太虛大師全書．第十二編 宗體論

太虛大師

卷001

真現實論宗體論

——二十七年起在四川漢藏教理院講——

第一章 現實之理

第一節 現變實事

一 現起變動的如實有事

二 辨證法的世界

三 易的宇宙

四 業果的二種生死

五 色心的剎那起滅

六 現行種子的熏持

七 非斷非常的恒轉

八 有為法的自然滅

九 三性等無常義

十 八不的因緣義

第二節 現事實性

一 現變事之真實性

二 無創造主宰性

三 無特定本因性

四 無世間進化性

五 眾緣生與唯識現

六 眾生無我性

七 諸法無我性

八 三自性無性

九 涅槃常樂性

十 重重二諦性

第三節 現性實覺

一 現事性的實證覺

二 本體可知不可知

三 現量比量聖教量

四 聞思修所成慧

五 六現觀與四諦十六行觀

六 九智十智十一智等

七 四尋思所引如實智

八 二智三智四智五智

九 自覺聖智

十 無上遍正覺

第四節 現覺實變

一 現覺實變的揀別

二 十二緣的流轉還滅

三 空故一切法成

四 染淨唯識能所變

五 如來藏是善不善因

六 理具事造三千性相

七 六相十玄事事無礙

八 六大四曼三密雙運

九 顛倒雜染即涅槃秘藏

十 如來法身不思議變

第五節 四現實輪

一 四重現實之關係

二 現變實事與現事實性

三 現事實性與現性實覺

四 現性實覺與現覺實變

五 現覺實變與現變實事

六 現實是唯一大總持

七 真現實無邊中始終

八 真現實之真進化

九 發達人生即證佛身

十 淑善人間即嚴佛土

第一章 現實之理

現實之理，正說明此論「真的現實之理」者也。換言之，即正明此「現實」一詞所詮之義理也。通常所用「現實」一名之意義，明顯說之，即是「現前事實」。依此現前事實而有所言說或主張者，即為現實論或現實主義。故現實一名與理想一名相對；理想云者，但由理上推想如何若何，而並非事上已如此若此者。

然理想一名，與「想像」、「假想」、「臆想」、「妄想」等名詞，其詮義亦不同。以理想者，是從一種理性上推想將來可以成為事實者。根據此理想而有所言說主張者，曰理想主義；與此對立者，曰現實主義。

今真現實論之現實，雖不離現前事實之本義，但較平常所云現實，更加真切深奧，故其理由有四種層次：第一、「現變實事」曰現實者，唯現在顯現而變動變化著的，始為實有之事，故曰「現實」。此理與平常所云之現實，已較精深，然其義尚不止於此。第二、現變實事縮稱之為「現事」；明現變實事真實理性之「現事實性」，始曰現實。第三、縮現事實性曰「現性」，於此現性能實證覺，謂之「實覺」。如是現性實覺始曰現實。第四、復將前義縮為「現覺」，即一切法現正等覺。於此現覺圓成實際上窮神盡化之變用，謂之「現覺實變」。乃盡真現實論所明現實之理，今依次說明之於下。

第一節 現變實事

一 現起變動的如實有事

現變實事，即現起變動的如實有事。現起者，在時間上則非過未的而是現在的，在空間上又非隱藏的而是顯現的。變動者，剎那變化的，遷流不息的，轉換無常的，生滅不停的。如此現起變動的，方為如實而有的事物。從反面說之，若非現起的，非變動的，即非如實而有的事物。由此推證，故凡如其實在而有之事物，決定是現起變動的。否則、縱說為現有實事，而實際上決不是如實有事，而是假設為有、錯誤為有、不如實有的，事實上沒有之事。

由此故明全宇宙事事物物確實是現起變動的，若非現起變動的即非現實，是為現實之基本定義。迷謬違反此現實基本定義的，即可謂之反現實論。

何以非現起變動的即非如實有事耶？如邪分別所計，我——靈魂、自在——上帝、極微——原子、覺——精神等常住事，皆不成故。

云何我常住不成？由所計我有苦樂等受、善惡等思、貪瞋等煩惱時分差別，是故無常。所以者何？此所計我由樂等故有少變異者，不應是常。若都不變，不應計為受者、作者及解脫者，彼法有無、我無別故。

云何能生世間之自在常住體不成？所計自在體常能生世間：若不待因而自在體常，世間亦爾，應不更生。若待餘因，世間亦爾從餘因生，何須自在？

云何執有自性——本體——常住為因不成？若計自性是常，則應非變異因。若此自性與餘變異無差別者，應是無常。

云何計極微常不成？計極微常，為由細故是常？由異類故是常？細應贏劣不常，異類應無可得。計常極微造作粗物，等極微量，應無粗物；過極微量，極微應滅。

云何常覺不成？眼識等覺依止無常眼等起故，於色等義次第轉故，樂等諸受、貪等諸惑、施等諸思分位異故；於一常覺，應不得成如是轉異。

由此故唯現變的為實事。在佛法中曰緣生無性有為無常法。而在古今東西學說中亦有能相發明其理者，茲次第述之：

二 辨證法的世界

辨證法的世界觀，在西洋哲學中為一極大思潮。開始於希臘哲學者赫拉克里特——說：「萬物是存在，同時又不存在，因為萬物都在流轉不絕地變化」。這所謂「存在」與「不存在」，如佛法上有為相之住即異相。他又說：「萬物雖然靜止著，其實都在變化」。這就說明宇宙事物在流動變化。故他又說了一個比喻：「人不能再入同一流水中」。在赫氏稍後有德謨克里特者，他說明萬物的運動變化，即由「有」「非有」「合」成，復由「合」成的「有」與「非有」而「合」成，如此運動變動的一切萬有，其公式如次：

有──┐

｜├合──有──┐

非有─┘ ｜ ├合

非有─┘

後來經過中世而達近代，遂蔚起為德國的大哲學家黑格爾的唯心論——觀念論辨證法。他是由絕對精神統一開始含有矛盾性的正反對立，由正反的對立又到合一；而此合一仍含有矛盾的對立，故仍起正反合之變化——矛盾對立——成為統一，由統一後又成矛盾對立。其公式是如此：正——反——合——正——反——合……故世界萬物皆為變化演進的。不過說到最後

世界的一切，還是歸入絕對精神的統一。黑氏之後，有馬克思唯物論的辨證法。黑氏之出發點為精神，而馬克思則倒轉來以客觀的唯物的自然與社會為根據而說。

唯物論的定義：承認物質是客觀的實在。人類出現以前就有物存在，人類出現以後物也是離開人類意識而獨立地存在，所謂非物質的東西是不存在的，以前也沒有存在過。意識和精神是物質頭腦的產物，是頭腦的特殊能力，是他的生命活動的特殊形態；是使自己身外的物質過程和對象反映到自己身內那種物質頭腦的特殊能力。離開物質而獨立的意識，是不存在的。此雖與唯識論的理論相反，而與佛法中明因緣生滅或緣生性空之理論不一定衝突，以並非執最後之極微或原子等為唯物，而但以現變實事為唯物故。其與唯識論不相容之義，待後唯識論來辨駁。

辨證法世界的普遍意義：客觀實在性的世界及人類的認識，都是辨證法地發展著的。其當做全體看的世界之發展，是無始無終的；同時各個具體的歷史進行的運動形態，是在一定條件下發生和消滅的。低級的運動形態，生出較高級的運動形態；但同時任何一個運動形態都不是絕對最初的，也不是絕對最後的。進到較高度又會轉向退後，成螺旋運動。新的發生為舊的對立而又含著舊的因素；新形態出現，由連續性中斷，經衝突而飛躍產生，又聯絡交互關係而不絕對破壞。世界是無限而沒有窮盡。不僅全體如是，而極小的電子、原子、分子，同樣複雜無窮盡。根本法則有三：

甲、對立的統一法則：辨證法的本來意義，是對象本身上矛盾的研究。如果在運動變化生長交相作用上，去觀察事物時，就遇到矛盾了。運動本身就是一個矛盾；這矛盾的不斷的對立和解決，就是運動。要在：「自己運動中發展中去認識世界的過程，那就是對立的統一」。所謂辨證法，便是關於對立要怎樣才能成為同一。

此種意義，與佛法中的眾緣所生無實自性的意思是相似的。因一法之生是多因緣的聚集，無一法是單純性的獨立；故無一法不是性空的、有變化生滅的。因為這些因緣的本身，一一都是各殊的；雖然在同一的條件下聚集一

處而成為一聚，而這一聚的本身內就含有很多的衝突，有衝突就有變化，所以說因緣生法是剎那生滅的。而此一因緣所生法，又可以為另一法的因緣而生另一法，故又是交互關係的。此亦猶「對立到統一，統一仍為對立」的辨證法。

乙、由質到量及由量到質的轉化法則：質是與存在同一的直接規定性，量是對於存在怎樣都可以的外在規定性。量的變化可以在對象之質的固定性中找出他的基礎與限制；反過來、量的變化過程達到一定階段時，就會引起從一種質到另一種質的轉化。

若用佛學上之名詞釋之：質即是「因」，量即是「緣」。「因」為事物直接規定其本身之主因；如穀之種子因，是穀芽等本身的規定性。其他日光、水、土、空氣諸「緣」，對於穀芽生長雖相關，而不一定是一親切的直接關係；即是對於存在事物的外在規定性。所謂由質到量，因立則緣從也；所謂由量到質者，緣強則因變也。故量到強時可以變質；因為量可以變質，故由量到質，可以發生新的事物，即另成一新的質。

丙、否定的否定法則：由一個對立到另一個對立的推移，由一種質到另一種質的轉化，就是後者否定前者。但新發生的質，同樣根據著這個內在的矛盾，向著自身的對立物推移，第一次否定被第二次否定揚棄。所以否定的否定一法則，包括著做全體看的發展之全過程，每一事物，皆被其本身所含的矛盾對立物的發展而否定；這個否定的對立物，進一步又否定了自己，才另成一新的事物。然此新的事物，本身含有前一事物相續不斷之變化。在此變化上又發生新的對立，又經否定的否定而成一更新的事物。如此故說宇宙一一事物，永遠是否定的否定。

此三種法則即是辨證法。世界一切的存在，皆循此三種法的變化而存在。此種辨證法的世界觀，要算西洋哲學中最能說明現變實事的了。

三 易的宇宙

「易」、是代表中國哲學之宇宙觀的。中國哲學的宇宙觀，在過去，無論是道家或陰陽家等，都是以「易經」為大本的。降及近人的民生史觀，唯

生論，亦皆依據易經之哲學而適應現時代的需要而發揮。

易即周易，省稱曰易。周者遍常，易者變化。猶赫拉克里特所云「常變為化」；亦猶佛說「諸有為法，無常流轉相續不斷」；所謂「神無方而易無體」者也。又易者、簡易：乾、易知也，坤、易能也，故八卦以乾坤為本。又易者、交易，相待為變以著其化也；亦近佛法緣起無性之說。萬物由周遍交待而相存相變，無能自遁，故曰周易。得此公例以臨萬化，則物理易知、人事簡能也。故又偏名曰易，所謂「易簡之義配至德」也。

三爻者，仰觀為天，俯察為地，人處其中，依天而觀象化，依地而取物用，此三才之義也。三才皆材，而乾與坤則為二性。二性遍於三才，三才皆有乾性，故□卦有三畫；三才皆有坤性故，□卦有三畫。非性無以呈材，非材無以見性，材性同現，材性并存；未有無材之性，亦無無性之材。故八卦之材，不出三才；八卦之性，不出乾、坤。乾、坤者，在星氣則為陰陽，在數理則為奇偶，在勢則為動靜，在行則為健順，此大公例隨物隨事可加察者。「其動也直」，乾之正例也；「其靜也翕」，坤之正例也。然乾坤二性之所存，非異處而同處者也。乾不離坤，故「其靜也專」，以專為靜，乃即動之靜，所謂天下之動貞夫一者也。坤不離乾，故「其動也闢」；但指靜有所闢者曰動，而非其所以闢，所以闢者乾也。有乾無坤，雖動而不成異；有坤無乾，雖動而不成變；二性倚伏隱顯而相為消長，則其變化繁矣。乾靜而專，坤靜而翕，異者可謂一矣；乾動而直，坤動而闢，一者可為異也。專之、直之，貫其一、異，故大生焉；翕之、闢之，熾其一、異，故廣生焉。大生、廣生，原始澈終，不離三才二性，互錯交構而成象者也。雷、風、火動乎上、天之屬也；山、澤、水凝于下、地之屬也；故喻之以長、中、少之三男三女。其變既著，其象既章，猶夫男女既生，則離父母而有自體。雖男女皆由父母生，各有父性、母性，而自體之男性女性亦有分定，不相混合，亦終不復與父母合為一體。故三男三女，則與父母並為八人，而震、巽、坎、離、艮、兌，亦與乾、坤並列為八。至夫重卦，則猶男女更生男女，男女亦轉為父母矣。重卦之乾、坤卦，子對之則父母，孫對之則祖父祖母；或是臣對之為帝后，民對之為君吏，故成二重。否、泰二卦，在自則為夫婦，對於子則為父

母，故亦二重；皆由交待異功殊分，可以推知矣。其生生也彌蕃，其存存也彌異，要以三才、二性之交變為共依。猶夫草木依山，山復依地，而地氣亦徹草木之枝葉花果也。

明此易學之精要者，有「物各一乾坤，物各一太極」之二語；亦即物各陰陽，物各一宇宙也。以每一事物皆是乾坤二性之一平衡體，此體即太極。凡成為一事物者，即一乾坤平衡體的太極；此平衡體，即二性之平衡，非別有一平衡物。故即依平衡可起毘陰毘陽的不平衡，由此而有轉易變化，在不平衡上又去求平衡；所求到之平衡，仍為含有陰陽二性之平衡。因而證知一一事物之成，皆不是一種單獨純一性，故仍時起不平衡而成事物的流行變化。一事物如此，宇宙人生亦如此：此中國易的哲學亦為最能說明現變實事者。

易的宇宙異於辨證法的世界者：辨證法在演變的世界中發揮其矛盾對立的衝突性，主張爭鬥；易在變易的宇宙中發揮其陰陽調協的均衡性，注重和平。故易為生理的，而辨證法為病理的。然「生」與「病」為必然的連結，故易之既濟終於未濟，實為現變實事上莫可逾越之缺陷！

四 業果的二種生死

天地人物之宇宙萬有，除佛學外皆曰自然；研究此自然界之科學，曰自然科學。自然界中的人類，有人類的社會，社會是人為的，如政治、經濟等等皆是人之事業；研究此自然界中人類之種種事業者，曰社會科學。

自佛法上觀之，所謂自然者，即是「業果」而非自然。業果亦曰業報，或曰異熟因果。總而言之，遠之世界萬物，近之人類社會，統名之曰業果。分析之或名依報、正報；或名有情世間、器世間，或曰有情界、非有情界，或曰眾生、世界等。言有情者，就吾人可見者言之，即人類與動物。然佛學中除此之外，還有天神及鬼等，故佛法之有情或眾生一名，較普通所謂動物一名，內容更為廣泛。無情的器世間，在佛法中所說亦甚廣大。然對於無情之植物、礦物，卻未有分類及特殊之說明，總名之曰無情物或器世間。然依現象以觀察研究，植物與土石等極不相同，草木等植物有生死，能傳種，……故科學上與動物同曰生物。近代生物學中的植物研究，可為佛學的補充。

復次、業果的萬有，以萬有一切現象莫不是業的結果。此「果」由各別的或共同的業力所引發而生，所攝持而存。由此、故知果報皆有「業力」為限制。以有限制，故非自由自在，在空間上有一定的分量，在時間上亦有一定的階段。人物等生存果報既有限定，故其生成必歸死壞，而分為分段的、變易的二種生死。

分段生死者，以業所引攝的萬物，有一定分齊段落的限制，所以人物等生存死亡皆不免有所拘定。如三界之欲界、色界的有情眾生，其在空間是有形量的，在時間是有壽量的。無色有情純精神的生存，雖無色身與器世間的拘礙，而仍有時間上之限定。如云：「無色有頂處，壽命八萬劫」，過了八萬劫量，仍然要隨業而死生。人類有情如此，而所依器世間之有成、住、壞、空，亦猶人之有老病死然——欲天五衰亦老病相，色界雖無老病而有生死——。不惟久後的整個世界必歸壞滅，且亦隨時都有轉變，如云「滄海桑田」。昔日之海今日已成盆地之四川；地球岩層之時代變換，隨處皆可證明。人有未出胎而死者，或數月數年而死者，或數十年而死者，能滿百年者甚少，更非堅牢常住。其他生物等亦如此。植物依氣候有四時——在中國——之變，如云「四時行焉，百物生焉」。有一年生存者，如草等；有生存數千年者，如松柏等。然每年亦有一度榮枯之變化，久之且終歸於枯死。故一切生物皆有存亡、死活、盛衰、榮枯之變遷，決無永久常住而不死亡者。此所謂分段生死，即業果之有限性也。

變易生死者，由自力轉變改易了業力的生死限制之謂。人類對於自然界的業力限制，是只有去順受而無有自由自在之力去變易的。雖然世界史的研究，人類是進化的，智慧也是開拓的，亦不過社會環境的改換，而人身等生死不自由痛苦，仍是無法變易的。佛法中既觀察明白皆為業果：緣生性空，原無定實，可以智慧力解除其限制，更以福德力完成其永遠自由之生命與事業。而在未到究竟的途中，已有自由力量，可以轉變伸縮，因此有「變易生死」。

分段生死純為有漏業果，而變易生死則於有漏業果上得無漏福智伸縮之力量。故惟聖地菩薩或二乘聖人，迴心大乘者始有之。因為變易生死，一面

是有漏業所引的有漏果，所以阿羅漢及十地菩薩的報身，仍是三界有漏業果之身。另一面亦說是出過三界善根所起的清淨身、土，由或依佛果示現而說，或依菩薩的無漏智慧功德所資助以成就而說。故菩薩之變易生死身土，是有漏、無漏所合成。

前分段生死尚可由科學的所知而擴充；今變易生死，則全依佛所說。然就世俗亦有其相似之事：如中國之修仙者，由丹藥之力延長壽命或數百千歲，其身即與常人之年限不同。復有專恃咒力將生命延長者，佛法的密咒有此力，而非佛法的鬼神等咒亦有之。復有由修禪定力將原有業報力延長改變：如得色界禪定可發五通，得無色禪定可空其身。如是等類，對於人類原有之分段生死業果，改變轉換，遂成一種相似的變易生死。然此實不過是相似的而已，以菩薩之變易，由無漏福慧——聖道力——展轉上升上進，決不退墮而回至三界有漏分段生死中。其由藥咒等力之變延生命者，終必力盡而仍落分段生死中也。

世人以自然界是人力不能轉變的，今所明佛法中菩薩之變易身土又不易見，故更以由藥咒力等變易功用助明之。要言之、則天地人物皆為業果而有生死，故皆為現變之實事。

五 色心的剎那起滅

色、心者，即是五蘊諸法。然此色、心詮五蘊，與他處以名色詮五蘊稍有不同：因為名色之「名」，是包括不相應行的；而「心」只攝受、想、識及一切相應行，不攝不相應行也。故此中之色即色蘊，乃五根、五塵、四大種及法處所攝一切色的總名。心者、或眼等六識心，或加意根名七心界。然意根即六識無間滅意，非離六識別有其體，故仍惟六識心。或言八種識心，六識如前，更增末那及阿賴耶。如此等類，皆總曰心。復次、心亦攝心所有法，其數或少或多，亦不決定；有言只受、想、思三，如經部等；有言四十六，如有部等；有言五十一、五十三，如唯識、瑜伽等。

如是所說的色、心諸法，皆剎那生滅，變化不停，故言「色心的剎那起滅」。此中剎那的決定相，甚難言之，何以故？吾人了知之心有粗細故。或

說一念即一剎那，或說一念有多剎那，總之、剎那即是說時間分限之最短者。一切色、心、心所諸法，皆是纔起旋滅，即此剎那起，即此剎那滅，於此可以了知色心諸法之生滅迅速，變動極快，在時間上略無停住，所謂念念生念念滅也。因此、於有為相或祇說生滅而不說住異；或祇說生異滅三有為相，而即於異相上假立住相；正顯此色、心諸法即生滅也。如是現起變動極速的色、心諸法，乃正是現變實事耳。

於此色、心與前業果對觀，可以得如下之意義：前二種生死相，為粗無常相；此剎那生滅相，是細無常相。而彼業果生死之粗相的天地、人物等，皆依此剎那起滅之心、色諸法而建立。故色、心諸法實為業果諸相之素質；離此色、心諸法不能有業果諸法故。由此、業果生死法祇是色、心起滅法上之假相，而色、心起滅法即是業果生死法下之實事。故實在的現變實事，唯此剎那起滅的色、心諸法。亦唯此心、色諸法是依各別之因托關係之緣而生起的因緣生法；離此心、色諸法，決定無有因緣生法，亦無所謂現變實事。依此、可推證業果的生死，易的宇宙，辨證法的世界，皆不過此色、心諸法所現起之假相而已。假相非一：

甲、分位假相：凡於因緣生的色、心等上而不能離開的，則名分位假相，如空間、時間、一多、生滅等。

乙、相續假相：如人身的數十年、或地球的幾千萬年，既唯是剎那生滅的色、心諸法，何以現有幾十年或數千萬年的身、器耶？可以答曰：依剎那生滅的色、心，在一期間以相似動向相續而不斷所幻現。如旋火輪，火雖一點，因旋動甚速而現為輪相；又如電影，本為各別影片，因連結不斷而速轉，故現為活動之影像。人物等一期生死相續相，亦復如是。

丙、和合假相：直接能知所知的諸法，如眼識知色等，祇是此剎那生滅的心、色諸法。三界的有情眾生、無情世界——所謂宇宙萬有，或大或小，或劣或勝，無有是某一色或某一心之單位法者，以有情為心、色和合假相，器物為眾色和合假相故。即由如是各各和合聚的假相，成為種種天地人物，無量無數個體不同。然實際不過是剎那生滅的色、心諸法之和合假相也。此

和合假相，比如團體，團體依份子組成，和合假相亦然。

丁、對待假相：對待義廣，凡可以分彼此、別是非者，皆曰對待；故諸名相皆是對待假相：如於是此非彼等相上立種種名，一面表其是此，另一面即遮其非彼。如色之一名表於色，同時即遮非非色也。復次、從對待上，可於反面推立另一相，如對有以立無，對生滅的有為以立非生滅的無為，乃至對對待以立絕對、絕待。若離現變實事，則無可立。

戊、妄執假相：於現變的實事上實無所有，但依分別對待上所推立之名相，妄執為實有。例如執有刱造主宰萬物之「神」；或五蘊生滅法以外之「我」等，但是妄執上的假立相耳。

己、假說假相：明知其為無而假說之，如說龜毛、兔角、石女兒等；又如諸佛菩薩順有情故，假說我相、法相。如是假說假相，與妄執假相是恰相反的。以彼妄執實有，此則了知唯假說故。

將上所說種種假相明了，即顯唯剎那起滅的色、心是現變實事；亦唯依此實事而現起為種種假相。彼諸假相不離此剎那起滅的色、心，故實無不是剎那起滅之事者。

六 現行種子的熏持

在前所說從辨證法的世界到色、心的剎那起滅，此皆謂之現行。現行即現起流行義，亦即現變實事。並曾辨別色、心諸法為實事，其他一切為假相。而現行或剎那起滅如色、心等，或一期生死如有情身等，其起滅生死皆不必連續。如眼等五識隨緣始現，第六意識亦缺緣不起，成唯識論云：『五識隨緣起，或俱或不俱；意識常現起，除生無想天』等。然現行雖不起，經時甚久，其後如再生起，每帶前曾經現行之影響。如曾起之識，能多少年後由憶念而重生。由此可知不現行時，亦潛藏保持其所遺習氣，可為後時生起之因，此即名為種子。如植物之荳、麥，一年一生，春生秋收。在冬季遺留荳、麥等種子，保持其各別發生之功能，俟至明春再為發生。又如動物於其子子孫孫有所遺傳，亦由種子功能。如一雞卵，生雞功能藏於卵中，未遇緣生雞時，破卵覓雞則不可得。故知色、心諸法各各有生起之功能潛藏保持之種子。

前就色、心法言現行有假實，故此種子亦有假實；即色、心法種為實種，而動、植種為假種。雖有假實，而種子一名乃依植物等種子比喻而立。以色、心等種子，但由各別生起其現行之功能名為種子；不同荳、麥等顯然各有其荳子、麥子為種。

復次、「現行種子的熏持」者，熏謂熏習，持謂持藏。動、植物等假法，在現行時亦成熏習；由所熏習遺留保持成為種姓，能生起同類法。然此現行同時亦攝持其種習，即是熏習攝持之義。如生物學家說：人類稟性特質，可由其父母遺傳於其子孫，如形貌、言音、病態、習性等。所遺傳，於每一次現行後，再現行時可生轉變。如雞卵因雞配合或飼養不同，即使所生雞成變種；又如植物之花木等，由人工等使原有之形質發生變異。由此義故，現行於種子能熏生、熏變。其熏生者，由現行生起向來所無之新種等；其熏變者，以現行熏習變劣變優等。

一切法之生滅變化，既因熏習成為種姓，傳流保持；故現行之一草一木，一鳥一獸，皆其來無始，其往無終，而各有其深長之歷史。若無現行種子熏變持續之關係者，則於過去無前因而將來亦無後果，如是則無歷史可言。從上述意義去觀察事事物物，則一一事物皆不是簡單的生存滅亡，而各有其因果果因、重重無盡的條理。

復次、剎那生滅的色、心諸實事，其現起是一剎那而生，其滅去亦一剎那而滅。即於剎那生滅相上，色法有長期相續如地球等者，亦有一起即滅若閃電者；心法亦或一剎那生滅即不續，或多剎那生滅相續。然色、心每一剎那現行，各由其過去種子為因，故有其深長之來源；復熏成種性以持遺於後後所續生之自類，故每剎那皆前無始而後無終。

如是色、心諸法熏習成種，不壞不失，乃由何法以為之保持耶？則其保持者必為一現行法，如荳等種姓，其保持者為一粒荳子。然此保持之現行法，又必為同時同處而能受熏習之法。此能受熏持種之現行法，古論師中傳有兩說：

一說：心、色諸法，能互相熏習以成種。謂心法不現行時，由現行色法持心法種相續不斷；後心法可繼起現行。如生無想天五百劫無心，因有色身持其心種，後從彼歿，心還生起。若色不現行時，由現行心持色種。如生無色天八萬大劫無色法，然有心法現行不斷以持色種，後從彼歿生下地時，色還繼前而得生起。此為經量部義，瑜伽論亦約攝其說。

二說：唯阿賴耶始能受色、心諸法熏習而保持其種子。其說極精密，如種子須具六義，能熏、所熏亦須各具四義。由種生現，由現熏種，亦由他法現行增上；由種生種，則唯自種生滅相續。廣如成立唯識諸論。

此從色心現種熏持說到受熏持種唯阿賴耶識義，遂達成立唯識論之深處。然前說唯剎那生滅諸色、心法是因緣生實事，餘為假相，已有唯識論之傾向。蓋色、心諸法或說為五蘊，亦或說為十二處、十八界；有言蘊實處、界是假，有言蘊、處假界是實，亦有言處實而蘊、界假者。就蘊言實，無情色蘊，有情五蘊，則情無情之業果即為實，可近於唯物論或二元論。言處實者，謂蘊為多法積聚之假名，六根、六境乃生長心、心所之依處，從根境交互關係上生心心所，體不自立，且意根即總攝一切心法，亦近於唯物論或二元論。言十八界為實，謂六識依六根緣六境，而根境不越能所知之識量。六境、六識皆依現量知有，六根依發六識比量知有，從能所知析為十八界單純事——除法界尚包含多法——，唯此是實因緣所生；皆不離能所知故，即已成立唯識論矣。

七 非斷非常的恆轉

有部於十八界等法認為三世恆有，故不須種子，亦不明唯識。若三世恆有者，過去應非過去、未來應非未來，恆同現在而無三世之別。無三世別則無生滅亦無因果，故唯現在有且剎那滅，乃得成三世相續假也。

經部無過未而唯現剎那五蘊為實，故立種子不認唯識。若五蘊為實者，則色蘊聚五蘊聚之物我皆實，雖至極微不除個體；析歸空盡又落滅無。故唯根、境、識是因緣生，乃得成五蘊和合假也。

若認唯現剎那識及所依所緣根境為因緣生實事，所識根、境不離能識，則必立種子且明唯識矣。

辨唯剎那起滅色心為因緣所生法，則諸色心各有因種，亦唯色心必由種生，能熏生種固為色、心，受熏持種猶在色、心。但諸色、心現行，或體間斷——前六諸色——，或性轉易——第七——，非阿賴耶莫可受持，遂進明一切皆依阿賴耶識為本矣。如成唯識論說：

『阿賴耶識為斷為常？非斷非常，以恆轉故。恆、謂此識無始時來一類相續常無間斷，是界、趣、生施設本故，性堅持種令不失故。轉、謂此識無始時來念念生滅前後變異，因滅果生非常一故，可為轉識熏成種故。恆言遮斷，轉表非常；猶如暴流，因果法爾。如暴流水非斷非常，相續常時有所漂溺；此識亦爾，從無始來生滅相續非常非斷，漂溺有情令不出離。又如暴流雖遇風擊起諸波浪而流不斷；此識亦爾，雖遇境緣起眼等識而恆相續。又如暴流漂水上下魚草等物隨流不捨；此識亦爾，與內習氣、外觸等法恆相隨轉。如是法喻，意顯此識無始因果非斷常義。謂此識性，無始時來剎那剎那果生因滅，果生故非斷，因滅故非常；非斷非常是緣起義，故說此識恆轉如流』。

『因果等言皆假施設：觀現在法有引後用，假立當果，對說現因。觀現在法有酬前相，假立曾因，對說現果。假謂現變如彼相現，如是因果理趣顯然，遠離二邊契會中道』。

此待辨者，所受熏持內習氣種，除色、心法各別生種。其六、七相應我執種，能現似「人我、法我」相。其前六相應業力種，能招總報、別報業果。所云漂溺有情令不出離，亦唯似我業報而已。此識既為界、趣、生本，亦即業報正體，色、心匯流業果，業果噴湧色、心，至此、業果、色心遂得貫通。彼辨證法的世界與易的宇宙，深觀之實即此非斷非常的恆轉瀑流也。

八 有為法的自然滅

所謂有為法者，顯揚論云：『無常性者，有為法與三有為相共相應故，名為有為。言三相者：一、生相，二、滅相，三、住異相』。凡與此三相相應之有為法，皆以無常為自性也。故成唯識論云：『有為無常，一向記故』。

亦明一切有為法皆是無常，而無例外是常的有為法。

然前說色、心諸有為行之剎那起滅，所明剎那滅之無常性，則非世人所可現見證知者。以世人所可見聞者，為老死或毀壞相，是經過一相當時間乃可見之者；而剎那滅之行相，則不易見，故應再為推論說明。依顯揚論立有二因：一者、彼一切諸行皆是心果——如前六七段中明色、心諸行皆是心所依緣變現——故，其性纔生，不待因緣即自然滅。二者、後時變異可得，故知新起即念念滅。此第二義，如一新衣，用固易壞，藏久亦壞；初成雖不見其壞滅，實已剎那剎那即滅。又如人有老死，或如樹屋朽壞，亦復如是，後皆變滅。以後滅故，當知新生即已變異，非新生不變異，後可突有變異壞滅。若初生不變異，後亦不應變異，由此故知初剎那生即剎那滅。如廣百論本有頌云：

『諸法必變異，方作餘生因。如是變異因，豈得有常住？若本無今有，自然常為因，既許有自然，因則為妄立。云何依常住，而起於無常？因果相不同，世所未曾見』！

此所明後時有變異，故知剎那生即滅義，比較明顯易知。而顯揚之自然滅義，頗不易解，今應更為成立：

有為法皆是因緣生。生由因緣，而此因緣不作滅因，若以生法因緣即為法滅之因，不應道理！以生與滅互相違故；既是生因，必非滅因。又生即自然滅，無住因令法不滅故。若有住因，則有為之因緣生法，應成不變不滅之常住法。然此因緣生法，後時必滅，故知定無住因使住；既無定住，纔生即滅，不用滅因。若云因緣生法，不待住因自然常住，如百論頌「自然常住因」者，則成大過；何以故？現見世間一切生滅變化相可得故，如老死等。如是生因緣不作滅因故，滅因、住因不可得故，生自然住有大過故；有為諸行任運自然剎那壞滅，道理決定。

然從世間粗相觀之，法之壞滅似各有因，如世間物壞，由火、水、風等。此水、火等是能滅壞因，世間諸物是所壞滅法。即如薪為火燒，風、水等法滅壞諸物，應亦知爾。雖然如此，不應道理，以水、火、風俱生滅故。又此

非從現行種子剎那生滅之因緣生法說，乃就現行法上和合相續之假相改變說。若就色、心種現生滅觀之，水、火、風等不能為滅因；何以故？若水、火、風為滅因者，即應一切滅盡，不應滅後別有變異相生。若有變異相生，故知水、火、風等，但為另生起後剎那之變異相的增上緣因而已。如風吹屋倒，此風只為生起倒屋的變異相因緣，而非能作屋滅之因；若是滅因，應即滅無，不應有異相生。故知水、火、風等，只為後剎那變異相生起因緣功能，除此功能，別無功能更作滅因。滅不待因，故知有為法生即自然滅，剎那生滅義成。

復次、或有以三有為相中之「滅相」，為有為法滅之滅因者，不應道理。不知滅相是分位假法，非因緣生之實事故。若不爾者，能滅相與所滅法應各別為二，若是二法，是同時有抑異時有？若同時有，不應道理，以被滅法是生住法，與「滅相」同時相違故。以有滅相，法已滅故應無生住，既無生住，何法為其所滅！若不同時有者，亦不應理，何以故？若滅相在後者，被滅法已過故，何用滅為？若滅相在前，被滅法尚未生故，所滅是何？

又能為滅因之滅相，自體是滅抑不是滅？若滅相體即是滅者，應一法滅，另有滅相滅及本法滅之二相，不應道理。若滅相自體非滅，則滅相自不成立。復次、以滅相為因而諸法滅者，與世間現見相違，成大過失。何以故？世間皆以各各法壞滅而名滅，非以另有滅相為因，成立世間種種壞滅。故以滅相為因使法滅者，不應道理。

又凡滅相為因使法滅者，唯以滅相滅亦待他法滅？若唯滅相為因滅者，滅應畢竟滅無，然事實不滅無，故義不成。若待餘因緣者，則是後剎那異變相生起因緣，非滅因，且尤非滅相為因，故無一物可為滅因。既無滅因，故因緣生法自然滅。自然滅故，有為諸行纔生即滅，一向無常，徹底無常，理善成立。

九 三性等無常義

依三性以明無常義，如辨中邊頌云：『常無與生滅，垢淨三無常』。此二句義，如論釋云：『無常三者：一、無性無常，謂遍計所執，此常無故』。

以此性常無故，名為無性無常，因遍計執之所執法，即是常無體性之法。遍計有能遍計、所遍計及遍計所執，此中專指所執而言。謂遍計所執者，畢竟是無，而能所遍計則仍為依他起有。如眼有病見空中花，可以眼病喻能遍計，空花喻所遍計，不了知花是病目所現，而執為可捉可嗅可結果之實花，此是遍計所執。此所執實花不但無體，其相亦無，但由錯誤分別取故。論云：『二、生滅無常，謂依他起有起盡故』。依他起法，有起有盡，有相續不相續，故曰生滅無常。應知別義：一者、依因緣起曰依他起，此如前說剎那起滅的色、心諸法，由各自種依增上緣起其現行。二者、此法現起不離分別、由分別故而得現起變現；故依分別變現現起曰依他起。故依他起是依因緣變起。然有一類唯是分別變起，非是因緣變起，如空中華。凡是因緣變起，定是分別變起，如樹上華。空華唯分別變起者，唯由能見之病目變起故。唯分別變起者，此分別滅，彼法隨無，如病目愈則空華滅，不愈空華不滅。又如我執習氣，起人我相，此習氣未離未斷，人我相亦終不得無。故論云：『許滅解脫故』。即此顯非有非無依他法，以未治滅我執及業習氣，則三界生死人我分別相，雖是虛幻，未得解脫。論云：『三、垢淨無常謂圓成實位轉變故』。圓是圓遍一切，成謂成就不變，如此實性，云何無常？蓋謂此性遍聖凡位，在未證聖果異生位，此性名有垢圓成實；若由異生得聖果時，及轉名無垢圓成實，故云垢淨無常。此為辨中邊論依三性說三種無常。

