

杨 文 会 卷

杨仁山居士小传

杨文会，字仁山，生于清道光十七年（公元 1837 年），卒于清宣统三年（公元 1911 年），石埭（今安徽石台）人，清末著名的佛教居士。

中国佛教发展到清代，已日趋式微，高僧难得，学理无新。乾嘉时期，一部分理学家，如彭绍升（尺木、际清）、罗有高（台山）、汪缙（大绅）等，对佛学有着浓厚的兴趣，大力予以提倡，被后人称为“理学别派”（张之洞《书目答问》中语），其影响且沿及龚自珍、魏源等人。至清末，随着西学的传入，佛学也出现了一个新的转机，并在近代中国思想界、学术界产生了极为广泛的影响，乃至成为近代中国一股不可忽视的社会文化思潮。近代中国发生的佛学振兴运动，原因是多方面的，但其中与杨文会居士为振兴佛学而献出毕生精力的辛勤工作也是分不开的。梁启超在其《清代学术概论》一书中说：“晚清所谓新学者，殆无一不与佛学有关系，而凡有真信仰者，率归依文会。”这一分析是符合历史事实的。中国近代一大批政治家、思想家、学者、高僧，如梁启超、谭嗣同、章太炎、宋恕、汪康年、沈曾植、陈三立、夏曾佑、欧阳渐、释太虚等，都曾直接受到杨文会倡导佛学的影响。

杨文会出生于一个官宦之家，书香门第。其父杨朴庵，进士出身，官部曹。然杨文会早年不喜举子业，性任侠，好读奇书，凡音韵、历算、天文、舆地，以及黄老庄列，无不研读。同治三年（1864年），他于病中反复诵读《大乘起信论》，有所领悟，于是进一步寻求佛经研读。不久，得读《楞严经》，对佛学发生了更为浓厚的兴趣。从此，他“一心学佛，悉废其向所为学”（《杨仁山居士事略》），并把自己的一生献给了佛教的振兴事业。

同治五年（1866年）杨文会移居南京，结识了一批佛学同好，如王梅叔、魏刚纪、曹镜初等。他们经常在一起切磋佛学，深感当时佛教之所以衰微，与佛教典籍的散佚、经版的毁灭、大藏经流通的不便等有着直接的关系。因此，他发愿要恢复刻经事业，刻印方册本佛经，以便广泛流通。为此，他亲自拟订刻经章程，集合同志十余人，分别劝募刻经，并创建了金陵刻经处。同时赞助杨氏刻经事业最有力者有郑学川（后出家，法名妙空）在扬州创立扬州藏经院（江北刻经处）。又有曹镜初在长沙创立长沙刻经处等。这几处刻经处以金陵刻经处为中心。根据统一的刻经版式和校点、体例，互相分工合作。为近代佛教典籍的刊刻，作出了重要的贡献。

杨文会主持金陵刻经处事务 45 年，原计划要校刻大藏经一部，另为初学者刻大藏辑要一部，以及选编藏外重要逸著若干种等。但由于种种困难，这一宏愿最终未能完成。然就已刻印出版的 3000 余卷、几百种佛典来看，其功绩已是十分巨大的了。试举其要者言之，如杨氏对华严宗著述，特别是对贤首法藏著述的收集、整理、校订，为研究华严宗思想提供了系统的重要资料。在法相唯识宗著述方面，杨氏校刻了佚失已久的窥基《成唯识论述记》等，在当时引起了思想界、学术界的极大兴趣，促进了近代

法相唯识学研究的开展。此外，杨氏汇刻的《大乘起信论疏解汇集》、《净土经论十四种》、《古逸净土十书》等。也都对近代佛学的研究起了重要的推动作用。总之，杨文会主持刊刻的佛典，不仅包括了许多宋元以后的重要佚著，而且对所刻典籍都做了十分精审的选择、校勘和句读。因此，从版本学上讲，金陵刻经处（包括江北刻经处、长沙刻经处等）所刻的各种方册本佛典，具有很高的学术价值，是我国近代一部重要的佛典版本。

