太虛大師全書．第十一編
宗依論（中、下）

太虛大師

卷001

真現實論宗依論上

──十六年冬在杭州靈隱寺編──

敘論

第一章 能知現實之方法

第一節 現比真似

一 何謂現比真似

二 自相與共相

三 能知之現量心

四 現量之所知境

五 能知之比量心

六 比量之所知境

七 名之構成

八 辭之構成

九 論之構成

十 現比與真似

十一 現量之真似

十二 比量之真似

十三 似現比之概觀
第二節 算學略說
一 算學概說
二 數量概說
三 上座部之數量
四 俱舍論之數量
五 華嚴經之數量
六 空量之計算
七 時量概說
八 小時量之計算
九 中時量之計算
十 大時量之計算
十一 相對之時量
十二 相對之空量
十三 相對絕對之算學
第三節 聲明略說
一 聲明概說
二 梵文與聲明
三 何謂名句文身
四 文及文身
五 名及名身
六 字界字緣
七 蘇漫多聲
八 底彥多聲

九 名句間之六合釋

十 聲明之用與體

第四節 立破真似

一 立破真似概說

二 佛陀學之因明

三 佛陀因明學之實用

四 為他比量之三支

五 宗支之構成

六 因支之構成

七 喻支之構成

八 為他比量之第一分類

九 為他比量之第二分類

十 為他比量之構成

十一 似為他比量之過謬

十二 似能立與似能破

十三 真能立與真能破

十四 立破真似刊定

第五節 聞量與能知方法之評判

一 聞量概說

二 四依四不依之標準

三 歷史之考證

四 法印之楷定

五 佛陀學之內容

六 所聞言義之揀判

七 所聞言義之攝判
八 能知方法之評判
九 求學之目的
十 求學之方法
第二章 所知現實之成事
第一節 所知有情
一 何謂有情
二 有情略分類
三 有情中分類
四 有情廣分類
五 有情類之生起
六 有情類之流轉與進化
七 有情身之產生
八 人身之胎生觀
九 有情身及人身之生存位
十 有情及人之身量形狀
十一 人身之生理形態
十二 有情身之化學素
十三 有情眠覺等位心理
十四 有情身之老病死及屍處置
十五 有情身之生活資具
十六 有情與有情之相處
十七 有情之語言文字
十八 有情類之教育

第二節 所知器界

一 所知器界概論

二 此一人間之器界

三 人地與天象之關係

四 此日系中之他處人生器界

五 日系中神生天生之器界

六 太陽系外之天生器界

七 一小世界之成住史

八 日系諸星之空間測量

九 地球等上之異生器界

十 此大千界與無量器界

十一 器界與有情之關係

十二 人生與器界之依資

第三節 所知情器

一 所知情器概論

二 動植礦之關係與區別

三 人間情器與非人間情器

四 有情與器界之關係

五 人間之有情器界

六 人生世界之我與非我

七 現代之人生世界觀

八 太陽系之小三界

九 轉輪王界變遷史

十 大千界之大三界

十一 大千界之九地
十二 大千情器之所餘分類
十三 索訶界外之十方情器
第四節 超情佛剎
一 超情佛剎概論
二 佛剎之分類
三 此大千界之應生佛史
四 地球之應化聖地
五 此小世界之勝應聖剎
六 大千界之勝應聖剎
七 索訶界外著名佛剎
八 索訶界外無數佛剎
九 情器及佛剎之十法界
第五節 所知成事評判
一 所知成事評判緒言
二 有情托胎識問題
三 有情中有身問題
四 有情之心理問題
五 器界之蘇迷盧等問題
六 情器之生命由來問題
七 超情佛剎之餘義
第三章 所知現實之蘊素
第一節 大蘊處界
一 四大與六大

二 大乘四大種之勝義
三 情器之五蘊
四 十二處之分別
五 六根與二十二根
六 十八界之分別
第二節 五位百法
一 五位百法概論
二 識自性位
三 識相應位概論
四 五遍行心所
五 五別境與四不定心所
六 十一善心所
七 二十六煩惱心所
八 二所變位
九 三分位位
十 四實性位
十一 百法之分系表
第三節 諸法相攝
一 諸法開合概論
二 六大與諸法比觀
三 五蘊與諸法比觀
四 十二處與諸法比觀
五 十八界與諸法比觀
六 百法與大蘊處界比觀

七 百法與俱舍七十五法
八 百法與錫蘭八十三法
九 心所有法之論定
十 心不相應行之論定
第四節 諸法施設
一 諸法施設概論
二 有情事之五蘊施設
三 受用處之十二處施設
四 依生存事之四食施設
五 依差別事之諸界施設
六 依生起事之緣起施設
七 依染淨事之四諦施設
八 依六事所施設之蘊素
九 六事施設與六百六十法
第五節 所知蘊素差別
一 所知蘊素總評
二 五蘊與心理學
三 心識與根身之關係
四 心法體數之決擇
五 命根之研究
六 性之研究
七 新百法之決擇
第四章 所知事素之關係
第一節 因緣生果

一 因緣生果概論

二 因緣生果與業力

三 因與緣之定義

四 因之分析

五 緣之分析

六 果之分析

七 因與緣及果之關係

第二節 因緣情器

一 因緣情器概論

二 情器之十二緣起

三 巴利文之業感緣起說

四 俱舍論之業感緣起說

五 三世緣起之惑業苦環

六 通大乘之無明緣起說

七 法相大乘之二世緣起說

八 二世緣起之因緣果辨

九 二世緣起之業力說

第三節 因緣佛剎

一 因緣佛剎概論

二 四諦與修三增上學

三 七賢與四向四果

四 境行果與三祇五位

五 三慧與三智

六 三因佛性與緣真二修

七 起信論之真如緣起說

八 維摩詰等之刱造淨土行

九 託於有漏之無漏因果

十 佛剎之因與緣分析

第四節 因緣法界

一 因緣法界概論

二 因緣所生心法

三 因緣所生心所有法

四 因緣所生色法

五 現生種之種義

六 現生種之熏習義

七 現生種之因緣

八 種生現之因緣

九 種生種之因緣

十 現生現之因緣

十一 現行法作諸緣義

第五節 所知關係評判

一 所知關係概論

二 事素關係與因果

三 因緣果名義之決擇

四 佛剎緣起之討論

五 因緣法界之討論

六 緣起決擇之概論

七 緣起決擇之新釋

八 別釋意識緣起
九 別釋心識緣起
十 緣起決擇之結論
第五章 能知所知之決擇
第一節 能知方法之決擇
一 能知決擇概論
二 四道理之建立
三 四道理之略解
四 證成道理之廣釋
五 四悉檀之名義
六 四悉檀之作用
七 四悉檀與行位
八 至教量之差別相
九 歷史考證之決擇
第二節 所知成事之決擇
一 有情眾生之決擇
二 情器世間之決擇
三 情器世間之苦相
四 情器世間之業相
五 情器世間之煩惱相
六 人間之上中下士
七 人間政治領袖之德失
八 超情佛剎之決擇
第三節 所知蘊素之決擇

一 蘊事之決擇

二 色蘊之別決擇

三 極微色之決擇

四 色業之決擇

五 名所攝四蘊之決擇

六 界事之決擇

七 處事之決擇

八 諸法分位之決擇

九 諸法善染無記之決擇

第四節 一切所知之決擇

一 因與緣生果之決擇

二 親因之決擇

三 種子之決擇

四 勝緣根之決擇

五 諸緣之決擇

六 緣起支之決擇

七 三世業果之決擇

八 色物之生緣

九 色物之住緣

十 色物之剎那滅

十一 三有為相之決擇

十二 處非處之決擇

第五節 能知所知之關係

一 能知所知關係概論

二 瑜伽四真實義

三 四真實義之今釋

四 世俗勝義之差別智境

五 三相三無性之智境

六 能知心上之所知諸法

敘論

一 現實即宇宙 有事實而無邊中之謂宇，有變現而無始終之謂宙。用名數心想割畫於宇，故說為點線面體，說為上下縱橫，說為空間（方分）；而宇非點線面體，非上下縱橫，非空間也。用名數心想割畫於宙，故說為忽秒分刻，說為古今往來，說為時間；而宙非忽秒分刻，非古今往來，非時間也。將宇宙一部云世界，世界非宇宙之全稱。即人生全部云宇宙，人生非宇宙之對稱。宇宙者何？現實而已。現實者何？宇宙而已。有變斯有現，無現則無變，無變非現，無現非變，續變續現，續續自住攝十世，曰永宙；一念眾念自住永宙，非永宙莫觀乎變現。有事斯有實，無實則無事，無事非實，無實非事，各事各實，各各互遍入十界，曰大宇；一相眾相互遍大宇，非大宇莫觀乎事實。觀各事於續變，是謂宇宙；觀永宙於大宇，是謂現實。然不名宇宙而言現實者，宇宙曾被說為方體時刻，或被說為世界而與人生對稱，易致誤解，故今捨而不用。且猶有餘義，唯現實一名能詮，故曰現實。

二 現實即法界 法謂軌持，軌範他解，任持自性。增損其範軌則迷謬；變失其任持則滅亡。界謂總分，總包至無，分析窮有。總包至無，故包無及有而有無盡包；分析窮有，故析有竟無而無有皆析。總包言之，諸法可以一名舉也。分析言之，諸名亦難一法宣也。非法軌莫究其別異，非界總莫得其通同；非法持莫顯其恆成，非界分莫悉其變壞。故法界者，一切法之總和，非別指任何一法——若真如等——之特稱，亦非任何一法——若心等——可與對稱。又法界者，一一法之分函，任何一法皆遍入於諸法；任何諸法皆攝住於一法。此總、別、同、異、成、壞六相，為法界一名之根本義。別有增釋，見於餘處。非法界六相莫觀乎現實，非現實莫觀乎六相法界，法界即現實，

現實即法界，然名現實而不云法界者，法界一名，義詮隱幽；現實一名，義詮顯了。且猶有餘義，唯現實一名能詮，故曰現實。

三 現實即現實 現變實事曰現實，無始恆轉故；現事實性曰現實，無性緣成故；現性實覺曰現實，無相真如故；現覺實變曰現實，無元心樞故。現實即現實，現實唯現實，更無他名能詰之也，故曰現實。

四 現實主義乃佛陀無主義之主義 何謂現實主義即是無主義耶？現實真是如此，契知現實真是如此；現實真是如此──法爾如是，亦曰本來面目，亦曰真如──，宣說現實真是如此。知亦現實真是如此，不知亦現實真是如此；說亦現實真是如此，不說亦現實真是如此。知不知等，說不說等，知即無所知，說即無所說，不同其餘任何主義別有所執、別有所立，故現實主義即是無主義。何謂現實主義即無主義之主義耶？現量實相雖無可知，由現量如實相而知──根本智境──；實相現量雖無可說，彷實相如現量而說──後得智境──。雖自無可說而隨機有說；雖隨機有說而契理應真──如實或如如──，故雖無主義而即為無主義之主義。然又何謂現實主義乃佛陀無主義之主義耶？除佛陀外，莫不為「非現實而有主義之主義」故。宗教執唯神故，哲學與科學執唯我或唯物故。實驗主義──或實際主義、實用主義，又現實主義、實證主義──似為現實主義，然未脫唯我或唯物之執。孔家哲學似為現實主義，然未窮現實之量而猶有拘局。故唯佛陀為無主義主義之現實主義者。而現實主義，雖鏡涵萬流，含容一切，要非佛陀不足以正其名義也。以簡別世俗現實主義，故名曰真現實論。

現實之為現實，真現實之為真現實，既正其名，既明其義，乃分宗依論、宗體論、宗用論之三編，以究其詳。

第一章 能知現實之方法

真現實論，為現量實相之說明。依能知現實之方法、與所知現實之事理、及能知所知之關係以為材料，於是有宗依論。

今言現實，必先知於現實；云知現實，必有能知於現實之方法，故首論現比量及其真似比量。所用工具，一為形數度量，二為言語文字，故依次說

數量、聲明。對於現實已能自知，且已完備所用工具，則能發表悟他，悟他在破其似而立乎真，故次又論立破真似。今由立破真似，可有悟他之功，則古近遺傳之教義，應亦有悟他之功用可資依據。然當評審批判，別其真妄偏圓，故有遺教評判。今以如此方法，謂能令自及他知於現實，與古近人能知方法，應為比較研核，故有方法評判。集此六事，乃完成能知現實之方法。然此能知方法，同時亦為所知現實；凡所知有非能知者，能知無不是所知故。

第一節 現比真似

一 何謂現比真似

現謂現量，比謂比量，真謂真現量、真比量，似謂似現量、似比量。量是規矩繩墨準確刊定之義。諸正確之知識，概名曰量。昔有佛陀學者陳那，作集量論，分析「量」之種類，於古傳之諸量，或廢或合，僅存現比二量。於現比中之純真或貌似，又分真似，此即今茲之所言也。能知之量，唯現比之二者，以所知之境，亦唯事理之二故。事曰自相，能知者曰現量；理曰共相，能知者曰比量。現量亦云現知，謂於現在事顯現證知故。比量亦云比知，謂於比類理推比決知故。顯現證知者，恰當於事之自相，曰真現量。推比決知者，恰當於理之共相，曰真比量。貌似顯現證知而不恰當於事之自相者，曰似現量。貌似推比決知而不恰當於理之共相者──共相猶云概念，亦猶科學所云公式──，曰似比量。今欲求能知現實之方法，即在如何辨別真似，離似而即真耳。於現實中除自相之事及共相之理，更無可知之境，故能知之量，亦不容至於三也。

二 自相與共相

──現變實事──一聲至一地球──，其各自體及其別義，各唯此事，不通餘事。譬如現聞一聲──聲亦依共相理所立假名，通餘一一聲故。現所聞聲，實離能詮之名及所詮理，然今假借以但指現聞之一聲，便立言耳──，不關餘一一聲，是謂事之自體──自體猶云本身──。現聞此一聲事，變現即滅──變現即滅，猶云無常，亦依共相理所立假名。在現聞聲，實亦離此名理，今亦假借為說，便立言耳──，不關其餘一一事之變現即滅，是謂事之

別義。一一事之自體及其別義，統名自相之事。自相唯是一一事離言之現實，若事體事義之貫通於餘一一事者，如縷貫華，即為一一諸事之共相理。如說曰「聲」，聲之一名，所詮事體，通於人聲、鳥聲、樹聲、風聲、以及他星球聲，曰「共事體」；又曰「變現即滅」，此言所詮事義，亦通於一一聲及餘色香等上，曰「共事義」。一一事之共體及其共義，統名共相之理。於此有顯然可知者，共相之理必依自相之事而立，一也；自相事唯是於現在事顯現證知之離言現實，二也；能詮理之名及名所詮之理，皆由推比決知之共相而立者，三也；假名但能詮共相之假理，不能詮自相之實事，四也；依假名理所成假智，亦但能知共相名理而不能知自相實事，五也。統此五義，則孰為事量所知之自相，與孰為理量所知之共相，皆可知矣。然尚有難言者，則世人混於假說之自相、共相而不能分辨也。於假說中，此一聲為自相，則餘一一聲為共相。然以諸變礙事──色法──為共相時，聲亦可云自相。更以諸實事體──色法及心、心所──為共相時，變礙事亦可云自相。更以諸事及義──義指分位及和合相續之假法──為共相時，實事體亦可云自相。更以諸變事及不變為共相時，諸事義亦可云自相。更以諸有及無為共相時，則諸有亦可云自相。自相、共相，重重差別無定。類與不類，相與為類。別與不別，相與為別。類之無盡，別之無盡。然此假說中之類別，皆共相中之差別相；所云自相，非真自相，知真自相離名理等，唯是現量所證知之實相，故曰現實即是現量實相。仿現量實相而起推比所知之假相，而有共相、差別相等名理，即事實而觀其變現，則為因相。即變現而觀其事實，則為果相。故曰現實即是現變實事。假依於實，實不可說，說皆唯假，假不離實。是謂現實之自相、共相、差別相、因相、果相，而不同於「執假為實」之倒見也。

三 能知之現量心

若「能知心」於「現知境」無有遮隱迷亂，如光顯色，各別顯現，分明證知一一事之自相，則為能知之現量心。剋實而言，唯有離二執障時之淨智相應心品，方是真現量心。然在因明家之量論，須共通俗，不同佛陀學之內明，故說四類：一者，依色根之前五識現量心──官覺──，依眼、耳等根覺色聲等自相故。二者，依意根之第六識現量──心，謂與前五識同時起之第

六識，亦明了覺知一一色聲等之自相故。三者，此諸識心及相應心所等，於現知時一一各自證知之自證現量心，凡起一心及一心所，各自知故。一一心及心所各自知其自相。四者，依意根識定心相應心品之現量心，定心於定境中，不論觀事體與事義，皆離共相之名理等各別顯現，故皆證知境之自相。此四皆為俗間及佛陀學內明共通之現量心。俗間即以凡境一一事義自相為所知故，佛等即以聖境一一事義自相為所知故。而第四定心相應之現量，尤為溝通俗間與內明之樞要，離我法執及煩惱所知障之淨智亦依之起故。今之現實主義，即為內明，故應更說內明現量。一者，一切種識之現量心，於攝持之一切種子及變現之根身、器界，一一了知其自相故。二者，離二執障之淨智相應心品現量心，此通妙觀察智等之四智相應心品，了一一事體、事義自相故。前者不共凡愚一愚指小乘一，後雖不通凡俗，然與小乘聖者或通不通。或通者，離我執煩惱障之淨智；不通者，離法執所知障之淨智，唯大乘聖者能有故。故內明之現量，較前四現量大有勝劣之差別。然前四現量，平等為比量所依，人間以至佛陀，無勝無劣。以比量之為用，或明俗事，或明勝義，皆不定故。今為了知現實而說明現實故，將以現量作比量之所依，以為立正破邪之據，則必依人間共同承認之現量，乃可為是非裁判之標準。故所宗雖在內明之現量，而同時亦兼重因明之現量也。

四 現量之所知境

有現實事義顯現境，乃生現量之心，故現境為現量之因。由現量知所知事義，乃呈顯現之境，故現量為現境之因。此即陳那於觀所緣緣論所謂「同時是緣，亦是所緣」者也。故理門論說：「顯現境，亦名現量，是現量之所因及所知故」。諸現量所知境，即是一一事體，事義自相。然須遠離四事以為其相：一者，不現見事，如日光映奪時不現見之星月，時彼星月為憶念相，非顯現境。二者，惑亂覺事，如在舟中，於舟行時，見岸移動，而岸移動，為幻覺相一夢境同之一，非現實境。三者，錯謬覺事，如闇夜中見繩疑怖是蛇，彼蛇為錯覺相，非顯實境。四者，名相所分別事，即諸共相名理種類差別，及於實事增益餘相餘義之所施設，蔽失一一事義自相，非顯現實事境。遠離此之四事，乃為現量之所知境。故現量之所知，惟是諸現量心各各

現證知之一一事義現實自相。

五 能知之比量心

除現量而外，所餘之正確知識，概曰比量，恰同近人所云「理智」。人間以至佛陀共通之比量心，唯在依意根起之第六識。各人之第六識，皆有與前五識同時了一一事義自相之現量境故，得依顯現證知之事義自相、或已曾推比決知之事義共相，據以為因以推比未知之事義，決知其共相事義之通理何屬，乃得建立名言，詮此共相之理，貫通於彼諸多事義。故推比決知一一比量一一之方法，在以第六識中尋觀伺察之二種心作用一一，粗觀概略，細察幽微一一，以推度比核彼諸多事義中之相關係者而決定其共相理一一公例一一之何在。此由推比得決之能知心，是謂比量。凡遇一未曾決知事當前，先觀得其共餘事之一重要關係點，為此事遍然之關係一一因三相中，第一遍是宗之因法之相一一，從而察得彼一關係點若有時定有某義一一同品定有相一一，某義若無之事上，決無此一關係點一一異品遍無性一一，於是、以此事既有彼一關係點，即可決知此事必為有某義之諸事同類。例如觀得「聲」由臍喉舌等鼓動所作成之一重要關係點，而若有「作成」之關係，定有變壞之無常義，若無變壞之無常義，必無有「作成」之關係，由是既知「聲」有「作成」關係，即可決知「聲」亦必為無常變壞之同類事。此唯不同西洋邏輯印度因明之三段法，而同中國墨辯之二段法一一見所著之墨子平議一一，其式如左：

「聲」是「作成」.....邏輯之小前提.....因明之因。

凡作成之事必變壞無常.....邏輯之大前提.....因明之同喻體。

不須先立因明之宗，或後加邏輯之結也。故在為成立自心之比量正知，莫簡捷於墨辯。然為舉以曉喻他人一一他比量一一，則又須以因明之三支法為最靈便完備，此待於立破真似節中再言之。西洋論理學中之歸納法，即此成立自心之推比決知法。乍觀一事，得其一關係點，更尋觀於有彼一關係點之未曾決知事，合之「已曾決知事」中之有彼一關係點者，察其以各各有此一關係點，故必為同有某義之事，乃由所觀此事及推觀之各事，以各各有彼一關係點故，必為有某義事之同類事一一例此聲及各聲與瓶盆等，同為無常變

壞之物──，得成明決之知識也。要之，能知之比量心，乃第六識和同現量、憶念、尋觀、伺察等心作用於一一事義推比諸多事義後得成之明決知識也；所謂隨憶念、隨計度之分別是。

六 比量之所知境

比量之所知境，即為共相差別相等之理。詮表此理，則為名等，所謂分別所分別之相與名是。若比量中「相」，區別前現量中「相」，則可名現量中之相曰「事」，而別名比量中之相曰「理」。理為名之所詮表者，名為理之能詮表者。依理立名辭等，依名辭等顯理。無理則無名等，無名等亦無理。無名等理則無分別，無分別亦無名等理。名辭等與理及分別三者和合，乃成比量，若缺其一，即不成就。故比量智，亦曰理智。云理智者，以比量之境名比量者也。比量「境理」──理即是境，則獨影境及帶質境──對現量之「事自相境」──性境──，則皆為共相理──共相即理，理即共相──，共相理境。共有大小，大共對小共有不共，小共對大共有不共，小共對小共有不共，大共對大共有不共。最大共則都無不共——元論之一元──，最小共則但有不共。共中不共曰別，不共中共曰類，類至無不類則無別無不類，別至無不別則無類不別，類別、別類，則為比量境中依共相理所增起之差別相理。依一類或一別之差別相理境，觀其藉以生成之眾關係，則為比量境中依差別相理所增起之因相理。即觀彼眾關係所成之差別相，則為比量境中依差別相理所增起之果相理。共差別相，觀諸事實遍無不盡，是謂大宇。因相、果相，觀諸變現遍無不盡，是謂永宙。要之，非自相事不得有共相理，故比量境必依現量境起。非共相理不得有差別之相理，故差別相理依共相理起。非差別相理不得有因果之相理，故因果相理必依差別相理起。反之，則無共相、差別相、因相、果相理，亦無自相事可以名理等分別說之。故自相事遠離名理分別，而分別言說之，即為名理而非自相之事。以之凡可分別言說之名等所詮理，皆為比量所知境理；然比量所知境理，皆詮在名等，故今當就名等更詳論之。

七 名之構成

如吾人噉然而曰「犬」，用茲「犬」之一名，名一現觀之物，則亦以吾現觀之此一物，與吾曾知之犬相類，或其形色相類，或其質觸相類，或其吠聲相類，或其活動相類，或其表示於聲動之心態相類，吾乃將此所現觀之一物，納入吾憶念中所曾知之「犬共相」中——共相理，即一概念——，名之曰犬。若察其但有形色之相類，則名犬畫犬影而不得名犬也。若察其但有形色質觸之相類，則名人造物犬而不得名犬也。雖察其亦有聲音活動而無表示之心態，則名人造機器犬而仍不得名犬也。此為「犬共相」內非真犬之分別。使其為真犬也，或疑曰「羊」，然又當憶念吾曾知之羊共相，辨其形色非羊，質觸非羊，聲音非羊，動態非羊，心態非羊，乃得決其疑曰「此必是犬而定非羊」。對於疑曰羊者如此，對於疑曰牛者、馬者、人者、樹者、石者、雲者，如是乃至歷窮一切名物，皆可如此。此為「犬共相」外非犬類之分別。盡此內容及外延之類別，對於此一物屬於犬共相乃得疑斷信成，名之曰犬。故加一物以「名」，其名必經比量乃獲構成。其式如下：

此一物類吾人曾知之犬.....因.....小前提

既類吾人曾知之犬應是犬.....同喻體.....大前提

夫以一名指稱一物，習若甚易，乃必經許多之推比，始獲決知而下「此是犬」之結論——宗——，名之曰犬，竟如是艱難也！然此猶以「憶知中有約定俗成之共相名」為所依者。若使吾人新遇一物，於習俗中既無成名可以名之，吾曾知之名物中亦絕無其相類者，雖可刱製一名名之，然欲使此刱製之名盡能詮表此所名物共相內共相外之類別理，必察盡此物共相內之別以類其內，又辨盡此物共相外之類以別其外，極成為是此非餘之概念，確能以此名詮此概念——概念即物——，此名乃為成立。既為他日重遇此物同類之物可加之以此名，亦為曉喻他人可用此名以說明於此物。凡此或以曾知之類名名現觀之物，或觀新遇之物而刱新名，以理立名，以名詮理，名物——即名理——之構成皆經比量，決然可知之矣。名有遍名者，前所謂最大共，則都無不共也。名有獨名者，前所謂最小共，則但有不共也。名有類名者，為有不共之大共名——若言生物，對無生物為不共，對生物為共——。名有別名者，為有不共之小共名——若言人生，對旁生等為不共，對人等為共——。類上有類，

則類名可退為別名；別下有別，則別名可進為類名。雖進退之無定，其為類名別名無異。剋實言之，唯有類名別名，無遍名與獨名。中國之「物」，似為遍名，其廣義無不可名為「物」故。然物仍與非物相對，非物即「無」，物之一名不遍於「無」，即非遍名，使為遍名，則吾人在分別記憶中即不能有「物名」之概念。佛學之「法」，似為遍名，有曰有法，無曰無法，雖無亦可名為法故。然法仍與非法相對，使為非法，吾人分別憶念中即不能有「法名」之概念；然今姑以法為遍名。在一「一神教」於所奉之「神」，似為獨名，然合其餘神教所奉之神，則亦為類下之別名，或別上之類名。在一世界之「日」，似為獨名，然日為恆星而類於日之恆星，太空中不知有若干千萬，故日亦為類中別名。一人「姓名」，似為獨名，而古今亦多同此姓名者，故亦可為類中別名。然今姑以若「孔丘」，若「釋迦牟尼」等為獨名。遍名但便總持，不彰比量之理；獨名但便稱呼，亦無比量之理。故比量之理智，著於類別之名。

八 辭之構成

辭者，主位、賓位──前陳後陳──「兩事義名」（多事義名合成者，亦作兩事義名看），綴以一中介名──若是或非等名──，觀主位名物所關係名物，判定是否與賓位名物有無關係也。例云：「聲是無常」。聲是事共相名，此居主位；無常則是義共相名，此居賓位。綴以中介「是」之一名，構成一辭，乃判定主位聲事，必有賓位無常義之關係。由是「聲事」可入有無常義事之事類。若舉無常物名，聲事即含無常物名之內。此明由別成類之比量理。例云：白馬非馬。馬者、馬之全類，白馬者，乃馬類中之一別，二者均為事共相名。主位之白馬名，與賓位之馬名，所詮之共相理──概念──實有不同。綴以中介「非」之一名，構成一辭，於是白馬別為一類，應名白馬，不應但名曰馬；若但曰馬，不得即是白馬。此明由類成別之比量理。舉此二例，辭所詮理之比量境，大抵皆可知矣。然一辭中之主賓位，居之者不限定是何名物。前舉二例，一為聲事名居主位，而無常義名居賓位，事主義賓。一為白馬事名居主位，而馬事名居賓位，主賓皆事。然義名居主而事名居賓，亦可例云：「是非由人」。是非是義名，而人是事名，義主事賓。亦可主

賓皆是義名，例云：「無常者必無我」。無常是義名，無我亦義名，主賓皆義。現量中事自相、義自相皆曰事，比量中共相事、共相義皆曰理。此中論比量境，須知所言事義，皆共相事義之理耳。然名與辭有不同者，名但能詮共差別相，辭亦兼能詮因果相。例云：「以境有故心有」──或心有故境有──。「以境有」詮「心有」之因相，「故心有」詮「境有」之果相，此因果相必成一辭，乃能詮表。若在於名，曰心，曰境，則境名與心名，均不能詮表因果相理也。

九 論之構成

綴名成辭，連辭成論。凡詮表類別相或因果相，本祇一辭便可。然或自疑未決，或因他疑待解，則須推比更求解決。例云：「聲是無常」，或疑何以知必無常，或反詰曰何以知聲非常，則須推觀有此關係則必無常之已知共知關係點，若「作成」等，在聲有否；聲若有所作成性等，則聲決是無常而非是常。然今已知現知共知語聲是喉舌等鼓動之所作成，作成者必無常，則可曰聲是喉等所作成，故聲無常。設因所含之意，猶未充分表示，自疑他疑尚須解釋，則當舉現事以為之證決，曰：瓶盆等諸由造作成者，現見是無常，故聲既由喉等所作成，亦必無常。且「真空」等諸是常者，共知皆非由任何所作成；聲既由喉等所作成，故非是常。如此推比之後，則辭盡而疑絕，可決知聲是無常，必非是常矣。如此推論之論，其所詮理，實為比量所知境之究竟，亦為推比決知之所以為決定知識者也。然在推比以自求其決知，或不須如許之形式，或但如此已足完成，故或如墨辯之二段；或如法稱正理方隅及耆那教徒等，謂但能顯宗、因二分之不相離，即得決定，而喻分為可廢除也。若在令他曉悟，或摧敵論，則須依立場及對方之關係上，更增規律以盡利用。而此等在今自求決知中，則為無用，故法稱等後期因明學者，對於陳那、商羯羅等所定因明規律，或有減廢。待於立破真似節中再詳。積論以成篇章，乃至聚成一書，則為論聚。所成推比決知之所知理，無加於論，謂之論聚，仍得論稱。故今以論為比量所知境之極，所知共差別相及因果相，至論已決成故。

十 現比與真似

諸正確之知識，不能逾越現量比量。現量知自相事，比量知共差別因果相理。所知事理已盡所知境故，越此更無可知境故，現量比量括盡諸正確之知識。若然，則人間何故有許多不能以現量比量審檢之知識，不可歸入現量比量中耶？答曰：此為幼稚現比量之謬似知識，故不能與長成現比量之真正知識齊一，發生牴牾。然幼稚現比量知識，亦現比量知識，非逾越現比量之知識也，特未能上齊「長成現比量知識」之程度耳。謂之似現比量知識，非現比量外另一種之知識也。學者間或以似現比量知識稱「直覺」，直覺者，不待推論而直接知覺之謂。然真現量固不待推論而直覺；習之極熟之真比量，亦不待推論而直覺──若佛陀之不有尋伺──。直覺不限於幼稚現比量知識，而長成現比量知識尤富有其直覺；特人間一般之直覺，多為幼稚現比量之知識而已。知人間一般之直覺，多為幼稚現比量之知識，則可知其不能以「長成現比量知識」檢定之故。知幼稚現比量之為謬似知識，則知其為似現比量，知其為程度幼稚之似現比量，則知無現比量外之知識，而現比量特為長成之正確知識耳。在有「長成現比量正知」者，亦唯施祛似謬、顯真正之教育，以提高幼稚程度使之長成爾。然教育兒童者，須察兒童心理，順兒童心理為本位，引之漸令長成。今對人間一般幼稚知識，亦應察知其幼稚知識之狀態，順之導令長成。依真化俗──俗即人間或有情間一般直覺知識──，依俗達真，真俗互依而不分離，即今現實主義之佛陀學。然幼稚與長成，無一定之分界，幼稚生為幼稚，小學生為長成；小學生為幼稚，中學生為長成；中學生為幼稚，大學生為長成；大學生為幼稚，大學研究生為長成；研究生為幼稚，大學博士教授等為長成。人間假定以博士教授為長成，若以功成道就之先覺者乃為長成，則大學博士教授等猶為幼稚，今在知識亦然。以一般學者比量理智為長成，則一般常俗直覺為幼稚；以未離執障者少分現量智──定心現量──為長成，則一般學者為幼稚；以離一分執障真現量淨智為長成，則未離執障者皆為幼稚；以全離執障者之淨智為長成──佛陀──，則未全離執障者亦皆為幼稚，幼稚之與長成，程度相差如此懸遠。且愈幼稚者愈多，而愈長成者愈少。故真似之辨，每不能即決。然今且依一般學者知識，以導一般常俗知識而漸近耳。猶之學校教育，且依小學為基礎也。

十一 現量之真似

前言現量，即言學者以上所共通承認之真現量也。常俗幼稚直覺之似現量，猶廣流行。若迷信人間之大地與天相對，日球繞地運行，其執信之堅決，固曰吾人莫不現見如此也。然在真現量中之自相事，實無彼所執信之理，彼理乃由誤推妄比、積習傳說所集成之謬理──概念──。曉之以學者推比決知之正理，可曰汝所執者，實非顯現證知之事，乃依舟運岸移般之幻覺，加以推比、積以習傳而成之謬知也。而地實為繞日以行之一星球。又迷著人間之各個人物，執各為整個之一個實體，其執信之堅決，固曰吾人莫不現見如此也。然在真現量中之自相事，實無彼所執信之理，彼理亦由誤推妄比、積習傳說所集成之謬理。曉之以學者推比決知之正理，乃曰汝所執者，實非顯現實知之事，乃依見繩為蛇般之錯覺，加以推比、積以習傳而成之謬知也。而各個實為多事和合、捷變相續之集團。略舉二例，可知在理智學者之長成知識，觀常俗直觀之所謂「現見」，為如何幼稚謬似矣！然理智學者似現量之謬知猶在也。假定聲及光等之傳達，須有所依託，而日傳達地球所經過之間，亦必有其所依，乃推論彼所依者為以太；在假想上假立以太以為說明上之便利，本無不可。乃旋忘其為推論設想之假理，而執為顯現證知之實事，謂現實事變皆由以太波動而變現，則倒執比量假理為現量實事，不能謂非幼稚之謬似現量矣！又可分析證知之原質，略得八十種上下，而不能謂此種原質更不可分析也。則假定更有佔空間最小點之分子、原子、電子，分子是原子之集團，原子是電子之集團，電子亦仍為一集團，立為假說以便利於分析觀察，亦無不可。乃旋忘其為推論設想之假理，而執為顯現證知之實事──實證所得──，謂現實事變皆由電子等集合之所變現，則倒執比量假理為現量實事，不能謂非幼稚之謬似現量矣！略舉二例，可知在佛陀學者之長成正知，觀學者直覺之所謂實證，為如何幼稚謬似矣！在今之現實正知者，則依現量而知之自相事──現量實相──，而以比量施設名物、名物之單素。亦遵現量所知之自相事，而以比量施設分析共相名物與分析單素之關係──成事與事素之關係──。亦循現量所知之自相事，而以比量施設說明不增益亦不為減損。增益者，如前述。其減損者，各心心所為各自顯現證知之最明確現

量事，而近今若行為派等心理學者，減損遮撥為無，尤違現量所知之自相事。而正知現實者，則有言其有，無言其無，假言其假，實言其實而不增損也。是為現實主義者應用現量之能知現實方法。

十二 比量之真似

前言比量，亦言學者以上所共通承認之真比量也。常俗幼稚直覺之似比量，亦廣流行。若迷信人間以上有一刱造人間而主宰之者，字之曰上帝。謂人間乃彼在七千年前所造成者，統治迄今而無有已。就而詰其因何知有此刱造主宰者之神，則以原始之人祖，必有所從生。而器皿等必有造作主宰之者，今此人間亦然，故必有神生造主治。而學者曉以比量之正理，則曰人間從質、力、礦、植、動等所演生之自然物，絕無刱造及主宰者之神，汝所執者，乃依錯覺而妄計誤傳之謬說。常俗又迷著各人之肉身，如一房屋內，有為之主者，身死則猶屋主出屋而他去，胎兒生則猶屋主造屋而居住，號曰靈魂──神我──。就而詰其因何知此身內有主我之靈魂，則以能記憶數十年經驗不忘及夢時他去醒時復歸與活知求樂排苦死尸不知等，故知身內決有為主之我，號曰靈魂。而學者曉以比量之正理，則曰人身由父母等遺傳及質力生機等組合，與環境教育等適應，乃成記憶知覺活動等心作用；汝所執者，乃依幻覺而妄計誤傳之謬說。略舉二例，可知在理智學者之長成知識，觀常俗比量之所謂決知，為如何幼稚謬似矣！然理智學者之似比量謬知，猶在也。推觀原子等皆不離質力而有感覺，演為礦、植、動物以至人生，故亦有不相分離之物理、生理、心理作用──見赫凱爾一元哲學──，以為理智上之方便，雖屬需要，乃倒執質力感覺三位一體之一元實物──彼曰實質，或唯物的一元──，以為推論之所必有，昧其為推想之假名──假名概念，或假名物──，則不能謂非幼稚之謬似比量矣！推觀人生等，在可能範圍內有自由活動之意志力，以為吾人持身處世修行進化中能自選擇及趨向之策源地，以為知行上之方便，雖屬需要，乃倒執先天良心無上命令之道德律，為吾人行為最高至善標準──見康德之實際理性批判──，以為推論之所必有，昧其為推想之假名，則不能謂非幼稚之謬似比量矣！可知在佛陀學者之長成正知，觀學者比量之所謂推斷，為如何幼稚謬似矣！在今之現實正知者，則不逾越比量所知

之共相理──現變實事，現事實性，現覺實變──，而依現量施設名物、名物之單素。亦不逾越比量所知之共相理，而依現量施設分析共相名物與分析單素之關係。亦不逾越比量所知之共相理，而依現量施設說明不增益亦不為減損。增益者，如前述。其減損者，各有情者之利他害他業，感或福或禍之報復，固為依現變實事之推論上可決知之因果相，而近今若唯物派等虛無學者──馬克司等屬之──，減損遮撥為無，尤違比量所知之共相理。而正知現實者，則有言其有，無言其無，假言其假，實言其實而不增損也。是為現實主義者應用比量之能知現實方法。

十三 似現比之概觀

非真莫辨乎似，而似亦可顯真。常俗之似現量、似比量，多由錯覺及隨憶念分別之所習成；學者之似現量、似比量，多由幻覺及隨計度分別之所習成。常俗既非無幻覺及少分之隨計度分別，學者亦非無錯覺及少分之隨憶念分別。幻覺不知其幻，即為錯覺之錯。若愛恩斯坦相對論，則庶幾能明幻覺之為幻覺，而漸除於幻覺境上錯執為實之妄計。知其為幻而觀其幻，如吾人之觀電影然，亦何害乎。詩歌、音樂、圖畫、戲劇等文藝，皆覺其為幻而樂其幻者；愚者執為實事，則迷謬矣。故常俗曰人、曰佛陀、曰瓶、曰地球，而正知者亦隨順之曰人、曰佛陀、曰瓶、曰地球，稱名雖同，而愚者各執為實物──事──，正知者了其為假名──理──，猶愚者執電影為實，智者則知其為幻影，固倜然不同也。為此今正知現實者，雖同此現實而與一般學者之所知不同；亦猶同此現實，而學者所知與常俗不同。然現實正知者，固希望常俗間之妄執謬習，能漸為學者間一分正理之所改轉。同時尤希望學者間一分謬執，能漸為現實正知者之所改轉。於是由似現比謬知，漸成真比量之正知。依真比量之正知，而內觀人間，外察萬有，盡一切現實界，久之直覺皆如電影之幻，或增或損之種種迷謬執，無力再得生起。由是漸能引發離執障之真現量智，顯現證知一切事義自相之離言境──真如──，現知現實──現量實相──，自悟悟他。夫人間知識之猶在幼稚謬似之程度內，稍能虛心不躁之學者，當無不自知且公認之。則未可執今世初步科學方法，而自限知識之進步。且當精進於更進步之現實主義方法──高等科學方法──，求真正之知

識，豈非今之學者所應努力者乎！

第二節 算學略說

一 算學概說

在現量中，事體義之自相，雖亦不無自量，但時空數量之各種計算方法，既用不著，亦用不進；故現量自相，為超一切量之超量事。然吾人之思想——分別——、言說——名相——，既皆為比量共相理，而用推比來決知時，首要之工具即數量，否則將無推比可能，何從以求決知！換言之，即無運思想施言說之可能。故比量共相理之思想言說，皆從數量起。野蠻及旁生——動物——等，縱無言語文字，知相而不知名，然亦必有簡單數量思想，蓋猶在言語文字之前也。由希臘古哲學，有以數量為發生萬有之本者。較之老子以有名為萬物之母，僅明人文思想之所由起，更為深廣。近世以批評哲學著名之康德，以十二範疇為先天思想。而歷來科學皆以算學為基礎，非無故也。然皆比量理而未觸現量事也。老莊等強名現量事為道為——或無名之樸及自然——，而曰：「一生二、二生三、三生萬物」。二者、天地之二，三者、天地人之三才。以人仰天俛地而生萬億名物。老、孔共通之易，則——太極——生二——陰陽——。二生四——太陰、太陽、少陰、少陽——，四生八——八卦——，八生萬象。殷周相承之洪範，則以一、三、五、七、九之奇數而推演。要皆以一為生起之所依。然真現量中之自相事義，非多非一，一亦不存；而真比量中之共相事義，亦一亦多，多亦並著。故在比量理中，謂一生二以至多。其實亦應謂由多或二以生一。近人考諸野蠻民族，有僅知以手指計數而知五者，五以上則謂之曰多。有僅知以爾我計數而知二者，二以上則謂之曰多。然絕無有不知多與二，而但知一者。由此可知一、多之思想，同時而並著，不得謂由一生二、生多也。而康德與歷來之科學者，僅知以數理為知識基礎，不知以超數量現量事為知識之本源，故雖有比量理智，亦多迷謬也。然此為常俗及學者間似現比量之通病，不得責之一二人也。比量理中，能知十數，十十以進，乃為數理發達後之計算。觀之中國印度以及西洋，皆相一致，然算學非徒計算數量也。除數量之計算，更有空量與時量之計算，特數量之計算，最為普遍明確——若二加二必為四等——。數量中不必有空

量——方、或空間形體之幾何學——、時量——時間、或古今過現未之時代表——，空量、時量上，則必有數量。故有時統稱算學為數量，近人亦多合稱算學為數學也。

二 數量概說

中國計數之十進位，一、十、百、千、萬、億、兆、京、垓、秭、壤、溝、澗、正、載之十六位，實際上，億以上皆以萬數表之，若十萬、百萬、千萬等。而億兆等名，已不常用之；京、垓等名，更等於虛設矣。不但中國如此，即在今之人間，亦如此也。故西洋之計數，雖或不止此十六位，然實際應用上，亦五六位耳。佛陀學之各經論中，則常用洛叉、俱胝、那庾多、阿僧企耶等。其數量計算位，實超過人間常用之數位。大小乘諸論，及佛所行讚，與法華經、華嚴經等，雖計算法及數目之次序多少似不一致，但合觀之，則十進之加法、與倍進之乘法而已。今以代表初期小乘學之上座部說——出今錫蘭島巴利文三藏之上座部對法論所傳——，代表後期小乘學之俱舍論說———切有部之對法藏——，代表大乘學之華嚴經說，列為三說，次第明之。

三 上座部之數量

錫蘭島之佛學，是阿輸迦王出家子姪摩哂陀所傳去，屬於上座部之一派。或上座部、大眾部未分裂時，稱上座之原始佛徒派，故自稱其三藏之巴利文，是佛說法所用之語，承佛親傳而來之正統派。今緬甸、暹羅之所傳，亦屬此派。西洋人所知之佛學，亦皆以此為本。其傳承之歷史，今尚不能清楚。大抵千五百年前，曾有一佛鳴尊者，訓釋三藏，等於薩婆多部在北方之訓釋三藏——大毗婆沙論等——，遂為此派從古迄今楷模。中國所傳譯，多從北方及印度而來。經律雖無大異，而此派對法藏論之不同處，則於近代西洋人之著述乃稍知之。此派對於數量之說，據其共傳信者，從十進百之十進位，共十六位。然較中國之數量位，已加二位；以中國之十六位，從一數起算故。此或為印度古來相傳之計數方法，非必為佛陀學之所獨有。今表列其次序如左：

十個十 等於一百 十個百 等於一千

十個千 等於一萬 十個萬 等於一洛叉（億也）

十個洛叉 等於一大洛叉（用俱舍譯語兆也） 十個大洛叉 等於一俱胝（京也）

十個俱胝 等於一額部曇（垓也） 十個額部曇 等於一缽曇摩

十個缽曇摩 等於一大阿庾多（用俱舍譯語） 十個大阿庾多 等於一那庾多（同上）

十個那庾多 等於一大缽曇摩 十個大缽曇摩 等於一缽羅庾多（用俱舍譯語）

十個缽羅庾多 等於一三慕達羅（正也） 十個三慕達羅 等於一末陀（載也）

十個末陀 等於一大矜羯羅（用俱舍譯語） 十個大矜羯羅 等於一頻跋羅（用俱舍譯語）

此十六位，加一數位及十數位，則十八位。至十八位，則為十個萬萬萬萬。而中國十六位之載，則為千個萬萬萬也。大抵一個萬萬為國民數，今日過一個萬萬民數之國家，不過二三國耳，大都僅數百萬或數千萬而已。故諸國通用之數字，至於兆字而止。一個萬萬萬，為生物類數，佛陀學以有情眾生為所觀境，故常用那庾多等數。而中國之生生哲學，不能逾此，故至於千個萬萬萬而止，不能至於萬萬萬萬。萬萬萬萬，為人間肉眼所看見之形物——宇宙——數，故古近東西之常俗知識，至於萬萬萬萬而止。而此原始佛徒傳於錫蘭等之印度思想，遂為其代表而亦至於此。然文化發達後之學者間，則猶不能以此為止，故又有俱舍論之說。

四 俱舍論之數量

俱舍論之數量，亦十進法，今采列之於左：

十個一 等於一十 十個十 等於一百

十個百 等於一千 十個千 等於一萬

十個萬 等於一洛叉 十個洛叉 等於一大洛叉

十個大洛叉 等於一俱胝 十個俱胝 等於一末陀

十個末陀 等於一阿庾多 十個阿庾多 等於一大阿庾多

十個大阿庾多 等於一那庾多 十個那庾多 等於一大那庾多

十個大那庾多 等於一缽羅庾多 十個缽羅庾多 等於一大缽羅庾多

十個大缽羅庾多 等於一矜羯羅 十個矜羯羅 等於一大矜羯羅

十個大矜羯羅 等於一頻跋羅（錫蘭說齊此） 十個頻跋羅 等於一大頻跋羅

十個大頻跋羅 等於一阿芻婆 十個阿芻婆 等於一大阿芻婆

十個大阿芻婆 等於一毗婆訶 十個毗婆訶 等於一大毗婆訶

十個大毗婆訶 等於一嗢蹭伽 十個嗢蹭伽 等於一大嗢蹭伽

十個大嗢蹭伽 等於一婆喝那 十個婆喝那 等於一大婆喝那

十個大婆喝那 等於一地致婆 十個地致婆 等於一大地致婆

十個大地致婆 等於一醯都 十個醯都 等於一大醯都

十個大醯都 等於一羯臘婆 十個羯臘婆 等於一大羯臘婆

十個大羯臘婆 等於一印達羅 十個印達羅 等於一大印達羅

十個大印達羅 等於一三摩缽耽 十個三摩缽耽 等於一大三摩缽耽

十個大三摩缽耽 等於一揭底 十個揭底 等於一大揭底

十個大揭底 等於一拈筏羅闍 十個拈筏羅闍 等於一大拈筏羅闍

十個大拈筏羅闍 等於一姥達羅 十個姥達羅 等於一大姥達羅

十個大姥達羅 等於一跋藍 十個跋藍 等於一大跋藍

十個大跋藍 等於一珊若 十個珊若 等於一大珊若

十個大珊若 等於一毗步多 十個毗步多 等於一大毗步多

十個大毗步多 等於一跋羅攙 十個跋羅攙 等於一大跋羅攙

十個大跋羅攙 等於一阿僧企耶

其最高五十一位阿僧企耶數位，即千個萬萬萬萬萬萬萬萬萬萬萬萬萬萬萬之數也。佛陀學通用之阿僧企耶數位，大抵指此數而言者。若華嚴經之阿僧祇，則非此十進位之阿僧企耶也。此之數量，雖駭常俗，然在學者計算一太陽系之原子數，或計算一太陽系生長變壞之秒數，及或計算天空中之恆星、彗星、遊星、衛星等星球數，應可不以為多而以為便。故以俱舍之數量說而為代表。然在真現比量之現實主義中，猶有不足之感，乃進探華嚴經之說。

五 華嚴經之數量

大方廣佛華嚴經之數量說，在阿僧祇品，茲采於左：

一、俱胝(一百洛叉，數與前等，即千萬也)

二、阿庾多

三、那由他(即那庾多)(錫蘭說止此)

四、頻波羅(即頻跋羅)

五、矜羯羅(俱舍論者止此，過此以上之數，難計算之)

六、阿伽摩

七、最勝

八、摩部羅

九、阿部羅

十、多部羅

十一、界分

十二、普摩

十三、彌摩

十四、阿部鈐

十五、彌伽婆

十六、毗擺伽

十七、毗伽婆

十八、僧羯羅摩

十九、毗薩羅

二十、毗贍婆

二十一、毗盛伽

二十二、毗素陀

二十三、毗婆訶

二十四、毗薄底

二十五、毗佉擔

二十六、稱量(一大千界可稱量之原子數)

二十七、一持(一大千界不可稱量之力點數)

二十八、異路

二十九、顛倒(一大千界之名相分別心數)

三十、三末耶

三十一、毗睹羅

三十二、奚婆羅

三十三、伺察

三十四、周廣

三十五、高出

三十六、最妙(以上十信菩薩數學)

三十七、泥婆羅

三十八、訶理婆

三十九、一動

四十、訶理蒲

四十一、訶理三

四十二、奚魯伽

四十五、達擺步陀

四十六、訶魯那

四十七、摩魯陀

四十八、懺慕陀

四十九、毾擺陀

五十、摩魯摩(以上三賢菩薩數學)

五十一、調伏

五十二、離憍慢

五十三、不動

五十四、極量(以上加行菩薩數學)

五十五、阿麼怛羅

五十六、勃麼怛羅

五十七、伽麼怛羅

五十八、那麼怛羅

五十九、奚麼怛羅

六十、鞞麼怛羅

六十一、缽羅麼怛羅

六十二、尸婆麼怛羅(以上初地菩薩數學)

六十三、翳羅

六十四、薜羅

六十五、諦羅

六十七、偈羅

六十八、窣步羅(以上二地菩薩數學)

六十九、泥羅

七十、計羅

七十一、細羅

七十二、睥羅

七十三、謎羅(以上三地菩薩數學)

七十四、娑擺茶

七十五、謎魯陀

七十六、契魯陀(以上四地菩薩數學)

七十七、摩睹羅

七十八、娑母羅

七十九、阿野婆(以上五地菩薩數學)

八十、迦麼羅

八十一、摩迦婆

八十二、阿怛羅(以上六地菩薩數學)

八十三、醯魯耶

八十四、薜魯婆

八十五、羯羅波

八十六、訶婆婆(以上七地菩薩數學)

八十七、毗婆羅

八十八、那婆羅

八十九、摩擺羅

九十、娑婆羅

九十一、迷擺普

九十二、者麼羅

九十三、馱摩羅(以上八地菩薩數學)

九十四、缽擺麼陀

九十五、毗伽摩

九十六、烏波跋多

九十七、演說

九十八、無盡

九十九、出生

一〇〇、無我(以上九地菩薩數學)

一〇一、阿畔多

一〇二、青蓮華

一〇三、缽頭摩

一〇四、僧祇

一〇五、趣

一〇六、至(以上十地菩薩數學)

一〇七、阿僧祇(無數也，乃超過菩薩之數學也)

一〇八、阿僧祇轉

一〇九、無量

一一〇、無量轉

一一一、無邊

一一二、無邊轉

一一三、無等

一一四、無等轉

一一五、不可數

一一六、不可數轉(算學之真量)

一一七、不可稱

一一八、不可稱轉(質素之真量)

一一九、不可思

一二〇、不可思轉

一二一、不可量

一二二、不可量轉

一二三、不可說

一二四、不可說轉

一二五、不可說不可說

一二六、不可說不可說轉(以上真比量之極量)

此華嚴之數量，從阿僧企耶起，為佛陀之數學，共二十位，其數之多，窮於計算。俱胝以前，為常俗數，用十進之加法。此中但取為依，不復為之追溯。俱胝以後，即為學者之數，可依之以漸達佛陀之數，乃用倍倍相乘而進之法。四五位後，已難計算，何況至於百二十六位耶？後之二十數位，諸菩薩地亦難自力比知，唯藉佛說而知。故華嚴唯此品佛陀自說，餘皆菩薩說也。菩薩從佛習此數學，乃能算知無量由旬廣大沙聚，悉知其內顆粒多少。亦能算知東方所有一切世界種種差別，次第安住；南西北方四維上下，亦復如是。亦能算知十方所有一切世界廣狹大小及以名字，其中所有一切劫名，一切佛名，一切法名，一切眾生名，一切業名，一切菩薩名，一切諦名，皆悉了知。此自在主童子告善財童子之一切工巧大神通智光明法門也。然始於一數，至不可說不可說轉數，皆比量理，非現量事。而現量事既為一不能觸，亦為不可說不可說轉所不能到也。故曰「若能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才」。

六 空量之計算

空量計算，即空間點線面積之計算，則幾何學是也。此種計算，佛陀學中，僅至常俗與學者之計算而止，且較之近人所謂幾何學，或尚不逮，則因佛陀於此隨俗而說。大乘學中，但汎言若干佛剎微塵數，而不詳言微塵之量，如何積聚以成佛剎。故言之者，唯在於小乘學。以大乘直觀有情器界等，皆為幻象不用分析觀空，而小乘則須用分析以觀空也。故今亦唯取俱舍論為代表以言之。點線面積之點，假定為不可以長廣厚度量之圓微，線可以量長而未能量廣，面可以量長廣而未能量厚薄，至積乃為具體形物，須量以長短廣狹厚薄之三度。凡度量一形物，必須有此三度；更加時量，則須四五六度乃能得之。若僅有長短廣狹之二度，則如三直線相合而成一三角形式，此種三角形式，但為思想言說圖畫上之假設，而非事實上具體之形物。今取俱舍論說，表演如下：

最單點曰極微：假定極微為最單點，但是圓量，無長廣厚可量，即風界種；風即輕動之力，等於以太。

七極微為一微量：即火界種；火即光熱之力，等於電子，已有長廣厚之可量。

七微量為一金微：即地界種，等於原子。金即堅韌之質。

七金微為一水微：即水界種，等於分子。水即溼粘之質，由此質成生物質故。

七水微為一兔毛塵：即生物之原形質也。亦曰生元。

七兔毛塵為一羊毛塵：無組織之細菌。

七羊毛塵為一牛毛塵：有組織之細菌。

七牛毛塵為一隙游塵：隙光中肉眼可見之微塵。

七隙游塵為一蟣：肉眼可見細蟲之幼蟲。

七蟣為一虱：肉眼可見之細蟲。

七虱為一□麥：等於十分為一寸之一分。若計重量，此亦等於一分。一虱等於一毫，一蟣等於一釐。一絲等於一隙游塵，一隙游塵等於一牛毛塵，

而一指節以下，等於一錢、一兩、一斤，可知。

七□麥為一指節：等於十寸為一尺之一寸。而約計為英寸四分之三。

從極微到□麥，皆七七數相乘而進。有人計算□麥為一、九七五、二二六、七四三個之極微。然此不應計其個數，以七極微為一微量之言，乃指一微有一中心及六方分以言，六方分即長廣厚也。南北為長，東西為廣，上下為厚。成唯識論所謂若有方分，則可分析而非單體；不可分析，則無方分而超空量──謂非復占空間之存在物，而但為假想之境也──。可見其分析為七之分析方法。然亦有計算一蘇迷盧為若干極微與若干斤兩者，要為分析觀空之方便耳。由一指節更推進之，用以量長，即為長短之量；用以量廣，即為廣狹之量；用以量厚或深，即為厚薄高低深淺之量。或謂僅以量長度者，非也。其說如下：

三指節為一指。

二十四指為一肘。

四肘為一弓：約六英尺，或一海尺。

五百弓為俱盧舍：約三千英尺，或五百海尺，即一里也。或謂一踰繕那為里者，非也。

八俱盧舍為一踰繕那：踰繕那或譯由旬，即一驛站也。由旬，為佛陀學常用之計量語。踰繕那有小、中、大之三種，此說小踰繕那。一小踰繕那，當中國之二十里或十六里。一中踰繕那，當中國之四十里或三十二里。一大踰繕那，當中國之八十里或六十四里。計蘇迷盧等之大物，則用大踰繕那算之。計人間之行路，或小或中或大無定，故計算每不一。

踰繕那以上，則大抵用若干踰繕那計之，不另為專名矣。然量物更須有四度以上乃能量得之者，故當進說時量。

七 時量概說

時量久暫，其粗顯者，寄於日之出沒，月之圓缺；其細密者，寄於人之心念生滅。故從來之學者，大抵以空量為物之特質，以時量為心之特性。分

空量、時量為沒交涉之二理，乃分物、心亦為沒交涉之二事。近愛恩斯坦之相對論數理出，乃知無有離時量之空量，亦無離空量之時量，時空一致，乃有心物。此空量中之時量，不同彼空量中之時量；彼時量中之空量，不同此時量中之空量。換言之，則此心識中之形物，不同彼心識中之形物；彼形物中之心識，不同此形物中之心識。漸成時、空、心、物皆為幻覺之幻象觀。且能推知超比量理之現量事，不得不謂科學者中之首出矣！英國人湯姆生嘗論之曰：愛恩斯坦學說之特點，在置吾人於未有空間、時間、物質諸念以前，以至於最原始之真體──按：即真現量事──，即吾人本之以構成如是之空間、時間、物質諸念者也。今請揣其本而言之，其說自易明矣。試設一羌無經驗之靈性──即離隨憶念、隨計度等分別之現量──，忽焉置之於斯世之場野，其最初所覺察者，即此場野，及其中凡物之全體──幻覺之直覺──。

吾人且將設此靈性為人類之靈性，少頃始能辨物──或錯覺，或比量正知──，隨即辨認此場野之一部與其他部，且將覺其本身與此場野為二物也──心境始分──。又設此靈性具有軀體，以為其致思之之中心，於是始有彼此之分辨也──物我始分──。使此靈性適見一花，花中有蜂，花之與蜂，初為一渾然之個體，現於彼處耳。有間，其蜂飛出，而集此靈性之手，則向之個體一部，昔在彼而今在此矣。又使彼蜂螫刺其手，則其事之發生，必在彼蜂與彼花渾然為一體之後。此也，彼也，先也，後也，空間，時間之觀念，於是起矣。且此手中之蜂，原在空間者也。使其悟此，則物體占空間與時間之觀念，由是生焉。蓋空間有不同處，時間有不同點，其理一也。如是推之，物質之概念亦成矣。以「物質概念」為空間、時間與某事合成之概念，未合成時則無物質，足破以物質之原子為本生成萬物之謬。以空間概念、時間概念起於心境物我分辨後之某事──若蜂螫手之事──，足破康德等以空間、時間等為先天觀念之謬。

然愛恩斯坦於現量事，猶是推設之比知，尚未能觸證不分心境不辨物我之現量實相，則於現實，猶有一間之隔者也。雖然，以言比量中之時空名物，則盡之矣。可以說現變實事現事實性矣。華嚴法界之六相、十玄觀，亦在是矣。亦知識方法之傑哉！時量之計算法，中國說有一瞬一霎之小單位，依

肉眼及所見電光之最速度而言。然幾瞬幾霎以為一須臾，則無計算之法。故僅汎說而已。有計算者，則為三十須臾為一時辰，十二時辰為一晝夜，約三十晝夜為一月，三月為一時季，四季以為一年，三十年為一世，如此而止。今世所通行者，六十忽為一秒，六十秒為一分，十五分為一刻，四刻為一小時，二十四小時為一日，約三十日以為一月，約三百六十五日分十二月為一年，百年為一世紀。此為人事上之時量。生物學者，更有較久之生物紀，動經若干萬年。地質學者，更有較久之地層紀，則動經若干千萬年。天體學者，更有較久之天體紀，則動經若干萬萬年。故在時量之計算，限昔中國之計算──基督教等亦然──，於佛陀學之大時量，以其程度相差太遠，大都為之不能想像。

而近代科學者之時量計算，則漸能幾及之也。茲亦用俱舍論之說以略明之。

八 小時量之計算

佛陀學中，大抵以「剎那」為計算時量之最暫小單位。有說一念──即心之一動也──頃有九十剎那，計一分鐘為四千五百個剎那。大毗婆沙論則說：一晝夜有六十四萬萬六千六百零六萬六千六百八十個剎那也。然有諸經論，則說：除佛陀不能知剎那之真量。蓋以能知之心念量，粗細有殊，則所知之時量亦萬別千差也。今以俱舍論說，表列如下：

剎那：比忽較暫。

百二十剎那為一怛剎那：比秒較久。

六十怛剎那為一臘縛：比分較久。

三十臘縛為一牟呼栗多：合今通用時計表之四十八分，即當一刻。

五呼呼栗多為一迦攞：迦攞譯實時，即當時，合中國古時辰二時，今通用時計之四時。

六迦攞為一晝夜。

依此計算，則一晝夜乃為三千二百八十二萬個之剎那，較婆沙之計算，粗顯多也。故此可通常俗及學者間之用。更細微之一動，殆非人間心量之所能覺察思辨矣。故小時量，暫應以此所說剎那為準。

九 中時量之計算

佛陀學中，常說晝夜六時，即指六迦攞言。晝三時曰上日，中日，下日；夜三時曰初夜，中夜，後夜。合晝三時、夜三時，為晝夜六時。此大抵為印度佛陀學者之所通用。然亦有分為晝四時，夜四時，合晝夜為八時者。亦有以晝夜六時為晝六時、夜六時，而一晝夜同中國之十二時者。十二迦攞為一晝夜，則牟呼栗多以至剎那，皆加一倍矣。然此等但汎言而非定說，故仍當以俱舍為標準耳。由之進推，則為月季年等。

三十晝夜為一月：每月分為兩個半月。曰黑半月，乃是中國之十六日至三十日，用月光之初虧，以至全晦為紀。曰白半月，乃是中國之初一日至十五日，用月光之漸盈，以至圓朗為紀。此律藏中常用之黑月、白月，或半月半月是也。由此觀之，印度與中國雖同用月歷，然有不相同者，則中國之初一，是印度之十六，中國之十五，是印度之三十也。如此黑月、白月兩半分合成者，謂之一月。

四月為一季：玄奘所稱印度通行之分季法，即每年分為寒季，雨季，熱季是。此分法與餘處不同，大抵出於環境關係，為印度適於實際生活之分法。或分二行，則依肉眼所觀日在天空運行方向而分。謂第一行中，日逐漸北行；第二行中，日逐漸南行也。此大抵出於印度通俗之傳說。或分春、夏、秋、冬四季，則全與中國同，亦為佛陀學理論上之所注重，實為一較妥當較普遍之分法。或分五季，最不齊整。謂四個月為冬季，四個月為春季，一個月為雨季，一晝夜為末季，又三個月為夏季。此似有西洋日曆，用一年日數分月之方法者。故以一日另為一季，其一月或不限三十日也。而毗奈耶律，則稱此分法為當。或分六季，每季兩個月整，乃從三時各分為二而說。故其名稱，亦為漸熱時，盛熱時，雨時，茂時，漸寒時，盛寒時之六時也。或二季以至六季為一年，然以十二月為一年則同。

十二月為一年：十二度月光之盈虧，以為一年。亦必有閏月法，否則數年之後，季候即不齊等，勢難通用。然其閏月之法，猶不可知。而每年之十二月，則各有專名：一制怛羅月，二呿舍怯月，三逝瑟吒月，四額沙茶月，五室羅伐拏月，六婆達羅缽陀月，七額溫縛叟闍月，八迦剌底迦月，九末伽始羅月，十報沙月，十一磨伽月，十二頗勒窶拏月。合如是十二月，則為一年。

一百年為一世：此觀於說釋迦時人壽為百歲，及說初百年中，以至三百年中、四百年中等，可知矣。

五百年為一變：此觀於說佛法住世初五百年如何，以至後五百年如何，可知之矣。

一千年為一化：此觀於說正法住世千年，像法住世千年，可知。

一萬二千年為一周：此觀於佛法住世正、像、末共一萬二千年，可知之。

然歷來佛陀學者，詳於心念生滅相續史，及物界成壞相續史，故說小剎那及大劫簸之時量。而對於人文相續史，則視之較漠然。故年以上之世變等，言之不甚詳確，致今日以詳知其歷史為難也。在公平觀之現實主義中，於此一點，不能不推中國及西洋為較勝。

十 大時量之計算

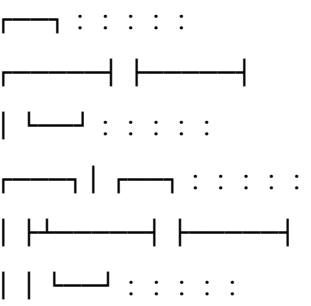
大時量即佛陀學常用之「劫」字，具云劫簸，意譯大時。而此劫簸，又大抵分為小、中、大劫之三種。小劫以此地球人類壽量增減計算，中劫以此地球人類始有終計算──住劫──，大劫以一恆星系之一度成住壞空計算。各大劫各有其名號，今賢劫。其大致相同之劫量如下：

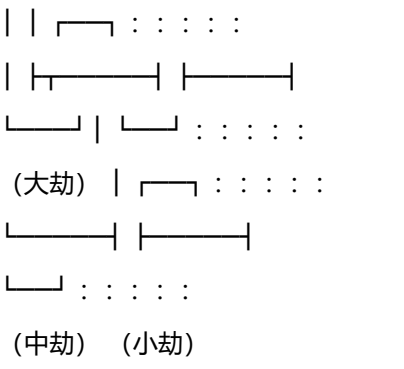
一、人壽一減一增為一小劫：大地初成，屬於成劫，尚非住劫。居者為天神等，化生自然，非屬人類，不入此增減之計算。迨入住劫，乃人生類。初生者，壽量八萬四千歲，身材長大約十餘丈。後百年生者，即減壽一歲，身亦漸為短小。如此百年百年，遞減一歲一歲。至人壽六萬歲以前，則曰聖世。天人交通，人皆聖善。從此百年百年，遞減一歲一歲，至於人壽四萬歲時，則曰賢世。福利漸減，猶為賢善之世。從此百年百年，遞減一歲一歲，

至於人壽二萬歲時，則曰盛世。猶有賢世善利之半。從此百年百年，遞減一歲一歲，以至人壽百歲，極於十歲，則為衰世。諸善益衰，諸惡增長。此為一減。減至十歲，身材僅尺餘長，類一猿猴。地曠人稀，更無惡事可為。惡機既消，善心來復，由此仍以百年遞增一歲，遞增至八萬四千歲，由衰世而聖世，是為一增。如此一減一增所歷年數，曰一小劫。說此地球人壽，已經八度減增，今在第九度之減中。釋迦出世，已為衰世之人，壽僅有百歲時。今當更減去二三十年矣，亦有於增壽作倍增計者，則十餘萬年即可增足矣。

二、二十小劫為一中劫：人壽一減一增所歷年數之小劫，二十度為一住劫，即為中劫之量。住劫之前，大地無人，住劫之後，大地無人。言住者，存在也。此地球人類存在之時量，故曰住劫。然勿謂等於住劫劫量之中劫，必須有人壽減增為計算之也。人壽減增二十度之時量，但為計算等於中劫劫量之方法耳。然藉此方法計算，則知住劫之劫量，亦知等於住劫劫量之成劫等劫量。

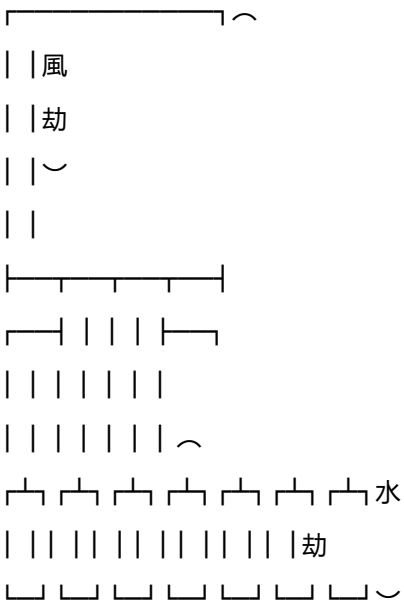
三、四中劫為一大劫：等於住劫劫量者，前有成劫，而後有壞劫、空劫。成劫為此世界之生長期，住劫為此世界之壯盛期，壞劫為此世界之老死期，空劫為此世界之滅無期。由空劫而再轉入於成劫，如是成住壞空相續而無已時。一度成住壞空，為一大劫。然一世界或同系統之千世界、百萬世界、億萬世界成住壞空，非全宇宙中諸世界皆同時成住壞空也。或成、或壞、或住、或空，故太空中常有無數之世界成而住，亦常有無數之世界壞而空也。然此大劫依一個火壞劫而說，乃太陽分崩之一度壞滅。每一大劫，有四中劫，八十小劫。每一中劫，二十小劫。茲為一圖，以助小、中、大三劫之記憶。





四、七火壞劫──即大劫──後有一水劫：地為所壞，水、火、風為能壞，火壞經七度後，其第八度乃為水壞。火壞壞盡初禪而止，不及二禪；水壞乃能壞盡二禪。

五、七水壞劫後有一風壞劫：經七度之水壞，其第八度乃為風壞，水壞壞盡二禪而止，不及三禪；風壞壞盡三禪，但四禪天為不壞耳。每一風劫，有七水劫，有五十六火劫。每一水劫，有七火劫。其式如下：



：：：：：：：⌒

：：：：：：：火

：：：：：：：劫

：：：：：：：⌣

然佛陀學中常用之劫字，皆指每一度火壞之大劫而言。水劫、風劫，既不常用，而中、小劫亦必加稱小劫、中劫，無單稱曰劫者。故劫字乃專用為大劫之稱呼，而亦以大劫為大時量之最大單位。以若干劫為計算也。

十一 相對之時量

然時量中小時量之最小剎那位，既暫以此一人間心念生滅量而假定，在心念生滅量更微密或更粗疏者，不定如此。而中時量，暫以日球對地球一度隱現之一日以為計算單位，亦屬假定。他星球上，人與太陽關係有殊；此地球上，亦有半年有太陽，半年無太陽者，或幾常年有太陽者。故四王天以人間五十年為一晝夜，忉利天以人間百年為一晝夜，則人間之一日，在彼不及一秒；況彼心念生滅更為微密，人間一秒，彼又不啻一時。蚍蜉不知晝夜，而大椿以八千歲為春秋。相對觀之，如此延促相差，可知今此時量，皆為人間幻覺中之幻相，而彼等當別有不同之時量也。然彼等猶規定在大時量中者。更若華嚴經說，此娑婆世界釋迦牟尼佛剎一劫──即一大劫──，於極樂世界阿彌陀佛剎為一日夜──代表初地菩薩時量──；極樂世界一劫，於袈裟幢世界金剛堅佛剎為一日夜──代表二地菩薩時量──；袈裟幢世界一劫，於不退轉音聲輪世界善勝光明蓮花開敷佛剎為一日夜──代表三地菩薩時量──；不退轉音聲輪世界一劫，於離垢世界法幢佛剎為一日夜──代表四地菩薩時量──；離垢世界一劫，於善燈世界獅子佛剎為一日夜──代表五地菩薩時量──；善燈世界一劫，於妙光明世界光明幢佛剎為一日夜──代表六地菩薩時量──；妙光明世界一劫，於難超過世界法光明蓮花開敷佛剎為一日夜──代表七地菩薩時量──；難超過世界一劫，於莊嚴慧世界一切神通光明佛剎為一日夜──代表八地菩薩時量──；莊嚴慧世界一劫，於鏡光明世界月智佛剎為一日夜──代表九地菩薩時量──；從鏡光明世界、如是乃至無數佛剎之最後

一世界一劫，於勝蓮花世界賢勝佛剎為一日夜，普賢菩薩及諸同行菩薩充滿其中——代表十地菩薩時量——。自大觀之，此一大劫在彼殆不及一剎那；自小觀之，此一剎那，在彼殆不啻一大劫。相對觀之，如此延促相差。可知今此時量，皆為此世界有情類幻覺中之幻相，而彼等當各有不同之時量也。

十二 相對之空量

前曾假定極微為不可以長廣厚量之微圓點，極微以上之微量等，則為可以長廣厚量而有六方分者；又假定以十萬萬恆星系——恆星系即太陽系，億萬恆星系，即大千界——為最大量，然亦暫以人間之比量所知境，為此言耳。相對觀之，人身中之細胞有情，則以人身為彼地球，而地球為彼不能想像之宇宙。然色究竟天之有情，身高十八萬踰繕那，大於地球者若干倍，則人於彼又細胞之不若；況彼觀察力強，細胞可大於人，而細胞中又有無數之細胞依以生活，不啻人之依地球住！如此小大相差，長短廣狹厚薄以及南北東西上下之量，固相對無定也。則奈端等以地球中心吸力所立之地文算學，以日球中心吸力所立之天文算學，雖可暫適人間實用，究為人間幻覺中之幻象。然此等猶規定於大空量中者。進如華嚴經說：『諸佛子！此不可說佛剎微塵數香水海中，有不可說佛剎微塵數——佛剎微塵數，即一大千界之微塵數——，世界種安住；——世界種，復有不可說佛剎微塵數世界———世界假定為億萬之恆星系——。諸佛子！彼諸世界種，於世界海中各各依住，各各形狀，各各體性，各各方所，各各趣入，各各莊嚴，各各分齊，各各行列，各各無差別，各各力加持。諸佛子！此世界種，或有依大蓮花海住，或有依無邊色寶華海住，或有依一切真珠藏瓔珞海住，或有依香水海住，或有依一切華海住，或有依摩尼寶網海住，或有依漩流光海住——漩流光海，似近人所說之「以太」——，或有依菩薩寶莊嚴冠海住，或有依種種眾生身海住，或有依一切佛音聲摩尼王海住。如是等、若廣說者，有世界海微塵數。諸佛子！彼一切世界種，或有作須彌山形，或作江河形，或作漩流形，或作迴轉形——此太陽系似之——，或作輪輞形，或作壇墠形，或作樹林形，或作樓閣形，或作山幢形，或作普方形，或作胎藏形，或作蓮花形，或作佉勒迦形，或作眾生身形，或作雲形，或作諸佛相好形，或作圓滿光明形，或作種種珠網

形，或作一切門闥形，或作諸莊嚴具形。如是等、若廣說者，有世界海微塵數。諸佛子！彼一切世界種，或有以十方摩尼為體，或有以眾色焰為體──此太陽系似之──，或有以諸光明為體，或有以寶香焰為體，或有以一切寶莊嚴多羅華為體，或有以菩薩影像為體，或有以諸佛光明為體，或有以佛色相為體，或有以一寶光為體，或有以眾寶光為體，或有以一切眾生福德海音聲為體，或有以一切眾生諸業海音聲為體，或有以一切佛境界清淨音聲為體，或有以一切菩薩大願海音聲為體，或有以一切佛方便音聲為體，或有以一切剎莊嚴具成壞音聲為體，或有以無邊佛音聲為體，或有以一切佛變化音聲為體。如是等、若廣說者，有世界海微塵數』。則自大而觀之，一太陽系不啻一極微矣，然曰一微塵中有無數剎（一剎即億萬太陽系），無數剎中有無數佛，一一佛身各毛孔中有無數剎，剎中佛身，佛身毛孔，毛孔中剎，重重無盡。則自小而觀之，一極微之大於太陽系，又不知若干倍矣。相對之空間量，相差如此之遠，則知今此空量，皆為此世界有情類幻覺中之幻相，而彼等當各有不同之空量也。

十三 相對絕對之算學

前於數量，說常俗與學者及現實主義者三種，已明其相對之差矣。然此要皆各有情類比量共相中之差別事義，未足以通現量中自相事，及現比量中之普遍義也。為此當進明相對絕對之算學，以通勝義──即諸法無我及真如等勝義──及現量事。茲引華嚴教觀以略明之。彼於所觀法，分教義與理事等十對；能觀法分三門十玄。今取所觀法中之第二理事對，以能觀法第三門中之十玄說明之。彼所用之理、事二名，與今現實主義不同，故先應解釋之。彼以現比量中之普通義──即無我真如等──為理，而以現比量中之自、共、差別、因、果相事為事。理指一分勝義，事包一切事及差別義等。明彼理事二名之界，乃可言之。

一、理如事法門；謂全理為事，理亦如事而無盡故。

二、事如真理門；謂事不異理，事亦隨理而圓遍故。

三、事含理事門；不唯理含事理，亦且事含理事故。

四、通局無礙門；不唯全遍十方，而亦不動本位故。

五、廣狹無礙門；不唯廣容剎海，而亦不壞一微故。

六、遍容無礙門；以一望多，則一法遍一切時，還復容彼一切，蓋由普遍即是廣容故。

七、攝入無礙門；以多望一，則一切攝一法時，還復入彼一法，蓋由攝他即是入他故。

八、交涉無礙門；一多俱為能入攝故。一攝一入一，一攝一切入一切，一切攝一入一，一切攝一切入一切，一能攝入與多攝入交涉無礙。

九、相在無礙門；多一俱為所攝故。攝一入一，攝一切入一切，攝一入一切，攝一切入一，多所攝入在於一所攝入，互相無礙。

十、普融無礙門；一多遍容，能所攝入，普皆圓融無盡。一能攝入，融於多所攝入，普無障礙。

依此十觀比量事義，及現量事之別別不同者，一一等於現比量中之普遍勝義故一現量勝義，即離言真如；比量勝義，及依言真如一。別別事義，一一各含一切事義。大一長、廣、厚、高、深、重一含小一短、狹、薄、低、淺、輕一中，於大不迫而小不壞，故即空量而超空量。久一大劫一含暫一剎那一中，於久不促而暫不延，故即時量而超時量。多含一中，於多不失而一不雜，故即數量而超數量。何以如此？現量證知故，比量決知故，緣起無性故，法性融通故，事如幻夢故，變化無限故；總之，則現實如此故。

第三節 聲明略說

一 聲明概說

聲明即語言文字學，文字根於語言，語言本乎聲韻，故以明語言文字之學曰聲明。語言文字為有情類情意想念互相交通之具，猶身器交通之道路及舟車也。未成語言之前，固嘗先有聲勢、容勢一手勢面容等一等以互表情想。一群之同類者，習熟聲音曲屈之趣，世代相傳而語言起。未成文字之前，固嘗先有結繩、圖象等以相持意念，一群之同類者，習熟形聲契合之趣

——單文及字母，即為形之符號或聲之符號——，世代相傳而文字起。演而益進，語文蔚興。亦猶椎輪大輅，踵為汽車。語言如點，功在暫親表示；文字如線，功在遞久傳持。語言如身運足行路，文字如身乘舟致遠。非語言文字，則自心眾心無以相涉歷而通恕。恕者推眾心如自心，比自心如眾心，即為推比之所由起。欲由推比而求決知，語言文字之為必要工具，亦不亞於數學，故曰有名為物之母也。然語言文字，不限於人類，佛本行經說六十四種書——書即語文之學——：梵天所傳書，佉盧瑟吒書，富沙迦羅書，阿迦羅書，嚫伽羅書（上五皆印度古語文學），邪寐尼書（希臘拉丁系語文學），盎瞿梨書，邪那尼伽書，娑伽羅書，波羅尼書，波流沙書，父與書，毗多荼書，陀毗荼國書（達羅毗荼系語文學），脂羅低書（楔形文字），度其差那婆多書，優波伽書，僧佉書，阿婆勿陀書，阿兔盧摩書，毗寐奢羅書，阿陀羅多書（烏拉阿爾系語文學），珂沙書（失勒或勒特系文語），脂那國書（中國文語），摩那書，末荼叉羅書，毗多悉底書，富數波書，提婆書（天語），那伽書（龍語），夜叉書（鬼神語），乾闥婆書（鬼神語），阿修羅書（神語），迦樓羅書（妙翅鳥語），緊那羅書（疑人語），摩睺羅伽書（神蛇語），彌伽遮迦書（諸獸語），迦迦婁多書（諸鳥語），浮摩地婆書（地居天語），安多梨叉提婆書（空居天語），鬱多羅拘盧書（他星球人語），逋婁婆毘提訶書（他星球人語），西瞿耶尼書（他星球人語），烏差婆書，膩差波書，娑伽羅書，跋闍羅書，梨伽波羅低黎伽書，毗棄多書，阿兔浮多書，奢婆多羅跋多書，伽那那跋多書，優差波跋多書，尼差婆跋多書，波陀梨佉書，毗拘多羅波陀那地書，邪婆陀書，多羅書，末荼婆哂尼書，梨沙耶婆多波慘比多書（仙語），陀羅尼卑叉梨書（地質史），伽伽那卑麗叉尼書（天體史），薩蒲沙地尼山陀書（生物史），沙羅僧伽阿尼書（諸書總覽），薩婆婁多書（一切種音）。其在提婆書以下之三十六種，大抵非此地球人類之語言文字也。在此地球人類各種文字，據傳略分三式：一、右行式，梵文及西洋文屬之；二、左行式，印度之佉盧書，或他州族有之；三、下行式，中國文字屬之。是中所傳此人間之語文，雖莫詳其分系，對觀今世通行之語文學，亦可髣彿見之。茲錄韋爾斯所著人類語言表以為參考。其所列者，皆屬各民族

之單純語系。混合語言，未列屬焉。

【圖：TX18pc072_01.gif】

此中各族之語言文字學，今不專論，而語言文字之統一，實為今而后人類之需要。察地球之大勢，華文系、梵文系、及英文系三，為最廣流行語系。取此為經，參以各族文語為緯，織成一地球之語錦，為今世語言文字學者之鴻業。英文由希臘拉丁文孳乳而生；華文之起頗早，始於象形，繼以指事、諧聲、會意、版圖擴大，多族同化，集各方語文，互相轉注而殺其有餘，藉遞代語文，因應假借而補其不足，所謂六書，即六種依語言而製文字之方法所製成之文字也。凡各文字，皆有聲韻、形體、意義之三方面。說文解字、爾雅韻府等，為研究之專門書，近世戴、段、錢、王、俞、章之考證學，集其大成，茲難具述，惟略言佛陀學根柢之梵文耳。

二 梵文與聲明

印度古代文字，通名「梵書」──巴利文等通俗梵文，亦梵文之支流──，俗傳是劫初梵王造，謂有百萬頌釋。今可考之聲明古籍，當推六吠陀分中論字源──梵云尼祿多──等書，作者為耶斯迦。其書中雖傳有古作家迦多婆之名──即舊傳之迦單設羅仙，略古聲明為萬二千頌者──，今亦無考。後、梵語於吠陀語外，別成一種「雅語」。二千四百年前大語學者波尼儞出，整理雅語，遂為聲明別闢一新時期。如定字母為四十七，別為字母各聲，虛實諸詞，囀聲各異，十羅三世，秩序井然。凡此大端，皆為後來語學者之所本，今略舉其著作如次。

第一、蘇呾囉，凡八篇三十二章，三千九百七十六則，為聲明論之根本典。唐人傳為八千頌之根本經者是也。其籍現存。

第二、伽那婆他，語彙之類。

第三、馱都婆他，為三荒章之一，有八百頌。大聲字義之義，舊譯八界論者是也。

第四、溫那地，舊傳三荒章之一，有一千頌，論字緣。

後之三種，為前一種補充遺義之作。波氏以後作者，大多從事注釋，其略如次：二千二百年前，迦多耶也那作本經之釋文，略為千二百四十五則。二千一百年前，缽填闍梨作大婆沙，約為千一百十三則；此書現存，義淨傳為朱彌有二十四千頌者是也。自後作者中絕，凡數百年。一千六百年前，旃陀羅作二二四章記論，別成一派。一千四百年前，闍耶佚底與縛摩那共作迦尸迦頌，義淨傳為蘇呾囉中最妙有十八千頌者是也。稍後、伐緻訶黎作伐緻訶黎論，二十五千頌，釋大婆沙薄迦論七百頌，敘聖教量及比量華拏頌三千頌。時護法論師作華拏頌釋十四千頌，又作雜寶聲明論二萬五千頌，為梵文雅語最究竟之作。自後印度別行俗語法，則精嚴稍遜前矣，亦印度文化衰落之徵也。此為梵文學之略史。佛陀學將古代學術，總分五科，謂之五明——梵語播遮吠陀——，猶云五種之科學也。學者習之，自記論始——記論，梵云毗阿羯剌拏，即舊傳毗伽羅論——。記論乃分別聲韻，訓釋文例者，近於今所謂文典等，為研習他種學術之基礎。佛學中始明此學曰聲明。次因明，則論理學也。次醫明，則醫藥學也。次工巧明，則算學及人間實際應用諸學皆是——若農、工、政、法等，觀華嚴經善財所聞自在主說可知——。西域記謂印度開蒙誘進，先遵循十二章；七歲之後，漸授五明大論，一曰聲明云云。則聲明者，猶近代考證學者所云之小學是也。佛陀學傳華後，翻譯至於唐代，精嚴遂臻其極。章句之間，往往存梵文之形式。不習聲明，即時苦其詰屈難讀。兼以辨別主賓，應知轉聲之例；審定名義，必從離合之方；毫釐之差，不厭研覈。惜聲明之學，唐賢傳譯未詳備，後之學者無所依據。今則轉藉歐譯，稍便尋究，然猶不易言也。

三 何謂名句文身

詮表單事、單義之單名曰名，若中國字典、辭典所列之各字、各辭；二個名字以上，聚寫一處，則曰名身——梵云那摩迦耶——，或多名身。綴二名以上，詮表彼事義與此事義關係者之一辭曰句，例云「人死」或「人皆有死」等；二個名辭以上，聚寫一處，則曰句身——梵云缽陀迦耶——，或多句身。不詮事義而但為附麗聲音曲屈之符號者曰文，亦曰字母，例ａｂｃｄ等；佛陀學中或賦與玄密之意義，非其本也。二個字母以上，聚寫一處，則曰文身

，或多文身──梵云便繕那迦耶。便繕那，原義為鹽等，故舊譯味──。中國文字，有名而無字母，此與西洋文及梵文異者。而梵文之有字母，則與西洋文同也。身者、聚也，意顯聚集多名說多名物，聚集多句說多句意，聚集多文表多聲韻，故謂之身。然文身仍為文而非名、句，名身亦仍為名而非文、句，句身亦仍為句而非名、文，其界不相混也。推名、句之所依，乃及文身，故置後說。若循學習之序，應曰文、名、句身。先學字母，乃及字母拼成之名，名綴成之句故。亦有以「文」為成篇之文章者，非其本義。瑜伽說聲明處有六種施設建立相：一曰法，謂名身、句身、文身，及不鄙陋、輕易、雄朗、相應、義善之五德相應聲，以聲為體，文、名、句是聲上音韻屈曲之用，體用兼彰，則為名、句、文、聲四法。二曰義，謂十種義：根、大種、業、尋求、非法、法、興盛、衰損、受用、守護。又六種義：自性、因、果、作用、差別、轉。三曰補特伽羅──數取趣，有情或人也──，謂建立男、女、非男非女聲相差別，或復初、中、上士聲相差別。四曰時，謂三時聲相差別：過去過去殊勝，未來未來殊勝，現在現在殊勝。五曰數，謂三數聲相：一數、二數、多數。六曰處所根栽，處所謂相續、名號、總略、彼益、宣說，五皆諸聲明本籍中品名，故謂為處所。根栽謂界頌等，及論字之為餘義所根者。是六相者，概括一切能詮所詮差盡，聲明所明，要不外是。然第二義相，屬一切所詮，遍餘明處；聲明正屬能詮，故當就第一法相、第二補特伽羅相等五相以論之。此言名句文身，正是第一法相，亦是聲明之總相也。下之所論，不出於此。

四 文及文身

辨文身音韻及拼法者，及悉曇章。西域記謂童蒙所習，在五明論之外；寄歸傳則視為聲明五論之一。真言宗傳中國之後，以須意觀梵字，口誦梵音之故，辨字音之悉曇，成為專學。古今著述，頗有能詳盡者。悉曇、譯云成就，乃寫字母時用為篇首之標章，表學之有所成就之吉祥意者。後人因寫字母先韻後聲，韻母前即標悉曇，遂誤悉曇為字母，寖假而用為字母之總稱。故諸學者，常舉悉曇字母──梵云悉曇摩呾理迦──為言，而於論字母連綴聲音轉變之書，亦名為悉曇章也。舊傳字母之數，多寡不一，瑜伽則定字身為