復次、顯揚論說六種無常及八種無常。言六種者：一、無性無常；二、失壞無常，即原有體相失壞曰無常；三、轉異無常；四、別離無常，謂和合物分散離別即是無常；五、得無常，本無而今得有故，有得有失故；六、當有無常，現在是無，未來為有，既別有無，故是無常。言八種無常者：一、剎那，二、相續，三、病，四、老，五、死，六、心，七、器，八、受用。此中剎那與相續二種無常皆遍一切處，何以故？以一切法皆有剎那生滅性故，一切諸法皆可有相續相故。病與老死，唯依有情眾生色身而說，謂此色身正為眾生貪愛所著之處，故特說老病死示無常義。心攝心、心所法及心不相應行之四蘊，皆是無常。器與受用二種無常，即器世間有成、住、壞、空——滄桑變化；有情資生受用之財產及一切生活資具，隨時變壞，故皆無常。

此所云六種無常及八種無常，其第一無性無常，以性常無故名無常。由此應知亦即遍計所執法也。餘五種八種皆屬依他起性。故論云：「圓成實性無無常義」。則明三性之中，前二無常，後一非無常也。

復次、依他起——有為法——之三有為相，不但是剎那生滅，亦是相續生死，如依眾同分之所說。眾同分者，眾同一類名眾同分，即一類一類的有情和一類一類的法。各各有情或各各法，同一種類名眾同分。此眾同分之一期業果和合相，有生有死，亦有相續存在之住異。凡從種子生現行固為依他起；若由業習氣而起異熟果法，亦是依他起法；又由我執習氣而起人我自他之相，此相亦是依他起法。故依他起無常，不僅依剎那義說也。由此顯揚論又說與八種緣相應，而起十五種變異無常，應了知亦是依眾同分相續而說。

又論云：「由四種道理入無常性」，則從種子起現行之因緣生法上，悟入最深細之無常性也。一者、謂色、心諸行法不從他生，以從各別自類種子而起現行故。執他生者，謂另有一能造作者而生諸法；如執上帝等創造萬物，此不應理！如無瓜種，不能生瓜故。二者、一切法亦不從自生，待眾緣故；若無眾緣以為增上，則終不生。如眼識之生，固由眼識自類種子，然若缺餘九緣，則亦決不生故。三者、亦非俱生，俱無作故。所以者何？因緣生法，無有一定主宰力與創造力能生故，因與眾緣皆無主宰造作力故。四者、亦非無因生，離自種及諸緣，不可憑空而生起故。眾緣和合生，故無常也。

復次、辨中邊依三性說無常與顯揚論但許二性無常，似不相同，實則無異。應知辨中邊說圓成實垢淨無常者，依所遍之依他起法垢淨轉變而言無常。顯揚論則就圓成實自相而說，故無無常也。

十 八不的因緣義

八不的因緣義者，如中論云：『不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出，能說是因緣，善滅諸戲論』。因緣，有的論上譯為緣起，故因緣即緣起。或曰「因緣生」，「緣生」，「因緣所生法」，「眾因緣生法」，此等名詞，雖可為別解，而有時卻相同一致。例十二因緣即十二緣起。緣起之廣義不僅指十二緣起。應知凡是思想可思想，言說可言說，世俗勝義一

切諸法，皆可名為緣起。而此一切待緣而起之因緣法，以不生不滅等八種不義說明，故名八不因緣。是八不因緣義，能滅一切妄執，故云能說是因緣善滅諸戲論。此八不因緣義，在中論、般若燈論、中觀釋論等有針對外道、小乘等執之解說。今但引青目釋直以一世間現見事物說明者如下：論曰：

復次、萬物不生，何以故？世間現見故，世間眼見劫初穀不生。何以故？離劫初穀今穀不可得，若離劫初穀有今穀者，則應有生；而實不爾，是故不生。問曰：若不生則應滅！答曰：不滅，何以故？世間現見故，世間眼見劫初穀不滅。若滅、則今不應有穀；而實有穀，是故不滅。問曰：若不滅則應常！答曰：不常，何以故？世間現見故，世間眼見萬物不常。如穀芽時種則變壞，是故不常。問曰：若不常則應斷！答曰：不斷，何以故？世間現見故，世間眼見萬物不斷。如從穀有芽，是故不斷，若斷不應相續。問曰：若爾者萬物是一！答曰：不一，世間現見故，世間眼見萬物不一。如穀不作芽，芽不作穀。若穀作芽芽作穀者，應是一；而實不爾，是故不一。問曰：若不一則應異！答曰：不異，何以故？世間現見故，世間眼見萬物不異。若異者何故分別穀芽、穀莖、穀葉，不說樹芽、樹根、樹葉，是故不異。問曰：若不異應有來！答曰：無來，何以故？世間現見故，世間眼見萬物不來。如穀子芽無所從來。若來者芽應從餘處來。如鳥來栖樹；而實不爾，是故不來。問曰：若不來應有出！答曰：不出，何以故？世間現見故，世間眼見萬物不出。若有出應見芽從穀出。如蛇從穴出；而實不爾，是故不出。

若從因緣明八不之深義，則入下節現事實性——「眾因緣生法，我說即是空」等。今以八不義說明因緣所生法，故為現變實事。龍樹菩提心論云：『知此諸法空，而依業果者』；是就業果而明空性，雖空而不壞業果也。

此節現變實事總有十段，亦可從第五段色、心的剎那起滅，直接第十段八不的因緣義。以就業果所依之色心法上，直明八不因緣義，其中四段不須亦可；以業因緣果法即不生不滅等八不因緣法也。由此、故後期之中觀論師，每每排斥唯識論之色、心等種子現行實因緣法。然細究色心等種現因緣法義，在龍樹根本論中不但可容納，而亦正須引申闡明。故今以八不的因緣義，列於六至九之四段後，以明色心種現諸因緣法，皆八不因緣法，皆性空緣

起法。故唯識與中觀義不相違。

（法舫記）

第二節 現事實性

一 現變事之真實性

所謂「現事」，即前節講的現變實事；所謂「實性」，即於現變實事中的真實性。「現事」就是現前變化密移轉動生滅有為無常的全宇宙事事物物，於此中尋求某種事物為固定不變的真實體性，是沒有的。所以「現變事之真實性」，就是在現前剎那生滅變化的事物中，考究其有否普遍如此、永久如是的「真實性」。且先從平常人對於現變事的錯誤觀念中，反顯出真實性來。

一般普通的人們，對於現前剎那生滅的無常事物，不能如實了知它是無常，生起整個或部分為常住的誤認謬執。然而現有事的真實性，卻是無常的。「性」是甚麼？就是遍諸事物的不變真理。這無常性的事物都是「無常性」的，不能說它是常；若計為常，那就是顛倒。一切無常敗壞的事物，都是不自在的，為無常所逼迫的；佛經中說——苦苦、壞苦、行苦的三苦中——的行苦，即是就其遷流變動的無常性說的。一切現變實事，既皆是無常的，當然也就是屬於行苦的。愚迷的有情既不能如實了知遷流的無常性，自也不能如實通達了知逼迫性的「苦的真實性」，而反計為樂，也是顛倒。其次、諸苦法又都是不淨的。就其狹義來說，如四念處中的觀身不淨，通觀每個有情身，從上至下，徹頭徹尾，都是腐臭不淨，無有毫末是清淨的。就廣義來講，一切有漏的雜染法，悉雜染污，沒有一法說得上是純淨的。但在一般人的思想上，無論在狹義的有情身方面，或在廣義的一切有漏法方面，皆不能知其不淨，反以為多分是淨的。不如實知「不淨的真實性」，反認為淨，這又是錯誤顛倒。復次、生滅的有為法，不生滅的無為法，於中求其我相，是了不可得的。所謂「諸法無我」，就是一一法沒有固定的獨自實體。然常人于諸法不能如實了知無我，以為有個固定的實我，於有情身中執有各個實我，於諸法上執有各個實體；於「無我的真實性」中，一定要去計執有個我體，

這更是絕大的錯誤顛倒。如有論云：『以于無常不如實知故：于無常法起常顛倒，于苦起樂顛倒，于不淨起淨顛倒，于無我起我顛倒』。

無常無我義，在古近東西的學說中，也有多少講到的。他們認為宇宙萬有時刻都在生滅變化中，初則微細的變化，由微細的變化，漸漸變化到某一階段，成一大的變化。這與佛學上說的剎那生滅，及有情世間的生、老、病、死，器世間的成、住、壞、空，大致相符。如辨證法的世界觀，也見到萬物的無我無常性，由見到萬物的無我性，因而也就見到萬物的無常性。在他們的思想中：萬物之所以不停留的流轉變化，以都是矛盾對立的統合物，沒有固定的獨自實體。生存在現實界的事事物物，既都是矛盾對立的統合，自不能穩定保持它的常態，而要時時刻刻一階段一階段的發生變化；就在這變化無常中，更見到存在的事物，是無我的。

在世間學說中，雖亦有見及無常無我義的，但對佛教所說的「不淨性」與「苦性」，大都沒有說到。以世間的學說，即在世間求自己所希望的境界；佛教是超出世間的解脫法，故由無常、無我，更進而說明世間法都是苦的、不淨的。

人們最高的理想，最究竟的目的，是在求真、善、美。然而世間有沒有真善美為人求得呢？是沒有的。世間的一切法，既是無常故無我，無我故無常，就沒有永久的絕對的真實。經說：『一切有為法，如夢、幻、泡、影』，可見沒有真的可求。真的既是沒有，而卻有它敗壞不自在的逼迫性，有逼迫就沒有快樂；縱有世俗的快樂，究竟的真實的安樂絕對沒有。無樂即是苦，所以世間也沒有善的可得。無我、無常、逼迫的世間法，都是有漏雜染而不淨妙的，這也正是表示世間無完美的。所以、真善美在世間法中，的確是了不可得的。簡括的說：現起流行生滅變化的一切事事物物，以無常、無我故，所以非真；以是逼迫的苦性故，所以非善；以雜染不淨故，所以非美。

以現在最流行的進化思想看來，事物的時刻變化，都是進步的表現，也就是進化的象徵。以變化是進步進化的，所以現在雖猶有苦，但於進化中可望得樂；現在雖然尚非淨美，但於進化中可臻美妙。採用這進化論的思想，

故認這世間為不完全是苦、不淨，將來可能進化到快樂完善、美滿淨妙的境地。佛法的意思，於「現變事真實性」上，見到無常、無我、苦、不淨；世間的學說，始終只能見到無常、無我的一分，苦與不淨是見不到的。我國古代的易經中，說宇宙由陰陽和合，就是無我；陰或陽有一偏毗時即起變化，就是無常。但也祇講明世間相的一分，沒有說到苦、不淨性。

前就苦、無常、無我、不淨四義，為佛教思想與世間一般思想的不同點。在佛典中，又說四搋柁南：『諸行無常，有漏皆苦，諸法無我，涅槃寂靜』。這與前面講的有不同者，就是於無常、無我、苦上，加一諸行、諸法、有漏的範圍。無常是生滅有為的諸行，凡是有為行動的，都是無常。無我遍通一切有為、無為諸法，凡可稱為某一法的，皆是無我。苦指一切有漏雜染諸法，凡屬有漏法的，悉皆是苦。這裏沒有說到不淨，但已包含在有漏皆苦中；以有漏法就是雜染法，雜染就是不淨義。由此、亦可反顯出無漏法是清淨的，是不苦的。倘若能夠脫離了有為有漏，那就是涅槃寂靜。世間有漏既皆是苦、是不淨，是則要得圓滿究竟的安樂，真正的善美，唯有證寂靜的涅槃。生滅無常性寂滅了，就得不生滅的寂靜；有漏不安穩性寂滅了，就得安穩快樂的涅槃。現變事原都是無常、無我的，但在迷情顛倒不知，妄起種種的謬計，造出種種的染業，成了種種的痛苦。煩惱及業若能寂滅了，就能永久得著安穩寂靜涅槃的安樂性，所謂『生滅滅已，寂滅為樂』。前面的四顛倒，是從說明世間的真相上建立的；這四搋柁南，即更加上解脫了世間性——證得涅槃寂靜的真實安樂性。還有他處講三法印，就是：『諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜』。較四搋柁南不過少說了一句有漏皆苦，這可攝於無常句中。

這裏所講的真實性，又可引瑜伽論真實義品中所講的二真實來說。二真實：一、如所有性諸法真實性，二、盡所有性諸法一切性。一切法中恆常如此、普遍如此的，就是遍一切法的真實性；這在別處也叫做真如，以諸法常常如此、普遍如此，所以是真的。以如故真，真就是如。若從一切法中，另指出一種法體來，那就不是如所有性；惟是遍一切法都無自性的空性，法法如此，永永如此，這才是諸法真實性，也才叫做如所有性。遍明一切法的無量差別相，是苦性就說它是苦，是樂性就說它是樂，不淨的即明其不淨，無

常、無我的即明其無常、無我；以及世出世間，無不各各窮盡其性、相、因、果、事、理差別，這名盡所有性。如所有性，是根本無分別如理智所證；盡所有性，是後得無分別如量智所證。前者正明一切諸法的真實性，所以是真實的；後者是明一切諸法的差別相，適如其量不錯不謬，所以也是真實的。比方一切有為法是無常性的，真實了知它是無常，不顛倒、不錯誤，這就是真實義。

諸經論中所明的二空真如，也是真實性。二空真如，亦名二空性，亦說為二無我性。二空真如，就是我空真如，法空真如。在有情身究其真實性，就是我空性；遍一切法究其真實性，就是法空性。一切現行生滅變化事事物物中，其究竟真實性，即生空真實性，法空真實性。除這二空真實性外，更無其他的真實性。空性，原是遍一切法的，不過在證智上，有粗細淺深的差別不同，有僅證生空性的，有通證法空性的，就有了二空性的差別。若離名言與證智，而直接從所證法性上明，換句話說，捨去主觀而純客觀的，則無二空的差別，名「一真法界」，亦名「一真如性」。謂遍一切法的唯一真實性，言語道斷，心行處滅，絕能所心境的對待。實則一真法界的名也不可立，不過無以名之，強立其名曰「一真法界」。今明現變事的真實性，亦就從這「一真法界」而立。

二 無創造主宰性

上來推究現變事之真實性，為一真法界，這是從正面說明的；現在再從破斥一般世間的邪執說。以世間學術思想中，有許多不正確的見解，若不把它破斥，則前面說的正確的真實性，不能昭明於世。

世間有種學說，謂世間的一切事物，皆由一種能刱造主宰的神所創造出來的。以為萬物的產生，都有原因，這原因就是創造神。這神在萬物未有之前，先已存在。若問這神以何為因，則無所因，謂神不從因生，祇為生萬物之因。這創造的神，無始無終，無所不在，無所不知，無所不能。神是全知全能，不但創造一切事物，吾人的一切苦樂等等，亦由他所主宰。被它所創造所主宰的萬物，是無常、無我、不自在、不美善、不真實的；能創造能主

宰的神，是常住、自在、美善、真實、清淨微妙的。所以、創造主宰之神，是真、善、美的。

先有神，後有宇宙一切物，而一切物由神所創造主宰；這在佛法中論明真實性時，必要首先否認。澈底證明無創造主宰的神，那才是宇宙事事物物的真實性。

承認有創造主宰的神，在印度教派中，紛說不一：有說大梵天的，有說大自在天的，有說那羅延天的；近來公認這三神為三位一體，以大梵天為創造主，以那羅延天為保護神，以大自在天為破壞者。信奉這三種天神的，或有偏重於大梵天，或有偏重於那羅延天，或有偏重於大自在天，或三種神平行信奉。現在新婆羅門教，因此成了許多的派別。或說：這三種神，是在世界作用之幻的方面說；唯一的只是真的大梵。然不論真的、幻的，而於現在事實上不能給予證明。印度教所信奉的神，與現在西洋基督教等所信奉的上帝雖不盡同，但信神為一創造主宰全知全能的，卻是相同。這種以神為全知全能的造物主，在佛教是絕對否認的！現在引龍樹菩薩的十二門論中一段破斥的話來作證：

眾生實不從自在天作，何以故？性相違故；如牛子還是牛，若萬物從自在天生，皆應似自在天，是其子故。復次、若自在天作眾生者，不應以苦與子，是故不應言自在天作。

問曰：眾生從自在天生，苦樂亦從自在所生，以不識樂因，故與其苦。

答曰：若眾生是自在天子者，唯應與樂遮苦，不應與苦；亦應但供養自在天，則滅苦得樂。而實不爾，但自行苦樂因緣而自受報，非自在天作。

復次、彼若自在者，不應有所須；有所須自作，不名自在。若無所須，何用變化作萬物，如小兒戲！

復次、若自在作萬物者，為住何處而作萬物？是住處，為是自在作？為是他作？若自在作者，為住何處作？若住餘處作，餘處復誰作？如是則無窮。若他作者，則有二自在，是事不然。是故世間萬物非自在所作。

復次、若自在作萬物，初作便定，不應有變，馬則常馬，人則常人；而今隨業有變，是故當知非自在所作。

復次、若自在所作者，即無罪福、善惡、好醜，皆從自在作故；而實有罪福，是故非自在所作。

復次、若自在作者，眾生皆不應有所作；而眾生方便各有所作，是故當知非自在所作。若自在從他而得，則他復從他，如是則無窮，無窮則無因。如是等種種因緣，當知萬物非自在生，亦無有自在。

根據十二門論的破斥，觀察創造主宰的神，畢竟是不可得的。所以神為一切事物的根本原因，亦是一切事物的究竟歸宿處，更是一切善惡行為的標準；以及所謂承奉上帝的意志就是善的，違背上帝的意志就是惡的，一切都要以上帝的意志為意志、上帝的行動為行動；不依上帝而行，縱行萬善，亦不能生天等等的神話，都是無稽之談。這於佛經論中破斥的處所甚多。十二門論的破斥，雖就大自在天破，但亦可通破所餘的創造神說。

現代的科學思想，是絕對否認有創造主宰的神；而哲學的思想，則有多派承認有神，也有多派否認有神。機械唯物論者，說宇宙萬物是由原子集合而成；乃至生理、心理的作用，也都由於物質而出，所以更是不承認有主宰的神。又今流行的辯證法唯物論者，見到流動變化生滅萬物中，都是由物質來決定的，故也否認有創造主宰的神。各宗教說世界有個主宰的神，因明論中說到數論派說：人的肉體中，有個自在的神我。這在佛學固皆曾破斥，即現今的科學也都給予否認的了。

總而言之：近代唯物論及佛法大小乘的意思，均否認有創造主宰的神；但佛法又不同於唯物論，而有超過唯物論的思想。這在以下就要說到。

（演培記）

三 無特定本因性

世間一切現起轉變的事事物物，都沒有一個特定本因性的，這即是現變事的真實性。然古今來許多宗教、哲學、科學等的思想家，總要在現變事物中，講出一種特定的本因。其間種種的學說：如古代希臘哲學和印度哲學，

都曾經講到地、水、火、風。希臘最初講萬物生起的本源為水，次為火，次說為空氣——風；後又有合此數種，而講地、水、火、風的。更進一步、講到極微細的原子，這與印度講四大極微為萬有的本因義同。在印度有一派，佛典稱之曰順世外道的，其講法與西洋古今唯物論同。他只認四大極微為萬有的實在本因，謂從地、水、火、風分析到極微細而再不可分析的，曰父母極微；由父母極微兩兩和合展轉而生起萬物。此派與印度其餘各派——包括婆羅門、勝論、佛教等——完全不同，餘派都承認有一精神的生命繼續生死，而此派講人等生物死後，便散為四大極微，再沒有精神的相續流轉。這種思想在印度當時的一般宗教中，要算最特別的，故各派說他是順世俗之見的，稱之曰順世外道，紛紛駁斥，佛典中也有嚴厲的批評。

不過，印度認有情死後無精神繼續的雖惟有此派，而承認四大極微可為萬有一部分本因的，派別卻甚多。如勝論所講實句中的九種實之前四，便是地、水、火、風之四大極微；數論二十五諦中，亦有此四種微細的物質。佛法中大小乘各派，也有講地、水、火、風極微的，尤其是小乘中有幾派將四大分析到最微細的極微，認為色法之實體。觀所緣緣論等便是專破斥此種主張的。不過小乘等非是說惟有此極微為萬有本因，不承認除此外便無其他的本因；這與希臘哲學和印度順世外道等派，顯然是不同。

近來、西洋科學發展所根據的唯物論哲學，只承認萬有基本存在的物質；由質發生動力，質為根本。從粗的形質區別，有固質、液質、氣質三。固質是地，液質是水，氣質是風，合即地、水、風。復次、力有熱力、有動力，佛典講火性為熱，風性為動。如此看來，質是地、水，火與風的熱性動性，即是力。科學發展的根本，謂質、力是生起萬物的本因，是不生不滅的，本來存在的；縱然萬物毀滅，而此本有質、力是不會滅的。與四大極微的講法雖不盡同，實際的意義則一。

但因科學的發達，所講比以前更深奧微妙了。對於物質的分析，不是以大分小，是用一種能分化的藥品、器械等來分化。所分出的原質，現在計有九十二種。譬如說人的身體中，含有磷質、氧質、氫質等，由此等十四五種原質合成人的身體。質的特性，如佛經說的四大都以質礙為性，故都是能佔

據空間的。假若此一質點佔據了此一空間，彼一質點便不能進入。它又是有重量性的，所以都有容積性和大小的差別。力可以無重量，不佔據空間；但因不能離掉質，故隨質亦佔據空間。從原質再分析到更細的曰分子，以為分子是更不可分析的最根本的實體，特指定為萬有的本因，更與古來所講的極微相似。

可是、復經研究，分子仍不是最根本的單位，仍能分析，遂以從分子分出的名為原子。這原子、是採用古代希臘的舊有名稱。二三十年前，科學家都認為這原子是最堅確的實體；其合成地球的原子數目的多少，是可用數學算出來的。但近三十年來，復有電子之分出，是依光學的發展，隨發光的電氣上，能將認為不可分析的原子，分析成電子。有了這種現象後，復用特殊的方法分析研究，知道原子並不是單位的固定的實體，是先由一電核，另外有一個或多個電子圍繞；以合成各個原子。如各種原質中的氫原子，最少也由一電核繞一電子以成。電子電核、或名陽電及陰電。除氫原子僅由一電子圍繞電核外，其餘各原子有二、三、四個乃至幾十個電子圍繞不等。這許多電子集成的原子，可知為混合的集團，不是單位的實體。它的集團，以現在的比例放大解釋起來，例如天文學家所說的太陽系，最中心的有一個太陽，外有八大行星和許多衛星環繞著；以星等所佔的空間較環繞到的空間是很少的。電核如太陽，許多電子環繞如地球等圍繞太陽；便知原子中電核電子所佔的空間是很少的，原子中沒有質的地方與有質的地方相較，總在幾千萬倍以上。以一萬倍來說，若一分是質，餘九千九百九十九分便是空。如此看來，平常吾人所見的一木一石乃至一粒的金剛，覺有一堅密的固體，不過是由粗的視覺或觸覺感知如此；其實是很空疏的，和我們世界的太陽與行星間的距離一樣。

佛法說：修得神境通後，於山巖石壁間都可通行無礙者，即可根據依無質礙入無質礙的意義而得。莊子謂「以無厚入有間」，這同以空虛合空虛是一樣。常人以粗識的觸覺感得是有礙體，若以細識覺之，則空的地方很多；所以得神境通者，便可通行無礙。在電子論未發明時，人總認為物體是固定的，待電子說發明之後，知道原子中電核與電子的距離空間還很寬廣，雖說

物體為空的也無不可。近來新的物理學，已研究到物體是空了。佛法分析色質至最後之極微，或名鄰虛，意思即示人以色是空的，非教人認其為物體的本因。向來研究物體本因的科學，分為物理學、化學，物理學是研究力的，化學是研究質的。雖一粒一粒的電子還是質，而發現為電的作用已都是力；故講電子，已可將質、力歸併於物理，而化學可取消的了。

何況近二十年來，更有能子論者，發現電子的質可以化為光，光即能力，不再是質。質可分化成能力，反之、能力可合成為質；因此、質是根本可以不存在的。此種能子論，在現在的科學上雖未完全成立，已為很有力的思想。力可分析為各種能力的能子，新物理學講即是光波——無質礙的光的波動。光的波動又不是一整體的，是極微的光點，但不易測定，非如原子之可計算。這不過是由科學者的認識上區別出來的，新物理學者或稱之曰認識波。認識波漸與唯識義近，因為它說物質上最根本存在的，即是認識上的波點，便如唯識所講的見分上的相分。關於這一說，還有許多人在反對，以為是將向來科學的唯物論根本推翻了。不過，據近日物理科學的研究，許多前進的思想家，確已講到這一層了。

總上所說，古來希臘、印度哲學家將四大極微等說為萬有的本體，而據近代新的研究進展到今日，連最後的質體也失掉了。佛法分析極微，在悟色為空，不是認作特定的實體來以之作為萬有的本因；故此只是從假想分析至最後鄰近於空的假名。就緣生義來說，四大極微也是眾緣和合，不是實有的；欲執之為萬有的本因實體，不能成立。故科學尋覓的結果，也漸漸覺到是空了。現在所假說的，暫以電子、能子為最後實體，今後再追究下去，還是不能成立。

復次、追究到色質歸空，有執虛空為萬有的特定本因性的，如數論勝論都講到空：或說虛空但是無法，或執虛空為實在之法——如實空論者——，能作萬有生起的本因。這種思想，印度有之，中國也有相近的；認為從虛空中可以生世界萬物之類，虛空即是萬物的本體。然虛空不過是從無有色法所顯出來的，若是實體，則不應認為虛空！而且、無形體的虛空，怎樣能發生有形體的萬物呢？所以這因果性決不能成立。

復次、有執時或方為特定的本因性的。時即時間，方即空間。現在的西洋學說上，多承認時、空的實有，說時、空是宇宙的架子；自然的變化，即是依時間、空間為骨架。印度思想上也有認時方為實體的，小乘有部也執時、方是實。印度有「時論師」，言從時發生萬物，如到此時某物生，到彼時某物滅，世界、眾生，都是如此。然依佛法澈底的說來，時間不過就諸法生滅變化上相待的假立，根本無有實體，所以不能成為萬有的本因。

方者，勝論九實中亦說方，方即前說的空間。空間的形成有三度：一、是長度，數學上曰線；二、是廣度，數學上稱曰平面；三、是高低上下，數學上稱曰立體。凡成為一物，皆有此三度，無論小至一極微，大至房屋、山河，都各有此三度。佛法雖講十方，但東南、西北、上下六方為正，餘四只為邊角。今分配六方即三度，東西為長，南北為廣，上下為厚。凡物體都有此六方，佔定空間上的位置。佛法破極微論，亦有從必有六方分而破的。世人講到一定的方位，如言何方為生，何方為滅；「方論師」便以方位作萬有生滅的本因。依佛法說，方不過是色法分位的假立，有色法便有方，與假立時間的意義同。不能說它是固定的實體，可為萬物生起的本因。

復次、有執數為能生萬有的特定本因性的，希臘哲學有一派便講萬物都出於數。在中國通常的思想上，如說氣數，劫數，興衰由數，在數難逃，含有命數已定的意義，為時間、空間所決定，成立定數、定命。又老子曾說：「一生二，二生三，三生萬物」。這單就一、二、三的基本數目，為萬物的生因。西洋哲學也有近於此說的。然「一」究竟為何？並未說明。且數不過是就萬物的變化上，或時間及形體的對待上而顯出來的，非有一實體的存在，所以不能認為萬有之本因。

復次、有執冥性、神我為萬有生起的特定本因性的。冥性神我為印度數論之說。冥性或譯稱自性，此處取冥性名。謂世間萬物尚未分別顯現之時，其實體即稱曰冥性，是本有實有的，不生不滅的；後以神我要求的關係，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，是依於神我的要求受用為增上緣。在佛教大小乘論中都有破斥的，如十二門論等破其因中有果等。究之冥性乃為認識上的假想，若未顯現而言實有，不可證明。又

若自無實體，何能生萬有？故只是假想的一種計執，不能認作本因。

如上說，數論的神我是受者我，僅可作冥性生起萬有的引緣，自己只是受用物，不能生起物的。勝論則不然，其我為作者我，實句九種中的實我便是能作的。又尼犍子——即耆那教——的我，也是能作的。故勝論與尼犍子，同樣以神我為萬有生起的特定本因。佛教的無我論、生空論等，便都破此等神我的存在，故神我實非萬物的特定本因性。

中國對於萬有的本因，素來未曾如何講到。但比較基本的，如易經說：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦生萬物」。兩儀指天地，太極指天地未有以前存在的物體，或稱為元氣；如說太易、太素，彷彿即為陰陽未分時的元氣。此究為何物？不曾確定，不過由人假設的名稱，大抵認為天地未有前的存在物體。但陰陽變化的萬物，是可以見到的，若說陰陽未分、天地未有前有一個太極，乃是推想的；事實究否有此，不能證明。因此、只能說其為假，不能說其為實在。由此、亦不能認太極為萬有的本因。

復次、有執「無」為生萬有之特定本因性的。如中國曾有人說：「萬物生於有，有生於無」。此無與虛空義相近，在萬物的生滅變化相對上，亦可以見別的。然無既無物體，何能成有耶？惟可說是對有名無的相待相，不能即以無作有之因。不過從禪定心境說之，亦似有其意義。如修無想定者，厭患心有種種的分別，到心無分別，一切都無，成無想定。由定而起，從無有中心忽生起，萬物亦隨心起而現。這種定心境界，本為一切無有，在無有中，雖自己的色身亦不知為存在。由此、亦可見到從無生有之說，或出於修無想定。而從虛空生萬物，或出於虛空無邊定。道家所謂的虛無大道，即近似此二種定。言虛無為萬有的本體，其根據為定境，復加推想得來。

西洋哲學派的觀念論，可分二種：一、即古代希臘柏拉圖主張的。他的觀念，即如佛法的名相之相，無論甚麼名都有一種義相。說義相是真實的，因為義理是永恆而普遍存在的。如桌子雖滅，桌名所表桌之義相仍然存在。依義相填入質料以生萬物，與模子能出一切物件的形體一樣。這種觀念，又有等級高低不一，由低的至高的，至最後的觀念，普遍無所不包。後來、基

督教等講的宇宙萬有最高神，便用此最後之觀念來說明。柏拉圖的觀念論如此。二、近百年前，德國黑格爾的辨證法觀念論，這是西洋很大的一派哲學。它特提說絕對觀念為生起萬有的根本，而辨證法的解釋，謂萬物恆由矛盾對立的法則，生滅演變；然其根本的終結的絕對觀念，是不變的。所以、近人斥彼為不澈底的辨證法，只是玄學的絕對觀念論或絕對唯心論。

觀念一名，常人容易認有心理的作用，實與佛法名相之相義相當，是知識上的名義相。所謂絕對觀念，不過是對於形而上所有的相，是相待，也是心識上分別的相，可名為最後之假相。也是一神教所講一神的變名，與一神教同樣的不能成立。

總上諸說，可知古今中外種種所計為生起萬有的特定本因性，都不能成立。因為在一切現起轉變的事物中，是無法能找出一特定的本因性的。若虛妄計有，即成顛倒；能確認無特定本因性，乃順於真實性。

（惟賢記）

四 無世間進化性

前曾講世間各種學說，也有談到無常無我的，但不認為是苦、不淨；因為認無常、無我才可進化，進化到後來，可望得到一種美善的結果。所以、現在要把世間的進化論打破，說明世間沒有進化之決定性，這才是世間的真實性，亦即是現變事物中之真實性。為欲講明斯義，故從各種學說中參互錯綜、展轉反覆比較以說明之。

甲、返於神本的退化論：有些宗教主張，宇宙萬有以神為本，視世間一切都是退化的。如印度的婆羅門教，西洋的基督教……；都認為原是神的天國，人間乃由退化而成。在他們的主張，是要人類通統返回神的本來天國去。比如基督教，是說上帝初造人類，人類的祖宗原是在天國裏享著很美滿的快樂；後因犯罪墮落人間，就生出各種不同的人來，成為現在的人間。而佛典中，也從印度的傳說，說人種是由光音天來的。起初便由大梵天漸次的退墮到欲界人天；後由造了三惡趣的業，就墮落到畜生等世界。然佛典不過取以說明一階段的流轉如此，而印度的一神教，則認為是由天的退化而成功人的

世界，故世間一切萬物皆以神為本。其已退化的必以返到神的本來天國去，方有意義和價值。印度教徒以返回大梵天為目的；基督教以耶穌為人贖罪回到天國，為他們唯一的希望。只求返到神的本位，故名返於神本的退化論。

乙、返於自然的退化論：此如中國道家的老、莊哲學，西洋的盧梭社會學，都是主張返回自然去。認為天生自然的人類世界，都是一律的自由平等，享有天賦人權；後來由於人們違反了人的自然性，故發生種種不平等不自由的煩惱和苦痛。這都是失掉自然性而退墮下來的現象，現在做人的意義，就要能夠返於自然。這在中國的老、莊學說，異常明顯。排斥一切人類所起的社會文化事業，皆由違背自然界的本性退化而成，都是不好的。故云：「聖人不死，大盜不止」。因為盜了聖人之法，大盜才能住世，所以非連聖法也廢除不可。人類的種種制度都不必要，只要返回自生自活的自然生活，老死不相往來，與草木居，與鹿豕遊，同歸於自然。視世間一切道德、法律等等，都是退化所成的東西，可以不必要。這在中西都有同樣的主張，都認為本來的自然是極美好的，現在人間的不良是退化所成的醜態。所以、他們唯一的希望，就是返於自然。

丙、唯心的進化論：這就是西洋哲學所謂的「觀念論」的進化論。在古來柏拉圖的觀念論底主張，就是說：心上的觀念，也有高低不一，由低等而進高等，以至進到最高的觀念。後來德國黑格爾的辨證法唯心論，就主張絕對觀念，絕對唯心，唯一無二無對待的根本觀念。此種觀念或譯做理念，也就是普遍的理性。後來發生一種矛盾的對立，就發生變化現象，由矛盾衝突的相對而演成第三步的統一。於是再起矛盾，再起變化，就產生萬物起來。乃至經過一次一次矛盾對立的變化，而演變出人類的意識和社會，這是根本絕對觀念的發展。經過演變過程上所有的經驗，使他成為一個走到最後功用充實的絕對觀念上去。這種矛盾的演變，都含有一種進化的意義。所以從柏拉圖和黑格爾的兩種觀念論看來，都是唯心的進化論。而黑氏主張由絕對觀念發展出來，又歸到絕對觀念，認為一一變化，都有一種永久性的價值存在。

