

原刊景印

民國佛教期刊文獻集成

任繼愈題





# 民國佛教期刊文獻集成

任繼愈題

## 第 104 卷



世間解  
臺灣佛教  
慈航

中國書店

# 世間解

期 一 第

## 本期要目

佛教在印度人民生活中之地位

孟子的性善與程子的格物

佛教應有之改革

攝論

今世如何需要佛法

師覺月

廢名

韓清淨

顧隨

俞平伯

吾生也有涯  
而知也无涯



# 發刊辭

世間解是佛的另一稱號，其意義是佛對於世間出世間皆能了悟，本刊取此為名意思是非常明顯的，就是要顯揚佛理，或說是研討人生之道。

由表面看！牠所包容的將是玄遠事物之辨證，於是也就將被人疑為非切要的；我們的意見是，安身立命之道與建國興邦之道同是現在所急需。其理有二，建國之最後目的為個人皆能安身立命一也，倘個人不能安身立命則國無由建二也。

不過說起人生之道，這又太難，玄遠微妙，故不易明；而且通常是仁者見仁，智者見智。此所謂難將難在取捨，或說是難在定範圍。然而又不可不定。於是我們就選定了以顯揚佛理為主，這並不是由於有什麼成見，而是因為一千多年來，在東方，佛理精深而影響浩大。其次，由於不懷成見，所以對於由浮面看非佛理的研討人生之道的文章我們也一律刊載，蓋道無二，明道與顯揚佛理在最後的效應中正是一件事。

範圍定則性格之確定較易。不過真正能決定刊物之性格的乃是裏面的文章，我們希望讀者能夠在文章的内容中逐漸認識本刊的性格。至於我們自己，則所能做的也不過是懇切希望參與寫作的先生與讀者諸君合力使這個刊物的風格慢慢趨近理想。

# 目次

|                   |           |
|-------------------|-----------|
| 發刊辭               | 本社        |
| 佛教在印度人民生活中之地位     | 師覺月 (三)   |
| 今世如何需要佛法          | 俞平伯 (五)   |
| 揣論錄               | 顧隨 (七)    |
| 孟子的性善與程子的格物       | 廢名 (九)    |
| 佛教應有之改革           | 韓清淨 (十)   |
| 西藏傳本般若波羅蜜多心經      | 慧清譯 (十一)  |
| 說「諸佛世尊如來菩薩尊者名誦歌曲」 | 吳曉鈴 (十二)  |
| 巴利本法句經            | 南星重譯 (十九) |
| 佛教漫譚              | 一頁 (廿一)   |
| 百年祭               | 山雲譯 (廿三)  |
| 編輯室雜記             | 編輯室 (廿四)  |

# 稿約

- 一、本刊歡迎外稿，性質以顯揚佛理研討人生問題為限
- 二、賜稿請用稿紙單面毛筆或鋼筆書寫，並加標點，稿末請註明姓名住址，署名聽便。
- 三、譯稿請附原文，過長之稿最好預先商洽，免勞心力
- 四、賜稿請刊載後，暫按千字兩萬元致酬。
- 五、賜稿請寄北平地安門外鴉兒胡同廣化寺世間解月刊編輯部收。

## 佛教在印度人民生活中的地位

師 覺 月

當今的佛教在印度僅僅流行在浙地港（東孟加拉）和尼泊爾兩地的一小部民衆之間。過去八九個世紀以來佛教在印度史上並沒有成爲一種宗教的明顯表現。這表示佛教在印度已經死亡了麼？這表示印度已經忘記她產生的最偉大的人物之一——佛陀·釋迦牟尼——了麼？對這種問題的回答非「是」「否」兼用不可。顯然有宗教形式的佛教和顯然成爲宗教團體的佛教徒在印度人民生活中已沒有重要地位了。然而佛教的宗教和思想現在仍是印度文化的主要部分。形式改變了，精神長存。印度雖然十分重視傳統，早已深知年代地拘執於不變的形式是沒有益處的。這就是印度史上有許多次舊的神隱退讓位於新的神，舊的思想一次又一次被以新見地說明的緣故。因此，佛教之不得不也聽受這種印度歷史的處理自是意中事了。

佛陀·釋迦牟尼現在仍被認爲範紐奴天的十大化身之一。印度多神教中最流行的一派，通稱範紐奴派或「拜範紐奴天教」，保持着許多佛教規儀的基本要素。其實對它的興起和發揚影響最大的是佛教。經過許多世紀，佛教已經成爲人民手裏的拜神的神儀。歷史上的佛陀對他的信徒們已經成爲個人的神。他們相信對他完全信賴，念誦他的名字，記着他，敬拜他，人就可以在最高的天堂得救。這即刻，在印度還得是第一次，把佛教變爲一種通行的神教了。印度人對他的反動造成了拜範紐奴天教。最高的神，範紐奴天，在國家危難時化身爲人，做人類的拯救者。偏入天，印度偉大史詩（摩訶婆羅多）裏的主角，就是範紐奴天的化身。他和佛陀一樣，是化身爲人的神，因而成了大眾崇拜的對象。這個通行的新宗教幾乎是佛教的草本，到後來，佛陀被認爲範紐奴天的另一化身的時候，佛教和這個新宗教便完全化爲一體了。兩種信奉造成一種通行的宗教。它如此流傳下來，現在仍然支配着印度的宗教生活。

最流行的印度哲學派是吠檀多。它是第七世紀一個名叫商羯羅阿遮利耶的偉大的印度學者所造成的。常有人說佛教在印度的毀滅由他負責。而同時，和他同年代的哲學家又攻擊他爲「秘密的佛教徒」。這兩種說法都是對的。他的哲學雖是對古代吠陀哲學的一種新解釋，却在許多方面看來是一種理想主義的新系統。他認爲有諸現象的世界只是一個「幻」（摩耶）。對這個世界的知識是相對的真。絕對的真則是由知識的最高形態得來的。這種哲學基本上和世親（婆羅門）的唯識論相同是無可否認的。唯識論也是一種理想主義，認「法」（達磨）的世界爲幻，僅從相對的觀點上看它爲真。唯識派表示着佛教

哲學的最高發展。南羅阿遮利耶把它和印度各派同化，與中國宋代理學家所為毫無二致。佛教哲學以其吸納多的變形流傳下來存在至今。它給予印度人民深切的影響也是在這種形態之下的。

末期的佛教在印度興起了各種神秘主義（密宗），其中最重要的是金剛來。它使用神秘的符號（手印），神秘的咒語（陀羅尼）和神秘的法術，以實現最高的理想。它也使人相信一羣極其繁雜的神祇存在，他們象徵着自然界的各種現象。這種神秘主義被印度的神秘者接受過去，更變很少。所以從前的佛教僅改了一下名號。

