

三乘篇

遠參老法師 著

三乘篇自序

予倡佛教維新數十年，以《法華經》為主，三乘為伴。凡研究法華者，依文義明宗趣，較易入手，對於權教三乘，只知諦、緣、度名數，其餘義理幾乎一無所曉。民國四十一年，應南洋巴生佛學會之請，略講權實大要，聽者因未深入佛典，不得其味，莫說法華一乘實教宗旨難以領略，即權教三乘亦欠了解，故力求筆述三乘，俾得依文尋義之後，再進一步學習法華，未為晚也；故有此三篇短文出現，本擬分訂三冊，各篇獨刊流通，復思讀者難得全釋，仍裝一冊為便。如有好樂任何一篇，亦可分割隨便刊行；若零整於理無傷。既明此三篇，能知佛教方便三乘，應立即追究法華一乘真實之旨，則自修能事可說畢矣。倘有因緣起為佛教護持正法，力破邪宗，是為報佛恩德，名法供養，是為序。

公曆一九五三年二月述於馬六甲明覺蓮社

佛經聲聞篇

佛教施設有六乘，謂：人、天、聲聞、緣覺、佛、一乘。今且說聲聞乘，非說餘乘，勿混亂可也。先明聲聞的名稱是何義？詳此名稱，有褒貶二義，褒者，讚美聞法之人證聖果，敏捷速快，由其慧根猛利，信解無疑惑故，初聞佛說四諦法音聲，便能超凡入聖，證解脫寂滅涅槃，故名聲聞人也。此為褒義。經云：「初聞佛說遇便信受，思惟取證。」貶者，在佛方面早知此等人，絕無希望再向上進取佛道，祇能初聞佛聲自獲解脫，對於佛教菩薩大乘法，修大行，得大智，大功德，大利益群眾，各種建設事業，均無涉及，本來聲聞人，能利用自得之能力，足以取法菩薩，犧牲一切，但可惜能而不為，故貶之名為聲聞。此類聖人分別等級，有四種果上差別。

（一）預流（即須陀洹），預是參加義，流是等類義，謂：修四諦法，雖未達滅諦究竟寂滅無為，而亦能違背色聲香味觸法六塵有為境矣，亦能參加無為之域矣，故名預流，又名逆流，此解完全不同上說，逆者不順也，流者流動趨下也，乃對以前凡夫地位，眼隨色分別，耳隨聲分別，鼻隨香分別，舌隨味分別，身隨冷暖苦樂觸分別，意隨想象一切邪思亂想妄境法分別，是名順流。聲聞人依佛之道諦修八正道等法，對以上所言六塵，完全能不隨不順而流，祇有禪定智慧等功行，故名逆流，如此等人，名為初果聖人，若利根循初、二、三，三等階級，便能直接證四果位，名阿羅漢是也。

問：以逆流說明初果聖人違背六塵故得名，而此六塵有何過失，而須背乎？

答：六塵者染義，以染六根不淨不解脫故，六塵能令眾生貪著生苦故，能令眾生永遠不能出離眾生界故，佛見眾生著六塵有無量過失，若欲眾生離苦永遠解脫，必要修正道背六塵，背到徹底的程度，便有相當的效果，就以此效果而命其名，名為初果，從功行得名，故名逆流，不然，仍是凡流，非聖流，仍是下流，非上流，仍是有為流，非無為流，仍是苦眾生，反覆六道輪迴，有如是過失，故以逆為獎耳。

問：有為與無為二法，界說如何分別？

答：有為法者，一切的一切，不論那一件事物，或植或動，或非植動等，不能離開生

滅，去來動靜，好歹美惡等等形狀，這就叫有為。反此名為無為，強命其名號為寂滅，如火息滅無光無熱，不能說火向某處去，又至某處永久存在，如此是無為義，以更無作用，亦無存在，名無為，若有作用，有存在，仍屬有為，佛教貴「無為」，亦不以「無為」為樂，若有樂仍是「有為」，非「無為」，此二法乃對待立名，若無「有為」則亦無「無為」，若無「無為」則亦無「有為」，今佛為一般未有深智之人說對待法，要捨有為，進取無為，則永遠不受生死苦。初果聖人，未究竟證無為涅槃，故位居預流，釋初果竟。

（二）一往來（斯陀含），言一往來者，此人聞佛說四諦法後，先證初果，如上所說，居人間，再進修道品，又進一步的效果，位置超前所證，而亦未直達涅槃，仍要天上與人間，一往，一返，便可得阿羅漢也，亦不必經第三果，或亦要入第三果位有之，又此二果的位置，亦不定要由初而後證，可直證之，證後，則往生欲界，欲界壽盡後仍到人間一次受生，則不再往來來來，則成阿羅漢了事，故名一往來。

問：初果人已預無為聖流，不再被六塵所染，名為聖人，已脫離一切凡夫境界，但未能究竟證聖而已，何以二果聖人位次已超初果之上，反往來天、人之間，天、人往返豈非「有為法」乎？因何仍居有為，這種道理，實令人百索不得一解，請決我疑。

答：既知初果已入無為，二果人當然以「無為」為自居，所謂天、人往來者，豈真以天、人為天、人乎，真以往來為往來乎，何也？如初果人居人間六塵中不染六塵，名為入流，二果人往來人、天亦不染人、天，故名無為。《金剛經》云：「斯陀含不作是念，我是斯陀含。」夫念尚不念，況染著六塵之有為法歟。當知二果聖人，智慧勝過初果多多矣。

問：此種一往來二果人，既有往來當有生死，亦有老病變遷苦惱等事，何能言其超凡入聖呢？

答：既初果人不受六塵所累，況二果人還有苦惱，當知其生死不成問題，豈同凡夫生老病死憂悲苦惱。釋一往來竟。

（三）不來（阿那含），言不來者，乃對二果人一往來而言也，不來欲界人、天中受生故，此人或由初、二果而證三果，或不由初、二果而直證三果，若由二果漸次而修證此果者，則由天來人間，由人間而壽終後，生色界四禪五不還天中受生，由不還天修九次第定中之滅受想定力，斷一切集，證四果，名阿羅漢，今正居四禪名不來果，不同四禪天中一切凡夫天人壽終還受輪迴，當知三界之內，有凡有聖，此等聖人必受佛之聲聞教方可成聖，若無佛教，任何宗教及任何道德都不能入聖，由此理由，佛教是出世教，非世間教明矣。

問：何由聲聞教有如此前後參差乎？

答：皆由人生往昔因緣所致故，往昔所習此種聲教的人，有愚有智，有勤有怠，有進有退等緣，所以修證有差等也。此種佛徒自身差別，非佛使之上下，亦非教理使之左右勿疑。釋三果不來竟。

（四）應供（阿羅漢），言應供者，堪受一切人天阿修羅等供養故，此義由凡夫比丘常乞食，亦受人王臣民等供養，唯天人阿修羅等，因此比丘雖依佛教修行有德，而未能斷集證究竟果，一切天王天眾阿修羅等，不行供養，今既證四果，具足聲聞之德，福亦超過一切凡夫，故堪受彼等之供，令他生福，故得此應供之名，前三種果人未能盡斷集，未能盡滅苦，福德亦不大，故不能稱應供養者。阿羅漢，又名無生，此名約斷集證滅，永遠寂滅，不復再生一切有為故名無生也。有四德別乎前三果，謂梵行已立，所作已辦，生死已盡，不受後有是也。此四德略加解說，梵行已立者，梵行指修道，梵者淨義，則清淨之行業無缺故名已立，已立者，不須再修任何道品，此對前三果人之梵行未具足而言。所作已辦者，乃對往日之願望目的而言，往日所作未辦，今日既達目的名為已辦。生死已盡者，昔居凡夫生老病死

苦惱海中，飄沉不已，今因受佛之教，依教而修，得斷生死之因，必不再有將來生死之果，隨時可取入寂滅之境，故生死已盡。不受後有者，此對一切凡夫，有後來果報，受種種身而言，今既斷集證滅，故不受後有。四德略說如是。若證阿羅漢後，能發三明六通之用，若無此用，則非真實證果，乃增上慢人。三明者：

(一) 天眼明，能明了天眼所由故。

(二) 宿命明，明了宿命因何如此如此。

(三) 漏盡明，漏盡乃一切煩惱法淨盡所發之智，能了知誰有煩惱，誰無煩惱，誰厚誰薄，誰輕誰重，故名。

此三明與六通中三種名同，而義異故為三明。六通者，天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通、漏盡通是也。

天眼通者，有天人眼力，或超天人眼力，天人眼力如何？以其眼力勝人、畜等力故，吾人對某種境，應以眼力見之，而竟不能見，有天眼力便可了了分明，故名天眼。而天眼之名辭亦可作廣泛說之，如鬼有天眼，勝人肉眼，異類靈物亦有天眼，按最複雜來論，凡我見不及他見，亦可名他有天眼，我無天眼。如人不及犬所見，犬能夜視，蝙蝠能夜見不能晝見，能夜見故勝人眼，不能晝見不及人眼。如此種種異類都有天眼，但力不大，理不明，故不以彼等名天眼。阿羅漢之天眼，於三界中勝一切眼，故名無漏天眼。

天耳大意近天眼說。

他心通者，別人別天、畜等心念，能知其念何事思何事，善善惡惡好歹是非，一切六道眾生自尚不知，有他心通能知故名。

宿命通者，能知別人往昔受生之事，及作善惡等業緣，受報好醜種種複雜一生、多生皆能了知，故名宿命通。

神足通者，神乃奇妙神秘義，靈通難測義，阿羅漢運用其力，能變現諸多怪相，或變自身，或變他物，或依有而變，或不依物而變，亦名如意通，此等聖人，德力行業，既超三界，則所有神變力，亦超過一切三界眾生明矣。

漏盡通者，由斷集淨盡而自然所得之力，凡夫、天人有五通，以未斷煩惱故不得六種通，此漏盡通之力其義如何？謂，能知同類的修道者，是否有煩惱輕重厚薄等，這種通慧不是天眼見得到，亦非天耳聞得到，唯有自斷集淨盡才能知他人如何，故名漏盡通。

問：三明中之漏盡明，與此漏盡通，其「明」與「通」作何分別耶？

答：通者，通曉此事如此不謬；明者，明達此事的原委。通淺，明深，猶如天眼通，所見異乎無天眼者；天眼明，能見所見之事，前因後果種種關係故明。如俗人言，知其然，亦知其何所以然，有等知其然，不知其何所以然，如天眼見如是如是，不能見何由如是如是，漏盡通與漏盡明，就是此理也。

此略解三明六通竟。以上示聲聞人四種差別，以第四為極點不復更有餘事，在佛方面，約教獲得效果，是不滿的，雖不滿，亦不作何等表示，祇隨時度日，乞食令施食者得福，或命其人隨緣教化有緣者，亦有一般阿羅漢常常追隨佛左右，作佛的伴侶，亦可起社會一般人信心，亦能隨佛聞大乘經義，如是者可作所作已辦。果說已完。若欲詳知其因者，需要追述於後，方可了知從何因得此果。前但略說斷集得果，而竟不知何者為「集」，又何者為「斷」，且聽說之。

凡佛出世度生，必先觀察眾生往昔善根如何而為說法，觀眾生有聲聞機在前者，為說聲聞教，謂，四聖諦法，四諦者，苦諦、集諦、滅諦、道諦是也；更加詳解之，言苦者，非樂事故，有大苦有小苦，大苦易知，小苦難明，大苦由小苦長成，以不知小苦故，造成大苦。大苦有八相：

(一) 生苦，眾生時大苦多不知。

(二) 老苦，老近死未死，老時比壯時，多生痛苦。

(三) 病苦，不論老、壯難免病苦。

(四) 死苦，眾生無福、無慧、無安樂法，死時必有大苦。

(五) 愛別離苦，若愛必親方樂，若離之即苦，離有生離、死離，生死二離必生大苦。

(六) 怨憎會苦，既為怨為憎，以不會為佳，而亦不由人不會，會則苦矣。

(七) 求不得苦，需要之事，求之即得為樂，求之不得，唐費心力，隨求隨苦，終不能得，故苦耳。

(八) 五眾熾盛苦，五眾即色、受、想、行、識，何為熾盛？熾盛是洶湧狀，勢猛故，以五眾無主宰，任性翻覆，顛倒妄亂，這就是苦義，猶瘋癲之人，自撲自打，雖苦不知，一切眾生不離五眾，五眾即眾生，眾生即五眾，眾生苦即五眾苦，五眾苦為根本苦，亦為常常無間斷苦，是名五眾熾盛苦，五眾亦名五陰，亦名五蘊，實五眾為正，眾生之名，由五眾而立，眾生者，稟五眾和合而生起故名。此八大苦外尚有許許多多分別名辭，所謂地獄果報苦，畜生餓鬼等果報之苦不少。若論小苦，眾生不知，必要仗佛詳說方了，小苦者何？指眾生之樂境為苦，此樂境的的確確是苦，不可言樂，故稱為苦諦。

問：樂境為苦，既細小，何能了知乎？

答：需要佛說詳細分析才能知之。吾人能解經義亦知，經義亦不易解，必要細心體察，覺悟尋味，然後才有會處，經云：「三界無安，猶如火宅。」此二句經文，包括大、小諸苦在內。何以？三界中一切眾生，各各處境不齊，苦樂萬狀，佛作一種苦境看，作一律說為苦不安，喻之火燒大屋，猛焰熾盛，更有何樂可言？經義指樂為苦也。三界中眾生，不知樂境是苦，故貪著嬉戲，以貪著樂故不捨必由此小苦樂境，養成大苦，倘受佛教誡，深知「樂」非樂，則不貪著，以不貪著故不受三界中八大苦。

問：佛應教眾生對於樂境少貪享受，直調攝眾生令好好如理如法享受，可永遠受小苦樂境，不令發生大苦，如此者，可為大慈大悲，賜眾生之樂，今佛都無此等法義，又何稱為一切智人，慈悲愍念者？

答：如君所說，是佛教人、天二種教法，雖有此二教，此二可暫不可久，由眾生不能持久故，危險性極多，今為眾生往昔有聲聞種性因緣故說出世法，放棄世間故以樂為苦，以免貪著留戀於三界，此真正是佛之大慈大悲愍念者也。以上但依經說樂為小苦，是苦諦義，今復據現實說樂境為小苦義，龍樹菩薩言：如人寒時為苦，若得火近火，寒氣消時則樂，若貪其熱為樂，不願捨去，久則生苦，乃至焚身云云。今再將此語坦白說一說，正祛寒苦覺為樂時，是為樂，仍覺樂趣可愛，愛之又愛，愛終不捨，以為習慣，慣故不覺為苦；如事火婆羅門外道，五熱炙身等是；習慣不覺苦（上有日曬，左右前後四面均有大火為五熱），此為習慣不覺苦，然實「樂」非樂，乃小苦也，由小苦滋長為大苦，到大苦時，始知為苦，無智慧也。愚癡迷惑所致，如此苦因苦果，只是自作，現實之理如是。以一火為例，以例一切，舉一反三可知矣，佛豈欺人哉！可知世間，佛之人、天教，不作如是說，但分別苦、樂及樂因、苦因，令知六道因果，捨四惡道，趣向天及人二道，不說出世四聖諦。集諦者，集是聚積義，眾生習一切三界六道善惡、邪正等業，為三界眾生正報苦樂之因，有了集業因，必得苦樂果，此約六道而言，以善業能生樂事故，以惡業能生苦事，若約佛對有聲聞機之人說，善亦是苦因，今正說集為苦因，要明集為苦因則不習也，習者貪樂，再習善法為因，如是生生世世因果相續，終無出世因緣，是以不作世間善業，以善業為小苦因故。往昔所作之大苦因、小苦因，以及現在作善業、惡業，若身若口若意，十惡十善，一筆勾銷淨盡無餘，名為斷集。集若斷，則不受後有三界五陰之身，斷集亦非易事，仍仗種種道法纔能斷，集若斷便證阿羅漢矣。集之一名，內容複雜非一，再示條數於下.....