丁、唯物的進化論：現在風行世界的科學思想和馬克思學說，就是這種主張。他認為宇宙萬有都是物質所構成，離了物質一切事事物物都不能夠存

在。故事物的最後根本，皆屬於物質。而物質的根本屬性，則有一種內在的動力，互相衝突，互相集合，而產生一切的萬事萬物。產生事物根本的原子乃至電子或能子，都是物質。由於動力的相衝突、相集合而演變成萬事萬物，認為都是進化的。起初只是一種無機物，如頑石、土塊都是無生機的；由於展轉進化、互相演變而成為能生長的有機物，於是開花結果蕃殖各種的草木，成為生物的世界；再由生物漸漸的演化而成為能動作的動物，不過最初的低等動物還與草木類似，有些還不及植物的複雜；經過許多演變階段，便由低等進化到最高等的人類。此種進化意義，得到詳細的精確的證明，還是一百年前的達爾文和拉馬克。他們先從生物的研究，什麼種子起什麼轉變，由轉變原因，可以找出低等動物的進化與高等動物的關係接續起來；乃至進化與人相近的猿猴，再由之進化成人。英國的斯賓塞和法國的孔德，再由生物進化論的擴充，就成功了宇宙人生乃至社會的進化論。他們認為最初的宇宙是原子、電子布滿空中，相調和相衝突而成各種的萬物。此種主張，佔了現在學術思想最有權威的地位。在機械唯物進化論中，有許多不能解決的困難問題，到了馬克思的進化論中才有了解釋。而馬氏的進化論，研究到事物的突變，變到某一階段，就發生一次大的變化，由大的變化當中，就產生出一種新事物來。從萬物的進化發展到人類的進化，將來還進化到比現在的人間更完美。如現在社會有種種不安寧的苦痛，由於進化的演變，將來也會成功一個快樂的世界。

戊、陰陽消長的循環論：在東西洋的學說上，都有這種類似的意思，尤其中國的學術思想中，於此最為偏重。易經中講到宇宙社會的一切，都是從陰陽的互為消長、循環轉變中演化出來。如小人是陰，君子是陽，在這互為消長的轉變中，君子道長、小人道消則治，小人道長、君子道消則亂；一治一亂，循環不已。有天地然後有萬物，有男女然後有夫婦；一陰一陽之謂道，偏於陰又起變化，偏於陽也起變化，纔在兩相平衡中，不久又起變化了。因而既濟終于未濟。道家也有此種思想，不過較偏重於返歸自然。在這循環論之中，有所謂窮則變，變則通，周流不息的意思。世間各種的宗教學術思想中，能夠與佛法相鄰近的，還要算這陰陽消長的循環論。

己、業果蟬聯的流轉論：佛法說明世間眾生和世界的真相，就是業報的流轉相續。在眾生的共業共果上，有世界的成、住、壞、空的四個變化階段，也都是循環的。我們在這世界的住劫中，所以覺得前是成而後是壞。但這不過是就人世而言，若果跳出成、住、壞、空的圈子去看這世界，則成住壞空合為一個大劫。至於開始的關係，不是固定的，無論由空劫開始也可以，由現在的住劫開始起都可以，任隨從那裏看起，都是一樣的循環展轉，流轉相續。而我們人類及有情眾生，也是具備四個必經的階段：一、本有，二、死有，三、中有，四、生有。現在看來，似乎生有在前，死有在後，而這不過由本有去看才如此。若在中有位上看，死有可看作生有，生有又可看作死有，所以這四有也是流轉的。但佛法與陰陽消長的循環論，大有不同處：陰陽的循環論，似乎是機械的，故在循環的起伏上，就有所謂「無往不復，無平不陂」的轉變現象；現在雖不好，將來一定會好，似乎有一種氣數的限定。而業果的流轉，在各個有情眾生的動機和行為中，造善的業可以成為善果，造惡的業可以感到惡報；只要能夠感悟到這種因果蟬聯絲毫不爽的原理，進一步便可從這流轉繫縛源頭的覺悟去解脫。這樣看來，業果的流轉，可由有情得大覺悟而解脫；復由人類共業的轉變，也可以把世界變成善而美的。這都是由眾生造作業力展轉變化的功用，故與陰陽消長的循環論大大不同。

依佛法所講的世間相，批評前面的進化論和退化論：世間既是業因所成的業果，所謂「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論，也當然被業果流轉論打破了。至於唯心進化論由絕對觀念的發展演變成世界，他的絕對觀念也與神本同樣不能成立。唯物的進化論，在成、住、壞、空的由成到住的階段趨勢上，可以有進化的情形，這不過在眾生和世界的某個階段上有此種現象。以整個的世界去觀察，則不如是。比如小孩由兒童而到壯年，或是某個國家民族有種新興蓬勃的發展，似乎有進化的意味；但都是有分限的，到了相當的時候，如由壯年而老死，由盛極而衰亡，又會向下退化。由此、唯物進化論不過是根據片段的進化現象來概說全體，其實不是普遍的整個的世界都如此。世間無實在的進化性，至此可以完全講明了。

庚、流轉還滅的解脫論：但佛法講有情世間和器世間都無進化性，並不以此為究竟，另外還有超世間的道理：佛法中的十二緣起，說明有情的生死相續流轉，是很顯明的。比如人們由於不瞭解世間如幻、一切皆是虛假無實的根本無明，便起種種分別計執去造成業果流轉；由於無明便造作善善惡惡的行事，成為苦惱的人生。假如能夠覺悟，由無明滅而到老死滅，則成為解脫的還滅，這也就是三乘的涅槃。

辛、增進不退的進化論：在大乘菩薩位上，可以有進化的意義。二乘法只重個人的解脫，由修戒、定、慧、解脫、解脫知見以達到無餘涅槃，皆是還滅的解脫論。至於大乘菩薩則不相同，以要趣向無上菩提，圓成三身、四智和無量功能妙用；在未成功之前，學發菩提心，學修菩薩行。到了十信位中的第六信，得到信不退的功力，從前所修的信心，到此時再也不會退墮；又增進到初發心住，成為發心不退；由此不退菩提心，再進修到第七住，就成為行不退，則修菩薩行縱覺得有些困難，也決不會退墮下來了；從此展轉增進到初地，就成為證不退，以由法空勝解進證真如法性，所得的證智再也不會退失；再增進到第八地，則成為念不退，念念增進而更沒有退了。以上、皆不過就大的階段來講，其實位位都有有進無退的真進化論。譬如初地菩薩能觀百佛世界，二地能觀千佛世界，乃至十地觀不可說不可說的佛世界。在質上、量上都是展轉勝進，所謂初地不知二地事；這都是完全不同於世間流轉的。而世間的進化，進到了某個階段，就會潰退下來。故惟大乘菩薩道上不退的進化，才是真的進化。

壬、圓滿無上的均化論：由菩薩位進到佛位，就是永遠不會退化，也不會進化的均衡法界；盡未來際，湛然相續，無有窮盡的時間，應化無量的世界，教化無數的有情，都是永恆的保持著一種均衡的常態。在世間變化中，雖也能暫保均衡的，可是難得長久；必得佛位，才是圓滿無上的均衡。所謂：不受熏變，不有增減，無進無退，住於無住大涅槃；現三類分身去化度一切眾生。

上面三種，都是出世間的佛法。而世間為業果流轉所範圍，則無此種勝進不退的進化性。

五 眾緣生與唯識現

前面講到的宗教和學說等，都一一的破除；而世間一切轉變生滅的事事物物，不是「神本」退化，又不是「物本」進化，究竟是如何現起的呢？現在就簡要地略談。

甲、眾緣生：眾緣生，也叫做緣生，在宗依論已廣分別。所謂緣，就是一切事物生起的必需條件。某種事物的生起，並不是單純的一緣而成，最少必需具備二緣以上，不拘定數，故說眾緣。這於經論有詳細的說明，此處略敘小大乘兩種說法的不同：

1 重因的緣生義：一切事物的生起，必從眾緣中的因而發。因有前後相續的關係，以前的因——種子，變成現在的——芽果。而種子的本身即壞變為芽，由芽抽枝、發葉、開花、結果，將來仍變為種子。從因上看，則有一種前後的相續。但從種子自身，不能單純的就會發芽、開花、結果，必需有多緣幫助才能成功。然「因」是有他的決定性的，如世人的「種瓜得瓜，種豆得豆」，因是什麼，所發的果也是什麼。決不會無因生果，或由二因、多因生一果；此因此果，彼因彼果，一點不會混雜。比方以三粒菜子種於土中，到了相當時分，就會發生三株菜芽。如果只生二芽或一芽，就知道有一粒或二粒的種子，或是失了生機作用，或是被土壤等傷壞了，並非是三粒種子合生一芽。故因在眾緣中，確有此種特殊性，或名自類相續性、自體相續性。且如小乘的一切有部講三世實有，乃是因性未來先有，以仗其餘的緣助起而成為現在；緣失而流為過去。後來覺得三世實有則過、未與現在無別，經量部乃主張過去、未來是無，唯現在的一剎那是有。然現在一剎那又以什麼為因性，因此就說到了種子，如何受熏成種，由何持種不失，循是展轉增上，極成為大乘唯識的學理。

2 重緣的緣生義：一切諸法的現象，雖各有不同，在佛法看來，都是眾緣和合產生的假相上安立的一種假名。不必說各有一種特殊的因性相續，都不過是假相而已。大小乘的經論中，如小乘的諸法但名宗和大乘的空宗，泛說因緣和合的假相、假名，就是建立重緣的緣生義。但也非不講因，不過因

與緣差不多，或因在眾緣中比較重要耳。而且、眾緣和合中能夠作因的緣，也許不止一種；甚至還把原來做因的緣改變，而由另一種緣來做主要的因。因此、就認為因也無特殊重要性，不須要有各自因性的連續。這在明生空、法空的意義上，雖然很好，但未能真證空性而過於偏執空解的，容易落於空泛。對於因果性的前後相續，無明確的決定，則覺長劫修行趣果，難得有一依持的把握。然假若過重於因，講種子永遠是實有，與有部三世實有論，不是又差不多了麼？由此於因、或緣，若太偏重了，都有相當的困難。

眾緣法中，一部分是有一種各別主要因緣的，以由因緣和合眾緣成所生之法，由此有種類相續。此種原理，在佛的因緣論中應是中正不偏的。凡是一種果法的生起，都與因相似，但不必要有本有實有的種子；只由熏習所起的特殊因，即能產生特殊的果。此依勝義觀察，雖皆畢竟空，然於因果性不無假實。比如某人眼病所見的空花，和眾眼所見的桃花，雖然都是識見的花，但桃花是由一種特殊因性所生起的本質境；空花只在一剎那間由病眼的識，變有各式各樣的不同，並不要各式各樣的種子生起他。一是兼為種子因變的相上所立的名，一但為分別緣變的相上所立的名，雖都可說是假名，而立名所依的相是顯然不同其性質的。由此、今所取的是在因與緣中正不偏的因緣生義。

乙、唯識現：唯識、就是說：凡是諸識——通指六八諸識——所緣的法，都是識所現的。而一切事理相性，沒有一件可以逃出諸識所緣的範圍之外，所以也沒有一件不是唯識變——或顯——現的！由是以言，全部唯識的要義，就是『諸識所緣，唯識所現』兩句話。這種唯識的道理，在經論中說明的很多，其說法也有種種差別。不過歸納起來，不外一心的唯識論和八識的唯識論兩種。現在概略的說明於下：

1 一心的唯識論：這是主張諸法都是唯由一心所現。如論云：『心生種種法生，心滅種種法滅』。依照『心意識三，名之差別』的道理說來，也可以說是：識生種種法生，識滅種種法滅。但在這裏所說的識，根本唯一，不一定是八識，所以叫做「一心」。主張這種道理的經論非一，不過以大乘起信論說得最明顯，現在就以他為代表。起信的大意：在真如門，說唯是一心

名為真如；在生滅門，說依如來藏故有生滅心轉。生滅不生滅和合名阿賴耶識，再由賴耶生起前七或前六識和一切境界。而其中能現最基本的，就是一心。所以論曰：『所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法出世間法』。而這一心，通於真妄：在妄心方面是本空的；但本空之當體即真心，這真心就是妙有的。這都是說明諸法唯是一心所現；一切事物現起轉變不出心識，故謂之一心的唯識論。

2 八識的唯識論：這在瑜伽論，攝大乘論，成唯識論等，都有詳盡的闡述。謂有情無始法爾各有八識，第八識中含藏一切色心法種子，此種子遇緣則生起一切色、心諸法現行，由此現行復熏習成種子；如是種現相依，展轉互為因緣，內變根身，外變器界乃至一切萬有。如是、凡是諸識所緣的一切有為諸法，都是八識所變現，所以成立八識的唯識論。

這兩種唯識論，都是說明一切諸法皆不離識之所現的。不過在八識唯識論說來，這現字有「變現」和「顯現」的不同。所謂變現者，就是說一切有為法都是由自法的種子所生起的，既有生就有滅，有生滅即為變現。這變現又有因緣變和分別變的差別：各各自種為因，仗託其他增上等緣為緣而生起者，叫做因緣變；若只由心識分別而生起的名相差別，叫做分別變。凡是因緣變必皆不離分別變，因緣生法皆不離識分別故。但分別變卻不一定是因緣變，如龜毛、兔角、上帝、神我等無法，唯有名想的假相——分別變；沒有因緣所生起的事實——因緣變。總之，由自種因，託他助緣和合生起的；或單由識想分別變起的一切有為生滅法，都是識所變現的。所謂顯現者，就是說一切常遍無為法，如虛空無為，它是遍一切法的無礙性，法雖生滅，而虛空性則無生無滅。其他如空性、真如等，也都是遍一切法、無生無滅的無為法。這無為法，是不由心識變現的；但他的存在，也是由心識的顯現證明，所以也不離心識，以唯識顯現故。依這變現、顯現兩種道理，說明一切有為無為諸法都是唯識所現的。

一切諸法，既都是無創造主宰性的，無特定本因性的，無世間進化性的；那末，只有眾緣生唯識現，才是諸法的現事實性。

（心月記）

六 眾生無我性

這眾生無我性，就是經論中所謂「人無我」。人是眾生之一，以之代表一切眾生，故名人無我。有的經論也叫「人空」，就是說人——眾生——的我是空無的，這和人無我的意義是同樣的。也有經論叫「生空」，眾生的我是空故。這眾生無我性，也就是生空真如，眾生本來真是如此空無我的。總之，不論說「人無我」也好，說「人空」、說「生空」、說「生空真如」也好，都不外是這眾生無我性的異名罷了。

要明白眾生無我性的道理，就得先將無我的我字來分析一下。經論對於我的內容，開合非一。譬如在金剛般若經中，說有『我、人、眾生、壽者』四種別名；在奘、淨譯的能斷金剛，就說四名為『我、有情、壽者、數取趣』。就五蘊和合身上叫我；就相續義叫有情或人；就相續生命未盡時叫壽者；就壽盡以後再受生義叫眾生或數取趣。這是金剛般若說的四名內容。若在諸部般若中，或有說九種的，或有說十三種的，或有說十六種的。如羅什所譯的大品般若，就說有十六種，如彼云：『舍利弗！如我但有字，一切我常不可得；眾生、壽者、命者、生者、養育、眾數、人、作者、使作者、起者、使起者、受者、使受者、知者、見者，是一切皆不可得！不可得空故，但以名字說』。又俱舍引人契經說有八種別名，如云：『眼及識為緣，生於眼識，三和合觸俱起受、想、思。於中後四是無色蘊，初眼及色名為色蘊；唯由此量說名為人。即於此中，隨意差別，假立名想，或謂有情、不悅意生、儒童、養者、命者、生者、補特伽羅』。又在顯揚聖教論卷九有云：『計我論者，謂如有一起如是見：有我，有薩埵，有命者，有生者，有數取趣者，是實是常（我義）』，則說有六種。這我的所計別名，在各經論中，說得差別非一。

上來所說種種計執的我，經論中都廣為破斥。且如中論云：『若我是五陰，我即為生滅——沒有我的主宰義和常一義了——；若我異五蘊，則非五蘊相——沒有我的事實——』這雖然是簡略的四句，但對假我的不具常一主

宰義，已破斥盡致了。

又在顯揚聖教論卷第十五，有比較詳明的破斥，如云：

復次、云何應知補特伽羅我無所有？若有我者，為即蘊相？為住蘊中？為住餘處？為非蘊相？頌曰：唯假過失故，蘊無我過故，我無身過故，三我不應理！論曰：若所計我即是蘊相，應唯是假，違汝自宗，故成過失；以即於諸蘊假立我故。若離諸蘊住餘處者，我應無蘊，是亦有過；於諸蘊中無有我故。若非蘊相者，所計之我有無身過；無身之我，不應理故。是故三種，不應道理。

復次、若計實我住諸蘊中，是亦不然！何以故？頌曰：如主火明空，形異依他過，無常無業用，非因非有我。論曰：所計實我住諸蘊中，為如主住舍？為如火在薪？為如明依燈？為如虛空處種種物？如是一切皆不應理！何以故？有五種過失故。何者為五？若如舍主住舍中者，形段應異，舍主與舍形貌異故。若如火在薪者，有依他過；火依薪力，不自在故。若如明依燈者，有無常過；隨燈有無，明起滅故。又前二種亦有無常過失：不見舍主有常住者，舍雖久住，而彼舍主或住餘處或生滅故。火隨薪力，有無不定，無常性故。若如虛空，應有業用顯然過失，虛空業用顯然可得，謂去來等業無障礙故；我即不爾，故成過失。又所計我與果為因，亦不可得，何以故？無我、外物諸種子等與果為因，亦可得故。是故計我住諸蘊中，與果為因，不應道理！亦無所計實我體性。

問：若唯有蘊無別我者，誰見誰聞？誰能了別？答：若見聞等即是我體，或是我業，或是我具；執我以為見聞者等，皆不應理！何以故？頌曰：我唯應是假，譬喻不可得，七喻妄分別，無見者等三。論曰：若汝執我即是見等，又名見者乃至了別者，所計之我，唯應是假；即於見等法上假立我故。若執見等是業是具，此亦不然，無譬喻故。雖妄分別七種譬喻，然有多過，是故三種皆不應理。云何多過？頌曰：若如種無常，作者應成假，如成就神通，應世俗自在。論曰：若汝計我於見聞等業如種於芽者，我應無常，種非常故。若汝計我於見聞業等如陶師於器者，我應是假。何以故？世間現見假

名士夫有造器用，不見餘故。若汝計我於見等業，猶如世間有神通者能起變化，即應同彼世俗假立及自在過。何以故？離假者外，餘成神通者所不見故。又復現見成神通者於變化事隨意自在，我於見等不假餘緣應得自在！復次、頌曰：我如地、如空，應無常無性，應如二無作，分明業可得。論曰：若汝計我於見等業猶如大地能持萬物者，我應無常，地非常故。若如虛空無障礙故容所作業，我亦如是容見等業者，我應無體猶如虛空，唯色無體是虛空故。又如大地、虛空於任持等無動作用，我亦如是於彼見等應無作用；既無作用，執見者等不應道理。又如大地、虛空，任持無障二種功能分明可得；我於見等諸所作業無別可得，故不應理。

復次、若執見等是我具者，是亦不然！何以故？頌曰：能燒及能斷，唯火等所作；我於見等具，非如刀火等。論曰：若汝計我執見等具，能見能聞乃至了別，如人執火能燒、執刀能斷者，不應道理。何以故？世間現見離能執人，火能自燒、刀能自割；見等亦爾，雖無有我亦應自有見等作用，而汝計不許，故此非喻。又復世間諸蘊共合、假想立為我、人、眾生，執持鐮等能刈能斷，無別實我；故此非喻。復次、頌曰：如光能照用，離光無異體，是故於內外，空無我義成。論曰：現見世間即於光體有能照用說為照者，離光體外無別照者；如是眼等有見等用說為見者，乃至了別者無別見者等。是故內外諸法等無有我。

又於『不覺為先而起彼覺故，思覺為先見有所作故，於諸蘊中建立是有故，由於彼相安立為有故，建立雜染及清淨故，建立流轉及止息故，建立受者作者及解脫故，施設有作者故，施設言說故，施設見故，計有實我』：在論中均廣為破斥，很可以明白我是空無的了。但是為什麼一般的都說有我呢？為要解答這個問題，顯揚論就接著說明無我之第一義我相。論云：

所言我者，唯於諸法假立為有，非實有相。然此假我，不可說言與彼諸法異不異性。勿謂此我是實有體，或彼諸法即我性相；此假我是無常、無恆、不可安保、變壞法相。由四因故假說：一、為今世間言說易故；二、為欲隨順諸世間故；三、為欲斷除謂定無我諸怖畏故；四、為宣說自他成就功德，成就過失，令起決定信解心故。

這就是說：沒有一個實在的我，但有四種因緣而假名為我。像這種無我與假我的道理，在其他經論中，如俱舍的破我品等也都說到。也就很可以明這眾生無我性之為現事實性了。

七 諸法無我性

這諸法無我性的諸法二字，原是遍一切法的，不論有為無為，世出世間，或假或實，一切都括攝其中。當然，眾生也是在諸法中，如果能夠澈底明白諸法無我，也就能夠明白眾生無我。但因眾生根機有利鈍，證悟有淺深，有一部分眾生只能證悟到較狹較淺的眾生無我，而不能普遍通達諸法的無我；所以就依證悟的階段，建立成兩種無我。這諸法無我性，亦即其他經論所說的法無我，法無自性，諸法空性，諸法空相，法空真如等。

說明這「諸法空性」最簡明的，莫如心經。如彼經云：

舍利子！色不異空，空不異色，色即是空，空即是色；受、想、行、識，亦復如是。舍利子！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無色，無受、想、行、識；無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法；無眼界，乃至無意識界；無無明亦無無明盡，乃至無老死亦無老死盡；無苦、集、滅、道；無智亦無得：以無所得故。

在這短短的經文中，已將諸法畢竟空義說得明白透徹了。最初，先以不生不滅一句話來說明諸法空相在時間上的常恆不變；以不增不減一句話來說明諸法空相在空間上的普遍圓滿；繼之說明這空相是離五蘊，離十二處，離十八界，離十二因緣的流轉和還滅，離四聖諦，離智離得，一切皆無所得的畢竟空性。

其次、在顯揚論中也說明三種空相，茲摘錄於下：

當知空相有三種：一、自相，二、甚深相，三、差別相。

云何自相？頌曰：若於此無有，及此餘所有，隨二種道理，說空相無二。論曰：空自相者，非定有無：非定有者，謂於諸行中，眾生自性及法自性畢竟無所有故；非定無者，謂於此中，眾生無我及法無我有實性故。隨二種道理者，謂即於此中無二種我道理，及有二種無我道理。隨此二種，故說空性

無有二相：一、非有相，二我無故；二、非無相，二無我有故。何以故？此二我無即是二無我有，此二無我有即是二我無故。是故空性非定有相，非定無相。

云何甚深相？頌曰：甚深相應知，取捨無增減。論曰：隨前所說無二道理，雖捨諸法而無所減，雖取諸法而無所增；無取無捨、無增無減，是甚深空相。

云何差別相？頌曰：差別有眾多，如彼彼宣說。論曰：即此空性，薄伽梵於處處經中顯示多種差別，謂勝義空、內空、外空如是等。今且分別勝義空義：以勝義故，空無所有故，名勝義空。此顯四種義，何者為四？一、離我因義，二、離我相義，三、離無因義，四、離非自業得義。由六處生時不從我來，亦不聚集依止於我，如是名為離我因義。若執六處以我為因，應無分別五趣別異！又由六處本無今有，有已散滅，故離我相，以如是相非我有故。又由有業為因異熟生起，都無作者，亦無有情捨續諸蘊；如是名為離無因義。又由於有分法假立有情，相續一類流至現在，異熟法上非異相續，是故名為離非自業得義。

顯揚論中十六種空，在般若經中或者開為十八空：前九種的名字——內空、外空、內外空、大空、空空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空——與顯揚所說相同，從第十起叫：無始空、散空、性空、自相空、諸法空、無得空、無法空、有法空、無有法空。或者開為二十空，前九空的名字也是相同，從第十起叫：無際空、散空、無變異空、本性空、自相空、共相空、一切法空、不可得空、無性空、自性空、無性自性空。這十八空和二十空的義理，在般若經中都有很詳廣的敘明。名多義繁，這裡且從略。

復次、在龍樹、提婆師資二人所造的中論、百論，更是盛談空義。現在且摘錄中論偈頌來代替說明：

諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生？如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無（觀因緣品）。

大聖之所說，本際不可得，生死無有始，亦復無有終。若無有始終，中當云何有？是故於此中，先後共亦無（觀本際品）。

諸法有異故，知皆是無性；無性法亦無，一切法空故（觀行品）。

有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無。若人見有無，見自性他性，如是則不見，佛法真實義（觀有無品）。

諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法（觀法品）。

如來所有性，即是世間性，如來無有性，世間亦無性（觀如來品）。

眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦名中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者（觀四諦品）。

佛法大部分說明空義，今者不過舉出幾部經論來略談。然亦已可窺見諸法無我性之堂奧了。這諸法無我性，就是現事的實性。

（妙欽記）

八 三自性無性

三自性無性義，諸經論中處處廣說，今擇其簡明者略說之。如顯揚論伽他云：『三自性應知，初遍計所執，次依他起性，最終圓成實』。前已明諸法空無自性，今更依三自性以明無性。此遍計所執，依何為遍計？即於依他法上，藉名言施設而執實有自體，是謂遍計所執。依他者，他、即緣意。即此法由眾緣和合而生的自體，是謂依他。圓成實，即諸法所顯真如自體。此三解釋，如論釋云：

當知無性不離自性，是故先說三自性義，如是即顯三種無性密意故說。三自性者，謂遍計所執自性，依他起自性，圓成實自性。遍計所執者，所謂諸法依因言說所計自體；依他起者，所謂諸法依諸因緣所生自體；圓成實者，所謂諸法真如自體。

然又怎樣依此三自性以明無性呢？如頌曰：『三無性應知，不離三自性，由相無、生無，及勝義無性』。斯即從三自性說明三無性也。遍計執即相

無自性，謂從名言上之所計法相，其體自性非有，故說相無自性。第二生無自性，即是說明一切咸依眾緣聚合生，非有另一上帝真宰等能生；則其生之自性，決定非是實有，故說無自性。勝義無自性者，此即無自性所顯圓成實，為無分別最勝智所證境，義即是境，故云勝義。如顯揚論釋云：

如是三種無性，當知由三自性故說三無性。一、相無性，謂遍計所執自性，由此自性體相無故。二、生無性，謂依他起自性，由此自性緣力所生，非自然等生故。三、勝義無性，謂圓成實自性，由此自性體是勝義，是諸法無性故。

已說三種自性及三無性相，今當顯示成立道理。云何應知遍計所執皆無自體相？頌曰：非五事所攝，此外更無有，由名於義轉，二更互為客。論曰：遍計所執自相是無。何以故？五事所不攝故，除五事外更無所有。何等為五？一、相，二、名，三、分別，四、真如，五、正智。問：若遍計所執相無有自體，云何能起遍計執耶？答：由名於義轉故，謂隨彼假名於義流轉；世間愚夫，執有名義決定相稱真實自性。問：云何應知此是邪執？答：以二更互為客故。所以者何？以名於義非稱體故，說之為客；義亦如名無所有故，說之為客。云何知然？頌曰：於名前無覺，多名及不定，於有義無義，轉非理義成。論曰：若義自體如名有者，未得名前，此覺於義應先已有。又名多故，一義應有多種自體。又名不定故，義之自體亦應不定；何以故？即此一名於所餘義亦施設故。又復此名為於有義轉為於無義轉耶？若於有義轉者，不應道理，即前所說三因緣故。若於無義轉者，即前所說二互為客，道理成就。

此文即明遍計所執，事實非有，五種事中所不攝故。且相、名、分別為依他；即正智亦為依他攝。唯有如如，謂圓成實。事實上遍計相非有。若爾，云何生起？謂由名言詮表，以語聲為體而有，表意假名，隨義流轉。因此無慧愚夫，便執若有能詮之名決定實有所詮實法。然名與義非必相稱相當，二互為客，故顯然為妄執。

或救：義是實有，由名顯了，如燈照色。亦不應理！如有頌云：『取己立名故，餘即不能取，如眾生邪執，增益為顛倒』。名不能同燈光顯色，如論釋云：

先取義已然後立名，非未取義能立名字；己取得義，復須顯了，不應道理。又即由此名餘未解者，不取得義；燈照了物即不如是，非由此燈餘不能取所照了物。又不應執義異、名異，由唯依名起義執故。譬如唯有諸行無始流轉自性，異生數習力故於自他相續起眾生邪執，如是長夜中串習言說熏修心故，由此方便起妄遍計執有諸法；此法邪執，猶如眾生妄增益故，當知顛倒。如是顛倒，云何與雜染法展轉生起？頌曰：由熏起依他，依此生顛倒，如是互為緣，展轉生相續。

以妄執的所執雖實無法體，但能執妄心則為依他法；由此熏習生起依他果法，依之又起名言顛倒。如論釋曰：

由此顛倒熏習力故，後依他果自性得生；又依此果，後時復生法執顛倒。如是二法更互為緣，生死展轉相續不斷。

如是上來成立遍計所執自性已，次當成立依他起自性道理。頌曰：『假有所依因，若異壞二種，雜染可得故，當知依他有』。佛法中說二諦，謂假名及假名空所顯性。然二諦間，有依他幻有法，如論釋云：

不應宣說諸法唯是假有。何以故？假法必有所依因故，非無實物假法成立。若異此者，無實物故假亦是無，即應破壞二法；二法壞故，雜染之法應不可得。由雜染法現可得故，當知必有依他起自性。復次、此依他起自性有何相貌？頌曰：相麤重為體，此更互緣生，非自然是有，故說生無性。論曰：此依他起自性，以相及粗重為體。云何說為依他起？由此二種更互為緣而得生故。謂相為緣起於粗重，粗重為緣又能生相。若爾，何故名生無性？謂緣力所生，非自然有故。復次、此依他起自性為決定有謂決定無？頌曰：非決定有無，一切種皆許，通假實二性，世俗說為有。

依他有或言世俗有；或言亦勝義有，能緣識為勝義有故。然此亦待世俗境而言勝義有。此頌明白決定，所變能變皆世俗有，須觀待何種法以言假言

實，故有無假實俱不定耳。今引論曰：

依他起自性，非如施設決定是有，亦非一切決定是無；故一切種非有非無。然許一切種皆可言說，謂若有若無亦有亦無，非有非無。問：此依他起自性為是實有為是假有？答：應知此性通假實有。問：為由世俗故有，為由勝義故有？答：當知由世俗故說之為有。復次、頌曰：宣說我法用，皆名為世俗；當知勝義諦，謂七種真如。論曰：世俗諦者，當知宣說我法作用，已如攝淨義品中說。勝義諦者，謂七種真如。

即此乃明世俗中所說假我法依因緣生作用，皆名之為世俗。

再進明圓成實性。

頌曰：圓成實自性，二最勝智義，無有諸戲論，遠離一異性。此勝義諦，當知即是圓成實自性。問：何因緣故七種真如名勝義諦？答：由是二最勝智所行故。謂出世間智及此後得世間智。由此勝義無戲論故，非餘智境；又此勝義無戲論故，於有相法離一異性。何以故？由此真如於有相法不可說異，亦非不異故。復次、頌曰：清淨之所緣，常無有變異，善性及樂性，一切皆成就。論曰：由勝義諦離一異性故，當知即是清淨所緣性。何以故？由緣此境得心清淨故。當知亦是常，於一切時性無變異故。又由清淨所緣故，當知是善。以是常故，當知是樂。復次、頌曰：實勝義無性，戲論我無故，依他無彼相，亦勝義無性。論曰：圓成實自性，由勝義無性故說為無性。何以故？由此自性即是勝義，亦是無性，由無戲論我法性故。是故圓成實自性，是勝義故及無戲論性故，說為勝義無性。應知於依他起自性，由異相故亦得建立為勝義無性。何以故？由無勝義性故。

此段說明圓成實功德相，謂此法常、善、安樂性故。且勝義有二釋：一、假說，謂對依他性中勝義無故名勝義無自性。二、真實，以從諸法顯了無種種分別我法性故，名勝義無自性。此勝義性有假說者，即是從世俗假法中分之為二：謂於假名執為有而無事實的，斯為遍計執性。除此，藉因及緣和合有的，則為依他起性。有時對遍計名世俗，亦假說依他為勝義，據實依他中無勝義性。又此三性非對立法，即於依他法上生增益妄執，名遍計所執；若

能於依他中將隨名遍計實我實法之妄執遣除清淨，即圓成實；非謂三體各別。故三性乃於一法上明之，或執空有相性並列如牛雙角，未為善知。

九 涅槃常樂性

以上明世間法無創造主宰性、無特定本因性、無世間進化性，曾結歸眾緣生唯識現義。繼以眾生無我性、諸法無我性、三自性無性明出世法，今結歸涅槃常樂性義。此涅槃常樂性，正是出世法之真實性也。蓋涅槃者，義譯「圓寂」：本為寂滅之意，與前說圓成實清淨所緣性合。

然此寂滅，有多異名。如瑜伽言：『寂滅異門有無量種：謂名為常，亦名為恆，亦名久住、有法、舍宅、州渚、救護、歸依、所趣、安隱、淡泊、善事、吉祥、無轉、無垢、難見、甘露、無憂、無沒、無熾、無熱、無病、無動、清涼，亦名永絕一切戲論。如是等類，種種異名』。但此不過略舉一部分耳。

在佛法中通大小乘以言，分有餘依及無餘依二種涅槃，以此二名義遍諸經論。謂受將來生死之煩惱業已斷，猶有為昔惑業所引身依餘存，名有餘依涅槃；阿羅漢等捨身為無餘依涅槃。瑜伽論以四種寂靜施設安立有餘依地，二種寂滅施設安立無餘依地。總之、是指苦煩惱等寂滅所顯，一向無垢清淨真如，是為涅槃。

涅槃經云：『諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂』。此偈淺明二乘涅槃；在生滅滅已之外取寂滅為樂，則不通大乘涅槃之常樂。深之實亦可明大涅槃義：以諸法本空寂滅性，即本性住涅槃；圓滿功德寂滅性，即無住處大涅槃，都不外寂滅為樂故。

涅槃經復特明大涅槃義者，如四相品云：

迦葉復言：「如佛所說畢竟安樂名涅槃者，是義云何？夫涅槃者，捨身捨智，若捨身智誰當受樂」？佛言：「譬如有人食已心悶，出外欲吐，既得吐已而復迴還。同住問言：汝今所患竟為差否而復來還？答言：已差！身得安樂。如來亦爾，畢竟遠離二十五有，永得涅槃安樂之處，不可動轉，無有盡滅，斷一切受，名無受樂；如是無受，名為常樂。若言如來有受樂者，無

有是處。是故畢竟樂者即是涅槃，涅槃即真解脫，真解脫者即是如來」。

高貴德王品云：

二乘所得非大涅槃，以無常樂我淨故；常樂我淨乃得名為大涅槃。譬如有處能受眾水，名為大海，隨有聲聞、緣覺、菩薩、如來所有之處，名大涅槃；四禪、三三昧、八背捨、八勝處、十一切處，隨能攝收如是無量諸善法者，名大涅槃。譬如有河，第一香象不能得底，則名為大。聲聞、緣覺至十地菩薩不見佛性，名為涅槃，非大涅槃；若能了了見於佛性，則得名為大涅槃也。唯大象王能盡其底，大象王者謂諸佛也。

故涅槃常樂，為出世之究竟真實性也。

十 重重二諦性

諦者，真實不虛妄義。各經論中開合不一，如顯揚第八云：

諦施設建立者：謂或立一諦，以不虛妄義唯是一，更無第二。或立二諦：一、世俗諦，二、勝義諦。或立三諦：一、相諦，二、詮諦，三、用諦。或立四諦：一、苦諦，二、集諦，三、滅諦，四、道諦。或立五諦：一、因諦，二、果諦，三、能知諦，四、所知諦，五、不二諦。或立六諦：一、真諦，二、妄諦，三、應知諦，四、應斷諦，五、應證諦，六、應修諦。或立七諦：一、愛味諦，二、過患諦，三、出離諦，四、法性諦，五、勝解諦，六、聖諦，七非聖諦。或立八諦：一、行苦諦，二、壞苦諦，三、苦苦諦，四、流轉諦，五、流息諦，六、雜染諦，七、清淨諦，八、正方便諦。或立九諦：一、無常諦，二、苦諦，三、空諦，四、無我諦，五、有愛諦，六、無有愛諦，七、彼斷方便諦，八、有餘依涅槃諦，九、無餘依涅槃諦。或立十諦：一、逼切苦諦，二、所受用不具足苦諦，三、界性乖違苦諦，四、愛壞苦諦，五、粗重苦諦，六、業諦，七、煩惱諦，八、聽聞正法如理作意諦，九、正見諦，十、正見果諦。如是名為菩薩諦施設建立；若廣分別，無量應知。

