



佛学 讲要

吴信如 编著



中国藏学出版社



ISBN 7-80057-484-9



9 787800 574849 >

ISBN 7-80057-484-9/Z·380

定价：22.80元

佛学讲要

顾净缘 讲授
吴信如等编著

中国藏学出版社

图书在版编目(CIP)数据

佛学讲要/吴信如编著. —北京:中国藏学出版社,2005
ISBN 7-80057-484-9

I. 佛… II. 吴… III. 佛教-基本知识- IV. B94

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 152716 号

责任编辑 图 亚
特约编辑 岳小丁
封面设计 明 定
出版发行 中国藏学出版社 各地新华书店经销
社 址 北京北四环东路 131 号 邮编:100101
印 刷 首钢总公司印刷厂
开 本 850×1168 1/32
印 张 12.25
字 数 220 千字
版 次 2006 年 1 月第 1 版 2006 年 1 月第 1 次印刷
印 数 5000 册
书 号 ISBN 7-80057-484-9
定 价 22.80 元

作者简介

顾净缘(1889~1973)居士,名畴,字伯叙,法名净缘,法号正明,江苏淮安县人,亭林先生顾炎武之后裔也。早年学儒而道而佛,遍访高师参学,修法自悟。1924年在湖南长沙创办二学园道场,以圆融大小乘,圆融显密教,圆融世出世法为宗旨,弘法利生。1927年主办两湖佛化讲习所并于北伐军中布教。1929年在日本醍醐寺受两部传法灌顶,证大阿闍黎位。1930年在上海组建畏因同学会及瑜伽学会,并主办《威音》佛刊。1937年与贡噶活佛参学顾密。1938年在湖南东安主办兴隆寺、耀祥书院及耀祥中学。1950年居沪上潜修讲学,蒋维乔居士晚年从其学密法。著作等身,惜大都毁于文革,遗著有《大日经讲》、《色法研究》、《黄庭烬余录》、《周易发微》、《影响轩丛话》等。

沈行如(1898~1968)居士,湖南长沙人,自幼学佛,与高观如、陈作如、李杭如等从师顾净缘,长期在二学园修学,协助顾净缘于上海兴办畏因同学会并编辑《威音》佛刊,在兴隆寺教授佛学。著有《般若与业力》等专著。

吴信如,名立民,法名信如,1926年生。自幼随湖南长沙二学园掌法顾净缘修学,并承传东密、顾密法要,得大阿闍黎位(金刚上师),遗儒、释、道三家。长期在湖南

工作。曾任湖南省统战部副部长、省政协秘书长、省政协文史委员会主任、船山学社社长、中国佛教文化研究所所长、中国宗教学会副会长、《佛学研究》主编、中国佛学院教授等职，现任中国茶禅学会会长等职。受赵朴初会长之托，为北京佛牙塔地宫庄严设计。1994年破译陕西扶风法门寺佛指舍利塔地宫唐密曼荼罗。应法门寺静一法师之请，为法门寺地宫庄严设计，并为法门寺博物馆设计唐密文化陈列馆，专著《法门寺地宫唐密曼荼罗之研究》一书。曾应日本真言宗十八派总部邀请，在日本智积院讲演唐密曼荼罗，对佛教界及学术界影响很大。应邀去法国、新加坡等地讲学。多有著述，主要著作有：《药师经法研究》、《地藏经法研究》、《禅定述要》、《楞伽经讲记》、《佛教各宗大义》、《佛说当机》、《大圆满精萃》等。

编辑说明

1931年,长沙二“学园掌”法顾净缘上师在上海就行菩萨道的行愿众组建了“畏因同学会”,就修金刚乘的法众组建了“瑜伽学会”。当时“二学园”的园众是依在家出家男女四众的愿行及修学次第,分为学众(一般受过五戒十戒者)、戒众(受过具足戒戒优婆塞戒者)、行愿众(受过菩萨戒者)、法众(受过三昧耶戒者)这四众的。为使四众修学,循序渐进,又举办了佛学讲座,并创办了《威音》佛刊社。《威音》佛学杂志遂成为四众修学的园地。《戒音》杂志的主要栏目之一的“演坛”,即就佛学讲座所讲习者而分类编写的。其中有《佛法入门名相演坛》、《法相演坛》、《净土演坛》、《天台演坛》等。

本书原名《佛法入门名相演坛》,即沈行如根据顾净缘师《佛学讲座》记录编写,曾在《威音》杂志上连载,近年吴信如等又按缘师后说,在内容与文字上重新加以改编修订,并增加了大小标题、注解及标点,以更适应当今读者的学习需要,并更名为《佛学讲要》。

本书虽是解释佛教名相,实际是讲说佛法,全书以“戒、定、慧”三学与“信、解、行、证”为纲要,深入浅出,由小乘而大乘,由显教而密教,自成系列而又完整,实为佛法入门之书,是一本很好的佛学概论。

序

学佛入门难,入门之后上路亦难。因佛书太多,三藏十二部,汗牛充栋,不知从何学起,加之名相繁杂,如行山阴道上,目不暇给,亦不知从何说起。历代以来,启蒙之书虽然不少,但求一音圆演、普被群机、深入浅出、通俗易懂、有利初心初学者实在不多。有鉴于此,七十年前,由顾净缘(谢畏因)居士领导的“畏因同学会”,因弘法而创编《威音》佛刊,特辟《演坛》专栏,以解决此一难题。《演坛》伊始,即以学佛之“信、解、行、证”过程为纲,有次第、有系统地诠释佛法诸多基本名相,抉择发明其中甚深法义,针对大众疑难问题,适应大众理解水平,循循善诱,发人深省,引入入门,带上正路。此即本书《佛法名相演坛》——《佛学讲要》之所由作也。七十年过去了,本书能得保存下来,且重新整理印行,仍能当今日弘法之机,可证其生命力之强盛。其殊胜法缘,必将使众多初学者能入佛门,而正行于菩萨道也。

吴信如

2005年8月18日

目 录

第一讲 人何以要学佛	(1)
一、荷担如来家业	(2)
二、佛教的宇宙观和人生观	(5)
三、学佛的因缘	(9)
第二讲 “佛”是什么	(15)
一、关于佛像.....	(16)
二、释迦牟尼佛.....	(18)
三、佛的身相——身体特征.....	(23)
四、佛的智慧——精神特征.....	(29)
五、佛的圆满.....	(35)
第三讲 学佛的过精	(37)
一、“信”的过程.....	(38)
二、“解”的过程.....	(39)
三、“行”的过程.....	(40)
四、“证”的过程.....	(41)
第四讲 亟须认明的学佛对象	(44)
一、我法二执的总义.....	(46)
二、我法二执的分类.....	(49)
三、我法二执的表观.....	(52)
四、总结.....	(57)
第五讲 持戒是学佛的第一步	(59)
一、信解行证与戒定慧.....	(59)

二、戒律在佛法中的地位·····	(64)
三、戒律的要义·····	(65)
第六讲 修定是学佛的第二步 ·····	(69)
一、禅定为三学的中心枢纽·····	(69)
二、禅定三大法系之一——如来禅·····	(75)
三、禅定三大法系之二——枢师禅·····	(109)
四、禅定三大法系之三——秘密禅·····	(114)
第七讲 证慧是学佛的第三步 ·····	(120)
一、信解行证与闻思修·····	(121)
二、智慧大师的内涵·····	(124)
三、智慧大师的真面目·····	(132)
四、智慧大师的妙用·····	(142)
五、拜见智慧大师的过程·····	(144)
第八讲 何谓三宝 ·····	(146)
一、三宝的内容·····	(149)
二、三宝的意义·····	(151)
三、三宝的不同界说·····	(152)
第九讲 何谓三藏 ·····	(155)
一、三藏的名义·····	(156)
二、三藏的区分·····	(157)
三、三藏的种类·····	(162)
四、三藏的结第·····	(164)
五、三藏的版本·····	(173)
解十讲 何谓三科 ·····	(183)
一、三科的总目·····	(184)

二、三科的细目	(188)
第十一讲 何谓八不	(210)
一、八病(八迷)	(212)
二、八不	(220)
三、八不的重要意义	(222)
第十二讲 何谓二谛	(225)
一、二谛在佛法中的地位	(225)
二、二谛的名义	(226)
三、二谛与八不中道	(227)
四、嘉祥吉藏大师说四重二谛	(229)
第十三讲 何谓四谛	(233)
一、四谛的内容	(233)
二、四谛的组织	(234)
三、四谛的要义	(237)
四、四谛的细分——十六行相	(238)
五、四谛的修行——七方便	(240)
六、四谛通于三乘	(247)
第十四讲 何谓十二因缘	(251)
一、十二因缘的内容	(252)
二、十二因缘的名义	(254)
三、十二因缘本体上的意义	(257)
四、十二因缘的修行	(259)
五、十二因缘通于三乘	(261)
第十五讲 何谓六度	(262)
一、六度的内容	(263)

二、六度的意义	(267)
三、六度相摄的关系	(270)
四、六度的果报	(271)
五、“度”字的讲究	(272)
六、几点补充说明	(274)
第十六讲 何谓三十七道品	(277)
一、三十七道品的内容	(277)
二、三十七道品的意义	(286)
第十七讲 何谓五十二位	(293)
一、五十二位的内容	(293)
二、五十二位的意义	(302)
三、五十二位与五教果位	(302)
第十八讲 何谓四涅槃	(309)
一、佛身的差异	(311)
二、涅槃的名义	(313)
三、分说四种涅槃	(317)
四、对涅槃的研究	(318)
第十九讲 何谓如来三十六法	(328)
一、如来三十六法的内容	(330)
二、如来三十六法的意义	(340)
附录：	
佛法之根本与教法之分类	
释尊所说之五时教法	(347)
释尊所说教法之根本	(349)
释尊所说教法之分类	(373)

第一讲 人何以要学佛

今天是本演坛开讲的第一次，所开讲的问题也就是本演坛开讲的第一声。在这第一次、第一声里面，自然应当有一种开宗明义的表现，不是寻常随便谈谈可比。因此，我对于这个讲题，是几经斟酌、几经考虑才定下的，表面上看去，虽像是老生常谈，但实际上说来，对于我们这一般人有深切重要的关系。而且我的讲法特别不同，句句都要从听讲的人心坎上爬搔，处处都要就听讲的人性灵上描写，一定要使诸君一时心华开朗，一时趣味盎然，一时满腹悲哀，一时恐怖四布，一时爽然自失，一时茫然无归，而最后却是皆大欢喜。

本来我们新立这个演坛，并不是随便闹着玩的。论它的性质，我应当替它详细地声明一下，就是它不是科学的演坛，不是哲学的演坛，不是文学的演坛，不是实业的演坛，不是医学的演坛，不是体育的演坛，不是艺术的演坛，不是政治的演坛，不是经济的演坛，不是法律的演坛，不是军事的演坛，不是文化的演坛，乃至不是其余一切世法的演坛，却是一个教理的演坛。而在教理演坛之中，又不是开讲其他宗教的教理，或是基督教，或是天主教，或是伊斯兰教，或是印度教，或是婆罗门教，或是中国固有的儒教和道教，乃是专门开讲佛教的一个演坛。这是我

们在这个演坛里面说话和在这个演坛里面听讲的人，大家应当首先认清的一个要点。那么，我们现在便从这个佛教上说吧！

一、荷担如来家业

可是，提起了“佛教”两个字，便犹如一位大富翁，他的家当就多了。你看，偌大的佛教，就经典上说，有所谓第一时说的《华严》、第二时说的《阿含》、第三时说的《方等》、第四时说的《般若》、第五时说的《法华》、《涅槃》，还有许多显密权实等等的经论，我们在这许多经典里面预备说哪一部呢？

就宗派上说，有所谓俱舍宗、成实宗、律宗、禅宗、净土宗、法相宗、三论宗、天台宗、华严宗、真言宗，还有许多大小本末等等的支派，我们在这许多宗派里面又预备说哪一派呢？

就教义上说，有所谓业感缘起的教义、阿赖耶缘起的教义、真如缘起的教义、法界缘起的教义、六大缘起的教义，还有许多性、相、空、有等等的教义，我们在这许多教义里面又预备说哪一义呢？

就修法上说，有所谓声闻乘的修法、缘觉乘的修法、菩萨乘的修法、金刚乘的修法，还有许多止观定慧等等的修法，我们在这许多修法里面又预备说哪一法呢？

我想，我们现在对于上面所举出来的这些佛教的家当，顶好都搁着不说，因为这个家当实在大得了不得，要

清理起来,简直比现在世界上最大的富豪,一秒钟要进许多金镑的,还要难上几倍。既然我们没有这清理的工夫,我们最好只听那金计师的总报告,也就不必一一去检点,一一去彻查。你只看我在上面所举出来的那些名目,那还不过是这位富翁无数账簿中的几种分类,已经要使人望着头痛,我若是把他的无数账簿一本一本地搬了出来,大家更要闹得眼花脑胀,有些不能耐烦的人或者还要吓得跑到十五里外去。所以我现在主张,把他的这些账簿,暂时一并束之高阁。

还有一层,这位佛教大富翁的家当固然大得了不得,并且宫墙万仞(古时八尺或七尺为一仞),不容易得其门面人;入了门的,也还要升了堂才有实际的享受;升了堂的,也还要入了室才有完备的享受。我们若还是站在墙外的人,那么他的家当无论怎样大,他里简的享受无论怎样好,便与我们丝毫无干,我们又何必枉费心思替人数宝呢!倘若如此,我现在主张,不仅他的账簿,我们不去替他清理,就连他有些什么家当,我们也不必去说。

话又说回来了,我不是说这个清坛是专门开讲佛教的吗,如今却将这位佛教大富翁的账簿捆起,又把他的家当丢开不说,究竟要算哪一家子的账呢?我老实告诉你们吧,这位大富翁的家当,是我们彼此都有份的,不过我们早年流落在外,许久没有回家,家里的一切情形,我们大都已经忘记,有的面直连这一份家产继承权也在不知不觉之中放弃了,就是现在听讲的诸君,恐怕也来必个个都记得自己还有一份偌大的家当在这里吧?我现在已经

发现了这份家当是公有的，只要是寻得了正路，迷途知返，回到了家里的，都可以同等地得到无穷享受。这位佛教大富翁他并不是私为己有的。因此，我极愿邀请大家同去承受这份偌大的家当。但是在目前，大家没有经过一番审查，或者还以为我是信口开河，不能相信，必须先由我把我们应当去承受这份家当的理由，原原本本说个明白，然后大家才能深信不疑。等到大家都认明了这份家当的确是自己所应有之后，自然可以升堂入室，得到一种享受，便不会痴痴呆呆地站在墙外，也自然可以高兴地搬出账簿自己清理，便不会望着头痛。所以我今天便只要说我们应当去承受这份家当的理由，换句话说，便是要说“人何以要学佛”。

有人说：“这佛教只是印度的释迦太子所创立的一种宗教，正和耶稣基督创立基督教、穆罕默德创立伊斯兰教一样，他们都不过是各人一家的私言罢了！信的人自然甘愿皈依，不信的人不妨各行其是，须知信仰自由是全世界公认的一条定律，我们又何必一定要去学佛呢！”

像上面这样的误解，是使我们抛弃这份家当的一大原因，我们应当首先加以辨明。本来提起“佛教”这个名词，人家大都要联想到宗教上，大都要认为它是世界上几大宗教之一，但是它的本身实在不能只以宗教两字来判定它。那些关于宗教的价值和关于佛教是宗教、非宗教等等的话，人们说的很多，我也不必再去争辩，我只说说它本身上的两个特点，就是它一不是迷信，二不是空谈。

何以说它不是迷信呢？因为它从真理上建立；何以

说它不是空谈呢？因为它从实际上修行。若是直截痛快地说，因为它从真理上建立，便是人人应当相信的一种教；因为它从实际上修行，便是人人应当依从的一种教。

人人应当相信，便能使人人在“心的方面”、在真理的建立上，得到一种真实的境界，这就是从人的“心的方面”说应当学佛；人人应当依从，便能使人人在“身的方面”、在实际的修行上，得到一条正当的道路，这就是从人的“身的方面”说应当学佛。既然从人“心的方面”和“身的方面”说都应当学佛，所以我敢说，只要使是天地间一个人，他便一定要去学佛。

话虽如此，但是卖糖的一定说糖甜，卖瓜的一定说瓜好，只凭着我口里几句空空的话，没有说出一个真实的理由，不免有人要说我是吹法螺。而且在这时候，我就是搬出这位富翁的账簿来，指出几笔账给他看，人家或看还要说这是私人造的账簿，不能全信，那么，我们还是从自己的本身上来说说这个“人”的问题吧！

我们大家都是“人”，究竟这个“人”是怎么一回事？这是大家切身的一个问题，似乎还值得研究，说起来不致枯涩乏味。可是我们研究这个问题，须得分做两方面去观察。哪两方面呢？便是“宇宙观”和“人生观”。

二、佛教的宇宙观和人生观

(一)法空观

宇宙是我们这些“人”所依止，就是“人”的外境的存

在。若是没有这个存在，便没有“人”存在，多亏了目前的宇宙宛然存在，才有了我们这些“人”。按我们的意思，纵然不认定这个宇宙永远存在，也一定会希望这个宇宙常常像目前这样的存在，就是大家要提出一个口号，喊一声“宇宙万岁”。

但是宇宙究意是一个怎样的东西呢？我们试若仔细加一番观察吧！我们先从地面观察、从地底观察、从海中观察、从天空观察，把这个宛然存在的宇宙的体性看它一个普遍，看它到底是一个怎样的东西。这种事我们虽不能由自己一身做到，可是历来做这种事的也很多，我们只集合古今中外的记载和研究，也可以知道它只是这样一个东西。我们再从现今观察、从近古观察、从中古观察、从上古观察，把这个宛然存在的宇宙的经过又看它一个普遍，看到底是一个怎样的东西？这种事我们虽也不能由自己一身做到，可是历来做这种事的也很多，我们只集合古今中外的记载和研究，也可以知道它只是这样一个东西。

诸君呀，你道它是一个怎样的东西呀？原来它只是一个迁变不停的东西，它常常由出生而兴盛，它又常常由衰败而消灭。我们在一天的虽西可以看出来，早上太阳出山，万物都有一种欣欣向荣的朝气；到了日中，万物大都兴盛，极力地发展；到了午后，就要慢慢地衰欣；到了日落以后，万物便都止息了。我们在一年的虽面也可以看出来，当那春天，水流花放，草长莺飞，万物莫不发生；到了夏天，便都成长；到了秋天，霜寒叶落，便换了一副萧条

的景象；到了冬天，就都闭藏了。仔细想来，当它在那兴盛的时期，便有衰败的命运紧随着；当它在那出生的当儿，便有消灭的定数预伏着。那么，目前的宛然存在，转眼也要变为空虚，实在便和空虚一样。所以有人说：“我看那混沌初开，犹如世界的末日；我着那春华灿烂，犹如暗淡的秋容。”这几句话，说得并不为过。

所以我们对于这个宛然存在的宇宙，不免要失望了，因为我们最后所得的宇宙观，只是一个空虚。

(二)生空观

至于人生观呢？人生是我们这些“人”所表现，就是“人”的本体的存在。着是没有这个存在，便也没有“人”存在，多亏了目前的人生宛然存在，才有了我们这些“人”。按我们的意思，纵然不认定这个人生永远存在，也一定会希望这个人生常常像目前这样的存在，就是大家也要提出一个口号，喊一声“人生万岁”。

但是人生究竟是一个怎样的东西呢？我们试从这个人生上也加一番观察吧！我们先从本身观察、从社会观察、从国家观察、从世界观察，把这个宛然存在的人生的体性看它一个普遍，着到底是一个怎样的东西？这种事我们虽也不能由自己一身做到，可是历来做这种事的也很多，我们只集合古今中外的记载和研究，也可以知道它只是这样一个东西。我们再从自己观察、从父母观察、从祖先观察、从原始民族观察，把这个宛然存在的人生的经过又看它一个普遍，着到底是一个怎样的东西？这种事我们虽也不能由自己一身做到，可是历来做这种事的也

很多,我们只集合古今中外的记载和研究,也可以知道它只是这样一个东西。

诸君呀,你道它又是一个怎样的东西呀?原来它也只是一个迁变不停的东西,它常常由出生而兴盛,它又常常由衰败而消灭。我们在一生的里西可以看出来,自从我们呱呱堕地,逐渐长大成人,一天一天的只觉得活力充实;到了中年以后,齿摇发秃,便渐觉衰弱;衰弱之极,遂至于死。我们在一代的里西也可以看出来,当它一朝新盛,国势兴隆,蓬蓬勃勃,满眼都是时和年丰、民安物阜的气象,及至气败一尽,便渐渐衰微以至于灭亡。仔细想来,当它在那兴盛的时期,也便有衰败的命运紧随着;当它在那出生的当儿,也便有消灭的定败预伏着。那么,目前的宛然存在,转眼也要变为空虚,实在便和空虚一样。所以有人说:“我看那孩子初生,便有那送终的蜡烛燃在他的头上;我看那繁华满目,便有那凭吊的哀歌送入我的耳中。”这几句话,说来也并不为过。

所以我们对于这个宛然存在的人生,不免也要失望了,因为我们最后所得的人生观,又只是一个空虚。

唉!我们的宇宙,只是一个空虚;我们的人生,又只是一个空虚。可怜的“人”们,眼前的富贵,犹如浮云;心上的经营,犹如水月;盖世的功名,我如春梦;绝代的才华,犹如昙花。他只有在这个莫名其妙之中,匆匆忙忙,惊惊惶惶,渺渺茫茫,凄凄凉凉,度过了他这个空虚的身世,这是多么的可怜!因此有一种人,自命为千古伤心人,他要和千古的“人”同声一哭。这种态度,我们不要怪

他痴，且试问我们自己这个“人”究竟是怎么一回事？在这个空虚的身世里面，向哪里安身？又向哪里安心？不正是恹恹然若丧家之狗吗！诸君呀！你们有没有安身的所在呀？你们有没有安心的所在呀？我想大家都在这个莫名其妙之中，是不容易找得到的。那么，我们终于是风前的飞絮、波上的飘萍而已，岂不可怜！

上面所说，都还是单就“人”的空虚上说说罢了，何况空虚之外，还有更难堪的在那里呢！我要继续说下去，恐怕诸君要感到板滞和沉闷，恰好我也想到我学佛的最初一个动机，正含着这个问题，我想拿那一段事实来申述一番，变换一个话头，使诸君脑海的印象里别开一种新的局面，似乎比较多些兴味。

三、学佛的因缘

说到这个动机，在我个人的历史中，总算很早，那时还是十一二岁吧，在这个时期以前，我蒙受着法界之恩，生长在父母怀抱之下，只觉得家庭之间融融洽洽，从早到晚惟有欢乐，我因此感到人生是慈祥仁爱的，是光明活波的。诸君呀！这种观念虽是我那时片面的误解，可谁又不是这样希望着的呀！但是到了这一年，忽然有一次战事发生，打破了和平安静的空气。我们兄弟姊妹便由父母携带出去避兵。那时我眼见兵火的焚烧，耳听枪炮的轰击，心里由恐怖而起了一种疑惑，我想慈祥仁爱的人生不应有这种现象。不幸这一回避兵出外，我那第四个小

弟弟，又因此得病而死了，那时我眼见尸体的僵直，耳听母亲的悲号，心里又由伤感而起了一种疑惑，我想光明活泼的人生也不应有这种现象。诸君呀！我那时虽是这样想，然而从事实上一看，这两种不应有的现象，却实实在在是有的呀！并且，我在最初还以为是偶然一时的不幸，想把它掩饰过去，后来细心地窥探，结果竟出乎我的意料之外，使我大大吃了一惊。惊什么呢？僵是这两种现象竟是人生所必有，而且是人生所常有，丝毫不加掩饰，也就丝毫不容掩饰。于是我着了慌了，那时我使将这问题问我的母亲，母亲道：“孩子，你不要发这种痴想吧！自古以来，就是这样，没有什么研究的，你不要放在心上呀！”可是那时的我，哪里放心得下，回头便找父亲去问，僵找老师去问，便找其他的旁人去问，而结果却使我大失所望，就是他们对于这些现象都仿佛是司空见惯，不以为然，既不把它当做一个问题，对子这个问题也就不能解答。我从失望之余，使想到眼前的人有限，他们纵然不能解答，想那天下的人一定总有能解答的；再想到现今的人有限，他们纵然不能解答，想那古来的人一定总有能解答的。幸亏那时已经认识了几个字，使跑到家里的藏书室，整日乱翻乱寻，要找到这种解答，那时也费了不少工夫，最初我我到几种僵教的书，看了那些“性现”和“是数”等等说法，心里觉得有些头绪，却嫌他对于生死了的脱没有方法。随后又找到几种道教的书，看了那些“玄理”和“丹道”等等说法，心里更觉得有些把握，却嫌他对于本源的开阐不甚详明。后来使找到几种佛教的书，才把上面两

种缺点弥补了,尤其是那佛祖出家的一段因缘,与我的感想极相契合,心里便犹如得了个归宿一般,我学佛的一点信极,便从这里暗暗的种下了。如今我便说一说这段佛祖出家的因缘,倒也很有趣味,很耐思索呢!

(一)观耕夫

佛相便是释迦牟尼,原是印度迦毗罗卫国(今属尼泊尔)净饭王的太子。有一天,太子出游,在树下歇息,偶然看见一个耕田的农夫,在那里赤体工作,烈日晒背,尘土满身,异常辛苦,而那条耕牛,拖着很重的犁,皮破血流,不能体息,走得稍慢,又时时受农夫的鞭打,日长天热,气喘汗流,那时人和牛都已困顿饥渴,而且身上都瘦削无肉,只剩下几根骨头,一种困苦可怜的样子,使人看了要起无限的感想,还有那犁头过处,土里翻出许多的虫,本已受伤,又被鸟雀争来啄食。太子见了这种情形,心里异常忧愁,觉得众生可愍,互相吞食,当时便有出家的意思,这便是佛祖出家因缘之一种。

(二)游四门

后来又有一天,太子出城东门,看见一个老人,头白发秃,肉少皮宽,眼赤佛流,口齿缺破,形貌丑陋,气力衰微,拄着拐杖,行动极苦。太子便问仆人,这是一种什么人? 仆人告诉说,这称为老人。太子又问,是单只有他一人要老,还是一切的人都会要老? 仆人便说,一切的人都是一样。太子听了使愁思不乐。

又有一天,太子出城南门,又看见一个病人,喘息呻吟,骨消肉尽,容貌痿黄,举身战抖,不能自持,两人搀扶,

暂息路侧。太子便问仆人,这又是一种什么人?从人告诉他,这称为病人。太子又问,是单只有他一人要病,还是一切的人都会要病?仆人便说,一切的人也都是这样。太子听了便又愁思不乐。

又有一天,太子出城西门,又看见一个死人。躺在床上,四人抬看,又有他的亲眷号哭相送,顿足捶胸,呼天抢地,声音悲惨,听着也要伤心。太子便问仆人,这又是一种什么人?仆人告诉他,这称为死人。太子又问,是单只有他一人要死,还是一切的人都会要死?仆人便说,一切的人也都是这样。太子听了便又愁思不乐。

又有一天,太子出城北门,又看见一个比丘,穿看法服,手持锡杖,威仪整肃,行路安详。太子便问仆人,这又是一种什么人?仆人告诉他,这是一位出家人。太子又问比丘,为何出家?他说,我见世间一切无常,想求解脱,所以出家。太子听了便道,善哉善哉!天人之中,这是最胜,我当决定出家学道,这时太子转生欢喜,便由此出了家。以上所说游四门的故事,也是佛祖出家因缘之一种。

(三)觉悟之路

说到这里,我们应当知道我们的面前明明有两条道路:一条是从这流转无常的苦果上,仍然认定有“我”,起看贪心、瞋心、痴心,又道那互相残杀的苦因,那么生生死死,果果因因,展转相寻,苦便无尽,这便是一条趣苦的道路;一条是从这流转无常的苦果上,悟出了这个因果的循环,不再道那互相残杀的苦因,也不再起那些贪心、瞋心、痴心,乃至对对这个“我”的认定也通通打消干净,那么他

便跳出轮回，永远不受那苦的果报了，这便是一条离苦的道路。前面那条是一般迷梦未醒的人走的，后面这条是一般迷梦已觉的人走的，这两条路明明地摆在我们的面前，我们是走哪一条路呢？

我知道诸君一走都要走后面这条路的，因为我们在恐怖和伤感里面，早已认清了宇宙和人生实在是一片苦海，我们没有不想早日离开的，哪里还肯再往苦海里面去跳呢！所以我们可以就此断走这条路是人人所应走的一条路，我想这一定是大家所公认的呀！

我们在这里便应知道，这条路正是佛所走的。佛依着前面所说的两种因缘，经过出家修道，找出了这条迷梦已觉的人所走的路，由这条路，得到了他安身的所在和安心的所在。他走过之后，便把这条路怎样好走，以及一切沿路的情形，都做了一个详细的说明，指示种种的走法，想引导一般人都走上这条路，便大家都从那恐怖和伤感里面得到安身安心的所在。他那一份偌大的家当，便是走这条路的人所应得的。他既得了，便把它拿来专门供给走这条路的人享用，像他这样的用心，总算慈悲极了，而且他那说明书上所指示的走法，最是精密、最是正确，千古以来未定过这条路的原不止他一人，而走法的指示却要推他为第一。我们如果认定这条路是人人所应走的，想跟着那迷梦已觉的人去走，便应当依着这部精密正确的说明书上所指示的走法（本来佛经的“经”字，就作“径”字解），便应当认明这位佛是惟一明眼的领导者，然后我们才能够走上这条路，然后我们才能够享用这份家当，然

后我们才能够得到自己安身的所在和安心的所在。

诸君呀！大家来吧！只有这条路可以安你的身，只有这条路可以安你的心，不然，这空虚的宇宙和人生，只令你那微弱的心灵充满着伤感和恐怖吧！

今天我所要说的话也快要说完了，最后我还得做一个结论，把所说的意思整理出一个头绪，并且补出几点还来说的意思来请大家注意听听。

第一点，人之所以要学佛，便是因为我们一定要依着佛的走法而走这条路，才能安稳地得到自己安身的所在，也才能安稳地得到自己安心的所在。至于学佛之所以能安身安心，便是因为他是从真理上建立，不是迷信；又是从实际上修行，不是空谈。本演坛因此特为诸君开讲佛教，从积极方面说，希望诸君认识本演坛所开讲的佛教，是人人安身的所在，是人人安心的所在；从消极方面说，希望诸君认识本演坛所开讲的佛教，不是迷信，不是空谈。

第二点，佛教的家当实在大，佛教的账簿实在多，先前认为与自己不相干，谁也不愿劳特清理，现在我已经说出我们应当去承受这份家当的理由，大家一定可以相信这是自己的事了。那么，我还得劝大家把他的这些账簿搬了出来，清理清理，才可以知道他从真理上建立的是几笔什么账，他在实际修行上又是几笔什么账，进而才可以真实得到安身安心的享受。倘若诸君还肯见信，本人不敏，愿为诸君充当一位会计师，从下次起便帮同诸君查查这一些账吧！

第二讲 “佛”是什么

本人总算是荣幸极了，自从今年创立这个演坛，在上月里开讲了一次，只因我素来抱着本愿，热烈烈地要报佛恩和法界众生之恩，不揣冒昧，便和那“毛遂自荐”一样，只要诸君见信，愿为诸君充当一位会计师，帮助诸君查查这位佛教大富翁的一些账。想不到诸君听了那一次讲之后，居然认为本人所讲的话也似乎有些见地，大家都还高兴地要来捧场，可是从此便累得本人忙了一个不亦乐乎。忙什么呢？就是在这半个月里头，敝社《威音》的门口常常的有绿衣人（邮差）来光顾，我便从他的手里接到了许许多多的信，都是要委托我充当这位会计师。本来我们这个演坛广大无边，纵不说遍周法界，只要是教刊流遍所到之处，或者是读者诸君足迹所到之处，本演坛都可以扩充到那个地方。因此，我那开讲的第一声，虽只轻轻地说了几句话，虽只站在这东海之滨说了几句话，而我那时的声浪，却早已借着文字的神通、心灵的感应，用特种巧妙的播音器放送出去，到了很远的所在，又到了很多的所在，我的听众便也多不胜数了。以这样多不胜数的听众，而几乎一致地要委托我充当这位“会计师”，寄来的委托书竟如雪片一般飞下，本人的忙也就可想而知，然而也要算荣幸之极了。

不过本人在这个荣幸之中，受着诸君的宠命，却想到这件事情过大，办理奇难，自顾学浅才疏，实在有些不能胜任。即如这位佛教大富翁的账簿汗牛充栋，望着也有些惊人，我既不曾全部看过一回，岂可轻谈清理二字，贸然从事，何以负诸君属望之殷？因此，我所接到的委托书越多，我便越觉悚惶，越觉惭愧。

无奈接之事实，又不容我托故推辞，一方面固然是诸君的盛意难违，一方面也就是自己的本愿所在。于是我不得不从这兢兢业业的里面，勉竭绵薄，接受诸君的委托，执行这“会计师”的职务了。

当这就任受职的履新时期，我便要帮助诸君先查一笔根本账。这是一笔什么账呢？只因我们现在所信仰的就是“佛”，我们现在所敬礼的就是“佛”，我们现在所依止的就是“佛”，我们现在所修学的就是“佛”，我们现在所希求的也就是“佛”，究竟这个“佛”是什么？还须得详细地研究一番，这不是一笔很要紧的根本账吗！

一、关于佛像

佛是什么呢？我知道我们学佛的人，大家一定都要在家里布置一个小小的佛堂，悬一轴金容满月的画像，早晚瞻礼，做做功课，香花供养，不敢亵渎。这种画像，我们不是都称之为“佛”吗？然而假便有人说“佛就是这个画悚”，我们一定都不会承认，因为我们知道这种画像的起源，是对看造成的像画出来的，不能说佛就是这个画像。

《大唐内典录》一云：“汉秦录使还，于月支国得优填王旃檀像，师第四画像样，来至洛阳，帝勅图之于西阳城门及显节陵上供养，自尔素丹流演如今。”

复次，我曾经藏了几尊藏像，都是用金属铸成的，相好圆演，内藏真言，比之画像，殊为典足，案头供奉，更令人肃然起敬。这种铸像，我们不是都称之为“佛”吗？然而假使有人说“佛就是这个铸像”，我们一定也不会承认，因为我们知道这种铸像的起源，是由于雕像而来的，不能说佛就是这个铸像。《增一阿含经》二十八云：“波斯匿王闻优填王雕像，乃以紫磨黄金造佛像，亦高五尺，时阎浮提内始有二像。”

复次，我们如果到各寺庙里去随喜，一定要看见一种雕刻的大佛像，装于佛龕之内，供于大殿之上，金碧辉煌，庄严无量，一般佛子，膜拜唯谨，青磬红鱼，朝夕皈依。这种雕像，我们不是都称之为“佛”吗？然而假使有人说“佛就是这个雕像”，我们一定也不会承认，因为我们知道这种雕像的起源，是为思念本师释迦牟尼像而造的，不能说佛就是这个雕像。《增一阿含经》二十八云：“佛一夏升忉利天为母说法，拘翼国优填王思念佛，以旃檀造如来像，高五尺。”

本来在这中间，只要是稍微有一点佛教知识的人，一定都很明白：所供奉的画像不是真佛，所供奉的铸像不是真佛，所供奉的雕像也不是真像，真佛却是这位本师释迦牟尼。

但“佛”的这个名字，并不止一人能称，否则岂不将十

方三世诸佛一概抹煞了吗？只要有他的程度，便可以谓之佛，在八词里面，应当列入于普通名词。我想我们这一般学佛的人，对于“佛”字，一定都是下的这个定义，但是我还是要问一问，究竟这个佛是什么呢？

我们要研究这个问题，我想顶好只有一个方法，因为我们知道这位本师释迦牟尼的确是一尊佛，的确是佛中之一，那么，现在顶好先从他老人家的身上，精密地下一番考察的工夫，且看他老人家何以谓之佛，然后我们对于这个“佛是什么”的问题才能解答。同时我还有一点意思，就是这位释迦牟尼既是我们的本师，对于他的历史，我们也有研究之必要。

二、释迦牟尼佛

距今 2958 年，正周昭王二十六年甲寅（即公元前 1027），这位释迦牟尼（Sakyamuni），降生于中印度的迦毗罗卫国（Kapilavastu）（释迦生卒年代，有多种说法，目前一般认为前 624 - 前 544 年）。这一个国，从现在考起来，当在波罗奈（Benares）的东北，普特罗（Patna）的西北，哥罗克堡（Gorakhpur）的近傍，恒河支流柯哈拉河的流域。释尊诞生之地便在这城之东蓝毗尼园，那时正是四月八日日初出时，释尊便产于这园中无忧树下。

这“释迦”两字，便是他的姓。他这一姓，别外还有四个称呼，便是瞿昙（Gautama）、甘蔗（Ikshvaku）、日种（Suryavamsa）、舍夷（Sakya），乃是刹帝利（Ksatriya）种之一

族。这个种族，系从中央亚细亚移来，最先在印度中央平原的西部印度河滨居住。

释迦这一宗，便是迦毗罗的国王，今且将他的宗系表列于下：

释尊的始祖——甘蔗王 (Ikshvaku)

释尊的祖父——师子颊 (Simhahanu)

释尊的父亲——净饭^{又称}白净 (Suddodana)

释尊的叔父——白饭 (Suklodana)

又————斛饭 (Dronodana)

又————甘露饭 (Amritodana)

释尊的母亲——摩耶夫人 (Maya)

释尊的姨母——波闍波提 (Prajapati)

释尊的本名——萨婆悉多 (Sarvarthasiddhartha)

又————乔答摩悉达多 (Gautama Siddhartha)

释尊的兄弟——难陀 (Nanda)

释尊的从兄弟——跋提利迦 (Bhadrika)

又————婆娑波 (Vaspa)

又————提婆达多 (Devadatta)

又————阿难陀 (Ananda)

又————摩诃男 (Mahanaman)

又————阿菟楼陀 (Anurndha)

释尊的妃子——耶输陀罗 (Yasodhara)

又————摩奴陀罗 (Manodhara)

又———瞿多弥 (Gautami)

释尊的儿子——罗睺罗 (Rahula)

释尊生后七天,不幸他的母亲死了,便由他的姨母波闍波提抚养着他。他生来便有许多瑞应,一身具足相好。到了七岁,净饭王便请了一位婆罗门,名叫跋陀罗尼 (Bharani) 的,充当他的教授。他本来是天生聪慧,一切学术自然精通,而且他的筋力又强,十岁的时候便能手掷大象,射穿铁鼓,因此父王欣喜,择了一个日期举行灌顶大典,便立了他做太子。

那时太子虽在童年,思想便有些与人殊异,常常对于人生的一切现象,加以深切的思惟。思惟之余,每因此引动了出家的正念。前回我为诸君说过的那一件“观耕夫”的事实,就是他这时最激动的一个因缘。净饭王听了,深为愁虑,便在他十七岁的时候,替他娶了一位端正有德的妃子,名为耶输陀罗,想要笼络太子的心,不致发生出家的异动。不料太子意志殊绝,终难挽回,后来又遇了“游四门”的一段因缘,便决意出家学道。

这时太子年正十九,自告父王请求出家,父王不许,并勅宿卫妃嫔防护警戒,但是不过七天,太子感得诸天扶助,乘着夜半人静的时候,带了侍者车匿^①,跨了白马(马名)键陟,悄悄地出了北门,童没有人知觉,那时正是周昭王四十二年壬申二月八日。

① 车匿:净饭王的仆人,后随释迦佛出家。

太子到了跋伽婆仙人 (Bhargava) 苦行林中, 便遣车匿牵马还宫, 并脱髻中明珠奉父王, 脱身上璎珞奉姨母, 又脱其余庄严具给与耶输陀罗。车匿悲泣, 垂泪踌躇。太子又剃除须发, 易脱袈裟, 慰劝车匿牵马转去, 便至跋伽婆仙人住处, 察看一跋仙人所修苦行: 或着草衣, 或衣树皮, 或但食草木华果, 或一日一食、二日一食、三日一食, 如是行自饿法; 或事水火, 或奉日月, 或翘一脚, 或卧尘土, 或有卧于荆棘之上, 或有卧于水火之侧。太子便与仙人反复问答, 知彼等所修为欲生天, 未断苦木, 只停一宿, 即便辞去。

净饭王得了车匿的报告, 便遣王师大臣追劝太子。太子立志不动, 又向北行, 要去见那王舍城北有名的数论师阿罗遣伽兰 (Aratakalama) 和郁陀罗罗摩子 (Udraramarutra) 两位仙人。王师大臣只得留看憍陈如等五人遣随侍卫太子, 自还宫城。太子先后到了那两位仙人所住的地方, 请说断生老病死之法, 两位仙人为说四禅八定, 太子又认为非究竟处, 仍复辞去。

太子展转不得真道, 便在那尼连禅河 (Noiranjana) 之侧静坐思惟, 决定修习一种苦行, 从此净心守戒, 日食一麻一米, 乃至七日食一麻未。憍陈如等也随着修行。车匿又奉王命而来, 便不复去。这时太子修苦行的地方, 便是摩揭陀 (Magadha) 的槃荼婆山 (Pandava) 林中和那东南迦耶城 (Gaya) 附近的象头山 (Gayasirsa) 中。

太子修着苦行, 忽忽六年, 身形羸瘦, 有如枯木, 自念如此终难解脱, 不如昔日“观耕夫”时在那阎浮树下所思

惟法。于是断然变计，即从座起，浴于尼连禅河，受二牧牛女所献乳糜，进食之后，身体光悦，气力充足，堪受菩提。那时憍陈如等见了，都很惊怪，认为这是退转，便各还所住，自去修习。释迦独行，往尼连禅河西南十里菩提树下结跏趺坐，便自誓言：“不成正觉，不起此座。”如是经过四十八日，于十二月七日夜，降伏魔众，放大光明，初夜得“宿命明”，中夜得“天眼明”，后夜得“漏尽明”。当那八日之晨明星出时，霍然大悟，得无上道，成正等觉，这时释迦正是三十岁。

成道之初，便往波罗奈国（Varanasi）鹿野园（Mrgadava）中，度憍陈如等五比丘成阿罗汉，是为第一次说法。自此以后，于四十九年间，巡化中天竺各地，受请说法，未尝稍息，而其中最有名的所在便是摩揭陀国王舍城（Rajagriha）的灵鹫山（Ghridhrakuta）和竹林精舍（Venuvana - vihara）、憍萨罗国（Kosala）舍卫城（Sravasti）的祇园精舍（Jetavana - vihara）、毗舍离国（Vaisali）的大林精舍（Mahavana - vihara）。

最后释尊为须跋陀罗（Subhadra）说法，时在毗舍离附近地方，身已患病，魔痛下痢，便于鸠尸那伽罗（Kusinagara，或称“力士生地”）城外阿利罗跋提河（Aciravati）西岸娑罗林（Salavana，或称“鹤林”）双树间（四方各二株双生）入灭。七日之后，阇维^①于城北天冠寺，享寿七十九岁。

^① 阇维：即荼毗，火化之意。

这位本师释迦牟尼的历史,大略如此。我们再进而研究他的本身上异人之处,他有一些什么异人之处呢?在他的本身上,我们很容易看出来的,他的殊胜过人之处实在很多,汇集起来便有三十二大人相、八十种随形好。

三、佛的身相——身体特征

今先说三十二大人相:

- ①足安平相——足里无凹处者。
- ②千辐轮相——足下有轮形者。
- ③手指纤长相——手指细长者。
- ④手足柔软相——手足之柔者。
- ⑤手足缦网相——手足指与指间有缦网之经纬交互连络如鹅鸭者。
- ⑥足跟满足相——跟是足踵,踵圆满无凹处者。
- ⑦足趺高好相——趺者足背也,足背高起而圆满者。
- ⑧腓如鹿王相——腓为股肉,佛之股肉纤圆如鹿王者。
- ⑨手过膝相——手长过膝者。
- ⑩马阴藏相——佛之男根,密藏体内,如马阴也。
- ⑪身纵广相——头足之高与张两手之长相齐者。

⑫毛孔生青色相———一毛孔生青色之一毛而不杂乱者。

⑬身毛上靡相———身毛之头右施向上偃伏者。

⑭身金色相———身体之色如黄金也。

⑮常光一丈相———身放光明，四面各一丈者。

⑯皮肤细滑相———皮肤软滑者。

⑰七处平满相———七处为两足下两掌两肩并顶中，此七处皆平满无缺陷也。

⑱两肤满相———腋下充满者。

⑲身如狮子相———身体平正，威仪严肃，如狮子王者。

⑳身端直相———身形端正无偃曲者。

㉑肩圆满相———两肩圆满面丰腴者。

㉒四十齿相———具足四十齿者。

㉓齿白齐密相———四十齿皆白净而坚密者。

㉔四牙白净相———四牙最白而大者。

㉕颊丰如狮子相———两颊隆满如狮子之颊者。

㉖咽中津液得上味相——佛之咽喉中常有津液，凡食物因之得上味也。

㉗广长舌相———舌广而长，柔软细薄，展之则覆面而至于发际者。

㉘梵音深远相———梵者清净之义，佛之音声清净而远闻也。

㉙眼色如紺青相———眼睛之色如紺青者。

㉚眼睫如牛王相———眼毛殊胜如牛王也。

⑳眉间白毫相————两眉之间,有白毫右旋,常旋光也。

㉑顶成肉髻相————顶上有肉隆起为髻形者,亦名无见顶相,以一切有情皆不能见故也。

次说八十随形好(随三十二形相之好也):

①无见顶相。佛顶上之肉髻,仰之则愈高,遂不见其顶上。

②鼻高不现孔。

③眉如初月。

④耳轮垂埤。

⑤身坚实如那罗延。

⑥骨际如钩锁。

⑦身一时回旋如象王。

⑧行时足去地四寸而现印文。

⑨爪如赤铜色,薄而润泽。

⑩膝骨坚而圆好。

⑪身清洁。

⑫身柔软。

⑬身不曲。

⑭指圆而纤细。

⑮指文藏覆。

⑯脉深不现。

⑰踝不现。

- ⑮身润泽。
- ⑯身自持不透迤。
- ⑰身满足。
- ⑱八识满足。
- ⑲容仪满足。
- ㉑住处安无能动者。
- ㉒威振一切。
- ㉓一切众生见之而乐。
- ㉔而不长大。
- ㉕正容貌而色不挠。
- ㉖面具满足。
- ㉗唇如频婆果之色。
- ㉘言音深远。
- ㉙脐深而圆好。
- ㉚毛右旋。
- ㉛手足满足。
- ㉜手足如意。
- ㉝手文明直。
- ㉞手文长。
- ㉟手文不断。
- ㊱一切恶心之众生见者和悦。
- ㊲面广而殊好。
- ㊳面净满如月。
- ㊴随众生之意和悦与语。
- ㊵自毛孔出香气。

- ④③自口出无上香。
- ④④仪容如狮子。
- ④⑤进止如象王。
- ④⑥行相如鹅王。
- ④③头如摩陀那果。
- ④③一切之声分具足。
- ④⑥四牙白利。
- ⑤⑩舌色赤。
- ⑤⑪舌薄。
- ⑤⑪毛红色。
- ⑤⑩毛软净。
- ⑤④眼广长。
- ④⑤孔门之相具。
- ④⑥手足赤白如莲华之色。
- ⑤⑪脐不出。
- ⑤⑩腹不现。
- ⑤⑨细腹。
- ⑤⑩身不倾动。
- ⑤⑪身持重。
- ⑤⑪其身大。
- ⑤⑩身长。
- ④④手足软净滑泽。
- ④⑤四边之光长一丈。
- ⑤⑩光照身而行。
- ⑤⑪等视众生。

- ⑥⑧不轻众生。
- ⑥⑨随众生之音声，不增不减。
- ⑦⑩说法不着。
- ⑦⑪随众生之语言而说法。
- ⑦⑫发音应众生。
- ⑦⑬次第以因缘说法。
- ⑦⑭一切众生存相不能尽。
- ⑦⑮观不厌足。
- ⑦⑯发长好。
- ⑦⑰发不乱。
- ⑦⑱发旋好。
- ⑦⑲发色如青珠。
- ⑥⑲手足有德相。

上述种种，都是释尊本身上的殊胜过人之处，换句话说，就是佛的身相。凡是佛身，必定具足这三十二相、八十种好，有一不具，便不成佛。

但是《金刚经》上说：“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。”又说：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”因此我们研究这个“佛是什么”的问题，若徒然从这位本师释迦牟尼佛的三十二相八十种好的上面着眼，那么不免还是求之于声色之间，来必算得是见了佛吧！也就来必算得是认识了这位释尊吧！

我们试着再进而研究，这位本师释迦牟尼的本身上

究竟还有没有别的过人之处呢？我看他老人家本身上的确还有一样东西，不在声色之间，而是其余的人万万不能及的，这便是他的智慧。

四、佛的智慧——精神特征

佛的智慧，超过一切凡夫的智慧，超过一切外道的智慧，超过一切声闻的智慧，超过一切独竟的智慧，超过一切菩萨的智慧，真实的要算是无上、无比、无等的智慧。由于得到了这样的智慧，他才具足了五眼，他才具足了六通，他才具足了十力，他才具足了四无畏，他才具足了四无碍，他才具足了十八不共法。我们只要看看他的五眼、六通乃至十八不共法，便可以知道他的智慧实在是他唯一的殊胜过人之处。

今且说五眼：

- ①肉眼——人眼
- ②天眼——色界眼
- ③慧眼——二乘眼——见空——一切智
- ④法眼——菩萨眼——见假——道种智
- ⑤佛眼————见中——一切种智

次说六通：

- ①天眼智证通

- ②天耳智证通
- ③他心智证通
- ④宿命智证通
- ⑤神境智证通
- ⑥漏尽智证通

次说十力：

- ①处非处智力
- ②业异熟智力
- ③静虑解脱等持等至智力
- ④根上下智力
- ⑤种种胜解智力
- ⑥种种界智力
- ⑦遍趣行智力
- ⑧宿住随念智力——宿命明
- ⑨死生智力——天眼明
- ⑩漏尽智力——漏尽明

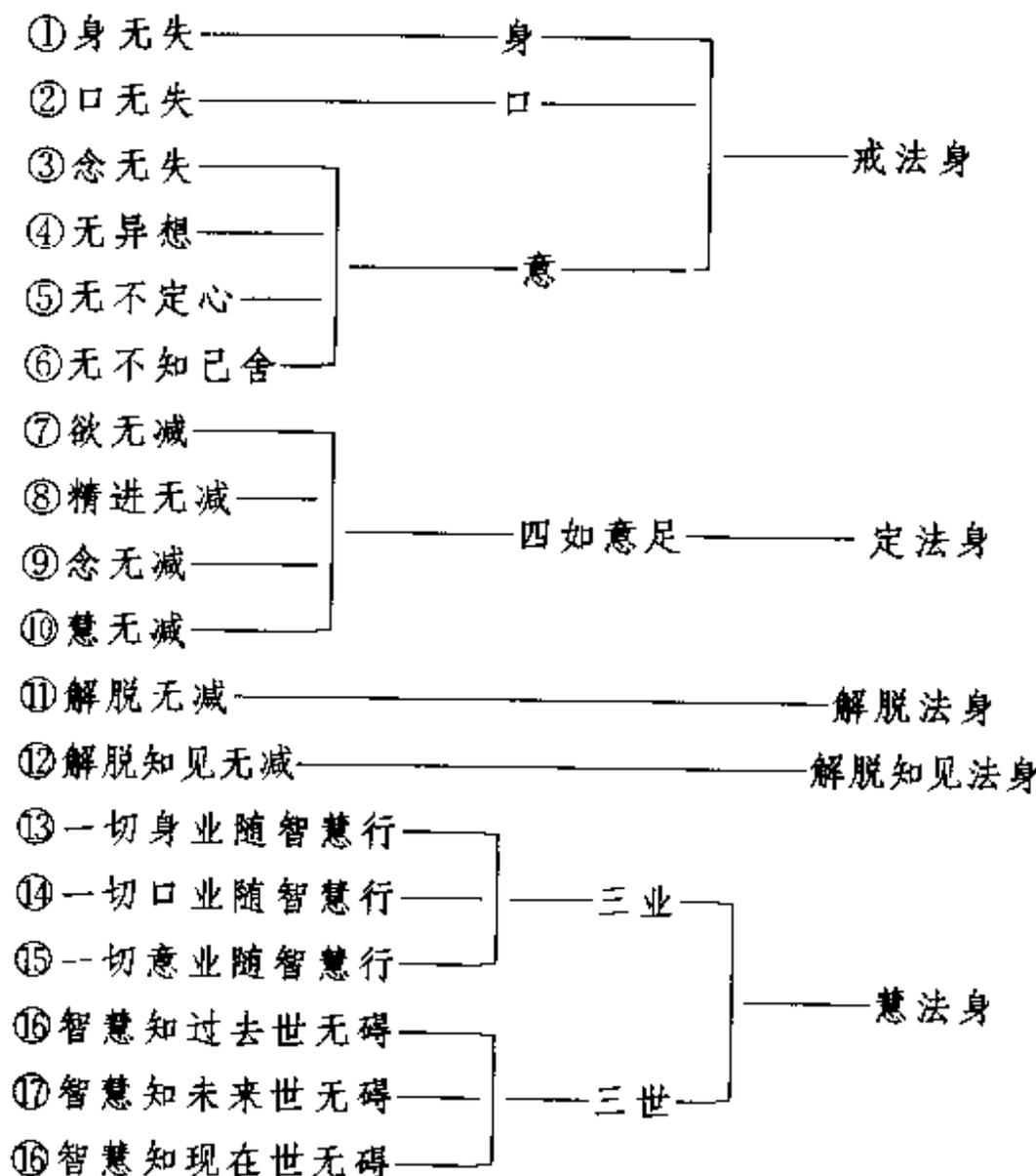
次说四无畏：

- ①正等觉无畏——(无生智)——自说成道而无所畏
- ②漏永尽无畏——(灭智、无生智)——自说证灭而无所畏
- ③说障法无畏——(他心智)——自说断集而无所畏
- ④说出道无畏——(尽智、无生智)——自说离苦而无所畏

次说四无碍：

- ①法无碍解——(世俗智)——悉一切事物
- ②义无碍解——(无生智、灭智)——解一切义理
- ③词无碍解——(世俗智)——通一切名言
- ④辩无碍解——(尽智)——善一切开演

次说十八不共法：



上述种种,都是这位本师释迦牟尼所具足的特别过人之处,也就是他的智慧所表现。试从中精密地研究一遍,便可知菩萨的智慧也不及他,菩萨如此,何论独觉;独觉如此,何论声闻;声闻如此,何论外道;外道如此,何论凡夫。若从我们凡夫的眼光中看来,简直是人间天上,不由我不赞叹这位本师释迦牟尼真是最尊最胜。

并且这也不仅这位本师释迦牟尼一人以为然,十方三世诸佛,莫不具足这一样的特别过人之处,也就莫不具足这一样的智慧。

说到这里,我们对于这位本师释迦牟尼之所以成佛,已经考察分明,同时对于佛之所以为佛,也已经认识清楚。然后我再回头从这个问题发起的地方,问一声“佛是什么”?想必诸君已能还出一个相当的答案。

而今我却要和诸君研究这个“佛”字的训诂,一定要使诸君更为明了。

“佛”字是佛陀之略,梵文为 Buddha,又作休屠、浮陀、浮图、浮头、勃陀、勃驮、部陀、母陀、没驮,若译出他的意思,便是“觉者”。

觉有觉察、觉悟两义:觉察之觉,如人觉贼,这一义对烦恼障言,烦恼侵害,事等如贼,唯圣觉知,便无能为,如是之觉,谓之一切智;觉悟之觉,如人睡寤,这一义对所知障言,无明昏眠,事等如睡,圣慧一起,朗然大悟,如是之觉,谓之一切种智。以上两种之觉,还是就自觉而言,既能自觉,复能觉他,觉行穷满,乃名为佛。

自觉————异于凡夫

觉他————异于二乘

觉行圆满——异于菩萨

觉行的本体,就是这个智慧;觉行的妙用,也就是这个智慧。所以这个佛字,或又译为“智者”。

所以若问“佛是什么”?我便当说佛就是“智者”。可是这个“智者”不比寻常,却具足无上无比无等的智慧。这种无上无比无等的智慧者,才真是我们所信仰的佛,才真是我们所敬礼的佛,才真是我们所依止的佛,才真是我们所修学的佛,才真是我们所希求的佛。因此之故,无论何人,只要他具足无上无比无等的智慧,我们便当信仰他、敬礼他、依止他、修学他、希求他,并不单只这位本师释迦牟尼一人。不过他老人家是眼前这—一个世界、现在这—一个时代里面的佛,我们都蒙受他的教化,所以在十方三世诸佛里面,我们奉他为本师。

说到这里,关于“佛是什么”这个问题,研究得总算很详尽了,然而假使我就在这里住口不谈,我还要自己骂一声“糊涂汉”。

何以故呢?按照我以上所说,这种无上无比无等的智慧者,竖穷三世,横遍十方,何止恒河沙数,那么,简直是一盘故沙,各个独立,不相融入。这样认识佛,还不能算是真的认识。

我们试着再从佛的智慧上研究一下吧!古来对于佛

的智慧,往往开为两种;或说“如理智”与“如量智”,或说“根本智”与“后得智”,或说“真智”与“俗智”,或说“实智”与“权智”,或说“一切智”与“一切种智”。然而这些都是从事理一双相对开出,实际上究竟只有一种智,便是“一切智智”,或种“无上正智”,梵云“阿耨多罗三藐三菩提”(Anuttarasam - yaksambodhi)。

这一种“无上正智”,便是一切诸佛之所共有,过去诸佛所得的是它,现在诸佛所得的是它,未来诸佛所得的也是它,乃至十方三世诸佛所得的还是它。并且此佛所得的它,不异彼佛所得的它,彼佛所得的它,不异此佛所得的它;此佛所得的它,即是彼佛所得的它,彼佛所得的它,即是此佛所得的它。

所以在显教里面,从时间上、空间上的差异,分别为十方三世诸佛,而在密教里面,却归成一个“佛的总体”,便是摩訶毗盧遮那佛。所以一切诸佛实同为一尊,并不因时间、空间而起差异,不由我也要十方三世诸佛一概抹煞,而只说佛是一尊了。

说到这里,关于“佛是什么”这个问题,推穷得又算很详尽了,然而假便我就在这里住口不谈,我还要自己骂一声“糊涂汉”。

何以故呢?按照我以上所说,这个佛,便是得到无上正智者,而这种无上正智,外道不能及,声闻不能及,独觉不能及,及至于菩萨也不能及。那么,我们这一般凡夫,若不是历劫修行,便莫想有份了,也莫想得到它了。这样未认识佛,也还不能算是真的认识。

我们试着再从佛的智慧上研究一下吧！在密教里，一切诸佛的总体，归成了一位摩诃毗卢遮那佛，而他所具足的“一切智智”，若把它分析起来，便有五智。本来寻常显教里面多说四智，若加上一个四智的总体“法界体性智”，便成为五智。如今且丢开总体而说四智的来源。

- ①大圆镜智——由第八识转成
- ②平等性智——由第七识转成
- ③妙观察智——由第六识转成
- ④成所作智——由前五识转成

观察上表，我们便知道佛的智慧，就是由我们的八识转成，迷则为识，觉则为智，只要有八识，便可以说我们也有四智，不过现在迷的方面不能显露罢了。所以那无上正智，我们都有份，我们都可以得到它，所以古德说“人人都有佛性”。

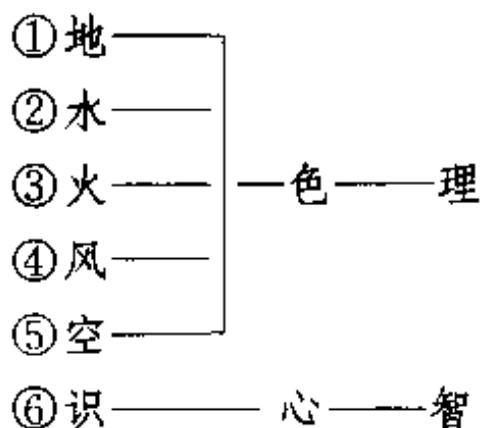
那么，若问“佛是什么”？我便当说“佛就是我们的觉心”。

五、佛的圆满

还有一层，上而所说的“转识成智”还是就显教说，若用密教的眼光看来，这位摩诃毗卢遮那佛实为六大所成，这个识还不过是六大之一。

今且说何谓六大：地大、水大、火大、风大、空大、识

大。



本来五大是色，为胎藏界的理法身；识大是心，为金刚界的智法身。但是色心本不二，理智也本不二，心即色，智即理，所以五智就是五大；色即心，理即智，所以五大就是五智。

那么，若问“佛是什么”？我又当说“佛就是六大所成”。

只因“佛就是六大所成”，所以六大所成的我，与佛并无差别。六大所成的众生，与佛也并无差别。于是我们对于“心佛众生三无差别”的那句话，一定可以真实深切地了解了。若再推而广之，那么，前此所说的那些画像的佛，那些铸像的佛，那些雕像的佛，它们也都是六大所成，从密教的眼光看来，它便真的是一尊佛。

说到这里，我想总不能再说糊涂了，这一笔最要紧的根本账要算查清，其余的下次再查吧！

第三讲 学佛的过程

自从上次和诸君查过了那一笔最要紧的根本账——佛是什么,我们对于所信仰的佛、所敬礼的佛、所依止的佛、所修学的佛、所希求的佛,一定已经有了明确的认识和深切的了解。但是我们对于所谓自觉觉他、觉行圆满的佛,并不单只信仰他、敬礼他,还要依止他的胜法,修学他的正道,希求他的圣果。所以在认识和了解之后,即须进而谈学佛的过程,因为这又是一笔很要紧的个人账呢!