(一) 貪，約五根貪著五塵不捨以為樂，或保存永久為樂境，享受永久，不知五塵無常變壞，時時如是習之成性為業，故貪為集諦成份之一。

(二) 瞋，瞋是怨恨為性，因何而瞋，其緣非一，多因貪起，由貪故違貪則瞋，別人奪

我之樂境，便生瞋，瞋怒為心病，心有此病，隨時隨處能引起，習此瞋成性為集諦成份之一。

(三) 愚癡，癡是暗鈍無知為性，違理妄行為業，凡事應理不應理，絕不去考慮，或考慮不到，這便名愚癡了。癡的範圍極廣，乃至有智未圓者亦名癡。今不能向最高級方面去論，因高級人有智已超過凡夫，雖有癡不攝集故不論。現只論集諦中癡分，如不應貪而貪，不應瞋而瞋等，便是癡義，不明世間善惡因果是癡義，種種邪見、邪思、邪信、邪行是癡義，好作世善是癡義，違背世間合法的禮教是癡義，破壞一切有價值的文化是癡義。亂作非為等等是癡義，此癡惡為集諦成份之一。

(四) 慢，慢的傲性，凡對一切人，總以自高凌他為心，誰都不及我，以我有勝能，勝一切故，其過失在不進步，亦能成業，若論果報，報在卑賤下流，仍是慢性生物，無謙讓德，若因若果皆屬障解脫道，為集諦成份之一。

(五) 疑，疑惑成性，百事不成，以難決定故，此性對於道學極不宜，為障道之敵，有疑習的人，不信別人的深理因果等事，為信心障礙，多隨自意妄為，習一切不合善果事業，為集諦成份之一。

上列五事，原名五鈍使，鈍對利稱，使是役用義，謂眾生不能自主自在，全受此五事所役用，等於牛馬奴婢一般無異。此五稱鈍者，無慧利故，為下等使，使役為能役，眾生為所役；如主人為能役，婢奴為所使，今約能義立名。還有五利使，今當說之。

(一) 身見，身，眾生色身，見，意解計執，眾生之身並無個性為身，只是四大五眾虛妄混合假現偽眾生而已。以迷此偽物以為實有其體，心常見之不捨，由有身為實，必維持此身的享受，種種五欲貪著，無所不用其極。又有身永遠存在常法不壞故，皆因身見為出發點，而造成苦海使飄沉不已，為集諦成份之一。

(二) 邊見，邊乃一方面之見解也，以一邊之見為是，餘不是，如以常為主觀，絕不許有無常，一常一切常，無有不常者，這是常的一邊之見。或見到斷，以斷為主觀，一切的一切皆斷，絕不許有常義，斷常乃一對立爭論，皆屬有法。有等執一為一邊見解，謂一切法是一，並無差別異性，以同是地大故，或水、火、風、識、心等一故，一為邊見。有等執異為邊見，言異者非一故，異性各各有異性故，如眼有眼性，耳有耳性，絕不能眼耳等為一性，故異也，餘苦、樂、有、無、心、識、神、我等等各居一見，名為邊見，此邊見為集諦成份之一。

(三) 邪見，不正則邪，此種見名之為邪者，對於每法如此如此，必多生別的見解加上其中，如人之行動，不以人行動為行動為了事，必加上一個甚麼在內，有加以靈魂為行動主，有的加上神為一切的行動主，有加上上帝為主，或八識為主，或真心為主，或妄心為主，或梵天為主，或六根各有主等，如是者總為邪見，為集諦成份之一。

(四) 見取，見取者，以己所見之理而進取解脫涅槃也，此有何過？言其各各所見邪理參差不一，一一皆不合解脫涅槃條件，只以妄見妄取不求正道，越取越墜，固執不捨，習以成性，名見取。如宗教家，建立一宗為最高威權號召一切，如能受其教詔者，必得解脫一切苦縛，永得寂滅不死不生等結果。如有外道，信仰天神，殺馬祀天，得常福，將來命終後生彼天，壽命是常，以長壽為寂滅涅槃，餘同此者，不知凡幾，是見取義，習此為是，以罪為福，反福為罪，招感苦果，故為集諦成份之一。

(五) 戒取，以持某一、二種戒，便可得解脫，故名戒取，所取解脫不成，即戒某事亦不成戒，以無過故戒之何為，又戒此不戒彼，於自戒方面精嚴純潔，對於別人之戒，即竭力排斥互是非，作罪不少，邪見、邪行習以成性，牢不可破，為集諦成份之一。

列此五利使，并前五鈍使共為十使，是集諦義，其性有招感功能，言利使者，利之意義，言其向理上講求，有智慧故，有宗教故，不同上五鈍使無宗教，無何智慧。一切眾生不教而自能，言智慧者，邪智也，眾生累劫習此十使，役於生死，若不斷，何能自由，故需斷也。

問：十使之法全是惡性，未有善性，惡性只有感大苦，未有感樂小苦，何以言集招感苦諦乎？

答：十使中各條之內都含有善性，混在其中，細思之可見，不遑詳說，集諦竟。

滅諦者，謂斷集滅苦寂滅無為涅槃是也。此滅理真正可靠，別種宗教言解脫了生死苦希望得涅槃皆不可靠，故名滅諦，若修道斷集證滅未入滅，仍有身住世間名有餘涅槃，其人為四果阿羅漢。若不願住世間而欲入滅者，自用定力神通之火焚化其身，消滅其所得之三明六通一切作用，名曰灰身滅智，為無餘涅槃。前為有餘者，乃涅槃之餘事也，絕無礙於滅性，若入無餘滅度，則一切了結與虛空等，無凡無聖，真為結束從始至終之因因果果矣。這是從終結方面述之。若從佛說教時，及聞教時，歷程時，只有慕滅而已矣。滅理如是既聞說應慕之，謂之慕滅修道斷集滅苦為滅諦。不是證果為滅諦，乃是說教、聞教、慕教為滅諦也。

道諦者，道非證道之道，乃修道之道因也。證道得道之道，果也。此因道為斷集、滅苦正因緣，不然，集無由斷，苦無由滅，涅槃無由證，阿羅漢無由成。不唯阿羅漢無由成，則初、二、三果亦無成，無因何有果？若不修道有果者，一切不修道者，皆應自得果，亦不用佛說，應皆得果，不合因果律，不成真理。然而道之條款，別為三十七品，於此數目視修者宿因根性如何，或多或少，或次第或非次第，或速或漸，差別不等，有利根者，即聞即證，不假修而得，如佛初為五比丘說四諦時，五人聞已得道果，五人利根故，後有人生疑，定無如此之速，佛釋疑云「從久遠劫來，讚示涅槃法，生死苦永盡，我常如是說」為斷彼疑故說此，可知宿緣，有熟不熟，熟者利，生者鈍；熟者速，生者漸；明矣。三十七品束作七科！

（甲）四念處，身、受、心、法，為四處。如何念？念，即覺、悟、知、想、思、察、觀、達等同一義，皆慧之異名。念四處何解？

（一）念身不淨，自身不淨，他身不淨，雖天人之身最淨，覺察亦知不淨，以知不淨故，則不誤以為淨，受惑貪著此身，及種種給養於身，作不善業，繫累難以解脫，故教以不淨之念，以念於身。自既不淨，他亦同不淨，即不貪著他身以為己樂。眾生無慧，不知不淨誤認為淨，於不淨中取樂，受樂成業，習以成性，為集諦，感未來大苦，為斷集故，教以身處作觀，令知的的確確不淨，更有何可樂？以此為修道對治貪欲，為道諦成份之一。

（二）念受是苦，前身念處是五眾中色眾，今念受，受亦五眾之一，受眾也。受有三，一苦受，二樂受，三捨受，亦名不苦不樂受。此受分別有三，是指一般凡夫共知而言，今佛對聲聞人有出世因緣，說三受只有一苦受，餘二是不合諦理的俗情，驟然對汝聲聞人說之。亦難令汝徹底明瞭，唯有細心察之，餘二受性的確勉強之名，唯有苦受合理，試試看上述苦諦以樂為小苦就是這個意思，若不念受是苦，隨時都能被樂受所迷，一迷為樂，即被受欺矣，是以應觀受是苦，以免被害，便是道諦成份之一。上身念處作不淨想是對治貪身樂，念受是苦，對治妄貪心樂，為對治身心二過失故，免習成業性，不受粗細二苦，亦是斷集的功能，為道諦成份之一。

（三）念心無常，此心是刻刻不停，生滅不住，若不覺悟無常，瞥爾便被其所惑，以為常有這個東西在這裏，安然恬寂；有時或被外境所擾，似有所動，而實不搖不動，寂寂自居，有此等錯謬過失，故我佛陀設對治之法，令依心處觀察此心無常，與心無常之境亦然，這種無常之相亦甚粗，以心起心滅為境，未能細觀一切諸法無常是剎那剎那生滅，如論云，一念之久有九十個剎那，一個剎那，有九百個生滅，此種生滅為細相，或更有生滅細相則不易知不言也，今念此心無常，非剎那中九百生滅無常，只是「起止」復「起止」罷了，作此念免生常見，即是道品之一，亦是斷集力量少分，為道諦成份之一。

（四）念法無我，法指五眾，凡夫但以身為自我，不知自身是五眾，外道知有五眾，復於五眾中計有另一個離五眾外之我，或五眾內有我，作有者，或考察追求我相如何，或不追求如何，總之有我，若無我焉能有知覺別好歹，識是非，六根各別六塵，人死應斷滅，如是理想決知有我，但我是無相狀之大物，或小物，始終無見，只可信先聖之言，古今相傳承宗教，無一不說我義，換名稱為神，心、識、主、靈、魂、性，或不立名，佛教中人，不達此

理，亦同樣作此種見解，最顯著的說，是梁代之傅大士偈文，他言：「有物先天地，無形本寂寥，能為萬物主，不逐四時凋。」此中言主即我義，在佛教中作同樣義，不但同名，那多到指不勝其屈。亦有死心去尋索，也有只信人言，絕不去追究，總為是有我，如驟聞人說無這個東西呢，則嘩然大驚猛怪，謂為邪見說斷滅論，為佛教中罪人，不知厥本人正是佛教中邪人、罪人。在一般研究唯識分子，常常呵斥別人，有我執；若無我執，名為破我空智；然其亦承認那位、這位所說合理，本是矛盾不自覺知。應依此「念法無我」格式去考究，吾人既信既承認這句「五眾無我」為合理，則其他一切「我見」可一筆勾銷，何必仍又信別的「我」義，不是自尋煩惱嗎？愚極。外道難怪，由其未蒙佛說，沒法出此邪籠，決有「我常我徧，我為物主，我出生天地人畜，我持天地人畜」。佛初為聲聞人說法，有說及此破彼邪見。夫五眾尚自眾緣和合假有，況此假中又有一個真宰名之為「我」哉。見有我為五利使中之「邪見」也。若念法處無我，為道品斷集力量，由此得力不少，為道諦成份之一。

問：聲聞人不知有佛性，以根鈍故，佛不為其說我義；若有大乘根利者，佛則為說佛性個個皆具，為大乘或名一乘。今為集聲聞篇，只可談聲聞法，不必拖到大乘佛性真我方面去嚙嚙。

答：非也，大乘並不說個個有佛性真我，及神我，分開界線來講，又請你們將龍樹菩薩所造之《中觀論》中之〈破本住品〉看一看，又打開提婆菩薩所造之《百論》中之〈破神品〉及〈破一品〉、〈破異品〉，去細心望一望，可得到一點破我見的指示。四念處竟。

（乙）四正勤，勤即精進，正簡邪故，因勤有邪勤有正勤，若不說明正，只說勤，恐有誤會，特以正別之。

（一）已起十惡令斷，當覺悟是惡，然惡起後是不易斷絕，需要正當殷勤勇猛，用若干合理思想去斷它，若未斷不能苟且隨便放過不再關懷，任三業造十惡，終無止境。這是怠性，非勤勇性，若懈怠性起，即正勤性謝，不能征伏惡行，終被惡控制，增長習成集諦，今須正正當當殷勤勤切實鏟除其根，絕其後路，是名已起惡令斷，為道諦成份之一。

（二）未起惡令不起，第二勤於防範為十善法，然防惡不起亦非易事，勿作等閑看，仍須用相當智慧明了我之三業對於一切外境，因何緣故，每每輒生不合理的動作呢？倘不嚴密防之，便隨時隨處順自己往日的習慣，隨便順情，動手、動口、動意，絕不計及利害是非，只任我為所欲為。又身口二處粗露尚易防，唯意處貪瞋邪見等惡極之難防，況深信以前邪說、邪理，尚未能判決是邪是正，正在徘徊兩可之間，究竟應棄、應留都無把握，又如何防呢？所以需正需勤才能令不起，若如是者，可能對治邪惡不起，免集諦增長，能令集諦漸漸輕薄，為道諦成份之一。

問：此中初教以已起令斷，若惡已斷，不應有未起之惡，因何贅此第二未起令不起，區區去防之，豈非運冰填井愚人法嗎？

答：教法如此，行者不如此，因斷惡之法雖教以勤以正，而行人行時，時有不相應，並不是隨欲斷就斷，若未斷仍還起，起時令不起，這是助成令斷的力量，故第二個防範陣線，非運冰填井，勿誤會可也。

（三）未生善令生，此指十善法及定慧等法為善法，若未生起應從正軌則正勤而生，不得向邪行、邪勤別的方面去盡力生不合理之善，因善法極多，凡夫外道各有其善，雖名為善，以慧眼看來，實是惡法，適與善相違，故不正，勤之有害。如一般人一向不尋究真理，只一味信其師所傳的道法儀軌，奉為金科玉律，深執堅固，認為無上至寶，晝夜精進，刻苦修習，此是大惡人，習大惡法，彼勤而不正，不如懈怠為好。佛教中這種人徧地，皆認為道人，然實不及一般放逸著五欲之人無功亦無過，當知善法者，解脫善法也。

問：聲聞之善，既超世善，及外道善，何以此中竟以十善為善法耶？此十善法，豈非世善法

耶？

答：十善法由戒十惡而得，當知十善法不定世法出世法，為人天善而戒惡者為世法，為涅槃而戒惡者聲聞緣覺善法，若為大乘佛道而戒惡者，為大乘菩薩善法，凡為佛徒不論大小乘世出世皆應戒十惡，成十善法功德，故以十善為善攝入正勤令生耳。未生善令生善，為對治三業十惡生起十善為斷集功能之助，為道諦成份之一。

(四) 已生善令增長，此中意，如善業，若不增必有減的防備，必需勤令增，切不可以為但生為了事，實以增長纔是道理，增長之術無他，但正、但勤而已足矣。意在持之有恆，非一時之勇可達，當以集斷苦滅為期，便是斷集力量，為道諦成份之一。

問：善之增長，有何相貌？

答：繼續不斷即是增長義，常能正增進是增長也，不必求其相貌可耳。四正勤一科竟。

(丙) **四如意足**，此異名神足，又名神通，《維摩經》：「雖行四如意足，而具足佛之無量神通。」故知如意足是神通異稱，一欲、二念、三精進、四慧。

欲者，欲所得之需要也，所得不費力，不費時間而能速達故名，即神力所致，這是試探性，未能如意成功；如已成功，即神通自在，為果上事。目下修學時期，只可探討是因上事，亦是神通所屬，故云欲通。

問：若欲需隨時如意，豈非貪耶？

答：貪約五欲著，或邪見果報等，非求解脫之需要。個中需要乃取未得，試之是否有效的意思，果能有效，可稱如意。

問：何必如此作試，豈非戲弄耶？

答：非戲弄，實乃試定力功德等力而驗之故，若得如意即定力深，亦不貪著，故非戲弄作用。

問：欲所需要應以何種合其需要耶？

答：隨其何種欲得便得就是，非吾人指定其的需要。或欲移須彌山，就能移之，這就是如意神通了，何必定那一境為。

問：「足」字作滿足耶？作腳足耶？

答：可作腳，勿作滿足解，何以故？取腳足行路，今非行路，乃不行而自至，或令人見，或不令見，見與不見，非別人能明瞭其妙，故名神足通，神者秘妙難測也。難測之事非一，一一皆名神足，非定指代步為神足，是以易其名為如意通，如其意自在故。

念者，憶義，隨憶一事，此事即隨意而現，今現與不現，亦試驗性，試之又試，終試成功，便是神通。

問：憶通與欲通既分之為二，當然是二法，而此二法似無大異，何以欲亦是憶念？憶念亦是欲，同是心理，強分為二，亦可不必強分為二，似為多事。

答：欲乃指一事而言，如移須彌山是指定已有之境而移之。意念之境，是指過去及未來之境，此境或有或無，念之能使現前，故名耳。如過去先祖死已久矣，實不知何去，但念之即現在前，這神通力，非實有祖現前，未來之境亦爾，推思可明。

