任现其中一条，余必同时活跃。

（2）中随二法中，若有一法现起，余一法及无明八大种子亦必同时活动。

【旁注】○惭、愧对内外教而异名，所依体则一，故彼此相连。此二法原由痴得来，故痴及八大一概相连。

（3）小随诳、谄、害三法中，若有一法现起，无明八大种子亦必同时活动。

（4）小随忿、恨、恼、嫉、覆、悭、憍七法中，若有一法现起，无明、八大、二中种子必同时活动。

【旁注】○忿、恨等，小随烦恼中之严重者，故兼与二中相连。

首条固以八大与无明相连，余三条亦与无明、八大相连(但(3)条与二中无关)。

### 动身发语独为最

由六尘引起之意识，对境分别后，若不加以应付，随起随灭，于赖耶识初无影响。应付者，则继续运用“思心所”而进展之，以思为造作之主动力也。进展程序有三：

（1）审虑思：于对象内容加以审察考虑，或粗略，或精详，则无一定（前属寻心，后属伺心）。对于赖耶影响仍微。

（2）决定思：审虑既毕，继以简择，从而决定其计划，是谓意业。业也者，计划既已决定，当时奋起一种势力，直透赖耶，成为一种因素(亦称种子)者也。

（3）动发思：意中既具计划，而欲其实现，须仗身、语二业助成之。语业者，籍言说发表其意见也。身业者，籍动作实行其意见也。称“动发”者，“动身发语”之谓。

三种思力，皆挟简择慧而俱行。审虑思为进展第一阶段，尚未成业；决定思

为进展第二阶段，则建造业基础；动发思为进展第三阶段，达到造业最高峰。颂云“独为最”，指此。

身业不正者，以杀、盗、淫为首；口业不正者，以妄言、绮语、恶口、两舌为首；意业不正者，以贪、瞋、痴为首。正者反是。此关简择慧之善恶也。

## 引满能招业力牵

业力者，所造业之势力也。约造因，谓之业因；约感果，谓之业果。诸识中之能造因者，唯属前六识带有善恶性之活动力。其能感果者，在总报唯属第八识；在别报则属前六识之入无记类者（与有记相对之无记）。总报者何？所感牵入五趣或净土之果报身也。别报者何？所感正、依二报之胜劣（如寿夭、贵贱、强弱、贫富、美丑等）彼此互异也。

业力“引”、“满”二名，随大小乘见解而异其义。小乘教义：约造因名“引业”，约果报名“满业”。大乘教义：以势力强大之业成熟时，招致众生转现新身，谓之总报，即异熟果。此果现时，能为增上缘，引生其余弱小之业，附托于依正二报中（如小股东附股于公司），谓之别报。就总报引生诸余别报而言，名“引业”；就别报集成依正具备之身而言，名“满业”。

“引满能招业力牵”一语，意谓引、满二业成熟时，能招致众生被牵入相当生处也。约世间，固随造因善恶牵入五趣；约出世间，则牵入净土矣。

佛典每言：临终异熟不一，强者先牵。然临终者如意识清醒，能以自力引起所乐之果，而伏其较强者，非惟下趣得升上趣，染境亦得转为净境也。

【旁注】○舍卫国有善人临终感见地狱相，心大不服，自思平生善事，竟转天相。

○〔唐〕道昂法师专修净土，兼讲《华严》，临终现兜率天相，不肯入，乃转现净土。

## 第六颂

发起初心欢喜地

此初地菩萨境界也。一向缠扰于外尘差别染境，未能发现内心平等净境。今始切实证明，欢喜胜常，故名“欢喜地”。

法相宗对于大乘进修阶段分五位：

（一）资粮位：地前十住、十行、十向三十心属之。此为积集佛道资粮之阶段。住者，讲解大乘正理而安住于心也（心安理得）。行者，解得正理之后，继起大乘实践之行也。向者，回向也，即以悲心回向众生，令各入大乘正轨也。

住、行、向各分十级，随功行浅深立名也。在此三十级中之行者皆称贤者，诸级总名则称三贤。

（二）加行位：十向告毕，进求亲见菩提心正道，而修四种加行之阶段也。加行行者以寻思诸法之名、义、自性、差别四事为功夫，至如实了知诸法皆内心所变而终结，是名四寻思观。

【旁注】○小乘四加行位有暖、顶、忍、世第一之名，大乘亦可藉以明功行境界：“暖”者，钻研正理锲而不舍也（喻钻木见暖）；“顶”者，研究达最高峰，了知诸法皆空如梦幻泡影也（喻登山顶）；“忍”者，忍可此空理，不被尘相迷惑也；“世第一”者，在尘出尘，堪称第一等人也。

四寻思观之例，以“慈”法明之（明此则知诸法现象从种种和合因缘法而生）：

（1）慈之名。名只随人施設，或名“仁”，或名“爱”等等都无不可。此纯假有。

（2）慈之义。慈之含义不一，如仁人、爱物、敬老、慈幼等等皆是。然明其义者，不过文字言说，非有现量发生。

（3）慈之自性。离开文字言说，于亲切为人时实现一种仁心；亲切惜物时实现一种爱心等等，皆发现慈之自性之机会。

（4）慈之差别。对人为仁、对物为爱、对老为敬、对幼为慈，乃至对国家为忠、对父母为孝等等，皆慈性之差别显现（此为对自差别）。

[旁注] ○若以慈与悲、喜或残忍等相对，亦显一种差别（此为对他差别）。

上资粮、加行两位，在法相宗，须经历一大阿僧祇劫而后完成。

阿僧祇，具称阿僧企耶，义为无央数（或谓“一”字后加“0”之四十四位数）。

（三）通达位。通达“二无我”之真理，为登地之先锋，即初见菩提心正道之阶段也。“二无我”者，断人我、法我两种分别执也。“地”即菩萨地（已见菩提心正道之行所居地），分十级：一曰欢喜地，二曰离垢地，三曰发光地，四曰焰慧地，五曰难胜地，六曰现前地，七曰远行地，八曰不动地，九曰善慧地，十曰法云地。每地皆分入、住、出三心。此通达位只限于初地之入心。此心已断初层所知障之大概。

加行位犹属三贤摄。登地之后至于成佛，概称圣者。

（四）修习位。由初地住心起，至十地出心止，逐层修习妙观，渐次断所知障之一部分。

初地入心至七地出心，功夫须历一大阿僧祇劫<sup>①</sup>而后完成。八地入心至十地出心亦然。

（五）究竟位。断最后所知障，证无上大菩提，从而圆成五智之阶段也。圆满成佛，故称“究竟”。

“资粮”摄“加行”，详开三十位；“通达”及“修习”，详开十位；加入“究竟”，共四十一位。在他宗，初住之前开十信位，则成五十一位。又或于十地出心，开等觉一位，共成五十二位。

颂云“发起初心欢喜地”，专指通达位言之。行者经过四加行后，了知诸法如梦幻泡影，不复再被尘相迷惑，能将五尘尽收入心，回复净色根总相。当时五俱意识同返内心，与此总相相函，自起无分别之见。所缘成一片如如净境，即契意识自证分。一泯能、所，则根本无分别智现前。生身固幻，万法亦幻。分别二执顿破，欢喜之心自然炽盛。

渐教修行，必经一阿僧祇劫乃登欢喜地。顿教无此限制。但能依善知识指示，

---

<sup>①</sup> 底本无此“劫”字，另本有之。今按全称补入。

返尘归根，一收一切收，山河大地皆入内心，打成一片焉。实乃定中意识自证分所缘之现量。禅宗之初破参，即此境界。马祖教庞居士“一口吸尽西江水”，原于山河大地中权取大量西江水而收之，则以水势滔滔，顿吸入口，下行至腹，于返尘归根之旨较易契会耳。然能所未泯，尚未转识成智。由住心而出心，意识暂泯，无分别智乃得现起。此根本智，即妙观察智初步妙用也<sup>①</sup>。

【旁注】○智增菩萨入初地时，能力制俱生我执不许活动，故一登初地，得证无生；即不历二地至六地功德，能直证七地境界（每地小住即出，故诸地亦但称“住”）。此属顿教。悲增菩萨，地地必广修功德，不力制俱生我执，故至七地方证无生。自初地至此，必历一阿僧祇劫，故名渐教。

○法相宗，反尘归心须一阿僧祇劫，由心归脐又一阿僧祇劫，转脐遍入十方又一阿僧祇劫。禅宗能由凡夫直达于脐，当两阿僧祇劫功夫。若再上进，须以密宗接之<sup>②</sup>。

## 俱生犹自现缠眠

“俱生”者，与生俱来之义也。众生活动于世界，以分段身为出发点。力量集中之处，隐有主宰之念，转成俱生我执；万法环绕自身，习虚为实，转成俱生法执。分别二执显著于六尘，俱生二执潜伏于内心。一登欢喜地，外尘皆空，分别二执永断。然俱生二执所摄一切烦恼种子，尚潜伏阿赖耶识内，犹睡眠不起焉（一遇增上缘，仍然出而搅扰）。颂云“俱生犹自现缠眠”，谓俱生二执犹缠缚烦恼种子于赖耶中也。

## 远行地后纯无漏

“漏”者，破器不完，载水辄泄之义。器若完好，斯称无漏。众生俱生我执所使，难免分段生死；号称有漏，类破器故。登初地后，力制此执不行，乃能无漏。七地圆满，俱生我执永断；不必强制，纯无漏矣。

烦恼障中一切种子，皆随俱生我执而起。此执已断，烦恼种子皆灭。到此境界，即证无生法忍。

<sup>①</sup> 底本于此处有说明文字云：“原稿注明可要可不要”。

<sup>②</sup> 此段文字底本无而另本有之，不知所本，今姑存于此。



【旁注】○大乘正断所知障，带及烦恼，七地后纯无漏。小乘专破烦恼障，至四果，亦得无漏。

## 观察圆明照大千

俱生我执已断，阿赖耶识告终，故无分段生死；然俱生法执未断，异熟识犹在，未免变异生死。第六识虽转成妙观察智，尚未达到圆明境界，所知障未净故。此障若净，俱生法执即断，异熟亦空，妙观察智乃尽量发展，普照大千世界。斯则十地圆满等觉胜境也。

欢喜地：加行位满，粗惑不起，犹局外迹。敛迹归心，分别二见永远断除。

离垢地：细惑犹在，烦恼种子随机蠢动。提起微戒，防患未然，心获宁静。

发光地：夙习偏强，能令心暗，随机惑起。预修安忍，力矫夙习，暗破光显。

【旁注】○任运与意识俱，尚著我见。

焰慧地：局于一身，心量狭隘，未能发展。扩心令开，光焰俱行，遍一世界。

【旁注】○我见不行，但著解脱。

难胜地：精进不息，心量固大，尚无所成。安住禅定，克服困难，随焰显相。

【旁注】○著于诸相。

现前地：住于定境，呆守静相，智慧不彰。化相为性，心境皆空，灵明特现。

【旁注】○著于无相（亦不免生灭细相现行）。

远行地：应用自在，尚属世间，未脱轮回。断除细惑，性舒十方，方便应世。

【旁注】○著于作意勤求（纯无相观）。

不动地：虽证无生，未入佛土，终非究竟。更发净愿，与佛感通，不被魔惑。

〔旁注〕○无功用道纯无漏，三界烦恼永断，但利他事不欲勤行。

善慧地：安于净土，不入娑婆，非大乘道。运用智慧，四无碍辩，广化众生。

法云地：二空真如，未告纯净，智尚未圆。断极细惑，法智如云，普澍大千。

〔旁注〕○到此方得大神通。

## 第七颂

### 带质有覆通情本

第七识名末那识。此乃本识首颂开端语也。诸识三种对境中，第七见分惟对带质境而已；性境、独影境皆非其相分。此识见分行相<sup>①</sup>微弱，不能明辨，故于有记、无记二类中惟属后摄。无记又分二种：一曰无覆无记，乃性境之入无记类者；二曰有覆无记，乃带质境之入无记类者。第七既对带质境，故所谓无记必归有覆。颂云“带质有覆”者，即“带质境有覆无记”之略语也。此境相分必带本质，见分必带迷情。“通情本”者，迷情、本质兼通之义也。

〔旁注〕○为无明蔽覆，谓之有覆，即所知障也。

○迷于前六识者，谓之粗惑，亦曰粗执。

○迷于后二识者，谓之细惑，亦曰细执。

○薄地凡夫专生粗执，不知尚有细执。及粗执已破，乃觉心中尚有细执也。

三乘中人虽不立七、八识之名，然粗执已破时，固知进破细执。

### 随缘执我量为非

此谓第七见分随缘执有我相，故于三量中唯属非量也。法相宗解释我相之由

<sup>①</sup> 底本此字作“动”，另本作“相”，似更合适，故取之。下文有“行相微弱不可记别”语，益证此字当取。

来，谓第七见分以第八见分为对象而缘之，从而幻成我相。此义诚确实不移；至如何发生我见之原理，则未见详言。今补说于下：

住有漏位之众生现身世界后，阿赖耶识中净染诸种子已成熟者，随缘现行于外迹。当现行时，赖耶辄起相当见分，与心中所现之相分相对。外缘息息变动，故赖耶见分从而变迁不已。每一见分之起，心中必加以注意，虽行相微弱不可记别，其作用则未尝间断，是谓末那识。赖耶见分既息息转换，末那识所注意之点亦随之而息息转换。若无迷情遮盖其间，末那见分自应灵敏明利，所见恒属现量。迷情未除，能见乃陷于迟钝昧略，于赖耶见分鱼贯出兴之际，前分审虑未清，后分已经继起。前后界线含混，唯感一片识力常系于心，若主宰然。是即我相出兴之理由，成为末那识之相分。

赖耶见分在心中变迁不已，由于相分之变迁不已也。相分分五根流露于外，与环境结合。前五识所感之尘相，当然生灭无常，刹那刹那转换。吾人所感之物似有历长期而后变异者，此非其物之能久驻，乃刻刻生灭诸物中成分略同者之相续相，恍若一物久驻而已。今日所见之物固非前日所见之物，乃至此刻所见之物尚非前刻所见之物也。变迁稍著者，则见其物渐次剥蚀焉；更著者，或见其物若能行动焉；其前后变迁成分绝异者，则见原物倏灭，新物突现矣。征诸电影戏之画片，可以悟也。

电影中，一封书能留于银幕若干秒钟，其实影片已经更换百数十幅矣。其中人物之动态则固集千百幅部分略异之影片鱼贯出现，观者迷于行蕴，恒见人物自能行动耳。

〔旁注〕○赖耶之开境、纳种必同时俱起，故其见分必兼摄二事。

○清净末那原以照明为特性。但印度所谓末那，专指染污言之；其清净者，辄称平等性智。

○我相阴影已起，遂失照明妙用，但冥中摸得赖耶见分而缘之。

## 八大遍行别境慧

“八大”即八种大随烦恼也。第七识染污部分恒陷蒙昧，故与昏沉俱；不甘

寂静，故与掉举俱；不信净法，故与不信俱；不能自修（有修净者，亦第六识事；第七识坐享其成），故与懈怠俱；任运妄缘，故与放逸俱；正念相违，故与失念俱；意绪纷驰，故与散乱俱；所观谬误，故与不正知俱。

“遍行”，即作意、触、受、想、思五心所。诸识发生，此五心所不能缺一，故第七识亦必与俱。

“别境慧”心所具有择法能力（不论所择为正为邪）。今于诸法中简择第八识<sup>①</sup>见分连续假相为我，即慧心所作用之一。故当有漏位之第七识，此别境慧恒与俱起，与遍行心所无异。

别境尚有四心所，皆不与第七识相应：以此识无何等希望，故不与“欲”俱；无疑情可决，故不与“胜解”俱；不追忆前境，故不与“念”俱；不专注一境，故不与“定”俱。

## 贪痴我见慢相随

此即六种根本烦恼中之四也。具云我贪、我痴、我见、我慢。颂文独云“我见”余三不加“我”字者，限于七字句，姑从略耳。

我相起源，既于上句详释之。此相已起，贪著不舍，谓之我贪；惑于我相，痴迷不觉，谓之我痴；执此我相，作主宰见，谓之我见；恃此我相，自高自大，谓之我慢。此四根本烦恼恒随染污意不去。皆加“我”字，示与余识俱起者有别也。

根本烦恼尚有瞋、疑二心所，皆不与染污意相应。以恒贪我相，瞋无从生；坚执我见，疑不容起故。

## 第八颂

### 恒审思量我相随

众生身原具本心、本质两性，各于胸部有微细活动，以第八识会之。自见性者观之：两性交融，不分彼此，所谓第八识自证分是也。于中随机取一点加以体

---

<sup>①</sup> 底本此字作“诸”，从前后文来看，亦有义理；或为“识”之繁体误抄。

认，则能认之本心转为见分，所认之本质转为相分。但见、相二分皆微细不可了辨，概属无记类。而照顾此点以便第八见分之体认者，则属第七识见分。

第七见分对于第八见分之照顾，恒加审察思虑。但审虑未周，第八见分已变易矣。逐步审虑，总不明第八任何见分之真相，惟于依稀髣髴中误认诸见分相续间一段幻影而已。此段幻影与旋火轮相类；带质境摄；即第七见分所对之我相也。颂云“恒审思量我相随”，谓第七见分对于第八见分虽恒加审察思虑，只博得我相随之俱起耳。心中执取此相不知舍弃，是谓俱生我执。

## 有情日夜镇昏迷

“有情”，即“众生”别译。众生第七识见分带起俱生我执，萌诸内心，固有我相、他相之见存；形诸外迹，更有此身、彼身之分别。一般凡夫，不论醒时睡时，此执未尝暂舍，故日夜恒在我相阴影之中，昏迷不觉。益我者，视为亲友；损我者，视为仇敌。世界所以多故，全系于此。颂云“有情日夜镇昏迷”，“镇”字本义为“安”，但诗词家每作常、永等用，本句“镇昏迷”三字即“永昏迷”之谓也。

〔旁注〕○末那有三种：一曰据点意，清净无执；二曰心部意，大都染污；三曰脑部意，恒为第六发源，特称意根。

○法相宗所谓末那，唯就心部论之。

○禅宗以荐得据点意为末后关。此时，上撑天，下撑地，能于十方世界现全身，我、法二执俱伏，即悟无生。其能永断俱生我执者，即证无生法忍，即别教第七地境界。

○宗门尝谓“只贵眼正，不贵行履”，隐指据点意言之。盖必如是，乃能顿证无生。

○藏教、通教都从脑部用功。脑部本来亦有七、八二识，但八识相分忙向五浮尘根流露，七识见分忙作五俱意根。睡时，虽前五暂休，第六仍潜运其独头作用，七识犹被掩蔽。阿罗汉、无生菩萨则七识见分不行，依然无所感觉，

然第八识得于尔时微露端倪，则名曰根本识焉。

○若凡夫、外道，一味昏迷，永无所觉。

## 四惑八大相应起

我相为杂染法之主，恒能引起四惑、八大。四惑，即我贪、我痴、我见、我慢；八大，即昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知。释前颂时已详及之，兹不赘论。此外尚有遍行五心所及别境之慧，此乃发生第七识之工具，非第七所引起。

第七识只有十八个心所，别境余四（欲、胜解、念、定），根惑余二（瞋、疑）不与本识俱。释前颂时已带言之。此外尚有善十一、中随二、小随十、不定四，共二十七法。善属净法，与昏迷境界不相容；中随唯与外迹前六识相应，非内心所应有；小随独与外迹第<sup>①</sup>六识相应，更非与内心连属；不定亦然，故皆不与第七俱起。

## 六转呼为染净依

第八识见、相二分，在内心微细难辨。但相分向外迹扩展时，则境界放大无量倍（此时乃在大脑开发，由脑分从五根门头流露）；见分更由五根门头转作五种识力而明辨之，是为前五识。尔时，第七见分对第八见分审虑未周情况，亦分向五根门头转作第六识以观察之。由五俱意而分别意，则观察之循序渐进也。前五由第八转来，第六由第七转来，故称“六转识”。

前五识初由第八见分开出时，原不离第七见分之支持，第六识则由第七审虑转变而观察，故六转识皆以第七为所依根。

第七陷于无明状态时，四惑、八大恒相应俱起，故其见分染污不净，从而转生之第六识亦染污不净。四惑、八大固恒相应，以对境粗大而精于分别，于根本四惑外增加瞋、疑二惑，且于贪、痴、见、慢四法中，更各扩张其范围，不独以“我”为限。八大之外，复开二中、十小焉。究其起源，皆由于所依根之染污也。

唯因第六详于观察，在诸惑经验中，能随机发明对治烦恼之法，于是有十一

---

<sup>①</sup> 底本此字作“等”，另本作“第”，据前后文义理，当取后者。

种善心所出，然只属离染时相对之善法。至遍行五，固属超然性；即别境五、不定四，亦超然摄，但得与善、不善诸法相结合。

前五识亦以第七为所依根。当第七在染污位时，前五遂蒙影响，与贪痴二惑、八大随惑俱起。更因第六为分别依，则又与根本瞋及二中随俱。其不与慢、疑、见三根惑相应者，以前五无随念计度二种分别，故慢不生；对境未尝犹豫，故疑不起；临事未尝推求，故诸见不兴。小随十种，行相粗利；前五细钝，故不与俱。悔、眠皆导源第六之强思；寻、伺皆依据法尘而运用，故皆不与前五相应。

第七识能与自证分相应时，必其见分不复息息变迁而后可。所以能不变迁，又以第八见分不变迁为先决条件。第八见分能不变迁之正理，必其相分为常住不易之真如实体。能证明此实在体性者，即常住不易之菩提心。能证、所证融成一片妙相，即第八之自证分。其未融化之前，能证犹属见分。然第七能坚持此见，不被他见扰动，庶几得入本识自证分。既无诸见纷驰于其间，斯无旋火轮式之我相发生，从而四惑、八大皆不行，遂脱离染污而入清净境界。六转识依以出发，根、随诸惑种子一律暂伏，六尘无非清净矣。若第七不能谨守此境不移，则无明复起，四惑、八大皆生，六转识诸烦恼亦出而扰动焉。要之，六尘或净或染，全系第七之是否清净。颂云“六转呼为染净依”，指此。

## 第九颂

【旁注】○脑部进修如小学，心部进修如中学，脐部进修如大学，此显教上程序也。

脑部进修有随信行、随法行二种。一味随信，昧于法义，等于宗教；一味讲解，缺于修持，等于哲学。合两者所长而归于禅定，庶称佛学。尔时已不属宗教、哲学范围矣。心部进修只有如实行持，与宗教、哲学均无关系。脐部尤超绝矣。释尊晚年方说教外别传之道（即脐部法门），循显教程序也。不循次序而躐等说之，学人或多所误会（除上根利器言之）。

○禅宗即教外别传，一味无相，实即专从第七识自证分入手。到无功用行时，生空真如现前，即证无生法忍，与平等性智中品相应。同时妙观察智并起，亦只于无相中会诸法条理。既得无生法忍，分化其身于十方，犹属第七识自证分摄。将此广泛自证分亦归无功用行，法空真如乃得现前，与平等性智上品相应，是为禅宗极则，即十地满位。法相宗所说过程亦复如是。即

七地以后转入一乘。初地以后，则已入实教，仍与三乘途径不甚隔离，未得谓之一乘也。

○本颂即谈此法相宗初地至十地之境界。

## 极喜初心平等性

加行位第六识作如实观时，以五俱意带前五归于第八识总见分，则一味如如，无所变迁。从而第七见分亦定于一，自无旋火轮式之我相发生。第六因与总净色根相应，亦无分别之见存。于是，对境之分别法执、对己之分别我执一时俱断，六七两识皆得显其自证分。

第六观点融于心中，初觉与法身相应（得见生空真如），则名初地菩萨。始离凡位而登圣位，心生极大欢喜，故有“欢喜地”或“极喜地”之称。但初登圣位，尚未进修，故曰“初心”。入初心后，若能泯去六、七自证分识相，则六识暂转为妙观察智，七识暂转为平等性智。然此二智皆属幼稚，只称下品转。颂云“极喜初心平等性”者，谓第七识入极喜地初心时，得显平等性智之初步也。

渐教修行到此，须历一大阿僧祇劫功夫；在顿教，则断粗惑（粗所知障）之境界也。

## 无功用行我恒摧

心部为阿赖耶识枢纽，凡由六尘经验得来一切法，皆集中于此识内成为种子。七识中俱生我法二执亦入此等种子之列。登初地后，分别二执虽断，而现行之尘相每能随机引起心中相当种子之扰动，出与外尘结合，我相亦乘势出现。若锐意制止俱生我种使之永伏，亦许我相不再现行。然须刻刻作意检点，不令失念而后可。稍一失念，我相又起矣。此等作意之行，谓之“有功用”行。直至第七地满，功夫极熟，俱生我种由伏而断，尔时不用作意克制，我相永不再现，是谓“无功用”行。颂云“无功用行我恒摧”，谓不须加功作意之行，我相恒被摧碎无余也。

渐教修行到此，又须一大阿僧祇劫功夫；在顿教，则断细惑（细所知障）之境界也。

在“有功用”行时，六七两识如起见分，则属有漏，我相斯作；若入自证分，



则属无漏，我相即泯。到无功用时，两识恒与自证分相应，纯属无漏，得入第八地。尔时，妙、平二智俱称中品转，不复受有漏法障碍矣。

〔旁注〕○此所谓“无漏”，对自根身言之。俱生我执未空时，属有漏；已空时，属无漏。

入八地后，六七两识得自在开展，舒遍大千世界。娑婆中诸佛众生均可接触。若一味不与联系，则属自了汉，退坠二乘。若与联系，则又不离俱生法执作用（法执未除，一切法仍随因缘起灭，不得谓之无漏），以依此执方能进行上求下化功夫也。功夫精熟，则入第十地，法执作用永灭，恒与法空真如相应，妙、平二智复除此类极细法我障碍，方称上品转。从此于大千世界中得随缘运用自在（本颂原属平等性智，今与妙观察智合论者，二智互相依倚，不可分割故）。

渐教修行到此，复须一大阿僧祇劫功夫；在顿教，则断极细惑（极细所知障）之境界也。

## 如来现起他受用

俱生我执现行时，必起人我见（执有实我）。俱生法执现行时，必起法我见（执有实法）。初地以前，行者居有漏位（不禁六尘引诱），恒与人我见相应。七地以前，或有漏或无漏，从而人我见或有或无。十地以前，俱生法执未空，恒与法我见相应。其能制伏法执不起者，亦许无法我见也。人我见之起，固大碍平等性之显现；法我见之起，亦足碍平等性之自在。后属所知障，前属烦恼障（实亦兼具所知障）。俱生二执皆空，则第七识全隐，永与平等性智相应，自在无碍。从而第六识亦无，唯与妙观察智相应。及超十地入无为位，则成因地毗卢遮那如来（同渐教等觉），当座能现他受用身（等觉菩萨得示身于四禅或其余当机处）。

就渐教言之，他受用身所居之净土，名他受用土，乃由平等性智运起大慈悲力，积集无量利他功德之结晶体。此土表现，不离色、香、味、触（声则或有或无）等境。果地如来所成者，纯真无漏；等觉所成者，虽属高级，尚通有漏，以大圆镜、成所作二智尚未成就也。颂云“如来现起他受用”，所谓“如来”固摄果地，然本颂只就第七立论，应指因地也。

## 十地菩萨所被机

他受用土，为地上诸大菩萨受大法乐进修胜行，随宜示现。境界大小胜劣，则因当机而异。第十地菩萨所感，当然最大最胜，以下递减也。他受用身依此等净土而住，身量大小胜劣亦无一定，然较变化身固庄严殊胜耳。十地诸菩萨则各因所需，修习相当波罗蜜及当地应作诸功德也。

依圆教，先证二空真如，然后补修十地。其序次如下：

初地修转轮王法，二地修帝释法，三地夜摩，四地兜率，五地化乐，六地自在，七地初禅……十地四禅<sup>①</sup>。

## 第十颂

### 性唯无覆五遍行

一切凡圣皆有常住真心，为一切染净法之所依，亦积集诸法所熏成之种子而建立个别心体。从照了上显出微细识量，随不同观点有六种名称：

- (1) 第八识。此与前七识相对之总名，不具别义。
- (2) 一切种识。遍持世出世间一切本有种子，亦称种子识，通一切位。
- (3) 执持识。执持诸法熏成之种子及色根依处，令不失坏，梵名阿陀那识，亦通一切位。
- (4) 阿赖耶识。义译藏识。摄藏一切杂染法，不失不坏，复由末那识执藏为自内我。一切众生无始时来皆有此识，至断俱生我执时止。
- (5) 异熟识。一期生身告终，成熟诸业果之集合体，继作次期生身之不思議势力突现时之识量也。粗者为分段身，细者为变易身。一切众生无始时来皆有此识，至断俱生法执时止。
- (6) 无垢识。离因缘法诸无漏种所依止之最极清净心体之果德。此识唯在如来地乃有之，实即菴摩罗识也。

---

<sup>①</sup> 从上段“依圆教”至此，另本作旁注，底本作正文，今依之。

[旁注] ○相宗不立第九识，以为第八识修习圆满便是第九识，不须再修，故不必另立一门。此在显教言之耳。若在密教，以一切种识为第九识之因，以无垢识为第九识之果，不称大圆镜智而称法界体性智。而修因方法，则离开因缘故，直以三密启发之。要之，显教从因缘法修习，密教离因缘法修习<sup>①</sup>。

本颂偏就阿赖耶及异熟二识言之。《成唯识论》卷三谈有漏位之第八识，谓无记性摄，唯与触等五法相应，即颂文“性唯无覆五遍行”句之依据。

“无覆”即“无覆无记”之略语。第八识唯属无覆无记法，故其相分必性境（见第七颂首句释），从而见分必现量（见初颂首句释）。

就染净诸法善恶等性言之，大别无记、有记二类。无记类属法，内分染净二种，无善恶可论。染称有覆，障真相也；净称无覆，不障真相也。有记类属性，内分善、恶、中庸三种：恶性由染法转成，故归染摄；善性乃染中露净，得归净摄<sup>②</sup>；中庸性不偏于善恶，等于机械作用矣。

[旁注] ○中庸性，佛典每作“无记性”。然必带称“性”字，乃不与“无记法”之“无记”混乱。

“五遍行”即遍行五心所（作意、触、受、想、思）。此五心所为诸识出生之必要工具，故不可少。其余四十六心所，于赖耶识都无关系。

就别境五心所论之：(1) 欲属愿望，此识纯任自然，绝无希望；(2) 胜解属决定，此识初无犹豫，无待决定；(3) 念属回忆，此识境过即忘，不能回忆；(4) 定属专注，此识鱼贯别缘，不注一境；(5) 慧属简择，此识不能审虑，无所简择。故此五心皆不与赖耶相应。就善十一、根惑六、随惑二十、不定四诸心所论之：则此四十一心皆属有记，赖耶只属无记，故皆不相应。

## 界地随他业力生

界者，三界也，即欲界、色界、无色界。地者，九地也，即欲界之五趣杂居地，色界之离生喜乐地、定生喜乐地、离喜妙乐地、舍念清净地，无色界之空无边处地、识无边处地、无所有处地、非想非非想处地。详见初颂释。

<sup>①</sup> 此段旁注，底本作为正文置于下两段之后。另本在此，于文理皆顺，今依之。

<sup>②</sup> “善性乃染中露净，得归净摄”十一字抄本无之，今据另本补入。

欲界、色界皆有色法身土，而境界不同。欲界属浮尘色，散心所显故。色界属定果色，定心所显故。初禅定力未坚，不废寻伺，尚未远离浮尘色，仍得与欲界交通。二禅以上，定力已固，寻伺不行，是故远离浮尘色，不复与欲界交通。然二禅尚耽喜乐，三禅亦只舍喜，四禅始并舍乐，是定力仍有高下之分。而火、水、风三灾或免或不免。四禅三灾都无，三禅唯有风灾，二禅有风、水二灾，初禅三灾都有。

无色界亦有定果色，但定力较深细，非色界所能见，故以“无色”目之。舍利弗入灭时，无色界诸天泪下如雨，可知非绝无色法也。

欲界众生随散心善恶业之异熟果而出生。善因多者生三善趣（天、人、阿修罗），恶因多者生三恶趣（饿鬼、畜生、地狱）。色界、无色界皆随定心善业之异熟果而出生，通称曰天，实高出欲界诸天之上。颂文“随他业力生”，统指世间定散业力所招之异熟果言之也。

修十善生天，修五戒生人，修十善而瞋、慢、疑、见习气重者生修罗。

十恶业重，入地狱；痴业特重，入畜生；悭、贪、嫉重，入饿鬼。

## 二乘不了因迷执

二乘见地，以为善恶业只由第六识造成，返尘归根时亦由第六识带入。虽由脑至心间之活动力，不无多少感觉，亦属第六范围，故造善恶之因及感苦乐之果，无非第六主持。不唯不知有异熟识，亦不知心内复有阿赖耶为末那所执，以致发生诸杂染法。颂云“不了”者，不了六识之上有七八两识也。由于两识行相微细，无明蔽覆不能发现，遂迷执第六为一身之主。

哲学家所谓“精神”、宗教家所谓“灵魂”、儒家所谓“明德”，皆执第六识当之。

## 由此能兴论主争

由于二乘以第六识为主，大乘以第八识为主，见地不同，时起争论。大乘家之破小乘家，每引佛说为据。其详见《摄大乘论》。今举所述二偈如下：

(1)《阿毗达磨（义为对法，论藏总名）大乘经》有偈云：

由摄藏诸法 一切种子识

故名阿赖耶 胜者我开示

世亲释云：胜者，大乘菩萨也。此识深细，唯对大乘菩萨开示之，二乘不堪闻也。

(2)《解深密经》有偈云：

阿陀那识甚深细 一切种子如瀑流

我于凡愚不开演 恐彼分别执为我

阿陀那识即执持识，能执持诸法种子，亦执受色根及依处（即正、依二报），复能执取异熟果。此识行相甚深细。其执受正、依二报等且略而不谈，唯就阿赖耶范围言之。心内能觉诸种子活动于中，轮流出现，转瞬变易，如瀑流水。以末那识审虑之，恍如一匹素练，实即一秒之间，质点变易不知几次矣。此形如素练之带质境，只属末那相分，绝非常住之心体。佛不为凡愚开演者，恐彼辈以分别意识来会，执此带质境为实我也。

## 第十一颂

### 浩浩三藏不可穷

阿赖耶识基本功能，在取一切受熏种子而摄藏之，令不失不坏，是名执藏。种子之受熏，在吸取前六识有记法之经验而默志于心，是名能藏；受熏种子一一汇归于异熟部而溶合之，成无记法之资源，是名所藏。历劫以来，有记法之经验浩瀚无涯，能藏之量多不可计；无记法之资源与之相当，所藏之量亦多不可计。合能藏所藏二量而兼摄之，浩瀚加倍，执藏之量尤多不可计矣。颂云“浩浩三藏不可穷”，此之谓也。

### 渊深七浪境为风

《楞伽经》云：“藏识海常住，境界风所动”，此指第八识含藏无量种子，渊

深不可测。世间事物中，大海勉堪比喻，故有“藏识海”之称。藏识海本来常住不动，而随生身之表演，由脑开出六根，与他身六根交互结合，势力强盛，随缘冲入自身。经过心中，将前六识所成种种浪花细致，一一收摄无余，初属清净阿赖耶识也。然一一浪花原动力由外境入心，轮流冲动藏识海，犹如瀑流，永不停止。第七识审虑不切，幻成我相，转生十二种惑（根本四，大随八），复成内境暗浪之原动力，阿赖耶识遂由清净而杂染矣。内外境界七种扰动力如大海上之风，曾无已时，故颂文有“渊深七浪境为风”之语。

### 受熏持种根身器

第八识本来具足一切种子，无所欠缺；然未经熏发，不能起用。“受熏”者，受七转识之波动力，激起本有种子与之相应，是名新熏种子。如婴孩依耳根闻旁人之言音，由耳、意二识引起所闻之种子（如种种名词或简易句语）；熏习纯熟，即能自发其音，与旁人所言相等者，是其例也。

“持种”者，执持新熏种子，令不失坏也。新熏种子原别二类：一曰经验种子。此类种子每藉名言发表于外，故又称名言种子。二曰成业种子。此类种子异于前类者，前只主分辨，此则主造业。

经验种子又分二门：一曰表义种子。藉名言诠表经验之理路，即持其义以熏发本有种子之内含。此第六识独具之功能也。二曰显境种子。心王心所缘对境时所得之经验，持以熏发本有种子之作用，亦或以名言显示之，此前七识通具之功能也。

第八识无熏发种子之功能，唯收藏经验种子与成业种子，全属受熏之义。成业种子者，第六识所造善恶诸业因成熟时，汇入第八识，成为业果，待缘即起现行之异熟种子也。“根身”者，具有色根之众生身分也（无色界亦有定果根）。此根身乃由第八识撑持而有。如电影戏，银幕上之人物全由机中影片开拓得来，故第八识非唯持种，亦持根身也。

“器”者，器界也。广如山河大地，狭如零碎物件，皆是。挹器界之精华萃成根身，散根身之质点复归器界。整个器界原由同业众生公共支持而成，故第八识所持兼摄器界。

## 去后来先作主公

根身示迹世间，一生不散，全由第八识阿陀那力支持而然，故第八识为色身之主，犹宅舍之主人公也。然生死相续时主人公如何搬迁？（此就未见性者言之，实则只有改组而已。）法理颇为复杂，不可不知其大要。

〔旁注〕○外道主有灵魂常住，死此生彼，犹搬居一般。不主断见者，每有此想。

生死相续，幻迹不绝，通谓之“有”。“有”者，存在之义。其中分四阶段：

(1)生有。初入诸趣之一刹那，谓之生有，即新身起点。

(2)死有。寿命告终之一刹那，谓之死有，即旧身终点。

(3)本有。“生有”后、“死有”前之一段幻迹，谓之“本有”，即生后全期寿命。

(4)中有。“死有”后、“生有”前之一段幻迹，谓之“中有”，即死后临时神识。

“中有”，或译“中阴”，乃死后神识未得色法融和时之精神状态也。此种精神状态，小乘有相反两说：俱舍宗以为众生皆须经此，成实宗以为一概无之。后说固非是，前说亦未备。据大乘所说，众生极善或极恶业果异熟时，“死有”一现，即得“生有”，中间并无留滞余地，均无“中阴”可言，则正论也。

异熟果原属众多业力之集合体，除极善恶二果外，孰为主力，死后虽大致略定，其中诸力如何配合，尚待一番组织功夫，第八识须留住遗骸中若干天，未便遽去，故曰“去后”。

在此组织期间，死者亲属如代作善恶诸缘，增上力强者，足以变更主力。如请大德持咒、诵经，下趣得转上趣；如借丧事多杀畜生，上趣反转下趣。

中阴组织完备，则离遗骸而现身于外。形貌与当生之趣相同。完备日期随趣而异：有说就欲界言之，天趣约四日，人趣约六日，阿修罗趣约八日，地狱趣约五日，饿鬼趣约七日，畜生趣约十日。尚有一类，主力未能确定，要待阎摩王代

为判决者，则须九日或多日。若生上二界，三日以前当可组织就绪矣。

中阴身相微薄，修得极净天眼乃能见之。普通阿罗汉尚无所感。阎摩王虽属诸天摄，然是大菩萨化身，当有极净天眼，故能对中阴判决也。

遗骸举行火葬，原待中阴去后为宜。若死者当生何趣未能预决，应于十日后举行。

中阴未离遗骸时，前身余势若盛，得运用习气向外奔驰。具有此类阴眼之众生，能睹其影子与生平无异，亦有兼见其临终装饰者（包括纸扎轿马等等）。习气尤盛者，能现迹于影片中。众生无此类阴眼，间或因余势波动，恍见死者生平身相。此属计度分别之独影境，或随念分别之带质境而已。

世俗所谓回煞或尸变等事，多属此类余势使然。至为厉作祟诸动作，或因惨死误死辈余势太盛所致。

中阴既成，奔驰极速。遇生缘所在，不论距离远近，瞬息即到。一得托生，便称“生有”，中阴从而消灭。托生之后何日方现新身于世间，各随业力而异，大概化生者历时短，湿生次之，卵生又次之，胎生历时较长。如南洲之人须处胎十月是也。然亦有历时短者，如北洲之人处胎不过七八日<sup>①</sup>是也。颂云“来先”者，新身未萌，第八识先至之谓。

生缘之遇，亦无定时。中阴初出即得托生，此乃生缘之最速者。初出不遇，须阅七日再求之。又不遇，更阅七日以求之。如是推至七七日，大都得遇。终不遇者，亦许改入他趣。每七期将终，亲属为作善缘或恶缘，能中途变更中阴主力。

## 第十二颂

### 不动地前才舍藏

“不动地”，即第八地菩萨境界。“藏”，即阿赖耶本义。“不动地前才舍藏”者，菩萨修行到七地圆满时，始能舍弃阿赖耶识也。此识原摄清净、杂染两部分能藏作用，但相宗特以“阿赖耶”三字代表杂染部分。所谓“舍弃”，谓不再收

<sup>①</sup> 底本作“六七日”。另本作“七八日”。考诸《佛法要论》，以“七八日”为是。



藏杂染种子；至清净种子，固照常受熏，但归阿陀那识摄藏耳。

阿赖耶识已专表杂染部分（慈悲等绝对清净法皆不被摄）作用，故与末那识恒不相离。末那之义为意，本亦兼通清净，但相宗只以染污方面名末那；若清净方面，则划归平等性智范围。申言之，相宗之阿赖耶、末那二识，同是俱生我执未断时之专名也。

分别二执因不正之分别见而起（惑于世间哲学、宗教异说），惟第六识有之。俱生二执皆出乎自然，乃因偏注所观之点而起，六七两识皆有之。

俱生我执未断，第六识加功<sup>①</sup>控制，亦能令其暂伏，觉无我相。若观力稍懈，我相乘机复作矣。

六识引入内心，前五俱意转与第八见分俱。不论八见强弱，一时遍缘，则暂伏瀑流式之幻迹，第七遂顿显其自证分，与第八诸见分之总性境相应。第六加功控制俱生我执之要领在此（开为胜相，则现圆明；泯归无相，则起妙、平二智）。

异熟果出现时，原属第八识一期总业报之发动。发动力强者，延续之量长；力弱者，延续之量短。众生寿命长短不一，端系于此。在我相影响之下，遂起寿者相。又异熟果所含之福德厚薄不一。厚者，色身之相胜；薄者，色身之相劣。在我相影响之下，带起人相。夙生受熏之种子一一皆寓异熟果之中，随缘发为现行，在我相影响之下，带起众生相。

我相因第七而有；人相、众生相、寿者相因第六而有（我相存在，则人相、寿者相、众生相等亦俱存在，第六随第七而转故）。

## 金刚道后异熟空

十地菩萨于法虽得自在，然余障未尽，不能入如来位。余障有二：一曰极微所知障（第八尚被根本无明遮盖），二曰残余烦恼障（虽不现行，残种犹在）。从此加功，第八识见、相二分密合无间，自证分真实显现，则名金刚初心，即“阿”字本不生际境界。入此心时，与诸佛菩提心同等；对十地菩萨得称如来，对究竟如

---

<sup>①</sup> 底本此字作“工”，然据下一段释文，当作“功”，今改之。

来则称等觉。

（附说）入“阿”字本不生际，有漏法种不妨潜伏，出定时仍能随缘现行。

顿教行者当散心时不免烦恼，取此之由。

既入金刚初心，虽有等觉之称，但异熟识未能全空，第八自证分尚非彻底，有漏法种及无漏浅行依然存在。若欲永断此等法种与浅行，须进修金刚界十六特性。

有漏法种约分三类：

- （一）因地中所行诸有漏善法（我相所摄相对善法）遗下残种。定心或散心发现夙生善根（如偶忆宿命或感见天人境界等），即此类法种表现。
- （二）异熟识中随缘现行之局部残种。临终发现净土或天境等胜相，即此类法种表现。
- （三）无覆无记法中所余之三业残种。经教中举威仪习气、艺术习气、变化神通习气为例。实则凡夫不待意识之反射作用，能自然应付环境而无失误者，皆此类法种表现也。

无漏浅行，乃三乘教中得漏尽通之圣者，依因缘法修习得来。虽与妙、平二智相应，仍受因缘法支配。

渐教历劫修行，有漏法种剩余较少，无漏浅行留存较多。

修金刚界十六特性，即依如来位进修十六大菩萨行。其名如下：

- (1)金刚萨埵 (2)金刚王 (3)金刚爱 (4)金刚喜
- (5)金刚宝 (6)金刚光 (7)金刚幢 (8)金刚笑
- (9)金刚法 (10)金刚利 (11)金刚因 (12)金刚语
- (13)金刚业 (14)金刚护 (15)金刚牙 (16)金刚拳

修至金刚牙特性时，上文所谓有漏法种及无漏浅行，一一摧碎无余。及至金

刚拳境界，则全脱离因缘束缚，支配万法莫不自如，与究竟位如来无异，是谓“金刚后心”。

颂云“金刚道后异熟空”。所谓“金刚道后”，即“金刚后心”之别称。“异熟空”者，异熟残种一概消灭无余，任何因缘法均不能牵掣之矣。

## 大圆无垢同时发

“大圆”者，大圆镜智也。“无垢”者，无垢识，即菴摩罗识也。入金刚后心时，十六大菩萨特性已开显尽致，最微细之障种消灭无遗，第八识自证分发展至极。无量无边见分所引起之根身皆被摄于中，融归无相，则转为大圆镜智；若欲显示一切身相，仍藉第八自证分以缘之。

八种识之自证分各有其“证自证分”，即所依之大空本体也；与识大和合，即第九识。相宗不立第九识之名，惟分属于八种识自证分之上。在因地，摄于一切种识；在果地，乃称无垢识。大圆镜智未出现以前，八种证自证分皆有微疵点染，未能显示极端无垢境界。镜智已起，八种识同时纯粹无漏，故各各“证自证分”均属无垢识。此无垢识已统证诸识之圆满自证分，即以诸识之清净集合体为相分，开出圆满报身。所谓果位毗卢遮那如来受用身，即此。若融归无相，此识则转为法界体性智，或一切智智，万德庄严之受用身从而转为无相法身。

颂云“大圆无垢同时发”者，以无垢识必由初发之镜智引之俱起也。妙、平二智之发，不能引生无垢识，只属浅行无漏故。成所作智本来亦与无垢识俱起，略而不谈者，以成智要因镜智而现，不是主力故。

【旁注】○第九识能证明：第八自证分为黄方形，第七自证分为赤三角形，第六自证分为白圆形，前五自证分为黑钵形，而自识自证分则为青团形<sup>①</sup>。

## 普照十方尘刹中

娑婆世界，号称“大千”，包括十万万小世界，为十方诸大世界之一。然与

<sup>①</sup> 抄本无此段旁注，而另本有之，插在“八种识之自证分”之后，不知其所本，今保留之。

十方所有大世界之总数相比，远不及大海中之一滴水。尘刹有二义：一指尘相国土，喻其虚；一指尘点国土，喻其多。

入金刚初心，第八识尚未转为大圆镜智，所照之尘刹不过一个大世界。历劫向无因缘关系者，不能收入鉴照之中。及入后心，微障悉除，不复受因缘法牵累，心镜能普照十方所有大世界尘刹矣。镜而曰圆，喻悬球形之鉴于空中，十方无所不照也；圆而曰大，所照无一遗漏也。

# 人死问题\*

## 序

死之于人，大矣。内而希望，外而颂祷，率以长寿为期。非万不获已，罕有自求速死者。然人无不死之方，世或粗喻其理。一涉死后状态，虽韦编三绝之大哲，犹未能答季路之问。况其下者乎？究孔子之意，疑若先须知生，始克论死。其实，生死两端，同一支点，明则俱明，昧亦俱昧。死而不知，生于何有？近代人生问题探讨颇众，大要不出适应生存之道。与语人生由来，辄瞠目结舌。正以人死问题，向未求津耳。佛学极致，不生不灭。生死不已，原落凡情。称情发挥，教所频见。曩岁酬机，尝博取此类教材而条理之。宣稿于汕头《世灯月刊》，未及半而《世灯》息，读者憾焉。净心王大开士，为应时需，集资表全文于世，是固菩萨行也。后之览者，亦将有感于斯文也夫。

中华民国二十六年初夏 释尊诞日

达庵自序

---

\* 本篇所依底本为 1937 年的一个手抄本。原本于著者自序之后，还有王净心居士所作序，今按论集惯例略去。

## 第一章 引端

诸法出兴，不离因缘，缘聚则起，缘散则灭：此佛法正义也。人之生也，以神识附于和合适宜之四大而成。识与四大，有一事不能支持，便失和合均势，而呈缘散之象：是谓死亡。

【注】神识，或称识神，乃第八识一期异熟所流现之心法也。虽为知觉运动之所依，而与世俗灵魂等名函义迥别。四大，古来以地、水、火、风四字分名之。地大，指实质；水大，指润性；火大，指暖性；风大，指动力。

死亡细因非一，依佛典所昭示者，可分四端：

甲、寿量既竭。 凡随因缘而起之境，其保留之久暂，视集起之势力如何而定。势力厚者延续时间长，势力薄者延续时间短。自生至灭间，其能延之量，谓之寿量。吾人受生，虽业力各各不同，寿量未能一致，然皆有告竭之日。譬如燃灯，其炷既尽，自不复明。

乙、资具不给。 吾人内运心思，外兴动作，在在皆须消耗四大之精华，非随时补充不可。而寒热交乘，风雨频扰，在在亦能破坏四大之调和，非随时防护不可。职是之故，衣食住等资身之具，遂为人生要需。资具不给，虽寿量未竭，岂能久存？譬如燃灯，膏油不继，灯光寻熄。

丙、灾祸相逼。 人不能离世界而孤现，亦不能离社会而独活。既游身于世界、社会之中，寿、资虽俱有余，天灾人祸或忽相逼：水火也，锋镝也，疠疫也，其它种种陷害也。夙生如曾植此业因，一旦机缘成熟，此身不免遽死。譬如燃灯，倏被暴力横相毁灭。

丁、调摄乖方。 寿未竭，资能给，灾祸不加，而犹有中途夭折焉。此则调摄乖方也。乖方之行，《涅槃经》、《瑜伽论》等，皆言九种因缘，而互有出入。取要言之：一为过贪饮食；二为过纵情欲；三为过事劳虑；余则故违卫生诸诫之属。譬如燃灯，自坏其器，致失效用。

四者之外，有既证无生，能随时舍肉身而去者。此则超脱凡夫境界，不可以

寻常死亡论。

人既死亡，前途究将何如？岂神识从此永灭乎？曰：非也。岂神识依然如故乎？曰：非也。前识谢，后识继，随业流转，投生相当之处。识识交代，绝异从此永灭之断见；识识出新，绝异依然如故之常见。业报一准善恶，非必作鬼。且鬼非人生本原，尤无复归之义。此种切肤问题，佛法研究详矣。临终焉，舍暖焉，中有焉，托生焉，乃至追荐焉，一一皆有正教量为依据。明哲之士，细读下文各章，匪独广拓心胸；施诸送亡，利益实不可思议。

## 第二章 临终

人濒死时，谓之临终。临终境界，或苦或乐，此非偶然之事，实为将生何处张本。轮回之生，不出诸趣；超脱之生，能入净土。两者预兆，各有特殊征验，详下二节。

〔注〕诸趣大别有五：曰天；曰人；曰饿鬼；曰旁生（或曰畜生）；曰地狱；人之下或另立趣曰阿修罗，并天、人共称三善趣（或曰善道）。其内容佛典多言及之，而以《正法念经》为特详。此经亦不立修罗趣，而分摄于饿鬼、旁生之下。诸佛净土，其数无量。西方极乐世界乃其中最著之例。据《灌顶经》，东方有香林刹，东南方有金林刹，南方有乐林刹，西南方有宝林刹，西方有华林刹，西北方有金刚刹，北方有道林刹，东北方有青莲刹，下方有水精刹，上方有欲林刹，皆可随愿往生。

### 第一节 诸趣预兆

众生夙世所造善恶诸业，临终交涌于心，力强者辄牵其入于相当境界。善业强，所显之境乐；恶业强，所显之境苦。乐境为生善趣预兆；苦境为生恶趣预兆。此其大都也。于苦乐中更分条目，使知究将牵入何趣者，则《守护国界主经》既明晰言之。今述经中卷十要项如下：

（甲）牵入地狱趣者，有十五种征验：

（一）于自配偶、男女眷属，恶眼瞻视。（二）举其两手，扞摸虚空。

（三）善知识教，不相随顺。（四）悲号啼泣，呜咽流泪。

(五) 大小便利，不觉不知。

(六) 闭目不开。

(七) 常覆头面。

(八) 侧卧饮噉。

(九) 身口臭秽。

(十) 脚膝战掉。

(十一) 鼻梁欹侧。

(十二) 左眼瞤动(俗谓眼跳)。

(十三) 两目变赤。

(十四) 仆面而卧。

(十五) 蹠身左胁着地而卧。

(乙) 牵入饿鬼趣者，有八种征验：

(一) 好<sup>①</sup>舐其舌。

(二) 身热如火。

(三) 常患饥渴，好说饮食。

(四) 张目不合。

(五) 两目干枯，如雕孔雀。

(六) 无有小便，大便遗漏。

(七) 右膝先冷。

(八) 右手常拳(心怀悻悻

之表示)。

(丙) 牵入旁生趣者，有五种征验：

(一) 爱染妻子，贪视不舍。

(二) 蹠手足指。

(三) 遍体流汗。

(四) 出粗涩声。

(五) 口中咀沫。

(丁) 牵入人趣者，有十种征验：

(一) 临终能起善念，谓起柔软心、福德心、欢喜心、无忧心等。

(二) 身无痛苦。

(三) 少能似语，一心忆念父母。

(四) 于自配偶男女作怜愍心，如常瞻视，无爱无恚。耳欲闻兄弟姊妹亲识姓名。

---

① 底本此字作“好”(音 yú)，盖形近而误。今改之。



(五) 于善于恶，心不错乱。

(六) 其心正直，无有谄诤。

(七) 知父母亲友眷属善护念我。

(八) 见所营理，心生赞叹。

(九) 遗嘱家事，藏举财宝，示之令出。

(十) 起净信心，请佛法僧，对面皈敬（无佛法之世，或皈向五通仙等）。

(戊) 牵入天趣者，亦有十种征验：

(一) 起怜愍心。

(二) 发起善心。

(三) 起欢喜心。

(四) 正念现前。

(五) 无诸臭秽。

(六) 鼻无欹侧。

(七) 心无恚怒。

(八) 于家财宝、妻子眷属，心无爱恋。

(九) 眼色清净。

(十) 仰面含笑，想念天宫当来迎我。

以上五门征验，非必一一全具。惟重要之件，应当表现，可细察之。如天、人两趣，意识皆清，各起善念。然一则惟念天宫，能舍人事；一则频忆亲故，遗嘱家务。狱、鬼两趣，意识皆迷，各呈苦况。然一则大乖慈和，状态丕变；一则独彰热燥，饥渴可悯。若夫旁生趣，汗流声涩，犹恋眷属焉。

【注】饿鬼、旁生二趣，有福报拟天者，阿修罗之外，如夜叉、龙、金翅鸟之属，业因乃善行中混有恶德，临终境界不必同二趣普通现象。他经云：将生人趣，有手向虚空作抱物或拒物势。与地狱项下，两手扞摸虚空之相颇类似。复有临终落于无记心，苦乐情形不可见者。凡此等等，欲定当生何处，皆须俟舍暖时再决之。至于暴死身毁之人，则难言征验也。

## 第二节 净土预兆

证无生法忍之人，十方净土皆能遂主往生。凡夫或仗愿力，或仗密力，得入净土者，皆属带业往生。两种境界高下不同，其能超脱娑婆则一。临终预兆约当

人自见，不外净境现前。最胜者，依正庄严毕具；次惟见佛菩萨；又次惟睹<sup>①</sup>莲花，然皆无与于旁人也。若就旁人共感之预兆言之，观古来圣贤往生遗迹可考据者，计有十种瑞应：

- |                       |          |
|-----------------------|----------|
| （一）心不颠倒。              | （二）预知时至。 |
| （三）净念不失（念头独美净土，决弃娑婆）。 | （四）洗漱更衣。 |
| （五）自能念佛（或声或默）。        | （六）端坐合掌。 |
| （七）异香满室。              | （八）光明照身。 |
| （九）天乐鸣空。              | （十）说偈励众。 |

此等瑞应，全具者，生品固高；其但得一、三、五数条，亦可往生。若素习真言者，第五条应作密行也。

[注]《守护国界主经》〔唐〕般若共牟尼室利译）卷十谈五趣征验，乃佛对阿闍世王亲说。元人所编之《莲宗宝鉴》引用此说，增插净土一段于其前，文云：

“《守护国界主经》云：‘佛言：若人命终之时，预知时至，正念分明，洗浴著衣，吉祥而逝，光明照身，见佛相好，众善俱现，定知此人，决定往生净土。若人念佛持戒，若无进心，命终亦无善相，亦无恶相，地府不取，安养不摄，如睡眠者，此人疑情未断，生于疑城，五百岁受乐，再修信愿，方归净土。’”东瀛近辑《弥陀说林》，援之以为经语。其实，本经无此段文字也。

### 第三章 舍暖

人寿之存，以神识、暖气二事为依据。寿量告尽，一期神识即灭。同时，阿赖耶识又表现次期异熟果，建立新神识，预备托生他处，遗骸之暖气亦随之而舍。然其舍也，非全身一时顿冷，有此先彼后之异焉。其所以异，视神识最后在残躯何处告灭也。观其灭在何处，可知新神识将生何趣。今分节论列如下：

---

<sup>①</sup> 底本此字作“睹”，盖形近而误。今改之。

## 第一节 小乘说

小乘发明，限于前六识，故诸师论神识之灭，只以意识为主。其灭处与当生趣相关之点，诸论略同；惟生天趣，则有二说。

（甲）《阿毗达磨顺正理论》卷三十云：

若顿死者，意识、身根遽然总灭，非有定处。若渐死者，往下、人、天，于足、齐<sup>①</sup>、心，如次识灭。谓坠恶趣，说名“往下”，彼识最后两足处灭。若往人趣，识灭于脐。若往天中，识灭心处。诸阿罗汉，说名“不生”。彼最后心，亦心处灭。有余师说彼灭在顶。

此谓顿死，识灭无有定处。渐死之人，如入三恶趣，识从两足灭；入人趣，识从脐灭；入<sup>②</sup>天趣，识从心灭。阿罗汉入涅槃，识亦从心灭；或说从顶灭。《俱舍论》卷十所言相同。

（乙）《阿毗昙毗婆娑论》卷三十六云：

生恶道者，识在足下灭。生四天下（即人趣）者，识在脐边灭。生天者，识在面灭。般涅槃者，识在心边灭。

此说与甲段相若，惟生天从面灭为异。《大毗婆娑论》卷七十，则谓生天从头灭。头与面虽广狭不同，尚非二致。

## 第二节 大乘说

大乘发明八种识。《摄论》谓人死舍暖有先后，正由阿赖耶识使然，盖意识起灭与暖气初无密切关系也。其舍暖次序，实根据《瑜伽师地论》卷一而来。卷一云：

将终时，作恶业者，识于所依，从上分舍，即从上分，冷触随起，如此渐舍，乃至心处。造善业者，识于所依，从下分舍，即从下分，冷触随起，如此渐舍，乃至心处。当知后识唯心处舍，从此冷触遍满所

<sup>①</sup> 底本此字作“齐”。“齐”、“脐”通假。如《左传·庄公六年》：“若不早图，后君噬齐，其及图之乎！”又如《素问·奇病论》：“环齐而痛，是为何病？”

<sup>②</sup> 底本此字作“人”，盖形近而误。今改之。

依。

此段要义，神识最后咸从心处灭。造善业者，神注于上，故所依之身，下分先冷，上分留暖。造恶业者，神注于下，故所依之身，上分先冷，下分留暖。及心处冷时，全身皆冷。是分明断定心处留暖最久也。然据此义，但知死者来报分善恶二途，于诸趣未见详晰剖辨。《法苑珠林》卷九十七引申其说云：

诸师相传，造善之人，从下冷触，至脐以上，暖气后尽，即生人道；若至头面，热气后尽，即生天道。若造恶者，与此相违：从上至腰，热后尽者，生于鬼趣；从腰至膝，热气尽者，生于畜生；从膝以下，乃至脚尽，生地狱中。无学之人（阿罗汉）入涅槃者，或在心暖，或在顶也。然《瑜伽论》云：“羯罗蓝（入胎识种）识<sup>①</sup>，最初托处，即名肉心。如是识于此处最初托，即从此处最后舍。”

上说于分处之道颇详。“从下冷触，至脐以上，暖气后尽”者，谓自脚至脐之部先冷，脐以上之暖气则后尽也。“若至头面，热气后尽”者，谓脐至头面之部次冷，面以上热气乃后尽也。“从上至腰，腰热尽者”，谓从顶至腰之部先冷，腰以下热气则后尽也。“从腰至膝，热气尽者”，谓腰至膝之部次冷，膝以下热气乃后尽也。“纵膝以下，乃至脚尽”者，谓脚膝间一段暖气继又告冷，惟余脚底之热后尽也。

### 第三节 融会说

综前大小乘诸说观之，其中颇有参差之处。然《瑜伽》为法相十支论之根本，应依为标准。今将上节要义标列二纲而融会诸说于其下。

〔注〕法相宗一本十支论，“本”即《瑜伽师地论》；“支”则《百法论》、《五蕴论》、《显扬圣教论》、《摄大乘论》、《杂集论》、《辨中边论》、《二十唯识论》、《三十唯识论》、《大乘庄严论》、《分别瑜伽论》。前诸论皆有译本，惟后一论未译。

其一、造善业者，身之下部先冷，上部次冷，心处最后冷。

上下部以何为界线？《瑜伽》未有明言，《法苑珠林》以脐为上部之极边，

<sup>①</sup> 底本此字作“义”，然查《瑜伽师地论》，此字当作“识”。今改之。

是能补其所略。而上部次冷之事，《瑜伽》但云渐舍，不再深辨。依《珠林》之意，此浑略之境当生人趣。若生天趣，则上部舍暖更有次第：即脐至头面一部分先冷，面至顶之部分后冷。若超出三界，又多一重次第：即头面之热次复冷，惟余顶热后冷。心之舍暖，无论当生何处皆殿后自不必言。然《珠林》论入涅槃，同于小乘之说。于“或在顶”之前加标“或在心暖”之言，此或依余师浑取殿后之暖言之。其实在顶，乃超三界正义也。小乘诸论谓生人趣，识从脐灭。此与脐上后冷之说尚相通。至《俱舍论》等，谓生天趣，识从心灭，是略于头面之次第，而惟取心最后冷之公说也。应以《婆娑论》为正。

其二、作恶业者，身之上部先冷，下部次冷，心处最后冷。

下部之极边，自应以脐下为限；《珠林》于此则以腰名之，自胁至胯，皆称腰。密教按腰，往往止于近胯之处，是仍与脐下不相远也。至下部次冷之事，《瑜伽》亦只浑言此境；《珠林》以鬼趣当之。若旁生趣，其下部舍暖更有次第：即腰至膝一部分先冷，膝至脚之部后冷。若堕入地狱，又多一重次第：即膝部之热次复冷，惟余脚热后冷。小乘诸论通谓：生三恶趣，皆从两足灭。此与《瑜伽》固不相违，即于《珠林》亦复相成。盖三恶趣，下部舍暖。其中虽又分次第，两脚要皆后冷也。通行有偈云：“顶胜眼生天，人心饿鬼腹；旁生膝盖离，地狱脚底出。”谓生天趣识灭在眼，与上文头面之说大略尚同。谓生人趣心最后舍，此则略脐言心，与《俱舍论》等略头面言心，同一浑说。应以大小乘公论为正。“饿鬼腹”之“腹”字，当指小腹言之，庶与脐下之说不相违耳。

【注】此偈来源，后人颇多推测。或以为出于某经，或以为出于某论，但未见其然。

## 第四节 推广说

留暖之论，初未尝涉及净土。然阿罗汉有顶上舍之义，为超三界也。净土亦不在三界之内，故古德准之为例。凡一心念佛而逝，顶暖后舍者，决其必能往生。

【注】净土法门，道理平实，证验昭彰。或疑烦恼障未断，如何能超三界？此在三乘教义则然；若论一乘，但能提起一佛法性，使其力较任何异熟识为强，临终

意识顿灭时，此性遂脱然显现，非诸趣所能羁勒矣。

净土宗人对于身后检验，有仅凭上节通行偈简略句语者，往往发生两种错误。

（甲）凡转生善趣，初死未久，自脐至顶皆暖。验者未知此义，但忆通行偈“顶胜”二字，按顶觉热，便作为往生净土。施诸恳切念佛者，尚无疑问；施诸浮泛念佛者，斯启疑窦；施诸未尝念佛者，更滋疑怪；甚且以为顶暖生西之说毫不足凭，因之阻止一类根机信仰。

（乙）凡往生净土，顶暖既舍，心窝仍未遽冷。验者未知此义，但忆通行偈“人心”二字，抚心犹温，或怀疑混同人趣。对于瑞应大著者，尚不致为偈语束缚；对于瑞应较逊者，殊未敢作生<sup>①</sup>西希望；甚且以为念佛生西之说难期实效，因之阻止一类根机志愿。

欲消除两种错误，当详究上文各节义理而应因之。或恐纷繁难记，为制新偈，摄其大要。偈曰：

善业下先冷      恶业上先冷      心留暖最久      余暖次第舍  
出世顶后冷      天面人脐上      饿鬼小腹边      旁生膝狱脚

依此测验，更参以前章种种预兆，死者当来果报，不难加以断语也。

【注】以上通义，虽准正教量立说，然或有许多别义未及发明。各地饰终会若能从客观上详细考察，俾此道日臻完备，幸甚。

## 第四章 中有

现身一死，便名“死有”，旧译“死阴”。后身再生，则名“生有”，旧译“生阴”。由死转生，过渡之中，别有一身建立其间，谓之“中有”，旧译“中阴”。

《大乘入楞伽经》卷七偈云：“若无彼中有，诸识不得生。应知诸趣中，众生种种身，胎卵湿生等，皆随中有生<sup>②</sup>”。是“中有”为转生之大关键也。然其色法甚细，除佛教外，未有能发明者。其建立之原因，为感觉现身将灭，于眷恋之际兆成之。“死有”一形，“中有”即舍遗骸而自出现，出路即依前章舍暖轨则也。

① 底本此字作“主”，盖形近而误。今改之。

② “中有生”三字，底本作“中生有”。今改之。

出现后种种状态，大小乘俱有讨论。

[注] 此眷恋之念，据《瑜伽》，谓由于“我爱现行”而来。末那识执赖耶见分为我。贪著此我相之心数，是名“我爱”；依种子现起作用，是名“现行”。

《显扬论》卷十九云：“又命终后，或有中有，谓将生有色界者；或无中有，谓将生无色界者。”有色界包举欲、色二界，即有色身可见者也。无色界不作色身念，我爱不起，故无中有之阶。下述诸节，皆约欲、色界言之。

## 第一节 形相

“中有”形相，应论者有三事：

（甲）面貌。 与当生之趣相同，如将生天趣，作天貌；将生人趣，作人貌。余三趣可类推。

（乙）身量。 将生色界诸天者，中有身大小与本天全同。将生欲界诸趣者，各如当趣婴儿。就阎浮提言之，则如五六岁小孩（《大毗婆娑论》、《俱舍论》皆作此说，惟《鞞婆娑论》稍异）。

（丙）衣服。 将生色界者，中有身成，有衣服庄严。将生欲界者，则皆裸体。惟白净比丘尼具有特愿，及菩萨摩訶萨垂迹度生，不在此例。

[注] 白净比丘尼，世世有自然衣服与生俱来（双摄中有、生有），随身大小，不烦洗涤。其因缘见《百缘经》。经云：“此贤劫中波罗奈国有佛出世，号曰迦叶。将诸比丘游行聚落，教化众生。时有女人见佛及僧，心怀欢喜，持一张氍毹布施佛僧，发愿而去。缘是功德，天上人中，常有净衣裹身而生，乃至今者遭值于我，出家得道。佛告阿难：‘欲知彼时布施氍毹者，今此白净比丘尼是。依殊胜福田而发愿，无不如意。’”此事未可以凡情妄议也。

## 第二节 行状

“中有”行动，恒作飞状，可论者有二事：

（甲）姿势。 小乘诸论有颂云：“天首上三横，地狱头向下”。谓中有舍遗骸而自现身时，将生天者，头上足下顺升而行；将生地狱者，头下足上倒坠而行；

将生人、鬼、旁三趣，则横行如鸟飞。此皆论全身之姿势也。《瑜伽论》云：“造恶业者，眼视下，伏面而行。往天趣者上。往人趣者旁。”谓生三恶趣，皆伏面行；生天，仰面行；生人，旁面行。此则论头面之姿势也。

（乙）能力。中有奔赴当生之趣，飞行甚速，如得神足通，且更无碍。盖神足通往往被阻于通力较大者；中有飞行，则不可阻，大千世界均能疾往如意。

### 第三节 质量

“中有”体质，微细难睹。诸趣众生之“报得天眼”皆不察见。其能见者，只有二种眼。

（甲）极净天眼。此指“修得天眼”之极清净者。佛以外，大菩萨、阿罗汉等具有特行者亦许有之。依此天眼，能察诸趣一切中有形相。于造善业者，见其光如白衣，类明夜视物状。于造恶业者，见其光如黑羶（“奴”、“侯”切，胡羊也），类暗夜视物状。

〔注〕天眼诸义，详《天眼通原理》。可参考之。

（乙）中有眼。同趣中有，其眼能彼此互见。有余师说：上趣中有，兼能见下趣中有。如旁生趣中有，能兼见在地狱者。鬼趣中有，能兼见在旁、狱两趣者。余类推。

〔注〕肉眼明利之人，能见黑影，或浑或划，憧憧往来。此乃饿鬼身，非中有身；勿混视。又死者有先受阎魔王审讯，后乃分配他趣者（此见《无常经》偈），当指既堕鬼身言之。中有身非阎魔界主伴所能见，无受审讯理。

### 第四节 食料

中有在色界不须食。在欲界能于极短期间觅得托生之处，亦可不论。若迁延时日，则须资食以维持其身。其取资也，只吸少许香气（此“香”字具广义，包臭气言之）。按福报之厚薄，而异其食料。

（甲）厚福中有。歆飡清净物料之香气以充饥，如时花、鲜果及种种净美之食。



[注]《楞伽》卷六：佛告大慧云：“净美食者，应知则是粳米、粟米、大小麦、豆、酥油、石蜜，如是等类。此是过去诸佛所许，我所称说。”此研究食料者所当知也。

（乙）薄福中有。歆飡不净物料之臭气以充饥，如秽粪、污泥，及种种残腐之食。

[注]腥膻等物，虽非残腐，概属不净食料。俗云：“入鲍鱼之肆，久而不闻其臭”。是世人固知此类本臭物也，惟久习不觉耳。

## 第五节 住寿

中有以急求托生为本旨，不愿久住；然生缘未遂，则不能无待。其寿量有无限制？古有二说。

（甲）有限。依《瑜伽论》，中有极七日照住。七日以前，若遇生缘，随时舍寿而去。极七日未得生缘，则灭而复起，亦极七日照住。如是展转起灭，至多七次，决得生缘。申言之，七次住寿，总共不过四十九日。

（乙）无限。依《毗婆沙论》引大德别说，中有寿命，不限于七次起灭之四十九日，以能否遇生缘为断。若生缘久未和合，则住寿殊无定限。

[注]上列二说，甲论其常，乙论其变。然生缘和合虽有变易，据《俱舍论》卷九云：“若定此处此类应生，业力即令此缘和合。若非定托此和合缘，便即寄生余处余类。”是知住寿无限之变例实罕遇也。

## 第六节 别名

“中有”除旧译“中阴”外，尚有四种别名：

（甲）意成。谓此身只从意念而生，非藉精血等外缘故。或译“远行”。

（乙）求生。谓此身常喜寻察当生之处故。或译“求有”。

（丙）食香。谓此身资香为食，寻香而行故。或译音作“健达缚”。

（丁）起。谓此身向当生之趣暂时起故。或译“趣生”。

以上六节，于“中有”诸义赅摄略尽。凡以色身轮回于三界者，未能免此阶段。惟证无生之菩萨及阿罗汉、阿那含等，既无“我爱现行”，自无此境。其须陀洹、斯陀含，力能制止我爱不行者，亦许无之。往生净土诸圣贤，深厌娑婆色身，与清净心相应，亦能不起我爱，免中有身。

## 第五章 托生

有情展转受生，方式不外四种：一、胎生；二、卵生；三、湿生；四、化生。中有及五趣，俱被摄无遗。据《俱舍》颂云：

人旁生具四，地狱及诸天，

中有唯化生，鬼道胎化二。

此颂意义，谓人及旁生，四种方式皆具。地狱、诸天及一切中有，皆唯化生。饿鬼则胎生、化生俱有之。胎生，于母胎中养育成形。卵生，于卵壳中养育成形。湿生，于湿气中养育成形。化生，则随业所感，倏然现身，不待养育。人之化生者，唯劫初如是；卵、湿二生，佛典间有特征，固甚罕见；普通所见，唯胎生耳。旁生，于胎、卵、湿三种皆属寻常；化生，则龙及金翅鸟有之。中有、诸天、地狱，绝无胎、卵、湿三生。鬼普通亦唯化生，若胎生则属殊例。《鞞婆娑论》卷十四云：“地狱、饿鬼、天，唯一化生。”更有说者，饿鬼胎生可得。盖专指向目犍连说偈之特别饿鬼女故事耳。

〔注〕饿鬼女说偈云：“我昼生五子，夜亦生五子”。是等鬼子，当属胎生也。劫初人皆化生，后贪食地味，男女渐起显著分别，遂流为胎生。毗舍佉母一产三十二卵，手中得子。此人从卵生之见于《涅槃经》者。柰女托柰树而生，此人从湿生之见于《柰女因缘经》<sup>①</sup>者。其余尚有二三特例，不具举。

中有之身，或继五趣死有而初兴，或乘迭次自灭而复起，要皆出于化生之途。其倏然现身，义与五趣同；然不自成一趣，只为五趣之雏形。初度化生，其形固根据临终强力夙业而范成之。厥后，迭次化生，形貌可以递变。《杂集论》卷六云：“又住中有中，亦能集诸业，先串习力所引善等思现行故。”此即形变之原理也。

<sup>①</sup> 具称《柰女祇域因缘经》，异译《柰女耆婆经》，见《大正藏》卷十四。

果位中人，受生娑婆，不经中有；生式或胎或化，各惟其宜。往生净土，通称莲花化生。其殊胜者不必住莲胎。

从受生之身言之，固有以上各种方式。从托生之境言之，则有以下各节情形。

## 第一节 托生天趣

中有眼本极明利，其当生之趣，不论远近，皆能照见。感得生天之业者，中有初成时，便见天趣宫殿、伎女庄严、游戏快乐种种胜事，心即欢喜，急奔赴之。且有见天神持天衣、伎乐来迎者，尔时送终之亲属悲啼哭泣，不能牵累其心，反见死者含笑怡悦，颜色清淨。既抵当生之处，就有缘者之身旁，倏呈生有，同时中有即灭。

【注】感天报者，中有将成，残躯固受乐相影响，现欢悦之容；然亲属若遽哀啼，尚足牵累其心，转堕他报。迨中有既成，心缘天乐不舍之时，则能不被牵累，以人世哀啼不复念及故。

欲界诸天，生有初起，身量原如婴孩。一经饮食，遂长大圆满。《瑜伽》卷五谓：四王天初生如五岁小儿，三十三天如六岁，时分天如七岁，知足天如八岁，乐化天如九岁，他化自在天如十岁。此藉阎浮提小儿以况其量也。色界诸天，生有初起，身便圆满，不历婴孩阶级。

【注】三十三、时分、知足，普通译音为忉利、夜摩、兜率陀。

## 第二节 托生人趣

中有既现人趣雏形，自然求赴当生之处入母胎；然胎生每被父母缘分拘束，非若化生之得随念现身，故往往迁延多日，依然未得托生。父母缘分之重要者：一为夙因须具足；二为福报须相称；余则父母身体健全等种种关系。诸缘无碍，方得入胎。一处机缘未就，有觅别处者；仍无所成，则中有展转起灭以待之，中间或因余业出现，舍人趣而之他，亦未可定。所谓“人身难得”，此固其中一义也。

【注】求生人趣情形，诸经论多详及之；然恐读者误会厥旨，故不博引。

父母机缘成熟，中有便随欲念托于胎中，其身即灭，变为羯罗蓝，是为生有初期状态。初托胎时，如生下贱之家庭，便闻种种纷乱威逼等声，且妄见入于丛林、竹苇、芦荻等“非可意境”。如生尊贵之家，便闻种种寂静美妙等声，且妄见升宫殿、居园林等诸“可意境”。就阎浮提言之，从此养育十月乃出胎为人，越十六岁乃长大；然此只约人寿百岁之现象耳。寿量大增减时（至高八万四千岁，至低十岁），其例则变。郁单越（即北俱卢洲）人恒千岁，处胎不过七八日，出胎七日便长大。（此见《长阿含》、《楼炭》、《起世》等经）

### 第三节 托生鬼趣

鬼趣种类甚繁，莫能悉数。大纲可判为“有威德”、“无威德”二种。有威德者，亦名“势力鬼”，具神通，富资财；虽隶鬼籍，不受饿苦，如诸夜叉、鸠槃荼<sup>①</sup>之属是也。无威德者，大别三类：一少饿类，如希祠鬼、希弃鬼之属；二多饿类，如针毛鬼、臭毛鬼、大瘿鬼之属；三全饿类，如炬口鬼、针咽鬼、臭口鬼之属。

【注】饿鬼业因，本由悭贪、嫉妒、邪佞、谄曲、欺诳、暴戾等恶造成之。恶报之大小，视恶量之多寡而异。造恶中兼有一二善行，亦能于鬼趣中享福。势力鬼之受用乐境，以生前能行布施故。按《大智度论》卷十二云：“宰官之人，枉滥人民，不顺治法而取财物，以用布施，堕鬼神中，作鸠槃荼鬼，能种种变化，五尘自娱。又知多瞋狠戾、嗜好酒肉之人而行布施，堕地行夜叉鬼中，常得种种欢乐、音乐、饮食。又知有人刚愎强梁而能布施，车马代步，堕虚空夜叉中，而有大力，所至如风。又知有人妬心好争，而能以好房舍、卧具、衣服、饮食布施故，生宫观飞行夜叉中，有种种娱乐便身之物。”地行夜叉中，又可再分多类（详见《正法念经》卷十六）。希祠鬼，恒希望崇奉鬼神之人，于祠庙宅舍，或水边陌巷等设食祠祭。彼窃于其旁，饱嗅香气自活也。希弃鬼，则收他人弃吐之残食、臭粪等以疗饥，福报大逊希祠鬼。大多饿诸鬼，于此等秽物亦苦难得；全饿诸鬼竟绝不能得也。《正法念经》尚加以种种分析，今未遑具引。

中有如当生有威德鬼，将来享用拟王者，自然可感卤簿相迎。当生无威德鬼，或感同类引诱，或感役卒拘系，视其恶业何如耳。鬼身一形，中有遂灭，其托生

<sup>①</sup> 底本此字作“荼”，盖形近而误。今改之。

之地或堕阎魔界，或混天上，或杂人、畜中。

## 第四节 托生旁趣

旁生趣种类尤杂，固由所造恶业千差万别，而根本过患则在于愚痴，即昏迷于所习染之事，不自知其非也。临终感此类业力，中有范成相当之身而急求托生。其情形略分三门：

（甲）胎、卵生者。中有眼明利故，于当生处，见己同类可意有情，遂欣然奔赴，虽亦待父母因缘和合乃能托生，然拘束之条件较人趣为简，故易堕入胎中或卵中。所谓可意之同类，视生平偏习而定。如淫习偏强，狗掉戏为猕猴，此其大例也。

（乙）湿生者。中有嗅知当生处之香气，深起爱染，便奔赴其中托生。此所谓“香”，大都依不净湿气为体，亦不无父母遗质化合其间。至湿气之所附丽，或腐肉，或秽粪，或其他种种残坏之物，各视业之至近而爱染之。

（丙）化生者。龙及金翅鸟，本四生皆有，而化生最胜。享用与天埒。中有托生此类，其感佳境来迎，亦与天似。

## 第五节 托生狱趣

地狱境界甚苦，中有既能预见其处亦奔赴托生，究是何故？此有三说：

（甲）反感异境。如应生大热地狱者，中有为业力所使，先感自身为冷雨寒风所逼，见热狱火焰炽然，情欣暖故，遂急投之。应生大寒地狱者，先感自身为热风盛火所逼，见寒狱凉气洒然，情欣冷故，亦急投之。既投之后，中有即变生有，尔时乃觉大苦，然被系不能脱矣。

（乙）妄见同伴。生前造业之时，每有同伴助成。如邪淫，固须有对偶；杀盗等，亦往往有辅手。感狱趣之中有，于当生处，妄见先时同伴出现其中，触动旧兴，欣然赴之，赴已即受生有，境界全改，遂受剧苦。

（丙）被系。感见阎罗差役持刀杖绳索系执而去。

## 第六节 托生净土

托生净土，原本十方均可；然往生情形，经教未及一一详谈。极乐世界，独推缘厚，种种感见，较有依据。《观无量寿佛经》分之为九品：

（甲）上品上生。感见三圣及无数化佛、百千比丘、声闻大众、无量诸天、七宝宫殿现在其前，以金刚台迎接西去。顿生彼国已，闻佛说法，即获无生法忍。随遍历十方佛土，次第受记。

（乙）上品中生。感见三圣有无量大众眷属围绕，以紫金台迎之，即生彼国七宝池中，经宿花开见佛。

（丙）上品下生。感见三圣与诸菩萨持金莲花及化五百佛来迎，即生七宝池中，经一日一夜莲花乃开，七日之中得见佛面。

（丁）中品上生。感见阿弥陀佛与诸比丘眷属围绕，放金色光，现前演说赞叹已，遂安坐莲花台往生。莲花寻开，闻妙音声，得阿罗汉道。

（戊）中品中生。感见阿弥陀佛与诸眷属放金色光，持七宝莲花来迎，即生彼国宝池中，经七日花开，赞叹世尊，闻法欢喜，得须陀洹果。

（己）中品下生。此类根机，因闻善知识开示，欢喜信受，乘愿而终，不详境界，惟即生彼国。经七日已，遇观世音、大势至，闻法欢喜，亦得须陀洹果。

（庚）下品上生。感见化佛、化观音、化势至来迎，即乘宝莲花，随化佛往生。在宝池中经七七日花开，见二菩萨说法。

（辛）下品中生。先感见地狱猛火，后忽化凉风吹诸天花，花上皆有化佛菩萨，即被迎接而去，生七宝池中，经时六劫，乃得花开，见二菩萨说法。

（壬）下品下生。感见金莲花犹如日轮现在其前，随即往生于莲花中，满十二大劫方能开敷，见二菩萨说法。

上品皆感三圣齐现，中品不见观音、势至；此大小乘根机不同之点也。下品感见化三圣，境界大逊。然以造恶业之身遽得解脱，非仗殊胜教力，曷克臻此？中品上生有“寻开”语，不无暂住莲胎之时。上品上生，庶乎顿获清净身耳。

## 第六章 助缘

临终夙业齐涌，固然强者先牵；然佛门殊有对治之法，不必呆受异熟境之支配。今分自助、他助二节论之。

### 第一节 自助

中有将成之际，病者心若清醒，境界现前，能自起念头转移之，是即以强力业摄伏将现之异熟业也。据无著菩萨《集论》卷四云：

云何“强力业”？谓：对治力强补特伽罗，故思所造诸不善业，由对治力所摄伏故，令当受那落迦（即地狱）业，转成现法受；应现法受业，转令不受。所以此业名强力者，由能对治业力强故。又故思所造一切善业，皆名强力。

此文意义，谓对治力强之人，由思力造成诸不善业应入地狱者，为对治力摄伏故，能转成对治法所现之境而受用之，应现之地狱业屏去不受。此等对治强而有力，故谓之“强力业”。凡故思所造一切善业，皆属强力业也。其对治法所现之境者，由故思何种善业，即现何种善境。如思五戒之业，便现人境；思十善之业，便现天境；思念佛之业，便现净土之境。然此“业”字，乃指平日既曾熏习之业而言。夙具此业，思之乃起。若素无熏习，只属妄想，不能滥称“强力业”也。举二例以为证。

（甲）室罗筏国昔有一人恒修善业，临终夙恶业异熟故，倏有地狱相现前，便作是念：“我一生专习善行，未尝作恶，应生天趣，何致于此？”即自回溯生平善迹，深生欢喜，善念炽盛，地狱相即灭，天趣中有出现，从此命终，生于天上。此段故事，印度小乘诸师往往称道；是为以自助力转恶境为善境之例。

【注】自助力非惟能转恶境为善境，亦能转善境为恶境。如《智论》十七云：“一比丘得四禅，生增上慢，谓得四道：得初禅时，谓是须陀洹；第二禅时，谓是斯陀含；第三禅时，谓是阿那含；第四禅时，谓得阿罗汉。恃是而止，不复求进。命欲尽时，见有四禅中阴相，便生邪见，谓：‘无涅槃，佛为欺我’。恶邪生故，失四禅中阴，便见阿鼻泥犁中阴相，命终即生阿鼻地狱。”此即转善为恶之例也。

（乙）〔唐〕道昂，魏郡人，夙具慧解，常讲《华严》、《地论》，劝人求生西方。后预知时至，订以八月辞世。届期升高座，炉香自发，引四众说菩萨戒。说讫，见天众缤纷，管弦嘹唳，告众曰：“兜率陀天迎我；然天道乃生死根本，非吾素愿。”俄而天乐隐没，但见西方香华伎乐，充塞虚空，旋绕顶上。大众仰观，遐迩惊叹。昂曰：“净土相现，吾当逝矣。”言讫，香炉忽堕于手，即于高座而化。此段故事，震旦净土典籍往往称道；是为以自力转娑婆为极乐之例。

〔注〕自助非惟能转娑婆为极乐，亦能于极乐中转低品为高品。如《宋高僧传》第二十四，载〔唐〕台州僧怀玉生西故事，略云：天宝元年，见西方圣众数如恒沙，一人擎银台来迎。玉曰：“我誓取金台。”银台遂隐。三日后，香气盈空，又见圣众无量，弥陀、观音、势至共御金刚台来迎，玉含笑而终。此即转低为高之例也。

## 第二节 他助

临终之人，若陷于萎靡不振之态，则不能自起强念转移恶境，须得亲友在旁提撕。如其人平素有放生、布施或曾拯人危难等善举者，应为代述当日行善之经过，以及受患者之如何感激，使其心忆起此等善事亲切有味，则业种自能转移，倏现人天境界。平日若无善行足述，可择人天乘中简而易入诸道理，使之欢喜，亦有相当效力。然此只属治标之法，因人天皆不出轮回大苦，人趣烦恼尤多，暂伏之恶境，后世仍有出现之时也。欲求根本解决，非得超脱三界之道不可。佛法超脱法门本有多宗，然须行持有素，克证无生，乃有实效。凡人无此功行，临终岂能语此！其临时助缘得力者，向推净、密二宗。分类详之如下：

（甲）病者心尚明白，能受持提撕者，可请净宗善知识为之说法，使知娑婆着实可厌，应求脱离；净土的确可欣，急宜往生。闻已，如表示欢喜信受，且能殷重发愿，一心皈向，此便是夙世善根开显之特征。病家即应多集虔修净土之清众，于病者前轮班念佛，引其神识专注莲邦。从此以至舍寿，病者能正念不失，自然往生有分，不必多疑。倘病者虽蒙开示，并非深信，姑请众念佛以为尝试；或信心虽具，只任大众代念，并不随声殷重皈向，此皆无效验可期者也。若夫平日诽谤正法，或犯五逆罪之辈，设非夙根特厚者，临终必不愿闻善知识开示也。

〔注〕《华严经》第十五偈云：“又放光明名见佛，此光觉悟将死者；令随忆念见如来，命终得生其净国。见有临终劝念佛，又示尊像令瞻敬，俾于佛所深皈依，是故



得成此光明。”前四句显临终有能忆念如来者，则放光明接引入净土。此种光明名曰“见佛”。后四句则兼显助缘之法。《华严疏》第十六详其义法云：“又要临终劝者，《智论》二十八云：临终少时，能胜终身行力，以猛利故，如火如毒。依西域法，有欲舍命者，令面向西，于前安一立像，亦面向西。以幡头挂像手指，令病人手捉幡脚，口称佛名，作随佛往生净土之意，兼与烧香鸣磬，助称佛名。若能行此，非直亡者得生佛前，抑亦终成见佛光也。”助缘团体应参考此段义法。

（乙）病者如陷于昏迷或狂怒状态，对之开示固不相入；即大声念佛震其耳鼓，亦难有济。欲救其穷，则须请密宗善知识为之作法，以加持力提其本性，伏其恶业，能使病者于不知不觉之间变为安详。之后，能欢喜净宗法门，便以佛号助之亦可。设业力过强，非行者法力所能胜，则无超脱之效；然未始不消除一部分罪障，如下趣预兆忽变为上趣，即其验也。

【注】密宗除上举功能外，又有特别送终之法。兴教大师《一期大要秘密集》论之甚详。兹撮其略法云：安弥陀圣像于病者前，作相迎状。圣手执金刚绳之端，病者面西，金合执绳之末，或念真言，或念佛号，随其意乐。及气将断，圣像亦转面西，作接去状。凡于送终无益之人，皆不许近。酒肉五辛尤须屏绝。助念之善知识，每班额定五人。一人对病者作观，一人默持不动尊真言，一人司引磬，余二人助念；皆宜选深谙法则者当之。以此法送终，助力更大。

夫助缘本意，无非欲转病者境界，使舍恶趋善。若反其道而行之，亦能使境界愈趋愈下。如亲属于病者前，或哭泣相继；或愁叹难堪；或侍奉无状；或怨怼有声；或盘诘俗务，刺刺不休；或眷恋旧情，依依不舍；甚或互相乖违斗争焉；或障碍念佛作法焉。病者增此烦恼，善境转恶，恶境加恶。不被累者，极厚胜境乃得。孝子贤孙宜知趋避。

## 第七章 追荐

死者已矣，亲属不能忘怀，则有追荐之举。所愿大小不一，略有三类，分节详之。

## 第一节 设祭

对亡人设食品以祭，本出追思美意；然能来飧与否，则有问题。《瑜伽》卷五云：“‘饿鬼旁生人，中有粗段食’，谓作分段而噉食之。”意指人、鬼、旁三趣，乃需人间物料充饥，余则不用也。顾人及旁生受粗重身牵累，尚不知有前生亲属，遑论来飧？故能飧者只以鬼趣为限。

鬼趣之有威德者，饮食自丰，不求亲属设祭。无威德者，多为业障所缚，遇祭而不能食。其视为重要者，惟属一类业力相当之鬼。是死者虽被验知确堕鬼趣，究竟能否飧祭仍有问题。欲解决此事，须观察生平行状以为根据，兹撮录经论诸说如下：

（甲）《顺正理论》卷三十一略云：有名希祠鬼者，行动自由，能历异方，如鸟凌空，往还无碍。所以堕此之故有二：一为生平迷于习俗之说，以为死必作鬼，每希命终之后，子孙飧以饮食。由执此见，兼有宿善，遂流入此类，常飧祠祭。二为生平性爱亲知，欲令皆富；惟己所积财物，慳吝居心，虽有余剩，不能布施。乘斯恶业，亦流此类。以恋生前财物故，住本舍旁边便秘等处。亲知追荐，见而生感，颇悔前愆。由此善念，亦飧祠祭之福。

（乙）《灌顶经》卷六略云：生平无善无恶，临终又不遇他种异熟果出现；死后为鬼，颇得自由。此类之鬼，每栖于自他坟墓中，藉骨骸余气以为灵。有祭之者，亦得享受。骸骨既朽，则失所依，而别求未朽而无主者附之。

（丙）《正法念经》卷十六略云：有名悽望鬼者，生平买卖价值，不以道理，欺诳取物，自鸣得意；布施、诚信、福德、禁戒等，皆非所讲；常怀嫉妒，不亲善友，命终即堕斯类。是鬼面色皱黑，泪流而下，手脚破裂，头发覆面，饥渴逼身，辛酸悲叫。若其子孙为其先灵设祭，此鬼乃得食之。余一切食，悉不能受。

【注】乙类及甲类之一部，其鬼形貌得与生前相似；丙类则变异较多。

设祭之中，有应注意者，则祭品问题也。《优婆塞戒经》第五云：“若欲祀者，当用香花、奶酪、酥果。”盖杀生以祭，作者固种恶因，受者亦蒙不利，以其为己杀也。莲池大师《竹窗随笔》有云：“钱塘金某，死为自由之鬼。后因妻子杀鸡为黍以祀之，乍感不能自由之现报。”可为明鉴。

## 第二节 作福

追荐稍大者，设祭之外，则为亡人作福。作福之道，布施为主。或由亡人遗资，或由亲属集资皆可，然效力则略差异。

（甲）遗资作福。亡者定蒙利益。《无常经》后录云：“若命终后，当取亡者新好衣服，及以随身受用之物，可分三分，为其亡者，将施佛陀、达摩、僧伽。由斯亡者业障转尽，获胜功德福利之益。不应与其死尸著好衣等将以送之。何以故？无利益故。”此盖天竺当日所行之法也。准近代情形，应以遗物易资，施佛陀者，庄严佛像；施达摩者，印送经典；施僧伽者，供养真僧。若更有余资，应兼及放生、济贫，及其他种种利益众生之举。

（乙）集资作福。亡人若入鬼趣，得益较著。《优婆塞戒经》第五云：“若父丧已，堕饿鬼中，子为修福，当知即得。若生天中，都不思念人中之物。何以故？天上成就胜妙宝故。若入地狱，身受苦恼，不暇思念，是故不得。畜生、人中，亦复如是。若谓饿鬼，何缘即得？以其本有爱贪慳悋，故堕饿鬼。既为饿鬼，常悔本过，思念欲得，是故得之。”此详鬼趣之特得益，在能思念亲属之作福也。余趣以缺于思念故，影响甚微。然作福之功，终不付诸虚掷，以有其它既故亲属共分其惠故。本经续云：“若所荐者生于余道中，其余眷属堕饿鬼者皆悉得之，是故智者应为饿鬼勤作福德。”可知亡者虽非饿鬼，亦宜藉此因缘，为其他故亲作福也。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 底本“目录”中，于此节后尚有“第三节 修法”。但此次结集时所依底本第三节全文皆缺，未知所以。乞海内外有其存稿者慷慨献出，以完其璧。

## 启净公生西实录\*

理以事传，事依理立。理焉而不举征验，契者寡矣；事焉而不辨原委，忽者众矣。是故明哲之治所学，必理事双彰而后足以开化群伦也。净土为世间难信之法，佛所明言；弘扬之道，理事尤不可或缺。瑛于《佛法要论》中既挈其理而阐之，而往生事迹，古籍班班可考，宜若易信然。然或者曰：“稽于古，何如验诸今？”则先考之生西瑞应有当述者。大凡超脱三界，咸有祥瑞之征：预知时至也，坐化也，顶上留热也，其著焉者也。生乎净土，更有西方三圣相迎，是谓生西特瑞。

往岁，先考感老病二苦交累，毅然发念佛之愿。或声或默，日未或间。梦寐之际，时觐佛光。今夏病益急，起坐待人而后行。秋七月既望，病忽若瘳，苦况顿减。十六日，空中睹大莲华，绚丽莫可方喻。十七夕，谓家人曰：“予净土资粮既具，明日去矣。汝辈好自努力。”越翼<sup>①</sup>日，家人进午粥，又曰：“好好，啜此即西归。”下咽顺利逾平时。申正，感三圣现前，亟呼儿曹顶礼，时精神固甚清晰也。嗣是连持佛号维殷。家人更番为助。夕阳垂暮，气息渐微。瑛率从弟炳，虔虔合诵，且为回向辞。辞甫毕，先考遂脱然化去。时则举体温暖异常，容貌欢笑，转增光泽。数时顷，始渐冰，顶上腾腾犹热。迨小敛竟，家慈不欲动其冠，不知顶热延至何时。翼辰，瑛以咒水为之洒面。振衾一望，颜容犹泽然含笑也。由此观之，生西之实不已昭然乎？举室上下，鉴懿范当前，益坚皈向之志；僉辈相闻者，亦往往鼓舞焉：因谥曰“启净公”。

公讳日南，号融午。春秋七十有七。原籍博罗，世商郡城，晚居广州。生平好讲堪舆。每喜粤中白云山形势，遂卜兆域于山之莲花台，兼以莲花为净土所尚也。安厝之日，拟俟乙丑正月云。

佛历二千九百五十一年岁次甲子月，冯宝瑛谨述

\* 本文依据《海潮音文库第三编》上的同名文章点校。

① “翼”与“翌”通假。如《书·顾命》：“越翼日乙丑，王崩。”又如《书·金縢》：“王翼日乃瘳。”

## 友直居士夫妇生西记<sup>\*</sup>

友直居士，讳宝璫，余季弟也。生于清光绪己亥普贤诞日。尝肄业于郡中学。以多疾闻。既卒业，尤频与药炉为偶。中医曰肾虚，西医曰脑气弱，或曰风湿；而皆无治本之方。辛酉以还，从余居广州。余数睹其病作之苦，始以佛法导之。岁癸亥，弟年二十有五，于禅、净之旨粗有所明，且稔知净业之不容缺。暮春之初，遂发心念佛；日兼以《金刚般若经》、《普贤行愿品》为常课，病作弗敢废。其后加患瘵病，医益难，迄八月十九而疾笃。是晨，目渐眩，阴境稍稍现。右其指曰：若而人某某形貌；左其指曰：若而人某某形貌。实则立乎前者，家慈及弟妻丘氏耳。所指，皆人道中来牵引者也。时余出邀何居士剑菁来为助缘，仓卒未能返。李妹夫泽民先至，疾前宣佛号；甫数声，阴境悉灭，状复安详。余回，迭与剑菁向弟开示。虑妇人情感之累，尽约诸后堂，不听前。近弟旁者，剑菁、泽民并余而三。佛号得以递接不绝。弟向西卧，两掌尚能合，败脸渐以润，至午初而气息断。额以下已冰，顶<sup>①</sup>上腾腾，暖逾余掌，数时不衰。是与生西公案合。

丘氏者，南洋巨商女也。以丙午腊月念日生，以辛酉腊月念日归于弟。寡时年只十八，孤儿煦诞生甫四十九日而已。煦生未尝茹荤，环境所熏，周岁自能念佛，今三龄矣。凡称人，兴之所至，每赘“同登极乐国”五言。受称者恒解颐。氏于弟之生西，既审信而有征；去岁先考启净公示寂，西方瑞应较大，氏躬与其会，观感甚深；故向西之愿日愈切，对此解颐之孤，颇落落不经意，弗类世俗常态。煦之提携，率劳家慈与力。其朝夕从事者，《弥勒经》、《往生咒》、《大悲心陀罗尼》，而申之以佛号。法侣过从谈内典，辄乐闻不倦，且歉乎未克常闻也。

人生无常，于毫、稚初无所择。醉心五欲者，未暇致思耳。氏今方二十岁，来日似长。夏间忽罹足疾，及秋而剧，至于不能步。医者以阴疽治。虽小效，而

---

<sup>\*</sup> 本文发表于《海潮音》第八年第七期，原题为“故弟友直居士夫妇生西记”。《海潮音文库第三编》收录时，题为“友直居士夫妇生西记”，略去“故弟”二字。今对照两文点校。

① 底本此字作“项”，盖形近而误。今改之。

未能奏厥功。余所习准提陀罗尼，其音传自西藏，往往有少分相应处。余掩关持诵时，曾默祝若干日后氏能步出于庭，以为消业之证，定业如尽转也，从兹当自平复；不尔，亦足除生西之障碍焉。既而期满数日，氏不觉勉出厅事。余窃喜陀罗尼力果不可思议，进期氏之定业可移也。乃由此病复加剧，卒以不起。所谓寿命当终者非欤？命终而能往生净土，仍彰陀罗尼力之未尝唐捐也。

氏之大渐也，见端于是月十二日。女居士数辈，联袂来助胜缘。而氏闻众齐称洪名，苦若顿失，神转清朗。后当剧苦际，余偕从弟炳和念于屏外，苦辄忘。十九之夕，氏颇有所见：或常人一二，或妙女成双。此人、天业力乘机争逞之时，去世知不在远。诘朝，天未晓，余等亟复和念，绵绵不敢休。历五句钟，氏乃怡然脱去。将去，露微笑状，口有所言。余等念益力，未遑谛听也。嗣女居士复群集，则惟额顶留暖，余已冰矣。众则接诵修西常课以增缘力。日过午，氏额并冷，而顶犹温。是又与生西公案合。以气绝论，氏之生西，盖当腊月念日巳时云。生也是日，婚已是日，西归也是日。何巧合如是耶？

氏夫妇皆于生西之翌日，葬诸广州北郊白云庵之右。两墓相距可三十武<sup>①</sup>，朝夕备闻庵中鱼磬之音。遗骸其犹带净缘乎？煦怙恃并失，遂长依祖母于余居矣。

乙丑腊月念八日，博罗冯宝瑛记

---

<sup>①</sup> 古以六尺为步，半步为武。

## 杨了达女士往生净土因缘\*

东莞杨女士了达，世居广州；性情和淑。以童真身在家学佛。皈依三宝；严守斋戒，好读法典；频赴经筵。博闻强记，知解渐丰。复语善友，聚首一堂。潮流所趋，同修净土。

戊辰之夏，广州创建密坛，首迎潮安王大阿闍黎传胎藏法。了达奉无量寿佛为本尊，进修密轨。阅四年，更受金刚灌顶，净基日厚。国难时期，未遑专功。胜利以还，重发大心。一乘顿教，熏习颇富。每以所得利益他人。

癸巳深秋，受莲花部红光诀，转度乃母。母已耄，欣然实践。三日而生西。了达喜出望外矣。

荏苒九载，自知余寿有限。然冀亲睹世界和平而后逝。去冬饮食始困难。今春验诸医院，认为食道生癌。奏刀割癌，可活二三载。惟年逾古稀，割殊危险。不割，势将痛苦数月，委顿而死。此情难语了达；语诸亲友而已。或曰：宜趁痛苦未作之先，急求生西以避之。但了达不预知危，尚欲留寿观世。亲友未便进言。

阴历四月十五为佛门休夏日。中东佛教国家多以是日纪念释尊诞辰。善友数人联袂来我舍，愿闻释尊应世实况。了达与焉。余绪谈如来三身演化要旨，以法理分析之，并勸了达速登净土。听者皆大欢喜。

了达残年记忆犹健。来时途遇大雨，衣服尽湿，却以法雨摄之。十六日有人特叩所闻。了达悉举以告。双方交悦。乘此功德，竟获“重业轻报”之效。十八日了达照常外出收租。是夕，忽呕吐倾盆，继以下泻，积毒扫除过半。兼觉头昏，绝无痛苦。在旁调护者，谊孙女惠娴及同居善友陈昌从也。翌晨，续祛余毒，仍不觉苦。昌从以前途可虑，使人促其谊女普兰迅往处理。了达对普兰曰：老身无恙，汝何必来！

余于普兰之往也，观机知可提前西逝，隔江遥加持之。午睡初醒，心觉了达有所留恋，继以忿怒明王教令轮为摧障碍。未几，普兰电话谓：了达于十二时三

---

\* 本篇依据著者手稿录入。原文只分两段，今则分作八段，而标点符号一仍其旧。

十五分往生净土。（壬寅四月十九午时）事后补述曰：往生前若干分，了达在床遽握兰手不舍，面目暗黑。兰坚持甘露真言以应之。寻放手，示愿去意，且嘱为盖陀罗尼经被。尔时了达容颜乍现红润。被未及盖，已含笑而逝。顶上留暖，中夜乃散。世寿七十有三。

宗家具解脱德者，去住自由。虔修净土而未通宗，大都寿尽方蒙接引。然凡情未空，动起障碍。摧伏之力，特重加持。机缘殊胜，且许先期西逝。了达其例证也。惜乎留恋之情，影响品位！只获下品中生耳。



# 禅宗明心见性与密宗即身成佛\*

## 第一节 决择

禅密两宗，皆一乘教。息脑运心，宗要无异；上求下化，宗趣攸分。悟则恒相资；迷则每相争。根机所限，不克同归于悟；孰能消其争端？然因指见月，大有人在。兹篇所谈，虚心参究者，未始无真实利益。基本之辨，先当料简两宗本旨：

(1) 禅宗本旨，与般若波罗蜜相应。

未达此旨者，任修何种禅定，纵能一坐万年，乃至有克期示寂之功，皆非正宗。

(2) 密宗本旨，与金刚波罗蜜相应。

未达此旨者，任持何种密咒，纵能驱鬼役神，乃至有肉身飞升之效，皆非正宗。

古云：“不揣其本，而齐其末；方寸之木，可使高于岑楼”。本旨未明，或逞其异说，或夸其神验，总属枝末，徒增戏论。真正学者应知决择。

## 第二节 明心见性

一乘教所以超出三乘教之上，端在实际明心见性。禅宗即专向此道用功。六祖答智常云：“见闻转诵是小乘；悟法解义是中乘；依法修行是大乘。万法尽通，万法具备；一切不染，离诸法相；一无所得，名最上乘。”此诚三乘一乘分辨处也。凭耳目之所及，而虔诵佛经，是谓见闻转诵，即声闻类。尽思维之能力，而贯通教义，是谓悟法解义，即缘觉类。自利利他，广行六度，是谓依法修行（此四字含义未周，须言外见意），即菩萨类。以宗家眼光观三乘，抒其心得，自符真理，不必拘于常途义释也。万法尽通，万法具备，是明心之极致；一切不染，离诸法相，是见性之妙征；统归无所得，即般若波罗蜜多（见《大般若经》），斯入一乘之

\* 本篇依据《圆音月刊》民国三十七年六月六日出版的第九、十两期合刊上的同名文章校勘。标点符号则略作调整。

道矣！

[注] 常途以缘觉乘只究小乘教义；此乃通诸大乘。六祖之意，以专凭意识解释教理而不能发明心光，概名中乘也。准此推之：徒从文字言说讨活计者，虽高谈《法华》《华严》，仍属缘觉摄！惟遵大乘教法而实践之，方称大乘行者。然未能明心见性，只归三乘之列，不足以称一乘，盖必于灵活心中会得佛性而运用之，庶足当一乘之名耳。

明心极致，斯“万法尽通，万法具备”。此惟谈其功能，实际如何？尚须彻究。所谓心者，固非指有形之肉团心，亦不局无形之赖耶心，乃包举真如、生灭二门之本心。一切染净法皆从此出，即法界总体。此心普摄一切法，而恒自如如。随种种角度观之，若有无量无边性种。性种各自开发，幻出无量无边有情之身；各以相当据点为自心，仍然各摄一切法。人心者，于人道中取据点为自心者也。以各摄一切法故，则人人之心固皆法界总体之所寓，未尝欠缺。吾人若能洞明自心，则全体大用当下历然，与诸佛境界无异。达摩“直指人心，见性成佛”之道，即依此理而建立。“万法尽通，万法具备”之言，亦按此理而断定也。

见性特征，则“一切不染，离诸法相”。此固兼谈殊胜境界，然所谓“见性”，景况又如何？仍当彻究。夫见性者，明心之实习过程也。无实习工夫而泛言明心，纵符正理，不过比量，三乘教摄。必须舍离意识，痛下苦功，以发自心本具佛性。心光乍明，即自心佛性发越之动机，是为见性之始，从此方踏上一乘阶梯。此见即菴摩罗识清净见分；心光则清净相分。是为初关景象。虽上阶梯，脚跟未稳，尚须绵密用功。达摩云：“外息诸缘，内心无喘；心如墙壁，可以入道。”开悟之后，如到此境，庶几安住一乘门内矣！尔时心之全体，隐具圆<sup>①</sup>相。一一属性，不妨随缘流露于圆相之中。对于六尘，确能一切不染，离诸法相。是为重关景象，然犹未脱内识分剂。

尽离内外识，乃真一无所得。于无所得中，理致不昧，灵活自如，是名般若波罗蜜。见性工夫至此，则转身入世，随问而答，随境而作，无不妙符实际，巧叶机宜。禅门以此为末后句。然必重关坚固，自然消归此境，脚跟方稳。如其未固，遽尔撒手，则应事接物，每被赖耶识把持。学人欲成禅宗善知识，非穷尽明

<sup>①</sup> 底本此字作“圆”，据前后文，当为“圆”字之误，因二字繁体甚近形。今改之。

心见性工夫，勿彻<sup>①</sup>参也。

### 三、即身成佛

禅密之异宗趣，在透重关后分途。平等开展，心体朗然；观察融通，性理历然；二空真如所显之圆明，藉示菩提心妙相。从此归于无所得，即与般若波罗蜜相应。依此三昧，泯入涅槃妙心；任运应世，自身等佛，是为禅宗宗趣。依此三昧，进求如来果位，精修三密，即身成佛，是为密宗宗趣。

[注] 菩提心与涅槃心之别：一明朗，一寂静。明心见性，即如实了知自心理致。《大日经》云：“云何菩提？谓如实知自心。”是明心见性工夫，即开发菩提心之道也。释尊传禅于摩诃迦叶，示之曰“涅槃妙心”，为六祖“一无所得”张本。是禅宗以菩提心为根据，涅槃心为究竟，可知矣！马祖判二徒曰：“藏头白，海头黑”；赵州谓投子曰：“我早候白，伊更候黑”。白喻菩提心；黑喻涅槃心也。密宗志求实证佛果，依菩提心阐发一切种智，以达金刚后心；非若禅宗趋重应用。申言之：密宗依般若波罗蜜而上求，禅宗依般若波罗蜜而下化。

禅宗自身等佛，乃比拟词，无庸解释。密宗即身成佛，是何等义？则须讨论。夫佛身者，一切种智阐发极致之结晶体也。常途教法，任一“种性”皆从经验上熟习之。种性无量无边，故经验之事亦无量无边。历无央数大劫，经验犹未能备。如届圆备，则得一切智智。此智亦名大圆镜智，为果位法身之主体。平等性智洞开之，妙观察智条理之，成所作智变化之，总汇于一切皆空之法界体性智，五智法身于焉具足。彰为妙相，内证则显自受用身；外表则显他受用身；而就众生缘之所近，随机流现种种变化身，斯乃“成佛”正义也。然常途须历不思议劫数而后成，密宗谓能即身实现，究凭何种方法？实现何种佛身？此固学人所当精研者。

法相之现，或单依内根，或兼依外境。前者惟己自知；后者乃众共感。所以共感者，众各有粗重业力参加其间也。诸佛微细法流，未尝不参加众生之心。众生内根不自觉，无明遮蔽，接受力薄耳。若能提高接受之力，心内自然发现种种庄严妙相，诸佛皆得示身其中。然如何方能提高接受之力？则三密加持之道也。

**[提要]** 任何佛种，原具众生心中；埋没太深，无从开显。加持者，诸佛各以强大法流，

<sup>①</sup> 底本此字作“徹”。徹，形声，从彳。甲骨文，从“鬲”（炊具），从“丑”（举手），表示吃罢饭用手撤去炊具的意思。《说文》给古文增加了音符“彳”，变成了形声字。本义：撤除，撤去。

冲动行者心中相当种性而提挈之。自心如能先现圆明，则圆明之上自现一种炽盛妙性。提挈之法，恒以相当手印施之，以能密起佛身种性，名曰身密。佛种既起于心，虽净光无量，而浑然未划；不加滋润，难以敷荣。于是以妙观察力，称其性理，播为真实言音。此真言出自佛口，能密播相当法轮，故有口密之名。法轮无相，惟显特性。微细开展，容有未周；性相不二，不妨藉相启性。是故身口二密外，尚须意密。意密者，佛以清净意显示依正庄严，盖藉妙色表佛德也。行者以身密提挈自心原具佛种，为加持力之大本。口意二密，循佛口佛意之活用而顺应之，则加持力之增上者也。所谓三密加持之道，要领如是。

行者于自心圆明中，取有缘之佛为本尊，而修其三密。精诚所感，加持力自必浓厚。力用渐强，根本无明渐被冲破。工夫纯熟，本尊妙相自然现前。同修者若具相当根机，亦见尊身赫奕。次焉者，或感净光，或感妙音，或感异香等等。下此，只见行者趺坐坛中而已。本尊已常现前，进一步则融入己身；自成尊形，与肉身不相妨碍。此身非具“莲花眼”不能见。他人偶得见之者，每由净光幻出相似境，非必真相也。行者功夫未臻极熟，所成尊身只名加持身。舍加持力，此身即隐。其能永显者，则名受用身，须待上品悉地成就之时也。虽已成就，无论现生来生，只以等流身应世。若欲现三十二相之应身，要由多数众生相当净业感得。法华会上诸垂迹尊者，如舍利弗、须菩提等，夙曾示现应身，仍授记若干劫后始有机缘成某某应身佛，正以众生共业关系未易随时成熟故。学者闻密宗“即身成佛”之义，或以为当显示三十二相为众生所共见者，误会耳。

上品悉地成就，得受用身，是为“即身成佛”之正义；然尚有完全、局部之分。盖法身具含十六大菩萨特性。一生练习圆满，固成完全受用身。若分十六生习之，现在惟专修金刚萨埵特性，到无功用道后，得成东方诸佛之一尊。工夫至此，虽只成局部受用身，已符“即身成佛”之义矣！成佛之时，无论完全、局部，十方诸佛法流必集中于其身；而能摄受全体佛性一一保持之者，乃金刚波罗蜜菩萨特性。无此特性，则十方诸佛不克现前证明之。是故密宗真实行者，必与金刚波罗蜜相应。

## 四、结 论

密宗行者，以达般若波罗蜜为正机，未达者只作旁机（见《大日经疏》）。禅宗行者，以达般若波罗蜜为到家，未达者只在半途。两宗宗要，不惟相通，更可谓禅为密因。换言之，“密宗原资禅宗而向上”。

