太虚大师全书．第十二编 宗体论

太虚大师

卷001

真现实论宗体论

——二十七年起在四川汉藏教理院讲——

第一章 现实之理

第一节 现变实事

一 现起变动的如实有事

二 辨证法的世界

三 易的宇宙

四 业果的二种生死

五 色心的刹那起灭

六 现行种子的熏持

七 非断非常的恒转

八 有为法的自然灭

九 三性等无常义

十 八不的因缘义

第二节 现事实性

一 现变事之真实性

二 无创造主宰性

三 无特定本因性

四 无世间进化性

五 众缘生与唯识现

六 众生无我性

七 诸法无我性

八 三自性无性

九 涅槃常乐性

十 重重二谛性

第三节 现性实觉

一 现事性的实证觉

二 本体可知不可知

三 现量比量圣教量

四 闻思修所成慧

五 六现观与四谛十六行观

六 九智十智十一智等

七 四寻思所引如实智

八 二智三智四智五智

九 自觉圣智

十 无上遍正觉

第四节 现觉实变

一 现觉实变的拣别

二 十二缘的流转还灭

三 空故一切法成

四 染净唯识能所变

五 如来藏是善不善因

六 理具事造三千性相

七 六相十玄事事无碍

八 六大四曼三密双运

九 颠倒杂染即涅槃秘藏

十 如来法身不思议变

第五节 四现实轮

一 四重现实之关系

二 现变实事与现事实性

三 现事实性与现性实觉

四 现性实觉与现觉实变

五 现觉实变与现变实事

六 现实是唯一大总持

七 真现实无边中始终

八 真现实之真进化

九 发达人生即证佛身

十 淑善人间即严佛土

第一章 现实之理

现实之理，正说明此论「真的现实之理」者也。换言之，即正明此「现实」一词所诠之义理也。通常所用「现实」一名之意义，明显说之，即是「现前事实」。依此现前事实而有所言说或主张者，即为现实论或现实主义。故现实一名与理想一名相对；理想云者，但由理上推想如何若何，而并非事上已如此若此者。

然理想一名，与「想像」、「假想」、「臆想」、「妄想」等名词，其诠义亦不同。以理想者，是从一种理性上推想将来可以成为事实者。根据此理想而有所言说主张者，曰理想主义；与此对立者，曰现实主义。

今真现实论之现实，虽不离现前事实之本义，但较平常所云现实，更加真切深奥，故其理由有四种层次：第一、「现变实事」曰现实者，唯现在显现而变动变化著的，始为实有之事，故曰「现实」。此理与平常所云之现实，已较精深，然其义尚不止于此。第二、现变实事缩称之为「现事」；明现变实事真实理性之「现事实性」，始曰现实。第三、缩现事实性曰「现性」，于此现性能实证觉，谓之「实觉」。如是现性实觉始曰现实。第四、复将前义缩为「现觉」，即一切法现正等觉。于此现觉圆成实际上穷神尽化之变用，谓之「现觉实变」。乃尽真现实论所明现实之理，今依次说明之于下。

第一节 现变实事

一 现起变动的如实有事

现变实事，即现起变动的如实有事。现起者，在时间上则非过未的而是现在的，在空间上又非隐藏的而是显现的。变动者，刹那变化的，迁流不息的，转换无常的，生灭不停的。如此现起变动的，方为如实而有的事物。从反面说之，若非现起的，非变动的，即非如实而有的事物。由此推证，故凡如其实在而有之事物，决定是现起变动的。否则、纵说为现有实事，而实际上决不是如实有事，而是假设为有、错误为有、不如实有的，事实上没有之事。

由此故明全宇宙事事物物确实是现起变动的，若非现起变动的即非现实，是为现实之基本定义。迷谬违反此现实基本定义的，即可谓之反现实论。

何以非现起变动的即非如实有事耶？如邪分别所计，我——灵魂、自在——上帝、极微——原子、觉——精神等常住事，皆不成故。

云何我常住不成？由所计我有苦乐等受、善恶等思、贪瞋等烦恼时分差别，是故无常。所以者何？此所计我由乐等故有少变异者，不应是常。若都不变，不应计为受者、作者及解脱者，彼法有无、我无别故。

云何能生世间之自在常住体不成？所计自在体常能生世间：若不待因而自在体常，世间亦尔，应不更生。若待余因，世间亦尔从余因生，何须自在？

云何执有自性——本体——常住为因不成？若计自性是常，则应非变异因。若此自性与余变异无差别者，应是无常。

云何计极微常不成？计极微常，为由细故是常？由异类故是常？细应赢劣不常，异类应无可得。计常极微造作粗物，等极微量，应无粗物；过极微量，极微应灭。

云何常觉不成？眼识等觉依止无常眼等起故，于色等义次第转故，乐等诸受、贪等诸惑、施等诸思分位异故；于一常觉，应不得成如是转异。

由此故唯现变的为实事。在佛法中曰缘生无性有为无常法。而在古今东西学说中亦有能相发明其理者，兹次第述之：

二 辨证法的世界

辨证法的世界观，在西洋哲学中为一极大思潮。开始于希腊哲学者赫拉克里特——说：「万物是存在，同时又不存在，因为万物都在流转不绝地变化」。这所谓「存在」与「不存在」，如佛法上有为相之住即异相。他又说：「万物虽然静止著，其实都在变化」。这就说明宇宙事物在流动变化。故他又说了一个比喻：「人不能再入同一流水中」。在赫氏稍后有德谟克里特者，他说明万物的运动变化，即由「有」「非有」「合」成，复由「合」成的「有」与「非有」而「合」成，如此运动变动的一切万有，其公式如次：

有──┐

｜├合──有──┐

非有─┘ ｜ ├合

非有─┘

后来经过中世而达近代，遂蔚起为德国的大哲学家黑格尔的唯心论——观念论辨证法。他是由绝对精神统一开始含有矛盾性的正反对立，由正反的对立又到合一；而此合一仍含有矛盾的对立，故仍起正反合之变化——矛盾对立——成为统一，由统一后又成矛盾对立。其公式是如此：正——反——合——正——反——合……故世界万物皆为变化演进的。不过说到最后

世界的一切，还是归入绝对精神的统一。黑氏之后，有马克思唯物论的辨证法。黑氏之出发点为精神，而马克思则倒转来以客观的唯物的自然与社会为根据而说。

唯物论的定义：承认物质是客观的实在。人类出现以前就有物存在，人类出现以后物也是离开人类意识而独立地存在，所谓非物质的东西是不存在的，以前也没有存在过。意识和精神是物质头脑的产物，是头脑的特殊能力，是他的生命活动的特殊形态；是使自己身外的物质过程和对象反映到自己身内那种物质头脑的特殊能力。离开物质而独立的意识，是不存在的。此虽与唯识论的理论相反，而与佛法中明因缘生灭或缘生性空之理论不一定冲突，以并非执最后之极微或原子等为唯物，而但以现变实事为唯物故。其与唯识论不相容之义，待后唯识论来辨驳。

辨证法世界的普遍意义：客观实在性的世界及人类的认识，都是辨证法地发展著的。其当做全体看的世界之发展，是无始无终的；同时各个具体的历史进行的运动形态，是在一定条件下发生和消灭的。低级的运动形态，生出较高级的运动形态；但同时任何一个运动形态都不是绝对最初的，也不是绝对最后的。进到较高度又会转向退后，成螺旋运动。新的发生为旧的对立而又含著旧的因素；新形态出现，由连续性中断，经冲突而飞跃产生，又联络交互关系而不绝对破坏。世界是无限而没有穷尽。不仅全体如是，而极小的电子、原子、分子，同样复杂无穷尽。根本法则有三：

甲、对立的统一法则：辨证法的本来意义，是对象本身上矛盾的研究。如果在运动变化生长交相作用上，去观察事物时，就遇到矛盾了。运动本身就是一个矛盾；这矛盾的不断的对立和解决，就是运动。要在：「自己运动中发展中去认识世界的过程，那就是对立的统一」。所谓辨证法，便是关于对立要怎样才能成为同一。

此种意义，与佛法中的众缘所生无实自性的意思是相似的。因一法之生是多因缘的聚集，无一法是单纯性的独立；故无一法不是性空的、有变化生灭的。因为这些因缘的本身，一一都是各殊的；虽然在同一的条件下聚集一

处而成为一聚，而这一聚的本身内就含有很多的冲突，有冲突就有变化，所以说因缘生法是刹那生灭的。而此一因缘所生法，又可以为另一法的因缘而生另一法，故又是交互关系的。此亦犹「对立到统一，统一仍为对立」的辨证法。

乙、由质到量及由量到质的转化法则：质是与存在同一的直接规定性，量是对于存在怎样都可以的外在规定性。量的变化可以在对象之质的固定性中找出他的基础与限制；反过来、量的变化过程达到一定阶段时，就会引起从一种质到另一种质的转化。

若用佛学上之名词释之：质即是「因」，量即是「缘」。「因」为事物直接规定其本身之主因；如谷之种子因，是谷芽等本身的规定性。其他日光、水、土、空气诸「缘」，对于谷芽生长虽相关，而不一定是一亲切的直接关系；即是对于存在事物的外在规定性。所谓由质到量，因立则缘从也；所谓由量到质者，缘强则因变也。故量到强时可以变质；因为量可以变质，故由量到质，可以发生新的事物，即另成一新的质。

丙、否定的否定法则：由一个对立到另一个对立的推移，由一种质到另一种质的转化，就是后者否定前者。但新发生的质，同样根据著这个内在的矛盾，向著自身的对立物推移，第一次否定被第二次否定扬弃。所以否定的否定一法则，包括著做全体看的发展之全过程，每一事物，皆被其本身所含的矛盾对立物的发展而否定；这个否定的对立物，进一步又否定了自己，才另成一新的事物。然此新的事物，本身含有前一事物相续不断之变化。在此变化上又发生新的对立，又经否定的否定而成一更新的事物。如此故说宇宙一一事物，永远是否定的否定。

此三种法则即是辨证法。世界一切的存在，皆循此三种法的变化而存在。此种辨证法的世界观，要算西洋哲学中最能说明现变实事的了。

三 易的宇宙

「易」、是代表中国哲学之宇宙观的。中国哲学的宇宙观，在过去，无论是道家或阴阳家等，都是以「易经」为大本的。降及近人的民生史观，唯

生论，亦皆依据易经之哲学而适应现时代的需要而发挥。

易即周易，省称曰易。周者遍常，易者变化。犹赫拉克里特所云「常变为化」；亦犹佛说「诸有为法，无常流转相续不断」；所谓「神无方而易无体」者也。又易者、简易：干、易知也，坤、易能也，故八卦以乾坤为本。又易者、交易，相待为变以著其化也；亦近佛法缘起无性之说。万物由周遍交待而相存相变，无能自遁，故曰周易。得此公例以临万化，则物理易知、人事简能也。故又偏名曰易，所谓「易简之义配至德」也。

三爻者，仰观为天，俯察为地，人处其中，依天而观象化，依地而取物用，此三才之义也。三才皆材，而干与坤则为二性。二性遍于三才，三才皆有干性，故□卦有三画；三才皆有坤性故，□卦有三画。非性无以呈材，非材无以见性，材性同现，材性并存；未有无材之性，亦无无性之材。故八卦之材，不出三才；八卦之性，不出干、坤。干、坤者，在星气则为阴阳，在数理则为奇偶，在势则为动静，在行则为健顺，此大公例随物随事可加察者。「其动也直」，干之正例也；「其静也翕」，坤之正例也。然乾坤二性之所存，非异处而同处者也。干不离坤，故「其静也专」，以专为静，乃即动之静，所谓天下之动贞夫一者也。坤不离干，故「其动也辟」；但指静有所辟者曰动，而非其所以辟，所以辟者干也。有干无坤，虽动而不成异；有坤无干，虽动而不成变；二性倚伏隐显而相为消长，则其变化繁矣。干静而专，坤静而翕，异者可谓一矣；干动而直，坤动而辟，一者可为异也。专之、直之，贯其一、异，故大生焉；翕之、辟之，炽其一、异，故广生焉。大生、广生，原始澈终，不离三才二性，互错交构而成象者也。雷、风、火动乎上、天之属也；山、泽、水凝于下、地之属也；故喻之以长、中、少之三男三女。其变既著，其象既章，犹夫男女既生，则离父母而有自体。虽男女皆由父母生，各有父性、母性，而自体之男性女性亦有分定，不相混合，亦终不复与父母合为一体。故三男三女，则与父母并为八人，而震、巽、坎、离、艮、兑，亦与干、坤并列为八。至夫重卦，则犹男女更生男女，男女亦转为父母矣。重卦之干、坤卦，子对之则父母，孙对之则祖父祖母；或是臣对之为帝后，民对之为君吏，故成二重。否、泰二卦，在自则为夫妇，对于子则为父

母，故亦二重；皆由交待异功殊分，可以推知矣。其生生也弥蕃，其存存也弥异，要以三才、二性之交变为共依。犹夫草木依山，山复依地，而地气亦彻草木之枝叶花果也。

明此易学之精要者，有「物各一乾坤，物各一太极」之二语；亦即物各阴阳，物各一宇宙也。以每一事物皆是乾坤二性之一平衡体，此体即太极。凡成为一事物者，即一乾坤平衡体的太极；此平衡体，即二性之平衡，非别有一平衡物。故即依平衡可起毘阴毘阳的不平衡，由此而有转易变化，在不平衡上又去求平衡；所求到之平衡，仍为含有阴阳二性之平衡。因而证知一一事物之成，皆不是一种单独纯一性，故仍时起不平衡而成事物的流行变化。一事物如此，宇宙人生亦如此：此中国易的哲学亦为最能说明现变实事者。

易的宇宙异于辨证法的世界者：辨证法在演变的世界中发挥其矛盾对立的冲突性，主张争斗；易在变易的宇宙中发挥其阴阳调协的均衡性，注重和平。故易为生理的，而辨证法为病理的。然「生」与「病」为必然的连结，故易之既济终于未济，实为现变实事上莫可逾越之缺陷！

四 业果的二种生死

天地人物之宇宙万有，除佛学外皆曰自然；研究此自然界之科学，曰自然科学。自然界中的人类，有人类的社会，社会是人为的，如政治、经济等等皆是人之事业；研究此自然界中人类之种种事业者，曰社会科学。

自佛法上观之，所谓自然者，即是「业果」而非自然。业果亦曰业报，或曰异熟因果。总而言之，远之世界万物，近之人类社会，统名之曰业果。分析之或名依报、正报；或名有情世间、器世间，或曰有情界、非有情界，或曰众生、世界等。言有情者，就吾人可见者言之，即人类与动物。然佛学中除此之外，还有天神及鬼等，故佛法之有情或众生一名，较普通所谓动物一名，内容更为广泛。无情的器世间，在佛法中所说亦甚广大。然对于无情之植物、矿物，却未有分类及特殊之说明，总名之曰无情物或器世间。然依现象以观察研究，植物与土石等极不相同，草木等植物有生死，能传种，……故科学上与动物同曰生物。近代生物学中的植物研究，可为佛学的补充。

复次、业果的万有，以万有一切现象莫不是业的结果。此「果」由各别的或共同的业力所引发而生，所摄持而存。由此、故知果报皆有「业力」为限制。以有限制，故非自由自在，在空间上有一定的分量，在时间上亦有一定的阶段。人物等生存果报既有限定，故其生成必归死坏，而分为分段的、变易的二种生死。

分段生死者，以业所引摄的万物，有一定分齐段落的限制，所以人物等生存死亡皆不免有所拘定。如三界之欲界、色界的有情众生，其在空间是有形量的，在时间是有寿量的。无色有情纯精神的生存，虽无色身与器世间的拘碍，而仍有时间上之限定。如云：「无色有顶处，寿命八万劫」，过了八万劫量，仍然要随业而死生。人类有情如此，而所依器世间之有成、住、坏、空，亦犹人之有老病死然——欲天五衰亦老病相，色界虽无老病而有生死——。不惟久后的整个世界必归坏灭，且亦随时都有转变，如云「沧海桑田」。昔日之海今日已成盆地之四川；地球岩层之时代变换，随处皆可证明。人有未出胎而死者，或数月数年而死者，或数十年而死者，能满百年者甚少，更非坚牢常住。其他生物等亦如此。植物依气候有四时——在中国——之变，如云「四时行焉，百物生焉」。有一年生存者，如草等；有生存数千年者，如松柏等。然每年亦有一度荣枯之变化，久之且终归于枯死。故一切生物皆有存亡、死活、盛衰、荣枯之变迁，决无永久常住而不死亡者。此所谓分段生死，即业果之有限性也。

变易生死者，由自力转变改易了业力的生死限制之谓。人类对于自然界的业力限制，是只有去顺受而无有自由自在之力去变易的。虽然世界史的研究，人类是进化的，智慧也是开拓的，亦不过社会环境的改换，而人身等生死不自由痛苦，仍是无法变易的。佛法中既观察明白皆为业果：缘生性空，原无定实，可以智慧力解除其限制，更以福德力完成其永远自由之生命与事业。而在未到究竟的途中，已有自由力量，可以转变伸缩，因此有「变易生死」。

分段生死纯为有漏业果，而变易生死则于有漏业果上得无漏福智伸缩之力量。故惟圣地菩萨或二乘圣人，回心大乘者始有之。因为变易生死，一面

是有漏业所引的有漏果，所以阿罗汉及十地菩萨的报身，仍是三界有漏业果之身。另一面亦说是出过三界善根所起的清净身、土，由或依佛果示现而说，或依菩萨的无漏智慧功德所资助以成就而说。故菩萨之变易生死身土，是有漏、无漏所合成。

前分段生死尚可由科学的所知而扩充；今变易生死，则全依佛所说。然就世俗亦有其相似之事：如中国之修仙者，由丹药之力延长寿命或数百千岁，其身即与常人之年限不同。复有专恃咒力将生命延长者，佛法的密咒有此力，而非佛法的鬼神等咒亦有之。复有由修禅定力将原有业报力延长改变：如得色界禅定可发五通，得无色禅定可空其身。如是等类，对于人类原有之分段生死业果，改变转换，遂成一种相似的变易生死。然此实不过是相似的而已，以菩萨之变易，由无漏福慧——圣道力——展转上升上进，决不退堕而回至三界有漏分段生死中。其由药咒等力之变延生命者，终必力尽而仍落分段生死中也。

世人以自然界是人力不能转变的，今所明佛法中菩萨之变易身土又不易见，故更以由药咒力等变易功用助明之。要言之、则天地人物皆为业果而有生死，故皆为现变之实事。

五 色心的刹那起灭

色、心者，即是五蕴诸法。然此色、心诠五蕴，与他处以名色诠五蕴稍有不同：因为名色之「名」，是包括不相应行的；而「心」只摄受、想、识及一切相应行，不摄不相应行也。故此中之色即色蕴，乃五根、五尘、四大种及法处所摄一切色的总名。心者、或眼等六识心，或加意根名七心界。然意根即六识无间灭意，非离六识别有其体，故仍惟六识心。或言八种识心，六识如前，更增末那及阿赖耶。如此等类，皆总曰心。复次、心亦摄心所有法，其数或少或多，亦不决定；有言只受、想、思三，如经部等；有言四十六，如有部等；有言五十一、五十三，如唯识、瑜伽等。

如是所说的色、心诸法，皆刹那生灭，变化不停，故言「色心的刹那起灭」。此中刹那的决定相，甚难言之，何以故？吾人了知之心有粗细故。或

说一念即一刹那，或说一念有多刹那，总之、刹那即是说时间分限之最短者。一切色、心、心所诸法，皆是才起旋灭，即此刹那起，即此刹那灭，于此可以了知色心诸法之生灭迅速，变动极快，在时间上略无停住，所谓念念生念念灭也。因此、于有为相或祇说生灭而不说住异；或祇说生异灭三有为相，而即于异相上假立住相；正显此色、心诸法即生灭也。如是现起变动极速的色、心诸法，乃正是现变实事耳。

于此色、心与前业果对观，可以得如下之意义：前二种生死相，为粗无常相；此刹那生灭相，是细无常相。而彼业果生死之粗相的天地、人物等，皆依此刹那起灭之心、色诸法而建立。故色、心诸法实为业果诸相之素质；离此色、心诸法不能有业果诸法故。由此、业果生死法祇是色、心起灭法上之假相，而色、心起灭法即是业果生死法下之实事。故实在的现变实事，唯此刹那起灭的色、心诸法。亦唯此心、色诸法是依各别之因托关系之缘而生起的因缘生法；离此心、色诸法，决定无有因缘生法，亦无所谓现变实事。依此、可推证业果的生死，易的宇宙，辨证法的世界，皆不过此色、心诸法所现起之假相而已。假相非一：

甲、分位假相：凡于因缘生的色、心等上而不能离开的，则名分位假相，如空间、时间、一多、生灭等。

乙、相续假相：如人身的数十年、或地球的几千万年，既唯是刹那生灭的色、心诸法，何以现有几十年或数千万年的身、器耶？可以答曰：依刹那生灭的色、心，在一期间以相似动向相续而不断所幻现。如旋火轮，火虽一点，因旋动甚速而现为轮相；又如电影，本为各别影片，因连结不断而速转，故现为活动之影像。人物等一期生死相续相，亦复如是。

丙、和合假相：直接能知所知的诸法，如眼识知色等，祇是此刹那生灭的心、色诸法。三界的有情众生、无情世界——所谓宇宙万有，或大或小，或劣或胜，无有是某一色或某一心之单位法者，以有情为心、色和合假相，器物为众色和合假相故。即由如是各各和合聚的假相，成为种种天地人物，无量无数个体不同。然实际不过是刹那生灭的色、心诸法之和合假相也。此

和合假相，比如团体，团体依份子组成，和合假相亦然。

丁、对待假相：对待义广，凡可以分彼此、别是非者，皆曰对待；故诸名相皆是对待假相：如于是此非彼等相上立种种名，一面表其是此，另一面即遮其非彼。如色之一名表于色，同时即遮非非色也。复次、从对待上，可于反面推立另一相，如对有以立无，对生灭的有为以立非生灭的无为，乃至对对待以立绝对、绝待。若离现变实事，则无可立。

戊、妄执假相：于现变的实事上实无所有，但依分别对待上所推立之名相，妄执为实有。例如执有刱造主宰万物之「神」；或五蕴生灭法以外之「我」等，但是妄执上的假立相耳。

己、假说假相：明知其为无而假说之，如说龟毛、兔角、石女儿等；又如诸佛菩萨顺有情故，假说我相、法相。如是假说假相，与妄执假相是恰相反的。以彼妄执实有，此则了知唯假说故。

将上所说种种假相明了，即显唯刹那起灭的色、心是现变实事；亦唯依此实事而现起为种种假相。彼诸假相不离此刹那起灭的色、心，故实无不是刹那起灭之事者。

六 现行种子的熏持

在前所说从辨证法的世界到色、心的刹那起灭，此皆谓之现行。现行即现起流行义，亦即现变实事。并曾辨别色、心诸法为实事，其他一切为假相。而现行或刹那起灭如色、心等，或一期生死如有情身等，其起灭生死皆不必连续。如眼等五识随缘始现，第六意识亦缺缘不起，成唯识论云：『五识随缘起，或俱或不俱；意识常现起，除生无想天』等。然现行虽不起，经时甚久，其后如再生起，每带前曾经现行之影响。如曾起之识，能多少年后由忆念而重生。由此可知不现行时，亦潜藏保持其所遗习气，可为后时生起之因，此即名为种子。如植物之荳、麦，一年一生，春生秋收。在冬季遗留荳、麦等种子，保持其各别发生之功能，俟至明春再为发生。又如动物于其子子孙孙有所遗传，亦由种子功能。如一鸡卵，生鸡功能藏于卵中，未遇缘生鸡时，破卵觅鸡则不可得。故知色、心诸法各各有生起之功能潜藏保持之种子。

前就色、心法言现行有假实，故此种子亦有假实；即色、心法种为实种，而动、植种为假种。虽有假实，而种子一名乃依植物等种子比喻而立。以色、心等种子，但由各别生起其现行之功能名为种子；不同荳、麦等显然各有其荳子、麦子为种。

复次、「现行种子的熏持」者，熏谓熏习，持谓持藏。动、植物等假法，在现行时亦成熏习；由所熏习遗留保持成为种姓，能生起同类法。然此现行同时亦摄持其种习，即是熏习摄持之义。如生物学家说：人类禀性特质，可由其父母遗传于其子孙，如形貌、言音、病态、习性等。所遗传，于每一次现行后，再现行时可生转变。如鸡卵因鸡配合或饲养不同，即使所生鸡成变种；又如植物之花木等，由人工等使原有之形质发生变异。由此义故，现行于种子能熏生、熏变。其熏生者，由现行生起向来所无之新种等；其熏变者，以现行熏习变劣变优等。

一切法之生灭变化，既因熏习成为种姓，传流保持；故现行之一草一木，一鸟一兽，皆其来无始，其往无终，而各有其深长之历史。若无现行种子熏变持续之关系者，则于过去无前因而将来亦无后果，如是则无历史可言。从上述意义去观察事事物物，则一一事物皆不是简单的生存灭亡，而各有其因果果因、重重无尽的条理。

复次、刹那生灭的色、心诸实事，其现起是一刹那而生，其灭去亦一刹那而灭。即于刹那生灭相上，色法有长期相续如地球等者，亦有一起即灭若闪电者；心法亦或一刹那生灭即不续，或多刹那生灭相续。然色、心每一刹那现行，各由其过去种子为因，故有其深长之来源；复熏成种性以持遗于后后所续生之自类，故每刹那皆前无始而后无终。

如是色、心诸法熏习成种，不坏不失，乃由何法以为之保持耶？则其保持者必为一现行法，如荳等种姓，其保持者为一粒荳子。然此保持之现行法，又必为同时同处而能受熏习之法。此能受熏持种之现行法，古论师中传有两说：

一说：心、色诸法，能互相熏习以成种。谓心法不现行时，由现行色法持心法种相续不断；后心法可继起现行。如生无想天五百劫无心，因有色身持其心种，后从彼殁，心还生起。若色不现行时，由现行心持色种。如生无色天八万大劫无色法，然有心法现行不断以持色种，后从彼殁生下地时，色还继前而得生起。此为经量部义，瑜伽论亦约摄其说。

二说：唯阿赖耶始能受色、心诸法熏习而保持其种子。其说极精密，如种子须具六义，能熏、所熏亦须各具四义。由种生现，由现熏种，亦由他法现行增上；由种生种，则唯自种生灭相续。广如成立唯识诸论。

此从色心现种熏持说到受熏持种唯阿赖耶识义，遂达成立唯识论之深处。然前说唯刹那生灭诸色、心法是因缘生实事，余为假相，已有唯识论之倾向。盖色、心诸法或说为五蕴，亦或说为十二处、十八界；有言蕴实处、界是假，有言蕴、处假界是实，亦有言处实而蕴、界假者。就蕴言实，无情色蕴，有情五蕴，则情无情之业果即为实，可近于唯物论或二元论。言处实者，谓蕴为多法积聚之假名，六根、六境乃生长心、心所之依处，从根境交互关系上生心心所，体不自立，且意根即总摄一切心法，亦近于唯物论或二元论。言十八界为实，谓六识依六根缘六境，而根境不越能所知之识量。六境、六识皆依现量知有，六根依发六识比量知有，从能所知析为十八界单纯事——除法界尚包含多法——，唯此是实因缘所生；皆不离能所知故，即已成立唯识论矣。

七 非断非常的恒转

有部于十八界等法认为三世恒有，故不须种子，亦不明唯识。若三世恒有者，过去应非过去、未来应非未来，恒同现在而无三世之别。无三世别则无生灭亦无因果，故唯现在有且刹那灭，乃得成三世相续假也。

经部无过未而唯现刹那五蕴为实，故立种子不认唯识。若五蕴为实者，则色蕴聚五蕴聚之物我皆实，虽至极微不除个体；析归空尽又落灭无。故唯根、境、识是因缘生，乃得成五蕴和合假也。

若认唯现刹那识及所依所缘根境为因缘生实事，所识根、境不离能识，则必立种子且明唯识矣。

辨唯刹那起灭色心为因缘所生法，则诸色心各有因种，亦唯色心必由种生，能熏生种固为色、心，受熏持种犹在色、心。但诸色、心现行，或体间断——前六诸色——，或性转易——第七——，非阿赖耶莫可受持，遂进明一切皆依阿赖耶识为本矣。如成唯识论说：

『阿赖耶识为断为常？非断非常，以恒转故。恒、谓此识无始时来一类相续常无间断，是界、趣、生施设本故，性坚持种令不失故。转、谓此识无始时来念念生灭前后变异，因灭果生非常一故，可为转识熏成种故。恒言遮断，转表非常；犹如暴流，因果法尔。如暴流水非断非常，相续常时有所漂溺；此识亦尔，从无始来生灭相续非常非断，漂溺有情令不出离。又如暴流虽遇风击起诸波浪而流不断；此识亦尔，虽遇境缘起眼等识而恒相续。又如暴流漂水上下鱼草等物随流不舍；此识亦尔，与内习气、外触等法恒相随转。如是法喻，意显此识无始因果非断常义。谓此识性，无始时来刹那刹那果生因灭，果生故非断，因灭故非常；非断非常是缘起义，故说此识恒转如流』。

『因果等言皆假施设：观现在法有引后用，假立当果，对说现因。观现在法有酬前相，假立曾因，对说现果。假谓现变如彼相现，如是因果理趣显然，远离二边契会中道』。

此待辨者，所受熏持内习气种，除色、心法各别生种。其六、七相应我执种，能现似「人我、法我」相。其前六相应业力种，能招总报、别报业果。所云漂溺有情令不出离，亦唯似我业报而已。此识既为界、趣、生本，亦即业报正体，色、心汇流业果，业果喷涌色、心，至此、业果、色心遂得贯通。彼辨证法的世界与易的宇宙，深观之实即此非断非常的恒转瀑流也。

八 有为法的自然灭

所谓有为法者，显扬论云：『无常性者，有为法与三有为相共相应故，名为有为。言三相者：一、生相，二、灭相，三、住异相』。凡与此三相相应之有为法，皆以无常为自性也。故成唯识论云：『有为无常，一向记故』。

亦明一切有为法皆是无常，而无例外是常的有为法。

然前说色、心诸有为行之刹那起灭，所明刹那灭之无常性，则非世人所可现见证知者。以世人所可见闻者，为老死或毁坏相，是经过一相当时间乃可见之者；而刹那灭之行相，则不易见，故应再为推论说明。依显扬论立有二因：一者、彼一切诸行皆是心果——如前六七段中明色、心诸行皆是心所依缘变现——故，其性才生，不待因缘即自然灭。二者、后时变异可得，故知新起即念念灭。此第二义，如一新衣，用固易坏，藏久亦坏；初成虽不见其坏灭，实已刹那刹那即灭。又如人有老死，或如树屋朽坏，亦复如是，后皆变灭。以后灭故，当知新生即已变异，非新生不变异，后可突有变异坏灭。若初生不变异，后亦不应变异，由此故知初刹那生即刹那灭。如广百论本有颂云：

『诸法必变异，方作余生因。如是变异因，岂得有常住？若本无今有，自然常为因，既许有自然，因则为妄立。云何依常住，而起于无常？因果相不同，世所未曾见』！

此所明后时有变异，故知刹那生即灭义，比较明显易知。而显扬之自然灭义，颇不易解，今应更为成立：

有为法皆是因缘生。生由因缘，而此因缘不作灭因，若以生法因缘即为法灭之因，不应道理！以生与灭互相违故；既是生因，必非灭因。又生即自然灭，无住因令法不灭故。若有住因，则有为之因缘生法，应成不变不灭之常住法。然此因缘生法，后时必灭，故知定无住因使住；既无定住，才生即灭，不用灭因。若云因缘生法，不待住因自然常住，如百论颂「自然常住因」者，则成大过；何以故？现见世间一切生灭变化相可得故，如老死等。如是生因缘不作灭因故，灭因、住因不可得故，生自然住有大过故；有为诸行任运自然刹那坏灭，道理决定。

然从世间粗相观之，法之坏灭似各有因，如世间物坏，由火、水、风等。此水、火等是能灭坏因，世间诸物是所坏灭法。即如薪为火烧，风、水等法灭坏诸物，应亦知尔。虽然如此，不应道理，以水、火、风俱生灭故。又此

非从现行种子刹那生灭之因缘生法说，乃就现行法上和合相续之假相改变说。若就色、心种现生灭观之，水、火、风等不能为灭因；何以故？若水、火、风为灭因者，即应一切灭尽，不应灭后别有变异相生。若有变异相生，故知水、火、风等，但为另生起后刹那之变异相的增上缘因而已。如风吹屋倒，此风只为生起倒屋的变异相因缘，而非能作屋灭之因；若是灭因，应即灭无，不应有异相生。故知水、火、风等，只为后刹那变异相生起因缘功能，除此功能，别无功能更作灭因。灭不待因，故知有为法生即自然灭，刹那生灭义成。

复次、或有以三有为相中之「灭相」，为有为法灭之灭因者，不应道理。不知灭相是分位假法，非因缘生之实事故。若不尔者，能灭相与所灭法应各别为二，若是二法，是同时有抑异时有？若同时有，不应道理，以被灭法是生住法，与「灭相」同时相违故。以有灭相，法已灭故应无生住，既无生住，何法为其所灭！若不同时有者，亦不应理，何以故？若灭相在后者，被灭法已过故，何用灭为？若灭相在前，被灭法尚未生故，所灭是何？

又能为灭因之灭相，自体是灭抑不是灭？若灭相体即是灭者，应一法灭，另有灭相灭及本法灭之二相，不应道理。若灭相自体非灭，则灭相自不成立。复次、以灭相为因而诸法灭者，与世间现见相违，成大过失。何以故？世间皆以各各法坏灭而名灭，非以另有灭相为因，成立世间种种坏灭。故以灭相为因使法灭者，不应道理。

又凡灭相为因使法灭者，唯以灭相灭亦待他法灭？若唯灭相为因灭者，灭应毕竟灭无，然事实不灭无，故义不成。若待余因缘者，则是后刹那异变相生起因缘，非灭因，且尤非灭相为因，故无一物可为灭因。既无灭因，故因缘生法自然灭。自然灭故，有为诸行才生即灭，一向无常，彻底无常，理善成立。

九 三性等无常义

依三性以明无常义，如辨中边颂云：『常无与生灭，垢净三无常』。此二句义，如论释云：『无常三者：一、无性无常，谓遍计所执，此常无故』。

以此性常无故，名为无性无常，因遍计执之所执法，即是常无体性之法。遍计有能遍计、所遍计及遍计所执，此中专指所执而言。谓遍计所执者，毕竟是无，而能所遍计则仍为依他起有。如眼有病见空中花，可以眼病喻能遍计，空花喻所遍计，不了知花是病目所现，而执为可捉可嗅可结果之实花，此是遍计所执。此所执实花不但无体，其相亦无，但由错误分别取故。论云：『二、生灭无常，谓依他起有起尽故』。依他起法，有起有尽，有相续不相续，故曰生灭无常。应知别义：一者、依因缘起曰依他起，此如前说刹那起灭的色、心诸法，由各自种依增上缘起其现行。二者、此法现起不离分别、由分别故而得现起变现；故依分别变现现起曰依他起。故依他起是依因缘变起。然有一类唯是分别变起，非是因缘变起，如空中华。凡是因缘变起，定是分别变起，如树上华。空华唯分别变起者，唯由能见之病目变起故。唯分别变起者，此分别灭，彼法随无，如病目愈则空华灭，不愈空华不灭。又如我执习气，起人我相，此习气未离未断，人我相亦终不得无。故论云：『许灭解脱故』。即此显非有非无依他法，以未治灭我执及业习气，则三界生死人我分别相，虽是虚幻，未得解脱。论云：『三、垢净无常谓圆成实位转变故』。圆是圆遍一切，成谓成就不变，如此实性，云何无常？盖谓此性遍圣凡位，在未证圣果异生位，此性名有垢圆成实；若由异生得圣果时，及转名无垢圆成实，故云垢净无常。此为辨中边论依三性说三种无常。