茲取遍通大小乘經論之二諦。二諦正明世俗、勝義，簡名真、俗，或譯世諦、第一義諦。

就小乘各經論中二諦義，略舉可代表者，如俱舍二十二云：

餘經復說諦有二種：一、世俗諦，二、勝義諦。如是二諦其相云何？頌曰：「彼覺破便無，慧析餘亦爾。如瓶水世俗，異此名勝義」。論曰：若彼物覺，被破便無，彼物應知為世俗諦。如瓶被破為碎瓦時，瓶覺即無；衣等亦爾。又若有物，以慧析餘，彼覺便無，亦是世俗；如水被慧析色等時，水覺則無。火等亦爾。即於彼物未破析時，以世想名施設為彼，施設有故，名為世俗。依世俗理，說有瓶等是實非虛，名世俗諦。若物異此，名勝義諦。謂彼物覺，被破不無，及慧析餘彼覺仍有，應知彼物名勝義諦。如色物等碎至極微，或以勝慧析除味等，彼覺恆有；受等亦然。此真實有，故名勝義。依勝義理，說有色等是實非虛，名勝義諦。又經部軌範師作如是說：如出世間正智所取諸法，名勝義諦；如此餘智所取諸法，名世俗諦。

前出實有為勝義諦，是一切有部計；後出出世間智所取為勝義諦，是經部義。

般若等經多依二諦而說，龍樹宗之。中論四諦品云：『諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於諸佛法，不知真實義』。嘉祥大師釋云：『一切法性空，而世間顛倒謂有，於世間是實，名世諦。諸聖賢真知顛倒性空，於聖人是實，名第一義諦』。復次、嘉祥說三重二諦者，謂「有」為世諦，「無」為真諦。有無二為世諦，有無不二為真諦。二不二為俗諦，非二不二為第一義諦。前一重對凡外說，第二重對二乘說，第三重對有所得大乘說。

諸經有說三諦者，天台、賢首等宗之。茲略明天台之七重二諦。天台第一種以實有為俗，與小乘薩婆多相較，已算進步。即陰入界等法實有為俗，此實有滅為真。在天台判為藏教二諦。到通教中即有三種：謂通教本位，即幻有為俗，幻有即空為真。見眾生世界同即幻有，此幻有生滅法當體即空也。且通教中尚有單俗重真二諦：以幻有為俗諦；以幻有即空即不空為真，即空不空故名重真。此亦名含別中二諦。又單俗複中二諦，亦名含圓中二諦：謂幻有為俗，一切法趣即空不空，以能統一切法為中也。別教有二：一為別教

本位複俗單真二諦：謂幻有、幻有即空為俗諦；不有不空為真諦。此為別教之顯中二諦也。又複俗單中二諦：謂幻有、幻有即空為複俗；一切法趣不有不空為單中。此為別教之圓入二諦也。最後說到圓教之複俗複中二諦：以別教三諦為圓教俗諦，故幻有，幻有即空，不有不空，均為俗諦；一切法趣有、趣空、趣不有不空為真諦，攝一切法皆為法界中道。以上七重二諦分判四教，表明如左：

一 藏教──實有二諦

┌幻有二諦

二 通教─┤含別中二諦

└含圓中二諦

三 別教─┬顯中二諦

└圓入二諦

四 圓教──不思議二諦

法相經論所明二諦，如瑜伽、唯識等論說四重真俗。第一、約世俗說：世俗即吾人現見之山、河、海、岳、天、人、物等和合相續相。世俗勝義，即蘊、處、界法，為和合相續假相所依之事，亦可說為因緣所生法相，亦即唯識相法。第二、約道理說：以佛法教理來觀對前世俗所說勝義之法，於道理上成為世俗；苦、集、滅、道乃為勝義。第三、約證得說：則苦得四諦又為世俗；雖小乘以四諦十六行智為證得勝義，但大乘說證四諦智猶為世俗，證入無相二空真如，方名勝義。第四、正約勝義明：二空真如亦為世俗，此由遮遣異生執我執法二種妄執，故於所顯真如說為二空；若直明一真如性，則亦強名一實法性而已。茲亦表明如下：

┌世俗──天地人物

世俗─┤

└勝義─┐

├蘊處界法

┌世俗─┘

道理─┤

└勝義─┐

├苦集滅道

┌世俗─┘

證得─┤

└勝義─┐

├二空真如

┌世俗─┘

勝義─┤

└勝義——實法性

天台不思議二諦之顯理極圓，但四重真俗之次第最明晰。初講結歸一真法界，即是勝義勝義一實法性，由此可明現事實性之為何矣。

（融海記）

第三節 現性實覺

一 現事性的實證覺

這段所注重說明的是：現事實性能實證的覺知。這可先說：

甲、隨類業報的常識：這種隨各類有情業報所得的，對於現前事實的能覺知性，就有種種的不同。在佛經中，譬例為：如在人類看到海洋江河中流動的水，這是由於人類異熟業所報得的根身、器界都是同類相似的，所以五官接觸到的時候，不假推度思量，一致的認定為是水。但是這種認識——證覺，不過是人類同分業報之所共，故認識相同。如魚蝦之類，則因業報的異乎人類，故能覺機體發生的作用不同，而所覺的境相也迥然有異；所以、魚蝦之視水，猶如人類之視空氣，一刻不離的依以呼吸生存。這兩種是人間所知道的，還有人間不知道的，如天人則看作琉璃，餓鬼則見為猛火、膿血。

由此、可見每件事物的認識證覺，都是隨各類眾生業報的不同而差別。但在同類的看來，則皆確認其所證覺的真實；其實、是不真實的。莊子齊物論裏，也有說明這種道理的，今錄如下：

齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎」？曰：「吾惡乎知之」！「子知子之所不知耶」？曰：「吾惡乎知之」！「然則物無知耶」？曰：「吾惡乎知之！雖然，嘗試言之：庸詎知吾所謂知之非不知耶？庸詎知吾所謂不知之非知耶？且吾嘗試問乎汝：民溼寢則腰疾偏死，鰌然乎哉！木處則惴慄恂懼，猿猴然乎哉！三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，蝍且甘帶，鴟鴉嗜鼠，四者孰知正味？猿猵狙以為雌，麋與鹿交，鰌與魚游，毛嬙、麗姬人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之驟驟；四者孰知天下之正色哉」？

由是觀之，隨人、魚、禽、獸等類業報的不同，對一切事理的證覺，亦因之而變異。所以在同類以同分根識的相似，對所證境相雖認有一致的是非好醜；但易以異類的地位，則便生起不同或相反的證覺。人往往以為這一事物，是我親眼見過，親手觸過，決定是如此如彼真實不謬的；殊不知以超類的眼光看來，這都不過是幻覺與幻像而已。所以、這種證覺，只可叫他做「隨類業報的常識」。

乙、人類習俗的常識：不但類與類之間，對境相的認識證覺有差別，就在同一類中，彼此之間的證覺也大有不同。他類中的不同，我們不能親歷其境，姑且不說；人類中的事，我們知道得比較多，所以就人類來講。世界人類，這國家有這國家的風俗習慣，那民族有那民族的風俗習慣；習俗成常識，對自己的習俗認以為是，對他的習俗則驚異為非。這種事實，最明顯的表現，就是語言和文字。人類於曾見聞的境像記憶在心中，到要表達給第二者知道的時候，則發為音聲的符號；由簡而繁，就進步成為語言。更進一步的時候，想方法將它記錄保存下來，就以形色做符號；由簡單的象形、指事、形聲的符號，漸漸進步成為複雜的現在的文字。由於言語與記憶相應，就可以將個人的見聞經驗傳之於他人；由於記憶與文字相應，就可以將展轉傳來的經驗保存於千古。正因為古人有文字記載，所以現在我們還能夠知道百千

年前人的經驗見聞。近代科學進步，藉機械電氣的力量，更擴充語言文字的作用範圍。譬如以擴音機或無線電的廣播，能將僅及數十步的語音擴大，使數千萬里以外的人也可以聽見。利用灌音的留聲機器，可能保持一時的聲音，到永恆長遠。而文字也因了郵電和印刷的發達，更加速加廣它的效用了。總言之，其根本作用還是由於人類的記憶，藉聲音和形色以傳達保存，就成為語言和文字了。

譬如在中國文字中的某一個字，在每個中國人看來，有它正確的讀音和詮義；不作如是讀、如是解，就為錯誤。又如印度哲學中的聲顯論、聲生論等學派，尤固執他們所表達萬物名義的語言文字，都是造物主的梵天所傳付下來的，遍十方而不變，歷萬劫而常存；其固定的音義，是不受時間、空間限制的。其實、這都不過是某一地方，某一國家的習俗相承演變成功的，都是有相對效用而沒有普遍實在性的。如和另一外國的語言文字比較看，則知道它是絕對沒有固定性的。

這不過就語言文字以說明，據實說來，人類的風俗習慣，那一種不是隨時隨地轉異的呢？所以莊子說道：『人相亡於習俗，魚相亡於江河』。即如佛教的制度，各國之間也有不同的習尚。如中國叢林裏的習慣，一切收入概歸常住，再由管理人依照所需而分別支用；綜合統計。但是如果依律儀，供佛的錢不能拿去齋僧，用途皆有嚴格的分別。中國僧寺素食的習尚，他國佛教徒見聞之，引以為奇異；但在中國必應遵守。所以、蒙藏喇嘛到普陀山去，山裏寺僧都不准他們食肉。有時、他們拿錢出來買油然燈供佛，職事僧把它收到庫房裏去，他們便驚異大呼：供佛的錢，怎麼拿歸了常住？不明因果，這還得了！

訪問團去年到緬甸，緬甸的僧伽，聽說支那僧人是過午食飯，手捉金錢，袈裟的式樣又不同，因之有驚異我們為外道的。錫蘭的佛徒，因多有到各國遊歷過的，這種驚奇較少。其實、這都是地方不同的風俗，習以為常，就堅認其有真實性。若跳出了這範圍，以超習俗的眼光來看，這都不過是某一時方內相對存在的事像而已。

習俗的常識，固無普遍永恆性，然在其範圍之內，仍有一分的真確。古語曰：「入國問禁，入俗問忌」。這說明了風俗習慣在某一地方範圍之內，仍保持有它部份的真確性。這兩種常識上的真確性，即瑜伽師地論所說的「世間真實」。

丙、學者的理智：上來說明了常識的俗見，對於現事性的實證覺；現在再來看看學者的理智。「持之有故，言之有理」的世間智慧，曰「理智」。以理智觀察現事性而生的實證覺，當然有異於前述的常識了。這些學者的理智，可分為四類。

1 科學：科學以見聞覺知所經驗到的事物為根據。見聞所不能及的，則以顯微鏡、望遠鏡、X光鏡、擴音器等機械幫助之；並用數理來測定，論理來推定。總之，他們都以證實的事理為真理。這種智識——「理智」——的內容，分成很多的部門，研究一部分一部分的；所以研究所得的，也成為各部門的。這種分科的智識學問，叫做科學。

2 哲學：這是一種綜合概括的、追求根本的智識。這種智識，不以前五識——五官——的感覺為能證實，而側重於第六意識的記憶、想像、思惟、推理。他們以論理學為工具，對於一切事理，由近推到遠，由局推到遍，由暫推到永；由此構成一種萬有根本的統一性、普遍性、永久性的智識。但這種學問的基本材料，還是根據於人類的見聞覺知。不過科學所重的是證驗，哲學是推論；科學的目的是在認識萬有的現相，哲學在認識萬有的本體。哲學原是研究統一普遍性的學問，但他的出發點還是以平常的見聞覺知為基礎，所以推究的結果不能一致，而演成很多的學派。總之，這二者對現事性的實證覺，科學有實證性而無普遍性，落於局狹；哲學有普遍性而缺乏實證性，落於玄虛。

3 神教：他們認為一切萬有，都由於主宰的神所生的。所以、一切真理是由於神的啟示，如婆羅門教之於梵天，耶教之於耶和華。神所啟示的知識，是絕對真確的，不是凡人所能及；而凡人的知識，都是錯謬的，抹煞一切科學、哲學。唯有本著神所啟示的智識，才可以知道宇宙萬有的真實性。這

種神學的智識，也有很繁瑣、很精緻的辯論，這是神學者的理智。

4 心教：由於心靈修養上所得的智識，很容易被看作一種宗教。如中國的儒教、道教，印度的瑜伽派、耆那派，以及西洋的一部份哲學家。他們都是特別注重心靈上的修養，把身心加以一番修煉改造，與凡人便確有不同。這心靈上的修養，也就是禪定的功夫。定心雖未到家，亦可生起一種類似神通的境像；如加以修練，則可成為真正的五通。由這非通常人類所有的通智所知的境界，依以發生超妙的理論，是心學者的理智。這些學者的理智，都自以為真能實證覺於現事性了。

丁、聖者的淨智：從佛法看來，上說的常識、理智，都是凡夫的。說到聖者的淨智，這在經論中說的很多，現在只略述概要：「聖者」中，歸納聲聞、緣覺二乘的叫「煩惱障淨智」，因為這兩種聖者，都是已經證得斷除煩惱障的清淨智慧了。但聲聞乘中，也有勝劣的差別：如聲聞乘的階位，有須陀洹向、須陀洹、斯陀含向、斯陀含、阿那含向、阿那含、阿羅漢向、阿羅漢；在這些階位中的聖者淨智，都是後後勝於前前的。又此二乘雖同是斷煩惱障的淨智，但品質上也有深淺粗細的不同。所以經中說到：滿大千界的聲聞聖者智慧，不及一個緣覺聖者的智慧。

還有大乘聖者，地上菩薩和佛果的具斷二障淨智。因為這兩種聖者，不但已經斷除煩惱障，還進一步的已斷或全斷所知障，由這二障俱斷所成的清淨智慧，就名之曰「具斷二障淨智」。約階位說，有十一位——十地與妙覺——；或開第十地的後心為等覺，成十二位；其間淨智的深淺，也是後後勝於前前。

上來、是通就一般智識作普遍的敘述，現在作進一步的分析和批評：

戊、常識理智的非量：「量」、是正確的智識。不正確的智識，就名「非量」；或者叫做「似量」，與正確的現量、比量相似而實非正確，故名為似。在前面說的常識和理智之中，有很多是屬於非量的。譬如業報的常識，是隨業識變現的不同而生起各類不同的認識與境象，都不過是些幻覺幻像而已。其幻像、在凡情五識境象上，雖有一分的世間現量，但在堅執這種認識

是真實不虛的意義上說，已經落於「似現」的非量了。習俗中語言文字所依的記憶是比量，聲音、形色是現量；堅執此為真確者，通於「似現」「似比」的非量了。在學者中，科學和心教的理智，是通於似現、似比的非量：如科學的實驗是現量，在這實驗上附加常識推論等的理論，是比量。以聖者淨智的立場來看，則科學的理論，多有落於拘蔽和錯謬的，所以也是通於似現、似比的非量。心教、在內心修養的定境上，屬現量境；加以臆度推論，發表為一種學說者，是比量。以聖智觀察，其定境的粗淺，其學說的錯謬，實所不免；所以又多含似現、似比的非量。學者中的哲學、神教兩種理智，仍間接依於科學、心教的似現量，以自創立似比量：如哲學以見聞覺知的現前實境為研究的出發點，是間接借助於科學的似現量。神教中的神，常常是創教者從定境內領悟到的相似影像，所以也是間接借助於心教的似現量。哲學和神教，依這間接的似現量，建立學說與宗教的理論，又是屬於似比量。總之，無論是隨類的常識也好，習俗的常識也好，學者的理智也好，大部分都是非量的。所以、我們要得到現事性的真實證覺，世間的一般學說，皆未足依賴，非加以一番抉擇批評不可！

己、學理聖教的比量：學者的理智，雖多是非量的，但仍有部分的比量，即世間學說中那些不錯謬的。又如聖者也常常借世間名言等以為設施方便，在這一部分中，有世間真實，道理真實，仍應屬於比量。聖教，為聖者從親自體證得的淨智所流露出來的清淨言教，道理的真確無謬，固毋待言，所以決定是屬於真比量的。我們要得現事性的實證覺，必須從聖教中去研究，得了真確的比量智，以為升進現量智境的階梯。

庚、凡情聖教的現量：「現量」者，就是現在顯現的量。不是過去、未來的叫現在，不被障蔽的叫顯現。這種真確不虛的境智，就是現量。凡情、對聖者立名，包括前面說的常識和理智。如隨類業報和人類習俗的常識，於八識中的前五識、和——第六意識的——同時意識、第八阿賴耶識，都是緣現量境的。學者中的科學，有前五識和同時意識的現量；心教有定中意識的現量。所以、凡情中也是有現量的。聖者親自體證聖境的聖智，當然更是現量的。在這兩種現量中，前者只是世俗現量，後者才是勝義現量。要得真正

的了達現事性，必須得這聖者的勝義現量，才能究竟真實的覺知。

（妙欽記）

二 本體可知不可知

前講現變實性，即現變事的真實性。以普通名詞來說，現變謂現象，實性謂本體。今講現性實覺，是於此現事實性的實際證知，便不單是現象的覺知，而且是本體的覺知。古代的一般科學、哲學，對於本體，不一定說到他的可知不可知。因為、古來每以所知的為已知，沒有從能知上去探究，故不一定有此種問題的發生。到了近代西洋思想的開始，對於古時宗教、哲學所講的，有種種懷疑，乃從現在能夠了知的智識限度上，反轉來加以一翻研究。這種傾向，發端於經驗派的培根與理性派的笛卡兒。繼經驗派進展的，二百年前，英人洛克以為：人的精神，原始同一張白紙，什麼都沒有；由五官接觸外境，發生感覺，由此感覺到的印象印入神經之中，遂構成知覺和種種的觀念、概念，成為心理的活動。這類研究，名知識論或認識論。其所討論的，為能知心是如何成為知識的，能知的心是有限的抑無限的。討論的結果，以為人的知識，最基本的就是感覺——感覺如佛法五遍行之觸、受——；由此感覺之積集，成為知覺及構成思維的推理作用等知識。從感覺到知覺，已有觀念和概念。然能造成其餘的知識，都是以實際接觸到外境的感覺為基礎。譬如吾人的感覺上，分視覺和聽覺等，視覺視色，聽覺聽聲。這色、聲的現象，都是零粹的、渺忽的，無固定的實在的體性。當時、西人——信神的——雖未否定本體，然以為是神所知而人則不可知。由此、推定人類的知識是有限度的：其可知的不過為現象，至於現象後面之本體，人是不可知的，是為本體不可知論。

其後、有休謨者，成立唯感覺論或唯現象論，肯定了人類最基本的是感覺，感覺到的唯是現象，進一步否定了不可知的本體。謂本體既不可知，如何為有？所以、一切存在的，惟是感覺的現象。這是由本體不可知進而否認本體，意義更極端了。次由經驗論而擴展的，就是美國最近還流行的經驗派哲學，亦名實驗派哲學。經驗的意思，較感覺為寬泛。謂經驗覺知以外的本

體，可否認其存在；凡可知識到經驗到的，便是存在的。然此經驗不但是單純的感覺現象，觀念、概念及思維推論的理性，皆是人心能親自經驗到的；在經驗上能發生一種實際功用的，便是真實的。但此真實非是永久普遍的，而永久普遍的本體，則為不可知或不存在。此種經驗，固較感覺的意義寬泛，然而基本存在的還是感覺；最基本的經驗是混沌不可辨的，如一塊可雕刻而未雕刻的木頭。次由心的知覺、思維、推理，把經驗的材料構成一切的事事物物，也如把木頭雕成了各種花樣的物件。但無論基本的、雕成的，都是經驗，都是屬於可知的範圍；同時能發生功用，纔是實在的。此外，永遠普遍的本體，都是不可知而不實在的。

照經驗論各家所說，說能知的知識有一定的限度，故向來所說造宇宙萬有的神或出生萬有的本體，是不可知或沒有的。這樣，平常所知的只是物理、生理、心理的現象，及此現象中的關係條理。至於形而上的，便不能存在。形而上的、是哲學所專重的；講哲學若只在形而下的，其哲學也便成為科學的哲學。從理性上所要講明世界萬物統一的根本體，在經驗派的知識的限度上，便無從講起。

康德欲將哲學的理性哲學，和科學的經驗哲學溝通。他以為：平常的知識，雖都是由能感覺的基本經驗構成；但能感覺經驗之知識的發生，是有先於經驗之理性，或名先驗的觀念，依此才能夠去感覺現象。例如先有了時間、空間、遠近、彼此、多少、同異等等的理性觀念，心的感覺和經驗乃能成立。若無此先驗的理念，則感覺和經驗皆不能成立。康德的先驗理念，佛法中即為色、心的分位假法，而感覺經驗則為色法、心法。這種先驗理念，既在感覺經驗之前本有，則本體雖不可能就感覺經驗上以認知之，由有先於經驗的理性存在，而可能推到本體，不可否認其為有。因此、乃至上帝等等不可知的，也得承認其有，承認有本體而不可知。此派、現今還很流行。

由康德的本體不可知，進而要求可知。有的說：本體就是意志，如德國叔本華的哲學。或認其受印度思想的影響。彼謂人與一切生物有求生的意志，此求生的意志是盲昧無知的，由此求生意志不斷故生命不斷，世界現象亦生起不斷，所以說本體即是此求生意志。或謂：本體即絕對觀念，這是黑格

爾的哲學，為辨證法的唯心論的一派。主張世界萬物先有此絕對觀念，由絕對觀念發生矛盾對立，由矛盾對立而又統一，循辨證法以演進變化，生成萬物。此種主張，近於柏拉圖以觀念為世界本體的學說。

復次，有主張本體是可知的，但能知的不靠感覺、經驗，而是靠理性的思維。如十六世紀與經驗派培根同時的笛卡爾，以懷疑的思維，得到「我思故我存」的結論。蓋能懷疑一切，而不能懷疑此懷疑的思維，是事實上不存在的；疑思存在，故就是我的存在。由此思維的我存在，推至為世界萬物根源的本體或上帝，亦無不存在，所以本體是可從思維知道的。斯賓洛莎和萊勃尼慈等所言萬物的本體，都是從思維而可知的。

復次，辨證法的唯物論，以辨證法的思維，認定萬有的本體即是物質。物質是不離運動的，由矛盾對立而統一，由統一而矛盾對立。這變化運動的有本體的物質，是由思維可以知道的；破斥不可知論，認為由辨證法的思維，已知萬物本體的真理。

更有新實在論，也主張思維能知實在。舊實在論只是普遍常識的思想，謂吾人平時看到拿到的，便是實在。然據感覺經驗論者說來，看到拿到的只是顏色或輕重等現象，而並非實體，故舊實在論已為感覺經驗論所打破。至新的實在論，則貫通之而就於感覺、經驗上建立為實在。言基本實有的，即為感覺、經驗的事實。此事實、非心非物，由一方面現起心理的作用為心，由另一方面現起與心理相對的現象為物；心物對立之中有此感覺之事實。心、物的現象，不過是此事實的分化，感事與心物都是實有的。近似一切法實有的一切有部。理性法則不是先於感覺經驗而有，就存在於一切感覺經驗之中。這頗近唯識言不相應行的假法，即是由色心變化中安立的。

復次，由叔本華的求生意志，進一步以滔滔不斷的生命衝動為世界的本體，此生命本體沒有心理、物理現象的明確分別，是混然一體不能分開的，這即是柏格森的生命哲學。從生命的本體，可發生物質和心理及心物對立的現象。以宇宙本體的生命，在極充實緊張的時候，純是精神的和心靈的；在鬆緩的空泛的時候，便產生出物質現象來。與爆竹放火花相似，當火花怒放

時，純是光明，彷彿如精神的；當火勢漸盡時，便點點落下如物質了。力量充盛的精神生命，感覺經驗和思維推理都不能知道，這是惟由心靈上直覺到的。

現性實覺，就是對於根本的普遍的理性，如何實證覺知。在哲學思想上，便有上述的許多可知不可知的學說：或以為可知，或以為不可知，可知的和不可知的又有各種不同，這便足以表明哲學尚未能達到現性的實覺。

三 現量比量聖教量

本節第一段、曾提到學者的理智，不能說他沒有部分的真理，但實際上仍含有多分的非量在其中。欲除去非量，須深明現、比、聖教三量。此在宗依論中雖曾闡述，但在此重要的關節上，還有簡略提說的必要。為容易講明此三量，茲引瑜伽十五以釋：

現量者，謂有三種：一、非不現見，二、非己思應思，三、非錯亂境界。非不現見現量者，復有四種：謂諸根不壞作意現前相似生故，超越生故，無障礙故，非極遠故。相似生者，謂欲界諸根於欲界境，上地諸根於上地境，已生己等生，若生若起，是名相似生。超越生者，謂上地諸根於下地境，已生等如前說，是名超越生。無障礙者，復有四種：一、非覆障所礙，二、非隱障所礙，三、非映障所礙，四、非惑障所礙。覆障所礙者，謂黑闇、無明闇、不澄清色闇所覆障。隱障所礙者，謂或藥草力或咒術力或神通力之所隱障。映障所礙者，謂少小物為廣多物之所映奪故不可得：如飲食中藥，或復毛端，如是等類，無量無邊。且如小光，大光所映故不可得：所謂日光映星、月等，又如月光映奪眾星。又如能治映奪所治令不可得：謂不淨作意映奪淨相，無常、苦、無我作意映奪常、樂、我相，無相作意映奪一切眾相。惑障所礙者：謂幻化所作或色相殊勝、或復相似，或內所作目眩、惛夢、悶醉、放逸，或復顛狂；如是等類名為惑障。若不為此四障所礙，名無障礙。非極遠者，謂非三種極遠所遠：一、處極遠，二、時極遠，三、損減即遠。如是一切總名非不現見，非不現見故名為現量。

非已思應思現量者，復有二種：一、纔取便成取所依境；二、建立境界取所依境。纔取便成取所依境者，謂若境能作纔取便成取所依止，猶如良醫授病者藥，色香味觸皆悉圓滿，有大勢力成熟威德。當知此藥色香味觸，纔取便成取所依止。藥之所有大勢威德，病若未愈名為應思，其病若愈名為已思。如是等類，名纔取便成取所依境。建立境界取所依境者，謂若境能為建立境界取所依止，如瑜伽師於地思惟水、火、風界，若住於地思惟其水，即住地想轉作水想；若住於地思惟火、風，即住地想轉作火、風想。此中地想，即是建立境界取之所依。如住於地，住水、火、風，如其所應，當知亦爾。是名建立境界取所依境。此中建立境界取所依境，非已思惟非應思惟：地等諸界解若未成名應思惟；解若成就名已思惟。如是名為非已思應思現量。

非錯亂境界現量者，謂或五種或七種：五種者，謂非五種錯亂境界。何等為五？一、想錯亂，二、數錯亂，三、形錯亂，四、顯錯亂，五、業錯亂。七種者，謂非七種錯亂境界。何等為七？謂即前五及餘二種遍行錯亂，合為七種。何等為二？一、心錯亂，二、見錯亂。想錯亂者，謂於非彼相起彼相想，如於陽燄，鹿渴想中起於水相。數錯亂者，謂於少數起多數增上慢，如眩翳者於一月處見多月像。形錯亂者，謂於餘形色起餘形色增上慢，如於旋火見彼輪形。顯錯亂者，謂於餘顯色起餘顯色增上慢，如迦末羅病損壞眼根，於非黃色悉見黃相。業錯亂者，謂於無業事起有業增上慢，如人馳走見樹奔流。心錯亂者，謂即於五種所錯亂義，心生喜樂。見錯亂者，謂即於五種所錯亂義，忍受顯說，生吉祥想，堅執不捨。若非如是錯亂境界，名為現量。

問：如是現量誰所有耶？答：略說四種所有：一、色根現量，二、意受現量，三、世間現量，四、清淨現量。色根現量者，謂五色根所行境界，如先所說現量體相。意受現量者，謂諸意根所行境界，如先所說現量體相。世間現量者，謂即二種總說為一世間現量。清淨現量者，謂諸所有世間現量，亦得名為清淨現量；或有清淨現量非世間現量，謂出世智於所行境：有知為有、無知為無，有上知有上、無上知無上。如是等類，名不共世間清淨現量。

比量者，謂與思擇俱已思應思所有境界。此復五種：一、相比量，二、體比量，三、業比量，四、法比量，五、因果比量。

相比量者，謂隨所有相狀、相屬，或由現在或先所見推度境界。如見幢故比知有車，以見煙故比知有火；如是以王比國，以夫比妻，以角犎等比知有牛，以膚細軟、髮黑、輕柔、容色妍美比知少年，以面皺、髮白等相比知是老，以執持自相比知道俗，以樂觀聖者、樂聞正法、遠離慳貪比知正信，以善想所思、善說所說、善作所作比知聰叡，以慈悲、愛語、勇猛、樂施、能善解釋甚深義趣比知菩薩，以掉動、輕轉、嬉戲、歌笑等事比未離欲，以具如來微妙相好、智慧、寂靜、正行、神通比知如來應正等覺具一切智，以於老時見彼幼年所有相狀比知是彼。如是等類，名相比量。

體比量者，謂現見彼自體性故，比類彼物不現見體：或現見彼一分自體比類餘分，如以現在比類過去，或以過去比類未來，或以現在近事比遠，或以現在比於未來；又如飲食、衣服、嚴具、車乘等事，觀見一分得失之相，比知一切；又以一分成熟比餘熟分。如是等類，名體比量。

業比量者，謂以作用比業所依：如見遠物無有動搖鳥居其上，由是等事比知是杌；若有動搖等事比知是人。廣跡住處比知是象，曳身行處比知是蛇，若聞嘶聲比知是馬，若聞哮吼比知獅子，若聞咆勃比知牛王。見比於眼，聞比於耳，嗅比於鼻，嘗比於舌，觸比於身，識比於意。水中見礙比知有地，若見是處草木滋潤、莖葉青翠比知有水，若見熱灰比知有火，叢林掉動比知有風。瞑目執杖、進止問他、蹎蹶失路如是等事比知是盲，高聲側聽比知是聾。正信、聰叡、離欲、未離欲、菩薩、如來，如是等類以業比度，如前應知。

法比量者，謂以相鄰、相屬之法，比餘相鄰相屬之法：如屬無常比知有苦，以屬苦故比空、無我，以屬生故比有老法，以屬老故比有死法。以屬有色、有見、有對比有方所及有形質。屬有漏故比知有苦，屬無漏故比知無苦；屬有為故比知生住異滅之法，屬無為故比知無生住異滅法。如是等類、名法比量。

因果比量者，謂以因果展轉相比：如見有行比至餘方，見至餘方比先有行；若見有人如法事王比知當獲廣大祿位，見大祿位比知先已如法事王；若

見有人備善作業比知必當獲大財富，見大財富比知先已備善作業；見先修習善行、惡行比當興衰，見有興衰比先造作善行、惡行；見豐飲食比知飽滿，見有飽滿比豐飲食；若見有人食不平等比當有病，現見有病比知是人食不平等。見有靜慮比知離欲，見離欲者比有靜慮。若見修道比知當獲沙門果證，若見有獲沙門果證比知修道。如是等類，當知總名因果比量。是名比量。

正教量者，謂一切智所說言教，或從彼聞，或隨彼法。此復三種：一、不違聖言，二、能治雜染，三、不違法相。

不違聖言者，謂聖弟子說或佛自說經教，展轉流布至今，不違正法，不違正義。

能治雜染者，謂隨此法善修習時，能永調伏貪、瞋、癡等一切煩惱及隨煩惱。

不違法相者，謂翻違法相，當知即是不違法相。何等名為違法相耶？謂於無相增為有相，如執有我、有情、命者、生者等類，或常、或斷、有色、無色如是等類；或於有相減為無相。或於決定立為不定，如一切行皆是無常、一切有漏皆性是苦、一切諸法皆空無我，而妄建立一分是常一分無常、一分是苦一分非苦、一分有我一分無我；於佛所立不可記法，尋求記別謂為可記，或安立記。或於不定建立為定，如執一切樂、受皆貪所隨眠，一切苦受瞋所隨眠，一切不苦不樂受癡所隨眠；一切樂受皆是有漏，一切樂俱故思造業一向決定受苦異熟，如是等類。或於有相法中，無差別相建立差別，有差別相立無差別；如於有為無差別相於無為中亦復建立，於無為法無差別相於有為法亦復建立。如於有為無為，如是有色無色、有見無見、有對無對、有漏無漏，隨其所應皆當了知。又於有相不如正理立因果相：如立妙行感不愛果，立諸惡行感可愛果，計惡說法毘奈耶中習諸邪行能得清淨，於善說法毘奈耶中修行正行謂為雜染。於不實相以假言說立真實相，於真實相以假言說種種安立：如於一切離言法中建立言說說第一義。如是等類，名違法相；與此相違，當知即是不違法相，是名正教。

三量之義，如上所釋。由此、若吾人能真實地對於現事實性的現證覺知，必須有現量智。但現量智，如世間的現量雖有亦等於無；若依感覺、經驗只能說本體不可知，認有普遍的永久的體性而已，不是感覺、經驗上存在的境界。且世間現量的存在，也惟從比量推知承認為有：如眼所見色、耳所聞聲，若認知其為色、為聲時，已進入意識的知覺，是似現量，已非真實覺到的現量境。但現量為知覺所依之根本有的事實，無論前五識和同時意識都有；若全無者，則獨頭意識之思維和觀念，便無從生起。可是有雖是有，在凡夫仍是心知不到的，所以說有同於無。比較可以證實的，是修禪所成定心現量，然定心現量亦同澄淨不動的鏡光照色一樣，並未生起思維；從定出後再起思維、記憶，已非現量，因此定心現量也不能發揮功用。至於第八識的現量，更是不可知的；成立第八識，尚須以此量證成，實際恰同為本體的不可知，如云八識之行相所緣皆不可知是。如此，世間的現量，有亦等於無。古德說：「人在大水中渴死」。可以借明雖有現量而不得現量。凡夫的心境，既然這樣不能得現量實用，那末現性的實覺，便非要出世聖智的現量不可！但出世聖智的清淨現量是不易得的，因為凡夫的心中都為惑障所惑，要經過種種的對治，斷染成淨，而後方得生。

求得出世真現量的方法有二：一、即禪宗向非量的心中參究，謂從一切身心世界都無所知的無意義非量中，直截的參究它究竟是個什麼？二、即依明白正確的聖教量，生起正確的比量智，依比量智實踐修習，由戒生定，由定修觀；此比量智與定心相應，引生真實智，乃得出世清淨現量。要之，現事實性的證覺，須要真現量；而真現量之獲得，要依聖教量之比量。

（惟賢記）

四 聞思修所成慧

前次講到現事實性的能實證覺知，須有出世的現量智，而此出世現量智極不易得。只有在禪宗去深深參究；或由多多的研究聖教，如理思惟，乃能由真比量智而引發。這就側重到聖教的聞、思、修慧了。所以、現在續講聞思修所成慧。這在瑜伽師地論中，有聞所成地、思所成地、修所成地，廣為