禅宗透关不易，所谓密宗正机能有几？则有方便妙法焉。盖先以旁机资格，仗三密加持力，修成月轮观；由此归于般若波罗蜜，即升正机也。此不惟密宗殊胜之方；禅人苦参不得要领，正不妨藉以透关。换言之，“禅宗可资密宗而速成”。

两宗既属相资，绝无可争之处。起争者，识执用事耳！六祖云：“若言下相应，即共论佛义。若实不相应，合掌令欢喜。此宗本无争，争即失道意。执逆争法门，自性入生死。”此乃弘扬一乘者应取之态度。良以一乘妙道，贵由心悟，非口舌所能辩也。起争之人，所执不一，而以空、有二见为普通病态。略举其要以终篇：

（1）执空见者，不契“离相会性”之旨；一味遮遣，乃至执“恶取空”为正性。此等学人，辄犯“毁谤密宗”之过。

（2）执有见者，不契“即相会性”之旨；一味取著，乃至执“影像境”为真相。此等学人，未免“玩忽禅宗”之失。

是篇为解答善友之问而作，注重禅密异同。适可而止，不涉广论。海内有志，若由此发生兴趣，欲具体参究者，可取拙著《佛教真面目》观之。

# 金刚般若波罗蜜经提纲\*

姚秦译本 达庵提纲

## 序

《金刚经》为般若部之骨髓，一气呵成，函义甚丰。古人强分三十二份，致沦为散漫无纪之语录。虽重无住生心，亦不过隳侗之谈。无上法宝，面目全失。

此书凡分六章：一、发菩提心；二、生清净心；三、般若本义；四、般若广义；五、明体；六、达用。每章之后，必有一翻赞叹，以显本章功德。得其旨者，正如若网在纲，有条不紊。有病是经重复冗赘、意义无多者，读此自然如醉初醒，如梦方觉！

[附说] 本经六译

- (一) 《金刚般若波罗蜜经》（〔姚秦〕鸠摩罗什出。略称《金刚经》或《金刚般若经》。）
- (二) 《金刚般若波罗蜜经》（〔元魏〕菩提流支出。）
- (三) 《金刚般若波罗蜜经》（〔陈〕真谛出。）
- (四) 《金刚能断般若波罗蜜经》（〔隋〕达摩笈多出。底稿未及润文。）
- (五) 《能断金刚分》（〔唐〕玄奘出。见《大般若波罗蜜多经》卷五七七。）
- (六) 《佛说能断金刚般若波罗蜜经》<sup>①</sup>（〔唐〕义净出。）

\* 此篇原为手稿影印单行本，题为“金刚般若波罗蜜经”，虽标明“达庵提纲”，体例毕竟属“经”。此次结集出版，体例总属于“论”，是故题名宜相应略作调整。爰加“提纲”二字，以示经、论之别。智者谅之。

① 义净译本原题作“佛说能断金刚般若波罗蜜经”，底本少“佛说”二字。今为补足。

# 开经

如是我闻：一时佛在舍卫国祇树给孤独园，与大比丘众千二百五十人俱。

尔时世尊食时，著衣持钵，入舍卫大城乞食。于其城中次第乞已，还至本处。

饭食讫，收衣钵，洗足已，敷座而坐。

## 第一章 发菩提心

### 第一节 启请

时長老須菩提，在大众中即从座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：“希有世尊！如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨。世尊，善男子善女人发阿耨多罗三藐三菩提心，应云何住？云何降伏其心？”佛言：“善哉！善哉！须菩提，如汝所说，如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨。汝今谛听，当为汝说。善男子善女人发阿耨多罗三藐三菩提心，应如是住！如是降伏其心！”“唯然，世尊，愿乐欲闻。”

### 第二节 大慈

佛告须菩提：“诸菩萨摩訶萨应如是降伏其心！所有一切众生之类，若卵生，若胎生，若湿生，若化生，若有色，若无色，若有想，若无想，若非有想非无想，我皆令入无余涅槃而灭度之。如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。何以故？须菩提，若菩萨有我相人相众生相寿者相，即非菩萨。”

### 第三节 大悲

“复次，须菩提，菩萨于法应无所住行于布施。所谓不住色布施，不住声香味触法布施。须菩提，菩萨应如是布施，不住于相！何以故？若菩萨不住相布施，

其福德不可思量。须菩提，于意云何？东方虚空可思量不？” “不也，世尊。”

“须菩提，南西北方四维上下虚空可思量不？” “不也，世尊。” “须菩提，菩萨无住相布施，福德亦复如是不可思量。须菩提，菩萨但应如所教住。”

## 第四节 大喜

“须菩提，于意云何？可以身相见如来不？” “不也，世尊。不可以身相得见如来。何以故？如来所说身相，即非身相。” 佛告须菩提：“凡所有相，皆是虚妄！若见诸相非相，则见如来。”

须菩提白佛言：“世尊，颇有众生得闻如是言说章句生实信不？” 佛告须菩提：“莫作是说。如来灭后，后五百岁，有持戒修福慧（此字勿缺）者，于此章句能生信心，以此为实。当知是人不一佛二佛三四五佛而种善根；已于无量千万佛所种诸善根。闻是章句，乃至一念生净信者，须菩提，如来悉知悉见是诸众生，得如是无量福德。何以故？是诸众生，无复我相人相众生相寿者相；无法相，亦无非法相。何以故？是诸众生，若心取相，则为著我人众生寿者。若取法相，即著我人众生寿者。若取非法相，即著我人众生寿者。是故不应取法，不应取非法。以是义故，如来常说，汝等比丘知我说法如筏喻者。法尚应舍，何况非法！”

## 第五节 大舍

“须菩提，于意云何？如来得阿耨多罗三藐三菩提耶？如来有所说法耶？” 须菩提言：“如我解佛所说义，无有定法名阿耨多罗三藐三菩提，亦无有定法如来可说。何以故？如来所说法，皆不可取，不可说；非法，非非法。所以者何？一切贤圣皆以无为法而有差别。”



## 第六节 赞叹

“须菩提，于意云何？若人满三千大千世界七宝以用布施，是人所得福德宁为多不？” 须菩提言：“甚多，世尊。何以故？是福德即非福德性，是故如来说福德多。” “若复有人于此经中受持，乃至四句偈等，为他人说，其福胜彼。何以故？须菩提，一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。须菩提，所谓佛法者，即非佛法。”

## 第二章 生清净心

### 第一节 所依体

“须菩提，于意云何？须陀洹能作是念，我得须陀洹果不？” 须菩提言：“不也，世尊。何以故？须陀洹名为入流，而无所入，不入色声香味触法；是名须陀洹。” “须菩提，于意云何？斯陀含能作是念，我得斯陀含果不？” 须菩提言：“不也，世尊。何以故？斯陀含名一往来，而实无往来；是名斯陀含。” “须菩提，于意云何？阿那含能作是念，我得阿那含果不？” 须菩提言：“不也，世尊。何以故？阿那含名为不来，而实无不来；是名阿那含。” “须菩提，于意云何？阿罗汉能作是念，我得阿罗汉道不？” 须菩提言：“不也，世尊。何以故？实无有法名阿罗汉。世尊，若阿罗汉作是念：‘我得阿罗汉道’，则为著我人众生寿者。世尊，佛说我得无争三昧，人中最为第一，是第一离欲阿罗汉。我不作是念：‘我是第一离欲阿罗汉’。我若作是念，世尊则不说须菩提是乐阿兰那行者。以须菩提实无所行，而名须菩提是乐阿兰那行。” 佛告须菩提：“于意云何？如来昔在然灯佛所，于法有所得不？” “世尊，如来在然灯佛所，于法实无所得。”

## 第二节 严土

“须菩提，于意云何？菩萨庄严佛土不？” “不也，世尊。何以故？庄严佛土者，则非庄严；是名庄严。” “是故须菩提，诸菩萨摩诃萨应如是生清净心，不应住色生心，不应住声香味触法生心，应无所住而生其心！”

## 第三节 严身

“须菩提，譬如有人身如须弥山王，于意云何？是身为大不？” 须菩提言：“甚大，世尊。何以故？佛说非身，是名大身。”

## 第四节 赞叹

“须菩提，如恒河中所有沙数，如是沙等恒河，于意云何？是诸恒河沙宁为多不？” 须菩提言：“甚多，世尊。但诸恒河尚多无数，何况其沙！” “须菩提，我今实言告汝：若有善男子善女人，以七宝满尔所恒河沙数三千大千世界，以用布施，得福多不？” 须菩提言：“甚多，世尊。” 佛告须菩提：“若善男子善女人，于此经中乃至受持四句偈等，为他人说；而此福德胜前福德。复次，须菩提，随说是经，乃至四句偈等，当知此处一切世间天人阿修罗皆应供养，如佛塔庙。何况有人尽能受持读诵！须菩提，当知是人成就最上第一希有之法。若是经典所在之处，则为有佛，若尊重弟子。”

# 第三章 般若本义

## 第一节 经名

尔时须菩提白佛言：“世尊，当何名此经？我等云何奉持？” 佛告须菩提：“是经名为‘金刚般若波罗蜜’。以是名字，汝当奉持。所以者何？须菩提，佛

说般若波罗蜜，即非般若波罗蜜。”

## 第二节 器界观

“须菩提，于意云何？如来有所说法不？” 须菩提白佛言：“世尊，如来无所说。” “须菩提，于意云何？三千大千世界所有微尘，是为多不？” 须菩提言：“甚多，世尊。” “须菩提，诸微尘，如来说非微尘，是名微尘。如来说世界，非世界，是名世界。”

## 第三节 根身观

“须菩提，于意云何？可以三十二相见如来不？” “不也，世尊。何以故？如来说三十二相，即是非相；是名三十二相。”

## 第四节 赞叹

“须菩提，若有善男子善女人以恒河沙等身命布施；若复有人，于此经中乃至受持四句偈等，为他人说；其福等多。”

# 第四章 般若广义

## 第一节 实相

尔时须菩提闻说是经，深解义趣，涕泪悲泣而白佛言：“希有世尊！佛说如是甚深经典，我从昔来所得慧眼，未曾得闻如是之经。世尊，若复有人得闻是经，信心清净，则生实相。当知是人成就第一希有功德。世尊，是实相者，即是非相；是故如来说名实相。世尊，我今得闻如是经典，信解受持，不足为难。若当来世后五百岁，其有众生得闻是经，信解受持，是人则为第一希有。何以故？此人无我相人相众生相寿者相。所以者何？我相即是非相，人相众生相寿者相即是非相。

世尊，离一切诸相，则名诸佛。” 佛告须菩提：“如是如是。若复有人得闻是经，不惊不怖不畏，当知是人甚为希有！何以故？须菩提，如来说第一波罗蜜，非第一波罗蜜，是名第一波罗蜜。”

## 第二节 忍辱观

“须菩提，忍辱波罗蜜，如来说非忍辱波罗蜜。何以故？须菩提，如我昔为歌利王割截身体，我于尔时无我相无人相无众生相无寿者相。何以故？我于往昔节节支解时，若有我相人相众生相寿者相，应生瞋恨。须菩提，又念过去于五百世作忍辱仙人，于尔所世，无我相无人相无众生相无寿者相。”

## 第三节 布施观

“是故须菩提，菩萨应离一切相，发阿耨多罗三藐三菩提心。不应住色生心，不应住声香味触法生心，应生无所住心。若心有住，则为非住。是故佛说，菩萨心不应住色布施。须菩提，菩萨为利益一切众生，应如是布施。如来说一切诸相，即是非相！又说一切众生，即非众生！须菩提，如来是真语者、实语者、如语者、不诳语者、不异语者。须菩提，如来所得法，此法无实无虚！须菩提，若菩萨心住于法而行布施，如人入暗，则无所见。若菩萨心不住法而行布施，如人有目，日光明照，见种种色。须菩提，当来之世，若有善男子善女人能于此经受持读诵，则为如来以佛智慧，悉知是人，悉见是人，皆得成就无量无边功德。”

## 第四节 赞叹

“须菩提，若有善男子善女人，初日分以恒河沙等身布施；中日分复以恒河沙等身布施；后日分亦以恒河沙等身布施；如是无量百千万亿劫以身布施。若复有人，闻此经典，信心不逆，其福胜彼。何况书写受持读诵，为人解说！须菩提，

以要言之：是经有不可思议、不可称量、无边功德。如来为发大乘者说；为发最上乘者说。若有人能受持读诵，广为人说；如来悉知是人，悉见是人，皆成就不可量、不可称、无有边、不可思议功德。如是人等，则为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提。须菩提，若乐小法，而著‘我见人见众生见寿者见’者，则于此经不能听受读诵，为人解说。须菩提，在在处处若有此经，一切世间天人阿修罗所应供养。当知此处则为是塔；皆应恭敬作礼围绕，以诸花香而散其处。”

“复次，须菩提，善男子善女人受持读诵此经，若为人轻贱；是人先世罪业应堕恶道，以今世人轻贱故，先世罪业则为消灭！当得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提，我念过去无量阿僧祇劫，于然灯佛前得值八百四十万亿那由他诸佛；悉皆供养承事，无空过者。若复有人，于后末世能受持读诵此经，所得功德，于我所供养诸佛功德，百分不及一，千万亿分乃至算数譬喻所不能及。须菩提，若善男子善女人于后末世有受持读诵此经，所得功德，我若具说者，或有人闻，心则狂乱，狐疑不信。须菩提，当知是经义不可思议；果报亦不可思议。”

上文四章所记，为金刚般若波罗蜜会上具体事实。姚秦时代，弘扬佛法，以鸠摩罗什三藏为核心。趋重空宗，词料简朴。传译诸师，文学高古。所译《金刚般若经》，较“后期五译”为雅。智识界大都奉作诵本。然展转传钞，不无出入。如首章“有持戒修福慧”语，竟缺“慧”字。其他详略失宜之处，亦所难免。至“何以故”三字，原含“内有问题”之意。在汉文则兼具“进究”、“推论”等义。有时直可省去。本书随宜加以修订，智者谅之。

下文二章，贵挹大要。不必拘于原译繁文。更可施用姚秦以后之词料。俾学者较易了解。并志于此。

## 第五章 明体

结集本经者，从金刚般若会上，撮取应用言句，编成本章。非是如来反复赘说。学者须精心参究。

### 第一节 因地

尔时须菩提白佛言：“世尊，善男子善女人发阿耨多罗三藐三菩提心，云何应住？云何降伏其心？” 佛告须菩提：“善男子善女人发阿耨多罗三藐三菩提者，当生如是心：‘我应灭度一切众生；灭度一切众生已，而无有一众生实灭度者。’何以故？若菩萨有我相人相众生相寿者相，则非菩萨。所以者何？须菩提，实无有法发阿耨多罗三藐三菩提者。”

此即发大菩提心之主因。八种识量，泯尽无余。大慈性光，灵明清净，充遍大千世界。

### 第二节 法界体性智

“须菩提，于意云何？如来于然灯佛所，有法得阿耨多罗三藐三菩提不？”

“不也，世尊。如我解佛所说义，佛于然灯佛所，无有法得阿耨多罗三藐三菩提。”

佛言：“如是如是！须菩提，实无有法如来得阿耨多罗三藐三菩提。”

“须菩提，若有法如来得阿耨多罗三藐三菩提，然灯佛则不与我授记：‘汝于来世当得作佛，号释迦牟尼。’以实无有法得阿耨多罗三藐三菩提，是故然灯佛与我授记。”

“须菩提，‘如来者，即诸法如义。’若有人能泯一切法皆入如如妙旨，于是中无实无虚；能泯之念亦不可得；则名阿耨多罗三藐三菩提。是故如来说一切法皆是佛法。须菩提，所言一切法者，即非一切法，是名一切法。”

得阿耨多罗三藐三菩提者所具之智，概名法界体性智；或称一切智智。此智亦不可得。

### 第三节 大圆镜智

“须菩提，譬如人身长大。” 须菩提言：“世尊，如来说人身长大，即非大身，是名大身。”

人身赅摄众生甚多，故名长大。虽视大圆镜智之摄尽十方众生，小至不可思议。然就“诸法如义”观之，则同归太空。须菩提契会此旨，故有“是名大身”之语。

“须菩提，菩萨亦如是。若作是言：‘我当灭度无量众生’，则不名菩萨。何以故？须菩提，无有‘法见’名为菩萨。是故佛说一切法，无我无人无众生无寿者。”

在大圆镜智遍照中，一切众生当体全空。故因地菩萨体会此智时，不得起灭度众生之想。

### 第四节 平等性智

“须菩提，若菩萨作是言：‘我当庄严佛土’，是不名菩萨。何以故？如来说庄严佛土者，即非庄严，是名庄严。须菩提，若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨！”

真能通达无我法，方与平等性智相应。既得此智，在“机感”中自显相当庄严。若欲以识作成庄严净土，无有是处。

### 第五节 妙观察智

“须菩提，于意云何？如来有肉眼不？” “如是，世尊，如来有肉眼。”

“须菩提，于意云何？如来有天眼不？” “如是，世尊，如来有天眼。” “须

菩提，于意云何？如来有慧眼不？” “如是，世尊，如来有慧眼。” “须菩提，于意云何？如来有法眼不？” “如是，世尊，如来有法眼。” “须菩提，于意云何？如来有佛眼不？” “如是，世尊，如来有佛眼。”

“须菩提，于意云何？如一恒河中所有沙，有如是等恒河；是诸恒河所有沙数佛世界，一切众生若干种心，如来悉知！何以故？如来说诸心，皆为非心，是名为心。所以者何？须菩提，过去心不可得；现在心不可得；未来心不可得。”

如来必具佛眼，固矣。若与种种“缘起”配合，亦有法眼、慧眼、天眼、肉眼。略迹论心，对一切众生所念，亦无不了知。是谓如来妙观察智所行境界。

## 第六节 成所作智

“须菩提，于意云何？若有人满三千大千世界七宝以用布施，得福多不？” 须菩提言：“得福甚多。” 佛告须菩提：“若有福德见，即著我人众生寿者。一无所住，是名福德实相，能成就所作事业。”

滞于“见”者，得福虽多，概属有漏福德。诸“见”尽息，方契无漏功德（即福德实相）。尔时便与大圆镜智相应，显出“虚空库”大用。是谓“成所作智”。

## 第七节 普贤行

“须菩提，于意云何？佛可以具足色身见不？” “不也，世尊，如来不应以具足色身见。何以故？如来说具足色身，即非具足色身，是名具足色身。”

因地普贤菩萨住有色二界时，不妨感见如来色身。但所感乃如来局部德性所表现，非全部具足之色身。若进究之，汇归大空，仍属假名。



## 第八节 文殊行

“须菩提，于意云何？佛可以具足诸相见不？” “不也，世尊，如来不应以具足诸相见。何以故？如来说诸相具足，即非诸相具足，是名诸相具足。”

因地文殊菩萨住有色二界时，不妨感见如来庄严二报。但所感只系局部，非具足庄严。若进究之，汇归大空，亦属假名。

## 第九节 观音行

“须菩提，汝勿谓如来作是念：‘我当有所说法’。若人言如来有所说法，即为谤佛，不能解我所说故。须菩提，说法者无法可说，是名说法。”

观音随机说法，略依三十二种当机之口，令各为所摄有情宣说之。或由于如来入“观自在三昧”直接加持；或由八地以上观自在菩萨摩訶萨加持；皆在无念中之行。如来以会上听众或未明观音胜行维何，故有上文之语。

## 第十节 弥勒行

须菩提白佛言：“世尊，佛得阿耨多罗三藐三菩提，为无所得耶？” 佛言：“如是，如是。我于阿耨多罗三藐三菩提，乃至无有少法可得。夙因惟以无我无人无众生无寿者修一切善法。及其成就，则名阿耨多罗三藐三菩提。须菩提，所言善法者，即非善法，是名善法。”

等觉菩萨即依此道行之。四无量心完成，则入“一生补处”，不久即得阿耨多罗三藐三菩提。是谓弥勒胜行。

## 第十一节 赞叹

“须菩提，三千大千世界中所有诸须弥山王，如是等七宝聚，有人持用布施。若复有人受持此经，乃至四句偈等，为他人说。于前福德，百分不及一，百千万

亿分乃至算数譬喻所不能及。”

上二种行人，前者未契实相，故得福远不及后者之大。所谓受持此经，注重本章而言；亦掇前四章在内。

## 第六章 达 用

上章明体，尚矣。若未加修证苦功，岂彻非实非虚妙旨！本章广谈达用要领，俾学者知所致力。

### 第一节 泯化度

“须菩提，汝等勿谓如来作是念：‘我当度众生’。何以故？若有众生可度，如来则著我人众生寿者。”

“须菩提，如来说有我者，即非有我；而凡夫之人以为有我。须菩提，凡夫者，如来说非凡夫，是名凡夫。”

此约欲界行者言之。一落前六识，便有化度之念。如来绝无此事。佛言说中虽亦有“我”字，只借用假名耳。

### 第二节 无佛身

“须菩提，于意云何？可以三十二相观如来不？” 须菩提言：“如是如是，可以三十二相观如来。” 佛言：“须菩提，若著于三十二相而不能舍，只成转轮圣王身。尔时释尊即说偈云：

若以色见我，以音声求我；

是人行邪道，不能见如来。

观想不离意识；学者不妨借此入手。观力既深，即须放舍。须菩提未尝不达此用。此番问答，所以警惕未悟诸听众而已。

### 第三节 尊圆觉

“须菩提，如来圆成阿耨多罗三藐三菩提（简称圆觉），即法法具足，无一欠缺。若未圆成，则诸法多入断灭之列。汝莫作是念：‘如来不以具足相故，得阿耨多罗三藐三菩提。’”

圆觉如来，法法皆空，法法皆具。是谓无实无虚妙境。若未具足，只成一门之尊；可作圆觉如来之辅弼。

### 第四节 忘福德

“须菩提，菩萨未断我见者，以恒河沙等世界七宝作布施事业；不若既得无生法忍菩萨，虽只说四句偈，福德既非前比。前者未忘福德故！”

我见未除，对于福德未免贪著。布施任何广大，概属有漏之因。得无生法忍者，全忘受福之心。事无大小，恒与实相相应。实践行者，当知取法。

### 第五节 离动静

“须菩提，若有人言：‘如来若来若去若坐若卧’，是不解我所说义。何以故？如来者，无所从来，亦无所去，故名如来。”

如来自性身遍一切处，绝无迹象。惟随众生机感力，倏耀当人心中。就欲界言之，“三业清净者，缘具则当前顿见三十二相金身，不知其所从来。缘尽，则金身顿灭，亦不知其所去。”只称如来者，就缘具名之也。金身既属幻感，何有动静？所感来去坐卧等威仪，乃当机身业习惯引起之假相。

### 第六节 破假相

“须菩提，凡所有相，皆是虚妄。诸微尘集成世界，乃至地上任何局部事物，均名一合相，即是假相。但凡夫之人贪著如是假相，不知放舍。会得实相，一切如如！所有假相莫能为碍，随时得见如来！”

行者必具此等功力，方达上进大用；速得阿耨多罗三藐三菩提。否则卷入假相旋涡，烦恼丛生，不能自拔。

## 第七节 息诸见

“须菩提，若有人言，佛说我见人见众生见寿者见时，亦心存四见耶？”须菩提言：“如我解佛所说义，所谓四见，即非我见人见众生见寿者见，是名我见人见众生见寿者见。”

“须菩提，发阿耨多罗三藐三菩提心者，于一切法应如是知，如是见，如是信解，不生法相。须菩提，所言法相者，如来说即非法相，是名法相。”

金刚般若要领，在在须离法相。“相”既不存，“见”自无有。但勿失非实非虚之旨，便契真实波罗蜜。

## 第八节 赞叹

“须菩提，若有人以满无量阿僧祇世界七宝持用布施；复有善男子善女人发菩提心者，能于此经乃至四句偈等，受持读诵，为人演说；其福胜彼。云何为人演说？不取于相，如如不动！偈云：

一切有为法，如梦幻泡影，

如露亦如电，应作如是观。

能演说此偈之人，须与偈语“实相”相应，方能胜彼未悟者之布施无量阿僧祇世界七宝。

## 结经

佛说是经已。长老须菩提，及诸比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、一切世间天人阿修罗等，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

附录:

金刚般若波罗蜜<sup>①</sup>,直诀一乘微妙旨;

五智四行要贯通,中台九圣从兹启。

解家纵悟本来空,岂会庄严法界理,

奉劝后来诸学人,未到顶峰毋遽止!

---

① 此偈为著者手泽影印件后所附铅字部分。“蜜”字原作“密”，按著者习惯当作“蜜”，今改之。

## 禅宗六祖大鉴禅师传\*

大鉴禅师，俗姓卢，其先范阳（今属河北省）人。父行瑫，谪官岭南之新州（今广东新兴县），遂籍焉。师始生，瑞应叠征，有二僧造谒，名之曰惠能。三岁而孤，母李氏守志鞠养。家屡空，几无以活。比长，鬻薪为业。一日，运薪入逆旅，闻客诵经，顿有所契。询经名及所从来，客曰：“此《金刚经》也，得诸黄梅（今湖北黄梅县）五祖。祖尝云‘持此经，速见性。’”师不胜向慕。有檀越劝令参学，施银十两贍其母，俾免内顾之忧。遂往黄梅，以居士身礼祖。祖试之曰：“汝何方人？来此何事？”师对曰：“岭南新州百姓惠能，来求作佛。”祖曰：“岭南边地，新州更杂獠獠，乃欲作佛耶？”师曰：“人有南北，佛性无南北，獠獠佛性与和尚何殊？”祖默器之，且令随众作务。自是砍柴、舂米凡八月。祖观时机将熟，大会徒众曰：“我向以‘生死事大’相惕，汝等终日只求福田，岂知沉溺生死非作福所能救？急宜自省般若本性。言下须会，不得少涉思量。可各作偈，我将择优付衣法。”众议：神秀上座任教授师，道誉甚隆，谁能与争？相率搁笔。神秀乃独书所作于壁云：“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”祖观偈，知未见性，然令众炷香致敬以诵之，谓“依此偈修，免堕恶道，大获利益”云。师闻其事，央童子导至偈前礼拜，且曰：“惠能不识字，请读其词。”时，江州别驾张日用邂逅于此，朗声诵之，师便求别驾代书己意于其后云：“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃？”书已，众皆惊异。祖扬言曰：“犹未见性。”磨其字，众乃休。次夕三更，师奉祖命入室。祖说《金刚经》，深抉“无住生心”之旨，师当下体用洞彻，抒所见曰：“何期自性本自清净！何期自性本不生灭！何其自性本自具足！何期自性本无动摇！何期自性能生万法！”祖知师得髓，遂付以顿教正法为第六代祖，并传衣钵为信。付法偈云：“有情来下种，因地果还生。无情亦无种，无性亦无生。”

师得法，星夜南归。祖渡江送之，又以“逢怀（今广西怀集县）则止，遇会（今广东新会县）则藏”为诫。黄梅徒众因祖累日不上堂，问所疾，祖曰：“疾则无，惟衣钵既南矣。”问谁属，祖曰：“能者得之。”众始骇悟。先进之徒心不能平，

---

\* 此篇依据广东文献馆藏丁丑季夏版《禅宗六祖大鉴禅师传》（单行本）校勘。

群起追之。僧惠明首及于大庾岭。师置衣钵于磐石，自隐草莽间。明遽夺衣钵，不能动，乃呼曰：“我来求法耳，请相见。”师出曰：“可屏诸缘，勿生一念。”寻曰：“即此不思善不思恶时，迺会上座本来面目。”明夙在黄梅极意参究，苦不得诀，一蒙开示，心地顿朗，遂修弟子礼，还给追众曰：“其去既远。”众废然退。

师归至韶州（今广东曲江县），儒士刘志略礼遇优厚。比丘尼无尽藏者，志略之姑也，方读《涅槃经》，师旁听，尽达经旨，为尼释义，辩才无碍。尼知非常人，遍告耆德，竞来瞻礼。就曹溪（在曲江县旧曹侯村）宝林古寺故址重兴梵宇，延师居之。未几，复为恶党寻逐，乃隐于怀、会，浑俗和光。尝与猎户伍，随机说法。猎人令守网，辄潜释网中物。饭时，惟吃肉边菜耳。

仪凤元年（唐高宗丙子岁），师至广州（今广东广州市），栖息法性寺（今光孝寺）。会印宗法师讲《涅槃经》，幡随风扬，一僧曰风动，一僧曰幡动，相持不决。师进曰：“可容俗家参预乎？”僧许之。师曰：“不是风动，不是幡动，仁者心动。”语闻于印宗，延之入室，穷诂奥义，迥超意表，谓师曰：“居士诚非凡流，敢问道所从出？”师告以得法本末，宗益惊喜，亟礼拜，请以衣钵示众。复问黄梅有何指授，师曰：“惟论见性。”宗曰：“何不论禅定解脱？”师曰：“此相对法耳。我宗绝对不二，故非所论。”宗问：“如何是不二之法？”师曰：“法师讲《涅槃经》，应知佛性即是不二之法。经中高贵德王菩萨尝问佛：‘一阐提（即绝不信佛者）既断善根，亦断佛性否？’佛意：善根含义多端，各具相对二法。如常与无常即其一例，佛性超然于相对法外，故不随善根之断而亦断（以上经意）。又，单举‘善’字言之，便有‘不善’与之相对；佛性则出乎善、不善而为二法所依体，故属不二。他如五蕴十八界等，任举一事，莫不函相对二法于中。此固凡夫之见；若悟本性，此等相对法皆消归不二。”宗恍然契会，欢喜无量，合掌赞曰：“印宗讲经如瓦砾，仁者论义如黄金。”于是更请师现比丘身，俾便长执弟子礼。师随顺机宜，祝发受戒于寺内菩提树下，大演禅宗顿旨。戒坛为刘宋求那跋陀罗三藏所建，预谶曰：“后当有肉身菩萨受戒于此。”天监元年（梁武帝壬午岁），智药三藏自天竺持来菩提一株，植于坛侧，立碑曰：“过后一百七十年，当有肉身菩萨来此树下开演上乘。”众考其时，咸知师即肉身菩萨矣。

明年（丁丑），师思返宝林，印宗率道、俗千余人送至曹溪。依师而住者几半。师以梵宇湫隘不足容众，乃请里人陈亚仙施地以广之，仍名“宝林”，即今之南华寺也。

韶州刺史韦璩仰师之道，礼请入城，演化于大梵寺，凡三会。第一会，自述得法因缘及出家经过。第二会，开示摩诃般若波罗蜜。略谓：“摩诃”者，大也；心量广大，犹如虚空，能含万法，不著万法。“般若”者，智慧也；自性观照，了了分明，于一切法，不取不舍。“波罗蜜”者，到彼岸也；著境生灭起，如水涌波浪，即名此岸；离境生灭息，如水惟通流，斯名彼岸。摩诃般若，人人本具，心不著迷，当下顿悟。不能悟者，须赖善知识指示。此需实地体验，勿徒言说敷衍。本性原来真空，一切均不可著，然只空其所著，不得并弃自性。有人空心静坐，凡百不思，此著无记空，绝非正道。若能一切处、一切时念念不迷而无所著，即是般若行。倘未体会分明，可持诵《金刚经》以求真悟。能净本心，使六识出六门，于六尘中无染无杂，来去自由，通用无碍，即是般若三昧。末附无相偈，其中警句云：“邪来烦恼至（外缠尘劳），正来烦恼除（内起般若）；邪正俱不用（廓然大空），清净至无余（不泯妙用）。”“世人若修道（上乘大道），一切尽不妨（不拘职业）；常自见己过（一涉是非，便成过失），与道即相当（过除慧生，便合大道）。”“色类自有道，各不相妨碍（法住法位，各适其适）；离道别觅道，终身不见道（不可骑驴觅驴）。”“若真修道人，不见世间过（泯除分别）；若见他人非，自非却是左（憎心未除，显有执著）。”“但自却非心，打除烦恼破（却之又却，至烦恼尽，赖耶乃净）；憎爱不关心，长伸两脚卧（烦恼全无，乃称自在）。”“佛法在世间，不离世间觉（见色闻声，皆可悟道）；离世觅菩提，恰如求兔角（仍是骑驴觅驴之见）。”

第三会，解答疑问：一者，赞叹自性功德；二者，提倡唯心净土。常途以皈依三宝为无上福田，梁武帝造寺、写经、斋僧等行，皆秉此教以求“功德”也；师依达摩初祖之旨抑为“福德”，而所谓真正功德以“常用本性，应用无染”为准焉。净土通义注重发愿往生，《维摩诘经》谓“心净即佛土净”，二说不同，各有其道。师主后说，谓能破十恶八邪，净土当下显现，不应妄慕西方；终乃推论修行要道不拘出家在家，但舍诸恶，趋十善，常见己过，自净其心，斯为得之。复示在家无相偈云：“心平何劳持戒（贪、瞋、痴等心尽平伏），行直何用参禅（不



假思虑，称性逕行）。恩则孝养父母，义则上下相怜（慈悲表现）；让则尊卑和睦，忍则众恶无喧（无争表现）。若能钻木取火（融化诸过），淤泥定生红莲（烦恼即菩提）……改过必生智慧（分别除，般若显），护短心内非贤（盖覆为障）。日用常行饶益（无上法施），成道非由施钱（见性不关财施，但庄严功德不在此例）。菩提只向心觅，何劳向外求玄（心外求道便差）。 ”

师归宝林，住持四十年，于禅宗正旨阐发备至。以“三无”为归：一曰无念，二曰无相，三曰无住。一念初起，随性逕行，不落心数，是谓“无念”；外对万法，能离于相，得清净体，是谓“无相”；六尘当前，任其起灭，知而不染，是谓“无住”。深契“三无”，便得禅体。所谓般若波罗蜜，即依禅体而起之妙用也。凡于一切处，称性直行，不涉委曲劳虑，斯为“一行三昧”；于一切相，清净安隐，不念损益成坏，斯为“一相三昧”。若违此旨而坐禅，观空观净皆被诃斥。但入手之初，不废忏悔。既得解脱，仍须广学多闻，藉善其用云。

衣钵南来之四年而五祖灭，北方学者私立神秀为第六祖，大弘渐宗于荆州玉泉寺，与南方顿宗对峙，世称“南能北秀”。北宗以南方祖师不识字、不通教，时肆讥嫌，然秀自愧弗如，尝谓众曰：“彼真得无师智，故五祖以衣钵付之。吾恨天各一方未能亲近，汝等勿存轻慢。”乃选聪慧门人名志诚者，令往曹溪参决，记取法要，还来宣传。诚奉命南下，混入宝林法会，随众参谒。师忽曰：“会中有盗法者。”诚出礼拜，具陈来由。师问北方教法如何，对曰：“住心观净，长坐不卧。”师曰：“住心观净，是病非禅；长坐不卧，于理无益。”诚肃然再拜曰：“弟子在秀大师处学道九年，未得要旨，愿和尚慈悲，直指顿法。”师曰：“吾所说法不离自性，离性而谈，只名相说，自性常迷。若悟自性，不立菩提涅槃，亦不立解脱知见，无一法可得，方能建立万法，无滞无碍，应用随作，应语随答，靡不自在。”诚复问：“如何是‘不立’义？”师曰：“念念观照，常离法相，诸法自然于寂灭中显其妙用。”又曰：“的实见性后，立亦得，不立亦得。”诚悦服，执侍不去。

神龙元年（乙巳）春，武后拟迎慧安（即嵩岳安国师，五祖弟子）、神秀二师入宫供养，备咨心要。皆谢不敏，举师以代。遂遣内侍薛简，驰诏迎师北上。师辞以疾，简曰：“京中禅德皆主坐禅，谓‘不因禅定而得解脱，无有是处’，未审

然否？”师曰：“道由心悟，不在坐禅。”简又曰：“修道之人，不先对治烦恼，亦能脱离生死否？”师曰：“烦恼、菩提，同依实性而起。此实性者，非处烦恼而有损，亦非处菩提而有增，常住不迁，一悟便见，岂待去烦恼而后无生灭乎？汝欲体会此不生不灭之实性，但一切善恶都莫思量，自然得入。”简豁然大悟，礼拜归阙，表奏师语。其年九月，有诏奖谕，内云：“薛简传师指授如来知见，朕积善余庆，值师出世，顿悟上乘，感恩靡已。”并奉磨衲袈裟及水晶钵，敕韶州刺史重修梵宇，改名中兴寺。越二年，复更名法泉寺（至宋太宗，乃改名南华寺），而赐师新州旧居为国恩寺焉。

一日，师审化缘垂尽，预唤法海、志诚、法达、神会、智常、智通、志彻、志道、法珍、法如而付嘱曰：“汝等将来各为一方师，说法不失本宗，须离两边以显中道。两边乃相对上之二法，如明暗、有无、色空、动静、曲直之类是。设有人问何者为‘暗’，应举‘明’以对待之。暗因明成，明因暗显，要皆起于非暗非明之中道（‘中道’二字勿作文字观）。利根闻之，便能舍‘暗’相而会其性矣。凡举文字相来问者，皆准此答之。世有执空之辈，直道不立文字，不知言说等于文字，口谈‘不立’既属文字。学道之人岂当永废言说？但能即文字离文字、因相对之相以会绝对之性，便符宗旨也。”

延和七月（属壬子岁），师命门人往新州国恩寺建塔。明年（癸丑）六月落成。乃于七月朔集众激励曰：“吾至八月欲离世间。有疑速问，向后无人教汝等矣。”众闻师突示寂期，皆泣涕沾衣，惟神会安隐如恒。师曰：“神会契乎道矣。汝等所修何事，乃不脱俗情耶？法性本无生灭去来。吾授汝等真假动静偈，宜勉修之。偈云：‘一切无有真，不以见于真（凡所有相皆妄）；若见于真者，是见尽非真（只是虚妄之见）；若能自有真，离假即心真（尽离假相，显心独真）；自心不离假，无真何处真（不能离假，则无真可见）？有情即解动，无情即不动（法尔如是）；若修不动行，同无情不动（不可著静）；若觅真不动，动上有不动（终日随缘，终日不变）；不动是不动，无情无佛种（等于木石）。能善分别相，第一义不动，但作如此见，即是真如用（万法了了分明而本性常定，便合妙用）。报诸学道人，努力须用意，莫于大乘门，却执生死智（勿向外求法）。若言下相应，即共论佛义；若实不相应，合掌令欢喜（契机者，相互证明；不契机者，亦勿令起争）。此宗本无争，争即失道意；执逆争法门，自性入生死（争起于虚妄分别）。’”

上座法海向前曰：“大师去后，衣法当付何人？”师曰：“法即付了，汝不须问。吾灭后二十余年，邪法撩乱，惑我正宗。有人出来，不惜身命，辨别是非，竖立宗旨，即是正法所在。衣不合传，免启争端。”复诫众曰：“若欲成就种智，须达一相三昧及一行三昧，汝等慎勿观净及空其心。”越八日，师欲归新州国恩寺，众恳留而哀，师曰：“诸佛出现，犹示涅槃。有来必去，理所当然。”众知迁化期近，不能复留，但问向后有事否，师曰：“数载后，有人来取吾首，听吾记曰：‘头上养亲，口里须餐，遇满之难，杨柳为官。’”又曰：“吾去七十年，有二菩萨从东方来，一出家，一在家，同时兴化，治我伽蓝，扶我宗旨。”大众听已，随赴新州。

八月二日，师在国恩寺斋罢，与众话别曰：“吾灭度后，汝等慎莫举哀、挂孝、开吊，此属俗情，不合正法。但识自本心，见自本性，无动无静，无生无灭，无去无来，无是无非，无住无往。依此修行，如吾在世无别；否则终日面吾，亦无有益。今留一偈，为未悟者劝。偈云：‘兀兀不修善，腾腾不造恶；寂寂断见闻，荡荡心无著。’”师说偈已，端坐至三更，忽示众曰：“吾行矣！”遂寂。其时，异香满室，白虹属地。广、韶、新三郡，争迎真身，久不能决。众焚香祷告，以香烟所指为归，俄而烟趣韶境，乃迁神龕及衣钵于曹溪。时在十一月十三日，当玄宗先天二年（是年十二月改元开元）。“大鉴禅师”之号，至宪宗而后加溢也。

开元二年（甲寅）七月二十五日，众迎真身出龕，形貌如生。弟子方辩以香泥上之，防盗取首，先以铁叶漆布护其颈。入塔后，白光冲天，三日始散。韶州刺史奏闻于朝，奉敕立碑纪师道行。师生于唐太宗贞观十二年（戊戌）二月八日子时，而终于玄宗先天二年（癸丑）八月三日子时，世寿七十六岁。四十年随机说法，门人法海等集其语录，尊之曰《法宝坛经》。当时得旨嗣法者四十三人，而以神会、慧忠、怀让、行思最著于世。

开元十年（壬戌）八月三日中夜，铁索声忽自塔起，众僧惊集塔下，见一丧服者（俗称孝子）奔而出，寻见师颈有伤。以闻于州县，县令杨侃、刺史柳无忝擒盗鞠之，则饥民张净满受新罗僧钱，拟取师首归东海供养也。刺史躬至曹溪，征住持令韬意。韬为嗣法四十三人之一，请刺史不事深究焉。

师住世时，神秀学派固盛于荆吴，而慧安以国师地位又弘渐教于嵩岳，寝<sup>①</sup>炽于秦洛。师既灭度，顿旨更为二派所掩。秀嗣法弟子普寂复称七祖，挟朝廷势力，压迫顿宗几尽。开元二十二年（甲戌）上元日，神会奉师遗嘱，特设无遮大会于滑台（今河南滑县）大云寺，白云非为功德，只为天下学者定宗旨，破斥北派未契真心，且以寂私称七祖为妄。经此法雷震吼，曹溪顿旨始放晴光于洛阳。会则大遭仇视，展转流窜，命如悬丝。迨安禄山反，会助平其事，肃宗诏迎入宫供养，宗风于以大振，曹溪衣钵且奉敕运入内府。上元元年（庚子），会入灭，寻延慧忠为国师。永泰元年（乙巳），代宗梦六祖请衣钵，乃遣使赍还曹溪，敕寺僧严守护之（至今，衣钵犹随真身锁南华寺）。

神会灭后三十六年，德宗追立为第七祖。其时盖当马祖、庞居士演化之余，宗风极盛。马祖得法于怀让，其后流出沩仰、临济二派，复有曹洞、云门、法眼三派则出自行思，临济、曹洞至今犹存。

达庵曰：一切众生皆具佛性，明与不明，此性弗改。渐教对治法，修习无央数劫犹或未明；教外别传，能顿明于烦恼之内，上乘法力殊胜若是。达摩西来，宗旨始建于兹土。不名“佛性”而名“禅”，盖取《首楞严》正体也。变动弗居而常大定；不思善恶以体会之，时见己过以磨研之，广行饶益以运用之，六祖开示亦详矣。毋以辞害意，毋以指混月，是在当机。顾根器万殊，见有深浅。探源止于赖耶，犹缠生死；彼以昭灵意识为惺惺主人，门外汉耳。宋曾会尝举《中庸》《大学》，参附《楞严》作为本分，雪窦辟之曰“这个尚不与教乘（指二乘教）合，况《大学》《中庸》耶？”可为穿凿家之当头棒。近人以哲学见解测度本宗，斯《坛经》所谓“饶伊尽思共推，转加悬远”者；乃若拨无因果，恣情妄行，翻以“烦恼即菩提”自负，直宗门之罪人也。大心凡夫，有能离脑会心，脱尽窠臼，许与六祖相见！

---

① “寝”，有“逐渐”义。如：寝坏（逐渐废弃；逐渐败坏）；寝繁（逐渐繁多）；寝饿（越来越饿）等。

惔叟居士寓公韶州有年，稔香客挤拥南华者岁必二度。问所事，大都要福；与语六祖本来面目，茫无所知，于是请撰祖传以弘禅。文主疏朗，期适时机云尔。丁丑季夏，达庵附志。

## 禅观随笔

离心意识，直窥法界本体，不论生佛，皆显其清净自在。此一乘教之谈也。研究其教义者，震旦向推天台、贤首二宗。而绝解起行，能于短期中的实亲证其妙，则禅宗代有其人。然根基千差万别，参禅之流，虽同一孜孜，其所荐入，深浅各别。约而言之，可分四类：

**（甲）昭灵禅** 此类之机，自知意识攀缘不息，为一切烦恼之资，遂专意遮遣之。及其纯熟，其应环境，觉得五俱意识随缘并显，当前万法，咸有昭昭灵灵之观。此等禅境，凡外权小皆能得之，而于宗门则为未入流也。根基较利者，于此禅每能一触而会。若不知上进，便以为禅宗不过如是。任情径行，甚或流于狂妄，终不觉悟。

**（乙）明心禅** 此类之机，知六尘皆有所从出之根本，非若前类只知有浮尘根已也。此根本名曰“阿赖耶”，亦谓之曰“心”。参禅者若能顿入是心，则识量大集其中，前六识之分量概从未减，当前尘相遂觉如梦如影；向之“分别我执”及“分别法执”，一时顿亡。会此禅也，则为入宗门第三句。

临济颂本句云“看取棚头弄傀儡，抽牵端赖里头人”，即以“傀儡”喻当前如梦如影之尘相，而以“里头人”喻赖耶心。真会此禅者，于赖耶相分必有所亲证。若将梦、影作比量会，终是门外汉也。若既会第一句，故入第三句，则“里头人”直指本分。

神秀偈云“心如明镜台”，是能发明赖耶心者。所谓“拂拭”，志在不染六尘。较前机惟从意识荐取者，其境自异。宜为五祖之所取。

**（丙）无生禅** 前机以“心”为统一机关，于“分别二执”固能抑使无权，然自心之识量既强而有力，隐隐中不觉认其为最高主宰，是谓“俱生我执”。此执不去，心终不得自在。而起此执者，末那识也。行人于发明赖耶后，能以利剑迳破末那，则俱生我执失其依据。是为证入“生空真如”之境，亦谓“无生法忍”，《大日经》则谓之“觉心不生”，宗门则列为第二句禅。

六祖初偈云“本来无一物，何处惹尘埃”，的是无生法见地。五祖谓其亦未见性，乃实语也。永嘉从《维摩诘经》会得无生之旨，以参六祖，其境界正同。苟不留一宿，将终栖心于第二句禅，不知向上更有事在。

（丁）见性禅 七识虽破，第八识尚在，法界本体，为所遮障，万法之现，仍不离识。行人能于百尺竿头更进一步，脱去识阴，便觉得从前所见诸法，绝无少许自性可言，而当体实相本不生，离言说，离尘垢，离因缘，等虚空，五德同时并发。所谓父母未生前本来面目，到此始得的实亲证。《大日经》所谓“极无自性心”即此。然所无者，识所变现之法相也；若法界自性，方从此显故。证此禅，目为“见性”，亦曰“本分”，宗门所列为第一句者也。

《大日经》诠“极无自性心”云：“所谓空性，离于根境，无相无境界……”若从文字上研究，几与无生禅莫辨。首山云：“龙袖拂开全体现，象王行处绝狐踪”。余于此偈颇有实地相应处，故读此段经文，觉得句句若从自心流出。

六祖中夜悟道，即入此心。其后演为五宗，皆不失厥旨。临济三玄，分析最为得要。洞山“正中来”之颂，乃约第二玄而描写之；“正中偏”之颂，亦单简得仰山圆相之意，恐人以狐踪混象步也。洞山所谓“犹怀旧日嫌”，亦约未能的实作象王行者言之。

贤宗着眼在第一玄，台宗着眼在第二玄，空宗着眼在第三玄。或谓空宗只摄于觉生不生心，不合高跻第一句禅之列。此只据局部之义言之也。空宗历三大阿僧祇劫而后达于等觉之位。初劫破六识，只配第三句而已；次劫破七识，固配第二句；后劫破八识尽，而住于十地，居然第一句也。此宗在天台列入别教，以其教义流传，每以觉心不生为度。进乎此者，则罕及焉。然所谓“罕及”，乃世失其传，非当教之果止于第二句也（台宗亦说别教能直至佛地，不必圆教来接）。贤首列此宗为始教，则据初劫教义言之也。其于相宗亦然。实则二宗行相，岂初劫告满即般涅槃也哉！不过初登欢喜地已耳。综言之，台、贤、空、相四宗，其证等觉，虽迟速不同，功行未可轩轻。盖皆安住于第一句，十波罗蜜无不具备也。余之得入第一句，乃由禅、密二宗修习而来，于前四宗平等尊重，无所用其左右袒。上所云云，藉抒愚者一得云尔。

禅宗虽云一超直入，无等觉之名，而《大日经》云：“如是初心，佛说成佛

因故”。证诸长沙之论，可谓相得益彰（长沙云：“天下善知识未入果上涅槃；所证者，因中涅槃而已”）。是其未证金刚后心，与前四宗等觉之位相若；且净种未熏，二严未具（此见马祖及南阳国师之论），更四宗之不如。是行人向上功夫，不仅单破最后根本无明已也。然破此根本无明以入金刚后心，究以何法为依据？诸宗皆未之详，于是密教尚矣。金刚顶宗者，接四宗之等觉菩萨者也。大日经宗者，接禅宗行人者也。

宗门行者既开正眼，通例即继之以行履，且须广参善知识，练成能征惯战之身，方足称为大作家。余志不欲盘桓于是，但急求向上，实践“即身成佛”之旨。若以作家居士相期，惟有敬谢不敏。

密宗之即身成佛，乃指金刚法界中之果位；禅宗之见性成佛，则指破除情识后之果位。若从此能发普贤大愿，则为入金刚法界之因，即大日宗之正机；未到此地而修密，辄为“所知障”笼罩，是谓旁机。



# 妙吉祥秘密观门经大要\*

此经具名《妙吉祥平等秘密最上观门大教王经》，宋三藏法师慈贤译。三藏本天竺摩竭陀国人，曾受契丹聘为国师。原译五卷，叙金刚心修证法颇详。今删繁就简，述其大要如下：

世尊在舍卫国华林园中趺坐，时有弥勒菩萨等白言：“世尊，我等虽闻三乘甚深妙法，然尚有怀疑之处。敢问世尊，此法门外更有法否？”佛言：“善哉善哉，汝等乃能兴问及此！我有摩诃三昧耶秘密内法，依之修行能令大乘行者速疾成佛。吾自成佛以来未曾宣说。”

此段经义，应注意之点有二：（一）等觉菩萨既达三乘妙法极地，深契平等寂灭之性，尔时五蕴净除，无复功用，然犹未知此际是否成佛，抑更有进修之道否；（二）世尊成佛以来，到此时节，始有开示密法之机会；依此密法，乃能成佛且甚迅速。

弥勒菩萨等闻佛所说，踊跃欢喜，绕佛三匝，却住一面，右膝著地，胡跪合掌，瞻仰世尊，目不暂舍。尔时，世尊入金刚定，于眉间放五色光，光中化现五佛及诸菩萨、明王，成大曼荼罗。弥勒菩萨等从座而起，互相推问，咸谓此大神变甚深不可思议法，从未见闻，于是皆大欢喜，说偈赞叹。

此段经义，应注意之点亦有二：（一）以等觉菩萨地位，突闻密法之名，尚瞿然而惊，不知置词；（二）世尊眉间放光现诸佛国虽不乏其例，而显现此等秘密大曼荼罗则属创见。

复白佛言：“世尊，我等既见如是大神变事，愿慈悲哀愍，宣说其理。”佛言：“善哉善哉！我此三昧耶秘密法门，难信难解。汝等乃能如是问，是真大丈夫，是真大智慧！我当如愿酬答。”弥勒菩萨等闻如是语，从座而起，恭对曼荼罗四门顶礼。共说偈已，白言：“世尊，我等得见大曼荼罗，应作

\* 此篇依据民国廿五年十月廿九日印制件校勘。文中着重号为著者本人所加。所引经文只采原经大要，对话本不当加引号，但为读者阅读方便，权加之。

何行愿修此法门？”佛言：“汝等先受五瓶灌顶，当为汝说秘要法门。”（灌顶法从略）

此段经义，应注意之点有三：（一）非大智慧人，对于密法不惟不解，抑亦不信；（二）惟大智慧人，乃能尊重曼荼罗而敬礼之；（三）欲修密法，必要灌顶。

弥勒菩萨等受灌顶已，白言：“世尊，此秘密最上法门，从何佛闻之？随何佛修之？复经几时乃获大神通证大菩提？”佛言：“谛听，当为汝说。我于过去无量劫中，与金刚大平等菩萨等，同于大毗卢遮那佛所闻如是法，作如是观，秘密修行，得成正觉。过去诸佛若不依此法门，无由得证菩提。”

此段经义，应注意者，乃释尊于无量劫前从毗卢遮那如来闻此密法。遮那为说法教主，非现报、应色身，而为遍周沙界之法性身，恒常无间，一切众生随时皆可与闻；而不闻者，以未能遣去情执也。释尊当时功行，既破此等情执，故得闻之。

弥勒菩萨等闻佛所说，咸生欢喜，复共白言：“世尊大慈大悲，见垂哀愍，我誓修行，求无上觉，惟愿世尊分别演说秘密法门！”佛言：“我从王宫出家，经十二年终苦修行，未成正觉。蒙过去六佛垂大慈悲，敕大弟子警我离座，却诣本林，向空祈愿，六佛应声现前，咸言：‘若要成正觉，须诣菩提树下，依过去诸佛秘密观门课诵修行，经一十二月，决成正觉。’吾闻说已，依教奉行，果证菩提。汝等若不依此，终不能成无上菩提。”（以下接详实习方法，从略。）

此段经义，应注意之点有二：（一）佛法不重徒闻，而重实践，诸菩萨深知此理，故甫闻开示，即详求实习方法；（二）释尊无量劫前虽得闻秘密观门，而未尝作为实习功课，直至六佛现身提示，乃知奉行，遂得成佛。

尔时，会中复有金刚手菩萨，从座而起，绕佛三匝，却住一面，右膝著地，合掌恭敬白佛言：“世尊，我等闻如是法，见如是神变，学如是秘密法门，当有何果？”佛闻说已，默而不答，口中放六色光，遍覆三千大千世界，一一光中化无量佛。尔时，金刚手菩萨与

会中诸众皆见神变，咸生欢喜，恭敬礼拜。经须臾顷，其六色光乃向世尊顶门入。金刚手菩萨复白言：“世尊，有何因缘现如是光？”佛言：“汝当谛听，吾为汝说。汝等依此法门修行，决成正觉，亦放是光，能现如是大神变事，得果圆满。”（以下详谈请阿闍黎建立坛场、消除国难等事相。从略。）

此段经义，应注意之点有三：（一）金刚手为密法首座菩萨，于当得效果非不知，而故作问，欲普利会众及当来众生也；（二）此等效果不可以言说答，只合实地显现；（三）依此法门而修，决证此境。能证此境，便是成佛。即生证此，便是即身成佛。

尔时，释迦牟尼佛说是坛场秘密法已，告金刚手菩萨言：“若有国王、大臣、长者、居士、婆罗门等及诸四众，依法建此坛场，受大灌顶，行如是法者，是真法王之子。此诸人等，所有曩劫五无间罪、十不善业、一切重罪皆得消除；国有灾难亦自殄灭，譬如积薪万束乃毁于一星之火；复能圆满十波罗蜜，所获利益难可具宣。此法王子等，诸佛如来皆共赞叹，不久决成正觉，命终之后往生西方极乐世界，得见无量寿佛，闻不退法，与佛同等。若复有人以坛场内加持之水沾洒于人，依师教诲行如是法，命终之后，十方净土随意往生。若复有人建此妙吉祥坛，依师灌顶教诲加持，才行是法，现世天龙八部恒来拥卫，无不宗奉。此诸行人起大悲心，未愿成佛，且愿于当来世作大轮王，拥护佛法，常行十善，利益众生；或愿作大小国王身，恒以正法化人；亦愿作大法师，开人耳目，转大法轮，出利众生，所愿乐者皆得满足。”

此段经义，应注意之点有二：（一）请师建坛，受大灌顶，依法实行者，能消种种罪障，及得种种法益；（二）现生得天龙拥卫；来世若不欲往净土，则能于娑婆大转法轮，然其行为必与十善等正法不相违。

佛复告金刚手菩萨言：“我说是法，非吾独创，过去诸佛皆作是语，莫生疑难！若复有人不依师教诲，不建此道场，不受大灌顶，终勿令见闻，亦不得入坛。如盗听是法，广招无量罪。若有于此法

心起疑慢者，勿对之宣传。若有于此法心极殷重者，乃至不惜身命求之者，传教阿闍黎勿生吝法心。

此段经义，应注意之点有四：（一）最上妙法，信者甚难，故世尊更引诸佛共说为证。（二）密法不由师承，则法流不行；建坛不加布施，则功德不生。至于盗法，反招重咎。（三）疑与慢皆入道大障，滥向宣传，无益有损。（四）殷重求法，必如愿以偿！

尔时，世尊说是摩诃三昧耶秘密法已，弥勒菩萨等闻佛所说，踊跃欢喜，信受奉行。

此段虽属常仪，然足见大菩萨乃能信受奉行。

# 宿命通原理

宿命通者，浅释之，即能知前生事迹之谓。有报得，有修得。此篇只就报得一类，不以佛典作解，而通俗学理是资：取其易于普及也。

丙寅仲秋 达庵 志

人莫不知有过往之经验，所谓记忆作用是也。经验事迹众矣，而未能一一复现于心者，记忆条件有具有不具也。依近代心理学者所考究，凡人所得之经验，未有绝对的遗忘者。苟具适当之条件，皆能复现于心焉。今分二方面论列之：

（甲）积极方面 记忆观念易于复现者，据下列原则为准：

- |            |            |
|------------|------------|
| （一）新历之经验   | 观念鲜明，故复现易。 |
| （二）频习之经验   | 观念深厚，故复现易。 |
| （三）注意殷重之经验 | 观念鲜明，故复现易。 |
| （四）联络广多之经验 | 观念深厚，故复现易。 |

反是四者，则成残暗、浅薄、弱小、狭隘之观念，辄为其他较胜之观念所掩，故复现难。据原则（一），事迹愈久远，观念愈残暗。换言之，即后后观念恒掩乎前前，所最明了者，不得不推现前一念。然则前此观念似当尽入遗忘之域，不可复现；吾人亦当不复知有过去之事矣。而实际乃不然，斯后三原则之力也。

或曰：熟读之文，到老犹忆；厚恩于我，每饭不忘。其为观念深厚强大，当非现前之念所能相掩也。然既若是深厚强大，何以不刻刻现起于心，而竟多在遗忘之域耶？曰：心念随起随灭，迁变不停。当前一念，刹那间即退归过去，让他念继兴。在凡夫境界，此继兴之念，每由前念引诱而起。所以能引诱者，必往昔彼此曾作连带关系者也。如闻西洋香水，则思美人。追求前闻此香之时，必尝从美人身上得之也。使一向习闻于佛像之前，则今时复闻此香，当引起佛像观念耳，又何有于美人哉！

今使现前之念，与熟读、厚恩等事不相干涉，则继续引起之观念，自然属诸

其他向有连带者焉，藉有干涉矣。而此文句或恩情方为现前之念时，或因连带关系，或因别种戟刺，引起其他观念，斯复退休于过去：此其所以多在遗忘之域也。有时若能久延者，非一念之能自延，乃与他念展转互引耳。

或又曰：合乎（二）、（三）原则之观念，能随机缘引起固矣；其不合者，亦能起焉，抑又何故？曰：当一念现起之时，其向所连带诸观念，既无所谓深厚强大者，自有稍次者乘机而来，能乘机斯复现：此则专凭原则（四）之作用矣。

**（乙）消极方面** 记忆观念陷于遗忘之境，若无法唤起之者：此以身体曾经剧烈苦痛为大端。就心理学家所得之实例言之，其范围又有广狭之分，别为三种如下：

（1）某部经验遗忘者。 有外科医自马颠坠，晕绝复苏，竟忘其妻子，不能记忆。

（2）某期经验遗忘者。 有年二十七岁之妇，不堪难产痛苦，致失其意识。回复后，非特难产及结婚之事不复记忆，即自二十七岁以前之十年间事，全付遗忘。精神状态无异十六七岁时。

（3）平生经验忘尽者。 西人翰拿，固曾受高等教育者，因颠坠伤脑之故，失其意识。病愈后，一切尽忘。虽字母亦不能识，与初生婴儿无异。

此外有因精神病而入于遗忘者，此中外常见之例也。

记忆观念尽忘者，因痛苦所起之心相，其力甚盛，故能掩盖其他记忆观念也。其某部某期遗忘者，能掩之心相有限制也。掩之云云，非能消灭诸记忆观念之谓，不过如浮云之掩星辰，使之暂隐伏耳。浮云去，星辰现。此能掩之心相一除，所掩诸观念亦当复起矣。

或曰：颠坠难产之人非一，而抱其他痛苦者，亦繁有徒，顾不尽见其遗忘前事，何欤？曰：人各有其别情。不因痛苦而貽遗忘之患者，所起心相虽盛，于其他记忆观念适不相掩也。（如必相掩，彼外科医于妻子观念外，宜其一并遗忘；而难产之妇，亦应返如初生女婴。）

吾人一念之顷，于过去之事，只能记忆其一。虽曰源源引起，而所引起之观念，亦惟偏于一部。自现境上溯出胎之时，固未有能尽举其经验一一鱼贯复现于心者也。未能悉举，而犹信其经验、年龄之不虚，此不过藉少数记忆比例以得之耳。至若翰拿者，颠坠以后之观念，一一从新建立，是与颠坠以前毫无关系矣。既无关系，则事愈无从引起。在其人主观上论之，则颠坠以前之年龄是否实有，似属杳茫之境。所不敢目为乌有者，惟藉客观反衬焉。今夫人之处胎，其痛苦较翰拿之颠坠，初岂相让！是故出胎以后，前此经验遂入甚深消极状态。身体渐长，观念渐增。但知现身经验交互连带，出胎以前两不相涉，故不知有所谓前生事迹焉。其主观殆与颠覆之翰拿曾无少异。

虽然，此就常情言之耳。其或处胎痛苦较为未减，前此经验未至陷入甚深消极状态，则机缘一至，尚可由现前之念，以显出前生之经验也。古来此等事例颇多，今随录二则于下，以示一斑：

（一）隋魏州刺史崔彦武故事（〔唐〕唐临记）

崔彦武，开皇中为魏州刺史。因行部至一邑，愕然惊喜，谓从者曰：“吾昔尝在此邑中为人妇，今知家处。”因乘马入修巷，屈曲至一家。命叩门，主人公年老，走出拜谒。彦武入家，先升其堂，视东壁上去地六七尺有高隆，因谓主人曰：“吾昔所读《法华经》，并金钗五双，藏此壁中高处是也。其经第七卷尾后纸，火烧失文后。吾今每诵此经，至第七卷尾，恒忘失不能记得。”因令左右凿壁，果得经函，开第七卷尾，及金钗，并如其言。主人涕泣曰：“亡妻存日，常诵此经，钗亦是其物。”彦武曰：“庭前槐树，吾欲产时，自解头发置此树穴中。”试令人探树中，果得发。于是主人悲喜。彦武留衣物，厚给主人而去。

刺史未按行以前，其前生记忆观念，原非陷于消极状态；特无机缘发起之，斯与常人无异。及行抵前生故邑，遂显其记忆作用矣。其地与“人妇”常起联络关系，故不觉冲口出曰“尝在此邑为人妇”。由妇而“家处”，是亦一联络关系也。升堂视高隆，则又联及藏经与金钗。更见庭前槐树，则又联及树穴中之头发。设刺史一生不至此邑，前生之事终于茫无所忆，或且固执以为未有前生也。

（二）晋太傅羊祜故事（〔南齐〕王琰记）

太傅羊祜，字叔子，西晋名臣，声冠区夏。年五岁时，尝令乳母取先所弄指环。乳母曰：“汝本无此，于何取耶？”祜曰：“昔于东垣边弄之，落桑树间。”乳母曰：“汝可自觅。”祜曰“此非先宅，儿不知处。”后因出门游望，迳而东行，乳母随之。至李氏家，乃入至东垣树下，探得小环。李氏惊怅曰：“吾子昔有此环，常爱弄之。七岁暴亡，亡后不知环处。此亡儿之物也，云何持去？”祜持环走，李氏遂问之。乳母既说祜言，李氏悲喜，遂欲求祜还为其儿。里中解喻，然后得止。祜年长，常患头风，医欲攻治。祜曰：“吾生三日时，头首北户，觉风吹顶，意甚患之，但不能语耳。病源既久，不可治也。”（下略）

太傅甫生三日，即解头首北户，觉风吹顶，此等分辨，非现生习得，显而易见。非现生习得而能分辨之，则前生记忆观念，脱离消极范围明甚。五岁以前，不令乳母取指环，非必五岁以后始能言语也，当由机缘未现耳。为之机缘者，或见他人指环，或触及失环时之联络事物，均无不可。既而望见李家，遂联及桑树之所在矣。对故亲不爱恋，持环竟走者，非不复识其亲，为恐其夺环也。且久随乳母，不欲遽依他人，亦孩童之常态也。

观上二事，则人之能记前生事迹，其理本属平实，绝无若何诡异可言。惟知之者寡，故觉其特殊耳。其次有得遇机缘，足以引起前生之经验；无如所起之观念，未甚明了，不免陷于恍惚状况。如典籍所载，有读某书一、二遍即能成诵，他书则大不然者，此为前生熟习某书之明征。惟前生相连之环境，则不能复现，以此熟习观念独深，不尽入消极状态，其他则否也。外此社交之间，有一见特加敬爱，有一见甚不相能，即局中人亦不知其所以然者，是则前生恩仇所结，当时观念至为深厚，触机即发也。等而下之，吾人与生俱来之各别宿习，无关于环境之熏陶者，皆此深厚观念之留传也。

吾人返躬自问：孰能绝无宿习欤？既宿习与生俱来，则人人必有前生可知矣。前生能变为今生，今生又必递变为后生，又何疑乎？明乎此者，则轮回之说不待烦言而解。悟轮回之真理，斯可与之言道矣。



# 天眼通原理\*

## 绪 论

吾人所能感觉之色相，本来一切皆空。自相对上论之，则有三境之别：

### (一)性境

此境即是色尘，为色相中之最正确者。其现也，必有物质与之相函。虽当体即空，而起伏变化，恒有不可逾越之楷则以绳之。惟然，故世间物质学者取为研究对象，能发明许多义理，施诸应用，莫或爽焉。核其所由来，非独凡夫推测所不及，即二乘果位中人亦非所审。金曰：当前有实在之物体，接触吾人肉眼，从而认识云尔。顾自大乘学者观之，一一色尘，其本质皆自人人心中开发而来。此所谓“心”，非指肉身上之心脏，乃微细难知之第八识也（阿赖耶识即此）。所开色相，大端可分二种：

#### （甲）属众生界者

世间所谓动物，皆名“众生”。一切众生同发源于法界，各随机缘积集一部分势力以为心。开为外迹，则成具有知觉运动之身。或现人形，或现畜形，或现其余四趣之形。种种色色，差别无量。

#### （乙）属器界者

动物以外所有物类，皆名“器”（此字非专指器械言）。器之由来，为众生业力所发起。形诸外迹，或为整个物体，如杯盆之类是；或为散碎物料，如水土之类是。语其差别，尤为无量。

众生身相，有胜有劣。胜者五根完具，劣者则有所缺。此系乎八识之浑划也。器界随众生而起，识量愈浑且微，故无五根之迹。众生具有眼根者，能自见其身，以自心之体量为境，从而开为眼识也；亦能见他众生之身，为他心体量之势力感动吾心，即相应处以开眼识也。自业所引之器，

---

\* 本篇依据民国二十五年十一月著者赠给广州市立中山图书馆之《天眼通原理》单行本校勘。原书由上海佛学书局作为“佛学小丛书”之一印行（1931年）。标点符号略有调整。原书有南海罗翥翔序，今略之。

吾能见其形：以所作之业为境，自起眼识也。他业所引之器，吾亦能见其形：为他心所作业力感动吾心，而起眼识于相应处也。概括言之，身形诸相，皆“见者”眼识所变现，非别有实物当前。虽曰有物质与之相函，亦不过随识而出：盖物质之所以立，以有五种特征耳。眼识若无，特征便失其色；耳识若无，特征便失其声……乃至五识都无，则色、声、香、味、触五征俱失。所谓物质，遂归诸无何有之乡矣。世俗学者定为公例曰“物质不灭”，以当试验时五识未尝休歇故；使有休歇之功，此例不攻自破。

## （二）独影境

此境虽若有色相当前，实即法尘也。为独头意识之所缘（意识单独作用，无前五识挟之俱起者，谓之“独头意识”），无物质与之相函，故所成色相，独有其影；因属无质，名之曰幻影（从一切皆空义，三境均可称幻影。此则从相对上立名）。其起伏变化，不为物质楷则所拘，来无所从，去无余迹。端的究之，实以想阴为大本。

“想阴”者，积集种种尘俗观念，融通联络，于不知不觉之际，随机流为言动或幻影者也。就所起幻影论之，可分三种：

### （甲）全妄者

此种幻影，事实上全属于虚乌有。吾人睡时所作之梦境，与病时所感之假境，大率如此。世间小部分之人，平时亦有因暗示之力，而起此等境界者（暗示多凭他力，间亦得凭自力）。今略举催眠术以为例。“被术者”见“术者”东其指曰：“此犬也”，则恍然一犬现于东；西其指曰：“此狐也”，则俨若一狐形于西。是皆藉严重声音，诱起被术者想阴之所蓄，俾于瞬间开为幻影也。术之高者，亦能不用声音，而惟运心力以为支配。被术者潜受其力波动于心，不觉随术者之念头，而起相类之幻影焉。

### （乙）有因者

此种幻影之起因较有根据，即意识偶能与八识微应也。然其动机转瞬为“分别意识”所侵杂，故托出之相，虽小有征验，而客观上事实则未能同符。此可取梦事二则以明之。如《夷坚丁志》云：“东平董瑛坚老之父，知泽州凌川县时，

以鸡子挂于堂内梁上。妹婿至，庖妾请以供晨餐，董夜梦二十三小儿自梁而下，同词乞命。中一女，著群帔而跛足。旦起盥面，见妾持叉取所挂物，得二十三枚，方忆昨梦，乃舍之。孵之，一一成鸡，唯一雌病脚。董自是不杀生。”此梦若无凭，何得有日后之征验？若云有凭，鸡子畜类，何得现人身以乞哀？溯其源流，则因鸡子处于将杀之趋势中，各自潜起畏死之感，以此原动力波及董父之心，瞬于意识中起三重“比量”（本平素经验，以比例法，求得同类事之结果，谓之比量）：一畏死应乞命；二乞命应吐词；三吐词应属乎人。鸡子微物，故幻为小儿求救之相。以在刹那间演成，故不自觉其为意识作用也。又如《槐西杂志》云：“静海一人既就寝，其妇尚在别屋夜绩。此人忽梦妇为数人劫去，噩而醒，不自知其梦也。遂携挺出门追之，奔十余里，果见旷野数人携一妇，欲肆强暴，妇号呼震耳。怒焰炽腾，奋力死斗，数人皆被创逸去。近前慰问，乃近村别一人妇，为盗所劫者也。素亦相识，姑送还其家。惘惘自返，妇绩未竟，一灯尚莹然也。”此梦分明有凭，乃见邻妇为己妻，何也？以号救之力波动于心时，是人意识偶与相应，审为妇人遇盗，刹那间杂以平日关切之念，遂幻为己妻之形。

### （丙）似真者

此种幻影较为逼真，虽无物质当前，尚可为事实之节略写照；因意识偶与八识微应后，其动机未被糅杂变化故。其理姑藉圆光术解释之（此术托始于道家，今人尚有传习者）。施行此术，本非尽有灵验，然尝闻失物之家，用以探索谁盗，间有如愿相偿者。其为术也，张素纸于壁，使童子观之。术者与事主苟相孚以诚，童子又能心无杂念，则见纸上现圆镜，镜中将盗者窃物经过，大略表演，如电影戏然。按图索盗，居然无误。所以者何？以事主专一之心，能逼起所求境之活动力。术者更以强有力之暗示，使童子于无思虑中，自以意识应此动机，瞬间开为幻影也。童子若杂妄念，所成幻影，或入乙种。术者、事主不诚，纵有幻影，亦属甲种。

独影境，即心理学所谓“幻觉”之相。普通心理，法尘大都无相：以五尘竞现于前，足以夺其幻影也。睡眠时五识不起，独头意识遂得显其作用而梦境彰焉。然睡至沉重程度，意识不行，梦境亦不能起。催眠、圆光等术，施诸思虑较简之人，每可随暗示而生幻影。若思虑多者，心常散乱，

难以结成形状也。病时心理失其常态，意识亦得显其独头作用，故种种假境因之而生。于此数端而外，据心理学家研究所得，又有三因：一因于身心疲罢；二因于感情激扬；三因于药力酒力。身心疲罢，五识趣于休歇之势，故独头意识行焉。感情激扬，则意识特有所钟，足以暂伏五识之强力，而得单独起用。女子偏于感情，故其幻觉较男子为多。药力酒力能变心理常态，宜其诱起幻觉。及成习惯，虽不服药饮酒，意识或亦能独用矣。是等幻觉，不论起因如何，统归虚妄。其既起也，有只见其形，亦有兼闻其声。梦中与人对谈，此固吾人所常经验。其由他因而来者，亦不乏其例。但所闻之语，实从本人想阴发出，并无何等神秘。其语即或小有应验，不过乙、丙二相所摄，均不得认为真实。

### （三）带质境

此境本属法尘，而带有物质作用参杂其间，故别为一类。其中又分二种：

#### （甲）扰乱色尘者

此种带质境，乃先有确定之色尘，后起分别意识以糅杂之，色尘被扰乱真相，恍若另为一形。如《贤奕编》载宋代梁国夫人事云：“韩世忠夫人，京口娼也。常五更入府，伺候贺朔。忽于庙庑下见一虎蹲卧，鼻息齁齁然。惊骇亟走出，不敢言。已而人至者众，复往视之，乃一卒也。因蹴之起，问其姓名，为韩世忠，约为夫妇。世忠后立殊功，为中兴名将，遂封梁国夫人。”韩公本具人身，夫人一时糅以分别意识，乃见为虎形。此意识何自起乎？则以公威猛之气，呼为鼻息，势异寻常。夫人心被波及，乘此威猛动机，瞬于想阴中引起“虎”念，当惊骇无措之际，不觉人形随之变虎。云何虎念特起？此关于夙所习闻虎甚威猛故。设夫人平日观念，以狮子威猛为最可畏，又将视公身为狮形。为虎为狮，抑或其他威猛之物，统凭主观者之想阴而定，与客观上之人身无涉。其小有关系者，只藉韩公威气为动机耳。

#### （乙）酝酿色尘者

此种带质境，本非色尘，以意识专注力，稍起物质作用，酿成色尘初步而已。

例如世间习念写术者，凝想一字不已，日久能见字形当前。虽他人不得共见，然以此形运于特种药片上，能使片中微现字迹。苟绝无物质作用参加其间，安能使药片蒙其影响？故知所现之字，既能由独影而入于带质境矣。

甲种带质境，即心理学所谓“错觉”之相也。错觉与幻影之别，一则“即物而起妄境”，一则“离物而起妄境”。如上例，就人身而变虎形，固属错觉。若于人身顶上另见虎形，斯为幻觉。如谓虎即其人之前身，抑谓有虎神相随，皆世俗妄相测度，明者所弗道也。乙种带质境，他人虽不得直接共见其相，然仗此等带质为动机，而各各自起独影境者，颇有其例。前岁香江礼聘一位法师，登座讲经。既完，为听众张幕作观。众中有局部士女，见幕上或现菩萨，或现金刚，或现楼阁，或现山川，或恍惚如现梵字，皆大欢喜，叹为得未曾有。此师得失，姑置不谈。而同属人趣之听众，所见互不相同，分明各凭夙习引起独头意识也。至所谓恍惚如梵字，非真梵字相，乃意识模糊不清，未能勾起明晰观念而缘之也。圆光术纸上所现，往往不见人物形相，惟隐约睹卦爻之属者，正同此境。术者当此，遂以射覆法附会穿凿，故多不验。

本类带质境之外，尚有一类，乃物相之中，一部为色尘，一部为法尘者。分言之，固一属性境，一属独影境；合言之，则又带质境也。下文第二节详之。大乘学者之修观，于八识中熏习清净色，是亦带质境之一种。其始熏习，犹是独影；及其终也，则为性境。此等色相，函理甚幽，非实地契会者不辨，兹故不论。三境纲要，遂止于是。

三境之中，天眼所见者何境乎？曰：性境。肉眼亦见性境，彼此何别？曰：功力不同。肉眼必须眼球相助，天眼能离眼球起用（诸众生罕具此眼，诸天则必有之，故特称天眼）。

惟肉眼假助于眼球，遂生六种窒碍：一曰见近不见远，二曰见此不见彼，三曰见著不见微，四曰见通不见塞，五曰见明不见暗，六曰见现在不见过去、未来。天眼于此等窒碍，能一扫而平之，是以谓之曰“通”。

天眼所以能通，其根本在于修定。定者何？能调伏种种散乱之心者也。众生平时心浪，本皆无量无边，而“因缘”力互有强弱，故浪峰高下不一。浪之高者，

原有引起眼识之能，然将起之初，苟非先固其本，辄为他浪冲破，色尘难以实现。所固之本，谓之眼根（此属八识相分）；形诸肉身之上，即是眼球，为特殊器官之一。就色尘表里二面言之，在心为高峰独出，不被他浪所摇；在外则物像凝然，正与眼球相接。缘力弱者，虽欲固本不可得焉。散位凡夫之肉眼境界，如是如是。修定成就者，能以功力伏诸强浪，则弱浪自得随念而彰。其彰也，既能不为他浪所掩，故色尘出现自如。虽亦有根可言，而无须特别助力。外迹观之，所谓物像，不必定与眼球正对，其他器官乃至任一毛孔，皆可代用焉。此为天眼通根本原理。以下各节，则反复申论其详者也。

“定”字译音为“三昧”。其中有种种差别：世间凡夫外道等定，皆属粗浅，所成天眼，功力有限；出世间定中所显天眼，则殊胜异常。昔阿那律（或译为阿耨楼陀）尊者修习“乐见照明三昧”，三千大千世界无所不见，诸阿罗汉中推为天眼第一。其在楞严会上对世尊云：“我初出家，常乐睡眠。如来诃我为畜生类。我闻佛诃，啼泣自责，七日不眠，失其双目。世尊示我乐见照明金刚三昧，我不因眼观见十方，精真洞然，如观掌果。”功力殊胜，可以概见。其“我不因眼”之言，即不假眼球相助之义。

## 第一节 远近均见

色尘为心浪外迹。心浪强者，开出之物象浓，递弱则递淡。浓淡之间，判以分别意识，于是远近之见生焉。是远近者，乃相对上之假名，绝对物象固自无远无近也。但凡夫肉眼所见，既不免于浓淡之分，远近之名遂不可废。得天眼者，其于心浪既能伏强起弱，则淡者无不可浓，一切皆浓，远亦成近。是故<sup>①</sup>近物固见，远物亦无不见。

从外迹论肉眼，惟宜于观近物者，以与眼球中之水晶体相适应也。若观稍远之物，则须迫压水晶体略作扁平状以迁就之。然其质呆滞，未能过事迫压，故较远之物不得明了焉。近世有远镜出，能藉镜筒伸缩之力以为调节，可补肉眼一部分之缺憾。虽不能与天眼并美，而远近如一之乐，未始不窥见一斑。人有赋质逾常，不假助于物，亦能远视者，盖缘水晶体较为灵活也。古代离娄子能察秋毫

<sup>①</sup> 底本此字作“固”，疑为同音而误，今改之。

于百步之外，清代恒兰台能见游龙于九霄之端，皆属此类。

天眼有修得，有报得。修得者，现生修定之效果也；报得者，夙生修定之余习也。余习功力，恒视托生之趣而异。人类间具报得天眼者，只能见四天下事物（即环绕须弥山之四大洲），于诸天不能睹也。欲界诸天咸具报得天眼，惟见下不见上。如四王天除本天外，只见下五趣，忉利以上不得见焉。忉利天见四王以下六趣，夜摩以上不得见焉。余可类推。菩萨之报得天眼，高出诸天之上，然于大千世界犹未能遍见焉。若修得天眼，则不为上述所限。阿罗汉成果时，遍见大千；菩萨则有能见十方如恒沙等世界者。

阿罗汉兼开慧眼，故能远见大千世界。菩萨兼开法眼，故能广见十方佛土。慧眼具含多义，主要为“照空”。今反因之能见大千者，以空则不滞凡情，娑婆中苟有一法当前，皆得如念开为色尘故。法眼亦含多义，主要为“照俗”。俗法各有其自性，一一法性本来常住。内开净色，为八识相分。依眼识分布诸外，则十方佛国见焉。凡夫外道虽修定成就，而法眼慧眼皆无，故天眼之力殊小。

## 第二节 彼此均见

肉眼非惟于远物未能明了，即近身之物，其“视野”亦甚狭隘（以目注视一处不移时，其所及见之范围曰“视野”，乃心理学所用名词也）。物量小者，或一览而全得其性境。大者居常此部明而彼部昧，欲彼此同时均见，每不可得。吾人犹若能见物之全相者，惟藉眼球之迅速运转。先观一部，渐次及于余部而已。物量如非过大，能令初部余像未灭，末部本相既兴，所感全相，尚可谓之性境。其过大者，此部余像既灭，彼部本相始兴，彼此未能同兴，遂借法尘勉为凑合。当前之物，虽若全彰，只可谓带质境。其尤大者，运转眼球犹未足，则移动身体以迁就焉，此则欲窥带质境之全相尚不可能也。

眼球舍去所对之部，余像尚能稍延：此心理学家经验之谈也。所舍之部属眼识相分，稍延之力属眼识见分。过渡之际，见分暂为交融前后，故前相得以稍延；及后相既固，见分专之，前相遂泯。若犹忆其谢落影子，则为独影境矣。

物相每不能全显性境。自外迹论之，为眼膜之“中央小窝”，量甚微细，未能一时将物相全部同入窝中故。究其里面，则心浪变化无常，眼根只能扶起当强之一部，是以顾此失彼。定力之于心浪，既有均势之能，无待眼根作强有力之助缘，故彼此得同时兼顾。形之于外，为脱眼球法则之拘束，无论物相大小，皆能全体同彰焉。释尊赞阿那律见阎浮提如观掌中菴摩罗果：盖喻掌中观果，性境分明。以阎浮提一洲之大，自阿那律视之，能一时全部顿现，与掌果无异也，此为天眼彼此同时均见之实例。

张镜于前，能见背后人物，于彼此均见之道，疑有所补助焉。其实镜中之影，只属镜之随缘作用。“对镜者”所见种种人物，可称为镜之附属文采；与背后人物之自体性境，固划然不同。最近西洋电气传真法，虽电话机中能现对谈人形貌，亦机器之附属文采，非彼对谈人之自体性境现乎前也。欲彼此景物同时并现自体性境，世无此等器具；必求实验，非修天眼不可。但习定者于天眼未成之前，有因偶落无记之际，忽觉亲睹背后或他方景象者，不论有无征验，皆属独影境，勿得执为性境也。

### 第三节 微著均见

物象得现于近前者，心浪本不为他浪所掩；然使其量也微，则意识恒循习惯，为量著者所缠。意识既不与之俱起，眼识亦未能发用，在外迹则为眼球粗疏，不克接此微细物象也。修定成就，能使意识不循习攀缘，而随念与目的物俱，故物象之微者亦可见焉。此有二类：其一身量渺小，如微生虫是；其二质量薄劣，如饿鬼趣是。

杯水之中，微虫无虑千百万，穷肉眼之力不能辨；天眼视之，则蠢动蠕然。佛诫舍利弗饮水勿用天眼，良以四大和合之身（四大者：一曰地，二曰水，三曰火，四曰风。地表实质，水表润湿，火表温暖，风表动力），既不能废除饮食，见虫而饮，大乖慈悲之旨；见虫不饮，又缺营养之资。禁用天眼，使勿流于残忍：不得已也。

显微镜能补助吾人目力，使见微细之物。然施诸垢水，斯有所见；若世俗号为清洁之水，则无睹焉。非此中果无微虫，乃补助力之未足耳。



人之死也，上焉不能升天宫，下焉不致堕地狱，为人为畜，又未遇机缘成熟之处而托胎，遂以中阴潜势，凑集薄劣质量，构成鬼趣之身。世人间有能见之者，然无特殊目力，所见亦只依稀仿佛，色如轻烟，貌略似人而已。其察及细微，奇形怪状，凿然毕现。此固天眼能事，肉眼少及此者（清代如罗两峰辈庶几及之）。若当依稀仿佛之境现前，参以分别意识，于新亡久故诸亲友中，瞬缘其一，藉想阴作用，见此如烟薄质，宛然人趣之形，其衣冠面貌恍与生前所晤无异，世俗往往然也。实则现身一灭，中阴即乘异熟果范成别形，流入鬼趣，更多一度变化，未有衣冠面貌一如生前所晤者。无此理而竟幻为此相，则意识侵杂之故也。此等幻相，虽云失真，以有质量在，犹属带质境。若夫目力素无视鬼之能，或因沙门作法，或因外道施术，偶触起亡亲故友观念，抑被旁人妄想所波动，恍然有鬼现乎眼前，此则羌<sup>①</sup>无质量之独影境耳。即或见其鬼行动，竟与法术目标相类，如回向生西，宛睹亡人乘莲而去。禁劾作祟，忽觉大厉被击而逃，仍是独头意识作用也。

鬼趣身量非小，不能验以显微境。摄影术偶得藉药力以留鬼影，然其现象，只为药片之附属文采，非鬼之自体性境。肉眼所觉，又往往为带质、独影二境所混（独影本非肉眼对境，然世人每假肉眼引起之）。鬼趣真身，盖尚不易的见也。

上文曰微曰著，皆指八识中种子之既熟，得开为性境者言之。若种子未经熏习，或习而犹未熟，虽施以天眼，亦无性境可睹。阿罗汉不知有他方佛土，地上菩萨前前不见后后境界，即为此理所限也。世之具缚凡夫，有自称能见佛陀菩萨等相者，其为独头意识作用，自不待言；然所见虽妄，苟值特别因缘，亦可为测验之一助。如人精诚念佛，梦中得见阿弥陀；恳切禳灾，当前恍见观自在。此皆可藉幻影以测心地之若何潜变。使误认所见为真，斯失正知正见耳。复次，此类机会，不论本人有无所见，往往能诱起童男童女种种幻觉。若更奖励之，幻象将愈演愈多，其去佛道亦愈远。

微虫、饿鬼，种子粗劣，发起易，熏习亦易，故吾人八识田中皆当有此类既熟之种在，苟遇增上缘，其色相固可得而见也。佛陀、

---

① 羌，文言助词，用在句首，无实义。如：“～内恕己以量人兮，各兴心而嫉妒”。

菩萨，种子净妙，发起难，熏习亦难。其能现为独影境者，则藉言说图象等观念引起相似形耳。是等观念，或积于今世，或习于夙生，均无不可。诸积习中，更参以意识种种错杂法，故所感见之相似形，不必以今世所接之言说图象为限。“幻觉者”能见即生所未见之殊象，每本此理。

## 第四节 通塞均见

物得见于肉眼之前，物眼之间，必无其他障碍物；即或有之，亦必属诸透明体。其所以然之故，原视心浪之起伏状态以为衡。心浪特出，不为他浪所掩，自然明现当前。为所掩者，则前物隐而后物显。使后浪加乎前浪之上，而前浪理致仍存，现诸色尘，后物遂为透明质，前物迹象犹得与眼球相接焉。

法相宗谓眼识九缘生，以“空”缘居其首，即此通而不塞之缘也。此缘亦可藉人工稍事补助，如科学家利用X光线以透视人身之类是也。其理由：在表面，为变不透明之质而透之；里面，则一种心浪为他浪所加，藉特别势力维持，使仍不隐其状态也。

无碍则通，有碍则塞。肉眼之观物也如是。天眼于通者固通，塞者亦无不通。此无他，在能调和心浪，使各起伏自如而已。心所欲见，随念标之，他浪让其特起，斯物象现焉。隔壁之人，肉眼不能越见之者，以壁之本浪压人浪而胜之也。既得天眼，心欲见人，人浪自强，壁浪退归无力，是以人浪得随念而开为色尘。筐中之衣物，身中之脏腑，以天眼视之，无不洞然在目，其理一也。即地下伏藏，云里奇景，推而至于地狱、天宫诸境，一一了如指掌，亦无非此理也。此等所见，固皆与物质相函之性境也。世有覆瓿猜物，偶有奇中者，只属独头意识作用，勿得相混。盖瓿内所覆，虽是性境，但猜者非直接以肉眼缘之，只依之为心内动机，引起分别意识，展转幻成独影境云尔。此中界线，区别本易，但常人缺于参究耳。

日本妇人有清原千鹤子者（幼随兄习催眠术，后实行深呼吸法），精神学家或推之为得天眼者也。实则不然。观其射覆之成绩，盖可知矣。是人尝承兄命，猜封筒中三纸之书，一二两纸，对答无差，第三纸则意义相仿，而文字不符。又尝猜“深井虎藏”四字，误为“深水虎藏”。即此二

例观之，其猜中之字，固由意识偶与八识隐相应，依正比量之力，自幻为文字之形，字形虽与筒中所藏者同，而笔画体势固另为一格。其不验者，则刹那之间，比量误立，意义虽未大差，而字形则从误量幻出，故不能与筒中所藏合符。此等作用，无论文字是否相符，均非直缘筒中之字，不出独头意识范围之外。字符者，丙种独影境也；字不符而义相近者，乙种独影境也（若字义两失，则入甲种独影境）。使所见真是色尘，则“井”字误为“丹”字之类，容或一时眼力稍差所致。今乃以“水”代“井”，显属联络观念所演成。第三纸所答，同此失误。是知其人非得天眼（西人有能感三百哩外火灾者，效用与千鹤子不同，究亦丙种独影境摄）。

## 第五节 明暗均见

物体立乎前，身足以触之，鼻足以嗅之，舌足以尝之，耳复足以听之，洵<sup>①</sup>哉其为性境也！然欲观其形色，尚有明暗问题焉。白昼之观物，所以为明者，日光也。密室之中，黑夜之际，皆暗无所睹；物像而犹能明，则藉灯光等类之相济也。就外迹言，物之形色不能离光而自现，是为肉眼一定楷则。就里面言，形色所从出，为称性而起之“八识相分”。体本寂灭，得一种势力熏灼于其间，而后昭著于心。此势力者，外光之根源也。势力强弱不一，故外光浓淡互异。光之浓者呈白相，淡者呈灰相，淡之极，则黑暗见焉。浓淡适宜之际，而形色明显（“适宜”二字中有差等，青色需光少，黄色稍多，红色更多，过多惟见白色。此其大纲也）。调节光度与诸色相配，惟眼球之瞳孔是赖。在心则熏灼势力与寂灭色体适处平衡也。凡夫之心，不能随意发起光力，须日、灯之属协助于旁而后可。苟失其助缘，当前之物，虽具诸色，概入黑暗之中。

法相宗谓眼识九缘生，以“明”缘居其次，即此日、灯等类之缘也。日、灯等自身，俗谓之发光体。以熏灼力本自具足，故不再藉其他明缘而色自现，且更为辉耀，光从内发故也（人工所造发光体，普通灯烛外，有电光一种，其用颇大，允占明缘重要地位）。

修天眼者之初得定也，虽能调伏心浪，使归宁静，然方注重扶持之功，弗克

<sup>①</sup> “洵”，假借为“恂”，义为诚然、确实。如《诗·陈风·宛丘》：“洵有情兮”；《诗·邶风·静女》：“洵美且异”。

兼发熏灼之力；故尚处于“色阴区宇”，外观物相，未能舍弃明缘。及其进也，定力无待扶持，光源渐得展拓，终于心光大明。融诸色体，开为外迹，物物兴起，皆不需日、灯等之为缘，而与发光体无别，是故密室黑夜，物相无不赫然呈现。

《楞严》谈修定历程云：“又以此心，研究澄澈，精光不乱。忽于夜半，在暗室，见种种物，不殊白昼，而暗室物亦不除灭，此名心细密澄其见。所视洞幽，暂得如是，非为圣证。”“研究澄澈”，得色之体；“精光不乱”，得光之源。修定途次，偶与此相应，暂能化暗为明，非惟可见暗室常物，即环绕身旁之隐微众生（如鬼神等），亦并见之矣。此等境界，虽不可取，要由刻苦用功而来，故入天眼初步。若本无定力，而暗室中能见常物，则瞳力强者勉能及此。如清代纪晓岚少年时事，是其例也。其所谓暗，初非绝对无光。窗棂素纸，集星宿微晖，转映室中诸物，未始不可小作助缘，但瞳力弱者不能应用之耳。

## 第六节 三世均见

天眼与肉眼功力之比较，前五节大略尽之矣。然肉眼所见，只以现在之物为限，故比较之资，不涉过去、未来二时焉。其实天眼于三世之物，均可为相对之境；范围大小，则视何等定力而异。若证阿罗汉果者，前后八万劫皆能见之，如舍利弗入定观鸽轮回事，是其一例。菩萨天眼，大者能观前后无量劫。凡夫外道等虽亦能见三世，其用殊狭。

过去之事，既成陈迹；未来之事，尚属虚构；天眼乃能一律视为性境，未免为凡情所怀疑。此由不审三世所以区别之故也。夫境界者，各依相应之法性而自立。任一时间，境界皆无量无边；众生缘与不缘，其条理未尝或泯。吾人心量奇狭，一时只能缘一境。当缘之时，五识皆能感而知之。性境显然，名曰现在。先显现隐，相对上名曰过去；现隐后显，则名曰未来。或显或隐，系乎“能缘心”是否缘分具足，非关于“所缘境”之忽生忽灭。《法华》云：“是法住法位，世间相常住。”此何义欤？即所缘境无时不依法性而恒存也。缘起时尘境彰，缘谢时尘境寂；彰非始生，寂非竟灭：是之谓“不生不灭”（世间法无常，乃破执权说，非大乘了义）。

世间相本无三世之分，因能缘心之迁变，乃立此假名。今先设一简单之例以明之。譬如甲乙丙三人同立于一地，各各距离稍远，旁观者一时不能并见二人。若观者先以目视甲，当时甲相不可不谓之现在境；次转移视线向乙，甲相由显而之隐，则正视乙时，乙相为现在境，甲相为过去境。由是拟再移视线于丙，初移之际，丙相未显，不可不谓之未来境。自主观上计之，甲乙丙三相，分明有过、现、未之分，而客观上则毫无交涉。盖使改其次第观之，三人之与三世又变更支配故，是知三世原属假名。然此只就三人始终立定不动言之，故三人之境，任易先后，所见无别。使三人初皆立，次皆坐，后皆卧，便成复杂之例。由第一种次第观之，初见甲立，次见乙坐，后见丙卧。由第二种次第观之，初见乙立，次见丙坐，后见甲卧。是三人之境，竟因观法次第不同而异其所见。常情对此，固以为世间相定非常住矣。不知第二次观法，见甲卧不见甲立，非甲立之境既全消失也，乃能缘心不经过其处，复为众业力所波动，迫其缘于甲卧之相也。即第一次观法只见甲立，非当时绝无“甲坐”、“甲卧”等境，亦为众业所驱，令其独经“甲立”一途而缘之云尔。余如乙、丙或立或坐或卧等境，无不常住，可准此推之。

世间相既常住，故任何事物，如在众生心中为既熟诸种子所构成，其能缘心本可随时彰之为色尘。然凡夫不能自由运用，惟心浪之强者是缘，故一生历程，各各有其特史。天眼大开，心力自在，三世中之任一相，皆可作现在观。过未之事，非惟自他亲历者得现于前，即非必经之途，亦可随机发露。昔佛在世，有一比丘，得六神通，见其小沙弥七日当死。欲其死于家，遂教以归省父母，至第八日乃来。既而如期来见，比丘异之。再入定观察，见沙弥于归途以袈裟塞蚁穴，救蚁族水厄，故得免于早夭。按此早夭之境，当时在沙弥为未经之途径，比丘天眼乃分明感见者，为沙弥现业趋势所波动而起也；业力中途忽变，沙弥遂不经是境而他绕焉。此境虽然避免，不失其常住之性。比丘当时所感，固无异现在之色尘也。八日以后，救蚁之事，在沙弥所历虽属过去境，而比丘入定发现时，则又视之如现在耳。

过去尘境，人工虽不能使之久住，尚可间接留其影像。简单者如摄<sup>①</sup>影片，复杂者如电影戏，皆其例也。若未来之事，则无所施其技，以未尝先彰其境，不能潜收其迹也。

过去、未来之事，不必定须天眼而后知之。彼的的见性之大善知识，从心源启发处，迳以正智证之；虽无形相可睹，而开口无不应验者，无论矣（此类大善知识，不轻易为人开口，遇特殊机缘，始行之）。世间凡夫，有能于动机起时（俗谓“心血来潮”即此），施以“率尔寻求心”，如值分别意识未炽，于过、未事未始不可稍露消息。占算之家，谈言微中，此从冥会处得之也。巫覡之流，仿佛有睹，此从幻影处得之也。是等作用，虽间有小验，究由比量推出；视天眼直缘色尘、正智迳彻心源之必符现量者，未可同日语也。此外，尚有为邪魔鬼怪所凭而得知过、未事者。

占算、巫覡等辈，多不足靠。以既无修定之功，复缺失诚之念，于动机起时，契会未深，分别意识转瞬纷至，故所言所见，每与事实乖违。其从无思虑际，偶得开为正比量，始有相似征验可言也。童男童女虽非习巫覡之业，为思虑单简，施以暗示（此等暗示或由术士播弄，或由尊长询问，或由侪辈倡始，或由自己萌动，均可），往往能现此等独影境，其不足靠则与巫覡等。有研习催眠术者，尝以前生事询一童女，女一一答之。谓其无所见，童稚岂能撰答词？实则由暗示勾起想阴所蓄，开为幻觉耳。此种举动，只可作为游戏。若从而深信之，惑矣。扶鸾之术（即扶乩），古有其例，大率以诗词敷衍。叩以过、未事，应验殊罕。来源多由“乩手”想阴潜运而出。其为鬼怪等所凭附者，间亦有之。

---

① 底本此字作“撮”，盖形近而误。今改之。

## 结论

六节原理辩论既竟，读者于天眼通境界，当可知其要领，不致为恍惚迷离之假境界所混矣。顾徒知其理，而无所以验之，何异对食谱而大嚼，见邻宝而空羡？是故修证尚焉。虽然，犹有说，以外道凡夫之法求修证者，纵得天眼，功能亦劣。重以贪瞋痴三毒未除，天眼开时，或见伏藏之金而垂涎，或见罗刹之女而起欲，或见往昔之仇而滋恨，或见狰狞之怪而失惊。凡此等等，每足为置身魔侣之媒介。古德诲人不许滥求神通，职是之故。必也修出世间定，尽举三毒而破之。及其成就，神通不求自得，得亦无流弊相随也。出世间定，有大乘、小乘之分。小乘非震旦所尚；所当学者，厥惟大乘。大乘诸宗，皆有三昧可成。其中有顿有渐，择其顿者而学焉。即此父母所生之身，大开天眼，非不可能之事也。有志者图之。

# 学密须知\*

## 弁言

弘扬佛教，弗患皈信之不众，惟虑知见之不端。无论显密，一也。密教重兴以来，渐盛于海内，事至可喜。然违理妄修，实繁有徒，流弊所及，大碍教化。谛审症结，酌著斯篇，俾有志者得入正轨，教外人士亦不致多所误会云。

著者自志

中华民国二十五年九月十五日

## 一 显教与密教

佛教之分显密，教法上之差别也。药无贵贱，对症者良；法无优劣，当机者尚。众生根器，有宜于显者，有宜于密者，万有不齐，固不必比而同之。顾二教异点维何，允宜分辨。

显者何？明豁之谓也，随众生程度，逐渐晓以显浅之法理，使其步步了解，悦意进修，终于超脱众生境界。此显教之大要也。

众生程度幼稚时，浑浑噩噩，惟有饮食男女诸欲而已。历劫经验，识解渐富，计较争夺之心，与日俱进，于是乎有纷扰不宁之社会焉。于纷扰中，深感人生种种烦恼，有求指导之倾向者，则随机为讲因果论，喻以正理，证以故事，令其恍然于善之当为，恶之当去，永遵人道正轨而持五戒焉。是为显教初级教法。

深信因果之人，有希望天福者，自可示以十善之义，使之实践；或更为讲世间禅定功夫，引其上进；倘志存厌世，亟求解脱，则示以二乘教法，令断烦恼。是为显教中级教法。

大心众生，得闻佛法，能发大愿，行菩萨道者，则应开示大乘之道，令破“分别二执”（即分别我执及分别法执），藉悟真如初境。厥后则令勤修“胜生空观”，以

---

\* 本篇依据民国二十五年十一月著者赠给广州市立中山图书馆的一个单行本校勘。标点符号略作调整。



破“俱生我执”。次更勤修“胜法空观”，以破“俱生法执”。此中教相，虽有顿渐之殊，性相之别，要皆以融入真如性海为归。是为显教高级教法。

密者何？奥邃之谓也。身、口、意三密，为诸佛果德之结晶品。众生程度距佛德太远，未能猝解真义，惟遵其道而行，则法益甚大。其究也，能即肉身而证法佛境界焉。此密教之大要也。

学者以至诚心，接受密教之真言，勤而行之。念头之坚，能不被六尘扰动，则真言妙性，自然乘机流露，消灾障，转顺境，或兼得少许神通。是为密教初级教法。

学者若发明阿赖耶心，会得真言力，在心中作强大熏习，转移恶种，增益善根，粗重之身化为轻妙，能延寿千万亿岁，或以肉身飞升天宫，兼得种种神通。是为密教中级教法。

学者若能游心真如性海，深达本不生际。从此仗三密力，顿入金刚法界，外现受用身，内证自性身。不论因缘所生果报托生何所，此等法身妙境恒常不失。是为密教高级教法。

显密教法虽异，要须互相补助。显教诸经，往往参加陀罗尼，以促学人行持之效。东土僧伽每以大悲等咒为常课，即承此旨也。密教虽直提佛德，然于显教若无相当研究，或致知见不正，误入歧途，佛法翻成魔道。学者不可不知也。

## 二 唐密

密教之入东土，唐以前不可胜数，然大都为显教兼习之资，不过中、初两级教法而已。若夫高级教法，唐开元时始有之。善无畏三藏特传胎藏界法门，金刚智三藏特传金刚界法门，不空三藏更广传两门诸轨。于是高级教法大备，成立专宗，或依经文名“真言宗”，或对显教名“密宗”。本宗既建于唐，为别于其他密教，特称“唐密”；他密则称“杂密”。

天台宗之智者大师，华严宗之贤首国师，皆显教中之泰斗也。以时代居先，不知将来有唐密特出，故所判教未能预摄之。间有论及真言，只就方等部中、初教法言之尔。唐以后，吾华大德，又未尝以本宗纲领弘扬于世。唐密之真面目，

非惟常人未之知，即号称显教大善知识，亦未能明辨。

佛法盛衰，不离因缘。唐密之在吾华，中断久矣。而流入东瀛之法脉，则滔滔不绝，支派且愈演愈繁。其始东、台二密对峙，后则更分细流。最近以种种特殊因缘，返流入华，多年沉寂之唐密，遂得重张法帜焉。

(注)东密为弘法大师所传，因道场在东寺，故以“东”名。台密为传教大师所传，因兼讲天台教义，故以“台”名。其实，皆唐密也。

唐密之在东瀛，因种种机缘关系，诸祖师手眼，自然有施設不同之处。吾华复兴斯道，当以唐密本轨为宗，兼采他密精要，以顺机宜，斯善矣。

### 三 敬佛

佛法元忌空谈，密宗尤重实习。实习之道，自敬佛始。佛之本义，在显教研究有素之人，容有了解能力。若未经显教熏习，遽行学密，对于“佛”字，未免茫然。今略述大要如下。

佛之名，在梵语具称“佛陀”，略译曰“佛”，义为“大觉者”。佛原以探究众生本源为宗旨。真理太微，非甚深智慧不能洞彻。众生莫不潜含智慧，因为凡情所诱，迷惑于六尘之中，以致不克发展。世人所谓聪颖，乃流露意识间之浅智小慧耳。欲求甚深智慧，必先大破凡情。凡情既破，真理自显。能契此境，斯谓之“觉”。从此广度众生，圆修五智，及其究竟，无所不通，无所不明，斯谓之“大觉”。具此大觉之人，斯谓之“佛”。

佛恒以圆满之大智，运平等之大悲，而化度众生。在所化范围内，佛光弥漫，普贯众生身中。学者倘明此理，能以虔诚之念，专注于心，日积月累，心中一点佛光，自然浓厚。更从阿阇黎亲受普礼、普供等真言，日对十方诸佛敬礼供养，则十方佛光，同时荟萃于心，力量尤大。

夙世与佛有重大因缘者，于礼敬之间，能以心光开为色尘，得见诸佛瑞相。然多有误认法尘虚影为色法者，此须审慎，勿自着迷。纵见色尘佛相，仍应缄默，向人自炫，反增业障。此亦学者所当知也。

(注)《大方等陀罗尼经》第二云：“即时得见现前诸佛。……如是见者，慎莫语

言。若言见者，尚不得福，况出生死？还堕三塗，经百千万劫苦痛难处，此人现身得癩病……”此文足供参考。

## 四 忏悔

依教敬佛，往往有行之多年，毫无朕兆者，此非佛性有所未周，徒以迷情深厚，遮蔽正智，心欲专注，辄为六尘诱惑，扰动不定。欲祛此弊，必须真下决心，力忏前非。诱惑一来，便迎头痛击。能作是行，方为彻底忏悔。若更从阿闍黎受真言以摄持之，收效尤速。世有口诵忏文、真言，心被诱惑自若者，此不足谓之忏悔也。

众生迷惑之行，不可胜数。一一对治，势难周备，举要忏悔，约分二端：

（一）通恶业，内分三类：

甲 身业三：杀生、偷盗、邪淫。

乙 口业四：妄言、绮语、恶口、两舌。

丙 意业三：贪欲、瞋恚、邪见。

（二）别恶业，内分二类：

甲 无间业五：杀父母、杀阿罗汉、出佛身血、破和合僧、毁谤三宝。

乙 口腹业三：饮酒、食肉、食五辛。

此等恶业，显教论之甚详，今不赘。密教为速求破惑证真，亦有逐条忏悔之必要。除无间业五种，现生未必具犯外，其余皆吾人所难免，不可不随时警惕。然忏悔之道，非徒忏悔前非便了，必也永断相续，更不敢造，乃有效果。其不能遽断者，要当渐次断之。

以上忏法，见不空三藏译《受菩提心戒仪》，无畏三藏《禅要》所述相同，故为学密正轨。行持愈力，效果愈大。若敷衍自欺，佛性殊难开显。

或问：学密必须断酒肉乎？曰：密教诸经，每垂此戒，故宜力矫斯习。或问：为境所迫，未能素食如何？曰：心心在斋，不贪肉味，亦无大碍。但所处之境，可以素食而犹不肯舍肉，斯则为凡情所缚，不能自拔，学虽勤苦，大效难期。其

有小验，或误与食肉鬼神感通，或只与外金刚部相应耳。有志上进者，愿慎思之。或问：准提法独许在家人不断酒肉，抑又何也？曰：是法首标“具戒清洁”之文，然为普摄群机起见，设此方便法门，俾于环境拘束中，觅一出路。其功效自较“具戒清洁”者为逊。吾人立愿，须求弘大。非遇不得已时，勿安于小就也。

## 五 菩提心戒

敬佛、忏悔二事，显教初亦如是。继此则视学者根机，或授小乘比丘戒数百条，以对治诸惑；或授大乘菩萨戒数十条，以发展行愿。比丘戒惟限于出家人，菩萨戒则在家、出家皆有之。

菩萨戒以发起菩提心为基。菩提胜义，于五蕴皆空时，然后显现真切。播为外迹，则为广度众生之种种慈悲行愿。学者对于显教高级教法，果能深心默契，即是已见胜义菩提心。从此应诸外迹，靡不与菩萨戒条相符。此心保任不失，是为胜义菩提心戒。

学者情执犹盛，菩提心隐没不彰，则须求宗师（大乘教中已通宗者）极力提撕，以开显本性。虽为凡情遮障，未能发觉此性之活跃于心，但能从外迹菩萨戒条申其行愿，莫敢或渝，是为行愿菩提心戒。

两种戒相，深浅不同，要以真如性海为归。真如境界，寂灭平等，凡情虽尽，佛智未备，终涉显教范围。此外更有三摩地菩提心戒，则密宗特具之法门也。

三摩地菩提心者，密教大阿阇黎以三密加持力，于学者心中，迳提出大圆镜智种子。俟其熏发浓厚，心中自然流露真相，若月轮然。此相实为三昧力凝成，故冠以三摩地之名。诸佛之能洞见十方如来众生者，即赖此大圆镜智之力。证此者，始称入佛境界，亦云“入佛三昧耶”。

密教既以直提大圆镜智为宗，故学者所受之菩提心戒，特称“三昧耶戒”，或称“诸佛内证无漏清净法戒”。虽应诸外迹，亦参用显教菩萨戒条，而主旨固自不同。唐密特殊之点，即在于是。

三昧耶戒，实为戒中之王。精心受持，斯与佛伍，远离二乘境界。故乐受此戒者，以后不更受小乘诸戒。其中途忽转入小乘者，或未得明师指授之过，或其

人本非唐密根机耳。

## 六 灌顶

学者能以至诚之念，接受三昧耶戒，自然永植其种于心。由此勤修月轮观，镜智于以日固。三昧既成，十方诸佛皆有机感之力。然只遍照诸佛之种子平等一味，对任何佛之妙相，皆未能发现其真实庄严之境，于是更有灌顶之事。

灌顶者何？先从众多佛中，决定一尊为己所欲承事者。即求本尊加持之功德水，由顶灌入自心，俾成道种。由是以三密力自加发展，日就月将，自心开敷等于本尊。应诸外迹，本尊妙相亦可流现。斯则灌顶之妙用也。

学者功行，非深入寂灭平等之境，原无自行求佛灌顶之能，故须求阿闍黎作法加持之。所欲承事之本尊，或取决于投花，或依自己之素愿，得体察机宜行之。本尊既定，阿闍黎即将其功德藏发挥于坛中，其间供养品如水涂花香等，同沾法味。阿闍黎功行愈高，法力愈大。当是时，学者亦身沐法海之内。无形之佛德，自顶入心，绵绵不绝。惜为凡习所蔽，不自觉而知己。阿闍黎为欲增厚其观念，俾法种强大，特取所加持之功德水，亲洒学者顶上。学者如能以至诚之心，观此顶上之水沁入自心，则所植本尊种子，转加炽盛。继而阿闍黎授以本尊三密，亦须虔诚接之，庶乎成功较速也。

凡修任何本尊，若未经灌顶阶级，虽勤苦修持，终无效果，以心中无真实法种也。犹植花木然，其先未播种于盆，而欲求花木之滋长，无有是处。

灌顶既为扶植法种之要道，则阿闍黎之人选，自当审慎。盖法种之强弱，与阿闍黎功行之深浅成正比例也。根机特出之士，夙生曾经强有力灌顶，且行持纯熟者，现世暂有隔阴之迷，不能记忆；遇密教开灌顶坛而参加之，藉此增上缘力，夙生功德复活，成效奇速。此等根机，虽值寻常阿闍黎，亦无不可。

## 七 梵字

唐密原以“真言”名宗。“真言”二字，意义不可不讲。法界活动力随物作响，流为自然之音。钟声铛铛，鼓声冬冬，皆纯音也。含识之伦，其笑也嘻嘻，其哭也呜呜，亦纯音也。就人身论之，播音之口，因部位之殊，流出之纯音互相

差异，所表之法界作用，其境自然不同。喉也，颚也，龈也，齿也，唇也，舌也，鼻也，交相发动，成为法界外迹之种种符号。佛之言语，恒称法界性而为音，音无不纯，谓之真言。人类始亦纯音，迨社交日杂，随事立名，假借牵合，不一而足。言语渐失天然符号，流为假言矣。

释迦如来之演化天竺也，未尝不俯就假言而说之。然一涉密咒，必用真言。以密咒纯从诸佛功德藏流出，非假言所能代表也。其时天竺人发音符，最称具足。以通俗梵字纪录佛之真言，尚觉相肖。转流他处，每因音符未备，诸多迁就，未免失真。故欲学密咒，必先习梵字。

梵字韵母十六，声母三十三。韵之中有平韵，有重韵，有随韵，有半韵。平韵有短有长，重韵有简有复。声之中有发声，有止声，有硬吹气声，有软吹气声<sup>①</sup>。发声有五类，类各有五势。缀音之法，又有种种规矩。一一精究纯熟，然后取梵文密咒而读之，自能逼肖真言。较诸译本之依稀仿佛，功效相差甚远。佛典之谈梵字，屡见不一，而译音每苦不能一一吻合，此势之无可如何者也。《悉昙字记》，述缀音之例甚详，而声韵要领未及精究，故标准之音尚难确定。欧洲学者争研古代梵文，允称明晰。近日英、法、德、日各有专书，欲考梵音不患无所措手矣。

密部诸经，多以咒音不正为忌，为其妨碍功效也。或问：吾国先例，有习六字大明咒，误读“吽”作“牛”，而功效不虚；后勉遵善友之教，改正其音，功效反失。此理维何？答曰：其人初惟皈敬于佛，藉六字以摄心，所得功效乃一心不乱之小果，非大明咒特别功能。厥后勉强改正，未免含有疑心。疑念作梗，功效自失，此一定之理也。世人专念大悲等咒，初未尝灌顶，而咒音又多乖舛，间亦有效者，大都收效于一心不乱也。

## 八月轮观

唐密以发明三摩地菩提心为正因，从此乃能进观诸佛真实庄严妙相。否则虽有所见，只属随缘而生之影像境界。故学者于受戒灌顶之后，亟宜修习三摩地法。

---

<sup>①</sup> 以上三句，底本句序是“韵之中有平韵，有重韵，有随韵，有止声。平韵有短有长，重韵有简有复。声之中有发声，有半韵，有硬吹气声，有软吹气声”。语句疑有错置。论韵中间突兀言声（“有止声”），论声中间忽然说韵（“有半韵”），文理皆不通顺。今将“有止声”与“有半韵”互换位置，文理立显通顺。智者谅之。