精進者，以神通為精進，需那種雖精進亦辦不到，只以神通力來辦便可事事如意，故名精進通；若未得通，能以精進力去辦，故名精進通，此二句，是反的，勿混為一談。

慧如意足者，以慧成其神通，或神通成慧，互成故名，慧是徹見諸法無常、苦、空、無我、寂滅，名之為慧。今言慧如意通，慧力強故成通，定力強亦能得通，以通故知慧強也。然聲聞人有因地如是修習四法能斷愚癡集，為道諦成分之四。

問：此四法為因中神通，何者是果上神通呢？

答：果上通者六通是，或兼三明，為果位之神通，而終不如佛及大菩薩不可思議無量神通，如維摩長者云。

問：外道各各皆言自得神足通，與聲聞有何分別？

答：神通有邪正，其修行亦有邪正，既稱為外道，當然是邪，非正；只論邪正，不必論大小，或聲聞神通不及外道，不能因不及外道，便倒置自邪他正。

問：聲聞人若斷集滅苦自然有通，佛何以在因中便示他神通之事乎？

答：這是修因時步步實效驗知，修行進益故。

問：修若干時才能得通？

答：這是修行人之事，豈可以期期之乎。四如意足竟。

（丁）**五根**，根以能增長為義，如草木有根則長，無根難生，今以五法為根，**信、進、念、定、慧**，是也。根有現在根，有過去根，有未來根，姑勿論三時中是何時，必要以五為根，有根則本壯，枝葉扶疏，花敷果實能成大材，有大力。力亦五亦同名。

信者，信佛之言教，佛言不虛不偽，合事合理，合因合果，如所如說；若不信則疑，人疑則愚癡。信根能生餘一切福慧，為七聖財之一。財以富人為義，無財則窮，有財則富。信亦如是，有信則一切深法能納，不信則一切深法生疑不信。如有財能買入一切貴重品物，若無財將何物博來？故根以信屬之，為道諦成分之一。

進，則精進，以精進為根，有精進則能生各善法；若無精進，將何力量去生一切善法？是以精進力量極當重視，如樹之有根，何愁不長，進根為道諦成分之一。

問：精進這一品，在三十七品中占各科成分，有分別乎？

答：當有分別，前四正勤一一都是精進，是約本行而言，四如意足中之精進，是以精進促成神通，亦是約本行而言，今五根中之精進，是通各種行門而言，餘下五力、七覺分、八正道、皆有精進，則又不同上說，豈無分別。

念根者，念要成根，念過去一切不失，念一切因緣果報，念一切無常、苦、無我、寂滅涅槃，念一切十方三寶，念自己以往一切流轉六趣受苦樂，以此念為生善法之根，故名念根，為道諦成分之一。

問：念根與上四如意足中念如意足有無分別？

答：請讀上文自知不同，何必再問，若再答亦不過如是。餘科同名以此例之，乞勿問為幸。

定根者，心不馳境，攝於一念，名之為定。或藉禪味之力，而成心定，亦有不假禪力能定其心，今以定為生善法之根，一切善法由定心而生而長，以至斷集滅苦，故為道諦成分之一。

問：外道亦有深定，或大禪，亦可為根生長其人各種力量及結果，與聲聞人之定根有何差異？

答：彼等在彼範圍，既稱為外道，則非正道，則所有一切，若因若果，所有通歸邪說，終不得涅槃故異，不唯外道乃爾，則佛教徒中，亦難免不邪，佛滅後多屬外道，不但定之一法，豈敢認為正嗎？

慧者，了別義，對一切應了別其各性，邪正是非，復能總鑒有為法，一一無常、苦、空、無我，是慧義，以慧成根，生諸善，得其力量，能斷集惡，為道諦成分之一。

（戊）**五力**，名同上五根，而言力者，由根進而成力，此力有過去力，有現在力，有未來力，全仗根增長才為五力，為道諦成分之五。

問：力與根，法相名同義異，有互為此有彼無，此無彼有，成優劣否？

答：各各因緣參差不一，唯佛了了，故經云「如來爾時觀諸眾生諸根利鈍，而為說法」是也。

（己）**七菩提分**，菩提即覺，亦名七覺支，支即分義，此中菩提之名非證菩提道果之名，覺亦非正覺，菩提即覺義也。覺是覺察擇取揀去非法，亦是慧的異名，能了別是非者也。言七者，一念、二擇法、三精進、四喜、五輕安、六定、七捨。此七法應一一覺了，如何若何，合於斷集滅苦功能，切不可失於覺，若失覺即苟且從事。何為念覺？當覺此念正與否。何為擇法覺？法既須擇，仍須覺方盡擇的條件。何為精進覺？察其精進效果如何。何為喜覺？明了此喜可喜不可喜，喜不同世人之歡喜心為喜，這是自然愉快為喜心無滯也。輕安比

喜次之，以身心等乎浮雲。須覺之勿受喜安所惑，故名。定，有邪正、淺深、大小等相，倘不覺察但知定，被定所惑，失覺力量。捨，是不取著，凡發現一種好境，可暫不可久，必須覺其如是，不過如是，故當捨，名捨覺。以七支功能斷於集，為道諦成分之七。

（庚）八正道分，亦名八聖道分，以此八法非屬凡流，能成就聖道故。言正者簡邪，亦是反邪道，故名正也，別相如何？

一正見、二正語、三正思惟、四正業、五正命、六正精進、七正念、八正定。

正見，即見之理合於四法印（無常、苦、空、無我）為正見。又凡見一切邪見時，當自知為邪，知後即反，故名正見。又切要自擇得其正見的解釋明了為正見。不可未明不求明，以求明故，為正見。又時刻當提起正見，不可一刻離於正見，因隨時能忘故，不令其忘故為正見。如或一須臾間，忘於各種道法，即是失正見。見，若正，餘法即易正，故列正見為首。

問：正見為各品之要，何不列居三十七品之前而反出於後說？

答：此種正見未易從速說先，以未能有智力，何能周知一切邪正，故不說在前，必由聞說各道品後，有相當了解然後說此。

正語，是口業，則反四種惡口，又能說合法之語，有自利及利他之益。又因有正見為自利，為他說正見之法，名正語，口業邪正利害非小，當體有利，方去說正語，亦是戒十惡中四惡。前正見亦是戒十惡中意三惡之邪見惡。此二對治口意二非，為斷集之法，成為道諦之成分。

正思惟，是思量惟忖意業正，意常有沉寂怠性，不願起正當的思想，邪想不用勤而自起。這多麼危險，若起思惟隨時被邪思矇蔽，又被各種不合法的妄想所威脅，故佛教以正思惟的用心，有了正思惟的功行，即他一切都易進行順利了。為道諦之要道。

正業，業是所作生涯，生涯是人生難免；然生涯之道非一，有邪、有正，邪為惡業，正業雖無福，不至作禍。世人不擇所作之業，是罪是福，或非罪福，只求合於生計有利便去作。有志出世求解脫人，不應以生計為辭，不計何種事業都可干，故佛教以正業，雖未指明應作何業為正，但無罪之業不少，隨人自定，有正業之人，能令集諦漸斷，有助於道故示也。

正命，指活命的來源，活命之源亦多，若出家以乞食最正，若非出家亦有正命，即以正業生涯為活命為正。

問：若以正業生涯為正命者，則八正道中少了一道矣，又出家者，既以乞食為正命，則不用去尋生計，而亦少了一道，如何通耶？

答：縱少了一品亦無大礙，而正業與正命二法出家與在家，有互缺互具之義。

正精進，別邪為正，邪能招苦，正能斷集，故須精進為道品，精進無自體，要藉正因緣起，以緣解脫，成精進性，方是正道。

問：各科都有精進，此精進為何如是偏乎？

答：處處必須這位仁兄，可知不可一時無此君，惜吾們所作乖張，雖勤何益。

正念，觀念之境若正則念正，理邪則念邪，正與不正，對治集諦大有關係。

正定，定亦有邪正，當自別辨不致反道。

八正道功能對治八邪，斷集利器，為道諦成分之八。總三十七品正道，品品應修，四果可期，是道諦也。道諦竟。總結四諦。

若依佛初轉法輪，為五比丘作十二行說，名為三轉四諦十二行法輪。謂（一）示相轉、（二）勸轉、（三）作證轉。示相轉者，說明四法真義明為示。苦是逼迫性，指大小二苦真性迫惱眾生，不可為樂，是為一行。集是招感性，能招一切大小諸苦果故名。不得言無感果便習十使，是為一行。滅是可證性，無為涅槃由斷集滅苦便能證得，是為一行。道是可修性，若不修則無道，無道則不能斷集滅苦，無由證滅，故滅苦由修道，道是可修性，是為一行。作此說名示相轉。勸轉者，雖為說四諦義，恐其聞而不聞，故須勸之。如何勸耶？即說此是苦，你應知，集應斷，滅應證，道應修，四句為四行。又恐其疑，雖有理，但無人，故佛以自作證：苦我已知，不復更知；集我已斷，不復更斷；滅我已證，不復更證。是為作

證轉。四句為四行，三四一十二，四諦法轉如是，五人即時得果。法理如是，若人修證，有利根鈍根，或遲或速，因位果位參差不一，總是聲聞乘。辟支佛乘另編。

佛經辟支佛篇

佛教大別為六乘，一人、二天、三聲聞、四緣覺、五佛、六一乘。今說辟支佛乘，辟支譯緣，佛譯覺，合稱為緣覺，言緣者，十二因緣也，有十二單位，下列：(一)無明、(二)行、(三)識、(四)名色、(五)六入、(六)觸、(七)受、(八)愛、(九)取、(十)有、(十一)生、(十二)老死。此十二因緣，為一切六道眾生，從因至果，無量劫六道輪回生死之根本依止，而眾生不自覺知，無法脫生死苦惱。佛知之後，視眾生宿根所習、程度高下而為說法。又因一般外道種種說生死相，及種種說涅槃相，無一覺悟，故為說十二因緣，免墮邪見，令斷十二緣，證寂滅，與聲聞同，但智慧福德勝聲聞。當知緣指十二因緣，覺指悟十二緣苦，滅十二緣，名為覺義，這「佛」字如是說，非佛如來之佛義。

問：若人聞佛或別人說此十二生滅之理，能依之而修未能證果，但覺悟生死十二緣，可稱之為緣覺人否？

答：可得應稱緣覺人，(即有學)不能為究竟涅槃人，亦如聲聞人有初、二、三、四果等，得名聲聞。

問：緣覺究竟果，修何道品？

答：不修道品，以此輩比聲聞人利根，但聞十二生死法，但斷無明，餘十一法同時頓斷，十二法不同聲聞人，聲聞人鈍根需要三十七道品，漸斷集滅苦，緣覺人利根，故不修道品，但斷無明便了事。

問：既但斷無明便了事，何以猶有學人？

答：斷無明，有分斷，有俱斷之別故。

問：無明是何等相而分作分斷、俱斷耶？

答：無明有厚薄輕重故，故斷有多少也。

問：斷無明之法如何著手？

答：無他，要知無明為始，知即覺知，若能覺知無明為一切生起初因，又覺無明本相，這便是著手。無明雖屬集諦，唯聲聞人不知，故不說。

問：聲聞集諦中之癡使，與無明有異否？

答：此無明細為根本，癡粗是枝末故異。十二法仍詳說之。

(一)無明者，謂，起時眾生不知，況未有眾生以前所起更無人知之。以不知故稱為無明，又終無人知為無明，以不易知故，亦並不是違本明為無明，若作違本明解，則此明乃光亮義，無明是黑暗義；而無明作不明白，雖知義，與光明之明絕不相涉，如風馬牛一般，若作光明為本明，屬外道神我義，違了本明便成無明，《起信論》持此說甚盛，中國佛徒受一切偽造經義多作本明義，與本明反，便名無明；若斷無明，則還本明真如覺心了。今作無知為無明，亦作不明，若明則知，知則覺，故其人稱緣覺。

問：吾人現知可名緣覺否？

答：吾人雖知不以斷無明取寂滅為志，何能稱緣覺耶？

問：緣覺屬小乘，或稱中乘，對聲聞小，對菩薩大，故居中，既非大乘，以無明等十二法為觀境，不是違本明名無明，此說甚當，以無需要說對明說無明，對無明說明，唯大乘千經萬論皆多說有本覺為本明，何強指為偽經邪論，恐為害極大？

答：因東方佛徒解緣覺乘中「無明」二字必作違明說作無明。若作違明，當然無明是黑暗，況有經為證，如《楞嚴經》有云：「晦昧為空，空晦暗中，結暗為色。色雜妄想，想相為身……」云云，這豈不是以無明為黑暗解嗎？言違明者，經云「一切眾生從無始來生死相續，皆由不知常住真心，性淨明體，用諸妄想，此想不真，故有輪轉。」這又不是分明說

明「明暗」一對的名詞嗎？是故得知彼等解釋小乘尚沿用偽經邪說去解，若注解大乘或一乘之經，更猛引偽義來付會明矣，哀哀。

問：無明這個名詞，不作「違明」解，單在本身作暗義即是不明黑暗，不成過否？

答：若作暗解，則破暗必用明，不是用知覺，知覺何能破暗，有此過不應作暗義。

問：此無明生眾生耶，或眾生無明耶？

答：若約俗諦論，誰生誰都對，不必求誰生誰先，誰生誰後。如樹生核，核生樹都對。如不許可此說者，只有一句誰都不能生誰，既誰都不能生誰，豈非無生耶，若無生則一切法當下寂滅，這是大乘無生義，既無生即無死，無生無死何有眾生，無眾生何有無明為眾生起最初之因是先「生」者，復何有眾生起無明者？今為解明緣覺乘不作無眾生，無無明說，仍作有眾生有無明，誰在先都對。若以大乘來解，誰都不對。要知俗世許多事事物物不容去研究，若徹底研究下去，便是真諦，不可得不可說，所謂是諸法空相了。現解無明，是此中不明瞭此事，不知眾生就是安立在這座泰山之上，若要脫離眾生境界，非徹底剷去這座泰山不可。維摩大士云，「從無住本立一切法」，就是這個道理。行人既知了這位泰山仁翁造成一切眾生，主持一切眾生，支配一切眾生，亦非一時，直是無了期，作永遠上帝的大權不放手；若要打倒這位仁兄，無它，就是追究它自身的所在，他既能為一切安立的泰山，它必有自性，若尋著它的自性，則它無能自立了；自尚不能成立，況能安立一切在自身上，安安穩穩而不搖動嗎？這是覺悟無明是妄起的，是妄立的，是無力與敵對作戰的，是預備放去的，終歸崩潰化為烏有的東西。這時候大聲疾呼名之曰無明盡，換名曰辟支佛，那時又喚為了生死……。無明是這個味道。

問：既無明是妄起的東西，應覺其為妄。一了百了，何又要修行若干劫數的長時期呢？

答：覺力有強有弱（覺即智慧），致破無明盡，有快慢，視人之宿根而定，若利智不必多劫而便了。

問：經中多說，無明滅則行滅，行滅則識滅，次第而生，次第而滅，才合正理，不能說生起有次第，滅盡則無次第，故知滅無次第強詞也。

答：經雖作如是說，說則次第，非實次第，意謂一滅一切滅，恐有疑以為無明滅便行滅，亦必當說行滅故識滅等，故作次第言之。

問：若無明滅餘一切全滅者，何又有其人尚住世間？若有人住世，當必有死，這個人分明在世，何必言一切都滅？以無明是虛妄物，身亦虛妄物，無明為首為主已滅在先，此身無主持者了，亦應隨滅才合。這個道理，矛盾性極大，如何道來？

答：無明雖虛妄不實，而造下名色等堅固之身。今承佛教生智慧，將生死生起之無明粉碎，淨盡，而遺下無主再生後身之身仍能暫時存在，此身非無明身，乃是智身，亦名最後身，能住世多劫不壞故不滅，但滅其妄緣，不復更生名滅無明一切同滅。如人與敵人作戰，敵人已被絕滅，唯留下餘物未滅；亦如人死名滅，尚留死屍未化，亦終歸於化。又復應知滅無明等是滅生因，此身為無明果被轉為智身故未滅。若滅自身，即名入無餘涅槃。