学佛的过程可分为四,这便仿佛是旧式账簿中的四柱清册,我们既然做着这种查账的工作,对于这一部切身的四柱清册,不能不先有相当的明了。

这四种过程是怎样的呢?

- ①信——信乐
- ②解——了解
- ③行——修行
- ④证——证得

学佛的人,必须经过这四种过程,在最初时候,听闻正法,欢喜信受,这便是第一过程;既已信乐正法,又从而深讨思佛,深能了解,这便是第二过程;了解之后,依着正

法，精勤修行，这便是第三过程；修行的终极，万德庄严，证得佛果，这便是第四过程。

一、“信”的过程

今且先说第一过程的“信”。

我们对于任何一件事，若是自己心里先就有些不相信它，那么，纵然勉强去加以研求，也就会粗心看过，不能深入，或看还要挟着成见，任意批评，又怎有或功的可能呢！何况这个佛法，甚深微妙，不是先具信心的人，更绝对不能得到真实的利益，所以说“信”是学佛的第一过程。

譬如我们有时身上生了疾病，因为病根甚深，病势甚重，积日累月，缠绵床褥，凭着自身抗病的本能，竟不能痊愈，于是我们便不能不请医生诊治了。当那请医生的时候，固然要慎重选择，一经请到了一位医术精通、声名洋溢的医生，我们一定要信这位医生的话，在他所规定的时间，吃他所配制的药水，或者听他施行其他种种疗治的方法，就是一切起居饮食也须牢牢地谨记着他的嘱咐，如法遵行，那病自就会痊愈。并且因为相信他，自己的精神上得到了依傍，知道他一定能够治好这病，便于不知不觉之中起了一神心理作用，全身的器官顿时增如了多量的治气，足使病魔通避三舍，就是这位医生所用的疗治方法不大十分得力，也一定要见到疗效的。所以我们治病，对于所选得的医生必须有充分的信仰，如若不然，纵令医生的医术高明，只因我们自己心里先对他怀疑，他的奏效一定

要慢，或者要减少一半，甚而至于因为心理作用所起的变化，病势还要显得增加了一些。另外有一种人，对于医生并不深信，一定要自作聪明，妄加研究，变更医生所规定的时间，变换所配制的药水，一切起居饮食都不遵从医生的嘱咐，那么，医生的治疗方法虽极精良，也无从奏效于这等人之前。

学佛的第一过程，正同于此。我们因为无明的病根，患着三苦八苦种种重病，凭着我们的自觉力，竟不能打破这个恶魔，于是我们便不能不借助于一般先觉的他力。在一般先觉之中，我们已经选得了这个佛家，便当发起正信，如教修行，才能离苦得乐。并且因为深信不疑，我们的身心得了依止，仗着十方三世诸佛的悲愿和威神，也能扶引我们微弱的心灵，战胜那一些烦恼恶魔，跳出了轮回圈子，所以我们学佛第一过程就是“信”。

二、“解”的过程

次说第二过程的“解”。

我们对子任何一件事，即便是自己相信了它，但若是对于它不能了解，也就没有办法，勉强去做也就会处处发生窒碍，甚或师心自用，倒行逆施，更会有无限的危险呢！何况这个佛法，甚深微妙，不是由信而解的人，更绝对不能得到真实的利益，所以说“解”是学佛的第二过程。

我们虽然深信佛法是断惑除苦的利器，借着它的力量，一定可以急速离开烦恼恶魔的堡垒而直达于可欣慕

的涅槃城。但是我们在这个时候,究竟还只看见他人所表现的成绩,屡屡确实可靠,便从而深信不疑,而我们自己对于佛法里而的教理和修法,一点也不了解,若是长久的是这样下去,我们虽然做了佛教信徒,并且经过很长的时期,仍然丝毫没有受用,仍然要误了这一生。果然是大根器人,他既发起了正信,便当努力地进而探求,务期一切教理、一切修法,莫不有充分的了解,然后才不致中途发生障碍。所以我们学佛第二过程就是“解”。

三、“行”的过程

次说第三过程的“行”。

我们对于任何一事,就是自己相信了它,自己了解了它,若是不去实行,也就没有成效,空想看它的好处,终如望梅止渴、画饼充饥,因此流为清谈,驰鹜虚渺,不更竟得可惜吗!何况这个佛法,甚深做妙,不是由解而行的人,更绝对不能得到真实的利益,所以说“行”是学佛的第三过程。

我们虽然深信佛法能断惑除苦,虽然了解佛法如何能断惑除苦,我们为了想学一个离苦得乐的妙法,展转寻访,皈依了本师释迦如来,我们只看了如来的三明、六通、五眼、四智,觉得他神妙莫测,却不知他并非有别的奇门异术,只不过充分表现我们人的本能,若能如法修行,无论何人他都有这种本能,渐次发履,功圆果满之后,自然也能追随本师释迦如来往来于清净庄严之佛地。倘然将

无上妙法只当做口头之禅，不复求之于躬履实践上面，那就是骗了自己了，所以我们学佛第三过程就是“行”。

四、“证”的过程

次说第四过程的“证”。

我们对于任何一件事，假使自己有充分的相信、充分的了解、充分的实行，那么，一定还要得到一种成效，才可以证明这事不虚。成效若是未收，办法不免有误，便应加意审察，随时改良。何况这个佛法，甚深做妙，不是由行而证的人，更绝对不能得到真实的利益，所以说“证”是学佛的第四过程。

譬如我小时候有一位同学，他听了许多人说西湖风景最佳，又看见许多书上说西湖风景最佳，他自然很相信这西湖确是一个风景最佳之处，一心想慕，亟欲一游，但是楚尾吴头，相隔很远，光阴荏苒，迄未成行。他便找到了许多西湖的画图，许多西湖的照片，乃至在西湖所拍摄的影戏，终日把玩，深契于心，不仅时作梦游，就是偶一阖眼，也俨然置身于六桥三竺之间，而山色波光，花红柳绿，历历在前，可从而一一辨认，自谓对于西湖全景虽然没有往游，但无一处不深知，无一处不了解。可是去年他得了这个机会，亲自到了杭州，在西子湖头遨游了一个多月，他回来之后告诉我道：我如今才亲证了“西湖风景最佳”的这句话了，我以前所搜集的图影虽尽美，所想像的景物虽逼真，究竟和亲证的大有天渊之别，我总算不虚此

一行呢！

学佛的第四过程，正同于此。我们既然听到许多人说佛法最高，又看到许多书上说佛法最高，自然很相信这佛法确是甚深微妙，至高无上，但是一凡一圣，相隔悬殊，有些因循懈怠的人，时或逡巡不进，却只搜集许多经典，揣摩许多形式，研究许多戏论，也俨然有一个佛法横亘胸中，似乎无一处不深知，无一处不了解，殊不知真实的佛法还须亲证。一旦明星乍现，霍然大悟，才知途前此所谈和亲证的境界大有不同，才能真正认识这个甚深微妙至高无上的佛法，才能真实地得到一种享受，所以我们学佛第四个过程就是“证”。

以上对于学佛的四种过程，已经约略说过。在这里面，我们应当知道，信解属于“知”的方面，所致力在“理”上；行证属于“行”的方面，所致力在“事”上。但是不有信解，何有行证？所以信解是行证的因，行证是信解的果。若再从而细剖，证由于行，不行即不能证，行为证因，证为行果；行又由于解，不解即不能行，解又为行因，行又为解果；解又由于信，不信即不能解，信又为解因，解又为信果。若再从而推论，不有最初的信，便不能解；既不能解，便不能行；既不能行，便不能证；所以信又为一个总因，因此在学佛的过程之中，可以说“四满成佛”（信、解、行、证），也可以说“信满成佛”。

这一笔四柱清册的个人账，总算也查了一遍，我在这里要凭着会计师的资格，还要在诸君的本身上真实具体地查一查，就是要问诸君，现在究竟站在哪一个过程上？

尤其是最初的那一个信的过程是否满足？因为诸君现正极力地求解，仿佛已经进于第二过程呢！愿诸君就在这次演讲之后，可以答复我。

第四讲 亟须认明的学佛对象

在上回开讲的时候，本人不揣冒昧，曾经凭着会计师的资格，向诸君的本身上，查一查诸君切身的个人账，就是要问诸君，在学佛的四种过程之中，现在究竟站在哪一种过程上面？尤其是那最初的信的过程是否满足？像这样的查账，实在唐突极了，可是本人办事素喜认真，既然辱荷垂青，受了这会计师的委托，便想为诸君忠实地服务，不愿潦草塞责，辜负了诸君的期望，所以我虽然明知这样的查账嫌于唐突，但终于为了实事求是起见，竟然向诸君提出了一个冒昧的要求。多亏诸君都是一些明达而又精进的人，不仅能曲加谅解，并且还多所奖励，对于本人要查的账居然开诚布公，倾心吐胆的答复了本人，同时还要本人常常地执行会计师的职权，多查查各人切身的账。本会计师得了这样的东家，当然益发地感激奋兴，不敢不勉，如今我便要进一步再查一笔切身账了。

这是要查一笔什么账呢？就是我要问诸君现在孜孜学佛，究竟以何者为对象？也就是诸君学佛所针对的是什么呢？这一笔账虽是切身的，然而大家常常忽略地着过，有许多人不能认明，纵然能够回答出来，也未必能够原原本本还出它的数目，可是我们若不认明这个对象，又孜孜地学什么佛呢！因此，我一定要查查这一笔账，并且

不待诸君回答，一径替诸君代为查查这一笔账。

何者是学佛的对象呢？诸君试想平日所学，法相宗的四分三类等等、三论宗的八不二谛等等、天台宗的百界千如等等、华严宗的十玄六相等等等、真言宗的六大四曼等等，五花八门，千言万语，究竟以何者为学佛的对象呢？我想诸君平日浮沉于一大教海之内，波澜万重，目眩神骇，一时或者辨别不出吧！

然而在本演坛之中，一定有人要说，上次不是讲过了“人何以要学佛”吗？在那一次演讲之中，我们已经认明了。

不错，在开讲那一个问题的时候，本也包含着学佛的对象而言，但是认明了是什么呢？或者有人要说，那空虚的宇宙和人生是人学佛的对象；或者有人要说，那伤感和恐怖的充满是学佛的对象。

不错，离苦得乐，本是学佛的通常口号，苦能引道，也是学佛的真实考语，“苦”之一字，居于四谛之首，就是这个道理。那空虚的宇宙和人生，只是一个苦，这个“苦”的确是学佛所针对的，那伤感和恐怖的充满，也只是一个苦，自然都可以算做学佛的对象了。但是我现在所要研究的学佛对象，是真实去学的时候的对象，不是发心去学的时候的对象，是“解”的过程以后的对象，不是“信”的过程之内的对象。

像这样的对象，在上次的演讲里面，本来也曾说到，只因那时注重在“信”的过程之内，便将这个对象简略了。究竟这个对象是什么呢？诸君学佛所针对的是什么呢？

一言以蔽之,就是各人所妄认的一个“我”字。

本来四谛里面,苦谛居先,但是苦只是果,果必有因,由果溯因,便推出了一个集谛,集谛就是一切烦恼,而一切烦恼的根源,只在妄认有“我”。所以前面第一讲所说的那个对象,是以苦果为对象,后面这一讲所说的这个对象,是以苦因为对象。

可是说到这个对象,却不是三言两语可以说明的,且待我依次说来。

这个对象,就是各人所妄认的“我”,就是“我见”。若是分开说,各人所妄认的“我”,凡有两个:一个便是“人我”,一个便是“法^①我”。

一、我法二执的总义

什么叫做“人我”呢?一切凡夫迷于真如之用,对于这个人身,不了解“五蕴假和合”的真义,固执“人”有常一的主宰,这便叫做“人我”。

什么叫做“法我”呢?一切凡夫迷于假相,不悟真如之体,对于这些万法(世间万事万物),不了解“诸法因缘生”的真义,固执“法”有真实体用,这便叫做“法我”。

妄认有这个“人我”,便是“人我见”;妄认有这个“法我”,便是“法我见”。由“人我见”而起的执著,谓之“我

^① 法:泛指可以为人所认识的一切事物和现象,包括物质的、精神的、概念的、存在的和不存在的一切。法相宗将法分为五位(五大类)或百法。

执”(人我执);由“法我见”而起的执著,谓之“法执”(法我执)。因此,平常称这两个妄认的“我”,不说两个“我”,而说一“我”一“法”。

如今我再将这“我”、“法”两个“我”浅显地解释一下吧。

(一)“我”义

何以谓之“我”?“我”谓“主宰”。《唯识述记》云:

“我如主宰者,如国之主有自在故,及如辅宰能割断故,有自在力及割断力义同我故,或主是我体,宰是我所,或主如我体,宰如我用。”

我们平常都称自己这个人为“我”,只因为这个人身能见能闻,能觉能知,能动能静,能取能舍,俨然实有一个主宰的“我”,平常的人便真的认这个“我”为实有,由此便成了“我执”。殊不知这个“人我”,只是一个空,仔细分析起来,它不过是诸法所假合的罢了。譬如我这一身,发毛爪齿、皮肉筋骨、髓脑垢色皆归于地,唾涕脓血、津液涎沫、痰泪精气、大小便利皆归于水,暖气归火,动转归风,四大各离,色蕴尽去,受想行识四蕴,也就随著散灭,试问这一个主宰的“我”还有没有呢?可见我们妄认为实有的“我”,毕竟是空。悟了这个“我空”(或称人空,或称生空),便破了这个“我执”。

(二)“法”义

何以谓之“法”?“法”谓“执持”。《俱舍光记》云:“释

法名有二：一、能持自性，谓一切法各守自性，如色等性，常不改变；二、轨生胜解，如无常等生人无常等解。”

我们平常所说的事物、现象，(在佛教中)称为“法”。世间一切事物的自体 and 真理都是“法”，只因为这些万法有分有合，有来有去，有同有异，有成有坏，俨然实有一个轨持的“法”，平常的人便真的认这个“法”为实有，由此便成了“法执”。殊不知这个“法我”，也只是一个空，仔细考察起来，它不过是因缘所幻生的罢了。譬如我们眼中所见的法，必须具备九缘，才能有见，就是要有色、有空、有明、有根、有作意、有分别依、有染净依、有根本依、有种子依，一缘有变，所见随变。其余耳识八缘、鼻舌身三识七缘，都同于此。诸缘尽失，诸法尽不可得，试问这一个轨持的“法”还有没有呢？可见我们妄认为实有的“法”，也毕竟是空。悟了这个“法空”，便破了这个“法执”。

这“我”、“法”二执，盘据着我们的心中，使我们背觉合尘，认沤^①弃海，从此流转六趣，沉沦三有(界)，影响可就大了。所以小乘“有部”称我执为“染污无知”，法执为“不染污无知”；大乘相宗称我执为“烦恼障”，法执为“所知障”(旧译为智障)。“无知”的意义，就是说他的体性昏暗，不知四诸真理。

“我执”以无明为体，迷于真如之用，执著事理，性分不净，所以谓之“染污无知”。“法执”以劣慧为体，迷于真如之体，不解事理，但不执著，所以谓之“不染污无知”。

① 沤：水泡。

“障”的意义,就是说它能覆蔽心王^①,碍智不起。“我执”大,起烦恼,扰乱身心,能障涅槃,使诸有情流转生死,所以谓之“烦恼障”;“法执”愚痴迷暗,覆所知境,能障菩提,使诸有情不得大觉,所以谓之“所知障”。

悟了“我空”,破了“我执”,他便了知这个“人我”只是诸法所假合;但破我而得诸法,使还有一个“法我”,小乘人的修行,就止于此。要情了“法空”,破了“法执”,他使了知这个“法我”只是因缘所幻生,必破法而见缘生,才去尽了两个“我见”,大乘人的修行,使能如此。

说到这里,且将“我、法”二执的总义列成一表:

我	{	人我——人我见——我执——染污无知——烦恼障
		——迷于真如之用——能障涅槃……我空破之
		法我——法我见——法执——不染污无知——所知障
		——迷于真如之体——能障菩提……法空破之

二、我法二执的分类

如今再进而说“我”、“法”二执的分类。

“我”、“法”二执,各有二种:一者称为俱生,二者称为分别。

(一)我执分类

1. 俱生我执

^① 心王:一切法中,心为王为枢,故统称心为王。

先说“俱生我执”。这种“我执”可以说是先天的，它迷于事物，妄起贪爱。因为无始时以来，第六与第七两个识（第六识、第七识）虚妄熏习内因力故，“我执”恒与身俱，与生俱来，不待邪教（他人之邪说）及邪分别（自己之邪思），任运而转，所以谓之“俱生我执”。可是它又有两种：一种是“常相续”，在第七识缘第八识，起自心相，执为实我；一种是“有间断”，在第六识缘识所变五取蕴^①相，或总或别，起自心相，执为实我。

这两种俱生我执，因为出于先天，体相极细，所以难断。后“修道”中，数数修习胜“人空观”，才能渐次除灭（大乘菩萨则以法空断之）。只以它（俱生我执）是“修道”所渐，又叫做“修惑”（旧译为思惑）。

2. 分别我执

次说“分别我执”。这种“我执”可以说是后天的，它迷于道理，妄起分别，亦由现在外缘力故，非与身俱，要待邪教及邪分别，然后方起，所以谓之“分别我执”；只在第六意识中有。可是它又有两种：一种缘邪教所说蕴相，起自心相，分别计度，执为实我（此乃即蕴计我）；一种缘邪教所说我相，起自心相，分别计度，执为实我（此乃离蕴计我）。

这两种分别我执，因为出于后天，体相较粗，所以易断。初“见道”时，现一切法“生空^②真如”，即能顿时除

^① 五取蕴：又作“五受阴”。由取（烦恼）而生有漏之五蕴，即色受想行识五取蕴。

^② 生空：即人空、我空。

灭(大乘菩萨亦以法空断之)。只以它(分别我执)是“见道”所断,又叫做“见惑”。

(二)法执分类

1. 俱生法执

先说“俱生法执”。这种“法执”也可以说是先天的,它迷于事物,妄起贪爱,无始时来第六与第七二识虚妄熏习内因力故,恒与身俱,与生俱来,不待邪教及邪分别,任运而转,所以谓之“俱生法执”。可是它又有两种:一种是“常相续”,在第七识缘第八识,起自心相,执为实法;一种是“有间断”,在第六识缘识所变蕴处界相,或总或别,起自心相,执为实法。

这两种俱生法执,因为它出于先天,体相极细,所以难断。后十地中(大乘修道),数数修习胜“法空观”,才能渐次除灭(小乘不能断)。只以它(俱生法执)是“修道”所断,也叫做“修惑”(思惑)。

2. 分别法执

次说“分别法执”。这种“法执”也可以说是后天的,它迷于道理,妄起分别,亦有现在外缘力故,非与身俱,要待邪教及邪分别,然后方起,所以谓之“分别法执”,只在第六意识中有。可是它又有两种:一种缘邪教所说蕴处界相,起自心相,分别计度,执为实法;一种缘邪教所说自性等相,起自心相,分别计度,执为实法。

这两种分别法执,因为它出于后天,体相较粗,所以易断。人初地时(大乘见道),观一切法“法空真如”,即能顿时除灭(小乘不能断)。只以它(分别法执)是“见道”所

断,也叫做“见惑”。

说到这里,且将“我、法”二执的分类列成一表:

我执	俱生我执	常相续——第七识	——(修惑)……小乘修道渐断
		有间断——第六识	
分别我执	即蘊计我 离蘊计我	第六识——(见惑)……小乘见道顿断	
法执	俱生法执	常相续——第七识	(修惑)……大乘修道渐断
		有间断——第六识	
分别法执	三科计法 自性计法	第六识——(见惑)……大乘见道顿断	

三、我法二执的表现

(一)我法二执的数目

如今再进而说“我”、“法”二执的具体数目。

1. 我执数目

先说“我执”。“我执”的数目大小乘不同,它本有“俱生”、“分别”两种,就是“见”、“思”二惑。小乘说,见惑 88,思惑 10,合计 98 随眠^①;大乘说,见惑 112,思惑 16,合计 128 根本烦恼(但彼等流诸随烦恼也附在内)。

2. 法执数目

次说“法执”。“法执”的数目随所知的法而其数无

^① 随眠:烦恼的异称(烦恼的不同称呼之一)。因为烦恼常跟随不离,故称随眠。

穷,并且它的行相(相状)难知,不比“我执”粗显而易见,所以经论里面不说它的详细数目。可是它和“我执”用异而体一,它也有见、思二惑,因此也可以说,“法执”的数目与“我执”同。

说到这里,且将“我、法”二执的数目列成一表:

		贪瞋痴慢疑身边邪见戒	小乘数	大乘数	
见	欲界	迷苦谛理者	十十十十十十十十十	10	10
		迷集谛理者	十十十十十--十十一	7	10
		迷灭谛理者	十十十十十--十十一	7	10
		迷道谛理者	十十十十十--十十十	8	10
	色界	迷苦谛理者	十○十十十十十十十	9	9
		迷集谛理者	十○十十十--十十一	6	9
		迷灭谛理者	十○十十十--十十一	6	9
		迷道谛理者	十○十十十--十十十	7	9
无色界	迷苦谛理者	十○十十十十十十十	9	9	
	迷集谛理者	十○十十十--十十一	6	9	
	迷灭谛理者	十○十十十--十十一	6	9	
	迷道谛理者	十○十十十--十十十	7	9	
见 惑 共 计			88	112	

			贪瞋痴慢疑身边邪见戒		
思	欲界	五趣杂居地(九品)	十十十十〇一一〇〇〇	4	6
	色界	离生喜乐地(九品) 定生喜乐地(九品) 离喜妙乐地(九品) 舍念清净地(九品)	十〇十十〇一一〇〇〇	3	5
惑	无色界	空无边处地(九品) 识无边处地(九品) 无所有处地(九品) 非想非非想处地(九品)	十〇十十〇一一〇〇〇	3	5
思 惑 共 计				10	16
合 计				98	128

(二)我、法二执的基本表现——十使

如今再进而说“我、法”二执数目的基本，就是所谓十使：

1. 五钝使

①贪。贪是人对于世间一切幻有妄起爱著，尽力摄取，终无厌足，如世间凡夫贪色、贪贪、贪名、贪利等等都是。

②瞋。瞋是对于世间一切逆境妄起瞋心，忿怒恼恨，便加仇害，或起杀业。

③痴，又称无明。痴是对于世间一切诸法昏迷暗蔽，不了自性，便起诸惑，招杂染法。

④慢。慢是自恃己有所长,高视阔步,目无余子,便对他人傲慢无礼。

⑤疑。疑是对于世间一切理事妄起疑心,迟徊犹豫,不能决定,便障正信,善品不生。

以上是五钝使。贪、瞋、痴、慢四使,都是迷于事物而起的惑,它的性分甚钝,所以谓之钝使;疑使虽是迷于理性而起的惑,因为它以犹豫不决为自性,性分也钝,所以也谓之钝使。但在见惑中,此五便或并后五见称为十见。

2. 五利使

⑥身见。身见就是“我见”和“我所见”。不知我身是五蕴的假合而计度实有我身,谓之“我见”;又不知我身边诸物无一定所有主,而计度实为我所有物,谓之“我所见”。合着这两见,才成为一个身见,但是平常多略去“我所见”而只说“我见”。

⑦边见。“我见”起了之后,或计度这个“我”死后断灭,便是断见;或计度这个“我”死后不灭,便是常见。这断常两见,都偏于一边,所以谓之边见(俱舍说)。但另有一义,就是说它也是身见后边的妄见,所以谓之边见(唯识说)。

⑧邪见。邪见就是拨无因果,他以为世间没有可以招果的因,也没有由因而生的果,因此恶也无所恐,善也无所望。如此谬见,真是邪之最邪者,所以称之曰邪。

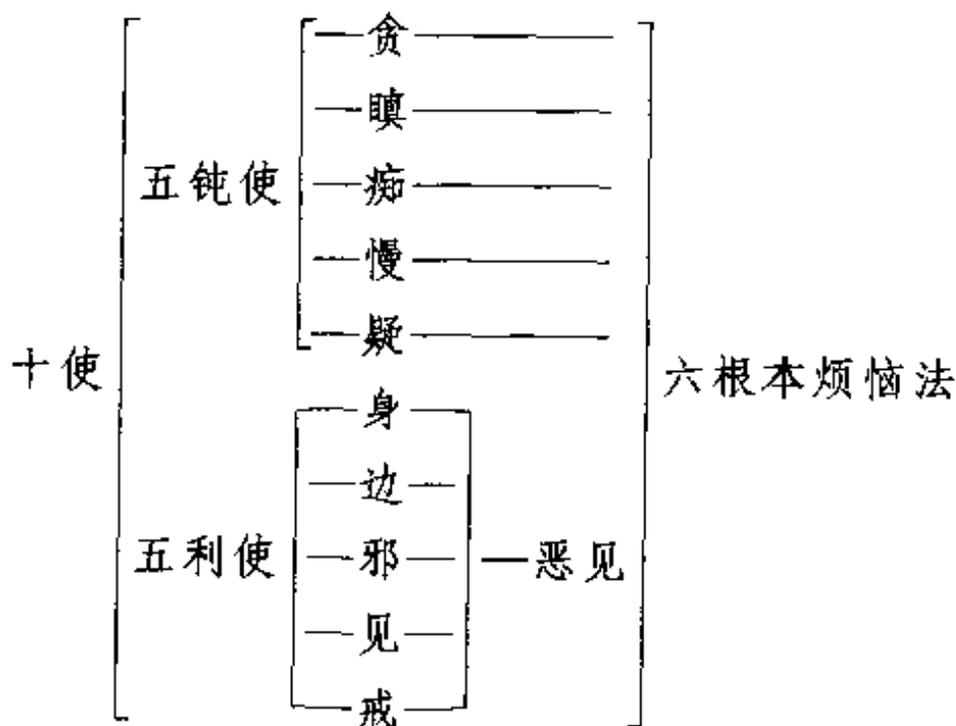
⑨见取见。见取见起于劣知见,由于这劣知见是取其它种种的劣事物认为胜妙,固执这个恶见,便谓之见取见。上而的那个见字,虽是指身见边见等,但也含其它种

种的事物。

⑩戒禁取见。由第九的见取见，便以非理非道的戒禁为始，取其它种种的行法，以为生天之因或涅槃之道，谓之或禁取见。这见可分两种：那些持牛戒、鸡戒等等，以为生天之因的，便是非因计因的戒禁取见；那些修涂灰、断食等等苦行，以为涅槃之道的，便是非道计道的戒禁取见。不是根本原因而作为根本原因，便是戒禁取见。

以上是五利便，又称五见。在六烦恼法中，总称为恶见，它是恶慧之一分，由迷于理性而起，感性锐利，所以谓之利使。

说到这里，且将“我、法”二执数目的基本列为一表：



四、总 结

总上所说,我们对于“我”、“法”二执,要算很清楚了,同时我们对于学佛的对象,也要算很明白了,这一笔账的细目,不是已经查清了吗?但是我们还得回头总结一下。

依着前面所查出的,“我、法”二执的数目虽有 98 随眠或 128 烦恼,“我、法”二执的基本虽有十使,然而我们的目光不要被它这些繁琐的名相所掩蔽,我们总要记得它的根源,实在只有一个“我见”(人我见、法我见)。“我见”为本,生诸烦恼,“我见”若无,烦恼随断。所以唯识说,烦恼障以遍计所执实我萨迦耶见(萨迦耶见乃五见中之身见,即人我见)而为上首,所知障以遍计所执实法萨迦耶见(即法我见)而为上首。所以 128 烦恼也可以摄于一个“我见”,98 随眠也可以摄于一个“我见”,十使也可以摄于一个“我见”,“我法”二执自然更可以摄于一个“我见”了。由此说来,我们总应当认明我们学佛的对象,只是一个“我见”。

记得这个总结,我们对于这一笔账才能通体明了。

可是还没有彻底,若要彻底,还须将这个总数用一个还原法,还出它的原数来,才不致有丝毫错误,我如今使索性彻底地查一查吧!

我们知道学佛的对象只是一个“我见”,这个“我见”,它对于真如的用上迷而不悟“人空”,便障涅槃,使我们流转生死;它对于真如的体上迷而不悟“法空”,便障菩提,

使我们不得大觉。那么，它不是障害我们的魔鬼吗？它不是我们唯一的敌人吗？若果然是这样认为它是外来的魔鬼，认为它是对立的敌人，那使错了。当知这个“我见”，虽然对于真如的用上迷而不悟“人空”，对于真如的体上迷而不悟“法空”，但它仍然是从真如上起，并不是真如之外别有一个“我见”外来，别有一个“我见”对立，所以说，烦恼即菩提，生死即涅槃，其中分别，不过是一迷一悟罢了！这便是这个总数的还原。

如此，这一笔账的细目也查清，这一笔账的总数也结明，这一笔账的原数也还出，本会计师也可以暂告体息了。不过这一笔账甚是要紧，还请诸君自己细细地核算一番才好，我将来还有一种算法呢！

第五讲 持戒是学佛的第一步

我前回曾和诸君查过了一笔“四柱账”，就是学佛的四种过程。在那次演讲之中，已经说过学佛的第一过程是信，第二过程是解，第三过程是行，第四过程是证。怎么今日的讲题却又说持戒是学佛的第一步呢？因为想到本演坛之中的一般听众，大都是认真学佛、精勤求道的人，对于这个讲题的前后不符一定早就觉察，不持本会计师开口，便也要群加责难，说这是一笔“油饼夹账”了，因此，我在开讲这个讲题之前，不能不先将前账后账交代清白。

一、信解行证与戒定慧

我们常常听到一般对于寻求正法的人的批评，说某某是“佛学者”，某某是“学佛者”，这两个名词在字面上不过一颠倒之间，而意义上却迥然有天渊之别。那“佛学者”只从理上求一些佛的学问，仅仅得了少许空的知见，便觉已足；而这学佛者却是从事上真实地去学佛，不达到成佛的一天，终未满他的弘愿。前一种是空谈无补，后一种是身体力行；前一种是故纸徒钻，后一种是立竿见影。这两者的差异，我们大概都早已深知，在两者中间抉择起

来,自然都不愿做那前一种的人,大家都要站在后一种人的这一面。然而我们眼前寻求正法的伴侣,往往容易得着“佛学者”的头衔,而那真实的学佛道中,却终于荒凉萧瑟,难闻学佛者的足音。事与愿违,言与行异,这便是末法时代一种可叹的现象。

可是对于这种现象,常有些人起了误解,便成了他一道绝好的护身符,那些人是怎样误解的呢?他便是在四种过程上误解了,他说:“本来学佛的过程,必须先有信解而后有行证,学佛者自然是行证过程的人,而那‘佛学者’也正在信解过程之内。既不能废信解而求行证,又怎可以舍佛学而谈学佛呢!”这种说法实在是自欺欺人,佛法之中,决没有不为修行而说之法。若是单从口头上高谈虚渺,或是从笔底下骋辩幽玄,便非佛法,只是戏论,那信解行证四种过程,都是为真实学佛者而说,并不能做他们这一般纯盗虚声的护身符。因此,我前回的讲题,便显然标明是学佛的过程,意思就是怕这一般“佛学者”冒牌闯人,不能不从中设一道大防。想必听讲诸君,或者也有些明白我的做意,早已暗中点首了。

话虽如此,但是真实学佛者信的过程和解的过程,究竟何以异于“佛学者”呢?在这中间,我们先要知道怎样才算去学佛?我明白地说一句吧!修三无漏学的人,才算是真实的学佛者。何谓三无漏学?第一是戒,第二是定,第三是慧。

①戒——止恶修善——律藏所诠——依戒而资定

②定——息虑静缘——经藏所诠——依定而发慧

③慧——破惑证真——论藏所诠——依慧而成佛

我们上回已经认明佛是什么，知道他只是智慧所成，我们既然学佛，就是要求到他一样的智慧。可是智慧生于禅定，禅定生于戒律。要求智慧，必须先修样定；要修禅定，必须先守戒禅，若是戒律有缺，禅定便无所资；样定不成，智慧便无由发；除却智慧，将来又成什么佛，现在又学什么佛呢！所以真实学佛者，必须修三无漏学。因此我说，修三无漏学的人，才算是真实的学佛者。修三无漏学的过程，才算是学佛的过程。

依此说来，不修三无漏学便不能谓之学佛，便不能列入学佛过程之中。所谓信的第一过程，实在就是修三无漏学的第一过程。若是分开来说，不求智慧，不能谓之学佛，不能列入学佛过程之中，所以第一过程(信)必有慧学。又，不修样定，也不能谓之学佛，也不能列入学佛过程之中，所以第一过程(信)又必有定学。又，不守戒律，也不能谓之学佛，也不能列入学佛过程之中，所以第一过程(信)又必有戒学。其余三种过程，也是一禅。

而依着三无漏学的次序，又必须由戒生定，由定生慧，单从三学本身上说，不又应当分为三步而以持戒为第一步吗？所以说，持戒是学佛的第一步。若是从四种过程上说，虽然另立了一个第一过程(信)，而这个第一过程(信)含有三步，仍然应当以持戒为第一步，并且因为有这第一步，才有这第一过程(信)，第一过程(信)实由这第一

步而起，因此，我在说过四种过程之后，又说这第一步。说到这里，我想前账后账都已交代清白，一定不会有人对本会计师再下那“前后不符”的考语了。

然而人家虽看不出这一篇账有什么毛病，本会计师倒要自己举出一个大大的破绽来，诸君试想想吧，前回所说四种过程之中，不是说第一过程只是信，而第三过程才是行吗？这次所说的三无漏学，是行的方面的事，便应当到第三过程里面去修，这第一过程不过一个信罢了，因此持戒虽然可算是第一步，但只是第三过程里面的第一步，怎可以说它也是第一过程里面的第一步呢？纵然第一过程不能离三无漏学，三无漏学又以戒为第一步，也只可以说信戒是第一过程的第一步，好像还不能说那个“持”字，一说“持”字，便混到第三过程里面去了。诸君想想：这不是一个大大的破绽吗？

在这一点上，实在包含着佛教里面一个重大的问题。有许多人对于这个“信”字，只认它是一个理上的信，不知道它还是一个事上的信；只认它是一个心上的信，不知道它还是一个身上的信。这从事上和身上说信，本来是佛教的特殊之点，所以显教虽面说“信满成佛”，密教里面说“信即是行”。着是它只是一个理上的信，不过得了一种空的知见；若是它只是一个心上的信，不过生了一种空的希求，又怎能便有成就呢！

那么，信的过程里面，也还是要持戒吗？

不错，信的过程里面，不仅有戒无漏学，并且还是要持戒。

那么,对于行的过程,又何以说呢?

在这中间,须得用一个譬喻,才可以说明。譬如有一个学习骑术的人,他在最初的两天,依着他的教师的指导,骑在马上使用种种驾御的方法,虽然也能左右进退,可是他只是信着教师所说,依样去实习,究竟自己也还莫名其妙,这便是信的过程;过了两天,他便渐渐地了解马的性情,了解骑的技巧,不复像从前茫无把握、专信教师,而他的信也更深了,这便是解的过程;后来他的骑术已经练习纯熟,便实地使用起来,千里驰驱,日亲鞍辔,因此熟能生巧,便也不必再忆教师的说法,只觉得心应手,控纵入神,这时他的解也更深了,而他的信又更深了,这便是行的过程;及至他使用骑术奔过长途,很迅速地达到了使的目的地,这时他便成功了,于是他的行也圆满了,他的解也圆满了,他的信也圆满了,这使是证的过程。

修三无满学的学佛者,也是一样。若问学佛的人在信的过程之中持戒与否,只者学骑术的在信的过程之中骑马没有;着问在信的过程之中持戒与行的过程何异,只着学骑术的前后两种过程的骑法是否相同。这个问题有了这个譬喻,便也不持烦言而解了。

前账后账既已交代清白,本会计师自己举出来的破绽,又已自己弥缝,这些题前的讨论总算可以结束了。可是听讲诸君,又不要怪我讲了半天,只是讲着题外的闲话,当知我在这一番讨论里面,已经说明了如何持戒是学佛的第一步,这也是题中应有之义呢!现在所要继续讲的,使只有学佛第一步的持戒了,我如今使一心敬谨地将

这位题中之主人翁介绍与诸君相见吧！

二、戒律在佛法中的地位

这位主人翁梵名“尸罗”（Sila），此云清凉；又名“毗尼”（Vinaya），此云调伏；又名“波罗提木叉”（Pratimoksa），此云别解脱；而中文的总名便是戒律。当我们的本师释迦牟尼如来入灭之际，曾经留下遗嘱告诸弟子：如来灭后，应以波罗提木叉为师。这位戒律“大师”自从受了这宠荣的遗命以后，一般佛家弟子自然都要皈依座前，他在佛教中地位之高，也就不待说了，然而他究竟何以能得到这样优异卓越的推崇呢？

我们必须记得我们学佛的对象，只是由一个“我见”而生出的贪瞋痴慢疑和五恶见等等烦恼，因为有这些烦恼遮掩着，使我们本来具足和佛一样的智慧无从显发，才成一个具缚的凡夫。如今我们不甘困居凡夫境界之中，要显发本来具足的智慧，必须先将这些烦恼断却，烦恼断却一分，智慧便显发一分，烦恼全部断却，智慧便全部显发，这是修行中间一个确定不移的正比例。但是这些烦恼如何才可以断却呢？你想，我们日常的生活，无时无处不与烦恼为生死交，习为故常，几成本性，要想猝然改变，立刻断它一个干净，那是绝对做不到的事。于是我们第一步便要借重这位“戒律”大师，先修其粗，然后再治其细；先治其外，然后再净其内；先制其流，然后再清其源，这些烦恼才可以渐次断却。若是不先用这种法门，不经

过这种阶段，便一定没有达到目的的希望，那时身心散漫，意志模糊，只有受着烦恼的包围，何能由你自己作主。所以我们学佛，非从持戒入手不可。若无戒律，便无佛法。他所以能得到一种优异卓越的推崇，即以此故。我们在这一点上，也就应当加以强烈的注意。

三、戒律的要义

戒律是些什么呢？就小乘戒说，现今流传的有四种：

- | | | |
|------|-------------------|-------|
| ①五戒 | _____ | } 在家戒 |
| ②八戒 | _____ | |
| ③十戒 | _____ | } 出家戒 |
| ④具足戒 | 比丘二百五十戒
比丘尼五百戒 | |

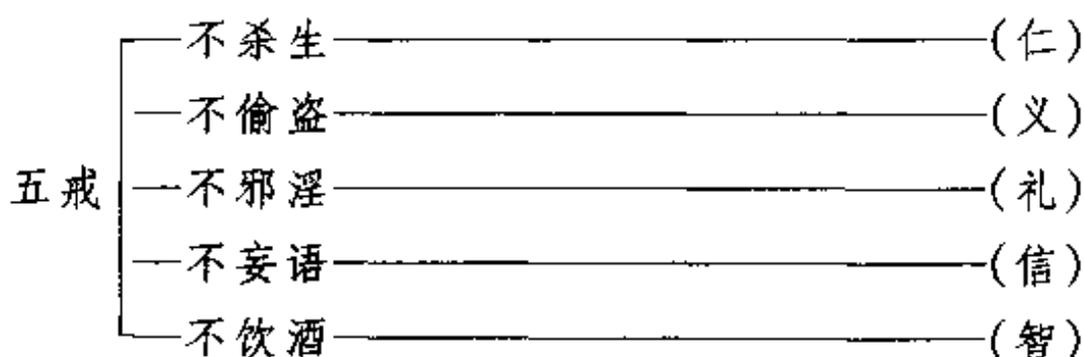
就大乘戒说，现今流传的也有四种：

- | | | |
|--------|-------------|-----|
| ①梵网戒 | _____ | 性宗戒 |
| ②菩萨戒本戒 | 又称瑜伽
戒本戒 | 相宗戒 |
| ③圆顿大戒 | _____ | 台宗戒 |
| ④三昧耶戒 | _____ | 密宗戒 |

大小两乘的戒原有很多的条文，有很密的意义，但本会计师素来所抱的宗旨，是先查主要总账，也就不敢烦诸

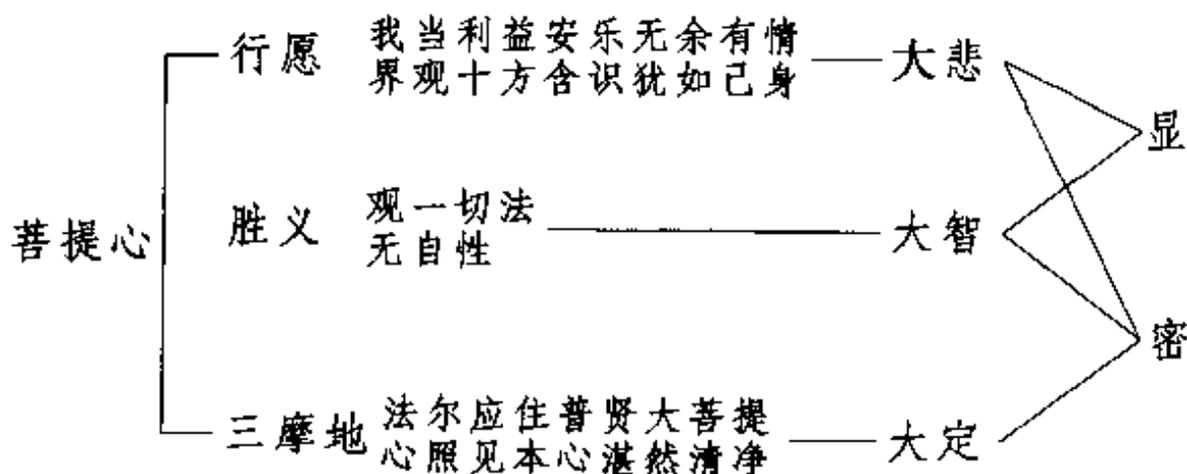
君做那读账对账的繁琐工作，而今便抛却大小两乘戒的细目，只谈大小两乘戒的大纲。

小乘的戒以五戒为根本，一切戒条都依五戒而立。何谓五戒？



只因小乘的一切戒条都依五戒而立，所以五戒若破则小乘戒破，五戒若在则小乘戒在。因此，我们在学佛的第一步持戒，若立于小乘方面，必须坚守五戒。

大乘的戒以菩提心为根本，一切戒条都依着菩提心而立。何谓菩提心？



只因大乘的一切戒条都依着菩提心而立，所以菩提

心存则大乘戒存，菩提心失则大乘戒失。因此，我们在学佛的第一步持戒，若立于大乘方面，必须不退菩提心。

说到这里，又容易起一种误解，是一种什么误解呢？便是认为我们若是志求大乘，似乎就可以敝屣^①五戒了，而为小乘的戒好像是消极地注重止恶，大乘的戒好像是积极地注重修善，我们大乘道中人只要在修善的方面用心，便不必更在止恶的方面作意了。这种误解，又足以使学佛者陷于无戒的境域，可是我们只要一看大乘的“三聚净戒”，便知道他是错了。今且说“三聚净戒”。

①摄律仪戒——受持五、八、十具等一切之戒律者

②摄善法戒——以修一切善法为戒者

③极众生戒——以饶益一切众生为戒者

这三聚净戒，是《华严》、《梵网》、《占察》、《瓔珞》等经，《瑜伽》、《唯识》等论所说，从这三聚净戒的内容足见大乘菩萨的戒法，不仅从积极方面修善利生，还须从消极方面防非止恶。换句话说，菩提心不违五戒，五戒也不违菩提心，善极心即具五戒，五戒也即具菩提心，不过境界有广狭之分，以致圣道有大小之别。实则行大乘道的菩萨仍应以小乘道为基，对于五戒正应与菩提心并重，不然就失去这三聚净戒的第一聚了。

同时，我们也应当知道，大乘“以菩提心为根本”的

① 敝屣：破旧鞋，比喻不足珍惜的东西。

戒,实比小乘“以五戒为根本”的戒要进一步。因为小乘的戒只求清净自己、利乐一身,而大乘的戒则愿清净众生、利乐一切。从“我空”上说,大乘的行愿菩提心实进于小乘。又因为小乘的戒必认戒法森严,时刻省念,而大乘的戒则知法无自性,执著全除。从“法空”上说,大乘的胜义菩提心又进于小乘。又因为小乘的戒但从散心用力,拂去客尘,而大乘的戒则注重入定修观,照见本性。从如实空上说,大乘的三摩地菩提心更进于小乘。因此,我们在这菩提心与五戒并重之中,应当有这一种的认识。

这位戒律大师我已经为诸君介绍过了,愿一般真实修行的同学,在这一次和他相见之罅,立刻发菩提心,誓守五戒,以圆满这学佛的第一步。至于说“戒感具色”,及至于“五戒为人,十善生天”等等话头,虽然也可以说明持戒得果决不唐劳,引起学人持戒的兴趣,但是我们既然学佛,便当一心上求菩提,绝对不可下慕人天的福报。因此,我也不散再将这些话作一个耸动诸君的材料,但愿诸君为了学佛的本愿而立即持戒,进证菩提,那么我这一番的介绍,也就因诸君而功德成就了。我想本演坛之中,所有一般听众大都是认真学佛精勤求道的人,到了下次开讲之期,一定都要变为这位戒律大师的弟子,本人敬谨在此,预祝诸君身心清净,自他无垢。

第六讲 修定是学佛的第二步

我在上回提出了学佛的三步,那时已经将第一步的持戒约略说明,这回便应当进而说第二步了。第二步是什么呢?这个问题实在是学佛的莫大关键,我要请听讲诸君,大家凝神一志,以十二分的殷重心,倾听这个法门,不仅牢记勿忘,并且力行不懈,这样才可算一个绍隆佛种的真佛子,万不可大意听过,或者把它看轻,以致空入宝山,自失利乐,这是我在演讲之前不能不预先声明的一点。声明之后,我敢敬告一般学佛的同愿,这第二步便是修定。

一、禅定为三学的中心枢纽

谈到修定,我便有无穷的感慨,须得先和诸君谈谈。我何以有无穷的感慨呢?我就是想到现今时代,在家学佛的人固然很多,出家学佛的人也并不少,然而耳目所及,那证大菩提、现正等觉的成佛者,终于罕见罕闻,这难道佛法是骗人的吗?不是不是!这只怪一般学佛的人不学“三学”而空谈学佛,犹如说食求饱,无补于饥,他只是自己骗了自己吧!这层感想本是我弘扬“三学”的动机,便便我在上回演讲之中提出了“持戒是学佛第一步”的口

号,以对治现今一般空谈学佛者的虚妄。

但是平心地观察,现今时代出家学佛的人,固然无不持戒,并且很多能精严地持戒;在家学佛的人也多半持戒,并且很多也能精严地持戒,似乎现代佛教徒之中实在已经有人循着“三学”的途径而向前进行,若说他们都是空谈学佛,未免太冤枉了。然而耳目所及,那证大菩提、现正等觉的成佛者,终于罕见罕闻,这难道我说“三学”学佛又是骗人的吗?不是不是!这就只怪一般学佛的人,往往知道持戒而不知道修定,行了第一步而不行第二步,对于“三学”只学了一学,又焉有学戒之可言?犹如九仞为山,仅覆一簣^①,他仍是自己骗了自己吧!不过在(持戒)这一个阶段里面,他究竟有一部分的修持,虽然对于证大菩提、现正等觉没有迅捷的成绩表现,但是他积了持戒的功德,却也能感得人天福报,丝毫都不唐劳,和那空谈学佛的人究竟两样。

本未也有人说:

“当群众的机,应当以劝人持戒为重。当目前的机,更当以劝人持戒为重。果能持戒,虽不能证得菩提,也可以感得福报。果能持戒,虽未必增加一佛,也足以灭少一魔。弘法的人为了当机利生起见,对于持戒功德,原只有随喜赞叹,决不容再昧然加以贬辞,何况持戒的功德显

^① 九仞为山,仅覆一簣:要堆很高的山,却只有一筐土。仞,是古代计算高度的单位。

明,世间与出世间都能实受利益,本来就值得随喜赞叹呢!”

然而我在这里,却要将那些仅知持戒的人轻轻地诃责一下,因为《菩提心论》上说:“所言利益者,为劝发一切有情,悉令安住无上菩提,终不以二乘之法而令得度”;又说:“行人既知一切众生毕竟成佛,故不敢轻慢。”以不退菩提心而论,我便不敢轻慢一般听讲诸君,不能仅以凡夫相视于现前,以人天相期于后世,只将那些持戒得福等等话头,劝人以二乘以下之法去持戒。同时我还要说,那些仅知持戒的人纵然得了真实的福报,但是他本来堪任安住无上菩提,却故步自封,中途而废,失去了学佛的本旨,辜负了“三学”的初门,毕竟是自己骗了自己呢!可是我冷眼旁观,现今学佛者里面,不为自己所骗的能有几人?只说到持戒精严,已经要算是鸡群之鹤,因此,我便有无旁的感慨了。

说到这里,我还要追进一层,指出他们骗了自己的实据。试看一般持戒精严的人,杀、盗、淫等恶业不行于身,贪、瞋、痴等恶业不行于意,乃至妄言、绮语、两舌、恶口等恶业也不行于口,持戒面能达到这样的境界,真足以使人天尊重,神鬼钦依,但是,假使他仅仅知道是这样持戒,而不知道进修定慧乃至一切善法,那么他所持的戒,无论是大乘小乘,都只算持了一半。何以故?小乘的戒,有止

持^① 还有作持^②；大乘的戒，摄律仪还摄善法。戒虽是定慧之基，在定慧之前，而从作持上说，定慧法门是所当作；从摄善上说，定慧法门又是所当摄。不到定成慧发的时候，他的戒总还没有圆满。若是仅仅持了那样一半的戒，便以为持戒精严，不求更进，他不是明明的骗着自己吗！然而戒法不彰，莫知其误，行之者，自以为奉行佛法而不知徒修人天福业；赞之者，也自以为赞扬佛法而不知徒奖人天福业。天下滔滔，不更令人感慨无穷吗！

况且戒法的不彰，并非由于现今佛门弟子的缺“闻”，却是由于现今佛门弟子的缺“思”与缺“修”。据我所见，其他的佛教教理，戒许还有人不得而闻，若是“三聚净戒”的大纲，就是穷乡荒寺、新僧幼尼，也都能闻之甚熟。诸君听了我这句语，一定有些不能相信，或者还要说：“这种三聚净戒的深义，非博览三藏的人，不易得闻，怎可以说人人闻过？”那么，我便要请诸君赴各寺庙里面听一听那《禅门日诵》的《蒙山施食仪》，这施食仪中，不是明明列着四弘誓愿吗？我们知道大乘戒以善摄心为根本，又当知道那第一的行愿菩提心^③ 便是以四弘誓愿为体。何谓四弘誓愿呢？

① 众生无边誓愿度——从苦谛上发——摄众生戒

① 止持：止恶。如不杀、不盗等五戒。

② 作持：扬善。如布施、精进等六度。

③ 行愿菩提心：三种菩提心之一。《金刚顶发菩提心论》所载菩提心之行相为：行愿、胜义、三摩地。

- ②烦恼无尽誓愿断——从集谛上发——摄律仪戒
- ③法门无量誓愿学——从道谛上发——摄善法戒
- ④佛道无上誓愿成——从灭谛上发——三聚圆满

这四弘誓愿，分明就是“三聚净戒”的大纲，分明告诉我们，学佛的人不仅应当防非止恶，并且在上求下化之外，还应当从道谛上进修定、慧等等法门，这便是行愿菩提心的体，也便是大乘戒的根本义。

在《禅门日诵》之中，这四句话天天要在佛前敬诵三遍，所以“三聚净戒”的大纲，现今佛教徒不是人人都闻之甚熟吗？然而说到持戒，有些学者仍然只知道有防非止恶的那一半，竟不知道尚有定、慧等等法门亦是持戒者所应学。单修福报不脱轮回，虚度一生，枉言学佛，这便不是他不曾闻，只能怪他自己“闻而不思”、“思而不修”了。像四弘誓愿这禅的明白开示、这样的纯熟忆持，而不思不修的人仍然置若罔闻，还是形成了一个戒法不彰的现象，其他难闻的佛法更何待言，我想正法衰微，大概就在这个毛病上吧！依此说来，他们骗着自己，并非出于一时的偶然，这便使我这一腔无穷的感慨，更引申于无穷了。

说了半天，只说了一些学佛的人仅知持戒而不知进修定慧，只见到那第一步而未尝见到再有第二步；同时便是显示这第二步的重要，学佛者一定要以修定为第二步。虽然也都是题中应有之义，但是这一位题中的主人翁，依然还隐在锦幕之后，没有登场，须得仍由我来介绍一下。

这位主人翁，梵名“禅那”（Dhyana）（或称禅、驮南、持阿

那),此云静虑(或译定、弃恶、功德丛林、思惟修);又名“三昧”(Samadhi)(或称三摩、三昧地、三摩底、三摩提、三摩帝、三摩地),此云等持(或译定、正定、正受、等念、调直定、心一境性、正心行处、息虑凝心、现法乐住);又名“三摩呬多”(Samahita),此云等引;又欲入定时名“三摩钵底”(Samapatti)(或称三摩钵提、三摩拔提),此云等至;又正在定中名“三摩半那”(Samapanna);而中文的总名便是禅定。

还有几个附带的名半不可不知,就是定中的止分名“奢摩他”(Samatha),此云止息;定中的观分名“毗婆舍那”(Vipasyana),此云观见;定中的止观平等的舍分名“优毕叉”(Upeksa),此云舍离;又入定初门的息道名“安般”(anapana)(或称安那般那),此云持出入息。这几个名字虽只是禅定的一部,往往也做这位主人翁的全权代表。

上回所介绍的那一位戒律大师,现今一般学佛的人大概本来都有些依稀的认识,不必多费唇舌已能使大家一见如故。而这回的介绍便大大的不同,大家既很少亲近这位禅定大师,他那复杂的履历又不容易背出,他又不是无关紧要的人物可以随意敷衍一番,这位大师正是我们刚才认为最重要的第二步主人翁,我若是偷懒略说,必为大家所不许。何况我的本愿,要在这禅定几字绝传的时候,使一般学佛的人都能亲切认识这位零丁寂寞的大师,以免空入宝山,自失利乐,因此,只得多耽搁诸君一点工夫,做一次查细账的工作了。

这笔账,先有三大项:如来禅、祖师禅、秘密禅。

如来禅有四项:

- ①有漏禅
- ②亦有漏亦无漏禅
- ③无漏禅
- ④非有漏非无漏禅

且待我将这四项的细账依次开列，报告诸君，愿诸君加意详查，仔细记取，因为这是诸君将来大获红利的一笔资本账呢！

二、禅定三大法系之一——如来禅

(一)有漏禅——世间报本味禅

一切众生，皆有初地味禅，若修不修，必定当得，故此乃禅之根本，一切上妙胜定，莫不依之出生。今且就凡夫外道所修得者言之，以示禅定之本体也。

凡夫外道，亦能以六行观修得此根本味禅。其六行观，即厌下地而欣上地也：

- ①厌苦观
- ②厌粗观
- ③厌障观
- ④欣胜观
- ⑤欣妙观
- ⑥欣出观

既得此根本味禅，亦能发有漏智，但未能生无漏智，所以称为有漏禅。以其暗证而无观慧，故称“隐没”；于其禅定生暧昧，故称“有垢”；所观之境界不分明，故称“无记”。

此有漏禅——世间根本味禅有十二门禅，即四禅、四等、四空是也。厌欲界而欣色界者，修四禅（缘内）四等（缘外）；厌色界而欣无色界者，修四空。此根本十二门禅中，又以四禅为根本，而四禅中之第四禅，尤为根本中之根本。

1. 四禅（或称四静虑、四禅定）

（1）初禅（或称觉观俱禅、有觉有观三昧、圣说法定）

初禅之前行，有“粗住”、“细住”、“欲界定”、“未到定”，其正禅具“八触”、“十功德”。

其先，行者安坐，端身摄心，气息调和，觉此心路泯然澄净，怙怙^① 安稳，蹶蹶而入，其心在缘而不驰散，是名“粗住”；由此心后，怙怙胜前，名为“细住”。如是一两时或一两日或一两月，豁尔心地作一分开明，我身如云如影，爽爽空净，虽复空净，犹见身心之相，未有定内之功德，是名“欲界定”；从是心后，泯然一转，不见欲界定中之身首衣服床铺，犹如虚空，是名“未到定”，此时性障犹在，未入初禅也。

在此未到定，身心虚寂，内不见身，外不见物，如此或经一日乃至一月一岁，定心不坏，则于此定中，即觉身心

① 怙：（音 tié）平定。

凝然，运运而动，由此次第感得“动、痒、轻、重、冷、暖、涩、滑”等相，是名“八触”。此为色界之清净四大（地、水、火、风）极微，依欲界身中而发，其四大极微转换，各现其体用之二，故发此触相也。动轻是风，痒暖是火，冷滑是水，重涩是地，此乃正入初禅之相。此时有“十功德”，又谓之“十眷属”，如“空、明、定、智、善心、柔软、喜、乐、解脱、境界相应”是也（是就八触中之动触而论，余七触功德准之）。此八触十功德，唯在初禅，二禅以上则无，以四大转换已了故，是为初禅之特相。就四禅总体言之，则以“十八支功德法”分别，此中初禅有五支：①觉支，②观支，③喜支，④乐支，⑤一心支。

入此禅者，便离欲界，居于色界之离生喜乐地，即大梵天、梵众天、梵辅天之三天。此初禅天以上，色欲均灭，不须分段食，无鼻、舌二识，唯有眼、耳、身、意四识，具觉、观二者，有喜受而与意识相应，有乐受而与眼、耳、身三识相应。其正报有天王天众，其依报有宫殿国土，依具五蕴，但均胜妙。

此禅为治外乱之始。

(2)二禅(或称喜俱禅)(又此下三禅,或称无觉无观三昧、圣默然定)

既入初禅，又以觉现动乱，加以呵弃，初禅谢已。即发中间禅定，又入未到定，若不退失，便发二禅，混四大色成一净色，于是定心之内，益显滑净，即得此禅。（十八支）此禅有四支：①内净支，②喜支，③乐支，④一心支。

入此禅者，便离色界之离生喜乐地，居于色界之定生

喜乐地，即少光天、无量光天、极光净天之三天。此二禅天以上，于初禅四识，又去其三，仅有意识之一识，复无觉、观二者。

此禅外乱已息。

(3)三禅(或称乐俱禅)

既入二禅，又以喜受动乱，加以呵弃，二禅谢已。又入中间未到定，若不退失，便发三禅，于是定心之内，舍喜受而增正念正慧，色法转妙，身受正乐，即得此禅。(十八支)此禅有五支：①舍支，②念支，③慧支，④乐支，⑤一心支。

入此禅者，便离色界之定生喜乐地，居于色界之离喜妙乐地，即少净天、无量净天、遍净天之三天。此三禅天中，亦只有意识，但有绵绵之乐，从内心而发，遍满身分，美妙无比，故三禅之乐法，易为行者味著(而止步不前)足碍进修，殊为危险。

此禅为治内乱之始。

(4)四禅(或称不动定、舍俱禅)

既入三禅，又以乐受动乱，加以呵弃，三禅谢已。又入中间未到定，若不退失，便发四禅，于是定心之内，不为苦乐所动，色法极妙，出入息断，即得此禅。(十八支)此禅有四支：①不苦不乐支，②舍支，③念支，④一心支。

入此禅者，便离色界之离喜妙乐地，居于色界之舍念清净地，即无云天、福生天、广果天、无想天及五净居天(无烦天、无热天、善见天、善现天、色究竟天)之九天。此四禅天中，亦唯有意识，但无苦乐等受，仅有舍受与之相应，且

出入息至此均断。

此禅内乱亦息。

外道入此定时，不坏身色，直灭其心，入无想定，谓为涅槃，故曰：无方便外道灭心入无想定（即此），有方便凡夫外道灭心入非有想非无想定，佛弟子灭心入灭受想定。

以上四禅，为内色界定。以下四等，为外色界定。

2. 四等（或称四无量、四梵行）

（1）慈无量心

行者既得四禅，若由“缘内”而更“缘外”便得四无量定，彼生梵天而欲作梵天王者必修此。（小乘则为自增福德易入涅槃，大乘则为欲度众生大悲为本。）

能（给）与他乐之心，名之为慈。行者于禅定中，与慈相应，无瞋无恨，无怨无恼，善修得解，广大无量，即成慈无量定。若在前四禅中，仅能自乐而已。

（2）悲无量心

能拔他苦之心，名之为悲。行者于禅定中，与悲相应，无瞋无恨，无怨无恼，善修得解，广大无量，即成悲无量定。若在前四禅中，仅思自拔而已。

（3）喜无量心

庆他得乐之心，名之为喜。行者于禅定中，与喜相应，无瞋无恨，无怨无恼，善修得解，广大无量，即成喜无量定。若在前四禅中，仅知自喜而已。

（4）舍无量心

于他不著之心，名之为舍。行者于禅定中，与舍相

应,无瞋无恨,无怨无恼,善修得解,广大无量,即成舍无量定。若在前四禅中,仅及自舍而已。

此四无量在第四禅修之易得,但初禅修悲,二禅修喜,三禅修慈,四禅修舍,亦甚便也。

此为众生缘之四无量心,凡夫修之。(小乘修法缘四无量心,大乘修无缘四无量心。)

3. 四空(或称四无色定、四空处定)

(1) 空无边处定(或称空定、空处定)

行者既得四禅四等,已进色界顶天,但厌色质为碍,不得自在,如系牢狱,仍求出离,即舍色缘空,经过中间之未到定,心与虚空之法相应,即成空处定。

自此以上,便离色界而居于无色界之四空天。其境胜妙,于五蕴无色蕴,正报只有受想行识四蕴之假和合而无色身,又无依报之国土宫殿,并不可分为四处,但由所修境界而证。惟无色界仍在“三有”之内,故亦有微妙之细色。

(2) 识无边处定(或称识定、识处定)

行者既得空定,又厌虚空无边,缘多则散,能破于定,仍求出离,以剖色得空,剖空得识,色空诸法,均以识摄,即舍空缘识,经过中间之未到定,心与识法相应,即成识处定。

(3) 无所有处定(或称无想定、少处定、不用处定)

行者既得识定,又厌三世之识无边,缘多则散,能破于定,即舍一切识而缘法尘少处,经过中间之未到定,心与无所有法相应,即成少处定。

(4)非想非非想处定(或称非有想非无想定)

行者既得少处定,又厌无所有处之无想如痴如醉,识处以上之有想如痛如疮,即舍前定而缘非想非非想处,经过中间之未到定,心与非有想非无想之法相应,即成非想非非想定。

外道得此定时,断一切想,不知尚有细想,便以无想自诩,未证涅槃,故曰:无方便外道灭心入无想天定(即前色顶),有方便凡夫外道灭心入非有想非无想定(即此),佛弟子灭心入灭受想定(由此更进)。

至此,行者已达三界之顶,但仍未出三界,故终为世间有漏禅,若由此进入灭受想定,斯超三界矣!