講明。此處節略而為簡要的解說：

甲、聞所成慧：菩薩智慧，當於何處求？當於五明處求。聲聞狹慧，只須於內明一分中求；要是菩薩廣慧，則須遍於五明處而求。五明，就是五種學問，或是五科科學。五種能發生明智之處，曰五明處。五明處能發聞所成慧：就能詮表的名句文身，在自相共相上有名，在差別相上有句，名句所依或所成有文——中國的文，就是整篇文章；而外國的文，則就是所依的字母——，或在言語上講出，或在書本上寫明，有無量差別的名句文相。由覺了智慧為根本，去聽講，去閱覽，尤重在聽聞，於聽聞中即生覺慧；由此覺慧去領受、憶念，以此所領受憶念之名句文義，能夠無顛倒而了解，便成為聞所成慧。所以、聞所成慧不離言語文字，須由聽聞、閱覽、無倒了解而得成。如瑜伽師地論云：

云何聞所成慧？謂若略說於五明處名句文身無量差別，覺慧為先，聽聞、領受、讀誦、憶念；又於依止名身、句身、文身義中，無倒解了。如是名為聞所成慧。

何等名五明處？謂內明處，醫方明處，因明處，聲明處，工業明處。

1 內明處：分四種來說：（一）、由事施設建立相，即能詮教法的經律論三藏。諸佛菩薩及諸聖子弟，凡所說法，或解經造論，釋論造疏……總包括於中，皆攝為經律論三事。（二）、由想差別施設建立相，以句等分別情器、染淨、境智諸法相。此在瑜伽師地論中，分句等十種來說明。比如在法相中，講有情世間、器世間；煩惱雜染、業雜染、生雜染等；有能證清淨道、所證清淨界；能觀智、所觀境。這都是說明世出世間諸法相，皆是由想名分別施設；依聽聞經律論三藏去了知各種名義。（三）、由攝聖教義，以能修習法、所修習法、有過患法、有染污法等十句攝之。蓋聖教中所明無量差別之法相義，能夠歸納攏來，成為一綱領而總攝其精要。例如能修行法，總攝一切能修行的止、觀、戒、定諸法義；如應當怎樣對治煩惱，明解因果諸法，通統攝為一聚，攝廣歸略，總持其義，亦為聞所成慧之一種方法。（四）、由佛教所應知處事相，以應知之能所二取增至十遍處等。即於佛教法義中，

攝記其扼要應當了知者。聞所成之慧，還有別種方法，如規定學那幾種經論；把那幾種法相記憶不忘，了解不謬，去成聞所成慧等。又如增一阿含經，以一種法數增至十種法數，以數目貫穿，記憶起來亦較便宜。所以、瑜伽亦以能取法、所取法的相對兩法，增到十遍處法為說明。法數很多，不能完全記憶，擇其最要的去記憶了知，也是從內明處得聞所成慧的一種最根本最扼要的階段。在佛法中修學的人，要以內明處的聞所成慧為主；但是要成就菩薩的廣大智慧，對於世間的各種學問也須有相當的了知，如關於世間的論理、數理、科學、哲學，及農業、氣象等各種常識。

2 醫方明處：略說病相，病因，已生病斷，病斷不生四種善巧。即是說明醫藥明處，重在治病及衛生常識。

3 因明處：瑜伽中說論體性等七種，講說很詳。這是研究佛法、顯揚佛法的一種主要工具，所以因明處、在佛經論中講到很多。也有專門的論，像因明入正理門論、集量論等。在一般學問中，它也是一種頂重要的部門——論理學：如演繹法的論理學，歸納法的論理學，辨證法的論理學，世間精密的學問，都以論理學為其基礎；所以要研究宣揚佛法，必須善巧斯學！

4 聲明處：論中有法、義、補特伽羅、時、數、處所根栽六種施設建立相。處所根栽，謂相續、名號、總略、彼益、宣說五種處所，若界頌等根栽。照現在講，就是語言文字學處。中國文字是世界最特殊的，由象形而漸及於聲義，無固定之字母；外國的文字，基本都是聲音，由語言發音之本，立符號而成為字母。其實字母也就是聲的符號，文字的建立，完全在聲音上；由言語產生文字，由文字推廣言語，皆在聲音，故曰聲明。如人生來就有一定的習慣言語。從小孩能夠講話，到了稍長，由語言去認識本國文字，比較容易，這在本國都是如此。現在世界各國交通，往來便利，至少也須通達兩三種文字。此種文字，講明法相義，共相義，差別相義，有情差別義；表示時間和數目的不同，空間和方分的不同；乃至構成文法，文章體裁，立論規範，都屬研究聲明學處。

5 工業明處：一個人生在世間，有各種資生的事業，展轉增長。有個人事業、社會事業、國家事業、世界事業，不能完全離開。如要成就菩薩的廣慧，也須從種種工業處去了知。此中包羅萬象，知識無窮，社會科學、自然科學，通統包括在裏面。瑜伽分為十二類：一、農林，二、商估，三、官吏，四、書算，五、占相，六、咒術，七、營造，八、生長，九、防禦，十、和合，十一、成熟，十二、娛樂。此中包括了士農工商，以如此諸工業明處覺了明解，而成為聞所成慧。要是修菩薩的廣大行，也應學習明瞭，乃可利益眾生。在專門佛法的修學者，餘四處有普通常識即足；至於內明，是必須專精聽聞了知的。

乙、思所成慧：此與聞所成慧略有區別，聞慧依了解語言文字而成，思慧也離不開語言文字，但有時也離開語言文字去思惟觀察。謂已經離開語言文字，而得到一種抽象的概括的要義，去深深的研究思惟，不一定依靠那部經論去研究，為思所成慧的特色。由三種相說明：1 由自性清淨：謂能獨處空閑，審諦思惟，如其所聞、如所究達諸法道理等九種相。即是於水邊林下獨自閑居，無外物雜擾其心，深深思惟教義，或是思惟已經明了通達的教義。由此不斷的思惟研究，便能發生通達的明慧。2 由思擇所知：所知、即所知境界。於諸有為法、無為法、實法、假法、色法、心法，觀察了知法義境界；以此思惟智相應的去研究思惟，於所知諸法生決定解，就成思所成慧。3 由思擇諸法：這完全指佛說的教法而言。依此教法之中，或思惟長行的契經，把握其綱領；或思惟伽陀的偈頌，概括其要義。這不是聽的時候，也不是講的時候。所以必須諷誦經典，於空時去思惟其偈義。瑜伽中廣列伽陀：如『諸惡者莫作，諸善者奉行，自調伏其心，是諸佛聖教』一偈，也就是說明了世出世間的生死和涅槃法。有些四句偈，都可得其總要的，如古來天台宗的初祖慧文禪師，思惟中論的一頌，而建立了一宗之教義。平常講「是惡莫作，是善奉行」，看去似乎很簡單，但要依照去切實底修行，終生都行不了。如白樂天請法於鳥窠禪師，師為說：「諸惡莫作，眾善奉行」。樂天說：『三歲孩童都曉得』。師曰：『三歲童孩都曉得，八十翁翁行不得』。紫柏禪師常言：只持得毗舍浮佛半偈；若能持全偈，便參學事畢。所以能深思一偈

，即可概括全部教義，看起簡單，行確困難。對此法義，如理思惟，也就成為思所成慧。

丙、修所成慧：要是有了聞所成慧，不進一步去學習思所成慧，往往記聞雖多而理不通徹。但未得修所成慧，光是思所成慧，尚是一種散心相應之慧；得了修所成慧，才可成定心相應的慧。然此慧以前二慧為所依，故略以四處來總攝：1 修處所：就是修的所依止處，不是所依的地點。如古來的禪師說：在入山修行之前先要有入山修行的資本。在修行者的本身和環境上，必須具足內外五種圓滿，乃能修成此修所成慧。換言之，就是要有福報善根；否則，就沒有好的機會環境去修了。所以、須具內外十種圓滿的修處所。2 圓修因緣：這是依佛法中能夠修的因緣為基礎。由前面的聞思二慧，聞正法、得勝解、念念不忘，至少能夠發厭生死的出離心，或是求佛果的無上菩提心。如果有了出離心，才有進求解脫生死而修無上菩提的意趣和志願。於是、對於成就解脫慧的前方便，如持戒等就易獲到成熟的因緣。有了處所和因緣，就可正修了。3 修瑜伽：瑜伽即止觀，凡是在家菩薩、出家菩薩，或在居家眷屬中修，或在出家的叢林中修，或是離開大眾到深山中去獨處靜修。但在家菩薩，有妻妾兒女子孫相縛，最好修不淨觀、無常觀才不被在家法所礙。出家菩薩也有違礙不能修的障緣，如四事資生不具，或是怠惰，或是發生執見，也就起了躁動。到山林曠野去修，也有四種障緣。所以必須十種對治，才能修成瑜伽的止觀。4 修得果：就是於修止觀得到定相應的慧，能夠如實了知，便能發生定慧出世的無漏聖果。這就是由修所成慧發生了清淨現量智，於現事實性，也就得真確的證知。

諸經論中所說的十法行，亦攝此聞思修所成慧：所謂書寫、供養、施他、披讀、受持、開演、聽聞、諷誦、思惟、修習。比如在講堂，就是聞慧；到了佛殿念誦、修定，就是思、修慧的工夫了。側重作聞所成慧的工夫，亦不能離開思、修所成慧；與思修相應，乃完成聞所成慧。

五 六現觀與四諦十六行觀

甲、六現觀——依上聞、思、修所成慧，能到勝解位，引生三乘的出世現觀慧。六現觀亦貫通世出世間慧。但聞、思、修慧多分側重在世間，而六現觀慧則著重在通達出世間慧了。瑜伽的有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺三地末，曾出此六現觀。

1 思現觀：如在聞思位中，由聞法發生透澈了解，生起非常的法喜充滿，就成了思所成慧。或是在空閒處思惟得到圓滿無上的法喜；或是看經能領悟，聽法能了解，一點疑惑也沒有，也就成為思現觀。以能觀察一切法的普遍相，諸行無常，諸法無我；或觀現實皆苦——三界、九地、有情世間、器世間——，深解通達無不是苦。有此慧解發起時，心即安定下去。若於曠野中深修發生，則能引生煖、頂、忍慧。進入加行位中觀察諸行無常，諸行無我。上品喜受相應的思慧最猛利時，雖未能證實諸法，在當時觀了覺察上，也是覺到確實是無常、無我的。所以在思所成慧上，立此現觀。真正成立思現觀的時候，也就是到了加行位了。但思現觀，還不是真正證到生空法性的真現觀。如成唯識云：

思現觀，謂最上品喜受相應思所成慧。此能觀察諸法共相生起煖等，加行道中觀察諸法，此用最猛，偏立現觀。煖等不能廣分別故，又未證理，故非現觀。

2 信現觀：在佛法中得成真現觀，是由展轉相依來的，最主要的是有信。信佛法僧三寶的功德，於世出世間的真實事理與因果功能，生起清淨的信心。佛法中修學，至少要有正信的結果；以有了真實的信心，就能相信有此因必有此果的因果律。如修佛法，決定可得出世間的果。於此深信，就能覺到真實如此，毫無疑惑，能令思現觀不退，策發戒諦現觀，是為真正的信現觀。

3 戒現觀：定相應戒或無漏慧相應的戒，除破戒垢，令現觀倍增明了，故亦名現觀。

4 現觀智諦現觀：真實觀察四諦十六行相，真正觀到了得到根本的離言無分別智，故名現觀。此於六現觀中最為重要。以前三現觀，是為此現觀的增上義而得名的；後二現觀，是依此現觀得成的。

5 現觀邊智諦現觀：前是根本智，此是後得智。經過四諦十六行相的現觀觀察，以能離言分別如實了知故，能分別觀察世出世間的諸法，安立施設。

6 究竟現觀：謂盡智、無生智，即究竟位的智慧，能分明顯了觀察諸法真實性。

乙、四諦十六行觀：得成六現觀中最重要的現觀諦智現觀的，是四諦十六行觀。何為四諦十六行？謂於無常行、苦行、空行、無我行的四行以深觀苦諦，於因行、集行、起行、緣行的四行以深觀集諦，於滅行、靜行、妙行、離行的四行以深觀滅諦，於道行、如行、行行、出行的四行以深觀道諦，是名四諦十六行觀。依此十六行觀察四諦，由了相作意進入勝解之後，便可經煖、頂、忍、世第一之四加行位，引生現觀諦智現觀了。瑜伽論說：

如是勤修瑜伽行者，觀心相續，展轉別異新新而生，或增或減，暫時而有，率爾現前，前後變易，是無常性；觀心相續，入取蘊攝，是為苦性；觀心相續離第二法，是為空性；觀心相續從眾緣生不得自在，是無我性。如是名為悟入苦諦。復次、觀察此心相續，以愛為因，以愛我集，以愛為起，以愛為緣，如是名為悟入集諦。次復觀察此心相續所有擇滅，是永滅性，是永靜性，是永妙性，是永離性，如是名為悟入滅諦。次復觀察此心相續究竟對治趣滅之道，是真道性，是真如性，是真行性，是真出性，如是名為悟入道諦。

如是先來未善觀察，今善作意方便觀察，以微妙慧於四聖諦能正悟入，即於此慧現靜修習、多修習故，能緣所緣平等平等，正智得生。由此生故，能斷障礙愛樂涅槃所有粗品現行我慢。又於涅槃深心願樂，速能趣入心無退轉，離諸怖畏，攝受增上意樂適悅。如是行者，於諸聖諦下品所攝能緣所緣平等平等智生，是名為煖。中品所攝能緣所緣平等平等智生，是名為頂。上品所攝能緣所緣平等平等智生，名諦順忍。彼既如是，斷能障礙粗品我慢，及於涅滅攝受增上意樂適悅，便能捨離後後觀心所有加行，住無加行無分別心。彼於爾時其心似滅而非實滅；似無所緣而非無緣；又於爾時其心寂靜，雖似遠離而非遠離；又於爾時非美睡眠之所覆蓋，唯有分明無高無下奢摩那

行。復有一類闇昧愚癡，於美睡眠之所覆蓋，其心似滅非實滅中起增上慢，謂為現觀；此不如是。既得如是趣現觀心，不久當入正現離生，即於如是寂靜心位最後一念無分別心，從此無間於前所觀諸聖諦理起內作意，此即名為世第一法。從此已後，出世心生非世間心，此是世間諸行最後界畔邊際，是故名為世第一法。

從此無間，於前所觀諸聖諦理起內作意，作意無間，隨前次第所觀諸諦，若是現見若非現見諸聖諦中，如其次第有無分別決定智現見智生。由此生故，三界所繫見道所斷，附屬所依諸煩惱品一切粗重皆悉永斷。

由能知智與所知境，和合無乖，現前觀察，故名現觀。如剎帝利與剎帝利和合無乖，現前觀察，故名現觀。現觀、即現性實覺的別名。

（心月記）

六 九智十智十一智等

這裏講的九智十智等，就是三乘修證智諦現觀所成就的智慧。九智是：世俗、法、類、苦諦、集諦、滅諦、道諦、盡、無生。九智的次第雖是這樣的排列，但現在講的時候，不妨從中間苦集滅道的四諦智講起。四諦智的成就，就是如實了知四諦的真相：若如實了知苦諦相的確是逼迫性，即成苦諦智；若能如實了知集諦相實在是招感性的，即成集諦智；若能如實了知滅諦相果真是安隱性的，即成滅諦智；若能如實了知道諦相確實是可修的，即成道諦智。由成就了四諦智，於是就得到法智。如於欲界中修四諦十六觀行而證入見道，現前證得苦諦法、集諦法等；親見到了這四諦法，就得到四諦智。總合這四諦智，名為法智，即所謂苦法智、集法智等。觀察了欲界四諦法，進而對上二界，以欲界的四諦智比類推度，也就了知色無色界亦是苦的、集的、滅的、道的；因而就得到上二界的苦諦智、集諦智、滅諦智、道諦智。這上二界的四諦智，總合起來，就叫做類智，所謂苦類智、集類智等。以四諦智為基本，而綜合為法智、類智，則成六智。這六種智，皆是由「現觀智諦現觀」所得的。

從現觀諦智現觀進入於現觀邊智諦現觀，以邊智諦現觀觀察分別安立三界的苦法、集法、滅苦集法、滅苦集道法等，則成為世俗智。依這世俗智所安立的四諦法而觀三界四諦，悟入見道，親證親見諸法的現實；於現實上確實見到苦法、集法等，乃至遍三界的苦、集等，亦都如實見到。然後再得世俗智，亦能分別安立，明了觀察，不但自己如實證知，且由自己所證知的對他人宣說，是名世俗智。到了究竟位上，現觀究竟現觀現前，得盡智、無生智。盡智，就是將三界內所應斷的一切煩惱業完全斷盡了，證到阿羅漢果所得的智慧。這所說的阿羅漢果，不僅指小乘的四果阿羅漢，而是通指三乘共果說的。以三乘同斷三界惑，同證真空理，同得盡智故。佛亦名阿羅漢，意義也就在此。不過辟支乘、佛乘，更要增進些，所以佛與辟支又另有其他的德號。聲聞四果阿羅漢，不再增進，故特保持此名。斷盡煩惱得到了盡智，又進一步能夠由「我生已盡，梵行已立，煩惱已斷」，而了知「不受後有」，這就得到無生智了。無生智者，就是自己確實知道自己已沒有來世的生死；不但自己心中確實明了，而且口中也能對別人明明了了說出來。上述的九智，是出世三乘人的通智。有了這九智，就能真實地實證實覺到現事實性的苦、空、無常、無我及涅槃寂靜等。

然而、有的經論也講到十智。十智、就是於上所述的九智外，再加他心智。本來在阿羅漢六神通上，有他心通的，他心通就是這裏所說的他心智。不過、羅漢所得的六神通，不但有他心智而且還有宿命智、漏盡智等。今所謂他心智，就是能夠了知他人心理的智慧，這在對機說法上是很重要的。如無礙解脫大阿羅漢，自己於實證諸法無所疑惑，而隨世化導應機說法，這須仗他心智的功用。因為他心智了知眾生的心理，然後根據眾生的心理來對症下藥，這纔恰到好處。若沒有他心智，摸不著眾生的心理，那就不能對機說法了。

又有經論中說到十一智。十一智就是於上所述的十智外，更加如實智。如實智，就是如其實在、覺察了知。如實空的，即如其實在了知其如實空；如實不空的，也即如其實在了知其如實不空，這名為如實智。其實，前面的十種智，皆可名為如實智。以盡智、無生智等所了知的，都是如其實相真實

了知的。這九智、十智、十一智，全是通於三乘經論所說的。得著這通於三乘的諸智，就是得了現性實覺。

可是、於諸經論中，所說名數有多少的不同。也有說到四十四智的。但這四十四智，並不是別有智的名目，仍是從四諦所演繹出來的。即以四諦智觀十二緣起，於十二緣起支中，每一句下各有四諦智；這樣，就成了四十四智了。這因為十二緣起，數起來是有十二支的，但在前支緣起後支上說，只有十一句。如一、無明緣行，二、行緣識，三、識緣名色，四、名色緣六入，五、六入緣觸，六、觸緣受，七、受緣愛，八、愛緣取，九、取緣有，十、有緣生，十一、生緣老死。十二支在前後緣起上既僅得十一句，一句之下有四諦智，不是共得四十四智嗎？

怎麼知道一句之下有四諦智？如無明緣行：無明就是集諦，認識這無明的集諦就是集諦智；行就是苦諦，了知這苦諦行的，就是苦諦智；若無明滅即行滅，滅就是滅諦，證這無明滅即行滅，就是滅諦智；而證知能滅除無明及行的，就是道諦智。無明緣行如是，乃至生緣老死亦然。生就是集諦，了知這集諦的生，就是集諦智；老死就是苦諦，明白這苦諦的老死，就是苦諦智；生滅即老死滅，滅就是滅諦，知道這生老死滅的，就是滅諦智；而能滅除生及老死的，這就是道諦，認識了這能證滅的道，就是道諦智。如是，十一句成為四十四諦。此乃以四諦十二緣起合觀所得的諸智。

平常講的九智，是就一般的證得阿羅漢果者說；十智則就能說法的大阿羅漢說。至於十一智，那是特重在大乘阿羅漢義的。若特說三乘中的辟支佛智，則應從四諦十二緣起合觀，即這裏所說的四十四智了。

但於十二緣起上，不但說到四十四智，且也有說到七十七智的。這就以苦、集、滅、道、法、類、世俗七智，合觀十二緣起，於每一前支緣起後支下，皆有此七種智，這樣十一句即總成七十七智了。此由七智合觀十二緣起所得的七十七智，也是三乘共有的聖智。前講於現事實性如實現證知覺，要有出世的現量智，就是這些聖智了。

七 四尋思所引如實智

九智乃至七十七智，皆是通於三乘的觀智；四尋思所引的如實智，專就大乘的觀智而說。為欲對治種種虛妄分別，必須修習四尋思觀，由修習四尋思觀，能引生四如實智。要明白所引生的四如實智，先得知道能引生的四尋思觀。所謂尋思，尋者尋求，思者思察。這尋求思察與四種所緣境相應，即名四尋思，亦名四種觀察。今且引瑜伽師地論真實義品，說明四種尋思及四種尋思所引的四如實智。論云：

云何名為四種尋思？一者、名尋思，二者、事尋思，三者、自性假立尋思，四者、差別假立尋思。名尋思者，謂諸菩薩於名唯見名（即於名字現實上，唯見到名字的現實，除名字外不再見有其他的體性。雖於能詮的名下有所詮義，世唯名義，無其實體。如說「色」名，唯於色上見到色的名字，色名上雖也有色的所詮義，可是並沒有色的自體。於色名是這樣，聲的名、香的名，乃至地的名、水的名、火的名、風的名，以及一切諸法的名，皆是這樣），是名名尋思。事尋思者，謂諸菩薩於事唯見事（事是事實，即離名言分別的實事。在這離名言分別的事實上，唯見到離名言分別的事實，除所見到的事實，亦不見到有於名字相當的東西；以事實是離名言分別的），是名事尋思。自性假立尋思者，謂諸菩薩於自性假立唯見自性假立（假立自性，設有能詮的名就也有所詮的義，如色法的名義上，就有色的名義自性。聲、香、味、觸、地、水、火、風諸名義，都各有它的自性色等的事。但色的自性，是於色名色事上假立的自性，聲等自性也是於聲等上假立的自性。菩薩見到這些自性假立，就只是自性假立，並不見到更有什麼另外的意義），是名自性假立尋思。差別假立尋思者，謂諸菩薩於差別假立唯見差別假立（差別假立的意思，如地是自性，在這自性的地上起種種的差別，或說地是有法、無法，有為法、無為法，有漏法、無漏法等。而這差別也是假立的，或於名上假立，或於事上假立。在這差別假立上，菩薩見到差別假立），是名差別假立尋思。此諸菩薩於彼名事或離相觀，或合相觀。依止名事合相觀故，通達二種自性假立、差別假立。

先有了這四種的尋思觀察，然後方可踏入大乘加行位上。依此四尋思觀察的增進，這纔引生順出世的四如實智。瑜伽真實義品在四種尋思後，接著

說道：

云何名為四如實智？一者、名尋思所引如實智，二者、事尋思所引如實智，三者、自性假立尋思所引如實智，四者、差別假立尋思所引如實智。

云何名尋思所引如實智？謂諸菩薩於名尋思唯有名已，即於此名如實了知：設如是名為如是義（我國有句古語：「名為實之賓」，似乎名與實是相依的，名依於實，實又依於名。可是、依佛教大乘看來，名是不依於實的。義只是一種義相，這義相在現在的心理學說來，就是一種概念或觀念，是屬於意識上的義相。如於色法義上假立自性，說色是變壞的、是質礙的；這質礙變壞是色自性，祇不過是意識上的概念，是抽象的說明。普遍的義相，是普遍於一切色法上的。今說色是變壞質礙，不過是從普遍的義相，作一抽象的解釋，並不是真正於一剎那所得的色。如說火的自性是熱的，火的作用是燒的。可是講這火時，事實上並沒有火的熱性，也沒有火的燒用。可見言說的，不得火的自性），於事假立，為令世間起想、起見、起言說故（起想，就是作這樣的想：此是此而不是彼，彼是彼而不是此。由起想而起見，由起見而起言說，施設這是什麼、那是什麼的種種名言。現今論理學上的幾個根本規律，都是於名義上的規定相。如說同一律，矛盾律，排中律。所謂同一律，是說此就是此，彼就是彼；所謂矛盾律，是說此不是彼，彼不是此；所謂排中律，就是說彼既是彼決不是此，此既是此決不是彼）。若於一切色等想事不假建立色等名者，無有能於色等想事起色等想；若無有想，則無有能起增益執，若無有執，則無言說。若能如實了知，是名名尋思所引如實智。

云何事尋思所引如實智？謂諸菩薩於事尋思唯有事已，觀知一切色等想事性離言說，不可言說。若能如是如實了知，是名事尋思所引如實智。

云何自性假立尋思所引如實智？謂諸菩薩於自性假立尋思唯有自性假立已，如實通達了知色等想事中所有自性假立非彼事自性，而似彼事自性顯現。又能了知彼事自性，猶如變化、影像、響應、光影、水月、焰火、夢、幻，相似顯現而非彼體。若能如是如實了知最甚深義所行境界，是名自性假立尋思所引如實智。

云何差別假立尋思所引如實智？謂諸菩薩於差別假立尋思唯有差別假立已，如實通達了知色等想事中差別假立不二之義。謂彼諸事非有性非無性：可言說性不成實故非有性，離言說性實成立故非無性。如是由勝義諦故非有色，於中無有諸色法故；由世俗諦故非無色，於中說有諸色法故。如有性、無性，有色、無色，如是有見、無見等差別假立門，由如是道理，一切皆應了知。若能如是如實了知差別假立不二之義，是名差別假立尋思所引如實智。

由四種的尋思引生四如實智，便進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——。四如實智引生了之後，便能認識一切的所取法皆是空的，由認識所取法是空的，更進而了知能取法亦是空的。以所取法遍於一切，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隨之而空；於所取能取便見到都是空的了。但一切空了，還有個不空在。這不空的是什麼？就是靈覺了知的心性，則於所取空而能取未空了。從印能取空的上品忍位入於世第一位，得印二取空的世第一智；以世第一智剎那無間證入見道，則得出世真實智。再從這真實智而起後得智，即可了知諸法真如性幻化相了。但在世第一位後引發契證真如的無分別智，是離名言分別不可安立的。這無分別智，亦名根本智。從這無相無分別的根本智上，現起後得智，以後得智施設安立真如性和種種的幻化事相。如是，於現事實性，便得如實證覺了。

這四尋思所引的四如實智，是菩薩以勝解心從四加行而進入見道的一種重要智。有作三空智說：即所空智，能空智，空空智；或人空智，法空智，空空智。以這三空智進入見道而得證真如的無分別智。

八 二智三智四智五智

二智：若約通於見道前及見道後的廣義說，如楞伽經上說的自宗通和說通的二智。一般說來，在未證得見道前，祇有理解智，雖四加行常與定相應的，也祇是理解智。這理解智是從聽聞聖教研究引發所得，到了證入見道後，始得到實證智，這實證智是從實性實相覺證來的。雖然入見道後也仍有理解智，如初地望於二地的境界，初地菩薩唯有以理解力去理解，尚是不能證

知的。所以、理解智是通於見道前後；實證智則唯於見道後才有，於見道前是沒有的。

有處說根本、後得的二智，或說如理、如量的二智。根本智了知一切諸法的理性，理性就是真如，如其真如理性的認識，所以又名如理智。後得智了知一切諸法的事相，於諸法的事上窮知其邊際分量，所以又名如量智。根本智後所得的後得智，於聞法、說法、教他上講，可得有理解智；而於其實證諸法事相上說，也可得是實證智。因此，不但無分別智根本證知諸法的理性，叫做實證智，就是後得智證知諸法的事相，也名為實證智。故說根本智是證真如性，後得智是證幻化相。

三智：這就是於上二智外，再說一切智智。若約後得智的廣義說，是可以攝一切智智的；故後得智不特證知諸法的事相，且可以遍知諸法的事理性相！由此也有只說二智的。若說三智，則遍知諸法性相，便屬於一切智智，而非後得智了。也有說加行無分別智，根本無分別智，後得無分別智為三智的。這樣的三智，第一加行無分別智，是通於見道前的加行觀智的。既這樣，為什麼加行智也說是無分別？因能引發根本無分別智故，所以也就隨所引發的無分別智名為無分別智。後得智所以也說是無分別者，以是從無分別的根本智所引發故，所以就隨能引發的根本無分別智名為無分別智了。而本位的無分別智，還是在根本智。

在般若經中，又多說到一切智、道種智，一切種智的三智。然而由於翻譯的不同，也有譯為一切智、道相智、一切相智的。這三智今引近由西藏翻譯過來的現觀莊嚴論開首禮讚八句頌來略釋。頌云：

求寂聲聞由遍智，引導令趣最寂滅；諸樂饒益有情者，道智令成世間利；諸佛由具種相智，宣演種種眾相法。具為聲聞菩薩佛，四聖眾母我敬禮。

頌中的初二句，是講的一切智。此云遍智，就是般若經的一切智略名。謂求寂的聲聞種姓，由遍知五蘊、十二處、十八界的一切法，皆是「補特伽羅無我」的智，引導趣入有餘依、無餘依的寂滅涅槃。次二句、是講的道種智。「道智」、就是般若經道相智的略名。謂大乘菩薩種姓，通達三乘因果

差別道相的智慧，是名道種智。菩薩由此智為自利，亦以此智而利他，成辦世間諸眾生的種種饒益。又次二句，是講的一切種智。頌中所謂種相智，就是般若經一切種智的略名。謂到究竟無上的佛果，證得一切相智，圓滿了知諸法的性相，乃能顯示諸法的實相。應知聲聞人說法，是依佛陀的言教而說的，離開了佛陀的言教，自己不能有所詮示的；獨覺人根本就不能說法，祇有顯神通以度生；菩薩廣度有情，善巧說法，多分也還是依著佛陀的言教；因為顯示諸法實相，唯有證得一切種智的佛陀，才有這個功能。上述的三智，就是般若經中所說的般若，是聲聞、獨覺、菩薩、佛的四聖之母。平常講般若為認佛之母，這單就大乘而說；實際、般若之智，通為出世四聖之母的。故末二句曰：具為聲聞、菩薩、佛，四聖眾母我敬禮。

這三智義的分齊，與根本智後得智一切智智的三智，大致相同的。但其中、道種智的意義稍狹，而後得智的意義較寬。以道種智的功用，是在自利方面的上求佛道，與利他方面的下化有情。若以後得智來說，上求下化都是後得智上所起的功用；至於後得智在自證諸法上，是也能仿根本智觀察真如，更能由證真如而證諸法的幻相。這種後得智用，在道種智是沒有明顯說到的。

前來所言一切種智、一切智智，都祇是佛果上的智；道種智、後得智，則是十地菩薩與佛的大乘聖智；一切智是二乘人亦能部分得到的。由於有了一切智，就能證遍一切法的空性；有了道種智，就能了知三乘行果的差別相；有了一切種智，就能遍知一切諸法的真實性。

四智，就是轉八識所成的四智。所謂轉第八識成大圓鏡智，轉第七識成平等性智，轉第六識成妙觀察智，轉前五識成成所作事智。此中六、七二識轉成的二智，在初地菩薩位上就可得了，以菩薩得這平等性智及妙觀察智，能正修菩薩行廣度有情故。五、八識轉成的二智，那是要到佛果位上了。這在唯識論中，說得很詳明的。不過、四智中有著重要分別的，就是五識所轉的成所作智，祇是後得智了諸法事相的；其餘的三智，則皆能夠了真俗諸法的事理相性。具備了這四智，對現事實性，才真可證明覺知了。

又有經論中，說為道慧、道種慧、一切智、一切種智的四智。這四智的後三種，是與般若經中所說的三智相同。所言道慧，是一種能觀三乘無差別空性的觀慧，這可通於地前加行位的慧。故此四智是可通於三乘賢聖的。至於由八識轉成的四智，則全是大乘聖位的；但妙觀察智，也有一分可通於二乘聖位。

五智：其名稱出在中國日本相傳的真言宗裏，是於大圓鏡智等四智外，加一法界體性智。佛地經中說五法，就是清淨法界與四智。但清淨法界是所證的，大圓等四智是能證的；清淨法界是性，大圓等四智是相。綜合這能所性相，真言宗就改名清淨法界為法界體性智了。這是就性相不可分離的意義上說。以清淨法界性是四智相上現的，所以性的清淨法界，不能離開相的四智；而相的四智是緣於性的清淨法界的，因此、四智的相，也就不能離於清淨法界性了。真言宗說這五智，配於五方五佛：謂法界體性智是中央毗盧遮那佛，餘四智則配於餘四方佛。

也有經論說自體智、補特伽羅智、清淨智、果智、入出定相智的五智。這五智又是通於三乘聖果的。自體智，是見諸法自體相的智；補特伽羅智，是觀自他差別相的智；清淨智，是遣除一切雜染法所顯現的智；果智，是證到聖果所得的智；入出定相智，是於禪定了知入定出定等差別相的智。這五種智雖說是通於三乘聖果皆有，但也要到大乘聖智果位，才能圓滿。

前來五六兩段所說的，是通於三乘的觀智；七八兩段，雖也有部分通於二乘的，但都是大乘本位的觀智了。由上述的諸智，對現事實性，就可如實覺知。

（演培記）

九 自覺聖智

自覺聖智這個名詞，出在楞伽經，現在且引經文，作為對於自覺聖智這個名詞的根據。楞伽有三個譯本，在宋譯上說：

說通者，謂隨眾生心之所應，為說種種眾具契經，是名說通。自宗通者，謂修行者超度一切心意意識，自覺聖境，離因成見相說，是名自宗通法。

在魏譯本上，文字雖甚差異而意義是相同的：

一者、建立說法相，二者、建立如實法相。大慧！何者建立說法相？謂種種功德修多羅、優波提舍，隨眾生信心而為說法。大慧！是名建立說法相。大慧！何者建立如實法相？依何等法而修正行，遠離自心虛妄分別諸法相故，不墮一異俱不俱朋黨眾中；離心意意識內證聖智所成境界，離諸因緣相應見相，離一切外道邪見，離諸一切聲聞、辟支佛見，離於有無二朋黨見。大慧！是名建立如實法相。

說通者，即說法相，自宗通者、名如實法相。隨順眾生而說的即為說法相；不墮一異、俱不俱，離開心意意識的所緣境界及一切外道、二乘見而證得的聖智，即為如實法相。

尚有唐譯較魏譯簡明，較宋譯的文字多一點，謂『三世如來有兩種法，即言說法與如實法』。言說者，謂隨眾生的種種心而施設種種方便的三藏、十二部教典。如實法者，謂修行人對於心所現的境界，離去種種的分別，不墮一異等，超越一切心意意識的所行境界，離諸因緣相應見相及一切小乘外道墮二邊見者等所不能知的，即名為如實法。如云：

「復次、大慧！愚癡凡夫無始虛偽惡邪分別之所幻惑，不了如實及言說法，計心外相，著方便說，不能修習清淨真實離四句法」。大慧白言：「如是如是！誠如世尊教！願為我說如實之法及言說法，令我及諸菩薩摩訶薩於此二法而得善巧，非外道、二乘之所能入」。佛言：「諦聽！當為汝說。大慧！三世如來有二種法，謂言說法及如實法。言說法者，謂隨眾生心為說種種諸方便教。如實法者，謂修行者於心所現離諸分別，不墮一異、俱不俱品，超度一切心意意識；於自覺聖智所行境界，離諸因緣相應見相，一切外道、聲聞、緣覺墮二邊者所不能知，是名如實法」。

由此、可知自覺聖智這個名詞，出在唐譯，在魏譯上名內證聖智所行境界，宋譯上又叫做自覺聖境。

相傳達磨西來，以心傳心、心心相印的禪宗法門，曾舉宋譯楞伽為印證。向來說禪宗即經所謂宗通的法門，謂修行者超度一切心意意識的自覺聖智所

行境界。但是，依於經文以解釋自覺聖智，應有六種的意義：

第一、是非言說的如實法：言說即是佛說的教法，依此教法去理解去觀行的都是。非言說的即所謂如實法。自覺聖智，正是通達如實法的。因為不依言說，所以就成了教外別傳；即不落於言說的教法之中。