其法维何？即月轮观是。

学者于入密之前，在显教确已通宗，能空五蕴，其观月轮，成功甚速。此等根机，姑置弗论。今所论者，普通方法也。欲作此观，先须独处静室，屏绝万事，跏趺而坐（全跏者固佳，否则宜用半跏），用阿闍黎特传印明（“印”，即手印；“明”，即真言）加持自身。然后执珠持明，至少以诵百零八遍为限。限数既满，然后如法运心礼佛献供，及力忏夙愆，大发弘愿，次乃修月轮观。

此观原以严注自心为下手功夫。然凡情气息浮动，心易外牵，故须先调气息，俾能与正念相应。正念既活现于心，徐徐扩充其量，由寸而尺而丈，乃至无边，终则渐渐收敛，惟留一肘量（约当吾华八寸），明净洁白，犹如月轮。此观成就，名曰“月轮三昧”。

有一类根机，调气沉静，未能于自心发现一点正念，可假想面前有圆明洁白之净月。其径一肘，距身四肘，眼惟微开，只以心见。初虽冥冥无睹，久则渐渐有征。观已明彻，则亦扩充其量，终乃收归自心。

“月轮”二字，本以状况观境，非真有质碍物当前，如世间月轮之丽乎天也。观之纯熟，轮相斯隐。唯觉遍周法界，无非寂静光明。身不可得，心不可得，万法不可得，虚空亦不可得，乃至不可得亦不可得。一切烦恼，不假对治，自然不起；根本正智，不由他悟，自然通达。功夫至此，便与本有毗卢遮那法性相契。

宗门极则之禅，的的见性，境与前同。根机稍逊者，虽获无生法忍，只能遮遣情执，于寂静光明之法界本性，犹隔一重薄雾也。

## 九 即身成佛

即身成佛者，行者于现生肉身中，亲证佛之种种法身也。此义为三乘教所未谈。一乘教虽有直超如来地之说，而语焉弗详。此中境界可分三门论之。

### 其一 真如法界之即身成佛

外脱六尘，内脱六根，万丈深潭，直穷到底，一点灵光，普照一切，头头是道，法法皆如。行者实证至此，斯与真如法界相应。肉身虽与众生同形，本性却与诸佛齐耀。此境禅宗大德咸能证之，谓之自性天真佛。然万法流现，全仗因缘

力配成。夙生若无浓厚之因，今生未能迳显其境。如定中能发见某佛之相，生前必曾经种种供养承事也。密宗则以此为初门，作以下两门之基础。

## 其二 莲花法界之即身成佛

于真如法界中，以甚深妙观察智，提起诸佛之特种法轮而开展之。不论何佛之法性，苟能依法获得其种子，以真言力涵泳之，由微而著，渐成莲花法界，终则本尊自性显耀于行者的身中，遍身莫非妙法流行之处，肉身当体成为本尊之等流法身。从顶门出，特现本尊之受用法身；从毛孔出，普现本尊之变化法身。常人视之，惟见行者趺坐入定；肉眼殊异者，得见行者周身发光；而夙与本尊结深厚之缘者，能于光中睹佛瑞相。

## 其三 金刚法界之即身成佛

莲花法界，虽能流现本尊种种法身，而自性身犹属浑涵。必也以大圆镜智为主，修成大雄猛之心，而后十方如来之自性法身，微细开显，运入行者自身，则明现自受用法身，而与等流法身交互辉映。夫如是，乃与金刚法界相应。从此回入莲花法界，本尊受用及变化诸法身，尤为玲珑透彻，庄严殊胜。密宗即身成佛之义，到此方成究竟也。

法身本来无相，从真如法界证得，固平等一味；而莲花、金刚两种法界，虽五大法性交错显现，犹性上差别；但行者参以识大反应力，则差别性凝然变现妙庄严相。五大者，坚、湿、暖、动、虚五性也。识大，即相宗所谓唯识性也。密宗之有相法身，原由六大法性构成之。此等法理，精邃至极；非经过真修实证功夫，无由契会其妙。若从文字讨论，只能比知其理路而已。显教中人，每以多劫修成之庄严色身为成佛之相，于上文圆顿深旨，未免怀疑。自密宗观之，此等因果佛，只属色尘摄，与六大缘起之妙相迥别。学者若未到此境，慎勿妄议，藉免谤法之咎。

# 十 阿阇黎

“阿阇黎”，梵语也，义译“轨范师”。显密诸宗凡对于所提倡之法门，深达其教义，彻悟其宗旨，堪为后学导师，皆得为其宗之阿阇黎。顾此名特盛行于密



宗。

密宗阿闍黎，以导后学即身成佛为主旨。忏悔也，授戒也，灌顶也，层层启迪，无非扶植佛种之道。然欲学人实受法益，阿闍黎不可不具两种道行：

(甲) 通宗 观行功力能与上节三种法界一一相应，方称深达本宗。不能与真如法界相应，尚缺宗师之基。不能与莲花法界相应，未足为人作胎藏界灌顶；不能与金刚法界相应，未足为人作金刚界灌顶。但依教法行事者，亦可为夙根素具之人作增上缘，使既植之佛种复活耳。

(乙) 通教 阿闍黎居于接引众生之位，对于后学，非善巧指示不为功。故密教妙义固须通达，即显教诸义，亦须切实研究。盖使不精显教，无以衬出密教之特点，浅境或误作深境，而对来机种种非难，亦未能如理摄伏之也。

此外尚有诸种德相，为阿闍黎所应备者，详见《大日经·具缘品》，及《苏悉地经·分别阿闍黎相品》等，可供参考。

一乘大教，直显佛性。修持之人，固不论缁素；而为导师者，亦无在家出家之分。默契深旨者，自能洞解。然三乘教法中，颇有困于“不了义”，疑在家人不合作密宗阿闍黎者。《苏悉地经》及《大日疏》，虽有释疑之文，而文理稍繁，浅学或未能猝晓。惟《微妙大曼荼罗经》，立言直捷，且再三提示。今摄其大意如下：

(一) 持金刚之阿闍黎，不论比丘、优婆塞，皆当远离五罪（即杀生、偷盗、邪淫、妄语、饮酒），信行三密，以三摩地起智慧方便，教化有情，令生信解。

(二) 若有比丘或俗人，奉行密教为阿闍黎，能令一切有情生正等正觉种子者，四众对之，皆应尊重恭敬供养，与对佛无异。

(三) 阿闍黎及诸行人，或独持菩萨戒，或兼持比丘戒，皆须远离身邪行过。独持菩萨戒者，虽不废夫妇之伦，而不溺于情欲，故亦得三摩地智，转利有情。

上文所谓“优婆塞”、“俗人”，以及“独持菩萨戒”者，皆指在家之人。但

举一条，既足显明阿阇黎之不拘缙素，况至再至三也耶？

《大曼荼罗经》对于阿阇黎之不得饮酒食肉，更有严重诰诫。下文即金刚手菩萨与佛问答之言：

金刚手白言：“若阿阇黎受行世法，恒取快乐，恒食酒肉荤辛之味。彼阿阇黎云何度弟子入坛？云何度弟子免轮回之难？云何得真言悉地？我今疑惑。其事云何？”佛言：“金刚手，无有阿阇黎受行世法，恒取快乐，乐食酒、肉、荤、辛之味者。”

观此文，可知贪著世乐酒肉之徒，虽号称阿阇黎，引入入坛，自他均不能得真言悉地之益，并不能脱离轮回之苦。或问：垂迹大士，间有从游戏三昧出，故意饮酒食肉者，此如何辨？答曰：真垂迹者，必吞针及食种种极秽物无不自如乃可，否则只为凡习驱使耳。勿混视之。

## 十一 持诵

持诵为密宗要道，亟须说明。金刚法界之持诵法，精细微妙，初学遽难契机，暂置弗论。今惟就莲花法界言之：

凡曾如法忏悔，持菩提心戒，得入坛受胎藏界灌顶，传得本尊印明者，应随力庄严道场，供养本尊圣像，日日依轨修习真言。按普通程序持诵满十万遍，能破初重妄执，得与本尊变化身相应。满二十万遍，能破第二重妄执，得与本尊受用身相应。满三十万遍，能破第三重妄执，得与本尊法性身相应。若灌顶之前，既深契真如法界者，能以少数当三十万遍。其或根器低下，或事相缺乏，或俗务牵缠，但能忆持不忘，且复依时念诵，则持满百万乃至三、四百万遍，亦得破初重妄执。满千万遍，或破二重，或破三重，随人而异。然欲计程收效，除不忘菩提心外，应守下列诸戒：

（一）须力行十善。

（二）须力矫饮酒、食肉、茹辛诸习。

（三）念诵时，须一心系念真言，不得攀缘他事。

（四）真言须字字正确，不得以依稀仿佛之译音读之。

- (五) 念诵中间，若不获已，而有涕唾咳嗽等事，则此遍不计数。
- (六) 念诵声音，勿太缓，勿太急，勿太高，勿太低，勿太大，勿太小。中间不得与他人共语。
- (七) 持诵本尊真言，务须专一，未到破执境界，不应改持他尊。
- (八) 从阿闍黎处受得真言，不应滥授他人。
- (九) 不起憍慢之心，常存慈悲之念。
- (十) 求大悉地者，中途不应作摄伏魑魅魍魉等事，亦不为人禁诸恶难。

上文彙集《苏悉地》、《苏婆呼》等经要旨，约为十条，俾便省察。如能遵守，成就非难。有所抵触，收效斯小。若多所违犯，自无成就可言。

## 十二 辨境

学人依法持诵，日有常功，自然渐感法验，惟境界正当与否，不可不细加分辨。

吾人为六尘所惑，耳目昏迷。人趣环境中，眼所见者，限于当前最炽之境，稍涉疏远，便不能睹，无论其他诸趣也。此方人类，福德非厚，诸天善种，自难流露于心；而鬼神恶种则随时具备，乘机显现，而人不及察焉。其屏俗虑，讲修行者，心稍宁静，鬼之影像遂得倏见于前，外道重视此事，以为大效在是。佛门之具正知见者，不惟不取，且恐鬼境频起，熏习渐浓，临终将牵入鬼趣。密宗以培植佛种为旨，诸天境界尚所当轻，鬼影若现，亟宜放弃。学人所当知者一也。

功行幼稚时，凡情犹盛，未易从现量中的见本尊。有等根机，或循夙习，能随意识开为法尘，宛若佛菩萨当前，此属独影境。亦有邪种出现，认识未清，由意匠展转幻作佛菩萨相，此属带质境。两种境界皆非真实，执著不舍，势入邪道。学人所当知者二也。

持诵过程中，渐达于一心不乱之境。本尊种子或流现于眼前，得见瑞相。其威仪若与本尊符契，且有种种光明，斯固正当法验。倘威仪不类，只属夙善随缘偶露，非与本尊相应。学人所当知者三也。

上述境界，纵与本尊相应，只见化身，若遽生欢喜，且起分别之见，则凡情复炽，境界随失。其能泯去分别二执，庶得与本尊相见焉；然仅安住于此，临终不过往生本尊化土。得少为足，非密宗本旨。学人所当知者四也。

得见本尊化身，斯破初重妄执矣。从此精进不懈，再破二重妄执，开顶门眼，能见本尊受用身。功行到此，克证无生法忍，生前堪为人天导师，临终得生本尊报土；然不过菩萨境界，非密宗即身成佛主旨。学人所当知者五也。

百尺竿头更能进步，摧破三重妄执，则于莲花性海中，提出本尊法性，遍布行者肉身一切支分，从一一毛孔流出光明，普及大千世界。当是时，内离能运之心，外泯所达之境，法法无相，惟一片佛性，妙用无边，而亦无一片之见。入此大舍三昧，行者肉身即是本尊法身，当下便处本尊常寂光土。若更精研自心三十七尊妙性，而一一证之，斯契密宗究竟之旨。

# 心 经 广 义<sup>\*</sup>

## 自序

佛学在在求证，固与普通哲学有别，亦与寻常宗教不同。可以比拟者，厥惟世间高等科学。然科学以人趣六识所能征验之尘相为研究对象，佛学则超乎尘相而证法界性理焉。彼此观点，复非一致耳。原夫法性无穷无尽，从而所证境界无量无边。学者入手之初，端系解行并进。及与般若波罗蜜多相应，佛学要领了然矣。以解辅行，义有详略。直指此波罗蜜多之《心经》，文相极简，后世解家甚众，各自有其宗旨；余尝刊行本经《大义》一册，却重显密双谈。演讲时，口说颇详。退而编成备忘录，约十万言，更名《广义》，实仿唐贤疏钞体例也。

丁亥秋日，达庵自序

[附志]《般若波罗蜜多心经大义》，出版于甲申之冬。为应听众急需，仓促付印，未及校订。失当处，一一发现于演讲之时。《广义》重编，悉加改正。所标《大义》原文，间与甲申版有出入者，应以本版为准。达庵并志。

## 本经译文

此即本书依以解释之唐译经文。自“观自在”起至“萨婆诃”止，共二百六十字。

## 般若波罗蜜多心经

此经题也。义详《释题》中。

## 唐三藏法师玄奘译

唐，指七世纪初据有中华国土之大唐也。

三藏者，通达经、律、论三藏之大德也。

法师为弘扬佛法之人，内分四种：

---

<sup>\*</sup> 此次结集出版，所依底本为香港佛教法喜精舍香港佛经流通处一九九八年版《般若波罗蜜多心经广义》。标点符号及个别用字依现代汉语习惯略作调整。原版有台湾瑜伽士黄正男所作序，今按论集惯例略去。

一、闻慧法师——闻经教言音得其大意，而转向他人宣说者。

二、思慧法师——以正思维研究经教理趣，已有心得，而后表传于众者。

三、实修法师——离解心行，契会种种法性之活用，从而利益群机者。

四、实证法师——此则登地以上之菩萨。

玄奘者，隋末出家之人，而播声誉于初唐之大善知识也。译事在太宗、高宗两朝。本经当于既译《大般若》之后续出之。

释玄奘，俗姓陈，洛州人，生于隋末。学问渊博，名震中外。史事纷繁，不胜缕述。略举大纲，可四十则：

(1) 出家参学——幼随兄长捷法师出家，慧倾耆宿；四方参学不倦，而饶有抉择力。年二十一为人讲心论，众推为神人。

(2) 广习方言——广参知识，总觉空疏。唐武德六年，虽奉敕住庄严寺，而以未得瑜伽深义为憾，遂就京广习西域方言，为西游求学张本。

(3) 出国西游——奘虽曾诣阙陈请出国求学，无代达者。贞观三年，岁大饥，敕准道俗四出觅食。奘乃乘隙潜往燉煌，向西前进。（燉煌<sup>①</sup>，即今甘肃敦煌县，东南有鸣沙山，山麓有千佛洞，洞内石室藏经甚多。）

(4) 流沙难渡——燉煌前进，沙漠难行。风吹沙起，方向莫辨，行人聚骸骨为路标。恶鬼等往往出现，奘恒诵《心经》以辟之。

(5) 高昌优待——高昌王麴文泰信奉佛法，素闻奘名，知其抵境，远出承迎。王母妃属执炬殿前，亲相慰问。留宫说法，皆大欢喜。王认为弟，母认为子。殊礼厚供，异于常格。道俗系恋，愿请长留。奘不违本誓，务在必行。王洒泪相送，仍敕殿中侍郎赍绫帛五百匹，书二十四封，从骑六十人，送至突厥。（高昌，即今新疆吐鲁番地。）

(6) 突厥关照——突厥主重高昌王来意，遣骑前告所部六十余国沿途关照。但有名僧胜地，必令奘到。途次供应，咸极周备。所见圣迹佛物甚多。（突厥族隋唐时奄有漠北之地，东西万余里。东包天山南路，西达葱岭以西。）

(7) 罽宾学论——初抵北印罽宾国，遇大德僧胜<sup>②</sup>就学《俱舍》、《顺正理》、

<sup>①</sup> 今作“敦煌”。

<sup>②</sup> 《大正》本《续高僧传》，其后有“匠”字。《续高僧传·卷第四·京大慈恩寺释玄奘传》谓：“国有大德名‘僧胜匠’，奘就学《俱舍》、《顺正理》、因明、声明及《大毘婆沙》”。

《因明》、《声明》、《大毗婆沙》等论。

(8) 南下被劫——自罽宾南下，平原千里。抵中印，于大林中与同行二十余人皆被贼劫，仅以身免。

(9) 得见龙智——奘至大林东境，见一婆罗门年七百岁，貌如三十，龙猛弟子龙智菩萨也。奘只学《中》、《百》两论，而不愿习密学。

(10) 被执祭天——由中印曲女城东南行二千余里，于恒河侧，忽被秋贼执获。同难八十余人，奘独英秀。贼选充祭天牺牲，结坛河上。初便生飧，将加鼎镬。奘自分必死，唯注想弥勒如来，同难皆代悲号；顿感恶风四起，贼船覆没。未溺之贼皆大恐怖。诸人告曰：“此僧不辞危难，万里求法。汝等杀之，罪莫大焉。”贼悔而释之。

(11) 始闻瑜伽——至伽耶山，见释尊成道处，菩提树高五丈许。时有大乘居士善《瑜伽论》，奘大喜，夜求开释，感得舍利放光树上。

(12) 朝鸡足山——去树东百余里有鸡足山，迦叶寂定所也。路极荆棘，且多狮子虎象。奘请摩竭陀国王给兵三百，斩竹通道，日行十里。国人随喜，不下十万。既践山阿，壁立无路，乃缚竹为梯。达山巅者三千余人。

(13) 那烂陀寺——那烂陀，唐言施无厌，南瞻部洲最伟之寺也。奘历诸国，令闻久播。将造其寺，众差大德四十人至庄迎宿。翌日僧二百余，俗人千余，擎輶幢盖香花来迎，引入都会，唱令住寺。嗣差二十人送至戒贤论师所。

(14) 戒贤讲论——住持戒贤论师，年百六岁，博闻强识，众所仰望。问奘何来，答曰：“从支那来，欲学《瑜伽》等论。”又问在路几年，答曰：“三年矣。”师悲喜交集。盖三年前师患病如刀刺，欲不食死，梦文殊菩萨谓之曰：“缘汝夙作国王，多害物命，故有斯报。有支那僧来此学问，已在道中，三年应至。以法惠彼，彼复流通，汝罪自灭。”师忍痛相待，梦果有征。寺向例须集大德十人，通三藏者，由来阙一。以奘补其位，供给甚丰。嗣请戒贤讲《瑜伽论》，听者数千人。十有五月方毕。重讲一遍，又历九月。奘深究五年，犹未忍东旋，贤欲奘速归流通，因付给经论，令作归计。

(15) 遍历诸国——奘不欲即归，拟遍巡诸国以广见闻。贤许之。于是东行大山林中，曲折历十余国。

(16) 龙猛奇迹——南印正境有憍萨罗国，法化甚盛。王都西南三百余里有

黑峰山，昔古大王为龙猛菩萨造寺其间。上下五重，凿石为之。龙猛以药涂山，变成黄金，无与等者。南行七千余里，又经五国，并有灵迹。

（17）观音住处——至秣罗矩吒国，即瞻部最南滨海境也。山出龙脑香。旁有岩顶，清流绕旋二十许匝，南注大海。中有天宫，观自在菩萨常所住处。昔善财童子曾参访至此。

（18）息游归寺——最后至钵伐多国，有数名德，学业可遵。又停二年，学小乘诸论，便还那烂陀寺。

（19）皈依居士——已还，参戒贤已，复往杖林山参访胜军居士。此公学赅五明，尤长唯识，道俗皈依者日数百人。诸国王等亦来观礼洗足，封赏城邑。奘从学二年。夜梦火灾，一金人告曰：“却后十年戒日王崩，印度便乱，势如火荡。”向胜军说已，遂决意速归。

（20）戒日王事——王即曲女城主，正法治世五十载，五印咸伏之。初，室商佉王，威行海内，酷虐无道，残杀释种，拔菩提树而绝其根。坑杀大德三百余，道望较次者并充奴隶。戒贤论师，原在坑杀之列，遇救得免耳。戒日愤其所为，先至菩提坑发愿曰：“我若有福统驭海内能弘佛法者，愿菩提树立即萌芽。”言毕，萌果上踊。遂率兵擒室商佉王而杀之，五印拱服。由是大崇三宝。五年一施，倾其帑藏，藏尽还蓄，时至复行，定为常例。那烂陀寺有鍤石精舍，高可八丈，即戒日所造。闻奘名，每思招致而未得。

（21）作《会宗论》——寺中大德师子光等，偏尚空宗。弘《中》、《百》论，而破《瑜伽》。奘曰：“圣人作论，终不相违。”因造《会宗论》三千颂。空宗诸师稍敛抑。

（22）摧伏外道——南印度王灌顶师名般若瓊多，明正量部，造《破大乘论》七百颂。时戒日王讨伐至乌荼国，诸小乘师保持此论，呈上于王，请与大乘师决胜。王致书戒贤，请差知识四人赴行在辩论。贤以海慧、智光、师子光偕奘同往。将首途，忽有顺世外道来求论难，书四十条义悬于寺门前。有能破之者，愿斩首相谢。诸僧皆默不敢辩。奘挺身出，往复诘驳。外道词穷，愿自斩首。奘免其死，但令皈依，终身不渝。外道感激，因述《破大乘论》内容。奘悉其弊，乃申大乘正义，作《破恶见论》三千颂。

（23）独应王请——戒贤原派四人应戒日王请，今见《破恶见论》足伏天下



劲敌，遂独令奘赍往王所。

(24) 化童子王——奘路经东印，迦摩缕多国，向信邪教，奘随机演化，伏诸异论。其国童子王顶戴皈依，叹未曾有。

(25) 戒日欢迎——戒日王闻奘逗留童子王所，专使令送支那法师来，童子王命象军一万，方船三万与奘溯恒河而上。戒日王率臣民百万顺河东下以迎之。延入行宫，陈诸供养，请与小乘师对辩。奘出《破恶见论》示之，戒日读已，笑谓小乘诸师曰：“日光已出，灯烛夺明。汝等所宝者，他皆破讫。试救取看。”小乘诸师无敢言者。

(26) 曲女大会——王曰：“此论妙矣！惜未普及。”欲于曲女城开无遮大会，命五印能言之士，对众显之，使改邪从正，舍小就大。是日发敕普告天下，总集沙门婆罗门及一切外道会曲女城。自冬初泝流，腊月齐集。

(27) 立宗无敌——尔时四方云集约万人。能论义者数千，各擅雄辩，自谓无敌。王设行殿陈诸供养，请奘升座标举论宗云：“真故极成色，定不离眼识”。命众征覈，竟十八日无敢问者。王大嗟赏，施银钱三万，金钱一万，毳衣一百具。于时僧众大悦曰：“佛法重兴，乃令边人权智若此。”

(28) 赐象归国——奘于是辞归，王留住七十五日，乃敕所部递送出境，并施青象一头，金银钱各数万。戒日、童子二王皆流泪相别。奘以象形大，日食甚多，途中难以为继，不欲受。戒日又敕令诸国随到供给，奘乃纳象而却金银。象高一丈三尺，长二丈许，上容八人，并诸什物经像等具。虽逢奔逸，而安稳不堕，瓶水不倾。

(29) 途见异僧——缘国北旋，出印度境。戒日威被，咸蒙供侍。东还至竭盘陀国，崇信佛法。城之东南三百余里，大崖两室，各一罗汉入寂灭定七百余年，须发渐长，附近诸僧年别为剃。又东千余里，方出葱岭，至乌铎国。西有大山，崖自崩堕，中有僧焉，瞑目而坐。形甚奇伟，须发下垂，至于肩面。问其委曲，乃迦叶佛时人矣。

(30) 象死中途——奘至是国，与象别行。先度雪河，象晚方至。水渐泛涨，不悉山道。寻岭直下，牙冲岸树。象性凶犷，反拔却顿，因即致死。奘度葱岭时，先遣侍人赍表唐皇，略陈经历。唐皇大悦，令早相见。今以象死，所赍经像无从运致，乃留于遁国（今新疆和阗城），再遣侍陈情。

(31) 驼马运经——唐皇得讯，特敕于遁王给其鞍乘。驼马相运，至于沙洲（今甘肃安西县至新疆吐鲁番间之地）。计其行程，酬顾价值。自尔乘传二十余度，以贞观十九年正月二十四日届于京郊之西。

(32) 道俗郊迎——京中道俗闻奘将至，趋迎郊外者数十万人，如值弥勒下生。将欲入都，人物喧拥。取进不前，遂停别馆。自故城之西南至京师都亭驿二十余里，列众礼谒，拥塞难通。于时驾幸洛阳，奘乃留诸经像送弘福寺。京邑僧众，竞列幢帐，助运庄严，四众喧哗，倍盛于初至。市民废业五日，七众皈依。倾仰之盛，终古罕类矣。

(33) 太宗慰问——及至洛阳，帝慰问备至。问西域风俗甚详，令奘作西域游记以惠后学。

(34) 奉诏译经——奘献诸国异物，及陈所得梵本经教六百五十七部。帝欢喜无量，谕令逐译。时将亲征高丽，乃敕京师留守梁国公房玄龄监护译事，供应所需。随就弘福寺译《大菩萨藏经》及《瑜伽》等论。贞观二十二年《瑜伽》译成，进览。帝大悦，谓侍臣曰：“佛教广大，犹瞻天瞰海，莫测高深。余教小水耳！世言三教齐致，何其妄耶！”

(35) 玉华续译——显庆四年，高宗改玉华宫为寺，使奘居之。次年在此译《大般若经》六百卷，兼补译《成唯识》等论。嗣有请译《大宝积经》全部者。甫译十余纸，觉精神不继，叹曰：“吾于此经无缘。”遂搁笔。

(36) 专念弥勒——从此遂专念弥勒，求生兜率。

(37) 翻华为梵——贞观二十二年冬，太宗尝令奘翻老子《道德经》为梵文以遗五印。奘曰：“老子立义肤浅，五印观之，适足见笑。”遂止。《大乘起信论》者，马鸣菩萨特作也。奘西游时，五印已失原本，乃依隋译转翻梵文反哺之。其译事可谓东西互益矣。（唐译《起信论》当系由奘译展转而来。）

(38) 病见白莲——麟德元年二月，命弟子普光钞录所译经论凡七十五部一千三百三十五卷。卧疾中，开目闭目见大鲜白莲花。又见二金人谓之曰：“法师疾苦，重业轻报耳！行且生兜率矣。”奘曰：“得毋<sup>①</sup>宣译大般若之效欤？”

(39) 《心经》受用——是月五日中夜疾革，口诵“色蕴不可得，受、想、行、识不可得；眼界不可得，乃至意识界不可得；无明不可得，乃至菩提不可得；

<sup>①</sup> 底本“毋”作“母”，盖形近而误。今改之。

不可得亦不可得。”复命左右同念弥勒如来，右胁安卧而逝，世寿六十五。是夕白虹四道，自北亘南。临歿之言，正挹《心经》精髓也。

(40) 褒恤备至——讣闻于朝，高宗哭之恸，顾左右曰：“朕失国宝矣！”废朝五日，褒恤备至。敕用佛故事，金棺银槨，葬于浐水之东（浐水为关中八水之一，发源于陕西蓝田县，西北经长安而入于渭）。

赞曰：樊公福慧并厚，为东土诸僧冠，其兜率下生演化者欤？沙漠孤行，仗《心经》而解厄；化缘告绝，依《心经》而入灭。斯译殆公得意之作矣。

[增注]玄奘三藏为我国千余年前留学外国最有声誉之佛学者，亦现代讲中印文化交流之中心人物。其所吸收之学术，正如金椁中之宝珠。舍珠论椁，已有高度价值。进论宝珠，尤为希世之珍。要点在阐述唯识奥义，使学者洞明世间真相。依法实践，更能发现种种胜境，超出普通科学范围，而却有真实学理贯彻其间，毫无神秘之处。上举略传中，所谓阿罗汉能入长期大定等事，只属佛学上现实之一斑耳。

观自在菩萨行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。舍利子，色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是。舍利子，是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。是故空中无色，无受想行识。无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法。无眼界，乃至无意识界。无无明，亦无无明尽；乃至无老死，亦无老死尽。无苦集灭道。无智亦无得，以无所得故。菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无罣碍。无罣碍故，无有恐怖。远离颠倒梦想，究竟涅槃。三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。故说般若波罗蜜多咒。即说咒曰：揭谛，揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提，萨婆诃。

此本经正宗分也。义分四章，详之如后。

# 般若波罗蜜多心经广义

此乃演讲本经《大义》时详细口说也。集成巨册，名曰《广义》。体例略同疏钞，以《大义》原文为纲，而逐段解释之。

## 释 题

此经出乎《大般若》之外而别行，重在总持也。前后五译，题名非一。今胪列如下：

- (1)《摩诃般若波罗蜜大明咒经》(〔姚秦〕鸠摩罗什译)
- (2)《般若波罗蜜多心经》(〔唐〕玄奘译)
- (3)《般若波罗蜜多心经》(〔唐〕般若译)
- (4)《普遍智藏般若波罗蜜多心经》(〔唐〕法月译)
- (5)《佛说圣佛母般若波罗蜜多经》(〔宋〕施护译)

译者皆三藏法师，除奘公生长东土外，余俱西域名僧。

译者因时代不同，学派互异，故标题各从意乐。原始佛教，唯有小乘。其后大乘渐兴，至马鸣菩萨而确立宗旨，大要分真如为体、相、用三大。嗣此复分三期：

1、初期大乘教——注重体大。以龙树菩萨《中观论》为主。志在破小乘法执，未便广谈法相，是名空宗。承其系统者，提婆菩萨也。

2、中期大乘教——注重相大。以弥勒菩萨《瑜伽师地论》为主。志在破权小空执，极力阐扬法相，是名相宗。乘其系统者，无著菩萨也。

3、晚期大乘教——注重用大。以龙猛菩萨（即龙树）《发菩提心论》为主。志在救显教迂缓，最尚三密加持，是名密宗。承其系统者，龙智菩萨也。

什公当初期，入空宗。奘公当中期，入相宗。护师当晚期，入密宗。般月二师当中、晚过渡间（开元至贞元时）。月师原依空宗，而略涉密宗。般师先专相宗，而后兼密宗。学派互不相同如此。

二、三，经题相同，谓与般若波罗蜜多相应之心也。什公从总持着眼，不曰

“心”而曰“大明咒”，且加题“摩诃”二字，示异乎寻常般若也。月师冠以“普遍智藏”四字，显与一切智智相应，亦摩诃义也。护师详名“佛说圣佛母”，以是佛等流身（义详三章二节）所说，且为三世诸佛所从出故。

能与一切智智相应者，方入一乘大教，得名深般若波罗蜜多，亦称摩诃般若波罗蜜多。奘、般二译，只约般若心法以题经，此相宗立场也。什译意在明一乘妙义而总持之，故曰摩诃，曰大明咒（详四章初节）。月译直以“普遍智藏”标题，明示此经为一乘大教，与什译同归空宗极旨，惟不重总持为异耳。护译以观自在菩萨所说为佛说，此纯密宗学派。名曰佛母，扶经中三世诸佛依此成佛之义也。

什、奘二公只译正宗分，开经、结经皆略之。余译三分具足，详略仍非一致。比而观之，可会其通也。今所译者，独依奘译，随顺时尚耳。未备之处，择余译补焉。

本经原由世尊入正法明三摩地，以威神力令观自在答舍利弗之问，密宗所谓等流身说法是也。护师专门密教，故开经、结经详记三摩地之出入。般师显密兼长，开经虽较护译稍略，仍寓密宗面目也。月译虽亦三分具足，乃显教通例耳。什、奘皆显教立场，意在照了心地而保持之，不重开、结，故但译正宗分。

上举五译，乃见诸大藏者。此外尚有唐义净三藏译本，与奘译全同，惟末增五十三字，云“诵此经破十恶、五逆，九十五种邪道”。又燉煌石室发现唐人写本《心经》，乃唐法成三藏所译，与般译略同。

[注一]《金刚正智经》云：马鸣过去成佛，号大光明佛；龙树名妙云相佛。又《大庄严三昧经》云：马鸣过去成佛，号日月星明佛；龙树名妙云自在王如来。

[注二]《金刚正智》及《大庄严三昧》二经已佚，因《三宝感应录》略引其说，从而存其名耳。

[注三]舍利弗乃金龙陀如来示迹（见《法华文句·五》），未来成佛则名华光如来（见《法华·譬喻品》）。

[注四]甘肃燉煌县鸣沙山麓有三界寺。寺旁石室千余，俗名千佛洞，以四壁皆佛像也。清光绪庚子，有道士扫除积沙，于复壁破处见一室，内藏书甚丰。发之，

皆唐及五代人所手写，并有雕本及拓本，佛经尤多。盖宋避西夏兵革时保存于此也。英人史泰英，法人伯希和，先后至其地，皆择完好者捆载而去，陈于彼国博物馆中。至我国政府更往搜求，精好者已不可得。近人据伯希和所得本印行者，有《燉煌石室遗书》、《鸣沙石室古佚》二种，皆前所未见秘笈也。

【附录】 诸师（奘公以外余四师）略史：

### （1）鸠摩罗什三藏

鸠摩罗什，县云鸠摩罗耆婆，义为童寿。天竺人，家世国相。父鸠摩罗炎，聪明有懿节。不欲嗣相位，出家以避之。东度葱岭（亚洲山脊。东入新疆，开为昆仑山天山），龟兹（今新疆省库车县）王重其人，郊迎为国师，而强妻以妹。妹年二十，极明敏，读书过目不忘，且尽其解。身有赤鬘，法生智子。诸国聘之皆不肯行，而独属意于炎。生二子，长即什。什在胎时，其母慧解胜常，忽通梵语。众咸叹异。既生什，则失之。嗣诞次子，感世间多苦，遂出家。未几得初果。时什七岁，随为沙弥。从师受经，日诵千偈。师示以义，即自通达，无幽不畅。九岁至罽宾（在北天竺境），遇大德盘头达多，本罽宾王从弟也。什从之学，达多讶其神俊，称赞于王。王请入宫，集外道论师共相诘难。外道轻什年幼，言颇不逊。什乘隙挫之，皆愧服。王益敬异，供养甚优。年十二，其母携还龟兹。诸国皆饵以重爵，什不顾。至月氏（大月氏奄有恒河流域，小月氏在甘肃西境）北山（属大月氏），一罗汉见而异之，谓其母曰：“常当守护此沙弥，倘年三十五不破戒者，当大兴佛法，度无数人，与优波鞠多无异；倘戒不全，不能证罗汉果，只作才明俊艺之法师耳。”什进到沙勒国，顶戴佛钵，心自念言：“钵形甚大，何其轻耶？”即重不能胜，失声下之。母问其故，答云：“儿心有分别，故钵有轻重耳。”遂悟唯心之旨。停沙勒一年，妙慧日进，于外道经书无所不晓。然性率达，不厉<sup>①</sup>小检，小乘家皆不以为然。嗣学大乘于须耶利苏摩，始知蕴、界、入皆非实有。因受诵空宗三论，辩才大畅。到温宿国（龟兹之北），遇一道士颇饶辩论，名振诸国，手击王鼓，自云：“有能论胜我者，斩首谢之。”什以二义相检，即迷闷自失，稽首皈依。于是声满葱左，誉宣河外。龟兹王躬往温宿迎什母子还国，请什广说诸经。四方学者，莫之能抗。且

<sup>①</sup> 《晋书》卷九十四“厉”作“拘”，《开元释教录》卷四上亦作“厉”。

闻诸法空无我之旨，莫不悲感，恨悟之晚。及年二十，始受具戒于王宫。母寻辞往天竺，得第三果。临行谓什曰：“汝应阐方等大教于东土。但恐无益于己耳。”什曰：“大士为法忘躯，岂计己之损益乎？”于是留住龟兹新寺。初得《放光般若经》，方欲披读，魔来蔽文，唯见空牒。什知魔作，誓心愈固。魔去字显，仍习诵之。两载之间，广诵大乘经论，洞窥奥义。龟兹王为造金师子座，请什宣说大乘。什曰：“家师犹未悟大乘，欲先往度之。”而盘头达多忽自罽宾至，怪什堕空见。辩论月余，达多乃服，反师什焉。西域慕什神俊，每至讲说，诸王皆长跪座侧，令什践登。其见重如此。时苻坚僭号关中，仰什之名，遣使求之不得，乃飭饶骑将军吕光等率兵七万，西伐龟兹，期必得什。光军未到时，什谓龟兹王曰：“国运衰矣！当有劲敌从东来，勿抗其锋。”王不从。卒与光战，兵败被杀。光以什年尚少（当是三十五岁），视若凡人。戏以龟兹王女妻之，闭置一室。又时令骑恶牛马以惧之。什皆安忍无异色。光惭愧而止。途中因什预言有征，始神之。至凉州，闻苻坚已为姚萇所害，光遂窃号关外。萇少崇三宝，亦仰什高名，索诸吕氏不能得。萇卒，子兴袭位，遣军西伐吕氏而降之，乃得迎什入关。时在弘始三年十二月也。什至长安，兴待以国师之礼。终日对研，穷年忘倦。旧译经典，诸多纰谬。兴乃请什重译众经，共成三百余卷。并能畅显妙理，挥发幽致。众心惬服，叹未曾有。什临歿，对众曰：“凡所宣译，传流后世，咸共弘通。若所译无谬，当使焚身之后，舌不焦烂。”以弘始十一年八月二十日（即晋义熙七年）卒于长安，即就译场荼<sup>①</sup>毗，形碎舌存。时杯度尊者在彭城（今江苏铜山县）闻什示寂于长安，叹曰：“吾与此子戏别三百余年，杳不相见，当遇于来生耳。”外国沙门来，谓什所学只译出十之一云。（见《高僧传》、《神僧传》等）

## （2）般若三藏

般若（或作般刺<sup>②</sup>若）义为智慧，北天竺罽宾国人，于中天那烂陀寺广习唯识、瑜伽等论。时闻南天尚持明藏（即真言藏，亦称陀罗尼藏），收效甚速，遂往谒法称阿闍黎，入坛灌顶，受五部契印。承事一年，得其要领。慕支那有文殊道场（在五台山），遂东赴大唐。航行垂至广州，遇风吹返，流落师子国（今锡兰岛，在印度半岛东南端）东隅。爰集资粮，修船再进。建中二年（唐德宗最初年号）将达广州，

① “荼”字，底本作“茶”，盖形近而误。今改正。

② “刺”字，底本作“刺”，盖形近而误。今改正。

又遇飓风，同行数舟皆没。般只身漂流，自五更至日出，始搁于海岸。所失资财梵篋，并在岸上白沙内大竹筒中。梵篋原有《大乘理趣六波罗蜜多经》、《守护国界主陀罗尼经》，各十卷，皆密宗要籍。知唐人缘熟，故得护法天龙援助也。贞元（德宗第三年号）四年四月，奉敕首译《六波罗蜜多经》。十一月译成，赐酬甚丰。众始闻三藏之上复有般若、持明二藏之名。贞元六年八月，千福寺讲论大德沙门智柔，进呈般师重译《心经》一卷。奉敕云：“《般若心经》，大乘秘旨。顷者玄奘翻译，字义已周。其于首从，或未详备。近因闍宾僧般若来至中华，传此遗文，足相翼赞”。此外尚有《守护国界主》等三经，皆般师陆续译成。（详《宋高僧传·二》及《新定释教·十七》等）

### （3）法月三藏

沙门法月，东天竺国人。因久游中天，亦称摩竭提（中天竺最大国，义为善胜，王舍城在此）人。学通三藏，随缘利生。尝至龟兹国，教授门人利言梵本经书及真言等。利言一闻于耳，恒记在心。受具戒后，梵、唐文字，无不畅达。故月师每开梵本，必令利言译语。开元十八年，在长安译进《普遍智藏般若波罗蜜多心经》一卷，三分皆具，可补什、奘二公所未及，然较般译仍略。（详《贞元新定释教·第十四》）

### （4）施护三藏

中天竺施护，尝与天息灾及法天（后改名法贤）同住惹烂陀罗国密林寺，为三藏法师。宋太平兴国七年（太宗年号）六月，诏立译经传法院于东京，延护师等广译梵本，赐天息灾号明教大师，法天号传教大师，施护号显教大师。开译之初，诸师入坛修密法七日夜，献诸供养，冥求佛力加持。逾月，各译成一卷。护初译者为《如来庄严经》。自是每岁诞节，必献新译。此《般若波罗蜜多经》乃陆续译成之一。题名《佛说圣佛母》，盖时会所趋，专尚持明矣。（见《统纪·四二》及《通载·二六》）

此作已依奘译，自应以“般若波罗蜜多心经”为题。

题意乃指到彼岸之般若心法也。余题虽含义较丰，无须再详。

般若，义为智慧。

吾国所谓智慧，乃约深明事理，运用灵敏者言之。义与般若相似，故取



以为译。原夫智慧，圣凡共有；但凡夫只依脑用事，所谓智慧，乃意识附属品。

波罗蜜多，义为度，或到彼岸。（古译略去“多”字）

意识分别，为吾人所不能离，犹如此岸。脱离意识，则显妙观察智。但要下苦功，乃能达到。犹如彼岸，须假渡海功夫。译为到彼岸者，约见妙观察智言之。译为度者，则约已<sup>①</sup>度苦海之义也。

单言般若，未免与世间智慧相混。世间智慧不离意识，每为尘相所缠，不能运用无碍。

世间凡夫，对于所习之事理，有深切经验者，许有相当智慧，非愚痴辈所能及。然意识攀缘，对境时，遇可贪可瞋等事辄被缠缚而不能舍，智慧遂为所掩，失其灵敏活用。如人行于道中，遇靓面者，本能一一认识，若中途与人详谈不已，则不复知路有几人，何况各各面貌耶？此为尘相缠著致失其智慧本能之一例也。又如研究学理时，或诱于财色，或激于忿恨，或惑于旁人谈话，此皆能掩蔽智慧也。

度也者，度过一切缠缚而得安乐自在之谓也。譬如度越苦海得到安乐之岸，故亦名到彼岸。

凡夫对于一种缠缚之事，亦可以方法引其舍离。如人当悲哀时，或劝以赌博、饮酒等行为，使其暂忘苦恼。然悲哀虽暂放弃，却又被缚于新嗜好。盖新缚不固，必不能克服旧缚。所谓前门拒虎，后门进狼，智慧总不能开显。度者何？运心于最适宜之处，使世间一切缠缚，皆消归乌有也。能会此者，其心顿觉安乐自在，故以度过苦海为喻，名曰到彼岸。

合称般若波罗蜜多，显超脱凡情系缚之智慧也。

以照了灵敏之智慧，对于任何境界，均不住著，即是般若波罗蜜多，即是到彼岸之智慧。六祖云：“著境生灭起，如水有波浪，故名为此岸。离境生灭息，如水常通流，故名为彼岸。”波浪一起，便落被缚凡情。息浪常流，方是灵活智慧。但一味口说而不真参实究，等于徒画屋图而不集材建筑，又

<sup>①</sup> “已”字，底本作“己”，盖形近而误。今改正。

如徒讲食谱而不购物烹饪，皆无受用可期。要而言之：依脑用事，分别意识炽盛，尘浪大兴。敛脑归心，分别意识消灭，尘浪随息。此名亲近波罗蜜多。能并泯其心，斯名真实般若波罗蜜多也。（人登台坐椅上，欲举其椅，必不可能。下座立台上，乃得举之。若欲移台，又必须下台立地乃得。脑喻椅，心喻台，真如喻地。）

心有清净心与杂染心之别。本经所指者，已与般若波罗蜜多相应，自以清净心为主。

心为有情作用要具，其根据不一。下焉者，惟知意识为主。中焉者，兼知阿赖耶为主。上焉者，乃知法界性为主。前二皆属杂染心，后一始称清净心。杂染为一切有漏法之总名，即生灭法也。清净则于不生不灭中，任起种种幻像，不被迷惑也。与般若波罗蜜多相应，即是清净心。一切众生，皆具此三心。但凡夫及二乘只知意识，大乘方知阿赖耶及法界性。

凡夫二乘虽不知赖耶及法界性，而实隐寓自身之内，不自觉耳。大乘虽证得法界性，而意识亦未尝全废，不过意识起时，知为幻化，不加执著而已。

梵语“修多罗”，义为贯摄，谓贯穿法理，摄化众生也。略如此方圣经（如世俗儒道等经），故译作经，或作契经。契经者，谓契理契机之教法，异乎俗经之非必契理也。

寻常只知经以文字为体，其实经体有三：一、以声尘为体。如佛在世时，闻金口亲宣之教法而奉行之是也。二、以色尘为体。如佛灭后，依梵篋所记之教法而研究之是也。三、以法尘为体。如定中智慧开展，对诸佛法流之通过，而悟真正之妙义是也。然不论何体，总属贯穿法理摄化众生之道，故统名修多罗，亦称契经。（阿难对未亲闻之道，复于定中得之，即第三经体。）

外道经书，不能称为契经者，以多不合正理之思想也。如《易经》“有天地，然后有万物”，《道德经》“大道废，而后有仁义”，皆非能契正理者也。

本经直以观自在智慧显示自利利他之道，由般若门转入总持门，最高法藏也。

（见《大乘理趣六波罗蜜多经》）

若见诸相非相即见如来，此观自在自利之智慧也；以大悲千手眼普救众

生，此观自在利他之智慧也。前三章属自利，般若门摄；后一章属利他，总持门摄：皆以观自在智慧为主。

《六波罗蜜多经》卷一，以经藏为初级法门，律藏为二级法门，论藏为三级法门，般若藏为四级法门，总持藏为五级法门。奉行经藏者，一味信受。不论所信为小乘，为中乘，为大乘，总属初级。未专何宗而唯念诵者，皆此类也。奉行律藏者，若只守粗浅戒相，虽能止恶生善，得免三途，终属第二级。寻常律宗行人，即此类也。奉行论藏者，研究任何精微，若未离识解，总属第三级（密教若但研究义理者，亦第三级摄）。小乘之成实、俱舍两宗，大乘之三论、法相、天台、华严四宗，多系此类。奉行般若藏者，真能言语道断，心行处灭，依体起用，不乖法性者，方属第四级。禅宗的的见性者，得入此类。奉行总持藏者，持诵真言，确能三密相应，庶属第五级。此惟密宗行人乃能得之，即最高法藏也。本经般若真言既入此藏，故最高摄也。

今释志在举其要领，故曰大义。

只依文相解释，此谓小义。能抉全经眼目，方称大义。

一乘教法，不须循三乘教对治方法，枝枝节节而为之；但从大处落脉，一味虔持真言。心有所专注，自然无暇作恶。久而粗垢告落，则不守戒，自无大过，惟不免习气流露耳。及细垢亦除，便与般若波罗蜜多相应。能于此中注意，方契大义。若谓必须先受三乘戒律，对治纯熟，然后敢学一乘者，此凡情测度耳。

## 开 经

一经开端之文，谓之开经，古作序分，盖序述缘起之义也。本译既略序分，特录护译如下：

世之读奘译《心经》者，以缺开、结，茫然不知头绪所在。唐德宗得般若师译本而读之，心始释然。下敕略云：“此经正义，玄奘翻译已周。惟首尾缺略，未称完璧。得此佚文，庶足弥补”；可知开、结之重要矣。护师所译最为晚出，文义尤精，故特录之。

如是我闻，一时世尊在王舍城鹞峰山中，与大苾刍众千二百五十人俱，并诸菩萨摩訶萨而共围绕。尔时，世尊即入甚深光明宣说正法三摩地。

如是我闻者，结集经藏之人自述当时亲从佛处得闻如是法音也。此等法音，即下文正宗分全文（凡四章十二节），先以“如是”二字综摄之。

佛说经时，原属声尘经体；及结集为文字，始有色尘经体也。我闻，谓从耳根接佛之言音也。如是，即摄全经所说之法。佛如是说，我如是听，是谓如是我闻。（此约浅义）

无论声尘色尘，学者若能会之以心，则经中所摄法理，皆从如如中而显示妙义。此“如是”二字之胜义释也。此时之我，即常、乐、我、净之我。非人、法二执中之我。若亲从佛闻，则会声尘归耳根，而以妙观察智契其妙趣，即观音耳根圆通之道也。若由文字研究，则于离文字时，亦得以妙观察智审谛其理而发为言音，无异亲从佛闻也。（此约深义）

一时，表闻法之时，连上如是我闻，共六字，为经首通例。（见《智度论》一及二）

自开经至结经一段时间，谓之一时，此约声音教体言之。若定中能见法性经体，则不受时间限制，亦得假名一时（实则无时间可言）。

开首六字，诸经必同（古译或取大意）；第七字以下，则非一定。《大智度论》引《涅槃经》后分云，长老阿泥卢豆劝阿难问佛云：“佛般涅槃后，一切经初，作何等语？”佛言：“应作‘如是我闻，一时’”。此乃三世佛经通例，示与外道经书异相也。

世尊，即佛之异名，义为世间最尊贵者。

佛在人间成道，只立十号（大日如来在天上成道，则立百号）：（1）如来，（2）应供，（3）正遍知，（4）明行足（持明之行具足），（5）善逝（行八正道而入涅槃），（6）世间解，（7）无上士，（8）调御丈夫（现丈夫身调御当机），（9）天人师，（10）佛。十号具足之总德，谓之薄伽梵，义为世尊。

王舍城，在中印度摩竭陀国。频毗娑罗王先舍于此，故名。（见《西域记·九》）

摩竭陀，中印度大国也。义为善胜，本人名。往昔是人于此国修功德，得生天上，遂以名其国。释尊成道，即在此国尼连禅河之侧也。王舍城，即摩竭陀之都会。《西域记·九》云：“初，频毗娑罗王都在上茅<sup>①</sup>宫城。编户之家，频遭火害。一家纵逸，四障罹灾。防火不暇，资产废弃。众庶嗟怨，不安其居（《智论·三》谓‘七烧七作’）。王曰：‘我以不德，下民罹患。修何德可以穰<sup>②</sup>之？’群臣曰：‘大王德化邕穆，政教明察。今此细民不谨，致此火灾。宜制严科，以清绝犯。若有火起，穷究先发。罚其首恶，迁之寒林。寒林者，弃尸之处。僧谓不祥之地，人绝游止之迹。今迁于彼，同夫弃尸。既耻陋居，当自谨护。’王曰：‘善！宜宣告居人。’顷之，王宫中先失火，谓诸臣曰：‘我其迁矣！’乃命太子监摄留事。欲清国宪，故迁居焉。时吠舍釐王（亦译毗舍离，在中印。维摩大士即住此国。）闻频毗娑罗王野处寒林，整修戎旅，欲袭不虞。边候以闻，乃建城邑。以王先舍于此，故称王舍城也。”

频毗娑罗（义为影胜。初生时如日光影，胜妙希奇），亦作频婆娑罗（义为颜色端正及身模充实），是王为佛最初檀越故（此译不确，盖梵语陀那钵底，乃施主义）。《涅槃经·二十九》云：“我初出家，未得阿耨多罗三藐三菩提时，频婆娑罗王遣使言：‘悉达太子若为圣王，我当臣属。若不乐家，得阿耨多罗三藐三菩提，则愿先来至此王舍城说法度人，受我供养。’我时默然，已受彼请”，“我时赴信，受彼王请，诣王舍城。未至中路，王与无量百千众悉来奉迎。我为说法。闻法已，欲界诸天，发八万六千阿耨多罗三藐三菩提心。频婆娑罗王所将管从十二万人得须陀洹果”。《观无量寿经》云“王舍大城有一太子，名阿闍世，随顺调达恶友之教，收执父王频婆娑罗，幽闭置于七重室内，制诸群臣，一不得往”，“有五色光明，从佛口出，一一光照频婆娑罗顶。尔时大王虽在幽闭，心眼无障；遥见世尊，头面作礼；自然增进，成阿那含”。由是命终，不再来欲界矣。

围王舍城有五山。第一山梵名耆闍崛<sup>③</sup>，译曰灵鹫，新作鹫峰，以山形似鹫也。

① 《大正》本无此“茅”字。余本或作“茆”。

② “穰”通“禳”。祭名，去邪除恶之祭。如《史记·滑稽淳于髡传》：“见道旁有穰田者。”

③ 底本此字作“崛”。摩竭陀国王舍城 Grdhrakuta 山，中译亦作“耆闍崛（音 jué）”，实则按音译作“耆闍崛（音 kǔ）”更准确。

耆闍崛，具云耆闍崛多，乃巴利语（南印局部之语，较梵语为简便。近日所见小乘经典，多用此体）。若梵语当作姑栗陀罗矩吒，其义为鹭。鹭亦作雕，性较鹰尤凶猛，能攫取獐鹿等兽而食之（毛可作扇）。以之名山，本有二说：一则山形似鹭，一则山顶栖鹭也。《智度论·三》云：“一是山顶似鹭，王舍城人见其似鹭，故共传言鹭头山。复次，王舍城南尸陀林中多诸死人，诸鹭常来啖之，还住山顶，时人便名鹭头山。”

苾刍，旧译比丘，乃佛门出家受具足戒之男众也。大苾刍，则德高年长堪以表率群众者。

苾刍，梵语也。具含四义：（一）净乞食，（二）破烦恼，（三）净持戒（尽形寿持），（四）能怖魔（魔畏其能入涅槃）。此方无相当名词以赅摄之，故存原音。佛门，拣诸外道也。出家之义，约小乘须离家隐居，剃发染衣等等；约大乘则以能发大菩提心便是出家，不在形式（见《维摩经·方便品》）。戒所以防身心过失。小乘出家，戒相尽量领受者，为受具足戒。男众都二百五十戒也。大苾刍，为小乘德高年长堪以表率群众者之尊称。若论殊胜义，则兼能发大菩提心者乃克当之。

一千二百五十人，乃常随众，如舍利弗等（详《〈金刚经〉大义》开经）。

佛弟子堪称大比丘者，其数甚多。然分散四方，非同住一处。其常随座下不离者，惟有一千二百五十人，即三迦叶所属千人，舍利弗、目犍连所属各百人，耶输陀所属五十人。

世尊于伽耶（义为象头）山成道后，先到波罗捺斯（义为河绕）国（中印度境）鹿野园（或作鹿苑），度憍陈那（旧作憍陈如，乃巴利语）等五人成阿罗汉。次到波罗捺城度耶输陀及四居士，继度耶输陀之友五十人。其后展转至三迦叶处（波罗捺边境，近摩竭陀国）。迦叶，姓也，具云迦叶波（义为饮光）。兄弟三人，皆作螺髻梵志。长名优楼频螺，次名伽耶，季名那提。一领众五百，一领众三百，一领众二百，都一千人。后往王舍城践王约，王施竹林园为道场。佛所说经多在此处。去王舍城不远，有二村。一名那罗陀，舍利弗生于此。一名拘离迦，目犍连生于此。二人各为巨富大婆罗门之子，幼相善。一日共观游艺大会，见彼会众演种种技，奏种种乐，歌舞嬉戏，不

一而足，以为极人生之大乐。舍利弗（时年十九）心念百年后，此辈尽成枯骨耳！有何意味？遂不愿观，避坐林下。目犍连同此感怀，寻踪而至，相议出家。父母皆不敢违，任其剃发，从外道学。七日七夜，尽通其术，皆擢为教授师，领众五百。但二人终觉心未宁静，难言解脱。因马星比丘入城行乞因缘，得入竹林皈依世尊，寻各证极果。舍利弗智慧第一，目犍连神通第一。（详《本行经》三四至四八。）

菩萨，具云菩提萨埵，义为觉道有情，即求觉道之众生也。摩诃萨，具云摩诃萨埵，义为大有情，即真实发大菩提心之众生也。

求觉道之众生，乃菩萨之一义。有以勇猛释萨埵者，则又具勇猛求觉道之义。所谓求，包举自觉、觉他言之。泛言求觉道未必克称菩萨，加以勇猛，庶足当之。摩诃萨，乃能见法身者之尊称。真实发大菩提心者，普贤性充遍十方，了了常知，非徒研究大乘义理者所能比，亦非徒从事六度浅行者所堪拟，盖一乘境界也。三乘行人功夫到此，亦称一乘矣。

尔时，谓当是时也。

即在道场诸眷属围绕，将欲说法之时。

直达法界本源，曰甚深。

凡夫据脑用事，坚执身、境俱有，而不知缘起何从（或以为天造）。二乘虽悟身空，尚溺于境有。观察境之缘起，由于业力感召而来，遂认定业感缘起为至理。大乘浅者，虽知身、境皆空，而却认心有。观察诸法缘起，由阿赖耶识之开展，遂以赖耶缘起为至理。大乘深者，能知此心亦空。诸法缘起，由于真如之妙用，不过借诸识显其相状而已。此真如缘起之道，尽美矣，然尚为因缘法所限制。大乘极深者，能于法界任意显其大用，超出因缘法之外。此谓直达法界本源，乃诸佛境界。甚深者，极深之义也。以从法界六大相互演出，名曰六大缘起（或浑称法界缘起）。

性光发越，曰光明。

已达法界源底，诸法自性皆得自在显现，不被遮障。发现于心者，为极其灵活之性光；发扬于脑者，为极其辉耀之性光：统名光明。非局于眼根所

接之光色也。按般译别行本（取意作智慧轮译），“光明”二字翻为“照见”，意较显豁。

以妙观察智默契法性之活用，开为言说，以宣正义，曰宣说正法。

一切众生，本具妙观察智功能。接受外境，始以智会性（孩提本能及病畜觅药之类）。加以详细认识，而后诸识渐炽，本智反为所掩，不克显其大用。其能运用自在者，随机欲示何等法性，则于自身以智引起相当活动，经过喉间声带而成音，是名转法轮。此等音相，原属浑涵，他身亦显妙观察智者，乃能辨之。为顺机宜，复加以唇齿舌颚等之辅助，演成种种分别声相，使闻者依傍所习而解其意，是谓开为言说。正义者，拣异外道不正之义也。此等宣说，无非求转正法之轮，故名宣说正法。

此“甚深光明宣说正法”八字，简言之即正法明。正法明者，观自在菩萨成佛之名也。（见《大悲心陀罗尼经》）

“甚深光明宣说正法”八字大意，乃“以甚深智慧照见正法而宣说之”。如是照见，则正法极为明显，故得以“正法明”三字概括之。依正法明妙境而起用，是名观自在菩萨。即用显体，则名正法明如来。（一切本尊准此）

《大悲心陀罗尼经》，佛告阿难云：“此观世音菩萨不可思议威神之力，已于过去无量劫中已作佛竟，号正法明如来。大悲愿力，为欲发起一切菩萨安乐成熟诸众生故，现作菩萨。”此明体用互不相离，同时亦佛亦菩萨。勿误认已成佛时不复作菩萨，行菩萨道者不得名佛也。

三摩地，或略称三昧，义为等持，或正定。

三摩，义为平等。地，义为持。合名平等持，略称等持。三昧，乃梵语“三摩”之变相，即平等性之定相也。译曰正定，拣异外道凡夫等定也。基本三摩地，原名真如三昧。《起信论》云：“当知真如是三昧根本。若人修行，渐渐能生无量三昧。”又谓众生无此善根，虽勤修禅定，不免诸魔外道鬼神之所惑乱。定中所感之现象，约分十种：

（1）现恐怖之形相。

（2）现美丽男女相。



- (3) 现天相，菩萨相，乃至如来相。
- (4) 所见如来等相，或说陀罗尼，或说六波罗蜜，或说三解脱门，至说无因无果，毕竟空寂，是真涅槃。
- (5) 令行者忽知过去、未来之事。
- (6) 令行者忽得他心通，辩才无碍。
- (7) 使行者喜怒无恒，或多痴爱，或多睡多病。
- (8) 能使行者心忽懈怠。或卒起精进，后便休废。乃至多疑多虑，终于不信。
- (9) 能使行者舍本胜行，更修杂业。
- (10) 或令行者若一日、二日乃至七日住于定中，得自然香美饮食，身心适悦，不饥不渴，使人爱著。或亦令人食无分齐，乍多乍少，颜色变异。

此皆外道所得，非真三昧。其习凡夫定者，虽无种种魔事，充其量不过能生四禅天、四空处而已。此等定境所以不能称三摩地者，以我见未除，失平等性智，不脱世间名利恭敬故。

[增注] 奘公以独存我国之汉文《大乘起信论》转译梵文，反哺印度，正符文化展转交流之道。论中列举十种邪定之相，严防学子误入歧途也。大乘正轨，首重般若波罗蜜多。必与此相应，学佛方能究竟耳。

《智度论·五》云：“善心一处住不动，是名三昧。”此正定之义也。

善者何？顺正理而益众生之道也，以契第一义谛者为至善（见《菩萨璎珞经·下》）。若世间小善，殊非大乘意旨所在。《唯识论·五》云：“能为此世、他世顺益，故名为善。人天乐果虽于此世能为顺益，非于他世，故不名善。”《智度论》所举善心，自然指第一义谛至善也。住心一处能不动，固是定境。而契第一义谛者，必契真如，故此境是真三昧。至所住之善心，则任何法性均得。

《大乘义章·二十》云：“平等保持心”，此等持之义也。

《大乘义章》，乃隋僧慧远所撰，凡二十章，解释大、小乘法相颇详。

其以平等保持心释三摩地，能契梵语本义矣。

世尊入正法明三摩地，而引起当机菩萨名观自在者之出现，宣说深般若波罗蜜多妙义，终以真言总持之。是为本经缘起。

正法明三摩地，即于正定中流现观自在法性也。菩萨素修此行者，得世尊此番特别加持力，于是从座而起，宣扬正法明妙用。此位当机菩萨，即以观自在（或观世音）为名。当机者，与本尊法性相契之人也。宣说之经文，无非于般若波罗蜜多显示一切法皆归第一义谛。但欲闻者速获同等妙用，舍总持法门外，莫能当之！故以真言终焉。本经之缘起如是。

护译于菩萨众中不预列观自在之名，此约世尊未入三摩地前，此菩萨未承威神力加持，不见其殊异也。般若师之译，用意相用。

大乘诸经，对当机菩萨预列其名与否，原非一定。今于世尊未入三摩地前，诸菩萨孰为当机，尚未分晓，不必标出。护、般二师所据梵本，同此旨也。

月师所译，序述较详。于常随众外，并及余大比丘都十万人。菩萨众译作七万七千人，以观世音菩萨为上首，并举文殊、弥勒之名。以座中原有此等菩萨，不妨据实直书。

月师译云：“如是我闻，一时佛在王舍大城灵鹫山中，与大比丘众满百千人，菩萨摩訶萨七万七千人俱。其名曰，观世音菩萨，文殊师利菩萨，弥勒菩萨等，以为上首，皆得三昧总持，住不思議解脱（肉眼境界弥勒摄。天眼境界文殊摄。慧眼境界观音摄。法眼境界普贤摄。佛眼境界毗卢摄）。尔时观自在菩萨摩訶萨在彼敷坐，于其众中即从座起，诣世尊所，面向合掌，曲躬恭敬，瞻仰尊颜而白佛言：‘世尊，我欲于此会中，说诸菩萨普遍智藏般若波罗蜜多心。唯愿世尊听我所说，为诸菩萨宣秘法要。’尔时世尊以妙梵音告观自在菩萨摩訶萨言：‘善哉！善哉！具大悲者。听汝所说，与诸众生作大光明。’于是观自在菩萨摩訶萨，蒙佛听许，佛所护念，入于慧光三

昧正受”。此明观自在菩萨得佛护念（即加持），自入慧光三昧（实即甚深光明宣说正法三摩地之略语）。然后由三昧安详而起，宣说本经。所谓“护念”等语，隐寓佛亦入此三昧矣。此文详细，足资参考。文殊、弥勒，虽非本经说主，要皆能与此等三昧相应者，故并举之。

彼此序述，详略不同，各随意乐耳。

诸译序此三摩地，护、般二师偏述能加持者，月师独详被加持者，彼此可谓互相辉映。究实，所据梵本不同，非译者故为变更也。

## 第一章 破五蕴

此正宗分基本法理也，故冠篇首。夫五蕴为我见之巢穴，我见为轮回之根源（我相被蕴不能散，则生反动如回响，起我、人等相，流转无穷），是知欲脱轮回得大自在，须从破五蕴始。然只破其执著，非破其条理。《师子吼经》云：“欲求菩提，当于五蕴中求。”盖其条理，非特不可磨灭，且为成道之要需也。

众生出现于世，不外身心二事；俗以物质、精神分摄之。

众生，统括一切生物未能解脱者言之。当其潜伏未出现时，各各惟有相当法性，绝无相状可言。及出现于世，外而身量，内而心量，皆有相状表示。亦有惟具心相而舍身相者（约众生本性曰无始，约众生现象则有缘起）。世也者，变迁不已之虚妄现象也。众生随波逐流于其间，谓之出现于世。约吾人常识，对世间所亲见之生物，其身以物质构成，其心以精神演成（精神本由心、意、识三事构成，而以意识为最显）。所谓物质者，或由眼见，或由耳闻，或由鼻嗅，或由舌尝，或由身接，或推究其最微元素，唯以意知。所谓精神者，显现于外，如饮食起居、嬉笑怒骂之类；隐发于内，如思维想象、忧喜迷悟之类。此等物质，只属六尘；此等精神，偏属意识。自见性者观之，莫非虚妄标帜，藉表法界种种作用而已。

不明所自，迷为实有，于是执著生焉。

众生初自法界随缘流现也，本自灵明。一度开拓为心，原与一切佛心相

感通。再度开拓为身，仍与一切佛身相辉映。所谓本来成佛是也。后则现身世间，起前六识以经验种种法相。偏所注意，暂厚于一境而略于他境。浸假为此境所牵，不知放弃，遂凝成幻象。喧宾夺主，灵明渐失，不觉幻象之来历，误以为真实（如愚者错认云驶为月运，舟行为岸移）。是谓不明所自，迷为实有，即无明境界也。既以一境为实有，则与相对之自身，亦连类作真。推而至于一切身、境，亦莫非真实。初犹执著物质，继则连累精神。于精神作用中，误认有我为主宰。执此我见，无时或息，故轮回六道，不能自己。蕴也者，执著经验所得之积习不能舍离，犹蕴藏也。

此从执著立名。执著亦名执取，以贪欲为主。希求未来乐事谓之欲，恋爱现在乐事谓之贪。经验所得，即对前六尘幻象之深刻认识也。经验已熟，遂成积习。如人之溺于种种嗜好，皆属此例。此等积习，若不力行破除，则蕴藏于心，永不相舍。以欲贪二事，坚其执取也，故又名蕴为取蕴。

由执著故，能掩蔽福德智慧。如劫初原人，福智优厚，自然地味供给资养。后以贪著其味，成为积习，致失天眼等智，只得从肉眼等渺小功能，以接尘境。地肥入地渐深，须藉植物零星吸收之。平坦庄严之地，亦变为凹凸垢染诸相矣。又如古代君主，因贪于财色，聪明固渐昏聩，国家从而灭亡，即掩蔽福智之征验也（世人以骄奢淫佚失败前程者，例此）。

或译曰阴，荫覆之义也。

此从盖障立名，即上文掩蔽之义也。修行人不能顿入一乘者，以此。

《圆觉经》金刚藏菩萨尝以三事问佛：

（一）若诸众生本来成佛，何故复有一切无明？

（二）若诸无明众生本有，何因缘故，如来复说本来成佛？

（三）十方异生本成佛道，后起无明，一切如来何时复生一切烦恼？

如来以此三问为三乘菩萨应有之惑：以滞于识解，尚未超出轮回，无从知此甚深秘密究竟方便之道。能达此者，必须行深般若波罗蜜多之人，即真入一乘境界者（口谈一乘者不足语此）。否则纵与解答妙义，只以识心来会，终属门外汉。三乘教不许行者思维众生及世界等起源者，免其徒滋纷扰也（哲

学家探求宇宙真理，每犯此弊）。真入一乘，对此三惑自能通达。其要如下：

（一）本来成佛，约最初随缘流现之身言之。及入世间，以经验一切详细事相，因识成习，畸形发展，渐渐昧于来路，乃起无明境界，沦为众生。

（二）因起无明，乃名众生。若无明未起之前，不妨说本来成佛，不过于事相未曾有一切经验而已。无明已起，虽迷失佛境，而佛境乃隐寓于中，未尝消灭。若凭三密加持力，尽可随时发现。此名胎藏界本有法身佛。

（三）十方异生本成佛道，约未尝经验之本有法身佛也。入世历练，乃起无明。而世间所尊一切如来，原指历尽事相经验具足者。此则金刚界修生法身佛，不复再染烦恼，犹金出于矿，不再为矿。

金刚藏菩萨乃金刚界流现之菩萨，实已成修生佛者。为欲对治三乘菩萨之疑，故兴三问。如来却以一乘尚实证，不尚口谈，故以此疑为不正当，不加酬答。欲令行人从知幻即离之道，径会本有法身也。

[注] 直彻法界本源，洞达众生缘起，始知根机确有顿渐。盖自佛境初入世间，缠缚未深即遇接引者，是为顿机。缠缚深者，须从三乘教渐渐熏陶，故为渐机（其多劫熏习仍有隔阴之迷，蒙善知识开示，恍若顿悟者，仍渐机摄）。但缠缚深者，亦得迳转顿机，惟真言乘乃有此效<sup>①</sup>力也。

或译曰众，众生有为法混合成习之义也。

此从积集分量立名。由积习出生之法，皆生灭法。缘集则现，名生；缘散则隐，名灭。生灭无常，绝非常住之道。如人建屋，落成时，谓之缘集。及被火焚，则谓之缘散。缘之聚散，由于众生业力之感召。凡以业力为因，所成之法，即名众生有为法。此等有为法，其数无量。往往多众同起，互相混合，以支持我见积习，故又名“蕴”为“众”。“众”义已明，众生之义不待繁言而解，谓五众和合中生也。成习者，遂其积习之意。

别其种类：一曰色法，统括物质现象言之；二曰心法，统括精神现象言之。

有为法虽无数无量，要可以色、心二法括之。上文所论之物质，即色法所属也；所论之精神，即心法所属也。

<sup>①</sup> “效”字，底本作“教”，盖形近而误。今改之。

迷于色法者，所积之习通名色蕴。迷于心法者，所积之习，分名受、想、行、识四蕴。

色、心二法，皆如镜中之影，当体即空。迷则执为实有，而五蕴生焉。

《集论·一》云：“何故蕴唯有五？为显五种我事故。”谓各别能引起我及我所之见也。由识蕴起我见，由余蕴起我所见。下文详之。此五种我事，皆足缠缚生死，故特标举。余法大都摄于行蕴，不必分立耳。

今各别释之：

不明五蕴内容，难言破除之道，故须分类详释。学者务宜细心体会，方得实益，勿草草读过。

## （一）色蕴

色法大别三种：(1)五根，(2)五尘，(3)法处所摄色。

五根者，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根也。此名清净色，内心所证，不同外境。众生初现身时，由地藏中吸引种种福德性融于身内，本无迹象，谓之虚空藏。及为外境牵引，即起相当法性与之感应。内外勾结，法力显著，从而加以认识。返熏其心，至适宜程度时，遂成为根。由形等方面熏习者，为眼根；由音声方面熏习者，为耳根；由香臭方面熏习者，为鼻根；由味境方面熏习者，为舌根；由所触方面熏习者，为身根。此等色法，本来有性无相，因外境认识力之熏习，妙观察智证其理趣，亦得于根中开出清净色。（《楞严》“五根圆通”章，阿那律旋见，观世音反闻，周利槃特迦反息，憍梵钵提还味，毕陵伽婆蹉遗身，皆会清净色也。）

五尘者，色尘、声尘、香尘、味尘、触尘也。此名浮尘色。外境所现，接触内根，众生随业各起相当活动力播于外境。业力同类者丛集一处，结成尘相。接触眼根，成为色尘；接触耳根，成为声尘；接触鼻根，成为香尘；接触舌根，成为味尘；接触身根，成为触尘。初只勾结力用，有性无相。由五识了别故，加以意识，遂成浮尘相。

色尘内分四相：（一）颜色，如青黄等。（二）光色，如明暗等（以上二

相亦称显色)。(三)形色,如方圆等。(四)表色,如动静等。

声尘内分二相:(一)迳直声,如器物之响。(二)屈曲声,如言语之音。

香尘内分二相:(一)本质香,如沉檀等。(二)待缘香,或和合或变异。

味尘内分二相:(一)本质味,如甘、苦等。(二)待缘味,或和合或变异。

触尘内分二相:(一)大种触,如坚、湿、暖、动。(二)现境触,如滑、涩、痛、痒等。

法处所摄色者,意识所缘之相分也。意识原分四类:(一)五俱意识。其所缘相分,混合于浮尘色之内,不属本种色法。(二)定中意识。其所缘相分如四禅等境界,是名自在色。(三)独头意识。其所缘相分,或属过去事,或属未来事,或属梦中事,或属误会事,皆名影像色。(四)有质意识。其所缘相分,或依微昧之物,非五识所能亲缘者,是名极略色;或依辽远之物,非五识所能明了者,是名极迥色(此两色若缘虑谬误,则入影像)。

上列三种色法,不论现量、似现量,总属空中虚象。若能任其起灭,不稍执著,便与般若波罗蜜多相应,自在无碍。一误为实有,便成色蕴,本有妙用恒被盖障,不能自由矣。如遇墙则阻,遇水则溺,遇火则毁,遇斩则伤,皆色蕴之害也。

物质现象,随五尘所接而起种种分别,视肉身是否适应而冥相迎拒。

物质现象,五尘为主,与根接触,辄起我见(此名分别我执)。如接色尘时,肉眼之中,隐有我相加以了别。余尘准此。了别时藉意识详细缘虑,遂生种种分别之相。适宜我身享用者,欢迎之;有损害者,则拒绝之。如眼见好色,耳闻好声等,辄尽量接纳以娱乐。反是,则随力屏弃以避苦。所谓适宜者,乃与前六识习惯相顺;不适宜者,即与前六识习惯相违也。

积习相沿,若有一定条件不可移易,是名色蕴。

习惯有二种:(一)与正理相应,(二)为情识所牵。

众生有动作(不论身心),则肉体有消耗;消耗若干,即须补给若干:此乃幻影上通则。补给之际,本能自然拣择所需。适可而止,所需恒与所耗

同其质量。此谓与正理相应之习惯。

吾人饮食，须经口舌，参以意识，有所比较，渐贪厚味，进及种种刺激较深之物质。久习成癖，肉体亦转变与之适应。一旦缺其补给，若罹疾苦矣。此谓为情识所牵之习惯。

如身常保持某种温度，天气骤变，遂觉违和；舌常享受某种好味，调制偶乖，便感不适是也。

此举二例，以示一斑。第二例即先顷所云贪著食味成为积习，必令饮食适合所嗜，为不可移易之条件。此因追逐味尘而增长色蕴者。

第一例则表肉体对于环境抵抗力之习惯，仍与贪著有间接关系。盖抵抗力之不足，原由耽于安逸，不肯对境磨练，以致习成色蕴。苟能苦心磨练，大可克服肉体上之种种困难，而为消除色蕴之基。凡人对于苦境逼迫不能倚赖积习之时，遂暂不为嗜好所驱使（如逃离或被囚之属），亦增长抵抗力之一道。是知色蕴之养成，由无破除之决心耳。然破除亦有限度，不能过于勉强。使逾限度，或有生命之虞也。

## （二）受蕴

色心诸法之起，必有识量与俱。否则无所知觉，等同木石矣。识之生，初由作意（作意犹开电制）而接触对境，加以接受之心，然后得所认识，故受为诸识必需之心所。

约粗迹言之，受之发源有六：

- （1）眼触所生受 眼色相接时所起刺激也。
- （2）耳触所生受 耳声相接时所起刺激也。
- （3）鼻触所生受 鼻香相接时所起刺激也。
- （4）舌触所生受 舌味相接时所起刺激也。
- （5）身触所生受 身触相接时所起刺激也。（小孩爱抚之类）
- （6）意触所生受 意法相接时所起刺激也。

约细迹言之，受之发源有二：



(7) 末那识所生受 此识审察赖耶见分时所起激刺也。

(8) 赖耶识所生受 此识开发赖耶相分时所起激刺也。

吾人之身，对种种色法之交加而起种种受感。或生苦受，或生乐受，或不觉苦乐而生舍受。

前五根不离自身。所接尘相，皆属色法。所生之受，视激刺之违顺与浓淡而分三相：

(1) 乐受 对境感乐也。如接受清香美味等色法。

(2) 苦受 对境感苦也。如接受恶声秽色等色法。

(3) 舍受 对境不感苦乐也。如接受平淡无奇，或不暇注意等色法。

前二相属激刺之浓者。后一相属激刺之淡者。此外复有四相：

(1) 有味受 生活必需者。(得则乐，失则苦)

(2) 无味受 生活不需者。(舍摄)

(3) 耽嗜受 维持嗜好者。(得则乐，失则苦)

(4) 出离受 摆脱嗜好者。(舍摄)

吾人之心，对种种心法之萦扰，亦起种种受感。或生喜受，或生忧受，或不觉忧喜而生舍受。

意根所接之尘相，约五俱意识，属色法；约独头意识，属心法。色法摄者，受相三种如前。心法摄者，别有三相：

(1) 喜受 对得意之事心中顿感愉快也。(得财未享用，只属喜受)

(2) 忧受 对失意之事心中顿感焦虑也。

(3) 舍受 对寻常或无关之事心中无所感动也。

至末那、赖耶二识所起受相，纯属心法，惟有舍受；因接受对境时，激刺皆甚微故。

此等受感，亦以积习相沿，若有一定条件不可移易，是名受蕴。

诸受之起，若过而不留，便得见性。加以执著，养成积习，即名受蕴。此等积习，依之不舍，遂视为人生必要条件矣。(如平日专倚赖他人资助，

一旦失望，不惟大苦，且生出许多恶业。)人有喜乐，群相贺之；人有忧苦，群相吊之，是否合乎正理则不问也。所谓舍受，乃激刺微弱之舍，非解脱缠缚之义，不可不知。

如嗜清香之人，乍感臭气，苦受即起；好虚誉之人，忽闻赞语，喜受便作是也。

此举色法中鼻识，及心法中意识为例。余可类推。

### (三) 想蕴

色心诸法之起，必加以接受，乃发生关系。然积集成蕴，则以想为主。盖诸法活动之初，只是一种妙性流行，无相可指。想心已兴，乃凝结为相也。

约粗迹言之，想之引端有六：

- (1) 眼触所生想 由眼根入之色性，依眼识起想。
- (2) 耳触所生想 由耳根入之声性，依耳识起想。
- (3) 鼻触所生想 由鼻根入之香性，依鼻识起想。
- (4) 舌触所生想 由舌根入之味性，依舌识起想。
- (5) 身触所生想 由身根入之触性，依身识起想。(小孩爱抚之类)
- (6) 意触所生想 由意根入之法性，依意识起想。

约细迹言之，想之引端有二：

- (7) 末那识所生想 意根集中于心时，思量赖耶见分之想也。
- (8) 赖耶识所生想 五根开发于心时，显示赖耶相分之想也。

对境缘虑，不令即散，是名曰“想”。

诸法之兴，随起随散，则法性独耀，不落境界：所谓诸法皆空指此。想心甫作，境界即萌。缘虑不已，法相斯炽。若不执著，法性犹显。大乘教中庄严身土之道，皆借想作观，而能空其执著者也。其中境界，虽受用变化深浅不同，要皆利用想性。

偏想一处，致不能兼顾他境，是名想蕴。

此约执著者言之。诸法自性本来皆空，故能平等齐现。若当前法相滞于想像而不能空，便为余法齐现之障碍，所谓顾此失彼是也。想已成障，故落蕴中。若欲回复平等法性，但力破想蕴便得。《大般若经·三九七》，善现白佛言：“世尊，由何空故，说诸法空？”佛言：“善现，由想空故，说诸法空。”诸法未空，即著法相。诸法皆空，乃显法性。想空，即破想蕴之意也。此示想蕴一破，法性即平等齐现，无顾此失彼之虞矣。大乘称性起修，虽专观一境而不落想蕴，故仍不失平等法性之齐现，与凡夫偏执妄境异。

如心方注想希求之事，食而不知其味，此对世间法之失也。

俗典有云：“心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。”此即注想他事，以致眼耳舌皆失其效用也。又如学弈<sup>①</sup>之人，一心以为有鸿鹄将至，所学遂无成绩，以想心正希求射雀也。至见金不见人之喻，隐寓“注想在金，灵明尽失，一切损人利己之事无所不至”之旨。此直世间之大害矣。若书痴之徒，无世间常识，乃过失之小者耳。

乃若纷想世间诸事，致十方诸佛法流通过己身，皆不自知，则对出世间法之失也。

凡夫逐尘，所想无非世间妄境。等是想世间事，尚彼此互相遮障，出世间法自更无从显现。诸佛法流，皆遍满十方，会得二空真如，乃能觉知。然真如之显，必破想蕴；想蕴若在，必障真如。十方佛性，虽流通不息，总被无明所覆，信解且不易，何况实证耶？

受、想二蕴为我见极大资粮。小乘欲入涅槃，必先修灭受想定。此定一成，一切心、心所皆不现起，即灭尽定也。大乘之破五蕴，不在乎灭尽，而在乎不加执著。即蕴离蕴，斯见法界本性。六祖云：“蕴之与界，凡夫见二，智者了达。”意在于此。

外道无想定，暂遮心、心所不起，如大石压草（果熟则生四禅中之无想天），固与小乘境界不同，尤与大乘宗旨悬绝。大乘不妨任想起灭，但能不乱本性便得。六祖云：“惠能没伎俩，不断百思想。”即深达此旨也。

---

① 底本此字作“羿”，今改之。

## （四）行蕴

因缘和合所生之法，曰有为法。内分三种：

（一）色法十一 五根、五境及法处所摄色。

（二）心法五十九 八心王及五十一心所。

（三）心不相应法二十四 时、方等。

五蕴摄有为法尽：色蕴摄色法；受蕴摄心所中之受；想蕴摄心所中之想；行蕴摄余四十九心所，及心不相应法；识蕴摄心王。今详行蕴所摄如下：

### 第一类 思

即心所之一，为行法之首领。令心造作为性，于善、恶、无记三事役心为业。有益于心者为善，有损于心者为恶，无所损益者为无记。（考察识中所含条理谓之思。因落时间，遂幻成一种行程）。

约粗迹言之，思之动机有六：

（1）眼触所生思 眼根、色尘相接时所引起。

（2）耳触所生思 耳根、声尘相接时所引起。

（3）鼻触所生思 鼻根、香尘相接时所引起。

（4）舌触所生思 舌根、味尘相接时所引起。

（5）身触所生思 身根、触尘相接时所引起。

（6）意触所生思 意根、法尘相接时所引起。

约细迹言之，思之动机有二：

（7）末那识所生思 意根集中于心时，对赖耶见分之思量也。

（8）赖耶识所生思 五根开发于心时，对赖耶相分之思量也。

此等思心皆能引发当识，亦能由识起业。

### 第二类 四十八心所

即五十一心所中除受、想、思也。受、想各建立自蕴；思为行蕴首领，故不入本类。

此类心所原分八项：

(1) 遍行五（除受、想、思），余二：

作意——警觉心种，令起现行。

触——令心触境。

(2) 别境五：

欲——于所乐境，希求实现。

胜解——印可、任持所决定境。

念——提起曾习之境。

三摩地——于所观境，令心专注不散。

慧——于所观境，加以简择。

(3) 善十一：

信——于实德能，深忍乐欲。

惭——依自法力，崇重贤善。

愧——依世间力，轻拒暴恶。

无贪——于有、有具，无所染著。

无瞋——于苦、苦具，无所憎恚。

无痴——明解事理。

精进——勇于断恶修善。

轻安——调畅身心，堪持善法。

不放逸——防恶增善。

行舍——离染乃至无功用道。

不害——于诸有情，不为损恼。

[注]此只消极之善。若积极上，四无量心等未尝涉及。盖专为对治烦恼而然，三乘教义也。

(4) 根本烦恼六：

贪——染著诸有及有具。

瞋——憎恚诸苦及苦具。

痴——迷暗诸事理。

慢——恃己所长，对他高举。

疑——对于事理，起犹豫心。

见——于诸谛理，颠倒推度。

(5) 小随烦恼十：

忿——对现前不饶益境而愤发。

恨——由忿为先，怀恶不舍，成怨。

恼——忿恨为先，触境起狠戾之心。

覆——隐藏己罪。

嫉——殉自名利，不耐他荣。

悭——耽<sup>①</sup>著财法，不能惠施。

诳——诡现有德，冀获利誉。

谄——为罔他故，曲媚取悦。

害——损恼有情，心无悲悯。

骄——于自盛事，深生染著，起骄傲心。

(6) 中随烦恼二：

无惭——不顾自法，轻拒贤善。（如破戒者）

无愧——不顾世法，崇重暴恶。（如小人等）

(7) 大随烦恼八：

昏沉——令心对境无所堪任。

掉举——不安于寂静境。

不信——于实德能，不忍乐欲，成不净心。

懈怠——懒于断恶修善。

放逸——不能防染修净，流于纵肆。

失念——于所缘境，不能明记。

散乱——于诸所缘，令心流荡，能障正定。

---

① “耽”，古同“耽”，沉溺。

不正知——谬解所观境，能障正知。

(8) 不定四：

恶作——追悔所作。

睡眠——令心昧略。

寻——于意言境粗转。

伺——于意言境细转。

以上所举，除遍行外，皆仗思为引导，而起各别行相。

### 第三类 心不相应法

上文二类，皆属心相应法，以有心行象征也。本类之法，则心无所行，而却有相当法相。

此类行法，乃色、心诸法之衬托，略分六项明其状况如下：

(1) 联立状况四：

时——时间。

方——空间。

数——多寡。

次第——先后。

(2) 言诠状况三：

文身——基本符号。

名身——表法本体。

句身——表法活用。

(3) 生灭状况七：

异生性——分别出现诸众生。

命根——一期异熟现起势力。

生——出现时。

老——变异时。

住——发展圆满而未变异。

无常——还灭。

流转——生灭不已。

(4) 同异状况四：

众同分——互相似。

定异——互差别。

相应——符契。

势速——迅疾流转。

(5) 定境状况三：

无想定——依六识心、心所假立。

灭尽定——依六七识心、心所假立。

无想报——依外道果报立。

(6) 其他状况三：

得——可有性。

和合——众缘聚会。

不和合——众缘不聚。

以上行法，虽与心不相应，然实寓妙观察智于其间，藉意识以会之。

一切有为法，似若由生而住，由住而异，由异而灭。

一真法界，只有实性，而无虚相，名曰无为法。加以作用，而后种种法相幻现，名曰有为法。有为法中，分心、色二种。心法之中，又分心相应法与心不相应法。相应法中复分心王、心所。要皆依自心作用而有。

凡夫自心昏迷，同时不能顿起一切作用，对于有为法相，只得逐次开显。而一相之起，须因缘具足而后能成，是谓之生。其生长势力达到最高峰而未下降时，是谓之住。若势力失其维持，渐渐削弱，是谓之异。及势力全失，相不能存，是谓之灭。不论色法心法，其历程一也。（人初死时是心法灭，及尸毁时乃色法灭。）智者之观生住异灭四相，本同时并呈。凡夫认识迟钝，故落次第。一若任何法相，皆应由生而后住，由住而后异，由异而后灭。惟不幸顿毁者，或不经住、异二级耳。



四相迁流间，若有相当动作，名之曰行。

任何有为法，本起灭同时，不来不去，无始无终。从六识上逐层细观，恍若前后法相逐渐变异。若能顿断诸相之联络，即知其中具含无数法相，各自独立；未尝由甲变乙，由乙变丙……。似若递变者，由于不能顿感众相并现。放下甲相，始觅乙相，放下乙相，更觅丙相，……而已。既落次第，则前后相过渡之间，恍若有迁流性之动作贯乎其间。世俗所谓行，即此。

不知法法皆常，而迷于四相迁流之幻迹，是名行蕴。

法法各自独立，本性恒常。其得现为外相与否，视乎认识者因缘具缺而已。众生昧于真理，不知法法皆常。惟于迁流中，观前后相渐变之景况。遂舍诸法实性，而取迁流幻迹，将幻作真。积为经验，致起种种妄执，转生种种妄行。此行蕴之大略也。

如电影戏：每幅影片，本皆固定不变，因鱼贯流现，前后影片过渡之际，恍类动作纷起。

学者对于电影戏之内容，素有相当认识者，此喻自明。他如留声机之声板，亦可为喻。板中无数小孔，各自分立。以针跳动其间，各自发展相当音性，互不相待；而次第发音时，若惑于相联状况，有类于习闻之句语，恍若有人宣说。又如水浪递相波动，势若前行。此皆惑于迁流幻迹也。

此犹众生惑于世间法之行蕴，不知出世间法各各于大空中寓常住之性也。

众生未见性前，必为行蕴所惑，认迁流幻迹为真境。行蕴一破，始知法法各守特性，常住不迁。迁流幻迹，层出不穷，无非认识者随缘所取之次第互异耳。（如壁上有十个基本数目字，一成不变，在日光明照下，一目了然；若黑夜中以电筒照之，先后各照一字，随口宣为两位数或若干位数，因所取次第不同，所成之数目互异。）迷于行蕴，即为世间法所缠。打破行蕴，即于大空中见出世间法妙境矣。然学者所当知者，法法空中常住，有性无相。虽取电影戏为喻，非若影片亦有相也。

## （五）识 蕴

诸佛、众生境界不同之处，在真与妄。诸佛境界，惟真无妄；众生境界，以妄掩真。真即万法常住实性也（如影片每幅之相），妄即四相迁流幻象也（如影戏幅幅过渡之假动作）。常住实性，虽以智证，亦得开展为相，以识缘之。识所缘相，原属虚影。然相对论之：代表一法实性者，不妨目之为真；若法法过渡之际，所感一段变迁状况（详行蕴），则必为妄。会得真境之识，属清净；惑于妄境之识，属杂染。

识有八种：一曰眼识，二曰耳识，三曰鼻识，四曰舌识，五曰身识，六曰意识，七曰末那识，八曰阿赖耶识。

识之本义，乃对于所观之点加以特别认识也。对境原有内外之分，所识遂有隐显之别。显则前六识，隐则后二识。

众生现身于世界，本具三种活用：（一）运气，（二）放光，（三）发声。人人如是，气、光、声遂充满虚空；各就性之所近，互相接受。以身接气，以眼接光，以耳接声。气之变态，或凝为流质，或聚为固质。身之感触，更分出口、鼻二部。活泼之气从鼻入，流、固之质从口入，各有特殊之感。按部认识，斯有眼耳鼻舌身五识。随感会性，则五尘皆得其真，不堕妄境。一一法性，各自平等独立，互不相碍，得同时并兴。妙观察智寓乎其间，审各特性，开为意识，与前五识相涵而细辨之，则知五尘于平等中，各具特质，是名五俱意识。此等现量意识，互相比较，异中复异，差别万端。诸异境交相引发，又各有其条理。意识展转起用，缘虑不已，则离现量而入比量或非量矣。是名分别意识。此两种意识，统称第六识。

运气，放光，发声，皆由内心开出，始属质朴。经前六识详细了别于外，返熏其心，较为刻划。由此复开出外境，六尘尤加详明。展转熏心，能充量发达也。此中隐有认识之力，名第八识。

前六识荟萃于心时，各自泯识归根。前五根与第八识相分相融。意根则与第八识见分相发。而意根之对此见分，复有认识，名第七识。

八识之起，所以辅助法界性之开展。众生因触途成滞而生执著，致碍法界妙用，是名识蕴。

法界所含种性，虽无所不具，然若不依识开展，终属浑朴，故须以八识辅助之。经验频数，狃于习惯，则成执著。但前五识及第八识一向无执，有执者六、七两识也。其中有我执、法执之分；又有分别、俱生之异。其详如下：

（一）分别二执 唯第六识有

（甲）分别我执 惑于邪教所臆想之假我以为实有（如执有灵魂等见），乃分别意识之妄计。

（乙）分别法执 惑于邪教所误认之假法以为实有（如执著种种拘忌及不正当诸法则），此亦分别意识之妄计。

（二）俱生二执 六、七两识皆有

（甲）俱生我执（此执为赖耶根株） 此不关邪教妄见，乃识力熏习自然起者。（1）无间断。第七识缘第八识见分所起之我相也。（2）有间断。第六识对所缘法，或总（指和合缘法）或别（指单独法性），起能缘之我相也。

（乙）俱生法执（此执为异熟根株） 此即两种俱生我执所依之缘法认为有实体存在也。（执因缘法则等习气）

分别二执未去，纯为第六识所把持，识蕴固甚粗重。其能去者，尚带俱生二执，未达真如之境。小乘极果，能断俱生我执，六、七两识略净，得见生空真如矣。然俱生法执犹存，未得谓之究竟清净，即识蕴未能全破也。

未破俱生我执以前，第七识总名染污意（末那识通常指此意）；既破之后，乃称清净意（通常改称平等性智）。第八识与染污意相应时，恒名阿赖耶识，以蕴藏垢染种子于内也。染污意消，阿赖耶之名亦废。但俱生法执未破，尚存异熟识之名。及法执全灭，异熟不行，尔时专名一切种识矣。功夫至此，法界妙用乃不被拘碍。

如惑于意识局部经验，自以为事理只应如是，遂致不能契会种种高深妙理之类。

近人对于科学之研究，确有异常精到之处，不可谓非分别意识之特别发

达也。然只向一方面研究，未遑向他方面参考者，尚非彻底之道。如医学者只向药物着想，军事学者只向武器求胜，乃至佛门人天乘学者不知出世法，小乘学者不知大乘，皆其例也。

## 第一节 观音特性

般若性遍于一切，大要分为五门：（一）如来门，如《金刚经》是。（二）普贤门，如《理趣经》是。（三）文殊门，如《文殊经》是（文殊般若重在不坏假名而开实相，为一切经教之主）。（四）观音门，如本经是。（五）弥勒门，如《仁王护国经》是。本经既归第四门，故首明观音特性。

梵语阿嚩嚩枳帝湿嚩啰，义为观世自在，或观世音。因避唐太宗之讳（世民），往往略去“世”字，只称观自在，或观音。

阿嚩嚩枳帝，义为观，即观察世间一切法互相关联之条理也。法性本无相状，润之以水轮，耀之以火轮，由是默照于心，则觉有自在之理致；响彻于外，则觉有清静之音闻。故湿嚩啰之义，或译自在，或译曰音。以世间因之得所表示，故加以“世”字志之。其实省去“世”字未尝不可，非专为避讳而然也。（如世界、三世等未尝讳）

观自在者，以妙观察智默契法性妙用，不受世间法相之拘碍也。

以世间一切法相，消归法界体性，当下顿入大空，此乃绝无所有之境界也。若以妙观察智谛审之，则于无所有之中，显出法性、妙用互相关联之条理：是为大空中之不空义。众生为情识所缚，固不能发明妙观察智之功用；纵能一线开明，而为凡情牵掣，瞬即晦昧，遂恒被世间法支配。观自在者，即是观察力强，不惟不受世间法支配，且能支配世间法莫不自在也。

观音者，敛一切法相为言音，更从言音会法性之自在也。

世间法相，或以眼见，或以耳闻，或以鼻臭<sup>①</sup>，或以舌尝，或以身接，或以意虑；盖各因心力专注异趣，故所感尘相种类不同。今不论何等尘相，一味融归耳根，则色、香、味、触、法，莫不转为声相。专于声相中会世间

<sup>①</sup> 底本此字作“臭”。“臭”为“嗅”的古字。为存古籍原貌，今谨保留原字。

法之本性，而应用自在，则名观音。

此约智门言之。若约悲门，则由众生言音中会其烦恼心念，而应以自在之救度也。

行者之修妙观察智，或从世间中诸相一一迳契其法性，或概敛为言音而会之。此属智门。修智已成，则能于众生言音中知其烦恼心念，即加以相当救度，而恒运用自在。如《法华·普门品》，正悲门之轨范也。

《普门品》释迦佛告无尽意菩萨，大略云：苦恼众生，一心称观世音菩萨名，菩萨即时观其音声，皆得解脱（此解脱原属所观之心）。盖不重在名号声相，而惟观其声所寓之烦恼势力也。菩萨视其所需而自在提起其相当救度力。众生苟非障盖过厚，每能随加持力超出烦恼之外。纵不能遽发为现行，而此救度力之种子，亦得植于心田，而为将来脱苦之因。此品所赞称名之福利，皆依此法理也。世人或以所求无效，而疑谤此品者，未明其理耳。若有众生对菩萨初无所求，菩萨亦每随缘示变化身（或应身，或等流身）而为说法。此正悲门之事。因地菩萨如是，大权菩萨亦复如是。

## 经云：观自在菩萨行深般若波罗蜜多时

运用观自在法性之人，原有因果之别。证果位者，名观世自在王如来。当在因地，或虽证果而倒驾慈航者，皆名观自在菩萨。

观世自在，乃妙观察智之特殊功能。此智修习圆满，即证果位。约功能言之，名曰观世自在王如来。尊之曰王，仰极则也。果位即佛，故曰如来。此妙观察智所观之境，虽起灭无常，而本智却恒常不变，故又名无量寿如来。前者对自性身立名，后者对受用身立名也。修习此智未圆满时，不应遽证果位。尚未成佛，故称菩萨。度众生超越苦海，谓之慈航。此本因地菩萨必要功行。但既证果位者，非一味安于无为，而恒随缘度生不息，示迹等同因地菩萨，是谓倒驾慈航。此名大权菩萨，不同因地实居菩萨位也。要之，以妙观察智利生者，不论权实，皆名观自在菩萨（或观音菩萨）。

此位菩萨，依智门而修习，依悲门而化度。（参观《楞严经》“耳根圆通”章）

此约因地菩萨言之。《楞严》“耳根圆通”章，自“我于彼佛发菩提心，彼佛教我从闻思修入三摩地”乃至“生灭灭已，寂灭现前”，即修习之事也。自“忽然超越世出世间”乃至“故观音名遍十方界”，即化度之事也。若《法华·普门品》，乃约大权菩萨言之，只谈化度，未涉修习。

本节特性则主乎智；而对众生作法施，则亦兼悲。

本经自始至终，表面皆谈智门；而对舍利子等宣传，显密齐施以利益之，则又悲门所摄也。

究实乃毗卢遮那等流法身之一，以流现真言为无上特性也。

毗卢遮那，义为光明遍照（或曰大日，取喻立名），即普门法身之意。此身具摄无量法性，一一开显圆满，则成受用法身。若俯顺机宜，就其中一德示现佛性，则成应化法身。于应化中又随缘取一相当法性，示同菩萨之迹者，则成等流法身。释迦如来，即毗卢遮那应化身之一。释迦所属之观自在菩萨，则等流身也。观音特性，即统摄一切世间法相归于音声，欲表示何等法性，即流现相当音声。称性之音，名为真言，初无义路可指；依真言随顺世谛作解释者，则观音部中文殊师利之功能也。（鸟兽等但发音响而无文义者，观音皆能会之。）

释迦如来，示现出家相，纯为摄受小根小器之大权方便。观《法华·如来寿量品》

可知。彻底明此，乃堪与谈一乘；否则口虽一乘，心实三乘耳。

般若波罗蜜多之义，既详《释题》中；境界原有深浅：浅者只与生空真如相应，深者乃与法空真如相应。

般若之义为慧，或作智慧，乃随智而起之慧性也。波罗蜜多，义为到彼岸，即到达安乐自在之境，不为一切法相所拘碍，喻如度苦海而得到对岸焉。此皆《释题》中所既言，今特重提之。然但不为世间尘相所碍者，境界尚浅。若自心更能开显无量妙相，且能观察自在，不受行相之累者，境界乃深。

生空真如者（破赖耶，显生空），六尘都泯，不为生身（即肉身）所笼

罩，得见真实如如之法性也。众生不忘生身，致起我人等相，六尘纷纭，故真如妙性不显耳。然但见生空，法性之念未尽舍离，隐隐中有法执在。此因般若照力未能彻及底源，不免无明缘起。法空真如者（破异熟，显法空），则法执尽泯后之真实如如自在境界也。

必证法空，方得观世自在。故实现观音特性之菩萨，必能行深般若波罗蜜多。

法空真如显现，能脱无明缘起，而入法界缘起，对于世间法庶能转变自在。此属深般若波罗蜜多境界。观自在菩萨必须会此，方名实相符。宗门行人之任运受用，虽能不被心垢牵累，然尚属无明缘起范围，未能随意显示庄严境界也。

《大般若经·三八》云：“诸菩萨摩诃萨修行般若波罗蜜多时，应作是观：何者是般若波罗蜜多？何故名般若波罗蜜多？谁之般若波罗蜜多？此般若波罗蜜多为何所用？如是菩萨摩诃萨行般若波罗蜜多时，审谛观察；若法无所有，不可得，是为般若波罗蜜多。”

此乃《大经》初分《般若行相品》开端之文。盖承上文《无住品》“是菩萨摩诃萨修行般若波罗蜜多时，于一切法虽无所取，而能成办一切事业”之结词，提出此四大问题，勉行者真参实究其所以然也。若但僮侗读过，终不得益。今按题解答如下：

第一问 何者是般若波罗蜜多？

般若波罗蜜多，即是无分别智。但所谓无分别，绝非僮侗模糊之义。乃敛识上见分归于自性分，且更融入大空中之证自性分，心恒活用不息，而不失其历历明明妙境也。《摄论·增上慧学分》，说此无分别智，须离五种相以契自性：

（一）离无作意 无作意之相，如深睡、沉醉、闷绝等，虽类似无分别，实则其心停止活用，暂等死人，正与般若相反，故远离此相。（有禅僧以睡为受用，又有以懒为受用者，皆可笑之至。）

（二）离无寻伺地 初禅境界，尚有寻求、伺察之心，仍与外间言说相通。二禅以上，定境较深，寻伺不行，是名无寻无伺地。然充其量，不

过能护念清净，不脱识上见分，非能泯见分归于自性。修般若波罗蜜多行者，不得以此境当之。（有入定能经多日者，不过此等境界。）

（三）离灭受想定 灭受想定，亦名灭尽定。能使前六识心、心所法皆灭而不起，故名灭尽定。加行时，务灭受、想二心所，以求得定，故又名灭受想定。阿那含果或阿罗汉果诸圣人，为假入涅槃之想，而入于此定。极长者七日。此乃二无心定之一，属非想非非想天。（余一乃外道所入之无想定，属第四禅。）此定以遮遣六识为究竟，非能敛六识见分归于自性分，故行者不得误认为般若波罗蜜多。

（四）离色法自性 色法属无情器界，无心无识，对于一切境都无所知。然实冥顽不灵，绝异无分别智，行者勿得混视。（陈那菩萨尝以此旨破一外道化身为顽石者。）

〔附注〕《辅行·十之一》云：迦毗罗仙恐身死，往自在天问。天令往频陀山取余甘子食，可延寿。食已，于林中化为石，如床大。有不逮者，书偈问石。后为陈那菩萨破斥，书偈石裂。

（五）离未忘实相 识上一切见分能消归自性分实相，固近般若波罗蜜多矣。使犹有实相之念存，仍著于有法，未能谓之真实般若波罗蜜多也。（仰山禅师破一学人云“你岂不知无一法当情者”，即此旨。）

修证般若波罗蜜多，历程分三级（见世亲《摄论释·八》）。其要如下：

（1）寻思慧 此乃穷参力究时所显之慧性也。虽趣向般若波罗蜜多，而带有行相，是加行时必经之历程，故亦名加行无分别智。

（2）内证慧 此乃寻思止息得见本体时之慧性也。是谓正证般若波罗蜜多之境界，亦名根本无分别智。

（3）起用慧 此依本体起妙用之慧性也。所起三业莫非清净。禅宗所谓末后句即此。亦名后得无分别智。

第二问 何故名般若波罗蜜多？

般若，义为慧。以此慧力应用于世谛，乃能发明世间法中种种条理，为一切文化渊源。然但为意识所依，所发明者不过尘迹中粗浅之道（不论形上、



形下)。波罗蜜多，义为到彼岸。盖以尘迹边事为此岸，超乎尘迹以外别有妙境，喻如达到彼岸也。妙境为何？即尘迹所寓之相当法性。此等法性，不可以言说说，不可以意识识。见性者惟觉得一段灵明之致彻照法界源底；与此岸般若，只知事物粗迹者迥<sup>①</sup>异。故名般若波罗蜜多。

### 第三问 谁之般若波罗蜜多？

五智皆须般若波罗蜜多为用。《大经》此段文字，意重法界体性智之般若波罗蜜多。若约本经，则意重妙观察智之般若波罗蜜多。（台宗中道即妙观察智。）

### 第四问 般若波罗蜜多为何所用？

实证般若波罗蜜多者，身心凡有所接受，或有所作为，一切皆在灵明之中，恒能不被迷惑。是为般若波罗蜜多之大用。

以上问答既明，则般若波罗蜜多之旨可洞达矣。然其要领不论属于何智，终须与法界体性相溶化，觉一切法都无所有，亦不可得，乃能运用无碍。经云“审谛观察<sup>②</sup>”，兼明修因须仗妙观察智也。

此乃教人真参实究之道。学者对此四问题，若能心领神会，而终归无所有、不可得，庶与般若波罗蜜多相应也。

真实参究，即思与修俱。若但闻教生信，不过种一远因耳；若得相应，无有是处！《楞严》“耳根”章，谓“从闻思修入三摩地”。修般若波罗蜜多亦必如是，方能的实心领神会也。然不消归无所有、不可得，犹未彻底焉。

## 经云：照见五蕴皆空

五蕴，不外二执（我执、法执）也。

五蕴之义，既详章首。我执者，误认自身为应付环境之主宰。环境受我支配者，斯顺于心；否则违拂矣。其遇势力不相及，被环境屈伏者，则暂流

<sup>①</sup> 底本此字作“迥”，盖形近而误。今改之。

<sup>②</sup> “察”字底本误作“审”，今为改正。

于消极，低首下心。此非能忘我执，不过转骄慢为卑抑耳。此卑抑心仍由我执而来，盖图我身之苟存也。一旦得势，心态即变矣（如越王勾践等）。我执之行，能所角立；五蕴洪流，积集无已。法执者，误认万法为具有实体之存在，我身亦为其中之一分子。执色法为实有，固是法执；执心法为实有，亦是法执。此等法执，即是五蕴根本所依。

以妙观察智直缘二空真如，一切法相皆无所有，诸执遂失根据，五蕴当下顿空。

依渐教程序，先破俱生我执，亲见生空真如，即知解除阿赖耶识之道，得免五蕴增积。及破俱生法执，亲见法空真如，即知解除异熟识之方，得离五蕴习气。若约顿教，不落程序。但迺会法界体性，以妙观察智直缘生空真如及法空真如，一切法相顿归无何有之乡。我、法二执无从立足，五蕴源流皆失，故当下顿空。

然所谓空者，只空其执著，不空其性理。

空义大别二类：一曰相对之空，二曰绝对之空。在八识中对象，以能感觉之部分为有（如六尘等），不能感觉之部分为空（即识所不详者）。此从相对上假定之空也。在法界中对象，以随缘现起种种假法为幻有，而以假法所依之体性为真空。此从绝对上体认之空也。般若门所谓空，专指绝对者。此绝对之空，性理条然不紊。真契般若波罗蜜多者，心恒不失历历明明之致。若涉晦昧，即落顽空；其以遮遣为能者，则又流为恶取空：皆因蔑视性理也。

从见地言之，空又分四类：（一）大乘真空，（二）小乘偏空，（三）外道顽空，（四）魔道恶取空（恶取空即拨无因果者，见《唯识论·七》及《地持论·二》。）

空不碍有，有不碍空。从浅释之，即无性缘生，缘生无性之义。众生为五蕴所拘，误执幻有为实体。其所谓有，固幻有中之假相；其所谓空，亦幻有中之假相；不过一属详明，一属晦昧耳。去其执著，始悟有、空无非幻迹，莫不消归于真空焉。但真空之体性，虽无实质可言，而所含条理，无量无边。所谓幻有，皆依条理出现。若失其条理，则幻有莫由而兴。故欲会般若波罗蜜多，万不能蔑视真空中一切性理。

照见者，无明破时所生之正见也。

真空中包括万有条理，虽无迹象可指，而正智却能默契。凡夫不能觉者，为无明心法所迷也。无明一破，慧光大显；对于无迹象之条理，靡不照见洞明。此乃随智所生，故曰正见。依般若照力而见，故曰照见。此等照见境界，本分五大类，观自在功能则重在观察五蕴中种种缘生理趣也。

缘生理趣，以一切种性为基。盖所谓缘生，即是诸种性随缘出现为法相也。照此基本诸种性者，大圆镜智之用也。照诸种性缘生理趣者，妙观察智之用也。若各别种性齐现而互不相妨，则平等性智之用也。而操纵诸缘者，则成所作智之用也。

譬如暗室燃灯，乍见室中诸物；此亦如是，以般若灯光照见五蕴窟内种种宝性也。

室内陈列诸物，有时黯然无所见者，光力不及也。众生本心亦复如是。性理具含于心内，无穷无尽，而茫然无所觉者，亦以慧光不显耳。室暗乍明，诸物即现；心暗乍破，众性即耀：理致颇相似也。然能耀之性，非无因缘而毕露；当现行时，乃彰明较著焉。此等现行之性，在凡夫，流入五蕴之内；深会般若波罗蜜多者，则觉无非法宝矣。

色法原是法界随缘变现之幻相，而有一定之轨则。心内坚性流露，表于外者，按其坚率高下，或铁或石，乃至其他种种含有坚性之物。此由身识发之而成触尘。心内光性流露，表于外者，按其光浪状况，或青或白，乃至其他种种含有光性之色。此由眼识发之而成色尘。声香味等可例知也。此等识力，过而不流，则法性流行之妙，能自了了，万法皆显宝性矣。若被留碍，便成色蕴。余四蕴可例知也。然留碍主力，却是分别意识。此识本依妙观察智而来。识强则智弱，智强则识弱。（识智平衡，得中道用。）观自在菩萨行深般若波罗蜜多时，能显智泯识，五蕴皆消归自性。斯乃大乘照见五蕴皆空之正义，非若余乘遮蕴不起也。（如小乘灭尽定，虽能使五蕴不起作用，而不见五蕴中种种宝性。）

《大般若经·四》云：“修行般若波罗蜜多菩萨摩訶萨，与色空相应故，当言与般若波罗蜜多相应。与受、想、行、识空相应故，当言与般若波罗蜜多相应。”故知与五蕴皆空相应，即是般若波罗蜜多。

色法自性本空，于人身互不相妨。因识执缠著，误认确有实质，且各有相当势力。如石能碍人，火能烧人，水能溺人，臭气能闷人，砒霜能杀人，皆因自身惑于识执。既不能消弭色法于无形，复甘居劣势，不能鼓起抵抗之力也。若体力修炼强大，不受色法拘束，自然石不能碍，火不能烧，水不能溺，种种自在。是谓与色空相应。得此境界，虽不知般若波罗蜜多为何义，实既与般若波罗蜜多相应矣。有传达摩祖师口诀者，谓“练力至极，石不能碍，火不能烧，水不能溺，则入道有其基。”此为学一乘禅者之方便法门。所谓入道，即入般若波罗蜜多之道也。虽非大乘，既得般若波罗蜜多基础矣。

受蕴与色蕴相关甚深。苦乐之来，实由于肉体之如何享受而起。如嗜酒肉烟花之类，得之则乐，不得则苦，皆其例也。或与现时肉体无关，而预计将来之苦乐而生忧喜者，虽属心法，要以色法为基。若夫消遣其心，如弈棋吟咏等事，乃不属于色法耳。（但消遣其心，乃避免舍受之寂无聊赖。其中亦有活泼之乐，与疲劳之苦，不限于忧喜也。）色蕴先空，受蕴斯去过半。若先求受空，关于心法者，不可不从定门入手；关于色法者，须兼入戒门也。受蕴既空，则五受如一，心无所系，是谓与受空相应。得此境界，便隐与般若波罗蜜多相应。

想蕴为诸蕴基本。因色心诸法，皆依想而现法相也。想若不立，诸法皆失其相。想既成蕴，余蕴乃各得增其积习焉。破想蕴者，对于一切法之流行，一想便舍，不令再住。既不失俗谛上之认识，复不碍他性之活动。即想离想，蕴斯破矣。滞于所想之相不能舍弃者，实由痴心使然。欲去痴心，须从慧门入手。即究“法相之现，乃依诸缘假合而来。如镜中虚像，毫无实际。”彻悟此旨，便知所想并无留恋价值，不妨随想随舍。能如是，便与想空相应，亦即与般若波罗蜜多相应。

行蕴即夙生经历所积之习惯，而暗操三业支配权者也。修行者虽破受、想二蕴，心无罣碍，而身之所作，口之所宣，意之所缘，仍循积习而起。习气良善者，尚足利益众生。其不良者，或贻众生以苦恼也。乃若习于生灭无常之事迹，不求绝其根株，犹为解脱之障碍。若欲解脱生死流转，不可不进破行蕴。常途破法，不外增益慧力，使彻照行相纯是幻迹，归于寂静。禅宗

以颠倒俗谛之法施之，收效颇速，诚方便法门也。证到此境，即与行空相应，亦与般若波罗蜜多相应。

识蕴通于八种识，以六、七两识为关键。此蕴未净，纵能会得生空真如，终不能与证法空真如之妙；盖俱生法执犹在也。行、色二蕴得其资助，依然密密缠著，异熟时作。以故色、心二法均不能圆满自在。欲净除识蕴，不外提高智力以泯识。修智之法，密宗乃有专轨，即仗三密加持力，使后得智逐渐发展；充其量，能使识蕴完全消灭。是谓与识空相应。非惟得与深般若波罗蜜多相应，且可与一切智智相应矣。

宗家不离凡夫习气而受用，即行蕴未净。而复受色法拘碍，即色蕴未净。其功力只除受、想二蕴耳。

然此文意指先破五蕴，以契般若波罗蜜多。若先会观自在法性，五蕴不攻自破。

破蕴显性，乃从因向果法门；性明蕴遣，乃以果摄因法门。前渐后顿，其揆一也。但如何能迺会观自在法性？仍仗三密加持之力耳。

## 经云：度一切苦厄

度者，脱离之谓。所度之境有二：曰苦，曰厄。

度，与“渡”通。渡江海者，得由此岸达彼岸。众生之困于苦厄者，使之脱离而到安乐之境，与渡到彼岸同义。佛门恒言度生，或化度，无非此意。事之难忍受者曰苦，险之难避免者曰厄（与“阨”通），困状虽非齐一，要皆众生大恶存焉。能一一度之脱离，惟空五蕴。