四十九。倫記引奘師云：『傳有三說：一說□、阿、壹、伊、鄔、烏、紇、呂、紇、閭、呂、□、污、隩，為十四韻別，加闇惡為助句辭，超聲有八，毗聲有二十五，加標首之悉曇，為四十九。一說悉曇但是總標，不入字數，別加濫時鉅意，餘同。一說韻有十六，闇惡亦入韻數，餘同』。涅槃經文字品，說三十五字為聲母，十四字為韻母，故共四十九字。然按華譯涅槃有五十字，中一「羅」字，係疊聲之濫入，故唯四十九字為定。字母分為韻──梵云摩多──、聲──梵云毗衍闍南──之二。其間部別煩複，波尼儞之所分別者，其目如次：

┌單韻□等

┌韻┤複韻唎等

│ └半韻也等

一切字母┤ ┌喉聲迦等────┐

│ │顎聲者等 │

└聲┤舌聲吒等 ├捨沙婆呵

│齒聲頞等 │

└脣聲跛等────┘

或別聲為七類：一迦等五，二者等五，三吒等五，四頞等五，五跛等五，六也等四，七捨等四，依此分類，表列古今所譯字音如左：

┌──────┬──────┬──────┬──────┐

│聲韻分類│奘師傳者│涅槃經者 │近人譯者 │

├─┬────┼──────┼──────┼──────┤

│ │ │□ │短阿 │阿 │

│ │單 │ │ │ 阿 │

│韻│ │阿 │長阿 │阿 │

│ │ │ │ │ │ │

		壹	短伊	伊
	韻		伊
		伊	長伊	伊
		鄔	短憂	烏
	六		烏
		烏	長憂	烏
├──┼────┼────┼────┤
		喓	喓	厄
	複		厄
		藹	黳	厄
	韻			
		污	烏	鄂
	四		鄂
		隩	炮	鄂
├──┼────┼────┼────┤
		紇	魯	唎
	別	呂		伊
		紇	流	唎
	韻			
		呂	盧	利
	四	閭		伊
		口	樓	利
├──┼────┼────┼────┤

|聲|隨韻|闍 |菴 |昂 |
	止聲	惡	痾	阿斯
	喉	迦	迦	嘎
毗		佉	呿	喀
	聲	伽	伽	噶
				哈
	五	鍵	伽（重音）	噶
		（缺）	俄	迎阿（二合）
	-	-	-	-
	鄂	者	遮	匝
		綽	車	擦
	聲	闍	闍	雜
				哈
	五	（缺）	闍（重音）	雜
		（缺）	若	尼鴉（二合）
	-	-	-	-
	舌	吒	吒	查
		摭	佗	叉
	聲	茶	茶	楂
		擇	茶（重音）	楂
	五	拏	拏	那（哈）
	-	-	-	-
	齒	多頁	多	答

		他	他	塔
	聲	柁	陀	達
				哈
	五	達	陀（重音）	達
		娜	那	納
├──┼────┼────┼────┤
	唇	跛	波	巴
		頗	頗	葩
	聲	婆	婆	拔
				哈
聲	五	薄	婆（重音）	拔
		磨	摩	嘛
├─┼──┼────┼────┼────┤
		也	耶	鴉
超	前	洛	囉	喇
	四	砢	羅	拉
	亦	縛	和	斡
	曰	捨	賒	沙
	半	沙	沙	卡
聲	韻	娑	娑	薩
		呵	呵	哈
└─┴──┴────┴────┴────┘

若字形屈曲之寫法，古今變遷不一，近人多用提婆那伽利書，與今所傳，不無殊異。此外綴音生字之法則等，詳在悉曇字記。

五 名及名身

瑜伽及顯揚等，均以聲明六相為名身六依處。蓋聲明雖包括名、句、文身，而名實為主要。謂之名明，亦無不可。廓充之，若中國且合因明稱曰名學，可知「名」之關係大也。然在華文，於此乃無專著，比跡尋之，略有可述。一者、名之構造，所謂字界字緣。二者、靜詞囀變，所謂蘇漫多聲。三者、動詞轉變，所謂底彥多聲。

六 字界字緣

梵文名身，多有語根，及最簡單之「名」，而為「餘名」所從演繹，謂之字界，字之因也。於語根之首尾，附加單名，謂之字緣。字緣附字因後，字因原義，或變或否，乃成語幹，謂之字體。成唯識論有云：『毗助末底，是疑義故；末底、般若，義無異故』。此說主張「疑」是「慧」之一種。末底、般若，均譯為慧，以「毗字緣」，加助「末底字界」，成「毗末底」，則為「疑」義。主張字界原義不變，則疑仍為慧之一種。若主張字界原義已隨字緣而轉變，則疑非慧。辨此糾紛，在明字界、字緣，毗是字緣，末底是字界也。取譬明之，字界、字緣，皆若華文單字，例人與言；字界字緣合成字體，則若華文二字合成一辭，亦同會意之字，例「人言」之為「信」。人言固為言之一種，可仍是言，然合為信，則別指信德而非指言矣。此為二名構成一名之式。

七 蘇漫多聲

於字體上，更於其末聲韻變化，以表此名與他名之中介等關係，及「名」在「句」中之位次者，有八囀聲：一、體聲，梵云你利提勢，表能作者；或一事一物之當體，居句中之主位，例云「農人」。二、業聲，梵云鄔波提舍泥，表所作即動作所止，居句中之賓位，例云務農。前二汎說之詞。三、具聲，梵云羯咥唎迦囉泥，此表動作之所由藉，居句中之附加主位，例云由耕種力。此明自因。四、為聲，梵云三缽囉陀你雞，此表動作之何所為，居句中之第二賓位，例云為資生故。此明目的。五、從聲，梵云裒波陀泥，此表動作之所從來，例云從師學來。此明他緣。六、屬聲，梵云沙弭婆者你，表

動作者繫屬所在，例云務農中國。此明統屬。七、依聲，梵云珊你陀那囉梯，此表動作之所依對，例云依農具等；或於田中。此明助緣。八、呼聲，梵云阿曼怛羅泥，此表所呼召者；獨舉其名，與餘無涉，故在句中為獨立格，例呼某人。今更問答明之。例如觀一農作，問曰作者誰？答曰農人。工作何事？答曰務農。用何務農？答曰由耕種力。為何務農？答曰為資生活。何能務農？答曰從師學來。務農何屬？答曰務農中國。將何務農？答曰依農具等，及於田地。爾何姓名？答曰某某。集成一文，即「農人務農，由耕種力，為資生活，依犁、田等，從師傳習，務農中國，名為某某」也。於此文中，各名關係及其位次，在梵文皆以各名之尾聲變化示其區別。察其尾聲區別，知示何種關係，居何位次，謂之囀聲──參閱瑜伽論及雜集論等──。唐譯經論，應用其八囀聲者甚多，茲不繁引。

梵語中具囀聲變化之名，皆有數目，其別凡三：一數為一言，梵云翳迦囀遮拏；二數為二言，梵云陀毗囀遮拏；三數上為多言，梵云波呼囀遮拏。此三亦以字尾囀聲為別。但歷來譯文，殊少明白標出者。但亦有時以數目差別，不能不辨者。例成唯識論解「二各二」云：『上一二字，顯兩種二：第一種悔眠二，第二種尋伺二』。蓋特嚩炎是一言之二，特嚩曳是二言之二，特嚩是多言之二。「二各二」句，上一「二」字，是一言二，則但二法。是多言二，則可多法。今此上一「二」字，是二言「二」，表有四法，故統兩種二法。前八囀聲，各以此一言、二言、多言之三囀乘之，則成二十四種囀聲。聲尾示單數、多數之區別，英文亦有，但華文則無耳。

名、代、形容等囀聲名，又有男聲──梵云蓬棱伽──，女聲──梵云尸吒唎棱伽──，中聲──梵云紇梨波棱伽，譯不分男女聲，或作非男非女聲──之別。歐文亦有此種區別，中國近亦仿之。如以他字呼男，她字呼女，牠字汛呼者是。此等雖以物之性質為別，然梵語於尾聲變化，不厭其繁。男女聲韻，長短差異，故其字體亦變為他種聲而供應用。大抵男聲尾為短韻，女聲之尾則為長韻。每四句頌，短韻長韻，相間而用，猶中國之律詩別平仄然，以聲韻為區別。故諸囀聲，皆可有此三別。唯識樞要釋成唯識謂：梵音毗若底（識），摩呾剌多（唯），悉提（成），於女聲內呼之。若用男聲，則為毗

若那（識），摩呾剌（唯），悉達（成），即其例也。以茲三囀乘前二十四囀，則有七十二囀。此前三共七十二種囀聲，皆明名、代、形容諸靜詞尾聲變化者，總曰蘇漫多聲，多以蘇聲居後而成其囀聲故。且此在汎常文語中亦多用之，故基師云：『見於汎文』。

八 底彥多聲

梵文除介詞、助動詞、連詞等名，無聲韻變化之應用外，其餘靜詞、動詞等名字體──原名、或字界字緣合成名──，雖不變動，然每視所應表白而變其尾聲。前已明諸靜詞之囀聲矣，今更進明動詞囀聲。梵語動詞中時之區別甚繁複，波尼儞嘗舉語尾羅聲之種種，表時變化，曰十羅聲。名義如次：

┌汎說.....羅吒.....汎說現作

（一）現在時┤願望.....稜.....說現願作

└命令.....路吒.....命他現作

┌正過去.....藍.....汎說已作

（二）過去時┤已過去.....梨吒.....說久已作

│ ┌汎說.....魯頗.....汎說非現時作

└不定過去...┤

└希求.....悉囉稜.....表已願作

┌汎說.....魯吒.....汎說當作

┌單純未來...┤

（三）未來時┤ └假設過去...羅林.....假說已作實是當來

└複述未來.....羅唎吒.....藉餘語以顯其當作

此種分別，亦近希臘語系諸國文語。華譯於過去用「已」、「訖」等，未來用「當」等，命令用「應」等，願望用「願欲」等。雖甚瞭然，攝略未盡。此表時別異之動詞，亦用聲尾囀音為表，即二九韻，或十八囀聲也。先分為自而言、為他而言二種，每種有汎說、說自、說他之三種，則成六囀；

每種又有一言、二言、三言之別，乃成十八囀聲。其式如次：

┌汎說.....一言.....二言.....多言

為自言┤說自.....一言.....二言.....多言

└說他.....一言.....二言.....多言

┌汎說.....一言.....二言.....多言

為他言┤說自.....一言.....二言.....多言

└說他.....一言.....二言.....多言

此十八囀，多以底聲居後而成其囀聲者，故曰底彥多聲。汎常文語，不甚嚴別，惟學者間取為準繩。故基師曰「則以莊嚴文句」，非謂汎文無動詞變化也。底彥多聲中為他言九韻，梵云般羅颯迷，即動詞所表動作及於他身他物者。其為自言九韻，梵云阿答末泥，即動詞所表之動作仍返於自身而止者。為他之言，汎用較多，為自之言，多用令文巧妙。文語俗雅、樸華，雖不離絕，然亦往往因之而判。又瑜伽論初、中、上士，初士梵云烏他摩補魯殺，此即汎說；中士梵云摩馱摩補魯殺，即此說他；上士梵云缽羅檀補魯殺，即此說自。初以汎說，中以說他，後乃說自。不同歐西以自名第一人，以他名第二人，以汎名第三人。先汎後自，為順序之知識；先私後公，乃顛倒之思想，此亦梵歐之一殊也。初言未辨他、自，類如小兒；次言辨他忘自，則類庸人；後言察餘明自，乃類達者，故基師以之為喻也。

九 名句間之六合釋

構名成句，有時還用構成之句用之若名。此名句綴合之成語，汎文之應用者殊廣，遠為歐羅巴系等文語所不及。而各有其構成之法則，因此含義周詳，可省無數繁文複韻。然譯為華文者，未能著其條例；有之、則其一部分之六合釋──梵云殺三摩娑──耳（參考法苑義林章等）。此六合釋，亦曰六離合釋，蓋欲尋一合成語句之義，當先離析以為二名或三四名，然後察其以何方式合成，定其訓釋之義。茲先列其六種方式，乃援例證成之。

一、依士釋，又曰依主。句中前分為後分依，對之有領屬關係者。

二、持業釋，又曰同依。句中前分汎用諸名以敘述後分者。

三、帶數釋，亦曰雙物。句中前分專用數名以敘述後分者。

四、不變釋，亦曰鄰近。句中前分為助動詞等，餘句亦用如助動詞者。

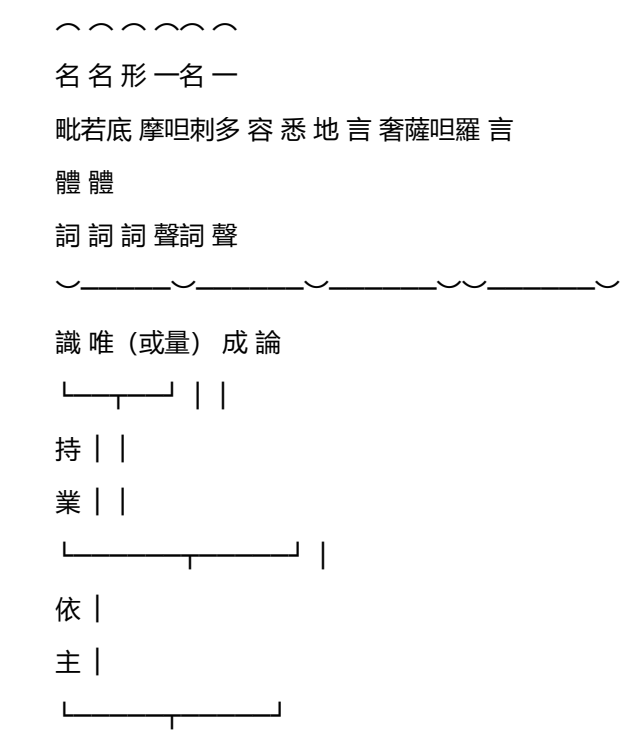
前四皆為句中以前分限定後分之義者。

五、有財釋，亦云多穀。全句如一形容詞者。此多由前類合成句轉成，亦為第二次合成句。

六、相違釋，亦云對偶。句中兩名，立於平等並立之位，前分後分無關屬者。

（一）依士釋多屬第六轉聲，然亦不拘限之。例成唯識論述記云：『由抉擇所得滅，名為擇滅，由第三轉上依士釋』。梵云缽囉底僧佉耶，此云決擇；梵云尼路馱，此云滅。由決擇而得滅，合成「擇滅」之語。末用第三轉聲，故以依士釋之。（二）持業釋，句中前後分名，雖各詮其一義，然同目於一事，故亦謂之同依。前分或為名詞，或為形容詞、助動詞，例成唯識論云：『七持業釋，如藏識名，識即意故。六依主釋，如眼識等，識異意故』。意者，梵云末那，思量為義；識者，梵云毗若那諵，分別為義。曰意曰識，同目第七之用，故曰七持業識。若第六、雖同名意識，依第七意而名意識，故曰六依主釋。（三）帶數釋，等於持業，但前分為數詞而已。例云六識，七識。（四）不變釋，不變者，謂其句語無尾聲囀變，全語用如助動詞也。例云「念住」，實住定慧。若云於定慧住，屬依主釋；然不云定慧住曰念住者，念易知故，近定慧故。具足應云近於「念」之「定慧」中住；猶云近於「長安」之「終南」住。欲人易知，但曰「近長安住」，或「近念住」。「念」顯定慧所近之處，用顯住於定慧，故為助動詞而尾聲不囀，同不變釋，或引伸之曰鄰近釋。（五）有財釋，多用他語轉以形容別一名者，例云「覺者」。覺是菩提，者指佛陀，用「有菩提」形容「佛陀」，故曰覺者。或但以「覺」釋「佛」，則並所形容之一名省去，所謂以他為自，全受他稱者也。故前分末之男女、一多等囀聲，必與所形容者全相一致。義林章云：『論以唯識為所成，名成唯識論，亦有財釋』。用「成唯識」三字，為「論」字之

形容，指之曰「成唯識論」；或「能有成立唯識理之用」者，故有財釋。分析其式如下：



以識即量，故持業識──或識之唯，亦依主釋──。唯識之成，故依主釋。以能「成唯識」為「論」形容詞，故有財釋。若云「成立唯識之論」，亦依主釋。蓋一語句，析之可為多釋，有財釋於「成唯識論」之句內，特為多釋中之一釋，故曰亦有財釋。（六）相違釋，並列二名以至多名，不相關屬成一語者。例云立破真似。謂能立與能破，及真能立、真能破，與似能立、似能破也。雖或不用「與」「及」等連介詞嵌入解釋之時，則同有「與」「及」等連介詞者。以六合釋本，通用於「名」「與」「句」間者也。「立破真似」

亦謂之句，猶「能立與能破」之成為一句也。句及句身等構成例，近刊有阿彌陀經、楞伽經等梵文原典，當以梵文文典考其成例，茲不詳述。

十 聲明之用與體

聲明包舉語言文字，文字以語為根，語言之用在名、句、味──味即字母，亦即文身，乃聲音之符號──。名、句、味乃聲上屈曲音韻，聲為事體，名、句、味乃聲之「分位差別」，聲實、名句文假，故諸文語以聲為體。或曰：語言雖用耳聞，文字乃由眼見。點畫等為色之曲屈形狀，色為事體，點畫等乃色之分位差別，色實、點畫等假，故未有文字前，所聞語言以聲為體，既有文字，則聞語言音樂，或見文字圖畫，皆能解其所詮表義，故以聲、色為體。或曰：就「能詮表於義」之事以明其體，則云聲、色為體，亦但循此人間之常俗耳。聾啞者之解義，則唯以「色」為體，盲者多以聲觸為體，在旁生等，多以聲、香、味、觸為體。他有情界，或光色等，或香味等，或夢法等，皆得為體。故以「色、聲、香、味、觸、法」為體。或曰：文言有二：一者、顯義文言，色、聲、法等為體；二者、顯境文言，諸識心等為體。且色聲等即為識心之所顯境，境含現量、比量一切所知事義，將所顯為能顯，故唯以「識」為體。或曰：窮究其本，諸識分別及所分別，皆以無分別之「現量實相」為依，故皆應以現實──真如──為體。或曰：體用重重，可別論之：真如為體，識等為用；諸識為體，色等為用；色、聲等事為體，名等假位為用。不至真如，顯體不盡；不至假名，明用不周。以用顯體，依體明用，體用重重，乃能周盡，圓滿融徹，如前相對絕對之算學觀，乃為現實主義之聲明也。語言文字如此，借觀餘法亦無不然。要之，皆為現變實事，皆為現事實性，皆為現性實覺，皆為現覺實變。能知現實所用工具，還即現實而已。

第四節 立破真似

一 立破真似概說

立破真似，都指比量而言。有「為自求知」之比量，如前現比真似節中所說。有「為他令知」之比量，則當於此節中說之。詳此法者，曰因明學，

廣有專書，茲但略陳綱要。立謂能立，以宗因喻為能立具，立自所知令他知故。破謂能破，以宗因喻為能破具，破他邪知令正知故。此能立破，皆以因喻成於宗義。若宗、若因、若喻，有諸過謬，則為似能立、似能破；善離過謬，則為真能立、真能破。此中要意，在於離諸謬似，真能立自所知、令他亦知，真能破他邪知、令成正知。蓋依第一節中真現比量，及比量中所用算數文語工具，於某事義之自共相，在自心中既成正知，觀他心中尚有未知，為曉喻他，乃有所立。或觀他心，於某事義所知錯謬，為改正他，乃有所破。若立若破，總為悟他。而悟他之工具雖非一事──若測算及圖表等事──，主重之端，乃在言語文字。言語文字，發端在名，綴名成句，積句成論，至論、乃成悟他究竟之用。然則建論悟他，將以顯真祛似，應有原於現知自然，而歸於比知必然之論法，以為共同遵循軌式，是非邪正，乃可判別。譬之弈棋，必依格子定數及其著法，乃有輸贏之結果可言也。明此立論法式，在西洋曰邏輯，在印度曰因明，而中國之名學，則交紐於現比真似與立破真似間，兩者皆未完成。蓋因明學雖以量論為據，而其所主，則在立論之法，故屬於論理學。至量論，則為哲學中之知識論，其大部分屬於五明中之內明。然陳那之量論，注重為因明之依據，故於內明之知識論猶未窮極，窮極內明之知識論，乃在於法相唯識學。前於現比真似節中已略言之，而此節則言佛陀學中之因明學也。

二 佛陀學之因明

佛陀學嘗總括諸學藝曰五明：內明，聲明，因明，工巧明，醫藥明是也。內明為體，聲明等四為用。明者、學藝之謂。初節為內明之一分，乃因明之依據，次即聲明一分，第三節為工巧明之一分，亦為因明所依。佛陀學中之因明學，完成在釋迦後千年之陳那等。考此學成立之因緣，其內因在佛說之內明知識論，即四答、十四不記、墮負等論法。阿含、楞伽、深密暨小乘諸阿毗達磨，已兆其端。龍樹師弟諸論，廣破外小，漸具軌式，曾專集為方便心論。次及無著、世親，復擯惡空，散見瑜珈、顯揚諸論。復有如實論之編纂。而在外緣，則有淵源於太古足目論師，而成立於釋迦後之正理論，為今印度哲學中之正理一派，說四宗、五分、九因、二十二墮負處等。聲論、數

論等派，依其法皆有理論之發展，與佛陀學者相辯論。集此內因外緣，加以陳那在內明之深悟，遂刱為佛陀學之因明學。復得其弟子天主之闡揚，護法、清辯、德慧、戒賢諸論師，乃皆依為立論之標準。承此論法，分傳為支那及印度、西藏之兩流派。在支那，則為慈恩師資之推闡。在印度，則為法稱、天喜、寶稱、無憂、寶作、靜法上等之詳審。此佛陀因明學之大抵可言者，今則更有日本及西洋諸學者，取資演繹歸納之邏輯學，比較攻錯，以相發明。在有智者，當重詳其短長所在，以成為世界之論法。

三 佛陀因明學之實用

佛陀學中，既以「為自求知」之方法，屬於「現比真似」之量論──通內明、因明，或通五明之正不正知──，而以「立破真似」之因明學，專重在「為他令知」之方法。故其實用，不同邏輯之用。其格式不以自求知識，而在設言論以立真破似曉悟他人。故邏輯之歸納、演繹，大抵為依現量成比量、依比量成比量之量論──即知識論──；而於因明學為他令知之實用方法，多未完密。於此一端，近之學者皆未認清，故於邏輯與因明之比較研究，不能知其要領。因明學既專在建論以立真破似而令他正知，後法稱諸賢，於自悟量論則得，於悟他因明猶失也。故陳那以前之古因明學，若瑜伽、顯揚、集論等，就立論之實際立場，先加注重。蓋立論之實際立場，賓主對揚，盛興論議，將以判決是非，辨定勝負，宜有共循之軌：一者首應區別論之性質，曰論體性，大別有四：一、隨俗習之論，二、故詭諍之論，三、顯正理之論，四、為教導之論。若審知立場之論眾，其所欲立之論在前一種，則當隨俗和光，置而不言；

在第二種，則為詭辯，故興諍謗，可謝絕曰：既唯詭諍，恕不參加。在第三種，則為立論對辯之真目的，乃應如法論辨。在第四種，乃為先知知後知、先覺覺後覺之事，著書立說，端在乎此。故在佛陀學之立論，唯取後之二種，所謂由大悲智顯揚正理與教導學徒而曉悟他也。二者、則應審察立論處所。凡立論處，除「立論者」，應更有「對辯者」與「證義者」及「旁聽眾」。證義者之裁決，旁聽眾之贊否，皆有重大關係。故凡論辯真理，應在能決是非者前，及在樂解法義眾前。其證義者，應更諳知下二輪軌，所批判

者乃得其當。三者、論者應有「善成所立論」之功德：一、善知自他宗，二、音圓滿，三、無畏，四、辯才，五、敦肅，六、應真；善自他宗否為尤要。故天主於宗因二支諸過，多有依自他宗義之相對上施設者。法稱不知因明乃專重對他立論者，遂議廢棄。四者、論墮負相。論議結果，在立論者或對辯者，自知所論辯者有屈於理，重真理故，發言謝過，捨自所論，曰捨負相。此為光明磊落之易可知負相。

設或情不甘服，聲請暫時思滯，容更考慮，亦為捨言負相，則須證義者為裁決其墮負也。如弈棋者，託言再弈，不認為輸，即為輸也。其或理言俱屈，矯設其他取巧言語以圖混亂於證聽者；或偽為靜默等形容以掩飾其窮相，曰屈負相；則如弈者託事置而不弈。甚或發諸不善言辭以強爭軋，所謂：雜亂語，粗獷語，含糊語，繁簡失當語，非義相應語，前後不次語，屢自立毀語，不規則語，不相續語等，曰過負相；如弈棋者之亂其子、翻其枰等，皆須由證義者為裁決其負也。捨、於論德為上，屈、猶不失中德，過斯下也。按瑜伽等說論處七：一、論體性，言論等六；二、論處所，王家等六；三、論所依，所成二、能成八；四、論莊嚴，善自他宗等五；五、論墮負，捨言、言屈、言過；六、論出離，觀察得失等言；七、論多所作法。第三論所依，通「現比真似及宗因喻支」之所說；餘之六處，合為今之四軌。非此四種共循論軌，則雖可以因三相自比求知，或閉門著書教導學徒，然未足登論壇以論辯也。

四 為他比量之三支

佛陀因明學之實用，在於為顯正理，及為教導之立論以悟他。此「為他令知」者，即宗因喻之三支比量也。其所立之主義，梵云皤囉提若，此譯為宗。在教導時之聽受眾，若能解信而無疑諍，則雖不更出因喻亦可矣。唯在論場辨揚正理，且其所辨揚之正理，又必非常識皆了之「聲是所聞」等義──此種立等不立，曰相符極成過，亦等闕宗支過──，則必有其疑而對辯之者。例曰「聲是無常」，立此宗時，其疑而對辯者，可詰之曰：汝說聲是無常，以何理由知聲是無常耶？若無理由，何以知聲不是常耶？我今亦可不須理由，說聲是常。我言既立，汝言則壞。由是立聲是無常者，繼此須說何故

聲是無常之「因」，始能令信。乃曰「所作性故」，或「眾緣所生故」，或「勤勇無間所發故」。凡所舉為「因」者，必擇一為對辯者及聽眾所已知或易知之宗上「有法」所有法，乃能使對辯者悟，或不能不許。然雖已出其因，而對辯者疑猶未決，則辯亦未能已。如曰：我亦固知聲是所作性也，然何以知聲是所作性故，聲不是常而是無常？

此若未決，則雖說所作性為因，聲是無常之宗仍未成立。故立論者，至此又必加引同喻──即同一律──，乃曰「如瓶等現見是所作而是無常」。然疑辯者猶可諍論，詰以瓶等所作性者雖是無常，汝未盡知諸所作者皆是無常，安知聲雖所作，而聲不是常耶？立論者至此，又必更加引異喻──即矛盾律──曰：「如虛空等是常者，現見非所作」。今說聲是所作性故無常，現有瓶等可證；汝說聲雖所作是常，無可為證。今說若常，則非所作，現有空等可證；汝說聲是常而所作，無可為證。我言有證，汝言無證；汝既無證，我可證為：凡所作者，皆是無常，聲既所作，定是無常。故應捨汝無證之虛言，信我誠證之正理。至此、則對辯者，於未能尋出是「常」而又是「所作」之證據時，則不能不捨諍皈服，或聲請再思矣──屬捨負相──。故「喻」梵云「烏陀訶羅諵」，直譯云「見邊」。曰見邊者，謂同異喻正反相成，極世間智見共喻之邊際，至此更不容異知見之存留也。由此應可令他疑斷信立，捨邪成正。

縱使邪疑尚存，然於邪辯、不能不為之屈，故於正論可云已盡其能事也。然立論之活潑應用，不必皆有因喻，或但舉宗而置因喻，或但宗因而不舉喻，均無不可，要在令他信解所立之理而止。因明學以闕支為過，若闕宗支，虛言無所立義，則誠過也。若但舉宗義或宗因，他人已能信解，不待喻或因喻，則雖闕而非過。此其立論法之伸縮自由，可因對他所宜，為靈便之應用，實為因明學之特色。不同邏輯，以現量成比量之歸納法，以比量成比量之演繹法，但能用為比求自知，用之為他令知，實際則頗為呆滯也。然在立論遺世以悟無限之他，則固應以三支圓滿為善。三支有闕，必將遺人以起疑辯，故於闕支，皆可言過。因明學者，歷久研求，至約至精，乃成定式。在三支中，宗為立所信義，因為出義所由，喻為譬曉因義，因喻合為成立宗義之

具。然對「顯自知中欲令他知之理」，則在立量、設量、救量，宗、因、喻言皆為能立；在破量亦宗因喻言皆為能破，似能立破，則又皆為所破。蓋真能破，即破似能力、似能破之論，以顯其為真能破也。

五 宗支之構成

宗者，所信所崇所立之主義也。古分四類：一遍所許，二先稟承，三傍準義，四不顧論。陳那以後，惟取後一：或發微言，不顧前三；或破他宗，故違舊立，隨自意樂，皆第四類。雖立宗非為與世間興諍及就自教詭辯，必不悖於世智共許，所稟自教，比知，現證，而後所宗乃得成立。然既遍許，不須重立；先稟遺教，猶應抉擇；傍比所準，非今正意；故惟依現所知正理，隨自信崇，不顧一切，或立或破，令他曉悟未知之義，建設「宗」言。使世共許及先稟教與旁所準之義而為正理，必能不違今此宗義。若其彼此相違，非彼前三有違正理，必此宗義有違正理。樂正理故，不留情故，捨彼捨此，都無容心。故非於「不顧他論」宗外，別有前三類宗也。宗有二分：一分是體，句中主語，正名「有法」，能有餘法以為義故──若以句中所敘述者，及所出因，皆為其所有法──；一分是義，句中敘述，正名「能別」，差別有法成別義故。二名互相影顯，有法亦名「所別」，能別亦得名「法」。此宗二分，為總宗之所依，謂之宗依，亦名別宗。合此二分，成為一句，謂之宗體，亦名總宗。依別宗之二名，成總宗之一句。在別宗之二名，必為遍所許之名理，故非立敵諍論所在──非遍所許，則須寄言簡別，否則成過──；而總宗之一句，必為立知餘未知之句理──否則立等不立，墮相符極成過──，乃生起敵論之諍辯。故「宗所依」之二別名，必須極成；正為「宗體」之一總句，必應有異共知，否則不生敵論，即不應有因喻。無能成因喻以相對，則亦無所成之宗可名也。以敘述辭差別主辭，例云「聲是無常」，以「無常義」軌範「聲」故，使「聲」離別於「常義」外。故無常義為能別，而聲為所別。雖屬二名合成一句，於一句中「聲」亦軌範於「無常義」，使「無常義」不出「聲」外。可云互為能別所別，以相差別。然在名句之序列上，本以敘述語解主語，不以主語解敘述語；立意亦在立「聲」屬「無常義」，不在立「無常義」屬「聲」，故以敘述為能差別，主語為所差別。依此能

所差別序列上之不相離差別義，是為所構成之宗體，亦即立敵論諍之所在。表解如下：

（所別）

聲.....有法.....┐（宗所依）（可據為立宗材料之所以）

（法）├別 依.....必已極成非諍所在

無常.....能別.....┘

（或聲無常）（宗正體）（須更用因喻成立之所以）

聲是無常.....總 體.....必未極成為諍所在

六 因支之構成

對「宗」曰「因」，因此能成立於彼宗義故。三支之中，因是總樞。非因、則前之宗不成，非因、則後之喻不生；故三支學，獨曰因明。因有生因、了因之別：如種生芽，種為生因；如光顯色，光為了因。今以因言證了宗義，以宗義之證成為果，則唯了因。若以成他理智為果，總括三支曰因，因果重重，故亦得論言生智耳。今取對宗曰因，乃唯了因。因之成宗，其相有三：一、遍是宗法相：遍謂於宗之「有法」上遍有其法，例遍一切聲有所作性故。宗之有法，雖為宗上二分之一，二分別宗，亦得名宗。且宗上有法為主語，正是能有於他法者，故「此因」亦為「彼有法」之所有法。設此因法非遍是彼有法之所有法，則所出因與彼無關，而不足為因也。宗上所立有法之法，以自知而他有未知，故為敵論所諍。今別出一彼有法上共知之法，以此共知成未共知，故為能立彼宗之因。「因」無此相，則墮「不成」諸過。二、同品定有相：品指宗上所立之「能別義」──例無常──，於宗之「有法」──例聲──外，其餘事──例瓶等──上「同有此之能別義」處，謂之同品。此因法之所在，必須有彼「同品決定俱有」之相。就因法言，應改稱「定有同品相」，即若有因法處，定有彼能別義；例若有所作性處，定有彼無常義也。由此於因不了，更須證以後之同喻。蓋宗之有法上之有因法，本為共所知者；然有法上有此因法，何以決知有法上即必有「宗上所立之能別義」，猶有未知，若皆已知，則不須乎喻也。然此實為最要，邏輯之大前提，亦依此相

而立。「因」無此相，則墮「相違」「不定」諸過。三、異品遍無相：品亦指宗上所立能別義；無「彼宗上所立能別義」處，謂之異品。彼異品中，必須遍無此之因法，若異品中亦可有此因法，則成「不定」之過。然對辯者若於此相未知，就前例言，將曰：聲雖有所作性，安知聲心無常不是常耶？是故引生後之異喻。要之，所舉「因」言，必須備此三相。無第一相，則此因非有法上決定有之法，不成與宗有關之因。無第二相，不能決成在總宗所立義之「是」。無第三相，不能盡遮與總宗相違義之「非」。成是遮非，俱在「因」言，而喻不過重揭因中所含隱之義耳。

七 喻支之構成

喻云見邊，以共同曉喻法，極顯因之後二相也。宗因喻三：宗出其義，因正能立，喻則助顯於因，故喻亦為「因分」。陳那後廢「合」「結」二支，但存宗因喻三支者，以正反相成之喻支既舉，已知因所在處定有「宗義同品」，復知因所在處遍無「宗義異品」，則疑難之問題已決，而知識之分別已周，故合、結可省矣。喻有同法喻、異法喻之二：顯因於同品定有相者，曰同法喻；顯因於異品遍無相者，曰異法喻。法指因言，因法定有於同義品，謂之同法；於異義品遍無因法，謂之異法。凡舉喻支，先合顯因義相，謂之喻體；次舉因義所依，謂之喻依。復次，在同法喻之喻體中，乃合因定有於同品，應先合能立因，後合所立義，以見「說因宗所隨」。例前聲是無常所作性故之比量，同喻體應言：「若是所作，見彼無常」。又異法喻之喻體中，乃離因於異品遍無，應先離所立義，後離能立因，以見「宗無因不有」。例云：「若非無常──或若是常──，見非所作。」極顯因之定有同品及異品遍無相，同合、異離，次第應爾；否則有倒合、倒離過。復次，此同法喻之喻依，例「猶如瓶等」，乃指現見因義所依之法為證；此異法喻之喻依，例「猶如空等」，亦指現見因義所依之法為證；即事證、物證等證據。證據既已指出，則「因有宗有」、「宗無因無」之喻體，確然不可搖動，故因於宗遂能成立。然喻體所依之事物，唯取其有因法必有宗法、無宗法必無因法之相同點以為證，非取其事物──例瓶等──中一切所有點以概同，故於喻依，但應分別是否有所作而無常，或是否常而非所作，不應分別宗因上所未說之

聲不可見持、瓶可見持等義。譬於「佛面猶如淨滿月」言，但取光淨圓滿相似為比，不應責月有眉目等，責佛面有朔望晦等亦齊同也。若全責齊，殆無全同全異之物堪引為比。凡立喻依，應知此意！然此中之喻體，略似邏輯之大前提；細按之，則彼粗此精，不可等視。一、由因明一比量中有同異喻，在邏輯則分成正負之二，各自獨立。在正無負以為之限，既未盡知全宇宙中諸有所作性者，安知所作性者不或常耶？在負無正以為之限，既未盡知全宇宙中諸是常者，安知是常者不或有所作性耶？故於因可有不定過。二、由在邏輯言「凡所作性，皆是無常」，雖可除不定過，然既曰「凡」、曰「皆」，則「宗上有法及法」，亦已概括於「凡」「皆」之內，非以已知成立未知，但依已知戲論已知，故於宗可有「相符極成」過。在因明言若是所作，見彼無常，言「若」、言「見」，故無斯過。三、由邏輯之演繹法既多缺點，雖有歸納法為彌補，二者各立，未能連貫為一，故於演繹法有不經實證之弊，於歸納法亦有不便推論之短。在因明法，若是某某見彼某某如某某等之喻，則已連貫演繹、歸納為一；有「如某某等」為實證，復有「若是某某見彼某某」以為推論，二俱完足。既可推其已知以成未知，亦容廣驗未知以發新知。此三勝點，皆在因明之喻，故今附論及之。

八 為他比量之第一分類

為他令知之比量式，先從或立或破之用辭上，可分三類：一曰共比，是正立量；二曰他比，是正破量；三曰自比，是立量中之救量，或破量中之設量，介於立破之間。此三分類，由所用為「有法」、「能別」、「因」及「喻依」之四單辭，極成或不極成，有所簡而區別。極成、謂共許者，不極成、謂不共許者。此四單辭，本應共許，乃可用為構成不共許之總宗；復以共許因喻成立不共許總宗。為共許故以共比為正立量。然在破量所用某辭，若唯他許而非自許，可用「汝執」為簡別之。在救量或設量所用某辭，若非他許而唯自許，可用自許為簡別之。故於他比及自比中，亦可用不極成之單辭也。然在正立量中，若唯取一分超俗間之共許辭，可用「勝義」而簡別之。若唯取一分共許者為共許辭，可用「極成」而簡別之。然亦為立量中防難之救量也。由此故成多式。茲舉數例為證：

真故極成色，不離眼識(宗)

自許初三攝、眼所不攝故(因)

若是自許初三攝眼所不攝者見其不離眼識(同喻體)猶如眼識(同喻依)

此為立量而兼救量之例。此中「色」是有法，「眼識」是法，「色不離眼識」是「總宗」。色上「真故」，明依勝義不依世俗。既有此簡，可防俗間之難，以此所言，非俗間所執離眼識而存在之色故。「極成」，明依大小乘所共許之一分色，不依小乘不許之他方佛色等。既有此簡，可防小乘之難，以此所言，非小乘所不許之他方佛色等故。因上「自許」，明依大乘自許初三，初三即眼界、色界、眼識界，於色界中，簡非依「小乘所許佛有漏色」等。然大乘自許色界中，除他方佛色等，仍有為小乘共許之一分「餘色」，屬初三攝眼所不攝為宗上有法之所有。既有此簡，可防小乘之難，遂於喻上亦以「自許」簡之。然因上亦可兼用「自許」與「極成」為簡，如有例云：

諸大乘經皆是佛說(宗)

自許極成非佛語所不攝故(因)

若是自許極成非佛語不攝者，見是佛說(同喻體)如增壹等(同喻依)

此中因上「自許」、「極成」之簡別言，亦為救小乘之妨難而設，故此皆為兼救量之立量。若純正之立量，如「聲是無常(宗)，所作性故(因)，若是所作、見彼無常，猶如瓶等(喻)」，所用單辭皆是極成，不須寄言為簡別也。凡在破量，必須以他之矛，攻他之盾，故皆以「汝執」言為簡，明非「自許」。然因喻或用共許者亦可，共許即含有一分他許故。唯究以取「但他許者」為要。而用辭上則「汝執」言，但寄宗上，即可連貫因喻，例云：

「汝所執」我應不隨身受苦樂等(宗)

常遍故(因)

若是常遍應不隨身受苦樂等(同喻體)猶如虛空(同喻依)

「汝執」一言，雖寄宗上，可貫因喻。因上亦可言「汝許常遍故」，喻依上亦可言「如汝所許之虛空等」。然亦有於因或喻上，複加「汝執」、「

汝許」、「汝計」等言以簡別者，例云：

汝明論聲應非常住(宗)許能詮故(因)

汝計我與身合無和合義(宗)無方分故(因)如汝所許色等諸德(同喻依)

「許能詮故」，即於因上複加「汝許」為簡之例。「如汝所許色等諸德」，即於喻上複加「汝許」為簡之例。此皆純正破量。然或有加「我意」言簡──我意猶云自許──，「設量」以先定其執而後破之者，則為兼設量之破量。例云：

汝明論聲應非常住(宗)

我意汝應許是能詮聲故(因)

如彼含義，許是能詮，而未明言是能詮者，則可用「我意汝應許是能詮聲故」以規定其執，逼其承認為「所許因」，助成破量。又破數論量云：

我意汝計眼等為非積聚他用，然汝所計為他用之眼等應為積聚他用(宗)

汝許積聚性故(因)

如汝所計為眼等用之臥具等(同喻依)

又破勝論量云：

我意汝計有性作大有緣性，說非實非德非業，然汝所計非實非德非業之有性應作非有緣性(宗)

汝計有一實故，有德業故(因)

如汝所計之同異性(同喻依)

凡此兼設量之破量，皆因所須破除或用以為破者，不在其「言陳」而在其「意許」，故須用「我意」汝言之含義如何，揭出其「意許」而先定其執，然後破之；以從其「言陳」上，殆無瑕可疵也。由此立宗，可開四式:

┌立法體.....有法自相

立宗┤ ┌言陳.....法自相

└立法義┤ ┌立法上差別義.....法差別

└意許┤

└立有法上差別義……有法差別

雖此種應用極不多，亦必備此一式乃全其用。綜上所論，為他比量第一分類，分列如左：

（即能立）┌正立量……辭皆極成，無須寄簡。

立 量┤

└準正量……於宗等上用「勝義」或「極成」簡之。

├─（兼救量之立量）

┌救自量……於宗等上用「自許」簡以助立量。

助 量┤

└設他量……於宗等上用「我意」簡以助破量。

（即能破）（兼設量之破量）

破 量……於宗等上用「汝執」、「汝許」、「汝計」等簡之。

九 為他比量之第二分類

就用辭上，遮表立遣，別所詮法體之有無，是為第二分類。大抵有體用於立量，無體用於破量。就宗有體、無體，可成四式：

一、聲是無常……有法之聲有體，能別無常表立┐

├有體宗

二、眼等識非異熟心……眼等識有體，非異熟心遮立─┘

（此但破量）

三、汝我有用應無常……外執之我無體，能別無常表立┐

├無體宗

四、真性有為是空……真性有為無體，能別之空表遣┘

因順成宗，表立遮遣，所詮法體，亦判有無。然於因法，廣百論釋，分為三類：一、有體因，如所作等；二、無體因，非所作等；三、俱有體無體因，如所知性等。由此乃成六式：

一、有體因成有體宗.....如「所作性」成「聲無常」

二、有體因成無體宗（此但破量）.....如「有一實故」成「汝有應非有」

三、無體因成有體宗.....如聲論以「非所生故」成「聲是常」

四、無體因成無體宗（亦但破量）.....如「非有實等諸法攝故」成「汝執和合定非實有」

五、俱二因成有體宗.....如「所知性故」成「聲不離識」

六、俱二因成無體宗.....如「所量性故」成「兔角不離識」

同喻、異喻之對於宗，合立、離遣，所詮法體有無亦須順成。故有體宗，同喻亦須有體，異喻可通有體無體有法無法；又無體宗，同喻亦須無體，異喻可通有體無體有法無法。其例如下：

聲是無常，所作性故，同喻如瓶，異喻如空。

同喻之瓶有體，順成於有體宗；異喻之空，實空論者有體，無空論者無體，然皆遣無常義，故有體無體皆得成離遣。

第一義中，彼內入等皆有自體；由起自他差別言說因故；譬如因長有短、長為短因。

此量般若燈論破云：第一義中短長無故，同喻不成。此出以無體同喻成有體宗過。

數論立「我是思」，不出同喻。

廣百論釋破云：「以其思相，唯在於我，不共餘相」，缺同喻法。此出同喻無法，成缺喻過。

汝執和合句義定非實有；如畢竟無。

同喻之畢竟無、無體，順成於無體宗。此在破他之量應爾。

真性有為空，緣生故，如幻。無異喻法。

掌珍論自解云：「為遮異品立異喻法，異品無故，遮義已成，是故不說」。故無異喻法，不成缺支過。綜上所論，為他比量第二分類。分列如左：

【圖：TX18pc123_01.gif】

十 為他比量之構成

由上所言，可知為他比量之構成式。凡在論壇對揚及立論傳世等，皆必具足三支，及離三支諸過。缺支，又有缺支言、缺支體之過。言謂能詮之言，體謂所詮之法。支言、支體兩俱無缺，為他比量乃得構成。所構成者，於宗支又須具五條件如左枋，違則不成：

一、不悖世智；(但可用「勝義」以寄簡)。

二、不悖立宗所依教義；(但破他量，可用汝執等簡)。

三、宗中之有法及能別為言相順。

四、有法及能別辭，皆屬極成；(但可用勝義、極成、自許等簡之)。

五、不顧遍許等宗。

於因支亦須具下四條件，違則不成：

一、立敵俱許遍是宗法。

二、因法自體俱許成就；(但可用自許、極成、汝執等簡之)。

三、因體有無與宗相順；(於破他量或不相順)。

四、同品定有，異品遍無。

於喻支中，亦須具三條件，違則不成：

一、同喻法宜有能立因、所立義，異喻法宜離能立因、所立義。

二、同法喻顯因義言，宜先合能立而後所立；異法喻顯因義言，宜先離所立而後離能立。

三、同喻法體有無宜順宗體；異喻有無不拘。

三支言體無缺，於宗因喻具此十二條件，或能預作方便，言簡離過，則「為他比量」乃完全構成，可真能立及真能破。

十一 似為他比量之過謬

除去缺支言過──缺支體過，即在宗等過中──，宗支違上五條件故，乃有九種過謬：

一、違世智現知，曰現量相違過；(例)聲非所聞。

二、違世智比知，曰比量相違過；(例)瓶等是常。

三、違世智共許，曰世間相違過；(例)懷兔非月。

四、違立量言所依宗義，曰自教相違過；(例)勝論師立聲是常。

五、宗中之有法與能別為言不順，曰自語相違過；(例)我母是石女。

六、宗中能別辭不極成，曰能別不極成過；(例)佛徒對數論立聲壞滅。

七、宗中有法辭不極成，曰有法不極成過；(例)數論對佛徒立我是思。

八、能別辭、有法辭俱不極成，曰俱不極成過；(例)勝論對佛徒立我為和合因緣。

九、總宗隨世遍許或隨他意，曰相符極成過；(例)聲是所聞。

此中八、九，亦缺宗過。因支違上四條件故，有十四過，又分三類：一、不成過有四：

一、立敵兩俱不許因是宗法，曰兩俱不成過；(例)佛徒對聲論立聲無常宗，眼所見故為因。

二、立敵隨一不許因是宗法，曰隨一不成過；(例)佛徒對聲顯論立聲無常宗，所作性故為因。

三、因法自體疑似未定，曰猶預不成過；(例)立遠處有火宗，有煙霧等故因。

四、因有、宗無體不相順，曰所依不成過；(例)勝論對無空論立虛空是有宗，德所依故為因。

四不成過，皆從因法非遍是宗上有法之法而成過。犯因三相第一相者，皆同缺因支過。二、不定過有六：

五、同異二品俱有此因，曰共不定過；(例)聲論對佛徒立聲是常宗，所量性故為因。

六、除有法外，於同異品俱無此因，曰不共不定過；(例)聲論對佛徒立聲常宗，所聞性故為因。

七、同品分有，異品全有，曰同品一分轉異品遍轉過；(例)聲生論對勝論立聲非勤勇無間所發宗，無常性故為因。

八、與前相反，曰同品遍轉異品一分轉過；(例)勝論對聲生論立聲是勤勇無間所發宗，無常性故為因。

九、同品異品俱一分轉，曰俱品一分轉過；(例)聲論對勝論立聲常宗，無質礙故為因。

十、因相雖具，然相違因亦具三相，使成猶預，曰相違決定過；(例)勝論對聲生立聲是無常宗，所作性故為因，如瓶等為同喻。聲生違其量，聲是常宗，所聞性故為因，如聲性喻。

六不定過，皆從因法非同品定有、異品遍無而成過，犯因三相第二第三相者。然第六相違決定過，則以能引生相違宗之因，而亦成過。若佛徒對聲生論立，則不成過，佛徒不許有所聞性之聲性故。三、相違過有四：

十一、反成相違宗，曰法自相相違過；(例)聲論立聲常宗，所作性故。此因成相違宗，可違之云：聲是無常，所作性故。

十二、成法自相雖似無過，然能成「法差別」之相違宗，曰法差別相違過；(例)數論對佛徒立眼等必為他用宗，積聚性故為因，如臥具等。數論在成「必為非積聚性他用」，然佛徒可違其量云：眼等必為積聚他用，積聚性故，如臥具等。

十三、違害有法，遣彼自體，曰有法自相相違過；(例)勝論師對弟子立有性非實德業宗，有實德業故為因。此因違遣有法自體，佛徒曾設量云：汝

之有性應非有性，有汝實德業故，如汝之同異性。

十四、因成於法雖似無過，然亦能成有法差別之相違宗，遂壞所立，曰有法差別相違過；例前量之有法上有差別義，立者意在作「有」緣性，可違之云：汝言有性應作「非有」緣性，有實德業故，如汝之同異性。

四相違過，總為同品不轉、異品遍轉分轉之過，亦犯因三相之第二第三相者。喻支違上三條件故，有十過謬。先出同喻五過：

一、喻上無能立法，曰能立不成過；(例)聲論對勝論立聲常宗，無質礙故因，猶如極微喻。

二、喻中無所立法，曰所立不成過；(例)前量改喻如覺。

三、喻中能所立法俱無，曰俱不成過；(例)前量改喻如瓶，曰有體俱不成；又對無空論者改喻如空，曰無體俱不成。

四、喻中雖有能所立法，而缺合言，曰無合過；(例)聲是無常，所作性故，喻云如瓶見所作性及無常性。

五、喻上雖有合言而違次第，曰倒合過；(例)前量喻云：諸無常者皆是所作，如瓶。

正喻例云：「若所作性，見是無常，如瓶」。此皆不爾，結成五過。次出異喻五過：

六、喻上有所立法，曰所立不遣過；(例)聲常，無質礙故，異喻如極微。

七、喻上有能立法，曰能立不遣過；(例)前量異喻如業。

八、喻於能所立法俱有，曰俱不遣過；(例)前量對有部異喻云如虛空。

九、雖遣能所立法，無有離言，曰不離過；(例)前量異喻云：如瓶見無常性有質礙性。

十、雖有離言而不次第，曰倒離過；(例)前量異喻：諸質礙者皆是無常，如瓶。

正喻例云：「若是無常，見非所作，如空」。此皆不爾，結成五過。綜上宗因喻過，有三十三。並缺支過，在窺師之因明大疏，廣分「全分自他」

，綺互複沓，演成多過，茲不詳述。

十二 似能立與似能破

於佛陀因明學能立能破之式，既經明晰，乃可觀察於似能立似能破量，以離似過，及為所破。能立之立量為悟他以正，能破之破量為破他之謬，皆為對他令知正謬而設。若所立非正，所破非謬，或對他而不善他宗及不當他機，其立量遂為似能立。自立不成，反被他破；其破量亦為似能破，破他不成，反被他破。或缺支言成過，缺一支之過有三種，於宗因喻隨缺一故。綺互缺二支過亦有三種，於宗因喻綺互隨缺二故。在缺支言，不成「缺三有一」之過，以三俱缺，同默然無說故；既默然無說，則無從出其過故。故俱缺宗因喻三之一過，但指「缺支體」言，支體之缺，即在宗等過中。且宗因喻三支體俱缺者，其例難舉。故缺支過，唯存六種。於六種中隨犯缺一支過，即為似能立破，反被他破。又能立量，違前宗因喻上十二條件，不善寄簡，犯前所言宗支九過，因支不成四過，因支不定六過，因支相違四過，喻支十過，墮似能立。其能破量，立量妄出他量缺支及宗過等六類之過，他實無過；及自犯於缺一支及宗過等六類之過，墮似能破。天主入論之後，似能立、似能破諸過，以皆攝入缺支等六過類，故唯以六過類顯其為似。然足目正理論說二十四種墮負處，方便心論略為二十，如實論又加為二十二種。陳那於因明正理門論中，據最極成，提其大綱，約為十四相似過類，皆顯出相似過實不成過，致反墮於似能破者。具如論說，須再尋研。然覈對之，仍未若缺支等六過類之完密。故質言之，無論立自破他之量，若犯缺支及宗過等六類過者，即為似能立及似能破也。

十三 真能立與真能破

若能立自知正理悟他之立量，於宗因喻支言無缺，完備宗等十二條件；於所對他善知他宗及機所宜，巧能寄言簡除諸過，於宗因等三十三過無一違犯，乃得成真能立。若奘師真唯識量云：

(真故極成)色不離眼識(宗)

(自許)初三攝眼所不攝故(因)

若自許初三攝眼所不攝者見其不離眼識(同喻體)如眼識(同喻依)

若離眼識見其非自許初三攝眼所不攝者(異喻體)如眼根(異喻依)

若能破他量謬執、悟他之破量，自於支言無缺，亦於宗等三十三過無一違犯，而善能出他所立量缺支、或宗過等，乃得成真能破。此真能破凡有六類：一、出缺支過能破有六種；二、出宗支過能破有九種；三、出因不成過能破有四種；四、出因不定過能破有六種；五、出因相違過能破有四種；六、出喻支過能破有十種。六類總有二十九種能破。然能破法，但破他義，因明不以破他為立，非破他義己義便成，故破他量異於立量。但能破他，即真能破，由此能破乃有多式：

一、出量破，此有二式：甲、破量違他，用他許法汝執言簡，可成能破；(例)汝執上帝應無，許非物故，如龜毛等。有法雖非自許共許之事，得成破他，此亦名「違宗破」，能違彼立上帝是有宗故。乙、破量顯因不定相違過者，自雖不定相違，亦成能破；(例)前因不定過中之相違決定，後出破他為勝，以破他量，但破他義，不在樹立自義。雖以不定相違未能成立自義，然以不定相違已能達到破他目的，故在破他已成能立。此亦名「同彼破」，使彼同墮於不定故。

二、出過破，此有六類二十九種。全、分、自、他綺互，更成多式。不必出量，但於他量審其所有缺支及宗等過，若能指出其一，他量即破；(例)數論立我是思，指出其缺同喻法過，即破其量，成真能破。

三、襲擊破，蹈隙抵懈，突襲截擊，或指事而無言，或片言而破的，或反覆縱奪，使「他所立義」進退失據。雖則自無所立，能令他義墮於所破，即成能破。

四、關並破，設雙關語，使他任受一關，即壞所立；(例)長爪梵志向釋迦立一切法不受宗，釋迦詰云：「此語受否」？若受此語，則自壞其一切法不受宗，已受此一語故；不受此語，則便自無所立宗語，更何論辯！於是梵志默然而服。此一名「勝彼破」，使彼受有違宗之缺，不受有捨宗之失故。

由此因明之法，能立為艱，能破為易。若不居能立之地位，而專為能破之詰難，雖不易於失敗，亦易流於詭辯。故凡他義被破之後，他人例得反詰之曰：非破他義，己義便成；我義不然，汝義云何？於是能破之地位，不得不轉居能立，立其自義，任他攻破。故曰：他量自破，自量他破，共量共破，必無可破乃得成真能立。必真能立，然後所破皆真能破。

十四 立破真似刊定

因明學立破真似之法式，辨晰既了，則於古今傳布之說，或在於立自義，或在於破他義，皆可審其為真為似，刊定孰是孰非，言其方隅，次第有七：

一、審其所言於三支完具否：若為異式，演繹觀之。由此若見缺支言過，則似非真。支言無缺，再觀餘過。

二、審其孰為立敵所諍宗義何在：若所諍相符，則失其應諍，由此發見立宗相符等過，則似非真。宗義應立，再觀餘過。

三、審其三支法體有無是否相順：由此若發見缺支體等過，則似非真。支體相順，再觀餘過。

四、審其三支，或有言簡，是否得與立破相符，由此若見所破不極成，因不成，缺同喻等過，則似非真。無此諸過，再觀餘過。

五、再審宗支有無餘過：由此若見現量相違，所依不成等過，則似非真。無此諸過，再觀餘過。

六、次審因支有無餘過：由此若見不定相違等過，則似非真。無此諸過，再觀餘過。

七、後審喻支有無餘過，由此若見倒合不離等過，則似非真。諸過都無，乃真能立能破。

依上七番審察，過無遁形。有過則似，無過則真，由是得以總判三支，孰真孰似，究竟楷定。然三支上寄言簡別，所關殊大，真能立破之量，往往因缺簡或簡言失當致墮似比量者。勝軍立諸大乘經皆佛說宗，兩俱極成非佛

語所不攝故因，致為小乘一切有部出因不定之過。得玄奘法師改兩俱極成為自許極成，其過乃除。清辨宗中觀立真性有為空、緣生故、如幻一量，為瑜伽宗出其多過。然若於真性上更加自許言簡，則離諸過。故諸簡言，殊有深用，否則專精之義，殆無從立。

第五節 聞量與能知方法之評判

一 聞量概說

瑜伽八十一云：『一文、二義。文是所依，義是能依，如是二種，總名一切所知境界』。除依現實事理求知，更應依古今所傳文義以求知，故有聞量。量即比量、現量之量，指符事理之正知言。聞思古今學說言教所詮事理，得成正知，謂之聞量。如各宗教各有其至教量。陳那量論中雖廢至教量，以就「正知」之種類言，至教量之正知，亦不出現量、比量之二種，故將至教量分別攝入現量、比量中，不鼎足立至教量為三耳，非棄除至教量而不顧也。然今曰聞量，復與至教量廣狹有殊。至教量唯是各宗派指其自所尊崇之教典言，如佛教之指大藏經，基督教之指新舊約，回教之指可蘭經等，又科學家指科學者公認已經證實之公例等。今曰聞量，則遍指凡遺傳所聞學說言教，時無間於古今，人無間於此彼。據吾今可依現量比量所知現實事理而建立名言，有能令他人得起正知者，即可推比決知聞於古近他人所布名言，亦必有能令吾及餘人得起正知者。復據吾今所言，間有乖違現實事理而不符現比正知者，即可推比決知聞於古近他人所布名言，亦有乖違現實而不符現比正知者。故應據現量及為自為他比量，測以算學，考以聲明，觀察詳審，研覈判定，遣其偏妄，存其圓實，所存詮圓實事理之言說，乃可依以勤求自悟，亦可用之令他得悟。故既明前四節之能知方法後，次當評判聞量。

二 四依四不依之標準

大牟尼嘗以四依四不依之言留贈後人，以為審擇聞量標準，超越世間諸立說。編書者偏執自言為至教量，致生後人依人依語不依法義而諍門戶之見。其純依現實真相之公平態度，真足令人欽服無已！四依四不依者：一、依法不依人：法指能詮名言，或復兼指所詮事理，或復兼指能知智識，所知境相。

「法」言通故，表於左枋：

┌能詮名言……即語┐

┌所知境相┤ ├了不了義

法┤ └所詮事理……即義┘

└能知智識……即現比量及量非量之分別識

依法為總，依義、了義、及智為別。依法不依人者：謂當以法定人，不當以人定法。縱使其人行果淨善，然其所「言」無義、不了、不合正智，亦不當取。或使其人行果穢惡，然其所「言」有義、明了、驗合正知，亦當聽取。高至佛言，低至童話，不問何人所說，皆當持此標準以為衡量，乃能正知現實真相。云以法定人者，披擇片言之善，雖童話中亦時有堪選者。然使所言多分堪取，則可定其人為智人；遍觀所言，除隨別機方便而說，全分堪取，則可定其人為一切智人。一切智人所言，遂為至人之至教量。吾人崇佛陀為至人，崇佛陀言為至教量，乃由於此。異於聞為誰之言故即信不信，此其即信固為盲信，其不信亦為盲不信。以人定法，依人而不依法，正此所揀。然有情之智幼稚者，恆不免斯咎也。由此世人多盲信盲不信，堅執難喻。故求正知，應先去此盲執。又牟融理惑論謂：善言善行人之聖；不善言不善行者人之賊，善行不善言人之寶，善言不善行人之師。善言善行，人法俱至，固為最崇；

善行不善言雖可寶──若二乘聖人不能說法者，亦為人天福田──，然其所言或無堪取；善言不善行雖未為至人，然其所言亦堪師法。依於後例，故羅什法師誡學徒云：吾如敝囊，然中有金，但應取金，莫觀囊敝。又龍猛師亦說喻云：如黑夜行，遇敝惡人，執燈同行，可依敝人取光前進，勿須違避。能知此依法不依人之例，遍觀所聞言義，可以無善法而不取，得大自在；亦可無誰人之能障，得大解脫。極如古錐呵佛罵祖，亦不過欲學徒依法不依人耳。二、依義不依語：「法」中分能詮之語，與所詮之義，凡語言多分隨俗間之流行語而敷施者，雖刱新語以詮新義，既成流布，即多應用，覈其所詮，時有歧異，故不應取單言片語，隨先所聞於何處者，封固堅執，謂於某名

必為某義，封名取義。應觀「某名」在「某經論」中，前後諸多文句所關屬之義，其義應當若何，依義定名。例若「真如」一名，於法相唯識經論內，依名、相、分別、正智、真如之五法，但詮「所知現實真相」之義；於起信等論中，以未詳五法分別故，乃總指諸雜染法曰生滅，指諸清淨法曰真如，包括正智、真如，統名「真如」。

真如一名，詮「諸清淨法」義。諸不了斯例者，遂生紛諍。故應依義而不依語。三、依了義教不依不了義教：合上能詮所詮，辨其了與不了。了義語謂顯義究竟明了之語，不了義語，義雖究竟無過，語有不明了過。語不明了，義隨含混，易令他人生迷謬解。義語俱不了者，更無論也。例起信論真如一名，詮諸清淨法義，語欠明了，遂多謬解。成唯識等於真如名，但詮無分別智所知法性，語義顯了，究竟決定。又如清辯等說真性一切皆空，雖是遮詞，但皆空語混同表詞，易生空執，不如護法等說真性非空不空。非空不空，顯然唯是遮詞，雙遮空不空執，語義顯了，究竟決定。是故自悟悟他，為求正知而防謬解，應依了義言而不依不了義言。四、依智不依識：現量或真現比量曰智，比量或似現比量曰識。復次，超俗真智曰智──即真現比量──，世間常識曰識──即現比量帶有迷謬之似現比量──。然此智之與識，重重隔別，茲表如左：

【圖：TX18pc143_01.gif】

俗情科學，正為生物、人類。宗教正為人類、超人──天人──，旁及生物。哲學正為人類，旁及生物、超人。小乘正為小聖，旁及人類、超人、大聖。大乘正為大聖佛陀，旁及小聖、超人、人類、生物。以生物情識，為世間常識，人類理智，即為超俗真智，科學等皆有之，且唯科學為其特色。故吾人轉識成智之進化，以科學為基礎。然以宗教哲學上一分之超人靈智為超俗真智，則人類理智亦降為世間常識。而進以小聖偏智為超俗真智，則超人靈智亦降為世間常識。再進以大聖分智為超俗真智，則小聖偏智亦降為世間常識。進至以佛陀圓智為超俗真智，則大聖分智亦降為世間常識。生物純識；佛陀純智；大聖、小聖，智中帶識；超人、人類，識中帶智，此其大較之可言者。依智不依識者，即吾人須進求「顯現證知」與「推比決知」，以驗

所聞言教之符現實事理否，乃為決定評判。未可憑其俗情常識以妄衡量。故終之以依智不依識也。雖然，據吾人遍觀所聞語義──法──而測定人法，如諺云：「世間好語佛說盡」。則佛陀為至人，佛陀所言為至教量，亦其大較可言者也。

三 歷史之考證

吾人整理所聞言義，就依法不依人言，本不須為歷史之考證。然為以法定人起見，既不能不考尋某法是否為某人之所說，某人之所說是否為某法，則不能不為歷史之考證。故當依記載之聞量，驗以現存發見古器制之現量，參以人種民族語言文字，及時代國土社會環境種種關係之比量，然後觀察其分位上應否能有此人，此人應否能有此言，此言之思想上來源何在，此言在當世及其後曾發生何種影響與功罪。更加古記載之詳稽博證，某種語言文字上，此言之所詮應為何義，某種風俗習尚上，此人之所言乃為何事。於是茫昧而不明了之傳說，乃略有眉目，可為論其世，察其言，而知其為人之基本。雖然，有因於自然界之環境關係者，如以氣候、地帶、物產而演成一區之民俗，各營其特共之生活；有因於人群制之環境關係者，如以種族、階級、信仰而演成一區之民習，各循其特共之軌轍；有因於時勢之轉機關係者，如以貧富、強弱、安患而改換勤惰憂樂之民情；有因於天才之非常關係者，如以聖哲英豪而變化仁暴、智愚、勇怯之民性。中人以下之言行，大抵以前三因而發生為歷史退滯之跡象；中人以上之言行，大抵以後一因而發生為歷史進展之跡象。故觀歷史之進展，必以後一關係為主因，而前三因則僅為其助緣。夫同一孔仲尼時代之中國，為孔仲尼者僅孔仲尼之一人；同一釋迦牟尼時代之印度，為釋迦牟尼者僅為釋迦牟尼之一人；同一亞里斯陀德時代，為亞里斯陀德者僅亞里斯陀德之一人。有孔子而有儒家之文化，有釋迦牟尼而有佛教之文化，有亞里斯陀德而有西洋哲學科學之文化。可知非常天才之關係，為文化進展之主因也。唯前三因，亦未嘗非輔成其人言行之助緣耳。如處於溫暖之地帶，居於有憑藉之階級，適變於當時之機勢，皆有關係。然若略去其非常天才之主因，必不能為充分之說明也。古人之好為歷史人物誇張者，固多迷謬，而近人之治史學者，但索某人某文化之因於前三者之助緣，昧其

主因，亦成偏缺。由是今人之愚者，每不能逾於古之中人，而古之聖哲，亦不妨度越於今之智者也，以其為非常天才故。然解釋此非常天才之何以有，或原本宗族之遺傳，或推由教育之修習，或歸為環境之關係，而此亦為其助緣耳。然直抉其主因，既無上神真宰之特降，亦非無端突然而忽至，蓋由「無始恆轉之一切種識」，積久修因之所致，於此遂至歷史學之問題深處。若能以其果之閎偉，察其因之深廣，亦非甚難知者。後當廣論，今姑止此。由此小乘大乘之俱源於釋迦所說，可無疑也。結集之歷次增減，宜傳──譯釋闡發等──之遞時盛衰，復有前說四因之迭相更替而推演，或為退滯，或成進展，為歷史之考證者，勿執一曲以概其大全，詳細觀察，審求其故，庶能得其真相。為佛陀學之歷史考證應如此，為餘學之歷史考證亦應如此！

四 法印之楷定

言法印者，所求得某文化「能詮所詮之綱宗」也。握厥綱宗以觀某文化之言義，如絜繩而網目齊張，如振領而衣紋皆直；刪落其無關者，統括其有關者，內容則條分而縷析，外延則此明而彼辨，是非真似，舉無遁形。佛所說義，雖復無量，古師嘗概括為三乘共通之三法印，大乘別有一不共之法印，則「諸法唯識」也──或法界諸法唯心說──。三法印者：一、諸行無常印：有情、無情，一切因果生滅相續，依此而說；今廣其義曰：無始恆轉論，或無常真常觀。二、諸法無我印：有為、無為，一切緣顯幻事空理，依此而說；今廣其義曰：無性緣成論，或無我真我無性真性觀。三、涅槃寂靜印：有得、無得，一切究竟顯了真相，依此而說；今廣其義曰：無相真如論，或無相實相觀。大乘不共之諸法唯識印，則種現熏起之宏紐，染淨轉依之總根也。今廣其義曰：無元心樞論，或現識熏持法種觀。持此四法印，以觀佛陀之言義，則綸貫無遺矣。符此四法印之楷定，則是佛法，違此四法印之楷定，則非佛法，判然可分，無容假借。他若諸受皆苦、或有漏皆苦觀，身皆不淨、或有漏不淨觀，則由一分無常無我觀所派生，用之對治貪癡等煩惱者，非普遍之真理。名、相、分別、正智、真如五法，則名、相、分別，非佛法之所專有；遍計所執等之三性，則遍計所執非佛法，為佛法之所破；依他起、圓成實，雖即佛法俗真二諦，俗諦亦通世間之說，故皆非佛法之法印。唯佛

法有此刊定是佛法非佛法之法印，故異生情愛之魔說──俗情科學等──，與外道神我之梵說──宗教哲學等──，皆不能亂而莫不能化也。其餘一一文化之所言義，若能尋得其「綱宗」之所在，規定其內容，楷別其外延，則皆可審知其底蘊。選擇取捨，分別收破，攝而化之，莫能踰也；析而揀之，莫能濫也。於是乃能評判一切所聞言義。

五 佛陀學之內容

瑜伽攝釋分中，以經體之文義，經釋之法要──十二分教等──、等起、義相、釋難、次第之五重，合為師說、眾聽三事；加略廣讚佛及顯學勝利，以開示佛陀學內容。攝異門分，則以白品之佛及弟子所說所行法，黑品之生死煩惱等，顯其內容。攝事分中，則攝之為三事：一、素呾纜事──經藏，二、毗奈耶事──律藏，三、摩呾理迦事──論藏。經藏又分為行、處、緣起、食、諦、界、菩提分法之七。列之如左：

┌─行事

素呾纜事──┤

├─處事

│

├─緣起事

│

毗奈耶事──┼─食事

│

├─諦事

│

├─界事

摩呾理迦事─┤

└─菩提分法事

三總、七別，共為十事。然依雜阿笈摩及攝事分，可總攝為三相、四分、十誦、九所知事。

（十誦）

（三相）　（四分）　（九所知事）　┌佛所說誦

能說相……佛及弟子所說分……說者事……┤

└弟子所說誦

┌有情事……五取蘊誦

│受用事……六處誦

│生起事……緣起誦

┌五取蘊等相應分……┤安住事……食誦

所說相……┤　│染淨事……諦誦

│　└差別事……界誦

└菩提分法分……所說事……念住等誦

為說相……結集分……會眾事……八眾誦

如是三相、四分、九所知事、十誦，總明佛陀學之內容，亦為總攝三寶。說者中之佛為佛寶，說者中之弟子及會眾中之八眾為僧寶，所說相中之七事、七誦為法寶。有情、受用、生起、安住之四為雜染事。染淨、差別之二為雜染清淨共通事。菩提分法為清淨事。佛所說法，不出於此三事。八眾則瑜伽說為苾芻眾，苾芻尼眾，鄔波索迦眾，鄔波索夷眾，剎帝利眾（各國之國民眾），婆羅門眾（各教之教徒眾），四天王眾天眾，忉利天等天眾（以忉利天等其以上諸天）。前二為僧，後六非僧。前四為已受佛戒之弟子，後四為未受佛戒之聽眾。前六為人，後二為天。前七總攝人非人等──四天王眾，亦攝神生、旁生、餘生等，擁護佛之八部眾，亦攝在此也──，後一純為天眾。佛及弟子為之說法而教化者，都攝在此八眾中故。如此佛法僧三寶，總為佛學之內容。

六 所聞言義之揀判

往者、智光論師──據西域記：智光乃戒賢之弟子──等，宗般若，為一切法有時，境空心有時，一切法空時之三時判。戒賢論師等，宗深密，為有時，空時，非空有時之三時及八宗判──小乘六宗大乘二宗。天台宗法華，為五時、四教判。賢首宗華嚴，為五教、十宗判。或判大小，或判半滿，或唱一音無所分判。要皆就佛說評判者。嘉祥三論玄義，為外內小大之分判。慧苑以四教、判「佛法外之說」為「迷真異執」。空海以十住心，判「世間共法」為「異生羝羊」、「愚童持齋」、「嬰兒無畏」三心。則皆就佛說世說而遍評判者。今此聞量評判，不限佛說，亦當就佛說世說而均判。但今所聞一切言義，量異昔時，故評判之標準亦應不同。今先列表，再分解之。

【圖：TX18pc153_01.gif】

傳說為情識法，乃未經理知等訓練之直覺等，憑其官感情欲意識，有所知覺想像之言說也。其雜有科學等成分者，亦旁通於理智法。科學哲學，皆以理知法為主幹。然科學旁通於致富圖強等情識法，而哲學每推到宗教之最高點，故亦旁通於靜慮法。孔、老及勝論、數論等，則宗教而哲學、哲學而宗教者。耶、回、梵等宗教，雖淺深不一，而要皆以近於靜慮之靈感等為主者，故屬於靜慮法；然亦旁通理知以為說明。其低等者，且每流於情識。凡此皆為「世說」。昔嘗謂之「人間兩般文化」，甲種為宗教及人生哲學，乙種為科學及自然哲學，撮為二表如下：

┌理知上在離言契性

┌甲┤行為上在克己崇仁

│ └信向上在融跡同本

人間兩般文化┤

│ ┌理知上在藉相求知

└乙┤行為上在縱我制物

└信向上在取形棄神

┌甲……實事……善體……存性

┌利┤

│ └乙……虛理……利用……厚生

人間兩般文化┤

│ ┌甲……妖怪……苟惰……沉迷

└弊┤

└乙……封蔽……憤爭……失望

由其弊而揀之，判非佛法，無得而濫之者。佛陀之學，為淨智法。小乘為出離煩惱障之淨智法，餘大乘教皆為出離煩惱障所知障之淨智法。然其自度度他之聞思修方便，亦依據及施設理知靜慮之法。

佛法與世說別，嘗說四條：一、來源有聖心凡識之別；二、施設有應機隨執之別；三、法體有有漏無漏之別；四、法用有著言離言之別。或說無漏有漏，現證推度，究竟不究竟之三別。茲但言其大概，不遑詳也。

七 所聞言義之攝判

欲於佛法之統攝中，以判別世界各學說，昔者嘗製一表如下：

【圖：TX18pc156_01.gif】

宇宙即「法界」也。幻化與真如，為法界之二面；幻化即真，真如即幻化也。然真如不可說，心言絕故。可說者，即為幻化之一面。可說之幻化中，分為「實事」與假理之二幹。假理乃貫通於實事上所附現之虛分位，大乘百法中謂之心不相應行分位假法，故即知識論、聲明、算學、因明等方法。實事指「有實力用」者，亦分二幹：「心」即八識心法及諸心所有法；色即五塵、五根及法處所攝色。細別之雖亦通假實，而大類則皆為實法。色、理集現，為研究之對象，則為天體、地質等物；說明之，即天體、天文、地質、地理學等。由「物」而研「物素」之「色」，色由心變，亦通心力，則為物理之力學，與物化之質學等。「物」之直接及「心力關係」而有生命現象者，為植物。「物」之由心、色、理集現者，為「動物」。「動物」與「心」之間，乃有「心理學」研究之對象。動物中較為優勝者，則為人類。合植物、

動物、人類，為生物學研究之對象，包有植物學、動物學、及生理學、形態學等。專在人類，一方有人類學、人種學、歷史學等；

一方則有社會學、宗教學、知識論等。在此一方，又可由人而達於「超人」、「超超人」。人類原為動物，亦可進於超人，故人類居於動物與超人之間。在「社會學」、「宗教」、「知識論」之三者，各有三種階級。中人以下，近於動物之人，其社會，則以「貨利」──或食色──為中心，乃為經濟學研究之對象；其宗教，則為「拜物為神」之多神宗教；其知識，則為隨感官情欲意識而知覺想像之直覺情識，亦能產生美學、文學、及相似之哲學，若今之共產主義是。中人正為人類之人，其社會，則以「政權」為中心，乃為法政學研究之對象；其宗教，則為「拜天為神」之一神宗教──耶回等教──；其知識，則為以算學、論理學等訓練意識察驗物象之理知，直接產生者為科學，間接亦能產生改進之哲學、文學、美學、宗教等。一神教之拜天為神，本出於「相似哲學」之理知對象──非官感覺知之情識對象──。然科學理知進步之結果，亦能推破於一神教，以漸知唯是「內心靜慮之經驗」──如詹姆士等之所說──，無別超宇宙外之一神故。

猶「相似哲學」之進步，亦能推破「拜物為神」之多神而進拜於天神也。中人以上，近於超人之人，其社會，則以「善德」為中心，乃為倫理學研究之對象──若孔子所謂道之以德齊之以禮者──；其宗教，則為「即人是神」之汎神宗教，若儒家道家所說「聖人」、「神人」及人皆可以為堯舜等，即為崇拜之對象。且所謂賢希聖，聖希天，而「聖人」亦即是「天神」。人皆可為，人皆可由困學勉強而致，自信自成，不須別為崇拜一天神也。其知識，則為經「理知訓練」、「善德踐修」後，「心意和平統一」之靜慮；直接產生者，為禪學──禪那即靜慮，靜慮即「心意和平統一中之精思妙慮」──，亦即儒書「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得」之總名──。孔、孟、荀、莊等，皆說有靜慮之學。印度瑜伽、耆那各派，尤注重之。間接亦能產生及改進美學、文學、哲學、科學等。經「理知」、「善德」、「靜慮」之訓練，以加無漏淨教熏發無漏淨種而起現行，成超超人。

其社會，則為清淨和合眾，即律宗學所研究之對象。其教即為佛教。其知識，則為離煩惱障或離二障之淨智。直接產生者，為大乘之禪宗學，為無漏之禪學。展轉增上為真言淨土學，乃無漏之美學。為華嚴天台學，乃無漏之文學。為法性空慧學，乃無漏之哲學。為法相唯識學，乃無漏之科學。由此可見佛陀所說之法，可以含攝人間一切言義，而於佛法中各予以相當位置，有條而不紊也。

宗教哲學之於知也，其依根覺印象及所傳聞，不異俗情，但稍能應用比量以判擇傳聞，及改進根覺等──靜慮學──，然亦為較進步之似現比量耳。近世依科學之哲學，漸有正比量智，科學極重依根覺親驗印象之現量，亦注重應用考證以判擇傳聞之說，尤極注重應用邏輯以構成於正比量之理知──如關係公式之知識──。且能憑所發明之公式等，創造望遠鏡、顯微鏡、析光鏡、透礙鏡、擴音器、及天文化學各儀器等，廓增根覺親驗之境，都入算學測量文語傳述之內，重重改正，重重進步。故論世間求知方法，科學比較優良。然於根覺本身──六根八識──尚無改進之道。復不知宗教哲學中之靜慮學，雖有迷謬猶待除擇，然「靜慮學」實為改進「根覺本身」之術。若能依正理智，親驗其事而去其迷謬者，即能改進根覺本身，引生淨智，擴充且明證現量之實境，達到能正知現實之目的。於此乃為佛學之事，亦為進步之廣義科學也。近人稱佛陀學為科學之哲學宗教，其言諒已，而要非虛心求學不為功。

八 能知方法之評判

上言現實之能知方法凡五種：一、為自求知之現比量，此於近世為哲學之知識論，與科學之邏輯學之一分。二、測量工具之算學。三、傳述工具之聲明，此於近世為語言文字學。四、為他令知之因明學，此於近世亦為邏輯學之一分。五、為以評判態度擇取於所聞言義，則凡師友講談，圖書閱覽，皆可為求知方法之一事。言厥途程，則在彼根覺親切印象經驗之現量，應用測量傳述之算術與語文，並據因明學之法式，評判聞見於師友圖書之學說，構成符事理之正比量智，重重改正幼稚之現量為進步現量。於是迷謬之情漸伏馴至於斷，發生真現量智，乃能洞見現實真相；施設正比量智，乃能說明

現實真相。俗情之於知也，但依根覺印象及所傳聞，為胡亂構思想像之似現比量。

九 求學之目的

吾人求學，除開全由旁人強迫使學之外，總多少有所以要求學之意思，此意思之所在，即求學之目的。或謂人身須賴衣食住等生活，而此人身所需之衣食等，須藉知能以造作取得之。且現時造作取得人身生活所需之知能，乃從全球人類遺傳演進之所成就，今欲獲此知能，非從事求學不為功。故求學之目的，不外欲得人身所需以生活耳。以此為求學之目的，今固不得非之，蓋人生最切要之事，無過於謀生活。擴而極之，謂人生所需之衣食等，不患寡而患不均，社會主義遂以謀全人類得均取生活之所需，亦不外達此目的也。然使求學之目的僅如此，則現今享有遺產不須謀生之子弟，或實行社會主義後，人類豈遂無求學之目的而不復從事求學乎？如曰不然，必更有其他之目的。或謂人有榮譽之好，故富家子弟雖不求衣食，孜孜以求學文藝、美術等，以博官第；尚時髦者，其目的要在於華貴風雅等榮譽耳。極至於所謂揚名顯親之名教，及經營於歷史上留一不朽之名者，亦不外此。前為利，此為名，原人事上之所恆有，今固不得非之。然亦有甘凍餓聽戮辱而不倦求學者，又何所為乎？或謂人性好勝，且好特異，彼不求名利而求學者，欲持己意支配當世之人，並得天下後世之驚慕耳。此亦抗心高志、怪傑奇才者之所為，今固不得非之。然亦有捐棄名利和樂人情者，復何為求學乎？或謂人性樂群，尤樂人群之治，如孔子輩，篤志為學，莫非因時以求人群之治理耳。此更人倫善德之聖，近若克魯泡特金輩，張皇互助進化之義，亦不外此，今尤不得非之。但茲之四者，可總括謂求學之目的，在於得此人生之安樂耳。然所得之安樂，不在於此求學時，須在求學後施行事業之成就；若未成就或竟不能成就，其求學豈不遂成無意義無價值乎？或謂人心本是恆久不息，向內外上下以求知能者，故求學莫非以得知能為目的。學即求知能，求知能即學。求學即手段亦即目的，不必更要達到何項之目的，便已達到目的，故求學之自身，即有意義價值。且達到其餘種種之目的，要皆由求學所得種種知能以達到之耳。故求學在於得知能，更無疑義。近世真正之科學者，唯在於

此。夫求學固以得知能為唯一之目的，然原之無根而徵之無驗，所謂知者，其固知乎？所謂能者，其固能乎？要未可必。故云為得知能，亦未足以明求學之目的究何在也。上來於各家所言求學之目的，討究略盡。然則求學之目的究何在？曰：求學之目的無他，為得如如相應於「現實」之知能而已。現實即大涅槃──真如──，現實之知能則大菩提也。故求學之目的，即佛學之目的。若明求學之目的而求學，則終將唯佛學之是求也。然在「現實」本離名相，今既方便立「現實」名，且更方便定「現實知能」義，則如何為現實之知能，可明矣。

(第一義) (知能)

一、知得現實圓常之真義者.....根本無分別之如理智力。

二、能得境相確適之實事者.....後得正分別之如量智力。

三、等得性相理事圓常確適之現實者.....無上正遍覺知。

既勘明求學之目的在得「符現實之正覺」，今更進問求學之方法當何從。

十 求學之方法

言求學之方法，換言之，即求「正知」之方法。於此當先認清兩事：一、求正知之困難，二、求正知之歷程。所言求正知之困難，以知覺之不易真耳。知覺之不易真，以其起原之蒙昧也。知識之起，不出三源：一曰現量，二曰比量，三曰聞量。根本起源，唯此現量。現量乃是心依內根，映帶前境，但有人生即由心惑，譬之夢事由睡眠起，內迷有根身之我人，外惑為質相之物境，雖不盡無，已非如實。況復曾未相應，旋興念度，顛倒執取，益滋迷謬，習非成是，宛成妄知。雖有比量可從糾正（科學），但比量仍依一一現量，展轉推校集聯而得成，縱能近真，亦不切實。況復本既不齊，末何能整？謬非在所必多。至於聞量，傳由他人，他人之現量相及比量名，其不免於過非，彼亦猶此。故一以正知真覺為求學之目的，求學即不免有如上之困難。解除此困難者，則應知求學之歷程。所言求學之歷程者，以非求得真實現量，則不了達現實。然在未得真實之現量時，所起無非錯謬。且於其中絲毫不能用力，將如何求之乎？曰：所賴者，一在人心有本能真實現量之潛力──

無漏種一，二在已經得真現量之人曾有所垂教於吾人。已成真現量者為誰？曰為佛陀。吾人若依佛陀所垂示之至教，圓達其理，楷定其量，用以裁斷若聞他言若起自覺之種種知識等，掃空一切不正教理及謬誤之理想，由至教量轉成自心有力之真比量，再憑此勝解之真比量力，摧伏依附現量所生一切謬非情識，久之豁破幽迷，便得真現量智。由此依真現量智及正比量智，續銷虛妄，深證真實，至於究竟圓滿，無不洞然正覺之中，方為學滿，即成就如如相應於「現實之知能」也。故求得正知之歷程：一、揀擇於一切學者之學說，以求得至極圓滿之教詮定量；二、依所得至教量，破除一切若他傳若自起之迷謬執，自成殊勝之正比量；三、依所成正比量，決定印持平常見聞動靜之身心日用事，開發真覺；四、依真覺正思，以銷落餘妄，究竟顯現；五、依真現量之智境，施正比量之教義，令未覺者藉之以覺。合前求學之目的，與求正知之歷程，為現實主義能知之方法。

卷002

真現實論宗依論中

第二章 所知現實之成事

所知現實之成事者，謂所知變現事實之已生成者。事實亦即事物。事物之已變現成者，類而別之，近人大抵分之為無機物——或無生物、與有機物——或生物。研究無機物者：為天學，即天體學、天文學、氣象學等；為地學，即地質學、地理學、礦物學等。研究有機物者：為生物學，即生理學、形態學、心理學等；為人生學——人類為生物之第四級；一、單體細胞級亦曰生元，二、植物級，三、動物級，四、人類級——，即人類學、人種學、社會學等。而綸貫之以化學、物理學。化學言質，物理言力。無機物與有機物，皆質力變現成故。此為執唯物之科學。今依現實主義之佛陀學，則當分為「有情」與「器界」研究之。然其研究之內容則同其豐富，而範圍之廣大過之。故應盡量采納上述之各科學而施設之於適當之位置。

然此有須先特別提明者，現實主義之佛陀學，旨在現性實覺、現量實相不可詮說，但隨世間——習俗之各種有情世界間——、機會——一地方一時代之機感的人眾，或異類異界中的機感有情眾——而說。世間各種有情機會之能知所知量，淺深廣狹有多差別。其能知上之所知境，有似夢境，奇幻非實。但由業習力相似相續故，一種有情機會之習俗心境養成故，習深俗成。在此機會中者，眾有情覺其如此，一有情亦覺如此。但由先傳如此故，眾信如此故，覺其如此，其實非必如此。故雖謂之世間真實，若衡之以學者世間知所知境——科學者、哲學者、禪學者等——，及出世間現量實相，則非真實。現實主義者之隨機而說，在由不違世間之習俗心境中，俾達到現量實相之現實心境。能達到現量實相之現實心境，則習俗之心境自空，如睡夢醒，夢境自滅，故其為說，有二要旨：不妨礙達到現量實相之習俗心境，則隨順或修改而略說之；不令瞋恨而生不關要之抗爭——若伽利略地動說為耶穌教禁止等——，且令歡喜而來信受最關要之主旨，所謂世間悉檀是也。有妨礙達到現量實相之習俗心境——若唯神、唯我、唯物諸迷謬執等——，及有益達到現量實相之世間心境——習俗世間、學者世間——，則對治或稱道而詳論之，所謂對治悉檀、生善悉檀是也。本此二旨，釋迦佛陀現於印度，其密邇人間之有情器界——若瞻部洲、蘇迷盧等——，較為當時印度人眾所公認如此者，自不能不用隨順或修改而略說之態度，此不能不與「自有所執」之科學者，異其態度也。故佛陀所說密邇人間之有情器界，不能如嫥嫥於此之科學較為詳確，殊不足為怪也。然現實主義者之在今世，則因地球人類交通進步，知所知境擴張，舊時一方一族之習俗心境漸開放，而以組織研究之精進故，印刷宣傳之便利故，科學者世間之科學，漸為地球人類有勢力之世間心境，則本於隨機而說之主旨，當隨順科學或修改而略說之。所以必加一修改條件者，則因科學者世間之科學心境，雖較舊時習俗心境為勝，然亦未達現量實相之境，不無違礙之處，故隨順中仍加以修改也。

第一節 所知有情

一 何謂有情

有情、具云有情眾生，即動物也。西文動物一名，亦是「有心靈之物」義。此云有情，亦即有心靈義，特別是指「有一切種識」義。即各有一「永續統攝自覺進化之性命系」，轉趣於諸生類，故名補特伽羅——數取趣——。此體系於礦、植非各有其一者，且為間接依各有此一體系之有情以相續生死成壞者。此為有情眾生與礦植器界之法爾分類，亦為現實主義依現實之當然分類。彼科學者等以析觀所得之非現實的唯物「質力」為所依止者——最後原質與原力，大抵皆為假說或臆說，純正科學者皆承認之，故彼非以現實為依——，自應與唯依現實為分類者殊，不足怪也。