复次、显扬论说六种无常及八种无常。言六种者：一、无性无常；二、失坏无常，即原有体相失坏曰无常；三、转异无常；四、别离无常，谓和合物分散离别即是无常；五、得无常，本无而今得有故，有得有失故；六、当有无常，现在是无，未来为有，既别有无，故是无常。言八种无常者：一、刹那，二、相续，三、病，四、老，五、死，六、心，七、器，八、受用。此中刹那与相续二种无常皆遍一切处，何以故？以一切法皆有刹那生灭性故，一切诸法皆可有相续相故。病与老死，唯依有情众生色身而说，谓此色身正为众生贪爱所著之处，故特说老病死示无常义。心摄心、心所法及心不相应行之四蕴，皆是无常。器与受用二种无常，即器世间有成、住、坏、空——沧桑变化；有情资生受用之财产及一切生活资具，随时变坏，故皆无常。

此所云六种无常及八种无常，其第一无性无常，以性常无故名无常。由此应知亦即遍计所执法也。余五种八种皆属依他起性。故论云：「圆成实性无无常义」。则明三性之中，前二无常，后一非无常也。

复次、依他起——有为法——之三有为相，不但是刹那生灭，亦是相续生死，如依众同分之所说。众同分者，众同一类名众同分，即一类一类的有情和一类一类的法。各各有情或各各法，同一种类名众同分。此众同分之一期业果和合相，有生有死，亦有相续存在之住异。凡从种子生现行固为依他起；若由业习气而起异熟果法，亦是依他起法；又由我执习气而起人我自他之相，此相亦是依他起法。故依他起无常，不仅依刹那义说也。由此显扬论又说与八种缘相应，而起十五种变异无常，应了知亦是依众同分相续而说。

又论云：「由四种道理入无常性」，则从种子起现行之因缘生法上，悟入最深细之无常性也。一者、谓色、心诸行法不从他生，以从各别自类种子而起现行故。执他生者，谓另有一能造作者而生诸法；如执上帝等创造万物，此不应理！如无瓜种，不能生瓜故。二者、一切法亦不从自生，待众缘故；若无众缘以为增上，则终不生。如眼识之生，固由眼识自类种子，然若缺余九缘，则亦决不生故。三者、亦非俱生，俱无作故。所以者何？因缘生法，无有一定主宰力与创造力能生故，因与众缘皆无主宰造作力故。四者、亦非无因生，离自种及诸缘，不可凭空而生起故。众缘和合生，故无常也。

复次、辨中边依三性说无常与显扬论但许二性无常，似不相同，实则无异。应知辨中边说圆成实垢净无常者，依所遍之依他起法垢净转变而言无常。显扬论则就圆成实自相而说，故无无常也。

十 八不的因缘义

八不的因缘义者，如中论云：『不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出，能说是因缘，善灭诸戏论』。因缘，有的论上译为缘起，故因缘即缘起。或曰「因缘生」，「缘生」，「因缘所生法」，「众因缘生法」，此等名词，虽可为别解，而有时却相同一致。例十二因缘即十二缘起。缘起之广义不仅指十二缘起。应知凡是思想可思想，言说可言说，世俗胜义一

切诸法，皆可名为缘起。而此一切待缘而起之因缘法，以不生不灭等八种不义说明，故名八不因缘。是八不因缘义，能灭一切妄执，故云能说是因缘善灭诸戏论。此八不因缘义，在中论、般若灯论、中观释论等有针对外道、小乘等执之解说。今但引青目释直以一世间现见事物说明者如下：论曰：

复次、万物不生，何以故？世间现见故，世间眼见劫初谷不生。何以故？离劫初谷今谷不可得，若离劫初谷有今谷者，则应有生；而实不尔，是故不生。问曰：若不生则应灭！答曰：不灭，何以故？世间现见故，世间眼见劫初谷不灭。若灭、则今不应有谷；而实有谷，是故不灭。问曰：若不灭则应常！答曰：不常，何以故？世间现见故，世间眼见万物不常。如谷芽时种则变坏，是故不常。问曰：若不常则应断！答曰：不断，何以故？世间现见故，世间眼见万物不断。如从谷有芽，是故不断，若断不应相续。问曰：若尔者万物是一！答曰：不一，世间现见故，世间眼见万物不一。如谷不作芽，芽不作谷。若谷作芽芽作谷者，应是一；而实不尔，是故不一。问曰：若不一则应异！答曰：不异，何以故？世间现见故，世间眼见万物不异。若异者何故分别谷芽、谷茎、谷叶，不说树芽、树根、树叶，是故不异。问曰：若不异应有来！答曰：无来，何以故？世间现见故，世间眼见万物不来。如谷子芽无所从来。若来者芽应从余处来。如鸟来栖树；而实不尔，是故不来。问曰：若不来应有出！答曰：不出，何以故？世间现见故，世间眼见万物不出。若有出应见芽从谷出。如蛇从穴出；而实不尔，是故不出。

若从因缘明八不之深义，则入下节现事实性——「众因缘生法，我说即是空」等。今以八不义说明因缘所生法，故为现变实事。龙树菩提心论云：『知此诸法空，而依业果者』；是就业果而明空性，虽空而不坏业果也。

此节现变实事总有十段，亦可从第五段色、心的刹那起灭，直接第十段八不的因缘义。以就业果所依之色心法上，直明八不因缘义，其中四段不须亦可；以业因缘果法即不生不灭等八不因缘法也。由此、故后期之中观论师，每每排斥唯识论之色、心等种子现行实因缘法。然细究色心等种现因缘法义，在龙树根本论中不但可容纳，而亦正须引申阐明。故今以八不的因缘义，列于六至九之四段后，以明色心种现诸因缘法，皆八不因缘法，皆性空缘

起法。故唯识与中观义不相违。

（法舫记）

第二节 现事实性

一 现变事之真实性

所谓「现事」，即前节讲的现变实事；所谓「实性」，即于现变实事中的真实性。「现事」就是现前变化密移转动生灭有为无常的全宇宙事事物物，于此中寻求某种事物为固定不变的真实体性，是没有的。所以「现变事之真实性」，就是在现前刹那生灭变化的事物中，考究其有否普遍如此、永久如是的「真实性」。且先从平常人对于现变事的错误观念中，反显出真实性来。

一般普通的人们，对于现前刹那生灭的无常事物，不能如实了知它是无常，生起整个或部分为常住的误认谬执。然而现有事的真实性，却是无常的。「性」是甚么？就是遍诸事物的不变真理。这无常性的事物都是「无常性」的，不能说它是常；若计为常，那就是颠倒。一切无常败坏的事物，都是不自在的，为无常所逼迫的；佛经中说——苦苦、坏苦、行苦的三苦中——的行苦，即是就其迁流变动的无常性说的。一切现变实事，既皆是无常的，当然也就是属于行苦的。愚迷的有情既不能如实了知迁流的无常性，自也不能如实通达了知逼迫性的「苦的真实性」，而反计为乐，也是颠倒。其次、诸苦法又都是不净的。就其狭义来说，如四念处中的观身不净，通观每个有情身，从上至下，彻头彻尾，都是腐臭不净，无有毫末是清净的。就广义来讲，一切有漏的杂染法，悉杂染污，没有一法说得上是纯净的。但在一般人的思想上，无论在狭义的有情身方面，或在广义的一切有漏法方面，皆不能知其不净，反以为多分是净的。不如实知「不净的真实性」，反认为净，这又是错误颠倒。复次、生灭的有为法，不生灭的无为法，于中求其我相，是了不可得的。所谓「诸法无我」，就是一一法没有固定的独自实体。然常人于诸法不能如实了知无我，以为有个固定的实我，于有情身中执有各个实我，于诸法上执有各个实体；于「无我的真实性」中，一定要去计执有个我体，

这更是绝大的错误颠倒。如有论云：『以于无常不如实知故：于无常法起常颠倒，于苦起乐颠倒，于不净起净颠倒，于无我起我颠倒』。

无常无我义，在古近东西的学说中，也有多少讲到的。他们认为宇宙万有时刻都在生灭变化中，初则微细的变化，由微细的变化，渐渐变化到某一阶段，成一大的变化。这与佛学上说的刹那生灭，及有情世间的生、老、病、死，器世间的成、住、坏、空，大致相符。如辨证法的世界观，也见到万物的无我无常性，由见到万物的无我性，因而也就见到万物的无常性。在他们的思想中：万物之所以不停留的流转变化，以都是矛盾对立的统合物，没有固定的独自实体。生存在现实界的事事物物，既都是矛盾对立的统合，自不能稳定保持它的常态，而要时时刻刻一阶段一阶段的发生变化；就在这变化无常中，更见到存在的事物，是无我的。

在世间学说中，虽亦有见及无常无我义的，但对佛教所说的「不净性」与「苦性」，大都没有说到。以世间的学说，即在世间求自己所希望的境界；佛教是超出世间的解脱法，故由无常、无我，更进而说明世间法都是苦的、不净的。

人们最高的理想，最究竟的目的，是在求真、善、美。然而世间有没有真善美为人求得呢？是没有的。世间的一切法，既是无常故无我，无我故无常，就没有永久的绝对的真实。经说：『一切有为法，如梦、幻、泡、影』，可见没有真的可求。真的既是没有，而却有它败坏不自在的逼迫性，有逼迫就没有快乐；纵有世俗的快乐，究竟的真实的安乐绝对没有。无乐即是苦，所以世间也没有善的可得。无我、无常、逼迫的世间法，都是有漏杂染而不净妙的，这也正是表示世间无完美的。所以、真善美在世间法中，的确是了不可得的。简括的说：现起流行生灭变化的一切事事物物，以无常、无我故，所以非真；以是逼迫的苦性故，所以非善；以杂染不净故，所以非美。

以现在最流行的进化思想看来，事物的时刻变化，都是进步的表现，也就是进化的象征。以变化是进步进化的，所以现在虽犹有苦，但于进化中可望得乐；现在虽然尚非净美，但于进化中可臻美妙。采用这进化论的思想，

故认这世间为不完全是苦、不净，将来可能进化到快乐完善、美满净妙的境地。佛法的意思，于「现变事真实性」上，见到无常、无我、苦、不净；世间的学说，始终只能见到无常、无我的一分，苦与不净是见不到的。我国古代的易经中，说宇宙由阴阳和合，就是无我；阴或阳有一偏毗时即起变化，就是无常。但也祇讲明世间相的一分，没有说到苦、不净性。

前就苦、无常、无我、不净四义，为佛教思想与世间一般思想的不同点。在佛典中，又说四揾柁南：『诸行无常，有漏皆苦，诸法无我，涅槃寂静』。这与前面讲的有不同者，就是于无常、无我、苦上，加一诸行、诸法、有漏的范围。无常是生灭有为的诸行，凡是有为行动的，都是无常。无我遍通一切有为、无为诸法，凡可称为某一法的，皆是无我。苦指一切有漏杂染诸法，凡属有漏法的，悉皆是苦。这里没有说到不净，但已包含在有漏皆苦中；以有漏法就是杂染法，杂染就是不净义。由此、亦可反显出无漏法是清净的，是不苦的。倘若能够脱离了有为有漏，那就是涅槃寂静。世间有漏既皆是苦、是不净，是则要得圆满究竟的安乐，真正的善美，唯有证寂静的涅槃。生灭无常性寂灭了，就得不生灭的寂静；有漏不安稳性寂灭了，就得安稳快乐的涅槃。现变事原都是无常、无我的，但在迷情颠倒不知，妄起种种的谬计，造出种种的染业，成了种种的痛苦。烦恼及业若能寂灭了，就能永久得著安稳寂静涅槃的安乐性，所谓『生灭灭已，寂灭为乐』。前面的四颠倒，是从说明世间的真相上建立的；这四揾柁南，即更加上解脱了世间性——证得涅槃寂静的真实安乐性。还有他处讲三法印，就是：『诸行无常，诸法无我，涅槃寂静』。较四揾柁南不过少说了一句有漏皆苦，这可摄于无常句中。

这里所讲的真实性，又可引瑜伽论真实义品中所讲的二真实来说。二真实：一、如所有性诸法真实性，二、尽所有性诸法一切性。一切法中恒常如此、普遍如此的，就是遍一切法的真实性；这在别处也叫做真如，以诸法常常如此、普遍如此，所以是真的。以如故真，真就是如。若从一切法中，另指出一种法体来，那就不是如所有性；惟是遍一切法都无自性的空性，法法如此，永永如此，这才是诸法真实性，也才叫做如所有性。遍明一切法的无量差别相，是苦性就说它是苦，是乐性就说它是乐，不净的即明其不净，无

常、无我的即明其无常、无我；以及世出世间，无不各各穷尽其性、相、因、果、事、理差别，这名尽所有性。如所有性，是根本无分别如理智所证；尽所有性，是后得无分别如量智所证。前者正明一切诸法的真实性，所以是真实的；后者是明一切诸法的差别相，适如其量不错不谬，所以也是真实的。比方一切有为法是无常性的，真实了知它是无常，不颠倒、不错误，这就是真实义。

诸经论中所明的二空真如，也是真实性。二空真如，亦名二空性，亦说为二无我性。二空真如，就是我空真如，法空真如。在有情身究其真实性，就是我空性；遍一切法究其真实性，就是法空性。一切现行生灭变化事事物物中，其究竟真实性，即生空真实性，法空真实性。除这二空真实性外，更无其他的真实性。空性，原是遍一切法的，不过在证智上，有粗细浅深的差别不同，有仅证生空性的，有通证法空性的，就有了二空性的差别。若离名言与证智，而直接从所证法性上明，换句话说，舍去主观而纯客观的，则无二空的差别，名「一真法界」，亦名「一真如性」。谓遍一切法的唯一真实性，言语道断，心行处灭，绝能所心境的对待。实则一真法界的名也不可立，不过无以名之，强立其名曰「一真法界」。今明现变事的真实性，亦就从这「一真法界」而立。

二 无创造主宰性

上来推究现变事之真实性，为一真法界，这是从正面说明的；现在再从破斥一般世间的邪执说。以世间学术思想中，有许多不正确的见解，若不把它破斥，则前面说的正确的真实性，不能昭明于世。

世间有种学说，谓世间的一切事物，皆由一种能刱造主宰的神所创造出来的。以为万物的产生，都有原因，这原因就是创造神。这神在万物未有之前，先已存在。若问这神以何为因，则无所因，谓神不从因生，祇为生万物之因。这创造的神，无始无终，无所不在，无所不知，无所不能。神是全知全能，不但创造一切事物，吾人的一切苦乐等等，亦由他所主宰。被它所创造所主宰的万物，是无常、无我、不自在、不美善、不真实的；能创造能主

宰的神，是常住、自在、美善、真实、清净微妙的。所以、创造主宰之神，是真、善、美的。

先有神，后有宇宙一切物，而一切物由神所创造主宰；这在佛法中论明真实性时，必要首先否认。澈底证明无创造主宰的神，那才是宇宙事事物物的真实性。

承认有创造主宰的神，在印度教派中，纷说不一：有说大梵天的，有说大自在天的，有说那罗延天的；近来公认这三神为三位一体，以大梵天为创造主，以那罗延天为保护神，以大自在天为破坏者。信奉这三种天神的，或有偏重于大梵天，或有偏重于那罗延天，或有偏重于大自在天，或三种神平行信奉。现在新婆罗门教，因此成了许多的派别。或说：这三种神，是在世界作用之幻的方面说；唯一的只是真的大梵。然不论真的、幻的，而于现在事实上不能给予证明。印度教所信奉的神，与现在西洋基督教等所信奉的上帝虽不尽同，但信神为一创造主宰全知全能的，却是相同。这种以神为全知全能的造物主，在佛教是绝对否认的！现在引龙树菩萨的十二门论中一段破斥的话来作证：

众生实不从自在天作，何以故？性相违故；如牛子还是牛，若万物从自在天生，皆应似自在天，是其子故。复次、若自在天作众生者，不应以苦与子，是故不应言自在天作。

问曰：众生从自在天生，苦乐亦从自在所生，以不识乐因，故与其苦。

答曰：若众生是自在天子者，唯应与乐遮苦，不应与苦；亦应但供养自在天，则灭苦得乐。而实不尔，但自行苦乐因缘而自受报，非自在天作。

复次、彼若自在者，不应有所须；有所须自作，不名自在。若无所须，何用变化作万物，如小儿戏！

复次、若自在作万物者，为住何处而作万物？是住处，为是自在作？为是他作？若自在作者，为住何处作？若住余处作，余处复谁作？如是则无穷。若他作者，则有二自在，是事不然。是故世间万物非自在所作。

复次、若自在作万物，初作便定，不应有变，马则常马，人则常人；而今随业有变，是故当知非自在所作。

复次、若自在所作者，即无罪福、善恶、好丑，皆从自在作故；而实有罪福，是故非自在所作。

复次、若自在作者，众生皆不应有所作；而众生方便各有所作，是故当知非自在所作。若自在从他而得，则他复从他，如是则无穷，无穷则无因。如是等种种因缘，当知万物非自在生，亦无有自在。

根据十二门论的破斥，观察创造主宰的神，毕竟是不可得的。所以神为一切事物的根本原因，亦是一切事物的究竟归宿处，更是一切善恶行为的标准；以及所谓承奉上帝的意志就是善的，违背上帝的意志就是恶的，一切都要以上帝的意志为意志、上帝的行动为行动；不依上帝而行，纵行万善，亦不能生天等等的神话，都是无稽之谈。这于佛经论中破斥的处所甚多。十二门论的破斥，虽就大自在天破，但亦可通破所余的创造神说。

现代的科学思想，是绝对否认有创造主宰的神；而哲学的思想，则有多派承认有神，也有多派否认有神。机械唯物论者，说宇宙万物是由原子集合而成；乃至生理、心理的作用，也都由于物质而出，所以更是不承认有主宰的神。又今流行的辩证法唯物论者，见到流动变化生灭万物中，都是由物质来决定的，故也否认有创造主宰的神。各宗教说世界有个主宰的神，因明论中说到数论派说：人的肉体中，有个自在的神我。这在佛学固皆曾破斥，即现今的科学也都给予否认的了。

总而言之：近代唯物论及佛法大小乘的意思，均否认有创造主宰的神；但佛法又不同于唯物论，而有超过唯物论的思想。这在以下就要说到。

（演培记）

三 无特定本因性

世间一切现起转变的事事物物，都没有一个特定本因性的，这即是现变事的真实性。然古今来许多宗教、哲学、科学等的思想家，总要在现变事物中，讲出一种特定的本因。其间种种的学说：如古代希腊哲学和印度哲学，

都曾经讲到地、水、火、风。希腊最初讲万物生起的本源为水，次为火，次说为空气——风；后又有合此数种，而讲地、水、火、风的。更进一步、讲到极微细的原子，这与印度讲四大极微为万有的本因义同。在印度有一派，佛典称之曰顺世外道的，其讲法与西洋古今唯物论同。他只认四大极微为万有的实在本因，谓从地、水、火、风分析到极微细而再不可分析的，曰父母极微；由父母极微两两和合展转而生起万物。此派与印度其余各派——包括婆罗门、胜论、佛教等——完全不同，余派都承认有一精神的生命继续生死，而此派讲人等生物死后，便散为四大极微，再没有精神的相续流转。这种思想在印度当时的一般宗教中，要算最特别的，故各派说他是顺世俗之见的，称之曰顺世外道，纷纷驳斥，佛典中也有严厉的批评。

不过，印度认有情死后无精神继续的虽惟有此派，而承认四大极微可为万有一部分本因的，派别却甚多。如胜论所讲实句中的九种实之前四，便是地、水、火、风之四大极微；数论二十五谛中，亦有此四种微细的物质。佛法中大小乘各派，也有讲地、水、火、风极微的，尤其是小乘中有几派将四大分析到最微细的极微，认为色法之实体。观所缘缘论等便是专破斥此种主张的。不过小乘等非是说惟有此极微为万有本因，不承认除此外便无其他的本因；这与希腊哲学和印度顺世外道等派，显然是不同。

近来、西洋科学发展所根据的唯物论哲学，只承认万有基本存在的物质；由质发生动力，质为根本。从粗的形质区别，有固质、液质、气质三。固质是地，液质是水，气质是风，合即地、水、风。复次、力有热力、有动力，佛典讲火性为热，风性为动。如此看来，质是地、水，火与风的热性动性，即是力。科学发展的根本，谓质、力是生起万物的本因，是不生不灭的，本来存在的；纵然万物毁灭，而此本有质、力是不会灭的。与四大极微的讲法虽不尽同，实际的意义则一。

但因科学的发达，所讲比以前更深奥微妙了。对于物质的分析，不是以大分小，是用一种能分化的药品、器械等来分化。所分出的原质，现在计有九十二种。譬如说人的身体中，含有磷质、氧质、氢质等，由此等十四五种原质合成人的身体。质的特性，如佛经说的四大都以质碍为性，故都是能占

据空间的。假若此一质点占据了此一空间，彼一质点便不能进入。它又是有重量性的，所以都有容积性和大小的差别。力可以无重量，不占据空间；但因不能离掉质，故随质亦占据空间。从原质再分析到更细的曰分子，以为分子是更不可分析的最根本的实体，特指定为万有的本因，更与古来所讲的极微相似。

可是、复经研究，分子仍不是最根本的单位，仍能分析，遂以从分子分出的名为原子。这原子、是采用古代希腊的旧有名称。二三十年前，科学家都认为这原子是最坚确的实体；其合成地球的原子数目的多少，是可用数学算出来的。但近三十年来，复有电子之分出，是依光学的发展，随发光的电气上，能将认为不可分析的原子，分析成电子。有了这种现象后，复用特殊的方法分析研究，知道原子并不是单位的固定的实体，是先由一电核，另外有一个或多个电子围绕；以合成各个原子。如各种原质中的氢原子，最少也由一电核绕一电子以成。电子电核、或名阳电及阴电。除氢原子仅由一电子围绕电核外，其余各原子有二、三、四个乃至几十个电子围绕不等。这许多电子集成的原子，可知为混合的集团，不是单位的实体。它的集团，以现在的比例放大解释起来，例如天文学家所说的太阳系，最中心的有一个太阳，外有八大行星和许多卫星环绕著；以星等所占的空间较环绕到的空间是很少的。电核如太阳，许多电子环绕如地球等围绕太阳；便知原子中电核电子所占的空间是很少的，原子中没有质的地方与有质的地方相较，总在几千万倍以上。以一万倍来说，若一分是质，余九千九百九十九分便是空。如此看来，平常吾人所见的一木一石乃至一粒的金刚，觉有一坚密的固体，不过是由粗的视觉或触觉感知如此；其实是很空疏的，和我们世界的太阳与行星间的距离一样。

佛法说：修得神境通后，于山岩石壁间都可通行无碍者，即可根据依无质碍入无质碍的意义而得。庄子谓「以无厚入有间」，这同以空虚合空虚是一样。常人以粗识的触觉感得是有碍体，若以细识觉之，则空的地方很多；所以得神境通者，便可通行无碍。在电子论未发明时，人总认为物体是固定的，待电子说发明之后，知道原子中电核与电子的距离空间还很宽广，虽说

物体为空的也无不可。近来新的物理学，已研究到物体是空了。佛法分析色质至最后之极微，或名邻虚，意思即示人以色是空的，非教人认其为物体的本因。向来研究物体本因的科学，分为物理学、化学，物理学是研究力的，化学是研究质的。虽一粒一粒的电子还是质，而发现为电的作用已都是力；故讲电子，已可将质、力归并于物理，而化学可取消的了。

何况近二十年来，更有能子论者，发现电子的质可以化为光，光即能力，不再是质。质可分化成能力，反之、能力可合成为质；因此、质是根本可以不存在的。此种能子论，在现在的科学上虽未完全成立，已为很有力的思想。力可分析为各种能力的能子，新物理学讲即是光波——无质碍的光的波动。光的波动又不是一整体的，是极微的光点，但不易测定，非如原子之可计算。这不过是由科学者的认识上区别出来的，新物理学者或称之曰认识波。认识波渐与唯识义近，因为它说物质上最根本存在的，即是认识上的波点，便如唯识所讲的见分上的相分。关于这一说，还有许多人在反对，以为是将向来科学的唯物论根本推翻了。不过，据近日物理科学的研究，许多前进的思想家，确已讲到这一层了。

总上所说，古来希腊、印度哲学家将四大极微等说为万有的本体，而据近代新的研究进展到今日，连最后的质体也失掉了。佛法分析极微，在悟色为空，不是认作特定的实体来以之作为万有的本因；故此只是从假想分析至最后邻近于空的假名。就缘生义来说，四大极微也是众缘和合，不是实有的；欲执之为万有的本因实体，不能成立。故科学寻觅的结果，也渐渐觉到是空了。现在所假说的，暂以电子、能子为最后实体，今后再追究下去，还是不能成立。

复次、追究到色质归空，有执虚空为万有的特定本因性的，如数论胜论都讲到空：或说虚空但是无法，或执虚空为实在之法——如实空论者——，能作万有生起的本因。这种思想，印度有之，中国也有相近的；认为从虚空中可以生世界万物之类，虚空即是万物的本体。然虚空不过是从无有色法所显出来的，若是实体，则不应认为虚空！而且、无形体的虚空，怎样能发生有形体的万物呢？所以这因果性决不能成立。

复次、有执时或方为特定的本因性的。时即时间，方即空间。现在的西洋学说上，多承认时、空的实有，说时、空是宇宙的架子；自然的变化，即是依时间、空间为骨架。印度思想上也有认时方为实体的，小乘有部也执时、方是实。印度有「时论师」，言从时发生万物，如到此时某物生，到彼时某物灭，世界、众生，都是如此。然依佛法澈底的说来，时间不过就诸法生灭变化上相待的假立，根本无有实体，所以不能成为万有的本因。

方者，胜论九实中亦说方，方即前说的空间。空间的形成有三度：一、是长度，数学上曰线；二、是广度，数学上称曰平面；三、是高低上下，数学上称曰立体。凡成为一物，皆有此三度，无论小至一极微，大至房屋、山河，都各有此三度。佛法虽讲十方，但东南、西北、上下六方为正，余四只为边角。今分配六方即三度，东西为长，南北为广，上下为厚。凡物体都有此六方，占定空间上的位置。佛法破极微论，亦有从必有六方分而破的。世人讲到一定的方位，如言何方为生，何方为灭；「方论师」便以方位作万有生灭的本因。依佛法说，方不过是色法分位的假立，有色法便有方，与假立时间的意义同。不能说它是固定的实体，可为万物生起的本因。

复次、有执数为能生万有的特定本因性的，希腊哲学有一派便讲万物都出于数。在中国通常的思想上，如说气数，劫数，兴衰由数，在数难逃，含有命数已定的意义，为时间、空间所决定，成立定数、定命。又老子曾说：「一生二，二生三，三生万物」。这单就一、二、三的基本数目，为万物的生因。西洋哲学也有近于此说的。然「一」究竟为何？并未说明。且数不过是就万物的变化上，或时间及形体的对待上而显出来的，非有一实体的存在，所以不能认为万有之本因。

复次、有执冥性、神我为万有生起的特定本因性的。冥性神我为印度数论之说。冥性或译称自性，此处取冥性名。谓世间万物尚未分别显现之时，其实体即称曰冥性，是本有实有的，不生不灭的；后以神我要求的关系，使其冥性生起五大、五微、五根等二十三法。故能生的即是冥性，是依于神我的要求受用为增上缘。在佛教大小乘论中都有破斥的，如十二门论等破其因中有果等。究之冥性乃为认识上的假想，若未显现而言实有，不可证明。又

若自无实体，何能生万有？故只是假想的一种计执，不能认作本因。

如上说，数论的神我是受者我，仅可作冥性生起万有的引缘，自己只是受用物，不能生起物的。胜论则不然，其我为作者我，实句九种中的实我便是能作的。又尼犍子——即耆那教——的我，也是能作的。故胜论与尼犍子，同样以神我为万有生起的特定本因。佛教的无我论、生空论等，便都破此等神我的存在，故神我实非万物的特定本因性。

中国对于万有的本因，素来未曾如何讲到。但比较基本的，如易经说：「易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦生万物」。两仪指天地，太极指天地未有以前存在的物体，或称为元气；如说太易、太素，仿佛即为阴阳未分时的元气。此究为何物？不曾确定，不过由人假设的名称，大抵认为天地未有前的存在物体。但阴阳变化的万物，是可以见到的，若说阴阳未分、天地未有前有一个太极，乃是推想的；事实究否有此，不能证明。因此、只能说其为假，不能说其为实在。由此、亦不能认太极为万有的本因。

复次、有执「无」为生万有之特定本因性的。如中国曾有人说：「万物生于有，有生于无」。此无与虚空义相近，在万物的生灭变化相对上，亦可以见别的。然无既无物体，何能成有耶？惟可说是对有名无的相待相，不能即以无作有之因。不过从禅定心境说之，亦似有其意义。如修无想定者，厌患心有种种的分别，到心无分别，一切都无，成无想定。由定而起，从无有中心忽生起，万物亦随心起而现。这种定心境界，本为一切无有，在无有中，虽自己的色身亦不知为存在。由此、亦可见到从无生有之说，或出于修无想定。而从虚空生万物，或出于虚空无边定。道家所谓的虚无大道，即近似此二种定。言虚无为万有的本体，其根据为定境，复加推想得来。

西洋哲学派的观念论，可分二种：一、即古代希腊柏拉图主张的。他的观念，即如佛法的名相之相，无论甚么名都有一种义相。说义相是真实的，因为义理是永恒而普遍存在的。如桌子虽灭，桌名所表桌之义相仍然存在。依义相填入质料以生万物，与模子能出一切物件的形体一样。这种观念，又有等级高低不一，由低的至高的，至最后的观念，普遍无所不包。后来、基

督教等讲的宇宙万有最高神，便用此最后之观念来说明。柏拉图的观念论如此。二、近百年前，德国黑格尔的辨证法观念论，这是西洋很大的一派哲学。它特提说绝对观念为生起万有的根本，而辨证法的解释，谓万物恒由矛盾对立的法则，生灭演变；然其根本的终结的绝对观念，是不变的。所以、近人斥彼为不澈底的辨证法，只是玄学的绝对观念论或绝对唯心论。

观念一名，常人容易认有心理的作用，实与佛法名相之相义相当，是知识上的名义相。所谓绝对观念，不过是对于形而上所有的相，是相待，也是心识上分别的相，可名为最后之假相。也是一神教所讲一神的变名，与一神教同样的不能成立。

总上诸说，可知古今中外种种所计为生起万有的特定本因性，都不能成立。因为在一切现起转变的事物中，是无法能找出一特定的本因性的。若虚妄计有，即成颠倒；能确认无特定本因性，乃顺于真实性。

（惟贤记）

四 无世间进化性

前曾讲世间各种学说，也有谈到无常无我的，但不认为是苦、不净；因为认无常、无我才可进化，进化到后来，可望得到一种美善的结果。所以、现在要把世间的进化论打破，说明世间没有进化之决定性，这才是世间的真实性，亦即是现变事物中之真实性。为欲讲明斯义，故从各种学说中参互错综、展转反复比较以说明之。

甲、返于神本的退化论：有些宗教主张，宇宙万有以神为本，视世间一切都是退化的。如印度的婆罗门教，西洋的基督教……；都认为原是神的天国，人间乃由退化而成。在他们的主张，是要人类通统返回神的本来天国去。比如基督教，是说上帝初造人类，人类的祖宗原是在天国里享著很美满的快乐；后因犯罪堕落人间，就生出各种不同的人来，成为现在的人间。而佛典中，也从印度的传说，说人种是由光音天来的。起初便由大梵天渐次的退堕到欲界人天；后由造了三恶趣的业，就堕落到畜生等世界。然佛典不过取以说明一阶段的流转如此，而印度的一神教，则认为是由天的退化而成功人的

世界，故世间一切万物皆以神为本。其已退化的必以返到神的本来天国去，方有意义和价值。印度教徒以返回大梵天为目的；基督教以耶稣为人赎罪回到天国，为他们唯一的希望。只求返到神的本位，故名返于神本的退化论。

乙、返于自然的退化论：此如中国道家的老、庄哲学，西洋的卢梭社会学，都是主张返回自然去。认为天生自然的人类世界，都是一律的自由平等，享有天赋人权；后来由于人们违反了人的自然性，故发生种种不平等不自由的烦恼和苦痛。这都是失掉自然性而退堕下来的现象，现在做人的意义，就要能够返于自然。这在中国的老、庄学说，异常明显。排斥一切人类所起的社会文化事业，皆由违背自然界的本性退化而成，都是不好的。故云：「圣人不死，大盗不止」。因为盗了圣人之法，大盗才能住世，所以非连圣法也废除不可。人类的种种制度都不必要，只要返回自生自活的自然生活，老死不相往来，与草木居，与鹿豕游，同归于自然。视世间一切道德、法律等等，都是退化所成的东西，可以不必要。这在中西都有同样的主张，都认为本来的自然是极美好的，现在人间的不良是退化所成的丑态。所以、他们唯一的希望，就是返于自然。

丙、唯心的进化论：这就是西洋哲学所谓的「观念论」的进化论。在古来柏拉图的观念论底主张，就是说：心上的观念，也有高低不一，由低等而进高等，以至进到最高的观念。后来德国黑格尔的辨证法唯心论，就主张绝对观念，绝对唯心，唯一无二无对待的根本观念。此种观念或译做理念，也就是普遍的理性。后来发生一种矛盾的对立，就发生变化现象，由矛盾冲突的相对而演成第三步的统一。于是再起矛盾，再起变化，就产生万物起来。乃至经过一次一次矛盾对立的变化，而演变出人类的意识和社会，这是根本绝对观念的发展。经过演变过程上所有的经验，使他成为一个走到最后功用充实的绝对观念上去。这种矛盾的演变，都含有一种进化的意义。所以从柏拉图和黑格尔的两种观念论看来，都是唯心的进化论。而黑氏主张由绝对观念发展出来，又归到绝对观念，认为一一变化，都有一种永久性的价值存在。