這佛教的神秘主義對中世紀的宗教家也大有影響。那些人的教義被稱為商多運動。它是神秘的也是誠信的。這種運動的著名領導者是伽里（十四世紀）達奈（十六世紀）等人。他們不像佛教徒一樣相信階級系統。許多大家都是屬於低階級的。他們的教義受早期的佛教神秘主義影響很深。

現代印度哲學復興的特色是佛學的新研究。過去四分之三世紀間，學者日漸加深地注意佛教的研究，古經典的印行，新經典的發現，和失去經典由西藏與中國方面的收回。他們十分明白若不由古代文學的更完備的研究發現佛教進展的各個階段，真正的印度史永遠寫不出來。現在多數大學的課程中都有了佛教研究，佛教哲學和佛教文學，不是帕里文的就是梵文的。

印度的兩個偉人，太戈爾和甘地，曾經深受佛教哲學的影響。幾乎從他的文學事業開始時起，引動了太戈爾的就是佛教的人道主義。在他的詩或戲劇的安排中有許多動人的佛教故事。犧牲精神，對人類的愛，人與人之間的完全平等，——這些都是太戈爾詩中所反應的偉大的佛教理想。詩人在他手創的教育學府「寂鄉」（即國際大學）每到佛陀的涅槃周年紀念日總是親自主持羣衆祈禱的。

甘地，「不害主義」的偉大使徒，正和佛陀一樣，堅持主張這個信條的效果。這在他並不是戰爭的武器，而是真正信念的表現。有人問他如果他有一個手杖在一條舉起頭來咬他的蛇面前他要怎樣，他着重地回答說——「我一定把手杖扔開，泰然站在攻擊者之前。」

所以，佛陀的教義在印度人民生活中仍然具有重要的作用。即使它不能在民衆信仰中佔明顯而優越的地位也沒有甚麼關係。它的精神從來不曾死亡；它仍然日漸有力地感動人民的心並引導他們的靈智。

# 今世如何需要佛法

平 伯

今天的講題，我想把它分作兩點來講，第一是：我們的時代為什麼需要佛法？第二呢，我是讀孔子書的人，更要略說孔佛的比較，看孔道够不够救世？

現在是科學的時代，民主的時代，「提倡科學，打倒迷信」是最普遍的說法，成了一時的風氣。說雖這樣說，但不一定全對；因為宗教的確是信，但不一定迷，而科學的毛病又非常之大。當這時候，我這樣說法，實在是狂妄而大胆的，然而我要這樣說。在理論上，科學的知識是片段的，在它的範圍以內，它是對的，但它不能推廣到它範圍以外。在應用上，它只是推進文明的工具，尚不够文明的本體。科學與宗教並不衝突，科學的終點，即是宗教的始點，所以須要把唯物與唯心配合起來，得到諧和，方是近代文明的開始。空談提倡與打倒，無行是處。

在現在科學的力量壓倒一切的時候，西洋的科學名家愛因斯坦去年在紐約時報上發表文章，題為「真的問題在人心」。人心所同，固無間於中西。因為人心的趨向，乃是決定一切的力，科學如無好的管理方法，不但不能造福，反足以摧傷以至於毀滅人類。我們如要防止這種危險，矯正這種錯誤，佛法便是我們所急需的。從治本的觀點，佛說一切善惡都是業。科學的本身固無善惡，而人類所以受苦正因此有惡業在。惡業循環，痛苦愈深，要解除痛苦，只有從根本消除這業。若說治標，人類有了正當的生活途徑，則可以控制科學。佛法對此，也有很大的啓示。

再談民主，民主的時代，為什麼需要佛法？民主有三方面三種講法：一是政治的民主，如普遍的選舉。二是生計的民主，如土地分配。三是思想的民主，我們談這第三。這種思想的正式宣佈，在西歷一

七八九年，法蘭西大革命的時候，所謂「自由，平等，博愛」。法國的三色旗，便是代表這三觀念的。那時在十八世紀末，到現在將近二百年了，在這變遷的時期裏，這三種民主的標語究竟發揮到了什麼程度呢？我們先說把西洋的事實與孔佛的教旨比較之。在西洋自以基督教為最能發揮博愛之義，新約馬太福音第十三章有一段說：「耶穌正在播道，或止耶穌，其母與弟來，欲與耶穌言。耶穌云：孰為吾母？孰為吾弟？乃張手向其徒曰：凡遵行吾天父意旨者，一切老的都是我的親，一切少的都是我的兄弟。」似乎發揮得很可以了，我不敢對它輕率批評，但證之事實，却没有達到這理想的境界。人人皆知在西洋史上宗教之戰，是很慘烈的。世界的第一第二兩次大戰，發生在西洋基督教之國家間，基督教徒並不能作有效的收止。豈不是他們對「博愛」的精神未能發揮盡致麼？返觀我國，孔子未曾講過博愛，一部論語，沒有見過博愛兩字。老經三才章，有「先之以博愛，而民莫遺其親。」這種博愛，亦是有條件的，是為在上者說法，所謂「愛民如子」是也。再說恐怕就要算韓愈原道文中的「博愛之謂仁」了，那當然不能代表孔子的真意。儒家言愛，不離五倫，故曰：「親親而仁民，仁民而愛物。」又說：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。」推己及人，這種愛是有層次的，有差別的；所以儒家不很主張博愛。佛則不然，佛不講倫常，在中國人看來很覺别扭，然正因不講倫常，故愛無差別。這並不是說，佛教把人間的關係，處得不圓滿。相反地，愛是從宗教的立場出發，把全人類看成一個整體的，其講博愛，乃是無比的圓滿。

再說自由平等，西洋人似最有余手，其實也並未能發揮到頭。以最時髦的來比喻，蘇聯人說美國不平等，美國人說蘇聯不自由，亦

大可深思的了。西洋講自由兩字的名論，是「我的自由，以人的自由爲界。」這雖很精，却並不透澈。試想自由是什麼？自由而有界限，那算什麼自由呢？至於平等，基督教雖主張人與人平等，却不肯認人與上帝基督平等，也不算澈底。可見他們只是標榜了平等自由，而沒有更大的發揮。在中國，孔子未講過平等，那是因爲生在整個封建的時代裏，根本無法講。不講自由呢，或者因爲沒有根本解脫私慾的方法，故也不能隨便講。所以，這些字眼，在中國是非常陌生的。一些老先生們，聽了沒有不掩耳變色，畏之如洪水猛獸，這是無足怪。在中國的古書上，平等兩個字，根本沒有。這話最利發現於佛經，佛主張一切一切平等平等，不但人與人平等，衆生與佛亦平等。佛教之入中國近二千年，雖已推行得很廣，而尚未得到理想的發展；這或者因爲它的立論點，和舊有的根本不同，在習慣上，不易接受。亦就是陳義太高，前進的步驟，不易趨於一致。

