# 太虛大師全書．第十六編 書評

太虛大師

## 卷001

論佛教倫理講話

——七年七月作——

演宗居士寄示第一種佛教倫理叢書講話，並囑為校閱。展誦之下，乃用通俗之言語作隨宜之教化者，對治惡慧，整飭倫紀，深入顯出，比喻剴切，洵覺世之良書也！意之所到，輒書以誌之。

一、「佛即中國所謂之聖人」，此解最好。蓋佛陀、譯覺者，猶言有覺之人，與單稱之覺字，有人法之異。獨說為「醒覺明白」，義反不符，故可作：「講到佛，那就大大的不同了，他是永遠醒覺了的完全明白了的」。

二、「說了四十九年大法，教化徒弟不計其數……那頂劣等的也生天界。佛到七十九歲，當時度脫的皆已度脫，所以那應身便滅了，但佛的真身是湛然常住的，應身在別個世界亦依然是有的」。

三、瓔珞經：神名天心，通名慧性。天、謂第一義空，即心真如；慧性、則四智菩提也。故可曰：「神、是佛和我們無二無別的本心；通、是我們各人能開了智慧照著佛法去修行，修到與本心融化成一的地位，就沒有一點遮礙，所以叫做神通」。

四、六種神通。天眼通凡六義：透礙、一也，徹通、二也，破暗、三也，顯微、四也，見未來、五也，見諸趣、六也。至其所及時之長與處之廣，則前之五通，仙、鬼、神、天、外道、小聖，皆各隨其功行而為分限，唯至佛斯真無涯量耳。天眼、天耳，其實均非關肉體之眼耳者，特以能見形色謂之眼，能聞音聲謂之耳而已。其能聞能見，實唯寂定中靈明之心也。庚桑楚謂：我能視聽不用耳目，雖六合之外有來於我心者，我皆知之，此即天眼、

天耳通也。唯言語乃意識所緣法塵，天耳亦但聞種種音聲，正如吾人聞蟬鳴雀噪，不能讀其意之所解也。至得通一切語言陀羅尼，乃屬妙觀察智者，非天耳通也，故唯佛及大菩薩有之耳。而能解一二種異物所發音聲之意義者，此或由夙業報得，或由專學修得，既非得言語陀羅尼，尤非得天耳通。天耳通者，能了聞微遠之音聲是也。見未來既屬天眼通，故唯指知自己及眾生過去之事者為宿命通也。他心通、謂能知他之心念，其義易知。目連稱神通第一者，即身如意通最勝也，以有時亦專稱身如意通為神通故。

積聚依持曰身，雖今之唯物學家亦謂無原子、電子各各獨立存在者，則存在物無非是積聚依持之身，故身兼根境言也。此通乃上下、遠近、隱現、大小、地水火風、日星金石、皆無障礙也。未得佛法三乘菩提者，必無漏盡通。前之五通，則天、神、仙、鬼等有得一種至五種者。人間外道仙人，尋常不過知三世、幾萬年、幾萬里而已。大梵天王以小千世界為限，摩醯首羅天王以大千世界為限，過未以八萬大劫為限。小聖阿羅漢多得漏盡通不得前五通者，以唯志在了脫生死也；而獨覺則必得六通。大阿羅漢與獨覺之五通界限，與摩醯首羅天王同也。大千世界者，百萬億日月天地也。天、鬼等通，多由報得，生成是有；人界——兼動物言——多由修得；種種異道，種種修法，依禪經修發四禪，即可依之作意修神通，而佛法不求五通，貴深證最清淨心而妙用自發耳。凡發通，大約先發天耳、或眼，被「交靈術」者能見遠地，以被術時意識空亡而精神虛融，故不目而見，隨念而現，此猶光照樹上而影落地下，實無來去，與禪定中發天眼理同。

但一係發自自心作意，一係受人咒語而有兩心聯合為異；與念佛、持咒而發通，及菩薩入定受佛加被而說法，理略相同。然念佛等半在乎自心作意，識想雖滅，了了不昧，故有益無損。而彼之被術深者，失自心作意，與睡眠復異：睡眠是由前五根識疲倦昏昧而獨頭意識仍行故有夢境，此則意識由昏昧而沈潛，前五根覺固依然觸受境界，但得明了意識為分別，其感覺渾渾平遍而已。非離根境現量之覺，故異夢中意影，其覺渾渾平遍，故雖唯虛空，若一受術者指語為櫻桃，即以此咒語成為彼之作意，乃意識所示與之虛空實是櫻桃。又唯術者之言得受其識別，其餘皆渾然無所了者，以彼意識之種

種觀念，唯由術者之精神咒語壓沉，故亦得由術者之精神咒語喚起其一種觀念也；乃至喚醒亦然。但被術時若術者不施咒語，殆全落無想境界；平時既未數習厭除想念，則必不久安住無想中，與入無想定者同。故被術深時，若術者精神不注，既不施語，又不喚醒，則彼沉潛之意識則自由無條理而亂起，術者無從知其意念之所在，則不能令被術者之意識受術者制服之指揮之回復矣。