二 有情略分類

有情以心身離滅逼迫條件，而自由活動為樂；以心身緊增逼迫條件，而不能自由活動為苦。其前業引生——自然——之心身，依此苦樂差降，以人為根據點明其類別，舊云六趣，或曰六道，今曰六生：一者、人生：詮釋人生，唯有三義，即見於舊新毗婆沙論者：一、止息意，謂於六趣之中，能止息煩惱惡亂之意，莫過於人故；二、忍，謂於世違順，情能安忍故；三、末奴沙，謂於種種工巧業處而得善巧，能用意思惟觀察所作事故。立世阿毘曇論所云摩菟沙——人——之八義，不異末奴沙。而契經所云人有勝於諸天之三事，亦不外此。蓋末奴沙故，勇猛勝；忍故，憶念勝；止息意故，定慧勝也。據茲推察人事，偏於種種工巧業處而得善巧，能用意思惟觀察所作事故，演為西洋人分析之哲學，我對物之文化，勇之生活。偏於世違順情能安忍故，演為中華人變易之哲學，我對人之文化，仁之生活。偏於六趣中止息煩惱惡亂之意故，演為印度人還滅之哲學，我對我之文化，智之生活。然此三各偏，皆於人性未全故。

偏於末奴沙，其進境限於阿素洛；偏於安忍，其進境限於北拘盧人及欲界天；偏於止息意，其進境善者可至於生空涅槃，不善者則僅至於色無色界而妄執為涅槃。必依真現實論之佛陀學——大乘——，乃能由人而菩提薩埵，而佛陀，圓滿人性。據人升推上級，二者神生：舊云阿素洛趣，或阿修羅道，今以為有情眾生之一類。但心身靈通，遊行變化，故名曰神生。阿素洛為神生一種，而不限於阿素洛也。乃人生、傍生、餓生之精靈者，及天生之

降德者，諸雜類之總稱，故舊亦曰雜趣。人之精靈者，曰神仙，曰緊那羅。傍生之精靈者，曰龍，曰迦樓羅，曰摩呼羅伽。餓生之精靈者，曰藥叉，曰羅剎，曰健達縛，曰毘舍闍，曰鳩槃茶，曰薜荔多，曰富單那。天之降德者，曰阿素洛。凡是皆能通行於人生、傍生、餓生、天生之四趣神變而靈奇者。據神升推上級，三者、天生：天以自然享用內外光明身資勝妙為義。蓋他星球較人更進化之一種有情眾生，故曰天生。有欲界天生六：曰四王天，曰忉利天——三十三天——，曰時分天，曰知足天，曰化樂天，曰他化天。

有色界天十八：曰梵眾天，曰梵輔天，曰大梵天；曰少光天，曰無量光天，曰極光淨天，曰少淨天，曰無量淨天，曰遍淨天；曰無雲天，曰福生天，曰廣果天，曰無想天；曰無煩天，曰無熱天，曰善現天，曰善見天，曰色究竟天。無色界天有四：曰空無邊處天，曰識無邊處天，曰無所有處天，曰非想非非想處天。據人降推下級，四者傍生——或曰畜生，義狹不用，或曰橫生，義與傍同——；不能完全直立其身，旁身橫身，以行動故。除人類外，在地球諸動物是。曰陸行類，若獸類等；曰水行類，若魚類等；曰空行類，若鳥類等，此有單棲、兩棲、三棲之可區別。或無足類，若蛇魚等；曰二足類，若鳥類等；曰四足類，若獸類等；曰多足類，若蜈蚣等。觀一滴水與一人身，有無數蟲，與近代生物科學於所研究之動物，大抵相等。然近人之分類，繁細難盡，約而舉之，曰無器官類，若無器官組織之細蟲等；曰有器官類，則諸有器官組織者皆是。從有器官類，可略分有脊骨類，無脊骨類；無脊骨類若諸無骨蟲等。

有脊骨類，可略分為哺乳類，不哺乳類。此大抵從動物學中之形態學以分類者。欲窮詳盡，可自尋研。據此降推下級，曰餓生類，舊云餓鬼。鬼之一名，世多誤解，佛陀學乃飢虛之義，可包餓名義中。別含幽闇之義，亦為有情眾生之類，可云幽生。今曰餓生，非人死之所成，乃轉生之異類。說有九種：最下無財級者，曰炬口類，曰針咽類，曰臭口類；處中少財級者，曰針毛類，曰臭毛類，曰大癭類；最上多財級者，曰得棄類，曰得失類，曰勢力類。勢力類則上通於神生矣。瑜伽師地論分由內障礙飲食，由外障礙飲食，飲食無有障礙之三類，大致相同。依正法念處經，又說有三十六種鬼：一、

鑊湯鬼，二、針口自死鬼，三、食吐鬼，四、食糞鬼，五、食火鬼，六、食氣鬼，七、食法鬼，八、食水鬼，九、希望鬼，十、食睡鬼，十一、食鬘鬼，十二、食血鬼，十三、食肉鬼，十四、食香鬼，十五、疾行鬼，十六、伺便鬼，十七、黑闇鬼，十八、大力鬼，十九、熾然鬼，二十、伺嬰兒便鬼，二十一、欲色鬼，二十二、海渚鬼，二十三、琰摩王執杖鬼，二十四、食小兒鬼，二十五、食人精氣鬼，二十六、羅剎鬼，二十七、火燒食鬼，二十八、不淨巷陌鬼，二十九、食風鬼，三十、食炭鬼，三十一、食毒鬼，三十二、曠野鬼，三十三、塚間食灰土鬼，三十四、樹下住鬼，三十五、交道鬼，三十六、魔羅身鬼。

各有業因，成其果報。本此饑虛幽闇之有情眾生義，則除特指之餓生外，凡恆饑虛及祇能生活於幽闇中之有情眾生，與在光明中生活之人類不能遇者，亦可屬之餓生。則餓生類，亦得通於近世生物學之研究中矣。據此降推下級，曰苦生類。舊曰地獄，不合梵文原義，梵文原音曰那落迦——泥犁——，義為常受苦具逼迫之有情眾生類，故今曰苦生類。隨受苦之區別，曰八寒類，受寒逼迫：一、頞部陀，寒極身生皰故；二、尼剌部陀，嚴寒逼迫身皰裂故；三、頞折吒，凍僵發此痛苦聲故；四、臞臞婆，寒痛之極，發此聲故；五、虎虎婆，冷風襲喉，發此音故；六、嗢缽羅，身分凍裂如青蓮故；七、缽特摩，身分凍裂如紅蓮故；八、芬陀利，身盡骨折如白蓮故。曰八熱類，受熱逼迫：一、等更活，熱死一齊更活受烈熱苦故；二、黑繩，全身火鐐銬苦逼故；三、眾合，眾火山火具合逼故；四、號叫，沸油煎迫失聲故；五、大號叫，眾火煎迫大聲泣故，六、燒炙，受熱鑊煎炙故；七、大燒炙，在火湖中受燒煮故；

八、阿鼻旨，受苦無間斷，亦無少樂相間故。八寒八熱，有多同類，共受其苦。別有孤生各處，身心無少自由而諸苦環迫者，其數繁多，曰孤獨類。此大抵用俱舍論說，大智度、瑜伽師地論，大同小異。知苦生類為常受苦具逼迫之有情眾生，除特指諸苦生類外，亦可通生物學所研知諸身心無少自由活動樂趣之動物類，亦可屬之苦生類矣。此六生類，每類有多等級。就人類言，最野蠻人至最文明人，此地球人與他星球人——北拘盧人等——，高低

不一。人類如此，餘類更可知矣。或分五趣，不別立神生類。然神生類，別成一類為當。大佛頂經分為七趣，加一仙趣。然神仙類，屬之神生類中為當。故今定為六種有情生類。

三 有情中分類

於有情類，稍廣分之，曰二十五有情。人類分四：曰贍部人，即此地球上人。今人種學等之分類，大抵從後石器時代之真人類，分為克魯麥囊種，與格里馬第種。格里馬第種，大抵為各黑種人，及澳洲紅種人——諸野蠻人。克魯麥囊種，則演分為中國等蒙古黃種人，與印度、歐洲等雅利安白種人，及埃及、波斯、印度等暗白種人——諸文明人，其詳可別研人種學。古傳亦於近古人類——此云近古，亦指數千數萬年以來——分為四主：一、象主人，躁烈篤學，特閑異術，服則橫巾左袒，首則中髻四垂，族類邑居，室宇重閣；此指印度、南洋、西藏人也。二、寶主人，無禮義，重財賄，短製左衽，斷髮長髭，有城郭之居，務貨殖之利，此指波斯、埃及、希臘及今南歐與遷美洲人也。三、馬主人，天資獷暴，情忍殺戮，毳帳穹廬，鳥居逐牧；此指北歐、北亞、蒙古、俄羅斯等人也。四、人主人，風俗機慧，仁義昭明，冠帶右衽，車服有序，安土重遷，務資有類；此指中國、朝鮮、日本人也。見大唐西域記。樓炭經則說此地球人類種種差別，合有六千四百多種，然未嘗詳別也。曰毗提訶人，此為他星球人，或即水星之人。面如半月，人事略同此地球人。但其壽量較長，約二百五十歲。曰瞿陀尼人，此亦他星球人，或即金星人。面如滿月，人事亦同此地球人。但其壽量加長，約五百歲。曰拘盧人，此亦他星球人，或即火星中人。面形方正，人事皆享天然之福，其器用純然由植物供應，不假造作，和平快樂，絕無災害，故與餘星球人大異。鄰近天生，壽有千歲。然唯此贍部人壽量長短無定，長時極長，短時極短。享受苦樂無定，苦者甚苦，樂者甚樂。造作善惡無定，善至正覺，惡至無間——阿鼻旨——。神生，傍生，餓生，苦生，仍為四類。天生類分十七，欲界六天分為六類；梵眾、梵輔合為一類；大梵自為一類；少光、無量光、極光淨合為一類；少淨、無量淨、遍淨合為一類；無雲、福生、廣果合為一類；無想自為一類；無煩、無熱、善現、善見、色究竟合為一類；無色界四天

為四類；總稱為二十五有情眾生類也。

四 有情廣分類

瑜伽師地論，廣分有情眾生為六十二類。總分為五，即是五趣：一、那落迦，二、傍生，三、鬼，四、天，五、人。別分五十七種，即是：六、剎帝利，七、婆羅門，八、吠舍，九、戍陀羅，十、女，十一、男，十二、非男非女；十三、劣，十四、中，十五、妙；十六、在家，十七、出家；十八、苦行，十九、非苦行；二十、律儀，二十一、不律儀，二十二、非律儀非不律儀，二十三、離欲，二十四、未離欲；二十五、邪性聚定，二十六、正性聚定，二十七、不定聚定；二十八、苾芻，二十九、苾芻尼，三十、正學，三十一、勤策男，三十二、勤策女，三十三、近事男，三十四、近事女；三十五、習斷者，三十六、習誦者，三十七、淨施人；三十八、宿長，三十九、中年，四十、少年；四十一、軌範師，四十二、親教師，四十三、共住近住弟子；四十四、賓客，四十五、營僧事者，四十六、貪利養者，四十七、厭捨者，四十八、多聞者，四十九、大福智者，五十、法隨法行者；五十一、持經者，五十二、持律者，五十三、持論者，五十四、異生，五十五、見諦，五十六、有學，五十七、無學；五十八、聲聞，五十九、獨覺，六十、菩薩，六十一、如來；六十二、轉輪王。茲五十七種別分類，大抵皆就人生及超人生以分類者，以人間為中心，尤注重於佛陀學中心者。現實人間之現實主義極濃厚。依此可見全宇宙之人生佛陀，亦可見人生之全宇宙佛陀也。

五 有情類之生起

前言每一有情，各有一「永續統攝自覺進化之體系」——一切種識——，此體系非判決為何種之有情類者。然無始於此中起有「自我執」相依故，流轉於上述別異之六種生類，總名異生——凡夫——，不成進化。其流傳也，亦由此中起有意識等之活動造作——羯磨——。其動作或隨順於真相，或重違於真相故，熏受於永續統攝中成潛勢力。遇有暫離繫礙之一剎那，此潛勢力之充盛者，值相當之緣會，突然而起，遂規定此永續之體系為一類身命，隨其勢限長短，有一期之相續，謂之命根。隨前各各動作潛力之規定不同

故，其相似者成為同類——眾同分——，不相似者成為異類，於是有諸有情眾生類之差別。以隨不傷生而濟生，不盜財而施財，不邪淫而正禮，不妄言而誠信，不昏醉而清明等動作潛力充盛故，值相當之緣會，乃得人之身命。更加不罵詈而柔和，不飾偽而質直，不挑唆而調解，不貪慳而惠濟，不瞋恨而慈憐之動作潛力充盛故，值相當之緣會，乃得拘盧人及六欲天之身命。更加四禪、四空之禪定修習潛力充盛故，值相當之緣會，乃得色界諸天、無色界諸天之身命。反之，則由不正禮而邪淫等動作潛力充盛故，值相當之緣會，得傍生之生命。不施財而盜財等動作潛力之充盛故，值相當之緣會，得餓生之身命。不濟生而傷生等動作潛力充盛故，值相當之緣會，得苦生之身命。每生類中，優劣有差，隨其前作潛力善惡輕重，感受遂異。但能大致之相似，不能一律而全同。故有情種類之生起，非由「神」等所造，亦非必由他世界所傳來——亦可由他世界傳來——，尤非由化學質素原子極微等所構成，乃依各各永續統攝體系自我執中所起意識動作，熏受在永續統攝體系中成潛勢力，至充盛時，遇暫離於繫礙——前命根力已盡而死之一剎那——，值相當之機會——若父母等——，乃突然規定此「永續系」生起為各類類似之身命耳。

六 有情類之流轉與進化

凡有情類強烈之意識行動，或順真相而善，或違真相而惡，其所作善惡業熏受「永續系」中，至潛勢力充盛，皆可待時待緣，突起規取一期身命。若意識等昧弱動作，則但隨相宜之身命，附和輔成而已。譬英雄遇國失其主之際，突起取代，而庸眾則隨和之也。故吾人身命之權，實吾人自操；作何種意識強烈之行動，待時待緣，即可得或何種有情類之身命。然「自我執」未空——所知障、煩惱障——，終為前作新作潛力勢限規定，不遇時而值緣，則難自由。故隨前作新作之潛力勢限，以流轉諸別異生類中，恆為繫礙——業障報障——。譬未能革除專權之帝制成共和國，非遇其失勢時，及值人和地利緣會，不能為國元首。遇時值緣，既為元首，又成一朝專權帝制，或良或否，而以勢限繫礙，自他皆不自由。於是盛衰相隨，治亂相續，但成流轉，不成進化。一國如是，一有情亦如是。各國之一朝帝統，以相似不相

似，各成其類別。各有情之一期身命，亦以相似不相似而各成其類別。為友為敵，為親為仇，地位迭易，流轉靡定。一朝帝統亡、非國亡，一期身命滅、亦非有情滅。國或流轉於各類帝統中，或革除專權帝制，進化為共和大同。有情亦或流轉於各類身命中，或破除內自我執而進化為聖者、佛陀。瑜伽師地論云：『復次，此一切種子識，若般涅槃法者，一切種子皆悉具足；不般涅槃法者，便闕三種菩提種子。隨所生處自體之中，餘體種子皆悉隨逐。又種子體，無始時來相續不絕，性雖無始有之，然由淨不淨業差別熏發，望數數取異熟果故，說彼為新。若果已生，說此種子為已受果。由此道理，生死流轉相續不絕，乃至未般涅槃』。此可以觀有情之流轉，亦可以觀有情類之進化矣。

七 有情身之產生

諸有情類之身各異，身之產生法亦不同。諸有情在各生類流轉中，前身命盡，重趣一生類，再產生一身命時，其產生法約為四種：一、卵生，例如蛇鳥等；二、胎生，例如人獸等；三、濕生，例如蚊虱等；四、化生，例如天神等。卵生、依父精蟲及母卵蟲生成，脫離母之卵體，更待他緣，身乃產生。胎生、依父精蟲及母卵蟲，生長胚胎，即依母緣而身產生。溼生、依已死父母所遺精卵及溫溼之氣——原生質——，身即產生；依父母身分為身生緣故，故其生長皆須以漸。化生、或全不依他有情身為身生緣，若色界天及苦生類，無父母等；或稍依他有情身之氣分而不全賴為身生緣，若欲界天生等；唯以執為自我之永續系，隨前潛力，逕攝彌滿空中之化學質素以為身，故能無而欻有，生而頓成。故隨生緣難易，分此四生等差。此四生中，化生為上。然佛陀與菩提薩埵，若生人類度人類時，則隨人胎生法胎生。故說處胎四異：一、正知入不正知住、出，謂輪王；二、正知入、住不正知出，謂獨覺；三、俱能正知，謂菩薩；四、俱不正知，謂異生。六生類中，傍生、神生，此四皆有。人固胎生，間亦有卵生、溼生、化生者。天與苦生，則皆化生。餓生或胎或化。此為有情身產生法之大較。準今生物學動物個體產生之研究，卵生、胎生、溼生，皆可徵驗，唯化生則猶難言耳。然有有情雖隨潛力取得一期生命而絕無有身者，則無色界諸提婆是。於是更有九種生說。

四種如前，五、有色生，總包前四；六、無色生，即空無邊處天；七、有想生，即識無邊處天；八、無想生，即無所有處天；九、非想非無想生，即非非想處天。大佛頂經，更加說為十二種生，殆合有情、器界而言之矣。

八 人身之胎生觀

瑜伽師地論論人身之胎生曰：於胎中經三十八個七日——謂七日一變也——，此之胎藏一切支分，皆悉具足。從此以後，復經四日，方乃出生。如薄伽梵於入胎經廣說。此說極滿足者，或經九月，或復過此。若唯經八月，此名圓滿，非極圓滿。若經七月、六月，不名圓滿，或復缺減。又此胎藏六處位中，由母所食生麤津味而得資長；於羯羅藍等微細位中，由微細津味資長，應知。復次，此之胎藏，八位差別。何等為八？羯羅藍位，謂已結凝，箭內仍稀——此可如無核原生物；遏部曇位，謂凝如酪，未至肉位——此可如有核原生物；閉尸位，謂已成肉，仍極柔軟——此可如水生動物；鍵南位，謂已堅厚，稍堪摩觸——此可如中水生動物；缽羅佉位，謂此肉摶增長，支分相現——此可如後水生動物；髮毛爪位，謂從此後，髮毛爪現——此可如水陸棲動物；根位，謂眼耳等根生起位——此可如猩猩、人猿等；形位，謂從此後，彼所依處——五官、四肢、百體全身——分明顯現，至此乃成真人類身。又於胎藏中，或由先業力，或由其母不避不平等力，所生隨順風故，令此胎藏或髮、或色、或皮及餘支分變異而生。

髮變異生者，謂由先世所作能感此惡不善業，及由其母多習灰鹽等味，若飲若食，令此胎藏髮毛稀尠。色變異生者，謂由先業因如前說，及由其母習近煖熱現在緣故，令彼胎藏黑暗色生；又母習近極寒室等，令彼胎藏極白色生；又由其母多噉熱食，令彼胎藏極赤色生。皮變異生者，謂由宿業因如前說，及由其母多習淫欲現在緣故，令彼胎藏或癬疥癩等惡皮而生。支分變異生者，謂由先業因如前說，及由其母多習馳走跳躑威儀，及不避不平等現在緣故，令彼胎藏諸根支分缺減而生。又彼胎藏若當為女，於母左脅倚脊向腹而住；若當為男，於母右脅倚腹向脊而住。又此胎藏極成滿時，其母不堪持此重胎，內風便發，生大苦惱。又此胎藏業報所生生分風起，令頭向下，足便向上，胎衣纏裹而趣產門。其正出時，胎衣遂裂分之兩腋。出產門時，

名正生位——若雙胎、三胎者，前出產門為弟，後出產門為兄，以後出者先成胎故。世人以出產門年月日時算命，此但能推身世之關係事，未能推定個人本身之事。

若能以受胎之年月日時推之，更能推定本身事矣——。又云：人由三處現前，母得成胎：一、其母調適而復值時；二、父母和合，俱起愛染；三、健達縛——托胎識或中有身——正現在前。復無三種障礙：謂產處——子宮——過患所作，種子——精卵——過患所作，宿業過患所作。云何產處過患所作？為若產處為風熱癊之所逼迫，或於其中有麻麥果，或復其門如車螺形，有形、有曲、有穢、有濁，如是等類，產處過患應知。云何種子過患？謂父出不淨非母，或母非父，或俱不出，或父精朽爛，或母、或俱，如是等類，種子過患應知。云何宿業過患？謂父或母不作不增長感子之業，或復俱無；或彼有情不作不增長感父母業；或彼父母作及增長感餘子業；或彼有情作及增長感餘父母業；或感大宗葉業，或感非大宗葉業，如是等類宿業過患應知。若無如是三種過患，三處現前，母得成胎——以此、故前謂須值相當緣會也。觀此，則近代生物學中胎生發生學，及人種遺傳學等，皆可略知之矣。

九 有情身及人身之生存位

有情身及人身之產生，上已言之矣。今當進言有情身，及人身之生存位。此生存位即壽量及壽量中存在之分位說。此地球人類現處百歲以內之壽限中，餘時壽限長短無定。毗提訶人，約二百五十歲以為壽限。瞿尼陀人，約五百歲以為壽限。拘盧人，定千歲以為壽限。依此地球人類生存限中，說為八位：一、處胎位，謂羯羅藍等位；二、出生位，謂從產生乃至耄熟；三、嬰孩位，謂從產生至未能游行嬉戲位；四、童子位，謂已能遊行嬉戲位；五、少年位，謂能受用欲塵，乃至三十；六、中年位，謂從三十乃至五十；七、老年位，謂從五十乃至七十；八、耄熟位，謂七十以上位。又謂出產門時，名正生位。生後漸次觸生分觸，所謂眼觸乃至意觸——生後觸受外境之孩童位。次復隨墮施設事中，所謂隨世事言說——學生位。次復耽著家室，謂長大種類故，諸根成就故——成年人位。次造諸業，謂起世間工巧業處——中

年位。此復受用境界，所謂色等，若可愛、不可愛，受此苦樂。謂由先業因，或由現在緣，隨緣所牽，或往五趣，或向涅槃——從生長至老死。

神類壽量不等，阿素洛等有極長者，雖有短者，然大抵較人為長也。天之壽量，遠較人長。然各天之短長，相距殊甚。謂四天王以人間五十年為一晝夜，以如此三十晝夜為一月，十二月為一年，此天平均有如此之五百年壽——人間九百萬年。忉利天以人間百年為一晝夜，以如此三十晝夜為一月，十二月為一年，此天平均有如此之一千年壽——人間三千六百萬年。時分天加倍忉利天壽，等人間七千二百萬年。此天以上，皆不以日光計晝夜，但以蓮花開合為一晝夜。知足天加倍時分天壽，等人間一萬四千四百萬年。化樂天加倍知足天壽，等人間二萬八千八百萬年。他化天加倍化樂天壽，等人間五萬七千六百萬年——耶穌教等以人世刱造已來僅數千年，故視得生有三千六百萬年之忉利天，已云信上帝得永生矣——梵眾天以二十中劫——地球人壽一增一減為一中劫，二十中劫即一成壞劫量——為壽量，梵輔天以四十中劫為壽量，大梵天以六十中劫為壽量——從世界初成至壞盡，故此天及奉此天者，信世界萬物由此天為父為主——，少光天壽量兩大劫——八十中劫為一大劫——，無量光天壽四大劫，極光淨天壽八大劫，少淨天壽十六大劫，無量淨天壽三十二大劫，遍淨天壽量六十四大劫，無雲天壽量一百二十五大劫，福生天壽二百五十大劫，廣果天壽五百大劫，無想天亦五百大劫，無煩天壽一千大劫，無熱天壽二千大劫，善現天壽四千大劫，善見天壽八千大劫，色究竟天壽一萬六千大劫，空無邊處天壽二萬大劫，識無邊處天壽四萬大劫，無所有處天壽六萬大劫，非非想處天壽八萬大劫。

一大劫即一太陽系之成壞一次也。在非非想處天壽量中，一太陽之成壞一次，已不啻吾人見蚍蜉之朝生暮死，而吾人壽命之短促，更難以言喻也。由人下推旁生壽量，有極短者，如蚍蜉等；有極長者，如大魚等。那伽——龍象——、迦樓羅——妙翅鳥——等人神生者，壽量尤長。餓生壽量亦有長短，然大抵較人壽長也。所謂一日等於人間一月，如此三十日成一月，如此十二月成一年，能活如此五百年等。苦生壽量極長，如云四王天滿足壽量，是等活大那落迦一日一夜，即以此三十日夜為一月，十二月為一歲，彼大

那落迦有如此五百年壽。如是以四王天壽量成等活大那落迦壽量，以忉利天壽量成黑繩大那落迦壽量，乃至以他化天壽量成燒炙大那落迦壽量，大燒炙大那落迦有情壽半中劫，無間大那落迦壽一中劫，可知之矣。然除俱盧人，其壽量皆可中天。故苦生等之壽量，亦有甚暫者。以壽等長短為較量，故長阿含經云：此地球——閻浮提——人，有三事勝拘盧人：一者、勇猛強記，能造業行；二者、勇猛強記，勤修淨行；

三者、勇猛強記，佛出其處。拘盧人亦以三事勝地球人：一者、無所繫屬——無政治苦——；二者、無有我所——無經濟苦——；三者、壽定千歲。此地球人以三事勝餓生如上，餓生亦以三事勝此地球人：一者、長壽；二者、身大；三者、他作自受。此地球人勝他球人、及勝神生與天生等，皆上三事。而彼等勝此者，則大抵為身大、壽長、多樂等也。故吾地球人類壽長、身強非勝，當以勇猛強記，能造業行，勤修淨行，感佛陀來為教化為勝耳。

十 有情及人之身量形狀

地球人類，今之身量，大抵六尺長短——經記四肘，尺半為一肘也——，餘時不定。面橢圓形，膚色不一。毗提訶人，身量丈二。尼瞿耶人，身量長二丈四。拘盧人，身量長四丈八。諸神生類，身量形狀不一。如說毗摩質多阿素洛母，身長十六萬踰繕那，千頭少一，頭有千眼；口千少一，別有四牙，牙上出火，猶如霹靂；有二十四腳，藏九百九十九手。所生毗摩質多，身長同母，九頭，頭有千眼，口常出水，九百九十九手，腳唯有八。而妙翅鳥展翅，乃廣三十二萬踰繕那量。緊那羅如人而頭生二角。摩呼羅伽，以腹行地。藥叉龍等，形狀多異，身量亦殊。欲、色諸天，形似人類；唯色究竟天王，三頭六臂，頭有三眼；而身量則大小非一。四王天身長一俱盧舍四分之一量——約一英里——，忉利天身倍之，時分天身長一俱盧舍四分之三量，知足天身長一俱盧舍量，化樂天身長一俱盧舍又四分之一，他化天身長一俱盧舍又二分之一，色界第一天身長半踰繕那，第二天身長一踰繕那，第三天身長一踰繕那又二分之一，第四天身長二踰繕那，第四天以上各天，除無雲天稍減之外，身長各遞增一倍，到色究竟天，身長一萬六千踰繕那量。無

色界天無身，更無身長可言。旁生類身，大小不一，如人所見。亦如生物學中形態學言。六根或全或缺，或缺舌、鼻、眼、耳，或缺舌、鼻但身意根。餓生類亦大小形狀不一，或頸生癭，或咽如針，或腹如山，或口吐火。中有、健達縛，亦有一定形身體，但質極細，其形狀與當受生類身相相似；如當受人身者，量如人間五六歲小兒。將受生於色界及諸菩薩中有，皆穿衣裳；將受身欲界者，大多露體。苦生身量，形狀亦極複雜，無間大那落迦有情，一身多身各遍全處，幾同佛身不思議界。然天生、神生、餓生等有情身，大抵能小大變化無礙也。若說一針鋒頭，無量天眾共相集住；而一人色身，為無量蟲聚。若普賢觀經等，乃至觀一蟲中，更有無量諸蟲，重重無盡。則身量大小，形狀奇正，皆暫以人身相對而為分別焉耳。

十一 人身之生理形態

生物學以生理、形態為二分科，雖研究諸生物，而大抵以人身研究較詳。神經器官，循環器官，呼吸器官，消化器官，視、聽、嗅、味、運動器官，生殖器官，以及循環全身各器官之紅血、白血細胞，各有機能形態，蓋言之周盡矣。今佛陀學且為二觀：一、穢聚觀，謂身內外髮、毛、爪、齒、眵、淚、涎、唾、尿、屎、垢、汗、皮、膚、血、肉、筋、脈、骨、髓、肪、膏、腦、膜、肝、膽、腸、胃、脾、腎、心、肺、生臟、熟臟、赤痰、白痰、如此三十六物，合聚以為人身。二、蟲寓觀，治禪病祕要經及正法念處經等云：正修行者，如實見身，從頭至足，循身觀察。彼以聞慧——比量所知——，或由天眼——現量所知——，觀髑髏內自有蟲行，名曰腦行，游行骨內，生於腦中。復有諸蟲住髑髏中，若行若住，還食髑髏。復有髮蟲，住於骨外，常食髮根。復有耳蟲，住于耳中，食耳中肉。復有鼻蟲，住於鼻中，食鼻中肉。復有脂蟲，生住脂中，常食人脂。復有續蟲，生於節間，有名身蟲，住在人身。

復有諸蟲，名曰食涎，住舌根中。復有諸多牙根蟲，住於牙根。復有諸蟲，名嘔吐蟲，以食違蟲，則生嘔吐。咽喉有蟲，名曰食涎，涎唾腦涎和雜食以活命，增長令人咳嗽；多食膩、甜、熏、酢、冷食，蟲長令人生咽喉病。又消唾蟲，痛吐冷沫，入胸成病。又吐蟲住胃中，至人咽喉，令人嘔吐；若

安時，則順入胃中。有醉味蟲，行於舌端乃至命脈，微細無足，食美則蟲昏醉增長；若食不美，則蟲萎弱。有放逸蟲，住於頂上，若至腦門，令人疾病或生瘡；或住咽喉，如蟻子。有六味蟲，隨人嗜所貪味，蟲得熱病，人亦熱病。有抒氣蟲，短小有面有足，撩亂腦喉，生諸痛惱。有憎味蟲，令人嗜於一味，憎惡餘味。有嗜睡蟲，其形微細，狀如牖塵，住一切脈，流行趣味——按此即血細胞——，住骨髓內，或住肉內，或髑髏內，或在頰內，或齒骨中，或胭骨中，或在耳中，或在眼中，或在鼻中，或鬚髮根。風吹流轉，疲極住心，心如蓮花，晝夜開合，蟲住其中，多取境界，諸根疲極，蟲睡、人睡。又有腫蟲，住筋無病，其身微細，行於周身，飲血腫起，瘤瘤而疼。

有十種蟲，至於肝、肺，人身則病：一、食毛蟲，二、孔穴蟲，三、禪都摩羅蟲，四名、赤蟲，五、食汁蟲，六、毛燈蟲，七、嗔血蟲，八、食肉蟲，九、瘤瘤蟲，十名、酢蟲。諸蟲其形微細，無目無足，行血令人痛癢。有食毛蟲，能噉毛髮，令人癩病。孔穴蟲，行血中，令身麤澀頑痺。禪都羅摩蟲，行血中，令人口鼻臭惡。赤蟲，行血中，令人生喉瘡。食汁蟲，行血中，令人青黑黃瘦。毛燈蟲，行血中，令生癬疥。瞋血蟲，行血中，令身騷癢膿爛。食血蟲，令人頭眩生口疔。瘤瘤蟲，行血中，身疲不思飲食。酢蟲，亦然。又十種蟲行於陰中。謂瘡蟲，令生陰瘡以為食；刺蟲，令人下痢乾渴；閉筋蟲，行麤細筋，令疼痛消瘦；動脈蟲，行切脈中，其身微細，行無障礙，住生殖器，令人淋病或精壞等；食皮蟲，令人生諸皮膚病；動脂蟲，住脂中，不消飲食，及生癭瘤等病；和集蟲，集皮肉血覺，與髮爪齒不覺身，使人昏瞢焦渴；臭蟲，住屎溺中，行各身分，令皆臭穢；濕蟲，行背肉中，食消化時，分別排洩。

又十種蟲，行於根中：一、瘤瘤蟲，若行眼中，令人生諸眼病病；二、憞憞蟲，行皮骨中，令人蒸熱；三、苗華蟲，利嘴短足，身如火藏，令人熱爛；四、火焰蟲，行於周身，生熱膿等，從口耳出。五者、黑蟲，行周身中，令面皺生痣，目眚身臭等；六、大食蟲，住陰黃中，能助消化；七、暖行蟲，令人冷食嘔吐；八者、熱蟲，惡寒；令人便白喉塞；九、食火蟲，愛寒惡熱；十、大火蟲，起瞋動時，能令腸痛及手足疼。又於骨中有十種蟲：一、

蚔骨蟲，二、齧骨蟲，三、割節蟲，四、口臭蟲，五名、爛蟲，六、赤口蟲，七名、頗頭摩蟲，八、食髓蟲，九、風刀蟲，十、刀口蟲。如此十蟲，行於骨中，違情損身，不可殫述。又見十蟲，行於溺中：一名、生蟲，二、鋮口蟲，三名、節蟲，四、無足蟲，五、散汁蟲，六、三焦蟲，七、破腸蟲，八、閉塞蟲，九、善色蟲，十、穢創蟲。如是蟲等，若皆安順，則身調和；違則有諸病損。人身若此，餘有情身亦可類推。故華嚴十回向菩薩，觀身為眾蟲之世界，為令諸蟲資益平順，受於飲食。

穢聚故，離貪著；蟲寓故，生慈愍。但傳說天身無便利唾痰及腦膿等，身有光明，色分六種，光輪大小，展轉增勝，則又當別論矣。

十二 有情身之化學素

依今化學上之化析，大概為九十種原質。諸動物身，大都取植物所製造之原生質以成，不外炭素、酸素、水素、窒素、硫磺、及燐、「波他臭姆」、「加爾臭姆」、「馬格內臭姆」、鐵等十數種原素。然亦多比量推析知者。今真現實論依現量實相之自相言——知識上所知之材素——：有情有色根身，不外堅勁大種，流濕大種，煖熱大種，輕動大種；以及眼根界素，耳根界素，鼻根界素，舌根界素，身根界素，色塵界素，聲塵界素，香塵界素，味塵界素，觸塵界素，共十四材素以成身。前四材素，為普遍之身素，無一處中不全具者，曰能造色；後十材素，為各別之身素，曰所造色。所造色皆依能造色而現起故，故瑜伽第三云：諸色聚——即物體——中，略有十四種事，謂地、水、火、風、色、聲、香、味、觸，及眼等五根。除唯意所行色，一切色聚有色諸根——動物身——所攝者，有一切；所餘色聚——器界等物體——，除有色諸根，唯有餘九事。又羯羅藍漸增長時，名——心及心所——之與色，平等增長，俱漸廣大。如是增長，乃至依止圓滿應知。此中由地界故，依止造色漸漸增長；由水界故，攝持不散；由火界故，成熟堅鞕；由風界故，分別肢節各安其所。復次屢觀眾色，觀而復捨，故名為眼；數數於此聲至能聞，故名為耳；數由此故能嗅諸香，故名為鼻；由此知味，數發言語，故名為舌；諸根所隨，周遍積聚，故名為身。愚夫長夜，瑩飾藏護執為已有，計為我及我所；依此假立種種名想，謂之有情、人、與命者、生者、

意生、及儒童等，故名為意。數可示現，在其方所質量可增，故名為色；數宣數謝，隨增異論，故名為聲；離質潛形，屢隨氣轉，故名為香；可以舌嘗，嗜招疾苦，故名為味；數可為身之所證驗，故名為觸；遍能任持，唯意境故，故名為法。此中遍說六根、六塵；意根、法塵，非有色根身攝。然有情身，曰五蘊和合身，亦曰十二處——六根、六塵——和合身，本非但為色聚，今且依色聚言。則除意根、法塵，為十四種色法之所成也。缺眼、耳、鼻、舌等根者，隨類減除。動物身內之四大種，在一切種識，曰不共相種，近似植物而不同無生物；無生物但動物身外之四大種，曰共相種；植物「以近內大種」攝「外四大種」，能攝之造原生質故。有情身以一切種識攝食——執受——「近內大種」而成，食植物所造原生質以生長故。此動物身與植物身、無生物身之大別也。然色界天身與佛菩薩身，為清淨四大種，則又當別論矣。

十三 有情眠覺等位心理

近代之心理學，初僅研究成人意識——第六意識一分——，繼及童孩及動物等。基於化學、物理學、生理學而為察驗推論，故不知現實之心理。昔嘗論及曰：世俗心理學，就生物及常人心理作用觀察，但為敘列述明之記錄而已。過此以往，則為溢出常人經驗範圍，非心理學所應有事。佛陀心理學則不然，集類推論而外，又必抉擇善惡，指示修證，而後此學有所應用，不致空談學理。茲分三類研究心理：一、情的心理學：隨生繫愛曰情，謂隨所生異熟體之生命，繫縛愛著，以末那——我癡、我見、我慢、我愛——四惑為中堅。經以情想輕重，分有情之升沉，故餓、旁、人、天及一分菩薩，皆未離情，但有輕重分別而已。瑜伽四真實中，此為世間真實，即是世間常識。此類心理，既須究明末那四惑，同時必顯末那內執之阿賴耶，與外依之六識，由之以及相應心所，相分色法，與分位假法等，徹底究竟；即此已非世俗心理學者所能望其項背，況後二類心理學耶？二、想的心理學：慕勝求真曰想，或不滿意於現前之生活，別慕高遠，如希生天、生淨土等；或不信任於幻象之境界，如修出世之定慧等。此種心理，以第六識之作用為最強，人、天、菩薩皆有之而優降不同。四真實中為道理真實，由觀行起。專為研求真理之哲學、科學亦屬之，乃情的轉為智的之樞紐也。三、智的心理學：如實

現知曰智，謂現證諸法實相之無分別智，即淨分之八識，與五遍行、五別境、十一善心所為體。三乘聖人同具，而唯佛為極成。四真實中為淨智真實，由智證得。如是三類心理，亦可攝為二類：情的心理學與想的一分為雜染心理學，四惑所雜染故；智的心理學與想的一分為清淨心理學，四智所清淨故。如是三類、二類，皆前劣而後勝，修證者當捨前趨後。如經論明，茲不詳述。今明有情現實心理，依前意根、法塵，總為根塵十二依處。在醒覺時心理現象，最為人所易了知者，即依意根所發能了知別別諸法之意識現象。故以前諸心理學，大抵皆研究此意識現象者。進之即為依眼根所發能了知別別諸色之眼識，依耳根所發能了知別別諸聲之耳識，依鼻根所發能了知別別諸臭之鼻識，依舌根所發能了知別別諸味之舌識，依身根所發能了知別別諸觸之身識，此為最近諸心理學注重觀察實驗而漸能及之者。意根、及一切種識，大抵為研究之所難及，然在記憶及睡眠中，可略知其事實之有。睡眠中有夢時，意識、耳識、鼻識、舌識、身識，猶錯亂現起之。至無夢時，此意識等已不現起，然仍為一活有情身而非植物、死屍。且至醒時，重能回復以前人格及記憶以前經驗等。則以有意根及一切種識，仍不斷潛行也。此之事實，不能否認，而唯有此，乃能說明。至有情身須有睡眠，則關乎色聚中諸細蟲及諸機能等消息循環之理然也。故睡眠為有情五欲之一，色界天身、佛菩薩身，以禪定故，可無睡眠。

十四 有情身之老病死及屍處置

衰老有自然衰老及疾病衰老之二種。自然衰老，乃業識勢力垂盡，及色聚身新陳代謝之生理關係；欲界之有情身，大抵有之。如說欲界天身，先有小五衰現：一、嚴飾中出不如意聲，二、身光微昧現身影，三、入香池浴身著水，四、心著專境不流動，五、身力虛劣，眼數數瞬。欲天如此，餘可知矣。疾病衰老，或有不有無定。疾病亦有衰老病及違和病之二種。衰老病至衰老時亦大抵有之；違和病則有無不定。謂人身中，由四大種偏增不調和故，風增氣病，火增熱病，水增寒病，土增力病。又由諸蟲不安故病，已如前說。治此病故，有諸醫藥及衛生學。違和病多能催衰老；衰老時至，易生疾病。老、病與生、死，合說為眾生四苦。死亦有自然死與不自然死之二種。

如瑜伽第一云：云何死？謂由壽量極故而便致死。此復三種：謂壽盡故，福盡故，不避不平等故。當知亦是時非時死——時即自然，非時即不自然——，或由善心，或不善心，或無記心。云何不避不平等故死？如世尊說九因九緣，未盡壽量而死。

何等為九？謂食無度量，食所不宜，不消復食，生者不吐，熟而持之，不近醫藥，不知於己若損若益，非時非量行不淨行，被解肢節——即被殺害，據傳說欲界第二天以下亦有之——，此九名非時死——又藥師經說九橫死——。云何善心死？猶如有一將命終時，自憶先時所習善法，或復由他令彼憶念，因此因緣，爾時信等善法現行於心，乃至麤想現行；若細想現行時，善心即捨，住無記心，所以者何？彼於爾時，於曾習善亦不能憶，他亦不能令彼憶念。云何不善心死？猶如有一命將欲終，自憶先時串習惡法，或復由他令彼憶念，彼於爾時，貪瞋等俱諸不善法現行於心；乃至麤細等想現行，如前善說。又善心死時，安樂而死，無極苦受逼迫於身；惡心死時，苦惱而死，極重苦受逼迫於身。又善心死者，見不亂色相；惡心死者，見亂色相。云何無記心死？謂行善不善者，或不行者，將命終時，自不能憶，無他令憶，爾時非善心非不善心死。既非安樂死，亦非苦惱死。又行善不善補特伽羅將命終時，或自然憶先所習善及與不善，或他令憶，彼於爾時，於多曾習力最強者，其心偏記，餘悉皆忘；

若俱平等曾串習者，彼於爾時，隨初自憶，或他令憶，唯此不捨，不起餘心。彼於爾時，由二種因增上力故而便命終：謂樂著戲論因增上力，及淨不淨業因增上力。受盡先業所引果已，若行不善業者，當於爾時受先所作諸不善業所得非愛果之前相，猶如夢中見無量種變怪色相，當知如是補特伽羅從明趣闇。若先受盡不善業果而修善者，與上相違，當知如是補特伽羅從闇趣明。此中差別者，將命終時，猶如夢中見無量種非變怪色可意相生。若作上品不善業者，彼由見斯變怪相故，流汗毛豎，手足紛亂，遂失便穢，捫摸虛空，翻睛咀沫，便於爾時有如是等變怪相生。若造中品不善業者，彼於爾時，變怪之相或有或無，設有不具。又解肢節，除第三天以上及那落迦，所餘生處一切皆有。此復二種：一重，二輕。重謂作惡業者，輕謂作善業者。

北拘盧人，一切皆輕。又色界沒時，皆具足諸根；欲界沒時，隨所有根或具不具。又清淨解脫死者，名調善死；不清淨不解脫死者，名不調善死。又將終時，作惡業者，識於所依——身——從上分捨，即從上分冷觸隨起。

如此漸捨，乃至心處。造善業者，識於所依從下分捨，即從下分冷觸隨起。如是漸捨，乃至心處。當知後識——後識指第八識——，唯心——心臟——處捨。從此、冷觸遍滿所依。別有經云：頂聖，面部天，胸人，腹旁生，餓生膝後冷，苦生腳底出。然頂、腳後冷，亦與心處同時冷，故以瑜伽心最後冷為定。自然死不自然死之為相，略可知矣。又傳欲界天大五衰相現，即時必死：一、衣飾先淨今穢衰，二、華冠先盛今萎衰，三、兩腋忽然流汗衰，四、身體欻生臭氣衰，五、不樂安住本座衰。此五衰現，心身極苦。天死如是，餘有情身死苦，更可知矣。死後屍身，據說天皆化生，死後化滅，故無遺屍及其處置之法。拘盧星人，死後屍身，即時由鳥名為高逝者，銜拘盧星外。其他諸化生類，當與天同。非化生類，人不掩埋，大抵互相吞噉而任壞滅。餘星球人，同地球人。地球人之死屍處置，有天葬，水葬，地葬，火葬之四別。天葬置露天，供諸鳥獸食；水葬包以牛皮，投流水中；地葬裹裝衣衾棺槨，瘞墳土中；

火葬於三日或七日後火化之，檢收骨灰以藏於塔。慰生者之情，以地葬為宜，中國行之；達死生之變，以火葬為宜，佛徒用之；而天葬、水葬，無取焉！

十五 有情身之生活資具

有情身之生活資具，即衣食住行等所需。得之身樂，失之身苦。故論說：又樂有二種：一、非聖財所生樂，二、聖財所生樂。非聖財所生樂者，謂四種資具為緣得生：適悅資具者，謂車乘，衣服，諸莊嚴具，歌笑舞樂，塗香，華鬘，種種上妙珍玩樂具，光明照耀，男女侍衛，種種庫藏；滋長資具者，謂無尋思，輪石椎打，築，蹋，按摩等事；清淨資具者，謂吉祥草，頻羅果，螺貝，滿甕等事；住持資具者，謂宅及食。又論說十種身資具：一、食，二、飲，三、乘，四、衣，五、莊嚴具，六、歌笑舞樂，七、香鬘塗末

，八、什物之具，九、照明，十、男女受行。故生活資具以食飲為首，若無食飲，則不生存。食有四種：一、段食，二、觸食，三、意思食，四、識食。欲界有情資生者，以有形段之段食為主，即須用有情身器官為排洩者。兼資身心，則通四食。色界諸天已無段食，但三禪以下諸天，用觸食以資身命；四禪以上諸天，用意思食以資身命。無色界諸有情，以無身故，但有業識命限，故唯由識食以資之。故曰：三界有情，皆依食住。然段食亦大有粗細優劣：細者，若健達縛尋香氣以為食，身亦同輕氣故。雖平常衣、食、住并論，其實衣、住或無亦可；以住較衣，住尤為急。諸旁生等，大抵如此。即如南洋諸土人等，似亦可無衣者，其著衣乃同於裝飾。故前於衣乘，入莊嚴具類。而儒書亦曰：衣以章身也。住之舍宅，優劣非一。即就今此人類，土窟茅舍以至金樓碧宇，相去何啻天壤！苦生、餓生、旁生，大都較人為劣。神生、天生，則較人勝。故那伽、迦樓羅、阿素洛等，大都以宮殿之殊妙勝人。忉利天王有殊勝殿，又有眾車苑，麤惡苑，雜林苑，喜林苑四苑。此天以上，宮殿轉益殊勝。四禪天上，宮殿隨身而有，隨身而沒，更為自在。無色界天，無身亦無住處。昔在淨化主義，嘗說人身資生之具為六：一、自然物，利用自然以資生活；二、地產物，農林礦物，但廢漁牧；三、人工器，食住衣等，但廢軍器；四、交通器，水陸空交通及郵電；五、壽康具，體育場、醫院、藥劑等；六、娛樂具，花園、游藝場、音樂等。人類求以資生活者，不外食、住、衣、行、康、樂、而已。使人生有以遂其求，則人生之有情安矣。神及欲色界天，皆有衣飾，隨身化有，輕妙光鮮。其他游樂之具，亦轉加殊勝矣。

十六 有情與有情之相處

瑜伽第二，說諸有情類之相處，死生流轉，嘗云：『又諸有情，隨於如是有情類中自體生時，彼有情類於此有情作四種緣：謂種子所引故，食所資養故，隨逐守護故，隨學造作身語業故。初謂父母精血所引；次彼生已，知其所欲，方求飲食而用資養；次常隨逐，專志守護，不令起作非時行及不平等行；次令習學世俗言說等事，由長大種類故，諸根成就故。此復於餘，此復於餘，如是展轉諸有情類，無始時來受苦受樂，未曾獲得出苦樂法。乃至

諸佛未證菩提，若從他聞音及內正思惟，由如是故方得漏盡。如是句義，甚為難悟，謂我無有若分、若誰、若事，我亦都非若分、若誰、若事』。未能真悟如是句義，常在死生流轉，故云五蘊熾盛之苦。又就地球人類，說七種攝受事：一、自父母事，二、妻子事，三、奴僕事，四、兄弟朋友官僚眷屬事，五、田宅邸肆事，六、福業事——慈善事業、兄及方便作業事——工作業發明之利用厚生——，七、庫藏事——銀行等金融事業——。試分析之，人類相處，首在男女婚配，所謂「造端夫婦是也」，於是有夫婦、父母、子女之家庭。

次在資生及公安關係之事業團體，於是有民族、國家、農、工、商、政、教等階級群眾分別，所謂奴僕事，兄弟——民族之本——、朋友——團體之本——、官僚——國家之本——、眷屬——指相屬之群眾——事，田宅邸肆——農工商教——事是也。於是人事粗備，而貴賤貧富之階級亦即成立。貴而富者，有其餘力以扶助貧賤，及增進其全群之福利，於是有慈善及發明進化之事。保存其剩餘財產，遺傳文化而流通利用之，以為全群謀福利，於是有金融機關及文化機關等庫藏事。由此人事乃日蒸蒸向上。然人心之我執不除，賢愚不能平等，作業受果有別，則貧富貴賤階級不能去，仰覆相乘，治亂相續，友敵相傾，和戰相倚，常為怨憎會遇、恩愛別離、欲求不遂之苦相逼。人類相處之事，仍未易樂觀也！地球人類與他有情類之相處：對旁生類，或畜役之，或殺食之；對於餓、苦、人、天、或迷著而過執，或謬解而撥無，蓋離平允恰當之道猶遠。毘提訶人，尼俱耶人，與地球人大略相似；拘盧人則倜然有異。

相傳謂拘盧人髮紺青色，長齊八指，一形、一色，人皆一類；親疏平等，無適無莫；身根美妙，衣服完整，飲食自然，不假耕作，火珠熟飯，人來共食，飲食豐美，不虞缺劣，資益色身，無老無病；男女相愛，有天然樹為出床敷臥具，隨意欣悅，歡娛受樂；若係近親，樹則萎枯，男女知情，即便相捨；女身受胎，八日即產，所產男女，置四衢道，經過之人各滋育之；七日以後，即得長成，各隨同伴相對游戲；壽定千歲，死皆上生，十善業故乃得如是；身壞命終，無人戀泣，有憂承伽摩鳥，啣置餘方洲渚之上；大小便

時，地即開裂，事畢之後，地合如故；業行清淨，樂潔樂喜，故臭穢物不稍存留。由此可知其以配合自由，兒女公育，故無家庭；衣食自然，故無職團；行十善業，無戰爭事，故無軍政；以個人為自由分子，以世界為全群樂場，故無領土；生則相娛，死則相捨，故亦無宗教之迷信。神及天等，相處有差，忉利以下亦有戰爭；此城彼疆，不無領域；首從優劣，亦不平等；富貴貧賤，非無階級，亦有家庭組織。

如言：忉利天，能天主升善法堂，左右二邊各坐十六天王。有二太子：一名旃檀，二毗修羅，是忉利天二大將軍。有三十二天左右坐，四大天王依四門坐。又言：能天主有四億九萬四千九百正妃，二十四億六萬四千三百綵女，能天主化身與諸妃共住，真身與阿素洛女舍脂住。又說有七種市：一穀米市，二、衣服市，三、眾香市，四、飲食市，五、華鬘市，六、工巧市，七、淫女市。以商業為戲樂，其實隨意而取，但於受用隨福各有優劣。入四苑游戲，間有強凌弱、眾暴寡事。其為婚姻，則言無夫天女，見天童子，悉來圍繞，競言我無夫主，我今年少、邀入其室，天子隨入，供養奉給以相戲樂。其為淫欲，據言那伽、迦樓羅、四天王天、三十三天，皆男女二根相接觸，不流精液，但出風氣，即便暢適。時分天，男女相抱，欲情即暢。知足天，男女相執手成欲。化樂天，相笑語成欲。他化天，相視即成欲。其為生育，則言女不懷胎，亦不生產；兒女之生，或於膝上，或於眠處，先見華兆，過數日已，欻然化生，即為其天父母所生。

兒女初生，即如數歲小兒；得飲食已，即便長成，赴天女處以相娛樂。至色界天，無男女故，即無淫欲生育之事；禪定為樂，亦無游戲飲食之事。二禪天上，并無語言；無色界天，更可知矣。苦生、化生，但受諸苦，無淫欲等。餓生、旁生，有淫欲等；或有家庭職團——若蜂蟻等——，或無家庭職團。此為各類有情自類相處之狀。互相相處，人與旁生，或相殘害，或相資助；人與餓生、神生，亦間有所交涉。餓生、苦生，同為琰摩王管。忉利天以下諸生類，同為能天主之所管；四大天王，為其管領下界之四總督，各有九十九子，得為天王之代理人，分統八部神眾，翼護下界。時分天以上，則與下殊少關係。然他化天與梵眾天之間，有魔羅天——魔羅此云擾害——

王名波旬，統其眷屬，時為擾害。大梵天王，統轄諸天神等化以善法。故人世諸一神宗教，其崇奉者，大抵屬忉利天之能天主，或大梵天王耳。佛為人天之師，人、天、魔、梵，乃皆歸仰。

十七 有情之語言文字

語言為有情心意交通之工具，以聲為體。但聲剎那生滅，只能聞及一時一處，傳遠持久，猶有待於文字；更加書、畫、報紙、郵電，為用乃宏。人之言語文字學，及書、畫、報紙、郵電學等，學有專門，茲不詳述。大抵語言為先，文字隨起。據傳一小世界語言文字，皆發源大梵天，梵天及六欲天、阿素洛等，皆同大梵語文；此下各得若干，成為支流。此地球人，以印度之梵文為最。或有民族文語繁衍；或有民族僅有語言，加以簡單符記——若結繩等，今廣西土番猶沿用——，則與旁生不遠。鳥等旁生，聲音巧妙，語言發達，應不下人。亦有旁生無舌根等，無聲音故亦無語言。餓生、苦生，大抵皆能發聲，成語或不成語；而餓生亦多能有文字者，若琰摩王及眷屬等。語言文字，與知識思想相依託，名相分別不相離故。知識思想，有時亦曰名言。故語言文字，曰顯義名言；知識思想，亦曰顯境名言。三界皆以名言假立，亦謂皆以名相分別之所顯現，亦謂皆唯識現。故近人說語言為口頭顯了語，思想為胸中潛隱語，非無少義可資發明。亦說語言文字；以識為體。如此、則有情類各有知識思想，亦各有語言文字矣。雖復繁簡懸隔，得一切語言文字總持者，則能感通教化之也。佛能遍化諸有情類，其義如是。

十八 有情類之教育

教化之能發育有情之身者小，而教化之能發育有情之心者殊大。心增勝故，身器隨之增勝。有情類之能擴充自覺心而進化者，其樞機實操乎教育。教育雖亦為有情類相處之一事業，然先此僅言及男女、經濟、政治之關係者，以家庭、職團、國群猶不過維持生存之道，而教育實為有情類進化之所依賴，須於最後專言之也。前言此地球人，以勇猛記憶能造諸業，勇猛記憶能修淨行，勇猛記憶佛出其處之三事，勝他星球人及諸神天者，貫以勇猛記憶，皆言其教育力之殊勝耳。何以言之？諸有情類，雖皆有心識可互相感通仿

效，然亦必因有諸困難時相環繞，而又有自由活動自覺努力之餘地，得憑藉以解除之者，乃能發生勇猛記憶。由勇猛記憶，乃能有殊勝教育之業。由此以觀，諸苦生類，長時受諸劇苦，殆無何自由活動自覺努力之餘地，故不能有勇猛記憶教育之事。諸餓生類，飢苦驅迫，逐食而趨，亦鮮能自由努力而為教育之事者。諸旁生類，心識昏昧，雖稍能模仿而以聲容相示導，以言由自覺努力而教育，固非其所能也。

拘盧人及二禪以上諸天，純受前業所酬之勝果而無絲毫之困難，故不復能發生勇猛記憶而為教育。大梵天以下諸天神，及餘二星球人，固亦皆有言語文字，展轉相為教化，然亦以殊少費力解決之困難，耽於逸樂，不能有勇猛記憶之教育。此地球人，時有困難須待解決，而又有自由活動自覺努力之餘地，故能發生勇猛記憶而為教育之事。此地球人，具摩菟沙八義：一者、聰明，二、業果勝，三、意微細，四、能正覺，五者、智慧增上，六者、能別虛實，七者、聖智正器，八、聰明業所生。故天人師之全宇宙大教育者釋迦牟尼等出興於此。古賢謂能整心慮而趨菩提者，唯此地球人類為能，亦因其能辦殊勝之教育，感佛陀等大教育者來為教化而已。故通論有情類，不能受增上教育之障礙，則有八難：一、苦生難，二、餓生難，三、旁生難，四、拘盧難，五、長壽耽樂天難，六、聾盲啞癲人難，七、迷執強辯人難，八、邊地無化人難。前五難指地球人類以外諸有情類，後三難則指地球人類言。聾、盲、啞、癲，乃地球人類之身根不完備者，故難受施教育。

其次、則迷執於偏見局量，而猶自作聰明好強辯者，此亦狂愚之類，故難受施教育。又其次、則生在邊塞無文化之野蠻中者，暫時亦難受施教育。除此三者，則地球人類，固大都能勇猛記憶而受施教育者也。地球人類，以有此受施教育之本能，人與人相處，乃發展為殊勝之教育。失此教育，則失其地球人類之特殊資格；近無以全人格，遠無以證菩提，故關係之重要，非他事之可比倫也。地球人類之教育，初甚茫昧也。同類身心，其官能之接於物者，大抵相似，意而識之，亦不相遠，故本有容易相感通模仿之性——眾同分性——。其於男女之須交合，母子之須哺養，生活之須扶助，老病之須依賴，又隨時有表示己意於他人之必要。一方表示，一方須接受了解其表示

，由表示及接受了解其表示之雙方練習，勇猛記憶乃起。初以面容、手勢及簡單聲音相表示，繼之乃有言語。然記憶之猶極艱難，乃為結繩及簡單符畫等以助記憶，寖假遂演生為文字。圖畫、刻鑄、印刷，次第興起。講學立說，圖書大備，於是教育遂為地球人類之特能矣。

有人文史以來之教育，性質大別為三類：一曰、天神教育：謂道之大原出於天；天者，間有一二亶聰明、作元后而開物成務者，莫知其所以然，歸之神祕不可思議之天，為最高之起源，於是演生天神教育，作之師者，託天神而施教；作之君者，託天神而行政。其目的，則盡可知之人道，而歸不可知之天道是也。凡古近東西之宗教帝王教育，大抵然也。其弊也愚癡！二曰生物教育——或動物教育——：謂人生之教育，由生物動物之適應性，遺傳性，模仿性等積習演成。其目的，則競爭生存，奮求富強是也。此種教育性質，雖自有人文史以來即已萌芽，而至近代，始盛行為民族國家之教育也。其弊也貪狠！三曰、人群教育——或人倫教育——。稍知教育乃為人之特能，人之所異於禽獸者在此。下閑群動，節而不擾；上捨天神，存而不論。以繕吾人之性，而善吾人之生。其目的，則治理人群，安分樂生是也。此種教育性質，雖亦有人文史以來即已萌芽，而從古只有少數之真儒大哲行之。其弊也憍狹！雖然，今而後，地球人類能了解人群教育而施行否，尚為地球人類向上向下之關頭也。

綜合此三者而導之向上，則更有宇宙大教育者佛陀之教育——佛化教育。佛陀教育，以人群教育為起點，此於其應化為地球人類可知之也。故當先撤廢天神教育，而董攝生物教育，以之完成人群教育。由是演進而以人群教育態度，施之地球動物，各安其分而樂其生，相進於善；更演進而以人群教育態度，施之天神等，乃能共趨無上菩提之道。故唯佛陀教育，能奄有前三者之長而無其弊，且提獎而進化之也。佛陀為宇宙之大教育者，曰天人師，如是如是！

第二節 所知器界

一 所知器界概論

器界與根身、一切種，同為一切種識不可知相；彼深細故，此廣遠故。然諸識及根身、種子，皆屬有情世間；而本質器界塵，與五色根識托以變緣之現象五塵，及法處所攝色一分，則為器界。世間器之染淨，隨有情而染淨，故曰有情心淨，則國土淨。據實言之，有情各住一器世間，依各自之一切種識各變為本質塵，依各自之六根識及本質塵各現為六塵境界。各自見聞覺知，依持受用於各自之器世間內，譬如夢心之遊夢境，不出自心夢境之外。然覺夢境有一不同之事，則夢境唯是自心之所現，而覺境則有他有情心為增上——夢境間亦有之，然不若覺境之必有——；眾同分——同類之性——業果相似故，異熟根身、器識亦相似故。異時異處，且相資變；同處同時，更相資用。於是諸有情類誤認同類有情更相資變資用之器界，為離有情心而獨立存在之物。欲測知其物之生起變化及現存者究竟何若，遂有天體、天文、地質、地理諸學。然實剎那生滅，隨有情識恆時轉變，真現量實相中，超名言種類分別故，無可測量宣說。隨「俗情世間」、「學者世間」等，雖有可說，然由各時各處各有情類所知不同，其相無定，隨識遷變，如幻如化。唯在一期一域之內，依一有情類相似識中相似之器界，可為假設之言。故首應知古近天文等學，皆為假設之言，乃可擇其於事理較符合者以為說。雖詳言切近人間之所知器界，亦不執為唯此非餘，執諸器界決定如此。以有情類心識力殊異故，所變、所依、所知、所資用之器界亦成多樣多式：或隨有情身而有無——若四禪天，或先後有情而有無——三禪天以至人間等，或極寒中而有有情生活——若八寒之苦器，或極炎中而有有情生活——若八熱之苦器，或身器多隨心力而變化——若天生、神生之器界，或身器多隨物理而規定——若人生、旁生之器界。能相對以觀其會通，勿偏執而據以齊一，庶可試言真現實論者所知之器界，無自教相違、世間相違之過也。

二 此一人間之器界

此人間之器界，近人謂之地球，佛陀學中曰贍部洲。亦稱地輪，舉其形似，比之菴摩羅果，與今地球儀器相仿。雖亦諸旁生等所共依變資用，然可屬人以言，言者、聞者皆是人故；今此但為人生言故。傳贍部洲形狹長，有尖角；然此但據贍部大洲山河陸地以言，若統言贍部洲，包括兩中洲與五百

小洲及大洋海，乃等於地球也。中洲，一曰、遮末羅洲，應即澳大利亞；一曰、筏羅遮末羅洲，應即南亞美利加洲。日本、英倫、婆羅洲等，屬於五百小洲。北美、北亞，在白林海峽，本可相連接，古代人種遷徙，亦有言由此交通者。故北美及歐、亞、非四洲，總合為贍部大洲。則地球者，一大洲、兩中洲、五百小洲、及大洋海之總稱也。中國分國內為九州，更言國外有大九州，亦略知其仿髣。至今尚有多處人蹤不到，為藥叉等之所居者。故傳大、中、小洲，各為某種人之居處；或傳遮末羅洲，是藥叉居處也。今所知之地球，陸居三分之一，海居三分之二，海之大於陸者加倍。亞之中、印，歐之希臘，非之埃及，北美之墨西哥，皆嘗有古文明民族；而南美與澳，則無有。故人文唯出於大洲。大洲上之人文地理，乃分人主、象主、寶主、馬主之四主焉。地文地理，近於大洲分為四洲：亞細亞洲最大，俄領西比利亞位其北部，南部則中國、印度、波斯、亞剌伯在焉。北亞美利加洲次之，美利堅聯邦及墨西哥與英領坎拿大等在焉。歐羅巴洲與阿非利加洲，面積之量略等。非洲有英領埃及與法領摩洛哥等。歐洲則意大利、法蘭西、德意志、俄羅斯等在焉。小洲則有英國、日本、台灣與美領之菲律賓等。中洲南亞美利加有智利等國，澳大利亞大抵為英領之屬地。至言天文地理，大洲位於地球之北，地球之南多為洋海。故大洲之北部，近北冰洋，苦寒少雨，不宜人之生活。南部正當赤道，頗為炎熱，然多雨而物產豐饒，為印度等民族居之。美利堅、中國、法蘭西等，皆處南北間之溫帶。而小洲之日本、英吉利等，亦在溫帶。涼燠以時，人事斯利。然中部亦多高山大嶺奧阻深藏者；有江河大湖之流域，乃為人所聚居。二中洲皆位地球之南面，為溫帶之稍近寒者。凡此皆可見天人之關係。

三 人地與天象之關係

人地與天象最大之關係，莫過日月。日之供給於地者，為光熱，月之影響於地者，為潮汐；而晝、夜、冬、夏、晦、朔、弦、望，亦以之分也。地之繞日而轉，有自轉、環轉之二別。由東西自轉分晝夜，轉向於日之面為晝，轉背於日之面為夜。例中國方面向日為晝時，即為美國方面背日為夜。南北極有終年皆不分晝夜者，故不宜人等生物也。茲作一地球對日自轉圖明之

：

【圖：TX19p0223_01.gif】

例南北線為一直桿，橫貫地球，懸在空中；自身從西至東，向日以一定速度而漸轉，中國正向日當午時，美國則為半夜子時，非洲為日出時，太平洋則為日沒時。餘可例推。南北極永遠無正向日時，亦鮮全背日時，故為非晝非夜。今猶為探險者所未能探得詳悉，僅知其為南北冰洋而已。南北極之標準若移動時，地球東西面變為南北極，地球南北極變為東西面，則南北洋之冰鎔化為水，當淹沒今之陸地為洋海，而南北洋又當出現適宜人等生物居處之洲陸等。然地球曾有此等滄桑之大變遷否，亦無確知。茲制地輪繞日環轉之四時成歲圖如右。

【圖：TX19p0224_01.gif】

環轉一週，約為三百六十五日，分四時、十二月。春分、秋分，晝夜長度均等十二小時；夏至則北半球晝長夜短，冬至則北半球晝短夜長，南半球則反之。大洲、小洲文化民族皆處於北半球，故皆言冬則晝短而夜長，夏則晝長而夜短也。其實以地而異，不能概齊。月輪繞地環轉，約三十日或二十九日為一周。月球由地分出，離地非遠，故其相抵相吸中之吸力，影響地面上之流質——海水——，發生潮汐；復由日、地與月相對向之差度，而有朔望弦晦之異。茲亦以黑白成月圖表之：

【圖：TX19p0225_01.gif】

晦朔望日與月 正對而吸力厚

故吸地上洋海 而發生大潮汐

【圖：TX19p0226_01.gif】

上下弦日與月 斜對而吸力薄

故吸地上洋海 而發生小潮汐

【圖：TX19p0226_02.gif】

據實、月輪向日之面常白，背日之面常黑。唯在地球上人觀之，則於日、月、地三成一直對線時，見月全黑、全白；日與月若成一斜對線時，見月半黑、半白。每夜有其移動差度，乃見自望至晦，自晦至望，漸黑與漸白之月相。而日月薄蝕之相，亦由日、月、地相對而現。月影晝遮日輪，地上之人不見於日，遂成日薄之象；地影夜遮日輪，地上之人不見於月，遂成月蝕之象。此其時度，皆可預算知者。至空中諸星，則大抵為他處之器界。除日、月外，天王星與此地球最有關係，而金星等有時亦可交通。至古人以日月星象言人事禍福之關係，不過依人事、天象而寓其勸誡之意。餘若風、雲、雨、露、霜、雪、雷、電，與地之崩動等，皆與人生、旁生有直接之關係。而植物等以之蕃殖衰落，田野變成沙漠，沙漠變成田野，使人不得不變更其生活方法，則為間接關係。此除日月與地之距離方向年齡等有關係外，大抵皆由地輪表裏之堅勁質，與流濕質，並煖熱力，與輕動力，積成潛勢，及時生變。深究厥源，亦由多有情類之一切種識變其常度也。

四 此日系中之他處人生器界

近人所言一日輪之系統，在佛陀學即一蘇迷盧系，一蘇迷盧唯有一日輪故。然一蘇迷盧系，據佛陀學有四人生器界，近人亦已有能窺見火星等有人故。今此地球，為四人生器界中之第三器界。以東西南北而表其次第，此曰南贍部洲，當居在第三故；第一曰東毗提訶洲，當今行星中之水星，距日輪為最近故；第二曰西瞿陀尼洲，當今行星中之金星，距日輪亦較地為近；第四北俱盧洲，當今行星中之火星，距日輪較地星尤為遠故。水、金、地之三星，大小略等；火星較大。北俱盧洲，傳為四洲中最寬廣之妙勝大洲故，以俱盧洲為人生完美之器界，足為吾人想慕之境。茲節錄起世因本經，略明其概：

北俱盧洲，有無量山，遍生香樹，香充其洲。地生香草，青翠柔軟。樹生種種雜色花果，諸鳥棲鳴，音聲雅妙。山有諸河，澄清徐流，寶舸容與，岸淺易涉。有諸樹林，花枝映覆。其地平正，純是金銀，無荊棘坑坎礓礫糞穢等。不寒不熱，時節調和。地常潤澤，植物蕃茂，人生日用，都由植物自然成就。有「安住」樹林，高六拘盧舍，密葉重布，能遮雨滴，為彼人等居

住。香樹高低不一，彌布香氣。有波娑樹，在枝葉花果中出諸寶衣。有諸寶樹，出瓔珞、花鬘等種種嚴飾。有諸器樹，出種種人生日用之器具。有諸果樹，出色香味俱美之果，供人取食。有諸樂樹，出生樂器樂音，供人娛樂。其他又生秔米，自然鮮白，不藉耕舂。有「敦持」果，隨意生火，熟諸飲食，不假新炭。其洲有四無熱惱池，貫注周匝，其水清冷、輕軟、甘美、香潔。岸傍欄楯、鈴網、寶樹環繞。池有華藕，色香微妙，破汁食之，甘如乳蜜。池之四面，有四大河，水鳥、樹林、花果，香音圍遶河道，羅列周遍。恆於夜半池起密雲，雨灑地潤，旋復晴霽。風送清涼，觸人安樂。復有善現、普賢、善華、喜樂、善體眾多池苑河道，入中游泳，隨意去留。衣飾之具，隨心取舍。

此言北俱盧洲器界之美，即言火星之人間也。他日能有更進步之科學，固不難證實於火星；亦不妨以人生增上福業，改造此地球成之也。

五 日系中神生天生之器界

太陽系中八大行星，除上水、金、地、火四星，木星環日於火星外，應為東方天王之天眾及華手天器界。火星、木星間，有多小行星，應為星宿天之器界。土星環日於木星外，應為西方天王之天眾及持鬘天器界。天王星為管理南贍部洲南方天王眾之器界，名義更為顯然。海王星則為北方天王眾及常放逸天之器界。至於彗星，不由太陽統攝，然時隱時現於太陽系中，應為阿素洛或妙翅鳥之器界。而太陽則為忉利天之器界也。過此以往，為空居天，非日之光熱攝力所能及。故太陽系之範圍，即蘇迷盧之範圍也。茲製圖以解之。

【圖：TX19p0231_01.gif】

八大行星，輪圍軌線，喻之曰山，實為輪圍之軌道也。太陽與八星輪軌間之空皆喻云海，實為「以太」及空氣也。地球濛氣與地上之海水，迭相凝變，故統說為鹽海。蘇迷盧指太陽全系統言。日及諸星，地球上人皆從仰望而見，在仰望中，似從下而至上，輪軌層積，喻之曰山。八星輪軌之空間諸衛星、小行星等，亦為四王所統空行、天行諸神生等器界。器界皆為有情所

依資者，應無無有情之器界。不應以地球上人生、旁生及植物等之適宜生存否，斷餘處生物之或無或有；地球上生物之適宜生存條件，但能適用於地球故，或但能適用於吾人現見之生物故，然亦可有將成未成、將壞未壞而尚無有情者，時在變化之中，不應執為定無定有；此地球亦初無動物，後垂壞時，仍將無動物故。大鐵圍為太陽系之最大範圍，亦蘇迷盧之最大範圍也。

六 太陽系外之天生器界

太陽系即蘇迷盧系。據傳蘇迷盧頂——即太陽——曰忉利天，其上——或其外——倍高倍廣，有時分天器界如雲珍寶所成；其上倍高倍廣，有知足天器界；其上倍高倍廣，有化樂天器界；其上倍高倍廣，有他化自在天器界，是為欲界之頂。其上倍倍高廣，有梵眾、梵輔、大梵天器界，是為色界之初禪天。色界與欲界之間，別有魔羅天器界，是為天魔眾之居處。此諸天之器界，大致皆百寶成，有如雲氣，莊嚴勝妙。上上倍增，至大梵天遂為「一世界」之範圍。如此千個，曰小千界。其上更遠，有統千個「一世界」廣量之少光天器界；又其上有無量光天器界，極光淨天器界，是為色界之二禪天。其所統謂之小千界。如此千個，曰中千界。又其上有統千個「小千界」廣量之少淨天、無量淨天、遍淨天三重器界，是為色界之三禪天。其所統謂之中千界。如此千個，曰大千界。其上又有統千個「中千界」廣量之無雲天、福生天、廣果天、無煩天、無熱天、善現天、善見天、色究竟天八重器天，是為色界之四禪天。其所統謂之大千界。「一世界」以八十小劫為「成住壞空」旋復，壞由火災。統小千界之中世界——即二禪天——，以八大劫——以光淨天壽八大劫計——為一「成住壞空」旋復，壞由水災。統中千界之大世界——即三禪天——，以六十四大劫——以遍淨天壽六十四大劫計算——為一「成住壞空」旋復，壞由風災。至四禪天之八重器界，則彌覆千個中世界上，隨彼天身存沒，不為三災所壞。而無色界四天，以無身故，亦無器界，周遍大千界中，無別居處——唯我學者所宗，不出於此——。至通常所言之世界「成住壞空」，但依「小千界」中「一世界」言之以例其餘耳。此一大千界，名索訶世界，為色究竟天大自在天之領土，亦為一佛教化之域。統計應有百億太陽，即百億蘇迷盧系也。在華藏世界，僅為一世界種中之一

世界，二十重中，居於第十三重。近人所說恆星圖中之恆星系，庶其近之。

大千世界（此大千世界曰索訶世界）

————————————————————色究竟天

————————————————————善見天

————————————————————善現天

————————————————————無熱天

————————————————————無煩天

————無想天

————————————————————廣果天

————————————————————福生天

————————————————————無雲天

如此千個之上

（大千界中一大世界）————————————————極光淨天（或光音天）

————————————無量淨天

————————————少淨天

如此千個之上

（中千界中一中世界）————————————光淨天

————————————無量光天

————————————少光天

如此千個之上

（小千界中一小世界）————————————梵天

————————魔天

————————他化自在天

————化樂天

——知足天

——時分天

（蘇迷盧系）

一太陽系

七 一小世界之成住史

蘇迷盧系至大梵天，為小千界中之一小世界。此小世界，由以前小世界「壞」而「空」後，由有情之共業力故，大梵天之福業力故——以此故，諸天神教執世界人物由彼天造——，漸由集起成新世界。初依無形無動——形言物質，動言物力，即無物之質力之謂——之有限量空輪以為軌持。空輪指有範圍之空間言。近人猶於數學天算學上，爭空間之有限無限，其實一世界之空間有限，諸世界之虛空則無限也。由當生此界之大梵及諸有情業種之力，規定此「世界」之形量壽量，依心識種及光熱等色種起現行故，最先化生大梵天身及成大梵天之器界——故大梵天亦為此一世界命根；儒言窮理盡性以至於命，至於命、即至於大梵天也。唯神學者所宗，不出於此——。大梵天界，於成劫初最先生成，於壞劫末最後死壞，故壽命有六十小劫，統成、住、壞三中劫故。由此歷數小劫，漸成梵輔、梵眾天界，完成清淨光潔之初禪天梵世，而尚無陰陽擾動之患也。次依空輪，有風輪——輕動大種——起，為諸有之軌持。

由當生欲界有情業種心種及光熱等色種起現行故，先化生有陰陽性之魔天身器，實為陰陽擾動之原。擾動中有陰陽之性，即風輪之軌持——窮理盡性不出一陰一陽之道，唯生學者所宗，不出於此。至於命之陰陽不測之神，則為梵天。魔天以下，則皆為陰陽之所測。故梵天為外道解脫之宗，魔天為凡夫情欲之主也——。依風輪所軌持，歷數小劫，漸生成眾寶如雲之他化自在天、化樂天、知足天、時分天諸天身器，完成欲界空居之器界。由是依空輪、風輪更有水輪——潤溼大種——、金輪——堅勁大種——起以為軌持——唯物學者所宗，不出於此。由當生地居界——即太陽系，蘇迷盧系。地即太陽及太陽系中諸星體，由水輪、金輪軌持所成者，非單指地球也——，

諸有情業種心種及光熱等色種起現行，先集成化生日球之忉利天身器等。據傳日之形體四方，外現光輪則圓。每方有八天眾天主，中央別有一能天主天眾，故謂三十三天。由是又歷於數小劫，乃次第完成，太陽系中之八大行星及衛星、小行星等天生、神生、人生、旁生、餓生、苦生之器界。

從梵天以至太陽系諸星球之完成，共歷二十小劫，在地球等乃有人類生起。在初化生於地球上之有情類，猶是天生而未是人生也——耶、回等低級一神教所奉唯一天神，不過忉利天之能天主或天王星之南方天王而已。故神教之起源，以太陽或星宿為宗主也——。此太陽系之物理界，風、水、金輪以為軌持，光熱之火大種與諸所造色種，內蘊外發於軌持間。力之著者，不外輕動之風大種與光熱之火大種；質之顯者，不外潤溼之水大種與堅勁之地大種。風動之輪軌，分為陰陽性——先天陰陽——，吸抵拒攝，由之相激相成。水、金之輪軌，合為陰陽性——後天陰陽——，吸抵拒攝，由之相成相激。光熱之火大種——電子——，彌綸擊發於中。水輪即為無重量之「以太」，即諸香水海也；金輪則為有重量之「質點」——即諸原子原質——；風火則為激動變化之力。近人物理學之研究者，不外乎此矣。地球本從太陽分出，別有蘊火以為中心。風日由水而徹金火，火金由水而徹風日，拒攝調和而成海陸，宅生植動諸物，吸抵停勻而成運行，變呈天地諸象。

今入住劫以來，已歷其半——第九小劫——，地球之年齡，猶在人之中年也。

八 日系諸星之空間測量

據俱舍論等之傳說：地球直徑，為六千五百踰繕那。水星、金星，或較為大。北俱盧洲為八千踰繕那。八水輪海——或說為以太海及空氣海——，中間寬度，鹽海約為三十二萬餘踰繕那，七香水海則從八萬、四萬、二萬以至二千五百踰繕那寬。大鐵圍之周圍，約為三百六十餘萬踰繕那。然說蘇迷盧之直長，僅為十六萬踰繕那。三百六十餘萬踰繕那之直徑，應不至此。又說地球與蘇迷盧頂——即太陽——之高下距離，為八萬踰繕那，亦不符說遠距離之量也。說蘇迷盧頂之直徑，為八萬踰繕那，似說日球較地球大十倍有

餘。此諸測量，雖無定準，然在今天算學之假設上，尚無定量，亦不妨姑存其說也。

九 地球等上之異生器界

地球為人生、旁生之器界，然亦有地行藥叉及阿素洛等諸神生類，於中別成依住之處與人不相聞見。又諸餓生及苦生類，或與人間同處，業果異故，不相聞見。或云：地面五百踰繕那下有餓生界，由琰摩王管領而宅其中。又云：入地一千踰繕那之地心，有苦生之器界，常受諸苦。又有餘經說：八熱苦生界在於地下，此合地心是火之說。八寒苦生界在地之極邊，此合南北二極冰洋之說。故地心與南北極，皆有有情生活其中也。受苦業果，成苦根身器界，非吾人眼耳能聞見，亦非吾人生活所能衡斷；然若得天眼智，亦能了了明證之也。在此地球既然，在水星、金星亦如之。火星據說唯十善業成，故除人以外，但有珍禽等旁生耳。四王天統諸神生類，故木星、土星、天王星、海王星雖為天界，兼為神界。忉利天、據順正理論云：蘇迷盧頂，於四角各有高峰，有金剛手藥叉神等，於中止住守護。諸天中央大城，亦有青衣藥叉防守；且龍象及妙翅鳥等旁生而神生者，與緊那羅、健達縛等亦時執役其中。故此天界，亦兼神界。要之，神生之器界，乃兼通於人間天上者也。

十 此大千界與無量器界

一小世界之空輪有限量，一小千界、一中千界、一大千界、一世界種、一世界海之空輪亦有其限量，然無數空輪互持交徹之無輪虛空，則無邊際。無邊之虛空中，如此索訶之大千世界者，或大於此，或小於此，或優於此，或劣於此，或先於此，或久於此，或暫於此，各成統系，各為安立。此索訶界東方之世界無量數，南西北方四維上下亦復如是。或成，或住，或壞，或空，在無盡時無邊空中縮小觀之，殆如海上浮漚，此生彼滅，暫存忽歿。反之，則在一剎那、一微塵放大觀之，亦如大千華藏層積重疊，增長繁殖，展轉相攝各為其主，展轉相入互為其伴，異處異時，多樣多式，如寶珠網，影體相涉，主伴重重，不可窮詰，如佛華嚴華藏世界品等廣明。歐人邁格文，謂佛說世界，各方皆同一形式者，非也。

十一 器界與有情之關係

器界言有情身所依住之處，與所資用之器也。據三十唯識頌云：「不可知執受、處、了」。論解之云：所言處者，謂異熟識——一切種識——由共相種成熟力故，變似色等器世間相——即不執受外四大種之能造色，及不執受外器界塵之所造色是也——；雖諸有情所變各別，而「相」相似，處所無異——據在同一空輪內言——，如眾燈明，各遍似一。問曰：誰有情類之異熟識變起為此相耶？答曰：或云一切，所以者何？如契經說：「一切有情業增上力共所起故」。或云：若如此說，諸佛菩薩應實變為此雜穢土！諸異生等應實變為他方此界諸淨妙土！又阿那含等諸聖者，厭離有色生無色界，將來必不再下生於欲色二界，變為此大千界，復何所用？是故唯以現居此界及當生此界諸有情之異熟識，變為此界。契經但依少分有情而說一切之言，諸業同者皆共變故。或云：若如此說，則於器界之將壞時，既無現居及當生者，又以誰之異熟識、變為此將壞之器界耶？又諸異生厭離有色而生無色界者，後雖猶當下生，然於現近數萬大劫中，既無色身，亦無須器界，預變為今欲色二界之大千界，亦復何用？又欲界與色界諸有情類，雖有色身，各須依資器界，然與絕然不同地位之器界，麤細優劣，遠相懸隔，不能有互相依住資持之功用；此一地位之有情識，變為彼一一地位之有情器界，亦有何資益耶？然所變之器界，本為有情之「色根身」依持受用，故若於此有情身可有依持受用之器界，此有情識便應變為彼之器界。但為業果造受之階地所離隔，不因居處之此界他方而阻礙——頗同代表各種職業階級之國際團，但有階級之分，而無國界之別——。是故雖生他方器界——他界之空輪內——，然與此處有情居於業果階地相等之有情類，其異熟識，亦得變為此處階地相等之有情身所資器界，彼亦可生於此為依資故。彼一一界有情識變為此界階地相等之器界既然，此界有情識變為彼一一界階地相等之器界亦然。故此器界，於將壞及初成之時，雖無有情而亦現有此之器界；彼一一界階地相等之有情識，皆共變為此故。彼於此界既然，此於彼一一界亦然。可為圖解如下：

【圖：TX19p0244_01.gif】

然於此說猶有須補充者，則異其階地之有情，其異熟識雖不一切皆變不同階地之有情身所依器界，然亦有以特殊關係而變之者，若上界離生喜樂地之大梵天，兼領欲界；捨念清淨地之大自在天，兼領五有色身器地——即上表列之五階地——；又有上地將下生於某階地者，此諸上地有情識，應變為有關係用之下地器界也。下地有情，亦有努力修戒定慧等行，將上生於某上級地、或某他方之淨土者，此諸下地有情識，應變為有關係用之上地器界也。故雖僅就業識所變之器界言——諸佛菩薩願定通力所變者，下另說——，應有四句分別：

一、現居及將生此方此階地之有情識共變；此最居主要之地位，故若無現居及將生之有情時，器壞漸滅。

二、不來居此方之他方同等階地諸有情識共變。

三、此方居上地能兼領於此階地之有情識共變。

四、此方、他方、土地、下地當生於此方此階地之有情識共變。

有此四句，乃窮盡有情識共變器界，以為色身依住資用之理由也。此方、他方有情，或以同等階地而轉生於他方此方同等階地；此方、他方有情，或以不同階地而轉生於他方此方不同階地。要之，可有轉生色身依資用者，其有情識皆應互共變為可依資之器界。然此猶依一方一階地內諸有情器共受用者而言。然別受用，猶應注重各類各個有情業識各變之殊異也。各類變者，若共居於此方五趣雜居地者，例對於人生所見之江河，人生則為水之受用；諸餓生等則見猛火或糞穢等而受用煎迫；諸天生等又見為金、寶、琉璃、莊嚴而受用諸樂；在諸水族，又視同空氣而依為窟宅。縮小言之，同在地球之人，苦樂相差霄壤；同在中國，同在上海，亦復業果差別。各個人各變不同者，如忉利天，於同食具成美惡迥殊之食味；人亦隨其特殊身心，於同一境感覺色、香、味、觸不同，竟不知孰為正色、正聲、正味耶？故諸器界，雖由無數有情同業增上，變成相似之境，其實但有相似而無同一。各有情心身，各依資於各變之器界；各有情各為一宇宙。時無本剽，空無邊中，乃為盡理之談，符於現實。然諸有情同業、異業互為順違增上緣力，或總或別，相

壞相成，以變為相似不相似之身器等，亦為現實之事。由前故說一切種識緣起，由後故說法界無盡緣起。

十二 人生於器界之依資

前於器界，既說明其原理，今再就資人生所依持受用者，切實言之。人生直接所依持者，固在於地球之陸地，然日月之供給光熱，海濛空氣之供給風雨等，亦有關於依持，否則，色身陸地亦不能依持也。至於受用日、月、光、氣、風、雨等，固多有直接間接關係；而尤以陸地及陸海所出產之礦植，供給於人生為衣、食、住、行、康、樂之器用者為要。大抵衣食取於陸海所產植物；住、行、康、樂之具，兼取陸海出產礦植以成。人生之生活，大都依賴於植物，故亦謂人為寄生植物者。人之受用於礦植等，較旁生等為特殊者，由手足分工而兩足能支持其全身直立。旁生亦曰橫生，人生亦曰豎生，亦由兩足能支持直立其身否而別。兩足能持身而直立，乃能運其兩手，別為造作及受用於礦植之間。其造作受用於礦植之又一特殊力，則在能用於火，此亦旁生等所不能為者。由能用火，於是能采用鋼、鐵、煤、炭、石油等，製成種種五金之器。馴至能利用蒸汽力、水力、電力，產生近代工藝製造諸增強五色根識感覺力之器——望遠鏡等——，於見知上擴闢向來不見知之境界；製造諸汽車、汽船、飛機等之交通器，鑿開向來不交通之阻隔。至於改造植物、動物之種類根身等，遂令死格式之自然界，亦呈以人力為主變因之日新月異活潑形勢。人生之手乎，器界之火乎，二者實為人生工作於器界種種異能之機括，亦為人生受用於器界種種特長之基本；而依此亦愈見器界由有情識變之真相也。蓋由人生有何等之意欲情識，即可運用手、火變生何等之器界以依持受用。故交通於水星、金星、火星之他器界，亦決非絕對不可能之事。人乎！人乎！勉哉！勉哉！善用其手與火，以工作於器界，固不難改刱變造之，以適於人生之依持受用，而不必以地球人滿為患等，效彼□人憂天之墜也。然旁生、人生等色身，則同為須以器界為依持而受用於器世間者；雖可由互相感通情願而資助為用，然若強取其色身而寢皮食肉，用之如器界之礦植，則為非理。蓋旁生等特為吾人較愚蠢之幼弟，吾人當憫愛之，止其互為傷殘而導之以共存共榮，為友為侶，至多亦責其為僕役為拘囚耳。

甚至人相殺食，以他人色身為工具、為器物，而用之同於器界，則其犯分悖理之罪，更為難恕。故人生當依持地界而受用於礦植之器；人生、旁生，則應相為教導，面共工作生活，庶其人生可衣、食、住、行、康、樂於天地。