問：此種無明為根本無明，既斷根本應是大乘方合，何稱為小乘？

答：言根本無明，是指能為生死六道眾生，此為根本，非指無明自身為根本。若欲知無明之根本，還有一層為根本無明。若斷根本無明可算大乘，若未斷根本無明，能知根本無明已是大乘。這根本無明為一切法及二乘無明之根本，唯有佛能斷淨盡，菩薩分斷，菩薩修般若時能了知此根本無明，不受其所惑，即知諸法本來空，一切眾生無所有，則不受迷惑，智力增強，無明漸薄，如是義為根本無明，非是能生生老病死為根本無明，此為生死根本之無明，非根本無明，勿倒置可也。

問：大乘無明其義云何？

答：妄見有一法，或多法，這是大乘無明，為根本無明，以有無明故見有一切法，若不見有一法一切法，即無明斷已。故大乘以空教人，不以有法教人，不以了生死惑人，亦不以佛道惑人，亦不以空惑人。大乘無明易解，小乘無明難解，以大乘教理真正確實故易。

小乘教理在有而後空，大乘教理在有而不有，當體是空，生智即易，佛對利根人說大乘，對鈍根人說小乘，無明竟。

(二) 行者，行是動義。動是初起細動，由無明起時即有動性居中同時生起，繼續不斷名為行，居第二位。如有手即有搖動，無明手如行如搖，有手即有搖動，無手即無搖動，有搖動即有造作，有作，作之不已名行業。無明力轉為行力，行力不離無明，行力增長一切身心，亦不相離，是以無明為行動因緣，能生行故，行即以無明為緣。

問：經云，無明緣行，行緣識，似乎說無明以行為緣，行以識為緣而生起，何故以無明生行，豈非倒置耶？

答：似倒非倒，經亦似倒非倒，經云無明緣行，即是無明為行之緣，故名無明緣行，似倒非倒，但吾們誤倒也。

問：無明是無知義，故不可知不能覺，不容明白，必需佛說，又要利根宿緣才能聞之了解，而行動之相亦是細微能令聞者了解否？又能令吾人了解否？

答：既聞佛說，又是利根當然能了解。吾人未聞佛說，亦非利根，無明既不了解，行仍屬細相，亦是不了解。

問：既是不了解，又何必強說？若強說，未必合義。既不合義，不如不說為宜。

答：不是因見不到便不解，最好見到說到，若見不到，能說到亦可說說。若因見不到便不說，則一切書籍都不必說了。如孔子入太廟每事問，這是知道孔子好學博問，不是知道所問的第一問何事，答何事，一一都能了了親知親見。今解佛經只能解文意，非定見到真境，行之初相是不易知的。

問：行相初時不易知，後時應知？

答：後相可見到所行，能行依然不知。言所行即是從出娘胎後日日長大，時時刻刻剝那剝那增長以至於老，這是所行之現相，非能行相，亦必由能行才有所行。如無風荷葉動，必定有魚行，荷葉動為所動，能動者是魚，雖知有魚，而不見魚；以不見魚，故不能說是大魚小魚，何種魚，都不能的確說。其行相始終不可見，不能說無。這種道理可稱為佛教哲學，第一無明為行之生緣，亦是佛教中哲學。世人以佛教偽說中唯識學為哲學，非也，佛教無唯識學，乃外道學故，印度六大哲學，有心、識、神、我、四大等為哲學。若要研究佛教哲學，今介紹令知幾種哲學：第一、四諦哲學，第二、十二因緣哲學，第三、大乘哲學，第四、一乘甚深真實哲學。前三為權教哲學，唯一乘才是真正佛之哲學。此行及無明世間凡夫法，尚不能令無智人知，況深理出世間法，不聞佛說自知乎哉。釋行竟。

(三) 識，由行動相續不斷故，產生識性，此識為一切知覺之初相，是性無相之微細心，亦是由行轉變而成識，這個識具前無明及行轉變而成的，非離此識外另有無明及行，各各獨立的。若據《十二門論》說，十二因緣是次第生起，是從初無明滅才生行，行滅才生識。論云「前分共心已滅，後分共心從誰生，滅法不成緣，何能生？」是次第緣，為四緣之一——因緣、次第緣、緣緣、增上緣。言前滅後生者，本是一法，但由變名滅，如一株樹種，初是一粒果實，得泥及水等緣，則有芽生，由芽而莖，由莖而幹，由幹而散為枝葉，漸生漸滅，以至不見初種芽莖，故為滅法，何能緣？人畜等亦如是，次第生，是滅前生後，並不是各各存在，如人之祖父子孫，次第生。識由行變，行由無明變，非離而生。如芽不離種，莖不離芽，幹不離莖，枝葉不離幹。當知此識是，變起之物，根本不離動性，識自性亦常動，故生下各位。

問：此在八識中位居第幾？

答：八識之名義不合於理，何以故？六識各有因緣生起，第七識以意根為識，已非識，亦強奪它為名，第八阿賴耶識稱根本識，莫非指此十二緣中第三位耶？若指此為第八識，此識若變為名色，此識已滅，何得更有八識？若以此為第八識，倒不如以名色為第八識為合理，因無緣無位難以指定，可知六種識外更作第七、八識，是邪見之說。玄奘法師說，有八識心王，為眾生作主，謂去後來先作主翁。不知五陰隨業受報，有誰作主翁？五陰中無第八識，只有識，今此識是細相，不是第八識，勿誤說。若指真如初動為第八識者，即無明

是第八識，而無明非識，要轉變至第三位才名識，若據《起信論》，正是無明為八識，論云：「生滅與不生滅和合名阿賴耶。」似有理，考實絕無此理。何以？既真如無妄又何能生妄？既生妄則真如非真如，何又言與真如和合？以和合後永不可分，永為阿賴耶識，含藏一切妄種子，翻來復去永不可離，由真如常住，無明，亦常住，無明不因修而自能變現一切，真如這個笨物始終無力不能復原，亦不能自生力量，必要修行，若干長期時間才得一點功德好處，故知真如最無用之物也。真如的名義出《大般若經》，經意並未說真如是心性，只有說真如無性，一切法無性便是真如。不明經義，誤作一心真如、法界真如、平等真如、無相真如、廣大真如、不變真如、不動真如、隨緣真如、具德真如、不增減真如、不垢真如、無染真如、常住真如、普遍真如……等無量名詞，皆害理之言，無一不是步外道的後塵。實乃空的異名為真如。

問：空的異名為真如，《起信論》亦是說真如為空。論云：「當知真如自性，非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相，乃至總說。復說真如自性非一相，非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相，乃至總說。」這不是說明真如為空義嗎？何以仍斥彼不知真如是空義呢？

答：作如是說，驟聞之，似乎是空，然論旨在真如自體是有，但有自體無他相混入其中，故作此說，一切皆空，唯真如自體不空，此真如體徧一切處而無相，又具足無量功德為相大，又出生「世、出世間」善因果為用大，何曾是空義？大違大乘空義。又引木中火性為喻，以喻一切眾生有真如性。然木亦正是無火性，火性由因緣生，若說木有火性，亦外道論義。結論絕不是迷真起妄為八識，識由行轉而有，故名行生識，非真如生滅。千經萬論尋不到真如生滅，只有偽經邪論千千萬萬都作此說。

（四）名色，這個位置，未能成個怎麼東西，只有色，名之為色，亦不定是何色，此種色，初時不定是人，是畜，是鬼，是阿修羅，是天，……亦不定是男是女，是大是小，有福無福，皆未定。若未有眾生以前，是眾生初相形色，若未有眾生，但隨業流轉，流在何等種類眾生，一一皆經過這個階級的過程，亦遲速不等，以化生者最速，幾乎不見名色的過程。今約雞的名色來論吧，即是蛋也，然雞蛋亦有若干階級才成為蛋，初在母雞腹中微微而長的過程，是何等細相非人能知。對上一個位未有名色細相之前，是識的位置，推上又上可知。由微細之名色相，時日增進到相當時間，便出生離開母雞，名之曰蛋。吾人見此蛋之後，亦不敢斷定，能否成雞，更不敢去定其是雌是雄，亦不敢說是白是黑，是輕是重，是長命短命，一切都不必去多生枝節，只可說是雞卵，又名雞子，本是雞胎，只因離了母腹，未成雞形，別於胎生故，名為蛋而已矣。在十二因緣裏面稱為名色，已有色相故，但不知出生成何等形，暫命其名為名色。雞蛋如是，可以此為例，推及一切生類，無一不如是。佛經中，將一切眾生類，歸納於四種生，謂胎生、卵生、濕生、化生，是也。再於四生中別作有色、無色、有想、無想、非有色、非無色、非有想、非無想、非非有色、非非無色、非非有想、非非無想等，或再說四生中，有頭無頭、有足無足、有手無手、少足無足、少手多手、有眼無眼等……如是等眾生皆有名色。

問：此列經之無色類，既無色可得，更有何名色乎？

答：無色者，外的生類不見其形色名曰無色，而實牠的自己是有色，既有色，當然經過名色的過程。

問：今以雞蛋來說明名色的道理，又指說母雞腹中之卵，初相微細，當然是雞生蛋了，不是蛋生雞了，然而雞母從何而有呢？

答：這種道理，假定而說，非決定說雞生蛋，亦可以說蛋生雞，任那一說都能說，今不是去決雞生蛋先，只是說明名色的真相，是如是而已。雞先蛋先，亦說是不能確知，或有法眼可見，這約俗諦說，不論誰先，不出化生在前。再進一步來說，實無雞無蛋，但妄見有雞有蛋，縱有亦不過因緣妄現而已。今所說是十二因緣有法，非論空法，空法屬大乘，何來十二因緣？又何來誰先誰後？都是妄想分別，顛倒故說。當知俗諦窮究徹底，便是真諦了。

如世人之父子，以迷理來說，是父生子，祖生父，子生孫，這是不了之義；應作子生父，才合真義，何以故？若言父生子，祖生父者，即孫亦是子，千代萬代都是子，都是父，不離初生故。今以理接近來說，父者，有子故方有父，若無子何有父？當知父由子生，而子亦由父生，是互生的俗義。斷無此互生理，有父有子而互生耶？或無父無子互生耶？或半父半子而共生耶？或非半父半子共生耶？皆不得生之真理，或父自生，或子自生，或父無因自然生，或子無因自然生，皆非。若父自然生者，不因子有父，亦不假藉何因緣自有是父，子亦如是。若然者，何有父子關係耶？一切法亦爾，如是壞一切法，當知非父非子，但名字父子，妄執父子，顛倒安立父子罷了。若無父子便知無人無物，當體空寂，不可說不可說。眾生迷故，佛不說無一切，仍按眾生顛倒虛設安立種種就俗諦說。有利根大智宿緣者，為說一切法空寂無生無滅……為大乘佛教，今非其時，屈己就人說因緣義，若知因緣無性無生即第一義也。

問：名色既是胎之初級，又是識所增長而成此物，而名色時期有知覺痛癢苦樂否？

答：無也，何以故？未有命根故，不過有痛苦知覺的可能性。

問：若無知覺痛苦等，則雞蛋豬母腹中之胎，未成豬時，凡食蔬素之人，應能食之，雖是食肉，由無命根無痛苦不得與殺生之肉同論。所以每見食素大家，以雞子充食，豬母腹中之胎，若遇母豬被殺或自亡，而豬子應可食等理論，餘一切不出此。

答：當知戒食肉一節，關殺生問題不食，有關不慣食故不食，不是斤斤於那種肉可食，那種肉不可食。食雞蛋之人雖認雞子未有命而可食，若認為有生命可能性者，亦不應食。又藉口此蛋乃菜蛋也可食，若是鹹蛋更不成問題了。如此擴而說之，則一切鹹魚鹹肉又哪一種不可食，何必去揀擇他為。這件事情正是在本人自我身上論，不必拖到別人及教去論。因素食一事，確未定有嚴格的條例，況佛世時化食者都不擇食，南方各國佛教徒，全不論此事，豈不是在人不在教嗎？

問：上論食的應食不應食，在人不在教，還有一事應討論之，常聞人言，七屍八命，三屍四命之語，此事云何？

答：此人事也，或國家政治法律之論，不應論及，若必要強論，義同上說，別無新義。

問：上一緣是識，識是無形無質，連自身知覺尚未有，何由一變便變為有形之色乎？豈不怪哉！今有知有覺，又有分別六識，每想一事不論大小貴賤好醜總不見有成，以現比往，現既不成，往何反成，豈非強有其語，必無其事嗎？

答：上一緣是識，乃由行為緣所致，行既可成識，識亦可成名色，有何可怪？以現六識，欲求一事而不能成者，乃將來亦可成，但時未至耳。亦有即時成之色物，但自不覺知，以為無此事，如趙子昂畫馬時，因思慮疲倦，一時昏睡不覺，其家人送食至前不見昂，只見一馬在齋中便出，後將情告昂，昂以思馬致倦而昏，便知由思而現馬，豈非即時有色乎？或吾人日常中凡有分別心思，都有境現，如有神通便見。自尚不知以為無色，這就是分別心生色之理，十二緣雖微而細，實能轉變為名色。

問：若作此說，如子昂之馬，而此馬是一時之妄現名為馬，實非馬，名色是實質非如馬之妄現，何得引為例？

答：子昂之馬雖妄，能令人見，或子昂隨思而墮馬有可能性，當知一切色質，無一不是虛妄，若有實質者，何以再轉六入呢？《十二門論》內說，「十二因緣全作心名」，論云：「十二因緣若有生者，在一心中有，在多心中有。若在一心者，則因果一時有，凡物先因後果故。若多心有者，則先分共心已滅，後分共心以何為因，滅法不能為因故。」彼論破十二因緣，以無生故，但為破小乘作如是說，非實有十二法也。可見十二個位置，一一皆名心，無明亦心，老死亦心，但分粗細。（心即識）

（五）六入，即六根之異名，六入者，六塵由之而入故。根以生識之緣故名根，塵有染污之過。又根有入塵之功，如樹根能入土塵，各根入各塵。根有六，塵亦有六。根六者，眼、耳、鼻、舌、身、意，是也。塵六者，色、聲、香、味、觸、法，是也。別別各入不能

互互相入，性相違故，或有相助之力。這裏位置功能在六趣眾生中，已具足知覺，以胎卵二生來論，位在出殼出胎已。若約濕生化生二生來論，不說出胎出殼，即見自身完備之物，其餘下各位置，是增長義，非具足義，已具身根故。眼根能知色塵，亦能了別色之好歹，生起眼識，貪瞋癡全具。耳根入聲塵，或不能盡知聲詮義，只能聞有聲，及與好惡，分別生起耳識，貪瞋癡全具。鼻入香塵，舌入味塵，身入觸塵，意入法塵，各由根塵為緣同時生起各識，了別各塵的去取。以雞來說，是雞的根塵，以牛來說，是牛的根塵，人天阿修羅，各各根塵不同，因何不同耶？業因緣所致故。

問：若眾生在先後起無明等者，可說為業因緣，為能感果致使六根六塵各各不同；若是未有眾生，必以無明為始，至具根塵識，不應言由業緣所致，使各趣差別。

答：即使以無明為始，至行時雖微細亦是業緣，況識及名色時，豈無業緣？今所論業緣，正是在眾生展轉三世六趣中所作業緣差別故，報得各趣根塵不同也。何以故？以佛為眾生流轉六趣中說，今知生死流轉輪迴之理，易於滅除苦惱而已矣。

問：眾生作業時，複雜無量無邊，何以受果報六趣中受生，不見有無量無邊果報差別？

答：因多果少符因緣之理，並非一一所作因緣足成一果報，不過每一果之中必具若干因緣為成分。

問：因果之事尚易明了，唯因果之理極難明白，因何如是作，必受不如是果報？

答：此理當然不易明，必仗一切智人說教。又佛雖說教因果如是如是，亦是一種粗淺事理，非盡因果之極理說之，由聞者不能聞故。六趣眾生之六入是果報現象，再由六入去造未來世的因，復受未來世的果報根塵不同，當知罪福純雜總歸六入受之，更無他受。

問：六道眾生中，各各差別，初時誰為主宰配定，限制如此差別為止，不見再出別的特異新眾生，如新器物者？若說以前已定了如是若干差別便足，不許再造異者，又誰之力能止而不許再造異者呢？