於是被術者永失舊時人格，變成瘋癡，此其事甚危險也！必術者修得他心通，施術時方無危險。佛菩薩加持眾生有益無損者，以有天眼、宿命、他心通，知眾生性欲想念也；此豈術者所能哉？但在尋常催眠術纔致人精神恍惚沉迷之度，療病矯癖，固無妨害；至自己催眠，則可為修禪定之前方便也。嘗習禪定，亦偶然現天眼、天耳之境，特由寂靜暫一流露，既非作意所修，亦非稱性所發，故不隨念應現，亦不法爾常然，好靈奇是癡見，道人心只是平常而已。

五、六道或減作五趣，或增作七趣。校此三者，折衷六道。然修羅本屬四天王所統八部神鬼之一部，特有少數倔強者不受統攝，或起抗戰耳。魔羅之徒，亦異天人，乾闥婆、緊那羅等亦然，彼既不別列種種道，何須於修羅別列一道也？至仙趣亦人中修行者而已，若捨人報成天仙，則空居天以上天人是也；神仙、鬼仙，則亦四天王所統攝者也。要之、五趣為正。此外有不能正攝五趣者，彼非天、非鬼、非畜生，亦天、亦鬼、亦畜生，則或可混名曰雜趣而已。與其名修羅道，不如總以四天王天修羅等八部，及魔鬼、鬼仙、地水火風各種主神等，名之曰神道也。此諸種種，其實皆有靈化神力，雖勝劣懸殊，互可交接，雖善惡不純，頗有威福，字曰神通，可謂名稱其實。又案：三界有二種：甲、就欲界地居天以下分為三界：一、天神界——舊名帝釋界，依主立名，其實亦攝諸神，地居天八部神皆雜居也——孔、墨、耶、回——案耶、回所奉天神，只南天增長天王耳——所奉天神，唯知順陰陽之化者，齊乎此而已——婆羅門教、道教之高者，則超出此界而上趨乎欲界空居天、色界天乃至無色界天——。蓋帝釋天以上，即鬼神所不能往來居住；且除自在天魔及大梵天，皆與下界了不相涉也。二、人生界——舊名人界，

以人類為主立名，亦依主立名，其實遍賅諸動物而言也——：此即俗語所云陽世也。三、鬼囚界——舊名琰魔界，亦依主立名，乃閻羅之變音。閻羅乃地獄之主，亦餓鬼之主也。今合其二道而立此名——：此即俗語所云陰世也。地獄、非泥犁之正譯也，正譯苦具，謂依正身器無非是苦具耳。墮阿鼻泥犁者，轉生在無間苦具中也。下劣之修羅、羅剎、夜叉及鬼仙等類，亦是鬼類，多為鬼王臣使，此鬼王等亦得謂之神也。此之三界，以相居處交通分判，唯雜趣之神道，於餘五趣無不交通耳。乙、就生死輪迴界分為三界：即欲界、色界、無色界是也。依修禪定則分九地，而欲界名六道雜居地——原名五趣雜居——。故欲界云者，非單指欲界六天，自欲界六天乃至地獄統名為欲界也。過此、則名色界天，無復婬媾陰陽之事，清淨光明，自然化生。無色界天都無色、聲、香、味、觸、眼、耳、鼻、舌、身，唯窈冥之定心與廣漠之清空耳。世間輪迴界齊此，過此則是出世間涅槃界矣。

六、有情世間即是六道眾生，器世間方是六道眾生所依止之世界。所以皆名世間者，蓋有多義，其最大之義，則無論正報之根身與依報之器界，皆不出三世相續，遷流無常，十方相待，變易無定；相續故有世，相待故有間，名之世間相，無異名之曰物相耳。蓋非此則十方虛空悉皆消殞，發心歸元證心真如矣。所以曰：若見諸相非相，即見如來。復次、有為相之謂世間，有生滅故；和合相之謂世間，可破壞故；虛偽相之為世間，可克治故；有礙相之謂世間，有分限故。

七、九品餓鬼，自罪之最輕者以至罪之最重者而為次序，則勢力、得失、得棄、大瘤、臭毛、針毛、臭口、針咽、炬口是也。炬口、常被火燒，亦無間苦也。佛典虛怯多畏者謂之鬼，威靈有勢者謂之神，而勢力鬼多則無障，且有威勢，乃鬼中之神也。人世祀立神廟，大約多為此一類鬼所據享，正直者則若城隍、土地等，邪惡者則若羅剎、鬼子母等。而得失、得棄二類，則占鬼中之最多數，且占六道中之最多數，其數實多於三十餘萬類之動物也。此乃鬼道中之尋常百姓，其居處多在地面，滿山、滿海、滿樓、滿窟，大概虛怯多畏而得食常難，其所食、在人以為唯是氣息，彼則亦作種種飲食見也。鬼唯見人想念而不見人身，被所見人身，即人觀念中自身之影；故人身亦不