与浅般若波罗蜜多相应，已破分别二执者，苦境之来虽不能避免，却怡然不觉其苦。是谓度诸苦境。

受、想二蕴既空，即与生空相应（我、人、寿者等相并空）。无分别我执，亦无分别法执，是谓与浅般若波罗蜜多相应。然未能空诸异熟，苦境仍然随缘流露。但既不加分别，虽不免苦性之表现，而却无凡情难受之痛楚。

荆州天王道悟禅师，临终呼号不已，即任苦性流行，而实能觉痛楚本空者。若提婆达多之陷地狱，更安之若素，尤殊胜矣。（提婆达多拔无因果，生身陷入地狱，见《大涅槃经·三七》，而《法华经·十二》则授记天王佛。）

与深般若波罗蜜多相应，已破俱生二执者，厄境之来，得转逆为顺，却安然渡过难关。是谓度诸厄境。

众生为物所转，故有厄境。如来恒能转物，故无厄境。（铁枪、马麦等厄乃示迹耳）。所谓厄者，即被色法困逼，不能抵抗也。色法本空，何以能相困逼？则识执为累也。前五识被余识牵累，触石则坚执顿起，而不能疏之如气，遂为所碍矣。触火则热执顿起，而不能安之如光，遂为所烧矣。触水则淹执顿起，而不能固之如冰，遂为所溺矣。刀剑之加，不能挫其锐锋，身遂为所斩矣。虎豹之来，不能伏其威势，身遂为所噬矣。其他种种疾病（传染之病尤甚）、灾难，准此推之。识蕴若净，即能转物，得度诸厄境焉。然未成佛以前，识蕴终非究竟清净；转物之力，遂有差等。石霜楚圆禅师之愈风疾，黄龙悟新禅师之斥巨蟒、破碑阴，乃至曹溪六祖之丢衣钵、不受斩、能伏龙等等异迹（详《坛经》），皆殊胜事也。

〔注一〕 道悟禅师，俗姓崔，年十五出家，后参石头南阳马祖而大悟。于荆州郊外结草为庐。有节度使亲临访道，以路榛莽难行，迁怒于师，缚而投诸水中，乃归。则见遍街火发甚烈，闻空中声曰：“我护法天王也。”节使惧而忏悔，火焰都息。遂往江边，见师坐水中，衣竟不湿。乃恭迎回衙供养。于府西造寺，额号天王。师常云：“快活快活！”及临终时叫苦（传云背痛），院主问曰：“和尚当时被节使抛向水中，神色不动，如今何得叫苦？”师曰：“汝道当时是？如今是？”院主无对。便入灭。荆南节度使丘玄素撰碑。

〔注二〕 潭州石霜楚圆禅师，全州李氏子，以书生出家。得法于汾阳昭，道誉甚隆。晚年忽得风痹疾，口吻喎斜。侍者以足顿地曰：“当奈何！平生呵佛骂祖，今乃尔。”师曰：“无忧，为你正之。”以手整之而愈。后嗣分黄龙、阳湖二派。黄龙山（在南昌府之宁州）向有寺，慧南禅师因得石霜之道而住此，遂大著于世。南传祖心（南雄邬氏子），心传悟新（曲江王氏子）。新以气节盖世，状如梵僧，好面折人。后参心师，大肆雄辩。心曰：“徒说食耳。能饱汝耶？”新乃大窘，乞示安乐

处。心曰：“安乐处正忌上座许多骨董耳。须死尽凡心乃得。”新受教，极力参究。一日默坐，闻知事以杖挝行者声，忽大悟。奋起忘履，奔告心师。心笑曰：“选佛得甲科，何可当也！”后住翠岩。岩有淫祠，乡人酒肉脍祀无虚日。新诫知事毁之。知事恐肇祸，不敢下手。新怒曰：“脱<sup>①</sup>能作祸，吾自当之！”乃躬自毁拆。俄有巨蟒蟠卧内，引首作吞噬状，新叱之，而遁。竟安寝无恙！未几，重住云岩，建经藏。黄山谷作记，亲书于碑。有以其亲墓志镌于碑阴者。新恚骂曰：“陵侮不避祸若是！”语未卒，电光翻屋，雷自户入，折其碑阴中分之。视之已成灰烬，而藏记安然无损。晚年乃迁住黄龙。七十二岁入灭，茶毗得五色舍利。

其只破俱生我执、未破俱生法执者，未能一一化险为夷，仍有重业轻报之效。

已破俱生我执者，虽无我人等相，而夙业须酬，不能避免。如安世高尊者，明知怨家相逢，故意不避，而怡然受斩。岩头全豁禅师，预知临终大喊一声；不求免祸，晏然为贼所刃，果吼一声而灭。此皆不免厄境之来者。乃若西方有得道沙门，煮草染衣，业力所感，草变牛骨。失牛者访至，拘以白王而困辱之。此沙门本有神足通，而不避去者，为夙世屠牛为业，本应被杀，今只被困辱了事，已获重业轻报之效矣（出《譬喻经》）。至师子尊者、慧可大师，皆禅宗一脉相承之大祖师，未尝不破俱生法执，而皆不避杀身之祸。亦以法空未极，任因果律之演现耳。

〔注一〕安世高，安息国王太子也。生有夙慧，博通群典，辨鸟兽声。后嗣王位，不乐国事，卒让国与叔父，出家修道。精究三藏，穷理尽性。自识宿世，神迹甚多，世莫能测。汉桓之初，始到中夏。寻通汉语，广译梵经。自称先世是天竺比丘，与一同学相处二十余年。一日向其诀别曰：“我当往广州偿宿债。兄精勤不在吾后，但性多瞋，来生当受恶形。尔时当相度耳。”遂行。值广州寇乱，路逢一少年贼，拔刀相向曰：“寻得汝也！”高笑曰：“我宿负汝命，故远来相偿，任杀可也。”遂伸颈受刃，了无惧色。贼遂杀之。观者填陌，莫不骇其奇异。既而神识还为安息太子，即世高身也。后高振锡江南，度昔同学，使脱蟒蛇之形。复到广州寻前世害己贼；既化良民，垂老矣。高投其家，溯说三十年前偿命事。且云：“今生尚须到会稽偿命。”老者悟高非凡人，追悔前愆，厚相资供。随高东游，至会稽市。市中适有相

① 底本作“脱”。“脱”有假设的意思，相当于“倘若”。如唐·李朝威《柳毅传》：“脱获回耗。”然《禅林僧宝传》、《佛祖历代通载》卷第十九、《神僧传》卷第九、《僧宝传》（宋·释惠洪）诸本皆作“使”。

斗者，误打高头，应时殒命。老者鉴于二报昭彰，深信因果。遂精修佛法，具说事缘。远近闻知，皆仰高之道行云。

〔注二〕 全豁禅师，泉州柯氏子。少出家。后依止德山，有青出于蓝之誉。嗣住持鄂州之岩头，因以为号。季年，人或问佛问法，问道问禅，皆作“噓”声以报之。常谓众曰：“老汉灭时，大吼一声去也。”唐僖宗光启年间，中原盗起，众皆避地，师靖居晏如也。一日贼大至，责以无供饷，遂加刃焉。师神色自若，大吼一声而终，声闻数十里。门人收其遗骸荼毗之，得舍利四十九粒。世寿六十。

〔注三〕 禅宗二十四祖师子尊者，中印度人。北游至罽宾国摄化五众（此间向有禅定、知见、执相、舍相、不语五派），名震遐迩。有长者子，生握左拳，未尝或舒。祖以手接曰：“可还我珠。”长者子遽开奉珠。二人盖前生为师徒，有献宝珠者，师付徒藏之；今世乃紧握此珠以还祖也。祖知长者子是法器，度之出家，并付以衣法。嘱曰：“汝可弘化南方。吾留此偿债。”时有外道，假作比丘形，潜入王宫，图谋不轨。事败，罽宾王大怒曰：“吾素归心三宝，释子何得谋反？”遂命毁伽蓝，戮释众。王自持剑至尊者所，问曰：“师空五蕴否？”曰：“既空。”曰：“既离生死否？”曰：“既离。”曰：“既离生死，可施我头。”曰：“身非我有，何吝于头！”王即挥刃断尊者首，涌白乳高数尺。王之右臂旋亦堕地，七日而终。太子光首叹曰：“我父何故自取其祸！”遂为尊者遗体建塔焉。（魏齐时事）

〔注四〕 禅宗二十九祖（即东土二祖）慧可大师，俗姓姬。初生异光照室，因名曰光。幼而敏慧，博涉群典，尤精庄老，终以为不足，乃出家学佛，遍究大小乘。年四十，方坐禅。见神人教令南求一乘。翌日，头痛如刺。其师视之，顶骨竟标五峰。知为神助，因号神光。于是南赴少林寺，求道于达摩尊者，得髓，遂传衣钵焉。后于邙都（河南临漳县境）弘扬一乘，随宜说法；三十四载，摄化甚众。晚年乃示行方便，不简净秽。人或讥之，则曰：“我自试道力耳”。住樊城县时，有辩和法师者，专讲三乘教义。其徒渐仰可祖一乘大道，稍稍引去。和大愤，谓祖妖邪，谤于邑宰翟仲侃之前。侃惑其言，执祖杀之。祖怡然就刑，世寿百七岁。时在隋文帝开皇十三年三月十六日也。

经云“度一切苦厄”，约深行菩萨，亦摄浅者。

深行菩萨如观自在等，固无苦不泯，无厄不除。其较浅者虽不能一一度诸厄境，要皆不为苦困。故亦摄于“度一切苦厄”句内。（得小分者即可名



摄。又深者已得金刚三昧，固有大效。浅者亦有效验，每仗护法之力。)

《大般若经·一〇五》云，佛告憍尸迦：“若善男子善女人等，于此般若波罗蜜多，至心听闻，受持读诵，精勤修学，如理思维，书写解说，广令流布；是善男子善女人等，现在不为毒药所中，刀兵所害，火所焚烧，水所漂溺，乃至不为四百四病之所殒歿；除先定业现在应受。憍尸迦，是善男子善女人等，若遭官事怨贼逼迫，至心念诵如是般若波罗蜜多；若到其所，终不为彼谴罚加害。何以故？如是般若波罗蜜多威德势力，法令尔故。”

此乃《大经·校量功德品》佛告天帝释之文。释，乃梵文“释迦啰”之略音，具有能力之义。天，原音“提桓喃<sup>①</sup>”，义为天众。帝原音“因捺啰”，义为主。合译略作释提桓因。或译提桓因为天帝，而缀释之略音于下，示异他天之主也。此文作“憍尸迦”者，当时居天王之位者前生之姓，示异其余帝释也。《智度论·五六》云：“昔摩伽陀国（新译摩竭陀，在中印度，王舍城所在地。）中有婆罗门名摩迦，姓憍尸迦，有福德大智慧。知友三十三人，共修福德，命终皆生须弥山顶第二天上。摩伽婆罗门为天主，三十二人为辅臣。以此三十三人故，名为三十三天。唤其本姓，故言憍尸迦。”“若善男子……法令尔故”，乃佛答帝释问“学般若现生应获何等功德”之语。原问云“世尊，若善男子善女人等，于此般若波罗蜜多，至心听闻，受持读诵，精勤修学，如理思维，书写解说，广令流布，云何当得成就现在功德胜利？”善男子善女人，统摄学佛者，不论在家出家。至心者，彻到心源，尽心实际也（见《金光明经文句·二》）。凡夫听讲，只仗意、耳二识。会得赖耶缘起者，许用二根。会得真如缘起者，始到实际。会得法界缘起，庶称洞彻心源，至心之极。凡夫虽不外浮识用事，倘能一心一意诚恳而听，亦可称为至心。听时胡思乱想（如一心以为有鸿鹄将至等），固为至心之反；即能屏去攀缘，而事前未能安逸身心（听讲前种种劳其身心），听时则涉昏沉，未克细意接纳义理：所得法益，皆甚微薄，仅种一远因而已。若真至心听闻，得与实际相应，虽只一念净信，福德既无量无边矣。受持读诵者，由信而解也。领之于

① 检经藏，未见有“提桓”，亦不见“提桓喃”，唯见“提桓”。《观音义疏》：“应以帝释身者。此地居天主也。具云释迦提桓因陀罗。释迦言能。桓只是提婆。提婆即是天。因陀罗名主。能作天主。”天之梵文为 deva-loka，当为“释迦啰”所对者；又作 devanagara 等，此 devanagara 应为此“提桓喃”所翻者。“桓”与“桓”二音相较，兼视后文所用字，则此“桓”疑为“桓”之误。

心曰受；忆而不失曰持（见《胜鬘宝窟·上》）。此闻教有得之境。就文字发声曰读，离文字发声曰诵，生熟不同，要皆藉文字以解释所持之义耳。精勤修学，则由解而实行矣。前之受持读诵，虽心契义理，犹是房屋图式，未获实用。修学者须如按图建屋，以落成为期也。学而不勤，固无大效可观。勤而未精，亦属敷衍了事。一材一料务求其精，屋乃华美。修行何独不然？如理思维者，从实际上体会法理而思维本末相摄之道，所谓“寻求慧”，得名“加行无分别智”。此为证道必经之路。思维通达，归于无迹，斯得内证矣。书写解说广令流布，则利他之事。前四句只属自利，法流未行。加以利他，活用乃大。书写者，以文字宣传也。解说者，则统括声音、文字言之。

“是善男子善女人等，现在不为毒药所中，刀兵所害，火所焚烧，水所漂溺，乃至不为四百四病之所殒歿”者，约修般若之人。虽当加行时，现世自有如许功德胜利也。已得起用慧者，对此等祸患自能消弭之。仅得寻求慧者，原不能起此妙用，则藉护法天等冥加庇助。不为毒药所中，即隐隔其药不令入口。不为刀兵所害，即隐挫其锋不令著身。不为火所焚烧等，准此推之。病症无穷，四百四病只就四大不调之事大略言之。（《智度论·六五》云：“四百四病者，四大为身，常相侵害。一一大中，百一为起。冷病有二百二，水风起故。热病有二百二，地火起故。”）

“除先定业现世应受”者，即果已成熟，今生必报。非惟未证般若波罗蜜多者不能免，即已得起用慧如师子尊者、慧可大师等，仍任运现行。乃至三乘教中已证极果者，依然未能例外，如优波斯阿罗汉被毒虫害死，释迦如来有铁枪、马麦之报，是其例也。

〔注一〕 优波斯既证阿罗汉，坐禅房中。一毒虫从屋顶堕其头上，螫之。恶毒遽发，即便命终。佛告舍利弗云：“过去有辟支佛出现于世，处在山林。时有猎师伺捕禽兽，辟支故惊散之。猎师大怒，以毒箭射辟支。将死，为现神通，俾猎师忏悔。猎师果悔罪归诚。其后猎师命终，即堕地狱。出狱后，五百世中常被毒死。今世即优波斯。虽证阿罗汉果，犹被毒死”云。（见《贤愚经·十》）

〔注二〕 舍卫国两党各二十人苦相斗，佛摄令来见。四十人皆睹一铁枪出入佛之右足大指。目犍连请佛拔枪置他世界。佛曰“不能”。佛往何处，枪即随之。目犍

连问夙世业因。佛曰：“过往世，吾疾恶太甚。五百贾人有怀恶心者，吾即害之。今虽成佛。犹有余殃也。”（见《慧上菩萨经·下》）四十人闻之，各愿息斗。

〔注三〕毗罗然婆罗门王阿耆达，请佛弘化三月。三请乃往。其国城邑隘陋，民穷少信，乞食难得。佛敕诸弟子不乐居此者，可他去。然去者只舍利弗，随伴佛者仍五百比丘。阿耆达忽被天魔迷心，还宫作乐，五欲自娱，竟忘请佛之事。国中无有供养之者。惟有牧马之徒，乃波罗国人，独具信心，告诸比丘言：“我等知圣众饥极，苦无佳粮，只余马麦，未审受纳否？”佛敕比丘受之。阿难求得一女人代为作饭，大众勉强下咽。如是三月，邻国闻之，群来供养。阿耆达方自觉悟，不胜惭愧。躬诣佛所，深自忏悔。虔供七日，卒得法眼净（见《中本起经·下》）。缘过去久远，佛为梵志，五百罗汉为其弟子。因骂一病僧（弥勒前身）不堪食美食，应给以马麦，故今世缘熟，得现斯报云（见《兴起行经·下》）。

“懦尸迦，是善男子善女人等，若遭官事怨贼逼迫，至心念诵如是般若波罗蜜多；若到其所，终不为彼谴罚加害。何以故？如是般若波罗蜜多威德势力，法令尔故”者，再从人事上明灾祸之能免也。官事，即政府干涉之事，或依法惩治，或无理逮捕，皆是。怨贼，内含二种：一属仇家，一属强盗。是二皆伺机会予我以不利者。逼迫，乃远离之反，指此等灾难既临身也。修行般若波罗蜜多之人，平日固重至心听闻乃至广令流布；今当危急，但至心念诵，自有般若光明护身。到其所者，身陷灾难之场也。谴罚者，谪过科罪也。加害者，拷打杀戮也。两种痛苦，不论所遭为官事、为怨贼，皆得避免。但图谋不轨，与恶业已熟之人，不在此例。“何以故”以下，申释效验之由也。可畏为威；可爱为德（见嘉祥《法华疏·七》）。般若光明之势力，既能密令人畏，又能隐令人爱，故对不利于我之人，每能默化于无形也。法令尔者，自然之条理，犹科学上所谓原则也。

《金刚持验》中记官事怨贼等难卒获避免者，其例颇多。今惟举扬州江畔亭湖神事（出《法苑珠林·八十五》），以示一斑（即怨贼之类）。

梵僧法藏，善持密咒，辟诸邪毒，每见神验。有小僧从学数年，亦得其效。闻亭湖神严峻凶恶，自恃能力，故宿于庙，以咒伏神。其夜见神现形，果甚凶恶，一惊而殒。法藏愤其徒见杀于神，躬自来咒，神一出现，亦惊怖死。同寺有高僧，专持般

若，愍法藏师徒并亡，复诣庙诵《金刚般若经》。时方夜半，闻风声极大，迅速之间，睹一巨物，异常丑恶，口齿长利，眼光如电，种种变异，不可具述。此僧不惊不怖不畏，念诵益虔。神服其定力，即摄威势，转现善容，右膝着地，合掌敬听。诵已，僧问：“是何神灵，先恶后善？”神云：“弟子夙业所感，赋此恶形，而主此湖，然甚敬礼三宝。”僧云：“已敬三宝，何得杀前二师？”神云：“彼辈三毒未除，非能行大乘之道者。虽有咒力，只可对治小魔小鬼。其致死者，自怖死耳！非弟子杀之。”言讫即隐。时附近道俗，以此僧必死。诘朝<sup>①</sup>相率往看，见僧甚欢裕。询悉其由，皆大欢喜，咸叹般若威力真不可思议，发心受持者颇众云。

又一二六<sup>②</sup>云：“是善男子善女人等，由此三千大千世界，并余十方无边世界，所有四大王众天，三十三天，乃至色究竟天，及余无量有大威德诸龙药叉<sup>③</sup>……人非人等，常来至此，随逐拥护，不为一切人非人等之所恼害。唯除宿世定恶业因，现在应熟。或转重业，现世轻受。”

此明护法天等内容也，仍属《大经·校量功德品》。三千大千世界，且约娑婆言之，义如常释（即十万万基本世界）。余十方无边世界，指娑婆以外东西南北四维上下所有世界也。四大王众天，即四王天，乃须弥山腰东西南北四大天王所属诸天也。三十三天，即上文所言帝释所御之天。经文于三十三天之下胪列欲界余四天及色界诸天之名，今避繁趋简，以“乃至”二字摄之。色究竟天<sup>④</sup>，则色界最高之天也（参观《佛法要论》）。天之外，能作护法者，尚有具大威德之诸龙药叉……人非人等，数皆无量。龙为畜道中之殊胜者，内分胎、卵、湿、化四种（见《长阿含·十九》）；善能变化，多发心护法（天龙等来时，行者或感妙光明，或感异香，或感天乐。见《大经·一二七》）。药叉，旧译夜叉，义为勇健、轻捷、啖食等。内分三种：一在地，二在虚空，三在天（见《维摩经》注），乃鬼趣之一部。在地者兼摄诸罗刹，此辈亦多发心护法。人，如转轮王、粟散王乃至长者、居士等，凡具护法威德者皆属之；非人，统指上所列外一切威德神灵之类也。“常来至此，随逐拥护，不为一切人非人等所恼害”者，因行者修般若波罗蜜多，光明显赫，

① 清·王玉树《说文拈字》：“诘，《小尔雅》：‘诘朝，旦明也。’”

② “一二六”，即“《大般若经》一二六”，承前“《大般若经》一〇五”而省。

③ “药叉”、“夜叉”之“叉”，底本皆作“义”。今并按现代汉语用字习惯规范之。余不一一注明。

④ 底本误作“色究竟天”。今改正。

故到其所随喜，并拥护行者之身，增益其光明力也（义详此段经文之末）。此能恼害行者之人非人等，正与上文护法之人非人等相反，乃常伺便以扰害行者者。“唯除宿世定恶业因，现在应熟。或转重业，现世轻受”，前解已详，不再赘。

此本备列天龙八部之名。除详述欲、色诸天外，于药叉下复有健达缚（乾达婆）、阿素洛（阿修罗）、揭路荼（迦楼罗）、紧捺洛（紧那罗）、莫呼络迦（摩睺罗迦）。人非人不在部内。

此皆明般若势力能消厄境。惟俱生法执未净除者，对业力过强之境，犹有未能转移之处。

此明行者虽未证道，得护法之力，亦得消除厄境。既未证道，俱生我执尚未能破，何况俱生法执！对过强之厄，自然不能转移也。

## 第二节 性相不二

本章以顿法空五蕴，显观自在菩萨之特殊功能。顿法维何？即迳行甚深般若波罗蜜多也。此属妙观察智摄之般若，外照诸相，内照诸性，无不透彻玲珑。故能观察微妙，运用自在，绝无晦昧凝滞之失。所以能度一切苦厄者，端赖此自在妙用焉。然如何方得速与甚深般若波罗蜜多相应？首要洞明性相不二之旨。故标观音特性之后，接论本节。

法机初动，称性焕发；以智默契，不加识知：是谓法性。

性者，法之本体（见《唯识述记·一》）。谓一一法各有其本然之体，无有能造作之者。《智度论·三一》云：“性名自有，不待因缘。”即指此义。盖若须因缘而后出生，其性则是被造作者矣。经典常言“万法皆待缘而兴”，非造作之义，乃乘机得现其本有之体性耳。法机初动者，能觉者之心，仗种种因缘力引起其相当法性也。称性焕发者，性既被引，遂焕然显发其所特具之点也。隐隐中能觉其性之发现，而不同诸识之了别，是谓“以智默契，不加识知”。所谓法性，大旨如是。

证性之智非一，默契法界本体中根本之性者，曰法界体性智；托性为种，从而默契其质地者，曰大圆镜智；开种为境，从而默契其光色者，曰平等性智；对境抽理，

从而默契其趣致者，曰妙观察智；依理起业，从而默契其效用者，曰成所作智。初智所证，为根本法性；余四所证，为演进法性。

若欲了别，则须认识；扩而观之，相状毕露：是谓法相。

法性之起，不论内现于心，外现于境，总是无相可见。能辨之者，诸识之力也。内属七八两识，外属前六识。“若欲了别，则须认识”者，即欲分辨一法所具有之条件，须藉各种识之认识力以了别之也。然大略认识，对境即得。倘欲剖析入微，则须逐步详究，如以显微镜递观一物之全部焉，所谓“扩而观之，相状毕露”也。此为法相之本义。

识所缘相，大别二类：一曰主相，二曰辅相（主相实有，辅相假有。约空大，两皆无性）。

主相又分二种：（一）有情相，即灵觉心显现者。（二）非情相，即灵觉心隐没者。

辅相则分三种：（一）静相，如容貌装饰等。（二）动相，如运行造作言语等。（三）衬托相，如空间时间及一切可以状况动静等相者。

质言之：智所证者为性，识所缘者为相。同一法体，观察殊方耳。是谓性相不二。

“质言之”者，摄繁为简。上两段分述性相之义，可括为“智所证者为性，识所缘者为相”二句也。法界具含无量妙性，大要不过二类：一曰能知，一曰所知。从虚空藏法门观之：能知，不外智、识二大随缘起用；所知，则地、水、火、风、空五大种种演变，《楞严》所谓七大是也。然以智证性，教中每言见性，盖以妙见示智之一斑。故《楞严》以见大代智大也。余六大名义全同。地、水、火、风、空五大，为一切所知法之根本。世尊常言：一切世间种种变化，皆因四大和合发明（见《楞严》“七大”章）。略去空大者，以即余四大之体，非离四大别有空大也。体惟理性，无质可言，故曰空。以是一切法之本源，特名空大，以志殊胜。依体开境，乃似有质。约坚率曰地大，约润率曰水大，约温率曰火大，约动率曰风大。此皆借用之词，绝非俗见之地、水、火、风也。凡有本质可论之所知法，不外四大组合而成。法之千差万别，系乎四大成份各随机宜耳。故世尊云云。证明诸法各各特性者为

智，了别诸法各各特相者为识。同以相当五大为体，领略各自不同。譬如观一古铜香炉，在考究其质者，只观铜质之优劣；在考究其形者，只观炉形之美恶（尚有只观色泽或重量者）：所谓“同一法体，观察殊方”，即此意也。离性无相，离相无性，犹之离铜无炉，离炉无铜。明此，则知性相不二之旨。然五蕴未空，只见法相；五蕴已空，乃见法性。此其辨也。

五蕴未空，境有深浅：全未空者，固只见法相（如散心凡夫）；其略空一部分而仍未能显出生空真如者，亦只见法相（如入无心定者）。五蕴已空，境亦有深浅：全空者，固洞见一切法性（如证法空真如者）；空而未极者，只见浑略法性耳（如证生空真如者）。

凡夫全坠遍计执，所见法相不离分别意识之相分，全属妄有。入无心定者，能空所有，然实相对之空，亦妄有也。其已会生空真如者，所谓得无生忍，能契“无性缘生，缘生无性”之义，是明依他起性。此属假有，非深达法性本体也。及会法空真如，洞见法界本源，方得圆成实性：是谓实有。妄有假有，皆法相摄；实有乃法性摄。

## 经云：舍利子

舍利子，即尊者舍利弗，以智慧第一著称于释尊座下者也。

舍利子，人名，通常作舍利弗。尊者，为阿罗汉之尊称（但佛门中年高德重者亦称尊者）。释尊，即释迦如来世尊。其座下大阿罗汉之德行，各有特长之处；而智慧第一，独推舍利弗者，以其能入金刚三昧也。入此三昧，于诸法无不通达（见《智度论·四七》），所谓金刚般若波罗蜜多。故其智慧非余阿罗汉所堪比拟。但何知舍利弗能入金刚三昧？则有《增一阿含经》为证。

《增一阿含·三十》略云，尊者舍利弗，在耆闍崛山中，入金刚三昧。恶鬼伽罗自恃其勇，手打舍利弗头。是时天地大动，暴风疾雨，四面交迫，地裂为二分，恶鬼全身遽堕阿鼻地狱中。舍利弗从三昧起，往覲世尊，始觉头痛。佛言：“有伽罗鬼手打汝头。此鬼力大，能打破须弥山为二分，而不能打破汝头者，金刚三

昧之力也。诸比丘听之：若得金刚三昧者，水火刀剑等不能中伤，其威德如是。”

《大经》所谈般若（即上文所引者），威德与此正同。

舍利弗既得金刚般若波罗蜜多，而只证阿罗汉果。此乃大权方便耳。其实久已成佛，曾号金龙陀如来。为助释尊演三乘教故，示智慧弟子（见《法华文句·五》）。《法华·譬喻品》授记舍利弗当得作佛，号华光如来，则未来之示迹也。

梵语本作舍利弗多罗，今称舍利弗，略词耳。弗多罗义为子，故又曰舍利子。舍利，义为鷲鸟。

古译喜略词，故于“弗多罗”只取“弗”字。奘公以“弗多罗”既可义译为子，不如以“子”代“弗”为佳。是“舍利子”之名，梵华合璧<sup>①</sup>也。但舍利之义原为鷲，何不译为鷲子？则以鷲鸟（水禽）只与舍利相类，究非一物，故存梵语。

此方每以大德入灭后，荼毗所得之遗骨如珠者曰舍利。实则全骸统称舍利，即身骨之义。梵文具作舍利罗，古译只取首两字，致与鷲鸟译音相混。新译设利罗较当（古本“舍利子”或作“身子”，即误用身骨之义）。

舍利弗在胎时，其母聪颖异常，雄辩无敌，时人以鷲鸟比之。舍利子者，谓鷲鸟之子也（详《大智度论·十一》）。

大智慧人处胎，其母必忽聪颖。释尊因地时固有其例（见《小儿闻法即解经》）。舍利弗智慧第一，在胎宜令其母聪颖雄辩。舍利鸟舌最灵，借喻其母之无碍辩才，时人因以名之。母名舍利，子因名舍利子。后世鸠摩罗什处胎，其母慧解胜常，忽通梵语。是什公智慧，亦非寻常所能及也。

〔注一〕 昔有比丘持戒精进，恒在精舍诵《般若波罗蜜多经》。闻其声音者莫不欢喜。一小儿年始七岁，牧牛城外，闻其讽诵，当下大悟，解义之妙，反胜比丘。儿即还至牧所，牛即散走。寻迹入山，为虎所噬。生城中长者家，为大夫人子。夫人怀妊，终日恒说《般若波罗蜜多》。其家素不奉法，长者以为鬼病，百计除遣无验，举家忧惶。值比丘入城分卫（即乞食）过长者家，遥闻经声，问谁诵《般若》。长

① 底本“璧”作“壁”，盖形近而误。今为改正。



者曰：“妇得鬼病耳，非诵经也。”比丘曰：“否！此正《般若经》声，必怀智慧之子。”长者悦，留供比丘。儿甫生，即叉手长跪，说《般若波罗蜜多》。其母产已，即迷惘如昔，不复能诵矣。此儿七岁便智慧绝伦，诸比丘皆师事之。长者举家数百人，莫不感化，行大乘道。诵经之比丘者，迦叶佛前身也。小儿者，释迦佛前身也。（出《小儿闻法即解经》）

[注二] 南天竺有婆罗门，名曰提舍，为大论议师，取旧国师之位而代之。旧国师妻以女。怀妊时，聪明雄辩，恒屈其弟。弟名拘絺罗，知姊所怀者必大智慧子，他日势难与比。因舍家游学，为长爪梵志，誓将来不逊于甥。姊因聪辩，有舍利鸟之名。生儿七日，字曰优婆提舍，然时人咸以舍利弗名之。年八岁，即博极群书。摩伽陀国论师，皆拜下风。国王叹未曾有，封以聚落，宣告十六大国，无不庆悦。十余岁，即与目犍连出家学道，作梵志弟子，久而无效。后因阿说示比丘为介（“阿说示”，乃“阿输波踰祇多”之略。《本行集·四八》作“优婆斯那”），得为释尊弟子，时仅十五岁也。拘絺罗学成而归，亟觅其甥。闻甫落发作佛弟子，大怒曰：“何物瞿昙（乃释种之姓，释迦则为刹帝利种之专姓），以术诱吾甥！”誓与角胜。即至佛所，见一童年比丘，貌似己姊，以扇扇佛。拘絺罗知是舍利弗；傲然问佛曰：“瞿昙！汝得何道，敢役吾甥？”佛反诘其有何所得而傲慢如是。拘絺罗自忖：若有所得，必遭斥驳；乃答曰：“无所得。”佛曰：“既无所得，何骄傲乃尔！”拘絺罗不觉屈膝。舍利弗从而顿悟，证阿罗汉果，距落发盖十五日耳。（出《智度论·十一》及参考他籍）

本段经文，先著此三字者，乃观自在菩萨呼舍利弗之名而答其问也。

梵语问答，例先称呼。本译略去问词，觉此三字无端忽起，参观闍宾般若三藏所译乃明晰也。与谈般若功德，须简大福如懦尸迦之类；与谈般若妙义，须简大智如舍利弗之类（见《智度论·五六》）。本经虽兼重功德，要以妙义为主，故以舍利弗为当机。

闍本云：“尔时，众中有菩萨摩訶萨名观自在，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，离诸苦厄。即时，舍利弗承佛威力（即加持力），合掌恭敬，白观自在菩萨摩訶萨言：‘善男子，若有欲学甚深般若波罗蜜多行者，云何修行？’如是问已。尔时，观自在菩萨摩訶萨告具寿舍利弗言：‘舍利子……’”。此文较为详

尽，足资参考。

鬬本，即鬬宾国般若三藏所译之《般若波罗蜜多心经》，既详《释题》中。“尔时众中有菩萨摩訶萨名观自在，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，离诸苦厄”，此与本译略同，不过首句较详耳。威力或作神力，或作威神，或作护念，即是加持当机之心，令起相当净业也。“即时舍利弗承佛威力，合掌恭敬，白观自在菩萨摩訶萨言”者，世尊入正法明三摩地时，观自在菩萨起而相应，显现甚深般若波罗蜜多境界。此境界唯智慧如舍利弗辈乃能知之。知而不问，则于众生少所利益。仗其一番问答，众生庶得护念兼付嘱二力也。佛以威力令舍利弗启问观自在菩萨，无非此意。合掌，乃一心专注不令驰散之妙用（见《法苑珠林·二十》）。将欲兴问，必须如此以表恭敬也。善男子，本上座称下座之词，然亦通用于同辈。“若有欲学甚深般若波罗蜜多行者，云何修行”，此正世尊密令启问之意。常途先破五蕴以契甚深般若波罗蜜多；今欲迳契，究用何法？故曰“云何修行？”

《金刚经》重在发菩提心，故须菩提请问发心之道云何；本经重在甚深般若，故舍利弗请问智度之道云何。

“如是问已”，此梵文赘词也，华文固不妨略。“尔时观自在菩萨摩訶萨告具寿舍利弗言”者，承问即答也。具寿，具含世间寿命、法身慧命二义。不译具命而译具寿，取较雅耳。此本通赞比丘之齿、德俱尊者。或译慧命，或译长老，皆得其一义耳。“舍利子……”等语，乃观自在答词，略如本译。但此段缘起，则较周详，足为学者参考之资。

以下为观自在正答舍利子如何速得甚深般若之词。首举色空相即之旨。今先标空之诸义如下：

（一）凡夫之空。即是顽空，乃呆滞无用之空。此复有二：

（1）对于色法不能感觉。此由五根粗劣，对于微细色法无从起识，遂认为空（散心凡夫皆具此见）。

（2）对于色法不愿感觉。此虽五根非劣，对于一切色法不愿接受，遮遣成空（无色界众生皆具此见）。

(二) 三乘之空。非究竟空，乃因果不昧之空。此复有二：

(1) 偏空。二乘之见也。认生灭法为有，涅槃法为空。为避生死而入涅槃，是谓避色入空。

(2) 生空。大乘之见也。知一切法相只如虚影，毫无实质，无所谓生，譬如镜中假相。

二乘之入有余涅槃，虽能空诸所见，而不能避免色法因果律。大乘之证生空真如，能知诸法无非虚影；而虚影之由来，亦有一定因果律。故三乘教当修行时，对于因果律，皆须绝对遵守，不敢违犯。

(三) 魔道之空。名恶取空，乃拨无因果之空。此亦有二：

(1) 误解偏空。以为一入空观，一切法相，皆化为乌有。佛固无，因果更无；佛像固可弃，戒律更可毁。不知自己虽入偏空，而“有法”之演变，丝毫不乱。

(2) 误解生空。以为入此空观，虽有法相出现，只是虚影。佛土何足贵？地狱何足惧？平日修善固无谓，作恶亦何妨？不知虚影中因果律，丝毫不乱。

以上两种魔道，平日目空一切，及堕地狱，受苦无间，或有悔生前见解之荒谬者。至于生前殊无空观能力，但捫拾唾余，擅毁因果；一遇事急，辄起恐怖。此魔卒耳。

(四) 一乘之空。即究竟空（亦名大空、真空、第一义空等），乃性相不二之空。此复有二：

(1) 洞明本体。即彻悟法空真如。三乘行人会得生空者，虽知诸法只有虚相，本来无生，如镜中影；然未深明虚相所从出之本体，每误认异熟识为起源。及彻悟法空，始知一切法相皆归于真如本性，当体即空，而不碍诸识之所缘相。此为性相不二之究竟空。明此即知空色相即之妙旨（此中又有别、圆之分。圆教能全显平等性智，万法同时顿现。别教不能，须次第现）。

(2) 兼达妙用。洞明本体者，虽达即色即空、即空即色之妙旨，而对于空中之色，不能任意起灭。以未达法界妙用也。欲体用兼赅，不可不深究六大法性（即地、水、火、风、空、识）之作用。步步能契五大妙用，而不废识大之缘相，是不唯明究竟空之本体，且能依本体起用矣。（前项为法空之空，此项为不空之空。）

本经说主观自在菩萨，体用兼赅，故能自在转物。听法者如能洞明本体，既足称真正当机矣。

**经云：色不异空，空不异色，色即是空，空即是色。**

未见性者，对于五蕴所起之法，惟滞于相，不知当体即空。

内彻诸法之根本，谓之见性。真见性者，虽随五蕴引生法相，能了其当体即空。所谓“即五蕴离五蕴”是也。未见性者，既不明法相所由来，但凭五蕴习惯引起之法，于种种相分中随逐执著，不知为空，遂为法相所缚。

虽沿用空之名相，乃相对的顽空，而非绝对的真空。

世俗所谓“空”，乃指“有法”之反面。法相所在处为有，法相不在处为无。其为空也，呆滞而无用，故谓之顽空。相对的顽空者，以与有相相对而立也。若即有即空，方为真空。以同时并处，非相对而立，故曰绝对的真空。

就色法言之，以为色、空不并立，色外为无，无外为色。

色法，如世俗所谓物质。五蕴所起之法，本含物质、精神两种，今先取物质言之。色空不并立者，以为有物质处则非空，无物质处则为空，是谓色外为无，无外为色。

譬如以石投水中，石外方是水，水外方是石。水与石不能并容，彼此必异处也。

此以石喻物质，以水喻空间。空间忽有物现，如水中忽有石入。石之来，

水必让相当位置；石所住处，不复为水。如物之现，空必缺相当位置；物所住处，不复为空。物与空不能并容，犹石与水不能并容。此“色必异空，空必异色”之见也。

其见解较胜者，或以为色、空虽可同处，究竟各有体质。

此犹近人理想，以为空气与以太不妨并存。有以太处，或许无空气；而有空气处，必有以太。喻如空间或可无物质，而有物质仍不失空间之存在。是谓色空可同处。但色与空，体各不同，犹空气与以太之异质。

譬如投盐于水中，可溶成一味咸水；水与盐非必异处，然盐质与水质固自不同。

今更设譬明之。前喻以石投水，此以盐投水：示盐能消溶于水中，非若石之顽固不化也。盐得消溶于水，犹色法得消溶于空。既可消溶，自非异处。但盐与水，其质仍别，犹色空终非一体。此“色不是空，空不是色”之见也。

但的的见性者，谛审法相本空，归于实性，绝无体质可言；不过随缘表现，依种种符号，幻成种种假相。

的的见性，即洞彻诸法之所由来。约本体，则为空大。虽一法不立，而无量法性即寓其中。此根本法性，未起用前，绝无所有。及其起用，初仍是性，无相可见。所可觉者，地水火风四大妙用而已。能证此五大之性者，则为五智。约觉照部分，所谓见大是也。随缘表现为种种法相，则识大所引起之种种符号耳。假相者何？六尘及七八识相分皆是。

此为见性极谈。会此，即知法界缘起（亦名六大缘起）之义。若于五大中只明空大本体，则唯知真如缘起之义耳。所谓真空、第一义空，无非空大之别名，斯显教诸宗所共知也。若未洞悉第一义谛，唯从八识上研磨，所得则属赖耶缘起。其于赖耶犹所未明，而惟向六识上用功，则所知者根尘缘起（亦名业感缘起）而已。本段释文，以真如缘起为主，盖经旨所在也。

如依眼根而显者，幻作颜色诸相；依耳根而显者，幻作声音诸相。

就六尘言，色声香味触法，皆假相也。假相何自起？则根、境力用相接

时，从和合中显示一种理致。若证以妙观察智，惟顿觉一段性理。加以认识，逐步停顿，则在在设立符号以志之。于是恍成种种尘相。如依眼根所起力用，从而认识之，遂按其活动率相当符号，幻出青黄赤白黑等色尘；参以意识，更成空间上种种形相。依耳根所起之符号，幻出宫商角征羽等声尘；参以意识，更成时间上种种响相。余可类推。

相之所起，当处即性，互不相离。经云“色不异空，空不异色”，此固超乎石水不并容之妄见也。

相不自起，由识假定为有，乃一聚心王心所所演成。然识依智生，智凭性显；故相之起处，必有性为骨子，故曰互不相离。性之本体无质，名之曰空；相之幻象似质，名之曰色。经云“色不异空，空不异色”，即“性不异相，相不异性”之义。彼此同处，恒能并容，非若石与水必不并容也。

不惟空色同处，抑更同一法体。只是约相曰色，约性曰空。复出乎盐水不同质之妄见也。

性与相非惟同处出现，互不相妨，实则彼此同体，更非二事。不过由智证验，名性；由识了别，名相。空即性，色即相。性相不二，即色空不二。非若盐与水彼此异质也。

若以真空喻水，色法可喻波浪。约本体曰水，约变态曰波浪。波与水，固一而二，二而一也。又如金制耳环，约体为金，约相为环；木制书案，约体为木，约相为案：彼此皆非异质也。

性相互不相离，前已以铜炉喻明。此更取水波、金环、木案等再三喻之。学者苟能如理思维，当可领会其旨也。据文字相，波即是水，固未合理：盖波非惟水有也（如音波、光波等）。水即是波，亦未必然：盖水多有不作波浪之时也。然“波即是水，水即是波”乃回互之文，意取一部分水浪观之，论形相为波，论体质为水耳。金环、木案等喻并同。取一金环观之，金不离环，环不离金；非泛言凡金是环，凡环是金。取一木案观之，木不离案，案不离木；非泛言凡木是案，凡案是木。

经续云：“色即是空，空即是色”，正明性相不二，彼此互摄之旨。

性相不二，即空色不二，以空即性、色即相也。既明性相不二，彼此互摄，则知“色即是空，空即是色”妙义。

即色之空，固属真空，然境界却有深浅。略分四级：

- (1) 通教见地。会得生空，其空体尚未深造；而空中不妨诸相影现。
- (2) 别教见地。会得法空，其空体既达源底；能于空中次第显现诸相。
- (3) 圆教见地。会得法空，其空体一切平等；能于空中一时顿现诸相。
- (4) 密教见地。会得不空，其空体不离六大；能于空中自在变现诸相。

《大般若经·学观品》云：“色自性空，不由空故。色空非色。”意谓色法当体即空，只存一段性理，非遮遣令空。若被遮遣成空，则性理亦失，色法即灭，不复成色也。

此乃《大经·卷四》佛答舍利子之词。原答云：“色自性空，不由空故。色空非色。色不离空，空不离色。色即是空，空即是色。”此七句中，今只列三句者，以下四句同于本经（不过以“离”代“异”），可不再引也。舍利子问修般若波罗蜜多之道，佛答须先明空之意义。空义未明，终难彻悟。“色自性空，不由空故”者，谓色法自性名之为空，非断灭色法，另得一种空境也。盖色法所以有相，乃识所演成。离识会智，无相可见，假名曰空。若灭色为空，则色性亦无，将何成色？佛虑听众犹未洞明，于是申以四句曰：“色不离空，空不离色。色即是空，空即是色。”每两句相互解释。前二句谓取一种色法观之，色相不离空性，空性不离色相。相若离性，色即断灭。性若离相，色种不明。事理交彻，乃能造极。后二句更明同一法体，故性相相即。本节空色等义，即同此旨。

本经只列“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”四句，而不先标“色自性空”等三句为总纲，文相较略，宗旨无异。

空义愈彻，见地愈高。虽知诸法相如梦幻泡影，而空性尚属浑略，此通教见地也。

空性不浑，而诸法相未能一时顿起，别教见地也。空性洞明，诸法相得同时并起，

圆教见地也。空中自在运用，极不空之能事，密教见地也。

若误认遮遣之空，蔑视色法自性之理，则堕恶取空，与魔为侣矣。学者不可

不知！（恶取空者，取恶见之空也。）

此误执空见、不知有法体之魔属也，错处易见。有知法体不空而不明法用者，亦流入魔属，错处难知。昔有甲乙二僧，皆对佛像大小解。或叱之。甲曰：“一切皆空，何处是佛？何用择地大小解乎？”乙曰：“佛遍一切，何处非佛？将于何地大小解乎？”甲僧被叱而觉痛，显非一切皆空，故曰错处易见。乙僧昧于法从缘生。佛像为缘，佛性特著于其间。无缘之处，其相不起，不妨目为无佛处。叱者未明此理，便不能出乙之过矣。学者修行，误入偏空既属非是，况堕魔见耶！

**经云：受想行识，亦复如是。**

色空不二之旨既明，受、想、行、识可类推矣。

本经宗旨，以深般若波罗蜜多顿空五蕴。然只空其蕴，不空其法。故于空中不妨并存色相，亦不妨并存受想行识诸相。色空不二之理，既如前述。受想行识，亦与空相即，其义可思。但所谓不废法相者，只许一念相应。若落第二念，便渐流于分别矣。

五蕴皆空之义，要在即蕴离蕴。若明“空不自空，与法俱现。法不自法，与空齐耀”，斯得之矣。

经文以“亦复如是”四字括之，略词也。若详其文相，应作：“受不异空，空不异受；受即是空，空即是受。想不异空，空不异想；想即是空，空即是想。行不异空，空不异行；行即是空，空即是行。识不异空，空不异识；识即是空，空即是识。”

“亦复如是”者，谓受想行识，亦一一与空相即也。详其文相，应作十六句，如释文。今分四段明之：

（1）受不异空，空不异受；受即是空，空即是受。

能觉诸法之现，必有受感。关于色法者，有苦受，有乐受，有舍受。

关于心法者，有忧受，有喜受，有舍受。受而不能与净心相应，则



堕受蕴。执苦乐等而不能遣，种种烦恼从之而生。若行般若波罗蜜多，顿与净心相应；诸受之性，一一流露，而亦不废诸受之相。性相原非异处，故曰受不异空，空不异受。性相更同一体，故曰受即是空，空即是受（六祖斥神会云“亦痛亦不痛，堕二边”，以俱属相也）。

此外又有有味受，无味受，则与色蕴密切相关。又有耽嗜受，出离受，则与行蕴密切相关。

## （2）想不异空，空不异想；想即是空，空即是想。

诸法活动之初，只是一种妙性流行。虽加以接受，亦无相可见。想心既兴，乃凝结为相。此通诸八种识也。一念起想，境界即萌。落第二念，想蕴即生。若能随现随扫，不著于相，当下便觉想处不异空处，而空处亦不离想处。更融会之，想相即是空性，空性即是想相，原无二体。

诸法自性，本来皆空，故能平等齐现。不滞于相者，且能顿现一切法相，互不相碍。任执一相而不能空，便为余相齐现之障碍矣（小乘灭受想明空，大乘即受想明空）。

## （3）行不异空，空不异行；行即是空，空即是行。

行法，乃指心相应法如何迁变，及心不相应法如何衬托。著则成蕴，不著则见性。心相应行法既幻，心不相应行法尤幻（一切皆妄乃约不相应法言之）。迷时为行蕴所缚，不知为幻，以致流转无穷。一旦洞彻其理，则行蕴顿空，法性发越；行处不异空处，空处不异行处；行相即是空性，空性即是行相。此约心相应法言之。若论心不相应法，性尚不可得，何有于相耶？（以是幻中幻也。）

识之缘境，不过显微成著；而能变迁为他境者，思之力也。识之初起，经过作意，触，受，想，而境定。由略而详时，与他境联络之路线，忽然出现。思心遂凭习惯游行于其间，引识兼注他境。寢假旧境反为所夺，于过渡之际，若有变迁之迹焉。色法如是，心法亦如是。由甲种色相变为乙种色相，即色法之变迁也。由甲种心相变为乙种心相，即心法之变迁也。但色法变迁，须受他力支配，故不入行法之列。心

法原自有权，行否随意，故诸心所皆称行法。若无关色心二法而隐起种种衬托之相，如时空等，虽无变迁力用，而堪为变迁之标记，故亦以行法名之。（色法为共业所构成，故自力难以变更。心法为自业所独起，故自力有权支配。）

（4）识不异空，空不异识；识即是空，空即是识。

识摄八种心王而言。外缘属前六识，内缘属七八识。法相之现，恒由识成。色法十一种：五尘乃前五识所缘相；五根乃第八识所缘相；法处所摄色，乃第六识所缘相。心法之受、想，分摄于八种识。行则意识为主。余识亦皆有所摄之处。识若未净，即堕蕴中。识蕴如存，色受想行四蕴纵然能空，终非究竟，故五蕴以识为关键。欲八种识尽皆清净，须待五智圆成。既各成智，则识所缘相，皆得顿归自性。虽初念之起，法相即萌；而起识处不异大空处，大空处亦不离起识处。约性相合一，则识即是空，空即是识矣。

与甚深般若波罗蜜多相应，诸识始能皆转为智。到此境界，则运用自在，故称观自在菩萨。若识未全空，余蕴虽空，尚未达观自在境界也。

真见法性者，必能一一体会其理也。

见性，即以智证性。其境界有三：

（一）似见性 虽觉诸相如梦如幻，当体即空，而所见法体，尚为阿赖耶识所蔽，未与真如相应（神秀四句偈同此境）。

（二）略见性 虽觉真如总相为真，余相皆妄，而诸相之起，隐由异熟识主持，非迳由真如流出（六祖四句偈同此境）。

（三）真见性 不惟会得真如总相，而诸法之起，一一迳由真如本性显现为相，不被诸识缠缚（六祖大悟后同此境）。

真见法性者，即真见性之人。既会诸相迳从性显，对于“蕴空相即”之理，自能体会无遗（色法固空，法之自性亦空，即圆成实性之旨。性相所以不二，以同归第一义谛也）。

《大般若经·不可动品》云：“色不异本性空，本性空不异色。色即是本性

空，本性空即是色。受想行识不异本性空，本性空不异受想行识……”

此乃《大经·三八九》之文。“本性空不异受想行识”之下，尚有“受想行识即是本性空，本性空即是受想行识”二句。今以“……”代之，避繁也。

此文详略较为适宜。而“空”字之上，必加“本性”二字，正恐学者误认恶取空。务于五蕴中会取妙有自性，则虽空其蕴相，而妙用不失矣。

此文初四句与本经同，不过增“本性”二字耳。后四句，虽非将受想行识四蕴各别申说，然较“亦复如是”四字为详明矣。本性空者，法之自性无相可见，名之为空。此是第一义空，与余义别。凡夫以无记为空，义固不正。二乘以灭受想为空，义亦失真。魔道以无因果为空，义尤荒谬。以其贻害甚大，特名“恶取空”。其所以取此恶见者，误解“一空一切空”之旨，不知真空中恒具妙有，随缘显用也。众生为五蕴所蔽，本具妙有，不能自觉；离蕴斯见矣。

### 第三节 五蕴空相

与深般若波罗蜜多相应，五蕴皆空，固矣。但所谓空者，究是何等境界？上节虽有性相不二之谈，究未指出大空本体之奚似。

“行深般若波罗蜜多时照见五蕴皆空”，第一节既详论之，其要在空其执著。然执著已空，所见之境界究竟何似？即性相不妨并显是也。相详，则性开发亦详；相略，则性开发亦略。反之，性详，则相出现必详；性略，则相出现必略。两者互相为因，互相为果；彼此交彻，绝无二致。故第二节有性相不二之谈焉。以电影戏喻之：性犹机中之画片，相犹幕上之幻象也。以照身镜喻之：相犹镜中虚影，性犹镜外本人也。但幕上幻象与镜中虚影，固空无所有，而机中画片与镜外本人，却实有其物。所谓性者，无乃亦实有其物而为法相之所本乎？此大问题，则前节所未详者。

本节“空相”云者，即破五蕴时所显之真相也。虽借用“相”字，实则无相。

破五蕴之执著，而不废其性理，是谓真相，亦名实相。真相本来即体，

空而无相。今称空相，即空而无相之旨，故曰实则无相。

“离四句，绝百非”，正真空之义。若心缘真如总相，虽不分别，既涉识大范围。

本节所谓空相，意不在此，而在真空。

**经云：舍利子，是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。**

观自在菩萨重呼舍利弗之名，而示以空相之妙义者，郑重其词也。

梵语每当殷重之处，辄呼对方之名；不论上求下化也。所以郑重者，明本体空更超性上。

“诸法”二字，原统括一切法言之。本节只谈五蕴空相，故且摄五蕴耳。

五蕴，摄世间法尽。而“诸法”二字，原包括世出世法，五蕴在其中。今谈五蕴空相，而总标“诸法空相”者，以下文兼及出世法也。但本节只局于五蕴，故曰“且摄五蕴”耳。

大空本体未起用时，固一无所有。起用之际，虽有性相之别，究实各亦一无所有。不过智所证者为性，识所缘者为相，施設符号不同而已。

法界本体未起用时，绝无表征，纯乎其为空大，故曰大空本体。地大托之，始有浑略之性。水大润之，乃有刻划之性。火大照之，斯有光辉之性。风大迁之，则有活用之性。四大既行，空大亦由无性若有性焉，然始终一无所有也。而四大虽各著特性，仍然无相；开为总相者，识大之见端也。及识大分门开展，认识务求其详，认识之际，在在施設符号以志之，于是乎种种法相出现。法性之显，符号虽微，亦寓施設之道。同是施設，于法界本体均无关系。本体固无所有，余大所起之性相，亦皆究竟无所有，不过虚增种种幻影耳。

譬如地面，原无经纬线建立其间。随诸天文台施設，各各假定诸地经纬度数，互相差别，究与地面绝无影响。（房屋门牌号数同例。）

经纬度数，所以明某地当某标准点之何方，及若干距离。此略治地理学

者所知也。经度明其地对标准点之东西距离，纬度则明对赤道线之南北距离。任各国天文台施設经纬度数种种不同，总与地面漠不相关。犹之法界任性相如何表现，本体总是一无所有也。

是知性相虽皆依本体妙用而起，无非镜中影像。镜能随缘现影，而镜内绝无物质忽生。缘尽影亡，亦非物质忽灭。大空本体之流现性相，亦不生不灭，其理一也。

本体非吾人所能觉；可觉者，性与相也。虽浑划异致，要皆妙用之表示；无质可言，恰如镜中影像。性相之起，随妙用而兴，亦犹镜中影像，随外缘而现。若明镜影或显或隐，镜内总无物质忽生忽灭，则知性相或显或隐，亦无实质之忽生忽灭。经云：“是诸法空相，不生不灭”，其要旨在此。

此破初级三乘教诸法有生有灭之见也。三乘教本分高、初二级。高级者能知诸法不生不灭，与一乘教相通。一乘教亦分二种，即似一乘，与真一乘。似一乘为单纯菩萨见地，不与二乘共。真一乘，则佛见地也。分述如下：

三乘教为化三界内众生（即缠缚三界之内者）而设，须出家修之。初、高两级行持无异，惟见地不同。

（一）初级三乘 化钝根众生之教也。此等众生，宿根既浅，烦恼又厚，认诸法为实有，难喻以当体即空之理，须用粗浅教义以训练之。三乘教中经律论三藏即其教法（台宗目为藏教）。其要旨在明诸法生灭无常，从因缘生。正化二乘，旁化菩萨。小乘詮生灭四谛，中乘詮十二因缘，大乘詮事六度，皆能出分段生死，证偏真涅槃。

（二）高级三乘 化利根众生之教也。此等众生，宿根较深，烦恼较薄，非固执诸法实有，得喻以当体即空之理。故用稍深教义以熏习之，即令体认诸法不生不灭之旨也。而对诸法本体未能切实深究，或只会得生空，或只认得赖耶，各自以为本来面目。其行持仍仗三藏教法。正化菩萨，旁化二乘。小乘詮无生四谛，中乘詮不生灭十二因缘，大乘兼詮理六度。以行法同初级，故亦只出分段生死，但得证真谛涅槃。

一乘教为化三界外菩萨（即超脱三界之外者）而设，不须出家修之。两种教法见地不同，行持亦异。

(一)似一乘 化钝根菩萨之教也。此等菩萨，根本无明尚重，难契万德圆具之旨。虽会得二空真如本体，然实空无所有。能显现众相者，皆由识熏习而成。欲成就如来万德庄严，须历劫一一修练以得之。所现受用身，纯依因缘法经验而来。

(二)真一乘 化利根菩萨之教也。此等菩萨，根本无明较轻，顿契万德圆具之旨。能会得法界本体空而不空；一切法各各普遍十方，互不相碍，一时得顿现重重无尽妙境。如来万德庄严，一念即具，不须历劫修之。即生能现受用身，乃由三密加持而来（但未得密用者只得明其妙体耳。单明妙体者属圆教，兼得密用者属密教）。

有物质，然后有垢净可言。物质既无，垢净何属？观于镜体不因所照之影而留垢净之迹，可悟诸法不垢不净之旨矣。

认诸法有生有灭，则视物相含有实质。既有实质，自有垢净。初级三乘之不净观，即据此见而修也。高级见地，知物质实无，如镜中虚影。镜任垢净物来照，总不留垢净痕迹。可见诸法虽有垢净假相，实际并无垢净可言。一乘见地，更彻底通达诸法本体；不垢不净之旨，尤洞明矣。

此破垢净之见也。垢属可厌相，净属可欣相。世俗以整洁之相为净，不整洁之相为垢。约器物，则工作圆整拂拭光洁为净，反是则垢。余可类推。初级三乘教利用欣厌以求解脱。二乘恒厌生死欣涅槃，大乘或厌娑婆欣极乐，无非垢净之见也。

增减，本属心不相应行法，只有相对假名。所附之体，既绝无所有，更无增减可言。如算式以零乘他数，终等于零耳。故经又云：“不增不减”。

心不相应行法，乃表示诸法对待间之种种条理，属衬托相。如甲乙两物并现，以甲居中心点，则乙之相对位置发生前后或左右之衬托相。相既比出，名则假立，故曰只有相对假名。增减者，数量中衬托相也。一物扩充至若干乃至无穷，是名为增。多物损抑至若干乃至无有，是名为减。曰增曰减，皆所衬物之晕影。所附之体，只有一种法性而已。物尚无有，何论增减？如一月丽天，以千水盆接之，则有千月影；递增至万亿，月影亦增为万亿；递减至百十，则月影亦减为百十。究竟月影多寡，皆衬托相之惑人，毫无所有。惟当天月体，乃有实际耳。不增不减之义，如是如是。零乘他数终等于零，此习数学者皆知之，不赘论。

此破增减之见也。俗见如是，初级三乘教亦不能免。月印诸水，现影若干，人固易知月体之不增不减。但世间法何以有数量多少之别？则真通一乘者乃洞明之。盖一乘教义：法法皆普遍十方，缘多则多现，缘少则少现。数量或增或减，系乎缘之广狭耳。若论法体，唯一味本性，无多少之分。

《大般若经·四》云：“菩萨摩訶萨如是行般若波罗蜜多，不见生，不见灭，不见染，不见净。何以故？但假立客名，别别于法而起分别。”

此《大经·初分·学观品》之文。众生见诸法有生有灭，有染（即垢）有净，以著于法相也。行般若波罗蜜多之菩萨摩訶萨，以名代相，以智契名。客名者，显非主体。假立者，显非实有。名存相泯，故不见生灭染净。智起性彰，从名得喻，诸法不无分别。经文大旨如是。

此明大空本体一无所有，随缘起用。以智会性，以识会相，而安立假名。复由假<sup>①</sup>名而各别引起性相。

大空本体，只圆具无量妙理。随缘起用，五大乃彰，此五智之所证也。参以识<sup>②</sup>大，而法相详焉。从现量志其要点，一一以假名代之。而彼此相待间之种种条理，复<sup>③</sup>藉种种假名以联系之。成句成章，无非欲显示相对境界之类似。此等假名，或表以言<sup>④</sup>音，或表以文字，其用一也。依以起智，法性斯显。依以起识，法相复生。故曰由假<sup>⑤</sup>名而各别引起性相。

总藉假名为枢纽，于大空本体，毫无变动，故无生灭染净可言。契此，便知诸法<sup>⑥</sup>空相妙义。本经加“不增不减”句，引申语耳。

敛相为假名，依名发性相，此为妙用之总纲。敛发之间，皆借假名为枢纽也。但假名任何施設，只是随缘虚拟，绝不能影响法体，故曰“于大空本体，毫无变动”。所谓<sup>⑦</sup>生灭染净，不论虚标以名，或转变为相，皆与本体无关。故“诸法空相”大义：约本体，名相固所当泯；约妙用，名相更须大舍

---

① 底本缺“假”字，今据别本补足。  
② 底本缺“识”字，今据别本补足。  
③ 底本缺“复”字，今据别本补足。  
④ 底本缺“言”字，今据别本补足。  
⑤ 底本缺“假”字，今据别本补足。  
⑥ 底本缺“法”字，今据别本补足。  
⑦ 底本缺“谓”字，今据别本补足。

也。“不增不减”句，乃带明圆教深旨者，深般若波罗蜜多原摄此旨，故本经加之。非同泛言般若波罗蜜多者，不必引申及此也。

经云：是故空中无色，无受想行识。

约大空本体以谈五蕴，一切都无。相既不存，性亦非有，乃至空体亦不可得。必如是乃与上文“不生”等句相应也。是为五蕴空相本义，亦即诸法空相通义。

见性者之谈五蕴，即相离相，发为种种色法，恒不失其自性。受、想、行、识诸心法之兴，亦莫不如是。此约妙用言之。若论本体，则廓然大空，一无所有，如上文云云。故曰：“一切都无，相既不存，性亦非有，乃至空体亦不可得”也。“必如是乃与上文‘不生’等句相应”者，谓与“不生不灭，不垢不净，不增不灭”三句相应。盖必契会大空本体，然后洞见诸法不生不灭深旨。此二空真如境界也。未彻底者，不会法空，源头未明；虽会生空，尚属半途境界耳。法似有垢有净，系乎受蕴。受蕴本体全空，所对之境都不可得，垢净之见，无自而兴。是知不垢不净妙旨，亦必与大空本体相应。法似有增有减，系乎识蕴（意识为主）。识蕴本体全空，所对之境即不可得，增减之见从何而起？是知不增不减妙旨，亦必与大空本体相应。本节题名“五蕴空相”，其本义如是。经云“诸法空相”，义亦如是。“是故空中无色，无受想行识”者，即大空本体中都无五蕴可得也。

若以观自在智照之，则五蕴性理非无，且能藉假名引起种种妙用；唯五蕴法相则皆空。此乃空中无色受想行识之殊胜义也。

大空本体固一切都无，若论妙用，则有性起。托以地大，始显性质。发以水大，浑转为划。妙观察智默契于心，诸法之性理见焉矣。开为迹象，法相历然。执而成蕴，性理即隐，惟循习行事耳。破除五蕴，性相互融，则观自在之觉照力也。敛相为名，依名引性。转物自在，其要系此。性之起伏，只仗乎名；五蕴所发之相，无须借用。故曰：“五蕴法相则皆空。”是知观自在殊胜法门，对经文“空中无色，无受想行识”句，乃空其相，不空其性；与谈本体者性相皆空，其义不同。



空、相、性，即体、相、用三大。主观在体，则空固空，相、性亦无不空。主观在相，则相固相，性与空亦映带成相。主观在用，则性固性，相与空亦映带成性。三大互融，不相妨碍，不过因观异致耳。约体则五蕴全空，约用则五蕴全性。全空全性，蕴相皆泯。故“空中无色受想行识”句，实含二义。前义较为显明，后义较为深奥。非契观自在智者未洞彻，故曰殊胜。常途真、俗、中三谛，亦得分配体、相、用。然只以中道为真、俗之中庸，而不深究其所以为性，故每涉龃侬。

《大般若经·三〇七》云，佛言：“善现，甚深般若波罗蜜多，由不缘色而生于识，是为不见色，故名示色相；不缘受想行识而生于识，是为不见受想行识，故名示受想行识相”。

此《大经·初分·佛母品》之文，乃申释前卷（即三〇六）“甚深般若波罗蜜多不见色，故名示色相；不见受想行识，故名示受想行识相”之所由也。甚深般若波罗蜜多境界，无色法可见，但不废色相之假名；无受、想、行、识心法可见，但不废受、想、行、识相之假名。所以无色法可见者，由存智泯识，性显相隐也。相隐是为不见色。但有性存，不妨系以假名，是谓名示色相，即示色相之名而已。所以无受、想、行、识心法可见者，亦以相隐之故。而名示受、想、行、识相者，亦不妨于性显中系以假名耳。

此明不以识缘五蕴，则诸相不起。虽借蕴相之名，实则法性。所谓示者，即借名显用之旨；正观自在境界。

大经此文，正明五蕴空相之旨，在空其识所缘相，而不空其智所证性。所谓名示色相，名示受、想、行、识相，皆指蕴之本性，而借假名显示之。而不重绝无所有之大空本体者，以观自在境界，重在显用之性耳。

## 第二章 破诸相

法相无穷。世间上一切事物，修行上一切境界，皆法相也。《大般若经》每列举百数十种为例，仍是择要言之。本经更求简易，世间法只取十二处，十八界；修行法只取小乘四圣谛，中乘十二支，大乘智与得而已。般若一现，诸相皆离尘垢；名之曰破，示不住著也。

大空本体岂惟无五蕴，实则一切世间出世间法无一是有，不过各呈相当作用

而已。

五蕴，凡夫法也。不离执著，恒为大空本体之盖障。本体显现，五蕴消归乌有，则超凡入圣矣。此中妙境，虽不取著世间法，而亦不舍弃世间法。于不取不舍之间，即显出世间法理趣，此一乘教了义也。若谓离世方能出世，乃三乘教不了义耳。

世间法生灭无常，出世间法寂静真常。所谓生灭无常者，一法之起，不知是幻，认为有生（即是有质出现）；因缘力不能支持时，则认为灭为死；因缘力刻刻变异，原无永久支持之道，则谓之无常。世间一切事物，莫不如是。若能不随因缘力起生灭之见，则顿现寂静境界。既会寂静，自无变化不已之迹，只见一味真如：是真常。

真会大空本体者，生灭无常之世间法固幻，寂静真常之出世间法亦幻。一落名相，即属相对法故。空中深契全体大用之妙，惟见一段真性流行；一切名相，无非晕影。所谓行深般若波罗蜜多境界，如是如是。

《金刚般若经》云：“凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，即见如来。”此属大喜境界（详《金刚经大义》首章四节），亦即观自在特性也。

《金刚般若波罗蜜多经》，内分六章。首章发菩提心，内分六节：第一节启请（“时長老須菩提在大众中”起，至“愿乐欲闻”止），第二节大慈（“佛告須菩提，诸菩薩摩訶薩应如是降伏其心”起，至“即非菩薩”止），第三节大悲（“复次，須菩提，菩薩于法应无所住行于布施”起，至“如所教住”止），第四节大喜（“須菩提，于意云何，可以身相见如来不”起，至“何况非法”止），第五节大舍（“須菩提，于意云何，如来得阿耨多罗三藐三菩提耶”起，至“皆以无为法而有差别”止），第六节赞叹（“須菩提，于意云何，若人满三千大千世界七宝以用布施”起，至“即非佛法”止）。中间慈、悲、喜、舍四大节，既摄菩提心之纲要。九类众生，一时顿度，非入大慈三摩地不能。此第二节之妙旨也。众生不知身、境之所由来，为住著六尘等相耳。施以不住相之法，令顿脱生死，此大悲三摩地之能事，即第三节妙旨所在也。以智证性，而不以识缘相，即顿见如来法身，此入大喜三摩地乃能会之。第四节妙旨如是如是。菩薩不离一切智智作意，唯佛方能舍尽而说法自如。第

五节忽举如来为例，正明大舍三摩地妙旨也。是经“凡所有相皆是虚妄”句，显识缘非真；“若见诸相非相，即见如来”，显智证为实。会此旨者便得离尘之旨，对诸佛妙境，固生净喜之心；即对众生诸法，亦莫不生清净之喜。以智所证者，一切法无非如来法身耳。观自在功能，正是如此。《心经》重此，故为破诸相之要义。

## 第一节 十二处空

十二处者，眼、耳、鼻、舌、身、意六根，及色、声、香、味、触、法六境也。各为法相所依之处，故合称十二处。

法相之起，必有相当据点，否则不能成相。吾人（约见性者）返顾自身法性流行，分六门与外境交接，即眼、耳、鼻、舌、身、意六根。六门依身各有部位，是名内六处。而外境被接于自身，亦依根分呈作用，成色、声、香、味、触、法六境。此六境对内六处而名外六处，内外合成十二处；皆当体即空，故名十二处空。所谓空者，实无根境可得，不过借识大假定其位置也。

众生各各随缘现身于世界。业力同类者，彼此气息互相流通，各有集中之点，恍惚有各各身分。是名众生界，亦曰有情界。

法界体性活用不息，种种能力交互机感，本自觉了。从识大方面观之，则幻成种种法相，分为无量据点。任举一点为中心，而运用其认识能力，则觉余点皆为环境一分子。此中心点随识开展，觉成自身；相对上觉得余点亦各能开展成身。诸身彼此异相，则各循特殊机感而然也。见性者洞明当相即性，全体法界浑成一大法身。迷此法界缘起，乃至恒为六尘所缠，则名众生，或名有情。

众生既惑于迷情，则误认自身、他身及所依之世界，皆为实有。从幻有中经验，各有气息由身发泄于外。此气息者，即代表心性何等作用所幻出之尘相也。业力略同者，作用略同，从而气息亦相类。彼此气流交接，互相感通，各自视其中心点为自身所依据。众生界之本源，如是而已。

而众生身外，余气丛集之处，又恍若有物质存焉。是名器界，亦曰非情界。

诸众生各放气息于外，彼此同类者，互相和合。其结集之处，恒有适宜位置；盖视众生势力之大小，而定距离之远近，犹科学上之重心也。结集稀薄者为气质，其次为流质，加厚者为固质，此世俗所共喻，而目为器界者。若与有情相对，则名非情界。

器物为众生公共构成，而享用之权，则有差等。同一金钱，甲富有而乙贫乏；同一地方，丙亲近而丁疏远；世俗惑于心外有物者以此。究其所以享用不均之故，则由于势力厚薄不同。势厚者对于所幻成之物，控制之力强大，故结果附于其身。除非本人愿意放舍，势力较薄者未能与之争也。

经验所得，众生身分亦若不离物质。

气息结集之处，既视势力而定。诸众生各各身分，原以自己气息为主力，而兼收环境余气以扶助之。故结集处即是生身，亦即各各精神所寓之处。但所寓既不出气分，故身量亦若物质构成。其殊异之点，有精神活动其中，成为肉体，故与非情界之物质不类。

而众生界与器界之区分：一则能起种种了别，一则但为众生所了别。

众生界如世俗所谓动物界。器界则与动物界相对，包括植物及大地山河乃至一切器具言之。然动物之名，根于能动。众生界不只以能动为条件，要以能起识用为主。粗则六识，细则八识。统言了别，举大意也。器界未尝无能动者，如地震、河流乃至时钟、风扇等等皆是；但循物理而行，非有了别作用者，故非众生界可比。

众生能对境了别者，赖有六根；所了别者即六境。此十二处之要领也。

众生处于环境之中，所对无非是境。即自己身分为自识所了别者，亦属境摄。所了外迹，不过六境，所谓色、声、香、味、触、法六处是也。依以起识者，则为六根，即眼、耳、鼻、舌、身、意六处。合为十二，下文详之。

**经云：无眼、耳、鼻、舌、身、意。**

眼、耳、鼻、舌、身五根，须从第八识相分会之，乃能得其本源。第八识相

分者，即由业力展转演成之境界相也（详《起信论》）。

世俗所谓眼耳鼻舌身，唯约浮尘根言之，如眼球、耳朵之类是也。此等浮尘根，不过肉体上相当装置，用以显外力之局部状况而已。若论胜义，不可不讲究第八识相分之由来。

法界以真如为体，以智起用，以识显相。真如境界，乃如如实性，一法不立；而恒常活用不息，则正智之行也。正智大别五门：就全体大用流行言之，曰法界体性智；就普照一切种性言之，曰大圆镜智；就开发一切功德言之，曰平等性智；就契会一切条理言之，曰妙观察智；就实现一切事业言之，曰成所作智。法界虽依智显用，而真如本体未尝或变。如以镜取影，虽现象万千，镜体毫无牵累。从起用处施以净识，则显法界妙相。于法界全体大用之中，任举一种子观之（即无数种性中之一分子），恒总摄一切法流之活动，可自为主体；而以其余一切种子为附属。若于能摄之心与所摄之境加以注意而认识之，则起人我、法我二见。为见所滞，遂偏详于所注意之点；一切大用经过己身皆不暇兼顾，且并本体而失之。是谓著迷众生。

众生既不知法界真相，惟被浓厚法流之冲动引起注意；而欲保持认识之特征，在在假立符号以记之，遂演成种种法相。《起信论》分为三细六粗，是独能握其要领，而非他宗所注重者。三细者何？内心所觉三种根本法相也。六粗者何？外境所演六种枝末法相也。三细相中，心初动念时曰业相，即第八识自证分；随此业开发力而体认之，曰能见相，即第八识见分；若更摄取其他种子同类业力来与自业融合，曰境界相，即第八识相分。此境界相，虽为自他业力融合之性境，以属内心，行相微细，仍未能详其相貌；则更粗发之，使成加强之现量。既欲求详，不得不分为五门以表演之，于是眼耳鼻舌身五根出焉。

五根本源，虽溯自第八识，但须外境频频接触，乃能习纯熟，成为固定之根。所谓粗发加强之道，正赖外境熏习使然。而内心为之植基者，只是预分五门以备接触外境也。由粗发加强成根，反令第八识分分增明，所含浑略种子得渐次开展，随缘现行。

意之胜义，在审察第八识所具之德，递及身分五根诸相；亦吸收对境熏习力，

以滋润第八识。其审察五根成熟之部，谓之意根。

意根为何？据三乘教义，作为第六识所从出之根本。此只依浮尘根解释也。在了义大乘，更从内心探究，发明三种细意；即对于隐微难觉之第八识加以审察，于第八识之自证分、见分、相分，各有相当认识也。准《起信论》所谈：对业相之审察，成为业识；对能见相之审察，成为转识；对境界相之审察，成为现识。此三识所引起之法相，虽以第八识三分为所依，而非即三分之现量。业识以心之动机为对象，可名俱心意。转识以转变心念演成微细身分为对象，可名俱身意。现识以融会他心现五根相为对象，可名俱根意。

六根中所谓意根，约胜义自应以俱根意当之，今释所谓“审察五根成熟之部谓之意根”是也。其“审察第八识所具之德，递及身分”等语，则先约俱心意及俱身意而言。盖开发种性为身分，原为平等性智妙用之一端。此身虽本具无量妙相，初只浑然一道性功德聚。细意缘之，乃起转识，亦感一段性光而已。此种身分，原属法身之一，故名能缘之意为俱身意。此意虽无开拓自身之功能，然却藉其缘力以发起平等性智之妙用。所拓之身，则与第八识所具之德相应，故释语云云。续释曰“亦吸收对境熏习力，以滋润第八识”，复注重俱心意言之。盖随心念开拓自身，初甚浑略：只感现一段性光。至分五门与外境相接触，使五根开发坚定时，反观法身，既由浑而划。上溯萌动之心种子，亦受熏发，习而成熟，虽无外境为缘，第八识亦能随念开为境界（密宗意密即此）。然第八识之得此滋润，全赖俱心意之缘力行之，故续释云然。此等法理，甚为精微，非定中体验不可。

以智证之，即觉六根特性，各从不变真如随缘起用而来。众生失性著相，于是末那、赖耶二识生焉。殊胜六根，遂变为世间生灭无常法之工具。

五根虽出于第八识相分，所以被拓成者，实由于平等性智开发之。意根为熟缘五根而成；所以能审察者，实由妙观察智支持之。是故妙、平二智一起，六根特性皆得隐隐证明。六根所依，皆出于真如本体中之无量功德藏。虽随妙、平二智之大用建立六根，而真如本体恒常不变。众生因认识呆滞之故，遂为法相所缠，未遑兼顾本性。意所审察之处，误有实质，种种我见起焉。是名末那识，即第七识也。第八识所含三细相，本来流通无碍；以被末

那所拘，辄滞于所注意之一法，而忽略同时并兴诸余法流，致陷于无明状态。惟一时专注故，对于相当之法审察周详；成为熏发之种，能待缘显用。递取此等种子而含藏之，是名阿赖耶识。此识既在无明中行，故属第八识中真妄混合之部。

六根本性显耀时，不落空间，更不落时间，故称殊胜。无明一起，六根本性齐失，惟以六识所演之相继其用。既须幻作空间，以志其虚假之形；复须幻作时间，以表其转变之况。识力狭隘，不得不循序观察，递显其相。循及之际，若有物生。已循之后，恍若物灭。生生灭灭之间，物相交相变换，遂觉世间有生灭无常之法。即六根自身，亦被认为无常法之属也。

若与深般若波罗蜜多相应，显现观自在妙智，则二识顿空，六根回复本性，运用自在矣。

深般若波罗蜜多现前，法性活用无不了了于心，是为观自在妙智所行之境。二识顿空者，谓末那识不复起执，赖耶识不复混妄，顿空垢染，同归清净也。六根回复本性，即上文所说妙、平二智证境。不落时间空间，故非诸相所能拘碍。运用既无所碍，故能自在。

经云“无眼耳鼻舌身意”，非遮遣六根不用，乃打破世间法中生灭无常之六根也。

无眼耳鼻舌身意者，谓眼耳鼻舌身意六根皆空也。然所谓空，只空其相，不空其性。根性任其活用，故非遮遣之比。一味见性，相尚不生，何有于灭？有生有灭，乃衬出无常假相。惑于世间法相，六根恒被缠著，唯显识相。打破此等识相，是谓无眼耳鼻舌身意。

《楞严经·五》云，十方微尘如来异口同音告阿难言：“汝欲识知俱生无明，使汝轮转生死结根，唯汝六根，更无他物。”此指众生迷时境界也。

阿难未明一乘教顿解生死结根之道，释尊在楞严会上特请十方如来现身加持，先示以迷位众生生死之由。故经文云云。夫六根自性，本极清净，众生因应付环境动机，注意浓厚，渐流于识。自性寻晦，即堕无明境。所谓俱生无明，发源于此。经文后段云：“知见立知，即无明本。”立知，即流于识

也。既在无明中行，随识所习，结成异熟果，轮转生死于六趣之中。十方如来意旨在是，故曰“唯汝六根，更无他物。”

又云：“汝复欲知无上菩提，令汝速证安乐解脱寂静妙常，亦汝六根，更非他物。”此即“无眼耳鼻舌身意”妙境矣。

十方如来随示阿难顿证菩提之道，故经文又云。夫无上菩提所以不现，为俱生无明所蔽耳。此无明源于六根失性，在在著相。是知欲破无明，要不著相以复六根本性。根性既复，则恒清净不染。虽随顺空间时间幻式，与外境和合，却觉任何境界无非安乐，无非解脱，无非寂静，无非妙常，即亲证菩提之境也。既依净根而生，故曰：“亦汝六根，更非他物。”迷则著于眼耳鼻舌身意，悟则六根门头唯觉净性活用。所谓“无眼耳鼻舌身意”者，无著耳。

## 经云：无色声香味触法

约十二处论六境，亦以第八识相分为枢纽。盖从本开末，外境由此出；摄末归本，外境由此入也。境既外现，恍有幻质为所依；不论有情界、无情界，皆能当之。法境虽特以文字语言为所依，然文字不离书卷，语言不离声音也。

同类众生，各从六根放出法性所寓之気分，互相熏发，聚成六境；或集于自身，或集于他身，或集于器物。

众生现身世界，法性互相机感，各呈活用，気分焕发，宛若物质之原子。循六根开出六种性光，彼此相若者，则互相和合而成境。境之所在，视気分力量而定。如甲之気分特强，则支配对境之力特大，故境独附于甲身。一切众生自觉各具身分，即准此理。若彼此力量略同，则不偏附于一身，而为诸身外之公共器物。但距离诸身远近，仍与力量大小有关（如器物隶属于某甲之类）。

根力强者，可以引发六境；境力厚者，亦可引发六根。



境之现，由诸众生根力和合而成。力量薄者不足成境，若有众生特以强力参加，境遂由微而著，故曰根力强者可以引发六境。自力不能发起之境，若遇他力已先开发浓厚者，则自己本有之根力，亦可被其引起而觉当境显现目前，故曰境力厚者亦可引发六根。譬如能力强大之人，创造种种新器，即引起六境之理。余人不能自造其器，根力本未发达；但他所造者已作强有力之波动，根力亦受其熏发，而见新器现前。

唯无相当根机，虽有六境，却不能反应。

天趣、鬼趣、地狱趣等，虽各有其境，吾人因根机不同，未能被其引发，故于诸趣无所感。然所谓根机不同者，非全部差异；不过人趣之根过强，余趣虽有相当根种，难以出现耳。亦有较易发现者，如吾人颇有能见鬼者，即鬼属根力尚易现也。或得见天境，则因宿生天眼余习犹浓矣。

如眼根具摄种种色性，则当前色境随缘表现时，一一皆能引起眼根与之融合。若缺乏某种色性，当境之现，必无所感。世间所以有色盲病者，职是故也。

众生虽本来具足一切法性，然未加经验，则根力无从熏发，故未能开展。其夙生虽曾开展，现生缺乏增上缘者，亦不能依境起相。吾人眼根能随境显色，必其所摄色性相当成熟，有感即现耳。其未成熟甚或并无宿因者，则色境之现，虽他人所共见，却于己无与。色盲病，即对某种颜色无相当之相可见者也。

佛现庄严境界时，具缚凡夫或一无所见，其理同。

修净业者功行纯熟时，得见庄严佛相，或庄严净土，此乃本有色性熏发成熟之故。其有相当修习，虽未能自致此等庄严境界，能因他人功力引发，从而寓目焉。此则以境力引发根力之义也。具缚凡夫于净业未尝修习，或习而成绩低下者，则对当前庄严佛境，终无所见，斯与色盲之理相若。

声香味触四境，可类推矣。

声浪太高或太低者，非吾人所能闻，因与现生耳根不相称也。亦有平常之声，听不真确，误作他声会者，此犹色盲之例耳。香味触等之感觉，彼此兴趣不能一致，亦以根力开发有异耳。

法境最繁。世人于素未学问之事，对境辄不能领会；意根不起作用也。

前五境之起，虽各凭根力与之和合而后发生感觉，然须意根有相当开发，乃能谛审境之内容。所谛审者，即法境也。意根开发，依于经验。素未学问之事，是无所经验者也。既无经验，则对法境之内容，自无从领会。

推之善根浅薄者，佛法每不喜闻；根机递胜，或堪闻人天乘，或堪闻声闻乘，或堪闻缘觉乘，或堪闻菩萨乘。若能迳入唯一佛乘，则根机之最上者。

根机不同，视意根开发程度而定。善根者，夙生对于善业有相当熏习，或无明盖障本来非深者也。善根浅薄之徒，对于佛法格格不相入，缘意根钿蔽深厚，对法境无从接纳也。善根流现，亦有差等。夙生曾熏修人天小善者，闻五戒十善则感兴趣，或实行之。其夙习三乘教法者，闻三宝则甚皈敬，或从而出家。至最上根机，闻佛乘即生净信，且或顿悟焉。此唯无明盖障甚浅者能之，非寻常三乘根机所能企及。

此六境，当迷时每误为实有。若以观自在智照之，即知本来无有，不过活用性理耳，故经文云云。

六境现起，若不著于识，则不被迷惑。著识而迷，即误认六识对象为实有，是谓凡夫境界。照以观自在智，斯识破迷消，自觉根力随境活用之妙趣，所谓见性者此也。经云“无色声香味触法”，即无实质当前之义。所谓境者，不过各作引起根性之动机而已。

《楞严经·三》云：“十二处本如来藏妙真如性。”盖从种种方面研究，总无处所可得，唯显真如妙性也。此属理解门。若入观自在三摩地，则当下顿证其性理。上文所谓根境互发之言，皆性理之行耳。

根境不被识迷，则十二处各显理趣，为诸法性之所依。然若著于处所，则为识之起点（即第七识）；于如来藏中，真实如如本性，不免有所遮蔽。

《楞严》此旨，在消除处所之见，本来面目即显也。但研究处所，迄无所得，不脱知解，犹属比量。须于三摩地中亲证十二处之理趣，乃能了根境互发之妙用也。

著于十二处，即第七识所生之我见。内六处属人我，外六处属法我。

## 第二节 十八界空

根境和合时，若只向内心观照，属十二处摄。

根境相对，若只论假定据点，则归十二处。虽内加以观照，仅为前六识之起源，非即前六识所缘之相，实即第七识所缘也。

驰向外境，细加认识，则眼耳鼻舌身意六识缘之而生。

根境于内心相会，微细难辨。由意力支持，详加认识，藉空间时间方式以了别之，于眼根、色境交会之点，而体认其活用状态，是名眼识。耳鼻等识准此。此等认识乃层层假借符号，构成相当幻影。对于内心，别名外境（意初起微细气息为内心，继起粗大气息为外境，其实无所谓内外）。谓之驰向，亦假设语也。

六境变为六识相分，辨别綦详，与上节只明缘起所自者殊不同科。

六识之于对象，缘虑到相当程度，则现相当虚相，是名六识相分。世所谓色声香味触法六尘即此。上节所论之外六处，只约境之据点言之，非指假现之相分，故不同科。

而六根既不重内照，仅藉为六识之所依，其相亦与上节异。

有境无根，六识不起，故六根恒为六识之所依。上节内六处，只约根之据点。六识既起，当境固为相分所依，当根则为见分所依。六根于此遂变为能观之具，在身分上各有假定位置。《楞严》所谓“由尘发知，因根有相”，即寓此义。

此六识及所摄根境，固各有其自性，别名曰界。三六成十八，故曰十八界。

六识自体，各有认识之功用，是为识之自性。根境超乎据点之外，亦各有相当活用，即各有其自性。界者，体性之义。举六根、六境、六识十八种自性，合称十八界。或谓界者，差别义，所以界别异类之事理也。根、尘、识三者固各异类，其中又各有六种差别，故有十八界之名。常途教义，多主此说。

## 经云：无眼界，乃至无意识界

此文具云，应作：“无眼界，无耳界，无鼻界，无舌界，无身界，无意识界；无色界，无声界，无香界，无味界，无触界，无法界；无眼识界，无耳识界，无鼻识界，无舌识界，无身识界，无意识界。”中间十六界以“乃至”二字括之，简笔也。

凡夫妄见，以为实有外物存在，自身则有实我以认识之，而为认识工具者，则分五种器官焉。因相辅之器不同，认识状况遂别，于是有五尘、五根、五识之名。而实我复有缘虑种种条理之能，则以所缘之理为法尘，能缘之心为意根，依根所生之认识为意识。破妄显真时，十八种见执皆归消灭，是谓“无眼界乃至无意识界”（根性乃真如法界之分门表现，以正智觉照而默会之。觉照一有沾滞，即于滞处发生末那识，而根性转为赖耶之相分）。

根境和合而后识生，此六识大纲也。单运自根，虽有所见，属第八识摄。

眼根与色境融合，而眼识生；耳根与声境融合，而耳识生；乃至意根与法境融合，而意识生。是为前六识之大纲。未和合前，根性不论如何开展，总归第八识范围。意根虽非第八识相分所现，而却与之相涵，故亦被摄于内。能切实发明诸根所依之第八识，乃得明心见性。凡外权小虽各隐具此识，但未能觉知。所知者，只根境和合后之六识也。间有较能探原者，亦略说六识之上尚有根本识，而未见详明了义大乘所说也。

依根开出法流，与外境融合一处，方是和合之相。能见此等相者，属前六识。

第八识所显相分，以意力广缘之，任何法性，皆得遍现于十方。凡夫意力有限，所及范围狭小，且复隐性而著于十二处。自所开发之气分与范围内诸众生所开者，取其同类互相和合，安定于适宜之点，是为和合相之所依，亦即前六识之对象。

六识之中，前五识缘境，惟感一片现量，无种种分别之相。如眼识缘红物所起之相，但感一种红色；身识缘坚物所起之相，但感一种坚触是也。至所缘境详

细状况，则待意识了别之。

五根五境和合，本来唯显一道性光：总现量也。意力加以分析辨别，于是眼耳鼻舌身各起相当认识。眼根、色境融合之性光，随眼识而幻成红黄青白等相；乃至身根、触境融合之性光，随身识而幻成冷暖滑涩等相。然眼识所感，只见色调符号；身识所感，只觉触境符号。虽表各别现量，却似抽象，尚无具体可言。如红，但感其红色特性；坚，但感其坚触特性。形相且无，勿论所依为何物也。其能现出种种体相者，则意力所成之意识幻成之。眼识名第一识，乃至身识名第五识。此意识则名第六识。此六种识对于内心七八两识，统称前六识。意力在内心，未尝无认识之用。以属浑略，每单名“意”，而列作第七识，或权译“末那识”，以示别于第六识。

意识对性光之分析，初恒幻作空间以序之。最浓厚者假作中点，渐淡薄者，递向四周排列之；平面之不足，则立体以济之。于是形相出焉。故曰所缘境详细状况，待意识了别之。

意识分二类：一曰五俱意识，偕前五识俱起之义；亦是现量，如眼识所缘之红色，或属红柿，或属红花，或属红衣等等；身识所缘之坚触，或属坚铁，或属坚石，或属坚木等等：皆五俱意识了别之力也。

意识虽能楷定物之假相，而不能直辨物之假质，故欲了别假相究属何物，须借五识以俱行。盖同一假相，往往色彩悬殊乃至触况互异；必须依眼识以辨其色，乃至依身识以辨其触，然后具体之物成焉。此类意识，既偕五识俱起，故曰五俱意识。意识所缘假相，初非现量，以无假质函于其中也；得五识与俱，假相乃成现量。然有局部与全部之别。如见一个红物当前，即意识与眼识俱起，可称现量。然此物究属何质，初未完全明辨。其卒能辨为或柿或花或衣等等，则须兼资耳鼻舌身诸识矣。又如觉一段坚材现前，即意识与身识俱起，亦称现量。然此材究属何质，初亦未能细辨。其卒能辨为或铁，或石，或木等等，仍须借助眼耳鼻舌诸识也。寻常但眼见柿或铁……，不待余四识一齐俱起，亦能确定其为何种物材者，则意识经验习成，兼涉下文所论第二类意识矣。

二曰分别意识，对于法境加以种种区别之义。有比量，有非量。此乃根据经

验所得，以缘虑三世之事。缘虑合乎条理者为比量，如研究种种学术，能依之实现所期之事者属之。缘虑不合乎条理者为非量，如世人种种妄想不能实现者属之。

以五俱意识递次所得之现量为基本，进而区别其中种种法境，或比较彼此相状之异同，或考察前后关联之因果，皆名分别意识。

就相状异同言之，有空间时间二式。排列于空间诸法相，彼此物体或全相同，或全相异，或局部同异。此只分别意识计度之事。虽发源于现量，而所映带之相分，则只同异之见，非现量也。递演于时间诸法相，同是一物，前后态势渐变者，所映带之相分，恍若物有动作焉。此纯分别意识之妄见，尤非现量矣。其前后态势不变者，所映带之相分，恍若物常安定焉。此亦分别意识之幻觉，类似现量耳。

就关联因果言之，前时所作某事，后时辄有相当报应，屡试不爽，则成一种因果律。推诸种种事业，精细考之，莫不各有其因果律也。分别意识于此中所得经验，以今日所获之果，反溯过去之因；复以今日所种之因，预测将来之果：是谓缘虑三世事理。其推测完全合理者，为正比量，略称比量。经验未充，推测不免错误者，非正比量，略称非量。真正学术所以能奏实效，正以比量无误之故。世人妄想，所以不能实现，则以条理缺憾，无的切致果之因耳。

前云仅据眼识能决定所见为何种物材者，即凭意识经验，以正比量测定之。

众生不知六识所现之相分为根境和合妙用之幻影，从而执为实有，是名浮尘境，或略称曰尘。以尘为名，喻能染污净心之义。加之以浮，喻如泡影非实耳。

根境和合，原系一片性光。自意识以空间式分析之，乃有形相可辨。《起信论》所谓“智相”属此。更以时间式递嬗之，则有继续可讲。《起信论》所谓“相续相”属此。智相能一时顿现物形，而所见限于立体形式。立体中隐含无数差别性，不得不逐部化现，而起相续相幻境也。于相续中，若能顿会诸差别性同函于一体相之中，不落时间式，而汇归于总智相，则丈室之内，不妨万事并呈。维摩居士之显妙用，即以此等神力加持来众耳。若并形相而概泯之，回复根境和合之性光，尔时六识相分俱隐。禅宗破参境界，初只如

是。众生拘滞于意识，对六识所现相分，总不知为妙用之幻影，误认当前实有外物存在。此等假相，均名浮尘境。寻常所谓六尘，即六境假相之别名也。所以名浮尘者，取喻于日光照射虚空所显之野马尘埃：既浮动不实，复垢染虚空云尔。

执此尘境，意识攀缘无已时；随贪瞋痴等增上缘，辄造相当之业；展转缠缚，为生死大本。

前五识本来无执，所见惟是性境，因意识缘虑于其间，略受沾滞影响。五尘之现，端在于此。而意识所对之法境，以沾滞故，变为法尘，自不待言。原夫法境，大别三重：依空间式展开性光而排列之，或圆或方或三角乃至一切形式，皆意识虚构而成，是为第一重法境；依时间式分析物态而递演之，或动或静或变化乃至一切状况，皆意识相续而然，是为第二重法境；依因果式考察事情而条理之，或常识或科学或哲学乃至一切学问，皆意识参究所得，是为第三重法境。此三重法境，总由意识缘虑而来。缘虑之际，不无注意所在。其能于注意中不落沾滞之弊，则无在而非法性流行之处。久滞成执，六境皆化浮尘。浮尘愈盛，意识被牵愈频，终至攀缘不息（除沉闷深睡等）。所缘之境，对素好者则爱慕之，甚或造业以求之；对素恶者则厌弃之，甚或造业以绝之。贪瞋痴较薄者，造业尚轻；较厚者，造业殊重矣。业力一行，辄有相当气流返应。业之善者，众生蒙其利益，辄以善意相报。约内心，常受善力加持。结果，福种成熟，构作新身以替旧身。约外迹，新身多福故，依正二报每觉优胜；亦有当旧身而致祥者。业之恶者，众生受其损害，辄以恶意相报。约内心，常受恶力加持。结果，祸种成熟，亦构作新身以替旧身。约外迹，新身伏祸故，依正二报每罹灾患；亦有当旧身而遭殃者。业之无关善恶者，气流反<sup>①</sup>应结果，有类数理式之答案，亦得轮现相当新身。如是生死流转，无有穷期。推本于迷执，实由意识之展转缠缚也。

因执尘境，不能返照根性，只认六识所从出之显露处为六根，是名浮尘根。亦以浮尘为喻者，视此色身等同尘境故。前五浮尘根，即俗所谓眼球、耳鼓等。第六浮尘根，今人隐以脑当之矣。

---

① 底本此字作“返”。今改之。

尘境既起，意识充其分别力，以相对法观六根，化根性为假相。于是眼之胜义根幻成眼球，耳之胜义根幻成耳鼓，乃至意之胜义根幻成大脑焉。古代之于意根，未尝指出其据点所在；以脑之功用尚未切实发明耳。此显露六根，既依乎假相，遂与浮尘无异。名浮尘根者，示异乎胜义六根也。（八识相分上浮于脑，则为六根总纲。前五根各向特位发展，而意力与之相函，唯荟萃于脑。故脑为意根所在地。）

浮尘根境，夙世互相熏发，故六根构造，恒与环境配合。

六根皆发源于第八识，各有其境界。而法性单薄，只许自知自见。必仗六境为缘，同类气流交互融合，势乃强大，堪被详细认识。六尘虽属假相，然性相不二，相愈详性亦愈开，故不妨借外迹尘相以展内心种性。相习纯熟，境来，根辄与相应。验诸外迹，则眼球、耳鼓等等各有相当构造，以与尘境配合。夫六境现前，吾人非能一一认识之；其能之者，因根器预有相当装备也。世间原有无量色、无量声乃至无量法，吾人所得接受，万不及一，亿不及一，乃至算数譬喻所不能及，即由根所未习，或习而未成耳。

入观自在三摩地，内证六根本性，外契六尘如如，六识各显自性分，则十八界皆能与大空本体相应，是谓十八界空。

观自在三摩地者，以妙观察智亲证真如妙用之三昧也。入此境界，原无相可见，无言可说，惟于大空中默契本体活用理趣而已。循第八识展开之，则六根各现性光。六境尘相不行，各显如如理致，隐与性光融合。六识体会于其间，各各自证其识性，惺惺寂寂之中顿了一切，此十八界第一义谛也。是之谓空。若出俗谛，意识不妨缘空间、时间、因果诸式而观察之；但能随发随收，不滞尘迹，亦名十八界空。其在三乘学人，妙观察智不显，第八识亦未发明，一味遮情，务脱十八界缠缚；习之纯熟，亦得与十八界空相应。如须陀洹辈，即属此类。

《圆觉经》“普眼”章云：“证得诸幻灭影像故，尔时便得无方清净。无边虚空，觉所显发。觉圆明故，显心清净；心清净故，见尘清净；见清净故，眼根清净；根清净故，眼识清净……鼻舌身意，亦复如是。”（末句乃撮经文大要而简化之）



《圆觉》此章，乃世尊对普眼菩萨宣说初学菩萨及末世众生求如来清净圆觉之道也。先以正思维参究身心皆幻，继以实证幻相皆灭而住持之。所谓幻相，最宜喻以影像，故曰“证得诸幻灭影像故”云云。殿以“故”字者，以此引起下文胜境也。“方”表空间。“尔时便得无方清净”者，即不落空间式之清净境界也。因意识缘虑而有空间，依空间衬出种种幻相。空间若无，幻相无从出现，只觉一段清净法性，是谓无方清净，即会得第一义谛矣。入观自在三摩地，本来顿现无方清净，诸幻影像自然并灭。然此章意旨，重在渐次体会一切皆空，以期亲证无方清净。顿渐异门耳。既得第一义谛，不妨开为俗谛，显现广大无边虚空而皆觉性所行境界，故曰“无边虚空，觉所显发”。虚空一切法相无不圆归觉性，显出清净本心之妙用，故曰“觉圆明故，显心清净”。心既清净，开出十八界，自然无复染污，见尘（即色尘）、眼根、眼识莫不清净。眼既如是，耳亦如是，鼻舌身意可类推也，故曰“心清净故……”，乃至“鼻舌身意，亦复如是”。

此明会得浮尘之为幻影，心顿清净，十八界自无不清净。所谓清净者，即妙观察智亲证幻影之本性也。

浮尘幻影一一消归自性，妙观察智自显。对于法相都无所住著，即心无染污。所谓心顿清净，指此境也。净心开为十八界亦不住相，故曰“十八界自无不清净”。

### 第三节 十二支空

无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死，谓之十二支缘起。（旧译十二因缘）

缘者，牵引之义，谓由此境引起他境也，亦称缘起，或称因缘。无明缘行者，由无明引起妄行也。行缘识者，由妄行引起妄识也。……生缘老死者，由妄生引起妄老及死也。无明至老死，凡十二事，故曰十二支。此十二支展转缘引，故曰十二支缘起。旧译十二因缘，则略去支字也。

无明尽则行尽，行尽则识尽，识尽则名色尽，名色尽则六入尽，六入尽则触尽，触尽则受尽，受尽则爱尽，爱尽则取尽，取尽则有尽，有尽则生尽，生尽则

老死尽：此则十二支息灭也。

缘起之法，若因由不兴，则无从引起。不兴之义，或一向无有，或消除净尽，皆是。妄行原由无明而来；无明若消除净尽，妄行自然不起。妄行若尽，妄识亦自然不起。乃至浮生不起，老死亦无从有耳。此十二支息灭之义，其中有浅有深。浅者属消极，一味遮遣，令十二支渐次净尽。深者属积极，不在遮遣，觉十二支当体即空。前权后实也。

不明十八界本性，谓之无明。

根境和合，初只性理活用，无相可见。第七识加以注意，遂幻成一段浮光。前六识加以细辨，更幻为各种浮尘。执著不舍，迷失来源，误认假相为实有，是谓不明十八界本性。三乘教所谓无明，每指此也。

因而发生种种妄行（不论善行、恶行、梵行），谓之无明缘行。

行本法性活用之表征，乃示若干法性之如何联络也。从空间观之，有种种排列方式；从时间观之，有种种连续次第；从因果观之，有种种倚伏规律。明得本性，只管观时空、因果，恒不被联络法之牵缠，是为真俗相融之道。若因注意成执，不知联络法乃“心不相应”之假法，认一切方式、次序、规律为实在，于经验中决定如何进行则遂意，如何进行则拂意，总以获益避损为的。有从利他求遂意者为善行，有从害他求遂意者为恶行，有从离欲求遂意者为梵行。三者用心不同，其迷真逐妄则一，故概称妄行。妄行之因，实由无明所致，故谓无明缘行。

行中加以认识，谓之行缘识。

了别行法如何联络，以第六识为主。迷失本性者，辄滞于过程中之幻迹，执幻迹为实有，而计度其理路。认识愈分明，脑部印象愈深刻，从而影响第八识，熏发其本有种子，得开见、相二分。善行如是，恶行如是，梵行亦如是。所谓行缘识者，浅解只局于六识，深解则知兼引八识也。

随识起者，或色（色法）或名（心法），谓之识缘名色。

由认识所引起之相分，约前六识有外境色法，约后二识有内境色法，是

谓识缘色。而高级众生之意识，对于六尘幻相，每能代以假名，藉便指示意之所在，是谓识缘名。所谓识缘名色者，浑举识心能引起假名幻色之义也。

由名色熏发六根，谓之名色缘六入。

根也者，对于某种经验培养纯熟之谓也。以眼言之：对于红色有相当经验，眼球应付纯熟之故，肉质变成适宜之构造与之配合，则红色在眼部成立根基，为眼根之一分子。余色准此。统称眼根，乃包括一切纯熟颜色之总部也。耳鼻舌身四根，可以类推。意根兼以假名熏发。由名色熏发六根者，为摄意根在内也。根而曰入，取接纳义。

身根因抵抗环境，现生能改造皮肤等与之适应。意根更能由学问转变之。

由根应境入心（即阿赖耶心），发生接触，谓之六入缘触。

六根应接六境时，固随六识引起触心所，同时六根以所得开发力还入心中转熏第八识，亦起触心所。故六入缘触，有内外二义。常途说法，以浮生根接触外物为触之行相，盖局于外义也。

由触引起领受之情，谓之触缘受。

凡起接触心所，同时必生受感。在五俱意识范围，或起苦受，或起乐受，或起舍受；在分别意识范围，或起忧受，或起喜受，或起舍受；在第八识范围，惟起舍受：皆谓之触缘受。

受而引起心之所贪，谓之受缘爱。

喜受乐受，皆凡心之所贪恋，宜其引起爱感。忧受苦受，虽非贪恋，而能引起“非爱”之感，隐隐中实不忘“爱”想。舍受固无所爱，然习惯故，往往不觉住著，是亦爱之变相也（对于所爱，久习则淡然成舍受。若一旦割去，爱心仍起）。故“受缘爱”一语，在凡夫通诸一切。

爱之不已，对境极力取求，谓之爱缘取。

始爱即舍，尚不致耽著，得随机转缘他境。若爱之不已，则恒为对境缠缚。五尘当前，固不愿放弃，极力执取之。法尘当前，更希望实现，多方追求之。此等缠缚，概名曰取。因爱而生，故曰爱缘取。

执取具足，则种子成熟为中有（旧译中阴），谓之取缘有。

有也者，法性表现之相也。约众生界，分为二十五种，综为三界。现生之身名“本有”。最初之一刹那为托生之始，名“生有”。最后之一刹那为示死之际，名“死有”。死时总计死前业因之成熟者，集合新体，为将来托生小影。既死之后，托生之前，虽具新体之相，未得六尘之身，则名“中有”。业因所以熟，由六识执取具足所致。种子成熟，即业因成熟。所致之中有既由执取而来，故曰取缘有。

寻常谓现身既死之后，中有乃得入胎。据理推之，将死之前，得预入胎；但仍存之身，必有萎靡象征（如帝释五衰相现，乃预入驴胎）。

现生报尽，中有从而托生相当之趣，谓之有缘生。

现报未尽，“中有”虽可露端倪，而非决定之相；因现生若兴起强力业，随时能变更将来“中有”之结构也。现生报尽，“中有”新体，虽既决定，仍能因超度力随时变更结构，直至托生时而后已。所以必求托生者，有根无尘，未满足欲望，要依父母乃得参加尘境。而其生也，实由“中有”进行之果，故曰有缘生。

得此生身，不免四相迁流，终于老死，谓之生缘老死。

真如法界，本来无生无灭。任举一种法性，皆是常住。一落无明，所举法性变为注意之点，幻成一种“自有而无”<sup>①</sup>之法相，是谓之生。注意消失，法相随隐，是谓之灭。形诸六尘，则生住异灭四相益觉不虚。故托生以后，不免四相迁流之苦。老即变异之别名，死即灭也。众生亦有不经住、异两阶段而迳死者；所谓生缘老死，浑括之言耳。

自无明至老死，凡十二事，展转为缘，故曰十二支缘起。众生生死轮回不已，端在于此。若能消除无明，则十二支展转息灭，遂得超脱轮回矣。

万法之兴，不离缘起，即诸境展转引起也。人身之来，必有所自。本源实由滞于一念，致起无明；清净法身，从此演成六道生身。生则有灭，故以老死终焉。此乃佛说十二支缘起正旨。小根小器未能领会深妙，只可从浅解

<sup>①</sup> 考诸前后文义，此中“自有而无”，或为“自无而有”之误。

释。前九支既成，以后生死轮回不已，皆括于后三支之内。欲其还灭，在断无明耳。

经教中对十二支缘起，原有种种释法，随机而异。更举二门如下：

佛学正义：一面谈万法皆空，一面谈万法缘起。即“无性缘生，缘生无性”之旨也。只知缘生，不达无性，固落凡外；只知无性，不达缘生，亦堕权小（甚或魔道）。是故真实大乘，恒于实相中详究缘起之道。十二支法，即所究之一。小乘原以泯除人我为修行正宗，他未暇详。而根器较利者，亦能从六尘探索十二因缘之理。为拣别常途声闻乘故，特立缘觉乘或中乘以名之。但中乘所观，固与大乘有异，大乘之中，亦浅深不等。今略举二门，以示大概而已。

#### （一）缘觉乘观法

此类观法，据现在之果逆溯过去之因，复据现在之因顺推未来之果。过去因二支，现在果五支；现在因二支，未来果三支。详如下表：

过去因	{	(1) 无明——无始烦恼。
	{	(2) 行——依烦恼作业。（善行、恶行、梵行）

此明前身惑业概略也。过去烦恼掩蔽真理，昏迷不明，故曰无明。追溯烦恼所自来，世世相因，不知所始，故曰无始。烦恼是为过去之惑，属第一支。过去世造作诸事，统名曰行。不论善恶欲梵，皆由烦恼引起，即是无明引起。是为过去之业，属第二支。

现在果	{	(3) 识——现世初入胎时之识神。
	{	(4) 名色——托胎后渐起心法、色法。
	{	(5) 六入——胎中成就六根。
	{	(6) 触——出胎后能接触外物。（约二三岁间）
	{	(7) 受——对事物能起苦乐等感。（约二三岁至十四五岁）

此明现身发达程序也。前身迁谢之时，惑业所牵，神识投入适宜之胎中，

是为现身发达之初步，属第三支。所谓识神，中小乘泛归意识而已。托胎后五七期（三十五日）内，为身形粗具之位，但有身、意两根。约肉质曰色，约心数曰名。此粗略之名色，为现身发达之第二步，属第四支。六七期后，余根渐著。经十九个七期，六根粗具，至出胎时而圆满。是谓胎中成就六根，为现身发达之第三步，属第五支。出胎后，六根应接外境。至二三岁时偏重触景；虽有六识，而未能注意违顺等境。是为现身发达之第四步，属第六支。接触外物日多，渐起受感，对于事物加于自身，不无苦、乐、舍之分；渐而心中亦有忧、喜、舍诸受。自二三岁至十四五岁间偏重此等经验。是为现身发达之第五步，属第七支。

现在因 { (8) 爱——贪染种种可欲事物。（约十四五岁以后）  
(9) 取——贪爱炽盛，驰驱诸境，取求不已。（约成人以后）

此明现身惑业复起也。惑业若能不起，则现世果报发展至第七支便止，不复展转牵引，而得超脱轮回矣。惟其接受外境，滞于尘相，变为染著。可欲（财色名食睡等）事物当前，辄贪爱不已。约十四五岁以后，此心渐见浓厚。是为现世造因之根源，属第八支。贪爱既盛，此心恒与可欲诸境相驰驱，多方取求，不知止足。成人以后，专造此等垢业，是为现世造因之事实，属第九支。

未来果 { (10) 有——依爱取之业，将于未来世复堕三有中。  
(11) 生——业果成熟，则复出胎。  
(12) 老死——未来之身若逾盛年，则渐老死。

此明身后轮转不息也。现身爱、取为因，成为浓厚习气，影响于众生界，迫起强大之反应力，为临终牵入三有（二十五有之略称）之张本。是为未来果报之初步，属第十支。中有入胎，循业发达。其果成熟则出胎，复成新身。是为未来果报之第二步，属第十一支。此等生身，逐渐发达，至于圆满，是为盛年。从此日渐亏损，则现老相，终至于死。是为未来果报之第三步，属第十二支。

三世轮回之说，为经教恒言。佛对中乘学人，如大乘例，曲示十二支缘起观法，藉明轮回大意。依此作正思维，终使十二支熄灭，得证辟支佛果。此类根机，初发心时，原值佛世。得道之时，若在无佛之世，则名独觉。其独觉之由，须待时节因缘；每有因飞花落叶等事而启悟者。《坐禅三昧经·卷中》云，波罗捺王暑天处高楼上，令青衣涂香其身。钏多声杂，颇厌患之。乃令次第脱钏，只余其一，遂寂无声。王悟止息烦恼之道；独处思维，成辟支佛。此固夙生种因今生得道也。（利根四生成办，最钝则须百劫）

思维方法：先就色身之现在果逆观之。日常经验，三受交乘无已时。揆厥原因，在与外境相接触。所以能触境者，以身具六入也。六入成根于胎中，乃由名色发展而来，而推本于识神之入胎，故以五支括之。依现果引起贪爱之惑与取求之业，则顺观现在造因，凡二支。惑业积习，成新趋势，引起中有。中有求生，则有老死随于其后。此更顺观未来结果也。分三支。准此因果法，反推过去之因，亦由此等惑业所致；概名行。妄行之起，则烦恼障为因；烦恼不知所自来，谓之无始。反覆思维此道，即缘觉乘观法。

此约三世以观轮回之迹，属业感缘起门。

此类观法，得由三世推至无穷世，总是发源于无始烦恼。烦恼由来既不可知，惟觉业力感召，转成缘起而已，故属业感缘起门。

烦恼表现于外迹者分四类：

第一类 根本烦恼六：（一）贪，（二）瞋，（三）痴，  
（四）慢，（五）疑，（六）见。

第二类 大随烦恼八：（一）昏沉，（二）掉举，（三）不信，（四）懈怠，  
（五）放逸，（六）失念，（七）散乱，（八）不正知。

第三类 中随烦恼二：（一）无惭，（二）无愧。

第四类 小随烦恼十：（一）忿，（二）恨，（三）恼，（四）覆，（五）嫉，  
（六）悭，（七）诤，（八）谄，（九）害，（十）憍。

此等烦恼，实发源于末那识。二乘对七八两识未有研究，故不知烦恼所自来。

## （二）菩萨乘观法

此类观法，惟分现在因、未来果两部。所谓过去因、现在果，概括入现在因之内。详如本释第二表。

- |     |   |                                  |
|-----|---|----------------------------------|
| 现在因 | { | (1) 无明——不明世间正理，不知脱离三界。(第六识痴心所。)  |
|     |   | (2) 行——与善恶等心所俱，而起善、不善诸行。(第六识思心所) |
|     |   | (3) 识——由诸行熏成之苦果种子，藏于识中。(即阿赖耶识。)  |
|     |   | (4) 名色——熏发赖耶中名色种子。               |
|     |   | (5) 六入——熏发赖耶中六根种子。               |
|     |   | (6) 触——熏发赖耶中一切触心所种子。             |
|     |   | (7) 受——熏发赖耶中一切受心所种子。             |
|     |   | (8) 爱——以贪爱等心滋润苦果种子，使渐起现行。        |
|     |   | (9) 取——执取甚强，能使现行速现。              |
| 未来果 | { | (10) 有——熏苦果种子成熟，待缘出现于三界。         |
|     |   | (11) 生——受未来五蕴身。                  |
|     |   | (12) 老死——未来身异灭。                  |

据现生果报身观察种种惑业之发动，无明至爱、取凡九支皆属之，故概作现在因。余三支属未来果，则与缘觉乘无异。

无明有浅有深。浅者属烦恼障，深者属所知障。本表虽系菩萨乘观法，所谓无明，仍以烦恼障为主，与缘觉乘相差不远。根本烦恼六，第六识俱有之。不明世间正理，不知脱离三界，皆以痴心所为主，特以无明名之。凡夫之第六识，攀缘不息，是谓妄行。行时恒与思心所俱，依经验习惯，随境引起其他心所。关于无记者固甚多，关于善恶者亦不少。既有善恶，则影响众生界而起反应力。反应力潜入心中，能使阿赖耶识发生变动，摄其种子而藏之。数数熏习，渐次发展。其果若熟，不免牵入轮回苦海之中。故诸行所熏，名为苦果种子。而诸行之熏识也，或以名义熏之，或以色境熏之，此其大端也；或由五根熏之，或由意根熏之，此其大略也。识之被熏，必有接触，亦必有感受。此中状况纷繁，各配相当种子，互不相碍。此名色、六入、触、