答：這些言論乃宗教家之言，拈來佛教內作談論，實屬不倫。若言不再造異者，未見到故，而實已異不少，且看人類便知，人人身軀五官環境皆不同也。亦時有所見，奇異的生物，豈有定宰者乎？又所作雖異，但受報在六道複雜中亦夠了。你若想再異者，可自造二頭四手之人，亦可造獨足牛……更造七根、八根、十根、二十根，……如是種種，唯佛了了見知不謬。又觀眾生中堪聞法者，則以一口出無量音，無量言語，無量辭章，演說無量十二部經成為無量法門，被無量宿緣現在之機，令各各增益，便成出世因緣，超六道六入境界。這是佛教因，而生信、進、念、定、慧五根五力，不同十二因緣中之名色變成六入，安知世出世皆因緣生法，非自然無因而有。

問：前名色中作雞蛋的位置未有命根，今此六入能入塵，能生六識，當然是有命根，唯未知命根生在何時才有呢？

答：命根者，三緣所成，即煖、識、氣是也，有此三緣即有命根。言煖者，屬火性，今見雞蛋將出殼時，必現煖相。言氣者，鼻之出入息是。識者，由前識混在名色中增長，成六入粗識，便是識與煖氣和之成三緣為命根。故雞出殼時成命根，若離了一緣即斷命根，此約雞而論。或論胎生之人畜來說，或不至出時，已有命根，但不知胎中到哪時候才成命根，待有命時，可說八屍九命。

（六）觸，這一個觸，不是身根所感的觸塵之觸，乃是六根對六塵，被六塵所刺激，六根未生分別時，名為觸，故觸有六，名六觸。若根被塵所觸，根受塵刺激，以能受之根為觸；若反之塵為能觸，根為所觸，以受言根為能受，觸為所受，今約所也。

問：觸的位置別無地位，何以，別作一位，不如但有六入為確實嗎？

答：但有六入，此「入」入於何境？夫根入塵被塵所觸，而生起將有受塵之受，在受之前名稱為觸，即是受刺激之性明矣。

問：未有受之前，此觸有分別識否？

答：未有分別識，要待受的成立才可分別。

問：根以知塵為義，名六知根，根既有知，即是分別識，何以又問一位到受才有分別呢？

答：言根有分別者，是指現在已用之根而言，不是指十二因緣中之六入而言，乞勿混為一談，今是論十二因緣中之次第位置，豈可苟且哉！

問：六觸以何為本耶？以六入為本，抑以六塵為本？

答：此以六入為本因，以六塵為緣助成，位在自身，非在觸境。

問：此觸與身根所對之觸塵名同義異，然身根為六入之一，六入中身觸佔一分，此一分身觸，與身之觸塵有何分別？

答：一在根屬身，一在境屬塵，有如是異。

問：若根若塵同名為觸，則極易混亂，將何別之？

答：吾人日常中所言觸者，是六塵中之觸塵，由身所覺知故，非眼耳鼻舌意所了故。絕不涉及十二因緣中之觸，這個名辭的關係，如是者更有何混亂之有乎？

問：若據《十二門論》來說，十二因緣是次第生，即前滅後生，前既滅則不能生後，這是大乘破小乘之說。今不言破義，只說次第義，亦應有先滅後生，如孩提時至壯時，壯時不見孩提時之孩提，即為孩提滅，只見壯時的觀壯者，是次第義。而今六入一轉，轉為觸，觸時仍是儼然六入存在，觀此又非次第說義，如何？

答：即孩提轉而為壯，孩提雖不見，而實孩提非滅，但是增長為次第義，不是離開孩提為滅，若離開孩提向何處覓壯者？這種道理是佛教中不了義教，屬俗諦，不能徹底追究，若徹底追究到底，便入破壞，屬大乘了義教，《十二門論》屬大乘了義教。

（七）受，受有三，一苦、二樂、三不苦不樂，亦名捨受。六道眾生皆有此三受，此由觸轉一層而生起，六根皆有三受，三受是果報不齊，參差複雜不一，亦有現作現受，即作即受。六道眾生各受不同，如此以為樂，彼便是苦，此苦彼樂，此捨彼苦樂，此苦樂彼捨，此大樂大苦，彼小樂小苦，同是一境，參差萬狀，豈非各各因緣不一，亦是心理錯誤故不一，由不一故，多生事故，甲主張向東，乙主張向西……福厚者勝，福薄者敗，又因緣定故，亦不由福厚者勝，是以因緣果報，使苦樂捨也。

問：通言三受六道俱有者，何以《大乘二十頌論》中云「天趣勝妙樂，地獄極大苦」呢？

答：天人受勝妙樂者，是指有卻苦之五欲，此欲境勝餘五道故稱勝妙，考實亦必有苦，天人之苦比五道之苦有過之無不及。何以見到乎？天人不能暫離樂境，若暫離樂境一刻，則苦難堪。以常苦故，用五欲卻苦，如人好染阿芙蓉（編者註：阿芙蓉是阿拉伯語「鴉片」之譯音），深入骨髓，必需時時親近阿芙蓉，以阿芙蓉為樂，倘一時離了這個阿芙蓉，便如喪了父母一般，這種芙蓉當然是卻苦之樂，以有藥常服故樂，無藥故苦，觀一般人平生不染此，即不得此苦，既無苦不用此藥卻苦明矣。天人居欲界天，受勝妙五欲之樂以為樂，常有樂可受，不見其苦，誰不知為苦故受樂。若無苦何用受樂？如不染阿芙蓉之人，不以抽阿芙蓉為樂，因無此種苦故。

問：既是常有五欲妙境為樂，即苦境無從生起，便是樂，何必定言有苦？亦不能以好染阿芙蓉為比例，此好染成苦，故常好食即不苦，亦可為樂。天人始終不是染起勝妙五欲為苦，乃前身作福因緣報得生天受此五欲樂，豈同彼染生苦哉。

答：前身因覺五道苦，以五欲不妙故，常念五欲，以五欲為貪境，若得五欲即不苦，由苦境常有故，此苦由貪等毒生，如染阿芙蓉無異。以深染故，著力於尋豐富的阿芙蓉來源，不致受無接濟之逼迫，雖得豐之阿芙蓉奪了苦，而苦更深不可拔。當知天趣勝妙樂者，迷了苦境，非無苦受。天人亦有捨受，若受樂不捨，樂即非樂，如人常受某種樂時，不能繼續下去，亦必要間斷過後再受，在間斷時，名曰捨受。

問：地獄只有苦受，無樂受、捨受，是否？

答：地獄眾生受苦有間有樂，不以五欲為樂，無間地獄雖無間受苦，而心常念離苦得

樂，亦樂受也。當知苦樂相待而有，有苦必有樂，有樂必有苦，苦不離樂，樂不離苦，離苦何有樂，離樂何有苦，苦即樂，樂即苦，二法非先非後。

問：受的位置，在觸之後才有，觸以前都無三受耶？

答：無明至六入，不知苦、樂、捨，當然無受可言，此理不必用現在六根去作證，因現在六根是完備十二因緣之時，何能作始初次第生起之六入來論，此理深眾生不知，要佛才知才能說。故經云「佛為廣說十二因緣」，可知非佛不能說。

問：此受與五眾中之受，是同是別？

答：五眾中之受，是在眾生完具上論，五法受居其一；今十二因緣中受，是未完具時一件須要完具之條件名受，相差別異亦不甚遠；但同是不同，今以一物來作例說明。猶如造屋宇必需用材料，用材料造屋亦有次第，材料應以那種材料動工在先，再次用那種材料加上，如是漸漸可成屋宇。在未成屋之前名曰料，成屋之後不名料，便名為屋，有等無知之人竟說此大屋就是屋，絕不知人工材料合成之物，必要他明此屋的始終原委，指出這是磚，這是瓦，這是灰、是坭、是木……等，此是在屋上說的話，說得清清楚楚，免他認屋是天然的。這就對眾生說明，眾生就是五眾，一色二受三想四行五識，合成為眾生，受在眾生上說的。若是未知何種緣故有眾生呢，便說明十二因緣合故；如未知由何有屋，便說有磚瓦木……成的屋。一是在果上說因，一是在因中說果，五眾分別說，是果上說因，十二因緣分別說，是因中成果，所別就是如此。

（八）愛，愛是指定所受之境，當然以三受中之樂受為愛，今言愛是心方面之事也，愛什麼？愛適於悅樂，不愛非樂，但是三種受境不由心所欲，時有違忤，雖常違心，而此總是愛其所愛，故以愛名，成為一個最重要的條件了。這個愛的主要，就是我，反之不愛的亦是我，以我主宰而擇，唯擇的由我不由我，這是不必計及了，猶之小孩子未具知識時，凡遇可好愛的東西，欲去愛，不論誰人之東西，並無意去計較可愛不可愛，根本是愛，反愛是瞋，完全不審合理不合理名癡，此癡是枝末癡，根本癡是無明。又愛者，愛自身自六根六識，自能自德，自智自見，自志自行，……等等。由愛自己故，凡與自同業者亦愛之如己，如一切朋黨之相愛。

問：眾生之生起至此已經過八個階段才言愛，在六入時，既有塵入根，根入塵，爾時便有愛，難道與塵觸時無愛耶？

答：這處言愛，位雖問二位，然亦是連氣的，不是離開別處來說，如言根與塵合名觸，有觸成受，受則生愛，並未差多遠的位置。

（九）取，取由愛故取，若不愛則不取，亦六入對六塵有具足能力資格相當之境，數數取相愛則貪增長，六道眾生無時不取，此約初具資格而言，有了此資格隨其壽命一生都取，只知取，不知捨，如蟻之儲糧，如蜂之採花，無有終止之念。

問：六入入六塵亦是取，何不置於六入之下，或置觸下呢？

答：六入入塵時不應名取，未具資格故，必經愛，然後可言取。

問：地獄眾生取何境？愛何境？

答：受苦眾生雖無樂境可愛可取，但其念念中厭苦取樂之心不無。

問：愛取二法，眾生不教能自愛自取，這個道理從何而來？又有必需教而後能愛能取，又是何緣所致？

答：不教而自愛自取者，由境樂故愛，好故取，何需教？又由苦受故用對治法便樂，樂故愛何用教為？需教而愛取者，由其無傲傲之志，故教心愛取。又雖有志而無智，亦要教才能愛取。天人及地獄都不用教，魚蟲等亦不由教而自能。

（十）有，此有是具體充足條件完整不欠缺的階段，凡內外一切不再加上任何一點了，只是如是如是支持下去，換一個名辭曰有。

（十一）生，生是生存，壽命長短任其自然，得失窮通亦是前定，無用勉強去強取強去。人類不知此理，每有強進強退；橫吞枉奪，便造成地獄、餓鬼、畜生等下次受生的下流不如人的東西；若要強進，只有努力作福積德，志在出世，永不在六道眾生中流轉；若無出

世之志，能知現今是人或是地獄、鬼畜、阿修羅，遠不如三界中天人，而天人各種安樂，非天然而有的，亦是由於作福修禪定而得來；若知此者，亦可努力作福修禪定，必報在天樂，此是進德為下次受生資糧，非為現在享受；取現在享受者，不必強取橫謀。何以故？此生已定故，由前生作下，應如何好歹已定故也，是名生存。若報盡則死，雖一生強取亦不能享受，如天人之樂，如窮人，妄作妄為，似有所得，似能享受安樂，因不知此樂是前生作下的，非今生作得的。

問：若不是今生作得的，一定是前生作的，而前生又為何要作留到今生呢？

答：前生作是不知而作，亦因為不知故作，迷故以為享受，實所作的乃是下次受生之業，今生享的是前之因，今生為果，若知此理，不必作現生之享受。若作要作好的，來生自有享受。若作今生享受者，即成下次苦惱。若總不作，不作福，不作罪，來生還可得無福可享，亦無罪可受，這種人亦不少。最好能打破人生，視為不值一隻桔，何必多事？又能尋到佛教高級的學理，為自己信仰的歸宿，則千了萬了。生存之理如是，不是生存要如何奮鬥，如何競爭。若奮鬥競爭，適與生存相反。如養蠱一般，以百毒蟲養之一皿，令強食弱，今次我食他，下次又有他食我，漸漸日久只留了末後一蟲，這一蟲能作祟，多作害人害物的本能。然生存一時，不久亦歸之烏有，又何必如是受人利用？噫，鬥爭結果是如此相反，真莫名其妙。若欲永生存，只有佛陀可算得，菩薩是學佛之人，亦能隨佛分得永遠生存。

問：這個生的位置，有人作最初出生解，因生在先，老死在後為合，何以作生存解？

答：若作出生解，則如人在母胎中初有名色，次而六入，次而觸，次而受，次而愛，次而有，到了歷程經過許許多多才出生於世，然而在胎中有何能力以六根取六塵後成觸、成受、成愛、成取、成有，然後出生呢？豈非夢語耶？如雞蛋未成雞時在殼中，亦應有根塵乃至有，才出殼可乎。或云十二因緣徧一切六道眾生，不但以人以雞來證，曰：「不然。」人雞亦不出六道眾生之外之生物，當知決非初出母胎時便名生，實六入時已出母胎了，再具餘緣方名生存。故作生存，非初出生為生明矣。

問：初出母胎亦名為人，爾時已可名生存，以未老死故。

答：初出母胎雖名為人，而尚需許多條件才能生存。

問：有等速生速死，應作幾種因緣耶？

答：有一念十二因緣，如地獄及天是化生最速，亦具十二因緣，若約人類胎生，亦有即生即死，是不具十二因緣。

(十二)老死，老有漸漸老，人皆不知，則剎那密移之行力也。死是命根斷時三緣各離，完結一生因緣，再又下次受生，以無明未斷滅故有後身，亦十二因緣，造化力量，生起緩急不等，六道中受生，隨所作六入、觸、受、取、有、善惡，或純或雜而感之果，雖名為死，亦可名生，實生死相連，若死何有生？若生何有死？生存與死滅猶如車輪上下不停，六道眾生安立於無明泰山之上。佛教哲學就作是說，不能作為天地造化，亦不能作為自然而然，不能作為上帝、梵王、神我、八識、一心……造的。若覺知老死為苦，要知苦本，苦本近在愛取，遠在六根，再遠在無明，若無明斷滅，則一切都滅，不需次第滅，名為寂滅涅槃。其人稱為辟支佛，譯為緣覺，又名獨覺，以樂獨善滅故，別無方法可斷生死苦。

問：斷無明如何斷耶？

答：上言覺知無明為生死本，但覺便是斷無明方法名曰緣覺。

問：若但覺知便是方法可斷無明，吾人已覺知無明作祟，何以又不斷此無明呢？

答：吾人雖覺知無明作祟，而未有實力去覺悟無明原始，只知由教乘而作明瞭，何以見得呢？現今對受樂愛取，幾個枝末成分，尚未減少，仍積極去製造下次老死的受生正苦惱因緣，只有添土助長以茂其苗，未肯斷其枝末，況根本生死無明能斷嗎？聲聞四諦中之集諦貪瞋等尚未停止，況能斷無明！

問：前人解十二因緣，從無明順次至老死名順流。若人斷無明順次至斷老死名為逆流，是否合理耶？

答：由無明而至老死，可稱順生死流，若斷無明稱為還滅逆流者，含有莫大的錯誤，何以故？彼等意謂無明是迷了真如妙明元心，不得常住自在；今已斷無明，即反原本妙，明元心地，故名逆流還滅門。這是邪見也。

又若作逆流者，可由老死斷起，先斷老死，次斷生，次斷有，次斷取，次斷愛，次斷受，次斷觸，次斷六入，次斷名色，次斷識，次斷行，至斷無明，如此斷者，可為逆流還滅之稱，有是理乎？無是理也。

問：有人言，有佛在世聞佛說十二因緣而修得證果稱緣覺；若無佛住世，亦不依經教，但能自覺了生死稱為獨覺，有此義否？

答：非也，有佛無佛皆依十二因緣而修，若斷無明稱緣覺亦可，稱獨覺亦可，不是自覺稱獨覺，《大般若經》常用獨覺之名，當知有人作獨覺出無佛世，乃外道之見也。

問：現今從未聞有人將十二因緣法教人去修證緣覺，何為耶？

答：不但無人教修十二因緣法證緣覺，則四諦聲聞法亦無人教、無人修、無人證。其故何在？各有自修邪見法門，何用十二四諦為。又各各自謂自信自解自修自證是大乘，不屑去煩瑣那些小乘自了漢的工具，故不修也。又實在四諦十二因緣亦不容易了解，解尚未能，漫說修。辟支佛篇竟。大乘法另編。