為鬼障礙。間有積世老鬼，或弄人、助人，且能現形出聲而同人飲啖。鬼類之生，亦有胎、卵、溼、化四種，最多者為化生。地獄中則專從化生也。此類鬼何為獨多？因有是受果報者，有是餘道中捨報畢命而生緣未遇化為中陰身鬼者；蓋化生鬼亦大略同中陰身也。此種鬼大都未失前生人格，且有宿命通能知多生之事及能變幻夢遊。世人初立鬼名，即由夢中或塚間遇已死之祖先而起，遂有人之神靈不滅謂之鬼，及鬼為人之神靈之所歸等種種誤會。其實則人死不都報生為鬼，鬼亦不都亦人死報生。人生鬼生，各有來自六道中新死者；鬼死人死，各有直趨六道中轉生者，所以謂之六道生死輪迴。惟罪福業未甚分明決定，無強烈之轉生緣者，人死亦多浮寄鬼中耳，所謂游魂滯魄是也。尋常為亡人造福，即是多恐在此類鬼中，令速得善道之生緣也。其餘報生定者，非有非常道力不能迴轉之。然眾生阿賴耶識原非定一定異，善業惡業皆互為緣力而相感應，故作善作惡都不遺失。後之六種餓鬼，則皆唯酬餓鬼之業者方報生耳。其住處亦依傍熱地獄。地獄之大者，有八寒八熱十六種：八寒即在南北冰洋中，八熱即在地心火汁中。壞劫若近，地獄先空，即是地獄蘊火盡向冰底噴出，火洩冰消，大地乃漸毀滅也。

八、四天王壽五百歲，非人間之五百歲也。以人間歲月校之，五十歲僅為彼天一日；以如此之日，復如人間日數積成歲；積如彼之歲五百歲耳。若單計人中年歲，則彼一歲已有人間十八萬歲矣！然此猶天人中壽之最短者耳！故在彼觀吾人，真蜉蝣之不若也！

佛二九四五年，七月，釋太虛識。

（見覺社叢書五期）

（附註）原題「閱佛教倫理叢書講話第一種」，今依文鈔改題。

## 卷002

讀梁漱溟君唯識學與佛學

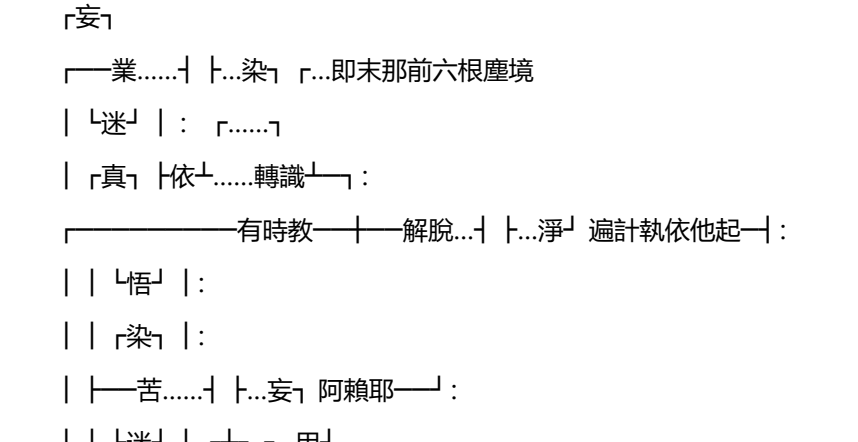
予讀北京大學梁漱溟教授所著唯識述義，認為研究唯識宗學的良書，亦認為條貫東西洋哲學得一適當解決的方法論。但予是向來主張大乘各宗，所有因本與果極是平等無二的，但建言與制行的門徑有不同耳。故不以賢首五教、圭峰三宗、空海十住心，及近來日本各家依據賢首等所下評判為然的。予為此論非漫然出之者，因之讀了梁先生所說唯識學在佛教上的價值地位，還發生了一重商究的言論，寫出來請梁先生賜教。

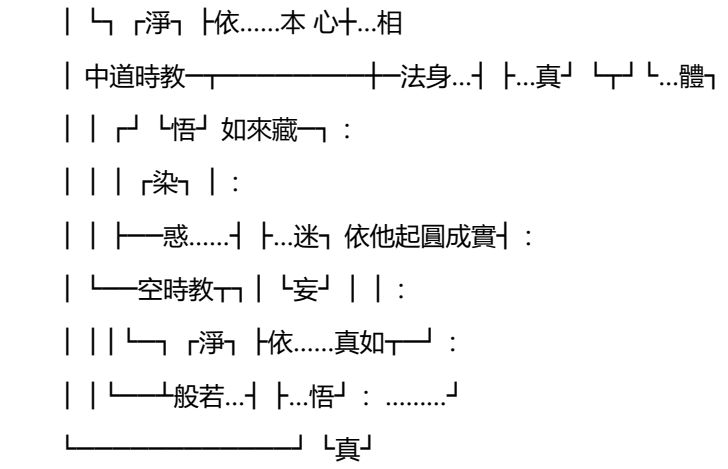
一、梁君說自來判教者都拿他——指唯識學——次小乘之後，位般若之前，高小乘一等而遜於性宗所宗奉的般若教。論起來、緊接小乘的應是唯識，如此判法并沒有錯。那戒賢以來唯識家自己說是第三時教的話，未敢相信，實在不對！今按此亦依據賢首圭峰等評判者，在天台則便不然。天台大概判般若為通別圓三教，而判古來宗三論者多屬通教，於唯識判為別圓二教，多屬別教。通教為三乘共教，別教為大乘不共教。則密接小乘共通大乘者固在般若，而唯識當次般若之上也。予謂必欲一論其平等中的差別，則以般若次小乘後為尤當。何者？般若所空者三乘共法，而未及大乘不共法。真如、法性亦三乘共法，大乘不共法乃是佛性。在因地、總言之阿賴耶識，專指其無漏清淨者言之即如來藏心；在果地、即法身，亦即三身、四智。所謂「陀那微細識，習氣成瀑流，真非真恐迷，我常不開演」者是也。蓋迷執為真，則阿賴耶生死流轉之妄不能斷；迷執為非真，則如來藏常樂我淨之德不能顯，故三有之凡、二乘之愚皆祕不開演。