(二)亦有漏亦无漏禅——世间根本净禅

矫根本味禅之“暗证”而加以“观慧”,破根本味禅之“味著”而成为“无垢”,治根本味禅之“无记”而出于“分明”,便有此根本净禅。

此净禅以一息道而分三种:一曰“六妙门”,为全修法,由数息而入;二曰“十六特胜”,为简修法,由随息而入;三曰“通明禅”,为速修法,由观息而入。

凡夫外道之利根者,亦能任修一种息道而得净禅,即能由此发有漏智,倘得值佛闻法,亦能由此发无漏智,故称亦有漏亦无漏禅。此中有漏无漏之分,实以修息道时用心有界,不可不辨。

凡夫——暗心持息唯希禅乐——
外道——略具观慧妄求解脱—— } ——有漏

小乘——正观谛缘志在入灭——
大乘——安心般若具足方便—— }——无漏

1. 六妙门

此为息道之全修法，慧性多者修之。以慧多定少，虽不昏沉而多散乱，难与禅定相应，入手时尚须偏重“止”法以除其散乱，故必修其全法，方得净禅。且以定少慧多，虽多散乱而不昏沉，发无漏智甚速。

(1) 数

①修数息——行者端身正坐，调和气息，不涩不滑，安详徐数，从一至十，复从一起，摄心在数，不令驰散，是名修数。

②证数息——与数相应者，心住息缘，任运自数，从一至十，不加功力，觉息虚微，心相渐细。尔时患数为粗，意不欲数，便应舍数修随。

(2) 随

①修随息——舍前数法，一心依随息之出入，既与俱出，复与俱入，摄心缘息，知息入出，长短冷暖，亦须悉知，是名修随。

②证随息——与随相应者，心既渐细，觉息长短遍身入出，心息相依，恬然凝静。尔时觉随为粗，心厌欲舍，便应舍随修止。

(3) 止

①修止息——息诸缘虑，不念散随，凝静其心，止于一处，眉间鼻端脐下均可，心既有止，息亦虚凝，是名修

止。

②证止息——与止相应者，自觉身心泯然入定，息亦自住，若不出入，不见内外一切相貌，即如欲界、未到等定。尔时当念此少观慧，所证实浅，便应舍止修观。

(4) 观

①修观息——于定心中，以慧分别，谛观色身微细出入息相，以及皮肉筋骨三十六物，乃至一切受想行识，罔不虚诳，其中均无常乐我净足以味著，是名修观。

②证观息——与观相应者，觉息入出，遍诸毛孔，心眼开明，彻见三十六物及诸虫户，内外不净，刹那变易，五阴虚诳，均无自性。观境既明，心生悲喜，得四念处，破四颠倒。尔时觉念流动，未穷真道，便应舍观修还。

(5) 还

①修还息——既空所观之境，还观能观之心，此心依息，发为观智，了了分明，能破诸境，然无自性，亦与境同，循息而求，虚明一片，反复破析，终不可得，于所观境，实无味著，是名修还。

②证还息——与还相应者，心慧开发，息息还源，能所两无，境智俱离。尔时虽离境智，但仍计有境智当离，离心未除，心随二边，便应舍还修净。

(6) 净

①修净息——循息外观，所观既空，便离其境；循息内观，能观亦空，便离其智；能所之空，境智之离，实属本净，非从修得。行者至此应泯一切妄想分别，无离不离，即亦不得能修所修及净不净，是名修净。

②证净息——与净相应者，心无依倚，不住不著，豁然朗悟，真明现前，无碍方便，任运开发，如如清静，三界垢尽。此中证者有二：一相似证，见道以前五方便“相似无漏慧”发；二真实证，见道以后苦法忍乃至第九无碍道等三乘“真无漏慧”发也。

行者修此六妙门，即能进证诸禅。六门之中，必有一能进者，当遍试而善修之，但多能于欲界定及初禅中即发无漏智，不必至上地诸禅也。至其真实圆证之六妙门，则数门为十住，随门为十行，止门为十回向，观门为十地，还门为等觉，净门为妙觉也。

2. 十六特胜

此为息道之简修法，定性多者修之。以慧少定多，虽多昏沉而不散乱，易与禅定相应，入手时只须偏重“观”法以除其昏沉，故仅修其简法，即得净禅。且以定多慧少，虽不散乱而多昏沉，发无漏智略迟。

(1) 知息入特胜——(粗住)

味禅之粗住，暗心数息，观慧不明，仅觉怙怙安稳而已。今舍数息而从随息入手，即能以观慧照息了了，于此怙怙安稳之中，已悉知息之入相，由外而内，息息相续，无不明知，是为特胜。

(2) 知息出特胜——(细住)

味禅之细住，亦仅觉怙怙胜前而已。今以观慧渐进，前仅知息之入相者，于此怙怙胜前之中，更兼知息之出相，一出一入，息息相续，无不明知，是为特胜。

(3) 知息长短特胜——(欲界定)

味禅之欲界定，亦仅觉身心空净而已。今以观慧又进，前仅知息之出入相者，于此身心空净之中，更兼知息之长短相，一出一入，或长或短，息息相续，无不明知，是为特胜。

(4) 知息遍身特胜——(未到定)

味禅之未到定，亦仅觉空无所见而已。今以观慧更进，前仅知息之出入长短相者，于此空无所见之中，更兼知息之遍于全身，不出不入，不长不短，遍体微微，而从百千毛孔呼吸翕鬲，息息相续，无不明知，是为特胜。

以上四种特胜是“身念处”。

(5) 除诸身行特胜——(初禅之觉观二支)

(6) 受喜特胜——(初禅之喜支)

(7) 受乐特胜——(初禅之乐支)

(8) 受诸心行特胜——(初禅之一心支)

味禅之初禅，但能感得八触，离生喜乐而已。今有观慧，于初禅发时，以身心豁然开朗为觉支，以洞见身中三十六物及五阴四倒为观支，以无所受而受“分明”、“无垢”之喜为喜支，以无所受而受“分明”、“无垢”之乐为乐支，以众心即是一心，受诸心行，念念不忘为一心支，乃能善入此禅，是为特胜。

以上四种特胜是“受念处”。

(9) 心作喜特胜——(二禅之内净喜乐三支)

(10) 心作摄特胜——(二禅之一心支)

味禅之二禅，但能内净觉观，定生喜乐而已。今有观慧，于二禅发时，内净之作喜，一心之作摄，均照了而无颠

倒,知此均心之作业,乃能善入此禅,是为特胜。

(11)心作解脱特胜——(三禅)

味禅之三禅,常以受“遍身乐”,不复求脱。今有观慧,于三禅发时,虽入离喜妙乐之地,得美妙无比之乐,而知其未离色法,仍须解脱,故于心终不味著,乃能善入此禅,是为特胜。

(12)观无常特胜——(四禅)

味禅之四禅,常以入“不动定”,味之为常。今有观慧,于四禅发时,虽入舍念清净之地,得三灾不到之定,而知其未离色法,犹是无常,故于心终不味著,乃能善入此禅,是为特胜。

以上四种特胜是“心念处”。

(13)观出散特胜——(空处定)

味禅之空处定,见色笼已出,散归一空,便味著空处,计为真实。今以观慧所照,发此定时,即知此定既出彼散色,亦当出此散空,因了达此定不实,不复生染,乃能善入此定,是为特胜。

(14)观离欲特胜——(识处定)

味禅之识处定,见空法亦离,一识独存,便味著识处,计为真实。今以观慧所照,发此定时,即知此定缘散空之欲已离,而缘散识之欲亦当离,因了达此定不宝,不复生染,乃能善入此定,是为特胜。

(15)观灭特胜——(少处定)

味禅之少处定,见色心俱灭,仅有一无为法,便味著少处。今以观慧所照,发此定时,即知此定既灭一切有为

法，亦当灭一切无为法，因了达此定不实，不复生染，乃能善入此定，是为特胜。

(16) 观弃舍特胜——(非想定)

味禅之非想定，见有为无为均舍，直达三界之顶，便味著非想处。今以观慧所照，发此定时，即知此定既弃舍三界之下地，亦当弃舍三界之顶地，因了达此定不实，不复生染，乃能善入此定，是为特胜。

以上四种特胜是“法念处”。

此十六特胜，必具上地诸禅，始发无漏智，不如前后二法之速，称特胜者，对味禅言也。

3. 通明禅

此为息道之速修法，定慧性等者修之。以定慧相等，昏散俱无，最易与禅定相应，入手时即能止观并用，无病待除，故仅修其速法，亦得净禅。且以定慧双备，昏散两绝，发无漏智最迅。

此禅从初修习，即不用数息随息诸法，但通观“息”、“色”、“心”三事无分别，观一达三，彻见无碍。此法明净，善开心眼，又能发三明六通最为疾利，故名通明禅。

修通明禅——行者欲观三事，当先观“息”，遍身出入，与心相依；次观“色身”，随息生化，以心为主；次又观“心”，依息为机，托身显发，如是三事不离，历历可见。乃进而观，心依于息；息无自性，息依于身；身无自性，身依于心；心无自性，四缘不起，四大备离，则此三事均不可得，如是三事无性，历历可见。又须观一事时，即达三事，达三事时，即达诸法，是为修相。

证通明禅——及至内证真谛，深入实相，三事分明，莫不通达，彻见此中“寿”、“暖”、“识”三，更互依持，得相续住（寿即身，暖即息，识即心），亦知世间天文地理乃至一切悉与此中相应，能具三界一切禅定，通入十二门禅，而从初至后，一一诸禅，均能发无漏智。且彼又知三界之顶“非想定”中犹有细烦恼未断，乃更进而入“灭尽定”，故此禅实能断尽粗细诸惑而得三乘涅槃者。又以三事观成，三事无碍，即能成就身业之神变轮（色），口业之正教轮（息），意业之记心轮（心），而三明六通^①无不具备，是为证相。

此禅亦可分为九定：

- ①通明初禅——通观三事而离生喜乐。
- ②通明二禅——通观三事而定生喜乐。
- ③通明三禅——通观三事而离喜妙乐。
- ④通明四禅——通观三事而舍念清净。
- ⑤通明空处定——三事俱灭仍有细三事。
- ⑥通明识处定——破空之细色。
- ⑦通明少处定——破识之细心。
- ⑧通明非想定——破无为法之细息。
- ⑨通明灭尽定——三事灭尽乃得三事无碍。

^① 三明六通：三明，指宿命智明、天眼智明、漏尽智明。六通，指神足通、天眼通、他心通、宿命通、漏尽通。

(三)无漏禅——出世间禅

由味禅而进于净禅,虽亦能发无漏智,但其观慧不出“实观”,故于分明无垢之中,倘不值佛闻法,即仍多囿于世间而不能出。今从“实观”上,更进用“得解观”,便成此出世间禅——无漏禅。

此出世间禅无漏禅以一“不净观”而分二道,即“坏法”与“不坏法”是也。盖不净观中亦有二种观:一为不净观,一为净观。如专修其不净观,唯观白骨,且恐于此白骨有所执著,更想烧之成灰,是曰“坏法道”。如兼修其净观,不作烧灭骨人之想,转由骨人放出八色光明,乃至净光遍于一切,是曰“不坏法道”。

小乘人修此二道,均能发无漏智而得阿罗汉果。其“坏法”罗汉,即是慧解脱罗汉,性重理而不重事,但得慧障解脱,依慧而离一切障慧之烦恼障,即证涅槃。其“不坏法”罗汉,即是俱解脱(又名心解脱)罗汉,性重理亦重事,解脱慧障,亦解脱定障,既依慧而离一切障慧之烦恼障,兼依定而离一切障定之解脱障,乃证涅槃。

1. 坏法道

此道为钝根人所修,于不净观中,专修其不净观。凡有三法:行者下手对治贪欲,便修“九想”;次以修时多生恐恼,便修“八念”;后即进而杀诸结使^①,便修“十想”。此禅以“九想”始,以“十想”终,善修此禅,发真无漏,即成“坏法”阿罗汉。是人既坏灭欲界身相,恒于下地即证涅槃。

^① 结使:烦恼。

槃，不能具足三界诸禅三明八解^①，亦不得灭尽定。

(1) 九想

此为坏法观禅之初行，如外察敌情以破贼，其法即观人之尸相不净，同时心与定相应(或称九相、九想观)。

- ① 膨胀想——观尸之渐渐膨胀变形。
- ② 青瘀想——观尸之久经风日而色变。
- ③ 坏想——观尸之破坏。
- ④ 血涂想——观尸坏而血肉涂地。
- ⑤ 脓烂想——观尸之血肉腐败。
- ⑥ 啖想——观尸之血肉为禽虫啖(吃)食。
- ⑦ 散想——观尸被啖(吃)而裂散。
- ⑧ 骨想——观血肉既尽白骨狼籍。
- ⑨ 烧想——观火烧白骨成灰。

此虽为三法之初门，然善修“九想”，即具“十想”，故或以九想该其余，如《摩诃衍》中说，若善修“九想”，开身念处门，身念处开三念处门，四念处开三十七品门，三十七品开涅槃城门。

(2) 八念

此为“坏法”观禅之中行，如内安己心以伏贼，因修“九想”时常生恐怖，即以“八念”除之。

^① 八解：又名八背舍，指依八种定力而舍去对色界与无色界的贪欲。

- ①念佛——念佛陀之威神以除恐怖。
- ②念法——念正法之胜妙以除恐怖。
- ③念僧——念圣僧之依伴以除恐怖。
- ④念戒——念持戒之功德以除恐怖。
- ⑤念舍——念行施之福报以除恐怖。
- ⑥念天——念生天之乐果以除恐怖。
- ⑦念出入息——念息道之安定以除恐怖。
- ⑧念死——念死法之常随以除恐怖。

此虽列于三法之中,但若恐怖不生,即不必修,且亦有不为坏法观禅而修之者。

(3) 十想

此为坏法观禅之后行,如破贼伏贼后之杀贼,其法即由九想而进观法空生空,便从见修二道以入于无学道,能得尽智及无生智。(九想为外门,十想为内门;九想为舍摩他,十想为毗钵舍那。)

- ①无常想——总观三界一切法无常——(体)
- ②苦想——总观三界一切法是苦——(相)
- ③无我想——总观三界一切法无我——(用)

以上见道(能断分别之执)。

④食厌想——(人食种种不净亦能生根生识与原有四大无异)——别观我身之无我。

⑤一切世间不可乐想——(人生欲色无色三界所受均苦)——别观我身之苦。

⑥死想——(人身危脆一切时中皆有死乃至一息亦非可保)——别观我身之无常。

⑦不净想——(实观此身生处种子自性自相究竟等五种不净)——别观我身之不净。

以上修道(能断俱生之执)。

⑧断想——(二执均断)——观过去——对用之无我。

⑨离想——(诸苦悉离)——观现在——对相之苦。

⑩尽想——(不受后有)——观未未——对体之无常。

以上无学道。

2. 不坏法道

此道为利根人所修,于不净观中,兼修净不净观。凡有三法:行者下手对治贪欲,便修“八背舍”;次以修时多生惑著,便修“八胜处”;后即道而圆满净观,便修“十遍处”。此禅以“八背舍”始,以“十遍处”终,善修此禅,发真无漏,便成“不坏法”阿罗汉。是人进观净色不坏,又从此观禅三法之上,练之以九次第定,熏之以师子奋迅三昧,

修之以超超三昧^①，由此观练熏修四禅，进得种种神通，实能具足三界诸禅三明八解，亦能于九定极处之灭尽定出入自在。

(1) 八背舍

此为“不坏法”观禅之初行，背舍三界之贪爱者也（或称八惟无、八惟务、八解脱）。

① 初背舍——（初禅）

此又名“内有色想观外色解脱”。

行者端身正心，谛观足大拇指，想有一处胀黑如豆大，渐渐胀起，乃至见一拇指大如鸡卵；次观二指三四五指亦然，渐次循身悉见肿胀；复观坏烂流脓，胀破脏观，种种不净，自恶己身，甚于死狗。观外所爱男女之身亦复如是。

若离贪爱，应当进观白骨。于此种种不净之中，一心谛观眉间，想皮肉裂开，见白骨如爪大，又向上裂，顶骨悉观，又向下裂至足，但见骨人端坐。乃至遍观十方皆是骨人，无复所爱男女之身，内外四大，均不净境，尔时谛观身受心法，悉知无我。如是从头至足，循身谛观深练，乃经百千许通，继见骨上白光煜爚，即当谛观眉间，虽亦见白光，而不取光相，但定心于此，便于眉间见八色光明旋转

① 超越三昧：指佛及菩萨能超越上下诸地而随意入出之三昧。如散心之人，不能直接入四无色定，必先入初禅定，顺次而入四禅，再入四无色定之初定；又出定亦不得直出，必逆次依此次第而出。此乃声闻之法。然而佛及深位之菩萨则不必依此次第入出，而可由散心直接超入灭尽定，亦可由灭尽定直接超出散心。此超入、超出三昧之法，称为超越三昧。

而出(八色者,地水火风青黄赤白也,有色无质,净妙胜于常色)其光明净,遍照十方四大不净之境。行者复当循身深炼骨人,还复摄心身中一处,其处亦出八色光明,如是从头至足,处处放光,是为初背舍。(内骨人未灭,故曰内有色想,见外八色光明及所照欲界不净境,故曰观外色。)

②第二背舍————(二禅)

此又名“内无色想观外色解脱”。

骨人放光既遍,今欲入二禅内净,放坏灭内骨人,渐渐腐烂碎坏,欲灭归空。是时但摄心入定,缘彼八色光明及所照十方四大不净之境,于后内心豁然明净,即见八色光明从此内净中出,照明十方四大不净之境倍胜于上,是为第二背舍。(内骨人已灭,故曰内无色想,仍见八色光明及所照不净境,故曰观外色。)

③第三背舍————(四禅)

此又名“净解脱身作证具足住”。

上二背舍为不净观,此则净观也。净不净有四种:一、不净不净,不净观中见身不净是也;二、不净净,白骨生白光是也;三、净不净,一则净光出于白骨为出处不净,二则照见十方四大不净之境为所照不净,三则光体未被炼为能照不净是也;四、净净,离此三种不净是也。前此初背舍光出白骨,未净其内;二背舍光照不净,未净其外;今则光体又经多次深炼所照之境,亦悉成一片净色,内外俱净,是为三背舍。(内外俱净,故曰净解脱;此观亲证,故曰身作证;此定圆满,故曰具足住。)

④第四背舍————(空处定)

此又名“空无边处解脱”。

行者于欲界定后，已除自身皮肉不净之色；初背舍后，已灭内身白骨之色；二背舍后，已转外境不净之色，故至第三背舍中，唯余八种净色。此八种色，皆依心住，若心舍色，色即谢灭，尔时一心缘空，与空法相应，是为第四背舍。（此依空定而得之解脱，故曰空无边处解脱。）

⑤第五背舍——（识处定）

此又名“识无边处解脱”。

行者心又舍空，进而缘识，与识法相应，是为第五背舍。（此依识定而得之解脱，故曰识无边处解脱。）

⑥第六背舍——（少处定）

此又名“无所有处解脱”。

行者心又舍识，进而缘无为法尘，与无所有法相应，是为第六背舍。（此依无所有处定而得之解脱，故曰无所有处解脱。）

⑦第七背舍——（非想定）

此又名“非想非非想处解脱”。

行者心又舍无为法尘，进而缘非有想非无想之法，与非有想非无想之法相应，是为第七背舍。（此依非想非非想处定而得之解脱，故曰非想非非想处解脱。）

⑧第八背舍——（灭尽定）

此又名“灭受想定身作证具足住”。

行者心又舍非有想非无想之法，进而灭尽一切所缘，是为第八背舍。（此依灭受想定而得之解脱，故曰灭受想定；此观亲证，故曰身作证；此定圆满，故曰具足住。）

(2)八胜处

此为“不坏法”观禅之中行，能使八背舍之观心，能观所观，两臻胜妙，不惑于所臻，如健人乘马能破贼，亦能自制其马(或称八除人)。

①初胜处——(初禅)

此又名“内有色想观外色少胜处”。

②第二胜处——(亦初禅)

此又名“内有色想观外色多胜处”。

以上二胜处，即初背舍。只以初时观道未熟，观心未细，不易摄持多色，故所观外色少。如行者观己身是骨人，亦见外所爱男女之身是骨人，但未能普及十方，及其后时观道渐熟，观心渐细，便能摄持多色，故所观外色多。如行者遍观十方，皆是骨人，于此二时，若能观而不惑，不令此心驰散，还摄缘中(舍余骨人而缘己身骨人，又从足至头，渐次舍余处而缘眉间)，是为胜处。

③第三胜处——(二禅)

此又名“内无色想观外色少胜处”。

④第四胜处——(亦二禅)

此又名“内无色想观外色多胜处”。

以上二胜处，即第二背舍。只以初时观道初改，观心初转，不易摄持多色，故所观外色少。如行者灭内骨人，亦能外观欲界四大不净之境，但未能普及十方，及其后时观道久改，观心久转，使能摄持多色，故所观外色多。如行者遍观十方欲界四大之境，皆是不净，于此二时，若能观而不惑，不令此心驰散，还摄缘中，是为胜处。

- ⑧观白遍处———(亦四禅)
- ⑨观空遍处———(空处定)
- ⑩观识遍处———(识处定)

此中前八遍处，即第三背舍，依第四禅，缘清净色蕴；后二遍处，即第四第五背舍，依空识二无色定，缘受想行识四蕴，过此即入无为，无遍处相可得矣！

上述“不坏法”观禅三法，在钝根人，固当先修八背舍，次修八胜处，后修十遍处；在中根人，仅修竟三背舍，即修胜处遍处；在利根人，仅修竟初背舍，即修胜处遍处。

(4)九次第定

不坏法道，于观禅三法之后，尚须练之以九次第定，谓之“练禅”。

“练”为调练之义。前之观禅，虽亦能由四禅四空而入灭定，但出入中间，尚杂异念，非能纯熟，复加调练，顺次出入，异念尽除，无间无杂，其心自然次第而进，故称为九次第定。

- ①初禅次第定
- ②二禅次第定
- ③三禅次第定
- ④四禅次第定
- ⑤虚空处次第定
- ⑥识处次第定
- ⑦无所有处次第定

⑧非想非非想次第定

⑨灭受想次第定

(5)师子奋迅三昧

不坏法道，于观禅练禅之后，尚须熏之以师子奋迅三昧，谓之“熏禅”。

“熏”为熏熟自在之义。前之练禅，但能顺次出入，未能道次出入。复加熏熟，使之顺逆无碍，进退自如，犹如师子奋迅，一则奋除尘土，二能前走却走捷疾异于诸兽。此三昧亦如是，一则奋除障定之惑，二能出入诸禅，捷疾无间，异于余之三昧，故称为师子奋迅三昧。

①入禅奋迅——顺九次第定从初禅至灭定均能奋迅而入。

②出禅奋迅——逆九次第定从灭定至初禅均能奋迅而出。

此师子奋迅三昧，能于四禅获五神通，以神通力，上供下施，但必至佛地乃能满足。

(6)超超三昧

不坏法道，于观禅练禅熏禅之后，尚须修之以超越三昧，谓之“修禅”。

“修”为修治之义。前之熏禅，虽顺逆均可无碍，但能次第无间出入，未能超越自在出入。复加修治，乃益精妙，不必依其次第，任意超越远近诸地，而出入自在，故称

为超越三昧。

①超入三昧——谓从初禅起，超入非想非非想处；非想非非想处起，入灭定；灭定起，还入初禅；从初禅起，入灭定；灭定起，入二禅；二禅起，入灭定；灭定起，入三禅；三禅起，入灭定；灭定起，入四禅；四禅起，入灭定；灭定起，入空处；空处起，入灭定；灭定起，入识处；识处起，入灭定；灭定起，入不用处；不用处起，入灭定；灭定起，入非想非非想处；非想非非想处起，入灭定，是为诸佛菩萨超入三昧。

若声闻之人，但能超人一定而不能超入二定，况能如上自在超人乎！

此超入三昧又可分为三：一顺超人，二逆超人，三顺逆超人。

②超出三昧——谓从灭定起，入散心；散心起，入灭定；灭定起，还入散心；散心起，入非想非非想处；非想非非想处起，住散心；散心起，入无所有处；无所有处起，住散心；散心起，入识处；识处起，住散心；散心起，入空处；空处起，住散心；散心起，入四禅；四禅起，住散心；散心起，入三禅；三禅起，住散心；住散心起，入二禅；二禅起，住散心；散心起，入初禅；初禅起，住散心，是为诸佛菩萨超出三昧之相。

若声闻之人，但能超出一定，而不能超出二定，况能如上自在超出乎！

此超出三昧又可分为三：一顺超出，二逆超出，三顺逆超出。

修禅已后，不坏法逆之出世间禅斯观止矣！

(四)非有漏非无漏禅——出世间上上禅

修禅定者，凡有三种摄心：一曰“出法摄心”，世间味净二禅是；二曰“灭法摄心”，出世间坏法不坏法二禅是；三曰“非出非灭法摄心”，出世间上上禅是。

出法摄心者，以观“息”为门，故世间禅重在息道；灭法摄心者，以观“色”为门，故出世间禅重在不净观；非出非灭法摄心者，以观“心”为门，故出世间上上禅重在智悲双运。然此三者体固相通，但以用心有异而有胜劣之分耳。

此出世间上上禅，并非舍离世间出世间诸禅而别有体，不过彼超乎世间出世间诸禅之上，深明“人法”二空，又从空而见其不空，故能于其空上运之以智，既不住生死而有以自利，又能于其不空上运之以悲，即不住涅槃而有以利他。

凡此出世间上上禅，皆大乘菩萨所修，非凡夫外道及小乘人之所共也。略辨其相，可分为菩萨九种大禅：

1. 自性禅

心之真体，于外不求，本来具足，自性即禅，是之谓自性禅。心之妙用，能生万法，依心而修，禅由自性，是之谓自性禅。此有横竖二说：若依横说，则出世间上上禅之

“体”空而不空，出于自性，莫非自性禅也；若依竖说，则铁轮十信之位，闻思等慧未成以前，行世间出世间善，一心安住，或止分，或观分，或二同类，或俱分，均名自性禅。

2. 一切禅

世间法之一切体相用，唯心所观，莫不是禅，是之谓一切禅。出世间法之一切体相用，亦唯心所观，莫不是禅，是之谓一切禅。

① 世间之现法乐住禅————体

② 世间之出生三昧功德禅———相

③ 世间之利益众生禅————用

④ 出世间之现法乐住禅————体

⑤ 出世间之出生三昧功德禅———相

⑥ 出世间之利益众生禅————用

此亦有横竖二说：若依横说，则出世间上上禅之“体”，空而不空，遍于一切，莫非一切禅也；若依竖说，则铜轮十住之位，闻慧渐成，亦能止息身心而得现法乐住，修习三昧而出生功德，励行三施而利益众生，而一切悉依于禅，均名一切禅。

3. 难禅

依禅而心能运其大悲，为人所难，至以大悲而遍现化身，斯尤为难，是之谓难禅。依禅而心能运其大智，为人所难，至以大智而越过诸乘，斯尤为难，是之谓难禅。依禅而心能智悲双运，为人所难，至以智悲双运而独趣菩

提,斯尤为难,是之谓难禅。

①第一难禅——此禅求利他之广遍,乃至遍现二十五有种种诸身,不慕灭定。

②第二难禅——此禅求自利之殊胜,乃至越过三乘所证一切法门,不味浅法。

③第三难禅——此禅求二利之圆满,乃至念念所有功德悉趣菩提,不欣小果。

此亦有横竖二说:若依横说,则出世间上上禅之“体”,空而不空,具此三难,莫非难禅也;若依竖说,则亦铜轮十住之位,闻慧渐成,亦能不慕灭定,不味浅法,不欣小果,而依禅以运其智慧,均名难禅。

4. 一切门禅

心入于禅,而一切门禅莫不以次具备,是之谓一切门禅。心入于禅,而一切禅皆从此门出,是之谓一切门禅。

①与觉观俱禅——即欲界定及初禅

②与喜俱禅——即第二禅

③与乐俱禅——即第三禅

④与舍俱禅——即第四禅

此亦有横竖二说:若依横说,则出世间上上禅之“相”,无相而有相,具足四禅,莫非一切门禅也;若依竖说,则银轮十行之位,思慧渐成,亦能依次深入四禅,均名

一切门禅。

5. 善人禅

心入于禅，而此禅足成善人，是之谓善人禅。心入于禅，而此禅为大善根众生所修，是之谓善人禅。

①不味著禅

②与慈心俱禅——即慈无量心

③与悲心俱禅——即悲无量心

④与喜心俱禅——即喜无量心

⑤与舍心俱禅——即舍无量心

此亦有横竖二说：若依横说，则出世间上上禅之“相”，无相而有相，具足四等而又不味著，莫非善人禅也；若依竖说，则亦银轮十行之位，思慧渐成，亦能依次深入四等而又不味著，均名善人禅。

6. 一切行禅

心入于禅，而以禅行一切行，是之谓一切行禅。心入于禅，而一切行皆为禅，是之谓一切行禅。

①善禅

②无记化化禅

③止分禅

④观分禅

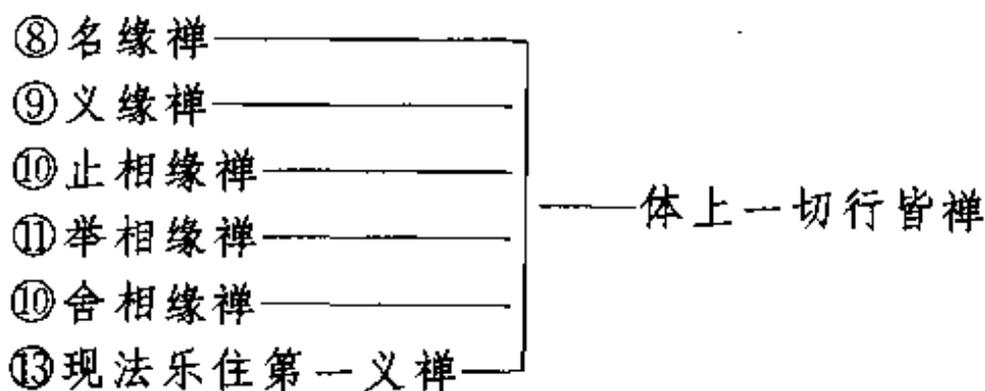
⑤自他利禅

⑥正念禅

⑦出生神通力功德禅

——相上一切行皆禅

——用上一切行皆禅



此亦有横竖二说：若依横说，则出世间上上禅之“相”，无相而有相，敷禅于一切行，即一切行皆禅，莫非一切行禅也；若依竖说，则金轮十向之位，修慧渐成，亦能敷禅于一切行，即一切行皆禅，均名一切行禅。

7. 除恼禅

心入于禅，而悲心深重，能拔众生种种之苦，是之谓除恼禅。

①咒术所依禅

菩萨入定，除诸苦患毒害霜雹寒热鬼病。

②除病禅

菩萨入定，能除四大所起众病。

③云雨禅

菩萨入定，兴致甘雨，能销灾旱，救诸饥馑。

④等度禅

菩萨入定，济诸恐难一切水陆人非人恼。

⑤饶益禅

菩萨入定，能以饮食饶益旷野饥渴众生。

⑥调伏禅

菩萨入定，能以财物调伏众生。

⑦开觉禅

菩萨入定，觉诸迷醉，十方迷醉，等开觉之。

⑧等作禅

菩萨入定，众生所作，悉令成就。

此亦有横竖二说：若依横说，则出世间上上禅之“用”，无作而有作，悲能拔苦，莫非除恼禅也；若依竖说，则琉璃轮十地之位，无相慧渐成，悲心深重，能拔众生种种之苦，均名除恼禅。

8. 此世他世乐禅

心入于禅，而慈心深重，能与众生种种之乐，是之谓此世他世乐禅。

①神足示现调伏众生禅

谓因此定而能变现种种神足通力调伏一切众生也。

②随说示现调伏众生禅

谓因此定而能随顺说法调伏一切众生也。

③教诫示现调伏众生禅

谓因此定能以正法教诲诫谕调伏一切众生也。

④为恶众生示恶趣禅

谓因此定能为恶业众生示现修罗饿鬼畜生地狱等趣令其改恶迁善也。

⑤失辩众生以辩饶益禅

谓因此定而于众生不能辩说正法者即以辩才而饶益之令其心识开悟也。

⑥失念众生以念饶益禅

谓因此定而于众生失正念者能以正念而饶益之令其邪见不生也。

⑦造不颠倒论微妙赞颂摩德勒伽为令正法久住世禅
谓因此定开发妙慧心不颠倒能造微妙赞颂摩德勒伽之论而令正法流通久住于世也。

⑧世间技术义饶益聚摄取众生禅

谓因此定能以书数算计资生方法如是等种种众具摄取饶益一切众生也。

⑨暂息恶趣放光明禅

谓因此定放大光明暂令修罗等趣息其苦恼也。

此亦有横竖二说：若依横说，则出世间上上禅之“用”，无作而有作，慈能与乐，莫非此世他世乐禅也；若依竖说，则琉璃轮十地之位，无相慧渐成，慈心深重，能与众生种种之乐，均名此世他世乐禅。

9. 清净禅

心入于禅，断尽烦恼而得清净果，是之谓清净禅。心入于禅，得清净果而此净相亦不可得，是之谓清净禅。

①世间清净净不味不染污禅

谓依此定，于一切天人所修世间禅定悉无染碍，名为清净，而此净相亦不可得。

②出世间清净净禅

谓依此定，于一切声闻缘觉所修出世间禅定，悉无染碍，名为清净，而此净相亦不可得。

③方便清净净禅

谓依此定，于一切菩萨所修出世间禅定之前方便，即

第一地轮三昧，悉无染碍，名为清净，而此净相亦不可得。

④得根本清净净禅

谓依此定，于第二水轮三昧中，色界根本四禅，悉无染碍，名为清净，而此净相亦不可得。

⑤根本上胜进清净净禅

谓依此定，于色界根本四禅上，进无色界四空胜定，乃至灭受想定，悉无染碍，名为清净，而此净相亦不可得。

⑥入住起力清净净禅

谓依此定，于九次第定，或入或住或起，力用自在，悉无染碍，名为清净，而此净相亦不可得。

⑦舍复入力清净净禅

谓依此定，于狮子奋迅三昧及超越三昧，入而能舍，舍而复入，力用自在，悉无染碍，名为清净，而此净相亦不可得。以上四者均第二水轮三昧。

⑧神通所作力清净净禅

谓依此定，于第三风轮三昧，神通变现，摧破谓见，力用自在，悉无染碍，名为清净，而此净相亦不可得。

⑨离一切见清净净禅

谓依此定，于第四金沙轮三昧，见道圆满，诸见均离，悉无染碍，名为清净，而此净相亦不可得。

⑩烦恼智障断清净净禅

谓依此定，于第五金刚轮三昧，修道圆满，二障均断，悉无染碍，名为清净，而此净相亦不可得。

此亦有横竖二说：若依满说，则出世间上上禅之“果”，空而不空，无相而有相，无作而有作，一切清净，而

清净亦净，莫非清净禅也；若依竖说，则摩尼轮等觉之位，照寂慧成，水晶轮妙觉之位，寂照慧成，自能一切清净，而清净亦净，均名清净禅。

菩萨依此九种大禅，得大菩提果，具足十力、四无所畏、十八不共等一切佛法。

上来所查的细账，共四项，下至凡夫味禅，上至圣者胜定，都已经查过了一遍。我们对于这位禅定大师的履历，一定已经可以得其大凡，但是我们查账的工作，并不能就此中止，下面还有两大项呢！

① 祖师禅

② 秘密禅

三、禅定三大法系之二——祖师禅

今先说祖师禅。

(一) 祖师禅的特色

我们知道学佛的唯一途径，就是“三学”，大乘菩萨的六度，也是由“三学”开出。在这三学六度之中，最重要的莫过于禅定一门，而这一门的修持，又不出于上面所说如来禅的四大项，所以小乘的俱舍成实，大乘的法相、三论、天台、华严，虽然观法各各不同，而莫不以这种禅定为体。譬如法相宗的五重唯识观、三论宗的无得正观、天台宗的一心三观、华严宗的法界观，他们都尽量铺张，各夸高妙，学者但见奇珍杂铺，十色五先，往往误认为各有别体，殊

不知他们弘扬宗义的著作，精神所注都只在那不同的用上发挥，而这相同的体上，便少有人说到。在这中间，当知道他们都是依定修观，并不是作观定外，谁又能在散心粗息里面成就胜妙的观智呢！因此似乎可以说，这三学六度的禅定，实遍于大小乘诸宗，而不料那号称禅宗的这一宗独不然。

这禅宗便是由达摩祖师东来而开，他虽号称“禅宗”，但这个名字实出于别人的相称，而他自己并不能满意承认。因此，他常常声明：他所修学的禅，不是三学六度里面的禅；因此，他常常分判：那三学六度里面的禅是“如来禅”，而他所修学的却是教外别传的“祖师禅”。

这祖师禅究意与如来禅有什么不同呢？他们最显明的区别，就是如来禅是渐修的法门，必须循序渐进，祖师禅是顿悟的法门，却能一超直入；如来禅是对治烦恼，断惑证真，祖师禅是直指人心，见性成佛。依此而说，所以祖师禅大有超于如来禅之概。

(二) 祖师禅的修法

但是这祖师禅究竟是一个怎样的修法呢？说起来倒是一件很神秘的事，有许多人不大了解的，今且就浅显的方面说一下吧！其他禅的修法，不是观“色”，便是观“息”，不是观“息”，便是观“心”，而这种样的修法，却只在“观心”的本身上做工夫。拿着一个极明朗极猛利的“观心”，却并不观“色”，也不观“息”，也不观“心”，乃至于一切不观，从这一切不观之中，却要便这“观心”仍极明朗仍极猛利，功夫到了，自然大彻大悟。说到这样“观而不

观”、“不观而观”的境界，本来也有些不易说明，禅宗中人无可名之，便强名之曰“疑情”。四明用刚软禅师云：“做工夫须要起大疑情。”袁州雪岩钦禅师云：“参禅须是起疑情，小疑小悟，大疑大悟。”

这疑情的疑，却不是那六根本烦恼法中的疑，在这两字上面，便有界说两条。

一条是，疑情不是无心，须具有下列几个条件：

- ①不可忘形——要回光返照如猫捕鼠。
- ②不可死心——要活泼泼地尽力挨拶^①。
- ③不可昏沉——要昭昭灵灵常现在前。
- ④不可散乱——要心心相顾打成一片。
- ⑤不可懈怠——要猛着精采沉沉痛切。
- ⑥不可间断——要孜孜不舍日夜忘疲。

一条是，疑情不是有心，须具有下列几个条件：

- ①不许从妄缘外境上求。
- ②不许从四大五蕴上求。
- ③不许从文字言说上求。
- ④不许从见闻觉知上求。
- ⑤不许从心缘知解上求。
- ⑥不许从推详计较上求。

① 挨拶：挤进(人)。

这便是祖师禅的修法的大概。虽然各派祖师由于接引的方便不同,为人的法门各异,而分立了五宗七派,或看话头,或专默照,或别有其他种种方法,但是他们的根本原则,不出于此。仔细推论起来,其他禅是从“观”上以求观心明朗猛利而成正遍智,这种禅是从“观而不观”、“不观而观”上以求观心明朗猛利而成正遍智;其他禅是从“用”上用功,这种禅是从“体”上用功。因此,其他禅所得的智是转识而成,这种禅所得的智是即心而成。所以这祖师禅便从前面如来禅所说四大项禅之外而独立了。

(三)五味禅与一味禅

宗密禅师曾立有“五味禅”:

①外道禅——彼带异计,欣上厌下而修。

②凡夫禅——正信因果,亦以欣厌而修。

③小乘禅——悟我空偏真之理而修。

④大乘禅——悟我法二空所显真理而修。

⑤最上乘禅——顿悟自心,本来清净,元无烦恼,无漏智性本自具足,此心即佛,毕竟无异,依此而修者,是最上乘禅,亦名如来清净禅,亦名一行三昧,亦名真如三昧。此是一切三昧根本,若能念念修习,自然渐得百千三昧,达摩门下展转相传者,是此禅也。

“五味禅”的前四种即是前面如来禅所说的四大项,不过开合微有不同,后一种即是祖师禅。有许多人因为

马祖道一有“一味禅”的说法，便以“一味禅”为祖师禅，而以“五味禅”为如来禅，不知五味本是一味，尤其是最后一味，实能合五味之精而为一味，所以“一味禅”就是祖师禅，而“五味禅”中之最后一味也就是祖师禅。

说到这里，又引起了我的一种感慨。本来这“一味禅”实合五味之精而为一味，并非于五味之外别有一味，学者不知，强为分作两截，以致失却根本，不得融通，而修行之中，更因之发生许多流弊，使这种顿悟法门，竟少有人得益，煞是可叹！

今略举一端而说，如来禅是从观“色”、观“息”、观“心”三者之上做工夫，祖师禅是从“观心”的本身上做工夫，但是色、息、心三者既不可离，便不可废，所以祖师禅的前方便，也必须调身、调息、调心。可是这一节往往为学者所忽视，以致身体疲病，息道精浮，心情昏散，而以三者相互的因果，使百病丛生，无由顿悟，色力强者，空自延捱，色力弱者，多因之赍志以死^①，这便是离开“五味禅”而别寻“一味禅”的流弊，我不能不附带说说，愿听讲诸君大大的注意。

上来说祖师禅已竟。

^① 赍志以死：赍，怀着，抱着。志未遂而死去。

四、禅定三大法系之三——秘密禅

次当说秘密禅。

(一)秘密禅的殊胜

总观前面所说,虽然由凡夫外道的禅而说到圣道的禅,又由小乘的禅而说到大乘的禅,又由渐教的禅而说到顿教的禅,愈说愈高,似乎已臻极诣,但是,这些都只是显教的禅,还有那密教的禅未曾说到,须得继续的查一查。

我们知道密教之所以高于显教,最显明的一点,便是“即身成佛”,再进一层说,显教最高的地方只在空的“理”上,而密教则实有不空的“事”。那么,这一种秘密禅,自然也要高出一切显教的禅,值得我们研究了。

可是密教不比显教,未经灌顶的人不许擅闻,恕我不能尽量发禅,只就着浅略的大意说说吧!

密教之所以能即身成佛而又实有不空的事,只因他是以“六大”为体,以“四曼”为相,以“三密”为用。这六大、四曼、三密,都是不空的东西,以这不空的东西做他的体相用,那自然会实有不空的事而能即身成佛。在这中间,我们更当注意他的三密之用。

密教最重要的修法,就在修供养,也就是他修定之时,试观供养之中,乎结印契为身密,口诵真言为语密,心作观想为意密,便是以三密为用;而当他修供养的时候,护身、结界、庄严、劝请、献供、礼赞等等,实在就是修定的方便,不过不像显教的默坐无为了。然而他的身密,正与

显教的观色相当,他的语密,正与显教的观息相当,他的意密,正与显教的观心相当,只是显教仅求证到这息、色、心的空的体,而密教却要显出这息、色、心的不空的用,所以在定的方便上就有一个大大的差异。

至于供养法中所入的定,虽常常由于本尊不同而有种种不同的名称,但是也可以摄万殊于一本。譬如金刚异 1461 尊,胎藏异 414 尊,各各有内证三摩地,而一切诸尊都只是大日如来的支分身,便都应为大日如来内证三摩地所摄,因此可以说,密教所入的定,正是大日如来的内证三摩地。而且一切诸尊,虽有菩萨、明王之不同,但既然都是大日的支分身,便都是如来所虽的一体,而大日即为一切如来的总体,因此又可以说,密教所入的定,直是如来的最上定。所以显教只求人因地的定,而密教却径入果地的定,所以在定的境异上也有一个大大的差异。

(二)秘密禅的观法

若是再进而问这种定的观法,一言以蔽之,他只在“生佛一致”上用力。凡分为三:

- ①入我我入观——身业与本尊融合一致。
- ②正念诵——语业与本尊融合一致。
- ③字轮观——意业与本尊融合一致。

今再就这三条略加说明。

1. 入我我入观者,以本尊入我身,以我入本尊身,观本尊身与我身无二无别之观法也。行者住于此观,自能

发现本具之觉性。今举其一例示之：先结定印，平直其身，观胸中有阿字变为月轮，月轮上有瓔字变为法界塔婆，此法界塔婆复变为大日如来，身相白色，万德庄严，自顶上放大光明，遍照十方世界，既以自身作如来已；次观坛上亦有阿字，如前变月轮塔婆以成本尊，放先遍照，与己身平等无二，以本尊三密遍于法界之放，吾身本来在本尊身中，吾之三密亦遍法界之放，本尊本来在吾身中；不仅我与本尊如是，并观一切众生之胸中，亦有阿字变为月轮以成本尊，自顶上放大光明，我身与本尊及众生之三者，平等平等，恰如明镜互相辉映，其影之融即涉入，重重无尽。一切有情，虽不知此理，以我之功德力，本尊之加持力，及法界之增上力，三力俱足放，即能转三业之罪障而为三无尽庄严，是自利利他之行，皆依此一观而得成就也。

2. 正念诵者，于念诵真言之际，作与本尊彼此涉入之观，依口密而与本尊同体无二之观法也。先以念珠入于掌内，加持发愿，次以珠当胸记数，观本尊心月轮上，有真言梵字，右旋列住，自己心月轮上亦然。本尊所诵真言之字，自本尊口出，入于我顶，至心月轮上，右旋列住；我诵真言之字，自我口出，入于本尊之脐，亦至心月轮上，右旋列住。如是相续往来，轮转不绝，且观且诵，满真言百八遍，或千八十遍，本尊与我既已无二无别，放依我与本尊共诵真言之功德，而一切众生之语业，亦无不清净，是修法中之秘观也。

3. 字轮观者，由前身语二密与本尊一数，再观重密亦

与本尊无二。此观亦结定印，想心月轮上有“阿缚罗贺佉”五梵字，右旋列住，了了分明。次就字义辗转相摄观之，“阿”字诸法本不生不可得故，“缚”字自性言说不可得也；“缚”字自性言说不可得故，“罗”字尘垢不可得也；“罗”字尘垢不可得故，“贺”字因业不可得也；“贺”字因业不可得故，“佉”字等虚空不可得也。如是顺观已竟，又自“佉”字逆而观之。观想良久，言忘虑绝，惟有心月轮洁白分明，是名无分别观。

此外，密教单修的观法也很多，或广或略，但都可归并于一个阿字观。只因密教的法门不同显教，必须亲得传授，才可实修，我如今恕不详说。

总之，密教的观法是以三密为用而为实现“生佛一致”的无上法门，而显教的观法却以生佛相对而修，所以在定的观法上也有一个大大的差异。因这种种的差异，于是密教便以“即身成佛”的种妙，高出于一切显教之上，说禅定而到了这个秘密禅的境界，自然应当要叹为观止了。

(三) 显教禅与密教禅的圆融

可是我们若是说，“这个秘密禅可以压倒一切如来禅和相师禅，我们修定的人应当取法乎上，专来学这个秘密禅，不必更问那些五味、一味的洁门”，那便错了。

何以故？我们在前面所说一切禅定之中，应当有两个重要的认识。

第一，我们要知道佛法总是一味，相依而成。大乘虽高于小乘，却不能废除小乘，而且他所高的里面，仍然具

有小乘一味；顿教虽高于渐教，却不能废除渐教，而且他所高的里面仍然具有渐教一味；密教虽高于显教，却也不能废除显教，而且他所高的里面，仍然具有显教一味。譬如世界最高的大厦，凡有百层，那第 100 层面然最高，但它之所以最高，实因为它具有下面的 99 层，并且它与 99 层都是用同等的材料构造，都是在同等的地面建筑，倘然没有下面的 99 层，它那第 100 的最高数目，便也不能成立了，因此，我们若是志在最高，便只要不留恋于下而的几层，立刻乘着电梯向那第 100 层而进就是，却不能去推倒那下面的几层。佛教里而的各乘各教也是一样，不能以祖师禅去推翻如来禅，也不能以秘密样去推翻一切显教的样。

第二，我们要知道学佛者根机不同，各有所近。小乘的根机必须由小乘而入，不能就学大乘的法门；渐教的根机必须由渐教而入，不能就学顿教的法门；显教的根机必须由显教而入，不能就学密数的法门。譬如我们要到首都去，目的地虽同，然而有些地方只有火车能通，有些地方只有轮船能通，有些地方只有飞机能通，便没有别的办法，只能各走各路，不能勉强求到一致的。就是上海这地方三者都有，然而到首都去的人，有些怕乘飞祖的，便只能坐火车，有些厌坐火车的，便只能坐轮船，也不能勉强求到一致的。佛教里而的各乘各教也是一禅，不能以祖师梯去推翻如来梯，也不能以秘密样去推翻一切显教的禅。

因此之故，我对于学佛的第二步的修走，便不愿仅仅

介绍这位禅定大师的秘密禅，而仍须由世间味禅说起，并且不惜工夫和诸君细细地查账，一项一项都要彻底查明，使一般真实修行的同愿，便能各随自己性之所近，拣取一种法门，立刻下手修习。同时对于这些禅定最高和最低的境界，都能了了于胸，自然不致陷于下地的劣定而味著不进，也不致眩于上地的胜定而虚浮无根，然后随入一门，都成正觉。这便是我介绍这位禅定大师的一种期望。

末了，我还要请听讲诸君熟记着宗密禅师的几句话，他就是说：“三乘学人，欲求圣道，必须修禅，高此无门，离此无路。”

愿十方一切有情，依此法门，早成上定，成归清静，同证菩提。

第七讲 证慧是学佛的第三步

我们在学佛的三步里面，已经将那第一步和第二步的账统统查过，现在只剩下一个第三步了。说到这个第三步，我想听讲诸君一定都很记得它，因为它是学佛三步的最后一步，也就是我们学佛者共同的目的所在，大家都时常悬在心上，放在口边的，它并不是别的希奇的事情，便是要证得智慧。

这一笔账与前两笔有些不同，不仅大家佛惦记不忘，并且还时常各自查算。如今还不要说这一般真实的学佛者，只就那些“佛学者”而论，哪一个不是孜孜终日、厄厄穷年，从那佛陀遗教之中仔细地寻求这个智慧。有些工夫深的，也多能忆持妙理，畅解圣言，由此用以显正破邪，也未尝不摧伏群魔，风靡一世。像这样去遗寻智慧，现前正不乏人，因而我们对于这一笔账，似乎也可以不必再查了。其实不然。现前一般学人，无论他是“佛学者”或是学佛者，大都要对于三藏十二部多少用点工夫，想借着文字般若的神灵，启发自己的智慧。这种方法，固然正当，而且有效，但是所得的“智慧”，绝对不能列入我们现在要查的第三步的账中。纵然他能够广析幽微，辩才无碍，不过是一些空花狂慧罢了。若不是从第一步的持戒、第二步的修定以进于第三步的证慧，又焉有智慧成就之可言

呢！

一、信解行证与闻思修

然而有人说：“佛法里面，本来有三种慧，第一种为‘闻所成慧’，第二种是‘思所成慧’，第三种是‘修所成慧’。他们那些不由持戒、修定而得的智慧，不分明是闻思二慧吗！在三慧之中，要占多数，而且确是两种成就，位于修所成慧之前。若是像你所说，只认了‘修所成慧’一种，便要推翻这个三慧了。”

唉！这一说，正和那些人在“信解行证”四种过程上起了误解一样，若不就学佛者地位上辨明，这个佛说的三慧几乎也要做了那一般盗名虚声的护身符，说尽天下学人，真是醍醐变成毒药了。

假如他要从最高的境界驳斥我这一说，说一切众生本来成佛，这个智慧应当是人人具足，个个圆成，何必修行然后才有成般。这样的驳斥倒比较的有点慧思。但是，我们要知道所谓智慧，原也有两层说法：一层就悟中的本觉上说，可以说他是本来具足，不假修行；一层就迷中的始觉上说，却要说他是全仗修行，依次成就。如今我们所说的智慧，却正是后一层，又怎可以不由修行而成呢！

考究这个像说的三慧，也有两种说法：一种是“义说三慧”，一种是“别你三慧”。

(一)义说三慧

此说三慧具于一念，实无别体。但是修慧（修所成慧）之上，以义假说闻、思二慧。谓：

- ①能取外境而寻于义——名为闻慧。
- ②能善筹度先理后文——名为思慧。
- ③于此二中能证明显——名为修慧。

（二）别体三慧

此说三慧异时而生，各有别体。即是修慧（修所成慧）之前，先得成就闻、思二慧。谓：

①闻所成慧——依止于文，但如其说，未善意趣，未现在前，随顺解脱，未能领受成解脱义。

②思所成慧——亦依于文，不唯如说，能善意趣，未现在前，转顺解脱，未能领受成解脱义。

③修所成慧——亦依于文，亦不依文，亦如其说，亦不如说，能善意趣，所知事同分三摩地所行影像现前，极顺解脱，已能领受成解脱义。

三慧的说法，只是如此。依前一说（义说三慧），闻思二慧即是修慧，正与我说的“智慧成就必借修行”相符，慧义显然，无庸多说。依后一说（别体三慧），闻思二慧别在修慧之前，似乎与我所说有些矛盾，但是上面所引的解释，完全依着《解深密经》，我们只要仔细地一读经文，便可以发见我们以前的粗忽。现在我只问一问，这一段经

文所说三慧的六种差别里面，所谓“依文”、“如说”、“顺解脱”等，应作何解？难道像今之学者为人，徒然依文而为文，如说面立说，为他数宝，无半钱分？这也是我佛之所期望于我们的吗？纵然“依文”、“如说”可以是这样解，又何以解那个“顺解脱”呢！

我现在明白地说一句吧，学佛的四种过程之中，各有“三学”（如前第五讲所说），即各有一种慧。闻所成慧，就是“信”的过程之中的慧；思所成慧，就是“解”的过程之中的慧；修所成慧，就是“行”的过程之中的慧；而那“证”的过程之中的慧，却是“无相慧”和“照寂慧”、“寂照慧”。四种过程既是依次渐进，“三学”也都是依次转深，而其中的智慧，便也依次增胜，所以有三慧乃至六慧等等名目。

在这中间，我们所应当牢记不忘的一个要点，就是四种过程莫不修行，正和学骑术的人是初即要骑马一样，这在上回已经辨明，而这回所说的三慧，又正配着四种过程，也就莫不由修行而成。所谓“依文”、“如说”等等，正是依文面像、如说而像，但因“依文”、“如说”，只是依人勉行，不能谓之正像，直到像而不依、不依面依，如而不如、不如而如，才称他是修慧。而其实闻、思二慧，便有修行。所以他们虽有浅深，而“顺解脱”则一。

这是我们对于三慧必要的认识，万不可与那些佛学者从故纸堆中觅出的空花狂慧混为一谈。

说到这里，我却要附带声明一句，就是我虽然极力地贬抑那些从故纸堆中觅出的智慧，然而我并不是主张学佛者摒绝经典、废除文字。而为我们生在末法时代，不借

经典文字之力，何由闻法？何由正信？所以文字亦为般若，经典即是法身，开卷有益，亟应尊重。所闻所思，虽不能就算三慧中的闻思二慧，但是实足以启发我们“凡夫的智慧”。并且我们若是真能依文而修，如说而修，以持戒为第一步，以修定为第二步，以证慧为第三步，那时定中光景，见色闻声尚能霍然大悟，何况这些开我道眼的经典文字，不更是我们绝好的对境吗！这层慧思，愿听讲诸君注意，又不要误会才好。

这些容易误会之点，既经辨明，我便应当要依着前两回的老排场，来将这第三步的主人翁介绍与诸君一见，但是这回却有些不能相同。

二、智慧大师的内涵

这位主人翁，中文的总名虽是智慧，但他因为有两方面的应付，所以这“智慧”二字实在是两个梵名：一个是若那（Jnana）（或称惹那、闍那），此云“智”；一个是般若（Prajña）（或称班若、波若、钵若、般罗若、钵刺若、般赖若、波赖若、钵罗若、波罗孃、钵罗枳孃、钵罗肾孃、钵刺坏），此云“慧”。这两个梵名的各种分别约略如下：

智——知——照见——决断——知俗谛——照有——果位——巧用佛法
 慧——见——解了——拣择——照真谛——鉴空——因位——善入佛法

可是两名究属一体，在经典中也常常相互换用，并非

判然两途，如今仍当总称之曰“智慧大师”。

这位智慧大师比起前面所说的戒律、禅定两位大师来，他的权威要特别的大。假使有一位学佛者，昧昧然专奉着那位戒律大师，而抛弃了这位智慧大师，那时纵然他的戒行精严，也只能得人天的福报；或是另有一位学佛者，昧昧然专奉着那位禅定大师，而疏远了这位智慧大师，那时纵然他的定心深妙，也只能得凡外的味禅。因此，我们第一步皈依了戒律大师，第二步又皈依了律定大师，却万不可忘了在这两步之后，还有要来皈依这位智慧大师的第三步。

说到这位智慧大师的履历，正和禅定大师一样，也是有无数细账可查。不过这一回我们的目标，应当只在那最高的一层，就是那无上的智慧，不能像前两回高低并重，只拣自己性之所近的为下手法门了。

这笔细账，分三大项。

(一) 世间智——凡夫外道之智

1. 凡夫智

(1) 上智——天才卓异，生而知之。

(2) 中智——巧慧博达，学而知之。

(3) 下智——淬志习威，困面学之。

2. 外道智

(1) 上智——人非想定，深求解脱。

(2) 中智——人无想定，亦得五通。

(3) 下智——悟此苦空，唯求生天。

以上诸智，不能出离世间，非学佛者所当求。

(二) 出世间智——声闻缘觉之智

1. 声闻十智——一切智

(1) 世俗智

- ① 生得慧——生即得之。
- ② 闻慧——闻持圣教而发。
- ③ 思慧——如理思惟而发。
- ④ 修慧——如说修行而发。

此亦为“非有学非无学智”。

(2) 法智

- ① 苦法智
- ② 集法智
- ③ 灭法智
- ④ 道法智

(3) 类智

- ① 苦类智
- ② 集类智
- ③ 灭类智
- ④ 道类智

以上四法智，观欲界之四谛；此四类智，观色无色界

之四谛；合之则为见道位八智。

(4)苦智——证知我生已尽。

(5)集智——证知不受后有。

(6)灭智——证知梵行已立。

(7)道智——证知所作已办。

上二智(法智、类智)属见道位,此四智属修道位,合之则为“有学六智”。

(8)他心智——由法智类智道智世俗智而成之智。

(9)尽智——自知我已知苦已断集已证灭已修道由此所有之智。

(10)无生智——自知我已知苦不应更知乃至我已修道不应更修由此所有之智。

以上之尽智,与此无生智,为“无学位二智”。又,此无学智,合上之有学智及非有学非无学智为“小乘三智”。

2. 缘觉七十七智——一切智

(1) 无明缘行——七智

先于闻知十二缘起时,从闻慧生一智,次从思修二慧生六智,即就三世之十二缘起各作顺道之二观,顺观如由无明而有行,道观如无明灭则行灭也。三世各二,即成思修六智,得此六智,于十二因缘,斯能缘理如实而知,合前闻慧一智,是为七智。