受四支，虽有展转相缘之理，而观法则重在分析赖耶之如何被熏。

种子被熏成熟，出现于世，谓之现行。其能致苦果也，须待强大滋润力促成之。此等滋润力，以贪爱为主。盖爱则眷恋不舍，时时抱持，不令种子退隐也。加之以执取，则三业均赴之，故能令现行速现。现在因至此遂成办矣。

因既成办，与众生界新联络即告完成，准备作“中有”身，是为未来果之开端。由有而生而老死，理路同于缘觉乘也。

此约二世以观轮回之迹，属赖耶缘起门。

此类观法，在研究阿赖耶识如何熏习苦果种子至于异熟，特就现世详之便足。过去之因，不外如是，无须另观。现在之果，原不脱有、生、老死三支，但举未来果以概之，斯可矣。

异熟，梵云毗播迦，旧译果报。即造善恶时影响于众生界之反应力转迫而成之果报也。异熟之名，显成熟之果与因异类（善招乐报，恶招苦报），非若等流果之与因同类（善引善习，恶引恶习）也。此外尚有异时（约时间）、变异（约本质）二义。

赖耶缘起者，阿赖耶识中所藏种子，缘熟则起现行，而流露事相于世间之义也。赖耶本具三位：（一）我爱执藏位，烦恼障未破者属之。所起之识，偏名阿赖耶识。（二）善恶业果位，所知障未破者属之。所起之识，别名异熟识。（三）相续执持位，诸佛众生皆具之。所起之识，别名阿陀那识。本类观法，以我爱执藏位为主。

经云：无无明，亦无无明尽；乃至无老死，亦无老死尽。

此文具云应作：“无无明，亦无无明尽；无行，亦无行尽；……无生，亦无生尽；无老死，亦无老死尽。”中间十支，略以“乃至”二字括之。

上文两种观法，虽浅深不同，要皆以破烦恼障、脱分段身为主。可谓无无明，无行，无识，乃至无生，无老死矣。然或贪著涅槃境，或转入变易身。对于分段身不脱无明尽、行尽、识尽乃至生尽、老死尽诸微细惑。未得谓之

“无无明，亦无无明尽；乃至无老死，亦无老死尽”也。

佛法以超生脱死为本。生死有粗细二身，故超脱亦分浅深二义。粗身名分段身，身中附有显著物质，可以前六识了别之者也。三界中一切凡夫及二乘圣位，皆有此身。大乘中之顿悟菩萨初地以前，悲增菩萨八地以前，亦皆具之。细身名变易身，身中非有显著物质，须以七、八识证明之者也。凡夫、二乘俱不能发现此身。大乘之中，渐教地前菩萨，顿教地上菩萨，皆能辨之。若悲增菩萨，须八地上乃能辨也。

分段身依烦恼障而生，生死相继，无有了期。烦恼障若断，则生死皆尽。然此只断阿赖耶识，而异熟识犹存。虽感得变易身依正庄严，仍被所知障迷惑，不脱微细生死也（净土宗中花开见佛之菩萨等属此）。

此真如缘起法门也。一念心中，十二支顿具，不待开为若干世以观之。

真如有生空、法空之别。会得人无我，真破烦恼障，得显生空真如。会得法无我，能破所知障，得显法空真如。所谓真如缘起法门，自有浅深二类。观自在三摩地，原与法空真如相应。故本节之真如缘起，乃约深者言之。

业感缘起，只从根尘上遮遣；纵得安住涅槃，未足称为真如境界。赖耶缘起，能从藏识上观察；其确解脱尘垢，乃可称为生空真如。然此等涅槃、真如，均非了义；隐隐中皆以异熟识为所依，不能直探法界本体也。会得法空真如，而所知障破；异熟习气虽未能消除顿尽，不可谓非真与法界本体相应也。

法界本体具含无边妙用，一念心中无所不具，非惟十二支因缘法已也。诸支一时并呈，不分先后，此平等性智所能契也。其中条理如何关联，则妙观察智顿能了之。既一时顿了，自无须展开若干世渐次观察如意识焉。会此宗旨，得由绝无时间空间之法空真如本体，随缘开为法相。多不碍一，一不碍多，须弥纳芥子，芥子纳须弥，都无不可。是谓真如缘起法门。

真如本体即大空，一法不立，明尚不可得，何况无明！无明尽者，与无明相对立名，即无明由有而无之相也。观自在智直缘真如，绝无无明相与无明尽相，故经文云云。余十一支准此。是谓十二支空。

真如缘起之能运用自在无所妨碍者，以本体绝对真空，实无一法存在其间也。然虽无实法，却能随意假设幻相，巧符妙理。空而曰大，谓能起空有

相融之殊胜妙用耳。既一法不立，“真如”二字亦虚有其名。其能开展光明，亦只意密之能事。空之中不妨有明相，明之中不失厥空性，斯称正觉。若明中顿失空性，而独有得于光明之相，便成幻光，故曰“明尚不可得”。无明者，迷失本体，暗然不知万法来历之昏昧相也。较之幻光初起，迷惘更深。大空本体尤不容有此境矣，故曰“何况无明”。凡夫久堕无明壳中，邈不知其所自始；所谓“无始无明”指此。处此迷惘之境，本性活用一无所觉，惟对缘力强大者得从根尘上略辨其假相而已。假相积习相沿，牢不可破，执为实有，不免拣择。利我则取，害我则拒。彼此利害冲突，则相斗争，恶业从兹而起。经验所得，斗争终贻祸患，于是有互相提携者，善业由是兴焉。善业、恶业，展转牵连，果报循环不已。有能探其本源者，觉悟无明为累，渐知根尘所起假相，全属子虚乌有，不复为积习所惑，是谓无明尽。此境一现，特觉清凉自在，与无明中之热恼不安者迥异其相。相对而观，隐有同异之见。异之中，偏重无明相之由有而无，故以“无明尽”名之。既不离相对之习，仍滞意识，故未得与真如本体相应。若观自在智出现，即直缘真如妙用，而不落于任何法相，故经云：“无无明，亦无无明尽”。推之无行、无行尽，无识、无识尽，乃至无生、无生尽，无老死、无老死尽，其义一也。得此妙境，乃真契十二支空。

然所谓空者，约智门言之。若观自在菩萨运用大悲时，不妨起种种胜行。非谓无行亦无行尽，遂不起度生妙用也。

妙观察智之默契法界活用也，一方面照了幻相之如何发生，一方面领会条理之如何关联，而总归诸大空。幻相之中，众生苦乐不等。条理之上，事业操纵有方。作适宜之事业，救困苦之众生，是为运用大悲心之道。知而不行，流于自了汉，不足当菩萨之名。故对种种胜行前进不息，以遂度生之愿。然行而不著行迹，亦无断尽行迹之见，此正“无行亦无行尽”之本义也。

《华严经·十地品》云：“一切有为，有和合则转，无和合则不转；缘集则转，缘不集则不转。我如是知有为法多诸过患，当断此和合因缘。然为成就众生故，亦不毕竟灭于诸行。”此正明般若波罗蜜多现前时，即缘起离缘起之妙用。

《华严经》具云《大方广佛华严经》，乃毗卢遮那如来现“他受用身”

为利根菩萨而说之圆顿法门也。传于东土者，不过八十卷。中分九会七处：第一会说于菩提道场（在摩竭陀国尼连禅河侧）；第二会说于普光明殿（在菩提道场东南三里许）；第三会说于忉利天；第四会说于夜摩天；第五会说于兜率天；第六会说于他化自在天；第七、八会皆说于普光明殿；第九会说于重阁讲堂（在中印度毗耶离国大林中）。即天上四会四处，人间五会三处也。据《华严疏钞·一》有说云，前五会当释尊成道后，初七日间所说；次三会当第二七日间所说；末一会则二七以后涅槃以前所说也。《十地品》即第六会在他化自在天之说。

十地之名，频见于大乘诸经：（初）欢喜地，（二）离垢地，（三）发光地，（四）焰慧地，（五）难胜地，（六）现前地，（七）远行地，（八）不动地，（九）善慧地，（十）法云地。今所引经文，即卷三十七第六地之教法也。菩萨入此地，般若波罗蜜多真实现前，故名现前地。虽未克圆证无生法忍，却能随顺此道，心甚明利矣。为欲彻底通达无生之旨，不可不悉心参究十二支缘起真理。凡夫所以生生不已，为不明人无我之道，执著我相，保持自身。一切进行，恒以维护此身为主。作业不论善恶，总求自身有利。间或似例外，仍有我相隐寓其中焉。其厌欲界太扰而修梵行者，亦带利己之见。现身毁灭，复营新身，盖必有身而后能辅我见之策动也。净除人我之见，非证般若波罗蜜多不可。第六地菩萨，正一心致力于此道。

“一切有为，有和合则转，无和合则不转”者，指外迹之转变，必待因缘和合而后成。有为法者，识身造作所成之法相也。若论本有功德藏，生佛等具，不缺一法。但未经造作，则不能出现于外迹。故外迹诸相之转变，必以业力推动之。推动之道，不可独特意力。盖任何迹象，非得外境为缘，不能起其幻相也。若论经营新身之有为法，尤须父母作和合因缘，乃克转中有为生有耳。

“缘集则转，缘不集则不转”者，指和合诸缘必须具集也。缘有四种：（一）因缘，（二）等无间缘，（三）所缘缘，（四）增上缘。论自动转变之有为法，须四缘具足。心中先植其因，待诸缘具集而转为现行，此属因缘。心中之因，等流相续，不被他法压伏，此属等无间缘。动机一起，牵引意力

缘虑其境，此属所缘缘。辅助外迹，流现法相，不蒙障碍，此名增上缘。是为自动转变之通例。中有之得生，即循此道。若论被动转变，只须因缘、增上缘便得。

四缘之事，可以浅喻明之：甲乙两友之初结识，为因缘。其后交谊未尝被恶感冲破，为等无间缘。有时甲忆念乙而谋晤面，为所缘缘。甲出门访乙，中途无阻碍，乙亦在家接见，皆为增上缘。若甲乙交谊中断，亦无忆念之事，是等无间、所缘二缘均缺矣。然窄路相逢，彼此仍识面，则惟因、增二缘所演矣。

念佛法门即培植所缘缘。恶业等无间缘，可以忏悔法除之。

“我如是知有为法多诸过患，当断此和合因缘”者，有为法落于我见中，遂成因果流转之法，过患甚多。欲免流转，不可不断其和合因缘也。“如是”二字，摄“知”字以下二句，亦承上文和合、缘集二义。因缘，即赅因等诸缘言之。

“然为成就众生故，亦不毕竟灭于诸行”者，谓全断和合因缘，则有为法不生，即此身以后不再托生，永住涅槃之乐；然只自了，于众生无所成就。为利益众生故，又不妨随缘托生，游戏诸行之中也。

“此正明般若波罗蜜多现前时，即缘起离缘起之妙用”句，申明“亦不毕竟灭于诸行”之旨。般若现前，无明虽尽，不妨故起诸行妙用，是谓“即缘起离缘起”。

## 第四节 四圣谛空

四圣谛，亦名四真谛，略称四谛，谓圣者所见之四种真理也。二乘与大乘所见不同，其略如下：

审察法理真正无误，谓之谛。四谛者，苦、集、灭、道四种审察也。以符真理，故曰真谛。能证之者可名圣人，故又名四圣谛。二乘依脑审察，大乘依心审察，故所见浅深不同（小乘四真谛非究竟，大乘真谛乃能摄第一义）。

### （一）二乘观法

二乘，即声闻乘与缘觉乘也。本来俱称小乘；但缘觉根机较为明利，不

甘徒守声闻，故分为二乘，且有“中乘”别名。声闻乘固以观行四谛为唯一法门，缘觉乘亦未尝离开此法。所谓十二支缘起，乃就四谛而偏重集谛之如何牵引耳，故基本观法，二乘初无异致。

（甲）苦谛 洞悉三界六趣众生受分段身苦报也。有种种释法：

苦者，六尘迫抑身心，忍受维艰之境也。审察苦之现象而排比之，谓之苦谛。三界，即欲界、色界、无色界。六趣为欲界所具足，即天趣、人趣、阿修罗趣、鬼趣、畜生趣、地狱趣也。色界、无色界，惟有天趣。其中享用各各不同，皆以分段身为享用之主。分段身为浮尘根所构成。约有限之寿命曰分；约有质之形相曰段；身指整个正报而言，非局于身根。此分段身不离浮尘，则与外尘和合时，固有遂意之乐，更多拂意之苦。谓之苦报者，分段身所招之反应力也。苦之种类如何？略分三段详之：

（一）二苦 一曰内苦，又分二种：忧愁嫉妒诸恼属心苦；疾病疲劳诸恼属身苦。二曰外苦，亦分二种：盗贼虎狼等患属人事苦；风雨寒热等患属天然苦（详《智度论·十九》）。

此从内外两境审察苦之大纲也。苦而非关外力来犯，曰内苦。忧愁者，预料实苦之将至，或感现乐之将失也。嫉妒者，因见他人之得意，衬起自己之失意也。此与肉体无直接之苦，惟意识所妄计，是谓心苦。疾病，约四大不调言之，能予身体以痛苦。疲劳，约应付过度言之，能予身体以困惫。此皆肉体亲自感受，不涉分别意识者，是谓身苦。苦而全属外力相陵，曰外苦。盗贼虎狼乃至刀杖等之相加，或夺吾资财，或伤吾生命，皆人事摄诸苦也。风雨寒热乃至雷电等之相迫，或致<sup>①</sup>吾疾病，或损吾财命，皆天然摄诸苦也。

（二）三苦 一曰苦苦，由苦境逼迫时所感之苦恼也。二曰坏苦，由乐境破坏时所感之苦恼也。三曰行苦，由内外境变迁无常所感之苦恼也（详《俱舍论·二二》）。

此从苦、乐、舍三受审察苦之假相也。苦恼来临之实地景况，或身或心，各有特殊恼相，是谓苦苦（即苦受直接所得之苦况）。身心乍得润益，未始

<sup>①</sup> 底本此字作“至”，今改之。

非乐；展转变化，乐境不能维持，便感破坏之苦，是谓坏苦（即由乐受所引起之苦况）。内外境变迁，初无苦乐可言；惟频频感受，渐觉无常可厌，非违非顺之行相，亦可带出苦恼，是谓行苦（即舍受转成之苦况）。

（三）八苦 一曰生苦，二曰老苦，三曰病苦，四曰死苦，五曰爱别离苦，六曰怨憎会苦，七曰求不得苦，八曰五盛阴苦（或作五阴盛苦）。其义易知（详《涅槃经·十二》）。

此从重要八事审察苦之详情也。（一）生苦。溯自托胎至于成人，其中历程备尝艰险。虽处胎之苦，非凡夫所能想像，而三岁以前之苦况，可从他孩比知之。三岁以后之苦况，得从自身忆及之。（二）老苦。为从壮至衰所起之反感。眼瞶耳聋，齿落胃弛，手颤足木，气喘背倮，皆老苦特征也。（三）病苦。通于终身。衰老固易起病，少壮病亦不少，大率摄生不慎所致。苦状万端，莫能备举。（四）死苦。亦不论老、壮、少皆有之。或寿尽而死，或药缺而死，或祸作而死；除非特具胜缘，不免一番可悯苦况也。（五）爱别离苦。平日亲爱相处之人（此通于亲属及朋友），一旦或为环境所迫，或为敌方所夺，或生离，或死别，苦况最为难堪。（六）怨憎会苦。平日意气不和之人一旦或因事业所拘，或因机缘偶遇，或同处，或相缠，苦况亦非易受。（七）求不得苦。欲食无粮，欲衣无布，欲住无屋，此求不得之重要苦恼也。求贤才，求配偶，求师友，求子女等等而不可得，则苦恼之次要者也。若夫声色货利乃至种种娱乐之具，贪求无厌，则自寻烦恼者矣。（八）五盛阴苦。则五蕴炽盛所生之苦况也。认假作真，取销不得，识蕴炽盛所致也。循习辄动，欲罢不能，行蕴炽盛所致也。乃至遇墙则阻，遇水则溺，皆色蕴炽盛所致也。三苦为患，受蕴炽盛所致也。妄想不息，想蕴炽盛所致也。

（乙）集谛 洞悉致苦之因，为有漏诸行也。其要有二：

流转三界六道之身，不论享受如何，统称苦报，以系有漏果也。致此苦报之因，即由有漏诸行所集成。审察此中理路，谓之集谛。有漏者，有所留滞之义（亦遗漏义）。即是法性不能随起随落，出现之后，恒为种种烦恼所牵，故造因不论善、恶、梵，总属有漏之因。受果不论苦、乐、舍，总属有漏之果。行即行法，乃有为法之别名，不限于作业也。

（一）惑 妄心所起贪瞋痴等诸烦恼。

能润生烦恼者曰惑。真心被无明盖覆，谓之妄心。对境迷惘，不知正理所在，遂任贪瞋痴等有为法之纷起。烦恼得其滋润力，生长日盛，而惑亦愈甚矣。

（二）业 妄心所起善、不善等诸造作。

能感召后有者曰业。妄心既不知正理所在，为惑所驱，造作种种事业，引起后有之身（即后世异熟果报）。善行入三善道，恶行入三恶道，梵行入色界、无色界。

业本通于身、语、意。身、语两业为显著之造作，他人共见共闻。意业为隐微之造作，自己独起独知。但后者只润烦恼，为动机之业，故别名“惑”。前者能招后有，为现实之业，故专名“业”。惑与业总是有漏行，皆集谛之对象。

（丙）灭谛 洞悉涅槃之旨也。即灭去惑、业、苦三事，归于寂灭无为。二乘极果位齐此。

二乘以灭去分段身，不复缠缚生死为涅槃。审察涅槃妙境，是名灭谛。此涅槃妙境，原与分段生死相对待。分段身之享受，不离苦况。致此苦况者，为造作之业。致此粗业者，为迷惘之惑。三者皆归寂灭，即有为归于无为。灭谛所穷，如是而已。实证此者，声闻乘为阿罗汉，缘觉乘为辟支佛。

（丁）道谛 洞悉致涅槃之因，在生空智现前也。其要在修戒定慧，或八正道，即正见、正思维、正语、正业、正命、正勤、正念、正定八法。

涅槃之境，非徒悟可致，须有实修之道。生空者，分段身本来寂灭也。观行此理到识尽智显时，为生空智。此智现前，即入涅槃境。然如何观行乃得？或概分为戒、定、慧，或别分为八正道。审察此中道理无误，是名道谛。

戒定慧为二乘必学之法。戒者，戒律，所以防非止恶；定者，禅定，所以摄散澄神；慧者，智慧，所以断惑证理。

八正道亦名八圣道。拣异偏邪曰正；能契无漏曰圣。（一）正见者，明见四谛之理，不乖正道也。以无漏之慧为体（此即八正道之主体）。（二）正



思维者，思维四谛之理，使真智增长也。以无漏之思为体。（三）正语者，依真智而说，不作非理之语也。以无漏之戒为体。（四）正业者，依真智而行，不作非净之业也。以无漏之戒为体。（五）正命者，顺于正法而活命，离去五邪命也。以无漏之戒为体。（六）正勤者，发用真智，强修涅槃之道也。以无漏精进为体。（七）正念者，依止真智，惟忆契理之道也。以无漏之念为体。（八）正定者，以真智入于无漏清净之禅也。以无漏之定为体。八法总为无漏，不取有漏；是见道位之行法也。

比丘不依正法而求利养，谓之邪命。《智度论·十九》分为五种：（一）诈现异相。对世俗之人诈现奇特之相也。（二）自说功德。妄夸自己功德也。（三）占相吉凶。学占卜而说人之吉凶也。（四）高声现威。大言壮语而现威势也。（五）说利动人。此处得利彼处夸，彼处得利此处夸也。

## （二）大乘观法

自他并度之教法曰大乘。其中有权、实之分。权大乘对于四谛之研究，与二乘无甚差别，仍从脑部用功也。实大乘专力心部，故观察四谛更为透辟殊胜。

脑部用功，惟偏重前六识。虽六根原仗七、八两识共同支持，而未能细究其所以，故于心部体、相、用均不明了。所谓六度，只依外迹呆修，纵得应身，不过化城中住，非真成佛也。专力心部，则七、八两识皆详晰无遗，法性、受用、应化三身，均得真实显现。本段所论观法，即约实大乘言之。

（甲）苦谛 洞悉具生空智之圣者，犹有变易身苦报也。

小乘之阿罗汉，中乘之辟支佛，权大乘之相似佛，实大乘之高级菩萨，皆具生空智之圣者。其智虽浅深不一，要皆许有变易身。此身虽无诸苦逼迫之患，究有微细行苦，故仍称苦报。

分段身为由烦恼障助缘所感之粗异熟果，流转三界。身形短长，随因缘力，有定齐限。一切凡夫及二乘圣人所依身，大乘菩萨地前（约智增者），或七地满（约悲增者），皆属此报。

前说十二支空时，既略述分段身及烦恼障之义。今为解释本段文相，复

申论之。分段身者，浮尘根构成之假肉身也。恍若有物质附丽其中，实乃前六识之幻感。众生不知其幻，则由烦恼盖覆其心，致令昏迷不觉也（此即所知障，详下）。由不觉故，任令烦恼发动，助成种种妄行，感召异熟果，流转无穷。以此等烦恼之发动，能障碍解脱，故曰烦恼障。妄行由其助成，故曰助缘。所感异熟果托生六趣，却为同趣众生妄识共见共知。名曰粗者，约粗迹也。其流转三界之身形，固为异熟果展演而成之粗相，而此身形之寿命，亦由业因之缘力楷定其长短。一切凡夫皆依此身而生活；二乘圣人及住地菩萨亦假借此身而修习演化，直至入灭或转变易身而止。

阿赖耶识未破以前，为烦恼障显著时期。我执用事，致分段身轮转不息。二乘极果，及初地以上智增菩萨，八地以上悲增菩萨，俱生我执净尽，烦恼永断，赖耶识不行，乃不再感粗异熟果（即不再堕分段身）。智增者，智慧偏胜，少事利他，故登初地便断烦恼。悲增者，悲心偏胜，广行利他，直至八地乃断烦恼。故分段身之息灭，迟速不同。此两种菩萨，渐悟、顿悟皆有之。渐悟由阿那含、阿罗汉回心者，必属智增，以欲惑已断，不能再生欲界故（缺少利他机会）。若从须陀洹、斯陀含回心者，可属悲增；以欲惑未尽，尚可再生欲界耳。其由凡夫迳习大乘者，若怖烦恼，当成智增；不怖者，可成悲增。

变易身为所知障助缘所感之细异熟果。虽出三界，究非无漏，由悲愿力，改转身命，无定齐限，依、正细妙。此唯菩萨有之。或当地前（约渐悟者），或当地上（约顿悟者），或当八地上（约悲增者），许有此报。（详《唯识论·八》）

变易身及所知障，前节亦经略述，今复申之。变易身者，“外脱浮尘根，内脱赖耶识”之清净身也；绝无尘垢染污其间，然仍属有漏之身，异熟习气犹在故。所感之果，与粗迹之身不同，故曰细。而习气展转牵引，逐期变易，未免生死相续，不过超出三界之表耳。所以有此微细生死者，以所知障尚未净除，无法断尽异熟习气也。此身虽亦生死相续，但大悲愿力所行，能令一期寿命延长无限；依、正二报，皆精细微妙，所谓净土境界是也。如是境界，非明心见性不能辨，故曰唯菩萨有之。渐悟菩萨地前曾经无央数劫修习；虽未登地，许见此殊妙之身（约别教菩萨七住以上便得现变易身）。顿悟菩萨，短期之间便能登地，未尝长期用功，故须登地后乃发见也。若悲增菩萨一向

偏重利他，明心见性之旨，未遑专力；故待七地圆满，烦恼障断之后，乃于第八地自然发见此身。

异熟识未空，变易身犹在。其空也，须待入金刚后心乃得。故等觉以前，一切因地菩萨虽居净土，仍是有漏之身。虽寿命无量，仍须入灭。此变易身之原则也。然有异熟已空而示同变易身之有生死者，如诸佛之变化身是也（菩萨示现化迹，则名意成身）。极乐世界之阿弥陀佛，寿命无量百千亿劫，仍有终极。继其后之普光功德山王如来（即观音成佛）亦复如是。此皆变化身之事耳。（详《观世音菩萨授记经》<sup>①</sup>。）

以上为相宗之说。若他宗或以二乘极果亦有变易身。盖虽名无漏，而法空智未显，不免念念迁流，属行苦摄。

天台宗以净土中之方便土为变易身之所居。二乘极果，及别教七住以上、初地以下菩萨，圆教七信以上、初住以下菩萨皆住于此。但其立义以迷悟过渡间之不思议迁变作释，既无色形胜劣可言，亦无寿命长短可论，非若相宗之清晰也。据实，异熟识未除者，虽称无漏，仍隐有此身。但二乘昧于心境，不能显出殊妙之相。其往生净土，许有妙身，因得莲花部滋润力也。法空智详下。

（乙）集谛 洞悉变易身出现之因，系乎所知障也。

三乘圣人虽能不再受分段身，而法性身未得真实出现。纵居方便土，享有殊妙之身，只属变易摄，未足与言受用身。盖受用身以法性为所依，变易身以异熟为所依也。其所以不能脱除异熟而归于真实法性，则所知障为碍耳。所知障为何，下文再详。

烦恼障由执人我见，致起种种烦恼扰乱身心，为涅槃道之障。所知障由执法我见，致起根本烦恼（贪瞋痴慢疑见）掩蔽正智，为菩提道之障。（详《唯识论·九》）

烦恼障，亦名事障，以能牵引种种世事令纷扰也。所知障，亦名理障，以能掩蔽种种真理令迷惑也。二障同以根本烦恼为体，所起作用不同而已。人我见者，偏于自己之据点，视幻身为一切事物之主宰。法我见者，迷于诸

<sup>①</sup> 底本误作《观世音菩萨授记经》。

境之缘起，视假相具有实体之存在。由执自己为主宰，以遂己意为顺，以拂己意为逆，应付之间，必有意见存焉。故三业之发动，恒为烦恼势力所驱使。此灭彼生，既生复灭，扰乱身心，曾无已时。正与不生不灭之涅槃道背驰，故曰烦恼障涅槃道。由执诸境为存在，既不知万法之本空，更不知八识之非实；本具之平等性智，无开显之机缘。纵能悟证生空真如，摆脱事障，而根本烦恼微细习气犹为法空真如之障，所知未克彻底。此与正等正觉之菩提道相违，故曰所知障菩提道。所知障断，异熟识空，变易身乃得息灭；此大乘集谛之正旨也。

（丙）灭谛 洞悉灭尽变易身之究竟涅槃也。

究竟涅槃，即是法界本体，不受任何有为法之波动，故异熟识亦在净除之列。既无此识，变易身遂失所依附矣。

二乘以断生死显涅槃，只断烦恼障，未悟所知障，故非究竟。大乘不离生死显涅槃，能破所知障，故属究竟。

二乘之断生死，乃分段身事，只显相似涅槃；但能不随烦恼作业便得。然烦恼习气微细波动，仍不离识。不从此中参究，终被所知障留碍，故不能与究竟涅槃相应。真实大乘能破所知障，回复法界真如本体。虽随缘现分段、变易二身，而真如不变。此为真实涅槃，亦即究竟涅槃。

（丁）道谛 洞悉致究竟涅槃之因，在法空智现前也。

法空智，即亲证法空真如之理者。深得此智，则法我见之俱生执遂断，异熟识于是不行。即烦恼微细习气净尽，而得究竟涅槃。

生空智正破人执，法空智正破法执。无人执未必无法执，无法执则必无人执。故法空智现前时，即二障俱破，得究竟涅槃。

人执为分段身根本，生空智现前时，此执便消。法执为变易身根本，法空智现前时，此执乃除。然人执为法执之一部；局部虽消，总部犹在，故曰无人执未必无法执。若总部顿除，局部亦失，故曰无法执则必无人执。故但致力于法空智，不惟能破所知障，且并破烦恼障；不惟分段生死永息，变易生死亦终，是谓得究竟涅槃。

经云：无苦集灭道。

众生之身有二种：（一）粗身，在三界内受分段生死。（二）细身，在三界外受变易生死。以道相智（详下节）观之，各有苦、集、灭、道四谛。二乘只求解脱粗身，以生空智净除烦恼障。大乘兼求解脱细身，以法空智净除所知障。上文两种观法，即依此等道理渐次修之。生空智现前，粗身即入无生胜境，所谓生空真如是也。法空智现前，粗细二身皆入无生妙境，所谓法空真如是也。经云“无苦集灭道”，乃不落渐次，顿证二空真如者。

入观自在三摩地，二障顿破，显现二空真如；烦恼即菩提，生死即涅槃。

观自在三摩地，能深入二空真如本体，生空智与法空智一时并现，故烦恼障与所知障同时顿破。虽示同众生粗细二身，而烦恼习气不能掩蔽真理，故能于烦恼之中证菩提。生死相续不能留碍法体，故能于生死之中直入涅槃。

入此种三摩地，有渐、顿二途。渐教先除烦恼障以灭粗身，次除所知障以灭细身。

二障既除，即与二空真如相应，而成观自在三摩地。顿教仗三密加持力，顿提法界体性，从真入俗，亦成观自在三摩地。

不须起断集修道之行，亦不须作灭苦证灭之道，四圣谛法门皆用不着，故曰无苦集灭道。然亦约智门言之，题曰四圣谛空，以此。

此即顿教法门也。若依渐教，必先经历断集修道之行，亦必须作灭苦证灭之道。四圣谛三乘观门，初皆有用；及成观自在三摩地，然后用不着耳。本经以般若真言加持力，顿提二空真如本性。未成三摩地之先，一味虔持真言便得，不用四谛方法也。功行既成，二智自显。随缘入俗，殊无烦恼生死可言。是真四圣谛空矣。

顿渐二教，收效迟速绝异。释尊当时乃不专弘顿教，反令迂缓难行之教法广布世间，致学者先入为主，起增上慢，妄自尊大，而轻视无上大法，其故何欤？则因群机下劣，未能逢会顿教也。依一乘教典，释尊成佛后，先演华严顿法。众生不见不闻，不得已权施方便，顺梵王请，转演离欲法门，所谓三乘教是也。机缘既熟，乃复演

一乘。教家对此颇有研究，而议论不一。今撮其要如下：

（一）权教 为度界内（在三界内）众生而说，令断三界见思，令出分段生死，令住化城涅槃。其中有声闻、缘觉、菩萨三乘之别，同以苦集灭道为教纲。因根机关系，分顿渐二法门：

（甲）渐机 接引界内钝根众生之教法也。其要在修析空观，渐破人我见。本以声闻、缘觉为当机；但一部分钝根众生欲兼修菩萨行者，亦入此门。台宗目此为藏教（三藏垂教），正化二乘，旁化菩萨。贤宗目此为小教，专化二乘。（身只种种物质之综合，心只种种心法之起伏，分段身中实无我存在。是名析空观，即以法破我也。）

声闻乘，闻佛所说粗浅经、律、论教法而笃行之，于四谛中特详苦谛，俾促成解脱之念。最迟六十劫证阿罗汉果。缘觉乘亦依此等三藏教法，于四谛中特详集谛，能以慧力破一分烦恼习气。最迟百劫证辟支佛果。菩萨乘同此教法，同此四谛，而特详道谛，兼重六度四愿，净除习气。必经三大阿僧祇劫，乃证应身佛果。初阿僧祇劫偏重事行，次乃渐趋谛解，末乃谛解洞明。

（乙）顿机 接引界内利根众生之教法也。其要在修体空观，顿破人我见。本以权乘菩萨为当机；但一部分利根众生欲速成二乘行者，亦入此门。台宗目此为通教（互通诸教），正化菩萨，旁化二乘。贤宗目此为始教，为大乘初步。（会得身心等同影像，无实我可言。是名体空观，即以空破我也。）

此类菩萨，亦依三藏教缘四谛境，而专究灭谛。能了一切法当体即空，分十地修证：（一）乾慧地。只悟当体即空之理，尚无修习功夫（外凡位）。（二）性地。对所悟空理加以涵泳，性渐浓厚（内凡位，能伏见思惑）。（三）八人地。在无间三昧中八忍具足（忍可印证欲界之四谛，谓之苦法忍、集法忍、灭法忍、道法忍；忍可印证色界无色界之四谛，谓之苦类忍、集类忍、灭类忍、道类忍。合为八忍）。（四）见地。八智具足（无间道为八忍，及成解脱道则为八智）。顿断三界见惑，发真无漏，见真谛理（见道位即须陀洹）。（五）薄地。断欲界六品思惑（欲界贪瞋痴慢四烦恼分为九品，前六品粗，后三品细），烦恼甚薄（即斯陀含）。（六）离欲地。断欲界思惑尽（并断余三品），不再生欲界（即阿那含）。（七）已辨地。断三界正使尽（上二界八地九品思惑皆断），不再轮

回（即阿罗汉）。（八）辟支佛地。既断正使，兼除习气（即辟支佛）。（九）菩萨地。虽断正使，而不住涅槃；扶习润生，空假双运；成熟众生，净佛国土（方便土）。（十）佛地。机缘成熟，以一念相应慧断余残习，转分段身为应化佛身（能现化身于方便土）。

（二）实教 为度界外（超三界外）菩萨而说，令断事理二障，令脱粗细二身，令住究竟涅槃。其中有佛乘、菩萨乘之别，而以界外灭、道二谛为教纲。因根机关系，亦分渐、顿二类法门。

（甲）渐机 接引界外钝根菩萨之教法也。其要在明心见性，详究八识，渐显四智。等觉以前，纯属菩萨乘；金刚心以后，乃归佛乘。此种菩萨乘，径以妙、平二智为主（不求先断粗身、次断细身次第）。所谓佛乘，则四智齐彰也（其已断粗细身而后转入此菩萨乘者为回心机）。

此类当机，知化城涅槃尚滞半途。从界外四谛研究，而详于道谛。分信、住、行、向、地五阶段以修之，各分十位。十信功夫，能契智伏识（略似乾慧地，但以法空真如为所依，不倚赖异熟识）。十住功夫，破识力强（初住能断见惑，七住能断思惑，十住能断尘沙惑，但故意保留），能见真谛。十行功夫，方便运识，能见俗谛。十向功夫，能随方便，居有余土。十地功夫，洞发妙、平二智，的见第一义谛。金刚后心，兼显镜、成二智，遂证无上菩提。

（乙）顿机 接引界外利根菩萨之教法也。其要在直提佛性，圆修五智，实习四菩萨行。初发心时即入佛乘，行菩萨道亦是佛乘。此乘以五智齐观为主，不落渐次（台、贤二宗虽具此种见地，尚无实行方法）。

此类当机，知究竟涅槃随处顿现，亦不废界外四谛，而详于灭谛。亦可分信、住、行、向、地五阶段而修之。但十信功夫已证因地毗卢遮那如来之法性（一等禅已达末后句者会之），较渐机十住满足尤胜也。十住功夫，大阐普贤性。十行功夫，大阐文殊性。十向功夫，大阐观音性。十地功夫，大阐弥勒性。及入金刚后心，则证果地毗卢遮那如来之法性，即证阿耨多罗三藐三菩提。

《大涅槃经·十三》云：“诸凡夫人有苦无谛。声闻、缘觉有苦，有苦谛，而无真实。菩萨等解苦无苦，是故无苦而有真谛。诸凡夫人有集无谛。声闻、缘

觉有集，有集谛，而无真实。诸菩萨等解集无集，是故无集而有真谛。声闻、缘觉有灭，非真。菩萨摩訶萨有灭，有真谛。声闻、缘觉有道，非真。菩萨摩訶萨有道，有真谛”。

《大涅槃经》具云《大般涅槃经》，说大乘入灭之道，有南北两本。北本四十卷，北凉昙无讖<sup>①</sup>译。南本三十六卷，刘宋慧观与谢灵运将北本再治者。今所引者，即北本卷十三《圣行品》之文也。“诸凡夫人有苦无谛”者，一切凡夫只感有苦，不知苦谛为何也。“声闻缘觉有苦，有苦谛，而无真实”者，二乘因感苦而知苦谛，但是前六识粗浅之知，而不能深入真实法性本际也。“菩萨等解苦无苦，是故无苦而有真谛”者，菩萨融识入智，名相之苦顿化如如。此乃深入真实本际。所谓真谛，兼摄第一义也。“诸凡夫人有集无谛”乃至“是故无集而有真谛”者，凡夫知苦由集合而来，而不知集谛之内容；二乘虽知集谛之内容，但亦限于前六识之经验，非与真实法性相应；菩萨因能泯识显智，集谛亦化为摄第一义之真谛矣。“声闻缘觉有灭，非真”乃至“菩萨摩訶萨有道，有真谛”者，二乘虽知灭知道，非凡夫之所能，但会得化城涅槃，亦非与真实法性相应；菩萨摩訶萨能深入究竟涅槃，故灭道皆归真谛摄之第一义谛也。

若会得观自在智，直缘二空真如，自知此中妙义。

二空真如，即妙、平二智所证之境。渐机初地，顿机信满，皆能会之。虽仅属开悟，未及修证，许入观自在智范围也。上文所谓摄第一义之真谛，名异实同。

## 第五节 智得并空

智之分类不一，有二智、三智、四智、五智等等。今分述之：

照理不迷曰慧；对理顿决曰智。智之起，必依乎慧，故智、慧二名常合称之。依智而细加辨别曰识。识所熟习之事，亦可汇通于智，智、识二名亦有相依之道也。智之别性，本无穷尽；举其要领，乃有二、三、四、五等等之分。

---

<sup>①</sup> 底本作“讖”，盖形近而误，今为改正。



（一）二智 又分二种：

二智内容，有从真俗分类者，即根本智与后得智也。有从人法分类者，即生空智与法空智也。

（甲）根本智与后得智 根本智，具称根本无分别智，或曰真智，即照了真谛之智也。后得智，具称后得无分别智，或曰俗智，即照了俗谛之智也。与深般若波罗蜜多相应之菩萨，二智皆有。

以识了别事理，须逐层施設符号，遂生种种分别。分别清晰，融入自心，在阿赖耶识变为种子，无显著之分别相。此为相似无分别智。更转入真如本体，则隐微之分别亦无，此乃真实无分别智也。以直达真如本体为万法根源，故曰根本无分别智。会此即与实际真谛相应，故又曰真智。是为摄末归本法门。由根本智开展为六识，则真如转变为万法。尔时智、慧昭然不泯，智、识互不相碍。森罗万象，皆属无分别智自在演成之净波。此乃既显根本智后修习而得，故曰后得无分别智。会此即与随缘俗谛相应，故又曰俗智。是由本开末法门。与浅般若波罗蜜多相应者可得真智。与深般若波罗蜜多相应者，兼得俗智。

（乙）生空智与法空智 生空智者，照见生身当体即空之智也，能断俱生我执。法空智者，照见诸法当体即空之智也，能断俱生法执。前者三乘共有，后者大乘乃有。

此二智既见前节，今所述者，分类之大纲也。生身即分段身。当体即空，即前六识无所住著之境。会此，即见生空真如，亦即生空智现前。然只能泯六尘粗相，而不能断阿赖耶识，犹带俱生我执，不免流转三界。二乘极果，及证无生法忍之菩萨，对于俱生我执庶能永断或净伏也。诸法，通指内外一切法相而言。当体即空，须八种识俱无所住乃得。会此，即见法空真如，亦即法空智现前。实证此境者，即断俱生法执。此唯实教十地菩萨为能，非权教三乘所及。

（二）三智 一曰一切智，明五蕴、十二处、十八界之智也，三乘共有。二曰道相智（亦曰道种智），明声闻道相、缘觉道相、菩萨道相、如来道相之智也，

大乘乃有。三曰一切相智（亦曰一切种智），遍知一切法之智也，唯佛独有。

此三智，皆佛所具足。照见一切法之总相胥归于大空，是名一切智。二乘极果及权乘菩萨亦皆得之。但会粗迹皆空，如五蕴、十二处、十八界等浅略实相，而不及内心深邃实相。虽名一切智，非究竟也。照见种种差别道法，皆依空施設，是名道相智，亦曰道种智。此等差别道法，在小乘为声闻道相（如四谛），在中乘为缘觉道相（如十二支），在大乘为菩萨道相（如六度等），在最上乘为如来道相（如三密等），大乘菩萨得具有之。但权教菩萨只知三乘道法；若最上乘，须实教菩萨乃知之。照见一切根身、器界、法轮诸种子，能各各自在开为清净法相，是名一切相智，亦曰一切种智。此入金刚后心，顿破住地无明，乃能得之，故唯佛独有。

三智内容，依《楞伽经》又有别义：（一）世间智，凡夫外道浅智也。（二）出世间智，声闻、缘觉无漏智也。（三）出世间上上智，诸佛菩萨殊胜智也。

（三<sup>①</sup>）四智 一曰大圆镜智，转第八识所成者。二曰平等性智，转第七识所成者。三曰妙观察智，转第六识所成者。四曰成所作智，转前五识所成者。此四智，报、化佛皆有之。但妙、平二智，与般若波罗蜜多相应之菩萨亦能得之。

第八识本分三相：（一）执藏义（收藏遍计执性），名阿赖耶识，是与人我见相应者。凡夫外道、二乘有学，及未得无生法忍之菩萨，皆具有之，至无烦恼障（或永断或永伏）而止。（二）业果义（随业受报），名异熟识，是与法我见相应者。佛以外一切含识之伦皆具有之，至无所知障而止。（三）执持义（净持种子色根），名阿陀那识。一切凡圣皆具有之，成佛后愈见殊胜。约能持曰金刚手，约所持曰一切种，从而阿陀那识亦别名一切种识。泯识存智，则名一切种智。对于根身、器界、法轮诸种子无所不照，故又特名大圆镜智。

第七识亦分三相：（一）人我义（约俱生我执），即与烦恼障相应者。凡未证漏尽，皆属此位。（二）法我义（约俱生法执），即与所知障相应者。法空智未现前时，皆属此位。（三）平等义（极无所住），即与二无我相应者。法空智现前时，便属此位。居此位者，恒能泯识存智，是谓转第七识为平等

<sup>①</sup> 底本“三”误作“四”，今为改正。

性智。

第六识大别二相：（一）五俱义。法性现行时，从脑部开出前五识而以意识审谛之，乃有形质可辨也。（二）分别义。对假定形质细加分别，以辨彼此、同异、联系等状况也。谛审正确纯熟时而能不落识量，则转为妙观察智。

前五识自分五相，即分隶眼、耳、鼻、舌、身五义也。法体是一，从脑部分五门流露，乃判为五性。经过脑部运用，其相甚强，从而本性之发展亦甚浓厚。以此浓厚之性，输入他身作增上缘。他身若具有同类熏熟之种子，即能起同类现行与之相应，名为成办所作事焉。但五识之相甚强，恒能阻碍灌输力之活用；所作之事，往往不能成办。故须五识全舍，乃克转为成所作智也。

实教报、化佛，即受用身与真应身，皆必具此四智。盖四智有缺，不能建立圆满庄严身与千万亿化身也。权乘相似佛，仅得妙、平二智之用。菩萨能与般若波罗蜜多真实相应，于妙、平二智亦有相契处。相应愈深，二智亦愈发展。

（四）五智 于前四智加以法界体性智也。法性佛具有之。然曼荼罗上毗卢遮那如来所流现诸差别身，亦寓此五智。

法界本体，具足无量无边法性，绝不欠缺，而却毫无迹象可见。随缘开显，以识缘之，则现无量无边法相。虽有迹象可征，而绝对虚假。顿机顿契一切法性会归大空，而决断分明，是为法界体性智之总相。从普贤门摄受一切根身种性，而归实相于大空；此依大圆镜智而会法界体性智之别相也。从文殊门开发一切器界光明，而归实相于大空；此依平等性智而会法界体性智之别相也。从观音门谛审一切法轮条理，而归实相于大空；此依妙观察智而会法界体性智之别相也。从弥勒门运转一切羯磨事业，而归实相于大空；此依成所作智而会法界体性智之别相也。智智无边，举其大纲，惟此五者。渐机则由八识先后转成四智，由四智总汇于法界体性智，亦五智分明。其只具法界体性智总相大概，亦称法性佛；但属因地毗卢遮那如来（如禅宗）。其兼圆具四别相，乃能成就受用身，建立种种曼荼罗，以种种差别印，现种种

等流身，无不隐寓五智也。

“得”为“心不相应法”之一，即依有情身可成诸法分位假立者（亦通非情）。意谓某法系属已有，心中实不起特种心法与之相应；只某法来系时，增设一种假名而已。中分四种：

万法无非识所变现，别其门类，不出五端：

（一）心法 亦称心王，为识性主要作用，即眼耳等八类识也。

（二）心所法 为八类识所属（“心所”意义即“心王所属”）；盖与心王相应而起，如臣辅然，即作意等五十一心数也。

（三）色法 乃心王、心所幻变之假相。循于习惯，不觉其妄。即色声等十一事也。

（四）心不相应法 则心王、心所、色法三种分位幻像。所谓分位，即上三种法带出之晕影，如时、方等二十四事是也。

（五）无为法 即以上四事法所依之理体，如真如、无为等六理是也。

得，即心不相应二十四法中之一。当有情身（根身）或非情身（器界）为本位，引起他法与之联立时，衬成一种相关状况，是谓分位。而心中殊无特种现量与之相应，是谓假立。任何本位发现他事物来附属时，其状况系归己<sup>①</sup>有者，所衬起之假相，无以名之，名之曰“得”，实则称情假立之虚号而已。中分四种，观下例自明。

（一）法俱得 所得之法正现在前，此“得”亦似现在。如人方拾得一金，即“得”与金同时俱现。

人方拾得一金，即以人为本位，金为来属之现在法。来属情况，假名曰得。此假名与金并现，是与所得之法俱起，故曰“法俱得”。

（二）法前得 所得之法尚在未来，而“得”既先现。如人想念明日可得若干金，是金未现而“得”先现。

得金之事，须待将来实现，而“得”之情况既预起，故曰“法前得”。

<sup>①</sup> 底本作“已”，盖字形相近而误，今为改正。

（三）法后得 所得之法入于过去，而“得”复现。如人追忆前日得金事，是金既耗去而“得”乃现。

得金之事已成过去陈迹，而“得”之情况乃续起，故曰“法后得”。

（四）超时得 谓超越过现未三世之“得”。此属无为法，不可以世事喻之。

前三种“得”不离时间，即落于识。此则于时间外契会无自性之“得”，即识离识。

经云：无智亦无得，以无所得故。

与深般若波罗蜜多相应之观自在菩萨，于根本、后得二智，生空、法空二智，一切、道相二智，妙观察、平等性二智，在所应有。

与般若波罗蜜多相应，自然契会根本智、生空智、一切智，以对于分段身境能觉其当体即空也。此为权教三乘圣人所证。其后得智、法空智、道相智，或许兼有所契，然只属显浅之部，未能透彻。欲其透彻，须行深般若波罗蜜多。此种教法，以二空真如为体，以妙、平二智亲证之，即实教渐机之主要法门。得其三昧，便称观自在菩萨，故释文云云。

此法门以法界体性为真谛，妙、平二智为中道谛，诸菩萨行迹为俗谛。

举以上经文征之：诸法空相，根本智摄；度诸苦厄，后得智摄；五蕴空、十二处空、十八界空，一切智摄，亦生空智摄；十二支空、四圣谛空，道相智摄，亦法空智摄；色不异空乃至空即是色，则妙、平二智摄。此其大略也。实则诸智亦多互摄之处。

诸法空相，即不生不灭、不垢不净、不增不减，乃开慧眼见真谛之境界也。一味见真，无所分别，正根本智行相，故曰“诸法空相，根本智摄。”度诸苦厄，乃对诸法有操纵自在之能，即俗归真，苦厄咸隐，随宜运用，任显顺境。此正后得智行相，故曰“度诸苦厄，后得智摄。”一切智与根本智略同，但以世间法为所空境，而不涉及八识以内事（根本智则兼及内境），故所摄限于五蕴、十二处、十八界之皆空。世间法亡，分段身泯，故亦生空

智摄。十二支、四圣谛虽为二乘所观境，然只论对治之道，而非离识别有妙契，故此二门之空相，须道相智证明之；而其究竟，非达法空真如不可，故曰“道相智摄，亦法空智摄”。依平等性智能从空开出色相，依妙观察智能即色条其空理，一体二用，故曰“色不异空乃至空即是色，则妙、平二智摄”也。智之起，每相联系。如起后得智，必寓根本智于中。起法空智，必摄生空智于内。举妙观察智，恒以平等性智为所依。举平等性智，恒资妙观察智而昭著。其他错综<sup>①</sup>配合，未遑具述。

但菩萨虽具如许智慧，对所证一一法性，皆悉能、所双泯，智相寂灭。若有智量存，犹带识执，未得谓之正智。经云“无智”者，泯尽智量之谓也。

智慧之义，已见上文，即于照理不迷中决断分明也。其始藉识会意，未免落于能、所，即有能证之智与所证之性也。能、所历然，便是识执未忘；智相遂带晕影之量，失其寂灭之旨。故必能、所双泯，方显正智之妙。经云“无智”者，非断灭之谓，乃识尽量亡之不思議境界也。

智量虽泯，或稍存假名之“得”，乃微带识执；必并“得”亦无，乃真证观自在三摩地之道。经云“亦无得”，指此。末云“以无所得故”者，以一切法不论有为、无为皆无所得，为般若门恒言也。

智量之存，乃识所衬起。泯之之道，固不必断灭识相；但能于衬中得旨，便符正智。然使有得旨之念，是亦识所衬起之波浪也。不滞于现量之智，而滞于非量之“得”，仍为正智之累，非真证观自在三摩地之道也。必并“得”无之，正智乃能运用自在，故曰“亦无得”。“得”本非量，不过从思幻成，故曰“无所得故”。会此方能脱尽识相，与般若波罗蜜多相应。有为法如是，无为法亦复如是。

《金刚般若经》云：“如来昔在然灯佛所，于法实无所得。”此明授记菩萨虽以妙智得现华严胜境，而所依本体究竟空无所得（详《金刚经大义》第二章），所谓“无所得故”也。

《金刚般若经》有六译。此所引者，什公译文也。依三乘教：释尊于久

<sup>①</sup> 底本此字作“纵”。今按现代汉语习惯规范之。

远劫前，身为陶师，值佛出世，名释迦牟尼；便发心将来作佛亦名释迦牟尼。从此至鬬那尸弃佛（宝髻如来），共值七万五千佛，名初阿僧祇劫；得离五障（一恶道，二贫穷，三女身，四形残，五善忘）。然事行虽强（舍身财等），理观尚弱，未脱凡夫地位。又从尸弃佛至然灯佛，共值七万六千佛，名第二阿僧祇劫。当以七茎华供养然灯佛时，布发掩泥，大地震动，隐与般若波罗蜜多相应；然灯佛即与授记。次从然灯佛至毗婆尸佛（胜见如来），共值七万七千佛，名第三阿僧祇劫。六度圆满，内心了了，知将成佛。此约外迹以论修行历程也。若约内心，则授记时，依妙、平二智顿显华严胜境，（事详《不思议境界经》，《金刚经大义》第二章曾述其要）<sup>①</sup>授记菩萨之观此境，恒能泯去观智，与理融化。理体固空，智相亦空，是谓空无所得。经云“以无所得故”，即此旨也。

《大般若经·二八七》云：“以无所得为方便，于此般若波罗蜜多不取名相，不起耽著，不生憍慢，便能证得实相般若。”即明欲与般若波罗蜜多相应，不可不知“无所得”之旨。

依识所起诸晕影而会诸法之实相，对于晕影即一无所著，是谓“以无所得为方便”。都无所得，而能照理不迷，即是般若波罗蜜多。相固不取，名亦不取，耽著自然不起。既无耽著，憍慢何从而生？观行至此，即是证明诸法实相之般若境界。明此，即知“无所得”之旨。

又四二<sup>②</sup>云：“若菩萨摩訶萨能以如是无所得为方便，学般若波罗蜜多，乃至一切相智；当知是菩萨摩訶萨能成办一切智智。”此正明依般若波罗蜜多所修诸智，一概无所得，为道相智之究竟。

明无所得为方便，则学般若波罗蜜多乃至一切相智都能成办。约果位曰一切智智，即一切相智之究竟也。大乘道相智至此亦称究竟。

① 从“事详”至此二十七字，底本与正文无异，实则应为小字双排之注文。今以括弧表示之。

② “四二”，即《大般若经》第四十二，承前“《大般若经·二八七》”而省也。

### 第三章 般若妙用

“般若波罗蜜多究何所用？”此首章所引《大经》之言也。修此智慧至无功用道时，虽绝无状况可拟，然菩萨必须依之，乃能证无上菩提，入究竟涅槃。其妙用如此。

《大经·八》举四问题：（一）何者是般若波罗蜜多？（二）何故名般若波罗蜜多？（三）谁之般若波罗蜜多？（四）此般若波罗蜜多为何所用？首章业既详加说明。其要如下：

答（一） 不著于识所分别，而心自能了了。

答（二） 离去此岸尘相，而达于彼岸法性。

答（三） 或伴妙、平二智而起，或伴其余三智而起。

答（四） 得此般若波罗蜜多，乃能显智之抉择力（或印证，或起用）。

修般若波罗蜜多既谢绝识相，故无状况可拟。虽在无间道时，不无心行之兆；但到无功用道时，心行亦灭矣。尔时种种法性，能随智抉择而现起，终成自性法身。证无上菩提仗此，入究竟涅槃亦仗此。

#### 第一节 菩萨境界

上二章所释，皆依般若波罗蜜多而显之道相智与一切智也。菩萨得此，属受用境界矣。菩萨境界，原有浅深；本经意在与深般若波罗蜜多相应，克证法空真如者。既证法空，必兼生空，妙、平二智亦充分发展，根本、后得二智即寓其中。若只证生空真如者，其受用未能如下文云云也。

菩萨境界，三乘与一乘不同。依三乘教：既证无生法忍者，不受分段身之缠缚；六尘境界无不如如；当境即是凡圣同居净土。此身既灭，或乘愿再来度生，或往方便有余净土。此与浅般若波罗蜜多相应，克证生空真如者之受用境界也。依一乘教：历位上进者虽藉分段身而修习，而当破阿赖耶识时，即生得见方便净土；当显妙、平二智时，即生得见庄严净土；此身既灭，得长住华严胜境之中，随缘示迹娑婆。此与深般若波罗蜜多相应，克证法空真



如者之受用境界也。两种境界，一为生空，一兼法空，皆般若妙用之行耳。

**经云：菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无罣碍。**

菩提萨埵，乃菩萨之具称，详见首节。无罣碍者，自在之别名。心有罣碍，则事事顾虑，烦恼丛生，殊不自在。生空智现前，我执净尽，烦恼障失其巢穴，即破细惑，心可以无罣碍矣。然习气犹存，非彻底自在。法空智现前，法执俱泯，所知障失其根据，则破极细惑；功夫到此，庶称究竟自在，全无罣碍耳。

心被牵缠谓之罣；心被阻滞谓之碍。罣碍之中，辄向幻迹考虑得失。于所得者，多方追求之；于所患失者，多方维持之。故不免烦恼丛生，心恒受烦恼驱使，即毫不自在矣。初步解脱法，在空此分段身。执此身为实有，则成人我见，为烦恼障之巢穴。我执净尽，即生空智现前。阿赖耶识不行，得断细惑，显生空真如无碍境界。然习气所结，每随机缘发动，端由俱生法执未除。故必得法空智现前，尽破此执，乃能灭所知障之根据。烦恼习气不行，得断极细惑，显法空真如无碍境界。此方真实自在，全无罣碍。能受用之者，必行深般若波罗蜜多之菩提萨埵也。

世亲《摄论释·卷九》云：“无分别智即是般若波罗蜜多。”是依般若波罗蜜多，即依无分别智也。无分别智，初地菩萨得相应，然直到十地乃能成办。中分根本、后得二种，已见上章。

《摄大乘论》，乃无著菩萨节取《瑜伽师地论》中大乘要旨之作也。依论作释，有世亲、无性二菩萨，皆玄奘三藏手译，各十卷。今所引者，世亲释文也。般若是慧非智；其波罗蜜多则离识契性之灵明妙境，无所不照。智本于灵明中抉择某种法性而印证之，或运用之；然无分别智重在离识，不重抉择，与般若波罗蜜多等无有异，故释论云云。此无分别智，按位渐增，初地得其一分，二地得其二分，乃至十地得圆满十分。约印证曰根本，约运用曰后得。

又卷八谓根本智“能脱一切障”，即消除种种障碍也；后得智“非世法所染”，

即毁誉苦乐等八风吹不动也。依般若波罗蜜多心所以无罣碍者，更可据此义释之。

根本无分别智，离相契性。一切障碍，皆识蕴留滞法相所致。相既尽离，种种障碍自当消除，故曰“能脱一切障”。后得无分别智，从真入俗。若于世法稍有沾染，便被八风吹动（八风者，利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐八事也），故曰“非世法所染”。行般若波罗蜜多，能得二种无分别智，即“能脱一切障”及“非世法所染”，宜其心无罣碍也。

[附录] 无著、世亲菩萨略史

北印度有丈夫国。距今约一千六百年前，有婆罗门姓憍尸迦者，身为国师；生三子，皆从小乘一切有部出家（小乘二十部之一。佛灭后三百年，初自根本之上座部别立者。分一切法为有为、无为二种。有为三世，无为离世，其体皆有。且一一说明其因由为宗。乃小乘部中最盛者），皆名世亲。伯子后作大乘空观有契，特名无著。季子依母，特名比邻持子，早证阿罗汉果。惟仲子专名世亲，或译天亲。

无著具大根性，初修离欲定有得，而思维生空之义不能入，欲自杀身。时宾头罗尊者在东胜神洲演化，以天眼观见而愍之；即从东洲来，为说小乘空观之旨。遂见道。然意犹未尽，理应有更深者。以禅定力乘神通上兜率谘问弥勒菩萨，得闻大乘空观之道。还阎浮提，如说思维，大悟！地六种动。从此能无住生心，故改名无著。尔后数上兜率，广闻弥勒大乘教义。随以所得还为阎浮提人说，闻者不信。无著乃恳请弥勒降阎浮提，亲说大乘以释群疑。弥勒如其所愿，夜间下降（有说降阿输伽国大讲堂），放大光明，广集有缘，聚于说法堂，诵出《十七地经》（即是五识身相应地至无余依地）。随诵随解，经四阅月，诵解乃竟。无著独坐近弥勒，听闻最切，昼间复为诸众详说，叙成《瑜伽师地论》等五大部。又遵教修日光三摩地。既成，昔所未解，悉能通达，有所见闻，永忆不忘，于佛所说《华严》等大乘诸经，悉达其义，后乃造大乘诸论以摄大教要理。《摄大乘论》者，即摄取《瑜伽论》中大乘部之要领也。其他尚有《显扬圣教论》、《大乘集论》、《杂集论》、《习定论》等，皆此土所既译者也。

世亲出家后，博学多闻，神思俊朗，戒行清高，迥超群众；尝从觉亲法师学教义。觉亲晚年在阿输伽国（舍卫国附庸，义为无生）为外道所屈，受鞭背之辱。外道得国王正勒日赏金三十万，大施国人，而自舍身成石。时世亲远游异国，还闻此事，愤懑填胸，特造《七十真实论》，专破外道《僧佉论》（即《数论》），为师雪耻。

外道被破，体无完肤，徒众瓦解，佛徒大悦。国王复以三十万金赏世亲，世亲即以此金建三大寺于阿输闍：（一）比丘尼寺，（二）一切有寺，（三）大乘寺。复成立正法，造《俱舍论》六百偈，击鼓宣令，无能破者。罽宾国毗婆沙论诸师，以偈语玄深，不能尽解，饷以金百斤，作长行释之。正勒日逝世，新日王母子，皆皈依世亲，留住阿输闍供养。新日王妹夫习外道《毗伽罗论》（《声明记论》），与世亲互相破，不胜。王母子复以三十万金奉世亲。乃以此金于丈夫、罽宾、阿输闍三国各造一寺。由是声誉极高，莫敢与抗。但执小乘为是，不信大乘。无著恐其造论破大乘，诈称疾笃，促世亲即来丈夫国相见，因以大乘之道晓之。世亲始悟小乘确非究竟，遂欲断舌忏悔。无著云：“纵断千舌，亦不能灭汝谤法之罪，何不仍借此舌弘扬大乘耶？”世亲然之。无著既灭，即继造大乘论，解释《华严》、《涅槃》、《法华》、《般若》、《维摩》、《胜鬘》等经，复取《摄大乘论》释之。又著唯识诸论，《百法明门论》、《发菩提心论》、《十地经论》、《往生论》，以及其他种种，不遑悉举。印度及余边土学大小乘人，皆以世亲所造为学本。异部及外道论师莫不畏伏。八十而终。

无著笔述弥勒菩萨说，分为五部大论：（一）《瑜伽师地论》（百卷，〔唐〕玄奘译），（二）《分别瑜伽论》（未译），（三）《大乘庄严经论》（十三卷，〔唐〕波罗颇蜜多罗译），（四）《辨中边论颂》（一卷，〔唐〕玄奘译），（五）《金刚般若论》（二卷，〔秦〕罗什译）。

## 经云：无罣碍故，无有恐怖。

恐怖，略分两种：一曰身境上之恐怖。如感身命将有危险，或财产将有损失，虽未必见诸事实，而心当顾虑之时，已大起恐怖矣。二曰修行上之恐怖。如素习小乘教者，忽闻殊异之大乘；素习三乘教者，忽闻超绝之一乘；因教义互相冲突，纵不敢毁谤，而恐怖心骤然兴矣。会得生空，心略无罣碍，得免身境上恐怖。会得法空，心更无罣碍，得免修行上恐怖。然只一念相应，未能净除习气者，仍不免两种恐怖心之流露也。

所固守者将被摇动，则恐怖起焉。此凡夫习气也。恐怖之主因，不外二

执：一曰我执，不忘我及我所之见。如自身或眷属之生命，资财或余事之主权，一向执为己所实有；苟有不利消息，则恐所守难保，怖心遂生。二曰法执，笃信本师所传之法。如小乘习于归真之道，闻大乘入俗度生；权教习于种种禁戒，闻实教不必拘忌：皆格格不相入，且恐所守被夺，怖心亦生。能断俱生我执，身境上之恐怖乃不复起。能断俱生法执，修行上之恐怖乃不复起。但一时暂伏，未能永断者，恐怖之习仍不免乘机遽起耳。

《传灯录·卷四》载禅宗四祖访法融禅师故事云，师曰：“因何降此？”祖曰：“特来相访，莫更有宴息之处否？”师指后面云：“别有小庵。”遂引祖至庵所。绕庵唯见虎狼之类，祖乃举两手作怖势。师曰：“犹有这个在？”祖曰：“适见什么？”师无语。少选，祖却于师宴坐石上书一“佛”字。师睹之，竦然！祖曰：“犹有这个在！”融师道行素高，时感百鸟衔花供养，对虎狼围绕其庵，毫不介意，是能免身境上恐怖者。惟睹座上“佛”字则竦然，是三乘积习使然，不免修行上恐怖也。四祖举手作怖势，游戏耳。岂四祖犹有罣碍之心耶？

禅，乃“禅那”之略称，义为静虑；即心定一境，静起思虑，以审现量细境也。本为色界所具之德，而亦一切定境之通名。禅宗之禅，直依妙、平二智起用，不同三乘禅之仅溯源于赖耶识或异熟识也。以超三乘教义之上，故称教外别传。据《大梵天王问佛决疑经》（此经宋王安石亲见于翰苑，其中多谈帝王事佛之法，故不流通民间）云：大梵王至灵山，以金色优钵罗花（莲之一种）献佛，舍身为床坐，而请说最上禅法。世尊登座，拈花示众。人天百万，皆不知佛旨所在；唯摩诃迦叶破颜微笑。世尊云：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，付嘱摩诃迦叶。”（见《宗门杂录》、《梅溪集》等）梵王长于禅定，但以离欲为本。舍身为床座者，将此定为基础而求向上也。最上之禅，从空出有，如莲花之清净不染。释尊即以所献金花示众，看谁能领会其旨。迦叶独契涅槃妙心开出清净莲花，是真具正法眼者。释尊遂以此实相无相微妙法门付嘱之。世称为禅宗初祖。

迦叶再传阿难，三传商那和修，四传优波鞠多，五传提多迦，六传弥遮迦，七传婆须蜜，八传佛陀难提，九传伏驮蜜多，十传胁，十一传富那夜奢，十二传马鸣，十三传迦毗摩罗，十四传龙树，十五传迦那提婆，十六传罗睺罗多，十七传僧伽难提，十八传伽耶舍多（一作僧伽耶舍），十九传鸠摩罗多，二十传闍夜多，二十一传婆

修盘头（一作婆修盘陀），二十二传摩拏罗，二十三传鹤勒那，二十四传师子，二十五传婆舍斯多，二十六传不如蜜多，二十七传般若多罗。诸祖中化缘最大者，为四祖优波鞠多。应佛悬记，于佛灭后百年而生。年十七出家，二十证果。降伏魔王波旬后，名震人天。弟子极众，得道者一人一筹记之。筹长四寸，满一石室；室高、广、阔各六丈，贮筹不知几百万也！化缘已尽，即飞身虚空，现十八变而般涅槃，以室中筹为薪而荼<sup>①</sup>毗之。弟子随之入涅槃者，凡十万罗汉云。但化度虽广，只是弘扬小乘。其提倡大乘者，自十二祖马鸣始。然尚简朴，因当初阎浮提缺乏大乘经典也。十四祖龙树，入龙宫广读方等深经，大乘妙义乃得详宣于世。龙树复造《无畏论》十万偈（《中论》即其中少分）及诸大乘论，遂为宗教双融论之大祖师。除相宗外，大乘诸宗莫不依据之。十五祖提婆、十六祖罗睺罗，皆兼弘此空宗也。二十四祖师子为罽宾国王弥罗掘所杀，项无血，惟涌白乳高数尺。王大惊悸，右臂旋断，七日而终。《付法因缘传》称此道遂绝（天台宗据此为口实，自任禅宗正统）；但据《传灯录》，师子尊者未遇害前，留心法嗣所在。后遇一长者引其子斯多来见云：“此子初生，便紧握左手！既长，犹未能舒，愿尊者示其宿因。”尊者以手接其前曰：“可还我珠。”子遽开掌，灿然见珠，迺还于尊者，众大惊喜。尊者继云：“吾前身为僧，尝赴西海斋受嚙<sup>②</sup>珠，随付童子婆舍持之；未及还我，留待今生也。”长者遂舍子出家。尊者知其缘熟，以衣法付之，嘱曰：“吾师预记，吾不久罹难。汝宜避往南天，随机出世。”是为二十五祖延续师子血脉之根据。时南天竺有国王名得胜者，偏信外道，谓师子遽尔被杀，无临终付嘱之事，斥为妖妄。斯多以衣法为证。王索衣观之，不分皂白，遽令付火。诂衣色愈焚愈鲜，终不少毁。王乃忏悔敬礼。王太子名不如蜜多，原以谏父仇佛被囚，至是亦蒙赦免，出家礼祖为师。祖以衣传之，即入三昧，火自焚身，平地舍利可高一尺。不如蜜多既嗣位为二十六祖，至东印度摧伏外道咒术（外道咒变假山压尊者顶，尊者从容指令，还压彼众头，无能避免，遂畏服），深得国王信仰（王名坚固）。祖谓王曰“此国当有圣人继我为廿七祖”，即大势至菩萨应迹，时盖示现为婆罗门子，年方二十<sup>③</sup>许，幼失父母，游丐度日也。

二十八传至菩提达摩，乃来东土为初祖。递传慧可为二祖，僧璨为三祖，

① 底本此字作“荼”，今改之。

② 底本此字“口”部作“贝”部，义为布施僧人。然电脑字库中找不到该字，今以其异体字“嚙”当之。

③ 底本此字作“拾”，今规范为“十”。

道信为四祖，弘忍为五祖，惠能为六祖。六祖之下，得法者多，而以南岳、青原、荷泽为最著。南岳传于马祖，后出为仰、临济二宗。青原传于石头，后出曹洞、云门、法眼三宗。荷泽为支持南禅之台柱，惜自圭峰后渐式微焉。

《传灯录》具名《景德传灯录》，宋真宗时释道原以稿进呈，勅令杨文公（名亿）等审订颁行。禅宗四祖道信禅师，俗姓司马，当隋开皇间，以沙弥身（年方十四）见三祖，求解脱法。三祖云：“谁缚汝？”对曰：“无人缚。”三祖云：“既无人缚，何更求解脱？”遂于言下大悟，服劳九载，得传衣法。

法融禅师初住牛头山（在江苏润州）之幽栖寺，专究般若，每感百鸟衔花供养。唐贞观中，四祖遥观气象，知其山有异人，乃躬访之。寺僧云：“北岩石室有懒融，见人不起，亦不合掌，莫是异人否？”祖入岩相见，师端坐不顾。祖曰：“作甚么？”师曰：“观心。”祖曰：“观是何人？心是何物？”师不能答，乃起座作礼。询知为四祖，益尊敬之，遂有“因何降此”之问。祖以“佛”字试出师之识执，示以顿教宗旨。师乃得悟心源，为四祖旁支（传六世）。以后百鸟不复衔花供养，盖泯绝情识、心无所寄之验也。

禅宗正旨，直显心性，脱尽识执；稍落于识，即遭斥责。其始重在提点，后乃棒喝交驰。喝之著者，为马祖之试百丈，三日耳聋；棒之著者，为黄蘗之调临济<sup>①</sup>，三番身痛。以后临齐<sup>②</sup>却以喝为家风，德山则以棒为手段。诸山尤而效之，遂成习惯法。讲经、持戒之辈，莫名其妙，甚或疑为狂妄也。融师之怖“佛”字，正滞于经教、未忘识执者。然不须棒喝而能顿悟，则以画龙已具，只待点睛耳。其始静坐观心，期息妄也（与神秀同）。后虽顿悟，犹是第二句禅，故不能传衣钵。德山之演《金刚疏钞》，亦息妄也。其后开悟，亦第二句禅也。得岩头指摘，始会第一句耳。

#### 【附录】拈花事迹之争论

唐德宗时，释慧炬与梵僧胜持编《禅门宝林传》，创举“拈花示众”一事。天台宗人不服，且据散漫无纪的《付法因缘传》，以为禅宗正脉至师子尊者而止，达摩一派实无根据，台宗应为正统云云。宋嘉熙间，台宗吴铠庵居士痛斥拈花事之诬罔，草《释门正统》一书，未竣而歿。沙门宗鉴续成之，凡八卷。当时

① 底本作“齐”。“齐”不通“济”；检藏经亦不见“临齐”之称。今改之。

② 底本作“齐”。“齐”不通“济”；检藏经亦不见“临齐”之称。今改之。

诸大德皆未见《大梵天王问佛决疑经》，无从辩论。今得王荆公证明，可为《宝林传》吐气也。

## 经云：远离颠倒梦想。

颠倒者何？不符真理之妄见也。

颠者，本也。倒者，反也。与本真之理违反，是谓颠倒。又颠者，狂妄也。倒者，失常也。因狂妄而致言动失常，亦称颠倒。不符真理之妄见者，所见无非妄计，不合真正之理也。然正理有了义，有不了义。了义者，以智默契法界本性也。不了义者，以识了别尘境习惯也。

凡夫有四颠倒：（一）于世间无常之法而起常见，是谓常颠倒。（二）于世间诸苦而起乐见，是谓乐颠倒。（三）于世间染法而起净见，是谓净颠倒。（四）于世间无我法而起我见，是谓我颠倒。（见《俱舍论·十九》）

凡夫为识执所牵（枝末无明），对于世间法恒起四种妄见，皆颠倒摄。

（一）常见 认无常之事相为常也。如有情或非情，短期内形体不变，凡夫认为有实物存在，能保持若干年之久。其实所谓物质，不过前五识幻感；其形体则五俱意识演成之。能延续若干年者，非一个幻体许久不变；乃无数同样幻体，刹那之间前灭后起，相引不绝。视若一物常住者，心不相应法之作用耳。无常计常，是谓常颠倒。

（二）乐见 认苦所衬成之幻境为乐也。如人身本无病，不见何乐。久困疾苦，一旦稍愈，乃觉有乐。是乐者，全是苦之减轻而已。经教中更有剗切之例：人触犯刑典，应受千鞭；初受一鞭，痛苦异常；一鞭之后，忽蒙赦免，其乐无艺<sup>①</sup>。人患癩疾，以热水洗之，顿觉愉快。凡此二者，皆由苦受未减衬成之假乐耳，岂有真乐可言！凡夫以是为乐，是谓乐颠倒。

（三）净见 认垢身表面装饰为净也。人身刻刻排出不净废质，本不足恋。凡夫附以种种装饰，恍若洁净可爱，实则装饰品根本亦是不净。纵使真

<sup>①</sup> “艺”，有“极限”义。如《国语·晋语》：“骄泰奢侈，欲无艺。”

净，亦不能消除身上不净废质之发泄不已。计此为净，是谓净颠倒。

（四）我见 认假定自身机构为我也。自身机构，为应付环境之幻具；有来则应，如圆镜然，虽能摄取当境于镜中，有时或可随意遮表，而实不能谓所摄之像为镜之所有。凡夫视此身能支配事物，不知如镜之虚摄；恒以能支配者为我，被支配者为我所属。是谓我颠倒。

《俱舍论》具称《阿毗达磨俱舍论》，义为“对法藏论”；世亲撰，三十卷，玄奘译。论中详说有漏、无漏诸法，体皆实有，末卷乃说无我：为俱舍宗之所依。

二乘亦有四颠倒：（一）于真常而起无常见，是谓无常颠倒。（二）于真乐而起不乐见，是谓无乐颠倒。（三）于真我而起无我见，是谓无我颠倒。（四）于真净而起不净见，是谓无净颠倒。（见《涅槃经·二》）

二乘于凡夫四颠倒，能洞察其非：执为常者，知为无常；执为乐者，知是苦；执为净者，知是不净；执为我者，知是无我。勤行四念处以修之，终证二乘果位；诚超脱凡夫境界。然此无常、苦、不净、无我四义，只是六识上相对的道理，原非究竟。执此以概一切，仍是颠倒（根本无明），盖不知法界本性却有真常、真乐、真我、真净也。其要如下：

（一）真常 法法过渡时，同样之幻影鱼贯出现，恍若一物长存。此固凡夫误认为常者。二乘觉为过渡间之连续虚影，谛审法法随起随灭，允矣。然只知其作用无常，而不知法法本性永远常住；所谓灭者，乃缘虑不到耳。因作用无常而误认法体亦无常，是谓无常颠倒。

（二）真乐 以尘境言之，乐只表示苦之减轻。凡夫误认实有其乐，固可嗤；二乘只知是苦，亦只识上幻觉。若知法法真常，则任何法性，当自他互相加持之时，恒有一种开发之乐。此乐乃福德表现之绝对境界，非尘境上相对假乐可比，故曰真乐。此等真乐，二乘不能发觉，只知有苦而已。是谓无乐颠倒。

（三）真我 我只一种符号，非有实在之质，能作身心主宰者。凡夫误认为有，二乘则知是假我也。然此假我，原是末那识分位幻成，其相固虚；而究其起因，却有相当种性为骨子。深入法界本体，便悟一切含识之伦莫不



有真我特性，依相当据点而活动。此本入金刚心而后明，宜乎二乘之起无我颠倒也。

（四）真净 不净者，适于习惯之尘相忽为他尘混扰之色法也。凡夫于相对中，择取适于习惯者而享用之，强名为净；实际恒有他尘混扰，不自觉耳（如清水中仍有微虫之类）。二乘已开天眼者，洞知一切尘相皆是不净，尚矣。但的的见性者，开为前五识，任何色法恒能不被他尘垢染；超脱二乘之无净颠倒也。

凡夫四颠倒，固由执著相对法而然。二乘仍以相对法破之，所谓以五十步笑百步也。若与深般若波罗蜜多相应，法法皆绝对，乃能远离颠倒耳。

相对法因识而有。以识相破识相，固前门拒虎，后门进狼；即以空破识，或以法破我，仍带细执之识，犹是五十步笑百步。其能与深般若波罗蜜多相应，的的见性，乃能远离凡夫颠倒及二乘颠倒也（若只与浅般若波罗蜜多相应，犹未远离二乘颠倒）。

会得悲无量心，方契真常。会得慈无量心，方契真乐。会得喜无量心，方契真我。

会得舍无量心，方契真净。

梦也者，睡眠时独头意识所起之法尘也。大都依想蕴而生，其要有四（出《善见律·十二》）：

意识大别二种：即五俱意识及独头意识。五俱意识助前五识开发，亦令明了取境。独头意识不与前五俱起，单独流现；内分三位：

（一）定中意识 静虑某种法相，保持不失也。未得自在时，只能明了取境。既得自在者，兼能引起前五（与五俱意识同）。

（二）散乱意识 任意识展转攀缘，未能注定一境，以致对境不明了。

（三）梦中意识 睡眠非极熟时，意识亦能随机流动。因认识浑昧，攀缘每失条理。然所缘及之处，亦能幻成法尘。

诸识皆依想而起。想若离蕴，则能随起随灭，不致滞于幻象。梦中所见，即法尘所摄之幻象。凡夫不能离蕴，故曰大都依想蕴而生。所举四要，乃诸

说之一耳。

（一）四大不调梦 或梦山崩，或梦自身飞腾虚空，或梦虎狼、劫贼追逐；此因四大不调，心神散逸也。

四大者，地水火风四本性也。依平时和合分量，习于安定。若失所调节，地大散涣，意识随浑昧之比量，幻成山崩假相。又或地大减损，失所牵制，梦中遂幻出能自飞腾假境。不调之甚，四大有解体之兆，此身可危。攀缘所及，故梦见虎狼、劫贼追逐等事。心神散逸者，影响内心精神，失统驭能力也。是谓四大不调梦。

（二）先见梦 随从前所见之事，乘相当之动机而重现于梦也。

前所经验之事印象深刻者，本能随机出现于意识。然醒时前五识力强，每抑令不起。浓睡时意识不行，无从攀缘。睡而非熟，意识能缘，而又无前五牵掣，旧事遂得随适宜之动机而开为梦境。是谓先见梦。

（三）天等梦 若人修善，护法天等示现善梦，使增长善根；作恶者则示恶梦，使怖恶生善也。

护法天等包括善神在内。示现善梦使增长善根者，如明之袁了凡生命被算定五十三岁，后誓行善事补救之。三千善事毕，复发愿行万善。官署中缺少布施机缘，深虑此愿难满。一夕梦神人告之曰：汝减粮一事，被益逾万家，即万善圆满矣。遂延寿至古稀。作恶者，则示恶梦使怖恶生善者，如明之王用予，祈福于文昌行宫，梦帝君谕之曰“汝本今科领乡荐，但察汝生平求神拜佛，惟默祷功名如意，夫妇齐眉；孀母在堂，并未代祈一语。以此罚汝两科！汝宜改过迁善”云。凡此二者，皆属天等梦。

（四）思想梦 常所思维忆想之事，以熏习浓厚，往往现诸梦境也。

思想专注之事，醒时未必流露幻相，为前五识所掩也；梦时得乘机表现，如儒家之孔子频梦见周公，佛家之行者能梦见弥陀之类。是谓思想梦。

尚有种种解说，未暇详引。

上举四种梦境，在《善见律》作如是说，其实可随意开合。如《毗婆沙

论·三十七》，增多先兆（原名“当有”）一种。谓未来吉凶，能先现相似之相。《佛图澄传》中载：慕容俊每梦见虎啮其臂，其子暉后为符坚大将郭神虎所执。是其类也。此外尚有感通、瑞应二类，杂见诸藉。

东平董翁梦见二十三小儿乞命，静海某梦妇被掳之事，皆感通类。石头梦与六祖同舟，仰山梦升兜率说偈，皆瑞应类。

梦想者，即梦中想念也。其境虚妄不实，故属颠倒。行深般若波罗蜜多者，想蕴既空，自无颠倒之梦想矣。是谓远离。

有意识则必有想，梦想即随梦中意识而来。凡夫梦境由想蕴生，故属颠倒。与浅般若波罗蜜多相应者，想蕴未克尽空，故仍不免颠倒梦想。得其深者，庶能远离耳。

【预注】《大毗婆沙论》，乃《阿毗达磨大毗婆沙论》之略名，间亦只称《毗婆沙论》。佛灭后五百年中，有阿罗汉迦旃延子，由天竺往罽宾弘化。与五百罗汉、五百菩萨搜集论藏诸义，撰成此论。内分八聚（梵名乾度），都五万偈。复造长行广解之，请马鸣菩萨笔叙为文（此当是另一马鸣）。撰竟，请罽宾王禁令出国，以表珍重。后被阿输闍国法师名婆娑须拔陀罗者，混听十二年，熟记于心，乃得流传余国。今所译者二百卷，玄奘三藏手笔也。（撰论来历，见《世亲菩萨传》）

《大毗婆沙论·三七》云：“异生、圣者，皆得有梦。圣者中从预流果乃至阿罗汉、独觉亦皆有梦；唯除世尊。所以者何？梦似颠倒。佛于一切颠倒习气，皆已断尽，故无有梦。如于觉时，心心所法无颠倒转，睡时亦尔。”

异生，即凡夫之正称，谓受种种别异之果报，托生于六趣之中也。圣者唯生人天，无种种别异生相，故不名异生。论云“异生、圣者，皆得有梦”，谓梦境凡圣皆有之。圣人之梦，多属先兆或瑞应；凡夫之梦，多属思想或先见。而先见之事，亦由心中有相当动机，乃得托为梦境；而与先事不无变相，则意识展转攀缘所致也。动机较大者，即与先兆无异。附凡圣二梦如下：

#### （一）恶生王之梦（见《杂宝藏经·九》）

恶生王既信仰佛教，娶迦旃延之甥女为后，号尸婆具沙夫人；生太子，名乔婆罗。

王一夕梦见八事：（一）头上火然，（二）二蛇绞腰，（三）细铁网缠身，（四）二赤

鱼吞足，(五)四白鹤向己飞来，(六)身行血坭中，没及于腋，(七)登大白山，(八)鹤雀<sup>屈</sup>头。寤已，惊为不祥，谘问婆罗门。婆罗门以王改信佛教，暗恨甚深，更嫉迦旃延得势，乘机恐吓之曰：“梦大不吉！若不禳解，祸必及身！”王益惧，恳求禳解之道。婆罗门云：“法固有之，恐王不能照行耳。”王急云：“但得免祸，无不可行。”婆罗门故作严重语云：“梦既八事，禳亦八物：(一)杀王后，(二)杀太子，(三)杀宰相，(四)杀近臣，(五)杀三千里象，(六)杀三千里驼，(七)杀良马，(八)杀迦旃延。聚此八类之血，积为池，王行其中，灾祸必解。”王只顾自救，无不允诺，约七日后行事。还至宫中，愁容满面。夫人问故，王忸怩久之，乃述所由。夫人闻之，殊不悲泣，但云：“若使王身平安，妾母子何足惜！”复白王言：“七日后，我命不保矣！望于六日之中，听我往尊者迦旃延所受斋听法。”王恐泄其事，致迦旃延飞遁；不许。夫人云：“尊者六通具足，岂待我告而后知耶？”乃许之。听法三日，夫人述其梦于尊者前。尊者云：“大吉，乃七国各以宝物来贡先兆也。不久自见”。夫人急云：“再阅三日，我等即被杀矣！贡物后到，有何济耶？”尊者曰：“勿忧！汝可返告王云：今日仄时，宝主国有天冠到，头上火然先兆也；日落时乃月氏国有双剑到，两蛇绞腰先兆也；明晨，大秦国有瓔珞到，细铁网缠身先兆也；后日食时，师子国有宝履到，赤鱼吞足先兆也；后日日中，跋耆国有金宝车到，四白鹤飞来先兆也；后日昃时，安息国有鹿毛衣到，血泥没腋先兆也；后日申时，旷野国有大白象到，登大白山先兆也。”夫人闻已，亟辞归。濒行，忆第八梦吉凶未释，回顾尊者。尊者曰：“此汝夫妻私事，后晚当自知。”夫人归见王，笑容可掬；王怪其“不忧”，即以尊者语告之。王疑信参半，未几日昃，天冠果来，始皆喜。余六宝一一如期而至，皆喜极欲狂。王欲试天冠之大小，夫人头上已有冠，不便试，乃举而加诸王妃之首。夫人暴怒曰：“若有不祥，我身先当！今此宝冠乃不加我首耶！”时手持酪器，递掷王头，淋漓发际。王亦大怒，拔剑斫夫人。夫人奔避房中。旁有人呼云：“王头好像遍满雀屎！”王即反怒为笑，深服尊者神通。于是亲到其所忏悔，延入宫中供养；尽驱诸婆罗门于国外。随问：“夙有何福，七国同时以宝物来贡？”尊者曰：“毗婆尸佛时，槃头国王太子曾以七物供佛，今受果报。”梦中应的见之；但因梦想颠倒，故幻成种种怪状耳。

## (二) 阿难之梦 (见《阿难七梦经》)

阿难在舍卫国得七梦：(一)陂池火焰，(二)日月星宿隐没，(三)比丘在不净坑

中，（四）群猪来舐突旃檀林，（五）头戴须弥山，不以为重，（六）大象弃小象不顾，（七）师子王头上有七毫毛，在地死；一切禽兽见犹怖畏。后身中虫出食之。既觉，不知吉凶，来问佛。佛言：“当来佛教预兆也。第一梦示当来比丘恶逆炽盛；第二梦示佛涅槃后，诸圣亦俱涅槃，众生眼灭；第三梦示当来比丘死入地狱，居士反得生天；第四梦示当来俗人入寺谤僧，甚至害塔破僧；第五梦示佛涅槃后，阿难为出经师，一句不忘；第六梦示当来邪见炽盛，破我佛法；第七梦示当来佛教衰微，外魔犹不敢明犯；惟恶人混作佛徒，自坏我法”。阿难虽号圣者，梦中所见犹是带质境，以攀缘习气仍厚也。

预流，即须陀洹。乃至阿罗汉、独觉者，中间尚有斯陀含（一还）、阿那含（不还）也。五位圣者亦皆有梦，以颠倒习气犹存也。虽独觉能减少局部习气，究未净耳。其能净除习气者，厥为世尊，故佛独得无梦。梦似颠倒者，梦境与醒时颠倒法相似也。颠倒习气已尽，醒时所见如实，睡时所见亦莫不如实，绝无幻出种种颠倒相也。

此说唯佛无梦，约二乘耳。大乘不然。《楞严经·十》云：“彼善男子修三摩地想阴尽者，是人平常梦想消灭，寤寐恒一。”其明征也。然不退转菩萨仍有梦，观《大般若经》三三二卷可知。

《毗婆沙论》只及二乘境界，不谈菩萨之事，故无梦者，只归诸佛。大乘中十地菩萨，想阴已尽者，颠倒习气亦能不起，寤寐所见皆得如实，故亦无梦，如《楞严》所云。其习气犹在者，虽号不退转菩萨，仍不免颠倒之梦。不退转之义有多种，三乘教以不再入轮回者当之，所谓阿毗跋致是也。《大般若经·三三二》所谓不退转，约般若波罗蜜多妙境言之。

修般若波罗蜜多到如何征验始可称不退转菩萨？《大经·三三二》尝举数梦以明之：

（一）梦中亦能不爱乐称赞二乘，于三界法亦不举心爱乐称赞。（二）梦中见如来三十二相，与比丘众涌在空中，现大神通，说正法要等；已闻法已，善解义趣。（三）梦见狂贼破坏村城；或见大火焚烧聚落；或见虎狼师子猛兽毒蛇等来害己身；或见怨家欲斩吾首；或见父母兄弟姊妹妻子亲友临欲命终；或见自身寒热饥渴，及余苦事之所逼恼。见如是等可怖畏事，不惊不惧，亦不忧恼。（四）梦中见种种火烧（如城邑聚落等），便发誓愿，若我已受不退转地，当得无上正等菩提，此大火当即时

顿灭，变为清凉；作是愿已，梦火即灭。凡此等等，皆不退转之征验也。

## 经云：究竟涅槃。

涅槃，具译涅槃那，或译泥洹，义为寂灭或解脱；内分有余、无余二种，大小乘意义各别。小乘以断分段生死之因为有余涅槃；并断分段果者为无余涅槃。大乘以断变易生死之因为有余涅槃；并断变易果者为无余涅槃。亦有以断分段生死果为有余（尚余变易）；断变易生死果为无余（生死尽极）。此则大小乘对比之论也。（出《胜鬘经》）然此皆非究竟之谈。若能即生死显涅槃，即涅槃示生死，方得究竟涅槃之道。行深般若波罗蜜多者会之。

梵文译音曰涅槃，或泥洹，皆略译；曰涅槃那，较详也。寂者，纷扰之反。灭者，生起之反。合译寂灭，即安住于无生无扰之法性也。到此境界，即能解脱生死缠缚，故又译“解脱”。亦有译作“灭度”，或单作“灭”、作“寂”者。新译加“波利”二字于首，则圆寂之义。德无不备曰圆，障无不尽曰寂（见贤首《心经疏》），所谓究竟涅槃也。内分有余、无余二种，意义不一，约为三说：（一）小乘单约分段身。（二）大乘单约变易身。境界虽浅深不同，皆以现身能证解脱曰有余，现身并灭曰无余。（三）大小乘并论，分段之果尽灭，仍称有余；变易之果尽灭，乃称无余。然尚不能谓之究竟。能行深般若波罗蜜多者，于生死、涅槃绝不相碍，庶几会之。

《成唯识论·卷十》云：“涅槃义别，略有四种：（一）本来自性清净涅槃。谓一切法相真如之理，虽有客染，而本性净，具无量数微妙功德，无生无灭，湛若虚空；一切有情平等共有；与一切法不一不异；离一切相一切分别；寻思路绝，名言道断；唯真圣者自内所证；其性本寂，故名涅槃。（二）有余依涅槃。谓即真如出烦恼障；虽有微苦所依未灭，而障永寂，故名涅槃。（三）无余依涅槃。谓即真如出生死苦；烦恼既尽，余依亦灭，众苦永寂，故名涅槃。（四）无住处涅槃。谓即真如出所知障，大悲般若常所辅翼，由斯不住生死涅槃，利乐有情，穷未来际，用而常寂，故名涅槃。”此以无住涅槃为究竟，正符大悲观自在菩萨境界也。

世亲菩萨撷相宗精华，造《唯识三十颂》。加解释者，有十论师，而以护法菩萨为最。此菩萨生于南印度境，达罗毗荼国，为建志城中王子，于瑜伽唯识之学，研究极彻（据西藏所传，谓即陈那菩萨法嗣，世亲再传弟子）。年三十二，入灭于大菩提寺，天乐霄迎，空中有声云：“此贤劫中之一佛也”（见《唯识述记·一》）。玄奘三藏集译十论师之说，楷定《三十颂》正义，而折衷于护法。命弟子窥基缀文；词理均高，真杰作也。文凡十卷，卷末分论四种涅槃：（一）本性，（二）有余，（三）无余，（四）无住。第一种即一切众生皆具佛性之旨，名本来自性清净涅槃。一切法相，无论如何染污，其中皆寓真如妙性，不生不灭，湛若虚空。众生虽为障所覆，不自觉知，而无量功德性，未曾或失。寻思路绝（即心行处灭），名言道断（即言语道断），确能离识会智者，乃能证明之。第二、第三两种，则上文大小乘之说也。第四种，依二空真如，悲智双运，不住涅槃之境；恒借生死永利有情，而亦不住生死之中。大悲观自在菩萨，每于深般若波罗蜜多中显示此道也。

## 第二节 诸佛境界

菩萨因地圆满而证果位，则谓之佛。

佛为佛陀之略称。或译勃驮，母陀，没驮，乃至古作浮图，及其他相类之音，皆同一梵字也。义为觉者。“觉”有二释：（一）觉察。对烦恼障言之，察其为贼，知所防御也。（二）觉悟。对所知障言之，悟向被昏，今得通达也。由觉察可获一切智，由觉悟可获一切种智。具此二智，即名自觉。运以大悲，又名觉他。悲智并用，菩萨能之。一法未精，犹在因地。法法纯熟，则名觉行圆满，遂证佛果。

因地依般若波罗蜜多而修六度万行，及功行具足，则般若波罗蜜多转为一切智智，依此智显现三种法身：

三乘教从事行入手。未得般若波罗蜜多之前，即勤修六度万行，艰苦异常。以布施、忍辱为主，先对治贪瞋（即从觉察入手）。其施也，一切所有均不得吝惜，乃至身命妻子皆应随事舍之。难受之处，则持之以忍。经过两大阿僧祇劫，乃与般若波罗蜜多相应，痴亦从而消灭。一乘教先会得深般若

波罗蜜多（即从觉悟入手），然后进修真实六度万行，故功行能速疾圆满。同成一切智智，渐顿迥不相同。既得一切智智，三种法身自然具足。

（一）自性法身 谓诸如来真净法界（即究竟涅槃道），为受用、变化诸身所依。寂然离相，绝诸戏论，具无边际真常功德，是一切法平等实性。

自性法身，即一切法之自性全体也。此种法身，本来生佛同具。但众生未经练习，不能显出，故独曰诸如来真净法界。非假曰真，非垢曰净。法界者，一切法所依体也。约不生不灭而能任运示现生死，无所留滞，则名究竟涅槃。受用身依此而建立，变化身依此而出兴。心行处灭，言语道断，故曰“寂然离相，绝诸戏论”。真实无量功德藏恒常具足，一切法本性莫不赅摄于是。

（二）受用法身 此有二种：

依无相之自性法身，开展为常乐我净之真实色身；示现主伴，受用无边法乐，谓之受用身。约自性并现，则称受用法身。内分二种如下：

（甲）自受用身 谓诸如来于无央数劫修集无量福慧资粮，所起无边真实功德，及极圆净常遍色身；湛然相续，尽未来际，恒自受用广大法乐。

约渐教，如来在因地时，于无央数劫，广修六度万行，为一切福慧资粮。及会得波罗蜜多，一一汇归金刚心，则成无边真实功德藏。得十方如来共同加持，则现极圆净常遍色身。是名自受用身。圆者，圆满无缺；净者，清净无垢；常者，恒常不断；遍者，普遍加持。此种色身，妙若虚空，寿命无尽；广大法乐，受用无穷。约顿教，先蒙十方如来三密加持，于金刚心中，顿显自受用身。然外迹经验未备，须依深般若波罗蜜多以大悲愿力普救一切众生也。

（乙）他受用身 谓诸如来由平等性智示现微妙净功德身。居纯净土，为住十地诸菩萨众现大神通，转正法轮，决众疑网，令彼受用大乘法乐。

自受用身，原属大圆镜智内证之境。能与感通者，唯十方诸佛。因地菩萨虽得妙、平二智，未许参预也。佛为接引此类根机，依平等性智将无量功德藏开拓为外境，色相较详，能令当机菩萨感见之。此色相名曰微妙净功德



身。所衬之境，则为纯净土。十地菩萨皆得现身于此境之中。佛以大神通力加持彼身，令接受一切法平等实性。又以妙观察智取相当法轮而开示之，令各悟入法界妙用，同受大乘法乐。此法乐与自受用身不同，内外境界互异故。

（丙）变化法身 谓诸如来由成所作智变现无量随类化身。居净、秽土，为未登地诸菩萨众及二乘异生，称彼机宜现通说法，令各获得诸利乐事。

他受用身之法力，唯既具妙、平二智之菩萨乃克感应。无此二智者，须以变化身摄受之。此用成所作智潜力加持当机，使当前各见随类之身也。当机若为变易身，则现同类意成身在净土说法。听法者，或声闻，或缘觉，或地前菩萨（且约别教）。当机若为分段身，则现同趣五识身在秽土说法。听法者皆异生之伦（摄三乘初机）。有时为摄机故，亦现神通而说，俾各得利乐。曰变化身者，亦约自性并现言之也。

上为显教极谈（见《唯识论·十》），最足依据。在密教，更开出等流法身一种，乃如来分位差别智平等流现之身（如观自在菩萨等）。然亦可摄于受用、变化二身眷属之内。此诸佛境界之大纲也。

变化身包括圣凡诸相言之。密教则以佛身独摄于变化身内。菩萨以下诸身皆作等流法身，乃无数差别法性，各自随类流现，相续不断，即如来种种分位妙智也。受用、变化二身皆具有之。若不别开等流身一项，则作为前二身之附属。

众生贪瞋痴三毒，甚难灭除。三乘教未易获得般若波罗蜜多，故从事行力破贪瞋，所谓布施、忍辱是也。一切众生本具无量德性，福报依此而生。欲扶植一德，必全神赴之。任何贪瞋不能挫吾之志，则德性可成。此不惟佛教有详细研究；儒、道二教，亦未尝不论是事也。德性之中，仁慈为主。余如忠、孝、礼、义、廉、耻等，但求一有所长，皆足引起福报。有来生得果报者，有今生得花报者。

契经有云：一妇人负子渡河，失足堕水，母子俱溺。母爱其子，悲恋甚切，不知自身将并歿也。然抱此慈恋之心而死，光明所发，竟得生天！此一念之仁所得果报也。又云：有脱衣而睡者，忽见火警。衣已被焚，不敢裸体走出，甘愿烧死，亦得生天！此一念之耻所得果报也。

儒、道教多从花报奖励，以肉眼所及较足征信故。略举数事明之：

（一）唐德宗欲废太子而立侄。李泌为相，力谏曰：“太子未失德而独疑之，何有于侄！”上怒斥曰：“卿不畏诛及妻子乎？”对曰：“臣惟知尽忠！”上致虑三日，始知己过；对泌流涕曰：“非卿尽忠，朕后悔无及矣。”泌具此长，竟成神仙。（忠）

（二）徐一鹏贫而至孝，授徒海滨。一夕感异梦；虑父有病，亟请假归。夜过阿育王岭，遇虎当道。鹏祝曰：“吾为父疾驰归，丧身不悔！”虎曳尾避去。抵家，父已昏厥；忽苏曰：“儿适归，将无道遇虎乎？余顷梦入一公署，绯衣人曰：‘尔数当终。因尔子纯孝感格，虎且避之，今延汝寿一纪。’”遂痊。（孝）

（三）某甲丧其亲，停棺于室。东邻失火，连烧多家，甲室当下风，势不能免。甲大号，守棺不去。妻子以甲不出，亦誓以身殉。火已及墙，风忽暂转向，火从室后过，转烧西邻。甲竟全家无恙。（礼）

（四）唐裴度屡困场屋，相者谓当饿死。后游香山寺，见少妇置袂于栏，祈佛良久，不取而去。度知其忘，追之不及，待亦不至，暂携归家。诘旦复往，妇泣至云：“父无罪被系，向人假得玉带、犀带各一以赎之；不幸遗失，祸无可逃矣！”度慨然还之。彼相者见之，大惊曰：“公气色顿异，必有阴德及人！前程万里，非吾所知也。”后果拜相，封晋国公，赠太傅。寿七十六。五子皆贵。（义）

（五）淮阳杨商，好善。一日有关中盐商以千金寄公处，约日后来取。既而三年不返。公携回家埋花盆中，遣人访于关中；则盐商已歿，惟有一子。杨邀其至家，指花盆曰：“汝父有千金寄此，可将去。”子愕然不敢取。杨固予之。子叩谢去。杨嗣生子，名溥，官至太师，为一代名臣，子孙皆贵。（廉）

经云：三世诸佛依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。

过去、现在、未来，谓之三世。任何法性，当显现为法相时，名为现在法。未现之前，似作引导之他相，及今追溯之，则名过去法。既现之后，似作代兴之

他相，于今预测之，则名未来法。

《宝积经·九四》云，“若法生已灭，是名过去世”，“若法未生未起，是名未来世”，“若法生已未灭，是名现在世”。要皆心不相应行法之幻感也。过去之法能引起现在法，现在之法能引起未来法，此乃因缘展转牵引之义。

过、未之法，只有其名，为妙观察智所独知；加以意识，则幻作法尘，此属非量。现在之法，则由意识与前五识俱起，而成现量之相。

一切法性互相关系之道，惟妙观察智能洞明之。然亦只会其条理，无相可见。见其相者，则认识中之幻觉也。众生所谓现量，不离前五识。五俱意识亦名现量者，以与前五相依故。五识之起，须自他实力和合乃得。正和合时，所显之法即名现在；其已和合或未和合者，则名过去、未来法。自根虽储有其力，不能开为现量识境。意识攀缘其间，不过能带起假影，乃非量之法尘也。

诸佛体性，自妙观察智观之，本无时、方可言；今曰三世，约世间所见之变化身也。

佛之体性，无量功德藏皆开显圆满；法法常住，互不相妨；随缘示用，唯智默契；不落时间，亦不落空间，故无时方可言。诸佛法身莫不如是。然应化身为俯就机宜故，藉六尘为教相；依俗谛，不无过去、现在、未来三世之别也。

三世诸佛，有狭义，有广义。或以贤劫中之释尊为现在佛，释尊以前三佛为过去佛，释尊以后九百九十六佛为未来佛；此狭义也。或以现时十方应身佛为现在佛，前此化迹皆为过去佛，后此化迹皆为未来佛；此广义也。

贤劫者，现在大劫之专名也。每一大劫涵四中劫，每一中劫涵二十小劫<sup>①</sup>。小劫之长，无确实数量，只是历时久远之表示也。四中劫者：（一）成劫，（二）住劫，（三）坏劫，（四）空劫。贤劫未成之先，乃过去庄严劫之空劫时代，初禅天及欲界六趣皆隐没不见（火灾所致）。及到成劫，乃渐次复兴。第一小劫，大梵天成立；第二小劫，梵辅天成立；第三小劫，梵众天成立；迨二十小劫，

<sup>①</sup> 底本此字及以下连续九“劫”字皆作“劫”。今以现代汉语习惯逐一改为“劫”。

则欲界六趣无不具备。人趣初成，承光音天余福，无男女相，神足、身光具足。后渐耽著地味，色力呆滞，神足、身光遂失。自然地味亦隐，乃取林藤（《楼炭经》作葡萄）而食之。既而林藤复隐，乃食粳稻（粳米）；初尚精美，后渐粗劣。资养日逊，肉体日粗，渐分男女二相。既而粳稻日绌，互相争夺。阎浮提中众议推举平等王赏善罚恶，遂成法治国家。人民安乐，寿命长远。

住劫之初，阎浮提王政治稍涉腐化，众业转变，寿命不复如前久远。以八万四千岁为最高额，身長限于八丈。后更逐渐减损（或云约百年减一岁），及人寿减至十岁时，身長不过一尺。人民恶业极盛，互相残杀，横死殆尽。唯有万人避入深山，各起悲愍，共行善法。业力所召，寿渐增长。经若干亿岁，复增至八万四千岁，身亦长至八丈。自初减至此，名一小劫。时有金轮圣王出世，正法昌明。过此又渐腐化，人寿渐减至十岁，身量渐减至一尺。既而复增至八万四千岁，身長八丈。是名第二小劫，亦有金轮王出世。如是循环至二十小劫尽，则入坏劫。

此住劫中，前八小劫都无佛。至第九小劫人寿减至五万岁时，拘留孙佛始出世，是为贤劫第一尊佛。说法一会，度四万人。人寿减至四万岁时，有俱那含牟尼佛出世，是为贤劫第二尊佛。说法一会，度三万人。人寿减至二万岁时，有迦叶佛出世，是为贤劫第三尊佛。说法一会，度二万人。此乃贤劫过去佛之大略也。人寿减至百岁时，释迦牟尼佛出世，为贤劫第四尊佛。说法数千会，度人无数。此即贤劫现在佛。当此小劫人寿减至十岁时，释尊遗教暂灭。及增至四十九岁，有月光菩萨出现于震旦，说法五十二年，广度众生。至百岁时，十六阿罗汉与诸弟子复来人中显说释教，度无量众出家。增至七百岁，十六阿罗汉不复示迹，自此唯有辟支佛出世而已（见《统纪·卅》）。

第十小劫之初，人寿减至八万岁时，有弥勒佛出世，是为贤劫第五尊佛。说法三会：初会度九十六亿人得阿罗汉，二会度九十四亿人，三会度九十二亿人（距今五十六亿七千<sup>①</sup>万岁）。第十一、十二、十三、十四四小劫皆无佛。第十五小劫中则有九百九十四佛相继出世（即第六尊师子佛，至第九九九尊欲乐佛）。第十六、十七、十八、十九四小劫又无佛。第二十小劫末，人寿增至八万岁时，乃有楼至佛出世，为贤劫第千尊佛。自弥勒佛至此，皆贤劫之未来佛也。

① 底本中无此“千”字，今据其他经论补之。

“依般若波罗蜜多故”者，约诸佛修因时言之。盖必如是，乃能成办一切智智也（见《大般若经·四二》）。

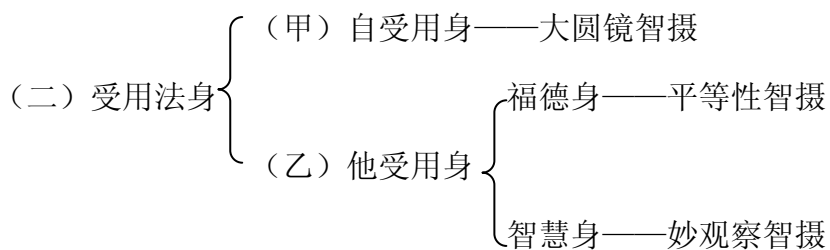
大乘虽有渐顿之分，要必与般若波罗蜜多真实相应，乃克入法界缘起之门，而终显一切智智。若不相应，事行虽强，不蒙十方如来授记。故诸佛修因时，恒以般若波罗蜜多为基础。

阿耨多罗三藐三菩提，义为无上正等正觉，亦译无上正遍知，即一切智智之异名。此性可分五门显之，即上章第五节所述之五智也。以五智摄三身，其说不一。取其显密融通者，则如下表：

梵音“阿”，义为无；“耨多罗”，义为上；“三藐”，义为正等；“三菩提”，义为正觉。合而言之，曰无上正等正觉。又，等者，平等普遍也；觉者，灵知也，故或译无上正遍知。一切智者，诸识所起法相，当体即空之智也。于“空”之中，更会其所成“有”之理趣，而无所不明，是谓一切智智。正遍知，即对于一切法正理无所不明，故为一切智智之异名。一切智智虽无所不摄，揭其要旨不外五智（即法界体性智、大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智五种）。由此五智建立三种法身，义详上文；今只论其相摄之理。

#### （一）自性法身——法界体性智

自性法身，原是大空中证明一切法性之正智所显现。此智因所证无象，只是体性，故曰法界体性智。中分本有、修生二种。本有法身，一切众生皆具；但只具性理，不能随缘起用。修生法身，从实地习练得来；一切妙用皆能转变无碍，此唯佛独“得”。本节所论指此。



大圆镜智于内心能明照一切种性之微细特况。对自据点，固主伴昭彰，而由普贤性所联络之诸佛种性，亦莫不炳现当前，成立金刚界曼荼罗。曼荼罗中尊即自受用身，为依大圆镜智明照而有，故曰大圆镜智摄。

他受用身依平等性智普遍开发无量功德藏之真实法性，现作种种光明，或三昧耶形，以接引地上菩萨，皆福德之表示，故曰他受用之福德身，平等性智摄。又依妙观察智随缘规定种种法轮，启发地上菩萨无量智慧，俾各获无上理趣，故曰他受用之智慧身，妙观察智摄。

### （三）变化法身——成所作智摄

依成所作智之羯磨事业，加增自身五根力量，以加持当机。当机得此强力增上缘，若曾种过相当因缘者，便得从六尘发见化迹功用，而隐揭发解脱种子。故曰变化法身，成所作智摄。

此据主要言之，其实三身皆具五智。五智之中，镜等四智由修习而生，法界体性智则与之互证而已。

自性法身，以法界体性智为主。若不具其余四智，不过本有而已（理即佛），必须四智齐发，乃称究竟。自受用身，以大圆镜智为主；若不具余智，不过发现朴素月轮，不能内证微细身相也。他受用身，以妙、平二智为主；若不具余智，所见不过历劫经验所得之果报，未能与十方一切世界相联络也。变化法身，以成所作智为主；若不具余智，只成相似佛身（三乘教佛相），非一乘教所谓变化身也。镜等四智发展妙相，全由修习得来；同时必须法界体性智证明本来大空。此智不自显露，仍藉余四智衬出之，故曰互证。

五智具足之法身，不惟转识蕴得大自在；即色、受、想、行四蕴，亦无不转为大自在。诸佛境界，如是如是。

识原助智发达。喧宾夺主，智遂不彰。能随时抑识扬智，即是转识成智，得大自在。色、受、想、行四蕴依识而有。识已<sup>①</sup>真净，此四蕴亦各转为妙性，皆大自在。此乃佛之境界也。

《摄大乘论·彼果智分》云：“法身由几许自在而得自在？略由五种：（一）由佛土自身相好、无边音声、无见顶相自在，由转色蕴依故。（二）由无罪、无量、广大乐住自在，由转受蕴依故。（三）由辩说一切名身、句身、文身自在，由转想蕴依故。（四）由现化变易引摄大众、引摄白法自在，由转行蕴依故。（五）

<sup>①</sup> 底本“已”字误作“己”字，今为改正。

由圆镜、平等、观察、成所作智自在，由转识蕴依故。”

《摄大乘论》，无著菩萨造，已详前释。“彼果智”者，已证佛果，以殊胜智显三种法身也。三身皆大自在，实由五蕴净尽皆得自在所致。

（一）转色蕴依 示现佛土自在。能现种种庄严佛土，种种清净色身，种种随形相好，以及无边音声、无见顶相。

（二）转受蕴依 受用法乐自在。过失免曰无罪；乐事多曰无量；普超一切三界乐，曰广大乐住。

（三）转想蕴依 如理说法自在。转染想为净想，以辩说一切名身、句身、文身。

（四）转行蕴依 变化引摄自在。变现种种身境，以摄化大众及导引净法。

（五）转识蕴依 转识成智自在。由第八识显大圆镜智，由第七识显平等性智，由第六识显妙观察智，由前五识显成所作智。

首章照见五蕴皆空，属因地摄；此五转依，乃果地摄。观自在三摩地至此，庶称造极，即观自在王如来矣。

照见五蕴皆空，虽能伏识显智，而未能运用自在。即有局部自在，亦限于妙、平二智，故属因地。此五转依，则五智皆能自在，故曰观自在之极果即如来也。

## 第四章 般若总持

梵语“陀罗尼”，义为“总持”。持也者，令一种功德力渐渐增长，终致成熟也。有表持，持善法不使散也；有遮持，持恶法不使起也。内分四种（详《瑜伽论·四五》）：

行者学佛，无论所得深浅，若不加以维持，寻即消失，故陀罗尼尚焉。陀罗尼者，对于所得境界执持不舍，以培植其强势也。总握其要，故名“总持”。总持功德，大别表、遮二门。有利于他之善德，提令开发，使提力渐

渐增长，是名表持。有损于他之恶德，拒令消灭，使拒力渐渐增长，是名遮持。无论表、遮持，须余法不能为碍，乃称纯熟。

（一）法陀罗尼 闻佛教法，受持不忘。

此乃熟习教诫之道（如一切经文乃至种种戒律等）。徒闻此类教诫而不能熟习，殊无法益可言。务必专心受持，常不忘失，庶能开发善业，消除恶业。

（二）义陀罗尼 悟解妙义，摄持不失。

此乃精研法理之道。浅如三乘教义，深如一乘教义，总须如理思维、真实开悟其中妙旨。摄持纯熟，庶成解义门善知识。

（三）咒陀罗尼 传佛密咒，行持神验。

此乃密受加持之道。不论法持、义持，但得三密妙理潜运于心，持至一心不乱，自有神异效验。对世法固有消灾增福种种功用，对出世法更有见佛闻法等等瑞应。

（四）忍陀罗尼 安住实相，印持成就。

此乃成就三昧之道。脱离假相，归于实性，而能安住不动。印持此境，有自在起用之力，是谓成就。其中又有差等，详如下文。

四种陀罗尼固各有专名，而咒陀罗尼却别有五名：

法、义、咒、忍，固分表四种陀罗尼。然译名常不一致，尤以咒陀罗尼异称更多。今复揭示如下，俾易明晰。

（一）陀罗尼 以通名摄专名也。《大乘六波罗蜜多经》以陀罗尼为五种法藏之最上者，即指咒陀罗尼言之。密教中所谓陀罗尼，亦然。

总持法要，原以法性为主。执持三密，称性开敷，正符陀罗尼本旨。故咒陀罗尼每以“陀罗尼”专名之。《大乘六波罗蜜多经》所举五种法藏，已详《金刚大义·悬谈》；即经藏、律藏、论藏、般若藏、陀罗尼藏也。前三藏未必能见法性，后二藏则必见之；而陀罗尼藏尤能开显佛境，故称最上。纯



粹密教所谓陀罗尼，即专指此中理趣也。

（二）咒 以“咒陀罗尼”之首字为代表也。但四种陀罗尼凡持至有效验者，亦或通名曰“咒”。因此方“咒”之本义，以有不测之效验为主故。

“咒”字为中国固有之名词，其义为诅；所以表坚决之愿也。由此等切愿，能致不测之效验，四种陀罗尼皆带此义，故亦通名曰咒；不惟“咒陀罗尼”之简称也。

（三）明 以能破一切无明烦恼之暗也。

不能见性，即是无明。烦恼作用，纷然为障。咒陀罗尼能破此暗，使归于明，故又曰“明”。

（四）密语 以二乘异生所不能测也。

二乘异生均未能见性，故对于如来口密莫名其妙，惟以密语称之。

（五）真言 以从法界流出之真实言音也。

如来密语，得藉众生之口发出。然其动机，纯从法界本性流出，言言真实，非若凡夫由浮识牵合而成之假言，故曰“真言”。

陀罗尼门任持何种法性，均有特效。本章所谓“般若总持”，即以般若波罗蜜多法性为所持也。

陀罗尼法门，原以发展所欲开显之法性为旨，般若法性不过其中之一。但本经所持在此，故以“般若总持”名是章。

## 第一节 通赞

以上三章经文，如依名句一心持诵，令极纯熟，此属法陀罗尼。其中义理，若能一一参究精透而保任之，则属义陀罗尼。得本章真言如实行持，与般若本尊相应，斯属咒陀罗尼；及其成就，则属忍陀罗尼。前二后二，境界浅深不一，固各有相当效验。本节通加赞叹，承上兼起下也。