杨文会在培养佛学人才方面也花费了许多心血。杨氏对当时国内僧侣“不学无术，安于固陋”的状况很不满意，认为要振兴佛教，必须“自开学堂始”。为此，他曾亲自订立了一个“释氏学堂内班课程”的计划，主张“仿照小学、中学、大学之例，能令天下僧尼人人讲求如来教法”，并且认为，只有受过这种教育的僧尼“方能作方丈，开堂说法，升座讲经，登坛传戒，始得称为大和尚”（《释氏学堂内班课程刍议》）。经过多年的努力，1908年杨氏在金陵刻经处办起了“祇洹精舍”，入学僧俗共有20余人。可惜由于缺乏经费，只办了两年就停办了。后来在中国近代佛教和佛学教育发展中有相当影响的太虚大师，就是这一期的学生。1910年，杨氏又发起组织了佛学研究会，自任主讲，四方来学者也甚多。近代著名居士欧阳渐即是于此时依侍杨文会的。杨氏逝世后，欧阳渐受嘱主持金陵刻经处，之后他又创办了“支那内学院”，也为近代中国培养了一大批佛学研究人才。

杨文会在佛教教理方面推尊华严学说，而在实践上则笃行净土法门。他认为，华严宗创始人贤首法藏和清凉澄观的学说可溯源于龙树、马鸣，而这两位菩萨乃是“释迦遗教中之大导师也。西天东土，教律禅净，莫不宗之”（《与某君书》）。因此，杨氏在经典方面特别推崇《大乘起信论》。贤首法藏借《大乘起信论》发

《华严经》思想对杨文会影响极深。他坚信《大乘起信论》是马鸣所作，甚至主张以此论为本，建立“马鸣宗”。为此，他还精心注释了同样托名马鸣著的《大宗地玄文本论》，并认为此论“总括释迦如来大法，无欠无馀，诚救弊补偏之要道也。”（《与李小芸书》）杨氏对净土法门有极为深入的研究和独到的见解。他强调，净土法门应以观想、持名兼修为上，以三经一论为津梁。他融会华严、净土，认为“以一切佛法，入念佛一门，即《华严经》融摄无碍之旨也”（《与李澹缘书》）。因而，他又大力提倡自他二力并重之旨趣，并就此问题与日本净土真宗宣扬的纯他力净土法门展开了论争。

杨氏总的学术取向是，于佛教各宗乃至内外学，均持兼容并包、调和融通的立场。因此，他本人虽“教宗贤首，行在弥陀”，然对于其门下，则各就其所长而引导之，并不强求以一宗一说。他的弟子中既有长于华严、三论者，也有长于法相、密宗者，百花齐放，各宗并茂。

杨文会在近代中外佛教文化交流方面也作出了重要的贡献。他于 1878 至 1886 年间曾两次随曾纪泽出使欧洲，在此期间，他结识了当时留学英伦的日本近代著名学僧南条文雄。此后 30 年中，两人书信往来不绝，结下了深厚的友谊。在南条文雄等人的帮助下，杨氏从日本、朝鲜等处，收集得中国佚失的历代重要经论注疏与高僧著述 280 余种，择要刻印了出来。同时，他也为日本藏经书院刻印的《续藏经》选目提出重要的增删意见，并在国内多方为之搜集秘籍善本，以供《续藏经》编者选用。他还积极赞同和支持当时锡兰（斯里兰卡）大菩提会达磨波罗长老发起的复兴印度佛教的运动。更值得一提的是，杨氏于 1894 年间与当时在华英国传教士李提摩太合作，把《大乘起信论》译成英文，

通于欧美。

杨文会的全部著作，在他去世后由金陵刻经处汇编成《杨仁山居士遗著汇刻》于 1919 年刊行。

楼宇烈

等不等观杂录

说 明

此书乃居士之文集，共收录居士所著之专文及书信、序跋、演讲等 151 篇，其中专文及讲演共 25 篇，序跋 28 篇，评论及辩论文字共 12 篇，与国内同道往返书信 43 封，与日本南条文雄等往来书信 41 封，另外还收入居士所拟《佛学书目表》一份。此书所收录之文字融摄了居士的佛学思想、办学思想和兴教思想，是最具代表性之著作。此书于 1919 年由金陵刻经处印行，其中若干篇未按语为原编者所加。

