





默如論師著

占察善惡業報經論合刊

(附八識規矩頌記)

佛陀教育基金會 印贈

一切佛經，及闡揚佛法諸書，無不令人趨吉避凶，改過遷善。明三世之因果，識本具之佛性。出生死之苦海，生極樂之蓮邦。讀者必須生感恩心，作難遭想。淨手潔案，主敬存誠。如面佛天，如臨師保。則無邊利益，自可親得。若肆無忌憚，任意褻瀆。及固執管見，妄生毀謗，則罪過彌天，苦報無盡。奉勸世人，當遠罪求益，離苦得樂也。

默如論師德相





## 著者略歷

著者法名默如，俗姓吳，江蘇省籍。

民前數年間，承受家庭教育，並就私塾讀書，於四子儒典，專攻研習，頗有心得。

民國三年春，於江蘇東台如來菴出家。

民國四年以後十年間，於披剃常住，練習儀禮規則，應酬法事；研習楞嚴法華諸經。

民國十四年春，於金陵大寶華山受戒。

民國十五年，於楊州高旻寺，寧波天童寺學禪。

民國十七年，於常熟法界學院肄業。

民國十七年春，於杭州佛教教師範肄業。

民國十七、十八年，於廈門閩南佛學院肄業。

民國十九、二十、二十一年，於閩南佛學院擔任佛學講師。

民國二十二年，於奉化雪竇寺閱覽藏經。

民國二十三年，於金陵寺佛學院講學。

民國二十四年，於常州天寧寺禪觀。

民國二十五年，於鎮江竹林寺講學。

民國二十六年至三十四年，於常州天寧寺任教、閱經，有時至各地宏法，並從事

寫作佛學論文等。

民國三十五年春至三十七年冬，接住常熟寶巖寺方丈。

民國三十八年春，於基隆靈泉寺講學。秋，於新竹靈隱寺講學。

民國三十九、四十年，於基隆靈泉寺，閱經寫作，並於汐止彌勒內院擔任臨時佛

學講座。

民國四十一年春，於基隆佛教居士林講菩薩學處，兼授皈依。並在基隆淨因寺講

十善業道經，兼受皈依。夏四月，於基隆中台行三樓講大乘起信論。同時，

擔任基隆佛教講堂導師，台中菩提樹出版社編輯委員。並受中國佛教會聘請為弘法委員。

民國四十二年，新北投人生雜誌社，聘請為編輯委員。

民國四十三年，於台北縣新店竹林精舍自修，並受中國佛教會聘請為中國佛教月刊編撰委員。

民國四十四年，於基隆靈泉寺春戒中，擔任尊證兼授經；台中寶覺寺冬戒，受聘為授經。

民國四十五年春，於台北法華寺講普門品。夏，於竹林精舍講圓覺經。

民國四十六年夏，於竹林精舍講金剛經。並受覺世旬刊社聘為顧問。

民國四十七年，中華大藏經會聘為委員，中國佛教會聘請為教育文化委員。冬，於台北市購置新生南路房屋一幢，以作修學之用。

民國四十八年，於台北法雲精舍為導師，講彌勒上生經，藥師經。並受聘為屏東東山寺五戒期中教授阿闍黎。

民國四十九年，春二月，應馬來亞佛教總會請，由台北乘機經過香港演講佛法，轉達星馬逗留六個月以上，弘法足跡，幾遍及星馬各重要城市，或作專題演說，或作經論講解。秋七月間，由馬返台，途經香港時，接到台北善導寺邀請住持書，回國後，再三堅辭未獲允許。八月間，接任善導寺住持，講金光明經空品。並當選中國佛教會理事。

民國五十年夏，辭退善導寺住持。冬，於法雲精舍彌陀佛七期中，講淨土生無生論。

民國五十一年夏，於法雲精舍講無著十八住論。冬，講佛說阿彌陀經。

民國五十二年春，於法雲精舍講彌勒下生經；並遊行寶島中南部各地宏法，途經屏東、高雄、嘉義、台中等地，概作佛法演講或作經論解說。夏，於法雲精舍講般若心經；秋，主持地藏法會，宣講地藏本事。

民國五十三年，客冬印行之普賢行願品論，分贈國內外人士，以結法緣。

民國五十四年至五十六年，於法雲精舍閱讀禪誦外，寫作有關大乘三系之論叢。

民國五十七年，設計改建法雲精舍，工程完成後，更名爲法雲寺。

民國五十八年，改建法雲寺，遷住新店妙法寺，協助戒德法師整理該寺。

民國五十八、九年，全力監督法雲精舍改建工程，頗費心力。尤其資金有限，深懼工人刁難，垂成將敗。

民國六十年春夏間，於法雲寺三樓頂上，增建磚造客室約十坪，啓建藥師法會，四方踴躍而來聽法者衆。

民國六十一年，年前聘香港王泰生雕槩釋迦藥師彌陀三寶大佛，於本年正月間運抵法雲寺後，啓建藥師法會，開示法要。入夏，法雲寺地下室，上年防水工程未善，發生洩漏，地平及四壁之水磨石子全部打毀，重新加鋪水泥方磚及馬賽克，用奉地藏殿，設供蓮位之用。秋間，檢出自作占察善惡業報經論（民國四十七年刊載於海潮音中）八識規矩頌筆說（原刊載於覺生月刊，從十四期連續登出，民國四十一年，編印於菩提樹叢書內）審核原文，略事校閱，交付林水景，陳心德居士刊印，以資流通法化。

## 附著者近年作述之簡目

佛教文化論，大乘三系叢論，般若中道妙行論，唯識學概論，金剛經略論，占察善惡業報經論，普賢行願品論，般若心經旨詮，八識規矩頌記，敬僧資料，良心檢討。

其他有關啓迪性、感發性、勸誠性之寫作，以及小品，隨筆，語錄，散文等作品，散見在佛教各刊物中。

# 占察善惡業報經論綱目

## 一、通論

一、教興因緣……………一

二、教應時機……………四

三、教貫權實……………九

## 二、本論

一、啓教敍說……………一七

二、正陳宗趣……………二二

三、受益流通……………八三

## 三、分論

一、本經題旨……………八五

二、說聽師資……………八七

三、刻輪占相·····	八九
四、自誓受戒·····	九三
五、根本之業·····	一〇二
六、心如來藏·····	一〇五
七、綜合經名·····	一〇九

# 占察善惡業報經文科判

甲一序分

乙一通序

乙二別序二

丙一菩薩請問三

丁一請儀

丁二佛許

丁三正述三

戊一末世災況

戊二道業難成

戊三請佛開示

丙二如來授意

如是我聞……………根聚法門

爾時會中……………願垂聽許

佛言……………便可說之

堅淨信菩薩言……………充養軀命

以如此等……………專求善法

如是衆生……………速獲不退

丁一囑問地藏

佛告堅淨信……………成汝所願

丁二祛其疑慮

戊一問

時堅淨信復……………而演說之

戊二答

己一誠生高下想

佛告堅淨信……………高下想

己二顯彼德殊勝

此善男子……………功德滿足

己三讚嘆示化業

但依本願……………現得安隱

己四顯菩薩善說

又是菩薩名……………令彼說之

丙三淨信遵囑

爾時堅淨信……………哀愍爲說

甲二正宗分

乙一所化契理三（乙二能化契機）

丙一菩薩示鈍根三（丙二菩薩示利根）

丁一化人

爾時地藏……………皆無定向

丁二化法二（丁三持名）

戊一自行占察二（戊二代他占察）

己一明占察意

己二示占察法二

庚一總標三輪二（庚二別明三輪）

辛一說明輪義

辛二示三輪相

庚二別明三輪三

辛一初輪相五

壬一製輪相

壬二占相準備

壬三正式占相

壬四占後驗知

如是等人……………深障聖道

善男子……………是故名輪

其輪相者……………其輪有六

若欲觀宿世……………諸餘惡法

若欲占此輪……………稱實相應

作是語已……………皆亦如是

應知占其輪……………是故不現

壬五占後態度

若當來世……………初輪相法

辛二次輪相四

壬一汎說輪相三（壬二懺悔，壬三持名，壬四受戒）

癸一製輪相

善男子……………此謂小惡

癸二復占緣由

善男子……………第二輪相

癸三占後驗知二

子一如法占相

若占第二……………別擲占之

子二對驗初輪

復次若占……………亦如是應知

壬二指陳懺悔占相二

癸一如法懺悔四（癸二善基厚薄）

子一審觀宿業

善男子……………則離諸障

子二敬禮三寶

善男子……………一切賢聖

子三稱名滅罪

然後更別……………不復更造

子四普發大願

願我及一……………勿令懈廢

癸二善基厚薄二

子一善基淺薄三

丑一滅罪時日

若人宿世……………必獲清淨

丑二擲輪驗知

善男子……………名得清淨

丑三隨業感現

如是未來……………非善相也

子二善基深厚二

丑一令證道果

若人曾有……………沙門道果

丑二消除魔障

復次彼諸……………諸禪智慧

壬三持名

復次若來……………生於善處

壬四懺罪受戒四

癸一對佛懺罪

復次未來……………此亦得戒

癸二所受戒別

復次未來世……………不名得戒

癸三善相得戒

爾時堅淨信……………第二輪法

辛三後輪相三

壬一製輪

善男子……………生十八種受

壬二占相二

癸一三擲輪相

若未來世……………一百八十九種

癸二統計觀相十

子一佛法果德相

一者求上乘……………未住信

子二學法因行相

十三者所……………非人力

子三修道差別相

三十二者……………事不成

子四所求順遂相

四十九者……………得如意

子五人事紛擾相

六十一者……………得除愈

子六依處凶吉相

一百四者……………精進安

子七內在心靈相

一百卅二者……………不得離

子八外在病難相

一百卅九者……命當盡

子九生前由來相

一百六十一者……聞深法來

子十死後歸去相

一百七十二者……往上乘

壬三驗知

善男子……無所得也

戊二代他占察

復次善男……為虛謬耳

丁三持名（鈍根竟）

復次若未……現離哀惱

（原本分二卷，上卷文竟）

丙二菩薩示利根<sup>三</sup>

丁一總標

爾時堅淨信……菩薩種姓

丁二別顯<sup>二</sup>

戊一明一實境<sup>三</sup>（戊二明依境修）

己一從理顯<sup>二</sup>（己二從心顯，己三從智顯）

庚一反復推陳心為法本<sup>三</sup>

辛一體大

所謂一實境……………無增無減

辛二相大

以一切衆生心……………而可得者

辛三用大

但以衆生……………無邊法想

庚二詳示心境相互關係三

辛一想境相依

當如是知……………說名爲心

辛二心爲元主

又此妄心……………依心爲本

辛三心攝諸法

當知一切……………暫時爲有

己二從心顯二

庚一廣釋心義

如是所說……………妄想作故

庚二心法生滅關係三

辛一法隨心生

復次應知……………實不可得

辛二法無定相

以心不往……………實不生滅故

辛三法性寂靜

如是一切法……………一切法故

己三從智顯<sup>三</sup>

庚一法身常遍平等

復次彼心……………體無別異故

庚二衆生依止法身<sup>二</sup>

辛一譬喻

如是諸佛……………不動不變

辛二法合

諸佛法身……………不動不變

庚三生佛同依法身<sup>二</sup>

辛一生佛差別因緣

但從無始……………轉名爲佛

辛二生佛體性平等

當知如是……………一實境界義

戊二明依境修<sup>四</sup>

己一修道<sup>三</sup>（己二修人，己三修習，己四修禪）

庚一標起

若欲依一……………二種觀道

庚二徵釋<sup>二</sup>

何等爲二……………眞如實觀

庚三正述<sup>二</sup>

辛一唯識觀三 (辛二眞如觀)

壬一修觀方法

所謂於一切時……………有差別也

壬二修觀標準

當知如是……………唯心識觀

壬三修觀進展三

又守記內心……………色寂三昧

癸一色寂三昧

癸二止觀双修

得此三昧已……………離分別故

子一止

習信毘婆……………非不作

子二觀

善男子……………大菩提心故

癸三修觀功德

辛二眞如觀二

若欲習眞……………分別之想

壬一修觀方法

壬二修觀進展三

漸漸能過……………相似空三昧

癸一相似空三昧

癸二心寂三昧

得相似空……………心寂三昧

癸三一行三昧二

子一由心寂以導入

得是三昧……………一行三昧

子二入後發生勝用三

丑一決定信解止觀

入是一行……………能決定向

丑二不著世間禪味

隨所修學……………菩提分法

丑三蠲除二乘怖畏

於生死中……………行根本故

己二修人三

庚一利鈍人

復次修學……………唯心識觀

庚二障重人二

辛一因障需修三

壬一勸持名

若人雖學……………我之名字

壬二勸觀法身

若得一心……………是可歸依

壬二勸觀無常

又復觀察……………是可厭離

辛二修獲功德二

壬一徵

若能修學……………何以故

壬二釋二

癸一功德因

此人名爲……………功德聚者

癸二功德果

此人捨身……………淨佛國土

庚三修淨土人

復次若人……………其業最勝

己三修習二

庚一敘說修習因果二

辛一果

所謂勤修……………無生法忍

辛二因

以能得聞……………功德聚故

庚二徵釋修習因果二

辛一正陳

所以者何……………一乘因故

辛二反陳

若雜亂垢心……………深大利益

己四修禪三

庚一修無相禪二

辛一標

善男子……………漸次作佛

辛二釋

深大利益者……………夢盡故

庚二修有相禪

復次當知……………退求二乘

庚三修禪次第

如是修學……………禪定之業

(正宗分中所化契理第一大科竟)

乙二能化契機二

丙一淨信問

爾時堅淨……………得離怯弱

丙二地藏答三

丁一略示契機二

丙一安慰疑怯深法者

地藏菩薩……………安慰說者

丙二所以安慰求法者二

己一求法者之態度

云何安慰……………心生怯弱

己二說法者之誨示四

庚一 空

我卽爲說……………而可得者

庚二 幻

又復爲說……………易可令滅

庚三 自性涅槃

又煩惱生死……………卽是涅槃

庚四 結說

如此所說……………得離怯弱

丁二廣示契機二

戊一衆生不了佛法意趣三

己一衆生云何不解

復有衆生……………而生怯弱

己二佛法云何意趣二

庚一 如來之所證

當知如來……………無量衆苦

庚二 如來之所願

如來於此……………乃所應得

己三衆生不解故示教二

庚一示教之動機

但一切衆生……而受生死

庚二示教之法相二

辛一說空

是故如來……空無所有

辛二說菩提

若廣說者……不名相應

戊一地藏菩薩開示衆生二

己一對機說法二

庚一化導執空者

如是等說……是名安慰

庚二化導執自然者

又復愚痴……清淨果報

己二所說離過三

庚一案定

如是等說……相違說故

庚二徵問

庚三說明二

云何知離相違相

辛一總明無相三

壬一法身非空不空

壬二世俗因緣相對

壬三法身離自他相

辛二別明空不空二

壬一空具諸德

壬二衆生不了二

癸一無明覆

癸二勉修善

丙三勸應知

甲三流通分二

乙一別行流通三

丙一聽衆獲益

所謂如來……………依言說示

而據世諦……………顯示而說

以彼法身……………相應不謬

復次卽彼……………說爲不空

如是實體……………不名屬彼

唯依遍修……………色身智身

善男子……………當如是知

爾時地藏……………摩訶薩

丙二佛囑流布

爾時佛告……不敢令忘

丙三問答經名

爾時堅淨……汝當受持

乙二通行流通

佛說此法門……信受奉行

此科表中所列之科，容與論文中之科有少出入，宜以科表爲所據，因科表之每條下，皆註明經文之起落，便於檢查對照。而論文側重理解處，亦具參考之需。故以兩者前後比對爲宜。科判不過閱讀之助，並非定論，在乎善讀者之玩索有得焉！作者附言。



# 占察善惡業報經論

## 一、通論

今將闡述本經，且先通論經意。

### 一、教興因緣

大聖釋尊，初成正覺，以至雙林示寂，於中說法垂五十年。舉凡小、大、空、有、性、相、頓、漸，莫不淵源於當時佛陀金口之所宣說。然而，每一教興，固皆有其主旨，並有其因緣；儒家因材而施教，釋尊化世，悲智雙運，識時知世，觀機逗教，此其所以功不唐捐也。如楞嚴之興起，由於阿難將入媯舍而毀戒體，釋尊宣說佛頂神咒而拯救之，從而興起楞嚴三昧大定之法門，以爲後世學大乘者之規範。彌陀誘人以安養，金剛誨之以空寂，法華會權歸實，涅槃顯示佛性，此皆釋尊興教因緣也。夫此地藏法門，其興教因緣爲如何歟？蓋地藏大士，於諸大菩薩中，願力極爲弘深，誓度衆生盡，尤以最苦之地獄衆生爲所度，地獄空

，而後方成佛；此種堅毅無畏精神，於末世衆生，實不啻施予至高無上之安慰，此所以釋尊屢讚地藏威德，而有地藏三經行世也。三經者何？卽地藏本願經，地藏十輪經，及此占察善惡業報經是。此經之興教因緣又如何歟？因緣者，各種條件也。凡一大教興起，必有其能說之人，所對之機，亦有說法動機，與夫適應之時世；集合如此多種相當條件，始可與言教興之因緣，故佛陀說法，豈可作等閒觀，而目爲尋常事哉！茲申論之：

考本經興起，約分爲遠近二種因緣。若堅淨信菩薩以憐愍末世衆生而啓請，釋尊令其轉請地藏以示法要，此可作本經興起之近因觀；以其法益，惟利及於當時之會衆也。然堅淨信菩薩，其啓請法要之目的，則專爲末世衆生，旨在令其祛除疑慮，增長淨信，而獲果證，此爲本經興起之遠因也。於此二因緣，尤以遠因爲本經興起之主要因緣。披閱本經首頁堅淨信之請詞可知，彼於末世災難實情，衆生心理污濁，痛陳無餘；請求世尊方便曉諭，得以渡出迷津，可見堅淨信菩薩心目中，則在拯濟末世衆生。然則釋尊爲何令其轉請地藏以示法要耶？諸菩薩中

，地藏悲願，餘皆不能比並，於五濁世，化業遍厚，因而佛在本願經中對地藏菩薩云：「吾在忉利天宮，慇懃付囑於汝，令娑婆世界，至彌勒出世以來衆生，悉使解脫，永離諸苦，遇佛授記。」地藏菩薩答曰：「我分身遍滿百千萬億恒河沙世界……化百千萬億身，每一身，度百千萬億人，令歸敬三寶，求離生死，至涅槃樂。……如是三白佛言，惟願世尊不以後世惡業衆生爲慮。」地藏菩薩，以如此沉痛精神，接受釋尊付囑，擔荷世尊滅後至彌勒出世以來娑婆世界衆生教化之責任；釋尊深知地藏悲願宏偉，而於此界末世衆生緣熟，故令地藏菩薩爲本經之說法主也。

茲復就本經興起因緣之觀念，而盱衡今日弘揚本經爲當否之一問題。今日何時？豈非本經中所說之末法時代歟！以佛滅紀年算，却屬末法時代；以人生道德之淪溺，心理之混濁，亦末法時代之象徵。經既明言針對末法時代而興此經之教，則今日當弘揚之也無可否認。今居何世，豈非本經中宣示之五濁惡世歟？以佛經論記，娑婆堪忍，確屬濁惡世界；以穢土砂磧崎嶇之險惡，叢林荆棘之刺裂，

刀鎗炮彈之轟擊，生命相爭之殘殺，亦爲濁惡世界之象徵。經既明言地藏對於惡世衆生之化業徧厚，則今世當弘揚地藏法門尊經也確有所據。且末法之成功，濁土之造就，由於貪欲盛而障蔽佛法之信奉，故需以堅淨信菩薩爲所學，堅定信念，而斷疑網；尤需恆念地藏菩薩願海深廣，大興占察教典，以作依怙大乘之恩賜，故今日理宜體念堅淨信地藏王二菩薩之心衷，依其興起地藏法門大教而宏揚之也可。

## 二、教應時機

諸佛說法，均有常軌。孟子曰：「先聖後聖，其撥一也」，義與此通。佛將欲說大法，概必審乎時宜，觀乎機性，庶其函蓋相合。因此，同一教法，而有乳與酥酪醍醐之異味；味雖稍異，畢竟由於牛乳變化而形成者是！

地藏菩薩，興此占察教門，概必本乎適應時機之精神也。且先明其菩薩所說之教爲何，所對之機爲何，然後再論其機教之是否相應。本經菩提燈法師之譯本，計分上二卷。上卷主旨明占輪驗相法；下卷主旨，明修大乘者進趣之方便法，

因此，上卷可判爲對鈍根或三乘人說法，下卷可判爲對利根或大乘人說法。且就上卷所明之機教作一檢討：如地藏告堅淨信曰，「若佛滅後惡世之中，諸有比丘比丘尼優婆塞優婆夷，於世間因果法中，未得決定信（人天乘）；不能修學無常想、苦想、無我想、不淨想成就現前（小乘方便位）；不能勤觀四聖諦法，及十二因緣法（聲聞緣覺乘）；亦不勤觀眞如實際無生無滅等法（大乘）；以不勤觀如是法故……心不明了，多求多惱，衆事牽纏，所作不定，思想擾亂，廢修道業。有如是等障難事者，當用木輪相法。」在此上卷文中，便知其所應之機爲五乘人，於中以三乘爲主要者，所說之法，爲信因果，修四想，觀四諦等之三乘教。而此三乘教法，爲諸經之通論，此經另示以占輪相法，教令供養三寶，發大願，修供養，行六度，悟無生，持聖號，勤修懺悔，自誓受戒等，爲針對末世衆生疑信不決者而施以適應之特種教法也。再就下卷經文所明之機教作一探索：如堅淨信問地藏菩薩言：「云何開示求向大乘者進趣方便？」地藏菩薩言。「……：依止一實境界，以修信解，因信解力增長故，速疾得入菩薩種性。」在此下卷

經文中，便知所應之機爲大乘人；所說之法，點明修大乘者進趣方便，應依「一實境界」之廣大境，而修「唯識與實相」之廣行，由修此種觀行之信解力增長故，奠定「大乘菩薩種性」而證廣大果。經意頗類起信論一心二門三大等說，並同以如來藏爲生死涅槃之總依。蓋修行大乘者，即在轉如來藏之生死依，而爲涅槃依。卽與一般大乘經論中所明之大乘教亦相脗合。諸經多以大乘境行果，建立大乘教，本經亦復如是。

本經教法，統備五乘，不啻全部佛學之綱宗。於此劫火熾盛之末法時代，人心惡濁之末世根機，能否適應而相契耶？在佛法之傳說，正法時代，證果者多，像法時代，解悟者多，末法時代，悟證者少，信解者亦不多，似於五乘諸法，尤其大乘殊勝法，未必能契合也。需知劫火所以焚燒而猖獗，心念所以污穢而擾亂，莫不由於內心思潮衝動以演成，衆多業力集合以助長；但若人心念慮寧靜而安和，惡業平定而停止，則劫火不難摧毀，心念自可轉善矣。據此而論，雖有正法像法末法之殊，然皆依於人心之轉移而定其區分，原無固定性之嚴格界限者，地

藏大士洞明萬法不出心之一念，雖對於末法時代不堪誨誘之衆生，依然廣興五乘佛法，並極暢演大乘殊勝法。從人心坎下，清除其毒素之污染，俾就大地衆生，各隨其機性之所宜，或學人天教，或學三乘共教，或學大乘不共教。末世衆生，果能依其所教，由信而解，由解而行，而證，則可轉末法而爲像法，轉像法而爲正法。由於萬法唯心隨緣而成，則本經興起之五乘教法，於末法時代衆生機性之感化也極爲適應；而地藏菩薩以此教法，殷勤開示末世衆生者，亦極明智之舉。

尤有進者，華嚴經普賢願海之結文中，因顯普賢之願深無盡，而與空界、衆生界、業、煩惱之四法相較；以此四法本無有盡，設此四法有盡，而普賢之願海，依然無盡。根數此理而引申之，虛空廣博無相故無量；芸芸衆生而非數計故無盡；業與煩惱，假使有體相者，盡虛空界不能容受，亦復無盡。空與衆生，自然無盡；若業煩惱，二俱銷亡，衆生相盡；衆生相盡，空亦不立。然而，今日降至末法時代，虛空衆生俱無盡，業與煩惱，亦復無盡。以末法衆生無盡，煩惱無盡，業無盡，煩惱無盡，則應用無盡佛法，度盡無盡衆生，斷盡無盡業與煩惱。地

藏大士，在占察會上，廣演五乘佛法，卽無盡佛法，無盡佛法，五乘攝盡；演此五乘無盡佛法，爲度五乘根性，爲斷五乘惑業；以五乘根性攝無盡衆生，五乘惑業攝無盡業與煩惱，則地藏開示五乘無盡佛法，不啻爲度無盡衆生，爲斷無盡業與煩惱。自然界中衆生無盡也，地藏菩薩開示教法亦無盡也，以無盡法應無盡機，於此益見本經之教應時機。

末世衆生，根器淺薄，心多散亂而浮躁，於無相禪，一行三昧，眞如觀等，每多不能入門，於着手處，尙且不易覓得。故鈍根者，宜從事相上修行佛法，由事相上佛法徐而引進入於理性上佛法之悟證，較爲妥善。如本經中，地藏菩薩開示之禮三寶、修供養、行懺悔，讀誦大乘、占輪驗相，自誓受戒等，咸爲事相佛法之提倡。末世衆生多自驕而少虔敬，則宜禮敬三寶而種福田；又多慳貪不肯布施，則應修供養；有罪藏伏而不速改，則宜懺悔；他如讀誦大乘而修佛法，占輪驗相而決疑起信，自誓受戒而得清淨戒體，尤爲末世衆生從善去惡之基本事業。地藏菩薩，爲適應末世衆生之機宜，特於事相佛法倍加宏宣，於此亦見本經之教

應時機。

### 三、教貫權實

佛陀畢生說法，橫說、豎說、塵說、刹說、說大、說小、說頓、說漸，要皆不外權實二門。云何謂權？云何謂實？權者，方便善巧之謂也；實者，真實無妄之謂也。然則佛陀教法無量，誰權誰實？今以賢首家教判而言，彼分如來一代時教，爲小、始、終、頓、圓之五教。小教爲詮說聲聞四諦之四阿含，始教爲初入大乘之性相經論，終教爲顯緣生卽空之般若，或如來藏爲依之起信論，頓教乃說百八句之楞伽等，圓教爲顯重重無盡之華嚴，及會權歸實之法華經論。若依現代佛學家之分判，約可分爲五戒十善之五乘共法，四諦十二因緣之三乘共法，中道實相之大乘不共法；於大乘法中，又可分爲三系，一、性空系，二、唯識系，三、眞常系。如此分判，與賢首判釋大體相近，賢首判般若爲終教，而近代學者則攝般若於性空系，而賢首始教中之一分空教，近人亦攝入於性空系；他如賢首一分始教中之唯識教，近人當攝之於唯識系；餘如賢首之終頓圓——除終教般若——

——近人統攝於眞常系。殆今古之觀點不同，判釋微有異耳。在古人心目中，每多以權乘權教爲方便權宜之乘教，而以實乘實教爲究竟眞實之乘教，故權教卑下而實教尊高。如以賢宗立場論，小教爲權，始終頓圓爲實；但始終頓圓雖同爲大乘，而其所斷所證之淺深高低，顯然有別，乃後勝於前前，故始終頓圓之權實分別，乃比較上而立論者，則始爲權，終爲實；如其終與頓相比，終爲權，則頓爲實；而圓頓相較，則頓不及圓而爲權，圓則殊勝而爲實也。若以近人於佛學之觀念言之，佛法全爲釋尊平等智海所流出，如析金之爲屑，塵點皆金。佛之言教，無不巧善純淨，統括小大性相，皆究竟，皆圓滿；以其所說，在乎契理。契機，一切佛法，無不秉此原則。以秉此原則，則如醫者之善爲施藥；藥本無貴賤，若其所用之藥雖名貴，而不適於其病症，則又何貴之有？但若賤藥而能治病，則又何嘗不可貴。佛之法藥亦如是，無從辨乎貴與賤，同一法海平等性，但其凡所施用，咸能應治其心病，置於安隱舒適處，無一毫之法藥而不可稱爲極名貴之最上品也。千年來之小大互謗，權實反詆，實足徒興教海之紛擾，並無實利。故近代

學者一反往古之常說，打破宗派門戶尊自卑他之觀念，恢復佛陀原來置教於平等之立場，故判中國大乘八宗爲平等，或印度大乘三系爲並立，其間並無軒輊高下之分，僅不過說法之有隱顯，或就某一殊勝點特爲強調而發揮之，此其所以而有大小區別，或大乘三系之分判也。在近人心目中，所謂權實者，不應立於整個佛法教理之觀點上，而採用其衡量或估計之態度，謂某宗勝，某宗劣，或計劣爲權，計勝爲實，以佛法之權實問題，本不關乎教理之淺深，或宗派之高低也。夫權實者，愚以二義明之：一、從佛說教之態度而分權實。佛說法，首在對機而說，某種機性宜說某法，則說某法，故佛因某種機性而可稱其本性而說，卽說佛之自心中究竟實相語；如某種機性，不合佛自心中平等流出之高尙殊勝語，則佛乃隨順人情而示以方便權宜之開導。金剛經云，說法者，無法可說。又云：一如來無有定法可說，是名阿耨多羅三藐三菩提。」此明佛法循循善誘於衆生也。若佛之稱性說之自心語，可謂之實教；若佛之方便說之順他語，則謂之權教；而此權實，並不應判爲高下，僅佛說法之態度不同耳。二、從佛智力之運用而分權實。佛

說法，是從智慧中等流出，亦需運用智力而得說法。佛之智力，約分二種，一、根本智，親證實相平等真理，二、後得智，普觀事物差別現象。根本智，可名實智，後得智，則名權智。若佛本根本智立場而說實相根本大教，名之爲實，若佛從後得智觀點而說方便善巧差別諸法，則名爲權。而此權實二教並無高下，亦僅智力運用之不同耳。佛所說之五乘教法，或大乘三系之教法，無非由於權實智之運用，等流而出，似不應於其中劃分階等也。於此可見對於「佛之言教，統貫權實」之一詞，古今學者，同聲相應而嘉許，唯於「教貫權實」之觀點與涵義，則今古人所見，未見其趨勢之一致也。

關於佛陀一生所說之教法，其權實之區分與解說，約如以上今古人所見不同之二說，然則本經亦爲教貫權實者乎？佛法大藏，僅中國所流傳者達萬卷，說教有多方便，總括之，爲三乘，或五乘；再束之，若三乘五乘，咸可歸攝於權實二門，則權實二門，統收全部佛法盡矣。以僅萬餘言之本經卷帙，似不易含攝無邊大乘法義，然若仔細尋討之，雖極文字簡短篇幅有限之占察聖典，名曰爲經，大

同楞嚴深密具有論議性相之契經，其體裁，頗近於論，尤於起信論教理相當。起信論對於整個佛學理論由淺至深從小至大組成一完整之體系，中國賢宗即依其心識漸次開展之程序而判爲小始終頓圓之五教，此益證明其義蘊收羅之豐富。本經在明求向大乘者進趣方便之文，全同起信，由此足徵本經之教貫權實。

所謂本經之教貫權實，其義究爲云何？此可以二義說明之。同一貫字，而有二種性質不同，本經統具此二性質，故教貫權實一詞可分爲二釋也。一、本經具備五乘教義，如前文教應時機中所引之本經文詳明；畧謂本經中教義，乃普爲發趣一切乘者，教令人天乘者，修戒善施等法，教令三乘者，分別修諦緣度等法，教令大乘者，直觀眞如實相等法；而此五乘佛法，在古人則以教理深淺比較而判爲權實，今人則從佛之說法態度與夫智力運用上而分權實，然皆判此五乘，殆以權實二教攝盡則一。本經教旨，統貫以上一般諸乘經中之權實教理，而又特示本經中三乘應修之法，如占輪，懺悔，供養，持名，自誓受戒等，此可證知本經之教貫權實也。二、本經之教貫權實，不僅如上文所說，本經具備五乘之權實教理

而已。蓋上文之貫義，乃具備義，或貫穿義，謂其五乘權實教理，爲此占察一經所具備或貫穿，如一線之貫穿許多花蕊然。今則進而言之，貫者，貫攝義，不僅於一線上，貫穿許多花朵，或花蕊，卽於一花蕊上，又能融貫許多花蕊，推而廣之，一線上貫穿之一一花蕊，咸能融攝此一線上其他之一一花蕊，此則頗似華嚴經之重重無盡，一攝一切也。以本經具備之五乘權實教理，凡一一乘法，莫不賅攝其他一一乘法。此理從何而得見之？若阿含等小乘經，其義遍顯聲聞乘法，般若則顯空義，深密多談唯識法相，涅槃闡發佛性眞常，華嚴則示法界緣起，圓覺暢演大覺妙心，維摩各陳不二法門，楞伽詳示百八句，彌陀示信願行，持名往生，法華示本迹二門，會權歸實，然多就其本經旨趣，特別強調而闡明之，獨本經多方闡述，統貫五乘教理，斯爲一大特色。本經既具五乘教法，若仔細分析其義趣，至少可得如下之三種方式：

一、平行之方式，謂本經所具備人天聲聞緣覺菩薩佛果之五乘法，乃平行而具備者，卽五乘法，莫不兼具而已。若以比喻言之，五乘比如五圓環，本經則如

一鐵練，於一鐵鍊上貫穿五圓環。平行式之貫穿，約如下圖：



二、連環之方式，謂本經不僅具備五乘權實教理，徒供人之部分採擇施行；而此五乘教理，實爲一連環式之意味，如五圓環之先後相互鈎連義。謂由人天乘接連而修聲聞緣覺乘，菩薩乘，佛乘；而經意亦隱具此義，顯示五乘具備鈎鎖連環性。其圖式約如下：



三、融貫之方式，此融貫方式，可由二道形成：

一、謂由人天而三乘，最後統歸於佛乘，卽攝諸乘而歸於一佛乘，故最後只顯一佛乘。如下圖：



二、於五乘中，隨修任何一乘教法，莫不兼修其他諸乘教法，故隨一乘中，皆得融貫其他諸乘權實教義。此亦如圓環許多，而可融合於一處。其圖如上；

在此三種方式中，第一方式，即前文所說之貫穿義，若第二第三方式，則屬此處所明之貫攝義。由此貫穿貫攝二義，益顯本經之教貫權實，統備五乘；其佔佛學上之地位與價值之崇高，可以思過半矣。

關於教貫權實之旨，在中國臺賢二宗，亦會多所發明。如法華之會權歸實，權實統一，本迹不二，乃至舉手低頭，皆成佛道，資生事業，無非法事，衆生介爾之心，即具三千性相，與諸佛寂滅法性，平等平等，此即權實之融貫也。又如賢宗之法界緣起，以十玄門顯示其義，隨拈一法，無不融攝貫穿其他一切法。即以修行而言，初心成佛二不別，因賅果海，果澈因源；若以因位爲權，果位爲實，則爲權實之融貫也。不過，台賢二家，雖皆祖述教貫權實之大旨，但皆遍於本宗而言，如天台之唯許法華而有會權歸實義，允應判爲純圓獨妙；又如賢宗，亦唯以華嚴境界，方爲塵刹互融，身土相攝，允應判爲圓頓大教。而皆對於台賢自家所尊之經論而外，其他典籍，目爲權乘或權教，則不若其自所尊經之教貫權實。在過去時代，限於一宗派之崇奉，尙無妨於此種態度，今後世界佛教爲一家，

其將改絃而更張矣，理所應然。

通論本經，其教之興也必有因緣，故論其教興因緣。其因緣中，要以適合時世應乎機性爲主要，故次論其教應時機，本經之所以教應時機者，在乎不偏，統貫融攝諸乘教法，故最後復明其教貫權實也。

## 一、本論

### 一、序分

前已通論本經綱要，今於本經文旨略爲科釋，分其章節，點示大意，姑名之曰本論。

自古判經，概爲三分，曰序、正、流通。今遵古訓，判本經爲三分：曰起教敍說分，正陳宗趣分，受益流通分。今初，起教敍說分。

如是我聞，一時婆伽婆一切智人，在王舍城耆闍崛山中，以神通力，示廣博嚴淨無礙道場，與無量無邊諸大衆俱，演說甚深根聚法門。爾時會中有一菩薩，

名堅淨信，從坐而起，整衣服，偏袒右肩，合掌白佛言：我今於此衆中，欲有所問諮，請世尊，願垂聽許！佛言：善男子！隨汝所問，便可說之。堅淨信菩薩言：如佛先說，若我去世，正法滅後，像法向盡，及入末世，如是之時，衆生福簿，多諸衰惱，國土數亂，災害頻起，種種厄難，怖懼逼擾。我諸弟子，失其善念，唯長貪瞋嫉妬我慢；設有像似行善法者，但求世間利養、名稱以之爲主，不能專心修出要法。爾時衆生，覩世災亂，心常怯弱，憂畏己身及諸親屬，不得衣食，充養軀命，以如此等衆多障礙因緣故，於佛法中鈍根少信，得道者極少；乃至漸漸於三乘中，信心成就者，亦復甚尠；所有修學世間禪定，發諸通業，自知宿命者，次轉無有；如是於後，入末法中，經久得道，獲信禪定通業等，一切全無。我今爲此未來惡世像法向盡，及末法中有微少善根者，請問如來，設何方便，開化示導，令生信心，得除衰惱。以彼衆生，遭值惡時，多障礙故，退其善心，於世間出世間因果法中，數起疑惑，不能堅心專求善法。如是衆生，可愍可救，世尊大慈，一切種智，願興方便，而曉諭之，令離疑網，除諸障礙，信得增長，

隨於何乘，速獲不退。佛告堅淨信言：善哉善哉，快問斯事，深適我意。今此衆中，有菩薩摩訶薩，名曰地藏，汝應以此事而請問之，彼當爲汝建立方便，開示演說，成汝所願。時堅淨信菩薩復白佛言：如來世尊，無上大智，何意不說，乃欲令彼地藏菩薩而演說之。佛告堅淨信：汝莫生高下想！此善男子發心已來，過無量無邊不可思議阿僧祇劫，久已能度薩婆若海，功德滿足，但依本願自在力故，權巧現化，影應十方，雖復普遊一切刹土，常起功業，而於五濁惡世，化益偏厚，亦依本願力所熏習故，及因衆生應受化業故也。彼從十一劫來，莊嚴此世界，成熟衆生。是故在斯會中，身相端嚴威德殊勝，唯除如來無能過者！又於此世界所有化業，唯除遍吉觀世音等諸大菩薩皆不能及，以是菩薩本誓願力，速滿衆生一切所求，能滅衆生一切重罪，除諸障礙，現得安隱。又是菩薩，名爲善安慰說者，所謂巧演深法，能善開導初學發意求大乘者，令不怯弱；以如是等因緣，於此世界衆生渴仰，受化得度，是故我今令彼說之。爾時堅淨信菩薩既解佛意已，尋卽勸請地藏菩薩摩訶薩言：善哉救世眞士，善哉大智開士，如我所問，惡世