上文“破五蕴”、“破诸相”、“般若妙用”三章，皆藉名句显义。义解不论详略精粗，若但依名句专心读诵，不被杂念冲破，是名一心持诵。其能不

加意识，随时能顺口背诵者，得称极纯熟也。既能一心，虽于义解未尝研究，总名“法陀罗尼”。研究精详，饶有心得；其极也，虽不起意识，对于所指法理，莫不默自了了，是名“义陀罗尼”。本尊（且约般若菩萨）以自在力加持我身，我以口业摹效其真实言音，精熟之后，能得正确法验，是名“咒陀罗尼”。法验虽显，而为积习所拘，只属自觉，不能广利他身；以安忍力与积习奋斗而消灭之，庶得利他大益，是名“忍陀罗尼”。前二境界浅，后二境界深，固各有其功效也。本节于四种境界先加通赞，然后进说真言，为后二所依。若前二，则既详上三章，故曰“承上兼起下”。

**经云：故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。**

本章既以般若波罗蜜多法性为所持，故此段经文首标此性。“故知”二字，承上文妙用而言。次以四殊胜句通赞之者，备列四种陀罗尼之功能，皆名曰“咒”，尚简也。

般若波罗蜜多，显义为“智慧到彼岸。”其法性，则须离识显智时乃能会之。境界浅者，虽未能深会，而当一心不乱时，亦有少分默契也。本经专扬般若法性，于宣说种种显义及其妙用之后，继以“故知”等语，藉明行持者之法益也。四殊胜句，即“大神咒”，“大明咒”，“无上咒”，“无等等咒”。所以分四句者，以陀罗尼原分四种也。皆以“咒”名之，即上文所论之通名（代替陀罗尼），非专指第三种。不通称“陀罗尼”，避繁趋简耳。

法陀罗尼持至一心不乱，神验随生，是谓大神咒。义陀罗尼持至见理明彻，法验随显，是谓大明咒。咒陀罗尼持至三密相应，本尊现前，是谓无上咒。忍陀罗尼持至入佛三昧，寂灭现前，是谓无等等咒。

一心不乱，虽梵天外道之咒，持之亦有效验，何况与般若相应之名句！故法陀罗尼有神验随生之效。今曰“大神咒”，拣异梵天外道之小效也。研究教义，虽精详至极，总归识摄；能与如如真理相应，泯识显智，庶称见理明彻，依智起用，法验昭彰。义陀罗尼谓之“大明咒”者，拣异未契如如真

理之小明也。诸尊三密加持之力，能使行者心中显现本尊妙性。密习精熟，本尊现前。此纯真智所显，与用识作成者迥别，常途咒陀罗尼莫得超越其上，故咒陀罗尼有“无上咒”之称。忍陀罗尼之最上者，得寂灭之妙，入佛三昧，即直契佛心之寂灭境界；十地菩萨不能与等。今曰“无等等咒”，约最上忍陀罗尼之功效也。

能除一切苦者，约最深境界言之。较浅者对于决定业则未能除，然亦得重业轻受也。真实不虚者，以与法界相应，有必然之效验；非若世间虚妄现象，每为识执所碍也。

四殊胜句具足，即入最深境界，以摄“无等等咒”在内也。得此境界，自然无苦不除。若只具前三句，决定业固未能免；然重业轻受，效验亦非小矣。凡与法界相应，一切莫非真实，以脱离识故，故曰“非若世间虚妄现象”。

《大般若经·百〇二》云：“是善男子善女人等，一切毒药、蛊道、鬼魅、厌祷、秘<sup>①</sup>术皆不能害，水不能溺，火不能烧，刀杖、恶兽、怨贼、恶神、众邪、魍魉不能伤害；以般若波罗蜜多是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒。〔如是般若波罗蜜多〕<sup>②</sup>，是一切咒王，最上最妙，无能及者；〔具大威力〕<sup>③</sup>，能伏一切，不为一切之所降伏”。此约最高效验之言也。浅者即如百〇五及一二六等卷所云（既见首章初节）。

《大经》此文，乃充类至尽之语也。毒药，即猛烈物质所发之势力，非肉体所能堪任，以致被其毁灭。蛊者，虫中最恶。据《通志》云：“造蛊之法，以百虫置皿中，俾相啖食，其存者为蛊。”今印度、苗、瑶各地，尚有以蛊投食中以毒人者。鬼，摄一切鬼趣言之（夜叉、罗刹在内）。魅，即鬼之作祟者，亦名老精物。厌祷，藉诅咒力以禁伏或伤害对方者。秘术，统摄一切咒术言之。水溺、火烧、刀杖、恶兽、怨贼、恶神、众邪等等，其事易知。魍魉，则木石等怪物也。修般若波罗蜜多得成于忍，能使前五识坚强至极，不为外力之所冲破，故对于上列诸难，皆不被伤害。《大经》于四殊胜句之外增“一切咒王”之赞，以般若为一切波罗蜜多之根本也。忍之至高者，

① 简《大正》并其校勘本，此字作“咒”。此所引者，或据别本；或乃特以“秘术”统摄一切咒术（如下文云云），并别四陀罗尼也。

② 检藏经，补入。

③ 检藏经，补入。

能伏一切，不为一切之所降伏。其次则未与甚深般若波罗蜜多相应，或暂相应而未成寂灭忍者，其效验只如《大经》百〇五及一二六卷所云“轻业能除，重业则转轻报”也。

玄奘三藏之游印度，中途时逢恶鬼怪物来扰，虽念观音，效力不大，及诵《般若心经》，则皆纷散。此般若波罗蜜多能遣魑魅魍魉之明征也。（出《慈恩法师传》）

〔清〕康熙间，钱塘郑国相妹，有狐祟，至晕绝，国相为诵《心经》，始苏。（见《异谈可信录》）

〔清〕浮梁程昭，因病瘧，诵《心经》而愈，常持无间。道光间，春官下第归，江中覆舟，漂荡十余里。一心念《心经》，若有物承其足，藉以微坐，得救。（见《海南一勺》）

〔唐〕长庆中，荆州公安僧会宗<sup>①</sup>，中蛊将死，乃念《金刚般若经》。至五十遍，梦有人命其开口，于喉中引出髮十余茎；又梦吐大蚓长一肘余，病遂愈。（出《续酉阳杂俎》）

〔唐〕临安陈哲，家居余杭，持《金刚般若经》。草贼朱〔潭〕<sup>②</sup>寇临安。哲正遇贼，贼争以剑刺之。每下一剑，则有五色圆光径五六尺以蔽哲身，刺不能中。贼惊为圣人，舍之而去。（见《广异记》）

〔唐〕王令望还邛州临溪<sup>③</sup>，路极险阻；忽遇猛兽，震怖非常，急念《金刚般若经》。猛兽熟视，曳尾而去，流涎满地。（见《太平广记》）

《金刚般若经》云：“善男子善女人受持读诵此经，若为人轻贱，是人先世罪业应堕恶道，以今世人轻贱故，先世罪业则为消灭，当得阿耨多罗三藐三菩提。”此明持般若者有重业轻报之效也。

般若总持法门利益之大如此，斯固学者亟当研究。据实，其他总持亦有相当利益，各视机缘耳。但四种陀罗尼皆有真实功效，其理维何？分详如下：

① 底本“宗”作“中”，而《金刚经功德颂》及《金刚经鸠异》卷一皆作“宗”。今据以改之。

② 据《广异记》补入。

③ 底本“邛”作“邛”，且断句在“临溪”之前，盖以“临溪”为“濒临溪水”之意。“邛”为“邛”之讹字。又据《太平广记》，“临溪”为邛州属地之名，非“濒临溪水”之意，故当于“临溪”之后断句。今一并改之。

以般若法性为总持，既有上文所述之利益，学者应勿交臂失之；但须穷究到底，乃有最高效验可期。能如是用功，则总持其他任何法性，均有同等利益。四种陀罗尼之有真实功效，总以一心不乱为基。一心之极，在度尽无间；不乱之上，复能、所双忘，功效必大。总持行者不可不知此理也。

（一）法陀罗尼所以能收效验者，以名句虽为意识所缘，而默契种种名句之妙观察智未尝不潜发于心；但为意识所掩，不自觉耳。持至一心不乱时，倘能所俱忘，斯识泯智显矣。苦厄之来，无非识执与外境勾结所致。今以法陀罗尼力伏其识执，可使将熟之业报，或退隐或轻减。此“大神咒”所由名也。诸经持验记中得此效验者，不知凡几。

行者未开悟前，虽不能默契般若波罗蜜多之旨，然持诵至一心不乱，终于能所双亡，亦隐得法性妙用。以识执暂伏，能免粗异熟之拘束也。其名“大神咒”在此。诸经持验，典籍甚繁；上文所述故事，只海中之一滴。更举三事如下：

（1）〔宋〕赖省干，以妖术杀人祭鬼。尝于浙中买十余岁童女充牺牲。此女幼随母习《心经》；临祭时，沐浴装饰，被锁空宅中。女自分必死，专诚持诵《心经》。夜半，有物自天窗下，光闪如电。急诵揭谛咒，口中忽放光明；物欲进复却。女口光渐大，射物铿然有声，仆地。值逻卒过，女呼杀人！卒破壁出女，见一大白蟒，死矣！捕赖及家人依法治之。（见《谈薮》）

（2）〔唐〕遂州赵文信暴死，至阎王所。同伴十人，中一僧。王问：“在世间修何功德？”僧答：“诵《金刚经》。”王惊喜，合掌赞言：“善哉！善哉！师诵般若，当得升天，何错来此？”言未竟，有天衣下降，引师升天。文信回生，具述此事。（见《法苑珠林》）

（3）唐时有一富商，恒诵《金刚经》，每以经卷自随。尝卖贩外国，夕泊海岛。众商利其财，共谋杀之；盛以大笼，加巨石，并经沉于海底。岛有僧院，每夕闻人念《金刚经》，声自海底出；异之。命善泅者入水采察，乃挽笼而上。商云：“被沉入海，不知是笼；但觉身处宫殿，常有人送饮食，安乐自在也。”遂依岛院出家。（见《金刚持验》）

(二) 义陀罗尼所以能收效验者，以思维教理，虽亦不离意识，而能起穷参极究之力者，实以妙观察智为所依。当参究时，此智为思维心所蔽，不能出现。及其精熟，不待思维而心自了了，直能以智力应付万法，无须意识为缘。识既不行，自无识执勾结尘境之患，故能消弭苦厄于未形之际。其见理深透者，的的明心见性，效验尤大。此“大明咒”所由名也。大乘诸宗善知识得此效验亦不少。

依意识作正思维，能熏习妙观察智，隐令渐显。显至相当程度，自能不赖意识而运用，得免识执勾结尘境之患。然必见理明彻，持之纯熟，乃成义陀罗尼，乃称大明咒。大乘善知识不论何宗，皆许有此功效。如法相宗慈恩大师（窥基）出入恒有天神翼从，华严宗贤首国师（法藏）讲《华藏世界品》，地为震动（均见《宋高僧传》），皆其例也。更举数则如下：

(1)〔晋〕释道安，通达经教，常注诸经，欲求证明，乃誓曰：“若所说不违正理，愿见瑞相。”乃梦见梵僧，白头长眉，语云：“所注合理。我不得入涅槃，住在西域，当相助弘通。可时时设食。”后《十诵律》至，远公始知其师所梦乃宾头卢尊者。于是设座饭之，处处成则。（见《高僧传》）

(2)〔刘宋〕竺道生，幼而颖悟，聪哲若神。童年出家，望倾缙素。常以入道之要，慧解为本；钻仰群经，不惮疲苦。后从罗什三藏受业，得会空宗精要，发明一阐提人皆得成佛。时大本《涅槃经》未来，众以为邪说，摈出山门。生于大众中正容誓曰：“若我所说反于经义者，现身即遭病疾！若与实相不相违背，愿舍寿之时，据师子座。”言竟，拂衣而出；于顽石中说此深义，石皆点头。俄而大本至南京，果称阐提皆有佛性。众始惊异。宋元嘉十一年十一月庚子在庐山精舍登座说法，穷理尽妙，听众悦悟。法席将毕，麈尾忽堕，端坐正容而灭。颜色不异，似若入定。道俗骇嗟，远近悲泣。于是京邑诸僧内惭自疚，皆追服焉。（见《高僧传》）

(3)〔梁〕释智藏，精研教理，罔或抗衡。圣僧宝志（六朝时神僧）预赏识之。有野老者，工相人也，百不失一。谓藏曰：“法师聪辩盖世，天下流名，但年命不过三十一。”藏时年二十九岁，惊闻警告，讲解顿息，发愿专持《金刚般若经》，足不出寺。寿命垂尽；诵经之顷，闻空中声曰：“善男子，今时汝应逝世，义陀罗尼力，得倍寿矣。”后遇野老，大惊曰：“何尚在世？”熟视之曰：“前见短寿之相，今皆无之，当享六十余岁也。”于是江左道俗竞念《金刚经》，多有征验。（见《续高僧

传》)

(4)〔隋〕释昙延，十六岁时入寺听《涅槃经》，深悟其旨，遂出家，专研此道，慧倾耆宿。欲著《涅槃经》大疏，恐滞凡情，尽诚祈祷。夜梦有人白服乘白马，授以经旨；延手执马鬃与之清论。觉后思维，此必马鸣菩萨授宗旨也。遂精心撰疏，稿成，质于仁寿舍利塔前曰：“延以凡度仰测圣心，诠释已了，具如别卷。若幽致彻达，愿示瑞应。如无所感，誓不传世。”言讫，《涅槃》卷轴并放光明，通夜呈祥，道俗称庆。塔中舍利又放神光，三日三夜，辉耀不绝，上彻霄汉，下照山河。合境睹光，皆来谒拜。真义陀罗尼之征验。(见《续高僧传》)

(三)咒陀罗尼效验更不可思议！以从果位诸佛真心流出之密语，运用于行者心中也。前二门尚属自力。心中本有功德藏，未尝一一开敷，只凭夙根所习之小分，依妙观察智而起力用。诸佛密语，则由一切智智流现为真言，具摄无量功德。行者得此加持力，心花大开，藉肉身之口而播于外。三密相应者，能使真言所及之处，皆显诸佛功德。及入三摩地，本尊妙相如实现前，或作佛形，或作菩萨形，或作天等形。前一为诸佛他受用身，或应化身；后二则等流身也。本尊出现，苦厄自消；效验较其他法门尤胜。此“无上咒”所由名也。密宗善知识会之。

诸佛密语，随机称性流露，无不真实；以从一切智智出现也。行者得此加持力，修习精熟，必然开显相当功德。若遇苦厄，定能消灭。其能入三摩地者，则见本尊现前，或自成尊身。所显之身，虽有受用、应化、等流之异，要皆从如来藏流现也。证明此中境界者，堪称密宗善知识。此本当人自知，他人无相当程度者无所感觉。偶有感觉者，夙根流露也。举数事如下：

(一)〔唐〕惠果大师，密宗善知识也。童年修法，即显灵验。不空三藏许为密教大机，遂授以三密四曼之秘奥。不空灭后，继为七祖。代宗、德宗、顺宗三朝，皆尊为国师。尝于三摩地中亲证大曼荼罗，命供奉绘其概略。或致疑焉，大师誓曰：“此图如合法理，天即降甘露。”时晴天无云，阳光正盛，众以为必无效验。诎方猜测之际，天乍雨；皆大叹服。其图即现传之金曼也。(见《密宗付法传》)

(二)东密兴教大师，相传为惠果祖师后身。其修三摩地时，或从隙窥之，见其身变为不动明王。金刚峰寺诸僧嫉之，率众来杀。不见大师，只见坛上两位不动尊。撼之，皆极重不能动。乱斩之，误中木像，竟流血。本身从容出定，众骇奔，遂免

于厄。(见《东密列祖传》)

(三)〔唐〕闍宾沙门佛陀波利(义为觉护)切慕文殊菩萨功行;仪凤元年,远来五台山礼谒,冀见圣容。一老翁谕之曰:“此土众生广造恶业,出家之辈,亦多犯戒。汝若能持尊胜陀罗尼,利益此土众生,庶与文殊法性相契,得见真身也。”波利即西还,求得梵本,东来宣译。译毕,即入五台金刚窟中,潜修三昧。大历中,南岳沙门法照,登五台礼金刚窟;忽见梵僧身长七尺,自称佛陀波利,问其礼窟之由。照对曰:“愿见文殊!”波利曰:“若志愿坚强,真心不杂,我能引汝一见。”照遂脱履瞑目,觉身入窟:院宇庄严,额题“金刚般若寺”;楼观复沓,殿宇连延,可二百所;人物魁伟,迥异常睹。文殊大圣,处于中台,宣言慰劳。分茶赋食讫,波利即引之出。照苦乞留寺。波利不许,勉云:“努力修此三昧,当可永住于此。”照出至原处,蹶履回眸之际,波利隐焉。(见《宋高僧传》)

(四)忍陀罗尼原有浅深之分,因忍法有高下也。约大乘教:有伏忍(地前),有信忍(一地至三地),有顺忍(四地至六地),有无生忍(七地至九地),有寂灭忍(十地至妙觉)。此见诸《仁王般若经·教化品》者(《教化品》亦作《菩萨行品》,为八品中之第三品)。约显教:法陀罗尼只归伏忍,义陀罗尼得归信忍至寂灭忍。约密教:咒陀罗尼得通五忍。行者未破执前,伏信摄;破第一重妄执者,得入信忍或顺忍;破第二重妄执者,得入无生忍;破第三重妄执者,得入寂灭忍。寂灭忍之极,则成入佛三昧耶。三昧耶真言中有“无等等”妙义(见《大日经·具缘品》),此“无等等咒”所由名也。密宗悉地成就者,乃能安住之。

伏忍者,遮遣凡情,能令识执不起也。信忍者,一念净信,默契法性不忘也。顺忍者,法性开展,不妨随顺世谛也。无生忍者,解脱分段,不至再堕六道也(除乘愿再来者)。寂灭忍者,诸识尽泯,深证二空真如也。《仁王般若经》,具云《仁王护国般若波罗蜜多经》。国家有大难时,则依经轨修之。此属息灾法,亦有平日修以求福慧者。法陀罗尼一味依法持诵,虽伏凡情,未得见性,故只归伏忍。义陀罗尼参究性理,浅深不一,故信忍至寂灭忍皆许有之。以上二种,约自力门,属显教摄。咒陀罗尼行者程度参差,有正机,有旁机。全未破执者,只属旁机。破第一、二重者,渐入正机。破第三重者,纯称正机也。依寂灭忍,极而建立佛境界,则成入佛三昧耶。此门不论正机、



旁机，皆赖他力加持，故密教摄。悉地成就，则对法界现象有自在支配之能力。如普贤阿闍黎（即龙智）上天入地无碍自由，即获大悉地者。更举一例如下：

善无畏三藏者，西天乌荼国佛手王之子也。幼嗣王位，后禅让于兄而出家。师事达磨掬多（或称龙智菩萨），得传瑜伽密教，为大阿闍黎。悉地成就，转物自在。尝入鸡足山为迦叶尊者剃发，受观音摩顶。时中印度大旱，请师求雨，俄见观音在日轮中，手执军持，注水于地。时众欣感，得未曾有。既而掬多谓师曰：“汝与震旦有缘，今可行矣。”至迦湿弥罗国，薄暮次河而无桥梁，乃浮空以济。一日受请于长者之家，有罗汉降曰：“我小乘人，大德是登地菩萨。”让席推尊。师施以名衣，升空而去。又途中遭寇，举刃三斫，肢体无伤；寇唯闻铜声（真金刚身）。师以驼负经，至西州，涉于河。龙陷驼足，没于泉下。师亦入泉三日，止住龙宫，宣扬法化，开悟甚众。及牵驼出岸，经无沾湿焉。开元初，玄宗梦与圣僧相见，仪表非常，乃图其像于壁。师至，貌与尊像全符。玄宗大悦，尊为教主。时有术士，御前与师角。师恬然不动，术者手足无所措。属暑天亢旱，玄宗请师祈雨。师云：“共业演成，强雨反害。”辞不获已，乃盛水一鉢，以小刀搅之，咒语数百。须臾，有物如龙，入于鉢底。顷之，白气自鉢上升数尺，疾旋自讲堂而西，若足素翻空而上。既而昏霾，大风震电，雨骤至，街中大树多拔焉。（见《宋高僧传》）

## 第二节 真言

如来身口意三业，神秘莫测，故有“三密”之名。种种印契，身密也；种种真言，口密也；种种观境，意密也。本经不说身、意二密，而惟示真言；略耳。

如来三业，根于妙行，不落于识，固非二乘异生所能测，菩萨未深入寂灭忍者，亦不能神会，故有身密、口密、意密之名。印契、真言、观想，皆法性之特征，分身口意三门表示之。任何法性，形诸行者之身，恒有相当印契与之配合，是谓身密；播诸行者之口，恒有相当真言与之配合，是谓口密；发诸行者之意，恒有相当观境与之配合，是谓意密。三密齐施，加持之力乃具。本经惟示口密者，且随机传授一密。余二密未便公开，暂略之也。

真言既由佛心流出，无论一音多音，皆摄无边功德；惟妙观察智乃能辨之。

虽经过行者之口，成为世间音相，但以加持力为所依，便有相当功能。净信之人，一味虔诵，能获不思议效验者，职此之由。

诸尊真言，皆由妙观察智于无量功德藏中撷出一段条理而润泽之，自在运用。经过行者之口，乃成为世间音相。能发出此等真言，即是与加持力相应。其受加持而不能播成音相，即是加持力未得舒展。其音相或不正确，或不纯熟，即是加持力有所质碍。净信之人，接此加持力而虔持之；音既正确，习又纯熟，是加持力能于身中自在运用之表示，故有不思议之效验。

经云：故说般若波罗蜜多咒，即说咒曰：“揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提，萨婆诃”<sup>①</sup>。

深般若波罗蜜多法性，能除一切苦，真实不虚；尚矣。然由何道乃能速疾得此大效？舍咒陀罗尼外，不足以当之。观自在菩萨悲心流现，遂说此般若真言。经云“故说般若波罗蜜多咒”，寓此意也。咒曰：“揭谛”乃至“萨婆诃”凡十八字，都为五句，可名“揭谛真言”。

深达般若波罗蜜多法性，得成忍陀罗尼，自然有真实功效，无苦不除。然若只仗自力，从阐明心性用功，收效过缓。纵能一生成办，亦未易达到最深境界。倘依本尊般若菩萨真言，所谓咒陀罗尼，而得成于忍，庶几速疾致此大效。观自在菩萨悯行者不知此道，漫从纡徐之路进行，故特说此般若真言。经云“故说般若波罗蜜多咒”，加以“故”字，意在于是。

此咒译文十八字，在梵文不过十五音；因而“波罗”及“萨婆”皆合二字成一音也。对列如下：

ga te ga te	pra ga te	pra Sam ga te	bu ddhi	Sv ā h ā
揭 谛 揭 谛，	波 罗 揭 谛，	波 罗 僧 揭 谛，	菩 提，	萨 婆 诃。

[注] 梵字未便排印，每以罗马字代表之。

咒语分五句：（一）揭谛揭谛，（二）波罗揭谛，（三）波罗僧揭谛，（四）

<sup>①</sup> 底本“揭谛咒”断句为：“揭谛，揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提，萨婆诃”。如此则有六句，非下文所谓五句。今据下文订正。

菩提，(五)萨婆诃。义详下文。

咒无专名者，往往以开首数字称之，故曰“揭谛真言”。经称“般若波罗蜜多咒”(释文简称“般若真言”)，则般若部诸真言之通名也。

揭谛者，超脱妄执之义，简称曰度。若分析之：揭者，诸法行相不可得；谛者，诸法如相不可得。穷参极究，义陀罗尼门之能事也。

众生为无明所缚，迷真逐妄，不能入圣。妄执者，执著妄境不知舍离也。

“揭谛”二音之法性，初步能破枝末无明，使不复被缚于尘相，故曰“超脱妄执”。度也者，度过困境之意。诸佛深达此种超脱之法性，播为言说，则成“揭谛”之音。再详释之，则揭者，顿了法性各自起用，不相系属，原无行相可言；彼此若生灭相承者，意识逐步认识所带起之幻感耳。谛者，顿了一法不立，唯显如如，而如相亦不可得；恍有法相当前者，则前六识随事体认所遗留之残影耳。会得此旨而把持于心，恒不忘失，是谓义陀罗尼。

观自在菩萨，以如来等流法身流现揭谛真言。行者接此法流而虔持之，破执之性，遂渐渐显著于心；虽未尝参究，亦可得无上效验。

揭谛法性，如来三身皆备具之。观自在菩萨为如来等流法身之一，故随缘得播揭谛真言。行者初虽愚迷，接此法流之后，持之纯熟，则破执之法性隐隐舒展。向之被缚妄境者，于不思议中竟冲破之，故有无上效验。

然妄执有三重；此真言首三句，即三执均破之旨。初句破第一重妄执(粗执)，次句破第二重妄执(细执)，又次破第三重妄执(极细执)，一一真实不虚。

众生之现五识身，原经过三段历程：(一)依大空随缘发起据点，(二)依据点随缘开展光明，(三)依光明随缘演变色法。因经验幼稚，随事注意，种种识执相沿而生。所谓色法，滞于第六识，成第一重妄执(此执最粗，故名粗执)。所谓光明，滞于第七识，成第二重妄执(此执较细，故名细执)。所谓据点，滞于第八识(实亦七识牵累)，成第三重妄执(此执甚细，故名极细执)。修此揭谛真言，单精首句，足破粗执；兼精次句，并破细执；俱精三句，得破极细执。各有真实效验，如上云四陀罗尼之例也。

初句叠言“揭谛揭谛”者，以此重粗执内分二种：(一)分别我执，(二)分

别法执。初“揭谛”，超脱我执；次“揭谛”，超脱法执；二执同断，故并置一句中。次句言“波罗揭谛”者，超脱俱生我执也。“波罗”之义为极，为彻底。俱生我执一断，从此得无生忍，彻底脱离分段生死，故加以“波罗”之名。第三句言“波罗僧揭谛”者，超脱俱生法执也。梵语之“僧”，义为审谛之至，归于大空（此非“僧伽”之“僧”），乃妙观察智之极谈，观自在王境界也。彻底破除俱生法执，此性乃显。于“波罗揭谛”之中加以“僧”音，意在乎此。“菩提”者，大觉之道也。俱生二执并断，真如法界不复被障，得证此道矣。“萨婆诃”者，由自觉而觉他，且觉行圆满矣。

粗执大别为分别我，分别法，皆第六识著境所致也。“揭谛”之性，对任何识执本来皆能破之（不论粗细）。然行者初步但从粗相用功，故只破粗执。叠言“揭谛”，意在并破二执也。粗执已破，细执依然把持，所谓“俱生我执”是也。彻底破除，须致力于细相。此相乃第七识于内心中执持八识见分不舍所致。“波罗揭谛”之性，则引慧力游刃于细相之中，而解脱俱生我执也。如是乃彻底脱离分段生死，永断轮回。此“波罗”之义，不可忽也。粗细执俱无，得证无生忍；然犹不免变易生死，以俱生法执尚在故。此种法执，虽以第八识为所依（即无明业识），究是第七识极细执所酿成。欲破之者，须审谛之极，深入大空本体，妙观察智绝无被碍之处乃得。言“波罗僧揭谛”者，引行者之心入于至极之境，务令与法空真如相应也。“菩提”乃佛道。引心入此，则欲于法空真如之上直显佛境，非以菩萨境界为满足，所谓“观自在王”是也。“萨婆诃”为圆成度生之特种法性；依菩提门，即觉行圆满。

持此真言至于悉地（义为成就）现前，依寂灭门则为佛，依方便门则为般若菩萨。说此真言以利益众生者，又属何等法性耶？则大悲观自在菩萨千手眼中之宝镜手也（参观《千光眼秘密法经》<sup>①</sup>）。

“悉地”者，力用自在、无所妨碍之义也。此本有三位：单破粗执者，只证世间悉地；兼破细执者，得证出世间悉地；具破极细执者，方证出世间上上悉地。本经以深般若波罗蜜多为究竟，故可与上上悉地相应。持任何真

<sup>①</sup> 此经具称《千光眼观自在菩萨秘密法经》。

言，均有此三位悉地征验，今举般若真言为例耳。上上悉地已成，约寂灭门即是佛，约方便门则为菩萨。以属般若法性，故特名“般若菩萨”。然本经真言，非般若菩萨现身宣说，乃观自在菩萨以其所证知而代说者也。盖观自在菩萨，约大智门，乃证明种种法性之条理；约大悲门，则传播种种法性之口密。千手千眼，纯从大悲心流现之尊特身也。代说此揭谛真言，则属千手中之宝镜手。《千光眼秘密法经》具示三密，惟真言与此不同：则随机宜而异（彼真言属果地，此则属因地）。

《楞严经》“观音耳根圆通”章云：“初于闻中，入流忘<sup>①</sup>所；所入既寂，动静二相了然不生（一）。如是渐增，闻所闻尽；尽闻不住，觉所觉空（二）。空觉极圆，空所空灭；生灭既灭，寂灭现前（三）。忽然超越世出世间，十方圆明，获二殊胜（四）。一者上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力（五）。二者下合十方一切六道众生，与诸众生同一悲仰（六）。”

楞严会上，阿难等蒙佛开示慧觉圆通之旨，而未达圆通根本，重加请益。世尊爰命诸大菩萨、大阿罗汉，从悟十八界起，以至一切圆通证入三摩地，其中历程如何，各述心得以对。对者二十五圣，或取十八界中之一界为入手方便，或取七大（地、水、火、风、空、识、见）中之大为入手方便。观音菩萨所说特详，即耳根圆通法门也。“初于闻中，入流忘所”者，声音之被认识，由所闻之境与能闻之根相结合而来；若断其结合，则闻性反流入内，顿忘所闻之境也。“所入既寂，动静二相了然不生”者，只有闻性，不令流出；无论境之动静，皆无从显示尘相，一味寂然。然相虽不生，而闻性却自明了。“如是渐增，闻所闻尽”者，定力渐强，乃至能闻、所闻之别亦泯，唯余绝对之闻性也。“尽闻不住，觉所觉空”者，所余闻性尚缠末那识之中，不无能觉、所觉之感。扫尽此种缠住，庶乎能觉、所觉皆空耳。“空觉极圆，空所空灭；生灭既灭，寂灭现前”者，能、所觉皆空，虽泯俱生我执，而未得云圆；以俱生法执犹在故。空觉能至极圆，乃至能空、所空之微细见亦消灭无余，斯真一切生灭法皆灭，现前唯显寂灭本性也。“忽然超越世出世间，十方圆明，获二殊胜”者，空之极，彻见法界源底；世间分段生死，出世间变易生死，皆超越无余；即二空真如境界。百尺竿头，更进一步，十方生佛

①《大正》本《楞严经》，此“忘”作“亡”。亡、忘二字互通。此用“忘”字，义甚精也。详见后文之释。

种性，无不豁露于心圆明之中，显二种殊胜也。“一者，上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力”者，圆明慧觉，与十方诸佛妙觉心相合，同入慈无量三昧也。是为第一种殊胜。“二者，下合十方一切六道众生，与诸众生同一悲仰”者，圆明之心普摄十方众生，施以大悲；而众生亦各各景仰于我，互相依倚无遗也。是为第二种殊胜。

此观音历述反闻归根之程序。文分六段：初段显破第一重妄执境界；次段显破第二重妄执境界；第三段显破第三重妄执境界；第四段显妙观察智之极致，为下二段之纲领；第五段显证菩提道，因此道以慈无量心为主故；第六段显成“萨婆诃”行，因此行以悲无量心为主故。

观音从耳根脱声尘而悟入十八界，终成慧觉圆通，是名“观音三摩地”。程序由粗而渐细，藉名句以显之。此中六段文字，实摄四层境界。“初于闻中”至“了然不生”，从外迹尽遣尘相，即破粗执也。“如是渐增”至“觉所觉空”，从内心尽遣我相，即破细执也。“空觉极圆”至“寂灭现前”，从本体尽遣法相，即破极细执也。“忽然超越世出世间”以下，则遣去住地无明而破最后微执，为慧觉圆通之极致，亦即妙观察智之极致也。发菩提心以慈无量为基础；圆证此道时，慈心自与十方诸佛相同。运萨婆行以悲无量心为根株；圆成此行时，必为十方众生所景仰。观音三摩地至此，遂圆通无碍矣。

参究透彻者，便知此文与揭谛真言互相赅摄。一则显说破执程序，默寓般若于行间；一则密熏般若特性，自有破执之力用。法门不同，成功则一。

对经咒一味读诵或讲解者，于“揭谛真言”与“耳根圆通”自难融归一致。真参实究，透彻其中妙理，知彼此同符，不过显密之异耳。显则逐步破执，般若递增；密则隐熏般若，破执日强：功效固无别也。

## 结 经

一经终结之文，谓之结经；古作流通分，盖法流传播之义也。本译并略此分，不可不参观他译以窥全豹。仍录护译如下：

经之正宗分已毕，恒以听众欢喜奉持作结，名曰结经。以此法有奉持，即是传播于世，故古作流通分。本译但翻正宗分为持诵之文，开、结皆略；

什译亦然。唐德宗尝以首从未备为惜。但余译未曾阙如，皆可作参观之资。今释开经，既补录护译，结经未便岐异，故仍以护译终焉。

“舍利子，诸菩萨摩訶萨若能诵是般若波罗蜜多明句，是即修学甚深般若波罗蜜多。”尔时世尊从三摩地安详而起，赞观自在菩萨摩訶萨言：“善哉！善哉！善男子，如汝所说，如是！如是！般若波罗蜜多当如是学！是即真实最上究竟，一切如来亦皆随喜。”佛说此经已，观自在菩萨摩訶萨，并诸苾刍，乃至世间天、人、阿修罗、乾闥婆等一切大众，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

流通分每从“佛说是经已”起；此则加“舍利子”乃至“一切如来亦皆随喜”等语于其上，盖本正宗分之尾声。本译惟取简要，不入持诵之内。今释权取方便，附录于结经之前。

观自在菩萨说真言已，复呼舍利弗，告以抉择之道也。“明句”，即上章揭谛真言五句。修般若行之菩萨，一味持诵此真言，能致三密相应，则不须向显教途径修学，便得甚深般若波罗蜜多。

本经若至揭谛真言便止，学者或不明持诵要点所在，故须补足此段尾声，乃畅观自在菩萨本怀，所谓画龙点睛是也。是经原以舍利弗为当机，故点睛亦重呼其名而告之。“明”，即“真言”之异名，既见章首。“揭谛真言”，即“般若真言”之专名。今云“般若波罗蜜多明句”，则“般若真言”之具称也。修般若行之菩萨，依空宗法门，重在遮情：先遣六识以破见惑，次遣七识以破思惑，终遣八识以破尘沙惑。依相宗法门，重在诠有：先究六识以破分别二执，次究七识以破俱生我执，终究八识以破俱生法执。此二法门，各循序渐进，归于的的见性。然必须三大阿僧祇劫而后有成，是为渐教通例。其有直向明心见性用功者，途径固能舍渐而顿。但根机高下不一，故开悟深浅有异。此禅宗所以有一二三等之别也。然堪称顿机者，不外两种：（一）从花台出现未久，识执殊薄者；（二）由立场本来优越（初现身即属人天），缠缚尚轻者。前者多属大机，后者散入诸机。不论何机，欲其即生与甚深般

若波罗蜜多相应，克证二空真如，显出妙观察智之大用者，唯有真言宗法门乃有此特效耳。此种法门，若得显教表面辅翼，开悟固速。其但从内心用功，般若法性大开展时，虽未预习显教，亦能自得无师智，出言无不妙符正理也。

宣说已竟，世尊乃安详出定而印可之。重言“善哉”，赞叹之至也。“善男子”，通例为佛酬当机之语。“如汝所说，如是！如是！般若波罗蜜多当如是学”者，极赞观自在菩萨所说真言，及其抉择要语也。

宣说已竟者，观自在菩萨既示点睛之语，全经要旨遂竟也。全经名句，实蒙世尊定中加持得来。要旨已完，世尊应出定矣。安者，恬静也；详者，吉祥也（详与祥通），亦和善也。此形容出定时之威仪也。本经非世尊金口亲宣，而以加持力令观自在菩萨代说。应理与否，大众或有异词（或疑真言未必有此大效），故特以赞叹之言印可之，俾大众无所怀疑也。叠言“善哉”，既极其印可；又曰“如汝所说”，又曰“如是如是”，又曰“般若波罗蜜多当如是学”，重重赞许，无非欲大众充量欢喜信受耳。细究四番赞语，初三皆摄菩萨全部说词；后一则楷定抉择之旨，要学者依真言实习也。

此经既由世尊加持而流现，何不金口亲宣，必藉观自在菩萨发言，无乃近于委曲？此不知法界缘起之要道也。如来藏无所不具，随缘流现相当法性。所显之身，应现菩萨相者，则菩萨焉；菩萨之中，应现观自在者，则观自在焉。任运自然，不由造作。然现观自在身，单从内心开显者，只属自受用身。展为色身，一面受十方佛菩萨加持，一面对十方诸众生弘化，犹属他受用。其对局部之机，须以粗身摄受者，佛每令缘熟之菩萨（或果地应化，或因地行者）依加持之据点而现身焉。本经之观自在菩萨，许与当时印度道场诸听众有特殊因缘，故于世尊入此等三摩地之际，而现身其间，为舍利弗等说此揭谛真言。

依此行持，效验不虚，是谓真实。

依此行持者，如理虔诵揭谛真言也。此真言原属法界缘起，从世尊观自在三摩地流出；虽借菩萨身而宣传，言言却皆具足真实法性。以之摧伏一切违意之事，恒有相当效验。持其他显义诸经，未必克称真实者，以属无明缘起，每仗意识理会；虽与正义相符，究是法尘边事。纵能反尘归根，要难超出赖耶边际，非与真实法界相应。亦有功效可言，却非一一不虚也。



一切显教法门所不能及，是谓最上。

显教者，浅显之教法也；与深密之教法相对。识所缘相属浅显，智所证性属深密。洞达二空真如以前，终滞浅显；开敷诸佛境界以后，方符深密。浅显教法，不论空门、有门、中道门，皆依识而起之假相也。深密教法，不论莲花部、金刚部、佛部，皆依智而现之实相也。长期研究假相，无非为入实相之基；其道纡远。揭谛真言，能直入实相堂奥，不假方便，故非一切显教法门所能及。所谓最上者，与显教对比之言也。

能依此得阿耨多罗三藐三菩提，是谓究竟。

阿耨多罗三藐三菩提，义详前章；必证一切智智乃克当之。而一切智智之因行，以般若波罗蜜多为本；事事加以经验，一一舍相会性。缺一经验，行固不圆；非与般若波罗蜜多相融，德尤不立。持揭谛真言堪称究竟之道者，依此能得无上正遍知也。

一切如来亦皆随喜者，以此真言教法为十方如来共同护念耳。效验所以神速，正系于此。

一佛应化，不论传播何种法性，十方如来必以同等法流参加其间；表面为随喜，里面即加持，所谓共同护念也。真言教法，尤为十方如来真实护念。其力之强，自足转移一切。效验所以神速者，此也。

此经本观自在菩萨说；今曰“佛说此经已”，约印可之词言之。然以应化身证明等流身所说，谓全经为佛说，亦无不可。

“尔时世尊从三摩地安详而起”以下，至“一切如来亦皆随喜”，为印可之词；此乃释尊亲说者。虽寥寥数语，而证明点睛之要，使大众共知最上持诵之法而信受之；利益无量无边，无异亲说全经也。然观自在乃世尊等流法身之一；菩萨所言，由佛加持而来，实即代佛宣说。故“佛说此经已”亦可作为佛说全经已竟也。

天、人、阿修罗者，三善趣众生也。乾闥婆者，乐神之名，天龙八部之一也。

天趣，三界皆有之；常预法会者，则六欲天及梵天也。人趣，四洲皆有之；今预法会者，则惟阎浮提人也。阿修罗本分散诸趣：（一）天，（二）人，（三）鬼，（四）

畜。常作护法者，以天、鬼两种为多（鬼属阿修罗，因护法力能乘通入空，实居大海边）。乾闥婆奉侍帝释，司奏伎乐（即俗乐），故称乐神；处地上十宝山中。天欲作乐，乃应召上天。此神不啖酒肉，惟嗅香资身，故又名香神。天龙八部，即八类护法众生，而以天、龙居首二部也。余六部，即夜叉、乾闥婆、阿修罗、迦楼罗、紧那罗、摩睺罗迦。

夜叉，恶鬼也，有三种：（一）地居（摄罗刹），（二）空居，（三）天居（属毗沙门天）。迦楼罗，新译“鷖鷖”，即金翅鸟；居四洲大树，取龙而食。紧那罗，似人非人，名为歌神，能奏法乐。摩睺罗迦，新译“摩护罗迦”，人形蛇首，龙类摄，亦乐神（旧名蟒神）。

此会当机闻是真言法门，能迅获甚深般若波罗蜜多之效。苟非二障过厚者，自然皆大欢喜，且信受奉行矣。

当机，统摄会上一切菩萨苾刍，乃至世间天人等等。向惟熏习三乘教义者，忽闻真言法门能速与甚深般若波罗蜜多相应，自当皆大欢喜；不惟信受，且即奉行矣。然亦有例外者，则必二障过厚之辈。如法华会上五千增上慢人，尚不愿闻殊胜大教，何况奉行！此辈或烦恼障过厚，心太纷扰，不能趣向清净大路，是全被三毒等所驱使也。或所知障过厚，心殊昏昧，不能参究法界真理，是全被庸师等所蒙蔽也。

“信受奉行”者，信此真言教法而受持之也。观自在菩萨为说经之主，闻佛印可，固大欢喜，此译仍摄入信受奉行之内，则文相偶未善巧也。闍本云：“尔时世尊说是语已，具寿舍利弗大喜充遍，观自在菩萨摩訶萨亦大欢喜。时彼众会天、人、阿修罗、乾闥婆等，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。”斯较允当也。

闍本，即闍宾国般若三藏等所译之《般若波罗蜜多心经》（详《释题》中）。具寿，谓具足两种寿命，即肉身寿命与法身寿命也。余文自明。

# 法 华 特 论<sup>\*</sup>

## 自 序

《妙法莲华经》流传中国，隋译比较完备，凡二十七品，文相显豁，都八万言。本论别出手眼，撷其精英，以三十品分配之。义理深奥，迥超余经之上。论列要旨，泰半须宗密法，否则囫圇吞枣，食而不知其味焉。原夫一乘大道，佛性为根；仅明妙体，可称入门；兼得妙用，方许升堂；依性起相，曼荼罗如实现前，庶几登峰造极。其涉俗不染，应机自在，而弗能开显庄严佛境者，犹局般若藏范围，非所语于陀罗尼藏。诸佛最高法会，座中大菩萨必深达陀罗尼妙用，盖非如是不足以获醍醐上味，《六波罗蜜经》之言可证也。《法华》素号诸经之王，允具醍醐价值，然不精习经中诸陀罗尼，纵契“十如是句”，只飧熟酥。精习而神化之，至于体用交彻，性相互融，则全部《法华》句句皆自胸襟出，且知诸佛共同加持为一经旨归。宝塔现形也，龙女成佛也，菩萨上涌也，乃至一切瑞相流露也，无一不仗三密加持力而然。与加持力相应，随时得预《法华》之域，奚必待佛将般涅槃之际始有所见闻耶？欲求相应，当先学密。佛云“此经难信难解”，对显教根机言之耳。有尝醍醐大志者，盍兴乎来！

著者自序于广州

中华民国三十七年十月十日

## 发 凡

诸佛说经，有权有实，而以《妙法莲华》为应世正宗。宗旨深奥，非权机所能信解。古德喜谈实大乘者，每依般若玄义而疏释之；只涉藩篱，未穷究竟。文化与日俱进，岂宜固步自封？爰造此论，公诸同志。首当辩者，厥有四端：

---

<sup>\*</sup> 本篇以香港佛经流通处一九九七年版《法华特论》为底本校勘。标点符号按现代汉语习惯略作调整。

## （一）一乘与三乘之别

一乘者，诸佛实际之道也。利根乘此道进修，能与如来法身顿相应，亦名佛乘。三乘者，诸佛权宜之道也。钝根乘此道进修，能与如来化身渐相近。分名菩萨乘、缘觉乘、声闻乘。

佛乘特点，体用交融。即灵活之用以为妙体，即大空之体以发妙用。上接十方如来法流，下摄十方众生心念。一即一切，一切即一。以智证之，唯性无相；以识志之，依性起相。至矣哉！如来法身境界之奇特也。

菩萨乘为模仿佛乘而设。内观诸心，不能直显法身全体大用，只从如来六度万行之外迹，依尘相以修之。识执浓厚，事事须注重遮情，故经多劫乃能见性。缘觉、声闻二乘，并无六度万行之弘愿，但求解脱六尘缠绕而已。声闻唯信教法，缘觉兼思教理，此其辨也。

## （二）显教与密教之别

依俗谛言说，指陈世出世间之法理而如实不误者，谓之显教；依本性功能，转运佛菩萨等之法流而应用无差者，谓之密教。前者可以自力参究，后者必须他力加持。

自力参究者，以事迹经验为基，显教开示为鹄，从而契会万法之正确条理也。世间法之参究，除俗学外须修禅定以光大之；出世间法之参究，除正理外须修般若以了达之。两者皆当切实修习，乃有现量可证，否则空泛之论耳。

他力加持者，诸佛菩萨各运用特性于金刚法界之中，以加持密教行者，令各得法流之妙用也。一切众生本来同被加持，然非先习如来三密之道，自心不能潜启枢机以接受法流，故无一律感应之效。能获实效之学人，浅者唯以净信行之，深者兼以妙解融之。

### （三）《华严》与《法华》之别

《大方广佛华严经》，略称《华严》；《妙法莲华经》，略称《法华》。同以一乘为宗，同有“经王”尊号。所异者，《华严》是受用佛说，《法华》是应化佛说。

毗卢遮那（义为光明遍照）如来常现他受用身，为一乘菩萨广说无量法门。约理一念顿具，约事穷劫不尽。而流传此间之《华严》，偈颂有限，乃释尊示迹成佛时随机开显之小分耳。原属受用境界，故非凡外权小之辈所能直接见闻。法华会上，机缘成熟，大众仗加持力得见多宝如来，然只毗卢遮那小影，是名“加持身”。

如来受用身常住不变，为俯就机宜故，恒分位摄化，示现无量应身。十方众生当缘熟时，辄见一佛应世，缘尽则灭；此起彼伏，层出不穷。释尊即其中之一例。诸应身收摄于华严净土，则各为毗卢遮那曼荼罗（义为道场）之一尊。法华会上，大众不能直入此境，循世间习惯，共见十方分身佛围绕多宝如来而住。释尊却与多宝并坐者，加持主力所系也。

上文所论，乃《法华》骨髓，须精习密轨，始克洞明。盖一乘大教，非得三密加持无以显其大用也。《法华》本经，依大通如来所说，偈颂无边，显密二义两应具足。释尊所说，虽较简略，大纲当不遗失。此方所传，卷帙无多，尚有诸陀罗尼作为口密之具。唯身、意二密，乃至多宝真言，皆付阙如，须于密轨中求之。仅凭经文研究显义，所得只许与般若藏同科；显密双习，庶获醍醐上味耳。志者参之！

## （四）经疏与经论之别

经疏者，解释字句，使读者明了全经意义也；经论者，探究纲领，俾学者领会全经眼目也。疏必备列经文而解释之，或兼探究；论得节录经要而探究之，或兼解释。

我国《法华》，译本有三：其一晋译，文理晦涩，未便学习；其二秦译，文理晓畅，不无缺失；其三隋译，一依秦译原文，而能改正其错简，添补其遗篇，堪称美善。然陀罗尼真言仍属不完，则须参观唐译密轨。本论准隋译次第与唐译真言而探究之。经文繁冗，只揭大要于册，藉便学者。欲窥全文，有原经在。

隋译次第，分全经为二十七品。品名宜变更者，今变更之；品材应分合者，今分合之；皆论者权宜施設也。每品经要，分段释略，为应所需，辄附密义；品末则举显密精华而特论之。学者因指见月，可悟此中眼目焉！

本论品目，与隋译已有异同，应列表如下，以资对照。隋所同者，下志“同”字；隋所异者，下志旧名。

第一 序品——同

第二 开权品——方便品

第三 舍利弗授记品——譬喻品（上）

第四 三车喻品——譬喻品（下）

第五 穷子喻品——信解品

第六 一乘普度品——药草喻品

第七 迦叶等授记品——授记品

第八 大通如来品——化城喻品（上）

第九 化城喻品——化城喻品（下）

第十 富楼那等授记品——五百弟子授记品

第十一 阿难等授记品——授学无学人记品

- 第十二 一乘法力品——法师品
- 第十三 宝塔出现品——见宝塔品（上）
- 第十四 提婆达多品——见宝塔品（中）
- 第十五 龙女成佛品——见宝塔品（下）
- 第十六 比丘尼授记品——劝持品
- 第十七 安住品——安乐行品
- 第十八 菩萨从地涌出品——从地涌出品
- 第十九 如来寿量品——同
- 第二十 差别功德品——分别功德品及随喜功德品
- 第二十一 六根清净品——法师功德品
- 第二十二 常不轻菩萨品——同
- 第二十三 如来神力品——神力品
- 第二十四 陀罗尼品——同
- 第二十五 药王菩萨本事品——同
- 第二十六 妙音菩萨来往品——妙音菩萨品
- 第二十七 观音菩萨普门品——观世音菩萨普门品
- 第二十八 华德菩萨因缘品——妙庄严王本事品
- 第二十九 普贤菩萨劝发品——同
- 第三十 嘱累品——同

## 第一 序品

序者，叙述本经之由绪也。有通序，有别序。前述当时说法处所与听众机类，后述大会发起因缘与表演境界。义理同科者聚为一段，谓之品。

如是我闻：一时佛住王舍城耆闍崛山中，与大阿罗汉千二百人，菩萨摩訶萨八万人，及无数声闻四众、天龙八部等俱。

此通序也。结集者自述当时法音曰“如是我闻”，乃经首恒例。凡自开经至结经一段时间，谓之“一时”。佛即“佛陀”之略称，指当日说经之释迦牟尼如来。王舍城为中印度摩竭陀国之都会。此城周围有五山，第一山名耆闍崛，义为灵鹫。

阿罗汉本声闻乘极果之名，大阿罗汉则法身大士示迹漏尽比丘者。千二百人，乃举重要者而言。舍利弗、摩诃迦叶、须菩提、迦旃延、目犍连、富楼那、憍陈如诸尊者尤称上首。或译万二千人，盖兼摄次要言之。凡发菩提心者得称菩萨，加以“摩訶萨”三字，则为“大士”，乃真实发大菩提心能转大法轮者之尊称。八万人，隐指八类菩萨各以万计。文殊、弥勒、药王、观音、普贤诸大士，皆本经特殊人物也。声闻四众，内含比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，学、无学人俱有之，义如常释。阿难、罗睺罗乃比丘之独出者，波阇波提、耶输陀罗则比丘尼中之领袖也。以上诸圣名义，分详各品之中，今暂不述。

天龙八部，详为天（诸天）、龙（诸龙）、夜叉（恶鬼）、乾闥婆（香神）、阿修罗（非天）、迦楼罗（金翅鸟）、紧那罗（乐神）、摩睺罗伽（蟒神）八类。

“等”者，摄取一切人、非人各类也。天中昭著者，为忉利天王释提桓因、大梵天王尸弃、光明等。龙中昭著者，为难陀、跋难陀二龙王。其紧那罗、乾闥婆、阿修罗、迦楼罗，亦各有名王，详如原经，兹不赘。若阿閼世，则人王中之殊胜者。“俱”者何？围绕释尊而住也。

佛为菩萨说《大乘无量义经》已，随入无量义处三昧。是时天雨四种妙华，供养佛及大众；普佛世界六种震动。会中四众八部等皆大欢喜，得未曾有，一心观佛。



尔时佛放眉间白毫相光，彻照东方万八千世界。下至阿鼻地狱，上至阿迦尼吒天，尽见其中六趣众生，及诸声闻之得道、诸菩萨之修因、诸佛之入灭；诸佛灭已，弟子复起七宝塔供养佛舍利。

此别序也。以教菩萨入无量义处为基础，以放毫光照东方佛国为境界。释尊将演《法华》，先说《无量义经》者，以菩萨须与《无量义》相应，方堪接受《法华》也。是种经典，寓一本万殊深旨。得其本者，直达菩提心妙体；依智起用，能以一身示无量形，一音显无量理。学人如法受持，一向虽未修习六波罗蜜，而六波罗蜜自然现前，即身复得无生忍，生死烦恼一时顿断。由此接受《法华》，庶无障碍。然初心菩萨未彻本性，如何能显此等清净心地？则须仗佛加护而后有成，故是经具名“无量义教菩萨法佛所护念”。三昧，义为正受，或定，即心住一处，不被摇动也。

释尊说是经已，随入无量义处三昧者，所以强其力用，令会众皆见瑞相也。在此力用之下，惊觉十方如来共起加持；所有佛土从而六种震动，诸天普雨妙花。六种震动者：一曰动，二曰起，三曰涌，四曰震，五曰吼，六曰击；取“震”、“动”二字概括六种态势也。妙花有四种：一曰曼陀罗，指适意白团花；二曰摩诃曼陀罗，指白团之较大者；三曰曼殊沙花，指柔软赤团花；四曰摩诃曼殊沙花，指赤团之较大者。

是经本以菩萨为当机，而四众、八部等受强大加持力，亦得见东方万八千世界一切事相。六趣众生固无所不现，声闻、菩萨、诸佛胜迹亦概呈目前。普佛世界震动，当机独见东方万八千世界者，蒙十方如来以“一切种智”加持，先提起本具普贤心，应诸外迹，许见东方局部佛土也。阿鼻，义为无间，乃地狱之至下者。阿迦尼吒，义为色究竟，乃色界诸天之最高者。佛舍利，即佛之遗骨。

弥勒菩萨观是神变已，心念：“世尊入此不思議三昧，事甚希有。”<sup>①</sup>与四众八部同一疑情，欲求解决。于是代表大众，向文殊师利菩萨启问瑞相因缘。

---

<sup>①</sup> 著者所引经文只采原经大要，对话本不当加以引号，但为读者阅读方便，权且加之。又由于引经与论释

弥勒，正译“梅怛丽药”，义为慈氏，乃释尊座下“补处”（继释尊成佛者）菩萨之姓；别名“阿逸多”，则“无能胜”之义。二千五百年前，随释尊应世，示生于南印度婆罗门家；先佛入灭，上生兜率内院，四千岁满（当阎浮提五十六亿七千万岁后），下生此土，继释尊之后为贤劫第五位应身佛。夙世恒修慈心三昧，故取以为姓（或曰名）。溯其本愿，乃毗卢遮那心数中金刚因菩萨所支持者，故世世能依慈心三昧，广转法轮，为众生植菩提因。实则慈、悲、喜、舍四无量心早已成就，独称慈氏，举一摄余也。随时可以成佛，而悬记五十六亿七千万岁后乃克应现：三乘教人共业所感，彼时方告缘熟也。《无量义经》为《法华》前驱，弥勒非不知之，而必咨询文殊师利者，藉文殊答词以释群疑云尔。

神变者，以神通力变化事相，出乎大众常识之外者也。识力所不能穷究，谓之不可思议，略云不思议。瑞相，即上文地动乃至起塔等事。启问瑞相因缘，即询何因而致此也。

文殊师利对弥勒及诸大士言：“世尊将说一切世间难信之大法，先现此瑞相，过去诸佛不乏其例。如无量无边不可思议阿僧祇劫之前，有日月灯明如来应世，演说正法，为诸声闻、缘觉、菩萨三类根机，广宣三乘教已而般涅槃。递次相承，共二万佛，同名日月灯明，皆说三乘教法。最后之日月灯明如来，未出家时有八子各领四天下，威德自在。一名有意，二名善意，三名无量意，四名宝意，五名增意，六名除疑意，七名响意，八名法意。八子闻父出家得阿耨多罗三藐三菩提，悉舍王位，一心修行，为大乘法师，各于千万亿佛所植众德本者。”

文殊师利，或译“曼殊室利”，义为妙吉祥，或妙德，或妙首，通常略称“文殊”。此位菩萨具有性相互融之德，入俗无碍。诸佛应世，恒以“文殊三昧”为所依，故称诸佛之师。法华境界，瑞相不可思议，文殊能彻其妙，酬答因缘自然如数家珍。论其功行，早已成佛，然以“证智”化他，是其本誓（见《大日经》八秘密印），故恒随诸佛示迹为法王子（即佛之子）。释尊时

代，则名文殊师利菩萨，诞生于舍卫国多罗聚落婆罗门家，助弘一乘正法。释尊灭后四百五十年，印度有马鸣大士出现，堪承其道，乃于本生处入灭。而常住法身，恒密照中国五台山，随缘应化，神妙莫测。

凡可以意识思议者，其事易信。三乘教法摄机较广，职是之故。一乘教法，离言绝思，唯依密法行之，日久可奏实效。然世间众生无相当智慧，未明宗旨所在，辄起疑情，故称难信。此等众生，苟非夙种一乘正因，须以不思議瑞相引起其兴趣。过去诸佛遇缘熟时，对正信之机不妨取此方便之行，非唯释尊为然。但知见不正者，未便示此瑞相，免堕邪信也。阿僧祇，义为无央数。累言无量无边不可思议阿僧祇劫者，极言其久远而已。

如来从受用身应现世间，当机若未开发大量福德，不能见庄严佛相。心较净者，许见化身流露光明。名曰日月灯明如来，表当时众生多有离尘之志也。然智慧尚浅，未克明心见性，无由领会一乘妙旨。藉识化度，不可不权用三乘教法。对声闻机，为说四谛（苦、集、灭、道）；对缘觉机，为说十二因缘（无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死悲叹）；对菩萨机为说四无量心（慈、悲、喜、舍）、六波罗蜜（布施、持戒、安忍、精进、禅定、般若）等。化缘已尽，体察众生尚无引入一乘机会，则般涅槃，即泯化身复归受用境界。

二万佛历劫相承俱名日月灯明如来者，众生根机无大变异也。唯说三乘教法者，一乘缘分总未成熟也。最后一佛始有福慧双具之大机出现，皆示迹为佛之子，在俗为转轮王。四天下者，东、南、西、北四大洲也。以威德统驭四洲，原属金轮圣王，实乃地上菩萨。阿耨多罗三藐三菩提，义为无上正等正觉，圆满此道，世间则尊之为佛。八子以父出家修行克证佛果，知修行宜先离俗，遂各舍王位，专心出世之法。因夙根甚厚，广植德本，故能自他并度，恒为大乘法师。盖一乘将行之前奏也。

“是时，日月灯明如来为菩萨根机说《大乘无量义经》。说已，入无量义处三昧。天雨四种妙华供养佛及大众，普佛世界六种震动。会中四众八部皆大欢喜，得未曾有。复见如来放眉间白毫相光，遍照东方万八千世界，如今所见无异。尔时会

中有二十亿菩萨愿乐听法者，睹此瑞相，求其因缘，知将为妙光菩萨说一切世间难信之大法。如来从无量义处三昧出，即说此《教菩萨法佛所护念大乘妙法莲华经》。”

一乘大法之得流现，必有大智慧者为正机。其时，日月灯明佛座下有妙光菩萨，堪以当选。相缘入世者，复有若干上根作上首弟子，如佛八子之类。八子离俗修行，即作大乘法师，是知当时行菩萨道者众。观“无量义”会中，在座已有二十亿菩萨，可知其盛。具此盛况，宜佛宣说《妙法莲华经》矣。文殊凭其经验答复弥勒，虽未遽言释尊将说何经，大众固可推知将说《法华》耳。

“日月灯明如来广宣《妙法莲华经》，亘六十小劫身心不动。会众在座听受，谓历六十小劫犹如食顷，无有一人身心懈倦。说是经已，如来自言：今日中夜当般涅槃。随授记德藏菩萨次当作佛，名净身如来。中夜时至，即入灭。灭后妙光菩萨持此《法华》，满八十小劫为人演说。前如来八子复师妙光以坚固无上妙心，其后历劫供养无量百千万亿佛，已皆成正觉。最后成者名然灯如来。”

深证觉体者，旷劫无异一念。无量无边偈颂之大经，只是一念演成。需六十小劫者，循俗谛而言。听众谓如食顷，虽仗佛加持力超出凡情之上，犹带时间见也。食顷之时，欢喜所励，身心自不致懈倦。最上大教已宣，如来本怀斯畅，可以涅槃。然必付托有人，责任方尽，于是有德藏菩萨授记之事。德者，“师利”本义，具足文殊德行，宜其成佛，故与授“补处”之记。然非仍名“日月灯明如来”而号“净身”者，众生机类转趋清净世界也。日月灯明灭已，妙光菩萨继续宣扬《法华》。八子将来成佛，皆利赖之。然灯如来，即释教诸经所传曾为释尊授记者。

“当时妙光领八百弟子，中有一人，号曰‘求名’，贪著利养，读诵诸经皆不顺利，多所忘失；然得值无量百千万亿诸佛，承事供养赞叹，广种善根因缘。其人

谓谁？即汝弥勒前身也！妙光非他，乃我文殊前身也！今见此次瑞相与前无异，故知世尊当说《大乘妙法莲华经》。”

获得心中妙光，庶能与《法华》境界相应，故《法华》正机端推妙光菩萨。八百弟子固皆志求心光发明者，然彼求名菩萨心光尚微，涉世多滞，对于名闻利养未能无住；虽读诵大乘等经，实不通利。通者，达旨也。利者，无碍也。时或勉强护持其心，寻即忘失。然于无量佛所植众德本，终于今世作弥勒菩萨，与于等觉之列。心光妙明者，应诸外迹一切不染，故今世有文殊师利之名（具入俗无碍之妙德）。文殊答词唯详述往事，临末点出释尊必说《法华》，中间未尝谈及法理。此纯寓理于事，一乘教法往往如是。

论曰：众生心中原摄一切种性，能圆证之，则成一切种智而入佛位焉。所谓佛慧、佛知、佛见诸名，皆缘此智而来。众生虽未得此智，而所摄一切种性，却为成佛之本，故又称此性为佛性。已证佛果之人，慈悲所行，恒愿一切众生开发自心佛性而密密加持之。众生二障（烦恼障、所知障）深厚，虽蒙加持，不能自觉。为补助计，不得不从外迹指示。先令当机破除执著，俾无明渐薄。薄至心光自能流露，则佛性见焉矣！基此心光以开发一切性种，佛境渐彰，终成正等正觉，是乃唯一入佛之道。此“一乘”、“佛乘”之名所由立也。破除执著诸对治法，统属三乘，只作一乘预科。应身如来亲宣此旨者，厥有《妙法莲华经》。是经号曰“佛所护念”，以加持力为主也；又曰“教菩萨法”，凡受持者胥归菩萨行也。然开权显实，非届缘熟不能说；强说之者，反滋流弊。往古日月灯明如来时代，经二万佛应世，总从预科施教，最后一佛机缘告熟，始有《法华》之演。遭遇之难如此！丁兹末世，犹得于释尊遗教中窥见是经，乌可不知宝贵耶？

## 第二 开权品

如来为宣扬一乘宗旨而应世，根机不相及，则曲垂方便，权说三乘教法以引之，所谓“为实施权”是也。今将开权显实，不可不揭出大权方便之用意，俾当机专心转向一乘，故本经于序品之次继以此品。

尔时，世尊从无量义处三昧安详而起，告舍利弗言：“诸佛智慧甚深无量，难解难入，一切声闻、辟支佛等所不能知。所以者何？如来曾亲近无量诸佛，尽行其道，以精进力成就甚深未曾有法；方便波罗蜜，知见波罗蜜，皆已具足。故我自成佛以来，以种种因缘、种种譬喻，广演言教，以无数方便，导引众生，令离诸著。然随宜所说，皆寓一乘意趣，非权机所能契会。”

世尊在三昧中以神力加持会众，弥勒、文殊相与问答其间，俾大众明了瑞相因缘，然后从三昧起，表示宗旨。特告舍利弗者，以其智慧第一，堪称当机也。舍利弗，具译“舍利弗多罗”，义为鹞子。舍利，即鹞（旧注作“身”解，误），乃其母之号。在胎时母聪颖善辩，舌灵如鹞，人以此称之。弗多罗，即子也。诸佛智慧，直达心源，故曰甚深；莫测边际，故曰无量；实即一切种智也。所演境界，大别二门：一曰三昧门，二曰智慧门。今表演三昧瑞相之后，特说智慧妙用，以无此殊胜智慧，不能建立一乘大教故。此等智慧，以二空真如为基础，声闻、缘觉不过能契生空，无从领会。佛之智慧，不惟难入，抑亦难解！原夫一切种性，虽众生所本具，而欲修成一切种智，须尽挹诸佛之特长而融会之。亲近无量诸佛，以精进力尽行其道，即圆成己之一切种智矣。成就如是甚深未曾有法（三乘所未有之深法），则无量方便、无量知见，皆能于波罗蜜中自在显现。其以一切种智化度众生也，深知机类差别，施設种种方便教法，引令入道，总以离诸执著为先务。譬喻万端，无非作一乘阶梯。然机类方汨<sup>①</sup>没于权教之中，未知一乘意趣所在耳！

复告舍利弗：“如来知见，广大深远，无量无碍。十力、四无所畏、一切禅定解脱，皆深入无际；无边未曾有法，皆悉成就。”

<sup>①</sup> 底本此字作“汨”，盖形近而误。今改之。

心了曰知，眼了曰见。众生知见，不离于识；已非广大深远，且复有量有碍：识执为累也。如来知见，纯从妙智开出，绝无牵挂，故迥不同。惟其广大深远，无量无碍，故所证境界不可测度。无以名之，名曰深入无际。金刚法界中，无边义利，莫不成就。三乘人向所未遇，是谓未曾有法。

十力者，如来独具之神力也。一曰“知是处非处智力”，谓于一切因果报，如实遍知（如作善业，知定得乐报，名知是处；作恶业，知必不得乐报，名非处）。二曰“知三世业报智力”，谓于一切众生过、现、未三世业缘、果报、生处，皆实知之。三曰“知诸禅解脱三昧智力”，谓于诸禅（定中如理静虑曰禅）、八解脱（1、观内色不净；2、观外色不净；3、观净色；4、空无边；5、识无边；6、无所有；7、非想非非想；8、灭受想诸定）、三三昧（空、无相、无作三种），皆实知之。四曰“知诸根胜劣智力”，谓于诸众生根性胜劣、得果大小，皆如实遍知。五曰“知种种解智力”，谓于众生种种知解不同，如实遍知。六曰“知种种界智力”，谓于众生种种界分不同，如实遍知。七曰“知一切至处道智力”，谓于六道有漏行所至处、涅槃道无漏行所至处，皆如实遍知（如知持戒生天、离执得解脱等）。八曰“知天眼无碍智力”，谓以天眼见诸众生生死、妍媸、善恶业缘，皆悉无碍。九曰“知宿命无漏智力”，谓于众生宿命（一世乃至无量多世）死此生彼、姓名、饮食、苦乐、寿命，皆如实遍知。十曰“知永断习气智力”，谓于一切惑余习气，实知永断不生。

四无所畏者，如来十力内充，对众演说，绝无恐惧。大要凡四：一曰“一切智智无所<sup>①</sup>畏”，谓于大众中作师子吼：“我为具足一切智智者”，无些怖心。（世出世法尽知尽见，名具足一切智智，常途略称一切智。）二曰“漏尽无所畏”，谓于大众中作师子吼：“我断尽一切烦恼”，无些怖心。三曰“说障道无所畏”，谓于大众中作师子吼：“我说障害佛道之法”，无些怖心（说彼魔外等障道之邪法，名说障道。）四曰“说尽苦道无所畏”，谓于大众中作师子吼：“我所说法能尽诸苦”，无些怖心。

禅与定，义本有别。然禅、定合成一名，已为佛典熟语，藉示同类之事也。有世间禅定，如色界、无色界所习者是；有出世间禅定，如三乘人所习

<sup>①</sup> 底本此二字作“所无”，误。今改之。

者是；深入无际，则一乘究竟禅定也。常途所谓解脱，如十力中第三条之八解脱，及三三昧所成之三解脱，皆是。本经所谓深入无际之解脱，则直与法身相应者也。

“所谓诸法如是相，如是性，如是体，如是力，如是作，如是因，如是缘，如是果，如是报，如是本末究竟等，无不通达至极。然此唯佛与佛乃能会契，非汝等所堪闻。止！舍利弗，不须复说！”

“如是相”至“如是本末究竟”，谓之“十如是句”，为《法华经》之根本依；乃以佛知见，洞彻诸法实际也。分释如下：

### （一）如是相

任何法相，不离于识。有分别识，有执持识，有含藏识，粗细不同，所缘统称法相。若离去诸识，独存“识大”本性，凡所有相，融归一味如如实相，此谓“如是相”。

### （二）如是性

泯识显智，则一切法相皆呈法性妙致。性性虽各有特征，而如如然互不相碍，此谓“如是性”。

### （三）如是体

会相归性，尚矣；仍属智量，非是最深法源。最深处即是法体，相性都无。虽则皆空，而却有不空条理在，即一切分位种性互相赅摄之理趣也。于大空中契会此体，即“如是体”。

### （四）如是力

以自种性境界波动他种性境界，谓之“力”。力只一味灵活作用，借自境引起他境同类活动，并非实质相给，是名“如是力”。

### （五）如是作



自种性中欲加强所欲现之境界，须起相当作为以开发之。开发至适宜之度，则境界成立。然非作成，乃熟习开发之方耳，是谓“如是作”。

### (六)如是因

仗某种机缘，引起自他心中之某种活动；若在初步，谓之种因。此“因”种非由外来，乃心中本有，不过因外缘而初启耳，是名“如是因”。

### (七)如是缘

缘有四种：一亲因缘，二等无间缘，三所缘缘，四增上缘，皆心不相应法（译法相教），但有虚名者。究实乃依妙观察智支配力，随意识幻出缘相而已，此谓“如是缘”。

### (八)如是果

果有五种：一异熟果（分配六趣），二等流果（夙根表现），三离系果（解脱道），四士用果（人事所得），五增上果（种种助力）。诸果乃由诸因引起，非诸因之所变，是谓“如是果”。

### (九)如是报

报者，报应也，即果之现象。善趣恶趣，乐感苦感，无非酬报往昔之因业。其实亦心不相应法之一，明此相关之条理，即契“如是报”。

### (十)如是本末究竟

法体为本，法相为末。由本开末，摄末归本，各知其究竟，此谓“如是本末究竟”。

以上十句，非具佛之知见，必不能一一穷其原委。以体言之，泛言如实不空而不审种性互摄之理，犹是菩萨以下见地也。至若本末究竟，必于众生、世界之所由来莫不了了，乃足当之。然必金刚法界洞开方称造极，此非圆证佛果不能也。二乘固不解佛知见为何，权大乘亦非所晓。骤说此旨，恐彼辈向为相似境界所蔽，不能深信，曰“止！不须复说”者，所以激发若辈之志，俾倾心接受此无上妙法耳。中间加呼舍利弗，乃梵语惯例。

尔时，众中漏尽阿罗汉憍陈如等千二百人及发二乘心诸比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，各作是念：佛说解脱义，我等能依其法得入涅槃，今者世尊何故目为方便？谓佛所得甚深难解；有所言说，意趣难知，一切声闻、辟支佛等所不能及。我等诚未明斯义所在！舍利弗知四众心疑，自亦以为未了，于是白佛言：“世尊，以何因缘殷重称叹诸佛第一方便甚深难解之法？此法向所未闻，无怪四众咸疑，唯愿世尊畅演厥旨。”佛复遮言：“止！止！不须复说！我若畅说，大众皆当惊骇！”

憍陈如等千二百阿罗汉，即经初所列上首弟子，二乘四众、学无学人俱有之。此辈习闻解脱之义，以得离分段生死为限。虽依法得入涅槃，不过相似境界。佛说此义，只方便引至中途，于解脱变易生死及安住究竟涅槃之道，尚未之及；至一乘所谈一切种智，尤称甚深难解，故一切声闻、缘觉皆非当机。舍利弗心知若辈不明此义，已亦示作未晓佛之意趣如何，于是代表大众，请佛宣说。妙法本离言说，一涉言说，即属方便，一乘教称第一方便者，高于一切三乘教故。佛重言“止！止！”以遮之者，大众一向以如来权教至高无上，今忽打破旧说，必感彷徨无措而起大惑也。

舍利弗重白佛言：“世尊，唯愿说之！唯愿说之！所以者何？是会无数百千万亿阿僧祇众生，曾值诸佛。其根器猛利智慧明了者，闻佛所说，皆当敬信不疑。”佛仍遮言：“止！止！不须复说！我若说者，不惟无量世间天人、阿修罗闻而惊骇，彼增上慢比丘辈且将堕于火坑！”

舍利弗自顾根器猛利，智慧明了，四众中亦大有人在，皆当闻而敬信，故亟愿世尊宣说。世尊则以夙值<sup>①</sup>诸佛之四众，固多上根利器，堪闻此道；而世间天人、阿修罗，大都呆信三乘教，自以为在家不敢与出家比，今说一乘，乃蒙同等待遇，不免惊疑骇异；素以出家人自尊，鄙视在家者，闻此更将傲然不信，由毁谤故，获堕火坑之罪。

---

① 底本此字作“植”，盖形近而误。今改之。

舍利弗三白佛言：“世尊，唯愿说之！唯愿说之！今此会中如我等类百千万亿之人，世世已曾受佛教化，必能敬信，长夜安稳<sup>①</sup>，多所饶益。”于是佛告舍利弗言：“汝已殷勤三请，当为汝等畅说。皆当谛听！善思念之！”佛说是语时，威神力故，会中有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷凡五千人，即从座起，礼佛而退。所以者何？此辈罪障深重，怀增上慢，未得谓得，未证谓证，不愿更闻新义。时佛亦任其退席，默不制止。

舍利弗急欲大众闻此一乘大法者，以从前虽备闻三乘之教，且多证阿罗汉果，总觉未能长夜安稳<sup>②</sup>：“所知障”覆蔽故。若得闻究竟之道，饶益何限？宁有不敬信之理！故代表一类利根，三次请说。佛以当机已具殷重信心，自应如量发挥。但增上慢辈傲然在座，或以出家为尊，或以权教为极，宣说有所未便。于是运威神力，令彼辈自行退席，俾得大畅厥旨。中间以“谛听”、“善思”诫当机者，以此最高法理，若听而不谛与念而不思，皆非能深契法源者也。

尔时佛告舍利弗：“此辈增上慢人自行退席，实适我心。今此大众纯一无杂，可以畅说妙法矣。如是妙法，诸如来随宜偶说，如优昙钵华，时或一现。法意深奥，汝等难晓。诸佛唯以一大事因缘出现于世！汝等唯当净信，其善听之。云何大事因缘？所谓随种种因缘，设种种方便，令众生显现佛知佛见。程序有四：一者开佛知见，二者示佛知见，三者悟佛知见，四者入佛知见。此为教化菩萨唯一法门，特名‘一乘’，亦曰‘佛乘’。如来虽为众生广说余乘，无非方便引入此乘。”

一乘妙法，速疾成佛，非意识所能测度，当机唯以净信接之。时机已熟，诸佛乃肯宣说。优昙钵，具云“优昙钵罗”，义为瑞应；叶似梨树，果大如拳，乃无花果，遇金轮王出世始开花。所谓昙花一现，喻时机之难值也。法意深奥，非思量分别之所能晓，听者唯当以净信接之（不杂染意曰净）。“善

<sup>①</sup> 底本此字作“隐”，盖形近而误。今改之。

<sup>②</sup> 底本此字作“隐”，盖形近而误。今改之。

听”者，诚勿误会也。诸佛以何因缘出现于世？无非欲众生获得佛之知见。佛心所会曰佛知，佛眼所会曰佛见；获此知见为最殊胜之事，故曰大事。开、示、悟、入为实现佛知佛见之四大法门，理甚精微（详品末特论）。是乃教菩萨成佛之唯一要道。不学此乘而能成佛，无有是处。如来广说种种方便法，皆作此乘预科而已。

**“舍利弗，如来但以唯一佛乘化度众生，二乘三乘皆权宜施設。十方三世诸佛，亦复如是。是诸众生闻此乘故，究竟皆得一切种智。”**

一切种智，为佛知佛见之总汇，一乘教宗旨即在此处。未会一乘之前，所闻二乘三乘之法，皆为一一切种智之引端；及其成佛，权乘诸说却无非一切种智之属性。是知方便与究竟，非一非二。

**“复次，舍利弗，诸佛出于五浊恶世，众生垢重，慳贪嫉妒，成就诸不善根，不堪遽闻一乘，故权说三乘引诱之。若我弟子自谓已得阿罗汉、辟支佛果，而于如来一乘本旨不知不闻，此非弟子，亦非真阿罗汉、非真辟支佛。是故诸比丘，不信一乘而能实证阿罗汉，无有是处。其自以为真实者，是谓增上慢人。”**

五浊恶世者，清净时期已过（人寿减至二万岁下），转入浑浊阶段也。内有劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊之名。劫浊乃时代总称。在此时代中，众生分别之见日盛，如身见、边见、邪见等，是名见浊；众生烦恼之心甚重，如贪、瞋、痴、慢、疑等，是名烦恼浊；众生互相欺诈争夺，损他利己，去宁静之境日远，是名众生浊；众生寿命日促，由二万岁渐减至百岁乃至十岁，且多中夭及横死，是名命浊。如来为对治此等劣机，姑以三乘法调练之，充其量只得相似觉，不能称为佛子，以佛子必与一乘法流相通也。所谓阿罗汉、辟支佛等果，皆非真实，亦以未接一乘法流故。从此须更入一乘大道，亲受诸佛加持力而发皇之，乃可与言实证。若遽自满足，即堕增上慢辈。

**“如是妙法，佛灭度后，能如实受持读诵解说者，是人甚为希有。汝等当佛住世，应一心信解受持一乘真旨。”**

佛灭度后，若无善知识领导，则加持力隐，不易如实受持读诵解说。如实者，与一乘法流相应之谓。非得如实之道，纵能受持读诵解说，只得皮相耳。故当佛住世之时，亟宜体认一乘真旨而信解受持之，加持力厚，易成就也。

论曰：由三乘转入一乘，以通达“十如是句”为基，从此可实现佛之智慧，所谓第一方便教法也。然当机须因指见月，若不能直透心源，只凭意识理解，则十如是句仍三乘教摄。佛欲说辄止，至再至三，无非激励大众以深心接受耳。开、示、悟、入四阶段，乃启发四智之程序，全仗佛力加持，其义甚奥。于此不达，任如何诠释《法华》，总在门外。今分标要旨如下：

#### （1）如何是开佛知见乎？

世尊入普贤三摩地，加持当机，令隐发大圆镜智也。此智即一切种智之别名，为佛知佛见之主体，若未显现，余智皆非究竟。当机未破根本无明以前，此智本来潜伏不彰，虽长受诸佛加持，心中总难自觉。权乘菩萨苦心修行，历尽三大阿僧祇劫犹未洞明，以一切种性开发未周也。若得如来特别加持，以大圆镜智威力打入当机内心，暂令明朗，遂显“开佛知见”真实境界矣。此境开时，自心顿觉大慈无量，摄受一切众生；而十方诸佛菩萨种性亦呈露其中，为“序品”等得见诸佛菩萨妙相张本。

#### （2）如何是示佛知见乎？

世尊入虚空藏三摩地，以殊胜事相昭示当机，藉发展其平等性智也。当机若见性者，平等性智本已开显，惟所呈事相不离众生界；间有佛境现前，不过寻常因缘所生法，其夙生未种之因，无从开为妙相。今仗世尊加持力，大圆镜智暂行开发时，由虚空藏大用，任何佛菩萨净种皆得随机示现色身，是为“示佛知见”真实

境界。上文“序品”之见东方万八千佛，下文“涌出品”之见地下无量菩萨等，皆示相之事例。

### (3) 如何是悟佛知见乎？

世尊入观自在三摩地，加持当机，令起妙观察智，默契法界深密条理也。万法平等，不妨同时并现；而相互间之条理，在大空中厘然不乱。得其深密理致，以智力运用之，一切法流莫不隐显自在，则成法界智慧身。法流变化不穷，此能运用之身，却常住不异，故有无量寿之名。法流过处，加以涵泳，任何种性皆得开敷如莲花；多种齐涌，斯成莲花世界，常住之无量寿佛，遂永受用于莲邦。而以六识分位观之，从各别空间时间，幻出无数化迹，国土无边、劫数无量，要皆一念中事。得此智慧，斯为“悟佛知见”真实境界。下文“如来寿量品”，即指释尊所从出之智慧身。

### (4) 如何是入佛知见乎？

世尊入虚空库三摩地，当机蒙其加持，能密运成所作智之力，起不思議之神变也。开佛知见，乃植佛因；示佛知见，斯睹佛境；悟佛知见，则契佛心。心虽契佛，而身未能神变无碍，尚有微细残惑为障耳。此障非入金刚后心，无法断尽，故未究竟成佛之前，成所作智不克随意运用。但得世尊殊胜加持力，仍能转大法轮，应化无方，得称“入佛知见”真实境界。下文“来往”、“普门”二品，皆入佛知见之极则也。

以上开、示、悟、入奥义，为一乘教之纲领。诸佛出世本怀，无非以此等知见加持众生，令渐发展。虽从权俯说三乘教法，而加持潜力未尝或废，不过根机利者

其觉顿，钝者其觉渐耳。顿机随时得闻《法华》妙旨；释尊当日灵山之会，为集合多数渐机而设也。

### 第三 舍利弗授记品

前品方便引入一乘之旨，舍利弗闻而顿悟，遂蒙授记，为法华会上选佛第一声。古译列《譬喻品》（晋名“应时品”）之首，然察其条理，应附前品之末。今独标一品，以表殊特。

尔时，舍利弗踊跃起座，合掌白佛言：“今从世尊闻此法音，心大欢喜，得未曾有。所以者何？世尊昔演如是大乘法，见诸菩萨授记作佛，而我等不预其列，甚自感伤。每疑：大众同依法界性，云何我等不契如来知见，只从小乘济度？复悔：我等不究如来方便之旨，初闻权说，遽尔信受，思维取证；若待如来畅说菩提心开发之道，然后起修，当从大乘度脱。世尊，我自克责非一朝一夕，今闻如来演此未曾有法，疑悔断除，身心安泰，自知真是佛子，与如来三业相应。”

此明舍利弗闻一乘之旨而心领神会也。如是大乘，世尊时有宣说，声闻之辈不堪接受，让诸菩萨纷纷授记。舍利弗能自感伤，足征智慧较为明敏。同是法界中生，而于如来知见总不契会，所接受者不过小乘教法，初固以此为疑。复念：己之不得大乘，非佛吝而不与；咎由一闻权说，未及拣择，急于求证，遂致滞于小果，不克自拔。使能细心参考<sup>①</sup>，于备闻无上大道之后，乃由解而行，定入菩萨之位。不此之图，悔也何及！此其所以日夕自责也。然时节因缘一到，一乘大法竟现于心，而收“悟佛知见”之殊绩。前此疑悔，皆不复存，大为身心安泰之增上缘力。悟佛知见，即洞彻佛乘之妙。自体原来汇归法界，为如来心数之一。其出现于世间：从佛身生，如来法身所融摄故；从佛口生，如来妙音所润泽故；从佛意生，如来净念所楷模故。自信真为佛子，以此返视三乘教人，不论住何果位，乃至身为如来上首弟子，号称智慧第一，皆不足名佛子焉。

<sup>①</sup> 底本此字作“巧”，盖形近而误。今改之。

佛于大众中宣言：“舍利弗，我昔于二万亿佛所求无上道时，汝恒随我受学，我方便教导，令汝志向佛乘。汝今乃忘夙愿，偏从小乘修证，自谓已得灭度。为令还忆本愿故，对汝等声闻说是《大乘妙法莲华经》，汝特契悟，应蒙授记。”

此明舍利弗原是释尊心数之一，故于二万亿佛所求无上道时，恒隐受熏习，现诸外迹，则有“众生数”世世从之学法。释尊自大通智胜佛所，受此《法华经》以来，历劫皆习此道。本曾亲近四万亿佛，今云二万亿，约舍利弗现众生身从学言之。从学时频闻唯一佛乘之道，遵师训故，未尝不发大愿以求之。今于释尊广说三乘之期，乃急不暇择，遽向小乘取证，得果之后，甚难变更。虽屡闻佛说大法，为诸菩萨授记，已亦无心转学；直至法华盛会，蒙强大加持力，乃得冲动其心，顿忆本愿而悟佛知见焉。于是首预授记之列。

“舍利弗，汝于来世过无量无边不可思议劫，供养若干千万亿佛，奉持正法，圆满万行，当得作佛，名华光世尊，十号具足。国名离垢，平正清净。劫名大宝庄严。彼佛出时，虽非恶世，随众生根，说三乘教。其国菩萨，无量无边不可思议，皆久植德本，夙净梵行，修佛智慧，具大神通，善知一切法门，若欲行时，宝华承足。彼佛寿量十二小劫，人民寿量八小劫。佛寿垂尽，为坚满菩萨授记，告比丘言：是坚满菩萨，次当作佛，号华足安行如来，国土庄严，与前无异。”

须越如许劫而后作佛者，经长期时节，因缘始熟也。正法兼摄三乘，万行不离六度。华光者，莲华发光之义，修习《法华》之极果。世尊，乃弟子对佛通称，世间至尊之义。十号具足者，世尊在人间示迹成道，必具十种名号：一曰如来（如如中现），二曰应供（即漏尽大阿罗汉之最究竟者），三曰正遍知（得阿耨多罗三藐三菩提），四曰明行足（持明<sup>①</sup>之行圆满），五曰善逝（善入涅槃），六曰世间解（世间法无不了解），七曰无上士（其德至高无上），八曰调御丈夫（雄猛无比），九曰天人师（天人皆应奉为师表），十曰佛（佛陀略称，即圆证大觉者）。清净世界，自然离垢平正。大宝庄严，则亘此大劫恒庄

---

① 底本作“持名”，盖为“持明”之误。今改之。密教“持明”之“明”，指的是真言咒语。



校严饰，非惟华光如来住世为然也。世非恶浊，仍说三乘者，多数根机智慧未启，不堪迳闻一乘耳。若彼德厚行净、具有智慧神通、善知一切法门、行时宝华承足诸大菩萨，则固随时得闻《法华》者，而以坚满菩萨为上首。坚满者，普贤心坚固圆满之义。华光如来临终授记，谓：当继位作佛，名华足安行如来，则以宝华承足而行，乃具普贤性之金刚萨埵通德也（参观密轨）。

尔时四众八部等，见舍利弗于佛前受阿耨多罗三藐三菩提记，皆大欢喜，踊跃无量，各脱身上衣以供养佛；诸天伎乐，百千万种，一时俱作；天雨众华，同作是言：“佛昔于波罗奈初转法轮，今乃复转无上最大法轮。”

以衣、华、伎乐而作供养，本寻常事；所异者，大众同作是言：自波罗奈国初转法轮以来，至今始转无上最大法轮耳。初转小乘法轮，即在波罗奈鹿野度憍陈如等五人，其后逐渐进步，三乘并转。直至此次，始转一乘无上法轮。规模绝巨，故称最大。四众八部之能若是欢喜赞叹者，乃约上根言之。一念净信，即在授记之列，不过熏习尚少，未得详细记莂如舍利弗耳。

论曰：诸佛应身入世，志在弘扬一乘，恒常开演《法华》，未尝暂辍。利根智慧较高，钝根调练已熟者，随时皆得与闻。释尊应世，印度学人多由梵志转习小乘，安于权说，无心上进；虽屡见诸菩萨授记，大都漠不相关，调练未至，总难激发故。彼四众八部等，于舍利弗授记之际，方见如来转无上最大法轮，只就当机见地言之，非释尊暮年始有《法华》之说也。

菩萨修因，心王心所同时熏习；及其成佛，心法全净，法界坛中主伴分明。开为外迹，诸心数皆示菩萨尊形；常途有“倒驾慈航”之语，即主尊如来之等流身也。众生根机若与所示菩萨同种性者，则为“本尊”被摄之机，学其三密，决定得度。舍利弗与如来自心般若同性；世世随释尊受学者，熏发此性也。二万亿佛以来，长夜熏习，般若波罗蜜<sup>①</sup>早相应矣。释尊显现圆满佛身，舍利弗应于座前现般若

---

① 底本此字作“密”，然依著者习惯当作“蜜”。今改之。

菩萨之形。为俯顺机宜故，释尊于印度示比丘相，舍利弗从而示作声闻弟子。号称智慧第一者，般若菩萨本德也。为根机较胜之四众八部表率，特于《法华》大会中权示初悟而蒙佛授记，盖为激发大众欢喜之心而然。无量劫前，舍利弗曾一度作金龙陀如来，岂真待不思议劫后始成华光如来耶？必于不思议劫后始再示迹成佛，大众共感三十二相之机缘方复成熟云尔。

## 第四 三车喻品

钝根众生，迷于六尘，情识甚炽，非设三乘教法，广行警惕不可，此三车喻之所由也。情识已离，然后引入性海，令悟佛之知见，诸佛出世本怀，原来如是。舍利弗默契此旨，故作请问者，欲藉佛说以释群疑也。

尔时，舍利弗白佛言：“我今亲蒙授记，无复疑悔。然佛夙示我等远离生老病死究竟涅槃之道，学人皆以泯我见、有无见为宗。是中千二百阿罗汉，即从此道得解脱者。今闻世尊抑为方便，四众疑悔丛生，唯愿世尊宣说理由以安慰之。”

会得佛旨，自然疑悔顿除，宜蒙授记。授记有直接、间接之分，直接者，当面授记也，故曰“亲”。回顾数十年来佛之教法，注重远离生老病死，归于寂静。众生心不能寂静者，于己恒执我见，于事恒执有无见。净此二见，烦恼则断，得阿罗汉果。座中千二百人固已证此，其余四众，或证或未证，总以舍去二见为唯一解脱法门，甚或以为最高无上；忽闻开权显实之说，势必由疑而悔。疑者，疑佛前后自语相违；悔者，悔已误习方便权法也。

佛言：“我曾谓诸佛随种种因缘，设种种譬喻，教化众生，无非曲垂方便，引入菩提大道矣。今复以譬喻明之，智者每因譬喻得解故。”

曾谓者，开权品首段曾作此等语也。语后略谈十如是句，为畅发佛知佛见之引端。当时二百阿罗汉及其他四众，已皆怀疑。虽佛实地指出开、示、悟、入四门妙旨，唯除舍利弗当下彻悟，利根四众亦有一念净信者外，余则

依然疑惑不解。所以释疑解惑，往往能以譬喻引人入胜。本经譬喻颇多，此品初举三车玩具为例。

“舍利弗，譬喻国中有大长者，资财无量，眷属甚众。年已老迈，宅亦朽坏。诸儿智愚不一，皆事酣嬉，罔知危险。宅忽失火，延及四周。儿犹贪著戏玩，无求出意。长者思维：只有一门可出火宅。亟诏诸儿速疾奔逃，诸儿弗顾，戏玩如故。长者知儿弱点，咸在玩物。因哄之云：‘羊车、鹿车、牛车皆玩具中王，今置门外，汝等迅取勿误。’诸儿闻言，踊跃争出，集衢道中向父索车。父谓：‘三车仍劣，惟有大白牛车最称殊胜。’遂各赐一乘。诸儿得未曾有，大喜过望。舍利弗，是长者先称三至宝，后忽抑为下劣，而赐诸儿以大白牛车，犯妄语过不？”舍利弗言：“不也，世尊。长者以方便语哄诸儿出火宅，得免于难；纵一无所赐，犹非妄语，况更与最胜之车耶！”

此依大众常识，明权说之不可废也。长者，为齿德俱尊之通称，亦兼摄多财高位之谨厚者。就喻事观之：父之爱子，无所不至，恒欲子皆成器，将来承受全部遗产；当其童稚，详慎保护。诸子少不更事，惟求戏玩，不知危险，火烧其宅，且视为奇观，如何肯避而去之！出此火宅，唯有一门；傲之不从，不得不投其所好，而诱之以权术。三车者，诸子向所未闻者也。乍聆新颖之名，以为必较火烧更有可观，宜皆争从门出也。已抵衢道，所谓三车乃乌有之事，亟宜赐以真实宝物以悦之。于火宅内不直说大白牛车者，诸子无“大白牛”常识，或不能起其信心；羊、鹿、牛皆习见之兽，以之驾车，当有一番奇趣，故能闻而即出，不复眷恋宅中火景矣。如来特以是否妄语，征舍利弗答词，藉此奋兴众心也。

佛告舍利弗言：“善哉！善哉！如汝所说。如来为一切众生之父，于危险三界中显现佛身，悲智具足，导引众生，离三毒火，得无上道。而众生贪著三界假乐，不求解脱；若直示唯一佛乘，尤不相入；故先以权说诱之，所谓声闻乘、缘觉乘、

菩萨乘是也。志乐声闻乘者，犹贪羊车小儿；志乐缘觉乘者，犹贪鹿车小儿；志乐菩萨乘者，犹贪牛车小儿；及诸学人解脱三界缠缚，或住涅槃，或证无生，于是示以佛乘，犹诸儿已出火宅，等赐大白牛车。如来先称三乘，后赞一乘，不犯妄语过，与长者大权方便无异。”

此正明如来权教之随顺机宜也。长者喻佛，诸子喻众生，火宅喻三界，其意易知。悲智，为佛之广大资财，欲众生充分承受者。得此资财，自能经营庄严安乐之巨厦而长居之，何用留恋朽坏且火之敝宅耶？然众生为三毒所困，恒以烦恼火自焚，更从火宅中寻求快乐，教以脱离三界，尚目笑存焉；若说人人皆当作佛，宜勤苦修行以得之，则尤视为妄诞之语。盖以世间虚伪快乐是众生最上目标，舍此别无所谓真正快乐也者。是故如来虽慈悲无量，亦不能遽拔众生皆出三界之外。因势利导，乃方便救济之手段。普通机缘，大别三类：其一，众生有相当经验，知诸苦交煎，非讲求趋避不可，则示以小乘教法，所谓四谛是也；其二，众生有相当思想，知轮回等说，非通达义理不可，则示以中乘教法，所谓十二因缘是也；其三，众生具慈悲愿力，或有救济善行，可以扩大其志普利群众者，则示以大乘教法，所谓六度万行是也。鹿较羊为优秀，牛较羊、鹿为大力；所配三车，当亦胜劣不同。随诸子所好，任其追求，喻三乘教法有高下，视众生根性所近，方便教导也。三车乃假设，三乘亦权说。大白牛车，实有其物，不同三车之假；一乘佛果，实有其报，不同三乘之权。其事相类，故以为喻。

论曰：二乘之住涅槃，大乘之证无生，虽皆契会真谛，而于受用法身不知开显，故无庄严实报可言。目之为权，以所得不过空果也；纵能现身化佛，具三十二相，只由历劫积福所致，属“因缘所生法”，非受用身比。必须接以一乘，直彰佛性，方与法身相应。钝根众生，若迳与语法身妙德，徒滋疑谤，无所利益。遮情之道，意识易会。谓超三界之上，有偏真妙境，向习世间禅定者，颇有乐而求之；及达此地，乃空无所获，容或自失；然从而施以三密加持，令其自心萌动，遂植菩提

之因。如来度生本怀，至此始畅。所谓为实施权，要旨在是。但众生一味留恋火宅，虽欲施以权法亦不可得，则须静待机缘已。

## 第五 穷子喻品

开权显实，上根顿明，舍利弗及四众一部分，皆能欢喜接受。次焉者不免怀疑，世尊更说三车喻以晓之，中根乃得信解。迦叶等权示当机之位，特申穷子之喻，藉表转迷启悟之乐焉。古译命名《信解品》，约悟后之净信深解也。

尔时摩诃迦叶、慧命须菩提、摩诃迦旃延、摩诃目犍连遇此未曾有法，且见舍利弗亲蒙授记，闻三车喻已，皆大欢喜，胡跪佛前，合掌白言：“我等忝居僧首，年并衰朽，自谓已得涅槃，不复进求菩提大道；虽历预法席，而身体疲懈，不堪与闻菩萨游戏神通、严净佛土、成就众生诸殊胜法；在座惟念空、无相、无作三解脱门，盖遵世尊初教，以得出三界自足，于阿耨多罗三藐三菩提不敢向往；今知声闻亦堪授记，迺出意表，深自庆幸，犹如穷人忽获无量珍宝，悯伤昔迷，应申一喻。”

摩诃，大也，胜也；名上加此，示殊胜或伟大也。迦叶，具云“迦叶波”，姓也（义为饮光），本名“毕钵罗”（树名），祷于此树而生故。是人为摩竭陀国大富婆罗门之子，父母既逝，即出家求道，嗣师释尊而证阿罗汉果；头陀（义为苦行）第一，最后则传佛心印，为禅宗初祖。通名摩诃迦叶，藉示殊胜，异于其他姓迦叶者。

须菩提，新译“苏部底”，义为善现（或曰空生，亦曰妙生）。生时于虚空中妙能隐显器物，故以为名。慧命，具云“法身慧命”，即身具法身相应之慧。释尊诸大弟子中，解空第一，为阿罗汉最先见佛法身之人，故常加“慧命”二字于名上。

迦旃延，新译“迦多衍那”，义为剪剔，姓也；名“那罗陀”，聪颖异常。其兄游学外国多年，具解世间诸法，归国宣说，得大声誉。那罗陀年尚稚，一闻兄说，尽通其学；后从佛出家，得阿罗汉果，议论第一，世以摩诃迦旃延称之。

目犍连，新译“没特伽罗”，义为赞诵（或曰采菽），姓也。少与舍利弗同习外道，后因马星比丘介绍见佛，寻证阿罗汉果，佛大弟子中，称为神通第一。名上加“摩诃”，亦示其殊胜，异于其他姓目犍连者。

未曾有法，即“序品”所演境界。四大弟子皆阿罗汉，初遇此境，心尚淡漠；及见舍利弗授记，渐生欢喜，而犹未解所以；后闻三车喻，乃知阿罗汉应当转入一乘，遂于佛前忏悔前愆。消极权教，得果自足；积极实教，勇猛直前。安于涅槃，不求菩提，闻法疲懈，消极之“止”也；游戏神通，严净佛土，成就众生，积极之“行”也。三解脱境界，亦有权实之分。权教之空、无相、无作，皆遮遣边事。实教之空解脱，显灵活之体；无相解脱，显不染之相；无作解脱，显“法尔”之用。“忽获珍宝”者：非从外来，了知自身原具也。所申之喻，详如下文。

“譬如长者子，背父而逃；流落异邦，生活穷困。经数十载，始思还国。父出门求子不获，中止一城；豪富无比，商业遍及他方。穷子跋涉长途，路经其城；资斧断绝，谋为人佣。或指向富家，伫立户外，望见主人高坐堂皇，庄严夺目，俨然王者，婆罗门、刹利、居士乃至吏役，围绕如云。穷子不知其为父也，怵于威德，不敢求佣，亟走贫里。时父于师子座上遥见子来，识其面目，心大欢喜，遣使追还。穷子被捉，惊愕呼冤，哀求赦宥。使者不听，曳至父前。穷子以为触犯王法，必将见杀，闷绝蹙地。父悯子劣，不堪抬举，令以冷水洒面，使之复苏，语使者言：‘不须此人，可遣去之。’穷子蒙赦，欢喜而遁，即往贫里谋食。”

此喻语初段也。佛于众生无所不摄，本应皆是佛子，今借长者子以概一切。众生受摄者，自然世世皆生于佛前；不受摄者，则沦落无佛之所。失佛

支持，大都依正（身及环境）平常，苦恼缠缚，不堪逼迫。转寻善路，喻如思还本国也。众生不在佛前者，佛每随缘，化身招之。所止之处，即成化土。福德之大，十方景仰，如豪富无比，商业遍及也。依正庄严，只王者略堪比拟。婆罗门，具云“婆罗贺摩拏”，乃承习梵天法者，义为梵志或净行等，印度四大阶级中，此最尊贵。刹利，具云“刹帝利”，义为王种或地主，国王大臣皆属之，四阶级中之次尊贵者。居士，则具有学识或资财，在家志求佛法之人也。钝根之初向善，外道与权教始堪引诱；骤闻究竟清静之一乘妙法，莫不惊愕急走；强之修学，则或呼冤闷绝矣。善知识对此等劣机，不妨挥之使去，姑任浮沉外道，延其残喘。

“父更设方便，希诱子来；密遣妾人与之相处，介绍工作，专司除粪，穷子遂投身厕所为粪夫。父于窗隙中窃窥其子，憔悴垢秽；格于地位，未便与言；乃乔装粪夫首领，督率诸人勤作，其子渐得近父。父递增其工值，且配给物资，复誉云：‘汝不欺不怠不怨，胜余工友，我今视汝如子。’穷子虽自庆幸，仍猥贱自居，二十年间惟事除粪，于中渐知首领实乃大富长者。”

此喻语中段也。佛以下劣众生不堪引入一乘大道，暂屏而不录；然化度之志未尝或辍，则权设不了义教法以摄之。妾人，喻声闻僧众；除粪，喻对治烦恼；穷子投身为粪夫，喻劣机出家学声闻道。修习此等权法，身无威光，心不活泼；佛虽加悯，却不能示以庄严法身；欲其亲近，须现下劣应身而领导之。增工值，给物资，喻逐次获得小乘诸果也。视之如子者，以尚未发菩提大心，非真佛子，只类“犹子”耳。劣机虽蒙奖励，仍安于小乘，但知佛乃福德无量之人。

“既而父疾，自知不久于世，示穷子种种宝藏。穷子悉其极富，但未敢存继承意，然志趣渐高尚矣。父将终，邀集亲族、国王、大臣、刹利、居士来会，指穷子云：‘诸君当知，此我真子！向从出生地潜逃，数十年觅之不得，今乃于此相值，应受我之遗产。’穷子闻言，欢喜无量，默念：‘我本无心希求，宝藏乃自然至！’”

此喻语后段也。一代教法将终，佛不久当般涅槃。然必于如来无量功德（如十力、四无畏等类）广行宣说，俾弟子悉皆闻之。弟子虽感兴趣，自视卑下，无荷担心。最后佛乃集十万如来、菩萨、天龙八部等等表演《法华》，指调练驯熟之弟子为真佛子，当机自然欢喜无量。

“世尊，长者譬如如来，穷子譬如我等。如来常说我等为子，我等迷惑，不克继承如来大法。如来权令除烦恼粪，我等乐此小道，勤行精进，得涅槃证，欢喜自足，不求如来智慧宝藏，误认是等宝藏只为诸大菩萨说，非我等所应有，今乃知其不然！如来智慧，恒常灌输大众，所谓唯说一佛乘。我等不知接受，辄失大利。如来昔于菩萨前，每訾声闻徒乐小法，正悯我等执迷不悟。兹开悟矣！法王殊宝自然而至，诸佛子所应得者，我等皆已得之。”

迦叶等说喻语竟，重申本意：一向不知除烦恼粪为劣机对治法门，证得相似涅槃，便自满足；虽如来常以佛子相激励，自顾无如来智慧，如何承当？故闻此等大教，总不接受。今在法华会上始悟昔迷，而知真是佛子，能荷担宝藏，不让其他大菩萨也。

论曰：钝根众生不悟心性妙用，“所知障”甚重，“烦恼障”滋多，以致苦海流转，茫无津涯。或告之云：提起自心佛性，所知障顿破，当下脱离苦海，与如来等，则瞠目结舌，望望然去之。闻“诸恶莫作，众善奉行”之说，以为力尚可及，勤而习焉。虽获人天痴福，八苦每相缠绕，竭尽世间方法，不能冲出重围。诸佛悯之，权现比丘身，劝令出家，先除烦恼之粪。词理浅近，易于领略。学人专诚持戒遮情，未尝不证小果；然身无威光，心非活泼，菩提之道，距离殊远。如来慈悲调练，密密以神力加持。机缘成熟，佛性辉耀于心，夫然后知无量功德藏，本来具足，能发之者，应用无穷。回视当年惟事除粪仅博得轻微代价者，无乃愚



痴可笑耶！迦叶等一悟之后，所以有穷子之喻也。世之未达《法华》者，恒以出家除粪为佛道正宗，最高无上，是安于穷子而不克自拔者也。

## 第六 一乘普度品

三车、穷子之喻，皆接迂回之机。本品乃接迳直之机，为《法华》正宗。世尊说此，所以广迦叶等之不及，缘彼等只从声闻道得悟也。此中原含多喻，藉明一乘普度之旨，诸译以“药草喻”标名，略取一事为例耳。

尔时世尊告摩诃迦叶及诸大弟子言：“善哉！善哉！是能从一门得悟如来真实功德者。须知如来复有无量无边阿僧祇功德，穷劫说不能尽，门门皆能引学人到一切智智地。众生应由何门而入？则如来以一切智智观诸法理趣，众生心行，通达无碍，随其机宜，方便引导之。”

迦叶等从声闻入手，遮尽凡情，得近心体藩篱；法华会上蒙佛强力加持，心窍忽开，与如来真实功德相应；对于一乘，遂深生胜解而信乐之，有穷子得宝之叹。如来喜其开悟，故重言“善哉”以褒之。如来功德，无量无边；荐入之门，亦无量无边；一一详说，自然穷劫不尽。一切法无不融归般若波罗蜜，则成一切智；具摄此智无所欠缺，是名一切智智（旧译略称一切智，颇与声闻一切智相混）。得到一切智智之地，即是究竟圆觉；全证阿耨多罗三藐三菩提矣。如来具一切智智，故于诸法理趣，众生心行，无所不达；达则各就机宜，指引一门令深入之；使当机将来于法华会上得悟佛之知见，终到一切智智地也。

复告迦叶：“譬如大千世界所有卉木药草，种类无量，大小复岐<sup>①</sup>；密云遍布，一时等澍，一切植物，皆霑雨泽，各得滋长；虽一地所生，一雨所润，而植物特性，彼此互殊，所呈相用，势不一致，然而受润则一。如来度生，亦复如是。三

---

① “岐”与“歧”为通假字。

界众生同闻法音，如各霑雨泽也；同蒙法益，如各得滋长也。而因根机利钝不同，结果不无差别；虽有差别，受化则一。”

植物蒙甘霖滋润，而生机勃勃兴；众生蒙如来化度，而法身萌动：理致相若。植物同一滋润力，而结果万殊；众生同一化度力，而证果互异：总因种性本来不同，正可彼此交喻。

“迦叶，如来度生，法惟一味；所谓解脱相，究竟得至一切种智。众生闻如来方便法，受持读诵修行；虽不自知如何得度，而实际渐渐度脱，归于大空。机缘成熟，乃为说一切种智，俾臻究竟。汝等于如来难解难知之旨，已能信受，甚为希有！”

诸佛度生之法，只是一味，是谓唯一佛乘。一乘要旨，直透心源；其能顿然解脱三界缠缚者，以佛性涌现于心，识执无从作梗也。始见佛性，尚属浑略；尽量开发，一切种智，乃得圆成。所谓解脱，约成佛之因；所谓究竟，约成佛之果。然如何方得契悟一乘？则须施設种种方便教法为入门预备。行者苟能如法受持读诵，初虽不知佛境何似，及定力坚强，六尘不扰，会得大空之时，佛性即有显现之机。若由善知识加以开示，则如脱颖而出，且知此性为一切种智流露之一斑。把握此中要领而密持之，自然疾达究竟之地。行者造诣未深，不能勉契此旨，故曰难解难知。其知之者，庶称真实信受。如迦叶等此番之恍然大悟，固甚希有之事也。

首段言一切智智，此段言一切种智，乃同体异名。前约妙观察智之满足，后约大圆镜智之洞开，皆成佛要道也。

“迦叶，如来以智光普照五趣众生，犹如日光遍照一切，无所拣择。众生随慧力高下，分三乘接受。所以施設三乘者，譬如陶家制器，泥质是一，款式殊多，盛蜜、盛酪、盛粪，各因其用而变其相。复次，迷人未学三乘教，不知解脱，如生而瞽者不识颜色；瞽者经良医授药而目开豁，于颜色乃有所见；然不能见之事，

无量无边，须神通具足，所见乃广；然三乘人虽得神通，而于一切种智所行无量无边妙境，仍非所知；须洞达一乘，所知乃尽。”

此段经意，晋、隋二译俱有之，秦译缺失。内含三喻：一日光喻，二陶器喻，三生瞽喻；是于上文雨泽喻（诸译名“药草喻”）之外，举此三种以畅其义也。智光，即一切种智之光。五趣或作六趣，乃开合之异（阿修罗附入天趣则云五）。智光如日，无所不照；接受与否，则视有无遮障耳。遮障未甚者，可设迂回教法以引之。本段经文所谓五趣众生，即指迂回根机而言。所经之道，虽属枝末，曲垂方便，不得不尔。陶器千差万别，无非各就所宜而施設焉；三乘教法，亦复如是。生而瞽者，对于五色疑为非有，此如迷人，不信佛法；信而安于小就，如来智光，仍有遮障；能破此障，乃与一乘相应。

论曰：《法华》推为释教诸经之王，以众生能“即肉身显佛境”也。其要在肉身中指出一切种智之秘密而开敷之！开之熟，则成清净莲华；华叶无量无边，各藏分位种性，一一亲证无遗，即得一切种智。一切种性各详为身形，于互摄互熏之间成为清净内境；其中条理，无穷无尽，一一与外境相配，莫不洞明其由，则名一切智智。任何众生现身外迹，以一切智智观之，皆与内境相通；循其条理，导归性海，使发明自心之一切种智焉，斯契佛知佛见矣。众生苟遇其缘，无不可度，品名“一乘普度”以此。普度之法，视根机所宜，方便施以相当三密；众生初虽不解所谓，但能一心受持，潜令无明摧破，终获一切种智之流露也。

## 第七 迦叶等授记品

迦叶等自述心得，信解三乘为权，一乘为实，可蒙授记矣。然或误认一乘必以三乘为阶梯，故佛特取雨泽、日光为喻，明一切根机皆可直受一乘教法，不过钝者难契，利者易悟耳。补充此义已，然后为迦叶等授记焉。

尔时，世尊对众宣言：“摩诃迦叶，于未来世奉觐三百万亿如来，赞佛弘法已，最后身成佛，名‘光明世尊’，十号具足。国名‘光德’，劫名‘大庄严’，佛

寿十二小劫，正法像法各住二十小劫。国界平正，种种严饰。菩萨无量千亿，诸声闻众亦复无数，魔王魔民皆护佛法，无扰乱者。”

开发一乘心，摄受一切众生而化度之，即普贤菩萨功能。释尊将示涅槃，付嘱摩诃迦叶住持教法，为人天导师，以其具有普贤特性也。此心融入毗卢遮那（义为光明遍照）性海，光明无量；更于三百万亿佛所，承事赞叹而弘扬其道，则经验圆满，克证如来金刚坚固身。应现世间，名曰光明世尊。国名光德，心光外表故。劫名寿量等，乃随时机而得。正法者，佛灭后有善知识继承大法，能以神力加持学人，俾获真实境界。像法者，加持力不易遇，学人只从经教领会相似境界而已。依报平正严饰，自是诸佛净土通例。菩萨声闻无量无数者，应身佛出现，必由众多三乘根机感召而来<sup>①</sup>。一乘之道，魔佛一如；普贤性加持之下，诸魔皆发慈心，作佛门护法，无复以邪行相扰矣。对众宣言者，咸使闻知也。

目犍连、须菩提、迦旃延闻已，皆悉悚栗<sup>②</sup>，合掌唱偈，并求授记。世尊告诸比丘：“是须菩提，于当来世奉觐三百万亿那由他如来，赞佛净修，菩萨行足，最后身成佛，名‘名相世尊’，十号具足。国名‘宝生’，劫名‘有宝’。佛寿十二小劫，正法像法各住二十小劫。国界平正，清净庄严。声闻弟子诸菩萨众，数皆无量。彼佛常处虚空为众说法。”

闻迦叶授记不禁悚栗<sup>③</sup>者，虑已落后也。世尊公开授记而特注重比丘众者，鼓舞此辈力求一乘耳。须菩提，义为空生，亦曰善现，即于虚空无相中善能显现种种宝光之意。此属虚空藏菩萨功能，入此三昧而欲一切性相融通精熟，须再从外迹奉觐三百万亿那由他（义为一亿）如来；且赞且修，功行圆满，方成如来福德庄严身。其应现于化土者，名“名相世尊”，乃空中循

① 底本此字作“求”，盖为“来”字之形近而误。今改之。

② 底本作“悚慄”。《广雅》：“慄，急也”，亦有其义。然诸本《妙法莲华经》作“悚栗”或“悚慄”。“慄”盖为“慄”之形近而误。今依通行本改之。

③ 底本作“悚慄”。《广雅》：“慄，急也”，亦有其义。然诸本《妙法莲华经》作“悚栗”或“悚慄”。“慄”盖为“慄”之形近而误。今依通行本改之。

名生相之义。国名宝生，正表虚空藏本德矣。劫名乃至三乘人数，释同首段。末云“彼佛常处虚空为众说法”，无非空生之旨。

复告诸比丘：“是摩诃迦旃延，于当来世供养奉事八千亿如来，次复供奉二万亿如来，于诸佛灭后各起塔庙供奉舍利；菩萨行足，当得作佛，名‘阎浮那提金光世尊’，十号具足。国土平正，种种严净，无四恶道，惟有人天及声闻众，诸菩萨无量亿数，庄严其间。佛寿十二小劫，正法像法各住二十小劫。”

迦旃延，素称议论第一，于法法相互间之无量条理，能观察入妙也。此本观自在菩萨功能。其供奉诸佛，不必如须菩提以那由他计者，无相之句语练习较易精熟，非若有相之形色，开显未易圆满也。及菩萨行足，便证如来受用智慧身，时机成熟，则于世间现应化身，厥名“阎浮那提金光世尊”。阎浮，树名；那提者，河也；阎浮树下有河，水中出金，其色赤黄，带紫焰气；迦旃延将来之应身，现此类金色之光，故名“阎浮那提金光世尊”。国名、劫名均缺，当是传经遗漏。无四恶道者，无地狱、畜生、饿鬼及阿修罗也（阿修罗有胜有劣，胜者类天道，劣者类三恶道）。众生惟有人天，修行者声闻、菩萨，数皆无量。