丁、唯物的进化论：现在风行世界的科学思想和马克思学说，就是这种主张。他认为宇宙万有都是物质所构成，离了物质一切事事物物都不能够存

在。故事物的最后根本，皆属于物质。而物质的根本属性，则有一种内在的动力，互相冲突，互相集合，而产生一切的万事万物。产生事物根本的原子乃至电子或能子，都是物质。由于动力的相冲突、相集合而演变成万事万物，认为都是进化的。起初只是一种无机物，如顽石、土块都是无生机的；由于展转进化、互相演变而成为能生长的有机物，于是开花结果蕃殖各种的草木，成为生物的世界；再由生物渐渐的演化而成为能动作的动物，不过最初的低等动物还与草木类似，有些还不及植物的复杂；经过许多演变阶段，便由低等进化到最高等的人类。此种进化意义，得到详细的精确的证明，还是一百年前的达尔文和拉马克。他们先从生物的研究，什么种子起什么转变，由转变原因，可以找出低等动物的进化与高等动物的关系接续起来；乃至进化与人相近的猿猴，再由之进化成人。英国的斯宾塞和法国的孔德，再由生物进化论的扩充，就成功了宇宙人生乃至社会的进化论。他们认为最初的宇宙是原子、电子布满空中，相调和相冲突而成各种的万物。此种主张，占了现在学术思想最有权威的地位。在机械唯物进化论中，有许多不能解决的困难问题，到了马克思的进化论中才有了解释。而马氏的进化论，研究到事物的突变，变到某一阶段，就发生一次大的变化，由大的变化当中，就产生出一种新事物来。从万物的进化发展到人类的进化，将来还进化到比现在的人间更完美。如现在社会有种种不安宁的苦痛，由于进化的演变，将来也会成功一个快乐的世界。

戊、阴阳消长的循环论：在东西洋的学说上，都有这种类似的意思，尤其中国的学术思想中，于此最为偏重。易经中讲到宇宙社会的一切，都是从阴阳的互为消长、循环转变中演化出来。如小人是阴，君子是阳，在这互为消长的转变中，君子道长、小人道消则治，小人道长、君子道消则乱；一治一乱，循环不已。有天地然后有万物，有男女然后有夫妇；一阴一阳之谓道，偏于阴又起变化，偏于阳也起变化，才在两相平衡中，不久又起变化了。因而既济终于未济。道家也有此种思想，不过较偏重于返归自然。在这循环论之中，有所谓穷则变，变则通，周流不息的意思。世间各种的宗教学术思想中，能够与佛法相邻近的，还要算这阴阳消长的循环论。

己、业果蝉联的流转论：佛法说明世间众生和世界的真相，就是业报的流转相续。在众生的共业共果上，有世界的成、住、坏、空的四个变化阶段，也都是循环的。我们在这世界的住劫中，所以觉得前是成而后是坏。但这不过是就人世而言，若果跳出成、住、坏、空的圈子去看这世界，则成住坏空合为一个大劫。至于开始的关系，不是固定的，无论由空劫开始也可以，由现在的住劫开始起都可以，任随从那里看起，都是一样的循环展转，流转相续。而我们人类及有情众生，也是具备四个必经的阶段：一、本有，二、死有，三、中有，四、生有。现在看来，似乎生有在前，死有在后，而这不过由本有去看才如此。若在中有位上看，死有可看作生有，生有又可看作死有，所以这四有也是流转的。但佛法与阴阳消长的循环论，大有不同处：阴阳的循环论，似乎是机械的，故在循环的起伏上，就有所谓「无往不复，无平不陂」的转变现象；现在虽不好，将来一定会好，似乎有一种气数的限定。而业果的流转，在各个有情众生的动机和行为中，造善的业可以成为善果，造恶的业可以感到恶报；只要能够感悟到这种因果蝉联丝毫不爽的原理，进一步便可从这流转系缚源头的觉悟去解脱。这样看来，业果的流转，可由有情得大觉悟而解脱；复由人类共业的转变，也可以把世界变成善而美的。这都是由众生造作业力展转变化的功用，故与阴阳消长的循环论大大不同。

依佛法所讲的世间相，批评前面的进化论和退化论：世间既是业因所成的业果，所谓「神本」的或自然的也就根本不能成立。而由神本的以及自然的退化论，也当然被业果流转论打破了。至于唯心进化论由绝对观念的发展演变成世界，他的绝对观念也与神本同样不能成立。唯物的进化论，在成、住、坏、空的由成到住的阶段趋势上，可以有进化的情形，这不过在众生和世界的某个阶段上有此种现象。以整个的世界去观察，则不如是。比如小孩由儿童而到壮年，或是某个国家民族有种新兴蓬勃的发展，似乎有进化的意味；但都是有分限的，到了相当的时候，如由壮年而老死，由盛极而衰亡，又会向下退化。由此、唯物进化论不过是根据片段的进化现象来概说全体，其实不是普遍的整个的世界都如此。世间无实在的进化性，至此可以完全讲明了。

庚、流转还灭的解脱论：但佛法讲有情世间和器世间都无进化性，并不以此为究竟，另外还有超世间的道理：佛法中的十二缘起，说明有情的生死相续流转，是很显明的。比如人们由于不了解世间如幻、一切皆是虚假无实的根本无明，便起种种分别计执去造成业果流转；由于无明便造作善善恶恶的行事，成为苦恼的人生。假如能够觉悟，由无明灭而到老死灭，则成为解脱的还灭，这也就是三乘的涅槃。

辛、增进不退的进化论：在大乘菩萨位上，可以有进化的意义。二乘法只重个人的解脱，由修戒、定、慧、解脱、解脱知见以达到无余涅槃，皆是还灭的解脱论。至于大乘菩萨则不相同，以要趣向无上菩提，圆成三身、四智和无量功能妙用；在未成功之前，学发菩提心，学修菩萨行。到了十信位中的第六信，得到信不退的功力，从前所修的信心，到此时再也不会退堕；又增进到初发心住，成为发心不退；由此不退菩提心，再进修到第七住，就成为行不退，则修菩萨行纵觉得有些困难，也决不会退堕下来了；从此展转增进到初地，就成为证不退，以由法空胜解进证真如法性，所得的证智再也不会退失；再增进到第八地，则成为念不退，念念增进而更没有退了。以上、皆不过就大的阶段来讲，其实位位都有有进无退的真进化论。譬如初地菩萨能观百佛世界，二地能观千佛世界，乃至十地观不可说不可说的佛世界。在质上、量上都是展转胜进，所谓初地不知二地事；这都是完全不同于世间流转的。而世间的进化，进到了某个阶段，就会溃退下来。故惟大乘菩萨道上不退的进化，才是真的进化。

壬、圆满无上的均化论：由菩萨位进到佛位，就是永远不会退化，也不会进化的均衡法界；尽未来际，湛然相续，无有穷尽的时间，应化无量的世界，教化无数的有情，都是永恒的保持著一种均衡的常态。在世间变化中，虽也能暂保均衡的，可是难得长久；必得佛位，才是圆满无上的均衡。所谓：不受熏变，不有增减，无进无退，住于无住大涅槃；现三类分身去化度一切众生。

上面三种，都是出世间的佛法。而世间为业果流转所范围，则无此种胜进不退的进化性。

五 众缘生与唯识现

前面讲到的宗教和学说等，都一一的破除；而世间一切转变生灭的事事物物，不是「神本」退化，又不是「物本」进化，究竟是如何现起的呢？现在就简要地略谈。

甲、众缘生：众缘生，也叫做缘生，在宗依论已广分别。所谓缘，就是一切事物生起的必需条件。某种事物的生起，并不是单纯的一缘而成，最少必需具备二缘以上，不拘定数，故说众缘。这于经论有详细的说明，此处略叙小大乘两种说法的不同：

1 重因的缘生义：一切事物的生起，必从众缘中的因而发。因有前后相续的关系，以前的因——种子，变成现在的——芽果。而种子的本身即坏变为芽，由芽抽枝、发叶、开花、结果，将来仍变为种子。从因上看，则有一种前后的相续。但从种子自身，不能单纯的就会发芽、开花、结果，必需有多缘帮助才能成功。然「因」是有他的决定性的，如世人的「种瓜得瓜，种豆得豆」，因是什么，所发的果也是什么。决不会无因生果，或由二因、多因生一果；此因此果，彼因彼果，一点不会混杂。比方以三粒菜子种于土中，到了相当时分，就会发生三株菜芽。如果只生二芽或一芽，就知道有一粒或二粒的种子，或是失了生机作用，或是被土壤等伤坏了，并非是三粒种子合生一芽。故因在众缘中，确有此种特殊性，或名自类相续性、自体相续性。且如小乘的一切有部讲三世实有，乃是因性未来先有，以仗其余的缘助起而成为现在；缘失而流为过去。后来觉得三世实有则过、未与现在无别，经量部乃主张过去、未来是无，唯现在的一刹那是有。然现在一刹那又以什么为因性，因此就说到了种子，如何受熏成种，由何持种不失，循是展转增上，极成为大乘唯识的学理。

2 重缘的缘生义：一切诸法的现象，虽各有不同，在佛法看来，都是众缘和合产生的假相上安立的一种假名。不必说各有一种特殊的因性相续，都不过是假相而已。大小乘的经论中，如小乘的诸法但名宗和大乘的空宗，泛说因缘和合的假相、假名，就是建立重缘的缘生义。但也非不讲因，不过因

与缘差不多，或因在众缘中比较重要耳。而且、众缘和合中能够作因的缘，也许不止一种；甚至还把原来做因的缘改变，而由另一种缘来做主要的因。因此、就认为因也无特殊重要性，不须要有各自因性的连续。这在明生空、法空的意义上，虽然很好，但未能真证空性而过于偏执空解的，容易落于空泛。对于因果性的前后相续，无明确的决定，则觉长劫修行趣果，难得有一依持的把握。然假若过重于因，讲种子永远是实有，与有部三世实有论，不是又差不多了么？由此于因、或缘，若太偏重了，都有相当的困难。

众缘法中，一部分是有一种各别主要因缘的，以由因缘和合众缘成所生之法，由此有种类相续。此种原理，在佛的因缘论中应是中正不偏的。凡是一种果法的生起，都与因相似，但不必要有本有实有的种子；只由熏习所起的特殊因，即能产生特殊的果。此依胜义观察，虽皆毕竟空，然于因果性不无假实。比如某人眼病所见的空花，和众眼所见的桃花，虽然都是识见的花，但桃花是由一种特殊因性所生起的本质境；空花只在一刹那间由病眼的识，变有各式各样的不同，并不要各式各样的种子生起他。一是兼为种子因变的相上所立的名，一但为分别缘变的相上所立的名，虽都可说是假名，而立名所依的相是显然不同其性质的。由此、今所取的是在因与缘中正不偏的因缘生义。

乙、唯识现：唯识、就是说：凡是诸识——通指六八诸识——所缘的法，都是识所现的。而一切事理相性，没有一件可以逃出诸识所缘的范围之外，所以也没有一件不是唯识变——或显——现的！由是以言，全部唯识的要义，就是『诸识所缘，唯识所现』两句话。这种唯识的道理，在经论中说明的很多，其说法也有种种差别。不过归纳起来，不外一心的唯识论和八识的唯识论两种。现在概略的说明于下：

1 一心的唯识论：这是主张诸法都是唯由一心所现。如论云：『心生种种法生，心灭种种法灭』。依照『心意识三，名之差别』的道理说来，也可以说是：识生种种法生，识灭种种法灭。但在这里所说的识，根本唯一，不一定是八识，所以叫做「一心」。主张这种道理的经论非一，不过以大乘起信论说得最明显，现在就以他为代表。起信的大意：在真如门，说唯是一心

名为真如；在生灭门，说依如来藏故有生灭心转。生灭不生灭和合名阿赖耶识，再由赖耶生起前七或前六识和一切境界。而其中能现最基本的，就是一心。所以论曰：『所言法者，谓众生心，是心则摄一切世间法出世间法』。而这一心，通于真妄：在妄心方面是本空的；但本空之当体即真心，这真心就是妙有的。这都是说明诸法唯是一心所现；一切事物现起转变不出心识，故谓之一心的唯识论。

2 八识的唯识论：这在瑜伽论，摄大乘论，成唯识论等，都有详尽的阐述。谓有情无始法尔各有八识，第八识中含藏一切色心法种子，此种子遇缘则生起一切色、心诸法现行，由此现行复熏习成种子；如是种现相依，展转互为因缘，内变根身，外变器界乃至一切万有。如是、凡是诸识所缘的一切有为诸法，都是八识所变现，所以成立八识的唯识论。

这两种唯识论，都是说明一切诸法皆不离识之所现的。不过在八识唯识论说来，这现字有「变现」和「显现」的不同。所谓变现者，就是说一切有为法都是由自法的种子所生起的，既有生就有灭，有生灭即为变现。这变现又有因缘变和分别变的差别：各各自种为因，仗托其他增上等缘为缘而生起者，叫做因缘变；若只由心识分别而生起的名相差别，叫做分别变。凡是因缘变必皆不离分别变，因缘生法皆不离识分别故。但分别变却不一定是因缘变，如龟毛、兔角、上帝、神我等无法，唯有名想的假相——分别变；没有因缘所生起的事实——因缘变。总之，由自种因，托他助缘和合生起的；或单由识想分别变起的一切有为生灭法，都是识所变现的。所谓显现者，就是说一切常遍无为法，如虚空无为，它是遍一切法的无碍性，法虽生灭，而虚空性则无生无灭。其他如空性、真如等，也都是遍一切法、无生无灭的无为法。这无为法，是不由心识变现的；但他的存在，也是由心识的显现证明，所以也不离心识，以唯识显现故。依这变现、显现两种道理，说明一切有为无为诸法都是唯识所现的。

一切诸法，既都是无创造主宰性的，无特定本因性的，无世间进化性的；那末，只有众缘生唯识现，才是诸法的现事实性。

（心月记）

六 众生无我性

这众生无我性，就是经论中所谓「人无我」。人是众生之一，以之代表一切众生，故名人无我。有的经论也叫「人空」，就是说人——众生——的我是空无的，这和人无我的意义是同样的。也有经论叫「生空」，众生的我是空故。这众生无我性，也就是生空真如，众生本来真是如此空无我的。总之，不论说「人无我」也好，说「人空」、说「生空」、说「生空真如」也好，都不外是这众生无我性的异名罢了。

要明白众生无我性的道理，就得先将无我的我字来分析一下。经论对于我的内容，开合非一。譬如在金刚般若经中，说有『我、人、众生、寿者』四种别名；在奘、净译的能断金刚，就说四名为『我、有情、寿者、数取趣』。就五蕴和合身上叫我；就相续义叫有情或人；就相续生命未尽时叫寿者；就寿尽以后再受生义叫众生或数取趣。这是金刚般若说的四名内容。若在诸部般若中，或有说九种的，或有说十三种的，或有说十六种的。如罗什所译的大品般若，就说有十六种，如彼云：『舍利弗！如我但有字，一切我常不可得；众生、寿者、命者、生者、养育、众数、人、作者、使作者、起者、使起者、受者、使受者、知者、见者，是一切皆不可得！不可得空故，但以名字说』。又俱舍引人契经说有八种别名，如云：『眼及识为缘，生于眼识，三和合触俱起受、想、思。于中后四是无色蕴，初眼及色名为色蕴；唯由此量说名为人。即于此中，随意差别，假立名想，或谓有情、不悦意生、儒童、养者、命者、生者、补特伽罗』。又在显扬圣教论卷九有云：『计我论者，谓如有一起如是见：有我，有萨埵，有命者，有生者，有数取趣者，是实是常（我义）』，则说有六种。这我的所计别名，在各经论中，说得差别非一。

上来所说种种计执的我，经论中都广为破斥。且如中论云：『若我是五阴，我即为生灭——没有我的主宰义和常一义了——；若我异五蕴，则非五蕴相——没有我的事实——』这虽然是简略的四句，但对假我的不具常一主

宰义，已破斥尽致了。

又在显扬圣教论卷第十五，有比较详明的破斥，如云：

复次、云何应知补特伽罗我无所有？若有我者，为即蕴相？为住蕴中？为住余处？为非蕴相？颂曰：唯假过失故，蕴无我过故，我无身过故，三我不应理！论曰：若所计我即是蕴相，应唯是假，违汝自宗，故成过失；以即于诸蕴假立我故。若离诸蕴住余处者，我应无蕴，是亦有过；于诸蕴中无有我故。若非蕴相者，所计之我有无身过；无身之我，不应理故。是故三种，不应道理。

复次、若计实我住诸蕴中，是亦不然！何以故？颂曰：如主火明空，形异依他过，无常无业用，非因非有我。论曰：所计实我住诸蕴中，为如主住舍？为如火在薪？为如明依灯？为如虚空处种种物？如是一切皆不应理！何以故？有五种过失故。何者为五？若如舍主住舍中者，形段应异，舍主与舍形貌异故。若如火在薪者，有依他过；火依薪力，不自在故。若如明依灯者，有无常过；随灯有无，明起灭故。又前二种亦有无常过失：不见舍主有常住者，舍虽久住，而彼舍主或住余处或生灭故。火随薪力，有无不定，无常性故。若如虚空，应有业用显然过失，虚空业用显然可得，谓去来等业无障碍故；我即不尔，故成过失。又所计我与果为因，亦不可得，何以故？无我、外物诸种子等与果为因，亦可得故。是故计我住诸蕴中，与果为因，不应道理！亦无所计实我体性。

问：若唯有蕴无别我者，谁见谁闻？谁能了别？答：若见闻等即是我体，或是我业，或是我具；执我以为见闻者等，皆不应理！何以故？颂曰：我唯应是假，譬喻不可得，七喻妄分别，无见者等三。论曰：若汝执我即是见等，又名见者乃至了别者，所计之我，唯应是假；即于见等法上假立我故。若执见等是业是具，此亦不然，无譬喻故。虽妄分别七种譬喻，然有多过，是故三种皆不应理。云何多过？颂曰：若如种无常，作者应成假，如成就神通，应世俗自在。论曰：若汝计我于见闻等业如种于芽者，我应无常，种非常故。若汝计我于见闻业等如陶师于器者，我应是假。何以故？世间现见假

名士夫有造器用，不见余故。若汝计我于见等业，犹如世间有神通者能起变化，即应同彼世俗假立及自在过。何以故？离假者外，余成神通者所不见故。又复现见成神通者于变化事随意自在，我于见等不假余缘应得自在！复次、颂曰：我如地、如空，应无常无性，应如二无作，分明业可得。论曰：若汝计我于见等业犹如大地能持万物者，我应无常，地非常故。若如虚空无障碍故容所作业，我亦如是容见等业者，我应无体犹如虚空，唯色无体是虚空故。又如大地、虚空于任持等无动作用，我亦如是于彼见等应无作用；既无作用，执见者等不应道理。又如大地、虚空，任持无障二种功能分明可得；我于见等诸所作业无别可得，故不应理。

复次、若执见等是我具者，是亦不然！何以故？颂曰：能烧及能断，唯火等所作；我于见等具，非如刀火等。论曰：若汝计我执见等具，能见能闻乃至了别，如人执火能烧、执刀能断者，不应道理。何以故？世间现见离能执人，火能自烧、刀能自割；见等亦尔，虽无有我亦应自有见等作用，而汝计不许，故此非喻。又复世间诸蕴共合、假想立为我、人、众生，执持镰等能刈能断，无别实我；故此非喻。复次、颂曰：如光能照用，离光无异体，是故于内外，空无我义成。论曰：现见世间即于光体有能照用说为照者，离光体外无别照者；如是眼等有见等用说为见者，乃至了别者无别见者等。是故内外诸法等无有我。

又于『不觉为先而起彼觉故，思觉为先见有所作故，于诸蕴中建立是有故，由于彼相安立为有故，建立杂染及清净故，建立流转及止息故，建立受者作者及解脱故，施设有作者故，施设言说故，施设见故，计有实我』：在论中均广为破斥，很可以明白我是空无的了。但是为什么一般的都说有我呢？为要解答这个问题，显扬论就接著说明无我之第一义我相。论云：

所言我者，唯于诸法假立为有，非实有相。然此假我，不可说言与彼诸法异不异性。勿谓此我是实有体，或彼诸法即我性相；此假我是无常、无恒、不可安保、变坏法相。由四因故假说：一、为今世间言说易故；二、为欲随顺诸世间故；三、为欲断除谓定无我诸怖畏故；四、为宣说自他成就功德，成就过失，令起决定信解心故。

这就是说：没有一个实在的我，但有四种因缘而假名为我。像这种无我与假我的道理，在其他经论中，如俱舍的破我品等也都说到。也就很可以明这众生无我性之为现事实性了。

七 诸法无我性

这诸法无我性的诸法二字，原是遍一切法的，不论有为无为，世出世间，或假或实，一切都括摄其中。当然，众生也是在诸法中，如果能够澈底明白诸法无我，也就能够明白众生无我。但因众生根机有利钝，证悟有浅深，有一部分众生只能证悟到较狭较浅的众生无我，而不能普遍通达诸法的无我；所以就依证悟的阶段，建立成两种无我。这诸法无我性，亦即其他经论所说的法无我，法无自性，诸法空性，诸法空相，法空真如等。

说明这「诸法空性」最简明的，莫如心经。如彼经云：

舍利子！色不异空，空不异色，色即是空，空即是色；受、想、行、识，亦复如是。舍利子！是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。是故空中无色，无受、想、行、识；无眼、耳、鼻、舌、身、意，无色、声、香、味、触、法；无眼界，乃至无意识界；无无明亦无无明尽，乃至无老死亦无老死尽；无苦、集、灭、道；无智亦无得：以无所得故。

在这短短的经文中，已将诸法毕竟空义说得明白透彻了。最初，先以不生不灭一句话来说明诸法空相在时间上的常恒不变；以不增不减一句话来说明诸法空相在空间上的普遍圆满；继之说明这空相是离五蕴，离十二处，离十八界，离十二因缘的流转和还灭，离四圣谛，离智离得，一切皆无所得的毕竟空性。

其次、在显扬论中也说明三种空相，兹摘录于下：

当知空相有三种：一、自相，二、甚深相，三、差别相。

云何自相？颂曰：若于此无有，及此余所有，随二种道理，说空相无二。论曰：空自相者，非定有无：非定有者，谓于诸行中，众生自性及法自性毕竟无所有故；非定无者，谓于此中，众生无我及法无我有实性故。随二种道理者，谓即于此中无二种我道理，及有二种无我道理。随此二种，故说空性

无有二相：一、非有相，二我无故；二、非无相，二无我有故。何以故？此二我无即是二无我有，此二无我有即是二我无故。是故空性非定有相，非定无相。

云何甚深相？颂曰：甚深相应知，取舍无增减。论曰：随前所说无二道理，虽舍诸法而无所减，虽取诸法而无所增；无取无舍、无增无减，是甚深空相。

云何差别相？颂曰：差别有众多，如彼彼宣说。论曰：即此空性，薄伽梵于处处经中显示多种差别，谓胜义空、内空、外空如是等。今且分别胜义空义：以胜义故，空无所有故，名胜义空。此显四种义，何者为四？一、离我因义，二、离我相义，三、离无因义，四、离非自业得义。由六处生时不从我来，亦不聚集依止于我，如是名为离我因义。若执六处以我为因，应无分别五趣别异！又由六处本无今有，有已散灭，故离我相，以如是相非我有故。又由有业为因异熟生起，都无作者，亦无有情舍续诸蕴；如是名为离无因义。又由于有分法假立有情，相续一类流至现在，异熟法上非异相续，是故名为离非自业得义。

显扬论中十六种空，在般若经中或者开为十八空：前九种的名字——内空、外空、内外空、大空、空空、胜义空、有为空、无为空、毕竟空——与显扬所说相同，从第十起叫：无始空、散空、性空、自相空、诸法空、无得空、无法空、有法空、无有法空。或者开为二十空，前九空的名字也是相同，从第十起叫：无际空、散空、无变异空、本性空、自相空、共相空、一切法空、不可得空、无性空、自性空、无性自性空。这十八空和二十空的义理，在般若经中都有很详广的叙明。名多义繁，这里且从略。

复次、在龙树、提婆师资二人所造的中论、百论，更是盛谈空义。现在且摘录中论偈颂来代替说明：

诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生？如诸法自性，不在于缘中，以无自性故，他性亦复无（观因缘品）。

大圣之所说，本际不可得，生死无有始，亦复无有终。若无有始终，中当云何有？是故于此中，先后共亦无（观本际品）。

诸法有异故，知皆是无性；无性法亦无，一切法空故（观行品）。

有若不成者，无云何可成？因有有法故，有坏名为无。若人见有无，见自性他性，如是则不见，佛法真实义（观有无品）。

诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，寂灭如涅槃。一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法（观法品）。

如来所有性，即是世间性，如来无有性，世间亦无性（观如来品）。

众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦名中道义。未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者（观四谛品）。

佛法大部分说明空义，今者不过举出几部经论来略谈。然亦已可窥见诸法无我性之堂奥了。这诸法无我性，就是现事的实性。

（妙钦记）

八 三自性无性

三自性无性义，诸经论中处处广说，今择其简明者略说之。如显扬论伽他云：『三自性应知，初遍计所执，次依他起性，最终圆成实』。前已明诸法空无自性，今更依三自性以明无性。此遍计所执，依何为遍计？即于依他法上，藉名言施设而执实有自体，是谓遍计所执。依他者，他、即缘意。即此法由众缘和合而生的自体，是谓依他。圆成实，即诸法所显真如自体。此三解释，如论释云：

当知无性不离自性，是故先说三自性义，如是即显三种无性密意故说。三自性者，谓遍计所执自性，依他起自性，圆成实自性。遍计所执者，所谓诸法依因言说所计自体；依他起者，所谓诸法依诸因缘所生自体；圆成实者，所谓诸法真如自体。

然又怎样依此三自性以明无性呢？如颂曰：『三无性应知，不离三自性，由相无、生无，及胜义无性』。斯即从三自性说明三无性也。遍计执即相

无自性，谓从名言上之所计法相，其体自性非有，故说相无自性。第二生无自性，即是说明一切咸依众缘聚合生，非有另一上帝真宰等能生；则其生之自性，决定非是实有，故说无自性。胜义无自性者，此即无自性所显圆成实，为无分别最胜智所证境，义即是境，故云胜义。如显扬论释云：

如是三种无性，当知由三自性故说三无性。一、相无性，谓遍计所执自性，由此自性体相无故。二、生无性，谓依他起自性，由此自性缘力所生，非自然等生故。三、胜义无性，谓圆成实自性，由此自性体是胜义，是诸法无性故。

已说三种自性及三无性相，今当显示成立道理。云何应知遍计所执皆无自体相？颂曰：非五事所摄，此外更无有，由名于义转，二更互为客。论曰：遍计所执自相是无。何以故？五事所不摄故，除五事外更无所有。何等为五？一、相，二、名，三、分别，四、真如，五、正智。问：若遍计所执相无有自体，云何能起遍计执耶？答：由名于义转故，谓随彼假名于义流转；世间愚夫，执有名义决定相称真实自性。问：云何应知此是邪执？答：以二更互为客故。所以者何？以名于义非称体故，说之为客；义亦如名无所有故，说之为客。云何知然？颂曰：于名前无觉，多名及不定，于有义无义，转非理义成。论曰：若义自体如名有者，未得名前，此觉于义应先已有。又名多故，一义应有多种自体。又名不定故，义之自体亦应不定；何以故？即此一名于所余义亦施设故。又复此名为于有义转为于无义转耶？若于有义转者，不应道理，即前所说三因缘故。若于无义转者，即前所说二互为客，道理成就。

此文即明遍计所执，事实非有，五种事中所不摄故。且相、名、分别为依他；即正智亦为依他摄。唯有如如，谓圆成实。事实上遍计相非有。若尔，云何生起？谓由名言诠表，以语声为体而有，表意假名，随义流转。因此无慧愚夫，便执若有能诠之名决定实有所诠实法。然名与义非必相称相当，二互为客，故显然为妄执。

或救：义是实有，由名显了，如灯照色。亦不应理！如有颂云：『取己立名故，余即不能取，如众生邪执，增益为颠倒』。名不能同灯光显色，如论释云：

先取义已然后立名，非未取义能立名字；己取得义，复须显了，不应道理。又即由此名余未解者，不取得义；灯照了物即不如是，非由此灯余不能取所照了物。又不应执义异、名异，由唯依名起义执故。譬如唯有诸行无始流转自性，异生数习力故于自他相续起众生邪执，如是长夜中串习言说熏修心故，由此方便起妄遍计执有诸法；此法邪执，犹如众生妄增益故，当知颠倒。如是颠倒，云何与杂染法展转生起？颂曰：由熏起依他，依此生颠倒，如是互为缘，展转生相续。

以妄执的所执虽实无法体，但能执妄心则为依他法；由此熏习生起依他果法，依之又起名言颠倒。如论释曰：

由此颠倒熏习力故，后依他果自性得生；又依此果，后时复生法执颠倒。如是二法更互为缘，生死展转相续不断。

如是上来成立遍计所执自性已，次当成立依他起自性道理。颂曰：『假有所依因，若异坏二种，杂染可得故，当知依他有』。佛法中说二谛，谓假名及假名空所显性。然二谛间，有依他幻有法，如论释云：

不应宣说诸法唯是假有。何以故？假法必有所依因故，非无实物假法成立。若异此者，无实物故假亦是无，即应破坏二法；二法坏故，杂染之法应不可得。由杂染法现可得故，当知必有依他起自性。复次、此依他起自性有何相貌？颂曰：相麤重为体，此更互缘生，非自然是有，故说生无性。论曰：此依他起自性，以相及粗重为体。云何说为依他起？由此二种更互为缘而得生故。谓相为缘起于粗重，粗重为缘又能生相。若尔，何故名生无性？谓缘力所生，非自然有故。复次、此依他起自性为决定有谓决定无？颂曰：非决定有无，一切种皆许，通假实二性，世俗说为有。

依他有或言世俗有；或言亦胜义有，能缘识为胜义有故。然此亦待世俗境而言胜义有。此颂明白决定，所变能变皆世俗有，须观待何种法以言假言

实，故有无假实俱不定耳。今引论曰：

依他起自性，非如施设决定是有，亦非一切决定是无；故一切种非有非无。然许一切种皆可言说，谓若有若无亦有亦无，非有非无。问：此依他起自性为是实有为是假有？答：应知此性通假实有。问：为由世俗故有，为由胜义故有？答：当知由世俗故说之为有。复次、颂曰：宣说我法用，皆名为世俗；当知胜义谛，谓七种真如。论曰：世俗谛者，当知宣说我法作用，已如摄净义品中说。胜义谛者，谓七种真如。

即此乃明世俗中所说假我法依因缘生作用，皆名之为世俗。

再进明圆成实性。

颂曰：圆成实自性，二最胜智义，无有诸戏论，远离一异性。此胜义谛，当知即是圆成实自性。问：何因缘故七种真如名胜义谛？答：由是二最胜智所行故。谓出世间智及此后得世间智。由此胜义无戏论故，非余智境；又此胜义无戏论故，于有相法离一异性。何以故？由此真如于有相法不可说异，亦非不异故。复次、颂曰：清净之所缘，常无有变异，善性及乐性，一切皆成就。论曰：由胜义谛离一异性故，当知即是清净所缘性。何以故？由缘此境得心清净故。当知亦是常，于一切时性无变异故。又由清净所缘故，当知是善。以是常故，当知是乐。复次、颂曰：实胜义无性，戏论我无故，依他无彼相，亦胜义无性。论曰：圆成实自性，由胜义无性故说为无性。何以故？由此自性即是胜义，亦是无性，由无戏论我法性故。是故圆成实自性，是胜义故及无戏论性故，说为胜义无性。应知于依他起自性，由异相故亦得建立为胜义无性。何以故？由无胜义性故。

此段说明圆成实功德相，谓此法常、善、安乐性故。且胜义有二释：一、假说，谓对依他性中胜义无故名胜义无自性。二、真实，以从诸法显了无种种分别我法性故，名胜义无自性。此胜义性有假说者，即是从世俗假法中分之为二：谓于假名执为有而无事实的，斯为遍计执性。除此，藉因及缘和合有的，则为依他起性。有时对遍计名世俗，亦假说依他为胜义，据实依他中无胜义性。又此三性非对立法，即于依他法上生增益妄执，名遍计所执；若

能于依他中将随名遍计实我实法之妄执遣除清净，即圆成实；非谓三体各别。故三性乃于一法上明之，或执空有相性并列如牛双角，未为善知。

九 涅槃常乐性

以上明世间法无创造主宰性、无特定本因性、无世间进化性，曾结归众缘生唯识现义。继以众生无我性、诸法无我性、三自性无性明出世法，今结归涅槃常乐性义。此涅槃常乐性，正是出世法之真实性也。盖涅槃者，义译「圆寂」：本为寂灭之意，与前说圆成实清净所缘性合。

然此寂灭，有多异名。如瑜伽言：『寂灭异门有无量种：谓名为常，亦名为恒，亦名久住、有法、舍宅、州渚、救护、归依、所趣、安隐、淡泊、善事、吉祥、无转、无垢、难见、甘露、无忧、无没、无炽、无热、无病、无动、清凉，亦名永绝一切戏论。如是等类，种种异名』。但此不过略举一部分耳。

在佛法中通大小乘以言，分有余依及无余依二种涅槃，以此二名义遍诸经论。谓受将来生死之烦恼业已断，犹有为昔惑业所引身依余存，名有余依涅槃；阿罗汉等舍身为无余依涅槃。瑜伽论以四种寂静施设安立有余依地，二种寂灭施设安立无余依地。总之、是指苦烦恼等寂灭所显，一向无垢清净真如，是为涅槃。

涅槃经云：『诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐』。此偈浅明二乘涅槃；在生灭灭已之外取寂灭为乐，则不通大乘涅槃之常乐。深之实亦可明大涅槃义：以诸法本空寂灭性，即本性住涅槃；圆满功德寂灭性，即无住处大涅槃，都不外寂灭为乐故。

涅槃经复特明大涅槃义者，如四相品云：

迦叶复言：「如佛所说毕竟安乐名涅槃者，是义云何？夫涅槃者，舍身舍智，若舍身智谁当受乐」？佛言：「譬如有人食已心闷，出外欲吐，既得吐已而复迴还。同住问言：汝今所患竟为差否而复来还？答言：已差！身得安乐。如来亦尔，毕竟远离二十五有，永得涅槃安乐之处，不可动转，无有尽灭，断一切受，名无受乐；如是无受，名为常乐。若言如来有受乐者，无

有是处。是故毕竟乐者即是涅槃，涅槃即真解脱，真解脱者即是如来」。

高贵德王品云：

二乘所得非大涅槃，以无常乐我净故；常乐我净乃得名为大涅槃。譬如有处能受众水，名为大海，随有声闻、缘觉、菩萨、如来所有之处，名大涅槃；四禅、三三昧、八背舍、八胜处、十一切处，随能摄收如是无量诸善法者，名大涅槃。譬如有河，第一香象不能得底，则名为大。声闻、缘觉至十地菩萨不见佛性，名为涅槃，非大涅槃；若能了了见于佛性，则得名为大涅槃也。唯大象王能尽其底，大象王者谓诸佛也。

