

第四編 大乘通學

義釋

目次

佛法之真價	1
大乘佛法的真義	2
行為主義之佛乘	2
佛法之真精神	5
菩薩	6
菩薩行與大乘勝解	8
從慈悲為本方便為門以明字經大旨——佛法要旨	10
成大乘論	13
對辨大乘一乘	16
三唯論圖釋	19
再論大乘三宗	20
大乘位與大乘各宗	21
大乘法之三種異門表	26
大乘宗地引論（註一）	28
大乘宗地圖釋（註一）	30

佛法之真價

欲知佛法之真價，須先知佛法之為何。

「無上正遍覺者」謂之佛。已得無上正遍覺者，對於一切能得無上正遍覺而未得之者，為令悉得覺故，如其所證所由證而施設之法；謂之佛法。故佛法者，佛所施設之法也，能成於佛之法也，成佛所證之法也。

然佛法之真價值究安在歟？

在明天地人物之事理而令吾人得一立身處世之準則乎？曰：然；然此猶人道倫理之所共，未為佛法之真價也。

在發明眾生世界之因果而令吾人得一超人入天之途徑乎？曰：然；然此猶神道宗教之所共，未明佛法之真價也。

在發明一切法無我、無為寂靜、有為無常、有漏皆苦，而於三界得解脫乎？曰：

然；然此雖為佛法之所獨有，猶是二乘之所共，未窮佛法之真價也。

然則佛法之真價值究安在歟？曰：佛法者佛法也，在得無上正遍覺而成常樂我淨之德耳。夫常樂我淨者，一切有心之所同好，故凡一切有心者，莫不好真常、好美樂、好勝我、好善淨也。然以迷倒故：非常計常、非樂計樂、非我計我、非淨計淨，終不能成常樂我淨。已得無上正遍覺者憫之，為欲令得無上正遍覺故，方便遮除彼計非常樂我淨為常樂我淨之迷倒，以是為說無常苦空無我。劣慧聞之不達方便，遂執無常苦空無我為佛法之真價，而不知其在常樂我淨也。

由是觀之：佛法之真價在能得無上正遍覺，以真實成就圓滿一切有心者所同好而百計不獲之常樂我淨也明矣。故佛法獨能滿足一切有心者之所同好而使之毫無遺憾者

也。（見海刊五卷四期）

大乘佛法的真義

——十五年九月在廈門教育會講——

一切佛法，可分二類：一者大乘，二者小乘。中國所傳多屬大乘教理。但未能普及於社會，故向來中國習慣，佛法專為出家者所負擔。亦未能實現於人之行為。故向來出家者多深山修道以求個人解脫，致佛法成為消極。今欲救此弊端，使大乘佛法真義普及社會而實現於人之行為，故揭題二義：曰現實，曰精進。

大小乘者，從喻立名。乘、謂車乘，用以運重致遠。運量大者為大車，如今之火車等是，運量小者為小車，如人力車等是。故佛法謂能自度度人者為大乘；獨善其身者為小乘。中國一般人向來信佛情形：下焉者、多至寺院，對於佛像燒香禮拜，或求現在安樂或求未來福報；上焉者、則求個人解脫。此等皆非佛法真義，然則佛法真義

者何？乃現實主義的；精進主義的。

現實主義的，即就現在事實上說明人生世界，使徹底明白人生世界真相，然後改造而臻於完善者是也。世之種種學說，其目的亦在說明及改造人生世界，特未能徹底耳。惟我釋迦文佛親證無上正遍知覺，對此方為徹底。吾人亦應明白宇宙人生之真相，徹底改造而歸於完善，使五濁惡世成為清淨國土，人人離諸苦惱而得安樂，方為大乘佛法真義。

依現實主義言：佛與菩薩實非神祕，惟於人生世界能徹底覺者便謂之佛；能自覺悟、更能覺他者，便謂之菩薩。其他宗教說有天國可昇，就佛法言，樂國即在吾人自心，離自心外無別樂國；以種種苦惱境界，乃吾人自心中煩惱業惑所感，若欲改造苦惱境界，即就個人自心改造。若人各改造其心，為善去惡，便能轉此苦惱世界而成清淨樂邦也。是以佛法，非特深山修道者可學，亦乃人人可學。世之政治家及教育家等，目的亦在改造社會、國家，增進人群幸福，其用心既與佛無異，吾謂尤非研究現實

主義的大乘佛法不為功。

再述精進主義的佛法：一般人或視佛家生活為苦，而不願學佛，亦有多經世故飽受痛苦而學佛者，或有慕清淨而學佛者，即此可見其心之懈怠，此佛法之所以為消極也。然此非佛法真義，佛法真義者，是精進非懈怠，是積極非消極；必也自度度人使皆離苦得樂，所謂「我不入地獄誰入地獄」，如是方不背佛旨。豈彼懈怠者所可同日而語哉！由斯觀之，於大乘佛法真義，能自覺了，然後從而覺他；難行能行，難忍能忍，方為精進主義的佛法。現時舉國戰爭，疾疫流行，天災人禍，人民痛苦難堪！而社會、帝國種種主義，主張殺伐，既不能救其痛苦，更從而增加殺因，若捨大乘佛法其誰能救度哉！

是以佛法，不特僧人當研究，即凡有心知血氣者無不當學。諸政治、教育家等，欲達其改造社會、國家、增進人類幸福之目的，若能本此大乘佛法真義之旨而行，更可增其勇氣而得良好方法也。（一澄記）（見佛化策進會會刊二輯）

行為主義之佛乘

佛說、佛學、佛理、佛法、佛乘之五個名詞，學、說與理，都是差不多；法字雖較為涵蓋，但也不如「乘」字之妙。因為「乘」字有圓轉、恆運、普容、宏載之意義，不惟是靜定之理性，亦復是活動之事實。故「乘」有教乘、理乘、行乘、果乘之四分，而最足表明「佛之因果」之特徵。因為「人乘」、「天乘」以享受福樂為果；聲聞乘、獨覺乘以涅槃為果；菩薩則不以靜定的理性——涅槃——為果，尤不以愛著的

享受的福樂為果，但以「動靜一如」的，「理事不二」的，「無上菩提」的，「大悲方便」的「佛」為果。所以佛乘的果，祇是盡未來際利樂眾生無有窮盡，是永不住著理性的，是容載轉運皆是理性的，是之謂「萬行究竟堅固」。然欲成此萬行究竟堅固之佛果，須照樣修習萬行堅固之佛因；最能修習此種佛因者，便要算我們人道的眾生

。從來，吾人為佛教徒者，大都只知以享受福樂或靜定理性為果，所以無論其所修者為律、為教、為密、為禪、為淨，皆祇要解脫生死，證得涅槃，故皆沒有活潑變動之圓轉恆運之行為；有之，皆是拋棄群生，廢事失時之法，墮在人、天、聲、緣乘內，絕少能修習佛乘的「因行」者——吾人能實際修謂之菩薩行。故無論或重「理解」，或重「證悟」到如何圓妙，都只空理不成事實，至近今乃更加厲通行。一般知識階級中，或認佛法為達到「本體」的哲學；或則但認一句「禪謎」；或則但守一句「佛名」；或則但以佛的經書、形像、數珠、木魚、蒲團等項為佛事，而不悟盈人間世無一非佛法、無一非佛事，所以人人能修習之菩薩行，益加廢而不舉矣！此等皆是悔過的、厭惡的、怠惰的心理發心，不是從精進的、勇猛的、慈悲的心理而發心。故若只以百事不為為學佛，則學佛之極不過等於土石；若以經卷、木魚、禪謎、佛名等物排遣光陰為學佛，則學佛不過等於琴棋詩酒；若祇以速還本體，速了生死為學佛，則佛與外道或小乘便也無別。吾確見現時學佛的人漸多，大都迷背佛乘，不修習佛之因行，

不知一切有益人群之行為皆佛之因行，反厭惡怠惰，其流弊將不可勝言。故大聲疾呼，敢為之告曰：吾人學佛，須從吾人能實行之佛的因行上去普遍修習，盡吾人的能力專從事利益人群，便是修習佛的因行。要之，凡吾人群中一切正當之事，皆佛之因行，皆當勇猛精進積極去修去為。廢棄不幹，便是斷絕佛種。故佛乘的經書，皆注重人群實際上利他行為者，試舉幾個例於下：

一、法華行 法華所注重之因行，即是隨喜、讀誦、解說、兼行六度、正行六度之五種法師功德，與安樂行品所言之安樂行。兼行六度，是尚以解說法華經為主；正行六度，則專在行六度矣。六度中，第一便是布施，財物、身命一切能施，及法施、無畏施、一切實行。隨喜、讀誦、解說，雖專指法華經言，然法華為融攝世出世間一切法，皆為開示悟入佛之知見之妙法，資生事業皆不違實相。故隨喜者，即與人類與一切眾生凡有利益之事，無不歡喜贊助成就之謂也。讀誦者，對於一切有益於人有益於眾生之學說之教義，靡不受持宣傳之謂也。解說者，對於一切有益於人有益於眾生

之法，力為增進發明之謂也。故皆是為實際上有益於人間世之善業而已。

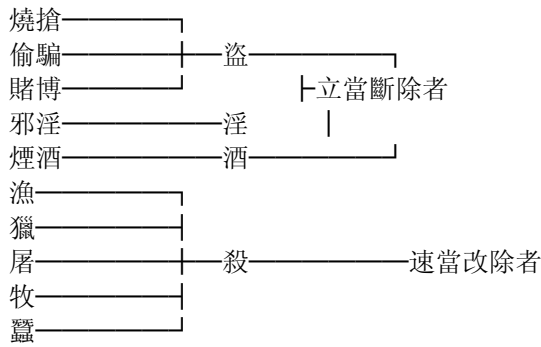
二、信心行 如大乘起信論之信成就發心，其解說修何等行得信成就：則一、信業果報，二、能起十善，三、厭生死苦，四、欲求無上菩提，五、供養諸佛。其廣說修行以成信心，則分五門。其修施門：若見來求索者，所有財物隨力施與，以自捨慳貪令彼歡喜；若見厄難恐怖危逼，隨己堪任施與無畏；若有眾生來求法者，隨己能解方便為說，不應貪求名利恭敬，惟念自利利他，迴向菩提。故其修精進行，尤須勇猛無間以修一切與人有益之事，耐勞忍苦常不休息。

三、維摩行 示居塵勞之內，現有五欲疾病等事，因事說法而為呵斥，種種稱讚破人執著，起人信樂，於種種眾生類中以為上首，廣行六度、四攝而創造淨佛國土。

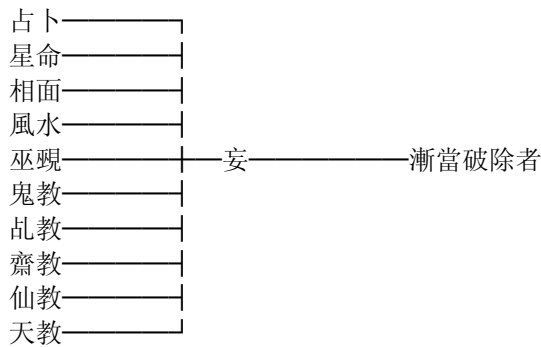
四、上品行 無量壽佛經上品往生之行，皆須孝須父母——本生父母而推至一切世來六道眾生，展轉皆為父母；敬重三寶；讀誦大乘經典；濟度一切眾生。要之，皆須實行大悲救世之菩薩行而已。

凡此皆非甚高不可及之事，莫不是就吾人之已能了知佛理者，使實際上依之歷事造修之行也。此吾人當實踐修習之大乘行，大要不外六度、四攝，其根本則在慈、悲、喜、捨。今佛法漸已普及人間，一般人類亟須了解在人間世普通當修之佛的因行，以免不學佛則溺於塵世之欲，一學佛則沉於枯寂之厭世。佛的因行，以敬信三寶，報酬四恩，——父母恩、師長恩、聖賢恩、眾生恩為本，隨時代方國之不同而有種種差別，略分如下：

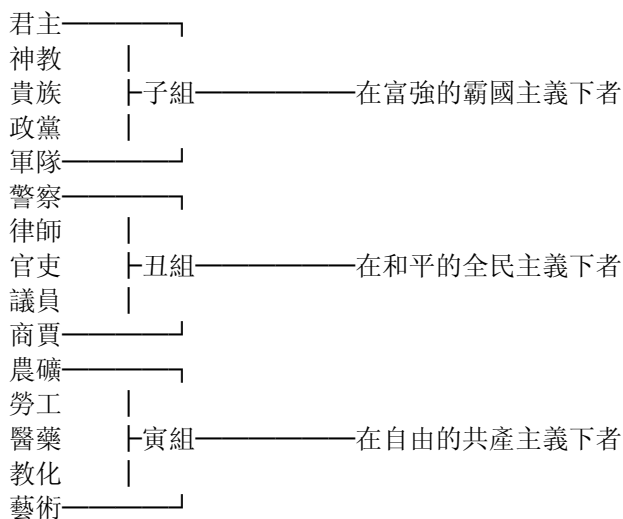
甲、戒除者：第一類當除之十惡：



第二類當除之十惡：



乙、可行者：



當戒除者應戒除之外，其餘可行者，在相當時代方國之下，皆心隨所應為者而為之，不應放廢而不為也。慈善之事之當勤行，更不待言。若能敬佛法僧，信業果報，努力精進以行乎有益於人群之善事，隨喜真如性，不迷菩提心，則即是修菩薩行，亦即是成佛之因行也。（見海刊二卷二期）

佛法之真精神

——十九年十一月在成都二十四、八、九軍軍長聯合歡迎會講——

今日得聞劉軍長所說佛法上無我、大悲二特點。極為透澈！知諸公必已能依此無我大悲而深契力行。今日相聚一堂，實為生平快事！

佛法雖有諸乘差別，而真正佛法厥唯大乘。依大乘法以說明宇宙原理，一切萬有之事事物物，都是眾緣集合而成。就一人言，其生因仗父、母、業識、四大、五蘊等眾緣；既生以後，對於社會以至所有世界一切之山河大地、草木眾類、形形色色，又均有無量關係；及事業成就，世代相傳，其遞衍又可無盡。故欲窮其究竟，非遍於全宇宙不可。故每個人都不是離於社會宇宙而單獨生存的，皆是社會性的、宇宙性的。不但人類如此，人類不過比他物較完全耳。即如不甚完全之其他生命，或無生命的一

金、一石、一微塵，如化學上分析至一粒原子、一粒電子，其所以成立，亦有前至無始、後至無終、外之無邊、內之無中之關係性；即亦是由眾多因緣和集所成之假相，而並非單獨立立的實體。現在最新之科學家亦能見及此理。——從前科學家以原子為有單獨性，現在發明還是由于許多電子及時空等各種關係發生的；因物理學之進步，而有相對論及量子論等理論，以事物為眾多關係組織所成，此為最進步之科學。依此科學所成立之最新哲學，不是唯物論或唯心論而是組織論的，即近於佛法中一切皆是眾多因緣所成的意義。唯佛法眾多因緣所成義，是遍一切平等，無有一物為獨存的、為主宰的。以時間言，其來無始，其去無終；以空間言，外無邊際，內無中心，此即諸法實相。

就此宇宙原理應用到人生上來，人之所以為人，不能離其他一切而單獨存在，必有其他種種關係，雖有親疏遠近之不同，然均有相資相助之功能。故個人不能離卻社會以成就個人之利益；須培植社會乃至全世界之公益，方可成就個人利益，必須為人

家謀利益，乃能使自己及他人均有利益。若從損害他人以求己利，結果則人既有害，自亦不利。前述宇宙原理，即所謂自然規律，亦即法相；而此則為根據自然律而成的人生道德律。故大乘佛教的道德律，為本依自然律而不可動搖的真理！

大乘菩薩作事，以一切世界無量眾生的利益為前提，不以於己有害、於人有利而不作，于己有利、于人有害而可作。凡作事必以大眾利益為前提，即菩薩行，亦即是無我、大悲行。就無我、大悲分開言之：以其為眾緣所成而無單獨個體，故名無我。以皆在擾亂不安甯痛苦之中的眾生，視為同體休戚相關，與己身自受痛苦等無有異而起拔濟一切之心，即大悲心。

此即大乘佛法應用於人生方面者，其為益至大而其說又深切著明如此，何以在中國向未昌顯，使眾人咸起信解而收為眾人謀利益之實效？其故：由中國對於佛教向多誤解，以為我今猶在世間作事，所以不能修學此等出世間法。此因中國舊政教環境之關係，造成中國佛 為兩種畸形的所致。一、因中國在佛法未來以前，已別有一種政

治教化，佛教為避免衝突起見，遂退為山林中清靜自修之法，而未推行到社會中去。二、因中國前此帝王治化之下，雖教諸士人使讀儒書，獎掖儒行，而大多數之農工商以及婦女概未讀書明理；須有一種神道設教去懾服之，以使民心安定，故將佛教通俗化而幾同鬼神教。中國一般人向來祇認此二種為佛教。由第二種，到現在一般具有國民常識的人，視佛教同於鬼神巫覡等事，遂斥為迷信而倡打破，佛教遂受摧殘。由第一種，以生產落後之中國人欲與列強相競存於此世界，如何能主張在山林清閑自修？故以佛法為不相宜而避之若浼。然上二義，皆非佛法之真相，真相乃上來所說之諸法實相義應用為人生道德者。

何以知佛教在中國的畸形為中國向來環境所變成？此非空言而有事實可證。以佛

教不與中國已有之治化爭故，遂退於山林清靜自修；又為資化民工商婦孺故，遂降作神道之教。但從佛教流行於他國者觀之，並不如此：英人韋爾斯作「世界史綱」，記印度向不統一，自阿育王崇信佛教，因以統一全印度，建設許多事業，其成績至今為

西人崇拜為不可多得的聖王。至於錫蘭、緬甸、暹羅等地，其政教文化風俗，一皆以佛法為本，亦斐然可觀。佛教並非離絕社會政治的，證諸日本而益明：日本所訂之憲法，根據於千年前聖德太子之十九條，太子為完全佛教徒，日人均認為吾國南嶽慧思大師再世。即日本之文字亦自日僧所創造。故其人民過半數皆是佛教徒，並非如中國之佛教，遺世獨立為眾人所棄而不顧也。

現在西洋社會之不安甯，其情形有如火山將欲爆發。所以致此之關係雖多，但其重大原因，則以西洋的生活已成科學的生活，其政治已成民治的政治；而考其所信仰的宗教仍是君主國家時代所信為主宰一切之一神教。此一神用科學推研所不能成立，非如佛說眾緣所成的為科學可證，而又與民治抵觸。但因社會舊習又不能離開，致禮拜日所作與其他六日所作完全成為二截：其生活及政治為科學的與民治的，而所信宗教則為非科學的與反民治的。每人精神不統一而自相衝突，即是危險根源。由此有研究到佛教者，不禁生大歡喜。而認佛教為科學思想上的及民治社會上的宗教信仰！因

與其眾緣所成的宇宙原理可一貫而通。

在大乘佛法的學理雖如此，但國內代表佛教之寺院僧眾，尚未能將此種精神實現出來，即國外寺院僧眾亦鮮曾充分實現出來者。太虛十餘年來，深感住持佛教的僧制有改革之必要，故著有整理僧伽制度論等以為將佛教昌明到社會中去的策源地；使世人多能照著佛光。遂周遊國內及日本、南洋與歐、美各國，為種種文字及演說以宣傳其義，對於將佛教發揚到全球去，則有世界佛學院的發起，而對於國內佛教的振興，則近有建立中國現代佛教住持僧及在家佛徒當組織佛教正信會為統一團體等建議。願徒發言論，實際效果所收甚微，在本人是很覺慚愧的。今日以三軍長及在座諸公，皆是通達無我之理而抱悲天憫人之願的，故將個人學佛之一點經驗，貢獻采擇。（樓維克記）（見演說集下）

（附註）見西來講演集，題名「在廿四、八、九、三軍軍長聯合歡迎會演說」。今依演說集改。演說集誤作「無我與大悲」記，今依西來講演集改正。

菩薩

——二十五年十一月在杭州佛學座談會議——

- 一 菩薩的名義
- 二 菩薩的成立
- 三 菩薩的歷程
- 四 菩薩的資糧
- 五 初心學漸修

「菩薩」，乃很平常很普通的名目，是人人曉得，連小孩子也都知道。其實，一般七老八十歲的，也未能澈底明白。菩薩的含義，並非簡單，亦非簡短言語所能表明，今略分四段述之如下。

一 菩薩的名義

甲、破謬 一般人都指定菴堂廟宇的「偶像」為「菩薩」，從事燒香、禮拜、點

燭、供養的，是非常的多，尤其杭州地方為最盛。良善風俗，雖為全國冠；獨惜許多善男信女雖認真燒香拜菩薩，而對於菩薩的真相實義，都莫名其妙！有的以為除卻菴

堂廟宇裏泥塑的木雕的或玉石金銀銅鐵造成與彩色繪畫的等等偶像以外，別無什麼菩薩非菩薩的真義存在。問他究竟怎樣是菩薩，都是啞口無言，而但認偶像為菩薩；所以見大的叫大菩薩，小的叫小菩薩，臥的叫晒熟菩薩，甚至有把瓦料燒成的兒童玩品也叫牠為小菩薩。前年，一本小學教科書裏有箇小洋人的畫像，旁邊注有「洋菩薩」三字，所以一般兒童都叫「洋菩薩」。由這種種錯誤迷謬，簡直使菩薩的真意義埋沒無遺！以致引起一般知識份子，排斥拜菩薩為迷信。其實、種種偶像，不單限定在菩薩，有比菩薩大的藥師、彌陀、釋尊等「佛」像，有比菩薩下的「羅漢」像或「天神人鬼」像。總之、這類偶像，大多不是菩薩像。即使是彌勒、觀音等菩薩像，亦不過借此遺像以表示其菩薩的精神不朽。用香、花、燈、燭供養恭敬者，乃是紀念他以為自身學習的模範而已。如今人恭敬總理遺像，即是敬他當初熱烈提倡自由平等的精神

，永為國民楷式。凡用「偶像」的意義，在此。

上來已說以偶像當菩薩的錯誤。亦有於菩薩二字不得其解，望文生義曰：「菩者、普也，薩者、濟也」。這也是謬說。當知菩薩乃天竺語言中「菩提薩埵」之省稱。古譯以「菩提」譯作「道心」；因我國素來尚道，所謂君子之道，夫子之道，且老氏五千言美為道德經，「道士」尊之為道祖，故借譯曰「道」。而「薩埵」則譯「眾生」。合稱「大道心眾生」，亦未得真實的意義。玄奘法師翻譯老氏道德經流通於西域的時候，曾經論過梵音之「道」，是「末底」而非「菩提」。

乙、顯正 從正義言：唐代諸大譯家譯「菩提」為「覺」，「薩埵」為「有情」

。有情、總指一切有意志、思想、情慮的生命之類，如發起了上求佛覺之志願的有情，方稱菩薩。若未能真正發起上求佛果菩提的心願，無論他有多大福報或神通變化不思議事，都不可以稱菩薩，祇可叫他天神魔外之類。復次、「薩埵」亦是菩薩下度苦惱有情的慈悲勇猛之德。由此以世界人類之苦為苦，世界人類之憂為憂；法界有情之

樂而樂，法界有情之益為益。如不能普令人類等一切有情，獲大法樂利益，不得名為菩薩。如果一舉一動均有利於群生者，雖是渺小的肉軀，也就是「菩薩」。並非要裝成偶像才是！也非神怪莫測才是！明白點說：凡是明解大乘佛法，發了上求佛覺心願的大慈大悲救苦救難者，不論是和尚、居士、貧、富、貴、賤的人，能以「慈悲為本，方便為門」的，都是「菩薩」。人人能這樣學，人人都名菩薩。法界一切優劣不等諸有情，要算人類有情最有作「菩薩」的資格。要之，求佛菩提的有情叫菩薩；智慧覺悟成菩提，慈悲勇猛救有情的叫菩薩。

二 菩薩的成立

已說菩薩的名義，及人類最富有作菩薩的資格，但未說明究竟如何才能到菩薩的地位。正教量中，處處明要先依緣生法悟真如性：宇宙森羅萬象，形形色色、事事物物，光怪陸離種種諸法，一一無非各種因緣和合生成；除卻各箇各箇的因緣關係，萬無成立之可能。絕無所謂幽妙莫測的創造者或支配者，是故諸法皆由緣成。如桌上這

盆花，須有種子、水、土、風、日等緣，方能蔚為青桿綠葉的花；如其間缺少一緣——不論水、土、風、日中那一緣，決無生成之可能。一花一草由此而成，一切萬法無不如此。乃至事事無礙之萬法，重重無盡之現象，皆如此而已。故了知離開一切眾生不能有菩薩，也別無佛覺可成，因此遍緣法界有情，發大悲心以求成佛。若有一個有情未獲益樂，則於所求菩提即未圓滿。如同花草之缺水土緣，決不能有蔚然青綠等美觀。由此，菩薩要得上求的菩提圓滿，必先從事於普化有情。要從同情一切苦惱有情之大悲普救心，乃能確立菩提願，依願修菩提行，終之以菩提圓滿。而菩薩之發心原為眾生，即令一切有情未種菩提種者種，已種者令芽、令熟、令脫。要之、一舉一動無非普令人類及非人類的一切有情，同得究竟安樂之幸福而已。

三 菩薩的歷程

菩薩從十信初信心位，到等覺位，有五十五位，歷程甚長。程度高下的相去，雖幼稚園生與研究院員，也不足為喻。廣如華嚴等經所明，此不具述。

四 菩薩的資糧

菩薩既以菩提圓滿為目的，非加一番勇猛精勤的修行不為效。而一切諸行皆依實相無相理以修，心經說：『照見五蘊皆空』。金剛經說：『無我相，無人相，無眾生相，無壽者相』。用這無相理觀，破除無始時來我執法執，乃能修布施等六波羅密多。由這種種必需條件的因緣關係牽聯合集，乃能進入菩薩的深位。倘使這種關聯條件缺脫一種，那前途也就艱阻了。所以修這六波羅密法，就是促進菩薩深造以達圓滿的必要資糧。修這波羅密法，一切萬行萬德，無不包羅具足圓滿。於中前三波羅密法，屬於修福；第六波羅密屬於修慧；精進、禪定二波羅密，通於福慧——以精進波羅密勤行策進，禪定波羅密集中凝固——故修此中六波羅密行，總攝一切萬德萬行。從這裏真能夠立大志願，忍諸辛苦，如法進修，猛勇不怠，不論在家、出家、男子、女人，都可稱為菩薩。

這六度，似乎完全出於佛典，其實早已發現於中國古代賢哲的行為上、事業上或

書籍裏，不過名義同異而已。孟子說：『伊尹為聖之任者，毅然以天下之飢溺為己飢溺』。為天下人以犧牲一切，就是檀那波羅密。伯夷叔齊的聖之清，惡言惡語不入於耳；及非禮勿視、聽、言、動的四勿，即與持戒義冥合。戒的消極方面令一切惡不造，積極方面使一切善完成，此就是尸波羅密。柳下惠的聖之和；及中國古時許多仁人君子，令德潤於當世，名聲照於後世，其度量的寬容闊大，就是忍辱波羅密。從前洪水泛濫，國人備受極大痛苦，大禹九載辛苦，始平水患，民眾咸得安樂，當其焦心苦志疏解水患的時候，忙得三過其門而不入；與墨翟之摩頂放踵，晝夜不捨，自苦為極，這種為眾服務的精神，就是精進波羅密。又如顏回之三月不違仁，及心齋坐忘；與古時候許多讀書人的常用靜坐法，這也就是禪定波羅密。而孔、孟、老、莊一般賢哲，差不多對於一切事理都能通達，這種就是智慧波羅密。此中所述古聖賢，雖不過菩薩行中的一德，也就是中國的菩薩模範。依佛法來說，也許是深位「菩薩」乘願再來，示現人世的。至於佛法來中國後，能行一二三德以至六德齊修的，實難枚舉！

五 初心學漸修

來聽講的各位，都是於佛法有相當研究或信仰的，要知學佛乃是地上菩薩所修學的稱呼；我們薄地凡夫，最好改稱「學菩薩」。神妙莫測、不可思議的觀音等大「菩薩」，怕也還不容易學，最好學學剛才所講具一行一德的可思議的各位菩薩。我們人人都能去學，人人都做「菩薩」，乃至全中國、全世界、華藏界、盡虛空界的有情，都成「菩薩」，則極樂世界不一定在西方，而十方世界與我們當處的世界，也可都成為「菩薩」的和平安樂世界了！（良緣追記）（見海刊十七卷十二號）

菩薩行與大乘勝解

——二十八年三月在雲南常惺法師追悼會講——

今天開會追悼常惺法師。有幾句話，是應該特別提出來說一說的：『六度齊修，智悲兼大，求之古德彷彿圭峰密』！常惺法師平生的學問，雖所涉甚多，然其得力處，應該是在於華嚴宗；所以他對於華嚴宗教理的闡發以及實行，頗與圭峰密相近。華嚴宗自帝心創立之後，傳至圭峰五祖，即沒有再繼續的六祖，這因為無人能為繼承者的緣故。常惺法師堪作繼承者，惜乎盛年早逝！這是良可嘆悼的！

綜觀常惺法師的一生 菩薩行的表現很為充分。試看他力事提倡僧教育與為一般人講學，及民國十六年領導數十僧侶作傷兵之救護等，這些、都是「六度齊修」及「悲智兼大」的實際表現。所以依他的行業講，可以謂之菩薩行者。唐裴休之讚圭峰密

，亦在於此。

所謂菩薩行，正是自利利他以成佛的行；必要如此學菩薩行，方可以成佛。普泛

的說，一般學佛者，雖只修人天福報，亦可謂之學佛；只受三皈，行五戒、十善，修四禪、四空定，不具出世行願智慧，則仍是人天的行果。若較此進一步，修出世行，而不發心利人，只求自了，可謂之聲聞行或緣覺行。所以純正的學佛，應該是學菩薩。而聲聞、緣覺行與菩薩行二者之分別，在於能否具備大悲願為斷。能真正具大悲願，自然是菩薩行；雖解得四大皆空，五蘊無我，若沒有大悲願，則仍同二乘小果。要是真學菩薩，應該大慈大悲，視眾生之苦樂同己苦樂，發大悲普救心而上求無上菩提佛果，乃真可成佛。然圓滿無上佛果，要由實發大悲心後，積極的長劫修行，待無量福德智慧都滿足後，是名成就阿耨多羅三藐三菩提者。必如此，乃真能實現其利濟眾生之大悲事業。所以真正之學佛，應該在菩薩行上學起。我覺得常惺法師是一個真學菩薩行者，故我們今日追悼常惺法師，對這一點應當特別留意。

菩薩，大略是大智大悲之義。梵語菩提薩埵，華譯覺有情者。分析言之，菩提即為上求的阿耨多羅三藐三菩提；薩埵乃是下度的無量有情；以此上求下度而成能自利利他的菩薩。究其特點，在發生甚深的大悲心；而大悲之發生，又由通達諸法實相，即由空去我法二執之大乘勝解相應所起。大悲菩提心，從大乘勝解相應乃起，故菩薩行亦應從此處學起。所以，真正的發大智大悲菩薩心者，必須於了義大乘得其勝解，方能真正發起大悲菩提心。