衆生以何方便而化導之，使離諸障，得堅固信。如來今者，爲欲令汝說是方便，宜當知時，哀愍爲說。

在占察善惡業報經初分文中，仿古例判爲通別二序。通序中六種成就；如是、信成就，我聞、聞成就，婆伽婆、主成就，王舍城山中示道場，處成就，與大衆俱說法門，衆成就。別序中爲堅淨信菩薩請求如來開示，佛乃囑其轉請地藏菩薩說法之文。於中分二：一、菩薩請問；二、如來授意。在菩薩問中三：一、末世災況弟子荒廢道業。世亂由人心造成，亂世災象疊起，人心貪瞋慢盛，自當競求名利而不事出世要道，無怪奔營衣食，惟以軀命保養爲首要。二、由此因緣不能起信證果。由於人心動盪而與災亂時世互相交織，佛弟子中鈍根者多，得道者少，信仰三乘者少，修禪通獲宿命者無，進入末世，信禪通業者全無。三、請佛開示令其除疑生信。亂世中講心術者不多，然亦有善根之微少者，請求如來堅定其意志，於三乘教速獲不退。別序中第二科如來授意中，一、囑其請問地藏。因地藏能滿堅淨信之大願，善能開示說法。二、祛其轉請

狐疑。在堅淨信意，如來善說，爲何需問地藏？佛因釋其疑竇，多方解說，初則誠其高下想念，地藏久越薩婆若海，依願權應十方；偏化濁世，依本願力，亦因衆生應受化故。次則顯彼德相殊勝。地藏於此世界多劫莊嚴；唯除如來，概不越彼身相威德。再次，讚仰地藏化業，地藏願力，滿所求，滅諸罪，同遍吉，等觀音，除大菩薩皆不能及。再次，顯示地藏善說。初學意志不堅定者，地藏令不怯弱；此界衆生，因其具足如上功德，多生渴仰；故我囑請地藏說法也。三、淨信遵佛所囑。菩薩蒙佛廣宣地藏德行，乃卽請問地藏菩薩，如何極拔惡世衆生，令彼離障而得堅信；此爲遵佛所囑請求適時而說法也。（序分竟）

大文第二，正陳宗趣分。諸佛說經，咸具契理契機二大原則。細尋本經所詮宗趣，甚符諸經之通例，若理若機，皆相契合，此在經文中有顯明之表示也。菩薩因中，上求佛道爲契理，下化衆生爲契機。今尋經文，在地藏答堅淨信之文中，示用木輪相法古察善惡業果之一章，可謂爲鈍根或三乘人之說法；次後，地藏開示大乘應知所行根本之業，可謂爲利根或大乘人之說法。地藏旨在

化導行者——利鈍二根——令所行，皆契理性，故判此二章文，爲所化契理。再其次，堅淨信復問地藏，云何能巧說深法，地藏告其因機設教，故判其文，爲能化契機。

## 二、正宗分

爾時地藏菩薩摩訶薩，語堅淨信菩薩摩訶薩言：善男子諦聽，當爲汝說。若佛滅後惡世之中，諸有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，於世間出世因果法中，未得決定信，不能修學無常想、苦想、無我想、不淨想成就現前；不能勤觀如是法故，不能畢竟不作十惡根本過罪，於三寶功德種種境界，不能專信，於三乘中，皆無定向。如是等人，若有種種諸障礙事，增長憂慮，或疑或悔，於一切處，心不明了，多求多惱，衆事牽纏，所作不定，思想擾亂，廢修道業。有如是等障難事者，當用木輪相法，占察善惡宿世之業，現在苦樂吉凶等事，緣合故有，緣盡則滅，業集隨心，相現果起，不失不壞，相應不差，如是諦占善惡業報，曉喻自心，於所疑事，以取決了。若佛弟子，但當學習如此相法，至心歸依，所觀之

事，無不成者，不應棄捨如是之法，而返隨逐世間卜筮種種占相吉凶等事，貪著樂習，若樂習者，深障聖道。

正宗分分二，一、所化契理；二、能化契機。在所化契理文中，明菩薩說法所對之機爲利鈍二根，判爲二科：

一、地藏開示鈍根衆生，於中分爲化人、化法、持名之三科。一、明所化人，堅淨信在序分中，泛指末世災難衆生，難成道業。地藏在此，點明其被化者屬三乘人，或鈍根衆生，如四衆弟子中，有不信因果者，不修無常等想者，不觀四諦十二因緣者，不觀眞如實際者，如次爲人、天、聲聞、緣覺、菩薩。因其不信不修出世要道，卽不能專信三寶、滅障礙、消疑悔、被事纏、廢道業，故地藏愍而教之。二、明所化法。此等衆生，病在於疑，欲去其疑，乃教以占察。於中又二：一、自行占察，二、代他占察。自行占察中，一、標明占察意趣，二、正示占察方法。其占察意趣云何？推求業果原出自心，吉凶善惡，無非緣成，故用輪相占察，亦爲曉諭自心；佛子借事顯理，可習此法，不應隨

逐世間卜筮。此其標示占察之意趣也。

善男子，欲學木輪相者，先當刻木如小指許，使長短減於一寸，正中令其四面方平，自餘向兩頭斜漸去之；仰手傍擲，令使易轉，因是義故，說名爲輪。又依此相，能破壞衆生邪見疑網，轉向正道，到安隱處，是故名輪。其輪相者，有三種差別。何等爲三？一者輪相，能示宿世所作善惡業種差別，其輪有十。二者輪相，能示宿世集業久近，所作強弱大小差別，其輪有三。三者輪相，能示三世中受報差別，其輪有六。

正示占察方法中：一、總標三種輪相；二、別明三種輪相。初中又二，先明二種輪義，刻木傍擲而易轉故，輪相破疑到安隱故。次明三種輪相，十輪示宿作業故，三輪示宿業強弱，六輪示三世報別故。總標如此。

若欲觀宿所作善惡業差別者，當刻木爲十輪。依此十輪，書記十善之名，一善主在一輪，於一面記；次以十惡，書對十善，令使相當，亦各記在一面。言十善者，則爲一切衆善根本，能攝一切諸餘善法；言十惡者，亦爲一切衆惡根本，

能攝一切諸餘惡法。若欲占此輪相者，先當學；至心總禮十方一切諸佛，因卽立願；願令十方一切衆生，速疾皆得親近供養，諸受正法。次應學；至心敬禮十方一切法藏，因卽立願；願令十方一切衆生，速疾皆得受持讀誦，如法修行，及爲他說。次當學；至心敬禮十方一切賢聖，因卽立願；願令十方一切衆生，速疾皆得親近供養，發菩提心，志不退轉。後應學；至心禮我地藏菩薩摩訶薩，因卽立願；願令十方一切衆生，速得除滅惡業重罪，離諸障礙，資生衆具，悉皆充足。如是禮已，隨所有香華等，當修供養。修供養者，憶念一切佛法僧寶，體常遍滿，無所不在。願令此香華，等同法性，普熏一切諸佛刹土，施作佛事。又念十方一切供具，無時不有；我今當以十方所有一切種種香華、瓔珞、幢幡、寶蓋諸珍妙飾，種種音樂、燈明、燭火、飲食、衣服、臥具、湯藥，乃至十方所有一切種種莊嚴供養之具，憶想遙擬，普共衆生，奉獻供養。當念一切世界中有修供養者，我今隨喜。若未修供養者，願得開導，令修供養。又願我身，速能遍至一切刹土，於一切佛法僧所，各以一切種莊嚴供養之具，共一切衆生等持奉獻，供養一

切諸佛法身、色身、舍利、形像、浮圖、廟塔，一切佛事，供養一切所有法藏及說法處，供養一切賢聖僧衆。願共一切衆生修行，如是供養已，漸得成就六波羅蜜，四無量心，深知一切法本來寂靜，無生無滅，一味平等，離念清淨，畢竟圓滿。又應別復係心供養我地藏菩薩摩訶薩，以當稱名，若默誦念，一心告言，南無地藏菩薩摩訶薩。如是稱名，滿足至千，經千念已，而作是言：地藏菩薩摩訶薩，大慈大悲，唯願護念我及一切衆生，速除諸障，增長淨信，令今所觀，稱實相應。作此語已，然後手執木輪，於淨物上而傍擲之。如是欲自觀法，若欲觀他，皆亦如是。應知占其輪相者，隨所現業，悉應一一諦觀思驗，或純具十善，或純具十惡，或善惡交雜，或純善不具，或純惡不具，如是業因，種種不同，習氣果報，各各別異，如佛世尊餘處廣說。應當憶念，思惟觀察所現業種，與今世果報所經苦樂吉凶等事，及煩惱業習，得相當者，名爲相應。若不相當者，謂不至心，名虛謬也。若占輪相，其善惡業俱不現者，此人已證無漏智心，專求出離，不復樂受世間果報，諸有漏業，展轉微弱，更不增長，是故不現。又純善不具，

純惡不具者，此二種人，善惡之業所有不現者，皆是微弱，未能牽果，是故不現。若當來世，佛諸弟子，已占善惡果報得相應者，於五欲眾具得稱意時，勿當自縱，以起放逸。卽應思念，由我宿世如是善業故，今獲此報，我今乃可轉更進修，不應休止。若遭眾厄種種衰惱不吉之事，擾亂憂怖，不稱意時，應當甘受，無令疑悔，退修善業。卽當思念，但由我宿世造如是惡業故，今獲此報，我今應當悔彼惡業，專修對治，及修餘善，無得止住，懈怠放逸，轉更增集種種苦聚。是名占察初輪相法。

別明三種輪相中，分初輪、次輪、後輪之三相，如次配爲三科：

一、初輪相。分五：一、製作輪相，謂需製作十輪，凡有善法不出十種，每輪記一善名，其對方記一惡名，故每輪記有善惡二名，十輪則總攝一切善惡法也。二、占相準備，在占相先，需多作準備，庶能感應。應禮敬三寶故；並願眾生共禮三寶，兼持地藏名故；想以香花供養三寶，並願供具、等法性、普熏刹土故；又念十方供具恒有，所謂珍蓋旛樂，遙擬普共眾生奉獻三寶故；並

又隨喜已供養者，開導未供養者故；又願我與衆生，等持一切供具，奉獻十方三寶已，成就波羅密行，深知法本無生滅故；最後，稱念地藏聖號，懇求加護故。三、正式占相，作上供養稱念已，於淨物上，手執木輪擲之。四、占後驗知，既占已，可驗其所現業相，或純具十善或十惡者，或相反而不具純善純惡者，亦有善惡交雜者，卽以此相，驗知現世吉凶等事，是否相應？相應卽爲靈驗，否則，卽不至心之虛謬也。其次，善惡俱不現相，概已證無漏，有漏薄弱不現故。又次，純善純惡，皆不具有，此二種人，業弱不牽果故。五、驗後態度，佛子應有本身風格，如其占相應，五欲得意，勿得恣縱，回想宿業感招，更應增進其善業。如遭煩擾逆境，亦念宿業自作，甘受其苦，更應懺罪而修餘善故。五、結，此卽名爲占初輪相法。初輪相竟。

二、次輪相。於中可判四科：一、汎說占次輪相，二、指陳懺悔占相，三、開示持名脫苦，四、昭告懺罪受戒。茲分說之。

善男子，若欲占察過去往昔集業久近所作強弱大小差別者，當復刻木爲三輪

，以身口意各主一輪，書字記之。又於輪正中一面書一畫。令麤長使微畔；次第二面書一畫，令細短使不至畔；次第三面作一傍刻如畫，令其麤深；次第四面亦作傍刻，令使細淺。當知善業莊嚴，猶如畫飾；惡業衰害，猶如損刻。其畫長大者，顯示積善來久，行業猛利，所作增上；其畫細短者，顯示積善來近，始習基鈍，所作微薄；其刻麤深者，顯示習惡來久，所作增上，餘殃亦厚；其刻細淺者，顯示退善來近，始習惡法，所作之業，未至增上，或雖起重惡，已曾改悔，此謂小惡。善男子，若占初輪相者，但知宿世所造之業善惡差別，而不能知積習久近所作之業強弱大小，是故須占第二輪相。若占第二輪相者，當依初輪相中所現之業，若屬身者，擲身輪相；若屬口者，擲口輪相；若屬意者，擲意輪相。不得以此三輪之相，一擲通占，應當隨業主念一一善惡，依所屬輪，別擲占之。

復次：若占初輪相中，唯得身之善，於此第二輪相中得身惡者，謂無至心，不得相應，名虛謬也。又復不相應者，謂占初輪相中，得不殺業，及得偷盜業，意先主觀不殺業，而於第二輪相中，得身惡者名不相應。

復次：若觀現在從生以來，不樂殺業，無造殺罪，但意主殺業，而於此第二輪相中，得身大惡者，謂名不相應。自餘口意中業不相應義，亦如是應知。

一、汎說占次輪相中：先明製造輪相，刻木三輪，與三業相配，並用豎線長短橫線深淺以誌之，以便驗知業之善惡及其輕重也。次明復占緣由，以初輪僅驗宿業善惡區別，不知積習久近作業強弱，故復占次輪相也。後明占後驗知，有其二義，先明如法占相，須依初輪現業配合身口意而分別擲占，不得三輪一擲通占。次明對驗初輪，謂次輪之占求，原爲驗證初輪之現相，如其相應，方不虛謬；否則，徒用占相何爲？

善男子，若未來世諸衆生等，欲求度脫生老病死，始學發心修習禪定無相智慧者，應當先觀宿世所作惡業多少及以輕重。若惡業多厚者，不得卽學禪定智慧，應當先修懺悔之法。所以者何？此人宿習惡心猛利故；於今現在，必多造惡，毀犯重禁。以犯重禁故，若不懺悔令其清淨而修禪定智慧者，則多有障礙，不能尅獲。或失心錯亂，或外邪所惱，或納受邪法，增長惡見，是故當先修懺悔法。

若戒根清淨，及宿世重罪得微薄者，則離諸障。善男子，欲修懺悔法者，當住靜處，隨力所能，莊嚴一室，內置佛事，及安經法，懸繒幡蓋，求集香華，以修供養；澡沐身體，及洗衣服，勿令臭穢；於晝日分，在此室內，三時稱名，一心敬禮過去七佛，及五十三佛，次隨十方面，一一總歸擬心遍禮一切諸佛所有色身、舍利、形像、浮圖、廟塔、一切佛事；次復總禮十方三世所有諸佛；又當擬心遍禮十方一切法藏，次當擬心遍禮十方一切賢聖；然後更別稱名，禮我地藏菩薩摩訶薩。如是禮已，應當說所作罪，一心仰告：

唯願十方諸大慈尊，證知護念。我今懺悔，不復更造。願我及一切衆生，速得除滅無量劫來十惡、四重、五逆、顛倒、謗毀三寶，一闡提罪。復應思惟如是罪性，但從虛妄顛倒心起，無有定實，而可得者，本唯空寂。願我及一切衆生，速達心本，永滅罪根。次應復發勸請之願，願令十方一切菩薩未成正覺者，願速成正覺。若已成正覺者，願常住在世，轉正法輪，不入涅槃。次當復發隨喜之願，願我及一切衆生，畢竟永捨嫉妬之心，於三世中一切刹土，所有修學一切功德

及成就者，悉皆隨喜。次 當復發迴向之願，願我所修一切功德，資益一切諸衆生等，同趣佛智，至涅槃城。如是發迴向願已，復往餘靜室，端坐一心，若稱誦，若默念我之名號。當減省睡眠。若昏蓋多者，應於道場室中旋遶誦念。次，至夜分時，若有燈燭光明事者，亦應三時恭敬供養，悔過發願。若不能辦光明者，應當直在餘靜室中，一心誦念，日日如是行懺悔法，勿令懈怠。若人宿世遠有善基，暫時遇惡因緣而造惡法，罪障輕微，其心猛利，意力強者，經七日後，即得清淨，除諸障礙。如是衆生等，業有厚薄，諸根利鈍，差別無量。或經二七日後而得清淨，或經三七日乃至或經七七日後而得清淨；若過去現在，俱有增上種種重罪者，或經百日而得清淨，或經二百日乃至或經千日而得清淨。若極鈍根，罪障最重者，但當能發勇猛之心，不顧惜身命想，常勤稱念，晝夜旋遶，減省睡眠，禮懺發願，樂修供養，不懈不廢，乃至失命，要不休退。如是精進，於千日中，必獲清淨。善男子，若欲知得清淨相者，從始修行，過七日後，應當日日於晨朝旦，以第二輪相，具安手中，頻三擲之。若身口意皆純善者，名得清淨。如是

未來諸衆生等，能修行懺悔者，從先過去久遠以來，於佛法中，各曾習善，隨其所修何等功德，業有厚薄，種種別異，是故彼等得清淨時，相亦不同。或有衆生得三業純善時，不卽更得諸餘好相；或有衆生得三業善相等，於一日一夜中，復見光明遍滿其室，或聞殊特異好香氣，身意快然；或作善宿，夢中見佛色身，來爲作證，手摩其頭，歎言善哉！汝今清淨，我來證汝；或夢見菩薩身來爲作證，或夢見佛形像放光而爲作證。若人未得三業善相，但先見聞如此諸事者，則爲虛妄誑惑詐僞，非善相也。若人曾有出世善基，攝心猛利者，我於爾時，隨所應度而爲現身，放大慈光，令彼安隱，離諸疑怖；或示神通種種變化，或復令彼自憶宿命，所經之事，所作善惡；或復隨其所樂，爲說種種深要之法，彼人卽時於所向乘，得決定信；或漸證獲沙門道果。

復次：彼諸衆生，若雖未能見我化身轉變說法，但當學至心使身口意得清淨相已，我亦護念，令彼衆生，速得消滅種種障礙，天魔波旬，不來破壞，乃至九十五種外道邪師，一切鬼神，亦不來亂；所有五蓋，展轉輕微，堪能修習諸禪智

慧。

二、指陳懺悔占相中，文長義複，可判爲如法懺悔與善基厚薄二科。云何如法懺悔？初審觀自己根基，欲度老病死海，需審夙業輕重，業重難修定慧，應先修習懺悔。次則靜住禮敬三寶，實行懺罪，如懸旛供養，如稱名禮拜，如普發大願，願佛證知，願滅惡逆，願達心空，願佛常住，願發隨喜，願成功德，願發迴向。再次稱名滅罪，日日三時不怠，如此誦念，卽爲如法懺悔。自下判爲善基厚薄。云何懺罪？固需如法。然懺罪者，其所植之善基，當亦不能盡同，從而剖爲善機淺薄與善基猛利之二科。在善基淺薄者之文中分三：初明滅罪時日不同，如有善基而罪微者七日後清淨，如其根性業力有差別者或二七日或多七日而得清淨，如罪重者百日千日而得滅罪，但若根性極鈍者，少睡精勤，失命亦不退休，千日必可清淨。次明擲輪驗知，因欲求知罪之滅否，清淨相之現否，於始修行七日後，每早應擲第二輪相者三，以求驗知。後明隨業感現，凡行懺悔者，莫不於先佛所修習功德，而有差別，或純善業不得餘好相，或

三業善一日夜中，得見光明妙香，夢佛色身，摩頂作證，放光作證等。如未獲善相見此諸事，則非善相。在善基猛厚一科中，因其出世善根深厚，而能如法懺罪修行，當蒙地藏慈光攝化，令其漸證沙門道果；縱不見彼地藏化身，彼亦護念，邪師不能侵擾，禪慧堪能修習。

復次：若未來世諸衆生等，雖不爲求禪定智慧出要之道，但遭種種衆厄，貧窮困苦，憂惱逼迫者，亦應恭敬禮拜供養，悔所作惡，恒常發願：於一切時，一切處，勤心稱誦我之名號，令其至誠，亦當速脫種種衰惱；捨此命已，生於善處。

三、開示持名脫苦中，雖不爲求出要，而受苦惱逼迫，亦宜禮念地藏聖號，命終得生善處。

復次，未來之世，若在家、若出家、諸衆生等，欲求受清淨妙戒，而先已作增上重罪不得受者，亦當如上修懺悔法，令其至心得身口意善相已，卽應可受。若彼衆生，欲習摩訶衍道，求受菩薩根本重戒，及願總受在家出家一切禁戒，所

謂攝律儀戒，攝善法戒，攝化衆生戒，而不能得善好戒師，廣解菩薩法藏先修行者，應當至心於道場內，恭敬供養，仰告十方諸佛菩薩請爲師證。一心立願，稱辯戒相，先說十根本重戒，次當總舉三種戒聚，自誓而受，此亦得戒。

復次，未來世諸衆生等，欲求出家及已出家，若不能得善好戒師及清淨僧衆，其心疑惑不得如法受於禁戒者，但能學發無上道心，亦令身口意得清淨已。其未出家者，應當剃髮，被服法衣，如上立願，自誓而受菩薩律儀三種戒聚，則名具獲波羅提木叉。出家之戒，名爲比丘比丘尼，卽應推求聲聞律藏，及菩薩所習摩德勒伽藏，受持讀誦，觀察修行。若雖出家，而其年未滿二十者，應當先誓，願受十根本戒，及受沙彌，沙彌尼，所有別戒。既受戒已，亦名沙彌沙彌尼。卽應親近供養給侍先舊出家學大乘心具受戒者，求爲依止之師，請問教戒修行威儀，如沙彌沙彌尼法。若不能值如是之人，唯當親近菩薩所修摩德勒伽藏，讀誦思惟，觀察修行，懇勤供養佛法僧寶。若沙彌尼年已十八者，亦當自誓受毗尼藏中式叉摩那六戒之法，及遍學比丘尼一切戒聚。其年若滿二十時，乃可如上總受菩

薩三種戒聚，然後得名比丘尼。若彼衆生，雖學懺悔，不能至心，不獲善相者，設作受相，不名得戒。

爾時堅淨信菩薩摩訶薩問地藏菩薩言：所說至心者，差別有幾種？何等至心，能獲善相？地藏菩薩摩訶薩言：善男子，我所說至心者，略有二種。何等爲二？一者，初始學習求願至心；二者，攝意專精，成就勇猛，相應至心。得此第二至心者，能獲善相。此第二至心，復有下中上三種差別。何等爲三？一者，一心，所謂係想不亂，心住了了。二者，勇猛心，所謂專求不懈，不顧身命。三者，深心，所謂與法相應，究竟不退。若人修習此懺悔法，乃至不得下至心者，終不能獲清淨善相。是名說占第二輪法。

四、昭告懺罪受戒。於中分三：一、總明對佛懺罪受戒，二、別明諸戒所受不同，三、結明善相得戒，依次述之。初明對佛懺罪受戒者，其一，謂作重罪者，令其懺悔得善相已而可求受；其二，謂欲總受在家出家三聚淨戒，不得善好戒師，應請諸佛作證，自說戒相而求受也。次明諸戒所受不同者，因所受

不同，得名亦異，且就出家衆言，若無明師，疑不得戒，能發道心，三業自淨。其出家戒之受法，剃髮披衣，自誓求受三聚，則名具獲木叉；名之比丘比丘尼，理應檢習大小律藏。若沙彌沙彌尼之受法，在年未滿時自誓而受十戒，受後依止先舊出家大德，學習修行威儀；如無明師，可親近菩薩學習大乘，供養三寶。若沙彌尼年十八者，先學式叉摩那六戒法，再學比丘尼戒法；年滿二十，則應總受三聚，名比丘尼。如上文義，可判爲總明發道心能淨其業，及別明受戒者受學不同，如出家具戒者與沙彌十戒者，其所受所學皆有區別，卽沙彌尼，年在十八與二十間之所學所受亦相殊云。後明善相得戒者，地藏說法至此，於懺罪受戒大旨全盤揭曉矣，乃囑以懺需至心獲得善相而可受戒爲結。堅淨信因問至心有幾？及其如何獲得善相？地藏分至心爲始學與成就之二種，第二至心復分上中下三種，至少需得三種中之下至心，始獲善相。此可判爲地藏結說，堅信復問，地藏再答之三小科。次輪相竟。

三、後輪相。於中分三，一、製造輪相，二、正式占相，三、占後驗知，

依次論之：

善男子，若欲占察三世中受報差別者，當復刻木爲六輪。於此六輪，以一、二、三、四、五、六、七、八、九、十、十一、十二、十三、十四、十五、十六、十七、十八等數，書字記之。一數主一面，各書三面，令數次第，不錯不亂。當知如此諸數，皆從一數而起，以一爲本。如是數相者，顯示一切衆生六根之聚，皆從如來藏自性清淨心，一實境界而起，依一實境界以之爲本。所謂依一實境界故，有彼無明；不了一法界，謬念思惟，現妄境界，分別取著，集業因緣，生眼耳鼻舌身意等六根，以依內六根故，對外色聲香味觸法等六塵，起眼耳鼻舌身意等六識，以依六識故，於色聲香味觸法中，起違想順想非違非順等想，生十八種受。

一、製造輪相中，先明製輪方式，次明記數合法。後輪爲察受報差別。而占者，欲占輪相，先製六輪，每輪三面記寫數字。計共六輪，用一至十八數記；三六恰爲十八，輪數稱合，配置相當。然則爲何作此配合，此有記數合法之

意，蓋佛法中，析一切法不出十八界；萬法既以十八界而統攝之，故六輪分配十八數，用占三世一切受報，殊合法理也。

若未來世佛諸弟子，於三世中所受果報，欲使決疑意者，應當三擲此第三輪相。占計合數，依數觀之，以定善惡。如是所觀三世果報善惡之相，有一百八十九種。何等爲一百八十九種：一者，求上乘，得不退。二者，所求果，現當證。三者，求中乘，得不退。四者，求下乘，得不退。五者，求神通，得成就。六者，修四梵，得成就。七者，修世禪，得成就。八者，所欲受，得妙戒。九者，所會受，得戒具。十者，求上乘，未住信。十一者，求中乘，未住信。十二者，求下乘，未住信。十三者，所觀人，爲善友。十四者，隨所聞，是正法。十五者，所觀人，爲惡友。十六者，隨所聞，非正教。十七者，所觀人，有實德。十八者，所觀人，無實德。十九者，所觀義，不錯謬。二十者，所觀義，是錯謬。二十一者，有所誦，不錯謬。二十二者，有所誦，是錯謬。二十三者，所修行，不錯謬。二十四者，所見聞，是善相。二十五者，有所證，爲正實。二十六者，有所

學，是錯謬。二十七者，所見聞，非善相。二十八者，有所證，非正法。二十九者，有所獲，邪神持。三十者，所能說，邪智辯。三十一者，所玄知，非人力。三十二者，應先習，觀智道。三十三者，應先習，禪定道。三十四者，親所學，無障礙。三十五者，觀所學，是所宜。三十六者，觀所學，非所宜。三十七者，觀所學，是宿習。三十八者，觀所學，非宿習。三十九者，觀所學，善增長。四十者，觀所學，方便少。四十一者，觀所學，無進趣。四十二者，所求果，現未得。四十三者，求出家，當得去。四十四者，求聞法，得教示。四十五者，求經卷，得讀誦。四十六者，觀所作，是魔事。四十七者，觀所作，事成就。四十八者，觀所作，事不成。四十九者，求大富，財盈滿。五十者，求官位，當得獲。五十一者，求壽命，得延年。五十二者，求世仙，當得獲。五十三者，觀學問，多所達。五十四者，觀學問，少所達。五十五者，求師友，得如意。五十六者，求弟子，得如意。五十七者，求父母，得如意。五十八者，求男女，得如意。五十九者，求妻妾，得如意。六十者，求同伴，得如意。六十一者，觀所慮，得和

合。六十二者，所觀人，心懷恚。六十三者，求無恨，得歡喜。六十四者，求和合，得如意。六十五者，所觀人，心歡喜。六十六者，所思人，得會見。六十七者，所思人，不復會。六十八者，所請喚，得來集。六十九者，所憎惡，得離之。七十者，所愛敬，得近之。七十一者，觀欲聚，得和集。七十二者，觀欲聚，不和集。七十三者，所請喚，不得來。七十四者，所期人，必當至。七十五者，所期人，住不來。七十六者，所觀人，得安吉。七十七者，所觀人，不安吉。七十八者，所觀人，已無身。七十九者，所望見，得觀之。八十者，所求覓，得見之。八十一者，求所聞，得吉語。八十二者，所求見，不如意。八十三者，觀所疑，卽爲實。八十四者，觀所疑，爲不實。八十五者，所觀人，不和合。八十六者，求佛事，當得獲。八十七者，求供具，當得獲。八十八者，求資生，得如意。八十九者，求資生，少得獲。九十者，有所求，皆當得。九十一者，有所求，皆不得。九十二者，有所求，少得獲。九十三者，有所求，得如意。九十四者，有所求，速當得。九十五者，有所求，久當得。九十六者，有所求，而損失。九

十七者，有所求，得吉利。九十八者，有所求，而受苦。九十九者，觀所失，求當得。一百者，當所失，求不得。一百一者，觀所失，自還得。一百二者，求離厄，得脫難。一百三者，求離病，得除愈。一百四者，觀所去，無障礙。一百五者，觀所去，有障礙。一百六者，觀所住，得安止。一百七者，觀所住，不得安。一百八者，所向處，得安快。一百九者，所向處，有厄難。一百一十者，所向處，爲魔網。一百一十一者，所向處，離開化。一百一十二者，所向處，可開化。一百一十三者，所向處，自獲利。一百一十四者，所遊路，無惱害。一百一十五者，所遊路，有惱害。一百一十六者，君民惡，饑饉起。一百一十七者，君民惡，多疾疫。一百一十八者，君民好，國豐樂。一百一十九者，君無道，國災亂。一百二十者，君修德，災亂滅。一百二十一者，君行惡，國將破。一百二十二者，君修善，國還立。一百二十三者，觀所避，得度難。一百二十四者，觀所避，不脫難。一百二十五者，所住處，衆安隱。一百二十六者，所住處，有障難。一百二十七者，所依聚，衆不安。一百二十八者，閑靜處，無諸難。一百二十九

者，觀怪異，無損害。一百三十者，觀怪異，有損害。一百三十一者，觀怪異，精進安。一百三十二者，觀所夢，無損害。一百三十三者，觀所夢，有所損。一百三十四者，觀所夢，精進安。一百三十五者，觀所夢，爲吉利。一百三十六者，觀障亂，速得離。一百三十七者，觀障亂，漸得離。一百三十八者，觀障亂，不得離。一百三十九者，觀障亂，一心除。一百四十者，觀所難，速得脫。一百四十一者，觀所難，久得脫。一百四十二者，觀所難，受哀惱。一百四十三者，觀所難，精進脫。一百四十四者，觀所難，命當盡。一百四十五者，觀所患，大不調。一百四十六者，觀所患，非人惱。一百四十七者，觀所患，合非人。一百四十八者，觀所患，可療治。一百四十九者，觀所患，難療治。一百五十者，觀所患，精進差。一百五十一者，觀所患，久長苦。一百五十二者，觀所患，自當差。一百五十三者，所向醫，堪能治。一百五十四者，觀所療，是對治。一百五十五者，所服藥，當得力。一百五十六者，觀所患，得除愈。一百五十七者，所向醫，不能治。一百五十八者，觀所療，非對治。一百五十九者，所服藥，不得

力。一百六十者，觀所患，命當盡。一百六十一者，從地獄道中來。一百六十二者，從畜生道中來。一百六十三者，從餓鬼道中來。一百六十四者，從阿修羅道中來。一百六十五者，從人道中而來。一百六十六者，從天道中而來。一百六十七者，從在家中而來。一百六十八者，從出家中而來。一百六十九者，曾值佛供養來。一百七十者，曾親供養賢聖來。一百七十一者，曾得聞深法來。一百七十二者，捨身已，入地獄。一百七十三者，捨身已，作畜生。一百七十四者，捨身已，作餓鬼。一百七十五者，捨身已，作阿修羅。一百七十六者，捨身已，生人道。一百七十七者，捨身已，爲人王。一百七十八者，捨身已，生天道。一百七十九者，捨身已，爲天王。一百八十者，捨身已，聞深法。一百八十一者，捨身已，得出家。一百八十二者，捨身已，值聖僧。一百八十三者，捨身已，生兜率天。一百八十四者，捨身已，生淨佛國。一百八十五者，捨身已，尋見佛。一百八十六者，捨身已，住下乘。一百八十七者，捨身已，住中乘。一百八十八者，捨身已，獲果證。一百八十九者，捨身已，住上乘。

二、正式占相中分二，初三擲輪相，次統計觀相。前明製輪，乃占相之準備，此則進乎占相階段。占此後輪，應三擲之，觀其占數，以定受果差別。所占事繁，所觀相多，若統計之，經中列爲一百八十九種。其名甚多，不易分類，今作大概拆別，於統計觀相中作如此判，一、佛法果德相，從一至十二數中，前九數，若乘，通，梵，禪，戒皆爲得相；十至十二爲不得相。雖有得不得相，然皆屬於果德者；若戒禪等，雖非佛陀最高之果德，然戒禪不滿足者，畢竟不能成佛，而初學者能得少分戒禪，亦爲成果，故總判爲佛法果相也。二、佛法因行相，從十三至三十一中，不外觀友，觀人，觀義，若見，若聞，若學，若誦，若說，若證，若知等事，其中有是與非，正與邪，有與無，真與謬之別，卽對於佛法之因行相——見聞學誦等——有成就者不成就者，然皆指佛法因行而言也；例上果德可知。三、佛法初修相，因行與初修本同，但因行寬汎，初修義狹，權爲分類。從三十二至四十八判爲初修相。如智定之學習，教法之求得，經卷之讀誦，以及出家作事之成否，皆爲初修者之應爲也。四、世間

人事相，自四十九至一百零三數，多爲人生之雜務事相。求富貴，求壽仙，求師弟父母男女妻妾同伴等，因所求而或喜或悲，若思若喚而能否合集，供具資生之如意與否，厄難病苦之能否脫離等事，皆人事紛紜雜遯之相也。五、人羣家國相，此與人事相本甚相近，但人事重於個人之情事，人羣則指人與人之團體關係，及其來往活動情形，君民好壞，家國豐樂或災亂等事，此從一百零四至一百三十一均屬之。六、內在心靈相，自一百三十二至一百三十九中，汎舉夢障二相，夢爲寐中心靈特殊相，障爲醒後無智之相也。七、外在病難相，隱於內者爲心相，發於外者爲身相。自一百四十至一百六十中，漫談難之能否脫離，患之能否療治，醫藥之能否得力，甚或因病難而長苦而盡命也。八、生前由來相，衆生輪迴不停，今世身命，前生展轉而來，其由來處，不外三途或天道人道，亦有由修行而來者。九、死後歸去相，今世修善得善果，作惡得惡果，善生人天，惡墮三途；如深植福田，奉承三寶，則能淨佛國土或生兜率；甚而能住下中上乘，能得佛法之勝果也。

善男子，是名一百八十九種善惡果報差別之相。如此占法，隨心所觀主念之事，若數合與意相當者，無有乖錯。若其所擲所合之數，與心所觀主念之事不當者，謂不至心，名爲虛謬。其有三擲而皆無所現者，此人則名已得無所得也。

三、占後驗知中，因此後輪相中前已明製輪相及占輪相已，故此當續叙占相後之所爲，卽應觀察所擲輪相之數，而與心所念慮之事，是否爲相當也。如其三擲而不現，則無所得。然則無所得，眞無所得歟？是否眞無所得，只好求問其心，如人飲水，冷暖自知。後輪相竟。

復次，善男子，若自發意，觀於他人所受果報，事亦同爾。若有他人不能自占，而來求請欲使占者，應當籌量觀察自心，不貪世間，內意清淨，然後乃可如上歸敬修行供養，至心發願而爲占察。不應貪求世間名利，如行師道以自妨亂。又若內心不清淨者，設令占察而不相當，但爲虛謬耳。

在地藏開示鈍根衆生之所化法下，第一科自行占察已竟，此爲第二科代他占察之文。地藏於此，特呼堅淨信爲善男子，昭示可自發意，如法可代他人占

察其所受果報；亦可得因他人之請托代爲占察，要皆不可貪求名利耳。

復次，若未來世諸衆生等，一切所占，不獲吉善，所求不得，種種憂慮逼惱怖懼時，應當晝夜常勤誦念我之名字。若能至心者，所占則吉，所求皆獲，現離衰惱。

又地藏開示鈍根衆生下，化人化法二大科已竟，此處爲持名之第三大科。蓋地藏悲心深切，悲愍所占者不獲吉善，令其勤誦聖號，以滿所求。此亦深讚持名之功德也。

正宗分中第一，所化契理下對鈍根機性說法一科約如上述竟。

二、地藏開示利根衆生，於中分總標別顯之二科。總標中，由堅淨信問進趣大乘方便，地藏告以根本之業應先了知。此根本業，總攝本經所詮之大乘方便也。

爾時堅淨信菩薩摩訶薩問地藏菩薩摩訶薩言：云何開示求向大乘者進趣方便？地藏菩薩摩訶薩言：善男子，若有衆生欲向大乘者，應當先知最初所行根本之

業：其最初所行根本業者，所謂依止一實境界，以修信解。因信解力增長故，速疾得入菩薩種性。

自「所言一實境界」者下，則爲別顯之一科。總標似如一標起，別顯仔細剖拆，乃詳爲分別顯示此根本業者。此根本業之理趣幽邃，不易剖拆，約要以言，在別顯中，分爲二科，一、明一實境界，二、明依境起修。在一實境界下，再判爲從理顯、從心顯、從智顯之三章，茲分述之。

所言一實境界者，謂衆生心體，從本以來，不生不滅，自性清淨，無障無礙，猶如虛空，離分別故，平等普遍，無所不至，圓滿十方，究竟一相，無二無別，不變不異，無增無減。以一切衆生心，一切聲聞辟支佛心，一切菩薩心，一切諸佛心，皆同不生不滅，無染寂靜，眞如相故。所以者何？一切有心起分別者，獅如幻化，無有定實，所謂識、受、想、行、憶念、緣慮、覺知等種種心數，非青非黃，非赤非白，亦非雜色，無有長短方圓大小，乃至盡於十方虛空一切世界求心形狀，無一區分而可得者。但以衆生無明癡闇熏習因緣，現妄境界，令生念

著。所謂此心不能自知，妄自謂有，起覺知想，計我我所，而實無有覺知之想。以此妄心，畢竟無體，不可見故。若無覺知能分別者，則無十方三世一切境界差別之相。以一切法皆不能自有，但依妄心分別故有。所謂一切境界，各各不同，自念爲有，知此爲自，知彼爲他，是故一切法不能自有，則無別異。唯依妄心，不知不了，內自無故，謂有前外境界，妄生種種法想。謂有、謂無、謂彼、謂此、謂是、謂非、謂好、謂惡，乃至妄生無量無邊法想。當如是知：一切諸法，皆從妄想生，依妄心爲本。然此妄心無自相故，亦依境界而有，所謂緣念覺知前境界故，說名爲心。又此妄心與前境界，雖俱相依，起無先後。而此妄心，能爲一切境界原主。所以者何？謂依妄心，不了法界一相故，說心有無明；依無明力因故，現妄境界，亦依無明滅故，一切境界滅。非依一切境界，自不了故，說境界有無明；亦非依境界故，生於無明。以一切諸佛，於一切境界，不生無明故。又復不依境界滅故，無明心滅；以一切境界，從本已來，體性自滅，未會有故。因如此義，是故但說一切諸法，依心爲本。當知一切諸法，悉名爲心，以義體不異

，爲心所攝故。又一切諸法，從心所起，與心作相，和合而有，共生共滅，而無有住。以一切境界，但隨心所緣，念念相續故，而得住持，暫時爲有。

一、從理顯，心爲諸法之本，一實境界卽是心體，故依一實境所起之業，或修行證悟根本心相之業，皆得名爲根本業也。此理甚深難顯，再分二科明之，一、反覆推陳心爲法本，二、詳示心境相互關係。自所言一實境界下至乃至妄生無量無邊法想止，爲心爲法本一科，自當知是知一切諸法至而得住持暫時爲有，爲心境關係一科。心體云何而爲法本歟？若從正面觀之，心體無生滅，如虛空之平等普遍，不變異，無增減，此顯其體大也。而此心體，爲大心衆生及三乘人之所趣向，以受想緣慮爲有分別之幻化不實，而此眞如，旣非顯色，亦非形色，無有區分可得，此顯其相大也。再從反面言之，由衆生無明熏習，起念現境，卽不識自心而計我實，而此計我之覺知本空，不見其體故。復從正面而觀，果無計我之覺知，則時空差別諸境皆不得有故。然而諸法云何而起？由依妄心現妄境，因而有自他差別相；此差別相法，旣非自有，本無別異可得。