等不等观杂录卷一

读《法华经·妙音品》

此品义味幽深，须以三法释之：初依四宾主，次依四法界，三依六相。初依四宾主释者，释迦如来，主中主也；多宝如来，宾中主也；妙音菩萨，宾中宾也；文殊菩萨，主中宾也。先由主中主放光东照，妙音方发意来观，众宝莲华既现于灵山会前，文殊乃问世尊：欲知妙音所行三昧，并愿见其色相。表二菩萨均在因位，各有分齐，非仗佛力，不能融会。释迦乃靳多宝为现，表古佛虽久灭度，神用常兴，故一呼即至，乃宾中主召宾中宾也。及至妙音到已，先见释迦，不见多宝者，表释迦为此界宗主，多宝现于释迦界中，非释迦介绍，不能见也。次依四法界释者，妙音，事法界也；文殊，理法界也；释迦，理事无碍法界也；多宝，事事无碍法界也。前文释迦开多宝佛塔，表理事无碍入事事无碍也。多宝分半座与释迦并坐，正显事事无碍之象也。文殊表根本智，显示般若真空之义，理法界也。妙音得种种三昧净华宿王智，佛为彼说国土净秽、身量大小，妙音未来时，先现众宝莲华，所经国土，雨华动地，天乐鸣空，皆属事法界也。理事无碍，方能契合，故文殊白佛，欲见妙音，然非事事无碍，不能随心所欲，故释迦靳多宝现其相也。三依六相释者，即《华严经》中总别同异成坏也。灵山道场为总相，四圣在会为别相，皆证法华为同相，因果

差殊为异相，师资道合为成相，各住自位为坏相。寂音尊者用各不相知之义释此品，专属坏相，于经意未能全合。

《圆觉经·清净慧章》别记

第六章清净慧菩萨问法，世尊开示四种浅深证道之相，复说：“居一切时，不起妄念。于诸妄心，亦不熄灭。住妄想境，不加了知。于无了知，不辨真实。”凡三十二字，作四句读，古今诸师，各申妙解。今为同志宣扬，特出新义，以饷大众。初句“不起妄念”者，若就思惟心言之，则与下句不能联合。当知妄念即是第七识，随缘执我，便成非量，一切时不起，则七识转成平等性智矣。第二句之“妄心”六识思惟心也。七识为六识之根，根既平等，则依根所发之识，必无我执，是名妙观察智，何须熄灭？如永嘉答六祖云“分别亦非意”深契六祖之道也。第三句“住妄想境”前五识也。五根对境而有五识，唯是现量，因有同时意识为缘，则成比量，而现量隐。故名加了知。古人彻悟之时，叹为山河及大地，全现法王身，若加了知，则无此境，不得名为成所作智矣。第四句“无了知”者，即是第八识无分别智，辨之者第六意识也。意识认为真实，则违八识现量矣。《胜鬘经》云：“烦恼隐覆真实。”意识不辨，则不被其隐覆，八识转成大圆镜智矣。八识既转，四智全彰，岂非一切种智乎？故下文佛赞德本以结之。

弥陀报土

古人以四土释西方极乐世界，复以互相该摄之言通之，仔细参详，似犹未愜。盖佛刹具四土者，不可一概而论。经中每云

“或有国土 纯是菩萨”则下二土自无有矣。今依《净土三经》所说，一切众生往生彼国者，皆得衣食自然，究竟彻证无上菩提。是往生者，虽未证圣，已非凡界，既非凡界，则不可说凡圣同居矣。又二乘种性往生之后，虽证小果，毕竟趋入大乘，是无实声闻，便不可说方便有余矣。统而言之，无非弥陀报土，随往生者根器不同，见彼国土浅深有异。既入弥陀愿海，自业报境全舍，岂有凡界能为牵系耶？又有高谈净土者，喜提常寂光，亦非本经意旨。盖十方诸佛所居常寂光，平等无二，尚非浅位菩萨所及，何况下凡？若能入常寂光，则无此界他界之别，又何必说西方耶？既说西方，自以弥陀报土为归，是为他受用土。若论弥陀自受用土，非常寂光而何？