何為大乘勝解之扼要處？大乘佛法的宗要，在於說明因緣所生法，一切自性空，一切唯識有。先說因緣所生法一切自性空義，此在龍樹菩薩中論有偈云：『因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義』。此偈直說從因緣所生起的有為諸法，乃至所謂非生非滅的無為法，其觀念名相亦皆為因緣所生法。如是因緣所生法，龍樹菩薩說：法即是空——宗，因緣生故——因。後有繼承此宗的佛護菩薩曾說：『諸法因緣生，諸法自性空；諸法自性空，諸法因緣生』。如此反復言之者，以諸法仗因托

緣而生，離去因緣別無自體性，故曰諸法自性空，以無法之自體故；反之，此亦正是要以自性空故說明諸法因緣生。假如諸法有固定實體，則不必從因緣生，不必要因緣了。總之、這反復推闡的因緣空空因緣真理，正明無作無受，因果不亡。若未澈了此理，則必誤解為佛法談空，是撥無一切因果的謬論了。殊不知佛法的空義正是明因緣生法的，所以龍樹菩薩又說：『以有空義故，一切法得成』。這樣的談空，著重在顯示萬法因緣生。假使不是空的，則眾生固定為眾生，佛固定為佛，世間一切皆定實，善的永久為善，惡的永久為惡，則便是死的世界了，這還有什麼佛度眾生，眾生成佛呢？這樣佛法及世間法皆不得成就了。所以佛法之談空，是依空義徹顯因緣所生世出世間的因果法無不可成，使宇宙萬有變成活潑潑的宇宙萬有；有佛可成，有眾生可度，令一切苦惱的人類皆有向上增進的希望。

空的定義，是當體即空；以因緣生法皆無固定之物體故。雖然仍有森羅萬象，宇宙世界儼然的存在，但此諸法皆是依時間空間等種種因緣合成而有的，要有此因緣和

合方成森羅萬象中的某一法某一物。譬如人，要色受想行識的五蘊諸法，要有父有母此時此空等因緣聚合而後可假名之曰人；一切法之假以成立其名相，亦皆如此；究其實體即不可得，故曰當體即空。此即空中因緣和合而有的任何一法，此法皆從因緣生起，輾轉幻起萬有萬法。雖所安之名字各別不同，但其正當和合成立時，則恰如有人執鏡艾就太陽取火一樣，因人之執艾與鏡及正對太陽等眾緣會合，方能取得假名之火；若無太陽，雖有人持鏡艾即不能出火；單有太陽而無鏡艾與人，亦無可取火；所以此火固非定物。因緣所生的萬法無不如此，故一切法皆是假名安立也。

復次、此萬有的假名法，以其自性本空故，隨安一名皆得；所謂空假不二，即假即空故。或全空無假，或全假無空，則又非空非假，如是空假雙亡或空假雙照，即為中道。這是空宗佛法的大意。

次說大乘唯識義。大乘唯識的宗旨，今亦作一偈來說：「因緣所生法，一切依識有；所執自性空，即是圓成實」。在般若宗說因緣所生法，先明即是空的勝義諦，然

後明假明空空假不二之中；在唯識宗則就因緣所生法先明其皆依識而有的依他起，然後明所執空以顯中道圓成實。這其中的差別原因，是因為當時的佛教環境不同：龍樹為對破一切有部而建立大乘根本義，故從空義發揮；無著、世親繼承龍樹空義，為對誤執空義而撥無世出世間一切因果，失了向上的希望心，成為慵懶的惰性，甚至不畏惡業惡報，結果破壞了因緣生法的因果，這是佛教的危機，所以無著、世親力說因緣所生法一切皆依識而有。破惡取空，側重在因果相續的義上闡明。

因果相續的說法，是將世出世間一切因緣所生法，析為色法、心法及心所法等。

此諸法各有其因以引生其果，輾轉熏起相續不斷，所以有依他起性，遍計執性，圓成實性的三性安立。大致說來，依他起性的色心諸法，正是因緣所生法。遍計執性的法，則只是實無而執有的假名；如有人執龜有毛，兔有角，或認繩為蛇等等，而實際龜既無毛，兔亦無角，繩子更非是蛇，故遍計所執但名無實。至於依他起性法，則須藉因緣完備而有，如盆花要有種子及水、土、日光以生起等，異於空花兔角。此中所謂

的因緣，亦非泛指，應限於切要的勝緣與特有的親因。依這種因果理法所講，假如具有淨勝的要緣特因，則便一定能趣得其應得之善果，令人可生起向上希願。色心諸法各各作因的種子及各別成果的現行，又皆熏習依持在第八識心中，所謂賴耶受熏持種者是。種子起現行，現行熏種子等等，皆依識有。但應該注意的，這所謂「有」，要分二種：一、因緣生法有，二、分別假名有。種子變現行，或現行熏種子，兼因緣生法有；反之、龜毛兔角及繩蛇、空花等，只是分別假名有。但說二諦的，混稱假名俗諦，未辨於因緣有。

復次、應注意者，即無漏的清淨法，亦從因緣生而有，故發大乘心，行六度萬行的大乘菩薩，歷三大阿僧祇劫修積福德智慧，以成其阿耨多羅三藐三菩提的無上聖果，亦無不依識轉變而有。即此所析明的世出世間因果理法上，若能把向來遍計所執的自性遣空時，即顯圓成實性。

關於空有二宗的教義，空宗談空，太偏重于緣，而忽略了因的重要；有宗有鑒及

此，因而即偏重于說明親因以為之補充，復就因緣生法以明其依識而有。然印度後期的唯識論師，有太偏於有的傾向，故有後期的空論師起而難破。要之、空有二宗之相偏，適為相成，所謂空有二門，會歸一實，此即今天所欲說明的大乘要義了！也即是追念隨學常惺法師菩薩行所應生起的大乘勝解。（大慧記）（見海刊第二十卷等六期）

從慈悲為本方便為門以明字經大旨——佛法要旨

——二十三年七月在廬山大林寺講——

一

今天開講的，是「佛說字經」。講這部經，須先將這部經的要旨說明；說明這部經的要旨，也就是說明全部佛法的要旨了。佛法的要旨是甚麼？平常在民間最流行的佛語有：『慈悲為本，方便為門』這兩句話，可以把全部的佛法包括無餘，所以現在特別說明這兩句話。

慈悲，是佛教施設的根本，也是佛教本質的顯現。慈是能給與一切眾生的快樂，

悲是能消除一切眾生的痛苦；「慈悲為本」，那就是說佛教的本身是慈悲的。佛教所施設的一切法門，佛教所造作的一切事業，統統是慈悲的。佛教的信徒，不論是那一類，從平凡的信徒進而至修出世法的聲聞、緣覺、菩薩，都是慈悲的人。由修習而成的佛陀，即是慈悲的圓滿成就者。所以、我們可以說：佛法雖無量無邊，但除慈悲心外，就無佛菩薩，也沒有佛法可說。

慈悲心，是多麼好聽的名詞！具足了慈悲心的人，以慈悲心為根本去作一切佛法業，固然是再好沒有的。但必須有「方便為門」的種種方便妙門，纔能得到美好的

結果。舉個例子來說：譬如這夏天的天氣很熱，人是很容易生病的，尤其是勞動的苦力農工。我們對於這些苦人、病人，發起救濟他們痛苦的善心，這種心理固然是慈悲了。我們在發了這種心之後，要想徹底的做成這件事以滿足我們的願心，那就非有方便不可。這方便，就是去聘請醫生，購買藥品；在醫生又須能善診病相，在藥品又須選擇善料，對症給藥；並規定施診的時間和限制等——這些事都是方便作用。假若我

們沒有這種種方便作用做門徑，那末，救濟貧苦病人的一點菩薩慈悲心，就不會辦得成功了。佛法中的救濟眾生，也是一樣的。故佛法的本質，雖說完全是慈悲心，但必要由方便妙門去表現出來。從這，可以知道以慈悲心為根本的佛法事業，在人間世中，是必須有適當的合宜的好辦法，纔可以辦得出好的結果來；一切眾生或全人類方能得到佛法的恩惠，受到佛法的利益！

明白了要慈悲為本才是佛法，那末，真正的所謂「佛陀」者，其心境完全是慈悲，佛的本身也就是慈悲心，除去這慈悲心外，更沒有甚麼佛可得，也就沒有佛所施設的法了。佛就是慈悲，從此慈悲心為本，而真正的具足種種功能力量的方便妙用去做成慈悲事業，就是佛或是菩薩。在一切佛教經典中所說的法門，沒有那一種不是說明這佛的大慈悲心、大方便用，使一切發心的有情去圓成這大慈悲心、大方便用。這樣，我們可以推論出佛法的要旨：三藏的聖教，都可以這兩句話來作結論，因為這兩句話是佛法的本質，也是佛法的全體大用。如果有人來問我：「佛法是甚麼」？我們

可以立刻回答他：「佛法是慈悲為本，方便為門」。

二

這兩句話，雖是中國民間所流行的最平常的通俗佛話，說來也似乎是很容易的，但是確確實實去體會一下，把這兩句話實行起來，那就是最不容易的事情了，真是「說來容易做來難」！發了菩提心去學菩薩行的人，能將這慈悲心方便用漸漸地修學，以佛陀為目標，希求達到圓滿成就這慈悲方便的大覺地位，這就叫做修學慈悲方便的菩薩。若能修習圓滿，究竟完成這慈悲方便，而能普遍的去救濟一切有情，教導一切菩薩者，就是佛陀。菩薩和佛陀是不容易修學的，所以說這兩句話雖是容易，要做到功成果就，卻的確是不容易的事了！何以不容易做到呢？因為慈悲為本，就是一切所作所行都要以慈悲心為動機，從這慈悲心的動機去作一切修行度人的事業。在作修行度生事業的時候，心裏須毫無為己私心，赤裸裸的表現出完全是為著眾生。離開眾生便沒有菩薩心和菩薩業，所以菩薩的事業，就是慈悲眾生事業；眾生的痛苦，就是菩

薩的痛苦。觀眾生之苦不能不去救度，而救度眾生，就是完成自心的慈悲。這種心念才是菩薩的心念，也就是真正的慈悲心念；這種事業才是菩薩事業，也就是無相的大方便用。凡學佛而發心修學菩薩行的人，平常作一切事業，都應該常常觀察自心的動機，是善是惡？這件事業的發展，是有益眾生，還是有害眾生？假若有少分的多分的或全分的是慈悲的動機，更能以方便善為施設，乃漸漸可以成為菩薩，可以修學菩薩行。

但在平凡之人的眾生，要作一切事業，頂好自己先觀察一下，也就是古賢說的「三思而後行」。若能反省，就可以見到我們平常所有的心念，表現得最有力的，第一是貪心，一切的事情，大都是以貪心為動機的。貪心是為己為私的一種欲望，也就是佔有欲，想將非己所有的佔為己有。這種貪心也有深淺不同，約分數種：一、貪他人所有，二、貪現生富樂，三、貪來生福報，四、貪名流萬古，這是貪心所趣。還有因對境的不同，從貪心為出發點，貪求不遂，就生起第二瞋心。瞋心、是對他損害的心

念，從瞋心的動機上，可以做一切的害生惡業，這也是我們平常最容易起的心念。這瞋心的生起，還是由貪心為增上助緣的。第三癡心，癡是不明白事理，就是無明、無智慧；我們平常現起的貪心、瞋心，完全是因為不明事理，所以無明無智慧的愚癡心，是菩薩行的根本障礙。

我們人類，昏迷顛倒，一舉一動，念念相續的心理，可以說完全是貪心、瞋心、

癡心；一切的事業行為，也都是以這三種心為動機而去造作的。這樣、平常的心理既被三毒心佔有，慈悲心就不會現起的了。慈悲心的動機不能存在，方便用也不能存在，因為方便是以慈悲心為根本的。假若方便用沒有慈悲心為根本動機，而以貪、瞋、癡心為動機，這方便用反可以助其為惡，使貪瞋癡的惡行得一種增長滋盛的便利，這樣的方便也就成為惡用了。從此看來，菩薩心行，慈悲和方便缺一不可，在煩惱繁重的有情界中，想體現慈悲和方便，是件極不容易的事情啊！

三

依前面所說，我們凡夫想做大慈悲心、妙方便用的佛陀，是不容易的事。然而、我們發心學佛的人，又不能不去修學。我們如何才可以去做「慈悲為本方便為門」的菩薩行呢？完成了慈悲方便的菩薩行，纔能去實際上利濟眾生，任運自在救護一切，這裏應該注意須藉智慧的功能了。智慧就是般若，就是明白事理契證真如的無漏智慧，能根本對治自心的無明愚癡。若沒有這般若智慧來斷除根本的愚癡，一切的煩惱便無法斷除，煩惱不斷，要想起心動行皆以慈悲為本方便為門，是決不可能的事。這樣，我們要想將自己的貪心、瞋心、癡心等一切的不淨煩惱，澈底改造成菩薩的心行，確是最主要的一點；學菩薩行就在這一點，成佛度生也不離這一點！

前面說過，貪心、瞋心是由於不明事理的愚癡心而生起的，可見愚癡心是煩惱的根本。這癡心所不明白的事理，就是不明白眾生無我、諸法無性。一切法皆因緣所生、畢竟空寂，無有自性、無我無我所；而眾生在緣生性空上，妄執有我、妄執自性，這就是無明。無明既不明事理真相，違反了緣起性空的諸法實性，就會執有我相；一

執有我相，自然而然的就執我以外的對方為非我，有了我與非我的執著，自他的界限、彼此的分別，是越發有了甚深的妄見妄習。就從這種我與非我的自他彼此角立相對上，生起為我的貪欲心來，為我而去妄貪，祇顧自己的利益，不管他人的苦樂。貪不到的時候，就起瞋心。有了為自己的貪心，就是根本的不平等；從貪心生起瞋心，不能愛護他人，就無復慈悲；在無平等慈悲心的行為上，就無惡不可為了！這樣，「慈悲為本」的一句話，在眾生方面，卻是變成貪瞋為本了。

現在，我們生為人類，遇到了佛法，我們想學到菩薩的地位或佛的地位，並不要怎樣的向心外去希冀妄求；只要我們依著佛的教理，來觀察自身的心行，是否平等、慈悲？若發現我們平常的貪瞋心猶有勢力，就應用方便的辦法來調伏。在這裏，我們必須依著智慧力，明白諸法的事理真相，斷滅愚癡，除執離障；然後乃證得無我我所，諸法無性的二空理，而得成平等慈悲。

不明白一切法的事相，就是因為有我執；由有我執，就會生起煩惱障；由煩惱障

造無量業、流轉生死，受大痛苦，不能證得解脫涅槃。不明白一切法的理性，就是因為有法執；由有法執，不能如實了知通達法界諸法，就成所知障；由所知障，障真實智、迷真實境，不能證得無上菩提。有了這二種執著，二種障礙，常在我與非我、此法彼法等一切對待上分別，一有對待就不平等，由此不能成為同體平等的大慈悲心。若學習般若智慧，破除二執、斷除二障，乃可圓成同體平等的大慈悲心。

四

我們若於佛法發了真實修學的心，明白了有些事理，想從自己現在的凡夫身心，漸次修養轉依到佛果的身心，就要從破二執斷二障下手用功夫。在此用功上，有兩個方向：一者、消極的，就是破斷執障；二者、是積極的，就是證理成德。由二空智證二空真如——於一切有情平等的慈悲根本，才能廣度眾生，故曰「慈悲為本」。「方便為門」的門，是可通達的意義，有阻塞的能通過無礙，就是門義。我們若要具足慈悲的體用，換言之，就是想成佛度生，我們想從眾生一邊達到佛果功德一邊，這必須要

有能溝通透過而無礙的法門不可！因此，真能從慈悲為本而得成慈悲事業，必須有「方便」以為門。在這點上，就需要有方便門了。

怎樣成就這通達的方便門呢？第一、必須修集福德智慧的種種資糧行門。如說修

六度萬行，使萬行六度完全具足圓滿，纔能成就成佛度生的一切方便；同時也就是圓滿成就了慈悲為本方便為門的佛法。在佛果上說，由萬行圓成，即能成就佛果三德——智德、斷德、恩德。三德成滿，就能起大方便用，隨機應變，廣作佛事。在這大方便用上，以度脫眾生為目的，而作一切度眾生事業，唯宜是適，不可以凡夫心境來測量思議。所謂大用現前，不存軌則。因為不存軌則，才能極盡方便妙用的能事，才能滿足慈悲的本願。古德當機施用，往往見到些不近人情的話，或者和人情世俗相反的語句、譬如說：『輪刀上陣，亦是佛法』。又如「歸宗斷蛇」，「南泉斬貓」等。像這些語句、行事，是不可以平凡的眾生心境來推測的，這就是修學菩薩行中從慈悲心所起的勝妙方便。然而我們應該知道，這種方便的用意和功用，的確是能使聞見他

的人，得到佛法的利益。表面似與世俗一樣，而他的妙用卻是絕對不同。在這樣的妙方便用上，菩薩的度眾生行，無微不至，無法不用。對於眾生恩威並施，大機大用，或令眾生愛，或令眾生畏，或不令生愛生畏，而總歸是令眾生斷苦得樂。若眾生悟入空性，得大快樂，菩薩的妙用方便，亦更無可施。所以佛法的方便法門，雖是無量無邊，其實都是為了完成慈悲的方便。

五

總結前來所說，若問「佛法是甚麼」？便可說：「佛法是慈悲為本，方便為門」。依體用說：從慈悲的本體起修方便妙用，由凡夫修行以至成佛的功德果海，就有人天乘的佛法、聲聞乘的佛法、緣覺乘的佛法、菩薩乘、佛乘的佛法。經過歷程上所修的方便法門，有三皈法、五戒法、十善法、八定法、四諦法、十二因緣法、六度法等無量無數的方便門。依修學的進程階位來說：有人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛；菩薩所經過的十信、十住、十行、十迴向、四加行、十地、等覺等無量階位。

在修養成菩薩與佛的福德智慧，圓滿慈悲為本方便為門的佛法，要修學真、俗二智。由修真智故，能證諸法真如法性；於所說境一切無礙，破二執、斷二障、證二空真如而成大慈悲心體，圓滿菩薩六度萬行，具足修習福德智慧，於眾生恩德並施，利濟一切，成妙方便。從未發心學佛法的各個根機，既有高下不一，在佛法下也就有淺深的差別了。若人修習一分俗智，他不能成就大慈悲本妙方便門，這種有情就是人天乘。其一分俗智所修習的三皈、五戒、十善、八定法，也就是五乘的共法。若人能修俗智又能修習一分真智的，仍是不能圓成大慈悲本妙方便門；這類的有情，他修一分真智故能斷煩惱、了生死、出三界苦，成就自利功德，是聲聞乘和緣覺乘。其所修習的三皈、五戒、十善、八定、四諦、十二因緣法等，也就是三乘的共法。若人能具修真、俗二智，得成大慈悲本，施設妙方便門；這類有情，在修習過程上就是菩薩，若至圓滿，就是佛陀。所修的六度、四攝等法，也就是大乘獨勝的不共法。現在要講的孝經，也就是修習大慈悲心妙方便行的菩薩行門。

上面所說的意思，總括一句：目的是「慈悲為本，方便為門」；完成這無上目的所用的方法，就是修真智而成大慈悲，修俗智而成妙方便。這就是很簡單切實的佛法要旨。（法航記）（見海刊十五卷八期）

成大乘論

——民國五年在普陀作——

- 皈心分第一
- 述意分第二
- 性相分第三
- 迴向分第四

皈心分第一

皈心無方自心體，自心常如真實性，廣大清淨德相海，無礙圓明微妙用。及彼滿成大菩提，究竟正覺自心者，剎身莊嚴不思議，願輪平等周法界，大智大悲大修行，無量無盡無上士，遍入同體微塵國，利喜眾生窮未來。出世正道解脫聖，受用三昧真寂樂，與彼種種隨意欲，五乘發心趣果者，積集福德禪定力，有大功用大方便，善能主導諸世間，護持正法為饒益。自心情與無情類，空散消沉斷命品，形形色色毛塵種

，一切融遍如來藏。我今略說少分義，迴施安利人非人，望垂加被同攝受，隨喜成就無間歇！

述意分第二

何因何緣作大乘論耶？曰：為開陳自宗，簡擇融攝一切宗教故。何因何緣簡擇融攝一切宗教耶？曰：覺悟有情之迷罔故；遣除習俗之封執故；隨順習俗名言，略開示自心本性自智本德故；引發有情信樂，漸證入自心本性自智本德故。交蘆子曰：夫自心本為迷罔封執，迷罔封執在乎有情之展轉積習，有情展轉積習之迷罔封執，還即有情之自心。一切有情皆吾同體，一切有情之迷罔封執即吾心之迷罔封執。自心覺悟遣除自心之迷罔封執；新沐彈冠，新浴振衣，理有固然，事所必至！其充生乎不能自己者，又豈有待而然哉？

性相分第三

交蘆子曰：有法爾之常道，有證成之定理，有觀待之體象，有作用之德能；貫待

乎體象德能之常道定理曰性，充塞乎常道定理之體象德能曰相，非性不相，非相不性，性相同根，言說殊致。問曰：何為說性耶？曰：為印定名理故；是觀念真妄所由分故。何為說相耶？曰：為緣起想思故；是言詮本末所依止故。以何性幾性印定名理耶？曰、有三性：一者圓成實性，二者依他起性，三者遍計執性。以何相緣幾相起想思耶？曰、有五相：一者自相，二者共相，三者差別相，四者因相，五者果相。

問曰：奚謂圓成實性？曰：訓其名義，則圓者遍融明妙，成者滿善淨樂，實者真常一如；而明淨即實、妙常即成、如滿即圓，故此三義不可離滅。舉其定理：則真有妄無，凡真者一切具足，是名圓成實性。奚謂依他起性？曰：訓其名義，則依者藉仗，他者因緣，起者轉變；轉變之相、即是因緣所作，因緣之起、由於互相藉仗，仗因藉緣、乃成轉變之相、故此三義不可離滅。舉其定理：則名實玄紐，有而不真，一切如幻，是名依他起性。奚謂遍計執性？曰：訓其名義，則遍者真理周遍，計者取相妄計，執者逐名迷執；非取相妄計不致逐名迷執，非逐名迷執不障真理周遍，非真理

周遍不顯計執迷妄，故此三義不可離滅。舉其定理：則有妄無真，但離妄見一切空寂，是名遍計執性。而此三性又各互具，以互具故得論九種：一曰、圓成實性之自性，是圓成之實體，亦是依他遍計之還滅；二曰、圓成實性之依他起性，是圓實之成德，亦是無漏依他之緣起；三曰、圓成實性之遍計執性，是成實之圓用，亦是遠離計執之遍觀。四曰、依他起性之圓成實性，即是因源緣本；五曰、依他起性之自性，即是轉變幻相；六曰、依他起性之遍計執性，即是交藉相仗。七曰、遍計執性之圓成實性，即是遍觀法界之概念；八曰、遍計執性之依他起性，即是計相立名之亂想；九曰、遍計執性之自性，即是執名為實之倒見。而此九種，又相離合，離合互殊，真妄相雜，是故轉成重重真妄差別。然轉成重重差別者，但增語轉，非實義也。

試以方理，巧為譬說：今有多人處深山中，常觀日輪從東山出，漸漸昇空，向西山沒；如是乃至有人處海、處村、處市，各依所處觀日出沒。夫人心日光，交涉相遍，隨心方位，隨人行止，見日東出而從西沒，盡宇宙人皆如是觀，本是圓成實性。今

日從東山出向西山沒，如是乃至從東市出向西市沒；蓋是處山、處海、處村、處市之人，習見不同變呈礙相，則依他起性也。若取此礙相，決說日輪東山所出且有出穴，西山所沒必有沒藏，除此深山更無日輪；設山之東復有人者，定見日輪，但從西山起

往西方；設山之西復有人者，定見日輪，但從東方來入東山。如是處海、處村、處市各如是說，執為實然，是遍計執性矣。人心日光各住自相，即是圓成實性自性；心日相緣東出西沒，是圓成實依他起性；盡宇宙人皆如是觀，是圓成實遍計執性。人日山村各住自相，是依他起圓成實性；日出東海或沒西市，即是依他起性自性；山村海市各各方位，是依他起遍計執性。東西方位宇宙普同，不以山人礙見轉移，是遍計執圓成實性；分別日是東市所出，或分別是西村所沒，或依同山同海之人先所分別，隨順計著，是遍計執性依他起性；執此分別決為實然，更增文飾互相告教，諍然諍否起諸煩擾，種種推求逐妄不休，即是遍計執性自性。

遍計執性純無、非有，宇宙方位亦心觀念，若離人心決無方字，執為實有純妄非

真。依他起性亦無、亦有，亦真、亦妄，人日山村自相當有。村觀則東，海觀則西，此東西觀實義皆無，人日山市合成礙見，日出東山或沒西市，其相幻有。圓成實性，人體日光宇宙方位，皆唯心故，純有、非無，純真、非妄。此三定理，不可引轉；可引轉者，但由所處各各礙相，妄見取著而有差別。有定理故，故有真妄；有轉相故，故有差別；說此差別，即是增語。隨順山海村市之人所有名言，令得解悟，引以超出山等礙相，同觀大字，心光圓遍，與不思議自由妙用，受無障礙平等真樂。故設三性甄擇名理，法喻難齊比顯微分，而其重重真妄差別歷事而辨，不可備陳。交蘆子曰：試舉三性以釋三明：學術一明但遍計執，人倫明兼依他、遍計，唯宗教明有圓成實。問曰：奚謂自相？曰：自在之體，是謂自相。唯無分別現量智得，從安立諦即智即得。非安立諦無智無得，一相無相，一性無性，離諸戲論，絕諸對待；雖復遠離名言想念；名言想念皆託之起。若無此一，不有後四，所謂「無不從此法界流，無不還歸此法界」者是世。奚謂共相？曰：大共之名，是謂共相。一名既生，二義隨待，如

曰有為，即非無為，有為無為攝一切法罄無不盡，故曰大共。如是乃至有物無物，有情無情，有言無言，纔立名字便有異共，同者則共，不共則異，所謂「自無以適有」者是也。奚謂差別相？曰：共中之別，是謂差別。如曰：「有為」，有為之法總該心物，即是共相，有為中物是差別相。又如曰「物」，物為共相，物中之人是差別相。又如曰「人」，人為共相，人中之舜是差別相。又如曰「舜」，舜為共相，舜目重瞳是差別相。累差積別，巧歷莫窮，則謂「自有以適有」者是也。奚謂因果相？曰：就差別相責其生緣，今得如此先當如彼，即果窮因，是因相也。以先如彼故今如此，察因知果，是果相也。此因果相實無前後，以此故彼，以彼故此，二相同現，一念並著；所謂「如稱兩頭低昂時等」者是也。交蘆子曰：法法莫不徹本該末，故茲五相，一切同具。思想有封，言詮斯殊，試舉五相以歷三明：則人倫明唯後三相，而學術明但無自相，在宗教明，遍攝五相。

交蘆子曰：由相觀性：自相、即是圓成實性，差別、因果、是依他起，共差別相

、是遍計執。由性詮相：則自相及五相之體、皆圓成實，後之三相及五相之事、皆依他起，共相之理及五相之名、皆遍計執。淵哉性相，義類無邊！大綱掄舉，綱目可尋。

迴向分第四

交蘆子曰：乘者、運也，法輪恆轉之謂運。乘者、載也，性空普容之謂載。即運是載：生死如實際，涅槃等虛空，佛不度眾生，眾生不成佛。全載為運：一切有情心中之正覺、已乘今乘；一切正覺心中之有情、今乘當乘；盡乎十方無內無外，極乎三際無始無卒，唯茲一乘，故曰大乘。詮大乘義是大乘論，持大乘論是有情心，即有情心得大乘體，本不曾壞今亦無成，本自完成今亦無作；無作如是作，無成如是成。我交蘆子已略說竟。願見聞者速登正覺！（見海刊一卷十期）

對辨大乘一乘

——民國十一年春作——

去秋北京講法華，嘗略論大乘即一乘，謂大乘之大有遮表之二義：一、遮餘非大故名大，謂揀除餘乘非大乘故，非此不彰大乘殊勝，然對餘乘名大，故為相對大乘，即三乘五乘中相對安立之大乘也。二、表此是大故名大，謂直顯當乘是大乘故，非此不彰大乘普容，但約當乘名大，故為絕對大乘，即一乘無量乘絕對圓融之大乘也。凡言大乘任運具茲二義，諸經論中或聊舉一義以談，隨宜別說，法實無虧。昧者齊名定旨，逐句封宗，不知一乘即大之轉名，雖有二名名無二實，以體相用皆平等故，乃橫見大乘一乘之異，是非穿鑿，曲辯多端，徒益乖競，無加法利，豈通人之所樂從哉！或謂既成二名便有二義，若無二義何須轉成二名？曰：謂依分位設此差別：一者

、佛自住大乘，常以大乘法化諸大心，故唯此直顯是大之一大乘耳。時或遇有須用餘乘化導之根性，即施設餘乘化之，同時直顯是大之一乘以與餘乘相對故，即轉為揀除非大之大乘。迨一期餘乘之化既終，仍唯直顯是大一大乘存，故轉名一乘。二者、能運載有情出惡趣至於善道，則五乘皆有功用，故有相對人天聲緣四乘之大乘。能運載有情出三界分段生死至於生空涅槃，則三乘皆有功用，故有相對聲緣之大乘。但餘乘之體相用，至既出三界分段生死之域則便失滅，失滅則失其相對，而唯自運至如來位，運他無盡之大乘存，故轉名一乘。悟但依分位差別而轉名，則能善巧隨順，不致逐名生執。然大有方廣之義，以方正之體相顯殊勝，則遍揀一切高標大乘，故恆相對有餘乘；以廣博之性用顯普容，則遍收一切圓攝餘乘，故恆絕對唯一乘。則大乘、一乘雖無二，大乘具一乘圓攝之義，一乘缺大乘高標之義，故當以大乘為正名，一乘為變名也。迷者取「三乘中大乘」對辨別有「三乘外一乘」之勝，不知唯一大乘故名一，絕對不二故名一，今對三辨一，則三與一成二，反失一乘之實也。