(2) 行缘识——七智

(3) 识缘名色——七智

(4) 名色缘六入——七智

(5) 六入缘触——七智

- (6)触缘受——七智
- (7)受缘爱——七智
- (8)爱缘取——七智
- (9)取缘有——七智
- (10)有缘生——七智
- (11)生缘老死——七智

以上诸智,总名“一切智”,虽能出离世间,而落于偏空,仅成小果,亦非学佛者所当求。

(三)出世间上上智——佛菩萨之智

1. 菩萨智——道种智

(1)二智

- ①实智——实慧——道慧
- ②权智——方便慧——道种慧

(2)四智

- ①相违识相智
- ②无所缘识智
- ③自应无倒智
- ④随三智转智

(3)八智

- ①蕴善巧智

- ②处善巧智
- ③界善巧智
- ④谛善巧智
- ⑤缘起善巧智
- ⑥三世善巧智
- ⑦一切乘善巧智
- ⑧一切法善巧智

(4)九慧

- ①自性慧
- ②一切慧
- ③难慧
- ④一切门慧
- ⑤善人慧
- ⑥一切行慧
- ⑦除恼慧
- ⑧此世他世乐慧
- ⑨清净慧

以上诸智，总名“道种智”（或称道相智），是能直入佛乘，得大觉果，故为因地之无上智慧，乃学佛者所当求也。

2. 佛智——一切种智

(1)二智

- ①根本智——如理智——无分别智——真智——正智
 ②后得智——如量智——有分别智——俗智——遍智

(2)五智

- ①大圆镜智
- ②平等性智
- ③妙观察智
- ④成所作智
- ⑤法界体性智

(3)十智

- ①三世智
- ②佛法智
- ②法界无碍智
- ④法界无边智
- ⑤充满一切世间智
- ⑥普照一切世间智
- ⑦住持一切世间智
- ②知一切众生智
- ②知一切法智
- ⑩知无边诸佛智

(4)十善巧智

- ①了达佛法甚深善巧智
- ②出生广大佛法善巧智
- ③宣说种种佛法善巧智
- ④证入平等佛法善巧智
- ⑤明了差别佛法善巧智
- ④解悟无差别佛法善巧智
- ①深入庄严佛法善巧智
- ⑧一方便入佛法善巧智
- ⑨无量方便入佛法善巧智
- ⑩无边佛法无差别善巧智

(5)十广大智

- ①知一切众生心行智
- ②知一切众生业报智
- ③知一切佛法智
- ④知一切佛法深密理趣智
- ②知一切陀罗尼门智
- ⑧知一切文字辩才智
- ⑦知一切众生语言音声辞辩善巧智
- ③于一切世界中普现其身智
- ②于一切众会中普现影像智
- ⑩于一切受生处中具一切智

以上诸智，总名“一切种智”（或称一切智智、一切相智、如实智、正遍智）。

此“一切种智”，实兼二乘之“一切智”及菩萨之“道种智”而有之，分照空、假、中三谛，故赞佛智曰“三智圆明”，是果地之无上智慧，实为学佛者唯一之目的所在也。

我们将这笔细账约略地查过，对于这里面的轻重取舍，一定已经有了一个头绪。显明地总结一句吧，就是我们现在所应当皈依的智慧大师，不在世间智里面，不在出世间智里面，乃在出世间上上智里面。

三、智慧大师的真面目

然而这出世间上上智显面的智慧大师，究竟是一个怎样的相貌？可不可以介绍一见呢？我想听讲诸君听到这里，一定大家都要提出这个问题。

我当郑重地答复绪君，皈依这位智慧大师，原在学佛的第三步，要想见这位智慧大师的真面目，也要从第一第二两步过来的人，才有亲承色笑^①的希望。诸君若是有意求这个最胜的依止，还是请自己去恳托那戒律、禅定两位大师善你引进，便一定可以如愿以偿。本人不敏，恕不能为诸君当面介绍，也不能将他的相貌形容出来做一个抽象的介绍。

诸君听了我这一段的宣告，不免要疑惑本会计师，何

^① 亲承色笑：色笑，和颜悦色之貌。旧时称侍奉父母为“亲承色笑”。

以忽然改变了平日办事认真的态度，也一味地敷衍，卸责他人，或者还要劝我勉竟全功，何必功亏一篑。

我在这里，便要求诸君格外原谅了。诸君要知道这位智慧大师，他并不是深居简出，避不见人，而诸君与他，也不是天上人间，渺不可及，只因为他的境界高妙，而诸君的目光短浅，以致往往当面错过，交臂失之。所以诸君对于这位智慧大师，并不患不格见，而患在不能见。既然不能见，我是就当简为诸君介绍，恐怕还是要熟视无睹，何况他的本相，心言路绝，不可思议，我要介绍又从何处介绍呢？

但是我若全不介绍，却要辜负诸君的熟忱，并且恐怕诸君茫无把握，认错了人，万不得已，只好将古来留下的这位大师儿来小慧介绍于诸君吧！

①法相宗之二种转依

②三论宗之四重二谛

③天台宗之三谛圆融

④华严宗之三重法界

⑤禅宗之拈花一笑

⑥真言宗之两部不二

诸君若是嫌这几张小照绍微难辨，我还可以智诸君再缩写一张。不过正而难于着笔，只能用那“烘云托月”的方法，从旁极力的渲染出四面的轮廓，使中间自然有一个简单的小渺是现介明，诸君借此也就可以握微这位智

慧大师的真面目了。

我如今便一层一层地渲染起来吧！

(一)离二见

第一层的渲染，便是要离二见，才是智慧大师的真面目。何谓二见？

(1)有—常……(不空)——增益边

(2)无—断……(空)——损减边

因此，我们对于一切人、法^①的目光，若是还用二见中之一见，便不能见到这位智慧大师。

(二)离四见

第二层的渲染，便是要离四见，才是智慧大师的真面目。何谓四见？

(1)有句——如计“有”——增益谤

(2)无句——如计“空”——损减谤

(3)亦句——如计“亦有亦空”——损违谤

(4)非句——如计“非有非空”——戏论谤

此四见即由前二见叠成。第三句仍为有见，即“有无俱有”也；第四句仍为无见，即“有无俱无”也。

因此，我们对于一切人、法的目的，若是还用四见中之一见，便不能见到这位智慧大师。

(三)离复四见

第三层的渲染，便是要离复四见，才是智慧大师的真

^① 人法：即人与法。具有心之作用者为人，不具心之作用者为法。例如，众生依因缘和合而成立，是为人；五蕴为构成众生之要素，是为法。

面目。何谓复四见？

- (1)有有 有无
- (2)无有 无无
- (3)亦有亦无有 亦有亦无无
- (4)非有非无有 非有非无无

此四见又由前四见叠成，实为八见。

因此，我们对于一切人、法的眼光，若是还用复四见中之一见，便不能见到这位智慧大师。

(四)离具足四见

第四层的渲染，便是要离具足四见，才是智慧大师的真面目。何谓具足四见？

- (1)有有 有无 有亦有亦无 有非有非无——具足有句四见
- (2)无有 无无 无亦有亦无 无非有非无——具足无句四见
- (3)亦有亦无有 亦有亦无无 亦有亦无亦有亦无 亦有亦无非有非无——具足亦有句四见
- (4)非有非无有 非有非无无 非有非无亦有亦无 非有非无非有非无——具足非句四见

此四见又由前四见叠成，实十六见。

因此，我们对于一切人、法的眼光，若是还用具足四见中之一见，便不能见到这位智慧大师。

(五)离六十二见

第五层的渲染，便是要离六十二见，才是智慧大师的真面目。何谓六十二见？

(1)有句十五见

- ①过去色蕴有
- ②过去受蕴有
- ③过去想蕴有
- ④过去行蕴有
- ⑤过去识蕴有

此均于过去之五蕴计有，或称五蕴常。

- ⑥现在色蕴有
- ⑦现在受蕴有
- ⑧现在想蕴有
- ⑨现在行蕴有
- ⑩现在识蕴有

此均于现在之五蕴计有，或称五蕴有边。

- ⑪未来色蕴有
- ⑫未来受蕴有
- ⑬未来想蕴有
- ⑭未来行蕴有
- ⑮未来识蕴有

此均于未来之五蕴计有，或称五蕴如去。

(2)无句十五见

①过去色蕴无

②过去受蕴无

③过去想蕴无

④过去行蕴无

⑤过去识蕴无

此均于过去之五蕴计无,或称五蕴无常。

⑥现在色蕴无

⑦现在受蕴无

⑧现在想蕴无

⑨现在行蕴无

⑩现在识蕴无

此均于现在之五蕴计无,或称五蕴无边。

⑪未来色蕴无

⑫未来受蕴无

⑬未来想蕴无

⑭未来行蕴无

⑮未来识蕴无

此均于未来之五蕴计无,或称五蕴不如去。

(3) 亦句十五见

- ① 过去色蕴亦有亦无
- ② 过去受蕴亦有亦无
- ③ 过去想蕴亦有亦无
- ④ 过去行蕴亦有亦无
- ⑤ 过去识蕴亦有亦无

此均于过去之五蕴计亦有亦无，或称五蕴常无常。

- ⑥ 现在色蕴亦有亦无
- ⑦ 现在受蕴亦有亦无
- ⑧ 现在想蕴亦有亦无
- ⑨ 现在行蕴亦有亦无
- ⑩ 现在识蕴亦有亦无

此均于现在之五蕴计亦有亦无，或称五蕴有边无边。

- ⑪ 未未色蕴亦有亦无
- ⑫ 未未受蕴亦有亦无
- ⑬ 未来想蕴亦有亦无
- ⑭ 未未行蕴亦有亦无
- ⑮ 未未识蕴亦有亦无

此均于未未之五蕴计亦有亦无，或称五蕴如去不如

去。

(4)非句十五见

- ①过去色蕴非有非无
- ②过去受蕴非有非无
- ③过去想蕴非有非无
- ④过去行蕴非有非无
- ⑤过去识蕴非有非无

此均于过去之五蕴计非有非无，或称五蕴非常非无常。

- ⑥现在色蕴非有非无
- ①现在受蕴非有非无
- ②现在想蕴非有非无
- ②现在行蕴非有非无
- ⑩现在识蕴非有非无

此均于现在之五蕴计非有非无，或称五蕴非有边非无边。

- ⑪未未色蕴非有非无
- ⑫未来受蕴非有非无
- ⑫未来想蕴非有非无
- ⑫未来行蕴非有非无

⑮未来识蕴非有非无

此均于未来之五蕴计非有非无，或称五蕴非如去非不如去。

(5)根本有见

此有句十五见及亦句十五见之根本一见，或称常见。

(6)根本无见

此无句十五见及非句十五见之根本一见，或称断见。此六十二见即又由前根本二见及四见演或。

因此，我们对于一切人、法的目光，若是还用六十二见中之一见，便不能见到这位智慧大师。

(六)离百非见

第六层的渲染，便是要离百非见，才是智慧大师的真面目。何谓百非见？

(1)有句二十五见

已起之过去时之具足有句——四见
 已起之现在时之具足有句——四见
 已起之未末时之具足有句——四见
 未起之过去时之具足有句——四见
 未起之现在时之具足有句——四见
 未起之未来时之具足有句——四见
 根本有句——————一见

(2)无句二十五见

已起之过去时之具足无句——四见
 已起之现在时之具足无句——四见
 已起之未来时之具足无句——四见
 未起之过去时之具足无句——四见
 未起之现在时之具足无句——四见
 未起之未来时之具足无句——四见
 根本无句———————一见

(3) 亦句二十五见

已起之过去时之具足亦句——四见
 已起之现在时之具足亦句——四见
 已起之未来时之具足亦句——四见
 未起之过去时之具足亦句——四见
 未起之现在时之具足亦句——四见
 未起之未来时之具足亦句——四见
 根本亦句———————一见

(4) 非句二十五见

已起之过去时之具足非句——四见
 已起之现在时之具足非句——四见
 已起之未来时之具足非句——四见
 未起之过去时之具足非句——四见

未起之现在时之具足非句——四见
 未起之未来时之具足非句——四见
 根本非句———————一见

此百非见又由前根本四见及具足四见演成。

因此我们对于一切人、法的眼光，若是还用百非见中之一见，便不能见到这位智慧大师。

渲染到了这里，我想四围的轮廓已经完具，就请在这个中间去寻智慧大师的面目吧！如今我还可以就他的用上为诸君进一解。

四、智慧大师的妙用

试以根本四见为例。

(一) 面有见的妙用

不能离有见的，要算凡夫，只因为他不离有见，执著了一个有而不能化，所以十方三世的界限难除，五官百骸的力用有限。如今离了这个有见，便能得“无生忍”，破时间空间的限制而获大自在，根色法心法的变化而显大神通，这便是智慧大师的一种妙用。

(二) 廓无见的妙用

不能离无见的，要算小乘，只因为他不离无见，执著了一个无而不能生，所以厌尘劳之虚幻而绝世息缘，慕涅槃之寂灭而灰身灭智。如今离了这个无见，便能得“无灭忍”，遍游三界诸趣而不失妙乐，广度一切众生而不昧大

悲，这便又是智慧大师的一种妙用。

(三) 离亦有亦无见的妙用

不能离亦有亦无见的，要算外道，只因为他不离亦有亦无见，执著了一个亦有亦无而不能通，所以求生天之乐而修诸苦行，厌浊世之幻而计有“神我”。如今离了这个亦有亦无见，便能得“因缘忍”，深知诸法如幻，而彻见有情生死宿命，洞明因果如环而妙得种足随意变现，这便又是智慧大师的一种妙用。

(而) 离非有非无见的妙用

不能离非有非无见的，要算“方广道人”，只而为他不离非有非无见，执著了一个非有非无而不能融，所以说不生不灭而同于龟毛之无，解知幻如化而行于邪人之法。如今离了这个非有非无见，便能得“无住忍”，具足方便而转三密轮，不动真际而成大佛事，这便又是智慧大师的一种妙用。

我们看了这四种妙用，大概对于这位智意大师的认识或者会更加显明，然而我们绝对不能就是这样便可以认识他。他的本体，终于不可思议，直是言语道断、心行处灭。我们要见他的真面目，还是要请那或律、禅定而位大师代为先容，不然，无论如何体认揣摩，不能脱于“开口即错，动念即乖”的原则，又怎能见他呢！果然能见他，便能便一介凡夫，立跻圣位；大地山河，顿现净土；十方有请，齐成佛道；三界苦趣，同获妙乐。那时所得的利益，实在无穷，愿听讲诸君都去想定主意见见他吧！

五、拜见智慧大师的过程

但是话要说明,我们去见这位大师,也要因四种过程而有四种见法:

在那第一过程之内,我们第一步从信上持戒,第二步从信上修定,第三步也是从信上证慧,虽然也是见到这位智慧大师,却只算见了他的四身中之等流身,这时所得的慧,便是铜轮十住^①的闻慧。

在那第二过程之内,我们第一步从解上持戒,第二步从解上修定,第三步也是从解上证慧,虽然又是见到这位智慧大师,却要算见了他的四身中之变化身,这时所得的慧,便是银轮十行的思慧。

在那第三过程之内,我们第一步从行上持戒,第二步从行上修定,第三步也是从行上证慧,虽然仍是见到这位智慧大师,却可算见了他的四身中之受用身,这时所得的慧,便是金轮十回的修慧。

在那第四过程之内,我们第一步从证上持戒,第二步从证上修定,第三步也是从证上证慧,虽然还是见到这位智慧大师,却才算见了他的四身中之自性身,这时所得的慧,便是琉璃轮十地的无相慧。由此再进,即得摩尼轮等

^① 铜轮十住:天台宗根据《菩萨瓔珞本业经》而立:铁、铜、根、金、琉璃、摩尼六轮,而配于因地十信、十住、十行、十回向、七地、等觉等六位。其中轮表示运转、摧破之义,指佛菩萨转动法轮,则能断除诸位之惑障。

觉的照寂慧和水晶轮妙觉的寂照慧，我们必须见了这智慧大师的自性身，才可以说真实地见到了他。

话又说回来了，我虽然费了很多的力，说明这个三步（戒定慧）四程（信解行证），但是在这中间，并没有固定的时间之限制。若是顿机菩萨，正不妨一举足而越三步，一刹那而越四程，那么这位智慧大师，也并不是不容易见的了。果能善根宿植，慧业天成，或者这位智慧大师还要自现色身，枉驾相见呢！

话已说完，本会计师便要与众君告别了。在这告别的当儿，却要补出一点意思，就是要拿一本寻常的闲账，和我们现在所查的个人账做一个对照。因为有一笔账，在我们的个人账里，固然认为不切实，将它抽去不算，而在别处的闲账里，却实在也算了一笔正项的收入，若不说明，将来不免有追控本会计师之一日。这是一笔什么账呢？这就是指那闻思修三慧和信解行证四程，从世俗上说来，也就不必完全属于修行方面，因为在修行之前，已经有闻思、信解的戒就，这样的算法本来也有，不过不能列入学佛者切身的个人账内，这便是本会计师最后一条附带的声明。

第八讲 何谓三宝

今天是本演坛第三周年开讲之期，本人在这个流转无常的人生过程中，居然又得与诸君相见，仍旧借着这种机会，做一点小小的弘扬工作，使我素来所抱的利他的微愿，得以在实际上有一些相当的行持，这实在是本人私衷引为欣庆的事。

不过在这次开讲的今天，回想过去两年的成绩，本人又觉得有些惶愧不宁。何以故？我们在第一年里，曾经就那圣道门（难行道）中一切紧要的教义和修法，大家仔细地研究过一番，可是那圣道门实在广大无边，而本演坛的发挥却是有限，像那样不详不尽地讲说圣道，我想听讲诸君对于这一门中的难行道，似乎来必能有真确的认识。我们在第二年里，又曾经就那净土门（易行道）中一切紧要的教义和修法，大家再仔细地研究过一番，可是那净土门亦复广大无边，而本演坛的发挥仍是有限，像那样不详不尽地讲说净土，我想听讲诸君对于这一门中的易行道，也似乎来必能有真确的认识。若是果然不出本人所料，诸君对于难行、易行二道都来能有所得，那不是枉费了两年的光阴了吗！

我如今便要问一问听讲诸君：诸君自从在本演坛听讲以来，所欣求的是难行道呢，还是易行道呢？所像持的

是难行道呢，还是易行道呢？再切实显明地问一句吧，究竟在听讲诸君之中，有几位欣求难行道？有几位欣求易行道呢？还是另有对于难行、易行二道都还没有十分欣求的呢？并且究竟在听讲诸君之中，有几位在修持难行道？有几位在修持易行道呢？还是另有对于难行易行二道都还没有十分修持的呢？在本人未接到这个正确的答案之前，私衷不免总有些惶愧不宁，唯恐不出本人所料。但是我又想在本演坛之中，所有一般听众必定都是一些认真学佛、精勤求道的人，愿大家都借着本人所引出的一点头绪，逐步加以精深的探讨，便因此对于难行、易行二道，各随着根器所宜，择取其一，并且在十分欣求之余更益之以十分修持，那么过去两年的光阴，也就不为枉费，本人这样不详不尽的讲说，也就无所用其惶愧了。诸君呀，果然能如我所愿吗？

过去的两年是已经过去了，其中虽不免有些竟得惶愧之点，但是大概也可以借着诸君的认真学佛、精勤求道而遮掩过去，也就不必再谈了，我们现在且谈谈本演坛今年的打算。

那圣道门中一切紧要的教义和修法，我们已经在第一年虽而仔细地研究过一番了。那净土门中一切紧要的教义和修法，我们也已经在第二年里面仔细地研究过一番了。那么，今年这个第三年，我们又研究些什么呢？

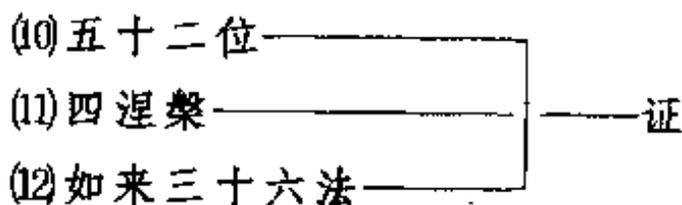
在这次开讲之前，本人本未没有一定的计划，只因最近接到几处的来信，都盼望本演坛讲说些佛教上的名相，便一般学人对于这些名相都有一个显明的界说和概念，

然后在经典的研求上不致起种种的误解，在修行的进趣上也不致生种种的邪执。这个建议倒是真有所见，所以本人如今便预备以十二分的诚意敬谨接受了。

可是说到名相，却又是一件繁难不过的事情。诸君试想佛教上的名相的数量，是多么可惊的呢！佛教上的名相的解释，又是多么复杂而深广的呢！历来解释名相的书，卷帙大都繁重，而内容还不一定都能完美，我们如今要在本演坛里而，用这样不详不尽的讲说来从事于名相的研究，那又如何能使人满意呢？因此之故，我在接受这个建议的当中，却要加上一个条件，就是我们预备在本演坛里而所讲说的名相，只以最切要而又最普遍的名相为限，这个条件想必在听讲诸君之中也还是容易通过的。

通过之后，我便想从那许许多多的名相里面，拣出一些最切要而又最普遍的，分配到今年的十二期中。如今我且拟定一个次序排列出来，看诸君以为如何？

- | | | |
|-----------|-----|---|
| (1) 三宝 |]—— | 信 |
| (2) 三藏 | | |
| (3) 三科 |]—— | 解 |
| (4) 八不 | | |
| (5) 二谛 | | |
| (6) 四谛 |]—— | 行 |
| (7) 十二因缘 | | |
| (8) 六度 | | |
| (9) 三十七道品 | | |



今天便是第一期,我就和诸君说说三宝吧!

一、三宝的定义

提起这“三宝”两个字,大概只要是略略接近过佛教徒或佛教典籍的人都很容易听到的,若是信仰佛教的人那更不必说,因为我们学佛的最初第一步,便是三皈五戒,而三皈又在五戒之前,戒且有专受三皈者,所以说三皈实在是学佛的起点,乃是最值得注意的一件事。所谓三皈,就是皈依三宝,我们既然都受了三皈,便应当对于所皈依的三宝都具足一种深切的认识。可是三宝的意义并不简单,我们要彻底明了,也须得加上一番研究,如今且待我慢慢讲来。

何谓三宝呢?简单地说,三宝就是佛宝、法宝、慢宝。

(一)佛宝

今先说那称为第一宝的佛。佛是梵谓“佛陀”之略(Buddha),又作休屠、浮屠、浮陀、浮图、浮头、勃陀、勃驮、部陀、母陀、没驮、步他,译言觉者,或智者、知者。若是要立一个严密的定义,便应说,能自觉觉他、觉行圆满者,斯谓之佛。

再详细地申说一下吧,“觉”有两义:一是觉察,如人

觉贼，这一义是对烦恼障言，烦恼侵害，事等如贼，唯圣觉知，便无能为，如是之觉，谓之“一切智”。二是觉悟，如人睡寤，这一义是对所知障言，无明昏眠，事等如睡，圣慧一起，朗然大悟，如是之觉，谓之“一切种智”。既能如是自觉，复能如是觉他，乃至于觉行圆满，始名为佛。

说“自觉”便异于凡夫，说“觉他”便异于二乘，说“觉行圆满”便异于菩萨。

(二) 法宝

次说那称为第二宝的“法”。法是梵语“这磨”(Dharma)，又作“昙无”。“法”字有两义：一曰轨，一曰持。“持”谓任持，就主观而言，又就具体的而言。如竹有竹之自性，梅有梅之自性，有形者有有形之自性，无形者有无形之自性，一切事物各各保持其自性，而自性遂常不改变，是谓之“法”。

“轨”谓轨范，就客观而言，又就抽象的而言。如苦有苦之真理，无常有无常之真理，世间因果有世间因果之真理，出世间因果有出世间因果之真理，一切事物各各依循其真理，而真理遂常为轨则，是谓之“法”。

佛之所说，既能任持自性而常不改变，复能依循真理而常为轨范，所以侵称为“法”，或谓此“法”字仅取轨范一义而言。

(三) 僧宝

次说那称为第三宝的僧。僧是梵语“僧伽”之略(Samgha)，又作悟佉、僧加、僧企耶，译曰和合众，或众和会。原为比丘三人以上之称，但其后一人亦得称僧，以其

为僧之一分故。其称僧者，以“和合”义为首。“和合”义又有二：一曰理和，谓初果以后，所证同故；一曰事和，谓内凡以还，具六和^①故（此事和中之六和：一戒和同修，二见和同解，三利和同均，是三者名体和；四身和同住，五口和无诤，六意和同悦，是三者名相和）。若不和合，不名为僧。

复次，僧又有二类：一为声闻僧，即修小乘三学之比丘是；二为菩萨僧，即修大乘三学之菩萨是。

声闻僧之和合，为世和合；菩萨僧之和合，为第一义和合。

二、三宝的意义

可是这佛、法、僧三者又何以谓之宝呢？《宝性论》上曾经为了解释这个问题，说有一偈：“真实世希有，明净及势力，能庄严世间，最上不变等。”

他的意思就是说，三宝依六义而立。《诸经要集》、《大乘义章》、《义林章》及《三宝章》等都曾将这六义详加发挥，今试一述。

①希有义——谓如世珍宝，人所希有，甚为难得。三宝亦尔，薄福众生，百千万世不能值遇，故名希有。

②离垢义——谓如世珍宝，内外莹彻，体无瑕秽。三

① 六和：即“六和敬”，指求菩提、修梵行之人须互相友爱、敬重之六种事。

宝亦尔，诸漏净尽，无有垢染，故名离垢。

③势力义——谓如世珍宝，除贫去毒，有大势力。三宝亦尔，拔济众生，出离苦趣，威德自在，故名势力。

④庄严义——谓如世珍宝，严饰身首，令人殊好。三宝亦尔，能以正法严饰行人，为世钦仰，故名庄严。

⑤最胜义——谓如世珍宝，诸物中胜，无比最上。三宝亦尔，一切世间最为殊胜，故名最胜。

⑥不改义——谓如世珍宝，烧打磨练，不能变改。三宝亦尔，常恒不变，世间八法不能倾动，故名不改。

三宝之所以称宝，就是依这六义而立，我们只从这六义看上去，便也应当恭敬三宝了。

三、三宝的不同界说

但是三宝也有多种不同，并不应当囫圇看过，在外道中固然各有“三宝”行世，在佛法中也有种种三宝之分。如迦毗罗三宝、优楼迦三宝、勒沙婆三宝等等，那自然都是邪三宝，我们应当认得清楚，不要信他，所以《僧祇律》云：“为翻外道邪三宝故。”《优婆塞戒经》云：“若归佛已，宁舍身命，终不归依自在天等；若归法已，终不归依外道典籍；若归僧已，终不归依外道邪众。”像这些外道三宝，我们不必详谈，至于佛法中各种不同的三宝，我们却不可不细加研究了。

在佛教典籍里面，讲说这三宝的很多，如《大乘义

章》、《大乘法苑义林章》、《华严经疏钞》并《三宝章》、《释氏要览》、《诸经要集》、《行事钞资持记》等，都对于三宝有所发明、有所分割，或说二种三宝，或说三种三宝，或说四种三宝，或说六种三宝，或说十种三宝，名相繁复，意义杂沓，殊令人有目迷五色之感。如今我要一一讲说这种种不同的三宝，自然也不免有些为难了，可是我却想出了一种新的整理方法，勉强可以将这种繁复的名相和杂沓的意义全部统摄起来而或为一个朗若列眉的纲目，这或者想必是诸君所乐闻的吧！

我这个新的整理方法，就是将这种种不同的三宝，摄取大意，分作七对，依次讲说。

- ① 第一对——理体三宝与化相三宝
- ② 第二对——一体三宝与别体三宝
- ③ 第三对——同相三宝与别相三宝
- ④ 第四对——小乘三宝与大乘三宝
- ⑤ 第五对——三乘三宝与一乘三宝
- ⑥ 第六对——真实三宝与住持三宝
- ⑦ 第七对——化用三宝与实德三宝

例如小乘与大乘对三宝的不同界说：小乘教人以丈六化身为佛宝，以四谛、十二因缘为法宝，以四果缘觉为僧宝，此小乘三宝之大概也。大乘教人以诸佛三身为佛宝，以六度为法宝，以十地菩萨为僧宝，此大乘三宝之大概也。

上来分举七对，讲说三宝，大概他的名相和意义都已摄尽，今天这次的演讲便也可结束了。在这结束之时，我谨以十二分的真诚，劝诸君自今以后，从这样认清了三宝之后，益加诚敬的皈依三宝。

第九讲 何谓三藏

上一期我们已经讲过了三宝的名相和意义,大家都能认清了三宝而知所皈依,这也可算是完成了学佛的最初第一步。但是皈依三宝之后,马上就有一种最要紧的工作亟宜继续进行,这是一种什么工作呢?这便是要以“圣言量”做我们实地修持的标准。何以故?因为我们生在这个末法时代,去圣既遥,群魔复炽,若不仗着流传未灭的圣言量,又焉能闻法明心!若不依着百世不惑的圣言量,又焉能破邪显正!所以在现前的住持三宝^①里面,木佛画像既不能对语,剃发染衣又非尽可师,惟有那三藏文句保留着宝贵的圣言量在内,实在值得我们一般初心学人特加亲近呢!

可是提到了这个保留着圣言量的三藏,可研究的地方也就很多,我想现前一般初学佛的同愿对于它的内容,一定未能马上彻底明了,因此,本演坛今年的第二期演讲,便要将这个三藏的问题研究一番。

^① 住持三宝:乃谓佛灭后住于世间者。木雕佛、画像,佛宝也;三藏文句,法宝也;剃发染衣,僧宝也。此住持三宝,非真为无上之宝,以其能住三宝之相而宝之,故亦称“假名三宝”。

一、三藏的名义

(一)何谓“藏”

今且先说何以谓之藏？“藏”字在梵文中，其原语为 Pitaka，这一字的意义，在南方佛教，依着佛音的解释，便是“暗记者”，又是“容器”。前者谓古代无书写之经典，全恃口诵暗记，故称之为“暗记者”；后者谓此为包容一切佛法之器，故称之为“容器”。在北方佛教，解释亦同，但又有“笼”之义，以其能纳受无量法义而摄藏之，故喻之以笼。

(二)何谓“三藏”

次说三藏是什么？依着汉译经典说，第一是经藏，第二是律藏，第三是论藏。依着巴利语经典说，第一是律藏，第二是经藏，第三是论藏。两说的次序虽不同，但都是经、律、论三种。今且依汉译经典的次序先释它的名义。

(1)经藏——经藏之“经”字在梵文为 Sutra，音译旧曰“修多罗”，或曰“修妬路”，新曰“素咀缆”。义译曰“缁”^①，谓圣人之言，能贯穿诸法，如“缁”之贯花鬘，故喻之以缁。然此土称圣人之言为经，经者训常训法，且经之持纬，恰具缁之义，故译家遂翻缁为经，或曰契经，以其上契诸佛之理，下契众生之机故。此外义译亦曰法本，或曰直说语言。又《杂阿毗昙心论》云，经有五义，谓出生、涌

^① 缁：线的异体字。

泉、显示、绳墨、结鬘五义。

(2)律藏——律藏之“律”字在梵文为 Vinaya, 音译旧曰“毗尼”, 新曰“毗奈耶”, 义译曰“灭”, 或曰“善治”, 或曰“调伏”, 即善能伏灭众生之恶之义。别名“优婆罗叉”, 义译曰律, 以毗奈耶之教能诠律, 故别名为律。

(3)论藏——论藏之“论”字在梵文为 Abhidharma, 音译旧曰“阿毗昙”, 新曰“阿毗达磨”。义译旧曰“无比法”, 或曰“大法”, 新曰“对法”, 或曰“数法、伏法、通法”, 盖谓此藏对观涅槃之无比胜智, 于言词自相等, 数数阐释, 法之教故, 能伏诸邪说, 通诸契经也。别名优婆提舍, 新译作邬波题钵, 义译曰论, 以阿毗达磨所诠, 均问答决择诸法性相, 教别名为论。

又论藏中有二种: 释修多罗(经)者, 名阿毗昙; 释毗尼(律)者, 名摩德勒伽, 亦名摩夷(此名新译作摩怛理迦)。

二、三藏(经、律、论)的区分

三藏的名义, 略如上释, 可是三藏的差别究竟在哪里呢?

(一)从理上区分

这便须分做五层, 第一层就施教上说, 第二层就逗机^①上说, 第三层就应病上说, 第四层就修行上说, 第五

^① 逗机: 逗, 投合之义。即师家之机与学人之机相应。禅林多用“投机”一语。

层就证果上说。

1. 从施教上区分

第一层就施教上说是怎样的呢？就施教上说，经、律二藏是本，（对于经、律）二种之论藏是末。本中之二，经藏是化教^①所说，律藏是行教所说，（对于经、律）二种之论藏，各随所释而分化、行两教，这是第一说。

或说经藏是化、行两教善义边，律藏是化、行两教离恶义边，释此二藏中所有化教，即为（论藏）“阿毗昙”，释此二藏中所有行教，即为（论藏）“摩夷”，这是第二说。

或说经藏是集善的行教，律藏是离恶的行教，于此二藏之中，辨其教理以生解者，即是（论藏）“阿毗昙”，辨其修法以起行者，即是（论藏）“摩夷”，这是第三说。

2. 从逗机上区分

解二层就逗机上说又是怎样的呢？就逗机上说，三藏皆是如来本教，于中随着当机的逗引而分为三种：最初欲使一般凡夫闻法归依，为彼说决定义，令其趣入，这使是经藏；次便为彼分别一切戒行轻重、持犯得失，令其修行，这便是律藏；后复为彼分别一切情理虚实、诸谛差别、因缘法相、五明处等无最义门，令其证悟，这使是论藏。

3. 从应病上区分

第三层就应病上说又是怎样的呢？就应病上说，对

^① 化教：南山律宗的判教。分释迦全部教法为化、制（行）二种。化教，谓佛教化众生令人佛法的教法，为三藏中的经论二藏，三学中的定慧二学，泛说因果，通化僧俗，故名为化；制（行）教，则指制止错误之教，即律藏与戒学法门。

治瞋多的人说经藏,对治贪多的人说律藏,对治痴多的人说论藏,这是第一说(此说西藏盛行)。或说对治疑惑犹豫、不肯修行者之烦恼而说经藏,对治著于苦乐二边、修行颠倒者之烦恼而说律藏,对治所解非真、执自见取以决定修行者之烦恼而说论藏,这是第二说。前一说是西藏所常用,后一说是慈恩所首称。

此外尚有说为恶律仪者、多散乱者、多烦恼者次第立三,又为恶业多者、爱多者、见多者次第立三,又为畏恶趣者、畏欲界者、畏三界者次第立三,大都是应病与药的意思。

4. 从修行上区分

第四层就修行上说又是怎样的呢?就修行上说,论“定”之教是经藏,论“戒”之散是律藏,论“慧”之教是论藏。但是在这一说中间,又有很多界说。

5. 从证果上区分

第五层就证果上说又是怎样的呢?就证果上说,由论得般若,由律得解脱,由经得法身,由此三藏而得涅槃三德,这是第一说。

或说由律得法身,性解脱故;由论得报身,智为自律故;由经得化身,依定发通故。为得三身,故立三藏,这是第二说。

(二) 从事上区分

以上所说五层差别,只是就空理上说。若是就实事上区分三藏,便又有下列几种说法:

1. 三藏并无别部

我佛所说，并未分某部是经，某部是律，某部是论。惟其中诠“定”之处，通谓之经；诠“戒”之处，通谓之律；诠“慧”之处，通谓之论。或说其中化教是经藏摄，行教是律藏摄，释化行二教是论藏摄。依此，一部经中，或兼具三藏，或唯具一藏，三藏便不能以经之部数而分。

2. 三藏于无别部中而强分为别部

此有二说：一说谓诸经之中，并诠三学，其中诠定多者，即属经藏；诠戒多者，即属律藏；诠慧多者，即属论藏。又一说谓诸经之中，并诠三学，其中三学俱多者，即属经藏；戒定二学多者，即属律藏；唯慧多者，即属论藏。此二说，均随多所诠以分三藏，虽有别部，仍等于无别部也。

3. 经律二藏有别部而论藏独无别部

现存遗教，经律二藏，显然可分，唯无释尊亲说之论藏。盖论藏并无别部，经中之释义者，即是“毗昙”（论藏），律中之释义者，即是“摩夷”（论藏）。因此，名虽有三（三藏），实唯有二，所以第一结集之记载，或有不举论藏者。

4. 三藏均有别部而论藏非佛所说

上说谓“经律二藏，显有别部，而论藏独无，以无释尊亲说之论故”，此说固执三藏全属佛说，亦非笃论。当知佛实仅说经律二藏，而论藏则为佛弟子所遗，虽非佛说，而纯依佛语，经律二藏，借以解释，翼赞之功，实不可没，故合为三藏。后世各宗撰述，均获入藏，即依此义。

5. 实有佛说之别部三藏而不通弟子说

此说谓三藏并不能摄佛弟子所说，故遗教结集之中，

有释尊亲说之经律二藏，亦有释尊亲说之论藏。如《婆沙论》云：“世尊在世，于处处方邑，为诸有情，以种种论道，分演别说阿毗达磨。佛涅槃后，或在世时，诸圣弟子，以妙愿智，随顺纂集，别为部类。”《俱舍论》云：“若离择法，无胜方便能灭诸惑，诸惑能令世间轮转生死大海。因此传佛说彼对法，欲令世间得择法故，离说对法，弟子不能于诸法相如理拣择，然佛世尊处处散说阿毗达磨，大德迦多衍尼子等，诸大声闻，结集安置。”《三论玄义》云：“如来自说法相毗昙，盛行天竺，不传震旦。”《天台文句》云：“佛在毗舍离猕猴池，最初为跋耆子说阿毗昙藏。”

据上，可知实有佛说之别部论藏，合之佛说经律二藏，则三藏均有别部，以其均有别部故，三藏之名由是安立。

6. 实有佛说之别部三藏而亦通弟子说

此说谓三藏均有佛说之别部，但弟子所说亦得摄入。如《瑜伽论》云：“论议经者，诸诸经典循环研核‘摩咀理迦’，一切了义经，皆名‘摩咀理迦’，谓于是处，世尊自广分别诸法体相。又于是处，诸圣弟子，已见帝迹，依自所证，无倒分别诸法体相，此亦名为‘摩咀理迦’，亦名阿毗达磨。”《义林章》尝阐述此义，谓佛在世时，弟子在佛前说三藏十二分散，经佛许可，则可任摄于诸藏诸散之中。佛灭度后，弟子所造，则仅可摄于对法^①一藏及论议一分（经藏之一）之中，且弟子亦不必以见帝者为限，论文但举胜

^① 对法：论典，即指论藏。

而言，实则未见圣谛者所造，亦得同摄也。

说到这里，我便要进一步告诉诸君，关于佛家的三藏，还有一个最紧要的问题，就是种类的殊异。这个殊异的种类是些什么呢？这便是所谓小乘三藏和大乘三藏。

三、三藏的种类

(一)小乘三藏

经——四阿舍经等(或举五阿舍经、十二部经)

律——《四分》、《五分》、《十诵律》等

论——《发智论》等(或举《六足》、《婆沙》、《俱舍》等论)

按小乘三藏，又称声闻藏，以其三藏各别，又称别部三藏，与大乘之摩诃衍藏对，又可直呼之为三藏。

(二)大乘三藏

经——《华严经》等(或举《般若》、《楞严》、《涅槃》等)

律——《梵网经》等(或举《文殊问经》、《毗奈耶瞿沙经》、
《清净毗尼》等)

论——《阿毗达磨经》等(或举《解深密经》、《起信》、《智度》等论)

(三)秘密三藏

经——《大日经》、《金刚顶经》等二百卷
律——《苏婆呼经》、根本部等一百七十卷
论——《菩提心》、《摩诃衍》等十一卷

按古代藏经，多以秘密诸经摄于“方等”，其后始别为“秘密部”。日本东寺密场，置有比丘五十人习此密教三藏。

按大乘三藏，又称“菩萨藏”，以其三藏均由一“修多罗藏”分出，又称“总部三藏”。因此又以三藏之名全属之小乘，别立一名曰“摩诃衍藏”。

在这大乘三藏和小乘三藏之间，又含有种种的说法，也是应当详加辨明的，如今且试述两部书中所说。

1.《大乘义章》说——通论则大乘、小乘各具三藏，别论则大乘不具三藏，以仅有经律而无论故。

“如来所化小乘众生，钝根难悟，闻说经律，不能广解，是故如来重以毗昙分别开示，方能悟入，故有三藏。如来所化大乘众生，利根易悟，闻说经律，即能深解，不假如来重以毗昙分别解释，是故不具。以不具故，不说三藏（别称摩诃衍藏），其犹大乘九部经中无论义经。与此相似，以义细推，如来本教亦得具有，但无部别，所以不论。”

《法华》、《智论》均以三藏属之小乘，即以大乘本不论三藏也。惟末代众生，闻法不悟，菩萨为之作论解释，始具三藏。

2.《义林章》说——声闻、菩萨二藏,亦有总别部类不同。所以者何?一会之中,唯被声闻,不被菩萨,如《阿舍》等,是名别部声闻藏也。其一会中,唯被菩萨,不被声闻,如《十地》等,是名别部菩萨藏也。若一会中,俱被二机,教益二种,如《深密》等,是名无别部。故知二藏之中,亦有别部,亦无别部。

如上种种的说法,也总要算是繁杂之至了,可是我们也只要心知其意,便对于三藏的名义、三藏的差别、三藏的区分、三藏的种类,都有一个明确的概念,不致横生误会,也就够了。如今我们须得进而研究三藏的结集,以探其源,再进而研究三藏的版本,以寻其流。

四、三藏的结集

(一)小乘三藏的结集

小乘三藏,凡经四次结集,但印度素乏史书,传闻每多出入。今就后人考定,较为可信者,列之于前,更附录各说于后。

1. 第一次结集——王舍城之结集

在佛灭之年,大迦叶尊者,闻有痴比丘言:“大沙门^①在世,我等恒为所困,今者得自在,可为所欲为矣。”迦叶忧之,乃与比丘众计,欲会众诵出佛语而制定之,众以为然。于是选比丘五百人,集于王舍城北七叶窟,以大迦叶

^① 大沙门:对释迦佛的尊称。

为上座，而诵“昙磨”（法）与“比奈耶”（律）。

初则优波离^①登高座答迦叶之问，说比丘之四波罗夷^②，比丘尼之八波罗夷等，大众等诵文句，定为佛所制。

次则阿难陀登离座答迦叶之问，说佛对诸众所说之法，此以《梵网经》为始而有五部，第一长部，第二中部，第三相应部，第四增支部，第五杂部，大众同诵，定为佛说。

次阿难陀告众曰：“佛将入灭时曾告我，大众若欲弃小小戒，可随意弃。”大众即问“何小小戒？”阿难曰：“我亦不闻于佛语。”诸比丘于是戒谓除“四波罗夷”皆小小戒，乃至戒诵除“四波罗夷”乃至“四波胝提舍尼耶”^③众皆小小戒。迦叶乃曰：“世人既知释子沙门所当护持之戒矣！今若弃小小戒，人不将谓沙门瞿昙^④所设戒法以师逝而与烟俱消。为免此讥，佛所未制，今不别制，佛所已制，不可少改。”众然其说。于时有富娄那^⑤阿罗汉引五百比丘众行乞南山，闻迦叶结集，未至其处，上座众告言：“昙磨毗奈耶结集已了，宜共许此。”富娄那曰：“诸德之结佛波自是，然我从佛得闻之法，亦当受持。”迦叶乃更对此比丘等如上结集。此次结集，凡七月而毕事（或云三月）。

按此第一结集，异说极多。其关于结集之地者，戒称

① 优波离：佛十大弟子之一，持戒第一。结集经典时，律藏主要由他诵出。

② 波罗夷：具足戒之一。如戒杀、盗、淫、妄等，称为四波罗夷。

③ 波胝提舍尼耶：具足戒之一。

④ 瞿昙：又称“乔答摩”，释迦所属本姓。

⑤ 富娄那：佛十大弟子之一，善辩论说法，故称布教第一。

王舍城七叶岩(真谛《部执疏》),或称僧伽尸城北(《结集三藏传》),或称毕钵罗窟(《阿育王传》),或称上茅城北南山竹林中大石室(《西域记》),或称宾波罗窟之西之车帝石室(《法显传》),或称王舍城耆阁崛山(《智度论》等,但《义林章》曾断此说之非),或称王舍城刹帝山窟(《僧祇律》),或称耆阁崛山竹林精舍(《毗尼母经》),或称迦毗罗婆兜释翅授城双树间(《菩萨处胎经》),或称底槃那波罗山边禅室门边阿闍世王新造讲舍(《善见律》)。

其关于结集之众者,或称五百人(《阿育王传》等),或称九百九十人(《西域记》),或称千人(《智度论》等),或称八十千人(《结集三藏传》),或称八万四千人(《增一阿含序品》),或称八亿八千人(《菩萨处胎经》),或称先仅五百人,后富娄那率五百人加之,合为千人(《四分律》等)。

其关于结集之主诵者,或称所结集均由阿难一人诵出(《毗尼母经》等),或称阿难诵经论而优波离诵律(《智度论》等),或称阿难诵经、优波离诵律、迦叶诵论(《西域记》等),或称阿难诵经、优婆离诵律、富娄那诵论(真谛《部执疏》)。

其关于结集之经典者,或称结集法律二藏(《善见律》等),或称结集经律论三藏(《智度论》等),或称结集经律杂三藏(《僧祇律》等,但其所谓杂藏,疑即小阿含,以小阿含或称杂经也),或称结集经律论杂四藏(《结集三藏传》等),或称结集胎化藏槃一、中阴藏第二、摩诃衍方等藏第三、或律藏第四、十住菩萨藏集五、杂藏槃六、金刚藏集七、佛藏第八(《菩萨处胎经》)。

凡此种种,异说之多,未遑悉举,而其中尚有一最重要之异说,亟宜注意,即谓此次结集有窟内窟外二部。迦叶所遣五百圣众,在七叶窟内结集三藏,谓之窟内之上座部,是为界内结集;其未预迦叶之选者,人数极众,求人不得,遂在界外另自结集,谓之窟外之大众部,是为界外结集。此界外结集,或说别集三藏,或说于别集三藏之外,另有杂集藏及明咒藏,因此,有谓界内仅集小乘义,异外兼含大乘义者,而此内外两部,即为小乘二十部乃至五百部之起源,实佛教史上一大关键也。但依近代学者之详考,始知此事殆在第二结集,而第一结集实尚无大众部之名,只以大众部欲自托于甚古,以与上窟部抗衡,欲移之于集一结集之时以自重,而事实上并不如是也。今按说有二部者,仅《文殊问经》、《法藏经》、真谛《部执疏》、《西域记》、《宗轮述记》、《慈恩寺传》等数种,而其他典籍多未尝说及,殆亦未可据者,故今不录。

2. 第二次结集——广严城之结集

在佛灭后百年,有耶舍尊者,巡游至毗舍离(此云广严)大林中重阁讲堂,见跋耆^①比丘众有“十事”非法,乃广告谛俗士,期比丘改悔,(比丘)不听,遂与其比丘一人同人毗舍离城,申辨其理于大众,众皆称叹耶舍。跋耆比丘大忿,乃议决屏耶舍于僧伽之外。耶舍乃集诸方长老七百人,同赴毗舍离,将为裁断,两堂各选四人会于婆利

^① 跋耆:古印度种族名。据载,于佛灭后一百年,有跋耆族比丘提倡“十事”合法,引起教团之争论。

迦园，终判跋耆比丘为非律，既判定后，即重诵三藏，凡八月而毕事。其时王为迦罗阿育，乃左袒^①跋耆比丘，跋耆比丘另聚一处，结集佛法，以其人数较多，得名为“大众部”，故此结集名为“大结集”（即大等诵、大合诵），又名为“大众结集”。至耶舍一党之七百圣众，悉是长老，遂称之曰“上座部”。

按此第二结集，人以其决定“十事”之非法故，多称此次仅重诵律跋。惟依《洲史》及觉音著述所称，则七百比丘断定十非法事后，即诵“法”、“律”，八月终事，此南方所传之说也。至北方所传，亦有此说，如真谛《部执异论疏》云：“毗舍离国内跋耆擅行十事，耶舍比丘是阿难弟子，其人集七百人，删定重诵三跋也。”据此，可知当时固不仅重诵律藏，唯南传仍但及经律二藏，北传又兼及三藏耳。

3. 三次结集——华氏城之结集

在佛灭后二百三十五年，当时阿育王在位已阅十七年，王既信佛教，臣民亦从其化，所在供养僧众，不复崇信外道，外道贫困，遂改服为僧侣以攫取利养，仍各行所宗，破坏佛法，佛教大乱。当时华氏城（或作波吒釐子城、波吒利弗城）鸡园寺，有僧众六万人，内外纷诤，不能和合说戒者，凡达七年。王乃迦大德目犍连子帝须^②，谕受佛教，命淘汰凡圣，集诸圣者布萨说戒。帝须乃选比丘千人，自为上座，结集三藏，更自作《说事论》（Kathavatthu）一千

① 左袒：偏护一方。

② 目犍连子帝须：简称帝须，印度阿育王时代人。

章,标举各宗要义,驳击异议邪说。帝须原为“分别说者”^①(即说假部),故论中亦遮他立自。此次结集,凡九月而毕事。

按此第三结集,殆具经、律、论三藏。观于帝须自作《说事论》,可知其必具论藏。但亦有人谓此次结集,仅属论部,唯编纂《说事论》而已。斯言殆未必然,或亦仅举此次结集之特质耳,缘此次实以淘次凡圣而起,故以《说事论》为之标,正如说第二结集之重诵律藏也。

又此次结集之记事,仅见于南传,而北传则无之,如西藏经具中,即有以此后迦湿弥罗结集为第三结集者。说者或谓此次结集殆属虚构。然此次所结集之经典,阿育王尝依以布教于四方,今日举存之巴利文三藏,即源于此,其事之实有,殆无可疑之余地。

4. 第四次结集——迦湿弥罗城之结集

在佛灭后六百年间(或云四百年,五百年),当时迦腻色迦王在位,王晚年笃信佛教,日请一僧说法,但人人异说,王召胁尊者问之。尊者云,如未去世,岁月邈矣,各部异执,所说矛盾。王问孰为最善?尊者云,无过“有宗”(即说一切有部)。于是王在迦湿弥罗建立伽蓝^②,奉胁尊者,使随邪执具释三藏。胁尊者乃选集五百比丘,世友菩萨为上首,于环林寺重开结集,法救、妙音、觉天请尊者皆

① 分别说者:又称分别论者、分别论师。指作分析论义之论者。

② 伽蓝:原意指僧侣所居之园林,后一般用以称僧侣所居之寺院、堂舍。

与,其时曾造《优波提舍》十万颂以释经藏,造《毗奈耶毗婆沙》十万颂以释律藏,造《阿毗达磨毗婆沙》十万颂以释论藏,合三十万颂,九百六十万言。王遂以赤铜为牒,镂写论文,緘封于石函,立塔藏之其中,命药叉神周卫其国,不使异学持出此论。此次结集,凡十二年而毕事。

按此第四结集,以其主旨在弘小乘“有部”,或称为结集“有部三藏”。惟依西藏所传,则称王在迦湿弥罗耳环神精舍,招集五百阿罗汉、五百菩萨及五百在家学匠,使结集佛语。

先前百年以来,十八部间,异执相诤,而(距此次结集)最近六十三年之内,诤论尤烈。自此次结集而后,十八异部,悉认为真佛教,既记最律文;又经论未经记录者,今亦记录;已经记录者,则加校订云。依此传说,此次结集,殆亦通于一切佛教,且大乘似亦在内,虽王为特信小乘“有部”者,其所造三十万颂,实以小乘“有部”义为宗,但终末可断为结集“有部”三藏也。

又,此次结集,在北方所传中,称为第三,以彼不说毕氏緘结集故。

(二)大乘三藏的结集

大乘三藏,其结集之时地与人,诸书所说均极含混,此亦以印度素乏史书故,若因此据谓大乘非佛说,极加轻讪,则误矣!今且录举所见各误。

1. 第一说——王舍城七叶窟内结集

如《增一阿含经·序品》及《结集三藏传》所说,大迦叶集众于七叶窟,于结集经律论三藏之后,更别集大乘法为

一分,名为“杂藏”,四藏俱是阿难结集。

但《义林章》二,尝决《结集三藏传》为大众部之义;《唯识同学钞》三之五,又尝决今《增一阿含》为大众部之经。盖杂藏为大众部所弘,彼欲自护其说,故以杂藏与其余三藏并合,而不分窟内窟外焉。然《僧祇律》亦说阿难在刹帝山窟结集《四阿含》及杂藏,则上座部中亦说杂藏与三藏系同时同处结集者,惟杂藏原亦可属之小乘,且此文中以杂藏与《四阿含》并举,疑系指小《阿含》而言,以小《阿含》又称杂经也。

2. 第二说——王舍城七叶窟外结集

如《西域记》等所说,大迦叶在上茅城北迦兰陀竹园西南五六里南山之阴大石室中,与一千圣众结集三藏,其西北隔二十余里,有大众部结集处,诸学无学数百千人,不预大迦叶结集之众而来至此,更相谓曰:“如来在世,同一师学,法王寂灭,简异我曹,欲报佛恩,当集法藏。”于是别集素咀缆(经)藏、毗来耶(律)藏、阿毗达磨(论)藏、杂集藏、禁咒藏,合为五藏。

3. 第三说——王舍城七叶窟别会结集

如《义林章》所说:“大乘三藏,西域相传,亦于此山同处结集,即是阿难妙吉祥等诸大菩萨,集大乘三藏。”按此文之意,殆谓同处异会也。

4. 第四说——迦毗罗城娑罗双树间结集

如《菩萨处胎经》所说,大迦叶集五百阿罗汉于阎浮提伽毗罗婆兜释翅报城娑罗双树间,得八亿四千阿罗汉众,使阿难升七宝高座,诵菩萨藏、声闻藏、戒律藏,各集

著一处，后共出八藏，即胎化藏、中阴藏、摩诃衍方等藏、戒律藏、十住菩萨藏、杂藏、金刚藏、佛藏八者。按婆兜释翅授城，即迦毗罗卫城之异名，亦即释尊下生之地。

5. 第五说——铁围山间结集

如《智度论》所说，文殊、弥勒等大菩萨，将阿难于铁围山间结集大乘三藏，谓之菩萨藏。按《金刚仙论》，亦说大乘之结集处在铁围山外。

(三) 秘密三藏的结集

秘密三藏，其结集之事迹不明确，亦同于大乘三藏，故南天铁塔之传，亦常为一般浅识者所疑。

1. 第一说——王舍城七叶窟内结集

说者以犍子部所立四藏中，有明咒藏，依南方佛教所传，犍子部乃直接由根本上座部中分出者，则明咒藏必与三藏同时结集。

2. 第二说——王舍城七叶窟外结集

如《西城记》所说，界外大众复集三藏及杂集藏、禁咒藏，别为五藏。

3. 第三说——金刚手结集

此说未知其结集处，依《六波罗蜜经》所说，金刚手菩萨受持陀罗尼门，故或谓秘密藏之结集，以金刚手为正，阿难为伴，或谓金胎两部及杂部均出于金刚手菩萨。

以上所说，是我们第一步的研究，即研究三藏的结集以探其源。如今研究这集一步既经粗备，便当进而研究第二步。

五、三藏的版本

(一) 印度三藏的本原

印度古代有一种特殊的习俗,就是对于他所崇奉的圣典,都不用文字记录,只凭着默记,口口相传。他们的记忆力,极可惊叹,往往能记数十万颂以上。因此,要谈印度的三藏版本,在最早的时期却是没有的,后来也用文字记录,但不知起于何时。《慈恩寺传》云:“经雨三月安居中,集三藏讫,书之贝叶^①,方遍流通。”可是一般学者还疑惑第一结集之时,并无经本,只是大众合诵一番,书之贝叶,或者还是以后的事,因此,研究印度三藏之时,当以语言与文字并重。

在锡兰(斯里兰卡)教徒之间,他们相信释尊当日说法是用的摩揭陀语,但这一说,并不能概括释尊的一生。当释尊布教于摩揭陀国之时,自然是用的摩揭陀语,若是在摩揭陀语不能通行的地方,他必须更用其他的语言,因为释尊本来是善解一切语言的圣者呢!试看,巴利律藏中,秋那瓦遍(Gullavagga)(小品)第五云:“尔时婆罗门族兄弟比丘诣佛所,而白佛言:‘今比丘众,多由异名、异姓、异生、异族各方面而出家,各各以其自所用语污揭佛语,世尊!我等颇思转之于梵语。’佛言:‘汝等不可转之于梵语,若强犯之,则不能免于恶作之罪,故汝等善以自

^① 贝叶:贝多罗树的树叶,古印度等地用以书写佛经。

所用语学佛语可也。’”

由此看来,当时释尊弟子所用语言,实极复杂。释尊说法,既决不止用一种语言,而弟子的奉持圣教,又各以其自所用语,因此,三藏在语言文字上,自不免有些复杂了。

不过现今所存的三藏原本,却只有“巴利语”和“梵语”两种。南方佛教的流布,多以巴利语经典为主,北方佛教的流布,多以梵语经典为主。又,巴利语经典大都为小乘教,梵语经典大都为大乘教。

1. 巴利语三藏

巴利语三藏,现尚完具,除三藏正文外,尚有注释及史籍等,今且摘举其三藏目次:

(1) 律藏 (Vinaya - Pitaka)

- ① 修多毗伽崩 (Sutta - vibhanga) —— (波罗提木叉,解脱戒本 Patimokkha)
 - 波罗夷 (Parajika)
 - 波逸提 (Pacittiya)
- ② 犍度 (Khandhaka)
 - 小品 (Mahavagga)
 - 小品 (Cullavagga)
- ③ 波利婆罗 (Parivara)

(2) 经藏 (Suttta - Pitaka)

- ①长部 (Dagha - nikaya)
- ②中部 (Majjhima - nikaya)
- ③杂部 (Samyutta - nikaya)
- ④增一部 (Anguttara - nikaya)
- ⑤小部 (Khuddaka - nikaya)
 - 小诵 (Khuddaka - Patha)
 - 法句 (Dhammapada)
 - 感兴语 (Udana)
 - 如是语(本事经) (Itivuttaka)
 - 经集 (Sutta - nipata)
 - 天官事 (Vimana - vatthu)
 - 饿鬼事 (Peta - vatthu)
 - 长老偈 (Thera - gatha)
 - 长老尼偈 (Theri - gatha)
 - 本生 (Jataka)
 - 解释 (Niddesa)
 - 无碍解道 (Patisambhida - magga)
 - 譬喻 (Apadana)
 - 佛陀系谱 (Buddhavamsa)
 - 行藏 (Cariya - pitaka)

(3)论藏 (Abhidhamma - pitaka)

- ①法聚 (Dhamma - sangani)
- ②分别(解释) (Vibhanga)

- ③界说 (Dhatu - katha)
- ④双对 (Yamaka)
- ⑤发趣 (Patthana)
- ⑥施設 (Puggala - pannatti)
- ⑦论事 (Katha - vatthu)

2. 梵语三藏

梵语三藏现均残缺不完,不如巴利语三藏,其在中央亚细亚所发掘者,即一经之首尾完具者亦绝鲜。惟尼泊尔尚有多数完本,但杂乱无序,不便备举,今仅举其中所最尊重之九部大经。此九部经,在彼土(尼泊尔)自成一类,未知辑自何人,此外则均属零本矣。

- ①八千颂般若波罗蜜经 (Astasahasrika Prajnaparamita)
- ②妙法莲华经 (Saddharmapundarika)
- ③普曜经 (Lalitavistara)
- ④楞伽经 (Lankavatara)
- ⑤金光明经 (Suvarnaprabhasa)
- ⑥宝严树经 (Gandavyuha)
- ⑦如来不可思议经 (Tathagataguhyak)
- ⑧禅定王经 (Samadhiraja)
- ⑨十地王经 (Dasabhumisvara)

(二) 汉译三藏的汇刻各本

自从大法东来,我国译场展开,所翻的经具日益增

多,但是在最初的时候,只随着法缘,各事翻译,译出各经,杂乱无序。三藏既不具备,也就没有藏经的纂集。直至梁朝,武帝命僧绍宝唱诸人编成目录,决定藏经的统摄,说者称为中国有藏经之起源,但是这时仅有写本,并没有藏经的汇刻。同时傅大士^①创转轮藏^②以奉经卷,谓有能旋转不计数着,即与读诵一大藏经无异。但是这时所奉的经卷,也只是一些写本,或着还是一些单行本。梁武以后,元魏出帝、北齐后主、隋文帝、唐太宗、高宗、则天后、玄宗、德宗、南唐保大各代,均有全藏写本数^③修之举。

若说中国汇刻的大藏经,在史传上可稽的,当推蜀版为第一,其后继起刊行者渐多,除我国人之外,还有契丹、高丽、日本,也曾汇刻汉译三藏,因此,版本也就不少了。如今不及详说,只将各种版本的名称和刊行的年代略述一番。

1. 蜀版

宋太祖开宝四年至太宗太平兴国八年(971~983)刊行。或称旧宋本。

2. 高丽初雕版

高丽显宗十一年(1020)刊行。

3. 契丹版

① 傅大士:傅翕,南朝梁代僧。

② 转轮藏:我国自南北朝开始有“经藏”之造立。一般寺院收藏佛典方式除普通排列外,另有轮藏,即于经棚中设置机轴,以供旋转。

③ 敕:皇帝诏令。

辽兴宗在位时(1031~1054)刊行。或称辽本、丹版。

4. 福州东禅寺版

宋神宗元丰三年至徽宗崇宁三年(1080~1104)刊行。

5. 福州开元寺版

宋徽宗政和二年至南宋高宗绍兴二十一年(1112~1151)刊行。此版与上一种同称福州版,或闽本、越本。

6. 思溪王永从版

南宋高宗绍兴二年(1132)刊行。或称宋本、南宋本、湖州本、浙本。

7. 磻砂版

南宋理宗绍定四年至元武宗至大二年(1231~1309)刊行。或称延圣寺本。

8. 高丽再雕版

高丽高宗二十三年(1236)刊行。或称丽本。

9. 思溪资福寺版

南宋理宗嘉熙至淳祐年间(1237~1252)刊行。

10. 杭州大普宁寺版

元世祖至元十五年至廿六年(1278~1289)刊行。或称元本。

11. 杭州大万寿寺版

元成宗大德六年(1302)前刊。

12. 南藏版

明太祖洪武五年(1372)后刊行。

13. 北藏版

明成祖永乐十八年至英宗正统五年(1420~1440)刊行。

14. 武林版

明英宗正统五年(1440)后刊行。或称方册本。

15. 万历版

明神宗万历十七年(1589)刊行。或称明本、楞严寺本、密藏本、径山版。

16. 日本天海版

日本宽永十四年至庆安元年(1637~1648)刊行。或称倭藏、宽永寺版。

17. 明续藏版

清圣祖康熙五年(1666)刊行。

18. 明又续藏版

清圣祖康熙五年(1666)后刊行,后此版与上一种均附加于明万历版之后。

19. 日本黄檗版

日本宽文九年(1669)至天和元年(1681)刊行。或称铁眼本。

20. 龙藏版

清世宗雍正十三年至高宗乾隆三年(1735~1738)刊行。或称雍正本。

21. 日本缩刷版

日本明治十三年至十八年(1880~1885)刊行。或称缩藏、弘教书院本。

22. 日本乐藏版

日本明治三十五年至三十八年(1902~1905)刊行。

23. 日本后续藏版

日本明治三十八年至大正元年(1905~1912)刊行。
或称续藏。

24. 频伽版

清宣统三年(1911)刊行。

25. 日本大正版

日本大正十二年(1923)刊行。

26. 影印续藏版

民国十二年(1923)刊行。

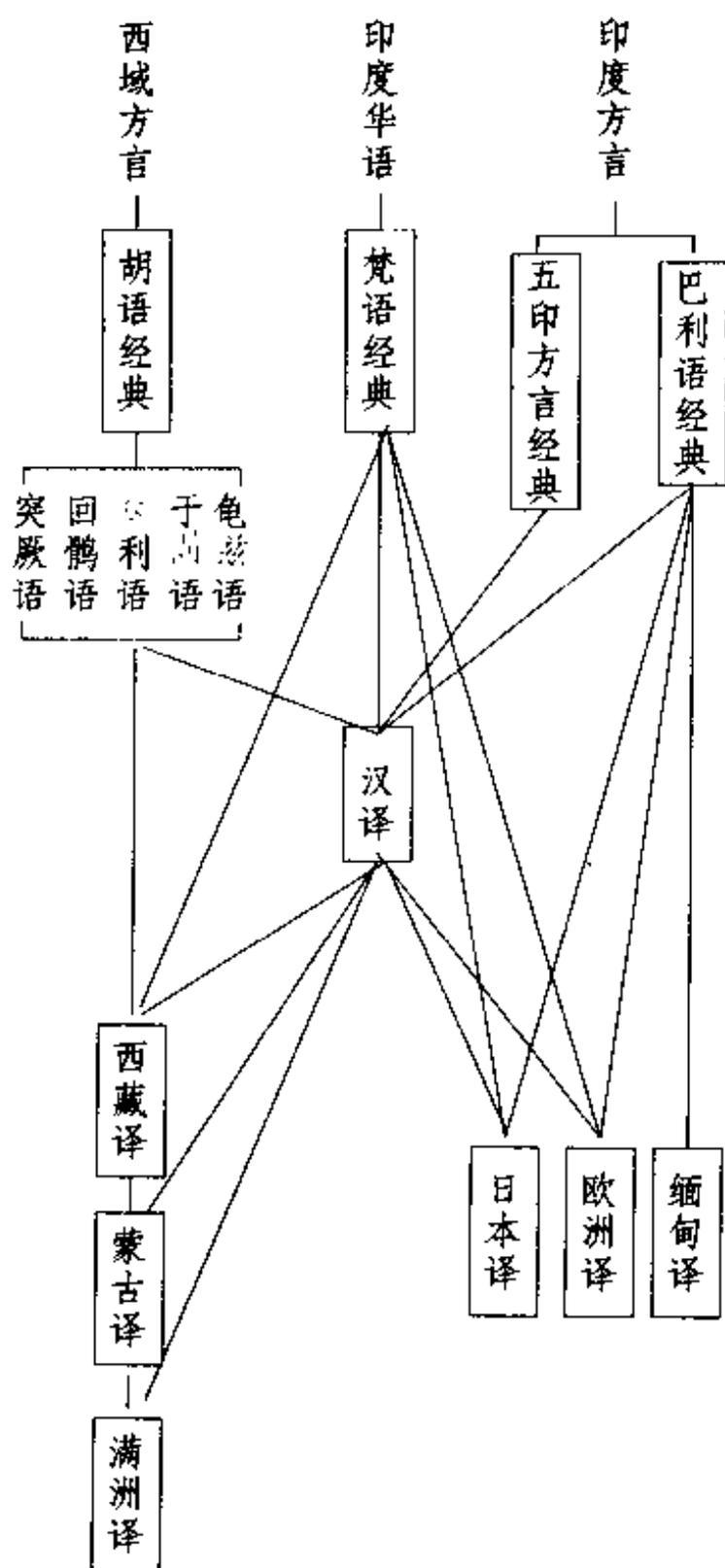
27. 影印碇砂版

民国二十二年(1933)刊行。

(三)藏译三藏

藏文《大藏经》，是藏文佛教典籍的典集，自公元7世纪开始分别从印度梵文与中国汉文译出，全藏分为“甘珠尔”、“丹珠尔”和“松绷”三部分。甘珠尔又名佛部，也称正藏，收入经、律、咒三部分；丹珠尔又名祖部，也称续藏，收入赞颂、经释、咒释三部分；松绷即杂藏，收入藏、蒙佛教徒的有关著述。

据统计，藏文《大藏经》(德格版)共收佛教经籍4569部，其中属密教及论藏等的内容，十之七八是汉文大藏经所没有的。蒙文《大藏经》总共刻印过十个版本。



(四)各地三藏的传译系统

佛教既为全世界人类所共仰,则各地自各有其译本,但传承非一,依据亦各不同。今就其传译系统列成一表,不复详说。惟其中有最堪注意者,即汉译三藏,几成为他们诸译之中心,在三藏各种版本中,实具有绝大权成者。

以上所说,是我们第二步的研究,即研究三藏的版本以寻其流。如今研究这第二步既然又已粗备,我们今日的演讲,便可就此结束了。

第十讲 何谓三科

我们在今年的第一期里面讲过了“三宝”，又在今年的第二期里面讲过了“三藏”，大家一定都能认清了三宝而不知所皈依，也一定都能特别重视那保留着圣言量的三藏，奉做各人实地修持的标准。那么，我们在学佛的四种过程之内，实在已经可以越过那第一种过程——“信”的过程，从此以后，我们便要进而谈“解”的过程中几个问题了。依着我前次所拟定的那一个次序，“解”的过程中有三条：第一条是“三科”，第二条是“八不”，第三条是“二谛”。今天就从这第一条的“三科”讲起吧！

诸君诸先想想，当我们最初踏进了这个“解”的过程之时，我们应当如何下手去求佛法上的正解呢？这个正当的答案是，我们下手的第一件工作，应当先要择法。何谓择法呢？就是要从现前的宇宙间一切万法之中，加以精密正确的拣择，要辨明它们何者是染？何者是净？何者是假？何者是实？何者是邪？何者是正？何者是俗？何者是真？如是拣择之后，我们才可以求得佛法上的正解。但是这个择法工作的要点，又在判法。何谓判法呢？就是要将现前的宇宙间一切万法都汇集一处，分门别类，撮成一个极统括的概念，列成一个极完整的简表，使这个宇宙的全体大用，都收于这一念一表之中，这便谓之判

法。我们学佛的人必须先有这样的判法,然后才可以深心谛观,然后才可以明眼抉择。如若不然,这个宇宙间的事物错综繁杂,无量无边,见了这点,忘了那点,合了这面,背了那面,又怎能去求佛法上的正解呢!