。復由妄心不自知其無體故，妄生彼此有無是非好惡一切境界之無邊法想也。此中文意，似爲從無相體中顯示虛幻境界，起無邊用，可判爲用大也。自下第二示心境相互關係，約有三義：一、想境相依，示法從想生心依境有故。二、心爲原主，先示心境相依但心爲主，而後徵釋其義，謂妄心不了爲無明，因現妄境——由無明滅境滅，非依境界生無明故。又不依境滅無明滅，境本體滅未曾有故。結說心爲法本。三、心攝諸法，諸法以心爲體故，法從心生，共相和合生滅故，境隨心緣而暫住故。此中明心境關係，雖涉及妄心妄境，而心體爲本，說明心之體性，故科判爲從理顯也。

如是所說心義者，有二種相。何等爲二？一者、心內相，二者、心外相。心內相者，復有二種。云何爲二？一者、真，二者、妄。所言真者，謂心體本相，如如不異，清淨圓滿，無障無礙，微密難見。以遍一切處，常恆不壞，建立生長一切法故。所言妄者，謂起念分別覺知緣慮憶想等事，雖復相續能生一切種種境界，而內虛僞，無有真實，不可見故。所言心外相者，謂一切諸法種種境界等，

隨有所念，境界現前故，知有內心及外心差別。如是當知：內妄想者，爲因爲體，外妄相者，爲果爲用。依如此等義，是故我說一切諸法，悉名爲心。又復當知：心外相者，如夢所見種種境界，唯心想作，無實外事，一切境界，悉亦如是。以皆依無明識夢所見妄想作故。復次，應知：內心念念不住故，所見所緣一切境界，亦隨心念念不住。所謂心生，故種種法生，心滅，故種種法滅。是生滅相，但有名字，實不可得，以心不往至於境界，境界亦不來至於心，如鏡中像，無來無去，是故一切法，求生滅定相，了不可得。所謂一切法畢竟無體，本來常空，實不生滅故。如是一切法，實不生滅者，則無一切境界差別之相，寂靜一味，名爲眞如第一義諦自性清淨心。彼自性清淨心，湛然圓滿，以無分別相故。無分別相者，於一切處，無所不在，無所不在者，以能依持建立一切法故。

二、從心顯，此中分二：一、廣釋心義，自「如是所說心義者」下至「以皆依無明識夢所見妄想作故」之文是。二、並明心法生滅關係，自「復次應知」至「建立一切法故」之文是。今分述之：前顯心體牽及於無妄明境，因此需

明心之眞妄問題，因有眞妄，故心義頗廣也。大分心爲內外二相，內相復分眞妄之二，體性常如建立諸法者曰眞心，分別幻想而現境界者曰妄心。云何爲心外相？隨念現境而知內心外境差別者是，境由想生，依無明妄作者是。其第二科心法關係又如何歟？一、標心生滅，法隨生滅，生滅徒有虛名而無體性故。二、陳敘法無定相，心境互不相至，如鏡中像無來去故。三、結不生滅卽名眞如，眞心圓遍，迥絕分別，依持建立諸法故。此卽從心顯示「根本義」也。

復次，彼心名如來藏，所謂具足無量無邊不可思議無漏清淨功德之業。以諸佛法身，從無始本際來，無障無礙，自在不滅，一切現化種種功業，恒常熾然，未曾休息。所謂遍一切世界，皆示作業，種種化益故。以一佛身，卽是一切諸佛身，一切諸佛身，卽是一佛身，所有作業，亦皆共一，所謂無分別相，不念彼此，平等無二。以依一法性而有作業，同自然化，體無別異故。如是諸佛法身遍一切處，圓滿不動故；隨諸衆生，死此生彼，恒爲作依。譬如虛空，悉能容受一切色像種種形類。以一切色像種種形類，皆依虛空而有，建立生長，住虛空中，爲

虛空處所攝，以虛空爲體，無有能出虛空界分者。當如色像之中，虛空之界，不可毀滅，色像壞時，還歸虛空，而虛空本界，無增無減，不動不變。諸佛法身，亦復如是。悉能容受一切衆生種種果報，以一切衆生種種果報，皆依諸佛法身而有，建立生長，住法身中，爲法身處所攝，以法身爲體，無有能出法身界分者。當知一切衆生身中，諸佛法身，亦不可毀滅，若煩惱斷壞時，還歸法身，而法身本界，無增無減，不動不變。但從無始世來，與無明心俱，癡闇因緣熏習力故，現妄境界。以依妄境界熏習因緣故，起妄想相應心，計我我所，造集諸業，受生死苦，說彼法身，名爲衆生。若如是衆生中法身熏習而有力者，煩惱漸薄，能厭世間，求涅槃道，信歸一實，修六波羅密等一切菩提分法，名爲菩薩。若如是菩薩中，修行一切善法，滿足究竟，得離無明睡者，轉名爲佛。當知如是衆生菩薩佛等，但依世間假名言說，故有差別。而法身之體，畢竟平等，無有異相。善男子，是名略說一實境界義。

三、從智顯、理、心、智之三者，當有區別，然有聯貫統一之精神，古所

謂心佛衆生三無差別者是也。從智顯中大分三科：一、明法身常遍平等，二、明衆生依止法身，三、明生佛同依法身，今申述之。經中謂如來藏具無漏業，恒常熾然，乃常義也；遍諸世界，示作化業，乃遍義也；不念彼此，平等無二，平等義也，此卽總顯如來藏之功德也。自如是諸佛法身遍一切處至不動不變之經文，科爲衆生依止法身，文義一波三折，茲分譬喻與法合二科明之。喻法復各分二科，喻中一、虛空建立色相，二、色相滅歸虛空；法合中與喻同，法中一、法身建立衆生，二、衆生滅歸法身。大意謂：法身如虛空之平等不動，虛空容受一切色相，色相依之建立生長，但若色相滅壞，虛空不滅，而爲色相之所歸宿。下復以法合之，衆生業果亦猶色相，彼以無爲法身爲所依，卽衆生依法身而建立生長，但若衆生滅壞，法身不滅，而爲衆生之所歸宿，此顯法身爲一切衆生之總依也。自下明生佛同依法身，既所謂法身者，卽諸法之依身也，舉凡聖而統攝之。又所謂依身，若身之所來所去，皆以之爲依也。經中畧列三者所依之法身；一、衆生無明熏習現妄境，妄境熏習起染心，計我造業而受

生死，說此法身曰衆生。二、如是衆生，熏習法身，發生厭世，修行六度，趣向涅槃者名爲菩薩。三、如是菩薩，修善滿足，離無明睡，名之曰佛。生佛之名，無非假立言說，而其法身理性，則畢竟平等，並無異相。

以上點明一實境界，卽揭出生死迷悟之樞紐，亦佛法思想之核心也。修行者不知此，則不知修行所趣向之最終目的；目的不明，則將無由入修行之門；縱欲入門，亦覺爲多餘之事耳。法華所以喻爲衣裡明珠，窮子徒奔走於市廛而呼求援救，不自知其取用也。今將明珠托出，光耀奪目，正希其取用，故於明一實境界之後，繼之爲依境起修之一科，經文長冗，端緒似若理絲，今搜出之，在依境起修中，約分修道、修人、修習、修禪之四章，茲分述之。

若欲依一實境界修信解者，應當學習二種觀道。何等爲二？一者、唯心識觀。二者、眞如實觀。學唯心識觀者，所謂於一切時一切處，隨身口意所有作業，悉當觀察，知唯是心。乃至一切境界，若心住念，皆當察知，勿令使心無記攀緣，不自覺知。於念念間，悉應觀察，隨心有所緣念，還當使心隨逐彼念，令心自

知。知己內心自生想念，非一切境界有念有分別也。所謂內心自生長短好惡，是非得失，衰利有無等見無量諸想。而一切境界，未曾有想，起於分別。當知一切境界，自無分別想故，卽自非長非短，非好非惡，乃至非有非無，離一切相，如是觀察，一切法唯心想生。若使離心，則無一法一相而能自見有差別也。當應如是守記內心，知唯妄念，無實境界，勿令休廢，是名修學唯心識觀。若心無記，不知自心念者，卽謂有前境界，不名唯心識觀。又守記內心者，則知貪想、瞋想、及愚癡邪見想，知善知不善，知無記，知心勞慮種種諸苦，若於坐時隨心所緣，念念觀知唯心生滅，譬如水流燈炎，無暫時住，從是當得色寂三昧。得此三昧已，次應學習信奢摩他觀心，及信毗婆舍那觀心。習信奢摩他觀心者，思惟內心不可見相，圓滿不動，無來無去，本性不生，離分別故。習信毗婆舍那觀心者，想見內外色，隨心生、隨心滅，乃至習想見佛色身，亦復如是，隨心生，隨心滅，如幻如化，如水中月，如鏡中像，非心，不離心，非來，非不來，非去，非不去，非生，非不生，非作，非不作。善男子，若能習信此二觀心者，速得趣會一

乘之道。當知如是唯心識觀，名爲最上智慧之門。所謂能令其心猛利，長信解力，疾入空義，得發無上大菩提心故。若學習眞如實觀者，思惟心性，無生無滅，不住見聞覺知，永離一切分別之想，漸漸能過空處，識處，無少處，非想非非想處等定境界相，得相似空三昧。得相似空三昧時，識、想、受、行、麤分別相，不現在前。從此修學，爲善知識大慈悲者守護長養，是故離諸障礙，勤修不廢，展轉能入心寂三昧。得是三昧已，卽復能入一行三昧。入是一行三昧已，見佛無數發深廣行，心住堅信位，所謂於奢摩他毗婆舍那，二種觀道，決定信解；能決定向隨所修學世間諸禪三昧之業，無所樂著，乃至遍修一切善根菩提分法；於生死中，無所怯畏，不樂二乘，以依能習向二觀心，最妙巧便，衆智所依，行根本故。

一、明修道，分二大科。自若欲依一實境界——得發無上大菩提心故，乃明修唯識觀之文。自若學習眞如實觀者——衆智所依行根本故，爲明修眞如觀之文。在明二觀道以前分三科。先標起，次徵釋，後正述。茲且依次明之：

釋中明修唯識觀之文中分三，一、修觀方法；二、修觀標準；三、修觀進展。又三：一、得色寂三昧，二、止觀双修二，一、止、二、觀、三、修觀功德。分論如下：

一、如何修習唯識觀？此明修觀方法。吾人在任何空間——一切處，任何時流中——一切時，從自己身口意上所生起之動作或事業，皆觀察其爲自心所然，一切境界現前，亦唯心之所現。此爲境業皆心作也。又，若心起念，須返照此念，不可無記攀緣，不自知而失之，則爲可惜。此警其當還逐此緣念之心也。又，知心生起是非得失等想，非境得有長短好惡之感，離心而無法自見差別也。

二、如何合乎修觀標準？應當守記內心。守者，操持勿失也，記者，憶念不忘也。如此，始不落於無記。又當知無前念，唯妄念動耳。具此二者，方合標準。反之，心既無記而不知前境出乎自之心念者，則不合標準。

三、修觀進修，由守記內心，以爲修觀之入手處，進而得知心想中之貪、

瞋、癡、邪見。又知心念上之善，不善，無記。又知心之勞憲行苦，如此，可以探得心海上之波痕。由觀內心貪瞋等行相，再進觀內心生滅之自體，如川流之不停，燈炎之相續，從此得入色寂三昧。此爲初步功夫。其次，進入止觀之修習。梵語奢摩他，此曰止，觀心不可見相，無來去生滅相，周遍圓滿而無分別，是也。梵語毘婆舍那，此曰觀，觀內外色，隨心生滅，佛身亦隨心生滅，一切知如水月鏡像之幻化，來去生不生，皆作双非觀，是也。最後，結成修觀功德，修此觀道，得入一乘，由於信解空義，發菩提心故。

釋中明修真如觀之文中分二，一、修觀方法；二、修觀進展：一、得相似空三昧，二、得心寂三昧，三、得一行三昧，此下又三：一、決定信解止觀二道，二、不著世間禪味，三、蠲棄二乘怖畏生死。

一、如何修習真如觀？（修觀方法）審觀心性之不生滅，不住見聞覺知分別等想。從心之體性上言，常遍圓滿，本來無生，又何所滅，生滅是相對法，生滅不可得者，絕待也。從心之動態言，由於根塵之吸引，而起見聞覺知等想

，打入妄念圈套矣。修真如觀者，旨在趣向無相境界，則不得以生滅心而證入無生滅境，舉凡見聞覺知等想，皆生滅心之用，故不住而攢除之，如其不住生滅之妄念，而直證不生滅之真境，始能漸漸超出空處乃至非想等定，以入於相似空三昧也。

二、修觀進展分三：一、得相似空三昧，不住見聞覺知，得相似空三昧。二、已能伏滅受等四蘊之粗分別想，從而爲善知識大慈悲者守護長養，精勤修習如此心空之念，展轉得入心寂三昧。所謂善知識大慈悲者，一則在於外界之教友，而能啓迪行者之增進心，善爲護養。行者之增長緣，多仗賴於善知識。所謂善知識者，其慈悲心，必然充沛，君子愛人以德，故必提獎行者而成其道也。一則在乎自身，行者多聞薰習故，自己莊嚴福慧，則行者卽爲善知識者，由於知識理念之正確，則能充具大慈悲心；藉慈悲心，既所以長養自己之善根而勤修三昧，兼所以化人而導入於無相境也。三、得一行三昧，分三，一、決定信解止觀二道，由於親近多佛，守此一行三昧，而入於堅信位，於止觀二道

決定信解之。一行三昧者，唯此一事實，餘二則非真。唯此一種無相行之三昧也。然則如何運用止觀二道決定信解之耶？曰：宜似可用寂照二門，寂則爲止，照則爲觀，寂而常照，照而常寂，再進而寂照如鳥翼之双翔於太空，直撲於無相妙境，斯爲得也。二、不著世間禪味，由於慈悲心故，雖出世而不離世間，故對於世間諸禪三昧而能隨所修學，雖深得禪味之樂，但無樂著，故能不入於禪魅之惑，智者必然也。甚而遍修一切菩提分法，一本此無著之精神而住於最上捨境。（經中無所樂著一句，私以爲上接「世間諸禪三昧之業」文，下通「遍修菩提分法」文。）此所謂求佛乘之道也。三、去除二乘怖畏，由於決定信解故，雖生死而無怯畏，故對於二乘求證獨自涅槃之志而不好樂，雖能對治雜業，而得留惑，故得深入教化衆生之域。此所謂無住大般涅槃之道也，此中有三小科，後二科文——「不樂世間」，「不樂二乘」——實由於「決定信」之第一科文而來，由其信解篤切而能心無所動故，依文之次第，勉爲三科。經云：「以能習修向二觀心，最妙巧便，衆智所依，行根本故」。經中「最妙巧

便」一句爲中心，上接「以依能習向二觀心」之文，此可證實止觀二道，乃爲最妙巧便之基本。最妙巧便者，卽前文所謂不樂世間及二乘也。下接「衆智所依」之文，由於最妙巧便，而爲衆智之所依故。智爲唯一出世間法，無智不能證大菩提。衆智該括世出世間之一切智，無不由於最妙巧便而穩定之，以入於坦途。經中謂行根本故，卽經中所謂一實境界，而我所謂坦途——平坦大道者，是也。

復次，修學如上信解者，人有二種。何等爲二？一者，利根。二者，鈍根。其利根者，先已能知一切外諸境界，唯心所作，虛誑不實，如夢如幻等，決定無有疑慮，陰蓋輕微，散亂心少，如是等人，卽應學習眞如實觀。其鈍根者，先未能知一切外諸境界，悉唯是心，虛誑不實故，染著情厚，蓋障數起，心難調伏，應當先學唯心識觀。若人雖學如是信解，而善根業薄，未能進趣；諸惡煩惱，不得漸伏，其心疑怯，畏墮三惡道，生八難處，畏不常值佛菩薩等，不得供養，聽受正法，畏菩提信難可成就，有如此疑怖及種種障礙等者，應於一切時一切處，

常勤誦念我之名字。若得一心，善根增長，其意猛利，當觀我法身，及一切諸佛法身，與己自身，體性平等，無二無別，不生不滅，常樂我淨，功德圓滿，是可歸依。又復觀察己身心相，無常，苦，無我，不淨，如幻如化，是可厭離；若能修學如是觀者，速得增長淨信之心，所有諸障，漸漸損滅。何以故？此人名爲學習聞我名者，亦能學習聞十方諸佛名者，名爲學至心禮拜供養我者，亦能學至心禮拜供養十方諸佛者，名爲學受持讀誦大乘深經者，名爲學遠離邪見，於深正義中不墮謗者，名爲於究竟甚深第一實義中學信解者，名爲能除諸罪障者，名爲當得無量功德聚者。此人捨身終不墮惡道八難之處，還聞正法，習信修行，亦能隨願往生他方淨佛國土。復次，若人欲生他方現在淨國者，應當隨彼世界佛之名字，專意誦念，一心不亂，如上觀察者，決定得生彼佛淨國，善根增長，速獲不退。當知如上一心係念思惟諸佛平等法身，一切善根中，其業最勝。

二、明修人，道爲所修，人爲能修，明修道後，繼明修人，所謂人能安道，非道安人也。然修道者之根性不齊，地藏悲愍詳爲指示之，其被化之對象者

三，故於修人中分爲三科：一、明利鈍人，二、明障重人，三、明修淨土人。初中標釋二科，釋中謂利根人，知境唯心，陰蓋輕而散亂少，應習真如觀；若鈍根人，不達外境不實，情染多而心難調，則宜先學唯識觀。此二種人爲大乘根性，雖有利鈍之殊，而較之前三乘人疑決不定，地藏示以懺悔占相者爲高勝也。第二、明障重人，於中先明因障需修，次明修獲功德。明修中又三：一、勸持名，二、勸觀法身，三、勸觀無常等相。因障重者業強善弱，畏墮三途，不值佛法，如能勤誦地藏聖號，自是滅罪生福之良策也。然因持名而增善根，卽宜進修，普觀自身，等同佛菩薩法身，無別無二；而佛菩薩功德殊勝圓滿，速求皈依。又可觀察身心無常等相，如幻如化，勤修厭離。觀法身，觀無常，二觀雖有欣厭之殊，而同爲淨化身心增長功德；卽持名功德亦極甚大。自下明功德，於中具有標起、徵問、申敍之三科。標釋如文，申敍中又二：一、明功德因，二、明功德果。其所以有功德者，以能聞佛菩薩名，供養佛菩薩，於大乘經，能聞，能持，能供養，能書寫；不謗深義，能證實相，並能滅罪生善也。

。以能積此功德善因，捨身後之功德善果，自可如券操手，決定不墮惡道，隨願而往生淨土也。第三、明修淨土人，看經勢，此修淨土者，卽上文往生淨土之功德善果。但經中又用復次二字另起，似爲專指修淨土之另一機者，其實指彼指此，皆無不可，今爲從嚴判別，則指另一修淨土者之機也。凡修淨土者，能得一心不亂，定可往生佛國；能如前文觀法身而修，觀佛莊嚴福德，則其善業最勝矣。所明之修人，經中大別爲此三類耳。

所謂勤修習者，漸漸能向一行三昧，若到一行三昧者，則成廣大微妙行心，名得相似無生法忍。以能得聞我名字故，亦能得聞十方諸佛名字故。以能至心禮拜供養我故，亦能至心禮拜供養十方諸佛故。以能得聞大乘深經故，能執持書寫供養恭敬大乘深經故，能受持讀誦大乘深經故，能於究竟甚深第一實義中，不生怖畏，遠離誹謗，得正見心，能信解故。決定除滅諸罪障故，現證無量功德聚故。所以者何？謂無分別菩提心寂靜智現，起發方便業種種願行故。能聞我名者，謂得決定信利益行故，乃至一切所能者，皆得不退一乘因故。若雜亂垢心，雖復

稱誦我之名字，而不名爲聞，以不能生決定信解，但獲世間善報，不得廣大深妙利益。如是雜乘垢心，隨其所修一切諸善，皆不能得深大利益。

三、明修習，經中文勢，似亦爲前文「勤修不息能入心寂三昧」一語之註脚。（前修道科中有「得心寂三昧已，復入一行三昧」文。）前文由心寂而入一行，此處經文標起曰：「所謂勤修習者，漸漸能入一行三昧」云云，可見此文似補足其前文之語意者。又者，在前明障重人，其修行之功德，由於供養、持名、若聞、若持、或書寫大乘經等，此處說入一行三昧，名得相似無生法忍，亦由禮佛、聞名、供養、書寫大乘經等。但前文中之書寫持名等仍稱學習，卽仍在學習供養或讀誦之階段，此已進入至心實行此諸法事之階段。按此而觀，此文似亦補其前文中修行功德之語意所未盡者。此一段文，細觀之，既與前文相關，而與前上二文，又不連接，另行標起，故特闢一科，名爲修習，意明此文，專謂修行用功之態度也。於中分二：一、敘說修行因果，二、徵釋修習因果。敘說中又二，先果，後因。修習果者，修習得入一行三昧，入三昧，則

成廣大心行，證入相似無生法忍。修習因者，以能聞佛菩薩名，供養、禮拜佛菩薩；聞、持、書寫、供養大乘經；不怖深義遠離誹謗，起正見而信解，滅除罪障而證功德故。在徵釋修習因果中，卽徵釋此修習因果之關係也。所以者何是徵詞，徵後再釋，釋中又二：一、正陳，二、反說。正陳中三：一、明無生忍之相似境，此時寂靜智現，能起廣大願行；由願行大，寂淨智增勝，此所以修習因果之關係，尤爲密切也。二、聞名之利益，聞諸佛名，菩薩名，卽能決定信此爲利益行；生佛感應道交，此亦爲修習因果之關係也。三、汎說諸行之功德，凡一切所能——聞、持、供養等，於一乘因皆得不退；由聞持供養等之修習，獲得不退一乘之修果，故其修習因果之關係，至爲緊要。在反說中，從反顯其修習之不能發生正確或合理之因果關係，則不能獲得實際利益。於中分二：一、聞名而心胡亂，縱聞地藏聖號，帶有雜亂心而持誦，信不定，則不得大利。二、雜亂而修諸善，縱修善而心雜亂，亦不獲大利也。從反正兩說中，推陳修習之因果關係至爲詳盡，行者可不深察而實行之！

善男子，當知如上勤心修學無相禪者，不久能獲深大利益，漸次作佛。深大利益者，所謂得入堅信之位，成就信忍故。入堅修位，成就順忍故。入正眞位，成就無生忍故。又成就信忍者，能作如來種性故。成就順忍者，能解如來行故。成就無生忍者，得如來業故。漸次作佛者，略說有四種：何等爲四？一者，信滿法故作佛，所謂依種性地，決定信諸法不生不滅，清淨平等，無可願求故。二者，解滿法故作佛，所謂依解行地，深解法性，知如來業，無造無作，於生死涅槃，不起二想，心無所怖故。三者，證滿法故作佛，所謂依淨心地，以得無分別寂靜法智，及不思議自然之業，無求想故。四者，一切功德行滿足故作佛，所謂依究竟菩薩地，能除一切諸障，無明夢盡故。復次，當知若修學世間有相禪者有三種。何等爲三：一者，無方便信解力故，貪受諸禪三昧功德而生憍慢，爲禪所縛，退求世間。二者，無方便信解力故，依禪發起，偏厭離行，怖怯生死，退墮二乘。三者，有方便信解力，所謂依止一實境界，習近奢摩他，毗婆舍那二種觀道故，能信解一切法唯心想生，如夢如幻等，雖獲世間諸禪功德而不堅著，不復退

求三有之果，又信知生死卽涅槃故，亦不怖怯退求二乘。如是修學一切諸禪三昧法者，當知有十種次第相門，具足攝取禪定之業，能令學者成就相應，不錯不謬。何等爲十？一者，攝念方便相。二者，欲住境界相。三者，初住境界，分明了，知出知入相。四者，善住境界，得堅固相。五者，所作思惟，方便勇猛，轉求進趣相。六者，漸得調順，稱心喜樂，除疑信解，自安慰相。七者，尅獲勝進，意所專者，少分相應，覺知利益相。八者，轉修增明，所習堅固，得勝功德，對治成就相。九者，隨心有所念，作外現功德，如意相應，不錯不謬相。十者，若更異修，依前所得而起方便，次第成就，出入隨心，超越自在相。是名十種次第相門攝修禪定之業。

四、明修禪，關於上文一章，已判爲修習一科而成一專節，如上述矣。若作另一看法，卽不需另行分科，似亦可通。卽在前修人一科中第二障重人，其修行之功德，由於學習持名供養等佛事，能滅罪而得往生。經中在我判之修習一科中，似繼明障重人修習功德後而謂正能實行持名供養等佛事，得發菩提。

起大業用。因此，不必另分修習一科，謂行者初步滅罪往生之功德，由於學習供養持名等佛事，進而證得智慧起大業用之功德，由於實行持名供養等佛事也。此處明修禪之一科，在經中列無相禪一名，似可判爲修禪，而且文勢另起，另判一科，似亦有據。但，所謂無相禪者，其意仍指前文之眞如觀或一行三昧相似無生忍等，並非另有野狐禪也。再者，前文對於持名供養等佛事之學習與實行，已揭示成果之不同，卽暗顯其階位相差矣。此處修禪文中之線索，似亦自前文而來，因前爲暗示階位，此爲明顯階位，既爲同明修行階位，似亦無需另判修禪之一科也。今以文氣特立，意旨另成一局，仍另判爲修禪之一科，而此禪者，偏重於修行之禪果位置而言也。於中分三：一、修證無相禪，二、修習有相禪，三、諸禪次第相門。於無相禪中，分標釋二科，總標修禪不久獲大利而漸次成佛；釋中又二：一、釋得大利，二、釋漸次作佛。入堅信、堅修、正眞三位，如次成就信忍、順忍、無生忍；而信、順、無生之三忍，如次而作如來種性，解如來行，成如來業，此所謂得大利也。云何漸次作佛？作佛有四

種，信滿故，解滿故，證滿故，一切功德滿故，此卽因修行而漸次作佛也。二、相禪與無相禪，前二種無方便信解，一爲禪縛退求世間，一畏生死退落二乘；其第三種，有方便信解，進修止觀，不著世間，亦不求於二乘。此與前二相反，從着手處言，爲有相禪，從演進而言，則爲無相禪；故經文總標爲有相禪，而科文則判爲相無相禪也。三、諸禪次第相門，其中詳列修禪之十種次第相門，以便修禪者驗知修禪之次第相，詳如經文，茲不煩述。總核修禪之三科所述，初明位置，次明有相禪，再次，禪次第相，似爲各別割截之三科，意義不相渾淆。如另一細看，似因禪位之演進，而次第涉及禪相之演進，再論及修禪次第相之演進，似爲同在演進之過程上而發明者，其中較有融貫之性質也。又者，其中既皆爲闡述演進之過程，卽皆有本末始終之義，殊多便於行者之查考。古訓云：物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣者是也。又者，三科中，縱有禪位、禪相、禪次第相所詮不同，而皆對於演進位置詳列無遺，故判經文同爲明果位者，想亦無妨。（所化契理竟）

正宗分中第二，能化契機。前第一科，明契理，是明所化者令其契乎理，此中明契機，是明地藏菩薩能化人善能說法安慰衆生之契乎機，此契理契機，乃全經之主要綱脈也。今契機一科中，文簡而義岐，於中大別爲二：一、堅淨信問，二、地藏答。答中又三：一、畧示說法契機，二、廣顯說法契機，三、結明應知善說。茲依次述之。

爾時堅淨信菩薩摩訶薩問地藏菩薩摩訶薩言：汝云何巧說深法，能令衆生得離怯弱？地藏菩薩摩訶薩言：善男子，當知初學，發意求向大乘，未得信心者，於無上道甚深之法，喜生疑怯。我常以方便，宣顯實義，而安慰之，令離怯弱，是故號我爲善安慰說者！云何安慰？所謂鈍根小心衆生，聞無上道最勝最妙，意雖貪樂，發心願向，而復思念求無上道者，要須積功廣極，難行苦行，自度度他，劫數長遠，於生死中，久受勤苦，方乃得獲；以是之故，心生怯弱，我卽爲說真實之義。所謂一切諸法，本性自空，畢竟無我、無作、無受、無自、無他、無行、無到、無有方所，亦無過去、現在、未來，乃至爲說十八空等，無有生死涅

槃一切諸法定實之相而可得者。又復爲說一切諸法，如幻如化，如水月中，如鏡中像，如乾闥婆城，如容谷響、如陽焰、如泡、如露、如燈、如目暄、如夢、如電、如雲，煩惱生死，性甚微弱，易可令滅。又煩惱生死，畢竟無體，求不可得，本來不生，實更無滅，自性寂靜，卽是涅槃。如此所說，能破一切諸見，損自身心執著想故，得離怯弱。

一、畧示說法契機，自善男子至得離怯弱之文止。於中又二：一、混說安慰疑怯深法者，二、剖析如何安慰求大乘者。從云何安慰之文起，於中分二：一、所安慰者之態度，二、能安慰之法化。其被安慰者態度云何？其人願向無上佛道，但深慮長劫度他之行難行，故地藏說法安慰之。其能安慰之法化云何？卽地藏菩薩善巧法化而能安慰之。於中分四：一、說畢竟空，二、說如巧有。畢竟空中、無作、受、自、他、行、到、方所、無過、現、未，諸相不可得。如幻有中，似谷、響、焰、泡、露、電等。三、說自性涅槃，明生惑無體，自性卽是涅槃。四、結說損執離怯，如文可知。

復有衆生，不解如來言說旨意故而生怯弱。當知如來言說旨意者，所謂如來見彼一實境界故，究竟得離生老病死衆惡之法，證彼法身，常恒清涼，不變異等無量功德聚。復能了了見一切衆生身中，皆有如是真實微妙清淨功德，而爲無明闇染之所覆障，長夜恒受生老病死無量衆苦。如來於此，起大慈悲，意欲令使一切衆生，離於衆苦，同獲法身第一義樂，而彼法身，是無分別離念之法，唯有能滅虛妄識想，不起念者，乃所應得。但一切衆生，常樂分別取著諸法，以顛倒妄想故而受生死，是故如來爲欲令彼離於分別執著想故，說一切世間法，畢竟體空無所有，乃至一切出世間法，亦畢竟體空無所有。若廣說者，如十八空，如是顯示一切諸法，皆不離菩提體。菩提體者，非有、非無、非非有、非非無、非有無俱、非一非異、非非一、非非異、非一異俱，乃至畢竟無有一相而可得者。以離一切相故。離一切相者，所謂不可依言說取，以菩提法中，無有受言說者，及無能言說者故。又不可依心念知，以菩提法中，無有能取可取，無自無他，離分別相故。若有分別想者，則爲虛偽，不名相應。如是等說，鈍根衆生，不能解者，

謂無上道如來法身，但唯空法，一向畢竟而無所有，其心怯弱，畏墮無所得中，或生斷滅想，作增減見，轉起誹謗，自輕輕他。我卽爲說如來法身，自性不空，有真實體，具足無量清淨功業，從無始世來，自然圓滿，非修、非作，乃至一切衆生身中，亦皆具足，不變不異，無增無減，如是等說，能除怯弱，是名安慰。又復愚癡堅執衆生，聞如是等說，亦生怯弱，以取如來法身，本來滿足，非修非作相故，起無所得想而生怯弱，或計自然，墮邪倒見。我卽爲說修行一切善法，增長滿足，生如來色身，得無量功德清淨果報。如此等說，令離怯弱。是爲安慰。而我所說甚深之義，真實相應，無有諸過，以離相違說故。云何知離相違相？所謂如來法身中，雖復無有言說境界，離心想念，非空非不空，乃至無一切相，不可依言說示，而據世諦幻化因緣，假名法中，相待相對，卽可方便顯示而說。以彼法身，實無分別，離自相、離他相，無空無不空，乃至遠離一切諸相故。說彼法體爲畢竟空無所有。以離心分別想念，則盡無一相而能自見自知爲有，是故空義，決定真實，相應不謬。

復次，卽彼空義中，以離分別妄想心念故，則盡畢竟無有一相而可空者。以唯有眞實故，卽爲不空。所謂離識想故，無有一切虛僞之相，畢竟常恆，不變不異。以更無一相可壞可滅，離增減故。又彼無分別實體之處，從無始世來，具無量功德自然之業，成就相應，不離不脫故，說爲不空。如是實體功德之聚，一切衆生，雖復有之，但爲無明暝覆障故，而不知見，不能尅獲功德利益，與無莫異，說名未有。以不知見彼法體故。所有功德利益之業，非彼衆生所能受用，不名屬彼。唯依遍修一切善法，對治諸障，見彼法身，然後乃獲功德利益，是故說修一切善法，生如來色身智身。

二、廣顯說法契機，自復有衆生至生如來色身智身之文止。此中文長義雜，分二大科：一、衆生不解佛法意趣，二、地藏善巧開示衆生。自復有衆生至不名相應之文爲前一科，自如是等說至生如來色身之文爲次科，其義如下。

一、衆生不解佛法意趣，又二：一、衆生云何不解？二、佛法云何意趣？  
三、衆生不解故示教。衆生云何不解，卽衆生不解之態度，卽「復有衆生至而

生怯弱」之短文，謂不解意旨卽生怯弱也。二、如來言說之旨意，卽當知如來至乃所應得之文是，衆生爲能不解之人，如來意言爲其所不解之法，故次人而明法。如來意言云何？文中約有二點：一、明如來之所證，二、明如來之所願。如來所證者，彼爲一實境界，爲不變異之功德聚，乃衆生心中本具之功德，無明覆而受衆苦。二、如來所願者，在令衆生離衆苦，證法身，惟須滅識離念始可得也。三、因衆生不解而如來示教，自但一功衆生至不名相應之文止。一般衆生對於如來所說所願，雖不能解，如來正欲顯其所說所願，所以不得不詳爲示教也。於中二：一、開示之動機，二、開示之法相。前文明離念而能滅苦證法身，但衆生取執受生死，此所以肇興如來開示之動機也。因欲明如來開示者爲何？乃有開示法相之一科，於中分二，說畢竟空，說菩提體，是也。空義廣說十八種，菩提卽一切法。明菩提體分二：一、總以諸非明離相，二、復以絕言絕思明離相。蓋菩提體，非有無、一異，畢竟無相可得，故以諸非明之。推其相之不可得者，無能說受說者故無說，無能取所取故無念，無說無念，

故無相也。此中文意鈎鎖連環，婉延曲折，似覺重疊，而不易覓其端緒，但，若如上仔細剖析，反覺經文之妙義橫生，頗多興味。並覺地藏是一善說法之大菩薩，文從凌空騰起，不啻青天之普蔭蒼生，原爲暢宣自身說法善巧，安慰衆生，却從衆生不解佛意處而婉轉道來，願心偉大。

二、地藏善巧開示衆生，由於上文之衆生不解佛法意趣，則難免於淪溺，地藏大大士從而愍之，諄諄不倦而開示之。於中分二：一、對機說法，自如是等說至是爲安慰之文是；二、所說離過，自而我所說至生如來智身色身之文止。因機設教，機不同而教則異，故於對機說法中又分二科：一、對執空者說自性不空，二、對執自然者說果由因修。前者爲斷見人，說佛法身本自具足，令其了悟其自身中亦具功德莊嚴也。後者爲常見人，以爲自然而非修成，說如來由於修集福智而成兩足，促勿因循而求前進也。此二科中，若再分小科，皆先明機，次法示，查對經文便知。地藏菩薩，如此所說，果與實相應否？如其相應，又從何證知歟？此所以而有所說離過之一科也。於中三：一、案定，卽

申敘所說無過，二、徵問，卽經中云何知離相違相，三、解答，卽所謂如來法身中以下之經文。答中又分二科：一、總明無相，二、別明空不空。此中文義，似爲詮表如來法身之性相，而非明地藏說法之善巧耶？答，蓋地藏所說者，爲示如來之法身，所說離過，故爲善巧也。在總明無相中，一、法身非空非不空故不可說，二、據世因緣相待故可說，三、以法身離相故說空。在別明空不空中分二：一、空中具諸德業故不空，二、衆生雖有法身而不知故空，於中又二，先明無明障彼法身，次勉修善求獲功德。此卽地藏善巧開示衆生之教法也。

善男子，如我所說甚深之義，決定真實，離相違過，當如是知。

三、結明應知善說，此卽從善男子至當如是知之經文，地藏於上文中，或畧示其說法契機，或廣顯其善慰衆生，旣契理而安慰衆生，當知所說真實，無相違過，行者其勉而信受奉行之。

大文至此，爲最後一章。

### 三、流通分

爾時地藏菩薩摩訶薩說如此等殊勝方便深要法門時，有十萬億衆生發阿耨多羅三藐三菩提心，住堅信位。復有九萬八千菩薩得無生法忍。一切大衆，各以天妙香華，供養於佛，及供養地藏菩薩摩訶薩。爾時佛告諸大衆言：汝等各各應當受持此法門，隨所住處，廣令流布。所以者何？如此法門，甚爲難值，能大利益。若人得聞彼地藏菩薩摩訶薩名號，及信其所說者，當知是人，速能得離一切所有諸障礙事，疾至無上道。於是大衆皆同發言，我當受持，流布世間，不敢令忘。爾時堅淨信菩薩摩訶薩白佛言：世尊，如是所說六根聚修多羅中，名何法門？此法眞要，我當受持。令末世中，普皆得聞。佛告堅淨信菩薩摩訶薩言：此法門名爲占察善惡業報，亦名消除諸障增長淨信，亦名開示求向大乘者進趣方便，顯出甚深究竟實義，亦名善安慰說，令離怯弱，速入堅信決定法門。依如是名義，汝當受持。佛說此法門名已，一切大會，悉皆歡喜，信受奉行。

第三，受益流通分。諸經於經文垂告結束時，殆皆具有流通一分。在流通

文中有通性別性二種，如佛說經已，大眾喜而奉行，諸經一律例行之文，今名之曰通性。此外，別性之文，諸經中，則有無不定，故名之爲別性也。本經流通分中分二：一、別性流通，二、通性流通。別性流通中，分三：一、聽衆獲益，二、佛囑流布，三、問答經題。本經法主，卽地藏大士，全經要義，悉爲大士宣說。大士說法善巧，獲益者多，有得堅信或無生忍者，亦有以香華供養佛菩薩者。地藏說法，原爲佛之囑托；地藏說已，佛勸大眾持名信法，廣爲流布，衆皆表示遵囑不忘。一經題目，關係全經意旨，行者多持大乘經名而獲實益。本經請法者之堅淨信菩薩，領受經義，如百川之會流於海，而於經題一事，特請大覺慈示，以便後學之提挈綱領也。佛爲其提示四名，蓋經中實具如此四種要義；尤爲要者，卽令行者占察業報而增長堅信，或示求大乘者之方便而顯究竟實義也。以下爲衆聽佛說信受奉行之通性流通文作結。

三、分 論

本論只求提挈其經文之綱要，而於經義玄奧隱秘者未能抉擇，今爲分別探索而顯示之，姑名之爲分論。

### 一、本經題旨

經題猶文題，凡作文者，需先審題旨而後着筆，庶不致抒洩意見而溢出於文思之外也。一經題，掌握全經之涵義，則如一文題之統括全篇構思，故經題之研究殊重要矣。且就字義略釋之，一切佛法，概爲闡發因果原理，善惡業報四字，卽明因果之不爽也。業爲因，報爲果，業有善惡，報有苦樂，卽善因得善果，惡業得惡報。業之中，若善若惡，皆大別爲十種，分隸於身口意之三者，因而同一人之作業，時善時惡，殊難長守其志而不變，故所感一身招報，自然苦樂駁雜，辛酸不均，勢必然也。然此善惡業報，又如何而占察之歟？請先明占察，而後明如何占察？世人在愚昧無知中，每多好奇弄神，於過去不知事，於未來不明事，每多欲得其朕兆而求其可知；此種設計求知之事，卽所謂占察也。又如何而占察之？本經中所示之三種輪相，用以占其所未知者而驗其答