故涅槃常乐，为出世之究竟真实性也。

十 重重二谛性

谛者，真实不虚妄义。各经论中开合不一，如显扬第八云：

谛施设建立者：谓或立一谛，以不虚妄义唯是一，更无第二。或立二谛：一、世俗谛，二、胜义谛。或立三谛：一、相谛，二、诠谛，三、用谛。或立四谛：一、苦谛，二、集谛，三、灭谛，四、道谛。或立五谛：一、因谛，二、果谛，三、能知谛，四、所知谛，五、不二谛。或立六谛：一、真谛，二、妄谛，三、应知谛，四、应断谛，五、应证谛，六、应修谛。或立七谛：一、爱味谛，二、过患谛，三、出离谛，四、法性谛，五、胜解谛，六、圣谛，七非圣谛。或立八谛：一、行苦谛，二、坏苦谛，三、苦苦谛，四、流转谛，五、流息谛，六、杂染谛，七、清净谛，八、正方便谛。或立九谛：一、无常谛，二、苦谛，三、空谛，四、无我谛，五、有爱谛，六、无有爱谛，七、彼断方便谛，八、有余依涅槃谛，九、无余依涅槃谛。或立十谛：一、逼切苦谛，二、所受用不具足苦谛，三、界性乖违苦谛，四、爱坏苦谛，五、粗重苦谛，六、业谛，七、烦恼谛，八、听闻正法如理作意谛，九、正见谛，十、正见果谛。如是名为菩萨谛施设建立；若广分别，无量应知。

兹取遍通大小乘经论之二谛。二谛正明世俗、胜义，简名真、俗，或译世谛、第一义谛。

就小乘各经论中二谛义，略举可代表者，如俱舍二十二云：

余经复说谛有二种：一、世俗谛，二、胜义谛。如是二谛其相云何？颂曰：「彼觉破便无，慧析余亦尔。如瓶水世俗，异此名胜义」。论曰：若彼物觉，被破便无，彼物应知为世俗谛。如瓶被破为碎瓦时，瓶觉即无；衣等亦尔。又若有物，以慧析余，彼觉便无，亦是世俗；如水被慧析色等时，水觉则无。火等亦尔。即于彼物未破析时，以世想名施设为彼，施设有故，名为世俗。依世俗理，说有瓶等是实非虚，名世俗谛。若物异此，名胜义谛。谓彼物觉，被破不无，及慧析余彼觉仍有，应知彼物名胜义谛。如色物等碎至极微，或以胜慧析除味等，彼觉恒有；受等亦然。此真实有，故名胜义。依胜义理，说有色等是实非虚，名胜义谛。又经部轨范师作如是说：如出世间正智所取诸法，名胜义谛；如此余智所取诸法，名世俗谛。

前出实有为胜义谛，是一切有部计；后出出世间智所取为胜义谛，是经部义。

般若等经多依二谛而说，龙树宗之。中论四谛品云：『诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。若人不能知，分别于二谛，则于诸佛法，不知真实义』。嘉祥大师释云：『一切法性空，而世间颠倒谓有，于世间是实，名世谛。诸圣贤真知颠倒性空，于圣人是实，名第一义谛』。复次、嘉祥说三重二谛者，谓「有」为世谛，「无」为真谛。有无二为世谛，有无不二为真谛。二不二为俗谛，非二不二为第一义谛。前一重对凡外说，第二重对二乘说，第三重对有所得大乘说。

诸经有说三谛者，天台、贤首等宗之。兹略明天台之七重二谛。天台第一种以实有为俗，与小乘萨婆多相较，已算进步。即阴入界等法实有为俗，此实有灭为真。在天台判为藏教二谛。到通教中即有三种：谓通教本位，即幻有为俗，幻有即空为真。见众生世界同即幻有，此幻有生灭法当体即空也。且通教中尚有单俗重真二谛：以幻有为俗谛；以幻有即空即不空为真，即空不空故名重真。此亦名含别中二谛。又单俗复中二谛，亦名含圆中二谛：谓幻有为俗，一切法趣即空不空，以能统一切法为中也。别教有二：一为别教

本位复俗单真二谛：谓幻有、幻有即空为俗谛；不有不空为真谛。此为别教之显中二谛也。又复俗单中二谛：谓幻有、幻有即空为复俗；一切法趣不有不空为单中。此为别教之圆入二谛也。最后说到圆教之复俗复中二谛：以别教三谛为圆教俗谛，故幻有，幻有即空，不有不空，均为俗谛；一切法趣有、趣空、趣不有不空为真谛，摄一切法皆为法界中道。以上七重二谛分判四教，表明如左：

一 藏教——实有二谛

┌幻有二谛

二 通教—┤含别中二谛

└含圆中二谛

三 别教—┬显中二谛

└圆入二谛

四 圆教——不思议二谛

法相经论所明二谛，如瑜伽、唯识等论说四重真俗。第一、约世俗说：世俗即吾人现见之山、河、海、岳、天、人、物等和合相续相。世俗胜义，即蕴、处、界法，为和合相续假相所依之事，亦可说为因缘所生法相，亦即唯识相法。第二、约道理说：以佛法教理来观对前世俗所说胜义之法，于道理上成为世俗；苦、集、灭、道乃为胜义。第三、约证得说：则苦得四谛又为世俗；虽小乘以四谛十六行智为证得胜义，但大乘说证四谛智犹为世俗，证入无相二空真如，方名胜义。第四、正约胜义明：二空真如亦为世俗，此由遮遣异生执我执法二种妄执，故于所显真如说为二空；若直明一真如性，则亦强名一实法性而已。兹亦表明如下：

┌世俗——天地人物

世俗—┤

└胜义—┐

├蕴处界法

┌世俗┘

道理┤

└胜义┐

├苦集灭道

┌世俗┘

证得┤

└胜义┐

├二空真如

┌世俗┘

胜义┤

└胜义——实法性

天台不思议二谛之显理极圆，但四重真俗之次第最明晰。初讲结归一真法界，即是胜义胜义一实法性，由此可明现事实性之为何矣。

（融海记）

第三节 现性实觉

一 现事性的实证觉

这段所注重说明的是：现事实性能实证的觉知。这可先说：

甲、随类业报的常识：这种随各类有情业报所得的，对于现前事实的能觉知性，就有种种的不同。在佛经中，譬例为：如在人类看到海洋江河中流动的水，这是由于人类异熟业所报得的根身、器界都是同类相似的，所以五官接触到的时候，不假推度思量，一致的认定为是水。但是这种认识——证觉，不过是人类同分业报之所共，故认识相同。如鱼虾之类，则因业报的异乎人类，故能觉机体发生的作用不同，而所觉的境相也迥然有异；所以、鱼虾之视水，犹如人类之视空气，一刻不离的依以呼吸生存。这两种是人间所知道的，还有人间不知道的，如天人则看作琉璃，饿鬼则见为猛火、脓血。

由此、可见每件事物的认识证觉，都是随各类众生业报的不同而差别。但在同类的看来，则皆确认其所证觉的真实；其实、是不真实的。庄子齐物论里，也有说明这种道理的，今录如下：

啮缺问乎王倪曰：「子知物之所同是乎」？曰：「吾恶乎知之」！「子知子之所不知耶」？曰：「吾恶乎知之」！「然则物无知耶」？曰：「吾恶乎知之！虽然，尝试言之：庸讵知吾所谓知之非不知耶？庸讵知吾所谓不知之非知耶？且吾尝试问乎汝：民湿寝则腰疾偏死，鳝然乎哉！木处则惴栗恂惧，猿猴然乎哉！三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，蝍且甘带，鸱枭嗜鼠，四者孰知正味？猿猵狙以为雌，麋与鹿交，鳝与鱼游，毛嫱、丽姬人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之驰骤；四者孰知天下之正色哉」？

由是观之，随人、鱼、禽、兽等类业报的不同，对一切事理的证觉，亦因之而变异。所以在同类以同分根识的相似，对所证境相虽认有一致的是非好丑；但易以异类的地位，则便生起不同或相反的证觉。人往往以为这一事物，是我亲眼见过，亲手触过，决定是如此如彼真实不谬的；殊不知以超类的眼光看来，这都不过是幻觉与幻像而已。所以、这种证觉，只可叫他做「随类业报的常识」。

乙、人类习俗的常识：不但类与类之间，对境相的认识证觉有差别，就在同一类中，彼此之间的证觉也大有不同。他类中的不同，我们不能亲历其境，姑且不说；人类中的事，我们知道得比较多，所以就人类来讲。世界人类，这国家有这国家的风俗习惯，那民族有那民族的风俗习惯；习俗成常识，对自己的习俗认以为是，对他的习俗则惊异为非。这种事实，最明显的表现，就是语言和文字。人类于曾见闻的境像记忆在心中，到要表达给第二者知道的时候，则发为音声的符号；由简而繁，就进步成为语言。更进一步的时候，想方法将它记录保存下来，就以形色做符号；由简单的象形、指事、形声的符号，渐渐进步成为复杂的现在的文字。由于言语与记忆相应，就可以将个人的见闻经验传之于他人；由于记忆与文字相应，就可以将展转传来的经验保存于千古。正因为古人有文字记载，所以现在我们还能够知道百千

年前人的经验见闻。近代科学进步，借机械电气的力量，更扩充语言文字的作用范围。譬如以扩音机或无线电的广播，能将仅及数十步的语音扩大，使数千万里以外的人也可以听见。利用灌音的留声机器，可能保持一时的声音，到永恒长远。而文字也因了邮电和印刷的发达，更加速加广它的效用了。总言之，其根本作用还是由于人类的记忆，藉声音和形色以传达保存，就成为语言和文字了。

譬如在中国文字中的某一个字，在每个中国人看来，有它正确的读音和诠义；不作如是读、如是解，就为错误。又如印度哲学中的声显论、声生论等学派，尤固执他们所表达万物名义的语言文字，都是造物主的梵天所传付下来的，遍十方而不变，历万劫而常存；其固定的音义，是不受时间、空间限制的。其实、这都不过是某一地方，某一国家的习俗相承演变成功的，都是有相对效用而没有普遍实在性的。如和另一外国的语言文字比较看，则知道它是绝对没有固定性的。

这不过就语言文字以说明，据实说来，人类的风俗习惯，那一种不是随时随地转异的呢？所以庄子说道：『人相亡于习俗，鱼相亡于江河』。即如佛教的制度，各国之间也有不同的习尚。如中国丛林里的习惯，一切收入概归常住，再由管理人依照所需而分别支用；综合统计。但是如果依律仪，供佛的钱不能拿去斋僧，用途皆有严格的分别。中国僧寺素食的习尚，他国佛教徒见闻之，引以为奇异；但在中国必应遵守。所以、蒙藏喇嘛到普陀山去，山里寺僧都不准他们食肉。有时、他们拿钱出来买油然灯供佛，职事僧把它收到库房里去，他们便惊异大呼：供佛的钱，怎么拿归了常住？不明因果，这还得了！

访问团去年到缅甸，缅甸的僧伽，听说支那僧人是过午食饭，手捉金钱，袈裟的式样又不同，因之有惊异我们为外道的。锡兰的佛徒，因多有到各国游历过的，这种惊奇较少。其实、这都是地方不同的风俗，习以为常，就坚认其有真实性。若跳出了这范围，以超习俗的眼光来看，这都不过是某一时方内相对存在的事像而已。

习俗的常识，固无普遍永恒性，然在其范围之内，仍有一分的真确。古语曰：「入国问禁，入俗问忌」。这说明了风俗习惯在某一地方范围之内，仍保持有它部份的真确性。这两种常识上的真确性，即瑜伽师地论所说的「世间真实」。

丙、学者的理智：上来说明了常识的俗见，对于现事性的实证觉；现在再来看看学者的理智。「持之有故，言之有理」的世间智慧，曰「理智」。以理智观察现事性而生的实证觉，当然有异于前述的常识了。这些学者的理智，可分为四类。

1 科学：科学以见闻觉知所经验到的事物为根据。见闻所不能及的，则以显微镜、望远镜、X光镜、扩音器等机械帮助之；并用数理来测定，论理来推定。总之，他们都以证实的事理为真理。这种智识——「理智」——的内容，分成很多的部门，研究一部分一部分的；所以研究所得的，也成为各部门的。这种分科的智识学问，叫做科学。

2 哲学：这是一种综合概括的、追求根本的智识。这种智识，不以前五识——五官——的感觉为能证实，而侧重于第六意识的记忆、想像、思惟、推理。他们以论理学为工具，对于一切事理，由近推到远，由局推到遍，由暂推到永；由此构成一种万有根本的统一性、普遍性、永久性的智识。但这种学问的基本材料，还是根据于人类的见闻觉知。不过科学所重的是证验，哲学是推论；科学的目的是在认识万有的现相，哲学在认识万有的本体。哲学原是研究统一普遍性的学问，但他的出发点还是以平常的见闻觉知为基础，所以推究的结果不能一致，而演成很多的学派。总之，这二者对现事性的实证觉，科学有实证性而无普遍性，落于局狭；哲学有普遍性而缺乏实证性，落于玄虚。

3 神教：他们认为一切万有，都由于主宰的神所生的。所以、一切真理是由于神的启示，如婆罗门教之于梵天，耶教之于耶和华。神所启示的知识，是绝对真确的，不是凡人所能及；而凡人的知识，都是错谬的，抹煞一切科学、哲学。唯有本著神所启示的智识，才可以知道宇宙万有的真实性。这

种神学的智识，也有很繁琐、很精致的辩论，这是神学者的理智。

4 心教：由于心灵修养上所得的智识，很容易被看作一种宗教。如中国的儒教、道教，印度的瑜伽派、耆那派，以及西洋的一部份哲学家。他们都是特别注重心灵上的修养，把身心加以一番修炼改造，与凡人便确有不同。这心灵上的修养，也就是禅定的功夫。定心虽未到家，亦可生起一种类似神通的境像；如加以修练，则可成为真正的五通。由这非通常人类所有的通智所知的境界，依以发生超妙的理论，是心学者的理智。这些学者的理智，都自以为真能实证觉于现事性了。

丁、圣者的净智：从佛法看来，上说的常识、理智，都是凡夫的。说到圣者的净智，这在经论中说的很多，现在只略述概要：「圣者」中，归纳声闻、缘觉二乘的叫「烦恼障净智」，因为这两种圣者，都是已经证得断除烦恼障的清净智慧了。但声闻乘中，也有胜劣的差别：如声闻乘的阶位，有须陀洹向、须陀洹、斯陀含向、斯陀含、阿那含向、阿那含、阿罗汉向、阿罗汉；在这些阶位中的圣者净智，都是后后胜于前前的。又此二乘虽同是断烦恼障的净智，但品质上也有深浅粗细的不同。所以经中说到：满大千界的声闻圣者智慧，不及一个缘觉圣者的智慧。

还有大乘圣者，地上菩萨和佛果的具断二障净智。因为这两种圣者，不但已经断除烦恼障，还进一步的已断或全断所知障，由这二障俱断所成的清净智慧，就名之曰「具断二障净智」。约阶位说，有十一位——十地与妙觉——；或开第十地的后心为等觉，成十二位；其间净智的深浅，也是后后胜于前前。

上来、是通就一般智识作普遍的叙述，现在作进一步的分析和批评：

戊、常识理智的非量：「量」、是正确的智识。不正确的智识，就名「非量」；或者叫做「似量」，与正确的现量、比量相似而实非正确，故名为似。在前面说的常识和理智之中，有很多是属于非量的。譬如业报的常识，是随业识变现的不同而生起各类不同的认识与境象，都不过是些幻觉幻像而已。其幻像、在凡情五识境象上，虽有一分的世间现量，但在坚执这种认识

是真实不虚的意义上说，已经落于「似现」的非量了。习俗中语言文字所依的记忆是比量，声音、形色是现量；坚执此为真确者，通于「似现」「似比」的非量了。在学者中，科学和心教的理智，是通于似现、似比的非量：如科学的实验是现量，在这实验上附加常识推论等的理论，是比量。以圣者净智的立场来看，则科学的理论，多有落于拘蔽和错谬的，所以也是通于似现、似比的非量。心教、在内心修养的定境上，属现量境；加以臆度推论，发表为一种学说者，是比量。以圣智观察，其定境的粗浅，其学说的错谬，实所不免；所以又多含似现、似比的非量。学者中的哲学、神教两种理智，仍间接依于科学、心教的似现量，以自创立似比量：如哲学以见闻觉知的现前实境为研究的出发点，是间接借助于科学的似现量。神教中的神，常常是创教者从定境内领悟到的相似影像，所以也是间接借助于心教的似现量。哲学和神教，依这间接的似现量，建立学说与宗教的理论，又是属于似比量。总之，无论是随类的常识也好，习俗的常识也好，学者的理智也好，大部分都是非量的。所以、我们要得到现事性的真实证觉，世间的一般学说，皆未足依赖，非加以一番抉择批评不可！

己、学理圣教的比量：学者的理智，虽多是非量的，但仍有部分的比量，即世间学说中那些不错谬的。又如圣者也常常借世间名言等以为设施方便，在这一部分中，有世间真实，道理真实，仍应属于比量。圣教，为圣者从亲自体证得的净智所流露出来的清净言教，道理的真确无谬，固毋待言，所以决定是属于真比量的。我们要得现事性的实证觉，必须从圣教中去研究，得了真确的比量智，以为升进现量智境的阶梯。

庚、凡情圣教的现量：「现量」者，就是现在显现的量。不是过去、未来的叫现在，不被障蔽的叫显现。这种真确不虚的境智，就是现量。凡情、对圣者立名，包括前面说的常识和理智。如随类业报和人类习俗的常识，于八识中的前五识、和——第六意识的——同时意识、第八阿赖耶识，都是缘现量境的。学者中的科学，有前五识和同时意识的现量；心教有定中意识的现量。所以、凡情中也是有现量的。圣者亲自体证圣境的圣智，当然更是现量的。在这两种现量中，前者只是世俗现量，后者才是胜义现量。要得真正

的了达现事性，必须得这圣者的胜义现量，才能究竟真实的觉知。

（妙钦记）

二 本体可知不可知

前讲现变实性，即现变事的真实性。以普通名词来说，现变谓现象，实性谓本体。今讲现性实觉，是于此现事实性的实际证知，便不单是现象的觉知，而且是本体的觉知。古代的一般科学、哲学，对于本体，不一定说到他的可知不可知。因为、古来每以所知的为已知，没有从能知上去探究，故不一定有此种问题的发生。到了近代西洋思想的开始，对于古时宗教、哲学所讲的，有种种怀疑，乃从现在能够了知的智识限度上，反转来加以一翻研究。这种倾向，发端于经验派的培根与理性派的笛卡儿。继经验派进展的，二百年前，英人洛克以为：人的精神，原始同一张白纸，什么都没有；由五官接触外境，发生感觉，由此感觉到的印象印入神经之中，遂构成知觉和种种的观念、概念，成为心理的活动。这类研究，名知识论或认识论。其所讨论的，为能知心是如何成为知识的，能知的心是有限的抑无限的。讨论的结果，以为人的知识，最基本的就是感觉——感觉如佛法五遍行之触、受——；由此感觉之积集，成为知觉及构成思维的推理作用等知识。从感觉到知觉，已有观念和概念。然能造成其余的知识，都是以实际接触到外境的感觉为基础。譬如吾人的感觉上，分视觉和听觉等，视觉视色，听觉听声。这色、声的现象，都是零粹的、渺忽的，无固定的实在的体性。当时、西人——信神的——虽未否定本体，然以为是神所知而人则不可知。由此、推定人类的知识是有限度的：其可知的不过为现象，至于现象后面之本体，人是不可知的，是为本体不可知论。

其后、有休谟者，成立唯感觉论或唯现象论，肯定了人类最基本的是感觉，感觉到的唯是现象，进一步否定了不可知的本体。谓本体既不可知，如何为有？所以、一切存在的，惟是感觉的现象。这是由本体不可知进而否认本体，意义更极端了。次由经验论而扩展的，就是美国最近还流行的经验派哲学，亦名实验派哲学。经验的意思，较感觉为宽泛。谓经验觉知以外的本

体，可否认其存在；凡可知识到经验到的，便是存在的。然此经验不但是单纯的感觉现象，观念、概念及思维推论的理性，皆是人心能亲自经验到的；在经验上能发生一种实际功用的，便是真实的。但此真实非是永久普遍的，而永久普遍的本体，则为不可知或不存在。此种经验，固较感觉的意义宽泛，然而基本存在的还是感觉；最基本的经验是混沌不可辨的，如一块可雕刻而未雕刻的木头。次由心的知觉、思维、推理，把经验的材料构成一切的事事物物，也如把木头雕成了各种花样的物件。但无论基本的、雕成的，都是经验，都是属于可知的范围；同时能发生功用，才是实在的。此外，永远普遍的本体，都是不可知而不实在的。

照经验论各家所说，说能知的知识有一定的限度，故向来所说造宇宙万有的神或出生万有的本体，是不可知或没有的。这样，平常所知的只是物理、生理、心理的现象，及此现象中的关系条理。至于形而上的，便不能存在。形而上的、是哲学所专重的；讲哲学若只在形而下的，其哲学也便成为科学的哲学。从理性上所要讲明世界万物统一的根本体，在经验派的知识的限度上，便无从讲起。

康德欲将哲学的理性哲学，和科学的经验哲学沟通。他以为：平常的知识，虽都是由能感觉的基本经验构成；但能感觉经验之知识的发生，是有先于经验之理性，或名先验的观念，依此才能够去感觉现象。例如先有了时间、空间、远近、彼此、多少、同异等等的理性观念，心的感觉和经验乃能成立。若无此先验的理念，则感觉和经验皆不能成立。康德的先验理念，佛法中即为色、心的分位假法，而感觉经验则为色法、心法。这种先验理念，既在感觉经验之前本有，则本体虽不可能就感觉经验上以认知之，由有先于经验的理性存在，而可能推到本体，不可否认其为有。因此、乃至上帝等等不可知的，也得承认其有，承认有本体而不可知。此派、现今还很流行。

由康德的本体不可知，进而要求可知。有的说：本体就是意志，如德国叔本华的哲学。或认其受印度思想的影响。彼谓人与一切生物有求生的意志，此求生的意志是盲昧无知的，由此求生意志不断故生命不断，世界现象亦生起不断，所以说本体即是此求生意志。或谓：本体即绝对观念，这是黑格

尔的哲学，为辨证法的唯心论的一派。主张世界万物先有此绝对观念，由绝对观念发生矛盾对立，由矛盾对立而又统一，循辨证法以演进变化，生成万物。此种主张，近于柏拉图以观念为世界本体的学说。

复次，有主张本体是可知的，但能知的不靠感觉、经验，而是靠理性的思维。如十六世纪与经验派培根同时的笛卡尔，以怀疑的思维，得到「我思故我存」的结论。盖能怀疑一切，而不能怀疑此怀疑的思维，是事实上不存在的；疑思存在，故就是我的存在。由此思维的我存在，推至为世界万物根源的本体或上帝，亦无不存在，所以本体是可从思维知道的。斯宾洛莎和莱勃尼慈等所言万物的本体，都是从思维而可知的。

复次，辨证法的唯物论，以辨证法的思维，认定万有的本体即是物质。物质是不离运动的，由矛盾对立而统一，由统一而矛盾对立。这变化运动的有本体的物质，是由思维可以知道的；破斥不可知论，认为由辨证法的思维，已知万物本体的真理。

更有新实在论，也主张思维能知实在。旧实在论只是普遍常识的思想，谓吾人平时看到拿到的，便是实在。然据感觉经验论者说来，看到拿到的只是颜色或轻重等现象，而并非实体，故旧实在论已为感觉经验论所打破。至新的实在论，则贯通之而就于感觉、经验上建立为实在。言基本实有的，即为感觉、经验的事实。此事实、非心非物，由一方面现起心理的作用为心，由另一方面现起与心理相对的现象为物；心物对立之中有此感觉之事实。心、物的现象，不过是此事实的分化，感事与心物都是实有的。近似一切法实有的一切有部。理性法则不是先于感觉经验而有，就存在于一切感觉经验之中。这颇近唯识言不相应行的假法，即是由色心变化中安立的。

复次，由叔本华的求生意志，进一步以滔滔不断的生命冲动为世界的本体，此生命本体没有心理、物理现象的明确分别，是混然一体不能分开的，这即是柏格森的生命哲学。从生命的本体，可发生物质和心理及心物对立的现象。以宇宙本体的生命，在极充实紧张的时候，纯是精神的和心灵的；在松缓的空泛的时候，便产生出物质现象来。与爆竹放火花相似，当火花怒放

时，纯是光明，仿佛如精神的；当火势渐尽时，便点点落下如物质了。力量充盛的精神生命，感觉经验和思维推理都不能知道，这是惟由心灵上直觉到的。

现性实觉，就是对于根本的普遍的理性，如何实证觉知。在哲学思想上，便有上述的许多可知不可知的学说：或以为可知，或以为不可知，可知的和不可知的又有各种不同，这便足以表明哲学尚未能达到现性的实觉。

三 现量比量圣教量

本节第一段、曾提到学者的理智，不能说他没有部分的真理，但实际上仍含有多分的非量在其中。欲除去非量，须深明现、比、圣教三量。此在宗依论中虽曾阐述，但在此重要的关节上，还有简略提说的必要。为容易讲明此三量，兹引瑜伽十五以释：

现量者，谓有三种：一、非不现见，二、非己思应思，三、非错乱境界。非不现见现量者，复有四种：谓诸根不坏作意现前相似生故，超越生故，无障碍故，非极远故。相似生者，谓欲界诸根于欲界境，上地诸根于上地境，已生己等生，若生若起，是名相似生。超越生者，谓上地诸根于下地境，已生等如前说，是名超越生。无障碍者，复有四种：一、非覆障所碍，二、非隐障所碍，三、非映障所碍，四、非惑障所碍。覆障所碍者，谓黑暗、无明暗、不澄清色暗所覆障。隐障所碍者，谓或药草力或咒术力或神通力之所隐障。映障所碍者，谓少小物为广多物之所映夺故不可得：如饮食中药，或复毛端，如是等类，无量无边。且如小光，大光所映故不可得：所谓日光映星、月等，又如月光映夺众星。又如能治映夺所治令不可得：谓不净作意映夺净相，无常、苦、无我作意映夺常、乐、我相，无相作意映夺一切众相。惑障所碍者：谓幻化所作或色相殊胜、或复相似，或内所作目眩、惛梦、闷醉、放逸，或复颠狂；如是等类名为惑障。若不为此四障所碍，名无障碍。非极远者，谓非三种极远所远：一、处极远，二、时极远，三、损减即远。如是一切总名非不现见，非不现见故名为现量。

非已思应思现量者，复有二种：一、才取便成取所依境；二、建立境界取所依境。才取便成取所依境者，谓若境能作才取便成取所依止，犹如良医授病者药，色香味触皆悉圆满，有大势力成熟威德。当知此药色香味触，才取便成取所依止。药之所有大势威德，病若未愈名为应思，其病若愈名为已思。如是等类，名才取便成取所依境。建立境界取所依境者，谓若境能为建立境界取所依止，如瑜伽师于地思惟水、火、风界，若住于地思惟其水，即住地想转作水想；若住于地思惟火、风，即住地想转作火、风想。此中地想，即是建立境界取之所依。如住于地，住水、火、风，如其所应，当知亦尔。是名建立境界取所依境。此中建立境界取所依境，非已思惟非应思惟：地等诸界解若未成名应思惟；解若成就名已思惟。如是名为非已思应思现量。

非错乱境界现量者，谓或五种或七种：五种者，谓非五种错乱境界。何等为五？一、想错乱，二、数错乱，三、形错乱，四、显错乱，五、业错乱。七种者，谓非七种错乱境界。何等为七？谓即前五及余二种遍行错乱，合为七种。何等为二？一、心错乱，二、见错乱。想错乱者，谓于非彼相起彼相想，如于阳燄，鹿渴想中起于水相。数错乱者，谓于少数起多数增上慢，如眩翳者于一月处见多月像。形错乱者，谓于余形色起余形色增上慢，如于旋火见彼轮形。显错乱者，谓于余显色起余显色增上慢，如迦末罗病损坏眼根，于非黄色悉见黄相。业错乱者，谓于无业事起有业增上慢，如人驰走见树奔流。心错乱者，谓即于五种所错乱义，心生喜乐。见错乱者，谓即于五种所错乱义，忍受显说，生吉祥想，坚执不舍。若非如是错乱境界，名为现量。

问：如是现量谁所有耶？答：略说四种所有：一、色根现量，二、意受现量，三、世间现量，四、清净现量。色根现量者，谓五色根所行境界，如先所说现量体相。意受现量者，谓诸意根所行境界，如先所说现量体相。世间现量者，谓即二种总说为一世间现量。清净现量者，谓诸所有世间现量，亦得名为清净现量；或有清净现量非世间现量，谓出世智于所行境：有知为有、无知为无，有上知有上、无上知无上。如是等类，名不共世间清净现量。

比量者，谓与思择俱已思应思所有境界。此复五种：一、相比量，二、体比量，三、业比量，四、法比量，五、因果比量。

相比量者，谓随所有相状、相属，或由现在或先所见推度境界。如见幢故比知有车，以见烟故比知有火；如是以王比国，以夫比妻，以角犋等比知有牛，以肤细软、发黑、轻柔、容色妍美比知少年，以面皱、发白等相比知是老，以执持自相比知道俗，以乐观圣者、乐闻正法、远离悭贪比知正信，以善想所思、善说所说、善作所作比知聪叡，以慈悲、爱语、勇猛、乐施、能善解释甚深义趣比知菩萨，以掉动、轻转、嬉戏、歌笑等事比未离欲，以具如来微妙相好、智慧、寂静、正行、神通比知如来应正等觉具一切智，以于老时见彼幼年所有相状比知是彼。如是等类，名相比量。

体比量者，谓现见彼自体性故，比类彼物不现见体：或现见彼一分自体比类余分，如以现在比类过去，或以过去比类未来，或以现在近事比远，或以现在比于未来；又如饮食、衣服、严具、车乘等事，观见一分得失之相，比知一切；又以一分成熟比余熟分。如是等类，名体比量。

业比量者，谓以作用比业所依：如见远物无有动摇鸟居其上，由是等事比知是杌；若有动摇等事比知是人。广迹住处比知是象，曳身行处比知是蛇，若闻嘶声比知是马，若闻哮吼比知狮子，若闻咆勃比知牛王。见比于眼，闻比于耳，嗅比于鼻，尝比于舌，触比于身，识比于意。水中见碍比知有地，若见是处草木滋润、茎叶青翠比知有水，若见热灰比知有火，丛林掉动比知有风。瞑目执杖、进止问他、蹎蹶失路如是等事比知是盲，高声侧听比知是聋。正信、聪叡、离欲、未离欲、菩萨、如来，如是等类以业比度，如前应知。

法比量者，谓以相邻、相属之法，比余相邻相属之法：如属无常比知有苦，以属苦故比空、无我，以属生故比有老法，以属老故比有死法。以属有色、有见、有对比有方所及有形质。属有漏故比知有苦，属无漏故比知无苦；属有为故比知生住异灭之法，属无为故比知无生住异灭法。如是等类、名法比量。

因果比量者，谓以因果展转相比：如见有行比至余方，见至余方比先有行；若见有人如法事王比知当获广大禄位，见大禄位比知先已如法事王；若

见有人备善作业比知必当获大财富，见大财富比知先已备善作业；见先修习善行、恶行比当兴衰，见有兴衰比先造作善行、恶行；见丰饮食比知饱满，见有饱满比丰饮食；若见有人食不平等比当有病，现见有病比知是人食不平等。见有静虑比知离欲，见离欲者比有静虑。若见修道比知当获沙门果证，若见有获沙门果证比知修道。如是等类，当知总名因果比量。是名比量。

正教量者，谓一切智所说言教，或从彼闻，或随彼法。此复三种：一、不违圣言，二、能治杂染，三、不违法相。

不违圣言者，谓圣弟子说或佛自说经教，展转流布至今，不违正法，不违正义。

能治杂染者，谓随此法善修习时，能永调伏贪、瞋、痴等一切烦恼及随烦恼。

不违法相者，谓翻违法相，当知即是不违法相。何等名为违法相耶？谓于无相增为有相，如执有我、有情、命者、生者等类，或常、或断、有色、无色如是等类；或于有相减为无相。或于决定立为不定，如一切行皆是无常、一切有漏皆性是苦、一切诸法皆空无我，而妄建立一分是常一分无常、一分是苦一分非苦、一分有我一分无我；于佛所立不可记法，寻求记别谓为可记，或安立记。或于不定建立为定，如执一切乐、受皆贪所随眠，一切苦受瞋所随眠，一切不苦不乐受痴所随眠；一切乐受皆是有漏，一切乐俱故思造业一向决定受苦异熟，如是等类。或于有相法中，无差别相建立差别，有差别相立无差别；如于有为无差别相于无为中亦复建立，于无为法无差别相于有为法亦复建立。如于有为无为，如是有色无色、有见无见、有对无对、有漏无漏，随其所应皆当了知。又于有相不如正理立因果相：如立妙行感不爱果，立诸恶行感可爱果，计恶说法毘奈耶中习诸邪行能得清净，于善说法毘奈耶中修行正行谓为杂染。于不实相以假言说立真实相，于真实相以假言说种种安立：如于一切离言法中建立言说说第一义。如是等类，名违法相；与此相违，当知即是不违法相，是名正教。

三量之义，如上所释。由此、若吾人能真实地对于现事实性的现证觉知，必须有现量智。但现量智，如世间的现量虽有亦等于无；若依感觉、经验只能说本体不可知，认有普遍的永久的体性而已，不是感觉、经验上存在的境界。且世间现量的存在，也惟从比量推知承认为有：如眼所见色、耳所闻声，若认知其为色、为声时，已进入意识的知觉，是似现量，已非真实觉到的现量境。但现量为知觉所依之根本有的事实，无论前五识和同时意识都有；若全无者，则独头意识之思维和观念，便无从生起。可是有虽是有，在凡夫仍是心知不到的，所以说有同于无。比较可以证实的，是修禅所成定心现量，然定心现量亦同澄净不动的镜光照色一样，并未生起思维；从定出后再起思维、记忆，已非现量，因此定心现量也不能发挥功用。至于第八识的现量，更是不可知的；成立第八识，尚须以此量证成，实际恰同为本体的不可知，如云八识之行相所缘皆不可知是。如此，世间的现量，有亦等于无。古德说：「人在大水中渴死」。可以借明虽有现量而不得现量。凡夫的心境，既然这样不能得现量实用，那末现性的实觉，便非要出世圣智的现量不可！但出世圣智的清净现量是不易得的，因为凡夫的心中都为惑障所惑，要经过种种的对治，断染成净，而后方得生。

求得出世真现量的方法有二：一、即禅宗向非量的心中参究，谓从一切身心世界都无所知的无意义非量中，直截的参究它究竟是个什么？二、即依明白正确的圣教量，生起正确的比量智，依比量智实践修习，由戒生定，由定修观；此比量智与定心相应，引生真实智，乃得出世清净现量。要之，现事实性的证觉，须要真现量；而真现量之获得，要依圣教量之比量。

（惟贤记）

四 闻思修所成慧

前次讲到现事实性的能实证觉知，须有出世的现量智，而此出世现量智极不易得。只有在禅宗去深深参究；或由多多的研究圣教，如理思惟，乃能由真比量智而引发。这就侧重到圣教的闻、思、修慧了。所以、现在续讲闻思修所成慧。这在瑜伽师地论中，有闻所成地、思所成地、修所成地，广为