在佛教里面,自然老早就替我们安排了这下手的第一件工作,不过面为学佛的人根性有很多不同,需要也就有异,所以他的判法的方式便有所谓“三科”。

一、三科的总目

三科是什么呢?就它的总目说,就是一切诸法分为五蕴、十二处、十八界三类。

(一)五蕴

“蕴”字之梵语为“塞鞞陀”(Skandha),旧译为“阴”,新译为“蕴”。阴者,积聚之义,隐覆之义,阴杀之义。众者,和聚之义。蕴者,积聚之义(盖旧译兼取“积聚有为”与“盖覆真性”二义,新译则唯取积聚一义也)。

- ①色蕴(质碍)———色
- ②受蕴(领纳)———心
- ③想蕴(取像)———心
- ④行蕴(造作)———心
- ⑤识蕴(了别)———心

此五蕴一科,如来为迷心不迷色者说,或迷心他重者

说,故合色为一,开心为四,令其细观于心。此五蕴又为利根者说,故所分虽简,(利根者)亦能悟入。又为乐略说者说,故所说甚略,随其意乐。

(二)十二处

“处”字之梵语为“阿野怛那”(Ayatana),旧译为“入”,新译为“处”。入者,根与境相涉入之义。处者,有养育、生长(六识)之义。

1. 六根

- ①眼根处——色
- ②耳根处——色
- ③鼻根处——色
- ④舌根处——色
- ⑤身根处——色
- ⑥意根处——心

以上六根为内六处(入)——主观。

2. 六尘(六境)

- ⑦色尘处——色
- ⑧声尘处——色
- ⑨香尘处——色
- ⑩味尘处——色
- ⑪触尘处——色
- ⑫法尘处——心(色少分)

以上六尘(六境)为外六处(入)——客观。

六根加六尘为十二处。

此十二处一科,如来为迷色不迷心者说,或迷色偏重者说,故合心为一意根及一法尘,开色为五根、五尘及法尘少分,令其细观于色。此十二处又为中根者说,故所分较详,(中根者)始能悟入。又为乐广略适中之说者说,故所说适中,随其意乐。

(三)十八界

“界”字之梵语为“驮都”(Dhatu),新旧译俱为“界”。界者,界别之义,诸法性别之义,种类之义,种族之义。

1. 内界——六根

- ①眼根界————色
- ②耳根界————色
- ③鼻根界————色
- ④舌根界————色
- ⑤身根界————色
- ⑥意根界————心

以上六根为内界。

2. 外界——六尘(六境)

- ⑦色尘界————色
- ⑧声尘界————色

- ⑨香尘界————色
 ⑩味尘界————色
 ⑪触尘界————色
 ⑫法尘界————心(色少分)

以上六尘为外界。

3. 中界——六识

- ⑬眼识界————心
 ⑭耳识界————心
 ⑮鼻识界————心
 ⑯舌识界————心
 ⑰身识界————心
 ⑱意识界————心

以上六识为中界。

六根、六尘(境)再加六识为十八界。

此十八界一科,如来为色心俱迷者说,故色心俱开,既开色为十,复开心为八,令其于色心两面并加细观。此十八界又为钝根者说,故所分极细,以便悟入。又为乐广说者说,故所说甚广,随其意乐。

以上所说三种判法的总目,就是所谓三科。这三科之所以区分的原因,显密两教各有说法。在显教里面说,除却上面所述为三种不同的机根而分说三科之外,尚有多义:或说,“蕴”门唯说建立有为法相,“界”门广说建立

能取所取及取体性，“处”门唯说建立能取所取……总之，三科虽同属判一切法的方式，可是用意不同，各有所显。因此之故，三科并立，不容废一，这便是显教的说法。在密教里面，却又是为了要表三部之法而有三科之异。他便是说，为迷于心法者说五蕴，乃是表“金刚部”之智；为迷于色法者说十二处，乃是表“莲华部”之理；为色心双迷者说十八异，乃是表“佛部”之莲金不二和理智不二。因此之故，三科并立，不容废一。像这样的配法，较之显教所说，这三科便更有意义了。

但是上面所说的三科，还只是三科的总目。这个总目，仅仅可以见着它们各别的外表，而它们实在还有一个共通的内容，换句话说，便是另外还有一种细目。

二、三科的细目

提起这个细目，在佛教里面，各宗各派各有修改，颇多出入之处，与三科总目的始终面定不移大不相同，不过传到如今，有许多宗派的说法部渐归湮灭，或已不为人所移道。现在只有面家所说，还盛传于佛徒之间，却恰恰可以代表大小面乘。那代表小乘的，便是俱舍宗所说的“七十五法”；那代表大乘的，便是法相宗所说的“百法”，今当一一述说一番。

(一)小乘俱舍宗之七十五法

1. 色法十一

- ①眼根——眼识所依净色
- ②耳根——耳识所依净色
- ③鼻根——鼻识所依净色
- ④舌根——舌识所依净色
- ⑤身根——身识所依净色

以上为五根。

⑥色——此有二种，谓青黄赤白四种显色，及长短方圆高下正不正八种形色；或说二十种，谓四种显色、八种形色之外，加云烟尘雾影光明暗八种；或说二十一种，谓上之二十种之外，加空一显色为第二十一。

⑦声——此有八种，谓可意不可意之二种声，各有四种：一有执受大种为因声（手等所发），二无执受大种为因声（风林河等所发），三有情名声（有情之语言），四非有情名声（有情语言以外之声），合为八种。

⑧香——此有四种，谓好香、恶香、及等不等香。

⑨味——此有六种，谓甘、酸、咸、辛、苦、淡。

⑩触——此有十一种，谓地水火风四大种及滑涩重轻冷饥渴七种，合为十一。

以上为五境。

⑪无表色——谓各种表业及定所生善不善色，虽以色业为性，而非表示令他了知，故名无表。此无表色，亦

大种所造(谓依有情之善恶二业而生于身内之一种无形色法,为感苦乐二果之因)。

如是诸法名曰色法者,盖变碍名“色”。此诸根境及无表色,均有变碍,故名“色法”。

2. 心法一

心王——谓意识(小乘人虽亦说有六识,然常以意识统摄前五识,又未另开第七第八两识,故心王唯一意识)。

此法名曰心法者,盖心能导世间,心能遍摄受,即此法也。

3. 心所有法四十六

- ①受——谓三种领纳苦乐及非苦非乐有差别故。
- ②想——谓于境取差别相。
- ③思——谓能令心有造作。
- ④触——谓根境识和合生能有触对。
- ⑤欲——谓希求所作事业。
- ⑥慧——谓于法能有拣择(此即无痴善根)。
- ⑦念——谓于缘明记不忘。
- ⑧作意——谓能令心警觉。
- ⑨胜解——谓能于境印可。
- ⑩三摩地——谓心一境性。

以上为“遍大地法”十，以此等法恒于一切心有故，是为五品心所中之第一。

⑪信——谓令心澄净。或说于谛实业果中现前忍许，故名为信。

⑫不放逸——谓修诸善法，离诸不善法。或说能守护心名不放逸。

⑬轻安——谓心堪任性。

⑭行舍——谓心平等性，无警觉性。

⑮惭——谓于诸功德及有德者，有敬有崇有所忌难，有所随属，说名为惭。或说于所造罪，自观有耻，说名为惭。

⑯愧——谓于罪见怖，说名为愧。或说于所造罪，观他有耻，说名为愧。

⑰无贪——谓不贪著。

⑱无瞋——谓不瞋恚。

⑲不害——谓无损恼。

⑳勤——谓令心勇悍为性。

以上为“大善地法”十，以此等法恒于诸善心有故，是为五品心所中之第二。

㉑痴——谓愚痴，即是无明无智无显（与慧相反）。

㉒放逸——谓放逸不修诸善（与不放逸相反）。

㉓懈怠——谓懈怠心不勇悍（与勤相反）。

⑳不信——谓心不澄净(与信相反)。

㉑昏沉——谓身重性、心重性、身无堪任性、心无堪任性、身昏沉性、心昏沉性,是名昏沉(与轻安相反)。

㉒掉举——谓掉举令心不静,此是贪等流(与行舍相反)。

以上为“大烦恼地法”六,以此等法恒于染污心有故,是为五品心所中之第三。

㉓无惭——谓于诸功德及有德者,无敬无崇无所忌难,无所随属,说名无惭。或说于所造罪,自观无耻,名曰无惭。此是贪等流(与惭相反)。

㉔无愧——谓于诸罪恶不见怖畏,说名无愧。或说于所造罪,观他无耻,名曰无愧。此是无明等流(与愧相反)。

以上为“大不善地法”二,以此等法恒于不善心有故,是为五品心所中之第四。

㉕忿——谓除瞋及害,于情非情令心愤发。此是瞋等流。

㉖覆——谓隐藏自罪。此是贪及无明等流。

㉗怪——谓财法巧施相违、令心吝著。此是贪等流。

㉘嫉——谓于他诸兴盛事令心不喜。此是瞋等

流。

⑳恼——谓坚执诸有罪事，由此不取如理谏悔。此是见取等流。

㉑害——谓于他能为逼迫，由此能行打骂等事。此是瞋等流。

㉒恨——谓于忿所缘事中，数数寻思，结怨不舍。此是瞋等流。

㉓谄——谓心曲，由此不能如实自显，或矫非拔，或设方便，令解不明。此是诸见等流。

㉔诳——谓惑他。此是贪等流。

㉕骄——谓染着自法为先，令心傲逸无所顾性。此是贪等流。

以上为“小烦恼地法”十，以此等法少分染污心俱故（此十法虽与恶心及有覆无记心相应而起，而唯为修道所断，不通于见道所断。又但与意识之无明相应，不通于他识。又此十法现行各别，而非必十法俱起。以此三义，故名小烦恼地法），是为五品心所中之第五。

㉖寻——谓心之粗性。

㉗伺——谓心之细性。

㉘睡眠——谓令心昧略为性，无有功力执持于身。此是无明等流。

㉙恶作——谓缘恶作法，心追悔性（思念恶作之事而使心追悔之作用）。又悔先不作，亦名恶作。此是疑等流。

④③贪——谓自见中情深爱故。

④④瞋——谓自见中深爱恃己，于他所起违己见中，情不能忍，必憎嫌故。

④⑤慢——谓自见中深爱著己，对他心自举性，称量自他德类差别，心自举恃，凌蔑于他，故名为慢。

④⑥疑——谓先由无明于谛不了，致闻二途，便怀犹豫，为苦非苦。

以上为“不定地法”八，以其不定摄入前五地中之一，通于善恶无记三性故，是为五品心所之余。

如是诸法名曰“心所”者，盖彼依心而起，平等相应，故曰“心所有法”。

4. 心不相应行法十四

①得——谓于有为法自相续中，及无为法择灭非择灭中，获有成就（此有二种：一、未得今得，是名为得；二、已得不失，亦名为得）。

②非得——谓于有为法自相续中，及无为法择灭非择灭中，未获成就。

③众同分——谓诸有情展转类等（此有二种：一无差别，谓一切有情各等有者；二有差别，谓一类有情各等有者）。

④无想果——谓修无想定者所得之果，生于广果天中高胜处，如中间静虑，有法能令心心所灭，令暂不起，名无想天。

⑤无想定——谓诸异生在第四静虑，或执无想是真解

脱，有别法能令心心所灭，名无想定。

⑥灭尽定——谓诸圣者在非想非非想处，为求静住，有别法能令心心所灭，名灭尽定。

⑦命根——谓三界中能持暖识相续住因，说名为寿，即命根也。

⑧生——谓于诸法能起，即相续之初。

⑨住——谓于诸法能安，即相续之前随转。

⑩异——谓于诸法能衰，即相续之后随转。

⑪灭——谓于诸法能坏，即相续之断。

⑫文身——谓文字合集，如总说哀阿壹伊等字。

⑬名身——谓作想合集，如总说色声香味等想。

⑭句身——谓章句合集，如总说诸行无常等章。

如是诸法，名曰心不相应行者，盖此等起时，心不相应，非色等性，而为行蕴所摄，故名“心不相应行法”。

5. 无为法三

①择灭无为——谓以离系为性，诸有漏法远离系缚，证得解脱，此由慧差别，各别简择四圣谛故，择力所得灭，名为择灭。

②非择灭无为——谓永碍当生，得非择灭，盖能永碍未来法生，得灭尽前，名非择灭。得不因择，但由阙缘，缘不具故，得非择灭。

③虚空无为——谓以无碍为性，由无障故，色于中行（虚空得通行于一切碍法之中，即本来之寂灭法）。

如是诸法名曰无为法者，盖上之色、心、心所、心不相应行四法生时，必与有为四相俱起，故称一切有为诸行。此异于彼，故名“无为法”。

6. 七十五法之摄于三科

① 摄于五蕴：

色蕴摄色法十一。

受蕴摄心所大地法中之一。

想蕴摄心所大地法中之一。

行蕴摄心所法四十四及不相应行法十四。

识蕴摄心法一。

惟无为法三，不摄于五蕴，以蕴息非蕴故。

② 摄于十二处：

前五根处摄色法中之五根。

前五尘处摄色法中之五尘。

意摄处摄心法一。

法尘处摄色法中之无表色及心所法四十六、不相应行法十四、无为法三。

③ 摄于十八异：

前五根界摄色法中之五根。

前五尘界摄色法中之五尘。

意根界及六识界摄心法一。

法尘界摄色法中之无表色及心所法四十六、不相应行法十四、无为法三。

(二)大乘法相宗之百法

1. 心法八

①眼识——依于眼根，了别色尘。

②耳识——依于耳根，了别声尘。

③鼻识——依于鼻根，了别香尘。

④舌识——依于舌根，了别味尘。

⑤身识——依于身根，了别触尘。

⑥意识——依于意根，了别法尘。

⑦末那识——此即第六识所依之意根，以恒审思量为相而妄执实我实法者。

⑧阿赖耶识——此为先世引业所招之异熟果，又为世出世法之一切种，即前七识之本体。试设一喻以明之，前六识时起时灭，喻如水波，第七识无始相续，喻如水流，而此第八识则喻如水。

如是诸法名曰心法者，盖由一心王而分，俱属于心，故名心法。

2. 心所有法五十一

①作意——警觉心种令起现行为性，引现起心趣所缘境为业。

②触——于根境识三和合之时分别变异令心心所触境为性，受想思等所依为业。

③受——领纳顺违非顺非违境相为性，能起欲合欲离及非合非离之爱为业。

④想——于境取像为性，施設种种名言为业。

⑤思——令心造作为性，于善恶无记之事役心为业。

以上为“遍行法”五，以如是诸法一切心中定可得故，是为心所六位中之第一位。

⑥欲——于所乐境希求冀望为性，精勤依此而生为业。

⑦胜解——于决定非犹像境印可任持为性，不可以他缘引诱改转为业。

⑧念——于过去曾习之境令心明记不忘为性，定依此生为业。

⑨三摩地(定)——于所观境令心专注不散为性，智依此生为业。

⑩慧——于所观境简择为性，断疑为业。

以上为“别境法”五，以如是诸法缘别别境而得生故，是为心所六位中之第二位。

⑪信——于实德能(一信实有,二信有德,三信有能)深忍乐欲心净为性,对治不信,乐善为业。

⑫精进(勤)——于断恶修善事中勇悍为性,对治懈怠,成满善事为业。

⑬惭——依自法力崇重贤善为性,对治无惭,止息恶行为业。

⑭愧——依世间力轻拒暴恶为性,对治无愧,止息恶行为业。

⑮无贪——于有有具无所染著为性,对治贪著,能作众善为业。

⑯无瞋——于苦苦具无所憎恚为性,对治瞋恚,能作众善为业。

⑰无痴——于诸事理明解为性,对治愚痴,能作众善为业。

⑱轻安——远离粗重,调畅身心,于善法中堪任修持为性,对治昏沉,转舍染浊身心,转得精净身心为业。

⑲不放逸——即精进及无贪无瞋无痴三种善根,于所断恶防令不生、于所修善修令增长为性,对治放逸,成满一切世出世间善事为业(此即精进等四法,非别有体)。

⑳行舍——亦即精进及三善根,能令其心始而平等、继而正直、后而无功用住为性,对治掉举,能使余心心所静住为业(此亦即精进等四法,非别有体)。

㉑不害——于诸有情不为根恼为性,能对治害,悲愍有情为业(不害根苦名悲,无瞋与乐名慈,其体是一,约用分

二)。

以上为“善法”十一，以如是诸法唯善心中可得生故，是为心所六位中之第三位。

⑳贪——于有有具染著为性，能障无贪善根为业。

㉑瞋——于苦苦具瞋恚为性，能障无瞋，不安恶行所依为业。

㉒慢——恃己所长、于他高举为性，能障不慢，生苦为业。

㉓无明(痴)——于诸理事迷暗为性，能障无痴，一切杂染所依为业。

㉔疑——于诸理事犹豫为性，能障不疑善品为业(谓犹豫即善不生，故又障善品)。

㉕不正见(恶见)——于诸谛理颠倒推度，染慧为性，能障善见，生苦为业。但恶见有五：

萨迦耶见(身见)——于五蕴执我我所，一切见趣所依为业。

边执见——即于身见随执断常，障出离行为业。

见取——于诸见之中随执一见及所依蕴执为最胜能保清净，一切斗争所依为业。

戒禁取——于随顺诸见之戒禁及所依蕴执为最胜能保清净，无利勤苦所依为业。

邪见——谤无因果，谤无作用，谤无实事，及非前四所摄诸余邪执，皆此邪见所摄。

以上为“烦恼法”六，以如是诸法性是根本烦恼摄故，是为心所六位中之第四位。

㉘忿——依对现前不饶益境愤发为性，能障不忿，执仗（仗谓器仗，谓怀忿者多发暴恶身表业故）为业。此即瞋之一分为体。

㉙恨——由忿为先，怀恶不舍，结怨为性能障不恨，热恼为业。此亦瞋之一分为体。

㉚恼——忿恨为先，或追忿恨之往恶，或触现在之逆境，狠戾为性，能障不恼，多发凶鄙粗言蛆螫他人业。此亦瞋之一分为体。

㉛覆——于自作罪恐失利誉，隐藏为性，能障不覆，悔恼为业。此以贪痴一分为体。

㉜诳——为获利誉矫现有德，诡诈为性，能障不诳，邪命为业。此亦贪痴一分为体。

㉝谄——为罔他故矫设异仪，谄曲为性，能障不谄，不任师友教诲为业。此亦贪痴一分为体。

㉞骄——于自盛事深生染著，醉傲为性，能障不骄，染依为业。此以贪之一分为体。

㉟害——于诸有情心无悲愍，损恼为性，能障不害，逼恼为业。此以瞋之一分为体。

㊱嫉——殉自名利，不耐他荣，妒忌为性，能障不嫉，忧戚为业。此以瞋之一分为体。

㊲慳——耽着财法，不能惠施，秘吝为性，能障不

慳，心多鄙涩，畜积财法不舍为业。此以贪之一分为体。

以上为“随烦恼法”二十中之小随烦恼法十，以如是诸法唯是烦恼分位差别等流性故，名曰随烦恼。又以其各别起故，名曰小随烦恼。

⑳无惭——不顾自法，轻拒贤善为性，能障于惭，生长恶行为业。

㉑无愧——不顾世间，崇重暴恶为性，能障于愧，生长恶行为业。

以上为“随烦恼法”三十中之中随烦恼二，以如是诸法亦唯是烦恼分位差别等流性故，名曰随烦恼。又以其遍不善故，名曰中随烦恼。

㉒不信——于实德能不忍乐欲，心秽为性，能障净信，懈怠所依为业。

㉓懈怠——于断恶修善事中懒惰为性，能障精进，增染为业（设于染事而策勤者，亦名懈怠，退善法故）。

㉔放逸——于染不防，于净不修，纵荡为性，障不放逸，增恶损善所依为业。即以懈怠及贪瞋痴四法为体。

㉕昏沉——令心于境无堪任为性，能障轻安及毗钵舍那为业（此与痴异，碍于境迷暗为相，正障无痴而非瞽重，昏沉于境，瞽重为相，正障轻安而非迷暗）。

㉖掉举——令心于境不寂静为性，能障行舍及奢摩

他为业。

④⑤失念——于所缘境不能明记为性，能障正念，散乱所依为业。此以念及痴一分为体。

④⑤不正知——于所观境谬解为性，能障正知，毁犯为业。此以慧及痴一分为体。

④⑦散乱——于诸所缘令心流荡为性，能障正定，恶慧所依为业（此与掉举异，掉举令心念念易解，散乱令心念念易缘）。

以上为“随烦恼法”二十中之大随烦恼八，以如是诸法亦唯是烦恼分位差别等流性故，名曰随烦恼。又以其遍染心故，名曰大随烦恼。合上三种随烦恼，是为心所六位中之第五位。

④⑤睡眠——令身不自在又令心昧略为性，障观为业。

④⑤恶作(悔)——恶所作业，追悔为性，障止为业(悔先不作，亦恶作摄)。

⑤⑩寻——令心匆遽于意言境粗转为性，身心安住分位所依或身心不安住分位所依为业。此以思及慧为体。

⑤⑩伺——令心匆遽于意言境细转为性，身心安住分位所依或身心不安住分位所依为业。此亦以思及慧为体。

以上为“不定法”四，以如是诸法，不定是善，不定是

烦恼，不定遍一切心，不定遍一切地故，是为心所六位中之第六位。

如是诸法名曰心所有法者，盖彼恒依心起，与心相应，系属于心，故名心所。

3. 色法十一

①眼根——眼识所依之清净色。

②耳根——耳识所依之清净色。

③鼻根——鼻识所依之清净色。

④舌根——舌识所依之清净色。

⑤身根——身识所依之清净色。

⑥色尘——此有三种：一、显色十三，青黄赤白影光明暗烟尘云雾空一显色是也；二、形色十，长短方圆粗细高下正与不正是也；三、表色八，取舍屈申行住行卧是也。

⑦声尘——此有三种：一、内声，即有情语声；二、外声，即风林等声；三、内外等，即以手击鼓等声。又有三种：一、可意声，即顺心可爱之声；二、不可意声，即违心不可爱之声；三、俱相违声，即离于顺违中容之声。

⑧香尘——此有好香、恶香、平等香、俱生香（如沉檀等与质俱起）、和合香（香和合成一香）、变异香（未熟时无香而熟时有香）。

⑨味尘——此有六种，苦酢甘辛咸淡是也。又有六种，或可意、或不可意、或俱相违、或俱生、或和合、或变异。

⑩触尘——此有二种：一为能违，即大种，坚湿暖动。

是也；二为所造，即假触，滑涩轻重软缓急冷饱力劣闷痒粘病老死疲息勇是也。

⑩法处所摄色——即意识所缘之法尘是也。此又有五：

极略色——此即五根五境及四大种法处实色，析之至极微，故名极略色。

极迥色——此以空界色极微为体，以其离于有碍之色，故名极迥色。

受所引色——此即律仪不律仪之无表色，以其因教因师而领受，故名受所引色。

定所生色——此由胜定力，于一切色皆得自在，所变五尘之体，从定而生，故名定所生色，又名自在所生色。

遍计所起色——此由遍计所执，虚妄计度，因有境从此生，故名遍计所起色。

如是诸法名曰色法者，盖色乃质碍之义。此之十一法，皆有色相可见可对，与心法异，故名色法。

4. 心不相应行法二十四

①得——依诸有情可成诸法分位假立，亦遍非情，无法无有。

②命根——依业所引异熟住时决定，假立命根。

③众同分——依诸人法相似分位，假立此名。

④异生性——依未生起一切出世圣法分位，假立此名。

⑤无想定——谓有界生，伏遍净贪，未伏上染，由出离

想作意为先。令不恒行心心所灭，想灭为首，立无想名，令身安和，故亦名定。

⑥灭尽定——谓有无学或有学圣，已伏或离无所有处之贪，以上之贪伏否不定，由止息想作意为先，令不恒行恒行染污心心所灭，立灭尽名，令身安和，故亦名定。

⑦无想报——外道修无想定既得成就，生彼天中，前六识心及彼心所长时不行，想灭为首。

⑧名身——名诠诸法自性，如眼耳等种种名字。

⑨句身——句诠诸法差别，如眼无常耳无常等。

⑩文身——文即是字，为名句之所依。

⑪生——于众同分诸行本无令有，假立为生。

⑫住——于众同分诸行相续不变坏，假立为住。

⑬老——于众同分诸行相续变异，假立为老。

⑭无常——于众同分诸行相续变坏，假立无常。

⑮流转——于因果相续不断，假立流转。

⑯定异——于因果种种差别，假立定异。

⑰相应——于因果相称，假立相应。

⑱势速——于因果迅疾流转，假立势速。

⑲次第——于因果一一流转，假立次第。

⑳时——于因果相续流转，假立为时。

㉑方——于东西南北四维上下因果差别，假立为方。

㉒数——于诸行一一差别，假立为数。

㉓和合性——于因果众缘集合，假立和合。

㉔不和合性——翻对和合，假立不和合。

如是诸法名曰心不相应行法者。盖前之心所有法五十一，皆为与心相应之行法，此之二十四法，悉与心不相应，故名不相应行。

5. 无为法六

①虚空无为——谓此真如离诸障碍，犹如虚空，从喻得名，故名虚空。

②择灭无为——由无漏智简择力故，灭诸杂染，即此真如，名为择灭。

③非择灭无为——此之本性，不由慧能而性诸净，名非择灭。

④不动灭无为——若离第三静虑欲时，得于一切苦乐受灭，即此真如，说名不动。

⑤想受灭无为——若离无所有处欲，想受不行，即此真如，名想受灭。

⑥真如无为——理非妄倒，故名真如。前五无为，皆依此真如而假立者，真如亦是假施假名，其实则非言诠之所能及矣。

如是诸法名曰无为法者，盖前之心法、心所有法、色法、不相应行法四位，皆是世间有为之法，此之六法，是出世间之法，故名无为。

6. 百法之摄于三科

①摄于五蕴：

色蘊摄色法十一。

受蘊摄心所遍行法中之一。

想蘊摄心所遍行法中之一。

行蘊摄心所法四十九及心不相应行法二十四。

识蘊摄心法八。

惟无为法六，不摄于五蘊，以无蘊义故。

②摄于十二处：

前五根处摄色法中之五根。

前五尘处摄色法中之五尘。

意根处摄心法八。

法尘处摄色法中之法处所摄色及心所法五十一、心不相应行法二十四、无为法六。

③摄于十八界：

前五根界摄色法中之五根。

前五尘界摄色法中之五尘。

意根界摄心法中之第七第八两识。

六识界摄心法中之前六识。

法尘界摄色法中之法处所摄色及心所法五十一、心不相应行法二十四、无为法六。

上来所述，一是俱舍宗的七十五法，我们借以代表小乘；一是法相宗的百法，我们借以代表大乘。在这两者之间，有两个最大不同之点，不可不格外注意：一点是小乘以色法居先，大乘以心法居先；又一点是小乘于诸法常认为“有”，大乘于诸法常认为“空”。因为有这两点，所以我们要知道这个三科的内容，实在有大小两乘的差别，不要因为他们外表的同一而笼统地看过去了。

说到这里，我想听讲诸君对于三科的内容，大概都已经彻底明白了。从今以后，我们用这件判法的工具，去完成我们择法的工作，必能彻见这个宇宙的全体大用，并深深地勘会小乘的三科，悟入大乘的三科。那么，我们便能求得佛法上的正解，而跻于解的过程了。

第十一讲 何谓八不

在我前次所拟定的讲演次序中，那解的过程里面有
三条，我们在上一期已经将那第一条的三科说过了，今天
当依次说那第二条的“八不”。

当开讲“八不”之前，我为了提清头绪起见，应当首先
告诉诸君，上期的三科是从“有”上说的，这期的“八不”是
从“空”上说的。三科为说法相者所重，“八不”为说法性
者所重。所以这三科与“八不”，实在是各居一面，恰恰相
对。我如今在说三科之后紧紧地接着说这个“八不”，就
是要使诸君双方并重，不落一边。这点意思，希望诸君都
能有相当的了解，那么对于三科与“八不”，便都能有一个
明晰的概念了。

可是诸君里面或者有人要说：“上一期说那三科的时
候，不是已经说过三科诸法或认为‘有’、或认为‘空’、或
认为‘空不空’、或认为‘空’上之‘空不空’、或认为‘不空’
上之‘空不空’吗？如今你却只认为是从‘有’上说的，显
见得不完备，难道你只采用那小乘人的说法吗？”

在这中间，有一个很重大的意义是诸君所应充分明
了的，我当借这个机会一加说明。这是一个什么意义呢？
简单地说，佛法里面所有名相，都是从圆满上说的，虽然
有许多名相的表面，或是显然说“空”，或是显然说“有”，

而他们里面的真义，一定都是远离四句，不落二边，这在经文上自然不便时常声明，乃是我们自应具有的一种佛学常识。那么，我们对于三科，或对于“八不”，乃至其他一切的教纲，都应当知道他说“空”之中实在也说着“有”，说“有”之中实在也说着“空”，那才能得到佛法的真义。

可是还有一层，这些名相既然都从圆满上说，何以又显然好像是说“空”一样，或者好像是说“有”一样呢？这便又当知道他只是相对而说，换句话说，便是对“有”而说“空”，对“空”而说“有”。对“空”而说“有”，那“有”仍是圆满不落二边的；对“有”而说“空”，那“空”也仍是圆满不落二边的。明了这个意义，然后才可以认清佛法，听凭他说“空”说“有”而无所惶惑；然后才可以讲述佛法，听凭你说“空”说“有”而无所乖违。所以我说这是诸君应当充分明了的一个很重大的意义。

如今试将这个意义按之于上期所说的三科，我们固然可以知道这三科也是从圆满上说而不落二边的，同时我们还可以知道这三科也不妨从相对上说它是“有”，我如今说它是“有”，只是从这点上说的。若是那小乘人所认的“有”，那便是落于一边的“有”，与我所说实在有天渊之别，又怎可混为一谈呢！依此类推，就是今天所说的“八不”也是一样。话已说明，我便当正说“八不”了。

何谓“八不”呢？“八不”便是：不生不灭、不常不断、不一不异、不来不出。此八者，就所证之理说，谓之“八不中道”，就能证之智说，谓之“八不中观”，又谓之“八不正

观”。

一、八 病(八迷)

欲明“八不”，先当从反面说起。它的反面，便是：生、灭、断、常、一、异、来、出。此八者，谓之“八迷”，又谓之“八计”，又谓之“八病”。

- (1)生——自无而有，是谓生相。
- (2)灭——自有而无，是谓灭相。
- (3)常——相续不灭，是谓常相。
- (4)断——不相续生，是谓断相。
- (5)一——因果全同，是谓一相。
- (6)异——因果有异，是谓异相。
- (7)来——果来自因，是谓来相。
- (8)出——因内出果，是谓出相。

说到这里，我想诸君听了这“八病”的解释，或者要疑惑地说：“以上八种差别相，原是宇宙间所常见的几种现象，似乎不能称之为病。”可是我们要知道，这个宇宙本来平等一如，没有什么差别，只因一切众生无明妄起，分别横生，才有这八种差别相，论它们的来由，已经应当呼之为病，何况一切众生将这八种妄见横亘胸中，使他们神昏心昧，多至深入膏肓而不可救，这不更是几种很可怕的病吗！今且更就“八病”分类讲述一番，便诸君洞悉病情，早

离病苦。不过“八病”都几乎无量无边，不容备举，现在只就记忆所及的浅近易见的种种“八病”约略地说一说吧！

(一)生病

1. 执自生者

- ①计有“神我”自生
- ②计五阴生
- ③计唯性生
- ④计唯理生

2. 执他生者

- ①计从他有情生
- ②计从他非有情生
- ③计从他非有情非无情生

3. 执自他俱生者

- ①于有情计自他生
- ②于非有情计自他生

4. 执非自他生者

- ①计虚空生
- ②计自然生

③计强伏生

④计无所有生

(二)灭病

1.执自灭者

①于身计灭

②于阴计灭

③于业计灭

2.执他灭者

①计从他有情灭

②计从他非有情灭

③计从他非有情非无情灭

3.执共灭者

4.执不共灭者

①计自然灭

②计强伏灭

③计无所有灭

(三)常病

1.于我计常者

- ①即阴是我常
- ②异阴是我常
- ③诸阴有我常
- ④有能所二我常
- ⑤无能所一我常
- ⑥五阴通计是我常
- ⑦一阴的计是我常
- ⑧根中人我常
- ⑨眼中人我常
- ⑩我意常
- ⑪我作意常
- ⑩我正思常
- ⑬思即是我常
- ⑭因思有我常
- ⑬我觉成思常
- ⑩影像我常
- ⑪大丈夫我常
- ⑩离散我常
- ⑬解脱人我常
- ⑳藏识常
- ㉑我有边常
- ㉒我无边常

2. 于法计常者

- ①计诸有见常
- ②计诸有法常
- ②计世谛法常
- ④计一因具果常
- ⑤计从缘相常
- ⑥计声相常
- ⑦计生死法乐故常
- ⑧计生死法难断故常
- ⑨计三世常
- ⑩计三际常
- ⑪计自然力常

3. 于他有情计常者

- ①计摩醯首罗常
- ②计那罗延常
- ③计伊捺那常

4. 于他非有情计常者

- ①计世界常
- ②计方常
- ②计风常
- ④计火常
- ⑤计水常

⑥计虚空常

(四)断病

1. 于三世计断者

①路伽耶陀人所计

②七入论师所计

③世入外道所计

2. 于七事计断者

3. 于四大计断者

4. 于涅槃计断者

①计因缘断

②计果报断

③计因果断

(五)一病

1. 于因果计一者

2. 于神我计一者

①计身神一

②计我阴一

③计我阴一异俱之一

3. 于佛说计一者

①计总聚一

②计相续一

(六)异病

1. 于因果计异者

2. 于神我计异者

①计身神异

②计我阴异

③计我阴一异不俱之异

3. 于有边无边计异者

①三世异

③初后异

③彼我异

④生灭异

4. 于体相计异者

(七)来病

1. 于如来计来者

①于来者计来

②于来法计来

③于来处计来

2. 于世间法计来者

①于现在计来

②于主宰处计来

③于诸缘计来

④于大力鬼神处计来

⑤于阿修罗王处计来

⑥于所依谛计来

⑦于无明计来

3. 于出世间法计来者

⑦于如来计来

②于妄计净法中计来

(八)出病

1. 于出计出者

①于出者计出

②于出法计出

③于出处计出

2. 于世间法计出者

- ①于宿生计出
- ②于我慢计出
- ③于性计出
- ③于想计出
- ⑤于福德计出
- ⑥于世性计出
- ⑦于觉计出

3. 于出世间法计出者

- ①于生死计出
- ③于妄计净法中计出

以上种种，便是八病。若依中道而观，八者都不能成立。所以佛说：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。”这八不的中道，实在是的对治八病的良药。

二、八 不

可是这“八不”又如何能成立呢？在青目《中论释》里而有一段很而明的说法，今当一述。

(一)不生

“万物无生，何以故？世间现见故。世间眼见劫初谷

不生，何以故？离劫初谷，今谷不可得；若离劫初谷有今谷者，则应有生，而实不尔，是故不生。”

(二)不灭

“问曰：若不生则应灭？答曰：不灭。何以故？世间现见故。世间眼见劫初谷不灭，若灭，今不应有谷，而实有谷，是故不灭。”

(三)不常

“问曰：若不灭则应常？答曰：不常。何以故？世间现见故。世间眼见万物不常，如谷芽时，种则变坏，是故不常。”

(四)不断

“问曰：若不常则应断？答曰：不断。何以故？世间现见故。世间眼见万物不断，如从谷有芽，是故不断，若断，不应相续。”

(五)不一

“问曰：若尔者，万物是一？答曰：不一。何以故？世间现见故。世间眼见万物不一，如谷不作芽，芽不作谷，若谷作芽，芽作谷者，应是一，而实不尔，是故不一。”

(六)不异

“问曰：若不一则应异？答曰：不异。何以故？世间现见故。世间眼见万物不异，若异者，何故分别谷芽谷茎谷叶（同属于谷），不说树芽树茎树叶，是故不异。”

(七)不来

“问曰：若不异，应有来？答曰：不来。何以故？世间现见故。世间眼见万物不来，如谷于中芽，无所从来，若

来者，芽应从余处来，如鸟来栖树，而实不尔，是故不来。”

(八)不出

“问曰：若不来，应有出？答曰：不出。何以故？世间现见故。世间眼见万物不出，若有出，应见芽从谷出，如蛇从穴出，而实不尔，是故不出。”

我们先从那反面观察“八不”，如今又从这正面观察“八不”，我想诸君对于“八不”的意义和内容，一定都已能彻底了解了。可是在这“八不”的中间，还有几层很重要的意思，不可不补说出来。

三、八不的重要重义

(一)“八不”实包括一切不

本来宇宙间的万法，都是平等一如，并没有什么差别。后来之所以有“生、灭、断、常、一、异、来、出”等等差别，便只为了我们所起的分别妄见，由这些妄见面生出那“生、灭、断、常、一、异、来、出”等等差别，自然都是本来没有的，所以便说了这个“八不”。可是由妄见面生的差别，并不止此八种，而它们的本来没有，却是同一，都应当加上一个“不”字以示否定，譬如“不垢不净”、“不增不减”等等，依此类推，可以扩充而得到无量的不。如今所说的“八不”，只是借着这是紧要的八种而赅摄一切，所以青目论师说：“法虽无量，略说八事，则为说破一切法。”我们不要为这个“八”字而限制了那“不”字的范围，那才得到了

“八不”的真义，也才得到了“八不”的妙用。

(二)“八不”可摄于“不生不灭”一句

“生灭”两字，实总括一切万法的始终，而一切差别，莫不依之而出；若言“不生不灭”，则一切差别自亦随之而悉无，因为它们都已经没有立足之地了。我们已经知道“八不”实能赅摄一切万法的“不”，又当知道“不生不灭”一句又实能总括“八不”。所以青目论师说：“以无生无灭故，余六事亦无。问曰：‘不生不灭已总破一切法，何故复说六事？’答曰：‘为成不生不灭义故。’”依此可知“八不”实只“不生不灭”一句，我们对于这一句更应有彻底的认识。

若再而单地说，“不生不灭”一句，又可以包括于“不生”两字之中。因为“灭”字实从“生”字而有，若已无生，何得有灭？所以，说到“不生”，便已经包括了“不灭”，说到不生的这个“不”，便已经包括了无量的不。试看那显教里面常说“无生法忍”，密故里面又常说“阿字不生”，不应恍然有所悟吗！

(三)“八不”虽属空门而意在显中

“不”字，有破之义，又有泯之义。就情而言，便谓之破；就体而言，便谓之泯。只就这表面上的字义看来，它本来是荡涤情有，特显一空。但是“八不”并不是落于空的一边的，它所抱的真正的宗旨和它所负的重大的使命，却在于开显那远离“空、有”二边的中道。我们若是只看见它一切悉破、一切悉泯，以至于都无所有、都不可得，便认为“八不”只是破有显空，那实在埋没了这颗无价宝珠

了。所以三论宗人说“八不”，便称之曰“八不中道”，就是要防止人家误会。我们提到这个“八不”，便也应当记着下面的“中道”二字才是。如若不然，忘了中道而执著了一个空的“八不”，便在破“八迷”（八病）之后又得了个“八迷”了。

当日嘉祥大师（隋代僧人，名吉藏），曾经依着《本业经》，就真世二谛说出两种“八迷”。他说：在这个“八不”上，要破世谛的“八迷”，治凡夫的“有”病；又要破真谛的“八迷”，治大乘方广道人的“空”病。这就是我所说的这个意思，愿一般研究“八不”的人都加以注意，始终不要离开了它所显的中道。

不过有些人不免还要疑惑地说：“它要显中道，何以单单只就‘空’的方面着字呢？”在这中间自然也有一个理由，因为我们现在称落在“有”的当中，执著了一个“有见”，以乘昧失了中道，如今只需要一个破“有”的空，将“有”破去，中道自然开显了。所以开显中道，只仗着“八不”这一件法宝已足，犹如人患热病，只须一帖清凉剂便能回复健康，而其余的温热之品，自无所用之了。

末了，我便还要郑重地告诉诸君，请诸君都从那三科上观察诸法之后，再用这一件“八不”的法宝，破除我们平时的一切妄见，那自然可以彻悟实相，深契真如，妙得中观，同圆种智了。愿十方初心菩萨，对于这件法宝，切勿轻易地着过。

第十二讲 何谓二谛

我们在这“解”的过程里面，已经从那“有”的方面说过了一个三科的问题，又已经从那“空”的方面说过了一个“八不”的问题，关于一空一有的观察，我们似乎已经都能充分地了解了，可是在这中间，我们发觉有一个很重大的意义，便是三科虽然说“有”，而他实在也说“空”，并不落在有边，他是对空面说有；“八不”虽然说“空”，而他实在也说“有”，并不落在空边，他是对有面说空。像这一个意义，不是已经超越了寻常的见地，而为一般初学者所像异吗！然而这还是粗浅而单的一层，由此前进，还有许多细微繁复的意义，我还没有说到，在这“解”的过程之中，还需要明了它们的大概，才可以去求佛法上的正解，这便全仗着今天对这个“二谛”问题的研究了。愿一般听讲诸君，对于这一次的演讲加以特别的注意。

一、二谛在佛法中的地位

提起了这个“二谛”，我便须先将嘉祥大师的一段话介绍于诸君，使诸君得以认诸这个“二谛”在佛法中的地位和功用，因而知道它的重要。

《三论玄义》云：

“二谛是佛法根本，如来自行化他皆由二谛。自行由二谛者，如《璎珞经·佛母品》，明二谛能生佛，故二谛是佛母，盖取二智为佛，二谛能生二智，故以二谛为母，即是如来自德圆满由于二谛。化他德由二谛者，如来有所说法，教化众生，常依二谛，故《中论》云，诸佛依二谛，为众生说法也。问：何以知自他两德并由二谛耶？答：《十二门论》云，以识二谛故，即得自利他利及以共利，即其事也，以二谛是自行化他之本，故申明二谛以为论宗，即令一切众生具得自他二利也。”

你试想想，我们学佛的人，不是都以上求佛道、下化众生为目标吗？如令依着嘉祥大师这一段话看来，如来之所以成道度生，得到自他二利，尚且全依二谛，何况我们一般凡夫，要想自利利他，又怎能离开二谛这件法宝呢？它的重要也就可想而知了。

二、二谛的名义

可是这个二谛究竟是什么呢？说起来它的名称不一，最通行的便是“真谛”和“俗谛”。谛，谓真实不虚之理。

（一）俗谛 (Samvrti - satya)

或称有谛，或称凡谛，或称世谛，或称世俗谛。

俗谛，即世间之真理。如来顺着迷情所见世间的事相而说法，于凡为实，普为世人所知，大都尚在可思议之

中。学者得以由浅显的凡夫境界而悟入，谓之“俗谛”。

(二)真谛(Paramartha - satya)

或称空谛，或称圣谛，或称第一义谛，或称胜义谛。

真谛，即出世间之真理。如来本着圣智所见真实的理性而说法，于圣为实，仅为圣者所知，大都入于不可思议之中。学者须由深妙的圣者境界而悟入，谓之“真谛”。

依着我这样简单的解释者来，诸君或者要说这个二谛，实在也容易领悟，只不过一浅一深，一高一下，一凡一圣，一事一理，一权一实，一可思议一不可思议而已。然而在实际上，这个二谛的意义，并不是这样的简单，我们还得加以进一步的研究。

三、二谛与八不中道

在这进一步研究之前，我还是要紧接着上期所说的“八不中道”阐明一番。本来《瓔珞经》上说过：“二谛义者，不一亦不二，不常亦不断，不来亦不去，不生亦不灭也。”根据这一段经文，我们可以知道这个二谛也就是说的“八不”，也就是显的中道。可是这中间的中道实在不容易说，好比我们现在地球之上，要测定一个而定的中位，事实上殆不可能。我们虽然自己称为中国，但是从日本看来，却是西方；从欧洲着来，又是东方；从马来半岛着来，又是北方；从西伯利亚看来，又是南方。可见这个中国的中，只不过就我们这一个环境成立的罢了，若是换了一个环境，那时的中便和这时的中不同呢！所以《中论

疏》上说了“八不中道”，也曾经说了一个“五句三中”：

(一)五句三中

第一句——实生实灭——单俗。

第二句——不生不灭——单真。

第三句——假生假灭——俗谛中道。

第四句——假不生假不灭——真谛中道。

第五句——非生灭非不生灭——二谛合明中道。

(二)四中

由此进一步说，《三论玄义》上又尝说有“四中”：

1. 一中

一道清净，更无二道。即以中道为唯一清净道。

2. 二中

中道配以二谛而论，分为：

①俗谛中

②真谛中

3. 三中

“二中”再加上“非真非俗”之中。

①俗谛中

②真谛中

③非真非俗中

4. 四中

- ①对偏中——对常对断
- ②尽偏中——无常无断
- ③绝对中——非中非偏
- ④成假中——为化众生假说有无。故以非有非无为中,有无为假。

对偏中:对“常断有无”等偏见所说之中道。尽偏中:即以中道对治,灭尽“常断有无”等偏见,而显出中道之意义。绝对中:所显现之中道乃超言绝虑之不偏不中。成假中:中道本虽绝对,然为化他之故,反能虑立现象假有之存在(有无),对执“有”者示以“真谛空”,对执“空”者示以“俗谛有”,以中道辅成假谛,故称成偏中。

依此看来,这个二谛所显的“八不中道”,也就太复杂了。然而在实际上,这个二谛的意义还不止是这样的复杂,我们若是直从二谛上加以进一步的研究,便有几位大师的二谛说。

四、嘉祥吉藏大师说四重二谛

嘉祥《大乘玄论》里面,说有四重二谛。(嘉祥《二谛章》里面说有三重二谛,即此中之前三。)

(一)第一重之二谛

此为破毗昙宗而说,对毗昙宗事理二谛,明诸法“有”悉是俗谛,而“空”方为真谛。(《二谛章》说此为破凡夫而说,

凡夫谓诸法是有，滞于有见，所以说空以破之。）

俗谛——有

真谛——空

《二谛章》曾说《涅槃》答文殊问中开十种二谛，皆以“有”为俗谛，“空”为真谛。

(二) 槃二重之二谛

此为破成实宗而说。对成实“空、有”二谛，明破“空、有”悉是俗谛，“非有非空”方为真谛。（《二谛章》说此为破小乘而说，小乘谓诸法空，滞于空见，所以说非有非空以破之。）

俗谛——有与空——二

真谛——非有非空——不二

(三) 第三重之二谛

此为破大乘执“三性”者而说。对大乘师依他分别二为俗谛，依他无生分别无相不二真实性为真谛。明彼若二若不二悉是俗谛，非二非不二方为真谛。（《二谛章》说此为破有所得菩萨而说，有所得菩萨谓凡夫见有，小乘执空，凡夫沉生死，小乘著涅槃，我解诸法非有非空，非生死非涅槃，此亦滞于非见，所以说非非有非非空以破之。）

俗谛——“有空”之二与“非有非空”之不二

真谛——非二非不二

(四) 第四重之二谛

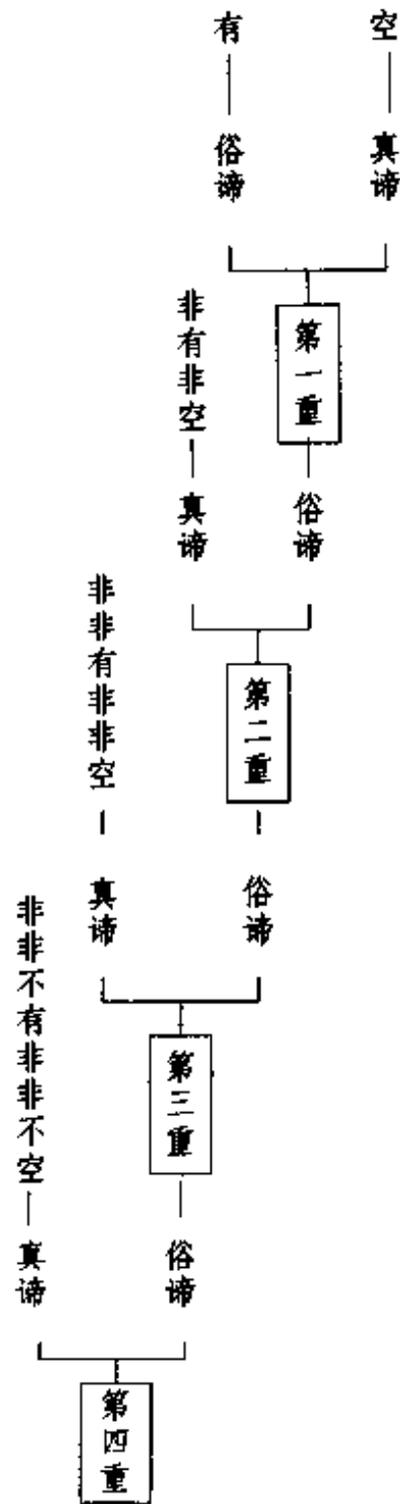
此为破大乘执“三无性”者而说。对大乘师三性为俗谛，三无性非安立谛为真谛。明彼依他分别之二，与真实之不二，是安立谛，非二非不二三之无性，非安立谛，悉是俗谛，言忘虑绝，方为真谛。（此第四重为《二谛章》所未说）。

俗谛——前三——谓前三种二谛，皆是教门。

真谛——不三——谓如来说此三门，为令悟不三，无所依得始名为理。

今就嘉祥所说四重二谛列成一表，使听讲诸君益加明了这种二谛说的界限。（见下页表）

以上所述大师的二谛说，使要真算是细微繁复之至，我们必须从这个细微繁复之中，仔细地认清它们的界限，要悟彻了二谛这件法宝的体用，然后才可以得到佛法上的正解。如若不然，你在诵习经论的时候，便不能听凭他说“空”说“有”而无所惶惑，你在阐述法义的时候，也不能听凭你说“空”说“有”而无所乖违。你者这个二谛问题，是不是惶得我们特别的注意呢？



第十三讲 何谓四谛

我们自从在学佛的四种过程之内，研究了“信”的过程中几个问题以后，已经又在今年的第三期里面讲过了“三科”，又在今年的第四期里面讲过了“八不”，又在今年的第五期里面讲过了“二谛”。大家一定都能从法相上所显的“有”而求得佛法上的正解，也一定都能从法性上所显的“空”而求得佛法上的正第，再进一层，更一定都能依着都法根本的二谛，认清了重重的“空”、“有”而求得佛法上的最上正解。那么，我们在学佛的四种过程之内，实在已经又可以越过那第二种过程，便是“解”的过程，从此以后，我们便又要进而谈“行”的过程中几个问题了。依着我前次所拟定的那一个次序，行的过程中有四条：第一条是四谛，第二条是十二因缘，第三条是六度，第四条是三十七道品。今天就从这第一条的四谛讲起吧！

一、四谛的内容

四谛是什么呢？简单的说，四谛就是：苦谛、集谛、灭谛、道谛。

(一) 苦谛 (Duhkha - satya)

梵名“豆依”，此云“苦谛”。“苦”以痛恼为义。这是

迷界的果,也就是苦的果。它乃指世间的生死报而言,实报尽三界六趣,因为三界六趣,具有二苦、三苦、八苦,无时无地,无非痛恼,所以成立了这个苦谛。

(2) 集谛 (Samudaya - satya)

梵名“三牟提耶”,此云“集谛”(若详言之,则为苦集谛)。“集”以招集为义。这是迷界的因,也就是苦的因。它乃指世间的烦恼业而言,实摄尽二惑、十使,因为二惑、十使,便是我们生死轮回根本,由惑起业,由业得苦,一切苦果,都由它招集,所以成立了这个集谛。

(三) 灭谛 (Nirodha - satya)

梵名“尼楼陀”,此云“灭谛”(若详言之,则为苦灭谛)。“灭”以寂灭为义。这是悟界的果,也就是乐的果。它乃指出世间的涅槃果而言,实报尽三乘、二涅槃,因为三乘、二涅槃,远离三界六趣诸苦而归于寂灭之乐,所以成立了这个灭谛。

(四) 道谛 (Marga - satya)

梵名“末迦”,此云“道谛”(若详言之,则为苦灭道谛)。“道”以能道为义。这是悟界的因,也就是乐的因。它乃指出世间的菩提道而言,实摄尽三学、三十七道品,因为三学、三十七道品,能使我们灭除一切烦恼,不致复生三界六趣诸苦,涅槃的乐地由此能通,所以成立了这个道谛。

二、四谛的组织

(一) 两种谛果的表现

总合起来说，这个四谛，只是表现的两种因果：

一种是迷界里面凡夫的因果。他因为有二惑、十使等等烦恼业为因，使得了三界、六趣等等苦果。这就是前面苦、集二谛所说，我们从这两谛上面，可以认清凡夫的种种苦果实在都有一个苦因，又可以认清我们若是有了一个苦因，使一定会招得一种苦果。这使是四谛所显因果的一种。

另一种是悟界里面圣者的因果。他因为有三学、三十七道品等等菩提道为因，便得了三乘、二涅槃等等乐果。这就是后面灭、道二谛所说，我们从这两谛上面，也可以认清圣者的种种乐果实在都有一个乐因，又可以认清我们若是有了一个乐因，便一定会感得一种乐果。这使是四谛所显因果的又一种。

(二)以面苦得乐为目的

再总合起来说，这个四谛，只是体现离苦得乐的一件事。我们第一须明了现前这个世间莫不是苦，这在平常人一定不大相信这一句话，因为他们总觉得这个世间实在也有乐的时候，也有不苦不乐的时候，不一定完全是苦。那么，我当就着“三苦”说说，诸君使会知道这个世间的乐也是苦，不苦不乐也是苦。

何谓“三苦”呢？一曰“苦苦”，由我们的“苦受”而成，即指那些因一切苦事的煎逼面生苦恼的境界，这是欲界所常有的苦；二曰“坏苦”，由我们的“乐受”面成，即指那些因一切乐事的坏灭面生苦恼的境界，这是欲界色、界所同有的苦；三曰“行苦”，由我们的“不苦不乐受”而成，即

指那些因一切非苦非乐之事的迁流而生苦恼的境界，这是欲界、色界、无色界所同有的苦。想到了这个“三苦”，便明了现前这个世间莫不是苦。

既认清了这苦的苦遍于世间，自当设法去离苦得乐，于是在苦谛之外，便须明了一个苦集谛，又须明了一个苦灭谛，更须明了一个苦灭道谛。如此，便成立了所谓四谛，谛虽有四，却都是以苦为对象，只是要离苦得乐的一件事。

根据上面所说的这两层意思，因之有四谛说的组织。它的组织是很巧妙的，是很精深的，是很广大的，是很真实的，所以平常称之曰“四圣谛”，或称之曰“四真谛”。如今且将它的两层意思列成两个表，使听讲诸君更为明了。

其一	苦——迷之果——] 世间凡夫——苦
	集——迷之因——	
	灭——悟之果——] 出世间圣者——乐
	道——悟之因——	

其二	苦——苦谛——	所欲离之苦
	集——苦集谛——	察苦之因而求所以离
	灭——苦灭谛——	离苦而得乐
	道——苦灭道谛——	所以离苦得乐之法

三、四谛的要义

说到这里,我想听讲诸君对于这个四谛一定已经有些认识了。不过诸君里面一定有人要说:“这个四谛,好像只是学佛的一种公式,又好像只是引人发心的一篇起信文,又好像只是修行人的一块指路碑,顶好将它列入‘信’的过程之中,至多也不过充做‘解’的过程里面问题之一,而今你却怎么将它拉进了‘行’的过程呢?”