前者雖略論如此，但古師執異見者多，末流沿習視為固然，蓋法華、華嚴諸家蔑不然也。法華諸師盛於光宅，華嚴諸師烈於賢首，故取二師之言辨之。

光宅師云：法華臨門三車即是權教三乘，四衢等賜大白牛車即是實教一乘，以臨門牛車亦同羊鹿，俱不得故，並無體故，諸子皆索故。

今辨此文，先引經證。譬喻品曰：『為說三乘聲聞、辟支佛、佛乘』。又曰：『當得三乘聲聞、辟支佛、佛乘』。又曰：『若有眾生、從佛世尊聞法信受，勤修精進求一切智、佛智、自然智、無師智、如來知見、力、無所畏，愍念安樂無量眾生，利益天人度脫一切，是名大乘。菩薩求此乘故，名為摩訶薩，如彼諸子為求牛車出於火宅』。又曰：『是諸眾生皆是我子，等與大乘』。又曰：『初說三乘引導眾生，然後但以大乘而度脫之』。又、『能與一切眾生大乘法』；又、『於一佛乘分別說三』。於此經文，可見數義：一、法華中佛乘、大乘、一乘之三名，其義通用無別，故初於三乘中說為佛乘，次又以求牛車喻為求大乘，次又以等與大白牛車喻為等與大乘，

次又以初說三車後但與大車喻為初說三乘後但度大乘，次又以不分別說為三者曰一佛乘，可知三種名義俱通用無別。二、求牛車者所求大乘，既即是求一切智、佛智、自然智、無師智、如來知見、力、無所畏者，試問超如來知見之外，更將何法為大白牛車之一佛乘？三、三乘中之大乘既名佛乘，應即是不分別說三之一佛乘，謂逐機宜分別說時則聲緣二乘相對為三，隨佛意不分別說時則唯有此一佛乘而已。若猶云離此佛乘外別有一乘，則彼所云別有之一乘應非佛法，以在佛法外故。四、等與大白牛車既明文是喻等與大乘，初許三車後但與大車既明文是喻初說三乘後但度大乘，若猶云離大乘外別有一乘，是明與佛語違抗也。

次申義成：大白牛車之大佛乘，總以「佛之知見」為體用，約義解說則大白牛是真如無分別智，大寶車是具德妙莊嚴智，雖發心求大乘之菩薩，未登地前但依所聞於佛之大乘教理為境，起修諸大乘行，未證體智先已出三界煩惱——攝論等有義初地已

盡斷煩惱——故求牛車者亦不妨與求羊鹿車者俱不得車、並無車體、皆索於車也。然

法華本為會二乘入大乘，故於大乘不深分別，其實求牛車者與羊鹿車者，雖以佛教門出三界苦時，俱不得車、並無車體、皆索於車而大有不同也。一、求大乘者於佛乘之教理行證，但以求證為「不得」、「無體」，而以求證為「索」，故其得大白牛車者即登地證入佛之知見也。二乘則於佛乘之教理行證都未曾有為不得、無體，而以求有為索，故其得大牛車者，但先得佛乘之教理，於行證則從佛授決於將來得之耳。二、二乘於法華聞從前所修證之二乘行果，皆是為一佛乘所施之方便，故今皆與授記成佛，殊非本心所期；若本求大乘者，則雖證得佛知見，亦得其本心之所求耳。或謂：四衢道中授諸子大白牛車時，皆云「非本所望」，則大白牛車應亦非本所求之牛車也。然此云「非本所望」，求大乘者之非本所望，不同求二乘者之非本所望，二乘以得聞開示有佛知見為非所望，大乘以得證入佛知見為非本所望。佛知見既本所求，何以證時乃云非本所望？以從前但依教義解行，今得親證，迥然不可言思，故非本所望。經云：修多羅教如標月指，若復見月，了知所標畢竟非月，一切如來種種言教開示菩薩

亦復如是。此明菩薩已入地者隨順覺性，親見月時了指非月，故非本所望耳。於此可知不應於大乘、大乘生異見，將大乘屬於權教之三乘，於大乘別立實教之一乘也。

賢首華嚴教義分齊，料揀一乘大乘有十義別：一、權宜別，同光宅師所辨。

二、教義別，謂經云以佛教門出三界苦，三乘中大乘但是教而一乘方是義。辨曰：此所云義，於教理行果四法中，指理言，指行言，仰指證言？指理、指行，則求大乘者本由聞大乘出三界，雖未能盡大乘法，然固有大乘理行矣。二乘但依二乘理行出三界，故於大乘之教亦未能有。指證以言則可未證，雖然未證，大乘固必趨至乎「證」而具足乎教理行證；故若但以「證」為一乘，則大乘具教理行證，而一乘則但大乘之證耳。

三、所期別，謂經云非本所望故，大白牛車非本所求之牛車故，此已見光宅師所辨。

四、德量別，謂宅內言牛車不言餘德，露地所放大白牛車，廣敘車德、牛德，其

德量不同故。辨曰：此但前後法喻互為影略以避文繁耳，何足據以為異乎？不見宅內所求之大乘法說中，嘗云求一切智、佛智、自然智、無師智、如來知、見、力、無所畏等乎？此非即言大白牛車之德量乎？故合前後法喻觀之，即知其無異也。

五、寄位別，謂本業、仁王經及十地、攝論等皆以初二三地寄在世間，四至七地寄出世間，八地上寄出出世間；四地至七地寄三乘，八地上寄一乘；八地上與七地下別，故一乘異大乘。辨曰：今謂大乘總包世間出世間及出出世間，若但以出出世間為一乘，亦名大乘中之一分，非可離異於大乘也。

六、付囑別，引法華云：『未來世若有信如來智慧者，當為演說此法華經，令得佛慧故；若不信受者，當於如來餘深法中示教利喜』。謂餘深法，即大乘也，非一乘故云餘，非小乘故云深，法華別意唯在一乘，故作此囑。辨曰：三乘中求大乘者既即為求如來知見者，應即是「信如來智慧當為演說此經者」，餘深法指二乘權法，非佛自住之唯一大乘故云餘，非世間故云深。或泛指若華嚴、若深密等無小、對小之大乘

法為餘深法，而專指會權皆實、無小非大之大乘為法華，此則法華與餘深法但分位有異，而唯一大乘無異也。

七、根緣別，引華嚴云：『菩薩摩訶薩無量億那由他劫行六波羅密，修習道品善根，若未聞此經，或聞不信受隨順，是等猶為假名，不得名為真實菩薩』。謂多劫修菩薩行，又不聞不信華嚴經，若非三乘權教菩薩，是何人也？辨曰：三乘中大乘既是求無上覺者，由教理行而未能證，即是未聞此經，或聞不信，此經指入法身為大乘之真實菩薩，此但於大乘中行證淺深之異，不得云於大乘外別有一乘也。

八、信順別，引華嚴云：『一切世界群生類，鮮有欲求聲聞乘，求緣覺者轉復少，求大乘者甚希有；求大乘者猶為易，信解此法甚為難』。謂賢首品正明信位成佛等

事，既越三乘，恐難信受，故舉三乘對此決之。辨曰：華嚴舉果令信，別以圓圓果海徹於寂寂因源之法名為此法，然此法亦大乘中之果法，謂發大心猶易，而於果法能圓信無疑圓解無惑為甚難而已，豈得指此為別有一乘哉！

九、顯示別，引華嚴云：『若眾生下劣，示以聲聞道；若復根少利，為說辟支佛；若有根明利，有大慈悲心，饒益諸眾生，為說菩薩道；若有無上心，決定樂大事，為示於佛乘，說無盡佛法』。辨曰：菩薩為大乘因，佛為大乘果，或宜聞說大乘因行，或宜聞說大乘果德，雖有因行果德不同，其為大乘無二。

十、本末別，引大乘同性經：『所有聲聞法、辟支佛法、菩薩法、諸佛法，皆悉流入毗盧遮那一智藏大海』。謂此文約本末分異，仍會末歸本，明一乘三乘差別耳。辨曰：此云毗盧遮那智藏大海，總指大乘之體相用大言，以佛法為大乘果法，菩薩法為大乘因法，聲緣法為大乘方便法，故皆攝歸於大乘海。猶圓覺之所云圓覺，與楞嚴之所云如來藏，皆指一切法從流出耳。

古近嚴別於一乘大乘者，其理由不外乎前之所述，但迷而局之則成別，悟而通之固無別也。若夫曲逗時宜而為一期方便之談，則於一為無量、無量為一之大乘法中，隨指一法以舉為最勝，亦何不可？迨妄情執著之既深，取作實法，則又不得不破其情

而使順於理也。對辨一乘大乘，即非對辨一乘大乘，觀者幸毋於中起分別焉！（見海刊三卷一期）

三唯論圖釋

三唯論圖釋

二 引教成立

甲 三唯論得名之依據

一、唯識論——解深密經：『諸識所緣，唯識所現』。

二、唯境論——成唯識論述記：『然清辨計總撥法空，為違中道強立唯境』。

三、唯根論——大佛頂經卷五：『十方如來異口同音告阿難曰：「汝欲識知俱生無明，使汝輪轉生死結根，唯汝六根更無他物。汝復欲知無上菩提，令汝速證安樂解脫寂靜妙常，亦汝六根更無他物』。

乙 三唯論建義之依據

一、『真性有為空，緣生故，如幻；無為無起滅，不實，如空華。言妄顯諸真，妄真同二妄，猶非真非真，云何見所見』？——唯境論。

二、『中間無實性，是故若交蘆，結解同所因，聖凡無二路。汝觀交中性，空、有、二、俱非，迷晦即無明，發明便解脫。解結因次第，六解一亦亡，根選擇圓通，

入流成正覺』。——唯根論。又、『如一見根見周法界，聽嗅嘗觸覺觸覺知，妙德瑩然，遍周法界，圓滿十虛，寧有方所』（六大章）！『用目周視，但如鏡中無別分析，汝識於中次第標指』（七大章）。根塵同源，縛脫無二，「識性虛妄猶如空華」。由塵發識，因根有相，相見無性，同於交蘆。是故汝今知見立知，即無明本，知見無見斯即涅槃無漏真淨』（第五卷）——可資參考。

三、『陀那微細識，習氣成瀑流，真非真恐迷，我常不開演。自心取自心，非幻成幻法，不取無非幻，非幻尚不生，幻法亦何立』？——唯識論。（見海刊四卷十期）

三 圖釋（註一）

釋此論圖，大分為二：一、釋題，二、解義。

初、釋題 「唯」者，獨此無餘義，謂除此以外更無所有。華嚴經言：『一即一切，一切即一』。天台宗言：『隨拈一法，無非法界』；謂隨拈一塵皆全法界，法界全體攝在一塵。如是，則一切法皆可唯矣。然諸法標別，備十八界；約類為言，則可

唯者有三：一、就六根界名唯根，二、就六塵界名唯境，三、就六識界名誰識。論如常釋。

次、解義 解義分三：一、依教建立分，二、依圖理解分，三、配攝諸宗分。初、依教建立者：「識」，即指眾生心。華嚴經云：『應觀法界性，一切唯心造』。又曰：『三界上下法，唯是一心作』。此唯心句，即唯識論之所宗本。在昔天親菩薩造唯識二十頌，自作釋論；又造唯識三十頌，有護法等十大論師作釋，已依楞伽、深密等經廣徵教理，確然成立，故唯識之論無容復贅。至闡揚唯識宗，以護法為最盛。而與護法同時有清辨菩薩，依中觀等論著掌珍論。據窺基成唯識述記，謂其主張唯境。近人作唯性論，亦屬唯境，故唯境之論亦經人說過，不俟繁引。至唯根之論，雖未有論師建立，若尋諸契經亦有確據，如楞嚴經卷五云：『佛告阿難：「汝欲識知俱生無明，使汝輪轉生死結根，惟汝六根，更無他物。汝復欲知無上菩提，令你速證安樂解脫寂靜妙常，亦汝六根，更非他物』。此言生死與解脫皆唯六根，更無他物，即是唯

根之義。又彼經立七大，於地水火風空識之外更說根大，亦是唯根論之特點。此但就楞嚴一經足以證成唯根論者已如此，其他諸大乘經論尚多可引證，恐繁且止。

次、依理圖解分：（註二）能唯之眼耳鼻舌身五根，對色聲香味觸五塵，故五塵可攝在五根。又能唯之意根，與法塵對，可攝法塵；意根又可攝六識心法：如是唯根論理善安立矣。能唯之色聲香味觸五塵，可攝眼耳鼻舌身五根。又攝前五識；其能唯之法塵，一分能緣者攝六識，一分所屬及能緣者攝六根：此唯境論亦可理善成立。六

塵為六識所緣相，故能唯之六識攝。但唯識論擴張識界談八識，故阿賴耶識為意識所緣通于法界；又意根一分即賴耶，眼等五根為賴耶之相分；末那亦意根所攝。如是，則八識攝六根、六塵盡，故唯識論成立。

三、配攝諸宗分：大乘八宗，唯識宗之屬唯識論固不待言。然南山宣律師談大乘律宗，其判教宗：一曰、性空宗，即指小乘各部；二曰、相空宗，即指三論畢竟空義；三曰、唯識宗，即指非空非有之唯識宗；故南山律宗亦應屬唯識論。至淨土宗則可

分二：其談自性彌陀唯心淨土者，如維摩經言『心淨則佛土淨』，但取自識上現起之相分，此純取自力者則應屬唯識論。其他一說，則託西方諸聖他心之相分為本質，以自心緣之現起相分，如鏡為自心，須託鏡外人形之本質方于鏡中現起人影，此自力他力兼取者，所託本質淨土應屬唯境論。天台宗言一心三觀從一境三諦而發，三論宗雖言畢竟空而空即是境，故此二宗皆屬唯境。密宗有金剛、胎藏二界；胎藏界說眾生生理性如藏胎中，開顯即為佛境，故當屬唯境論。金剛界說眾生本心與佛金剛智果無異，如楞嚴說『以果地覺為因地心』，故屬唯根論。華嚴說『一切眾生皆有如來智慧德相』，悟真心以起修；禪宗直指人心，見性成佛，在眼曰見乃至在意曰知，悟即佛性，無位真人在六根門放光動地，皆同楞嚴擴張根界，指現量心令直證者，故賢首與禪宗亦皆屬唯根論。（大圓筆記）（見海刊四卷九期）

（註一）此圖釋，原題「三唯論圖釋」，先見於四卷九期；十期乃經大師改定圖式重為發表。今合為一，以圖釋次後。

（註二）原文此處有三唯論圖，以重出故略之。圖以甲乙丙丁等分別，經改定紅藍黑三色及虛實二線，故釋文亦略易數字，以資統一。

再論大乘三宗

往者、嘗據「空」與「非空不空」，合說大乘為「一切法空宗」、「唯識圓覺宗」之二宗。然以唯識與圓覺猶可分也，故究竟顯了乃分三宗：

一、法性空慧宗……………無漏般若宗	}——基師義
二、法相唯識宗……………有為唯識宗	
三、法果圓覺宗……………無為真如宗	

此三宗之分，見於吾之論著者已不止六七次，其引證發揮者皆可按覆參核。今以瑜伽師地論第十云：『問：如世尊言：「是諸緣起非我所作，亦非餘作。所以者何？若佛出世若不出世，安住法性、法住、法界」。云何法性？云何法住？云何法界？答：是諸緣起，無始時來理成就性，是名法性；如成就性以無顛倒文句安立，是名法住

；由此法住以彼法性為因，是故說彼名為法界』。尤足引為誠證。故再論之：論云「法性」，此亦同名法性，乃為緣起及緣所起諸法無始時來理成就性，非安立諦不可施設，唯法空般若所通達，故以空慧為宗。諸無漏法從般若得，亦曰無漏般若宗。論云「法住」，此云法相，是安立諦如法施設名相，是識所緣唯識變現，故以唯識為宗。諸有為法皆唯識變，亦曰有為唯識宗。論云「法界」，此亦同名法界法，指法住，界指法性。法界一名，包上法住法性而言，在境即是性相一致，在智即是理量同時，此唯大圓滿覺佛正遍知乃能如此，故以圓覺為宗。或佛慧、佛知見為宗。此法界雖有時、有處、廣說一切有為法皆是無為法，若隨拈一法皆是法界等，而確為諸法真實如此之真如，故亦云無為真如宗。

然論法住、何故此云法相？法住一名知者鮮故，不通用故。法相一名與法住一名，義相符故。法相一名較法住一名，義尤顯故。

此三宗之差別何在？法性非安立故，一切名相不可施設故，唯用遮詞遣破，破如

可破，畢竟無一名之可得。故唯引發法空般若以通達之，龍樹系大乘學屬之。法相是安立故，施設諸法名相故，多用表詞成立，破亦為立，顯了無一法之在建。故當善巧唯識現義以貫持之，無著系大乘學屬之。法界非安立非不安立，遮表破立同時一致，施設不施設皆不可思議，故是如來大圓覺海之所印證。

此三宗之次第若何？在實證，由加行位入通達位，宗在通達法性之空慧；由通達位入修習位，宗在貫持法相之唯識；由修習位入究竟位，宗在印證法界之圓覺。在初心，則依法界圓覺以生信，依法相唯識以成解，依法性空慧以修行。故為兩重次第。初心、依聖口量起比現量；實證、依真現量成聖比量。（見海刊九卷三期）

大乘位與大乘各宗

——十九年春在閩南佛學院講——

- 一 發端
- 二 曩在「起信唯識釋」之發凡
 - 甲 地上宗自證而造論
 - 乙 地前依他教而起言
- 三 今廣其意以判各宗
 - 甲 以論立宗者
 - 乙 以經立宗者
 - 丙 以傳立宗者
- 四 各宗多明「境」或「行果」之別
 - 甲 性相門
 - 乙 觀行門
 - 丙 加持門
- 五 各宗唯是大乘中之偏勝相

一 發端

這個題目所蘊蓄的意義，為我十年來對於印度中國各大乘宗派、作有系統說明方

法之一種，我於大乘各宗，完全抱著客觀的態度去觀察各宗派不同之點，同時作融合貫通的研究以發見其遍融互攝的共同律。由此探究之結果，故發生如下之結論：

一、平等門——從此門看去，則凡是大乘的各宗，無論其為性、為相、為禪、為律、為教（賢首、天台）、為淨、為密，如所謂中國之大乘八宗，無一不從同一原則上，引共同依據的教理去說明去發揮，故宗雖有八，同攝入于大乘法海，平等平等，不得分判誰高誰下。

二、特殊門——從此看去，則所謂大乘八宗者，在大乘教理上取其一部分為所宗，各站在其自宗地位上以發揮其偏勝之玄詮，顯其特殊之理境。故雖同是大乘佛教，就地位以判教義，則不無特殊偏勝之線索可尋。

以上，為我對於大乘各宗所觀之焦點。然而從什麼地方可以有這樣的見到？又有什麼方法可以去說明其原委？曩者關於此問題略有論及者有二：一、佛法總抉擇談：用遍計、依他、圓成三性相同相異之點以說明佛法的全體，及各宗派平等與特殊之所

以然。二、大乘宗地圖：在八方面上，以對照異生與如來之出發點與歸宿點；雖未顯然引及各宗，而按圖索驥，衡量各宗相同相異之點，亦洞若觀火。

現在所講的，乃是從異生位到佛果位，其中所經歷之一一之階段，雖同是大乘之位——始自初發心終至成正覺——而有初終及中間菩薩歷劫修因位次高下之各別。我

依據至教之見解，衡鑑大乘各宗所依據所發揮之教義，乃因其依據大乘位次之高下，故發揮之教義亦有所偏重偏勝；是為依大乘位而說明大乘各宗。但此種見解非創始於今日，從前已有所論及，不過東鱗西爪的散在各著作中，今天特提出此問題，作通盤有系統的說明。

二 曩在「起信唯識釋」之發凡

起信論唯識釋，是民國十三年著。著本書的動機，乃因當時支那內學院王恩洋居士作起信論料簡。彼書之內容，不像日本人與梁任公先生依歷史的眼光疑斥起信為偽書者，他是根據法相唯識之教理，料簡起信論之真如：因起信真如有受熏緣起義；而

唯識之真如是唯識性、是無為法，既不為他法之生因，亦不為他法之所生。起信真如有受熏義、有緣起義，又有平等普遍為諸法性義，則近於數論的「自性」、「相雖轉變而性是一」義。王君本此見解，於是斥起信為似教，非真佛教。故我當時亦以唯識之理而釋起信——蓋起信之真如與唯識之真如，其名雖同，其義有廣狹之不同：起信從體顯用，若體若用皆名真如；唯識乃依用顯體，用是識相、體是識性，唯體性是真如，相用非真如——。同時依菩薩位而說起信等論所宗不同，以發其大凡。

甲 地上菩薩宗自證而造論故馬鳴等從自證境明一切法

在菩薩位講：馬鳴為第八地菩薩，其所造之論皆依自證現量智境為準據。雖亦不離於佛陀所說之契經而取聖言為依止，但其注重所在之點為自證境，一切契經或反為造論之註腳。進言之，地上菩薩雖據自證境而說，同時亦統明佛法全體，故亦不限於專講自位境智；不過依自位親證之智境，說明一切法。

乙 地前菩薩依他教而起言故賢首等從佛果境彰一切法

華嚴宗之圓教法界觀，所謂「十相六玄」，都是明佛果上所證之智境。在此當有使吾人發生疑問者：即華嚴宗之創始者為賢首，他所處的地位，尚在地前而未登地，其所發揮之境界反在馬鳴以上而專明佛果圓融無礙境界，豈非實令人有不解者？實亦沒有什麼可疑之點；今於言論便利上起見，明地前、地上、佛果所依據以發揮之教義，作三項來說明。

一、未登地的菩薩，未得聖智自證現量之智境，間雖發有相似之現量境，然未足依憑。其所宗本依據者，乃在地上菩薩之聖言量，或佛果上之聖言量；因自己既沒有智境可為標準，則於菩薩或佛之聖言不可稍忽。由此，故雖在地前，倘是依據地上菩薩之聖言量，則其所發揮之教理，為依地上菩薩之境界以說明一切法；倘是依據佛果上之聖言量，則其所發揮之教理，為依佛果上之境界以說明一切法。是故賢首雖未入初地，而其所宗契經乃是華嚴圓覺果海之境界，或地上最高位之普賢菩薩境；馬鳴依自地智境所造之論，自然反為賢首之下，此本毫無足疑者。

二、地上菩薩，有自親證智境為宗本以發揮教義，乃至說一切法無不依其現行智境為出發點，雖亦依聖言教或比量，然此不過其傍依，而正面之根據乃在自證。於此乃有其特點，即地上菩薩以未究證無漏與滅盡有漏，以是依其現行之心境，有漏無漏無間引發，故一方面代表四聖之無漏境，一方面代表六凡之有漏境。馬鳴所造起信論，即依據此點以發揮教理，所以不若賢首全依據佛果聖言純無漏境之高深，此亦無足懷疑者。

三、佛果自證究極圓滿，智境離言絕相，佛亦無言論的必要。因佛與佛間，果位相等，其境界、心智都是相齊，故佛與佛之間完全相喻於無言。其所以起言說之原因，還在地上、地前、乃至凡夫的機感。故為凡夫說賢位境，為地前菩薩說地上境，為地上菩薩輾轉說上地境，乃至說自所證之智境。故大乘亦漸亦頓之法華宗，即依據此點而發揮。

如此大乘各宗，雖同是大乘，因地位之不同、程度之高下，隨其自住地位的境界

說明一切法，或依何等之聖教申明各宗的宗本，往往全局為之改觀。

三 今廣其意以判各宗

甲 以論立宗者

今就各宗言教直接生起之原因，可廣其意分為三類：以論立宗者，如嘉祥的三論宗——又名四論宗——與慈恩的唯識宗，彼雖不無所依之經，然直接採取立教方面言則唯在論。故就依論立宗言有如下之二大系統：

1、宗初地所證遍行真如故有龍樹一系之中觀學

世傳龍樹為證入初地之菩薩，如楞伽經等在在皆足證明，亦為研究佛教者之所共許也。初地證入一切法空，即通達二無我得一切法空智，亦即遍照一切法真實如此的法性。故龍樹說法，從其所證的法空理上，說一切法皆不可得。其言教所顯者，亦在遮詮方面，以表現其空性真如理也。此為龍樹依自證境造大乘論，故有空宗一系。其最足表現他全體的思想，集貫總持他一切的作品者，唯推中觀論，故亦有稱其為法性

中觀學者。其餘如智度論等，皆不出中觀論之範圍。在中國依其著作推演而建立為三論宗或四論宗，乃依龍樹菩薩之論為宗本故，特稱為中觀學。

2、宗三地所發大法光明故有無著一系之唯識學

唯識宗所據六經十一論，也有佛說或菩薩說的。如華嚴經雖亦為此宗之所依，而非正依；如深密等始為此宗之正所依。深密經乃從瑜伽師地論摘出者，此雖彌勒所說，能傳演到世間上還是無著菩薩。彌勒五部論及無著自作的論，即此宗所依的教。天親護法等依之發揮，故唯識根本教理，可說是無著建立的。從前中國傳說無著為初地菩薩，又說無著得大乘光明定。我從前想：無著既依初地境為出發點，即應與龍樹空宗系相同，何以立論相去頗遠耶？這是我以前的難點。現從西藏佛教徒所傳，皆公認無著為第三地菩薩，恰與中國相傳其「得大乘光明定」之言巧符，此較初地說為當。即依三地大乘光明定的智慧，照了佛之一切法藏，即以此定所發出之智為能觀，以地前或地上乃至到佛果的教法為其所觀的法境。此如華嚴、瑜伽等，說三地所證之境界

都是這樣。由照了大乘之法，有明了正確之法相，故此唯識學、又名法相學。據此、則前所謂中觀學亦可名法性學。故依初地境有龍樹系，依三地境有無著系也。

乙 以經立宗者

1、宗法雲地含藏一切三摩地門之普賢故有華嚴教

以經立宗者，即是依佛所說的言教而立其宗也。如來言教之所由起，種種不一，——或對地上、地前、二乘凡夫的關係而施諸教法。依佛說法最高之緣起說，唯依第十地菩薩的根機所感動而有的教法最極殊勝。如法雲地菩薩，如來所有的教法猶如大雲而雨大雨，此地菩薩猶如大海悉能通達而領受之。所以由十地含藏一切三摩地門的普賢三昧境界，就成為華嚴教。即以最圓滿普賢三昧之因海，以顯最究竟不可言說毗盧果海。此即是就普賢的自證境上，顯現所感受到的佛境界的教。所以華嚴第一會即說如來依正因果法門——佛果境界從何來？即推到因上；此因得何果？即推到果上。此依十地菩薩所顯最高的教法，唯十地方能領受，餘地雖亦能少分聞到，不過其受起

須待十地機緣耳。故云「宗法雲地而有華嚴教」也。

2、宗佛智及二乘迴心之劫前菩薩故有法華教

法華教是佛陀自證的境界，自動的大願意樂所說，所以說『為開示悟入佛之知見故，出現於世』。從能感的機言，是二乘迴小向大需要此大乘教法。在依二乘教法而修到的阿羅漢，依其所證之生空真如言之，或同初地、第八地菩薩；依其應備之福慧資糧及求證法空真如上言之，還不及初住，僅與七信之菩薩齊。未入初住，未達法空，故云「劫前菩薩」，以第一僧祇尚未入或尚未滿故。天台智顛大師，謂入圓教初住即能八相成佛。天台後裔每謂此為天台獨有之說，其實此為起信論及慈恩宗等皆有之大乘共法。法華為二乘授記作佛，都是八相成佛的相，以初住即能實現故。故法華教有兩方面：一、依佛自己的平等意樂，為欲眾生開示悟入佛之知見是佛最高的自證智境，故放光現端、等覺如彌勒者尚不知欲說何法。二、是未入劫以前的二乘迴心、種性位的菩薩所急需的法味。亦即是一、為地上菩薩也測不到的最高境界，即如來本門

；二、為迴心二乘說成佛法，如為舍利弗以利根故說方便品，即如來跡門。故云「宗佛智及劫前菩薩有法華教」。

3、宗佛智及諸乘初心之易退有情故有淨土教

淨土教皆說佛果之依正莊嚴，是佛之他受用境界。原夫如來之所以要說此教者，是從徹底的大悲心為出發點，對於初心易於退轉的眾生令其依佛智所流出之淨土經教，修習淨土法門，得生諸佛之淨妙國土，即能證得阿惟越致，一生證得無上菩提；故淨土法門最重之點，即在攝諸眾生令不退轉阿耨多羅三藐三菩提。如佛不說此淨土法門令眾有所依歸，即在此五濁惡世之中修菩提，則初發心之眾生有所恐懼而生退轉。故起信論謂為「勝方便」，十住論說為「易行道」，良有以也。此所以一面依佛智，一面依初心怯退人，而有淨土教出現也。

丙 以傳立宗者

以傳立宗者，禪宗不依文字，絕無經典，赤裸裸的惟證是務。密宗雖有所依之

經典，若未經明師之傳授皆不閱之，即或閱之，其名句文身之安排與尋常迥異，非經師傳亦難明了。至於律宗固有律藏在，然經論即菩薩也有造說之可能，惟關於律制獨創裁於佛，降佛而還皆不得措一詞，後之繼續宏揚者，亦惟師傳是遵。故此三者，皆依傳立宗也。

1、宗法雲地含藏一切陀羅尼門之金剛故有真言宗

真言宗以金剛菩提薩埵為其初祖。世傳龍猛以定力開南天鐵塔，金剛薩埵授之以灌頂，故人間世有密宗教義流行焉。以非自龍樹之自證境上而流出者，故須歸之於金剛薩埵。有云金剛薩埵即普賢，普賢在大乘教法上為最高之模範菩薩，故從三摩地門有華嚴教；從陀羅尼門有密教。以最高之大機，感佛說圓極之教法，故云真言。不名為教者，以不詮顯理故。此真言須代代親授，師資相承，方能流通。

2、宗佛智及二乘迴心之入劫菩薩故有禪宗

禪宗以「佛心為宗」，即以佛智所證之境為境。此宗之所重者，為師資相繼而使

其「以心印心」之法門也。世傳大迦葉為其初祖，他本是迴心之大阿羅漢，夙根極深，不遇佛也可成獨覺；若羅漢發大菩提心，亦得授記作佛。依一般言之，位在第七信；然不一定有，先曾修習大乘法者，雖退失其菩提心，若一念迴心向上即可入初住。或以前已曾備修福智資糧中道而廢者，一迴心即可入初地等位，故云入劫菩薩——然入初劫二劫三劫不等。諸地位中，於勝進道中皆有加行，即如十信滿位，亦起加行故而入初住，證未曾有之悟境而契佛心，故能傳佛心印，由此故有禪宗之產生也。

3、宗佛智及諸乘之新進有情故有律宗

律本佛制，故律亦宗本於佛。依大乘說：一切大乘律皆依三種佛身而說，諸乘初心須納之於正範，有一定「止」「作」的規律，才能不越乎軌道以外的行為。依三聚淨戒說：攝律儀戒即諸惡莫作，所謂止持門是；饒益有情及攝善法戒即眾善奉行，所謂作持門是。真能傳持佛之戒律的，須達佛智，上體佛的本懷，下察眾生的根器而傳佛戒，才能令彼新進有情得蒙實益。故一面依佛智，一面依初心而有律宗也。

四 各宗多明境或行果之別

甲 性相門

多明境曰「性相門」，詳境而略行果之中觀、唯識屬之。位在第二、第一大劫。

性相門者，以說明性相之平等門故。如自凡夫乃至於佛，皆可歸之性相。法性一味平等，法相不無有別，若龍樹之中觀學，無著之唯識學等，皆可歸於此門。此不過因各宗所重之點不同，在多明境者曰性相門，實則法性法相，從始至終平等平等。雖偏說於境而同時於行果亦必言及，並非捨行果而不言也。所以從實際言之，只有多分與少分之差別而已。