讲明。此处节略而为简要的解说：

甲、闻所成慧：菩萨智慧，当于何处求？当于五明处求。声闻狭慧，只须于内明一分中求；要是菩萨广慧，则须遍于五明处而求。五明，就是五种学问，或是五科科学。五种能发生明智之处，曰五明处。五明处能发闻所成慧：就能诠表的名句文身，在自相共相上有名，在差别相上有句，名句所依或所成有文——中国的文，就是整篇文章；而外国的文，则就是所依的字母——，或在言语上讲出，或在书本上写明，有无量差别的名句文相。由觉了智慧为根本，去听讲，去阅览，尤重在听闻，于听闻中即生觉慧；由此觉慧去领受、忆念，以此所领受忆念之名句文义，能够无颠倒而了解，便成为闻所成慧。所以、闻所成慧不离言语文字，须由听闻、阅览、无倒了解而得成。如瑜伽师地论云：

云何闻所成慧？谓若略说于五明处名句文身无量差别，觉慧为先，听闻、领受、读诵、忆念；又于依止名身、句身、文身义中，无倒解了。如是名为闻所成慧。

何等名五明处？谓内明处，医方明处，因明处，声明处，工业明处。

1 内明处：分四种来说：（一）、由事施设建立相，即能诠教法的经律论三藏。诸佛菩萨及诸圣子弟，凡所说法，或解经造论，释论造疏……总包括于中，皆摄为经律论三事。（二）、由想差别施设建立相，以句等分别情器、染净、境智诸法相。此在瑜伽师地论中，分句等十种来说明。比如在法相中，讲有情世间、器世间；烦恼杂染、业杂染、生杂染等；有能证清净道、所证清净界；能观智、所观境。这都是说明世出世间诸法相，皆是由想名分别施设；依听闻经律论三藏去了知各种名义。（三）、由摄圣教义，以能修习法、所修习法、有过患法、有染污法等十句摄之。盖圣教中所明无量差别之法相义，能够归纳拢来，成为一纲领而总摄其精要。例如能修行法，总摄一切能修行的止、观、戒、定诸法义；如应当怎样对治烦恼，明解因果诸法，通统摄为一聚，摄广归略，总持其义，亦为闻所成慧之一种方法。（四）、由佛教所应知处事相，以应知之能所二取增至十遍处等。即于佛教法义中，

摄记其扼要应当了知者。闻所成之慧，还有别种方法，如规定学那几种经论；把那几种法相记忆不忘，了解不谬，去成闻所成慧等。又如增一阿含经，以一种法数增至十种法数，以数目贯穿，记忆起来亦较便宜。所以、瑜伽亦以能取法、所取法的相对两法，增到十遍处法为说明。法数很多，不能完全记忆，择其最要的去记忆了知，也是从内明处得闻所成慧的一种最根本最扼要的阶段。在佛法中修学的人，要以内明处的闻所成慧为主；但是要成就菩萨的广大智慧，对于世间的各种学问也须有相当的了知，如关于世间的论理、数理、科学、哲学，及农业、气象等各种常识。

2 医方明处：略说病相，病因，已生病断，病断不生四种善巧。即是说明医药明处，重在治病及卫生常识。

3 因明处：瑜伽中说论体性等七种，讲说很详。这是研究佛法、显扬佛法的一种主要工具，所以因明处、在佛经论中讲到很多。也有专门的论，像因明入正理门论、集量论等。在一般学问中，它也是一种顶重要的部门——论理学：如演绎法的论理学，归纳法的论理学，辨证法的论理学，世间精密的学问，都以论理学为其基础；所以要研究宣扬佛法，必须善巧斯学！

4 声明处：论中有法、义、补特伽罗、时、数、处所根栽六种施设建立相。处所根栽，谓相续、名号、总略、彼益、宣说五种处所，若界颂等根栽。照现在讲，就是语言文字学处。中国文字是世界最特殊的，由象形而渐及于声义，无固定之字母；外国的文字，基本都是声音，由语言发音之本，立符号而成为字母。其实字母也就是声的符号，文字的建立，完全在声音上；由言语产生文字，由文字推广言语，皆在声音，故曰声明。如人生来就有一定的习惯言语。从小孩能够讲话，到了稍长，由语言去认识本国文字，比较容易，这在本国都是如此。现在世界各国交通，往来便利，至少也须通达两三种文字。此种文字，讲明法相义，共相义，差别相义，有情差别义；表示时间和数目的不同，空间和方分的不同；乃至构成文法，文章体裁，立论规范，都属研究声明学处。

5 工业明处：一个人生在世间，有各种资生的事业，展转增长。有个人事业、社会事业、国家事业、世界事业，不能完全离开。如要成就菩萨的广慧，也须从种种工业处去了知。此中包罗万象，知识无穷，社会科学、自然科学，通统包括在里面。瑜伽分为十二类：一、农林，二、商估，三、官吏，四、书算，五、占相，六、咒术，七、营造，八、生长，九、防御，十、和合，十一、成熟，十二、娱乐。此中包括了士农工商，以如此诸工业明处觉了明解，而成为闻所成慧。要是修菩萨的广大行，也应学习明了，乃可利益众生。在专门佛法的修学者，余四处有普通常识即足；至于内明，是必须专精听闻了知的。

乙、思所成慧：此与闻所成慧略有区别，闻慧依了解语言文字而成，思慧也离不开语言文字，但有时也离开语言文字去思惟观察。谓已经离开语言文字，而得到一种抽象的概括的要义，去深深的研究思惟，不一定依靠那部经论去研究，为思所成慧的特色。由三种相说明：1 由自性清净：谓能独处空闲，审谛思惟，如其所闻、如所究达诸法道理等九种相。即是于水边林下独自闲居，无外物杂扰其心，深深思惟教义，或是思惟已经明了通达的教义。由此不断的思惟研究，便能发生通达的明慧。2 由思择所知：所知、即所知境界。于诸有为法、无为法、实法、假法、色法、心法，观察了知法义境界；以此思惟智相应的去研究思惟，于所知诸法生决定解，就成思所成慧。3 由思择诸法：这完全指佛说的教法而言。依此教法之中，或思惟长行的契经，把握其纲领；或思惟伽陀的偈颂，概括其要义。这不是听的时候，也不是讲的时候。所以必须讽诵经典，于空时去思惟其偈义。瑜伽中广列伽陀：如『诸恶者莫作，诸善者奉行，自调伏其心，是诸佛圣教』一偈，也就是说明了世出世间的生死和涅槃法。有些四句偈，都可得其总要的，如古来天台宗的初祖慧文禅师，思惟中论的一颂，而建立了一宗之教义。平常讲「是恶莫作，是善奉行」，看去似乎很简单，但要依照去切实底修行，终生都行不了。如白乐天请法于鸟窠禅师，师为说：「诸恶莫作，众善奉行」。乐天说：『三岁孩童都晓得』。师曰：『三岁童孩都晓得，八十翁翁行不得』。紫柏禅师常言：只持得毗舍浮佛半偈；若能持全偈，便参学事毕。所以能深思一偈

，即可概括全部教义，看起简单，行确困难。对此法义，如理思惟，也就成为思所成慧。

丙、修所成慧：要是有了闻所成慧，不进一步去学习思所成慧，往往记闻虽多而理不通彻。但未得修所成慧，光是思所成慧，尚是一种散心相应之慧；得了修所成慧，才可成定心相应的慧。然此慧以前二慧为所依，故略以四处来总摄：1 修处所：就是修的所依止处，不是所依的地点。如古来的禅师说：在入山修行之前先要有入山修行的资本。在修行者的本身和环境上，必须具足内外五种圆满，乃能修成此修所成慧。换言之，就是要有福报善根；否则，就没有好的机会环境去修了。所以、须具内外十种圆满的修处所。2 圆修因缘：这是依佛法中能够修的因缘为基础。由前面的闻思二慧，闻正法、得胜解、念念不忘，至少能够发厌生死的出离心，或是求佛果的无上菩提心。如果有了出离心，才有进求解脱生死而修无上菩提的意趣和志愿。于是、对于成就解脱慧的前方便，如持戒等就易获到成熟的因缘。有了处所和因缘，就可正修了。3 修瑜伽：瑜伽即止观，凡是在家菩萨、出家菩萨，或在居家眷属中修，或在出家的丛林中修，或是离开大众到深山中去独处静修。但在家菩萨，有妻妾儿女子孙相缚，最好修不净观、无常观才不被在家法所碍。出家菩萨也有违碍不能修的障缘，如四事资生不具，或是怠惰，或是发生执见，也就起了躁动。到山林旷野去修，也有四种障缘。所以必须十种对治，才能修成瑜伽的止观。4 修得果：就是于修止观得到定相应的慧，能够如实了知，便能发生定慧出世的无漏圣果。这就是由修所成慧发生了清净现量智，于现事实性，也就得真确的证知。

诸经论中所说的十法行，亦摄此闻思修所成慧：所谓书写、供养、施他、披读、受持、开演、听闻、讽诵、思惟、修习。比如在讲堂，就是闻慧；到了佛殿念诵、修定，就是思、修慧的工夫了。侧重作闻所成慧的工夫，亦不能离开思、修所成慧；与思修相应，乃完成闻所成慧。

五 六现观与四谛十六行观

甲、六现观——依上闻、思、修所成慧，能到胜解位，引生三乘的出世现观慧。六现观亦贯通世出世间慧。但闻、思、修慧多分侧重在世间，而六现观慧则著重在通达出世间慧了。瑜伽的有寻有伺、无寻唯伺、无寻无伺三地末，曾出此六现观。

1 思现观：如在闻思位中，由闻法发生透澈了解，生起非常的法喜充满，就成了思所成慧。或是在空闲处思惟得到圆满无上的法喜；或是看经能领悟，听法能了解，一点疑惑也没有，也就成为思现观。以能观察一切法的普遍相，诸行无常，诸法无我；或观现实皆苦——三界、九地、有情世间、器世间——，深解通达无不是苦。有此慧解发起时，心即安定下去。若于旷野中深修发生，则能引生煖、顶、忍慧。进入加行位中观察诸行无常，诸行无我。上品喜受相应的思慧最猛利时，虽未能证实诸法，在当时观了觉察上，也是觉到确实是无常、无我的。所以在思所成慧上，立此现观。真正成立思现观的时候，也就是到了加行位了。但思现观，还不是真正证到生空法性的真现观。如成唯识云：

思现观，谓最上品喜受相应思所成慧。此能观察诸法共相生起煖等，加行道中观察诸法，此用最猛，偏立现观。煖等不能广分别故，又未证理，故非现观。

2 信现观：在佛法中得成真现观，是由展转相依来的，最主要的是有信。信佛法僧三宝的功德，于世出世间的真实事理与因果功能，生起清净的信心。佛法中修学，至少要有正信的结果；以有了真实的信心，就能相信有此因必有此果的因果律。如修佛法，决定可得出世间的果。于此深信，就能觉到真实如此，毫无疑惑，能令思现观不退，策发戒谛现观，是为真正的信现观。

3 戒现观：定相应戒或无漏慧相应的戒，除破戒垢，令现观倍增明了，故亦名现观。

4 现观智谛现观：真实观察四谛十六行相，真正观到了得到根本的离言无分别智，故名现观。此于六现观中最为重要。以前三现观，是为此现观的增上义而得名的；后二现观，是依此现观得成的。

5 现观边智谛现观：前是根本智，此是后得智。经过四谛十六行相的现观观察，以能离言分别如实了知故，能分别观察世出世间的诸法，安立施设。

6 究竟现观：谓尽智、无生智，即究竟位的智慧，能分明显了观察诸法真实性。

乙、四谛十六行观：得成六现观中最重要的现观谛智现观的，是四谛十六行观。何为四谛十六行？谓于无常行、苦行、空行、无我行的四行以深观苦谛，于因行、集行、起行、缘行的四行以深观集谛，于灭行、静行、妙行、离行的四行以深观灭谛，于道行、如行、行行、出行的四行以深观道谛，是名四谛十六行观。依此十六行观察四谛，由了相作意进入胜解之后，便可经煖、顶、忍、世第一之四加行位，引生现观谛智现观了。瑜伽论说：

如是勤修瑜伽行者，观心相续，展转别异新新而生，或增或减，暂时而有，率尔现前，前后变易，是无常性；观心相续，入取蕴摄，是为苦性；观心相续离第二法，是为空性；观心相续从众缘生不得自在，是无我性。如是名为悟入苦谛。复次、观察此心相续，以爱为因，以爱我集，以爱为起，以爱为缘，如是名为悟入集谛。次复观察此心相续所有择灭，是永灭性，是永静性，是永妙性，是永离性，如是名为悟入灭谛。次复观察此心相续究竟对治趣灭之道，是真道性，是真如性，是真行性，是真出性，如是名为悟入道谛。

如是先来未善观察，今善作意方便观察，以微妙慧于四圣谛能正悟入，即于此慧现静修习、多修习故，能缘所缘平等平等，正智得生。由此生故，能断障碍爱乐涅槃所有粗品现行我慢。又于涅槃深心愿乐，速能趣入心无退转，离诸怖畏，摄受增上意乐适悦。如是行者，于诸圣谛下品所摄能缘所缘平等平等智生，是名为煖。中品所摄能缘所缘平等平等智生，是名为顶。上品所摄能缘所缘平等平等智生，名谛顺忍。彼既如是，断能障碍粗品我慢，及于涅灭摄受增上意乐适悦，便能舍离后后观心所有加行，住无加行无分别心。彼于尔时其心似灭而非实灭；似无所缘而非无缘；又于尔时其心寂静，虽似远离而非远离；又于尔时非美睡眠之所覆盖，唯有分明无高无下奢摩那

行。复有一类暗昧愚痴，于美睡眠之所覆盖，其心似灭非实灭中起增上慢，谓为现观；此不如是。既得如是趣现观心，不久当入正现离生，即于如是寂静心位最后一念无分别心，从此无间于前所观诸圣谛理起内作意，此即名为世第一法。从此已后，出世心生非世间心，此是世间诸行最后界畔边际，是故名为世第一法。

从此无间，于前所观诸圣谛理起内作意，作意无间，随前次第所观诸谛，若是现见若非现见诸圣谛中，如其次第有无分别决定智现见智生。由此生故，三界所系见道所断，附属所依诸烦恼品一切粗重皆悉永断。

由能知智与所知境，和合无乖，现前观察，故名现观。如刹帝利与刹帝利和合无乖，现前观察，故名现观。现观、即现性实觉的别名。

（心月记）

六 九智十智十一智等

这里讲的九智十智等，就是三乘修证智谛现观所成就的智慧。九智是：世俗、法、类、苦谛、集谛、灭谛、道谛、尽、无生。九智的次第虽是这样的排列，但现在讲的时候，不妨从中间苦集灭道的四谛智讲起。四谛智的成就，就是如实了知四谛的真相：若如实了知苦谛相的确是逼迫性，即成苦谛智；若能如实了知集谛相实在是招感性的，即成集谛智；若能如实了知灭谛相果真是安隐性的，即成灭谛智；若能如实了知道谛相确实是可修的，即成道谛智。由成就了四谛智，于是就得到法智。如于欲界中修四谛十六观行而证入见道，现前证得苦谛法、集谛法等；亲见到了这四谛法，就得到四谛智。总合这四谛智，名为法智，即所谓苦法智、集法智等。观察了欲界四谛法，进而对上二界，以欲界的四谛智比类推度，也就了知色无色界亦是苦的、集的、灭的、道的；因而就得到上二界的苦谛智、集谛智、灭谛智、道谛智。这上二界的四谛智，总合起来，就叫做类智，所谓苦类智、集类智等。以四谛智为基本，而综合为法智、类智，则成六智。这六种智，皆是由「现观智谛现观」所得的。

从现观谛智现观进入于现观边智谛现观，以边智谛现观观察分别安立三界的苦法、集法、灭苦集法、灭苦集道法等，则成为世俗智。依这世俗智所安立的四谛法而观三界四谛，悟入见道，亲证亲见诸法的现实；于现实上确实见到苦法、集法等，乃至遍三界的苦、集等，亦都如实见到。然后再得世俗智，亦能分别安立，明了观察，不但自己如实证知，且由自己所证知的对他人宣说，是名世俗智。到了究竟位上，现观究竟现观现前，得尽智、无生智。尽智，就是将三界内所应断的一切烦恼业完全断尽了，证到阿罗汉果所得的智慧。这所说的阿罗汉果，不仅指小乘的四果阿罗汉，而是通指三乘共果说的。以三乘同断三界惑，同证真空理，同得尽智故。佛亦名阿罗汉，意义也就在此。不过辟支乘、佛乘，更要增进些，所以佛与辟支又另有其他的德号。声闻四果阿罗汉，不再增进，故特保持此名。断尽烦恼得到了尽智，又进一步能够由「我生已尽，梵行已立，烦恼已断」，而了知「不受后有」，这就得到无生智了。无生智者，就是自己确实知道自己已没有来世的生死；不但自己心中确实明了，而且口中也能对别人明明了了说出来。上述的九智，是出世三乘人的通智。有了这九智，就能真实地实证实觉到现事实性的苦、空、无常、无我及涅槃寂静等。

然而、有的经论也讲到十智。十智、就是于上所述的九智外，再加他心智。本来在阿罗汉六神通上，有他心通的，他心通就是这里所说的他心智。不过、罗汉所得的六神通，不但有他心智而且还有宿命智、漏尽智等。今所谓他心智，就是能够了知他人心理的智慧，这在对机说法上是很重要的。如无碍解脱大阿罗汉，自己于实证诸法无所疑惑，而随世化导应机说法，这须仗他心智的功用。因为他心智了知众生的心理，然后根据众生的心理来对症下药，这才恰到好处。若没有他心智，摸不著众生的心理，那就不能对机说法了。

又有经论中说到十一智。十一智就是于上所述的十智外，更加如实智。如实智，就是如其实在、觉察了知。如实空的，即如其实在了知其如实空；如实不空的，也即如其实在了知其如实不空，这名为如实智。其实，前面的十种智，皆可名为如实智。以尽智、无生智等所了知的，都是如其实相真实

了知的。这九智、十智、十一智，全是通于三乘经论所说的。得著这通于三乘的诸智，就是得了现性实觉。

可是、于诸经论中，所说名数有多少的不同。也有说到四十四智的。但这四十四智，并不是别有智的名目，仍是从四谛所演绎出来的。即以四谛智观十二缘起，于十二缘起支中，每一句下各有四谛智；这样，就成了四十四智了。这因为十二缘起，数起来是有十二支的，但在前支缘起后支上说，只有十一句。如一、无明缘行，二、行缘识，三、识缘名色，四、名色缘六入，五、六入缘触，六、触缘受，七、受缘爱，八、爱缘取，九、取缘有，十、有缘生，十一、生缘老死。十二支在前后缘起上既仅得十一句，一句之下有四谛智，不是共得四十四智吗？

怎么知道一句之下有四谛智？如无明缘行：无明就是集谛，认识这无明的集谛就是集谛智；行就是苦谛，了知这苦谛行的，就是苦谛智；若无明灭即行灭，灭就是灭谛，证这无明灭即行灭，就是灭谛智；而证知能灭除无明及行的，就是道谛智。无明缘行如是，乃至生缘老死亦然。生就是集谛，了知这集谛的生，就是集谛智；老死就是苦谛，明白这苦谛的老死，就是苦谛智；生灭即老死灭，灭就是灭谛，知道这生老死灭的，就是灭谛智；而能灭除生及老死的，这就是道谛，认识了这能证灭的道，就是道谛智。如是，十一句成为四十四谛。此乃以四谛十二缘起合观所得的诸智。

平常讲的九智，是就一般的证得阿罗汉果者说；十智则就能说法的大阿罗汉说。至于十一智，那是特重在大乘阿罗汉义的。若特说三乘中的辟支佛智，则应从四谛十二缘起合观，即这里所说的四十四智了。

但于十二缘起上，不但说到四十四智，且也有说到七十七智的。这就以苦、集、灭、道、法、类、世俗七智，合观十二缘起，于每一前支缘起后支下，皆有此七种智，这样十一句即总成七十七智了。此由七智合观十二缘起所得的七十七智，也是三乘共有的圣智。前讲于现事实性如实现证知觉，要有出世的现量智，就是这些圣智了。

七 四寻思所引如实智

九智乃至七十七智，皆是通于三乘的观智；四寻思所引的如实智，专就大乘的观智而说。为欲对治种种虚妄分别，必须修习四寻思观，由修习四寻思观，能引生四如实智。要明白所引生的四如实智，先得知道能引生的四寻思观。所谓寻思，寻者寻求，思者思察。这寻求思察与四种所缘境相应，即名四寻思，亦名四种观察。今且引瑜伽师地论真实义品，说明四种寻思及四种寻思所引的四如实智。论云：

云何名为四种寻思？一者、名寻思，二者、事寻思，三者、自性假立寻思，四者、差别假立寻思。名寻思者，谓诸菩萨于名唯见名（即于名字现实上，唯见到名字的现实，除名字外不再见有其他的体性。虽于能诠的名下有所诠义，世唯名义，无其实体。如说「色」名，唯于色上见到色的名字，色名上虽也有色的所诠义，可是并没有色的自体。于色名是这样，声的名、香的名，乃至地的名、水的名、火的名、风的名，以及一切诸法的名，皆是这样），是名名寻思。事寻思者，谓诸菩萨于事唯见事（事是事实，即离名言分别的实事。在这离名言分别的事实上，唯见到离名言分别的事实，除所见到的事实，亦不见到有于名字相当的东西；以事实是离名言分别的），是名事寻思。自性假立寻思者，谓诸菩萨于自性假立唯见自性假立（假立自性，设有能诠的名就也有所诠的义，如色法的名义上，就有色的名义自性。声、香、味、触、地、水、火、风诸名义，都各有它的自性色等的事。但色的自性，是于色名色事上假立的自性，声等自性也是于声等上假立的自性。菩萨见到这些自性假立，就只是自性假立，并不见到更有什么另外的意义），是名自性假立寻思。差别假立寻思者，谓诸菩萨于差别假立唯见差别假立（差别假立的意思，如地是自性，在这自性的地上起种种的差别，或说地是有法、无法，有为法、无为法，有漏法、无漏法等。而这差别也是假立的，或于名上假立，或于事上假立。在这差别假立上，菩萨见到差别假立），是名差别假立寻思。此诸菩萨于彼名事或离相观，或合相观。依止名事合相观故，通达二种自性假立、差别假立。

先有了这四种的寻思观察，然后方可踏入大乘加行位上。依此四寻思观察的增进，这才引生顺出世的四如实智。瑜伽真实义品在四种寻思后，接著

说道：

云何名为四如实智？一者、名寻思所引如实智，二者、事寻思所引如实智，三者、自性假立寻思所引如实智，四者、差别假立寻思所引如实智。

云何名寻思所引如实智？谓诸菩萨于名寻思唯有名已，即于此名如实了知：设如是名为如是义（我国有句古语：「名为实之宾」，似乎名与实是相依的，名依于实，实又依于名。可是、依佛教大乘看来，名是不依于实的。义只是一种义相，这义相在现在的心理学说来，就是一种概念或观念，是属于意识上的义相。如于色法义上假立自性，说色是变坏的、是质碍的；这质碍变坏是色自性，祇不过是意识上的概念，是抽象的说明。普遍的义相，是普遍于一切色法上的。今说色是变坏质碍，不过是从普遍的义相，作一抽象的解释，并不是真正于一刹那所得的色。如说火的自性是热的，火的作用是烧的。可是讲这火时，事实上并没有火的热性，也没有火的烧用。可见言说的，不得火的自性），于事假立，为令世间起想、起见、起言说故（起想，就是作这样的想：此是此而不是彼，彼是彼而不是此。由起想而起见，由起见而起言说，施设这是什么、那是什么的种种名言。现今论理学上的几个根本规律，都是于名义上的规定相。如说同一律，矛盾律，排中律。所谓同一律，是说此就是此，彼就是彼；所谓矛盾律，是说此不是彼，彼不是此；所谓排中律，就是说彼既是彼决不是此，此既是此决不是彼）。若于一切色等想事不假建立色等名者，无有能于色等想事起色等想；若无有想，则无有能起增益执，若无有执，则无言说。若能如实了知，是名名寻思所引如实智。

云何事寻思所引如实智？谓诸菩萨于事寻思唯有事已，观知一切色等想事性离言说，不可言说。若能如是如实了知，是名事寻思所引如实智。

云何自性假立寻思所引如实智？谓诸菩萨于自性假立寻思唯有自性假立已，如实通达了知色等想事中所有自性假立非彼事自性，而似彼事自性显现。又能了知彼事自性，犹如变化、影像、响应、光影、水月、焰火、梦、幻，相似显现而非彼体。若能如是如实了知最甚深义所行境界，是名自性假立寻思所引如实智。

云何差别假立寻思所引如实智？谓诸菩萨于差别假立寻思唯有差别假立已，如实通达了知色等想事中差别假立不二之义。谓彼诸事非有性非无性：可言说性不成实故非有性，离言说性实成立故非无性。如是由胜义谛故非有色，于中无有诸色法故；由世俗谛故非无色，于中说有诸色法故。如有性、无性，有色、无色，如是有见、无见等差别假立门，由如是道理，一切皆应了知。若能如是如实了知差别假立不二之义，是名差别假立寻思所引如实智。

由四种的寻思引生四如实智，便进到大乘四加行的第三忍位——或下品忍位、或中品忍位、或上品忍位——。四如实智引生了之后，便能认识一切的所取法皆是空的，由认识所取法是空的，更进而了知能取法亦是空的。以所取法遍于一切，能取法亦在所取法之中，故明白了所取的是空，而能了知所取空的能取法亦随之而空；于所取能取便见到都是空的了。但一切空了，还有个不空在。这不空的是什么？就是灵觉了知的心性，则于所取空而能取未空了。从印能取空的上品忍位入于世第一位，得印二取空的世第一智；以世第一智刹那无间证入见道，则得出世真实智。再从这真实智而起后得智，即可了知诸法真如性幻化相了。但在世第一位后引发契证真如的无分别智，是离名言分别不可安立的。这无分别智，亦名根本智。从这无相无分别的根本智上，现起后得智，以后得智施设安立真如性和种种的幻化事相。如是，于现事实性，便得如实证觉了。

这四寻思所引的四如实智，是菩萨以胜解心从四加行而进入见道的一种重要智。有作三空智说：即所空智，能空智，空空智；或人空智，法空智，空空智。以这三空智进入见道而得证真如的无分别智。

八 二智三智四智五智

二智：若约通于见道前及见道后的广义说，如楞伽经上说的自宗通和说通的二智。一般说来，在未证得见道前，祇有理解智，虽四加行常与定相应的，也祇是理解智。这理解智是从听闻圣教研究引发所得，到了证入见道后，始得到实证智，这实证智是从实性实相觉证来的。虽然入见道后也仍有理解智，如初地望于二地的境界，初地菩萨唯有以理解力去理解，尚是不能证

知的。所以、理解智是通于见道前后；实证智则唯于见道后才有，于见道前是没有的。

有处说根本、后得的二智，或说如理、如量的二智。根本智了知一切诸法的理性，理性就是真如，如其真如理性的认识，所以又名如理智。后得智了知一切诸法的事相，于诸法的事上穷知其边际分量，所以又名如量智。根本智后所得的后得智，于闻法、说法、教他上讲，可得有理解智；而于其实证诸法事相上说，也可得是实证智。因此，不但无分别智根本证知诸法的理性，叫做实证智，就是后得智证知诸法的事相，也名为实证智。故说根本智是证真如性，后得智是证幻化相。

三智：这就是于上二智外，再说一切智智。若约后得智的广义说，是可以摄一切智智的；故后得智不特证知诸法的事相，且可以遍知诸法的事理性相！由此也有只说二智的。若说三智，则遍知诸法性相，便属于一切智智，而非后得智了。也有说加行无分别智，根本无分别智，后得无分别智为三智的。这样的三智，第一加行无分别智，是通于见道前的加行观智的。既这样，为什么加行智也说是无分别？因能引发根本无分别智故，所以也就随所引发的无分别智名为无分别智。后得智所以也说是无分别者，以是从无分别的根本智所引发故，所以就随能引发的根本无分别智名为无分别智了。而本位的无分别智，还是在根本智。

在般若经中，又多说到一切智、道种智，一切种智的三智。然而由于翻译的不同，也有译为一切智、道相智、一切相智的。这三智今引近由西藏翻译过来的现观庄严论开首礼赞八句颂来略释。颂云：

求寂声闻由遍智，引导令趣最寂灭；诸乐饶益有情者，道智令成世间利；诸佛由具种相智，宣演种种众相法。具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼。

颂中的初二句，是讲的一切智。此云遍智，就是般若经的一切智略名。谓求寂的声闻种姓，由遍知五蕴、十二处、十八界的一切法，皆是「补特伽罗无我」的智，引导趣入有余依、无余依的寂灭涅槃。次二句、是讲的道种智。「道智」、就是般若经道相智的略名。谓大乘菩萨种姓，通达三乘因果

差别道相的智慧，是名道种智。菩萨由此智为自利，亦以此智而利他，成办世间诸众生的种种饶益。又次二句，是讲的一切种智。颂中所谓种相智，就是般若经一切种智的略名。谓到究竟无上的佛果，证得一切相智，圆满了知诸法的性相，乃能显示诸法的实相。应知声闻人说法，是依佛陀的言教而说的，离开了佛陀的言教，自己不能有所诠示的；独觉人根本就不能说法，祇有显神通以度生；菩萨广度有情，善巧说法，多分也还是依著佛陀的言教；因为显示诸法实相，唯有证得一切种智的佛陀，才有这个功能。上述的三智，就是般若经中所说的般若，是声闻、独觉、菩萨、佛的四圣之母。平常讲般若为认佛之母，这单就大乘而说；实际、般若之智，通为出世四圣之母的。故末二句曰：具为声闻、菩萨、佛，四圣众母我敬礼。

这三智义的分齐，与根本智后得智一切智智的三智，大致相同的。但其中、道种智的意义稍狭，而后得智的意义较宽。以道种智的功用，是在自利方面的上求佛道，与利他方面的下化有情。若以后得智来说，上求下化都是后得智上所起的功用；至于后得智在自证诸法上，是也能仿根本智观察真如，更能由证真如而证诸法的幻相。这种后得智用，在道种智是没有明显说到的。

前来所言一切种智、一切智智，都祇是佛果上的智；道种智、后得智，则是十地菩萨与佛的大乘圣智；一切智是二乘人亦能部分得到的。由于有了一切智，就能证遍一切法的空性；有了道种智，就能了知三乘行果的差别相；有了一切种智，就能遍知一切诸法的真实性。

四智，就是转八识所成的四智。所谓转第八识成大圆镜智，转第七识成平等性智，转第六识成妙观察智，转前五识成成所作事智。此中六、七二识转成的二智，在初地菩萨位上就可得了，以菩萨得这平等性智及妙观察智，能正修菩萨行广度有情故。五、八识转成的二智，那是要到佛果位上了。这在唯识论中，说得很详明的。不过、四智中有著重要分别的，就是五识所转的成所作智，祇是后得智了诸法事相的；其余的三智，则皆能够了真俗诸法的事理相性。具备了这四智，对现事实性，才真可证明觉知了。

又有经论中，说为道慧、道种慧、一切智、一切种智的四智。这四智的后三种，是与般若经中所说的三智相同。所言道慧，是一种能观三乘无差别空性的观慧，这可通于地前加行位的慧。故此四智是可通于三乘贤圣的。至于由八识转成的四智，则全是大乘圣位的；但妙观察智，也有一分可通于二乘圣位。

五智：其名称出在中国日本相传的真言宗里，是于大圆镜智等四智外，加一法界体性智。佛地经中说五法，就是清净法界与四智。但清净法界是所证的，大圆等四智是能证的；清净法界是性，大圆等四智是相。综合这能所性相，真言宗就改名清净法界为法界体性智了。这是就性相不可分离的意义上说。以清净法界性是四智相上现的，所以性的清净法界，不能离开相的四智；而相的四智是缘于性的清净法界的，因此、四智的相，也就不能离于清净法界性了。真言宗说这五智，配于五方五佛：谓法界体性智是中央毗卢遮那佛，余四智则配于余四方佛。

也有经论说自体智、补特伽罗智、清净智、果智、入出定相智的五智。这五智又是通于三乘圣果的。自体智，是见诸法自体相的智；补特伽罗智，是观自他差别相的智；清净智，是遣除一切杂染法所显现的智；果智，是证到圣果所得的智；入出定相智，是于禅定了知入定出定等差别相的智。这五种智虽说是通于三乘圣果皆有，但也要到大乘圣智果位，才能圆满。

前来五六两段所说的，是通于三乘的观智；七八两段，虽也有部分通于二乘的，但都是大乘本位的观智了。由上述的诸智，对现事实性，就可如实觉知。

（演培记）

九 自觉圣智

自觉圣智这个名词，出在楞伽经，现在且引经文，作为对于自觉圣智这个名词的根据。楞伽有三个译本，在宋译上说：

说通者，谓随众生心之所应，为说种种众具契经，是名说通。自宗通者，谓修行者超度一切心意意识，自觉圣境，离因成见相说，是名自宗通法。

在魏译本上，文字虽甚差异而意义是相同的：

一者、建立说法相，二者、建立如实法相。大慧！何者建立说法相？谓种种功德修多罗、优波提舍，随众生信心而为说法。大慧！是名建立说法相。大慧！何者建立如实法相？依何等法而修正行，远离自心虚妄分别诸法相故，不堕一异俱不俱朋党众中；离心意意识内证圣智所成境界，离诸因缘相应见相，离一切外道邪见，离诸一切声闻、辟支佛见，离于有无二朋党见。大慧！是名建立如实法相。

说通者，即说法相，自宗通者、名如实法相。随顺众生而说的即为说法相；不堕一异、俱不俱，离开心意意识的所缘境界及一切外道、二乘见而证得的圣智，即为如实法相。

尚有唐译较魏译简明，较宋译的文字多一点，谓『三世如来有两种法，即言说法与如实法』。言说者，谓随众生的种种心而施设种种方便的三藏、十二部教典。如实法者，谓修行人对于心所现的境界，离去种种的分别，不堕一异等，超越一切心意意识的所行境界，离诸因缘相应见相及一切小乘外道堕二边见者等所不能知的，即名为如实法。如云：

「复次、大慧！愚痴凡夫无始虚伪恶邪分别之所幻惑，不了如实及言说法，计心外相，著方便说，不能修习清净真实离四句法」。大慧白言：「如是如是！诚如世尊教！愿为我说如实之法及言说法，令我及诸菩萨摩诃萨于此二法而得善巧，非外道、二乘之所能入」。佛言：「谛听！当为汝说。大慧！三世如来有二种法，谓言说法及如实法。言说法者，谓随众生心为说种种诸方便教。如实法者，谓修行者于心所现离诸分别，不堕一异、俱不俱品，超度一切心意意识；于自觉圣智所行境界，离诸因缘相应见相，一切外道、声闻、缘觉堕二边者所不能知，是名如实法」。

由此、可知自觉圣智这个名词，出在唐译，在魏译上名内证圣智所行境界，宋译上又叫做自觉圣境。

相传达磨西来，以心传心、心心相印的禅宗法门，曾举宋译楞伽为印证。向来说禅宗即经所谓宗通的法门，谓修行者超度一切心意意识的自觉圣智所

行境界。但是，依于经文以解释自觉圣智，应有六种的意义：

第一、是非言说的如实法：言说即是佛说的教法，依此教法去理解去观行的都是。非言说的即所谓如实法。自觉圣智，正是通达如实法的。因为不依言说，所以就成了教外别传；即不落于言说的教法之中。