第二、是於心所現離分別：在魏譯本、遠離一切外道邪見及諸聲聞、緣覺乃至有無的朋黨二見，是名如實法相。此意謂一切法相皆心心所所現，故說唯識所現。如實了知一切法相都由心現起，不生起種種分別，沒有取捨；這樣，才成為自覺聖智。

第三、是不墮一異四句：四句可以通一切，如說有、無、亦有亦無、非有非無，說常、斷、亦常亦斷、非常非斷等。任何一法，都可以用此四句的簡別。今不墮一異四句者，即了知一切唯心所現，不落一、異、亦一亦異、非一非異共相的種種差別。共相是依於自相的。如有了某一種法的自相，於是在此某法自相上再生起分別，觀待此法與另一法是同一的，或是異的。所以上一句說了於心所現離分別，已沒有了自相；這裏便沒有了四句差別的共相。

第四、是超心意意識：這裏說的超心意意識，重在意識。有了第六意識，然後再講到第六所依的意根，由依意根再說到阿賴耶識心。而此心意意識的差別安立，純由意識安立。于一切法有一一法的自相、共相的名言假立等差別，才成心意意識。但此名言假立諸法，乃依眾生無始名言虛妄習氣所熏成的名言種子而現。此自覺聖智的境界，沒有一切的心意意識分別可得。或可叫做如來藏，叫做自性清淨心，這不能以平常所說的心意意識去通達的，故說自覺聖智是超心意意識的。

第五、離因緣相應見相：三個譯本雖是有別，這裏是隨宋譯上的。離因緣相應見相者，有二種解釋：一種是以比量來明的，是以因喻來成立所成立的宗的意思。但此自覺聖智非是比量智境故。復次、自覺聖智了達一切唯心所現，展轉的種種因緣都是唯心所現而無實自體，尚有何固定的因緣見相呢？以唯心現，故言離因緣相應見相也。

第六、外道二乘等所不知：外道執實，小乘執空。分別的說：外道中也有執實執空的，小乘中亦有偏空偏有的。再進一步說：大乘也還是有墮二邊的。這些、都是不能了知自覺聖智如實法的。

現性實覺的即是自覺聖智。此是二乘外道所不能得，是大乘特有的，故與前面所說過的三智等就不相同了。但大乘聖智，要登初地的菩薩才有，這樣、就與常人的心距離甚遠了。常人既不能有此自覺聖智，於是于現事實性也便不能覺知。然依達磨西來直指人心、見性成佛的宗通法門，卻指出了人人現前的自覺聖智境界。禪宗的教外別傳，純是出離言說的自覺聖智境界，直明人心中本來有離言說的真覺。確有而且恆常遍有，乃至睡夢裏亦有，二六時中無一刻不有。所謂「朝朝還共起，夜夜抱佛眠」是。要之、勿須向別處尋求，即吾人平常見聞覺知中，念念現成；不過向來被無明映蔽，不能相應罷了。故云：「悟則即是佛性，不悟便弄精魂」。此心即自性清淨心，平常一切言思動作，也都是從這離言說的本有真覺中緣起的。古德云：「要識佛性義，即此語聲是」。從此緣起根源上的本有真心覺性，只要當下一念相應，就是本來自性天真佛。

這本來的清淨覺性，在其餘的教理上，未嘗不以方便言說來顯示這離言妙心，如前說到的清淨現量等。其實只有二量，現量和比量；聖教量是可攝在二量中的。現量，在一般平常人也有。在言說上，只得比量的假說，真正的現量是離于言說的。若依諸識的分別假說，謂前六識與第八識皆有現量，而且不必要得到禪定的才有，從人類以至蚊虻螞蟻都有，這猶是從意識比量上說。若出離名言比量的現量心則遍虛空無有差別。而有差別的，即由基本的第七識非量及第六識的比、非量而起。第七識純為非量，祇是心病；所以云：平等性智心無病。

無病可以說第七識是本來無的。因為凡夫的心上有病，故即說此微細的非量名第七識，由此而第六識的現、比量也往往離不了非量。因有此非量的原故，於是就有種種虛妄分別不能成為真比量，而本有的清淨現量心也難顯現了。若離此非量，的確，平常人也無不有現量心的。根本識和前六識的現量心，即是無差別的本有現量。此本有的現量心，在見聞覺知未落到第二剎

那的獨頭意識分別上去的時候，若一剎那相應。即是離言說的現量真覺。所以禪宗法門，就是要與這本有離言說的覺心頓得相應法。頓得相應法，在乎不落言詮義解。如神光謁見達磨，立雪斷臂曰：『我心不安，乞師為我安心』！達磨云：『將心來與汝安』？終不為他說些什麼安心的道理，但使自覓自悟不可得不落言詮的法。

禪宗參究的方法，從達磨以來乃至歷代的祖師，都是用此。唐、宋以下，如溈山激發香嚴參究「父母未生前本來面目」話頭等。頓得相應法，大概可有三種：（一）即是從最根本的妄執非量裏面去死心參究：如探究父母未生以前是什麼？死了被火燒了以後是什麼？走路的是誰？乃至舉止動靜的是誰？念佛是誰？假使說是心，心又是什麼？不斷向己躬下追究，務要真知灼見，不能以言說的解釋為滿足；要生起很深刻很堅強的疑情。這不同念佛或誦咒久而久之所成的禪定，雖然參究到深切的疑情起來，其餘雜念都沒有了，純歸到疑情裏去，也似入定；但因此疑情是要爆發的。有推動力量的，所以不同平常的念佛、持咒一樣。有了疑的推動力，所有一切身心世界都歸到一念，成為一個大黑漆桶，此時，行住坐臥一切都不知道了。但疑情是不能安立而必要破裂的，所以終必澈底的打破開來。把一切歸之於疑情的疑團打破了，即時打破黑漆桶，頓入大光明界。（二）即後來宗下祖師，一棒一喝，以人的見聞覺知剛發動的時候，即為之切斷，不使落到獨頭意識的心境去，使一剎那頃頓與現量心相應。所謂「見色聞聲，只可一度」。睹桃花、聞擊竹而觸悟，都是這種的頓得相應法。（三）即因其所執著所側重處，深錐痛拶；或於日常視聽言動的隻語片象中點發，例如鳥窠禪師吹布毛悟侍者等。

這三種頓得相應的法門，就是頓悟的；從聞思修則是漸悟的。然在一般人，頓悟是否可能，尚有問題。

有的說：頓悟雖是可能，是要有一種特殊的機宜，已經宿植深厚善根，達到了加行位的菩薩。如中國禪宗的六祖等，隨此世勝緣觸發，一言之下便可頓得相應。再加精進用功，就很容易的於自覺聖智境上昇進。這能夠現生頓悟者，乃因宿世所積集的福慧資糧已齊備，則仍是依以前的漸修善因而得。沒有這種根基的，是決不能得到的。所以真實頓得相應的，就是加行智入真

見道的根本智，或者菩薩由七地入八地，或者如最後金剛喻定無間三昧的頓入如來妙智。然無論如何的頓悟，都是由漸修而來。這是依通常教理，作如此解釋。

若依禪宗的主張，是不論凡聖漸次的。所謂悟入眾生心本有離言說的清淨真覺，是佛生平等同體的。要是於此能夠頓得相應的法門，祇取一個兩個當機的承當荷擔，是可專對特種根性的。但為普遍向一般人開示，則只要有善知識的善巧指導，學者的懇切參究，莫不可以頓悟得到。這樣，就毋須必由過去宿積善根的漸修才能頓悟了。無論何人皆可以頓悟，不必要由漸修，這才顯示出禪宗頓門的特點。此所謂頓悟的，正是本有的，一剎那相應當下便是，不落階位，不落功勛。

這種頓悟法門，究竟可能不可能呢？若依於通常的教理，似乎是不可能的；然在禪宗所提倡的及所成就的事實，又非是不可能。依平常教理，雖然解釋不通，而從平常的教理上去假設推論，也有可解的道理。比如二乘僅得一分妙觀察智的生空智，雖說不上轉得平等性智，然在消極的一方面，末那相應的無明我見，確能伏或斷的。又如二乘入滅受想定，在定心時能消極的使第七識的人我執相應四惑不起。菩薩入滅盡定，則人我執、法我執的恆行煩惱都可不起現行。二乘聖者雖沒有大乘聖者那樣的平等性智，可是也能伏斷恆行的煩惱不起。禪宗以參究的方法用功，用到得力的時候，一方面不落到獨頭意識的名言境界，一方面以這種深厚的疑情，專去參究到第七識的無明根上，認真的去參究他打破他。用功用到絕頂的時候，忘生捨命的非常懇切得力。雖此時福慧資糧未曾具足，不能即刻達到初地的自覺聖智境界，可是在一剎那間，能夠使獨頭意識完全不起，第七識恆審思量的我見也得一剎那的暫伏。這時、六七二識的非量完全止息，不落惛沉、散亂、無記，惟是明明了了的現量心現起。在此剎那的相應時，豈非本有的離言清淨覺心頓得相應？不過此彷彿滿空黑雲中忽然露了一下明月，雖是透露一下，因無始時來的分別熏習濃厚，如虛空明月倏忽又被雲霧遮起來一樣。但是、這總比從來未見過的大大不同，因為已真知灼見過了。

在一剎那間一念相應，自己確實了知有此向上事，後來真實用功，又分兩途：一、頓悟頓修，直由此頓悟妙慧念念現前，更不立漸次。二、頓悟漸修，令無始習氣伏除，故禪宗有破本參、破重關、透末後關的分別。破本參即剎那間透露一下而已，所以還要破重關，即把所悟到的作為本錢，憑自己悟到的作為修習上的根本，由此伏斷無始的虛忘習氣；了知修行不離本覺，本覺不離修行，則不滯悟境而透出重關了。工夫進步，用到修悟相應一致，無功可用。所謂「百尺竿頭重進步，十方世界現全身」，就透末後牢關了。就此法門，雖未先修，也有頓悟的可能，也就個個可頓得到自覺聖智了。這是禪宗頓悟法門的特點，在平常教理上不能指示出來。而專在這頓悟相應上去用功的，即所謂中國的禪宗法門；也就是最直捷的現性實覺。

十 無上遍正覺

無上遍正覺與前面說的諸智，大有不同。四如實智、是就大乘加行智入根本智說的；二智、三智等，是通三乘聖智的；自覺聖智，則專是大乘聖智，但仍通菩薩與佛。現在所謂無上遍正覺，則專是佛果位上的智，此即平常所說的無上正等正覺，即梵語的阿耨多羅三藐三菩提，現在說為無上遍正覺。

此無上遍正覺，有四層的簡別：覺、簡別迷，迷即凡夫完全不覺。正覺、對邪覺，因為外道的覺是邪覺。所以覺是簡別凡夫之迷，正覺則簡別外道之邪覺。得正覺的，即三乘菩提，但二乘雖是正覺一分，然彼覺非普遍，不能稱為遍正覺。到了大乘的聖位菩薩，不但正覺而且能遍正覺，如初地菩薩即覺證一切法的遍行真如，能自利利他。可是、菩薩未能無上，仍有向上增進的可能；故至佛果覺智，方名為無上遍正覺。

於此四層簡別中，要緊的是明菩薩有上遍正覺智，與佛無上遍正覺智，有何差別？瑜伽論說有八喻。如云：『問：一切安住到究竟地菩薩智等、如來智等，云何應知此二差別？答：如明眼人隔於輕穀睹眾色像，一切安住到究竟地菩薩妙智，於一切境當知亦爾。如明眼人無所障隔睹眾色像，如來妙智於一切境，當知亦爾』。乃至『如昧燈體，到究竟地諸菩薩智，當知亦爾。如明燈體，如來智體，當知亦爾。是故當知：一切安住到究竟地諸菩薩眾，

與諸如來妙智身心，有大差別』。

（融海記）

第四節 現覺實變

現覺，就是現性實覺的簡稱；現覺實變，也就是前節所講現性實覺中的實際變化。現謂顯現，覺即覺了，實謂事實，變即變化。說到變化，即是一般人見到想到的事物變化。不過，變與化也有分別的：變謂已有的事物的變遷或變換而未謝滅；化謂化成他物，即化此為彼，化彼為此，或化有為無，化無為有。現在所講的變，是指廣義的變化。但現覺實變，須先加以揀別。

一 現覺實變的揀別

甲、實感境：現實事物的實際變化，很不容易覺察到。如中國易經的易，即與此處所說的變義相同。云「易無方無體」。無方、謂無一定的方所；無體、謂無固定的形體。但無方無體如何能起變化？昔廬山慧遠大師曾說：「易無體，以感為體」。易經中云：「寂然不動，感而動通天下之故」。即此所謂實感境。以無感無變則寂然不動，一感則天下事紛然變現，這是實際感到的境界。此實感境，是極微細的實際變化。現在一切萬有，都是遷流不息的，流轉變易的。但在一般人的心識上，卻不易覺察到它。然它確有實際的自然的變易，所以孔子說：「天何言哉！四時行焉，百物生焉」。此唯無意識的感通所得，不是平常的心言所能表達。古希臘哲學講宇宙萬有都是急流水一樣，這不過以粗顯的事物作喻，而實際上的微細變化，的確難以覺到。故實感境，亦即佛法中所說剎那剎那微細生滅的境界，雖現實變而不能覺。首楞嚴經首卷中，佛問阿難：『爪生、髮長、筋轉、脈搖，誠合明了，如何不知』！雖不覺知，然實生長。又二卷中、波斯匿王答佛曰：『念念遷謝，新新不住，變化密移，我誠不覺』。不覺、並非不變，實際每剎那都在不停的變化。這種事實變化，也就是唯識講的凡夫現量境，謂前五識和第八識並第六識一分的現量境。雖即根身器界剎那不住的事實，但在凡夫心識上是沒有覺了的；雖不覺了而實際是剎那不停的變化，所以這是現實變而不覺的。倘將現義釋為顯現，則又可說為實變而不覺且不現。

乙、測信境：這即是測驗境，是我們現在的見聞覺知上所沒有的。但是依曾經覺過的境界，或相關係、相類似的事物，去作一種推測，深信它確實如是，即名測信境。此相當於佛法所說的比量境。例如夜間看月，姑無論是圓、是扁，但決知它有看不見的反面。比如紙有此面，又決定有彼面一樣。在因明上，也有隔牆見牛角，定知有牛等例。不過、這一推測，不見得十分可靠，因隔牆見牛角，不一定有牛。然見月的這面，推測有月的那面，卻是最可深信的。又如西方極樂世界，亦是測信境。因為虛空中世界很多，有好於此世界者，也有劣於此世界者，故可比知有好過此世界的極樂世界。並且、佛所說法，是真實語，是不妄語，由有天眼通等真實見到而後說。故佛說西方有世界極樂，確能使我們深信不疑，這都是測信境。再如天文學家推測某年某月某日某時必有月蝕或日蝕，也都是依天文變化的事實上去推知將來應有的現象。又如古書中云：「月暈而風，礎潤而雨」，這也是依已有過的現象為根據，而推測未來決定有何變化；但也有時不驗。由此、在現覺實變上揀別起來，在理智雖覺其有變，但非現在見聞上之變，故是覺實變而不現。而且、還可以雜有覺變而不現且不實。例如意識上覺到他方或將來的變化；倘屬確實，則成覺實變而不現；若不確實，則成覺變而不現不實。

丙、設想境：這是假設想像的變化，不是事實的實際變化。這或由試驗推論而假設其為如此如此，如現在科學上的假設一般。在佛學上說，這都是意識在尋求伺察的名言上假設想像。最極明顯而都知其為不實的，莫如常說的龜毛、兔角與石女兒等；以全屬假說故。但有許多假想事，並不怎樣明顯不實，須深細觀察方知為假，此等處便易令人迷誤為實。如科學以光從空中傳過時必有所依託之物，在大氣外已無空氣，將以何物作依託呢？因此假設伊太，原非必定事實。或為說明萬有生起，想像萬有之前有一能造能變萬有者；此無論是精神的、是物質的、是神格的，莫不是假設的想像。不過在意識的設想上，覺有此變化，實際是不實、不現的。

丁、幻覺境：此與設想境不同。設想境、大抵能於當時就知為不實，而幻覺境在當時多不能知是假。例如現前覺到的種種虛幻變化，往往都錯認為實，故亦名錯亂境，或名亂識境。此種境界，最難辨別。但也有明顯覺知是

幻境的，如病眼見空華，病耳聞雷鳴，此在病者本人亦多能知其幻，以無病時無此現象故。又如醉者覺屋崩，或身根受藥力或鬼神咒力所起幻變，諸如此類，其人當醉、狂時即不易覺了非實。又身心受睡眠損害所起夢境，在夢中亦不知為夢，但醒覺後即知是幻。清醒的人也有幻覺境，如乘舟車見堤岸山林後退；夜對雲飛而只見星月奔馳。又如旋火唯見火輪，以指捏目則現二月，如是等幻覺，都能使愚幼的人們誤認為實。不過、在有舟車等經驗者，則都能覺了非實。還有更深細而不易覺了的，就是我們無始來無明迷亂及煩惱業習所障而覺到的一切，佛經上每以陽燄、乾城等喻其不實。此種幻覺境，極其廣泛。以由無始無明惑業，不悟現前一切眾生和種種事物是虛幻，反以它為有實體存在，因而執有實的眾生和實的事務。有此迷惑損害了我們的身心，致真實的心境成為幻覺，遂見有有情生老死滅及器物成住壞空的種種變化，以為都是真實；其實都是幻覺，與夢境同樣的不實。考其原因，都是由執實我實物而積成的分別習氣，復依之起惑造業，於是遂成幻覺之境。此幻覺境，常人不易了知，所以普通認為自然而然的真實的人生、真實的世界，其實都是惑業所障的幻覺境。應知這種由分別習氣所成的無量幻覺事物，在隨著業力的業報不同上，現起不同的眾生、世界。如果要明白它的真相，的確是不容易的。在此幻覺境上，固然有一部分可以現前覺了它的不實，但有大部分不易認識它是幻；遂以為是現覺實變的，其實是現覺變而不實的。

戊、倒取境：與前面設想、幻覺二境，極有關係。因為實感境是合符事實的，測信境是合符理性的。而設想境乃是假設想像的，如果設想假說而錯認為實，則成倒取境了。如說宇宙有一人格神、自在而能創造主宰萬物，這在假設上是可以的；若定執實有造作的主宰，是宇宙萬有最根本者，是先宇宙而有者，則都成倒取。此亦如龜毛，假想說之原無不可，若定執為紅、為黃，質輕、質重，可以織衣、作拂，豈不顯然唯是倒取！又、依幻覺境也能生起倒取。因為幻覺境是由前五根識的當前感覺有如是境界，不待依思想名言假立。如病眼見空華，醉人覺屋倒，在病者、醉者的當前根識，實覺有空花屋倒的變境，非如龜毛等唯設想假名。故此幻覺境，極易生起倒取，生起後也極難除掉。在未到佛智境界，與未能諦知諸法實相之前，這種由幻覺而

生起的倒取，本不易正知而淨除。所以在平常修行上，用種種方式觀眾生如幻，觀諸法是空，這都是除遣倒取的最好方便。又幻覺與倒取二境，在比較下，幻覺境尚易知幻，若成為倒取則難覺了。因為倒取境，非但執不實的為實，並且反執實為不實。所謂實執不實、不實執實，顛倒執取。要是在現覺實變上揀別起來，充其量說它是現覺變而不實。進言之，它不但不實，亦不覺不現；所謂「隱覆而不現，迷倒而不覺」者是也。

己、聖證境：——由上面種種揀別，可知現覺實變的名稱，只有「聖證境」——聖智所證的境界——才夠資格。前二節曾講到的，此處不用再說。但聖智境略有二義：一、現覺實不變，謂聖智現證覺了的普遍常住真實的不變性。二、現覺實變，謂聖智現證覺了的極微細極實際的變化。現覺實不變，在前現事實性與現性實覺中，已詳；現覺實變，本節當說！

二 十二緣的流轉還滅

十二緣的流轉還滅，這正是聖智所證的境界。平常說十二緣起，只說明生起的流轉，今說十二緣的流轉、還滅，兼包括解脫的還滅在內。十二緣即是無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。此在佛典中，無論為聲聞藏或菩薩藏，都是共同許可的。並且、還公認佛在菩提場成等正覺時所覺到的真理，就是這十二緣的流轉與還滅。換言之，這十二緣的流轉還滅，也即是佛的現覺實變境。這種現變實境，是遍於一切眾生世界的；一切眾生雖然不覺，但也本來如是的。佛是這樣的覺了，三乘聖者也是這樣的覺了，乃至三世十方一切佛陀聖者亦無不如是覺了。故此十二緣的流轉還滅，是三乘賢聖所公認為如此的。

甲、從現實的老死覺起：生與死，是人生最切近而最不易解決的大問題。一般人平時也覺到生死事大，不過沒辦法去解決它。釋迦牟尼佛出家修行的動機，也就是見到了老病死與連帶著的憂悲苦惱，為了要解脫這老病死的憂悲苦惱，便捨卻家國而入山修行。直到菩提場現證等覺的一剎那中，豁然悟到老死是由「生」為緣所起的，生、是由未生前招感三「有」等業為緣所起

的，緊接著覺悟到有是緣於「取」而起的，乃至「行」緣「無明」而起的。這樣從老死覺起，追溯到最根本的無明，便圓證到宇宙人生本來如是而人們不覺的真理——十二緣起了。這最根本的無明的來源，就由不覺了老死由生起，乃至行由無明而起的真理。所謂不明眾生的死生緣起，故成流轉，便為無明。由無明故有行乃至生老死，此已在宗依論中詳說。

乙、從現覺的無明滅起：佛在菩提場現證等覺的一剎那中，覺到了老死的根本是無明，所以對治和斷除的目標，也集中在無明了。故說從現覺的無明滅起。怎樣滅呢？如果覺了死生的業報是無常、無我的，無明即滅；無明滅已，福、非福、不動的有漏行亦滅。若依無明所引發的三有行業不起，則由行所攝殖的業報識種亦不再生。故行滅已識亦滅；乃至老死憂悲苦惱亦滅。這種十二緣起的還滅道理，在聖智的觀察上，是本來如是的，所以也是現覺實變境。因為老死從生有，乃至行由無明有是變化；而無明滅故行滅，乃至老死憂悲苦惱滅，也是變化。這種變化，都是聖智現覺的真實變化。

十二緣的流轉還滅，亦即是知苦、斷集、證滅、修道。如知生老死憂悲苦惱，即名知苦。依大乘法相，從有到無明都是起生死之集；無明滅乃至取有滅，是名斷集。由老死乃至無明盡斷，流轉息滅，得真解脫，即名證滅。從知苦乃至證滅，都是依四念處乃至七覺支、八正道修習成的，故名修道。這，也是三乘聖智上的現覺實變。

又此亦即十六行現觀及三明等境。十六行即四諦十六行相：謂聖者入諦觀時，現觀苦諦是苦、空、無常、無我；集諦是集、生、因、緣；滅諦是滅、靜、妙、離；道諦是道、如、行、出。這十六行現觀，乃是過未現三乘諸聖的共道；誰也要依此出三界，誰也要依此證解脫。又此十六行現觀，可包括現覺實變與現覺實不變：謂苦、無常，因、集、生、緣，行、出，八種是現覺實變；空、無我，滅、靜、妙、離，道、如，八種是實覺不變。

復次、如三明等境，「漏盡明」、通現覺實變與現覺實不變；而「天眼明」現觀三界眾生生死流轉的變化；「宿命明」現知過去世諸趣眾生流轉的變化。故都是三乘聖智的現覺實變。九智、十智、十一智等境，隨應可知。

（昌厚記）

三 空故一切法成

甲、空故一切法成的論據：成之一字，含變義，此略有二：一、因明之依因成宗，此是理論之成立。二、諸法依因成果，此是事實之成就。依因成宗，是從因至宗；依因成果，是從因至果，故皆含變義。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，非空則不成耶？以非空則不用成，亦不能成。此如中論云：

「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成」。以有空義故，一切世間出世間法皆悉成就，若無空義則皆不成就。復次、又云：

「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法、不從因緣生，是故一切法、無不是空者」。眾因緣生法我說即是空。何以故？眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性，無自性故空。空亦復空，但為引導眾生故以假名說。離有無二邊故名為中道，是法無性故不得言有，亦無空故不得言無。若法有性相則不待眾緣而有，若不待眾緣則無法，是故無有不空法。

若法各有決定不變性，永是如此，如紙、筆、牛、馬等各各永為紙、筆、牛、馬等；果如是者，即無須待眾緣而有。但事實上諸法實無固定不變性，須待緣有，故無不空之法。此即空故一定法成之論據，此中教證、理證悉皆具足。若簡言之，即法法皆無固定不變之各個自性，此自性無故空。以無自性故空，法法皆待緣生起，得以變成。

乙、空故一切法成的反證：設使諸法非空，有固定性，以此執即反墮無一切法之過，於是中論破曰：

「汝今自有過，而以回向我，如人乘馬者，自忘於所乘」。汝於有法中有過不能自覺，而於空中見過。如人乘馬而忘其所乘。何以故？「若汝見諸法、決定有性者，即為見諸法，無因亦無緣」。汝說諸法有定性，若爾者，則見諸法無因無緣。何以故？若法決定有性則應不生不滅，如是法何用因緣？若諸法從因緣生，則無有性；是故諸法決定有性，則無因緣。若謂諸法決

定住自性，是則不然。何以故？「即為破因果，作作者作法，亦復壞一切萬物之生滅」。諸法有定性，則無因果等諸事。如偈說……「若一切不空，則無有生滅，如是則無有、四聖諦之法——。若不從緣生，云何當有苦？無常是苦義，定性無無常。——若苦有定性，何故從集生？是故無有集，以破空義故——。苦若有定性，則不應有滅，汝著定性故，即破於滅諦」。

此謂法法皆無定性故空；若違此義，則無苦可知，無集可斷，無滅可證。又既無苦、集、滅故，何用修道！故亦無道可修。如頌曰：

「苦若定有性、則無有修道；若道可修習，即無有定性」。「……若無有苦諦，及無集、滅諦，所可滅苦道，竟為何所至」？「……若苦定有性，先來所不見，於今云何見？其性不異故」。

此謂苦若有定性，則見苦之道亦不成；修道不成，則能修者所證成之四聖果亦不成。蓋四聖果由知苦、斷集、證滅、修道而成，今既無四諦，則自無證四諦所得之四聖果，果無則向亦無。由四果、四向無，則無僧寶；由無四諦，則無法寶；法、僧既無，則又何有佛寶！又法若有定性，則眾生永為眾生，菩提永為菩提，如是則無有證菩提者。且作福非福業，亦永不感果報，以性決定故。如是則無善不善業。是等皆如中論頌云：

「如見苦不然，斷集及證滅、修道及四果、是亦皆不然。是四道果性、先來不可得，諸法性若定，今云何可得？若無有四果，則無得、向者；以無八聖故，則無有僧寶。無四聖諦故，亦無有法寶。無法寶、僧寶，云何有佛寶？汝說則不因菩提而有佛，亦復不因佛而有於菩提！雖復勤精進修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛！若諸法不空，無作罪福者，不空何所作！以其性定故。汝於罪福中不生果報者，是則離罪福而有諸果報！若謂從罪福而生果報者，果從罪福生，云何言不空」？

若固執有決定性，則破世俗法。且世亦應無變易相，而苦亦即不能盡，煩惱亦不能斷也。此亦如中論頌云：

「汝破一切法諸因緣空義，則破於世俗、諸餘所有法。若破於空義，即應無所作；無作而有作，不作名作者。若有決定性，世間種種相、則不生不

滅常住而不壞。若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱，則無苦盡事」。

此上即由反證而見到若不空則不變，故一切法理論事實皆不能成也。

丙、誰真知空故一切法成：真實了知「空故一切法成」者是誰？是問須具如何智慧之人始真了知。如我等依佛菩薩言教中所說空義而研究之，固可以起一種了知及勝解觀察。然此是於古人之言教上比量而知，於事實上未能明明了了現觀一切法空。今講現覺實變，問誰能真知空故一切法成，是明現實覺了空故一切法變成義；非指依言教比度之知，故須聖智方能真知。般若經說有一切智、道種智、一切種智之三智，得此三智之聖者，始真知空故一切法成。初一切智，聲聞、獨覺及初地菩薩等三乘聖者皆有。此雖為三乘共得，然亦有淺深之別。若得此智者，便可或多或少真知空故一切法成事。道種智，亦名道相智，此智須在得一切智之後始可得之，經論中皆許此惟是菩薩得。前一切智是三乘聖者共得，今此道種智，是低是初地菩薩之大乘聖者所得。菩薩能上求下化，故一方能了知大乘法及二乘法而化導眾生，一方又能住大乘法而上求佛道。是故此道種智唯佛菩薩有之，非餘人有。有上二智者雖能真知，然未究竟。究竟圓滿了知，須是一切種智，唯佛始能有此智。由是能圓覺空故一切法成者，須是得一切種智之佛，亦即究竟現覺實變者。

丁、空故苦集滅道世出世法成：此謂以空故苦、集世間法成，空故滅、道出世法成。以空故五蘊、十二處、十八界等諸法成，以空故無常、無我成；所以、以空義故老死等之苦諦成。亦以空故無明煩惱及業得成，由此煩惱、業成故，則集諦成。依此苦、集成故世間法成。以空故滅苦集之滅諦成；由空故得滅之因緣五根、五力等三十七品之道諦成。由是滅、道出世法成。亦即以空故無明緣行乃至生緣老死之十二緣流轉成；以空故無明滅行滅乃至老死滅之十二緣還滅成。心經云：是故空中無色，無受、想、行、識乃至無智亦無得。此可反之云：以空故，色成，受、想、行、識成，乃至智成得亦成。

戊、空故佛法僧寶成——諸法因緣起，空無自性。此「空故一切法成」義，為向來一切人所不覺者。依此諸法空無我義現正等覺者，即成為佛。有佛現正等覺，則有所說之世出世一切法。依佛親證諸法，應機而說，則有聞

法者。依所說法如實修行，則四果、四向之僧寶。故云空故佛法僧三寶得成。此皆是三乘聖者現覺之實變。

四 染淨唯識能所變

甲、真知唯識變的是誰：說明異生之有漏心識即染唯識，此有能、所變；說明菩薩至佛無漏心識是淨唯識，亦有能、所變。故此中有染淨唯識之能、所變，此在宗依論上已廣分析。今就現覺實變言，故先問真知唯識變者為誰？亦即現覺唯識變現的事實者為誰？唯心、唯識義，空、幻化義，若就粗淺而不徹底之見解而言，即在凡夫外道等依他言音或自思察，都可得相當之了解。然要顯現覺了真知者，在許多大乘聖教中，皆說唯是初地以上之大乘聖者，始得少分了知；究究圓滿了知唯佛。故此唯識變事之實證覺者，最低是大乘地上菩薩。故此處所明之真知唯識變者為誰，是指地上菩薩及佛。此唯識變與上之空故一切法成少別：上之空義是三乘共知，此唯識變唯大乘聖者所了。蓋真明唯識變之義，必須了知阿賴耶或阿陀那。此識在大乘經中云：唯為大乘勝者說，不為五趣凡夫及二乘聖者等凡愚說，故云：「勝者我開演」；「我於凡愚不開演」。由是、此唯識變能真實覺了者，非大乘聖人不可。此是大乘者之後得智境，未得法空之大乘根本聖智前，是不能覺知的。故此唯識變，是大乘地上菩薩後得智所了知境；唯佛之一切種智乃能圓滿了知。若未證得法空，則於唯識變義所依之阿賴耶、阿陀那，多誤執為實我、實法；故必令先明法空，於未了空位中亦方便說此即是空性，以免執著。此在經論上有多證據，如三十頌云：「非不見此彼」。意謂非不見法空真如，而能了知此唯識能所變之諸行即是幻化事也。若不了一切法空真如性，即不了唯識變之幻化事；而反誤執為我。大乘菩薩之自證後得智，已見諸法空理，始能見空性中具種種清淨功德，亦能見阿賴耶、阿陀那能所變現之境界。此即現覺實變中所明之唯識變義，非指教義比度之唯識變義。

乙、何故染淨能所之變都唯識：何故一切染淨能所變法都是唯識？以此一切染淨能所變法皆因緣所成者，因緣所成法皆在識中分別顯了：一切染法皆在有漏雜染心心所法中顯了變現，一切淨法皆在無漏染淨心心所法中顯了變現。所以若染若淨，皆是識所變現者，或是染識所現之染法，或是淨識所

現之淨法。故解深密經云：「諸識所緣，唯識所現」，即斯義也。然從諸法因緣生說，皆一切種子所生之現行，何不言唯種而言唯識耶？又因緣現起，非但有種子因，而亦有增上緣等，何不言唯緣而言唯識耶？答：此亦因引導眾生之方便故而說唯識。一、眾生執逐於境，故今說唯識以攝境歸心，而令眾生由境而返觀內心也。二、心易攝持一切法，此心即眾生當下活潑之心識能變現一切法者；故說唯識，俾易持轉。若說唯種，種相難知，且甚廣散，不易觀察；故說唯識。又種即識，種是識之相用，是現行前七識熏習而成，亦即其所遺留之習氣；亦即是根本識所攝持功能及所變了境相同時剎那生滅者，故與藏識一味無別。如草木種子，其在土中未生時即是地土，更無有別；生起後乃有草木等殊。故種即識，在識上即可充分說明一切種子，由此故說唯識不說唯種。增上緣等，是諸現行識能所見分互相展轉資助之作用，故都唯識。

丙、染唯識的能所變：染即有漏雜染法，此在經論上有多不同方式之說明。如三十論以三能變明能變識，由識有煩惱相應故成染識。前七由染心心所相應而起；賴耶雖無煩惱，但受前七染識熏習故亦是染識。能變即三能變識。其所變，在第八是根身、器界及種子三法：在前六識上，所變有色、聲、香、味、觸、法六塵境；第六上廣及一切蘊、處、界之法境，與和合相續一切眾生世間諸假法。復有第六識與第七識我執相應之關係，變有遍計所執之實我實法。總即染唯識之能所變法。此雖是眾生心境，然眾生自己不覺；能現覺實變之真覺知者，唯佛與地上菩薩。

丁、三種習氣與二種變：三種習氣者：即名言習氣、有支習氣、我執習氣。此三習氣相互之關係甚大。名言亦即是分別，以非唯指名字言說為名言，而即虛妄分別為名言也。由此有顯義與顯境二種，顯境名言即一切心心所法，依此名言習氣，有種種分別變現種種法相名義。三界、五陰、十二處等諸法，皆由名言習氣而起了知。此即五法中之相、名、分別三法展轉引起；而分別、相、名諸法，總由名言習氣。有支習氣的有支即十二因緣，由無明煩惱業習氣力之增上，成為果報。三界、五趣之依正果報差別，皆由有支習氣所成。我執習氣，謂於名言習氣所現及有支習氣所現之一切色心、情器，

皆是如幻如化；於此如幻如化之法中，而見有決定是我是物之自性，即由我執習氣使然。由此習氣增上，即於一切法執我執實。此三習氣，由無始來習氣增上所積成，又復展轉增長，遂於染唯識法中轉變不停。

二種變者：約能變言，即因能變、果能變。因能變，即由一切習氣種子之因而變起者；所變之諸法雖皆幻妄，但有因於其中，共因未去則變而不息。有支等有惑業增上，名言分別作別別因而起別別法，此即因能變；以皆由有因而變故。果能變，謂已現起之識上有見相分，見分即識，相分是識所了別之相。此是已成為識之果上變現而緣：識體是能緣，而變所緣之相分，其所變之相分皆識之現行果所變，故名曰果能變。此二亦可名因緣變與分別變。由因緣法而變起者是因緣變，依識分別而變現者是分別變。五、八分別所變與因緣變事相符，六、七分別所變則多分與因緣變不符。故凡因緣變都不離分別變，而分別變則不一定都是因緣變。此變現之真實覺知者，亦唯聖智。