案之爲如何者是也。關於三輪占相之事，當然仁智所見各異，然佛法因權設教，化邪爲正，固不失爲方便也。如善生經中，善生受其父囑，於父死后，實行禮敬六方，世尊見而愍之，教以賢聖法中之禮六方法；此爲隨順世間禮六方名義而改進自己身心入於理性化之禮六方也。佛法雖隨順世間名言，而其意旨則別，本經中地藏教以三輪占相，亦所以隨順世情而融會於佛法爾。世間人，在任何疑而未決之情事發生，必多占卜於筮龜以求決，其愚昧盲動殊可憐，地藏慨夫佛弟子中，於大乘實義，不生堅決信仰，反多因疑而取決於占卜，所以授以三輪占相，勉其信仰之堅定也。進而言之，占察善惡業報，固可運用地藏所示之三輪法，然善惡業報，爲自作之，自受之者，若欲驗知其過去業因與未來果報之爲如何，則可於自己身心中求，如其自心淨，自身爲善，乃過去善業所等流者，而望於未來果報亦可作酬償也。本經中，初示三輪占相，後明大乘進趣方便，卽漸次誘導衆生，隨順世情融歸佛法，並令其實踐大乘行門，依一實境界而進修也。

## 二、說聽師資

大乘經中，除無問自說外，餘分教中多由請問而後酬答也。問者爲資，答者爲師；師者說教，資者聽法，合而言之，則爲說聽師資。本經中，問者爲堅淨信，答者爲地藏菩薩。茲先略明二菩薩，次再叙及此二菩薩云何興起本經教法？且略明堅淨信，華嚴經云：信爲道源功德母。信解行證爲修學佛法之程序，其中以信爲最基本者；十一善心所中，信亦列居首位；淨土宗信願行之三資糧中，信亦爲淨土宗之根本行；在菩薩位中，有信住行向地五級，而以十信位爲始基，信在佛法中，隨處見其重要性，換言之，佛法無信則不能入也。云何名爲淨信？此可作爲二釋：一、同爲一信，其中有理信者，有迷信者，因而信有正邪之差。迷信出於荒誕不稽，托於假借幻想，惑於邪說妖言，發於理智不清，如誣鬼昧神者是也。理性由聖賢名言之啓迪，學術思想之掘發，或由高上宗教之修養，以及禪定智慧生活中之所得，故與迷信者迥異。此堅淨信菩薩，已能穩固堅定其理性化之淨信而棄絕一切愚昧性之迷信，故名爲堅淨信也。二

、依佛法言，淨信者，信以淨爲性，自淨淨他，如水清珠之自清淨他，離淨之性，則無信也。若上文之理性，可名爲信，迷信卽不名爲信也；堅淨信者，在佛法中最低證入十信位，或已晉至地上菩薩。次再復明地藏菩薩，地藏大士之本事，及其過去因緣，詳見地藏本願經。在本經中，世尊亦略爲紹介，謂其久越薩婆若海，依其願力及本土衆生之緣，菩薩方便權現而教化之，德相除如來不能及，化業唯等覺堪與比耳。按地藏之名義而言，地乃一比喻，能含藏而孕育萬物者曰地。此地意目心地；地能韞物，心中亦含藏無量萬法種子，一切善惡業果，莫不咸由心地所生，故名之爲地藏。二菩薩已明，茲再言其興起本經教法之因緣，卽明其何以由此二菩薩而發明此經之意旨也。此經主要意旨，在祛除胡信，令生正信。疑而不決，信而不生，是佛法之大障，故本經以堅淨信菩薩爲發起問法之人，其隱意，卽提高佛弟子之淨信也。所信者爲誰？釋尊囑令地藏菩薩爲本經之說法主，不啻囑令信仰地藏菩薩。地藏爲誰？就事言，當如地藏經中所言其人，就理言，卽菩提心中含藏之萬德莊嚴；然事理雖殊，而

實相融不二，因事上之地藏由於圓成理上之地藏而證得，故所信者，當藉事而顯理，由信事地藏而顯理地藏也。總而言之，本經點出學佛者之主要條件，則在一信字，信而需堅決，尤以理信爲要，勿信心外有法，需信其自心，自心含藏無漏功德，卽所謂地藏菩薩；果能如此信而堅，則本心之地藏自顯。本經特以此二菩薩而爲說聽師資者，蓋卽提倡深信自心也。

### 三、刻輪占相

經中對於如何刻輪，如何占相，皆有明文，似不必再行論列，然其文義隱晦，故作一商討研究之。欲問感招果報之若何，莫若審查自心之動念，故卜筮占相，多餘事也。然欲斂外境而歸於心，地藏示以刻輪占相，亦誘初機之大方便耳。一、如何刻輪？經云：『善男子，欲學木輪相者，先當刻木如小指許，使長短減於一寸，正中令其四面方平，自餘向兩頭斜漸去之，仰手傍擲令使易轉；因是義故，說名爲輪。』按經意，既名木輪，輪有轉動義，則輪必爲圓形無疑。又謂，其大若小指許，長短不滿一寸，則此木輪，想爲橢圓形矣。又謂

，正中令其四面方平，自餘向兩頭斜漸去之。按文義觀，似謂此一橢圓形木輪之正中處，刻爲四面（東西南北）之方平相，在方平相之兩頭，漸漸向斜刻去，成爲尖圓形，如此，則輪相成矣。但若細心究之，輪相果爲正中方平，兩頭尖圓，是否便於仰手擲占，恐成疑問。私意，如其不便擲占，直刻木爲不足寸長之橢圓形輪相，可也；在其正中之四方處，就其四面相等之地位，用筆畫成四方格，以便在方格中記載善惡等字樣，或畫豎線之長短，橫線之淺深等，如此，既順經意，亦可便於占卜也。如不用筆畫成四方格，直就木輪正中四而所佔之方分而記載字樣等，亦未始不可也。二、輪相幾種？依經文觀，一、十輪相，示其宿作善惡業類差別，二、三輪相，示其宿業久近強弱等差別，三、六輪相，示其三世受報差別，前二統驗過去之積業，後一可占三世之果報。然則此三輪相，何故輪數不同，而有十輪三輪六輪之殊？一、初輪所以定爲十數者，大別業爲十種，卽殺、盜、姪、妄言、綺語、兩舌、惡口、貪、瞋、痴是，此爲十惡業，反之，則爲十善業。因業有十種，故刻木輪爲十，於每一輪之正

面，書記一善，其善之對面書記一惡，恰好十輪，總攝十善十惡以盡也。當占相時，手執木輪於淨物上傍擲之，以驗其所現字樣爲善爲惡或善惡雜也。經中言於淨物上擲輪占相，既言淨物，當非地面之不淨者，宜置一清淨器皿而用之。二、次輪規定爲三數，因業雖有十種，而造業之具，僅有身、口、意之三種。故次輪刻木爲三——卽刻三箇木輪，卽用身口意分配於三輪，換言之，於三輪上分別書記身口意三字樣，一輪書一字樣，三輪攝身口意盡。因欲占得前世三業之強弱等情，卽於每一輪相之中段方平處，書記標誌；每輪正中有四方平處，書記四種不同之式樣，輪之中正一面，畫一長形豎線至方平處之頂格，以示積善久而行猛利；輪正中之次一面，畫一長豎線，較前細短，局於方平處之頂格內，以示善業近而基始定；輪之第三面，畫一粗深之橫線，以示惡業增上而猛利；其第四面，畫一淺細之橫線，以示習惡伊始而未至增上。初輪僅占善惡業別，故十輪齊擲通占；此輪欲知其久近與強弱，及其所屬身口意之差別，則不得三輪一擲通占，當隨行者意念，用身意口三輪分別占之爲宜。三、後輪相

如何？當刻木爲六輪，以一切諸法，不出三六十八界，故十八數，卽攝盡一切諸法。今用十八數配合於六輪，故每輪書記三個數字，卽一輪書一二三字樣，一輪書四五六字樣，一輪書七八九字樣，一輪書十、十一、十二字樣，一輪書十三、十四、十五字樣，一輪書十六、十七、十八字樣。假定每輪中正有四方處，在三平方處之三面，分別書寫數字，餘一面，空之不書，可也。此後輪相如何占之？經云：『欲使決疑意者，應當三擲此第三輪相，占計合數，依數觀之，以定善惡。』依經文觀，初輪爲十輪齊擲通占，次輪乃三輪身口意別擲各占，後輪爲六輪共擲同占——作三次共擲，依三次所得之總數而占驗其所問之事——果爲依此三擲輪相，又如何而驗知其所問之事爲善爲惡耶？經謂『占計合數，依數觀之，以定善惡。』此簡要經文，義甚隱晦不詳，茲以愚意而推之，所謂『占計合數』者，占，卽三次擲輪之占相；計，卽通盤計算；合數者，謂將三擲輪相統計之數而總合之也。但經中所謂『依數觀之以定善惡』一詞，似不易解。究依何數而定爲善？又依何數而定爲惡？直令人迷入霧中。愚意

推之，數乃行者在未擲輪占相之前，須先研究在三六十八界中，若行三次擲占，其得最多之數字爲若干？卽在此若干之最多數中，由行者假定某數爲善，某數爲惡；假定此善惡之數字已，再行三擲其輪；三擲輪相所得之總數爲若干，再與自行假定之數字爲若干以相對驗其爲善惡；經此兩相比對，善惡結論可知，此卽經中依數而觀以定善惡也。

#### 四、自誓受戒

經云：『復次，未來之世，若在家若出家諸衆生等，欲求受清淨妙戒，而先已作增上重罪不得受者，亦應如上修懺悔法，令其至心得身口意善相已，卽應可受。』又云：『若彼衆生……及願總受在家出家一切禁戒……而不能得善好戒師……仰告十方諸佛菩薩請爲師證……自誓而受，此亦得戒。』此爲本經明次輪相中之文。蓋謂末世衆生，障旣深，罪亦重，欲受淨戒，需先懺悔；如染衣之需先去垢，垢不去，則衣不着色，縱能著色，其色亦不均，難免帶有斑點穢污之痕跡；尤者，末世之善好戒師難遇，憑何而能得戒？地藏慈隆悲極，

令其仰白諸佛，至心懺悔，如法占輪，求得身口意之三業善相，當可求受而得戒也。

經文大旨，約如上述，歷來大德中，對於本經發生最敬仰之反應者亦不乏人。其最著者，如蓮池、藕益、弘一諸大師等，蓮池大師撰地藏本願經序；藕益大師久居九華山，一生奉祀地藏菩薩，自稱爲地藏之孤臣；弘一律師，普勸淨宗道侶兼持誦地藏經，其經計有三種，卽地藏本願經，地藏十輪經，地藏占察善惡業報經是。關於本經發明占輪懺罪自誓受戒之原則，藕益、弘一二大師極端崇信。如藕益大師，曾實行禮占察懺儀，求得清淨輪相而受淨戒。藕益大師云：『末世欲得淨戒，捨此占察輪相之法，更無別途。』弘一律師，亦深慨末世之戒師難遇，淨戒難得，頗爲相應藕益大師之見地，主張占輪懺罪自誓受戒法。弘一律師云：『從南宋迄今六七百年來，僧種斷絕……覓一眞比丘而不可得，從何而受沙彌比丘戒？』又云：『若有欲紹僧種必求沙彌比丘戒者，莫如藕益大師占輪受戒。』（見弘一大師律學要略。）但弘一大師在泉州承天寺

戒期中講律學要略時又說：「諸位在此受戒，如無明師可得戒體，不亦白喫辛苦？需知，藉此培植善根，學習威儀，現今掛名受沙彌比丘戒，便於將來學律，免遭白衣學律之譏。」細玩其意，弘師說法，圓融無礙，既提倡占察善惡業報經中對佛自誓受戒法，亦不廢止通常戒期之傳戒法，而皆兼取並用，庶免所偏，符於事理。

弘師固然事理圓融，然在字裡行間，對於占輪受戒法，尤爲強調而尊崇之，堪稱爲有毅力而實行之大宗敎家矣！然在末法時代，戒學關於佛化至鉅，授戒一法，尤爲僧制中切要之事，究以占輪受戒法爲宜？抑以現今傳戒法爲宜？弘師之說，誠爲卓見。但欲詳明此中之深意，似覺猶未能盡所欲言，茲就鄙意而復論之：一、大小會通，戒律原爲佛制，佛滅後，律分五部；其後傳入中國，初爲姚秦羅什翻譯之十誦律，次譯者爲四分律，去十誦律譯時不遠。再次，爲普譯之僧祇律，劉宋時所出之五律，再次，則有唐時義淨所譯之有部律，如此諸部律典，先後在中國譯出；獨曇無德部之四分律，唐代弘揚極盛，當時共

分三大派：其中以道宣律師依四分律而成之南山律最契合於中國僧衆之根器，故能相承至今而爲僧界之尊依也。南山律師，著作豐富，要以行事鈔最負盛名，唐宋諸家註解者甚多，要以元照律師之解爲勝。考南山律之所以爲中國僧衆之推尊而奉行者，蓋國人心理，多慕大而厭小，而出家比丘之戒相，原出於聲聞之律學，卽五部律是；而南山律師雖以四分律爲依准，而多以大乘義融會貫通之，如立阿賴耶識爲戒體等，因此，南山律學被列入於中國之大乘宗派也。除聲聞律外，中國譯有大乘律，如梵網經瓔珞經等。中國大小乘律俱備，惟在提倡者弘揚者之善爲應用。且佛法中有三法印，諸行無常，卽爲其一，旣所謂諸行無常者，卽明萬法無不變之理，故知南山律之大小會通，實爲一時代精神所使然也。戒學本身，旣可小大融貫，授戒法亦然。大乘受戒，於佛前受，於戒師處受均可，聲聞戒，則力主從師受，今則無妨根據諸行無常之原則，順從大小經律之箴規，比丘戒得師受，如聲聞律之所制，亦得占輪自誓而受，實行本經中地藏菩薩之教誡也。二、事理兼顧，大小乘戒，淵源於釋尊之金口所說

，旨在敕令從善去惡；而其表裡，與夫重心點則稍相異。且就重心點言，菩薩戒，嚴於治心，聲聞戒，重於攝身，雖皆爲身心俱治，而其特重者不無差別。再就表裏言，大乘受戒法，對佛對師均可受，小乘戒，則力主從師而受。推其所以如此主張者，菩薩戒，重於理；聲聞戒，重於事。重於理，故嚴於治心；嚴於治心，故可在佛前求受，只需求其心之安；嚴肅其自心，持守所受之戒而不失，斯爲得也。重於事，故嚴於攝身；嚴於攝身，身屬色法，故受戒者，必須對外在有形體之戒師而求受，以戒師而作證；故受比丘戒時，需抬頭認師，記其名號德相，以便永憶不忘，卽此意也。因比丘戒之重於攝身，故視比丘之能否持戒，雖內心之隱微處，犯與不犯，他人不得而知，如其執身不犯，斯爲得也。關於比丘之受戒法，比丘原屬聲聞戒，應依聲聞戒中力主對師求受之原則，此則庶不廢於事相。但大乘經中，有所謂比丘得占輪自誓而受，且善好戒師亦復難遇，則比丘戒未始不可對佛而受，此則亦符合於理性。故受比丘戒者，宜乎事理而兼顧之。而弘一大師，乃一實行家，雖亦採取事理兼顧之原則，

然語氣中，慨夫末世戒師難值，竭力崇重藕益大師之占輪受戒法，並謂『今之掛名受戒者，免遭將來白衣學律之譏。』在原則上言，弘師之說極是，今之受戒，能不謂之掛名者有幾？進一步言，果爲掛名比丘，其與白衣之學律而不遭譏毀者又烏可得？嗚呼，愧矣！但聲聞戒，重於事相，事相卽涉及人事與政治之各方面，釋尊之制比丘戒，原爲建立僧團而制定者，故比丘戒，不啻僧團之身命，無比丘戒，佛種無從紹隆，僧團將亦解體。而佛在世制戒，每多根據當時國家社會之政治法律原則者，如印度當時國家法律中規定盜五錢者處極刑，佛亦因之，盜五錢者波羅夷。類此者甚多。凡授戒與受戒者，均宜澈底明了聲聞戒重於事相之原則，佛教前途庶乎有光。在受戒方面言，雖則可於佛前占輪自受，此爲畢竟自心之受戒，而外形之比丘僧相，不易成立。因受比丘戒，注重作法，需師證明，故傳授比丘戒法，頗多類似現代議會制，對於受戒者資格之審查極嚴，卽對於受戒資格審查而認爲及格允許其受戒者，當正受戒時，需白四竭磨，此無異於議會對於議案之三讀通過也。凡一比丘資格之成立，在佛

教戒律精神下，所謂受戒者，即求其取得僧團認可其爲比丘之資格也。佛制戒律，原義如此，況乎中國之傳戒式，大啓戒筵，集數百人或千人以上之戒子於一堂，其規模之大，不啻一大會議制，可見比丘資格之取得，在乎向僧衆而乞得，故受比丘戒者，應尊聲聞戒重於事相之原則，而從戒師求受也。在授戒者方面言，固需本乎佛制戒律之議會精神，從嚴限制授戒，取締濫受戒法。在中國叢林制度，凡無衣鉢戒牒者，概不留單。其理由，既未受佛戒，即不入僧倫，則佛寺理應不留單也。據此而論，比丘戒，若不向大僧乞求，僧團又安能允許其比丘資格之成立乎？再者，一味聽其占察自誓而受，則不需加入僧團卽成僧矣，僧俗從何而分。僧伽既因受戒，方得比丘資格，則受戒法之關於僧制者極大，僧制卽佛教之行政制度，佛陀制戒極嚴，而政治原則宜均，故傳授戒法者，不應輕率從事。然自明清以來，傳戒幾等於普通齋家佛事之應付，戒期此伏彼起，如此濫造僧格，又安能期其除莠而存良哉！近代印光大師，深慨末法之流弊，特提出三濫禁止之口號，其中尤以濫傳戒律一項，爲針對及時僧制流

弊之良劑，希諸眞愛佛教者，深體此旨！普通國民代表大會之人選，乃在若干人中挑選其一人者，況乎如來僧團之佛陀代表，又烏能不嚴加甄別，任聽其乞戒，輕而傳授之乎！綜觀上文而結之，蓋授者受者之雙方，對於事相上從師受戒法，不可輕忽。既受而後，更應至誠占輪求受理性上之自性戒體，果爲事理兼顧，乞受戒法，則僧寶成立矣。三、法制應尊，法、乃佛說之言教，卽十二部經；制、爲佛創定之戒律。聲聞戒，有律之特殊性，故編入律部；菩薩戒，每多附屬於經論中，如梵網璣珞之稱經，瑜伽菩薩戒，則攝入於論部也。因菩薩戒，爲佛對一切衆生人天大衆而言，容納一切而歸於佛教，故所說之戒，稱性而說，期一切衆生，能從心地實行三聚淨戒，此爲深廣之殊勝法門也。而聲聞戒，是佛爲建立教團而制定，爲限定人類中極少數之優秀份子而有資格爲佛代表者，始可爲其傳授比丘戒，故所制之戒極嚴，期其身體力行攝律儀戒，此示清淨集團之象徵也。凡佛所說之法，所制之戒，無不符於理而契於機，以皆從無漏智中所等流也。故本經中，明言比丘應用占輪求受其戒，聲聞戒中未必

從同，比丘當於十師前乞受其戒；驟視之，經律相違太甚，若細而會之，釋尊說法之善巧覓以加矣。因占輪之自誓而受，乃求其無愧於心，期以獲得真實戒體，不在僧相作想，縱或他人之不認爲僧，於我真誠受戒何與？人不知，而不慍也。但若於十師前求受，正能表現僧相，紹隆佛種，作如來之代表，爲教門之中樞，尤爲所應行之事也。以從師受而表相，以自誓受而表性，身心俱受，性相互彰，經律非但不相違，而亦相互完成戒之全德。故今日將欲續成七百年來垂危將滅之僧種，除履行「法制應尊」之原則——於自誓受，從師受，兼爲取用——別無他途也。從受戒而明法制應尊已盡，茲將餘意附此一言，經律乃佛陀應供正徧知之智慧結晶，允應尊奉無疑，今有人閱及聲聞律，內中所制定之戒條，不免有少數條文，而不適用於中國者，竟然提倡修改。其理由，與其不適用，不如不受；否則，非自欺欺他而何？其說理也頗似，實未加實察也。今人之所見，歷來大德何嘗不知，爲何千餘年來從無有敢作此說者！中庸云：『非天子，不制禮。』佛法中，戒律除佛而外，無復再有制定者。中國叢林，

另制清規，卽隨順中國國情而編撰者；今人如認爲僧制之應如何改良，可另編新作以補救之，又何需修改戒律，清算大藏？而且，佛之戒律，不僅條文之形式，而有其精神之所在。開、遮、持、犯，活潑應用。佛說法，佛制戒，莫不順乎情而應乎時，如經律之所詮，有似相違而實相成，豈可以小智測之？此吾所謂法制應尊者也。

基於以上三種原則，宜從師受以成僧相，更宜自誓受而完成清淨戒體，地藏大土於此經中特闡揚自誓受者，在澄清佛子之罪業，超入自性戒海！

### 五、根本之業

經云：『善男子，若有衆生欲向大乘者，應當先知最初所行根本之業。其最初所行根本業者，所謂依一實境界，以修信解力增長故，速疾得入菩薩種姓。』本經中所詮之大乘要義，卽不外如此簡單之寥寥數語，在地藏開示求大乘者進趣方便之全文中，亦以此數語爲綱宗，以向下全章之經文，殆皆爲此數語之註脚也。云何名爲根本之業？經文謂，依一實境界而起修信解，其力增長而

疾入菩提。則所謂根本者，當指一實境界而言，在空宗則爲畢竟空性，或中道理念，在唯識宗則爲眞如，或圓成實性，在本經立場，當於華嚴起信之性宗，則爲庵摩羅識，或大覺真心，當於原人論中佛菩薩之圓頓妙心。所謂根本者，既指一實境界，所謂一實境界，卽無相境界，既所謂無相境界之根本法，又從何而能發生「根本之業」耶？本經中業有詳解，茲復以餘義顯之。在一實境界之當體論，或就其親證眞如言，乃離言絕思之境地，更無從論其業也。但就本經意旨，蓋謂萬法皆生於圓覺妙心。如六祖壇經云：「何期自性能生萬法？」亦此意也。余在前文云：「一實境界所起之業名根本業，或依修行證悟根本心相之業名根本業。」此說何意？所謂眞諦門中一法不立，則無實境起業義，俗諦門中一法不捨，則何業而不從實境起？所謂實境起業，實境卽一切諸法之本體，而係遍一切法者，業卽諸法之用，用從體起，離體無用，則何業不從實境起耶？實境爲諸法之本，故其名爲根本也。性宗每以水波喻之，凡水有性相用之三，潮濕卽其性，靜水爲其相，波浪卽其業用；吾人之心，充塞虛空，涵納

宇宙，體周法界，相用廣博。水由風動而興浪，水之濕性本無起滅，但由浪生，濕性不得不隨水波而昇沉；實境爲心之理體，原無生滅動靜，但由無明業識之妄念興，實性則隨心而遷流於五道，此卽所謂依一實境而起業用也。妄染生死依實性起，清淨涅槃亦依實性而起，此經中所以說依一實境界起信解修疾入涅槃也。蓋水由狂風襲擊而波濤湍激，若風徐徐而漸息，則風平而浪自靜，澄清之水可立待矣。此如無明妄想斷，則無漏心識自現，涅槃之證可現前矣。總之，生死之與涅槃，不啻一手之反覆，一拳之卷舒耳。然若相宗之解釋，與此微有不同，彼於一實境上立名爲「迷悟依」，因其所謂一實境，境卽行者之對象，唯一無二真實不虛之境，因得名爲一實境；雖所謂實境，但非常人所能領悟，因此名爲迷悟依。原凡聖之別，卽其對一實境上有迷悟之殊，迷之者沉溺生死，悟之者證悟涅槃；迷者迷此，悟者悟此，故此名爲迷悟依。以此而論，相宗之迷悟依，乃從知解立論，頗似所謂認識論者；而性宗對於一實境界，多從自性或真心而立論，大似所謂本體論者，此其所以有別也。凡謂本體，則不

限定於何法，以萬法皆有其本體；凡謂本體，其體本有，非自今有，絕始終而無邊際；凡謂本體，有體卽有相用，用動而性靜，動由靜發，靜由動顯，此動靜一如之體用，賢首所謂不變隨緣，隨緣不變者是也。又者，凡謂本體，豈但無爲清淨善法有其本體，惡雜染法，亦有本體，天臺所謂諸佛不斷性惡者是也。地藏大士於此經中特揭出一實境界令人起修信解而證菩提者，顯示大乘心境殊勝。行者若能體悟大乘境之廣大殊勝，始能發大乘心，修大乘行；能修大乘行，而後方能證得大乘果。倘能因大乘境而起大乘行果，由大乘行果而實證大乘境界，庶不負大士之殷勤示教也。

### 六、心如來藏

經云：「復次彼心名如來藏，所謂具足無量無邊不可思議無漏清淨功德之業。以諸佛法身，從無始本際來，無障無礙，自在不滅，一切現化種種功業，恒常熾然，未曾休息。所謂遍一切世界皆示作業，種種化業故；以一佛身，卽是一切諸佛身……同自然化，體無別異故。如是諸佛法身遍一切處，圓滿不動

故；隨諸衆生，死此生彼，恒爲作依。」前文從性顯心，本文從相用而顯心，從性顯心，就屬於迷悟依；從相用顯心，當於染淨依，本文雖專就無漏業用名如來藏，而起信論則依如來藏而成生滅不生滅和合之阿黎耶識，況乎經文亦謂諸佛化業依如來藏，衆生死此生彼亦依如來藏，可知如來藏實爲染淨依也無疑。然性相宗，所立名詞，所詮意義，不無稍別。相宗立名嚴而詮義亦固定，性宗立名寬而詮義亦渾融，故性相宗經論文義，每覺其論調顯然有別。在相宗，如來藏與一實境界，則各有立與詮義，不相淆亂，可謂性相別論；在性宗，如來藏與一實境界，名義互可融攝，可謂攝相歸性。而本經義顯如來藏，大體近乎起信論，語多含融靈活，反覺膠著字句之解釋，殊不易也，茲姑試爲論之。經謂此心名「如來藏」，則如來藏卽心之代名詞，前文之一實境界，又何嘗而莫非心，以經義寬，無法而不可攝於心，心名如來藏，亦心卽如來藏也。然此如來藏中，經謂「具有無量無邊不可思議無漏清淨功德之業。」則此如來藏，必屬於智慧性，或卽智慧性心理作用之一大體系，心智統一之集合體也。蓋無

漏功德之業，卽智慧作用，或智慧統合戒定所發出之聯合作用也。且如來藏之體卽是真如實相，因性宗常取性相渾合說，故如來藏又可說爲事理性相完全統備之真如妙心也。經謂『此心從無始本際來，無障無礙，自在不滅，』就事理統一心，就智慧作用心，皆具無始來無障礙之自在不滅義，以事理統一心，卽華嚴家之理事無礙法界，事事無礙法界；以智慧作用心，彼爲無漏功德，根塵互用故「無障礙」，一得而永不復失，故爲「自在不滅」也。經謂此心，「一切現化種種功業，恒常熾然，未曾休息」者，此文驟視，似滋疑竇，蓋此心，無人不具，並未現化種種功業，從何而論其功業熾然而未息哉？華嚴經云：「一切衆生皆具如來智慧德相，但以妄想執著而不能證得。」雖然未曾現化功業，卽以心具一點而論，已足證明有此化業，既所謂業，業卽是用，用當熾然而未曾息。天臺又名性具宗，衆生介爾之心，卽具諸佛之十如是；又曰：「心佛衆生，三無差別，」故諸佛化業，從無始來卽在衆生心中轉也。經謂此心，「遍一切世界，皆示作業，種種化業故」者，初地已能分身百界，佛果當能遍一

切世界而現化業，若以實相心言，不化而化，無往而非化，溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身者，是也。經謂「以一佛身，卽是一切諸佛身，一切諸佛身，卽是一佛身」者，在經中下文釋曰：「以依一法性而有作業，同自然化，體無別異故。」蓋諸佛之法性身同，同法性身所起之業，則必亦同；同自然化，卽不化而化；不化而化之法性體，並無別異，因此一佛身，卽是一切佛身，一切佛身，卽是一佛身也。若嚴格論之，諸佛之智慧身心，其親因緣之無漏種子，則各別不同；其相互關係之互作增上緣，身心未嘗不可相互攝入而交遍，華嚴家之法界觀，亦爲擴大增上緣；本經所謂一卽一切之佛身，蓋亦多據增上緣論也。經謂「如是諸佛法身遍一切處，圓滿不動故；隨諸衆生，死此生彼，恒爲所依。」下文又云：「以一切衆生種種果報，皆依諸佛法身而有……若煩惱壞時，還歸法身，而法身本界，無增無減，不動不變。」上文明如來藏爲淨依，此處明如來藏爲染依。但若以經文觀之，衆生業果依於諸佛法身而有，似爲若離諸佛法身，則無衆生之業果。又似乎衆生煩惱盡，衆生還歸之於法身，而

法身並無增減與變動也。然若依此解說，並非絕對不可，不過若不善爲會意，易落於外道學說之窠臼。以爲衆生實相有來處，來自諸佛法身；以爲衆生實有去處，去亦歸於諸佛法身，法身似爲衆生之來去處也。果爲此說，則等於數論「神我」之來「自性」，去亦歸於「自性」，衆生與法身顯然判爲二物。在佛教正義論之，對此邪說，當力斥之。金剛經云：如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。中論亦云：不生不滅，不來不去，是名中道。然則衆生法身，其究有何種關係歟？衆生爲法身之相，法身爲衆生之性，禪宗所以說乾屎橛爲佛性，涅槃亦說闍提有佛性。衆生與法身既有性相關係，則相不離性，體不離用，故經文說，衆生來自法身，去亦歸於法身。其實，法身無形無相，故衆生來無所去；以其無來去故，而來去則依於法身也。

## 七、綜合經名

經云：「此法門名爲占察善惡業報；亦名消除諸障增長淨信；亦名開示求向大乘者進趣方便，顯出甚深究竟實義；亦名善安慰說，令離怯弱，速入堅信

決定法門。依如是名義，汝當受持。」在本經流通分中，堅淨信菩薩爲流通大乘正義，特請世尊開示此經法門之得名，世尊乃爲開示如上四法門名。前二名，是就本經中上卷所示之義而立名；後二名，是就下卷中所顯之理而立名，可知所謂占察善惡業報經者，是就本經中某一特殊意義而得名也。在前卷中，提示占輪以察善惡，昭告懺悔而受淨戒，並勸持名供養等事，皆爲消災增信之舉；在後卷中，因開示大乘方便而顯實義，並明地藏善能安慰衆生，使令離怯而堅定信願，統合上下兩卷經義，共得此四法門名。然則本經究應得何題名？答：在此四法門名中，隨一經題，皆可得名，以隨一法門，皆通餘法門，此顯彼隱，義可互通，一攝一切。但若從嚴判別，非但某卷義有不同，卽每章旨趣亦微有別，則非綜合四法門名，不克完全經之大旨。又問：爲何於此經末而作經題之審核？蓋經題能攝經義如提挈其綱要，則綱目不難隨之彰顯，故修習文字般若者，當由經題而悟入於義；卽種植善根者，亦宜讀誦大乘經題。如日本之日蓮宗，卽以妙法蓮華經題而爲其若自解悟，若自讀誦或展轉化他之方便是。

茲者，釋默如於此論末復系之偈曰：願此疏經功德，回向三代宗親，及與法界衆生，超昇九品蓮界。

(完)



# 八識規矩頌記目次

序文：周慶光教授作

一、導言……………一

二、詮名……………八

一、八識涵義……………八

二、頌文組織……………一一

三、頌義補充……………一二

四、三藏智巧……………一五

三、表相……………一六

一、前五識章……………一六

緣境——識量——性別——界地——相應——依緣——體用

智力——轉依——果德

二、第六識章……………三〇

性別——識量——所緣——界地——相應——行相——業用——

智力——轉依——果德

三、第七識章……………四九

所緣——性別——識量——相應——行相——業用——作依——

智力——轉依——果德

四、第八識章……………六七

性別——相應——界地——理證——體相——依緣——業用——

智力——轉依——果德

四、顯性……………一〇八

一、染淨本源……………一〇八

二、伏斷執障……………一〇九

三、證得勝果……………一一〇

四、平等實際……………	一一二
五、事理統一……………	一一三
六、異說比觀……………	一一六
五、後記……………	一一七
跋：朱斐居士……………	



## 序

唯識之學，旨在窮明緣生性空，萬法唯識之理，辨能所，空我法，以期轉識成智，住證真如。質實言之，即係研究心理現象，觀察常變，了別真妄，認識宇宙人生之真相，而得安心繕性之究竟。梁任公先生謂：佛家之五蘊、八識、十二因緣、十二處、十八界及小乘俱舍宗之七十五法，大乘瑜伽宗之百法等等，均係說明心理現象。識爲「心理活動之統一狀態」「識就是能認識的自體相」。此種研究「心識之相」的學問，可以認爲即是心理學。又謂：「我確信研究佛學，應該從經典中所說的心理學入手；我確信研究心理學，應該以佛教教理爲重要研究品」（見「佛教心理學淺測」）。獨具隻眼，旨哉其言！特現代歐美盛行之心理學，研究一般人之感覺、知覺、感情、意志、思惟、記憶等各種精神作用，言識僅止於意識潛識而已；較諸佛家窮究天人聖凡之「心識之相」的唯識學——此當可稱爲心理的哲學，或辯證的哲學——其範圍之廣狹，剖析之精麤，與夫探索之深

淺，蓋大相軒輕，未可同年而語耳！

溯唯識源流：釋尊，彌勒，啓導於前；無著、世親、陳那、護法、紹述於後。唐三藏玄奘大師既譯世親唯識三十頌與二十頌，傳茲中土；復發弘願，親造八識規矩頌。所有眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶等八識，行相、心所、緣性、量境、界地諸法、各有定斷；示圓以規，示方以矩；凡四十八句，二十四韻。綱提領挈，辭簡義賅；希有著述，自傳不杯。惟未作長行，難以覽悉；論釋疏解，代不乏人。默如法師昔在天寧佛學院，撰有「八識規矩頌記」，教授僧伽。洎抵臺陽，加以增刪，陸續發表於覺生月刊；現更整理，編印專冊，列爲菩提樹叢書之一。導言外，分詮名、表相、顯性三部分，主體則在表相。條分縷析，治理通俗；心理現象，校斟精至；於初學人，彌多裨益。洵爲唯識之嚮導，奘師之功臣矣！

法師籍江蘇東台，本姓吳，幼受庭訓，讀四子書有得。長披剃，爲揚州高旻寺明軒長老之徒孫。嘗學戒律、賢首於慈舟老人，學唯識於太虛大師，學禪那於

浙之天童，蘇之天寧。在閩南佛學院講學三載，廈門慈宗學會代理虛老講座。竭來天寧，掌理教務；先後亦曾主講南京金陵，鎮江竹林等寺。內典淹貫，唯識湛深。喜述作，慎言詮；虛老閩院講稿，多爲所紀錄者。彙讀法師金經輯要，「分門別類而解說，鈎玄提要以顯理」。又讀「覺生」所載關於修養心性，攻治佛學，諸小品文，以與八識規矩頌記，參互並觀；胥覺組織謹嚴，闡說透闢，世出世間，隨在引人入勝，輒心儀之！四十一年春，在臺中蓮社講「神與佛」問題，層次井然，思辨精審；其結論曰：「捨迷妄而歸真理，融萬法以納唯識」。與之語，則淵穆沈默，人如其名，於是益深敬佩。蓋法師寢饋唯識，洞澈心理，熏習參悟，發爲文章議論，現於視聽容止，自與尋常殊其科臼也！

猶憶民國九、十年間，歐陽竟無大師於南京支那內學院講論瑜伽唯識；梁任公先生躬自執經問難，先輩治學精神，良足欽服。三十四年夏，漫遊重慶縉雲山，登太虛臺，並參觀虛老漢藏教理院，課程教法，諸多創舉，問詢盤桓而不能去。喪亂頻仍，巨浸稽天；中原文物，凋敝已甚。新會、宜黃、以及虛老、先後溘

化；內學院與教理院恐亦已鞠爲茂草矣！今法師八識規矩頌記，行將殺青，宣揚唯識基本教理於當世。朱時英居士屬弁言卷首，輒不禁有感於疇曩；率附及之，亦以見劫餘海嶠，唯識後勁之此種著述之益足珍異也夫！

中華民國四十一年十二月十六日，贛南周邦道於臺灣省立農學院。

# 八識規矩頌記

## 一、導言

有靈性的人類，知識開始發萌的當兒，便會聯想到人生各方面的意義，甚至要探索宇宙的本源，萬法生起的因由，這無怪是人類思想上的自然趨勢。古今多少大思想家，大哲學家，都在這問題上用功夫，費盡了不少的腦汁，然而老是今是昔非的得不到結論。印度的釋迦牟尼，却早在二千五百年前，就以無漏圓滿的智慧和澈底洞照了自然界的秘奧，明明白白的昭示在大藏經典上。

佛陀揭開的宇宙人生觀，固然是從各方面來顯示真相，——緣生性空說，萬法唯識說等，——不管怎樣說；說性，說相，說空，說有，說心，說識，說真，說妄，佛學差不多都是澈底的唯心論。有時說法相，有時說性空，表面上不關唯心唯物的問題，仔細的進一步去看，還是唯心論。

世尊開示的言論，簡明扼要。當時聽法者，都是聰穎慧悟，用不着反覆詳徵

，舉一以備三反。到了後來的佛弟子，資性較差，就把佛的唯心論再三的推敲起來，於是你有個見地，我有個解釋，花樣奇出，諸珍併美。

一、一心的六識說——心只有一個。說有六識者，好像主人只有一個，因為從他住室的六方窗牖中看出去是各處的風景不同，並不是主人心理上的觀念有所差異、識也是一個，因為六根都可以生識，因而就叫做六識了。

一、一意識說——我人僅有一意識，他能遊歷種種的境界。世界千差萬別的現象，都在獨行意識中印現出來。

一、心外沒有心所——什麼現象都由心來體會他，沒另有所謂心所作用的。縱然有什麼貪瞋痴愛美惡好醜的感覺，也都是心體上的差別作用。

一、多心說——如說世識、數識、處識、言說識，善趣惡趣死生識等。

一、細心的七識說——前六識是常識上可以感覺到的。還有些問題但在前六識上不能拿來解決，如死生業果等，於是便以五根爲五識所依來推知到意識亦必有其細意識爲其所依了。由此也可以解決不易解決的輪迴因果等重大問題。

一、真心的七識說——頃閱賢首起信論義記，他引楞伽經解釋「生滅不生滅和合非一非異名阿黎耶識」，我訂他叫做真心的七識說。照他的意思：如來藏是不生滅的，七轉識是生滅的，生滅的七識是依於不生滅的如來藏。但所謂依，只有相依的意義，並沒有彼此的兩物體的存在：猶如波浪依水，水即波浪並非二物。七識和如來藏如其各別的意義上，是彼此不互在的，所謂如來藏不在七識中。如是不生滅的如來藏的體而與生滅的七識的用相合起來，那就叫做阿黎耶識。