若就言教以論，有兩方面：一、如龍樹從自證境上為出發點而為地前說一切法門

，此教功用、雖能被地前之機，然就能說教者之本位上言之，則在第二大劫也。二、地前勝解位和加行位之菩薩，正須此教法為其悟入之方，故從所逗之根器上說，位在

第一劫。此雖詳境而行果亦該也。然對未入劫之初發心菩薩，於此教法反難領受，故

初發心者應以加持門之極果教法，而激發其信心為妙，此教偏於理智，故為未入地前加行位或勝解位上之所必需也。

乙 觀行門

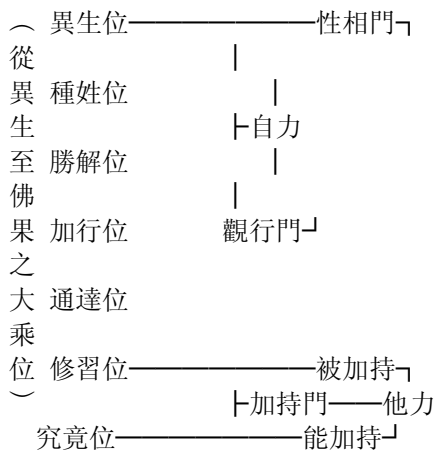
多明行曰「觀行門」，律宗、禪宗及法華、華嚴兼之。位在諸乘初心及第一、第三大劫。觀行乃福智資糧之所由圓滿也，故觀行門、諸宗皆兼之。律宗之戒法，在大乘則初發心位即須持此為修行趣果之正範，故此唯重在行。禪宗唯趣實證，然每到一種特殊境界，須要加功用行方可證得。法華、華嚴，多明佛果上之殊勝境界，然果不過所趣向之目標，為到此目標故亦廣明行之功用。所以說「萬行因華，莊嚴果德」，正是顯其因行極為殊勝也。在此中明其位置，律在初心；法華及禪與夫二乘迴心等住第一劫；華嚴明普賢行者住第三大劫。

丙 加持門

多明果曰「加持門」，真言、淨土及華嚴、法華兼之。位在第三大劫及諸乘初心

第一大劫。佛果成就無量威德，能加持凡夫乃至修習位之菩薩。如真言宗用三密——身口意——加持；淨土以大悲願力及種種依正莊嚴，發起信仰願慕，皆為加持；若法華、華嚴兼觀行門及加持門。若因其所經歷之位次以明加持，則能加持與所加持：上上能被於下下，唯除異生位皆能加持；下下敬仰於上上，唯除究竟位皆被加持；而位在第三大劫及諸乘初心之第一大劫。能所相望，皆通一三。若細為分別，前除異生未入劫者，後除究竟劫已圓者，唯此一能一所不在劫中耳。

「加持門」全仗他力。若「性相門」、則從異生至佛果平等平等，如八識因果染淨雖有差別，而八識一也；「觀行門」、除異生位未起觀行和佛果位觀行已圓，其中種姓位至修習位皆具觀行，此二者唯仗自力。茲就境、行、果三門通別，特攝一表如



五 各宗唯是大乘中之偏勝相

八宗大乘教法，都在大乘法上佔一位置而各有其殊勝之相用，但統合起來皆攝在大乘之中。古來，或謂大乘為一乘，或謂佛乘，或謂最上乘，而欲顯其自宗之超過其餘各大乘宗之殊勝。其實，都是大乘之別名：最上乘者、大乘為最上故；佛乘者，大乘以佛為最高之果故；一乘者，為令眾生皆入佛乘故，故云『唯有一乘法，無二亦無

三』也。是即皆為大乘中各有之殊勝相和殊勝義也。

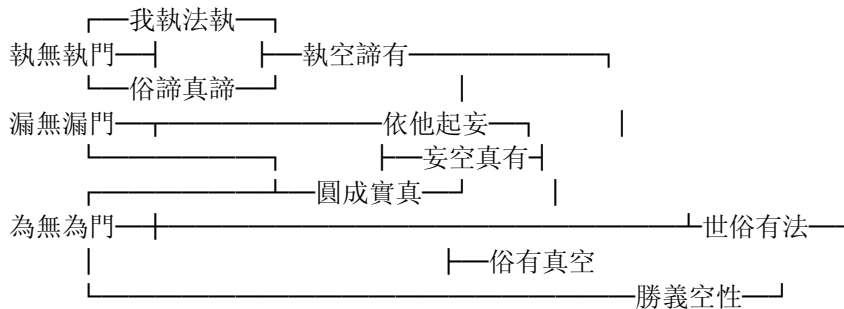
古人有於大乘之全部中，據其認為最殊勝者特別闡發，實則各僅大乘之一部分；其末裔即據此一部分之殊勝相，遂尊崇自己門庭，以為我宗為大乘上特殊之一乘或佛乘或最上乘，而抑他宗為三乘中普通大乘。如西藏真言宗自稱為果乘，餘俱為因乘；

不知彼等所執者，僅大乘全體中之一部分耳。各宗唯是大乘中一偏勝之相，皆大乘故無有高下，因乘果乘皆通因果。此是因乘，因之所向為果；彼是果乘，果之所由為因；故因果互通，平等平等！唯證境有殊，所據各別，乃有諸宗派之標幟。其實殊勝不離平等，平等不離殊勝也。（寶忍記、芝峰校閱）（見海刊十一卷十一期）

大乘法之三種異門表

——在漢藏教理院專修班講——

古人多以唵陀南頌攝法義，今畫圖列表以攝之，雖方式有變而其義則一，且藉線條方位助顯第次關係，其為用加勝矣。故現所列表，亦猶古之唵陀南頌，當本之以為解釋。表中所詮法義，乃就大乘法而明三種異門，亦即以三種異門而攝大乘法也。故名大乘法之三種異門表。今列如左：



言三種異門者：一、執無執門，二、漏無漏門，三、為無為門。此三種異門，開之又各具多種異名。如第一之執無執門，或名我無我門，或名自性無自性門等。第二種之漏無漏門，或名染離染門，或名繫離繫門等。第三之為無為門，或名生無生門，或名作無作門等。雖有如是異名，而義是一，故以三門即可攝盡。

第一之執無執門，乃就所執上遣除其執而顯。如云我我所執，此所執者即空，而無執之有為無為則有。以所執之我我所本空無實，但於似我似法有為上虛妄執有故。

若離妄執即名無執，而無執所顯即有為無為之世俗勝義二諦法，諦實是有。故云「執空、諦有」，即我法二執是空而真俗二諦是有也。此為大乘法異門之一。依此異門所說大乘經論，如解深密、瑜伽等，雖大乘經論都互相通攝，而就其偏勝以明，故有依此執無執門而說之一類經論也。

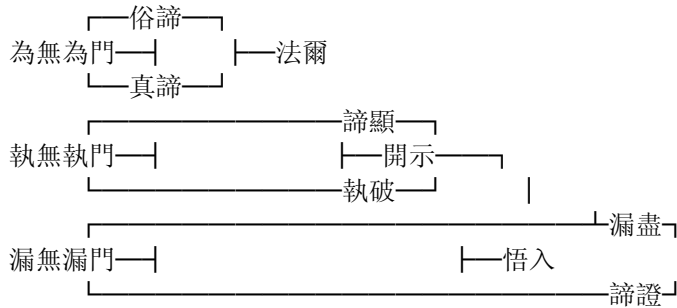
第二之漏無漏門：漏即世間染法，亦即應斷之依他妄法；無漏即出世淨法，亦即應證之圓成真法。但此所說之依他妄法及圓成真法，與前執無執門所說有為依他、無為圓成有異。蓋前門遣我法執而存依他為俗諦、與圓成為真諦，此漏無漏門則以依他為虛妄雜染。此依他中攝我法執，亦依此依他起我法二執，故此依他唯是虛妄分別有之有漏法。而圓成真法亦與前門所說真諦不同者，以此中圓成真法亦攝淨依他，已不名依他而名圓成矣，故與前異。此門所說，或於依他妄法而顯有圓成真法，或依圓成真法以遣空依他妄法，故成「妄空、真有」，即依他妄法是空而圓成真法是有也。然依此門所空，亦不同前門所空，前門依他皆不空，此則染依他亦空，較前進一步矣。

此在經論，如如來藏、寶性、辨中邊等，皆是此門所明。

第三之為無為門：即明一切世俗有為法，乃種種因緣對待假立而有。若於此世俗有為法而究其勝義則畢竟是空，此畢竟空，即此中所謂勝義無為法。明此門之義者，如金剛經曰：『一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀』。又「若見諸

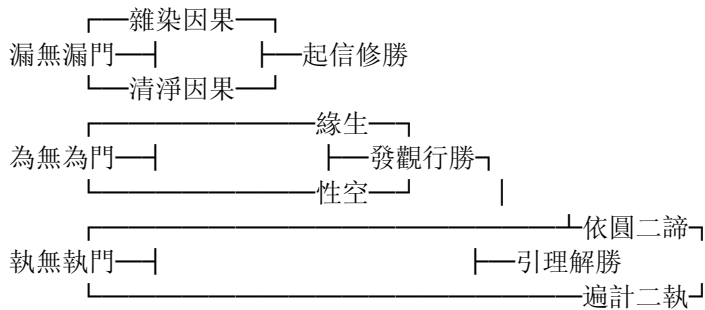
相非相即見如來』，『如來者即諸法如義』，『不取於相如如不動』等。此等大乘經，皆從此義而說。故從此為無為門而說，前二異門可曰有宗，以「執空諦有」，「妄空真有」，以有為歸故。此則俗諦是有，而真諦畢竟空，故曰「俗有真空」。由是執無執門之諦有，與漏無漏門之真有，均攝入此門之世俗有中，而唯無為法性為勝義真空也。

如是大乘法之三種異門，據此表觀，亦含有次第深淺之意義。即漏無漏門比執無執門為深，為無為門又較漏無漏門為深。然此乃明最勝義性之一種次第看法耳；而大乘法於此三種異門，更可作他種不同之觀察。茲另列一表如左：



依此次第，其有為無為等門之有為即俗諦，無為即真諦，此為諸法法爾道理，不論有佛出世，無佛出世，恆常如是。但一切眾生為無明所蒙，煩惱所蔽，虛妄遍計起我法執，生增減見，以致於法爾道理，不知不覺。因此有佛出世，開示佛之知見，破除眾生迷執，使眾生所有遍計我法等執遣破無餘，此等「執破」，則法爾「諦顯」。然未開示，執著未破，固不能顯法爾道理，而仍為一混然境界。故至執無執門，始揭開眾生之迷謬，顯示法爾之諦理。次至漏無漏門，修習一切無漏方便，將一切有漏雜染對治遣除罄盡，圓滿無漏福智功德，因而證得法爾諦理。

依此表對三種異門，又可作如下之觀法：即單就為無為門之真俗二諦，唯明法爾道理，未指出眾生之迷執及破遣之方便；其法爾理猶在眾生妄執隱蔽之中，未能顯示。次至執無執門，則進一層，即揭開迷執，顯示諦相；但有漏習氣尚存。必至漏無漏門，有漏法盡，證佛知見悟入諦相，方為究竟。如中國之天台等教多作如是觀也。茲更另列一表如左：



依此表復可作一種觀法：如漏無漏門，漏即雜染因果，無漏即清淨因果。總漏無漏一門，但就染淨因果義上而明，故亦唯明依他起法，如唐後法相宗辨天台宗三諦三

觀，唯是闡明依他起是。其次為無為門，方明因緣所生法之有為依他，及性空之無為圓成。然在三自性中，尚只明依他與圓成，猶缺遍計所執而未圓滿；故必須執無執門，並明遍計所執及依他、圓成三法，方臻美備。

故如是三異門所明，應知各有偏勝。如執無執門所明者，即於教理最完備而引生理解最勝。為無為門所明，即徹觀勝義理而引發觀行慧為最勝。漏無漏門所明，即對行果起信而發心修行為最勝。故此三門各有殊勝，雖或專習一門而不可執此斥餘也。（碧松記）（見海刊十九卷五期）

大乘宗地引論（註一）

——十七年春編集——

上卷

「教」二「乘」或一多，雖為今對佛法之大分判，然以中國及個人之大乘立場，則覺餘乘可含攝於「大乘」；而大乘中雖有顯密等多少之區別，覺其同證實相而得菩提，平等無有高下。為詳究斯義故，嘗欲造「大乘宗地」、「大乘經釋」以明之。大乘經釋所取經本選定楞伽，發端未竟其緒。大乘宗地：地謂「能持」、「所依」，宗謂宗派；能持大乘佛法各宗派而為其「所依」，故名大乘宗地。大乘宗地又有引論、本論、餘論之別。本論、正由大乘佛法之各宗以明其本義；餘論則依本論成立之義，以抉擇世間教、哲、科、藝諸學者。今此引論，乃條貫十餘年來關於此思想所散見之

言論，結成一編，以為本論之嚮引也。

結前說為引論，茲又分二：一、補偏救弊者，二、總示本意者。今先結集補偏救弊之說，此有九節。

一 為「法相」對「賢首」者

甲 三重法界觀（註二）

乙 對辨唯識圓覺宗（註三）

此中「三重法界」依法相之三自性立。明三自性，較四法界切符心境；彰法相之殊勝。「唯識與圓覺」之對辨，亦針對賢首家所立法相、法性（此賢首家所云法性、非常途所云法性）而立論者；旨在平彼所云法性與法相之高下，歸本戒賢、玄奘、窺基相承之「應理圓實宗」，別名「唯識圓覺宗」耳。

附一 讀梁漱溟君唯識學與佛教（註四）

附二 關於支那內學院文件之摘疑（註五）

二 為「性、相」對「台、賢」者

對辨大乘一乘（註六）

按：此因台、賢二家，大抵以「法性般若」、「法相唯識」為三乘中大乘權教，而別以自所宗法華、華嚴等為三乘外之一乘實教；此論即泯除其三一權實之異見者。

三 「性、相、禪」對「台、賢」者

曹溪禪之新擊節（註七）

按：此論以禪宗為準，以抑台、賢而揚性、相，辭意明決，頗惹宗賢首者紛爭；然其勢亦從前列諸篇積成者。對之解紛釋爭者有四，附錄於此。

附一 答某君（註八）

附二 答某師（註九）

附三 略說賢首義（註一〇）

附四 論賢首與慧苑之判教（註一一）

四 「性、相、律」對「密宗」者

今佛教中之男女僧俗顯密問題（註一二）

五 「台、賢、禪、淨、律」對「密宗」者

中國密宗復興之趨勢（註一三）

六 大乘各宗對「密宗」者

論即身成佛（註一四）

按：以上三篇，旨在泯平密顯之勝劣見，對治時人偏蔽。執密宗者，因此起劇烈之爭論，迄今未已。殊可見破著之難已！

七 大乘律對餘宗者

志行之自述（註一五）

八 以「法相」對餘宗者

緣起抉擇論（註一六）

九 以「淨土」對餘宗者

淨土宗十住心論（註一七）

下卷

前卷或抑或揚，或為矯其積習、或為拂其時趨、或泯勝執同劣、或翻劣執為勝，要皆補偏救弊之方便耳。不知其意者每激生爭辯，故當繼集「總示本意」之說，此有篇七、圖一。

一 「大佛頂首楞嚴經攝論」（註一八）錄出者

論曰：即惑（亦即無明妄想、性惟遍計，然亦依他所起）、業（亦即生死流轉、煩惱纏縛、性惟依他，然亦遍計所執也）、苦（亦即異熟報障，亦即異生）……得其旨者，正不妨隨宜而施設耳。

二 「佛乘導言」（註一九）錄出者

問曰：其大乘法要義如何？答曰：菩提心為因，大慈悲為根本，方便為究竟。…

…計度貪著常、樂、我、淨，反引發塵勞增益其苦惱，名運糞入不名運糞出也。

三 「整理僧伽制度論」（註二〇）錄出者

甲 「宗名」之次序

八宗——道基七對——次序表

由豎觀之：可見順序之則前南山而後清涼；逆序之，則前清涼而後南山。……然師家須善於應用，無一物是藥，無一物不是藥者；此可深長思焉。（見論「宗依品」第一節）

乙 「宗學」之問答

問曰：既取法隋唐諸宗為依止，則相傳有十三宗矣，何為僅列八宗？……權乎實乎？偏乎圓乎？幸勿為承虛觸響之言哉！（見論「宗依品」第三節）

四 「佛乘宗要論」（註二一）錄出者

甲 大乘教、理、行、果的經論及宗派

（見論「純正的佛法」第三章第六——十節

乙 小乘與大乘之關係

（見論「純正的佛法」第四章

附 唯性論書後（註二二）

五 佛法總抉擇談（註二三）

六 從「攝大乘論講錄」（註二四）錄出者

今講此論，先依佛教總系統中明其位置。……關於教、乘一多之義，別為一表以明大意，詳待他處明之。

七 佛法大系（註二五）

附 評寶明君「中國佛教之現勢」（註二六）

大乘宗地圖（註二七）

（註一）本論由光華書局印行。本論係結編散見之論文而成；各文今已分編入全書

各編中，故此但存目以見當時編結之次第及其用意，省略論文而備註其出處。

（註二）今編入全書本編。

(註三) 編入全書第六編「法相唯識學」。
(註四) 編入全書第十六編「書評」。
(註五) 編入全書第十六編「書評」。
(註六) 編入全書本編。
(註七) 編入全書第七編「法界圓覺學」。
(註八) 編入全書第十九編「文叢」。
(註九) 編入全書第十九編「文叢」。
(註一〇) 編入全書第七編「法界圓覺學」。
(註一一) 編入全書第七編「法界圓覺學」。

(註一二) 編入全書第十編「學行」。
(註一三) 編入全書第十編「學行」。
(註一四) 編入全書第七編「法界圓覺學」。
(註一五) 編入全書第九編「制議」。
(註一六) 編入全書第六編「法相唯識學」。
(註一七) 原文見「佛說無量壽經要義」。今編入全書第七編「法界圓覺學」。
(註一八) 編入全書第七編「法界圓覺學」。
(註一九) 編入全書第一編「佛法總學」。
(註二〇) 編入全書第九編「制議」。
(註二一) 編入全書第一編「佛法總學」。
(註二二) 編入全書第十六編「書評」。
(註二三) 編入全書第六編「法相唯識學」。

(註二四) 編入全書第六編「法相唯識學」。
(註二五) 編入全書第一編「佛法總學」。
(註二六) 編入全書第十六編「書評」。
(註二七) 編入全書本編。

大乘宗地圖釋（註一）

——二十年八月在北平柏林教理院講——

- 第一章 敘言
- 第二章 釋題
- 第三章 解圖
 - 第一節 教法
 - 一 歷別說明（凡五十二目）
 - 二 綜合說明
 - 第二節 宗義
 - 一 總說
 - 二 歷則說明
 - 甲 性空
 - 乙 相宗
 - 丙 律宗
 - 丁 禪宗
 - 戊 天台宗
 - 己 賢首宗
 - 庚 真言宗

- 辛 淨土宗
- 三 綜合說明
 - 甲 八對四類門
 - 乙 四單四複門
 - 丙 相奪互成門
 - 丁 平等殊勝門
- 第四章 結論
 - 第一節 教法之差別及其會歸
 - 一 差別
 - 二 會歸
 - 第二節 宗義之成立及其安置
 - 一 成立
 - 二 安置
 - 第三節 今後佛學之安立

大乘宗地圖（一）

大乘宗地圖（二）

大乘宗地圖（三）

大乘宗地圖（四）

第一章 序言

本圖創作於民國十二年，後來雖幾經略改而大致無異。然此圖之作，僅根據於華文佛典，其中雖參酌日本佛教，而日本佛教亦為華文系者，故此圖為華文佛法之一總綱，總持華文所詮表之一切佛法也。

最近所創世界佛學苑，其研究佛法之根據，又較吾昔根據華文者大有擴充，可分為三系：一華文系之佛法，日本、朝鮮等屬之；二巴利文系之佛法，錫蘭、暹羅、緬甸等屬之；三藏文系之佛法，蒙古、尼泊爾、青海、西康等屬之；而梵文殘缺不全，可附藏文以參較之。以上三系文字所流行之佛典，為世界佛學苑研究佛法之資料，三系佛法之流行歐美已成為世界性之佛學者，首為巴利文系，次則藏文、梵文系，再次為華文、日文系也。所以現在世界佛學苑研究佛法之範圍，已擴充為以全世界流行之佛法為對象，除華文系佛法以外，梵、藏文巴利文系之佛法，皆為世界佛學苑所必研究探討者也。

今所講本圖，雖僅根據華文系之佛法教典而作，可總攝中國之一切佛法教理行果而未攝及西藏文巴利文系佛法；然此亦從能詮之文教觀之耳，佛法雖有如是三種文系表現不同，然若從所詮之理行果觀之，則佛法為佛智等流法；本無二故，是一味故，如大海水之遍通也。

復次、中國文系之佛法傳有三乘、五乘之別。三乘者：聲聞、緣覺二乘及菩薩乘也。五乘者：人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘也。今此所說大乘宗地圖，依文觀之，除大乘佛法外，人天乘善法及二乘出世法似未攝在其中，其實人天乘之善法及二乘法皆攝其中，何以故？人天善法為出世三乘法之化他方便故；亦為自趣三乘佛法之階梯故。又攝二乘法者：一、大乘之化他方便法門須具二乘法故；菩薩以利他為勝，隨眾生根機化導一切，以化他故必兼通二乘法，否則方便不具，化他事業不能圓滿

。二、二乘法亦為大乘法之階梯故：以二乘人除斷三界煩惱，大乘菩薩亦須斷除三界煩惱故；又二乘人破人我執證無我理，大乘菩薩亦破人我執證無我理故。以是義

故，人天乘法及二乘法皆已攝入此大乘法中。故本圖雖標題大乘，實亦總攝五乘、三乘世出世間之一切佛法。故知此圖能總攝華文系一切乘之佛法也。

第二章 釋題

大乘者，緣廣大境，發廣大心，持廣大法，行廣大行，歷廣大位，證廣大果，故名大乘。此有二義：一、殊勝義，高出餘四乘故名曰大乘；二、普容義，總括於五乘故名曰大乘。依佛之果法言，佛於自證無為無漏有為功德法界，為利他故廣宣一切教法；如是所有一切教法皆佛清淨法界之等流，故佛所說一切法皆是大乘教法。

宗者，宗尚、宗主義。大乘教法雖極普遍廣大，然隨悟入機緣不同，故有各宗之別。以無所不明之大乘教理集中於一觀點而趣行果，於此一觀點中集攝一切大乘佛法，故名曰宗；教理之所宗故。

復次、依教明理，教既廣博普泛，理亦廣博普泛，依此教理起於觀行。為起行趣果故，將所知教理集中於一觀，乃可貫持勝解入三摩地，蓋從散慧心而成定慧心，非

有貫通諸法總持一切之一觀點，則不能以一觀而總萬行、行行遍徹，此觀所依，總攝一切教理之極則事曰宗。古云：『語之所尚，義之所尊』名曰宗者，即此意也。若無所宗主，則理散解浮故；以散浮故，不能於每念中總持一切佛法，現觀一切佛法。從念念中能總持一切教理而起相應之現觀，握得一切佛法之中心者方是宗故。

由此言之，宗者乃攝理歸旨所成之宗點，由此起行趣果以貫持其趨向者也。在學者未至反博歸約時則無所宗，若至佛果，由一切智智念念證諸法實相，亦無有宗可言；是故宗者，唯在「從理起行」，「從行趣果」之行位上而建立也。如世間事業未發動之前固無宗旨，至已成就亦無宗旨，唯正作時則必有其宗旨，方能貫徹，此亦如是。

復次、大乘賢聖及諸古德，以己能依理起行、由行趣果故，有其歸納理解於所尊尚之殊勝點以為起行趣果之宗，故有大乘各宗。此各宗雖同依大乘教法無二無別，然以行者性欲別故，或其所持經論、所承師傳、所資眾緣別故，得力不同建宗有異，由

此傳承不絕乃有各宗派別。雖此各宗及各宗派各有其所尊尚之點，然以皆對大乘法為統攝故，各據其宗點亦各能綜括一切大乘佛法，是故各依所宗以標舉其特點，則各宗各有其殊勝義；若觀各宗所依所攝同為大乘教法，則各宗又皆是平等一味實無差別者也。

地，喻三義：一、所依止義，二、能任持義，三、可遊履義；具此三義，名之曰地，與瑜伽師地論之地義同，今此圖所表明之一切法，及一切法所組成之此圖，為大乘各宗所依故；亦能任持大乘各宗義故；是觀大乘各宗之智可遊履故。如大地之能為一切山河草木所依，復能任持一切山河草木及為人等可遊履也。大乘宗之地，名大乘宗地，依土釋也。

圖，是能詮表「圖所詮法」者。圖所詮法，即大乘宗地法。圖較經論，不惟有名句文，並有色采，線條，位置，及組成之格式，故圖較經論等更能詮表。此圖是能詮表大乘宗地法義之圖，故名曰大乘宗地圖，依主釋也。

第三章 解圖

第一節 教法

一 歷別說明

解圖有二：一、教法，二、宗義。先解教法，次明宗義。

第一教法者，謂各宗平等所依之大乘教法，或為大乘各宗所共依之教法也（如大乘宗地（二）圖）。此又有二：一、歷別說明，二、綜合說明。

圖中五、六、七，表五六七識，今先明正中之第六意識，如圖：

第六意識之右面紅色表雜染法，左面黃色表清淨法，因第六意識為染淨法之中心，故居正中，色分紅黃，而一切教法亦皆依第六意識為出發點以說明之。

一、就所知境上論——知識，如從聞教閱經以言，耳眼識雖聞聲見色而不分別文名句義及憶持之，故聞持一切法皆在於第六意識也。又意根識所對之法境，通有漏無

漏、有為無為，在十八界中為法界，十二處為法處，故其所緣通一切法。前五各各所緣境別，且前五之所緣第六亦緣，而第六所緣則前五不能緣也。故一切大乘教法皆攝在第六識中，而一切教法皆必依此識為根據而說明，離此識則不能說明一切世出世間漏無漏法，因此一切法無不是第六所知所了所認識之境也。

二、就造作業上論——行為，一切有情行為造作之主動力皆在第六意識。頌云：

『相應心所五十一，善惡臨時別配之』。又云：『動身發語獨為最，引滿能招業力牽』。由此可知第六意識能作一切善惡諸業。有情一切行為造作莫不由於此識，前五識雖亦隨之造作，力微劣故，六助伴故，意主導故，勝唯意業；故三界五趣之一切雜染業果，皆由第六意識之造作而生起也。復次、轉迷為悟、轉雜染成清淨，亦以第六識為樞紐。初地以前前六修行，以第六為主；初地以上前七修行，亦復如是。由發動之主力獨在於此，是故一切行為皆以第六意識為中心也。如大機械，雖各部機管皆有功用而不可偏缺，然發動力在汽缸。故前五、第七及諸心所等雖皆有力，而須以第六意

識為主力。

以上二義，故以第六意識為中心而說明教法。古云：『知之一字，眾妙之門』；

『知之一字，眾禍之門』。知雖遍諸識而勝唯第六，為諸法之遍所依，亦諸行之總樞，故從此以說明於一切也。

從六向右邊觀至阿賴耶，向左邊觀至菴摩羅，向上邊觀至心，向下邊觀至土。又有一切種識，一真法界，密嚴實佛，異熟報主，配置四隅。今借方向定其名稱以便說明，右為東方，左為西方，上為北方，下為南方。先從東方釋之：從六向正東之阿賴耶，由六至阿賴耶邊之熏變，如圖：

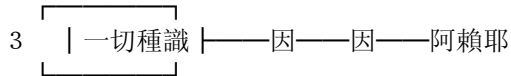
阿賴耶
2 熏變
|
六

表明第六意識對於阿賴耶有熏變義。熏變義者，有能熏所熏義：以第六意識有能

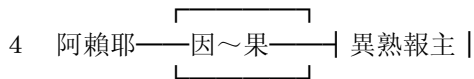
造作義，即是能熏，阿賴耶則受其所熏；由受熏故，阿賴耶中所持種子時起生滅增減等之轉變，名曰熏變；故六對阿賴耶，第一為熏變義。所熏之梵語阿賴耶，此譯為藏，有三藏義：一、能藏義，由阿賴耶受熏持種，望一切種能攝持故，是為能藏；此所藏者為一切種，對所藏一切種，此現行阿賴耶即為能藏。二、所藏義，由阿賴耶望諸異熟雜染現行則成所藏，以阿賴耶雖現恆行，極深細故為一切異熟報法所掩藏，由業種等所感之異熟報現前知見為異熟身器等，即由此等異熟報法覆蔽現行阿賴耶故，阿賴耶為所藏，而業及前六轉識異熟法為能藏。三、執藏義，由阿賴耶望第七識則為執藏，以阿賴耶恆為我愛相應之第七識所支持藏護故，對第七識之我愛執，名我愛執藏。

又阿賴耶譯藏，藏有處義，如喜馬賴耶山，喜馬譯雪，是雪所集處故曰雪處山。阿賴耶為我愛執相應之第七識愛著處，故曰我愛執藏；為一切雜染法所覆藏處，故曰所藏；為能貯藏一切諸種子處，故曰能藏。——以上為六東對阿賴耶熏變之略解。

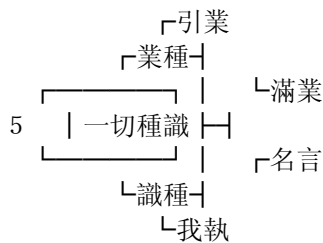
由阿賴耶向東北面有一切種識，如圖：



表阿賴耶與一切種識之關係，即顯阿賴耶攝藏之一切種子，故圖中有一切種識。然此一切種識，雖通為「無漏種」之依，但阿賴耶中之一切種偏指一切有漏種言。種子之法，雖無顯現相用可以分別，約義言之，正指能別別發生一切現行之各個功能差別，名曰種子。如穀子有能發生穀芽者曰穀種子；若損壞無發芽功能，雖是穀形已非穀種，此亦如是。一切種識，謂攝藏一切法種子之識，仍指第八識現行也。阿賴耶到一切種識之間有因果二字者一因一因一由阿賴耶望菴摩羅，有一重因位義；由一切種望所生之一切有漏現行，又有一重能生因義；故於阿賴耶之一切種識，乃有兩重因義，名曰因因。又一切種兼含漏無漏種，既為異生因地心中所含之一切法種子，而復為發生一切有為法之因，故曰因因。由此義故，一切種識為阿賴耶因相。由阿賴耶向東南有異熟報主，如圖：