正須經過般若教蕩空一切見解計較，證明了真如法性究竟無得之理，成法空慧，不起法執，乃可開演阿賴耶、如來藏非一非二的唯識教。故曰「非不證真如，而能見諸行，猶如幻事等，雖有而非實」。然則般若教者空一切法而證真如也，唯識教者證真如而見諸行如幻也。由是增進，即是華嚴、法華、真言、淨土之行果。故予以天台家般若通別圓、唯識別圓之判為允。而唯識有空中三時教之判，亦與此義符合。且釋尊寂後，在天竺最昌明為小乘，進為般若，再進為唯識，程序尤顯。在戒賢三時教之判，則以小乘屬有，般若屬空，除小乘及般若之外其餘大乘顯密經教皆為中道時教，故華嚴、密嚴等亦為成唯識所宗之經也。然予的本意，非在貶般若而尊唯識，乃欲明大

乘各宗皆發明本元心地達到圓滿佛海，皆是圓教之理，唯建言及制行方便有殊。隨其殊勝方便以觀差別，則亦條然不紊。若般若通別圓、唯識別圓之判，既同達乎圓而復有兼別、兼通別之異，斯為善評判者！但天台獨尊法華亦有未允。泯三乘歸一乘，亦正猶會三乘共般若入一乘不共般若，則三乘共般若皆一乘不共般若，待至法華始顯然說破之耳。

又予覺成唯識諸論師各述造論之意，以賢首五教儀觀之，若安慧等為於二空有迷謬者生正解故——大乘教理，生解為斷二重障故——大乘行教——，斷障為得二勝果故——大乘果教——，此通終教、圓教，與賢首家所謂法性宗者不殊——賢首家所謂法性宗非指般若，般若則賢首家所謂破相宗也。蓋般若宗所謂法性，乃一相無相、一性無性之真如法性，賢首家所謂法性，則具德圓融之如來藏心。一為大乘體，一為大乘自體相用也——。若火辨等又為開示謬執我法迷唯識者令達二空，於唯識理如實知故，此同破相教之空宗及法性宗之頓教。若護法等復為迷謬唯識理者，或執外境如識非無，或執內識如境非有，或執諸識用別體同，或執離心無別心所，為遮此等種種異執，令於唯識深妙理中得如實解故作斯論——大乘教理——，此乃但為大乘之始教耳。故唯識亦自具始、終、頓、圓四教。至法相、法性等，則名同實異者多，此不專論。撮一表見唯識三時教義：






二、梁君說：般若家的空無與唯識家的空無原是兩事，唯識家原從分別有無入手，說遍計是無，依他是有，那無的便如龜毛兔角之無，那有的便如羊牛角之有，有無是對待說的。般若家直悟一切無得，不墮在見解計較裏邊，拿空無來掃蕩一切的見解計較，而他所說的空無卻不是一種見解計較。所以他們兩家雖然都說空無而實在彼此不相涉，此意印度哲學概論最詳。若拿兩家略不相涉的空有去比較等差，因而去判三時教。這全出於唯識家對於般若家的意思的不了解，實在不對的。

今謂此非唯識家對於般若家的意思的不了解，或是梁君於唯識學所謂的遍計所執性未盡了解耳。一切的見解計較，即是遍計所執，直悟一切無得不墮在見解計較裏，即是遍計執空。故一有所得一墮在見解計較，即是落於遍計執也。成唯識論謂若執唯識真實有者亦同法執，可見唯識依圓之有，乃非有之妙有，非墮於有所得的見解計較中者。六凡隨順遍計所執依他起性而流轉，二乘遠離遍計所執依他起性而解脫；此皆依遍計所執性迷執依他起性而或順或離，實不知依他起性的。蓋能如實知依他起性及證於圓成識性，故必須般若將一切的見解計較完全空無了，遣盡遍計所執，乃證真如而見諸行如幻的依他起唯識，蓋遍計執性一遣除，則依他性即是圓成實性，故一轉依間一切苦障皆成了法身妙德。然則依深密三時教，般若豈不僅高於小乘，又如