這三觀念尤其重要的是自由，人類的進步，全靠自由，而人間的混亂，亦正爲着自由。所以，文明的開始是自由，惹起種種苦以至於將毀滅那文明的，亦是自由。我們先說什麼是不自由，則自由的定義，便更容易明白了。法國盧騷在民約論上說：「人是天生自由的，現在却處在鎖鍊之中。」可見人受了束縛，便是不自由，掙脫束縛，便是爭取自由；但這是形式上的解放而已。真的自由與否，卻還是心的問題。起信論說，心生法生，心滅法滅，這話含義至廣，說理至明。世間一切，都可自由，只有私慾，不能自由；一切都可平等，只有強弱，不能平等；比而同之，是亂天下也。心的解放，乃是真正的自由；佛經所謂無罣礙是也。心的束縛，便是私慾，佛所謂三業貪、瞋、癡。不克制這個，人永遠得不到自由的。儒家亦見到此，但未能澈底的根除，只有部份的節制。論語上所謂三戒：年青的時候，不要胡亂戀愛，乃是戒癡；壯年的時候，不要胡亂打架，乃是戒瞋；老年呢，前兩樣可能都沒有了，只留下生的執着，完全是貪得的慾念了，這時候便要戒貪。佛有大智慧，知道這三惡業，猛烈無比，必須加以強

力的息滅，於是有所謂六度。六度是三業的根本對治。後邊三度如勤、定、慧，過於高深，姑置不論。以前邊三度而言，施度所以欲貧，戒度所以祛婬，忍度所以息瞋。我常常說佛教所以不大被人真的歡迎，正因为它攻我們的弱點攻得太狠之故。良藥利病，然而苦口，苦口，我們便不愛吃。

綜括上邊所說，佛教可以在根本上消除惡業，可以引導近代物的文明趨於正軌，它若配合了政治生計的措置，即可以漸漸達到理想的改革，在這婆娑世界上建設民主的極樂國。到了這境界便無事可爲了，則又不然；消除了私慾以後的心的活動，方是真正的活動，即所謂「動」，所謂「精進」。以眼前之事實說，如此熱天，諸位來此聽我聊天，爲了什麼？既不爲名，又不爲利，除了名利，還有事作，這種精神若推廣之，真是了不得的。所以，我還要肯定地說，物的改革必與心的改革相配合，方是近代文明的開始。

前面說過，我是個讀孔子書的人，所以最後還要說到孔子。西洋文明的破綻，上述已很顯然，用孔子的方法來補救，可不可呢？還是可以的；但用孔子的力量來救世，却是不夠。第一點：就是方纔談的，孔子的思想是從倫常出發，推己以及人，由近而致遠，層層推衍，處處等差；雖然亦講到無我和克己，禮便是他的戒律，但中智以下人，很不容易做得到。如曰移孝作忠，權衡於方寸之間，究竟是太不容易的事。孔道不可及處，在乎它的近於人情，亦唯其太近於人情，便失却了宗教的力量，其流弊便是私心重而公太少。況以五倫而言，亦非顛撲不破的，現在君臣一倫，便已根本消滅。或說可以國家和人民來代替之，此似是而非實非；君臣皆實有其人，而國家是法人，國民是總體，如何可以代替呢？五倫之一，既消滅了，其他四倫便亦發發地搖動。而且現代人與人的關係，又似非五倫所能包括。譬如我們在外面，常常要和一些不識的羣，發生直接的關係，如同在一切公共的場所裏，接膝摩肩，同樂共苦，這些人都是我們的那一倫呢？我們在五倫裏找不着，好像還要趕緊發現些別的倫纔好。孔道對於近代社會，不能整個籠罩，便不能針對現實，補偏救弊。



第二點：孔道是否宗教呢？這是不易確定的。以它的領導思想之廣闊久遠來說，其價值可等於宗教；但它却缺乏宗教的核心，——信，願，行。宗教至少有兩種特性，一是神秘，二是信仰。孔子的神秘，譬如說「天」，說「鬼神」，說「鳳鳥」，「河圖」，可以說是宗教的；但它的信仰，只是教人信他的教訓，並不是信他個人，如耶穌之信我僕得救，如佛之一心念佛，便到西天，孔子却不說念了「子曰」便有好處，所以說孔道不啻宗教味兒。一個最高的道理的實踐，是否非宗教不可呢？也很難說。在這裏乾乾地答復道：「非宗教不可！」因為如沒有一個堅不可破的信心，即無由推進一切的行動。孔教原是很好的，作人作到孔子那樣，難道不夠好嗎？但是，為什麼人人需要學孔子呢？學了孔子又有什麼利益呢？問題雖似幼稚，却未嘗無理。心人有了游移，事業便難精進。孔子又不曾講三生，則善惡無報。顏

# 掃齋錄

## 小 引

問諸者何？蘇東坡日喻曰：「生而習者不識日。……或告之曰：『日之光如燭。』」捫燭而得其形，他日，揣簪以爲日也。『此則揣簪之由來。至於苦水所以用此二字，則意謂今茲所錄，有如習者之於日，一誤於捫燭，再誤於揣簪，簡直滿不是那麼回事。其始既不止於毫釐相差，則其結果也不僅天地懸隔而已。」

然而終於有此錄者，世間解月刊行將出版，中行道兄要我寫一篇關於禪的文字，這真使我不勝其惶恐之至。不錯，十餘年來，我雖乎讀過幾部禪宗的語錄，也看過一兩部佛經。不過這讀道看，一如陶公淵明之讀書不求甚解，則其了解之程度，亦復可想而知。然則隨便翻翻，以遺有涯之生乎？即又不然。苦水雖非姚江學派篤信知行合一之說，而平生亦頗注意於行其所知，以爲倘知而不能行，則其所知即成爲身外之物，其未得也，患得之，其既得也患失之。於此，我將仿孟子『萬鍾於我何加焉』之語，而曰『多知於我何加焉？』反不如安分隨緣，信步行去，雖作不到浩浩落落，海闊天空，亦庶幾乎簡簡單單，心安夢穩也。我之於經與語錄不求甚解的原故，倒不盡在乎其其艱深，知難而退。而是因

同早天，盜跖壽終，這個破綻早被太史公發現了，只說些積善餘慶報在子孫的話，枝節地敷衍彌縫，力量尤極薄弱。何如佛教之圓音一演廣被羣機，以種種方便攝護衆生，波羅密如舟筏，信願行爲資糧呢？比較起來，針對現實，孔道似差遜一籌。