佛經大乘菩薩篇

遠參老法師解答

日前寫了兩篇小乘淺淺的聲聞及辟支佛的教理，今再續寫一篇短短的大乘菩薩教理，即是佛乘之法也。並前兩篇小乘，其為大乘法，還有一乘法可不必去寫罷了。如欲知何為一乘者，請尋一部拙著之《佛學大綱》一覽便知何者是一乘了。蓋因佛教共有六乘故，何為六？一、人乘；二、天乘；三、聲聞乘；四、緣覺乘；五、佛乘；六、一乘是也。人天二種乘，無單獨經文，只有附屬三乘各教典中，況其經文不廣，教理不深，無需要去編成一篇別行宣傳。

今為可憐的佛教徒不知何為三乘與一乘，特寫三章以別各有範圍，致淆混僮侗，誤談各乘，漫無界線，自誤誤人，及亂佛教之咎。

言菩薩者，是指發心求佛道之人而言。發心求佛道是根本條件，其餘條件亦不少，最主要的是智慧，若有智慧，即一切其餘條件均成為正當條件；若失去智慧主要的條件，雖有若干條件，皆非菩薩資格；單靠發道心根本條件，亦不成菩薩，以不能成佛故。如是發心及有智慧，開始亦是由聞佛說而來，或其他大菩薩教化而來。從初發心至行道圓滿，始終均名菩薩；待圓滿菩薩之行後，安坐樹下降魔畢，靜坐不起於座，不計年月日時，隨其自然一剎那頃一切智現前，爾時稱為成佛，亦名「如來」。以證諸法如義故，來而非來，稱為如來，此號從真如立稱（真如即真諦）。

又名「應供」，以得一切智故，一切眾生若凡若聖皆應供故，佛皆於其中應受供養，令生福故，從俗諦立名。

又名「正徧知」，以能正知三世一切凡聖差別事理因果，又能徧知十方一切凡聖事理因果差別故，從俗諦及真諦二者立名。

又名「明行足」，明者是智，謂菩薩修行般若所得之智，此智約果而言，非般若智之智，乃差別智也。行者，指菩薩一切福之行業言。此智此業一一皆圓滿具足，不需再明再行。以成佛已，故名也，從二諦立名。

又名「善逝」，此名由自在立稱，逝者往也，往，往於何方無遠不近，亦不令人知，不去而去，不至而至，自在無礙，故稱善逝，從俗諦立名。或亦兼真諦，以不往而往故。

又名「世間解」，這「解」字作二種解，一、解脫之解，二、解釋之解，二義都對。若言解脫，佛是解脫之人，堪稱解脫自在無礙者。若論解釋，唯佛一人方堪盡知盡見，了了分明，一切事事物物，若因若果，是善是惡，是苦是樂，三世流轉百千萬億恆河沙劫，何等不了了，故名耳。

又名「無上士」，無上之士，唯佛一人可當得起。菩薩雖智慧、福德、神通、總持、三昧等勝聲聞緣覺二乘之上，唯不能勝佛，故佛稱無上士，菩薩稱為有上士，是從俗諦立名。

又名「調御丈夫天人師」，此由教化利他方面得名，調御者，有法漸漸柔順之意，丈夫是眾生的別稱，指所化被度之三乘人而言，天人師者，這個人是天中人，名天人，不是人間之人為人，意謂天中之人亦要以佛為師，若無佛為師，終不能脫六道束縛，故稱佛為天人師也，亦是依俗諦得名。

又名「佛」，此略去一個陀音，應名「佛陀」才對，這個佛的名詞成為普通人人共呼的名，餘名雖亦有人呼，但不普徧，世人及本教教徒，亦只作名字上稱稱而已，並未認真去尋討其名之義。如是者「佛」之一字，成了有名無義的人名或物名了。亦有別起精神去追求其真義，然終無所獲。又有未獲作獲，發現種種各見不同的見解，有作覺者，知者，便就「覺知」二字去解，覺是醒悟的意思。引例云「如睡夢覺」，謂芸芸眾生在大夢中終不自覺，唯佛能覺。作此解為佛者，吾人日日都是佛，因日日有睡，自然日日有覺了。或謂佛一覺之後，不復再睡，只有永覺，無有不覺，堪稱大覺。這稱覺的大義如義，即是常醒不睡的道理，可名佛也。

反質一句，吾人日日有睡有覺，有覺有睡，又有何過患？最低限度吾人亦有一半覺，而實過半覺，因睡時比較起來，未有不睡時較長些故。又有等動物，如魚鳥之類，或貓狗之儔，皆能多覺少睡，亦是去佛不遠的大聖覺者矣！既是如此，為覺是佛義者，則佛的境界與人、畜、天、鬼、地獄、阿修羅不異；而異者，但凡夫有睡時失覺，若能不睡，則不必多事，只有醒醒便是佛，佛境就是如此，別無何殊特，學與不學亦無何秘訣，又何必施設許多教門以害人為？當知作此說者毀佛，非讚佛，得罪不少。

又有解覺義為自覺自性，以覺故，不令自性入迷；若自性入迷，即生凡夫各各不良境界；若覺悟自性清淨常住周徧是覺義，佛就是如此覺，稱為覺者。作此解佛是覺性，亦大邪見人，謬認眾生有性，此性常住不動，清淨無為，但迷故成了有為，不淨不常；若覺之即復本時性，換其名就是佛。

如天台宗之六即佛。初是理即佛。眾生不知，雖不知亦不無，故為理佛。有偈云：「動靜理全是，行藏事盡非。冥冥隨物去，杳杳不知歸。」指自性迷而不覺，隨物而轉，不自覺歸故，不能成事佛，只可稱為理佛。若要成事佛，尚要經過幾個階級才能成。若到第六即佛便是究竟佛，復有偈云：「從來真是妄，今日妄皆真，但復本時性，更無一法新。」這是經過修習才能復原，亦不多一點甚麼東西，便是覺義，換名曰佛。此種邪見比上一說佛不異凡夫，更罪過萬倍。餘解尚多不勝列之。總而言之，皆天魔外道之邪說也。

夫佛之一名乃十號之一尚不知，餘九號亦是不易解，當知十號一一皆超九法界，故稱世尊，世尊亦是一號，為世所共尊敬，又居世獨尊故，豈照上二種謬邪說哉！此佛由修六度之行圓滿，自然得一切智曰覺者，覺了一切凡夫聖賢好醜名覺者，具足十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、三十二相、八十種妙好，方為覺者。

問：如此解「佛」字為覺者，是依事相來解報身並化身可爾，若約法身則斷不能依此解。何以故？法身徧滿虛空法界色非色處，豈能以三十二相、八十種妙好、四無礙、四無畏去代表？又豈能以修六度之行去代表佛之因行？

答：子所言法身不是如此解，只許報、化二身作此解。未知子之法身佛作何等解呢？曰，法身者，法性身也。法性之身，非由修得，乃是證得。證得者，證其本身之性故名為法身，豈因修得乎？所言修者，但去染污耳，非是由修而增益一絲、一毫，若見增益仍是染污。以法性本無染，由無明故染，能去其染，即法身清淨。了知諸法染非染，名之為覺，如是義故名為法身佛。曰，非也。若作這樣解，中國佛教也，非佛教的佛教。

中國佛教是依《圓覺經》、楞嚴偽經等，又依《起信論》、《釋摩訶衍論》等，建立法身義，或依密宗、禪宗、妄謬之邪說法性佛性義，考佛經大小乘及一乘皆無此說。若要知法身者，亦是報身名別義同故。如維摩居士說：（上略）「諸仁者！此身可患厭，當樂佛身。所以者何？佛身者，即法身也。從無量功德智慧生；從戒、定、慧、解脫、解脫知見生；從慈、悲、喜、捨生；從布施、持戒、忍辱、柔和、勤行精進、禪定、三昧、多聞、智慧、諸波羅蜜生；從方便生；從六通生；從三明生；從三十七道品生；從止觀生；從十力、四無所畏、十八不共法生；從斷一切不善法、集一切善法生；從真實生；從不放逸生；從如是無量清淨法生如來身。諸仁者！欲得佛身、斷一切眾生病者，當知發阿耨多羅三藐三菩提心。」這才是法身義，並未有提及有法性，又證法性是佛，請勿依一切偽經邪論人倒說幸甚。

「佛」字作覺解，與如來等九號，句句相關不違，這是根據權教大乘經義說的，不是根據大乘實教義說。又復應知，權教人名、法名，亦多與實教一樣的名辭相同，吾人未具教眼，時有惑亂，這個問題利之與害非小。猶之乎，平常佛所說之十號是如此屬權。至宣布實教時，亦照一樣沿用這十個名字，一字不換。至其他的名辭，平常四十多年慣用的菩薩，阿耨菩提、涅槃、一切智、一切種智、大乘、無上乘、最上乘，……到了談實教那個時候，一一照樣都不改這些舊名。吾人每每於這裏自然糊塗起來，簡直迷了一乘實教的地位，直是不知有此一回事，終日論佛教，只有十法界，由此十界分作四聖六凡，完全湮沒了十二法界的差別。噫，可惜可惜！今雖非正式寫一乘實篇，幸勿誤權為實，誤實為權，故敘之耳。

問：若是權教之名與實教無別者，必有其由，未審其由何在，可得聞乎？

答：佛為一乘實教事業出現於世，雖無一乘之機不說一乘之教，亦可將一乘之名賤用於權教中，暫作如是呼之；待有相當機會時，便乘此名以唱一乘，以免易名令聞者生怪故，其由就是這樣。如止小兒之啼，以他黃色之物，命其名為黃金；小兒無知，便因金名為實，貪著不捨；但利在一時，害在永遠之將來；小兒雖大，若無人對他說破此物非金，即認此為金，害了一生好處；必要大人多方說明，此非金也，但黃色似金而已。

佛亦如是，為權機大乘人說，如是者為菩薩，如是者是佛、是菩提……皆是一乘實教中正當名辭，但方便賤用於權乘之中，以別小乘各種因果名目。今佛欲令一切信一乘故，此非實佛……如大人對小兒言，作如是說「非金也」，但名同於金。此非菩薩、非菩提……唯一乘才是菩薩……為真實也。

以上所述是權教佛果義，若欲知「佛因」為何者，作下文之商量。菩薩從初慕佛果故發心求佛菩提之道，既發心求道，須要按一切因中所修之行為務。因行有六度、四攝、四無量心等法，總歸納於真俗二諦，真俗亦不立。如是歷行經時極長，次第依位而進，由初地至十地滿足後是為終止。六度者何？

（一）智慧度，智慧之義，不得泛泛廣用類餘智慧。此只限於大乘菩薩獨用，因這名辭散於各種凡聖中，都名智慧，所謂鬼神畜生人天二乘等皆有，唯不得名為大乘。大乘之智慧是主張一切世出世間一切的一切，皆空的。餘智慧皆主張有的，因此故不同，既主張一切是空，即所作所為不離此空義，所作所為是俗諦，一切空是真諦，故菩薩就以真俗去行道了。

《大般若經》云：「菩薩不住一切法，住般若波羅蜜中。」又《維摩經》云：「爾時文殊師利問維摩詰：菩薩云何觀於眾生？維摩詰言：譬如幻師，見所幻人，菩薩觀眾生為若此。如智者見水中月，如鏡中見其面像，如熱時燄，如呼聲響，如空中雲，如水中聚沫，如水上泡，如芭蕉堅，如電久住，如第五大，如第六陰，如第七情，如十三入，如十九界，菩薩觀眾生為若此。如無色界色，如焦穀芽，如須陀洹身見，如阿那含入胎，如阿羅漢三毒，如得忍菩薩貪恚毀禁，如佛煩惱習，如盲者見色，如入滅盡定出入息，如空中鳥跡，如石女兒，如化人煩惱，如夢所見已寤，如滅度者受身，如無煙之火，菩薩觀眾生為若此。」這是住智慧力，不住一切眾生法。

《金剛經》云：「如是滅度無量無數眾生，實無眾生得滅度者。」亦是不住眾生而住般若波羅蜜之謂也。又復對於眾生行菩薩的大慈心工作應如何才對呢？文殊菩薩又問維摩云：若菩薩觀眾生如此空寂，當如何行慈呢？維摩又答云：「菩薩作是觀已，自念：我當為眾生說如斯法，是即真實慈也。」文殊又問菩薩如何行悲？答云：「菩薩所作功德，皆與一切眾生共之。」又問云何為喜？答：「有所饒益，歡喜無悔。何謂為捨？答曰：所作福祐，無所希望。」

菩薩四無量心是如此義，都歸真諦第一義，合於不住一切法，住般若中。經文作此說不是深奧，但人們不甚關懷，便不知大乘智慧是怎樣，便向黑暗處去尋索，許尋到驢年亦終無所獲。若要目前最近處，得到一點智慧亦不難的，可作一種分析的方法，去考究一下，不用多大的力，亦不用多的麻煩，便能見到這個最堅實的物，其自身是空虛的，亦如維摩菩薩所說不異。

就是這個「佛」字，吾人都是作為字，又作代表佛陀的用具。這「佛」字有兩種見法，一見是字，二見是黑墨。若作字是迷的，若作墨是悟的，此悟亦不深，實非字、非墨，但由人迷故，誤認作字、作墨，應照維摩菩薩說之觀眾生當體是空，文字是空，萬物是空，就是智慧。若無如此智慧，便是愚癡、顛倒、妄見、無明……若有智慧，即破愚癡無明，了知諸法本來空，不是滅後為空，實無法可滅，滅個什麼，有了一點智慧便能行菩薩道。

「智慧」二字，是由佛大乘教生起的，先知教法，次去依法而起觀於理，教是文字語言，由文字語言得明空理，明空理後，依理而觀一切世出世間凡聖情非情境皆空，這個明觀境之觀便是智慧。不單指教為智，亦不是單指空理為智，乃指明理不忘之觀為智，智慧之法

門極多，智慧之名亦多。智慧門者，由有法為門，有門便可入智慧，即是教門多，即智慧亦廣矣。決不能依照中國人說三種般若，作三種智慧分別說。

他們說：

(一) 實相般若，謂一切眾生個個具足本有實相，是實相般若。

(二) 觀照般若，謂實相本自寂而常照，如珠之有光。或作反照實相名觀照般若

(三) 文字般若，以實相般若觀照般若，依文字方能起「能知」，故以世間文字語言亦是般若。前二般若是邪見，文字般若是妄立，不知般若乃六度之一，功行之名也，非天然之性為般若。文字只是代語言宣傳及記載，屬工具，有何智慧可言？若言有文字般若，亦應有文字布施，文字持戒……何以不說？可知中國佛教就是這一套。自有佛教入中國已有千餘年，連智慧之名義都摸不著，還要大談特談。

能明白一切諸法皆空，亦不以空為空，龍樹菩薩曾對吾人作如是言：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」這麼樣嚴格告訴，不能作戲論者；應知以空為理，以知空為智，以說空為教，是對治顛倒見「有」之施設，如不見有「有」，則無須要如是空了。在未能脫卻有「有」的階段，凡所作所為，或對外言談，問答之際，仍緊握著空的立場為主觀，龍樹大士又有重要的指示，謂「若人有問者，離空而欲答，是則不成答，俱同於彼疑。若人有難問，離空說其過，是不成難問，俱同於彼疑。」這種教訓多麼嚴勵啊！

此是對外用空義，不可忘之為重。不同一般愚人說，「寧可執有如須彌，不可執空如芥子」的妄論。又《大般若經》常以二十空示諸菩薩。

(一) 內空，指眾生、聖賢等內部而言，即五陰、六入、十八界等為內，空者一一皆不可得故名內空。

(二) 外空，指與內之所對的外境眾生及眾生境界，諸佛及佛境，總名為外，空者無性故也。

(三) 內外空，縱作內外相並亦不可得，由內空、外空故，何有內外相並而成有法耶。

(四) 空空，指上三空所得之空而言為空，然三法既無，又何有空法，故空亦無，名空空，正是龍樹之言，若復見有空義。

(五) 大空，言大者指虛空也。虛空最大，乃對色言空，非實有虛空法，《百論》破空法甚詳。又外道以四法為四大，即地水火風四大種徧一切處故名為大，並虛空為五大；又有外道以識為大，並上共為六大。然實論何大，都是妄見邪見妄計，故名大空。

(六) 勝義空，此名各外道都有一種最高之義為勝義，不論如何勝義，亦只有言說名字而已，故空。

(七) 有為空，此指一切法通名有為，對「無為」立名，如小乘人厭「有為」取「無為」，不知「有為」本空，何用厭？故菩薩說，「有為」其性是空的，無需強捨。

(八) 無為空，以小乘人深愛無為涅槃，不知無「無為」，以「有為」既不可得，何來「無為」？若有「無為」，必先有「有為」，「有為」滅後名「無為」，「有為」五陰體性本空，不可言滅，故無「無為」，名無為空。