異熟報主，至下當釋。其間置有因果二字者一因一果一，因謂阿賴耶居因位，果指因位之異熟果，是因位識之果，故異熟識為阿賴耶之果相也。次一切種識下，有識種業種，如圖：



諸法之種子，可分為二類：一、識種，二、業種。識種亦曰法種，一切諸法各別有因，因即是種，如心法有心法種，心所有法有心所有法種，色法有色法種，故言識種者，以一切法不離識故名曰識種。總之，一切法自類種子起自類現行者曰等流因果，此等流果之因，即是法種。次、業種者，望所起自類現行亦即是法種，不離識故名曰識種；然有增長他種以成界趣別之功用，謂能攝他種子隨其勢力受諸趣生，故曰業

種。如是二種種子，如各個人民，謂一國中各種人民，依其各個自身力用，各作自身生活事業，識種道理亦復如是。如人民中有一部分人專以國家社會公務為職者，此種公務如行政等能影響全國之事業，一一人民亦同受其影響，業種道理亦復如是；又復應知公務員所作公共事業，雖影響國家社會，而不失其個人自體及個人生活，故業種對自現仍為法種。

種子又曰習氣，習氣分為三類。識種有二：一、名言種子即名言習氣，謂一一最單純現行法各別之因曰名言種子，最單純現行法即尋常感覺上覺到之色、香、味、觸等離言自相。二、我執種子即我執習氣，依六七識心所法建立前名言種子之現行，各別而不相關。由我執種之現行力，使名言種之現行別別組成一一之總聚假相——個體，生此我執之現行者曰我執種。我執，梵云「薩迦耶」執，譯「總聚」執。聚者，聚一一單法所成之個體，以任何個體皆由多數單法聚成故。如電子亦為光熱量數時空

等所構成之一總聚；電子且然，原子以上以至無機、有機諸物，其為多法所成之一總

聚，更不待論。故吾人尋常知覺到之一切法，非單純現行法離言自相，乃多法聚成之一一總聚相也，故瑜伽真實義品八分別中名總聚分別。由此總聚分別，執一一實我或一一實法，實我實法皆由於總聚執之我執也。

復次、由單純法聚組成似一、似常、似有自在實體及精神生命者曰「生我」，聚組成似有實體之法曰「法我」。執此生我、法我為實之能執者，即六七識相應薩迦耶見心所，由此心心所聚熏成之種曰我執種。我執種亦能影響於他法，如人民所組成之家庭，此家庭雖非公務員之公共機關，然其作業行為亦能影響家人。以其不明單純現行法之因緣相，於和合假者見為獨立自在之實體，遂執曰「我」。與我相敵對之非我，屬我者曰「我所」，不屬者曰「他物」，由此我執能障覆一切法真相，使不知一切法皆唯識現。亦由此故，於一一識覺了之別別法相，乃不能如實明了，於我執相應心心所聚上，只見到總聚之獨立個體，因此吾人無始以來恆有自他之隔，不明諸法真實相，皆我我所執為障也。蓋由一一單純法而組成一聚，例由五蘊組成一人，亦猶

木石築成一屋，固以單純法五蘊或木石為先，而後乃得成為總聚之人與屋。然在異生心心所上，由我執為障故，適成一相反之心理，認總聚為自體，而單純法為其屬性，因此而有種種我與非我之執，由此執故而生無量惑業苦。

次、業種者，三習氣中即是有支習氣，乃有能支配他法之特別功能種子，能令趣類區別，謂由業之不同感招不同之諸趣報。換言之，此一一趣之報果，及一一趣中一一有情各別不同之報果，皆業種為增上緣而招感。一一有情或一一法之隔別者，由於我執種；至成一類一類之五趣、九有、二十五有、六十二有等區別，則出業種。剋論業之自體，即心所中之思心所，以思心所能自造作，又能役令其他心心所造作故。此為「業自體」之思心所，指前六識中之思心所；故「業之相應」亦即為前六心心所聚，以前五識依第六識亦有或善或惡之造作故。一、滿業者，較引業力弱。如由引業感得人之總報以後，而資助令其完滿成就是為滿業。如公務員中由領袖確定計畫——引業總報——以後，再由各部人員依計畫實施工作以成滿之，滿業亦爾。二、引業者

，為最強之業。五趣有情捨此趣報取彼趣報，不隨他業所引之報而能獨自引取總報之業，是為引業；喻如政黨領袖能奪取全國政權——喻感總報——而不隨他黨活動，須俟他黨失敗之後，此黨領袖方可起而代之，如此引業所感報盡，彼引業又引感一他趣之報也。

又滿業如將相，引業如帝王等。滿業具三性，隨引業轉故；引業或善或惡，有強果明決性，故不通於無記。

由引業以望異熟報主之業命，如圖：

（生死）

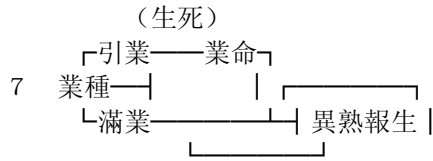
6 引業——業命

業命，表一期之報壽，即是命根。言業命者，謂此生所得一期之生命是由引業種子所起現行勢限，規定一生報果有一定之期限，故曰業命。換言之，由引業種子勢力之限度規定者是為業命；亦曰分段生死，於五趣中受一期生死各有分限段落故。如帝

制國家有一朝一朝之帝統，此一朝之命運長短，在創業時即規定故；人之生死壽命長短在引業得總報即決定矣。如此一王朝亡，他一王朝又興，有情分段生死，捨報取報業命限定，亦復如是。若能解脫此業命所成之分段生死，如由君主化為民主。雖為民主而仍有其盛衰，猶聖者雖解脫分段生死而仍有變易生死也，至『金剛道後異熟空』，方得解脫一切生死，則猶國界消除而成大同世也。

次、業命與第八異熟識之關係，謂由引業所引而成壽命，此業種攝植第八識識種，此業種挾第八識種同時現行，是為真異熟識，為一期報果之主體，故曰異熟報主

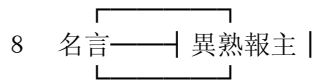
。約對於業緣增上果關係——是業種引起故，故第八識之果相曰異熟識，如圖：



異熟之依正二報，皆以第八識為主體，故曰報主。在一期報果中，一一有情之主

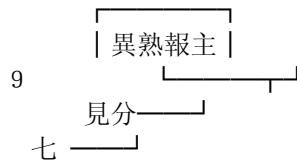
體者為第八識，故異熟報主指第八異熟識也。滿業隨從引業，以成滿總報中之別報，如前說。

次名言種望異熟報主者，如圖：



第八異熟識之生起，亦由自識名言種子，故亦通名言種。以異類之善惡業成異熟之無記果，故云『因是善惡，果是無記』。因善惡者，非指第八識之自種，乃指前六識之業種對彼增長引力關係，故因或善或惡，仍由自識無記種生起，故果是無記。喻如江水現曲直高低之種種型式，然水雖現曲直高低而實際上水非高低曲直，高低曲直乃因地岸等緣以成。有情在三界五趣中受生死流轉報，此受生死之異熟報主，如水之本身本無善惡，或流為人，或流為鬼，或流為天畜等，此流天、流人之異熟識固無記，而所以使此流天流人之業，乃是或善或惡也。蓋業種之善惡為感果之增上緣，而自身識種方是因緣也。

由異熟報主之見分望第七識，如圖：

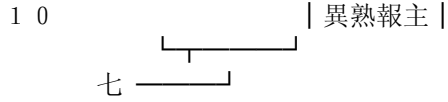


凡一識體、總有三分，不分見相為識之自體分，分之則為見分、相分。第七識之能緣見分，緣第八識見分為我，是第七識心心所聚所緣所守護故，第八乃成我愛執藏。此第七迷第八為我，完全因第七相應之我愛等四惑之關係而成。第八見分本是相續似常，和合似一，第七識見分因執為主宰之我；然第八識之見分，是否為第七識之見分如實緣到而執為我？則應知第七識見分以未見到第八真相，因只見相似故誤執為我，若真實緣到第八之真相者，則明第八見分非常非一而不執為我矣。然第七見分雖未見第八見分之真相，在此第七第八見分相對向關係上，因第七四惑相應，遂於第八見分處變生我相，執為是我，此所執之我相為帶質境，從兩頭生。故云『以心緣心真帶

質』也。喻如病目見燈光上五彩輪相，此「輪相」因燈光與病目而現起，非燈光處不現輪相，非病目亦不現輪相。病目如我執相應第七識見分，燈光如第八識見分，所見「輪相」如第七識見分所執之「我」。如是病目及燈光中間生輪相，七識八識中間生我相，道理亦爾。

由異熟報主望第七識者，如圖：





此表第八識為第七識之俱有依，種子依，根本依也。
由第七識望阿賴耶，有一直線通至熏變，如圖：

1 1 熏變——七

此表第七望第八識，第七為能熏，以有我愛等煩惱相應，恆執為我，故能以第八為所熏，熏習增長我執種子，種子生現行，現行復熏成種，種復生現，如是七望於八

有熏變義。
由第七識望一切種識之種子通於我執種，如圖：

1 2 我執——七

表第七識非異熟性，故與業種無關，然亦有名言種，以其我執勝故，常現行故，恆時與我執相應故，名言種子亦受我執勢力影響，就勝立名故但說我執種。由此道理，第六識之我執，亦受此第七識我執影響而起。

以上四線，一由第七至異熟報主，二由異熟報主至第七，三由第七至熏變，四由我執種至第七，皆為第七末那識望第八識之重要關係也。
由第七識望第六識之關係，如圖：

1 3 由六 ←—— 七

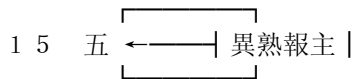
明第七識能與第六識力，作第六親依根，又為其染淨依。謂第七識之我執相不空，第六識雖作空無我觀等終不能捨執相而成無相，是皆由第七識之影響也。第七染汙

有漏，能令第六亦成染汙有漏；若第七轉成無漏平等性智時，第七又作第六之增上清淨根，第六識乃成無漏故。

由第七識與前五識之關係，如圖：

1 4 五 ←—— 七

明第七識亦為前五識之染淨依也。
復次、由前五識望異熟報主之關係，如圖：



圖中於箭頭線上加有虛點者，顯其有多種關係也。線表異熟識為前五之種子依及根本依，虛點表真異熟與異熟生關係，業種所引第八現行為真異熟，前五識由先業勢力而引起者是異熟生，非真異熟，由在真異熟報上滿業之所生起故，特示真異熟與異熟生之關係，故於線上別加虛點。

由前五識望阿賴耶，有線通于熏變，如圖：

1 6 五 —— 熏變

表前五識望第八阿賴耶識有能熏所熏之義，道理如前。
由前五識望一切種識，有線通於名言，如圖：

1 7 名言——五

表其種子依之關係，蓋前五識之生起，各有其名言種也。
由前五識望第六識之關係，如圖：

1 8 五——六

表第六識對前五識之現起，緣強有力故，第六為前五之分別依故，前五識之分別造作隨第六識轉故，所謂五識現行緣境，第六為五俱意識故。
由第六識與異熟報主之關係，與五識相同，如圖：

1 9 六 ←——| 異熟報主 |

線表第八異熟識與六識為根本依及種子依，虛點表真異熟與異熟生之關係也。

由第六識望一切種識，通我執種及名言種，如圖：

名言——
2 0 |——六
我執——

第六識我執相應，故通於我執種，然有間斷非恆時起。次通名言種者，第六識若不與我執相應，各心心所自類現行即由名言種子。第六意識本亦通於業種，今以真異熟與異熟生之關係，間接已明有業種之道理，是故略之。如十二因緣之識緣名色，即為真異熟與異熟生之關係，其實即業種關係也。

以上依第六識為中心出發點之向於東方者，已大略說明矣。次由東方至南方之說明。

由異熟報主向六之南方面有相分，如圖：

2 1 | 異熟報主 |——相分——種根器

相分有三：曰種，曰根，曰器。種即種子，即前說之一切種，一切種為見分所緣

，故成相分，非離前一切種而別有體也。根即根身，謂五種淨色根及所依身，為異熟識攝為自體共同安危者也。器謂器世間，即有情所依之世界也。

五根為五識不共依，如圖：

2 2 五 ←——根

此淨色根，為前五識各別依故，是前五識勝增上緣，此五根雖各別，而總組織即是身根。英人著佛學通論，不知此故，謂佛學五根各別而無總組織。然按瑜伽師地論說：身根起現行有九法，即四塵、四大及身根之自種；但眼等根起現行時，有十種子，九如上說，別加第十身根。由此可知身根一方為身識之別依，一方又為眼、耳等四根現起之總依——即是五根所依之基。腦神經系亦屬身根，為有情五根身之總樞也。

此根為第八識之所變起，復為第八所緣相分，非第八識不親緣故；第六緣此，說之為根，乃比知耳。

前五識與器之關係，如圖：

2 3 五 ——→ 器

此中器者，亦為異熟識上所變現之相分，即是器界，亦名器世間。為第八識所緣境，持令不壞。第八所變所緣之器世間，前五識亦能各別緣其一少分，為前五識所緣者即成五塵境，名之曰器界塵。前五別緣固不能盡器之全部，即合五識所緣亦不能得器界全部，如器界所攝之時、方、數等非五識所能緣。由此，近世科學依前五根識緣前五境之經驗為基，僅推求器界亦不易全明，其他非五識直接能經驗之根種等，更非科學所能及矣。

次、器與六識之關係，如圖：

2 4 六 ——→ 器

第六識依前五識——五俱意識——可緣前五境。但前五親切而不全，各別以第八所變為本質自變相分而緣。第六全緣而不親切，五識所緣之器界塵，及五識不緣之時、空等法，亦為第六識所緣，故第六識方能全緣器界；但緣五塵境時，須依前五識之

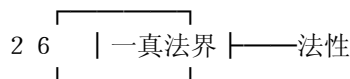
助方能緣之。由此得知第六識雖全緣器界，乃是間接而非親切的；前五識雖親切緣境，乃是各別的而非全部的，托第八本質自變相分而緣之。因之吾人對於所應知之器界，現前尚不能完全了知也。

器與土之關係，如圖：

2 5 器——土——法性

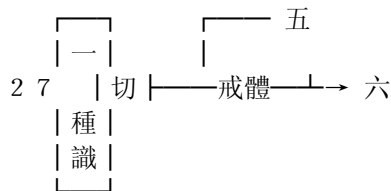
所謂土者，謂國土等，即是器界。器唯有漏，而土通漏無漏，亦通性相。性即法性，即法性土；相謂器相，即依報之器世間也。言法性者，法即色等一切法，一切法之真實性故曰法性。

法性與一真法界之關係，如圖：



此法性即一真法界，但法性與佛性對舉，佛性應從有情以顯，而法性以須極顯一切法普遍故，反應從一切無情法以顯，然法性即是一真法界也。

再自六識向北觀之，第六識斜望一切種識有戒體，如圖：



戒體，古師釋多異義。小乘有部等以「無表色」為戒體；成實論以「非色非心法」為戒體；大乘成業論等謂「前六識心心所法，于受戒時現行熏成受戒種子藏一切種

識中，未破壞前隱然有防發之功用，是為戒體」。此種種子，是無漏法新熏生之種子，由受戒時種種作法之新熏習初生起故，換言之、即是從佛清淨法界等流之無漏戒法所熏成也。在前六識上受此戒法之熏習，即成新生金剛種子，是清淨無漏等流故，能壞一切不善法故，三世諸佛共所尊故。依大乘不共戒法言，受戒後雖犯重失戒，而無漏戒體亦不壞；若依三乘共通戒法，犯根本戒，此無漏戒體——種子——即失其體用。若不破根本戒，則不但不失，而且日有所增長。然獲此戒體時，曰成就戒或得戒者

，得或成就有四：一、種子成就，二、現行成就，三、不退成就，四、圓滿成就：戒體是種子成就也。

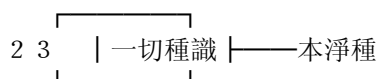
戒體成就者，於受戒後能止一切惡行一切善，於內心中此止惡行善之功能成就者，即是種子成就也。依攝大乘論說：此種子是無漏善性，不與阿賴耶識同性，然此無漏種子可寄在阿賴耶中，故此戒體攝在一切種識中。圖中之色為淡黃者，表此戒體雖無漏性，以非現行，且藏於有漏阿賴耶識中，未是離染清淨法也。

無漏戒體與前五識亦有關係，故有虛線通於戒體之實線中。佛之戒法，從其本質上說，雖是如來清淨之等流，然仍是受者有漏之現行前六識所變現，在前六識於受戒後能自然持戒不破，而有止惡行善之功能差別，即此戒體是也。

復次、此戒體與命根相同，亦假立故。剋體論之，即前六識受戒時熏習所成之種子，故其防發功能亦是種子上之功能。此種子功能在二乘法犯根本戒即失，大乘法中犯根本戒雖不失，然其功能勢力為犯戒法所障，不得現起，若如法悔除還淨或如法重

受，乃能復起原有之功能。故此種功能勢力能影響於前六識之現行，使自然止惡行善也。

由一切種識望北有本淨種，即本有無漏清淨種子，如圖：



此本來清淨之無漏種子，以是無漏性故，能對治阿賴耶性故，雖寄於阿賴耶識中而非彼攝。然異生無始以來所現行者為阿賴耶識，無漏種子曾未現行，故兩方無有違害之現象。此本淨種雖然具足，而寄存在無覆無記之阿賴耶識中，詳如攝大乘論、成唯識論等說。此本有之清淨無漏種子，在大乘中，初地菩薩方可現行，二乘法中，初果聖者亦始現行。

夫以一現行阿賴耶識為一有情，一有情即有一現行阿賴耶識。此以「一現行阿賴耶識」為「一有情」之有情類中，論說有一類有情無有此無漏淨種，故謂之無種姓有情，不能成佛；有一類有情雖具有淨種而祇是聲聞乘種姓或緣覺乘種性，此二種姓若

定性者，亦無佛種，不能成佛；有一類有情具足佛種是菩薩種姓，亦曰大乘種姓，展轉增長無上菩提；有一類有情具三乘淨種，其性不定，曰不定種姓，終可成佛。此五種有情之區別，皆從此本淨種或具或不具而說明其差別也。

無漏淨種之得生起，先由有漏善心心所現行，展轉熏發出世無漏清淨種子，如是淨種漸漸增長，至初地時即能現行，至佛果位現行圓滿。復次、此一切本淨種子依其中智種而發起，故諸本淨種之生起以智種為其勝增上緣。在有漏位為諸法之王者為識，識是諸法之王；在無漏位智種為發起諸淨現行之最有力者，故無漏位以智為一切清淨法之王。依此道理，有漏位中萬法唯識，無漏位中一切諸法可曰唯智，以無漏位一切色心等法之起現行依智現行，又此一切色等諸法為其所屬，故皆唯智，約勝說故。又有漏識與無漏智之相對，即是迷覺之相對。本淨種即是本覺種，諸淨法皆智覺性故，故一切無漏清淨法亦可曰唯覺也。阿賴耶識異生位中無始以來未起此覺，換言之、即無漏無分別智種曾未起現行，一向是迷，一向分別，故一切有漏雜染法亦可曰唯迷

也。本覺淨種無始以來法爾本有，以此義故，經云「眾生心性本淨」。既是本淨，云何而成染耶？客塵所染故。問：若一切無明煩惱染是客塵者，則本淨是主體，無明煩惱等染法如往來之客，附加之塵，然則眾生無始本來清淨，無明煩惱為後來所附加，則應有情本無無明煩惱等一切雜染法，原來是佛；若本是佛，何故後來復成異生？若可由佛退為異生，則吾人修行斷惑以成佛，亦仍然可退為異生，如是成佛有何意義？學佛亦有何價值耶？答：淨種雖是無始本來具足，然染種亦無始本具，且從無始現行上說，則雜染法不唯種子成就，而亦無始現行成就；清淨種子雖本成就，然未現行，故古德云：『菩提有始無終——此就現行言，以種子亦無始故——，無明無始有終』。以智淨種起現行時破無明故，智與無明不並起故，無明是智所對治故。以此義故，眾生從本淨智種一面說有本淨種，故云「眾生本來是佛」；從其亦本具染種且恆現行說，故「眾生本非佛」。無始雜染種現無有間斷，淨種起現行時，能燒雜染種現令皆滅盡，方可成佛；眾生位中淨種為染障故，不能現行，至成佛後永

無染障，故不復為異生。問：若淨種子以無始本有故為主體者，其有漏種現皆無始有故，豈不更應為主體耶？如何乃說之為客塵？反之、無漏種亦應為客塵，俱無始故。答：無始淨種雖未現行，然一現行即能斷染法之種現以至滅盡，得成離染清淨。何以故？以有漏種現是可斷可滅可離法故，可為無漏法對治故，故一為主體一為客塵也。無始以來曾無一念淨覺現前，所以染法遍起悉是雜染，若一刹那淨覺智生，即能斷之滅之離之。彼有漏種現祇能覆障無漏種，而無漏種永永不為染法所斷、所滅，以無漏種不可對治，是不可斷法、不可滅法、不可離法故。由此，主體客塵義不相齊，一為般若火，一為煩惱薪，一為金剛不空，一為畢竟空也。此種子義最為深廣，略說如此，智者應詳！

次由本淨種望佛性，如圖：

29 本淨種——佛性

佛性之義，各經論及古今大德解釋迥異，且相矛盾，今略舉三種會通之：有云『

情與無情皆有佛性』；有云『凡有心者皆有佛性』；有云『二類有情有佛性，謂二乘之迴小向大者及大乘種性者；定性之聲聞與緣覺及無姓者無有佛性』。如是三說不同，欲其會通，先審名實。言佛性者，佛之體性名曰佛性，或云知覺自性名曰佛性，或云成佛之可能性名曰佛性。

初謂佛果上所成就之一切無漏功德法，總名曰佛。佛果之總聚無漏法，論其體性，即是有漏無漏一切法平等不二之無為體性，故曰佛性。次謂佛者覺義，能知覺之自性，即為有情類本來具有之佛性。三謂由法爾無漏種具有發展成佛之可能性，故曰佛性。第一、從一真法界真如性說名佛性；第二、從心心所能緣慮性說名佛性；第三、從本淨種增長圓滿之成佛可能性說名佛性。以此義故，凡諸名辭，應觀其義以定其名，不可依名而判義也。依上三種訓釋以定其名，次出其義略有三種：一、理性佛性，二、隱覆佛性，三、行性佛性。

一、理性佛性者：理謂一切法無相無分別之平等真如理，如來究竟證窮此理，此

理為佛真實體性，故名理性佛性。此真如理即是一切法之體性，約勝以說，此性是佛果所顯故，眾生雖具而不顯故。金剛經云：『須菩提！我於阿耨多羅三藐三菩提乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。復次、須菩提！是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提；以無我、無人、無眾生、無壽者，得阿耨多羅三藐三菩提』。復次、云何名佛法？金剛經云：『須菩提！所謂佛法者，即非佛法，是名佛法』。又云：『離一切諸相，則名為佛』。又云：『實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提，…是故如來說一切法皆是佛法』。云何名為如來？經云：『言如來者，即諸法如義』。如是經文，皆顯示理性佛性義也，依此故說有情無情皆有佛性。

二、隱覆佛性者：依涅槃經，一切有情十二因緣生死流轉皆即佛性，以此諸法皆緣所生，本來空故，無實性故，達其本空不迷理事，理事明瞭即不造有漏業，以不造

業生死解脫，隱覆之法空即顯現佛性，而隱覆法本性空故，故隱覆法即是佛性。此所言隱覆法空者，生死緣生之法總名曰空；若別分別，或曰無常、無我、涅槃寂靜，達

此空故即證佛性，成佛陀法。以此空義遍一切法，佛陀曰覺，即覺此諸法空義故。若不達此空、無常、無我、涅槃等義，即成眾生法。由此義故，能隱覆佛法之一切煩惱等眾生法，皆是佛性，故一切異生、聲聞、緣覺等皆有佛性，以皆具此隱覆法故。維摩詰云：『行於非道通達佛道』。又云：『云何是佛種耶？一切無明有愛等煩惱法皆是佛種』。以煩惱等皆因緣生，若能通達因緣本空義，即證涅槃佛性，是故說言一切有情皆有佛性。

三、行性佛性者：行即諸行，表有為法，諸有為法中之佛性，正指可發展成佛之種子，由種子發起菩提行，漸次趨向菩提妙果，至成佛道圓滿無上。此成佛之可能性，即是佛性。依此義故，有此可能性者乃有佛性，無此可能性者則無佛性，故有情類或有佛性或無佛性。

然此佛種必本有耶？抑亦可熏生耶？解此問題，頗多爭辨，余采本有兼熏生義，於此行性種子說有二義：一、現實如是義，二、展轉增上義。若此種子定是本有決不

能熏生者，則有有佛性與無佛性之二種決定，無佛性者終不成佛；若容可熏生者，謂由佛之平等意樂無盡願悲，展轉增上不捨眾生，以此緣力熏生諸無姓者無漏種子，如此則雖本無佛性眾生，亦終可熏生佛性之種子。由此、其一現事實中，雖無佛性種子不可成佛，其二然將來不無熏生佛種之可能亦可成佛。此中其一即現實如是義，謂諸有情法爾或具佛性種子，或無佛性種子；就現前事實論，觀彼無佛種者，確實永無成佛之可能性，故曰不可成佛。其二即展轉增上義，謂一類有情雖現前無有成佛之可能性，而依仗佛菩薩之大智悲願力，亦終久可熏習以生佛種，得以成佛。何故有情本無佛種後可熏生以成佛果？二十論云：『展轉增上力，二識成決定』；謂有情之心力互通，可以展轉互為增上，故諸異生雖無佛性，由佛大悲願力、平等意樂為增上力，可生起其佛種。故法華經雖為一切不定姓者說皆可以成佛，然亦以從佛有度生大願力故，一切有情久之久之皆有成佛可能，故云『佛種從緣起，是故說一乘』。由上二義，補充行性佛性之義，依聖教量及諸正理決定成立或無佛性，皆有佛性，二俱實義而非

權教，有情現實確如是故，依佛有情互成輾轉增上力故。

復次、從現實如是義觀之，三世諸法不離現在一剎那故，現在有情一剎那上若無佛性，則過去過去既本無，未來未來亦畢竟無，云何後來佛性得起？是故一切有情定有一分不可成佛，以現有法事實上如是故。應以此義讀法相宗各經論。就增上力觀之，自他交互展轉為緣，從此展轉之關係以言，現在雖無佛性，然以佛菩薩等善友永隨逐故，將來可以熏生，應以此義讀法華等經論。

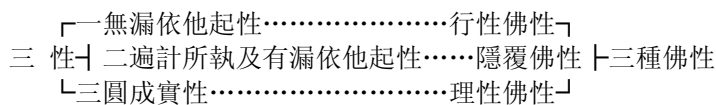
以上三重之佛性義，古唯識家慧沼法師在能顯中邊慧日論中曾有說明。次現實如是與展轉增上二義，為余補充行性佛性勘立之義。

復次、佛性即如來藏，佛即如來，藏即性義，名義不同，法實是一，以其名異實同，故圖中未另出如來藏名。古釋如來藏有三義：一、空如來藏，二、不空如來藏，三、空不空如來藏。今以三種佛性配釋此三種如來藏，顯其同義。一、行性佛性即不空如來藏，以一切眾生雖流轉生死沉輪五趣，而本具有佛性種子，如窮子身藏寶珠也

。二、隱覆佛性即空如來藏，以隱覆法是妄執所起雜染性故，覆藏如來本空無實，了達其空即顯如來，故曰空如來藏。或隱覆法中所含藏之空性即是如來，曰空如來藏。三、理性佛性即是空不空如來藏，真如理性本不空故，此雖不空由空諸障執之所顯，故曰空不空如來藏。列表如次：

┌一行性佛性……不空如來藏┐
三佛性├二隱覆佛性……空如來藏┤三如來藏
└三理性佛性……空不空如來藏┘

又此三種佛性，亦可配釋三性義，略表如左：

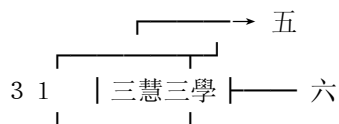


由佛性至心，如圖：

3 0 佛性——心

此所云心，詮各種經論所說心識之眾義，謂總括緣慮心、集起心、堅實心三義。緣慮、集起攝有為法，堅實攝無為法，有為無為皆名心故。一切諸法，就真如門曰真如心，就生滅門曰生滅心。如楞伽經中有三識八識之說，言三識者：一、真識，二、現識，三、轉識。真識即是識性，現、轉二識即是識相。識性即一切法之真實性，如云『於一切諸法常如其性故』；現、轉二識即是八識心心所故。此之三識，總包一切有為無為諸法，故云「諸法唯識」；一切諸法攝在識故，從勝立名。此中以一切法總攝在心故名曰心，心是諸法之總聚故，一切諸法之所依故。復次、心與土相對望，從心一面觀之，一切法皆是心；從土一面觀之，一切法皆是土。如永明壽禪師宗鏡錄云：『舉一心為宗，照萬法如鏡』，所宗一心，即此中之心也。

由六識望正北方，有三慧三學，如圖：

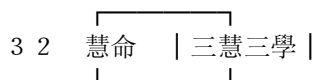


三慧、三學，為離染污而成清淨之中樞，主在六識，亦通於前五識及前六識相應諸善心所。言三慧者：一、聞所成慧，二、思所成慧，三、修所成慧。聞所成慧者，謂由近善知識聞聖教所成之慧解，故曰聞慧，慧由聞成故曰聞所成慧；就三學言，此唯慧增上學所攝。思所成慧者，謂戒增上學相應慧，要觀察一切之所行，如理作意方是思慧，非僅思惟考量名思慧也。修所成慧者，謂定增上學相應慧，修即是定，由定所成慧故曰修所成慧。

三慧三學其色為淡黃者，表示通於有漏無漏；未證三乘聖果所起三慧三學皆有漏攝，若登聖位則無漏攝。第六識至三慧三學為實線者，表第六識轉染成淨之殊勝功能唯在此三慧三學，以為主故，強有力故。雖通五識，然不為主，其力微劣，故以虛線

表之。由第六識現起時，前五識為助伴故也。

三慧三學之上角有慧命，如圖：



此表慧命之生起，若此慧命一現行，即捨異生性而得聖者性，自此以往以無漏慧為命，故曰慧命。慧謂聖智，即是親證真如之二空根本智，此智現行謂之生如來家，得證不退，由此成展轉增長永不退失之慧命，而為聖與凡之分界。依大小乘言之，小乘須陀洹果起生空智，證生空真如得不退；大乘入初地時起二空智，證二空真如得不退。若此無漏慧命未現起前，所有智慧皆有漏慧，以第六識雖起二空智觀，而第七識我執恆行未斷，致其二空智觀不能亡相，故是有漏。證須陀洹果時，第六識上分別我

執及所起煩惱障全斷，俱生我執及所起障亦斷一分，第七識上恆行我執遂不現行，轉第六識成妙觀察之生空智，無漏慧命乃永相續不復可斷。大乘初地，第六識上分別我法二執及所起之二障全斷，俱生起者亦斷一分；第七識上我執不行，斷障執故，有漏