現在我們人人都會感到，所謂大時代將要到來；不過我確信：心的改革也就是物的改革，物的改革也就是心的改革。文明在這裏，太平也在這裏，心物交感于圓周的一點上，借用佛教的話作譬，即所謂『圓成實』，方是佛法所說最圓滿的境界。

最後我說，我對佛學的知識太淺薄，又是外行，只該在這裏聽講的，不配在這裏發言，謹向諸位居士，致歉之意。

這是三十六年七月六日在北平居士林的講稿，由阿姬女士筆記。七月十日平附識。

隨

爲現在所知之一星半點已經不能見諸實行，那麼，將來所知雖多，亦奚以爲乎？譬如心經所云『無量阿僧祇劫，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。』究竟涅槃且置，試問如何能作到這般夢想去？如何能作到無恐怖去？無量阿僧祇劫？若說苦水現下實際工夫業已達到此等境界，豈非大言不慙，自欺而又欺人？若說以此四句經作爲題目，令苦水作一篇文字，則苦水自信即使不能說得天花亂墜，三五千字的論文卷子是可以拿得出手去的。若當其放於所遇，暫得於己，便是萬兒八千字，亦復何難？且不說依經說教，三世佛冤，亦且不說錯下一轉語，五百世積習孤身；試問臘月三十日到來時，閻羅老子面前吃錢作時，便將這三五千，甚至於萬兒八千字去抵敵的麼？笑話，笑話！真哉，真哉！古德的詩句只堪掛在牆上，則苦水的筆豈不應該扔在吳茅廁里也哉。

不過苦水雖不敢自命爲文人，而平生學文，習焉成性。於讀詩錄時，頗悟得爲文之法。（即於讀經，亦復如然，罪過，罪過。）洪覺範的『石門文字禪』，無甚了得，於文於禪，兩無所當，不必投以爲例。洪覺範和尚總不愧爲一代宗匠。而他於讀孔明出師表，却悟得做文章。其所作水磨記有云：『……故有以破妄也，即爲其理。欲變米也，即爲其義。欲去糠也，即爲其理。而規模法則總有關係，消息既通，皆不廢而自轉。以其水也。一波纔動，前波後波，波波應而無盡。以其理也，一輪纔轉，大輪小輪，輪輪運而無窮。……』準此此文，意在指物明心，依境說禪，所可斷言。然而文者見之爲文，其所云『波波應而無盡』與夫『輪輪運而無窮』者，則又豈不是活潑潑地絕妙文心，有如雲行和尙所謂『虛而寂，寂而妙，如水上胡瓶子相似，蕩落地無拘無絆，接着便動，捺着便轉』者耶？古來文人當其創作時文心能達到此種境界者，恐怕紀事祇有百左，說理祇有寥寥。此外，便是太史公之雄健，王仲任之堅實，仍不免尙隔一塵。話又說回來，難道苦水學文工夫已到這此等境界麼？那又當然是不，一點也不。然則今茲所錄，去禪周遠，離文亦並不近，與佛法師，說得行不得，此處正好斷章取義，借用『啼得血流無用處，不如乾口度殘春』那兩句也。然而古德有言：『行取說不得底，說取行不得底。』夫行取說不得底，真乃高高山頭立，深深水底行；自家的工夫與見地亦俱不能到此，如今且將這話擱開一邊。至於說取行不得底，且不可認作雷聲大，雨點小；說大話，使小錢；若是如此，所謂錯認檣樓作阿爺下類，孤負他古人不淺。所以者何？說取行不得底者，乃是學人提心在口，念茲在茲，整策自己勇猛精進的一種手段。不見夫渴之盤銘乎：『苟日新，又日新，日日新。』看位聖人作此銘時，祇是個自勉，倘若已經作到此種地步，還要此銘作甚？這正是說取行不得底一個證見。說到這里，苦水此錄，自然應無，却亦正不害其有。

鄭板橋自題其家書曰：『有些好處，大家看看，如無好處，糊窗糊壁，覆瓿覆牆而已。』至於明眼大師，辣手作家，毒喝痛棒，苦水則又無不歡喜承當也。

以上小引竟。

三十六年六月下旬於倦庵庵

## 本刊啓事

本刊是研究人生之道的刊物。道人人皆有，我們這裏謹爲有意參加新討的人預備一個地盤。我們沒有門戶之見，更不顧有：希冀國內外人士踴躍寄下大作。

# 孟子的性善和程子的格物

廢 名

在人類歷史上，先有聖人，後必有大賢。印度有佛之後，有空宗與有宗菩薩，將佛的意思說得具體明白。在中國亦然，孔子以後，有孟子與程子，孟子道性善，程子提出格物，由性善與格物二義，我們可以具體的講孔子，否則孔子便如顏淵說的「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後」了，——你聽說你把孔子說得明白麼？然而你懂得性善與格物兩個意思，則你將孔子說得非常明白了。孟子佩服孔子，是孟子自己佩服的，沒有人要他佩服孔子，因為他懂得性善而自然佩服孔子，而孔子沒有說過性善的話。程子佩服孟子，是程子自己佩服的，沒有人要他佩服孟子，因為他懂得「致知在格物」而自然佩服孟子，而致知在格物這句話程子以前誰也沒有注意，是程子自己懂得的。這都是真理的自然發現，說得神祕一點是應運而生。此外再要誇同異，定是非，便不免出於私心了，即是從學人的習氣來的，不是當然貫通，近於有意追求。我這話是指了王陽明說的。陽明說致知是致良知，意思便死煞，因其未能懂得格物，而格物本來要難懂些，講致良知而不講格物本來正是學問的一個階段，於此而將「格物」存疑可也。而陽明於此別程朱自立一說，缺乏「溫故知新」的精神，真的，這樣便虧了一點「可以為師」之德，而程朱則是溫故知新了。陽明是實有得於己的，只是他無得於「格物」了。陽明的話最容易提醒人，豪傑之士從他的話當下可以得到用功處，故從之者衆。孰知因此陽明乃有愧於程朱，王學近於孟子則有之，王學却較程朱距孔子遠矣，距二帝三王之儒遠矣。儒不是那麼簡單。

儒是知天命的。天命不是空空洞洞的一個概念，天命是同世間的現象一樣具體。中國從二帝三王以至於孔子，其實都是宗教家，因為儒本來是宗教，其中心事實便是「天」。孔子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達。知我者，其天乎？」這裏的「天」字都不是一個想像之