何能與諸大乘中道時教平等無二呢？但般若家說的好，般若為一切佛法的父母，真如法性為一切佛法的祖父母。但能空無一切見解計較契證真如，由證真如而生般若，般若生則一切佛法自成。所謂「以有空義故，一切法得成」，更不消說得故不說，非見不到此故不說。從有為法說主唯識，從無為法說主真如，從無漏法說主般若，而大乘之功尤在乎般若。菩薩依般若波羅密多故得究竟涅槃，諸佛依般若波羅密多故得無上正遍知，尚何不能圓滿哉！轉有漏為無漏，即是轉識成智，其樞紐固在乎般若。故究言之，則唯識者般若之唯識，般若者唯識之般若耳。

三、梁君說：唯識家雖從有分別入手，歸根還是無得，與般若家無二無得是佛家的真意。般若唯識本來是兩條大路，同以無得為歸，沒有高下可言。一般以唯識為權教的也不是，古德如嘉祥、圭峰對於唯識想去難破都無是處。又云：論起來、般若家的意思，是大乘教裏不論在什麼地方不能離開的，離開便不是大乘了。唯識家的意思，雖未曾如此普遍，但我看起來也有同樣的重要。因為大乘教倘若沒有唯識，單只般若的無可說的意思，那末要說只好說小乘的教理了，那是很不妥當的！質言之，離了唯識竟是沒有大乘教理論可得，大乘佛教離了唯識就沒有法子說明（廣義的唯識）。我們如果求哲學於佛教，也只在這個唯識學。因為小乘對於形而上學的問題全不過問，認識論又不發達，般若派對於不論什麼問題一切不問不下解決。對於種種問題有許多意見可供我們需求的，只有唯識這一派。更進一步說，我們竟不妨以唯識學代表佛教全體的教理，這都是說唯識學價值地位的重要。但我們回頭來看佛教自己對於唯識學如何呢？他們自己便很不重視，這種傾向是很當注意又很難講的！

今按梁先生這一段評論是極圓到的。然般若不但大乘，竟可說佛教的出世法裏不論在什麼地方不能離開的；離開了便不是佛教的出世法了。蓋小乘的生空般若，雖未足云般若波羅密多，亦般若支流也。若唯識則無之雖未必便非大乘，但有之者則必為大乘。故唯識端為不共大乘，與華嚴同。故唯識與華嚴的重要，在於明說無得而得的為何事，而唯識尤重說明無得而得的在尚未無得而得的時候即為何事。梁君後時謂唯識學並非別物，原是佛教瑜伽

師去修禪定得的副產物，此言最確。至唯識般若同以無得為歸，以言境唯識則然，未入行果唯識，但一言行果唯識，即越超哲學要說明的，而攔入宗教的說明。蓋哲學要說明的，即是形而上學及用何契會他的認識論，形而上學即是畢竟不可得的法。如梁君在此書本是拿唯識學來當哲學講的，故其言如此。予謂專從解決形而上學問題以說之，在理論上的說明自然在唯識學；但到真個契會，則又自然進為般若宗及達摩的禪宗。於此可云唯識為文字般若，般若為觀照般若，禪宗為實相般若。觀照、實相非復理論所到，故亦非哲學上之所需求矣。然梁君乃深知有觀照、實相般若，故曰回頭看佛教自己對於唯識如何呢，他自己便很不重視，這種傾向是很當注意又很難講的。蓋佛教的需求與哲學的需求異趣，要在真個契會真如以發生般若而圓滿菩提耳。故上者直悟實相，其次用般若的觀照；至於唯識的說明，則發生般若後自會知道的。先知道了，但增益些見解計較，毫無用處的，此即佛教不重視唯識學的原故了。質之梁君以為何如？

## 卷003

佛法名相浩繁，義類奧博，對於一大藏經律論者，每使人望洋興嘆，莫知何所適從。雖有一切經音義、翻譯名義、佛爾雅、佛學小辭典、佛學大辭典等編撰，僅解釋名句耳。雖有大明三藏法數、教乘法數、諸乘法數等編撰，僅錄列名數或略解句義耳。雖有閱藏知津、法海觀瀾等編撰，僅略序部類、少提綱要耳。雖有隋、唐、宋、明、清之教藏目錄，及日本弘教書院藏、續藏、又續藏等目錄之編錄，僅次第錄列部帙之名題耳。至乎總括佛學之一切法相義類，依一貫之條理而編次之，可為航教海之南針，且可憑之得明佛學之系統者，吾未之見焉。以之樂趨簡易者，譏為入海算沙，鹵莽滅裂，執持其一二端沾沾自喜，而聖教竟束高閣。或縱探經究論，窮年矻矻，亦往往以不能獲其要領，終而淺嘗輒止，不免模糊汗漫，更無論已。故今寂照居士之佛學次第統編為不可緩，而將大有功於佛法之宏明者也。

或謂阿難四阿含之結集，及小乘有部所撰大毘婆沙論、俱舍論等，大乘所撰大智度論、瑜伽師地論等，亦何莫非統包括佛教之一切法相義類，依一貫之條理而編次之，或加以判攝焉者。傳入中國，援引大智度論之例，若天台之法華玄義、文句，清涼之華嚴懸談、疏鈔，其應用者宏矣，復何事後生初學之有此佛學次第統編為？然一時有一時之機會，適宜而作，豈能以古擬今！且正由往昔諸大士先德曾為種種之結撰判攝，不啻於佛法中添出若干之名相義類，各成一門、一宗、一簇、一聚之學說。及今已極形間錯雜糅，極需要有為之次第統合編集之者耳。故古師之作雖云美備，較今或不妨有所增減。兼之古作之文勢辭氣，與今人之心理相去懸遠，每致艱於了解。則欲通古人之書，亦正須有為之門徑者。故此編之特長，即在但貫攝編次，使法義有一系統，而不加批判焉。