一、八識說——如成唯識論及八識規矩頌中所說，是唯識學的結晶，又是現代佛學界公認的思想。

一、九識說——有人在八個識外另立一識，叫做第九識。第九識就是庵摩羅識，華言無垢識。其實無垢識就是第八識的清淨分，用不着再立第九識了。

一、妄心說——如天臺家說：凡夫介爾之心，一念具足三千性相。心佛衆生，三無差別。

一、真心說——如賢首家說：大哉眞界，萬法資始。圭峯原人論以起信論三

細六粗的淺深次第來判別各宗教理中原人的程度之高下，而以佛陀的大覺真心爲原人之究竟。這可叫做真心說。

十種唯心說中，有些是小乘的主張，有些是大乘的思想；有性宗的說法，有相宗的闡述；有唯識的古學，有唯識的新學，還有中國臺賢的創見。諸說蔚起，波譎雲詭。在這許多的說法中，唯識學是純粹發明唯心理論的一個宗派，其他小乘，相似大乘性宗等都另有他的宗派的，所以我們應該從唯識學來研究佛教的唯心思想。

唯識學理、原來散在各經中、經過了無着、世親，陳那、護法相繼的研討、整編，創作、發展的關係，就完成了瑜伽師地論等重要典籍，這是萬世不朽的工  
作。

我中國唐三藏奘公，是如何偉大的氣魄，在印度留學十七年，帶回來好多的梵本，把他譯成漢文者也有相當可觀的數量。恐怕比之於任何譯師的功績都沒有不及的！三藏譯成的唯識學，世稱之爲新唯識學，因與真諦等的舊譯互有出入；

並且，樊公精研瑜伽，學有心得，更不是舊譯的玄學色彩可比了。

三藏的一生中，回國以後，大部分的精神都在譯場中消逝過去，他除了譯經，並沒有什末著作。有之，僅爲現存的七言一句計爲四十八句的八識規矩頌，以及宗因喻的三支的真唯識量而已。三藏在佛教的威望，實不啻儒教孔子的聲譽。孔子是祖述堯舜憲章文武的，三藏是遠本釋迦彌勒紹繼無著護法的，開萬世之文化，闡至極之哲理，流芳千載，嘉惠億利，真是前無古人後無來者空前絕後的英俊。三藏留下來的這一點的簡短製作，又是何等的珍貴品呢？你看！

八識規矩頌和唯識三十頌的組織，內容，大致相仿，其價值也可以等量齊觀。世親尊者造了三十頌，未及製長行文遽爾奄化，後有十大論師各爲造釋，由三藏糝譯成唯識論。三藏製八識頌，根本就無意用長行解釋，不像千部論師的俱舍二十頌等都有釋文；世親是一著作家，三藏是一翻譯家。其作風自然不同。而且，大部分的唯識經論都由三藏譯成了中文，這八識頌是譯經獲得的結晶；三藏以爲看過了唯識論自然了解這八識頌中意義的，何用長行爲？到了今世，豈可人人

都能了解唯識深義？乃參考幾家唯識書來撰成這語體式的八識頌記。

寫這本記，是有這樣的希望：

一、由閱本記豎溯唯識源流及其演變，橫觀佛家各宗唯心理論藉資比較，發明，重新自己得一悟境，成功一種新的唯識學說——唯識學是以六經十一論爲根據的，這六經十一論是唯識本宗的要典，所以學者要精心研究他。在這些經論中，對於唯識理論是有歷史的演進性，非得要仔細的研索不可。大乘在佛滅後並不興盛，要探討唯識源流的線索但在大乘經論裡還不行，必需要到小乘經論中去尋覓。什麼事情都有當時的背景，印度文化最古，學說很駁雜，佛教唯心學是針對着他們的；所以要知道唯識學理，還需要追究印度的古時的各種外道的學說。能從小乘外道以及唯識古今學中得其源流、演變、系統、這可算是對於唯識本宗有了認識。佛家的門庭廣大，宗派很多，由於佛教闡發的理論是多邊的，無法不包，無話不說，所以佛教唯心的理論是有各宗各派的說法。研究唯識者，要進一步跨到本宗的門庭以外去，放眼看看其他各宗的理論得一個比較結論才好！

一、由閱本記發生景仰無著，護法，玄奘的觀念，揀擇護法，玄奘的唯識作品以爲閱讀修持的聖言量，從聞思修而期生內院——佛教的經典浩如煙海，單是唯識宗的經論已經不是一班人能盡讀的，說到一丈，不如行到一尺。行，最好從簡要方面着手；最簡要的唯識理論，當然要數奘三藏的譯作品了。而且，從歷史演進的程序上來說，唯識發源於小乘，潛蓄於大乘，由釋迦、彌勒導於前，無著、天親繼承於後，開拓唯識的領域，到了戒賢、玄奘的時代，是唯識發出絢爛奪目的色彩，真是驚天地泣鬼神了。在這極盛時代產生的理論最爲精確可靠，所以我們應當相信他，把他選擇來應用於修行；卽如真實義品的離言自性觀，唯識章的五重唯識觀，攝論的四尋伺觀，以及深密經的瑜伽行，皆是修行唯識最好的方法。

到這裡，把我寫八識規矩頌記的宗旨表明個大概來了。凡與我以上兩種希望相符的同志們，請擇其一者而行之，並請，先從打開八識規矩頌記閱讀起。

## 二、詮名

### 一、八識涵義

識是什麼？識是精神上見聞覺知的活動作用。三藏據唯識論主護法菩薩的意見，把一切衆生心靈集團中的認識分別，仔細的去分析他，共有八種；而這八識的體性和相狀也是各別具有的，這與小乘的「六識說」全不相同。

大乘所說的八識，就是：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。茲再分別述其涵義：

一、前五識——前五識一生起來就能了別外界的色、聲、香、味、觸的五塵境界，這是由於五根給予他的助力。就根和識的關係就叫做眼等識；就色和塵的關係就叫做色等識了。

根和塵要是比較起來，那末，根便比塵多了五個有力的條件，因而識便多從根來立名。是那五個條件？

1 依於根——識是把根來做他自己底依著處所的，就是，識是寄藏在根中。由有了根，而才會有識來依附，識是絕不依附於外塵的。比方，第六單從意根助發，不需借重外塵，也可在他自心上生起幻想的緣慮作用來。

2 根所發——識是由根引發而生起的。如其根上有了損壞的變異，識見了青黃等色也就會模糊而看不清楚的；但是，青黃等色的外塵上發現減褪改變的狀態，就不會影響或是傷害到心識上底視聽等的能力和作用。由此可見根和識的關係格外重大。

3 屬於根——識種是隨逐根種而生的，根種確是給予了識種生現的力量頗大。因爲：內根恆時相續，外塵有時間斷，所以識種隨逐根種不會隨逐色種了。

4 助於根——識對於根也有相當的助力，可以使令根上有所損益的。識若領受了美境，那內根上便覺得有其怡適的樂感；如是心識和逆境接觸了，那內根上就感到刺激的苦痛。卽如：身軀得由過分的勤勞以致疲憊，眼耳也會由於偏注色聲以致盲聾，但不是由於眼耳二識去緣慮前境的關係，致令外塵的色聲境上有所

變異了。

5 如於根——根和識，他們有其相同的性質。例如：眼識和自根，同是緣的一種色塵；並且，眼根緣的青色，眼識照例同樣，不會去緣黃色的；眼識假若緣藍色，眼根亦然，也不會去緣綠色的了。加之，根和識，同是內執受的有情數攝，外塵却是無情的非執受攝，兩者勝劣自然不同。

二、第六識——意識原為渾然的精神狀態，似無從建立其名稱來，因為識的生起，完全靠着根上嚴厲強烈的助力，所以識多從根立名。前五識是依物質性的色根；而意識呢，却是依於精神性的心根，兩者根本懸殊。

三、末那識——此識具有恆審思量第八的觀念，就從他自體上的作用來叫做意。他本身儘管是無記性，倒是從來沒有離却貪痴見慢四惑的伙伴，常被他們牽纏而牽拉到錯知謬覺的圈套中去討生活，所以末那又從相應的心所的關係而說是有覆無記性。

第六識生起的根源就是第七識。舉凡一切行動和狀態，第六都要仿效第七，

因爲，第六是直接承受第七的旨趣，第七給予第六的影響也就很大，因此，第六要依第七——意——來立名叫做意識。

四、阿賴耶識——賴耶曰藏。含藏的功用，獨爲第八所特有，所以把他叫做藏識。此和第七得名不同，因爲末那又兼帶相應心所的成分來立名，賴耶全在自識的功能上建立其號；但是，彼此亦有其相同的地方，意就是識，藏也就是識，識體上具有思量和含藏的作用，而這體用不可分割的。這都是六離合釋中的持業釋。凡爲染、淨、善、惡、見、相、漏、無漏的一切潛餘勢力，都要靠着賴耶做個儲藏蓄積待機發展現行作用的總機構的。這識又似大樹根般底會抽拔其繁榮柯葉的前七識來，所以又把他叫做本識。

總之：有情的八箇識中，眼耳鼻舌身意的六識，是常識上很能明顯了知到的，七八二識，就不是一般人底思辨和經驗上的事，而係佛世尊的開闡發明。

## 二、頌文組織

距今二千五百年前的釋尊，發明了唯心奧旨；後來由無着世親繼續發揚光大

之。到了有唐，民族英雄的奘三藏，便把唯心經卷譯成了若干，既而精心密意的探玩要旨，最后的結晶，纂集成這四十八句的八識頌偈。將三能變的八個識，計共分爲四章，每章各有十二句，都是前八句頌凡位，後四句抉擇聖位的。在凡位上的前五識章中，私見大分爲緣境、識量、性別、界地、相應、依緣、體用的七義；在聖位上，可別爲智力、轉依、果德的三義。第六、第七、第八的後三識章中，凡聖二位的分判，大體和前五識相同，總共各皆約計爲十義。不過奘師爲求頌詞製作的便利起見，十義的次第也有前後參差不同的式樣；而八識中意義也有緊要和可缺略處，因此有時增定，或有處可以刪削的了。此種情形，閱者開卷瀏覽，自會一望而知。

### 三、頌義補充

在奘師的八識頌中，綜爲敘述凡聖兩個分位上的識心上所具有的種種意義，但因爲限於偈頌文體的撰造關係，還有許多的涵義未便通統標顯出來，茲再補充之。

一、先從凡夫位來說起：

1 界地——七八二識，頌中未能詳述其界地問題。第八是總報主，理當遍通一切界地；第七隨從本識而生，其生處當然俱通三界九地。

2 境量——第八所緣的是自變的實境，所以他是現量上的性境。

3 具緣——頌中對於前五識的依緣，有九、八、七緣的不同，已有闡叙，後三識的依緣怎樣呢？六有七、八二識及法塵、自種、作意的五緣；七有第八及自種，作意的三緣。識論云：「依彼轉緣彼」。就是說；七以八爲依；又以八爲緣。八唯第七、及所緣、自種的三緣。第八的所緣中，又分爲種、根、器的三類。

4 三受——頌說意識是恆時轉易統具三受的，其他諸識又是怎樣呢？五識相應着苦樂捨的三受。第六也是同樣；如其開爲五受，第六便與前五稍異而和五受相應了。七、八二識，獨和捨受相應，他緣的境很幽微，不是轉識的粗顯境界所能比擬。

二、再說明聖智上的境界：

1 緣境——四智的力用神妙，俱緣一切境界；唯成所作智獨屬後得，變相觀空，不自親證真如。

2 智量——四智同爲證實性境的現量。因爲用不着推理和判斷的作用，就沒有比量；又無幻想上的謬見，所以也就沒有非量。

3 性別——無漏智體，惟是善性所攝。縱然碰到有緣的衆生示現穢土，和光同塵而行教化，亦從淨識所變，不通惡無記性。

4 相應——四智各有二十二種相應的心心所法，就是徧行五，別境五，善十一，再加上一個自識。唯成所作智得有二十六種相應法，因爲五識可以同時生起的緣故。

5 界地——智慧解脫了有漏痛苦的纏縛，而是無漏的妙樂，不屬苦諦，唯攝道諦，故非界地所攝。

6 緣生——四智雖是無漏道諦，却仍舊是有爲之法，所以需要四緣纔得生起。成所作智是依無漏色根及後三智而生；妙觀察智是依後二智而生；其後二智是

互相爲依而生。

7 受俱——初二智唯與樂喜捨的三受相應，爲利他故而生喜樂；佛無不適及逼惱事，故無憂苦。妙觀察智在因位上容與憂苦相應，因此二受並不妨礙其無漏道的進行；爲求定慧力的增勝而憂感其怠惰的慢緩性；也有慈憫衆生而實際利生，去代受苦痛的。後二智唯與捨受相應，任運平等而轉；世尊已得勝受用身，迥非泛常境界，自非喜樂之可言了。

這裡補叙凡聖智上的幾點微意，一面完滿有漏識頌中含義的遺落，可以在八識上得到個學理的比例發明，一面填補無漏智頌中的類別，可以使凡夫的心情對於聖慧上生起個瞻仰的企圖；如此，有漏識和無漏智的兩面涵義，便可充足起來了。

#### 四、三藏智巧

三藏奘公：絕世俊傑，曠古罕匹；教理精湛，道德敦崇；行在南山宗律以上，解非西域經師所及；因明立量播五天，內典廣譯於中原；前後無不洞察，遐邇

皆沾法益。凡夫妄情重重，業海茫茫；要識他的起心動念，眞要比數海中沙還要爲難，所以對於八識的義相，不惜搜括彌勒奧旨，分別詮釋。諸佛智慧，甚深無量，六根互用，圓融無礙；要想窮盡其果德莊嚴，雖大菩薩也只好息此妄念，所以對於四智的理論，宜從大處着眼渾融以說，其繁瑣枝節的細目，似可暫置一邊。根據了這樣的原則，聯綴成的涵義豐富的偈頌，既能使令有情因此而反觀自心，改惡從善；又可由斯而探尋佛智，進求無漏，一舉兼備數德，誠堪欽羨。舉凡識智上所牽涉到的各種關係，不憚其繁的詳加甄別，縷析無遺；並用一種嚴格的方式來楷定他，軌範他。這樣；煞是獨具匠心擘劃的緊嚴有條之作品；稱之爲義苑準繩，八識規矩，誰曰不宜。

### 三、表 相

#### 一、前五識章

#### 性境現量通三性

一、緣境 心境不能單獨生起，必由其相引相生相涉相入的交互關係，纔能發生動作。前五識所緣的對境，就是四大四微八法所成的具有實體作用的色聲香味觸的五塵。五塵是從實種生的，是因緣變的，是現前有的事態；不是隨心構造成的，不是虛無飄渺的，不是幻化假設的，所以五識是世俗性境。因此，五識生起，只有現前的實感，絕對不緣過去消逝的陳迹，亦不妄想未來莫須有的情事。大乘教中，過未無體，僅唯當下的一念確是實事。怎樣叫做因緣變？五識係托第八所變的實質而自變其影像相分的；五識由此却反熏成賴耶中的新種子。卽因其是這樣因緣變的，就不失其實有事境，而與意識單隨心分別變的獨影幻境全然不同，所以說五識所緣的叫做性境。還有一種勝義性境，要到佛果位上，纔能夠證得圓滿。

二、識量 境是實有，量亦確實，能所相當，這係當然之事。五識度量事實，是根塵相對的直接感覺，所以是現量而非比量；心境相涉的當兒，不雜名言，毫無錯亂，所以也沒有非量的。現量要具有三個條件：一、是時間上分明現前

而非過未不可捉摸的；二、是物質上了然顯露而非隱秘居於種子位的；三、要量和所量如牛二角和合俱有，能所吻合一致，庶乎恰如其量。比方：在天空中高翔底飛鳥，當我們一瞥其爲鳥而不會覺到他在飛，便是充分具足三個條件的現量；稍一停留，到了第二刹那的隨念分別，就滲透意識中去，事實業已變質，而不是原來的形態了。

三、性別 心性大別善惡無記的三類：其體純淨離染而能益於自他世者稱之爲善；與這條件相反的，就是惡性。無記性中又有有覆無覆的差別：其體無染不覆其境者就是無覆；要是心爲感染纏縛而受其迷覆者便是有覆了。若再分析，三性又有自性和相應的兩類：例如不待他緣而純粹是自身本性的善惡等心所，便是自性善或自性惡；像那本身原非善惡性的心王，因爲受到善惡遍行心所勢力的支配和影響而才確定其自身的善惡無記的動態，這樣，就可以其相應者區別其性質，而定其爲相應善或惡無記性。詳言之：心王與善心所相應，就叫做相應善；心王和惡心所相應就叫做相應惡；心王不和善惡心相應，而與徧行等心所俱起，

那就叫做相應無記。五識的屬性，本來無可說明，他要隨着第六識才能起用，而第六識也因五識緣境而得明瞭；第六識有時和善心所相應，也有同惡無記心所俱起的機會；五識本身儘管沒有所謂善惡性，但是，他是隨着第六識的，當然就以第六識的行動而行動；第六識通三性，所以前五識亦通於三性。

#### 眼耳身三二地居

四、界地 欲界中，充分齊備着財色名食睡的五欲。上二界中怎樣呢？色界已離羶重的體質，是以禪味充其饑倦的；無色界由其更厭業果的色質，僅餘留了些微的精神作用去緣慮着定中的境界，他是有心而無色的。三界區別約爲九地：一、五趣雜居地，屬欲界；二、離生喜樂地，三、定生喜樂地，四、離喜妙樂地，五、捨念清淨地，屬色界；六、空無邊處地，七、識無邊處地，八、無所有處地，九、非想非非想處地，屬無色界。前五識在這界地上看來，範圍極其狹小；鼻舌二識，僅通欲界一地；眼耳身三識，通於二界二地。再到二禪以上，禪定功夫愈強，五識都不現前，爲因莊嚴身相的美滿，五根依然完整無缺。欲界是一

個五趣混雜的場合，其中具備了完整的八個心識；到了斷除由於香、味爲體底鹽、米、菜、菓段食的初禪天中去，完全接觸着些禪悅的樂境，而失去鼻、舌二識的功效，所以初禪天中僅能發生眼、耳、身三識的現行作用。

徧行別境善十一 中二大八貪瞋癡

五、相應 心王生起，務必心所和他作伴，這不啻採取同樣步驟而謀合夥工作的主僕一般。他們密切關係是這樣：一、恒依心起，心王是所依，心所是能依，能依依於所依，所以要以心王來爲其所依，心所纔能生起。二、與心相應，王所同時生起，互相和合，共同集中在一個目標上向前努力，推進其事業。三、繫屬於心，心王有八，心所的種類亦多；因此觸等心所，各有其繫屬的心王，可以聽其驅策，供他調遣。由此三個條件，就顯得心王心所係有尊卑勝劣的形迹！

八識相應的心所，當然有其數量的不同，這裏暫不管，且就前五識來說吧：他具備着徧行五、別境五、善十一、本惑三、以及隨惑中；中二、大八的三十四個。因爲觸作意受想思的五個徧行，既是徧四一切，理當徧於前五。前五隨從第

六意識生起，而其相應的欲勝解念定慧的五個別境心所，亦得引誘前五對於緣境上發起希望、決定、明記、專注、抉擇的作用。有時前五亦與善性相應，故得全具十一個善心所。有時接觸着不善的環境，又能偕行着本惑中的貪瞋痴三種。五識既通三性，又徧染心；無慚無愧的二中隨，掉舉等八大隨，又得趁機參預工作，所以五識與這些心所有關係了。

前五識爲什麼不同其餘心所相應呢？五識沒有描摹我法的實體概念，就不相應本惑中慢疑見的三個心所。而小隨十，行相猛利，個性堅硬，分別力又強勝；不定等四，惡作追悔先業，睡眠性質昧略，尋伺乃係意識作用，惟與憂喜相應，不與身受共生。這些心所，既是皆與自性分別所謂現量境的前五識態度迥不相謀。所以五識當然不可能和他相應。

#### 五識同依淨色根 九緣七八好相隣

六、依緣 萬象昭然當前，整天在眼膜上透露着，剛好他底反射力正在內向的當兒，五識便開始借助了依緣的協力而去透視他，識辨他。這五識生起，統

是依着生理機構的淨色根；但這不是日常經驗上底眼球耳朶鼻樑舌唇身塊等，而爲相當內在的視聽嗅嚐觸覺的神經。前者好像扶持後者的塵埃，佛家叫做扶根塵；後者確具備了依發屬助如的五種勝用，所以叫做淨色根。五識固然各以所依的淨色根爲其發識的主動力，但還須借重於其他衆緣的緊密集合起來，始能圓成見聞覺知的實際功用，所以說四緣生諸法，便是這個道理。卽以最顯明的眼識而論吧：他要全具空、明、根、境、作意、識種、及後三識的九緣，纔能濟事。這里且把需要九緣及其與四緣相攝的理論一加說明：五識靠着自身的識種（一緣）而爲生因，猶如外界穀麥從種生一樣，這是親因緣。外界攝進內識來的色塵（二緣）——這是所緣緣。五識還需要五根（三緣）來引發他，才能生起。當識將生，還要作意（四緣）心所來警覺他，才能由種而生現。如其沒有空隙和外界的光線，眼識也就無從辨別青黃藍白，或是長短方圓，所以還需空（五緣）明（六緣）來做他的生緣。八識相生起來，好似波濤融洽一般的狀態，所以五識和後三識是有連帶關係，不能不借他爲緣的。五識需要同時意識（七緣）予以助力，纔能發生長

時吸受外境的作用；意識生起，又以末那（八緣）做他的俱有依；末那和賴耶（九緣）又有不可分離的能所緣的關係，所以五識還需要後三識來做他的生緣。在這九緣中除去一二兩緣，餘皆增上緣。心法據俱起者共有四緣中三緣，所謂因緣，所緣緣，增上緣，這都是同心識一時生起的，心離了這三緣便不能起用，若再推求心識本身前後二念上，亦有爲緣的意義，原因當念心識要自識前念的謝滅做他的開導依才得生起，否則，前念不滅，後念怎能生起？如道途上壅塞着，旅行者何能前進呢？將這心識同異二時的助緣綜合起來，便見到心生具足四緣了。眼耳相較起來，眼識沒有光明就不能視察；可是耳識在黑暗中却能聞聲，所以耳識在九緣中較少明的一緣。鼻舌身三識，合中取境，更不借於空緣，所以只需七緣。再研究到這許多助緣的態度怎樣？緣者，緣也。他們彼此極相隣近，團結一致，由此心識仗因托緣而得生起。因此發一感慨說道：人在天地間，全賴衆緣維持，何必自伐其功而排斥異己，或是隔河觀火般底推諉責權呢？

### 合三離二觀塵世

### 愚者難分識與根

## 七、體用

同屬物質性的色根，照理不該再有殊異；話雖如此，前五識上有了具緣的多寡，根和境接觸的感覺上，便也會形成合取離取的不同。五識是緣色等五塵的世間有爲法。鼻舌身的三種識，用不着空明的兩緣，所以要根境緊密底交合起來，纔能感到親切體貼的意味哩！根境越接近而感覺是越濃厚的。比方：香氣鑽進鼻管來，煞是芳芬馥郁；鹹淡辛酸的味口，還沒碰到舌尖，業已垂涎欲滴；身識一覺到輕軟暢適的境遇，那是何等的羨慕？看到這幾點事實，就可證明鼻舌身三識是合中取境了。眼耳緣塵，和他相反，因爲眼根多了空緣，還要日月燈光的明緣來資助他的關係，那怕金屑入眼般的根境相逼着，也不能領境，眼根反要遭受損壞哩！耳根聞聲，更用不着明緣，因爲需要空緣的關係，大炮聲逼進來，可以震破心膽，豈獨耳聾了事麼？再者，色聲的來源，眼耳確能隱約的體會到；而香味觸的出發點，鼻舌身三識是裝呆般底不究底細，這知道他們緣境是有合離的不同了。再聲明一句：儘管眼耳二根離中取境，但不是心外有了法，只因他們根境相對，須要空隙纔能發生作用，並不是八識自體上的見相二分發

生了距離的姿態。

九緣中格外密切的根識關係，影響到哲學界研究的興趣不少，甚而形成主要課題，於是而有唯心唯物的派別。主張心靈畢竟是機械般的物質上運動週轉的靈活作用者有之；認爲什麼蠢頑無知的萬物，都是心所造成的，被心所統制和主宰者亦不乏人。在小乘中從來就掛了「根見家」「識見家」的兩面旗幟，這無非是迷謬了萬法總體賴耶的過失。較爲進步的學理中，產生了根識互薰的二元論，亦未能自圓其說。一班傀儡佛性的大乘人，依然紊亂了根識的疆界。他說：眼識係由意識所引生，並無眼根作他的同時相依者，不過在那五識自種上假名五根罷了。像這等人，怎能取締其愚失的綽號呢？現在再來一談難分的根識吧：

一、賴耶儘管是萬法的儲藏室，而萬法的孕育和生長，是由各自潛勢力中抽發出來的，因此形形色色井然有條的表現在天地之間，這好似人工或上帝精製的佈景。其實呢；原因五識生起，根是增上緣，識種是自身的親因緣，雖則現根確有引導識種識現的力用，倘沒自身的親因緣種，也是不能發起其精神作用底現行

的。根識兩種作用的差別，在這裡，也就顯然可見。

二、根識的種子深隱幽微，誠難分別，他們起了現行，都是絕思斷慮任運緣境同樣態度，所有的相異點，從何覓得呢？要知道：識是靈知覺察的辨別性；根是頑固蠢笨的機械性。識有了分別性，便能審辨前境上的美惡好醜，生起希望印定等作用；那根和境的相對，頂多不過如鏡鑑物般的隨來隨現罷了。在這根識的現行上，因此也能釐定其差別性的。

變相觀空唯後得 果中猶自不詮真

八、智力 染塵懼垢的有漏識，經過了長時的洗滌漂澆；就變成一顆純潔無疵的心珠了。這煅煉的階段大致分爲三個：一、在信住行向的四十位上，薰聞了聖言量，堅志立意革去我法二執的觀念，雖未能達到理想中預期的親證實相的目的；卽因猶在四加行位，異常精進，這叫做加行智。二、由此精修無間，越過四加行的旅程，勇進直驅到極喜地，當下廓然無聖，人我双亡，體會萬法本真，境智吻合無間，這叫做根本智。三、由相見道深知千差萬別的現象，因果互涉，

圓融無礙，這便是後得智。根本智親證實相，唯證相應，離言絕思，高不可入，深不可涉，這是佛菩薩的自受法樂。後得智了達俗諦，審察事態，如幻似泡，瞬息不居，這便是佛菩薩利他的權巧大用。又者，本智挾帶本體，沒有相分，心無分別，沒有見分。後智托質變相，似有相分，起認識用，似有見分；卽緣真如，亦不親證，只能變其我空的影像而審觀之。

這後得智，因果二位都能證得。卽如因位上的地上菩薩，業已轉成無漏的妙智；不過八、五的兩識，有其聯帶相生的關係，不到佛果上八識轉智的時候，五識係不克單獨轉依的。由有這第八識，而有五識的生起；第八好像水一般的本體，五識猶如波濤的業用。由本起末，從水鼓浪，本末無殊，水浪何異？末同於本，浪卽水性，轉卽同轉，變卽同變，所以五識因中不能轉爲成所作智。到了佛果位上，諸苦已脫，所作究竟，五識當然轉爲成所作智。而此時的成所作智，固能仿效後三智的緣無我理，依然變相而緣，並非挾帶本體，親證如如，所以頌說：果中猶自不詮真。

### 圓明初發成無漏

#### 九、轉依

俗說：脫凡胎、換仙骨，大有類似佛典上的轉依一術語。衆生

在生死海中，投出投沒，舉目四矚，一片汪洋的業識，不卜何日纔能捨舟登陸？經過長時的波瀾驚駭，與夫自身奮勇掙扎的精神，幸而今日已有到家的象徵，真是喜出望外，向在迷謬無知昏庸顛倒的圈子中作活計，竟一筋斗而翻到覺醒光明的坦蕩大道了。像這個聖凡轉捩的交叉點，學者豈可忽視？前五隨第八轉依而轉依，前文中業有申述，茲再辨其未竟者，五識轉爲成所作智，雖十地菩薩都不能辦到，一切萬法皆以第八爲本，而他確是生命流的總體，包羅萬象，染淨俱攝。一旦第八轉成無漏，整個宇宙人生就都完成新淨莊嚴的面目，迥非先時帶有些微斑點之不淨的色彩了。彼一轉時，則一切俱轉，如國王投降，其他臣民無不隨從，所以第八非到佛果不克轉依。其第八所緣之相分，就是根身器界和種子；而此五根，就是五識的增上緣依。這五根既爲第八的直接相分，而又爲五識生起的最助力，可見八五關係是非常親密的。第八總體在因中既不轉依，其見分如此，

那末，他相分上的根身當然也是屬於有漏的。就因其五根在因位上不能轉依，則其因位上所生之五識雖非總報主，但亦不能和第八爲例外的。因爲根識相依，性質亦必相同，所以五識轉爲無漏妙智，必在金剛解脫道圓明鏡智最初發現的一念中。

### 三類分身息苦輪

十、果德 五識轉成了無漏智，對於如來所應作事都已成辦，而他依然觀衆生苦不住涅槃，念法性空不住生死，實行倒駕慈航，成就所作利他底事業，因此就叫做成所作智。其智怎樣推進其化務呢？菩薩在因中的願力彌深，悲心急切，到了果位上一本初衷，推己及人，自他不二，爲求適應一般淨穢國土中衆生機宜的需要，便從成所作智中，變出似色的化身化土來，顯現似聲的隨宜教法來，而用觀機逗教應病與藥底手腕去利導接引他。如其不然，對大根說小教，對小機演大法，都是不適機宜。倘用人間語言向螞蟻去說法，非但不能叫他了悟而喪其功，甚且驚懼要逃遁呢！未成佛的衆生，畢竟不能停息苦輪，如來憐愍心切，適

應三類衆生的機宜分身說法，令其獲益。一、對大乘四加行菩薩，示現千丈大身，宣講地上的十波羅密，使令修行，了脫變易生死。二、對大乘資糧位的菩薩，說四尋伺和四諦法門，令其得斷分段生死。三、再隨各類有情，應化到三乘五趣中去，說隨宜法，令其離苦得樂。這便是佛果上成所作智的功德！

## 二、第六識章

### 三性三量通三境

一、性別 在有情界極明朗化底精神作用，首推第六意識。什麼有無是非的分析，善惡美醜的觀感，人我自他的糾纏，社會團體的紛擾，無不是這個精神界的製造品。緣其意志堅強而統攝的範圍較爲廣大，舉凡居於臣僕地位的任何心所，都會和他親切有緣而俱起相應。有時欲謀濟世利人和社會福利，那些善等十箇心所，便給予有力的協助，而使其成爲善性。如其居心險曲，只圖自私自利，甚至不惜損人利己，充飽私囊，便有本隨二十六種煩惱來和他相應，而熏成爲惡性，如是任運的觀察花卉鳥獸，或以琴棋書畫來消遣生涯，這就唯與徧行別境

心所相應而是無記性了。

二、識量 現量在前五識章說過了。比量是當事實不現前時，而在意識上運用推理和思考的方法，以求適合事實上比例正確的準則。譬如舉目一眺而見到老遠地方有一團輕煙遙遙上升，便知道那裏決定會有火的，這叫做比量。非量是什麼？就是現比二量上缺乏了標準化，而爲不符正確事實的觀察，與夫迷謬合理公式的判斷。卽如黑夜中睡醒了，忽然見繩而以爲蛇；或是白晝裡做事倉卒了，驀然認犬作豬，這皆是由於目光昏花不靈和精神體察力弱所致，屬於現量觀察上底非量，又叫做似現量。他如見到能發語言運用肢體的動物，而推知他身中有個潛藏着的實體靈魂在，這是見事不實而喪失了推理根據的肯定論調，屬於比量推度上的非量。又叫做似比量。

談起第六意識來，三量皆通；他和同時生起的五識去緣實事的狀態，或在定中深刻領會禪悅的境界，便都是現量。在五識以後生起的獨頭意識上的計度分別或尋伺推理，便要看他的判斷和結論是否符合事理，而纔能定斷其爲比量或是非

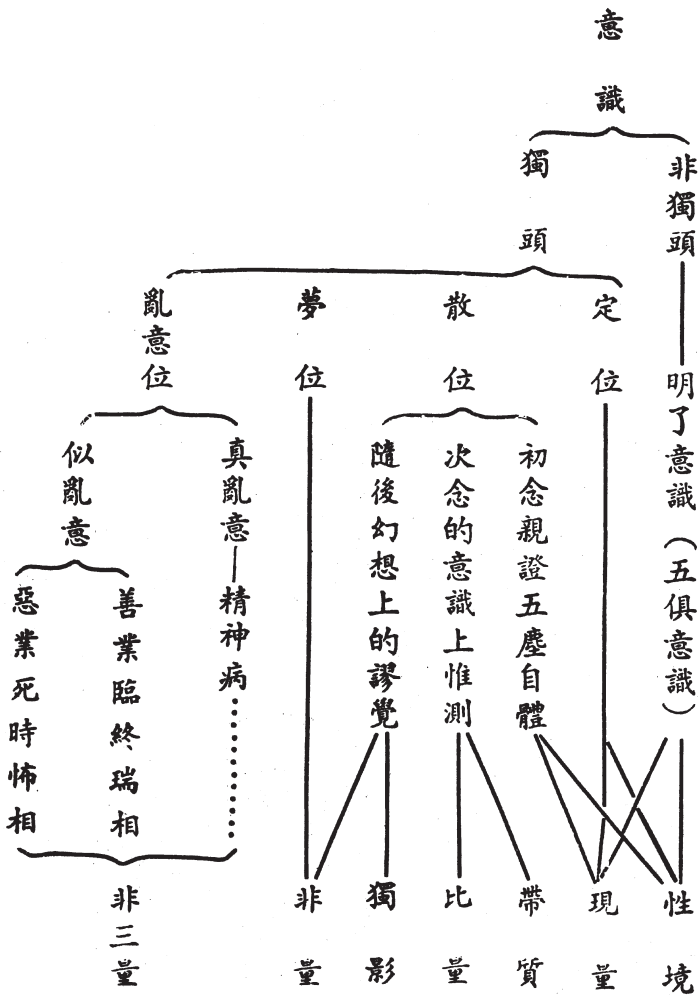
量的。如不妄興議論，理解正當，便是真比量。若與事實矛盾，自語相違，便屬於非量。所以意識通乎三量。

三、所緣 性境在前章說明其爲不可改變的真實境界，帶質境怎樣呢？就是在純粹接觸物體的當兒，天真自得，不介意流洩到第二念時，已將前塵的本質境上微有遜色而略改其原態，但還帶有本質上的少分意味。這可分爲兩種：一、真帶質，如末那緣賴耶所起的我相，係由七八二識兩個見分中間聯帶的相生。二、似帶質，若第六攀緣前念五塵境上的影像，係由意識見分心上一方面的幻現。以心緣心真帶質，以心緣色似帶質。獨影境又是怎樣？就是拋却了外境，一味的聽隨心理構造和設想底一種幻影，大可別爲兩類：一、有質獨影，即爲托仗水月鏡像而變現的影迹；二、無質獨影，即爲妄緣空花兔角和過未等情事。他們雖然是有質無質的相殊，但同爲依於第六見分種生的假想，倒是完全一致，並無差別。

這裡要說到意識所緣了：意識有獨頭非獨頭的兩種，明了意識又叫做五俱意

識，這是非獨頭；像定位散位夢位亂意位的三種，都是獨頭意識。在這些意識中，惟五同緣識和定中獨頭的兩類，所緣屬於性境，而識量亦爲現量。散位意識通於三境，例如：初緣五塵親證自體時，就是性境的現量；流入到意地中去的推測，便爲帶質境的比量；再起了謬誤的認識和幻想，那便爲獨影境的非量了。夢位確係由於平日薰種所起的妄想，故屬非量。亂意位的現象，全由業力所形成，當不屬於三量所收，亦無從辨別其緣境。例如不識輕重方向和算數的精神病態的瘋狂者，叫做真亂意；若是臨終招感瑞相，面見彌陀金臺迎接，或是罪業發現，遙聞地獄撕殺恐怖的聲音浪，那便爲似亂意了。

意識種類和境量關係表



### 三界輪時易可知

四、界地 遍通三界九地常起作用底意識，是和其餘心識有些不同；七八兩個識，儘管遍通一切界地的空間，無始無終般底相續現行着，可是他的行相微細而不輕易覺察。前五識呢？固如前說而不遍通三界，就是他的現行作用，也不比意識有力而站長。故獨意識輪轉三界中常能覺察事物底行相，這是常識上顯然了知的。加之：三界是有情業力招感的依報。造了善業，便生天堂；作下罪孽，便墮地獄。到這三界裡出沒無常的總報體，當然是第八識。使得他上上下下在三界裡如輪旋轉般底不休息的，便是第六意識在因位上發動強烈的業力。意識行相粗顯，遠非餘識可以企及。縱然五識能够增強意識造業的作用，或意識引令五識吸受外境協助其造業，但真實牽引報體之責者，還要推功於意識了。古人以爲意識的慘毒，酷厲於叫做鑊錐的極兇的兵器。今日進爲原子時代，那末，意識比原子彈還要殘酷些，倘沒意識來製造和精研他，原子彈從何發明以至於成功？造好了原子彈，如不用惡辣的意識來爆炸他，又怎能施展其燬滅的作用呢？我說：

意識是站在時代化的最前線上底極兇勵的精神作用。

相應心所五十一 善惡臨特別配之

五、相應 心靈集團中，有一個惟一的統攝全體，動員一切的中堅份子，好像他在登高一呼，那些被調遣的心所，就能立刻的相應服從他，分別執行應盡的職務而努力推進本崗位的工作。統攝的範圍既廣，其所作的事務當然也很複雜，尤其是支配的權力，不是餘識跟得上他的，真是足以自豪了。心靈中底五十一箇心所，徧行別境各爲五個，善有十一，煩惱二十六，不定四個，這些都和意識相應工作。心中情緒雜選，要做的事也很多，非要多數相從的心所來幫忙，不能分門別類的把事做好；儘管有了同事的心所來合作，若沒總攬全權統籌計劃底心王來維持和指揮，似又漫無秩序的不知所措。意識需要成功偉大和多邊的事業，就不得捨却五十一個心所而能圓成其事。意識妄想太多，變動太快，相應的心所，自然的特別更多。

衆務蒼萃一身的意識，其工作是如何的緊張？除在無心位上，總是終身無片

秒的暫息，縱然偶爾勉強的撇却了外塵而放棄美惡好醜的玩賞，仍舊靈知不昧般底在那無記境中討生活哩！就是這種寧靜澄默的態度，爲時也極短促，往往見異思遷，心多好動，再有聲色貨利來眩耀六根門頭，自然也耐不住的要發現其善惡的行動來。參預意識集團共同工作的五十一個心所，份子確不算少，但未必同時生起；否則，性質極端相反底善惡兩類心所，如能同時生存的話，不是涇渭不辨善惡不分嗎？雖然，心所確爲心王的絕對服從者；心王緣境，其與那些心所相應，固不能硬性的決定他，其心所是合乎出席立場否，祇得臨時隨緣分別配合之。