辭。即孟子亦曰：「存其心，養其性，所以事天也。」不過孟子的「事天」還只是感到心性的切實，與後來陽明的良知是一脈相傳，說得乾澀些，孟子的「天」是孟子的人格，是孟子的懷抱，孟子並不能如孔子「上達」。若上達，則是有個「天」了。陽明則完全是人事，較孟子的「事天」尚隔一步。孟子不是宗教家，是政治家哲學家。陽明更不是宗教家，是政治家哲學家。我可以同諸君打一個賭，我久沒有看陽明的書，只是從前做學生時看過他的書，諸君去翻陽明的書，看他的言語裏頭有「鬼神」字樣否？一定是沒有的。孟子的書裏頭我想也是沒有的。若孔子則以「敬鬼神而遠之」為知。孔子知有鬼神也，孔子知有天也。聖賢的話語都是言之有物，不如後人只是想像之辭，我們要切實反省。大學的致知格物便是下學上達的工夫。不過孔子的話總是令人從之末由，難得其體的解釋，「致知在格物」便具體了，你一解錯了便不行。朱子謂格物為窮理，朱子的格物窮理不是今日科學的格物窮理，他的窮理是倫理學，不是物理學。因為是格物，故根本上是唯理論，不是唯物論。非唯物，故有鬼神。朱子注論語「子不語怪力亂神」章云：「怪異勇力怪亂之事，非理之正，固聖人所不語；鬼神造化之迹，雖非不正，然非窮理之至有未易明者，故亦不輕以語人也。」可見什麼是朱子的窮理了。這是一個大關鍵，是古代學問與近代學問之所以不同，也應是哲學與科學不同。總之，大學的格物，其極端發便是唯心，並且到了宗教，非如世俗向外面追求物之理了。所以程子從儒家的經典裏抽出大學來，從大學裏提出格物二字來，朱子又龍機之，最見學問的真實，由此我們確是知道儒家是宗教。至於孟子的性善，又最能見儒家這個宗教的價值，孟子以後，無論程朱，無論陽明，便是後來的顏元，都是同有此理的，難為孟子首先一語道破了。

# 佛教應有之改革

韓清淨

佛教自漢代傳入中國，迄今千餘年，經六朝隋唐，大乘佛理在中國獨得發揚光大，此則為中土足以自豪者。然近年以來，佛教頗有衰落之勢，普通人對佛教亦多有誤解，甚且斥教徒為寄生階級，佛理為無益社會。

實則佛理並非無益社會，教徒亦不當為寄生階級。普通人之所以有此誤會者，乃由於佛理之未能通俗，社會之日趨混亂，而明了佛理之人又未能盡其分所當為，使佛理推用於社會。

是故今後改革佛教應從兩方面下手，第一，應注重佛理之發揮，第二，應盡量使佛理應用於社會。

關於前者，須知佛教本質乃以理證為本，故理不得發揚，則教不能興盛。理得顯揚則信者多，信者堅，此是佛教穩固之基礎。至於方法，則應着重知識分子，今日知識分子多致力科學，對於佛理日漸隔閡，此實為佛教之大損失。佛理不得知識分子之了解擁護，則大乘教理漸就湮滅，雖欲振興之亦將苦無基礎矣。

關於後者，應盡量使佛理應用於社會一事，尤為重要。蓋社會中以普通人為多，大乘教理幽渺難知，佛理不能通俗化，即等於拒普通人於佛法之外。然則將何以顯揚之？即利

用方便法門是也。須知佛法不離世法，離世法即無佛法，亦未有不能應用於世法之佛法。故向普通人傳授佛理，應力求淺顯，所教導者非高深之學理，乃足以轉移日常生活之佛教思想。如是積蓄漸久，信仰者日多，則本之以領導社會即不困難。

總之，吾輩有信仰者時刻不可忽略，居今日而言顯揚佛理，其唯一要道為求佛理不離社會。此所謂不離社會，應重精神不重形式，不離理而形式少差不失為方便，離理而固守形式則成僵化矣。

然則佛教之精神為何？一言以蔽之，曰「自利利他」而已。今日社會之問題根本言之既為思想問題，又為道德問題，人與人爭，國與國爭，所本之行動原則為「自利害他」，人人自利害他則結果必是混亂，其極也思想日乖謬，道德日淪喪，雖有千萬種主義亦將無可如何矣。

人人知自利利他之道而能實行之，則爭端自滅，互利合作，雍容揖讓，此境界即是佛理之社會化。佛理能社會化，即是在普通人心心得其根基，即是在社會生活中得其表現。顯揚佛教只有走此路方行得通，立得穩，願有志之士共起圖之。



## 西藏傳本般若波羅蜜多心經

慧清試譯

敬禮三世諸佛母

智度離言無說議

不生不滅虛空性

自內證智所行境

敬禮佛母般若波羅蜜多。

如是我聞：一時，佛在王舍城鷲峰山中與大慈覺衆及大菩薩衆俱。爾時，世尊入法門定名為「顯現甚深」。復於爾時，觀自在菩薩摩訶薩見其深般若波羅蜜多行性，并於五蘊照見自性都空，即時具壽舍利子承佛神力請問觀自在菩薩摩訶薩言：「若有善男子或善女人欲修行般若波羅蜜多行者，彼當云何修學？」說是語已，觀自在菩薩摩訶薩告其壽舍利子言：「若有善男子或善女人欲修行般若波羅蜜多行者，彼當如是觀照：謂正隨觀見五蘊自性都空。色即是空，空性即色；色不異於空性，空性亦不異色。如是，受，行，想，識，亦即是空。舍利子！是故諸法空性無相，不生，不滅，無垢，亦無離垢，無戲，無增。舍利子！是故於空性中無色，無受，無想，無行，無識；無眼，無耳，無鼻，無舌，無身，無意，無色，無聲，無香，無味，無觸，無法；無眼界，乃至無意識界；無無明，亦無無明盡；無老死，亦無老死盡；無苦，集，滅，道；無智，無得，亦無非得。舍利子！如是菩薩由無得故，即能依住般若波羅蜜多；心無障礙，無有恐怖；遠離一切顛倒，究竟大涅槃際。三世諸佛亦依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。由是應知般若波羅蜜多即是咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，是善能除滅一切苦咒；真實不虛。即說般若波羅蜜多咒曰：

達迦他

嚩囉佛德黑

伽德黑巴羅

伽德黑巴羅

薩母伽德黑

菩提薩埵訶

舍利子！菩薩摩訶薩即應如是修學甚深般若波羅蜜多！爾時，世尊乃從定起，讚曰：「善哉！善哉！觀自在菩薩！如是如是若善男子如汝所說修行甚深般若波羅蜜多；諸佛如來亦所隨喜。」世尊說是語已，其壽舍利子觀自在菩薩摩訶薩與彼一切所攝眷屬，及天，人，非天，健闍婆等諸世間，普皆隨喜；於佛所說信受奉行。