第二、是于心所现离分别：在魏译本、远离一切外道邪见及诸声闻、缘觉乃至有无的朋党二见，是名如实法相。此意谓一切法相皆心心所所现，故说唯识所现。如实了知一切法相都由心现起，不生起种种分别，没有取舍；这样，才成为自觉圣智。

第三、是不堕一异四句：四句可以通一切，如说有、无、亦有亦无、非有非无，说常、断、亦常亦断、非常非断等。任何一法，都可以用此四句的简别。今不堕一异四句者，即了知一切唯心所现，不落一、异、亦一亦异、非一非异共相的种种差别。共相是依于自相的。如有了某一种法的自相，于是在此某法自相上再生起分别，观待此法与另一法是同一的，或是异的。所以上一句说了于心所现离分别，已没有了自相；这里便没有了四句差别的共相。

第四、是超心意意识：这里说的超心意意识，重在意识。有了第六意识，然后再讲到第六所依的意根，由依意根再说到阿赖耶识心。而此心意意识的差别安立，纯由意识安立。于一切法有一一法的自相、共相的名言假立等差别，才成心意意识。但此名言假立诸法，乃依众生无始名言虚妄习气所熏成的名言种子而现。此自觉圣智的境界，没有一切的心意意识分别可得。或可叫做如来藏，叫做自性清净心，这不能以平常所说的心意意识去通达的，故说自觉圣智是超心意意识的。

第五、离因缘相应见相：三个译本虽是有别，这里是随宋译上的。离因缘相应见相者，有二种解释：一种是以比量来明的，是以因喻来成立所成立的宗的意思。但此自觉圣智非是比量智境故。复次、自觉圣智了达一切唯心所现，展转的种种因缘都是唯心所现而无实自体，尚有何固定的因缘见相呢？以唯心现，故言离因缘相应见相也。

第六、外道二乘等所不知：外道执实，小乘执空。分别的说：外道中也有执实执空的，小乘中亦有偏空偏有的。再进一步说：大乘也还是有堕二边的。这些、都是不能了知自觉圣智如实法的。

现性实觉的即是自觉圣智。此是二乘外道所不能得，是大乘特有的，故与前面所说过的三智等就不相同了。但大乘圣智，要登初地的菩萨才有，这样、就与常人的心距离甚远了。常人既不能有此自觉圣智，于是于现事实性也便不能觉知。然依达磨西来直指人心、见性成佛的宗通法门，却指出了人人现前的自觉圣智境界。禅宗的教外别传，纯是出离言说的自觉圣智境界，直明人心中本来有离言说的真觉。确有而且恒常遍有，乃至睡梦里亦有，二六时中无一刻不有。所谓「朝朝还共起，夜夜抱佛眠」是。要之、勿须向别处寻求，即吾人平常见闻觉知中，念念现成；不过向来被无明映蔽，不能相应罢了。故云：「悟则即是佛性，不悟便弄精魂」。此心即自性清净心，平常一切言思动作，也都是从这离言说的本有真觉中缘起的。古德云：「要识佛性义，即此语声是」。从此缘起根源上的本有真心觉性，只要当下一念相应，就是本来自性天真佛。

这本来的清净觉性，在其余的教理上，未尝不以方便言说来显示这离言妙心，如前说到的清净现量等。其实只有二量，现量和比量；圣教量是可摄在二量中的。现量，在一般平常人也有。在言说上，只得比量的假说，真正的现量是离于言说的。若依诸识的分别假说，谓前六识与第八识皆有现量，而且不必要得到禅定的才有，从人类以至蚊虻蚂蚁都有，这犹是从意识比量上说。若出离名言比量的现量心则遍虚空无有差别。而有差别的，即由基本的第七识非量及第六识的比、非量而起。第七识纯为非量，祇是心病；所以云：平等性智心无病。

无病可以说第七识是本来无的。因为凡夫的心上有病，故即说此微细的非量名第七识，由此而第六识的现、比量也往往离不了非量。因有此非量的原故，于是就有种种虚妄分别不能成为真比量，而本有的清净现量心也难显现了。若离此非量，的确，平常人也无不有现量心的。根本识和前六识的现量心，即是无差别的本有现量。此本有的现量心，在见闻觉知未落到第二刹

那的独头意识分别上去的时候，若一刹那相应。即是离言说的现量真觉。所以禅宗法门，就是要与这本有离言说的觉心顿得相应法。顿得相应法，在乎不落言诠义解。如神光谒见达磨，立雪断臂曰：『我心不安，乞师为我安心』！达磨云：『将心来与汝安』？终不为他说些什么安心的道理，但使自觅自悟不可得不落言诠的法。

禅宗参究的方法，从达磨以来乃至历代的祖师，都是用此。唐、宋以下，如沩山激发香严参究「父母未生前本来面目」话头等。顿得相应法，大概可有三种：（一）即是从最根本的妄执非量里面去死心参究：如探究父母未生以前是什么？死了被火烧了以后是什么？走路的是谁？乃至举止动静的是谁？念佛是谁？假使说是心，心又是什么？不断向己躬下追究，务要真知灼见，不能以言说的解释为满足；要生起很深刻很坚强的疑情。这不同念佛或诵咒久而久之所成的禅定，虽然参究到深切的疑情起来，其余杂念都没有了，纯归到疑情里去，也似入定；但因此疑情是要爆发的。有推动力量的，所以不同平常的念佛、持咒一样。有了疑的推动力，所有一切身心世界都归到一念，成为一个大黑漆桶，此时，行住坐卧一切都不知道了。但疑情是不能安立而必要破裂的，所以终必澈底的打破开来。把一切归之于疑情的疑团打破了，即时打破黑漆桶，顿入大光明界。（二）即后来宗下祖师，一棒一喝，以人的见闻觉知刚发动的时候，即为之切断，不使落到独头意识的心境去，使一刹那顷顿与现量心相应。所谓「见色闻声，只可一度」。睹桃花、闻击竹而触悟，都是这种的顿得相应法。（三）即因其所执著所侧重处，深锥痛拶；或于日常视听言动的只语片象中点发，例如鸟窠禅师吹布毛悟侍者等。

这三种顿得相应的法门，就是顿悟的；从闻思修则是渐悟的。然在一般人，顿悟是否可能，尚有问题。

有的说：顿悟虽是可能，是要有一种特殊的机宜，已经宿植深厚善根，达到了加行位的菩萨。如中国禅宗的六祖等，随此世胜缘触发，一言之下便可顿得相应。再加精进用功，就很容易的于自觉圣智境上升进。这能够现生顿悟者，乃因宿世所积集的福慧资粮已齐备，则仍是依以前的渐修善因而得。没有这种根基的，是决不能得到的。所以真实顿得相应的，就是加行智入真

见道的根本智，或者菩萨由七地入八地，或者如最后金刚喻定无间三昧的顿入如来妙智。然无论如何的顿悟，都是由渐修而来。这是依通常教理，作如此解释。

若依禅宗的主张，是不论凡圣渐次的。所谓悟入众生心本有离言说的清净真觉，是佛生平等同体的。要是于此能够顿得相应的法门，祇取一个两个当机的承当荷担，是可专对特种根性的。但为普遍向一般人开示，则只要有善知识的善巧指导，学者的恳切参究，莫不可以顿悟得到。这样，就毋须必由过去宿积善根的渐修才能顿悟了。无论何人皆可以顿悟，不必要由渐修，这才显示出禅宗顿门的特点。此所谓顿悟的，正是本有的，一刹那相应当下便是，不落阶位，不落功勋。

这种顿悟法门，究竟可能不可能呢？若依于通常的教理，似乎是不可能的；然在禅宗所提倡的及所成就的事实，又非是不可能。依平常教理，虽然解释不通，而从平常的教理上去假设推论，也有可解的道理。比如二乘仅得一分妙观察智的生空智，虽说不上转得平等性智，然在消极的一方面，末那相应的无明我见，确能伏或断的。又如二乘入灭受想定，在定心时能消极的使第七识的人我执相应四惑不起。菩萨入灭尽定，则人我执、法我执的恒行烦恼都可不起现行。二乘圣者虽没有大乘圣者那样的平等性智，可是也能伏断恒行的烦恼不起。禅宗以参究的方法用功，用到得力的时候，一方面不落到独头意识的名言境界，一方面以这种深厚的疑情，专去参究到第七识的无明根上，认真的去参究他打破他。用功用到绝顶的时候，忘生舍命的非常恳切得力。虽此时福慧资粮未曾具足，不能即刻达到初地的自觉圣智境界，可是在一刹那间，能够使独头意识完全不起，第七识恒审思量的我见也得一刹那的暂伏。这时、六七二识的非量完全止息，不落惛沉、散乱、无记，惟是明明了了的现量心现起。在此刹那的相应时，岂非本有的离言清净觉心顿得相应？不过此仿佛满空黑云中忽然露了一下明月，虽是透露一下，因无始时来的分别熏习浓厚，如虚空明月倏忽又被云雾遮起来一样。但是、这总比从来未见过的大大不同，因为已真知灼见过了。

在一刹那间一念相应，自己确实了知有此向上事，后来真实用功，又分两途：一、顿悟顿修，直由此顿悟妙慧念念现前，更不立渐次。二、顿悟渐修，令无始习气伏除，故禅宗有破本参、破重关、透末后关的分别。破本参即刹那间透露一下而已，所以还要破重关，即把所悟到的作为本钱，凭自己悟到的作为修习上的根本，由此伏断无始的虚忘习气；了知修行不离本觉，本觉不离修行，则不滞悟境而透出重关了。工夫进步，用到修悟相应一致，无功可用。所谓「百尺竿头重进步，十方世界现全身」，就透末后牢关了。就此法门，虽未先修，也有顿悟的可能，也就个个可顿得到自觉圣智了。这是禅宗顿悟法门的特点，在平常教理上不能指示出来。而专在这顿悟相应上去用功的，即所谓中国的禅宗法门；也就是最直捷的现性实觉。

十 无上遍正觉

无上遍正觉与前面说的诸智，大有不同。四如实智、是就大乘加行智入根本智说的；二智、三智等，是通三乘圣智的；自觉圣智，则专是大乘圣智，但仍通菩萨与佛。现在所谓无上遍正觉，则专是佛果位上的智，此即平常所说的无上正等正觉，即梵语的阿耨多罗三藐三菩提，现在说为无上遍正觉。

此无上遍正觉，有四层的简别：觉、简别迷，迷即凡夫完全不觉。正觉、对邪觉，因为外道的觉是邪觉。所以觉是简别凡夫之迷，正觉则简别外道之邪觉。得正觉的，即三乘菩提，但二乘虽是正觉一分，然彼觉非普遍，不能称为遍正觉。到了大乘的圣位菩萨，不但正觉而且能遍正觉，如初地菩萨即觉证一切法的遍行真如，能自利利他。可是、菩萨未能无上，仍有向上增进的可能；故至佛果觉智，方名为无上遍正觉。

于此四层简别中，要紧的是明菩萨有上遍正觉智，与佛无上遍正觉智，有何差别？瑜伽论说有八喻。如云：『问：一切安住到究竟地菩萨智等、如来智等，云何应知此二差别？答：如明眼人隔于轻縠睹众色像，一切安住到究竟地菩萨妙智，于一切境当知亦尔。如明眼人无所障隔睹众色像，如来妙智于一切境，当知亦尔』。乃至『如昧灯体，到究竟地诸菩萨智，当知亦尔。如明灯体，如来智体，当知亦尔。是故当知：一切安住到究竟地诸菩萨众，

与诸如来妙智身心，有大差别』。

（融海记）

第四节 现觉实变

现觉，就是现性实觉的简称；现觉实变，也就是前节所讲现性实觉中的实际变化。现谓显现，觉即觉了，实谓事实，变即变化。说到变化，即是一般人见到想到的事物变化。不过，变与化也有分别的：变谓已有的事物的变迁或变换而未谢灭；化谓化成他物，即化此为彼，化彼为此，或化有为无，化无为有。现在所讲的变，是指广义的变化。但现觉实变，须先加以拣别。

一 现觉实变的拣别

甲、实感境：现实事物的实际变化，很不容易觉察到。如中国易经的易，即与此处所说的变义相同。云「易无方无体」。无方、谓无一定的方所；无体、谓无固定的形体。但无方无体如何能起变化？昔庐山慧远大师曾说：「易无体，以感为体」。易经中云：「寂然不动，感而动通天下之故」。即此所谓实感境。以无感无变则寂然不动，一感则天下事纷然变现，这是实际感到的境界。此实感境，是极微细的实际变化。现在一切万有，都是迁流不息的，流转变易的。但在一般人的心识上，却不易觉察到它。然它确有实际的自然的变易，所以孔子说：「天何言哉！四时行焉，百物生焉」。此唯无意识的感通所得，不是平常的心言所能表达。古希腊哲学讲宇宙万有都是急流水一样，这不过以粗显的事物作喻，而实际上的微细变化，的确难以觉到。故实感境，亦即佛法中所说刹那刹那微细生灭的境界，虽现实变而不能觉。首楞严经首卷中，佛问阿难：『爪生、发长、筋转、脉摇，诚合明了，如何不知』！虽不觉知，然实生长。又二卷中、波斯匿王答佛曰：『念念迁谢，新新不住，变化密移，我诚不觉』。不觉、并非不变，实际每刹那都在不停的变化。这种事实变化，也就是唯识讲的凡夫现量境，谓前五识和第八识并第六识一分的现量境。虽即根身器界刹那不住的事实，但在凡夫心识上是没有觉了的；虽不觉了而实际是刹那不停的变化，所以这是现实变而不觉的。倘将现义释为显现，则又可说为实变而不觉且不现。

乙、测信境：这即是测验境，是我们现在的见闻觉知上所没有的。但是依曾经觉过的境界，或相关系、相类似的事物，去作一种推测，深信它确实如是，即名测信境。此相当于佛法所说的比量境。例如夜间看月，姑无论是圆、是扁，但决知它有看不见的反面。比如纸有此面，又决定有彼面一样。在因明上，也有隔墙见牛角，定知有牛等例。不过、这一推测，不见得十分可靠，因隔墙见牛角，不一定有牛。然见月的这面，推测有月的那面，却是最可深信的。又如西方极乐世界，亦是测信境。因为虚空中世界很多，有好于此世界者，也有劣于此世界者，故可比知有好过此世界的极乐世界。并且、佛所说法，是真实语，是不妄语，由有天眼通等真实见到而后说。故佛说西方有世界极乐，确能使我们深信不疑，这都是测信境。再如天文学家推测某年某月某日某时必有月蚀或日蚀，也都是依天文变化的事实上去推知将来应有的现象。又如古书中云：「月晕而风，础润而雨」，这也是依已有过的现象为根据，而推测未来决定有何变化；但也有时不验。由此、在现觉实变上拣别起来，在理智虽觉其有变，但非现在见闻上之变，故是觉实变而不现。而且、还可以杂有觉变而不现且不实。例如意识上觉到他方或将来的变化；倘属确实，则成觉实变而不现；若不确实，则成觉变而不现不实。

丙、设想境：这是假设想像的变化，不是事实的实际变化。这或由试验推论而假设其为如此如此，如现在科学上的假设一般。在佛学上说，这都是意识在寻求伺察的名言上假设想像。最极明显而都知其为不实的，莫如常说的龟毛、兔角与石女儿等；以全属假说故。但有许多假想事，并不怎样明显不实，须深细观察方知为假，此等处便易令人迷误为实。如科学以光从空中传过时必有所依托之物，在大气外已无空气，将以何物作依托呢？因此假设伊太，原非必定事实。或为说明万有生起，想像万有之前有一能造能变万有者；此无论是精神的、是物质的、是神格的，莫不是假设的想像。不过在意识的设想上，觉有此变化，实际是不实、不现的。

丁、幻觉境：此与设想境不同。设想境、大抵能于当时就知为不实，而幻觉境在当时多不能知是假。例如现前觉到的种种虚幻变化，往往都错认为实，故亦名错乱境，或名乱识境。此种境界，最难辨别。但也有明显觉知是

幻境的，如病眼见空华，病耳闻雷鸣，此在病者本人亦多能知其幻，以无病时无此现象故。又如醉者觉屋崩，或身根受药力或鬼神咒力所起幻变，诸如此类，其人当醉、狂时即不易觉了非实。又身心受睡眠损害所起梦境，在梦中亦不知为梦，但醒觉后即知是幻。清醒的人也有幻觉境，如乘舟车见堤岸山林后退；夜对云飞而只见星月奔驰。又如旋火唯见火轮，以指捏目则现二月，如是等幻觉，都能使愚幼的人们误认为实。不过、在有舟车等经验者，则都能觉了非实。还有更深细而不易觉了的，就是我们无始来无明迷乱及烦恼业习所障而觉到的一切，佛经上每以阳燄、干城等喻其不实。此种幻觉境，极其广泛。以由无始无明惑业，不悟现前一切众生和种种事物是虚幻，反以它为有实体存在，因而执有实的众生和实的事务。有此迷惑损害了我们的身心，致真实的心境成为幻觉，遂见有有情生老死灭及器物成住坏空的种种变化，以为都是真实；其实都是幻觉，与梦境同样的不实。考其原因，都是由执实我实物而积成的分别习气，复依之起惑造业，于是遂成幻觉之境。此幻觉境，常人不易了知，所以普通认为自然而然的真实的人生、真实的世界，其实都是惑业所障的幻觉境。应知这种由分别习气所成的无量幻觉事物，在随著业力的业报不同上，现起不同的众生、世界。如果要明白它的真相，的确是不容易的。在此幻觉境上，固然有一部分可以现前觉了它的不实，但有大部分不易认识它是幻；遂以为是现觉实变的，其实是现觉变而不实的。

戊、倒取境：与前面设想、幻觉二境，极有关系。因为实感境是合符事实的，测信境是合符理性的。而设想境乃是假设想像的，如果设想假说而错认为实，则成倒取境了。如说宇宙有一人格神、自在而能创造主宰万物，这在假设上是可以的；若定执实有造作的主宰，是宇宙万有最根本者，是先宇宙而有者，则都成倒取。此亦如龟毛，假想说之原无不可，若定执为红、为黄，质轻、质重，可以织衣、作拂，岂不显然唯是倒取！又、依幻觉境也能生起倒取。因为幻觉境是由前五根识的当前感觉有如是境界，不待依思想名言假立。如病眼见空华，醉人觉屋倒，在病者、醉者的当前根识，实觉有空花屋倒的变境，非如龟毛等唯设想假名。故此幻觉境，极易生起倒取，生起后也极难除掉。在未到佛智境界，与未能谛知诸法实相之前，这种由幻觉而

生起的倒取，本不易正知而净除。所以在平常修行上，用种种方式观众生如幻，观诸法是空，这都是除遣倒取的最好方便。又幻觉与倒取二境，在比较下，幻觉境尚易知幻，若成为倒取则难觉了。因为倒取境，非但执不实的为实，并且反执实为不实。所谓实执不实、不实执实，颠倒执取。要是在现觉实变上拣别起来，充其量说它是现觉变而不实。进言之，它不但不实，亦不觉不现；所谓「隐覆而不现，迷倒而不觉」者是也。

己、圣证境：——由上面种种拣别，可知现觉实变的名称，只有「圣证境」——圣智所证的境界——才够资格。前二节曾讲到的，此处不用再说。但圣智境略有二义：一、现觉实不变，谓圣智现证觉了的普遍常住真实的不变性。二、现觉实变，谓圣智现证觉了的极微细极实际的变化。现觉实不变，在前现事实性与现性实觉中，已详；现觉实变，本节当说！

二 十二缘的流转还灭

十二缘的流转还灭，这正是圣智所证的境界。平常说十二缘起，只说明生起的流转，今说十二缘的流转、还灭，兼包括解脱的还灭在内。十二缘即是无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死。此在佛典中，无论为声闻藏或菩萨藏，都是共同许可的。并且、还公认佛在菩提场成等正觉时所觉到的真理，就是这十二缘的流转与还灭。换言之，这十二缘的流转还灭，也即是佛的现觉实变境。这种现变实境，是遍于一切众生世界的；一切众生虽然不觉，但也本来如是的。佛是这样的觉了，三乘圣者也是这样的觉了，乃至三世十方一切佛陀圣者亦无不如是觉了。故此十二缘的流转还灭，是三乘贤圣所公认为如此的。

甲、从现实的老死觉起：生与死，是人生最切近而最不易解决的大问题。一般人平时也觉到生死事大，不过没办法去解决它。释迦牟尼佛出家修行的动机，也就是见到了老病死与连带著的忧悲苦恼，为了要解脱这老病死的忧悲苦恼，便舍却家国而入山修行。直到菩提场现证等觉的一刹那中，豁然悟到老死是由「生」为缘所起的，生、是由未生前招感三「有」等业为缘所起

的，紧接著觉悟到有是缘于「取」而起的，乃至「行」缘「无明」而起的。这样从老死觉起，追溯到最根本的无明，便圆证到宇宙人生本来如是而人们不觉的真理——十二缘起了。这最根本的无明的来源，就由不觉了老死由生起，乃至行由无明而起的真理。所谓不明众生的死生缘起，故成流转，便为无明。由无明故有行乃至生老死，此已在宗依论中详说。

乙、从现觉的无明灭起：佛在菩提场现证等觉的一刹那中，觉到了老死的根本是无明，所以对治和断除的目标，也集中在无明了。故说从现觉的无明灭起。怎样灭呢？如果觉了死生的业报是无常、无我的，无明即灭；无明灭已，福、非福、不动的有漏行亦灭。若依无明所引发的三有行业不起，则由行所摄殖的业报识种亦不再生。故行灭已识亦灭；乃至老死忧悲苦恼亦灭。这种十二缘起的还灭道理，在圣智的观察上，是本来如是的，所以也是现觉实变境。因为老死从生有，乃至行由无明有是变化；而无明灭故行灭，乃至老死忧悲苦恼灭，也是变化。这种变化，都是圣智现觉的真实变化。

十二缘的流转还灭，亦即是知苦、断集、证灭、修道。如知生老死忧悲苦恼，即名知苦。依大乘法相，从有到无明都是起生死之集；无明灭乃至取有灭，是名断集。由老死乃至无明尽断，流转息灭，得真解脱，即名证灭。从知苦乃至证灭，都是依四念处乃至七觉支、八正道修习成的，故名修道。这，也是三乘圣智上的现觉实变。

又此亦即十六行现观及三明等境。十六行即四谛十六行相：谓圣者入谛观时，现观苦谛是苦、空、无常、无我；集谛是集、生、因、缘；灭谛是灭、静、妙、离；道谛是道、如、行、出。这十六行现观，乃是过未现三乘诸圣的共道；谁也要依此出三界，谁也要依此证解脱。又此十六行现观，可包括现觉实变与现觉实不变：谓苦、无常，因、集、生、缘，行、出，八种是现觉实变；空、无我，灭、静、妙、离，道、如，八种是实觉不变。

复次、如三明等境，「漏尽明」、通现觉实变与现觉实不变；而「天眼明」现观三界众生生死流转的变化；「宿命明」现知过去世诸趣众生流转的变化。故都是三乘圣智的现觉实变。九智、十智、十一智等境，随应可知。

（昌厚记）

三 空故一切法成

甲、空故一切法成的论据：成之一字，含变义，此略有二：一、因明之依因成宗，此是理论之成立。二、诸法依因成果，此是事实之成就。依因成宗，是从因至宗；依因成果，是从因至果，故皆含变义。空故一切法成，即由空故一切法得成就也。何以空故一切法得成，非空则不成耶？以非空则不用成，亦不能成。此如中论云：

「以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成」。以有空义故，一切世间出世间法皆悉成就，若无空义则皆不成就。复次、又云：

「众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。未曾有一法、不从因缘生，是故一切法、无不是空者」。众因缘生法我说即是空。何以故？众缘具足和合而物生，是物属众因缘故无自性，无自性故空。空亦复空，但为引导众生故以假名说。离有无二边故名为中道，是法无性故不得言有，亦无空故不得言无。若法有性相则不待众缘而有，若不待众缘则无法，是故无有不空法。

若法各有决定不变性，永是如此，如纸、笔、牛、马等各各永为纸、笔、牛、马等；果如是者，即无须待众缘而有。但事实上诸法实无固定不变性，须待缘有，故无不空之法。此即空故一定法成之论据，此中教证、理证悉皆具足。若简言之，即法法皆无固定不变之各个自性，此自性无故空。以无自性故空，法法皆待缘生起，得以变成。

乙、空故一切法成的反证：设使诸法非空，有固定性，以此执即反堕无一切法之过，于是中论破曰：

「汝今自有过，而以回向我，如人乘马者，自忘于所乘」。汝于有法中有过不能自觉，而于空中见过。如人乘马而忘其所乘。何以故？「若汝见诸法、决定有性者，即为见诸法，无因亦无缘」。汝说诸法有定性，若尔者，则见诸法无因无缘。何以故？若法决定有性则应不生不灭，如是法何用因缘？若诸法从因缘生，则无有性；是故诸法决定有性，则无因缘。若谓诸法决

定住自性，是则不然。何以故？「即为破因果，作作者作法，亦复坏一切万物之生灭」。诸法有定性，则无因果等诸事。如偈说……「若一切不空，则无有生灭，如是则无有、四圣谛之法——。若不从缘生，云何当有苦？无常是苦义，定性无无常。——若苦有定性，何故从集生？是故无有集，以破空义故——。苦若有定性，则不应有灭，汝著定性故，即破于灭谛」。

此谓法法皆无定性故空；若违此义，则无苦可知，无集可断，无灭可证。又既无苦、集、灭故，何用修道！故亦无道可修。如颂曰：

「苦若定有性、则无有修道；若道可修习，即无有定性」。「……若无有苦谛，及无集、灭谛，所可灭苦道，竟为何所至」？「……若苦定有性，先来所不见，于今云何见？其性不异故」。

此谓苦若有定性，则见苦之道亦不成；修道不成，则能修者所证成之四圣果亦不成。盖四圣果由知苦、断集、证灭、修道而成，今既无四谛，则自无证四谛所得之四圣果，果无则向亦无。由四果、四向无，则无僧宝；由无四谛，则无法宝；法、僧既无，则又何有佛宝！又法若有定性，则众生永为众生，菩提永为菩提，如是则无有证菩提者。且作福非福业，亦永不感果报，以性决定故。如是则无善不善业。是等皆如中论颂云：

「如见苦不然，断集及证灭、修道及四果、是亦皆不然。是四道果性、先来不可得，诸法性若定，今云何可得？若无有四果，则无得、向者；以无八圣故，则无有僧宝。无四圣谛故，亦无有法宝。无法宝、僧宝，云何有佛宝？汝说则不因菩提而有佛，亦复不因佛而有于菩提！虽复勤精进修行菩提道，若先非佛性，不应得成佛！若诸法不空，无作罪福者，不空何所作！以其性定故。汝于罪福中不生果报者，是则离罪福而有诸果报！若谓从罪福而生果报者，果从罪福生，云何言不空」？

若固执有决定性，则破世俗法。且世亦应无变易相，而苦亦即不能尽，烦恼亦不能断也。此亦如中论颂云：

「汝破一切法诸因缘空义，则破于世俗、诸余所有法。若破于空义，即应无所作；无作而有作，不作名作者。若有决定性，世间种种相、则不生不

灭常住而不坏。若无有空者，未得不应得，亦无断烦恼，则无苦尽事」。

此上即由反证而见到若不空则不变，故一切法理论事实皆不能成也。

丙、谁真知空故一切法成：真实了知「空故一切法成」者是谁？是问须具如何智慧之人始真了知。如我等依佛菩萨言教中所说空义而研究之，固可以起一种了知及胜解观察。然此是于古人之言教上比量而知，于事实上未能明明了了现观一切法空。今讲现觉实变，问谁能真知空故一切法成，是明现实觉了空故一切法变成义；非指依言教比度之知，故须圣智方能真知。般若经说有一切智、道种智、一切种智之三智，得此三智之圣者，始真知空故一切法成。初一切智，声闻、独觉及初地菩萨等三乘圣者皆有。此虽为三乘共得，然亦有浅深之别。若得此智者，便可或多或少真知空故一切法成事。道种智，亦名道相智，此智须在得一切智之后始可得之，经论中皆许此惟是菩萨得。前一切智是三乘圣者共得，今此道种智，是低是初地菩萨之大乘圣者所得。菩萨能上求下化，故一方能了知大乘法及二乘法而化导众生，一方又能住大乘法而上求佛道。是故此道种智唯佛菩萨有之，非余人有。有上二智者虽能真知，然未究竟。究竟圆满了知，须是一切种智，唯佛始能有此智。由是能圆觉空故一切法成者，须是得一切种智之佛，亦即究竟现觉实变者。

丁、空故苦集灭道世出世法成：此谓以空故苦、集世间法成，空故灭、道出世法成。以空故五蕴、十二处、十八界等诸法成，以空故无常、无我成；所以、以空义故老死等之苦谛成。亦以空故无明烦恼及业得成，由此烦恼、业成故，则集谛成。依此苦、集成故世间法成。以空故灭苦集之灭谛成；由空故得灭之因缘五根、五力等三十七品之道谛成。由是灭、道出世法成。亦即以空故无明缘行乃至生缘老死之十二缘流转成；以空故无明灭行灭乃至老死灭之十二缘还灭成。心经云：是故空中无色，无受、想、行、识乃至无智亦无得。此可反之云：以空故，色成，受、想、行、识成，乃至智成得亦成。

戊、空故佛法僧宝成——诸法因缘起，空无自性。此「空故一切法成」义，为向来一切人所不觉者。依此诸法空无我义现正等觉者，即成为佛。有佛现正等觉，则有所说之世出世一切法。依佛亲证诸法，应机而说，则有闻

法者。依所说法如实修行，则四果、四向之僧宝。故云空故佛法僧三宝得成。此皆是三乘圣者现觉之实变。

四 染净唯识能所变

甲、真知唯识变的是谁：说明异生之有漏心识即染唯识，此有能、所变；说明菩萨至佛无漏心识是净唯识，亦有能、所变。故此中有染净唯识之能、所变，此在宗依论上已广分析。今就现觉实变言，故先问真知唯识变者为谁？亦即现觉唯识变现的事实者为谁？唯心、唯识义，空、幻化义，若就粗浅而不彻底之见解而言，即在凡夫外道等依他言音或自思察，都可得相当之了解。然要显现觉了真知者，在许多大乘圣教中，皆说唯是初地以上之大乘圣者，始得少分了知；究究圆满了知唯佛。故此唯识变事之实证觉者，最低是大乘地上菩萨。故此处所明之真知唯识变者为谁，是指地上菩萨及佛。此唯识变与上之空故一切法成少别：上之空义是三乘共知，此唯识变唯大乘圣者所了。盖真明唯识变之义，必须了知阿赖耶或阿陀那。此识在大乘经中云：唯为大乘胜者说，不为五趣凡夫及二乘圣者等凡愚说，故云：「胜者我开演」；「我于凡愚不开演」。由是、此唯识变能真实觉了者，非大乘圣人不可。此是大乘者之后得智境，未得法空之大乘根本圣智前，是不能觉知的。故此唯识变，是大乘地上菩萨后得智所了知境；唯佛之一切种智乃能圆满了知。若未证得法空，则于唯识变义所依之阿赖耶、阿陀那，多误执为实我、实法；故必令先明法空，于未了空位中亦方便说此即是空性，以免执著。此在经论上有多证据，如三十颂云：「非不见此彼」。意谓非不见法空真如，而能了知此唯识能所变之诸行即是幻化事也。若不了一切法空真如性，即不了唯识变之幻化事；而反误执为我。大乘菩萨之自证后得智，已见诸法空理，始能见空性中具种种清净功德，亦能见阿赖耶、阿陀那能所变现之境界。此即现觉实变中所明之唯识变义，非指教义比度之唯识变义。

乙、何故染净能所之变都唯识：何故一切染净能所变法都是唯识？以此一切染净能所变法皆因缘所成者，因缘所成法皆在识中分别显了：一切染法皆在有漏杂染心心所法中显了变现，一切净法皆在无漏染净心心所法中显了变现。所以若染若净，皆是识所变现者，或是染识所现之染法，或是净识所

现之净法。故解深密经云：「诸识所缘，唯识所现」，即斯义也。然从诸法因缘生说，皆一切种子所生之现行，何不言唯种而言唯识耶？又因缘现起，非但有种子因，而亦有增上缘等，何不言唯缘而言唯识耶？答：此亦因引导众生之方便故而说唯识。一、众生执逐于境，故今说唯识以摄境归心，而令众生由境而返观内心也。二、心易摄持一切法，此心即众生当下活泼之心识能变现一切法者；故说唯识，俾易持转。若说唯种，种相难知，且甚广散，不易观察；故说唯识。又种即识，种是识之相用，是现行前七识熏习而成，亦即其所遗留之习气；亦即是根本识所摄持功能及所变了境相同时刹那生灭者，故与藏识一味无别。如草木种子，其在土中未生时即是地土，更无有别；生起后乃有草木等殊。故种即识，在识上即可充分说明一切种子，由此故说唯识不说唯种。增上缘等，是诸现行识能所见分互相展转资助之作用，故都唯识。

丙、染唯识的能所变：染即有漏杂染法，此在经论上有多不同方式之说明。如三十论以三能变明能变识，由识有烦恼相应故成染识。前七由染心心所相应而起；赖耶虽无烦恼，但受前七染识熏习故亦是染识。能变即三能变识。其所变，在第八是根身、器界及种子三法：在前六识上，所变有色、声、香、味、触、法六尘境；第六上广及一切蕴、处、界之法境，与和合相续一切众生世间诸假法。复有第六识与第七识我执相应之关系，变有遍计所执之实我实法。总即染唯识之能所变法。此虽是众生心境，然众生自己不觉；能现觉实变之真觉知者，唯佛与地上菩萨。

丁、三种习气与二种变：三种习气者：即名言习气、有支习气、我执习气。此三习气相互之关系甚大。名言亦即是分别，以非唯指名字言说为名言，而即虚妄分别为名言也。由此有显义与显境二种，显境名言即一切心心所法，依此名言习气，有种种分别变现种种法相名义。三界、五阴、十二处等诸法，皆由名言习气而起了知。此即五法中之相、名、分别三法展转引起；而分别、相、名诸法，总由名言习气。有支习气的有支即十二因缘，由无明烦恼业习气力之增上，成为果报。三界、五趣之依正果报差别，皆由有支习气所成。我执习气，谓于名言习气所现及有支习气所现之一切色心、情器，

皆是如幻如化；于此如幻如化之法中，而见有决定是我是物之自性，即由我执习气使然。由此习气增上，即于一切法执我执实。此三习气，由无始来习气增上所积成，又复展转增长，遂于染唯识法中转变不停。

二种变者：约能变言，即因能变、果能变。因能变，即由一切习气种子之因而变起者；所变之诸法虽皆幻妄，但有因于其中，共因未去则变而不息。有支等有惑业增上，名言分别作别别因而起别别法，此即因能变；以皆由有因而变故。果能变，谓已现起之识上有见相分，见分即识，相分是识所了别之相。此是已成为识之果上变现而缘：识体是能缘，而变所缘之相分，其所变之相分皆识之现行果所变，故名曰果能变。此二亦可名因缘变与分别变。由因缘法而变起者是因缘变，依识分别而变现者是分别变。五、八分别所变与因缘变事相符，六、七分别所变则多分与因缘变不符。故凡因缘变都不离分别变，而分别变则不一定都是因缘变。此变现之真实觉知者，亦唯圣智。