戊、如何轉染成淨：依唯識教，解唯識理，修唯識境空、心空、心境俱空之殊勝觀行，展轉增上；到初地引發無分別根本智，即能轉六識成妙觀察智，轉七識成平等性智。二乘聖智，亦即妙觀察智之一分。在第六、七先轉成下品之妙觀察智、平等性智，於十地中展轉增勝；至佛地即能轉第八成大圓鏡智，轉前五成成所作智。菩薩具有分分轉智功德；至佛地即成一切染法習氣悉皆轉捨，唯是淨法。此轉變亦地上菩薩現覺實知事。

己、四智三身與轉依：地上菩薩已有一分淨唯識，至佛地則成滿淨唯識，便成此大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智之四智相應心品，即名四智。在因中識強智弱，在果上則智強識弱，轉智成王。此智心王與一切善心所等相應，名四智相應心品。此心品可現三種身土：四智中無分別智現證法性身土，亦名清淨法界。而四智心品所成就之真實功德，即為自受用之圓滿報身莊嚴土。依妙觀察智、成所作智變成三類化身；依平等性智妙觀察智變成他受用菩薩身土。

轉依，轉即轉捨染法，轉得淨法，果即菩提涅槃。而轉之所依有二：一、迷悟依，即依一切法空性真如有迷悟之別，覺此是悟，不覺是迷。轉不覺而

成覺——轉迷成悟——，即成涅槃。二、根本依，即依根本識轉捨一切染種而轉得一切淨法。此即從根本識上轉染成淨之義，所成果即無上菩提。此唯是佛現覺實變，非餘人境。

（開一記）

五 如來藏是善不善因

甲、如來藏藏識：如楞伽經云：

如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生。譬如伎兒變現諸趣，離我我所。不覺彼故，三緣和合方便而生。外道不覺，計著作者。為無始虛偽惡習所熏，名為識藏，生無明住地與七識俱。如海浪身常生不斷，離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨。

此所明如來藏是善不善之因，亦如華嚴經說「一切唯心造」之義。華嚴經云：「心如工畫師，善造諸世間」。此如來藏亦能遍受熏染，起一切種趣、一切生，而成世俗諸法。譬如戲子可裝作種種人，如來藏亦如是變現諸趣、生等。然其變現，本來離我我所，唯由根、境、識三緣和合而生諸法，並無我與我所有法之可分別。外道不明此義，執有作者，遂執如來藏為我；其識雖為善不善因，然不能執其為我。經云：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得」。此無始時來界，可說為阿賴耶，亦可說為如來藏；有處又說為空性，以無我我所故。此云如來藏為善不善因者，乃如來藏不離藏識故，而為諸趣雜染流轉之因也。識藏即阿賴耶，乃是如來藏由無始無明虛偽惡習所熏而成。此超過二乘見修所斷之無明住地，正是七識所相應之無明；如來藏之成為藏識，即依七識無明。如大海水，由風為緣，與波浪俱，常生不斷；雖其波浪不息而水體不壞。此如來藏與七識無明俱，而名識藏，而為無始虛偽惡習之所熏染。然其自體常住不變，離我我所，自性無垢，畢竟清淨。故楞伽經又云：

菩薩摩訶薩欲求勝進者，當淨如來藏識藏名。大慧！若無識藏名如來藏者，則無生滅。大慧！然諸凡聖悉皆生滅，修行者自覺聖趣，現法樂住，不捨方便。

此說欲求勝進道者，要將惡習洗淨，乃可除去識藏之名。即離盡無明，還本清淨之如來藏，則其有為法滅。然諸凡夫及二乘聖者，皆未能離有為法，證無生滅；故修菩薩行者，乃至諸佛，猶不住涅槃、不捨方便。以如來藏之無始無明尚未淨盡，識藏之名不能遣除也。又如密嚴經云：

佛說如來藏以為阿賴耶，惡慧不能知藏即賴耶識。如來清淨藏，世間阿賴耶，如金與指環，展轉無差別。

此明佛說如來藏即是阿賴耶，世間凡愚障深慧淺，不能了知其體無別。蓋由如來清淨法觀之即如來藏，以世間雜染法觀之即阿賴耶。譬如以黃金作指環等莊嚴具，雖金不定指環等相，然指環等體即是金，外則無金，不可分離。依此、故說流轉諸趣依正果報之阿賴耶，其本體即是自性無垢、畢竟清境之如來藏。

然於楞伽、密嚴二經之外，確定如來藏之名稱者，則在勝鬘經，如云：

過於恒沙不離不脫不異不思議佛法成就，說如來法身。世尊！如是如來法身，不離煩惱藏名如來藏。世尊！如來藏智是諸法空智。世尊！如來藏者，一切阿羅漢、辟支佛、大力菩薩本所不見，本所不得。世尊！有二種如來藏空智。世尊！空如來藏，若離若脫若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏者，過於恒沙不離不脫不異不思議佛法。

不離不脫不異者，謂與諸法空性真如不離不脫而無別異之清淨功德聚，即是如來法身而為煩惱覆藏，名如來藏。不思議者，謂此真如空性本具清淨功德之如來藏，非菩薩以下所能畢竟了達，惟有如來方能證得。故此如來藏有二種義：一、空如來藏，在眾生位隱覆如來藏之可離可脫可異煩惱藏，以觀空故而得解脫；以解脫故而見其空，是名空如來藏。二、不空如來藏，即真如性不可離脫別異之法身淨德。西藏有依不空如來藏說「他空」義者，謂：如來藏自體不空，所空者惟其他煩惱，依如來藏故名他空。與勝鬘經此文義合。然亦可解為如來藏性是空故，故可離脫煩惱而證本來不空淨德。故如來藏性即空即不空，說他空者不免於偏見。又如勝鬘經云：

生死者，依如來藏，以如來藏故本際不可知。世尊！有如來藏故說生死，是名善說。……世間言說故有死有生：死者諸根壞，生者新諸根起，非如來藏有生有死。如來藏離有為相，如來藏常住不變，是故如來藏，是依、是持、是建立。

此謂煩惱從無始來依於如來藏，故依如來藏而說生死，是名善說。所謂死者，即舊根壞滅；生者，即新根生起。是諸根生死，並非如來藏有生有死，以如來藏常住不變，隨諸根說有生有死故。此同楞伽如來藏藏識義。中國古德說為「如來藏心，不變隨緣，隨緣不變」。眾生心源即如來藏，如來藏心亦名如來藏識藏。

乙、自性清淨心染而不染：勝鬘經云：

如來藏者，是法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。此自性清淨如來藏而客塵上煩惱所染，不可思議。

遍一切清淨法說名法界；一切清淨功德法所依之法身，說名法身；出世間上上功德，是為出世間上上藏；皆是自性清淨，如火以熱為性，水以濕為性，此如來藏即以清淨為自性；自性清淨藏即如來藏。此藏雖性清淨，然為客塵煩惱所染。其煩惱微細，不但超出凡夫、二乘所知，菩薩亦不能究竟了知。蓋其雖為客塵所染，然又體常清淨，故不可思議。勝鬘經中佛隨喜云：

如是，如是！自性清淨心而有染污，難可了知！有二法難可了知：謂自性清淨心難可了知，彼心為煩惱所染亦難可了知。

起信論中依此而說：『是心從本已來自性清淨而有無明，為無明所染有其染心，雖有染心而常恆不變；是故此義唯佛能知』。亦是說明眾生心源即自性清淨如來藏，從無始來而有無明。如前楞伽經說：『為無始虛偽惡習所熏』。故指染污為客塵，非自性而有之不離不脫不異清淨功德。則諸染污煩惱為可離可脫可異者，脫離之後乃證得本來清淨之如來法身功德；因煩惱等可離可脫可異，故名客塵。但於有染心識中，其清淨本質依然常住，故名染而不染。

丙、如來藏是誰境界：如楞伽經佛告大慧云：

非聲聞緣覺及外道境界；如來藏藏識，唯佛及餘利智依義菩薩智境，是汝及餘菩薩摩訶薩於如來藏識藏當勤修學！

此顯如來藏非二乘及外道境界，乃佛及利智菩薩之境界。蓋如來藏為法身之因，初地以上菩薩僅能證知少分；因如是希有甚深難可通達，故佛勵勸大慧菩薩應勤修學。又佛於勝鬘經中印可勝鬘夫人時，亦云：『如此二法，汝及成就大法菩薩摩訶薩乃能聽受，諸餘聲聞惟信佛語』。所謂二法者，即自性清淨心及煩惱所染。故起信論亦云：『是故此義，唯佛能知』。諸經論中多說唯菩薩能聽受，凡夫、二乘雖聞不了，故知為佛菩薩境界。所以然者，佛得一切種智，自然遍知一切；菩薩後得智上亦少分知如來藏識藏境。此智須先了達空性，乃能見空性具種種清淨功德及依無始分別習氣所熏之煩惱業力所現變之境界。雖得見如是，而未極圓滿明了。故菩薩聞如來藏教，可返觀於自心，而二乘但了知諸法空無我性；於此即染污中具足無量恆沙佛德空而不空之如來藏，聞之不解。凡夫或更起於邪執，故如來藏正是佛與菩薩境界。

丁、聞如來藏勿起邪執，茲舉喻說明之：如陽焰乃地上濕氣受太陽之熱所蒸發及光所映射而成。渴鹿以無知故，誤以為水，渴愛內逼奔赴就飲，孰知愈趨愈遠，往復馳逐終不可得。如無明所惑之顛倒凡夫，執世間法不捨貪求，亦復如是。渴鹿所追陽焰，在有智者觀之，知其為大地、空氣、日光等因緣幻現所成。不但知空無水，徒增奔求之苦，且能達此眾因緣法，空氣、日光可資身心，山地、林泉可設園囿宮室等成諸德用。然渴鹿以無明力故，終執為水，逐增疲渴。如是眾生亦以無始無明力故，追求世間有為諸法，執我我所而增苦惱。然諸覺者不但於此有為法知因緣幻現我我所空，即於此空因緣中見無量清淨法身功德。不須外此別求，即煩惱而是菩提，轉顛倒而成智慧。但此唯是佛之現覺實變境界；菩薩根機明利，可以依教解行；凡外等為無始無明習氣所覆，不獨不能依教修證，間之反增渴鹿逐水之執。故楞伽云：『於法無我離一切妄想相，以種種智慧方便，或說如來藏，或說無我。以是因緣，故說如來藏，不同外道所說之我』。此乃大慧菩薩恐劣慧者執如來藏為我，故作是問云：『云何世尊同外道說我』？佛答所問，說明所以說

如來藏者，以空無我為如來藏，去眾生妄執我我所，使知染污諸法本可離脫，無有我性。此對外道執我，故方便說為空無我。但凡夫等聞說空不空，不解於空無我之因緣法中種種煩惱可離可脫，又即此因緣法中具足如來清淨法身等不空功德，因起種種邪執。所起邪執，在起信論說有五種：前二種乃是聞一切法空，執一切法空無所有等同虛空，成斷無之惡取空見。後三種如論云：

三者、聞修多羅說如來之藏無有增減，體備一切功德之性；以不解故，即謂如來之藏有色心法自相差別。……四者、聞修多羅說一切世間生死染法皆依如來藏而有，一切諸法不離真如；以不解故，謂如來藏自體具有一切世間生死等法。……五者、聞修多羅說依如來藏故有生死，依如來藏故得涅槃；以不解故，謂眾生有始，以見始故，復謂如來涅槃有其終盡，還作眾生。

此三種執，乃從如來藏起，應名惡取如來藏見。其聞如來藏體備諸德，不增不減，便執有世間所見之色法、心法差別者，乃不明如來藏為空性故。其聞依如來藏說有生死，而執自體具有生死等法者，乃不明如來藏自體清淨本來具足如來法身功德故。其聞依如來藏故有生死涅槃，遂執生死之前有如來藏，涅槃之後還可染污；此不明如來藏本無前後際故。猶如渴鹿不明陽焰為氣、光、地等和合因緣所成之幻境，遂至執水而起奔逐。倘能除諸所執，即捨二邊而見中道法身。

六 理具事造三千性相

甲、諸法實相十如是：天台宗初祖，依大智度論及中論明一心三觀之理；其後一祖慧思禪師，依法華經而得法華三昧，故依法華之十如是為所觀境。如法華經云：

佛所成就第一希有難解之法，惟佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。

此明諸法即十法界。十法界各有如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、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」。

慧思禪師依空假中一心三觀，而顯法華十如是為一境三諦；三諦者，真、俗、中也。由十如是換讀之：「如是相、如是性，乃至如是本末究竟」者，是由假觀上見有諸法性、相、體、力等如是差別而顯俗諦；若讀「相是如、性是如，乃至本末究竟是如」者，是顯諸法體是真如，一切空無所得，即是空觀所顯真諦；若讀「相如是、性如是，乃至本末究竟如是」者，是顯諸法法爾如是，非即非離，即是中觀而顯中諦。故在一一法上，一一念間，顯真俗中三諦而起即假即中即空三觀。此諸法實相十如是，為所觀三諦境，互具互融，真諦即俗中、諦，俗諦即真、中諦，中諦即真、俗諦。三各具三，三三相即，融三諦於一，於一諦具三，故謂之圓融三諦境。乃慧思禪師源於法華之如來現覺實變妙境者也。

乙、惟一具字顯今宗：此句文出於三千有門頌，顯天台教義，又稱性具宗。正明理具、事造三千性相之義。荊溪釋華嚴經『心如工畫師，造種種五蘊』，謂『介爾起一剎那心，即為理具、事造三千性相；約理、造即是具，約事、不出三世』。理具三千者，心即根境相對所起之識心也，介爾心於一念之中即具足三千諸法。何以故？蓋法界凡聖，總分為十：地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛。若一念起，觀其屬於何界，如屬天界則天界之事現起，餘九界之理隱伏其中；由是一界心而具十界之事理。如是十界，界界各一起九伏，互相觀待，遂成百界；每一界中復各具十種如是，十百相乘成千如是，是謂百界千如。又五蘊等具此百界千如，眾生、國土，亦復具百界千如，由是實、假、正、依，三重合成三千，是謂理具三千。事造三千者，荊溪釋云：『即心名變，變名為造，造謂全體起用。體者、三千之性，性即理具。用者、三千之相，相即事造』。又依眾生成佛而說「理則性德緣了」，即理具佛也。「事則修德三因」，即事造之名字即、觀行即、相似即、分證即佛也。「迷則五趣流轉」，是事造之眾生理即佛也。「悟則果中勝用」，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、心佛眾生無差別：佛智所了諸法實境，心、佛、眾生，平等無別；即現前剎那色聲等，亦皆等無差別。然佛法太高，不易測度，眾生法太廣，

難盡難量；為初機頓契佛智之方便，乃從眾生之五蘊等中心心所法之識蘊中觀之。復以七八兩識至為微細，而前五識亦多間斷，故唯依第六識而觀，最為切要。若依法華實相言之，則心、佛、眾生，三法無差別，只在心上說佛生無差別，尚是別教道理。若在圓教，則說法法皆具足三千性相，一蟲一芥，各與佛之法界無二無別；惡法善法無可斷證，有情無情皆可成佛。以手作喻，屈則為拳，仰為掌心，覆為掌背，同為手故。心法、佛法、眾生法，同一毛孔，皆全法界，各各圓具理具事造三千性相。此唯佛與佛乃能究竟之現覺實變也。

（慧明記）

七 六相十玄事事無礙

甲、總別同異成壞六相：六相圓融之義，出於華嚴經世親菩薩十地經論。華嚴二祖智儼法師祖述其義，修六相觀，廣為發揮，成為華嚴宗之重要教義。六相者：總相、別相、同相、異相、成相、壞相是也。總相者，謂一含多德，喻如屋舍總合梁柱瓦石諸緣而成，故屋舍是總相。別相者，謂多德非一，喻如屋舍中之梁柱瓦石諸緣，與屋舍總相名別；此諸別相，依止於屋舍總相而滿彼總相。若不別者，總義不成。何以故？本由以別成總，是以無別則無總也。換言之，就總相看，只是一間房舍；就別相看，則有各各不同之門窗等物。同相者，謂多義不相違，而同成一總。喻如梁柱瓦石諸緣和合而作屋舍，不相違背，故皆名總舍之緣，非作餘物，故名同相。前之總相但就一舍說，同相則就梁柱瓦石諸緣，雖體各別，同成一舍，因成同相。異相者，謂多義相望而各異。喻如梁柱瓦石諸緣，彼此相望，形類各異，謂之異相。前之別相係指梁等諸緣別於一舍之總相；今之異相，則指諸緣彼此相對，為相各異。成相者，謂由此諸義乃成緣起。喻如梁柱瓦石諸緣部分相依而成全體，各具特性而和合成事，由是屋舍乃成，是為成相。壞相者，謂諸緣各住自法而不移動。喻如梁柱自梁柱，瓦石自瓦石，各住自法，本不作舍，是為壞相。故總別同異成壞六相，於一法上，同時具足。不唯一法同具，即在一法之中，猶有重重六相。就一間房子來說，房子為總，梁柱為別。就一扇窗子講，窗為總相，框格等為別相。若單看窗子，則無種種之別相。故此六相，

於一一法上同時具足。以六相觀一切法時，而一切法成為即總即別即同即異即成即壞，不可思量擬議而分別執定，遂都為不可思議之境界。就前之房舍而言，既無總相，當然無房舍相存；但同時成相宛然，又是諸緣各各之相；雖然各住其相，而仍和合共成一舍。由是觀察一切事事物物時，則能通達即總即別即同即異即成即壞的六相境界。乃至極小的一粒微塵，亦有總別同異成壞的六相顯現；法界諸法都在此一微塵中，但仍不失一一微塵之相。廣而推之，三千大千世界乃至無量無邊無窮無盡的法界，一一法中都同時具足六相而圓融無礙。此依教理上就聞法修行者而言。其實，一法同時現起六相的圓融無礙法界，唯是佛現正等覺底「現覺實變」境界。

乙、華嚴三昧十玄觀：十玄，乃華嚴宗根本之教義，唯是佛智的華嚴境界。初祖杜順國師依此所立之觀門，是真空絕相觀、事理無礙觀和法界含融觀。第三法界含融觀，亦名華嚴三昧也。茲取賢首金獅子章略明之：

一、同時具足相應門：謂金與獅子同時成立。圓凝具足，喻依法界體起諸事法，隨舉一法具一切法，非造作也。二、一多相容不同門：謂金與獅子相容成立，一多無礙。於中理事各各不同，或多法各住自位，如稱理之行，一一各容一切諸法，亦一一各具諸行，雖相容本不動也。三、祕密隱顯俱成門：謂若看獅子，唯見獅子無金，則獅子顯金隱，喻事能顯理；若看金，唯金無獅子，則金顯獅子隱，喻理能顯事也。若兩處看，則俱隱俱顯，隱則祕密，顯則顯著。四、因陀羅網境界門：謂獅子眼耳支節一一毛處各有金獅子，一一毛處獅子同時頓入一莖毛中，各各顯露，皆有無邊獅子，一一毛頭帶此無邊獅子還入一莖毛中。如是重重無盡，若帝網之天珠（梵語釋提桓因陀羅，此云能天主。天主帝網，即善法堂護淨珠網。取譬光影之涉入無盡也）。五、諸藏純雜具德門：謂若以眼收獅子盡，則一切純是眼；如以布施一行收盡一切行，總名布施故。若耳收獅子盡，則一切純是耳；若諸根同時相收，悉皆具足，一一皆純，一一皆雜，是圓滿藏；萬行同時，更互莊嚴，純雜無礙。六、諸法相即自在門：謂即獅子諸根一一毛頭，皆各以金收獅子盡。喻法界緣起一切諸法皆互相即相遍也。一一皆徹獅子眼，眼即耳，耳即鼻，無礙無障，喻布施九度多行即一也。七、微細相容安立門：謂金與獅子，或隱

或顯，或一或多，定散同時；即此即彼，有力無力，主伴交輝，理事齊現。所現萬法，海印炳然，悉皆相容，不礙安立，微細成辦；以理成事，事法不定，互相容攝，安立同時。八、十世隔法異成門：謂此獅子是有為之法，念念生滅；剎那之間，分為三際，謂有過去、未來、現在三際。總有三三之法以立九世，雖則九世有隔不同，相由成立融通無礙，同為一念。九、由心迴轉善成門：謂金與獅子，或隱或顯，或一或多，各無自性，由心迴轉；法無定法，隨心轉變。說理說事都可成立，法本具足，隨機隱顯。十、託事顯法生解門：謂說金獅子用表無無，論此金體，俱彰真性，睹萬法相，用顯真理。若理事合論，況阿賴耶識令生正解，即染而淨，動淨俱泯，方為正解。若依十玄觀修，即可契證華嚴妙境。就現覺實變說，唯是佛果上現正等覺之性起法界。

丙、性起事事無礙法界：此中所說之性，即是「法界性」，亦即前來十玄觀中所顯之法界。由此法界性而起一切法，謂之性起。法華謂性具宗，華嚴謂性起宗，即從無障礙法界性而起之事事物物。不唯理性如是，而現起亦如是，故名事事無礙法界，亦即前六相十玄觀所明諸法總別、同異、一多、隱顯、相奪互成而不相礙也。先明事法界、理法界、理事無礙法界，方可知事事無礙法界。事法界，即色、心諸法差別之事相；界限分別，如水之與冰與湯，不相混濫。理法界，理即平等之真空理，為一切事相所依；謂之法性，亦曰真如，為普遍之理。如水與冰與湯，相狀雖異，濕體則一。理事無礙法界，謂理由事顯，事攬理成；即事顯理，即理顯事，理事互融，如水即波、波即水。事事無礙法界，謂一切差別事相皆平等理性所顯現，理事既無礙，則事事亦無礙。差別事法，稱性通融，一多相即，大小互融，重重無盡，如水之此波與彼波、一波與多波之互融。離有情我法執——空觀境而入菩薩理事無礙法界；於此更進修習，至究竟佛果位，乃能獲證事事無礙法界。蓋一切法，即空即有、即一即多，事事無礙，究竟圓融，故唯佛果現正等覺之實變境也。

八 六大四曼三密雙運

甲、大日等流六大為體：印度傳中國、中國傳日本的諸部密咒，即以此說明密教之根本教義。摩訶毗盧遮那，譯光明遍照，或大日如來；舉日為喻。大日所說之祕奧大法為密教，亦即法身所隱之境界。在所明之教義上，說為四身：法身、報身、應身、等流身，尤重等流身。就一般教義看，等流身即隨類化身；以密教言，均係大日如來法身之等流，故十方三世諸佛亦即彼之等流身。不唯諸佛菩薩，即聲聞、緣覺、天、人、阿修羅、夜叉、鬼、神等，乃至一切有情所依之情器世間，樹木、山河……皆是大日如來之等流身。因大日如來是以地、水、火、風、空、識六大為體；空非色法，識屬於心。萬有諸法皆以此六大為體，一一融通無礙，互相涉入。下至一朵花、一莖草、一香、一音，皆係大日如來之六大體中等流而顯現。且此種境界，唯是法界體性智所顯現之佛果境界。

乙、兩界諸部四曼三密：兩界者，即金剛界與胎藏界。胎藏界為顯大日如來本具之理德，亦即眾生本有性德，攝持含藏一切如來功德而未顯現；如母胎之攝藏嬰兒，總持諸部密法成一系統。金剛界為顯大日如來之智德，能摧破惑障以證實相之理，其堅固銳利有如金剛；此乃依金剛頂經諸本尊，成為一個總的密法系統。但此兩界諸部，皆法身大日如來為體。

就相上顯，有四種曼陀羅——曼陀羅譯為壇場，壇場總具一切，有國土及所顯現的諸佛菩薩等。以壇的形相表現佛心中的依正世間，由此引生眾生的心境。亦譯為壇城——：一、大曼陀羅，指佛菩薩之莊嚴依正總相而言。二、法曼陀羅，即壇場中之主要法，指佛菩薩之種子字而言。一粒種子，即能發生芽、根、莖、枝、葉，乃至成為一株樹；故在一粒極小種子中，即能具足一切枝葉花果；喻種子字即具足一切也。三、業曼陀羅，業即業用，指佛菩薩之一切威儀動作而言。即在一壇場中具有特殊之業用表現，如一弓、一箭、一手印的動作而總明一切法。四、三昧耶曼陀羅，指佛菩薩壇場之標幟而言。即是形式的表現，如以方圓等形、青白等色而設立壇城。

三密，謂所修密法之本尊，有身語意三種祕密功德：一切形相儀式即身祕密，口誦之真言即語祕密，在意識上作種子字或本尊觀想即意祕密。然須承受本尊之傳授與加持，由修行者信受本尊之功德，則修得與本尊契合無二

，三密相應。若修大日如來者，自身入於大日如來中，大日如來入於自身中；自己即是大日如來，大日如來即是自己。此明依佛果之智境修，便能即身成佛。

丙、無上瑜伽密雙運：西藏所傳之密法，依諸部安立之次序，有事密、行密、瑜伽密、無上瑜伽密四部。前三部與中國、日本所傳略同，唯西藏特重無上瑜伽密之雙運和合法。雙運一名，在大乘教法的說明上，有多差別。平常說止觀雙運或定慧雙運，以明不可偏廢，大都以如車兩輪，如鳥兩翼喻之。維摩經云：「般若為母，方便為父」，明般若方便必須雙運之理。方便音譯漚和。大般若經亦明兩者須和合而發生菩薩功德。至密宗則多以菩提心與般若為雙運。以菩提心非是暫時的，從初發時至成佛，堅固不變、剛強不屈而與般若和合，方能出生大乘佛果，故喻以金剛、佛母。雙運之義，表如父母，或金剛、佛母，二者不可缺一，則如男女和合方能生子。般若與方便或菩提心和合方能生菩薩或佛。以金剛佛母來表現無上瑜伽密之雙運義。還有悲智、色心等多種，乃至修欲界天色身之男女和合法，尤其特點。此皆密教中就佛果之現覺實變境而說。

九 顛倒雜染即涅槃秘藏

甲、四顛倒四不顛倒：於諸法非常計常、非樂計樂、非我計我、非淨計淨，一般經論中說為顛倒。若觀諸行無常等名非顛倒。然至佛果大涅槃境界，則非復如是。涅槃經云：

時諸比丘即白佛言：「世尊！我等不但修無我想，亦更修習其餘諸想，所謂苦想、無常想、不淨想。世尊！譬如人醉，其心瞑眩，見諸山河石壁草木宮殿屋舍日月星辰皆悉迴轉。世尊！若有不修苦、無常、無我等想，如是之人不名為聖，名諸放逸，流轉生死。世尊！以是因緣，我等善修如是諸想」。爾時、佛告諸比丘言：「諦聽！諦聽！汝向所引醉人喻者，但知文字，未達其義。何等為義？如彼醉人見日月等實非迴轉生迴轉想，眾生亦爾。為諸無明煩惱所覆，生顛倒心：我計非我，常計非常，淨計不淨，樂計為苦。以為煩惱之所覆故，雖生此想不達其義，如彼醉人於非轉處而生轉想。我者即

是佛義，常者是法身義，樂是涅槃義，淨者是法義。汝等比丘因何而言有我想者憍慢貢高流轉生死？汝等若言我亦修習無常想、苦想、無我想，是三種修無有實義。我今當說勝三修法：苦者計樂、樂者計苦，是顛倒法；無常計常，常計無常，是顛倒法；無我計我，我計無我，是顛倒法；不淨計淨，淨計不淨，是顛倒法；有如是等四顛倒法，是人不知正修諸法。汝等比丘於苦法中生於樂想，於無常中生於常想，於無我中生於我想，於不淨中生於淨想；世間亦有常、樂、我、淨。世間法者，有字有義，出世間者有字有義。何以故？世間之法，有三顛倒，故不知義。所以者何？有想顛倒、心倒、見倒。以三倒故，世間之人樂中見苦，常見無常，我見無我，淨見不淨，是名顛倒。以顛倒故，世間知字而不知義。何等為義？無我者名為生死，我者名為如來；無常者聲聞、緣覺，常者如來法身；苦者一切外道，樂者即是涅槃；不淨者即有為法，淨者諸佛菩薩所有正法；是名不顛倒。以不顛倒故，知字知義。若欲遠離四顛倒者，應知如是常、樂、我、淨」。

此常樂我淨，唯佛位「現覺實變」之境界。

乙、大涅槃之四聖諦：常途以苦、集、滅、道為四聖諦，但涅槃經云：

所言苦者，不名聖諦，何以故？若言苦是苦聖諦者，一切牛羊驢馬及地獄眾生應有聖諦。善男子！若復有人不知如來甚深境界，常住不變微妙法身，謂是食身，非是法身；不知如來道德威力，是名為苦。何以故？以不知故，非法見法，法見非法。當知是人必墮惡趣，輪轉生死，增長諸結，多受苦惱。若有能知如來常住無有變異，或聞常住二字音聲，若一經耳，即生天上；後解脫時，乃能證知如來常住無有變異。既證知已而作是言：我於往昔曾聞是義，今得解脫，方乃證知。我於本際，以不知故輪轉生死，同迴無窮，始於今日乃得真知。若如是知，真是修苦，多所利益；若不知者，雖復勤修無所利益。是名知苦，名苦聖諦。若人不能如是修習，是名為苦，非苦聖諦。

苦集諦者，於其法中不生真知，能於非法言是正法，斷滅正法不令久住；以是因緣不知法性，以不知故輪轉生死多受苦惱，不得生天及正解脫。若有深知，不壞正法，以是因緣得生天上及正解脫。若有不知苦集諦處，而言

正法無有能住，悉是滅法，以是因緣，於無量劫流轉生死受諸苦惱。若能知法常住不異，是名知集，名集聖諦。若人不能如是修習，是名為集，非集聖諦。

苦滅諦者，若有多修學空法，是為不善。何以故？滅一切法故，壞於如來真法藏故。作是修學，是名修空；修苦滅者，逆於一切諸外道等。若言修空是滅諦者，一切外道亦修空法，應有滅諦。若有說言：有如來藏雖不可見，若能滅除一切煩惱爾乃得入，若發此心一念因緣，於諸法中而得自在。若有修習如來祕藏無我空寂，如是之人於無量世在生死中流轉受苦。若有不作如是修者，雖有煩惱疾能滅除。何以故？因知如來祕藏故。是名苦滅聖諦。若能如是修習滅者，是我弟子；若有不能作如是修，是名空修，非滅聖諦。

道聖諦者，所謂佛法僧寶及正解脫。有諸眾生顛倒心言：無佛法僧、正解脫，生死流轉猶如幻化。修習是見，以此因壞輪轉三有久受大苦。若能發心見於如來常住無變，法、僧、解脫亦復如是，乘此一念，於無量世自在果報隨念而得。何以故？我於往昔以四倒故，非法計法，受於無量惡業果報；我今已滅如是見故成佛正覺，是名道聖諦。若有人言：三寶無常，修習是見，是虛妄修，非道聖諦。若修是法常住者，是我弟子，真見修習四聖諦法。

此亦依佛果之「現覺實變」而說。

丙、三雜染即祕藏三德：三雜染者，即煩惱雜染、業雜染、生雜染。古譯為惑、業、苦。名異義一。祕藏三德，如涅槃經云：

我今當令一切眾生及以我子四部之眾，悉皆安住祕密藏中，我亦復當安住是中，入於涅槃。何故名為祕密之藏？猶如∴字三點，若並則不成伊，縱亦不成；如摩醯首羅面上三目乃得成伊。三點若別亦不得成，我亦如是：解脫之法亦非涅槃，如來之身亦非涅槃，摩訶般若亦非涅槃，三法各異亦非涅槃。我今安住如是三法，為眾生故名入涅槃，如世伊字。

此明佛安住祕藏之三德，既然不並，亦不縱、不別，名大涅槃，涅槃即解脫。解脫具足三法，則法身亦具足三法，般若亦具足三法，即一德互具三德。恰同臨濟之一句三玄，一玄三要，親證之即涅槃妙心，傳持之即正法眼

藏。煩惱、業、生三雜染，其實性即祕藏三德。涅槃經中，觀苦非苦即名安樂；則一切生死之法，即是如來法身；一切無明煩惱之實性即是法性，見無明等實性，即成般若；而一切業力的繫縛流轉即是解脫，解脫即隱於業力生死流轉之中，無業力流轉則無解脫。由此，煩惱、業、生死，即是三德祕藏。一切眾生及佛弟子本來安住於祕藏中，故佛與諸子皆當安住其中。然此實唯佛果「現覺實變」之境。

（心月記）

十 如來法身不思議變

這裏所說的如來法身，正指大乘佛果的法身。雖然聖教也說有法身菩薩，但是真正能夠成就遍一切法為身的，只有如來佛果；菩薩之於法身，不過是證得一分而已。同時，這法身正簡別了二乘無學的解脫身。一般說，二乘無學有所謂戒、定、慧、解脫、解脫知見的五分法身，其實這只是解脫身，並不是法身。因為他僅為消極的解脫生死所成就之無漏功德聚，所獲得的相用都有限量，所以只叫解脫身。佛果位上的無邊福慧威神功德聚，則能遍集一切為法身；而於一切法界眾生興起無邊大用，才叫作法身。這種法身，即非二乘無學果所能有的。唯識三十頌云：『安樂解脫身，大牟尼名法』。意思說：共三乘無學的無漏功德聚，叫作解脫身；只有和釋迦牟尼一樣的諸佛究竟功德聚，才能叫做法身。這廣義的法身，不是對待報身，應身而分立三身的法身；而是總攝佛果一切最極清淨究竟無上法聚的佛法身。包括了一切法自性和自受用、他受用、三類應化佛果的廣義法身。這如來法身的不思議神變，就是本段所要說明的。且分三段來敘述：

甲、法身不思議神變：這法身的不思議神變，如大涅槃經中說：

若有菩薩摩訶薩住大涅槃，須彌山王如是高廣，悉能令入葶藶子糝——芝麻芥子之類的微細種子——其諸眾生依須彌者亦無迫迮，無往來想，如本不異；唯應度者——如大力天神及菩薩等——見是菩薩以須彌山內葶藶糝；復還安止本所住處。善男子！復有菩薩摩訶薩住大涅槃，能以三千大千世界置葶藶；其中眾生亦不迫迮及往來想，如本不異；唯應度者見是菩薩以三千

大千世界置葶藶糲，復還安止本所住處——以大入小——。善男子！復有菩薩摩訶薩住大涅槃，能以三千大千世界內一毛孔，乃至本處，亦復如是——以依入正——。善男子！復有菩薩摩訶薩住大涅槃，斷取十方三千大千諸佛世界置於針鋒，如貫棗葉，擲置他方異佛世界，其中所有一切眾生，不覺往返為在何處；唯應度者乃能見之，乃至本處，亦復如是。善男子！復有菩薩摩訶薩住大涅槃，斷取十方三千大千諸佛世界置於右掌，如陶家輪，擲置他方微塵世界，無一眾生有往來想；唯應度者乃見之耳，乃至本處，亦復如是——以動為靜——。善男子！復有菩薩摩訶薩住大涅槃，斷取一切十方無量諸佛世界悉內己身，其中眾生悉無迫迮，亦無往返及住處想；唯應度者乃能見之，乃至本處，亦復如是。善男子！復有菩薩摩訶薩住大涅槃，以十方世界內一塵中，其中眾生亦無迫迮往返之想；唯應度者乃能見之，乃至本處，亦復如是。善男子！是菩薩摩訶薩住大涅槃，則能示現種種無量神通變化。

大涅槃、就是上段所說的解脫、般若、法身三德祕藏。直言之，就是此間所指的如來法身。住大涅槃——如來法身中，就有這以大入小、以小攝大、以依入正、以正攝依、以動攝靜、以靜攝動.....種種的不思議神變。