王所相應的情況大約這樣：接觸善境的心生起來，十一個善的心所就從自種產生和他相應；一旦不善環境到臨，無慚無愧二中隨，忿恨覆惱害嫉慳的七小隨，及本惑瞋，計共十法就會擁戴意識和他相應；如其不善和有覆生，卽有貪慢痴疑見的五本惑，大隨八，誣誑憍的三小隨，計共十六個心所和他相應；以上若干心所一律退席，單有徧行別境心所相應心識，那便爲無記性了。這許多的王所那些可以俱起？善惡不同起，已如上說；善十一的體性相順，似可同時生起，煩惱

或俱不俱起，無明大隨與一切惑俱。貪與瞋，慢與疑，疑與見，以及各個小隨的互相相望，都是彼此「行相」相違的，一律不能俱生。中隨二法能同不善中忿等七小隨一時生起。徧行別境，及與不定，亦得同起；彼隨善惡無記三種心性，體卽成爲善等三性。這樣：心叢既需要和環境的轉移纔能確定其是否同時生起，又怎能雕刻式的規定法來限制他呢？

性界受三恆轉易 根隨信等總相連

六、行相 有了千頭萬緒的事，就有應付環境的靈活應變的心。事有瞬息萬殊的情態，心有靜躁不同底恆時轉易的行相。就因酬應外界迎合自心的關係，便不能保持心性的常態。時而善，時兒惡，時兒無記。也可以善惡先后間雜相生轉變不定的。

意識在三界中，是隨得自己的好樂而轉變的，雖在下界，亦得生起上界的心。欲界中修了四禪定，就得生起色界的心；色界修了四空定，也得生起無色界的心；他們出了定，却仍是原來界地的心。有時上下界地的意識，也能相互緣惑而

起煩惱；例如享盡了無想天報，發現中有身而毀謗阿羅漢的后身，當下墮時，便能不自覺的生起下界的潤身惑來，這就是六識心上欣戚代謝轉變相生的關係。

相應的受心所，有人主張唯通憂喜捨的三受，雖則也可開爲苦樂憂喜捨的五種，而苦樂究屬於身受，憂喜纔屬於心受哩！捨受在身心上覺不到有多大的差異，由是意識唯通三受。另有論師主張五識唯有苦樂捨的三受，意識全通五受。其通三受，說與前同；苦樂既爲當前的現量境，五俱意識怎不與五識同緣而直接領受其苦樂之感？又如斷滅了五識的三禪天，唯樂無喜，彼非意識相應而何？故知五受相應說，其理正當。而其相應的受心所，總皆恆時轉易的吧！萬事由緣而生，意識接觸的境遇頻繁，更僕難數，他的苦樂環境怎能沒有變異？要是到了上界的定境中，確然唯住善心，唯與喜樂捨相應，但約多生相續說來，其性界受的三種，依然要有轉易的。

心王的主體，新陳代謝，種現相生，生滅不停，因果隨逐，其附屬的一班僮僕般的心所，照理豈能例外？卽如根本煩惱隨煩惱，信等十一善心所，還有徧行

別境不定等心所，都是隨從識性牽連而起。識是善性，那十一善心所馬上附和同時生起，識是不善或無記性，那煩惱徧行也會乘便和他相生。不過善惡兩類的心所，儘管隨從識性轉易的生滅不定，而他却是保持其自身恆時染淨的特性。可是徧行別境的兩類稍異，他似隨從識性的善惡可以熏染而轉易其自身的原有的無記性的。三界三受的轉易，心所也係聽從心王的使命，心是役者，心所是被役者，心王是統屬心所的，故凡性界受的轉易，這些王所差不多都是相互牽連同時生起，取了統一步調的。

動身發語獨爲最

引滿能招業力牽

七、業用

隱藏在內心底思想和計劃，固然是表現一切行爲的基本原素，

若不借身語來做宣洩的工具，又怎能透露出胸懷的情緒來而做成偉大建樹立功立德或是禍國殃民的勾當呢？成業論說：魚潛於淵，人莫知之，由自鼓浪，方顯知有。也就是說的這個道理。一切衆生的行爲，離開了身口底二物，就無從表現了。

意識是經過了什麼程序纔來動身發語的呢？這有三個步驟：一、審慮思，將在事先，且做一番籌量計劃檢討研究的工作。二、決定思，把這情事估計好了，已算獲得結論，再加上一個正式的表決。三、發動思，預備的手續已完密周到，那便毫不遲疑的運動身體去實行，宣發言語去表情，以求達到事實的圓滿目的而後快。而作此業的三個程序，不是其他心識上有此深思遠慮嚴密探索的功夫而獨爲意識上最極猛厲的行相。爲什麼？七八兩個識，係有持種和執我的作用，却是可以叫做業者；而其只爲任運的思慮而沒實際的急烈行動，就不能叫他爲業。五識分別五塵境界，對於意識善惡好醜的認識不無資助，而這僅爲間接的協力，其動身發語的直接行動，到底還是意識獨爲最勝。

意識既然有時還須借助於五識給予的相當助力來表現其銳利敏疾奮勇剛毅的發業作用，那五識自身又通乎善惡無記的三性，這便不能說五識全無造業之舉，不過意識較之爲強有力者罷了。因此就把動身發語的意識相應思來叫做引業，却把那缺乏推理作用，與夫不能發潤的前五識的相應思叫做滿業。這里不過惟就相

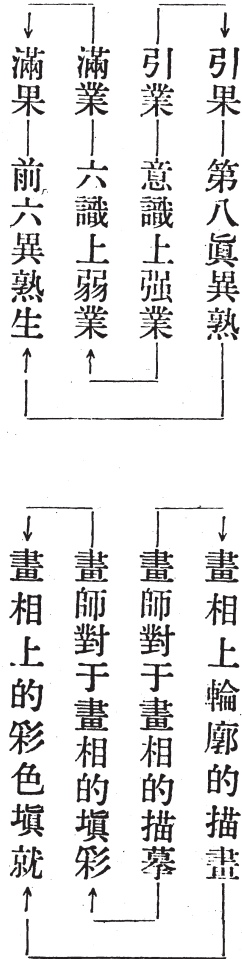
應思權爲區分。實際上，引滿二業皆通於前六識的，六五生起，有不可分離之勢。這樣說來，爲什麼還分爲兩類呢？緣因業力有強弱的不同，而所感的果體也就有了差別。業可分爲引業滿業的兩種，而果的方面，也可分爲引果滿果的兩類。到了有情投胎感果的時候，先由意識造就的強有力的善惡業牽引第八識去感受那一期相續不斷的總報體；繼由前六識造就的棉薄業逐漸填滿那第八生起的前六識上中途或有間斷的別報體；因有此種事實，就把意識強業叫做引業，第八報體叫做引果，而把五識弱業叫做滿業，六識無記果體叫做別報了。

引滿二業與總別二報的關係是這樣：如造十善業，感得天人修羅的三善道；如作十惡業呢？就可牽引到地獄餓鬼畜生的三途中去。倘再加以分析，殺業重者墮地獄，盜業重者墮餓鬼，淫業重者墮畜生，持戒者生人天中，修定者生四禪四空天，修慧者證阿羅漢果，這些都是引業和總果的關係。同修十善兼營其他慈善事業，或忍或瞋，或慈或貪，故在人天的總果上又形成了貧富苦樂愚智庸才壽夭窮通妍媸優劣的差別果報；同造十惡業，或兼其他邪見，或輕或重，或兼或正，

故於惡道的總報上又發生了高下長短受苦的區別，這是滿業和別報的關係。

再用一譬喻來說明吧：當畫師繪像時，先描好了一個人身的輪廓，而後纔用彩色來慢慢的逐步填滿他，引業好比畫師初步人體周身的描寫，滿業確似次步色彩的填滿；引果好似紙上人像模型的成功，滿業猶如畫像中底色彩填就。這樣看來，引滿二果所以能招感的原因，就是由於引滿二業牽引的關係。不禁感嘆曰：造業招果，絲毫不爽，種瓜得瓜，種豆得豆，如影隨形，如響應聲，則其言語行動，豈可輕而忽諸！

引滿業和總別報法喻表——上法下喻



發起初心歡喜地

俱生猶自現纏眠

八、智力 修有漏業，感得世間的人天果報；習無漏智，便能證得出世間的聖果。那末，要經過怎樣修習的程序纔能轉變意識而爲妙觀察智呢？一切聖果的不克取證，由於衆生內心的二執二障未能掃除得乾淨。我執分爲俱生分別的兩種。俱生中；又有常相續和有間斷的區別，因爲末那緣賴耶的我相，直至無漏觀智未生時，總是恆時存在着的；第六識在五蘊上幻起的我之錯覺，却可容有少時憩息而暫停的。分別中；有緣邪師生起的我執，也有緣邪教生起我執的。俱生我執任運微細，要在修道位上修習生空觀智才能逐漸戡除；分別我執唯是第六識所起的，並非與生俱起，一登初地，便能完全頓斷。法執中；也有俱生分別的兩種。俱生中又有常相續和有間斷的差別，大致和俱生我執彷彿，不過七緣八的我相比較精細，第六識是在蘊處界上生起的實法的觀念，這和我執稍有不同。分別中；有緣小乘教法生起的法執，也有意識生起的法執，也有意識生起的法執是緣外道神我所引發的。

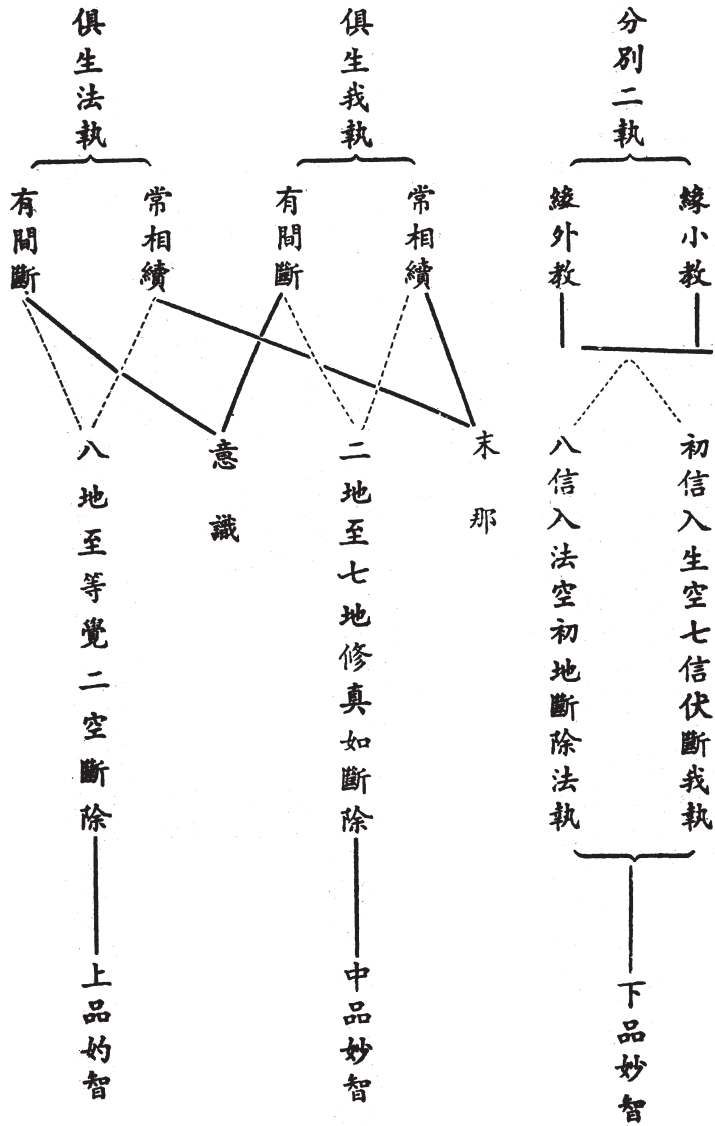
這俱生分別兩種法執比較起來，俱生的微細難斷，要在初地至十地習修法空

觀智才能剝竹筍般底層層剝盡，分別的粗顯易斷，登初地時即得滅除。有此我法二執，就形成了兩種障礙起來，由我執爲主體，就發現出擾惱有情障礙涅槃的煩惱障，由法執爲主體，便生起了蓋覆前境障礙菩提的所知障。這二執二障，眞是轉凡成聖前途上的絆脚石哩！眼望着千里遙遠的覺道向前奔馳，就因執障會使你裹足不前的，要消滅這執障魔鬼的氣燄，叫他無法施展喪害法身慧命的伎倆，需在聖關玄域上掛起擋箭牌來抵制他了。斷惑修智的主體，就是個負起出生死河登涅槃岸之使命的第六意識，他去修習我法二空觀智纔能轉識成智哩！初由觀行位入生空觀，至七信位始能伏斷分別我執；從八信位修法空觀，歷三賢位，登歡喜地的初入心位，就能斷除分別法執，開始發起妙觀察智。可是俱生二執中纏縛有情底現行，以及隨逐衆生眠伏藏識的種子勢力，依然存在未能剷除，觀行力也很薄弱，有漏無漏，間雜相生，因此俱生二執的種現猶自現前。可是分別二執業已伏斷，所以說是妙觀察智的下品轉依。

### 遠行地後純無漏

九、轉依 天下無難事，只怕用心人。有一天的功夫，就有一天的造就。轉迷依悟，化染爲淨，也離不了這個原則的。在初地時，只斷分別二執，轉爲下品妙觀察智。從二地到七地的一個階段，就能修真如觀，漸漸斷除俱生我執，至七地時，果能達此目的，轉爲中品妙觀察智。再由遠行地後八九十地，及等覺金剛心的一個階段中進修我法二空智，始斷俱生法執，轉爲上品妙觀察智。在這裡可以看到遠行地是個承上啓下的轉依關鍵，因爲他能善修無相觀，到了無上的邊際，並且遠過了世間的二乘人，但還追趕不上八地的任運現起的無功用住，要到遠行地後的八地菩薩纔能達到純粹的上品無漏妙觀察智的現起。

伏斷二執轉成三品妙智表



三、表相 二、第六識章

### 觀察圓明照大千

十、果德 由意識轉成的妙智觀察智，到底觀察些什末呢？準唯識論約有

三點：

一、觀察諸法自相共相無礙而轉——諸法離言的本體，無漏智生，便能直接親證其自他不二平等一味的真實法性，又得了達千差萬別的共相事態是圓融無礙互涉互通的。自相唯局於色香味觸的本體，並不發生彼此牽涉的關係；共相是在諸法相通點上作一比較合理的觀察，例如無常性，就能攝盡一切有爲法以竟；青黃赤白長短方圓的形顯兩類，又能共納於一色的範疇中，對於這些自共相的徹底認識，便是妙觀察智的功德。

二、攝觀無量總持定門，及所發生功德珍寶——妙觀察智統攝觀察的是這樣：甲、無量事相可以統攝於一理；一言之中又何妨廣攝衆議的總持。乙、大乘練習的楞嚴大定，及其禪那實習的門徑。丙、由總持和定門產生了辯才神通等所可珍貴的出世法財。這是由妙觀察智攝觀而得到的實際作用。

三、於大眾會現無邊用，說法斷疑有情獲益——妙觀察智具備這兩個條件，就能盡情吐露出自己的實際證得的境界來指點衆生之迷津的。欲走山下路，需問過來人，苦惱的衆生，有了這親身體驗過的人來提獎他，宜乎直駛覺道無所顧忌了。

妙觀察智的業用，約如上說，在其本體上也有這樣的特點：第一叫做淨，其體本來清淨，一切染法，不能和他相應。第二叫做圓，其體圓滿，具足一切功德。第三叫做明，其體光輝，智慧洞燭無遺。具有體用功德的妙觀察智，衆生原來現成，惜未能透露出來，經過菩薩長時修習的三個階段纔能逐漸發現其下中上的三種品級來；到了八地以後，第六真的變成純淨的無漏妙智，好是月到中秋分外明，燦爛煌耀無物不照了。其所普被的地區，約當一佛化境，就是集合三千而成的一整個大千世界。八地普現身上，教化衆生，神通難量，妙用叵測。佛果行化的方域究有多少大千世界，就不是凡夫識量上可以虛妄估計到的。

### 三、第七識章

#### 帶質有覆通情本

一、所緣 末那是以第八見分爲所緣境的，就是托第八的本質境而變起自心中的相分起來，這叫做帶質境。事實是這樣：第七見分是能緣心，第八見分是所緣境，當這七、八兩個見分發生能緣所緣的關係時，七於八上就幻現起我體觀念的錯誤行解的相分來了。這相分一方面由於第七識的無明渲染成功，通於執情；一方面乃係第八識的似常一相配合成功，通於本質。也就是一半和所緣的第八見分同一種生，一半和能緣的第七見分同一種生。就由七、八兩個見分心聯帶燦起的一種假相，便是第七識所緣的帶質境。

二、性別 水體本身清淨，却未能解除了垢膩的洗滌，怎能表現其原來的光潔象徵？末那的體性，既非順益，又不是違損，善事不做，惡事無分，總是長期保守其中庸無記性的態度，無奈常被四惑纏縛，便不克伸張其自由的天性了！四惑是什麼？一、我痴，非我計我的觀念。二、我見，橫生我執的謬見。三、我慢，自恃我體的凌傲性。四、我愛，攀緣我體的耽著性。因有這四惑就把真實的義相蓋覆隱藏起來，致令第七識辨不清，幻起我相的錯覺，阻塞了對於聖道上的

進趣，這就叫做有覆。儘管末那還有根隨煩惱來相應助伴他，但其所依識的最極微細，依舊是任運而轉，無勝力用和強加計度的，所以末那是無記性。即如上二界中，從未斷滅其根隨二惑，性是不善，由於定力來攝伏他，覆藏他，所以上界就成了無記性。

### 隨緣執我量爲非

三、識量 心靈不稱境的量度叫做非量。末那係以第八見分爲所緣境的時候，末那就偕同一聚相應的心所對於所緣境上虛妄生起堅固不捨的我執起來。其實呢；第八見分原不是個我體，第七一味的妄執他，橫生異想，這是對於本質上的不相稱。第七既不能親自緣到第八見分，單在自心上變起的相分，原來並不是個我體，可是第七識由於四惑的相應偏偏執他以爲我體，這是對於相分上的不相稱。有了以上兩種不相稱的原因，末那緣境必屬非量無疑。

末那生起非量的原因是這樣的：

第一、原因末那相應的四惑具有三點意義：一、恒轉，任運恒起我見。二、

內執，內心執我不捨。三、一境，我相一類相續。因此三義，就成了末那的俱生我執，其與意識上強思計度的分別我執大不相同。

第二、由於第八見分以爲所緣，並非末那緣取賴耶的其他三分，所以易成我相。一、末那獨於第八見分上生起我執來，因爲他有相似常一的我相，末那也就執取爲我了。二、爲什末不緣其他三分呢？內二分的形態幽微，無從識辨，所以不像我體。相似外境的根器的相分，有時可以間斷，也就失去了常一之相。第八中潛伏的種子，無漏道生就會損害斷了的，亦復不合相續永恆的我義。末那緣境有此簡擇，自然形成執我的非量。

一大宇宙，全仗因緣所生，末那有了四個宵小的煩惱來相應他，再有相似我體的外境來誘引他，無怪其封閉於我執的牢鑊中。

八大徧行別境慧 貪癡我見慢相隨

四、相應 俗說：有是君，則有是臣矣。末那相應些什末心所呢？貪痴我見慢的四個心所，還有不信掉舉等八個大隨，五徧行，別境慧，計共十八個心所

來隨從他，助伴他，所以他能完成其一貫到底的執我精神。爲什麼必然如此的呢？著我故有我貪、迷我故有我痴，執我故有我見，恃我故有我慢。八種大隨，遍於染心；五個徧行，遍四一切；染慧生起，分別計度，因此皆與末那相應。爲什麼不與其他心所相應呢？第七性唯無記，並非不善，故無中二。行相審細而非粗動，故無小十。緣現境故無希欲，不印持故無勝解，非曾受故無念，是散亂故無定，有我見故不疑，戀愛我故不瞋，我見起故不起餘見，一心之中，理無二慧，故無五別境。第七性染，故無善十一。彼不造業，任運緣境，故無追悔，非藉外緣，身心重味，故無睡眠，於意言境上，並無粗轉和細轉，故無尋伺，所以無四不定。除去這些不相應的心所，末那共有十八種相應心所。有人說：第七不與大隨相應，理由並不正當；心性昏昧無堪任故有昏沉，且又喧囂躁動故有掉舉，心多流動故有散亂，能令染惑現前，故有失念不正知，有污穢性故有不信，有染濁故有怠逸，其在有漏位上是和這些心所都相應的，等待轉依之后，我執斷盡，就不與四惑八大隨相應，唯有清淨的二十一種心所和他相應。那時無漏功用增盛起

來，所緣的對象是無我真理。

恒審思量我相隨

五、行相 識論云：「思量爲性相」。第七就是識做體性，識是常識上不可領會得到的事。末那的行相也就是一種思量，他是堅執於我不肯暫捨的，因此，就以思量來雙顯其體性和行相了。不過思量是個有緣慮的代名詞，並不僅限於第七識，實係賅通八個識的。現在來一簡擇吧，大約可分四句：一、恒而非審，第八識體，自從無始以來就是永遠相續不斷的招受着生生世世無停止的果報，但於所緣的境上並不詳審計度。二、審而非恒，第六識上具有精審刻劃我法體相作用，這就叫做分別二執，但在五種無心的位上是可以凍結其妄測之心念的。三、非恒非審，前五依於第六意識，當然步他後塵而是有間斷的，前五又是緣的現實境界，故不致興起我法妄念的。四、亦恒亦審，第七識體，從凡至聖，都是一味的在生死流中相續不斷的綿延着而沒有片時的間斷，這就是恒；其行相幽隱，無非深執第八爲我，這就是審。末那就因具備恒時現行和精審推度的兩個條件，再

加相似我體的第八見分爲其所緣，無怪其恒時與我相隨了。

我有兩種，通常計著在軀壳中，有個操縱一切行動的靈魂式的主體，並認他是個出生入死往返六道的有生命的東西，這就叫做人我執。如在衆生心外，認爲實有些獨立存在的固定的軌範的物體者，這就是法我執。末那緣賴耶所起的我執觀念是人我還是法我呢？二執俱通。因爲彼不了達賴耶是個相似繼續不斷的緣生如幻的假法，而妄執他是「軌生物解」的法體，這是法我執；並又認定第八是個趣生受果的實我自體，這便是人我執。因爲二執生起有連帶的關係，所以末那就雙具二我執了。在精細和粗顯上來分，由有計執實法的觀念而有人我假者的謬想，其實是同時俱有，並無前後次第的；但在二執的範圍來說，法執寬而我執狹，我執是依於法執而起，法執並非依於我執的，這就是兩者相差的地方。

### 有情日夜鎮昏迷

六、業用 有了深厚堅固的我法觀念，就使有情不自覺知的永遠沉沒在苦海之中了。人生生死輪轉的關鍵，完全繫在第七識上。要把第七識的染污性洗滌

盡了，纔能逃出生死的關鎖哩！否則，牛胎馬腹因果循環的往返都是不可避免的。這末那識之於生死的關係，猶如關於門戶開闔的一樞，好像係於衣之卷舒的一紐，可謂重要極矣。異生所以不能證得清淨智慧者，就因第七恆與無明相應，把那眞實義心都昏蔽起來，從沒有一念的覺醒，總是甘心情願終身在白晝裏渡着悶在漆黑一團幽室中矇昧暝暗的生活，連什麼「長夜漫漫何日曉」的感覺總丟却了。這難道不是有情日夜鎮昏迷麼？話雖如此，衆生在無限的生死圈中，未必盡在黑暗中渡生活，往往也會樂善好施修習定慧的，怎能說是全不開明呢？這話似乎有理，要知道：儘管無想天中所有染著性的前六識全不現前，還是和聖者的滅盡定大不相同，這原因，是第七識二我執的依然存在啊！樂善好施，是意識的粗顯動態，誠不失爲光明途徑，可是內心中的第七識還在那兒玩弄執我的把戲，從中作祟，就叫意識不能亡相，生起人我觀念來，因而有情縱然做善舉事，如是意識不能三輪體空，末那我執關的不能闖破，還是鎮守在雲霧重重的昏迷城中。

## 四惑八大相應起

## 六轉呼爲染淨依

## 七、作依

儒書云：草木生之，禽獸居之，載華嶽而不重，振河海而不洩。這說明大地是個草木禽獸山岳海洋的總依止。而心依止於什末呢？便是無記性的現量境的第八識體。他和前六識性質不同，前六是緣境易脫欣戚不定的，第八是無始終而一類相續的，因此而有本識轉識的異名。第七識怎樣？唯有常相續的一點略和本識相同，而他是從第八中種子生起的；其性質亦復不同，八無覆性，七有覆性，所以第七依然要攝在轉識中。同是轉識，又有次第相生爲依的關係。由意爲依，意識得生；意識爲依，五識得生。末那是介乎前六識中的一個有力的因素，一面做意識生起的有力的增上緣依，和他俱時現行，一面影響到前六識的思想行動而左右其染淨性，故除第八識爲前六識根本依外，就要呼此第七識爲其染淨依了。

末那和六轉識的主要關鍵是這樣：前六識浪的清濁完全承襲第七水源的淨穢而來。七染時，前六都染，七淨時，前六也淨。七有漏時，六識不會無漏；七無漏時，前六不致有漏。第七深細，前六粗顯。粗依於細，意識便以第七爲依，意

與意識的態度，因此很爲接近。在第七識一類相續的長時期中可以看出他的三種態度來：一、初起是和四惑八大隨相應，一味的堅執人法二我，這種有覆染的末那識，便使整個的人生陷溺於六道輪迴的坑阱中。二、漸次推翻舊有的我慢掉舉的不平等觀念，而對於第八非我的觀念也有了認識，這種無覆的淨末那識，就能解除人生胸襟中的私欲，直駛於二乘聖果大乘地上的光明坦蕩的大道。三、進化到最后，把個第八識體看穿了，非但不是人我，法我也是空亡的，完成了極平等性，止於至善的地步。這種純淨的無漏末那識，畢竟成功有情的大菩提果，而能徹底鑒照平等的真如法性。末那具備這三個染淨不同的階段，六轉識也就要受其相當牽制的，隨時可受到影響，跟從他去表情，意識卽以末那染淨而染淨，人生品級的降升，也要看末那的態度纔能決定。

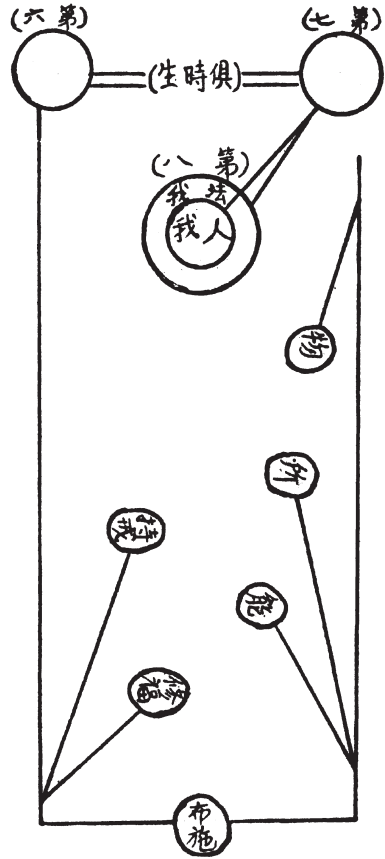
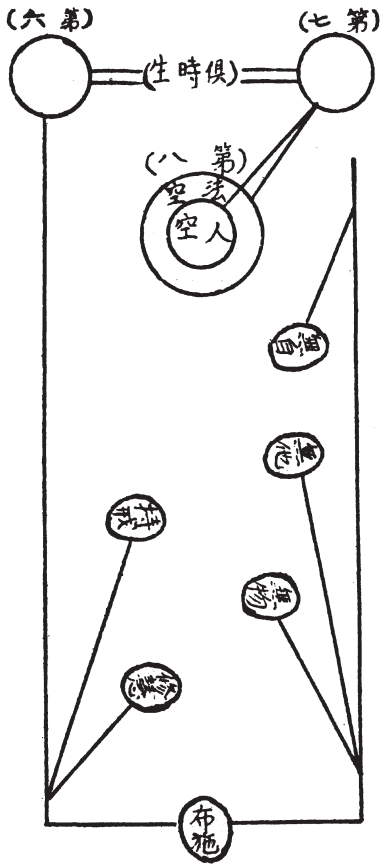
向前推進，總是逆水行舟般底艱難事。爲善則難，爲惡則易，這話確有道理，具有善惡無記三性的六轉識，因有聲色貨利的纏迷，終年就在六塵境上的外門而轉，總少見有好德如好色者，內心中還有個末那識來做他的相縛根源，就令六

識割斷不了貪愛的葛藤。責人者輕，責己者輕，矜誇自功，播揚他惡，布施相不亡，人我見過深，縱然六識上發現其慈愛精神，到底受了末那內我執的影響，還是不達如幻看不破啊！有時六識善無覆心現行起來，照理便成了完善的聖人，因在一心識上不會染惑和善無覆心同時俱起的，所以不應該再熏成有漏性；在這意識純善的當兒，對於過去未來的煩惱緣縛亦復沒有，所以更不應該熏成有漏了。然而爲什麼還是個凡夫的呢？畢竟有個染污性的第七識在那兒緣取第八的我相以致影響到前六識的行動叫他不能亡相，徹底平等，成爲完善人格，故六識雖做持戒修慧等事，如是第七不證我空，前六終不能成爲無漏的，尤其是第六意識上的分別我執還是很顯著的。

# 染淨依表

(淨依)

(染依)



## 極喜初心平等性

八、智力 妙觀察智是有上中下三個陞晉的品級，平等性智和他成爲相同的比例，這是什麼理由呢？第七是任運緣那形勢幽微的境界，意識是用的明朗堅強的推理作用，兩者儘管所緣不同，但第七却爲第六所依之根，第六亦爲第七所發之識，其關係是非常緊貼的。那末，第七雖則力弱，那強有力的意識可以運用其理性發展的權威來推動着他向上進步的，末那當然要迎合意識的轉依姿態而自轉依了。在見道以前的資加位上，是純粹採用意識上的聞思修的功夫來修習生法二空的觀智，其於第六識上的分別我法二執，可算業已盡了重大攻擊的職責了。迨至進入極喜地的初心時，契合二空，正式見道證理，把那意識上的分別我法二執截除掉，證得妙觀察智的無漏體性。同時，末那就憑着第六斷除分別二執的力用來阻礙自己上的二執現行，便爲帶起了一分的無漏體性，這就晉入到下品的平等性智了。

## 無功用行我恒摧

九、轉依 行者循序前進，由斷分別執障的見道位上就開始向着修道的階段踏踐去。在二地至七地前的一個過程中，末那識體未得純淨的無漏；那照例現起的俱生我執，祇好在十地位上用自已的意識修行生空觀智來逐漸的殄滅他。要想達此凱旋目的，事實上煞是不易。原因初修時的智力未堅強，觀行出入不定，障執也就會有間斷和續生的。入了觀時，無漏智生，執障伏斷；出了觀時，有漏復起，執障隨之而生。要到位登八地時，獲得了任運自得的無功用行，才能由其恒時現行的無漏生空觀智來摧滅那俱生我執而達到不生的目的哩。此所謂無功用行我恒摧；也就是進入了中品的平等性智。

俱生我執，八地業已伏滅不起；其俱生法執是賡續猶存的，此后菩薩地中就要訓練第六意識進修生法二空觀智去克制六七二識上的俱生法執的現行。其第六相應的俱生法執，雖在十地中，卽已抱持了修智滅惑的態度；要直到后三八九十地，始得削除其現行的作用。那第七識上的俱生法執，更不易斷，就是證得無功用行的八地菩薩，仍然是有束手無策之感；直到十地位上的法空智果現前時，方

得撲滅其現行的作用。其六七二識的俱生種子，要待成佛的前一念時，纔能斷盡；這時的第七識，便也就真正成爲純淨的上品的平等性智。

如來現起他受用 十地菩薩所被機

十、果德 牢不可破的我法二執，經過了重重的打擊，也就把他心地中平等相日漸開拓起來，自他人我的嚴厲疆界，也在無形中慢性底割破了。經過由下而中最後到達佛果位上的上品的平等性智，就能究竟圓成其十種平等智相，達到最高峯的境地。

平等性智的妙用，究竟是怎樣呢？唯識論上約分四個要點：

一、諦觀人法平等。凡夫眼界窄隘，視線渺小得可憐，區區些微底事，錙銖必計，一輩子總是心猿意馬的在人我是非中紛繁個不停留，簡直心似個潮濕碎裂的渣滓，不知如何了局。這是由於內心中的我執不能打破，就覺得人我相隔得太遠；其法執的成見，更不能去除，就見到任何外界的事相都爲實在的體性。菩薩的我執斷了，才能體會到人我自他都是一律平等，法執斷了，方得實證到諸法不

二的畢竟平等，人法悉觀平等，便爲平等性智的第一勝用。

二、恒與慈悲相應。菩薩的慈悲心，就建築在人我平等的原則上。人我平等，也就是慈悲心的出發點。這樣，便同木本水源一般，確能堅持其博愛的心腸，可以始終不稍渝變的。看得人我既然平等，那就沒有人我相之可分，天下爲一家，四海皆同兄弟。孟子所謂「禹思天下有饑者，由已饑之，稷思天下有溺者，由已溺之」的兼善天下的仁愛精神，便同於菩薩的大慈悲心是沒二樣。因爲大乘是觀他受苦如自苦故等與拔除的；又爲觀他享樂如自樂故等與施濟的，如此攝諸有情同爲自體的精神，便爲平等性智的第二勝用。

三、建立無住涅槃，一切法的不平等，就產生了人類美惡好醜的觀感；愛戀瞋厭之念，從此會發現的。二乘聖人覺到涅槃淨法可忻忭，生死染法可呵棄，由此趨求涅槃而欲拋別塵世。菩薩不是這樣，見得有情和我平等，了知諸法也是同樣的平等性；染淨兩類，法性畢竟相等，同爲無我真空所顯，而其相狀亦復相似不二，都爲緣生不實的虛幻作用。何有淨法之可愛著？更何有染法之可厭怖？沒

有可厭怖的染法，就不捨生死而求涅槃；沒有可貪著的淨法，就不住涅槃而入生死了。二邊不著，雖在生死而不致同流合污的受其染化思想的熏陶，反而清淨了自心上的貪愛愚痴的觀念；雖住涅槃而不致枯渴沉沒的被那小乘欣求寂靜的政策所蠱惑，反而增進了定慧集中的利人事業。真能澈底統觀到染淨諸法的平等實相，便爲平等性智的第三勝用。

四、隨機示現身土，激起大慈悲心來不住涅槃的根本發動力，就有了個人法平等的觀念；再把這不住涅槃的大慈悲心的積極精神充實起來，就要隨機示現身土了。菩薩的人生觀，有所始而有所終，他是有個一線到底的最高目標。認識既正確，宗旨亦純潔，所以進行起來，端肅嚴整，勇敢剛毅，無憂無懼。雖至佛果仍然把握著救人利世的良機，功成而不居；本乎隨機示現身土，發展博愛的大慈悲心；充實不住涅槃的本懷，以圓成其幻化佛事的而無止竟。

如來示現些什麼身土呢？佛身約有三種：

一、自性身，又叫做法身。一切諸法自性的本體，眞常不變，無生無滅，離

諸名相，斷絕言思，雖無色心差別相用，却爲報化二身之所依止。

二、受用身，又叫做報身。由於自他分別享受法樂的不同，又區別爲兩種：一、自受用身，佛在無量劫中，就用福慧資糧來莊嚴法性功德，最後證得大圓鏡智現起的充徧華藏世界的圓滿色身，此唯自己受用到盡未來際的湛然清淨法樂，而不是天魔外道聲聞菩薩所能領受的境界。二、他受用身，因中諦觀人法平等，果上現起了平等性智，從此智中示現微妙淨功德身，專爲十地菩薩轉正法輪，令其斷決疑網，受用法樂。

三、變化身，衆生機緣不同，佛就隨其所好，現似色心化相功德，此又分爲三：一、大化，應十地機示現的千丈舍盧身，同前他受用身。二、小化，應二乘凡夫機示現的丈六金身。三、隨類化身，應諸種類示現的各種差別身。

佛身廣則無量，歸納之不外法報化三身。若以五法相攝，如如攝自性身；大圓鏡智攝自受用身；平等性智攝他受用身；成所作智攝變化身。

如來現起的他受用身，爲什麼獨被機於十地菩薩呢？佛是一片平等心，一切

衆生，皆有佛性，無親無疎，無恩無怨；否則平等性智一名，根本不能成立。被化者根機有淺有深，如來說法也就有了差別，雖有差別，並不關於如來本身的事。有川澤處，才有月色映現；山洞幽奧的地方，太陽怎能照射呢？佛是證得了十種平等相，所以才有平等性智。他是絲毫彼此差別的觀念都撤消了。一點塵埃也沒有了。地前的菩薩沒有證得真如，就是仍有人我相的影子還幌動在意識上，怎能以有相心來見無相佛呢？所以非要十地菩薩不克去見如來的他受用身的。就在十地中的程度也不同，所見的佛身也就有了優劣的相差；所見的佛土，也有廣狹多少的不同。並且能依身和所依土，都是前後改轉，形量不定的，佛爲初地現百丈身，坐百葉蓮華，說檀波羅蜜；爲二地現千丈身，坐千葉蓮華，說尸波羅蜜；乃至爲十地現百萬億丈身，坐百萬億蓮華，說智波羅蜜，此皆不是如來有所作意而說的教法，洵屬機緣成熟的十地菩薩親自見到自心中現起的如來影像吧了！

#### 四、第八識章

#### 性惟無覆五徧行

一、性別 業果的性質不能強同，因為善惡業具有堅強牽引的勢力纔能招果；也因為保守軟弱不定狀態的中庸性纔能酬因的關係。因果如是不相抗禦就能成功因緣生法，倘是互走極端，業果就不能相生了。前六識不是真果報體，而係造業者；造下了善惡等業，便能招感得愛非愛果，有其自體可以記別，所以說他通於三性。第八識不是造業者，而係業感的果體；他遭遇到前六識業力的支配，總是抱持庸弱而不違拒的態度，跟隨着他去升沒沈浮，所以說他是無記性。第七識相應着四惑八大，就生起了錯謬的觀之觀念，其性屬於有覆。第八識既無惑俱，又為現量，惟是任運緣慮的三類中之性境，故其性唯無覆。而這無覆無記性，在八識中，要算是第八識獨佔的專有品。

分析第八無記性，約有三個特徵。一、異熟性，俗說：善有善報，惡有惡報，莫言不報，時辰未到，也就是植如是因，生如是果的不刊定論。在異熟識上，祇要有絲毫的善惡種子落謝進去，遲早總有一天會爆發出力用來，染種熏習而有勢力，就能向下墮落到六道三途的流轉門去；倘使淨種蓄積發生起功用來，便

能促進理性發展，導歸到五乘賢聖的還滅門中去了。故在十法界中，除佛而外，都逃不了這異熟性上的業果定律。二、染淨依。善染相違而不能互相爲依，惟有平等的中庸無記性，纔能相互融攝，統納一切善惡業的。因爲他，無論是造的什麼業襲進來，總能接受而不拒絕他，並且是能和他融和而爲分解不開的一個渾合體，以爲染淨法之所依。如其急烈的善惡二性，就好像水火般的不相洽入，怎能相互爲依？三、所薰性，善惡是能薰，非要無記性不能爲所薰的。善惡如極香臭，個性嚴格，決定不能相薰，因爲香是決定不能薰爲臭，臭也不能薰而成爲香的，倒是非香臭的軟性物品，却能隨香臭來薰習而成爲或香或臭的。倘無本識爲所薰，前六識的業種，就沒有其歸宿，業果如落空虛，宇宙人生從何而得建立。