戊、如何转染成净：依唯识教，解唯识理，修唯识境空、心空、心境俱空之殊胜观行，展转增上；到初地引发无分别根本智，即能转六识成妙观察智，转七识成平等性智。二乘圣智，亦即妙观察智之一分。在第六、七先转成下品之妙观察智、平等性智，于十地中展转增胜；至佛地即能转第八成大圆镜智，转前五成成所作智。菩萨具有分分转智功德；至佛地即成一切染法习气悉皆转舍，唯是净法。此转变亦地上菩萨现觉实知事。

己、四智三身与转依：地上菩萨已有一分净唯识，至佛地则成满净唯识，便成此大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智之四智相应心品，即名四智。在因中识强智弱，在果上则智强识弱，转智成王。此智心王与一切善心所等相应，名四智相应心品。此心品可现三种身土：四智中无分别智现证法性身土，亦名清净法界。而四智心品所成就之真实功德，即为自受用之圆满报身庄严土。依妙观察智、成所作智变成三类化身；依平等性智妙观察智变成他受用菩萨身土。

转依，转即转舍染法，转得净法，果即菩提涅槃。而转之所依有二：一、迷悟依，即依一切法空性真如有迷悟之别，觉此是悟，不觉是迷。转不觉而

成觉——转迷成悟——，即成涅槃。二、根本依，即依根本识转舍一切染种而转得一切净法。此即从根本识上转染成净之义，所成果即无上菩提。此唯是佛现觉实变，非余人境。

（开一记）

五 如来藏是善不善因

甲、如来藏藏识：如楞伽经云：

如来之藏是善不善因，能遍兴造一切趣生。譬如伎儿变现诸趣，离我我所。不觉彼故，三缘和合方便而生。外道不觉，计著作者。为无始虚伪恶习所熏，名为识藏，生无明住地与七识俱。如海浪身常生不断，离无常过，离于我论，自性无垢，毕竟清净。

此所明如来藏是善不善之因，亦如华严经说「一切唯心造」之义。华严经云：「心如工画师，善造诸世间」。此如来藏亦能遍受熏染，起一切种趣、一切生，而成世俗诸法。譬如戏子可装作种种人，如来藏亦如是变现诸趣、生等。然其变现，本来离我我所，唯由根、境、识三缘和合而生诸法，并无我与我所有法之可分别。外道不明此义，执有作者，遂执如来藏为我；其识虽为善不善因，然不能执其为我。经云：「无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得」。此无始时来界，可说为阿赖耶，亦可说为如来藏；有处又说为空性，以无我我所故。此云如来藏为善不善因者，乃如来藏不离藏识故，而为诸趣杂染流转之因也。识藏即阿赖耶，乃是如来藏由无始无明虚伪恶习所熏而成。此超过二乘见修所断之无明住地，正是七识所相应之无明；如来藏之成为藏识，即依七识无明。如大海水，由风为缘，与波浪俱，常生不断；虽其波浪不息而水体不坏。此如来藏与七识无明俱，而名识藏，而为无始虚伪恶习之所熏染。然其自体常住不变，离我我所，自性无垢，毕竟清净。故楞伽经又云：

菩萨摩诃萨欲求胜进者，当净如来藏识藏名。大慧！若无识藏名如来藏者，则无生灭。大慧！然诸凡圣悉皆生灭，修行者自觉圣趣，现法乐住，不舍方便。

此说欲求胜进道者，要将恶习洗净，乃可除去识藏之名。即离尽无明，还本清净之如来藏，则其有为法灭。然诸凡夫及二乘圣者，皆未能离有为法，证无生灭；故修菩萨行者，乃至诸佛，犹不住涅槃、不舍方便。以如来藏之无始无明尚未净尽，识藏之名不能遣除也。又如密严经云：

佛说如来藏以为阿赖耶，恶慧不能知藏即赖耶识。如来清净藏，世间阿赖耶，如金与指环，展转无差别。

此明佛说如来藏即是阿赖耶，世间凡愚障深慧浅，不能了知其体无别。盖由如来清净法观之即如来藏，以世间杂染法观之即阿赖耶。譬如以黄金作指环等庄严具，虽金不定指环等相，然指环等体即是金，外则无金，不可分离。依此、故说流转诸趣依正果报之阿赖耶，其本体即是自性无垢、毕竟清境之如来藏。

然于楞伽、密严二经之外，确定如来藏之名称者，则在胜鬘经，如云：

过于恒沙不离不脱不异不思议佛法成就，说如来法身。世尊！如是如来法身，不离烦恼藏名如来藏。世尊！如来藏智是诸法空智。世尊！如来藏者，一切阿罗汉、辟支佛、大力菩萨本所不见，本所不得。世尊！有二种如来藏空智。世尊！空如来藏，若离若脱若异一切烦恼藏。世尊！不空如来藏者，过于恒沙不离不脱不异不思议佛法。

不离不脱不异者，谓与诸法空性真如不离不脱而无别异之清净功德聚，即是如来法身而为烦恼覆藏，名如来藏。不思议者，谓此真如空性本具清净功德之如来藏，非菩萨以下所能毕竟了达，惟有如来方能证得。故此如来藏有二种义：一、空如来藏，在众生位隐覆如来藏之可离可脱可异烦恼藏，以观空故而得解脱；以解脱故而见其空，是名空如来藏。二、不空如来藏，即真如性不可离脱别异之法身净德。西藏有依不空如来藏说「他空」义者，谓：如来藏自体不空，所空者惟其他烦恼，依如来藏故名他空。与胜鬘经此文义合。然亦可解为如来藏性是空故，故可离脱烦恼而证本来不空净德。故如来藏性即空即不空，说他空者不免于偏见。又如胜鬘经云：

生死者，依如来藏，以如来藏故本际不可知。世尊！有如来藏故说生死，是名善说。……世间言说故有死有生：死者诸根坏，生者新诸根起，非如来藏有生有死。如来藏离有为相，如来藏常住不变，是故如来藏，是依、是持、是建立。

此谓烦恼从无始来依于如来藏，故依如来藏而说生死，是名善说。所谓死者，即旧根坏灭；生者，即新根生起。是诸根生死，并非如来藏有生有死，以如来藏常住不变，随诸根说有生有死故。此同楞伽如来藏藏识义。中国古德说为「如来藏心，不变随缘，随缘不变」。众生心源即如来藏，如来藏心亦名如来藏识藏。

乙、自性清净心染而不染：胜鬘经云：

如来藏者，是法界藏、法身藏、出世间上上藏、自性清净藏。此自性清净如来藏而客尘上烦恼所染，不可思议。

遍一切清净法说名法界；一切清净功德法所依之法身，说名法身；出世间上上功德，是为出世间上上藏；皆是自性清净，如火以热为性，水以湿为性，此如来藏即以清净为自性；自性清净藏即如来藏。此藏虽性清净，然为客尘烦恼所染。其烦恼微细，不但超出凡夫、二乘所知，菩萨亦不能究竟了知。盖其虽为客尘所染，然又体常清净，故不可思议。胜鬘经中佛随喜云：

如是，如是！自性清净心而有染污，难可了知！有二法难可了知：谓自性清净心难可了知，彼心为烦恼所染亦难可了知。

起信论中依此而说：『是心从本已来自性清净而有无明，为无明所染有其染心，虽有染心而常恒不变；是故此义唯佛能知』。亦是说明众生心源即自性清净如来藏，从无始来而有无明。如前楞伽经说：『为无始虚伪恶习所熏』。故指染污为客尘，非自性而有之不离不脱不异清净功德。则诸染污烦恼为可离可脱可异者，脱离之后乃证得本来清净之如来法身功德；因烦恼等可离可脱可异，故名客尘。但于有染心识中，其清净本质依然常住，故名染而不染。

丙、如来藏是谁境界：如楞伽经佛告大慧云：

非声闻缘觉及外道境界；如来藏藏识，唯佛及余利智依义菩萨智境，是汝及余菩萨摩诃萨于如来藏识藏当勤修学！

此显如来藏非二乘及外道境界，乃佛及利智菩萨之境界。盖如来藏为法身之因，初地以上菩萨仅能证知少分；因如是希有甚深难可通达，故佛励劝大慧菩萨应勤修学。又佛于胜鬘经中印可胜鬘夫人时，亦云：『如此二法，汝及成就大法菩萨摩诃萨乃能听受，诸余声闻惟信佛语』。所谓二法者，即自性清净心及烦恼所染。故起信论亦云：『是故此义，唯佛能知』。诸经论中多说唯菩萨能听受，凡夫、二乘虽闻不了，故知为佛菩萨境界。所以然者，佛得一切种智，自然遍知一切；菩萨后得智上亦少分知如来藏识藏境。此智须先了达空性，乃能见空性具种种清净功德及依无始分别习气所熏之烦恼业力所现变之境界。虽得见如是，而未极圆满明了。故菩萨闻如来藏教，可返观于自心，而二乘但了知诸法空无我性；于此即染污中具足无量恒沙佛德空而不空之如来藏，闻之不解。凡夫或更起于邪执，故如来藏正是佛与菩萨境界。

丁、闻如来藏勿起邪执，兹举喻说明之：如阳焰乃地上湿气受太阳之热所蒸发及光所映射而成。渴鹿以无知故，误以为水，渴爱内逼奔赴就饮，孰知愈趋愈远，往复驰逐终不可得。如无明所惑之颠倒凡夫，执世间法不舍贪求，亦复如是。渴鹿所追阳焰，在有智者观之，知其为大地、空气、日光等因缘幻现所成。不但知空无水，徒增奔求之苦，且能达此众因缘法，空气、日光可资身心，山地、林泉可设园囿宫室等成诸德用。然渴鹿以无明力故，终执为水，逐增疲渴。如是众生亦以无始无明力故，追求世间有为诸法，执我我所而增苦恼。然诸觉者不但于此有为法知因缘幻现我我所空，即于此空因缘中见无量清净法身功德。不须外此别求，即烦恼而是菩提，转颠倒而成智慧。但此唯是佛之现觉实变境界；菩萨根机明利，可以依教解行；凡外等为无始无明习气所覆，不独不能依教修证，间之反增渴鹿逐水之执。故楞伽云：『于法无我离一切妄想相，以种种智慧方便，或说如来藏，或说无我。以是因缘，故说如来藏，不同外道所说之我』。此乃大慧菩萨恐劣慧者执如来藏为我，故作是问云：『云何世尊同外道说我』？佛答所问，说明所以说

如来藏者，以空无我为如来藏，去众生妄执我我所，使知染污诸法本可离脱，无有我性。此对外道执我，故方便说为空无我。但凡夫等闻说空不空，不解于空无我之因缘法中种种烦恼可离可脱，又即此因缘法中具足如来清净法身等不空功德，因起种种邪执。所起邪执，在起信论说有五种：前二种乃是闻一切法空，执一切法空无所有等同虚空，成断无之恶取空见。后三种如论云：

三者、闻修多罗说如来之藏无有增减，体备一切功德之性；以不解故，即谓如来之藏有色心法自相差别。……四者、闻修多罗说一切世间生死染法皆依如来藏而有，一切诸法不离真如；以不解故，谓如来藏自体具有一切世间生死等法。……五者、闻修多罗说依如来藏故有生死，依如来藏故得涅槃；以不解故，谓众生有始，以见始故，复谓如来涅槃有其终尽，还作众生。

此三种执，乃从如来藏起，应名恶取如来藏见。其闻如来藏体备诸德，不增不减，便执有世间所见之色法、心法差别者，乃不明如来藏为空性故。其闻依如来藏说有生死，而执自体具有生死等法者，乃不明如来藏自体清净本来具足如来法身功德故。其闻依如来藏故有生死涅槃，遂执生死之前有如来藏，涅槃之后还可染污；此不明如来藏本无前后际故。犹如渴鹿不明阳焰为气、光、地等和合因缘所成之幻境，遂至执水而起奔逐。倘能除诸所执，即舍二边而见中道法身。

六 理具事造三千性相

甲、诸法实相十如是：天台宗初祖，依大智度论及中论明一心三观之理；其后一祖慧思禅师，依法华经而得法华三昧，故依法华之十如是为所观境。如法华经云：

佛所成就第一希有难解之法，惟佛与佛乃能究尽诸法实相，所谓诸法如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等。

此明诸法即十法界。十法界各有如是相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟等。十法界又各各一起九伏，十十成百，乃成「百界千如」。

慧思禅师依空假中一心三观，而显法华十如是为一境三谛；三谛者，真、俗、中也。由十如是换读之：「如是相、如是性，乃至如是本末究竟」者，是由假观上见有诸法性、相、体、力等如是差别而显俗谛；若读「相是如、性是如，乃至本末究竟是如」者，是显诸法体是真如，一切空无所得，即是空观所显真谛；若读「相如是、性如是，乃至本末究竟如是」者，是显诸法法尔如是，非即非离，即是中观而显中谛。故在一一法上，一一念间，显真俗中三谛而起即假即中即空三观。此诸法实相十如是，为所观三谛境，互具互融，真谛即俗中、谛，俗谛即真、中谛，中谛即真、俗谛。三各具三，三三相即，融三谛于一，于一谛具三，故谓之圆融三谛境。乃慧思禅师源于法华之如来现觉实变妙境者也。

乙、惟一具字显今宗：此句文出于三千有门颂，显天台教义，又称性具宗。正明理具、事造三千性相之义。荆溪释华严经『心如工画师，造种种五蕴』，谓『介尔起一刹那心，即为理具、事造三千性相；约理、造即是具，约事、不出三世』。理具三千者，心即根境相对所起之识心也，介尔心于一念之中即具足三千诸法。何以故？盖法界凡圣，总分为十：地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天、声闻、缘觉、菩萨、佛。若一念起，观其属于何界，如属天界则天界之事现起，余九界之理隐伏其中；由是一界心而具十界之事理。如是十界，界界各一起九伏，互相观待，遂成百界；每一界中复各具十种如是，十百相乘成千如是，是谓百界千如。又五蕴等具此百界千如，众生、国土，亦复具百界千如，由是实、假、正、依，三重合成三千，是谓理具三千。事造三千者，荆溪释云：『即心名变，变名为造，造谓全体起用。体者、三千之性，性即理具。用者、三千之相，相即事造』。又依众生成佛而说「理则性德缘了」，即理具佛也。「事则修德三因」，即事造之名字即、观行即、相似即、分证即佛也。「迷则五趣流转」，是事造之众生理即佛也。「悟则果中胜用」，是事造之佛果究竟即佛也。由是理具三千而成事造三千，成佛一法如是，乃至法法莫不如是。

丙、心佛众生无差别：佛智所了诸法实境，心、佛、众生，平等无别；即现前刹那色声等，亦皆等无差别。然佛法太高，不易测度，众生法太广，

难尽难量；为初机顿契佛智之方便，乃从众生之五蕴等中心心所法之识蕴中观之。复以七八两识至为微细，而前五识亦多间断，故唯依第六识而观，最为切要。若依法华实相言之，则心、佛、众生，三法无差别，只在心上说佛生无差别，尚是别教道理。若在圆教，则说法法皆具足三千性相，一虫一芥，各与佛之法界无二无别；恶法善法无可断证，有情无情皆可成佛。以手作喻，屈则为拳，仰为掌心，覆为掌背，同为手故。心法、佛法、众生法，同一毛孔，皆全法界，各各圆具理具事造三千性相。此唯佛与佛乃能究竟之现觉实变也。

（慧明记）

七 六相十玄事事无碍

甲、总别同异成坏六相：六相圆融之义，出于华严经世亲菩萨十地经论。华严二祖智俨法师祖述其义，修六相观，广为发挥，成为华严宗之重要教义。六相者：总相、别相、同相、异相、成相、坏相是也。总相者，谓一含多德，喻如屋舍总合梁柱瓦石诸缘而成，故屋舍是总相。别相者，谓多德非一，喻如屋舍中之梁柱瓦石诸缘，与屋舍总相名别；此诸别相，依止于屋舍总相而满彼总相。若不别者，总义不成。何以故？本由以别成总，是以无别则无总也。换言之，就总相看，只是一间房舍；就别相看，则有各各不同之门窗等物。同相者，谓多义不相违，而同成一总。喻如梁柱瓦石诸缘和合而作屋舍，不相违背，故皆名总舍之缘，非作余物，故名同相。前之总相但就一舍说，同相则就梁柱瓦石诸缘，虽体各别，同成一舍，因成同相。异相者，谓多义相望而各异。喻如梁柱瓦石诸缘，彼此相望，形类各异，谓之异相。前之别相系指梁等诸缘别于一舍之总相；今之异相，则指诸缘彼此相对，为相各异。成相者，谓由此诸义乃成缘起。喻如梁柱瓦石诸缘部分相依而成全体，各具特性而和合成事，由是屋舍乃成，是为成相。坏相者，谓诸缘各住自法而不移动。喻如梁柱自梁柱，瓦石自瓦石，各住自法，本不作舍，是为坏相。故总别同异成坏六相，于一法上，同时具足。不唯一法同具，即在一法之中，犹有重重六相。就一间房子来说，房子为总，梁柱为别。就一扇窗子讲，窗为总相，框格等为别相。若单看窗子，则无种种之别相。故此六相，

于一一法上同时具足。以六相观一切法时，而一切法成为即总即别即同即异即成即坏，不可思量拟议而分别执定，遂都为不可思议之境界。就前之房舍而言，既无总相，当然无房舍相存；但同时成相宛然，又是诸缘各各之相；虽然各住其相，而仍和合共成一舍。由是观察一切事事物物时，则能通达即总即别即同即异即成即坏的六相境界。乃至极小的一粒微尘，亦有总别同异成坏的六相显现；法界诸法都在此一微尘中，但仍不失一一微尘之相。广而推之，三千大千世界乃至无量无边无穷无尽的法界，一一法中都同时具足六相而圆融无碍。此依教理上就闻法修行者而言。其实，一法同时现起六相的圆融无碍法界，唯是佛现正等觉底「现觉实变」境界。

乙、华严三昧十玄观：十玄，乃华严宗根本之教义，唯是佛智的华严境界。初祖杜顺国师依此所立之观门，是真空绝相观、事理无碍观和法界含融观。第三法界含融观，亦名华严三昧也。兹取贤首金狮子章略明之：

一、同时具足相应门：谓金与狮子同时成立。圆凝具足，喻依法界体起诸事法，随举一法具一切法，非造作也。二、一多相容不同门：谓金与狮子相容成立，一多无碍。于中理事各各不同，或多法各住自位，如称理之行，一一各容一切诸法，亦一一各具诸行，虽相容本不动也。三、秘密隐显俱成门：谓若看狮子，唯见狮子无金，则狮子显金隐，喻事能显理；若看金，唯金无狮子，则金显狮子隐，喻理能显事也。若两处看，则俱隐俱显，隐则秘密，显则显著。四、因陀罗网境界门：谓狮子眼耳支节一一毛处各有金狮子，一一毛处狮子同时顿入一茎毛中，各各显露，皆有无边狮子，一一毛头带此无边狮子还入一茎毛中。如是重重无尽，若帝网之天珠（梵语释提桓因陀罗，此云能天主。天主帝网，即善法堂护净珠网。取譬光影之涉入无尽也）。五、诸藏纯杂具德门：谓若以眼收狮子尽，则一切纯是眼；如以布施一行收尽一切行，总名布施故。若耳收狮子尽，则一切纯是耳；若诸根同时相收，悉皆具足，一一皆纯，一一皆杂，是圆满藏；万行同时，更互庄严，纯杂无碍。六、诸法相即自在门：谓即狮子诸根一一毛头，皆各以金收狮子尽。喻法界缘起一切诸法皆互相即相遍也。一一皆彻狮子眼，眼即耳，耳即鼻，无碍无障，喻布施九度多行即一也。七、微细相容安立门：谓金与狮子，或隐

或显，或一或多，定散同时；即此即彼，有力无力，主伴交辉，理事齐现。所现万法，海印炳然，悉皆相容，不碍安立，微细成办；以理成事，事法不定，互相容摄，安立同时。八、十世隔法异成门：谓此狮子是有为之法，念念生灭；刹那之间，分为三际，谓有过去、未来、现在三际。总有三三之法以立九世，虽则九世有隔不同，相由成立融通无碍，同为一念。九、由心回转善成门：谓金与狮子，或隐或显，或一或多，各无自性，由心回转；法无定法，随心转变。说理说事都可成立，法本具足，随机隐显。十、托事显法生解门：谓说金狮子用表无无，论此金体，俱彰真性，睹万法相，用显真理。若理事合论，况阿赖耶识令生正解，即染而净，动净俱泯，方为正解。若依十玄观修，即可契证华严妙境。就现觉实变说，唯是佛果上现正等觉之性起法界。

丙、性起事事无碍法界：此中所说之性，即是「法界性」，亦即前来十玄观中所显之法界。由此法界性而起一切法，谓之性起。法华谓性具宗，华严谓性起宗，即从无障碍法界性而起之事事物物。不唯理性如是，而现起亦如是，故名事事无碍法界，亦即前六相十玄观所明诸法总别、同异、一多、隐显、相夺互成而不相碍也。先明事法界、理法界、理事无碍法界，方可知事事无碍法界。事法界，即色、心诸法差别之事相；界限分别，如水之与冰与汤，不相混滥。理法界，理即平等之真空理，为一切事相所依；谓之法性，亦曰真如，为普遍之理。如水与冰与汤，相状虽异，湿体则一。理事无碍法界，谓理由事显，事揽理成；即事显理，即理显事，理事互融，如水即波、波即水。事事无碍法界，谓一切差别事相皆平等理性所显现，理事既无碍，则事事亦无碍。差别事法，称性通融，一多相即，大小互融，重重无尽，如水之此波与彼波、一波与多波之互融。离有情我法执——空观境而入菩萨理事无碍法界；于此更进修习，至究竟佛果位，乃能获证事事无碍法界。盖一切法，即空即有、即一即多，事事无碍，究竟圆融，故唯佛果现正等觉之实变境也。

八 六大四曼三密双运

甲、大日等流六大为体：印度传中国、中国传日本的诸部密咒，即以此说明密教之根本教义。摩诃毗卢遮那，译光明遍照，或大日如来；举日为喻。大日所说之秘奥大法为密教，亦即法身所隐之境界。在所明之教义上，说为四身：法身、报身、应身、等流身，尤重等流身。就一般教义看，等流身即随类化身；以密教言，均系大日如来法身之等流，故十方三世诸佛亦即彼之等流身。不唯诸佛菩萨，即声闻、缘觉、天、人、阿修罗、夜叉、鬼、神等，乃至一切有情所依之情器世间，树木、山河……皆是大日如来之等流身。因大日如来是以地、水、火、风、空、识六大为体；空非色法，识属于心。万有诸法皆以此六大为体，一一融通无碍，互相涉入。下至一朵花、一茎草、一香、一音，皆系大日如来之六大体中等流而显现。且此种境界，唯是法界体性智所显现之佛果境界。

乙、两界诸部四曼三密：两界者，即金刚界与胎藏界。胎藏界为显大日如来本具之理德，亦即众生本有性德，摄持含藏一切如来功德而未显现；如母胎之摄藏婴儿，总持诸部密法成一系统。金刚界为显大日如来之智德，能摧破惑障以证实相之理，其坚固锐利有如金刚；此乃依金刚顶经诸本尊，成为一个总的密法系统。但此两界诸部，皆法身大日如来为体。

就相上显，有四种曼陀罗——曼陀罗译为坛场，坛场总具一切，有国土及所显现的诸佛菩萨等。以坛的形相表现佛心中的依正世间，由此引生众生的心境。亦译为坛城——：一、大曼陀罗，指佛菩萨之庄严依正总相而言。二、法曼陀罗，即坛场中之主要法，指佛菩萨之种子字而言。一粒种子，即能发生芽、根、茎、枝、叶，乃至成为一株树；故在一粒极小种子中，即能具足一切枝叶花果；喻种子字即具足一切也。三、业曼陀罗，业即业用，指佛菩萨之一切威仪动作而言。即在一坛场中具有特殊之业用表现，如一弓、一箭、一手印的动作而总明一切法。四、三昧耶曼陀罗，指佛菩萨坛场之标帜而言。即是形式的表现，如以方圆等形、青白等色而设立坛城。

三密，谓所修密法之本尊，有身语意三种秘密功德：一切形相仪式即身秘密，口诵之真言即语秘密，在意识上作种子字或本尊观想即意秘密。然须承受本尊之传授与加持，由修行者信受本尊之功德，则修得与本尊契合无二

，三密相应。若修大日如来者，自身入于大日如来中，大日如来入于自身中；自己即是大日如来，大日如来即是自己。此明依佛果之智境修，便能即身成佛。

丙、无上瑜伽密双运：西藏所传之密法，依诸部安立之次序，有事密、行密、瑜伽密、无上瑜伽密四部。前三部与中国、日本所传略同，唯西藏特重无上瑜伽密之双运和合法。双运一名，在大乘教法的说明上，有多差别。平常说止观双运或定慧双运，以明不可偏废，大都以如车两轮，如鸟两翼喻之。维摩经云：「般若为母，方便为父」，明般若方便必须双运之理。方便音译沤和。大般若经亦明两者须和合而发生菩萨功德。至密宗则多以菩提心与般若为双运。以菩提心非是暂时的，从初发时至成佛，坚固不变、刚强不屈而与般若和合，方能出生大乘佛果，故喻以金刚、佛母。双运之义，表如父母，或金刚、佛母，二者不可缺一，则如男女和合方能生子。般若与方便或菩提心和合方能生菩萨或佛。以金刚佛母来表现无上瑜伽密之双运义。还有悲智、色心等多种，乃至修欲界天色身之男女和合法，尤其特点。此皆密教中就佛果之现觉实变境而说。

九 颠倒杂染即涅槃秘藏

甲、四颠倒四不颠倒：于诸法非常计常、非乐计乐、非我计我、非净计净，一般经论中说为颠倒。若观诸行无常等名非颠倒。然至佛果大涅槃境界，则非复如是。涅槃经云：

时诸比丘即白佛言：「世尊！我等不但修无我想，亦更修习其余诸想，所谓苦想、无常想、不净想。世尊！譬如人醉，其心瞑眩，见诸山河石壁草木宫殿屋舍日月星辰皆悉回转。世尊！若有不修苦、无常、无我等想，如是之人不名为圣，名诸放逸，流转生死。世尊！以是因缘，我等善修如是诸想」。尔时、佛告诸比丘言：「谛听！谛听！汝向所引醉人喻者，但知文字，未达其义。何等为义？如彼醉人见日月等实非回转生回转想，众生亦尔。为诸无明烦恼所覆，生颠倒心：我计非我，常计非常，净计不净，乐计为苦。以为烦恼之所覆故，虽生此想不达其义，如彼醉人于非转处而生转想。我者即

是佛义，常者是法身义，乐是涅槃义，净者是法义。汝等比丘因何而言有我想者憍慢贡高流转生死？汝等若言我亦修习无常想、苦想、无我想，是三种修无有实义。我今当说胜三修法：苦者计乐、乐者计苦，是颠倒法；无常计常，常计无常，是颠倒法；无我计我，我计无我，是颠倒法；不净计净，净计不净，是颠倒法；有如是等四颠倒法，是人不知正修诸法。汝等比丘于苦法中生于乐想，于无常中生于常想，于无我中生于我想，于不净中生于净想；世间亦有常、乐、我、净。世间法者，有字有义，出世间者有字有义。何以故？世间之法，有三颠倒，故不知义。所以者何？有想颠倒、心倒、见倒。以三倒故，世间之人乐中见苦，常见无常，我见无我，净见不净，是名颠倒。以颠倒故，世间知字而不知义。何等为义？无我者名为生死，我者名为如来；无常者声闻、缘觉，常者如来法身；苦者一切外道，乐者即是涅槃；不净者即有为法，净者诸佛菩萨所有正法；是名不颠倒。以不颠倒故，知字知义。若欲远离四颠倒者，应知如是常、乐、我、净」。

此常乐我净，唯佛位「现觉实变」之境界。

乙、大涅槃之四圣谛：常途以苦、集、灭、道为四圣谛，但涅槃经云：

所言苦者，不名圣谛，何以故？若言苦是苦圣谛者，一切牛羊驴马及地狱众生应有圣谛。善男子！若复有人不知如来甚深境界，常住不变微妙法身，谓是食身，非是法身；不知如来道德威力，是名为苦。何以故？以不知故，非法见法，法见非法。当知是人必堕恶趣，轮转生死，增长诸结，多受苦恼。若有能知如来常住无有变异，或闻常住二字音声，若一经耳，即生天上；后解脱时，乃能证知如来常住无有变异。既证知已而作是言：我于往昔曾闻是义，今得解脱，方乃证知。我于本际，以不知故轮转生死，同回无穷，始于今日乃得真知。若如是知，真是修苦，多所利益；若不知者，虽复勤修无所利益。是名知苦，名苦圣谛。若人不能如是修习，是名为苦，非苦圣谛。

苦集谛者，于其法中不生真知，能于非法言是正法，断灭正法不令久住；以是因缘不知法性，以不知故轮转生死多受苦恼，不得生天及正解脱。若有深知，不坏正法，以是因缘得生天上及正解脱。若有不知苦集谛处，而言

正法无有能住，悉是灭法，以是因缘，于无量劫流转生死受诸苦恼。若能知法常住不异，是名知集，名集圣谛。若人不能如是修习，是名为集，非集圣谛。

苦灭谛者，若有多修学空法，是为不善。何以故？灭一切法故，坏于如来真法藏故。作是修学，是名修空；修苦灭者，逆于一切诸外道等。若言修空是灭谛者，一切外道亦修空法，应有灭谛。若有说言：有如来藏虽不可见，若能灭除一切烦恼尔乃得入，若发此心一念因缘，于诸法中而得自在。若有修习如来秘藏无我空寂，如是之人于无量世在生死中流转受苦。若有不作如是修者，虽有烦恼疾能灭除。何以故？因知如来秘藏故。是名苦灭圣谛。若能如是修习灭者，是我弟子；若有不能作如是修，是名空修，非灭圣谛。

道圣谛者，所谓佛法僧宝及正解脱。有诸众生颠倒心言：无佛法僧、正解脱，生死流转犹如幻化。修习是见，以此因坏轮转三有久受大苦。若能发心见于如来常住无变，法、僧、解脱亦复如是，乘此一念，于无量世自在果报随念而得。何以故？我于往昔以四倒故，非法计法，受于无量恶业果报；我今已灭如是见故成佛正觉，是名道圣谛。若有人言：三宝无常，修习是见，是虚妄修，非道圣谛。若修是法常住者，是我弟子，真见修习四圣谛法。

此亦依佛果之「现觉实变」而说。

丙、三杂染即秘藏三德：三杂染者，即烦恼杂染、业杂染、生杂染。古译为惑、业、苦。名异义一。秘藏三德，如涅槃经云：

我今当令一切众生及以我子四部之众，悉皆安住秘密藏中，我亦复当安住是中，入于涅槃。何故名为秘密之藏？犹如∴字三点，若并则不成伊，纵亦不成；如摩醯首罗面上三目乃得成伊。三点若别亦不得成，我亦如是：解脱之法亦非涅槃，如来之身亦非涅槃，摩诃般若亦非涅槃，三法各异亦非涅槃。我今安住如是三法，为众生故名入涅槃，如世伊字。

此明佛安住秘藏之三德，既然不并，亦不纵、不别，名大涅槃，涅槃即解脱。解脱具足三法，则法身亦具足三法，般若亦具足三法，即一德互具三德。恰同临济之一句三玄，一玄三要，亲证之即涅槃妙心，传持之即正法眼

藏。烦恼、业、生三杂染，其实性即秘藏三德。涅槃经中，观苦非苦即名安乐；则一切生死之法，即是如来法身；一切无明烦恼之实性即是法性，见无明等实性，即成般若；而一切业力的系缚流转即是解脱，解脱即隐于业力生死流转之中，无业力流转则无解脱。由此，烦恼、业、生死，即是三德秘藏。一切众生及佛弟子本来安住于秘藏中，故佛与诸子皆当安住其中。然此实唯佛果「现觉实变」之境。

（心月记）

十 如来法身不思议变

这里所说的如来法身，正指大乘佛果的法身。虽然圣教也说有法身菩萨，但是真正能够成就遍一切法为身的，只有如来佛果；菩萨之于法身，不过是证得一分而已。同时，这法身正简别了二乘无学的解脱身。一般说，二乘无学有所谓戒、定、慧、解脱、解脱知见的五分法身，其实这只是解脱身，并不是法身。因为他仅为消极的解脱生死所成就之无漏功德聚，所获得的相用都有限量，所以只叫解脱身。佛果位上的无边福慧威神功德聚，则能遍集一切为法身；而于一切法界众生兴起无边大用，才叫作法身。这种法身，即非二乘无学果所能有的。唯识三十颂云：『安乐解脱身，大牟尼名法』。意思说：共三乘无学的无漏功德聚，叫作解脱身；只有和释迦牟尼一样的诸佛究竟功德聚，才能叫做法身。这广义的法身，不是对待报身，应身而分立三身的法身；而是总摄佛果一切最极清净究竟无上法聚的佛法身。包括了一切法自性和自受用、他受用、三类应化佛果的广义法身。这如来法身的不思议神变，就是本段所要说明的。且分三段来叙述：

甲、法身不思议神变：这法身的不思议神变，如大涅槃经中说：

若有菩萨摩诃萨住大涅槃，须弥山王如是高广，悉能令入葶苈子糝——芝麻芥子之类的微细种子——其诸众生依须弥者亦无迫迮，无往来想，如本不异；唯应度者——如大力天神及菩萨等——见是菩萨以须弥山内葶苈糝；复还安止本所住处。善男子！复有菩萨摩诃萨住大涅槃，能以三千大千世界置葶苈；其中众生亦不迫迮及往来想，如本不异；唯应度者见是菩萨以三千

大千世界置葶苈糌，复还安止本所住处——以大入小——。善男子！复有菩萨摩诃萨住大涅槃，能以三千大千世界内一毛孔，乃至本处，亦复如是——以依入正——。善男子！复有菩萨摩诃萨住大涅槃，断取十方三千大千诸佛世界置于针锋，如贯枣叶，掷置他方异佛世界，其中所有一切众生，不觉往返为在何处；唯应度者乃能见之，乃至本处，亦复如是。善男子！复有菩萨摩诃萨住大涅槃，断取十方三千大千诸佛世界置于右掌，如陶家轮，掷置他方微尘世界，无一众生有往来想；唯应度者乃见之耳，乃至本处，亦复如是——以动为静——。善男子！复有菩萨摩诃萨住大涅槃，断取一切十方无量诸佛世界悉内己身，其中众生悉无迫迮，亦无往返及住处想；唯应度者乃能见之，乃至本处，亦复如是。善男子！复有菩萨摩诃萨住大涅槃，以十方世界内一尘中，其中众生亦无迫迮往返之想；唯应度者乃能见之，乃至本处，亦复如是。善男子！是菩萨摩诃萨住大涅槃，则能示现种种无量神通变化。

大涅槃、就是上段所说的解脱、般若、法身三德秘藏。直言之，就是此间所指的如来法身。住大涅槃——如来法身中，就有这以大入小、以小摄大、以依入正、以正摄依、以动摄静、以静摄动.....种种的不思议神变。