在这中间,便当知道这个四谛并不是空空的一种见解,实在应当依着四谛去行。怎样去行呢?便是要知苦、断集、证灭、修道。我们既认识了一个苦谛,便当去洞彻这个苦;我们既认识了一个集谛,便当去除断这个集;我们既认识了一个灭谛,便当去亲证这个灭;我们既认识了一个道谛,便当去实修这个道。由此行去,一直到我已知苦、我已断集、我已证灭、我已像道,便算得了阿罗汉的尽智。再进一层,乃至我已知苦、不应更知,我已断集、不应更断,我已证灭、不应更证,我已像道、不应更修,便又算将了阿罗汉的无生智。可见这个四谛,实在是“行”的过程里面一种重要的法门,正应当努力地依着去行,若是把它只当作一种公式,或当作一篇起信文,或当作一块指路碑,空空的留着一种见解,那便不能算是认识了四谛了。

不过这个四谛法门,平常都只认做是小乘里面的声闻人所修,不大加以注意,况且中土多是大乘根器,自古以来那小乘的法门便不甚能流传。因此之故,现今我中

土学佛的人，便都对于四谛不易有充分的认识，平常只要懂得“知苦、断集、证灭、修证”八个字的人，已经要算是认识了四谛，换句话说，就是他能知道这个四谛不在“信、解”两过程里面，而在“行”的过程里面，这自然较之那些认为四谛是空空的一种见解的人要高明得多。可是四谛法门的行，并不能就从这八个字上面可以完全知道，这还不过是一知半解罢了，要想充分地认识四谛，还须更做进一步的研究。

四、四谛的细分——十六行相

在这进一步研究之先，当先说四谛里面的十六行相。

所谓行相，即相状之意。这十六行相，便是在四谛之下，各有四种差别，使四谛的意义更加显明，又称“十六谛”，义称“十六行”，又称“二八行”。

(一) 苦谛下四行相

1. 无常(或译非常)

待缘故——非究竟故。

2. 苦

逼迫性故——如荷重担故。

3. 空

违我所见故——内离士夫故。

4. 无我(或译非我)

违我见故——不自在故。

(二) 集谛下四行相

1. 因

如种子故——牵引义故。

2. 集

等现理故——出现义故。

3. 生

相续理故——滋产义故。

4. 缘

成办理故——为依义故。

(三) 灭谛下四行相

1. 灭

诸蕴尽故——不续相续断故。

2. 尽(或译静)

三火息故——离三有为相故。

3. 妙

无众患故——胜义善故。

4. 出(或译离)

脱众灾故——极安稳故。

(四) 道谛下四行相

1. 道

通行义故——治邪道故。

2. 正(或译如)

契正理故——治不如故。

3. 迹(或译行)

正趣向故——趣入涅槃宫故。

4. 乘(或译出)

能永超故——弃舍一切有故。

以上就是四谛里面的十六行相。这十六行相，就是将那四谛的体用各加分析，再行观察，使行人易于了彻谛理，实在是一个绝好的方法。

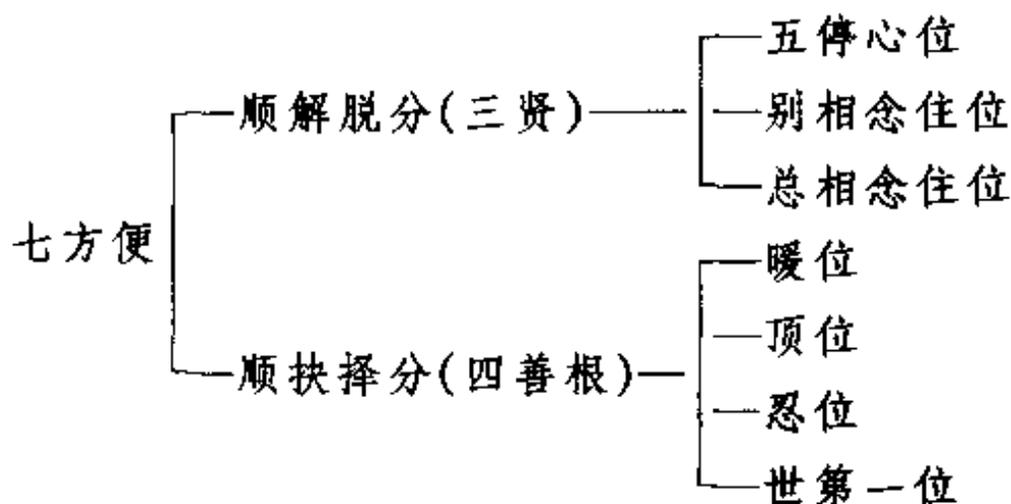
不过这十六行相，在观的时候还应当扩充为三十二行相，而为三界之中都有四谛十六行相。那欲界所有的，使称之为“下界四谛十六行相”；那色界和无色界所有的，使称之为“上界四谛十六行相”；合起来便成了上下八谛三十二行相。只因上界、下界的境界不同，所以要分别观察，可是在实际上仍然不出那四谛十六行相的范围呢。

有了这十六行相，然后四谛法门才可以实地的次第修习，这才真正是“行”的过程里面的四谛。

五、四谛的修行——七方便

但是拿着这十六行相又究竟怎样去修习呢？这便当让我一层层地说来。

在小乘的修行位次中，最初要算是七方便，而七方便又可分为两分：一曰“顺解脱分”，便是三贤，即五停心位、别相念住位、总相念住位是也；二曰“顺抉择分”，便是四善根，即暖位、顶位、忍位、世第一位是也。修行的位次如是，修行的进程亦即如是。加今也当列成一表，使诸君易于明了。



此下,我再接着说这七方便中各各位次的修行。

(一)五停心位的修行

在五停心位中,便是修“五停心观”。这时行人初修观法,观智不强,不能径观四谛十六行相,所以先用五停心观等简易观法,停止妄心,借资练习。而五停心观之首,即不净观,不净观即空观(仅观一身则为不净,仅观诸法则为空)。这一个空,就是苦谛下四行相之一。

依此,可知五停心位的修行,便是用着四谛十六行相之一;而四谛之中,实由苦之一谛修起;苦谛四行相之中,又实由其一行相(空)修起。

(二)别相念住的修行

妄心既经停止,便可安住正念。这时观法虽已能修,观智仍不甚强,还不能遍修四谛十六行相,所以先就苦谛下的四行相修观,渐次引入。而在这初观四行相的时候,只能各别而观,因谓之“别相念住”。

1. 自相别观

- (1)身念住——观身不净。
- (2)受念住——观受是苦。
- (3)心念住——观心无常。
- (4)法念住——观法无我。

此中以极微刹那各别观身，名“身念住满相”；乃至以极微刹那各别观法，名“法念住满相”。

2. 共相别观

- (1)观身——空、苦、无常、无我。
- (2)观受——苦、空、无常、无我。
- (3)观心——无常、苦、空、无我。
- (4)观法——无我、苦、空、无常。

此中以遍摄诸法故，易去不净之名，而直称“空”。

3. 杂缘法念住

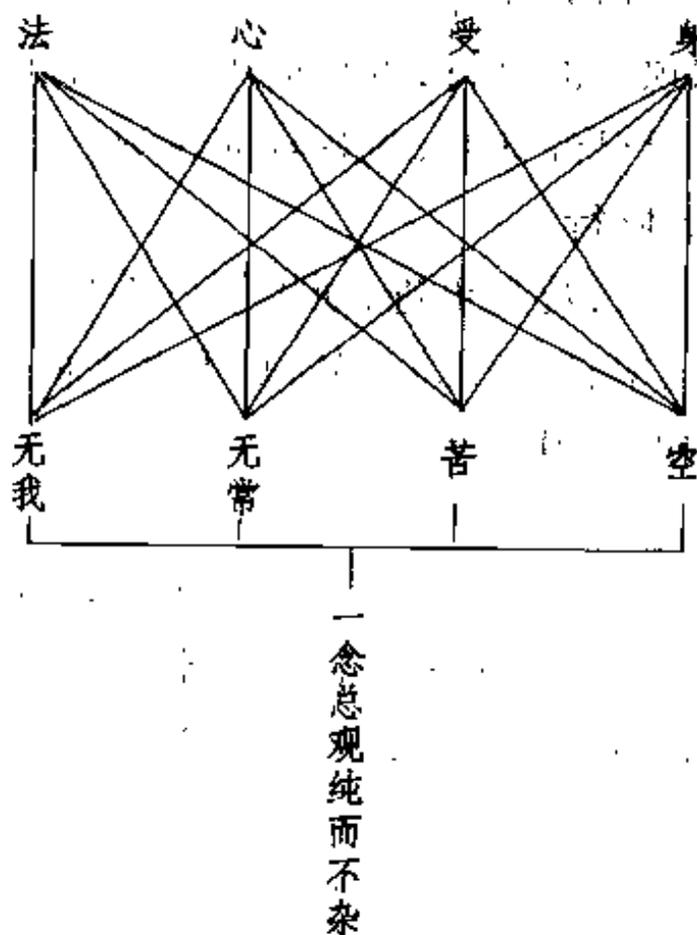
- (1)二二合缘——法身、法受、法心。
- (2)三三合缘——法身受、法受心、法身心。
- (3)四合缘——身受心法。

前之法念住，唯观于法，名为“不杂缘”；今则与身受心合，故名“杂缘”。

依此，可知“别相念住位”的修行，仍是用着四谛中之苦谛，而苦谛下四行相，都已经完全运用。

(三) 总相念住位的修行

由别相念住位中熟修杂缘法念住之后，便当修总相念住。前位虽有四合等杂缘，也有些近乎总相，便是杂而不纯。今则观智增进，总观四缘，修四行相。



依此，可知总相念住位的修行，正是精纯的运用苦谛下的四行相，以为运用四谛十六行相的基础。

(相) 相位的修行

修总相念住后，观智已经发达，可以自由运用，便由苦谛四行相而扩充，遍观四谛十六行相，生第一善相。此中分下、中、上三品，但所修无异。

依此，可知暖位的修行，正是运用十六行相的观法以

修四谛法门,不过这时还是初修,观智还不锐敏。

(五)顶位的修行

修暖法上品后,观智又进,便生第二善根,虽仍如前遍观四谛十六行相,只是境界较深,转更明朗。此中亦分下、中、上三品,但所修无异。

依此,可知顶位的修行,也是运用十六行相的观法以修四谛法门,这时已经熟修,观智较前锐敏。

(六)忍位前修行

修顶法上品后,观智更进,便生第三善根。此中亦分下、中、上(下忍、中忍、上忍)三品,在下忍里面,遍观上下八谛三十二行相,在中忍虽面,便有所谓减缘减行的修法。

何谓减缘减行呢?“缘”就是指着下异四谛及上异四谛,“行”就是指着下异四谛的十六行相及上界四谛的十六行相。在上忍以前所观,系将那八谛三十二行相依次观察,循环周历,到了中忍,便从三十二周之中,每一周减去一行相,以至最后只剩下一行相,这因为以前泛观上下八谛的三十二行相,观智浮漫面不甚猛利,必须渐渐狭其观境,将观智凝第一点,以养成猛利的力量,才可以显发真无渐智。在这中间,减去一行相,便谓之减行,每减去四行相,即是减去一谛,便谓之减缘。不过这减缘减行的修法,并不是一成不变的,各谛下四行相的次第可以随人更移,而最后集中观智的一行相,也可以随人的机根的适宜和惑病的对治,从各行相之中任取其一,不过大都集中于苦谛下的苦之一行相罢了。如今且试举一个例。

- 下界苦谛——
- 1 苦——第三十二周仅留此行
 - 2 空——第三十一周减此行
 - 3 无常——第三十周减此行
 - 4 无我——第二十九周减此行
- 上界苦谛——
- 5 苦——第二十八周减此行——第七减缘
 - 6 空——第二十七周减此行
 - 7 无常——第二十六周减此行
 - 8 无我——第二十五周减此行
- 下界集谛——
- 9 集——第二十四周减此行——第六减缘
 - 10 因——第二十三周减此行
 - 11 生——第二十二周减此行
 - 12 缘——第二十一周减此行
- 上界集谛——
- 13 集——第二十周减此行——第五减缘
 - 14 因——第十九周减此行
 - 15 生——第十八周减此行
 - 16 缘——第十七周减此行
- 下界灭谛——
- 17 灭——第十六周减此行——第四减缘
 - 18 尽——第十五周减此行
 - 19 妙——第十四周减此行
 - 20 出——第十三周减此行
- 上界灭谛——
- 21 灭——第十二周减此行——第三减缘
 - 22 尽——第十一周减此行
 - 23 妙——第十周减此行
 - 24 出——第九周减此行

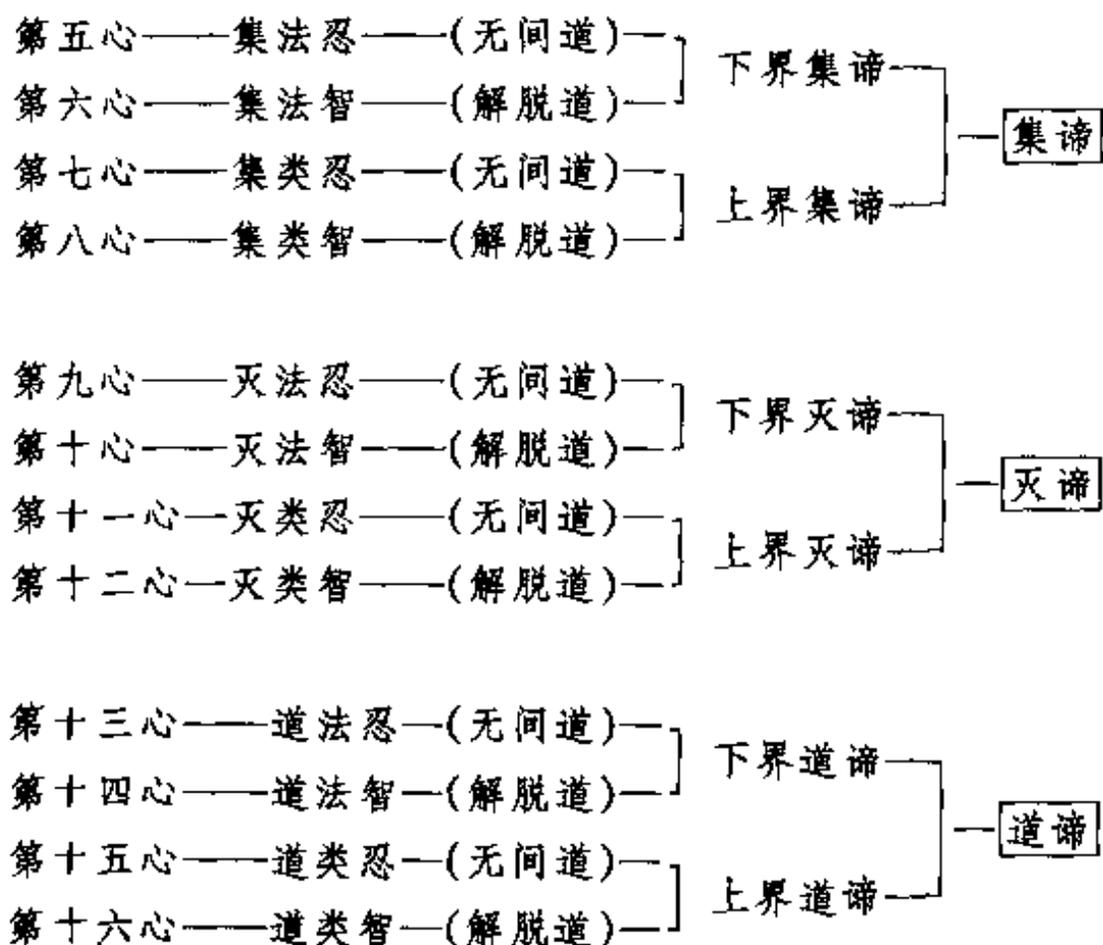


以上所述减缘减行的修法，便是中忍所修。在上忍里面，不复修此，只将那中忍最后所留的一行，更用之集中观智，便更猛利，中忍观此一行须二刹那，而上忍则进为一行一刹那，所以这上忍位仅一刹那。依此，可知忍位的修行，也是运用十六行相的观法以修四谛法门，不过由博返约，使观智非常猛利。

(七)世第一位的修行

修忍法上品后，观智超绝，使生第四善根，所观与上忍同，仍是最后所留的一行，也是仅一刹那，所以没有三品的差别。由此便起八忍八智的十六心，忍可照了三界四谛的真理，即生无漏智而入于见道，上跻圣者之列。





依此,可知世第一位的修行,只是用着一行相以修四谛法门,由观四谛而生无漏智。这实在是四谛法门的第一个人成就,所以前十五心就是初果向,第十六心就是证初果。

六、四谛通于三乘

说到这里,我想听讲诸君对于这十四谛一定已经有些深切的认识了,不过诸君里面一定还有人要说:“依着你以上所说,这个四谛只是小乘所修的法门,我们既然都

是发大乘的愿，修大乘的行，若是与大乘不相干的法门，似乎也不必加以探讨，你今天又何必提起这个四谛的问题来和我们研究呢？”

在这中间，又当知道这个四谛虽是声闻人所专修，却实在通于三乘佛法，而大乘人也不可不知。

就初门上说，声闻乘修四谛，便是以苦谛为初门；缘觉乘修十二因缘，便是以集谛为初门；菩萨乘修六度，便是以道谛为初门，这都是就“藏教”^①而言。至于“通教”^②的三乘法，便是同以灭谛为初门；惟有“别教”^③的菩萨法，却是以界外（三界以外）道谛为初门；“圆教”^④的最上佛法，却是以界外灭谛为初门。因为“藏通”二教的道谛，只是界外的集，“藏通”二教的灭谛，只是界外的苦，所以界外的“别圆”二教与界内（三界之内）的“藏通”二教不同。但是境界的浅深虽不同，而四教的修行却都不离四谛的方式，又怎可说大乘人便不当研究四谛呢！

（一）四谛与四教

就教义上说，“藏教”所诠，是生灭四谛；“通教”所诠，是无生四谛；“别教”所诠，是无量四谛；“圆教”所诠，是无作四谛。

1. “藏教”的生灭四谛

苦则生界灭三相迁移。

① 藏教：指小乘教，天台宗判藏、通、别、圆四教之一。

② 通教：指声闻、缘觉、菩萨三乘所共通之大乘初门教。

③ 别教：指不共二乘而独为菩萨所说之教。

④ 圆教：指明示佛陀自内证之教。

集则贪瞋痴等分四心流动。

道则对治易夺。

灭则灭有还无。

2.“通教”的无生四谛

苦无逼迫相。

集无和合相。

道不二相。

灭无生相。

3.“别教”的无量四谛

苦有无量相，十法界不同故。

集有无量相，五住烦恼不同故。

道有无量相，恒沙佛法不同故。

灭有无量相，诸波罗蜜不同故。

4.“圆教”的无作四谛

阴入皆如，无苦可舍。

无明尘劳即是菩提，无集可断。

边邪皆中正，无道可修。

生死即涅槃，无灭可证。

四教所诠，境界的浅深虽不同，而他们毕竟都是从四谛上虽发，所以说一代时教，不出而谛，又怎可说大槩人便不当研究四谛呢？

(二)四恼与四愿

若是再进一层说，我便要问诸君，既然都是发大乘的愿、修大乘的行，那么究竟是发的什么愿去修行呢？本来菩萨道以行愿为根本义，若是没有愿，便不能算是大乘中

人，而这中间的所谓愿，虽然各各不同，随心而发，但是有一个共通的总愿，一定是大家都知道的，便是那四弘誓愿：

- (1) 誓度一切众生——苦谛
- (2) 誓断一切烦恼——集谛
- (3) 誓学一切法门——道谛
- (4) 誓证一切佛果——灭谛

这就是《心地观经》所说的一切菩萨的四愿，也就是《禅门日诵》之中所常谓的“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”四誓愿。

这四弘誓愿，便是大乘菩萨的“三聚净戒”。第一句是摄众生戒，第二句是摄律仪戒，第三四句是摄善法戒，而第四句又是三聚的圆满。我们知道学佛必以三学为本，而三学又必以戒为先，那么，这四弘誓愿既然就是三聚净戒的总纲，它的重要也就可想而知了。

可是我们应当知道这四弘誓愿，也就是从四谛上发的，那誓度一切众生，便是缘苦谛而发；那誓断一切烦恼，便是缘集谛而发；那誓学一切法门，便是缘道谛而发；那誓证一切佛果，便是缘灭谛而发。我们若是不明四谛，又怎样能发四愿呢！我们若是已行四愿，又怎可不解四谛呢！

愿一般发着四弘誓愿的大乘菩萨，对于这个四谛都要有一个充分的认识，再依若大乘道去修行这个四谛，同时也就可以了解小乘声闻人的修行。

第十四讲 何谓十二因缘

在我前次所拟定的讲演次序中，那“行”的过程里面有四条，我们在上一期已经将那第一条的“四谛”说过了，今天当依次说那第二条的“十二因缘”。

当开讲十二因缘之前，我为着提清头绪起见，也应当首先告诉诸君，上期的四谛，主要是声闻乘所修的法门，这期的十二因缘，主要是缘觉乘所修的法门。四谛是如来所开示的正道，那声闻乘的人得闻声教，便能修道而证灭；十二面缘是世间所自显的真理，那缘觉乘的人，生不值佛，便能依缘而得觉。所以这四谛与十二因缘，正应当相对面观。我如今在说四谛之后，紧紧的接着说这个十二因缘，就是要使诸君对于这两种行门，得以互相比较，各尽其妙，然后才能了解佛法上“行”的过程的一部。

可是诸君里面一定又有人要说：“声闻缘觉都是小乘，若果然只是小乘的行门，我们学大乘的人似乎都不必加以研究，在前一期你说四谛的时候，曾说四谛通于三乘佛法，所以应当研究一番，那么这个十二因缘，难道也通于三乘佛法吗？”

在这中间，原有一个极重大的意义，前一期我还没有说到，今天当补说出来。

这是一个什么意义呢？我们要知道佛法里面，虽然

大乘高于小乘,虽然我们应当学大乘而不应当学小乘,但是小乘却也是大乘的一种原始基础,不仅不应当轻视,并且还要深明。譬如一座房屋,小乘是先建的下面一层,大乘是后建的上而一层,从高下看起来,自然要算上而的一层高些,可是这上而一层虽高,若是完全去掉下而的这一层,那上而一屋便只有悬空了。现今谈大乘的人,往往鄙弃小乘,不复研究,以致流于虚渺,毫无实际,就是这个道现。因此之故,我虽然希望一般听讲诸君都是大乘菩萨,想和诸君研究大乘的行门,却要从这些小乘所修的四谛、十二因缘说起,当知这四谛、十二因缘都是大乘行门的一种屋始基础。如若不信,你只看上一期所说的四谛通于三乘佛法,便是一个明证,而这一期所说的十二因缘,自然也通于三乘佛法,且待我慢便的说来。

一、十二因缘的内容

十二因缘是什么呢?总括地说,它是说一切众生所以有轮回流转之苦,这中间自有很多的因缘,若是仔细地将这种种因缘整理起来,便可以汇为十二支,这便谓之“十二因缘”。十二因缘的梵语是 *Dvadasaiga pratityasamutpada*,新译作“十二缘起”,它又可称“十二有支”,如今且先将它的十二支分说如下:

(一)无明(Avidya)

此谓过去世无始之烦恼也。

(二)行(Samskara)

此谓依过去世烦恼而作之善恶行业也。

(三)识(Vijnana)

此谓依过去世之业而受现世受胎之一念,凭“中有身”而结“生有身”也。

(四)名色(Namarupa)

此谓在胎中心身渐发育之位也。名者,心法。心法不能以体示之,但以名诠之,故谓为“名”。色者,即眼等之身。

(五)六处(Sadayatana)

此谓六根具足将出胎之位也。六处即六根,或称“六入”。

(六)触(Sparsa)

此谓初生二三岁间,根与境合,接触一切事物之位也,但此位未识别苦乐。

(七)受(Vedana)

此谓六七岁以后,渐对事物识别苦乐而感受之位也。但此位未起淫贪,又此位广说有三受,即乐受、苦受、非苦非乐受是。

(八)爱(Trsna)

此谓十四五岁以后,贪妙资具,淫受现行,生种种强盛爱欲之位也。但此位未广追求,又此位广说有三爱,即欲爱、色爱、无色爱是。

(九)取(Upadana)

此谓成人以后,爱欲愈盛,为得种种上妙境界,周追驰求,探取所欲之位也。又此位广说有四取,即欲取(五

妙欲)、见取(六十二见)、戒禁取、我语取是。

(十)有(Bhava)

此谓依爱取之烦恼,作种种之业,招当来之果之位也。有者,业也,业能有当来之果,故名为“有”。

(十一)生(Jati)

此谓依现在之业,于未来受生之位也。此一支即相当于前面的识支。

(十二)老死(Jaramarana)

此谓未来受生之后,复趋于老死之位也。或于“老死”二字之下,更加“忧悲苦恼”等字。此一支即相当于前面的名色、六处、触、受四支。

所谓十二支就是如此,可是它何以谓之十二面缘呢?在这中间,我当先说“因缘”两字的定义,次说十二因缘的名字上的几种意义。

二、十二因缘的名义

本来“面缘”两字,就是指宇宙间的因果律,但是寻常对于因果律的说法颇不一定,或说因果,或说面缘,或说因缘故,或唯说因,或唯说缘。这不是名相的杂乱,实在是因为意义的繁复,如今不暇详说,只说关于现前这个问题的几条。

第一条——因亦为果,面之前更有因故;果亦为因,果之后更有果故。故唯说因即包指因果律。

第二条——因分说名“缘起”,由此为缘能起果故;果

分说名“缘已生”，由此皆从缘所生故。故唯说缘，亦即包括因果律。

第三条——因在四缘之中，原为因缘；果又为因，则亦为因缘。故说因缘亦即包括因果律。

诸君既已知道这个三条定义，便可知道“因缘”两字就是指的因果律。如今我便当进而说十二因缘的名字上的几种意义。

第一种意义：前十支是因，后二支是果。因为这十二支是说这十因、二果的因果律，所以谓之十二因缘。

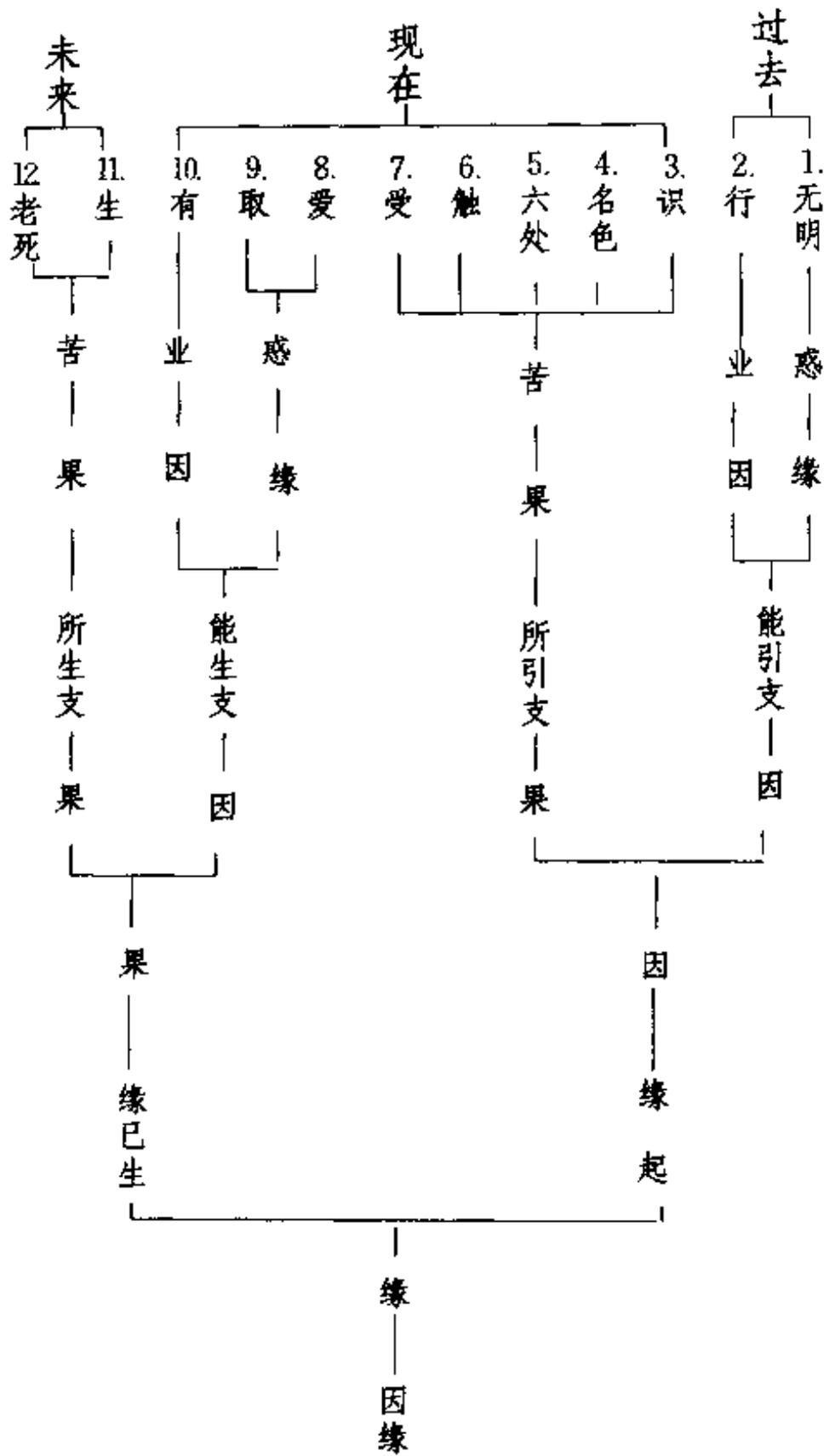
第二种意义：前七支是因，后五支是果，因为这十二支是说这七因、五果的因果律，所以谓之十二因缘。

第三种意义：初二支是能引支，即是因，次五支是所引支，即是果。又次三支是能生支，亦即是因，末二支是所生支，亦即是果。因为这十二支是说这五因、七果的因果律，所以谓之十二因缘。

第四种意义：无明与爱、取三支是感，即是缘；行有二支是业，即是因；识等乃至生死七支是苦，即是果。因为这十二支是说这三缘、二因、七果的因果律，所以谓之十二因缘。

第五种意义：前一支是后一支的因缘，后一支又是再后一支的因缘，乃至于互为因缘，循环不绝，其前无始，其后无终，只是一因缘的生起而已。因此十二支都是因缘，并不必分何支为因，何支为果。因为这十二支是说这十二个因缘流转无穷的因果律，所以谓之十二因缘。

如今且将这几种意义列成一表，使诸君看了更易于明了。



三、十二因缘本体上的意义

以上所说几种意义,还只是就这十二因缘的名字上解说,若是详细地推阐这十二因缘本体上的意义,在俱舍宗里面曾说有四种十二因缘,在天台宗里面曾说有三种十二因缘。

(一)俱舍宗所说四种十二因缘

1.刹那十二支

此说一刹那间,即具足十二支,因缘迅速,殆即同时,不必经过长时间也。如刹那之顷,由贪行杀,此中即有十二支:盖贪是“无明”;思欲行杀,思是“行”;了别所杀之人及其诸境之事是“识”;与其识俱之色、想、行三蘊是“名色”;名色是总,“六处”是别;六处之根,合其余识境而达之心所是“触”;领触之心所是“受”;行杀之贪心即是“爱”;与贪相应之诸烦恼是“取”;依此所起之身语二业是“有”;如是诸法之起是“生”;其法熟变是“老”;其法终灭坏是“死”。所以于一刹那完具十二支也,是之谓“刹那十二支”。

2.连缚十二支

此说一刹那以上,亦均由此十二支连缚而成,其时间虽由一刹那延长至无数刹那,而此十二支宛然可见,但其因缘循环,互相连缚,密合无间,殆不可分,是之谓“连缚十二支”。

3.分位十二支

此说十二支既经过相当之时间,亦可加以分析,各于其起位而判别之,故此十二支各各具有五蕴,是之谓分位十二支。

4. 远续十二支

此说十二支之经过延长至甚长之时间,依顺后受业及不定受业等,隔越多生,因缘远续,依然不失,是之谓远续十二支。

以上四种十二因缘,由略而至广,是俱舍宗所说,乃是向外演绎的说法,因俱舍注重法相之故。

(二) 天台宗所说三种十二因缘

1. 三世十二支

此说十二支可约三世说。“无明”与“行”二者,是过去世所具之因;“识”与“名色、六处、触、受”五者,是现在世所具之果;“爱”与“取、有”三者,是现在世所具之因;“生”与“老死”二者,是未来世所具之果。故曰三世两重因果,是之谓“三世十二支”。

2. 二世十二支

此说十二支亦可约二世说。“无明”至“有”之十,均现在世所具之因;“生”与“老死”之二,均未来世所具之果。是之谓“二世十二支”。

3. 一念十二支

此说十二支亦可约现前一念而说,一念心起,即具足十二因缘。如因眼见色而生爱心,名为“无明”;为爱造业,名之为“行”;至心专念名“识”;识色共行,名为“名色”;六处生贪,是为“六入”;因入求爱,名之为“触”;念色

至法，名之为“受”；若心贪著，名之为“爱”；求是等法，名之为“取”；此等法生，名之为“有”；次第不断，名之为“生”；次第断故，名之为“死”。此十二支，一念之中，悉皆具足，是之谓“一念十二支”。

以上三种十二因缘，由博而返约，是天台宗所说，乃是向内归纳的说法，因天台注重观心之故。

四、十二因缘的修行

说到这里，我想听讲诸君对于这个十二因缘一定已经有些认识了，但是这个十二因缘也和四谛一样，是“行”的过程里面一种法门，我们必须看清这一个“行”字，不可认为是空空的一种见解。若是从空空的一种见解上说，这个十二因缘还只有四谛的一半，就是只有“苦、集”二谛，他说的因，便是集谛，他说的果，便是苦谛，还有“灭、道”二谛未曾说明，那么他便只能算得是学佛的半个公式，像这样的见解，不是还不如四谛的完备吗？然而从行的过程上说，这十二因缘实在比四谛要高一层，必须中乘^①的人，根性较利，才可以修这种法门而证辟支佛果，对寻常的声闻反有些莫测高深呢！话已说明，我便当进而说这个十二因缘究竟是怎样的行法？

在说这个行法之先，我应当先行声明一点，便是这个

^① 中乘：对于传统佛学所说三乘的判释有多种说法，其中有说以声闻为下乘、缘觉为中乘、菩萨为上乘。

十二因缘乃是缘觉乘的法门，而缘觉一乘却是无师自悟，不依声教的，所以他的行法在一切经典中多不详言，现在可考的有两说，或说“生灭”二现，或说“顺逆”二观。

(一)生灭二观

1.生现——现“无明”缘“行”，“行”缘“识”，乃至“有”缘“生”、“生”缘“老死”，次第生起之相也，是为“流转门”，即“苦、集”二谛。

2.灭观——现“无明”灭则“行”灭，“行”灭则“识”灭，乃至“有”灭则“生”灭、“生”灭则“老死”灭，次第灭尽之相也，是为“还灭门”，即“灭、道”二谛。

(二)顺道二现

1.顺生死观——观有漏业为因，“爱”、“取”等为缘，感“识”等乃至“老死”等生死果之相也，是亦为“流转门”，亦即“苦、集”二谛。

2.道生死观——观无漏之正慧为因，“正行”为缘感涅槃果之相也，是亦为“还灭门”，亦师“灭、道”二谛。

这两种说法，前者见于天台《四教仪》，后者见于天台《止观》，同见天台所说，亦复各有取义。

依着这个十二因缘的两门行法而修，他的果分的利益，也有可得而言的地方，不过缘觉一槃只有一向一果，原无多种的果位，而且他这一向一果的境界，也没有人分别加以发挥，所以现在也不能详说。所可说的，便是由现十二因缘而起的四十四智和七十七智。

五、十二因缘通于三乘

上来所说,都只是就着小乘的十二因缘而谈,实在这个十二因缘也是通于三乘的,这中间说法很多,且举出两种显著的说法。

第一,就诸乘的机根上说,如《大涅槃经》所说四种十二因缘:

- (1)下智观故,得声闻菩提。
- (2)中智观故,得缘觉菩提。
- (3)上智观故,得菩萨菩提。
- (4)上上智观故,得佛菩提。

第二,就诸就的教义上说,如天台所说四种十二因缘:

- (1)“藏教”诠思议生灭十二因缘
- (2)“通教”诠思议不生灭十二因缘
- (3)“别教”诠不思议生灭十二因缘
- (4)“圆教”诠不思议不生灭十二因缘

愿一般上智圆机的大乘菩萨,对于这个十二因缘也都要有一个充分的认识,再依着大乘道去修行这个十二因缘,同时也就可以了解小乘缘觉人的修行。

第十五讲 何谓六度

在我前次所拟定的讲演次序中，那“行”的过程里面有四条，我们在上两期已经将那第一条的四谛和第二条的十二因缘说过了，今天当依次说那第三条的六度。

当开讲六度之前，我为了提清头绪起见，也应当首先告诉诸君，上两期的四谛和十二因缘，主要是小乘声闻缘觉所修的法门，这期的六度，主要是大乘菩萨所修的法门。那四谛和十二因缘乃是但明“生空”面证清净果的因行，使人欣涅槃而厌生死，最后仅能得到一个自利；这六度乃是兼明“生、法”二空而证大觉果的因行，使人不住生死、不住涅槃，最后却能得到一个自他双利。像这样来论他们的高下，自然是四谛、十二因缘不及六度之高，可是从众生的机上说起来，他们本来有声闻、缘觉、菩萨三种根性，为了要接引这三种高下不同的根性，所以说出了这三种高下不同的法门，在这中间实在含着一种当机的方便，而为古今弘法利生的人所不可度，所以这四谛、十二因缘与六度，正应当依次而观。我如今在说四谛、十二因缘之后，又紧紧地接着说这个六度，就是要使谛君对于这三乘行门，得以互相比较，各尽其妙，然后才能了解佛法上“行”的过程的全部纲领。

话又要说回来了，最初我在说四谛的时候，曾经说过

四谛通于三乘佛法，而大乘菩萨也都要依着大乘道去修行这个四谛；随后我在说十二因缘的时候，也曾经说过十二因缘通于三乘佛法，而大乘菩萨也都要依着大乘道去修行这个十二因缘。那么，在这个高下不同的三乘行门之间，又当知道这四谛、十二因缘和六度，都是大乘菩萨所当修学，这三种法门虽然显有高下不同，而它们都一样的渊源于佛的无上正觉，都一样的是救济一切众生的无上甘露。我们学大乘的人，正应当一例地依着大乘道去修行这三种法门，并不可认定四谛是声闻乘所修、十二因缘是缘觉乘所修、而六度才是菩萨乘所修，要知道在这中间原也不必更存什么高下的观念。

不过那四谛和十二因缘，虽然通于三乘佛法，究竟不是菩萨乘正修的法门，而足称菩萨乘正修法门的，只有六度。那么，我们学大乘菩萨道的人，对如今天这一次六度的讲演，自然应当比上两期讲演四谛和十二因缘要特别加以注意了。

一、六度的内容

六度是什么呢？总括地说，他是说一切众生都流转于生死苦海之中，不能诞登彼岸，若是要想度到彼岸，必须仗着一些方便法门，如今有六种法门，是大乘菩萨道所用，能度一切众生这于彼岸，所以谓之“六度”。

“度”字的梵语是 Paramita，若论音译，只有两种，旧译曰“波罗蜜”，新译曰“波罗蜜多”，若论义译，便有五种：

- ①度彼岸
- ②彼岸到
- ③彼岸支
- ④度无极
- ⑤事究竟

在这五种义译中间，要算“度”字这一义最能统摄而且切实，所以普通对于这个六波罗蜜多总是译称“六度”，而那些“六到彼岸”、“六彼岸支”、“六度无极”、“六事究竟”等等名词，便不常见。

可是这个六度究竟是六种什么法门呢？我想这一问，在一般听讲诸君一定都能答复，因为诸君大都已经发了大乘的愿，修了大乘的行，对于这六种法门自然都早已拳拳殷膺，明记不失。不过这六种法门的名目，虽然通常易见，而这六种法门的意义，实在深广无边。有许多人大竟地看过，就随便认识这六种法门是六度，而不知道他究竟何以度，这还不能算得是认识了六度。又有许多人也知道这六种法门虽而含有种种意义，可是他没有工夫加以整理，以致对于六度的体用仍如算里看花，这也不能算得是认识了六度。我如今便仍想将这六种法门的意义敷说一番，以为诸君慎思明辨、躬复实般之助。

所谓六种法门，便是布施、净戒、安忍、精进、静虑、般若。

(一) 布施波罗蜜多 (Dana - paramita)

梵名“檀那”(或简称檀),此云“布施”。布施波罗蜜多,常略称“施度”(或檀度),它的行相,大略可说有三种:

- | | |
|-------------|---------|
| 1. 财施——益身—— | }——积极方面 |
| 2. 法施——益心—— | |
| 3. 无畏施—— | ——消极方面 |

(二) 净戒波罗蜜多 (Sila - paramita)

梵名“尸罗”,此云“净戒”(旧译则云“持戒”,但此语正翻,应云“清凉”,今翻为“戒”,乃随义傍翻也)。净戒波罗蜜多,常略称“戒度”,它的行相,大略也可说有三种:

- | | |
|--------------|-------|
| 1. 律仪戒——止恶—— | }——自利 |
| 2. 摄善戒——修善—— | |
| 3. 摄众生戒—— | ——利他 |

(三) 安忍波罗蜜多 (Ksanti - paramita)

梵名“羼提”,此云“安忍”(旧译则云“忍辱”)。安忍波罗蜜多,常略称“忍度”,它的行相,大略也可说有三种:

- | | |
|----------------|---------|
| 1. 他不饶益忍——忍他—— | }——人——事 |
| 2. 安苦忍————自忍—— | |
| 3. 法思惟解忍—— | ——法——理 |

(四) 精进波罗蜜多 (Virya - paramita)

梵名“毗梨耶”(或作毗离耶),此云“精进”。精进波罗蜜多,常略称“勤度”(或进度),它的行相,大略也可说有三种:

- | | | | |
|----------|--------|-------|--|
| 1. 弘誓精进 | ————— | 愿 | |
| 2. 摄善精进 | ——自利—— | } ——行 | |
| 3. 摄众生精进 | ——利他—— | | |

(五) 静虑波罗蜜多 (Dhyana - paramita)

梵名“禅那”(或简称禅),此云“静虑”(旧译则云“禅定”。此“禅那”一语,又有译为“思惟修”,或“功德丛林”者)。静虑波罗蜜多。常略称“禅度”(或“定度”),它的行相,大略也可说有三种:

- | | | |
|---------|-------|--------|
| 1. 现法乐住 | ——体—— | } ——自利 |
| 2. 出生功德 | ——用—— | |
| 3. 利益众生 | ————— | 利他 |

(六) 般若波罗蜜多 (Prajna - paramita)

梵名“般若”,此云“智慧”(此依旧译,亦有译为“远离”、“明”、“清净”,或单译“智”,单译“慧”者。但般若一语,含义深广,殊非寻常智慧等所可比拟,故新译不翻,但依音译,以示尊重)。般若波罗蜜多,常略称“智度”,它的行相,大略也可说有三种:

- | | |
|---------------|-------|
| 1. 第一义谛慧——真—— | }——自利 |
| 2. 世谛慧————俗—— | |
| 3. 利众生慧—————— | 利他 |

以上所说六种法门,就是六度。

二、六度的意义

我们若是研究起来,在这个六度中间,有一个问题应先解决,便是这六种法门究竟依着何种意义而组合成为六度?即究竟依着何种意义而分立这六种法门?约略地解答出来,可举出五种意义:

(一)六度的次第生起

六度由六种法门组合的方式,可以说是由于菩萨修行过程中的次第生起。最初,菩萨舍一切世俗事物,出家学道,即是檀波罗蜜;既出家已,受菩萨戒,即是尸罗波罗蜜;以护戒之故,虽有骂打,亦默受而不报,即是羼提波罗蜜;以安忍之故,勤修善道,精进无间,即是毗梨耶波罗蜜;以精进之故,诸根调伏,善一其心,即是禅波罗蜜;以心善一之故,得实知见,知真法界,即是般若波罗蜜。由这些修行过程中的次第生起,便组合而成为六度。

(二)六度的对治惑业

一般凡夫因有最大的恶法六种,遮蔽若固有的灵明,阻断若正当的竟路,便不能得到无上菩提,如今菩萨修

行,既然是以担荷菩提为本愿,必须先坏灭这六种恶法,为欲坏灭六种恶法之故,所以成立了六度的对治法门。

1. 悭贪—————布施度对治
2. 恶业(毁禁)———净戒度对治
3. 瞋恚—————安忍度对治
4. 懈怠—————精进度对治
5. 散乱(粗念)———静虑度对治
6. 愚痴—————般若度对治

不过这六种对治法门中间,前五种只是伏断^①,后一种才是永断,并且般若一度能通治诸过,也可以说诸过为般若所治通名愚痴。

(三)六度的自他二利

菩萨所行,乃是自他双利之道。由利他行而开为前三度,便都是菩萨的化众生力;由自利行而开为后三度,便都是菩萨的护烦恼力。化众生之中,先以布施,摄取众生;次以持戒,不恼不怖;后以忍辱,于彼恼害、逼迫、恐恼,堪忍提取。护烦恼之中,先以精进,粗伏烦怖,修习善法,不为烦怖之所倾动;次以禅定,正伏烦怖,令其不起;后以智慧,永断烦恼。

这一层意义是依《相续解脱经》经义而说的,可是彻

^① 伏断:指伏惑,即制伏所起之惑,而使之一时不起,未能永断,称为“伏惑”。

底说起来,实在也可以说这六种法门都是利他,也都是自利,自他二利,同时具足。

(四)六度的福慧双修

菩萨以福慧两足为目标,所以他修的法门必定都是修福福与智慧的,由此福慧双修的法门而组合,便成为六度的法门。不过依诸经论所判,六度的福慧,也有多说:

1. 依《优婆塞经》说,施、戒、勤三度是福分,忍、禅、智三度是慧分。

2. 依《相续解脱经》及《地持经》说,施、戒、忍三度是福分;智度是慧分;勤、禅二度,亦福亦慧,而其体性是福分。

3. 依《大品》等经说,前五度同是福分,智度独是慧分。

4. 依《涅槃经》说,前五度及随事修之智度同是福分,惟有依理修之智度是慧分。

(五)六度的三学开合

学佛的人大概都知道佛如何学,必须以三学为本,三学便是戒学、定学、慧学,菩萨学佛自然也不能离开这个原则,所以六度的法门,实在也是依着三学而组成的。不过在这中间,分配六度于三学的说法也就不一,因为净戒、静虑、般若三度虽然容易配于三学,而布施、安忍、福进三度却不容易确定位置之故。

1. 前四度是戒学,静虑度是定学,般若度是慧学。这是依《地持经》说,便说布施是戒因,安忍则助成戒行,精进则持戒不息,所以并为戒学。

2. 前三度是戒学,静虑度是定学,般若度是慧学,精进度通策三学。这是依《相续解脱经》说。

3. 布施、净戒二度是戒学,安忍、精进、静虑三度是定学,般若度是慧学。

合着上面所说五种意义看来,我们对于这六种法门如何组成六度,六度如何分立六种法门,也可以有相当的了解了。

三、六度相摄的关系

说到这里,我要提出一层新的意义,令听讲诸君的心思深入一层,使诸君由此对于六度的内容得以愈加了解,而修行上也更有把握。

这是一层什么意义呢?诸君要知道这个六度虽然分立为六种法门,可是这六种法门实在又是相摄的,这可以分为面门说:一门是摄同义,一门是摄异义。

(一)摄同义门

这是就同义上说,六度通摄一度。于六度中,都有施舍义,便可通摄为布施度;于六度中,都有难过义,使可通摄为净戒度;于六度中,都有安忍义,便可通摄为安忍度;于六度中,都有策勤义,便可通摄为精进度;于六度中,都有不乱义,便可通摄为静虑度;于六度中,都有离著义,使可通摄为般若度。

(二)摄异义门

这是就异义上说,一度即摄六度。例如行布施度时,

三业清净，便摄净戒度；布施时堪忍饶益，便摄安忍度；常施不倦，便摄精进度；施心不乱，便摄静虑度；分别善修，便摄般若度；乃至如行般若度时，能为法施，便摄布施度；观过不为，便摄净戒度；思惟不动，便摄安忍度；正观锐利，便摄精进度；一片虑凝，便摄静虑度。

知道了这两门相摄，便可知道这个六度虽然分立，却是打成一片的。这一层意义，看看好像是老生常谈，平淡无奇，可是在六度的修行上，实在极关紧要。何以故？因为我们若是不明了这一层意义，那么对于修行六度，便不免有顾此失彼手忙脚乱之虞。譬如说，我过去已修行布施度，我现在正修行净戒度，我未未当修行安忍度。像这样做工夫，便支离破碎，割成了无数截，不能算是修行六度的菩萨。我们如今要行菩萨道，对于这一点务必首先认清，才有修行六度的正当下手办法。

上未所说，已经将这六度的分立和互摄等等本体上的意义说明了，如今当说六度的果报。

四、六度的果报

关于六度的果报，也有多种说法，如今分举三种，都是依经而说的。

(一) 第一说——依《警戒经》

依《善戒经》说，布施感富，持戒感具色，忍辱感力，清进感寿，禅定感安，智慧(般若)感辩。

(二) 第二说——修《相续解凝经》

依《相续解脱经》说，以布施故，得于大乐；以持戒故，生善趣中；以忍辱故，无有怨恚；以精进故，随所修善不为缘坏；以禅定故，多致喜乐，为大梵等众生之主；以智慧故，多所堪能，不为一切生死所害。

（三）第三说——依《地持经》

依《地持经》说，布施之行，外得大财，内得色力、寿命、安乐、辩才，合得五果。其余之五度，各得一果：以持戒故，生善趣中，寿等奇特；以忍辱故，得善方便，忍他便逼，不恼众生；以精进故，得其俱生一切方便坚固堪能；以禅定故，随所生处少诸尘秽，知义得逼；以智慧故，于未末世善慧增广。

以上这三说虽有出入，但是也可相逼，并无互相抵触之处，可知修行六度，实在可以感得种种胜妙的果报。不过菩萨修行，以成佛为最后目的地，而六度的最上果报，乃是成正等觉、证如来身，像上面所说的种种，有许多并不是菩萨所期望的，我们万不可误认菩萨是为着这些果报而修行六度，也万不可误认六度只是这些果报的因行而自己便去修行六度。

五、“度”字的讲究

说到这虽，我又要报出一层新的意义，令听讲诸君的心思又深入一层，使诸君由此对于六度的内容得以愈加了解，而修行上也更有把握。

这又是一层什么意义呢？诸君要知道这个六度虽然

就是上面所说的六种法门,可是这六种法门有时候并不得谓之六度,这可以分为三门说:一门是约时度,一门是约果度,一门是约自性清净度。

(一)约时度门

这是就修行的时期说,因为修行的人必在最后时期,才真有度到彼岸的实际,那么“度”之一字,也一定只有那一个时期才配称呼,在那一个时期以前便不能谓之“度”了。依《地持经》经义说,此之六度行,依从种性上,度三僧祇^①方始成满。又依《优婆塞经》经义说,前二僧祇所行檀等,非波罗蜜,非时度故;第三僧祇所行,方是波罗蜜,是时度故。

(二)约果度门

这是就修行的果德说,因为修行的人必须具有四修,才真有度到彼岸的希望,那么“度”之一字,也一定只有具足四修的那一种人才配称呼,在那一种人以外便不能谓之“度”了。依《涅槃经》经义说:“四心中修,能致究竟大涅槃果,是波罗蜜,是果度波,不具此四,非波罗蜜,不能究竟致大涅槃,非果度故。”可是四修是什么呢?如《地持经》说:一决定修,二专心修,三常能修,四无罪修。

(三)约自性清净度门

这是就修行的智慧说。因为修行的人必须从“随事修行”而进于“依理修行”,才真有度到彼岸的力用,那么

^① 三僧祇:即二阿僧祇劫。指菩萨修行成满至于佛果所须经历之时间。

“度”之一字，也一定只有依理修行的那一种境界才配称呼，在那一种境界以外便不能谓之“度”了。依《六波罗蜜经》经义说，若无智慧，修行布施乃至静虑波罗蜜多皆不成就。又依《涅槃经》经义说，六度之行，各有二种：一者随事修行，未舍有相，不到实性，非是自性清净度故，非波罗蜜；二者依理修行，能舍有相，到法实性，是其自性清净度故，是波罗蜜。

在这三门之后，我还有一个紧要的声明，便是“度”之一字所谓到彼岸，也有两层意义：

1. 能舍生死此岸而到于涅槃彼岸，是谓之“度”。
2. 能舍生死涅槃有相此岸而到于平等无相彼岸，是谓之“度”。

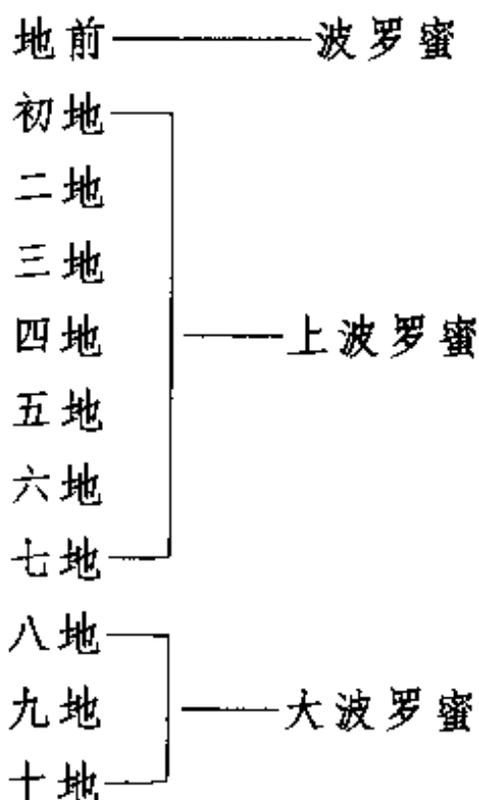
谓君当知，修行六度的人一定要得到后面一种的度，才算得到六度的最上果报，也就是我们唯一期望的果报。

综上所述，我想听讲谓君对于六度的种种意义一定已经充分的了解，而在六度的修行上，也有一种强有力的把握了，不过还有两点要加补充。

六、几点补充说明

一点是，六度随菩萨地上的进步变名——地前菩萨，烦恼亦行，善法亦起，不能起胜，所修六度，直名为“波罗蜜”；初地以上，乃至七地，烦恼不行，善法独起，随分平等，离染清净，所修六度，便名为“上波罗蜜”；八地以上，微细使性毕竟永灭，善行深广，所修六度，便名为“大波罗

蜜”。合为三种波罗蜜，而其实仍不离根本六度，今表之如下：



又一点是，六度在菩萨地上的分别增上^①——菩萨初地，修行六度，而布施一度增上；二地修行六度，而净戒一度增上；三地修行六度，而安忍一度增上；乃至六地修行六度，而般若一度增上；七地以上，便由前六中开出“方便”、“愿”、“力”、“智”等四波罗蜜，亦各在一地中增上。合为十度，而其实仍不离根本六度，今表之如下：

初地————布施波罗蜜

^① 增上：即增胜上进之意，亦即加强力量以助长进展作用。

- 二地——净戒波罗蜜
 三地——安忍波罗蜜
 四地——精进波罗蜜
 五地——静虑波罗蜜
 六地——般若波罗蜜
 七地——方便波罗蜜(伴前三度)
 八地——愿波罗蜜(伴精进)
 九地——力波罗蜜(伴静虑)
 十地——智波罗蜜(伴般若)

末了,我还要告诉诸君三段要紧的话:

第一段话是,六度实以般若一度为本。试看《大般若经》上说,依般若一度而圆满六度,若无般若,六度不得名度,修行六度亦不得成就。愿我们一般发愿修行六度的同愿,大家都先从般若上安心。

第二段话是,六度又以精进一度为基。试看《六波罗蜜经》上说,修余五种波罗蜜多,皆精进力而能成就,所以精进通策话行,为菩提因。愿我们一般发愿修行六度的同愿,大家都先从精进上立足。

第三段话是,六度又以布施一度为门。试看《金刚经》上说,菩萨都无所住,应行布施,即是金刚般若之大用,弥勒菩萨曾于此经作颂,说六度皆名施。愿我们一般发愿修行六度的同愿,大家都先从布施上着手。

第十六讲 何谓三十七道品

在我前次所拟定的讲演次序中,那“行”的过程里面有四条,我们在上三期已经将那第一条的四谛、第二条的十二因缘和第三条的六度都说过了,今天当依次说那最后第四条的三十七道品。

当开讲三十七道品之前,我为了提清头绪起见,也应当首先告诉诸君:上三期的四谛、十二因缘和六度,是声闻、缘觉、菩萨三乘各别的修因法门;这期的三十七道品,是声闻、缘觉、菩萨三乘共通的趣果道路。那四谛、十二因缘和六度,乃分列三乘面横说的;这三十七道品,乃总摄三乘而竖说的。所以这四谛、十二因缘、六度与三十七道品,也正应比类而观。我而今在说四谛、十二因缘、六度之后,又紧紧地接着说这个三十七道品,就是要使诸君对于这些横说竖说的三乘行门,都得以互相比较,各尽其妙,然后才能了解佛法上“行”的过程的全部经过。

一、三十七道品的内容

“三十七道品”是什么呢?就它这个“道品”总名解释起来,所谓“道”,乃是行人直这涅槃城下的大道,也就是由此而成大觉之意;所谓“品”,即品类差别,乃是行人道

循这条大道所经过的各种境界差别,也就是能成大觉的功德支分^①之意。像这样通往涅槃大道的经历(境界)差别、大觉的功德支分,凡有三十七种,所以称之为“三十七道品”,或曰“三十七菩提分”、“三十七觉支”、“三十七助道法”、“三十七觉分”、“三十七道具”。

若是就它的细目分述起来,便有七科:

(一)四念住(Catvari smṛti - upasthānani)

此为三十七道品中之第一科,成称曰“四念处”。指心住于一处,防止杂念妄想生起,以得真理的四种方法。念,含有慧观之义;住,即于身、受、心、法四境,生观慧时,其念能止住于其处,故名“念住”。此所观之处凡四:

1.身念住(kāya - s.)

此即“观身不净”也。身,为父母所生之肉身。身之内、外,污秽充满,无些净处,故观身为不净,以破凡夫之净颠倒见。

2.受念住(Veḍana - s.)

此即“观受是苦”也。受,为苦乐及不苦不乐之感。苦固为苦,乐又有坏苦,不苦不乐亦有行苦,由此知世间无实乐,故观受为苦,以破凡夫之乐颠倒见。

3.心念住(Citta - s.)

此即“观心无常”也。心,为眼、耳、鼻、舌、身、意等识。此识念念生灭,更无常住之时,故观心为无常,以破凡夫之常颠倒见。

① 支分:分枝,部分。

4. 法念住 (Dharma - s.)