編凡有四，今為用分類法表列之：

┌外編

佛學次第統編┤ ┌正編

└內編┤ ┌餘編

└旁編┤

└附編

外編為敘列教外之各學派各教宗者，餘編為敘列教內各教相各宗致者，附編則佛教之歷史及地理也。故此四編為法義之集中者，唯在正編。正編復分七篇：一、世間相，二、出世間相，三、小乘，四、大乘，五、密教，六、人天乘，七、綜合。亦為用分類法表例如下：

┌世間相

┌法相┤

│ └出世間相

│ ┌小乘

┌列舉┤ ┌顯教┤

｜｜┌主┤└大乘

佛學次第統編正編┤└教乘┤└密教

｜└附———人天乘

└綜合

今是為之序論者，意亦僅在其正編也。然手此一編，雖足窺佛學之法統，余則望覽者用為深入經藏之探海燈，勿徒以是為足；且更望編者以不懈之搜討、修訂，使益臻完美焉。

序論既終，更出其一例以與編者商之：

┌世間相

┌法相┤

｜└出世間相

｜┌顯教

┌列舉┤┌大乘┤

｜｜┌大小乘┤└密教

正編┤└教乘┤└小乘

｜└天人乘

└綜合

此中次第系統之理，敘列法相，則由世間而及出世間，彰眾生上達之義。上達至究竟即佛，佛乃下化，故敘列教乘，則由大乘而小乘而天人乘，顯如來垂濟之義。佛自住大乘，但教化菩薩，若施慈悲方便，則由大乘而緣覺乘而聲聞乘而天乘而人乘，展轉資為攝引，終而綜合；則無異法華之開權示實，涅槃之追說還泯耳。斯則法相為內證之門，教乘為外化之道，而內證外化之既圓，乃會歸而綜合焉。

## 卷004

評大乘起信論考證

——十一年十二月作——

梁任公先生此文未發表前，予嘗略聞其緒論，且微與評訂焉。乃不圖梁先生愛國心殷，以若能否認此論非馬鳴所作，實為中國先民假託馬鳴之名而作，則中國於世界學術界中當陡增無限光榮，故遂旋發表於東方雜誌焉。夫老子之五千言，已為國學之至寶，而此論之可寶，實駕出老子五千言之上不知其若干倍，其可為國寶也，寧不信然！惟若論學者忠實之態度，則頗為失之矣。自梁先生此文發表以來，武漢佛教會各學者，及安徽佛教學者趙壽人，寧波佛學者某居士，長沙佛教會周稼孫等，紛紛疊請予一言評判，予悶然未有以應也。今聞該誌十九卷二十號又續載矣，諸佛學者多有堅申前請者，予乃不得不略貢其所聞持者，以請益梁先生，并就正當世有道焉。壬戌臘月六日，著筆謹識。

大乘起信論作者、譯者之問題，十餘年前日本已囂然於學界，吾國章君太炎嘗著大乘起信論緣起考，亦與之辯此問題者。近年日本之望月信亨，復數數言大乘起信論非馬鳴作，非真諦譯，而為支那人撰述。常盤大定等著論駁斥之，迄今猶餘音嫋嫋焉。但世人好奇眩博者多，而卓見真知者少，故望月大乘起信論之研究出，附和其說者遂占多數焉！

予往者讀奘法師傳，言大乘起信論一卷印度已失其傳，由奘法師譯華成梵以還傳於印度云云；頗疑以奘法師之博學，及遊居印度之久且周，使印度而有此論者，當無不知之者。然彼時正印度大乘昌盛之際，何以此大乘論竟失傳耶？於是亦偶起支那人偽撰之疑惑焉！繼思貝葉傳經，鈔寫不易，印土裂阻，流布維艱，學派障礙，授受隱祕，新說代興，束置高閣，此則於全印雖不無少數人仍藏護講受大乘起信論於奘法師遊印之際，而奘法師亦儘可不知印度之有斯論，故稍後仍不妨有實叉難陀來華重譯也。且深察斯論根基充厚，亦決非釋尊後，復興大乘第一人之馬鳴不能有此，而疑遂冰釋也。

今楷本、望月、村上輩之所以致疑此論者，要惟二因：一者、以博覽六朝、三唐諸家之經錄，往往載有疑惑偽妄之類。此論、真諦三藏既為流寓之

際而譯，隋法經著眾經目錄，復因「勘真諦錄無此論故入疑」；而唐均正四論玄義，又引「北地諸論師云：非馬鳴造，昔地論師造論借菩薩名目之」；於是惑乃滋生。二者、以毒迷於西洋人思想學術發達進化之偏說——即所云進化之史論及科學之方法——，見此論所詮之義，有包舉龍樹、無著兩派論義之概，遂判此論必發生於龍樹、無著兩派之後，且必發生於善為調和之說之中國人手。殊不知此二皆誤謬因焉！