第三節 所知情器

一 所知情器概論

前者雖別論所知有情與所知器界，其實有情與器之世間相，密切關連，不能絕然分劃而說。雖於前二節中，亦曾說有情而及於器界，說器界而及於有情，猶有多分有情器界和合而現之事留待研述。且佛陀學中，雖分有情與無情之別，而草木諸生物，雖可合礦物統稱曰無情，然礦物無生而植為生物，其間亦不能不有皎然之區別。且近人進之亦有言植為有情同人者；退之亦有言人生亦無情同礦物者——若美國行為派取銷心理學者；或則宣言萬物皆為生物，有情無情不別——若德國赫克爾。此之三者，甲可擴充為心本論或唯心論；乙可擴充為物本論或唯物論；丙可擴充為生本論或唯生論。據其意，萬物祇有程度之高下，無性質之別異，則有情與器亦無可分別。然按驗之現實，礦物、植物、動物三者，固各有顯著之區別。動物能以音容表其苦樂之情，異於礦植，而特謂之有情；因謂植、礦曰無情物。植物能於死限前表其生態與表其死限後之死態，又與有情同能傳殖自類生種，異於礦物，與有情同謂之生物。礦物唯有與植、動共通之結散變化性，謂之無生死物。此固平允明顯，而無何隱祕難見者。依此分別，萬物應有四差別性：一、結散變化性，二、死限生殖性，三、永續統攝性，四、自覺進化性。僅有第一性者，則為礦質等無生物；有第一性、加有第二性者，則為植等生物；有第一第二性、加有第三性者，則為人生以下之旁生等有情；有第一第二第三性、加有第四性者，則為人生以上之人生等有情。雖至天生及大乘聖猶有不能一概論者，然就人界情器觀之，則秩然不可踰越也。有情之永續統攝性，與自覺進化性，皆以其各有之一切種識，及此識互依之意、意識等而言；以有此故，同為有情識者。人生之意識等較為發達，由意識而現人生之創造生活，故別說有一自覺進化性。旁生之意識等，較為昧劣，由異熟識受異熟之生活，故暫說無有自覺進化性；其實亦微有自覺進化之性也。由此有情與無情器之

別，皎然應有。有情通於能變所變，無情唯是所變，如上言器由識變等。在無情物，植、礦之異，應更詳究。

二 動植礦之關係與區別

凡動植礦物，皆指其色聚以言。礦之色聚，指金、水等，別稱物質；植之色聚，指花、木等，別稱生物；動之色聚，指人、獸等，別稱「有色根身」。而其關係，統在能變現此諸色聚本質之一切種識——即異熟識——。器由異熟識共相種成熟力變，已如前說；有情有色根身，為頌中「執受」之一分——另一分即是一切種——。論亦釋云：『有根身者，謂異熟識不共相種成熟力故，變似色根——即眼、耳、鼻、舌、身中之神經系——、及根依處——即眼、耳、鼻、舌、身之血肉體——，即內——執受——大種及所造色』。又云：亦有以共相種成熟力故，於他身根、依處亦變似彼；否應無能受用他身。由此，人等雖死，所餘尸骸猶見相續。此說有情有色根身，有其二分：一分「五根細色神經」，唯以一切種識之不共相種變成造所造色，由我愛執藏識執為自體；一分皮臟骨血等根所依處，雖以一切種識之不共相種變成造所造色，由我愛執藏識執為自體，然亦由一切種識中自他有情共相種助，變成造所造色。故父母能生育子女，友侶之身亦能相為受用。且其死後，雖不執為自體，在他有情猶見尸骸續存——與他界同地有情共變器界故，於將壞時器界猶存理同——。由此有四分別：一、共共相種變，即前器界同處同地同受用者；二、共不共相種變，即前器界各類各個別受用者；三、不共共相種變，即此所言色根依處；四、不共不共相種變，即此所言五根神經。由此例之，在一切種識中，「相種」可分三類：一、共共相種曰共相種，礦物器界皆由此變；二、不共不共相種曰不共相種；三、別加一類共不共、不共共相種，植物應由此變。其有死限生殖同根依處，故不共共；然無我愛執藏識執以為自體，故共不共；合此二義，乃於一切種識中為植物闢一特殊位置。要之，色聚中有情無情之區別，由於我愛執藏識執受為自體與否——我愛執藏識，間接有末那關係。執受為自體，為有情色身；不執受為自體，為無情——礦、植、尸骸等。礦物、植物及根依處、淨色五根，其區別在一切種識中之「相種」不同：礦物，共相種變；植物及根依處，由共不共不共共

相種變；五根淨色神經，由不共相種變。其遍通之關係，在於一切種識；其區別與連帶之關係，在能變之自種不同類、及藏識之有無執受。共不共不共共相種，亦持以各有情一切種識，隨共相種變成之處，此「種」亦變生植物耳。此礦、植、動三者之區別與關係，雖為人間之現實觀，亦此一空輪內五趣雜居地之現實觀也。不及或過，遂成物本論等。

三 人間情器與非人間情器

依人間情器之現實，於動、植、礦三者之區別與關係，應若前述。然在不及人生者之旁生以下，以「自覺進化性」極昧劣故，人類中嬰孩兒童亦近旁生故，多由異熟識受異熟之生活故，其所行動類機械故，於此習成其觀想力，遂謂人生及餘動植亦同礦物，悉為自然界因果力所支配之物故，立唯物論；而以礦物為本，初演化為植、動，進演為高等之動物，在演進為人生。然此祇見「結散變化」之礦、植、動共性，於生物「死限生殖」之特性，不無輕視；於動物及人「統攝永續」與「自覺進化」之特性，則更忽略不察。故於礦物為本之唯物論，於不及人生之生物立場，雖或可言，亦偏而不全矣。若在超過人生之天生等，所食、所用，皆可由身化生，不殊生物。至於四禪天，則所依器界亦隨身而存沒，殆猶人生之根依處，似可說依生物為本之唯生論；皆生物故，劣之則為動、植、礦物，勝之則為人天等故。然此可生三過：一、神生萬物論：執諸萬有皆神所生，成多神、一神等神教迷執。二、循環不息論：以生殖觀祖父子孫，形氣相續，在週期內循環變化，成循環論，所謂一陰一陽之道；恐形氣循環之有時斷滅，成不息論，所謂易不可見而乾坤毀。此為中國孔、老思想。三、輪迴解脫論：以死限觀前後今世身命相續，在異生類輪迴變化成輪迴論；厭身命輪迴而欲得超出，成解脫論。此為印度數論、耆那、小乘思想——數論、耆那，以存我故非真解脫；小乘以無我故得真解脫——。此三種論，亦皆有偏。至於登地菩薩，於後得智證阿賴耶，觀身器等皆心變現；後由得定自在，能隨心轉變身器等，固可以心為本說唯心論。然心但為所依能熏，由佛智觀，應為識中一切種之別別現行，現行互互增上，說一切種現之緣起。故唯心論，亦有未圓。且人間但知「獨散意識」之功用，以之而說唯心，或成自我唯心論，而但存自我；或成宇宙唯

心論，而推本一神，歸之汎神，故亦有過。故依人間現實，於動、植、礦應分別說，乃是多元而非一元。極佛智境，以一切種起一切現，由一切現互互增上，亦為多元而非一元；種由現熏所生，復說無元。然則唯物、唯生、唯心論，皆不可成耶？而以別義，亦可成立。舉其總義，則「不離相攝」故，皆可隨宜以說「唯」言。謂「所知境」——客觀界——皆可名「物」，莫非所知境故，可名唯物，正名唯境論；從眾緣所生——有為法、所顯——無為法故，諸法莫非眾緣所生顯故，可名唯生——正名唯根論；一切所知不離於能知故，一切種依識熏持故，諸有為法皆所變故，諸無為法亦所現故，可名唯心——正名唯識論。然此所云物、生、心之三名，已非復前此礦物之物、植動之生、動人之心之義矣。故論人間情器，仍應用前礦、動、植三類之分別。

四 有情與器界之關係

有情與器界密切之關係，首為飲食。植物吸食於礦、光、氣而造成原生質。有情除飲水、光、氣等，更食植物所造之原生質，故有情之飲食，於植物為直接材料，而礦物亦為直接間接之材料。然此亦論欲界或太陽系或人間有情之飲食而已。佛言一切有情生命皆依飲食而得存在——一切有情皆依食住——，統三界有情言，分食為四：一者、段食：謂以有分量體段之食料，吸入有情身命流中，經過變化，消壞原狀，能為資益之事，謂之段食。所食質料，唯是繫屬欲界之香氣、滋味、及堅、溼、煖等觸塵；色之與聲，但為目睹、耳聞，不由變壞資益身命，故不屬段食攝。此唯欲界有情之食，若離此食，欲界有情即不能生存故。二者、觸食：此為「能觸」之觸心所接觸於境為相，三界有漏觸心所纔接觸於境，即能攝受可喜樂等境令根識怡適；資養根識勢力，故名為食。此觸心所雖與八識相應，然屬眼、耳、鼻、舌、身、意之六識觸心所，觸色、聲、香、味、觸、法六塵麤顯境，攝受喜樂及順益之捨受，資養根識之義勝故，由此說六觸身為食；所謂「人逢喜事精神爽」者是也。此食通於三界有情，然無想天無前六識，應無此食。三、意思食：此以心有希望為相，以思心所為體。謂三界有漏思心所與欲心所俱轉，於可愛境生希望故，能為資益身命之事；有希望則心身活動相續前進，無希望則

心死而身亦死，故謂之食。然思心所雖遍八識莫不相應，唯第六意識能於未來境起勝希望，故祇說意識相應思為食，曰意思食；故無想天亦無此食。四者、識食：以能執持有情有色根身生命，令一期中相續存在為相。謂三界有情之有漏識，由前三食勢力增長，能為執持身命相續生存之事，故名為食。識言、雖通諸識，以前六識有時不相續故，而第七識有時亦轉其類性故，唯第八識是一類無覆無記性，隨所生界恆時相續，獨能執持有情身命於一期中令不壞斷。故此識食，專指阿陀那識為體。若無此食，住二無心定及無想天之有情身命，應即時死壞故。要之，「食」以資持有情身命令不斷壞為義，段、觸、思三，直接有關器界；識依前三增長勢力，間接亦有關於器界。

五 人間之有情器界

依上述區別與關係，關係中有區別，區別中有關係，情器重重，差別如表：

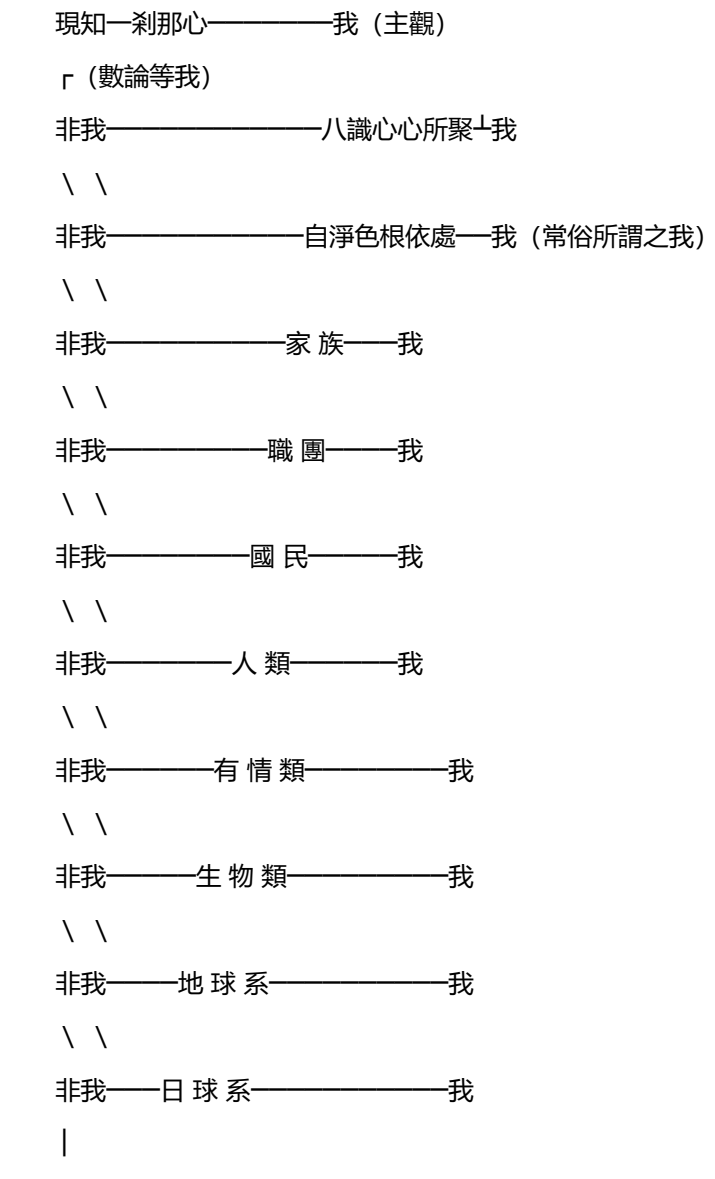
【圖：TX19p0258_01.gif】

由人與物觀之，生物為溝通人與物之橋。自「根神經」至於植物，為生物者凡六；人占其四，故人亦屬於物而物亦屬於人。旁生又為溝通人與非人之橋，人生與旁生同為有情故。有情又為溝通「能變」「所變」之橋，有情通攝心與物故。旁生與人、正為有情；植、礦、日、星，正為器界；有情身心依故。自淨色根及根依處，為執受依，是個人自身故。他人之根依處及家國等、為人群互助依，人類社會所由成故。諸旁生根依處、為有情資用依，人與旁生互亦相資用故。植、礦、陸、海、光、氣，為人與諸旁生生活資具之所從出，故為有情之生活依。太空諸恆星系與人生活所資無何關係，然自淨色根以至太空諸星系，皆為人類意識之所知境，故為人意識依。觀此、可知人生世界為何狀矣。

六 人生世界之我與非我

常俗以自身謂之我，自身以外謂之非我。其實我與非我，但為人心之二概念，無固定之實體。猶如主觀、客觀二名，無一定之界域。主觀曰我，主觀有時而縮小或擴大；客觀非我，客觀有時亦擴大而縮小。其於現實雖同前

此人生世界，而我與非我可有諸差別，今亦表之如下：



就人生世界為範圍，對觀我與非我：但為我者，唯是現知一剎那心，於現剎那唯能知故，此為我之最縮小者。但為非我，亦唯太空諸恆星系，但為能知之所知境，於人生活無資用故，此為非我最縮小者。餘十皆可通於我與非我。諸識心心所聚，在現剎那能知心上亦為所觀境故；自此至於太空，同為非我，此為非我最擴大者。現知一剎那心、亦屬八識心心所聚，故唯各人自識心聚為我；如數論等、主張眼、耳等根為神我用，同臥具等為色身用。人亦常言身是軀殼，為靈魂我主人所居舍宅，魂來宅造，乃有身生；魂去舍空，身歸死壞。故自身至太空，同為非我。至常俗之自身以內為我，自身以外為非我，則更俗情之常矣。有凡所為皆依家族而起，家族以內為我，外為我非，此亦俗情常有。有凡所為皆依職團而起，職團以內為我，外為非我，若工團主義者之國際工團等。有凡所為皆依國民而起，國民以內為我，外為非我，若主張「非我族類其心必異」之國家民族主義者。有凡所為皆依人類而起，人類以內為我，外為非我，諸人道主義者近之。有凡所為皆依地球上有情類而起，有情類內為我，外為非我。有凡所為皆依生物類或地球系或日球系而起者，生物類或地球系或日球系以內者為我，外為非我；此為我之最擴大者。今此人類雖似未能有此心境，然由人類以進超人，要非不能有之。若儒書所云盡人之性、盡物之性，以進於高明、博厚、悠久、廣大，與天地參其化育者，雖謂統日球系而為一大我，亦無不可也。明我與非我、但為概念上之一區別，唯是假名而無實體，則我非我之執情空，庶可進窺法界緣起無礙之現實矣。

七 現代之人生世界觀

依現代人類學者世間之心境，取其心境中之所有，以構成人生世界觀：物質精神化，發源於自然，自下而上昇，高至於國際歷史、迷信、魔術，為物質精神之混合；上達而歸極於佛陀。精神物質化，發源於佛陀，自上而下，降至低於魔術、迷信、歷史、國際，為精神物質之混合，下達而歸極於自然。世界而人生歟？人生而世界歟？以全世界之眾緣而集成人生，分析人生之眾緣而為全世界，此在有現代學者常識之人士，苟能平心靜氣以審察之，則此人生世界觀，固皆現實而無何詭奇也！

八 太陽系之小三界

佛陀學中所說三界，乃一大千界之三界，過於高廣，不能由人生界一躍即至於彼。故今準依經論所傳，別於一蘇迷盧系內，說小三界。此小三界，依統治者立名：一云、能天主界——即天神界——，三十三天之能天主，正統太陽系中天生、神生，兼統人生、旁生及餓生、苦生故。二云、琰摩王界——即地祇界——，正統餓生、苦生，兼統人生及旁生故。三云、轉輪王界——即人畜界——，正統地星、水星、金星、火星人類，兼統象、馬等旁生故。故能統治者之勝劣，故其次第如此。若依正被統治者言，由劣而勝：一、餓生、苦生界，居於水星、金星、地星之心或面，琰摩王建都於地星之腹而為統治。二、人生、旁生界，居於水星、金星、地星、火星之陸或海，轉輪王建都於地星，御飛輪巡行於水星、金星、火星等處而為統治。三、天生、神生界，居於日球、海王星、天王星、土星、木星、衛星、小行星等，能天主建都於日球，以四天王等處而為統治。

統餓生、苦生之琰摩王界，茲據眾傳繹其意云：餓生住處，一正，二邊。正、居此地球下五百踰繕那處，有城周匝數千踰繕那量，琰摩王統餓生居住其中；邊、居不定，山谷、空中、海邊皆有。有威福者，有妙宮殿——若人間諸神廟——，無威福者，或依糞穢、草木、塚墓、屏廁而住。據言大威德者，火星亦有，然此是神生類，乃空行、天行藥叉等，非餓生類。或說地球西有五百島城，半居有威福者，半居無威福者。傳有轉輪王儞彌者，嘗飛行遊觀之。梵名曰閉戾多——薜荔多——最初琰摩王名粗多，粗多界中所有曰閉戾多，形或似人，或亦似諸旁生，類皆飢虛畏怯，性極貪求飲食，故名餓生。苦生住處有三：一熱，二寒，三邊。熱苦器在地球中心，有八大獄，最苦者為第八阿鼻旨獄。此八、每一有十六小獄為眷屬，合有一百三十六所。寒苦器在地之邊際——即南北極——，或亦通水、金二星邊際，大者亦有八所。邊苦器無定處，或在山間，或在水間，或在曠野，此應通於水、金、地星三處。其受諸苦，或有主治，或無主治。大抵熱邊諸獄，輕者由琰摩王之所治罰，重者與諸寒獄業招其處，受自然苦。梵名曰那落迦，意譯苦器，唯受諸苦，故名苦生。兼管人、旁生者，蕭梁元嘉十年皇族文宣王家，設有亡

母靈床，一日居一身長色赤而似人者，舉家駭傳，人競往觀；沙門僧含與之問答甚多，久之形隱，唯聞語聲。據云：此間有一女子，應在收捕，奉戒精勤，致稽時日。此床虛設，故權寄居。既為時眾目觀耳聞，應為事實。收捕於人，可知兼管人間事也。

統天生、神生之能天主界：四天王以千手天、持鬘天、常放逸天、星宿天為眷屬，統諸藥叉、龍等，朝能天主於忉利天善法堂中，各依方位面向能天主坐。能天主所都善見城，縱廣一萬踰繕那量，天主與眷屬居，諸寶嚴飾。城外更有歡喜、麤惡、雜車、雜亂諸游戲之園林池苑，諸天神等受樂其中。諸妙翅鳥、龍等神生，傳有寶宮殿園池等。鳥常食龍，然但能食由胎、卵、溼生者，而化生龍威德勝鳥。寶宮殿中奉佛經像，自在快樂，皆等天生。兼統人生等者，毗曇論云：是四天王，於善法堂，以人間等善惡奏聞能天主等。四天王等，每月分界巡行人世間等，次第觀察人等持戒、布施、修福德等，若多若少。善行者多，能天主等天眾歡樂；惡行若多，能天主等天眾憂惱。琰摩王等，亦受能天主之管轄。諸薜荔多有威德者，則服勞於四天王等。故能天主直接間接統治全太陽系諸有情器。世之神教，乃奉為人生世界之唯一真神、真父、真主，按之亦其福德較優人中轉輪聖王耳。

九 轉輪王界變遷史

據傳：統人生旁生之轉輪王界，由來已久。唯此地球變遷最繁，水、金二星亦有變遷，火星最為安定有常。而轉輪王雖統治四星、或三、二、一星不等，要皆宅生於此地球。此地球上，於減劫中人壽八萬歲時，各轉輪王御金輪寶飛行空中，統治地星、水星、金星、火星——人及旁生；四星皆可交通往來，持十善法，自行教他。六萬歲時，各轉輪王御銀輪寶，統治地、水、金星，交通往來。四萬歲時，各轉輪王御銅輪寶，統治地、水二星，交通往來。二萬歲時，各轉輪王御鐵輪寶，統治地星，交通全球。皆以十善，自行教他。人壽減至不及千歲，無復具大福德轉輪王出。雖有餘善流布人間，惡增苦滋，交通阻絕，分為各國，各治其族，猶如粟散，時有離合。傳轉輪王皆備七寶：一曰、輪寶，乃天然物。二曰、象寶，三曰、馬寶，此二屬於旁生。四、將軍寶，則為軍事部長；五、主藏寶，則為財政部長；六、典御寶

，則為交通部長；七、善女寶，則為母儀后範；此四屬於人生。有此七寶，故能統攝人間之礦、植、動為資用也。現代人造飛機，亦鐵輪寶之流亞歟！然人類之善行不見增長，凡所作為，多由忿殺貪爭而為出發，戰鬥傷殘壓迫之苦，呼號奔走，無可寧息。證知近代工藝等雖大有增進，譬之落日回光，觀若絢爛，而益近於黯暗。故今猶在第九減劫之末，大多數人之惡趨勢，殆非少數善人之可挽回。然有心人亦不以此灰其志願，留此善種傳持不斷，自能上生天界，往生淨土。既可為此人間減盡轉增之遠勝緣，亦可為現時略略減惡增善之近勝緣也。故應益加奮勵，以諸善行，自修教他，化導人生。蓋此人間壽量，由減極而增之增劫已經八度，由增極而減之減劫今為九度之末；除初一度及最後度唯是由極長壽而減之外，中間須經十八度之減增。增減每經一度為一小劫，加初及後之二減劫，合為二十小劫，為此地球人生等類相續生存時量。今在第九減劫之末，譬之一人年未及半，正當盛壯之歲，雖暫病於衰弱，必能徐復康健，前途幸福猶無限量。擴此胸襟，云何不勉！他日海陸寬廓，河山平正，人壽物豐，金輪寶現，水、金、火星與地交通，慈氏龍華三會度人無量，吾今胡可不勤修勝行哉！火星交通之後，吾人亦得分享其樂。如云：俱盧洲人，入善體等河中沐浴遊戲，脫衣置岸，著時隨取，無有自他分別；乘諸寶船，優游快樂；諸樹出生衣服、瓔珞、甘果、瓊漿，隨意衣食；出諸樂器，歌舞彈唱，唯情所欲。全人間為一大公園，諸有情者聞之，當起歆慕！

十 大千界之大三界

統大千界即索訶世界以言之，佛陀學中最普通者，分說三界。前二界有形器，無色界無形器。無形器者即如虛空，遍於前二界中，故索訶界統稱三界。而此三界，亦為異生、外道種種有情器界最繁複者。他方諸有情器界之心境，或勝於此，則減少此中之惡趣；或劣於此，則減少此中之善趣；無有更增加於此索訶界之情境者，有之則唯超情之佛剎耳。故此三界，可代表一切有情器界之種種心境。三界向稱欲界、色界、及無色界，今為精密其分別之意義，兼用色、欲二字以為界別：一、有色有欲界，包括天趣及人趣等六趣異生；二、有色無欲界，包括四禪諸天；三、無欲無色界，包括無業果色

諸天。色者、指諸物質以言，有色即有物質之身器者，無色即無物質之身器者。欲者、指塵欲言，於自身外所有之物，謂之曰塵，於塵有所貪欲——貪等相應之欲，不與貪等相應之善欲等，非此所云——，謂之塵欲；此塵欲，簡言之即為食色之欲——「欲界有情」乃以食色為性命，故云食色天性。要之、為風輪所軌持之魔羅天以下，即有陰陽之性，有陰陽之性即有食色之天性，有食色之天性即有貪著受用於自身外之五塵欲——色、聲、香、味、觸五塵。故有欲者，即是有此五塵貪欲，專就人事顯著者言，亦曰有於財、色、名、食、睡之五欲。既有物質之身器，復有五塵之貪欲，故曰有色有欲界也。初禪以上，雖有身器，然由業果化生，無有男女陰陽性別，而以禪悅滋養身心，亦不貪求身外色、香、味、觸之物為食；男女飲食之欲完全解脫，無此五塵貪欲，故謂之有色無欲界。無色界天，不但無五塵欲，亦無業果所生物質身器——色有二種：一、業果色，由異熟生；二、定果色，由禪定生，此有後者而無前者——，故謂之無欲無色界。凡佛陀學，初步、在離神、旁、餓、苦四生之雜惡業，成人天之善業，重在律學；次步、在離塵欲之業，成清淨之梵行，兼重律、禪二學；三步、在擇滅雜染之惑業，成淨善之聖行，修律、禪、慧三學，由此乃能度越三界，圓成出世間之聖果。三界為諸異生外道各別貪著之所，既為佛陀學者所對治之病患，亦為佛陀學者修歷中之過程，故應先了察之。否則、將舉步荊棘而無從措手；甚或隨情貪著，誤認異生外道之境而為聖證，終陷三界深坑，末由超出。此為佛陀學之重要關頭，習者當審擇焉！

十一 大千界之九地

前於所知有情節中，分六種生類之情器，詳於欲界而略於色無色二界，以此二界諸天合為天生類故。三界之分，上下等略。今分九地，則詳色無色界而略欲界，以欲界六趣并為一雜居地故。茲先列表再解釋之。

捨 離 定 離 五

空無邊處地.....

念 喜 生 生 趣

識無邊處地.....

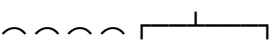
清 妙 喜 喜 雜

無所有處地.....

淨 樂 樂 樂 居

非非想處地.....

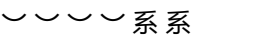
地 地 地 地 地



四 三 二 初 | 蘇

禪 禪 禪 禪 空 迷

系 系 系 系 居 盧

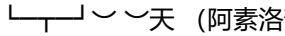


色善善無無⌒廣福無 無遍少 光無少 大梵梵 ⌒他化知時 忉四諸四諸諸諸

究現見熱煩無果生雲 量淨淨 淨量光 梵輔眾 魔化樂足分 利王神州旁餓苦

竟天天天天想天天天 淨天天 天光天 天天天 羅自天天天 天天生人生生生

天 |天 天 天 天在

天 (阿素洛彗星)

五聖居天

無色四地，以虛線表其遍於諸有色界中。上之八地，皆以禪定淺深而為分別。故加三乘聖者之滅盡定，謂「九次第定地」。此於佛陀學中有特須注意者：一、為違反初步佛陀學之彗星中阿素洛，二、為違反次步佛陀學之寄居他化自在天之魔羅天眾，三、為違反三步佛陀學之大梵天與寄居廣果天之

無想天及無色四天。然有分別：一、違反不大而無抵抗行動者，二、違反較大而兼有歸順行動者，三、違反極大而無抵抗行動者，四、違反極大而兼有抵抗行動者。前之一類，即四無色界天，深耽空定而障聖慧，甚或迷為涅槃聖證，故有違反；然違反不大而絕無抵抗，故諸聖者修習禪定，亦遊寄之。次之一類，則為彗星之阿素洛與初禪之大梵天王，阿素洛好爭殺，率諸惡神、惡人、惡餓生等與日系諸天戰，違反佛之戒律；大梵天王自認及為他說是世界主及眾生父——能天主雖亦被低等神教奉為世界之主、眾生之父，然此為奉之者之過，非其自身之過；以其自認及為他說，唯視為以十善行果，為太陽系中諸有情類服務之一公僕耳，故與大梵天王不同——，違反佛陀眾緣所生法之慧學，生起以一不平等因為萬有本之一神教迷執，故有違反。然其違反亦不甚大，以阿素洛等雖有時違反太陽系中之公善律，有時亦能履行不違，非一切時違反。大梵自心亦不堅認為世界主及眾生父，但有時以憍心自勝，誑諸愚者令歸順已；如遇佛陀學之智者，亦時悔過稱謝。且阿素洛遇佛興世，既為擁護於佛之八部眾，大梵王亦與能天主同為請佛說法之歸信者，故三乘聖者皆攝化或寄生之。第三一類，乃無想天。此天存物質而滅心——其實物質不離心有，彼但伏滅前六識現行耳——，滅前六識，認此為究竟涅槃而修定，復由此定所得業果，執為究竟涅槃；此為絕滅虛無外道，迷執極深，極違佛之三乘聖慧。然以身若枯木而無反抗行動，故諸聖者唯叮嚀棄而遠之耳。第四一類，則魔羅天是也。此雖不定違反欲界有情之公善律，然定違反佛及梵等禪學。專以男女、飲食等五塵誘他人貪欲，繫有情於欲界，令不超出於此貪欲。隨生瞋等，亦多違反欲界公善，使淪墜旁生等，故於佛陀學之違反極大。且憑其力，時為擾害修超出三界之行者——但超欲界，彼意將來仍可退墮於欲界中，故猶不深擾害，唯以修佛陀學超三界者，遂為彼之大忌，觀比丘一曰怖魔可知也——。且於修聖行者證勝果時，以或誘或迫諸抵抗行動肆其妨阻。故諸聖者，每須示威降伏，乃能不為搖奪；故此獨為佛陀學之怨對，斥之曰「魔羅」——即怨害義——。吾人發願超出大千而遊歷大千者，不可不知此諸多國俗民情矣。

十二 大千情器之所餘分類

有情及器界之分別，前二節中言之已備。尚餘五種，茲且略陳：

甲、以識住識不住分別者：識者、認識，亦曰取著。住者、生已相續存在。有情生於此身器時，能起其認著識相續存在，則曰識住。此有七處，曰七識住：一、身異想亦異識住處：此包括欲界之人生、神生、天生及不在劫初之初禪三天，身則形狀勝劣以類而異，識想亦各認信有異。二、身異想一識住處：此包括劫初之初禪三天——大梵、梵輔、梵眾，身勝劣異，然在劫初同想認是大梵所生。三、身一想異識住處：此指二禪三天，各居自天不相往來，自天色身形量均一，然認識之思想不無差異。四、身一想一識住處：此指三禪三天，事一如前，更加認識之思想亦齊一。五、空無邊處識住處：捨有量色，取著無邊空。六、識無邊處識住處：捨所現空，取能現識。七、無所有處識住處：捨能現識，取無所有。餘若欲界旁生等三惡趣，識昧劣故不成識住；第四禪天及非非想處天，禪定深故，不起識住。此依認識論分別者。

乙、以有情樂居有情不樂居分別者：樂者、愛樂，居者、居住，生此身器愛居住者，則曰有情樂居。有九有情樂居，前七同前七識住處，皆是有情所樂居故；第八非想非非想處，第九無想天處，各有一類有情，迷為究竟涅槃安穩處故，旁生等三惡趣非所樂居，以多苦故；四禪九天亦非樂居，既捨樂受，又無迷為涅槃處故。此依情愛論分別者。

丙、以色想有無分別者：欲色二界有色，餘是無色。無想定天無想，非非想處天非有想無想，餘為有想。

丁、以尋伺有無分別者：尋者、發話之麤思慧，伺者、發語之細思慧。在語言時必有尋伺；不發語言，在定心時，定淺或有細發語伺，定深并無細發語伺。瑜伽論云：『此中欲界及色界初靜慮，除靜慮中若定若生，名有尋有伺地；即初靜慮中間若定若生，名無尋有伺地；從第二靜慮至餘有色界及無色界，名無尋無伺地』。此依常在禪定或不常在禪定以分別者。

戊、以諸有色之處，撮略分判，如瑜伽論，計五十四處。

┌八寒八處┐

那落迦十六處┤├孤獨等獄寄人間等不別立處

└八熱八處┘

閉戾多一處……即琰摩王處

┌四大洲四處

人十二處┤

└八小洲八處

阿素洛一處餘神生等及諸旁生人天同處不別立處

欲界天六處……即欲界六天為六處魔天寄他化天不別立處

色界天十八處……無想天寄廣果天不別立處

雖此五種之分別法，佛陀學中不甚通用，然亦不無特長之點，故今及之。

十三 索訶界外之十方情器

方無定位，且索訶界內萬億小世界，有萬億空、風、水、金輪及其所持情器；百萬中世界，亦有百萬空、風、水、金輪及其所持情器；千大世界，亦有千空、風、水、金輪及其所持情器。合成一大千界，有一空、風、水、金輪以持其所持。此空輪等持所持者，無一剎那不在旋轉！昔觀為東，今或為南西北四維上下；乃至今觀為下，後或為東南西北四維上；何有定向可言！然就人類常識，姑以日、地關係，假定方向：見日現處曰東，見日沒處曰西，面東背西，左曰南方，右曰北方；東南之間曰東南方，西南之間曰西南方，西北之間曰西北方，東北之間曰東北方，頂之所向曰上方，足之所向曰下方。由是推至索訶大千大空輪外，曰索訶東有某某等世界，乃至曰索訶下有某某等世界。其為器界，或眾寶成，或雜穢成，或光雲成；或但有雜惡趣有情，或但有人、天趣有情，或有陰陽性之男女，或由花或氣質化生，或兼有之略如此土，或為此土所難比知。佛陀所說大乘素怛纜中，其所列者難可詳舉；且多涉及超情佛剎，在情器中姑置存而不論，以論之亦無關所知之現實故。然各有情一切種識，隨其異熟——業報——成熟力故，變共相種作器世界，遍索訶界同等階地；各各器界，乃至索訶以外十方各各同等階地器界

，皆識心現，不離心外。此依「現行」限在同等階地。若依種子，則下至苦生界，上至佛無漏界，一切種子識中皆備。瑜伽師地論云：『復次、此一切種子識，若般涅槃法者，一切種子皆悉具足，不般涅槃法者，便闕三種菩提種子。隨所生處自體之中，餘體種子皆悉隨逐。是故欲界自體中，亦有色界無色界種子；如是色界自體中，亦有欲界無色界種子；無色界自體中，亦有欲界色界一切種子』。種子者，識中潛在能力也。識中具備一切潛在能力，謂之一切種識。一一有情，各各有一一切種識，即各各具備能現起種種界地情器之潛在能力。依此一切種識以言，故一有情完具十方一切界地情器，橫盡十方，豎窮十界，皆不離於此識。若一有情如此，其餘一一有情莫不如此。潛具既然，現行亦然。能變之識既然，所變之相亦然。一攝一切，一入一切，一切入一，一切攝一，乃適符所知情器之現實。

第四節 超情佛剎

一 超情佛剎概論

有情之情字，有三義：一者、愛情，隨所生體——異熟識及根身器界——繫愛曰情；此則阿羅漢、辟支佛、初地以上菩薩——取初地同阿羅漢義——及佛陀之四聖，皆曰超情，皆已超捨「我愛執藏」之能執所執故。二者、有「異熟識」謂之有情，阿羅漢至十地等覺猶未捨於異熟識故，皆曰有情；則超情者唯有佛陀。三者、諸有「識」者皆名有情，佛陀亦有四智相應之庵摩羅——無垢——等八識故，亦名有情，畢竟無超情者。瑜伽說六十二有情，佛陀亦在有情數故。故此所言超情，但依前二義言。超我愛執情曰超情，故此超情佛剎亦兼攝諸聖剎；超異熟識情曰超情，故此超情佛剎正指佛陀真應身剎。梵名剎多羅，譯土或世界，與前有情器界之器，字義相當。不過彼為譯名，此存梵音，以區示染淨之別耳。佛剎有真有應：真皆淨剎，唯聖智相應，淨識變緣故；應通淨穢，隨有情類淨染識所變，身器應現故。如釋迦牟尼索訶佛剎為穢剎，阿閦不動佛剎與阿彌陀安樂佛剎為淨剎等。此隨有情識邊以言，隨佛智則淨穢無定。例淨名經，舍利弗疑釋迦佛陀為菩薩時意豈不淨，而此佛剎乃不淨耶？佛告之言：「盲者不見日月，豈日月不明耶」？時大梵王語舍利弗：「我見此地球如自在天宮，勿謂不淨」。舍利弗言：「

我今見此丘陵坑坎荊棘沙礫土石諸山，穢惡充滿」。梵言：「仁者心有高下，不依佛平等清淨心，故雖如自在天嚴淨，見此地球不淨；若依佛智，乃見此地亦淨」。時佛足指按地，此索訶界三千大千世界豁然通朗，百千萬億珍寶嚴飾，譬如寶莊嚴佛無量功德寶莊嚴剎。又法華於此剎，聯合餘剎，三次變為一大清淨剎等。至佛華嚴之華藏世界品，言此索訶界雖為普照十方熾然寶光明世界種中之一佛剎，然有十三佛剎微塵數世界所圍繞，且與十方無數佛剎互相聯絡，周遍無限虛空法界。釋迦牟尼雖為此地球史實上之人，然亦同時即為此索訶界百萬億太陽系中一行星上之歷史人生，且亦同時現身於百萬億忉利天及大梵天等處而說法。別名摩訶毗盧遮那——此譯遍一切處種種光明，或譯遍照，或譯大日，即釋迦牟尼名遍照，即索訶世界名華藏，則即此有情器界為超情之佛剎矣。淨穢鎔融，超絕情謂！

二 佛剎之分類

佛剎雖別真應，未能顯其幽致，通核諸大乘，可分三幹：法身、報身、化身。一、法性身剎或常寂光淨土。此又為三：一者、平等法性身剎：法者、一切現實事理義相，性者、常遍如是真相。瑜伽論云：云何法性？是諸緣起無始時來理成就性，是名法性。云何法住？如成就性以無顛倒文句安立，是名法住。由此法住以彼法性為因，是故說彼名為法界。故於平等法性身剎，又名平等法界身剎。此平等法性遍一切情器，皆名平等法性身剎。有情無情，是佛非佛，一切平等，無少差別；不生不滅，不一不異，不垢不淨，不增不減。依此故言：有情無情本來成佛。二者、分顯法性身剎：此有偏分、等分。小乘得生空智，所顯生空法性——小乘涅槃——，謂之偏分所顯法性；大乘初地以上菩薩得二空智，地地增進，分顯平等真如法性，謂之等分所顯法性。三者、圓顯法性身剎：佛正遍知，圓照一切，全顯平等法性。於上平等、分顯、圓顯法性雖無身剎之別，而得假說為法性身剎者，以一切法事相，依法真勝義性，即此諸法相性，假說為法性身剎故。二、受用身剎或實報莊嚴土：前法性身剎皆本來成就，由顯不顯或顯差別，說有三種。此受用身剎，則由因生起；因圓果滿，受用於果，謂之受用身剎。茲別為二：一者、唯自受用身剎：此唯佛陀之自受用，雖諸佛陀之自受用身剎皆周法界，非一

非異；然此佛陀之自受用身剎，唯此佛陀變緣而自受用。彼彼佛陀亦復如是，各不雜亂。剎周法界，雖亦無有身剎之可區別，然庵摩羅識攝持為自體則得身名，身所依住則得剎名，故曰唯自受用身剎。二者、自他受用身剎：此有十重差別，即法雲地不可說不可說世界受用身剎，以至極喜地百大千世界受用身剎是也。此於十地菩薩，皆為地地自受用之勝果。然在佛陀，則為出其少分功德，隨他分量令他共為受用之身剎也，故曰自他受用身剎。三、應化身剎或凡聖同居土變化身剎。此為佛陀及大菩薩——地上菩薩亦能應化佛身相故——全隱自果受用功德，唯隨下地有情機感，應機化生身或剎等。此分三類：一者、勝應化身剎：應諸迴趣大乘之小乘聖、及大乘內凡位菩薩與諸天等，高大妙嚴，勝於人故。二者、應化生身剎：此如生贍部洲史實上之釋迦牟尼。三者、隨類化身剎：阿素洛見為阿素洛同類，龍見為龍同類，旁生見為旁生同類，餓生見為餓生同類；身剎受用類各相似。又一類中，隨其罪福深厚差別，感觀不同。此三總為應化身剎。真應重重，表之如上：

【圖：TX19p0283_01.gif】

依佛而辨：法性身剎及唯佛自受用身剎為真身剎，畢竟無自無他、無說無聞；凡成法會及聞說法，皆應身剎。若依地上大乘菩薩而辨：他受用亦為真身剎；餘應身剎。若依地前三乘賢聖及諸天等而辨：勝應化亦為真身剎；餘應身剎。若依不發大乘心之小乘及凡人等而辨：應化生亦為真身剎；唯隨類化為應身剎。向來諸佛學者，不明此義，定執華嚴、大日等經所說毗盧遮那以為法身。中國佛徒，又以梵網戒經所說盧舍那佛，謂是報身。按此、則知華嚴、大日等之毗盧遮那，通於他受用及勝應化之身剎，乃大乘聖者與三乘賢聖及諸天等之所見者。依普賢——即金剛薩埵——等，則為十地之他受用。盧舍那即毗盧遮那，不過譯音稍為差異，謬執彼為法身，此為報身，尤極愚妄！按此戒經，據千華臺之盧舍那，即為以千佛剎為境之離垢地菩薩所見之他受用身剎，此為大乘之戒地故。千華上之千釋迦為勝應化佛身剎，一華為一大千界故。每華有百萬億釋迦，即為劣應化佛身剎，各以一贍部洲為所依故。知盧舍那為他受用，應知毗盧遮那亦為他受用佛，但諸天之所見，則當為勝應化身耳。若言報、化不離法身，則雖隨類化亦法身；無非法身，

何得別指毗盧遮那以為法身？若言平等法性身剎，則雖牛溲馬勃亦為法身，何足據以為勝？妄談真言等經為法身說，是實不知法身一名之為何義者也。知此分判，千載疑雲應可披豁？

三 此大千界之應生佛史

據諸傳以會釋其義：此大千界——今曰索訶，然過、未、應別有名也——以五十五之火災劫，七水災劫，一風災劫，合為一風災劫——即一大千界一度之成住壞空——。過去一風災劫曰莊嚴劫，現在一風災劫則曰賢劫；未來一風災劫曰星宿劫。每一風災劫有千佛應生其中。莊嚴劫中千佛，華光佛為首，而毗婆尸佛、尸棄佛、毗舍浮佛為末。毗婆尸佛距今已九十一火災劫，尸棄佛與毗舍浮佛距今已有三十一火災劫。毗婆尸佛至尸棄佛之間，有六十火災劫無佛應世；而毗婆尸佛前之十餘火災劫，則有九百九十四佛應世。此賢劫中千佛，拘留孫佛為首，第二名拘那含牟尼佛，第三名迦葉佛，第四即釋迦牟尼佛，第五即未來彌勒佛，皆出興於此一火災劫中；最後名樓至佛。由毗舍浮佛至拘留孫佛，於莊嚴劫賢劫過渡之間，亦有三十火災劫中無佛應世。此一火災劫中，於住劫之二十小劫前八小劫，於某小劫此地球中人壽五萬歲時，應生拘留孫佛；於某小劫此地球中人壽四萬歲時，應生拘那含牟尼佛；於某小劫人壽二萬歲時，有迦葉佛應生；今第九小劫，人壽百歲時乃應生釋迦牟尼佛。毗婆尸佛至釋迦佛，佛傳上最有名之七佛也。後第十小劫人壽八萬歲，乃應生彌勒佛。於彌勒後十小劫中，尚有何佛應生，則無確傳。總之，於此賢劫風災劫中，猶有九百九十五佛應生。後一風災劫曰星宿劫者，千佛以日光佛為首，末曰須彌相佛。雖一風災劫中各有千佛，於每一風災劫之四十九火災劫中，若干劫中或無佛出，或某劫中有多佛出，亦無定准。前諸佛陀學者，未能確知若莊嚴劫等是名一風災劫量者，故於諸佛興世相距劫量，是火災劫之一大劫，或住劫中之一小劫，不能會通決諸疑滯。知大千界應依一風災劫而說，則所謂過去莊嚴劫千佛，現為賢劫千佛，未來星宿劫千佛者，為此一大千界之三千應生佛史，斯可知矣。

四 地球之應化聖地

今言聖地，以超我愛執藏之情，通諸三乘聖者之地而說。據傳釋迦牟尼趺坐成佛之菩提場，為大千之中心。故此大千界中過現未諸佛，皆於此成佛，則印度之菩提場，應為此一住劫中諸佛共同聖地。法華經言：我此靈鷲，聖眾充滿，劫火燒然，亦常安穩。則靈鷲山應為釋迦聖地。華嚴經言：東方有仙人山，有金剛勝菩薩與三百眾住中說法；南方有勝峰山，有法慧菩薩與五百菩薩住中說法；西方金剛燄山，有精進無畏行菩薩與三百眾住中說法；北方有香積山，有香象菩薩與三千菩薩住中說法；東北方有清涼山，曼殊室利菩薩與萬菩薩俱住中說法——中國傳即五台山也——；海中有金剛山，法起菩薩與千二百菩薩住中說法；東南方有支提山，天冠菩薩與千眾俱住中說法——傳即天台山——；西北方光明山，有賢勝菩薩與三千眾俱住中說法；西北方香風山，有香光菩薩與五千眾俱住中說法。大海中莊嚴窟，有諸菩薩住中；毗舍離南善住根處，俱珍那城有法座處，清淨彼岸城目真鄰陀窟，摩蘭陀國有無礙龍王建立處，甘菩遮國出生慈處，震旦國有那羅延窟——傳即勞山——，疏勒國牛頭山，迦葉彌羅國次第處，增長歡喜城尊處窟，菴浮梨摩國億藏光明處，乾陀羅國苫婆羅窟，各各有諸菩薩住中說法。又相傳南海邊有普陀洛伽山，是觀自在菩薩之應居處——中國傳即舟山群島中普陀島——。又傳雞足山為大迦葉尊者入定俟彌勒佛處——中國傳即雲南之雞足山——。又傳天台方廣為五百阿羅漢住處。中國俗傳，又以安徽之九華山為地藏菩薩處，四川之峨眉山為普賢菩薩處，與清涼山及普陀山為四聖地。他若玄奘西域記等所傳諸國，佛之聖地難以枚舉。西藏佛徒傳有「香拔喇」者，人至其處，現身成聖，或即喜馬拉耶山頂無熱惱池。於一微塵現寶王剎，此皆地球上之超情佛剎，與聖感通則睹聖境，否則人情但知人境，雖歷其處而不睹也。

五 此小世界之勝應聖剎

彌勒上生經說：彌勒先於波羅奈國、劫波利村、波婆利大婆羅門家中生，卻後十二年二月十五日，還本生處人間命終——按彌勒與曼殊室利，同為釋迦牟尼時之歷史人物，諸大乘經多由結集——。時知足天七寶臺內——按即內院——師子座上忽然化生，身長十六踰繕那量，具足三十二相、八十種

好，寶冠嚴首、眉間放光，無量化佛、化菩薩眾以為侍者——故為勝應身相——。常說不退轉地法輪之行，令諸生其處者皆不退轉無上菩提。過地球歲數五十六億年，乃來應生於贍部洲成佛。又言：知足天之內院聖剎，乃由其天五百萬億修施度之天眾，為供養一生補處菩薩故，以天福力變化而成。牢度跋提造善法堂，種種莊嚴妙飾，勝過欲界諸天之所居處。天女圍繞，華香散布。攝人生等上生內院。此地球中釋迦佛法之信崇者，持戒習禪，持大乘法，雖未得成聖果，若能稱彌勒名，念其形像，命終即得上品上生。其次、諸佛徒眾，聞彌勒名恭敬禮拜，歡喜讚歎，恆無間歇，命終亦得中品上生。其次、大地人眾，雖或無知造諸罪業，後聞彌勒佛名禮拜懺悔，供養稱念，命終亦得下品上生。故釋迦云：彌勒於將來世，當為此人間有情作大歸依處；若歸依彌勒者，即於無上菩提得不退轉，昔嘗序此經云：

夫知有無上菩提，又知有已得垂得此無上菩提者，復知自他有情皆有能得此無上菩提之因性，且嘗自期於必得之者！顧人命在呼吸間，一旦無常，即成隔世也。若於生死猶未自在，非藉佛菩薩攝持之力，則於所志之事，諸趣流轉，昧忘可虞，故須急「欣淨剎」、「親上聖」之務。否則上無以圓大覺，下無以濟含識，近無以淨一心，遠無以事諸佛，不亦唐功寡效乎！然十方佛剎雖有緣者皆得生，而凡在蒙蔽，罔知擇趨。惟慈氏——即彌勒——為一生補處菩薩，法爾須成熟當界有情，故於釋尊遺教中曾持十善、受三皈、稱一名者，如次皆於彌勒佛三會聞法。而在吾人既聞釋尊遺教，即為已與慈氏尊有緣，可求上生內院，以親近之矣。況慈氏應居知足內院，與吾人同界——欲界——，同剎——索訶世界——，而三品之生因，行之匪艱，寧不較往生他佛剎為易乎！一經上生，皆即聞法，不退大菩提，與往生他剎猶滯相凡小者，殊勝夐然矣！故斯經實為吾人一生成就不退佛果之祕要，曾發無上菩提心者，不可不奉持以蘄向焉！

此小世界之勝應佛剎，實為由人間入佛剎之一捷徑。然非彌勒菩薩之所攝持，則雖知足天眾亦同處而不得相見。傳玄奘大師等皆生其處，吾人當知所歆往也！

六 大千界之勝應聖剎

華嚴經等，說初地至十地菩薩為成熟諸人天等故，應生為人間轉輪王，及忉利天、時分天、知足天、化樂天、他化天，與大梵天、光淨天、無量淨天、色究竟天天王。雖復示同人天，而其出世間之勝福莊嚴身剎，亦唯能修大乘行者乃相得知。又第四禪無煩天、無熱天、善見天、善現天、色究竟天，唯證阿那含等聖果——阿羅漢迴心、大乘報身亦居其處——之聖眾等所居，名五淨居。雖同在四禪之廣果天等，聖凡界異，亦但欽聞而不得相親近。又瑜伽說：復有超過五淨宮地，有大自在住處，十地菩薩由極熏修第十地故，得生其中。此對天眾為勝應化身剎，菩薩自住亦通受用身剎。如說：菩薩入十地時，淨居天頂忽然出生大寶蓮華，量等百萬大千世界，超過一切世間妙莊嚴，出世善根之所生起，眾寶為藏，寶網彌覆，無數蓮花以為眷屬；菩薩身相稱此華座，為十方來九地以下菩薩說法。放諸光雲遍十方界，出供養具供養諸佛，諸佛亦放智光灌此菩薩之頂。十方諸同十地菩薩，互放光照，增長定慧。其後十地行圓滿時，亦即於此成等正覺。然未成佛之前，身剎雖廣，猶有限量；至成佛時超諸限量，乃成等法界、虛空界之自受用身剎。故經論說真身佛乃於淨居天界示現成佛，未成佛前其異熟識所變身器，未有不屬三界攝者。除佛、若說於三界外別有有情界者，是仁王般若等遮為外道說故——依異熟識屬三界攝；若依妙觀察智、平等性智相應心品，超過三界——。故十地菩薩之聖剎，亦為四禪淨居天攝，外現色究竟天天王勝應化身，內即為十地菩薩故。內聖外王：王隨俗故，王一大千；聖應真故，住百萬億阿僧祇剎。

七 索訶界外著名佛剎

依佛說阿彌陀經云：從是西方過十萬億佛剎，有世界曰極樂，有佛號阿彌陀，今現在彼說法。其剎無有眾苦，但受諸樂，故名極樂。七寶欄楯、羅網、行樹圍繞，七寶池八功德水中，青黃赤白光色蓮花，大如車輪。黃金為地。常作天樂，雨眾天華，微妙香潔。遊十方剎，供養諸佛。由佛化生種種奇妙雜色之鳥，與風動、水流、樹林、羅網等演說菩提分法。阿彌陀者，即無量光及無量壽，常以光明照十方剎；成佛以來已經十劫，將來壽命猶無量故。復次、人天大眾及佛弟子，諸阿羅漢與菩薩等，亦無量故。其剎無三惡

趣，無惡趣名。諸上善人俱會一處，皆是不退轉地，多有一生補處菩薩。故此處有情，聞者應發願往生彼剎。然非少善根福德因緣可往生彼剎。若能稱念彼佛名號一日以至七日，一心不亂，命終即得往生。又依觀無量壽經及佛說無量壽經，往生分為九品，皆是蓮花化生。然花開見佛、聞法、得果有遲早：最下品生，須經十劫，花中悔罪，乃得花開見佛；最上品生，於彈指頃即得見佛聞法。

此阿彌陀淨剎，於華嚴、法華、楞伽等摩訶衍乘，廣為讚揚，諸國佛徒亦廣奉行，龍猛諸師於諸論中亦皆稱述。然專說者，則在三經一論。經已前引，論即世親造往生淨土論。由此淨剎，信求往生者多起諸分別：或言必至初地菩薩乃可往生，或言五逆十惡十念成就、皆可往生；或言此為受用身剎，或言此為應化身剎；或云佛大悲願、方便攝受十方有情不可思議身剎。今取往生論意，略為決擇：凡言淨剎，有純淨者，即真佛剎，唯在佛果，為佛法性身剎及自受用身剎。次淨增者，八地以上；次半淨者，初地以上；為佛菩薩自他受用身剎。次少淨者，大乘賢位及二乘聖，為勝應化身剎；次微淨者，為應化生身剎。此阿彌陀淨剎通攝五種，而往生者所生在後三種。上三品生，見佛聞法即登初地，為初地以上半淨剎；中三品生，為三乘賢聖少淨剎，亦有諸聲聞弟子故；下三品生，為人天外凡微淨剎，亦有人天等故。且依鼓音王經：其城縱廣十千由旬，於中充滿剎帝利種。阿彌陀佛父名月上轉輪聖王，其母名曰殊勝妙顏，子名月明，奉事弟子名無垢稱，智慧弟子名曰賢光，神足精勤弟子名曰大化，魔王名曰無勝；所言不異應生佛故。由上品生，故言初地乃可往生，此應為受用身佛剎，如十六觀中所說報身相。中下品生，故十念成皆得往生，為應化身佛剎，如鼓音王經說。佛隨多級有情所宜而現，故應說為佛大悲願方便攝受十方有情不可思議身剎。下至五無間逆有情，上至十地之覺有情，皆以佛果大悲願力，現為隨分所宜淨土而攝受之。依佛果現，故皆純淨；依有情現，故隨分淨，由此經論說有多異。然以華嚴經意，則以阿彌陀剎為隨初地菩薩所現受用身剎，故較量諸佛剎時劫，說索訶界一劫為極樂界一日，極樂一劫又僅等於金剛佛剎一日——二地淨剎——，可比知其為初地淨剎矣。故願往生真極樂剎，亦須精進，廣集地前多福德

善根為因緣，不能以懈怠心即希冀也！

又藥師琉璃光如來本願功德經云：東方去此過十殑伽沙等佛剎，有藥師琉璃光佛淨琉璃剎。昔行菩薩行時，發十二願修佛淨剎，攝化有情；今現成就佛之淨剎，功德莊嚴，說不能盡，如極樂剎無有差異。無有女人，無三惡趣及苦音聲。有日光遍照、月光遍照二菩薩，為無量無數菩薩眾之上首。此方有情，皆可發願往生彼剎。雖慳貪不施、暴惡不善、嫉妒毀他、妄言害眾之有情，聞彼佛剎名號能信奉者，亦能轉惡為善，捨於罪報而得人天福報，往生於彼。又雖持戒修善願生極樂，未決定前，臨欲命終，若聞彼佛名號亦得往生其剎；或生人天增長福善，決不更受三惡趣身及女人身。又其佛依本行願力，若齋潔身心供養奉持者，能使各人現身得遂種種所求，尤能延壽、免脫災橫。諸國民族有眾災難，人生亦有九種橫死，三業恭敬於彼佛者，皆得救脫，增加種種現身幸福，於當來世生於彼剎或生人天，受諸快樂。此藥師淨剎與阿彌陀剎嚴淨無異，其特殊處，在令信崇者於現身生長福善，脫離罪惡苦難，故又可謂為能增上現生安樂之淨剎也。

八 索訶界外無數佛剎

前已舉索訶界外阿彌陀剎及藥師琉璃光剎，此為佛教最名稱普聞之二剎。他若顯密諸經所說，東方阿閦佛剎，南方寶勝佛剎，北方成就佛剎，上方香積佛剎等無數剎；與法華等所說過去未來無數佛剎，今概不論，而依華嚴示其大略。華藏世界品說：最中央有無邊妙華光香水海，其「世界種」名普照十方熾然寶光明；分二十重，第十三重最中央即毗盧遮那索訶世界，有十三佛剎微塵數世界圍繞；其下為超釋梵佛光明照耀剎，有十二佛剎微塵數世界圍繞；又其下為無量功德法佛之恆出現帝青寶光明剎，又其下為一切法海最勝王佛金剛幢剎，又其下為清淨月光明相無能摧伏佛出妙音聲剎，又其下為廣大名稱智海藏佛出生威力地剎，又其下為歡喜海功德名稱自在光佛眾華焰莊嚴剎，又其下為普光自在幢佛之淨妙光明剎，又其下為香光喜力海佛普放妙華光剎，又其下為金剛光明無量精進力善出現佛種種光明華莊嚴剎，又其下為淨光智勝幢佛一切寶莊嚴普照光剎，又其下為師子光勝照佛種種香蓮華妙莊嚴剎，其最下為淨眼離垢燈佛最勝光遍照剎；如次有十一佛剎、至一佛

剎微塵數世界圍繞。索訶世界上為遍法界勝音佛寂靜離塵光剎，又其上為不可摧伏力普照幢佛之眾妙光明燈剎，又其上為清淨日功德眼佛之清淨光遍照剎，又其上為無礙智光明遍照十方佛之寶莊嚴藏剎，又其上為無量方便最勝幢佛之離塵剎，又其上為普照法界虛空光佛清淨光普照剎，其最上為福德相光明佛妙寶焰剎；如次以十四佛剎、至二十佛剎微塵世界圍繞。此雖僅二十剎，然每剎十方面有微塵數世界圍繞，則其剎數已無可量。

加以無邊妙華光香海水之東，又有離垢焰藏香水海遍照剎旋世界種，亦有二十重主剎，與一佛剎至二十佛剎微塵數世界之圍繞。其南又有無盡光明輪香水海之佛幢莊嚴世界種，其右旋有金剛寶焰光香水海、佛光莊嚴藏世界種，其右旋有帝青寶莊嚴香水海之光照十方世界種，其右旋有蓮華因陀羅網香水海之普現十方影世界種，其右旋有金剛輪莊嚴底香水海之妙寶間錯因陀羅網世界種，其右旋有積集寶香藏香水海之一切威德莊嚴世界種，其右旋有寶莊嚴香水海、普無垢世界種，其右旋有金剛寶聚香水海之法界行世界種，其右旋有天城寶堞香水海、燈焰光明世界種。離垢焰藏香水海外方面，又有變化微妙身香水海善布差別方世界種等若干香水海與世界種；無盡光明輪香水海外方面，又有具足妙光香水海之遍無垢世界種等；金剛寶焰光香水海外方面，又有一切莊嚴具瑩飾幢香水海、清淨行莊嚴世界種等；帝青寶莊嚴香水海外方面，又有阿修羅宮殿香水海、香水光所持世界種等；金剛輪莊嚴底香水海外方面，又有化現蓮花處香水海與國土平正世界種等；蓮華因陀羅網香水海外方面，又有銀蓮花妙莊嚴香水海、普遍行世界種等；積集寶香藏香水海外方面，又有一切寶光明遍照香水海、無垢稱莊嚴世界種等；寶莊嚴香水海外方面，又有持須彌光明藏香水海、出生廣大雲世界種等；金剛寶聚香水海外方面，又有崇飾寶埤堄香水海、秀出寶幢世界種等；天寶堞城香水海外方面，又有焰輪赫弈光香水海、不可說種種莊嚴世界種等。此各各香水海中世界種，所有主剎及圍繞剎，略與無邊妙華光香水海中世界種相等。故如「毗盧遮那佛索訶剎」者之佛剎，其數之多殆難計算。其中情器之形狀、體性、方位、時量等種種差別，亦難稱量。非初地以上之大乘智，不能通達也。

九 情器及佛剎之十法界

超情佛剎中之應化身剎，依有情器界而現應化故，通六類之情器故；由此乃合超情之四聖身剎、及六凡情器，曰十法界。十法界者，十類身心器界之總稱也。從緣所生身心器界及彼由起之緣，統謂之法；十類界別，別謂之界。從緣所生身心器界，茲表於下：

【圖：TX19p0300_01.gif】

普通為六凡、四聖之分別；天台家有時為眾生界、佛界之分別；賢首家有時為有情世間、器世間、正覺世間之三種分別。又諸經論祇說世間為有情世間及器世間之二種，則有時或專從異生界說，有時亦通有情界說，以依異熟識皆三界攝故；有時亦通佛陀界說，佛亦六十二有情類攝故。身心器界由起之緣，即五蘊唯識諸法等。故天台家依此分別，說緣所生身心、曰眾生一千——眾生指有情言——，說緣所生器界、曰國土——國土即器界——一千，說彼由起之緣法、曰五蘊一千。謂十法界一起九伏，一主九伴，故每一界攝餘九界。十十成百，百中一一各備法華所說「如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等」十如是，故各為一千也。三千在種——彼云在性——皆名理具，三千現行——彼云從緣——皆名事造，故又說為理具、事造兩重三千，總攝之則唯十法界而已。故十法界為有情器界、超情佛剎之總攝，亦為真現實論者所知成事之總攝。

第五節 所知成事評判

一 所知成事評判緒言

前之四節，對于所知現實成事，已略說竟。然所陳者，不惟語超常俗，亦時有違學者世間之所思議，故於此所知之現實成事，頗多伏疑，猶待推決。蓋依比量而談，雖若可通，而按之實驗之現量，間難徵信；則比量言，亦成虛設。若云佛陀之至教量，皆從真現量所出之真比量教為所依準，然按所言，與向來流傳之佛說，時亦不無牴牾之處。由此違學者所知故，違常俗學者之現量或比量故，亦違真現實論者所依佛陀之至教量故；則前四節中陳說之所知現實成事，其大部分雖可憑信，猶有其餘生問題處，須更恣為研擇，詳求解決。於此若非加以評判，則前汎引之說，不等於天啟之神話，亦應類獨

斷之玄談，此非真現實論者之所應為也。是故於所知之現實成事，隨有疑難之處，再通釋之。

二 有情托胎識問題

前說人之得生有托胎識，於是生理學者生問題曰：依佛陀學，人身之生雖賴父母精卵成胎，尤仗有投托於胎之業識，乃能生長；然近世生物學者實驗之所知，則人身者、實由父精中之精蟲，有一或二之強力者先佔入母之卵珠中，由此一精蟲為主體？藉卵珠為營養而得成胎者也。此佛陀學與科學實驗所知者之相違處，其將何理以通，夫托胎識不明，則有情以身生始有，身滅即無，則無前身，亦無後身，三世流轉之業果義，何自安立？於此問題，若無一正當之解決，不惟不足以通生物學者之難，而佛陀學將根本搖動矣。故必明托胎識，乃明業識與父精、母卵同為構成胎之三要素。故業識不從父精、母卵有，不從胎有。業識雖剎那生滅，而無始相續恆有，新新不停，如急水流，有之無始，故亦無終。而此識暫托胎生人類身，應有前身，亦有後身。世間一切有情色身，得生所從，約為胎、卵、溼、化四種形式，已如上述；而各有識托中，以為主力。此四生中，人以胎生為主，生理學亦多就人身研究，故今當就人類托胎識以明之。先取生物學家胎生學中可懷疑點，試從詰之：男精中有精蟲，女精中有卵珠，此誠易為試驗之事，按佛陀學尤有左證。如治禪病祕要經云：

子藏者，在生藏下，熟藏之上，九十九重膜如死猪胞。四百四脈從於子藏，猶如樹柢散布諸根，如盛屎囊。一千九百節如芭蕉葉，八萬戶蟲圍繞周匝。四百四脈及以子藏，猶如馬腸，直至產門，如臂釧形團圓大小，上圓下尖，狀如貝齒。九十九重，一一重間有四百四蟲，一一蟲有十二頭、十二口。人飲水時，水精入脈，布散諸蟲，入毗盧蟲頂，直至產門；半月半月出不淨水，諸蟲各吐，猶如敗膿；入九十蟲口中，從十二蟲六竅中出，如敗絳汁。復有諸蟲細於秋毫，遊戲其中。諸男子等宿惡業故，四百四脈，從眼根散四肢，流注諸腸，至生藏下、熟藏之上。肺、脾、腎脈，於其兩邊，各有六十四蟲，各十二頭，亦十二口，宛綣相著，狀如指環；盛青色膿，如野猪精，臭惡巨甚。至藏陰處，分為三支，二支在上如芭蕉葉，有一千二百脈，一一

脈中生於風蟲，細若秋毫，似毗蘭陀鳥觜。諸蟲中有生筋色蟲，此蟲形體如筋，連持子藏，能動諸脈，吸精出入；男蟲青白，女蟲黃赤，七萬八千共相纏裹，狀如累環，似瞿師鳥眼。九十八脈上衝於心，乃至頂髻——腦——。諸男子等眼觸於色，風動心根，四百四脈為風所使，動轉不停——腦筋——。八萬戶蟲一時張口，眼出諸膿，流注諸脈，乃至蟲頂；諸蟲崩動，狂無所知，觸前女根。男精青白，是諸蟲淚；女精黃赤，是諸蟲膿。

又如正法念處經云：

十種蟲，有行於髓中——腦筋蟲——，有行精中——生殖蟲——。何等為十？一名毛蟲，二名黑蟲，三名無力蟲，四名大痛蟲，五名煩悶蟲，六名火蟲，七名滑蟲，八名下流蟲，九名起身根蟲，十名憶念歡喜蟲。

按所謂筋色蟲，在男青白者即精蟲，在女黃赤者即卵珠。復云：有行於精中者，第九曰起身根蟲。起身根蟲者，或言男根由此蟲故起，或言所生胎中色根由此生起。此起身根蟲指精蟲言，事尤明確。故胎生學所言人胎由男精蟲及女卵珠以成，及精蟲卵珠之有諸情態，可為佛陀學之明證，而初無所違也。然吾於胎生學中「由一精蟲佔一卵珠以成胎」之說，彼固從何徵驗以得其實，則極懷疑者也！夫適當男女和合以成胎之際，男女二人之自身既無從察驗，此男女二人外之他人亦無從察驗。若於後時取其既成胎者為驗，則但得既成之胎狀，至當時如何構成此胎之情狀，終不明了。若但依男精用顯微鏡所顯之蟲相，即推定但由一蟲佔入卵珠以成胎，斯則惟是臆決之談，非徵驗之實也。由諸蟲凝聚成男精，何以知不由諸蟲凝聚之精和合女卵以成胎身，乃必由精蟲聚中之一蟲獨佔卵珠以成胎乎？又何以知置空氣或溫水中之男精所現蟲之情狀，非入空氣及溫水後轉變而起之游離狀？既非在男身中時之本狀，亦非和合女卵轉變成胎時之狀乎？故科學徵驗之所知，乃只知精中之有蟲而已，過此限度以外，則虛謬之推想，不得冒充為實驗科學也。但胎生學者所以計由一精蟲獨成胎者，殆由見精中有蟲，又見精中諸蟲互相聚散殺活之情狀，復計多蟲生命不應合為一人胎生命，遂推想由精蟲聚中一強有力之蟲，將餘蟲排殺後，獨佔胚珠以化成人胎耶？信然者，則人之身命，實由父精中之一蟲繼續長養而成，人者不過一精蟲之擴充，絕非一新生之生命

；固不容有托胎識，亦非父母精血和合所成，乃適為怪談矣！意彼謬想，必由計一身命由一身命進展而來，故計人由精中一蟲變化。此由執著「個體」為實——薩迦耶見——，不知細至一蟲，粗至一人，皆和合之聚耳。夫人身乃一蟲聚也，男精、女精亦蟲聚也，何因不許人胎亦為一蟲聚，而定由一蟲以成哉？

瑜伽師地論云：

又於餘鬼、傍生、人等，及欲、色界天眾同分中將受生處，見己同類可意有情，由此與彼起其欣欲，即往生處，便被拘礙。死生道理，如前應知。

彼即於中有處，自見與己同類有情為嬉戲等，於所生處起希趣欲，彼於爾時，見其父母共行邪行所出精血而起貪愛，若當欲為女、彼即於父起貪，若當欲為男、彼即於母起貪亦爾；乃往逼趣，若女於母欲其遠去，若男於父心亦復爾。生此欲已，或唯見父，或唯見母，如是漸近彼之處所。如是如是，漸漸不見父母餘分，唯見男女根門，即於此處便被拘礙。死生道理，如是應知。若薄福者當生下賤家，彼於死時及入胎時，便聞種種紛亂之聲，及妄見入於叢林竹葦蘆荻等中；若多福者當生尊貴家，彼於爾時聞有寂靜美妙可意音聲，及自妄見昇宮殿等可意相現。爾時父母貪愛俱極，最後決定各出一滴濃厚精血，二滴和合，住母胎中，合為一段，猶如熟乳凝結之時；當於此處，一切種子異熟所攝執受所依阿賴耶識和合依托。云何和合依托？謂此所出濃厚精血，合成一段，與顛倒緣中有俱滅，與滅同時即由一切種子識功能力故，有餘微細根及大種和合而生，及餘有根同分精血和合搏生。於此時中，說識已住結生相續，即此名為羯羅藍位。此羯羅藍中有諸根大種，唯與身根及根所依處大種俱生；即由此身根俱生諸根大種力故，眼等諸根次第當生。又由此身根俱生根所依處大種力故，諸根依處次第當生。由彼諸根及所依處具足生故，名得圓滿依止成就。又此羯羅藍色，與心心所——業識——安危共同，故名依托。由心心所依托力故色不爛壞，色損益故彼亦損益——胎生科學依此點言——，是故說彼安危共同。又此羯羅藍識最初托處，即名肉心。如是識於此處最初托，即從此處最後捨。

既知胎成由識、有托胎識；復知此識無始恆轉若流，未有斷絕；則今生之前非無前生，今生之後非無後生。而所為或善不善之業，皆熏持於此識中，將牽之以受種種身，死生流轉，則其有三世業果相續也明矣！

三 有情中有身問題

前者言健達縛或中有身，乃生此一問題。康有為嘗問曰：佛陀五趣生死、三世業果之說，大有裨於人群道德，但其所依以施設有情流轉相續者，乃在乎中有身；若中有身之事實不明，則五趣流轉三世相續之義，無從安立。今按佛陀說法，應機淺深，對人天機說續有情，以除異生斷執——今此唯物科學皆為斷執——；對三乘機說人無我，以離外道常執；對大乘機說唯有識，以空餘乘法執。通人無我，達唯有識，則不須立此中有身，自明諸趣流轉之業果相。而康氏宗在人群道德，則人天機也，應說續有情以除異生之斷執，故當一解中有身義。中有身、古譯中陰身。有謂諸有，陰謂五蘊。有即五蘊，非五蘊外之有；蘊即諸有、非諸有外之蘊；表蘊是有曰有，表有是蘊曰蘊，故蘊與有同實而異其義。伽耶、譯身，是「一聚」義。有諸蘊法集為一聚，是為有身，亦曰蘊身。云中有身、中蘊身者，謂於一期死生分為四有：一、生有，當初受生位。二、本有，當已生未死之位。三、死有，當正死之位。四、中有，當乍死未生之位，謂「業識」於現報身已捨、後報身未得之中間所有之一蘊聚，名曰中有身也。然本有身死而中有身生，中有身實一新生起之五蘊聚，非從本有身或死有身所離出之一分，故不同俗說所指潛軀殼內之靈魂神我。蓋俗計之魂神，是一實常個體，活時栖軀殼內為軀殼主，死時離軀殼而獨存，再取他種軀殼栖住，此中有身乃是死初別成一幽隱微細五蘊聚，即指此幽微五蘊聚曰中有身而已。故中有身備具形狀、根識、壽量，實為別一過渡之業報身。經論言之參差，難具徵引，茲錄瑜伽論資依據：

又諸眾生將命終時，乃至未到惛昧想位，長時所習我愛現行，由此力故謂我當無，便愛自身，由此建立中有身報。若預流果及一來果，爾時我愛亦復現行，然此預流及一來果，於此我愛由智慧力數數推求，制而不著；猶壯丈夫與羸劣者共相角力能制伏之，當知此中道理亦爾。若不還果——無我愛者——，爾時我愛不復現行——，中有不生。

云何——中有身——生？由我愛無間已生故，無始樂著戲論因已熏習故——我法執——，淨不淨業因已熏習故。彼所依體——一切種識——，由此二因增上力故，從自種子，即於是處中有異熟無間得生。死生同時，如秤兩頭，低昂時等。而此中有必具諸根。造惡業者，所得中有如黑羺光，或陰闇夜；作善業者，所得中有如白衣光，或晴明夜。又此中有是極清淨天眼所行——所見——，彼於爾時，先我愛心不復現行，識已住故。然於境界起戲論愛，隨所當生，即彼形類中有而生。又中有眼猶如天眼，無有障礙，唯至生處，所趣無礙，如得神通亦唯至生處。又由此眼見己同類中有有情，及見自身當所生處。又造惡業者，眼視下淨伏面而行，往天趣者上，往人趣者傍。又此中有若未得生緣，極七日住；有得生緣即不決定。若極七日未得生緣，死而復生，極七日住；如是展轉，未得生緣乃至七七日住。自此以後，決得生緣。又此中有七日死已或即於此類生，若由餘業可轉；中有種子轉者，便於餘類中生。又此中有有種種名：或名中有，在死生二有中間生故；或名健達縛，尋香行故，香所資故；或名意行，以意為依往生處故，此說身往，非心緣往；或名趣生，對生有起故。當知中有除無色界，遍於一切生處。又造惡業者，謂屠羊雞豬等隨其一類，由住不律儀眾同分，故作感那落迦惡不善業，及增長已；彼於爾時，猶如夢中，自於彼業所得生處，還見如是種類有情及屠羊等事，由先所習，熹樂馳趣，即於生處境色所礙，中有遂滅，生有續起。彼將沒時，如先死時見紛亂色，如是乃至生滅道理，如前應知。又彼生時，唯是化生，六處——官體——具足。復起是心而往趣之，謂我與彼嬉戲受樂，習諸技藝；彼於爾時顛倒謂造種種事業及觸冷熱。若離妄見，如是相貌尚無趣欲，何況往彼！若不往彼，便不應生。.....又於旁生、人等眾同分中將受生時，於當生處見已同類可意有情，由此於彼起其欣欲，即往生處，便被拘礙。死生道理，如前應知。

於是有疑問焉，諸業報身不出五趣——即六生類——，此中有身既為一業報身，於五趣中屬何趣乎？若已屬於五趣之一，如何乃非後有而是中有？若非屬於五趣，如何乃有「趣所不攝」之業報身？今解之曰：中有身雖亦業報身，但以此身專為前身已捨、後身未得、中間稍有停泊而受，故或言至久

唯七日，或言可七七日，或言雖不限長短七日必一死生。古師喻為調任候用之官，前任乍卸，後任未定，於其中間暫為旅驛舟車之客。即茲旅驛舟車之客，喻中有身。在官固有專職，在客亦有定分，故亦業報。然以為遷轉經過上暫寓而受，故為五趣不攝之中有身。然悟無我唯識，何以不須安立中有身耶？曰：明十二有支緣起之流轉，故悟無我。未悟唯識者，以過去二支惑、業，現在七支苦、惑，未來三支業、苦，明諸趣死生相續。達唯識者，明現在十支、未來二支之生死流轉。皆已明非常非斷之業果流者，三世業果義成，故不須更立中有身；而同時亦明中有身唯五蘊及唯識，了中有身之實相也。

四 有情之心理問題

西洋傳統心理學，淺狹未盡心理內容之深廣。其始為基督教所謂靈魂之學；繼在文藝復興時代，演化為研究唯心論所謂「內心精神」之學；繼為研究意識之學。故其所云心理學者，始終立在與肉體或外物或客觀相對之一方面，為研究所謂靈魂或內心或意識之學也。而所謂傳統心理學，亦至演為意識心理學乃成立。此意識心理學，若探究其源于上古之希臘哲學者，所謂意識，僅側重「知識」之研究；繼由盧梭等特注重感情；又由康德等特注重意志；乃並列知識、感情、意志為構成意識之三成分。知、情、意三分法之心理學，遂為百年來傳統之定例。然所研究之意識，大抵指成人醒時、顯然之心理現象言；繼研究到成人睡時及兒童、動物等本能反射作用，有非顯然之意識所能包括者，遂有「潛意識」、「閾下意識」之說明以濟其窮。

然傳統心理學，其研究之對象為成人意識，其研究之方法以內省為主。繼因內省之經驗各人不同，不能成為科學之公列，漸多注重觀察方法，不足則加以人工之試驗。以成人意識之不易觀察也，而務以群眾或兒童或動物心理為察驗之對象，於是漸變其研究之方法，以觀察試驗為主而取銷內省；專主觀察試驗，以求合於研究物理之科學方法，成立等於物理之一般公例，乃有「行為派心理學」興起。行為派心理學，刱於美國之瓦特生。此派以基於物理「反射作用」及「交替反應」，說明一切心理現象，皆目之曰行為。以唯是行為故，主張取銷意識。有藉思想以證有意識者，則目思想為「隱微言語」而取銷思想；有藉動機以證有意識者，則目動機為遲延反應而取銷動機。

然思想、意識等，本為非物理的「心理名義」，故研究意識等學可名心理學；今行為派既一切解說為基於物理所起行為而取銷一切心理名義矣，顧猶襲用心理學之一名，殊為不合；然非有「行為學」即可取銷「心理學」也。就有情、無情之色法以研究說明者。為物理學、生理學等；就有情之心法以研究說明者，為心理學；就有情無情之心色法各行動事為以研究說明者，為行為學；就人之行為以究明其規範者，為倫理學。然對行為學既可別有物理學、生理學、倫理學，何獨不可對行為學而別有心理學？若以心理不能離行為而存在，故但以行為學包括心理學而不能別有心理學者，然行為即動作，凡有皆動，絕無可離行為動作而存在者，則亦應以物理等不能離行為故別無物理等學。反之，行為派既許對行為學別有生理學等，豈不應許別有心理學耶？行為派難之曰：行為不離物理、生理，而物彼理、生理，非無特有之德，故應別有物理、生理諸學。而心理則正是行為，別無特有之德；換言之、心理學與行為學名異實同，故今既正其名曰行為學，不應別有心理學也。答曰：心理非無特有之德，證據正復不遠。行為派云：『我們也可以說物質界可有時間或空間超越性，不過物質沒有自覺罷了』。行為派既赫然承認有此自覺，又承認是物質所無，則此自覺非心理之特德，是何？無自覺的行為是物理的行為，有自覺的行為是心理的行為，雖皆不離行為，對行為學即不妨別有物理學，亦何妨別有心理學！蓋凡自覺即是心理，心理雖復非一，若無自覺即非心理。有情眾生所有之「情」，換言之，即是有自覺而已。既自覺矣，即被知矣——如自證分之知見分——，何嘗不在「可知範圍」中耶？若唯以但可為客觀之色法為可知，而不知可兼為主客觀之心理亦可知，且撥之為無有；則如光中昭顯諸象，謂唯有諸象而無光，不睹光光自昭互顯，非狂愚耶！雖然、行為學有裨益於心理學之研究，亦猶物理學、生理學之能有裨益於心理學之研究也。

除行為派之外，近有另標為聯念派、完形派、生機派者。生機派以杜里舒為代表，假定有一「隱德來希」——生機——，為區別生物與非生物之要素，以之說明一切心理。此隱德來希者，乃靈魂論之理論化，雖近於藏識之變起根身及由種子發生諸識，然未有精審之觀察，頗涉含混。而完形派以惠

墨塞苛勒老夫卡為代表，頗能說明心理由眾緣互成之一點；但從知覺據為起點，祇可以說明第六意識之心理現象，未能究及前五識及後二識之心理。聯念論從心理分析至感覺為原點，然後聯合以解說知覺、記憶等種種心理作用，為相承培根、洛克以來之機械論心理學，祇及由前五識關係以說到第六識；即於前五識色根性境刺激反應與諸心心所皆眾緣互成義，亦有缺漏。此諸各派與行為派皆不無一長，而各有偏執，取其眾長，去其偏執，更進而為佛陀心理學之研究，庶其有漸明心理真相之可能！

五 器界之蘇迷盧等問題

蘇迷盧雖說為太陽系之總稱，然按之向來流傳之佛說，有諸多不符。一曰、形量不符：向來說蘇迷盧立體高十六萬踰繕那量，底面縱橫直徑八萬踰繕那量；腰身瘦小，雖無定說，至小當有直徑二萬踰繕那量，此如何可云是太陽系耶？二曰、日月不符：向來說日輪五十一踰繕那量，月輪小一踰繕那量，繞蘇迷盧，於四洲互見為晝夜。別有日天子、月天子率眷各居日月輪內。日月之蝕，由阿素洛執持，如何可云日球是忉利天，且會通月球繞地、地球繞日之說耶？三曰、諸星不符：向來說星形量，最小只三拘盧舍量，最大不過十八拘盧舍量，水、火、木、金、土與羅睺、計都——慧星——皆在其內。且說二十七或二十八宿管諸地方，十二宮本命星管人生命，與中國之俗傳相似。此如何可會通近代天文學上所說行星等耶？答曰：此諸所疑，誠如來難。形量稍可通釋：地球繞日，每日移動，然每一日各有日之反面，為地球上之所不見，海平線上隱說所見之面，海平線下隱說不見反面，底面則各為所見之日輪正面，亦圖甲乙示之：

【圖：TX19p0319_01.gif】

甲圖是地球繞日成歲圖；乙圖則剖春秋所見日輪之各一面，即成蘇迷盧形所言之量。隨俗假設，不能為準，前已言之。且印度俗言八萬或八萬四千，意云「極多數量」，猶言日球形量極大，地球距離日輪之量極遠，量數極多，寄言八萬而已。前此曾言佛陀之說，或不違世間之俗情，應機而談，則隨昔時印度常俗或學者間之說；先既申明，今當隨現時之學者世間而說，則

於日月星宿諸不符者，雖應刊落不取，亦無違於佛陀學之原則。

六 情器之生命由來問題

前言有情及植物之生命，不從神造而有，不從物質化合而成，亦不定從他世界所傳來；而各從一切種識及其中之潛在自種生。諸各有一切種識之生命——有情——，不以生而遽有，故未生以前有前世；不以死而斷滅，故既死以後有後世；既生未死之間則為今世，故成三世。前世之前有前世，後世之後有後世，前前無始，後後無終，故前後今成無世量。生命流行三世無量世而不斷滅故，造於昔、今，責於今後；業報相尋，早遲莫逃。於是人與人或人與有情相偶之道德，乃有利他則兩利、害他則兩害之自然律；人與人或人與有情相學之教育，乃有悟他則兩悟、迷他則兩迷之自然律；由道德與教育之有此自然律，於是道德相感，教育相引，可由人而進化超人，由超人而進化至超超人。違此道德教育之自然律，則由人淪墜三惡趣，或流轉於異生類中，不能進化至超超人。進化也，教育也，道德也，皆基於無始生命之不斷。

然現代之生物學者，觀諸有生命者，或分裂生，或產卵、孕胎生，或單性生，或兩性生，其類雖殊，要皆子體從母體生。至尋地球上生命之起源，有言隕星墜空，從他世界載生命種子以傳來；有言由半流質之炭素化合物，偶經酵素作用而成，故蛋白質等有機物，今皆可由無機物以造成；有言地球之質點中本有生命，得適當之機緣，遂出現而生生不已。起源如此，則可知各個生命之終於死而斷滅，將來地球破壞，或氣候變更至不宜生物，則全地生命之亡滅亦可推知；烏有不斷之生命哉？答曰：若云生命皆從他生，地球上生命由他世界以傳來，然他世界生命仍從他生，並非最初生命，故對於生命之起源，說如未說。若云最初生命從無機物化合而出，如無機物造成蛋白質等，然所造之蛋白質等仍無生命。生人有生命也，死屍無生命也，所造蛋白質等死屍，不能證成生命由無機物化合而出。俗傳腐草化螢，溼地生蟲，今照以顯微鏡，知亦由螢與蟲之微卵生，不從腐草等之無機物生。蓋生命之必有精神，無精神之物質必無生命，此有機物與無機物之所以分也。如以刀及手同插入於水，而手生寒涼之感覺，刀則無感覺焉；一刀以至聚無量刀，

以多種之形式而變易其聚合，亦不能令生感覺焉。故生命中感觀等精神，乃各從其「自種」生，猶物質之各從其「自種」生，決不從物質之聚合變化生也。若云地球等質點中本有生命，得緣而遂出現，此誠稍可通矣；然生命之潛在，為生命之種子非即生命，值緣出現乃為生命。一切種識及精神物質諸種子，周遍無始，潛轉不斷；值緣乃出。現為地球以至為諸生物，各從其自種生，不得謂從地球生也。蓋量之分合與體質之變化有異，合十升水為一斗水，分一斗水為十升水，此量之分合無關於體之變化，體固無異，量亦仍等。一分水、以化學藥品化為「氫」二分、「氧」一分，此體之變化亦關於量之變化，量既不等，體亦大異。凡非分合而是變化，必非但由現事分合所成，乃別由其自種為主，加入諸現事中或攝或拒，乃成為水、為氫、為氧。故水與氫、氧，雖互為現起之緣，而其現起實各有其自種。由此可知地球體為生命出現之緣，而生命之現起亦各有其自種。有情以一切種識為自種，各精神物質以一切種識中之各種子為自種，得緣則興，失緣則潛。故有情之生命，無始流轉，興潛不斷。彼生物學者之臆說，皆違事實。於是今說乃為現實真相，生命之不斷明，則前所言道德、教育之自然律皆可為決定之真理，而人生亦有互助與進化之可期矣。

七 超情佛剎之餘義

問曰：若應化身剎亦超情佛剎中攝，應別無有有情器界，已皆攝在三類應化佛剎中故？答曰：據現行言，上上能攝下下，下下不攝上上。若非超情佛剎有此應化身剎，則有情無上達之緣，佛聖亦無下被之化。上下隔絕，何由教導有情令亦成佛？故依異生——凡夫——，既言有情器界，復依聖者而言應化身剎，此於一事立二名義，以此一事關係能化聖者、所化異生之二方故，亦由二方關係和合成故。天台家名曰凡聖同居剎，謂六凡、四聖之所同也。然應可作三句分別：一、純穢剎：謂有一類有情器界，經一度乃至多度之成住壞空都無佛陀應化其中，但名有情器界，不名應化佛剎。然佛聖雖不現成佛之相，亦應有同事潛化其中者，故亦名凡聖同居剎。其後由壞空而又成住時，若既轉變，不在此例。二、穢增剎，或微淨剎：雖有佛聖應化其中，然有佛時少而無佛時多，如此索訶界是。在有佛化期中亦名應化佛剎，在

無佛化期中應但可名有情器界。聖者常所同居，故當名凡聖同居剎。然上二類，皆由三界所繫諸有情類之所變成，正名有情器界。於第二類，亦旁屬超情佛剎耳。三、穢減剎，或少淨剎：此由佛於菩薩位中本願行力，攝化有情所共變成，若阿彌陀剎、藥師琉璃光剎等，常時有佛應化其中，當名應化佛剎，且通他受用佛剎也。然其中所化有情，亦有未登聖位者，故亦名凡聖同居剎。則凡聖同居剎名義，較應化佛剎之名義為寬廣也。茲表如下：

┌純穢剎┐

｜ ├但名有情器界

凡聖同居剎┤穢增剎┤

｜ ├亦名應化佛剎

└穢減剎┘

問曰：凡聖同居剎既包括應化佛身剎，諸經論中唯說法性、受用、應化三種超情佛剎，此勝應化佛之淨剎又鄰接於他受用佛身剎；照天台家又於凡聖同居剎與實報莊嚴剎——受用佛剎——之間加設一方便有餘剎，以為佛陀應化阿羅漢、辟支佛所居之剎，又將位置於何處耶？答曰：此亦為天台家所特殊之一點，似無至教明文可據。約義而會通之，則有二義：阿羅漢、辟支佛之迴心修大乘行者，仍居大乘地前之資糧位，故彼云方便有餘剎，當即指勝應化佛剎之一分而言。阿羅漢、辟支佛之不發大乘心而滅身者，則彼云方便有餘剎，當即指法性身剎中一分「生空法性」而言。佛菩薩亦同證此生空法性，故得寄言佛亦應化其中。故雖約義加設此方便有餘剎，仍不出法性、受用、應化三種佛剎也。