中華民國三十五年九月三十日下午五時譯訖敬說偈曰：

智度教精英，

先德已七譯；

今據藏傳本，

試轉第八回。

回回雖各異，

其義定有歸，

願共善巧智，

切磋商入深微。

# 說諸佛世尊如來菩薩尊者名稱歌曲

吳曉鈴

諸佛世尊如來菩薩尊者歌曲有二：一爲二十卷本，與諸佛世尊如來菩薩尊者神佛名經二十卷合刊，總爲四十卷；一爲五十一卷單行本，即此經也。二十卷本計收散曲十有四闕，俗曲三百四十八篇，一千九百九十首，總爲壹千又肆曲。此經則收散曲二千一百七十七闕，俗曲三百九十一篇二千二百一十有四首，總爲四千三百九十有一曲，較三十卷本且倍之矣。今茲請對此經略加摘釋，並兼論其與二十卷本之因果。

此經版本，以余所知最早當爲永樂原刊，次係大明萬曆三載，見存佛藏若清季龍藏，日本弘教書院刊授之大藏經，日本大正新修大藏經，皆收入之，今據民國二年滬上頻伽精舍翻印大藏經本，取其易致也。國立北平圖書館善本甲庫，如阜魏氏（建功），北平傅氏（惜華）暨長樂鄭氏（振鐸）均藏有永樂原刊，余亦購得殘帙，然皆不分卷軸，又未附刊名經，知其印本尚在名經之前，蓋最初單刊別行之本，斯時名經尚未成書也。竊嘗思之，二十卷本歌曲之作當在最先，後則病其簡略，適行唐續補頌名經，名經盡賅名號，可謂美善兼備，然又具堪念誦，不便讀誦，遂又因之譜定此經。觀夫二十卷本歌曲第讀通號不及諸佛菩薩別號，可以知其缺失，而名經序云：『聞取諸佛世尊如來菩薩尊者神佛名號編成歌曲，歡喜讀誦。』其有至誠事佛不解依誦讀誦者，只依此編，頂禮念誦，俱感人天證果。』益知其來自二十卷本歌曲明甚。此經除散曲部份全爲新制之外，俗曲有三百四十八篇，一千九百九十首，與二十卷本全同，其原不言可喻。

此經首尾，各載二序，皆明太宗朱棣御制。前序署永樂十五年，後序署永樂十八年，是則此經之成，前後幾及四載。前序有云：『嘗觀諸佛世尊如來菩薩尊者，千經萬典，開導誘掖，作無量方便，勸人爲善，幽明果報，明有徵應，聞取佛經所載諸佛世尊如來菩薩尊者名

號編成歌曲，歡喜讀誦，功德弘深。因以銀梓，流通廣傳，善男子，善女人能潔淨一心，至誠頂禮，依誦奉誦，即感人天證果，佛祖鑒臨。』知其指頌緣起有四：一爲此經指贊，出自朱棣，即所謂神制也。二爲此經所收名號，率皆緣諸內典，即內容均有依傍也。三爲此經目的，旨在教化，即序中所謂『凡發善心稱讚諸佛世尊如來菩薩尊者名號者，即得種種善報，輕等優慢不敬不信者，即得種種惡報。善惡之報，若影之隨行，響之應聲，不爽毫釐』者是。四爲此經形式緣諸歌曲，蓋以聲音而作佛事，於化法不無少補之意存焉。

於此四點，試分論之：

甲、所謂此經指贊出自御製，雖有太宗自序爲證，實亦不可輕易置信，蓋古者帝王，日理萬機，安得寸管暇豫，以事筆硯生涯？況夫永樂十五年至十八年之間，谷王謀逆，交趾稱兵，倭寇犯遼東，唐賽亂滿漢，內憂外禍，紛見於世，即便太宗發願指贊，殆亦時勢所不能許；斯蓋經其興念授意而波於筆端臣民之手者也。其永樂大典猶是；宋太宗之太平御覽，太平廣記；清聖祖之圖書集成；清高宗之四庫全書，固亦若是。然而，此經之能成於此時，則有其歷史上的原因。就其精神言之，明太祖之太子不壽，乃以其孫惠帝入承大統，太宗時在燕邸，竟冒天下之大不韙而糾兵靖難，叔奪侄位，實同篡逆，人倫法度，兩不得全。南京陷後，惠帝失踪，究係殉國，抑或逃亡，而今猶爲疑案。血族相仇至斯，誠古所未聞也。至於南征之役，定鼎之初，屠戮明初老臣，幾不可計；民間所遭災殃，更無論矣；斯其我國歷史上一最黑暗而慘酷之時代。然而，天道好還，報施不爽，太宗即位之後，妖異於焉屢見，日食地震，史不絕書；饑饉荒歉，累歲連年，至於憂患叢生；則前已列舉其舉動大者矣。太宗之良知乃於此時發現，拊躬自省，負疚至深，始知今獲之果，必緣前種之因，於是深自痛悔

弗敢康寧，故當斯之時雖有壽星之見，窮處之賦，而不敢張筵稱賀也。後更康修佛法，廣佈經籍，蓋亦昭告佛祖有罪庇護之意。誅其心而論之，此經之成，必繫因於是無疑。就其體制言之，此經不以偈讚機詞而以當世流行之歌曲出之者，則亦有說：蓋曲樂於元，選及宋明而發盛前代，依中國戲曲史觀點論之，實其黃金時代。當時歌章以散曲劇曲爲其主潮，而俗曲副之，所謂「齊唱憲王新樂府，金梁橋上月如霜」之繁興情況亦正當清末花部獨新歌場之「國家興亡誰管得，滿城盡唱叫天兒」也。故此經以當時歌曲譜之，民間可以不假聲習，按簡而歌，斯則易致實際效果，亦即廣而教化之方便法門也。此外，明初諸帝以賢藩邸諸王之深嗜歌曲亦爲一大因：明代諸藩就國之時，朝廷於例賞珍貨之外，復頒曲本數千百部以錫之，載在乙部，可以覆按，此實前古所未有事。太宗是仲如簡王朱楨，寧王朱權，則皆風流蘊藉，妙解音律，太宗族孫憲王朱有敬尤爲曲家當行，所撰雜劇達二十有四種，其散曲別集亦成巨帙，今其見存不伙，可供觀覽。而其追學關（漢卿）馬（致遠）王（德信）白（樸），矚存前代楷模，有明雜劇作家無一能出其右，至今學者稱之。至於太宗之曲學造詣若何，史無明文，不可考見，然自其敕輯永樂大典於博采往古墳典之外，復行徵收宋元戲文，敕訂郊廟樂章皆以散曲調出之；又據錄鬼簿續編所載明初散曲作家湯舜民，劇曲作家賈仲名輩，率皆先供奉於燕邸，後承值於永樂，而爲太宗寵遇甚厚，恩眷常及者。其於有國之後，復行刊佈此經，知于曲學必有深嗜；而其所以修諸歌曲，遂亦不足爲異。意者當時拈頌此經者，必多本色當行，諸王或亦參與撰制，惟惜原典失存，獨著太宗御制，吾人遂無復得而知之矣。