起信论证果

信成就发心者，入圆初住位，即得少分见于法身，便能八相成道，现劣应佛。至十地位尽，见满分法身，在色究竟天现胜应佛，或疑初住所现劣应佛，不具三身，与妙觉果位有异。又疑十地位尽所现胜应佛，亦不说报身。今为通释。夫初住位既见法身，而法身遍一切处，即名毗卢遮那，不可以自他情量限之。虽云少分见，但以入理深浅言之，非谓另有分法身在所见之外也。法身者，自受用身也；报身名他受用身，亦称法界性，遍一切处，随机显现。初住菩萨现佛身时，即以毗卢遮那为自法身，以卢舍那为自报身，以色究竟天佛为自胜应身：以一位遍摄一切位故。至十地位尽，现胜应身时，亦复如是。又胜应身即《梵网》所谓千华上佛。彼经云：“卢舍那化为千释迦，千释迦又化为千百亿释迦。”是谓从本起末。若摄末归本，准例可知。既入佛性海中，释迦现

身，一切法趋释迦；弥勒现身，一切法趋弥勒。无量诸佛，莫不皆然。

三 身 义

清净法身，圆满报身，千百亿化身，是之谓三身。学佛者若不知三身义，则真假二谛，不能圆融。世人所见释迦牟尼佛从母胎出，修行证道，说法度生，入于涅槃者，皆化身之事也。化身一名应身，以其应众生之机而出现也。当知释迦成道以来，经久远劫，三身具足，一时能现无量化身，犹如月映万川。彼月之体性，能现月形者，法身也；彼月之光明，照耀无边者，报身也；水中所现之月，随处可见者，化身也。若但知化身为佛，而不知普遍平等之法身，万德庄严之报身，则佛陀亦人中之杰出者而已矣，岂能统十界而称尊，亘古今而常存者乎？他教之言曰：佛者受造者也，上帝者造物者也。是皆知有化身，而不知有法身报身也。法身者，四圣六凡所同者也，称为本觉；报身者，万劫修行所显者也，称为始觉。始本合一，方证佛果，然后现无量化身以度含灵。六道凡夫，虽有法身，隐而不现，随业所受之身，或为人，或为畜，即是报身。无随类现形之用，故无化身。此等众生，颠倒妄想，轮转无穷，若欲脱此幻梦，殊非深究内典不为功。然内典繁多，从何入手，用功省而收效速也？曰：有马鸣菩萨所作《起信论》。文仅一卷，字仅万言，精微奥妙，贯彻群经。学者苟能熟读深思，如法修行，从十信满心，得六根清净，证入初住，见少分法身；历十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉，彻证满分法身，现圆满报身；以大悲心，起随类用，即现千百亿化身，与十方诸佛无二无别也。或疑六道众生，何能直证佛果。不知众生本

性，即是诸佛法身，迷则轮回六道，悟则超越三乘，然须多劫修行，方成佛道。更有净土一门，不假勤修，不废俗谛，一念净信，顿超彼岸，可谓方便中之大方便，直捷中之最直捷矣。学者可不勉旃！

大 乘 律

梁《摄论戒学》中引《毗奈耶瞿沙毗佛略经》说菩萨戒有十万种差别，如兹大本未沾此域。又古德相传云：真谛三藏将菩萨律藏，拟来此土，于南海上船，船便欲没。省去馀物，仍不能起。唯去律本，船方得进。真谛叹曰：菩萨戒律，汉土无缘，深可悲矣！或疑《摄论》所引戒相，何至如此之多？当知菩萨行门，通十法界，随入一界，皆具万行，故有十万种差别也。又疑九界现身，可说戒相，若现佛身，岂得同例？今为释曰：菩萨现佛身时，亦有应作不应作之相，以为戒藏，故十法界莫不皆然。又如大部律藏不能至东土者，亦有深义。盖西土应化圣贤，能应十界之机，随缘设化，故应受持广律。若东土修大乘者，局于人道，未能现身他界，故广律非分。且菩萨行折摄二化，随类现身，迥出常情之表。未入正位者，或堕疑网。若强效之，恐致堕落，故不入此土。《梵网》十重四十八轻，及《菩萨戒本》四重四十一轻，乃大乘律之总纲。凡发菩提心者，皆应受持也。谨案：“菩萨戒有十万种差别”见真谛译《摄论》（世亲释）编者识