無間剎那無漏現行，轉六七識成妙觀察、平等性智，親證諸法真如實相，生如來家，登歡喜地。此復應知！雖證真如，未至七地，有時無漏無間又起有漏執障現行，但一用功則有漏無間又續起無漏，二空智觀即仍現前；若至八地，無待功用自然無間無漏現行；佛陀大覺始能究竟圓滿。

次由慧命上溯佛性，如圖：

3 3 佛性——慧命

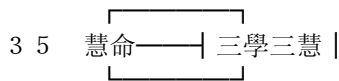
佛性謂行性佛性之佛性種子，此起現行即成慧命，以佛性種子現行時入初地，能斷執障，故行性佛性之現行，即為大乘慧命成立，發心以來所求得者亦即在此。

若從三乘以說，通本淨種，如圖：

3 4 本淨種——慧命

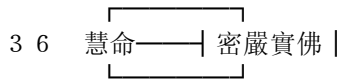
二乘初果證生空法性之生空智現起時，即是慧命生起；此慧命即各由其本具淨種而現起，故有一線通至本淨種也。

慧命望通三慧三學，如圖：



三慧中之修慧，通漏無漏，修所成之無漏慧，即是慧命。此無漏慧須依有漏修所成慧為增上緣、等無間緣，由增上緣助其生故，由等無間緣引導其生故。由此，應知前說佛性及本淨種為起慧命之因，而以有漏三慧三學為緣。又理性佛性隱覆佛性兼為所緣緣。由此四緣，慧命得生，慧命生已勢用不斷，六七二識得轉凡成聖之位。

由慧命望密嚴實佛，如圖：

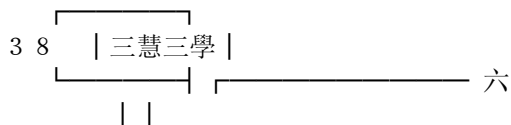


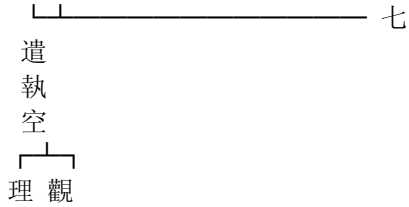
前明三佛性即為三如來藏，初顯現位即為大乘慧命，由之修集一切上上勝進功德而至圓滿，所有行佛性種，完全現行究竟成滿，亦即佛性完全顯現，是為密嚴實佛。由六識望淨第七識，如圖：

3 7 六 ——> 七

慧命現行之初剎那，第六轉成妙觀察智相應淨識，同時由第六淨為增上緣，第七亦轉成平等性智相應之淨識，故有一線通淨第七。如是第七識上已斷一分我執染故，與其俱起心心所法亦成清淨。第七識為執我之主翁，此若不斷，餘識我相亦不能離，此若斷者餘亦離淨，故第七識為前六識染淨依也。若不爾者，雖第六識現起觀智伏我執障，終帶相故，不成無漏。

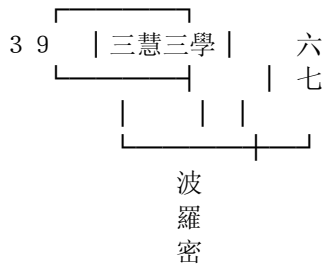
次由三慧三學及淨六七二識，均有線至遣執空觀空理，如圖：





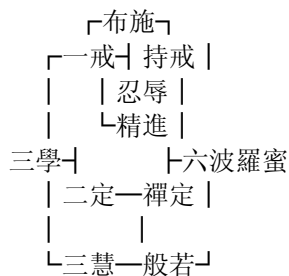
執謂我法二執，以不了空義故起此二執，由二執成二障，生死輪迴，根深蒂固不

得拔濟，因胥在斯！欲脫生死證大涅槃，及斷煩惱成大菩提，須先遣空二執。以斯義故，一切聖教詮二空理起二空觀，修二空觀照二空理，以遣盡此二執。然在六七淨識未現行前，修空觀以照空理者，唯在三學三慧之有漏修所成慧——雖通無漏此取有漏位者；若六七識轉成清淨時，由六七二識相應現行之妙觀平等二無漏智修觀證理。然三乘聖人有差別者，二乘初果以去，唯起淨六識相應一分妙觀察智生空觀照生空理，遣我執相；大乘初地以去，觀二空理雙遣我法二執。二乘所得生空智僅為妙觀察智中之一分，平等性智全不現行，以第六未起法空觀智故，對第七識唯有消極的使其我執暫不現行而已，不能助之生起平等性智轉成淨七。大乘菩薩則由清淨六七二識相應之妙觀察智與平等性智俱起現行，同時二智觀二空理遣我法二執，斷煩惱所知二障，由初地至十地重重勝進，至於盡斷二障，大圓鏡智相應現行，即佛果之究竟圓成也。次三慧三學及清淨六七二識均有線至波羅密行，如圖：

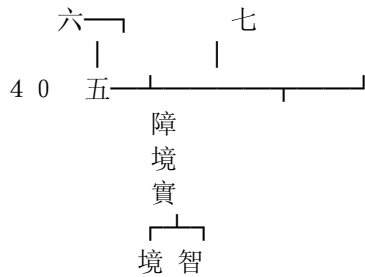


前來遣二我執、修二空觀，是通于二乘之三乘共法——大乘之兼含二乘法，即明於此。此之波羅密行，則為大乘菩薩不共法行。修此波羅密行可包有遣執空觀空理，以波羅密行乃總括一切菩薩之萬行者。遣執空之行，即其中之般若行耳。從初求學發大乘心乃至成佛，均是修習波羅密行。故若分別言之，初地以上為真實修波羅密行；初地以前為相似修，帶執相故；初住以前為名字修，雜煩惱故。若初發心求學大乘所修習名字、相似等波羅密行，即為有漏三慧三學所起，此中三慧三學在大乘即為地前之六度故。換言之、即以三學開成六度，戒開布施持戒忍辱精進四度，定、慧為禪定

、般若度，如表：

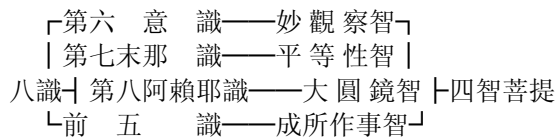


故六波羅密在地前，通于十信、三賢、四加行諸菩薩位也。若至地上，六七二識相應二智現行，同修波羅密行，在八地以前其修行有力而為主者，第六相應之妙觀察智也，以八地前為有功用道故，無分別智時加功用行方現前故。八地以上修波羅密，以第七識相應平等性智為主，第六識中無分別智常現前故，不須重加功用道故。次清淨之六七二識及前五識，均有線至障淨實智實境，如圖：

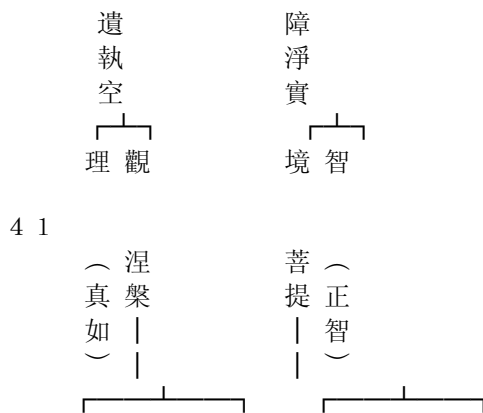


障即煩惱所知二障——此為惑障，惑所發業，業所感報，則成三障。二障遠離清淨，由此離淨所生之智為真實智，其所顯境為真實境，故曰障淨實智實境。此智此境，即瑜伽真實義品煩惱障淨智所行真實——境，與所知障淨智所行真實——境。聲聞乘斷我執煩惱障所生顯智境，亦為真實智境，故離障清淨之實智實境通于二乘。以二乘人修生空觀，斷第六識上分別我執及六七二識俱生我執一分，除煩惱障，生空智——實智——起，親證生空真如——實境。大乘菩薩修二空觀，斷六七二識上我法二執

，除煩惱障及所知障，二空般若——實智——現行，親證二空真如——實境。如是六七淨識，漸次修行，地地增進，別別斷執障，別別成實智，亦別別證真如，展轉乃至異熟識空，大圓鏡智與無垢識相應現前，五根轉故前五識轉成清淨之成所作智，故為轉八識成四智菩提，如表：



由障淨所成之實智菩提，亦攝淨第八相應圓鏡智，以即是密嚴實佛故，不別立淨第八。又圖中所列空觀與實智匯入菩提，菩提即密嚴實佛也。此中遣執空觀空理，與障淨實智實境之間有二線，如圖：



4 1

| 一真法界 |

| 密嚴實佛 |

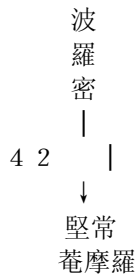
遣執空理與障淨實境合之為涅槃，在五法中亦即真如，以真如為所顯得，涅槃為所斷得故。然四涅槃與二空真如尚是帶事相所明理性，所以者何？依能顯能斷以明故。謂由遣執空觀觀二空理，二空智現如日當空，離一切障，通達真如，如是所成真實智所顯真實境，即是涅槃，亦曰圓成實性，亦曰勝義無性。

次由遣執空觀與障淨實智合之為菩提，以觀與智皆覺義故，由勝進道觀二空理，

遣二執障，此能空觀是菩提分，若住自證道離障所得之無分別智及後得智，此如實智是菩提體，以菩提是能斷執障勝功用故，亦為斷執離障所成德故。菩提之因雖即遣執空觀，菩提之果即是障淨實智，在五法中則即正智，此表菩提即是正智，二名一實，非離菩提別有正智也。

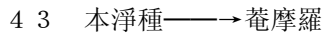
又以上涅槃菩提即是二種大轉依果，所謂轉我法二執成涅槃，轉煩惱所知二障成菩提也。

次由波羅密至堅常，如圖：



堅常義者，與熏變義相對，謂修一切波羅密行至於究竟彼岸圓滿成就，大圓鏡智現前，轉無覆無記性之第八識成淨善性之菴摩羅識，此識唯持一切最上上品清淨種子，故其現行不復受熏，其所持種子亦更無生滅增減之變化，堅密常恆。此第八識淨種無始未曾現行，至成佛時，入金剛喻定無間道，次一剎那入解脫道，此無漏第八種方始現行，此現行時性純善故，始將有漏三性及劣無漏之一切種捨盡無餘，以此為所依之諸法及此所持之諸法種皆無漏性。頌云：『大圓無垢同時發』，及『此即無漏界，不思議善常』，即此義也。修波羅密行，依攝大乘等論有三品：地前曰遠波羅密，地上曰近波羅密，佛果或八地以上曰勝波羅密。由下至中，由中至上，修至究竟圓滿之佛果位成一切清淨功德種，依菴摩羅識所攝持，堅密不受熏習，恆常更無轉變，故與阿賴耶識相對。梵云菴摩羅，此云無垢，已無一切煩惱有漏之垢染故。由此義故，佛果金剛不空，三賢、十聖皆住異熟。唯佛一人居真淨土，盡未來際，所持一切佛果無漏德種堅密莫熏，所依一切佛果清淨現行常恆不變，無盡無盡利樂有情。

由本淨種至菴摩羅，如圖：

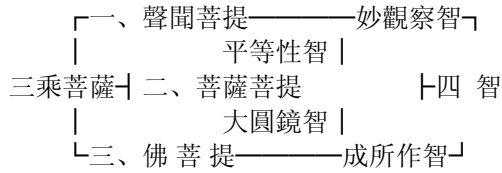


無漏清淨種子，異生位時寄在阿賴耶識，金剛道後異熟空時，轉成大圓鏡智相應心品，乃名菴摩羅識，能持一切清淨種子。登初地後，彼淨種子展轉生起即能摧滅阿賴耶中染法種子。聲聞乘中若至阿羅漢，即捨與我愛執相應之阿賴耶；大乘菩薩至八地時亦捨此名；至佛果并捨異熟相應識，唯能持種之阿陀那識，通一切位故。佛果唯持一切清淨法種，常無間斷亦不壞滅，而在菩薩地則念念增長以至圓滿。

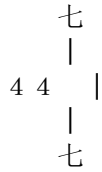
復次、阿羅漢及五不還天阿那含等，所有報身仍三界攝，大乘金剛道前一切三賢聖所有報身，皆是三界異熟報攝，有異熟故未出三界，唯佛一人超出三界。復次、出三界義大小乘別：二乘聖者依妙觀察智以云出三界，灰身滅智入無餘依涅槃，不受

分段生死，可云非三界攝，若迴心留身以度生，仍是三界所攝。菩薩由平等性智現前以云出三界，若從根本第八異熟識以觀之，則仍屬異熟報身而未出三界。

依此義故，二乘聖人祇成解脫身而不成法身，以生空智能捨第八我愛執藏而不能使澈底清淨，於第七識亦復如是，祇能使第七識消極不執第八為我而已，不能積極令其轉成平等性智，故二乘菩提祇具妙觀察智之一分，無平等性智及圓鏡、成事智也。由此四智顯大小乘菩提差別者，如表：

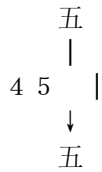


次染汙第七識轉成清淨第七識者，如圖：



此表第七染汙末那識轉為平等性智相應之淨第七，入初地時真見道位破法我執，無漏第七識種子起現行，換言之、即平等性智相應識現前也。

次染汙前五識轉成清淨者，如圖：



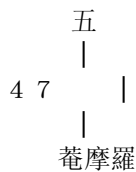
此表染汙前五識轉為成所作智相應之清淨前五識，然前五識須至佛位乃成無漏清淨。證初地後，雖因清淨六七二識為增上緣，使五根識為勝妙五根識，尚不能令成無漏清淨，以第八識未轉，此所依根仍是有漏異熟性故。至第八識轉捨異熟成大圓鏡智相應之菴摩羅識，總捨一切異熟雜染色心種子，從清淨無漏色種現起無漏五色根，所發五識乃成為淨五識，即起變化佛身土之成所作智相應心品也。

次菴摩羅兩邊有果者，如圖：

4 6 果——菴摩羅——果

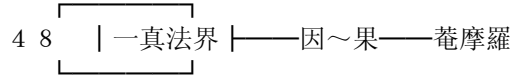
菴摩羅為兩果者，一對因位說，一對無漏現行說。以第八識異生因中為阿賴耶，如來果上為菴摩羅，菴摩羅攝持佛果上一切功德種，攝現行歸種子，一切佛果功德海唯此而已矣。今再分說如次：

次菴摩羅至淨五識者，如圖：



表淨五識依菴摩羅識轉得清淨。

由菴摩羅向西北有果因及一真法界，如圖：



由菴摩羅至一真法界間之果因者，因表一真法界通眾生位，果表一真法界通佛位也。其實、一真法界非因非果，眾生及佛無二無別，然亦須至佛果方能究竟顯得。言

顯得者，即轉依中之所顯得。佛位所顯得之一真法界，在眾生因位中本來如此亦不減少，至佛果位亦復如此並不增多。故經論云：『真如法性——即一真法界——若佛出世，若不出世，不增不減』，即此義也。復次、一真法界為迷悟依，謂能證得此一真法界者為覺悟，未證此一真法界者為迷惑。換言之、所以成為大覺之佛者，即是證得此一真法界之故也；未成佛者，以未證得此一真法界之故也。然此亦名法性、法界、真如、實際、不動性、無為性、不虛妄性、不顛倒性等，如大般若經中廣說。般若為一切佛法之父母，法性為一切佛法祖父母，以能證此法性方是般若，為智慧生起所依，亦為一切三乘聖法之所依也。復次、佛果與三乘所依因有異，三乘得聖果所依因，為帶二空相之真如，佛得果所獨依之因，則為一真法界。此中「所依因」，是指所緣緣、增上緣說，非因緣之因也。

復次、一真法界亦曰法性、真如、涅槃、法身佛等，名雖不同而所指之法體無別，然依其立名之不同，其含義之分齊亦差異焉。

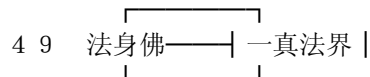
言真如與一真法界含義不同者：甲、真如之義猶帶諸法，所謂善法真如，惡法真如，無記法真如等。二空真如為二空智所顯，十真如為十地所證，故此真如一名所指雖同一真法界，而此真如之義，帶緣觀故而顯差別，謂帶二空等能觀能緣智所顯之一真法界也。乙、言一真法界者，則一切心思言語等皆悉離絕，以離絕心言故，不帶能所相故，無二相故，唯一味故，乃名一真法界。由此可知二名區別：真如者，帶能觀、能詮道所顯之一真法界也；一真法界者，廢絕能觀、能詮道所顯之真如也。問：帶能觀詮有何過失？答：若帶能觀詮者，則真如有種種差別，如二乘帶能觀生空智則為生空真如，菩薩帶能觀法空智則為法空真如等。又帶十地現觀則為遍行等十真如。離此種種差別，唯顯一味平等無二無分別真如性，是為一真法界。

復次、涅槃與一真法界含義不同者：甲、涅槃約離障說，謂離障所顯之一真法界。由智離障，智有淺深，故離障亦有淺深之差別；未離障位曰本性住涅槃，離煩惱障曰有餘依涅槃及無餘依涅槃，離所知障得大菩提曰無住處涅槃。以帶離障功用之淺深

不同名涅槃故，涅槃有如是四種差別。乙、一真法界真指諸法真性，離障不離障皆無二無別，是為一真法界。

復次、法性與一真法界含義不同者：甲、法性依一切法以言性，示別佛性，且窮遍一切法以顯無不是性，是為法性。以顯法性極遍普義，每舉最劣之法以顯其性，故莊子云：『道在螻蟻』，又云：『道在屎溺』。此言道者，似言法性之性。由此義故，圖中法性二字應為黃色，用淡黃者，顯與一真法界有差別也。乙、法性之與一真法界，平等平等，無二無別；然一真法界就一切法以言名法性，而法性離一切法相，即是一真法界。

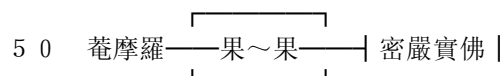
次一真法界向北方有法身佛，如圖：



法身佛即法性身佛，亦曰一真法界身佛，謂法身佛離言詮等究竟顯現，即是一真法界。然約立名不同，義即有異，以帶妙覺位能顯道之究竟所顯者，名法身佛；若不

帶此能顯道者，則名一真法界。因法性佛約義亦有身土之別，謂法性身及法性土。其義云何？以究竟位之「能顯法性智」為法性身，即以其所顯之法性為土。約相性言，「相」是能顯，名法性身，「性」為所顯，名法性土。依法性究竟顯現而明法性佛身土，故金剛般若云：『若見諸相非相，即見如來』；若直言一真法界，則無身土可論也。

次由菴摩羅向西南，有密嚴實佛；如圖：



菴摩羅為佛位一切無漏種之總持，故依種子以言，一切佛果之無漏法可皆攝於菴摩羅中，望因位之阿賴耶此為第一重之果義。四智相應心品之清淨無漏現行總聚曰密嚴實佛，故菴摩羅識現行亦攝在其中。言密嚴實佛者，密嚴是經名，亦名厚嚴經，是祕密莊嚴義。曰本真言宗有十住心論，判密宗為最高上之第十住心曰祕密莊嚴心。實者，轉八識相應心心所成四智菩提法，此無漏清淨現行聚無顛倒故，不虛妄故，名之

為實。密嚴實佛即自受用身佛，圓圓果海，離名絕相，不可以言說，不可以思量。在於等覺位中尚有言說思量測度分別，猶上有佛果可成故；逮得佛果，圓滿圓滿，無邊功德無不現證，唯佛與佛獨能了知，縱使無量菩薩以自證智測度分別亦不可及，所謂初地不知二地事，乃至等覺亦不知佛果事也。如是諸佛自受用身，諸佛無須言說分別，諸佛以下無可言說分別，故實佛位畢竟祕密。瑜伽論明佛果五不思議，亦明此義。為利他所現之他受用身及變化身，皆是隨他現故，不屬實佛，如水中月鏡中花耳。自受用身是實佛，獨具無邊不共真實功德莊嚴，乃如空中真月，鏡外實花。

有云：「平等性智現他受用身，成所作事智現變化身，妙觀察智於彼二身觀機說法，唯大圓鏡智是自受用身」。如理言之，四智菩提皆自受用，所示現者依緣別故，隨智起用亦復不同，故此四智菩提為佛轉依中所生得真實果法，無量劫來修所成就，即此密嚴實佛。果位之果，故曰果果，亦曰一切智智。由此而知密嚴實佛，乃總括一切無漏心心所及色聲香味觸法等之一切清淨法，直接攝盡無漏有為，間接亦攝盡一切

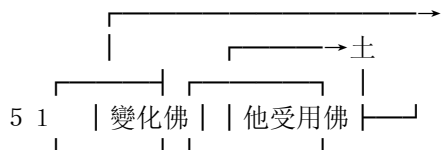
無漏無為法，以一切法智所顯故，智所成故，故由密嚴實佛觀一切法，可以成唯智論。一真法界是智性故，亦是智攝，故真言宗立法界體性智。從菩提言，菩提體性即是一真法界——法身；菩提自相則為四智心品——自受用身；菩提之用，即他受用及變化身；是故菩提與密嚴實佛僅名異而已。

復次、應知自受用身與菩提別，蓋自受用佛者，專指佛果自所成之真實功德，祕密莊嚴，唯佛受用曰自受用。言菩提者，以帶相故，從因位所斷障以顯能斷相故，帶三乘差別相；從果位所應機以顯能化相故，帶三身差別相，故菩提者帶相之密嚴實佛也。密嚴實佛者，不帶相之菩提也。

又密嚴實佛亦即是正智。然正智在五法中與真如相對，通於三乘，謂我空正智、法空正智等。正智究竟雖即密嚴實佛，但正智帶因中分位相故，帶果上隨順眾生所現無顛倒之假說智差別相故——謂比量智、方便智等，約義有異；離此分位相及差別相者，則為密嚴實佛。復次、密嚴實佛身土別者，智攝於理，則成法性身土；依智攝理

，乃成自受用佛身土。一切色心功德品法無不具足成就，此自受用佛一一功德相等同法界，故自受用佛土亦即法性土也。

由土至他受用佛及變化佛者，如圖：

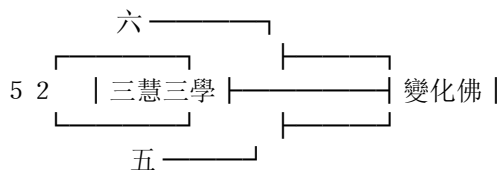


一、他受用佛者，亦曰他受用佛身土，身土皆為平等性智相應清淨第七心品所現；至觀機說法者，則妙觀察智之用也。在聞法者，能見他受用佛身土，亦須清淨第七六識相應平等性智、妙觀察智現前方可，故見他受用佛須在初地以上。他受用佛身土，以無漏第六七識之清淨色等諸法為體，為地上佛菩薩自他共所受用，天台教所云「實報莊嚴土」是也。

二、變化佛者，亦曰變化佛身土。變化身有三類：一、勝應身，二、劣應身，三

、隨類變化身。此三類變化身為凡聖同居土中全隨眾生示現者，所謂為內凡外凡之菩薩及二乘六凡等所示現之身土也。所現他受用佛身土，猶同受用佛之一分真實功德；此之變化身土，則純隨他化現，故土通於異熟之器世間，天台教所謂「凡聖同居土」是也。劣應身即在人間所現之身土，三千大千世界——當梵網經千華中之一華——有百萬億劣應身佛，釋尊之示生印度者，即此身也。勝應身在大千界中唯一佛，居色究竟大自在天，為初住以上菩薩及迴小向大之二乘聖者所現，義同天台教之「方便有餘淨土」。台宗謂方便土唯佛為二乘聖所現，其實亦通大小乘也。

復次、通於變化佛有三線，如圖：



變化身由成所作智相應之前五識而現，復依妙觀察智相應之第六識有觀機說法之

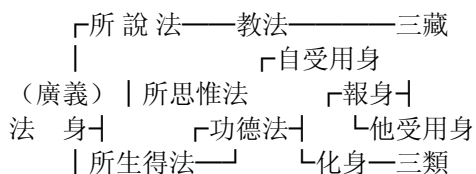
功用，故現起變化身，為清淨前五識及第六識。身既如是，其土亦然。能見此變化佛身土者，為地前菩薩及二乘六凡等，其證聖果者，亦由清淨第六識見之，未證果者，由有漏識而見，但須具三慧三學之善根方能見到。再進言之、初住以上菩薩依三慧三學亦能現變化身佛，如天台圓教極主張此說，並以此說為台宗所獨有，其實、此為大乘之共義也。起信等論固有此義，且唯識宗亦許之也。

問：地前菩薩既無清淨第六及前五識，如何能現？答：依三慧三學勝解力所起福智善根，由大悲願力增上故，應眾生機而得顯現。

復次、總論佛身，向言三種：曰法、報、化，如上略明。或言二種：謂真與應。

法身義有廣狹：狹義言之，屬無為法，謂法性身即是遍一切法之真實性，佛與眾生平等無二皆悉具足，以無明煩惱故，眾生障而不顯，菩薩顯而不全，獨佛一人究竟覺了，於念念中證真如性以為身故，名曰法身。廣義言之，凡佛果所生成之法，所證顯之法，所思惟之法，所說之法，皆是佛法。總名法身，遍攝諸法無欠無餘。此在大乘名

為法身，簡非二乘解脫身也。茲將法身廣狹二義，列表示之：



四、事相理性相對門 以一真法界與異熟報主為兩方之代表，由第六意識之中心，以「因因」與「果果」為分界線；屬於一真法界之半面者皆是理性，屬於異熟報主之半面者皆為事相。甲、以一真法界為理性門者，一真法界為一切法之真理實性故；此理性是所詮表所證明之法，非是能詮表能證明之法，法身佛者為所顯得。次至本淨種及一切種識所攝之一切種，非現行法，本不可知，但由現行法上所推之理得知一切種之存在，故一真法界之半面皆為所明理性，依事相法所推知也。菴摩羅識持一切無漏種，依菴摩羅之持種義，則菴摩羅之所持種亦待諸無漏現行法所表現故，亦屬於理性門。理性本無差別，一切種等由事相而證知差別，故諸種子雖云差別而實無別，無礙性故，交相遍故。乙、以異熟報主為事相門者，觀此半面皆為差別之事相；如異生位業報不同，有三界、五趣、二十五有等種種事相差別；一一有情復由異熟所現相分

、見分，各有心心所等差別，以第七識故有我、非我等差別，前六識有所依根等差別。至於淨法，亦有聲聞、緣覺、菩薩、三賢、十聖之差別，佛有自、他受用、三類變化身土之差別，乃至密嚴實佛是佛特殊不共九法界之勝果法，而阿賴耶亦有能藏、所藏、我愛執藏等之差別相。

如是四門相對以觀此圖，在大體上可一目了然，得一分判之概念。然在每一相對門中，皆可觀澈圖之全部，斯在智者之善巧研尋耳。

第二節 宗義

一 總說

第二、釋宗義者有二：歷別說明，二、綜合說明。歷別說明總有八段以釋中華大乘八宗（如大乘宗地圖（四））。言八宗者：一、性宗，二、相宗，三、律宗，四、禪宗，五、天台宗，六、賢首宗，七、真言宗，八、淨土宗：如是八宗可總括華文所傳之佛法，茲配攝之如第四總圖。

一、性宗，以東南方面之異熟報主為本位，由此異熟報主直向一真法界觀之，為法性空慧宗。二、相宗，以正東方之阿賴耶為本位，由此阿賴耶直向菴摩羅觀之，為法相唯識宗。三、律宗，以東北方之一切種識為本位，由此一切種識直向密嚴實佛觀之，則為律宗。四、禪宗，以正北方之心為本位，由此直向正南之土觀之，則為禪宗。五、天台宗，以西北之一真法界迴合東南方之異熟報主以為本位，從一真法界異熟報主再觀到一真法界，為天台宗。六、賢首宗，以正西之菴摩羅迴合正東之阿賴耶以為本位，從菴摩羅阿賴耶再觀到菴摩羅，為賢首宗。七、真言宗，以西南方之密嚴實佛迴合東北方之一切種識以為本位，從密嚴實佛一切種識再觀至密嚴實佛，為真言宗。八、淨土宗，以正南之土迴合正北之心以為本位，由土與心再觀至土，為淨土宗。以上總標，依次別明於下。

二 歷別說明

甲 性宗

第一、由異熟報主直向一真法界以說明法性宗，此宗亦曰般若宗、三論宗、或四論宗，以宗般若經及中、百、十二門論——三論，及大智度——四論故。常途以台、賢為性宗，非也。今以龍樹學系之所顯為法性，以能顯法性二空慧故，立名曰法性空慧宗。

云何由異熟報主直向一真法界觀之，即可說明法性宗耶？其中心點仍在第六識，第六識與前五識上三慧三學中之聞慧，聞般若等經論，由聞慧成文字般若，復依文字般若成六識相應之二空勝解，由勝解起觀照般若，照達諸法空相。

講 記 先依三論宗的教義來講，應從異熟報主到一真法界的方向斜著看去，此亦第六識為中心，以第六識聞大乘空性相應的經論，如心經、般若、中觀、大智度等，第六識由之得「聞所成慧」。依此慧來觀察異熟報上五蘊、十二入、十八界、四諦、十二因緣等，一層一層都觀為自性無所有，初從「文字般若」起「觀照般若」，這就重變現起「思所成慧」了。這樣地念念無間的來觀習來體達，終之能遣

除一切執障而達到「實相般若」，這就是「修所成慧」。——其實、三慧本不能這樣來分，不過在殊勝上來講，這樣也不妨。——此宗重要點，在遣除所知障而顯法空理，由第六識聞思修三慧三學勢力，能遣法執而顯空理，在第六未覺第七為染，不免受第七影響，待第六一經覺察，因修觀故，不唯第六識本身的染障伏而不現，即第七識染障受第六殊勝的力量，也使之伏終至於俱遣，故第六識一面修觀為能對治，一面遣執而證空理，是為三論宗空義。（註二）

此二般若之能現行，皆藉六識上之三慧——思慧、修慧依於戒定——，由觀照般若起遣執空觀，以聞般若教法明我空法空故，遣我法執而顯真如法性，所起之觀為遣執空觀，所觀之理為遣執空理。然所遣之執為何耶？復云何遣除耶？先遣第六識上分別所起實我實法之執，以此為眾患之門故，二執若除，二空自顯。如是所遣除之我法二執，或由自內之邪思維所起，或因邪師邪教之所引起，綜之、此六識上分別所起之我法二執皆是增益執，此所執相本不可得，強執之為有實，病在六識，故應就六識以

遣之。六識色表半紅半黃，半紅表二執相應染識，半黃表二執已除淨識。向染識邊觀二空理遣其二執，由外凡而內凡，同依此修，由外門散慧觀照而內門定慧觀照——二空觀。修所成慧到純熟時，二執可伏不起，以在定心前五識已不現行故，六識中分別所起我法執皆制伏故，前六識上分別所起煩惱所知二障亦暫不現行。