(九) 畢竟空，言畢竟空者，亦指小乘人說，以小乘人常作此言，謂諸法終歸於空，畢竟終歸也，本無諸法，當然無終歸畢竟的終期，故云畢竟空也。

(十) 無際空，際是時之邊際，方之邊際。外道謂有「時」，時無邊際；又有外道計「方」，方為無邊際，總名無際。然實無時亦無方，況有無際之廣大周徧的體乎？故名無際空。又小乘人以涅槃無為法為「無際」，故有此說無際空。

(十一) 散空，有見諸法有聚有散，如小乘及外道、一切凡夫都有此說。既一切法皆無，將何為聚？既無聚，從何有「散」？散亦滅義，如世界聚地大為世界，散世界為微塵等……。

(十二) 無變異空，外道計神我是常住不變的，是邪見。縱有神亦是無性，故無變異的亦空。又小乘人證得涅槃後，不會再有生滅變異，名為無變異。實則但有名字故言空。若以中國佛教大乘之理來論，可指妙性真常為無變異，如見這裡說空，定然嘩爾目為邪說也，邪

說也。

(十三) 本性空，本性之說，指一位物而言，本者原有之性，是固有的，如水性濕、火性熱、地性堅、風性動……一一本然而然，非由別緣所加致之使然也，為本性義。餘則各有自體名本性，如牛從劫初以來常為牛，未見變為馬；人常為人，未見變為犬等……以性有定故，不知皆無性，但由妄因妄緣，非有似有，計以為有性，便稱之為本性。又本者始也，各各始初有定性，以有定性故不變，名為本性。如茨常為茨，柑常是柑……無一物無有性。眾生受迷，不能超愚癡過患，故教之為本性空。如中國各宗佛徒聞此，必大駭異斥為斷滅之邪說，地獄種子云。《中論》有破本住品，辯之甚明。

(十四) 自相空，相亦是性義，前言本性是指「原有」，今指「現有」，以見現有自性，雖無原有性，必有今性，故云自相。而實由妄執故，於無中見有，便示之言自相空。

(十五) 共相空，前「自相」約獨個單位言，今「共相」約自、他共成之，如多原料和合混為一個性，是名共性，然實「一」無性，雖「多」何有性？如一草無席，多草何有席？一縷無布，多縷何有布？一椽無屋，多椽亦無屋，故共性空。

問：一草無席，多草亦無席，然今人人所臥之席，從何而得呢？

答：臥者草也，非席也；但人人共迷此義，共言臥席。若能再進一步來說，草亦無，臥亦無，餘義皆爾。

(十六) 一切法空，一切法指凡聖依正色心等法，一一皆妄緣妄見，何有「有法」？當知凡所有相皆是虛妄，但是假名字故。

問：既是一切法空，於二十空中只此一句，足以知一切空，何又說前後許多空？豈非好說多言，以討人生厭嗎？

答：眾生妄見執著不一，若說一句「諸法空」，於義雖無不可，於人難得實益，故作餘法空說。又雖說二十空，尚有執己見為「有」，以為佛未說他所見之理，仍見是「有」。吾人對於二十種境，依然不動不搖，再說多數十空，亦無關痛癢；若廢棄餘空，但說一切法空，一句作為了事，那真是佛法不可說，不可說矣！

(十七) 不可得空，這個「不可得」是什麼？乃指一般有智慧的凡夫、外道及小乘人，以不可得為第一義，一切內外皆不可得，就以「不可得」為自在、自得，以見到「能得」及「所得」皆是虛偽，不去多事。不知這個「不可得」是虛渺之境，豈可以「不可得」為妙境哉？應知此妙境亦非境，故云空。

問：此不可得義，與一切空不可得，有異否？

答：一切空不可得，以空故不可得。今言彼等「不可得」為自得，到了不可得的妙境認為不可得，有此異故，豈可混之乎！

(十八) 無性空，有人說有「無性」物，指虛空、幻、化、夢、影、龜毛、兔角、石女兒等為「無性」；又有反對有性名「無性」，如說地性、水性、風性……而反對者，必言此等「無性」，以不可見聞感觸故，名「無性」。然而如此說「無性」由「有性」而起，亦無「無性」，故名無性空。

問：大乘人常說諸法「無性」，與彼等反對「有性」名「無性」有別乎？

答：彼等反對作無性論，是對「有」言「無」，大乘人常說「無性」，是指一切當體非有，不是見「有」說「無」，此義略深思之。又亦可作佛說一切法無性之「無性」義，此「無性」亦空。如上空空義同，名不同。

(十九) 自性空，以一一法各各自性為自性，實則凡說有「自性」皆不實故空，以牛有牛自性，犬有犬自性，人有人自性，天有天自性，皆非實有故空，吾人常有一句最大錯的話，謂人人皆有佛性，但不易知，必需自悟才能了知。此中既言一切都無自性，即是人無自性，人尚無人自性，況再加上一個另外的一個佛性呢？

問：教中有一段問答似得十分有理，亦甚明瞭，今試言之於下，昔日印度有一位阿羅漢名波羅提，一日與一位國王相值，王名異見，便問波羅提曰：何者是佛？曰：見性是佛。王曰：尊者見性否？曰：我見佛性。王曰：佛性何在耶？尊者以偈答曰：「佛性在腹曰胎，在世曰人，在眼曰見，在耳曰聞，在鼻曰嗅香，在舌談論，在手執作，在腳運奔。放之則俱賅法界，攝之則在一微塵，識得知是佛性，不知喚作精魂。」觀此偈文可知佛性就是胎、是人、是見、見聞、是嗅、是論、是作、是奔、是性、是魂，亦可再命名是雨、是雲、為單、為群、為伍、為倫……——豈非周徧法界，彌滿無盡者哉？

答：若爾者，何必又要易名為佛性？不是多事嗎？你言似十分合理者，乃合中國大乘各宗教理，不是合真正大乘教理，將外道之理作佛教用，罪亦大矣。當知此種問答未必有其人，但邪見人捏造之論也。觀乎阿羅漢，以四諦為觀點，四諦中不應有佛性義，故阿羅漢小乘人斷無此語，以此推想便知《楞嚴經》為偽經，彼經二十五圓通有大乘小乘同是圓通，佛教決無此說明矣。

(二十) 無性自性空，有等竟以「無性」為自性，故破云，決無這種「無性」為自性之性，當知此「性」空也。「有性」尚空，況「無性」歟。二十空義破一切法，不容有一法存在，真是大智慧菩薩，斷於無明妄見，是名般若波羅蜜。

問：菩薩有智慧，便是空諸有，何能再建大業？

答：菩薩要有空慧，才能建立大業，若不空從何處建起？龍樹云：「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。」菩薩依真諦建立一切俗諦事業淨佛國土，成就眾生等大業，又以神通力廣行方便隨順眾生，或以神通力行於非道教化眾生。小乘人見一切法「有」，避「有」取滅，不能建設大業，以無大智慧故。故云：「智度菩薩母，方便以為父，一切眾導師，無不從是生。」

問：若破壞一切世出世法，是為斷滅，將何又能建立大業呢？

答：不是說一切法空名為斷滅，若見一切法有不空是名斷滅，以有故有斷滅，若空有何斷何滅？聲聞、緣覺二種人，見一切有為法為「有」，以有故終是無常，無常者斷滅也。又涅槃為斷煩惱滅老死苦，名斷滅。大乘菩薩有智慧，知一切煩惱及老死畢竟不生不滅，有何斷滅？故《般若經》云：「不應念如來以具足相故得菩提。若以具足相得菩提者，菩薩發心便說諸法斷滅相。見有具足相尚不可，應知如來具足相，即非具足相，是名字具足相而已矣。」豈有以一切法空故墮斷滅耶？適反之耳。

問：有人說，若以有為空是惡取空，此說如何？

答：此說乃著有之人不知何為空義。聞說空便咒詛為惡取空，乃邪見深故有此說。

問：又有多數人說，說空可以，仍要知空中有不空，此說正否？

答：皆違正說，彼等言空，未必是本性空之空，說空中不空，即是「有」，有個什麼？是這個本來面目，又具一切清淨功德，名「不空」，廣如《起信論》說，邪見尤甚。

問：大乘智慧，由空理而得，我國佛教各宗人人均稱自修諸門為大乘，從未聞空的消息，彼等可作為大乘否？

答：彼等各宗從古至今，的的確確不知空的消息，既不聞空理，即無大乘智慧，既無大乘理智，大乘從何而得？可知皆天魔外道邪謬之非法，小乘尚未有，況大乘耶？

問：若言彼等皆外道邪說，而彼等常常持誦講演著述疏釋，正正當當大乘經義，如此者如何判斷乎？

答：一言以蔽之，邪人邪說也，不能講大乘義，妄談佛法，應墮大地獄。

問：何以得知彼等邪謬乎？

答：皆無空義故知也。又廣演一切偽經邪論，自不知為偽、為邪，以邪義來解經文，經文不邪亦被彼講邪了。

問：上文言，菩薩觀眾生，如是空空無性，菩薩觀佛當作何義去觀呢？

答：《金剛經》云：「若見諸相非相，即見如來。」諸相指三十二相，非相即無相，如來即佛，佛亦非也。又云：「如來者，諸法如義。」如即空，又云：「如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。」廣如維摩大士言，「佛問維摩詰言：汝欲見如來，為以何等觀如來乎？維摩詰言：如自觀身實相，觀佛亦然。我觀如來前際不來，後際不去，今則不住，不觀色，不觀色如，不觀色性，不觀受想行識，不觀識如，不觀識性，非四大起，同於虛空，六入無積，眼耳鼻舌身心已過，不在三界，三垢已離……世尊，如來身為若此，作如是觀，以斯觀者，名為正觀；若他觀者，名為邪觀。」這就是菩薩以智觀佛。又《金剛經》云：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」信否？又《中論》有觀如來品，句句皆說空如來，切不可說無如來，若說無如來，乃對有如來立言，仍是有如來為邪見。

問：古人云，八萬四千法門，門門皆可入道，況引事作證，路路透長安，本不應分孰優孰劣，今述大乘菩薩篇，竟偏以般若為主要法門，真令人難解，試示我來。

答：八萬四千法門，門門皆可入道，此句成語，已成為口頭習慣的一句無意味之語了。究竟何為八萬四千法門，簡直不要講求，連可入道之「道」字，亦不擇是「道」、「非道」，或各人有各人之道，或八萬四千法門，亦是各有各的八萬四千法門，這是亂道、亂法門，非佛正道，非佛正八萬四千法門。既是如此，當然完全不知何為般若；由不知般若故，有如是反難。今以般若為大乘主要，不詰可知矣。我今不惜兩點墨水，再犧牲兩行說與君知，聽與不聽，任從尊便。

夫八萬四千法門的話，出自《維摩經》，是佛說的：「阿難，或有佛土，以佛光明而作佛事，有以菩薩而作佛事，有佛所化人而作佛事，有以菩提樹而作佛事，有以佛衣服、臥具而作佛事，有以飯食而作佛事……如是阿難，諸佛威儀進止，諸所施為，無非佛事。阿難！有此四魔八萬四千諸煩惱門，而諸眾生為之疲勞。諸佛即以此法而作佛事，是名入一切諸佛法門。菩薩入此門者，若見一切淨好佛土，不以為喜，不貪，不高。若見一切不淨佛土，不以為憂，不礙，不沒，……。」

觀此可知八萬四千是泛指大數，況無定法為法門，菩薩入此門者，已入般若之門故平等平等，故不見佛土之「淨」、「不淨」，雖見，不生憂喜。以空故，菩薩觀一切法空無所有，法既不有，便是空門，以門代堂，入門即入堂也。亦名入不二法門，「不二」即「空」的異名，是入空門。當知八萬四千法非指念佛、參禪明心見性、禮拜、讀誦、書寫、持咒、作觀、結印……等等者也，門亦非指心、性、識……等等者也。

你等所言法門，本來亦可作為法，因一切煩惱尚是法，況念佛……乎？但可惜不知當體是空。若能知念佛等……當下無性，便入般若門，便登堂奧。而終日在「空」中度日，不知一一是空，便求他道。他道無邊由人而立，不是入道，乃是背道，不是到長安，乃是反長安。今以直示如此，豈可以中國佛徒之言為是，以大乘般若為非哉！請閱《大般若經》，及《維摩詰經》入不二法門品，可得一點正見，千祈萬祈，萬萬祈，切不可信中國人代表佛教

幸甚。釋般若一度竟。

（二）禪定度，禪以定心為主，不是以有味為貴，然菩薩亦習凡夫四禪八定，亦習外道禪、小乘禪，皆不為正當功行，只作能知能達皆能種種禪而已。菩薩習禪成功後，換名曰三昧，由禪力能施為種種現相故。《法華經》云：「又見離欲，常處空閒，深修禪定，得五神通。又見菩薩，安禪合掌，以千萬偈，讚諸法王。」又云：「又見諸菩薩，深入諸禪定，身心寂不動，以求無上道。」這是菩薩禪定中之力量，若欲變化自在無礙，無有不能，常住禪定化現無量世界，建立一切利生事業，現通教化。若新發意之人初習攝心不散，知散心為過，自無量劫來，不知散心有過，故難解脫，常在生死中飄沉不已；今既發心求無上佛道，若仍散心，道不可期，空發此心有何所益，故攝心不亂；雖能攝心不令散蕩，亦是有為功行，以智慧察之，實無散、無定，只是對治散心過患，強為攝定耳。故大經云，菩薩了知無散、無定，應具足禪波羅蜜。小乘人有禪定力可見，以無智故不見無定，故居小乘，外道、凡夫不足談矣。據此大乘人以般若在前為前導，故大經云：菩薩欲具足一切禪定、一切三昧者，當習行般若波羅蜜是也。

問：我國佛徒每每好談禪理，研究參禪，這一樁事當作何判決呢？

答：高等談禪之人，談禪是祖師禪，不說如來禪，謂如來禪是教中所論的，乃依文字分別好醜、是是非非、大大小小麻煩太甚，不用去思祂。只有直接單純一句祖師禪，頓悟自心，見性是佛，名為祖師禪。彼既不負責去談如來禪，亦不必強其談，然實亦不知何為如來禪，教中亦不見有如來禪。彼所談的祖師禪，既不是如來禪，自自然然就不是佛教了，不必去判決祂如何若何罷了。不過他們死要說是佛教，若然者，便要去批評了。他們以禪為名，實非禪也。禪是定心、靜心、止心、停心、攝心、平心，他是窮心、究心、參心、尋心、索心、覓心，適是反禪，又不知心，又要先立定一個真心為目標，有了目標，在了達目標之前，用盡死力去尋；若尋到真心，是名大悟，就有無礙大辯才，或有大神通，又能通曉整個佛典。咦，這個危機，多麼令人生駭啊！——勿謂參禪時正攝心一處，並無別的用心便是定，以定靜故便得見性，不可不可，莫作是說……

我國佛徒極為可憐，只有禪宗迷人談談邪禪，除此外餘宗不說什麼禪，或用別的名稱來代禪，有以一心念佛為禪，有以一心念咒為禪，有以止觀為禪，有以三止為禪……皆非禪也，不唯非禪，尤非正法，豈不可憐嗎？

還有一種禪，由先天道搬來的，以運氣守玄關一竅為禪，以舌向上顎柱著令津液數數下注，名為曹溪水，有秘密偈傳授云：「曹溪清水倒逆流，流到天涯海角洲，有人飲得曹溪水，不怕閻王出票鈎。」這些卑鄙下流穢污俗語，竟然在堂堂的佛教裡出現，真豈有此理，亦名為禪。釋禪定度竟。

（三）精進度，菩薩為佛道，要有精進才有進步，智慧當然偏入各度，精進尤應偏於各度，精進是勤勇性，事事都需勇為，如無勇氣，便生懈怠，由懈怠成性，便起懶惰，當知無勇氣的菩薩，有退菩提心的可能性，又復要正的精進，不能濫用邪精進，尤不能用小乘精進，菩薩之身心精進，是離身心而精進，不是依身心去精進。