这不思议神变的事理，在维摩诘经不思议品、首楞严三昧经、华严经、法华经等大乘经里，均有所明。有的说这些神变通于初住以上的菩萨，有的说只通于初地以上，有的说只通于八地以上。楞严三昧则说唯等觉以上才有。实际说来，真能穷神极妙尽其无碍变化者，只有佛果，而菩萨都是仗佛加持而有限量的。八地以前的菩萨虽有神变而不自在，大都是仗诸佛及上地菩萨的加持，加功用行而起的。八地菩萨得色自在，能无功用而自在起诸依正神变，然较之第九地得心自在、第十地得业自在者之神变，乃至十地较之等觉，等觉较之妙觉，都是有限有上的，所以都不能尽有无碍的神变。且以此现觉实变义，审定其所有的神变，须有实用，不能只是些无用的幻相。「变大地为黄金，搅长河成酥酪」，不仅形状相像，还要真能有黄金、酥酪实用以济众生。这在二乘圣者及七地以前的菩萨，都是做不到的；八地以上菩萨，其所变虽亦能有实用，但比之佛果还不能穷变极化，尽其无边的胜用。所以这种不思神变，只是如来法身圆明照了的现觉上所起的实用妙变。

乙、成佛等善顺化迹：如来法身，常能现起一切善顺的变化事迹，现成佛相，就是很明显的一个例子。其实又何尝限于现成佛相，还有无量善顺的化迹。如大涅槃经云：

我于三千大千世界或阎浮提示现涅槃，亦不毕竟取于涅槃。或阎浮提示入母胎，令其父母生我子想，而我此身毕竟不从爱欲和合而得生也。我已久从无量劫来离于爱欲，我今此身即是法身，随顺世间，示现入胎。

善男子！此阎浮提林微尼园示现从母摩耶而生，生已即能东行七步，唱如是言：「我于人、天、阿修罗中最尊最上」！父母人天见已惊喜，生希有心；而诸人等谓是婴儿，而我此身无量劫来久离是法。如是身者即是法身，非是肉血筋脉骨髓之所成立，随顺世间众生法故，示为婴儿。南行七步，示现欲为无量众生作上福田；而行七步，示现生尽，永断老死是最后身；北行七步，示现已度诸有生死；东行七步，示为众生而作导者。四维七步，示现断灭种种烦恼四魔种姓，成于如来应正遍知。上行七步，示现不为不净之物之所染污，犹如虚空；下行七步，示现法雨灭地狱火，令彼众生受安隐乐。

如阎浮提生七日已，又示剃发，诸人皆谓我是婴儿初始剃发，一切人、天、魔王波旬、沙门、婆罗门无有见我顶相者，况有持刀临之剃发！若有持刀至我顶者，无有是处。我已久于无量劫中剃除须发，为欲随顺世间法故，示现剃发。我既生已父母将我入天祠中，以我示于摩醯首罗；摩醯首罗即见我时合掌恭敬，立在一面。我已久于无量劫中舍离如是入天祠法，为欲随顺世间法故，示现如是。我于阎浮示现穿耳，一切众生实无有能穿我耳者，随顺众生故示现如是；复以诸宝作狮子珰用庄严耳，然我已于无量劫中离庄严具，为欲随顺世间法故作是示现。示入学堂修学书疏，然我无量劫中具足成就，遍现三界所有众生无有堪任为我师者。为欲随顺世间法故示入学堂，故名如来应正遍知。习学乘象、槃马、挽力种种技艺，亦复如是。

于阎浮提而复示现为太子，众生皆见我为太子，于五欲中欢娱受乐；然我已于无量劫中舍离如是五欲之乐，为欲随顺世间法故，示如是相。相师占我若不出家当为转轮圣王，王阎浮提，一切众生皆信是言；然我已于无量劫

中舍转轮王位，为法轮王。于阎浮提现离婇女五欲之乐，见老病死及沙门已，出家修道，众生皆谓悉达太子初始出家，然我已于无量劫中出家学道，随顺世法故亦如是。乃至大涅槃者即是诸佛如来法界。我又示现阎浮提中出于世间，众生皆谓我始成佛，然我已于无量劫中所作已办，随顺世法故复示现于阎浮提初出成佛。

如是从如来法身上起不思议神变，就是示现入胎、降生、出家、成佛，以及现为菩萨、声闻、独觉等善顺化迹。故梵网经云：「我来此世界成佛已八千返」；法华经如来寿量品明佛久已成佛，随本愿力故示现八相成佛，都是如来法身在现觉中起无量善顺化迹的实变用。

丙、犯戒等恶逆变现：如来法身中又可以示现犯戒等恶逆的不思议神变。如大涅槃经云：

我又示现于阎浮提不持禁戒、犯四重罪，众人皆见谓我实犯；然我已于无量劫中坚持禁戒，无有漏缺。我又示现于阎浮提为一阐提，众人皆见是一阐提，然我实非一阐提也；一阐提者，云何能成阿耨多罗三藐三菩提？我又示现于阎浮提破和合僧，众生皆谓我是破僧；我观人天无有能破和合僧者。我又示现于阎浮提护持正法，众人谓我是护法神，悉生惊怪，诸佛法尔不应惊怪。我又示现于阎浮提为魔波旬，众人皆谓我是波旬；然我久于无量劫中离于魔事，清净无染犹如莲华。我又示现于阎浮提女身成佛，众人皆言：甚奇！女人能成阿耨多罗三藐三菩提！如来毕竟不受女身，为欲调伏无量众生故现女像。怜愍一切诸众生故，而复示现种种色像。

我又示现于阎浮提中生于四趣，然我久已断诸趣因——以业因故堕于四趣——，为度众生故生是中。我又示现阎浮提中作梵天王，令事梵者安住正法；然我实非梵天，而诸众生咸皆谓我为真梵天。示现天像遍诸天庙，亦复如是。我又示现于阎浮提中入婬女舍；然我实无贪欲之想，清净不污犹如莲华。为诸贪淫嗜色众生，于四衢道宣说妙法，然我实无欲秽之心，众人谓我守护女人。我又示现于阎浮提入青衣（奴婢）舍，为教诸婢令住正法；然我实无如是恶业堕在青衣。我又示现于阎浮提中而作博士，为教童蒙令住正法。

我又示现于阎浮提入诸酒舍博奕之处，示受种种胜负斗诤，为欲拔济彼诸众生；而我实无如是恶业，而诸众生皆谓我作如是之业。我又示现久住冢间，作大鹫身，度诸飞鸟，而诸众生咸谓我是真实鹫身；然我久已离于是业，为欲度彼诸鹫鸟故示如是生。

这种恶逆变相，都是如来法身所起的不思议变。也就约这种意义，天台家说佛也不断性恶。性恶的「性」，是可能性的意思，佛果位上有现起这一切犯戒等恶逆相的可能性，所以说佛不断性恶。因为佛果对于是处非处等因果理法，都能圆明觉了毫不迷惑，所以能穷神极变而应机化现这一切恶逆相。

第五节 四现实轮

前面所说现变实事、现事实性、现性实觉、现觉实变的四重现实中，是有著次第连接重重摄入的关系；这节，就是来说明四现实如圆轮一样的关系。同时、将前面所说还有可引起疑义抉择处而显示之。

一 四重现实之关系

甲、四现实圆轮表：四现实的关系，是重重摄入而展转关连的，如表：

【图：TX20pb236_01.gif】

此表应从「现变实事」看起：现变实事一节，正是说明缘生无常的有为法。从现变实事到「现事实性」间的关连是一条线，这说明了现事实性的「现事」，就是上节的现变实事；将第一重现变实事摄入在这现事二字之中而无所遗漏。更在那现变实事的有为法上去说明其无为真常的「实性」，所以这一节的名词，也叫「现变事的真实性」。能总摄前一节，且进明前所未明之义，故画一线以表明其关系。

再看从现事实性到「现性实觉」，这中间的关连是两条线，这说明现性实觉的「现性」，就是前的「现变事真实性」；这将上面二重现实义都已摄入在「现性」二字中。而且在这现性上，又加一重能对此真实性的觉了义；这觉了，并不是依言教所得的比量觉了，而是对这现事性已有一种修证所成的现量体验，所以这叫「实觉」，这是前二重所没有的。在现性二字上包括了前二重，又在前二重的现事性上进明「真实觉」义，所以用两条线来说明

其关系。

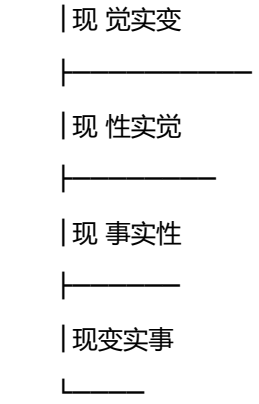
从现性实觉到「现觉实变」间，是三条线，这是说：「现觉」二字，已将前面现变实事、现事实性、现性实觉三重现实义，都包括净尽；而且在现觉上起穷神极妙的无尽变化，这神变决非前三重之所有。如二乘圣者和登地菩萨，都能于现事性上，起真实觉了，但能起神变妙用者，则非彼之所能；仅佛果或八地以上菩萨有之。这是括前现变事实性觉三重现实，而进兴无尽的实际变用，所以叫「现觉实变」。

从这四相轮再进观之，以前重重摄入的道理说来，岂不「现觉实变」又可摄入于现变实事中的「现变」，而佛可以复成凡夫吗？要晓得从现觉实变到现变实事之间的关系，和上来重重摄入的关系，是有所不同的，所以用一条虚线来表明它。第一、「现觉实变」的所变，与「现变实事」的变，大有宽狭的不同：现变实事变，就凡夫不知不觉而却在圣者明澈觉照中的变；圣者觉了中的穷神极变，则非限凡夫变事。圣者觉智变广，可摄凡夫现变事；凡夫现变事狭，只是圣觉中一小分的变。第二、众生所有的现变实事，固然都在圣者现觉的照了中，如众生阿赖耶识的变根身、器界，是佛所洞了明知；但佛的异熟已空，这一切众生的现变事，非复是佛自住的果法。这佛智如明镜，明镜虽可以现起种种物像，而明镜本体却不是物像。所以佛不会再变为凡夫。它的关系是间接的，所以画的是虚线。

佛实体智不变为众生染法，依此说佛全净无漏。然现觉实变上对众生界的一切事物又无不变，甚至把犯戒等恶逆相亦复变起，依此又可说佛果不断性恶。这如月现于水中，清水中现明相，浊水中现混相，池水中现大相，杯水中现小相，虽现起这种不同的影相，而实月不到水中；月虽不到水中，而又能现种种相。佛果现觉实变的变相亦复如是，虽现起一切众生界的事物，但并不同于众生的业报变现。所以这中间的关系，绝不与上来重重摄入的关系相同。

这是本节的总义，下面都是分解。

乙、四现实浅深表：四重现实的浅深比较，亦有一表：



这四种现实之中，现变实事最浅，所以线最短。现事实性的现事，就是现变实事的事，所以两个「事」字相平；而在现变事上进一步去探讨它的实在性，已经深入一层了，所以所画的线稍长。现性实觉的现性，就是现变事真实性，所以两个「性」字平列；在这现性上进一步去说明它的真实觉，又深入了一层，所以表上的线又较长。现觉实变的现觉，就是上重现变事性真实觉了的「实觉」；现在再从这性觉上实起变用，是最深的，所以表线最长。

丙、能所狭广表：就能量心智和所量事境来比较观察这四重现实，有著相反的广狭不同。如表：

唯有为 通无为 境契智 体起用

	现变	现事	现性	现觉	
能	事	实	实	实	所量之广狭

量| | | | | |

之| 实 | 性 | 觉 | | 变 |

广| | | | |

狭| | | | |

┗━━━━━━━┻━━━━━━━┻━━━━━━━┛

凡 圣 哲 圣 贤 圣 唯 圣

先从左至右看起：在能量心智说，现变事实的范围最广。不但通于一切大小圣人，就是一切凡夫下至地狱、饿鬼、畜生——低等动物——，也都能够了知它自己的一分境界；通于凡圣，表其最宽广，其线最长。第二重现事实性，说明究竟的真性，虽非世间外道所能，但学者世间中的一分哲学，也已能用其心智去探究，多少能够得到一些片面的真理。所以、它通于三乘圣者及世间哲学者——哲圣——，而除去了大部分的凡庸众生，故比第一重较狭了一些。第三重现性实觉，则须得定慧相应的觉知者才有，所以最低限度已是佛法中三乘贤位的境界——贤圣，已非世间学者所能知的了，所以又狭了一层。第四重现觉实变，则唯是佛法中三乘圣果的智慧才能觉了——唯圣，三乘贤位的还不能闻问，所以是最狭。

再从右看到左，就所量来说：第一重现变实事最狭，因为它只限于缘起生灭的有为法。第二重事实性稍广，因为它通到了无为法性。第三重现性实觉又较广，因为上来所说的有为无为都只是境，现在又加上了契证这有无法为境的觉智。第四重现觉实变是最广了，因前面三者中，就是到了范围最广的现性实觉来说，也还在明体上做工夫，未能达用；此则能起穷神极变的妙用，例如华严所说的性起法界，所以是最广的了。

二 现变实事与现事实性

甲、现变实事的抉择：在现变实事的一节中，共有十段，现略抉择之。这十段中，在说明一切世间法：第一段是总叙。第二、辨证法的世界，第三、易的宇宙。为甚么在一切世间学说中，单取这二种而不及别的呢？这有两个原因：

1 除了佛法以外，对世间法说明得最恰当的要算这辨证法和易了。因为别的学说，对于世间的说明，或如宗教最后归之于神，或如科哲学最后归之于一实物。这都是独一不变的意味；而实际上，世间相并不是这样。世间永远在无常演变中，绝对没有独常者在。这辨证法和易的学说，是恰到好处的说明了这个道理。在辨证法中，若偏执于唯心或唯物已经是有所偏碍的了；只有那单纯的辨证法，说明世间一切无不在正反合的法则下演变著，这对世间相的说明恰甚相当。「易」的名义就是变易，正说明了世间对待流变的意义。「易是不易」，只有变的理不变，除此没有什么不变者在；澈底的主张是变，这也正恰说明了世间的真相。因为两种学说，都适当的说明了世间，所以只采取了它。

2 这两种学说的流行，都是很普遍的，一个是西洋学说的系统，一个是中国的学说系统。中国的一切学说，可以易为大全，无论儒家、道家或其他诸家，其哲理之说明都不出易外，所以都可以统摄在易中。也可见易学之于中国，极为普遍。西洋自古希腊以来就有辨证法，无论是唯心、唯物哲学，无不在辨证法的影响关系下发展，可以说都在辨证法的范围中。所以它在西洋学说中，是一非常普遍的系统。同时、这两种学说的内容，也包括得很普遍，从自然科学、社会科学说到自心思维的方法等；易学也上从天地的自然，说到修身、治国。因为这两种学说流传和内容均最普遍，所以单取他来说明现变实事。

从第四段到第十段，都是以佛法的道理来说明世间。第四、业果的二种生死，第五、色心的刹那起灭，第六、现行种子的熏持，第七、非断非常的恒转，第八、有为法的自然灭，第九、三性的无常义，第十、八不的因缘义。在这七段中看来，第四第五和第十的三条，就可以将佛教的世间法说全了。第六、第七、第八、第九四段，在佛法的系统上是大乘法相中所特明，他宗所少言及；在这现变实事上，似乎可以不说。不过要知道这四条虽也可以不说，但说了是要圆满充足得多；因为现在的一般学者世间中，在探讨世间相的时候，往往从粗相显现的事物推论到微细潜在的法体，而在这微细潜在的法上起执著认为就是万有的本原或实性。对于这种的谬误，不能不用一种微

细分析的说明来加以剖解，以见其为无常生灭的道理。在佛法中，足以胜任这项职务的，正是大乘法相上所说的这几种义理。同时，这微细境界，也是菩萨后得智及佛果一切种智的实境，所以在这节中加以说明，是有其需的。

乙、现事实性的抉择：现事实性，是在差别事上说明它的普遍理性。十段中的第五段，是「众缘生与唯识现」，这在平常都觉得是说明事相的，并不是说明普遍理性的。为什么要把说明法相的「缘生识现」的道理，放在现实性上呢？要晓得众缘生与唯识现，虽是说明事相的，但因为它是一切事相的共同普遍法则，所以也可以说它是普遍理性。如佛法中常说的「诸行无常」性，无常本来是用以说诸行——一切有为法——的变迁相的，可是因为凡诸行无不皆是无常，无常就成为诸行普遍的共同法则，于是乎无常就成为诸行的普遍理性。众缘生和唯识现，也是如此，它虽只是说明诸法事相的，但诸法普遍都是众缘生的，永远都是众缘生的；普遍都是唯识现的，永远都是唯识现的；于是众缘生与唯识现，就成为诸法普遍的理性了。因之，也就把它说在现事实性里面。

复次、本节终于第十段「重重二谛性」，说明了大小诸宗的重重二谛义，只是没有说到华严的事事无碍法界性，这岂不是一种缺漏吗？不，不缺漏！要知道在现事实性所说明的重重二谛性，本已含有法界性的普遍性。至将其事事无碍相诠显出来，那是应在现觉实变里说明的。

丙、有为相与无为性：将前面现变实事和现事实性两节合起来看，则现变实事是有为相，现事实性是无为性。不过这里所说的无为性，比起寻常单纯的无为性，要来得宽广。普通所说的无为性，是空无相的单纯理性，和事相对称的一种理性；在这里所说的无为性，却是包括有为相于中的，是诸法的重重二谛性。换言之，它是包括了现变事，而在这现变事上去究明它的普遍恒常的真实性。是即有为相而明无为性的，是无为不为的，和单纯的无为有差别。所以不能拿平常那事与理、自性（事）与共相（理）、缘生（事）与无生（理）等绝然相对的眼光，来看这现变实事与现事实性的关系；而他们的关系，是前前摄于后后的。例如现变实事可以是事法界，但现事实性不止理法界，而是兼括理法界、理事无碍法界、事事无碍法界、一真法界的。

（妙钦记）

三 现事实性与现性实觉

甲、现性实觉的抉择：现性实觉一段中可起疑问的是：实觉，应该是实证现事实性的圣智，起码要见谛的三乘圣者才有；何以现性实觉段所讲的智，并不限于圣智而通于未得圣智以前内凡——贤——位的解行智？此因贤位的解行智，也很重要。前节的现事实性，完全是教理之所知境；然要实证于所知境，须依文理了解之境趣修观行，才能进达到实证的圣智。若没有理解与圣智间联系的观行过程，则无法达到圣位的现观智。现观是就圣者现证的观察而立名，但六现观之前几种，都是未达圣位现证智的现观。如是贤位解行智相应，可以引发趣证实性的觉智，亦应摄为现性实觉。如无分别智，没有加行为引生，则不能得根本无分别智，故加行智亦称加行无分别智。所以、各种智——如六现观等——都不是单在证胜义上名智，亦通于趣证胜义及胜义引起之世俗智；故现性实觉也是取广义的实觉。

乙、相性境与世胜智：现性实觉既包括真俗二智，故现变实事及现事实性，即是诸法相性之境；而证此境之智，亦兼世俗胜义两智。由此、引发无分别智之加行智，无分别的根本智，及根本智引发之后得智、一切种智，俱摄于现性实觉中。

四 现性实觉与现觉实变

甲、现觉实变的抉择：现觉实变，是佛菩萨的智境，如左表：

【图：TX20pb249_01.gif】

菩萨有根本智，及由根本智无间起的后得智，还有后得智无间起的有漏心。根本智所证者，为空无相真如性。后得智分自住后得智及他涉后得智两种。自住智境，又分三种：一、变缘空性之真如相；二、从空性中见到具足如来清净功德；三、见到业识幻现的种子和根身器界；依此凡夫外道执为我我所，愚法的小乘执为实法。这种业识所现境，唯是菩萨后得智境，凡夫、外道、愚法的二乘，确乎不能了知。所以菩萨一方面从后得智上见到藏识幻境，一方面又见依此而起的愚所执的我我所法。菩萨后得智的三种境，第一、

变缘空相真如，即中观等的空无自性宗；第二、具如来净德，即楞伽等经的如来藏宗；第三、藏识种现情器，即摄大乘等赖耶缘起唯识宗。菩萨智上这三种境，佛分说之以偏适三种根机，但三境在后得智上是相通的。后得智从根本智引生，所以通依根本智境的，要是离了根本，即成为恶取，故都不离空无相真如性；故根本智与后得之自住他涉二智，都是相通的。由此三智境亦各相摄，性空宗以如来藏摄于空性中，藏识幻境摄于凡愚我我所中。性具如来净德的如来藏，摄空性，亦摄阿赖耶识。摄大乘以藏识为根本，说藏识含有清净无漏种子，即是如来藏；同时亦说识以二空所显真如为性，故亦兼明空性。不同的主要点，虽在适应根机，而菩萨智上亦原有此三境差别。但若到佛果境上，根本后得不二，名一切种智，其智完全是清净无别的境。藏识的名称，在菩萨位上有，佛果清净智上已离此藏识之名，故用虚线表示。这虚线也表明佛果上的现觉实变与现变实事之间关系。菩萨智，法相中用根本智、后得智，般若中用一切智、道种智；佛果同用一切种智。在我看来，一切智通根本及后得一分，故一切智比根本智来得广，不单是观空，同时也见我我所空；所以一切智更有通到我我所一条虚线。道种智却比后得智来得狭，祇是后得上的他涉智；上求佛果，下化众生，上求间接性具如来净德，下化间接凡愚我我所法，故皆以虚线表示之。一切智是三乘相共的涅槃因；菩萨后得智上的性具如来净德与藏识种现情器，是大乘不共的法身因。

乙、境智体与变化用：现性实觉与现觉实变的关系，是体与用的关系。在现事实性一节里所明的是境，现性实觉一节里明的是照境之智；境智都只是明体，所以总摄之曰「境智体」。现在在这境智体上，进一步生起穷神极妙不思议化用，就是现觉实变一节的主要义理。所以这两节的关系，就是从体起用的关系。

五 现觉实变与现变实事

现觉实变与现变实事之关系，即依前表可说明。菩萨的后得及佛的一切种智上，间接都涉及凡愚我我所执法。菩萨虽有出世功德，然尚未圆满，故未能全超世间，所以菩萨一方面具出世功德，一方面仍属三界所摄。佛则不然，唯是诸法空性及无漏清净功德，亦即唯是一切种智之清净法身；已舍去

藏识之名，故佛不属三界所摄。虽众生法佛完全了知，变现也都可现；但法性身及自受用身上全无染法。故佛果现觉实变与现变实事的关系，只是间接的一分。

六 现实是唯一大总持

依前重重分析及综合之说明，可知现实一词，包含意义之广，无论凡愚菩萨佛，都不能超越现实这一词之范围。从现变实事到现觉实变，又有重重关系及含义之深浅等差别。如此现实一名，所诠的意义，任何名词都没有与相等者。现实，似乎等于宇宙之义，但如四现实重重之义，绝非宇宙一名所能诠显。佛法中法界一名之含义，虽与现实之名相等，但直就能诠的名上讲，现实所诠重重的义，亦非法界一名所能表达。故法界一名虽可与现实一名范围相等，但就本名直诠多义言，还是比不上现实一名。起信论以「众生心为法界大总持」，亦此处以现实为唯一大总持之义；但侧重唯心，仍与唯物不免相对。此讲现实，则从众生现下一刹那的事实，到究竟的佛果，亦不越此。所以现实是「举之无上，按之无下」，均在现实之中。故现实为唯一大总持，亦即是唯一大陀罗尼。

七 真现实无边中始终

现实本不必加以真字，因为通俗所谓现实是与理想相对的，今为简别通俗的现实一名，故加一真字，名曰真现实。真现实，「推之无外，反之无内」。推之无外即是无有边际，反之无内即是无有中坚，无中亦即无实体或无自性。此现刹那事实法，又索之展转无始而追之展转无终，无边无中，无始无终。更无理想能越此现实之外者，故真现实即已包含了理想。无边中始终，而又即中即边即终即始，此为真现实之轮廓。在缘起上看，任举一法，无论为色为香，即是一切法。缺一法为缘则此一法不成，故一切法以此一法为终止，亦可说此一法即是边际。又一切法都以此一法为缘而成，缺此一法彼法不生，故此一法即一切法之始，亦即一切法之中。真现实只是就现下一刹那事实而言，故无内无外，无始无终，即内即外，即始即终，而非对理想以言也。

八 真现实之真进化

自由史观云：

现实主义教育即自由史观教育。而自由史观之教育，由内而外又由外而内为一度之提高扩大；再由内而外又由外而内为二度之提高扩大。如此一度二度以至七度，乃臻究竟。并以图式表之：

【图：TX20pb255_01.gif】

此图一小「○」符、表提高扩大之一度，「↑」符、表每一度中由内而外由外而内之程序。内谓心、身为介，外谓自然及人群等。人为生物，由内心之活动起身之活动，由身之活动接触自然——动、植、矿三界——之活动，由接触自然之活动同化为身之活动——新农工商教育——，由身之活动提高扩大于心之活动——新科学哲学道德——，此为生物教育之第一度。亦儒家格物——接触自然与摄受自然。格者、来也，即摄受自然物来身心也——，致知——摄自然来身至心，而有新科学发明也——，诚意——由新科学成新哲学——，正心——由新哲学成新道德——之学。然儒家不详于此，而孔子以来唯详于身修以后之事，致但能代表人群教育，而不能代表生物教育。其鹄的在强健富荣，其哲学亦以此为人生观，故道德亦以衰病贫陋为罪恶。教育而以此为终止，则教育为经济之奴隶，而不能自由进化。然此固自由史观教育之基也，不应舍弃，且首须重注之。从此展进有一歧途，由身健荣而径从身发泄，则为生殖力之向下活动——人以下之动物盖属于此，为近代动物教育之弊，亦杨朱等主张也——；

一为由身强富而到心之健荣——即哲学道德等——，由心健荣而到身之表现，则为身修之礼乐等——文章艺术——。由此有二歧途：由身修径到身心者，但为各个人相对之个人，浅之若伊壁鸠鲁及个人无政府主义等，深之若小乘解脱等。由身修到生殖力发泄之夫妇、父子、兄弟之家国等人群，则为正途。然第一度成社会经济之利，养成各个人相对及自职团相对之个人而已。三种人生态度以第二种为主，而以第一第三为伴。若由心之健荣表现为身修——由身修而直达天下平者为出家菩萨——、家齐、国治、平天下；则

为由心到身修，由身修到人群治平，由人群治平到身安乐，由身安乐到心清泰之第二度提高扩大，是为人群教育。儒家始于家庭之孝悌而终以国际——天下——之忠信，故为代表。此人群教育能养成各个人至自世界之相对个人，其鹄的为调和安宁。且自人群教育而起，已废第二人生态度——征服利用自然态度——，唯用第一第三人生态度互为主伴而已。然此人群教育，但成国际政治之平，若教育从此而终止，则历来以教育为政治奴隶之弊不能去，而不能达于较人间更进化之境矣；

故尚须有天神教育以引进之。以天神为「唯一之造物真宰」，或完全脱离生物关系之灵怪等——魔术迷信——致有高压人世、冥仰天国之弊，吾人固当捕灭；但视天神为人间以上更进化之生物界——若火星等——，固为进化之所承认，亦为自由进化之所应有，于是有由心到动物及植物之第三第四度之提高扩大。不惟同类能有心意文语感通，异类——兽等——亦能以心意文语感通而相化；不惟能制死物及感通动物以充资人工用——若机器牛马等——，亦能感通植物以供人之衣食及音乐等，则从北俱卢人以至三禅天之生物界也。再进为由心身到地质及天体之无机物，亦能感通随身有无之第五第六度提高扩大，则为四禅天是也。以上皆可谓之天神教育，其鹄的在超人胜进，故亦谓之超人教育。再进为由心身到宇宙之无量世界、皆能随身有无之第七度提高扩大。究竟圆满，乃为佛陀之法界身，而仍与他法界心境——即诸法界身或众生如来藏——相感相应，无尽无极。第七度为佛化教育之特点，其鹄的在进化圆满。

复依前图所示，世人不知走现实主义——自由史观——由内而外由外而内为一提高扩大之活路，而专走从上而下各偏一边之死径！其最高明之唯神论，则从天体以外之身——神——，由天体走到内心，再由内心走到天体以上之身之一旋复耳——若大梵、耶、回一神教。其下者，或由内走到天体——若拜日教——及走到动物而止——若拜物教。其最高明之唯我论，则从最外身走到最内心，由最内心再走到最外身为一旋复耳——若数论、耆那教——。其下者，则由最内心走到最外心——若柏格森——，或最外心以内身——若尼采——而止。其最高明之唯物论，则由宇宙走到自然，再由自

然走到宇宙为一旋复——若赫克尔万物有生论、或唯物的一元论——。其下者，则由自然走到第三层之心——若行为派心理学——，或走到第八层之身而止——若原子、电子论——。此唯物论与唯神、唯我论，有一共同之点，则始终皆弃最内心不问是也。故于此等思想系统中之学理，在自由史观教育中皆不适用，非以真现实论彻底改造一番不为功也。

九 发达人生即证佛身

自由史观云：

一曰、学龄教育，则成人对于未成人辅成其自觉自营自治之自由力，能自由营资生事业，及自由治共存社会者也。二曰、成人教育，则成年后之人，入人群世界自然宇宙之大学，由个人与他人及生物无生物互以为师，互以为资，以成参赞人生宇宙化育而自致为完全之人者也。因字之曰相对的个人主义之教育。相对故、普遍能助人之自由而不夺人之自由，个人故、独特能充己之自由而不失己之自由。乃析之为相对各个人之个人，相对自家庭之个人，相对自职团——包学校及团体——之个人，相对自区域之个人，相对自种族之个人，相对全人类之个人，相对自世界之个人，相对众生类之个人，相对全宇宙之个人，终以体达全宇宙缘成的个人——如来藏——为中心，开发个人实现乎全宇宙——法界身——为极则。在个人曰全人，在社会曰大同，在宇宙曰圆融法界。自一至七之个人，为学龄应受之教育；自八至十为成人自致之教育。兹制一图以明其意：

【图：TX20pb261_01.gif】

科学教育为学龄之教育，宇宙教育为成人之教育。魔术迷信为原人及幼儿心理，魔术发达之极为神仙，看破魔术则以神仙为山林高士可也。迷信发达之极为天神，看破迷信则以天神为世间伟人可也。文艺、艺术，为科学哲学之结晶，亦科学哲学煤炉所生之火燄。道德为教育政治之结晶，亦教育政治煤炉所生之火燄。语言、文字、名学、数学，为知识教育之基础，亦思想交通之工具。天体、地质、河海、山陆、植物、动物，总为自然演化。农林、工业以至区域，渔牧、商业以至社会，联合之为国际，续持之为历史，总为

人工演化。至魔术尽而迷信空，为各自个人而解脱，则成小圣；为无量众生而精进，则成大圣；至于究竟，则为佛陀。大圣为相对众生类之个人及相对全宇宙之个人，佛陀为体达全宇宙缘成之个人而开发个人实现为全宇宙者。其余则大抵可知矣。

十 淑善人间即严佛土

甲、现实人间之苦恼——吾此人间之苦恼：一曰、依外界苦，二曰、依内身苦，三曰、依人群苦。依外界苦者，若风雨、雷雹、霜雪、旱、潦、震啸、薄蚀、波涛、险阻、蚖、虎诸难。依内身苦者，若饥渴、寒热、淫欲、衰老、残废、疾疫、夭死诸患。依人群苦者，若负担、被制、争夺、倾陷、监禁、驱役、战斗、杀伤、恩爱别离、怨憎会合诸害。今藉科学之征服自然及机器之发展人力，对于依外界及内身之苦似可渐减；然为科学机器之力能不能防止之天灾，若飓风、洪水、地震、海啸、恶疾、巨疫等，反时见为大规模之出现毒祸人间，无从逭避。以此知不清众生心业之本源，仅凭物力以相掩拒，终至变形横决而出，达于不可收拾之域！至依人群之苦则日增月剧而靡已，更可惨矣。自教人类「师法生物以争生存」之学说出，所蕴皆为杀机，所争皆成战争，夫妇、父子、兄弟则相争相杀于家庭，亲戚、邻里、乡党则相争相杀于村邑，士、农、工、商则相争相杀于社会，军、政、议、警则相争相杀于国族。各各疆域之争则酝酿为帝国侵掠之大争杀，种族阶级之争则酝酿为劳农专政之大争杀。举世火并之祸迫于眉睫，摇荡惊骇，莫知其可。呜呼吁嘻！是诚业燄燎原毒烟蓬勃之世界哉。

乙、改善之行法：1 为治本之法，此又有二：一者、在于力行不故杀生、不盗他物、不行邪淫、不妄言、不两舌、不恶口、不绮语、不贪、不瞋、亦不邪见。故今亦惟各人各自归依佛法僧宝，仗三宝力，励行十善，修人间增上之善业；由改造自心以造人间净土而已。二者、改良陋俗，灭弭兵刑，宽裕生计，慈幼安老，救废恤茕；去贪则劳资之阶级可平，去瞋则国际之战争可息；由此改造人间环境，以造人间之净土也。在人间净土中，则身命资产自得保持安全矣。2 为治标之法，此亦有二：一者、由全球各国佛教徒，依佛法为大联合之国际组织，请求各国政府护持。平时安分行善，互助互益，

不相扰害；遇天灾人祸等之生命资产危险时，由佛徒之国际联合，设法救护。二者、依「法界无尽」、「自他不二」之三宝诸天威力，当修真言密宗之祈祷法，息灾增福，降伏魔怨；及临时举行全世界佛徒联合之悔罪祈福等，便能遇难成祥，逢凶化吉，以护保身命资产之安全。

丙、造成佛国之模范：无量寿经云：

法藏发愿之后，于不可思议劫积植菩萨无量德行。不生欲觉、瞋觉、害觉，不起欲想、瞋想、害想，不著色声香味触法，忍力成就不计众苦，少欲知足，无染、恚、痴，三昧常寂，智慧无碍。无有虚伪谄曲之心，和言爱语先意承问，勇猛精进志愿无倦，专求清白之法以惠利众生，恭敬三宝，奉事师长，以大庄严具足众生。令诸生功德成就，住空、无相、无愿之法，无作无起，观法如化。远离粗言、自害害彼、彼此俱害，修习善语、自利利人、人我兼利。弃国捐王，绝去财色，自行六波罗密，教人令行。无央数劫积功累德。随其生处，任意所欲，无量宝藏自然发应。教化安立无数众生，住于无上真正之道。或为长者、居士、豪姓、尊贵，或为刹利国君、转轮圣帝，或为六欲天主乃至梵王，常以四事供养恭敬一切诸佛。如是功德，不可称说。口气香洁如优华钵罗，身诸毛孔出旃檀香，其香普熏无量世界；容色端正，相好殊妙；其手常出无尽之宝。衣服饮食、珍妙花香、绘盖幢幡庄严之具，如是等事超诸天人。于一切法而得自在。

此弥陀因地中创造极乐佛国之模范也。

（正果记）（本论稿见海刊十九卷六期起至二十五卷二期止）

（附注）宗体论拟为五章，即现实之理，现实之行，现实之果，现实之教，现实之教理行果。今以大师示寂，唯讲出初章，余四不复得闻；众生福薄，悲悼何极！