卷003

第三章 所知現實蘊素

所知現實成事，前已以所知之有情器界及超情佛剎之四節說明之。此現實成事中所含蘊之材素，今次當說。然今真現實論者所說之現實蘊素，與科

學等理化學上所分析之原素，貌雖相似，其實大不同也。故應先知二義：一者、本體論上，彼先認執前身器等為實在體之變成物，別有物之本原實體為因。體有質、力合變成物。分析以求其原始之實質，則曰化學；分析以考其原始之實力，曰物理學；近由發見質、力不分離故，統以分析考求物體之質、力者，曰物理學或物力學。以其分析諸物所獲之質力為本因，然後綜合結構以成為現實身器等。今謂不然，現實之身器等雖為幻事，若云實在則皆即為實在，別無此外之原始實在體及其質力以為本元，以無始故亦無元也。反之、則無變非始，亦無事非元。換言之，則現變實事即實在，亦現變實事即本元也。然一現變實事當前，其相續相攝中，各別含蘊種種關係。即以其所各含蘊之種種關係，說為所含蘊之材素。就彼所含蘊之材素，說為因緣等，而說此為果；其實因緣等即果，果亦即因緣等也。就果而觀之無別因緣等，就因緣等而觀之無別果；果非在於因緣等外，因緣等非在於果外。故——彼之實體，或說是物、或說實在、或說是我，故等唯神、唯我——科學等為唯物主義等，而今為真現實論也。二者、彼依算學——數學、空量、時量、重量等——、邏輯學、化、藥、機械等而為分析，此依能知所知上之正所知相而為分析；可名彼為「物體——我法執所執之實我實法——之元子論」，此為「知識——能知所知——之蘊素論」。故彼為唯物主義等，而此為真現實論也。先明此二不同之義，乃可進論由真現實論者之方法所知之現實蘊素。

第一節 大蘊處界

一 四大與六大

四大為俗情與學者之世間說，佛陀學因順之，小乘學改進而說之，大乘學更加改進而說之。或仍說為四大，或增說為六大，或改名為四界、六界，所言地界、水界、火界、風界、空界、識界是也。謂觀察內身外器之現象，有安住之大地焉，在身即為筋骨；有流行之大水焉，在身即為精血；有炎烈之大火焉，在身即為體溫；有飄颺之大風焉，在身即為呼吸。進而深察其體，地大為堅勁質，水大為流溼質，火大為煖熱力，風大為輕動力。此亦如近人於質區別為固質、（堅勁質）凝質、液質、氣質（流溼質），於力區別為熱力、動力也。由此質、力更察其用，乃知堅勁之地有持載用，流溼之水有

滋潤用，煖熱之火有燒熟照明用，輕動之風有吹發分布用。質為被變化者，力為能變化者。由燒而毀，由熟而成，由照明而顯現；由吹而滅，由發而生，由分布而序列。負質而抱力，傳力而換質，質力相乘為變化，而呈萬有之奇觀。究其原始，則為分析到不可分析之四大極微元子；此為古近唯物論之所本，小乘亦借用四大之分析以觀身空，及四大極微之分析以觀器界空焉。

然印度勝論師乃說地、水、火、風、空、時、方、意、我之九實——陀羅驃——，以觀地、水、火、風之身器等，有虛通容受之空焉，有過去來今之時焉，有上下縱橫之方焉，而又有「精神機關」之意，與在「意」中主宰之「我」焉。然此為佛陀學之所不取，而大小乘學中，則增空大、識大而為六大。以觀有情眾生，不惟有堅、溼、煖、動之質力，更有知識等之精神現象，為見聞嗅嘗覺所不能取，與彼質力之可見聞嗅嘗覺者迥然不同。精神現象雖不一類，然莫不與知識俱起，為知識所連貫，乃增說為識大。又觀「物色」與「識心」間更有非色非心之虛空焉，復增說為空大。在序列上，以虛空由地、水、火、風不存在處而顯，故居識大之前。色之無處曰空，故空非色，亦無識之能慮知用，故空亦非心也。然此空大應包三義：一、眼識所見空，此云空一顯色，見形色無處之空無物故。二、容受形體空，此云空界，於空隙等之間，諸形體物皆可佔住或通過故，此正為近人所云之空間。即此空間，施以長廣厚之三度，所謂三度空間，即為方位；

施以四度，所謂四度空間，即為時分。故空間一名，包勝論之空及時、方也。三、真理所顯空、此云虛空無為，空一顯色與空界亦從緣變化，故非無為而是有為；此則唯以在種種變化諸色心等中之虛通無礙性，謂之空大，常恆普遍，故是無為。蓋諸變化，雖一極微，若無此空，則應不能變化；然無不變故無不空，而此空遂為普遍常恆矣。此六大為大小乘之通說。以地、水、火、風遍於諸色法，識遍於諸心識，空遍於色、心法，故皆名大。復依界因各別，名為六界。由界以言，前四不遍於識，非慮知故，識亦不遍前四，非質礙故；空則遍於色心，性皆空故。故空最大，識次於空，風、火、水、地又次於識。然地界中具水、火、風，乃至風界中亦具地、水、火，但由隱顯而各成其異相，非可離絕；識於前四亦然。色皆變持於識，識亦依仗於色

——所緣緣——，識隱色顯名前四大，色隱識顯名為識大。空之常遍，更無待論，然亦以非慮知、質礙，別名空大。參而不雜，遍而常別，故名為大，亦名為界。

後期佛教之祕密宗，乃專以此說諸法之緣起。大佛頂經特重定心現量，揀別於比非量之意意識，於識大中別開見大，則以現量心名見大，別以比非量心為識大耳。

二 大乘四大種之勝義

四大為能造色，其餘五根、五塵及法處色一分為所造色。以唯觸處所攝堅、溼、煖、動之四，亦大亦種；空識名大，大而非種；餘種名種，種而非大。此四為能造色，與諸根、塵造色作五造因：一者、生因，亦曰起因：謂諸造色雖自種生，若離四大必不能起。瑜伽論問：諸法皆從自種而起，寧說大種能生諸色？答言：由諸大種及造色種，皆悉依附內相續心——一切種識——，諸大種若未生諸大，諸造色種終不能生，要大種生諸大，造色種乃隨生造色，大種生諸大為造色種生造色之前導故，乃說大種為造色之生因。二者、依因：謂諸造色依據大種所生大處，方可得生，即大種生諸大佔領空間，諸造色種所生造色，乃依而住。瑜伽論云：由造色生色不離大種處而轉，故名依因。三者、立因，或隨轉因：由諸大變異時，依此之造色亦隨變異故。例橘變異，其香味等亦隨變異，以香味等隨橘而立，故名立因；亦隨轉變，名隨轉因。四者、持因，亦曰住因：住者存在之義，雜集論云：『由大種相似相續生，持彼造色令不絕故』。然瑜伽論則謂造：色隨於大種等量不壞。又云：由大種任持業，持彼造色本量令不損減。又云：由大種勢力任持故，使諸造色有所拘礙。則此住因與前立因相對，立因謂若諸大相似相續變則造色隨變；住因謂若諸大相似相續不變，則造色亦隨不變。換言之，即諸大存在，造色亦存在，故名住因。五、長養因：謂由大種資養造色令增長故，名長養因。

種者因義，四大對於造色有此五種因義，故名四大為種，曰四大種。此雖語由小乘，義乃大異。蓋小乘說諸所造色，由四大極微所集生，故四大為

造色之實因種，曰四大種。大乘說「一切種」離「一切種識」無別體，但為潛在識中別別功能勢力，而所造根、塵色與能造四大色，各別由識中之自類種生；但由四大現行，能為諸造色現行之勝增上緣。以由四大作造色前導增上緣，說為生因；作佔處增上緣，說為依因；作變異增上緣，說為立因；作不變增上緣，說為持因；作資長增上緣，說為養因。由此假說四大現行，為能造於造色之種。然增上緣必是現行而非種子，以諸種子潛遍識中無殊用故，要由現起對餘有違順用乃成增上緣故。隨順小乘名四大種，義淆種子，遂生學者諸多誤解。今按現行四大與現行造色之關係，近如五淨色根與五識之關係，為勝增上緣，不作因緣。故仍小乘名四大種，不如改名為「四大根」。例之二十二根，加四大根為二十六，似較名四大種為宜。由此應知大乘所言之四大種，有時簡稱大種，皆四大之現行，非四大之種子。對諸造色為勝增上故，假名種子，故異小乘以四大極微為造色實因緣種。然諸造色在處，必與能造四大俱在。近人或執四大在於器界，不在根身，可知非是。謂由異熟業之成熟力故，一切種識中之四大種子自起四大現行，造色種子隨之自起造色現行。此剎那生滅諸現行色法相續——四大自類互遍亦遍於諸造色——，被執藏識執受為自體者，名為根身；不被執受為自體者，名器界塵。故能造之四大，遍於所造之根塵也。科學說物質之特性，第一即為佔空間性。佛陀學言色法為「質礙性」，質礙性即佔空間性。四大為造色五因之第二依因，正為佔空間性，以諸造色必依四大，故皆佔住空間而有質礙。雖淨色根，亦佔空間而有質礙，必依四大俱有，是色法故，故不應言四大唯在於器界也。既明「四大種」為依四大現行之假說，是故在十二處屬觸處攝，在十八界屬觸界攝，為身識及身俱意識之所變緣。究四大觸所託本質，則為異熟識所變緣不可知之身器。或言四大種為異熟識變緣者，殆不知依四大現行假名為四大種，而誤認為一切種識中之種子類歟？

然四大既為觸塵之一分，何以對餘色法獨為能造，不如「四顯色」等——四顯色為實色，四大觸為實觸，故以相例——唯立一色塵種，亦收四大於觸塵種，而別立四大之種耶？據實、四顯色等亦各有種，亦可別立，非青色種等生黃色等現行故。然彼四顯色等不為別立，獨此四大別立種現，且說

其現行為能造色者：一、由世間及小乘於此起分別執最深故，隨順其語而改其義。二、由佔空間為質礙之色法根本性，專在於現行之四大，能為所餘色法作五因故，故名此為能造。然至純正諸法唯識義中，則如百法論等，四大攝於觸中，與四顯色攝於色中等無有異，不別立四大矣。復次、小乘以「四大極微」為能集生諸色法之本體因，極微為實，其餘色法為假。頗同諸唯物派，以極微或原子為能搆成身器等之本體，常住真實，所搆成之身器等為現象，變非實常，但小乘為多元論而非唯物耳。今大乘中恰與相反，瑜伽論等，俱說異熟識等頓變頓緣根身、器界及五塵境，隨量大小而頓周遍；此頓變之能所造色為實，而極微色則但為瑜伽師等假想慧之所觀境——屬於法處所攝色中極微色——，唯假非實，此為大乘之殊勝義。由此、諸色如幻即空，不藉分析觀其空也。此大乘勝義之四大，乃為真現實論者所明之四大。

三 情器之五蘊

色、受、想、行、識曰五蘊。蘊者，一團、一聚、一群之義。俱舍論引阿笈摩云：『隨所有色，若過去、未來、現在，若內、若外，若粗、若細，若鄙、若美，若遠、若近等，此一切色攝聚一處，說名色蘊』。色蘊如此，受、想、行、識四蘊亦然。此之五蘊，乃略於物質現象而詳於精神現象之分析也。與前六大之詳於色象——四大——而略於心象，適成一反比例。蓋六大為寓真於俗之談，五蘊為導俗入真之說也。俱舍論云：『欲界妙欲色相顯了，色界喜等受想顯了，無色界前三取空等想相顯了，後一行相顯了，識住四蘊為第五蘊』。然六大之空大，可通於「無為法」。五蘊則唯是「有為法」，亦曰有為諸行。行者、行為，是動作轉變義。動作轉變故有生成滅壞，雖暫時存在而無時不變。生相、滅相、住異相，曰三有為相。事之有生有滅有住異者，曰有為法。諸有為法，亦曰諸行，故行蘊乃有為諸行之名，亦五蘊之通號。色等四蘊，既施別稱，所餘諸行，遂統曰行蘊耳。住滅皆為變異，貫於住及生滅，故有為及行，亦可以變義訓之。變者曰有為，不變曰無為；變者曰行，不變曰非行也。

色之狹義，唯是十八界中之色塵界，為眼識——視覺——所見光色等。色之廣義，攝為此中色蘊之色，包括五根、五塵及法塵之一分，等於通俗所

云物質，而以「變礙」為義。變是有為法之通義，以色蘊是有為法故。礙者質礙，是色蘊之特義。色蘊是物質而非心，異餘四蘊之是心非物質。隨俗常識，先觀有情身及非情器諸有變礙之物質，攝為一聚，名曰色蘊。觀俱舍所引阿笈摩，可知五蘊非僅為人格之分析，而色蘊固由遍觀若內身、若外器一切之物象立名者也。依此身、器平等之色蘊上，呈一顯著之分裂相，則曰精神現象，乃身之所有而器之所無者也。有精神現象者曰有情身，無精神現象者曰非情器。情、器既分，更從有形之心象以觀察：邇色蘊而有密切關係者，則為苦樂或非苦樂、憂喜或非憂喜之感受，為六官感對象六塵，刺激——觸——於六官感機關所反應之領受，故俱舍論訓為「領隨觸」也。依內身之感受名自性受，依外器之感受名境界受。依六識身別為眼識相應受、乃至意識相應受之六受身。

前五識唯苦、樂、非苦樂受，第六識兼憂、喜、非憂喜受。如是等一切有情之感受，攝為一聚，名曰受蘊。於感受中取領來之印象分際，名想；依此、得詮表為是此非彼之相，近於通俗所云「觀念」心象。依六識身別為眼識相應想、乃至意識相應想之六想身，攝一切有情之想為一聚，名曰想蘊。依受、想起有為諸行，謂隨受、想之思、欲、貪、信、尋等相應行，隨想之名、數、時、方等不相應行，除色、受、想、識之四事，統名曰行。變是行之通義，造作是行別義。役心身等造作之行動力，別名曰「思」，由思主動之心身等作為，謂之行業。業以思為自體，貪等伴之為「不善業」，信等伴之則為「善業」，欲等伴之為「無記業」。此諸行以思為勝，故舉思代表諸行。依六識身別為眼識相應思、乃至意識相應思之六思身，攝一切有情之思等行為一聚，名曰行蘊。識者、了知分別，等於認識論所謂之認識或知識。與受、想及思等相應行俱時起，最前亦為最後。六塵刺激六根所生反應心象，無不貫以識之過程，故可隨意位於受蘊之前或行蘊後。

故龍猛、佛鳴等，亦時於色蘊後接說識蘊。然導俗入真，當從淺至深，在觀察上識最難知，故經論多以識蘊居最後。感覺、直覺、知覺、理智，皆為識之過程。不過前五識由感覺直覺和合受、想、思等，第六識由感覺、直覺、知覺、理智和合受、想、思等，為六識身之區別耳。識是由根——官感

機關，與塵——官感對象相接觸後所生之總心象。根、塵、識三對舉，識包括於心象全部，受、想、思等不過與俱時現起之副作用。受、想、思等有現起之先後，而先後皆以識為主，故識名「心」，受、想、等名「心所有法」。然亦必有受、想、思等與識俱起，故說受、想、思為心行。行有因義，心識亦因之俱起故。此五蘊之分類，頗近心理學之研究。色蘊之五塵及法塵一分為官感之對象，五根為官感之機關，識蘊之一分為心官機關——意根——，及六對象刺激六機關所生反應之六識，故此識蘊略同為心理現象全部之「意識」；受為感情，想為理知，行為意志，其分配亦略相當也。色蘊分析，佛學不如科學精確；

心等四蘊分析，科學又不如佛學之精確。然在心理學，則從心理之所依——六根、所對——六塵、心理之本身——識、以及其相屬——受、想、行，以為此五蘊之觀察；由世第一現觀現前，驗一身之如此，知眾身之共然，遍照有情身器皆不外於此五蘊聚。是以了知現實之蘊素為五蘊，既無實我，亦無實物。

四 十二處之分別

分有情身器之蘊素為十二處，若除意處，幾乎全同機械的人生世界觀。即其意處，亦不過前剎那垂滅——等無間緣——之六識；而六識則不過十二處相觸所生之剎那滅虛偽相——近於行為派謂心理但是物體刺激有機體所生之反應狀態——。此為極端破除有情內我——神我或靈魂等——之存在者，可成立唯根論或唯有機體論，所謂『唯是六根，更無他物』是也。亦可成唯境論或唯機械性——緣生法——論，所謂『心本無生因境有，境若滅時心亦亡』是也。故與大乘唯識教違反最甚，二十唯識頌特論之。處、是識等生長之處所。俱舍論云：心心所法生長門，是處義。生長者，指此十二為識等之出生長養處；門者，指此十二為識等內外交通處。以此釋十二處，似乎仍以識為主題以言；其實說宇宙之存在唯此十二，其宗旨在明心識為對塵依根暫現之虛偽相，不能自立存在。此為十二處教之特殊義，與五蘊、十八界皆不同也。所言十二處，茲表列於此：

一 色塵處.....視官對象┐

二 聲塵處.....聽官對象│

三 香塵處.....嗅官對象│

四 味塵處.....嘗官對象├六官感對象（六塵）

五 觸塵處.....觸官對象│

六 法塵處.....心官對象┘

七 眼根處.....視官關機┐

八 耳根處.....聽官關機│

九 鼻根處.....嗅官關機│

十 舌根處.....嘗官關機├六官感機關（六根）

十一 身根處.....觸官關機│

十二 意根處.....心官關機┘

此中除法塵處一分及意根處，餘十處及法塵一分皆為色法。在知識論上之分析色法，此為較詳，與五蘊之略色詳心者異。然亦與四大從物之性質為分析者不同，蓋四大從物質分析，為凡外之舊方法也。此諸色法，別為三類：一、有見有對——或有礙——色，唯色塵處，眼所見故。二、無見有對色，通聲、香、味、觸，及眼、耳、鼻舌、身——內神經系非眼所見——之九處，皆相對為礙故。三、無見無對色，唯法塵處之一分色：實色有礙有實用故，假色無礙但想像故；然以能知之意根無礙故，名無對礙。法塵處所餘非色之一分，可攝諸心所及名、數、時等。意根，則俱舍云：由即六識身無間滅為意。故可攝前剎那垂滅之六識身。十二處說，於是又有一特殊義，則唯為所對六種現行對象及能對此之六種官能現行，乃為一種唯現行論或唯現象論；故其說諸法緣生義，亦唯依現行互相關係之增上緣說。六大論得說四大及識之種子，或說四大極微以為元素；五蘊論亦得別言其種子；十八界尤須說十八界種；唯十二處則全為現象之分析，絕無究其「因種」之義者也。

五 六根與二十二根

根是勝增上依之義。初立者應是五色根，以五色根若某根壞某識不生，某根若存某識可生；以五根各別為五識勝增上依，易可驗知，故應先立。旋察第六識之現起。亦必有前剎那諸識為開導依，乃仿前五色根說為意根。換言之，意根即「聯集種種經驗之意識流」；由是意識能獨有統覺、記憶、推理之作用。凡對餘能作勝增上依者，皆得曰根，而不限於色法。由此說根，根乃無量，約舉其要為二十二。俱舍先以界品明因；次以根品明緣，廣論二十二根。然彼以十二處及五蘊附於界品，今則以二十二根附於十二處，則由大乘現實主義之看十二處，與小乘一切有部不同也。故今二十二根，亦依成唯識論。論云：

然增上用隨事雖多，而勝顯者唯二十二，應知即是二十二根。前五色根，以本識等所變眼等淨色為性。男、女二根，身根所攝，故即以彼少分為性。命根但依本識親種分位假立，非別有性。意根總以八識為性。五受根如應各自受為性。信等五根，即以信等及善念等而為自性。未知當知根體，位有三種：一、根本位，謂在見道，除後剎那，無所未知所當知故；二、加行位，謂暖、頂、忍、世第一法，近能引發根本位故；三、資糧位，謂從為得諦現觀故，發起決定勝善法故，乃至未得順抉擇分所有善根，名資糧位，乃遠資生根本位故。於此三位，信等五根、意、喜、樂、捨為此根性。加行等位，於勝法中求證愁慼，亦有憂根。非正善根，故多不說。前三無色有此根者，有勝見道，傍修得故。或二乘位迴趣大者，為證法空，地前亦起九地所攝生空無漏，彼皆菩薩此根攝故。菩薩見道亦有此根，但說地前，以時促故。始從見道最後剎那乃至金剛喻定，所有信等無漏九根，皆是已知根性。未離欲者，於上解脫求證愁慼，亦有憂根；非正善根，故多不說。諸無學位無漏九根，一切皆是具知根性。有頂雖有遊觀無漏而不明利，非後三根。二十二根自性如是，諸餘門義，如——瑜伽——論應知。

茲所說之二十二根，列表明之：

┌一 眼根┐

｜二 耳根｜

五識所依根┈┤三 鼻根├識種等所變淨色為體

｜四 舌根｜

└五 身根┘

┌六 男根┐

欲界生殖根┈┤ ├身根一分為體

└七 女根┘

三界生存根.....八 命根.....親生異熟識之業種為體

意識所依根.....九 意根.....前剎那八識聚為體

┌ 十 苦根┐

｜十一 樂根｜

欲貪等所依根┤十二 憂根├以受心所為體

｜十三 喜根｜

└十四 捨根┘

┌十五 信根.....以信心為體┐

｜十六 精進根.....以勤心為體┴善心所

諸善行所依根┤十七 念根.....以善念為體┐

｜十八 定根.....以善定為體├別境心所

└十九 慧根.....以善慧為體┘

┌二十 未知當知根┐

無漏善所依根┤二一 已 知 根├意樂喜捨信等九根為體

└二二 具 知 根┘

他若無貪、無瞋、無癡稱三善根，能持諸善行不令退墮故，可附攝三無漏根內。貪、瞋、癡或稱三毒根，是諸不善法所依故，可附攝意根及五受根內，遂不別立。此二十二根，聖凡有情或具或不具。由前十四根為增上緣，

以生起諸雜染法；由後八根為增上緣，能令有情由雜染而得成諸清淨法。十二緣起支，亦依此而說。然十二處通言情器蘊素，二十二根專言有情蘊素，為此二之區別。

六 十八界之分別

俱舍論云：法種或族義是「界」義。如一山中有多銅鐵金銀等族，說名為界；如是一身或一相續——一有情之別名——有十八類諸法種族，名十八界。故說十八界之界字，即有由其族類求其種別之義。十八界由現而明種，異於十二處之僅談現行。十八界之名，表如次：

六塵界┐

├同前十二處

六根界┘

┌眼識界.....或色識界

｜耳識界.....或聲識界

六識界┤鼻識界.....或香識界

｜舌識界.....或味識界

｜身識界.....或觸識界

└意識界.....或法識界

三六相對，六塵是六識之所對，六根是六識之所依。十二處明根、塵有時而識或無，十八界明六識有時必與六根、六塵俱有。六三相配成六個三和合：初即眼、色、識三和合，乃至終即意、法、識三和合。每個三中之識有時，必有所依所對之根及塵，由所依根名眼識等，亦可依塵名色識等。然識與根及塵各為一族，各有其種，並非眼或色等之所生起。眼或色等，特為其必須之所依、所對。根、塵較識粗顯，故借為名。仿七八識持業立名，亦可名六識曰見識、聞識、嗅識、嘗識、覺識、知識，今仍舊貫，曰眼識等。

明此十八界之種族，依大小乘通義：五塵與五根之十界，為純粹之色法。其所含種子之類別，約為十四——其實青黃等可別立種子，不如四大重要，

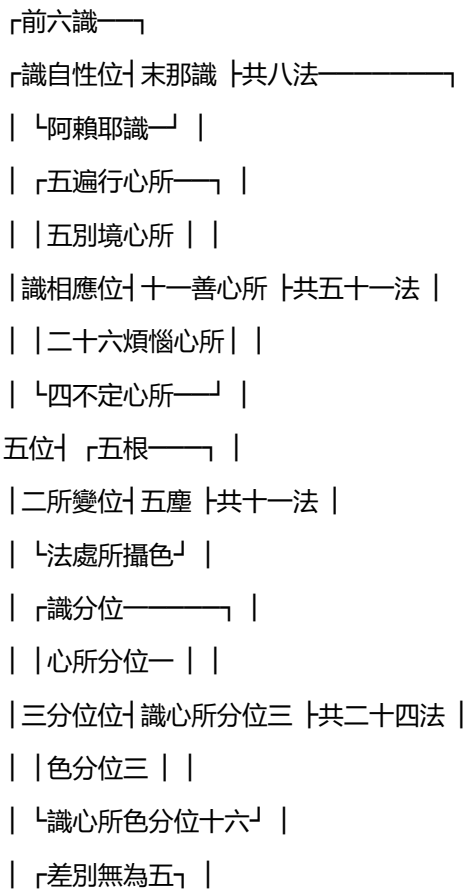
故不別立。小乘實極微論，則說極微與極微集，近於原子質點之說。大乘破之，今不究論——：色等五塵，每界至少含八類之色種，即四大種及色、香、味、觸種。四大以隨何種增勝，現為何大。依持四大，色等亦依何種增勝現為色或香等。聲之種子或有或無，雖不常現，推理亦應說有，則有九類色種。至於五根，更有增加，至少含九類之色種。謂四大種及色、香、味、觸種，別加一身根種，成為身根。若加聲種，則有十類。至於眼、耳、鼻、舌四根，每根至少含十類之色種，依身根九，別加一眼根種乃成眼根；耳、鼻、舌根，亦復如是。若加聲種，應各各含十一類之色種——此中色種，皆指物質種子而言——。但隨任何一界之種子類增勝，即現行為何界。四大、五塵為器身之通依，眼等四根依之各立。五根又有真根及根依處，表觀形體乃根依處，介於器與根身之間，亦但含四大、五塵之九種。真根——淨色根——如科學所言之神經，唯是清淨四大等純淨色，如淨醍醐，天眼之所見故，乃別加眼等之色種所成。淨色身根，又為眼、耳等根之聯絡及所依；心臟或腦髓等，應知皆淨色身根攝。眼等五識各別依淨色根，了別色等五塵。眼、耳根離塵而發識，取不等量境；鼻、舌根反是；意識則依意根了別法塵，或兼依五識而了別六塵。故前五識名「別了自境識」，或唯見色、或唯聞聲等故；意識名「總了諸境識」，了法塵亦了香等故。然若無五根發五識為意識之所依，別意識亦不能了知聲等，故五根間接亦為意識之依也。識之了知分別，大類分三：一曰、自性分別，即是感覺、直覺，此為六識均具；二曰、隨念分別，念即記憶；三曰、計度分別，度即推論。後二、唯意識之所有。意根、小乘說前剎那六識，大乘說前剎那八識，或別指第七識。法塵界則內容繁複，非此所能詳究。

第二節 五位百法

一 五位百法概論

百法散見於瑜伽、顯揚、集論及五蘊論等，名數亦非整百。五蘊論不攝無為法，則唯九十四法；顯揚說真如為善、惡、無記三種，別加四大，則為百零六法；而採集百法為五位之組織者，則為剖解「一切法無我」句之大乘百法明門論。此論成一切法無我，同時亦即成一切法唯識。五位之分，雖似

俱舍之說，其實為世親轉立成唯識論之基礎。以諸法補特伽羅無我束小乘諸部，以法無我通攝大乘諸部，以法唯識條貫大乘法相，造端宏大，莫逾於此。識自性位說八識法；識相應位說五十一心所有法；前二位所變位，說十一類色法；前三位分位位，說二十四心不相應行法；前四位實性位，說六種無為法。實性由前四位之所顯示，曰四所顯示故。分位依前三位差別，曰三所差別故。所變是前二位現起之影，曰二所現影故。相應是識之隨從者，曰與此相應故。識自性是能變現法，曰一切最勝故。故纔舉識言而百法齊彰，系統秩然，有條不紊，如提網之綱、振衣之領也。先列簡表於此：



└四實性位┤ ├共六法————————┘

└平等無為—┘

二 識自性位

此雖未說大乘唯識勝義，成立諸法唯識，然八識既為現實之蘊素，前各節中已涉論及。今應出其名義，從顯到幽，次第而說。第一眼識以至第六意識，已如前述，唯第七識與第八識茲當建說。並先略辨心意識名：心字義最寬泛，或指肉團心臟，乃身依處及身根之一分。然世間古人說心臟為精神作用之物質基礎，與近人說腦髓無異；而極端十二處教之小乘上座部或大乘密宗——大佛頂經亦含此義——，亦隱然說肉心以為「意根」，然違反大小乘共通正義，此應揀除。或持一元唯心論者，義說真如曰堅實心；此雖以真如是心心所等真實性故得名曰心，就能顯名所顯，雖不相離亦不相即心等之性非即是心，且易近於一元論故，今亦揀除。除此尚餘二義：一、慮知義曰心：此為一切精神作用通名，等於近人與物質對立之精神一名，亦即同於心靈一名。佛學中曰心王——即八識——、心使——即五十一心所——，或如龍猛攝一切法為色、心之二法。心之一名，皆通名一切有能知用之事者，此為心之通義。二、集起義曰心：小乘有部及大乘法相中，皆說心、集起義，意、思量義，識、了別義。

又皆說心、意、識三，但名義差別，事體同一。唯指識之自身曰心，故此中亦直以八識曰心，諸識相應則名心所有法。心之所有，非即心也。此為心之專義，在八識教，於專義中更為區別，令心、意、識義於八識之中，隨勝各佔一相當之位置。則第八識名心，集諸法種而起現行，此最勝故。以第七識名意，恆審思量此最勝故。以前六識或第六識名識，了別別境此最勝故。此為心之特義。由此乃可以心、義之特義，以論後之二識。第六識特名識，則前五識可特名了。了者、覺義，二十唯識頌說：心、意、識、了，名之差別，併舉了為四故。又前五識但各了自境故，第六識乃了知別別諸境，且為前五之分別依，具隨念等三種分別，別義最勝、故應名識。此識為動身發語之冢宰，約為三類：一曰、明意識，與前五識同一剎那明證五塵境故；二曰、

亂意識，前五根病及酒醉被術等迫令意識昏迷錯亂，於現前非現前境上虛謬分別；三曰、獨意識，脫離前五識塵，獨了別法塵故。此又分三：曰散位識，非定非夢之意識是；

曰定位識，住定境時之意識是；曰夢位識，眠心相應之意識是。第七末那亦譯為意，雖與第六同名意識，然義不同。第六正名依意根識，比如依眼根識名為眼識，識非眼根；依意根識名為意識，識非意根。依他立名，屬依主釋。意以思量為義，思慮審量於事理之作用，是謂思量。雖復諸識通有，然第七識「恆時審決思量」我無我性，作用特勝；異於前五識之不恆不審，第六識之審而不恆，第八識之恆而不審，故依自識勝用名為意識，屬持業釋。又此末那為第六識所依之真意根，必此有故彼有，同時有故，近為依故。云八識無間滅為意根者，隨順未立八識而說前滅六識為意根之餘教，假說為意根耳。就吾人心理作用切言之，即名「最幽密之恆無間斷自我覺」為末那，亦即為恆求自我永存之意志，非此則無我非我別，亦無恆求自我生存意志。然佛陀等恆審無我，而隨所化緣生，亦此意識；或名此識為染污意，非通義也。第八識集起義勝故名心，然有多名：一、阿賴耶，此譯為藏，能攝藏一切種子故，為諸業果所隱藏故，是末那所執藏為自我故。

二、毗播迦，此譯異熟，由昔時異性——善不善性——之業成熟，為此時異性——無記性——之果體故。三、阿陀那，此譯為「持」，持諸種不失故，持一期身器不壞故，持有情身為自體捨身取身流轉相續故。四、所知依，諸所知事皆以此為依故。五、一切種，本有新熏一切種子潛在識中無別體故。六、菴摩羅，此譯無垢，乃佛陀清淨第八之專名，或稱此為第九識者非是。就吾人心思作用切言之，即為末那自我覺所覺之「自我」，然此識亦是剎那生滅相續而從緣變易者；認為常住唯一實在之主宰我，誠為大謬。識自性位之八識，略如此。

三 識相應位概論

相應義有通別：通義、則諸法之相契皆名相應，若瑜伽師四相應位，大涅槃經七十二相應位，持咒者說三密相應，語誠者說心口相應。別義、專就

心與心所有法而言，有四義故名為相應。瑜伽論云：一、剎那之同一：心與相應諸心所，必起於同一剎那，一聚心心所法起必同時，決無前後，以此一剎那之心所，決不能與前一剎那之心相應故。二、所依之同一：心心所法近依有二：一、俱有依，即根；二、開導依，即等無間。一聚心心所法之起，必同依一根及一等無間，非然即不相應。三、所知之相等：作心心所之所知緣，雖為心與各心所各變之「相分」，然心若以青為所緣，各心所亦必以青為所緣；雖總別異而必相似等，然非同一，故曰相等。四、事體之相等：心及心所各各之自身名事體，等謂其數相等。一識祇有一受及一思等在同剎那同聚俱起，決無二識共一受或思等，二受或二思等俱一識等；數等而非體一，故曰相等；俱舍論等說五同一，第一、第二無甚區別。第四事體同一，此改事體相等；第五行相同一，此改所知相等，以小乘行相即大乘之所知故。第三所緣同一，以小乘之所緣是心外之極微、極微集或餘實物故，此棄不取。故心與心所以四義說名相應。餘法非能知故，無有所知不能有所知之相等，故非心心所之相應。與心相應諸心所法，有五十一，當再分五類以說之。分類有四標準：一、遍八識否？二、遍善、不善、無記三性否？三、遍九地否？四、遍一切時否？依此分別，四俱遍者唯五，曰五遍行心所；遍二有五，曰五別境心所，以不遍八識及一切時故；遍九地有十一，曰十一善心所；四俱不遍有二十六煩惱心所；於三性遍而餘三不定者有四，曰四不定。今以四不定歸入五別境說之。

四 五遍行心所

此五遍行心所，無論何識起時必定俱起。行有因義，是識起時「俱有因」故。雖是次第生起，實於一剎那中俱有，無時間上之可分劃。作意與觸，尤難定其次第前後，故雖或以作意居觸之前，亦多以觸居作意之前者。今依百法論列其次第之名義如左：

一、作意：警覺應起心種為性；引心令趣自境為業。

二、觸：令心心所觸境為性；受想思等所依為業。

三、受：領納順違俱非境相為性；起合離非二欲為業。

四、想：於境取分齊相為性；施設種種名言為業。

五、思：取境令心造作為性；於善不善役心造作為業。

此中性者體也，業者用也。明其以何為體，以何為用，以立其名。有言根、塵、識三和合為觸；作意者、發趣也，三和合中引心及餘心所令趣自境，此則觸應居作意前。今以作意為警起心種者，乃為一種不可知之本能衝動，即基礎之意志，觸為令心及餘心所接觸於境，故居作意之後。然為受、想、思等所依，故決應在受等之前。換言之、觸者，即感覺感情之感。昔人言易以感為體，亦猶云以觸為體也。非觸則根、塵、識各住而不和合，無有變易亦無知識，謂之寂然不動；觸則識發於根而接於塵，領受為境，情想、思欲等知覺行為起，謂之感而遂通天下之故。故觸為萬化之奧樞。受於順境為樂、喜受，違境為苦、憂受，俱非境為捨受；受為基礎感情，愛、憎、怒、哀等則其枝流也。由受所起欲合順境、欲離違境等欲，則為意志。想為感覺知覺之覺，換言之、即基礎知識；勝解、念、定、慧等皆依此起，故有施設名數之用。思是行動，能令心及餘心所等造作，乃基礎之行為，是身語意業之自體。要之、識為一聚精神作用元首——若眼識聚、或意識聚——，此五遍行如五部長：觸為心心所作能變化之基本——此是能變識等所變——，作意為意志之基本，受為感情基本，想為理知基本，思為行為基本，此非近代心理學所能詳也。

五 五別境與四不定心所

四不定心所，諸論皆列於最後，今以與五別境關係相近，且不同善心所等是以善性染性分別者，故於此聯合討論之。別境者、謂於特別之境界乃能得起此五心所。茲先列其名義：

一、欲：於所樂合樂離樂不離合之境希望為性；勤依為業。

二、勝解：於決定境印持為性；不可引轉為業。

三、念：於曾習境令心明記不忘為性；定依為業。

四、定：於所觀境令心專注不散為性；智依為業。

五、慧：於所觀境揀擇為性，斷疑為業。

欲為意志於境上之表現，必於有所希望之境，欲心乃生。餘四皆屬於知識者：勝解與疑相反，故猶豫境勝解不生。念即記憶，非曾習境無從得生記憶；然於曾習之境，數數憶持明記令不忘失，則能令心及餘心所專注，故有為定所依之用。梵云三摩地，直譯等持，簡譯曰「定」。真正之定心為欲界所無，今以「暫令心等專注不散」即名為定，故遍九地。定能靜心安慮，故能有為「決擇智慧」所依之用。慧能揀別善惡染淨，抉擇是非虛實，故斷除猶豫之疑也。四不定者：

一、睡眠：令身不自在昧略為性；障觀為業。

二、惡作：惡所作業追悔為性；障止為業。

三、尋求：令心匆遽於意言境麤轉為性；安不安住身心分位所依為業。

四、伺察：令心匆遽於意言境細轉為性；為業同上。

睡眠似乎是肉身之生理作用，然此所云睡眠乃眠夢心。眠故身不自在，夢故昧略為性。昧、簡定中之獨意識，以夢心不同定心之明證境故；略、簡醒時意識，以夢心獨意識不同醒時俱五識故。云障觀為業者：觀者、梵云毗缽舍那，定慧皆觀，清醒定明乃能觀照；眠夢非醒非定，故障於觀，障觀即障定慧。惡作謂憎惡曾作或不曾作之事業，即是追念往事而生懊悔。然悔雖為反惡向善之機，留滯心內，則能令心及餘心所不能停止。止、梵云奢摩它，定慧皆止，知止而有定安靜慮等故；障止亦障定慧。睡眠心所可改稱夢心所，惡作心所可改稱悔心所，名義較為明顯。尋求是於事理之麤略觀察；伺察是於事理之精細觀察。意言境乃限於意識帶名言之境上，乃能有此麤細觀察之用。此觀察用，是由思、慧合作所成；思徐、故令身心分位安住；慧急、令身心分位不安住。夢、悔、尋、伺四心，可云皆唯意識相應，亦可云皆是別境之心所。雖不遍於九地，然亦可遍三性，故今合為一類，意云不須別開此四為不定也。

六 十一善心所

善與煩惱心所，以善、不善、無記三性而區別者。善惟善性，煩惱染性通不善及有覆無記。今先出十一善心所：

一、信：於實德能深忍樂欲心淨為性；對治不信，樂善為業。

二、精進：於修善斷惡事勇悍為性；對治懈怠，滿善為業。

三、慚：依自法力崇重賢善為性；對治無慚，止息惡行為業。

四、愧：依世間力輕拒暴惡為性；對治無愧，止息惡行為業。

五、無貪：於有有因無著為性；對治貪著，作善為業。

六、無嗔：於苦苦因無恚為性；對治瞋恚，作善為業。

七、無癡：於諸事理明解為性；對治愚癡，作善為業。

八、輕安：遠離麤重調暢身心堪任為性；對治惛沉，轉依為業。

九、不放逸：精進三根於所斷修防修為性；對治放逸，成滿一切世出世善事為業。

十、行捨：精進三根令心平等正直無功用住為性；對治掉舉，靜住為業。

十一、不害：於諸有情不為損惱無瞋為性；能對治害，悲愍為業。

俗間所云之信可通三性，故有迷信、邪信。此已將迷信等入不正見、見戒取等，故此信唯淨智善信之信。深忍是深勝解之智，樂欲為樂善之情志，信心自性清淨，能令心及餘心所等清淨，故能抵抗制伏——對治——於善等之不信而樂善等。於實、謂於諸法真實事理，即信於真；於德、謂於三寶淨善功德，即信美善；於能、謂於自可得成能力，即自信力。勤通三性，精進則唯善性，悍故精純，勇故勝進，精純之勝進曰精進。無貪、乃無染意志之正志，即是喜捨，能作布施等善行者。無瞋、乃無染感情之正情，即是慈悲，能作忍辱等善行者。無癡、乃無染知識之正知，能作智慧等善行者。輕安、行捨，能成禪定等之善行。不放逸、則能持律儀而攝善法；不害、則能饒益有情。此二能成持戒之善行。善心所雖甚多，皆此十一以為本幹。

七 二十六煩惱心所

諸論分根本煩惱六、及隨煩惱二十，今合論之，以皆煩惱心故。煩惱義為擾害，精神界之擾亂賊害分子。由直接擾害精神界，間接至於一切無不被其擾害，擾害行為成非福等，擾害身器成罪苦等，遂賦煩惱之名。先根本六

：

一、貪：於有有因染著為性；能障無貪，生苦為業。

二、嗔：於苦苦因憎恚為性；能障無瞋，不安穩性惡行所依為業。

三、無明：於諸事理迷闇為性；能障無癡，一切雜染所依為業。

四、慢：恃己於他高舉為性；能障不慢，生苦為業。

五、疑：於諸諦理猶豫為性；能障信等善事為業。

六、不正見：於諸諦理顛倒推度染慧為性；能障善見，招果為業。此有五種：曰身見，依身執我我所；曰邊見，依身執死後斷或常等；曰邪見，依身邊見執無善惡罪福業報；曰見取，迷信一種見解，取為最勝；曰戒取，迷信一種禁戒，取為最勝。

貪、是凡人意志。於有、謂於三界所有身器；於有因、謂於能造成三界身器之行為等。前言末那有最深密求生意志，亦屬此貪。貪亦名愛。貪愛染著作不善、有覆業能生苦果。嗔、是凡人感情，荀況謂人性惡，爭鬥侵奪，主張治以禮讓，即此感情。凡人感情用事，必致發生不安穩之惡行，以犯罪為除苦，反增罪苦。無明、是凡人之知識，亦曰愚癡，迷闇事理，發生種種不純良之心行。西洋心理學討論之知識、感情、意志，其實即此貪嗔癡耳。慢、為貪嗔內副，好勝故貪、故嗔，亦凡人之情志。疑、不正見，為癡外副，癡故猶豫，癡故迷信，亦凡人之知也。此六、據云：嗔唯不善，但欲界有；餘通不善、有覆無記，通餘界有。次二十隨煩惱：

一、忿：依對現前不饒益境憤發為性；能障不忿，執仗為業。

二、恨：由忿為先懷惡不捨結冤為性；能障不恨，熱惱為業。

三、惱：忿恨為先，追觸暴熱狠戾為性；能障不惱，蛆螫為業。

四、覆：於自作罪恐失利譽，隱藏為性；能障不覆，悔惱為業。

五、誑：為獲利譽矯現有德詭詐為性；能障不誑，邪命為業。

六、諂：為欺罔他矯設異儀佞曲為性；能障不諂，及教誨為業。

七、憍：於自盛事深生染著，醉傲為性；能障不憍，染依為業。

八、害：於諸有情心無悲愍，損惱為性；能障不害，逼惱為業。

九、嫉：殉自名利不耐他榮，妒忌為性；能障不嫉，憂慼為業。

十、慳：耽著財法不能惠捨，祕吝為性；能障不慳，鄙畜為業。

此十別稱小隨煩惱，於自類中唯各別起，不一時俱現故，或唯是不善故。忿、恨、惱、害、嫉是嗔之分位，憍、慳是貪分位或貪、慢所合成，覆、誑、諂是貪、癡合成。

十一、無慚：不顧自法，輕拒賢善為性；能障於慚，生長惡行為業。

十二、無愧：不顧世間，崇重暴惡為性；能障於愧，生長惡行為業。

此二別稱中隨煩惱，性雖不善，自類能俱起故；別有其體，非他法之分位。

十三、不信：於實德能不忍樂欲，心穢為性；能障淨心，墮依為業。

十四、懈怠：於善惡品修斷事中懶惰為性；能障精進，增染為業。

十五、放逸：於染淨品不能防修，縱蕩為性；障不放逸，增惡損善為業。

十六、惛沉：令心於境無力為性；能障輕安及觀為業。

十七、掉舉、令心於境囂動為性；能障行捨及止為業。

十八、失念：於諸所緣不能明記為性；能障正念，散亂所依為業。

十九、不正知：於所觀境謬解為性；能障正知，毀犯為業。

二十、散亂：令心流蕩為性；能障正定，惡慧所依為業。

此八別云大隨煩惱，通於不善、有覆無記，且為任何煩惱心中之所俱有，故量為大。放逸為懈怠、貪、嗔、癡合成，失念、癡、念合成，不正知、癡與慧合成。餘別有體。隨者、或隨貪等分位之上假立，即小隨十及放逸、失念、不正知；或隨貪等從屬生起，即中隨二、及不信、懈怠、惛沉、掉舉、散亂也。

八 二所變位

心及心所二為能變，色為所變，故色法曰二所變位。此略為十一種：

一、眼.....梵云斫覩。

二、耳.....梵云莎嚕多羅戌縷多。

三、鼻.....梵云伽羅尼羯羅拏。

四、舌.....梵云瑒若時紇縛。

五、身.....梵云迦耶。

以上名五色根。身根十法所成，眼身等十一法所成。各根自種現行為主，餘共增上，已如前述。就各根之「自種現」言，此五應可為單一元行矣。

六、顏色：眼所見者，別立四類二十五種：

【圖：TX19p0370_01.gif】

七、音聲：雜集論說為十一種：

執受大種聲（有情聲）┐

不執受大種聲（非有情聲）├此三從發聲者分別

執不執受大種聲（情無情聲）┘

可意聲┐此三是前三種聲在聞者識上

不可意聲├之分位差別，假聲，或依中

可不可意聲┘國分宮、商、角、徵、羽五聲。

世所共成聲┐此三是執受大種聲上之分位

成所引聲├差別，假聲，或分喉、舌、

遍計所執聲┘唇、齒、顎聲。

八、香臭：雜集論分六種：

好香.....香┐

惡香.....臭├此三從能嗅者分別

平等香┘

俱生香┐

和合香 ├此三從發香聚分別

變異香————————————┘

九、滋味：雜集論分為十二種：

苦、酢、甘、辛、鹹、淡————————此六實味。

可意味————————————┐

不可意味 ├此三從能嘗者分別

可不可意味————————————┘

俱生味————————————┐

和合味 ├此三從發味聚分別

變異味————————————┘

十、所觸：合說二十六種：

堅、溼、熱、動 此四即四大種.....實觸。

滑、澀（水）、輕、重（風）、軟、硬（地）、冷、煖（火）.....此八是四觸之差別。

饑、飽、渴、黏、力、劣、悶、癢、疲、勇、病、老、死、息.....此十四，是四大等和合身根之觸分。

此五色塵，乃為每一聚而非一單行。然聲與香但有分位差別，應說由聲或香各一種子所起現行。四大觸種別立，則四顯色與六實味，亦可別立。又觸處若不攝四大，則應十一色處不能攝諸色法。觸處為各種各現諸觸聚，色處、味處亦不妨為各種各現之諸色與諸味聚也。

十一、法處所攝色：此分五種：

┌——極略色———分析至極微細之極微或原子等。

┌─假十——二極迴色———推想至極杳遠之天空或天體等。

｜ └——三受所引色——無表色。依思心所種子上假立。

｜ 實——┌四定所引色——定果色。以定心自在力變現之色。

└────┴五遍計所執色──妄執造物主色相或妄執各實我法。

定所引色或實或假，大定通力變現有實用者，由定增上引藏識中色種起色現行，則是實色；餘無實用，但現為境，則為假色。極略、極迥，亦假想色。無表色、實為心所種，假說是色。遍計所執，亦假想色，或和合相續假上之假色。此皆第六意識所了之色。第六所了曰法，故名法處所攝色也。

九 三分位位

三分位者，心及心所與色法三之分位也。亦名心不相應行法，除受及想餘心所，及此分位法，在五蘊中皆行蘊攝，故名行法。然行有二；一者、心相應行，即前作意等心所是；二、心不相應行，即此分位法是。此分位法，略如西洋哲學所立原型、觀念，為第六意識推理分別——計度分別——之繩格。略有二十四種，或前三中之單分位，或二合之分位，或三合之分位，皆無實體。單分位者：

一、命根：此依親生第八識業種勢限上假立，是第八識分位。

二、異生性：此依分別所起我法執之種上假立，是二障心所種分位。

世間之言性命，命即命根，性即異生性或眾同分。故此二分位為世人之所深執。命根、亦有言三合分位者。

三、名身，四、句身，五、文字身。

此三是能詮之聲或色等分位。或字母云字身，名句所依成篇章之經書則曰文身，或不分別統曰文身。亦有兼所詮義，言是三合之分位者。次二合之分位：

六、無想定，七、滅盡定，八、無想事。

無想定者，得無有前六心心所之定。無想事者，由此定得無想天報，此皆依前六心心所不起現行之分位上假立。滅盡定者，得無有前七心心所之定，此亦依前七心心所不起現行之分位上假立。次三合之分位：

九、眾同分：多人同為人類，多石同為石類，此之類性曰眾同分。

十、得：色心心所生起未壞滅時，成就不失名得，等於「存在」。

十一、生：先無今有曰生。

十二、住：生已暫存曰住。

十三、變：住別前後曰變（變或曰異、曰衰、曰老）。

十四、滅：今有後無曰滅（或死、不遍、或無常、乃此四公名）。

十五、流轉：因果不斷相續，前後改轉。

十六、定異：善惡因果等互相差別。

十七、相應：因果事業和合而起。

十八、勢速：新陳代謝，迅捷流行。

十九、次第：佔處時空所成秩序。

二十、時：時間，一剎那量至大劫量。

二十一、方：空間，點線面積，四極六合十方隨制。

二十二、數：數量，一數以至不可說不可說轉數。

二十三、和合性：諸法之不相乖反性。

二十四：不和合性：諸法之乖反性。

此二十四皆非實事而是名理。後十六法，可皆為貫通於色、心、心所虛位。然方或云「色處分齊人法所依」，亦可但色分位。近人亦說佔空間者唯是物質。然向來皆說為三合之分位也。

十 四實性位

前四位之實性，曰四實性。實性謂常遍如此之真相。前四皆不遍無常之有為諸行，但相對之存在，非絕待之存在。此常遍故，曰無為法，共有六種：

一、虛空：證我法空，豁虛離礙，喻曰虛空。

二、擇滅：以無漏慧擇除障染，擇力所得滅曰擇滅；即有餘依、無餘依、無住處涅槃也。

三、非擇滅：有為法緣闕不生故不滅之不生滅真相。

四、不動滅：四禪以上諸天不為三災、八患所動之真相。

五、想受滅：無所有處天以上，及滅盡定所顯之真相。

此五是隨喻——虛空——隨事——隨擇力、隨闕緣、隨不動、隨想受滅——差別而假立。真實無為，唯後一種：

六、真如：即本性淨涅槃。一真法界本來寂常清淨，諸法真相常遍如是，故名真如。非遍計妄及依他倒，故名真如。

真如一名，小乘有名無義，或並不知此名，然在大乘乃為唯一法印。龍猛書中譯為實相，曰小乘三法印，大乘唯一實相印是。今真現實論中謂之現量實相。

十一 百法之分系表

此之百法，前以識最勝故而為次第，列為五位而說。若不宗主唯識，專就法系分列，則其次序乃適與之相反。應如下表：

┌識法.....八法

┌心法┤

┌實法┤ └心所有法.....五十一法

（存在法）┌有為法┤ └色法.....十一法

┌有 法┤ └假法.....二十四法

法┤ └無為法.....六法

└無 法

（不存在法）

先無為法，以此六法無生滅行為故；餘九十四法皆有為之行法也。二十四心不相應行，皆色等之分位虛理，故曰假法；餘七十法曰實法。雖其中亦含有假法，大類是實，故曰實法。實法內有十一種是色法，有質礙用而無慮知用故；餘五十九種皆心法，皆有慮知用故。心法內五十一種是心所有法，隨從八聚集起心法而現行故，屬彼八聚集起心法所有——集起心雖第八識特

勝，而義通八識，然各心所不得此名——；所餘八法則名心法，正是集起心故。對彼心所有法，此名心王，彼名心使。然此百法皆存在法。有為諸行和合相續，現實有情器界，故此為現實之蘊素。

第三節 諸法相攝

一 諸法開合概論

前二節說六大、十二處、十八界、百法諸分列表，內中有已分析到為最單純材素者，若六大中之地、水、火、風四觸分，五蘊中之受、想二心所分，十二處中之五色根，十八界中之六識界，百法中之心所及命根等。此諸材素，雖遍涉有情器界與超情佛剎，有諸界——欲、色、無色、無漏四界、諸地——世間九地、出世十一地、諸住——世間七識住、出世十三住、及各各有情聚之區別；然堅、觸等法之各為自類種子現行，雖非一個而為一類，例無數堅觸種起為無數堅觸現行，種現雖皆無數，其為堅觸則同；乃至雖無數之命根，其為命根則同，則彰彰明甚也。至於六大中之識大，五蘊中色蘊等，十二處中之觸處等，十八中之法界等，百法中之法處所攝色等，皆為多類法之一聚，非一類之種子現行，由此故有開合之異。或合多法以為一聚，例五蘊中合十色處為一色蘊；或開一界而為多法，例百法中開一法界為諸心所、諸心不相應行與無為法。且其開合相攝，六大、五蘊及十二處與十八界，直接皆不能攝盡，於百法間接相攝，又當詳細觀察，善為分別，故於此節論之。

二 六大與諸法比觀

六大為最近乎唯物者。原始之分四大，乃從先執有「整個物」而為簡單之分別者，故觀色法為皆四大為本，不啻觀色、香等皆依一頑質地大或四大合成者為體也。色聚分齊之所無處，說為空大；最後以了知色、空之知識說為識大，不啻唯物論之說心識等為物質之作用而已。然在知識之所知境上析觀之，其直接含攝者：

地——┐

水 ├——所觸一分

火 │

風——┘

空.....方.....心不相應行之一

識.....意識或前六識.....識一分

茲六大不能攝盡現實蘊素。然間接相攝開列之，則以諸色法皆依持四大種故，四大種為能造而餘為所造故，色諸分位不離於色，亦攝名句文等。四度之空攝時，三度之空攝數，除心心所分位，餘分位理皆空所攝。識之意識或前六識，必俱末那及阿賴耶；既有心王必有心使所屬，亦攝諸心所法及心所分位。既攝諸能顯示，則所顯示之無為法亦不相離。故於六大亦能攝盡諸法。為表於左：

（能造色） ┌─五根 （色分位）

四大.....實觸.....所造色┼─四塵──────┬名句文及餘法處色

├─餘觸 │

└─法處所攝色一分──┘

空大.....方.....時.....數.....餘眾同分等分位法

·....心分位命根

識大.....意識.....五識.....意根藏識.....諸心所....·....心所分位異生性

（如上諸位所顯示之實法、即無為法） ·....心心所分位無想心定等

三 五蘊與諸法比觀

五蘊之一蘊字，已含有一聚而非一類之意義。然受與想亦為單類。五蘊為佛法從知識之所知境上簡單分別，已抽去整個物及整個我之妄執者，故為純正佛法而較六大勝進多矣。五蘊與六大之相攝如左：

色——分.....全分──地水火風

┌———少分.....多分──虛空

│ 受─┐

│ 想─┤

└行─┤

識─┴─分.....全分──識

五蘊與十二處之相攝如下：

色────十色處及法處一分

受──┐

想──十─法處一分

行──┘（前滅識）（現行八識或六識）

識────意一分.....意全分

五蘊與十八界之相攝如下：

色────五根五塵及法界一分

受──┐

想──十─法界一分

行──┘

識────六識界.....意界

五蘊與百法相攝者：

色────十一色法

受────┐

想────十五十一心所法

行────┴二十四心不相應行

識────八識

依此五蘊直接相攝，皆不攝無為法。由此不攝十二處法處之一分，十八界法界之一分，百法中之無為法六；但攝有為法之全分。然所示顯之無為法，不離能顯示之諸法，故亦間接攝無為法。

四 十二處與諸法比觀

十二處乃從能知所知之知識基緣，為無有情我之機械觀者。直接不攝六識、八識，雖意根即為前滅之六識、八識，然仍不攝現剎那識。蓋此意根，但注重說明得起意識之根基，若以肉心或腦為得起意識之根基，如小乘中之上座部，則可全唯色法。即其說六識等前剎那滅為意根者，俱舍論云：『六中無間謝，說識名意根。釋曰：六識中隨一無間滅，此識說名意處。譬如一人先為子後為父，又如先為果後為種，識亦如是。先為六識，後成意處』。蓋以識剎那滅，然意識有記憶推理之用，此依何而得成？乃觀前剎那識有遺為後剎那識之傾向關係——等無間緣——；剎那剎那識之前滅後生，相續能為引導，為得起意識作用之根基，謂之意根。此之意根，既非大乘之末那識，但是前剎那六識經驗流而已。要言之、則意識以前剎那六識為根基也。但由根基塵緣刺激反應，擊發六識，剎那即滅，識非相續存在，故為機械之人生觀，亦為徹底之無我觀。然頗不易說有情之相續流轉及還滅流轉也。其直接相攝者如左：

【圖：TX19p0386_01.gif】

缺六大之識大，缺五蘊之識受想及行蘊一分，缺十八界六識，缺百法之八識及心相應諸心所法；然間接亦能全攝也。謂由意處即前剎那識故，攝六識或八識；攝八識故，亦攝相應諸心所法；故識大與識受蘊等，皆無不攝。

五 十八界與諸法比觀

十八界之法界所攝雖多，然既未說諸心所法，則應不攝心所，諸心不相應行雖必相攝，如俱舍論纔說十四，亦應不攝全分，且意界同意處僅說六識，亦應不攝第七八識，由此其直接相攝者：

【圖：TX19p0387_01.gif】

十八界較六大及十二處寬，較五蘊缺受，想及行一分，增無為法，較百法則為未全也，然間接攝。或說意界是末那識及阿賴耶，既有八識必有相應諸心所法；故亦攝五蘊及百法全部。

六 百法與大蘊處界比觀

百法之特殊處，一、在說第七第八識，二、在說諸心所，三、在說法處所攝色，四、在說諸心不相應行法，五、在說真如為真無為法。大、蘊、處、界，除去其間接之相攝；五蘊較廣，九十四法；次十八界，四十七法——除第七八識及心所法，準法界攝無為法、不相應行全——；次十二處，四十一法——除六識——；次六大，則僅及三法。為表如左：

（前剎那六識）

┌——眼識、耳識、鼻識 ─┬ ─┐ 意處————意界

識蘊┼——舌識、身識—— ─┤ ─┼ ————————六識界

└——意識———— ─┘ ─┘————————————識大

末那識、藏識

受蘊———受

想蘊———想

┌——作意、觸思

｜欲、勝解、念、定、慧

｜夢、悔、尋、伺

｜信、精進、慚愧、無貪

｜無瞋、無癡、輕安

｜不放逸、行捨、不害

｜貪、瞋、癡、慢、疑、不正見

｜忿、恨、惱、嫉、害

｜覆、誑、諂、憍、慳

｜無慚、無愧

行蘊┼ 懈怠、放逸、惛沉

｜掉舉、不信、失念

｜散亂、不正知

｜得、命根、眾同分————┐

｜異生性、無想定、無想報｜

｜名身、句身、文身 ├法處──法界

｜生、住、變、滅｜

｜流轉、定異、相應｜

｜勢速、次第、時｜（虛空無為亦間接顯）

｜方————————┼————空大

└———數、和合、不和合｜

虛空、擇滅、非擇滅｜

不動滅、想受滅、真如———┘

┌———眼、耳、鼻、舌、身————┐

色蘊┤色、聲、香、味 ├十色處─十色界

｜觸————————┴————————四大

｜（一分）

└———法處色————法處一分———法界一分

七 百法與俱舍七十五法

有近於五位百法之分類，而不如百法完全者，則有小乘二部：一、薩婆多部之所說，茲采俱舍論者：

無為（3）————————————虛空、擇滅、非擇滅

┌──眼、耳、鼻、舌、身

色（11）————————————┤色、聲、香、味、觸

└──無表色

┌──眼識、耳識、鼻識

心（1）————————————┤

└──舌識、身識、意識

┌──受、想、思、觸、欲、慧

┌──遍大地（１０）─┤

│ └──念、作意、勝解、定

│ ┌──信、不放逸、輕安、捨

│大善地（１０）─┤ 慚、愧、無貪、無瞋、

│ └──不害、勤

│ ┌──無明、放逸、懈怠

心所（４６）┤大煩惱地（６）─┤

│ └──不信、惛沉、掉舉

│大不善地（２）────無慚、無愧

│ ┌──忿、覆、慳、嫉、惱

│小煩惱地（１１）┤

│ └──害、恨、諂、誑、憍

│ ┌──惡作、睡眠、尋、伺

└────不定地（８）──┤

└──貪、瞋、慢、疑

┌──得、非得、同分

│無想果、無想定、滅盡定

心不相應行（１４）──────────┤ 命根、生、住、異、滅

└──名身、句身、文身

無為缺不動滅想受滅真如之三種；心法缺第七第八識，且合六識為一心法；心所善中缺一無癡，煩惱中缺不正見、不正知、失念、散亂之四；心不相應行缺異生性、流轉、定異、相應、勢速、次第、時、方、數、和合、不

和合之十一，而加非得，實缺二十；六識合一，故缺二十五數，存七十五。且無表色僅法處所攝之受所引色，缺餘四種：然極微色彼攝在十色處中也。其特別之處：一、在將六識合為一心法，似心理學說一意識分為視覺及聽覺等；亦如後人一猿應六窗喻。然有違其十八界為十八種族之言。然彼無末那為第六識根，六識生滅須展轉相引為意根，則以六識界及意界為一心法，亦推論之所應至也。二、在善中廢除無癡心所，則頗有理。三、在以貪、嗔、慢、疑，列為不定心所。四、在以放逸等五，列為大煩惱地。五、在不分別遍行與別境及無次序。後之三種，則為較百法之短處。

八 百法與錫蘭八十三法

錫蘭巴利文所傳小乘上座部阿毗達磨，分四位、說九十三法，不開心不相應行位。以諸心不相應行法，分攝在色法或心所法中。茲表如下：

無為（1）————————————涅槃

┌─眼、耳、鼻、舌、身

｜色、聲、香、味、觸

色（24）————————————┤女根、男根、食、命根

｜空、威儀、言語、輕安

｜能伸縮、能適應、

└─能集生、住、異、滅

┌─眼識、耳識、鼻識

心（6）————————————┤

└─舌識、身識、意識

┌─觸、受、想、思

┌──遍行（7）─┤

｜ └─定、作意、命根

｜ ┌─尋、伺、勝解、

｜別境（６）┤

｜ └勤、悅、欲

｜ ┌般若、悲、喜

｜｜正言、正行、正命

心所（５２）┤｜信、念、慚、愧

｜善（２１）┤無貪、無瞋、平靜

｜｜心輕安、身輕安 （註：缺四）

｜｜心輕、身輕

｜｜心柔軟、身柔軟

｜ └心誠敬、身誠敬

｜ ┌癡、無慚、無愧

｜｜掉舉、貪、不正見

└┬不善（１４）┤慢、瞋、嫉、慳

└惡作、惛沉、睡眠、疑

此部分法之大缺點，即在未開心不相應位，將命根列入心所中，生滅等列入色法中。然則心所應能持續身命，心等應無生滅，此其顯然不合於事理者。他若以正言及身堪任等列之為善心所，蓋由注重戒定之故。然以勤及尋伺列入別境心所，善中列悲心所，亦不無特長處。由此於諸心所，當別論定。

九 心所有法之論定

心所有法，唯錫蘭所傳上座部及薩婆多部與大乘法相，始詳論之。其先或主不立心所，或主唯列受想行三心所，或主列受、想及貪、嗔、癡三心所。即此三部所言，亦互參差，無嚴格之標準，故有重新為審擇之必要。

瑜伽等最善者，在立五種遍行心所，秩然不可紊亂增減，今整齊其名字，列之如左：

┬作意┬

二感觸 ├──其義皆如百法中述

┌一三感受 │

│ 四感想 │ ┌一新奇者驚喜樂者慰憂苦者怖

│ 五思慮一┘ │

└──────┘

至於別境不定心所，尋伺既為思、慧分位，例止、觀為定、慧分位，可以不立。夢為在色身睡眠分位之心心所聚，亦可不立。睡眠、勤勉，應入心不相應行內。悔改應入別境之中，更加忍耐、忠信，安立為八：

欲望.....於希求境生欲望心

憶念.....於曾習境生憶念心

志定.....於深觀境生志定心

慧擇.....於精察境生慧擇心

悟解.....於審決境生悟解心

忠信.....於認可境生忠信心

悔改.....於惡作境生悔改心

忍耐.....於難行境生忍耐心

欲至悟解，同百法之五別境。由慧審擇乃能於決定境印持無疑，故置慧後。忠信心通三性，若身見、邊見等迷信邪信，即不善、無記信。除悔改不通於佛地，餘皆可通三性諸地，思之可見。

百法中之信心，即善性之忠信——或曰信仰——，善性之忠信心即樂善好德心，故於實德能深忍樂欲而心淨為性。然例善欲、善慧等，不須別開也。精進、行捨及不放逸，是善心等起之勤勉、正直、嚴肅分位，輕安是定心等所起身心分位，皆入心不相應行內。無癡是善慧、善悟解，不害是無嗔——今云慈恕——之分位，故不別立。審之、應唯三種：

慚愧.....合為一心即無慢心，由此起善身語，即精進、恭敬等。

慈恕.....即無嗔心，或曰慈悲，由此起善身語行，即持戒、忍辱。

惠捨.....即無貪心，或曰喜捨，由此起身語行即布施。

善定即禪那度，善慧及般若度，善悟解、善欲等即方便、力、智度。故正善心唯此無慢、無嗔、無貪三種，而慈恕為主要。

次不善有覆心，應有其六：

貪吝.....同百法之貪心，為惠捨心之敵對，通有覆、不善。

嗔暴.....同百法之嗔心，為慈恕心之敵對，而唯是不善。

矜慢.....同百法之慢心，為慚愧心之敵對，通有覆、不善。

癡迷.....同百法之無明，為善慧、悟解心之敵對，通有覆、不善。

疑惑.....同百法之疑心，為善悟解、善欲、善信、善忍之敵對，通有覆、不善。

忽忘.....如百法之散亂、失念，為善念、善定之敵對，亦通有覆不善。

其餘惡見即不善無記信，忿等是嗔分位，慳等是貪分位，覆等貪癡分位，皆不須立。不正知即不善無記慧悟。懈怠、放逸、惛沉、掉舉，身心分位入心不相應行。失念、散亂，是忽忘心，不須別立。故總為四類二十二心所。

十 心不相應行之論定

心不相應行，唯薩婆多部與大乘法相中說之。今亦重為開合增減，列之於左：

一、命根.....同.....心分位。

二、異生.....即異生性，.....心所分位。

三、深定.....無想定、無想報、滅盡定、及不動滅無為、想受滅無為，合為一位，故無為亦僅存四種。然此可再分別。.....心心所分位。

四、文語.....名句文身合為一種，例數量故。.....色法分位。

五、生起.....即生，.....以下皆心、心所、色分位。

六、存住.....即住，亦即是得。初得是生，得已相續是住，故不立得。

七、變壞.....即老，或異，或即無常。

八、滅亡.....即死，或滅，或失，失即不生存故。

九、恆轉.....即流轉，或相續。

十、同類.....即眾同分，或平等，或相似。.....人即男性、女性、人類、天類等，法即有為、無為等。

十一、各別.....即定異，或差別。.....人生人，牛生牛，善種起善現，惡種起惡現。

十二、次第.....同。

十三、飛動.....即勢速，在有情為敏捷，在心為掉舉等。

十四、停滯.....新增，在有情為頑拙，在心為惛沉等。

十五、時分.....即時間。

十六、方分.....即三度空間。

十七、度量.....新增，即分、寸、升、斗、斤、兩所衡者。

十八、數量.....即數。

十九、和合.....同。

二十、乖離.....即不和合。

二十一、睡眠.....醉及催眠悶絕屬之，夢是睡中之心所分位，此從心所中移置。此下移置或新增，皆人事之分位。

二十二、醒寤.....新增。

二十三、勤勇.....心所及觸塵中移此。

二十四、懈怯.....心所及觸塵中移此。

二十五、輕安.....心所中移此。

二十六、壓迫.....新增。

二十七、放肆.....心所中移此，即放逸

二十八、嚴肅.....心所中移此，即不放逸。

二十九、盟誓.....新增，法處色中受所引色移此。

三 十、游戲.....新增。以下皆新增。

三十一、顯現.....人即顯達，法即現行。

三十二、隱沒.....人即隱遯，法即種子。

三十四、晒笑

三十五、歎喟

三十六、煩勞

三十七、暢逸

三十八、寬弛

三十九、緊張

四 十、優勝

四十一、劣敗

四十二、富盛

四十三、貧衰

四十四、稱譽

四十五、譏謗

四十六、爭奪

四十七、謙讓

四十八、剛烈

四十九、溫柔

五 十、正直

五十一、邪曲

五十二、平穩

五十三、危險

五十四、整治

五十五、雜亂……以上皆通人事之身語意行者。

略陳五十五心不相應行，內中命根、異生、同類、各異、生、存、變、滅、時、方、度、數、文語、盟誓、勤勇、懈怯、恆轉、次第、和合、乖離之二十法，最為根本；餘則枝條而已。合八識、二十二心所、十一色法、四無為法，仍為百法。然心所有法及心不相應行法與無為法，其出入開合者多矣，可名之新百法。

第四節 諸法施設

一 諸法施設概論

現實蘊素即成事之蘊素。成事、即有情器界與超情佛剎。前者雖說明蘊含之材素，為蘊、處、界等之諸法，然依何等之現實成事而施設，今次當說。謂由有情事故說五取蘊，取著貪等相應不善信等之所著故，唯依雜染有情事而施設，施設之以破取著於我我所等。然亦可依清淨超情事而施設五不取蘊，離貪等不善信之取著故。次依有情受用身器事施設十二處；然清淨根塵，亦可為超情受用身剎事而施設。依雜染有情資存事，施設四食；然亦依清淨超情常變事，施設不食而食。次依有情器界、超情佛剎種種差別事，說無量界：或施設一界，謂法界；或施設二界，謂有為界、無為界；或施設三界，謂佛界、有情界、心等諸法界——心佛眾生——；或施設四界，謂欲界、色界、無色界、無漏界；或施設五界，謂心法界、心所有法界、色法界、心不相應行法界、無為法界；或施設六界，謂地界、水界、火界、風界、空界、識界；或施設十八界，謂六根、六塵、及六識界；或施設百界，謂百法；乃至或施設無量界，說無量法。依雜染有情器界生起事，說十二分緣起及從緣所生法；然亦依清淨超情佛剎成就事，說十二分還滅及還滅所成法。此說於所知事素之關係。依有情器界與超情佛剎之染淨果因事，施設四種聖諦。由是、有五蘊、十二處、四食之施設，以說明有情之生存事，可云人生哲學上之材素。復有諸界諸法施設，以明現實之差別事，可云自然哲學上之材素。

又十二緣起施設，為現實事素之因果律，四聖諦施設，為現實染淨之轉依因果。今說所知現實蘊素，雖只重在蘊、處、界三，然為明施設之差別，隨六所依之事當略述之。

二 有情事之五蘊施設

有情事中五取蘊之施設，謂貪等相應之染信中薩迦耶見——我我所見——為上首，取著於我及我所有，故為有情愛之有情。初取內色蘊——身——等為我，外色蘊——自身以外——法為我所有；次取內受蘊——感情——等為我，外內色蘊為我所有；次取內想蘊——思想——等為我，外內色蘊及內受蘊為我所有；次取內行蘊——意志——等為我，外內色蘊及受、想蘊為我所有；後取內識蘊之能了知性為我，外內色蘊及受、想、行蘊皆為我所有。我我所見，謂之身見。色等即我，故隨色等斷滅而成斷見；色等非我，故離色等常住而成常見。斷常二邊，謂之邊見。斷故無罪業、福業等果報，常故無罪業、福業之果報，謂之邪見。於此擇取一見以為最勝——若耶穌教執必依靠耶穌之血乃能洗罪——，謂之見取、戒取。故依我我所見中之我見為主，成貪、癡等之雜染事。而我見由五蘊而起，由淺及深，施設如其次第。俱舍頌云：『隨粗染器等，界別次第立』。釋曰：色有對故，諸蘊中粗；無色中粗，唯受行相，故世說我痛等；言想相粗，男女等相易了知故；志行較細，善惡等行難了知故；識最為細，總取境相難分別故。由此隨粗立蘊次第。或從無始生死以來，男女於色更相愛樂；此由耽著樂受味故；耽受復因倒想生故；此倒想生由諸行故；如此諸行依識而生；此及前三皆染污識，由此隨染立蘊次第。或色如器；受類飲食；想同助味；行似廚人；識喻食者，故隨器等立蘊次第。或欲界中所有妙欲，色相顯了；色界靜慮有勝喜等，受相顯了；三無色中取空等相，想最顯了；第一有中——非非想天——思最為勝，行相顯了；此即識住，識住其中，顯示世間田種，故隨界別立蘊次第。然佛法之施設五蘊，在破其我我所有之取著，為唯五蘊而無有我。以無我故，亦無我之所有。無我我所故非斷常，唯是五蘊生滅聚散前後相續。非斷常故不起邪見，生滅聚散前後相續，故有業報。不起邪見故，不取於一見、一戒為勝。正信業報，故應勤求善慧，廣修淨行；由此乃成無取清淨五蘊。

次離取清淨五蘊者：清淨色蘊，謂超情者之身剎等；清淨受蘊，謂但受諸樂無有眾苦等；清淨想蘊，謂水鳥樹林演說無常等；清淨行蘊，謂常念佛及念法、念僧等；清淨識蘊，謂淨行等所引生之淨識。故依有情或超有情施設五蘊。

三 受用處之十二處施設

十二處依受相事立，即依受蘊為主而設。凡受用之成立，有能受用，有能受用所依工具，有所受用。能受用事，深隱難了，故藉所依工具及所受用而映顯之。受用所依工具，則六根是；其所受用，則六塵是；能受用事，則為六識。茲表於左：

（能受用）（能受用所依）（所受用）

眼識.....眼根.....色塵

耳識.....耳根.....聲塵

鼻識.....鼻根.....香塵

舌識.....舌根.....味塵

身識.....身根.....觸塵

意識.....意根.....法塵

└──────┬──────┘

十二處

十二處雖說六根、六塵，亦藉六根、六塵而顯於識。或於十二處教執以為實，雖能了知從十二處有六識轉，都無見者乃至知者，悟入補特伽羅無我；然猶剩留法執，未窮幽致。故二十唯識論頌曰：

識從自種生， 似境相而轉， 為成內外處， 佛說彼為十。

依此教能入， 數取趣無我； 所執法無我， 復依餘教入。

今依大乘說能受用應有八識。識清淨故受用清淨；然識染淨，亦依根為區別。第七識為第六識根，與第八識為俱有依，前五識又依第六識為分別依

；故第七識未清淨時，前六識皆不能清淨；第八識未清淨時，第七識亦不能全清淨。眼等前五色根，為第八識之所變所知相，第八識未清淨時，此五色根亦不能清淨，依五色根所起前五識，遂亦不能全清淨。又六根塵識自種子皆存於第八識，第八識未清淨則種子未全淨，種子未全淨則現行亦未能全淨也。依十二處明受用事，雖通染淨，諸有我愛有情意根未淨，唯染受用；三乘聖者第六、七識分清淨故，分淨受用；至成佛時第八識清淨故，一切清淨成淨受用。淨者，真美善之總名。染者，亦不真不美不善之總名。捨不真不美不善之受用，為得真美善之受用，實人生唯一之大事！而十二處之善巧施設，正未易言也。

四 依生存事之四食施設

食之為義，有攝取他法以資養自身之義。淨蘊、處、界，上通佛果，而食則須除佛。佛言：一切有情，皆依食而存住。此有情言，不攝於佛；故食雖通染淨，然究竟清淨則出離食義。以佛身心境圓滿故，更無攝取他法以資養自身之義故，常住堅固喻以金剛，所謂如來之身非雜食身，其義乃見乎此。食雖為受用之一事，然為除佛而外一切有情身命賴以存住之事，故別施設為四，已如前述。茲再出其體用：

段食.....香、味、觸塵為體；消化資養色身為用。

觸食.....六塵為體；觸受資攝身心為用。

意思食.....法塵為體；悅資身心勤勇為用。

識食.....三食增長八識為體；資持身心相續為用。

欲界具足四食，段食最要；色界初禪以上，離於段食，觸食最要；四禪以上思食為要；滅盡定及無想定報，離段、觸、思三食，唯存識食。三乘聖者受清淨食，隨生三界或入禪定，取食有異，然亦不離識食。未成佛前，第八識於三界繫未離故，阿羅漢入滅盡定時，身命猶存，即為異熟識之攝持力故；大菩薩等之第八識，於清淨法未圓滿故，猶受熏變增長清淨，亦識食義。唯佛圓滿，不受熏變增長，恆遍相續，湛然自存，不藉他法以為資益，乃超食義。至於現應化身，但為利他，示同有情受食，則所謂有他依性，而無自

依性者也。然三乘無學——菩薩初地以上——於段食皆無所需，皆可以禪悅、法喜為食事，對人間爭食問題，可云已根本解決。其受段食，皆示同欲界，以利他而已。維摩詰言：「於法等者，於食亦等」。等謂平等，觀身及食性即真如，所謂觀身實相，觀食亦然。平等真如無自他別，亦無食無不食，無食而食，食而無食，為大乘賢聖清淨食。依佛律儀正命而食——不害他有情之身命以為食等——，為二乘賢聖清淨食。食之善巧，亦殊非易。

五 依差別事之諸界施設

施設一界，謂之法界。可言思法皆施設法，而施設法以離言之法性為因，謂之法界。體即真如，相即現行，用即諸法種子，故言法界，通無不攝。施設二界，曰有、無為，法性真如曰無為界，諸法種、現曰有為界。種必有用，現或但為所知境相，故種唯實，現通假實。施設三界，曰佛界、有情界、及心等諸法界。佛界即是超情佛剎，唯指究竟之佛陀界：有情界即有情器界，亦攝三乘諸賢聖界，皆現實之成事。心等諸法，即心心所法、色法、無為法等，為現實之蘊素。非現實蘊素之外有現實成事，故佛、有情不離心等；非現實成事之外有現實蘊素，故心等不離佛、有情；有情皆有佛性，故非於有情外有佛、心等；佛為無上有情，故非於佛外有有情、心等。華嚴有頌，曾顯斯義：

於佛眾生然， 於心等亦然， 心佛及眾生， 是三無差別。

眾生今曰有情，餘義可知。施設四界，欲、色、無色三界為有漏界，已如前述。漏謂煩惱心所，有情煩惱心所相應及由之引生者，則曰有漏，反是謂之無漏。三乘聖者通於有漏、無漏，其有漏者前三界攝——二乘無學之異熟識亦三界攝——，其無漏者無漏界攝，純無漏界則唯諸佛。施設五界，如百法論、俱舍論之五位，即依王使、心色、實假、相性四對分為五故。心王、心使二界是心，色法是色；心王、心使、色法三界是實，心不相應行法是假；前之四界是相，無為是性。施設六界，隨俗而說，地、水、火、風是色，空非色心，識界是心。施設十八界者，依六境對六根，依六根分六識，六聚根、境、識三和合說十八界。施設百法，如百法論。施設七十五法，八十四

法，八萬四千法以至無有量法，隨宜建立，如諸經論。蘊、處、食三，依有情及受用、存住事立，界依法界諸法差別事立，前為人生觀之科學哲學，此為宇宙觀之科學哲學，故於界之善巧，尤為不易。

六 依生起事之緣起施設

此當待下章以廣論，今略言其蘊素：淺言之、則現實成事為從緣所生事，現實蘊素是為緣能起法。深按之、則一一現實蘊素，雖是為緣能起之法，同時亦是從緣所生之事。眾多現實成事，雖是從緣所生之事，同時亦是為緣能起之法。凡為能生之緣者，莫非是所生之法；凡為所生之法者，皆可為能生之緣。以能生所生之諸行因果性平等故；若無為法非所生法，亦非能生之緣，僅為他能生所生法依起之緣而已——例證真如起無漏智從無漏智種生，真如但為所知境及增上緣——。從所生別別諸法說一切種子因起；從所生愛非愛果差別說十二緣起。一切種為一切種識中潛在之各別能力。十二緣起法體，依大乘法相列於下：

無明.....癡迷心所現行為體

行.....癡等相應之思心所現行為體

識.....行等攝植之第八識種子為體

名色.....五蘊中除第八識及六根觸受心所所餘識等諸法種子為體

六入.....六根種子為體

觸.....觸心所種子為體

受.....受心所種子為體

愛.....癡及染欲等相應之貪心所現行為體

取.....癡及染信等相應之貪心所現行為體

有.....愛取等滋潤之思心所現行為體

生.....識名色六入觸受之現行為體

死.....同上

依愛非愛果之生起事而施設十二緣起，經此分析，可見其依何法而建立矣。所以擇此諸法而施設緣起者，使知雜染事以何要緣而生起，應以除去何要緣而解脫；能除去雜染事生起之要緣者，即為清淨事生起之要緣。雜染事生起之要緣為癡心所，滅除之者為善慧、善悟解——明解——，亦即為生起諸清淨事之要緣。般若為聖行之母者，亦以此耳。

七 依染淨事之四諦施設

聖諦為聖智所證之真實，或說一諦，即是現實，所謂「一實諦」是。或說二諦，所謂勝義諦，世俗諦；亦謂之第一義諦，世諦；或真諦，俗諦。或說三諦，即遍計所執性，依他起性，圓成實性；或謂真諦，俗諦，中諦。或說四諦，即苦聖諦，苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅之道聖諦；簡稱為苦、集、滅、道之四諦。最普通者則為四諦，即今所謂依染淨事施設之四聖諦。依染事說苦諦及苦集諦，聖智證知是苦之真實相，是謂苦諦；百一十苦、八苦、三苦，總為一純大之苦蘊；包括三界有情身器皆為苦聚。其普遍苦相曰行苦，於不覺中潛移密運，使有情身生死死生流轉相續，器界成壞壞成起滅相續，不能離其逼迫，得於自由。次為壞苦，暫起喜樂，即被無常勢力逼迫毀壞，於毀壞時更增憂苦。次為苦苦，毫無樂受，唯受諸苦，如苦生等，身心器界恆相逼迫，實為苦中之苦。有情器界體皆是苦，不至超情佛剎，無離苦之常樂；故此苦諦攝現實成事之一分。聖智證知苦集之真實相，曰苦集諦。苦之三界有情身器從何集起？直接曰業，即癡等所引、貪等所潤有漏思心所現行種子，間接即貪、癡等，更間接則根、塵、識等；故苦集諦，攝現實蘊素之一分。聖智證知苦滅之真實相，曰苦滅諦；苦擇滅故，清淨常樂，即超情之佛剎；故苦滅諦為現實成事之一分。聖智證知苦滅所由之真實相，曰苦滅之道諦，直接者八正道，間接者二十九助道，茲列於左：

┌正見……淨慧淨悟解淨信

├正思願……淨思淨欲

├正語……耳舌意識相應之淨思等

八正道─┼正行……身意識相應身之淨思等

├正命……善心所相應之心身存續法

├正精進……淨善心所相應之心身勤勇

├正念……淨意心所

└正定……淨定心所

二十九助道，分六組：

┌觀身不淨──┐

四念住─┼觀受是苦 ├─善念定慧心所

├觀心無常 │

└觀法無我──┘

┌已生惡令斷─┐

四正勤─┼未生惡不生 ├─善心所相應心身勤勇

├未生善令生 │

└已生善增長─┘

┌欲……善欲心所

四如意足┼精進……善心所相應身心勤勇

├念……善念

└慧……善慧

┌信……善信

├進──────┐

五 根─┼念 ├─善性如前

├定 │

└慧──────┘

五 力……同上

┌擇滅……善慧

├精進……善勤勇

├喜……善受

七覺分┼輕安……善定相應心身分位

├定……善定

├捨……惠捨

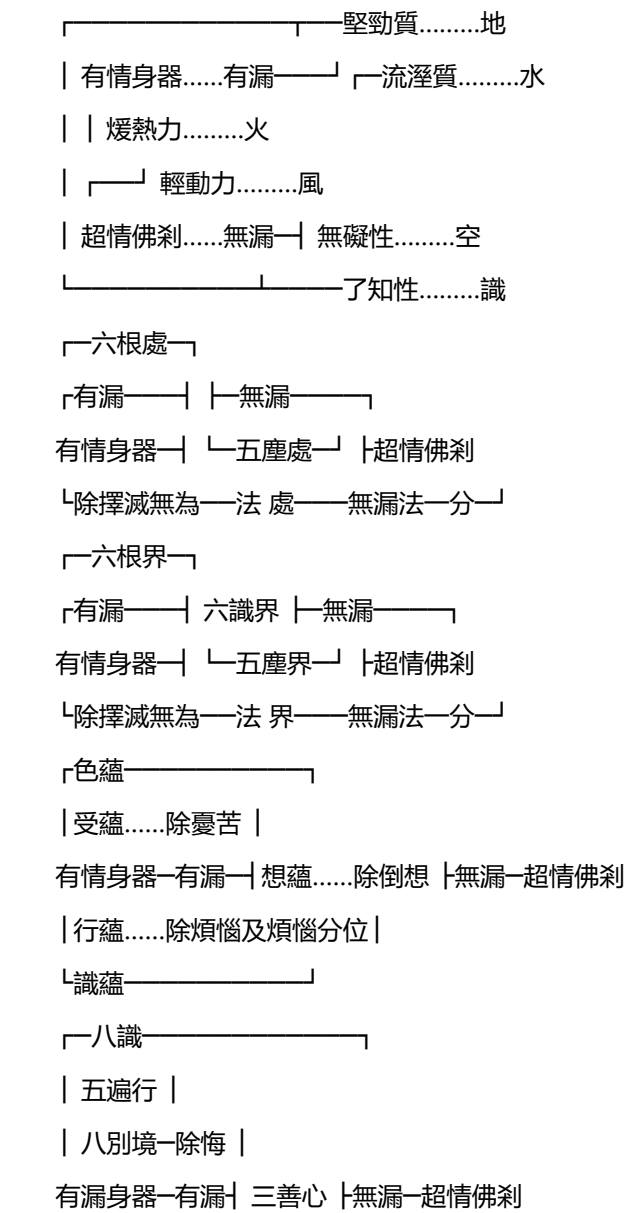
└念……善念

此為三乘共通所由之道；大乘唯一正道曰無上遍正覺，梵云阿耨多羅三藐三菩提是。以慈恕、惠捨、淨欲、淨念、淨定、淨悟、淨八識等相應之淨慧為體；助道為六到彼岸；十到彼岸行，梵云波羅密多者是。四諦之義，如是其深遠也！

八 依六事所施之蘊素

此論現實蘊素，而依六事所施設法，非限於現實蘊素也。蘊、處、界三，則為前三節之總攝，而緣起、食、諦三，則雖可分出其蘊素，然其自身非蘊素也。今敘述於現實蘊素章者，以現實蘊素為現實成事所蘊含之材素。現實成事，非但有情器界，亦兼超情佛剎。前三節雖通明一切現實所蘊含之材素，而未分判有情器界與超情佛剎所蘊材素之差別。今於六事施設，界善巧之三界，既為佛及有情與心等諸法之分別，四界亦為有漏三界與無漏界分別。由成事之區別即得論蘊素之區別。四食與有漏三界有區別，復有賢聖清淨食與佛陀不依食住之應化食。十二分緣起明有漏三界，以何法為能起之緣？藉何法能知及能伏斷於此十二緣？則可知無漏界以何法為能起之緣，而情器與佛剎蘊素之差別，亦略可知矣。四聖諦之苦諦及苦滅諦，即現實成事中有情器界與超情佛剎；苦集諦說明有情器界之蘊素，苦滅之道諦說明超情佛剎之蘊素；則尤顯然可知情器與佛剎蘊素之差別。或有言蘊、界、處等但為有漏情器之蘊素；無漏佛剎非五蘊攝。十八界中但意界、法界、意識界攝；十二處中但法處、意處攝。今依大乘法相了義語之分別，無漏佛剎雖非五取蘊攝，然亦為五不取蘊攝，於界、處中但攝法界、法處一分，然亦清淨十八界與十二處攝。六大雖染淨有別，而亦攝清淨六大；情器與佛剎於百法雖互有其

增減，然亦通五位攝。茲略表示於此：



除 六煩惱（全除）｜

擇 十一色（除遍計所執色）｜

滅 五十五分位（除煩惱相應分位）｜

└─四無為──────────┘

於此可略觀情器與佛剎蘊素之區別矣，亦可知成情器與成佛剎之要素何在矣。質言之、則雜染煩惱即成雜染情器，有六煩惱故名有漏；擇滅煩惱則成清淨佛剎，無六煩惱故名無漏，亦云擇滅。依染淨事以分別其蘊素，即可知轉染成淨之要素何在，而據為轉染成淨之標準。則施設諸法，非僅為知識之游戲耳。