佛 法 大 旨

佛法大旨，在引导世人出生死轮回。盖世人生不知来，死不

知去，静言思之，何以忽而有我？未生以前，我在何处？既死以后，我往何所？茫茫昧昧，诚可哀也。有智慧者，在自性内体究，破妄显真，忽如梦觉，六通具足，得知过去世曾经无量生死，或生天上，或生人间，或为畜生，或堕地狱饿鬼，苦乐千差；未来世中，亦复如是，轮转无穷。遍观一切众生，头出头没，无有了期，遂发大愿，修菩萨道，自度度他，福慧圆满，得成佛果。所说经法，真实不虚。无论何人，依教修行，皆得成佛。但入门有难易之分，证道有浅深之别，及其成功，一也。如来设教，义有多门，譬如医师应病与药，但旨趣玄奥，非深入研究，不能畅达。何则？出世妙道，与世俗知见大相悬殊。西洋哲学家数千年来精思妙想，不能入其堂奥。盖因所用之思想，是生灭妄心，与不生不灭常住真心全不相应。是以三身、四智、五眼、六通非哲学家所能企及也。

近时讲求心理学者，每以佛法与哲学相提并论，故章末特为拈出，以示区别。

学 佛 浅 说

先圣设教，有世间法，有出世法。黄帝尧舜周孔之道，世间法也，而亦隐含出世之法；诸佛菩萨之道，出世法也，而亦该括世间之法。世间法局于现生，不脱轮回；出世法透彻根源，永脱轮回。兼之世界成坏，群生变化，凡情所不能测者，佛门修士，朗然大觉，普照无遗，岂不大快乎哉！然则学佛者当若之何？曰：随人根器，各有不同耳。利根上智之士，直下断知解，彻见本源性，体用全彰，不涉修证，生死涅槃平等一如。此种根器，唐宋时有之，近世罕见矣。其次者，从解路入，先读《大乘起信论》，

研究明了，再阅《楞严》、《圆觉》、《楞伽》、《维摩》等经，渐及《金刚》、《法华》、《华严》、《涅槃》诸部，以至《瑜伽》、《智度》等论，然后依解起行。行起解绝，证入一真法界，仍须回向净土，面觐弥陀，方能永断生死，成无上道。此乃由约而博、由博而约之法也。又其次者，用普度法门，专信阿弥陀佛接引神力，发愿往生，随己堪能，或读净土经论，或阅浅近书籍，否则单持弥陀名号，一心专念，亦得往生净土。虽见佛证道有迟速不同，其超脱生死、永免轮回，一也。或曰：同一证道，何不概用普度法门，令人省力？答曰：凡夫习气最重。若令其专念佛名，日久疲懈，心逐境转，往往走入歧途而不自觉。故必以深妙经论消去妄情，策励志气，勇锐直前，方免中途退堕也。又问：上文所说出世法门，如何能括世间法耶？答曰：佛法要在见性，真性如水，世事如沤，有何沤不由水起，有何事不由性起耶？子但精勤一心，究明佛法，方信予言之不谬矣。

《金刚经》四句偈说

《金刚经》内，每云四句偈等，后人不达。种种解释，殊失经旨。予读《法华》至一四句偈，恍然曰：此即极少之说也。《金刚》之四句偈等，亦犹是也。后阅智者大师疏云：《般若》第一部，六十万偈，乃至第八部三百偈，即此《金刚般若》。又阅《华严经序》有云：龙树菩萨诵得下部，归于竺乾，几十万偈四十八品。传来此土者，四万五千偈三十九品。乃知西土论经，通以四句为一偈、二句为半偈，积若干偈为一品、若干品为一经。四句偈等之旨，复何疑哉！