第一因為誤謬因者：要知南北朝諸國，分合起滅不安定，而佛教各派學者，亦分合起滅不甚安定，往往有為北方佛教徒不容而投之南者，有與南方佛徒齟齬而投之北者，抱一經一論以為終身之業者，是非雜出，好惡紛錯，於地論師為尤甚也。起信論譯於梁，乃於真諦航海初抵中國時譯。但真諦三藏後譯諸經論，皆在陳朝譯，著在真諦錄中，而此論及大宗地玄文論等，以非在陳朝所譯，遂未入錄。隋法經未詳其不錄之故，據陳錄入此論以疑，誤矣！續高僧傳傳六朝間之禪宗等不盡不實，多辨之者，未可定據。至唐均正所引北地論師之說，則出於北方之地論師，借端排斥此論耳。宏地論者，懼其學徒徙南以學此論，作此論為地論師造之說以尼之，而昧者不知焉，迄今猶津津樂道之，吁！可哀矣！能抉破此第一誤謬因者，則原文「從文獻上考察」之全節，吾雖未讀，已不煩言而解決矣。

第二因為誤謬因者：要知西洋人之學術，由向外境測驗得來，乍觀一層粗淺零碎皮相，後人憑藉以條貫整齊之，更進察其隱微，於是日趨完密，或因而又發見另一物焉。不然者，則向學說上推論得來。甲立一說而乙駁之，甲乙相駁之下，兩派之短畢彰，兩派之長盡露，於是有丙者起，除兩派之所短，集兩派之所長，而著後來居上之效，故有發達進化之程序可推測。而東洋人之道術，則皆從內心熏修印證得來；又不然、則從遺言索隱闡幽得來。故與西洋人學術進化之歷程適相反對，而佛學尤甚焉。用西洋學術進化論以律東洋其餘之道術，已方柄圓鑿，格格不入，況可以之治佛學乎？吾以之哀日本人、西洋人治佛學者，喪本逐末，背內合外，愈趨愈遠，愈說愈枝，愈走愈歧，愈鑽愈晦，不圖吾國人乃亦競投入此迷網耶！吾為此說，非漫無徵據者，在確知東方人道術之來源者，固已不待往下再說；然姑試舉印度、支

那之學術史數事以證。

一、一切佛法，皆發源從釋尊菩提場朗然大覺之心海中所流出，後來任應何時何機所起波瀾變化，終不能逾越此覺源心海之範圍外；此於佛法具信心者，任何人當靡不承認之者。若并此不承認，則根本上且不承認有佛，更論佛法耶？於此信得及，則釋尊不動寂場而與同證覺海諸大士說華嚴，當亦能信。此可知佛法初證、初說，即為最高之境矣。嗣為因順人心，漸談小法，令徵近效；復為蕩空功跡，令無執滯；復為解除偏蔽，開示融貫；卒之談常勸善，堅固信行，則平易通俗矣。此觀釋尊應世說法，可見其發於一人。或同悟人自到自得之最高妙證，漸隨機闡說其一分，漸隨機又闡說其別一分，漸鎔會而歸之簡易之行，習成流俗，浸失本真。而東方人一派一系之學，其歷程皆可作如是觀也。

二、馬鳴創始復興大乘亦然，蓋由自內深證大乘悟境，於久來隱沒在小乘中諸大乘經，發見其精奧，宗造大乘起信、大宗地玄文——尼乾子問無我經應別機而說，已漸開龍樹派之端。至大莊嚴論經、佛所行讚經、十善業道經、六趣輪迴經等，乃暫行導俗勸信之書耳！不足以見馬鳴——等諸論，皆直提宏綱而規模深遠，與釋尊頓轉華嚴根本法輪，遙遙相呼應。至龍樹、則因大乘之根基以立，漸偏重對破外凡小，宗般若經，宏法空教。又數百年，至無著、天親時，兼注重對破凡外小及大空，宗深密等，宏唯識教。又數百年，經清辨、護法至智光、戒賢，兩派言紛義繁，從事調解和會，智光、戒賢各有三時教——此即成唯識論判教所本，原文謂判教唯中國所有，蓋未詳耳——而建理之言論畢矣。於是進於真言行持諸儀軌，乃漸成俗而就衰滅，此印度大乘史之可徵者。

三、禪宗在印度，僅密印心證而已。達摩入中國，於慧可亦唯導令自悟而自得之。引教以證，則為楞伽四卷。此亦與釋尊華嚴、馬鳴玄文相應者；其發端最高，而後來莫能過也。至五祖、六祖則多說金剛般若，頗近龍樹、提婆。至法眼、永明——六祖下五派以法眼宗最居後——則漸近華嚴、唯識，略似無著、世親。其後、則參究話頭，漸近密行而衰落矣。他若天台、賢首等之創開一宗學者，皆可推觀得之。

四、中國儒家理學，周、程皆用修證實功得來。大程器識宏遠，規模偉大，後來之朱、陸、王、皆不能出其範圍也。朱闡說其一邊，陸又闡說其彼一邊。至王陽明則吞沒其兩邊而一之以簡易之行。王以後，則習成流俗，而理學之局亦終矣。