九 六事施設與六百六十法

瑜伽第三，施設六百六十法之差別，顯由六識身五法差別轉：謂自性故，所依故，所緣故，助伴故，業故。又復應知蘊善巧攝，處善巧攝，界善巧攝，緣起善巧攝，處非處善巧攝，根善巧攝。此六善巧與今六事施設，蘊處界與緣起全同；道滅為是處，苦集為非處，即處非處善巧；二十二根皆增上之勝緣，扼要即是四食，故四食之施設即通根善巧義。今錄六百六十法於此：

復次、眼有一種：謂能見色。或立二種：謂長養眼，異熟生眼。或立三種：謂肉眼，天眼，慧眼——法眼、佛眼攝慧眼內——。或立四種：謂有瞋根，無瞋根，恆相續眼，不恆相續眼；恆相續者謂色界眼。或立五種：謂五趣所攝眼。或立六種：謂自相續眼，他相續眼，端嚴眼，醜陋眼，有垢眼，無垢眼。或立七種：謂有識眼，無識眼，強眼，弱眼，善識所依眼，不善識所依眼，無記識所依眼。或立八種：謂依處眼，變化眼，善業異熟生眼，不善業異熟生眼，食所長養眼，睡眠長養眼，梵行長養眼，定所長養眼。或立九種：謂已得眼，未得眼，曾得眼，未曾得眼，得已失眼，應斷眼，不應斷眼，已斷眼，非已斷眼。或立十種者，無。或立十一種：謂過去眼，未來眼，現在眼，內眼，外眼，麤眼，細眼，劣眼，妙眼，遠眼，近眼。如眼如是，耳等亦爾。是中差別者，謂增三、增四。三種耳者：謂肉所纏耳，天耳，

審諦耳。四種耳者，謂恆相續耳，不恆相續耳，高聽耳，非高聽耳。三種鼻、舌者：謂光淨，不光淨，及被損。四種鼻、舌者：謂恆相續，不恆相續，有識，無識。三種身者：謂滓穢處，非滓穢處，及一切遍諸根所隨逐故。四種身者：謂恆相續，不恆相續，有自然光，無自然光。或立一種意：謂由識法義故。或立二種：謂墮施設意，不墮施設意。初謂了別名言者意，後謂嬰兒意；又初世間意，後謂出世間意。或立三種：謂心，意，識。或立四種：謂善，不善，有覆無記，無覆無記。或立五種：謂五位差別：一、因位，二、果位，三、樂位，四、苦位，五、不苦不樂位。或立六種：謂六識身。或立七種：謂七識住。或立八種：謂增語觸相應，有漏觸相應，依耽嗜，依出離，有愛味，無愛味，世間，出世間。或立九種：謂依九有情居。或立十種者，無。或立十一種，如前說。或立十二種，即十二心：謂欲界善心，不善心，有覆無記心，無覆無記心；色界有三心，除不善，無色亦爾；出世間心有二種，謂學及無學。

或立一種色：謂由眼所行義故。或立二種：謂內色，外色。或立三種：謂顯色，形色，表色。或立四種：謂有依光明色，無依光明色，正不正光明色，積集位色。或立五種：謂由五趣差別故。或立六種：謂建立所攝色，覆藏所攝色，境界所攝色，有情數色，非有情數色，有見有對色。或立七種：謂攝受事差別故。或立八種：謂依人世雜說：一、地分雜色，二、山雜色，三、園林池沼等雜色，四、宮室雜色，五、業處雜色，六、彩畫雜色，七，鍛業雜色，八、資具雜色。或立九種：謂若過去，若未來，若現在，若麤，若細，若劣，若妙，若遠，若近。或立十種：謂十種資具。或立一種聲：謂由耳所行義故。或立二種：謂了義聲，不了義聲。或立三種：謂因受大種聲，因不受大種聲，因俱大種聲。或立四種：謂善，不善，有覆無記，無覆無記。或立五種：謂五趣差別故。或立六種：一、受持讀誦聲，二、請問聲，三、說法聲，四、論議決擇聲，五、展轉言教若犯若出聲，六、喧雜聲。或立七種：謂男聲，女聲，下聲，中聲，上聲，鳥獸等聲，風林等聲。

或立八種：謂四聖言聲，四非聖言聲。四非聖言聲者：一、不見言見見言不見非聖言，二、不聞言聞聞言不聞非聖言，三、不覺言覺覺言不覺非聖

言。四、不知言知知言不知非聖言。四聖言者：一、見言見不見言不見聖言，二、聞言聞不聞言不聞聖言，三、覺言覺不覺言不覺聖言，四、知言知不知言不知聖言。又有八種：謂四善語業道，四不善語業道。或立九種：謂過去、現在、未來、乃至若遠，若近。或立十種：謂音樂所攝聲。此復云何？一、舞俱行聲，二、歌俱行聲，三、絃管俱行聲，四、金石俱行聲，五、男女俱行聲，六、螺俱行聲，七、腰等鼓俱行聲，八、岡等鼓俱行聲，九、都曇等鼓俱行聲，十、俳叫俱行聲。或立一種香：謂由鼻所行義故。或立二種：謂內及外。或立三種：謂可意，不可意，及處中香。或立四種，謂四大香：一、沉香，二、窣堵魯迦香，三、龍腦香，四、麝香。或立五種：謂根香，莖香，葉香，花香，果香。或立六種：謂食香，飲香，衣香，莊嚴具香，乘香，宮室香。

或立七種：謂皮香，葉香，素泫謎羅香，旃檀香，三辛香，薰香，末香。或立八種：謂俱生香，非俱生香，恆續香，非恆續香，雜香，純香，猛香，非猛香。或立九種：謂過去，未來，現在等，如前說。或立十種：謂女香，男香，一指香，二指香，唾香，洟香，脂髓濃血香，肉香，雜糅香，淤泥香。或立一種味：謂由舌所行義故。或謂二種：謂內及外。或立三種：謂可意等，如前說。或立四種：謂大麥味，粳稻味，小麥味，餘下穀味。或立五種：謂酒飲味，非酒飲味，蔬菜味，林果味，所食味。或立六種；謂甘苦等。或立七種：謂酥味，油味，蜜味，甘蔗變味，乳酪味，鹽味，肉味。或立八種：如香說。或立九種：亦如香說。或立十種：謂可嚼味，可噉味，可嘗味，可飲味，可吮味，可爆乾味，充足味，休愈味，盪滌味，常習味，後五謂諸藥味。或立一種觸：謂由身所行義故。或立二種：如香說。或立三種：謂可意等。或立四種：謂摩觸，搦觸，打觸，揉觸。或立五種：謂五趣差別。又有五種：謂蚊蝱，風，日，蛇，蝎等觸。

或立六種：謂苦，樂，不苦不樂，俱生，所治攝，能治攝。或立七種：謂堅鞭觸，流溼觸，濡觸，動觸，跳墮觸，摩按觸，身變異觸，謂溼，滑等。或立八種：謂手觸觸，塊觸觸，刀觸觸，冷觸觸，燸觸觸，飢觸觸，渴觸觸。或立九種：如香說。或立十種：謂食觸，飲觸，乘觸，衣觸，莊嚴具觸，床

坐觸，机橙臺枕及方座觸，女觸，男觸，彼二於事受用觸。略說法界，若假若實，有八十七法。彼復云何？謂心所有法有五十三，始從作意乃至尋伺為後邊。法處所攝色有二種：謂律儀不律儀所攝色，三摩地所行色。不相應行有二十四種：謂得，無想定，滅盡定，無想異熟，命根，眾同分，異生性，生，老，住，無常，名身，句身，文身，流轉，定異，相應，勢速，次第，時，方，數，和合，不和合。無為有八事：謂虛空，非擇滅，善，不善，無記法，真如，不動滅，想受滅，如是無為，廣八略六，若六若八平等平等。復次、法界或立一種：謂由意所行義。或立二種：謂假所攝法，非假所攝法。或立三種：謂有色，無色，及有為無為。

或立四種：謂有色假所攝法，無色心所有所攝法，無色不相應假所攝法，無色無為假非假所攝法。或立五種：謂色，心所法，心不相應行，善，無記無為。或立六種：謂受，想，相應行，不相應行，色，無為。或立七種：謂受，想，思，染汙，不染汙，色，無為。或立八種：謂善，不善，無記，受，想，行，色，無為。或立九種：謂由過去未來等差別。或立十種：謂由十種義：一、隨逐生義，二、領所緣義，三、取所緣義，四、於所緣造作義，五、即彼諸法分位差別義，六、無障礙義，七、常離繫義，八、常非離繫義，九、常無顛倒義，十、苦樂離繫義，非受離繫義，及受離繫義。如是若內若外六處所攝法，差別分別，有六百六十。

第五節 所知蘊素差別

一 所知蘊素總評

此章所言現實蘊素，莫精審於百法。茲復論定為新百法，然亦略言比較單純之要素耳。近人藉Ｘ光於物體上反射之波長，推定宇宙物體之原質數為九十二，雖猶有二三種未能發見，而在光波長度上排列之順序，則顯然可觀也。然此化學上之元質，與今在現實中所擇立比較單純之要素，以施用之方法不同，故所求得之要素亦不同。彼從佔空間之物體從事分析，故所求得者，等於法處所攝色之極微色，或仍為可見可觸之物體。此所言比較單純之要素，則略如近人名理原子論所云名理元子——羅素所謂事情——，非心非物

，亦心亦物，即能知所知及其成立之要件。故此所云簡單之法，彼或視為猶可分析而非原質元子；彼所云之原質元子，此亦視為可見可觸之複雜合成事，而非簡單材素。以現行之一心聚、一色聚，皆眾緣合成事。然六大說蓋猶存化學分析之方式，堅、溼、熱、動四觸，所以視為諸色聚之遍依本者，以其為佔據空間之基本性也。佔據空間，則此一色聚與彼一色聚體質相礙，由是有質及量之可分析。由質分析，則為四大或九十二原質，由量分析，則為極微極微集或原子。此於所知之材素上，其本為觸覺之觸塵，視之所覺則為色塵，推析所極而無可見、觸，則為法處極微色。故原質、原子，僅為四大極微之分析，與今能知所知上之百法，迥然不同。不佔空間無質礙性，則謂之空；能了知性，復謂之識。唯以四觸、九十二原質或極微原子為搆成萬有之元素，則成立唯物論。以空、識為四大極微之本元，則立唯心論、唯我論、唯神論等。諸哲學派之本體論，皆不越六大之方式。小乘執四大極微為色聚之實元體，空之與識亦為實體，則為物、心、理性之多元論。但空常住——此指虛空無為，若空隙及空一顯色亦生滅法——，而四大與識大皆生滅法，則亦為現實論而非有元論矣。大乘以四大為所觸，自種為因，由識頓變現為色聚，隨量大小，不由極微集合而成；識亦自種為因，眾緣所生，空是色心分位或所顯無礙理，則全轉為現實論矣。蘊、處、界等，皆是能知所知中分出之要素，更為了然。故不應以此中現實蘊素濫同於化學素，亦不應以化學素而難此現實蘊素，彼為在時空方式中之究元論，此為時空方式所依之現實故。

二 五蘊與心理學

西洋之正統心理學，亦謂之意識心理學，以意識為研究之對象故。亦謂之三分心理學，分意識為知識、感情、意志三榦以說明故。前已說受、想、行三蘊，略如感情、知識、意志之三分類；細為分析，則色蘊乃心理與物理生理刺激反應之關係，而識蘊為其研究對象之意識。今就受、想、行蘊所含之心所法及識蘊之識，與分三榦之意識心理學，表列其關係式於左：

【圖：TX19p0436_01.gif】

感受之受蘊、為感情之本：發展為善感情，即為慈恕，乃為公之仁情；發展為惡感情，即是嗔恚，乃為私之暴情。感想之想蘊、為知識之本：與前六識相應即為感覺，即為「自性分別」；憶念、與意識相應為「隨念分別」；慧擇、悟解、與意識相應為理智，即為「計度分別」或如理如量智。癡迷、疑惑、忽忘，乃擾亂知識使不能如理如量之惡劣知識也。行蘊中之作意、為普遍之意志，欲望、為差別之意志，二為根本：發展為善意志，即是惠捨，乃為公之美志；發展為惡意志，即是貪吝，乃為私之鄙志。感觸、為感情知識意志所由起，忍耐、為感情、知識、意志之護持，故和合知情意。思慮、是意志之知識，志定、是知識之意志，故為知志和合。忠信、悔改，為或善不善之情志和合；慚愧、為善情志和合；矜慢、為不善情志之和合。此其大較可言者也。故感情、知識、意志，雖可為分別，而不能劃然離析也。

三 心識與根身之關係

心識與根身之關係，即心理學與生理學之關係也。近人多以物理學為基本，而設立生理學，生理學為基本，而設立心理學。佛陀學則依現實——近羅素所云中立之一元——，而說明官感機關及官感對象所起之心識，謂之六識；及心識所依官感機關之根身，謂之六根；心識與官感之對象，謂之六塵；說十八界或十二處。近人或言佛學之五色根，但為眼根元子之布於眼根所依處——眼球——乃至身根元子之布於身根所依處——全身——，而各元子乃為無組織之散布。又言五色根之官感機關各立，而無聯絡之總機，不能明總領受之意識與肉身之關係——見邁格文佛家哲學通論——。此皆誤謬推論。今為解而正之：一者、五根為有組織之五色根，即神經系；淨色身根，即遍全身能為觸覺所依之身感官神經，由內四大及五塵與身根自體之十法所組成。乃至淨色眼根，即眼球中能為視覺所依之眼感官神經，由內四大及五塵與身根并眼根自體之十一法所組成。各有微細形狀，為淨天眼之所能見。換言之、亦即為顯微鏡所能見，但非常人肉眼所能見耳。其為有組織之機關可知。各人互見之肉身雖為根依處而非真為感官之五色根，然身感官神經既遍布於全身，則活人之根依處，亦無一處不為身感覺——身識——所依，亦灼然可知矣。二者、眼、耳、鼻、舌四根，除各根自體及四大、五塵之外，

更須有身根為必須基素。可知身根：一方為與眼、身等對立之別根，一方為眼根等聯絡之總機關。諸生物或無眼、耳、鼻、舌根，然必有身根也。若無身根則非生物。且身根組織繁密否，亦即為高等低等生物之分判。腦髓、心臟，皆為身根之根依處。身根絡布其間，即神經系；布達眼球者別有視神經，即為眼根；乃至布達肉舌者別有味神經，即為舌根。身根布列各根依處，又各成其特殊生理與心理之關係。心、肝司血液循環，為水、火二大運行樞，生命——第八識——之關係為特重；腦髓司經絡傳達，為風、火二大之運行樞，知識之關係為特重。由是重靈魂者，說心理作用唯在於心、肝；重意識者，說心理作用唯在於腦髓。執心、肝故，想思過度每心痛而失血；執腦髓故，想思過度每腦昏而病絡。其實皆偏執之所致。火大之煖，為命、識必俱之關係，命存識存，必煖亦存，煖亡必命與識亦亡。心臟以火煖而運水，腦髓以風動而運火，心臟、腦髓與煖之關係較深密，即為與生命及意識之關係較深密，此誠不容掩之事實。又腎之於水液，而肺之於風氣，脾、胃之於營養，腸竅之於收洩，亦皆有特殊之功用。中國醫學於心、肝、脾、肺、腎等，分說為關係心理作用之感官。近行為派心理學，亦說心理作用為全身各部內分泌腺受刺激之反應，不以心理作用為專在於腦，或專在於心。

然此皆眼等四根與身根根依處之組織，為識所持，則與第八識有直接關係。能發識，則與前五識有直接關係。至於意識別依意根——心之官感機關——，則由意識每與前五識俱轉故，與五色根及根依處有間接之關係。意識、意根，必依止於第八識故，亦與五色根及根依處有間接關係。以五色根、根依處，為第八識攝受為自體，共安危故。然意識之總攝受六塵，而能憶念推度者，在於親密之意根，及直接關係之前五識與第八識，不在間接關係之五色根及根依處。與前五識俱轉，故能總攝前五塵境。以意根及第八識為俱有依故，能憶念推度法塵境。所依意根，正為第七之末那識，旁為八識聚前剎那滅之等無間依。皆為心法而非色法，絕非五色根聯絡機關之身根某部。小乘或以肉心以為意根，近人多以腦為官感印象之儲藏所——大乘則說攝藏藏識——、及意識依起處——大乘則說末那意根——；乃物理、生理為基本之唯物論派心理學，非真現實論之心理學也。五根直接影響前五識及藏識，

間接亦能影響意識、意根，此誠為應有之關係，然不及藏識能影響五色根之力大，於有修養者，尤不及意識能影響五根之力大，故不應偏執也。

四 心法體數之決擇

俱舍論依十二處教，立一「心法」；上座部依十八界教，立六心法，亦有增立為九種、十種心法者，究竟以何教為決定？換言之、即每一有情究有若干之心法體？依麤顯境及各別所依根，從六識身立六心法；依深細境及恆俱轉，加「意」及「藏」，立八心法；此於事理較為如實。何者？若言心法之體為一，有眼識時，不必有耳、鼻、舌、身識；乃至有身識時，不必有眼、耳、鼻、舌識；有意識時，不必有眼等前五識；有第七、八識時，不必有前六識；第七識無漏時，第八識或仍為有漏；不必俱故，性非一故。其體是一者，應不能有此殊別。然亦可以同是了知性故，俱現起時互關聯故，假說為一。故說為一心法，不如說為六心法之合宜，尤不如說為八心法之究竟也。或加立清淨第八識之菴摩羅識為第九識，然染淨雖轉而識體無二，不應加立。此若別立，前七清淨分識，亦應別立。八染、八淨，豈不有十六識？故不應立菴摩羅識為九，但應以菴摩羅為第八識清淨分之別名而已。或加淨識相應正智所證真如，立第十堅實心。識之實性雖不離識，然所了知非能了知，本以能了知性立心識名，真如既非能了知性，不應立心識名。是故心法體數，於八為定，不增不減，如理如量。

問曰：前六心識較為易知，亦為佛學之所公認，第七、八識大乘法相始施設之，既非佛學公認，世亦難知，則殊無建立之必要。答曰：成唯識論證有第八識體，引大小乘教證有八，推論事理，更證理證有十。證有第七識體，教證有二，理證有六。須者檢尋，茲不繁敘。舉要言之：眾生生命，若說從他生命所生，則他生命復從誰生？展轉上推，假說一神所生。然彼一神是否生命？若非生命，則既非他生命，應不能生生命。若亦生命，復應從他生命而生，展轉上推，仍無究竟。若雖生命，獨可不從他生命生，則諸生命皆應不從他生命生。若說原始生命不從他生命生，從無生命偶然產生生命，則既違現知之事實，不能從非生命之水素等造成生命，且無生命之因，突有生命之果，無因有果，亦違背科學等公認之因果律。故說眾生生命從他生命而

生，從無生命而有，皆不無違礙。是故應說：各生命皆無始而恆轉，值相當之機會，集多能力現為生物。盡一期之勢限，捨餘粗跡——死屍——，潛為生力。潛，現相續，永無終斷。即此無始無終流行變化潛現相續之生命流，曰第八識，集諸種子——潛力——起現行故曰心，有極深微了知性故名識。緊依此生命流，恆有一自衛本能之生存意志，與之潛現俱轉，曰第七識。色根及根依處時取捨故，非潛現恆轉之生命及恆俱之意志，眼等五識時有無故，非潛現恆轉之生命及恆俱之意志；第六識於深眠悶絕——初生及死——深定諸位亦不存故，非潛現恆轉之生命及恆俱之意志。諸眾生各有潛現恆轉之生命，故必有第八識；與潛現恆轉之生命有恆俱之意志，故必有第七識。是故為說明生命之真相，心法體數，應如瑜伽等立為八。

五 命根之研究

命根一法，世人認為諸生物類性之本源。謂死生窮達皆定於天命，死生有定期為壽命，窮達有定數為福祿之命。凡生物之一生，皆決定於得生時之命限。操施此命限之權者，或謂出於天神，故云天命；或謂出於自我，故云命者；或謂出於萬有類與不類展轉關係之自然力，故云命運；或謂出於前身與祖宗之先業，故云夙命。皆觀同命定之機械，故雖人生亦無自由。夫展轉之關係與前生之行業則誠有，然而亦非必然也。小乘有部，視為心不相應行之實法，而上座部視為心法，大乘說為心不相應行之假法。於百法論，窺基依成唯識論等，解為依業所引第八種上連持色心不斷功能之所假立，唯是第八心種連持功能之心分位。普光依雜集論，解為先業所感，隨壽長短，住時決定，謂之命根。乃阿賴耶持眾同分四大諸根不壞，欲色二界通心、心所、色之分位，無色界唯心、心所之分位。二家出分位所依法，亦不相同。今按基解為是。普光說心、心所、色住持分位為命根，合能持所持說，然建立能持勢限曰命根，不應兼所持說。一期色、心、心所聚能連持勢力，依引業所引第八心種而限定：一、引業種，二、第八識識種。識種被引業種所引成異熟識種，值緣集現行為一期異熟識，乃連持一期之色心，聚而不斷，依此能連持之勢限說為命根。詳厥本識，端在引生異熟識之業種功能分位，體即引生異熟識之業種，此業種之勢限終盡，一期色心即不連持，謂之命終。命始

於業種之引生異熟識——初託胎受生位——，命終於異熟識業種之勢盡——死位——，由始至終，中間令色、心連持不斷之功能分位，施設命根，由此可見命根為何義矣。異熟識之根身、器界，與前六識心境之從異熟生者，誠為機械之或然性；然任運流行而可隨他力轉移，自無堅決之力，故為無覆無記。而別有非異熟之第七識，及一分非異熟之前六識，則自為有力之現行，而不為先業所規定，故不無自由之心力。尤以第六識為有特殊力，能創造或善或不善之業，熏第八識以為能引第八識之業種。換言之、即能為新生命種子之創造。特此所創造之新生命種子，不能即時現為新生命，須待灌溉成熟，值遇機緣，乃出現為新生命耳。生物受命先業而亦能刱新命，能刱新命故有自升自墜之自由也。自墜之極，可淪苦生，自升之極，至於成佛，於第六識較為發達之人生，實有其自決之權能也。於各生物，各各色心集團，能連持力之命根既如此；於各民族或各國民，各各精神物質共同生活集團，能連持之命根，亦可推比而知。由強勇知識分子集團，善或不善之主義——思想、信仰、力量之結晶——，重在民族或國民之全體，則能攝植民心，成新生命潛力，增長成熟，結為黨國，若遇時機，則能發現為一民族或一國民良或不良之新生命。前說第八識為生命，喻一民族一國民全體生活之無始流行變遷不斷，此言命根，喻於每一革命成立一朝代勢力連持之分位。合此二義，可以觀生命之生死，亦可觀生死之相續，而善知於命矣。

六 性之研究

異生性或改稱「個性」然個性一名，殊不足以盡其義。集論謂依「不得無漏聖法之位」假立，則應對聖性名凡性，異生、聖者對稱，故今但名異生。此異生之特性，今細考其含義有二：一、自他生命之別異，可云個性；二、趣類流轉之別異，可云類性。類性為「眾同分」，個性為「各有情假者」。在能令類性、個性有別異之功能分位上，乃施設為異生之性。能令自他別異之功能，在分別我執——及俱生我執之一分；能斷除此，即預聖流，得聖者同生性，證無我故無自他別。故依一分我執種之功能分位立異生性。能令趣類別異之功能，在有漏引業——第六識者——，能斷除此，即預聖流，得聖者無漏性，成無漏故無趣類異。故依一分有漏思業種之功能分位立異生性。

所謂『異生性唯心所分位，依二障種上令別異之功能假立故』。亦為總略之定義也。「個性」依五蘊合續之有情假者而立；身器自他成各別隔異之障者，植根於二我執之種現力，各從其我執而集現特殊之身心相，由此各有情有各有情個性之同異。「眾同分」依同類之有情眾而立；其廣義亦通諸法之同類，同類即是平等，各別即是差別——例平等是色則為色同類，平等是心則為心同類等——。身心器界成趣別地異之障者，植根於雜染業之種現力，各從其染業而引生類似之身心相，由此眾有情有眾有情類性之同異——男性、女性亦同類性可知——。儒書所云天命之性，從類性中人同類性而說。性相近之性。與人性以三品異之性，於人同類性中亦兼個性而說。人同類性之超旁生性者，有較能行善之才性，故說「性善」；人為「異生」之一，人同類性即異生同類性，有本能行惡之才性，故說「性惡」。然我執集現之特殊身心相，與染業引生之類似身心相，皆異熟性——猶云天然性、自然性——之無覆無記法，可隨有力現行意識遷變，故說無善無不善而又可善可不善。百法中異生及同類二法，有關中國民族對於性之研究，故專提出討論。又就人言：與同類對立之「各別」為個人性——各別廣義亦通諸法，一一法各別性，亦此分別——；與各別對立之「同類」為人類性；中間之社會性、國民性、民族性，階級性——即所謂民族意識、階級意識等——，則兼類別之二性。表之如左：



類與不類，相與為類：異生為類，包括人、旁生等；人亦為別。有情為類，包括三乘聖者，異生亦別。生命為類，包括植物；有情亦別。諸法為類

，無所不包；生命亦別。平等性遍於差別性，差別性遍於平等性，要為法界之同異總別相而已。「命」之研究，達於藏識；性之研究，達於「法界」，此非世間言性命者之所知也。

七 新百法之決擇

問曰：無表色、為俱舍十一色法之一，大乘百法為法處所攝色之一，今列入心不相應行「盟誓」；有何所以？答曰：成實論亦列無表法於「非色非心」中；大乘本說無表業以「思種防發功能」而立，徒以其受持時有身語表色威儀之印象，由之有潛力能防發身語表色，隨順俱舍，亦假說為受所引色。然受成此潛力，尤關意業，此潛力之防發亦通意業，非但有關身語表色，故不應攝於色法，而應攝於「心心所色之分位」。至於今云盟誓，為義較寬：結盟約，立咒誓，舉神聖嚴重之儀式，有履行遵守之義務。佛徒之受皈戒，基督徒之受洗，及人對於神或二人以上之各種盟誓等，固出誠心，則其心中必有一種深切印入之潛勢力，能履行遵守，則潛力滋長，久之養成為本能，而自然防止違反，發舒遵守盟誓之行。其防發之潛力，在自心亦不覺不知，故謂之「無表」也。然所立盟誓或善或不善，佛學名其善者但云「律儀」或「善律儀」，名其不善者則云不律儀或惡律儀。凡律儀性無論善惡，皆有檢束之力，非律儀性則云「遊戲」，故今與盟誓對舉遊戲。

問曰：精進或勤，上座部列不定心所，俱舍、大乘列善心所；輕安皆列於善心所，莫不觀為心所有法，今列入心不相應行，有何所以？答曰：識論以勇悍釋精進，勇列於所觸之分位，勤勇精進時作一名，在勤勇原語上亦可有身勤勇、心勤勇之分別，可知「勤勇」為心、心所、色之分位。由善心出發即為善精進，由不善心出發亦可為不善之勤奮，兼亦可有無記性之勤勇，故列在分位中為合宜。勤勇如此，與勤勇相反之懈怯，近勤勇之嚴肅，近懈怯之放肆，亦可知其為身心分位矣。「輕安」可與「壓迫」相對，輕安是身心輕快安穩之分位，雖由定心及善心之所致，而輕安則是心、心所、色之分位，非心所也；身心上解除壓迫而獲自由之分位，即是輕安，故今列心不相應行。

問曰：想受滅無為與不動滅無為，何以與無想定等，合為心不相應行之深定？答曰：不動滅與想受滅，皆不過定心或報心之分位，不同空無礙性常遍，不同擇滅永不生滅，不同非擇滅闕緣後永不生滅，不應列入無為。反之，則想受滅分位中所顯不生滅可名無為，則無想定心報心分位中所顯不生滅亦應名無為。無想定等深定所致身器心識分位，既入於心不相應行，則想受滅等所致心境之分位，亦應入心不相應行可知。或廢此二不立亦可，以定所引分位，猶不止於此也。他若睡眠、醒寤，為身（生理）所引心身分位，列於心法，尤不合理。哭泣、哂笑、嘆喟、慷慨、煩勞、暢逸等之身心分位，亦不亞於輕安等之分位，故亦隨宜建立。驚、慰、怖亦為重要之情況，當位置於感受之中，亦猶尋觀、伺察可位置於思慧中也。境至於心曰志，境至於心即是「心一境性」，故今稱定曰「志定也」。志即心之專壹，心之專壹即定，不紛其志亦即不搖其定心也。

此為新百法審檢名實之大略，餘不一一。

卷004

真現實論宗依論下

第四章 所知事素之關係

所知現實成事，即有情、器界等；所知現實蘊素，即心、心所、色等。成事是蘊素之成事，蘊素是成事之蘊素。即此成事與蘊素關係之軌則，演繹之即是因果律。略觀之、似乎蘊素是因而成事是果，深察之、則能為因者亦皆是果，凡為果者亦皆可以作因；不作能生因亦非是所生果者，唯蘊素中之無為法。然亦可為心心所法之所知緣，及心心所色等之增上緣，亦為心、心所、色等所顯示之果——了因之所了果。諸所生果，雖不定能作因，然固都可作因，而最少必能作增上緣之助因。由此、蘊素不定是因而亦是果——心心所色等——，或雖非果非因而亦可概於因果——無為法——。成事不定是果而亦是因，或雖不定作因，然非一定不能作因。例如一塊頑石，雖不一定能作何事之因，有時亦作壓一枝草使之不能生長，或墊一支大木以為柱礎。

如此普通關係之因果律，固不能指定孰者為因、孰者為果也。然此「因果律」即存於所知現實成事、蘊素之關係上，非離此所知事素別有獨立之存在，故謂之所知事素之關係。且諸成事必有所蘊含之材素，彼諸蘊素不必為已成之事象，故說成事為果，蘊素為因，蘊素與成事之關係，即為因與果之關係，亦無甚大違礙。茲亦分五節以論之。

第一節 因緣生果

一 因緣生果概論

因緣生果，為佛說之普通定量，無一經論不談及之。然有三義必先認清：

甲、有情造因受果之自由性。增一阿含經云：世有三種邪見，信之者雖德行無虧，然必至於對自己之行為不負責任。一、謂人生所有苦樂或非苦樂純粹由於前定——即宿命說——；二、謂是由神意規定——真神造作主宰萬有之說——；三、謂由於機運——遺傳、環境等科學說——。既由夙命、神意、機運。則殺人、盜財、姦淫等皆可推歸夙命、神意、機運——馬克思唯物史觀即將人之過惡等歸以機運，逃避自身之責任者——；則分辨行為之善惡，既屬無謂，而有過者之改惡為善，亦成不可能之事。此經所說明者，一事之果必有其因。然有情者自受其果，亦由自造其因；有其因則有其果，雖為當然之數運，然造因固在現前活潑潑地一念心之自由決擇也。因可自由決擇而造，則為善為惡之權責歸己，而受福受罪皆自致，亦無所用其怨禱矣。

乙、因果律之無始終性。佛學中因果通三世之說，言因果之相生，如環無端，無起始亦無終止也。由此乃否定除佛以外諸家所立之種種原極因或第一因，茲錄俱舍論文，略明其義：

一切世間，唯從諸因諸緣所起，非自在天——同耶、回教之神——、我、勝性等——等於太極、自然、以太、電子之類——一因所起。此有何因？若一切成許由因者，豈不便捨！一切世間由自在等一因生者，則應一切俱時而生，非次第起；現見諸法次第而生，故知定非一因所起。若執自在隨欲故，然謂彼欲令此法今起，此法今滅，此于後時，是則應成非一因起，亦由樂欲

差別生故。或差別欲應一時生，所因自在無差別故。若欲差別，更待餘因不俱起者，則非一切唯用自在一法為因。或所待因，亦應更待餘因差別，分次第生，則所待因應無邊際。若更不待餘差別因，此因應無次第生義，則差別欲非次第生。若許諸因展轉差別，無有邊際，信無始故，徒執自在為諸法因，不越釋門因緣正理。若言自在欲雖頓生，而諸世間不俱起者，由隨自在欲所生故，理亦不然！彼自在欲前位與後無差別故。又彼自在作大功力，生諸世間得何義利？若為法喜生諸世間，此雖離餘方便不發，是則自在于法喜中，既必待餘，應非自在。於喜既爾，餘亦應然，差別因緣不可得故。或若自在生地獄等，無量苦具逼害有情，為見如斯發生自喜。咄哉！何用此自在為？依彼頌言誠為善說：『由險利然燒，可畏恆逼害，樂食血肉髓，故名魯達羅』。又若信受一切世間唯自在天一因所起，則為非撥現見世間所餘因緣人功等事。若言自在待餘因緣助發功能方成因者，但是朋敬自在天言，離所餘因緣不見別用故。或彼自在要餘因緣助方能生，應非自在。若執初起自在為因，餘後續生待餘因者，則初所起不待餘因，應無始成。猶如自在，我、勝性等，隨其所應，如自在天應廣徵遣。故無有法唯一因生。奇哉！世間不修勝慧，如愚禽獸，良足可悲！彼彼生中別別造業，自受異熟及士用果，而妄計有自在等因。

此論破除二執：一、唯一大因執，二、自在實體執——實質論——。莫非眾因緣起故，無唯一大因，亦無自在實體。除佛以外，諸家之因果說，皆建設於唯一大因與自在實體之上者。佛學全破除此，故迥然不同也。

丙、因果律之無超越性。無為法雖可說非因果性，然無為法即諸法之真相，非諸法外別有其體。故諸法無論為心法、心所有法，以至色法、心不相應行法，從此索訶剎以至十方無量剎，從六生雜居地——即五趣雜居地——以至佛界，莫非因果律之所範持者；雖佛亦不能超越及改變於因果律。若了知於因果律，則能刱造善因，和集善緣，生於善果。因不值緣，終不生果，故因亦非必能生果。或遠其助緣，或別造強因，皆可使此因之果暫不生起，或終不生起。故此無超越性，與前之自由性相應無違。除佛以外之諸家，雖亦說或種因果關係，然必認有大神或真我或元質、元力等，超越於因果律之

外。佛法全異乎是，雖諸聖者以神通力可令現實發生變化，此神通力亦是因緣所生之果，復能為生果之因及緣者。譬如科學知識增進，能用原料造望遠鏡——例天眼通——、飛行機等，變更自然形物，說為奇蹟，同是奇蹟：說為不超越因果律，同為不超越因果律，以皆因緣所生之果，復為生果之因緣故。先知此三種之特義，乃可進論佛說之因緣生果義。

二 因緣生果與業力

佛法以因果律應用為有情行為責任——即倫理學——之根據。故於說因果時，亦時說業。謂由某業為因生於某果，因果隨業力為轉移。某業既成，某果必致，故有時亦說其果為業果。然此業之一名，考其初義，乃指有情或人生行為曰業。就行為之所依，分身、語、意三業；就其性質，分善業、不善業、無記業；就其所招果報，分福業、非福業、不動業；就其可能招感心身、器界之果，分為別業，共業之二；復由招果力之強弱，分為引業、滿業之二。此諸行業，成熟有力能招果時，亦曰業力。然在狹義，唯說能招「異熟果」之行為曰業，由此所招異熟果名「業果」。「業」之招「果」，必在異時，至招果時，其業已為先業。若由現時行為及他人等關係所致之果，則非業果——非異熟果。那先比丘告彌蘭陀王云；『如一塊土被人擲空，復落於地，此由現因，非大地先業之所招。由此應知佛陀之足，曾為石擊，亦非佛陀先惡業行所招之果。復如人死，有因先業力盡而死，亦有由現所行能毀先業非時而死，或及時而不死』。此中所云之業，唯前六識相應思之一分，能招感異熟之果者，且必由第六識相應思主導而成也。若其廣義，則無漏行得離繫果，亦可謂為清淨業之所致。由現所行得士用果，亦可謂為現業所成之果。至於凡動皆業，有為諸行無時不動，則若因若果無非是業。若循其本，則應以能招異熟果之「有情行為」名業耳。此業亦為因緣之一，或以為情器身剎皆唯業之所產生；或以為業但與有情相關，而與器界絕無關係。應知兩俱誤解。其實色、心諸法，各由一切種識中之自類種生；然和續成各地各趣之有情器，又皆由業種為增上緣力，故身器之變遷成壞，與業深有關係。變有情身業曰別業，別別造業自受異熟果故；變器世間業曰共業。大小乘經各公認器世間能壞已復成者，由過去時一切有情共同業力而集起故。共業即

社會業，社會非個人之集合，必須於諸個人間有共同關係之行為與生活，乃曰社會，故社會即共業。一家庭、一學校、一職團、一民族、一國群、一人間有其共同關係行為，即有共業；由此共業，即能轉變家與國等或良不良。擴充為一大千界有情之共業，即能為一大千界壞已復成之共業。此維摩詰經廣導諸有情共同行善，以為修淨土之旨也。近人大抵注重於階級、民族、國家之共業，為階級民族等意識或行為之研究，要為共業之研究耳。別業荒淪，故鮮安樂之人，共業拘治，間成富強之國。必提高各人之別業，擴充為人間之共業，則人間世庶能進化為優良也。

三 因與緣之定義

因與緣之二名，雖見於各素呾纜中，每值一事，輒曰以此因以此緣生起，而因為何義？緣為何義？則未刊定也。錫蘭巴利文論藏，則專指貪、瞋、癡為「有因」，而以貪、瞋、癡所引起之某種心作用，則謂之「因」；其餘各種之因果關係，則概謂之「緣」，列為二十四緣。然對於因與緣猶未定也。薩婆多部始刊定二名之意義：因謂正因，專指親能生者，緣謂助緣，泛指相依扶者。例如播種於地，藉水土日光肥料工作等，長成一樹，種子是因，地等則皆是緣。何等事物，須何等因及何等緣，因非一因，緣非一緣，不能指定某事為因或為緣也。然對因與緣之定義，猶未精確。大乘法相始論定之：親從彼體辦生此體，此體之外別無彼體，故言彼體為此體因，而此體為彼體之果。此唯一切種識中種子生現行、現行生種子、種子生種子，有此因果關係。除此以外，皆不能有，故唯此是因而其餘皆非因也。此體雖仗彼彼引依扶助而獲生成，然此非彼而彼非此，先後內外相排列者，則皆是緣而非是因。換言之、即現行與現行之關係，皆是緣而非是因也。茲更表列於左：

【圖：TX19p0462_01.gif】

由此可知現行之事，皆以內種為因；然亦依託眾多現行為緣而獲生起。無因固不能生，無緣亦不能起，故曰因緣生果。果為現行之事，現行之實事皆因緣所生，其義如是。彼因與緣雖各有其定義，然各經論立說多歧，應再分析言之。

四 因之分折

梵文大小乘論，多說六因，然說明之義不同也。茲依俱舍所說列之：

┌──────┬──────────────────────────┐

│ 同時因果┘┌──一、俱有因.....指一果事俱有諸因法是──────┤

│ │ 二、相應因.....特指一心王或一心使相應之心心所──┘

│┌──因──┐ ┌三、同類因.....指一果事之同三性同五位同九地諸能生法

│ │異時因果──┼四、遍行因.....指遍為一切染法生起之因諸隨眠即煩惱

│ └──────┴五、異熟因.....指能生將來世苦果樂果之善惡因

│ 緣──┬六、能作因.....泛指此事彼事能互作順違之關係者

└──────┘

依前所說因與緣之定義，此之六因，非但因也，亦兼說緣，但將因緣概括以分為六而已。在俱舍論則以前五屬因，後一為緣。細別於因，概略諸緣附為一因，故總謂之六因。以大乘之因緣定義審之，能作因固是緣，即前五因亦多是緣，真正之因猶未能說明也。瑜伽論等以十五依處說十因，亦是統因與緣而說為十因者。茲列於左：

（十五依處） （十因）

┌.....語 依處.....隨說因.....┐

├.....領受 依處.....觀待因.....┤

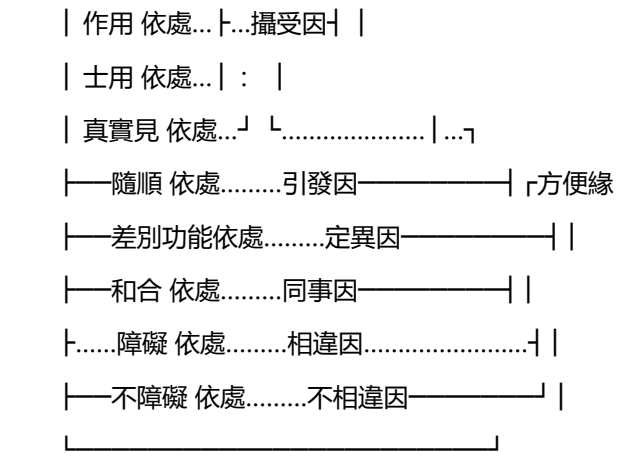
├.....習氣 依處.....牽引因.....┤

├.....有潤種子依處.....生起因.....┼能生因

│ 無間滅 依處...┐ ┌.....│...┘

│ 境界 依處...│ : │

│ 根 依處...│ : │



能生因上長虛線之牽引因及生起因明正是因；單線之引發因、定異因、同事因、不相違因，表亦通因；虛線之隨說因、觀待因、攝受因、相違因，表雖是緣而亦兼作因。方便緣上長虛線之隨說、觀待、攝受、相違之四因，表正是緣；單線之引發、定異、同事、不相違四因，表亦通緣；虛線之牽引、生起二因，表雖是因而亦兼作緣。故準因與緣之定義，此十因亦每一因皆通因之與緣者。特牽引因指未成熟之種子，生起因指已成熟之種子，對於現行之事，故是親能生之正因。然內種生現行，除自種外，餘種亦通緣也。餘之八因，多分是方便緣。然在現行生自種，則無不是因，故又皆兼通於因也。此明概略，猶待另詳。

五 緣之分析

四緣本於長阿含經，為佛學中大小各派最公認之因緣分類。巴利文之二十四緣，亦冠以此四緣。茲且表列其名：

【圖：TX19p0466_01.gif】

以心與名句等六種關係，說為二十四緣。然無間、等無間、次第，祇一等無間緣。所餘則皆從增上緣分立。其隸屬於六種關係，如名句與心固有所緣緣關係，然作所緣緣者不僅名句。故開列此二十四緣分屬六種關係，不應道理。今唯取公認之四緣以為準據，錄成唯識論最了義之說於此：

一、因緣：謂有為法親辦自果。此體有二：一、種子，二、現行。種子者，謂本識中善染無記諸界地等功能差別，能引次後自類功能，及起同時自類現果；此唯望彼是因緣性。現行者：謂七轉識及彼相應所變相見性界地等；除佛果善、極劣無記，餘熏本識生自類種，此唯望彼是因緣性。第八心品無所熏故，非簡所依獨能熏故，極微圓故，不熏成種。現行同類展轉相望，皆非因緣，自種生故。一切異類展轉相望，亦非因緣，不親生故。有說異類同類現行展轉相望為因緣者，應知假說，或隨轉門。有唯說種是因緣性，彼依顯勝，非盡理說；聖說轉識與阿賴耶展轉相望為因緣故。

二、等無間緣：謂八現識及彼心所，前聚於後，自類無間，等而開導，令彼定生。多同類種俱時轉故，如不相應，非此緣攝。心所與心雖恆俱轉而相應故，和合似一，不可施設離別殊異，故得互作等無間緣。入無餘心，最極微劣，無開導生，又無當起等無間法，故非此緣。云何知然？論有誠說：若此識等無間，彼識等決定生。即說此是彼等無間緣故。

三、所緣緣；謂若有法是帶已相，心或相應所慮、所託。此體有二：一親，二疏。若與能緣體不相離，是見分等內所慮託，應知彼是親所緣緣。若與能緣體雖相離，為質能起內所慮託，應知彼是疏所緣緣。親所緣緣能緣皆有，離內所慮託必不生故。疏所緣緣，能緣或無或有，離外所慮託亦得生故。

四、增上緣：謂若有法有勝勢用，能於餘法或順或違。雖前三緣亦是增上，而今第四除彼取餘。為顯諸緣差別相故，此順違用於四處轉，生、住、成、得四事別故。然增上用，隨事雖多，而勝顯者唯二十二，應知即是二十二根。

此之四緣，第一因緣是因，後之三緣是緣。以因附說於緣，故總謂之四緣。但於名義猶待論定，欲正其名而順其義，第一因緣應改「親因」，是親能生因故。等無間緣改稱「誘緣」，無論開避或為引導，皆可誘起次後之類聚故，舊論限於心心所聚，今亦通於色聚，以同佔一處之色聚，前不開避後亦不能生故。所緣緣今改稱「知緣」，能緣所緣今稱能知所知，故所緣緣即能知緣。然所緣緣僅顯能知必以所知為緣，未顯所知必以能知為緣，故唯心

心所法乃有此緣。今曰知緣，則亦通於心色，以色雖非能知，然必是所知故。增上緣今改稱勝緣，除上誘緣、知緣之外，所餘之緣展轉無盡，不能遍舉，故祇可選其於順違有勝勢用之事，標立為勝緣耳。此於「親因」「勝緣」，但正其名，不渝其義，誘緣、知緣，通色心法，則為義亦殊矣。茲再對列於下：

【圖：TX19p0469_01.gif】

六 果之分析

因與緣之分析既明，當更分析因與緣所合生之果。所知現實成事與諸蘊素．皆是所生之果，且於一果必為因與緣合生故。對因論果，果之為義亦非一類，茲出諸論通說之五果焉。俱舍論等分別繁細，今引成唯識論略明其相：

一、異熟果：謂有漏善及不善法，所招自相續異熟生無記。

二、等流果：謂習善等所引同類，或似先業，後果隨轉。

三、離繫果：謂無漏道斷障所證善無為法。

四、士用果：謂諸作者假諸作具所辦事業。

五、增上果：謂除前四餘所得果。

此之五果，今就人事以示其義：

┌對招感為人先業勝緣……曰異熟果

｜向習善今性善，向修福今享福……曰等流果

人┤由人以諸工具，造衣食住及國家等……曰士用果

｜國政良窳，令人民苦樂等……曰增上果

└能修佛法斷煩惱障，證人空等……曰離繫果

除離繫果為特殊之果外，其餘四果皆可通於情器、色心諸法。無論何種果相，皆可歸納於此。有論別立四種之果：一、安立果：如水輪是風輪之果，乃至草木是大地之果等。二、和合果：如造色是四大之果，眼識是眼根之

果等。三、修習果：如修靜慮能變化心身等。四、加行果：如修四尋思觀，能引如實智等。然此亦為增上果或士用果之流類，隨事分別可無量種，故不須別立之。所說境行果之果，即是離繫果，亦可通於等流、士用、增上之果，但非是異熟果而已。何者？異熟之果不離於三界繫，離繫則非異熟果故。

七 因與緣及果之關係

前說六因、十因、四緣、五果，今再互相觀其關係：

【圖：TX19p0472_01.gif】

十因與四緣之關係，隨勝示其如此。據實，十因皆通因緣及增上緣、等無間緣或所緣緣，隨應不定。然今說因與緣，當以改正四緣所立之一因三緣為準則。故論因緣生果關係，亦持此為據焉。一、親生因、隨其親生之果不同，亦可分為三類：

一、生自類種子之自類現行因

二、生自類現行之自類種子因

三、生自類種子之自類種子因

合此三類，統為一親生因。現行生現行，則但緣非因也，種現相生，對於誘緣、知緣、勝緣，表其關係如下：

一、現行生現行：

前現行滅引生後現行者.....誘緣

此現行生彼現行為能知或所知者.....知緣

此現行與彼彼現行互相順違以生者.....勝緣

二、現行生種子：

此現行為對他類現行生他類種子.....勝緣

三、種子生現行；

一切種子皆為生現行第八識.....知緣

此種子為對他類種子生他類現行.....勝緣

四、種子生種子：

此種子為對他類種子生他類種子.....勝緣

誘緣唯現行生現行有之，現行生現行是親因所無，此為其大較之分別。以此三因七緣，以觀所生五果，其例如下：

【圖：TX19p0474_01.gif】

自類現行為生自類種因，自類種子為生自類種因，他類現為生自類種勝緣，他類種為生自類種勝緣，除無為法皆可有之。今談五現行果故不列之。異熟果、是由善惡業種所生無記果，故唯他類種所生現行果，不通自類種生自類現行。又唯先業所引，故非現生現之三緣。屬現行果故非種生現之知緣。若論生異熟種，則亦為現生種勝緣；論異熟種為藏識之所知境，亦為種生現之知緣。等流果、正為自類種所生之自類現，亦通現生現自類前後相續之誘緣；由先不殺今長壽等，亦通種生現、現生現勝緣。士用果、通現生現三緣，及種生現二緣之所生。現生現、種生現諸勝緣，正生增上果，然能知所知緣，亦能生增上果。若無漏道為離繫果，則通無漏種因及現生現三緣，與種生現勝緣所生；若無為法為離繫果，則非所生，但由無漏道為能知緣之所開顯耳。此之所談，雖無教證，推理則應然也。

第二節 因緣情器

一 因緣情器概論

因緣所生之果法非一事，今先說因緣之生起有情、器界，人等有情及其所依資之器界，此為已生成之事實，現前共見共知，而欲索其以何因緣而得生成者也。世論於此，有三種之說明：一者、神本之退化論：謂未有情器之前本唯一大神，神初造作器界，有情亦在神前享受安樂，嗣因所造有情不循教令，違背神意，乃罰之於人世以償其罪。若能虔遵神教，求神赦罪，尚可還之神處。否則更降重罰，使入地獄。故人等有情器世間，以神為本，背神退化而致。若能返本還元，則依然是唯一之大神也。二者、物本之進化論：謂諸器有情未生成之際，但為極微之電氣——略同太極、陰陽——、或原子——略同四大極微——，由相吸相拒之質力，漸成太陽諸星以至地球。地球

凝流諸質與太陽光熱之變化，漸生單簡之植物與動物。生生不已，展轉進化，遂產生高等之植動諸物，以至有人類之出生。人類或將更進化以為超人類。然至地球衰老不能有生物時，人類與諸生物盡歸消滅，地球與太陽諸星亦消毀，則還為極微之原質。故人世以物質為本，進化而成，然一達其期限，不能永保其進化也。三者、物我為本之幻合論：謂諸有情，本各為一無形之神我，而諸物質亦本共為一無形之體——數論謂之自性、冥性、勝性，略同太極。偶因各神我不安其本位，向外邊要求其受用，由是無形物體亦失其平衡相，生諸物質原料，供給為神我所受用之肉身及器界諸物；由神我與物體幻合為人等諸情器，流轉不能脫離。如覺悟其幻合之苦，由神我不復要求外邊任何之受用，則神我與物體可脫離各歸無形之本位，是謂解脫。神本退化論出於俗情世間之推想，物本進化論出於科學世間之推想，物我幻合論出於禪定世間之推想，在佛學中皆破斥為外道邪見；於是乃示以因緣所生之正義。

二 情器之十二緣起

正因生果，固須明識種生現行、與現行生識種之等流因果相。然今此所言之有情身器，乃和合連續之假者——多法和合連續之假者，即各個之個體物，俗情所認為一人一犬一蟲一草一石一星之動植物礦物是——，猶未能注意到各識種各生現行之因果。且先應究明以何勝緣而得成為各個和合連續之假者。此勝緣所生果，謂之異熟緣果，謂由異熟之勝緣故，範成三界、九地、六生諸類有情身器之差別果，及每類中各個身心資財之差別果。以其差別之故，所成情器，或可愛樂，或可憎厭，個個不同，間以相似而有同類；類類不同，更以相似而又有大同類。不共業為勝緣所招感，有各類各個之有情身差別；共業為勝緣所招感，有各國各報境、各星球各界地之器世間。累而積之，總為三界有情身器之差別果。而佛法則說明為十二種勝緣之所生起，謂之十二緣起。其名相已列前諸法施設節中。十二緣起，本於佛說諸素呾纜，其辭渾圓，可以之說一有情之流轉，亦可以之說有情身器之流轉。厥後諸論師隨其智量之不同，解說之有淺深狹廣之異。業感緣起，無明緣起，空智緣起，真如緣起，此諸緣起說皆出於此十二緣起義。過去現在因果經云：

爾時、菩薩至第三夜，觀眾生性——眾生但指有情，或亦通指無情器物——，以何因緣而有「老死」？即知老死以生為本，若離於生則無老死。又復此「生」，不從天生——即不從唯一大神生——，不從自生——即不從神我生——，非無緣生——即不從無生命之物質生——；從因緣生，因於欲有、色有、無色有之業生。又觀彼「三有業」從何而生？即知三有之業從四「取」生——欲取、見取、戒取、我語取——。又觀四取從何而生？即知四取從「愛」而生。又觀愛從何生？即知愛從「受」生。又觀受從何生？即知受從「觸」生。又觀觸從何生？即知觸從「六入」而生。又觀六入從何而生？即知六入從「名色」生。又觀名色從何而生？即知名色從「識」而生。又觀識從何生？即知識從「行」生。又觀行從何生？即知行從「無明」而生。若滅無明則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入滅，六入滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則三有業滅，三有業滅則生滅，生滅則老死憂悲諸苦滅。

三有業感生三有情器——三有即三界——之果報，本通有情器界而為言也。然小乘志在有情各自之解脫，乃專從各有情三世業感之生死說明之，茲先出其說焉。

三 巴利文之業感緣起說

南方上座部巴利文論藏，曾言比丘之欲除老死諸苦者，當進究心身——即名色——發生之因緣，猶智巧之醫欲治病而先診其病源。乃尋求此心與身非無因而有，此色身之生起以無明、愛、取、行四者為因，由此四者而生色身。生已以食為資養緣，合為「色身」生存之因與緣。更進求「心」識生起之因緣，以眼為所依，以色為對象，則眼識生；乃至以意為所依，以法為對象，則意識生。既知身之與心之緣起理，則知心身性唯緣起。現在身心如是，過去未來心身亦復如是。即心識之生以色根為緣——即觸受以六入為緣——，根身之生以無明、愛、取、業行為緣。無明、愛、取，由心不覺緣起無我理生，依之生起業行，為生身心之間接緣。而心身身心——即識、名色、六入、觸、受、生支——之「生」起，尤以行業為直接緣。由有漏善惡業行之差別，乃感生諸類諸個身心之差別。故生起身心最重要之因緣，確在乎行

業。對于能感生身心之業力，遂不可不為深切之研究。乃將業之生果效力，從時間、功用、性質之三種標準，各分為四，共成十二單位。茲列於此：

┌急 效 業……即果報不出今生之業，今生不報，即失其
│ 效。
├緩 效 業……即來生始受果報之業，如被他奪，來生不
依時間所分┤ 報，即失其效。
├無定期效業……將來任何一生皆可受報，除非未受報已證
│ 擇滅，乃無效。
└已失效力業……前三類中，本身力薄，或被他強業抵銷
者。

┌能 生 業……此業起為「有支」即隱失，或被他業所奪
│ 即不能再活動。
├能 持 業……此業能扶持前一業，使完成所生之身心。
依功用所分┤能 消 業……此業能使前兩種業無效，善業惡業均可取
│ 銷。
└能 毀 業……此業更強，能將正在活動及待發之業連根
拔除者。

┌極 強 業……此為或善或惡之極強業，有力能作前四功
│ 業，例惡業能銷毀善業。
├近 死 業……此為決定來生受何果報之業，即死時現起
依性質所分┤ 受生之強業。
├習 慣 業……此為一生言行思之慣習，若死時無別強業
│ ，此亦能為近死業。
└累 積 業……無始所積善不善無記業，若無強業，此亦

為近死業，繁奧難了。

由可失效及可消毀，故非命定而有自由迴轉餘地。由無始積累之業力繁廣，深奧難分，非佛陀之全智不能洞達，故人生等，亦不能操自由之全權也。由此一般為漸令不受三有之生者，主隨緣消舊業，唯不更造感生三有果之新業，則自得解脫耳。

四 俱舍論之業感緣起說

俱舍論以苦品、業品、煩惱品說有漏因果，即是明三界有情身器，如何由有煩惱之業為因緣而生起也。嘗以人之一生，關於前生及來生者說明十二緣起支之順序：

┌無明.....此是前生不明緣起無我之理，起諸煩惱。

前生┤

└行.....此是前生由無明煩惱所造之善不善業。

┌識.....此是由前生業力，引託母胎最初之心識。

│名色.....此是由識託胎後在初四星期中之胎兒心身狀態。

│六入.....此是胎在四星期後至出母胎所歷身根生成狀態。

│觸.....此是嬰兒初生二三年中與器界接觸之心境。

現在┤受.....此是四五歲後知苦樂之感受心境。

│愛.....此是十五六歲後，知男女戀愛及其他欲愛之心行。

│取.....此是二十歲後，欲愛更強盛之心行。

└有.....此是由愛取驅使作種種行業，為來生感三有果之業。

┌生.....此指今生老死後，由能感三有之業更感引心識投胎，生

來生┤ 來生身心。

└老死.....此指所生來生身心，仍有老病死等諸苦。

要之、直接感生今生與來生之有情果者，唯在能感三有果之行業。故於業亦為深細之研析，列之於下；

（一）順現法受業……等急效業

（二）順次生受業……等緩效業

（三）順後次受業……等無定期效業

（四）定業……何時受果已有決定之業

（五）不定業……何時受果尚須待機緣而未能決定

（六）自受業……唯作業者自受果報之業

（七）共受業……由作業者自他共受果報之業

（八）本地業……即在來生受生地受果報之業

（九）環境業……即在來生環境中受果報之業

此中所說之業，與前有不同之特點，在於共受業與環境業之設立。此種即為自他互相關係之社會業。由此業乃不唯感生個別之身心，亦感成共同之器界也。

五 三世緣起之惑業苦環

以十二緣起支，配為三世因果，併合為惑、業、苦，三事連結如環，輪轉相續而不可解。此大抵為小乘或除法相大乘之共通說。亦立為表以明之；

【圖：TX19p0485_01.gif】

如此惑、業、苦、惑連結輪轉之環，其來無始，其往無終，故成為一條生死相續無始無終之生命旋流；連環不可解而可解，解之則在斷惑而消業也。依此三世果因因果，曾有人立一補充表如下；

┌果……生老死或與相等之識名色六入觸受

過去┤

├因……無明行或與相等之愛取有

過去現在┤

├果……識名色六入觸受或與相等之生老死

現在┤

┣因.....愛取有或與相等之無明行

現在未來┫

┣果.....生老死或與相等之識名色六入觸受

未來┫

┗因.....無明行或與相等之愛取有

除此三世緣起，更有剎那緣起，無量世緣起說，其義可以推准，茲不繁述。

六 通大乘之無明緣起說

觀三界有情身器之緣起法性而洞達其本空無我，此佛陀之妙悟境也。以人等有情莫脫於老死諸苦，乃在於莫知其所從出之有情身器而生。然究此情器之所生，則由先世之煩惱業，拘使心識，託生一生心色之聚；漸次身心發育，復起煩惱與業，蓄在心識；此生之後拘使再生，為別個或別類之一生心色聚。如此成為生滅滅生相續不已之生命流。然此生命流之本依，則心識也。欲滅老病死等苦，必不容身心等之再生，欲此身心不生，必不起煩惱而造業，推至其本依，必滅心識而後可。然心識本有，而無始剎那剎那相續，非可斷滅之法，惟推求所以致心識有諸類差別，及拘限於一生一生之死環者，則專欲避苦趣樂之身語意業「行」也。心識無始，此業行亦與之無始。然此業行，乃緣不知緣起無我，執身等為實我法之「無明」而起，執內實我，執外實物，遂於順違俱非之感受，起作避苦趨樂種種善惡之行業；由此心識為所拘牽而生身心老死諸苦。故究探苦源，乃在無明也。無明滅則煩惱之業行滅，心識不受拘牽而受生死，一切諸苦遂皆擇滅。以此觀三界有情身器，皆是無明為勝緣而起，謂之「無明緣起」。然擇滅無明者，則由於洞達身等緣生無我之生空或法空慧，由證二無我之空慧為勝緣故，明了及擇滅無明等煩惱業苦，起諸清淨行果，故此謂之「空慧緣起」。然此空慧，又緣了知緣起諸法本空無我之真如性而起。不了真如性即「無明」，了知真如性即「空慧」。由迷或悟真如性故即無明緣起諸染法、及空慧緣起諸淨法，故亦謂之「真如緣起」——或云法性緣起。天台教觀，每說無明、法性互依而起諸法，是合

空慧、真如謂之法性，知不相應法性即謂之無明也。故佛陀妙悟境之緣起性，甚深甚深，難可窮了。

七 法相大乘之二世緣起說

瑜伽等大乘法相論，對前三世緣起說為二世緣起。茲先錄成唯識論文為據：

然十二支略攝為四：一、能引支：謂無明、行，能引識等五果種故。此中無明，唯取能發正感後世善惡業者。即彼所發，乃名為行，由此一切順現受業，別當受業，皆非行支。

二、所引支：謂本識內親生當來異熟果攝識等五種，是前二支所引發故。此中識種，謂本識因。除後三因，餘因皆是名色種攝。後之三因，如名次第即後三種。或名色種總攝五因，於中隨勝立餘四種。六處與識，總別亦然。集論說識亦是能引，識中業種名識支故，異熟識種名色攝故。經說識支通能所引，業種、識種俱名識故，識是名色依非名色攝故。識等五種由業熏發，雖實同時，而依主伴、總別、勝劣、因果相異，故諸聖教假說前後；或依當來現起分位有次第故，說有前後。由斯識等亦說現行，因時定無現行義故。復由此說生引同時，潤未潤時必不俱故。

三、能生支：謂愛、取、有，近生當來生老死故。謂緣迷內異熟果愚，發正能招後有諸業為緣，引發親生當來生老死位五果種已；復依迷外增上果愚，緣境界受發起貪愛，緣愛復生欲等四取，愛取合潤能引業種及所引因轉名為有，俱能近有後有果故。有處唯說業種名有。此能正感異熟果故。復有唯說五種名有，親生當來識等種故。

四、所生支：謂生、老、死，是愛取有近所生故。謂從中有至本有中，未衰變來皆生支攝。諸衰變位總名為老，身壞命終，乃名為死。

老非定有，附死立支，病何非支？不遍定故。老雖不定，遍故立支。諸界趣生除中夭者，將終皆有衰朽行故。名色不遍，何故立支？定故立支。胎、卵、濕生者，六處未滿定有名色故。又名色支亦是遍有，有色化身初受生位，雖具五根而未有用，爾時未名六處支故。初生無色雖定有意根，而不明了

未名意處故。由斯論說十二有支，一切一分上二界有。愛非遍有，寧別立支，生惡趣者不有彼故；定故別立。不求無有生善趣者，定有愛故；不還潤生愛雖不起，然如彼取定有種故。又愛亦遍。生惡趣者於現我境亦有愛故。依無希求惡趣身愛，經說非有，非彼全無。

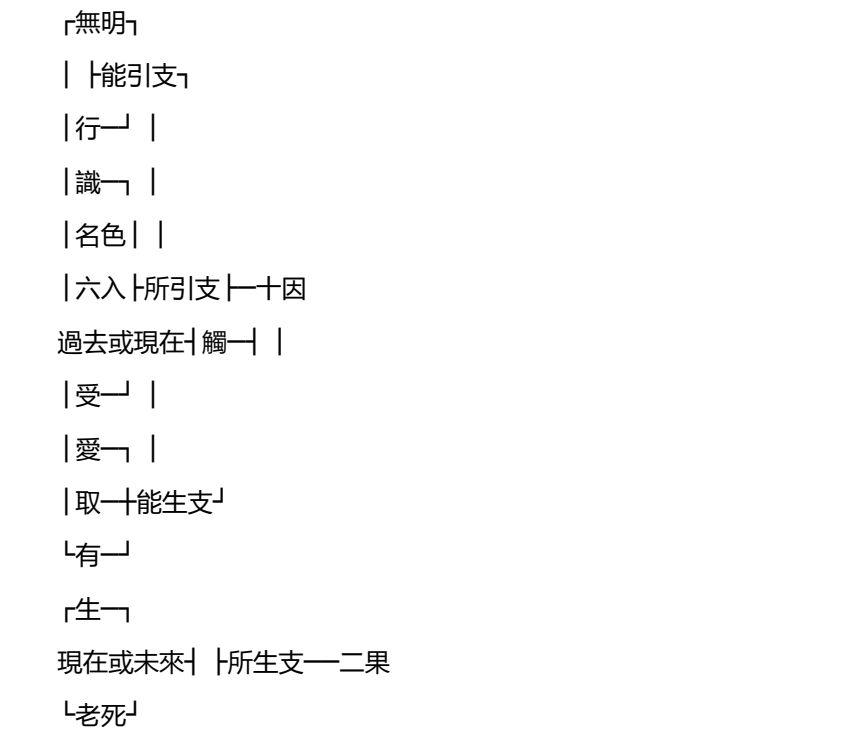
何緣所生立生老死，所引別立識等五支？因位難知差別相故，依當果位別立五支。謂續生時因識相顯，次根未滿名色相增，次根滿時六處明盛，依斯發觸，因觸起受，爾時乃名受果究竟；依此果位立因為五。果位易了，差別相故，總立二支以顯三苦。然所生果若在未來，為生厭故說生老死；若至現在為令了知分位相生，說識等五。何緣發業總立無明，潤業位中別立愛、取？雖諸煩惱皆能發潤，而發業位無明力增，以具十一殊勝事故。謂所緣等，廣如緣起經說。——一、所緣殊勝，遍緣染淨故；二、行相殊勝，隱真顯妄故；三、因緣殊勝，惑業生本故；四、等起殊勝，等能發起能引能生所生緣起法故；五、轉異殊勝，隨隨眠、纏縛、相應、不共四轉異故；六、邪行殊勝，依苦集諦起增益損減行故；七、相狀殊勝，微細自相遍愛非愛共相轉故；八、作業殊勝，作流轉所依事、作寂止能障事故；九、障礙殊勝，障礙勝法故；十、隨轉殊勝，乃至有頂猶有轉故；十一、對治殊勝，二種妙治所對治故——。於潤業位愛力偏增，說愛如水，能沃潤故，要數灌溉方生有芽。且依初後分愛、取二，無重發義立一無明。雖取支中攝諸煩惱，而愛潤勝，說是愛增。

諸緣起支皆依自地，然有所行依他無明，如下無明發上地行？不爾，初伏下地染者，所起上定應非行支，彼地無明猶未起故。從上下地生下上者，彼緣何受而起愛支？彼愛亦緣當生地受若現若種，於理無違。

此十二支，十因二果，定不同世；因中前七與愛、取有，或異或同；若二、三、七，各定同世。如是十二一重因果，足顯輪轉及離斷常，施設兩重，實為無用！或應過此，便致無窮！

此云十因二果，定不同世，即為二世之義。所云二世，過去世與現在世可，或現在世與未來世亦可。如此二世二世連續不斷，即成非斷非常之流轉

義。故不須如前述之以十二緣起，分配三世為二重因果也。茲者表示於下；



然佛陀之施設十二緣起，乃依現前之老死諸苦為解脫，故逆次觀之立此十二支，則當於生死支屬現在世，其餘十支屬過去世。知現在二果支，起於過去之十因支，則現在如不起無明、愛、取，發業潤生，則未來即無生死矣。

八 二世緣起之因緣果辨

前此諸緣起說，嘗未辨定是因或緣所生果義。然說此十二緣起支，在明諸類有情身器以何為勝緣而生成死壞，雖不離自種生現、自現生種之等流因果，而旨在異現生種異種生現之異熟因果。此義唯大乘之二世緣起辨之，故成唯識論云：

諸支相望，增上——勝緣——定有，餘之三緣有無不定。緣起經依唯定有者，說唯有增上緣——今取此說——。愛望於取，有望於生，有因緣義。

若說識支是業種者，行望於識亦作因緣，餘支相望無因緣義。而集論說：無明望行有因緣者，依無明時業習氣說，無明俱故，假說無明，實是行種。瑜伽論說：諸支相望無因緣者，依現行愛、取及唯業為有支說。無明望行，愛望於取，生望老死，有等無間及所緣緣。有望於生，受望於愛，無等無間，有所緣緣。餘支相望，二俱非有。此中且依鄰近順次不相雜亂實緣起說。異此相望，為緣不定，諸聰慧者如理應思。

依此論文，分辨因緣之所生果，當如下圖所示：

【圖：TX19p0495_01.gif】

按今遵瑜伽義，當依現行愛支，為現行取支之勝緣。又唯以識種為識支，唯以已潤之業種為有之，故應說諸支之相望無因緣義。雖間有誘緣、知緣義，此但兼帶而非要緣。故可如緣起經所說，十二支相望但有增上勝緣也。生死二支之果，亦唯是異熟勝緣所生之真異熟、及異熟生果。

九 二世緣起之業力說

業通有漏、無漏，此明生有情器界果之緣，故但說有漏業。業為直接能引種——行支——、生現——有支——之近緣，無明、愛、取等煩惱為間接能引種——無明發業——，生現——愛取潤生——之遠緣，故餘處亦假說業之近緣為因，無明等遠緣為緣也。其實乃近緣、遠緣之分耳。所謂生死相續，由惑、業、苦——發業潤生煩惱名惑，能感後有諸業名業，業所引生眾苦名苦——是也。近緣之業，隨其力之強弱，判引業與滿業。所謂福、非福、不動，諸有漏善、不善業及其眷屬，同招引、滿異熟果故，亦立業名。前說行支，唯取無明所發正感後世善惡之業，即是引業；揀除順現受業——非異熟業、別當受業——感別報之漏業……皆非行支，則唯取引業以為行支也。不唯行支，即有支亦唯愛、取所潤之能引業種。巴利文論藏為「發」與「緣」之區別，其所謂發，亦專指能發引業之惑及引業以言。引業即能引生後世有情身器之總果者，生起後世有情身器之總果體，此為最先必須獨一之強勝緣。各因緣種唯在其範型中各生現行，餘業——滿業等——亦但隨之以生餘異熟果。故行、有支之業，獨取引業，且特名為發也。諸業纔起無間即

滅，能招當異熟果，以熏本識起自功能，成為業種，展轉相續，至成熟時招異熟果。然此引業亦通別之與共。別業、能引識種、名色等種，及能生真異熟識與根身；共業、能引共相種及能生器界。而滿業中之別共業，則助生身器別別諸分以成滿之耳。諸惑皆能發業——業即身語意等善惡行業——，然無明最能發引業之現行；諸惑皆能潤業，然愛取最能潤引業之種子；故依能發、能潤引業之現種以立無明、愛、取之三支。若非無明發引業之現行，則無引業種及引業現行所攝植之識、名色、六入、觸、受種；若非愛、取潤引業之種子，則不能滋長有力以拘牽識等五種生起某類某有情之身器。論云：有漏善業種，能招可愛果；諸不善業種，能招非愛果。隨二有支業種，令異熟果成善惡別。故前十支合為能生後二支之因緣也。能發及能潤引業現種之無明、愛、取，唯是前六識相應之煩惱，行業亦以前六識相應之思慮為體；且皆奉意識為霸主，故意識實操刱造未來生命之權力，所謂「動身發語此為最，引滿能招業力牽」是也。茲再製為一表，以明十二支之關係：

【圖：TX19p0498_01.gif】

十二支中第七識之關係最少，除名色種或六入種中可有其種子，唯內隨第八識所生所繫，外為前六識染依耳。前六識皆重要，然發行之迷理無明，專屬於第六識；且前五識皆以第六識為主動，故唯第六識為最要。其次則為第八識之受熏持種，及為業種牽其種子親生異熟果之總體，變諸色種以為根身、器界，皆第八識之事。要之、作業唯第六識為最，發業、潤業及行業體皆屬此故；受果唯第八識為最，生果總體及生根身、器界皆屬此故。觀此，可瞭然於因緣所生之情器果矣。

第三節 因緣佛剎

一 因緣佛剎概論

現實成事，一、為有情身器，二、為超情佛剎。前已說因緣所生之有情身器，今當說因緣所生之超情佛剎。按俱舍論嘗以賢聖品、慧品、定品之三品明之。有情身器之生起也，業為近緣，惑為遠緣，而所生之果為苦果。超情佛剎，慧為近緣，近能斷惑證真發諸清淨行故；禪定及施、戒、忍等為遠

緣，遠能伏惑資發清淨慧故。所生之果，為常恆清淨自在之樂果，所謂涅槃寂靜樂，菩提覺法樂，及法身圓滿樂是也；亦即為五果中之離繫果。異熟果唯在於有情身器，離繫果唯在於超情佛剎。而等流、士用、增上之三果，則與親因及三助緣相望，可通於有情身器與超情佛剎。不證離繫之果則無常覺之樂，必斷異熟之果乃除生死之苦。斷果為真解脫，證果為大菩提；此之勝果，曰二轉依。證有證之因緣，斷有斷之因緣，非無端突然之所致。然此重在說明以何為緣而致離繫之果，雖不離自種生自現、自現生自種之等流因果，亦尚非此節之所專論也。

二 四諦與修三增上學

知苦、斷苦之集，證苦滅、修證滅之道。證苦滅為得離繫果，餘為得離繫果勝緣。知苦、即是知異熟果皆有老死諸苦，斷集、即斷除集起異熟果之業與惑，證滅、即為證離繫果，能知能斷能證之勝緣皆在於修道，道即菩提——正覺。所修之菩提分，可攝為戒、定、慧三增上學，其基礎在確持正見而立正信；換言之、即在知異熟之苦而確信之，分說為四念住：

一、觀身不淨.....觀自身他身動植礦諸色聚皆偽醜可厭

二、觀受是苦.....觀受人天等樂亦皆壞苦行苦

三、觀心無常.....觀有為行心亦流轉無常

四、觀法無我.....觀成事蘊素等皆無自由主宰之力

此四皆增上之慧學。心心明記安住此淨慧中，止滅其違損淨慧之惡行，生長於順益淨慧之善行，則屬於尸羅——正譯清涼，意譯戒或律儀——，增上學之為四正勤：

一、已生惡令滅

二、未生惡令不生

三、未生善令生

四、已生善令增長

四如意足、五根、五力、七菩提分，皆定與慧之增上學。定根、定力、及輕安、定捨，皆定學之增上相。增上者，殊勝也。由正見正信而修習之戒、定、慧，不同世間之倫理學——戒、及靜坐法——定、與理智學——慧，故云增上。而增上定學亦謂之增上心學，即心識之和平統一，謂之曰定。定心成就，能顯精神偉大之力，轉移心理；以至心理、物理使皆隨之發生變化，足以證明萬有唯心變現之理——定所引色——成為事實。故世人往往以得定心為得道，亦以定心為不可思議神祕事。然在佛學之系統中，定心亦為伏惑資發淨慧之勝緣耳。由前之慧、戒、定三增上學，至七菩提分發生無漏慧斷惑而證真如，是謂見道。進修三增上學平均之八正行，更斷餘惑，窮證真理，謂之修道。由是斷證漸臻究竟，至無學位，即成涅槃、菩提之離繫果，此通三乘以為言之。有經合三乘行果而說通十地，即乾慧地、性地、八忍地、見地、薄地、離欲地、已辦地、辟支佛地、菩薩地、佛地是也。

三 七賢與四向四果

其正信見能持戒律，將造修於增上定、慧，由七賢位向於四果——辟支佛乘傍此而立，無別開建，先五停心，終以世第一位之預流向。五停心者，收散放之心，暫停止於一境也。梵語毗缽舍那、此云觀；梵語奢摩他、此云止。止能觀心於所觀之一境，隨病制方，其法凡五：

一、多貪淫者觀念身穢

二、多嗔害者觀念慈恕

三、多癡執者觀念緣起

四、多昏散者觀念呼吸

五、多障緣者觀念佛陀

隨自所宜，慣習其心，使停住所觀之一境。既能靜止乃依止而習觀：

一、別相念有四：即於自別觀身、受、心、法之不淨及苦、無常、無我。

二、總相念有一：即於自、他、總觀身、受、心、法不淨及苦、無常、無我。

由此增進有四加行——倍加功力之修行：

一、煖.....為定中慧火將生之先兆。

二、頂.....為定力之頂點。

三、忍.....為定慧之已能忍住，此又分下中上三忍。

四、世第一.....為世間最高位，過此即證超世之聖。觀當界上界之四諦，於忍許位及智徹位，分四法忍及四法智、與四類忍及四類智。八忍七智而智猶缺其一，為世第一位，亦為預流向。八忍八智具足，即斷惑證真而得預流果。從五停心至世第一，曰七賢位。

世第一即為預流向，入真見道——即見四諦——斷分別我執所起煩惱障，遂預聖流，成預流果——須陀洹，為斷證之初步。然至此則有進而無退矣，唯在人天，不復墮四惡趣。由是進修為一來向，證一來果——斯陀含，則於欲界人天唯一來而不再生矣。進修為不還向——阿那含，證不還果，則生色界無煩等天不還來欲界人天矣。進修為無生向，證無生果——阿羅漢，則再不於三界受生死矣。此小乘得涅槃離繫果之行也。

四 境行果與三祇五位

佛學通說境行果三，為得離繫果之次第。境、即能詮之教與所詮理，研教明理，照達現實事理；此即為所觀境，亦為聞、思慧悟解之境也。於境能正解而正信，要先歷修十信心位——十信心者：信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心、回向心、護法心、戒心、願心是也——養成習所成之種性。於是正信成立，刱發求無上菩提之堅固大心，乃入三祇、五位。初阿僧祇劫有三位：一、資糧位，分十住、十行、十回向之三十位。

┌發心住.....此住由前十信心成。

｜治地住 ┌歡喜行 ┌救護一切眾生回向

｜修行住 ｜饒益行 ｜不壞回向

｜生貴住 ｜無違逆行 ｜等一切佛回向

｜具足住 ｜無屈撓行 ｜至一切處回向

十住┤正心住 十行┤無癡亂行 十回┤無盡功德回向

├不退住 ├善現行 ├入一切平等回向

├童真住 ├無著行 ├隨順眾生回向

├法王子住 ├無得行 ├真如相回向

└灌頂住 ├善法行 ├無縛無著回向

└真實行 └法界無量回向

此三十位中，以修積隨順解脫之福慧等——即布施等六度——資糧為事，故名曰資糧位。二、加行位：此同小乘煖、頂、忍、世第一之四，然所修之觀智不同，定慧亦因之而大異。由四尋思觀引四如實智，甚深決擇諸法，證法空性，故此亦曰順決擇分。從發心住至此，猶是賢位。三、通達位，曰見道分：有真見道及相見道。從世第一引生出世無分別智，刱證遍行真如，曰真見道；於次剎那仿真見道而觀四諦諸法，曰相見道，總為此通達位，入通達位，始證大乘聖果。滿初阿僧祇劫，登極喜地，進於第二阿僧祇劫。四、修習位，即是十地：

通 達 位┌一、極喜地……亦曰歡喜地

├二、離垢地

├三、發光地

├四、燄慧地

第二阿僧祇劫┤五、難勝地

├六、現前地

├七、遠行地

├八、不動地

├九、善慧地

第三阿憎祇劫┤十、法雲地

├ ……等覺地

└佛 地

極喜地至不動地為第二阿僧祇劫；不動地至十地圓滿而入佛地，即為第三阿僧祇劫。法雲地與佛地間，亦有別立等覺地者。然等覺地即法雲地入住出之出相，故合於法雲地，不須別立。解深密經等連佛地說十一地是也。五、究竟位，此即佛地：為最究竟之離繫果，亦為最究竟之超情佛剎，亦為真解脫、大菩提之二轉依。

五 三慧與三智

慧之與智，名異實同。然亦可假行支、有支，於未潤位之業曰行，於已潤位之業名有；於未強智名慧，於增盛慧名智，亦復如是。業通善、染，或漏，無漏，慧亦通於善、染，及漏、無漏。然異熟果業感之力為勝，果亦是業，故於業須為精細之分別。今離繫果則以智慧為能得之勝緣，果亦是智，故亦須於智慧為精細之分別。云三慧者：即聞所成慧、思所成慧、修所成慧是。簡稱聞慧、思慧、修慧。聞持遺傳教法所成之慧，謂之聞慧，功在記持文義。依所聞持文義，諦觀現實事理，亦依現實事理，審察聞持文義；數數思維，發生推比決知，謂之思慧。依聞、思慧矯正身語意等行業，檀那、尸羅、羼提、毗離耶、及修習禪那，使聞、思慧轉加增盛明淨，謂之修慧。此三慧能養成三乘之習所成種性。例瑜伽論，於聲聞等地之前說聞所成等三地。今專就大乘言，則攝大乘論等，謂聞法界等流法已，聞所成等數熏習故，漸能發深固心，趨求悟入；即說由此三慧，能成就十信心，入初發心住也。從是增進，歷十住、十行、十回向，集諸福智資糧，亦為修慧之事。經此長劫灌溉滋潤，於慧種中智芽怒萌，遂由三慧進論三智。云三智者：一、加行智，二、根本智，三、後得智。此三統云無分別智，以出過世間分別故——即超情義——。加行智在四加行位，雖尚為世間智，然加行智前前通於資糧諸位，後後通於修習諸地。近見道時，加行相顯，別立四加行位，非加行智但在地前。四加行智亦通地上，名無分別。又諸位中修加行智，莫不無間深觀二空無分別性，努力趣證，故皆得名無分別智。由四加行位之加行智，無間引生根本無分別智已，後於諸地起加行智，皆是無間引生根本智者，故名無分別智。親證根本之智曰根本智，為一切法根本者即真如，正證真如名根本

智。真如是無分別，故證真如之根本智，正名無分別智。而後得智由根本智所引生故，出世間故，亦名無分別智。三慧及加行智是因後之二智，亦因亦果。因從刱聞正法，通至法雲地滿；果從初極喜地至佛地而圓滿。佛地謂之一切智智，亦謂之無上遍正覺。故智慧為離繫果之因緣，亦為離繫果之果也。

六 三因佛性與緣真二修

大涅槃經等說三因佛性：一曰、正因佛性，二曰、了因佛性，三曰、緣因佛性。佛性、言成佛之因性。據言：正因佛性，即前十二緣起支之法性。今抉擇之：法性非因非果，遍為因果之真實性；而正因佛性，當為一切種識中親能生起超情佛剎諸清淨色心法之無漏種。在異生位，寄在異生異熟識中，離十二緣起法無別依處，故言十二緣起法是正因佛性。了因佛性、即聞慧加行智等之智慧，能了知十二緣起及生空法空性故，能熏長引生諸無漏正因起現行故；因慧亦即無漏正因所起之現行故——果智。緣因佛性、則除本無漏種及智慧外，所餘順解脫之善緣善行——例見佛、遇僧、助施、持戒等——，能助熏資引諸無漏正因起現行故，於果地之清淨施等，亦即無漏正因所起之現行故。而攝大乘等論，又分緣、真二修：從初聞熏思修以至四加行位，皆名緣修；未親證真如故，唯依正教所解正理為行軌故，修行所依理軌，皆仗諸佛諸聖者之他緣所開示故；且無始本無漏種曾未現行故，所知正教性雖無漏，能知之慧及慧導生之行性雖是善猶有漏故——此由第七識四惑之所致，未是真無漏種之現行故，但為熏長資引真無漏種之助緣故；由此諸義，故地前之修行名緣修也。初地以至菩薩地滿——即法雲地——皆名真修：已親證真如故，從親證真如根本智以起修故，修施等行皆已離我執故，皆是無漏無相行故，行行皆契真如理故，諸地所行皆進證上地勝真如性故；由此諸義，故地上之修行名真修也。

七 起信論之真如緣起說

前節曾略說真如緣起及空智緣起，然此二緣起乃說淨法之起緣，非說染法之起緣也。其說法性無明互依以緣起者，亦依起信論文而說。今明此乃地上菩薩心境，以有漏現行無間而無漏現行，無漏現行亦無間而有漏現行；迷

真如故有漏現行，悟真如故無漏現行，迷悟皆以真如為所依故，故真如法名迷悟依。今錄論文釋之：

復次、有四種法熏習義故，染法淨法起不斷絕。云何為四？一者、淨法，名為真如；二者、一切染因，名為無明；三者、妄心，名為業識；四者、妄境界，謂六塵。

熏習者：如世間衣服，實無於香，若人以香而熏習故，則有香氣。此亦如是，真如淨法實無於染，但以無明而熏習故則有染相；無明染法實無淨業，但以真如而熏習故則有淨用。

要明此中所云之熏習生起義，應先知此中真如一名之含義。茲分析之如下；

┌──一、真如……迷悟依……所緣緣及增上緣……作境界性

｜二、一切無漏種……備有不思議業正因熏習

｜三、空現行智……空智……般若……根本智

真如┤四、後得智及一切無漏現行

｜五、諸佛法性自受用身剎……平等緣

└──六、諸佛聖者應化身剎及教法……差別緣

於淨法熏起中，別加妄心熏習，即地前有漏善性之聞、思、修慧加行智等。無漏種增長曰內熏，妄心依正教等善熏力增長曰外熏。外熏增長內種，內熏增勝外行，至無漏智種起現行，即為證二空智現前——根本智——；依此為緣，更起後得智及無漏諸行，以至圓成佛果諸清淨法。故論又云：

云何熏起淨法不斷？所謂以有真如法故能熏習無明，以熏習因緣力故——即無漏種內熏增勝外行……，則令妄心厭生死苦，樂求涅槃。以此妄心為厭求因緣故，熏習真如，自信己性——自信己有成佛之可能性，即習所成種性，亦即外熏增長內種——；知心妄動無前境界，修遠離法——順解脫分——，以如實知無前境故——由加行位入通達位，內無漏智種外徹起現行證二空智——，種種方便，起隨順行，不取不念——十地真修——；乃至久

遠熏習力故，無明滅盡，心境相空，名得涅槃，成自然業——佛果。

其說真如緣起染法，則但以迷悟依真如為迷依耳。語不精詳，無煩引述。然此淨法緣起，扼要言之，說為真如緣起，不如說為「二空慧智」緣起：初於妄心知心境空，即為二空觀慧；次如實知無前境界，即為二空證智。由二空慧引無漏種，由無漏種起二空智，由二空慧智為勝緣，滿無漏行，成無漏果。故云般若為佛法之母也。

八 維摩詰等之刱造淨土行

通說淨法緣起，亦含二乘自了生死之離繫果——即擇滅涅槃——；而刱造淨土行——非往生淨土行，往生淨土亦多劣根，為自了故——，則為自他有共同關係之社會淨行。個人不能成社會業，多個自顧自之個人，雖聚處亦不能成社會業；凡社會果，必須化成共同心理、共同生活、共同行動、而有大眾相和合之關係，乃能成社會業以刱建清淨之國土。大乘發心與諸眾生同甘共苦，悲救世間眾生之苦，而慈濟以究竟安樂，故無不以刱造莊嚴淨妙佛國為修行之目標。然以維摩詰經說最明了，茲錄其文：

寶積白佛：「我等今已發菩提心，願聞菩薩得佛國土清淨之行」！佛言：「寶積！眾生之類是菩薩佛土。所以者何？菩薩隨所化眾生而取佛土，隨所調伏眾生而取佛土，隨諸眾生應以何國入佛智慧而取佛土，隨諸眾生應以何國起菩薩根而取佛土。所言者何？菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故。譬如有人，欲於空地造立宮室，隨意無礙；若於虛空，終不能成。菩薩如是，為成就眾生故，願取佛國。願取佛國者，非於空也。

此明菩薩為眾生故刱造淨土，若二乘但繫心涅槃以求自了，不能修取淨土行也。眾生之類，即眾同分，依此起行，即眾和合之社會業，故能建成種種不同諸淨佛國，分類攝化諸眾生也。

寶積當知：直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不諂眾生來生其國；深心是菩薩淨土，菩薩成佛時，具足功德眾生來生其國；……隨其心淨則佛土淨。

此正明於諸清淨行，自修化他。故成淨國時，有共行關係諸眾生皆來生其國中也。

有維摩詰菩薩，欲度人故，以善方便居毗離耶。資財無量，攝諸貧民——勞資可以不爭——；持律清淨，攝諸毀禁——刑罰可以不施——；以忍調行，攝諸恚怒——戰鬥可以不作——；以大精進，攝諸懈怠——百工各勤其業——；一心禪寂，攝諸亂意——萬民各安其分——；以決定慧，攝諸無智——諸學皆正其理——；雖為白衣，奉持沙門清淨律行；……長者維摩詰，以如是等無量方便，饒益眾生。

此舉維摩詰所行為實例，以證明菩薩隨眾生之類以修諸淨佛國行也。既修淨佛國行，即當得淨佛國之果。證以釋迦按足之堪忍界，淨名手取之阿閦國，夫亦可以知矣。他若阿彌陀因地——法藏比丘等種種發心，修取淨土以攝受眾生，皆大乘之不共行也。