此即“观法无我”也。法，为世间一切有形、无形、有为、无为之事物。诸法皆从因缘和合生，无自主自在之性，故观法为无我，以破凡夫之我颠倒见。

以上四者，总名曰“四念住”，为第一科之道品。但上所说修法，仅就其“自相别观”而言，尚有“共相别观”、“一念总观”等等修法，前此说四谛时曾经详述，现不复赘。要之，此四念住乃依苦谛之四行相，就身、受、心、法四者而观其不净、苦、无常、无我，所以破凡夫所计常、乐、我、净之四种颠倒也。

(二) 四正断 (Catvari samyak - pradhanani)

此为三十七道品中之第二科，或称曰“四正勤”。即方便精勤于断恶生善之四种修行品目，便行人行于正道，断诸懈怠，故名“正断”。此所断之懈怠^① 凡四：

1. 断断

此即断恶法已生时之懈怠，一心精进，对已生之恶法令其断灭。以其于所起之恶法断之又断，故名“断断”（或云：断断乃断未生之恶法）。

2. 律仪断

此即断恶法未生时之懈怠，一心精进，对未生之恶法令其不生。以其坚守戒律而防恶起，故名“律仪断”（或云：律仪断乃断已生之恶法）。

^① 懈怠：为“勤”之对称，指懒惰状态。除有不积极修善行之精神作用外，并有积极行恶之含义。

3. 防护断(或曰随护断)

此即断善法已生时之懈怠,一心精进,对已生之善法令其增长。以其随顺守护而防正道之退没,故名“防护断”。

4. 修断

此即断善法未生时之懈怠,一心精进,对未生之善法令其出生。以其修行正道而助善起,故名“修断”。

以上四者,总名曰“四正断”,为第二科之道品。行人既得四念住,加以精进,便得此四,即就善恶二业之已生、未生而断其懈怠者,亦即就修四念住而断其懈怠者。

(三) 四神足(Catvri rddhi - padah)

此为三十七道品中之第三科,或称曰“四如意足”。即由欲(欲求)、心(心念)、勤(精进)、观(观照)四法增行人之定力,使行人证得世出世间殊胜之法,灵妙之德,神道如意,最胜自在,悉依此起;如人有足,能往能还,胜跃勇健,故名“神足”。此神妙之足凡四:

1. 欲神足

此以欲为主而得之定也。行人能于正道纯生乐欲,依欲之力,引发胜定,是名“欲增上力所得三摩地”,即亦名“欲三摩地”。此欲三摩地圆满成办时,即成就欲神足。

2. 勤神足

此以精进为主而得之定也。行人能于正道精勤修习,依勤之力,引发胜定,是名“勤增上力所得三摩地”,即亦名“勤三摩地”。此勤三摩地圆满成办时,即成就勤神足,或曰“精进神足”。

3. 心神足

此以心为主而得之定也。行人能于正道持心安住，依心之力，引发胜定，是名“心增上力所得三摩地”，即亦名“心三摩地”。此心三摩地圆满成办时，即成就心神足，或曰“一心神足”，或曰“念神足”。

4. 观神足

此以思惟为主而得之定也。行人能于正道观察思惟，依观之力，引发胜定，是名“观增上力所得三摩地”，即亦名“观三摩地”。此观三摩地圆满成办时，即成就观神足，或曰“思惟神足”，或曰“慧神足”。

以上四者，总名曰“四神足”，为第三科之道品。

前四念住中，正修智慧，定力甚弱；次四正断中又正修精进，定力亦弱；今得此四种之定以摄心，则定慧均等，所愿皆得矣。但此四神足之成就，于四三摩地外，尚有“八断行”，即欲、正勤、信、轻安、念、正知、思、舍是也。由四三摩地增上力故，已远诸缠，复由八断行之修习故，永断一切随眠（烦恼），而后成就四种神足，故当此圆满成办三摩地时，一切总名“欲三摩地断行成就神足”、“勤三摩地断行成就神足”、“心三摩地断行成就神足”、“观三摩地断行成就神足”。

（四）五根（Panca indriyani）

此为三十七道品中之第四科。指五无漏根于清净法中有增上用，由此势力，伏诸烦恼，引入圣道；以其胜用增上，为出生一切善法之本，故名曰“根”。此能生之根凡五：

1. 信根 (Sradhdha - i.)

行人信道及助道善法,于境决定,是名“信根”。

2. 精进根 (Viriya - i.)

行人行是道及助道法时,勤求不息,练心于法,精心务达,是名“精进根”。

3. 念根 (Smrtj - i.)

行人念道及助道法,更无他念,恒守是境,是名“念根”。

4. 定根 (Samadhi - i.)

行人一心念不散,安住缘中,是名“定根”。

5. 慧根 (Prajna - i.)

行人为道及助道法观无常等十六行,观慧明达,是名“慧根”。

以上五者,总名曰“五根”,为第四科之道品。行人既已修前面三科,定慧均等,所愿皆得,即能出生一切善法,故得此五。

(五) 五力 (Panca Balani)

此为三十七道品中之第五科。即指五力由五根增长,有治五障之势力,不为烦恼所坏,亦不为天魔外道所阻,故名曰“力”。此胜妙之力凡五:

1. 信力 (Sradhdha - b.)

行人信根增长,能破一切疑网邪信,是名“信力”。

2. 精进力 (Viriya - b.)

行人精进根增长,能破一切故逸懈怠,是名“精道力”。

3. 念力 (Smṛti - b.)

行人念根增长,能破一切邪念失念,是名“念力”。

4. 定力 (Samādhi - b.)

行人定根增长,能破一切散乱掉举,是名“定力”。

5. 慧力 (Prajñā - b.)

行人慧根增长,能破一切愚痴惑业,是名“慧力”。

以上五者,总名曰“五力”,为第五科之道品。行人既得五根,即能渐次增长而显发其力用,故得此五。

(六) 七觉支 (Sapta Bodhi - angani)

此为三十七道品中之第六科,或称曰“七觉”、“七觉意”、“七觉分”、“七等觉支”、“七菩提分”。即七种能助无漏圣慧开发之法,已近大觉果位,故名“觉支”。此作为大觉之因的支分凡七:

1. 择法觉支 (Dharma - Pravicaya - a.)

行人能以智慧简择一切法之真伪,是名“择法觉支”。

2. 精进觉支 (Viriya - a.)

行人能以勇猛之心,离邪行,行正法,是名“精进觉支”。

3. 喜觉支 (Pṛīti - a.)

行人心得善法即生欢喜,是名“喜觉支”。

4. 轻安觉支 (Prasrabdhī - a.)

行人渐除身心粗重,使身心轻利安适,是名“轻安觉支”,或曰“除觉支”,或曰“猗觉支”。

5. 念觉支 (Smṛti - bodhi - a.)

行人常明记定慧而不忘,力求使之均等,是名“念觉

支”。

6. 定觉支 (Samadhi - a.)

行人使心住于一境而不散乱,是名“定觉支”。

7. 行舍觉支 (Upekṣa - a.)

行人舍诸妄谬,舍一切法,心胸坦荡,更不惑着,即观智亦当舍,是名“行舍觉支”,或曰“舍觉支”。

以上七者,总名曰“七觉支”,为第六科之道品。行人根力具足,便以七觉调练其心,此中定慧各三,“择法”、“精进”及“喜”三支属慧,“轻安”、“行舍”及“定”三支属定,唯“念”之一支,通持定慧六分。此七支不必遍修,随用其一,得益便止,心浮动时,使用属定之三支摄之;心沉没时,便用属慧之三支起之;“念”则通缘两处,独不可废。

(七) 八正道 (aryastāngika - mārgah)

此为三十七道品中之第七科,或称曰“八正”、“八道”、“八贤圣道”、“八圣道”、“八道谛”、“八道支”、“八由行”、“八游行”、“八道行”、“八直行”、“八直道”、“八正道分”、“八圣道支”。考此八正道尽离邪非,于三十七道品中,最能代表佛教之实践法门,为直达涅槃城下之大道,故名“正道”。此直接之道凡八:

1. 正见 (Samyag - drṣṭi)

行人见四谛之理而深明之,是名“正见”。此以无漏之慧为体。

2. 正思惟 (Samyak - samkalpa)

行人既见四谛之理,精心思惟而便真智增长,是名“正思惟”。此以无漏之思心所为体。

3. 正语 (Samyag - vaca)

行人以真智修口业,不作一切非理之语,是名“正语”。此以无漏之戒为体。

4. 正业 (Samyak - karmanta)

行人以真智修身业,除身之一切邪业,住于清静之身业,是名“正业”。此以无漏之戒为体。

5. 正命 (Samyag - ajiva)

行人以真智自净其身口意三业,顺于正法而活命,离四邪命^①及五邪命^②,是名“正命”。此以无漏之戒为体。

6. 正精进 (Samyag - vyayama)

行人发用真智而勤修涅槃之道,是名“正精进”,或曰“正方便”。此以无漏之勤为体。

7. 正念 (Samyak - smrti)

行人以真智忆念正道,曾无邪念,是名“正念”。此以无漏之念为体。

8. 正定 (Samyak - samadhi)

行人以真智入于无漏清静之禅定,是名“正定”。此以无漏之定为体。

以上八者,总名曰“八正道”,为第七科之道品。行人既以七觉调练其心,便能进入正道。此中总为无漏,不取有漏,其“正见”一支,乃是八正道之主体,故“正见”为道,

① 四邪命:又作“四邪命食”。指出家人应远离之四种谋生方式。如依靠劳作、观星象、曲媚权势、卜算吉四等不净方式活命。

② 五邪命:指比丘以五种邪法求取利养以活命。如诈现异相、自诩功能、占相吉凶、大声现威等。

亦为道支；余七支但为道支而非道也。此八正道有三分，正语、正业、正命三支为戒分，正精进、正念、正定三支为定分，正见、正思惟二支为慧分，但亦有以正精进一支通策三学者。

二、三十七道品的意义

(一)三十七道品与四谛、十二因缘、六度的关系

综合这七科，那三十七道品的细目便都已说尽了。我如今要郑重地告诉诸君，我们在这中间首先应当认清一点，便是三十七品犹如一条铁路，而它的七科犹如这条铁路中间的七个大站，我们因为要到涅槃城去，便由这条铁路乘车前往，行程所至，必须次第经过这七个大站，方能直这涅槃城下。那涅槃城的风景，大大的与此间不同，自不待言，就是沿途所见七大站的风景，也各有特殊的意味，耐人领略，所以我佛世尊特为分别意说这个七科三十七品，以引一般众生同向涅槃城去。我们如今听到了这三十七道品的说法，便犹如看到了一篇游记，得到了一张地图，对于这条铁路的起点到终点，一切情形都得以预先了了于胸，我们便可以乘车前进了，这便是我们应当首先认情的一点。有许多人因为没有将这一点认情，胡乱地将这三十七道品与那些四谛、十二因缘、六度等等行门混为一谈，便只见到一些重重复复、枝枝节节的说法，弄得五花八门，莫明其妙，简直不知通这三十七品果为何物，实在是辜负了我佛世尊的一片婆心了。

我如今再阐明一句吧，这三十七品若是将它比之一条铁路的图表，那些四谛、十二因缘和六度便是我们乘车前进的车票，车票和铁路图表虽然有密切的关系，但是它们的性质实在是两样的，所以我们又怎可以将这三十七道品与那些四谛、十二因缘、六度等等行门混为一谈呢！我今天在说那些四谛、十二因缘、六度之后，紧紧地接着说这三十七道品，在听讲诸君务必首先认清这一点，才可以听下去。

不过这一张铁路图表的配法，也有两说，第一说见于《俱舍论》等书，第二说见于《辨中边论》等书。

在这两说虽面，我们可以看出这三十七道品虽然是一张铁路图表，而其中各大站的配法却很多出入，并且七觉八正也居然有次序颠倒之说，这也可以使我们横生疑惑，莫知所从。

可是我们要知道佛法虽面，诸乘、诸教、诸宗、诸部各有特殊的境界，也就各有不同的阶位，因此之故，仁者见仁，智者见智，对于这三十七道品的配法便有多少差界，而他们所说又都持之有故，言之成理，我们如今正不必理会这许多闲账，只就我们最切务的大乘说法依而用之便了。那么，我们只依着那第二说来画这一张铁路图表吧！

1. 外凡位——顺解脱分

【大乘】

①十住

②十行

【小乘】

①五停心

②别相念住

③十回向 ③总相念住

此位配四念住、四正断、四神足。

2. 内凡位——顺决择分

①暖	_____]——五根
②顶	_____	
③忍	_____]——五力
④世第一法	_____	

此位配五根、五力，大小乘同。

3. 见道位

【大乘】	【小乘】
入初地	预流向

此位配七觉支。

4. 修道位

【大乘】	【小乘】
初地至十地	预流果至阿罗汉向

此位配八正道。

说到这里，我却要告诉诸君一个很紧要的意义，是一个什么意义呢？便是这个三十七道品的铁路上实在有两

部火车，一部是小乘的，一部是大乘的，我们虽不必去理会那些小乘的细微，但是我们必须认清这两部火车的区别。如若不然，便恐不免有错乘了车的危险，并且古人多说，这个三十七道品只是小乘的法门，因为它乃是直趣涅槃之道，与大乘不住涅槃的精神有些悬殊，其中不说波罗蜜，也不说大悲，而他的下手工夫却是从四谛的行相修起，可见它只应属于小乘，不能援人大乘，这种说法足以使我们一般学大乘的人对于这个三十七道品更容易引起一神误解。因此之故，我们如今必须将这个三十七道品的上而所有大小两乘的区别详细的研究一番，以期避免许多错误，这实在也是一种很紧要的工作。

(二)大小两乘三十七道品的不同

依《大乘义章》所说，大小两乘的三十七道品的不同，可分举十一门。

1. 依地不同

小乘——从欲界定至非想定，所历各地于三十七道品，多不悉具。

大乘——始同《毗昙》，究竟终成，始从欲界乃至非想一切具起三十七品。

2. 体性不同

小乘——但有初门事识之观，说为道品。

大乘——初为事观，次破情相为妄识观，后息妄想为

真识观。

3. 常无常不同

小乘——始终无常，生灭心识以为体故。

大乘——始修无常，终成是常，成处真心以为体故。

4. 漏无漏不同

小乘——通漏无漏，前二十二在见道前名为有漏，七觉八道在见道上名为无漏。

大乘——初始有漏，究竟所成一切无漏。

5. 缘心不同

小乘——唯有缘治之道，全无实证之道，即唯以分别之智观境破结，而不能道证法空，深契实相。

大乘——始修缘治趣通方便，终成实证以为正道。

6. 浅深不同

小乘——《毗昙》所论，道行极浅，唯观四谛十六圣行，成实所辨，唯观四谛名用虚假无性之空。

大乘——菩萨所修，于一切法不取有相，不取无相，不取有无非有无相，于离言说平等真义如实证知。

7. 粗细不同

小乘——于诸道品，但能总观，名之为粗，如于身念处，但能粗知五根五尘无作色等，不能微细。

大乘——于诸道品，悉能别知，名之为细，如于身知如法界微尘色别，是色无量无边，非诸声闻缘觉所知。

8. 起修不同

小乘——作意别学三十七品，皆悉别起，一向前后，不得一时，或虽同时亦不具起。

大乘——始修之时，三十七品作意别起，熟修之时，三十七品同时顿起，念念具足一切助菩提法。

9. 行利不同

小乘——所修道品，偏为自利，心无广兼，名之为小。

大乘——所修道品，兼利自他，不舍众生，目之为大。

10. 治障不同

小乘——所修道品，唯断四住，不能穷尽。

大乘——所修道品，五住通断，兼息缘治，以深广故。

11. 得果不同

小乘——所修道品，得方便果，不得性净果，故唯得声闻辟支佛果。

大乘——所修道品，具得性净方便之果，故能得佛果。

看了这十一门，我们对于大小两乘三十七道品的不同也可以认清了。不过我还觉得古来从修行上辨明这个大乘三十七道品而又说得最亲切的，莫如龙树菩萨的《大智度论》，他在第十九卷之中曾经为这三十七道品专说了一卷，我们学大乘的人要研究这个三十七道品，最好是读这部论，我如今只引出他那最后的几句结论以正诸君的观念：“若菩萨摩訶萨，能观是三十七品，得过声闻辟支佛地，入菩萨位中，渐渐得成一切种智。”

我们听了龙树菩萨的这几句结论，自然对于这个三十七道品之用于大乘法中，一定毫无疑惑，那么，我们只认清了这部火车，赶紧地跳上去，循着这条铁路前进吧，更无须乎徘徊观望犹豫了。今日的演讲也就可以终结了。

第十七讲 何谓五十二位

我们自从在学佛的四种过程之内，研究了“信”的过程和“解”的过程中几个问题以后，在“行”的过程里，已经又在第六期里面讲过了四谛，又在第七期里面讲过了十二因缘，又在第八期里面讲过了六度，又在第九期里面讲过了三十七道品。大家一定都能从此了解声闻乘的修行面依着大乘道去修行这个四谛，也一定都能从此了解缘觉乘的修行面依着大乘道去修行这个十二因缘，也一定都能从此了解菩萨乘的修行面依着大乘道去修行这个六度，再进一层更一定都能依着三乘共通的三十七道品，认清了大乘的趣果道路面步步向前迈进。那么，我们在学佛的四种过程之内，实在已经又可以越过那第三种过程，便是“行”的过程，从此以后，我们便又要进而谈“证”的过程中几个问题了。依着我前次所拟定的那一个次序，“证”的过程中有三条：第一条是五十二位，第二条是四涅槃，第三条是如来三十六法。今天就从这第一条的五十二位讲起吧！

一、五十二位的内容

五十二位是什么呢？就它这个总名解释起来，所谓

“位”，乃是学佛的人所证的果，当我们步步向前迈进的时候，便步步有一种果位可以证得，若是分别标上名字，可以说自始至终有五十二种等级，这便谓之“五十二位”。

这五十二位当分作七科说，便是十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉，我如今且根据《楞严经》及《大乘义章》等经论依次说来。

(一)十依位

佛法大海，信为能入，从凡入圣，必以信为先导，最初十位应修十种心，以助信行，故十信位乃三贤^①之首，万行之先，但其位仍在外道凡夫耳。

1.信心

谓一心决定无疑，妙信纯真，恒住中道。

2.念心

谓真信明了，过去来来劫中，出生人死，忆念无忘。

3.精进心

不杂曰“精”，无间名“进”，谓唯以念心精明，进趣真净之地。

4.慧心

善入佛法造心分别为慧，谓精进之心，既已现前，则纯真之慧，自然发显。

5.定心

谓念虑皆亡，寂用无心，则慧性明彻，湛然不动。

^① 三贤：指修善根以制伏烦恼，使心调和的三种修行阶位。可分小乘之五信心、别相念住、总相念住和大乘之十住、十行、十回向三位。

6. 不退心

谓定光显发，慧心明彻，知道不远，进修无懈。

7. 护法心

谓心进无退，则能保护任持一切佛法，而佛之气分与己相接。

8. 回向心

回即回转，向即趣向，谓以护法心微妙之力，感佛之光来照，又复回光以向于佛，犹如双镜交照，光辉互现也。

9. 戒心

谓心回向佛，则于净戒安住不失。

10. 愿心

谓有心住净戒而得自在，故能遍游十方世界，化导众生，随其所愿，悉皆满足。

(二) 十住位

十信既满，便能发心，渐次入道，自得己利，行成不退，决定坚固，斯有十住之位，是为三贤之第一。

1. 发心住

谓由前十信，相躐进修，作真方便，显发十住之心，此心真精，发本明耀，令彼十信之用，于明耀中，遍互涉入，圆成一心之德。

2. 治地住

谓由前所发之心，净如琉璃，所证之理，显若精金，因此妙心，契于理地。

3. 修行住

修行者，起行造修也，谓前发心治地二住之智，俱已

明了,由明了故,遍游诸行,皆无留碍。

4. 生贵住

谓由前妙行冥契,妙理将生,为法王子,故曰生贵。

5. 方便具足住

谓由前妙行,既与佛同,则自行利他,善巧方便,具足不缺。

6. 正心住

谓前行相虽与佛同,心相有异,未名正心,至此则心相不异,方名为正。

7. 不退住

谓前心行二相既与佛同,则佛身佛心二种合成,日以滋益,渐渐增长唯进无退。

8. 童真住

体微曰“童”,谓其体虽微,已具佛十身灵妙之真相矣。

9. 法王子住

谓自发心至生贵,名人圣胎,自方便具足至童真,名长养圣胎,至此长养功成,名出圣胎,既出胎已,则为佛之真子而继绍佛种也。

10. 灌顶住

谓表菩萨既成佛子,堪行佛事,佛以智水而灌其顶,犹如刹利转轮王之子受职,而父王以大海水灌其顶也。

(三) 十行位

十住既满,已成佛子,自得己利,而利他之行未成,由是广行饶益,随顺众生,斯有十行之位,是为三贤之第二。

1. 欢喜行

谓由前十住进修功满，已成佛子，具佛妙德，能于十方刹土随顺饶益众生，自他俱喜。

2. 饶益行

谓善推妙德，饶益众生使得法利，不生厌想。

3. 无瞋恨行

谓瞋恨生于违拒，既能自觉，又能觉他，自他之利兼成，则瞋恨自无也。

4. 无尽行

谓随众生之类，化现其身，转化无穷，而益物无尽，竖遍三际，横周十方，通达无碍。

5. 离痴乱行

谓妙智了达一切法门，虽各不同，悉皆归于一理而无差误。

6. 善现行

谓由无痴乱行，故能于同类中显现异相，于异相中不见有异，同异圆融，互现自在。

7. 无著行

无著即无碍之义也，谓由善现之行，充扩圆融，以满空微尘，一一尘中，现十方异，而尘相不坏，尘异交现，小大无碍。

8. 尊重行

谓前无著行中，现尘现界，皆是般若观照之力，然般若于六度中称为第一，可谓至尊至重矣。

9. 善法行

谓于妙观慧中，种种明现，以显圆融之德，十方诸佛，莫不依此圆融而为法则。

10. 真实行

谓前圆融得相，一一皆是无为真实之性，然依性起修，则所修之行，无非真实矣。

(四) 十回向位

十行既满，当更回转十行之善，趣向三处，一是真如实际，二是无上菩提，三是一切众生，以能回之心及所回善行，向彼万类，圆满万行，等入法界，斯有十回向之位，是为三贤之第三。

1. 离相回向

谓由前修十行，种通满足，成就诸佛所行事已，又当修此回向之行，然回向之行，以悲愿之心为最，化度众生而无能度之相，回此无为之心，趣向寂灭之地。

2. 不坏回向

谓前离众生相，则是可坏，今复坏前可坏，离于能离，则是不坏，坏即空，不坏即假，空假不二，正显中道而归趣于本觉矣。

3. 等佛回向

谓所向本觉之性，湛然常住，而能觉之智，齐于佛觉。

4. 至处回向

谓前能觉之智，无处不遍，既齐佛觉，则所证真如之理地，如佛不界。

5. 无尽回向

谓前至一切处是世界，等一切佛是如来，然如来即一

切世界之如来,世界即一切如来之世界,世界如来,涉入无碍,功德无尽。

6. 平等回向

谓于诸佛理地,起万行真因,显证一行寂灭之道,行从理起,故曰随顺平等,能生道果,故曰善根。

7. 等观回向

谓既修真因,善根成就,则知十方众生,皆我本性,性既平等,故能成就一切众生善根,无有遗失,亦无高下。

8. 真如回向

高妄曰真,不异曰如,谓一切法性本真如,不即不离,二俱无着,则真如相现。

9. 解脱回向

谓真如之相现前,则智慧明了,十界依正等法,互摄圆融,自在无碍。

10. 无量回向

谓所证性德真如之理,圆满成就,含摄遗周,其量无外,十界差别之相了不可得。

(五)十地位

十信既属外凡,三贤亦属内凡,均来入圣位也。今三贤既满,圣位将登,果能由此修四加行,即能进入见道位以至修道位,斯有十地之位。

1. 欢喜地

谓菩萨智同佛智,理齐佛理,彻见大道,尽佛境界,而得法喜,登于初地。

2. 离垢地

谓由尽佛境界，明了诸法界性而入于同，若见有同，即非离垢，同性亦灭，斯为离垢。

3. 发光地

谓同界情见之垢既净，则本觉之慧，光明开发。

4. 焰慧地

谓慧明既极，则佛觉圆满，觉满则慧光发焰，如大火聚，烁破一切情见。

5. 难胜地

谓由前焰慧，烁破一切情见，其同界之相皆不可得，即是诸佛境界，无有能胜。

6. 现前地

谓由前同异之相既不可得，则真如净性，明显现前。

7. 远行地

谓真如之境，广无边际，虽真如现前，分证则局，若尽其际，方为极到。

8. 不动地

谓真如之理，既尽其际，全得其体，则真常凝静，无能动摇。

9. 善慧地

谓既得真如之体，即发妙用，凡所照了，悉是真如。

10. 法云地

谓菩萨至此第十地，修行功满，唯务化利众生，大慈如云，普能阴覆，虽施作利润，而本寂不动。

(六) 等觉位

等觉

十地各有人、住、出三心，自初地之人心见道以后，余之二十九心均为修道，而其最后第十地之出心，又别立“等觉”之位。

《楞严经》云：“如来逆流，如是菩萨顺行而至，觉际入交，名为等觉。”

疏云：“此位将明菩萨始觉等于如来妙觉，故先举如来，而言逆流者，盖谓如来已先证入妙觉果海，无复进取，但惟不舍众生，倒驾慈航，逆流而出，而此菩萨乃言顺行而至者，谓其进取未竟，方趣果海，顺流而入也。觉际入交者，菩萨始觉与佛妙觉分齐正齐，但顺背之不同耳。”

《三藏法数》云：“等觉位者，去后妙觉佛犹有一等，胜前诸位，得称为觉。”

(七)妙觉位

妙觉

此第五十二位，第十地之出心，既已证入等觉，由此更进一步，即能进跻佛地，是为“妙觉”之位。

《楞严经》云：“从乾慧心至等觉已，是觉始获金刚心中初乾慧地，如是重重单复十二，方尽妙觉，成无上道。”

《三藏法数》云：“妙觉者，自觉觉他，觉行圆满，智照圆明，不可思议，故名妙觉。”

综合以上七科，所谓十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉，共有五十二位，这便是我们学佛的人自始至终所证得各种果位的等级。

二、五十二位的意义

在这中间,因为有三点意义,我们对于各种果位的等级应当加以注意。

第一点是,我们学佛的人既然发心学佛,便应当先对于由凡人佛的经过详加研究,直到彻始彻终,了了于胸,然后修行中间才有一种把握,也才有一种依循,不致有暗中摸索的弊病。

第二点是,我们学佛的人步步向前迈进,便有一种果位可以证得,由此我们自己可以知道功不唐摸,意加勇猛,并且已经循序渐进,距圣日近,成功可望,不致有半途疑怯的弊病。

第三点是,我们学佛的人虽然都以成佛为最后目的,可是有许多人得到一种境界,便以为已经登峰造极不复前进,所以我们必先辨明各种果位,然后依次上升,除尽慢大,不致有故步自封的弊病。

三、五十二位与五教果位

(一)各宗所判的果位

不过说到各种果位的等级,并不止这个五十二位的一种说法,在各经典里面所谈果位原有种种不同,在各宗派里面所判果位也就有种种差异。譬如《华严》说四十一位,《大品》说四十二位,《仁王》说五十一位,《楞严》说五

十七位,在数字上已经有很多出入之处,至于其他所谓十三住、十四忍、小乘四果、三乘十地等等说法,名称殊异,更不必说。因此之故,后来各宗派所判果位,也就不能不复杂了。如华严宗所判果位,凡分五教,即小教、始教、终教、顿教、圆教,其中高下迟速不同。

1. 小教

即小乘教。乃对小乘根机者说四谛、十二因缘等《阿含经》之故。

2. 始教

即大乘始教。是对小乘开始入大乘,然根机来熟者所说之教法。此故为大乘之初门。

3. 终教

即大乘终教。说真如随缘而生染净诸法,其体本自清静,故谓二乘及一切有情悉当成佛。如《楞伽》、《胜鬘》等经及《大乘起信论》属之。又此教多谈法性,少谈法相,所说法相亦皆归法性。所说八识,通于如来藏,随缘成立,具生灭与不生灭二义。以其正尽大乘至根之说,故称终教。

4. 顿教

及不立言句,只辨真性,不设断惑证理之阶位,为顿修顿悟之教,如《维摩经》所说。

5. 圆教

即说一乘而完全之教法。此教说性海圆融,随缘起成无尽法界,彼此无碍,相即相入,一位即一切位,一切位即一位,十信满心即成正觉,故称为“圆”,如《华严经》、

《法华经》所说。

此教又分为“同教一乘”、“别教一乘”两种。《法华经》为开(衍)会(通)二乘,其说与三乘教相同,故称“同教一乘”,此即天台宗之圆教。另外,超越诸教而说圆融不思議法门之《华严经》,大异于三乘教,故称“别教一乘”,此即贤首所立之圆教。

(1)同教一乘——同前终教。

(2)别教一乘——此复有二:

①行布门(多劫成佛或说三生成佛),

②圆融门(一念成佛)。

各宗派所判的果位,实在是复杂异常,并不止五十二位。我们若是为了上面所说的三点意义而对于各种果位的等级要详细加以研究,似乎是不仅研究五十二位可以了事,而且依着各宗派的说法极不一致,也似乎没有统一的途径,因而我们要想得到一个整个的概念,似乎是一件很不容易的事,我想大家在这中间一定都要有些迷闷了。

可是我愿告诉诸君,各种果位的说法虽然复杂,但是我们只要认清这个五十二位也就可以够了。因为从凡至圣,所经过的途径究竟有定,这许多说法的复杂,不过是名称上的开合不同和境界上的高下不同罢了。

(二)五十二位的统摄作用

我如今且依着华严宗的教判将这个五十二位统摄各种复杂的果位,列成一表如下:

五教果位统摄表

小教	始教	终教	顿教	圆教
五停心	十信			
别相念住	十住	初信		
	十行			
总相念住	十 向	七信		
四加行	四加行	十信	初信	
须陀洹果	初地	初住	七信	初信
斯陀含果	三地			
阿那含果	五地			
阿罗汉果	七地	七住	初住	七信
辟支佛果	八地			
佛果	九地			
	十地	十住		
	等觉	初行		
	妙觉	二行	七住	九信
		十行	十住	十信
		初 向	初行	初住
		十 向	十行	十住
		四加行		
		初地	初 向	初行
		十地	十 向	十行
			四加行	
		等觉	初地	初 向
		妙觉	二地	
			十地	十 向
				四加行
			等觉	初地
			妙觉	二地
				十地
				等觉
				等觉

我们看了这一个表，一定可以知道这个五十二位实在可以统摄各种果位的说法，所以我今天的讲题也就只标了五十二位。

(三)五十二位的分别作用

不过这个五十二位在统摄之中，也显有高下之不同，在这个表上我们还应当仔细分别。我为了令大家彻底明了起见，更从各方面详细地比较一番。

1. 就不觉上说

小教的不觉——不觉偏真性。

始教的不觉——不觉二空法性。

终教的不觉——不觉如来藏性。

顿教的不觉——不觉真如性。

圆教的不觉——不觉法界性。

2. 就发心上说

小教的发心——发出界取灭心。

始教的发心——发行度利生心。

终教的发心——发慈悲深直心。

顿教的发心——发内证圣智心。

圆教的发心——发普贤广大行愿心。

3. 就断证上说

小教的断证——如木作灰如色归空。

始教的断证——如镜离垢如月出云。

终教的断证——如器成金如冰即水。

顿教的断证——如狂迷歇如睡梦觉。

圆教的断证——如拆锦花如熔金狮。

4. 就佛果上说

小教的佛果——顿断见思烦恼习气，在染化土，成劣应佛，生草座上，说谛缘法，令下下凡夫外道转凡成圣。

始教的佛果——顿断二障分别俱生种现尽，在净化土，成胜应佛，天衣座上，说空相法，令小乘及下根凡夫外道转小成大。

终教的佛果——断二障现种习尽，在受用土，成受用佛，坐金刚座，说藏心法，令权教三乘并中根凡夫外道转权成实。

顿教的佛果——顿断二执现种习尽，在法性土，成法性佛，坐虚空座，说一乘真性法，令渐教三乘并上根凡夫外道转渐成顿。

圆教的佛果——圆断二执无尽现种习尽，在无碍法界土，成无障碍法界佛，坐普融无尽师子座，说缘起法界法，令偏教三乘并上上根凡夫外迷转偏成圆。

由这种种的比较上看来，我们可以知道那表上的五十二位高下的分齐，在统摄之中也还有一个分别，所以我

今天虽然只标了五十二位做讲题,却也不能不将各种果位的说法附带的讲述一下。

末了,我要总括今天的研究而郑重地告诉诸君,大家对于这个五十二位应当有两个最重要的认识。

第一,五十二位实随着教义而有高下:

所谓五十二位虽然时常散见于各种经典里面,可是往往名称相同而境界大异,这就是因为五教教义显有高下的关系,如前面表上所说,因此,我们对于五十二位务必慎思明辨,分别周详,不可混为一谈,或迷惑自谈。

第二,五十二位实随着机根而有迟速:

学佛的人步步向前迈进。虽然所经过的境异有五十二位,但是对利根精进的人也可以在很短的期间乃至于一念之中完成这种种经过。从另一方面说,这经过的境界虽然只有五十二位,但是在钝根懈怠的人也需要很长的期间乃至无量劫之后才可以完成的。因此,我们对于五十二位务必勇猛精进,力求疾证,不可妄称易得或私惧难成。

有了这两种很重要的认识,这个五十二位的研究便已经可以告一段落,愿一般同愿都能依着最高的教义早证最高的果位。

第十八讲 何谓四涅槃

在我前次所拟定的讲演次序中，那“证”的过程里面有三条，我们在上一期已经将那第一条的“五十二位”说过了，今天当依次说那第二条的“四涅槃”。

当上一期演辞发表之后，我接到了一位读者的来信，他对于各宗派所判果位的统摄有所怀疑，特为提出研究，我当先加解答，借做本期讲演的开端。同时我想怀这种疑问的人一定也不在少数，也有提出所究之必要，如今且将他的来信摘录于下：

“台贤^①判教，乃以藏教之等妙仅当圆教之初住，此义怀疑已久，初以为贵刊必能开示其差别之故，乃仅云‘名称上开合不同，境界上高下不同’，则愈足以增人惑矣。夫菩萨行位有深浅，宜也；至于佛，则非遍证法身不能成佛，非觉性圆满亦不能成佛。佛身有胜劣，亦但就八相成道之变化身而言耳。至于等妙佛性，究竟平等，一佛如是，千佛万佛亦如是，宁有胜劣之可言（《起信论》菩萨分证法身，亦能八相成道，但是菩萨位，不名为佛耳）？昔人有主有位无佛之说者，谓此但存佛之虚位，实无此佛，盖佛以

^① 台贤：指天台与华严两宗。台，天台宗。贤，贤首宗，即华严宗。

权教说法，行者恒问如何始可成佛，而真正之佛果，又非可以喻之权教行者，故虚悬一鹄以为化城（即《起信》所谓恐怯弱众生畏僧祇杳远，生退堕懈怠心，故为说超位成佛，实无超位成佛也）。迨行者修至将近化城时，自然悟知此处尚非宝所而更须向前精进，此方便善巧之法门耳。但以此说质之台贤两宗子孙，大都不以为可，竟云实有一种劣身佛，亦能八相成道，亦能说法度生，但仅能在百世界作佛而不能遍一切恒河沙界云云，此说不知根据何种经论？”

像这样文义精湛的来信，自然是出于一位好学深思人之手，值得我们倾倒，然而他在佛教的果位上，居然还没有看清，执著了一个“佛”字，以致不能遍遍诸教，怀疑甚久而莫能释。可见这个问题并不微细，我们一般弘扬大法的同愿，对于这一点也应当加以特别的注意。

可是我在前一期的演讲之中，也曾注意到这一点，在说那五教果位统摄表之后，已经为了令大家彻底明了起见，更从各方面详细地比较一番，举出了（五十二位的分别作用）四点。这个四点实在就是五教果位的统摄的骨子，大家只要看清了这个四点的比较，自然就可以遍通诸教了。譬如就不觉上说，始教所认的不觉，在小教并不认为不觉，乃至圆教所认的不觉，在顿教也并不认为不觉；就发心上说，小教的发心，在始教还不算是发心，乃至圆教的发心，在圆教也还不算是发心；就断证上说，始教的断证，远超于小教的断证，乃至圆教的断证，也远超于顿教的断证；就佛果上说，小教的佛果，并不及始教

的佛果，乃至圆教的佛果，也并不及圆教的佛果。这四点中间的分齐，我在上一期已经说得很详细，大家只要仔细地研究一下，对于五教果位的高下也就可以明了的。我如今再干脆地说一句吧，就是五教之所谓佛，实在有高下之不同，并且高下的程度有极相悬殊的，诸君万不可用平等的眼光一例看过，而忘记了平等之中还有差别。

一、佛身的差异

说到这里，我却还要为听讲诸君进一解，从五教的差别上说，不仅是我们理想中所希求的佛身可以说有高下不同，也不仅是我们事修上所证得的佛身可以说有高下不同，就是那位诞生此土的释迦牟尼如来，当时巡化天竺，法会常开，而会中人所见的佛身也可以说有高下不同，彼《华严一乘教义分齐章》，曾说有五教所见佛身之异，今当一述。

(一)小教丈六金身——谓如来示现降生，出家成道，于鹿野苑说四谛生灭之法，专化二乘，而二乘但见丈六金身，故名小教丈六金身也。

(二)始教千百亿化身——谓如来次说大乘之法，广谈法相，于千百亿世界中，示现种种色身，正化菩萨，兼化二乘，以众生所见，各各不同，故名始教千百亿化身也。

(三)终教丈六即真身——谓如来次说大乘终极之现，会一切法成归实性，二乘阐提悉得成佛，机缘既熟，所见如来丈六之身，即是真常之体，故名终教丈六即真身

也。

(四)顿教丈六即法身——谓如来不从渐次,唯谈圆顿之理,空有两亡,色心无碍,大乘菩萨了一切法无非法身,故名顿教丈六即法身也。

(五)圆教具足十身——谓如来称性宣扬圆融法界之理,法法互融,尘尘无碍,统诸教差别之身,全法界平等之体,菩提愿智等身无不具足,故名圆教具足十身也。

由此,可知五教佛身的高下不同,不仅他们对内所见如是,就是他们对外所见亦复如是,我们对于这高下不同的一义,更应当牢记勿忘才是。

话又要说回来了,诸君既不可忘记了平等之中还有差别,却也不可忘记了差别之中还有平等。从本来的法性上说,只有一个真如,不生不灭,不垢不净,不增不减,生佛尚无差别,佛佛焉有差别。其所以显有差别之故,正有一个大大的症结隐在中间,这个症结关系重大,最宜注意,我如今要将它抉出来,是一个什么症结呢?这便因为一切众生既入流转门中,便随着业力而形成种种的机根,机根有高下的不同,所以他们理想中所希求的佛身也有高下的不同,他们事修上所证得的佛身也有高下的不同,乃至他们所见的同一释迦如来的佛身也有高下的不同。而究其实际,并不是佛身真有高下,若是彻底来说,我们从初发心便成无上正觉,尚有何高下之可言呢!再彻底来说,我们本来具足佛性,原无欠缺,更有何高下之可言呢!

像这一义,在佛教所说的“四涅槃”里面,也曾经透露

一些端倪,诸君只再听我今天讲一讲这个“四涅槃”,便当为之恍然大悟了。

今且先说何谓涅槃。

二、涅槃的名义

涅槃,原指吹灭,或表示吹灭之状态;其后引申为燃烧烦恼之火灭尽,完或悟智(即菩提)之境地。这是超越生死(迷界)的悟界,也是佛终极的实践目的。

(一)涅槃的音译

音译有具有略,可分三类:

1. 第一类——最略译

泥曰、泥洹、泥畔、泥槃、涅槃那。

以上五者,均就梵语 Nirvana 而译,是为最略译。

2. 第二类——次略译

般泥洹、般涅槃、般涅槃那、波利瞿缚唎。

以上四者,均就梵语 Pari-nirvana 而译,是为次略译。

3. 第三类——具译

大最泥洹、大般涅槃、摩诃般涅槃那。

以上三者,均就梵语 Mahapari-nirvana 而译,是为具译,惟“大”字非音译。

(二)涅槃的义译

义译有正有佛,亦可分三类:

1. 第一类——最略译

- ①灭
- ②寂灭
- ③灭度
- ④解脱
- ⑤无累解脱
- ⑥安隐
- ⑦安乐
- ⑧秘藏
- ⑨彼岸
- ⑩出稠林
- ⑪离系缚
- ⑩超度一切生死苦难
- ⑬不生
- ⑭不出
- ⑬不织
- ⑯不覆
- ⑰不取
- ⑬不识
- ⑬不燃
- ⑳不生不灭
- ⑰不去不来
- ㉑无有
- ⑬无后有
- ㉒无不定

- ⑳无新故
- ㉑无障碍
- ㉒无相
- ㉓无和合
- ㉔无苦
- ㉕无作
- ㉖无起
- ㉗无为
- ㉘入灭
- ㉙息灭

以上三十四者，均就最略译之涅槃而译。

2. 第二类——次略译

- ①入灭
- ②灭度
- ③圆寂

3. 第三类——具译

- ①大灭度
- ②大圆寂入
- ③大入灭息

以上三者，均就具译之摩诃般涅槃那而译。

(三)涅槃的种种界说

考一切经论所说涅槃的名目,实在也有很多的说法,我如今试略举数种。

1.有说一涅槃者

统而摄之,一大涅槃,体含众义,备苞万物。

2.有说二涅槃者

(1)有余涅槃

(2)无余涅槃

3.又有说二涅槃者

(1)性净涅槃

(2)方便净涅槃

4.又有说二涅槃者

(1)真涅槃

(2)应涅槃

5.有说三涅槃者

(1)性净涅槃

(2)方便涅槃

(3)应化涅槃

6.又有说三涅槃者

(1)性净涅槃

(2)圆净涅槃

(3)方便净涅槃

7.有说四涅槃者

(1)本来自性清净涅槃

(2)有余依涅槃

(3)无余依涅槃

(4)无住处涅槃

以上许多说法之中,自当以说四涅槃者为最完备,所以我今天和大家研究涅槃,便只标出一个四涅槃做这一次的讲题。

三、分说四种涅槃

讲到这个四涅槃,它原是法相宗所用的名目,可是它对于涅槃的意义和种类包括无遗,我们正可将它代表全部佛法的涅槃,不应当囿于门户之见。我如今便当说何谓四涅槃。

(一)本来自性清净涅槃

此一切凡夫所共有之涅槃也。

谓一切法之实性即真如之理,一切遣法虽为客尘烦恼所覆障,然而本来自性清净,具有无量做妙功德,无生无灭,湛然如虚空,一切有情皆平等共有,与一切法不一不异,又离一切相而无有分别,且言语、思虑皆泯绝,唯圣者始能自内证之。

此之所证,实为本来具足,遍于一切者。

(二)有余依涅槃(即有余涅槃)

此二乘圣者来入灭时所有之涅槃也。

谓断尽烦恼障所显现之真如之理。烦恼障虽灭,然而尚余留欲界五阴之身而为所依,故称“有余依涅槃”。

此之所证,兼具前一种。

(三) 无余依涅槃(即无余涅槃)

此二乘圣者已入灭时所有之涅槃也。

谓出离生死苦所显现之真现。即烦恼断尽, 所余五阴之身亦灭, 失去一切有为法之所依, 自然归于灭尽, 众苦永寂, 故名“无余依涅槃”。即指灭身灭智之状态。

此之所证, 兼具前二种。

(四) 无住处涅槃

此大乘佛果所有之涅槃也。

谓断所知障所显现之真现。大智大悲常所辅翼, 不住生死, 亦不住涅槃(大智故不住生死, 大悲故不住涅槃), 利乐有情, 穷未来际, 虽起悲智二用而体性常寂, 故名“无住处涅槃”。即指依于智慧, 远离烦恼、所知二障, 不滞生死之迷界, 且因大悲救济众生, 故在迷界中活动, 又不滞于涅槃之境地。大乘佛教涅槃果教说即以此为特色。

此之所证, 兼具前三种。

四、对涅槃的研究

四涅槃的意义, 略如上述, 我们在这中间, 应当有三步的研究, 第一步是涅槃的简择, 第二步是涅槃的分析, 第三步是大乘涅槃和小乘涅槃的判别。

(一) 第一步研究——涅槃的简择(类别)

本末“涅槃”一语, 并非出于佛教, 当时印度一般学派, 如瑜伽派、耆那派等, 都常常用这个名字做那解脱境界的称呼。这是因为印度的解脱思想最为发达, 一般人

士都需求着一种理想中的解脱境界,都怀抱着一一种理想中的解脱境界,所以老早就产生了“涅槃”一语,不过同是一个涅槃的名字,而其中的内容却有种种不同。

1. 凡夫的涅槃

如《涅槃经》说,诸凡夫俗人,依世俗道,六行^①断结^②,名“凡涅槃”。又如经说,得少饭食,名“涅槃”等,故凡夫亦有涅槃。

凡夫计度五种之“现涅槃”^③,在“六十二见”中曾列有“五现法涅槃论”:其一,有人言,我于现在五欲自恣,受于快乐,此身即是涅槃,过是更无,是指欲界为涅槃也;其二,有人入色界之初禅而指为涅槃;其三,有人入色界之二禅而指为涅槃;其四,有人入色界之三禅而指为涅槃;其五,有人入色界之四禅而指为涅槃。

2. 外道的涅槃

外道亦多说有涅槃,其名虽同,而其实各异,但彼等要皆以“神我”为其中心,与佛教之由无我而人者大相径庭,彼或称之曰“梵涅槃”(Brahmanirvana)。如《薄伽梵欲》曰:“无论何人,苟能见喜悦于自我,见神性于自我,见光明于自我者。彼即为瑜伽行者,即于此世而成为梵,遂入于梵涅槃。”

彼外道所得涅槃,不出三界,故释尊出家之初,所师

① 六行:六行相之略称。即厌离下地之粗、苦、障,而欣喜上地之静、妙、离,依此六相顺序作观,称为六行观。

② 断结:断除烦恼。结,结使,即烦恼。

③ 现涅槃:妄执即时受用诸天之五欲,乃为“现法涅槃”。

事之二大导师,虽为外道中之名望显赫道行超卓者,而其所诣仍仅及无色界之高处耳。其一曰“阿罗逻迦罗摩”,便以无色界之无所有处为解脱果;其二曰“优陀罗罗摩子”,便以无色界之非想非非想处为解脱果。

3. 小乘的涅槃

小乘所得涅槃,远胜子凡夫、外道所入。实能超出三界,不受后有,但其身智俱灭,三德不具,唯离“分段生死”,未离“变易生死”,固犹未为登峰造极也。

小乘有二家涅槃:一是毗昙宗(说一切有部),谓涅槃为本未实有,断烦恼时,起所谓离系得^①之绳,属之子行者之身也;二是成实宗,谓涅槃为无法,生死因果之无,是涅槃也。盖毗昙宗计一切法有,而成实宗则计一切法空者。

4. 大乘的涅槃

大乘所说分段、变易二种生死。

(1)分断生死:即三界内凡夫所受的生死。凡夫众生轮回于六道中,所受之身,寿命有限,死后又别受另一不同形体之身,名“分段身”。《大槃义章》卷八云:“六道果报,三世分界,名为分段。分段之法,始起为生,终谢为死。”分段生死以烦恼障为本,断尽烦恼障,则断分段生死。

(2)变易生死:为“分断生死”之对称。即阿罗汉、辟

^① 离系得:即离系果。五果之一。由慧之简择力而断诸烦恼,远离有漏法之系缚,证得择灭无为之涅槃果位。

支佛及大力之菩萨，以无漏的“有分别业”为因，以无明住地为缘，所招感三界外之殊胜细妙的果报身；此一果报之身，系由无漏之悲愿力改变原先的分段生死之粗身，而变为没有形色、寿命限制的细妙之身，故称“变易身”；系由无漏之定力、愿力所感，妙用而难测，故又称不思議身；又以此身乃随大悲之意愿所成，故亦“意成身”、“出过三界身”。

盖阿罗汉、辟支佛及大力菩萨已断尽四住地之烦恼惑障，不复再受生为三界内之“分段身”，故受生为三界外之“变易身”。然彼等又以此“变易身”回入三界中，长时修菩萨行，以期达于无上菩提。又依法相宗之义，有四类人能受变易生死之果报：

①二乘之无学圣者回心而入大乘，于得涅槃之后，即可直接受变易身之果报。

②有学之圣者转向大乘，于初地以后亦得受变易身。

③悲增^①之菩萨，于八地以上受此变易身。

④一类智增之菩萨于初地以上受之。

其余诸宗一般都说大小乘中，已断见思二惑而超出三界分段生死者受变易生死，至成佛时永断变易生死。

① 悲增：又作“增悲”。菩萨有悲增与智增二种种性。智增菩萨大智之性分增胜上进，断恶证理之自利善根多，能速断烦恼而证佛果；悲增菩萨，大悲之性分增胜上进，愿久住于生死，利益众生，而不疾取涅槃。

大乘所得涅槃，又远胜于小乘，离分段、变易二种生死，有无边之身智，具足法身、般若、解脱之三事及常、乐、我、净之四德。

大乘涅槃，亦有因果之分，其修治断除无明地等，是菩萨涅槃；其证法本寂，由来不生，令亦不灭，是佛涅槃。

5. 涅槃的简择

以上所说种种涅槃，除却外道的邪涅槃外，我们原应有一种简择，而根据许多经论所说，却有二种说法。

(1) 一种是大小的简择，凡有三门：

① 简圣异凡——凡夫所得为小涅槃，大小两乘贤圣所得为大涅槃。

② 简大异小——凡夫小乘所得为小涅槃，大乘所得为大涅槃。

③ 简果异因——凡夫小乘乃至大乘菩萨所得悉为小涅槃，唯佛所得为大涅槃。

(2) 一种是有无的简择，亦有三门：

① 简圣异凡——凡夫实无涅槃，大小两果贤圣方有涅槃。

② 简大异小——凡夫小乘实无涅槃，大乘方有涅槃。

③ 简果异因——凡夫小乘乃至大乘菩萨实无涅槃，唯佛一人方有涅槃。

在这种种简择之中，我们应当取那一种呢？依着我们现今的修行说，我们是行菩萨道的人，便只应当简圣异凡，简大异小，而不必简果异因。今天所说的四涅槃，也只说到简大异小为止，实在是我们最好依用的涅槃说法。

(二) 涅槃二步研究——涅槃内容的分析

“涅槃”一语，既经许多的凡夫外道以及小乘诸人所共用，那么大乘的涅槃，便应当有一种特殊的异说，欲立这个异说，非先将它的内容加以详细的分析不可。分析涅槃之最精者，莫如“三事”（亦称三德）和“四德”，“三事”从体上说，“四德”从相上说，今当分别研究一番。

1. 涅槃有三事

(1) 法身——此翻对凡夫之“苦”而言，凡夫之苦是生死果，如来永离生死之果，净报成满，具足常乐我净四德，便为法身。言法身者，显本法性以成其身故，又以一切诸功德法而成身故。

(2) 解脱——此翻对凡夫之“业”而言，凡夫之业是生死因，如来永离生死之因，福业成满，具足常乐我净四德，便为解脱。言解脱者，自体无累故，又免羈缚故。

(3) 般若——此翻对凡夫之“惑”而言，凡夫之惑是生死缘，如来永离生死之缘，智慧成满，具足常乐我净四德，便为般若。言般若者，本觉妙明故，又由始觉而证究竟觉故。

2. 涅槃有四德

(1) 常——常者，不迁不变之谓，性体虚融，湛然常住，历三世而不迁，混万法而不迁，故名常德。常可分三：

- ①常身——舍无常身，得不思议常住之身。
- ②常命——舍无常命，得不思议智慧之命。
- ②常财——舍无常财，得不思议功德之财。

(2)乐——乐者，安稳寂灭之谓，离生死逼迫之苦，证涅槃寂灭之乐，故名乐德。乐可分四：

- ①断受乐——既断凡夫五受，故离世间诸苦(又称无苦乐)。
- ②寂静乐——灭惑业生死，息一切所行(又称寂灭乐)。
- ②觉知乐——永断无明，于一切法悉知悉见(又称大知乐)。
- ④不坏乐——法身坚固，不能毁坏(又称常乐)。

(3)我——我者，自在无碍之谓，破外道凡夫之妄我，得体现自在之真我，故名我德。我可分八：

- ①多少自在——能示一身以为多身。
- ②大小自在——示一尘身满大千界(又称充满自在)。
- ②轻举自在——大身亦能轻举远到。
- ④所作自在——安住不动而能化现无量(此中有三：一如来心安住不动，化无量身，各令有心；二造一事而令众生各各异辨；三住一界能令他土一切悉见，此又称自自

在)。

⑤根自在——诸根悉能互用，一根即了诸尘。

⑥知法自在——得一切法而无得想。

⑦说法自在——说一偈义，旷劫不尽，虽有所说，不生说想。

⑧遍满自在——如来之身，遍一切处，犹如虚空，不可得见。

(4)净——净者，离垢无染之谓，无诸感染，湛然清静，如大圆镜，了无纤翳，故名净德，净可分四：

①果净——永断二十五有之果，一切境界自在(或作境界净，谓一切境界自在无碍)。

②业净——永离凡夫一切诸业一切所知自在(或作智净，谓一切所知自在无碍)。

③身净——远离生灭，常住不变。

④心净——绝离诸漏，功德具备。

本来涅槃之体，实备万德，并不是这三事四德所能道尽，不过这三事四德的分析，已能将它的主要成分都提了出来，我们只要认清了这三事四德，便足以了解那涅槃的内容，而对于四涅槃中间的最高境界，也才能有正确的体会。

(三)第三步研究——大乘涅槃和小乘涅槃的判别

我们既认定了涅槃的简择，又看清了涅槃的分析，那

么,我们研究的第三步,便应当对于大小两乘涅槃的判别有所掌握。因为我们修学大乘的人,最忌的一件事就是堕入小乘,我们万不可误将小乘的涅槃做我们理想中的解脱果,所以我特为接着涅槃的分析而一谈它们的判别。

1. 从涅槃内容上判别

(1) 就三事上判大小两乘的涅槃

大乘三事得成涅槃,小乘三事不成。

(2) 就四德上判大小两乘的涅槃

大乘涅槃,各具四义(常、乐、我、净),小乘涅槃,四义不定。

①握小说小——小乘涅槃,有“常、乐、净”,唯无有“我”。彼涅槃中,身智俱亡,用不自在,又以空为体,未证有性,故不名“我”。复次,声闻之人,说佛涅槃,但有“常、净”而无“我、乐”,盖彼仅见涅槃有寂灭乐而无觉知乐,故或说有乐,或误无乐。

②据大说小——义则不定,或时全夺,四义悉无,谓声闻所得,无常、无乐、无我、无净,是故不得名大涅槃。诸佛涅槃常、乐、我、净,故得名大,此以小乘所得少故,又得非真故。成复随别夺之,说二乘所得涅槃,但有“乐、净”而无“我、常”,以彼体不真实,用不自在,故不名“我”,所灭身智,当复更生,故不名“常”。此中全夺之者,以彼尚有“变易生死”故也,许“净、乐”之二者,就离“分段生死”上有一分“净、乐”之义故也。

以上是依着涅槃内容的分析(三事四德)而判别大小两乘的涅槃,我们着了一定已经可以有相当的认识,可是

从来说大小两乘涅槃的判别的人都往往举着三义，以上不过是三义中的一义罢了，如今我当标出这个三义以供听讲诸君的研究。

2. 从三义上判别

(1) 本性寂灭非本性寂灭之异

小乘之涅槃，灭生死而涅槃也；大乘之涅槃，生死本来涅槃也。

(2) 界内界外断惑之界

小乘之涅槃，唯断界内“分段生死”而止；大乘之涅槃，并断界外“变易生死”也。

(3) 众德具不具之界

小乘之涅槃，无身无智，故不具众德；大乘之涅槃，具有身替，故备具法身、般若之德。

说到这里，三步的研究总算已经完毕，我们对于这个四涅槃一定也就完全可以了解了，在这演讲结束的当儿，我还要回顾前面所说平等差别的意义，再说两句话。

乘一，请诸君注意那本来自性清净涅槃，要从那有余无余和无住处等等涅槃之中，悟到差别之中还有平等，我们必以这凡夫共有的涅槃为基址，而实现那发心便成正觉、佛性本来具足等等精神。

乘二，请诸君注意那无住处涅槃，要从那本来自性清净和有余无余等等涅槃之中，悟到平等之中还有差别，我们必以这大乘独有的涅槃为鹄的（目的），而实现那大智不住生死、大悲不住涅槃等等精神。

第十九讲 何谓如来三十六法

在我前次所拟定的讲演次序中，那“证”的过程里面有三条，我们在上两期已经将那第一条的“五十二位”和第二条的“四涅槃”说过了，今天当依次说那第三条的“如来三十六法”。

当我说过四涅槃之后又续说如来三十六法的时候，我想听讲诸君之中，一定有许多人要疑惑这个演讲次序有些错说，因为佛法里面以涅槃为最后的证诣，似乎应将四涅槃说在最后，既说了四涅槃，佛法的全体大用便已周备，却为何又续说如来三十六法？不等于画蛇添足吗？即令认为这个三十六法一定要说，也应当说在四涅槃之前，却为何补说于后呢？

这种疑惑自然也有一种见地，并且在听讲诸君之中或者不免很普遍的，在这中间实含着一个大大的问题，是我们学佛的人应当早为辨明的，我如今当略为阐说一番，愿听讲诸君都不要忽略地看过。

这是一个什么问题呢？诸君要知道，我们学佛既然最学的大乘佛法，便应当对于大乘佛法最后的证诣先有充分的了解，譬如航海一样，各轮有各轮的目的地，各轮有各轮的航线，若是驾驶的人对于目的地的形势还有些茫然不明，便不免有错定航线的危险，那时飘流海中，不

仅不能达到目的地,或者还要触礁沉没呢!因而我们对于大乘佛法最后证诣的了解,不是极端重要吗!可是这个大乘佛法最后的证诣,往往为人忽视,不加细究,因之不能充分了解,即如听讲诸君所说“涅槃为最后的证诣,不应在涅槃之后更说三十六法”,这实在是说明大乘佛法最后证诣之故。何以故呢?大乘佛法以大悲为视本,以方便为究竟,所重在于利他,所急在于度生,所以他的最后证诣便是不住涅槃而往菩提,与小乘的“知苦、断集、修道、证灭”大有分别。因此,我们若是说“涅槃为最后的证诣,不必更说三十六法”,那么,我们所了解的,只是小乘佛法最后的证诣罢了。我们自称是学大乘佛法,却不知不觉地又视据了小乘佛法最后证诣做我们的目的地,我想,像这样航海的人不是很危险的吗!