講記 所遣的「煩惱障」或「所知障」，在此宗又名「五住煩惱」，此種種煩惱總名之為惑，即為所遣而無不皆空。惑空故則業空，業空故則所招的異熟苦果亦空，惑業苦三空到極點，便體達理智一如的一真法界。此一真法界離名字相，離心緣相，這是大乘空宗的第一義。且以心經『照見五蘊皆空』一語來說，界熟果的根身器界為色法，與八識相應心所法為受、想、行攝，以及不相應法等亦行蘊攝，八識心王為識蘊攝，此皆由第六識依這些名相的文字般若而起觀照般若體達實相般若，則觀到一切法皆空而證真理。四諦、十二因緣、六度、乃至菩提、涅槃等染淨諸法無不皆空，凡一切名言所詮分別所緣無不皆空，唯顯現究竟不可說離言法界真

性。

復次、此宗之用在於即破為顯，亦名破顯妙宗；謂依般若二空妙觀，將執障重重深入以破顯，即是重重顯現真如之妙理故，如是漸破漸深，可至於俱生煩惱所知亦為之破滅，以我法執為煩惱所知二障之根依故。二執既破，二障漸除，以如樹無根枝葉必死，無所依止故。分別我法二執雖唯六識，若俱生我法執障即通於七識，謂無始來我法習氣恆現行故，俱生有故。般若勝觀若能損滅一切種識之我執種，即漸能伏除俱生二執之現行；至本具之無漏種起現行而成慧命，則分別我法二執可全斷，俱生二執亦斷一分，破第七染顯清淨平等性真如，入菩薩地。

由上觀之，法性宗極簡單，謂以快刀斬亂麻之手段，單刀直入，觀二空理，遣二我執，伏斷二障顯真如性，直截了當，無過於此！然雖已證真如理性，而無始來所起二執二障未能盡斷，故至此位更須重重上進，修二空觀，破二我執，斷惑業苦，深顯真如理性也。法性宗即破以成顯，破而不立，由遣執空理空觀向六識七識以至異熟報

主次第破遣，破至究竟，彼苦報障之異熟識乃空。苦報障起，由於有漏業障，有漏業障，由於二執二障；是故二執破之究竟，則二障空，故有漏業苦異熟空，以此空故一真法界究竟顯現。如是破所顯者即為法性，以其目的在直顯一真法界故，亦為所宗，故以立名。然達其目的之勝用，則注重於破壞一門，由破二執而二障、而有漏業、而異熟報主，雜染事相重重破除，即是真如理性重重顯現。乃至有一法過於涅槃者亦不可得，所謂畢竟無有少法可得，以其即破而顯故不立一法，般若金剛等經皆顯此義。此宗所明具於破顯二門，其特勝點在破執，雖但從異熟向一真法界說明，實與全圖皆有關係。如在破之一方，起思慧則與戒體等有關，破分別俱生二執二障及有漏業苦，則與一切種及八識見相分等有關。又在顯之一方，顯至究竟即法身佛，持能顯之功能為菴摩羅，其能顯功能之現行即是密嚴實佛，其應化所現即為他受用佛身土，變化佛身土，故以此一宗之宗義亦可以觀全圖，亦可以統攝全部佛法也。

講 記 這雖與法相名詞有差，然可用五蘊融會貫通，但因所從觀點不同另成

一宗教義，這是三論宗教義之概要。

乙 相宗

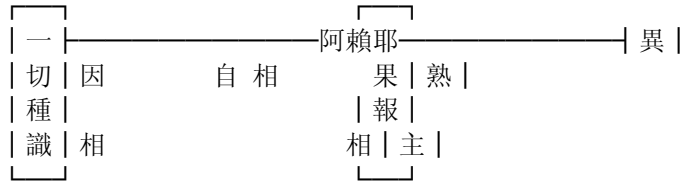
次由阿賴耶直向菴摩羅以說明法相宗，法相宗亦名唯識宗，今合名法相唯識宗。

此宗教義重在明諸法相，其能明法相之功用在於唯識，換言之、即依唯識方能明諸法相也，故明法相必宗唯識。

此宗亦由六識聞法相唯識之教法，依所聞之教法而明法相唯識之理，即以此理為所觀境，因觀此境起唯識行，證唯識果。依唯識理以觀唯識境者，先觀唯識相。唯識相者，統攝有為之一切法，即三能變。三能變中第一能變為阿賴耶，故其所觀之境首為阿賴耶識，最後觀至菴摩羅識。由此義故，此宗之經論多先為阿賴耶之建立，經則有楞伽、深密等，論則有瑜伽師地、攝大乘、成唯識等為其最要之典籍，皆先建立阿賴耶識，如成唯識論首明初能變，攝大乘論首明所知依中阿賴耶識。

復次、觀阿賴耶三相：一、就阿賴耶觀之為自相；次觀一切種識能持一切染淨諸

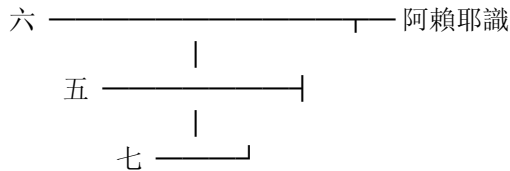
法種子，是為因相；次觀阿賴耶識隨業受報為一切果報之主體，故名異熟報主，為此識之果相。論云：『初阿賴耶識，異熟，一切種』；即是觀初能變之三相也。如圖：



講 記 前在教法講，已明「第六識」功用最大。現在正說唯識宗之宗義，其觀察點多先說阿賴耶，例如成唯識論先明阿賴耶，攝論先明所知依，皆足證明此義，阿賴耶為第八識之自相，亦為其總相，唯識論云：『攝持因果為自相故，自體是總，因果是別』。又云：『離二無總，攝二為體；二是總之義，總是義之體；體與義為依，名之為持，攝二義為體，名之為攝』。此即明阿賴耶為第八識之自相和總相也，阿賴耶義為藏，即能藏、所藏、執藏是，在圖上也能見到，對一切種識即為

「能藏」，對異熟報主即為「所藏」。七即末那識，其關係線通乎異熟線中「見分」，即表第七識之見分緣現行果識——第八異熟識——之「見分」為我，是「執藏」義也。此阿賴耶因所向之方面不同，故有三藏，如一人對自父為兒，對自兒為父，對自妻為夫，而體則一也。

從阿賴耶次向西觀第二能變，第二能變即第七識，梵云末那，譯意，意在異生位中恆與我見、我慢、我愛、我癡相應，執第八之見分為我，有情自他之隔別即從此而起，又為前六識作染依故。觀第二能變已，次向西觀第三能變。第三能變即前六識，別別了諸法故，亦曰了別境識。如圖所表：



復次、觀第一能變時，與第一能變有關之諸法亦即連帶觀察，如阿賴耶之熏變義，一切種識之業種等，異熟報主之業命與見相等，以及相應心所、不相應分位等諸法

。觀第二能變、第三能變時，與此二能變相關之心法、心所有法、色法、不相應行法等，亦遍觀之。如是三能變法周遍觀察，明白了然，即能明了唯識法相，亦能通達法相唯識。

觀唯識相已，次觀唯識性。性由相顯，故由唯識相之所顯即唯識性，相之性故；亦是二空真如。此宗重於說明一切法相，一切法相明了之後，諸法實性自然顯現，故三能變廣辨其相。於諸法相明了之後，即略明一切法之真如性——唯識性，以真性是離言非安立諦，不可施設，故如畫龍點睛一指便成，不必多費葛藤也。

又法相宗所明境行果三，明境重在三性：一、依他起性，眾緣生故，唯識現故。對於眾緣所生唯識現法，若依遍計所執起增益執與損減執，即成一切雜染之法，能障圓成實性。若除所執，則成一切清淨之法，能顯圓成實性。

修如是唯識妙觀，其初成就三慧三學，修習空觀通達空理，遣除分別、俱生我法二執，精進波羅密行，離淨煩惱所知二障，空觀與障淨所成之實智為大菩提，空理與障淨所顯之實境為大涅槃，是為二大轉依。故三能變漸次轉依，首為六識清淨，次為七識清淨，次為第八及前五識清淨。第八清淨成菴摩羅，其所顯為一真法界，為法身佛，其所成為密嚴實佛，為地上菩薩現他受用佛身土，為六凡二乘及地前菩薩現變化身土。故此宗之宗義，從阿賴耶上建立染依他起，遣二執，淨二障，至究竟位轉為菴摩羅識以建立清淨依他起，是為此宗之主點。

講記 在異生位中之第八識名阿賴耶，正對佛果位中之第八識名菴摩羅。同為第八識而有二名之不同者，一為進化之第八識，一為未進化之第八識也；雖同是第八識，因其進化與未進化之程度不同，所以一名阿賴耶、一名菴摩羅也。第八在因位中，在進化未到極點之時也只可名為異熟者，賴耶較異熟之名為狹，異熟較賴耶之名為寬，在六道受生受死之異生，若漸依教行，漸漸轉異生身而入於聖生，乃

能捨阿賴耶之第八而得菴摩羅之第八也。

問：性宗明諸法空遣一切執，此宗亦明空理空觀遣我法執，有何差別？答：性宗從般若——空慧——直顯諸法畢竟空，遣我法執；相宗從唯識明一切法相依他起故空無自性，遣我法執，是故不同。

丙 律宗

次從一切種識直向密嚴實佛觀之以明律宗，此宗嘗稱為南山宗，律儀雖為各宗所共奉行，以所明之特點不同，故別建立。

講記 依律宗以說明此圖，中國律藏各部大抵皆小乘律，唐以前五分、四分、摩訶僧祇律皆盛一時，四分律又有幾派，唯南山道宣律師一派為唐以後律下中心。其所以有普遍永久性的原因，以南山律師以大乘教理明戒體，融和大小乘律，恰合於中國人根性。中國教理行果皆為大乘，倘非以大小乘融會，唯純小乘則必難以通行，所以弘律諸古師皆湮沒不彰唯南山遺風未墜，此其故。

律宗在圖中之要點，即一切種識與六識間之戒體，以六識為中心。謂信佛、信佛所說法、信佛法中修行僧故，在六識上具足此淨信後，善根增上，身心要依持佛法為軌範，然能具體為軌範者，即是戒法，所謂律儀是也。世間政教雖亦有法律規條等軌範人類行為，然此中但說佛法之戒律，乃佛法住世之命脈。此戒法體即佛法身，是佛智所證之清淨法界所流出故，與一切清淨法平等無二，為一切清淨法依止基本，故此戒法即廣義之法身。復次、由佛大悲願力為親近緣，眾生福德增上感佛現種種身說種種法，所現所說攝在戒法，故戒法即為佛清淨法身之等流身。

如是戒律，非僅指所說之戒相條文而已，所現威儀動止皆是佛法，故戒法不但是言教，亦是身教。由異生位而至大覺，歷種種身，經三祇劫，莫不由此戒法為軌範也。梵云毗奈耶，亦曰鼻奈耶、毗尼；此云律，或云戒，或云戒律，義譯調伏——調練三業，制伏諸惡。動身發語二種表業固以此為軌持，即能發身語之意業亦依此為範也。故道宣律師判一切佛法為化——詮理化物——制之二教。制行之教，定能詮理；詮

理之教，未必制行。以戒法為制行之教，超詮理化物之教上，起清淨行，致清淨果，是為戒法建立之大義也。

講記 此義在圖中即從一切種識中無漏業種為戒體，此為南山宗的出發點。

從一切種識斜角相對是密嚴實佛，即為從因至果的直行線。關於「行」上，南山把佛教法配為兩分：一為詮理教——本名化教，即諸經論等；二為制行教——本名制教，即諸部律儀等。佛臨滅敕諸弟子「依法及律為師」；詮理教雖以言文闡其理，尤須以行實證，故教理須藉行乃能實證。律是軌範動作，止作持犯開遮有一定的制行，故闡理教雖廣而歸宿在行，依律起行而成定慧，定慧皆律的定慧，以律為一切教法總綱。

一、戒體之獲得：有情之第六識由信解佛法故進而受戒，凡受戒者，先受三皈為體，次受戒法。一切戒律一切佛法皆以三皈淨信為基礎故，故須先受。受戒重在能持，依教奉行不容違犯，違犯之極即失戒體。戒體之獲得者，吾人於受戒時，依傳戒師

等羯磨之儀軌及清淨莊嚴之壇場，受戒者以意識為主，運耳識等聽聞戒法，觀感種種儀式，故受戒時前五識亦同起作用。如圖中由六識直至戒體，即表受戒時第六識上有極深刻之領受感動與印象，前五識亦同起作用。然此前六識心心所活動之力即「思」心所，由此思心所為主動，前六識心心所同趣於受戒之種種行動，於此感受之後——即受戒之後，即成一種潛力，遇有違犯即能制止。語云：『談虎色變』，皈受佛戒時心理上如得深切感動，亦復如是。得於戒體其義云何？謂受戒時，思等心心所法刹那刹那熏習於第八識成為種子，攝於一切種識中，此識所熏所成種子，即為戒體。此戒體種子之勢用，謂於不知不覺之中有防惡發善之功能，此謂之無表法。俱舍論及一切有部謂是色法，上座部——錫蘭——謂通色心法，成實論謂之非色非心法，道宣律師依大乘唯識教剋體而論立為種子。就用以說，此戒體與業命相似，以業種引起之一定限度而立業命，戒體為前六識受戒時感動所熏成種子——戒體，此種子之勢力功用亦有一定限度，所謂「防發功能」。防者防止惡法不作，如不殺、不盜、不邪淫、不妄

語等；發者發起，謂作一切善法，依此為出發點，修十善及布施等行。

二、戒體之破失：防發功能即是戒體，若能不破根本戒者，則此功能勢用念念增長。依三乘共教言，若破根本戒者即失戒體；大乘雖不失壞，惟其勢用亦不行矣。此在自意識上亦不易覺，故云無表。雖不覺知而能防發，防發功用同心理學上之本能，俗云「習慣」、「天性」等相似。

三、戒法之作用：由受戒時成就戒體之「防發功能」後，前六識發起以表現其功能作用，所謂身能止殺、盜、淫，語離惡口、兩舌、妄言、綺語，意除貪、瞋、邪見。如是三業遍前六識而以第六為主，具於三業上表現其防發功能，防止一切惡即是止持，發作所應行即是作持。若應作而不作亦是犯戒，如是在舉止行動間守護根門，莫令放逸，持戒清淨身心歡喜，若有違犯心則憂感，即時發露懺悔除滅，其所違犯還得清淨。

四、離淨三障：此宗既重制行，以深切之信心受持律儀，故由六識有線至於障淨

，謂持戒清淨者能消諸障。障有三種：煩惱障，所知障，謂之惑障；由惑造業謂之業障；由業感果謂之報障。持戒之功能轉當前業障，惑由業滋，報是業感，若業一轉則惑無由發。以持戒淨業力感非苦報，不障善業，且於先業所感之報亦能轉增福德，故持戒清淨能至於障淨，障得解脫即成密嚴實佛，以持戒清淨故成為理得心安之境，充滿歡喜。諺云：『為人不作虧心事，半夜敲門心不驚』。從此所養成高上之人格為學佛之基礎，可由人乘直至佛乘。因戒淨而心喜身樂，由喜樂故得定，由定而入三解脫門。此由戒所成定，遠諸魔障，得正定也。

五、明三種戒：未得定前所持戒律，為佛弟子七眾律儀各別解脫，故曰別解脫戒。得定以後，成定共戒，亦云靜慮律儀。持戒所生定，或定心成就所相應戒，欲界有情定共戒成就時，能轉捨欲界身得色界身。由此正戒正定等正解行極熟修習，則能發生聖慧成為實智。實智相應戒為無漏律儀，曰道共戒。實智雖通三乘，然明戒體為種

子者唯在大乘，由障淨而實智具生，實境圓顯，即大乘四智菩提也。

六、明大乘戒：中國所傳戒法通大小乘，而大乘戒法有三種：一、依律儀戒——七眾戒，二、攝善法戒，三、饒益有情戒。依律儀戒，即於世間為出世佛法清淨幢相之建立，有此住世是佛正法住世，無此世間即無正法。此攝七眾律儀，七眾之中以出家之苾芻為主，攝持餘眾。攝善法戒，總攝一切善法，如十善、六度等一切善法。饒益有情戒，謂凡所作事皆須利樂於一切有情，此中以四攝法為饒益有情之根本方法。如是大乘三種淨戒，華文所傳如瓔珞經十無盡戒，瑜伽菩薩地之戒品，梵網經十重四十八輕戒，及密宗之三昧耶戒，皆可尋研。

此諸大乘戒法，本為地上菩薩所說，未入地者雖不即能完全奉行，然應隨分修學；如梵網經乃他受用佛為二地菩薩所說金剛心地寶戒，吾人亦可隨分修學者也。密宗三昧耶戒，為密嚴實佛等流之戒法，其殊勝加持力非所思議也。

講記 南山判教不過名目不同，與深密三時教大致是同：一、性空教，二、相空教，三、唯識教，又名應理圓實教。中國通俗所用性字，或「個性」、「自性

」「男性」、「女性」、「性格」等，都是有情自體義，各個有情有一「恆常」不變而「統一」的自體叫做性，正是佛法所破執有「常」「一」用的我。中國用性字大抵是常一義，南山依此唯一不變又為有情「性」義來代表我字而名性空教，換言之、即小乘我空教也。相空教是大乘空宗教義，小乘雖知我空而五蘊等法相仍在，用現在名詞來講，可名心理現象、物理現象等。小乘看我為空，但於現象執為實有；現今科學亦有此義，有情個性是無，五官所感觸到的是實在：性好像是看不到而推出來的，相是實在感觸到的故不空。小乘用分析五蘊明體性空，大乘空宗因性空故，一切法相也空；然在現量心識上，相之性是不可得，但相在心上分明顯現甯得為空！故單講相空，猶是偏於一義，進而有唯識教。相為三能變所變的相分，此相有而不實，故唯識一切法空義與假現象義俱顯；唯識空有雙彰，不偏不易，是為中道實相。故南山分詮教制教，而詮又分三，三中又以唯識為最究竟，故其明戒體亦依唯識教種子而立也。此為南山宗義。

丁 禪宗

第四禪宗，由正北方之心直觀正南方之土以說明。由六識為中心，須先具有三慧三學，然後方能證入禪宗。故禪宗之建立，專為上根說法，謂於佛法中修學已有成就者，便為傳佛心印，荷擔佛法之人。成此上根利智之教，決非半字不識者所能當機承受也，故須先有三慧三學根機，然後始能續佛慧命傳佛心印。

禪宗應名為佛心宗，旨在明心見性，見性成佛。圖中之一心字，義同起信論中一心二門之「心」，楞嚴經中一心真妄二本之「心」。一心二門者，如圖所表，由心向西北方觀一真法界之半面，皆為心真如門；由心望東北方觀一切種識之半面，皆為心生滅門。真妄二本亦同，心真如門即為真本，所謂性淨妙體；心生滅門即為妄本，所謂虛妄想相。由此觀「心」，從根柢上直為剖判，將妄本之一方根本推翻而否決之，所謂打破無明殼也。真本之一方根本肯定而印證之，所謂直下承當也。由此根本決定，其枝末之染淨諸法皆迎刃而解也。

於六識上具有三慧三學，能認定佛法之宗要根本，在由心明頓成性見，將一切葛藤用利智斬除，直捷了當，單提一句向上追究，以冀悟到即心即佛，則所謂本來面目者乃親切認清也。

講記 依禪宗明此圖，禪宗最簡單而直捷，依止善知識聞法請開示參究話頭，亦皆以六識為主要，其向上目的在「明心見性，見性成佛」。在圖中最注重心，雖云『離心意識是真參』，然須由第六參究為增上緣擊發一切種識中行佛性之種子，故本宗又名佛心宗。把一切教義葛藤都丟開，唯使本淨種——行佛性——發生現行，根本正智現前正是明行佛性，心明而見到一真法界的理佛性。禪宗宗旨就在心明性見，理智不二，此禪宗所以單提向上簡單直捷也。禪宗最重要下手處是起疑情

，把一切聖凡都放在這疑團裏面，逼榨到一切不可得時，正是行佛性起現為根本智，而見到理佛性、一真法界、理智不二、坐斷三際的境界。詳講如禪宗語錄等，簡略的即此也可明禪宗宗義。

復次、對於心之一面積極證得，對於土之一面徹底推翻，即為此宗顯靈心而空形物之要旨。所謂本無煩惱生死，元是菩提涅槃，「明心見性」之義，亦在於此。無明心為妄本，若將無明心轉明了，即得見性，性即一真法界，即本來面目，亦曰法身佛。然此言見性者，即是了知一真法界平等普遍真如實性，非謂有物如神我等在身中可以見也。以見性故，一切淨法無不成就，一切雜染法亦無不滅除。

復次、言續佛慧命者，即無明之心轉變成明心，明心現起即是慧命現起。從總持義以言，有為無為皆是心故。明心即見性，見性即成佛，成佛即慧命不斷而燈燈相續，是為禪宗要義。

講記 禪宗尤當明者，起初參究時即在第六識肯定「心」的一面，心即是佛性心，把其餘一概否認了；所謂「原是菩提」，「本無煩惱」，或「本來是佛」；將肯定的實現了，否定的自無。禪宗語句不能一一舉例說明，因其名詞與經論不同，可以活用。如壇經『心是地、性是王』，此心可看作「一切種識」，性可看作「

無漏智種起的現行般若」，故此心性如此看才對。又如壇經『大圓鏡智「性」清淨，平等性智「心」無病』，與上心性又不同，此「性」可看作完全佛性——即行佛性究竟出染及理佛性究竟顯現，此「心」可看作一切現行心，現行心完全無我法執及一切煩惱——即成平等性智，故此心性又是一種看法。此不過舉一個例而已，可見禪宗語詞非如經論。

圖上之心即佛性心——本有完全無漏種及一切法理性心，以是虛位，故佛性總括「理」「行」。此心又可名「如來藏」，如來藏有空如來藏、不空如來藏二義，禪宗所否定方面即空義，從肯定所顯方面即不空義。至第三空不空義，是中國古德從經義演繹出來的，經無明文規定。空去了的即空如來藏，空去了所顯的即不空如來藏。心雖虛位，總合無漏種一真法界名佛性心，或如來藏心，此為禪宗義。

戊 天台宗

第五天台宗，此宗須從一真法界與異熟報主合為一致而出發，再觀到於一真法界

。講記 天台宗，他的出發點是一真法界，從一真法界倒轉到異熟報主，由異熟報主再轉進一真法界。此宗依宗法華經，如云：『諸法實相，唯佛與佛乃能究盡』。又云：『諸法寂滅相，不可以言宣』。故以唯佛與佛究盡及不可言宣者為根本出發點，為所觀境，又名佛智所觀境，或三諦境，或兩重三千境。言語文教所詮顯者，即此不可言宣，或唯佛究竟之一真法界境。故依佛智境而為所觀，言教所顯，皆歸此點，法華開示悟入佛之知見亦即此義。

天台以理具三千事造三千為根本宗義。以此義故，由異熟報主觀為事造十法界，一一法界皆有相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟十如是。此事造十法界諸法，當下即是理性本具，當下即是一真法界，故事造是理具之事造，而理具亦即是事造之理具，事造融於理具，理具顯於事造，由此事造與事造亦圓融無礙，故於一法界上即具其餘九法界，如是成百法界，如是百法界一一又皆具十如是，成千如是。

由此互融互具之百界千如法成三千者，異熟報主上之正報既具此百界千如，依報亦具此百界千如，依正二報所依之五蘊法亦具百界千如，乃成三千諸法。事造如此，理具亦然；是為事理兩重三千，為天台宗義之根本。亦即法華方便品所明之諸法實相，在止觀中即為一境三諦之所觀境。

講記 從一真法界佛智境到異熟報主者，所謂三千性相百界千如。三千性相：即依報一千，正報一千，五蘊一千，互相融攝。就是觀眾生境即佛境，佛境即眾生境。以佛境而融觀十法界，十法界皆佛境；以眾生境而融觀十法界，十法界皆眾

生境。百界千如者，即十界中一一界互具九界即成百界，百界各具十如即成千如。又依正五蘊各具千如，故合云百界千如，是為妙境。理具三千即事相之理性，事造三千即理性之事相，佛法境界事即十法境界事，一真法界原來豎超橫絕，法爾如是故，故得佛境界眾生心境無有差別。眾生境者，異熟為正，相分——器界——為依，此為天台宗義。

由此義故，可言善惡皆為性具，在異熟報主即事造三千性相諸法，此等諸法雖有善惡因果差別，當下即一真法界性，性具互融無有差別，眾生本來是佛故。從異熟報主觀之，異熟報主等於一真法界；復從一真法界觀之，一真法界亦等於異熟報主；異熟報主有善有惡，一真法界亦有善有惡也。天台宗義本依法華經而建立，法華經所謂唯佛與佛乃能究盡之諸法實相，即因緣等十如是之事理三千，依此有一境三諦，由一境三諦則成一心三觀。

以上所言為天台宗圓教要義，固非常識所能證驗，然其初步下手即觀法華之諸法實相境，依此境而作空假中之一心三觀。本具此理，曰理即佛。由聞教法解此理故，則成名字即佛。依此名字所解理，修觀行得相應故，則成觀行即佛。觀境深入，現身成就佛果相似功德，是名相似即佛；所謂六根清淨，即此異熟身而成清淨不思議之功德，為善法加持義。進證真如法身，是名分證即佛，亦唯識之通達修習位也。由名字至相似皆依教法，至分證位乃有超教法之實證。觀至成大圓覺入究竟即佛位，證一真

法界是謂法身佛。此言法身佛者，以無身土相為究竟，所謂坐虛空座身如虛空者也。與密宗等所明之法身迥不相同，故其所歸乃在一真法界。從此法身即有報身——受用身、化身——變化身佛。此二佛應化九法界眾生，謂報身應菩薩法界，化身應二乘及六凡法界，乃至應化地獄為地獄佛，故名化身佛。由此證知佛法界亦具十法界，不斷性惡，性具善惡諸法故能具現事造之十法界也。

以上皆據天台圓教以言，於圓教法各別不融則為別教，通藏二教則明圓教之一分義，故彼皆為批判他宗之施設耳。即於此亦可見天台宗義之要點矣。

講記 餘宗講『心佛眾生三無差別』，不與天台同。餘宗用心為聖凡講通之郵，佛有心眾生也有心，佛有眾生心——應化眾生之用，眾生有佛心由之可以成佛。天台謂眾生即法界全體，心也即法界全體，佛也即法界全體，乃至一色一香無不皆是法界全體。此境唯佛能究盡，或不可言說佛智的境界，祇要有佛智現前，則十法界皆是佛法，故天台宗以佛境為境。又以此理，佛智之一心三觀為能觀。明所觀

境的出發點也是第六識，六聞法教了知佛境界，依此境界而起能觀，即肯定的了解所觀之三諦境——即真俗中三諦，起一心三觀——空假中三觀——去觀，不須遣我法執，只要此觀成就時即證一真法界，此為天台宗特殊之義。各宗亦以基於出發點不同，各有其特殊義。

現在所講是天台宗化法四教中的圓教；還有藏、通、別三教，是重在藉以評論他教，而天台宗義所歸唯在圓教。依一心三諦境起一心三觀，依觀證一真法界；圓教佛以虛空為身，亦以虛空為座。天台與三論不同，三論宗自眾生到佛果，天台則由佛果而到眾生——即由聞生佛不二之境而起能觀智而證佛果一真法界。天台與三論的確有關，可說從三論而發展者。但天台宗法華，依佛智境起佛智觀而證佛果，非三論所能及，此即是天台宗精粹所蘊的圓教義。若別教人，不能依佛境起觀，即依六識修次第三觀而觀次第三境：先空觀空境，次假觀假境，後中觀中境，再後證佛一真法界。若通教修體空觀兼能空法執。若不能空法執但空我執者，僅成藏教析

空觀耳。故先明台宗自宗圓教宗義，餘三教非台宗正義。在此亦可明台宗特殊的立足點，在圖上也成為斜角相對之形式。

己 賢首宗

第六賢首宗者，亦須先從菴摩羅與阿賴耶複合以為一，此二連成總一切法之心，通攝有漏無漏諸法，總名為第八識故。第八識攝一切法盡：識有六識、轉識，本識即

第八識，轉識為前七識，心所有法六位差別，如是等法從八識平列觀之，則有諸識諸法之差別可言，若從最深之第八識觀之，則第八識可總攝諸法歸於識之自證分、見分、相分中也。第七識與第八識之見分有最密切之關係，以第七識現起第七識見相者，依於第八識見分故。前六識與第八識之相分亦有最密切之關係，為其依緣以現各別之六識者，因於第八識之相分；攝大乘論說第七是第八見分，說前六是第七相分，一切諸法皆攝在第八識中也。如是觀之，雖有染淨因果聖凡差別而皆為第八識之差別相，其實皆為一體之第八識耳。由此一體第八識義，即成自他不二、染淨不二、因果不二

、聖凡不二、身土不二，生死涅槃、煩惱菩提皆悉不二，如是無量差別諸法，成為一體融通無有差別，是為華嚴「心佛眾生三無差別」之義。天台宗之言心佛眾生無有差別，謂心法、佛法、眾生法皆即事理三千故無差別；賢首宗則從根本之心體以明心佛眾生之無差別，謂心等佛眾生，眾生佛等心故。依此阿賴耶與菴摩羅融合為一之根本心，即為賢首宗宗本之所在。故在眾生心阿賴耶底下即是佛心菴摩羅，佛心菴摩羅上亦即是眾生心阿賴耶，此心自他一體融通，本無差異，故云：「眾生本來是佛」；亦云：『一切眾生皆具如來智慧德相，但由妄想執著而不證得』。謂形表上雖為眾生，而心底下即是佛心，但由妄想執著之所覆障故不現行，其所覆障，前七染識之作用也。由此染淨不二之第八識，明自他生佛等皆無差別，是為賢首宗之一真法界，華嚴所明毗盧遮那十身相海，以眾生國土等皆為佛身。

吾人既知此一切眾生具如來智德，但以妄想執著故不證得，則須破之以求證契。

其破之之程序，由菴摩羅阿賴耶不二之一真法界——賢首宗之一真法界，再觀至菴摩

羅事事無礙法界，有四重之法界。其遣淨一切事相上妄想執著，從阿賴耶果相觀至密嚴實佛者，明事法界也；從阿賴耶因相觀至一真法界者，明理法界也；以理遍事，即事明理，則成理事無礙法界，此為地上菩薩波羅密行境界；若至究竟成佛，則為事事無礙法界——所謂佛果具五不可思議，即菴摩羅持清淨一切種，為一切清淨現行之依止，所現之一切事皆無礙故，故名事事無礙。此宗之根據點在染淨不二之一真法界，究竟成就則為事事無礙法界；然此所明，非同虛空無相，乃是具德圓明事事互融，如帝珠網光影層層無盡無盡者也。