乙、所謂此經名號率皆緣諸內典，亦非泛論所能明者。蓋諸般名號，雖屢見經籍稱引，然內典繁冗，浩若瀚海，論律紛披，數擬恆沙，逐一按索，雖非勢所不能，然必窮年累月始克有濟。是故欲求事簡功半之效，須從方便利益之門。何爲方便利益之門？曰專門紀述諸般名號之內典是。此部內典，大別爲三，一曰名經，一曰傳載，一曰儀

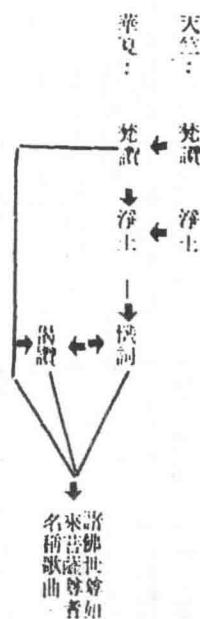
詞偈讚。名經者，專誌諸般名號之經也，其最著者如劉宋靈良耶舍譯之三劫三千佛緣起一卷，北魏菩提流支譯之佛說佛名經十二卷，隋闍那崛多譯之五千五百佛名神咒除障滅罪經八卷，隋那連提耶舍譯之佛說古佛名經一卷，宋天息災譯之聖觀自在菩薩一百八名經一卷，宋法天譯之毗俱伽菩薩一百八名經一卷，以暨佚名譯之佛說不可思議功德諸佛所護念經二卷（附曹魏錄），過去莊嚴劫千佛名經一卷，現在賢劫千佛名經一卷，未來星宿劫千佛名經一卷（以上三經俱附梁錄），佛說佛名經三十卷（梁人集，唐初人增）等屬之。傳載者，專紀諸佛菩薩下及高僧大德之嘉言逸行者也，其最著者劉宋寶雲譯之佛本行經七卷，晉竺法護譯之佛五百弟子自說本起經一卷，姚秦鳩摩羅什譯之闍闍維傳一卷，唐胡僧譯傳一卷，提婆菩薩傳一卷三種；梁僧祐撰之釋迦譜五卷，隋費長房撰之歷代三寶記十五卷，梁慧皎撰之高僧傳十四卷，唐道宣撰之續高僧傳三十卷，宋贊寧撰之宋高僧傳等屬之。機詞者，乃專爲亡機罪悔過以求救拔之詞也，大藏機悔部中多收其書，其最著者爲梁武帝通鑑撰之梁皇寶懺四卷，及唐知玄撰之慈悲水懺三卷等。偈讚者，歌詠贊頌諸佛菩薩功德之詞也，其體略似我國詩經中之三頌及歷朝郊廟樂章；然多只求尋聲，不得求求含義，即所謂咒文者是，其經皆入秘密部中，實則固多以稱念名號爲歸，其最著者如宋天息災譯之頌揚聖德多羅菩薩一百八名經卷，宋法天譯之佛一百八名頌一卷，及佛說文殊師利一百八名梵讚一卷，宋施護譯之一切如來說佛頂輪王一百八名讚等屬之。

竊以爲達乎此者，不惟可以考見太宗結果名號之法，且可窺知其摺爲聲樂之原。爲求詳目，仍請分別疏之：

何以云考見結果名號之法？太宗嘗於永樂十正年，敕制諸佛世尊如來菩薩尊者神僧名經二十卷，內收名號爲數一萬八千二百三十三號，遠出歷來名經所載，是蓋名經之總結集，亦即吾人所謂自名經輯名號之法也。又嘗於同年輯有神僧傳一卷，內收華梵神僧傳載上起東漢，下迄南宋，爲數二百有八衆，是始選自歷代僧傳中者，而諸佛世尊如來菩薩尊者神僧名經卷二十之神僧名經則悉依其次序及數目，此則

吾人所謂自傳載籍名號之法也。諸佛世尊如來菩薩尊者神俗名經贊此經卷末均附贊詞贊，其中頗皆宣誦名號，或則同發宣誦名號之理，而此經之以讚曲唱贊名號尤與讚詞有密切之關係（說見後），此即吾人所謂自傳載籍名號之法也。故云太宗結果名號之法，必緣諸此。

何以云知其播為聲樂之原？念誦名號，昉自梵誦，其法普傳，殆在佛前，實以歌誦頌神，蓋與生民俱古，斯乃原始宗教特徵之一，亦為各種宗教公有之儀範也。天竺原本多神，故其以讚頌為重，佛教代興，其法不廢，逮及淨土宗起，乃專主念誦名號，良以內典興義，淺識難管，於焉昭告信士，但能虔誠一心宣誦，則必獲享庇佑，今生來世，受福無量，實一得勝密嚴之方便法門也。我華淨土，肇端晉之慧遠，然雖社宗旨，似仍以精微之真諦妙理為主，斯後淨土為破鈍根，靡邪路，啓玄指，布悲風，普濟羣生，超度衆生起見，遂但教人念佛名號。淨土流派，亦頗繁瑣，而以彌陀淨土及彌勒淨土為最通行，前者以念誦彌陀名號為主，後者以念誦彌勒名號為主，其他淨土雖多，要之，目的同，念誦諸佛名號亦同。其與梵誦異者，僅係不歌而誦也。儀詞始梁武之收拔都后，就其念佛名號觀之，實為淨土之支流。就其歌詠方式觀之，則係梵誦之苗裔。其念佛名號並有依誰，初非敷衍成篇，考諸梁皇寶懺卷一斷疑第二注文「維衛佛等七佛，普光佛等十佛，見分別功德經。金剛不壞佛等三十五佛見決定毗尼經。普光佛等五十三佛，見觀藥王藥上二菩薩經。寶海佛等一百七十佛，見稱揚諸佛功德經。拘樓孫佛等一千佛，見三劫三千佛名經。」可為證。是知最初之儀詞仍以宣誦名號為主，蓋夫懷悔諸諸念誦，念誦即足以代替懺悔，虔心念誦自得佛祖慶臨，福慶成焉也。旨此，儀文實為合治梵誦之歌詠及淨土之念佛於一總之一種體制，雖而讀之不惟罪業消釋，諸苦脫離，抑又聲調美聽，音節鏗鏘，於宣揚佛法方面，較諸金誦，易收實果。是以，太宗之敕制此經，與梁皇之拈頌贊儀同其旨歸，同其方式。試尋其源，則當以西土梵誦為祖，淨土宗旨為骨幹，而儀詞則其前驅也，表以明之當如式：