复作宣言：“是摩诃目犍连，以种种供具奉事八千如来，次复供奉二百万亿如来，于诸佛灭后各起塔庙供奉舍利，最后身成佛，名‘多摩罗跋旃檀香世尊’，十号具足。国名‘意乐’，劫名‘喜满’。国土平正，种种严净。天人、菩萨、声闻，数皆无量。佛寿二十四小劫，正法、像法各住四十小劫。”

目犍连，素称神通第一，是能操纵六尘变化自在者，即具虚空库菩萨功能也。从此更于二百万亿八千如来所庄严万德，一时能现如来百千万亿化身。当喜满劫，于意乐世界，示迹成佛，名“多摩罗跋旃檀香世尊”。旃檀，香木也；多摩罗跋，义含无垢性。佛之变化感应，每显此类香气，是法界活动之象征也。国名“意乐”，寓随心变化之义。

论曰：毗卢遮那如来，由自性展为受用身，恒有四种特殊心数，开作常随菩萨：一普贤，二虚空藏，三观自在，四虚空库，即大慈、大悲、大喜、大舍分位表示也。为应化钝根众生，如来示同比丘相，四菩萨从而变作声闻弟子，如本品迦叶、须菩提、迦旃延、目犍连是也。既属如来心数，与毗卢遮那原是一体；而外迹仍须授记者，则以化土之中，如来心数为根，与心数相应之行者为境，根境和合，而迦叶等诸弟子出现焉。无释尊之四无量心，迦叶等四菩萨固无从现身；无迦叶等其人，则所谓四菩萨，只属释尊内证境界，非化土众生所得而见也。申言之：迦叶等所依之根，固与世尊不异；迦叶等身各自有其据点，则与世尊不一；于不一之中得入一乘大道，仍须事理交修，故皆当供奉若干如来，方克成佛；至实现应身之期，又须俟所化众生机缘成熟而后能；授记之佛名、国土，约成熟处所言之耳。此中义理，极其精微，非向密宗真参实究，莫由洞达也。

## 第八 大通如来品

前举诸喻，普通根机皆可领会其旨矣。较钝者仍有疑惑，复须充量晓谕之，继此遂有化城之喻。然未譬喻之前，先说释尊及诸弟子学佛因缘之古史，而推源于大通智胜如来。经文共作一品，今开两品论之。本品专谈大通事迹也。

佛告诸比丘：“过去无量无边不可思议阿僧祇劫，有佛出世，名‘大通智胜如来’，十号具足。国名‘好城’，劫名‘大相’。彼佛灭度，距今极远。譬如三千大千世界所有地质，有人磨以为墨，向东方行，每逾一千国土乃洒墨一点，细如微尘，如是洒尽其墨，被点之国已多至算数不能及，所逾国土，不论有点无点，尽碎为尘，一尘代表一劫，彼佛灭度以来，复过此数无量无边百千万亿阿僧祇劫。我以如来智慧，观彼久远，犹若今日。”

所告诸比丘，以仍怀疑惑者为主。大通智胜者，一切智智圆满具足之谓。此佛当大相劫时代，示迹成道。从劫名、国名观之，依报伟大美好可知。磨墨碎尘等喻，只是形容极端久远而已。如许久远之事，观之犹在目前，佛智不落时间故。

“复次，诸比丘，大通如来寿五百四十万亿那由他劫。未成佛前，坐于道场，破魔军已，垂得阿耨多罗三藐三菩提。惟历十小劫趺坐不动，佛果犹未现前。时诸梵天，雨众天华覆地百由旬，香风时来，吹去萎华，更雨新者；如是不绝，满十小劫已，大通如来乃证佛果。”

大相劫中，时间空间莫不伟大，一切事大都经历长时，故佛寿长至五百四十万亿那由他劫。已破魔军，即十地已满；十地以前，微细之惑，仍足引起魔障也。垂得阿耨多罗三藐三菩提，是在金刚心中行矣；由金刚初心至金刚后心，内证境界逐位开显，所成功德无量无边。自梵天观之，只见其肉身趺坐不动，凡历十小劫之久；天华供养，新陈代谢，不知经过若干次也。十小劫后，内证圆满，机缘成熟，形诸外迹，大众始见其证果焉。

“大通如来未出家时，有十六子，智积居首，闻父成佛，皆舍珍宝，往诣佛所，诸母涕泣以从。其祖转轮圣王，率大臣人民，随至道场，供养赞叹。尔时十六子以偈赞已，劝请如来广转法轮。”

一佛证果，内部所有心数，皆成大菩萨；形诸外迹，则有与心数相应之同类菩萨，每就众生之机缘，示作佛之世间眷属，如智积等十六子即其例也。名曰“智积”，显因地积集佛智，将来得与大通智胜相等也。此十六菩萨，内心早与如来相通；其舍珍宝往诣佛所，必到此时节，众生方合感见耳。诸母涕泣以从，示凡情之大都也。圣王虽知随喜赞叹而供养之，但劝请广转法轮者，则属十六菩萨。

“大通如来示迹证果时，十方各五百万亿佛土六种震动；诸国中间幽冥之处，日月威光所不能照，忽皆大明；其中众生各得相见，咸作是言：此间云何忽有他众

生？尔时诸佛土所有天宫，普皆震动；大光遍照，梵天宫殿，尤为辉耀。诸梵天王各作是念：以何因缘现此瑞相？遂各以衣祴盛诸天华，推动宫殿，追寻光源；见大通如来，坐于道场菩提树下师子座上，天龙八部恭敬围绕，十六子请转法轮；梵王遂皆头面礼佛，绕百千匝，随以天华散于佛上，并以宫殿奉献，请转法轮。”

佛示应化身，威力所及，世间诸佛土与有联系者，恒互起感应，形成六种震动。威光之行，向未蒙日月所照之处，亦忽洞明，幽冥众生乍见他身，自然惊讶。十方各五百万亿佛土所属天宫皆震动者，六种震动所摄也。梵天光明本来优胜，今得佛光作增上缘，宜其辉耀异常矣。诸梵王知瑞相所从起之处，必有圣人应世，故亟备天华而追寻之。色界宫殿本悬虚空之中，随时可以推动，为寻光源，即各御宫殿飞行，终发见大通知来示身于好城菩提树下师子座上。围绕四周之天龙八部，则固经过十小劫护持供养之辈也。诸梵王各自顶礼，绕佛散花已，即以行宫供佛，且继十六子以转法轮为请。佛受其供，所有五千万亿佛土（十方共数）诸梵宫，自然融合为一，不待言矣。

“大通如来受诸梵王及十六子之请，即时三转法轮。广说四谛、十二因缘，是为初次说法；时六百万亿那由他人，以不受一切法故，即尽诸漏，皆得深妙禅定、三明六通，具八解脱。第二第三第四次说法时，千万亿恒河沙那由他众生，得果亦复如是。从是以后，诸声闻众无量无边，不可称数。”

十六子请转者，一乘法轮；诸梵王请转者，二乘法轮。然梵王之数甚众，预会根机亦多，适宜声闻缘觉之道，大通如来自然先演权乘，广说四谛十二因缘。初次说法，得证极果者，多至六百万亿那由他人。不受一切法者，情识尽断，无所取也。超越世间禅定之上，故曰深妙。三明者，天眼明、宿命明、漏尽明也。六通者，天眼通、天耳通、宿命通、他心通、神境通、漏尽通也。八解脱，名目见第二品。二次至四次说法，得果者尤多，三次人数合计千万亿恒河沙那由他众生。以后展转传授，声闻众遂无量无边。



“尔时，十六子皆以童身出家而为沙弥，诸根通利，智慧明了，不乐权教，志求佛乘，于是共白佛言：‘是诸无量德声闻皆已成就；世尊，今当为我等说阿耨多罗三藐三菩提法，俾慰大愿。’如来受请，为说大乘；然过二万劫已，乃于四众之中说是《妙法莲华经》，以畅本怀，经八千劫而后说毕。十六菩萨沙弥，皆能如法受持，声闻众中亦有信解者，其余千万亿种众生皆生疑惑。”

沙弥，新译“室末那伊洛迦”，义为息恶行慈，为男子出家受十戒者之通称，即未受比丘大戒之人也。大通如来初转法轮，十六子随缘加入出家之列。诸根通利、智慧明了者，对于所知障已有相当破除者也。以属上根利智，虽出家受十戒，却不愿作比丘以修权教，所志乃在唯一佛乘。既见如来广度无数声闻，乃复请转一乘法轮，为说无上正等正觉之道。然如来于未说一乘之先，且说大乘通义以植其基，亦俯就其余四众而然。二万劫后，基本已立，乃于四众中，开演《妙法莲华》一乘大教。须八千劫而后毕者，欲一切种智如量开显，不能不分门详说耳。十六子虽只受十戒，所行纯是菩萨行，故称“菩萨沙弥”。如法受持者，依一乘真实方法而行持，实即三密加持之无上秘法也。声闻中亦有信解者，未必皆能实行。至疑惑之辈，不知几千万亿种，信且不能，更谈不到行持矣。

“大通如来说《妙法莲华经》已，即入静室，寂然禅定。十六菩萨沙弥，知佛定中默运神力，各升法座为四众广说是经，历八万四千劫，各度六百万亿那由他恒河沙等众生，示教利喜，令各发一乘道心。”

外迹宣说已竟，复敛归内心而受用之；虽寂然禅定，运化未尝或息。十六子密接法流，转为四众广说，即将《法华》宗旨反复演讲，令疑惑之辈渐能信解也。四众即摄比丘、比丘尼在内。十六子以沙弥身而为说法，是知一乘法师，只重真实功行，不受三乘规矩拘束也。八万四千劫宣说，非为一辈听众而然，其中容有许多新陈代谢者。十六子坐<sup>①</sup>下各有六百万亿那由他恒

<sup>①</sup> “坐”古通“座”。如《乐府诗集·陌上桑》：“坐中数千人”；《史记·项羽本纪》：“请以剑舞，因击沛公于坐，杀之”；《唐语林·雅量》：“设一虚坐。”

河沙等众生，各经示教利喜，皆发一乘道心。未发心者，其数尚不知几何，亦许各种一远因耳。示教利喜，约常义，如《智度论》（卷五十四）等所说。约特义，则示者，示以《法华》真旨也；教者，教以一乘正道也；利者，利以顿修秘法也；喜者，喜以所感瑞相也。

“尔时，大通如来从三昧起，往诣法座，普告大众言：‘是十六菩萨沙弥甚为希有，诸根通利，智慧明了；已曾供养无量千万亿诸佛，于诸佛前常修梵行，受持佛智，开示众生；汝等皆当数数亲近供养。若诸声闻、缘觉、菩萨，能信是十六菩萨所说经法，受持不毁者，皆当得阿耨多罗三藐三菩提。’”

大通如来，以法身加持十六菩萨，代说《法华经》，历八万四千劫后，利益甚溥；乃从定起，复由应化身赞叹之，俾大众各以欢喜心如说受持，不复再起疑谤；名曰当得阿耨多罗三藐三菩提，隐寓授记矣。此十六菩萨，能与如来心数相应，非寻常上根可比，必曾于无量千万亿佛所积集功德，乃能具如是佛智，转为众生宣说一乘大经也。大通如来四次广转法轮，唯度声闻缘觉；后应十六子之请，说大乘经，历二万劫，所度菩萨亦当不少。而于继说《法华》之后，复勸令大众听信十六子之教者，以若辈前此虽亲闻佛说《法华》，尚在疑惑之数耳。

释尊告诸比丘言：“是十六菩萨，常乐说此《妙法莲华经》，各化六百万亿那由他恒河沙等众生；是诸众生，世世皆从本师菩萨闻法，悉能信解；以此因缘，得值四万亿佛，于今不尽。”

上文乃释尊追述大通如来故事。追述已竟，释尊复有所表示，即此段及末段略文也。此十六大菩萨，各化六百万亿那由他恒河沙众生，皆发无上道心，复生生世世，皆追随本师菩萨闻法，信解渐深，迄今已各值四万亿佛亲近供养矣。

“复次，诸比丘，彼十六菩萨沙弥早已成佛，分布八方国土。东方二佛：一名阿閼，二名须弥顶；东南方二佛：一名师子音，二名师子相；南方二佛：一名虚空

住，二名常灭；西南方二佛：一名帝相，二名梵相；西方二佛：一名阿弥陀，二名度一切世间苦恼；西北方二佛：一名多摩罗跋旃檀香神通，二名须弥相；北方二佛：一名云自在，二名云自在王；东北方二佛：一名坏一切世间怖畏，二即我释迦牟尼。阿閼佛国土名欢喜世界，乃至我国土名娑婆世界。”

释尊至此乃述己之来历，即当时十六菩萨沙弥之一也。久远已来，经验具足，十六人早已成佛，现在分居八方，四正四隅各二佛。东方以普贤三昧为主，入此三昧，坚如金刚。阿閼者，不动之义，一切魔类不能摇动也。须弥顶者，喻金刚身之尊胜也。南方以虚空藏三昧为主，入此三昧，色即是空。虚空住者，虽现庄严相，实住于虚空也。常灭者，虽虚有其相，实即不生也。西方以观自在三昧为主，入此三昧，以真常驭无常。阿弥陀（无量寿义）者，约显露真常言之也。度一切世间苦恼者，约控制无常言之也。北方以虚空库三昧为主，入此三昧，能变化无障碍。云自在者，如云之变化无碍也。云自在王者，极变化之能事也。东南方，和合普贤、虚空藏二德为主，以金刚身而流现名相。其威猛之象，形诸言音，则曰师子音；形诸色相，则曰师子相。西南方，和合虚空藏、观自在二德为主，以福德身而流现尊形。其严净之象，欲界所见，则喻帝相（帝释伟相）；色界所见，则喻梵相（梵王伟相）。西北方，和合观自在、虚空库二德为主，以智慧身而运用自如。其应现之事，神通方面，则如多摩罗跋旃檀香（无垢性香）；庄严方面，则如须弥相。东北方，和合虚空库、普贤二德为主，以变化身而度脱众生。其利益之事，约破障，则名坏一切世间怖畏；约行慈，则名释迦牟尼。十六佛各有国名，今惟说欢喜、娑婆二名，举首尾以概其余也。

论曰：如来一切智智，具含无边差别智，而以五大智为纲。所谓法界体性智、大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智是也。后四智分依普贤、虚空藏、观自在、虚空库四种三昧而生，前一智则四智四三昧之总体。其余差别智，皆由此五智展转演出。为自受用身之内眷属，而流现他受用身，即以诸智分摄相当根机。地上诸菩萨，皆适合感应而来生其国者也。大通如来未证金刚后心以前，其差别

智力，已足摄受十六菩萨为世间眷属；及其证果，则十六菩萨皆其等流法身，恒常代说《法华》妙旨矣。释尊之在因地，实藉此为转一乘法轮之练习；历久远经验，终与余十五菩萨各成佛道。未成道前，亦渐以差别智摄受当机。今日法华会上，诸听众固多劫追随不舍之弟子。钝根闻此，当被极大鼓舞，无所用其疑惑。此本品之所由立也。惟此中义理，妙趣无边，学者勿徒以事迹观之可也。

## 第九 化城喻品

已明释尊来历，则其所说法，自然以《妙法莲华经》为宗，极力宣扬一乘大教；钝根无此胜愿以接受之，累世广说三乘，无非俯就此辈机宜，故有化城之喻。

佛告诸比丘：“我等为沙弥时，各各教化无量百千万亿恒河沙等众生，志在发其阿耨多罗三藐三菩提心。然诸众生至今仍多住声闻地者，乃我权设小法为基，希其渐入佛乘；以如来智慧，钝根难信难解，不能躡等施教也。汝等比丘及未来世中若干声闻，皆世生生从我受教之弟子，因不悟一乘妙旨，遂淹滞若是。”

释尊自从因地获得《法华》妙旨以来，世世恒以一乘大教普度众生。利根闻而顿悟者，其数当然不少；而历劫追随之弟子，至今犹多淹滞三乘教中，且有延及未来世仍堕声闻道者，皆因钝根不能信解佛慧，须历劫消磨识执以植其基；小法之设，无非“为实施权”之旨。若不设此方便，一味令行一乘，彼辈势必望而却步；纵勉强行之，亦往往误会正旨，而流入邪道。故宁任若辈淹滞迂途，不可躡等施教。

“复次，诸比丘，若如来自知涅槃时到；众又清净，信解坚固，了达空法，深入禅定，必集诸菩萨声闻，为说是《妙法莲华经》。所以者何？佛唯以一乘度脱众生，更无余乘故。若我涅槃后，众弟子不得此经旨趣者，我于余国作佛，虽更易名号，亦恒随其机缘，摄令彼等来听是经。”

应身佛将般涅槃，每集三乘弟子为说《妙法莲华经》者，佛知真正解脱之道，唯一佛乘故。然弟子堪闻是法者，除上根利器外，必须梵行清净，于出世法，信解坚固，且了达尘相尽空，复能深入禅定之人，方称当机；其安于相似涅槃，未得谓得，未证谓证之辈，虽有听经机会，殊不愿闻；而无机会与闻者，更不可胜数。然如来应身，虽于此处入灭，却于他处出现；不论易何名号，对于遗漏之机，恒摄受不舍，遇有相当机缘，辄令来听是经。

“比丘当知，如来深悉众生心念；于著五欲、乐小法之徒，不宜遽闻无上道，方便为说相似涅槃，引其入胜；若辈闻之，辄便信受。譬如有人欲到宝所，导师知其怯弱无远志，不宜宣说旷绝之路，姑示之曰：‘此去三百由旬，即有宝城。’其人欣然前往。”

在迷众生怵于八苦交煎，而思离苦得乐之道；其所谓乐，乃从执著五欲得来，不过欲求其乐永不变坏而已。佛若示以法界中三世如一之乐，其理甚深，决非小根所能领会，且或疑谤丛生；惟有“相似涅槃”之小法，尚堪应用。盖标此假境，以摆脱烦恼；但肯出家受戒而严持之，八苦自然渐除，终得一休息之处。小根闻此，自顾力所能及，故能信受奉行。俗所谓下里巴人之曲，和者甚多：总因粗浅之法，摄机乃广耳。所喻宝城，不过权宜假说。故作三百由旬（每由旬四十里）者，彼辈以为路途非甚长远，尚可实行，逾此则无前往勇气矣。

“复次，求宝之人，竭力奔驰三百由旬，果得一城作休息处。疲劳既复，导师乃言：‘此城实无珍宝，尚须远去。’有更奋勇随行者，有耽安逸不进者。诸比丘，如来亦复如是，为汝等作出世大导师，知汝等怯弱，权施方便，引至中途暂歇，谓到乐土；实乃假设化城，从此复须发菩提心，进求真实佛境。”

释尊虽为迦叶等诸阿罗汉授记，然声闻众尚多耽著化城不愿再进者，亦因为“所知障”拘限，权实不分之故。释尊畅说久远历史，以明诸比丘夙因；虽多生多劫密受《法华》宗旨熏习，障碍犹厚，未克表里洞彻；屡闻他人授

记，自己犹堕疑情；今得化城之喻，宜有一部分根机，知见较为开明，能发菩提心奋勇前进者。

论曰：如来法身永远常住，众生无时不与法流相接。地上菩萨能长依庄严座下未尝或失者，妙、平二智已显，得预受用土之列也。凡外权小，都无所睹，往往经历多劫，始一见应身，识蕴为碍耳。应身之兴，非一人机感之力所能为，众业共举，其缘方熟。候于此土不能遇，至诚所格，亦得被摄入他土而朝覲焉。盖如来慈悲之行，但有一线机缘，无不加以化度也。真正化度，舍唯一佛乘别无宗旨。声闻、缘觉之道，固属化城；三乘菩萨仅从六尘对治，而未谈直显佛性之方，虽证无生法忍，亦化城之一而已。能以化城为稍息之所，疲劳已复，鼓勇直前；其竟也，亦达真实佛地，与上根利器之顿证者无二无别。然有一类根机，或执化城为终极，而诋毁前进者，此辈增上慢人，佛唯任其退席；姑俟他日有缘再摄化之，非弃而不顾也。

## 第十 富楼那等授记品

第六品说明一乘普度之旨，中根以上者，皆能欢喜踊跃，隐纳净种，为将来成佛之正因；下根不感兴奋者，夙生惟知权教，积习难除也。释尊悯此辈不求上进，特说久远以来，诸声闻恒随大通十六子闻法，今尚滞于化城以激发之，殷重心起，并得授记矣。富楼那示迹当机，憍陈如等千二百阿罗汉，一一皆与授记之列。

尔时，富楼那弥多罗尼子知佛以方便智权说三乘教，会得一乘诸大弟子，皆蒙授记，钝根为权说所诱，不克自拔；今备闻夙世因缘，始被感动，心念：世尊大自在神通之力，得未曾有。不禁踊跃，起座礼佛。

富楼那，名也，义为满；弥多罗尼，乃其母之姓，义为慈。加之以“子”，即慈氏之子也。迦毗罗卫国人，父为净饭王国师，国务繁剧。因悉达太子（释

尊未出家时名号)有转轮圣王之相,富楼那恐继为国师,政务益繁,遂私约同志二十九人出家,避居雪山,修外道。三十人皆得四禅五通。其出家之夜,与太子同时。后富楼那以天眼观见太子已成佛道,遂偕诸友诣鹿苑求度,三十人皆成阿罗汉。富楼那为佛十大弟子中说法第一之人,为适应时机故,所说向以三乘教为宗,今闻大通父子因缘,始悟夙生留滞化城之失而踊跃礼佛。然富楼那实非钝根之比,不过示迹为大众表率而已。

世尊知富楼那深心本愿,告诸比丘言:“汝见是人乎?我尝称其说法第一,富有功德,勤护正法,能于四众,示教利喜,具足解说,饶益净侣,自舍如来无有能穷其辩者;过去九十亿佛以来,恒作是菩萨,非自今始;彼于诸佛之所,亦以说法第一见称;以对空理明了通达,得四无碍智,审谛而说,绝无疑惑;菩萨神通,早已具足;随其寿命,示修梵行,人皆以为实是声闻;而富楼那则藉此方便,利益无量百千众生;因之兴起菩提心种者,无量阿僧祇众。”

此佛亲说富楼那为示迹大士,非寻常声闻人。惟其早得四无碍智,故除佛以外,辩才高于一切,无有能难之者。其应世说法,九十亿佛以来,未尝间断。示声闻身者,如来方演三乘教,不得不俯同众机,藉“同事”方便以施教法耳。于潜移默化之中,被密发菩提心种者,乃有无量阿僧祇众,“同事”之利益如是。若迳以一乘菩萨应世,钝根不敢亲近,或诋毁之,收效转少。

“复次,诸比丘,富楼那常作此等佛事,教化众生,为净佛土故,非惟过去现在如是,未来诸佛之所,亦复如是。却后无量阿僧祇劫,当于此土成佛,名‘法明世尊’,十号具足。国名‘清净’,劫名‘宝明’。其土广赅恒河沙等三千大千世界,七宝为地,平正庄严;人天交接,两得相见;无诸恶道,亦无女人;众生化生,非由淫欲;身皆金色,三十二相;普出光明,飞行自在;志念坚固,精进

智慧；惟资二食，法喜、禅悦；大菩萨及声闻众皆无量数，其佛寿命无量阿僧祇劫，法住甚久。”

菩萨庄严佛土，首重教化众生，故曰为净佛土故。过去如是，现在如是，未来亦复如是。经过无量阿僧祇劫，事理双圆，则成正觉。佛名“法明”，表富楼那洞明法理，说教无碍，实即转法轮菩萨之外迹也。国名“清净”，乃极乐世界之异名。当宝明劫而成佛，则以庄严时期为缘也。广赅恒河沙等三千大千世界，约受用土言之。人天交接，两得相见，约应化土言之。无诸恶道，亦无女人，乃至惟资二食，法喜禅悦；是无男女饮食之事，与色界同类矣。闻法欢喜，资益慧命，曰法喜食；禅定自悦，资益寿命，曰禅悦食（常途有四种食：一段食，二触食，三思食，四识食）。其佛寿命无量阿僧祇劫，等同极乐世界化土上之阿弥陀佛矣。法住甚久者，正法像法历时皆甚久远。

尔时，千二百阿罗汉咸作是念：我等欢喜，得未曾有，若皆蒙授记，不亦快哉！佛知其心，告摩诃迦叶言：“是千二百人，今当与授阿耨多罗三藐三菩提记；憍陈如比丘，当供六万二千亿如来，尔乃成佛，名‘普明世尊’，十号具足，佛寿六万劫，正法像法各十二万劫。其余优楼频螺迦叶等，展转递相授受，承袭普明世尊之号，国土寿数皆同。”

千二百阿罗汉，即经初所列诸大弟子（已授记之舍利弗等六人原在千二百人之内，今称未授记者仍曰千二百，举大略言之），皆菩萨示迹声闻者。以富楼那已蒙授记，亦感动于中，思预其列。佛特告摩诃迦叶者，一乘教以普贤心为本，迦叶即普贤大士之垂迹也。千二百人已与阿耨多罗三藐三菩提相应，是与普贤心相通，应为授记矣。憍陈如，姓也，应译“憍陈那”（义为火箭）；其名“阿若多”（义为了本际），故具云“阿若憍陈如”。悉达菩萨（太子出家尚未成佛之称）方修苦行时，净饭王尝遣大臣憍陈如等五人追随关照；六年垂满，菩萨起座求食，五人以为退转，舍之而去，在波罗捺国鹿苑自修。菩萨已成佛，念彼等追随之功，特往鹿苑先度之。是五人，为释尊弟子中最先证阿罗汉果之人，而以憍陈如为首领。其后成道，名“普明世尊”，即一切



法无所不明，堪转大法轮者；及般涅槃，即授记优楼频螺迦叶次补佛位，亦名“普明世尊”。

由优楼频螺展转传受，同一佛名，及最后第千二百名成佛，仍名“普明”。此千二百阿罗汉，实皆转法轮菩萨分位也。优楼频螺（义为木瓜），名也，姓迦叶。初习外道，领众五百人。仲弟名“迦耶”（义为象），领众三百人。季弟名“那提”（河水之名），领众二百人。优楼频螺年高望重，摩竭陀国人尊之为阿罗汉。于时佛已化度九十二人证解脱果，化法犹未大行，思维：摩竭陀国以优楼频螺最有权威，若摄入正道，后效必有可观。遂独步其村，现五百种神通以服其心，三兄弟以次率众皈依，皆成阿罗汉。

时憍陈如等千二百阿罗汉，于佛前蒙授记已，欢喜踊跃，起座礼佛，各念：前此执迷不悟，将权作实，自以为究竟；今得如来智慧，始知身是菩萨，遂设醉人喻云：“世尊，譬如有人醉卧亲友之家，衣里被系宝珠而不自知。后游他国，生活困难，薄得工值，便以为足。亲友后复遇之，痴其安于贫乏，置宝珠于无用，令于衣里出珠，得享大利。佛亦如是，夙为我等密发智藏，我等初不自觉，惟勤苦修证阿罗汉果，安于小就；今知身怀智珠，等同于佛，乐也如何！”

憍陈如等已蒙释尊授记，将来皆成普明如来，于是即设醉人之喻，以醒群迷。此等示迹菩萨，原非执迷不悟将权作实之流，不过借己例人，冀大众转迷启悟舍权趋实耳。醉卧亲友之家者，喻得近佛身，而却愚痴如醉也。衣里被系宝珠而不自知者，喻佛以一切种智加持自身，而冥然罔觉也。后游他国生活困难者，喻展转求道，难得解脱也。薄得工值便以为足者，喻接受权教，认为究竟之道也。亲友后复遇之，痴其安于贫乏置宝珠于无用者，喻后遇如来大演一乘，直呵若辈呆守三乘不了之义，前此虽曾密植佛种，不知其为无上秘宝也。令于衣里出珠得享大利者，喻以自身已植佛种，能行三密加持之法，即获如来最胜利益也。“佛亦如是”以下，正标喻意。末云“乐也如何”，则表欢喜踊跃之故矣。

论曰：本经妙喻多端，三车、穷子、雨泽、日光、化城、醉人，其荦荦者。穷子醉人，皆垂迹大士代替当机自喻心得。穷子甘于贱作，喻钝根不敢希冀佛乘。醉人安于贫乏，喻迷者不知修习佛乘。醉人喻，以衣里宝珠作譬，尤为深切著名。古今来已入灌顶密坛获得佛种，不知其为无价宝珠，放弃不习，而仍浮沉于权教之中，致多生多劫不得真实果位者，何可胜道！此类根机，纵熟读《法华》诸喻，终见其为醉人而已。幸有转法轮之大士，随机示迹以开发之；无价宝珠，乃得从行者自身速疾涌现也。

## 第十一 阿难等授记品

普通声闻人之缘熟者，皆蒙授记矣。而多闻之阿难，密行之罗睺罗，虽亦示迹声闻，地位则较异。或有学（未证极果），或无学（已证极果），此类根机约二千人，今以缘熟之故，一一亦蒙授记。

尔时阿难、罗睺罗皆希授记，起座白佛言：“阿难忝为侍者，罗睺罗忝作佛子，一切世间天人阿修罗莫不知识，倘无授记，何展众望？世尊慈悲，当满我等之愿。”时声闻弟子同此机类者二千人，或有学或无学，各发是愿，皆到佛前，合掌待命。

阿难，具云“阿难陀”，义为庆喜。斛饭王之子，佛之堂弟。佛成道之夜诞生，时祥光充满其国，故以“阿难”名之。二十五岁出家，侍佛二十五年，多闻第一。佛说《法华》时，阿难仍示迹须陀洹（初果），以身为侍者，不合取证极果。

罗睺罗，义为覆障；或云“在胎覆障”，六年乃生，故名。佛之亲子，佛成道之夜与阿难同时诞生，十五岁出家，密行第一。二人皆随释尊成道而现身，其各为释尊差别智之流现可知矣。同此机类二千人，则又二差别智之眷属也。内秘法身大士，外迹仍待授记，显教仪式应如是尔。

佛告阿难：“汝于来世当供养六十二亿如来，护持法藏，然后作佛，名‘山海慧自在通王世尊’，十号具足。国名‘常立胜幡’，清净庄严。劫名‘妙音遍满’。其佛寿命无量千万亿阿僧祇劫，教化二十千万亿恒河沙诸菩萨，令成阿耨多罗三藐三菩提。正法住世，倍于佛寿；像法住世，复倍正法。”阿难闻已，心大欢喜，得未曾有，即时忆念过去无量千万亿佛法藏，通达无碍，如今所闻，亦识本愿。

阿难原出如来八秘印中之“法住印”（参观《大日经》）。示迹世间，作菩萨形，则如文殊师利；作声闻形，则如阿难；皆以护持法藏为本德。行人适合此类根性，从外迹习声闻道者，即成阿难同类之机。当日现身为释尊侍者之阿难，是此中行人之一，与如来“法住印”相应者也。六十二者，六十二见之总目也。每“见”之附属心数皆以亿计，故称六十二亿。一一见分能融归见大，则各成如来一德。阿难因地，历劫亲近供养六十二亿如来者，分师诸如来之特长，递消六十二亿之俗见也。消磨净尽，自然圆满成佛。名“山海慧自在通王如来”者，具足诸如来之法藏，智慧广大如山海，依此智慧而说法，一切自在通达无碍也。胜幡，代表功德总汇；国名“常立胜幡”，一切功德恒常具摄于国内也。劫名“妙音遍满”，则说法之音普遍十方矣。阿难过去虽曾供养无量千万亿佛，得闻诸佛种种法藏，隔阴所迷，容未及忆。今蒙释尊授记，菩提大心顿发，表里洞彻；过去闻持诸法，齐现于心，与今所闻融合无碍。本愿者，与如来秘印相应之弘愿也。释尊说法二十五年，阿难始出家，与闻之经只得其半，佛灭后堪任经藏结集之主者，正仗忆念过去无量法藏之力耳。

尔时，会中新发意菩萨八千人，咸作是念：我等尚不闻诸大菩萨受如是记莂，而诸漏未尽之声闻人乃能得之，此属何等因缘耶？佛知众念，告诸菩萨言：“我与阿难等于空王佛所，同时发无上菩提心，阿难常乐多闻，我则勤行精进；我证佛果，阿难则护持我法，亦护持未来诸佛所有法藏，教化成就诸菩萨众。本愿如是，故得斯记。”

三乘教中，初机菩萨见闻浅，诸大菩萨之受庄严记莛（即详细授记），因无缘与知；今于法华会上得见诸阿罗汉授记（舍利弗等），虽感希有，尚以为漏尽之人应得是果；阿难示迹须陀洹，乃更蒙广大授记，自然不免疑念。释尊俯就其机，略从外迹解说，函理却甚深奥。于空王佛所同时发无上菩提心者，依法界本体发起圆觉之性，一聚“心王”“心所”同时并作也。“闻”“修”二心所，并驾齐驱；因修得证，终成“毗卢”心印；由闻而持，则成“法住”心印。毗卢示迹释尊化身，法住开为声闻眷属，则有阿难行者起而相应；是谓“我证佛果，阿难则护持我法”。未来诸佛之应现，必开其法住印，阿难亦以行者资格，作护持法藏之人，藉以广其经验也。所护法藏，不论大乘小乘，行菩萨道者皆应通达，故曰教化成就诸菩萨众。阿难具此本愿，故得如是庄严记莛也。

**佛告罗睺罗：“汝于来世当供养十世界微尘数如来，常作诸佛长子，犹如今世，最后作山海慧自在通王如来长子。过是以后，当得成佛，名‘蹈七宝华世尊’，十号具足。国土庄严，寿命劫数、所化弟子、正法像法，皆与山海慧自在通王如来无异。”**

罗睺罗原出如来内眷属中之“执金刚印”（见《大日经》及《金刚顶经》），示迹世间，作菩萨形，为金刚手；作声闻形，为罗睺罗；皆以执持自心佛性为本德。行人适合此类根性，从外迹习声闻道者，则成罗睺罗同类之机。当日示身为释尊长子之罗睺罗，即此中行人之一，而与如来“执金刚印”相应者也。佛性中之一切种智，内心虽可一念具持，然发为外迹，须广学多闻乃能圆满，故其进修，恒与阿难平行。心中十世界微尘数种性一一发展，外迹即为供养诸佛一一圆满；其以金刚手能力，任持何佛特性，即喻如其佛之长子，以是如来眷属中魁首故；示作释尊之子，则又力持释尊特性耳。已与阿难平行并进，阿难功德圆满时，罗睺罗最后之身，则转持山海慧自在通王如来特性，故仍作其长子，从此遂证佛果。佛名“蹈七宝华”者，金刚手菩萨本德，恒步步蹈莲华而行也（见密宗仪轨）。国土庄严，乃至正法像法，皆与山海慧自在通王如来无异，一向平行故。

尔时，世尊见学无学二千人住立面前，其意柔软，寂然清静，一心观佛，即告阿难：“是诸人等，当供养五十世界微尘数如来，护持诸佛法藏，末后同时于十方各得成佛，皆名‘宝相世尊’，十号具足。国土庄严，寿命一劫，声闻菩萨，正法像法，数量悉等。”

此学无学二千人，皆外习多闻，内修密行之流也。其意柔软，寂然清静，正是佛性将活之时。一心观佛，以待如来加持，遂顿时相应，得蒙授记。从内心种性开发，一一以五智接之，是谓供养五十世界微尘数如来，此乃密行通例。罗睺罗只供十世界者，金刚手已具五智，只未圆满，但依总智开发心数便得也。若约显教，须言历若干劫，供养若干佛，而后成正觉；示现应身，则宝相庄严，寿命一小劫云。

论曰：实修一乘大教，其始必由如来以神力加持；自心接受法流后，发起菩提性种，而以金刚手力用密持之，是名密行。无此密行，任何勤苦修习，不得真实菩提。金刚手有如来长子之称，为能荷担如来家业也。如来示迹比丘，金刚手从而示迹声闻；俗谛上则为如来亲生子，罗睺罗乃其一例。非必化佛之子皆名罗睺罗，亦非金刚手变作肉身声闻，乃因地行人有名罗睺罗者，与金刚手法性相应而已。内修密行，于事迹倘无所见闻，终囿于如来内眷属秘境。就闻持方面观之，固类文殊法性；外现声闻身，非必名阿难，且亦非文殊化作，其义正同。二尊者之授记共置一品，盖有密切关系也。

## 第十二 一乘法力品

此文晋译《药王如来品》，以开首详述如来古史也。秦、隋译缺之，惟说持经之功效，命曰“法师品”，约行者立名也。此品正明《法华经》为应身佛汇归之所，得其旨者，法力极大，为成佛因，即唯一佛乘，故以“一乘法力”标题。

佛告诸比丘：“佛法唯有一乘，直达阿耨多罗三藐三菩提，《妙法莲华经》正宣此旨。所谓声闻、缘觉、菩萨三乘，无非入手方便；一达佛乘，三乘不复存在。譬如众川，皆归于海，合为海水，无复诸川之名。欲持此经，须会无上智慧；得此慧者，名法供养，胜余一切事供。久远劫前，药王如来现身于大净世界，我时为转轮王宝盖之太子，名曰善盖，即修法供养之道，得柔顺忍；于一世中化千亿人，悉发阿耨多罗三藐三菩提心，方便令入声闻、缘觉化城者，人数十四载；生天上者，不可以数计。男女二众，欲供养十方诸佛，以受持《法华经》为最：由此能会三权归一实故。”

一切众生莫不隐具菩提心，而不能迳发之者，缺乏缘力耳。《妙法莲华经》所谓唯一佛乘，即直达阿耨多罗三藐三菩提之道。权教三乘，无非俯就众生机宜，迂回曲折导入此道。已能汇归无上智慧，菩萨固成如来，声闻、缘觉亦复如是。无上智慧，为五智总称；内心密修此智，为法供养：由此法性增长，则能开作法相，其事甚捷。若从事迹入手，须取一一庄严具以资供养；精纯之极，依相会性，亦可得圆融之旨，然收效甚迟，故曰法供胜于事供。释尊在因地时，曾于大净世界亲近药王如来，实修法供；不久便得柔顺忍，与般若波罗蜜相应。身为转轮王太子，却能转一乘法轮。其从菩萨乘发阿耨多罗三藐三菩提心者，有千亿人；根机不相及，姑令先习声闻、缘觉之行者，多至十四载（载者，巨大数目之名也。古法万以上为亿，亿以上为京，京以上为垓，递上为秭，为穰，为沟，为涧，为正，为载，为极）；而修人天乘得生天者，则穷于算数矣。能受持《法华经》之人，其初虽权习余乘，终得会归一实。

尔时，世尊因药王菩萨告座上八万大士言：“药王，汝见会中无量八部四众求三乘者，凡于佛前闻此《妙法莲华经》，乃至一偈一句，虽只一念随喜，我皆与授无上菩提记；我灭度后，一念随喜者，亦一一记之。”

释尊久远劫前，曾从药王如来学得一乘法教而修之，即生能转大法轮。所谓药王者，法法皆具，无所不治，实即一切种智也。释尊接此法流，终至于修习成佛；而此法流，随时应机显现外迹，行人能与其等流法身相应者，名曰药王菩萨。于是以此位菩萨为当机，而普对座上八万大士（即经初所举八万菩萨摩訶萨）宣说一乘法力内容，即如上所说之《法华》要旨。平日无论权修何乘，若闻《法华》全经，乃至一偈一句，能领略其旨而随喜者，虽一念之暂，已接受法流，使菩提性种萌动于心，佛即记为他日成佛之正因，属浑略授记也。佛身既寂，而有药王菩萨代扬法流，密密加持众生；复得诸大菩萨如文殊等，各乘相当机缘显说是经，于时众生闻而一念随喜者，亦植菩提性种，而隐蒙法身佛授记焉。

“药王，若复有人受持读诵解说书写此经，乃至一偈；复种种供养，合掌恭敬，视之如佛；当知是诸人等已曾供养十万亿佛，于诸佛所，成就大愿，愍众生故，生此人间。若有人问：何等众生于未来世当得作佛？应以此等人对。此等人即是大菩萨，一切世间皆应瞻奉供养，与佛无异。其舍清净业报，生此恶世，为演此经故。”

受持经旨，读诵经文，解说经义，书写经卷，虽少至一偈，但能种种供养恭敬，视此法宝犹佛者，是等行人即非凡流可比，必曾于十万亿佛所，亲近供养，大愿成就，誓入此间度生者也。此等人本应长居净土，而却示身恶世，原为宣扬《法华》妙旨而然，当来决定成佛，自无疑义。已被授记之未来佛，应如现在佛而瞻奉供养之。

“药王当知，我灭度后，善男子善女人，能窃为一人说《法华经》，乃至一句，当知是人即如来使，行如来事，何况于大众中广为人说！”

一乘人不论男女，凡会得《法华》妙旨，为他宣说，虽当前听者不过一人，所说不过一句，总属转一乘法轮。是说经者，即衔如来使命而行如来大事之人。若听者众多，则其事更大，法益广播故。

“药王，若有恶人，于一劫中以不善心现于佛前，常毁骂佛，其罪尚轻；倘以恶言诋訾在家出家读诵《法华经》者，其罪甚重。”

以不善心毁佛，此属尘相，应得相对果报；及彻悟罪恶性空，则尘相如如，不落相对，一劫所积恶业，当然顿隐，故曰其罪尚轻。读诵《法华》者，不论在家出家，皆直显佛性；于佛性起处而以恶言诋訾之，不啻自行断灭佛性，万劫不得翻身，故曰其罪甚重。

“复次，药王，其有读诵《法华经》者，当知是人以佛庄严而自庄严，为如来肩所荷担，所至之处，众应恭敬赞叹；或以人中上供而供养之，或以天上宝聚而奉献之。所以者何？是人欢喜说法，须臾闻之，即植菩提因种故。”

如来现身于世界，以加持众生，两肩则放光焰，此乃精进力之果德也（参观准提密轨）。至心读诵《法华经》之人，恒隐受如来加持，故曰为如来肩所荷担。得此加持，则佛之庄严功德运入行者之身，故曰是人以佛庄严而自庄严。其身既寓佛之功德，大众自应恭敬赞叹。人趣当以上供供养，天趣当以宝聚奉献。缘是人以欢喜心，将《法华》妙旨转宣于世间，而净信者即顿植菩提之因也。

佛复告药王菩萨言：“我所说经典，其数无量，而以《法华经》最难信解。此经是诸佛秘要之藏，共加守护；苟非当机，率行传授，如来在世犹招憎嫉，况灭度后？是故从昔已来未便显说。”

应身佛说法，《阿含》、《方等》、《般若》诸经多至无量。遮情法门，钝根固易信解；显性法门，利根亦可领会。至《法华》一经，原摄诸佛之大用，为一切如来秘密加持力之结晶品；借一佛之金口，作流通增上缘，信受者于不断加持之中，勤修三密之行，真实心地，自然日渐开朗，终证阿耨多罗三藐三菩提。然心地未开朗以前，惟有净信，不容思议；欲以意识思议，转滋疑窦：是故诸佛不欲率行传授，恐根机逊者因疑生谤也。如来在世犹招憎嫉，如五千退席增上慢人是。如来已灭，虽有法身大士支持，则以摄受之



力较小，憎嫉之辈尤多矣。古来诸佛，唯密择适宜根机而秘传之，不便公开宣说。

“药王当知，如来灭后，其能书持读诵供养此经且为他人说者，如来则衣覆其身，亦为十方现在诸佛之所护念。若是人有大信力、志愿力、诸善根力，斯与如来共宿，亦蒙如来摩顶。”

法身如来常住不灭，示生示灭者，众生眼中之应身耳。能见应身，法流加持力自然较大，学习一乘，三密成功自易。若应身已隐，现前无佛领导，学习较难。然能真心书写受持及读诵供养《法华经》，而且为众宣扬，其隐接法身佛之支持力亦不可思议。深心所感，十方现在佛亦必共同护念。衣覆其身，即功德之光辉映于外。若更有大信、志愿及诸善根力，则自体恒与如来同化，发为妙相，得见如来手摩其顶焉。实乃自身与诸佛法流相接，以顶点为枢纽耳。

“药王，凡书说读诵收藏《法华经》之处，皆应起七宝塔，高广庄严，备极供养；此中已有如来全身，不须复安舍利。若有人得见此塔竭诚礼敬者，即近阿耨多罗三藐三菩提。在家出家菩萨，不得见闻读诵书持供养是经，非能行真实菩萨道，去阿耨多罗三藐三菩提尚远。所以者何？一切菩萨阿耨多罗三藐三菩提皆属此经，此经开方便门，示真实相故。”

写经之处，说经之处，读诵收藏之处，皆应起高广庄严七宝塔，备极种种珍物而供养之者，以行人至心所格，《法华经》所在之处，即佛性所寓之处也。常途塔中特安舍利，重在佛遗骨中寓有佛性耳；今此经塔既有佛性寓于经中，故不须复安舍利也。但对此塔敬礼，即隐蒙如来法流之益，为一乘入道初门。菩萨所以可贵，为能与诸佛法流相接，将来决定成佛；故在家出家之人，如不得见闻《法华经》而读诵书持供养之，虽行菩萨道，只属三乘，不足以入真实一乘之室，以无如来加持实力，去阿耨多罗三藐三菩提尚远也。然三乘菩萨能受持此经，则可打开方便之门，显出真实菩提路焉。

“是《法华经》藏，深固幽远，无人能到；今佛为教化菩萨故，方便开示。菩萨闻是经惊疑怖畏，当知是新发意者。声闻闻是经惊疑怖畏，当知是增上慢者。”

《法华经》为诸佛究竟法藏，等觉以前不能深造其极，必须适宜根机乃堪与闻，能接受者即称真实菩萨，然多藉三乘权教作预科。其根机未熟者，闻辄惊疑怖畏，以与三乘路迳绝异也。此类惊疑怖畏之人，约菩萨乘，为新发心之流；约声闻乘，为增上慢之辈。前者多属愚痴，后者兼具贪瞋。

“药王，若如来灭后，有善男子善女人，欲为四众说是《法华经》者，是人须具三种功行：一者入如来室，起大慈大悲也；二者著如来衣，具柔和忍辱也；三者坐如来座，知一切法空也。能安住是中，然后以不懈怠心为诸菩萨及四众广说是经。”

佛灭度后，凡能领会《法华》妙旨为他人说者，功德已如上文（第四第八两段）所云。然具何资格，方堪为本经说法之师？本段乃楷定之。内心恒起大慈大悲，即是广行慈无量心，与普贤三昧相应；亦行悲无量心，与虚空藏三昧相应。此诚如来家里之事，具此堪称入如来室。法法接以净喜，外表自然柔忍，是行喜无量心，与观自在三昧相应者；喻如著如来衣，得庄严之相也。洞明一切法空，事事自然能舍，是行舍无量心，与虚空库三昧相应者；喻如坐如来座，真不动之相也。安住如是功行，而以精勤之心为诸菩萨四众宣说是经，方有实效。菩萨为正机，兼摄四众，一乘之法本来如是也。

“药王，真具说法功行者，我于他国，遣化人为作集众开会因缘，亦化作四众听其说法。是诸化人闻法信受，随顺不逆。若说法者在空闲处所，我则遣天龙八部加入听席。我虽在异国，时令说者得见我身。若于此经句读忘失，则密令记忆。”

三乘人不知一乘秘要，对于《法华经》亦只从显浅处讲解，粗得皮相者便称法师。听众惟羡闻经功德，有无真实法益，不知分辨。佛恐谬种流传，大失《法华》价值，应身虽在异国，却遣化人，为择真具说法功行者，邀集大众请其宣说。若大众不知随喜，则复化作四众，加入听席以为之倡。此等

化人闻法师真实解说，表示信受不逆。道场若在空闲之地，无喧闹景况，天龙八部亦现身为听众焉。说法之师虽未得亲见如来应身，而说至相应时，辄感法身现前。句读偶有遗忘，隐若有提示之者。化人原本来去无迹，有时曲顺机宜，或于此土隐择具有相当善根福德之人，密令发心启请法师宣说此经也。

论曰：一乘法力之所以大，为与真实佛性相应也。三乘多方对治，只求渐近本体，而大用茫然；虽证果位，相似觉耳。真实佛性如何相应？须修最上无量心，及得四种三昧，则大慈、大悲、大喜、大舍具焉。具此功行以转一乘法轮，在在皆显《法华》妙性，听者获益不可思议，宜其视法师如佛，而备极供养也。若无此等功行，即非入如来室、著如来衣、坐如来座之人。惟凭意识，依文解义，为人宣说，法力殊属微薄。倘不会经旨为何？妄以不了义逞其臆说，不惟绝无法益可言，甚或导入入于邪道也！

## 第十三 宝塔出现品

前品佛曾以神力，加持会中八部四众三乘行人，凡与闻《法华》能净信者，不论全经或一偈一句，虽只一念随喜，皆蒙普授授记，当来成佛。由此法流播诸十方，一切如来共起加持，夙根深厚之伦，自见诸佛遍满虚空；然此乃十地菩萨境界，会众无此功行，须从化境观之，所谓根境和合之尘相也。堪作此境原动力，必素具此愿之古佛，及现在说经佛之无数应化身，因缘力较厚故。明此，方了本品理趣。

尔时，佛前忽现七宝塔，高五百由旬，纵广半之；从地涌出，住在空中；栏楯五千，龕室千万；众宝严饰，幢幡无数；垂诸璎珞，宝铃万亿；四面皆出多摩罗跋旃檀之香，充遍世界；忉利诸天，雨曼陀罗华；天龙八部及人非人，献一切华香璎珞幡盖伎乐供养此塔。塔中出大音声叹言：“善哉！善哉！释迦牟尼世尊，能

为大众说《平等大慈<sup>①</sup>教菩萨法佛所护念妙法华经》；如是如是，释尊所说皆最真实。”

七宝塔原是毗卢遮那如来三昧耶形（译密教），释尊入法华三昧，加持大众，功行深者，自然于受用土中见此塔相，浅者须得外境和合乃能感见。时多宝如来夙愿力故，从三昧起，以神力作外境增上缘，众遂见宝塔上涌，盖清净尘相也。外迹八部等皆得眼见，即以华香等恭敬供养。宝塔之大，内容千万龕室，为法界坛中圣众之所寓。栏楯五千，乃至宝铃万亿，备极庄严之相也。多摩罗跋，义为性无垢贤；曼陀罗，义为白团，皆上文所已释。

此多宝佛之受用身，即毗卢遮那如来，往古曾示迹应身，名曰多宝。当时一味弘扬《法华》，虽般涅槃，大愿如一，全身舍利常在法华三昧中；遇他方化佛宣说此经，必协力加持，以舍利塔出现会前；且流露其愿力，作赞叹妙音，证明他化佛所说为最真实之教法。平等大慈，内以普贤力用摄受大众也；教菩萨法，外以观自在力用宣扬一乘也；佛所护念，即诸佛恒共加持之。凡一乘之法，必具此三义。

四众顿见大宝塔住在空中，及闻塔中出妙音声，得大法喜，怪未曾有，皆从座起，合掌敬立。座中有菩萨摩訶萨，名大乐说，知一切世间天人阿修罗等心之所疑，即白佛言：“世尊，以何因缘，有此宝塔从地涌出，且发是音声？”

眼见清净色，耳闻清净声，心得清净喜，为四众向所未遇之事，不期肃然起立，然未能启请所由。大乐说菩萨知其心疑而代问之。得佛慧者，每具四无碍智，所谓法无碍辩、义无碍辩、辞无碍辩、乐说无碍辩是也。大乐说菩萨尤长第四无碍辩才，故示肉身与释尊相问答。

① 底本作“平等大慈”。然此经三种译本此处均无“慈”字，不知究属排印之误，抑或著者另有所本。鸠摩罗什译《妙法莲华经·见宝塔品第十一》：“尔时宝塔中出大音声叹言。善哉善哉。释迦牟尼世尊。能以平等大慈教菩萨法佛所护念妙法华经为大众说。如是如是。释迦牟尼世尊。如所说者。皆是真实。”阇那崛多共笈多译《添品妙法莲华经·见宝塔品第十一》此段全同，皆作“平等大慈”。竺法护译《正法华经·七宝塔品第十一》：“其塔寺中自然发声。叹言。善哉善哉世尊安住。审如所言。道德玄妙超绝无侣。慧平等一犹如虚空。实无有异。”有“慧平等”，亦无“大慈”文。

佛告大乐说菩萨：“宝塔中有如来全身，乃古昔东方过无量千万亿阿僧祇世界，有国名‘宝净’，佛号‘多宝’；其佛行菩萨道时，发大誓愿云：‘我若成佛，于灭度后，十方国土有说《法华经》处，我之舍利宝塔，必涌现其前，为作证明而赞叹之。’成道后，广宣《法华》而般涅槃，诸大众起七宝塔，供养全身舍利。自是以来，十方凡有说是经者，此塔必出现而流赞叹之音，如汝等今之所见所闻也。”

法华境界，以一切种智（即大圆镜智）为所依，妙、平二智庄严之，成所作智变化之。培植大圆镜智，普贤之行也，故示迹于东方；开发平等性智，虚空藏之行也，故佛名“多宝”；安住妙观察智，观自在之行也，故国名“宝净”；运用成所作智，虚空库之行也，故舍利塔能随机涌现。

是时大乐说菩萨，承威神加被而白佛言：“世尊，我等愿见多宝佛尊身。”佛言：“多宝如来有深重愿力云：‘说经佛当我宝塔出现于法华会上时，欲以我身示四众者，彼佛十方分身须汇集其间，我身乃现。’大乐说，我分身诸佛在十方世界说法者，今当先集于此。”大乐说言：“我等亦愿见世尊分身诸佛，礼拜供养之。”

释尊欲以乐说无碍智畅其本怀，当机未有能作此等启请，则以威神波动大乐说菩萨，发愿求见多宝如来之身。佛无量分身，关系密切，汇萃一佛神力，能令一切分身俱现眼前，法流强盛故。尔时素具大愿之多宝如来，亦乘此盛大法流得现色身。

尔时佛放白毫一光，照见十方各五百万亿那由他恒河沙等诸佛国土，种种庄严，无数菩萨充满其中；诸佛各以大妙音宣说诸经，所属菩萨亦各为众说法。时十方佛各告众菩萨言：“我今应往娑婆世界释迦牟尼如来所，供养多宝如来宝塔。”

一光遍照十方，一本万殊之理也。方方所有佛土，皆多至五百万亿那由他恒河沙数，毗卢遮那如来一切种智之圆满发达也。一一佛土之应身如来，

皆与释尊同等，汇归于毗卢性海；不过各随分位，以摄所属诸根而已。依“一切即一”之义，任何处所诸分位应身，皆得同时并现。但有一佛加强其神力以汇萃之，便得成办；然必待时节因缘而后能。多宝塔涌现之时，即因缘成熟之际；释尊从而强力加持，十方无数佛土，遂各现应身说法、菩萨围绕之相，宣言齐集娑婆，而供养毗卢遮那示迹之多宝色身矣。

时娑婆世界顿变净土，琉璃为地，宝树庄严，黄金为绳，以界八道，烧大宝香，天华遍布，网幔罗覆，悬诸宝铃；所有聚落村营城邑大海江河山川林藪，皆隐而不现，唯留会众，其余天人移置他土。然三千大千世界，虽联成平正大地，尚不足以容一方分身佛。释尊为普接故，于八方一再变更二百万亿那由他国，通为一片广大佛土，平等严净，于无量宝树下各设一师子座，与十方佛数相符；座高五由旬，树高百倍之。

释尊虽为娑婆之主，而众生多数不净，故世界现作垢秽之相。今因无数分身佛共同加持，清净法流强大异常，依报顿变；会众缘厚者，忽若置身净土，其余天人依报与此不相容，遂若脱离他去，实则于不净中，兼显一片净境耳。约俗谛，无数师子座所占空间，须八倍百万亿那由他国土之量；净眼所见，若通在一广大平面之上。会得总别无碍之旨，于此大净土中，娑婆不妨互存；然恶趣众生被伏净尽，故不复现；天人仍可流露，却若移居他国。

于时十方诸佛，各偕一大菩萨为侍者，顿然来集，皆坐七宝师子座上，皆遣侍者问讯释尊，各散宝华供养，代表本师佛言来此参加开塔。释尊闻已，即从座起，住虚空中，以右指开多宝塔户，出大音声，如启城门。四众敬立地上，合掌瞻仰，同见多宝如来安坐塔中师子座，全身不散，如入禅定。复闻赞叹言：“善哉！善哉！释迦牟尼世尊演说《妙法莲华经》，我为听经来此。”四众闻此妙音，叹未曾有，以天华散两佛上。

所谓来集，并非诸佛由彼到此，有迁移事，实则各运法流，参加多宝佛塔，共同加持；大众循加持力来源，见诸分身佛似自十方至，各遣侍者问讯，亦大众各依俗谛开作假相耳。参加开塔，即共以神力打开塔门之障，得现多宝全身也。释尊得此协助，众遂见其上升启户；威力之大，音声轰然；此皆大众依时间空间格式之所感也。

尔时，多宝如来于塔中分半座与释尊而延请之，释尊即入塔趺坐其间。众见两佛同处一座，欲观其境，各自念言：佛坐高远，瞻仰不了，愿以神力，令我等俱处空中。释尊遂摄大众上升，宣言：“如来不久当入涅槃，谁能受我付嘱，广说《妙法莲华经》？”

佛佛本来交融无碍，今借时空形式示众，遂感让半座之事。惟大众未忘空间之见，不能远近如一，故须上升虚空以亲近之。释尊趁此机缘鼓励能者，总以发扬《法华》为念。多宝舍利，本涅槃后事；释尊与之并座，显示将归此境矣。

论曰：法住法位，世间相常，此文殊境界也。精此道者，得依三密妙用，时与古佛相见。本品即以毗卢遮那如来为本尊，凡既发菩提心受本尊法者（详密宗），苟如实修行，多宝身形自有现前之望，不论有佛无佛之世，能获成就一也。释尊犹在，为作增上缘，大众同时皆见尊形，则特别加持力使然耳。尊身将现，以三昧耶形为先导。毗卢三昧耶形为何？即宝塔是也。宝塔既彰，更以全神普集十方如来合力加持，毗卢法流交互接触，三昧耶形之中尊形出矣。大众未能泯却时间之见，失“世间相常”妙趣，故以得见久灭之佛而惊异。

## 第十四 提婆达多品

十四十五两品，在梵文原系《宝塔出现品》之后，秦译缺失。齐武帝永明元年，西印沙门达磨提来，始补译之，别名《提婆达多品》（见《统记》三六）。本论复分为二，以各有特殊法理也。此品法理，藉明释尊在因地得入《法华》之由。成佛后，权说三乘，虽非本怀，学人依之修行，亦可到中途被接入一乘大道；其直修一乘者，初无须三乘教法。然上不能见一乘真性，下又轶出三乘轨范，则必流于邪道，非入地狱不止。提婆达多假装此等邪见之人，以示因果正义；当时恶名大播，亦所不顾。释尊知其用心，特表出其本德，且为授记，俾众消息夙恨，免作菩提障碍云。

佛告菩萨天人四众言：“我于过去无量劫中，求无上菩提，未尝退转。每作国王，勤行布施，种种珍宝象马婢仆国城妻子，乃至身命，皆所不惜。曾忆一世，人民寿命无量，为求法故，禅位太子，击鼓宣令云：‘有能为我说大乘者，我当终身供给走使。’”

真实大乘，必须明心见性乃能相应。仅凭意识以求无上菩提，虽勤苦布施未尝退转，只属三乘。释尊历劫修因，自知未获秘要，终不能成佛，故有禅位太子以求明师之举。所谓说大乘，乃示以真实相应之大乘法；得此明师，宜供给走使，毕生不懈。

“尔时，有仙人来白王言：‘我有大乘，名《妙法莲华经》，若事我如意，当为宣说。’王欢喜踊跃，随侍仙人，供给所需；采果汲水，拾薪设食，乃至以身作座，身心不倦；为法精勤，千载如一。我今具足六波罗蜜、四无量心、三十二相、八十种好、十力、四摄、四无所畏、十八不共，成无上道，广度众生，皆赖仙人开示《法华》之力。”

山居修道，世谓仙人；无佛之世，以此为重。此仙实得法华三昧，感太上王求法之殷，特现其前而摄受之。必以“事我如意”为条件者，试其心也。



太上王果然不辞劳苦，服役千载，未尝疲倦，仙人遂尽量以《法华》秘要开示之。太上王由是得悟菩提真心，从此实修六波罗蜜，乃至十八不共法，一一圆成，终证佛果。

六波罗蜜至八十种好，如常释。十力、四无所畏，见第二品。四摄者，布施、爱语、利行、同事也。十八不共法，为佛所独具：一身无失，二口无失，三念无失，四无异想，五无不定心，六无不知己舍，七欲无减，八精进无减，九念无减，十慧无减，十一解脱无减，十二解脱知见无减，十三一切身业随智慧行，十四一切口业随智慧行，十五一切意业随智慧行，十六智慧知过去世无碍，十七智慧知未来世无碍，十八智慧知现在世无碍（见《大智度论》二六）。

“仙人为谁？即不理众口之提婆达多也。四众当知：无量劫后，是人当得成佛，名‘天王世尊’，十号具足。国名‘天道’，住世二十中劫，广说妙法，众生得阿罗汉果，发辟支佛心，乃至求无上道，得无生忍，数皆无量。彼佛灭已，正法住世二十中劫，众生因供养舍利塔而得三乘果位者，亦无量无边。”

提婆达多，略译“调达”，义为天热或天授；斛饭王之子，阿难之兄，佛之从弟也。释种出家之例行，提婆达多见五百童子陆续现比丘相，亦思参加其间以观究竟，遂礼佛求度。佛知其根机不适出家，劝在俗作财施功德。后遇僧伽比丘（证三果者），为之剃度授戒；初甚聪明广学，十二年中坐禅入定，心不移易；头陀之行，未尝缺失；起不净观，了出入见；所诵佛经，多至六万卷。后乃渐循凡情，贪著利养，望人供给；然无神通，不能广摄群众；卒于阿难所，学得通力，能作十八变。每化身婴孩，与摩竭陀国太子阿阇世嬉，甚获宠爱；既而煽惑阿阇世弑父称王，继且共议毁佛及诸弟子；虽计不得逞，提婆达多却无悔意，且迳诣佛所，求佛退位静养，以四众付己教诫。佛呵斥之，则四出诱惑，摄取无知之徒数十人，教以邪说；拨无因果，恣意妄行；恶名所播，十六大国，莫不闻知。阿阇世王不便再容，敕令出国，提婆达多始露忧戚，还迦毗罗卫；患结所缠，竟突入悉达太子故妃瞿夷之所，欲取为妻，痛遭挫折，左额受伤不能行，遂舆还其舍。诸释皆不直之，促令

诣佛忏悔。提婆达多尚设计乘机害佛，密作铁爪，涂以毒药，拟于礼佛足之顷，以铁爪伤之，令佛毒发于脚而死。诸人輶輿往诣世尊，去三七仞，语左右扶其下輿；寻降于地，地忽开裂，猛火沸出，缠裹其身，生入地狱。所谓不理众口，即众所共恶之人也；然将来却成天王如来，广说三乘，教化无量众生，此凡情所不能测度者也。

**佛告诸比丘：“未来世中，若有善男子善女人，闻《法华经》提婆达多本德，净心信敬，不生疑惑者，决不堕三恶道，世世得生十方佛前，常闻是经。”**

以三乘眼光观提婆达多，直罪大恶极之人，宜其生入地狱。然入狱之后，目犍连尝乘神通往访之，问所苦，提婆答云：无苦。即乘般若波罗蜜力出狱。是知全属游戏神通，藉此以破三乘教人之分别见者。明其本德，净信不疑，虽偶入三恶道，亦随入随出，无所留碍，故曰决不堕三恶道。分别之见全无，则入佛道之门，自然世世得生佛前。而此本德，已与清静莲华相应，敬信之者，隐受《法华》熏习无间，宜其当闻是经矣。

论曰：一乘大教，事事无碍。能灭差别见，一切法平等并现。戒定慧及淫怒痴，俱是梵行；菩萨、外道所成就法，同是菩提（见《圆觉经》）。提婆达多游戏之行，自佛眼观之，固如清静莲华，出淤泥而不染。帝释尝问佛云：“如是人亦得入佛法中耶？”佛言：“此人亦有佛性，当得无上菩提。”是三乘教中，已略露此旨矣。钝根不解，以为与佛作对，正是大逆不道，是堕“有佛”之见而不自知者。提婆达多具不动明王之德，以智剑大破差别见，化身入俗，自然恒与《妙法莲华》相应。明王为诸天领袖，成佛之名，曰“天王如来”，非无故也。愚痴之徒，一知半解，每作拨无因果论，以遂其邪行，情执所缠，必入无间地狱不克自拔。提婆达多知其然，特游戏人间，循俗行事，示迹生陷地狱，为若辈儆。

《不动仪轨·明王功德颂》云：“又召集三乘，天龙八部等，及一切众生；抽取差别心，皆令为一体，同住此三昧；各焚自心中，因缘所生法；十方佛世界，唯

成大火聚；威怒胜功德，勇健无与比；无边诸如来，奉事本尊身；复有六十万，恒沙俱胝佛；蒙本尊教示，成无上菩提。”释尊固蒙其教示之一人，得与《妙法莲华》相应，终成佛果。非然者，则历劫浮沉三乘教中，所知障未除，生佛之见拘滞于心，成佛无期，最堪怜悯。提婆达多以大刀阔斧手段，乱砍一切，使因缘所生法消毁不行，即乘不动威怒之性，以智剑断所知障之义也。自非如来，未有何能识此中秘密者，故特为授记以表之。

## 第十五 龙女成佛品

宝塔出现至龙女成佛，为《法华》眼目所在，梵文合作一品。世有别行流通，称《法华》简本者，如西晋译《萨昙分陀利经》是也。在秦译只得前分，北齐始补译中后两分，另标“提婆达多”之名。后分为顿修《法华》即生成佛例证，义理尤属秘奥，故更分此品以表之。

多宝如来随从菩萨名智积者，请本师还宫。释尊言：“善男子，且待须臾，此有文殊师利菩萨，可与论议妙法。”智积闻已，顿见文殊坐千叶莲华，大如车轮；随来菩萨亦各坐宝莲，俱从大海娑竭罗龙宫，自然涌出；升宝塔前，敬礼二佛；嗣往智积所，互相慰问。

《法华》实修，以破除内外差别见为入手功夫。释尊依不动明王教示，终成正觉，外迹则以提婆达多为师。必当多宝佛前说明之者，众所难信之事，须藉他佛亲作证明也。宗旨已宣，多宝宜还本土，故有智积之请。释尊更欲大众与知实修大效，特起文殊与智积周旋；心心相印，智积当下历然；随他受用，则示作外迹以利群机，于是顿见文殊色身从海出现。

妙法莲华尽量开敷，依文殊三摩地现为色相，则作千叶莲华之形；本依水轮滋润而来，故觉自大海出。净垢一如，不妨借娑竭罗（咸海）龙宫栖息；为二如来空中法流所吸，遂由水底涌住空中。原应智积心念而出，故往智积所相慰问。

智积问言：“仁者教化龙宫众生，得法几人？”文殊答言：“其数无限量，当以事实证明。”于时，无数菩萨坐宝莲花，由海升空，参与六波罗蜜之论。此诸菩萨，昔承文殊化度，由小乘空转契大乘空。智积赞文殊云：“大智德勇健，化度无量众；今此诸大会，及我皆已见。演畅实相义，开阐一乘法；广导诸众生，令速成菩提。”

本经重在借事表理，少谈法义。文殊表演化度力量，亦一味以事实证之。小乘只会生空，大乘兼契二空；由契二空，即被接入一乘之门。智积盖于无数菩萨众参论六波罗蜜时，知已从权入实，故以二偈特赞文殊。偈意赞其实具普贤之德，故能阐一乘大法，令当机速达菩提大道也。

文殊承智积赞叹已，自言：“我于海中，唯常宣说《妙法莲华经》。”智积言：“此经甚深微妙，诸经中宝，世所希有！亦有众生修习是经，勤行精进，速成佛者耶？”文殊言：“有娑竭罗龙王女，年始八岁，上智利器，善知众生诸根行业，得陀罗尼；诸佛所说甚深秘藏，悉能受持；深入禅定，了达诸法；于刹那顷，显菩提心；得不退转，辩才无碍；慈念众生，功德具足，今可成佛！”

智积赞叹要点，在能导当机转入一乘。文殊之具此力量，原以《妙法莲华经》化度之。为欲大众倾仰此经，故承赞叹之后，迳自说明：能实修此经，即生可以成佛。但此等利根，世所罕见。智积特提此问，寓有深意：一者，显文殊化度之殊胜；二者，显即生成佛之非虚。八岁龙女，表示利根童真，实即般若菩萨之属也。以具上智，故能善知众生诸根行业。从陀罗尼法门受持诸佛甚深秘藏，分明以般若德而修无上密宗。深入禅定乃至功德具足，则证入毗卢性海，能坐大悲胎藏曼荼罗者（义详二十六品末）。若欲示现应化身，随缘即得，故曰今可成佛。

智积言：“我见释尊于无量劫积功累德，求菩提道，未曾止息；为度生故，三千大千世界中，无有小许不是菩萨舍身命处；历如此难行苦行，然后证阿耨多罗三藐三菩提。今谓此女能即身成佛，其谁信之？”

三乘教法，全凭意识用功。所有善法，一一须从尘相经验；所有资财妻子乃至身命，在在皆当施舍。常途惟知此教，皆以善法圆满，必须经历无量数劫而后能，万无速疾成佛之道。文殊赞龙女“今可成佛”，听者或视为浮泛之誉，不加尊重；智积故作此疑，俾众注意。

尔时龙女顿现于前，礼敬二佛，说偈云：“深达罪福相，遍照于十方；微妙净法身，具相三十二；以八十种好，增益身庄严；天人所戴仰，龙神咸恭敬；一切众生类，无不宗奉之；又闻成菩提，唯佛当证知；我闻大乘教，度脱苦众生。”

此乃龙女自况之词，盖已得清净法身，以甚深般若波罗蜜观照一切，罪福诸相，当体即空，不碍法身之贯彻十方。智慧所行，三十二相好，八十随形好，各显其特性，形诸色身，自然庄严无量，为天人所戴仰恭敬。众生对此法身，皆应奉为正宗，不论其能否感见妙色也。具此清净法身，当下即成菩提，闻者或不免生疑；唯佛乃能证明其真。龙女得是唯一大乘法而阐扬之，从而转化一切众生令皆度脱。

舍利弗反诘龙女言：“汝谓不久得无上菩提，其事难信！佛道广大，非经无量劫勤苦修习不能圆备。且女身垢秽，五障具足，既非法器，云何能即生成佛？”

三乘教见解，以为成佛要具三大条件：一者必须出家，二者必须男身，三者必须多劫苦修。今龙女以在家女身，谓能即生成佛，权乘中人大都以为妄语，然又不能当场质问。舍利弗心知众意所在，故作反诘之词，欲龙女以事实证明之。女身五障者：一不得作梵天王，二不得作帝释，三不得作魔王，四不得作转轮王，五不得作佛，盖三乘教所素说也（本经原文亦具举之）。

龙女闻言，遂以手中宝珠献佛；须臾之间，佛即受已。智积及舍利弗，皆谓其事甚速。龙女言：“我能顿时成佛，更速于此！”言未毕，众见南方倏现无垢世界，龙女即于其中成正觉；三十二相，八十种好，坐宝莲华，普为十方众生宣说妙法。

龙宫宝珠，价值三千大千世界所有资财；以此献佛，极供养之诚也。一献一受，其事甚速，龙女故使智积、舍利弗同加赞词，俾便对衬“成佛更速”也。南方无垢世界，乃依文殊三摩地演成之化土；法流所感，十方众生根性相类者，皆参加其间，齐听妙法。所说之法，当一如文殊，唯宣《法华》耳。

当时娑婆世界，菩萨、声闻、天龙八部、人与非人，皆遥见龙女成佛，转妙法轮，心大欢喜，而敬礼之。复观无垢世界，六种震动；无量众生，闻法解悟，得不退转；无量众生，发菩提心，授无上记。娑婆众生从而得不退或授记者，各三千人。智积、舍利弗及一切会众，默然信受。

娑婆观众，约当时法华会众而言。六种震动，即动、起、涌、震、吼、击，义如常释。转妙法轮，约一乘大法言之。顷刻之间，众生或得解悟，或蒙授记，皆《法华》捷效也。此土众生蒙其影响，亦有因之得不退或授记者，盖藉此增上缘，补摄释尊座下之遗机。智积、舍利弗，本皆法身大士，先作疑问，引起事实证明，即默然信受，为大众楷则。

论曰：一乘教重在内心相应，不在外迹空谈：因最高义理，非言说所能显示。虽不废名句施設，若无相当修证，无从领会其妙也。修证之道维何？则以陀罗尼为宗。龙女学法于文殊，即得陀罗尼大用，故能受持诸佛秘密之法，而深入其三摩地焉。数岁之中，具足普贤心，广摄诸众生；现身化度，则辩才无碍。当下已证菩提，显得常住法身，众生未见其成佛者，机缘未至耳。一献宝珠，二佛加持，法流强大，会众被其波动，顿见龙女成佛于南方；于是皆知即生成佛之说，果能

如教实现。然不求陀罗尼之秘要，而空谈《法华》，不过说食数宝，妄希即生成佛，无有是处！

《宝塔出现品》，隐示陀罗尼境界。凡以多宝佛为其本尊，修其三密，能感宝塔现前，此密宗行者所知也。其未尝修习者，得强大加持力，亦可与见焉。《提婆达多授记品》，明此人秘传陀罗尼法门，原是法身大士垂迹，释尊得其传而实证佛果。本品则表陀罗尼捷效，为“即生成佛”之特征。合三品为一大品，《法华》之眼目斯彰。然泛传显义者，不知推本于陀罗尼，是犹买椟还珠，虚得皮相耳。

## 第十六 比丘尼授记品

龙女以在家资格，显示即生成佛，《法华》妙旨得此有力之证明，宜乎学者皆思转入一乘矣。然后世不易遭遇《法华》，端赖法身大士现身提倡，于是药王菩萨以首座当机，率众发愿弘扬此经，劝人真实修持；诸蒙授记者，皆同声相应。而女众尚未见明确授记，故大爱道、耶输陀罗于中求请，俾便向女人劝持也。

尔时，药王、大乐说两大士与二万菩萨眷属俱，以一乘教确能获“即身成佛”之效，皆于会中誓言：“当来众生，善根转少，多增上慢，贪利供养，依三乘教，断难解脱。我等于佛灭后，应起大忍力弘扬此经，奉持读诵，书写解说，种种供养，不惜身命，为众生倡，愿世尊勿虑。”众中五百阿罗汉及学无学八千人得授记者，亦各起座发愿：誓于他方国土广说是经，以此土众生弊恶难教故。

药王，见《一乘法力品》（第十二）；大乐说，见《宝塔出现品》（第十三），皆法身大士，示迹与释尊唱和一乘妙旨者也。龙女未表演成佛之前，大会群众对于“即身成佛”之义，不能无疑；已得事实证明，皆当深信。然佛灭后，正法渐沦像、末，若无法身大士潜运一乘法力加持其间，而任三乘教徒敷衍了事，则佛法只存肤蕀。众生原有善根，反日就隐微，而于三乘教

粗浅计度，一知半解，未得谓得，未证谓证，遽起增上慢心，翻作稗贩如来之行；惟利养是图，迷不自觉，反憎正知见者之指摘。此等贪瞋痴慢具足之辈，与语解脱，无异南辕北辙。当此三乘教失效之时，全仗法身大士出而维持，示现行者之身，以大忍力受持《法华》妙理；读诵供养，书写解说，乃至不惜身命为则。此固药王、大乐说及其眷属菩萨之本愿也。

示迹尊者如富楼那等，蒙授记者本千二百人，古译标名却作“五百罗汉授记”，盖各取特长区分五百类，原摄千二百人也。学无学人如阿难等，蒙授记者本二千人，此品乃云八千人，或兼摄《一乘法力品》总授记中一部分根机在内也。此等大士，皆有转一乘法轮之心，鉴于药王等之宣誓，亦起座发愿焉。然不欲在娑婆弘扬，却分布他方国土者，则以娑婆众生弊恶难教，应让具大忍力诸菩萨为之。其弊恶之特点，每凭自己一知半解之偏见，以否定较上更真之教理。如执外道教法为是者，对于佛教毫未研究而遽毁之；执小乘教法为是者，对于大乘毫未思维而遽谤之；执三乘教法为是者，对于一乘未尝参学而遽訾之；乃至执显教泛论自足，对于密教不肯问津而遽诋之；一切皆以先入为主，恒起增上慢，欲引令向上，确非易事！

尔时，佛姨母摩诃波闍波提比丘尼，与学无学比丘尼六千人，俱起座合掌，瞻佛不舍。世尊问姨母言：“何为面带戚容？将无谓我不为汝提名授记耶？实则先作普记，汝已有分。必欲闻其详者，当来之世，汝领此六千比丘尼，于六万八千亿诸佛法中皆为大法师，汝先圆满菩萨行，成就菩提果，名‘一切众生喜见世尊’，十号具足。六千比丘尼，各成大菩萨，递相授记，次第成佛。”

摩诃波闍波提，具译“摩诃钵啰闍钵底”，义为大爱道，亦曰大生主，一切佛皆由彼生，故名；实即佛眼佛母之示迹也。大爱道等以女众未闻别记，恐不足弘扬《法华》，故有忧色。释尊为释众疑，特为爱道授记，递及六千比丘尼。此六千女众，本皆佛眼眷属也。窥见五智而保育之，故有佛眼佛母之称。保育之道，以慈念众生为本；其示现佛相，自为一切众生之所喜见，因名一切众生喜见如来。行者自心不发展此性，必不能成佛，故大爱道之弘



扬《法华》，必不可少，非惟取便劝化女众而已。递相授记者，大爱道成佛已，授首座弟子记，当成一切众生喜见如来，以后准此递推。

时罗睺罗母耶输陀罗比丘尼，以未提己名，心尚未释。佛慰藉言：“汝于来世，百千万亿诸佛法中修菩萨行，为大法师；佛道已具，乃于善国中成等正觉，名‘具足千万光相世尊’，十号具足，佛寿无量阿僧祇劫。”

耶输陀罗，或译“耶戍达罗”，义为持誉，或具称，乃莲花藏转明妃菩萨之示迹也。自欲成佛，固须佛眼为母；若欲普令众生皆入清净性海，成莲花身，须得耶输陀罗特性涵养之。盖佛之法流，只可提起众生心中本具佛性，非得清净法水潜加滋润，不能持令开发。授记曰具足千万光相如来，正开敷千万叶莲花身之果报也。耶输陀罗本在六千比丘尼之列，以具有特性，故另授记之。行者自心不发展此性，亦不能圆满佛果。

诸比丘尼蒙授记已，皆大欢喜，自知从此真堪弘扬一乘，即于佛前发愿：当来亦于他方国土，广宣《妙法莲华经》。

诸比丘尼除耶输陀罗外，将来皆成一切众生喜见如来；蒙此授记，自有弘扬《法华》资格。誓于他方国土广宣之，不于娑婆者，亦以此土众生弊恶难教耳。

尔时，会中有八十万亿那由他大菩萨，位皆阿惟越致，转不退法轮，得诸陀罗尼，承威神力，各从座起，合掌佛前，心念：“世尊，若敕我等传持此经，当依教宣扬。”蒙佛默许已，即作师子吼，各自誓言：“世尊，我于佛灭后，周旋往返十方世界，能令众生持诵书说此经，唯愿世尊遥加护念，俾得如法实修。”

本品除由药王菩萨等发起劝持外，应声而起者，皆回心大乘得蒙授记之出家二众，以摄持出家众生信奉《法华》为主。今所说多数菩萨之发心劝持，乃该摄一切众生而言。

毗卢遮那之力用，以八大菩萨分位化度。经云八十万亿那由他，包举主属言之也。阿惟越致，亦译“阿毗跋致”，乃菩萨达到不退转阶位时之称。此位不为诸魔所扰乱，故能转不退法轮。得诸陀罗尼，表示已入密行也。具此密行，乃堪作师子吼，十方化度；惟须佛力隐相加持，法力强大，庶能令众生得实修之效耳。

论曰：一乘教法，定慧等持。慧薄，不足以发五智；定微，不足以涵本性。等持以化度，主乎慧则现善男子身；主乎定则现善女人身。曼荼罗（即法界坛）中，男女菩萨交错排列，定慧两足之义也。本经前此五番授记，皆出慧门，常途以是为重耳；然不兼究定门，决不得成佛。佛眼佛母，属自利法；莲花藏转明妃，属利他法，皆于定门现女相。依俗谛观之，似惟女众所应修，实则男女行人胥不可缺焉。至男女菩萨之欲弘扬《法华》，除药王等辈，大都避此土而趋他方，岂一乘大教亦有所拣择趋避耶？是固不可以词害意也。所谓他方，非必跃出娑婆之外，但入本尊三摩地，当下即是他方国土，所见众生皆他方摄，从而转其法轮，是谓教化他方。娑婆众生若有相当功行堪被摄受者，仍在被化之列。其弊恶之甚，对于一乘极力诋毁，详如本品末之重颂，则无缘摄入净土之中；须待法身大士入俗劝诱；达摩、慧可诸大德，固示迹之一也。

## 第十七 安住品

此品为初发心菩萨宣说《法华经》之楷模。因前品诸机，纷纷发愿劝持是经，而加持力薄者难收大效，不可不先求住心之道，以植其基也。重在安住四法，故名《安住品》。

尔时文殊师利菩萨白佛言：“世尊，是诸菩萨能发大愿，于当来恶世护持读说是《法华经》，事属希有！但须具何等基础，乃堪宣说？”佛言：“欲说是经，当安住四法。”

文殊为诸佛之师，深悉弘扬《法华》，全凭运用菩提大心，真与三昧境界相应者，化度自然适宜。若基础未立，须依三昧耶戒附属条文随时检点，一一纯熟与条文无违，庶能安住其心，而有宣说《法华》资格。必求释尊金口亲宣者，俾大众知所注意也。释尊所说四法，分详如下：

“一者，修正行。谓两种亲近处。云何第一亲近处？在离恶熏习：一、不亲近权贵，二、不亲近外道，三、不亲近世俗文章，四、不亲近一切凶戏，五、不亲近屠夫畜贩，六、不亲近声闻四众，七、不亲近女人，八、不亲近非男，九、不亲近沙弥小儿。然此中有来问法者，皆随宜与说，无所希求。而为女人说法，不起欲念，不露齿笑，不现胸臆；若入俗家，不与处女寡妇等共语，一人独入，尤须一心念佛。常好坐禅，闲处摄心。云何第二亲近处？在观大空：知一切如实相，不倒不动不转，不生不出不起，无名无相，无碍无障，无量无边，都无所有，但以因缘现。”

此两种亲近处，总名菩萨正行，初浅后深。浅者，志在调伏习气；深者，志在融会性体。习气甚多，要因对象煽起。不应亲近之对象，略分九种，性体未融，姑作避境之举；若能融归大空，恒与三昧耶戒相应，则固不须避境，任何对象当前，俱不能为害耳。

第一亲近处，重摄心。权贵，如国王大臣等，位高势大，喜怒无恒，每挟其权力以凌人。外道，统摄未知正道之辈，分别二见执著不舍，每以似是而非之说惑世。世俗文章，总括一切戏论之作，增人妄想，乱人正志，不惟消耗有用光阴已也。一切凶戏，带杀害性。屠夫畜贩，或直接杀生，或间接害物。声闻四众，即比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，虽胜外道，究滞化城，焦芽败种，等同废物。女人之身，对未能净心之男众，牵引力极大。非男五种（内分：天阉、人犍、嫉妒、忽变、半月。见《对法论》八等），或失丈夫气概，或具女子作用。沙弥小儿，童稚无知，见识未定。凡此种种，若与亲近，阿赖耶识隐受熏习，惑业增长，皆菩提心之障碍。然所谓不亲近者，只因自力未到不动境界，恐被恶业转移耳，非拒绝此辈不与相见。此辈苟来问法，必

随宜示以真理；或权或实，不离一乘正旨，亦不希求其必接受也。至对女人说法，尤须严肃，不容苟且，一涉放逸，过失丛生；最好不入处女寡妇之家，入亦不敢共语，以杜流弊；心心念佛，不敢他缘；则未见性者入俗之权法也。坐禅摄心，斯平日修正行之常课矣。

第二亲近处，重显体。体本绝无所有，实相如如，名为大空，一相不立之义也。由摄心而观如实大空，知一切相无非幻影，随缘偶现；众生只凭局部经验所得，以不正之理路武断是非，谓之颠倒见。乃至小乘自诩非常、惟苦、无我、不净为正道，犹是颠倒。必的的明心见性，方称究竟不倒。不动者，深见本体，不被颠倒事所摇动也。不转者，功行坚固，不复退转也。生灭、出入、起伏诸相对法，或名或相，无非符号施設。性遍一切，而非有实质，故曰无碍无障，无量无边；因缘牵引故，则随时表现。

**“二者，防过失。一、不说他人是非；二、不毁訾三乘经典；三、不轻慢诸余法师；四、对声闻人不扬其短，不赞其美，不生怨嫌；五、对来问者不以小乘答，但以大乘说，令得一切种智。”**

真实明心见性，不妨随缘赞毁，总以遮情、表德作手眼，绝无情执参杂其间。摄心未纯，言动每沦过失，初心菩萨为预防故，遂有第二安住之方。中分五事：一、不说他人是非者，本性未复而计较是非，辄增尘相缠缚，心性隐没滋甚，宗门所谓“才有是非，纷然失心”同此义也。二、不毁訾三乘经典者，三乘虽属权教，要能作一乘预科，钝根所不可少；若不解方便之道，一味毁訾，将使钝根退失求道之心，不啻驱其走入一阐提路。三、不轻慢诸余法师者，谓一切未会深旨之法师，虽得少为足，将浅作深，不能引人上一乘正轨，然于三乘教不无补助之处，若加以轻慢，自己先堕增上慢之过矣。四、对声闻人不扬其短，不赞其美，不生怨嫌者，声闻人以持戒为主；心性未了而欲持戒无失，其事极难，是故短处时被发露，此须体恤其艰，勿扬于众；然此道实非究竟，此辈行者纵有一得之长，亦不应赞美，藉免奖励“不了义”之失；至此等根机，不易遽变，勿以其甘心权教而怨嫌之。五、对来问不以小乘答，但以大乘说，令得一切种智者，以一切种智接引学者之大乘，

即是一乘法，提倡《法华》，恒以此旨为正宗，有来问道，所答必勿离宗；若来机惟慕小乘不求高尚者，任其退席可耳。

“三者，善教化。以四事自检：一、以质直心宣说是经，常舍嫉妒、恚慢、谄诌、邪伪、轻憊诸行；二、对三乘四众说法，不得率尔破斥，令其懊悔；三、不应戏论诸法，有所争竞；四、于一切众生平等说法，适可而止，虽爱广闻者亦不为多说。具诸善巧方便，得好同学，共持《法华》。”

一乘以常转法轮为心，初机菩萨施此教化，虽不能与见性精熟者比伦，要可以四事自检，而为众宣说。质直心者，称性迳行，不落分别；所有委曲不正行法，如对他起嫉妒乃至轻憊等等，皆应时自检察不令存在；一有存在，本性便没，虽口说是经，而法流不通，效率殊渺。三乘之道，虽不了义，钝根四众，仍须赖以遮情；遽加破斥，徒令彼辈进退失据，一无所成；要须俯就机宜，方便引入一切种智耳。争竞由不谅解对方立场而起，浅学之人，自以粗境为是，执为戏论；一乘行者，知其弱点所在，未能开其所知障，则姑纵之，禅宗所谓“若实不相应，合掌令欢喜”，盖不应与彼辈同一见识，必欲争论求胜也。最高法理，当机能企及者，自应方便演为言说以开示之；若举一隅不能以三隅反，不必再说，说亦只令彼辈从意识展转攀缘，不得相应，故说法以简要为主；虽遇好学之人，惟许于提要外令其自行参究，俾真实启悟，不应多说。具此四事以教化众生，庶称方便善巧，可以接引当机，相与共扬《法华经》也。

“四者，恒慈悲。略分两类：一、对大乘人常以慈心摄之，二、对非大乘人兼以悲心摄之。不论在家出家，均导以《法华》妙旨，其人虽不接受，亦许种一远因，及已成佛，乃以神通智慧调练之。具此慈悲者，说法能普利众生，常为四众、国王、大臣、梵志、居士等之所供养赞叹；虚空诸天为听法故，亦常随侍，所在处有来问者，诸天恒昼夜拥护，能令听者皆得欢喜，所以者何？此经是三世诸佛共加持故。”

诸佛之化度众生，恒以大慈大悲行之，尤以大慈为主：盖即摄受一切之普贤心，为一乘法之根本也。权教虽云普度众生，然未与普贤心相应，只从粗迹行其慈爱，所得等于人天小果。宣说《法华》之人，须常依三昧耶戒起此心，对于大乘人但知不了义者，恒施以此种法流，导入一乘真实之境。若一向唯习小乘外道之辈，不解大乘为何事，则兼施以大悲，随机示以殊胜教法，在在不失《法华》宗旨。当机或在家或出家，平等摄化，其人纵不信解此道，隐隐中已潜起菩提种子矣。因地菩萨其事如是，及证佛果，则直运神通智慧大用，示以种种不思议瑞相以导之；向之隐种远因者，尔时皆能接受加持，心顿清净，得蒙授记也。

四安住法，以“恒慈悲”为骨髓。若先达此旨，则以上修正行、防过失、善教化，不必多所修习，自然言动中理，与之同符矣。是故安住第四法，说经之效极大，众生实受其利，所有比丘、比丘尼乃至梵志、居士，皆应供养赞叹；空居诸天如梵王等，无不来侍听，在在处处为作护法；道场有所拥护，一切听法者，皆得安心接受，欢喜无碍；所以能获诸天拥护，以说经者确与一乘宗旨相应，一言一句，无非在三世诸佛共同加持之中；所发声音，恒为诸佛法流所寓，宜接受者得益无量。

“复次，文殊师利，是经于无量国中，名字尚不得闻，何况得见而受持读诵者！譬如转轮圣王降伏诸国，以田宅衣服象马奴婢乃至种种珍宝赏赐功臣，独髻中明珠不肯与人：唯一至宝，非通常战功所堪受故。是经亦复如是。如来为三界法王，弟子能秉法令对治魔障者，为说诸经以利益之，所谓禅定、解脱、无漏、根力乃至涅槃之城，皆恩物也；但唯一至宝如《法华》者，则不为说。然转轮圣王于特殊功勋，不惜以髻珠赐之；如来于一乘根器，则愿以《法华》授之。是经为一切如来秘密之藏，诸经中最；诸佛长夜守护，不妄宣说；今日缘熟，我乃演之。”

名能引性，深者必得佛加持而后有效；然钝根虽得加持，亦不能引起佛性，无明太重故。根机已不相及，而遽与提《法华》之名，殊少裨益：此无量国中所以不闻是经名字也。至《法华》妙相，更非缘熟不演。受持读诵，

须待闻见后行之，故曰何况得见而受持读诵。转轮圣王视臣下功勋大小而颁赏，顶上髻珠乃无价宝，得之则受用如意；然非具特殊功勋，则无获得资格，此借俗谛以衬《法华》之不易闻见也。三乘教中，禅定、解脱、无漏、根力乃至涅槃，只与世俗田宅、衣服、象马、奴婢乃至种种珍宝比伦；惟髻珠始堪譬喻《法华》而已。最高佛性，非得如来三密加持力不能开显其大用者，名曰如来秘密之藏，与显教诸经不同。长夜守护者，隐隐之中恒常护念之也。非机不传，故不妄宣说。今日之得开演胜相，乃适遇机缘成熟而然，最宜珍重！

论曰：四种安住法，前二为比丘初发大心者言之（见偈语），后二则通于在家，而以慈悲为根本，教化为方便。一乘所以高出三乘之上，内心能显出真实佛性，恒与大慈大悲相应也。然恒慈悲而不善教化，则度生之力不全，是故安住后二，为行者必具功夫。安住既熟，任运言动，自与前二不相违，不必如比丘多两类戒行作预科也。有当注意者，第一安住法虽为比丘说，而于声闻四众不许亲近。经文详云：“又不亲近声闻比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，亦不问讯；若于房中，若经行处，若在讲堂，不共住止；或时来者，随宜说法，无所希求。”良由此辈为焦芽败种，已发大心之比丘，则与菩萨为伍，若仍与问讯乃至共住，蒙其消极气习，反增一乘障碍，故须远之；但有来见者，却勿拒绝，随宜示以一乘大道，藉表慈悲本怀；此辈无明深厚，不必希求其信解；虽知钝根不能信解，仍不导以小乘；对呆守小乘之人，不加毁誉，亦不轻慢。宣扬《法华》，理应如是。此则第二安住法之条目也。

## 第十八 菩萨从地涌出品

释尊运用毗卢遮那如来全部神力，一切分身集中一处，加持雄厚，多宝本尊遂现全身于世。法流所播，惊动十方大菩萨来参加者数逾八恒河沙；以此方大士誓弘《法华》，则亦各起欢喜心，愿留娑婆演说此经。然释尊修此妙法时，无量心数一一开显，成为无量眷属菩萨隐藏心中，仗增上缘力，随时得顿现于曼荼罗中；会众未泯时间空间之见，若觉诸菩萨皆从地藏涌出。涌出之菩萨既无量无边，皆与《法华》为缘，堪以转此法轮者。娑婆世界只患无当机，无虞缺乏一乘法师，不必他方菩萨代庖。此本品之所由立也。

尔时来自他国诸大士，过八恒河沙数，起座合掌，共白佛言：“世尊，若听我等于佛灭后，在此娑婆世界勤加精进，护持读诵书写供养是经者，当于此土广说之。”佛言：“止！善男子，不须汝等护持此经。所以者何？我娑婆世界自有六万恒河沙数菩萨摩訶萨，一一各有六万恒河沙数眷属，是诸人等，能于我灭后护持读诵广说此经。”

法华大会，十方无量菩萨同集于一平面上，分居四正四隅，姑以过八恒河沙数表之。此诸菩萨，乃胎曼持明院大勇猛部所摄，深得普贤之道者，护持《法华》自其所长，今曰“勤加精进”乃至“读诵书写供养”，谦词耳。释尊欲透露内心具足之秘密心数，故作遮止之言。诸心数无量，分摄于六波罗蜜，故云“我娑婆世界自有六万恒河沙数菩萨”；一一心数，又各有六波罗蜜融贯其间，故云“各有六万恒河沙数眷属”。

佛说是语时，娑婆世界所有国土，地皆震裂；无量无边菩萨摩訶萨同时涌出，身皆金色，三十二相，放无量光：盖住此界下方空中，闻释尊妙音而来集者。一一菩萨各为首领，所率眷属菩萨，多则六万恒河沙数，少则三数人乃至一人，亦有独身无伴者。



佛说是语之际，仗强力加持，无量心数各现菩萨身，布成有相曼荼罗，与应身佛同其光相。此本一时顿现，似从地下涌出者，会众带惑之见耳。诸首领菩萨所率，或全部眷属，或局部眷属，乃至无眷属者，各随会众因缘广狭而然也。

是诸菩萨从地涌出，各诣空中七宝塔前，向二世尊敬礼，及到诸宝树下礼一切分身佛已，以种种赞法颂扬二尊。自涌出至赞已，在世间须经五十劫而后毕，然当时大众蒙佛威神力，谓如半日。

会得华严宗“同时具足相应门”及“十世隔法异成门”等义，对此段经文自然融解。盖一落时间之见，一一菩萨到一一佛前礼拜赞叹，挨次而观，非五十劫不了；以佛眼观之，一念之间，诸事并具；会众蒙佛威神之力，视同半日，犹有所滞耳。

尔时，四众以佛神力故，亦见诸菩萨遍满十方虚空，中有四导师：一、名上行，二、名无边行，三、名净行，四、名安立行，代表诸菩萨问讯释尊。释尊答言：“诸善男子，如是如是；如来安乐，少病少恼；众生易化，不感疲劳。所以者何？是诸众生，世世以来，常受我教；亦于过去诸佛，承事供养，种诸善根。故始见我身，闻我所说，即皆信受，入如来慧；下焉者先习小乘，今亦引入佛慧，转习《法华》。”诸菩萨闻已，随喜赞叹。

诸菩萨赞佛已，四众又见其分布十方，遍满虚空，无有间隙，而由四大导师代表问讯。此等导师，分表四行大菩萨之特性。上行菩萨示普贤行，修此行为成佛最上之因故；无边行菩萨示文殊行（虚空藏分位），修此行能显无边功德故；净行菩萨示观音行，修此行得证清净境界故；安立行菩萨示弥勒行（虚空库分位），修此行能安立世间法相故。问讯之词，不外少病少恼等语，一准此方习向者，系乎四众机感之力耳。娑婆号称难化，劳而少功；释尊答以易化不劳，专就会上善根早具诸众生言之。此辈固世世追随释尊受学，而于他佛亦曾多所承事供养，善根如是，宜其一见释尊，即信受教法，

而得如来智慧。根机下劣者，未能一超直入，则绕道小乘以调伏之；其成熟者，终于法华会上，与利智顿机同入佛慧也。

时弥勒菩萨及八千恒河沙菩萨众，各作念言：“我等从昔以来，于此种从地涌出之事，未尝见闻。”于是弥勒代表大众谘问世尊。宝树下诸分身佛侍者，亦不知上涌菩萨之由来，各问其师；皆奉敕静听释尊答弥勒语。

弥勒菩萨等一向只从化身佛学习三乘，虽渐进至等觉地位，未入金刚心妙境，故对从地涌出诸大菩萨，未明所自。十方分身佛之侍者，固属此类根机，故亦各求本师释疑。时值释尊方启口答弥勒，遂皆敕其侍者同听。

释尊告弥勒言：“善哉！善哉！阿逸多，乃能问佛如是大事。如来今欲显发诸佛智慧，诸佛自在神通力，诸佛师子奋迅力，诸佛威猛大势力，汝等皆当一心，被精进铠，发坚固意，以接受之。阿逸多，是无量无数阿僧祇诸大菩萨从地涌出，皆我于此娑婆世界成佛时调练而来；依下界虚空中住，常乐静处，勤行精进，求最上慧，无有障碍，汝等末由相见。”

阿逸多，义为无能胜，乃弥勒菩萨之名也。金刚心妙境，佛固不轻易表演；纵有表演，见者只目为不可思议，不求甚解。弥勒能作是问，已属可喜。如是大事，乃如来秘密藏之流露，证此境界，庶得诸佛究竟智慧，乃至威猛大势力。中间喻以师子奋迅力者，师子奋迅时，开张诸根，身毛皆竖，现威怒哮吼之相，小兽震慑。佛入此类三昧，则奋法界之全身，开大悲之根门，现应机之威力，使外道二乘畏伏，故取以为喻。金刚境界，雄猛无畏，非一心精进，意志坚固，不能接其法流，故以是勉勸诸菩萨。释尊修习金刚心时，无量心数顿然开显，此本内心妙相，非他人所能知见。然于娑婆世界示现成佛时，循俗谛现五识身于世间，诸心数未遇其缘，恒寓心地之中密密调练而已。机缘一到，为外境力所牵动，遂若从地涌出焉。无明未尽，而欲追求诸

菩萨历史，准意识习惯，一若住于下界虚空。僻居静处，精进不息，以求如来究竟智慧而已。末由相见者，境界迥<sup>①</sup>异，不相交涉耳。

论曰：此品义理极深，非通密教不能晓，要在先明胎曼之机构。胎曼者，“大悲胎藏法界生曼荼罗”之略名。何谓曼荼罗？以法性圆具之妙体，开为主伴互融无所不摄之法界道场也，义译曰坛。不论诸佛众生，皆寓此坛于心；无明笼罩，不能自觉，沦为众生；无明破除，法界全现，即同诸佛。“曼荼罗”之上冠以“法界生”者，自性法尔如是，非由阿赖耶识历练而来。众生虽未成佛，此坛已藏心中若胚胎然，故曰“胎藏”。诸佛以大悲力加持之，令胚胎如量发展，顿生法界之坛，详云“大悲胎藏法界生曼荼罗”以此。任何一心，以自性本体为主，大圆镜、平等性、妙观察、成所作四智，普贤、文殊、观音、弥勒四行，辅翼之，一一发为尊形，则成胎曼中台九圣。以中台为策源地，一面交彻十方如来，一面摄化无量众生，各有相当心数与之配合。外缘未具，伏于心藏而不彰；大悲所行，应诸世法而顿现。地藏涌出诸菩萨，即缘具悲行之无量心数所化也。娑婆世界者，依释尊自性本体而流现者也。常途所感，只见三乘圣人调练纯熟，无量众生皆发大心，自然涌出无数菩萨与之相应。机感所系，只患缘之不具，不患无一乘法师。他方诸大士，亦各为其佛胎曼中之一尊；故作越俎代庖之请者，藉释尊之答词，俾会众得闻无上密义耳。弥勒菩萨示迹修行，足历三大阿僧祇劫，已入等觉之位，于十方菩萨应多所认识，而对从地涌出者，乃至不识一人：显教立场，当如是尔。

---

① 底本此字作“迥”，盖形近而误。今改之。

## 第十九 如来寿量品

释尊以密义说明从地涌出菩萨之由来，大会虽得植密因；而未能了解妙理，咸疑释尊之成道不过四十余年，如何能成就下界无量菩萨？此以三乘见地，推测一乘理趣也。本品谓释尊早已成佛，溯源尘点劫前，犹借俗谛方便说法，能泯时间之见，念劫自然圆融耳。

尔时弥勒等无数菩萨，疑佛成道未久，如何能教化如是无量无边阿僧祇下界诸大菩萨，皆住阿耨多罗三藐三菩提？于是同白佛言：“世尊得道，距今不过四十余年，而此下界诸菩萨，善诸三昧，得大神通，必于无量千万亿劫，已勤修佛道；若世尊现世始教化示导，遽获此效，我等虽深信如来随宜所说，未尝虚妄，然初心菩萨或闻而不信，起谤法罪，愿世尊广释群疑。”

此段文意，诸译皆附列前品之末，当是遵依梵本。然本品说明如来寿量已历劫无数，纯由弥勒等疑问引起，列入此处，似较顺理。如来言说，时或与常途教义不符，要必寓有深旨。弥勒等对此无上密义，未尝不生净信；初心菩萨，号称学习大乘，见地尚浅，闻此非惟不解，抑并不信，由疑启谤，往往然也。

佛初诰言：“汝等当信解如来诚谛之语！”弥勒等答言：“唯愿说之，我等皆当信受。”佛再诰言：“汝等当信解如来诚谛之语！”弥勒等复答言：“唯愿说之，我等皆当信受。”如是三诰三答，佛乃宣言：“汝等谛听！如来秘密神通之力，世间天人阿修罗皆谓我初出释氏宫，去伽耶城不远，坐菩提道场，得阿耨多罗三藐三菩提。然我成佛以来，距今已过不可思议劫数！譬如五百千万亿那由他阿僧祇大千世界碎为微尘，向东方过五百千万亿那由他阿僧祇国土乃下一尘，尘尽而止，自出发处至终止处，所有国土复一一碎为微尘，一尘一劫，比诸我得道之时，犹逾百千万亿那由他阿僧祇劫。”

三番诤诫而后说者，藉此激励当机发起极大信心也。最上密义，未易领解，端赖净信接受之。弥勒等已再三表明信受，释尊自应广说秘密神通之理。然而惯习三乘之会众，骤闻念劫圆融、生佛不二等深旨，或当目瞪口呆，故宜借时间格式施設教相，谓已成佛既在不思议劫前，非四十余年前始于伽耶附近得道。天人阿修罗等，只凭世间见闻，以示迹为实事耳。圆满成佛之道，须先得智波罗蜜。研磨识心以成智，大纲有五，所谓法界体性智、大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智是也。若比对外迹，修习五智心王，各须经百千万亿那由他阿僧祇劫而后发达；而一一智之心数，又各摄五智于中，两言五百千万亿那由他阿僧祇劫，喻心王心数之相乘积也。诸智已开，复经百千万亿那由他阿僧祇劫，金刚心所行也。《华严》妙义：“初发心时，便成正觉”，约胎曼中尊言之。今谓不思议劫前已成佛者，证胎藏界中毗卢遮那如来理法身也。四十余年前所成之佛，表面为释迦牟尼如来之应身，里面则金刚界中毗卢遮那如来智法身也。明此妙理，本段经文意义，昭然若揭矣。

**“从不思议劫前起，我常在此娑婆世界说法教化，亦于余处百千万亿那由他阿僧祇国导利众生。诸善男子，于是中间我说然灯佛等事，皆方便语。”**

发心顿成之毗卢遮那如来，原属理法身；外迹上应化，未曾一一亲历其事，变现自在，尚非圆满。然得十方诸佛共同加持，亦得以加持身随机说法教导，或在娑婆，或在余国，缘集即现，缘谢即隐。《梵网经》谓释尊应化此土，不下八千次，或指尘点劫后，智法身之示迹言之。距今一阿僧祇劫前，释尊蒙然灯佛授记等事，目为方便语者，以尘点劫后之百千万亿那由他阿僧祇劫，已在金刚心中行，不须然灯佛授记耳。然犹借授记之迹者，为三乘人示范也。

**“诸善男子，众生来至我所，我恒以佛眼观其根器，随其利钝施适宜教化；处处自说名字不同，年纪互异，巧设方便，权示涅槃；其有乐于小法、德薄垢重者，我为说现世出家苦修，得阿耨多罗三藐三菩提，此乃方便教化众生，令入佛道，故如是说。”**

如来应化，一时分身十方，互不相妨，却仍相摄。溯释尊夙生史迹，诸经不妨参差。且以太子妃于一阿僧祇劫前卖五茎莲花之事言之，此女或云即今之耶输陀罗，或云即今之瞿夷，固无害于事。盖十方之中，二女不妨俱有此等史迹也。法身常住，无涅槃可言；权机见示涅槃者，所知障为碍耳。德薄垢重，即所知障深厚之辈。此辈下根，不便与语一乘实教，须从权以出家之法导之，褒为众中之尊，俾先专修对治烦恼之行；烦恼已去，然后开权显实，令转入一乘焉。

“复次，诸善男子，如来所演经典，悉为度脱众生。或说己身，或说他身；或示己身，或示他身；或示己事，或示他事；非实非虚。所以者何？如来如实知见三界之相，无有生死，宁有出世及灭度者！以诸众生有种种性、种种欲、种种行、种种忆想分别故；欲令生诸善根，以若干因缘譬喻言词种种说法，于一如之中，示入‘不如’之三界；其实常住不变，非在三界中若退若出，所作佛事无量无边，本来一念顿现，循众生见，若历时甚久，寿命无量。”

法界体性，不落言说，一有言说，只喻局部法相。众生皆从局部法相畸形发展而来，度脱之道，应各就其所习，方便导引之。如来所演经典，种类甚多，固各有其缘起也。经中所说，不论自他身事，皆与法界体性相应，故曰非虚；显诸法相，无非随缘而起之幻影，故曰非实。一如者，万法皆空，融归体性也；不如者，依用起相，万法森罗也。如实知见三界之相，则万法当体即空；惟有法身常住，谓生非生，谓灭非灭。出世及灭度，自如来观之，不过性之活用；众生依识所习，恍若有生有灭而已。于佛身生灭之中，又各随所习，而感如来有种种差别言行。众生有种种性，乃至种种忆想，即所习之表征。法身是一，顿时能现无边大用，令众生一时各见随缘之相。众生为时间之见所限，逐次递观，依俗谛遂有如来寿命无量之说；其实无量之寿命，等同一念耳。

“复次，我成佛度生，寿命已历不思議劫；未来寿命，何止倍于上数！然尝唱言：‘如来不久当取灭度’，岂中途忽夭？无非方便激励众生耳。所以者何？若如来

长住于世，薄德众生不作难遭遇想，便起骄恣，而怀厌怠，贪著五欲，堕入妄想；是故方便说言，如来只如昙花偶现，不易得见，薄福之人，恐失机会，乃生渴仰之心而种善根。”

释尊寿量，逆溯过去，已历不思議劫；顺推将来，实亦无有终极。明得法身常往之理，知任何如来莫不如是，非惟释尊为然也。众生识执所弊<sup>①</sup>，以为自他之身，皆是无常。如来法身，已无从窥见，惟俟缘熟，偶睹应化之身，循俗谛轨则，势随缘谢而灭度。此非佛身确有生灭，实乃众生见有明昧耳。明则感佛出世，昧则感佛灭度，若是而已。然如来何不施以特殊加持力，使众生永远明见佛身？则以般若波罗蜜未相应之先，心不纯净，不能接受此等殊胜加持；纵令常见，而染心所缚，视佛平平无奇；虽有信心，不敌世惑，迫切修学之念，姑俟异日。若闻如来不久入灭，始恐机缘将失，不得不鼓其勇气而求学焉。因此激励，亦得种局部善根；三乘教法，固以是为大权方便也。

论曰：理法身一彰，立地成佛，随时能以一乘化度众生。众生未必见其庄严妙相者，此由业障自蔽，非法身功德有所未具也。累劫演化，心数以次发皇，五智相摄，分位无边，终历不思議尘点劫数而调练无遗，智法身遂各圆满；一遇殊胜机缘，无量心数齐现尊身，若从地涌出。释尊之发明理法身，固在尘点劫前；而圆满智法身，距今亦逾百千万亿那由他阿僧祇劫；随缘示现应化金身于此间，至少八千次；以为四十余年前，经过六年出家苦行始成佛者，当日三乘人迷惑之见也。释尊开权显实，特指出一阿僧祇前蒙然灯授记等事，犹是化作；不久当取灭度，更属权词。品末重颂云：“诸有修功德，柔和质直者，则皆见我身，在此而说法。”盖柔和质直之人，依三密修一乘之道，随时能感见佛身现前说法，无所谓灭度。三世行者能如是，如来寿量无穷可知矣。倘会无量寿命实同一念，见地尤胜焉。

<sup>①</sup> 底本此字作“弊”。“弊”与“蔽”通假。如《周礼·大宰》：“官计以弊邦治。”又如《韩非子·难一》：“见知不悖于前，赏罚不弊于后。”“弊”皆通“蔽”，义为遮盖，遮挡。

## 第二十 差别功德品

闻如来寿量长远，而信解法身常住之旨，乃至种种行持或随喜者，所获功德不可思议；随根机深浅，功德表现不无差别，本品之名以此。

佛告弥勒菩萨言：“阿逸多，我说如来寿量长远时，六百八十万亿那由他恒河沙众生，得无生法忍；千倍此数大菩萨众，得闻持陀罗尼；更有一世界微尘数大菩萨，得乐说无碍辩才；同数大菩萨，得百千万亿无量旋陀罗尼；复有大千国土微尘数大菩萨，能转不退法轮；中千国土微尘数大菩萨，能转清净法轮；小千国土微尘数大菩萨，八生当成正觉；四倍四洲微尘数大菩萨，四生当成正觉；三倍四洲微尘数大菩萨，三生当成正觉；二倍四洲微尘数大菩萨，二生当成正觉；四洲微尘数大菩萨，一生当成正觉；复有八世界微尘数菩萨，发无上道心。”

言六百八十者，或融六识会入法身，或融八识会入法身；前机较多，故以百计，后机较少，故以十计。无生法忍者，所谓“知一切法无我，得成于忍”也。众生因闻如来寿量长远而成此忍者，多如恒河沙；其在大菩萨位，闻此妙法能以陀罗尼持之者，其数则千倍之。此统摄诸方国土来会者言之也。陀罗尼，乃体会当时法流状况，而表以相应言音。其因智慧启迪，从而得乐说无碍辩才或旋陀罗尼者，则各有一世界微尘数之多。乐说无碍，乃四无碍智之一。旋陀罗尼，显真言互摄之道，得妙观察智者庶<sup>①</sup>能成就焉。能转不退法轮，必已得无生法忍；能转清净法轮，更能导众生入净土矣。八生者，须习八大菩萨功行也。四生者，须习东南西北四门妙行也。三生者，东方法门已习，尚须习余三门也。二生者，更除南方。一生者，惟余北方未习也。八世界微尘数众生，约八方来会天人能从此<sup>②</sup>发心者。

佛说种种功德时，虚空普雨天花，分供宝塔中二佛，及宝树下诸佛，亦散一切大菩萨四部众之上；又雨细雨旃檀沉水诸香，及千种天衣、无数璎珞，遍于九方；

① 底本此字作“遮”，盖为“庶”之误。今改之。

② 底本此字作“比”，盖为“此”之误。今改之。



宝炉烧香，普熏周至；天鼓自鸣，妙声深远。复有诸菩萨，执持幡盖，次第而上，至于梵天，皆以美音赞叹诸佛。

空中种种供养，依“重颂”所说，乃他方释梵为之，即上文所云从此发大心或得无生忍之辈。言九方者，以会众分布一平面上，八方及中央凡九处也。执持幡盖诸菩萨，即上文得种种饶益者；次第而上，功德深浅而分配也。

佛复告弥勒言：“众生闻如来寿量如是长远，虽一念信解，功德已不可限量，于菩提心种决定建立。若有善男子善女人，为阿耨多罗三藐三菩提故，于八十万亿那由他劫行五波罗蜜；以此功德比前功德，不及百千万亿分之一，乃至算数譬喻不能知其比率。”

一念信解，指清净信解而言。知法身寿命不可以时间限制，功德之大，五波罗蜜尚非其比，何况世间余善！会此者，于无上正等觉必不退转。布施、持戒、安忍、精进、禅定五种波罗蜜，在三乘教虽属可贵，然未与般若波罗蜜融化，不过相似境界；长期修习，总不与法身相应，故对于信解《法华》之功德，比率甚小。“重颂”云：“乃至一念信，其福过于彼”。是只须臾净信，不能了解其义，福德已超胜三乘人之习五波罗蜜者。

“复次，阿逸多，有闻如来寿量不解其旨趣者，已能起如来无上智慧，何况广闻是经，受持其道，兼修供养，普化众生！是人功德无量无边，能生一切种智。”