由此故天台為性具法門，而賢首為性起法門。言性起者，性指染淨不二第八識體

，亦即賢首所謂一真法界。此性與法性之性別，法性無為法也，無為無起滅故，不應言性起也；此言由性能起諸法，蓋以佛生不二之持種識為性，故曰性起，亦曰一真法界緣起，故云：『大哉真界，萬法資始』！

講記 賢首宗教義，要從菴摩羅到阿賴耶，即成華嚴經義，即以菴摩羅識為

出發點。賢首宗的一真法界，不同法相宗等以心言寂滅非安立諦為一真法界。賢首宗講四法界：事法界，理法界，理事無礙法界，事事無礙法界。一真法界為四法界之總和，可以統攝四法界。與此一真法界相當者即菴摩羅識，華嚴懸談有云：『大哉真界，萬法資始』，即萬法皆自菴摩羅起也。天台明性具，賢首明性起，故又名性起宗。此也恰與菴摩羅相當，因菴摩羅是佛果第八識，能持一切清淨法種。依果上一切法，由未起現行的淨法種子去看那菴摩羅識，所有三身、四智體用等現行，皆佛果菴摩羅所藏的淨種所起之現行法，此為性起義。再賢首宗又有因果交徹、生佛融遍的法界緣起義，此第八識從來生佛不二，即佛果菴摩羅與眾生阿賴耶因果自他融而為一，所謂『因該果海，果徹因源』是也。此從不二義上講。佛菴摩羅心即在賴耶心底下，賴耶心底有佛菴摩羅，佛心藏在眾生心，眾生心藏在佛心，『一切眾生皆具如來智慧德相』，即此義也。此乃法界緣起生佛不二義也；佛即以眾生心境為佛身，如華嚴融三世而為佛身，依報、正報、業報等皆為佛身。從佛看來果徹

因源，從眾生看來是因該果海，生佛相藏，為賢首宗特點。如華嚴經中如來出現功德品及華藏世界品皆明極果之法，故古德判前為舉果勸樂生信分，即第八與鏡智相應成菴摩羅識，而以淨種起佛法界身土現行，是相即成密嚴實佛，是性即為一真法

界。佛果境界明後，說菩薩問明品、淨行品、賢首品等，從佛心而明眾生心，即從菴摩羅而到阿賴耶也。眾生心領佛教之佛境界及菴摩羅所現而成信心——即十信法門，依此信而起三慧行，了異生八識心境，故華嚴宗與唯識宗祇重複異耳。華嚴宗從菴摩羅到阿賴耶，為起信故，特詳果境而略眾生境；唯識宗從阿賴耶到菴摩羅，為明捨故，特詳眾生境而略果境。從十信起三慧三學，後經住、行、向、四加行，修二空般若而破二執；到十地總修或別修十波羅密——別修即初地唯修布施，二地唯修持戒等；總修一地具修十波羅密。最後講普賢境界，即十地菩薩圓滿境界，成就佛果圓圓果海，究竟成就菴摩羅識。菴摩羅為佛心境，阿賴耶為眾生心境，由眾生位信解行證而達佛果功德，由佛果功德而起眾生信解行證，是為賢首宗之特殊點。

四法界者：事法界明一切法相，即依他起。眾生依依他起而起遍計，破除遍計明二空理，即理法界。事法界的現相與理法界的本體平等即差別，差別即平等，是理事無礙法界。在初住或初地，初住勝解或二空智，觀二空理遍一切事，所謂百法不離二無我，二無我理遍百法。把執藏染分離盡完成淨分依他起，即事事無礙法界。淨依他起離遍計，即圓而依，即依而圓，此所以有事事無礙法界。不起現行的「菴摩羅」，即是賢首宗的一真法界。賢首宗總別成五法界；由佛心而到眾生心成眾生境，由事而理而成二空，由理而理事成菩薩境，由理事而事事而成一真法界，成佛果境，此為賢首宗義。在圖正是平面橫對也。

庚 真言宗

第七明真言宗，亦須以密嚴實佛與一切種識複合為一，而為此宗之根據點。

真言宗之大要有二：一、金剛界以果德為本，二、胎藏界從因體以明，此為密宗

之根本義。然台密尤重金胎不二之蘇悉地法，考西藏所傳之密法亦有此義，然此三種法義，固完全具在華文經中也。金剛界曼陀羅以五智佛身為主，東方大圓鏡智為阿彌陀佛，南方平等性智為寶生佛，西方妙觀察智為阿彌陀佛，北方成所作智為釋迦佛，中央法界體性智為毗盧遮那佛。此中央法界體性智即是一真法界。金剛喻智慧，界是差別義，為菩提智之差別義，故亦稱多法界。又金剛界以三十七智為三十七尊，合前五智、智福兩足。胎藏界曼荼羅以中台八葉為主體，表因位之九識，以菴摩羅為第九識表大日如來，第八識阿賴耶為寶幢佛，以第七識為花開敷佛，第六識為阿彌陀佛，前五識合為天鼓雷音佛，其餘諸尊則由心所配釋；此胎藏界表因位之理性平等，稱一法界亦即一真法界也。復次、胎藏表本有之平等，屬眾生界；金剛表新生之智慧，則屬佛界。又胎藏為從果向因之加持法，曰大悲曼荼羅；金剛為從因向果漸次之果證，曰大智曼陀羅也。

講 記 密宗以密嚴實佛為出發點，一真法界為佛境，菴摩羅為佛心，密嚴實

佛為佛身，此佛果為一切清淨法總集，成自受用佛。不但第八與大圓鏡智相應而成，乃轉八識成四智及其四分而成者，其無量無邊如身土等功德，充足圓滿恆時現行，此等現行功德一一無邊，即事事無礙法界義；一佛即一切佛，一切佛即一佛，若自、若他，非一、非異。不即、不離。

自受用佛身和境界自受用土，即四智的總集，自受用土即法性或一真法界。密

宗顯五智法身，另加法界體性智，此與佛地經清淨法界同。四智是有為無漏，一真法界是無為無漏，在圖上無為無漏即一真法界，有為無漏即密嚴實佛。四智即密嚴實佛，四智緣起當下即四智的一真法界，故五智法可說總一佛身一佛土，四智之相即是佛。遍於四智緣起者即體性智，或者智所現智所顯智所起故，總名法界體性智。楞伽經有現識、轉識、真識，現識即第八識，轉識即前七識，真識即真實性，為識所依故名。故密宗確成為唯智論，果上不可思議無量無邊清淨功德，皆智所現所顯所起，故智所依的法界體性也原來即是體性智了。五智法身為佛大菩提果，在密

宗五智所成身即大日如來，密宗依此智果為出發點，而為一切說明的根本。

無論有漏六凡無漏四聖，都是「大日如來」，即祕密莊嚴的密嚴實佛的全體。一切眾生種識之中有無漏種，此種增集圓滿即成真淨的密嚴實佛，密宗推其所因即在種識中的無漏種，故有胎藏界本有不新生的一切無漏種，漸漸增積圓滿成大日如來，金剛界本此兩義而有六大緣起、四曼荼羅、三密相應。

在唯識論上相性皆名識，在唯智論上性相皆曰智。智者、一切無漏果之總稱，所生之智現行即是四智，其所顯現即是法界體性，能顯者為自受用佛，所顯為法性身，此二身不二為密嚴實佛，在此密嚴實佛位中，性相假實色心王所一切諸法，無量功德皆得顯現。即此無不顯現之諸法皆圓滿成就，融通無礙，故一一法皆是平等。由此，故依六大以明緣起諸法，言六大者，地、水、火、風、空、識也。此六大法在密嚴實佛位中，皆圓滿顯現無有隱蔽，由此為根本緣所起枝末諸佛亦復如是，故一切法皆立於平等地位，無有高下。

在眾生位，六大云何亦能平等？謂在一切種識皆是平等交遍無礙，如地種不礙水等種，乃至識種亦不礙地等種。在佛果位，則事實上六大平等無礙，在因位則一切種識所攝之一切種亦是平等無礙。又眾生位之六大無礙緣起即為大悲胎藏界，至於究竟顯現六大無礙即是密嚴實佛。佛與眾生皆以六大無礙為體，眾生位理性雖如是，而其所重則在明佛果之事相。

講記 六大緣起相極粗顯，是世界現象很明顯的事實。所知有五，能知唯識，為世間一般眾生心理上所共同了知之事。密宗推重六大緣起，都是交遍無礙，以密嚴實佛即大日如來為根本所現的明顯相，就是六大。密嚴實佛的六大交遍無礙，亦即眾生的六大交遍無礙，故佛眾生互相交遍，而一一大也交遍，一一大皆具其餘；由六大所起一一事即有情世間、正覺世間、器世間，又皆互遍無礙，故密宗以「大日如來」為出發點說明「六大緣起」。

復次、曼陀羅之所建立以中心本尊而有別，故以佛為中心即成佛曼陀羅，若以菩

薩為中心即成菩薩曼陀羅，以天神鬼畜為中心即成天神鬼畜之曼陀羅，乃至以地、水、火、風、花、香等為中心，亦皆得成曼陀羅也。所以者何？皆以六大為體為緣起故，皆平等故，由此乃成無量之曼陀羅。然皆以佛身為根本，唯佛智能顯故，皆是佛等流故，由佛大智定悲之所現故。以上所言為此宗之體相。

復次、修密宗亦以六識為中心，第六率前五識聞此教法，深信領受，奉一本尊。

行者結印、持咒、觀想之身語意，與本尊之三業互相交遍；本尊之三業成為行者之三業，行者之三業同於本尊之三業，行者即本尊，本尊即行者，成三密相應。故修六識上之三慧三學，受持三昧耶戒，戒體成就，由本尊加持殊勝力，懺悔罪業破除障垢，由破除障故而顯實智實境。此言破障，是功德斷非過患斷，以破障即是行者與本尊之三業相應故，破障為顯一切功德，功德具足成大菩提，現毗盧遮那身即此之密嚴實佛也。

講記 密宗以六大緣起為體，以曼荼羅為相。曼荼羅有四：即大曼荼羅，三

昧耶曼荼羅，法曼荼羅，羯摩曼荼羅。曼陀羅是團體組織的壇或道場等，是有普遍形式和特別的標幟，如國家以國旗為標幟，即有他特別的範圍，每種組織的表現即是其用，未曾表現時是六大交遍無礙之體，凡表現為具體的團體的，就是曼荼羅。

三密相應的基本理義，是六大緣起交遍無礙和四曼所表現的體相上之用。自他交加，生佛相持，於此業用義上，成就三昧加持義。如人和天為天人感通，在佛可云生佛交通，如鬼神三乘等都有交加相持之功用。在此三業相應，如身業上所依的環境及何等作法和手結何等印，口業上誦何等真言，意業觀何等字輪，若行者三業與本尊三業交加相持合而為一，是為三業相應。如以觀音為本尊，自己所持真言和壇上形式，以及自己三業的規範與觀音本尊相同一致，成為自他生佛交加相持，故名三業相應，又或名感應。

上來根據金剛胎藏根本義，六大緣起體，四曼荼羅相，成就三密相應用。然密宗修行是由行者的有漏五六七識和變化佛或他受用佛的無漏五六七識交加相持，行

者才現起淨用。唯識宗是由染六識等轉成清淨，密宗是自他生佛交加相持，即眾生有漏雜染諸識和佛無漏清淨識，行者於此生佛共同關係上而現起無漏功用。餘宗重在遮過，故須廣破執計，密宗重在表德，故須顯離障清淨實智實境。密宗以大日如來悲智融化一切眾障，使眾生亦成大日如來——即密嚴實佛，這是密宗的特殊義。

辛 淨土宗

第八明淨土宗，以土與心合而成一，為淨土之宗本。

淨土總說明佛土之依正莊嚴，攝正報從依報故但言土耳，其實亦攝土中主伴有情。然有淺深不同，淺者變化佛身土功德莊嚴，進為他受用佛身土功德莊嚴，又進為自受用佛法身佛身土功德莊嚴；普通所明之淨土相，為變化佛身土與他受用佛身土也。講記 淨土宗由土而到於心，依淨土宗教義修行也不限於念阿彌陀佛，即十方諸佛淨土及菩薩淨土也能攝一切有情或下地菩薩；故淨土不限於極樂，猶密宗不限於一本尊也。此為廣義的淨土，有菩薩在內，若極樂世界則為特殊淨土，與東土

最有緣，尤其是中國。

土之右為異熟報主之相分器，表凡夫之穢土，左為密嚴實佛之法性土，表聖者之淨土。然修淨土之法不是心外取法，故不同於一般宗教之求生天國等，蓋彼等皆執心外有法也，云何土非心外？經云：『是心是佛，是心作佛』，即顯此義。是心是佛謂佛身土功德莊嚴攝歸即心自性之法身佛，以心真如即是法身佛故；此法身佛身土通於佛與眾生，在佛位此心之功德身土如是，在眾生位此心之功德身土亦如是，無增無減，法性平等無高下故。

次是心作佛者，心乃法之總相，攝六識等，謂由第六識等明淨土之教法，及明佛與眾生心性不二法身佛土道理，由此決定淨土教之信心，進修三慧三學無量善根，發願往生。然此淨土宗法重在願心，於善根之修習隨其淺深不同，但須切信其法而發深願，誓必往生淨土，則命終時皆歸淨土；乃至十惡重業，但憑願力亦能往生。淨土雖有十方佛土，而中國近世所習者為阿彌陀佛之極樂淨土，此土由阿彌陀佛之誓願所成

，故亦云誓願所成土。一切眾生依佛願力及自願力皆得往生，若無堅深信願，雖慧福具足亦不能往生。故帶業眾生可由願往生，未具善根功德亦可發願，不同迴向必已具善根功德也。由此願力往生之特點而得成淨土極方便之法門，由信此法門而發願，由願起行，為此宗之要義。

如是台、賢、密、淨四宗，皆依善法增上力故而獲效果；台、賢重於善法，至真言宗依於念力重在即身成就，而淨土宗則依願力重在臨終得往生之歸宿，由此可知此四宗之同而不同。復以一表明其大概：

天台——化他

善法力

賢首——自證

真言——念力

淨土——願力

講記 無論那一系出發點都為六識，由六識領受淨土宗教義，即觀佛土的依

正莊嚴，不過佛土的依正莊嚴，大概是有相的變化佛或他受用佛的依正莊嚴，不是無相不可言說的法性身土。由聞教後，以佛依正莊嚴為所觀境而起向慕之信心。然如何能生淨土？在理論上，十六觀經云：『是心是佛，是心作佛』；即以心為生不生之轉樞也。是心是佛，就是理佛性為依正莊嚴之本，由無漏種漸漸增長而至圓滿，以顯究極之行佛性，即是心作佛義。總之淨土宗由信心而觀依正莊嚴及修三慧行

，由慧行得力即可感到變化佛接引而往生淨土，往往有臨終蒙光接引脫離染土者，多是此類。故以是心是佛的原理，由六識起是心作佛的行，由行即可感到化佛而得往生淨土。

三 綜合說明

綜合說明分四：一、八對四類門；二、四單四複門；三、相奪互成門；四、平等殊勝門。

甲 八對四類門

1 八對門 此由一切種識律宗起，依次說明。

第一、依律宗之立場以觀八宗則分為二：一、制教，二、化教。律宗即是制教，設規立制範身行故；餘七宗為化教，語意二輪善宣化故。

第二、依禪宗之立場以觀八宗法有證法教法之別：證法即禪宗，重實證；而以餘七宗為教法，施設種種語言道故。

第三、以天台宗立場以觀八宗有實教權教之一對：實教即天台所宗之法華，宣說諸法實相，唯此一乘無二三故；餘七宗為權教，以雖華嚴亦帶權故。

第四、依賢首宗立場以觀八宗有根本法輪與枝末法輪一對：根本法輪即華嚴教，是一切佛法根本故；所餘教法皆出於此，餘七宗為枝末法輪，從此所流出故。

第五、以密嚴實佛密宗為立場而觀八宗則有密教顯教一對：密宗為深密教，餘七宗為淺顯教。

第六、以淨土宗為立場而觀八宗有易行道難行道之一對：易行道屬於淨土宗，三

根普利，最易行故；餘七宗皆為難行道。

第七、以法性宗為立場而觀八宗有無所得法有所得法之一對：無所得法即法性宗，謂一切法皆無所得，乃至有一法過於涅槃者亦不可得，破而不立，顯至究竟亦不可得，故曰無所得法；餘七宗為有所得法，思之可知。

第八、依法相宗為立場而觀八宗則有顯了教隱密教一對：顯了教即是法相宗，眾生法佛法心法等皆了然顯示明確建立故；餘七宗皆為隱密教，所說之義雖已竟了，而能詮之文教多未明顯，是故曰隱密教，唯識經論所謂密意趣語是也。

以上八宗相對，互相觀察，以一宗為主時餘各為伴；如是妙義重重，帝網無盡，斯又在智者之善思惟也。

2 四類門 一、佛力加持類，二、善法增上類，三、超理直行類，四、勝解成觀類。

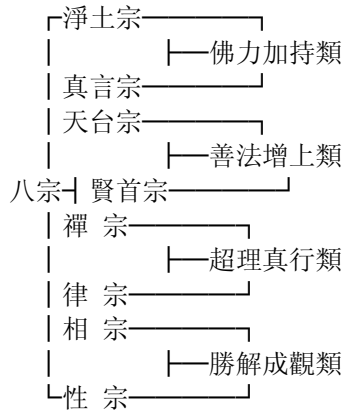
八宗之中，淨、密二宗為佛力加持類。淨土宗依彌陀之本願力，確信不疑，發願

求生，憑佛接引加持，雖帶業障亦得往生。密宗依本尊之加持得現法之成就，本尊雖不一而皆為大日如來之等流身，故其本尊之加持亦即大日如來之加持。如是二宗起行趣果，不問他法之如何，但依佛力之加持，是故同攝為佛力加持門。

次以賢、台二宗為善法增上類。言善法者，即其本宗所宗之經教也。此二宗之華嚴、法華同稱經王，重於受持讀誦之善法增上力，如台宗之持誦法華，賢宗之持誦華嚴等，古德奉行咸獲良果，在在徵信，有錄可案，佛法之不可思議力於此可見！法華有受持、讀誦、書寫、解說、修行之五品法師功德位，進至六根清淨，全屬善法增上所成。故二宗必先明自他不二，生佛平等，互相交遍，融徹無礙，依佛果無漏善法為增上勝緣成就果德。他宗宗義雖亦具此善法增上緣力，而特顯此義之殊勝斯在台賢。次以禪、律二宗為超理直行類。蓋律宗不重在理解，祇依其皈佛法僧之真實信心為體，受持淨戒，直起正行以求漏盡；禪宗不落理解，離文字相，絕語言道，直行求證即心是佛；故以是二宗同攝於超理直行類也。

次以相、性二宗為勝解成觀類。相、性二宗皆重理解，由決定印持不可引奪之勝解發起勝觀，修勝行，證勝果。其所成觀：性宗為實相觀，或無所得觀；相宗為唯識觀，或四尋思觀。

以上四類統攝八宗，再列表以明之：



乙 四單四複門

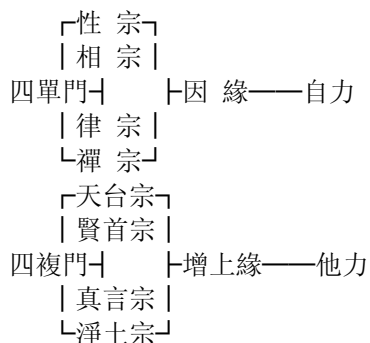
單謂單觀，或單往法；複謂複觀，或複往法。

1 四單門 性、相、律、禪之四宗，皆是單觀單往之法。一、性宗由異熟報主破一切執障事相，顯至一真法界，破而不立，即破即顯。二、相宗認定諸法不離於識，識有三類，曰三能變。三能變中以第一能變為根本，故觀阿賴耶等三能變相，觀到顯唯識性，如是通達三性三無性究竟故，證菴摩羅識果。三、律宗從初受戒發得戒體，由得戒故，能淨障故，直趨密嚴實佛。四、禪宗重在達心，於心作深刻之肯定，確認即心即佛以求明心見性，斬絕葛藤，證法性土。

2 四複門 台、賢、密、淨之四宗，皆是複往複觀之法。一、天台宗，此宗為複門者，謂先從一真法界觀至異熟執主成複合之法為宗本，復從異熟報主觀至一真法界。換言之、即由佛果善法力加持眾生，引起眾生欣樂信願發大乘心，再從眾生位以至於成佛。二、賢首宗，此宗為複門者，謂先從佛果菴摩羅識觀至眾生阿賴耶識成複合

之法為宗本，復從阿賴耶識觀至菴摩識，異生因妄想而不能證得，故須精進勇猛修集福德智慧資糧乃能畢竟成佛。三、真言宗，此宗為複門者，謂由密嚴實佛觀至一切種識成複合之法為宗本，再觀由佛力以加持行者，三密相應直成正覺。四、淨土宗，此宗為複門者，謂由土與心成複合之法為宗本，復由心觀至土，是心是佛，是心作佛，生佛淨土。

以上單門四宗重於因力，亦曰自力修證，謂有情仗自因緣善根種子力，如法相宗所明之種姓等，禪宗謂自性彌陀，唯心淨土等，皆唯自力。複門四宗皆依佛果增上緣力，亦曰他力加持，以眾生法置佛法上，再將眾生法底之佛果法顯現圓成。由此因緣自力及增上緣他力觀察八宗，即可探得其要理也。如表：



丙 相奪互成門

相奪門者，每宗各有其立宗之宗點，依此宗點為根據而判攝餘宗，各能將餘宗攝歸自宗置於相當之地位，由此批判一切，統攝一切，是為相奪。故每宗宗義皆可以說明全圖及全部之佛法，每宗皆可自謂除此一宗外別無佛法，此宗為上傳釋尊唯一之正

宗，其餘各宗皆祇此中宗之一分而已，嘗觀中華八宗皆有此趨勢，故成相奪門。

次互成者，每一宗有每一宗之特殊方向，由此一方向發揮而成此宗之特殊法門。

觀一宗之所以成立，正以有他宗義為其所破所攝而得成立，若無餘宗宗義，則此宗亦無從批判統攝，故每一宗之成立，皆因他宗之成立而得成立，正由判攝他宗從別一方向所發揮義故，其所立宗遂益成豐富之宗義。如清辨之依他畢竟空與護法之依他如幻有，此二者表面觀之似不相成，其實正由如幻有故愈顯畢竟空，亦由畢竟空故愈顯如幻有，因此二義實互成也。二宗既然，八宗亦爾。故各宗雖相奪而實亦互成也。

丁 平等殊勝門

八宗皆平等者，如全圖所列之教法，皆大乘平等所依之教法，亦即為全部之佛法

。然則此宗既為大乘完全教法，彼宗亦是上乘完全教法，方向雖有差別，全體平等如一；如國家之政府建立於限定之地方，或南或北，然此政府雖時有南北之不同，而所統所依之國土人民則一。

次言八宗各殊勝者，謂八宗所依之教法雖然平等，而各宗有各宗之殊勝用，故有八宗之別，如國家之政府因其施政或環境等關係，建立於彼或建於此，而各有其特別殊勝之功用也。復次、發心證果皆平等，故八宗平等。八宗皆發大乘心故，亦皆證究竟佛果故，八宗同具此二義故八宗平等。

然各有其特勝之宗，謂研究教理成為所尊所尚之一點，以所研究之教理為根據，集理成宗，立觀趣行，則不能不有反博歸約握厥單微之宗點。若無此集理之宗點則所研究之教義必漫羨無歸，不足以為起觀所依，遂亦無趣行證果之可能。故修學者為趣行故，必須把握一特勝之觀點以為宗也。茲列表於下：

教法

宗義 八宗平等門

發心

證果

成宗———八宗殊勝門

趣行

第四章 結論

第一節 教法之差別及其會歸

以上略說教法及宗義竟，今再提綱挈領以總結之。前來所說之種種教法皆根據佛所說之言教，蓋依聖言量而立也。然佛說法隨根機故無量差別，如是差別又如何會歸而統理之耶？茲首先述其差別，然後會歸。

一 差別

佛之因機說法，論其差別約分為四：一、為僧所說；二、為聖眾所說；三、為人說；四、為非人說。一、為僧所說者，僧即依佛出家之僧伽，為此僧眾所說之教法，就偏勝說，即是律藏。僧為釋尊之常隨眾，其所止所作皆受佛陀之教授教誡，由此建立僧團，專任宏傳佛法之責，故必須有一定之制度始能作久遠之住持，因之有比丘律比丘尼律等出家眾之僧律儀，故曰為僧所說。第二、為聖眾所說者，有在定中說者，如圓覺經等佛與菩薩同在神通大光明藏中而說；或在淨土中為三乘等聖眾所說者，如解深密經等；或為入室聖弟子說，如金剛般若經等。第三、為人說者，人指佛法中之

四眾弟子，以及人間所有之上自帝王，下至屠沽等一切人眾；或為大會廣眾普通人說，或為一類一個特殊人說。第四、為非人說者，謂為天等說，或為神鬼等說，如執金剛神及藥叉鬼等，或為龍等所說。

由此所因之機種種差別，不但說法差別，其所現之身亦不同，所謂隨類現身說法是也。故應觀一佛之某種教法應何種機說，又現何等佛身說，依此而明其立場之所在

，方不致有隔絕附會之弊，此為教法研究上之先決問題。是故了知教法，不僅宗義不同，佛之根本教法亦不同也；如真言宗經所成佛為大日如來，聞法者為金剛手等。

二 會歸

佛為普攝眾生類之現身說法，雖有如是差別，而大要之會歸，應知此諸教法皆為釋尊之所證、所思、所說、所印之法也。以一切教法皆佛為本故，此土以釋尊為教主，則此土之一切教法當然為釋尊所親證、所思維、所宣說、所印可之法也。有人謂淨土為阿彌陀教，真言為大日教，謂是報身、法身佛教，餘是應身釋迦佛教；然此不過標其自宗殊勝，分判如此，須知即此彌陀、大日等亦皆是釋尊所證、所思、所說、所印之法，此土若無釋尊現身說法，吾人決不知有彌陀等也。故無量差別教法，應統括會歸之曰釋迦牟尼佛之教法。

第二節 宗義之成立及其安置

一 成立

種種教法皆歸為釋尊之教法，次言依此教法成立各宗宗義以及其安置，茲以四義明其成立。

一、疏緣有二：一、所處環境，二、所依教法。所處環境有時代地域民族文化等差異，由此所依教法雖皆為釋尊之教法，而宗義遂有各別之成立。且如唐代以前有天台宗等建立，至唐代有賢首宗等建立，雖同地域民族文化教法，然以時代差別，即文化教法等亦皆有別，故所成宗義亦迥然不同。以地域或民族等致成差別者，亦復如是。

二、親緣有二：一、所承師授，二、所具根性。謂所稟承親教師之教授不同，及其本人所具根性之有異，遂令所處所依雖同，亦所得有別而立宗亦殊。

三、正因有二：一、所得自證，指自心所親證驗之自證法，在此自證法上有偏圓廣狹之差別，各依其自證為所宗故有各宗之建立也。二、所對機宜，機宜指承受其教化之人，有相當之眾生承授此法則可成立此宗，若無此類根機，則雖有此法，亦不能

成立。

四、成果有二：一、所施言行，有自證法及所宜機施設種種言行，言即言教，行即行儀，至此其宗乃成。二、所傳徒屬，有所傳之徒屬，此宗方能相傳不斷，若無可傳承者，則雖成立終即滅亡。如禪宗在六祖以前若存若亡，六祖以還乃盛流傳；天台宗入唐已若存若亡，後荆溪四明等重振，始克傳行。

二 安置

安置者，謂上來觀宗義之成立，有其時代性、地域性、人根性等之不同，由此種種差別因緣所宗教義亦成派別，今於此差別之各宗宗義，應安置於佛教史中以研究之，時地人等既異，不應再拘於宗派之義矣。

然若將宗義僅作歷史之研究，尚與行人有何利益？則應知於行果修證，如楞嚴諸聖之圓通法門，華嚴諸知識之解脫法門，每一法門有其特點，皆可依之修證；各宗亦然，各有其宗特點，宗其特點，入一行而貫通萬行，趣證聖果。故一宗宗義之研究，

契其機者可獲趣行證果之益。

復次、教化設施尤需參考，蓋每一宗派依其所對之機宜施設種種言行教化，令當時之有情得大安樂；是故應察所設施之言行，皆因時地等等不同，依釋尊之教法及其自證心境隨宜設施，故吾人應採擇其所言行，奉之為龜鑑也。

第三節 今後佛學之安立

今之地域交通，民族複雜，人智發達，文化薈萃，統世界人類以互相會通；故今後之佛學，應趨於世界性，作最普遍之研究修證與宣揚。由此今後佛學有二種之安立：一、根本，二、應用。

一、根本上之安立者，重於自利：一曰、教理研究，其根據為三藏聖言，經律為佛所說，論為三乘聖人根據佛說而造亦屬聖言，後人著述則皆當取證聖言為裁斷。故今後研究佛學非復一宗一派之研究，當於經律論中選取若干要中之要作深切之研究，而後博通且融會一切經律論成圓滿精密之勝解。二曰、行果修證，此為今後學佛所最

應注重者，以佛法是證法，證法非行莫證，故吾人教理之研究，非以增知識為目的，而以能導進修行趣令證果為目的。若研究教理而不趣重修證者，則研究教理不但無用或反有深害，耗一生之精力最多亦成就一時髦學者而已，其與佛法慧命何干？且如研究法空，若不重於行證，誇言皆空，則成惡取空而落大邪見！研究大小乘法相，若不重於切身修證，專作名相分別，爭論堅固，成惡取法相，不惟終生心力徒為名相消磨，且能因之增長貪求名利恭敬及貢高我慢等無量煩惱！近人多驚趨法相之研究，孰知法相似難而實易，法性似易而實難，性相一如理量同時之聖境尤不易窺測。對於佛聖甚深密意趣言，不能強信，妄憑穿鑿，肆為抨擊，實犯大戒！猶有學真言者，亦求廣知，不務精修，徒為濟欲工具，遂成惡取密法，豈但無益而害深矣！故研究教理須證之實行，庶免數寶之譏及浮囂之議耳。

二、應用上之安立者，重於利他：一、歷史研究，二、教化設施。若以教法應用於一般人類而施化，則須先為佛教歷史學之研究，如佛傳、佛教史及各宗之佛學史等

作切實之研尋；以今日之時事與過去之歷史均有關係，觀察明白而後乃可設施一切教化，應病與藥，善巧無量。所謂教化設施，即將佛之教法化導世界人類欲皆歸於佛化。設立種種之法門，施設種種之學術，或慈或威，或逆或順，或折或攝，或立或破，是須在有志負傳揚佛學於世界之任者，內依佛法，外適時機，為普遍妥當之設化而已。餘義無量，非此所能詳也。（法舫記）（上海佛學書局印行）

（註一）本圖創作於民國十二年，修改數次，二十年二月一日，改定於廈門閩南佛學院。

（註二）本圖，二十年（舊曆）正月，在閩院講之，寶忍筆記，名大乘宗地圖講記。關於八宗者，選注以資參考。