至於此經不依儀詞範範，而與當時流行曲調以讚頌之理，則前已論及不復贅贅。就傳統立論，此乃一種維新之改革運動；就方式特論，則較儀詞獨擅便於建習易收實際之效率。良以斯時散曲俗曲風靡天下，幾無人不能歌之也，惜夫此類曲調起于宋元，迄乎清季，稍習歌壇者不過五六百年，之後日漸式微，殆在部解趨於有清中葉，遂攫取其地位而代之，黃鐘不作，五音雷鳴，好古之士，為之扼腕，今日俗樂獨能儀詞朗朗上口，而絕無能詠歌曲者。太宗苦心拈詣，發願拈頌，費時四載始克完成之此經五十鉅帙，遂不復為人所重，殆亦只為一現之曇花於有明一代而已，悲夫！

丙、所謂此經目的，旨在教化者，誠如前引太宗御制序文所言。然其論為善為不善者，於教天地，尊三寶，敬神明，謹言行，愛惜物命，廣行陰德之外，復行特標忠於君上，孝於父母，奉祖宗，尊王法四者。反覆引中，不避煩瑣，此點極堪重視。吾人雖可謂其難入我國儒家固有思想，然實不如謂其為帝王有神道設教以御黔黎之意存乎其中為近。於此無須曲為之諱，蓋古者帝王之特崇宗教，固皆於信仰之外尚有其二目的也。

丁、所謂此經形式該諸歌曲者，則余欲詳加詮釋者。世之論文學者，恆以漢賦唐詩宋詞元曲相提並論，蓋斯時其體特放異采邁過前後故耳。實則就曲而論，則明盛於元遠甚，胡元草創，規模未備，繩之規律，缺失仍多。邇及朱明，南曲北曲，並興互茂，散曲劇曲，推波助瀾，於是造成前所未有之燦爛光華，治文學史者不可不察也。曲可大別為三：一曰散曲，一曰劇曲，一曰俗曲，三者之



間則以散曲劇曲爲主，而俗曲則以散曲爲主，而劇曲自散曲而出。散曲有小令及套數二種，小令者，單闕之曲也，其形式及用法與詞之令詞略似，故又名爲詞餘，實即中國韻文之正宗，而套數則自小令出，爲依固定宮調之規律，連用若干小令，後加尾聲而成者也。劇曲則襲用散曲中之套數，益以賓白科誦而演述故事者也。至於俗曲則爲散曲劇曲之外流行於里巷鄉鄰之語謠也。俗曲之在中國韻文史上，實佔至爲重要之地位，正統文學多因之衍變而出，而俗曲又幾無日不在滋生繁殖。例以明之，如漢代之朱鷺，石流，艾如張，巫山高，六朝之西曲，吳歌，五更轉，梅花落，隋唐間之竹枝，柳枝，伊州，梁州；清代之笛曲，秧歌，剪燈花，剪破玉等皆是。俗曲尤盛於元明兩代，直與散曲劇曲鼎峙相當，分庭抗禮焉。蓋當時散曲劇曲均以通俗易解爲主，不歸於典則之途，除體制有定，演奏有法之外，實質固與俗曲無異也。

此經內容可別爲四：首爲散曲十有八卷，卷一至卷十三之十三卷屬諸北曲，計卷一至卷五讀諸佛名號之曲五百八十五闕，卷五末之讀諸世尊名號者三闕，卷六至卷十讀諸如來名號者五百七十八闕，卷十一至卷十三讀諸菩薩名號者三百另六闕，卷十三末讀諸尊者名號者三十四闕，共一千五百另六闕。卷十四至卷十八之五卷屬諸南曲：計卷十四，十五讀諸佛名號之曲三百一十有二闕，卷十六，十七讀諸如來名號者一百八十八闕，卷十八前半讀諸菩薩名號者九十一闕，卷十八後半讀諸尊者名號者四十二闕，共六百三十二闕。又北曲總爲二千一百三十九闕。次爲俗曲，共五十八篇，篇四首，總爲二百三十二首，卷二十九至卷四十五之十八卷爲叫街聲，共二百九十九篇，又六首，總爲一千七百九十四首，計俗曲共得三百五十七篇，二千另二十六首。再次則爲懺詞，偈讚，共二卷，卷四十六收懺悔一，與善滅惡懺悔四，大明神咒回向一，十二因緣咒一，吉祥讚一，共八篇；卷四十七收御制勸善文一，及後序二，二卷合計十一篇。最後則爲感應歌曲，計卷四十八至卷五十一共四卷，內收四季蓮花樂八篇，三十二首

，叫街聲二十六篇，一百五十六首，總爲三十四篇一百八十八首。此外卷一之端載發願文；感應歌曲卷各有序。全經之內容，大略如是。然而，卷四十五叫街聲之後復附散曲套數八套，三十二闕，卷四十六懺詞之前又冠散曲小令六闕，此應計入散曲之中，則散曲益以此三十六闕，共爲二千一百七十七闕。感應歌曲四卷純乎其爲俗曲，亦應計入前二十卷之中，則俗曲總合應爲三百九十一篇二千二百四十四首，散曲俗曲共作四千三百九十一，始與本文音段之統計相符。

以首散曲，首重宮調，蓋以叶聲律，播歌詠爲主，所謂宮調者，以近代術語言之，即音色是。北曲相傳有六宮十一調，南曲有九宮十三調。然而明季以還，失傳者多，通行宮調北曲不過十四，而南曲則較北曲更少一商角調，此經北曲依宮調別之，計——

宮之屬凡五：

黃鐘宮（小令如卷六之紅粉袂，套數如卷七之醉花陰套是）。

正 宮（小令如卷四之上小樓，套數如卷十三之端正好套是）。

仙呂宮（小令如卷十五之元和令，套數如卷五之點絳脣套是）。

南呂宮（小令如卷二之金字經，套數如卷三之一枝花套是）。

中呂宮（小令如卷五之喜春來，套數如卷十三之粉蝶兒套是）。

調之屬凡五：

大石調（小令如卷十三之鳳鳴天，套數缺）。

高平調（小令如卷十二之青玉案，套數缺）。

商 調（小令如卷十三之蝶戀花，套數如卷五之集賢賓套是）。

越 調（小令如卷十一之小桃紅，套數如卷四之門鶯鶯套是）。

雙 調（小令如卷一之五供養，套數如卷九之新水令套是）。

總計宮調各十。宮佚道宮一。調佚小石調，商角調，般涉調三。南曲宮依宮調別之，計——

宮之屬凡五：

黃鐘宮（小令缺，套數如卷十六之綠都春套是）。

正 宮（小令缺，套數如卷十五之綿綢道套是）。