九 託於有漏之無漏因果

諸佛應化身剎所應化處，雖屬有漏情器，然能應化乃是無漏。而在三乘聖者，別有變易生死之果，『感由有漏先業，資以無漏行願』，則此中不可不論也。按成唯識論云：

復次、生死相續，由內因緣，不待外緣，故唯有識。因謂有漏、無漏二業，正感生死，故說為因；緣謂煩惱、所知二障，助感生死，故說為緣。所以者何？生死有二：一、分段生死。謂諸有漏善不善業，由煩惱障緣助勢力，所感三界麤異熟果；身命短長，隨因緣力有定齊限，故名分段。二、不思議變易生死。謂諸無漏有分別業，由所知障緣助勢力，所感殊勝細異熟果——勝應身、他受用所化三乘聖身剎——；由忍願力，改轉身命無定齊限，故名變易。無漏定願正所資感，妙用難測，名不思議。或名意成身，隨意願成故。如契經說：如取為緣，有漏業因，續後有者而生三有，如是無明習地為緣——所知障——，無漏業因，有阿羅漢、獨覺、已得自在菩薩生三種意生身。亦名變化身，無漏定力轉令異本，如變化故。如有論說：聲聞無學永盡後有，云何能證無上菩提？依變化身證無上覺，非業報身，故不違理。

若所知障助無漏業能感生死，二乘定性應不永入無餘涅槃，如諸異生拘煩惱故！如何道諦實能感苦？誰言實感！不爾、如何？無漏定願資有漏業，

令所得果相續長時展轉增勝，假說名感。如是感時，由所知障為緣助力，非獨能感。然所知障不障解脫，無能發業潤生用故。何用資感生死苦為？自證菩提，利樂他故。謂不定性獨覺、聲聞及得自在大願菩薩——初地或八地以上——，已永斷伏煩惱障故，無容復受當分段身，恐廢長時修菩薩行，遂以無漏勝定願力，如延壽法資現身因，令彼長時與果不絕，數數如是定願資助，乃至證得無上菩提。彼復何須所知障助？既未圓證無相大悲，不執菩提、有情實有，無由發起猛利悲願。又所知障障大菩提，為永斷除，留身久住。又所知障為有漏依，此障若無，彼定非有，故於身住有大助力。若所留身有漏定願所資助者，分段身攝，二乘異生所知境故；無漏定願所資助者，變易身攝，非彼境故。由是應知變易生死，性是有漏異熟果攝；於無漏業，是增上果。有聖教中說為無漏出三界者，隨助因說。

天台好言界內、界外，界內指分段身器，界外指變易身剎。隨助資緣說為界外據主感緣皆三界攝，故雖十地菩薩猶繫三界。然無漏業之增上果，則固出過三者也，故解深密經等亦言出過三界之妙淨土。

十 佛剎之因與緣分折

一切因緣所生果，皆不離親能生因，親所生果。論云：

謂無始來，依附本識，有無漏種，由轉識等數數熏發，漸漸增勝。乃至究竟得成佛時，轉捨本來雜染識種，轉得始起清淨種識任持一切功德種子。由本願力，盡未來際，起諸妙用，相續無窮。

由此一文，可知佛剎之果，通於離繫及等流、士用、增上之四果，而能生之因緣，亦通於親因——無漏種起現行——及餘三緣也。然此於果熏離繫果，於緣乃熏知緣，能斷能證唯在於智力故。前剎那滅，鄰近引導之緣——誘緣——亦頗重要。十信心成，乃能入於初發心住。必煖引頂，頂引下忍，下引中忍，中引上忍，上引世第一心，世第一心引根本智；根本智引後得智心，引諸淨行，或復引生餘有漏心。無前剎那心為引誘緣者，必不能有後剎那心，例非世第一心，必不能引生根本智，前滅後生不同時故。又非增上勝緣，其次乃為勝增上緣，即施、戒、定、願等諸善諸淨行也。境、行生果，

境是能知之所知境。必先聞比證知於所知境，乃能起行；行中復以智為主導，方致於果。由此可知於三緣尤重知緣也。分析如下：

【圖：TX19p0521_01.gif】

致離繫果重在知緣，招異熟果唯在勝緣。由異熟果乃無明之亂動所招，不明於境故不重知，唯以亂動感生苦果，而彼無明但為發亂動之增上緣耳。致離繫果在明事理，由明事理之智制止亂動，率循事理而行，故重知緣，亦重誘緣，勝緣與親因乃在其次也。聞淨法界等流正教，如理思修，故為能起超情佛剎之妙緣歟！

第四節 因緣法界

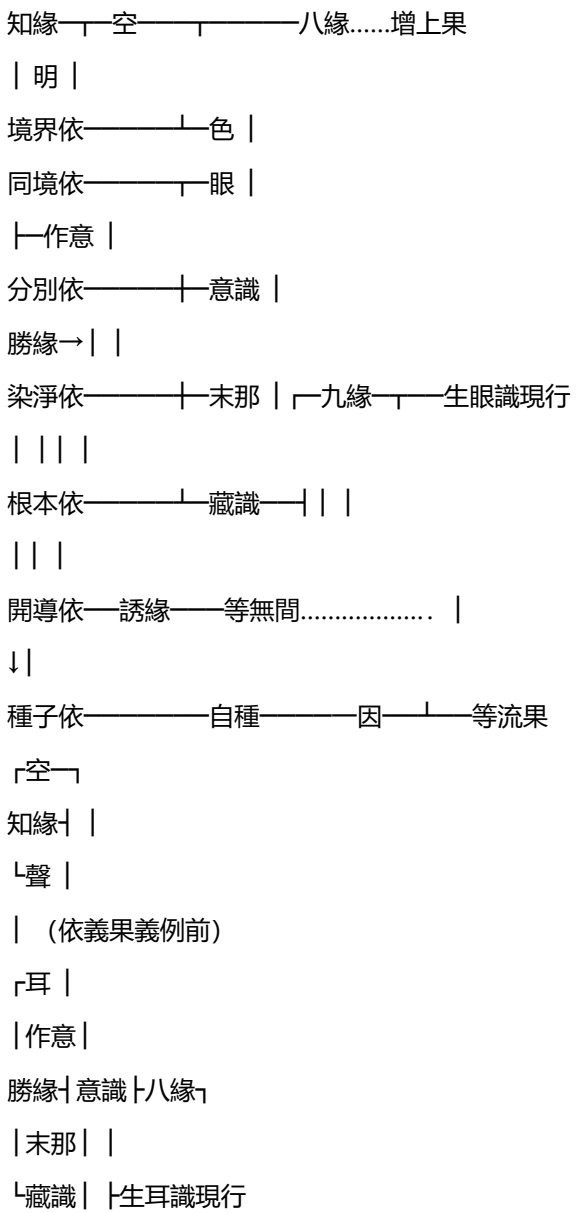
一 因緣法界概論

法界之廣義亦包括現實成事，法界之狹義又唯十八界中之一界。今非此二，取不狹不廣法界義，專就諸現實蘊素言。於現實蘊素中，諸無為法雖亦是離繫果，有作所知緣等，非親因生果性，此所不取。諸分位假及和續假——情器佛剎——雖亦能作勝緣、知緣及為所生之異熟果、增上果等，然均不作種生現、現生種之因果性，亦所不取。以此因緣法界，雖亦帶明勝緣所生增上果等，正明親因所生之等流果，故唯取諸心法、諸心所有法、諸色法以觀其因緣所生果也。此心法等，各有自種子親生自現行，亦從自現行熏生自種子；在持識中，自類種子復各前滅後生，引生相續。此種因生現果，種因生種果，現因生種果，乃為諸法正因果性。明此正因果義，唯一切種識緣起說與法界緣起說。雖亦兼詮知緣、勝緣，然正明者在於親因生果。因緣情器，說勝緣等生異熟果，因緣佛剎，說知緣等生離繫果。今此因緣法界，則正明親因之生等流果，亦兼明諸緣之生諸果者。情器是有漏之因果，佛剎是無漏之因果，此則為遍通有漏、無漏之有為因果，遍為情器佛剎之蘊素者，猶舍材與舍宅之關係也。故前諸緣果，皆依此因果而立。

二 因緣所生心法

心法有八，雖諸有情不皆具備，或缺眼、耳識等，或無前五識等——無色界——，或無前六識等——無想異生——；然具備者無過於八。此八心

法之親生因，各唯自種。然增上緣舉其根者，不無增減。列示如左：



誘緣─無間┘ │

自種──因┘

鼻、舌、身識，根塵密合，而取識者不藉空緣，除眼識外，不藉明緣；故眼識九緣，耳識八緣，鼻、舌、身識七緣也。除更換鼻、舌、身之根緣外，餘者例同，故不一一。

知緣─法處┐

┌作意│

勝緣┤末那├五緣┐

└藏識│ ├生意識現行

誘緣─無間┘ │

自種──因┘

意識雖不藉疏所知緣，然必有親所知緣，故列法處。作意警引自種，故亦必有，餘者例前可知。意識雖亦時依前五識起，然非必依，雖亦藉色聲等之實境以生識，然非必藉，故茲俱不列之。

勝緣┐────作意┐

└─所依┐ │

├藏識├緣┐

知緣──所知┘ │ │

誘緣────無間┘ ├生末那識現行

自種─因┘

知緣─境界┐

┌作意│

勝緣┤ ├緣┐

└末那│ │

誘緣─無間┘ ├生藏識現行

自種一因┘

藏識為末那識作俱有依及根本依，屬於勝緣；而又以其「見分」為末那識作疏所知緣，故亦為知緣。異生位之末那識，除取藏識見分為「自我」，無別所知境故，雖亦與前六識俱轉，然非必俱，故茲不說。藏識以一切種及自變之根身器為所知境界，即知緣也。復以末那為俱有依，以七八識互為根故；前六識不必具，同上。此依異生之心法生起因緣說。若諸佛聖者，則根境互融而起緣不同矣。然從自種因生，則生佛亦無異。

三 因緣所生心所有法

心所有法，今此審定，唯二十三。而在佛果，除六煩惱及改悔心，唯十五心所耳。諸心所有法生起之因緣，乃隨相應之心法而不同。五遍行心所法，心必俱故，除作意外，餘同各相應之心法，但各加一相應心緣。例眼識相應受：

明┌──────┐

空 │

色 │

眼 │

作意 ├一十緣┬┐

眼識.....相應心法┬┼──────┼┬士用果

意識 ｜ ｜

末那 ｜ ├一生眼識相應受

藏識 ｜ ｜

無間└──────┘ ｜

自種──────────因┬┘

眼識相應感受，十緣、一因所生。餘識相應五遍行心，可例推之。此中相應心法之生心所，為勝知緣所生之士用果。而八別境心所，應更加一此心

所法之特別境。例意識相應念：

法處┬┐

曾習┼┼特別境

作意 ｜

末那 ├──────七緣┐

藏識 ｜ ｜

意識┼┼相應心法 ├生意相識應念

無間┴┘ ｜

自種──────┴因┘

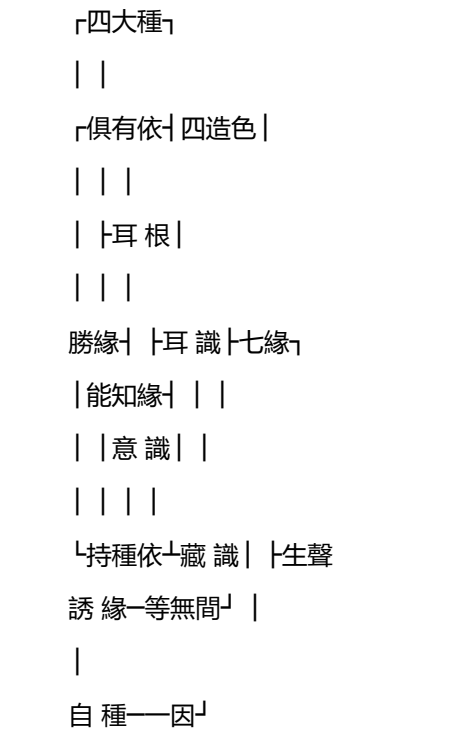
別境心所，必依特別境生，故別加一特別境緣。餘識相應八別境心，可例推之。善心及煩惱心，雖可同遍行心，然善有三界、九地及有漏、無漏之別，既定非無記、染不善，應加善性緣；嗔唯欲界，應加一欲界緣；餘煩惱心唯有漏，應加一有漏緣；於有漏中復有界地之別，性或唯惡，或染不善，此於緣義，皆有可加；但因唯自種，則無不同也。又前心心所法，皆可各加一能知緣，以自身雖即是能知，亦是他能知之所知法故。此能知緣，今所特立。

四 因緣所生色法

按俱舍論，嘗分四層討論因緣所生色法：一、諸大種相互之生果功能，於俱舍論所立之六因內，謂即俱有因與同類因所生之果色。俱有因、指四大種在同一色聚內——一人身內或一樹一石內——同一剎那之彼此關係；同類因、指四大種各能生以後之自類四大種，例水大種能生以後之水大種。二、諸大種於所造色之生果功能，前曾說四大種與色香等有生、依、立、持、養五層關係，然此亦僅為能作因所生之增上果。三、所造色於所造色之相互關係：此涵有同類、俱有、異熟、能作之四因。俱有因指身語表色，色隨心轉，故為餘色之俱有因。若單純之色法，無此功能。同類因是前剎那所造色聚，於後剎那所造色聚之影響。異熟因指所造色聚，作造善或不善業力——表

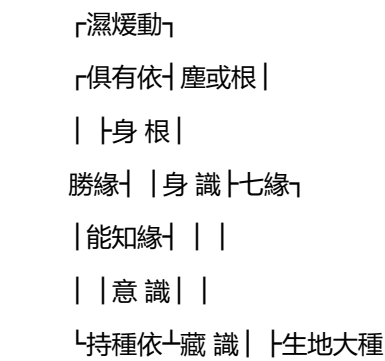
色——，能招來生之眼根等無記性異熟果。四、所造色對諸大種之勢力：亦由所造業能作異熟因，引起來世新大種聚。

今按俱舍此所言者，雖顯緣所成果，猶未明因所生果也。俱有因、能作因，是勝緣所生增上果或士用果，同類因是誘緣所生之等流果，異熟因是勝緣所生之異熟果；一者、未明必有「能知緣」之關係——不離識故——，二者、未明一切種識中之色種為「親能生因」之關係。今且舉一聲塵為例；



一聲之現，必依四大種，及色、香、味、觸四造色，與淨色耳根作俱有之勝緣。耳根、耳識同對聲境，且必有同時之意識、藏識，了「耳意識疏所知緣」之本質聲，故同為能知緣。藏識又作持聲種之勝緣，聲之自種乃可藉前諸緣而起現行之聲。誘緣或無亦可。然四大佔空間同一剎那，在同一處亦不容有後大種聲發生，必佔此處之大種前滅或移佔他處，此處方可發生後大

種聲；由此亦可准說等無間緣，例俱舍所說之同類因所生果。知緣、誘緣，亦今新立。茲再就四大種以舉其例：



若依俱舍，異熟因例於藏識，後更可各加一「業力緣」，餘可例推知之。

五 現生種之種義

前此皆說種生現之因緣。雖諸心不相應行法亦是因緣所生，然以即是心心所色之分位故，即於心心所色和合相續上之假施設故，無別自種子為因故；現行所熏生者，亦即為心心所色種子故，不須別說因緣。然今欲進論現行生種之因緣，當先明種子義。成唯識等論云，種子義略有六：

一、剎那滅：謂體纔生無間必滅，有勝功力，方成種子。此遮常法，常無轉變，不可說有能生用故。二、果俱有：謂與所生現行果法俱現和合，方成種子。此遮前後及定相離。現種異類互不相違，一身俱時有能生用，非如種子自類相生前後相違必不俱有。雖因與果有俱不俱，而現在時可有因用，未生、已滅無自體故。依生現果立種子名，不依引生自類名種，故但應說與果俱有。三、恆隨轉：謂要長時一類相續至究竟位，方成種子。此遮轉識——前七識——，轉易間斷，與種子法不相應故；此顯種子自類相生。四、性決定：謂隨因力生善惡等，功能決定，方成種子。此遮餘部執異性因生異性果有因緣義。五、待眾緣：謂此要待自眾緣合，功能殊勝，方成種子。此

遮外道執自然因，不待眾緣，恆頓生果；或遮餘部緣恆非無，顯所待緣非恆有性，故種於果非恆頓生。六、引自果：謂於別別色心等果各各引生，方成種子。此遮外道執唯一因生一切果；或遮餘部執色心等，互為因緣。

唯本識中功能差別，具斯六義成種，非餘。外穀麥等，識所變故，假立種名，非實種子，此種勢力，生近正果名曰生因；引遠殘果令不頓絕，則名引因——引因故可有枯木屍骸存在——。

本識——對轉識言，即非轉識——中含藏一切生現行果功能差別，故名一切種識。即此所藏一切生現行果差別功能，名一切種。識名種識，能持種故，種名種識，非穀麥等種故。以第六引自果義故，各色各心等皆各親從自種子生。

六 現生種之熏習義

夫一切種識中之一切種，既有生滅，復恆隨轉，以何生起？以何轉變？斯必有其由致，故言熏習。然此所言熏習，取由熏習能生長種子義，與起信論所言熏習義殊。彼言熏習，但指諸法彼此互相之影響故。今准瑜伽、成唯識等，出熏習義如下：

內——識——種必由熏習生長，親能生果，是因緣性；外——穀麥等——種熏習或有或無。為增上——勝——緣辦所生果，必以內種為彼——親——因緣，是共相種所生果故。依何等義立熏習名？所熏、能熏各具四義，令種生長，故名熏習。

何等名為所熏四義？一、堅住性：若法始終一類相續，能持習氣，乃是所熏。此遮轉識及聲風等，性不堅住，故非所熏。二、無記性：若法平等無所違逆，能容習氣，乃是所熏。此遮善染勢力強盛，無所容納，故非所熏。由此如來第八淨識，唯帶舊種，非新受熏。三、可熏性：若法自在，性非堅密，能受習氣，乃是所熏。此遮心所及無為法，依他、堅密，故非所熏。四、與能熏共和合性：若與能熏同時同處，不即不離，乃是所熏。此遮他身、剎那前後，無和合義，故非所熏。唯異熟識具此四義，可是所熏，非心所等。

何等名為能熏四義？一、有生滅：若法非常，能有作用生長習氣，乃是能熏。此遮無為前後不變，無生長用，故非能熏。二、有勝用：若有生滅勢力增盛，能引習氣，乃是能熏。此遮異熟心心所等，勢力羸劣，故非能熏。三、有增減：若有勝用可增可減，攝植習氣，乃是能熏。此遮佛果圓滿善法，無增無減，故非能熏。彼若能熏，便非圓滿，前後佛果應有勝劣。四、與所熏和合而轉：若與所熏同時、同處，不即不離，乃是能熏。此遮他身、剎那前後，無和合義，故非能熏。唯七轉識及彼心所有勝勢用而增減者，具此四義，可是能熏。

如是能熏與所熏識，俱生俱滅，熏習義成；令所熏中種子生長，如熏苣藤、，故名熏習。

前七心及心所現行四分，熏第八識心自證分，生起及長養能生心、心所、色諸種子，是謂現行生種。

七 現生種之因緣

現行之熏生種子雖是親因性，然亦可有緣性。成唯識云：

現行於種，能作幾緣，種必不由中二緣起，得心心所立彼二故——按今擴充為知緣、誘緣，已兼通色法——。現與親種具作二緣，與非親種但為增上。

此云親種，指此現行之自類種。云非親種，指此現行與他類種。然今擴充所知緣為知緣，通能知緣故，亦得論「知緣」。茲舉有漏善意業現生種為例：

（思） ┌親 因┐

有漏善意業現行┤ ├─有漏善意業種

└勝 緣┤┐

| |

有漏現行藏識 能知緣┘┴有漏藏識等種

依此現行藏識，對一切種遍作知緣。各自類現，對自類種作因緣，亦作勝緣；對他類種但作勝緣。於行支之能引識等五支種義，亦可明矣。唯不作誘緣，以此唯自類前現行對後現行故。復次、成唯識云：

能熏識等，從種生時即能為因，復熏成種；三法展轉，因果同時，如炷生焰，焰生焦炷。亦如蘆束更互相依。因果俱時，理不傾動。能熏生種，種起現行，如俱有因得士用果。

此於現行之生種子，兼帶種子之生現行以互明者。如俱有因得士用果，此借俱舍等說六因五果為設譬者。其為親因勝緣所生諸果，當如上說。三法展轉因果同時之義，茲舉如下：

炷…種子──因┐

‖ ‖ ├同一剎那

生 生 │

‖ ‖ ┌果┘

焰…現行─┤

‖ ‖ └因┐

焦 生 ├又一剎那

‖ ‖ │

炷…種子……果┘

兩重同時因果，非一重也。種現同時，而種與種則不同時，種與種不同時，猶不焦炷與已焦炷不同時也。

八 種生現之因緣

前說心心所色從因緣生，於種子生現行，但明自種作親因之所生果義。但諸種子之於現行，不但作親因也。成唯識云：

本識中種，容作三緣，生現分別——即生現行——，除等無間。謂各親種是彼因緣——親因——；為所知緣於能知者——若種子為第八識所知緣

——；若種於彼有能助力，或不障礙，是增上緣。生淨現行，應知亦爾。

茲舉現行之第八識，以明其例：

【圖：TX19p0540_01.gif】

此中能助種，即能引能潤諸行業種等。有能助力或不障礙即為勝緣，則為緣者多矣，難以枚舉。觀此可推見諸種子之於現行，除自種之作親因外，餘種亦能作勝緣等。亦可觀自種與果俱有義，及自現行前後相引，與餘現行緣俱有義。故即此所生之果，亦義通諸果。引業種等所引生故，即異熟果；誘緣所引及自種親生故，即等流果；餘勝緣所知緣增上起故，即增上果；由餘勝緣所成辦故，亦士用果；若由無漏智等種現勝緣，引生為現行之淨無垢識，亦離繫果。種等之生八識現行如此，餘可例推。

九 種生種之因緣

種子之生種子，雖作親因，然亦能作勝增上緣。非現行故，不作知緣以及誘緣：種雖所知，是現行所知故；種雖前後自類相續，是相親生非相引故不作誘緣。其作親因、勝緣，亦如論云：『種子前後自類相生，如同類因引等流果』。『種望親種亦具二緣，於非親種亦但增上』。此中所云，如同類因引等流果，亦借俱舍等六因五果說，以為譬喻。其實此乃親因所生之等流果。彼同類因引等流果，多指誘緣所引等流果言，故有不同。前種子生後種子相，茲舉無漏慧種為例：

┌親因┐

前剎那無漏慧種┤ ├後剎那無漏慧種

餘善心心所種等└勝緣┘

然此種子之生種子，與前種子之生現行，現行之生種子，雖皆兼作餘勝緣等，而亦各作親生於果之親因性，故與現之生現不相同也。除此大乘法相了義之說，其餘世間與佛教中多就餘緣假說為因；對於正因果義鮮能辨者。故識論云：『種生現、現生種、種生種三，於果有親因性；除此、餘法皆非親因，設名親因，應知假說』。觀此可知何者是因，何者為因所生果矣。

十 現生現之緣義

此中廣辨諸法相生之因緣義，前已說明親因及緣之生果義。然現行生現行之緣所生果，今亦當說。成唯識云：『現起分別，展轉相望，容作三緣，無因緣故』。『謂有情類，自他展轉容作二緣——知緣、勝緣——，除等無間』。今謂亦可容作等無間緣。例前帝統之國，非前國王死或辭位則不容有後國王起，故前國王死或辭位，為後國王起之誘緣。有情類對非情色聚唯作知緣、勝緣，非情色聚對有情類亦然。非情色聚對于非情色聚，則唯作勝緣耳。論云：

自八識聚展轉相望，定有增上緣，必無等無間。所知緣義，或無或有。八於七有，七於八無，餘七非八所仗質故。第七於六，五無一有，餘六於彼一切皆無。第六於五無，餘識於彼有，五識唯託第八相故。

今以知緣通能所知，第八於前七作所知。此中不依種相分說，但說現起互為緣故。『淨八識聚，自他展轉皆有所緣——能所知緣——，能遍知故；唯除見分非相所知，相分理無能知用故』。心心所色法現行與現行相望為緣之義，於此可知其概略矣。

十一 現行法作諸緣義

前說諸緣生現行法，今更分別現行心、心所、色作諸緣義。論云：

阿陀那識，三界、九地皆容互作等無間緣，下上死生相開等故。有漏無間有無漏生，無漏定無生有漏者，鏡智起已必無斷故；善與無記相望亦然。此何界後引生無漏？或從色界，或欲界後。謂諸異生求佛果者，定色界後引生無漏，後必生在淨居天上大自在宮得菩提故。二乘迴趣大菩提者，定欲界後引生無漏，迴趣留身唯欲界故。彼雖必往大自在宮方得成佛，而本願力所留生身是欲界故。有義：色界亦有聲聞迴趣大乘願留身者，既與教理俱不相違，是故聲聞第八無漏，色界心後亦得現前。然五淨居無迴趣者，經不說彼發大心故。第七轉識，三界、九地亦容互作等無間緣，隨第八識生處繫故。有漏無漏容互相生，十地位中得相引故。善與無記相望亦然。於無記中，染與不染亦相開導，生空智果前後位中得相引故。此欲、色界有漏得以無漏相

生，非無色界，地上菩薩不生彼故。第六轉識，三界，九地，有漏無漏，善不善等，各容互作等無間緣，潤生位等更相引故。初起無漏唯色界後，決擇分善唯色界故。眼、耳、身識二界二地，鼻、舌二識一界一地，自類互作等無間緣。善等相望，應知亦爾，有義：五識有漏、無漏自類互作等無間緣，未成佛時容互起故。有義：無漏有漏後起，非有漏後容起有漏，無漏五識非佛無故，彼五色根定有漏故，是異熟識相分攝故。有漏不共必俱同境根，發無漏識理不相應故，此二於境明昧異故。

上皆作等無間緣之分別。今說誘緣，許色法有，例中有身色前滅生後羯羅藍色等。

第八心品，有義：唯有親所緣緣，隨業因力任運變故。有義：亦定有疏所緣緣，要仗他變質自方變故。有義：二說俱不應理！自他身土可互受用，他所變者為自質故；自種於他無受用理，他變為此不應理故，非諸有情種皆等故；應說此品疏所緣緣有無不定。第七心品未轉依位是俱生故，必仗外質，故亦定有疏所緣緣；已轉依位此非定有，緣真如等無外質故。第六心品行相猛利，於一切位能自在轉，所仗外質或有或無，疏所緣緣有無不定。前五心品未轉依位，麤鈍劣故，必依外質，故亦定有疏所緣緣；已轉依位，此非定有，緣過未等無外質故。

此為作所知緣分別。今說知緣，通能所知，則心、心所作色、心等之能知緣，亦可隨應分別：

前五色根，以本識等所變眼等淨色為性；男、女二根，身根所攝故，即以彼少分為性。

此明色法作「勝緣」者。然成所引聲、執所俱聲等，律義、不律義表色等，亦皆能作增上勝緣，隨應可立。七於第八亦作能知；第七為第六所知緣，第六亦即為第七能知緣；前五為第六所知緣，第六亦即為前五能知緣，故均容有知緣。唯第七與前五，不作能所知緣而已。

自類前後，第六容三，餘除所緣——能所知緣——，取現境故。許五後見緣前相者，五七前後亦有三緣。前七於八所緣——能所知緣——容有，能

熏成彼相見種故。

前七亦作第八之所知緣，則由仗前七現，熏生第八所知之一切種，例前七仗第八相見為本質故。

同聚異體，展轉相望——一相應聚心心所法相望——，唯有增上；諸相應法所仗質同，不相緣故——無知緣——。或依見分說不相緣，依相分說有相緣義——容有知緣——。謂諸相分互為質起，如識中種為觸等相質。不爾、無色彼應無境故。設許變色，亦定緣種，勿相分境不同質故。同體相分為見二緣——勝緣、知緣——；見分於彼但有增上——今亦可有知緣——；見與自證相望亦爾。餘二——自證分與證自證分——展轉俱作二緣。命根但依本識親種分位假立，非別有性。

此明以八識種作勝緣者。此中合業種、識種，云本識親種，業種所引攝故，此為異熟果之勝緣。

意根總以八識為性。

此明以諸心心所聚為勝緣者。

五受根如應各自受為性，信等五根，即以信等及善念等而為自性。

此明心所有法之能作勝緣者。隨應亦可加立，若貪嗔癡慢為染根，慈惠為善根等。

未知當知根體位有三種：一、根本位，謂在見道，除後剎那無所未知可當知故。二、加行位、謂煖、頂、忍、世第一法，近能引發根本位故。三、資糧位，謂從為得諦現觀故，發起決定勝善法欲，乃至未得順決擇分已有善根，名資糧位；能遠資生根本位故。於此三位，信等五根、意、喜、樂、捨為此根性。加行等位於後勝法求證愁慼，亦有憂根，非正善根，故多不說。前三無色有此根者，有勝見道傍修得故。或二乘位回趣大者，為證法空，地前亦起九地所攝生空無漏，彼皆菩薩此根攝故。菩薩見道亦有此根，但說地前，以時促故。始從見道最後剎那乃至金剛喻定，所有信等無漏九根，皆是已知根性。未離欲者，於上解脫求證愁慼，亦有憂根，非正善根。故多不說。諸無學位無漏九根，一切皆是具知根性。

此合心心所法九根作勝緣，乃離繫果；以知緣作勝緣者也。然法界等流正教聲，及佛應現身剎色等，亦能作離繫果勝緣也。因緣所生之果，亦皆作生果之因緣，因緣及果，如環無端，觀此不洞然明白耶！

第五節 所知關係評判

一 所知關係慨論

所知現實，不外成事蘊素。故其關係，亦唯在於成事與成事之關係，成事與蘊素之關係，蘊素與蘊素之關係。觀其關係而分別之，條理為種種之公式，即成為種種因緣生果之格律。然成事之程度上，有異生——有情、聖者——超情之別；成事之性質上，又有情身——生命、器剎——非命之別；蘊素之轉變上，亦有雜染、清淨之別。蘊素之法體上，尤有性相、色心之別。種類之差別既甚多，關係之格式亦非一，非佛陀之圓智，殆無足以窮其奧者？雖廣尋正覺法界等流之至教，如理作意思擇，證以現知，決以比知，燦然有所敷說，以言大概，雖無所不包括，然而一花之放，一星之墜，動物之各呈其毛羽光澤，人生之各流其情欲意謂，盡其所有之性，如其不悖之量，洪纖畢舉，綱目悉張，則超世間雖有其人，而世間尚無此文字言語之工具也。今就所已言者，且再加以評擇判抉焉耳！

二 事素關係與因果

依前四節之所敷陳，成事與蘊素皆因緣所生之果，亦皆是生果之因緣；則成事非蘊素之果，蘊素亦非成事之因緣也。然則成事與蘊素之關係，固非因果關係。然此章標所知事素關係之題，而緒言又說蘊素與成事之關係即為因與果之關係，亦無甚大違礙；其尚有餘理未盡耶？答曰：成事與蘊素雖皆是果，亦皆是因緣，深察之則有殊異也。一者、成事之名成事，乃已各成一個之事體者——事物個體、佛書一和合相續之假者——。一金，一樹至一星球，一蟲、一鳥至一人生，雖此一蟲、一樹與餘一切皆可有互相依資之關係——作緣——，然固可移此至彼，合彼離此，而似有其獨立之存在——我執法執皆由薩迦耶見而起，亦緣乎此——。至諸蘊素之為蘊素，唯在名理上可施以分別，而於事實上則灼然必藉多種關係存在。諸無為法，藉諸有為而

顯；諸分位法，藉色、心等而立。雖至一眼識相應感受心所焉，一眼識所知青色焉，要皆為因緣之一聚，而莫從見其單獨存在之相焉。故始終為眾蘊素聚中之蘊素，而不能似獨存之個體焉。然彼有「似獨存個體」之假相者——一電子以至一太陽、一人及穀麥等假種——，莫非此諸蘊素之和合連續相！故此為因緣，而彼為果焉。二者、成事既為和續假者，故非親能生種子之現行，亦非親能生現行與種子之一切種；雖亦為緣而不為因。為因者唯在諸蘊素，是親能熏生諸種子之現行故，亦親能生起諸現行之種子故。而成事之和續假者，則由諸種子起現行，有惑業或慧行等為勢力和續所成者耳。由此、故蘊素為因，而成事為果；唯諸蘊素亦互相為因果而已。

三 因緣果名義之決擇

因緣生果節中，對於六因、十因、二十四緣皆廢不用，雖用四緣而亦改為一因三緣，變其名為親因、誘緣、知緣、勝緣。擴充所緣緣為能所知緣，擴充誘緣亦通色法，則義亦異。又於一因分為三類：

一、生自現行之自種子因

二、生自種子之自現行因

三、生自種子之自種子因

三緣分為七類：

一、前自類現行滅引生後自類現行者.....誘緣

二、此現行生彼現行為能知或所知者...┐

三、一切種子為生現行第八識者.....┴.....知緣

四、此現行與彼彼現行互相為順違者...┐

五、此現行助他類現行生他類種子者...┤

六、此種子助他類種子生他類現行者...┼.....勝緣

七、此種子助他類種子生他類種子者...┘

此雖語越常聞，當準之於事理，固無違害。然於五果，則仍先立，豈亦能適用於現行生「種果」等而無悖耶？答曰：名義以順先立為妥，不獲已而

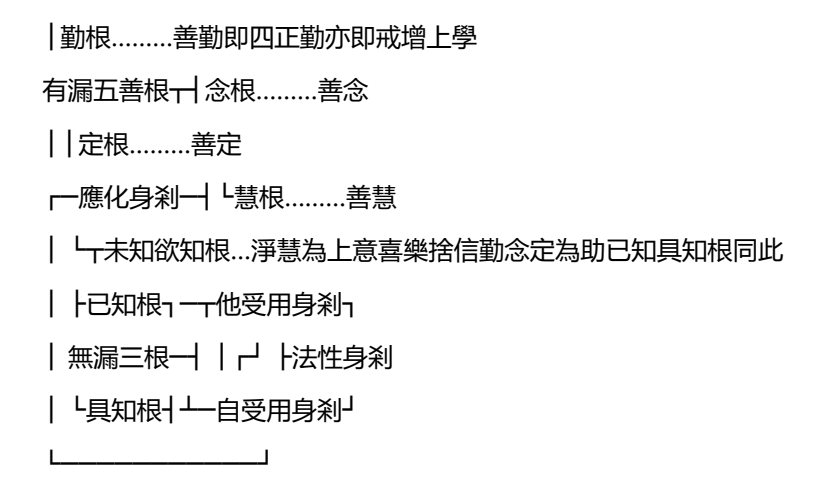
改作四緣為一因三緣等，例誘緣之一名，亦殊懼其未當；而五果於三類因、七類緣之所生果，名義皆可通用，則何待更為改作耶？然亦可再分析如下：

【圖：TX19p0553_01.gif】

士用果為增上果中之一特果。凡彼為此特殊助力所辦成者，彼即為此之士用果。此唯汎為彼助緣者，彼即為此之增上果。例第八識為一切種之能知緣，一切種為第八識所生士用果；一切種為第八識之所知緣，第八識為一切種之增上果。或廢除士用果亦可。

四 佛剎緣起之討論

於超情佛剎之緣起，雖說三增上學及三慧、三智等，而不及情器緣起之十二支法整然有序。轉染成淨之淨緣起，為佛學中最應注重，何反無有系緣之組織耶？答曰：三十七品菩提分法，分者因也，此即為有序之組織，然說因緣不曾與果組成一系統耳。今更用二十二根試說之：



有漏五善根及資糧加行之未知欲知根此為能感，菩薩已知根及佛具知根為能應，合此感應之緣能起應化身剎。菩薩已知根為能感，佛陀具知根為能應，合此感應之緣能起自他受用身剎。具知根為緣，能起佛之自受用身剎。

已知根、具知根之分證、滿證於法性，即為法性身剎。此八根與應化、受用、法性身剎，可以全見佛剎緣起之因果矣。

五 因緣法界之討論

情器佛剎之因、緣、果，前已論及，於說因緣法界應可除外。然無為法亦不離因果律，心不相應行法亦為因緣之有為法，何亦不論及耶？答曰：因緣法界中以說諸法親生因，及親因所生果為主，無為法及心不相應行法，但為緣果而非因果，故不說及。然緣果義，茲可略論：擇滅與非擇滅無為，但果非緣，以但是滅所顯示故。擇滅、是知緣、勝緣所顯增上果及離繫果；非擇滅、是勝緣——相違勝緣——所顯之增上果。虛空及真如二無為，能作所知緣及順違勝緣，亦作能知緣及順勝緣所顯之增上果或離繫果。以雖可說是離繫果，而離繫果即擇滅無為故。此無為法之緣果也。至於諸心不相應行，或是識之分位，是何識即可依何識因緣而說；或是何心所之分位，即可依何心所因緣而說；或是何色法分位，即可依何色法之因緣而說；或是何心、心所分位，即可依何心心所因緣而說，或是何心、心所、色之分位，即可依何心、心所、色因緣而說；故皆不須別說能生彼之因緣。以能生起彼之因緣，不出前能起情器、能起佛剎之緣，及能生起色、心、心所之因緣故。唯其轉加繁複，則隨事別詳耳。至其能作之緣，大抵皆能作所知緣、勝緣，間亦能作等無間緣。例前命根不捨，後命根即不能起等。茲舉命根以示其例：

命根……業種力引潤第八識種生起現行之勢限

生能引能潤業種之因緣……┐

生被引被潤第八識種之因緣……┼…合為成命根之因緣

生第八識現行之因緣……┘

起命根之因緣如此繁複，餘可知矣。

六 緣起決擇概論

緣起初唯十二支緣起說，亦唯說十二支是說緣起。此緣起唯說「異生情器」以何緣而起，應從何擇滅耳。瑜伽、攝大乘等，加說持一切有漏種之阿賴耶識緣起，阿賴耶寄存清淨種，始通淨法緣起。至於中華，日本，次第加

立諸緣起說，前雖略述及之，應如何抉擇耶？答曰：緣起在指出「為緣能起」之法屬何法，但由諸法緣生四緣生法觀之，固無一法非緣之所起，亦無一法非為緣能起。然則尚何緣起論之有歧異而須待抉擇之耶？唯施設言教，本在方便開導，引之令趣行證果，是則就為緣能起之諸法中，觀何法為發行得果之勝方便，即說何法為緣起之主，於是有緣起論之殊說。佛徑說十二有支之流轉為「緣」能「起」雜染諸法，正可謂之無明緣起、業感緣起耳。唯是諸經所說，淺深不同，而菩薩造論，古德判教，又復解釋有異，故緣起之通相雖在於無明業感，而有說賴耶緣起者，有說真如緣起者。華嚴家綜合之曰：業感緣起、賴耶緣起、真如緣起，自居為法界緣起而加前三之上。日本真言宗之東密派，仿列前四，自居為六大緣起而加前四之上。統計各家自命後來居上之緣起，各說不出下別五項：

一、業感緣起…┬……小乘教

二、賴耶緣起…┤

三、真如緣起…┴……三乘教

四、法界緣起…┬…┐

五、六大緣起…┘ └…一乘教

右為華嚴、真言等家，依緣起論，判教淺深之常途說。由今觀之，依彼各教顯由淺至深之程序，雖亦不無片面之理，按其實則不能盡然。蓋六大者，乃依堅、溼、煖、動、無礙、了知之六性，所立地、水、火、風、空、識之六相。前四色法，後一心法，第五則由非「色有質」非「心能慮」之非二法，從非色以反顯出者。色非色為五，而心總為一，是為六大，指此六大為情與無情為緣能起之根本，祇是心物二元論耳。此心物二元論，實為凡情外道共易知者。若希臘原始哲學多計水、火、風等為萬物本元，而勝論之實諦——地、水、火、風、空、時、方（空）、意、我（識）之九法，與六大僅開合略殊而已。初見者為地形，進察流變之質為水，更進察能令凝流之變化力用為火——今西洋物質文明多得於火——，更進察形質變化之極、僅存浮動之輕氣為風，輕動所通過之無礙性法為空；反之、乃始悟更有能了知之心

為識；如斯逐層增進，認識此六性相，遂認此六性相為萬有生起之本元，固為稍能觀察者之所易知也。故前文所舉之五種緣起，於所知法、於能知人皆當以六大緣起為最淺，由此乃更有正名之必要。

七 緣起決擇之新釋

茲先列三式之程序如下：

一、以所知所得法判淺深之程序：

前五屬色

六大緣起.....┐

後一屬心：

├...色心.....五蘊

能感是行蘊心：

業感緣起...┘

所感通於心色

二空所顯真

空智緣起.....┐

如證智相應： 六

├...意識.....第 識

無明相應執： 七

無明緣起.....┘

二分為我法

菴摩羅清淨法

真心緣起...┐

界之如來本識：

├...心識.....第八識.....阿賴耶識.....一切種識

阿賴耶真異熟：

藏識緣起…」

識之眾生本體

二、以能知人判淺深之程序：

【圖：TX19p0560_01.gif】

三、以能得人判淺深之程度

【圖：TX19p0561_01.gif】

能得人者，謂能成就此法之人。依此第三能得人之淺深程度觀之，故華嚴、真言之淺深說，亦不無片面之理由。業感、專指能感三界異熟之有漏善及不善業，三乘聖人已不造之，故不成就。若就無漏業感變易生死言，則三乘聖亦成就。若就無漏業感無漏果言，佛同成就。則廣義之業感應與六大皆眾生、如來所同得，故密宗之三密與淨土之淨業，其功用全在於業感。自覺以華嚴為專極，而天台、密宗、淨土，皆以覺他之方便勝之。言覺他之方便，當以淨土為最方便，而唯識則為究竟之覺他。蓋凡外二乘雖成就無明而非所知，凡外二乘雖成就藏識而尤非所知：菩薩之知藏識，亦由佛之開示知少分耳。以第八識從不與慧相應，一相應即成佛，故藏識非佛不知也。

八 別釋意識緣起

今依「可知法」及「能知人」言，六大緣起最為粗淺。地、水、火、風、空為色法，識為心法，別詳色法為五，總合心法為一，此乃異生常情。如是例之，五蘊雖同色心并列，略色詳心，猶此六大為進。至業感緣起，已能別提出行蘊一分為能起緣，以五蘊聚為緣所起，所明者已稍進深細。然尚是色心並立之麤相而已。進至真如——空智——緣起、無明緣起，則於五蘊內別提出最深之識蘊中獨強之意識心心所一分以為能緣起法，尤深細也。

然此中意識兼意及意識，合名意識。以八個識第七別名為意，正名意識，第六別名為識，應名識識，隨不共依立名，亦名意識。故此意識一名，總括七、六二識。云真如緣起者，正名空智緣起。空智謂達二空證真如之正智

——妙觀察智相應心品、平等性智相應心品——相應意及意識心品。然此正智由達二空所顯真如而發，故亦展轉名為真如緣起。第六、七識，於菩薩地，有漏無間發生無漏，則證二空所顯真如。此通菩薩見、修道位。但修道位又時有無漏無間發生有漏者，此由無漏而至有漏，即由正智相應意識而至執障相應意識；亦即起信論等常途所謂真如不守自姓，「不覺心動，忽然念起而有無明」是也。

起信論文：一、『所言不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念』。二、『一者、無明業相，以依不覺故心動』。三、『以依阿黎耶識，故說有無明不覺而起』。四、『以不達一法界故，心不相應，忽然念起，名為無明』。按不如實知真如法一者，即六、七識無漏無間不覺心起而有其念，即由無漏無間發生有漏。不覺——或不如理作意——即大隨煩惱中以無明為性之失念心起，謂由失念有漏心起。有其念、謂有二執二障相應之意及意識虛妄分別。二、三、四項，皆可照上消釋。

由是觀之，起信論所言之覺相，亦依第六、七識由有漏無間所發生之無漏智而說可知。故其文曰：『所言覺義，謂心體——根本智——離念。——離二取分別而無分別——。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相，即是如來平等法身——此指二空所顯真如，即登初地時所證遍行真如——。依此法身，說明本覺』。此言「本覺」，猶所云「根本智」。依此法身說名本覺，即是以所證真如為諸法根本故名根本，能證此根本之智故名根本智——以法身為本，能覺此本名本覺——。除根本智及佛果智而外，其餘信智、順解脫智、順抉擇智及菩薩地之後得智，皆名始覺。故曰：本覺義對始覺說，以始覺者即同本覺——後得智仿同根本智——。始覺義者，依本覺故而有不覺——依未有根本智而名不覺。如論云：又心起者，無有初相可知。而言知初相者，即謂無念。是故一切眾生不名為覺，以從本來念念相續，未曾離念，故說無始無明」。及由無漏無間發生有漏，皆是此中依本覺故有不覺義——故說有始覺——依未得根本智名不覺，故說有順解脫智等位始覺；依無漏無間發生有漏名不覺，說有菩薩地後得智，始覺是所緣故——。即以佛智曰究竟覺，亦曰一切種智、一切智智。

由是觀之，起信論云：『心生滅者，依如來藏故有生滅心。所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。此識有二種義，能攝一切法，生一切法。云何為二？一者、覺義，二者、不覺義』。此言如來藏，即初地以上六、七識相應後得智所緣之變相真如。云依此有生滅心者，謂由後得相應末那無漏無間生有漏，執障相應末那重故，執第八為我愛執藏，故曰：所謂不生不滅與生滅和合非一非異，名為阿黎耶識。言此識有覺、不覺之二義，蓋由「智相應末那」緣之，則為如來藏之覺：由「執相應末那」緣之，則為阿賴耶之不覺而已。

由是觀之，起信論於生滅門之前所說真如門，當知即指菩薩真見道根本智所證非安立諦實體真如。而真如門之後說生滅門如來藏，當知即指菩薩相見道後得智所觀安立諦之變相真如。無漏意識後得智，忽生有漏意識無明執障，遂為心、意、意識之生滅相。所云依一心法，有心真如、心生滅門二門，各總攝一切法不相離故，亦是依菩薩見道位心說。真見道根本智位，即心真如門——真如依言分別有二義，已通入相見道位——。相見道後得智位，即心生滅門覺義。見道位後無漏無間忽生有漏執障相應意識，重執阿賴耶為我法，即心生滅門不覺義。此三即證發心中之三種心：一、真實心，二、方便心，三、業感心。如次相配，根本智證真如，攝一切無為無漏法；後得智攝一切有為無漏法；心生滅門不覺義，攝一切有為有漏無明染法。故各攝一切法。

由是觀之，可知起信論等之緣起義，乃以登地以上菩薩心境而說。無漏無間續生無漏，無漏無間忽生有漏，可云真如緣起——正云空智緣起，亦云法性緣起。真如指根本智所證實體真如，如來藏指後得智所緣變相真如——或如來藏緣起。有漏無間忽生無漏，有漏無間續生有漏，可云無明緣起，以末那無明相增故，以無明為雜染依故——起信論以一切染法皆是不覺相故。——而天台家常言「法性」「無明」互依無住之義，亦可於是明之。茲真如及無明之緣起義，一分生空真如及一分人我執無明，亦通二乘，故此猶為三乘共教之緣起理，未是大乘至極不空之一切種識緣起理。一切種識，唯佛無漏，一無漏永無漏，無有忽有漏忽無漏之變。無始法爾有無明種，種在忽現

忽伏，種斷永不復起，亦無有由真如忽生無明之義。彼言由真如忽生無明者，或言無明無因托空而忽起者，皆三乘聖智，未通達一切種智之謬言耳！

九 別釋心識緣起

進言「一切種識緣起」，即從第八阿陀那識明緣起也。第八識即心識，故云「心識緣起」。於此分二：其一、即華嚴宗之一真法界緣起說，茲曰「真心緣起」。第八識別名心，此即無漏第八菴摩羅識，是無倒清淨圓成實性攝、故曰真心：即大圓鏡智相應心品、海印三昧相應心品——此即佛果大智大定——，亦即一切種智。換言之、即持一切清淨種之心，故曰清淨法界；界即「種」義，清淨法界猶云清淨法種，或持清淨種之心義。清淨法種，猶云持清淨種之心。由此識清淨種而現行一切法，故一切法莫非佛法。華嚴「稱性緣起」及密教曼荼羅，如是如是。其二，即唯識之一切種識緣起，茲曰藏識緣起。具三藏義，簡別真心緣起之菴摩羅識故——亦得名真異熟緣起以簡別之——。此二同為從一切種子親因緣，以明其緣起者。緣起之最深微義，唯佛所知。以本心唯佛有大圓鏡智相應故，除佛而下，皆仗佛言教得少分知耳。

然真心緣起，是佛一切清淨種緣起，唯佛法界；藏識緣起，是眾生一切染淨種緣起，通九法界，亦由進轉成佛法界。前者是佛自證智之究竟，後者是佛悟他智之究竟。佛智以悟他為究竟，不為自利求菩提故，故尤以藏識緣起為至極。真心緣起是佛自受用之境界，華嚴等雖依諸菩薩隨分所證略明大概，於諸異生，則纔令大凡依所舉果起信心而已。欲開其解而令由解起行，由行入證，乃非從眾生分明其藏識不可。故華嚴若善財童子，所以成其大乘習所成之種者也。從華嚴得信心成滿，乃從唯識之解行住，悟入究竟。舉果令信，在令觀自齊佛，故教是頓；示心令解，在令悟自成佛，故教是漸。頓為未入劫以前，屬十信位；漸為入劫以後事，屬十住位以上。然頓是漸之頓，信由佛生，佛由漸成故；漸亦是頓之漸，住由信來，信由佛起故。漸頓相依，佛生交攝。此二心識緣起。有共同之義二，為他種緣起義所不具者。如下：

一、各現各種————現現增上遍諸法

二、頓起頓滅————起起不到攝十世

達此二義，則知賢首十玄無礙、六相圓融之說，實華嚴、唯識之共義，不得謂唯識無此也。

此「心識緣起」，與前「意識緣起」不同者，按成唯識論說二所轉依：一、持種依，謂本識；二、迷悟依，謂真如。意識緣起，正是從迷悟依以說緣起，悟真如即空智緣起淨法，迷真如即無明緣起染法。故此二者亦可總名「真如緣起」，依真如而悟而迷故。然彼迷悟等心心所諸分，實皆各從自種子生，而真如僅為其所緣緣、增上緣而已。即空智相應心品與無明相應心品，亦各從其自種子生，而空智、無明等亦為等無間緣——若無漏無間生有漏等——、所緣緣、增上緣而已。故此正應謂之緣起，但明增上等三緣故。此心識緣起，雖從持種之本識得名，實從此識所持之一切種以談生起，故曰各現各種；謂各各現行之法，各各親從自種子辦體而生起也。故此二者，亦可總名「法種——或曰法界，界即種義；或曰法性，性亦種義；或曰法體，體亦種義——緣起」。此一切種，正一切法各各親辦自體之因，屬四緣中之因緣攝。通名可曰緣起，四緣攝故；別名應曰因起——或曰性起、界起、種起、體起——，正是親因緣故。然此親因之性起義，佛華嚴等雖明其概，必瑜伽、唯識等乃詳其致。故立言善巧、建義顯了，以唯識為最。

十 緣起決擇之結論

由是觀之，「心識緣起」義，與前諸緣起義，有一大別：即前諸緣起，皆未明實因緣法之一切種；依增上緣、等無間緣、所緣緣等假說因緣。六大與諸事物是增上緣，業於所感果亦增上緣。由未明一切種，於是或計六大為萬物因，或計諸業為眾生因，或計真如為萬法因，或計無明為雜染因，皆莫明其本因，遂滋過謬。而真心緣起——或曰真界緣起，如曰：大哉真界，萬法資始——，雖如證而顯，說亦未了；至藏識緣起，乃盡發其秘，歷破其謬而徹體顯了之，故為無上無等究竟了義。齊此再加分別，則唯有更退還於妄執耳。此論緣起頓漸之義，在色心緣起中，六大為頓，以是同時之因果故；

業感為漸，以是異時之因果故。頓淺，漸深，三乘漸法門由此立。在意識緣起中，空慧為頓，以我法本空理則頓悟故；無明為漸，以習氣難淨，事須漸除故。頓主，漸伴，大乘頓法門由此立。禪宗所云：前念迷即眾生，後念悟即是佛。又云：佛迷即眾生，眾生悟即佛。此皆菩薩地智有如是義，而佛藏識覺即不迷。在心識緣起中，真界為頓，佛觀眾生同佛——眾生皆具如來智慧德相——亦令眾生觀自性齊佛故；藏識為漸，就眾生觀眾生，令觀雖具如來種性，而須熏習、資糧、加行、修習乃究竟成佛故。頓始、漸終，頓他、漸自，而為佛法非頓非漸即頓即漸圓滿法門。此心識二緣起，有圖如下：

（十信種性位）

：：

：：

佛.....頓.....眾生（他佛加眾生）

：

：　（住行向地位）

：：：

眾生.....漸.....佛（眾生自成佛）

由上重重道理觀之，唯識雖專在明藏識緣起，已能具明前五緣起，具除在前五緣起說上之迷謬。故緣起之說，須以唯識所言為最詳抉也。今論非橫欲將古人定案一翻，蓋由邇來各宗故籍復興，近人往往列舉古來諸緣起說，如陳芻狗，徒狀狼藉，不能令閱者生決了之智，有不得不加以抉擇之勢。機之所在，說由以興，諸聰智者，幸思察焉。

卷005

第五章 能知所知之決擇

第一章論能知方法，第二、三、四章皆論所知之事理，義有未決了者，此章總為思擇。

第一節 能知方法之決擇

一 能知決擇概論

第一章所論能知之方法，初節由現比量辨析真似，為令自能知之方法；第四節為令他能知之方法；第二、三節明算學及語言文字，則為令自能知及令他能知所用工具，算學為比量之準繩故，語言文字為聞量之依止故；第五分辨先覺遺教，俾於古今學說能捨謬而取正。由此五重，能顯現證知於現實自相之事義，或推比決知於現實共、差別、因、果相之理義。亦能藉他言義助令自知，亦能建自言義引令他知。諸算學、語言文字學，此唯端緒，今世多有專門學者，精微奧博，非茲能詳。邏輯之學，今亦時有增進。數理邏輯之用符號推演於廣遠之理想，使不為名句之所限，可同純粹數量，普遍應用，亦成殊勝方便；然不精算學則無從了解，較之名句邏輯又轉加艱晦矣。凡此皆在諸聰慧者之自求耳。勤學五明，是菩薩之行處，固當采容而不當排阻也。然仲尼曰：知所本末先後，則近道矣。此宗依論，取其能為內明之基礎者；內明為本，所當先務。故於能知方法，尤注重能知現實之真相。現比立破，如何遣似存真，除不清淨而成清淨；諸所聞義，從何擇顯究竟可依歸之至教，則當再為之思決耳。

二 四道理之建立

內明之學，楷持以四種之道理，如解深密經云：

一、觀待道理者：謂若因、若緣能生諸行及起隨說，如是名為觀待道理。

二、作用道理者：謂若因、若緣能得諸法或能成辦，或復生已作諸業用，如是名為作用道理。

三、證成道理者：謂若因、若緣能令所立所說所標義得成立，令正覺悟，如是名為證成道理。

又此道理略有二種：一者、清淨，二者、不清淨。由五種相名為清淨，由七種相名不清淨。云何由五種相名為清淨？一者、現見所得相，二者、依

止現見所得相，三者、自類譬喻所引相，四者、圓成實相，五者、善清淨言教相。現見所得相者：謂一切行皆無常性，一切行皆是苦性，一切法皆無我性；此為世間現量所得，如是等類，是名現見所得相。依止現見所得相者：謂一切行皆剎那性，他世有性，淨不淨業無失壞性。由彼能依麤無常性現可得故；由諸有情種種差別依種種業現可得故；由諸有情若樂、若苦、淨不淨業以為依止現可得故。由此因緣，於不現見可得比度？如是等類，是名依止現見所得相。自類譬喻所引相者：若於內外諸行聚中，引諸世間共所了知所得生死以為譬喻；引諸世間共所了知所得生等種種苦相以為比喻；引諸世間共所了知所得不自在相以為譬喻；又復於外引諸世間共所了知所得衰盛以為譬喻。如是等類，當知是名自類比喻所引相。圓成實相者：謂即如是現見所得相，若依止現見所得相，若自類比喻所得相，於所成立決定能成，當知是名圓成實相。善清淨言教相者：謂一切智者之所宣說，如言涅槃究竟寂靜，如是等類，當知是名善清淨言教相。善男子！是故由此五種相故，名善觀察清淨道理。由清淨故，應可修習！

世尊！一切智者相當知幾種？善男子！略有五種：一者、若有出現世間，一切智聲無不普聞；二者、成就三十二種大丈夫相；三者、具足十力，能斷一切眾生一切疑惑；四者、具足四無所畏，宣說正法，不為一切他論所伏而能摧伏一切邪論；五者、於善說法毗捺耶中，八支聖道、四沙門等皆現可得？如是生故，相故，斷疑網故，非他所伏能伏他故，聖道沙門現可得故。如是五種當知是名一切智相。善男子！如是證成道理，由現量故，由比量故，由聖教量故，由五種相名為清淨。

云何由七種相名不清淨？一者、此餘同類可得相，二者、此餘異類可得相，三者、一切同類可得相，四者、一切異類可得相，五者、異類譬喻所引相，六者、非圓成實相，七者、非善清淨言教相。若一切法意識所識性，是名一切同類所得相。若一切法相性業法因果異相，由隨如是一一異相；決定展轉各各異相，是名一切異類可得相。善男子！若於此餘同類可得相及譬喻中有一切異類相者，由此因緣，於此成立非決定故，是名非圓成實相。又於此餘異類可得相及譬喻中有一切異類相者，由此因緣，於所成立非決定故；

是名非圓成實相。非圓成實故，非善觀察清淨道理，不清淨故不應修習。若異類譬喻所引相，若非善清淨言教相，當知體性皆不清淨。

四、法爾道理者：謂如來出世若不出世，法性安住法住法界，是名法爾道理。

三 四道理之略釋

諸行指一切有為法。觀待若因若緣能生、有為無常諸法，即緣起、緣生之道理；觀待若因若緣能起隨逐知識諸法，即法相唯識之道理。此二道理為諸法之根本。世間由初道理立宇宙觀，由次道理立認識論，於此總為依他起義。由此因緣能得、能成辦諸法體，或諸法體生已由此因緣能造作諸業用；顯彼因緣法體有能得、能成諸作用故。如善不善因緣、能得福非福果，如修八支聖道、能成辦沙門果，如佛能作度有情事，皆顯其有功能作用；世間於此立價值論及人生觀。所立、所說、所標義者、「宗」也；若因者、因支也；若緣者、喻支也。若因若喻，令宗成立，令自決知，亦令他人決知。自覺、覺他，生正覺悟，總由證成道理，故今說能知之方法，亦最注重。世間於此立方法論及邏輯學。全捨置能知、能說之主觀，亦不得云純客觀界，既非主觀亦不名客觀故；唯存諸法本來如是真相，故曰法爾道理；世間於此立本體論或自然學。然證成道理中，有清淨、不清淨之別。完具證成道理五清淨相，則餘道理亦皆清淨。如雜有七不清淨相，則諸所建立之理觀學論，以含有迷謬故，不應修習。以此審觀世間所建立諸學理，雖不無合於證成道理之清淨相者，然亦無不雜有不清淨相。故隨所聞思，皆應依一切智者——佛——善清淨言教相及真現比量以嚴密甄擇。故法爾道理、非世間之本體論及自然學；作用道理、亦殊世間之價值論及人生觀；觀待道理、尤異世間之認識論及宇宙觀。以世間之方法論——科學方法等——及邏輯學，雖亦是現量、比量，以非善清淨現量、比量之言教相故。

四 證成道理之廣釋

四道理中特詳證成道理，以其正是能知之方法故？五清淨相：一、現見所得相，是現量境。二、三、是比量境。圓成實相，通現比量；聖教亦然。

在能說者是現量境，曾親證故；聞者識上是比量境，未證得故。現見所得相之一切行無常性，一切法無我性，及一切智者所說之涅槃寂靜，即「三法印」。皆是苦性不遍於一切行，故非法印。非一切行皆苦，唯一切有漏行皆苦，非無漏行亦皆苦故。然云此為世間現量所得，而世間現量所得之諸行，固皆為有漏行故，亦得云一切行皆苦也。一切行無常，一切法無我，已為今世科學之所公認。唯有漏行皆苦，由彼未能知無漏故亦不能知有漏，故於錯誤估價中，時認有漏為樂，熾然造諸有漏行也。依止現見淺麤之相，所推得不現見之深細相：例由人老及山崩等麤無常相現可得故，推知萬有皆是新新不住之剎那生滅性。又由人等老年安閑、依壯年勤勞而獲，子孫殷富、依父祖營積而得，由此由先業得後果之麤淺相，可推知由前世善惡業、得今世之樂苦果，由今世善惡業，可招來世樂苦果之他世有深細相。由上道理，即可推知所造淨善或不淨善之業，有繼續不失不壞性，可招來世樂苦果故。由狹少相推知廣多之相，為自類譬喻所引相：如某人死、推知人皆有死，如某星球壞、推知一切星球皆有壞；於共知之生死相，推知內——有情、外——器界諸行皆無常；以共知老病等種種苦相，推知內外諸行皆苦；以共知之不自由相，推知內外諸法一切無我；加以共知之世間盛衰興廢相，推知皆是無常、無我。有現量及世間公認之相以為依止，所標宗義決可圓滿成立，是謂圓成實相。然猶未也，若無一切智者之所宣說，仍不能得到絕對決定之真理，摧伏邪謬，斷除疑惑，使人有積極進行修證之遠大公共目標。故善清淨之言教相，尤為重要。善清淨言教相，由善清淨之一切智者生。由論生論故，必知有一切智者之相；肯定一切智者，遂有一切智者之至教量。而七種之不清淨相，一、二，三、四皆是因支上過，第五者為喻支上過，因喻有過，不能成立宗義，故非圓成實相。以無一切智者之五相故，其所宣說，亦非善清淨言教相。依此準繩，勤求正知，庶能存真而去似矣。

五 四悉檀之名義

大智度論說四悉檀，譯音未譯其義，或譯遍施，望文生義而已。楞伽云：『譬因成悉檀』，則為與因喻對舉之宗義。正音皤囉提若，悉檀殆譯音之訛略歟。四悉檀者，言佛陀施行教育之四宗旨也。法爾道理——現實——本

離思想言說，一切智者一切智智如如相應，法爾道理不待尋伺議辯，亦如實了知現實真相，非名等所能安立。然有所言說者，唯為隨順開示諸未悟者，漸令悟入離言法性故。能自無所執，應機誘導，隨一時代一方域之群眾普通心理，說天地人物之情況，不違世間常識而漸將能通達於真理之軌道；開闢其上；或顯示神奇事以驚動之，使見之聞之者無不欣然信受以從之游履焉，是名「世間悉檀」。觀各人各別之天性、情好、業習等之才質，因材而篤施特殊之教育，使各由其道而娓娓進行不倦，日有所增益而不知其止，以趨於向上發達之修途，是名「為人悉檀」。信心已堅，善根已深，經得起煆煉爐錘者，則祛其不自知之痼疾，而破其有所滯之偏執，滌蕩其有漏有分別之無始來雜染情習，啟發淨慧，是名「對治悉檀」。於信心上長養善根，祛除染習，將至純熟之候，如卵中雞雛欲啐殼而出，母雞助而啄之，啐啄同時，殼開雛出；佛陀對於將證果之弟子，亦復如是。或慈、或威，或逆、或順，或默、或語，或靜、或動，使之頓悟入於現實真相，是之謂「第一義悉檀」。悟入第一義諦，則亦由一切智如如相應於離言法性矣？合於此四種施教育之宗旨者，則為善清淨言教相，可依修習以求正知。如執真理即在於言說中，或執真理無言而不能施方便之教育者，則若依修習必不能求得正知，其為非善清淨言教相可知矣。

六 四悉檀之作用

此四門教育宗旨之功用：其一、世間悉檀，在隨順常俗世間或學者世間之所知者，發揮其共同承認之真理——例因明學應用世間現比不相違之義以立宗——，使肯定其同而不能違異，因之而生歡喜信受。例中國往者普遍於儒化，施行佛教者植其基於儒化之同點，乃能安置其上，流暢無礙。今之各國普遍於科學化，故施行佛教者亦當植其基於科學化之同點，乃能流暢無礙。第二、為人悉檀，則由人之個性各有不同，種種性情、種種樂欲、種種業習、種種地位、種種環境及當時切身之感受，則非世間悉檀之一例能為普遍之適用；猶學校中於普通教育外，當更注重個性天才教育，以養成其特操之美德焉。第三、對治悉檀，其作用在去除其雜染之惡習。然具有普通與特殊之二方式：一切有情皆具有名相分別、我我所執、雜染業行之習氣，故皆當以生

空法空之二空觀而為對治，此為普通對治。然其病狀萬差，或重淫貪，或偏嗔害，或固邪愚，或多忽亂，或富疑惑，或習傲慢，或俱增盛，或皆輕薄；故又當各因其病以藥之，此為特殊對治。而第一義悉檀，始達到佛陀教育之最高目的。然德本深厚者，亦不無直施以第一義悉檀者。故於四悉檀可活用而無定次序焉。然就大概言之，非第一悉檀，則不為世間公認，難以施行第二悉檀；非第一、第二悉檀，則莫施第三悉檀；非前三悉檀，則不能信善清淨而令悟入於第一義，是為四悉檀作用之次第關係。茲表於下：

起信———㈠——樂欲.....離苦求樂

（隨俗示同）

生善———㈡——便宜.....銷罪植福

（以人同異）

破染———㈢——對治——捨染取淨

（對世顯異）

證真———㈣——實證——滅妄歸真

（泯超同異）

七 四悉檀與行位

四悉檀之施用，於不次中而有次第，故於三乘賢聖修行證果之位次有關係。今就大乘行位辨之：

【圖：TX19p0585_01.gif】

斷智俱圓之究竟位，於四悉檀更無用處，以無學故。然是正能用之以悟他者，除佛以還，一切賢聖於四悉檀皆有用處。然十信位，信心圓滿入於初住，貫達究竟；故世間悉檀唯在十信心，然十信心亦兼生善悉檀。三賢位積集福智資糧，正為生善悉檀；然伏執障現行，亦兼除染。加行位、正為伏斷執障之染法；然亦意在證真。通達位時短故，唯是證真。修習位、則生長未生長之淨善，破除未破除之染障，悟證未悟證之真實，故通三悉檀焉。於此次第，更可以一方式表之：

㈠.....起信攝受.....┬方法

↓：　|

㈡.....生善培育.....┤　|

↓：　|

㈢.....破障鍛煉.....┘　|

↓↓

㈣.....證真成功.....真實

至於究竟證真成功，即為佛位可知。經說一切智者善清淨言教云：『五者於善說法毗捺耶中，八支聖智四沙門等皆現可得，當知名為一切智者善清淨言教相』。亦見於以此四宗旨所施之教育也。

八 至教量之差別相

由前四道理故，四悉檀故，已知善清淨言教之本相。今更廣明差別，亦如解深密云：

『世尊！凡有幾種一切如來身所住持言音差別？由此言音所化有情，未成熟者令其成熟，已成熟者緣此為境速得解脫』？『善男子！如來言音，略有三種：一者、契經，二者、調伏——毗捺耶——，三者本母——摩呾理迦——』。

『世尊！云何契經？云何調伏？云何本母』？

『善男子！若於是處，我依攝事顯示諸法，是名契經。謂依四事，或依九事，或復依於二十九事。云何四事？一者、聽聞事，二者、歸趣事，三者、修學事，四者、菩提事。云何九事？一者、施設有情事，二者、彼所受用事，三者、彼生起事，四者、彼生已住事，五者、彼染淨事，六者、彼差別事，七者、能宣說事，八者、所宣說事，九者、諸眾會事。云何名為二十九事？謂依雜染品，有攝諸行事；彼次第隨轉事；即於是中作補特伽羅想已，於當來世流轉因事；作法想已，於當來世流轉因事、依清淨品，有繫念於所緣事；即於是中勤精進事，心安住事；現法樂住事；超一切苦緣方便事；彼遍

知事——此復三種：顛倒遍知所依處故，依有情想外有情中邪行遍知所依處故，內離增上慢遍知所依處故——，修依處事；作證事；修習事；令彼堅固事；彼行相事；彼所緣事；已斷未斷觀察善巧事；彼散亂事；彼不散亂事；不散亂依處事；不棄修習勤勞加行事；修習勝利事；彼堅牢事；攝聖行事；攝聖品眷屬事；通達真實事；證得湟槃事；於善說法毗捺耶中世間正見，超昇一切外道所得正見頂事；及即於此不修退事。於善說法毗捺耶中不修習故，說名為退，非見過失故名為退。

『曼殊室利！若於是處，我依聲聞及諸菩薩顯示別解脫及別解脫相應之法，是名調伏』。『世尊！菩薩別解脫幾相所攝』？『善男子！當知七相：一者、宣說受軌則事故，二者、宣說隨順他勝事故，三者、宣說隨順毀犯事故，四者、宣說有犯自性事故，五者、宣說無犯自性事故，六者、宣說出所犯故，七者、宣說捨律儀故。

『曼殊室利！若於是處，我以十一種相決了分別顯示諸法，是名本母。何等名為十一種相？一者、世俗相，二者、勝義相，三者、菩提分法所緣相、四者，行相，五者、自性相，六者、彼果相，七者、彼領受開示相，八者、彼障礙法相，九者、彼隨順法相，十者、彼過患相，十一者、彼勝利相。世俗相者，當知三種：一者、宣說補特伽羅故，二者、宣說遍計所執自性故，三者、宣說諸法作用事等故。勝義相者，當知宣說七種真如故。菩提分法所緣相者，當知宣說一切種所知事故。行相者，當知宣說八行觀故。云何名為八行觀耶？一者、諦實故，二者、安住故，三者、過失故，四者、功德故，五者、理趣故，六者、流轉故，七者、道理故，八者、總別故。諦實者，謂諸法真如。安住者，謂或安立補特伽羅，或復安立諸法遍計所執自性，或復安立一向、分別、反問、置記，或復安立隱密、顯了、記別差別。過失者，謂我宣說諸雜染法有無量門差別過患。功德者，謂我宣說諸清淨法有無量門差別勝利。理趣者，當知六種，一者、真義理趣，二者、證得理趣，三者、教導理趣，四者、遠離二邊理趣，五者、不可思議理趣，六者、意趣理趣。流轉者，所謂三世三有為相及四種緣。道理者，當知四種：一者、觀待道理，二者、作用道理，三者、證成道理，四者、法爾道理。……總別者，謂先

總說一句法已，後後諸句差別分別究竟顯了。自性相者，謂我所說有行有緣，所有能取菩提分法，謂念住等，如是名為彼自性相。彼果相者，謂若世間若出世間諸煩惱斷，及所引發世出世間諸果功德，如是名為得彼果相。彼領受開示相者，謂即於彼以解脫智而領受之，及廣為他宣說開示，如是名為彼領受開示相。彼障礙法相者，謂即於修菩提分法能隨障礙諸染汙法，是名彼障礙法相。彼勝利相者，當知即彼諸隨順法所有功德，是名彼勝利相』。

曼殊室利菩薩復白佛言：『唯願世尊，為諸菩薩略說契經、調伏。本母不共外道陀羅尼義！由此不共陀羅尼義，令諸菩薩得入如來所說諸法甚深密意』！佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！汝今諦聽！吾當為汝略說不共陀羅尼義，令諸菩薩於我所說密意言詞能善悟入。善男子！若雜染法，若清淨法，我說一切皆無作用，亦都無有補特伽羅，以一切種離所為故。非雜染法先染後淨，非清淨法後淨先染。凡夫異生，於麤重身執著諸法、補特伽羅自性差別，隨眠妄見以為緣故，計我我所，曲此妄謂我見、我聞、我嘗、我觸、我知、我食、我作、我染、我淨如是等類邪加行轉。若有如實知如是者，便能永斷麤重之身，獲得一切煩惱不住，最極清淨，離諸戲論，無為依止，無有加行。善男子！當知是名略說不共陀羅尼義』。

此中所說不共陀羅尼義，正唯「現量實相」之現實義。故真現實論是善清淨言教之總持，亦為如來最深祕義。

九 歷史考證之決擇

問曰：大小乘教同源釋尊，雖已聞命，然釋尊生年既傳說非一，且因錫蘭所傳大乘非佛說之死灰熾然復起，加以大乘之出於龍宮、鐵塔、拈花者尤無信史可徵；今據為聖言者，大抵皆本乎釋尊所說之大乘，安能樹堅強不拔之基礎耶？答曰：佛之教法緣起，辨者嘗紛紛矣，今此舉要言之，約為四說：

一曰、佛住世時已有文錄：根本說一切有部毗捺耶雜事第四云：『時諸苾芻誦經之時，不閑聲韻，隨句而說，猶如寫棗置之異器；彼諸外道諷誦經典，作吟詠聲。給孤獨長者白世尊：「聽聖眾作吟詠聲而誦經典」。世尊意

許，默然無說』。同藥事第三云：『圓滿與諸商人共入大海，彼諸商人晝夜常誦嗢柁南頌眾義經等，以妙音聲清朗而誦。圓滿問曰：「是何言辭」？商人報曰：「是佛所說」』。同第四十四云：『勝光王宣告國人：不得夜中燃燈火。長者善興於其夜中然明燈讀佛教，將置獄內。四天釋梵來聽妙法，王遙見光明，問長者：「仁有大力今何願求」？曰：「願於夜尋讀佛經，唯願大王勿禁燈火」！王遂宣告：夜中燃火為讀佛經，悉免其罪』。同第四十八云；『紺容夫人夜讀佛經，復須鈔寫，告大臣曰：「樺皮貝葉，筆墨燈明，此要所須，宜多進入」』。據此、可知佛世已習經誦。且傳佛說法度僧後，即逐事制止，作結界布薩，眾處匪一，不皆隨佛宣讀，豈無律文！又傳舍利弗、目犍連、迦旃延嘗作論呈佛，則經、律、論皆有之矣。

二曰、結集但舉證成儀式：大迦葉發起在千葉窟內結集三藏，為恐新學違異，乃會諸聖證同，勒成定本，期永依遵，非於此外別無傳誦之籍。何況西域記云：『諸學無學數百千人，不預大迦葉之結集，更相謂曰：「如來在世，同一師學，法王寂滅，簡異我曹，欲報佛恩，當集法藏」。於是凡聖咸會，賢智畢萃，復集素呾纜藏、毗捺耶藏，阿毗達磨藏、雜集藏、及禁咒藏』。又智度論說：彌勒、文殊將阿難於鐵圍山間，集大乘三藏為菩薩藏。則大乘顯、密諸經，亦基於是矣。彌勒、文殊確為歷史人物，集由彌勒、文殊，藉阿難以證成，亦期傳信而已。其未經會證而述錄之者，當猶不止於是。

三曰、語言文字誦錄非一：釋尊說法，遊行不居，或用五天梵文雅語，或用巴利語等隨方俗言，經律論中有多例證。由此佛世述錄之者，語文非一，州土亦殊，何況結集之眾，人非一區，結集之會，處非一地，誦錄應有多種語文，傳布亦在多種方域。故以巴利文為原語原典，或梵文為原語原典，或以南傳小乘、北傳大乘，或反於是，皆不應為執定之說。蓋各方各語皆有原典大小乘教耳。不無寫錄緘藏而未經集誦證成流布者，亦多私人記誦傳承而每致湮亡者。故大毗婆娑第十云：『商諾迦衣大阿羅漢般涅槃時，即於是日有七萬七千本生經，一萬阿毗達磨，隱沒不現』。由此亦不應執初結集時都無錄本，佛世已有寫讀者故。亦不應執曾集誦者都經寫定，佛後亦多誦記失傳者故。

四曰、流布分別次第先後：大迦葉之結集，承以阿難等上座之權威，一時王臣緇素尊視為佛教之正統，遂先流布。所寫或巴利文，是為原始三藏。然此外者，亦非不同時潛流也。由此大天等得憑據為大眾部之說。至於大眾部興，窟外多眾所集誦錄傳之五藏，因漸彌布。佛寂三四百年之後，諸部分裂，正統權威失墜，彌勒等所集傳與私人錄承者，亦漸廣布。乃緣起馬鳴，龍樹、無著、世親等大乘三藏，是為流布次第先後。佛世由私人或少數人各為錄誦者，隨其心智淺深通狹，各尊所聞，傳記有殊；然皆稟佛，同一師學，尚無大小顯然對峙。迦葉結集，則為小乘所依；彌勒結集，則為大乘所依；窟外結集，則通小大之郵；然亦相攝而未相拒，或廣於小、含大於小，或廣於大、含小於大而已。大乘無不許阿含等為佛說者。四阿含中，若增一序品，有菩薩發意趣大乘，及彌勒菩薩問具足六度等文。中阿含、有授彌勒成佛記等文。長阿含第二遊行經，有大乘文。雜阿含亦有大乘及毗盧遮那等文。律則根本說部有授記提婆達多成佛名具骨。又有令未生怨王得無根佛性。又授施燈乞女成佛，亦號釋迦牟尼。又善財童子為賢劫菩薩。又舍利子為眾說法，或發無上大菩提心等文。彌陀、般若、法華、涅槃，於阿難、須菩提、舍利弗、迦葉諸聖眾，皆推上首。故大毗婆娑論一百二十六云：譬喻云何？謂諸經中所說種種眾多譬喻，如長譬喻、大譬喻等，如大涅槃持律者說。方廣云何？謂諸經中廣說種種甚深法義。脅尊者言：此中般若，說名方廣，事用大故。可知大般若、大涅槃等經，固早流行，且為脅尊者等共所尊信；可見在馬鳴前後，大小乘相攝未相拒也。至龍猛師造論，廣明一切空義，大破薩婆多等諸部論執，由是諸部論師斥非佛說及為空華外道，並據阿含等三藏以拒之。乃亦為龍猛等大乘師斥執此等三藏學者為小乘，另集大乘三藏，龍宮之華嚴、鐵塔之大日等亦次第傳出，且公然言非出阿難結集。然此亦非漫然無根據者，蓋據之佛世私人所錄藏更廣演耳。故小大乘教之顯然分別，起於龍猛，龍猛為大乘建立人，亦為大小分裂人也。由是中國禪宗所傳拈花微笑與七佛等偈言，雖無所本經傳，當知亦出口口之傳誦耳。無著、世親與龍猛，猶大乘一味。空有之諍，起於護法，清辯。智光為戒賢之弟子；據空義與玄奘諍者，或獅子光而非智光，以智光承清辯與戒賢並稱者，出於訛傳，

未足信也。然玄奘作會宗論，並廣譯般若經等，大乘猶然一味。大乘教之分裂，則為顯密，顯密之分起於龍智。龍智即慈恩法師傳所載，玄奘從龍猛弟子長命婆羅門學中論者。龍智長命且婆羅門，根據龍猛鐵塔所傳，廣演儀軌，成為密部。是為分別次第先後，此觀之五天佛教之勢則然矣。

蓋阿育王時佛教之傳廣，則勢非迦葉之正統能限，由是窟外之結集行而諸部裂。諸部及諸外道相辯既多，勢必廣搜博聞，而彌勒結集及佛世錄傳之大小經教行，於是大乘流布。大乘既興，為欲廣宏其化，於是破諸部執而小大分。折之既勝，而欲廣攝內外凡聖，於是演為華嚴、大日。逮婆羅門復興，而龍智以長命婆羅門攝化之，於是演為密部而顯密分。觀此四義，則同源佛說，而有小大顯密之流別，固昭然可知矣。

至於釋尊生年，誠難考定。生周昭之俗傳，不定為據。眾聖點記與費長房等說，距今僅二千五百年前後，覈之梵華之翻譯史，若童壽譯世親之百論釋，與真諦譯陳那論等，亦難遵依。竊意佛生以來，當有二千五六百年；唯既無明確之史證，只能闕疑，然此與教義，蓋無關弘旨者耳。

第二節 所知成事之決擇

一 有情眾生之決擇

有情眾生，前在有情節中已曾廣說，今更為異門之分別。如瑜伽六十云：

如先所說生雜染義，當知此生略有十一：一、一向樂生，謂一分諸天。二、一向苦生，謂諸那落迦。三、苦樂雜生，謂一分諸天、人、鬼、傍生。四、不苦不樂生，謂一分諸天。五、一向不清淨生，謂欲界異生。六、一向清淨生，謂已證得自在菩薩。七、清淨不清淨生，謂色無色界異生。八、不清淨清淨處生，謂在欲界般涅槃法有暇處生。九、清淨不清淨處生，謂生色無色界異生。十、不清淨不清淨處生，謂生欲界異生不般涅槃法，設般涅槃法無暇處生。十一、清淨清淨處生，謂生色無色界非異生諸有學者。復次、經言：汝等長夜增羯吒斯，恆受血滴。何等名為羯吒斯耶？所謂貪愛，貪愛之言與羯吒斯名差別也。此言顯示攝受集諦。恆受血滴，攝受苦諦。復次、

婆羅門喻經中，世尊依死雜染說如是言：有五非狂如狂所作。何等為五？一、解支節者，謂更有餘活命方便，而樂分析所有支節以自活命，是名第一非狂如狂所作。二、慳貪者，謂慳貪所蔽，慳貪因緣所獲財寶不食不施，唯除命終欻然虛棄大寶庫藏，是名第二非狂如狂所作。三、樂生天者，謂更有餘身語意攝種種妙行生天方便，而樂妄執投火、溺水、顛墮高崖自害身命作生天因，是名第三非狂如狂所作。四、樂解脫者，謂更有餘八支聖道解脫方便，而樂妄執自逼自惱種種苦行，作解脫因，是名第四非狂如狂所作。五、傷悼死者，謂依傷悼亡者因緣種種哀歎勞攪其身，坌灰、拔髮、斷食自毀，欲令亡者還復如故，是名第五非狂如狂所作。

二 情器世間之決擇

有情眾生在器世間，以隨時劫趣類不同，現諸差別。略引如論：

鬥諍劫中有四衰退：謂壽量衰退，功德衰退，安樂衰退，一切世間盛事衰退。復次、鬥諍劫中諸有情類，略於八處互不相數：一、不數正法，二、不數名聞，三、不數宗族，四、不數可愍，五、不數善友，六、不數有德，七、不數有恩，八、不數親友。

鬥諍劫指此地球減劫中之減極時，例如今世。不數謂不思也。此中之四衰退及八不思，察之今世莫不歷然現前，奈何世人猶以進化自憍慢耶！又苦生界及鹹海界之決擇云：

何故焰摩名為法王？為能損害諸眾生故，為能饒益諸眾生故？若由損害眾生名為法王，不應道理；若由饒益眾生，今應當說云何饒益？答：由所饒益，不由損害。何以故？若諸眾生執到王所，令憶念故，遂為現彼相似之身，告言：汝等自所作業當受其果。由是因緣，彼諸眾生各自了知自所作業，還自受果。便於焰摩使者——眾生業力增上所生猶如變化非眾生所——，無反害心、無瞋恚心、不懷怨恨。乃由此故，感那落迦新業更不積集，故業盡已脫那落迦趣。是處焰摩由能饒益諸眾生故，名為法王。若諸眾生生那落迦憶宿命者，焰摩法王更不教誨；若由生已不憶宿命，王便教誨。略有三種補特伽羅生那落迦不憶宿命：一、極愚癡，謂生邊地，不解觀察，隨諸惡轉。

二、極放逸，謂受欲者於諸欲中增上耽著，不解觀察，隨諸惡轉。三、極邪見，謂成就一切誹謗邪見，不解觀察，隨諸惡轉。由彼不能自然憶念，故令憶念。復次、二因緣故大海水鹹：一、生彼眾生福增上故，二、陸地眾生一分非福增上故。所以者何？由水鹹故，非人所涉，生彼無量微細眾生，不被採害。又大海中種種珍寶差別可得，由水鹹故，陸地眾生一分難得。

三 情器世間之苦相

瑜伽六十一云：

復次、如說生苦，乃至略說五取蘊苦。云何生苦？當知此苦由五種相：謂眾苦所隨故，麤重所隨故，眾苦所依故，煩惱所依故，不隨所欲離別法故。云何眾苦所隨故苦？謂生那落迦及一向苦餓鬼趣中，若於胎生、卵生生時種種憂苦之所隨逐，故名眾苦所隨故苦。云何麤重所隨故苦？謂三界諸行，為煩惱品麤重所隨，性不調柔，不自在轉，由此隨逐三界有情諸行生起，故名麤重所隨故苦。云何眾苦所依故苦？謂衰老等眾苦差別之所依故。云何煩惱所依故苦？謂受生已，於愛境愛，於瞋境瞋，於癡境癡，由是因緣住不寂靜，惛蕩身心不安隱苦，故名煩惱所依故苦。云何不隨所欲離別法故苦？謂諸有情生者皆死，生必殞沒，所有壽命死為邊際，死為終極，如是等事非其所愛，由此因緣唯受眾苦，是以不隨所欲離別法故，說生為苦。云何老苦？當知亦由五相，謂於五處衰退故苦：一、盛色衰退故，二、氣力衰退故，三、諸根衰退故，四、受用境界衰退故，五、壽量衰退故。云何病苦？當知病亦由五相；一、心身變壞故，二、憂苦增長多住故，三、於可意境不喜受用故，四、於不可意境非其所欲強受用故，五、能令命根速壞離故。云何死苦？當知此苦亦由五相：一、離別所愛盛財寶故，二、離別所愛盛朋友故，三、離別所愛盛眷屬故，四、離別所愛盛自身故，五、於命終時備受種種極重憂苦故。云何怨憎會苦？當知此苦亦由五相：一、與彼會生憂苦故，二、治罰畏所依止故，三、惡名畏所依止故，四、苦逼迫命終怖畏所依止故，五、越正法惡趣怖畏所依止故。云何愛別離苦？當知此苦亦由五相：謂不與彼會生愁惱故，由此因緣生愁歎故，由此因緣身擾惱故，念彼眾德思戀因緣意熱惱故，應受用等有所闕故。如愛別離苦；求不得苦，當知亦爾。云何五取蘊苦

？當知此苦亦由五相：謂生苦器故，依生苦器故，苦苦器故，壞苦器故，行苦性故。

四 情器世間之業相

廣如瑜伽（卷六十）業雜染之決擇，今略引之：

問：若於一時亦牽亦搦，盜取眾生，即斷其命，當言一業為二業耶？答：當言二業，以速轉故，於此二業由增上慢謂之為一。若謂我當牽彼是第一思，即於盜時復謂我當搦殺是第二思，若時牽彼，爾時不搦，若時搦彼，爾時不牽，速即轉故，生增上慢，謂是一時，是故此中當言二業。復次、略由三因緣故，成現法受業。何等為三？一、田廣大故，二、思廣大故，三、相續清淨故。由五種相，田成廣大：一、從于一切有情第一利益安樂增上意樂住起，謂慈等至。二、從於一切有情第一將護他心住起，謂無諍等持。三、從第一寂靜涅槃樂相似聖住起，謂滅盡等至。四、已得一切不善不作律儀，謂預流果。五、極清淨相續究竟，謂阿羅漢及佛為首大苾芻僧，如是名為田廣大性。若於是處，以深厚殷重清淨信心捨清淨財，是名思廣大性。若前生中，於他所施衣服等物，由身語意不為障礙，亦不思量與染汙心，以無有障礙彼相續，當知是名相續清淨。若有於此三種因緣，一切具足，當知彼業，定現法受；亦於生受，亦於後受。若有與此相違三種因緣，起不善業，當知亦成定現法受。或有所生一剎那業唯現法受；或有所生一剎那業亦現法受，亦於生受；或有所生一剎那業，三時皆受。譬如一縷其量微小能持一華，一繫華已，勢力便盡不復能繫；復有一縷能持二華，再繫華已，勢力便盡；復有一縷能持多華，多繫華已，其力方盡。又如流水其性微小，流經一步勢力便盡；有第二水其性稍大，流經兩步勢力方盡；有第三水其性廣大，流經多步勢力乃盡。又如酢滴，其性淡薄，唯能酢彼一滴之水，不能酢多；有第二滴其性稍嚴，酢二滴水不能酢多；有餘酢滴其性更嚴，乃至能酢眾多滴水。此中諸業差別道理，當知亦爾。

復次、十種不善業道，唯欲界繫，亦唯能感欲界異熟，多於惡趣，少於善趣。又惡趣業，預流果時昔已斷盡。若諸異生，世間離欲或復生上，一切

皆伏而未永斷。若不還果身猶住此或復上生，及阿羅漢，諸不善業皆畢竟斷。若已證入清淨增上意樂地菩薩，一切不善業皆畢竟斷。此但由不忘念力所制持故，非由煩惱得繫故。復次、思是業非業道，殺生乃至綺語亦業亦業道，貪、恚、邪見業道非業。