一乘大教，由净信入。但能深心接纳，虽不知理解，自心本具之如来智慧，已因加持力而提起相当功德；若得广闻而受持之，乃至能随义深解，于法身常住之旨，明了无疑，功德自然更胜。上文“重颂”云：“若有深心者，清净而质直，多闻能总持，随义解佛语；如是之人等，于此无有疑”，指此也。清净者，不染；质直者，率真；具此二德，乃称深心。如是人等，功德固胜“惟信”之辈；然尚未详庄严之道，必兼修供养，普化众生，功德乃更无量无边。所以者何？一乘体、相、用，依此平等发展，为一切种智生起之大本故。

“阿逸多，若善男子善女人，闻说如来寿量，深信信解，则如见佛常在耆闍崛山，对菩萨声闻大众说法；又见娑婆世界，琉璃为地，坦然平正，阎浮檀金以界八道，宝树行列庄严，诸菩萨咸处其中。能如是观，是为深信解相。如来灭后，闻是经而不谤，且真心随喜者，亦深信解摄。由随喜而实行读诵受持，斯人则顶戴如来矣。”

法身常住之旨，已能深信信解，则知任何处所，无非如来所在之地。当日所见释尊说法于耆闍崛山中，菩萨声闻大众环列之事，随时皆可现诸目前。此犹带赖耶缘起，未足称为无上。若就法身起处，于娑婆之中，竟睹受用佛庄严净土，则属法界缘起，是真深信解相也。如来灭后，闻《法华》开权显实之道，不惟不谤，且能真实随喜者，是人夙生必曾深种信解之因；由此能继续前生之功，加以读诵受持，则法身如来不难顿现顶上。盖顶戴如来，为莲花部基本法理，持《法华》者应得之也。

“阿逸多，如来灭后，善男子善女人，受持读诵是经为他人说者，不须复起宝塔供养舍利，亦不须更造宝坊供养众僧，所以者何？是人功德等同已起七宝塔，高至梵天，具足庄严，供养佛舍利，经无量千万亿劫；亦同已造大宝坊，无数殿堂，配备圆满，供养若干千万亿僧。”

供养舍利，无非欲藉舍利所寓之法身，以熏习自心本有佛性。供养众僧，无非欲藉众僧所具之功德，以熏习自心本有佛性。三乘人不知运心之道，只得从外迹起塔造坊；虽借相起性，亦有法验可期，然一生所得有限，须历无量千万亿劫之庄严供养，乃能获得一切种智之发展。读诵受持《法华》之人，自他并度，心中自然开显一乘之体、相、用，一切种智速疾发展；性昭则相自彰，无须起塔造坊，法身功德无不圆满也。

“阿逸多，此等善男子善女人，若兼行六波罗蜜，乃至起塔造坊，功德尤胜。当知是人已趣道场，近阿耨多罗三藐三菩提，是人行住坐卧之处，一切天人皆应观之如佛，起塔供养之。”

上文第三段，谓多劫行五波罗蜜，较一念信解法身常住者，功德不足比数：以局于三乘权教也。若已闻一乘而兼行六波罗蜜，则一切种智由萌动而启发，功德迥不相同；其起塔造坊，亦事理交融，为庄严法身之增上缘。此等行者已法身日著，名曰“已趣道场”，谓已入一乘之道也。名曰“近阿耨多罗三藐三菩提”，谓不久当证佛果也。是人已发明法身，则行住坐卧之处，无异如来舍利所在之所。天人所以起塔供如来舍利者，为舍利中寓法身耳；是人已显法身，宜一切天人皆应起塔供养之。

尔时，弥勒菩萨白佛言：“世尊，若有善男子善女人，闻是《法华经》随喜者，得福几何？”佛言：“如来灭后，四众及余智者，若长若幼，闻是经随喜已，从法会出，随所至处，如其所闻，转为亲友宣说；是亲友等闻已，亦以喜心转告他人。如是展转宣传至五十次，此末次听法之人，以随喜心所得功德，虽属低微，犹是不可思议。譬如有人求福，以种种珍宝用具，普施四百万亿阿僧祇世界众生，各遂所欲；满八十年，受施者皆已衰老，则以佛法训导之，悉得阿罗汉果。是大施主之功德，较诸上举末次听法之人随喜功德，尚不及百千万亿分之一，乃至算数譬喻不能规其比率，则最初亲闻佛说而随喜者，其福之大，尤为无量无边可知。”

闻《法华》能清净信解受持，为他人说，乃至兼行六度等，种种差别功德，上文已备言之。但有一类根机，闻而随喜转告他人者，功德虽与前不同，究有相当之福。弥勒知大众心之所念，故兴此问。随喜者，见闻他人之言行而悦之也。所闻之经，以如来寿量品为主，亦摄以上诸品。清净之喜，能使当前境界摄入第八识成为净种，此法种虽未经若何熏修，然已能植其基矣。惟福量若何？须待佛明言耳。最初从佛亲闻之人，随喜心所得之法种，相当强大；展转宣传，法种渐弱，然传至第五十次，法种尚有相当效力。此等法

种，皆一乘性理所摄，较诸权乘财施法施之功德，超越无量倍。第五十次所得，尚如此殊胜，何况最初从佛亲闻者！

“阿逸多，若有人为是《法华经》，往诣僧坊，或坐或立，须臾听受，缘是功德，转世得上妙象马、车乘、珍宝、辇舆，乃至得天上行宫。若复有人，于听法处坐，能劝后来者坐，或分半座与之，是人功德，转世得帝释、梵王、转轮王等坐处。”

此亦随喜功德之一也。虽未乘欢喜心转告他人，来世得福已若是其大。此等随喜，纵未能与清净信解相应，亦须以殷重心听受乃得；其缺乏诚恳恭敬者，必无如是功德也。

以上二段经意，诸译皆另开一品，究实亦差别功德摄。文义无多，不妨附并耳。

论曰：一法之行，性相不妨并起。善真谛者，能独显性；惑俗谛者，却惟溺相。如其不溺，则于尘相之中，隐得妙性之用，不必大彻大悟而后然。然彻悟者力用强，不了者力用弱耳。佛说《法华》，法力炽盛，普及会众；一心接受者，法流顿透心源，须臾之间，即起净种。默契不疑，是谓净信，加以随喜，滋润力生，种子更向开敷之路矣。能将经意宣之于口，思之于意，滋润尤大。此读诵讲解之所以可贵也。受持者，凭三密之力以坚其佛性；供养者，仗增上之力以严其法相；实修密乘之人，皆当知之。常途不晓此中差别功德，释尊故对弥勒举扬之。

## 第二十一 六根清净品

信解《法华》而能实际修习，常加精进，可获六根清净；少者一二根，多者五六根，则当机而异。佛特告常精进菩萨者，非具精进之心，不足获此功德故。

尔时，佛告常精进菩萨：“若善男子善女人，能受持、读诵、解说、书写是《法华经》，是人眼、鼻、身三根，当各显八百清净功德，耳、舌、意三根，当各显千二百清净功德。”

六根本来清净，因被六尘缠绕，失其本德；今以修习《法华》，本性日彰，精进不已，回复清净功德。分千二百与八百两种者，圆缺不同也。眼、鼻、身之接境，皆有一部分不能感受之处，较诸耳、舌、意功德为少。所谓舌根，兼指宣传作用言之，非惟局于味觉已也。

“是实修人，父母所生清净肉眼，得见三千大千世界所有内外形相，亦见其中一切众生，及其作业、因缘、果报、生处。”

外色属尘，内色属根。在三千大千世界中，尘相山林河海，上至有顶，下至地狱，清净肉眼固能见之；而凭肉眼习惯，返照根性，亦能于中感见山林河海等相。其所以异于天眼者，必藉眼球为缘；无眼球，则内外色均不能感得。此三千大千世界中，一切众生之内外色，乃至造因得果等事，无不见之。

“是实修人，父母所生清净肉耳，能闻三千大千世界一切有情非情内外音声，一一了别，而不坏其耳根。”

一切有情，统摄凡夫、圣者言之。凡夫不出天、人、阿修罗、饿鬼、畜生、地狱六趣，圣者则赅权实诸乘果位中人。一切非情之声，统摄物材器具言之，如水声、树声、车声、钟声等皆是。肉耳须藉耳朵为用，故异于天耳。寻常多音齐发，肉耳只能辨别较强之声，或混合之音，余则模糊杂乱。此清净耳，能一一辨之，故曰“不坏”。声音分内外，亦以根尘境界有别也。

“是实修人，亦能以清净鼻根，感受三千大千世界所有植物、畜生，乃至一切凡夫、圣者身分所发之香，其根不坏不错。”

植物，如花果草木等；畜生，如象马牛羊等；凡夫圣者，义如前释。此中一切身分，固各有其气味。普通鼻根，只能感受气之浓厚者，若多种香气混合一处，鼻根每不能细辨，或有失坏错乱之患。修习《法华》，能令鼻根清净，诸尘之来，直与性通，一时不妨多香入鼻，而了别无碍（龙树菩萨未学佛时，数十种药物和合为丸，顿能辨一一药物之质量，乃夙生曾习《法华》之效）。清净之尤者，如《重颂》所云：不惟得闻任何动植物香气，且从而审知物之所在，乃至众生种种动作无不随香而知，一切圣者之行道说法，亦无不因香气活动之状况而一一明了也。

**“是实修人，亦能以清净舌根，接尝一切物质，不论美恶，皆成上味。运舌说法，出深妙声，听者入心，欢喜快乐。天龙八部，皆来亲近；缁素知者，以为菩萨而随侍供养之；亦为圣者之所乐见。所在之处，佛恒护念启迪。”**

物味有美恶，习于分别见耳。根性开展清净，凡味入口，了其特性，各有胜处，自然皆成上味，此只自受用事。若转度人，则藉舌根推动，以显清净法轮；因与如来法水相应，声从心源流露，故曰“出深妙声”。听者接其法流，心顿清净，如获甘露，故有欢喜快乐之心。天龙八部感其殊胜，当然皆来亲近，于恭敬供养中求获法益。声闻四众，国王大臣，乃至一切在家之辈，苟知是人即是菩萨，莫不尽其形寿，随侍供养之。圣者如阿罗汉、辟支佛、大菩萨，乃至一切佛，咸乐见之者，以是人能显法身也。诸佛恒与法身融化，故是人在在处处，皆蒙诸佛守护，或见现身启迪焉。

**“是实修人，得清净身根，如净琉璃，众生皆喜见之。三千大千世界所有形相，皆影现于自身中，或见四种圣人在影中说法。”**

净琉璃，喻行者之身莹澈不浊也。此等清净身相，众生自然喜见。《重颂》云：“又如明净镜，悉见诸色像；菩萨于净身，皆见世所有；唯独自明了，余人所不见。”肉身莹彻，三千大千世界气流，汇萃其中，无不接受；根性分明，法法不相杂乱，故诸色像无不呈现。此等行者，即是菩萨，故曰“菩萨于净身，皆见世所有”。所有者，综三千大千世界一切有情非情形相

言之。“唯独自明了，余人所不见”者，余人根性未显，唯滞尘相，无从窥见其妙。四种圣人影中说法，亦是独自明了；然密乘行者之修法，旁人许有获见一二殊胜事者，大都藉此动机开出尘相耳。

“是实修人，得清净意根，通达妙义；诸所说法，随其理趣，巧符佛旨；能演一句一偈，终岁不匮，皆与实相无违；处世治生，悉叶<sup>①</sup>俗谛；三千大千世界众生心理，相机辄了。”

意根不净，则为识执所滞，未能照顾一切条理而应用之。得清净者，则缘虑自在，对众说法，宜有无碍辩才。法无碍，即万法交融；义无碍，即众义通达。故曰：随其理趣，巧符佛旨。熟之至，则词无碍，乐说无碍，一句一偈，能终岁演绎不匮，无不与实相相应。随缘处世治生，无不适宜。众生心理虽未外露，已能于意根中，察其动机而默会之。

论曰：六根清净功德，行者能得其一二，固属可贵；至于全具，自然最胜。夙根偏于定者，多向前五根得验；偏于慧者，则从第六根著效耳。定慧等持，六根皆显大用，且互融通，然必识蕴尽去而后可。《楞严》云：“识阴尽者，六根互相为用。”明此义也。可以融通之由，则法性本一，依体起用，内心观之，无形中一种活动而已；开为尘相，眼识为色，耳识为声，乃至意识为法。六尘隔历不融，斯成凡夫；汇归根性，仍然一味。循六识习惯，根中亦得显现诸相，一根能摄诸根。即上文鼻根言之：六趣众生，依正动静，无不知之，摄眼根之用也；佛菩萨之说法，修行人的读诵，无不知之，摄耳根之用也；男女心念之邪正，物质价值及出处，无不知之，摄意根之用也。身、舌二根，经文虽未详言，可类推已。

---

① 底本作“葉”，误。今改之。“叶”，音 xié；义“和洽”；同“协”。当作此义时，非“葉”字之简体也。

## 第二十二 常不轻菩萨品

前品云实修《法华》者，得六根清淨，堪作一乘法师。究竟即生能全具六种功德者有无其人？本品特举常不轻菩萨为例。

尔时，佛告得大势菩萨：“汝今当知，四众持《法华经》者，所得功德，六根清淨；若加以詈骂诽谤，获大罪报。前已分别言之。”

持《法华》者，须以勇猛精进之心行之，乃能威力具足。得大势菩萨，即与此等特性相应，佛故与言此事。行之者所得功德，如前品所说；若人以恶口詈骂诽谤之，则自招罪戾，如《三车喻品》之附颂（详见旧译《譬喻品》末）。

“得大势，过去无量无边不可思议阿僧祇劫，有佛出世，号‘威音王如来’，十号具足。国名‘大成’，劫名‘离衰’。尔时彼佛大转法轮，为求声闻者说四谛法，令得涅槃；为求缘觉者说十二因缘，令解法理；为求菩提者说六波罗蜜，究竟佛慧。彼佛寿量，四十万亿那由他恒河沙劫；正法住世，一閻浮提微尘数劫；像法住世，四洲微尘数劫。其后于此国土，复有佛出世，亦号‘威音王如来’，如是有二万亿佛，次第出世，皆同一号。”

此乃毗卢遮那如来以天鼓雷音性，显示应化身也。国名“大成”，即万德庄严（此乃天鼓雷音如来本德）之示迹也。“离衰”者，时代隆盛。此万德庄严法身，能如量应化不息，继续二万亿次，其缘乃尽。名“威音王”者，以具大威力之一乘法音，开示四众，如天鼓雷音耳。普通根机，不解威音本旨，只闻三乘教法而已。隆盛之世，人民寿命甚长，威音王佛随其机宜，示寿四十万亿那由他恒河沙劫；化身入灭，正法住世复延如许微尘数劫，像法时期且四倍之，皆非此方衰世之人所能比拟者也。

“最初威音王如来像法时期，增上慢比丘有大势力。是时有一菩萨，现比丘身，未尝专心经典，惟遇四众，恒礼拜赞言：‘我深敬汝等，不敢轻慢，所以者何？’



汝等皆当作佛。’四众之中心不净者，恶口毁云：‘无智比丘，谁受汝虚妄授记？’

如是多年，常被骂詈，不起瞋恚。虽四众加以杖木瓦石，避走远住，犹高声唱言：

‘我不敢轻于汝等，后当作佛。’增上慢辈，习见已久，每以‘常不轻’名之。”

一乘法音，当佛在世，威力固大；正法之时，犹有传灯菩萨显扬其宗；像法只存言教，一乘法流不彰。三乘比丘，抱残守缺，以无宗师加持，固不能证真实果位；而增上慢辈，竟以意识所行粗境，谬自满足，互相标榜，具有势力。时有契会一乘大道之菩萨，欲以佛性密摄此辈，俾种胜因，示迹比丘与之接近。而于三乘经典，略不措意，惟藉礼拜赞叹，以摄受大众。见诸四众，不论久学初心，一味礼拜，且以“未来佛”相期许。四众对之不加拒绝者，已隐接一乘法益于心；垢染太深者，乃竟加以毁辱，甚或伤其身体，此则以逆缘摄受来机。盖毁辱等之后果，虽不免地狱报应，而当日法流乘机入心，潜熏佛种，报应已尽，佛种竟得萌动也。此种常不轻慢之精神，潜移默化已久，四众且习而安之，至称之为“常不轻”，摄化终于奏效矣。

“是菩萨临欲命终，于虚空中，具闻威音王佛先所说《法华经》二十千万亿偈，悉能受持，即得六根清静，更增寿命二百万亿那由他岁，为人广说是经。于时，增上慢四众一向轻贱是菩萨者，见其得大神通力，乐说辩力，大善寂力，闻所说法，无不信受。”

威音王佛在世时，常不轻菩萨前身，固尝与闻《妙法莲华经》。因佛寿长远，故所说多至二十千万亿偈。像法之时，此位菩萨复示生其国，实行一乘普度之愿，以普遍礼拜赞叹，为摄受四众之资；临欲命终，诸行暂歇，前生所闻妙偈，自然于法界中现。以顿持故，六根皆净，神通无碍，寿命得任意延长，俾便广说是经。增寿以二百万亿那由他为限者，适可则止耳。盖法缘一尽，无须强留此肉身也。增上慢四众，目光如豆，圣凡莫分，但因能现神通、辩才无碍等等，始能发心皈敬而信受其语也。善寂者，八风不动义，亦善巧潜化义。

“是菩萨复化千万亿众，令住阿耨多罗三藐三菩提。命终之后，得值二千亿佛，皆号日月灯明如来，于其法中说是《法华经》。以是因缘，复值二千亿佛，皆号‘云自在灯王如来’，亦各于其法中持解是经，以化四众。以故六根世世清净，众中说法，心无所畏。”

复化千万亿众，令住阿耨多罗三藐三菩提者，指听众能发普贤心言之，不论从前是否在增上慢之列也。常不轻菩萨化度力至此，普贤行告一段落矣。命终之后，值二千亿佛，皆号日月灯明如来者，依毗卢遮那如来福德庄严身之化迹，而历练其文殊行也。遵日月灯明教纲以说《法华》，正文殊“梵篋手”之运用。以是因缘，复值二千亿佛，皆号云自在灯王如来者，以文殊行为基，复依毗卢遮那如来受用智慧身之化迹，而历练其观音行也。云，为甘露之本；灯，为光明之资；“云自在灯王”，实观自在王（密教阿弥陀佛别名）而兼无量光（显教阿弥陀佛别名）之义。世世精进度生，宜乎六根永远清净，说法无畏。

“得大势，是常不轻菩萨历千万亿世，供养诸佛，宣说是经，功德成就，终成正觉。此菩萨岂异人乎？我身是也。若我宿世不受持读诵此经，为他人说者，不能疾得阿耨多罗三藐三菩提。”

普贤、文殊、观音三行已成，从此当继续羯磨之行。供养诸佛，上求也；宣说是经，下化也。此等羯磨，亦名弥勒行，包举慈、悲、喜、舍四无量心也。此行圆满，即成无上菩提，即现在法会中释尊之古迹。自最初威音王闻说《法华》而至成正觉，中间虽曾承事诸佛，其数有限，不必供养恒河沙数如来，故称“疾得阿耨多罗三藐三菩提”。

“复次，彼时增上慢四众，以瞋恚意轻贱我故，二百亿劫常不值佛，不闻法，不见僧；千劫于阿鼻地狱受大苦恼；毕是罪已，复遇常不轻菩萨教化阿耨多罗三藐三菩提。现会中跋陀婆罗等五百菩萨，师子月等五百比丘、比丘尼，思佛等五百优婆塞、优婆夷，皆彼辈后身，今皆于无上菩提得不退转。”

此乃补足“谤法应得恶报”之义。然对一乘法而能毁谤，即法流已曾冲动其心，瞬起佛性法种，不过为瞋恚、轻贱心数所压，佛性随复埋没。气愈盛，没愈深，二百亿劫不与三宝感应者，佛性无缘再现也。以毁谤一乘故，福销罪重，自然于阿鼻地狱千劫受大苦恼。二百亿劫后，复遇常不轻菩萨说一乘法，则罪障磨折略尽，佛性始随常不轻之说《法华》而复活耳。此时常不轻，较当初之常不轻，又不知隔越若干世，总属释尊未成佛前之化迹而已。释尊成佛以来，已甚久远；当日增上慢辈，曾经受罪，今犹追随座下为大会所亲见者，则有跋陀婆罗等。跋陀婆罗，义为贤护，在家大菩萨，为二千四百余年前印度最大巨富商主长者之子，享用之美过于帝释（见《大宝积经》百九卷“贤护长者会”）。比丘、比丘尼各五百，以师子月为首；优婆塞、优婆夷亦各五百，以思佛为首（参观晋译）。

秦、隋二译，“师子月……”句，缺“比丘”二字；“思佛……”句，缺“优婆夷”三字，应依晋译补足之。

论曰：佛必具五智，而后圆成。毗卢遮那为法身总体，虽众生本具，而诸智未习，不克彰其大用。依普贤行以开大圆镜智，当从摄受众生始。常不轻菩萨示身于威音像法之时，以所得于威音之一乘种性，转度他身，迹同凡夫，将何摄受？则有赞叹礼拜之法焉。顺受之者，固能接其法流；逆拒之者，亦得植其远因。调练多劫，普贤行成，遂长与威音相见，全部《法华》，流现心中；所度众生，皆在欢喜信受之列，向之反抗甚至毁辱者，无不收为眷属矣。依文殊行以开平等性智，性光灿耀，从化迹观毗卢遮那，见作日月灯明如来。依观音行以开妙观察智，明通自在，从化迹观毗卢遮那，见作云自在灯王如来。依弥勒行以开成所作智，则变化无方，毗卢遮那千万亿化身，随缘现前，佛名不一。四行圆满，因地本具之毗卢遮那总体，从而成果位相应之法界体性总智矣。五智具足，庄严受用身永远常住，有缘者接其应身，则为多宝如来。分位观之：镜智，为宝幢佛；平智，为开敷花王佛；妙智，为无量寿佛；成智，为天鼓雷音佛：皆应身之基干也。然示

现应身，必以天鼓雷音为潜势；本品“威音”，固不离“雷音”之义；而“日月灯明”与“云自在灯王”，在晋译一名“雷鸣音王”，一名“雷音王”，其意可知。

## 第二十三 如来神力品

上行等菩萨从地涌出之后，即应对佛发愿，广弘《法华》。因弥勒等顿起疑情，展转演出《如来寿量》等四品；申说已毕，乃以本品遥承之。

尔时，从地涌出上行等千世界微尘数菩萨，皆合掌白佛言：“世尊，佛于任何分身国土灭度之后，我等皆当广说是《法华经》。所以者何？受持、读诵、解说、书写、供养此真净大法，是我等本愿故。”

从地涌出诸菩萨，本皆佛之内心眷属，仗加持力，随时得现等流身。然由等流身转入受用身，自成本尊时，中间亦需一种羯磨功夫，即由分位而融合于真净大法之本体也。此种功夫，形诸外迹，无非对本经受持、读诵、解说、书写、供养等事。

时世尊于文殊师利等旧住娑婆世界无量百千万亿菩萨，及四众八部人非人等众会之前，现大神力，出广长舌，上至梵世；一切毛孔放无量色光，皆遍照十方世界。宝树下诸分身佛，亦复如是。满百千岁，然后还摄神力；一时警欬，俱共弹指。是二音声，遍达十方诸佛世界，地皆六种震动，其中众生，以佛神力故，悉见此土会上诸佛，及无量菩萨四众围绕宝塔而住，皆大欢喜，得未曾有。

诸心数齐以殷重心，感动心王，起大势力，向旧娑婆世界诸菩萨如文殊师利等，乃至四众八部一切人非人，皆见世尊顿现无边神力，得未曾有。一切毛孔，即诸心数所开放之门户。广长舌，为三十二相之一，即心王具摄众德、播为妙音之利器也。分身诸佛，亦乘此神力，各现广长舌，一一毛孔各放无量色光。此等事相，本来刹那顿具；凡情渐次观之，非百千岁不尽。诸

佛还摄神力之顷，警欬（欢笑声）、弹指交作，二种音声各遍十方。神力之大，能令十方佛土，莫不六种震动，十方众生，皆能见闻此中瑞相。

十方诸天，即于虚空中高声唱言：“过此若干国土，有释迦牟尼如来，在娑婆世界为菩萨众说《大乘妙法莲华经》，是诸佛之所护念。汝等皆当深心随喜，亦当礼拜供养彼佛。”十方众生闻声已，皆合掌向娑婆唱言：“南无释迦牟尼如来”。以种种珍物遥作供养，所散诸物，从十方来，云集此土会上，变成宝帐；十方世界，通达无碍，如一佛土。

十方众生，各闻其中天众警觉之声，从而注意。各各国土，距娑婆远近不一，近者比邻，远者隔无量无边世界。过此若干国土者，统摄一切远近之地言之。诸天能作此等唱言，是已闻《法华》之辈，皆于其国护持此经者也。由诸佛共同护念，故威神之力，能遍满十方。深心随喜，即植一乘法种，加以礼拜供养，根机日厚矣。众生业障薄者，接此加持力，闻此警觉声，自当合掌皈依释尊，以释尊为播扬法流原动力故。供养诸物，集中此土，变成总宝帐者，“功德聚”之法理，应如是尔。依普贤力，十方众生暂时受摄于一处；依文殊力，开为庄严国土；所有世界自然通达无碍，如一佛土。

尔时，佛告上行等菩萨及诸大众：“诸佛神力，如是无量无边不可思议，为嘱累故，以是神力说此经功德，穷无量劫犹未能尽。以要言之，如来一切秘密要藏，一切自在神力，一切应机法轮，一切甚深事业，皆于此经宣示显说。是故汝等如来灭后，应一心受持、读诵、解说、书写，如法修行。所在国土，若有此等行者，其经卷所住之处，不论山谷城邑、园林堂阁、僧坊俗舍，皆应起塔供养。所以者何？当处即是道场故，诸佛于此得阿耨多罗三藐三菩提故，于此大转法轮故，于此大般涅槃故。”

上行等菩萨，踊跃发愿，宣说是经：释尊全部心数振奋力故，遂成大转法轮之原动力。十方诸佛，交互加持，从而现出不可思议之绝大神力。为嘱

累（义详第三十品）者，藉此超越神力以流通此经也。依此神力，演出无量无边瑞相，若一一说明其功德理趣，真穷劫不尽，只可以四大纲领括之：依大圆镜智，有“秘密要藏”；依平等性智，有“自在神力”；依妙观察智，有“一切应机法轮”；依成所作智，有“一切甚深事业”。威音王佛所说二十千万亿偈之《法华》，对于四大纲领，当有详细解释；现传释尊简本，虽不过三十品，大要固可得，微论也<sup>①</sup>。如来灭后，能发愿如法修行此经，由受持以至书写，行者所奉经卷之处，不论静闹清俗，皆一乘佛性辉耀之所，与佛道场无异。应起塔供养者，等同佛身所住地也。诸佛皆据此等道场而成正觉，皆依此等道场而转法轮，皆从此等道场而示涅槃。

论曰：四大纲领存诸现传简本者：秘密要藏，有《陀罗尼》、《普贤劝发》二品，藉真言开发法界体性中之秘要也；自在神力，分见《经序》《宝塔》《涌出》等品，而以本品充量发挥之；应机法轮，以《妙音来往》、《观音普门》二品探其本，一切方便宣说随之而生焉；甚深事业，所有《授记》诸品皆属之，亦摄其他不可思议密行。本品“重颂”大旨云：“于佛灭度后，能持是经故，诸佛皆欢喜，现无量神力。”又云：“能持是经者，则为已见我，亦见多宝佛，及诸分身佛；又见我今日，教化诸菩萨。”是如来自在神力，实修此经者，皆能于定中证明之，不必释尊在世也。无佛在世，谁作《法华》原动力，引起十方诸佛共同加持，以及多宝佛现前，诸分身齐集，众菩萨上涌？则已得秘密要藏之人，自能如法修其三密，开显《法华》全部曼荼罗妙境耳。颂文处处注重“能持”，非徒事讲解者所克有济：以讲解只从比量推测理路，不能亲见此中微妙也。能亲见者，即身为十方诸佛法流枢纽，通达无碍，自然广转法轮，辩才无碍，乃至如来甚深事业，亦得随缘作之。此等行者，是如来真正代表，其所住处，宜乎起塔供养矣。

---

<sup>①</sup> “微论”者，无论也，即自不待言之意。底本“微论”之前原无逗号，今为显明此意特加之。

## 第二十四 陀罗尼品

秦译此品，在《普门品》后；隋对勘梵本，纠正之。不空《观智轨》<sup>①</sup>，次第相同。盖因前品激励受持，药王菩萨遂挺身而出，愿支持之；勇施等相继附和，各说陀罗尼以资拥护焉。秦、隋二译咒音，只得概略；应以《智轨》为宗。

尔时，药王菩萨起座白佛言：“世尊，受持是《法华经》者，读诵通利，书写流传，得福几何？”佛言：“受持此经乃至一偈，如能读诵解说，如法修行，较诸供养八百万亿那由他恒河沙等佛，功德尤多。”

《法华经》非徒讲解便得，必须真实受持。受持之人，心契其理，口诵其文，纯熟无碍，是谓“通利”。古无印刷术，故流传惟事书写。是人与《法华》相应，故得福之大，自然超胜徒事供养诸佛者。所供养佛，数以八百万亿那由他恒河沙计者，举八方不同特性之佛，一一供养无量数，藉事行熏习一切种智，俾渐次发展其局部功德也。然受持《法华》，能令全部种智一时顿发，故功德尤胜。

药王菩萨重白佛言：“我今当以陀罗尼守护说经者。”即说真言曰：

安祢满祢<sub>一</sub> 么宁<sub>二</sub> 么么宁<sub>三</sub> 唧帝左哩帝<sub>四</sub> 舍迷<sub>五</sub> 舍弭跢尾<sub>六</sub> 扇帝<sub>七</sub> 穆  
訖帝穆訖多迷<sub>八</sub> 娑迷<sub>九</sub> 阿尾洒迷<sub>十</sub> 娑么娑迷<sub>十一</sub> 惹曳<sub>十二</sub> 乞洒曳<sub>十三</sub> 恶乞  
洒曳<sub>十四</sub> 恶乞史拏<sub>十五</sub> 扇帝<sub>十六</sub> 扇帝舍迷<sub>十七</sub> 驮啰拏<sub>十八</sub> 阿卢迦婆细钵罗底  
也吠乞洒拏<sub>十九</sub> 咽噜<sub>二十</sub> 阿便怛啰嚩尾瑟置<sub>二十一</sub> 阿典多跋哩舜帝<sub>二十二</sub> 坞俱黎  
<sub>二十三</sub> 穆俱黎<sub>二十四</sub> 阿啰娑<sub>二十五</sub> 跋啰娑<sub>二十六</sub> 输迦乞史<sub>二十七</sub> 阿娑么娑么<sub>二十八</sub> 没驮尾  
卢枳帝<sub>二十九</sub> 达磨跋哩乞史帝<sub>三十</sub> 僧伽涅具洒拏<sub>三十一</sub> 婆夜婆野尾戍陀宁<sub>三十二</sub>  
满怛嚩满怛啰乞洒夜帝<sub>三十三</sub> 噜帝噜多矫舍隶<sub>三十四</sub> 恶乞洒曳<sub>三十五</sub> 恶乞洒野嚩

<sup>①</sup> 具称《成就妙法莲华经王瑜伽观智仪轨》，全一卷，〔唐〕不空三藏译。《法华观智轨》乃其略称。其他略称尚有《法华经观智仪轨》、《成就法华仪轨》、《法华仪轨》。收于《大正藏》第十九册。

陀罗尼，义为总持，在口密即真言，此方称之为咒，盖藉言音表示法性如何转动也。此本内证境界，以意识解之，每落法尘，故咒语恒不译义。然全不解释，学者每堕五里雾中，诸咒功用，不知分辨；惟至效验显著时，始有所安慰，终亦归诸不可思议而已。必须明真言用意所在，得力乃大，以有意密相辅也。上列真言，内含三十八句，可分三大段释之。首十八句，显妙体；次十句，显妙相；末十句，显妙用。密义如下：

“安祢满祢”，密指“微细之意”。“么宁，么么宁”，密指“念而无念”。“唧帝左哩帝”，密指“如如净行”。“舍迷，舍弭路尾”，密指“寂然澹修”。“扇帝，穆讫帝穆讫多迷”，密指“默息解脱”。“娑迷，阿尾洒迷”，密指“平等无邪”。“娑么娑迷，惹曳”，密指“平等智慧”。“乞洒曳，恶乞洒曳，恶乞史拏”，密指“尽而无尽”。“扇帝，扇帝舍迷”，密指“总归默寂”。“驮啰拏”，即“陀罗尼”别译。

“阿卢迦婆细钵罗底也吠乞洒拏”，密指“巍巍明净光相现前”。“咽噜，阿便怛啰嚩尾瑟置”，密指“依内而来”；“阿典多跋哩舜帝”，密指“究竟清净”；“坞俱黎，穆俱黎”，密指“无有坑坎”。“阿啰妳，跋啰妳”，密指“亦无烦恼”。“输迦乞史”，密指“其目清净”。“阿娑么娑么”，密指“无等等境”。

“没驮尾卢枳帝，达磨跋哩乞史帝”，密指“观佛及法”。“僧伽涅具洒拏”，密指“大众妙音”。“婆夜婆野尾戍陀宁”，密指“光极清净”。“满怛班嚩满怛啰乞洒夜帝”，密指“尽真言相”。“噜帝噜多矧舍隶，恶乞洒曳”，密指“随其音响宣无尽意”。“恶乞洒野嚩曩路野”，密指“字相无尽”。“嚩路阿么你也曩路野”，密指“字相无碍”。“娑嚩<sup>②</sup>诃”，密指“得圆成就”。

“世尊，是陀罗尼为六十二亿恒河沙诸佛所共说；若有侵毁此法师者，

① 底本此字作“縛”，误。今改之。

② 底本此字作“縛”，误。今改之。



即是侵毁诸佛。”释尊赞言：“善哉！善哉！药王，汝愍念拥护此法师故，说是陀罗尼，饶益众生甚大。”

六十二见及其分位，各有恒河沙亿；诸见断尽，能显出六十二亿恒河沙佛与之相应。若集中行者之身，能发起一切种智。而集中时，表以净妙言音，则成上文咒语。有反对此法师之持诵者，即埋没诸佛之智慧，故药王对世尊云云。药王为加强法师之心力，辄持此咒以护念之，不惟法师得其法益，而法师以一切种智之法流转利众生，影响尤大，故释尊复如是说。

尔时，勇施菩萨白佛言：“世尊，我亦说陀罗尼，拥护读诵受持《法华经》者，能令夜叉、罗刹、富单那、吉蔗、鸠槃荼及一切饿鬼，欲伺其短者，皆不得便。”即说真言曰：

入嚩隶<sub>一</sub> 摩诃入嚩隶<sub>二</sub> 屋计穆计<sub>三</sub> 阿弥阿拏嚩底<sub>四</sub> 嚩唎知曳嚩唎知夜嚩底<sub>五</sub> 壹置宁<sub>六</sub> 尾置宁<sub>七</sub> 唧置宁嚩唎置宁<sub>八</sub> 怛唎吒嚩底<sub>九</sub> 娑嚩诃<sub>十</sub>

以勇猛精进之力为行者作无上法施，能令行者发起雄猛无畏精神，向前迈进，一切鬼神不能为碍，是为勇施菩萨之特性。夜叉，义为捷疾；罗刹，义为暴恶；皆恶鬼总名，喜吃人者。富单那，正译“布怛那”，身形臭秽，为饿鬼中福之最胜者。吉蔗，或译“吉遮”，起尸鬼也，义为所作。鸠槃荼，即瓮形鬼，亦名冬瓜鬼，能噉人精气，正译“弓槃荼”。

真言十句，密指“光明以次丰盛，由微而著；得其坚固，安住之极；坚行中恒自如如；得圆成就”。行者因指见月，与精进力相应，心中自觉妙境现前。

“世尊，是陀罗尼，恒河沙诸佛所说，亦皆随喜受持者。若有侵毁此法师，则与侵毁诸佛无异。”

诸佛皆具雄猛法性，故勇施真言，实与诸佛相应，亦即诸佛所共宣说。

能受持此真言，必蒙诸佛随喜，是故侵毁受持之法师，等同谤佛。

护世毗沙门天王亦白佛言：“世尊，我为愍念众生，拥护此法师故，亦说陀罗尼。”即说真言曰：

阿𩑦𩑦 捺𩑦𩑦 弩捺𩑦𩑦 阿曩𩑦𩑦<sup>四</sup> 曩赋矩曩赋<sup>五</sup> 娑嚩訶<sup>六</sup>

毗沙门，义为多闻，四王天中主北方者，职任对人世除患增福，以恒护如来道场而闻法，故名多闻天。在金刚法界言之，此天乃“万德庄严”法性之外迹，即依成所作智示现毗沙门身，助成人天福德者也。受持《法华》之法师，允宜特别拥护，转利其他众生得福，故曰：“愍念众生”。此天陀罗尼，乃准羯磨妙用而构成真言，为诸佛所共证者。

真言六句，密指“万象繁兴，却无烦扰；无量诸作，皆圆成就”。行者能与之相应，世间福德可以开显无碍。

“世尊，我以陀罗尼拥护法师及诸持经者，百由旬内令无衰患。”

无福曰衰，有扰曰患。真言寓有密义，持诵之者自得拥护之力，而起除扰获福之利。此天王更现色身为护法，能令行者所住，百由旬内身心安乐也。

会中，持国天王率领千万亿那由他乾闥婆等，前诣佛所，合掌白言：“世尊，我亦以陀罗尼拥护持经法师。”即说真言曰：

阿𩑦𩑦 𩑦𩑦𩑦 𩑦𩑦𩑦 彦陀哩<sup>二</sup> 赞拏哩<sup>三</sup> 么𩑦𩑦<sup>四</sup> 卜羯斯<sup>五</sup> 僧𩑦𩑦 黎物𩑦𩑦 娑嚩<sup>①</sup>訶<sup>七</sup>

持国天王，乃四天王中主东方者，职任护持人世国土，对修行人则负责保护道场。乾闥婆，或译“犍达缚”，义为香神，善弹琴，隶属持国天作护法。在金刚界言之，此天乃“大威德生”法性之外迹，仗“佛慈护印”，令道场如金刚城，不被诸魔扰动者也。其陀罗尼亦与诸佛相应者。

① 底本此字作“縛”，误。今改之。

“世尊，是陀罗尼，四十二亿诸佛所说；若有侵毁法师者，即是侵毁诸佛。”

尔时有十罗刹女，一名蓝婆，二名毗蓝婆，三名曲齿，四名华齿，五名黑齿，六名多鬚，七名无厌足，八名持瓔珞，九名皋谛，十名夺一切众生精气。各率眷属俱诣佛所，同声白佛曰：“世尊，我等亦欲拥护持经法师，除其衰患，有伺求法师短者，令不得便。”即说真言曰：

罗刹女粗迹，以色身缚人之精神，吮人之血肉。若约法身所含特性，原是男女关系中之一理趣。众生为情执所迷，流于淫欲，自贼其身，遂感罗刹为害耳。本经所举十罗刹女，乃佛菩萨“定门”化现，为法界最上妙理所寓，非显教之所详。今先将十女略义列下：

(3) 曲齿。上下齿牙曲，积垢甚多，此况采补之流。若入佛，则积法财转施于人。

（4）华齿。 齿牙鲜明，足以动人，每以利口诱惑众生。若入佛，则玲牙利齿而说法。

（5）黑齿。 是可怖相，乃罗刹之王，统驭所属行事。若入佛，则潜默运化。

（6）多髮。 或译被髮，亦可怖相，申其髮以缚众生也。若入佛，则表普摄众生。

（7）无厌足。 能害众生而无厌足，即恒常缠缚不厌也。若入佛，则成游戏而无著。

（8）持瓔珞。 能发众生种种妄念也，如以种种装饰诱惑之具，扰动众生之类。若入佛，则开敷一切法性。

（9）皋谛。 义为无定所，行踪飘忽，来往不知何所也。若入佛，则如如而来，如如而去。

（10）夺一切众生精气。 能取众生精神气质，为一切罗刹女之本性；此女集其大成，即罗刹中主。若入佛，则总聚一切功德。

据《法华秘密三摩耶经》，前五女乃化身境界，以“黑齿”为释迦如来影现，余四则上行等四菩萨示迹；后五女乃报身境界，以“夺一切众生精气”为多宝如来变相，余四则普贤等四菩萨妙行。

真言五句，密指“于我无我，无染而来，如然而来，圆满成就。”盖呼其眷属共来拥护法师之标语也。

“世尊，我等亦当亲身拥护持经法师，令得安稳<sup>①</sup>，离诸衰患，消众毒药。”  
佛告诸罗刹女言：“善哉！善哉！汝等但能拥护持《法华》名者，福不可量；何况拥护具足受持盛供经卷者！”

在迷之罗刹女，只知缠缚对方众生之精神，从而吮收<sup>②</sup>其血肉，以资润己身。众生当被缠缚，未获互摄之益，惟蒙被杀之害。初心行者，稍一不慎，

① 底本此字作“隐”，盖形近而误。今改之。

② 底本此字亦作“收”，疑为“吸”字之误。然因其义亦通，故仍其旧。

难以安稳<sup>①</sup>。今有发大心之女，现身拥护，善为维持；不但密得其益，且更远离诸害。真修一乘者，庶无女色魔障，佛故重言“善哉”以赞之。只持《法华经》名之人，佛性尚非显著；一乘不禁入俗，色障或所不免；善女加以拥护，令不著迷，其福已不可量；若对具持盛供之人，得力尤大，其福自然更胜。

说此《陀罗尼品》时，六万八千人得无生忍。

本品五陀罗尼，药王为主，余四为辅。但由药王加持，已许得无生忍；辅以四种助力，尤完善耳。由六识会入者以万数，由八识会入者以千数，故曰六万八千人。

论曰：圆顿一乘，探本于一切种智。此智犹如药王，无病不治，非若三乘教只等一类小效之药也。担负弘扬责任者，名药王菩萨，《比丘尼授记品》中已昌言之。今为行者实际修习，不可不施以三密之法。身密固重师承，口密不妨播诸文字。逐句参究，意密寓乎其中。真言初段，明一切种智之体也。默寂中诸法平等，种性互融，随其净念，起相当用。真言中段，明一切种智之相也。心性中开发光明，流现净境，万象交彻，不加分别。真言后段，明一切种智之用也。佛法中分位大众，各呈活动，随其音响，宣无尽意。然一切种智之行，气象大雄无畏，非加以勇猛精进，难期圆成，此勇施菩萨所以继药王而起也。肉身凡夫迳修佛乘，最忌衰患来临。多闻天增其福泽，俾免财匮之忧；持国天护其道场，庶无魔扰之苦；二天之发心，诚不可少。至于佛性要旨，慧定等持，不得缺一。慧而无定，庄严不彰；定而无慧，活用不作。内观自心惺寂，里面原有交融之乐，不待形诸色相。凡夫畸形发展，两性失其平衡，遂有男女之分。男偏慧门，女偏定门。昧于普贤理趣，尘迹所习，流为淫欲。外则戕贼肉身寿命，内则割截法身慧命，展转堕三恶道。约男众言之，害二命者，岂惟鬼道罗刹女为虐，实则对一切女身不能舍相

---

<sup>①</sup> 底本此字作“隐”，盖形近而误。今改之。

会性，祸与罗刹等。行者修习一乘，定中许有境界出现。心清净者，法流来润，佛菩萨瑞相见焉；一涉尘垢，佛菩萨顿变罗刹，如能悔悟，迷惑顿除，罗刹复变佛菩萨。《秘密三摩耶经》谓十罗刹乃二佛八菩萨之幻化，即根据此理而来。执迷不悟，永堕恶道，化女渐转真罗刹。故赖以启悟者，贪恋未甚，尚堪接受化女加持力耳。明此，乃可与谈最上法门。

## 第二十五 药王菩萨本事品

药王菩萨以《法华》功德之大，非一味称叹所能得果；前品特出陀罗尼以加护行者，分体、相、用三大妙理以发扬之。行者依之修持，决证三昧。此菩萨之威力，从何得来？娑婆世界获见游化之迹，其原理安在？是乃《法华》十六三昧中，“宿王戏三昧”之表示也（见次品），此三昧之主尊，名宿王华（亦名星宿王）菩萨；为欲显明其本德，故向释尊询问药王本事，藉明药王修成此等威力，曾经过真实“护摩”妙行焉。

尔时，宿王华菩萨白佛言：“世尊，药王菩萨云何游于娑婆世界，曾历若干百千万亿那由他难行苦行？愿大略解说，令天龙八部人非人等声闻大众，及他方诸来菩萨，闻而欢喜。”

星宿王，乃月光之别名。宿王华者，月轮上显莲花之义也。入此三昧，能由一切种智任发一尊性德；药王菩萨即所发诸尊之一，宿王华菩萨则能发之母也。所发药王特性，本属理法身，而具此类根机之众生，欲磨练成智法身，势须经历若干难行苦行。宿王华虽知此大士之根性，而欲表彰修因之法，故请释尊对大众说其本事。

佛告宿王华：“过去无量恒河沙劫，有佛出世，号‘日月净明德如来’。八十亿大菩萨，七十二恒河沙大声闻，以为弟子。佛寿四万二千劫，菩萨寿同。彼国无女人、地狱、饿鬼、畜生、阿修罗，亦无诸难。地平如掌，琉璃所成。种种宝物庄严，树台相间，去一箭道。一一宝树，皆有菩萨、声闻趺坐其下；一一宝台，皆有百亿诸天，作诸伎乐歌赞，以供养佛。”

日月净明德，示心中日月轮观皆清净成就。能显一切种智之体、相、用者，本药王如来之分位（药王如来具含日月二德）。八十亿菩萨，指八大菩萨各领眷属十亿众也。七十二，或云摄七菩提分及二谛。四万二千，约十住、十行、十向、十地及等、妙二觉。无女人者，例如此方色界诸天。任一众生，皆慧中寓定，自能导引后辈现身其前，无须女人为孕育之母也。日月净明德法流盛大，众生来生其国者，得其加持，本性不昧，自然不堕三恶道身，乃至亦无阿修罗之形，以及一切障碍本性之灾难也。众生心地，平等清净，故公共依报，地平如掌，琉璃所成；又因月上开花，故感种种宝物庄严，树台绵密相间，乃至诸台皆有天众作乐歌赞，行其供养焉。

“尔时，彼佛为一切众生喜见菩萨及诸弟子说《法华经》。是菩萨乐习苦行，于彼佛妙法中精进经行，专求作佛；满万二千岁已，得‘现一切色身三昧’，心大欢喜。自念：‘得此三昧，由闻《法华》之力，今当供养日月净明德佛，及《法华经》。’即依三昧，于虚空中，雨曼陀罗华，及黑旃檀香，如云而下，以为供养。”

慈无量心，摄受一切众生，此本普贤法门。众生对此慈心之人，自然莫不喜见。日月净明德佛上首弟子，名“一切众生喜见菩萨”者，以已大发普贤心也。备此资格，宜为特说《法华经》，其他弟子功行相近者，亦得与闻焉。然《法华》贵在真实受持，即身成佛；故闻经之后，须痛下苦功，精进修之。满万二千岁者，十地二觉之境界，各须参究千岁也。“现一切色身三昧”，即一切种智三摩地，依之能随缘示现种种身相也。得此三昧，初属莲华部法身。若欲现一一色身于宝部之内，尚须以花香等供养于佛及法，俾得佛之加持力，显现真实色法也。

“一切众生喜见菩萨，作诸供养已，从三昧起，念言：‘我虽以神力供养佛法<sup>①</sup>，究不如以身作供。’即服诸香，及饮华酒<sup>②</sup>，满千二百岁已，香油涂身灌衣，于日月净明德佛前，以神通力愿而自燃之，光明遍照八十亿恒河沙世界。其中诸佛同声赞言：‘善哉！善哉！是真精进，是真法供养如来，非一切物质供养所能比拟，假使以国城妻子布施，亦不能及；此法供养，于诸施中最尊最上，是名第一布施。’如是燃烧，经千二百岁，其身乃尽。”

<sup>①</sup> 鸠摩罗什、竺法护、阇那崛多共笈多三个译本，此中都只有“佛”字，而无“法”字。

<sup>②</sup> 鸠摩罗什、阇那崛多共笈多两个译本，“酒”字都作“油”字；竺法护译本则作“汁”字。

布施之道，属虚空藏法门。依一切种智，而求平等性智之开展，必须经过此行。以我功德力、如来加持力、法界和合力，运用真实色法，作普通供养，如前段经文所云，固足开显行者之功德。而自心尚有微细之惑，未能纯入金刚心，所依五识身，从而未能应现自在，功德未由圆满，尚须加以“护摩”胜行，乃能证果。护摩者何？焚烧之义也。粗义以凡火焚烧物质，精义以智火焚烧因缘所生法（详品未论文）。以身作供，即焚身以为供养也。《金刚经》谓恒河沙等身布施，不如契会般若妙旨。一切众生喜见菩萨已到普贤之位，何取乎焚身？是寓精义于粗迹中耳。观诸佛同声赞言：“是名真<sup>①</sup>法供养如来，非一切物质供养所能比拟”，可以知之。两云“千二百岁”者，十地二觉之功德，内心参究，外迹焚烧，各需百岁而后明净也。焚烧已尽，无复微细之惑，可与日月净明德佛合一矣。

“是菩萨作法供养已，旋告命终，复生日月净明德佛国中，于净德王家忽然化生，趺坐向父而说偈言：‘大王今当知，我经行彼处，即时得一切，现诸身三昧；勤行大精进，舍所爱之身。’”

“菩萨复言：‘我先供养日月净明德佛，得解一切众生语言陀罗尼，复闻是《法华经》无量偈；佛尚在世，我今当还供养。’即坐七宝台，上升虚空，高七多罗树，往诣佛所，头面礼足，合十指爪，以偈赞佛曰：‘容颜甚奇妙，光明照十方；我适曾供养，今复还亲覲。’”

一切众生喜见菩萨，前虽由普贤法门得“现一切色身三昧”，而生身非纯处虚空藏中，须经真实护摩换取极净之身，庶与平等性智彻底相应。以不离日月净明德如来法流，故仍示身于其国。父名“净德王”者，同依此如来法流而能统驭大众之内秘菩萨也。六句偈，由一切色身三昧而到消融“因缘法”所生之五识身。依平等性智而大开妙观察智，观任何众生之音声，皆能洞悉其用意，是谓得“解一切众生语言陀罗尼”，此属观自在法门。《法华经》本含无量无边偈，一切理趣互相融摄，故必具妙观察智，乃能全部相应也。已虽更换净身，本尊犹现前未散，故曰“佛尚在世”。对佛恒须供养赞叹，故又有上升虚空合指赞佛之事。

---

① 底本作“真名”，与原经引文出入；底本引号亦但引“法供养”三字。今并改之。



“尔时，日月净明德佛告一切众生喜见菩萨言：‘善男子，我涅槃时到，汝可为我安设床座。’复言：‘善男子，我以阿耨多罗三藐三菩提法，及所属菩萨，给侍诸天，乃至三千大千七宝世界，嘱累于汝：我灭度后，所有舍利，亦由汝流布；应起若干千塔广设供养。’嘱累已，于夜后分入于涅槃。是菩萨见佛灭度，悲感之余，积最上旃檀香而荼毗之；收取舍利，分作八万四千塔，备极庄严。”

一切众生喜见菩萨易身仍见本尊，表示“证菩提”境；及本尊寂灭，乃是“入涅槃”境。得入此境，可于无为中转如来大法轮。而法脉流传所自，尚有舍利为记，应供养者。菩萨功行至此，已能契成所作智之秘矣。此属虚空库法门，住此法门，可以荷担如来阿耨多罗三藐三菩提，起化他力用。本尊所属菩萨诸天，皆所化对象，乃至依报庄严之七宝世界，亦由其继承统驭也。

“是菩萨更一心精进，求作最上供养；冀激励三乘四众八部，皆发阿耨多罗三藐三菩提心。为‘现一切色身三昧’基本，即于八万四千塔前，燃百福庄严臂，以供佛舍利，历七万二千岁而后臂尽。尔时，大众见其无臂，同声哀言：‘菩萨乃教化我等之师，而今烧臂，残缺其身，可悲孰甚！’是菩萨立作誓言：‘我舍两臂，必得佛之金身；若实不虚，当还旧观。’誓已，两臂顿复，三千大千世界六种震动，天雨宝华，大众得未曾有。”

一切众生喜见菩萨，历习普贤等四法门，已证等觉地位；从此仍须圆满事行，以达金刚后心；故当广转一乘法轮，以继日月净明德佛之愿。能转此等法轮，非入“舍无量心”不可。真与大舍相应，肉质得操纵自如，能顿毁之，亦能顿复之。释尊示迹修因时，被歌利王割截身体，乃至以肉代鸽供鹰等，莫不顿复旧观，皆大舍三昧之行也。此位菩萨，亦复如是。欲鼓励权机之精进，不得不示以外迹，藉资观感。约精神，恒与传法之佛相联络，先佛舍利，仍可取为法流据点而供养之，俾与自身法流互相辉发。约物质，法流显示净光，光之极，肉身隐而不见，众生共感之身，恍若祇<sup>①</sup>焚，而仅见燃二臂者，权机向枝末注意，所见遂局于四肢之部分耳。还复原者，收其光相，

---

① “祇”，音 qí，义“很大”、“盛大”。

肉体之臂，不更被掩抑也。心念牵于时间，恍若燃烧七万二千岁者，习于七觉支及二谛之数目也。表演迥超凡情，宜乎世界六种震动，大众得未曾有。

释尊说是事已，告宿王华菩萨言：“于汝意云何？一切众生喜见菩萨岂异人乎？今药王菩萨是也。其舍身布施之行，不可以数计，为求与《法华经》真实相应故。”

上文所说，乃无量恒河沙劫以前之事。自日月净明德佛涅槃以来，一切众生喜见菩萨即广转法轮，未尝或息，重在舍身布施，无非贯彻四无量心之旨，从普贤等四法门，以入《法华》真实境界也。释尊说《法华》时，乃示迹为药王菩萨。佛告宿王华，先询“汝意云何”者，欲大众加意谛听耳。药王本事，如是如是。

“宿王华，若有发心求证阿耨多罗三藐三菩提者，能燃手指足趾供养佛塔，胜以国城妻子乃至三千大千世界宝物而供养之。所以者何？是人得与《法华》真实相应故。若复有人，以七宝满三千大千世界供养如来、菩萨、辟支佛、阿罗汉，所得功德，不如真实受持《法华》，乃至四句偈，其福尤多：以《法华》为经中之王故。”

已发一乘大心，而求证无上菩提，此约契悟《法华》真旨者言之。若未开悟，徒燃手指足趾以供养佛塔，则功德甚微，以未明“护摩”用意也。能与《法华》相应而以身作供，方胜国城妻子乃至大千宝物布施功德耳。此等行者，虽只受持四句偈，以自心为十方如来法流枢纽，福力不可思议，较诸大千七宝供养四圣，功德自当更胜。

“复次，若有人闻是药王菩萨本事者，得无量无边功德。女人闻而能受持者，尽是女身，后不复受。申言之，如来灭后后五百岁，若有女人闻是经典，真实受持，命终即往极乐世界，于阿弥陀佛及诸大菩萨之前，坐莲花宝座之上；不复为贪、瞋、痴、慢、嫉诸垢所恼，得菩萨神通，无生法忍；眼根清净，见七百万二千亿那由他恒河沙等如来，遥共赞言：‘善哉！善哉！汝能于释迦牟尼佛法中，受持、读诵、思维是经，为他人说，所得福德无量无边；火不能烧，水不能漂。汝今已能破诸魔贼，坏生死军，诸余怨敌，皆悉摧灭。善男子，百千诸佛以神通力，共守护汝，世间天人无如汝者。汝所成就智慧禅定，除如来外，三乘圣者皆不能及。若有人闻此《本事品》，能随喜赞善者，所得无量功德，形诸身外，现世口中常出

莲华香，毛孔中常出旃檀香。”

药王菩萨由历修普贤、虚空藏、观自在、虚空库四法门，终受佛嘱累，负担阿耨多罗三藐三菩提，替佛弘化，固入金刚心者也。闻释尊说其本事者，一方面密受佛力加持，一方面隐向耳根启发。听者如专诚接纳，心中自起佛种，故获无量无边功德；虽只一念随喜，亦有相当效力也。女人于佛灭后五百岁，闻此《本事品》，由随喜而受持，苟不失精进，来生决入莲池海会，得清净身，永不流转。彼方无女人相，故曰“尽是女身，后不复受”。若于佛前，亲闻此品而受持者，更不待论已。现身净土，自无种种烦恼，为诸佛所称赞。诸佛之众，一一从七觉支二谛等分位淘练而来。火所能烧、水所能漂者，以未得无生法忍，尘劳为累耳。尘劳已尽，即是破诸魔贼，坏生死军，无复能相扰者，故曰：诸余怨敌皆悉摧灭。诸佛于称赞之中，必以神力弥纶其间，故曰共守护汝。智慧禅定，皆由诸佛法流提持，在在与《法华》相应，故非三乘圣者所能及。若有人闻药王本事，不惟随喜，且加赞善，必具相当夙根；衷心所发，现生身口，皆流露香气也。

“宿王华，如来以此《药王本事》嘱累于汝：我灭度后五百岁，广宣于阎浮提，无令断绝；复当以神通力守护是经，不使恶魔等得其便。所以者何？此经为阎浮提之圣药，病人得之即瘥，且复不老不死。”

药王愿力，在领导学人修持《法华》。佛嘱宿王华，注重宣扬《药王本事》，亦复守护全经，为阎浮提作最上护法；因阎浮提烦恼极多，修习权乘诸经，得益微薄；若得此一乘大法而持之，即生可得佛慧，譬如幸遇圣药，能速疗一切重病也。不老不死，约法身言；肉身虽新陈代谢，而内顾法身，始终不变。

“复次，汝若见有受持是经者，应以青莲华盛满末香散供其上，作是念言：‘此人不久当坐道场，破诸魔军，吹大法螺，击大法鼓，度脱一切众生老病死海。一切求佛道者，见有受持是经之人，皆应如是生恭敬心。’”

释尊复令宿王华恭敬持经之人，为一切学子示范也。持经之人，即依《药王本事》，实习普贤等法门者。宿王华为此类行者之母，以青莲华盛满末香

而供之，俾益磨练纯净。能入金刚心，便同安坐道场，大破魔军，不必示现三十二相肉身也。所谓吹大法螺，击大法鼓，皆大转法轮之事。众生不知无生之理，以致堕入老病死海之中；度脱之者，应教以“本不生”旨趣，持经之人当体能现法身，密益学子实不可思议。故求佛道者，皆当恭敬之。

说是《药王本事品》时，八万四千菩萨得解一切众生语言陀罗尼。多宝如来于宝塔中赞言：“善哉！善哉！宿王华，汝成就不可思议功德，乃能问释迦牟尼佛如此之事，利益无量众生。”

八万四千菩萨，各从一门入道。闻药王本事，得解一切众生语言陀罗尼：汇归宿王华本体，顿起大用也。《法华》教纲，至本品开显略周，惟多宝如来乃能证明之。特赞宿王华菩萨功德者，正仗此种法性维护是经也。

论曰：实习《法华》，必经过四法门：一曰发心门，即开发本有菩提心，令一切种性豁然呈露，而以大慈三昧摄受之；行之精熟，则成普贤菩萨，而为一切众生之所喜见。二曰修行门，依菩提心而建立普贤身，形诸五识，惑习犹存，以光色化度众生，尚未隐显自在；须运金刚智火毁其微惑，是谓“护摩”；火力所行，众生见其身被焚烧，物质毁尽，无复沾滞。功德性开展自如，则成虚空藏菩萨，一切种性平等无碍矣。三曰菩提门，平等诸性，互相牵涉，理趣无穷；观察入妙，或总或别，莫不顿了，则成观自在菩萨；于一切众生，皆能随其音响而解其意念焉。四曰涅槃门，功行极能明净，菩提转归寂灭；于无为中，随机缘之来临，默应以神通力用，使当机各得法益，则成虚空库菩萨；盖一切所作，概于无能无所中成办之也。四行已具，本师如来付嘱有在，可以入灭矣。药王菩萨，即堪受付嘱之一人，生生世世，胥以宣扬《法华》为事，不忘本愿也。如许久远尚未表示成佛者，非不可能，实由众生共业未熟，不应以佛身济度，故多示等流身。其中或已有若干世，显现三十二相庄严之身，释尊无缘谈及之耳。此品功德，能利益

无量众生；以将《法华》教纲大略剖释，听者得知眼目所在也。于此不明，而谓通达《法华》，不过儻侗境界而已。

## 第二十六 妙音菩萨来往品

药王本事，依宿王华三昧而起，因地行相也；本品所依三昧，同缘异流，乃据一切种智开敷为妙相，果地净用也。若示现佛身，则名“净华宿王智如来”。由此智播为言音，慧心内运，如理波动，则曰“妙音菩萨”。此等音响，纯与如来口密相应，威力甚大，波浪所及，瑞相惊人。本无来往，而曰“来往”，循俗谛也。

尔时，释迦牟尼佛放大人相，肉髻光明，及放眉间白毫相光，遍照东方百八万亿那由他恒河沙诸佛世界。过是数已，有世界名“一切净光庄严”，佛名“净华宿王智如来”，为无量无边菩萨大众说法。释尊相光遍照其国。彼国有一菩萨，名曰“妙音”，久植众德，供养亲近无量百千万亿诸佛，成就甚深智慧；得妙幢相三昧、法华三昧、净德三昧、宿王戏三昧、无缘三昧、智印三昧、解一切众生语言三昧、集一切功德三昧、清净三昧、神通游戏三昧、慧炬三昧、庄严王三昧、净光明三昧、净藏三昧、不共三昧、日旋三昧，及如是等百千万亿恒河沙诸大三昧。

大人相者，法界所生之身相也。身与法界相应，则有光明自肉髻出，眉间亦显白毫相光。照东方诸佛土者，与普贤门诸佛相融也。数以百八万亿那由他恒河沙计者，佛之特性具百八德，一一德各有万亿那由他恒河沙分位，位位均可建立身土。摄此诸化境，有一切净光庄严世界，乃受用国土，净华宿王智如来主之。“一切净光庄严”，即一切种智各开发净光之集体。“净华宿王智如来”者，莲上起月，佛坐其间：大悲胎藏界流现之受用身也。听法大众，皆称菩萨：一乘大道应有之义也。尽得其道，可以成佛，而犹示妙

音菩萨之形者，为净华宿王智如来行门代表也。所得三昧无数，可以十六种赅之；略释要旨如下：

- (1) 妙幢相三昧。此为诸三昧总纲。一切种性，平等呈露，随愿发生妙相，有类如意宝幢。
- (2) 法华三昧。依前三昧，以法水润之，一一法性，皆开敷如花，或有形或无形。
- (3) 净德三昧。前三昧经过内外护摩，一切功德皆纯净无垢。
- (4) 宿王戏三昧。前三昧钟成纯净月轮，随机应化，能现任何色身，若游戏然。
- (5) 无缘三昧。一切种性平等呈露，以正智通照全体，无待任何因缘。
- (6) 智印三昧。依前三昧，标举某点特性而照之，则成相当智印。
- (7) 解一切众生语言三昧。对任何众生，观照其心念活动状况，而会其所依之言音。
- (8) 集一切功德三昧。一切种性，各开发其真实功德，萃集于一身。
- (9) 清净三昧。由一切功德，蔚为依正二报，皆远离尘垢。
- (10) 神通游戏三昧。功德具足，得随众生种种机感，以神通力历化之。
- (11) 慧炬三昧。以妙智烛照一切幽隐之处，所有理趣，莫不明了。
- (12) 庄严王三昧。事理观察透彻，展为妙相皆极庄严，名之为王，最殊胜故。
- (13) 净光明三昧。随机应现五识之身，遍流光明，皆显示净相。
- (14) 净藏三昧。清净阿赖耶，应机行事，烦恼即菩提，入俗无碍。
- (15) 不共三昧。以一乘佛性加护当机，令与如来法流相接，此为三乘所无。
- (16) 日旋三昧。疾转法轮，如日之旋，大众沐其威光，与沐日光相类。

以上十六种三昧，初四特重普贤性，次四兼重虚空藏性，又四兼重观自在性，末四兼重虚空库性。

时妙音菩萨蒙释尊光照其身，即白净华宿王智佛言：“世尊，我当诣娑婆世界，礼觐供养释迦牟尼如来，及见文殊师利法王子、药王、勇施、宿王华、上行意、庄严王、药上诸大菩萨。”彼佛告妙音言：“娑婆世界，高下不平，土石诸山，秽恶充满；佛菩萨众，身皆卑小，远非我身六百八十万由旬、汝身四万二千由旬之比。汝若前往，更勿以自身第一端正，百千万福光明殊特，而轻视彼方依正二报，生下劣想。”

释尊加强神力，与东方受用佛土相通。妙音蒙此增上缘，遂分身至娑婆世界而随喜焉。文殊师利、药王、勇施、宿王华、上行意（略云“上行”），分见上文诸品；庄严王（具云“妙庄严王”）、药上，详下《华德品》。娑婆世界，为不净众生染业构成，宜其高下不平，秽恶充满。应化其间之佛菩萨，自当俯顺群机，示卑小相。如来受用身，六识八识莫不清净，座下大菩萨，四十二位皆许融会，故其身量高大殊胜，娑婆较之固下劣不堪。妙音何尝介介于此？净华宿王智佛循俗谛而为言，隐令妙音示适宜身量于释尊之前尔。

妙音菩萨复白言：“我今仰仗如来功德智慧，庄严神通，游戏彼国。”于是不起于座而入三昧，以神通力，于娑婆耆闍崛山法会，化作八万四千众宝莲华；阎浮檀金为茎，白银为叶，金刚为须，甄叔迦宝以为其台。尔时，文殊师利法王子见众莲华而白佛言：“世尊，是何因缘，先现此瑞？”释尊告言：“是妙音菩萨率领八万四千菩萨眷属，从东方净光庄严国欲来此法会，礼觐供养。”文殊言：“世尊，是菩萨种何善根，修何功德，入何三昧，而能有是大神通力？愿为说是三昧名字，令我等勤而行之，当来得见是菩萨色相大小，威仪进止。今于未及修习之先，惟愿世尊以神力加持我等，获睹其身。”释尊答言：“多宝如来当令汝等见之。”

妙音遵教敕，谦言：仗如来力，现身彼国。不起于座者，在受用土分身他境之通例也。本偕八万四千眷属同行，化身未现，法流先达，娑婆法会，遽见如许众宝莲花。阎浮檀河所出之金，作赤黄色，借此喻众宝莲花之彩也。甄叔迦，乃赤色宝，琉璃属；花台如赤琉璃，故取甄叔迦为喻。会众睹此瑞相，疑不能解；文殊知其心，故举以为问，且究是等菩萨依何善根、功德、三昧而显此神通。然仅见花台而不见菩萨形相，因未习其三密耳。释尊若肯以其三密力隐相加持，必能令会众与诸菩萨相见，故文殊最后复有此请求。释尊云“多宝如来当令汝等见之”者，以多宝实乃净华宿王智如来分位，随释尊钩召力出现于此，其行门代表妙音菩萨等欲并现身，多宝自能以其三密表彰之也。

尔时，多宝如来遥告妙音菩萨言：“善男子，来！文殊师利法王子欲见汝身。”妙音菩萨承钩召已，即率眷属从彼国没而来此；所经诸国，六种震动，皆雨七宝莲华；百千天乐自鸣，随到娑婆耆闍崛山；身真金色，诸相具足，无量百千功德庄严；威光炽盛，体力坚固；坐七宝台，上升虚空，去地七多罗树；眷属菩萨恭敬围绕；复下台礼佛，以价值百千璎珞奉上释尊，而启白言：“世尊，净华宿王智佛问讯如来，复问讯多宝如来。世尊，我今欲觐多宝佛身，唯愿世尊令我见之。”多宝如来，承释尊转请已，即现身告妙音菩萨言：“善哉！善哉！汝能为供养释迦牟尼佛，及听《妙法莲华经》，并见文殊师利，故来至此。”

多宝如来遥告妙音，乃密宗钩召法常轨。本是不来而来，娑婆世界能迺见妙音之身，何须经历无数国土，且皆震动？此徇当机积习，生如是幻迹；而追溯出发点之妙音，亦若入“化身”数，而见其于彼国忽没焉。所见已属化身，故问讯语如常例。而娑婆主尊本属释迦如来，故只见释尊当前。虽释尊入宝幢三昧，早钩出多宝之身融为一体；转以多宝性，密向一切净光庄严国钩召，而妙音及同类化众，皆觉为释尊身相所掩，更由释尊增上加持，始见多宝化身流露，而以金口赞叹也。



尔时，华德菩萨白佛言：“世尊，是妙音菩萨，种何善根，修何功德，有是神力？”佛言：“过去有佛，名‘云雷音王如来’；国名‘现一切世间’，劫名‘喜见’。时有一菩萨亦名‘妙音’，于万二千岁以十万种伎乐供养之，并奉上八万四千宝钵；仗此因缘，最后报生净华宿王智佛国，即今之妙音菩萨。是菩萨已曾供养亲近无量如来，久植德本，又值恒河沙等百千万亿那由他佛，萃成甚深智慧，故有如是神力。”

法种发展后，虽仍属大空本性，若有开敷花力，则能见其性相交融之致。此位华德菩萨具有敷华之德，深知妙音忽现色相之由，而欲释尊说其善根功德，俾会众明其因缘。此问原由文殊提出，而却注重亲见妙音。释尊密请多宝，转令妙音现身，前问遂被搁置，华德从而续问之。“云雷音王如来”，乃天鼓雷音佛之变迹，羯磨门法性也。由作种种羯磨，万德庄严，一切世间无不随机应现；其所依国土，因而名曰“现一切世间”。众生喜见时，辄现其身，故劫名“喜见”。伎乐乃羯磨事业之表示。集种种羯磨之德，聚成宝钵，即云雷音王之“三昧耶形”。其数八万四千，统一切分位眷属言之。经过万二千岁者，于十地二觉之圣位，皆须千岁供养也。是妙音菩萨，夙生曾以天鼓雷音佛为本尊，修羯磨行；乃至无量诸尊法，皆曾习过，得种种佛慧，而汇归一切种智，广植《法华》之德，故其神力如是殊胜。

“华德，汝但见是菩萨今只现身于此，其实圆具三十二应妙智，一时能现种种身，为诸众生说是《法华经》；三恶道及众难处，皆有顿济能力。于娑婆世界如是，于十方恒河沙世界亦复如是。”

三十二应，包举大悲胎藏界曼荼罗全部诸尊言之。尊相无量无边，姑分三十二类。分类之法，诸经互有出入，各随机宜说之，不一定也。修习此道之菩萨，若未圆成羯磨门，一时只能现三十二理身，无形相可见；圆成者，乃能现三十二智身，有形相可见也。妙音广修羯磨法性，圆成《法华》之德，故克普现众多色身，为诸众生，分别说此《法华经》。其说也，非必全依经

文，但随本地风光切要指示，如对梵天仍谈四禅，对帝释天仍说十善，对自在天仍随顺享乐；但以平心直行，迳与法性相感为主。其为国王居士乃至天龙八部，恒若就其身分，指出应尽之义务；若心纯正不欺，质直迳行，终得心光发明，斯与本性相应，得入《法华》之门。所谓随说此经，不外此意。禅宗云“心悟转《法华》”，是明斯旨者。三恶道及八难处，如常释。

**“华德，妙音菩萨成就大神通智慧之力：应以声闻形得度者，现声闻形而为说法；应以辟支佛形得度者，现辟支佛形而为说法；应以菩萨形得度者，现菩萨形而为说法；应以佛形得度者，现佛形而为说法；如是随所应度者而为现形，乃至应以灭度得度者，则示现灭度。”**

胎曼中释迦院，有佛，有菩萨，有辟支佛，有声闻，乃应身如来必具之主属，各为当机之本尊。修习其三密者，定中得见尊形为之说法；若由众生共业感得，散心凡夫亦得见闻之。随所应度而现形，则统摄诸院各尊也。遍知院本尊无形相，惟与涅槃境界相应；乐修灭度者，则以此尊摄之。所谓“妙音”，以口密为主，即“真言陀罗尼”宗之骨髓。成就一切妙音，斯称大神通智慧之力。

华德复白佛言：“是菩萨善根深广如是，然住何种三昧乃能种种变现度脱众生？”佛言：“是三昧名‘现一切色身’。”说是事时，与妙音俱来八万四千菩萨，皆得现一切色身三昧。娑婆世界无量菩萨，得此三昧及陀罗尼。

妙音菩萨，能统摄胎曼诸尊一一音性，而随机应现相当之身，善根深广极矣。然未知住何三昧，方能与此相应；华德特作此问，以饶益现世后世当机。佛答即是“现一切色身三昧”。当时闻此名字，兼仗佛之加持力，而得此三昧者，有妙音眷属八万四千菩萨，及娑婆世界无量菩萨，是皆久植德本，藉此增上缘而获其境界者。然亦须经过“护摩”净行，乃能究竟，如药王菩萨是其一例。若只会得此三昧法理，而无羯磨功夫，则须以陀罗尼磨练之。

尔时，妙音菩萨供养释迦如来、多宝如来已，还归本土；所经诸国，六种震动，雨宝莲华，作百千万亿种种伎乐。到本国已，率八万四千菩萨至净华宿王智佛所，白言：“世尊，我到娑婆世界饶益众生，礼观供养宝塔中二如来，及见文殊师利法王子、药王等诸大菩萨，亦令同行八万四千众，得现一切色身三昧。”

妙音法缘告毕，多宝如来隐用“拨遣印”送往本土，实则不往而往。以<sup>①</sup>不离俗见，中途不无诸国递现之迹；法流威猛，皆觉地动，以及雨宝莲花，作诸伎乐。时妙音在本国从三昧起，对受用佛自述一番羯磨事业。经此熏习，八万四千众依理成智，得现一切色身三昧焉。

说是《妙音菩萨来往品》时，四万二千天子得无生法忍，华德菩萨得法华三昧。

华德菩萨，虽具开敷花德，而于羯磨门修习种种本尊之事，尚未周详；得此品开示，庶入法华三昧。此三昧，本妙音根本依，华德接其法流，遂与《法华》妙理相应也。

论曰：大悲胎藏法界生曼荼罗，略云“胎曼”：毗卢遮那如来入法界三昧，以大悲心普缘众生，将一切种性各开为本尊，圆摄无量当机之特殊组织也。约法性，一念顿具，不落空间；约法相，诸尊齐现，不相妨碍。曼荼罗，或译为“道场”，或译为“圆坛”，即圆具无缺之义。内分多院，以中台院为法性总纲，五佛四菩萨分表五智四行。主佛曰“毗卢遮那”，义为“遍照”，分位乃有东、南、西、北四如来。东方发心门，在启发当机本具佛性。佛性一显，雄猛无伦，名“大威德生”印；任何佛种，皆于中现，有若宝幢；依此印建立自性身，则名“宝幢佛”。南方修行门，在开敷当机本具宝性。宝性已耀，垢染不行，名“金刚不坏”印；浑略功德，尽量剖析，如花之敷，依此印建立福德身，则名“开敷花王佛”。西方菩提门，在明证当机本具理性。理性洞达，左右逢源，名“莲花藏”印；循理

---

<sup>①</sup> 底本此字作“已”，盖“以”字之音近而误。今改之。

立相，辩说无碍，慧命不朽，依此印建立智慧身，则名“无量寿佛”。北方涅槃门，在隐播当机本具作性。作性活泼，广施善业，名“万德庄严”印；灵变不测，惊蛰润枯，用等云雷；依此印建立应化身，则名“天鼓雷音佛”。此四如来，皆毗卢法身之要智；依四行以施設佛事，又建立四菩萨身焉。《法华》一经，五智四行无所不具，而以“莲花藏”印为宗，“大威德生”印为根本依。所依宝幢如来，现“他受用身”，则为东方净华宿王智佛。莲花藏行门特性，在西方原为观音菩萨，在东方则称妙音菩萨。妙音已隶属大威德生，宜乎来往，威力伟大：与大势至菩萨相映也。

## 第二十七 观音菩萨普门品

妙音与观音，同体异用。约一切种智，藉言音以表任何种子活动之状态，是名“妙音”；约妙观察智，从声音以辨任何众生心念之情况，是名“观音”。观音详云“观世音”，在娑婆普门济度众生，此为大众共见共闻之事；然其源流多未明了。无尽意菩萨于审知妙音圆具三十二应之后，特连及观音问题，请佛详答焉。

尔时，无尽意菩萨即从座起，合掌白佛：“世尊，观世音菩萨以何因缘得名？”

佛言：“世间苦恼众生，持是菩萨名号，菩萨观其音声，悉予救度，故名‘观世音’。”

具妙音三十二应之德，回入娑婆普度众生，观察尘世言音之条理，而应以相当救济，是为观音特性。法华会上，四众八部不了此义，无量意念所结，集成一种法性，感动一位无尽意菩萨从座而起，代请释尊解说。妙音菩萨之显三十二应，乃随类示现本尊之形，以说《法华》，但期导入一乘，不在对治众生苦恼。观音菩萨妙用，则以拯救众生苦恼为主。众生当苦恼时，形诸音声，愁惨情况即随声浪俱现；菩萨观其中情况，即应以相当法轮；众生得

其法流，运入心中，苦恼遂被冲散，此即观音菩萨应世因缘。必令持观音名号者，专其皈向故。

**“善男子，凡一心称观世音菩萨名者，火不能烧，水不能漂，罗刹不能恼害，盗贼不能劫掠，刀杖不能残杀，械锁不能检系，是菩萨威神之力，巍巍如是。其有众生淫、怒、痴炽盛者，常能虔念此菩萨名号，三毒皆可消除。”**

一心虔念观音菩萨，则观音法流通过其间，隐相加持，烦恼诸相伏匿不现，以故身心诸患皆能解免。火不能烧，乃至械锁不能检系：免身患也。淫、怒、痴三毒，皆可消除：免心患也。此等功效，因果等书每多纪载，并非奇特。但散心泛念，则观音法流过而不留，虽胜于无念，收效殊少。

**“无尽意，是菩萨威神，复多所饶益。凡恭敬礼拜，诚恳供养而受持名号者，福不唐捐。妇人欲求男者，便生福德智慧之男；欲求女者，便生容仪端正之女。”**

上文虔念观音，已有免患之效；若更加以恭敬礼拜、诚恳供养，并能得福。因菩提门之观音，先已经历发心、修行二门，故能随缘吸收众生，流露福德，以应所需。然必诚敬礼拜供养乃起感应，否则法流不相接焉。唐捐者，虚弃之义；福不唐捐，谓必获其福也。所求之福，本包括富贵妻子等一切悦意之事，今唯举妇人求子为例耳。

**“复次，受持观世音菩萨名号，得无量无边福德之利；虽一时礼拜供养，与持六十二亿恒河沙菩萨名号，且毕生四事供养者，功德相等；历百千万亿劫，其福无尽。”**

六十二亿恒河沙菩萨，即对治六十二见及所属无数烦恼之一一修持者。供养此等菩萨，即欲尽得其中所有功德，然必须尽形寿，以四事供养；所谓饮食、衣服、卧具、药物，恒供其所需，勿令缺乏；此为三乘教之渐法，必经历无量劫然后圆成。观音菩萨固尽摄其所有，对于至心礼拜供养称其名号者，报以全部法流，即与供六十二亿恒河沙分位菩萨无异，故曰“功德相等”。

虽只一时礼拜供养，已能顿植此等功德于心，如金刚屑永不消灭，故曰“历百千万亿劫，其福无尽”。

无尽意白佛言：“世尊，观世音菩萨云何游此娑婆世界？云何方便现身说法度生？”佛言：“是菩萨以施无畏心，游于娑婆，拯救众生，于怖畏急难之中，随众生机宜，示现种种身，为说适宜之法。或现佛身，或现辟支佛身，或现阿罗汉身，或现梵王身，或现帝释身，或现自在天身，或现大自在天身，或现天大将军身，或现毗沙门天身，或现小王身，或现长者身，或现居士身，或现宰官身，或现婆罗门身，或现比丘身，或现比丘尼身，或现优婆塞身，或现优婆夷身，或现妇女身，或现童男身，或现童女身，或现诸天身，或现龙身，或现夜叉身，或现乾闥婆身，或现阿修罗身，或现迦楼罗身，或现紧那罗身，或现摩睺罗伽身，或现人身，或现非人身，或现执金刚神身；于娑婆如是，于其余国土亦复如是，功德巍巍，汝等应当一心供养之。”

上文只谈持念观音名号之利益，但观音以何种心印游此娑婆世界，及现何种身相说何种教法，释尊皆未明言，故无尽意复举以为问。“施无畏”印，为如来身密之一，观音四十臂中具此一手，作此密印，能令怖畏急难之众生得蒙解救也。方便现身，略说三十二应，广说形相无数；所说度生之法，恒与身相相当。此中所谓三十二应，与《楞严经》开合稍异，皆取大概而言。开首三身，约三乘之极果，以佛身弘菩萨乘，以辟支佛身弘缘觉乘，以阿罗汉身弘声闻乘；有求脱离欲界者，现梵王身，为说清净法；有求上生忉利者，现帝释身，为说十善法；有求极端快乐者，现自在天身，为说化乐享受法；有求四禅究竟者，现大自在天身，为说舍乐清净法；有求拥护众生者，现天大将军身，为说控制鬼神法；有求造福世间者，现毗沙门天身，为说利济群众法；有求保守国家者，现小王身，为说治世安民法；有求见重乡党者，现长者身，为说仗义疏财法；有求通达义理者，现居士身，为说力学致思法；有求裨益治下者，现宰官身，为说兴利除弊法；有求立异鸣高者，现婆罗门

身，为说调摄身心法；有求解脱烦恼者，现比丘或比丘尼身，为说三乘权教法；有求随喜解脱者，现优婆塞身或优婆夷身，为说近侍僧众法；有求隆盛家庭者，现妇女身，为说贤妻良母法；有求独身自洁者，现童男身或童女身，为说天真净乐法；其他天龙八部人非人等，各有一节之长者，则分别示现同类之身，鼓励其应行之善；乃若执金刚神，属密宗外金刚部护法大众，有欲修其法者，则示作其神身以摄之。娑婆众生所见种种引入正道之师，或观音菩萨直接化身，或其他菩萨同类应现；地前诸师，亦有模仿其一德而行之，然未能自在也。他方国土所见略同。观音具此施无畏手，允宜一心供养。

无尽意言：“世尊，我今当供养观世音菩萨。”即解颈上众宝璎珞，价值百千两金，而作是言：“唯愿仁者，受此法施应得之宝。”观世音固辞，无尽意复以为请。佛告观世音言：“当纳无尽意及四众八部人非人等之诚，受是璎珞。”观世音菩萨为令生福慧故，受其璎珞，分作二分：一奉释迦如来，一奉多宝如来。

无尽意闻应供养之说，即脱璎珞举献观音，以表诚敬。观音以当时未尝说法，不应无故受供，遂不肯受。然无尽意乃代表四众八部及人非人等之总意念，而问观音本迹；既闻佛说，即获得施无畏种性，应以供养物培植之，观音若不接受，则失培植之道，故复以为请。佛即顺此理，劝观音接纳。观音受而分奉二佛，更使大众多结二重胜缘也。

尔时，持地菩萨起座白佛言：“世尊，若有众生闻是观世音菩萨自在之业，普门示现神通力者，当知是人功德不少。”

持地菩萨，为胎曼地藏院中之一尊。地藏所含功德，全与一切种智相应，仗观音力，随缘开发。此位菩萨深悉其事，故赞叹之。

佛说是《普门品》时，会中八万四千众生，皆发阿耨多罗三藐三菩提心。

会得普门示现之旨，即与“正遍知”相应。虽仅一念净信，即是已发阿耨多罗三藐三菩提心。八万四千烦恼门，均可入道，故曰“会中八万四千众生”。

论曰：一乘大教，慈心内发，悲心外施；但使佛性密运不息，无论现何身相，当体即是法身佛。所化之机，就其一节之善，隐以神力加持之，令与如来法流相通；受者初虽不觉，积之也厚，能破无明，则心光显焉，斯入等流法身之门矣。所谓“立地成佛”者指此。三乘之徒，以为得覩如来三十二相之应身，方称见佛，固属凡情；或以为非出家必不能成佛，其惑尤甚。《大般若经》云：“一切世出世法皆所当学，助成一切种智故；然二乘独不可学，失却慈悲心，无以发起一乘佛性耳。”出家不知菩提心为何事，只以僧尼身分自骄，正如来之所呵。观音三十二应，仍说声闻、缘觉之法，其意何居？姑就根性之所近，教令先除垢秽，却以一乘法流密运其间，俟机缘<sup>①</sup>成熟，再引入一乘云尔。其余在家众生，所谓一善之长，初非与慈悲心相副者，皆不妨藉此类手眼作引入方便也。“能化”之人，不能运用法流，勉学随机说法，所说纵符正理，不脱权教范围。达摩来弘一乘禅，六祖遥得其髓，于观音三十二应本旨，庶几融化。宝誌对梁武帝云“达摩是观音化身”，非无故也。但达摩诸祖，虽随缘示比丘身，殊不说比丘法，而迳提倡见性之道，盖借比丘相引诱三乘人之来皈而已。

## 第二十八 华德菩萨因缘品

《来往品》妙音菩萨功德，由华德启问释尊而后详，华德从而得法华三昧。释尊方欲说其因缘，中间忽被无尽意一问，遂先插《普门》一品。今乃遥承《来往品》而续说之。

尔时，佛告大众言：“过去无量无边不可思议阿僧祇劫，有国名‘光明庄严’，佛名‘云雷音宿王华智’如来，劫名‘喜见’。其国有王，名‘妙庄严’，夫人名‘净德’，生二子：长名‘净藏’，次名‘净眼’。二子夙根甚深，具大神力，广植菩

---

<sup>①</sup> 底本作“秽缘”，盖“秽”、“机”二字繁体近形而误。今改之。



萨福慧，七种波罗蜜，四种无量心，三十七助道法，皆明了通达；又得菩萨净三昧，日星宿三昧，净光三昧，净色三昧，净照明三昧，长庄严三昧，大威德藏三昧。”

此品乃由释尊直说，非因当机请问而然，藉此广明药王菩萨等之行愿也。云雷音宿王华智如来，即宿王华菩萨之本尊果德，入“万德庄严”三摩地，现应化身于世间者，故其国土直名“光明庄严”。世间人主从而名“妙庄严王”，夫人、二子皆不离“净”字，隐示大士化迹也。檀、戒、忍、进、禅、慧、方便，七种波罗蜜，为大士入俗应化之基本依。四种无量心，即慈、悲、喜、舍，乃一乘之门户。三十七助道法，是四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分、八圣道分之总名，详小乘教典。此在小乘为正道，在大乘为助道也。“菩萨净”三昧，表菩萨通德。“日星宿”，指三光而言，以月亦入星宿之列，名“星宿王”故，是与“净光”、“净色”、“照明”、“庄严”四种，皆宝部三昧之一，同属文殊本德，为应世所必需。“大威德”，乃文殊忿怒相之特称；入此三昧，即现明王身以除宝部一切障碍，即藉此断除修行门诸障也。

“时云雷音宿王华智如来，欲引导妙庄严王及愍念众生故，说是《法华经》。净藏、净眼二子即告母言：‘我等愿随母往诣佛所，礼觐供养。所以者何？此佛于一切天人众中说《法华经》，事甚希有，宜应听受。’母言：‘汝父信受外道，深著婆罗门法，应劝彼俱去。’二子言：‘我等是法王子，而生于邪见家！’母令为现神变，以净彼心。”

云雷音宿王华智佛，观妙庄严王虽暂溺邪见，却可引入一乘；兼有一部分在迷众生，亦堪与闻《法华》，故特宣说此经。二子独请母者，知母亦垂迹菩萨也。母子三人，本为化度妙庄严王而来；特由母发起，引父改邪归正。邪见之人，多重神异，故复令二子先以神变服其心。法王子者，能运用一乘法流，堪为佛之子也。

“于是，二子涌在虚空，高七多罗树，现种种神变。或身上出水，身下出火；或身下出水，身上出火；或现大身满虚空中而复现小，小复现大；或忽然在地，入地如水，履水如地。父见二子神力如是，心大欢喜，合掌问言：‘谁是汝等之师？’二子言：‘彼云雷音宿王华智佛，今坐七宝菩提树下，为一切世间天人广说《法华经》者，是我等师也。’父言：‘我今欲见汝等之师，可共俱往。’二子即从空下，往告母言：‘父王对我等所作佛事，已生信解，堪发无上道心，愿母听我等出家，以为之倡。’母许之。二子遂请父母同诣佛所，亲近供养。”

母令二子现神变，无非欲诱起妙庄严王发问耳。此中神变，乃漏尽通之表示。约小乘，必阿罗汉；约大乘，须登十地。二子自言是法王子，其位列十地可知。但以其父根机，非借迳沙门不可，故向母请求出家以为之倡。得母同意，乃于父前请愿也。

“二子之中，净眼久已通达法华三昧，净藏则于无量百千万亿劫前得‘离诸恶趣’三昧，转度一切众生。净德夫人更得‘诸佛集’三昧，能知诸佛秘密之藏。而妙庄严王后宫眷属八万四千人，皆具善根，堪任受是《法华经》者。”

净眼固通达《法华》，净藏复得大用，欲令众生皆离诸恶趣，故化度不息。净德之“诸佛集”三昧，即与金刚波罗蜜相应之菩萨道。擅此道之菩萨，原握密宗枢纽，明此乃能洞知诸佛秘藏。三人皆垂迹大士，协力化度妙庄严王；机感所及，吸引善根深厚者八万四千人，参预后宫眷属之列。

“彼时，妙庄严王与群臣眷属俱，净德夫人与后宫采女俱，二子与四万二千人俱，共诣佛所，头面礼足，绕佛三匝，却住一面。彼佛为王说法，示教利喜。王大欢悦，与夫人各解颈上真<sup>①</sup>珠璎珞，价值百千，以散佛上；于虚空中，化成四柱宝

---

① 秦译《妙法莲华经》此字亦作“真”。

台；台中有大宝床，敷百千万天衣；其上有佛，结跏趺坐，放大光明。尔时妙庄严王心念：‘佛身希有，端严殊特，成就第一微妙之色！’”

示者，示以《法华》真旨；教者，教以一乘正道；利者，利以顿修秘法；喜者，喜以所感瑞相（已见第八品）。王当时得大欢悦，即由示教利喜而来。然不加以供养，此等功德虽已萌动于心，尚未开展。与夫人各解颈上璎珞者，或夫人先为示范也。璎珞以真珠串成，价值百千，即百千两金代价之略词。真诚供养故，遂感动本尊净华宿王智佛现身宝床之上，放大光明。然属外迹应身，与多宝如来同类。

“时云雷音宿王华智如来告四众言：‘是妙庄严王合掌立我前者，能于我法中作比丘，精勤修习助佛道法，后当作佛，号娑罗树王；国名大光，劫名大高王。其国平正，有无量菩萨声闻众以为眷属。’王闻言，即以王位付弟，而与夫人二子，及诸眷属，出家修道。”

云雷音佛观妙庄严王根机，虽一时蒙加持力顿见本尊，然积习浓厚，非借迺三乘助道法（即三十七助道品）未能成就。但欲兼习三乘，须作比丘，故对众宣说之。果能如是，当来必成“娑罗树王”佛。云<sup>①</sup>娑罗，具云“娑连捺啰”，义为坚固。此树冬夏不凋，故取以为喻。意谓坚守道法，将来法流大通，可于南方成佛，国名“大光”也。妙庄严王蒙佛教敕，遂出家以求悉地（义为成就）。妻子眷属，欲坚其志愿，亦皆出家以鼓舞之。

“王出家已，常勤精进，修行《妙法莲华经》，阅八万四千岁，得‘一切净功德庄严’三昧，即升虚空，高七多罗树，白‘云雷音宿王华智’佛言：‘世尊，我因二子神通变化，转我邪心，令我安住于佛法中；此二子为欲发起宿世善根，饶益我故，来生我家，是我善知识。’彼佛答言：‘如是如是，善男子善女人夙植善根者，世世得遇善知识，为作佛事，示教利喜，令入阿耨多罗三藐三菩提。当知

---

① 此处“云”字疑为衍文。

善知识，是大因缘，能导令见佛，发无上道心；汝之二子，已曾供养六十五百千万亿那由他恒河沙如来，亲近恭敬，于诸如来所受持《法华经》，愍念邪见众生，令住正见。”

王之出家，非以三乘了事，借此为修《法华》之助行而已。经八万四千岁之精进力，先成就“一切净功德庄严”三昧；升空白佛，而归功于善知识之引诱。善知识本依观音三十二应之志，随缘现身；有化生，有胎生。净藏、净眼皆示迹入胎为王之子，非如是不足以促王注意耳。然亦须夙具善根，乃能感格善知识之接引；无其根者，虽善知识现前，终不知亲近也。“六十五”者，约世间六十二见及三种权乘之数，一一由相会性，汇归一乘，便与《法华》相应。若依外迹修习此六十五对治法，须各供养那由他恒河沙如来，然后精熟，转而普度众生。度生宗旨，在愍念大众堕于六十二见，或滞于三乘教法；于大权方便中，隐以如来法流加持之，令住一乘正见也。

“妙庄严王从虚空下，复白彼佛言：‘世尊，如来甚希有，以功德智慧故，顶上肉髻显耀光明，眉间白毫犹如珂月，紺目长广，皓齿齐密，朱唇灿美。’继言：‘如来之法具足，成就不可思议微妙功德；教戒所行，安稳<sup>①</sup>快善。我从今日，不复自随心行，不生邪见、憍慢、瞋恚诸恶念。’说是语已，礼佛而出。”

王之种种赞叹，表示极端欢喜；即此喜心，所获功德，已不可思议矣。

“不复自随心行”者，随圣智行，不随众生识心行也。如是乃免诸烦恼心念之扰乱。

释尊说是事已，告大众言：“妙庄严王岂异人乎？今华德菩萨是也。净德者，现在我前光照庄严相菩萨，为哀愍妙庄严王及诸眷属，示作王夫人。二子，即会中药王、药上二菩萨。此二菩萨于无量百千万亿诸佛所，植众德本，成就不可思议诸善功德。若有识其名字者，一切世间天人应礼拜之。”

---

<sup>①</sup> 底本此字作“隐”，盖形近而误。今改之。

释尊广说妙庄严王故事已，乃指出今生华德菩萨即其后身。当时王之福德，相当深厚，为邪见所缚故，虽依正庄严，却不能清净；云雷音佛权实兼施，令出家长期修习；仗《法华》潜力，成“一切净功德庄严”三昧；而于《法华》性德，犹未成就，但已植此胜因。今生终藉妙音菩萨示现之缘，而证法华三昧，是为本品命名之由。“光照庄严相”菩萨，尔日示作净德夫人者，悲愍心所行，藉“诸佛集”三昧之力，以法流熏习王身，俾渐冲破一切邪见也。药王之事，屡见上文诸品。药上者，超出凡药之上，能医众病，与药王堪称伯仲也。

佛说是《因缘品》时，八万四千人远离尘垢，于诸法中得法眼净。

八万四千种尘劳，皆足障道，然闻华德入佛因缘，兼蒙释尊亲自加持，任缠何种尘劳，皆可离垢得净。所谓八万四千人，乃约种类言之，非限于此数目也。“法眼净”者，明见诸法之真谛也。小乘法眼净，属浅义，见四谛真理，证须陀洹者即得之。大乘法眼净，属深义，契真无生法而登菩萨地者始得之。若论一乘，须的见佛性，乃克称之，是为见谛最深之义。

论曰：一乘教以顿修成就为上，龙女是其榜样；亦有须渐修如妙庄严王者，故三乘教未可偏废。今于《法华》将终，示此渐修之机，藉见一乘无所不摄耳。观音三十二应，有常义，有特义。现妇身以说妇道，现子身以说子道，其常义也。藉妇身以化其夫，藉子身以化其父，则特义也。前者利用同类之身，课以德行；后者利用相关之身，联以感情；要皆密运一乘法流，冀收潜移默化之效。然无加持神力，所课德行，不过小善；所联感情，反增溺爱。三净（净德、净眼、净藏）皆取特义，以度妙庄严王终于成功，正赖加持神力运用其间；是真善知识，是得观自在三昧者。

## 第二十九 普贤菩萨劝发品

药王菩萨固以持《法华》为本愿，累施功德；然行人若未能开展普贤心，成效亦寡。普贤菩萨特现身劝发，更出陀罗尼以加持之，俾植一乘大本焉。

普贤菩萨威德名闻，以自在神通力，率领无量无边大菩萨、天龙八部、人非人等从东方来；所经诸国，普皆震动，雨宝莲华，作无量百千万亿种伎乐；到娑婆世界耆闍崛山已，礼绕释迦牟尼佛，白言：“世尊，我于宝威德上王佛国，遥闻此土说《法华经》，率众前来听受。所欲问者，善男子善女人于如来灭后，云何能得是经？”

普贤菩萨，为普摄一切众生隐趋佛道之大士，其威德详《华严经》中，凡修一乘者莫不闻其大名。释尊宣说《法华》，在座亲闻者自能接受法流，永成道种。释尊灭后，徒然读诵其经，未必有效。普贤菩萨知其要领所在，而欲释尊金口亲宣，故特现身佛前，以重其事。本是无相法身，加持力故，会众遂见化身，循俗谛习惯，觉其自东方化土而来，因普贤乃东方宝幢佛行门魁首也。宝幢佛密印，原名“大威德生”，故应身有“宝威德上王佛”之名。随从有无量无边大菩萨等，乃至所经诸国普皆震动者，威德自在神通使然也。说经垂终，方来听受，究何所闻？若明“无边偈语一念顿说”之理，则知甫到耆闍崛山之顷，即无所不闻。更穷究之，普贤法身恒常与《法华》全部相应，岂待现身佛前而后能！必为前来听受，随俗谛而说耳。得《法华》者，非获得经书之谓，乃与一乘法流相应之义。

佛告普贤菩萨：“欲与《法华经》相应，须具四法：一者得佛护念，二者植众德本，三者入正定聚，四者发大悲心。善男子善女人，若能成就如是四法，于如来灭后必得是经。”

释尊因普贤之问，遂楷定四种道行，为得《法华》之条件。其一，得佛护念，即蒙诸佛加持。如何方得此道？则须入灌顶坛，以三密开通诸佛法流而把握之。若宿生已熟悉诸佛三密法门，今生虽不再灌顶，亦恒蒙诸佛护念也。其二，植众德本，即修普贤心。诸佛原皆万德庄严，菩萨上求佛道，众德无不当习，却以普贤性德为根本。根本未植，无由发展大菩提心故。其三，

入正定聚，即法界三昧。小乘以见道后为正定，权大乘以破颠倒为正定，实大乘以十住后为正定；其在一乘，必须融归法界乃称正定。聚者，彙集之意，为拣别不定、邪定二聚，名“正定聚”。其四，发大悲心，即救一切众生之心。依上文三条件，虽获得法界妙体，若非运行不息，尚失法界妙用，不足以称真正菩提心。恒起大悲，救度一切，庶乎体用齐彰。佛云：“成就如是四法，于如来灭后必得是经”。反言之，若与此四法不相应，必不能获得《法华》实益。后人徒然讲解读诵，于加持等义未尝或知，对于《法华》终在门外。

普贤闻已，复白佛言：“世尊，如来灭后五百岁，浊恶世中，有能如法得是《法华经》而受持者，我当恒常守护，除其衰患，令得安稳<sup>①</sup>，一切魔类及诸恶鬼，皆不能伺求其便而恼乱之。是人若行若立读诵此经，我当乘六牙白象王，率大菩萨众俱诣其所，现身供养守护：安慰其心，亦为供养《法华》故。是人若坐而思维经义，我亦乘象王现前。其人若于经文有所忘失，我当与共读诵，还令通利。”

普贤闻释尊所说四条件，皆己所专长，自应有守护行人之责。因行人能依如是四法而受持《法华》者，当未成功之前，或不免魔鬼恼乱，不得安稳<sup>②</sup>修习，然若精进不懈，自能密感普贤菩萨以金刚剑驱除诸障，免罹衰患也。六牙，表无漏六通；约清净，曰白；约安和，曰象。行者若与普贤心相应，当感一段洁白安和之境，为六神通本；现诸色相，则见菩萨乘六牙白象矣。定中偶扰，经文不无忘失之处，得菩萨加护，复归澄静，所忘遂亦复原；形诸色相，如见菩萨与共读诵，引令通利焉。

“尔时，受持读诵《法华经》者得见我身，甚大欢喜，转复精进。以见我故，即得三昧及陀罗尼、旋陀罗尼、百千万亿旋陀罗尼、法音方便陀罗尼。”

旋陀罗尼者，字字互摄，宣说无尽义。例如准提九字真言，任一字义能摄其他八字，旋转无碍也。百千万亿旋陀罗尼者，由一陀罗尼得转入他陀罗

① 底本此字作“隐”，盖形近而误。今改之。

② 底本此字作“隐”，盖形近而误。今改之。。

尼，旋转不穷。如由普贤得转入药王，由药王得转入妙音，由妙音得转入观音等等。法音方便陀罗尼者，随众生音讯，施以相当法轮也。

“世尊，后五百岁浊恶世中，四众欲修习是《法华经》，求索，受持，读诵，书写，应一心精进，满三七日已，我当乘六牙白象，率无量菩萨，以一切众生所喜见身，现其人前而为说法，示教利喜，亦授与陀罗尼。得是陀罗尼故，无有非人能破坏之，无有女人能惑乱之，我身亦常自护是人。”

世尊灭后，正法时期，有善知识传承一乘正法，得《法华》妙旨，固有其所。正法五百年后，善知识或有或无，但能专心向慕，乃至读诵书写此经，冀得有效之修习者，于三七日精进求之，必有感应。然精进之中，须专注普贤菩萨特性，庶易发见其相当化身；若亲闻说法乃至授与陀罗尼，法验尤大矣。得此陀罗尼加持其身心，所有非人魔障，女人情障，皆当不行：以普贤恒来拥护故。

“世尊，愿听我说此陀罗尼。”即说真言曰：

阿难妳<sub>一</sub> 难拏跛底鞞帝<sub>二</sub> 难拏鞞帝<sub>三</sub> 难拏鞞怛𑖀<sub>四</sub> 难拏俱舍理<sub>五</sub> 难拏苏驮哩<sub>六</sub>  
苏驮哩苏驮啰跛底<sub>七</sub> 勃驮跛舍宁<sub>八</sub> 萨嚩驮啰拏<sub>九</sub> 阿鞞怛𑖀<sub>十</sub> 萨嚩婆洒鞞多<sub>十一</sub>  
素阿鞞怛𑖀<sub>十二</sub> 僧伽跛哩乞史帝<sub>十三</sub> 僧伽涅具洒拏<sub>十四</sub> 萨嚩达磨素跛哩乞史帝<sub>十五</sub>  
阿僧契<sub>十六</sub> 僧伽跛鞞帝<sub>十七</sub> 底哩遏踰吠<sub>十八</sub> 僧伽咄里野钵啰没帝<sub>十九</sub> 萨嚩僧伽<sub>二十</sub> 三  
么底訖<sub>二十一</sub> 萨嚩达磨素跛哩乞史帝<sub>二十二</sub> 萨嚩萨怛嚩嚩多<sub>二十三</sub> 矫舍哩也弩鞞帝<sub>二十四</sub>  
僧诃尾訖哩腻帝<sub>二十五</sub> 阿弩鞞帝鞞底𑖀<sub>二十六</sub> 娑嚩诃<sub>二十七</sub>

真言分二十七句：一、二句，密指“于本不生际显护持性”；三、四、五句，密指“具诸护持相，无非方便善巧”；六至九句，密指“妙得护持极致，是佛知见所行之陀罗尼总体”；十至十四句，密指“兴诸行，播诸语，所行入妙，密察众音”；十五至二一句，密指“妙观一切法，无央数众趣，三世如一，大众无所系缚，全在三昧中活跃”；二二至二六句，密指“复妙



观一切法，随一切有情音讯，善巧引入无上趣，作师子吼，具备无上救度力”；二七句，密指“圆成就”。此中妙理，可作四段参究：

（1）开法性。即普贤护持特性，于本不生中以慈力显出之。随方便善巧，示种种护持相。妙极护持，即一切陀罗尼所依，佛知见所行境界也。

（2）修法身。依护持性而修诸行，一一以言音志之。于妙行中密察众音理致，而融归于大空。

（3）证法界。自心居法界主位，诸余分位种子重重围绕，形成无央数众趣，皆常住不变，无所系缚，唯于三昧中随缘活跃。

（4）转法轮。随一切有情音讯，密运法流，以相当言行引入无上趣。威力如师子吼，是救度中之至上者。

“世尊，若有菩萨闻是陀罗尼者，当知是普贤神通之力。若《法华经》行于阎浮提，有能受持者，应念普贤威神所赐。若受持读诵，得正忆念，解其义趣，如说实行，是人则名行普贤行，曾于无量无边佛所深种善根，为诸如来手摩其头。若但书写，命终犹得往生忉利天上，八万四千天女作众伎乐而欢迎之；其人即变天身，御七宝冠，于采女中快乐自娱。其受持读诵兼解义趣者，命终则为千佛授手，离诸恶道，无所恐怖，往生兜率天弥勒菩萨所。是经功德如是，智者应当一心书写受持读诵，正忆念，实修行。世尊，我今以神通力故，守护是经，于如来灭后，阎浮提内广令流布，不使断绝。”

必蒙普贤菩萨隐相加持，乃能与闻此陀罗尼者，内根得其性，外迹乃显其音也。《法华经》得行于阎浮提，亦隐仗普贤神通力，以闻经应闻此陀罗尼故。是故行者对于普贤威神，须殷重注念。若如法修行，解其义趣，日渐与普贤心相应，则名普贤行。此必夙根甚深，乃能若是。其但<sup>①</sup>由深信而书写者，福德力故，命终得生忉利天，受诸快乐。若由受持而解义，福智并行，命终往生兜率天，得亲近弥勒菩萨焉。末云流布此经不绝，独言阎浮提者，就法会所在地言之，非阎浮提外威神不行也。

尔时，释迦牟尼佛赞言：“善哉！善哉！普贤，汝已成就不可思议功德，慈悲深大，

---

<sup>①</sup> 底本此字作“但”，盖字形相近而误。今改之。

从久远来发阿耨多罗三藐三菩提心，故能作是神通大愿，护助是经，广利众生。我对能持普贤名号之人，亦当以神通力守护之。”

普贤心虽众生本来具有，而能发展至极，以神通大愿密令众生建立《法华》基础者，非圆成普贤行之人不足当之。众生欲发菩提心者，对于此位菩萨，应常持其名号，以密接其威神。果能至心持念普贤，定为诸佛所赞叹。释尊于此方缘力较厚，更以神通力守护之。

“普贤，若有如法受持、读诵、忆念、修习、书写是《法华经》者，当知是人已供养释迦牟尼佛，亲见佛面，亲闻佛说，得佛赞善，受佛摩顶，蒙佛覆衣。如是之人，不复贪著世乐，不好外道经书，不暱邪见徒侣，更不亲近屠儿猎师，以及豢养牲畜之家，街卖女色之所。当知是人少欲知足，心意质直，具正忆念，具大福德，不为贪瞋痴嫉诸慢所恼，是真能修普贤行者。

能如法受持乃至书写《法华》，必属恒念普贤之人。以蒙释尊神通守护，得与释尊法身感通，而顿接佛之功德。常途广事供养，无非欲植功德；今已顿接，与已修供养无异。亲见佛面，亲闻佛说，不必形诸外相，乃至赞善、摩顶、覆衣等等，亦许于无形法身中会之。然无形密益，有何征验？可从行者表德上观之。如不复贪著世乐，乃至不近街卖女色之所，皆明证也。世乐，指一切不必要之娱乐。外道，指一切不正当之教道。真会法身者，虽入俗无碍，但有关化度大事，乃置身其间；不因化度，而与外道恶人相往来，于理无取。其未到不退转之位者，反被不善之气所熏，增益恶劣种子也。少欲知足，自不为世乐所诱。心意质直，自不为烦恼所乱。正忆念者，念此《法华》也。大福德者，莲花开敷，无限庄严也。

“普贤，如来灭后五百岁，若有见此等持经之人，应念：‘此人不久当诣道场，破诸魔众，得阿耨多罗三藐三菩提；转法轮，击法鼓，吹法螺，雨法雨，坐于天人大众中师子法座上。’应知：此人现世不复贪著衣服卧具饮食资生之物，而福报自然，所需无缺；若有毁谤侵犯之者，得诸恶果；若有供养赞叹之者，得诸善果。是故得见此人，当起座远迎，敬之如佛。”

持经之人，普贤心炽盛故，虽如来灭后，正法已过，仍能随时得证菩提，广行化度。未成佛前，虽于一切世法无所贪求，而资生之物，如衣服饮食卧

具等，自然有善人供给所需。对此等行者，若以恶意毁谤侵犯之，必得恶报；若以善意供养赞叹之，必得善报。故得见其人，如遇佛无异，当加迎敬。

佛说是《劝发品》时，恒河沙等菩萨，得百千万亿旋陀罗尼；三千大千世界微尘数菩萨，具普贤道。

此品在劝行者发菩提心，俾与普贤菩萨威神相接，以通《法华》之路。

闻而大通者，当下得百千万亿旋陀罗尼；此类当机，多如恒河沙数。小通者，当下具普贤道；此类当机，更多如三千大千世界微尘数也。

论曰：普贤心为一乘根本。此心不彰，一切种性莫由开豁，《法华》真实境界难与言焉。欲彰此心，略则虔持普贤名号，详则密修普贤真言；俱蒙威神加护，法益浅深不同。依真言而修，至于三昧告成，复自慈悲无量，恒见菩萨现身其前，所谓与《法华》相应之四条件，无不成就；以读《法华》，句句若从胸襟流出，斯名实得是经。真言未易遽闻，许由持名展转感得，是则持名可入一乘初门，宜为释尊之所守护也。真言捷效，首重会其旨趣。参究精熟，普贤心体用并耀，以学任何一乘妙法，莫不迎刃而解，岂惟《法华》而已哉！然境界真伪，显有分辨；使对于世乐犹未放舍，乃至亲近邪恶者流，而诩通达《法华》，无有是处！

## 第三十 嘱累品

一经终结，每有嘱累。嘱者，如来之付嘱也；累者，菩萨之负累也。以我教法，烦尔宣传，是为殷重嘱累之本意，即每经三分中之流通分也。

尔时，释迦牟尼如来从法座起，现大神力，以右手摩无量菩萨顶，敕言：“我于无量百千万亿阿僧祇劫，修习此难得之法，圆满阿耨多罗三藐三菩提，今以付嘱汝等，皆当一心流布，广令增益。”如是三摩三敕。复言：“如来有大慈悲，无诸悭吝，亦无所畏；能以如来智慧，自然智慧，施与众生，为一切众生最大施主。汝等亦应行此法施，勿生吝惜。未来之世，若有善男子善女人，信此无上道法者，当为演说《法华经》，令得佛慧。若有众生不信受者，权以余法示教利喜。汝等若

能如是，则为已报诸佛之恩。”

全经宣演已终，应对诸大菩萨加嘱累语。所谓大菩萨，约深证《法华》者言之，现何等身形，在所不论。无量菩萨，同时各见释尊手摩其顶，平等法界原具此理。惟能行之者，非仗如来大神力不可。随摩随敕，藉示殷重。此经为证阿耨多罗三藐三菩提必要之法，甚为难得。利根者虽可一念顿悟，立成胎藏法身；然施诸事功，须历无量百千万亿阿僧祇劫而后圆满，乃因众生滞于时间之见而然耳。菩萨应当一心流布，即专诚宣传《法华》也。广令增益者，广令众生，增益此种法利也。三摩三敕，殷重之至矣。如来大慈大悲所行，只求普利众生，不顾一切，自然无诸悭吝，亦无所畏。然所施者，不在对治一切烦恼权法，而在直显无上智慧实法。无上智慧，亦称佛慧。以会诸佛加持之妙用，灵活自在，曰如来智慧；以破无明盖覆之理障，洞达一切，曰自然智慧。将此等智慧施与众生，允称最大施主。勉励诸大菩萨继其弘愿，即如来慈悲无尽之表征也。当来众生机缘成熟，能信此一乘大教，自应为说《法华》，令得无上智慧。根机不相及者，却勿强加施与，免招谤法之罪；然亦不应弃舍此类众生，姑以三乘权教方便接之。肯负担此嘱者，即为酬答诸佛之恩，能慰如来慈悲弘愿故。

诸菩萨闻已，皆大欢喜，遍满其身；益加恭敬，合掌三次，白言：“如世尊敕，当具奉行；唯然，世尊，愿毋致虑。”

诸大菩萨承如来摩敕，慈悲所感，自然皆大欢喜，遍满其身；恭敬合掌，一敕一答，前后三次。世尊之虑，或无继志之人，今答皆能奉行，宜无虑矣。

佛说是经已，作奉送法，发遣十方诸分身佛各归本国，多宝如来宝塔还复如故。上行等无边菩萨，舍利弗等无量声闻，及一切世间天人阿修罗众，闻佛所说，皆大欢喜，作礼而去。

前由释尊运用三密，感召宝塔现前；十方诸佛齐集其间，共同加持，多宝法身从而示迹，《法华》境界由是大显。演化已毕，自须如法奉送，各还原处。地下涌出、他方来赴诸菩萨，亦由三密感召而至，应随奉送法俱去。此密宗行者所熟知也。然诸菩萨与舍利弗等，同在弟子之列，皆应欢喜作礼，以表信受奉行也。

论曰：一乘法会，恒由三密加持集成。运此三密者，须与甚深般若波罗蜜相应，乃有特效。加持力故，本尊现身，妙法从而开演。或本尊自说，或余尊代宣；结集成经，垂为轨范。今世所传之《法华》，即轨范中之一也。释尊直运三密，般若功德，赅摄无遗；以视因地菩萨之演是经，效果允宜最胜。十方诸佛共同加持，多宝本尊如理出现；所演教相，仍由释尊宣说，多宝加以证明。然最上密旨，每在言外，学者须于密宗求之。至嘱累要领，是传无上佛慧；不契佛慧，唯凭意识讲解，咬文嚼字，纵极精详，殊与《法华》不相应，未堪付嘱也。