二、相應 有漏位上八個識中；要數第八識的相應心所爲數最少，唯有五徧行的形態和他接近，所以他僅和五個徧行心所相應。在五徧行的受心所中，第八不與苦樂相應獨和捨受俱起，因爲苦樂容易改轉，或斷或續，不能一線到底的，俗說：好景不長久，其實窘境也得轉移，却有捨受是始終不渝的。彼有五個特

點：一、行相怯弱；二、取中庸境；三、態度幽微；四、性不變遷；五、相續不斷。第八識是始終一味，常不遷易；其行相動態，亦復幽隱細微，非常人所能想見，以是第八不相應着更迭無常的苦樂，獨與中庸性的捨受做個終身的伙伴。爲什麼第八識不和諸餘心所相應呢？且就別境心所言之；第八任隨業力轉移，無所好樂故無欲；無昏昧性並不堅強故無決定；意志薄弱不加印可故無勝解；心性味劣無所追憶故無念；定緣現影，此識唯緣本質故無定；行相幽微極其味略故無慧。而且；五個別境心所各別緣境，其與第八一類相續的任運緣境，是大相庭逕的，所以第八不和五別境相應。識性唯是無覆無記，並無善惡的性質，故凡善等十一以及本隨的二十六種煩惱，皆不得來和第八識一時俱起。不定的四種亦不與第八相應，第八識上先時既無造作，後來亦無追悔故無惡作；第八唯是一類的任運緣境故無睡眠；於意言境上，第八完全斷絕了粗細的二種想念故無尋伺。儘管惡作等四，不與眞異熟識相應，却與異熟生可以俱起的，因其性質通於無記，而又有時得以間斷的緣故。

## 界地隨他業力生

三、界地 有情招感的正報就是第八識體，衆生棲止的依報，就是三界九地，依正二報，是生命流中少不了的兩大要素。凡有依報必有正報，有正報者也必定會有依報，其爲關係密切，不言而喻。三界九地，統是衆生的依報，第八識體，又是各個有情的正報，依正是相互爲依的，正無依而無所寄托，依無正而沒有建設，依正二報，並且同爲一識體上變現的見相二分，綜合這正依二報的見相分，纔能完成了一整個第八識體。這樣凡屬三界者，無不有着這第八識的，而第八識體，也自然籠罩賅攝着這整個的三界了。本識含蓄了一切諸法，什麼染淨因果，漏與無漏，統攝兼備；不過他們的性質極不相同，也就不能同時表現其作用的。卽在三界九地中，果報是有勝劣，土地也有粗妙，第八只能聽隨那意識的業力來指使他去受生吧了，生前修持五戒十善，曾做一番有功於社會國家利人的事業，便能招感到上升天國的樂熟樂果；如其大逆不道傷心病狂，經營求財害命漁色貪賊的勾當，那便致陷於犁泥的苦異熟果。這第八眞異熟受生了以後的情況，

係和轉識的性質殊異。轉識生在此地，可以造着他界的業，也可以生起他界的心來，沒有一定的個性，態度也是恆時調換的；這個第八識，隨便生到三界的那一界來，當在這一界的報體上業力未盡時，總是把這當地的心識始終堅持到底而不易的，這也就是真異熟識和異熟生不同之所在。

八識之中，誰爲業感異熟？誰不是業感異熟？

(一) 純隨業生的第八識，叫做真異熟，共具四個特點：一、實有，凡聖同具的第八果體，不比前六轉識倏起倏滅而是幻化不實的。二、恆長，識體無起始而無終盡的一貫到底，就是簡單的一個人生，從初生是一直到最後的奄奄一息才會停止其執身作用的，非如轉識的入定沒有出定却又有。三、普遍，在三界九地四生六道之中，無不具着這個總果體的，其與眼耳身三識僅局於二地者大不相同。四、無雜，第八雖自藏着染淨法種，却不被其混雜；那其餘的心識時兒善，時兒惡，既難長守定性，亦易流於雜亂的。這個一類相續的總報體，是爲酬前六引業之所生起，不與轉識相似，所以說他是真異熟。

(二) 第七末那全被染污性的我執蒙蔽着，並非無記性的異熟果體，却和第八識的性質相反，所以說是純非業生。

(三) 前六識中有一分係造業者，而不是隨業生的果體，這是與善惡心所相應的心識。

(四) 前六識中還有一分是隨業生的果體而不是造業者，這是六識上的異熟無記性；但和真異熟不同，缺乏了真異熟的四個特點，而又不遍於無色界的，入定時又會間斷不現行的，倒是因酬滿業從那異熟識上而生起的別報果體，所以說他是異熟生。在這六個識上都有造業生的雙重性格，要是嚴格說來，前五多分是隨業生的，惟得任運緣境，並不強加思索致力於進展事業的，第六識却多分是非隨業生的，自起籌度作用，精心策劃謀猷，從事役使思等實踐其預定之理想中之目的，這是兩者不同的地方。

八識和異熟相攝表

前六識

與心相應的善惡心所

造業者

異熟生的無記性

異熟生

第七識——有覆無記性

真異熟

第八識——具足實有恒長普遍無雜四義

隨業生

二乘不了因迷執 由此能興論主諍

四、理證 體遍三界的異熟識，甚深最甚深，微細最微細，原為大乘的境

界。小乘只要斷除六識上的粗顯我執，證得生空解脫智果，就算是所作已辦，其浩瀚廣博的第八識體，幽微潛隱的俱生我執，斷不是小乘所能體會和克服的，且亦無碍於小乘涅槃的證得。因其最終目的，並不在求得一切智智的殊勝大果啊。大聖釋尊，悲憫心殷，對於不肯脩學大乘者，替他們權設化城，宣說小法；還有些根性不決定的人，佛便教他回小向大，誘其前進；就在小乘教中，佛已將大乘法義味潛伏在裡面，提及到阿賴耶識的名字，要想為他透露消息，使其私衷識取，

上焉者聞一知十，收獲到實際的利益；下焉者還是迷執不醒，疑竇叢生；世尊見到這種情事，馬上隱藏其大乘思想來，不敢直述陀那種子識，恐此高深哲理的刺激，反而滋長其我執的觀念。大聖真是個一切智者，知道他人的起心動念，所說的法很能稱可時宜，適應羣機，無怪乎當時水乳一味的融洽無諍。直至佛滅後的相當年內，仍舊保持慈和安祥的風度，不過後來形勢日非，小乘積習深固，思想頑固，一味的承認自宗的理論爲是，意見稍有出入，就不容讓，詆訾駁斥，聽到唯心學說，感覺和他的本旨不合，乃即排斥所謂第八識體，誹撥大乘非佛所說。論主誕生於世，看到佛日潛暉，法身幾乎待斃，於是高豎法幢，提唱唯心要旨，引用十種理由來證明這第八識體的存在：

一、持種，心是個什麼？就是能持一切染淨諸法的種子，及能令其起諸現行的作用，可說是個統攝一切諸法的總體；除第八識外，再找不到能有這種作用底心。

二、異熟，生前造下來善惡業，來生定必招感到異熟果體，因爲業果定律，

絲毫不會差爽；這招感異熟總報的心，要是除去了第八識是絕對不可能。

三、趣生，有情既然造下了業，命終就要隨着其業的勢力飄流到五趣四生中去；這趣生的主體，除去了本識亦無法覓得第二個的。

四、有受，在動物體中具有生理機構的神經肌肉，其中倘沒第八識來執持他，根身便要潰爛腐朽，身命也就無法延續下去；前六轉識既是斷續不定，當然不能執持根身領以爲境的了。

五、識，凡是有情的身體上總離不了壽煖識的三種成分，如其缺少一種，便不能發生活動作用。在這三者的當中，識爲主要，因爲由有識來攝持壽煖纔能表顯其精神活潑的動作來；不然的話，人體上就會演現骨枯屍僵的。識是什麼？不用懷疑的第八識啦！

六、生死，生命要嗚呼垂死時，轉識必先漸漸的滅去，到了住於散心最後臨終的一念，還有個總報識在，這也就是那個第八識。

七、緣，人身最初胚胎於母腹中，尙未完成羯羅藍的肉體內，是具着一個理

性的精神作用的。這精神作用和羯羅藍的肉體確有不能分開的依持關係，好像相互扶持的一束蘆柴沒二樣的。肉體內有精神，精神又能統攝於肉體，才能把肉體和靈知在母腹中同時漸漸的發達增強起來，而後達到人體圓滿的呱呱墮地的目的，這肉體內在的精神作用，也就是第八識體。

八、依食，維持身命者，要算是飲食了，日常把食料吞嚥咀嚼下去，直到消化的時候才發生食的作用，這是粗顯的段食；要能真正執持身命的精神作用，纔是實際上精細的識食。發生識食的功效者，第八識啦。

九、滅定心，入滅盡定者，那時所有的身語心行，一概都已伏滅，不過壽煖尚存，識未離身，所以還能保持根身的不致爛壞；若無第八識在，那便同於無靈性般的死屍，怎能叫做有情？推考所以能入滅盡定者，還係由於有這第八識的關係。

十、染淨，世間一切染淨依正果報，總離不了自心的造作，心清淨故，有情清淨；心雜染故，有情雜染；若無第八識在，誰持一切染淨法種？誰當變起凡聖差別的現實世界？

像這樣的十箇條件，前六識上却是找不出來的，甚而都是和這條條件相反的，因為六識的三性不定，前後善染互易，界地亦常遞嬗更易其苦樂的環境；五識呢，又不遍於三界；這些轉識一概不能現前於滅定位上，並非一類相續，也就沒有持種的作用；第七識呢，非業所感的有覆無記性，不是真異熟。再三推求，唯有第八本識完成如上十義，所以說他是宇宙人生的總果報體。

古人總括十義做成這樣的一頌：「持種異熟心，趣生有受識，生死緣依食，滅定心染淨」。

### 浩浩三藏不可窮

五、體相 先天地而有，後天地而無，叫做有始終的物體；放之瀾漫六合，卷之縮納毛端，這叫做有邊際的質量。這絕對還不是個究竟至極的心源。要怎樣纔是個萬法的總體呢？該括染淨法種，產生賢聖資質，表現美妙世界；統攝三千性相，容歸十方刹海，超出時空領域，不落言思圈套；體博無際，量等沙界，行相微細不可知，壽命縣延無止極；是凡聖的源頭，為迷悟的依止，這纔是偉大

的第八識體。

具體的本識決非我這枝秃筆而能描寫得好的，單就抽象的藏識一名詞說來，約有三義：

一、能藏，凡是染淨漏無漏的諸法種子，以及轉識上見相二分的色心習氣怎能繼續保持不致失壞其功用的呢？因為我們從無量劫來就有個本識來含藏他，攝持他，所以那許多的種子便能够繼續的永遠的存在着，這樣，第八識就爲前七識之能藏。

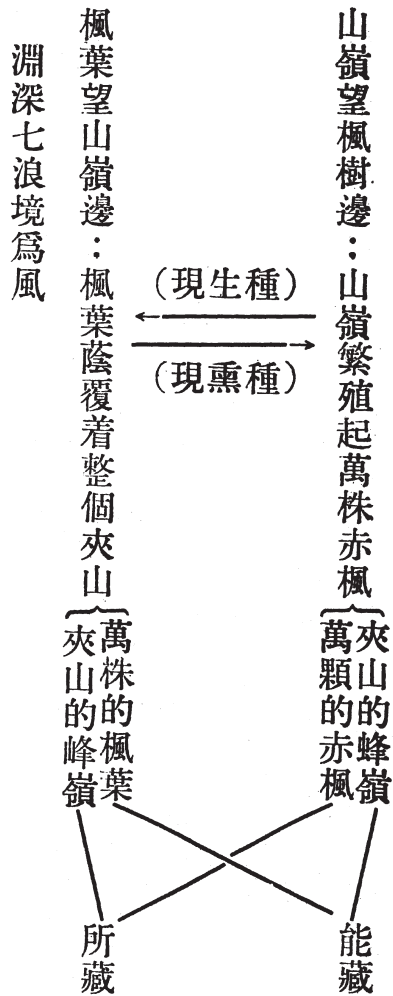
二、所藏，前七識上若染若淨若見若相的一切法的現行，自身原來就是生滅的不停流，好似高山上的瀑布直向下地瀉流一般，瀑布既是有個下地做他的瀉流處，前七識也就要有這第八識來做他的熏習的所依處了。這樣，第八識就爲前七識之所藏。

三、執藏，似常似一的本識，末那在無始劫前就和他情愛不離，堅執其爲個己所有的我體。這樣，第八識就爲第七識之執藏。

在三義的前二義中，第一義是約持種邊說的，第八爲能持，種子爲所持；第八是因，諸識現行是果。第二義是約受熏邊說的，種子爲能熏，第八爲所熏，種子爲因，第八現行爲果。也可說第八和諸雜染互爲熏生，八爲因而雜染是緣，雜染爲因而第八是爲緣的，如燈炷和火燄的展轉相燃不致熄滅一樣。

我會手指着竹林寺後的夾山酬答了汪培齡老秀才的詢問道：我們遠眼看下去，不下數十萬顆的楓葉，把整個的夾山嶺全都佈滿了。在山嶺望楓樹來說，山嶺是生長個別赤楓使他繁榮茁起來的，山是能藏，楓葉當然是叫做所藏。在楓葉望山嶺來說，楓葉是蔭覆了整個的夾山山嶺，那怕太陽的光線也沒法鑽進去的，那末，楓是能藏，山嶺却爲其所藏了。倘再有個守山的人，堅執楓嶺而爲已有，甚至不容別人來插足玩賞，那就很是符合了執藏的態度了。本識具有三相：一、因相，叫做種子識；二、果相，叫做異熟識；三、自相，叫做藏識。這三相統係有漏位上幽微深細的行相，真個不可窮詰，況乎佛果位上清潔純善的無垢識呢！

賴耶自相譬喻圖

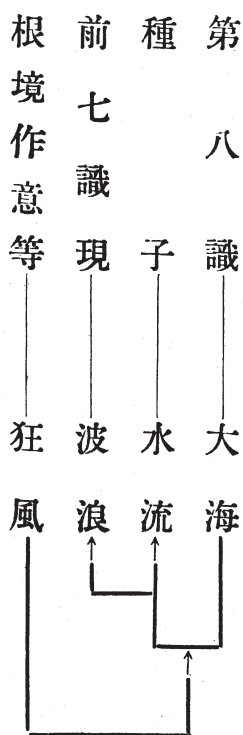


六、依緣 互相熏變底本轉二識的情態，現在且來用一譬喻顯明之。本識

好像海洋；其中蓄韞的種子，好比水流；現起的七轉識上的現行，就如波浪；那根境，作意，種子的衆緣，猶如暴風。第八本識原來是個寧靜深邃的淵川，浩博廣大，不可窺探，一有了根境諸緣的狂風，猛然的來襲捲或是攻擊，那第八的識海中涵蓄着那水一般的識種，就不得不被他擊發其七轉識現行的波浪來，但是，轉識波浪生起的久暫，還需看那助緣的多寡和情況才能確定的。就是：有緣則生

，無緣則滅，緣多多生，緣少少生。眼識九緣生，耳識唯從八，鼻舌身三七，後三三三四。在一身中，要是齊備了衆緣的話，七個識是可以同時俱起的。單就本識來說，他只需要末那來作他的所依根，作意來警覺他，再有外境來和他會合，便能從他自種生起現行作用，第八識既是具緣不需要多，所以他能像瀑流般底恒永相續的生滅不停。前六生起現行的作用，就比較需要多種的助緣，還要境風來鼓動他；然而各種複雜的助緣，雖則可以具備得完全使他生起現行作用來，但這許多的助緣不必定是恒時具足，所以前六識生起來，比較是容易間斷的了。話雖如此，海中何時不揚波？衆生心中，業識茫茫，總是個種現相生相熏，結成了水波風浪的不解之緣。

## 種現生熏法喻表



## 受熏持種根身器 去後來先作主公

七、業用 本識業用，大別五種：一、受熏；二、持種，三、內變根身，四、外變器界，五、去後來先作主公。受熏持種，就是前文的能藏所藏義。種生現，就是能藏，也就是持種；現熏種，就是所藏，也就是所熏。水波風濤的相互關係，無非揭示本轉識熏變的情態。持種義，前文業已詮叙；受熏義中，前七爲能熏，第八爲所熏，在唯識論中曾爲闡明其意義，在本章各節中也已隱約論及之，所以毋須再來累贅。唯因本識具有受熏持種的二種業用，就能內變根身外變器界，卽以所變的而爲自身的所緣；唯因本識具有內變根身外變器界的二種業用，就要去招感宇宙人生的異熟總果；唯因需要招感總果的情事，就必得有個第八識來做個去後來先的主人翁了。第八的所緣，計有種子根身器界的三類性境，種子是在識中的潛勢力，根身器界是從這潛力中表現出來的現實上的宇宙人生觀——根是淨色根，身是扶根塵，此屬於有情，叫做正報；器界是山河大地資身等具，此屬於無情，叫做依報——這些內根外塵，都係前後一類相續生滅不停無有間斷

的，儘管根身器界是些現行作用，却可立刻熏成賴耶中的親因種子；這許多種子又可隨時隨緣現起轉識上的現行來的，種現相生相熏，真是不可思議。蘇子曰：自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬；自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也，就是這個道理。

宇宙人生，顯然是從第八識親種生起的，却是免不了時間性上相當階段的限制，就拿人生來說，誰都逃不掉老生病死的定律，最初靈知投托到母胎中去，執持着精血，逐漸的完成人體的組織，然後期滿出胎；經過乳哺撫育而成人，由童年壯年老年，終歸落於一死。再拿世界來說，地球也有成住壞空的循環，起初杳杳冥冥，混混屯屯，太空虛幻，迥無所有，經過了相當的醞釀時間，無極而太極，兩儀四象，形成宇宙的一大體系，由是而有無量數的生靈動物來棲止居住，居住過相當時期，不久仍要由空而壞的，這係事實上表現的真相。

因爲宇宙人生生滅無常，不禁發生這樣的感想：

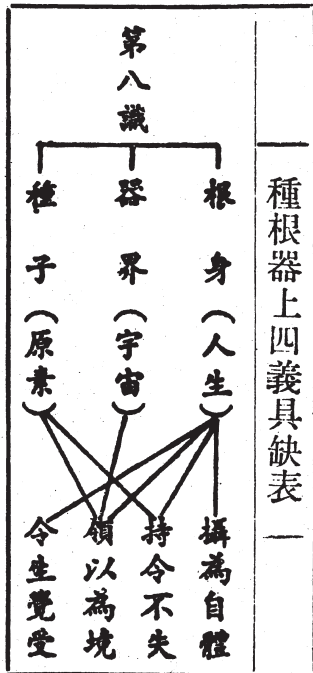
一、宇宙人生，何以都有時間上的階段？要知道：諸法生起，有親因，必有

助緣，宇宙人生的報體，想亦不能逃此公例。根身器界種現相生相熏，這叫做親因緣；有親因還需要助緣的。助緣是什麼？那異熟識要去招感得愛非愛的果報自體，就要憑着前六識造成的善惡業的勢力纔能做到；這業力，便是宇宙人生成功的助緣。業力好像射箭一般，正當一箭發射到空間尙未墜落的當兒，箭力非常雄壯強健，不過箭力無論怎樣的大，終歸他的勢力是逐漸減低衰落而要掉下地的。業力也是如此，是有時會竭盡要消滅的，到了業沒有了勢力，那由業力感得的宇宙人生的報體，自然是要宣告時間上的一個結束段落的。

二、根身器界住持的階段，爲什麼又有時間性之長短之差殊？這無非是業力的差別關係。比方：發箭的氣力來得充足，箭便射得很遠很遠，射箭的力量較差一點，箭便自然不能射得遠去的。宇宙是共相業種所招感，是集合了整個世界上衆生的業力而成的；人生是不共相業種所招感，是各個人自身的造業而成的，寡不敵衆，弱不及強；由衆業招感的宇宙，當然要延長其住持的時間性，僅爲個己業力感得的人生，無怪其生存的時間性要短促的多，卽因宇宙人生住持的時間性

相異，一個人的呼吸不來了，單是人體上的根身漸次腐朽潰爛，那外在的宇宙的體質，是依然常存不動沒有變化的。

三、根身器界由於因緣的殊異，能否再形成其他的同異點？進一步說，根身宇宙，不單由於共業發生其在時間性上延促之差，並且，還形成了這樣的不同，第八對於根身，具有攝為自體，持令不失，領以為境，令生覺受的四義；第八對於種子，僅有持令不失，領以為境的二義；對於器界，唯留領以為境的一義。雖則由於因緣各別，形成種根器上四義具缺的相殊，但種根器的三類，却又是同為第八識所緣的性境。在性境中，前五係托第八所變的根身而自變其影像的，這叫做有本質的性境；第八是以自變的淨色根等而為所緣的，所以叫做無本質的性境，不過眼前的世界和扶根塵等，亦係共相種子所變，因此，第八亦得通緣外質。



前文側重於宇宙問題的研討，現在進而一談人生的生死問題吧，孔子曰：未知生，焉知死。禪宗也研究父母未生以前的事。古來大哲人，都認做這是很驚奇的問題，不敢輕易下一判斷，這實在值得加以探究的。現在且來談死而後再行論生；生死是任何人所免不了的，雖極愚笨的人也懂得這個道理，因其生生死死，如旋火輪般的不得休息，是現前的一種實事。人之將死，其言也善；鳥之將亡，其鳴也哀，這是一般普通人垂死將絕的情緒。要照佛典上說：臨終的狀況是有差別不同的。倘是作惡的人，識於所依的身根，先從上分漸捨，上分冷觸隨起，漸漸冷至心處；若是作善的人，識於所依的身根，先從下分漸捨，下分冷觸隨起，漸漸冷至心處。總之，識的最後捨身的地方唯在心處，他的善惡果報的區分，就要看那冷觸先從身之上下分的生起而來考驗了。另外還有一說：頂聖眼生天，人心餓鬼腹，旁生膝蓋離，地獄脚版出。這一頌要解釋明白，須先把死活的界限劃的清楚，當我們人要死的時候，是從我們身體的某一部分要發冷的，這時的前六識也漸漸昏蒙糊塗起來，不甚有知覺了，後來冷觸漸增，前六識全沒作用，通身

全體遍冷，這叫做死亡。當要臨終時，雖然有一部分發冷，但在身體的其他部分依然還有其暖氣存在，這不能叫做全死；身體的某一部分發冷，就是這一部分身體發現麻木無知的狀態，也可證明這一部分上的心靈是離開了，就在這沒有心靈的一部分肉體上叫做死；但在身上其他部分依然有暖氣，就是靈知的心識還沒有離開，那就不能叫做死，我以為對於這有暖氣而未週身全冷的垂亡者，最好叫他半死半不死。上面一頌的意思是這樣；要驗知我們來生果報的勝劣，就看我們正終時週身遍冷而僅剩下身根上的極些微的暖氣是從身體上的那一部分脫離的了。如是最後的暖氣從頭頂上離去，這是超生佛國的聖人；如是暖氣從脚版底離開，那是墮地獄的最苦衆生；從眼出，投人胎；從腹出，變餓鬼；從膝蓋上離去最後的暖氣，那就要做傍生了。這最後的暖氣是什麼？就是執持身根的第八識喇！人生死亡的情態，有的慢慢死去，也有的頓捨身根執受，也有馬上週身遍冷成爲無情之物的。這是死亡現象的殊異。

受生又是怎樣的情形呢？當死之時，第八識離了屍身以後便居在中有的階

段上——前五蘊身已滅，後五蘊身未成的中間有個過渡時期的中陰身——他隨着業力變成當生的某一趣的形態。據說：個體很小，彷彿嬰孩一般，感覺是非常銳利，一接觸到有緣的境遇，立即生起倒想來——如是男性中陰，於母生愛，於父生瞋；如是女性中陰，於父生愛，於母生嫉——發生了這樣的倒想，就與愛境相合，攬取父母遺洩的赤白二滲，欣喜認爲己有，結果，中有身沒，受胎藏身，這叫做名色，也就是最初投胎一念的第八識心。受胎以後，心色混合一團，在胎中慢慢的把身體各部分的機構和組織逐步的發育完成起來，等到十月懷胎的期滿，人身上的一切支分都已完備，就得出胎誕生於世。這時候，一個人體的完成告一段落。

一般受生的情態如上所說，但還有例外的超特的狀況，如造極善念佛懇切的人，臨終很有把握，那時心不顛倒，繫念淨土聖賢，西方七寶樓臺的莊嚴，頓現目前。見到這種聖境的垂死的念佛人，他使用不着中有身，也談不到對於生緣上生起倒想的話；他是靠着他自己自身的念佛的福德因緣，甚而不必慢慢的斷去身軀上

的熱氣，一死便死，死了僅不過費了一彈指的極短的時間可以迅速飛快的托質到西方的九品蓮華池中去的。生到西方，縱然隨着念佛程度的高低而有托化九品蓮池的不同，然而，無論如何是不會再退轉的。古人說：但愁不見彌陀，何愁不得了悟？念佛受生的情態怎樣？生了西方的特殊境遇——但受諸樂，無有衆苦——這不是一般普通造業的人能够和他相比了！

生死怎樣解說？這和通常說法稍異。一般人認爲一口氣呼吸不來了叫做死，嬰孩從母腹中呱呱落地了叫做生。死的說法和佛教大體相近，人命在呼吸間；生的說法就相差遠了。佛教所謂生，不是像社會上指着我是民前某年某月某時生而說的，他是另有的的一種解釋。最初投胎的一念心來了叫做生；最後離身的一點暖識去了叫做死。在八個識中，誰是最先來投胎的？誰是最後離身死去的？在前文生死問題中已有隱約的說明，這應該無疑是居在主人翁地位上的第八識喇！因爲本識，在死的時候是後諸識而去，生的時候是先諸識而來，契師所以說是「去後來先作主公」。社會上的一個主家政者，除非懶怠奢侈荒淫游蕩，都必定是起在

人前睡在人後的，事事親自照應不去倚靠他人的。朱子說：「黎明卽起」，就是叫人早一點起身。又說：「關閉門戶，必親自檢點」就是叫人晚一點睡覺，直等到衆人睡了，自己去照料一下門戶而後才可以去睡的。人世上居在主人的地位應該如此，八個心識中主人地位的第八識也是應該如此的。

話雖說是第八識的有來有去。既要先來受胎，又要後去的死亡，其實呢：第八識是無所從來亦無所去的。所謂有去後來先者，是第八識望於前七識而言的，當我們在生死的關頭時，八個識中總是第八識先來後去，生的時候，那其他的前七識是隨着第八識先來而後再來，死的時候，前七識却是先第八識而就離開人身的。由此可知來去的先後是從八識在時間性上的比較說明吧了。現在且說前七識吧：他是死時先去，生時後來，其實前七來去的場合，無論怎樣都出不了第八識的圈子，從種生日來，現行滅日去，那裡有個真實的來去呢？若在第八識的本身方面說，他是心包太虛，量周沙界，再沒有什麼體質比他大了；他是生則恆生，滅則恆滅的，生無所生，滅無所滅的。現前人體的存在和滅亡，這不過是第八識

酬應業力感得的一個小果；至第八識脫離軀壳，又何異無足之長虫脫壳呢？

### 不動地前纔捨藏

第八識章最后的四句頌，是頌無漏位上第八識的情態的。由凡夫位到佛果位一個極長遠悠久時間上的第八識體，計可分做三個階段。

第一叫做我愛執藏位，此名唯通異生二乘及七地位上的菩薩。這個階段雖比異熟位上的時間來得短促，但由異生位一步步的進到七地菩薩的地位也算是相當的遙遠了。異生和菩薩的分野在那里？異生是有漏的凡夫，菩薩係無漏的聖人。有無漏的兩類又從什麼地方來分？就從有我執和無我執上來分別他：有我執就是有漏；沒有我執就是無漏。爲什麼我執有「有」有「沒有」的呢？就看修行的人能不能充分發揮他的智慧的力量而定了，能充分發揮智力斷除私我的執著便是無漏的聖人，如愚痴糊塗，我見而又深厚，那便是博地凡夫。我執有幾種分類？有人我執，法我執。人法二我執中，又有分別執，俱生執。異生對於我法二執，全未斷滅；二乘未證聖果以前，等同凡夫一樣；二乘初果以及初地菩薩，雖然修習

空觀伏斷了分別起的人法二我執，並將第六識轉成下品的妙智，但還沒有斷除俱生我執；二乘的四果，緣覺的辟支佛果，業已永斷俱生我執，大乘的八地菩薩也才伏斷了俱生我執，所以說是不動地前才舍藏。

第二叫做異熟業果位，此名通於異生二乘及一切菩薩。這個階段的時間更長。七地僅斷了俱生我執；那微細的俱生法執，就要八地以上的菩薩修習法空觀智來撲滅他，一直修行到將要成佛時才能把他撲滅得了，所以說是金剛道后異熟空。

第三叫做相續執持位，又叫做無上轉依最極清淨位。這個階段不通二乘菩薩，純粹的極善無漏的識體，故唯局如來地有。由金剛道上異熟空了之后就進入了解脫道，了解脫道便是圓滿的佛果境界，那時的大圓鏡智和無垢淨識相應起來，塵塵刹刹是莫不遍照的，所以說是大圓無垢同時發，普照十方塵刹中。

頌中大旨如是，除附一簡表外，並仍以智力轉依果德的三節來說明之。

第八三位表

第八識

- 一、我愛執藏位——異生，小四果前，大七地前；不動地前纔捨藏
- 二、異熟業果位——異生，二乘，一切菩薩；金剛道后異熟空
- 三、相續執持位——如來佛果；大圓無垢同時發，普照十方塵刹中

八、智力

菩薩用智慧來斷除執障是有淺深的次第的，有程序的。就拿斷除第八識的惑障來說，初地只能斷除分別的二障，但也能練習克伏那俱生二執，不過是要到八地以前，纔能够斷除我執，捨此藏識之名。這是什麼因由呢？賴耶識儘管具有三點涵義，唯獨執藏的一義是過失較比重大了，就因為第七迷執了第八，非我而認做是我，就把衆生陷入生死圈中跳不出來。菩薩修行的宗旨，就在我執的打破，打破了我執，才能了生死。初地的智力弱，執障深，還沒有功行來斷滅我執；要由一二三四地直修到七地時，就有純無漏的智慧生起，纔能把那第七識上的微細的俱生我執斷了，捨棄藏識之名。再證到了八地，就不需用功，而能廣行一切教化，任何煩惱都動搖不了他的心。一般的說法：六七因中轉，五八

果上圓，這話又作何解？菩薩斷惑的利器就是智慧——唯一的智慧，妙觀察智——地上的菩薩都靠着他發生了作用，就是證得七地仍須運用第六識相應的妙觀察智迎頭追趕上去着力的消滅那第七上底我執的，因其無相觀行淳熟了，果不覺得賣力費勁，就把具有我執的藏識之名捨了啊。這藏識之名的捨棄，是說明第六識運用修行的殊勝作用來克伏第七識，使那第七識對於第八識上謬誤的我執觀念的打破；久而久之第七識竟然受了第六識的熏習而改變了自心的認識，並不覺到第八識是個我體了。換句話說：藏識之名的捨棄，是第七對於第八的謬誤觀念的去除，也是末那對於意識修行妙慧的印可。表面上：發生了六七八三識的牽連關係；實際上，第八識體並沒有改轉，而是六七二識的形態更換，所以說是捨棄了藏識之名。這樣看來，却可說是六七因中轉，五八果上圓了。

### 金剛道後異熟空

九、轉依 異熟大約別爲四義：

(一) 異時而熟，異謂別異，屬過去的業因；熟謂成熟，屬現在的果報。或

者說是業因招感熟果要有個時間上的距離，卽如過去世的業種落謝到第八識中，經過了相當時間上生滅變易的醞釀，到了要成熟的時候，再遇到今生的助緣來扶助他，就能發生力用招感到當前的苦樂果了。

(二) 異性而熟，由於造了五戒十善的善事，就感到人天修羅三善道的果報，要是造作五逆十惡的不善事，將來就招到餓鬼畜生地獄三惡道的苦果；因雖有善惡的分別，苦樂的果報說不上是善是惡，他是無記性。因爲業因是強有力的主動者，熟果是機械式的被動者，果報的苦樂是受業因的支配而然的，所以在果報方面沒有善惡之可言了。猶如家庭之興衰吉禍是受的治家政的影響，家政辦得好，衛生清潔養子女等事自然會好；家政的措施倘使糟糕了，任何情事都不會好，子女會打罵，主僕要爭吵的。其實子女主僕是由主管人造成的這種情態，他們是機械的，被動的，主家政者才是有力的，主動的，所以在機械式的子女和僕婢方面是無足怪的，負責任者還是在乎管家政者。古人所謂：「養不教、父之過」者是，所以，果是由因招感的。

(三) 異類而熟，類，是種類。六凡四聖的種類是各別不同，彼此相望形態各異，可是一個人的心是包括了十法界，所以我們生生世世就在六凡當中流來滾去的不暫停了。怎樣說是異類而熟？就是我們一個人在異類造業得到異類受生，卽如在善趣造業可能到惡趣感果，或者，在惡趣造業也可以到善趣去受生，還有在世間造業能得出世間果報的，這都是因果的種類互不相同。還有因有善惡，果唯無記，所以是異類而熟。

(四) 異聖而熟，世出世間的業果的要素就是二障的種子，也可說二障種子是一切果報的基本成分。一切果報不外分段身和變易身的兩種：分段身是以有漏的善不善業的種子爲因，煩惱障的種子爲助緣，所感的身命是六道衆生的粗異熟果；變易身是以無漏有分別業的種子爲因，所知障的種子爲助緣，所感的身命是出三界大菩薩的不思議的勝異熟果。在菩薩位上變易身，當然也隨其地位的高下，智慧的淺深而有精粗勝劣之分，前後變易不定，直至金剛道前還有變易生死，異熟果未能了脫，所以說是異聖而熟。

總上四義概括起來，異熟是由業因感得的果體。由因到果，中間具有種種的變異：無論在時間上，空間上都是前不是後，後不是前，因不是果，果不是因。因此總結一句：異熟怎樣解釋？變異而熟。

異熟和執藏同爲在一個第八識上建立的兩個異名，在唯識論上大體看來，執藏是第七執八爲我的「我執習氣」，異熟是福非福不動業的「有支習氣」。這話固然很對，但在這兒要進一步的說明纔能把捨棄藏識之名和空去異熟的理論闡發出來。藏識是自相，異熟是果相。異熟的範圍比藏識來得寬廓：藏識以我執爲背景，異熟固然是有支習氣爲根源，有支和我執二習氣同是影響到我們現實的人生上建立起人我的疆異來的，是有不可分解之勢，這樣看來，二種習氣是立於平等的地位了。但建立於有支習氣的異熟識，是有一部分的分段生死同於執藏的流落三界，另有一部分不思議的變易生死，是斷了我執以后才招感的，僅爲異熟性的報體，所以執藏的範圍不及於異熟了。這根本的原因在那里？異熟不單比執藏的範圍來得寬，而他的根源也來得深遠，因爲他是建立於法執上的，法執爲他的背

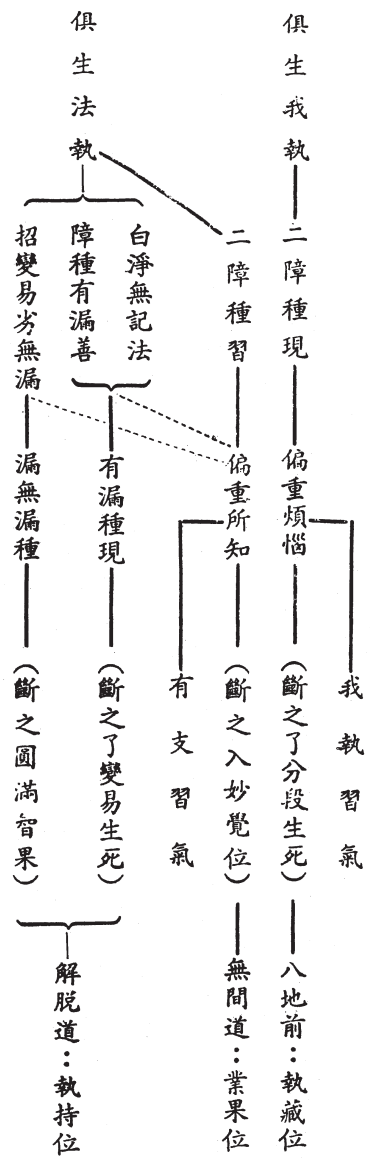
景的。法和我比較起來，我窄而法寬，法能攝我，我不能攝法的；我的本身也是一法，法的本身是統括一切法的，所以法的範圍來得大。執我在一般常識上就如此的，小孩兒就知道有我，我要喫，我要穿等；執法比較進了步，好像年紀上有了幾歲，曉得了我要知識，我要學問，我要技巧，我要道德等，這思想顯然不是童年般底幼稚了。修行的觀念也是這樣，菩薩的第七識先覺到第八識是個我，而后閱了世尊經典的告諭，再來從自心上反省的結果，曉得了第八原不是個我；我雖然打破了，還覺到有人，就念茲在茲的，我要度人，我要利人，我要救人，我要代人受苦，我要代人造福，法執依然存在。執法是執我以后的進一步，執我是執法的前驅，所以說法體比我體的根源來得深長。

分別起的人我執，法我執，初地業已斷滅。俱生我執，要到七地時始能斷除，捨棄了藏識之名。俱生法執來得深邃，第七儘管不執第八爲我了，煩惱障也不生起了，可是總覺得第八識仍舊是一種法體，不知道他是緣生性空的，虛妄幻現的，非斷非常的，卽真卽俗的，於是而有所知障生起來。煩惱障生起來，就要造

衆生的業，去招感三界的分段生死；所知障生起來，就要造成菩薩留惑渡生的業，而來感受出三界的變易生死，前者是我執習氣，後者是異熟習氣——有支習氣的特殊部分。這異熟性的法執，要由無功用行的八地以上的菩薩修習法空觀來慢慢的伏斷他，一時好不易的斷去，真似煅煉沙金般底艱難，要到金剛喻定現前時纔能斷除了的。在成佛的當兒所斷的執障約可分做四類；一、二障種習；二、白淨無記法的異熟識種；三、對治二障種子的有漏善法；四、招感變易生死的劣無漏法。在這四類當中，除去二障種習的後三種又可歸納爲兩類；一、將淨無記法和有漏善法合併起來，叫做有漏種現；二、就是劣無漏種。爲什麼要斷除這些執障的呢？二障種習是生死的根源，如不斷滅，就不能由等覺位進入到妙覺果海；有漏種現如不斷滅，就是變易生死未了，仍要招感變易生死果的；劣無漏種現如不根絕，殊勝圓滿的智果就不能現前，也就不能澈底的達到金剛道后異熟空的目的了。當成佛的前后二剎那，前一剎那入金剛喻定，叫做無間道，後一剎那叫做解脫道。無間道只能斷滅二障種習，還有世間善無記種及出世劣無劣種要進入了

解脫道纔能根絕的。爲什麼要有這前後二念上的差異的呢？無間道上斷滅了二障的隨眠，於是可以成佛，亦是斷惑而後證真的意思，那劣無漏種等法並不障礙金剛道，因爲這一念上猶屬於業果上的異熟；要在正成佛的解脫道中便能澈底的覺察到自心本源，捨劣得勝，如秤兩端低昂時等，一面掃蕩了世間有漏善法，空去異熟識種，一面斷滅了劣無劣種，圓滿殊勝智果；心契萬法真如，光照無邊世界。這便是清淨法身的遮那妙體！