這不思議神變的事理，在維摩詰經不思議品、首楞嚴三昧經、華嚴經、法華經等大乘經裏，均有所明。有的說這些神變通於初住以上的菩薩，有的說只通於初地以上，有的說只通於八地以上。楞嚴三昧則說唯等覺以上才有。實際說來，真能窮神極妙盡其無礙變化者，只有佛果，而菩薩都是仗佛加持而有限量的。八地以前的菩薩雖有神變而不自在，大都是仗諸佛及上地菩薩的加持，加功用行而起的。八地菩薩得色自在，能無功用而自在起諸依正神變，然較之第九地得心自在、第十地得業自在者之神變，乃至十地較之等覺，等覺較之妙覺，都是有限有上的，所以都不能盡有無礙的神變。且以此現覺實變義，審定其所有的神變，須有實用，不能只是些無用的幻相。「變大地為黃金，攪長河成酥酪」，不僅形狀相像，還要真能有黃金、酥酪實用以濟眾生。這在二乘聖者及七地以前的菩薩，都是做不到的；八地以上菩薩，其所變雖亦能有實用，但比之佛果還不能窮變極化，盡其無邊的勝用。所以這種不思神變，只是如來法身圓明照了的現覺上所起的實用妙變。

乙、成佛等善順化跡：如來法身，常能現起一切善順的變化事跡，現成佛相，就是很明顯的一個例子。其實又何嘗限於現成佛相，還有無量善順的化跡。如大涅槃經云：

我於三千大千世界或閻浮提示現涅槃，亦不畢竟取於涅槃。或閻浮提示入母胎，令其父母生我子想，而我此身畢竟不從愛欲和合而得生也。我已久從無量劫來離於愛欲，我今此身即是法身，隨順世間，示現入胎。

善男子！此閻浮提林微尼園示現從母摩耶而生，生已即能東行七步，唱如是言：「我於人、天、阿修羅中最尊最上」！父母人天見已驚喜，生希有心；而諸人等謂是嬰兒，而我此身無量劫來久離是法。如是身者即是法身，非是肉血筋脈骨髓之所成立，隨順世間眾生法故，示為嬰兒。南行七步，示現欲為無量眾生作上福田；而行七步，示現生盡，永斷老死是最後身；北行七步，示現已度諸有生死；東行七步，示為眾生而作導者。四維七步，示現斷滅種種煩惱四魔種姓，成於如來應正遍知。上行七步，示現不為不淨之物之所染污，猶如虛空；下行七步，示現法雨滅地獄火，令彼眾生受安隱樂。

如閻浮提生七日已，又示剃髮，諸人皆謂我是嬰兒初始剃髮，一切人、天、魔王波旬、沙門、婆羅門無有見我頂相者，況有持刀臨之剃髮！若有持刀至我頂者，無有是處。我已久於無量劫中剃除鬚髮，為欲隨順世間法故，示現剃髮。我既生已父母將我入天祠中，以我示於摩醯首羅；摩醯首羅即見我時合掌恭敬，立在一面。我已久於無量劫中捨離如是入天祠法，為欲隨順世間法故，示現如是。我於閻浮示現穿耳，一切眾生實無有能穿我耳者，隨順眾生故示現如是；復以諸寶作獅子瑿用莊嚴耳，然我已於無量劫中離莊嚴具，為欲隨順世間法故作是示現。示入學堂修學書疏，然我無量劫中具足成就，遍現三界所有眾生無有堪任為我師者。為欲隨順世間法故示入學堂，故名如來應正遍知。習學乘象、槃馬、挽力種種技藝，亦復如是。

於閻浮提而復示現為太子，眾生皆見我為太子，於五欲中歡娛受樂；然我已於無量劫中捨離如是五欲之樂，為欲隨順世間法故，示如是相。相師占我若不出家當為轉輪聖王，王閻浮提，一切眾生皆信是言；然我已於無量劫

中捨轉輪王位，為法輪王。於閻浮提現離婇女五欲之樂，見老病死及沙門已，出家修道，眾生皆謂悉達太子初始出家，然我已於無量劫中出家學道，隨順世法故亦如是。乃至大涅槃者即是諸佛如來法界。我又示現閻浮提中出於世間，眾生皆謂我始成佛，然我已於無量劫中所作已辦，隨順世法故復示現於閻浮提初出成佛。

如是從如來法身上起不思議神變，就是示現入胎、降生、出家、成佛，以及現為菩薩、聲聞、獨覺等善順化跡。故梵網經云：「我來此世界成佛已八千返」；法華經如來壽量品明佛久已成佛，隨本願力故示現八相成佛，都是如來法身在現覺中起無量善順化跡的實變用。

丙、犯戒等惡逆變現：如來法身中又可以示現犯戒等惡逆的不思議神變。如大涅槃經云：

我又示現於閻浮提不持禁戒、犯四重罪，眾人皆見謂我實犯；然我已於無量劫中堅持禁戒，無有漏缺。我又示現於閻浮提為一闡提，眾人皆見是一闡提，然我實非一闡提也；一闡提者，云何能成阿耨多羅三藐三菩提？我又示現於閻浮提破和合僧，眾生皆謂我是破僧；我觀人天無有能破和合僧者。我又示現於閻浮提護持正法，眾人謂我是護法神，悉生驚怪，諸佛法爾不應驚怪。我又示現於閻浮提為魔波旬，眾人皆謂我是波旬；然我久於無量劫中離於魔事，清淨無染猶如蓮華。我又示現於閻浮提女身成佛，眾人皆言：甚奇！女人能成阿耨多羅三藐三菩提！如來畢竟不受女身，為欲調伏無量眾生故現女像。憐愍一切諸眾生故，而復示現種種色像。

我又示現於閻浮提中生於四趣，然我久已斷諸趣因——以業因故墮於四趣——，為度眾生故生是中。我又示現閻浮提中作梵天王，令事梵者安住正法；然我實非梵天，而諸眾生咸皆謂我為真梵天。示現天像遍諸天廟，亦復如是。我又示現於閻浮提中入婬女舍；然我實無貪欲之想，清淨不污猶如蓮華。為諸貪淫嗜色眾生，於四衢道宣說妙法，然我實無欲穢之心，眾人謂我守護女人。我又示現於閻浮提入青衣（奴婢）舍，為教諸婢令住正法；然我實無如是惡業墮在青衣。我又示現於閻浮提中而作博士，為教童蒙令住正法。

我又示現於閻浮提入諸酒舍博奕之處，示受種種勝負鬥諍，為欲拔濟彼諸眾生；而我實無如是惡業，而諸眾生皆謂我作如是之業。我又示現久住塚間，作大鷲身，度諸飛鳥，而諸眾生咸謂我是真實鷲身；然我久已離於是業，為欲度彼諸鷲鳥故示如是生。

這種惡逆變相，都是如來法身所起的不思議變。也就約這種意義，天台家說佛也不斷性惡。性惡的「性」，是可能性的意思，佛果位上有現起這一切犯戒等惡逆相的可能性，所以說佛不斷性惡。因為佛果對於是處非處等因果理法，都能圓明覺了毫不迷惑，所以能窮神極變而應機化現這一切惡逆相。

第五節 四現實輪

前面所說現變實事、現事實性、現性實覺、現覺實變的四重現實中，是有著次第連接重重攝入的關係；這節，就是來說明四現實如圓輪一樣的關係。同時、將前面所說還有可引起疑義抉擇處而顯示之。

一 四重現實之關係

甲、四現實圓輪表：四現實的關係，是重重攝入而展轉關連的，如表：

【圖：TX20pb236_01.gif】

此表應從「現變實事」看起：現變實事一節，正是說明緣生無常的有為法。從現變實事到「現事實性」間的關連是一條線，這說明了現事實性的「現事」，就是上節的現變實事；將第一重現變實事攝入在這現事二字之中而無所遺漏。更在那現變實事的有為法上去說明其無為真常的「實性」，所以這一節的名詞，也叫「現變事的真實性」。能總攝前一節，且進明前所未明之義，故畫一線以表明其關係。

再看從現事實性到「現性實覺」，這中間的關連是兩條線，這說明現性實覺的「現性」，就是前的「現變事真實性」；這將上面二重現實義都已攝入在「現性」二字中。而且在這現性上，又加一重能對此真實性的覺了義；這覺了，並不是依言教所得的比量覺了，而是對這現事性已有一種修證所成的現量體驗，所以這叫「實覺」，這是前二重所沒有的。在現性二字上包括了前二重，又在前二重的現事性上進明「真實覺」義，所以用兩條線來說明

其關係。

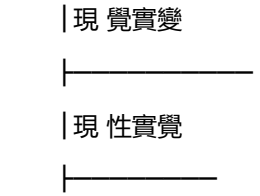
從現性實覺到「現覺實變」間，是三條線，這是說：「現覺」二字，已將前面現變實事、現事實性、現性實覺三重現實義，都包括淨盡；而且在現覺上起窮神極妙的無盡變化，這神變決非前三重之所有。如二乘聖者和登地菩薩，都能於現事性上，起真實覺了，但能起神變妙用者，則非彼之所能；僅佛果或八地以上菩薩有之。這是括前現變事實性覺三重現實，而進興無盡的實際變用，所以叫「現覺實變」。

從這四相輪再進觀之，以前重重攝入的道理說來，豈不「現覺實變」又可攝入於現變實事中的「現變」，而佛可以復成凡夫嗎？要曉得從現覺實變到現變實事之間的關係，和上來重重攝入的關係，是有所不同的，所以用一條虛線來表明它。第一、「現覺實變」的所變，與「現變實事」的變，大有寬狹的不同：現變實事變，就凡夫不知不覺而卻在聖者明澈覺照中的變；聖者覺了中的窮神極變，則非限凡夫變事。聖者覺智變廣，可攝凡夫現變事；凡夫現變事狹，只是聖覺中一小分的變。第二、眾生所有的現變實事，固然都在聖者現覺的照了中，如眾生阿賴耶識的變根身、器界，是佛所洞了明知；但佛的異熟已空，這一切眾生的現變事，非復是佛自住的果法。這佛智如明鏡，明鏡雖可以現起種種物像，而明鏡本體卻不是物像。所以佛不會再變為凡夫。它的關係是間接的，所以畫的是虛線。

佛實體智不變為眾生染法，依此說佛全淨無漏。然現覺實變上對眾生界的一切事物又無不變，甚至把犯戒等惡逆相亦復變起，依此又可說佛果不斷性惡。這如月現於水中，清水中現明相，濁水中現混相，池水中現大相，杯水中現小相，雖現起這種不同的影相，而實月不到水中；月雖不到水中，而又能現種種相。佛果現覺實變的變相亦復如是，雖現起一切眾生界的事物，但並不同於眾生的業報變現。所以這中間的關係，絕不與上來重重攝入的關係相同。

這是本節的總義，下面都是分解。

乙、四現實淺深表：四重現實的淺深比較，亦有一表：



這四種現實之中，現變實事最淺，所以線最短。現事實性的現事，就是現變實事的事，所以兩個「事」字相平；而在現變事上進一步去探討它的實在性，已經深入一層了，所以所畫的線稍長。現性實覺的現性，就是現變事真實性，所以兩個「性」字平列；在這現性上進一步去說明它的真實覺，又深入了一層，所以表上的線又較長。現覺實變的現覺，就是上重現變事性真實覺了的「實覺」；現在再從這性覺上實起變用，是最深的，所以表線最長。

丙、能所狹廣表：就能量心智和所量事境來比較觀察這四重現實，有著相反的廣狹不同。如表：

	唯有為	通無為	境契智	體起用
所				
量	現	現	現	現
之				
廣	變	事	性	覺
狹				
能	事	實	實	實

量｜｜｜｜｜
之｜實｜性｜覺｜｜變｜
廣｜｜｜｜
狹｜｜｜｜
└──────┴──────┴──────┘

凡 聖 哲 聖 賢 聖 唯 聖

先從左至右看起：在能量心智說，現變事實的範圍最廣。不但通於一切大小聖人，就是一切凡夫下至地獄、餓鬼、畜生——低等動物——，也都能夠了知它自己的一分境界；通於凡聖，表其最寬廣，其線最長。第二重現事實性，說明究竟的真性，雖非世間外道所能，但學者世間中的一分哲學，也已能用其心智去探究，多少能夠得到一些片面的真理。所以、它通於三乘聖者及世間哲學者——哲聖——，而除去了大部分的凡庸眾生，故比第一重較狹了一些。第三重現性實覺，則須得定慧相應的覺知者才有，所以最低限度已是佛法中三乘賢位的境界——賢聖，已非世間學者所能知的了，所以又狹了一層。第四重現覺實變，則唯是佛法中三乘聖果的智慧才能覺了——唯聖，三乘賢位的還不能聞問，所以是最狹。

再從右看到左，就所量來說：第一重現變實事最狹，因為它只限於緣起生滅的有為法。第二重事實性稍廣，因為它通到了無為法性。第三重現性實覺又較廣，因為上來所說的有為無為都只是境，現在又加上了契證這有無法為境的覺智。第四重現覺實變是最廣了，因前面三者中，就是到了範圍最廣的現性實覺來說，也還在明體上做工夫，未能達用；此則能起窮神極變的妙用，例如華嚴所說的性起法界，所以是最廣的了。

二 現變實事與現事實性

甲、現變實事的抉擇：在現變實事的一節中，共有十段，現略抉擇之。這十段中，在說明一切世間法：第一段是總敘。第二、辨證法的世界，第三、易的宇宙。為甚麼在一切世間學說中，單取這二種而不及別的呢？這有兩個原因：

1 除了佛法以外，對世間法說明得最恰當的要算這辨證法和易了。因為別的學說，對於世間的說明，或如宗教最後歸之於神，或如科哲學最後歸之於一實物。這都是獨一不變的意味；而實際上，世間相並不是這樣。世間永遠在無常演變中，絕對沒有獨常者在。這辨證法和易的學說，是恰到好處的說明了這個道理。在辨證法中，若偏執於唯心或唯物已經是有所偏礙的了；只有那單純的辨證法，說明世間一切無不在正反合的法則下演變著，這對世間相的說明恰甚相當。「易」的名義就是變易，正說明了世間對待流變的意義。「易是不易」，只有變的理不變，除此沒有什麼不變者在；澈底的主張是變，這也正恰說明了世間的真相。因為兩種學說，都適當的說明了世間，所以只採取了它。

2 這兩種學說的流行，都是很普遍的，一個是西洋學說的系統，一個是中國的學說系統。中國的一切學說，可以易為大全，無論儒家、道家或其他諸家，其哲理之說明都不出易外，所以都可以統攝在易中。也可見易學之於中國，極為普遍。西洋自古希臘以來就有辨證法，無論是唯心、唯物哲學，無不在辨證法的影響關係下發展，可以說都在辨證法的範圍中。所以它在西洋學說中，是一非常普遍的系統。同時、這兩種學說的內容，也包括得很普遍，從自然科學、社會科學說到自心思維的方法等；易學也上從天地的自然，說到修身、治國。因為這兩種學說流傳和內容均最普遍，所以單取他來說明現變實事。

從第四段到第十段，都是以佛法的道理來說明世間。第四、業果的二種生死，第五、色心的剎那起滅，第六、現行種子的熏持，第七、非斷非常的恆轉，第八、有為法的自然滅，第九、三性的無常義，第十、八不的因緣義。在這七段中看來，第四第五和第十的三條，就可以將佛教的世間法說全了。第六、第七、第八、第九四段，在佛法的系統上是大乘法相中所特明，他宗所少言及；在這現變實事上，似乎可以不說。不過要知道這四條雖也可以不說，但說了是要圓滿充足得多；因為現在的一般學者世間中，在探討世間相的時候，往往從粗相顯現的事物推論到微細潛在的法體，而在這微細潛在的法上起執著認為就是萬有的本原或實性。對於這種的謬誤，不能不用一種微

細分析的說明來加以剖解，以見其為無常生滅的道理。在佛法中，足以勝任這項職務的，正是大乘法相上所說的這幾種義理。同時，這微細境界，也是菩薩後得智及佛果一切種智的實境，所以在這節中加以說明，是有其需的。

乙、現事實性的抉擇：現事實性，是在差別事上說明它的普遍理性。十段中的第五段，是「眾緣生與唯識現」，這在平常都覺得是說明事相的，並不是說明普遍理性的。為什麼要把說明法相的「緣生識現」的道理，放在現實性上呢？要曉得眾緣生與唯識現，雖是說明事相的，但因為它是一切事相的共同普遍法則，所以也可以說它是普遍理性。如佛法中常說的「諸行無常」性，無常本來是用以說諸行——一切有為法——的變遷相的，可是因為凡諸行無不皆是無常，無常就成為諸行普遍的共同法則，於是乎無常就成為諸行的普遍理性。眾緣生和唯識現，也是如此，它雖只是說明諸法事相的，但諸法普遍都是眾緣生的，永遠都是眾緣生的；普遍都是唯識現的，永遠都是唯識現的；於是眾緣生與唯識現，就成為諸法普遍的理性了。因之，也就把它說在現事實性裏面。

復次、本節終於第十段「重重二諦性」，說明了大小諸宗的重重二諦義，只是沒有說到華嚴的事事無礙法界性，這豈不是一種缺漏嗎？不，不缺漏！要知道在現事實性所說明的重重二諦性，本已含有法界性的普遍性。至將其事事無礙相詮顯出來，那是應在現覺實變裏說明的。

丙、有為相與無為性：將前面現變實事和現事實性兩節合起來看，則現變實事是有為相，現事實性是無為性。不過這裏所說的無為性，比起尋常單純的無為性，要來得寬廣。普通所說的無為性，是空無相的單純理性，和事相對稱的一種理性；在這裏所說的無為性，卻是包括有為相於中的，是諸法的重重二諦性。換言之，它是包括了現變事，而在這現變事上去究明它的普遍恆常的真實性。是即有為相而明無為性的，是無為不為的，和單純的無為有差別。所以不能拿平常那事與理、自性（事）與共相（理）、緣生（事）與無生（理）等絕然相對的眼光，來看這現變實事與現事實性的關係；而他們的關係，是前前攝於後後的。例如現變實事可以是事法界，但現事實性不止理法界，而是兼括理法界、理事無礙法界、事事無礙法界、一真法界的。

（妙欽記）

三 現事實性與現性實覺

甲、現性實覺的抉擇：現性實覺一段中可起疑問的是：實覺，應該是實證現事實性的聖智，起碼要見諦的三乘聖者才有；何以現性實覺段所講的智，并不限於聖智而通於未得聖智以前內凡——賢——位的解行智？此因賢位的解行智，也很重要。前節的現事實性，完全是教理之所知境；然要實證於所知境，須依文理了解之境趣修觀行，才能進達到實證的聖智。若沒有理解與聖智間聯繫的觀行過程，則無法達到聖位的現觀智。現觀是就聖者現證的觀察而立名，但六現觀之前幾種，都是未達聖位現證智的現觀。如是賢位解行智相應，可以引發趣證實性的覺智，亦應攝為現性實覺。如無分別智，沒有加行為引生，則不能得根本無分別智，故加行智亦稱加行無分別智。所以、各種智——如六現觀等——都不是單在證勝義上名智，亦通於趣證勝義及勝義引起之世俗智；故現性實覺也是取廣義的實覺。

乙、相性境與世勝智：現性實覺既包括真俗二智，故現變實事及現事實性，即是諸法相性之境；而證此境之智，亦兼世俗勝義兩智。由此、引發無分別智之加行智，無分別的根本智，及根本智引發之後得智、一切種智，俱攝於現性實覺中。

四 現性實覺與現覺實變

甲、現覺實變的抉擇：現覺實變，是佛菩薩的智境，如左表：

【圖：TX20pb249_01.gif】

菩薩有根本智，及由根本智無間起的後得智，還有後得智無間起的有漏心。根本智所證者，為空無相真如性。後得智分自住後得智及他涉後得智兩種。自住智境，又分三種：一、變緣空性之真如相；二、從空性中見到具足如來清淨功德；三、見到業識幻現的種子和根身器界；依此凡夫外道執為我我所，愚法的小乘執為實法。這種業識所現境，唯是菩薩後得智境，凡夫、外道、愚法的二乘，確乎不能了知。所以菩薩一方面從後得智上見到藏識幻境，一方面又見依此而起的愚所執的我我所法。菩薩後得智的三種境，第一、

變緣空相真如，即中觀等的空無自性宗；第二、具如來淨德，即楞伽等經的如來藏宗；第三、藏識種現情器，即攝大乘等賴耶緣起唯識宗。菩薩智上這三種境，佛分說之以偏適三種根機，但三境在後得智上是相通的。後得智從根本智引生，所以通依根本智境的，要是離了根本，即成為惡取，故都不離空無相真如性；故根本智與後得之自住他涉二智，都是相通的。由此三智境亦各相攝，性空宗以如來藏攝于空性中，藏識幻境攝於凡愚我我所中。性具如來淨德的如來藏，攝空性，亦攝阿賴耶識。攝大乘以藏識為根本，說藏識含有清淨無漏種子，即是如來藏；同時亦說識以二空所顯真如為性，故亦兼明空性。不同的主要點，雖在適應根機，而菩薩智上亦原有此三境差別。但若到佛果境上，根本後得不二，名一切種智，其智完全是清淨無別的境。藏識的名稱，在菩薩位上有，佛果清淨智上已離此藏識之名，故用虛線表示。這虛線也表明佛果上的現覺實變與現變實事之間關係。菩薩智，法相中用根本智、後得智，般若中用一切智、道種智；佛果同用一切種智。在我看來，一切智通根本及後得一分，故一切智比根本智來得廣，不單是觀空，同時也見我我所空；所以一切智更有通到我我所一條虛線。道種智卻比後得智來得狹，祇是後得上的他涉智；上求佛果，下化眾生，上求間接性具如來淨德，下化間接凡愚我我所法，故皆以虛線表示之。一切智是三乘相共的涅槃因；菩薩後得智上的性具如來淨德與藏識種現情器，是大乘不共的法身因。

乙、境智體與變化用：現性實覺與現覺實變的關係，是體與用的關係。在現事實性一節裏所明的是境，現性實覺一節裏明的是照境之智；境智都只是明體，所以總攝之曰「境智體」。現在在這境智體上，進一步生起窮神極妙不思議化用，就是現覺實變一節的主要義理。所以這兩節的關係，就是從體起用的關係。

五 現覺實變與現變實事

現覺實變與現變實事之關係，即依前表可說明。菩薩的後得及佛的一切種智上，間接都涉及凡愚我我所執法。菩薩雖有出世功德，然尚未圓滿，故未能全超世間，所以菩薩一方面具出世功德，一方面仍屬三界所攝。佛則不然，唯是諸法空性及無漏清淨功德，亦即唯是一切種智之清淨法身；已捨去

藏識之名，故佛不屬三界所攝。雖眾生法佛完全了知，變現也都可現；但法性身及自受用身上全無染法。故佛果現覺實變與現變實事的關係，只是間接的一分。

六 現實是唯一大總持

依前重重分析及綜合之說明，可知現實一詞，包含意義之廣，無論凡愚菩薩佛，都不能超越現實這一詞之範圍。從現變實事到現覺實變，又有重重關係及含義之深淺等差別。如此現實一名，所詮的意義，任何名詞都沒有與相等者。現實，似乎等於宇宙之義，但如四現實重重之義，絕非宇宙一名所能詮顯。佛法中法界一名之含義，雖與現實之名相等，但直就能詮的名上講，現實所詮重重的義，亦非法界一名所能表達。故法界一名雖可與現實一名範圍相等，但就本名直詮多義言，還是比不上現實一名。起信論以「眾生心為法界大總持」，亦此處以現實為唯一大總持之義；但側重唯心，仍與唯物不免相對。此講現實，則從眾生現下一剎那的事實，到究竟的佛果，亦不越此。所以現實是「舉之無上，按之無下」，均在現實之中。故現實為唯一大總持，亦即是唯一大陀羅尼。

七 真現實無邊中始終

現實本不必加以真字，因為通俗所謂現實是與理想相對的，今為簡別通俗的現實一名，故加一真字，名曰真現實。真現實，「推之無外，反之無內」。推之無外即是無有邊際，反之無內即是無有中堅，無中亦即無實體或無自性。此現剎那事實法，又索之展轉無始而追之展轉無終，無邊無中，無始無終。更無理想能越此現實之外者，故真現實即已包含了理想。無邊中始終，而又即中即邊即終即始，此為真現實之輪廓。在緣起上看，任舉一法，無論為色為香，即是一切法。缺一法為緣則此一法不成，故一切法以此一法為終止，亦可說此一法即是邊際。又一切法都以此一法為緣而成，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。真現實只是就現下一剎那事實而言，故無內無外，無始無終，即內即外，即始即終，而非對理想以言也。

八 真現實之真進化

自由史觀云：

現實主義教育即自由史觀教育。而自由史觀之教育，由內而外又由外而內為一度之提高擴大；再由內而外又由外而內為二度之提高擴大。如此一度二度以至七度，乃臻究竟。並以圖式表之：

【圖：TX20pb255_01.gif】

此圖一小「○」符、表提高擴大之一度，「↑」符、表每一度中由內而外由外而內之程序。內謂心、身為介，外謂自然及人群等。人為生物，由內心之活動起身之活動，由身之活動接觸自然——動、植、礦三界——之活動，由接觸自然之活動同化為身之活動——新農工商教育——，由身之活動提高擴大于心之活動——新科學哲學道德——，此為生物教育之第一度。亦儒家格物——接觸自然與攝受自然。格者、來也，即攝受自然物來身心也——，致知——攝自然來身至心，而有新科學發明也——，誠意——由新科學成新哲學——，正心——由新哲學成新道德——之學。然儒家不詳於此，而孔子以來唯詳于身修以後之事，致但能代表人群教育，而不能代表生物教育。其鵠的在強健富榮，其哲學亦以此為人生觀，故道德亦以衰病貧陋為罪惡。教育而以此為終止，則教育為經濟之奴隸，而不能自由進化。然此固自由史觀教育之基也，不應捨棄，且首須重注之。從此展進有一歧途，由身健榮而逕從身發洩，則為生殖力之向下活動——人以下之動物蓋屬於此，為近代動物教育之弊，亦楊朱等主張也——；

一為由身強富而到心之健榮——即哲學道德等——，由心健榮而到身之表現，則為身修之禮樂等——文章藝術——。由此有二歧途：由身修逕到身心者，但為各個人相對之個人，淺之若伊壁鳩魯及個人無政府主義等，深之若小乘解脫等。由身修到生殖力發洩之夫婦、父子、兄弟之家國等人群，則為正途。然第一度成社會經濟之利，養成各個人相對及自職團相對之個人而已。三種人生態度以第二種為主，而以第一第三為伴。若由心之健榮表現為身修——由身修而直達天下平者為出家菩薩——、家齊、國治、平天下；則

為由心到身修，由身修到人群治平，由人群治平到身安樂，由身安樂到心清泰之第二度提高擴大，是為人群教育。儒家始於家庭之孝悌而終以國際——天下——之忠信，故為代表。此人群教育能養成各個人至自世界之相對個人，其鵠的為調和安寧。且自人群教育而起，已廢第二人生態度——征服利用自然態度——，唯用第一第三人生態度互為主伴而已。然此人群教育，但成國際政治之平，若教育從此而終止，則歷來以教育為政治奴隸之弊不能去，而不能達於較人間更進化之境矣；

故尚須有天神教育以引進之。以天神為「唯一之造物真宰」，或完全脫離生物關係之靈怪等——魔術迷信——致有高壓人世、冥仰天國之弊，吾人固當捕滅；但視天神為人間以上更進化之生物界——若火星等——，固為進化之所承認，亦為自由進化之所應有，於是有由心到動物及植物之第三第四度之提高擴大。不惟同類能有心意文語感通，異類——獸等——亦能以心意文語感通而相化；不惟能製死物及感通動物以充資人工用——若機器牛馬等——，亦能感通植物以供人之衣食及音樂等，則從北俱盧人以至三禪天之生物界也。再進為由心身到地質及天體之無機物，亦能感通隨身有無之第五第六度提高擴大，則為四禪天是也。以上皆可謂之天神教育，其鵠的在超人勝進，故亦謂之超人教育。再進為由心身到宇宙之無量世界、皆能隨身有無之第七度提高擴大。究竟圓滿，乃為佛陀之法界身，而仍與他法界心境——即諸法界身或眾生如來藏——相感相應，無盡無極。第七度為佛化教育之特點，其鵠的在進化圓滿。

復依前圖所示，世人不知走現實主義——自由史觀——由內而外由外而內為一提高擴大之活路，而專走從上而下各偏一邊之死徑！其最高明之唯神論，則從天體以外之身——神——，由天體走到內心，再由內心走到天體以上之身之一旋復耳——若大梵、耶、回一神教。其下者，或由內走到天體——若拜日教——及走到動物而止——若拜物教。其最高明之唯我論，則從最外身走到最內心，由最內心再走到最外身為一旋復耳——若數論、耆那教——。其下者，則由最內心走到最外心——若柏格森——，或最外心以內身——若尼采——而止。其最高明之唯物論，則由宇宙走到自然，再由自

然走到宇宙為一旋復——若赫克爾萬物有生論、或唯物的一元論——。其下者，則由自然走到第三層之心——若行為派心理學——，或走到第八層之身而止——若原子、電子論——。此唯物論與唯神、唯我論，有一共同之點，則始終皆棄最內心不問是也。故於此等思想系統中之學理，在自由史觀教育中皆不適用，非以真現實論徹底改造一番不為功也。

九 發達人生即證佛身

自由史觀云：

一曰、學齡教育，則成人對於未成人輔成其自覺自營自治之自由力，能自由營資生事業，及自由治共存社會者也。二曰、成人教育，則成年後之人，入人群世界自然宇宙之大學，由個人與他人及生物無生物互以為師，互以為資，以成參贊人生宇宙化育而自致為完全之人者也。因字之曰相對的個人主義之教育。相對故、普遍能助人之自由而不奪人之自由，個人故、獨特能充己之自由而不失己之自由。乃析之為相對各個人之個人，相對自家庭之個人，相對自職團——包學校及團體——之個人，相對自區域之個人，相對自種族之個人，相對全人類之個人，相對自世界之個人，相對眾生類之個人，相對全宇宙之個人，終以體達全宇宙緣成的個人——如來藏——為中心，開發個人實現乎全宇宙——法界身——為極則。在個人曰全人，在社會曰大同，在宇宙曰圓融法界。自一至七之個人，為學齡應受之教育；自八至十為成人自致之教育。茲製一圖以明其意：

【圖：TX20pb261_01.gif】

科學教育為學齡之教育，宇宙教育為成人之教育。魔術迷信為原人及幼兒心理，魔術發達之極為神仙，看破魔術則以神仙為山林高士可也。迷信發達之極為天神，看破迷信則以天神為世間偉人可也。文藝、藝術，為科學哲學之結晶，亦科學哲學煤爐所生之火燄。道德為教育政治之結晶，亦教育政治煤爐所生之火燄。語言、文字、名學、數學，為知識教育之基礎，亦思想交通之工具。天體、地質、河海、山陸、植物、動物，總為自然演化。農林、工業以至區域，漁牧、商業以至社會，聯合之為國際，續持之為歷史，總為

人工演化。至魔術盡而迷信空，為各自個人而解脫，則成小聖；為無量眾生而精進，則成大聖；至于究竟，則為佛陀。大聖為相對眾生類之個人及相對全宇宙之個人，佛陀為體達全宇宙緣成之個人而開發個人實現為全宇宙者。其餘則大抵可知矣。

十 淑善人間即嚴佛土

甲、現實人間之苦惱——吾此人間之苦惱：一曰、依外界苦，二曰、依內身苦，三曰、依人群苦。依外界苦者，若風雨、雷雹、霜雪、旱、潦、震嘯、薄蝕、波濤、險阻、蚖、虎諸難。依內身苦者，若飢渴、寒熱、淫慾、衰老、殘廢、疾疫、夭死諸患。依人群苦者，若負擔、被制、爭奪、傾陷、監禁、驅役、戰鬥、殺傷、恩愛別離、怨憎會合諸害。今藉科學之征服自然及機器之發展人力，對於依外界及內身之苦似可漸減；然為科學機器之力能不能防止之天災，若颶風、洪水、地震、海嘯、惡疾、巨疫等，反時見為大規模之出現毒禍人間，無從逭避。以此知不清眾生心業之本源，僅憑物力以相掩拒，終至變形橫決而出，達於不可收拾之域！至依人群之苦則日增月劇而靡已，更可慘矣。自教人類「師法生物以爭生存」之學說出，所蘊皆為殺機，所爭皆成戰爭，夫婦、父子、兄弟則相爭相殺於家庭，親戚、鄰里、鄉黨則相爭相殺於村邑，士、農、工、商則相爭相殺於社會，軍、政、議、警則相爭相殺於國族。各各疆域之爭則醞釀為帝國侵掠之大爭殺，種族階級之爭則醞釀為勞農專政之大爭殺。舉世火併之禍迫於眉睫，搖蕩驚駭，莫知其可。嗚呼吁嘻！是誠業燄燎原毒煙蓬勃之世界哉。

乙、改善之行法：1 為治本之法，此又有二：一者、在於力行不故殺生、不盜他物、不行邪淫、不妄言、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪、不瞋、亦不邪見。故今亦惟各人各自歸依佛法僧寶，仗三寶力，勵行十善，修人間增上之善業；由改造自心以造人間淨土而已。二者、改良陋俗，滅弭兵刑，寬裕生計，慈幼安老，救廢恤煢；去貪則勞資之階級可平，去瞋則國際之戰爭可息；由此改造人間環境，以造人間之淨土也。在人間淨土中，則身命資產自得保持安全矣。2 為治標之法，此亦有二：一者、由全球各國佛教徒，依佛法為大聯合之國際組織，請求各國政府護持。平時安分行善，互助互益，

不相擾害；遇天災人禍等之生命資產危險時，由佛徒之國際聯合，設法救護。二者、依「法界無盡」、「自他不二」之三寶諸天威力，當修真言密宗之祈禱法，息災增福，降伏魔怨；及臨時舉行全世界佛徒聯合之悔罪祈福等，便能遇難成祥，逢兇化吉，以護保身命資產之安全。

丙、造成佛國之模範：無量壽經云：

法藏發願之後，於不可思議劫積植菩薩無量德行。不生欲覺、瞋覺、害覺，不起欲想、瞋想、害想，不著色聲香味觸法，忍力成就不計眾苦，少欲知足，無染、恚、癡，三昧常寂，智慧無礙。無有虛偽諂曲之心，和言愛語先意承問，勇猛精進志願無倦，專求清白之法以惠利眾生，恭敬三寶，奉事師長，以大莊嚴具足眾生。令諸生功德成就，住空、無相、無願之法，無作無起，觀法如化。遠離粗言、自害害彼、彼此俱害，修習善語、自利利人、人我兼利。棄國捐王，絕去財色，自行六波羅密，教人令行。無央數劫積功累德。隨其生處，任意所欲，無量寶藏自然發應。教化安立無數眾生，住於無上真正之道。或為長者、居士、豪姓、尊貴，或為剎利國君、轉輪聖帝，或為六欲天主乃至梵王，常以四事供養恭敬一切諸佛。如是功德，不可稱說。口氣香潔如優華缽羅，身諸毛孔出旃檀香，其香普熏無量世界；容色端正，相好殊妙；其手常出無盡之寶。衣服飲食、珍妙花香、繒蓋幢幡莊嚴之具，如是等事超諸天人。於一切法而得自在。

此彌陀因地中創造極樂佛國之模範也。

（正果記）（本論稿見海刊十九卷六期起至二十五卷二期止）

（附註）宗體論擬為五章，即現實之理，現實之行，現實之果，現實之教，現實之教理行果。今以大師示寂，唯講出初章，餘四不復得聞；眾生福薄，悲悼何極！