我现在要明白地告诉诸君,本演坛所以在说四涅槃之后再讲如来三十六法者,正为要显出大乘佛法不住涅槃而往菩提的精意;这个三十六法也正是对大乘所住菩提的一种分析;如来所得无上正等菩提,也就在这三十六法之中显露出他的全体大用。我们必须从涅槃之上了解这个三十六法,然后才能了解大乘佛法最后的证诣,然后才能认清我们所学大乘佛法的目的地而安然前进。所以诸君对于我所拟定的讲演次序无所用其疑惑,而对于这次序中的最后讲演,应当更加以特别的留意。

话又要说回来了,我虽说要在说四涅槃之后再讲如来三十六法,可是我在说四涅槃之中,不是已经说过大乘独有的“无住处涅槃”正是不住生死不住涅槃而具有无边

身智的吗？这个三十六法不也就是那“无住处涅槃”里面的无边身智吗？可见大乘佛法最后的证诣也仍然可以说是涅槃，而这个三十六法也就是涅槃里面的物事。不过我在上期已经将那“无住处涅槃”告诉诸君，而诸君却对于我今日续说三十六法横生疑惑，这便可见诸君对于那无住处涅槃还未能彻底体认，也可见单像我上期那样的说法并不能使人彻底体认。因此之故，必须有今日这样的说法，露骨地显出不住涅槃的精神，而将这大槃所住菩提上面的三十六法详细地研究一番，然后那无住处涅槃的意义才能彻底体认。所以诸君在这次最后讲演之中，又应当知道这三十六法固然有不住涅槃的妙用，同时也仍然是一种涅槃，便是“无住处涅槃”。

一、如来三十六法的内容

三十六法是什么呢？它的总目凡有四科：

- ①十力
- ②四无所畏
- ③四无碍智
- ④十八不共法

(一)十力

今且先说何谓十力。

此第一科，指如来十力，唯如来具足之十种智力。谓

如来证得实相之智，了达一切，无能坏，无能胜，是之谓“力”。此力本来无量，约言之，则有十种。

1. 处非处智力

或作“知是处非处智力”。处，谓道理。

谓如来于一切因缘故报，审实能知。如作善业，即知定得乐报，名“知是处”；若作恶业，得受乐报，无有是处，名“知非处”。如是种种，皆悉遍知，是为“知是处非处智力”。

2. 自业智力

或作“业力”，或作“知过现来来业报智力”。

谓如来于一切众生过去、来来、现在三世业缘故报生处，皆悉遍知。

3. 静虑解脱等持等至智力

或作“定力”，或作“知诸禅解脱三昧智力”。

谓如来于诸禅定，自在无碍，其浅深次第，如实遍知。

4. 根胜劣智力

或作“根力”，或作“知诸根胜劣智力”。

谓如来于谓众生根性胜劣，得果大小，皆实遍知。

5. 种种胜解智力

或作“欲力”，或作“知种种解智力”。

谓如来于诸众生种种欲乐，善恶不同，如实遍知。

6. 种种界智力

或作“性力”，或作“知种种界智力”。

谓如来于世间众生种种界分不同，如实遍知。

7. 遍趣行智力

或作“至处力”，或作“知一切至处道智力”。

谓如来于六道有漏行所至处，涅槃无漏行所至处，如实遍知。

8. 宿住随念智力

或作“宿命力”，或作“知宿命无漏智力”。

谓如来于种种宿命，一世乃至百千万世，一劫乃至百千万劫，死此生彼，死彼生此，姓名饮食，苦乐寿命，如实遍知。

9. 死生智力

或作“天眼力”，或作“知天眼无碍智力”。

谓如来证知天眼清净，见诸众生死时生时，端正丑陋，善恶业缘，皆悉无碍。

10. 漏尽力

或作“漏尽力”，或作“知永断习气智力”。

谓如来于一切惑余习气分，永断不生，如实遍知。

此第一科之十力，略如上述。

惟小乘亦说十力，其名虽同，其义较狭，不及大乘之圆满，研究十力者不可不知。

又，此十力中，初之一力是总，彼实统摄余九力故，但彼又为余九力所不摄，故亦是别。

又，佛得无上正觉时，顿得十力，后随化用次第现前，先以“处非处力”总观一切，次以“业力”观欲界，次以“定力”观色无色界，后以“根力”至“漏尽力”较化三界众生，此中又先以“根力”辨其根之上下，次以“欲力”辨其由根所发之欲乐，次以“性力”辨其由欲所成之界分，次以“至

处力”辨其由性所得之果报，于是应病与药，便教之涅槃无漏行所至处，最后便依宿命、天眼、漏尽三明之力，由理而验之于事，由修而引之于证，便众生亦得了达三世而悉获漏尽。

(二)四无所畏

次说何谓四无所畏。

此第二科，谓由佛十力之智内充，明了决定故，佛于大众中说法之时，具有无所畏惧之自信，而勇猛安稳，故名“无所畏”。此无所畏有四种，或简称“四无畏”，若以与十力对观，则十力为广说如来正智之妙体，而四无畏为略说如来由十力而显发之妙用。

1.一切智无所畏

“一切智”者，于世间出世间一切诸法尽知尽见也。“无所畏”者，如佛自言：

“我是一切正智人，若有沙门婆罗门，若天魔梵，若复余众，如实言是法不知，乃至不见是微畏相，以是故，我得安稳，得无所畏，在大众中，能转法轮，诸沙门婆罗门，若天魔梵，若复余众，实不能转，是为一切智无所畏。”

谓对于诸法皆觉知，住于正见无所屈伏，具无所怖畏之自信。

2.漏尽无所畏

“漏尽”者，惑业生死俱尽也。“无所畏”者，如佛自言：

“我一切漏尽，若有沙门婆罗门，若天魔梵，若复余众，如实言是漏不尽，乃至不见是微畏相，以是故，我得安稳，得无所畏，在大众中，能转法轮，诸沙门婆罗门，若天魔梵，若复余众，实不能转，是为漏尽无所畏。”

谓断尽一切烦恼而无外难恼畏。

3. 说障道无所畏

“说障道”者，说彼烦恼障蔽圣道之法也。“无所畏”者，如佛自言：

“我说障法，若有沙门婆罗门，若天魔梵，若复余众，如实言受是障法不障道，乃至不见是微畏相，以是故，我得安稳，得无所畏，在大众中，能转法轮，诸沙门婆罗门，若天魔梵，若复余众，实不能转，是为说障道无所畏。”

谓阐释修行障碍之法，并对任何非难皆无所怖畏。

4. 说尽苦道无所畏

“说尽苦道”者，说能尽诸苦之道法也。“无所畏”者，如佛自言：

“我所说圣道，能出世间，行是道，能尽诸苦，若有沙门婆罗门，若天魔梵，若复余众，如实言行是道，不能出世间，不能尽苦，乃至不见是微畏相，以是故，我得安稳，得无所畏，在大众中，能转法轮，诸沙门婆罗门，若天魔梵，

若复余众，实不能转，是为说尽苦道无所畏。”

即宣说出离之道而无所怖畏。

此第二科之四无所畏，略如上述。

惟小乘亦说四无所畏，其名虽同，其义亦较狭，不及大乘之圆满，研究四无所畏者不可不知。

又，此四无畏，前二就自利说，后二就利他说，通而论之，俱是自利，自心安稳无所畏故，又俱是利他，以一切智偏化菩萨，漏尽他化小乘，余二通化大小故。又，约四谛说，初是说成道而无所畏，次是说证灭而无所畏，三是说断集而无所畏，四是说离苦而无所畏。

(三) 四无碍智

次说何谓四无碍智。

此第三科，谓有人虽得无所畏，然在大众中说法，若智辩钝滞，不免有碍，怖无如是之相，佛具有自由自在、无所滞碍的理解能力（即智解）及言语表达能力（即辩才），故名“无碍智”。此无碍智亦有四种，均以智慧为本质，故称为“四无碍智”；就理解能力言之，又称为“四无碍解”；就言语表达能力言之，又称为“四无碍辩”。若以与四无所畏对观，则四无所畏庄严十力，而四无碍智庄严四无所畏。

1. 法无碍智

或作“法无碍辩”，或作“法无碍解”。

法，谓用名字言语所说事物，如地水火风等一切名字，即能诠者，是名为法。如来智辩具足，于一切诸法名

字,分别无滞,是为“法无碍智”。

2. 义无碍智

或作“义无碍辩”,或作“义无碍解”。

义,谓用名字言语所说诸法之性相,如地之坚相、水之湿相、火之热相、风之动相等一切义理,即所诠者,是名为“义”。如来智辩具足,于一切诸法义理,通达无滞,是为“义无碍智”。

3. 辞无碍智

或作“辞无碍辩”,或作“词无碍解”。

辞,谓诸法之名字及义理,必当以诸方言辞分别庄严,方能令人通晓,是名为“辞”。如来智辩具足,于一切诸法名字义理,随顺一切众生殊方异语,为其演说,能令各各得解,化导无滞,是为“辞无碍智”。

4. 乐说无碍智

或作“辩无碍解”,或作“乐说无碍辩”,或作“乐说无碍解”。

乐说,谓于诸法之名字及义理,应理宣说,开演无尽,是人于诸智慧中得自在,亦于诸禅定中得自在,于一字中能说一切字,一语中能说一切语,一法中能说一切法,皆说众生所乐闻者,是名为“乐说”。如来智辩具足,于一切诸法名字义理,随顺一切众生根性所乐闻法而为说之,能令各各得益,圆融无滞,是为“乐说无碍智”。

此第三科之四无碍智,略如上述。

惟小乘亦说四无碍智,其名虽同,其义亦较狭,不及大乘之圆满,研究四无碍智者不可不知。

又，此四无碍智，或以“义无碍智”居首，而以“法无碍智”为次，盖以一切法先有体性而后有名相也。

又，此四者中，“法”是悉一切事物，“义”是解一切义理，“辞”是通一切语言，“辩”是善一切开演，说法者之必备条件，悉在是矣。

(四)十八不共法

次说何谓十八不共法。

此第四科，谓诸佛十力之智内充，无畏无碍之德外显，一切功德智慧，超过物表，不与凡夫二乘及诸菩萨共有，唯佛特有，故名“不共法”。此不共法有十八种，或称“十八不共”，或称“十八佛不共法”，或称“十八不共佛法”。若以与十力、四无所畏、四无碍智对观，则前十八法，声闻、辟支、菩萨犹或有分，而此十八法，唯佛有之，余人无分。

1. 身无失

或作“无有误失”，或作“常无误失”。

谓佛从无量劫来，常用或定智慧慈悲以修其身，此诸功德满足，故一切烦恼俱尽，是为“身无失”。

2. 口无失

谓佛具无量智慧辩才，所说之法，随众机宜，皆得证悟，是名“口无失”。

3. 念无失

或作“无忘失念”，或作“意无失”。

谓佛修诸甚深禅定，心不散乱，于诸法中，心无所著，得第一安稳处，是名“念无失”。

4. 无异想

或作“无种种想”。

谓佛于一切众生，平等普度，心无拣择，观一切法，常清净如涅槃，心无分别，是名“无异想”。

5. 无不定心

谓佛行住坐卧，常不离甚深胜定，是名“无不定心”。

6. 无不知已舍

或作“无不择舍”。

谓佛于一切法，悉皆照知方舍，无有一法不了知而舍之者，是名“无不知已舍”。

7. 欲无减

或作“志欲无退”。

谓佛具众善，常欲度谓众生，心无厌足，是名“欲无减”。

8. 精进无减

或作“精进无退”。

谓佛身心精进满足，常度一切众生，无有休息，是名“精进无减”。

9. 念无减

或作“念无退”。

谓佛于三世诸佛之法，一切智慧，相应满足，无有退转，是名“念无减”。

10. 慧无减

或作“慧无退”。

谓佛具一切智慧，无边无际，不可尽故，随慧而说，亦

无有尽，是名“慧无减”。

11. 解脱无减

或作“解脱无退”。

谓佛远离一切执著，具二种解脱，一者有为解脱，谓无漏智慧相应解脱，二者无为解脱，谓一切烦恼净尽无余，是名“解脱无减”。

12. 解脱知见无减

或作“解脱智见无退”。

谓佛于一切解脱中，知见明了，分别无碍。是名“解脱知见无减”。

13. 一切身业随智慧行

或作“身业随慧行”。

谓佛现诸胜相，调伏众生，称智演说一切谓法，令其各得解悟证人。

14. 一切口业随智慧行

谓佛以微妙演净之语，随智而转，化导利益一切众生。

15. 一切意业随智意行

或作“意业随意行”。

谓佛以演净意业，随智而转，入众生心而为说法，除灭无明痴暗之膜。

16. 智慧知过去世无碍

谓佛以智慧，照知过去世所有一切，若众生法，若非众生法，悉能遍知无碍。

17. 智慧知未末世无碍

谓佛以智慧照知未末世所有一切，若众生法，若非众生法，悉能遍知无碍。

18 智慧知现在世无碍

谓佛以智慧照知现在世所有一切，若众生法，若非众生法，悉能遍知无碍。

此第四科之十八不共法，略如上述。

惟小乘别有二说：第一说，为迦旃延尼子所说；第二说，为声闻诸论师所说。此之二说，并为龙树所破斥，且小乘不常说十八不共法，研究十八不共法者不可不知。

二、如来三十六法的意义

上未已将四科三十六法约略地说了一遍，我们在这中间也可以知道，如未具有无边身智而广度一切众生的妙用实在不可思议，若是将这如来三十六法和一般凡夫比较起来，那真是有天壤之别呢！可是我们应当知道，如来三十六法乃至其无量无边功德，却都是我们所本来具足的，不过现前被无明烦恼所掩蔽，不能显出这种种妙用罢了。在这上面，只要我们一发菩提心，行菩提行，我们便可以证菩提果，那时自知这种种妙用原是自家本有之物，便随意可以运用无尽了。因此，说“发心便成正觉”这一句话，实在值得玩味，在钝根的人，虽然未必真能一蹴而几，立地成佛，然而他既发心，决定成佛，时间上的久暂自亦无关紧要；若是在利根的人，实能顿悟无上菩提，那更不待说了。说到这里，我们应当亲切地体认一个

“众生即佛”和“生佛不二”的真意义出来，万不可在凡圣之间存着一个天壤之别。

现在我却还要引出一段密教大师的话，为诸君进一解。是一段什么话呢？便是那一行阿闍梨《大日经疏》中所记善无畏三藏的话，疏上说：

“阿闍梨欲明此应供养故，统论三劫始终作宝珠譬喻，犹如有如意宝，在石矿之中，以世人不识故，弃在衢路之间，与瓦砾无异。然（鉴）别宝者，见有微相才影彰于外，即便识之，先用利铁鑿去钝石，既近宝王，其石渐软，复以诸药食之，使磺秽消化，复不伤其质。尔时粗垢已除，尚有细垢，既洗以灰水，磨以净叠，种种方便而莹发之，既得光显，置之高幡，能随一切所求，普雨众物。尔时世人生奇特想，尊重是宝，犹如大天，以能充满所希愿故。然此宝于一时间，普应众心，随其所得，各各差别。然此众物，为于宝中先有耶？先无耶？若先有者，即此小珠，何能顿藏众物？若先无者，又何能顿雨众物？即此世间宝性已不可思议，何况众生菩提心宝耶？是故诸善知识才见众生世间八心适萌动时，即便识是真宝，知有可鉴之理，如彼相者，以曾多识名宝，是以遇便识之，诸佛菩萨亦尔，久已证知，亲从一毫之善自致大菩提道，是故鉴彼情机，即大欢喜，方便诱进，令受三归，如前已分别说。譬如收彼顽石置在家中，次以三种三心，拔业烦恼根无明种子，如利铁开凿，去其粗矿，次观无缘乘法无我性，如渐至软处以药物消化而不伤之，次生极无自性心如灰水莹拭，

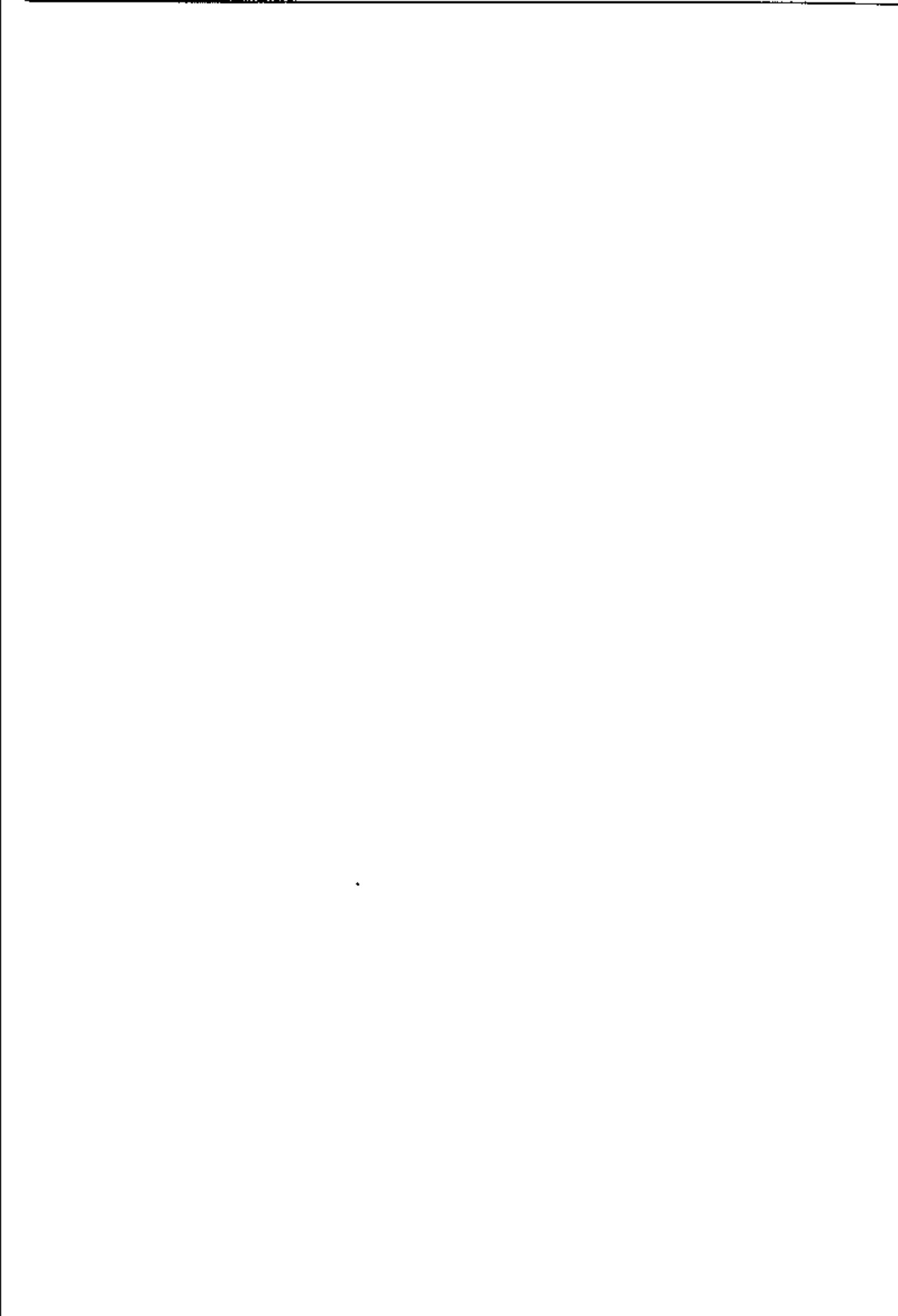
使极光净。尔时生于佛家，名置在高幢，雨种种宝，以此因缘故，堪受世间广大供养也。若行者直从真言门得见心宝，如仙人善咒术，以神力取之，虽巧拙难易不同，而获宝终无异路，故此经从浅至深，广明心相，皆为开示菩提心本末因缘，若但依常途法相，则不得言诸佛大秘密我今悉开衍也。”

依着这位密教大师善无畏三藏的话看来，我们更可明了自家心中本有这样一件如意宝王，只须待利铁开凿，去其粗垢，药物消化，去其细垢，灰水莹拭，使极光净，便可意在高幢，雨种种宝，我们正应从此努力发挥自家本有的三十六法。

说到这里，我却还要借着这位善无畏三藏的话显出一个意要的意义来，是一个什么意义呢？就是我们学佛莫不希望成佛，但是各教所谓成佛实在也有种种不同，在上两期我也曾说过这一义，可是始终不大显明，如今借着这一段话使可显明了。譬如小乘教的成佛，只不过是利铁开凿，显露宝王而已；大乘《方等》、《般若》诸教的成佛，使是以药物消化，宝王更为显露；大乘《华严》、《法华》诸教的成佛，使是以灰水莹拭，宝王始完全显露。此外，尚有大乘顿教的成佛，他因为智慧殊绝，不假利铁药物，别用一种巧妙的方法，使宝王立地显露；真言秘密教的成佛，他因为善于咒水，也不假利铁药物以及顿教的巧妙方法，别以神力取之，也使宝王迅速显露。依此看来，所谓成佛有高下不同，不是很显明了吗！

在这中间，我便要引申着说一说，本来所谓如来三十六法，便是那如意宝王的雨宝妙用。小乘的宝王虽已显露，可是雨宝妙用始终闷而不宣，而在他的境界之中也没有发挥这种妙用的充分力量；直到大乘，宝王的雨宝妙用才能发挥，不过他也只要有这个雨宝妙用便算已足；而真言秘密教却必须发挥这个妙用，雨宝利生，方算究竟。所以最高的显教，当那宝王显露能雨众宝的时候便谓之成佛，而密教则尚须待那雨种种宝的时候才谓之成佛，这也是研究如来三十六法的应当补充说明的一个意义。

今天这一次的讲演，在我前次所拟定的讲演次序中，原是最末一次，因此我又要与诸君暂时道别了。当这个临别依依的时候，我愿诸君不要辜负了这十二期的研究，从这许多名相之中体认出一条学佛的正当道路，由信而解，由解而行，由行而证，将这十二期所说的三宝以至于如来三十六法，都实地的运用到我们的自身上来，莫单从言说文字上讨生活，那么，本演坛这个第三年的名相研究才不致等于说食数宝，对于那一位最初建议研究名相的人，我也才算交代得过去了。诸君，努力吧！愿大家最后都具足这个如来三十六法！



附 录



佛法之根本与教法之分类

释尊所说之五时教法

释尊成道以来，于四十五年（一说为四十九年）中，大转法轮，普利含识。综其一代所说教法，凡分五时：

第一时——华严时

佛初成道三七日中，在寂灭道场说法。

所说教法——《华严经》。

或称此为“日出先照时”——先照高山。

或称“此为转无上根本法轮”。

或称此如从牛出“乳”。

第二时——阿含时

佛起于菩提树下而趣鹿苑，为憍陈如等说法（成云凡十二年）。

所说教法——《四阿含经》。

或称此为“日升转照时”之初转——次照黑山。

或称此为“转依本起末法轮”之初。

或称此如从乳出“酪”。

第三时——方等时

佛离鹿苑而巡化各地，广为说法（或云凡八年）。

所说教法——《维摩诘》、《楞伽》、《楞严》等经。

或称此为“日升转照时”之中转——次照高原。

或称此为“转依本起末法轮”之中。

或称此如从酪出“生酥”。

第四时——般若时

佛巡化各地时，续于方等而说（或云凡二十二年）。

所说教法——《十六会般若》及《仁王般若》等经。

或称此为“日升转照时”之后转——普照大地。

或称此为“转依本起末法轮”之后。

或称此如从生酥出“熟酥”。

第五时——法华涅槃时

化缘将毕，会启法华，后于双林入灭，亦尝说法（或云共七年）。

所说教法——《法华》、《涅槃》等经。

或称此为“日没还照时”——还原高山。

或称此为“转摄末归本法轮”。

或称此如从熟酥出“醍醐”。

此之五时，亦不过略示其时节之先后而已。实则佛之说法，一音圆演，初后不殊，岂得区分为五？故《华严》并不悉说于三七日中；《法华》亦非全说于《般若》之晋，况释尊一代所说教法，更有神妙之点二：一则随机施教，并无墨守之或规；一则同听异闻（一同听佛说法，而各得其解），亦无一定之利益，斯益非五时之所能区分矣。今仅以五时示其所说法教之时节先后之大略，即当续出其所

说教法之根本。根本既得，再略举其数种之分类，以显其支分，而后释尊一代所说教法，可得其大凡矣。

释尊所说教法之根本

五时教法，浩如烟海。今所传者，具在三藏，支繁旨奥，更仆难穷，提要钩玄，良非易事，但周览覃思，其教法之根本，亦有可得而举之者，即所谓“四圣谛”是也。

第一重根本——四谛

四圣谛在梵语原为 *Catvari aryaasatyani*，或译四真谛。谛者，谛审所见，亦即真实不虚之义也。圣谛者，圣者所见之真理，又以凡夫由此能生无漏圣解而得名也。圣谛有四：一曰苦谛，二曰集谛，三曰灭谛，四曰道谛。

今当先出此四圣谛之总表以明其大旨。

- | | |
|------------------|-------------|
| (1)苦谛—生死—迷之果—苦之果 | }—世间因果—流转门 |
| (2)集谛—烦恼—迷之因—苦之因 | |
| (3)灭谛—涅槃—悟之果—乐之果 | }—出世间因果—还灭门 |
| (4)道谛—菩提—悟之因—乐之因 | |

夫释尊出家之初，原以见人生诸苦而修道，及其成道之夕，又以人生之十二因缘，依流转、还灭二门观之，遂破无明而成一切种智。此均释尊之所亲历者，故鹿苑开教，初转法轮，即说四谛。盖佛教之基址，实建于此四者之上矣。

何以故？从教义上言之，佛教所依之原理，不出此四；从行持上言之，佛教所用之修法，亦不出此四。故曰：一代圣教，唯此四谛。虽其后四十五年中，分演多门，究未有离于此四者。或称之曰：四谛乃佛教之根本原则，亦即为佛教之主要成分。不其然乎！

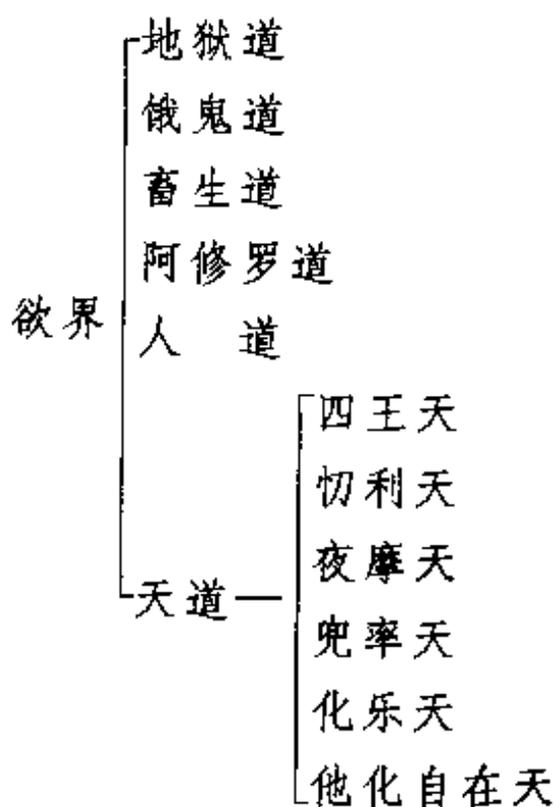
今当续出此四圣谛之“分说”以显其内容。

(一)苦谛

苦谛梵名“豆佉”Duhkha—aryasatya，苦以痛恼为义，其所指即“生死报”也。释尊一代所说苦谛，由浅近之八苦而渐次演为深远之三苦。今试就三苦而述之。

1. 苦苦

此由吾人之“苦受”而成，即因一切苦事之煎逼而生苦恼者，是欲界所常有之苦也。其所及之处如下：



欲界者，有淫欲、食欲二者之有情住所也。恶则以次而下堕地狱，善则以次而上生天宫。故前三者为三恶道，为上中下三品恶业者所分趣；后三者为三善道，为上中下三品善业者所分赴。

此界成于五蕴之假和合，而其色蕴中之四大，为粗浊之四大，其识蕴中之六识，为全备之六识（眼耳鼻舌身意）。

此界之苦最盛，三苦俱备，而苦苦尤为所常有。即以人道而论，有四百四病^①等为身苦，有忧愁嫉妒等为心苦，合此二者，谓之内苦。有恶贼虎狼等害，有风雨寒热等灾，合此二者，谓之外苦。佛尝总为八苦：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，八五阴盛苦。要之，人道之苦苦亦既甚矣，况人道以下，乃至地狱乎！况更有后之坏苦与行苦乎！

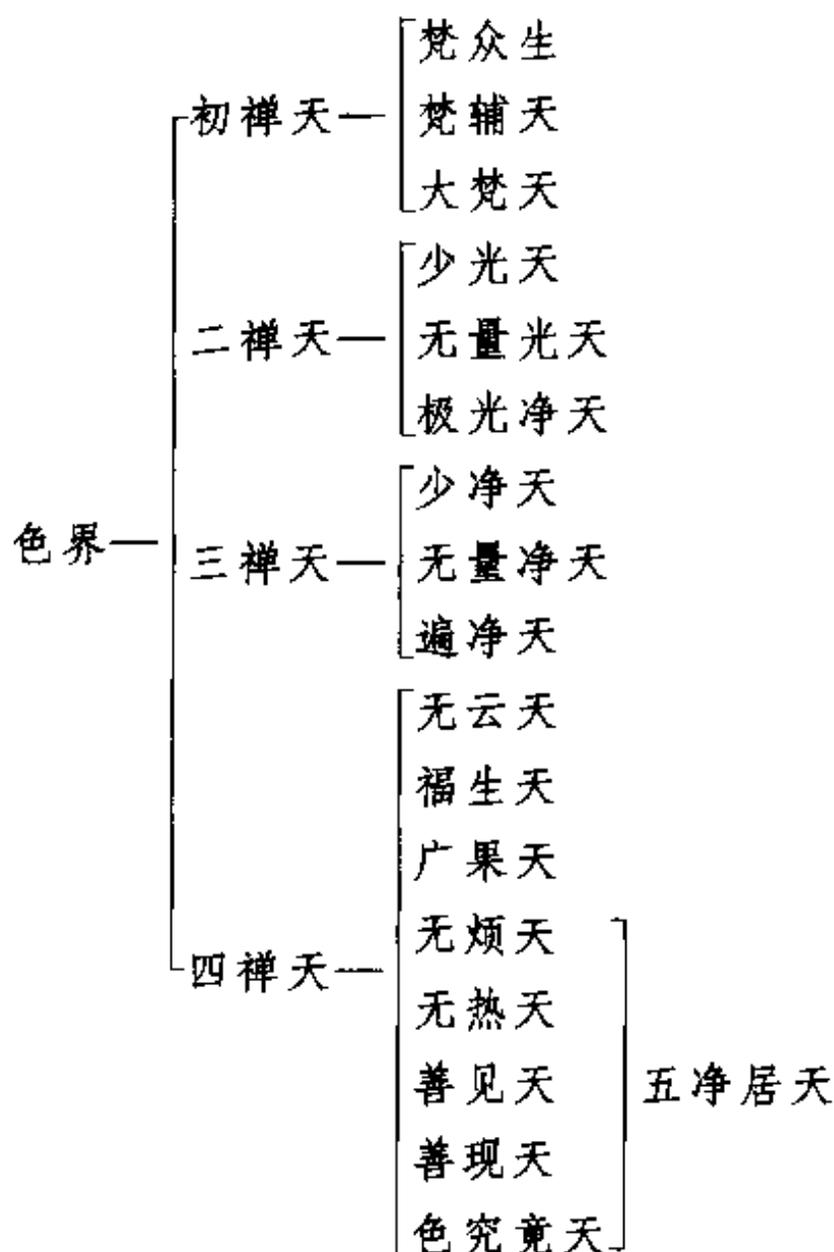
2. 坏苦

此由吾人之“乐受”而成，即因一切乐事之坏失而生苦恼者，是欲界、色界所同有之苦也。其所及之处如下表。

欲界见前表。色界者，离淫、食二欲（即饮食男女）而具殊妙身土之有情住所也。由禅定境界之离下而分而

^① 四百四病：即人类所有疾病之总称。据《修行本起经》卷下、《佛医经》等记载，由地、水、火、风四大引起的黄病、湿病、热病、风病各 101 种，共计 404 种病。

级。



此色界亦成于五蕴之假和合，但其色蕴中之四大，已非粗浊之四大，而为清净之四大，其识蕴中之六识，已非全备之六识，而仅有一意识，唯初禅尚多眼、耳、身三识。

此界以禅定而得乐，其苦苦已离，但乐既可得，亦复可失，非能常也。故五衰相现，报尽堪悲，三灾轮起，劫至

亦坏，斯虽免于苦苦，而不能免于坏苦与行苦也。欲界之乐，亦复如是。

3. 行苦

此由吾人之“不苦不乐受”而成，即因一切非苦非乐之事之迁流而生苦恼者，是欲界、色界、无色界所同有之苦也。其所及之处如下：

欲界——五趣六天——见前表

色界——四禅天——见前表

无色界——

- 空无边处天
- 识无边处天
- 无所有处天
- 非想非非想处天

欲界、色界均见前表。

无色界者，唯以心识住于深妙之禅定而无有形质之身土之有情住所也，亦由禅定境界之高下而分四级。

此界无有色蕴，唯成于四蕴之假和合，但亦有极微细之色蕴，又其识蕴仍仅有一意识。

此界禅定境界甚高，已入不苦不乐之域，但三界之中，有成有坏，其迁流无常，终可忧恼。斯虽免于苦苦与坏苦，而仍不能免于行苦也。欲界、色界之非苦非乐者，亦复如是。

合斯三苦，苦谛以成。此一苦谛，摄世间尽。故吾人所居，上自三界之顶，下至九幽之底，莫非苦也。前自无

始之过去,后至无尽之未未,亦莫非苦也。具缚凡夫,又孰能离此诸苦者?吾人当知此苦谛之广大而真实矣。

(二)集谛

集谛梵名“三牟提耶”Samudya—aryasatya,“集”以招聚为义,其所指即“烦恼业”也。释尊一代所说集谛,由简略之一无明而渐次演为繁复之百二十八根本烦恼。今试就百二十八根本烦恼而述之。

先说见道与修道。见道、修道、无学道合称三道,为修行之阶位。见道指以无漏智现观四谛,见照其理之修行阶位。见道以前者为凡夫,人见道以后则为圣者。其次见道后更对具体之事相反复加以修习之位,即是修道,与见道合称有学道。相对于此,无学道指既入究极之最高觉境,而达于已无所学之位。依小乘佛教,以修三宝、四善根等之准备修行(七方便)为始者,能生无漏智,而趋人见道。大乘则以初地为见道,集二地以上为修道,至第十地与佛果方可称无学道。密教以始生之净菩提心之位,称为见道。见道所断之烦恼,称“见惑”;修道所断之烦恼,称“修惑”。

1. 见惑百一十二

此为见道时顿断之“分别我法二执”也。“分别我法二执”者,彼之执有实我实法唯在第六意识中有,亦由现在外缘力故,非与身俱,要待邪教及耶分别,然后方起,故名“分别”。此“分别我法二执”,粗故易断,初见道时,现一切法“生法”二空真如,即能除灭。以其为见道时所断之烦恼,故名见惑。见惑之数目,凡百一十二。

- (1)“贪”有十二
- (2)“瞋”有四
- (3)“痴”有十二
- (4)“慢”有十二
- (5)“疑”有十二

以上为五钝使。

- (6)“身见”有十二
- (7)“边见”有十二
- (8)“邪见”有十二
- (9)“见取见”有十二
- (10)“戒禁取见”有十二

以上为五利使。

2. 修惑十六

此为修道时渐断之“俱生我法二执”也。“俱生我法二执”者，彼之执有实我实法，均由无始时来第六第七二识虚妄熏习内因力故，恒与身俱，不待邪教及邪分别，任运而转，故名俱生。此俱生我法二执，细故难断，后修道中，数数修习胜“生、法”二空观，方能除灭。以其为修道时所断之烦恼，故名修惑。修惑之数目，凡一十六。

- (1)“贪”有三

(2)“瞋”有一

(3)“痴”有三

(4)“慢”有三

以上为五钝使中之四。

(5)“身见”有三

(6)“边见”有三

以上为五利使中之二。

合见修二惑而为百二十八根本烦恼,约之则为十使,再约之则以“身见”为上首。所谓“身见”,即“我见”也。由此“我见”,集谛以成。此一集谛,为佛教修行所致力处,必须断此百二十八根本烦恼,而后可断三界诸苦。即必须断此“我见”,而后可断三界诸苦。同愿之士,尚其三致意焉。

(三)灭谛

灭谛梵名“尼楼陀”Nirodha—aryasatya,“灭”以寂灭为义,其所指即“涅槃果”也。释尊一代所说灭谛,由基本之二种涅槃而渐次演为完备之四种涅槃。今试就四种涅槃而述之。

1. 本来自性清净涅槃
2. 有余依涅槃
3. 无余依涅槃
4. 无住处涅槃

此四涅槃之极致，必具般若、解脱、法身之三德，及常、乐、我、净之四德。其般若、解脱、法身三者，即对苦集二谛之惑业苦而显。其常、乐、我、净四者，即对苦谛四行相之无常、苦、空、无我而显。斯乃为转迷开悟之遥津，离苦得乐之彼岸，亦即佛彼之唯一目的地也。

(四)道谛

道谛梵名“末迦”Marga—aryasatya，“道”以能通为义，其所指即“菩提道”也。释尊一代所说道谛，由单独之八正道而渐次演为迷进之三十七道品。今试就三十七道品而述之。

1. 四念处(又称四念住)

初入道时，先用念持是法，是名“念处”。此犹如播种也。

- (1)身念处——观身不净；
- (2)受念处——观受是苦；
- (3)心念处——观心无常；
- (4)法念处——观法无我。

2. 四正勤(又称四正断)

既修念处，便勤精进，破邪履正，是名“正勤”。此犹如耘植也。

- (1)断断——对已生之恶使之除断而勤精进；
- (2)律仪断——对未生之恶使之不生而勤精进；

(3)随护断——对已生之善使之增长而勤精进；

(4)修断——对未生之善使之生起而勤精进。

3. 四如意足(又称四神足)

多精进故,慧多定少,心小散乱,以定摄心,使之调柔,是名“如意足”。此犹如茁芽也。

(1)欲如意足——欲为主得定；

(2)精进如意足——精进为主得定；

(3)念如意足——心为主得定；

(4)慧如意足——思惟为主得定。

4. 五根

心调柔已,便立道根,其中软智心得,是名“根”。此犹如生根也。

(1)信根——信进及助道诸善法；

(2)精进根——行道及助进时勤求不息；

(3)念根——常念道不念余事；

(4)定根——常摄心在道一心念不散；

(5)慧根——观四谛实相。

5. 五力

道根增长,便显其力,其中利智心得,是名“力”。此犹如抽茎也。

- (1) 信力——信根增长,破诸邪疑;
- (2) 精进力——精进根增长,破诸懈怠;
- (3) 念力——念根增长,破诸邪想;
- (4) 定力——定根增长,破诸散乱;
- (5) 慧力——慧根增长,破诸妄惑。

6. 七觉支(又称七菩提分)

道力显发,使得七觉,菩提支分,是名“觉支”。此犹如敷华也。

- | | |
|------------------------------|-----------|
| (1) 择法觉支——以智慧简择诸法真伪 | } 心昏沉时可用之 |
| (2) 精进觉支——以精进诸道法 | |
| (3) 喜觉支——心住法喜而不颠倒 | |
| (4) 除觉支——断除身心粗重而得轻安 | } 心散乱时可用之 |
| (5) 舍觉支——舍离谬妄执著而更不追忆 | |
| (6) 安觉支——心住一境而不散乱 | |
| (7) 念觉支——善能思念使定慧均等——此支常用不可废退 | |

7. 八正道(又称八圣道支)

觉支具足,欲入涅槃无为城故,行于斯道,尽离邪非,是名“正道”。此犹如结实也。

- (1) 正见——以无漏慧为体,见四谛之理;
- (2) 正思惟——以无漏心所为体,思四谛之理;

- (3)正语——以无漏戒为体,常摄口业;
 (4)正业——以无漏戒为体,常摄身业;
 (5)正命——以无漏戒为体,离五邪命,顺正法而活命;
 (6)正精进——以无漏勤为体,一心专精无有间歇;
 (7)正念——以无漏慧为体,忆念正道;
 (8)正定——以无漏定为体,身心寂静,入无漏清净之禅定。

修此三十七道品,而一切佛道,悉摄其中。故《智论》云:“是三十七品,众药和合,足疗一切众生病,是故不用多说。”又谓是三十七品,十法为根本。何等为十?信、戒、思惟、精进、念、定、慧、除、喜、舍。但更约之,则实为戒、定、慧之三学耳。盖除、舍二者,可摄于定;喜、思惟、精进三者,可摄于慧;而念则通定慧;信则通三学。故三十七道品者,即由三学而开者也。吾人欲求佛教之所谓道谛,盖舍三学则无由。

上来所述四圣谛,实教根释尊所说教法之根本。一代圣教,莫不依之为根本原则,亦莫不用之为主要成分。研究佛教者当知之。或疑此仅为小乘所修法门,则请照天台从《涅槃经·圣行品》所说,安立四种四谛,以配藏通别圆之四教,当为之了然矣。附表如下:

- ①生灭四谛——藏教所说;
 ②无生四谛——通教所说;

③无量四谛——别教所说；

④无作四谛——圆教所说。

第二重根本——三学

如上所述，释尊所说教法之根本，为四圣谛。然根本之中，又有根本，彼四圣谛中，为悟之因者，实为道谛。唯有此道谛，而后四谛始能运用；亦唯有此道谛，而后四谛始能利益。故道谛者，四谛之宝钥，学人之所当特加重根者也。但道谛之种种，非悉摄于三学乎！因而我们若从四谛而更求其根本，则三学尚已。今当先出此三学之“总表”以明其大旨。

戒学——禁戒——止恶修善——摄心为戒；

定学——禅定——息虑静缘——因戒生定；

慧学——智慧——破惑证真——因定发慧。

夫释尊入灭之时，扶律谈常，令弟子以波罗提木叉为师。其推重戒学为何如耶！然佛教之持戒，固非持戒即止者，实欲摄其动时之身心以成其静时之定，更借此静时之定以发无上智慧耳。智慧既备，圣道斯成。三学悉圆，四谛乃证。盖四谛之秘奥，又实系于此三者之上矣。

何以故？无戒则不能生定，无定则不能发慧，无慧则不能成道，无道则不能断集离苦而证灭。故此三者在佛教中，称为三无漏学。学佛之士，当依此三学而学。三学以外，非所以学佛也。

今当续出此三学之“分说”以显其内容。

(一)戒学

戒学即指佛教中所说戒律而言，释尊一代所说戒律，凡分两大类：一为小乘戒，二为大乘戒。

1. 小乘戒——此有七众之分，实以五戒为主；

(1)比丘之二百五十戒

(2)比丘尼之五百戒(实惟三百四十八戒)

以上二部为具足戒。未受戒者，不许先知。佛有明制，故今但举其数。

(3)沙弥及沙弥尼之十戒

- | | |
|---------------|------------|
| ①不杀生； | ②不偷盗； |
| ③不淫； | ④不妄语； |
| ⑤不饮酒； | ⑥不著华鬘好香涂身； |
| ⑦不歌舞倡伎，亦不往观听； | ⑧不得坐高广大床上； |
| ⑨不得非时食； | ⑩不得蓄钱金银宝物。 |

(4)学法女之六法

- | | |
|----------|----------|
| ①不得染心相触； | ②不得盗人四钱； |
| ③不得断畜生命； | ④不得小妄语； |
| ⑤不得非时食； | ⑥不得饮酒。 |

以上为出家五众之戒。

(5)优婆塞及优婆夷之五戒

- | | |
|-------|-------|
| ①不杀生； | ②不偷盗； |
| ③不邪淫； | ④不妄语； |
| ⑤不饮酒。 | |

(6) 优婆塞及优婆夷之八戒(于六斋日或十斋日一日一夜中受持之)

- | | |
|--------------|--------------|
| ①不得杀生； | ②不得不与取； |
| ③不得非梵行； | ④不得虚诳语； |
| ⑤不得饮诸酒； | ⑥不得涂饰香鬘歌舞观听； |
| ⑦不得眠坐高广严丽床座； | ⑧不得非时食。 |

以上为在家二众之戒。

2. 大乘戒——此亦有多种，今举通行之梵网戒，实以三聚净戒为主。

(1) 十重戒

- | | |
|----------|---------|
| ①杀戒； | ②盗戒； |
| ③淫戒； | ④妄语戒； |
| ⑤酤酒戒； | ⑥说四众过戒； |
| ⑦自赞毁他戒； | ⑧恚惜加毁戒； |
| ⑨瞋心不受悔戒； | ⑩谤三宝戒。 |

(2) 四十八轻戒

- | | |
|----------|-----------|
| ①不轻师友戒； | ②饮酒戒； |
| ②食肉戒； | ④食五辛戒； |
| ⑤不教悔罪戒； | ⑥不供给请法戒； |
| ⑦懈怠不听法戒； | ⑧背大向小戒； |
| ⑨不看病戒； | ⑩畜杀众生具戒； |
| ⑪国使戒； | ⑩贩卖戒； |
| ⑬谤毁戒； | ⑭放火焚烧戒； |
| ⑮僻教戒； | ⑮为利倒说戒； |
| ⑪恃势乞求戒； | ⑩无解作师戒； |
| ⑩两舌戒； | ⑳不行放救戒； |
| ⑳瞋打报仇戒； | ㉑骄慢不请法戒； |
| ㉑骄慢僻说戒； | ㉒不习学佛戒； |
| ㉓不善知众戒； | ㉑独受利养戒； |
| ㉓受别请戒； | ㉑别请僧戒； |
| ㉑邪命自活戒； | ㉑不敬好时戒； |
| ㉑不行救赎戒； | ㉑损害众生戒； |
| ㉑邪业觉观戒； | ⑭暂念小乘戒； |
| ㉑不发愿戒； | ㉑不发誓戒； |
| ㉑冒难游行戒； | ㉑乖尊卑次序戒； |
| ㉑不修福慧戒； | ④⑩拣择授戒戒； |
| ④⑩为利作师戒； | ⑬为恶人说戒戒； |
| ④⑩无惭受施戒； | ④⑩不供养经典戒； |
| ⑩不化众生戒； | ④⑩说法不如法戒； |
| ④⑩非法制限戒； | ④⑩破法戒。 |

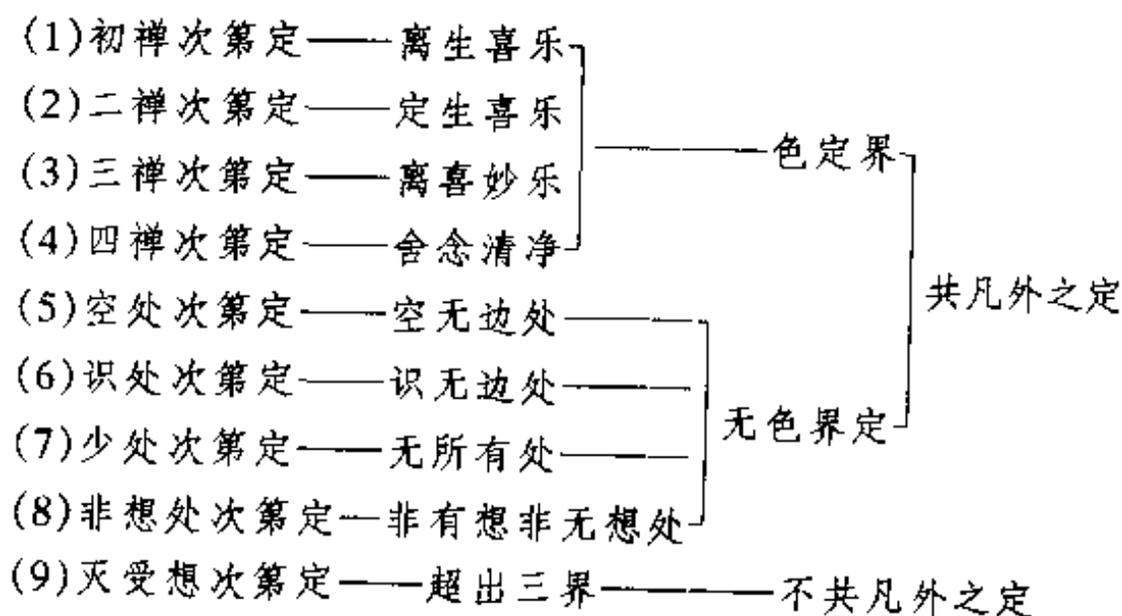
此十重四十八轻,为无上菩提之真因。有三聚之别:一为“摄律仪戒”,谓恶无不离,因中谓之断德,果上证法身佛;二为“摄善法戒”,谓善无不修,因中谓之智德,果上证报身佛;三为“饶益有情戒”,谓无一众生不度,因中谓之恩德,果上证应身佛。此三聚之所依,又即一“菩提心”也。

(二)定学

定学即指佛教中所说禅定而言。释尊一代所说禅定,亦分两大类:一为小乘定,二为大乘定。

1. 小乘定

小乘之定,原有“九想”、“八念”、“十想”之坏法道,及“八背舍”、“八胜处”、“十遍处”之不坏法道,均谓之“观禅”。“观禅”之上,又有“练禅”、“熏禅”、“修禅”等。但九次第定,实为其体。



2. 大乘定

大乘之定,原有“法华三昧”、“般舟三昧”、“觉意三昧”、“首楞严三昧”、“无净三昧”、“愿知顶禅”等等。但九种大禅,实为其体。

- (1) 自性禅
- (2) 一切禅
- (3) 难禅
- (4) 一切门禅
- (5) 善人禅
- (6) 一切行禅
- (7) 除恼禅
- (8) 此世他世乐禅
- (9) 清净禅

(三) 慧学

慧学即指佛教中所说智慧而言。但智慧在梵文,原为二名:

- ① 若那 Tnana——此云智(果位之名);
- ② 般若 Prajna——此云慧(因位之名)。

释尊一代所说智慧,亦分两大类:一为小乘慧,二为大乘慧。

1. 小乘慧——所说种类甚多,今姑举小乘十智以概

括之。

(1) 世俗智

此为非有学非无学智。

(2) 法智(苦法智、集法智、灭法智、道法智)

(3) 类智(苦类智、集类智、灭类智、道类智)

四法智观欲界之四谛，四类智观色、无色界之四谛，合之则为见道位八智。

(4) 苦智(证知我生已尽)

(5) 集智(证知不受后有)

(6) 灭智(证知梵行已立)

(7) 道智(证知所作已办)

上二智属见道位，此四智属修道位，合之则为有学六智。

(8) 他心智(由法智、类智、道智、世俗智而成之智)

(9) 尽智(自知我已知苦、已断集、已证灭、已修道，由此所有之智)

(10) 无生智(自知我已知苦，不应更知，乃至我已修道，不应更修，由此所有之智)

尽智与无生智,为无学位二智。此无学智,合有学智及非有学非无学智,又称小乘三智。

2.大乘慧——所说种类亦甚多,今姑举大乘四智以概括之。

(1)大圆镜智

此智离诸分别,所缘行相,微细难知,不忘不愚一切境相,性相清净,离诸杂染,纯净圆德,现种依持,能现能生身土智影,无间无断,穷未来际,如大圆镜现众色相,是之谓大圆镜智。

此菩萨于“十地修道位”后转第八识而成者也。

(2)平等性智

此智观一切法自他有情悉皆平等,大慈悲等,恒共相应,随诸有情所乐示现受用身土影像差别,妙观察智不共所依,无住涅槃之所建立,一味相续,穷来来际,是之谓平等性智。

此菩萨于“初地见道位”中转第七识而成者也。

(3)妙观察智

此智善观诸法自相共相无碍而转,摄观无量总持定门,及所发生功德珍宝,于大众会,能现无边作用差别,皆得自在,雨大法雨,断一切疑,令诸有情皆获利乐,是之谓妙观察智。

此菩萨于“初地见道位”中转第六识而成者也。

(4)成所作智

此智为欲利乐诸有情故,普于十方,示现种种变化三

业，成本愿力所应作事，亦能遍缘三世诸法，随意乐为，或缘一法，或二或多，随作意生，缘事相境起化业故，是之谓成所作智。

此菩萨于“十地修道位”后转前五识而成者也。

上来所述三学，实教祖释尊所说教法第二重之根本。盖一代圣教，莫不依四圣谛根本；而四谛之根本，又在三学。研究佛教者又当知之。

第三重根本——般若波罗蜜多

如上所述，释尊所说教法之根本，为四圣谛；而四圣谛之根本，又为三无漏学；然根本之中，既有根本，此第二重之祖本中，复有第三重之根本，彼三无漏学中，由戒生定，由定发慧，其最后之希求，唯在于慧。前之戒定，不过为企于慧之方便耳。所以我们若从三无漏学而更求其祖本，则“慧”而已。换言之，即所谓“般若波罗蜜多”也。

释尊成道以来，说法四十五年，虽随机敷演，广开八万四千法藏，然穷其根本，实惟般若而已。故曰：从初得道，乃至泥洹^①，于其中间，常说般若。即佛亦尝自云：“余经犹如枝叶，般若犹如树根。”盖佛于一代时教中，所以与人者，唯此般若。故外道之名词，不妨袭用，但范之以般若，即佛教矣；外道之仪式，亦不妨袭用，但范之以般若，即佛教矣。明眼之士，常以般若之有无，为佛教与外道之分。倘遍般若而谈佛教，虽所谈原为佛教所有，已非佛教，直外道矣。大哉般若，其佛教唯一之真髓乎！

① 泥洹：涅槃。

虽然，般若云者，果何所谓？若欲从而举以示人，殆戛戛乎其难之矣。何以故？般若之为物，名言道断，寻思路绝，实不可从文字、言说、心缘、知解等等之中求之者也。古德有云：“开口即错，动念即乖”，将从何处举以示人乎？然而释尊尝说之四十五年矣，其不可说者，亦尝从而强说之矣。今且依圣言而略说之。

(一)总说

般若者，空也。

然此“空”字，为对“现处有中”，“方执其有”者而言，实则兼含空、有二面，不落空见，且不落四句乃至百非也。试略表之：

般若(空)	{	(空)	非有———乃至“有句”二十五见
			非亦有亦空——乃至“二十五见”
		(有)	非空———乃至“空句”二十五见
			非非有非空——乃至“非句”二十五见

盖诸法实相，只是一如，非有、非空、非亦有亦空、非非有非空。若云有，是增益谤；若云空，是损减谤；若云亦有亦空，是相违谤；若云非有非空，是戏论谤。般若既为直显一如实相者，故必离此四句。若能离此四句而谈空有，更合此离四句之空有而谈般若之空，乃不失于般若矣。

然此犹仅就根本四句而言之耳，若由此四句而更推之，则今之离四句者，又当更离此四句重叠而成之复四句

及具足四句乃至百非，然后其义乃备。此谈般若之空所不可不知者一。

复次，若由此离四句则更推之，则今之离四句者，又当更离此离，离而又离，直无所离，乃至亦即四句，然后其义乃备，此谈般若之空所不可不知者二。

此中最宜熟记勿忘者，即《大般若经》中“般若行相品”所云：“不取有，不取非有，不取亦有亦非有，不取非有非非有，于不取亦不取。”斯言也，微妙甚深，蔑以加已。般若之空，实如是尔。

(二) 别说

从不可说而强说之，则般若又分为二：一为实相般若，二为观照般若。当更分别敷陈以明其义。

1. 实相般若

实相般若者，就般若之体言之。夫般若之体，亦空也。故佛说“无性”，又说“无所有”。然此“空”字固亦兼含空、有二而，不落四句乃至百非者，故十二真如^①与六大并为般若之体。

空——十二真如——真如、法界、不虚妄性、不变异位、平等性、离生性、法定、法住、实际、虚空界、不思議界。

有——六大——地、水、火、风、空、识。

^① 十二真如：即真如之十二种异名。

谈实相般若者，不当从未离四句之空中求此般若之体。须知此般若之体，固为“空”之十二真如，亦即为“有”之六大。即六大之有，不碍十二真如之空；即十二真如之空，不碍六大之有。由此而究其极，则一色一香，无非中道；一草一木，同证菩提。斯契乎实相般若矣。

2. 观照般若

观照般若者，就般若之用言之。夫般若之用，亦空也。故佛说“无住”，又说“无所得”。然此“空”字固亦兼含空、有二面，不落四句乃至百非者。故十喻与三智并为般若之用。

空——十喻——如幻、如阳焰、如梦、如水月、如响、如空花、如像、如光影、如变化事、如寻香城。

有——三智——一切智（声闻智）、道种智（菩萨智）、一切种智（佛智）。

谈观照般若者，不当从未离四句之空中求此般若之用。须知此般若之用，固为“空”之十喻，亦即为“有”之三智。即三智之有，不碍十喻之空；即十喻之空，不碍三智之有。由此而究其极，则扬眉瞬目，无非是道；威仪进止，悉作佛事。斯契乎观照般若矣。

要之，般若固不可说者，释尊虽尝说之四十五年，亦不过方便权说，欲使一切众生因指见月，实未尝道着般若一字。故般若会中，佛尝曰：“我曾于此不说一字，汝亦不闻。”复次，诸法实相固不可说者，善说法人，必不立一法，

不破一法，虽说而实无所说。佛之说法，悉依般若，实能深契诸法实相。故涅槃会中，佛又尝曰：“我何尝说法”。呜呼！此般若之所以甚深而微妙也欤？此佛教之所以至高而无上也欤！

上来所说般若，实教祖释尊所说教法第三重之根本。盖一代圣教，莫不依四诸根本，四诸又以三学为根本，而三学之根本，复在般若。研究佛教者尤当知之。

释尊所说教法之分类

释尊四十五年之中，所说教法，虽同出一根，而分演甚繁，其第一种之分类，则有所谓化、制二教。

分类一 { 化教——一代所说诸经
制教——一代所制诸律

教法分类一——化制二教

盖释尊所说教法，原有二类：一曰化教，即经论所诠定慧法门，如《四阿含》等经是也；二曰制教（或称行教），即律教所诠戒学法门，如《四分》等律，是也。

但化教诸经，即诠三学中由定生慧之法门，以求契于般若；制教诸律，即诠三学中由戒生定之法门，以求契于般若，仍出于一根本也。

教法分类二——大小二槃

释尊四十五年之中，所说教法，虽同出一根，而分演

甚繁，其第二种之分类，则有所谓大、小二乘。

分类二 [小乘——四阿含等——半字教
大乘——华严、方等、般若、法华、涅槃等——满字教

盖世间一切众生，原有二种根机：一者小机，智慧浅，心量较狭，但求自利，未遑及他，故佛为之说小乘之法；二者大机，智慧较深，心量较广，不贪自利，先求利他，故佛为之说大乘之法。

小乘之法，但破“我执”，但明“生空”，亦得离“分段生死”之苦而证清净果，即成阿罗汉道，其益唯在自利而已。说此法者，谓之声闻藏。大乘之法，于“我执”之外兼破“法执”，于“生空”之外兼明“法空”，遂得离“变易生死”之苦而证大觉果，即成佛道，其益乃得自他双利。说此法者，谓之菩萨藏。声闻藏中诸小乘经，以三法印为佛说之证，即“一切行无常”、“一切法无我”、“涅槃寂静”是也。菩萨藏中诸大乘经，以一法印为佛说之证，即“实相”是也。以三法印印者，其所说实以业力为主，以一法印印者，其所说实以般若为主。

但以业力为主，明“生空”以破我执者，即生空般若；以般若为主，明“法空”以破法执者，即法空般若，仍出于一根本也。

教法分类三——空有二教

释尊四十五年之中，所说教法，虽同出一根本，而分演甚繁，其第三种之分类，则有所谓空、有二破。

分类三 [有教——一切说法相之经教
空教——一切说法性之经教

盖一切万法，原有二面：一曰性，一曰相。从其相之一面而言，则惟见一切法之现象，宛然万有，莫非差别，于是所说即为“有教”；从其性之一面面言，则惟见一切法之本体，湛然一空，莫非平等，于是所说即为“空教”。

小乘有说法性或说法相者，故小乘有“空、有”二教；大乘亦有说法性或说法相者，故大乘亦有“空、有”二教。

但“有教”所说，即般若中“有”之一面；“空教”所说，即般若中“空”之一面，仍出于一根本也。

教法分类四 — 权实二教

释尊四十五年之中，所说教法，虽同出一根，而分演甚繁，其第四种之分类，则有所谓权、实二教。

分类四 [权教——小乘之阿含及大乘之方等、般若
实教——大乘之华严、法华

盖施教之时机，亦有二种：一者权说，初心闻法，非能解深，必须方便权说，诱掖化导，故有权教；二者实说，久行菩萨，所解已深，便能称性面谈，直显秘蕴，故有实教。

以大小二乘相对，则小乘为权，大乘为实；以大乘之《方等》、《般若》与《华严》、《法华》相对，则《方等》、《般若》亦为权，《华严》、《法华》始为实。此外亦有以禅为实，或以密为实，或以他力教为实，而以其余为权者。

但权教所说，即般若之不可说而强说之；实教所说，即般若之强说而最近于不可说者，仍出于一根本也。

教法分类五——渐顿二教

释尊四十五年之中，所说教法，虽同出一根，而分演甚繁，其第五种之分类，则有所谓渐、顿二教。

分类五	[渐教——阿含、方等、般若、法华、涅槃等经
		顿教——华严等经(此依涅槃宗及晋刘虬等所判，非天台、华严说)

盖受法之器，又有二类：一者渐机，障深智短，不能顿悟，必须由渐而进，始证无生，故佛即为之说渐教；二者顿机，障薄智强，不待渐修，只须一闻大法，立获解脱，故佛即为之说顿教。

但渐教所说，即借修生之观照般若以渐契实相般若者；顿教所说，即依本有之观照般若而顿悟实相般若者，仍出于一根本也。

教法分类六——难易二道

释尊四十五年之中，所说教法，虽同出一根，而分演甚繁，其第六种之分类，则有所谓难、易二道。

分类六	[难行道——净土以外专恃自力之一切经教——圣道门
		易行道——得仗他力带业往生之净土诸经——净土门

盖修行之道，亦有二途：一则全仗自力，勤求无漏圣慧，渐断无始无明，然后能超出轮回，诞登彼岸，若是者，

犹如陆路步行则苦，况须经历多劫，复多退缘，故往往中途退失，是之谓难行道；一则借助他力，遥承弥陀悲愿，仅持四字洪名，便即能带业往生，见佛闻法，若是者，犹如水路乘船则乐，况复命终即往，净土安居，故人人均不退转，是之谓易行道。

但难行之道，由观照般若则开；易行之道，由实相般若而显，仍出于一根本也。

教法分类七——显密二教

释尊四十五年之中，所说教法，虽同出一根，而分演甚繁，其第七种之分类，则有所谓显、密二教。

分类七 [显教——显说法义之一切经教
密教——密说禁咒之密部经教

盖入道之门，亦为分二：从其可思议者而人，谓之显教，乃应身佛所说之当机法门也；从其不可思议者而人，谓之密教，乃法身佛所说之内证法门也。可思议者，传之言说，显露可解；不可思议者，传之禁咒，深秘难穷。显露可解者，力微功缓，故成道常在多生；深秘难穷者，力伟功速，故即身便可成佛。

但显教所说，均以观照般若为用；密教所说，均以实相般若为用，仍出于一根本也。

教法分类八——教禅二传

释尊四十五年之中，所说教法，虽同出一根，而分演甚繁，其第八种之分类，则有所谓教、禅二传。

分类八 [教内之传(教)——一切有文字言说之经教
教外之传(禅)——拈花微笑时所传正法眼藏

盖妙法之授受,亦有二类:一者口传,借文字言说之假施说,方便开示微妙法门,使人因指见月,是即教内之传也;一者心传,以心传心,心心相印,不假文字言说,而直超悟于文字言说所不及处,是即教外之传也。

但教内之传,即就般若之可强说处以显其不可说之妙旨;教外之传,即就般若之不可说处以显其不可说之妙旨,仍出于一根本也。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 佛学讲要

作者 =

页数 = 378

SS号 = 0

出版日期 =

封面
书名
版权
前言
目录
正文