### 第八三位斷惑表



大圓無垢同時發 普照十方塵刹中

十、果德 如來的第八識，梵語庵摩羅識，華言白淨識，又叫做無垢識。這個心識，係由異熟業果轉變而成的，因此不攝一切雜染及有漏善法；其體又係最上品的無垢妙淨的純潔無漏性，所以但爲究竟無漏功德善法的種現之所依處。由種子生現行，變起自受用的身土來，在時間上是無窮盡無終止的恆永執持着；在空間上是依正色心事理性相渾合而爲一如——一如無二如。淨識含藏的智慧種子，無時不放射出朗耀輝煌的光明來，普照大千沙界，恩沾九有。一切禪定功德都能統攝執持，五乘出世善法莫不由他啓迪。眞俗雙照，空有同觀。凡所有的人切淨德無不在成佛的一念中圓具無餘，世出世間，再沒有勝過這種崇高道德的人格了！

大圓鏡智有什麼功德呢？準唯識論剖析之：

一、鏡智心品，離諸分別——因位的第八識，就是現量境沒有計度分別的，到了果位上完全斷絕了一切我我所執，唯證得萬法的絕對的平等實相、更沒有絲

毫的分別相生起了。

二、所緣行相，微細難知——因中的內根外塵的所緣境界是寬廣博大而無限際的，那能緣的心，行相幽微精細得很，已經不是常識的心量上體會得到的；佛果上的境界——天臺家十如是的「中道實相」——唯佛與佛乃能知之。那裡是稻麻竹葦之衆多的聲聞能够領受到萬分之一呢？

三、不忘不愚，一切境相——因中緣三類性境，沒有差謬，果上成就了不忘失法——宿命通等，又得了一切種智，所以能知三際的一切事。並且，對於客觀的認識上，既不迷於真理，亦不被事相所愚惑。

四、性淨離染，淨德依持——因中相是染而性是淨的；果上是純粹清淨的本體，有漏種子澈底消滅，所以若性若相都是潔淨的。因中染淨互相生熏，無論染淨都以本識爲依持處；果上只有純善的功德，所以獨爲淨德種現的依持處了。又者，因果二位上，前七無不皆以第八爲所依，凡屬見相二分，皆從第八識中變現起來的。

五、現身土影，盡未來際——佛陀的實身實土的自受用身土，以及精神界中神通妙用的前三智的心品，皆是如來無垢識中所變現的；變起了的這些妙色妙心，又得都在佛的大圓鏡智上現起許多的差別影像來，就和那互遍互涉重重無盡不可思議的因陀羅網差不多。佛陀又爲着說法教化衆生起見，便在圓鏡智上幻現出衆生根器心理願樂的形影來，復在無漏識上變起了非實有性的他受用身土來，以便隨類應化開示利導，使衆生得到究竟法樂。佛變現的自受用身土，是佛的自利，佛變現的他受用身土，是佛的利他，佛的這自他二利的法樂是恆永相續窮未來際的靡有底止。由於佛的淨識持種不失，復由於佛的圓智現德無邊的關係所成。

六、如大圓鏡，現衆色相——這是拿圓鏡來比喻淨識相應的智慧的。鏡光有反映的作用，什麼美醜好惡的動態，擺到鏡光面前來，鏡中都會還他一個原形。小說上有所謂照妖鏡，管你是個什麼琵琶精掃帚精老鼠精蝙蝠精，只要被照妖鏡來照一照，自然會叫他現原身的。古人也說「高堂明鏡悲白髮」、這證明了鏡中會現出可悲可喜的狀態來的：白髮蒼蒼似銀條，樹老無根怕風搖，家有黃金貯百

斗，難買無常路一條。到了這種皮皺骨衰龍鐘情態的老年對到鏡光看來，怎得不悲？又如二十四孝的老萊子，他在堂前着彩衣，假裝孩童遊戲的情態來取得其尊親的娛樂，要把這事映現到鏡中看來，又是何等富有藝術而有趣味的可喜之事呢？悲喜的事，其實那裡用得着外鏡來照？各人心中有個尺度，最好用自己的心來照自己的心吧！古人說：有個自己指頭生得不如人的人，他想跑到很遠的地方去找個名醫把他的指頭治好，叫他手苗兒漂亮起來，人家看了不嫌惡他；不過他的良心比人家的好壞，自己就不知道了。佛的天才過高了，他知道天生的屈指是沒法治好的，白髮是不能用明鏡來一照就不白的，也不是用明鏡照照可以解決悲愁的，却是白髮因爲面臨明鏡而生起了悲感的了。「老」是如此，「死」亦如此。垂亡的人用明鏡一照就不死嗎？佛用什麼方法呢？他覺到什麼妍醜美惡一切動態，用不着外鏡來照，要把良心存好些，比治好屈指還要好；生老病死也只好從心理上用功來解決，別無妙法的。每個人都有八個識的心鏡，佛就用八個心鏡來互相照，此心照彼心，彼心照此心，也可以此心照此心，彼心照彼心的。衆生位上

的心，黑的心也有，白的心也有，貪瞋愚痴的心會生起來，施戒禪定的心，也會生起來，形形式式，洋洋大觀。佛就在這些心上用一種抉擇料簡的功夫，把他分辨明晰清楚了，再來科學化的用一種抉擇治理的工作，心上不光明的去掉掉，心上清白的保留着。去除了不光明的心，什麼生死病痛的苦惱都得到解決，增強了潔白的心，什麼莊嚴功德都會圓滿具足起來。

拿眼識來說，衆生能見到山河大地，隔了層壁就看不見，經了醫治心眼的佛陀施行了一次手術，看到了整個的三千大千世界就同掌中的蘋果是一樣了。衆生的耳識聽到的音聲有限，其他世界的音聲，佛都聽到。有修養的菩薩，就能飛行自在，在一食之頃，就能以香花供養十方諸佛還到本國來的。入水不溺，入火不焚，心光不被物體所礙了。證到了佛果，第八心品轉成了大圓鏡智，功用格外殊勝，就是十方塵刹中一切衆生的心性差別都被這佛的圓鏡智的光線普遍灼照的，也可以說那些衆生的依正二報，菩薩的清淨莊嚴，都是從佛的淨識中現起的。何以要有這兩種意思？從光明的作用來說，智光是鑑別客觀上境界的；從唯心的理

論來說，客觀境界是由心上變現的，因位上卽以所變爲自所緣，果位上亦復具有此種意義。

因果二位上的第八心品，還有其他同異點否？其重要的同異點，在前文中業已申述其一班了。還須要說的，就是因位第八不和智慧相應，果位情形和他並不相同，偈中說大圓無垢同時發，普照十方塵刹中，就證明不是因位的情形了。這是什麼緣由？有漏位上善惡不定，八識相應的心所也就有多有少；到了菩薩修行的位上，在他的修道的過程當中，發生了漏無漏互相熏習的關係，有漏的煩惱就逐漸的把他殄滅了，無漏的淨德便日新又新的增強起來，這時相應的心所已和純有漏位不甚相同，多少要有些更變的。到了佛果位上，一切執障全斷，所有智德全彰，純粹是一類善種來依持淨識，因此八識相應的心所一律平等，各俱二十一個心所，就是遍行五，別境五，善十一的三類，在這三類中要數智慧的功能最殊勝，所以八識心品變爲四智心品了。這裡還要注意：八識轉爲四智，並不是八識本身變成四智，智是心所，識是心王，兩者不能互變的；不過在因位上「識強智

劣」就多談八識，在果位上「智強識弱」就偏詮四智罷了。其實呢，果位上的識智，亦是相輔並行，何有軒輊之分！

#### 四、顯性

##### 一、染淨本源

八識的名義，紛繁、複雜、複雜，前文已經寫出了個輪廓，這還都在相上來敘述的。世間上任何一物有相就必定有性，性和相的兩者，是有其表裏的關係，而且，是個體物上相即而不可分割的形勢。整個的宇宙人生是無始終的，無內外的。因其沒有始終，就有由凡夫達到佛果的時間上的極長遠的距離；因其沒有內外，就有流浪六道飄泊不定的展轉生死。生而死，死而生，今生是這樣，來生是那樣，千奇百怪，應有盡有，天上人間，翻來覆去，無非從性起相，或是由相歸性，總逃不了一整個法上體相互相的消長，及其生滅變化罷了。

萬法生起的本源究竟是怎樣的一會事？法相學上把一切法的本源看做是迷悟

依和染淨依的兩部分。爲什麼會有宇宙間的萬法生起？一、由於迷悟依故。衆生世間的生起，由於迷——迷是不覺的意思。衆生的知識譾陋，不明了真實的道理就把事相弄倒亂了。好像知識失了常態的人在道途上行走，不辨方向，指東作西，曰南卽北，跑來跑去，都在這條道上兜轉沒法回去了。佛的世界生起，由於覺——覺是心光洞達的意思，菩薩去除了心底的雲霧，慧日光朗，事理看得清楚，再沒有什麼來障礙了。凡聖的法體並沒有差異，不增不減，無遷無變，其分歧的關鍵就在迷悟的不同點上。二、由於染淨依故。迷悟依是建築在眞如體上，染淨依是在八識事相上來說明的。世間衆生在苦海中的到岸無舟，就是自己業識的生滅不停，似乎澎湃騰駛的水流，由善而染，由染而善，抑揚低昂，陞降不定。菩薩就不比衆生，知所去就，體識眞理，只可以由染而淨，再不會轉淨爲染的。世界的光明，黑暗，人生的美滿，缺陷，就在迷，悟，染，淨四個焦點上；這四個要素，也是形成一切差別世界的基本原則。

## 二、伏斷執障

文化是日趨進步的，世界是逐漸的美麗而莊嚴的。佛徒根據了這個進化的原則，先從自心來改革起，練習所謂「能轉道」——就是這種道能够轉染爲淨的意思——這種道的功夫還沒有深刻和純熟，只能伏二障不起現行就叫做「能伏道」。要是功夫真實有把握了，就叫做「能斷道」。他能斷除二障的種子啊！久久的練習這能轉道，一方面伏斷二種執障，一方面旋轉染淨迷悟二依，——轉染爲淨，轉迷爲悟，顯出本心自性的清淨法界，證得菩提涅槃的二殊勝果，直達至善境界的佛果爲圓滿。

### 三、證得勝果

一切法的本源既是「染淨依」，在這染淨依上就有轉染爲淨的可能性，因此就有因所轉而獲得的一種特殊的境地。這特殊境地便叫做「所轉得」。所轉得的情況又是怎樣？這就在證得的二種殊勝果上可以分做兩個都分：一、所生得——因這特殊境地是由第八識中淨種增強發生有力的現行而獲得的，所以叫做「所生得」。所生得的是什麼？就是轉八識成四智心品的大菩提果，這是屬於法相方面

的。第八識原來是是這樣；無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得的。唯識家雖說法爾有五種姓，在我們看；却不能說衆生決定不能成佛；惜乎一般衆生儘管具足無漏佛種，無奈被那無始時來的煩惱所知二障阻塞着不能把他透露出來；諸佛慈悲，終日在人們六根門頭大放毫光，衆生依然頑愚不覺何？聖者用無漏智將所應斷的二障種子捨去，又對所應棄的劣無漏種捨去，結果，卒令自心上的殊勝的智慧種子，開發了真無漏的花朵，永遠利益衆生。二、所顯得——這種特殊境地是由斷惑生智所顯示出來的。顯示的什末？就是解脫了一切纏縛和痛苦而得到了安寧、自在、寂靜、妙樂的大涅槃果。這係屬於法性方面的。涅槃計有四種：一、自性清淨涅槃，二、有餘依涅槃，三、無餘依涅槃，四、無住涅槃。涅槃的證得是由出世道對治了惑障所顯示出特殊真理的境界。拿有餘無餘的二種涅槃來說吧；他是由於斷了煩惱障顯示的我空真如的境界。無住涅槃呢？是由滅除了所知障顯示的法空真如的境界。自性清淨涅槃，是各人現成本有的理性佛性。在所顯得內不攝理性佛性；唯攝前三種涅槃。原因有餘，無餘，無住的三涅槃。

槃，其真如體性固雖不遷不變，但必需要空去了我法二執纔能顯示得出，因此，叫做他是「所顯得」了。

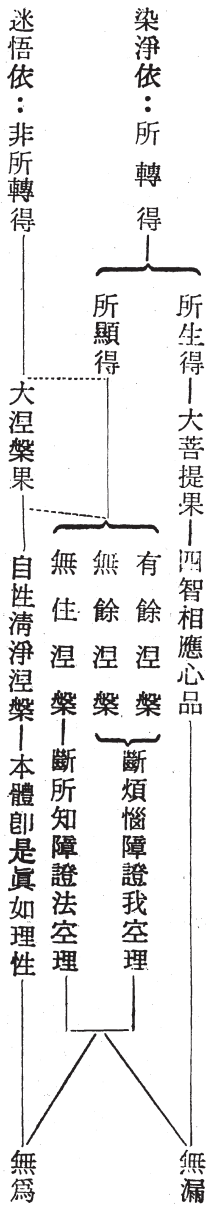
這生顯二得是聖道途上向前奮進所收獲的無漏無爲的結晶品。無爲的法性是由斷障生智後顯現的，無漏的智慧是由照了真理時獲得的，智能顯理，理能融智，無有智外之如，無有如外之智。也就是所生得的菩提和所顯得的涅槃是二者合一的，是斷了有漏轉了無漏獲得的離言寂靜的妙境，所以統把生顯二得叫做「所轉得」。

#### 四、平等實際

聖者修行發現了生顯二得的所轉得的新天地，這是行的一邊事。相的一邊事，天臺家叫做造。但是事造，沒有理具，從何處成就事造呢？所以在所轉得的背後，還有叫做「非所轉得」的哩！怎樣叫做「非所轉得」？就是說：這是性上的事，本具的事，不是由修行改轉而得的，便是在四涅槃中的自性清淨涅槃。這自性清淨涅槃是怎樣的一會事？就是一切衆生無始以來共同具有的清淨妙心，原來

自體寂靜沒有染污，妙湛圓常，具諸功德，又好像虛空遍一切法的平等真如，普攝一切萬物。他是常常時，恒恒時，如此如此，不遷不變，諸佛出世及不出世常如其性的。在聖不增，在凡不減，是無始終無內外的清淨法身。在這法性體上非但不可說他有漏無漏，連安立名稱都不可能，既非生得，又非顯得，所以叫做「非所轉得」。衆生就因爲具有這非所轉得的涅槃妙心，纔能用功修行顯示前三涅槃生起四智菩提的二種勝果。

### 二依與二果相攝表



### 五、事理統一

菩薩修行，目的在乎所轉得的菩提涅槃的二果，何需要這非所轉得的自性清淨涅槃呢？要以這非所轉得的自性清淨心爲依，纔能生起所轉得的二果來。拿迷

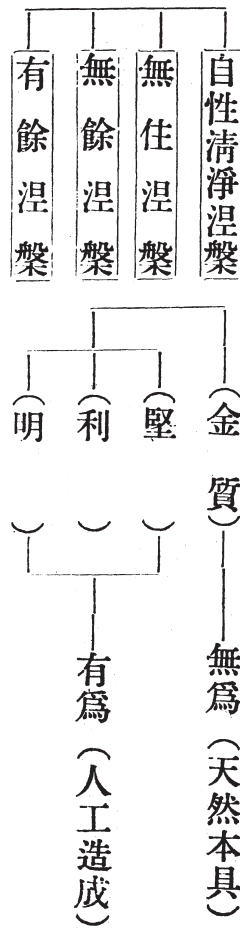
悟依和染淨依的關係來說吧：迷悟依，真如爲體；染淨依，八識爲體。又可說：染淨依是依於迷悟依的，因爲愚迷了諸法的「真如相」便日趣墮落到染污衆生的環境中；如其認清楚諸法的真如相呢；就能看得空，不被塵累，可以逐漸上進到清淨佛果的地位，所以說：染淨的根源就是迷悟了。我們的自性清淨心，是我們的本體，也是一切諸法的本體，他是本具的，現成的，無爲的——不是人工或者上帝造的，非所轉得的；其他的三種涅槃和四智菩提是修成的，轉得的，有爲的——用定慧功夫證得的。有爲的是用，無爲的是體，要是用離了體，不但用無所用，而且用從何來；如果體沒有用，那就枯木死灰一般的火來燒不着了。自性心和二果既有體用關係，當然用依於體，體和用是分割不了的。

再明白的說：我們修菩薩行，運用很長的時間來莊嚴福慧，生起四智菩提，顯示解脫的涅槃境界，這還都是在相上的所轉得的；根本要問我們有沒有個「自性清淨心」的本體？有這非所轉得的本具真心，然後相可以從體上現，用可以從體上發，否則，無體怎會有相和用呢！

現在用一譬喻來說：自性清淨心比如黃金；黃金體質上有三種相：堅固的，鋒利的，透明的，也可勉強的譬喻三種涅槃，無住涅槃譬堅固，無餘涅槃譬鋒利，有餘涅槃比透明。黃金是本具的，無爲的；金質上堅利明的三種相用是造成的，有爲的。黃金原在沙和礦之間，其體夾雜了有些不純潔的成分，猶如在纏的眞如和無明煩惱在一起，雖則金礦分別不開，但金質本來是有的，並非由人力的作爲造成的。金質上的堅利明的三種相用固然是金體上的美德，當金和礦分辨不開混合一團的時候，就見不出他堅利明的三種相用來，要經過煅煉陶冶的手續，把金和沙或礦分解開來，纔能現顯金質上的堅利明的三種德相。所以說堅利明的三相是修成的，是有所作爲而成的。雖然金體和金相是有爲無爲的不同，可是離了金體就沒有金相，離了金相也顯不出金體的。煉金的人要想金質上發現出堅利明的功用，還需向金體上煅煉去呢。修行的人，要證得無住無餘有餘的三涅槃，也需要在自性清淨涅槃上磨煉的啊！再者，在法體寬狹方面說來，所轉得的涅槃菩提，是屬於無漏的情事，並不涉及有漏範圍，還是整個人生的片面；非所轉得的

自性清淨心，儘管體是無爲，却遍於一切漏無漏法，一切漏無漏法的本體卽是眞如；無爲者，無所不爲也，故在所轉得外還需有非所轉得纔能統攝一切漏無漏法的大全。天臺家說諸佛不斷性惡，大概和這種意思差不多。

涅槃與金相互比例表



六、異說比觀

記得世親菩薩，在攝論上曾用金礦土來比譬徧依圓的三性，我這里也就勉強的用金礦來對照四涅槃了。性宗的經論上，往往用水波來形容性相的關係，水體是靜的就如法性的寂然不動，說他是無爲的；波浪是動的好比法相的生滅變遷，說他是有爲的。有爲的波浪的相是離不了無爲的水體的性，性相統一纔是一整個

衆生的妙心，這和相宗以轉非轉得統攝一切法的大全是一樣的。起信論上二門中的眞如門，似當於非所轉得；生滅門又似乎同於所轉得。論云：「是心眞如相，卽示摩訶衍體故；是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故」。按文而觀，自性涅槃猶似大乘體的眞如相；餘三涅槃雖不盡同「能示大乘相用的生滅因緣相」，但與不生滅的體，具足功德的用，出生諸善法的用亦頗相近。要是拿生滅門中的二覺來相攝呢；自性涅槃好比本覺，餘三涅槃略似始覺，究竟覺，其實始本究竟的三覺，本體原是一個，不過在前後時間上假立了些不同的名稱；眞如生滅二門，亦係一整個法體上兩面的看法，其實呢，還是合而爲一。我們學佛的人，需要了解這體用統一的原理，以求證得轉非轉得的統一性，實現四種大般涅槃。

## 五、後記

這八識頌記，用名、相、性的三個部分來說明，到此已算作了個結束。不過在這最後的一段文中，我還需要記敘幾點意義在這下面。

(一) 本文的結構，爲什麼採用這三個步驟呢：

一、凡物皆有其名，當然有他的現象，亦復有其體性。我們的心識也是這樣，名、相、性都是具有的，所以要從這三方面來表現他。

二、佛家有處把一切法分成五類——名、相、分別、正智、如如——因爲每一法都有他的名字和相狀，這名，相又需要我們的心識去了解他，所以有分別。惟因分別心上的觀察是虛妄不實的，要得到正智去體會他，才實證得諸法的如如體。就從這識智的綜合性上分成一切法爲五類。這五法在各經論中判爲眞妄染淨的屬性並不相同，現在我在這裡把這五法東爲三類：一、名，二、相與分別，三、正智與如如。這八識的名，相、性，恰可和以上的三類法如次配合；也可以見得八識的名、相、性是能統攝一切法的。

三、經論上還又有時把一切法分爲爲三性：一、徧計執；二、依他起；三、圓成實。這八識的名相性呢；名可屬徧計執，相可屬依他起，性可屬圓成實。八識的名相性統攝三性以盡，所以本文需要如此組織。

三性與名相性作如此的配合，或許帶有一點勉強性，但也並非不可作如此看法的。因為名是假的——名事互爲客——中國人叫做牛的動物，日本人却叫做ウシ了，所以說名是一種徧計執。相爲什麼屬依他起呢？八識是因緣幻化的假相，不是一種恒常不變的固體，緣聚則生，緣散則滅，所以說八識是依他起。識性又爲什麼要叫做圓成實？識的體性——自性清淨心——心體既然本來是清淨無染的，那末，當然屬於淨分依他起了。在這淨分依他的根本智澈底照見我法本空的眞如時，那便是第一義諦的圓成實性。

讀了這本書，知道了整個的組織是如此，尤須知道他的重心點之所在。三性的重心在依他起，差不多，唯識經論都如此說。拿八識來說吧：他是從種生現，從現熏種：由本識生出轉識，由轉識復熏本識，有同時因果，有異時因果，展轉互爲因緣，此有彼有，此滅彼生，這就是緣起法。緣起就是依他起，本來沒有固定的名字，叫做什末人、物、山、水的名字都是假立的，唯識的一名也是假立的，你如果執著實有其名，便是徧計執性。認清了「識」是沒有固定實體的，識上

安立的假名更是虛幻沒有自性的，我法的觀念一起沒有了，那便是圓成實性。徧圓二性的重心，就是依他起，離了因緣生法，那裡還有假名的徧計執？更何從而顯出我法本空的圓成實來？由此可知徧圓二性就在依他起上建立起來的，所以我們應該重視這緣起法。本文中名相性的三段，特別詳述識相，對於識的立名，識的理體，就比較少說得多。奘師的原來偈頌中，也多談凡識，少述聖智，這都是叫人要去深刻的體會這緣起法，才能對於佛法有個了解。

(二) 我們應該怎樣的去體會這依他起的因緣生法呢？

一般的人都在書本上去求學問，領會理解，佛教也有叫人去聽聞佛法的，因為你要懂得甚深的緣起的理論，就得要去探究有關唯識的一切經書。不過這是一種初步的功夫，到底還不能知道他的真相。比方：航海的人得到了指南針，跑路的人得到了路引，固然是一種很好的幫助，如其不去航海，不去行路，那些指南針，路引，又有什麼用呢？而且，佛法是重在實行的，必需要下過一番功夫纔會奏效哩！怎樣的實行？要得到了佛法上的造詣，就好像向很高的山嶺去邁步一行

，直抵達了最高的峯嶺，纔能欣賞到高山四週的風光，大自然界的美景。單把一幅山圖拿在手中，在那山坡下踱來踏去，究竟見到個什麼？「依他」緣生法，也是抵達了佛法的峯嶺後才能見到的事；現在我們研經究論，這不過在找地圖看，還不是真能領會到緣生法。唯識論云：「非不見真如，而能了諸幻」。也就是這個道理。有志學佛者，不單在經論中就可以求到的，還要在自心上下一番磨練的功夫，如能够拚命的死心的忘情的做去，自然會得到大受用的境界。

### (三) 五十一個心所，文中爲什麼不加詳述？

心所是心王的助伴，散見在唯識法相的各種經論中，差不多，每部論中都有講到，所以這裡不必再講了。而且，五十一個心所，依護法正義，都是各別有其自體的，都是從種生現的，都是因緣所生法；而各各業用，亦復不同，講起來很是繁瑣。再者，五十一個心所，在唯識學上，往往用諸門分別，仔細分析他的各種牽涉到的複雜關係，那更是紛繁；我們如是不憚煩的整理出來，那就可以成爲專書，否則，簡單敘述，無甚意味，所以此處索性不把他寫出來，請閱者參看原

書，（瑜珈，百法）尙乞諒察。

（四）附叙撰作印行的因緣

此稿初成於民國三十六年，爲應天寧佛學院教材的需要而編作的。當時因節省油印紙張費，寫得很簡鍊，未能暢所欲言。卅九年，臺北一般信佛居士，有時請戒德法師隨便談談佛學，演習禪門口誦；並要求我略述唯識大旨，將這八識頌記給他們抄寫，披閱，他們後來又因事繁，未能如願辦到。四十年夏，我於禪觀之暇，每日抄寫一點，約月餘時間，完成了連標點約計四五萬千字的這篇八識頌稿，陸續刊載覺生月刊。此番抄寫的，比原稿稍有不同，不免有所增刪，因爲要研讀者增加興趣的關係，便增加了好幾幅簡明的表式。四十一年，全篇在覺生刊載完竣以後，有一部分同道者要求刊印單行本，發心出資，當時朱斐居士編印菩提書叢書，他和我商談後，暫編入於該叢書內，乃得發行初版，時爲民四二年十二月。今六十一年春，我在左營會見林水景、陳心德居士。他說：「我們希望師公將你的作品給我們來付印，大家都歡喜讀老人的佛學文章」。現在中秋已過，我把

占察經論和八識頌記檢閱一次交給他合印爲一本書，大概十萬字。他日再行編入本人叢書。陳居士說：「刊印一事，我們遵從師公的指教」。他如此的爲法殷切，作者在此特表謝忱！

民六十一年九月，釋默如於臺北市法雲寺覆閱。



## 跋

編者對默如法師的小品文最感興趣，當編者主編「覺生」的第一個年中，默法師多用筆名爲覺刊寫了十多篇的小品，其中對於人生的修養，佛理的闡述，無論世出世法，讀者無不蒙受實益，得到很多寶貴的啓示。繼後默法師又惠賜了這篇八識規矩頌記，從十四期的覺生起，開始連載。說來慚愧得很！這無疑是編者的宿根太鈍，今世又少學的緣故，雖然寫的是語體白話，說得又深入淺出，但我最初讀了幾遍，竟是一竅不通，甚難悟解！一直讀到第七遍的時候，纔若有所悟似的了解了一星半點。這並不是說默法師解釋得不清楚，我敢說一句：像這樣通俗而詳盡的說法，恐怕在當代的唯識學專家中是沒有第二人的了。

本來，佛學中的唯識法相，是最精細微妙深奧不過的學問，我相信要是本科學頭腦，攻研數學或心理學的學者，對它一定會發生興趣的，因爲唯識學最重分析，若不是腦筋清楚敏捷的人，恐怕也就要跟編者一樣地讀上七遍才半懂不懂的

一知半解呢。編者有個願望；想等這本書出版以後，如果能請到默法師本人親口再演述一遍，那就可以打破許多的難關，進一步地深入經藏了。因爲這本書非但可以作爲研究唯識者的繩準，並且也可以當作佛學院的教本，如果能由作者自任教授，那不是更理想了嗎！

至於這次由菩提樹發行的因緣，編者也順便可以報告一下。本來這本書和木如小品集，已經編列爲覺生小叢書第六七集的，因爲編者辭退了覺生的編務，另創了菩提樹，移交前的會商，並得到作者的指示，將指定預約和樂助這兩本小叢書的款提出，歸由菩提樹來負責發行。但新刊的經濟自然比較困難，同時又沒有配售紙，幸而有許多景仰默法師的弟子和同仁們，又湊集了一些錢，不足之數則由菩提樹來補足，乃決定先將八識頌付印，等流通八識頌的售價略有成數，新刊的基金穩定以後，再來印小品集，這是很不得已的辦法，也是作者的意見，祇有請預約者特別諒解了！同時，因爲受經濟的限制，祇能用新五號字排印，這是對作者讀者都感覺很抱歉的！

佛曆二五二五年十二月望日，姑蘇朱斐謹跋。

## 戒德法師傳畧

戒德法師，字天成，剃度名緣達，法系名印宗，江蘇江都人也。世業農，族姓馮，民前三年生。五歲，父、長遂公歿。母、劉太夫人教子有方，着令就讀私塾。師童年，偶觸腥葷，頓感不適；十二歲，伊始茹素。民間傳聞佛教靈感故事，師以奇異而欣慕之。一日，朗文禪師自金山歸里，道貌莊嚴，師見之，隱然肇興離塵意念。民十二年，十五歲，由於太夫人之同情，遂其志願，歸投揚州福慶寺智文朗文二師出家；服從師訓，勤求佛道，得其信任而委之法務賬目。民十五年，十八歲，師備三衣鉢具，於寶華山受具足戒後，安居兩夏，修學毘尼；演習版眼，一聞便能照復，博得華山方丈德寬之器重。民十六年秋，師別華山，去磬山省視朗文禪師，就教其參學之方，忝蒙退居漢禪紹春二長老之慈示，認爲青年可造，宜其轉學教理，乃特紹介於常熟興福寺監院潭月西竟二上人，請其允許錄取肄業於該寺法界學院，因得親近慈舟老人，學習臺賢禪律之概略。當年筆者與

師同窗，諗師敦厚忍讓，殊覺可親，從此相互切磋，裨益良多。民十八年春，常惺法師主辦杭州師範僧學院，頒示招生簡章，筆者慕其名，偕師前去就考加入之，學院經費不支，半載終結。師在蘇杭修學期中，太夫人不辭跋涉艱苦，屢往探視，每見衣不齊者輒振之，洗浣縫綴，體貼週到；對筆者亦同若其所出。其舐犢情深，印象仍在今日心版上。民十八年秋，閩院學風蔚盛，虛大師任院長，事先筆者某舊同學，擔任閩院職僧，代向閩院教務處聯繫後，乃乘海輪三日而抵閩，同舟前來應試者三人，師與筆者外，則爲仁山法師之弟子培基也；一經品題，便作佳士，三人均被錄取甲級插班生。師與筆者修業年餘畢業後，輒被聘爲助教；直至民二十一年度，甫隨虛大師退院長職而辭之。當時閩院修業者，人人奮發，朝氣蓬勃，舉凡環境設備，均合理想。法師參預其中，自然相互觀摩，用功倍勤；深宵不寐，玩索而有所得。法師文章，散見佛刊，對因明學，尤其心得，發現窺基大疏遺誤，嘗作似宗九過諸合之推算，並作有似因四不成過之研究，六不定過之研究，初刊現代佛教，復由海刊轉載之。如此精撰，雖教界權威玉山守培長

老，亦嘗讚譽爲佛學上乘作品。民二十二年春，去奉化雪竇寺閱藏，頗有進益。民二十三年冬，回揚州披剃常住，啓建佛七，請筆者講淨土法門，一掃門庭衰落之象，耳目豁然一新。民二十四年春，師慕禪宗規範，去常州天寧寺禪堂，同進堂中在學界中有資望者，尙有笑溪、澄光、默如、叨蒙證蓮方丈以老參上座視之，列於西單之首，一時傳爲佳話，譽爲法師修禪期。叢林法務繁忙，有時悅衆不敷支配，派師前去率衆舉腔唱誦時，如天寧梵唄權威首席知客隆興其人，往往親臨側耳而聽，徘徊流連，悠然神往，幾不忍去。同年秋，師奉方丈命，住九蓮閣閱藏。民二十六年春，師被任命開學戒堂；同年秋，任僧值期中，時屆農曆十月二十七日，日軍進駐常州，鐵蹄蹂躪，焚燒劫掠，血羶充沛，滿目瘡痍。此次城郊被鎗殺者，達六千數百人。當進城第二日，上午九時許，日軍八人巡邏天寧，東搜西索；卽因掛搭僧中，佩戴壯丁訓練證件，被日軍三人發覺，隕火燄熾，逞兇招呼僧侶八人齊集前山門外，排成一字式，卽行舉鎗開放，對每一僧侶連開數鎗，衆僧斃臥血泊中。時師頭腦清醒，雜念斷絕，一心默念觀音聖號，唯求不遭

痛苦得以速死；當見衆僧咸已仆地，反省自身同一處境，乃隨鎗聲頽然偃伏，不料安然幸免於九死而存一生。日軍則以僧侶被戮，大笑騰歡而去。其精忱感格如此！當日軍尙未抵達常州時，天寧當局業已紛紛他去，師以常住職守爲要，於艱苦中不屈不撓，率領住衆百餘人，照常禪觀薰修。其盡責攝衆如此！民二十七年春三月，證公退隱，由欽峯上人接任方丈，良以叢林法脈相承慣例，得嗣法者六人，師列第三，服務天寧又十年，漸歷各職殆遍。凡資生所需，來賓接待，經濟支配，簿記查核，執事議請，師均盡力爲之。暇則入堂禪坐，或爲學院授課；客堂事務首要者，厥爲佛經流通，師嘗歷年總攬之。常住任重最苦者，莫若下鄉催租，縱得輪派其他法眷下鄉一二次，殆皆視如虎穴而不敢再。師以攸關常住千人修道生活計，於八年內，親自率衆服務，從未間斷。當時鄉村情形，雖然混亂異常，而常住上，每年兩季租事，欲罷不能。師於每季下鄉數次中，幸而可能逃脫匪患，不幸則必爲匪所勒索，甚而劫去者屢次，雖遭如此磨折，從未見有所怨，反覺勝任愉快。其維護常住如此！民三十七年冬，杭州簡文和尚圓寂，師被應招治

喪，繼承法席，接任紫雲洞法雲寺，棲霞洞妙智寺兩處道場，充任方丈。民三十八年春，應慈航法師招，得大醒法師助，師與筆者準備蒞臺，在滬上，巧遇道源法師，三人同機而行。抵臺以後，襄助慈師新竹基隆二佛學院課務。道公駐十普寺，與師有舊同學之友誼，乃嘗一度協助之。十普寺龍象雲集，法務蒸蒸日上。民四十年，海禁森嚴，入臺維艱，留港證老人，授意入臺定居，師以責不容辭，數月奔馳，夤夜請托，終得吉人天相。證公蒞臺，師則求其心安，營謀生活起居，設法寄榻新北投佛教居士林。民四十一年間，移席基隆暖暖金山院；秋八月，適逢證公花甲榮慶，壽筵菓桃，悉由師力荷擔，孝思不匱。同年冬，代爲籌建竹林精舍，購地建築各項，師一手助成後，迎證公歸舍，請佛聲法師回而侍之。法師慰撫備至，乃符孔家「老者安之少者懷之」之剴訓者。民國四十六年，師於竹林精舍講因明學，對大疏幽玄，頗爲闡發。民四十七年，師與筆者協力創造臺北法雲寺。十年以來，共同維護，自行化他，盡其心力。民四十九年，筆者一度去南洋講學，由師獨力負責，法務興盛，筆者感佩！民五十四年，證老人擬覓居

於交通便利處所，適當地士紳紹介新店元一佛堂（妙法寺），彼以天年垂暮却之，徵師前去接住。師以觀音道場，欣然隨喜，不畏艱辛，多所任勞；先行安排人事，而後奉迎證公說法，不料民五十五年終，證公竹林寂滅。民五十六年，師接妙法寺，移交紛擾，人事糾纏，終焉息諍。證公生前擬於妙法寺之佛殿後築室靜修，師性至孝，遵循遺囑，而毅然設計興工完成之，庸奉證公紀念室，期垂永久之瞻禮。民五十七年，六十歲，僉以爲花甲稱慶，師乃擇日虔修觀音佛七，報答慈母生身之恩，大士再造之功，四衆賀祝者劇急爭赴。民五十八、九二年，發心改建臺北精舍，更名法雲寺，完成二樓一地下室之建築，聘請香港王泰生塑造漢式三寶大佛一堂，較前軒豁莊嚴。民六十年，六十三歲，同人景仰師之梵唄唱誦，極具標準性，目睹寶島行將絕響，旨在保存中國文化，乃請師錄音製片，師卽俯允所請而發行之，世界各地爭相求取者，爲數甚多。溯師在臺半生中，靜則禪那止觀，動則方便宏化，從無虛棄時日，自他皆得其利。其事業較著者，兢兢業業莊嚴道場，孳孳矻矻擘劃戒務。當新店竹林寺，伊始開闢時，舉凡土地承售，

興工經營，一切巨細事宜，皆爲師所肩負，證公僅負經濟責而已。臺北法雲寺，開創至今，大體完成，創業維艱，守成不易。碧潭妙法寺，初接收時，滋生障礙，仗佛加被，安靖無虞，今已去舊更新，花木怡人，誠一修禪處也。此三道場，所以得有今日成就，師功當居元勳。寶島以往歷年戒期，師皆被徵爲主持人。民四十年春，臺中佛教蓮社五戒期，民四十一年冬，臺南大仙寺戒期，民四十四年春，基隆靈泉寺戒期，民四十四年冬，臺中寶覺寺戒期，民四十八年春，同寺戒期，民四十八年冬，屏東東山寺五戒期，民四十九年，臺中佛教蓮社五戒期，民五十三年，基隆大覺寺戒期，師皆擔任陪堂要職。大陸僧侶在臺主戒壇者，當以白河大仙寺爲開端，屆時師任陪堂，當時開堂應負演習儀禮之責，悉委之於師而兼之。在歷屆戒期中，間有請師開堂者，師則讓賢以居下位，其服務不居功之風度，殊足爲僧界中之軌範者！他如服務以忠而不計其功，施人以惠而不期其報，平素守易而不徼其倖，安心樂道而不逾其矩，其爲人而篤行者若此！民國六十一年，中秋日，默如於臺北市法雲寺再識。



普為出資及讀誦受持  
輾轉流通者回向偈曰

願以此功德

消除宿現業

增長諸福慧

圓成勝善根

所有刀兵劫

及與饑饉等

悉皆盡滅除

人各習禮讓

讀誦受持人

輾轉流通者

現眷咸安樂

先亡獲超昇

風雨常調順

人民悉康寧

法界諸合識

同證無上道

佛曆二五六〇年／西元二〇一六年六月

恭印：一〇〇〇本

流水號：14235  
書號：CH78-37

## 占察善惡業報經論（附八識規矩頌記）

發行人：簡豐文

出版者：財團法人佛陀教育基金會

地址：100 台北市杭州南路一段五十五號十一樓

網址：[www.budaedu.org](http://www.budaedu.org)

E-mail：[budaedu@budaedu.org](mailto:budaedu@budaedu.org)

電話：(02) 23951198 傳真：(02) 23951345

劃撥戶名：財團法人佛陀教育基金會 郵局劃撥帳號：〇七六九九七七

銀行名稱：台灣銀行城中分行（請於電匯或轉帳後告知本會用途）

銀行帳號：〇四五〇〇四五九七五〇三

本會經書免費結緣之請取方式如下：

(一) 親臨本會三樓講堂。(二) 利用傳真：(02) 23965959

(三) 撥打電話：(02) 23951198 分機：11、12

(四) 網址：<http://www.budaedu.org/books/>。(五) 寫信指定：本會法寶流通股。

為提高服務效率，請您嚴謹考量，慎選所需經書；儘量少用電話，多利用文字方式請

取，並請詳寫經書名稱、冊數及收件人姓名、地址、電話、郵遞區號，以減少本會之處理

時間；若大量申請，請註明用途，且避免姓名、地址等文字上書寫之錯誤。

◎本會經書，歡迎翻印（請勿增刪），贈送流通，功德無量。

◎本會交通——

※捷運：善導寺站5號出口，至杭州南路右轉，過兩個紅綠燈。

※公車站牌：審計部站→212、299、232、205、276、605、257、262

台北商業技術學院→253、297、237 仁愛路一段→253、297 開南商工→208

仁愛路、杭州南路(紹興街)口→630、270、263、245、621、651、37、261

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第三八六九號