五 情器世間之煩惱相

廣如瑜伽（卷五十九）煩惱雜染決擇，今略引之：

復次、煩惱緣境略有十五：一、具分緣，謂身見等。二、一分緣，謂貪、瞋、慢等。三、有事緣，謂諸有事煩惱。四、無事緣，謂諸無事煩惱。五、內緣，謂六處定不定地所有煩惱。六、外緣，謂緣妙五欲所有煩惱。七、現見緣，謂緣現在所有煩惱。八、不現見緣，謂去來所有煩惱。九、自類緣，謂緣自類煩惱所有煩惱。十、他類緣，謂緣異類煩惱及緣煩惱事所有煩惱。十一、有緣，謂緣後有所有煩惱。十二、無有緣，謂緣斷無有所有煩惱。十三、自境緣，謂欲界於欲行煩惱，色界於色行煩惱，無色界於無色行煩惱。十四、他境緣，謂色界於欲行煩惱，無色界於色行煩惱，又復下地於上地煩惱。所以者何？生上地者，於彼下地諸有情所，由恆常樂淨具勝功德自謂為勝故。十五、無境緣，謂緣分別所計滅道，及廣大佛法等所有煩惱。復次、煩惱現行有廿種：謂二十種補特伽羅，依二十緣起二十種現行煩惱。云何二十種補特伽羅？一、在家，二、出家，三、住惡說法，四、住善說法，五、增上煩惱，六，等分行，七、薄塵行，八、世間離行，九、未離欲，十、見聖跡，十一、未見聖跡，十二、執著，十三、不執著，十四、觀察，十五、睡眠，十六、覺悟，十七、幼少，十八、根成熟，十九、般涅槃法，二十、不涅槃法。云何二十煩惱現行？一、隨所欲纏現行，二、不隨所欲纏現行，三、無所了知煩惱現行，四、有所了知煩惱現行，五、麤煩惱現行，六、等煩惱現行，七、微煩惱現行，八、內門煩惱現行，九、外門煩惱現行，十、失念煩惱現行，十一、猛利煩惱現行，十二、分別所起煩惱現行，十三、任運所起煩惱現行，十四、尋思煩惱現行，十五、不自在煩惱現行，十六、自在煩惱現行，十七、非所依位煩惱現行，十八、所依位煩惱現行，十九、可救療煩惱現行，二十、不可救療煩惱現行。云何二十煩惱現行緣？一、樂緣

，二、苦緣，三、不苦不樂緣，四、欲緣，五、尋思緣，六、觸緣，七、隨眠緣，八、宿習緣，九、親近惡友緣，十、聞不正法緣，十一、不正作意緣，十二、不信緣，十三、懈怠緣，十四、失念緣，十五、散亂緣，十六、惡慧緣，十七、放逸緣，十八、煩惱緣，十九、未離欲緣，二十、異生性緣。依此諸緣故煩惱現行。

問：於彼彼界結生相續彼彼身中，當言全界一切煩惱皆結生耶？為不全耶？答：當言全，非不全。何以故？若未離欲於自生處方得受生，非離欲故。又未離欲者，諸煩惱品所有麤重隨縛自身，亦能為彼異身生因。由是因緣，當知一切煩惱皆結生相續。又將受生時，於自體上貪愛現行，於男於女，若愛若恚，亦互現行。又疑現行，彼作是思：此男此女今為與我共行事不？又於內外我我所見及我慢等皆亦現行。由此因緣，當知一切煩惱，皆得結生相續。復次、結生相續略有七種：一、纏及隨眠結生相續，謂諸異生。二、唯隨眠結生相續，謂見聖跡。三、正知入胎結生相續，謂轉輪王。四、正知入住結生相續，謂諸獨覺。五、於一切住不失正念結生相續，謂諸菩薩。六、業所引發結生相續，謂除菩薩結生相續。七、智所引發結生相續，謂諸菩薩。又有引無義利結生相續，謂即所引發結生相續。又有能引義利結生相續。如是總說結生相續，或七或八、九。

六 人間之上中下士

中國自孔仲尼說上智與下愚不移，後之儒家多說人性以三品別，此亦有理。茲略引瑜伽卷六十一云：

復次、依行差別，建立三士，謂下中上。無自利行、無利他行，名為下士；有自利行、無利他行，有利他行、無自利行，名為中士；有自利行、有利他行，名為上士。復有四種補特伽羅：或有行惡而非樂惡，或有樂惡而非行惡，或有行惡亦復樂惡，或非行惡亦非樂惡。若信諸惡能感當來非愛果報，由失念故、或放逸故，近惡友故、造作惡行，是名行惡而非樂惡。若先世來串習惡故，喜樂諸惡，惡欲所牽，彼由親近善丈夫故、聞正法故、如理作意為依止故，見諸惡行能感當來非愛果報，自勉自勵遠離諸惡，是名樂惡而

非行惡。若性樂惡而不遠離，是名行惡亦復樂惡。若有為性不樂諸惡，亦能遠離，名非行惡亦非樂惡。此中行惡亦樂惡者，是名下士；若有行惡而非樂惡，或有樂惡而非行惡，是名中士；若非行惡亦非樂惡，是名上士。復有三士：一、重受欲，二、重事務，三、重正法；初名下士，次名中士，後名上士。又有三種補特伽羅：一、以非事為自事，二、以自事為自事，三、以他事為自事。若行惡行以自存活，名以非事為自事；若怖惡行修行善行，名以自事為自事；若諸菩薩，名以他事為自事。初名下士，次名中士，後名上士。……又有三人：一者、有人唯能成就非律儀非不律儀攝所受戒律儀，二者、有人亦能成就聲聞等相應所受戒律儀，三者、有人亦能成就菩提薩埵所受戒律儀；初名下士，次名中士，後名上士。復依修習思惟方便，建立三人：一者、有人唯得勵力運轉思惟；二者、有人有間運轉，設得無間要作功用方能運轉；三者、有人已得成就任運思惟。初名下士，次名中士，後名上士。又依已得修差別故，建立三人：一者、有人已得內心奢摩他定，未得增上慧法毗缽舍那；二者、有人已得增上慧法毗缽舍那，未得內心奢摩他定；三者、有人俱得二種；初名下士，次名中士，後名上士。又有三人：一者、有人已得有尋有伺三摩地，二者、有人已得無尋唯伺三摩地，三者、有人已得無尋無伺三摩地；初名下士，次名中士，後名上士。又依住修差別建立三人：一者、有人住染汙靜慮，二者、有人住世間清淨靜慮，三者、有人住無漏靜慮：初名下士，次名中士，後名上士。

七 人間政治領袖之德失

佛法施行於人間世，而人間世盛衰興廢，政治領袖有大關係。古為帝王、輔宰，今為總統、或委員官長等。茲略引佛說出愛王經分別之：

┌──一、種姓不高

｜二、不得自在

｜三、立性暴惡

｜四、猛利憤發

｜五、恩惠衰薄

十過失┤六、受邪佞言

｜七、所作不思不順儀則

｜八、不顧善法

｜九、不知差別忘所作恩

└十、一向縱任專行放逸

┌──一、種姓尊高

｜二、得大自在

｜三、性不暴惡

｜四、憤發輕微

｜五、恩惠猛利

十功德┤六、受正直言

｜七、所作諦思善順儀則

｜八、顧戀善法

｜九、善知差別知所作恩

└十、不自縱任不行放逸

此中除第一、種姓高貴不高貴，在今平民政治之制度中可不論外，餘九德失，皆政治領袖德失治亂所關也。

┌──一、不善觀察而攝群僚

｜二、雖善觀察無恩妙行縱有非時

五衰損門┤三、專行放逸不思機務

｜四、專行奢侈不顧財力

└五、專行恣縱不修法行

┌──一、善觀察攝受群僚

｜二、能以時行恩妙行

五方便門┤三、無散逸專思機務

｜四、不奢侈能節財力

└五、不縱恣善修法行

┌──一、世所敬愛

｜二、自在增上

五可愛法┤三、能摧怨敵

｜四、善攝養身

└五、能往善趣

┌──一、恩養世人

｜二、英勇具足

五能引可愛法┤三、善權方便

｜四、正受境界

└五、勤修法行

反五可愛法為五不可愛之法，反五能引可愛法為五能引不可愛之法，可以推知。世之欲為建功立德之政治領袖者，於能引可愛之五法，知善修習，則庶幾矣。

八 超情佛剎之決擇

略如解深密經卷五云：

曼殊室利菩薩摩訶薩請問佛言：『世尊！如佛所說如來法身，如來法身有何等相』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！若於諸地波羅密多善修出離，轉依成滿，是名如來法身之相。當知此相，二因緣故不可思議：無戲論故，無所為故。而諸眾生計著戲論、有所為故』。『世尊！聲聞、獨覺所得轉依名法身不』？『善男子！不名法身』。『世尊！當名何身』？『善男子！名解脫身。由解脫身故，說一切聲聞、獨覺與諸如來平等平等，由法身故說有差別。如來法身有差別故，無量功德最勝差別，算數譬喻所不能及』。『

世尊！我當云何應知如來生起之相』？『善男子！一切如來化身作業，如世界起一切種類。如來功德眾所莊嚴住持為相。當知化身相有生起，法身之相無有生起』。『世尊！云何應知示現化身方便善巧』？『善男子！遍於一切三千大千佛國土中，或眾推許增上王家，或眾推許大福田家，同時入胎、誕生、長大、受欲、出家、示行苦行、捨苦行已成等正覺，次第示現，是名如來示現化身方便善巧』。

爾時曼殊室利菩薩復白佛言：『世尊！云何應知諸如來心生起之相』？佛告曼殊室利菩薩曰：『善男子！夫如來者，非心意識生起所顯。然諸如來有無加行心法生起，當知此事猶如變化』。『世尊！若諸如來法身遠離一切加行，既無加行，云何而有心法生起』？『善男子！先所修習方便、般若加行力故，有心生起。善男子！譬如正入無心睡眠，非於覺悟而作加行，由先所作加行勢力而復覺悟。又如正在滅盡定中，非於起定而作加行，由先所作加行勢力還從定起。如從睡眠及滅盡定心更生起，如是如來由先修習方便、般若加行力故，當知復有心法生起』。『世尊！如來化身，當言有心，為無心耶』？『善男子！非是有心，亦非無心。何以故？無自依心故，有依他心故』。『世尊！如來所行、如來境界，此之二種有何差別』？『善男子！如來所行，謂一切種如來共有不可思議無量功德，眾所莊嚴清淨佛土。如來境界，謂一切種五界差別。何等為五？一者、有情界，二者、世界，三者、法界，四者、調伏界，五者、調伏方便界。如是名為二種差別』。

『世尊！如來成等正覺，轉正法輪、入大涅槃，如是三種當知何相』？『善男子！當知此三皆無二相，謂非成等正覺、非不成等正覺，非轉正法輪、非不轉正法輪，非入大涅槃、非不入大涅槃。何以故？如來法力究竟淨故，如來化身常示現故』。『世尊！諸有情類，但於化身見聞奉事，生諸功德，如來於彼有何因緣』？『善男子！如來是彼增上所緣之因緣故。又彼化身是如來力所住持故』。

『世尊！等無加行，何因緣故如來法身為諸有情放大智光及出無量化身影像？聲聞、獨覺解脫之身無如是事』？『善男子！譬如等無加行，從日月輪水火二種頗胝迦寶放大光明，非餘水火頗胝迦寶。謂大威德有情所住持故

，諸有情業增上力故。又如從彼善工業者之所彫飾，末尼寶珠出印文像，不從所餘不彫飾者；如是緣於無量法界方便般若極善修習磨瑩，集成如來法身，從是能放大智光明及出種種化身影像，非唯從彼解脫之身，有如斯事』。『世尊！如世尊說如來菩薩威德住持，令諸眾生於欲界中生剎帝利、婆羅門等大富貴家，人身財寶無不圓滿，或欲界天色無色界，一切身財圓滿可得。世尊！此中有何密意』？『善男子！如來菩薩威德住持，若道若行，於一切處，能令眾生獲得身財皆圓滿者，即隨所應，為彼宣說此道此行；若有能於此道此行正修行者，於一切處所獲身財無不圓滿。若有眾生，於此道此行違背輕毀，又於我所起損惱心及瞋恚心，命終已後，於一切處所得身財無不下劣。善男子！由是因緣，當知如來及諸菩薩威德住持，非但能令身財圓滿，如來菩薩住持威德，亦令眾生身財下劣』。

『世尊！諸穢土中，何事易得？何事難得？諸淨土中，何事易得？何事難得』？『善男子！諸穢土中，八事易得，二事難得。何等名為八事易得？一者、外道，二者、有苦眾生，三者、種姓家世興衰差別，四者、行諸惡行，五者、毀犯尸羅，六者、惡趣，七者、下乘，八者、下劣意樂加行菩薩。何等名為二事難得？一者、增上意樂加行菩薩之所遊集，二者、如來出現於世。善男子！諸淨土中與上相違，當知八事甚為難得，二事易得』。

第三節 所知蘊素之決擇

一 蘊事之決擇

所知現實中之蘊素，可總攝於蘊與界處。五蘊餘義，今先決擇。論五十四云：

問：如說積聚義是蘊義，何等名為積聚義耶？答：種種所名體義，更互和雜轉義，一類總略義，增益損減義，是積聚義。問：何緣色蘊說名為色？答：於彼彼方所種殖增長義，及變礙義，故名為色。此變礙義復有二種：一、手等所觸可變壞義；二、方處差別種種相義。問：何緣四無色蘊總說名名？答：順趣種種所緣境義，依言說名分分種種所緣境義，故說名名。問：諸蘊誰所攝？為何義故建立攝耶？答：自性所攝非他性；為遍了知種種自類，是

故建立。

復次、云何諸蘊次第？謂說差別，此復五種應知：一、生起所作，二、對治所作，三、流轉所作，四、住所作，五、安立所作。生起所作者：謂眼、色為緣能生眼識，乃至意、法為緣能生意識。此中先說色蘊，次說識蘊，此則是諸心所所依，由依彼故受等心所生，故次經言三和故觸，觸緣受等。是名諸蘊生起所作宣說次第。對治所作者：為欲對治四顛倒故，說四念住，謂於不淨計淨顛倒，於苦計樂顛倒，於無我計我顛倒，於無常計常顛倒。此中先說色蘊，次說受蘊，次說識蘊，後說想行二蘊，是名對治所作宣說次第。流轉所作者：根及境界為依止故，於現法中由二種蘊受用境界起諸雜染，謂領納境界及彩畫境界；由一種蘊造作一切善不善業，於後法中起生老等一切雜染；一是所染，故最後說。住所作者：由四識住及識次第而說，是名住所作。安立所作者：謂諸世間互相見已，先了其色，是故先立色蘊；次由受蘊知彼進退，或苦或樂，是故次立受蘊；次由想蘊知彼如是名、如是類、如是性等，是故次立想蘊；次由行蘊知彼如是愚癡、如是聰叡，是故次立行蘊；後由識蘊安立內我，謂於諸蘊中安立所了有苦有樂，隨起言說及愚智等，是名諸蘊安立所作宣說次第。又復依止我眾具事及我事故，應知諸蘊宣說次第：謂我依身於諸境界受用苦樂，於己於他隨起言說，謂如是名、如是類、如是性等；此之二種依法非法，方得積集。如是應知我眾具事，當知最後蘊是我事。

復次、色蘊攝幾蘊？幾界？幾處？幾有支？幾處非處？幾根耶？如色蘊，如是乃至識蘊。謂色攝一蘊全，十界、十處全，一界、一處少分，六有支少分，處非處少分，七根全。受蘊攝一蘊全，一界、一處少分，一有支全，三有支少分，處非處少分，五根全，三根少分。想蘊攝一蘊全，一界、一處少分，三有支少分，處非處少分，不攝諸根。行蘊攝一蘊全，一界、一處少分，四有支全，五有支少分，處非處少分，六根全，三根少分。識蘊攝一蘊全，七界全，一處全，一有支全，四有支少分，處非處少分，一根全、三根少分。如是有六種攝，所諸蘊攝乃至根攝；由此相攝道理，展轉相攝，如應當知。復有餘十種攝應當了知：一者、界攝，謂諸蘊等各自種子所攝。二者、

相攝，謂諸蘊等自相、共相所攝。三、種類攝，謂諸瀎等遍自種類所攝。四、分位攝，謂諸蘊等順樂受等分位所攝。五、不相離攝，謂諸蘊等由一一法及諸助伴攝一切蘊等。六者、時攝，謂諸蘊等過去未來現在各自相攝。七者、方攝，謂諸蘊等在此方轉，或依此生，即此方攝。八者、全攝，謂諸蘊等五等所攝。九者、少分攝，謂諸蘊等各各差別少分所攝。十者、勝義攝，謂諸蘊等真如相所攝。如是諸蘊一切攝義總有十種。如蘊，乃至根亦爾。又由三法攝一切法，謂色蘊、法界、意處。

復次、依止幾處色蘊轉耶？依止幾處名所攝四蘊轉耶？謂依止六處色蘊轉：一、建立處，二、覆藏處，三、資具處，四、根處，五、根住處，六、有威德定所處。依止七處名所攝四蘊轉：一、樂欲，二、希望，三、境界，四、尋伺，五、正知，六、清淨方便，七、清淨。諸受用欲者，依止四處；住律儀者、精進行者，依止一處；已得近分定者，依止一處；安住根本定者，依止一處。如是七處，略有四位應知。

二 色蘊之別決擇

瑜伽五十四云：

問：色蘊中眼幾物所攝？答：若據相攝，唯有一物，謂眼識所依清淨色。若據不相離攝，則有七物，謂即此眼及與身、地、色、香、味、觸。若據界攝，則有十物，即此七物界，及水、火、風界。如眼、耳、鼻、舌，當知亦爾。此中差別者，謂耳、耳識所依清淨色，鼻、鼻識所依清淨色，舌、舌識所依清淨色，餘如前說。若身、當除眼等四。何以故？由遠離彼獨可得故。此相者，謂身識所依清淨色。若於外色、香、味、觸彼所行相中，除一切根，餘一切如前應知。聲及聲界不恆有故，今當別說：若於是處有聲，當知此處復增其一，應知聲界，一切處增。復次、色等所緣境界，如本地分已廣分別。若觸處中所說造色，滑乃至勇，當知即於大種分位假施設有：謂於大種清淨性、假立滑性，於大種堅實性、假立重性，於大種不清淨不堅實性、假立澀性及輕性，於大種不清淨慢緩性、假立軟性，由水與風和合生故假立有冷，由闕任持不平等故假立飢、渴及弱、力，由無所闕無不平等故假立強、

力及飽，由不平等故假立病，由時分變異不平等故假立老，由命根變異不平等故假立死，由血有過患不平等故假立癢，由惡飲不平等故假立悶絕，由地與水和合生故假立黏，由往來勞倦不平等故假立疲極，若遠離彼由平等故假立憩息，由除垢等離萎頓故假立勇銳。如是一切，說諸大種總有六位：謂淨不淨位，堅不堅位，慢緩位。和合位，不平等位，平等位，如是六位，復開為八。若八、若六，平等平等。

復次、一切色乃至觸，皆二識所識，謂自識所識及意識所識，或漸或頓。眼等五根，一意識所識。復次、色界中無現香、味，然有彼界。何以故？此二皆是段食攝故。由無此二，鼻、舌二識亦無，此就現行說，非就界說。如是一切色蘊所攝色中，九種是實物有；觸所攝中，四大種是實物有；當知所餘唯是假有。墮法處色亦有二種：謂實有、假有。若有威德定所行境，猶如變化，彼果彼境及彼相應識等境色，是實物有，若律儀色不律儀色，皆是假有。又定所行色，若依此繫定，即由此繫大種所造。又此定色，但是世間有漏，無漏由定而生，非出世間由此定色，有戲論行定為因故。又非一切所有定心皆有能生此色功能，唯一類有，如能起化，謂不思惟。但由先時作意所引，離諸闇昧，極善清淨明了現前，當知是定乃能生色。若定力勵數數思惟，假勝解力而得見者，當知不能生起此色。又復此色雖非出世定之所行，然由彼定增上力故，有一能現，當知此事不可思議。問：欲色二界實物有色何差別耶？答：色界諸色清淨最勝，能發光明，又極微細，下地諸根所不行故；又無有苦，依彼諸色苦受不生故。欲界不爾，是名差別。

三 極微色之決擇

亦瑜伽論五十四云：

問：諸極微色，由幾種相建立應知？答：略說由五種相，若廣建立如本地分。何等為五？一由分別故，二、由差別故，三、由獨立故，四、由助伴故，五，由無分故。分別建立者：謂由分別覺慧，分析諸色至極邊際，建立極微，非由體有；是故極微無生無滅，亦非色聚集極微成。差別建立者：略說極微有十五種，謂眼等根有五極微，色等境界亦五極微，地等極微復有四

種，法處所攝實物有色極微有一。獨立建立者：謂事極微建立自相故。助伴建立者：謂聚極微。所以者何？於一地極微處所，有餘極微同聚一處不相捨離，是故依此立聚極微。問：何因緣故諸有對法同處一處不相捨離，而不說名無對性耶？答：隨順轉故，由彼展轉相隨順生，不相妨礙。又由如是種類之業增上所感，如是而生。何以故？一切色聚，一切色根共受用故。若異此者，一切聚中，非有一切地等諸色不相捨離。若爾，眼等諸識境界，便不遍滿一切聚中，如是應無遍滿受用！是故當知定有諸色同一處所，不相捨離。又有諸色，或於是處互相妨礙；或於是處不相妨礙，如中有色等，而彼諸色，非無對性。此中道理，當知亦爾。

無分建立極微者：謂非彼極微更有餘分，非聚性故；諸聚極微可有細分。若極微處，即唯此處，更無細分可以分析。問：如是所說五相極微，復有五眼，所謂肉眼、天眼、聖慧眼、法眼、佛眼，當言幾眼用幾極微為所行境？答：當言除肉眼、天眼、所餘眼用一切極微為所行境。何以故？以彼天眼唯取聚色中、表、上、下、前、後、兩邊，若明若闇，必不能取極微處所；由極微體，以慧分析而建立故。問：何故說極微無生無滅耶？答：由諸聚色最初生時全分而生，最後滅時不至極微位，中間盡滅猶如水滴。復由五相應知名不如理思議極微：謂於色聚中有諸極微自性而住，應知名初不如理思議極微。或謂極微有生有滅；或謂極微與餘極微或合或散；或謂眾色於極微量積集而住；或謂極微能生別異眾多色聚；應知名後不如正理思議極微。故應方便以如理思思議極微，斷此五種非理思議。

複次、建立極微，當知有五種勝利：謂由分析一合聚色安立方便，於所緣境便能清淨廣大修習，是初勝利：又能漸斷薩迦耶見，是第二勝利；如能漸斷薩迦耶見，如是亦能漸斷憍慢，是第三勝利；又能漸伏諸煩惱纏，是第四勝利；又能速疾除遣諸相，是第五勝利。如是等類，應當如理思惟極微。

四 色業之決擇

色蘊作業，通無情有情色：無情——礦植——色業皆無記性，有情色業通善、不善、無記。亦如瑜伽五十四云：

復次、色蘊所攝地界能為幾業？乃至風界能為幾業？當知一切皆為五業：謂地界能為打觸變壞業、建立業、與依止業、違損業、攝受業；水界能為流潤業、攝持業、溉灌業、違損業、攝受業；火界能為照了業、成熟業、燒然業、違損業、攝受業；風界能為發動業、隨轉業、消燥業、違損業、攝受業。又諸大種於所生造色，當知能作五業：謂生起業、依止業、建立業、任持業、增長業。於彼變異生時，能為導首故；變異生已與彼為處不相捨離，能為依止故；攝受損害安危共同，能建立彼故；持彼本量令不損減，故能任持；令彼積集增進廣大，故能增長。

問：眼耳所行善不善色，彼何因緣成善等性，非餘色耶？答：若略說由軟中上品三種思差別故：一、加行思，二、決定思，三、等起思；由此能起若善不善身語表業。當知上品思為依止故，能發善不善業。問：依止聚色而有運動，當言與彼異不異耶？答：當言不異。何以故？於彼處所若生不生、或滅不滅，而有運動，皆有過失可得故。問：有何過失？答：若言生而有動，便越剎那相；若言不生，便應無動。若言滅者，應與餘等；若言不滅，便越行相。又於異處生起因緣分明可得。是故當知，無別運動實物可得。如是等類，應當思惟色蘊作業。

五 名所攝四蘊之決擇

瑜伽五十五云：

問：諸名所攝與心相應所餘蘊法，當言率爾起耶？尋求耶？決定耶？答：若依彼類心，當言即彼類。問：如經言：此四無色蘊，當言和合非不和合，不可說言如是諸法可分可析令其差別。何故彼法異相成就而說和合無差別耶？答：眾多和合，於所緣境受用領解方圓滿故。若不爾者，隨闕一種，於所為事應不圓滿。問；諸心心法，凡有幾種差別名耶？答：有眾多名，謂有所緣、相應、有行、有所依等無量差別。問：何故眼等亦有境界而但說彼名有所緣，非眼等耶？答：由彼眼等離所取境亦得生起，心與心則不如是。問：何故名相應？答：由事等故，處等故，時等故，所作等故。問：何故名有行？答：於一所緣，作無量種差別行相轉故。問：何故名有所依？答：由一

種類託眾所依差別轉故。雖有為法無無依者，然非此中所說依義，唯恆所依為此量故，問：何故樂望苦受，苦望樂受，若樂若苦望非苦樂說互相對？答；由自種類而不同分，互相對故。問：何故不苦不樂受、望彼無明說互相對？答：由與諸受一切煩惱皆為助伴，互相對故。問：何故明與無明說互相對？答：能治所治互相對故。問：何故明與涅槃說互相對？答：因果相屬互相對故。

六 界事之決擇

問：何等是眼界？答：若眼未斷，或復斷已命根攝受。如眼界，乃至意識界及法界一分，當知亦爾。問：何等是色界？答：若色根增上所生，若彼於此為增上，是名色界。如色界，乃至觸界，當知亦爾。問：此十八界幾是實有？幾是假有？答：實有者或十七、或十二，六為一故、一為六故，此約世俗安立道理。問：若有眼亦眼界耶？設有眼界亦眼耶？答：應作四句：或有眼非眼界，謂阿羅漢最後眼，是名初句。或有眼界非眼，謂生有色界若眼未生、或生已失，或不得眼，或眼無間滅；若諸異生生無色界；是第二句。或有眼亦眼界，謂除爾所相，是第三句。或有無眼亦無眼界；謂阿羅漢眼已失壞，或不生眼，若生無色界，或於無餘依般涅槃界已般涅槃，是第四句。如眼界，一切內界隨其所應，當知亦爾。身界應分別，謂無先來不生身者，餘隨所應當具宣說。於四外界，隨其所應亦當具說。若聲聲界，正宣擊時當言俱有，若不宣擊當言隨逐餘界，唯界非聲。問：此十八界幾是同分？幾彼同分？答：有識眼界名為同分，所餘眼界名彼同分。如眼界，乃至身界，亦爾。唯根所攝內諸界中，思量同分及彼同分，非於色等外諸界中。當知法界諸有所緣，如心界說，諸無所緣，如色等說。問：幾界合而能取？幾界不合能取？答：六合能取，四不合能取，五及一少分非能取，一界若合不合二俱能取。問：幾唯所取非能取？幾亦所取亦能取耶？答：一切皆所取，謂五及一少分唯所取，十二及一少分亦是能取。問：幾由助伴故能取？幾獨取耶，答：十及一少分由助伴故能取，一及一少分獨所取。問：幾唯欲界繫？答：四。問：幾唯色界繫？答：無。問：幾唯無色界繫？答：亦無。問：幾唯欲色界繫？答：十一。問：幾唯色無色界繫？答：無。問：幾通三界繫？答：

三。問：幾執受？幾非執受？答：五執受，五執受非執受，所餘一向非執受。何以故？以離於彼，餘能執受，執受於彼不可得故。云何種種界？謂即十八界展轉異相性。云何非一界？謂即彼諸界無量有情種種差別所依住性，云何無量界？謂總彼二名無量界。如佛世尊於惡叉聚喻中說：我於諸界，終不宣說界有邊際。

問：云何是界義？答：因義，種子義，本性義，種性義，微細義，任持義是界義。問：以何義故涅槃、虛空亦說名界？答：由彼能持苦不生義，持生眼，等運動用義。問：為顯何意建立界耶？答：為顯因緣義，及顯根境受用義。問：此十八界由誰分別？答：若略說當知由六種：一、法界，謂眼等法有眼等界。二、淨界，謂住種性補特伽羅所有諸界。三、本性界，謂即如所說十八界，無始時來，於後後生其性成就，及住種性不住種性補特伽羅，無始時來涅槃非涅槃法其性成就。四、熏習界，謂即此諸界淨不淨法先所熏習，於生死中得勝劣生槃涅因性。五、已與果界，謂即此諸界感果已滅。六、未與果界，謂即此諸界未感得果，或滅未滅。如是略說諸界有六種，廣說者其數無量。（論卷五十六）

七 處事之決擇

瑜伽五十六云：

云何眼處？謂若眼已得不捨，於無間體非斷滅法。如眼處相，餘處自性，當知亦爾。問：處、觸處何差別？答：處如前說；觸處者、謂與觸俱，或能無間引發諸觸、隨順於觸所有諸處。問：若眼亦處耶！設處亦眼耶？答：有眼非處，謂若眼已得、不捨，然是無間斷滅之法。有處非眼，謂所餘處安住處相。有亦眼亦處，謂若眼已得、不捨，亦非無間斷滅之法。有非眼非處，謂若眼不得或得已捨，及餘耳等不住處相。問：若處亦觸處耶？設觸處亦處耶？答：諸觸處必是處，有處非觸處，謂眼等不與觸合，亦復不能引無間觸，然非無間斷滅之法。若於色界或生或長所有鼻、舌，若生無想有情天中所有諸根，於一切時定知必定非處。問：處名何義？為顯何義建立處耶？答：諸心心所生長門義，緣義，方便義，和合性義，所依止義，居住處義，是

名處義。為欲顯示等無間、所緣、增上三種緣義，故建立處，廣分別處及次第，隨其所應，如界當知。又世尊言：有八勝處，廣說如經；如是十遍處等。又有四處，謂空無邊處等。又有二處，謂無想處、非想非非想處。如是等法處名說者，如所說相，隨其所應，當知皆在十二處攝。又處依止，如界應知。

八 諸法分位之決擇

諸分位法，今於舊論二十四行雖有減合增開；然於舊義亦仍含攝。故引瑜伽五十六云：

問：依何分位建立得？此復幾種？答：依因、自在、現行分位建立得。此復三種，謂種子成就，自在成就，現行成就。問：依何分位建立無想定、滅盡定、及無想天？此三各有幾種？答：依已離遍淨貪、未離上貪，出離想作意為先，名滅分位，建立無想定。此復三種：自性者、唯是善；補特伽羅者、在異生相續；起者、先於此起，後於色界第四靜慮當受彼果。依已離無所有處貪、止息想作意為先，名滅分位，建立滅盡定。此復三種：自性者、唯是善；補特伽羅者、在聖相續，通學無學；起者、先於此起，後於色界重現在前，託色所依方現前故。此據未建立阿賴耶識教，若已建立，於一切處皆得現前。依生無想有情天中、名分滅位，建立無想。此亦三種：自性者、無覆無記；補特伽羅者、唯異生性，彼非諸聖者；起者、謂能引發無想定思，能感彼異熟果。後想生已，是諸有情便從彼沒。問：依何分位建立命根？此復幾種？答：依業所引異熟住時決定分位，建立命根。此復三種：謂定不定故，愛非愛故，歲劫數等所安立故。

問：依何分位建立眾同分？此復幾種？答：依諸有情相似分位，立眾同分。此復三種：所謂種類同分，自性同分，工巧業處養命同分。問：依何分位建立生？此復幾種？答：依現在分位建立生。此復三種：所謂剎那生，相續生，分位生。問：依何分位建立老？此復幾種？答：依前後分位建立老。此復三種：異性老，轉變老，受用老。問：依何分位建立住？此復幾種？答：即依生分位建立住。此復三種：謂剎那住，相續住，立制住。問：依何分位建立無常？此復幾種？答：依生已壞滅分位建立無常。此復三種：謂壞滅

無常，轉變無常，別離無常。問：依何分位建立名身？此復幾種？答：依假言說分位建立名身。此復三種：謂假設名身，實物名身，世所共了不了名身。如名身、句身、文身，當知亦爾。此中差別者：謂標句、釋句；音所攝、字所攝。問：依何分位建立異生性？此復幾種？答：依未生起一切出世聖法分位，建立異生性。此復三種：謂欲界繫，色界繫，無色界繫。問：依何分位建立流轉？

此復幾種？答：依因果相續分位，建立流轉。此復三種：謂剎那展轉流轉，生展轉流轉，染汙清淨展轉流轉。問：依何分位建立定異？此復幾種？答：依法別相分引位，建立定異，此復三種：謂相定異，因定異，果定異。問：依何分位建立相應？此復幾種？答：依因果相稱分位，建立相應。此復三種：謂和合相應，方便相應，稱可道理所作相應。問：依何分位建立勢速？此復幾種？答：依迅疾流轉分位，建立勢速？此復三種：謂諸行勢速，士用勢速，神通勢速。問；依何分位建立次第？此復幾種？答：依一一行流轉分位，建立次第。此復三種：謂剎那流轉次第，內身流轉次第，成立所作流轉次第。問：依何分位建立時？此復幾種？答：依行相續不斷分位，建立時。此復三種：謂去、來、今。問：依何分位建立方？此復幾種？答：依所攝受諸色分位，建立方。此復三種：謂上、下、傍。問：依何分位建立數？此復幾種？答：依法齊量表了分位，建立數。此復三種：謂一數、二數、多數。問：依何分位建立和合？

此復幾種？答：依所作支無闕分位，建立和合。此復三種：謂集會和合，一義和合，圓滿和合。問：依何分位建立不和合？此復幾種？答：與和合相違，應知不和合，若分位，若差別。

九 諸法善染無記之決擇

善唯善性，即善心所及其相應等流之善。染攝有覆、不善二性，即六煩惱心所，及其相應等流之染。無記唯無覆性，此有四種。瑜伽五十五云：

復次、諸無記法依處，當知略有四種：謂業所引生，生已若行住，若養命，若三摩地差別。復次、彼自性云何？謂異熟生蘊，若中庸加行所攝威儀

路及工巧處，若為嬉戲加行所攝變化。問：彼云何展轉相應耶？答：威儀路、工巧處，或於一時展轉相應。如說或有事業行時易作，非住非坐亦非偃臥，乃至或有事業若行若住若坐若臥皆悉易作，如經廣說；所餘無有展轉相應。問：是諸無記幾實物有？幾是假有？答：於異熟所攝諸蘊及心加行差別中而施設故，當知一切皆世俗有。云何彼成軟中上品？謂異熟生及威儀路不猛利故，俱是軟品；諸工巧處性猛利故，說名中品；當知變化性極猛利，故是上品。又四種類各有差別：謂無色界異熟是軟品，色異熟是中品，欲界異熟是上品；若坐若臥是軟威儀，住是中威儀，行是上威儀；初習業者是下工巧，已串習者是中工巧，堪為師者是上工巧；下品修三摩地所得、是軟變化，中品修三摩地所得、是中變化，上品修三摩地所得是上變化。如是等類軟中上品，差別應知。問：是諸無記，依何事生？答：當知略說依十二事，如聞所成地已說。云何諸無記差別？謂異熟生，五趣別故五種差別。若威儀路，威儀別故四種差別；若工巧處，十二事差別故即十二種差別。異生、聲聞、獨覺、菩薩、如來差別故，為嬉戲為利他身語變化差別故，當知變化八種差別。由此差別即攝餘事，故不別說。又異熟生，一向無記；二、三可得，一、有二種。若依伎樂以染汙心發起威儀是染汙性，若依寂靜即是善性。若依染著發起工巧是染汙性，若善加行所起工巧即是善性。為引導或為利益諸有情故而起變化，當知是善，此無染汙。

此中諸決擇義，廣如瑜伽蘊事善巧，界事善巧，處事善巧中說。

第四節 一切所知之決擇

一 因與緣生果之決擇

瑜伽五十一云：

問：依何道理，應知宣說唯從未來非實非有諸行相生？答：若未來法行相實有而得生者，此法為轉而說生耶？謂從未來世處轉向現在世處為死生耶？謂未來世死生現在世為彼為緣而得生耶？謂於未來法住不變，用彼為緣於現在世有餘法生。為有業用而說生耶？謂於未來本無業用至現在世方有業用。為圓滿相而說生耶？謂於未來相未圓滿至現在世相乃圓滿。為有異相而說生

耶？謂於未來有未來分及有因分，由此二種其相有異；來至現在有現在分及有果分，由此二種其相有異。如是六種諸法生起，皆不應理。何以故？非無方無處法，有從異方轉趣異方義。亦非未生、未已生法而有死義。若彼為緣而得生者，便異法生非未來生，此於未來便為未有。又一切法第一義中無作用故，業用離相異不可得，唯即於相而假建立；設有異者，未來現在同實有相，唯說現在獨有業用，理不可得。又此業用，便應本無而今得生。又與世尊微妙言說即成相違，如說諸行非常非恆；汝顯諸行業用無常，由此義故行應是常。又等於一相，若相異分得是有者，相之異分何故不有？又相異分本無今有，相之異分何故不成本無今有？又離色等一切行相，餘未來分必不可得。又應未來無有果相，現在方有果相生起。如是已辨證成道理，依此道理，應知宣說未來諸法一切行相非實非有，本無今有。如於未來如是，過去、隨其所應，由此道理當知宣說非實非有。

復次、過去行云何？謂相已滅沒，自性已捨。現在行云何？謂相未滅沒、自性未捨，生時暫住。未來行云何？謂因現有自相未生，未得自性。問：若彼諸行未來本無而得生者，空華、兔角、石女兒等，何故不生？答：由空華等無生因故，一切諸行各各差別定有生因。問：若一切行各各差別有生因者，何因緣故諸行俱時不頓生耶？答：諸行雖有各別生因，然必待緣方得生起，若彼彼行生緣現前，彼彼行因生彼彼行，是故諸行雖現有因，然無俱時頓生起過。復次、此中云何名諸行因？何等名緣？謂薄伽梵說：諸行生緣略有四種：一、因緣，二、等無間緣，三、所緣緣，四、增上緣。因緣一種，亦因亦緣；餘之三種，唯緣非因。

二 親因之決擇

瑜伽五十一云：

云何因緣？謂諸色根根依及識，此二略說，能持一切諸法種子。隨逐色根，有諸色根種子、及餘色法種子、一切心心所等種子；若隨逐識，有一切識種子、及餘無色法種子，諸識根種子、所餘色法種子；當知所餘色法自性，唯自種子之所隨逐。除大種色，由大種色二種種子所隨逐故，謂大種種子

及造色種子。即此所立隨逐差別種子相續，隨其所應，望所生法，是名因緣。

復次、若諸色根及自大種非心心所種子所隨逐者，入滅盡定、入無想定、生無想天，後時不應識等更生；然必更生，是故當知心心所種子隨逐色根，以此為緣彼得更生。復次、若諸識非色種子所隨逐者，生無色界異生，從彼壽盡、業盡沒已還生下時，色無種子應不更生；然必更生，是故當知諸色種子隨逐於識，以此為緣色法更生。

復次、若諸異生由世間道入初靜慮，若得生彼，爾時欲界諸染汙法及餘欲界諸法種子，但被損伏，不能永害。何以故？由此異生從彼定退，欲界染法復現前故，從初靜慮沒已復還生欲界故。復次、損伏略有三種：一、遠離損伏，二、厭患損伏，三、奢摩他損伏。云何遠離損伏？謂如有一棄捨家法，趣於非家，遠離種種受用欲具，受持禁戒，於所受持遠離禁戒，親近修善若多修習；由親近修習多修習相續不斷故，於諸欲具心不趣入，心不流散，心不安住，心不愛樂，亦不發起彼增上力緣彼境界所起煩惱，如是名為遠離損伏。云何厭患損伏？謂如有一或由過患想，或由不淨想，或由青瘀等想，或由隨一如理作意，如是如是厭患諸欲；雖未離欲，然於諸欲修厭逆故，心不趣入，乃至廣說，如是名為厭患損伏。云何奢摩他損伏？謂如有一由世間道得離欲界欲，或離色界欲，彼由奢摩他任持心相續故，於欲色中心不趣入，乃至廣說，如是名為奢摩他損伏。若聖弟子由出世道離欲界欲，乃至具得離三界欲，爾時一切三界染汙諸法種子，皆悉永害。何以故？由聖弟子，於現法中不復堪任從離欲退更起下地煩惱現前；或生上地亦不堪任從彼沒已還生下地。如穀麥等諸外種子，安置空迥或於乾器，雖不生芽非不種子；若火所損，爾時畢竟不成種子。內法種子損伏、永害，道理亦爾。若聖弟子將入無餘涅槃界時，所有一切善及無記諸法種子皆被損害，由染汙法種子滅故，不復能感當來異熟果，亦不復能生自類果，當知是名第四損伏，所謂永害助伴損伏。復次、具縛者所有心起，若樂俱行、或苦俱行、或不苦不樂俱行，此一切心，皆樂種子、苦種子、不苦不樂種子之所隨逐；若起善心、或染汙心、或無記心，此一切心皆善種子、染汙種子、無記種子之所隨逐。又諸有學不具縛者所有心生，若世間善心、或出世心、或染汙心、或無記心，皆為

一切修道所斷煩惱種子之所隨逐；由未斷故有時得生，亦為所餘諸法種子之所隨逐。又諸無學一切煩惱已永斷者所有心生，若世間善心、若出世心、若無記心，此一切心皆已永離染法種子，但為一切善、無記法種子隨逐相續而生。復次、此所建立種子道理，當知且依未建立阿賴耶識聖教而說。若已建立阿賴耶識，當知略說諸法種子，一切皆依阿賴耶識。又彼諸法若未永斷，若非所斷，隨其所應，所有種子隨逐應知。

問：如世尊言：我說阿羅漢苾芻於四種增上心法現法安樂住中隨一而退。若彼一切染汙種子皆已永害，云何復起下地煩惱？若不復起，彼云何退？答：退有二種：一者、斷退，二者、住退。言斷退者，唯是異生；言住退者，是諸聖者亦是異生。若世間道，斷諸煩惱復起現前，當知爾時斷退故退，亦是住退。若出世道斷煩惱已，心營世務，不專修習如理作意，由此不能於其中間現法樂住，數起現前如先所得，後亦如是；然其下地已斷煩惱不復現前，如是名為住退故退，非是斷退。又若已斷一切煩惱成阿羅漢，而彼一切染法種子未永害者，云何名為心善解脫阿羅漢果諸漏永盡？若已永害，於相續中永無一切染法種子，尚不應起不正思惟，況諸煩惱！是故當知由出世道斷煩惱者，定無有退。

三 種子之決擇

瑜伽五十二云：

復次、種子云何？非析諸行別有實物名為種子，亦非餘處。然即諸行如是種性、如是等生、如是安布，名為種子，亦名為果。當知此中果與種子，不相雜亂。何以故？若望過去諸行，即此名果；若望未來諸行即此名種子。如是，若時望彼名為種子，非於爾時即名為果；若時望彼名果，非於爾時即名種子。是故當知種子與果不相雜亂。譬如穀麥物所有茅莖葉等種子，於彼物中磨擣分析求異種子了不可得；亦非餘處。然諸大種如是種性、如是等生、如是安布，即穀麥等物能為彼緣令彼得生，說名種子。當知此中道理亦爾。問：前已說損伏染法種子，善法種子損伏云何？答：若常殷重習善相違諸染汙法，是初損伏。若執取邪見，多習邪見，如諸外道，是第二損伏。若多修

習邪見誹謗如斷善根者，是第三損伏。若能永害染法種子，如前已說，是第四損伏。復次、若略說一切種子，當知有九種：一、已與果，二、未與果，三、果正現前，四、果不正現前，五、軟品，六、中品，七、上品，八、被損伏，九、不被損伏。若已與果，此名果正現前，若果正現前，此名已與果。若未與果，此名果不現前，若果不現前，此名未與果。若住本性，名軟品，若修若練善不善法，未到究竟，名中品，若修若練已到究竟，名上品。損及不損，如前應知。

復次、我當略說安立種子。云何略說安立種子？謂於阿賴耶識中，一切諸法遍計自性妄執習氣，是名安立種子。然此習氣，是實物有、是世俗有？望彼諸法，不可定說異不異相，猶如真如。即此亦名遍行麤重。問：若此習氣攝一切種子復名遍行麤重者，諸出世間法從何種子生？若言麤重自性種子為種子生，不應道理？答：諸出世間法，從真如所緣緣種子生，非彼習氣積集種子所生。問：若非習氣積集種子所生者，何因緣故建立三種般涅槃法種性差別補特伽羅，及建立不般涅槃法種性補特伽羅？所以者何？一切皆有真如所緣緣故。答：由有障、無障差別故。若於通達真如所緣緣中有畢竟障種子者，建立為不般涅槃法種性補特伽羅；若不爾者，建立為般涅槃法種性補特伽羅。若有畢竟所知障種子布在所依，非煩惱障種子者，於彼一分建立聲聞種性補特伽羅，一分建立獨覺種性補特伽羅；若不爾者，建立如來種性補特伽羅，是故無過。若出世間諸法生已，即便隨轉，當知由轉依力所任持故。然此轉依，與阿賴耶識互相違反，對治阿賴耶識；名無漏界，離諸戲論。

四 勝緣根之決擇

瑜伽五十七云：

問：何等是根義？答：增上義是根義。問：為顯何義？答：為顯於彼彼事、彼彼法最勝義。云何建立二十二根？謂能取境增上義故，建立六根；安立家族相續不斷增上義故，建立二根；為活性命事業方便增上義故，建立一根；受用業果增上義故，建立五根；世間清淨增上義故，建立五根；出世清淨增上義故，建立三根。復次、受用顯境增上義故，建立六根；受用隱境增

上義故，建立二根；受用境界時分邊際增上義故，建立一根；受用境界發生雜染增上義故，建立五根；安立清淨增上義故，建立八根。復次、顯於內門受用境界增上義故，建立六根；顯於外門受用境界增上義故，建立二根；受用內身增上義故，建立一根；受用外境及與內身發生雜染增上義故，建立五根；對治雜染安立清淨增上義故，建立八根。復次、依止端嚴增上義故，建立五根；能令依止隨自在轉增上義故，建立一根；依止安住增上義故，建立一根；依止出生增上義故建立二根；依止損益增上義故，建立五根；依止解脫增上義故，建立八根。復次、顯有情事增上義故，建立六根；生有情事增上義故，建立二根；令有情事若住若沒增上義故，建立一根；顯諸有情受用境界增上義故，建立五根；顯諸有情勝生方便增上義故，建立五根；顯諸有情定勝方便增上義故，建立三根。復次、顯有情事增上義故，建立六根；顯了有情增長增上義故，建立二根；顯了有情壽漸損減增上義故，建立一根；顯了有情興盛衰損增上義故，建立五根；顯了有情功德過失增上義故，建立八根。復次、依如是名，建立六根；依如是種、如是性，建立二根，依如是食、如是受苦樂，建立五根；依如是長壽、如是九住、如是壽量邊際，建立一根。當知此諸根，依在家品施設建立。依如是信、如是精進，乃至如是慧，如是向，如是果，建立八根。當知此諸根，依出家品施設建立。復次、依修行者防護根門增上義故，建立六根；堪得出家證沙門果增上義故，建立二根；積集善品增上義故，建立一根；正知而行增上義故，建立五根；證沙門果諸方便道增上義故，建立五根；證沙門果增上義故，建立三根。

五 諸緣之決擇

瑜伽五十二云：

復次、云何等無間緣？謂此諸心心所無間，彼諸心心所生，說此為彼等無間緣。若此六識為彼六識等無間緣，即施設此名為意根，亦名意處，亦名意界。云何所緣緣？謂五識身，以色等五境如其次第為所緣緣；若意識，以一切內外十二處為所緣緣。云何增上緣？謂眼等處，為眼識等俱生增上緣；若作意，於所緣境；為諸識引發增上緣；若諸心心所，展轉互為俱生增上緣；若淨不淨業，與後愛非愛果及異熟果為先所作增上緣；若田糞水等，與諸

苗稼為成辦增上緣；若彼彼工巧智，與彼彼世間工巧業處為工業增上緣。復次、是四緣中，因緣一種，望所生法能為生因；餘三種緣，望所生法當知但為方便因。是故彼彼諸行生方便緣現在前時，彼彼諸行種子便能生起彼彼諸行，是故諸行無有同時頓生起義。當知依止如是四緣，建立十因，如菩薩地等中已說。

問：如世尊言：過去諸行為緣生意，未來諸行為緣生意。過去未來諸行非有，何故世尊宣說彼行為緣生意？若意亦緣非有事境而得生者，云何不違微妙言說？如世尊言：「由二種緣，諸識得生。何等為二？謂眼及色，如是廣說乃至意法」。答：由能執持諸五識身所不行義，故佛世尊假說名法，是故說言：緣意及法意識得生。問：何因緣故知佛世尊有是密意？答：由彼意識亦緣去來識為境界，世現可得，非彼境識法處所攝。又有性者，安立有義、能持有義，若無性者，安立無義、能持無義，故皆名法。由彼意識於有性義，若由此義而得安立，即以此義起識了別，於無性義，若由此義而得安立，即以此義起識了別。若於二種，不由二義起了別者，不應說意緣一切義，取一切義；設作是說，便應違害自悉彈多。又不應言：如其所有，非有亦爾，是如理說。是故意識如去來事非實有相緣彼為境；由此故知，意識亦緣非有為境。

復有廣大言論道理，由此證知有緣無識。謂如世尊微妙言說，若內若外及二中間都無有我；此我無性，非有為攝，非無為攝，共相觀識非不緣彼境界而轉，此名第一言論道理。又於色、香、味、觸，如是如是生起變異所安立中，施設飲食、車乘、衣服、嚴具、室宅、軍、林等事；此飲食等離色、香等都無所有，此無有性，非有為攝，非無為攝，自相觀識非不緣彼境界而轉，是名第二言論道理。又撥一切都無所有邪見，謂無施、無受、亦無祠祀，廣說如前；若施受祠等無性是有，即如是見應非邪見。何以故？彼如實見，如實說故。此若是無，諸邪見者緣此境界，識應不轉，是名第三言論道理。又諸行中無常、無恆、無不變易；此諸行中常恆不變無性，非有為攝、非無為攝，共相觀識非不緣此境界而轉。若緣此境識不轉者，便於諸行常恆不變無性之中，不能如實智慧觀察。若不觀察，應不生厭；若不生厭，應不離欲

；若不離欲，應無解脫；若無解脫，應無永盡究竟涅槃。若有此理，一切有情應皆究竟隨逐雜染無出離期！是名第四言論道理。又未來行尚無有生，何況有滅？然聖弟子於未來行，非不隨觀生滅而住，是名第五言論道理。由此證有緣無意識。復有所餘如是種類言論道理；證成定有緣無之識，如應當知。

六 緣起支之決擇

瑜伽五十六云：

復次、云何名緣生法？謂無主宰、無有作者、無有受者，無自作用，不得自在，從因而生，託眾緣轉，本無而有，有已散滅；唯法所顯，唯法能潤，唯法所潤，墮在相續，如是等相名緣生法。當知此中因名緣起，果名緣生。此無明隨眠不斷有故彼無明纏有，此無明纏生故彼諸行轉；如是諸行種子不斷故諸行得生，諸行生故得有識轉。如是所餘諸緣起支法流轉道理，如其所應，當知亦爾。當知有及老死支，是假有法；所餘有支，是實有法。復由五相，建立緣起差別。何等為五？一、眾苦引因依處，二、眾苦生因依處，三、眾苦引因，四、眾苦生因，五、眾苦生起。眾苦引因依處者：謂於現法中，名色為緣六處生起不斷不知，此為所緣及依處故，一切愚夫於內自體愚癡生起，是名無明；無明緣故次後諸行，乃至後時有觸緣受。此中六處，名無明等引因依處。眾苦生因依處者：謂諸愚夫觸為緣故，於現法中諸受生起；此為依處，於外境界發起諸愛；由愛為緣，次後有取；取為緣故，次後有有。如是愛等三種生因，用觸緣受為所依處。眾苦引因者：謂無明緣行乃至觸緣受，現法中識為福非福及不動業之所熏習，後後種子之所隨逐，能引當來餘身識等生老死苦，是故說此為彼引因。眾苦生因者：謂受緣愛、愛緣取、取緣有，是名當來眾苦生因。即先所作業為煩惱攝受，未來世生將現前故，當知名有。眾苦生起者：謂有緣生、生緣老死，如是名為眾苦生起。即識、名色、六處、觸、受先種子性，隨所依時曾得眾苦引因之名；今已與果名生老死，復得苦名。

復次、當知無明智所對治，別有心所覆蔽為性，非唯明無，亦非邪智。何以故？若彼無明唯明無者，應不可立軟中上品；由無性法都無軟中上品異

故。又不可立無明隨眠與纏差別，由無性法於一切時其相相似現行隨轉，不可建立。又異生心善、染、無記於一切處常離慧明，若此無性是無明者，應一切心皆成染汙。又無性法非有為攝、非無為攝，既非有為、無為所攝，不能為染亦不為淨。又於離明心相續中，應一切時明不得起。又不應說無明滅故明得生起。所以者何？無有無法而可滅故。若唯邪智是無明者：為除慧明所攝諸智，餘一切智皆邪智耶？為唯染汙邪執性智是邪智耶？為諸煩惱相應邪智是邪智耶？若言初智是邪智者，一切異生相續中智皆應邪智，若善、若無記，此不應道理。若唯染汙邪執性智是邪智者，唯應五見薩迦耶等名染性智。此中如實不了行相是名無明；由有如實不了行故邪執事相，是名為見，謂薩迦耶見；由無明力執我我所，如是餘見各於自事，邪執行轉。然彼諸見不離愚癡，由癡與見行相各別，是故此五染汙性智名為無明，不應道理。又若無明與諸見相無差別者，世尊不應七隨眠中於無明外立見隨眠。又佛世尊曾無一處於諸見上示無明名。若諸煩惱相應邪智是無明者，薩迦耶等五種邪見智為自性，無二智體俱有相應；是則諸見應與無明常不相應。又若貪等煩惱力故令相應智成愚癡性，即應貪等增上力故得有愚癡；非癡增上、癡為導首故有貪等一切煩惱。又應可說如餘煩惱相應之慧，由相應故得成染汙，非彼自性；非愚癡體可成癡性。又如諸餘煩惱相應，非煩惱性諸心心所。是故當知別有無明，是心所性，與心相應。如世尊言：行有三種：謂身行，語行，意行。當知此中，入出息風名為身行，風為導首身業轉故。身所作業亦名身行，由愚癡者，先起隨順身業風已，然後方起染汙身業。如入出息能起身業，故名身行。如是尋伺與諸語業，俱名語行，受想與意業，俱名意行。如是一切，總說身行、語行、意行。諸有隨生何界、何地，當知有支即此所攝。

七 三世業果之決擇

瑜伽五十二云：

問：如世尊言；有過去業。若過去業體是無者，不應今時有一領納有損害受，或復不應有一領納無損害受。此何密意？答：過去生中淨不淨業已起已滅，能感當來愛不愛果，此業種子攝受熏習於行相續展轉不斷；世尊為顯如是相續，是故說言有過去業。又佛世尊觀二義故，作如是說：一、為遮止

不平等因論者意故顯此道理，謂彼妄見從大自在、帝釋、梵王、自性、丈夫及所餘等，一切有情淨不淨轉。二、為遮止一切無因論者意故顯此道理，謂彼妄見都無有因，一切有情淨不淨轉。問：如世尊言：有過去行，於彼行中，我具多聞聖弟子眾無顧戀住；有未來行，於彼行中，我具多閒聖弟子眾無希望住。此何密意？答：過去諸行與果故有，未來諸行攝因故有。所以者何？現在諸行三相所顯：一、是過去果性故，二、是未來因性故，三、是自相相續不斷故。為顯此理，故佛世尊說如是言。又觀二義故作是說：一、為遮斷於去來法實有執故顯此道理，謂若去來諸行性相是實有者，不應由彼去來之性說言是有。二、為遮斷撥無執故顯此道理，謂彼妄計如去來世，現在亦爾都無所有。問：如世尊言：有過去界、有未來界、有現在界。此何密意？答：若已與果種子相續，名過去界；若未與果當來種子相續，名未來界；若未與果現在種子相續，名現在界。當知此中，如是密義。若苾芻等，於如是種子相續中而得善巧，名於彼彼一切法中，證得無量種種自性諸界善巧。

八 色物之生緣

瑜伽五十四云：

復次、略說色物生，當知有五種。何等為五？一、依止生，二、種子生，三、勢引生，四、攝受生，五、損減生。云何依止生？謂於所依大種處所有餘所造色生，故如是說：由四大種造所造色；是同一處攝持彼義。又若於此色積聚中，有彼大種及所造色自相可得，當知此中即有彼法；若於此處彼法自相都不可得，當知此處無有彼法，是名總建立有非有相。若有說言：於此處所彼法自相雖不可得然必有者，今應問彼：此不可得與可得者，為物是等為不等耶？若物等者，物既是等而不可得，不應道理！若不等者，為即此量說物不等，為據威勢說不等耶？若即此量說不等者，少分自相亦不可得，不應道理！若據威勢說不等者，離彼自相有餘威勢不可得故，不應道理！如是等類，當知名依止生。云何種子生？謂所有色，各從自種子所生。如堅硬聚，或時遇緣便生流溼，流溼過緣復生堅硬，不軟生軟，軟復生冷，不動生動，動生不動，如是好色、惡色等差別；應知由如是等雖無自相，然有其界，從彼彼聚、彼彼色法差別而生。如是等類，當知名種子生。云何勢引生？

謂內色根增上力故，外分差別相續而生，謂器世界等。又由先業勢所引故，內諸色處差別而生。又復諸天或現前欲、或不現前欲，及北拘盧洲所有資具，當知多分勢引而生，差別而轉。人中相續生者，唯有器世界，如是等類，當知名勢引生。云何攝受生？謂遇彼彼攝受緣故，彼彼色法展轉增益勝上而生；猶如水等潤萌芽等，如是等類，名攝受生。與此相違，應知名損減生。

復次、諸聚色生時，如種種物石磨為末，以水和合團雜而生，非如苣藤、麥、豆等聚。何以故？隨彼生因增上力故，如是而生為有用故。問：若一切行皆自種子所生，何因緣故說諸大種造所造色？答：由彼變異而變異故，彼所建立及任持故。由三因緣大種變異，令所造色變異而轉：一、士夫用故，二、業所作故，三、由勝定故。士夫用者：謂由地大所打觸故，器差別故，田差別故，令所造色變異可得。或由水所潤等，火所熱等，風所燥等，令所造色變異可得。當知是名由彼大種士夫用故，令所造色變異而生。業所作者：隨業勢力先大種生，後隨彼力色變異生，是名業所作故。由定勝者：勝定力故，先起大種，然後造色變異而生；當知是名由勝定故大種變異，因此造色變異而生。復次、略由五緣，所有大種令其異果轉成異果。何等為五？一、大種力故，二、士夫用力故，三、明咒力故，四、神通力故，五、業所作力故。問：從此沒已，何因何緣中有色聚續得生耶？答：當知此色用自種子為因，感生業為緣。問：何因得知有中有耶？答：從此沒已，若無所依，諸心心所無有道理轉至餘方故；不應如響，唯惑亂故；不應如影，彼不滅故；亦不應說如取所緣，非行往故；由如是等所說譬喻不應道理，是故當知定有中有。如是等類，應當思惟色蘊生起。復次、色蘊生時誰為先首，據其處所依此處所餘色轉耶？當知大種先據處所，後餘造色依此處轉。唯諸大種於此處所現前，障礙所餘造色，自相遍滿；當知由彼勢力任持，有所據礙。

九 色物之住緣

瑜伽五十四云：

復次、地等諸四大種，隨其次第麤顯應知：謂地界及果能持最勝；水、火、風等，流潤、燒然、動搖等業，依止彼故方得流轉。復次、諸聲纔宣發

已尋即斷滅，故於色聚中不恆相續。又此音聲依質生時，質處即外俱頓可得，隨所聞處於此處所遍滿頓起，如燄光明，非漸漸生展轉往趣。復次、風有二種，謂恆相續、不恆相續。諸輪行風名恆相續，在空行者名不恆相續，在物行者名恆攝受。又當知風，機關運轉名恆相續，所餘當知非恆相續。問：何等名空界？答：明暗所攝造色說名空界。此亦二種：一、恆相續，二、不恆相續。若諸有情所居處所，常闇常明，名恆相續；餘不爾處，非恆相續。當知此亦依止色聚。又此空界，光明攝者名為清淨，隙穴攝者名不清淨。問：諸長短等所說形色，當知實有為假有耶？答言：假有。何以故？積集而住，故名為形，唯有眾色積集可得，餘色形相不可得故。又必相待，相待之法有自性者，彼法便有雜亂過失。又如車等，彼覺可壞故。復次、法處所攝勝定果色中，當知唯有顯色等相。何以故？於彼香等生因闕故；又無用故。如是於空行風中，無有俱生香等，唯有假合者。又離輪外所發光明，所餘大種及與香等皆不可得。又法處所攝勝定果色，當知此色唯依勝定，不依大種。然從緣彼種類影像三摩地發故，亦說彼大種所造，非依彼生，故名為造。

問：於色蘊中，幾法由有見有對故住？幾法由無見有對故住？幾法由無見無對故住？答：一由二種，謂眼所行；餘唯有對；除法處所攝色，當知此色無見無對。如是等類，應當思惟色蘊安立。復次、色蘊由幾種流而相續轉？謂由三種：一、等流流，二、異熟生流，三、長養流。初等流流，復有四種：一、異熟等流流，二、長養等流流，三、變異等流流，四、本性等流流。異熟流者，復有二種：一者、最初，二者、相續。謂業生異熟及異熟所生，謂即從彼業力所引異熟後時轉者。長養流者，亦有二種：一、處寬遍長養流，二、相增盛長養流。初長養流，唯色長養，當知由食、睡眠、梵行、等至、長養諸色。餘長養流，當知亦由食故，彼所依故，修勝作意故，長時淳熟故而得長養。諸有色法，由二長養之所長養；諸無色法，唯相增盛，說名長養。又欲界色具由四食，及餘一切長養因緣而得長養，色界諸色不由段食、睡眠、梵行而得長養。又諸色根，當知由二種流而得流轉，以諸色根，離異熟、長養相續流外，無別等流流。問？異熟相續，有時亦有增長廣大可得，何故異熟攝流非即長養耶？答：由別有長養相續，能攝能別異異熟等流流故。現有

增長等，若非根所攝色，當知具三種流；諸心心所有等流流，異熟生流、第二長養所長養流；法處所攝色無異熟生流，餘如心心所應知。又欲界中，具有內外諸色成熟，於色界中遠離香、味。又欲界中，諸色根成熟或具不具，於色界中必具諸根。又諸聲界亦有異熟，非聲。如是等類，應當思惟色蘊流義。

十 色物之剎那滅

瑜伽五十四云：

復次、一切色蘊，當言皆是剎那滅性。何以故？諸行纔生尋即壞滅，現可得故。又不應謂能生之因即是滅因，其相異故。又法生已，餘停住因不可得故。是故當知一切諸行皆任運滅，由此道理剎那義成。若謂火等是滅壞因，不應道理。何以故？由彼火等與彼諸行俱生俱滅現可得故；唯能為彼變異生緣，說有作用。又謂壞滅是壞滅因，不應道理。何以故？與彼俱生不應理故；若彼生時即有壞滅，便成相續斷壞過失。又唯自性滅壞說名為滅，而言能為滅因，不應道理。若言別有滅壞自性，離彼法外別有滅相，畢竟不可得故，不應道理。若謂火等為滅助伴方能滅者，於電、燈等及心心所任運滅中不可得故，不應道理。若謂生彼有別別功能，此差別不可得故，不應道理。若謂二種於一處所有滅功能，即應二種俱於兩分，有滅功能或無功能，有過失故，不應道理。如是等類，應當思惟色蘊剎那滅義。謂由任運壞滅因故，遮計火等為滅因故，遮計滅相為滅因故，遮計二種為滅因故。如是等類，盡當了知。又一切行是心果故，當知如心皆剎那滅。

十一 三有為相之決擇

瑜伽五十二云：

復次、云何應知生、老、住、無常，離色等蘊無別實有？謂已遮未來諸行實有性，當知亦遮生實有性。所以者何？未來世生自無所有，云何能生所餘諸行？亦非現在生能生現在諸行。由此生相有差別名，所謂諸行若生、若起、若現在性；離此差別，生之異相定不可得。諸聰慧者不應說言：即由現在令彼諸行成現在性。所以者何？若作是說生生諸行，當知義顯即現在性能

成現在。又一切法各各別有自種子因，何須計有異生能生？又此生相為即諸行生耶？為是諸行生因耶？若即諸行生者，計此生相能生諸行，由有生故諸行得生，不應道理。若是諸行生因者，諸行生時於一一行便有二生，謂生能生，不應道理。如生如是，老、住、無常，由此道理如應當知。故知生等於諸行中假施設有。由有因故諸行非本，自相始起說名為生；後起諸行與前差別，說名為老；即彼諸行生位暫停，說名為住；生剎那後諸行相盡，說名為滅，亦名無常。問：若有為法生、老、住、滅四有為相具足可得，何故世尊但說一生、二滅、三住異性？答：由一切行三世所顯故。從未來世本無而生，是故世尊由未來世，於有為法說生有為相；彼既生已落謝過去，是故世尊由過去世，於有為法說滅有為相；現在世法二相所顯，謂住及異。所以者何？唯現在時有住可得，前後變異亦為現在，是故世尊由現在世，於有為法總說住異為一有為相。問：佛聖弟子應觀有為具足三相，何故但說聖弟子眾於諸蘊中隨觀生滅而住，不說隨觀住異性耶？答：生及住異俱生所顯，是故二相合為一分，建立生品，即說隨觀一生相住；於第二分建立滅品，即說隨觀一滅相住。又若由此相起厭思惟，今於此中但說此相，謂於諸行中觀無常相能起厭患、離欲、解脫，故但思惟無常性相。無常性相，本無今有、有已還無所顯。本無今有、是名為生，有已還無、是名為滅。

十二 處非處之決擇

瑜伽五十七云：

問：何等為處？答：於彼彼事理無相違。問：何等非處？答：於彼彼事理有相違。是名處非處體。問：何故世尊顯示處非處善巧耶？答：為欲顯示染汙、清淨正方便智，無失壞故。問：應以幾門觀察處非處耶？答：由佛世尊但以四門宣說一切處非處故。何等為四？一、成辦門，二、合會門，三、證得門，四、現行門。問：何緣以此四門說處非處？答：為欲示現遍一切種差別門故。云何一切種差別？謂依初成辦門，彼所不攝餘差別相，我當顯示。當知此等差別，略說有三種：一、諸根越所作故，二、大種越所作故，三、資生越所作故。諸根越所作者：謂無處無位，眼能聞聲、嗅香、嘗味、覺諸觸等，必無是處；能見諸色，斯有是處。如眼根如是，所餘色根一一相望，

越用差別如應當知。大種越所作者：謂無處無位，地能造作水、火、風用，必無是處；能作地用，斯有是處。如是所餘大種展轉相望，越用差別如應當知。資生越所作者：謂無處無位，從餘類種餘類芽生，必無是處；唯自種類，斯有是處。

無處無位，搆牛角等而出於乳，必無是處；搆彼乳房，斯有是處。無處無位，鑽搖水蚘而出生酥，必無是處；鑽搖於酪，斯有是處。無處無位，壓沙出油，必無是處；壓苣藤等，斯有是處。無處無位，鑽溼木等而出於火，必無是處：鑽於乾木，斯有是處。如是等類，應當觀察初處非處門差別之相。云何第二處非處門差別？謂無處無位，光明黑暗一時合會，無有是處；若於一處無第二生，斯有是處。無處無位，麤分水、火一時合會，無有是處；隨有一種，斯有是處。無處無位，二麤色聚同據一處，無有是處；若一極微，斯有是處。無處無位，同一種類二心心法俱時合會，無有是處；一一而生，斯有是處。無處無位，同一種類若善不善、若善無記、不善無記、若苦若樂、俱時合會，無有是處；隨有一種，斯有是處。無處無位．愛非愛果俱時合會，無有是處；若隨有一；斯有是處。如是等類，應當觀察第二處非處門差別之相。云何第三處非處門差別？謂無處無位，石女生兒，無有是處；若非石女，斯有是處。

無處無位，生半擇迦能生男女，無有是處；若諸丈夫，斯有是處。無處無位，盲眼見色、聾耳聞聲、鼻舌壞者嗅香嘗味，無有是處；諸根不壞，斯有是處。無處無位，未具資糧於現法中證學無學究竟解脫，無有是處；已具資糧，斯有是處。無處無位，未到聖道能證涅槃及證聲聞、獨覺菩提，若證無等正等菩提，無有是處；已得聖道，斯有是處。無處無位，人趣有情，以傍生趣草等飲食以充節會，若諸天眾食人飲食，色無色界食諸段食，無有是處；與此相違，斯有是處。無處無位，不捨那落迦所有身食而得人身，如是不捨所餘身形而得餘身，無有是處；捨已方得，斯有是處。如是等類，應當觀察第三處非處門差別之相。云何第四處非處門差別？謂無處無位，地捨自相成餘界相，無有是處；不捨自相，斯有是處。如地如是，餘大種如應當知。無處無位，生長欲界、不得天眼見諸天色，無有是處；見人中色，斯有是處。

如是餘根，如應當知。無處無位，有貪欲者貪愛覆蔽、貪愛未斷而於財利心離染著，無有是處；

如是瞋、癡，隨應當知。無處無位，不斷貪等一切煩惱、隨煩惱、纏，修四念住，無有是處；與此相違，斯有是處。如修念住，如是所餘菩提分法，當知亦爾。無處無位，於如來所不捨諍見、諍欲、諍心，若不開許而能正面睹於如來，無有是處；若捨、若許，斯有是處。無處無位，一切智者，一切見者有所知境而不了知，或復失念作非一切智者所作，無有是處；與此相違，斯有是處。無處無位，已入大地諸菩薩等於諸有情起故害心，或菩提心當有退轉，無有是處；與此相違，斯有是處。如是等類，應當觀察第四處非處門差別之相。

第五節 能知所知之關係

一 能知所知關係概論

能知所知及其關係，統稱曰「法」。法之一名，無不包括。不知不言交遍存在之一切法，謂之法性。故無一不名法。一切智者知之言之，而適當其真相，謂之法住；故佛所說曰法。佛所說法，依不知不言之法性為因而有所說，故法住契合法性，曰法界。法界者、諸法之總和，合依言之法住與離言之法性而立名也。西人邁格文、謂「法」為佛學在思想界最有刱意之一貢獻。然彼認法為分析諸有，到最後之原極、元子。是但觀俱舍七十五法、瑜伽百法等以有情等所蘊材素，賦以法名，遂作此想；其實法非蘊素專名。以法為大共名，故亦以之名蘊素耳。又西人之原極、元子，是指現象所依之非現象「底質」——本質或本體等——而言。此同於所謂極微色，但假想境，為析空故假施設者。雖亦法之一種，等於「無法」。佛學之法，以許皆所知故，可是現象——種子亦是一切種識之所知境——；然現象名對本體言，佛法無「本體」故——即無實我實法之實質體——，亦無對本體而言之現象。反之、則又無非現象，無非實體，故今祇言「現實」。現實皆為所知，故隨能知之智差別，現其麤細不同之相：最低淺智，直觀一團和合一期相續之成事故——一個有情身或一個器物——，執整個我或整物是實在體。次高深智，觀

成事之和合相續可以解散割斷，一方從所執整個我出發，析觀我體以推求最終體，由是有唯我之哲學；一方從所執整個物出發，析觀物質以推求最先質，由是有唯物之科學；一方從所執整個物我為出發，推觀諸我諸物以求統一之最高神，由是有唯神之宗教。再高深智現觀無整個我及整個物，但有五蘊等法之和合相續聚；雖不無因緣所合成之諸法，而絕對無整個之有情我，當然亦無統一諸我諸物之神，是為小乘無實我之諸法。極高深智現觀無我，而緣生諸法亦空無自性，皆眾緣起、皆唯識現。初為凡情，次為異學，三為二乘，四為大乘。以能知智程度不同，使所知境重重差別，此可見能知與所知之關係矣。然大乘智知現實之真相，亦知前三智所知之謬似，故為勝也。

二 瑜伽四真實義

瑜伽三十六云：

云何真實義？謂略有二種：一者、依如所有性諸法真實性，二者、依盡所有性諸法一切性。如是諸法真實性、一切性，應知總名真實義。此真實義品類差別，復有四種：一者、世間極成真實，二者、道理極成真實，三者、煩惱障淨智所行真實，四者、所知障淨智所行真實。

云何世間極成真實？謂一切世間於彼彼事隨順假立，世俗串習悟入覺慧所見同性：謂地唯是地非是火等，如地如是，水、火、風、色、聲、香、味、觸、飲食、衣乘、諸莊嚴具、資產、什物、塗香、華鬘、歌舞、伎樂、種種光明、男女承事、田園邸店、宅舍等事，當知亦爾。苦唯是苦、非是樂等，樂唯是樂、非是苦等。以要言之，此即如此、非不如此，是即如是、非不如是，決定勝解所行境事；一切世間從其本際展轉傳來，想自分別共所成立，不由思惟籌量觀察然後方取，是名世間極成真實。云何道理極成真實？謂諸智者有道理義：諸聰叡者、諸黠慧者、能尋思者、能伺察者、住尋伺地者、具自辯才者，居異生位者、隨觀察行者，依止現、比及至教量極善思擇，決定智所行所知事；由證成道理所建立所施設義，是名道理極成真實。云何煩惱障淨智所行真實？謂一切聲聞、獨覺，若無漏智，若能引無漏智，若無漏後得世間智所行境界，是名煩惱障淨智所行真實。由緣此為境，從煩惱障智

得清淨，於當來世無障礙住，是故說名煩惱障淨智所行真實。此復云何？謂四聖諦：一、苦聖諦，二、集聖諦，三、滅聖諦，四、道聖諦。即於如是四聖諦義極善思擇，證入現觀，入現觀已如實智生。此諦現觀，聲聞、獨覺能觀唯有諸蘊可得，除諸蘊外我不可得；數習緣生諸行生滅相應慧故，數習異蘊補特伽羅無性見故，發生如是聖諦現觀。云何所知障淨智所行真實？謂於所知能礙智故，名所知障。從所知障得解脫智所行境界，當知是名所知障淨智所行真實。此復云何？謂諸菩薩、諸佛世尊入法無我，入已善淨，於一切法離言自性、假說自性平等平等，無分別智所行境界。如是境界為最第一！真如無上所知邊際！齊此、一切正法思擇皆悉退還，不能越度。

三 四真實義之今釋

先略言真實之定義：一、普遍如是者：謂真實普遍一切物、一切處、皆是如此，故不是因人因處而有差別。以在此處雖則如是，若在彼處則不如是，則即謂之非真實故；必在此在彼一切皆如此，普遍而不為某人某處之空間所限，乃謂之真實。二、恆常如是者：謂真實是於一切心、一切時，恆常如此者，不因知因時而有變易。世謂某事某物在此時雖則如斯，至彼時則不如是，即謂之非真實；故必恆常永久如是，不為若心若時之時間所限，乃謂之真實。

次論真實之種類：上說真實是普遍恆常義。吾人既決定認有此真實性，為學以求之者，乃在了知此真實之知識而已。以真實是普遍恆常者，求之學之無有可得，不求不學亦無所失，以有得失則非普遍恆常故。故為學以求得真實者，實為求得了知真實之智慧。然此了知真實之智慧有淺深高下，依佛之圓滿智慧所教導吾人者，可分述如下。

一、隨類的常識真實——隨類者、隨一類一類之眾生，則有一類一類眾生之常識。此一類一類之眾生各有其常識，各知其所知者以為真實。此又有二義：甲、世間非人類的真實：所言非人類的真實者，即人類以外之動物等，一類一類各有其自類所知之真實也。乙、世間人類的真實：所謂人類的真實者，即是人類共見共聞共知等認為真實者是。此有二種：A、人生自然的

真實：謂世間一切人類耳聰目明，彼見斯我亦見斯，彼聞斯我亦聞斯。如嬰兒之食乳然，以生來自然知食。凡此即於世間同見同聞認為真實者也。B、習慣成俗的真實：謂各時方有各時方所習慣成俗者，在其一時一方內共同認為真實。如一國有一國之習慣成俗，認為天經地義之真實；但其他國家或以為非真實，則習俗不同也。此常識的真實，依佛智所教導之道理以批評之，則是夢中迷夢幻以為真實，在迷夢中雖為真實而實非真實。如吾人正作夢時不知是夢，然謂夢中所見雖似實在，及至夢醒則了非真實也。

二、學者的道理真實——此學者所知之道理真實，較前為進。謂由觀察及推究所證成之道理，推知常識所認為真實者為非真實。如人類常識認日環繞於地而轉，日小地大，今經天文學者研究結果，謂日大於地球，且係地球繞日球而行；遂否認常識所認識者為真實，而以由學所證知之道理為真實。例此以推，又有四類：甲、科學者的真實：此由注重於五官感覺之經驗，用分析及綜合方法，構成一種理論上之實在，是曰科學者的真實。乙、哲學者的真實：由注重理性思考，由此推論而得之道理，認為真實，則為哲學者的真實。丙、神教者的真實：此由說有卓然超越宇宙萬有之上，有一勝於萬有獨一無二之大神，此神及神之所知乃是真實；故此神所啟示我們亦是真實，而注重於此上神，以信仰為真實，謂之神教者的真實。丁、心教者的真實；神教等之真實，是在超絕之外物，斯則重在內心之修證。如印度之有瑜伽派等哲學，中國有儒家、道家之靜坐修養者等。其所得者，彼謂真實，然唯在意識之經驗，確非五官上之所覺知也。此之四者，若依佛智所教導之道理評制之：則為夢中之已稍有醒悟者，以漸漸已能覺知常識上的真實乃是夢幻故；然還在夢中，故雖是悟仍是夢中之悟，可以謂之清夢者。

三、聖者解脫智所得真實——所言聖者，謂佛法中之已超凡而入聖者。此解脫智，謂能解脫煩惱、生死——即是不受生死之人——苦之智。此解脫智所得真實，既由解脫生死之智而得，則其真實便非未超凡入聖之異生所能了達，亦非世間學者等之所窮知。所以者何？以未能解脫生死煩惱故。證此真實之智者三：甲、聲聞的真實：謂由佛聲所說苦、集、滅、道之四諦如實了達，斷生死煩惱之苦，得解脫智。而證此四諦真實，謂之聲聞聖者解脫智

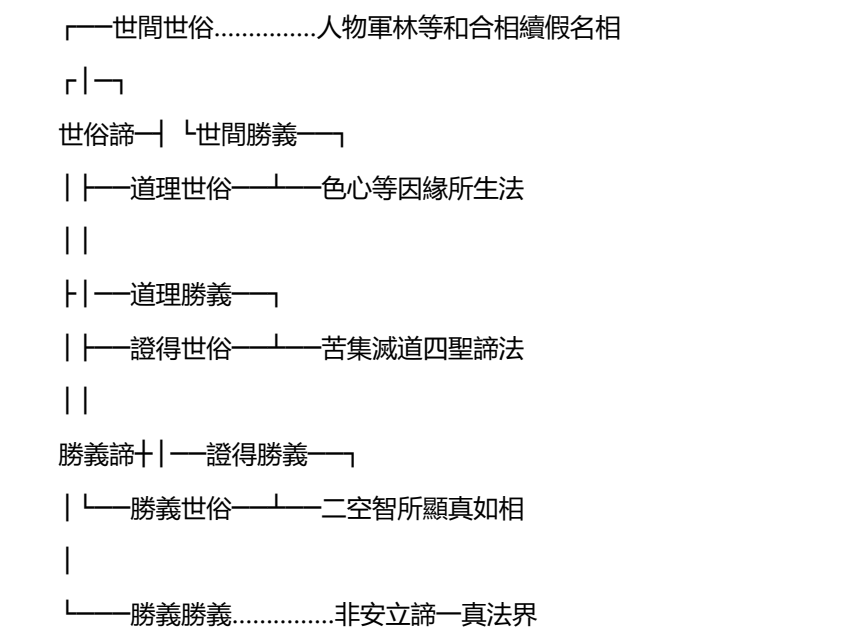
所得之真實。乙、獨覺的真實：言獨覺者，亦日緣覺，出於無佛之世。謂自觀十二緣生之法，知其如何流轉，如何還滅，非由佛之言教而自知斷生死等苦、得解脫智而證真實，斯曰獨覺聖者解脫智所得之真實。丙、大乘一分的真實：謂此真實，亦大乘人所得之一分真實也。斯三者，依智慧評之：則是覺中之迷。蓋聲聞等人知宇宙萬有咸是苦、空、無常、無我；凡夫流轉生死之原因，係由執我迷法，由執著故則迷昧亂動，故由亂動，作種種業受種種苦。欲脫茲苦必先明苦因，然苦因之所在，唯由迷昧執著。其欲去此迷昧執著，而得解脫生死流轉之苦者，必修戒、定、慧等行而對治迷執。迷執一除，苦因無故，亦無苦果，是真獲大解脫而安然無患矣。然于所知者尚未盡知，故猶有迷。

四、覺者正遍知所得真實——所言覺者，即指佛言。謂能覺悟一切而得自在者，則謂之佛，是於真實能圓滿覺悟者也。換言之、即真實是如是，佛即了達其如是。謂常識的真實如是，佛則了達如是；乃如於聖者解脫智中真實如是，佛亦了達其如是；然佛智所了知之真實，則非常識等所知。何以故？以未得正遍知故。蓋得正遍知，則普遍了達如是。恆常了達如是。所以佛以下之聖者等，猶是隨分而知，由此隨分之知慚漸求進，至于圓滿，與佛無二。故云眾生悉具成佛之可能性也。此覺者正遍知的真實有二：（一）菩薩分證的真實：謂於佛所知之真實少分證得，如十地菩薩等是也。（二）佛陀滿證的真實：謂佛陀于一念頃，普遍圓滿頓知一切，非他之一切菩薩等可知。菩薩尚然，況其餘乎！由上觀之，則知超過時間空間、普遍如是，恆常如是之真實，決定是有；以有佛智能證明故。認定其有，欲求得佛智以證明之，由茲吾人有求學之必要。

總上所說，前一是世間俗情所妄知故，但以俗事作真理；後之覺者、聖者、學者之三，則皆為真理。進而言之，前之常識，學者二種，猶共世之凡情，故非真實；後之覺者、聖者則唯出世佛法，故為真實。復進而言之，前三皆未離限量，故非真實；唯後一無礙通達，故為究竟之真實。是故唯第四方是究竟了知於真實者，亦為吾人之目的所在。吾人學佛無他，即是求達此之最高目的而已！

四 世俗勝義之差別智境

世俗諦，或云世諦、俗諦、安立諦；勝義諦、或云真諦、第一義諦、非安立諦。此亦依智以談境別，謂依俗智此亦為諦，然在真智此即非諦；故真智之諦境異於俗智之境。論云：法與法性，非一非異，勝義、世俗、相待有故。龍猛、聖天以來，廣宣斯義。而瑜伽等論分世俗、勝義，各為四重，始窮了其幽致。茲略表之如左：



世間世俗諦，為有情常識之所知境，即為個體團體之事。道理世俗諦，是學者理智之所知境；勝前世間義故，亦名勝義。由集因緣證得苦果，由道因緣證得滅果。復次、由八忍智所證知之相故。然此證得，是差別相，故名世俗；勝前道理，亦名勝義。二空觀智所證顯真如相，所謂生空所顯真如，法空所顯真如，其所證得一味平等，故名勝義。然隨觀智有差別可安立，復名世俗。真如為最勝智所證知之，以不可施設安立故，言思亦絕，故曰勝義勝義。前一唯世俗諦，後一但勝義諦，中間三重亦真亦俗，可云中諦。

五 三相三無性之智境

三相亦云三性，或三自性。解深密經卷二云：

一者、遍計所執相，二者、依他起相，三者、圓成實相。云何諸法遍計所執相？謂一切法名假安立自性差別，乃至為令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性，則此有故彼有、此生故彼生：謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊。云何諸法圓成實相？謂一切法平等真如。於此真如，諸菩薩眾，勇猛精進為因緣故，如理作意無倒思惟為因緣故，乃能通達；於此通達，漸漸修集，乃至無上正等菩提，方證圓滿。復次、德本！如眩翳人，眼中所有眩翳過患，遍計所執相當知亦爾？如眩翳人眩翳眾相：或髮、毛輪、蜂、蠅、苣藤，或復青、黃、赤、白等相差別現前，依他起相當知亦爾。如淨眼人遠離眼中眩翳過患，即此淨眼本性所行無亂境界，圓成實相當知亦爾。

天台三諦，依此三相而立。達遍計所執空，即是真諦；了諸法依他眾緣起，即名俗諦；於緣起法空理所顯真如，即是中諦。然觀深密之喻，眼中眩患即遍計執，眩眼所現華翳即依他起，離眩淨目見清淨空即圓成實。可知三相亦為三重智境。故唯識云：此三非異，無別體故；亦非不異，妄執緣起真義別故。三無性者，解深密云：

謂相無自性性，生無自性性，勝義無自性性。善男子！云何諸法相無自性性？謂諸法遍計所執相。何以故？此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性。云何諸法生無自性性？謂諸法依他起相。何以故？此由依他緣力故有，非自然有，是故說名生無自性性。云何諸法勝義無自性性？謂諸法由生無自性性故，說名無自性性；即緣生法，亦名勝義無自性性。何以故？於諸法中，若是清淨所緣境界，我顯示彼以為勝義「無自性性」。依他起相非是清淨所緣境界，是故亦說名為勝義無自性性。復有諸法圓成實相，亦名勝義無自性性？何以故？一切諸法法無我性，名為勝義，亦得名為無自性性；以是諸法勝義諦故，無自性性之所顯故，由此因緣名為勝義無自性性。善男子！譬如空華，相無自性性當知亦爾。譬如幻像，生無自性性當知亦爾；一分勝義無自性性當知亦爾。譬如虛空，唯是眾色無性所顯，遍一

切處，一分勝義無自性性當知亦爾。法無我性之所顯故，遍一切處。善男子！我依如是三種無自性性，密意說言一切諸法皆無自性。

此中之譬喻，亦可知為三重之智境也。

六 能知心上之所知諸法

所知諸法者，例觀於百法，則百法為所知，觀為能知；故所知諸法攝能知在內。此云能知心上所知諸法，即顯所知諸法、都非離能知可單獨存在。在能知有差別，則所知亦隨異。喻如常人眼見，大概無異，如以X光或顯微鏡所見，固已大異；天眼、慧眼，其異更可比知。蓋以吾人同類業報上之眼識，以同類故乃相類似，然亦有許多之參差不齊；若天趣之天眼，直可透視無礙。其他旁生、餓生所見，由其所感業報之根識不同，而所見者亦遞有等差。

人及諸趣猶屬凡見，進言聖知；初三乘共般若，即為悟生空人無我之慧，乃佛、菩薩、辟支，聲聞所共同者。證智之所知相。迥非凡愚之所能知，而吾人所知天地萬有等，亦絕非三乘共慧之所知境也。在三乘共慧之證境，實無天地萬物，唯是五蘊、十二處、十八界等諸法耳，所謂唯蘊無我是也。

前言生空人無我，乃三乘之所共者，大乘則修法空、法無我觀。修法空觀，自然具足生空人無我智。初伏二障，至分別所起我法二執斷，俱生二障亦隨斷一分時，得根本智；在根本智現在前時，即證真如實體，即一切法離一切相。當其親證真如，非離天地萬物外別有真如法，即於常人所知之天地萬物，如實證得其真實常如之妙體。在根本智不現前時，雖言真如，實為名言假相；待根本智現前親證，即此萬法離相之體，即是真如，或執法外有真如者、非也。故在大乘根本智上，一切全是真如，無有少法非真如者。所謂離分別、絕思慮、不可施設，不可安立。

初地見道有二：一曰真見道，即第一剎那根本智現前親證真如。二曰相見道，即第二剎那仿照前根本智所證真如，變似真如相及種種業果無量差別法。在此後得智上，方有佛、有法、有淨土、有眾生等可說。若未得根本智以前，帶有我執法執；此已離執證如，顯一切唯識所現，如幻不實。雖如幻

不實而諸法各各不相混雜，各有種子所起現行、與現行所熏之種子。在大乘後得智上，方能證明諸法如幻、唯識所現之真義。

佛之如實境界，唯佛與佛方能了知。菩薩前一剎那根本智現時、非後得智，後一剎那後得智現時、非根本智，佛智則無如此區別，無一剎那不親證真如，亦無一剎那而不遍知諸法，故佛號為正遍覺者。性相之分，亦由能證之智而異。根本智所證者為法性，後得智所證者為法相，而佛智則無法性與法相區別可得。故在佛之自證能知上，其所知者，唯可強名曰圓融法界而已，無差別可說，亦無無差別可得。古德杜順和尚有偈云；『青州牛喫草，益州馬腹脹，天下覓醫人，炙豬左膊上』。誌公亦有偈云：『空手把鋤頭，步行騎水牛，人從橋上過，橋流水不流』。均謂此也。

由能知地位之差別而觀所知諸法，大略如此。

（二十九年秋中華書局單行本）