問：若離身心不依身心，又何能起精進？

答：若不離身心行於精進，凡夫外道二乘之精進，不能持久，便發生疲乏懈怠，成了一暴十寒的過失，或生厭菩提之心，謂菩薩之道要經三無數劫才能竣業，身心如是倦劇，不如轉取聲聞為快，極為危險故，故不可依身心行精進也。

問：若不依身心如何能生起精進？

答：菩薩應觀身「非身」，如佛神通所化的身不異，作此觀者，是名不依身起精進，雖有身

不是身，是化物也。應觀心「非心」，此心不實，如作幻術者所作幻物，絕無實性，只有動搖惑人視聽而已，何來真實？此心時起、時滅，無性可存，等於幻作，豈可信以為有，況加之倚托能成大業乎？故不依心行精進。然亦不是離此身心外，別尋一個不化不幻之物來行精進為精進，即是無身無心精進便是大精進。故經云：離身心相應具足精進波羅蜜是也。精進是俗諦，以無身心，亦無精進，是真諦，以有般若故。

問：證道歌云：「但在懷中解垢衣，誰能向外誇精進。」可算正當精進否？

答：根本是邪見，彼以禪宗為依歸，而述此歌，處處自語相違，既在懷中解垢衣，便是依心，即使精進亦是邪勤，何足與菩薩精進媲美。尚有若干千萬種勤勇，乃至捨身棄命輕生不知凡幾，都是自尋煩惱。亦有藉口如此苦行大精進是羨《法華經》中之藥王菩薩往昔焚身燒臂的故風，更不可也。藥王何人耶？化身法身也。一乘大功德智慧人之行，豈容汝輩倣之乎？真不知死活以至於此，誠可恥！

（四）忍辱度，菩薩之忍，範圍很廣，不但忍人之侮辱便足，凡一切苦樂之境，皆不受其搖動，亦不分別才是忍義。倘不忍便怒恚忿恨怨嫌，諸多不安的心情一一發現表露，或抱於懷成為障礙，障什麼？障智慧，障忍力、布施……又能造成苦惱墮落惡道因緣，故當忍也。菩薩初發心未有深忍力，可向淺處習行，如遇生物惱害，應作念言：此乃生物，無實性，乃由眾緣所生，焉能惱我！我亦眾緣所生，亦無實性，誰受被害？內外能所不成何物，這是生忍。或進一步作念：此乃五眾六入各法，一一法不合不聚，又何能為害為惱？況我亦法也，亦一一法中都無受惱受害。由法念故自然成忍，名為法忍。再進一步着想，此生忍法忍，仍是妄見為生忍法忍，並非實有生有法。如此想故忍，名無生法忍。以此擴而充之，哪一法不如是？當能了知諸法不生不滅不去不來，如如不動，常住如是忍力，名無生法忍。位登第八不動地，證不退轉，具大神通，大禪定，大智力……皆由忍辱而得，亦實由般若力而得。

忍之一法，凡夫、外道、小乘皆有忍，能忍必得福，不忍必得禍。菩薩對於一切眾生只有令其生福，若不忍亦引起彼不忍，同為墮落，不知何時再出頭來。為害，故忍；為利，故尤應忍。又不忍即無禪、無智、無精進，皆由不忍破壞了。初以為忍，進一步並忍亦不見，故忍辱波羅蜜，即非忍辱波羅蜜，是名忍辱波羅蜜，真為菩薩之忍。

問：凡夫忍，外道忍與菩薩忍，何處為異？

答：凡外為求福故事忍，縱作理忍，亦不過事中之因果忍，以畏惡報故行忍。菩薩是依理而忍，理者平等之理。無能忍之我，無所忍之境，樂境尚不動，況違逆之境去受，故與凡外有異。又凡夫人行事忍，或表面似忍，心內卻大怒，此實非忍，因心中已大受傷了，「忍」字從刃從心，刃在心上，心若不動，刃不傷心；心若自動，刃即傷之。又有等不明忍之人，對於被人十數次的侮辱，都不作如何的對付，唯最後便大發其威，自己忍數十次，今次令我忍無可忍，前為忍，這竟直非忍，因前數十次但表明為忍，今才表明不忍，況其有數可計故，有數可計就是瞋怒數十次明矣，何得名忍？世人愚癡無知，便作忍辱，真不知「忍」字如何寫！

（五）持戒度，菩薩維持，先觀無罪無福，三業不可得，然後起大慈大悲之心，嚴持三業十惡之戒，戒到冰清玉潔，絲毫不犯，是名持戒。若菩薩為諸犯罪眾生起慈心，示作一切十惡五逆，盡世顛倒，無邊邪見無一不為，一一皆示現受報以警眾生，令彼自悟免多生罪，亦以一切罪惡因緣教諸眾生，便是菩薩之持戒。維摩菩薩云：「菩薩應行非道通達佛道。」

問：菩薩之戒，應有多條，何但言十戒，如《梵網經》，大乘有十重四十八輕的戒條，於每條下詳說復有多條。又地持戒亦有四十。若約小乘比丘有二百五十，比丘尼有三百四十八

等，天乘十戒，人乘五戒，或加八關齋等，天乘尚有十戒，小乘數百戒，今言菩薩但持十戒，豈不是不及小乘，反與天乘同？餘大乘菩薩戒，十戒雖在內，唯削去多數取少數，具足戒條大缺，何能說是持到冰清玉潔，豈非狂語嗎？

答：佛教徒，不論人乘、天乘、大乘、小乘，祇有十惡戒，不是因戒條多少判為高下。當知梵網等戒非佛所說，乃一般後人添足耳。

問：聲聞乘等人，有求師授戒方得戒，大乘菩薩亦需師授其戒否？

答：求師授戒自為受戒，佛教亦無此式，亦後人多事多生枝節，觀其五種得戒的分別，可知其作偽，五種為何？

(一)「善來戒」，謂佛住世時，凡來出家者，佛便許，「善來，比丘，鬚髮自落」，這名為「善來戒」。以為不說戒，而戒已在中矣。此就是強加一種戒在內，可知無授受戒之事。

(二)「道共戒」，謂有等本不受戒，但因其得道，如五比丘等亦可算有戒，以得道故，名「道共戒」，如此強加可知。

(三)「定共戒」，言彼等本不曾受戒，雖不受戒，而能自修得定，既得定則戒在中矣，故名「定共戒」，顯然加多一戒在定內。

(四)「自誓戒」，自誓之說出《梵網戒經》，謂千里內有授戒師，亦應到師前求授戒法，倘千里之內決無授戒之師，可在佛像前禮拜懺悔……自立其限一七日，二、三……七日，乃至一年、二年、三……年，必要求到此戒，此戒若得，必有象徵，所謂見光見花……種種異相，是名得戒。

(五)「作法所得戒」，作法者，彼等名為「羯磨」，即作法義，先為求戒者集十人，名十師。

(1) 是得戒師。

(2) 是羯磨師。

(3) 是教授師。餘七位證明師，十師齊備後，定期工作，一月二月至一年二年不等，在此工作，總名「作法」，便可令求戒者得戒云云。

詳察五種得戒之說，又絕非論戒條多少之事，最顯著的是自誓受戒一條，以見異相為得戒象徵，況彼經立戒之名，為「光明金剛寶戒」，當然不是指十重四十八輕戒為戒。更有一論，應要研究的，善來戒，乃對佛世初出家小乘比丘說的。道共定共兩種，大乘、小乘皆有道、有定，外道亦有道、有定，究實指何人之道定乎？今作法何得，分明是小乘，大乘《梵網經》偽戒亦不言十師作法，或但一師作法亦能了事，現以「五法」會合起來論呢，作盜人心虛，授戒與人太無根據，亦難令人生信，作法是有組織的儀式，恐人不信，便引四種得戒助證，作為實有戒可授，亦有戒可受，亦巧亦妙，亦秘亦奧，若不求師，又何能得到如此地位呀？故成為事實，因無佛住世，已絕無善來之戒可得，又無道、無定、無自誓的難得之戒，必當向作法方面去進取，雖難得亦可得，用相當代價必能得啊。今人對於這種作法亦付之東流，亦絕無論了，只有某種交換了事。噫！何必如是麻煩，如是如是種種種種完全歸咎於無佛法，又兼上相當的猛熾貪瞋癡邪見罷了。又何必勉強與菩薩十惡戒，為難作麼？

問：菩薩十惡戒，有何戒經為出處？

答：不是另有單獨的戒經，如梵網瓔珞地持之類，但大乘經中，說及持戒之文，得知只有十戒，縱未見到如彼等若干戒條的鬼話。佛在毗耶離菴羅樹園為寶積等五百長者子說淨土之行時，作如是言：「布施是菩薩淨土，菩薩成佛時，一切能捨眾生來生其國。持戒是菩薩淨土，菩薩成佛時，行十善道，滿願眾生，來生其國。忍辱是菩薩淨土，菩薩成佛時，三十二相莊嚴眾生來生其國。……」經明言行十善道眾生來生其國，十善約果言，戒十惡約因言，此可知十戒只是十惡之數，何為多數？

問：所有大、小乘人都是同等十戒，又何以別為大小？

答：彼等根性志願有別，故有大、小乘之分，唯持戒皆為減少罪過起見，須持十戒。若不持戒法，於福有損，於罪有增。菩薩雖觀平等理有平等智，亦必要嚴持十戒，倘不持戒，則漫無範圍，自己或無罪過可言，但對一切眾生，難以作範，故應持戒。後人不知佛教為何物，便亂配各級教徒應持某戒，又別為多少，因此可提高自己地位階級。如在家之佛徒只限四戒（酒不在十戒內），縱能實行四戒，尚有六大惡不戒，若六惡不戒，以惡多善少故，何能解脫？何能得福？有人贈一聯與友人云：「一二三四五六七」，是亡八的意，為首，下句作「孝悌忠信禮義廉」。是無恥的意，夫八德少一尚不可，況十戒少六可乎？這真真是堂堂的佛教徒，不及那些無恥亡八蛋了。哈哈，一言以蔽之，統統要不得。

問：有人說，戒為無上菩提本，應當具足持淨戒。此語可靠否？

答：戒只可作助菩提，唯有智慧可為菩提本，故有般若為佛之母。後人無智慧亦不求智慧，六度中餘五度亦不求，只去求戒，可知愚人不識寶，受人所惑在前，便繼續惑人在後，真地獄少其不得。

（六）布施度，菩薩之施不同餘人之施，餘人布施各有所為，菩薩布施專為佛道，亦不作三緣成施，三緣者：

（1）施者。

（2）受者。

（3）施物或法及無畏。

是為三緣，亦名三輪。不作三緣，是菩薩有智慧故。了知諸法皆空，有何三緣可言？但名字為三緣耳。故不同餘人不知諸法空，而見有一切法，為好報故施。好報有現世好報，有來世及後世好報，而行布施。菩薩不爾，為攝受眾生故施，為淨土莊嚴故施，為無上相好故施，為諸法空寂故施，以不施故施。……菩薩若具忍力自在神通力，能一時普徧施無量世界無量無邊眾生，名平等法施。如維摩大士對善德長者子言：「夫大施之會，不當如汝所設，當為法施之會，何用是財施會為。」長者子言：「何謂法施之會？」維摩曰：「法施會者，無前無後，一時供養一切眾生，是名法施之會。曰：何謂也？謂以菩提，起於慈心；以救眾生，起大悲心；以持正法，起於喜心；以攝智慧，行於捨心；以攝慳貪，起檀波羅蜜（布施度）；以化犯戒，起尸羅波羅蜜（持戒度）；以無我法，起羸提波羅蜜（忍辱度）；以離身心相，起毘梨耶波羅蜜（精進度）；以菩提相，起禪波羅蜜；以一切智，起般若波羅蜜，教化眾生，而起於空；不捨有為法，而起無相；示現受生，而起無作；護持正法，起方便力；以度眾生，起四攝法；以敬事一切，起除慢法；於身命財，起三堅法；於六念中，起思念法；於六和敬，起質直心；正行善法，起於淨命；心淨歡喜，起近賢聖……如是善男子！是為法施之會。」上各句只約心行而言，故能無前無後供養一切眾生，名為法施，若加身口一切施為，亦是法施，總以真諦為主，故如是也。

問：吾人日常以七粒施於孤魂及餓口蒙山施食均有此法施意，是同是異？

答：止，止，不須說，有何同異可言，只可言不是，不是。

問：諸經凡言六度必自布施說起，今反之由般若說先，立意何在？

答：菩薩行道要先知般若，然後行各行，方能合菩薩大乘道故。若不知般若，雖行餘行，以取相故，非菩薩行，故列般若在前，餘五度或次第或非次第隨意說。

問：六度之中何獨廣說般若，餘五皆略說之意又何在？

答：般若度廣說者，由吾人對於般若難以明瞭故多說，餘五度有般若故不必多贅。

問：吾人對於般若既屬難明，雖多說亦是難明，不如於布施、持戒上多說，俾吾人易於瞭解，實行菩薩道為佳。

答：非也。若不瞭解般若，但盲行布施、持戒，乃非菩薩，經云：「若菩薩心住於法而行布施，如人入闇，則無所見。若菩薩心不住法而行布施，如人有目，日光明照，見種種色。」是以多說般若，不能多說布施、持戒，其由如是。述六度竟。

菩薩四無量心，即是慈、悲、喜、捨。解見上文智慧中，如欲知菩薩四心與梵天王四心不同者，彼梵天依有為法起心，菩薩，離相發心故別。又梵王四心小，菩薩四心大，約方即十方無盡世界，約眾生即眾生無窮，約時間即無邊際劫，故一一心稱無量也。

菩薩四攝法者，布施攝貧窮眾生，先以財施，次令受法，故名為攝。愛語攝，以世間好言語令眾生聞之生歡喜，然後為說佛法令得解脫。利行攝，眾生未能直接受教，先用利益之事令他受益，今生不得度，來生亦可得度。同事攝，有等眾生缺乏伴侶，菩薩現身與之為伴侶，共同生活，有益於彼，再為說法度之。是名四攝法。此四法與無量心相並而行的，非離開獨行。

問：吾人嘗聞菩薩具六度萬行之說，既說萬行，當然言其法門極多，若除六度四攝外，餘者未審名目如何及若干數目能否開列，以示大乘法之廣？

答：這句萬行的話，今作一種泛詞，若要開列亦是不易。今作兩種說之，聊為代表。

(一) 乃由六度之行差別紛紜萬狀，名之曰萬行。如《法華經》序品中彌勒菩薩，因佛光所照於東方無量世界，見諸菩薩行道甚多，但不出六度，以問文殊菩薩云：「文殊師利，我住於此，見聞若斯，及千億事，如是眾多，今當略說。我見彼土，恆沙菩薩，種種因緣，而求佛道。或有行施，金銀珊瑚，真珠摩尼，磈礫碼碯，金剛諸珍，奴婢車乘，寶飾輦輿，歡喜布施，迴向佛道，願得是乘，三界第一，諸佛所讚。……」但布施一度，其相無量，餘五度，一一皆有無量相，這是六度由人因緣故化為多也。五度一一行，各各差別之相，不可以數記，故菩薩萬行之名由此而得，是其一也。

(二) 乃實教菩薩之實行法門，是一乘道法無量，故經云：「盡行諸佛無量道法。」只此二種可稱無量萬行，然此二名亦無人知，只有口頭常作萬行說說罷了。

問：吾們亦每見一般人，以受菩薩戒為大乘菩薩，此外一切佛理不顧，此等可稱菩薩否？

答：如此之人只可名為菩薩。彼等亦只志在名，如能得菩薩的銜頭亦滿足矣，又何必求其餘佛理，中國大乘菩薩就是如此。還有一種在俗之流素來自稱優婆塞、優婆夷，亦急欲得此銜頭，便去受菩薩戒，稱為菩薩優婆塞、優婆夷，如此亦能過一過一時的願望。雖然受菩薩大戒，仍被彼出家大菩薩歧視為在俗菩薩，未有比丘數百大戒故。這種菩薩地位，有財物可隨時買得到的，極易的一件事。他們所有一切佛法都可出賣。如傳法為派下法子、法孫之輩……甚至與一切死者授菩薩戒，比比皆是，隨時可造成無數菩薩，他們的道德神通能力，較之文殊、觀音等大菩薩高出萬萬倍以上。或者亦不必造成現在菩薩，還有多多方法，或送往西方極樂世界去，受阿彌陀佛訓練……這些能力隨時、隨處、隨手可拈去，毫不費力……中國佛教大乘可歌可頌，恭喜恭喜！大乘菩薩篇竟。