凡是、皆可見東方人由修證內心、索闡遺言得來之道術，其變遷歷程，與西洋人之學術進化史，截然不同：一是頓具漸布，一是漸進漸備。於此義若能審諦不虛者，則原考證「從學理上考察」之說，無論其有百千萬言，皆決然可一掃而空之矣。

又按：即姑就西洋之進化史論，則依竟無居士之馬鳴論，亦可見大乘起信論之必為馬鳴作無疑，故其唯識抉擇談云：

真如緣起之說出於起信論，起信作者馬鳴，學出小宗，首宏大乘，過渡時論，義不兩牽，誰能信會？故立說粗疏，遠遜後世，時為之也。此證於佛教史實，無可諱言者。……又、馬鳴初在印度盛唱異說，中印度、則分別論流行之地也，其思想之受影響，當有其不期然而然者。及後為脅尊者為弟子——按當是為尊者剃度弟子，而傳法則為再傳也——，北去迦濕彌羅，從五百尊者筆受毗婆沙論之文，備聞一切有部諸師異論，不能愜懷，以至於別宏大乘。其取反對一切有部之思想如分別論等者，又屬應有之事，可無待言也。……馬鳴著起信論，立義雖多疏漏，然僅此一書，不足以見馬鳴學說之全而決定其真價也。考馬鳴之重要著述，已傳譯者猶有數種：一、六趣輪迴經，詳談六趣生死輪迴，無甚精義。二、大莊嚴論經，歸敬脅尊者，而說引凡外入內事，又說歸依供養因果事，說十二因緣事。此似初入佛教時之作，猶限於小宗所說。三、佛所行讚經，與大莊嚴論經同其旨趣，而原典文辭特美。四、尼乾子問無我經，昔人於此經未嘗重視，然提法空要領，而談因緣生法俗有真無，實為法性宗之要籍。五、大宗地玄文本論，此論亦有疑為偽作者，然其所談五位，義極廣博，甚可推重。所謂五位，乃談五義，非立五宗：一切諸法俱非位，談大般若經法無自性之義；一切諸法俱是位，談阿毗達摩經五姓齊被之義；無超次第漸轉位，談解深密經三祇成佛之義；無餘究竟總持位，談楞伽經亂住之義；周遍圓滿廣大位，談華嚴經帝網重重之義。五經

皆大乘最要之籍，而此論已概括其大義而無餘——又其說果位有無量過患，故教化之用盡未來際，此即含有無姓之義，實為甚精——。是故馬鳴所宏大乘，不可但以起信一論相推測也。

此則看斯論甚輕，而斷定正由馬鳴在龍樹、無著等之前，且為從小而大之始，故得有此起信論耳。若龍樹、無著二系之說極精詳之後，唯有進之以默行耳，又烏容此粗略疏漏之起信論出現哉？此可見同一史實，同一方向，而可成兩相反對之結論。而望月等固執其穿鑿之說以為是者，亦可以休矣。

於上來所說已認清楚者，則於原文「研究本問題之預備」所列九條，固不須更為辭費矣。然或有縈繞於枝詞蔓義而未能脫然者，姑略為披剝焉。

一、所云思想展進之階級，佛學與西洋學不同，已如前辨。至於時代背景，各人觀察不同：於吾及竟無居士等觀之，則馬鳴時——佛寂五六百年間——應有起信論之發生，且必馬鳴時乃有起信論之發生也。至某種思想非其時代所必須要者，則不會發生，此不盡然。佛法乃為眾生無時不須要者，特要有深證妙悟者以發之耳。至影響於後此之思想界否，亦不一定：就有影響者說，後此龍樹等說極精詳之大乘空義，無著等說極精詳之大乘有義，即由馬鳴造囊括綱要之大乘論——起信論本名大乘論——曾先立基本之影響也。就不有影響說，馬鳴出家於小乘部——無著、天親等出家，皆在小乘眾中者，龍樹明言出家菩薩即攝聲聞眾中，似至戒賢時始另有大乘眾——，時小乘之正統猶盛，自雖內宏大乘，外還隨順小乘徒眾以免毀害。所宗之大乘經，及所造宏大乘之論，或密傳一二人，或藏之名山以待後世耳——案此小乘學者所以祇知馬鳴為雄於文之文章家也——。尼乾子問無我義等先傳為龍樹學，而此大乘總論亦竟可無影響於印度焉！譬如大學、中庸二篇，宋、明來在中國思想界可謂影響極大矣！然在七國、兩漢、六朝、三唐間，有何影響乎？然學、庸實非造自宋、明儒者也。一學說發生，能致無影響之故甚多，故不得謂定有影響。乃原文謂此為各國思想史所同然，佛教史亦斷不能獨違此公例，吾則謂此為東西洋各國思想史皆不必然，而佛教史尤斷斷乎不然。

二、佛在世時不然，已詳前說。佛滅後，各時代雖可作如此說，然初五百年亦非無大乘之流傳，特零散隱幽耳；六百年後亦非無小乘之流傳，且仍繁盛，特不能獨占為佛教之正統耳；龍樹時亦非無異派大乘，如智度論之方廣道人等；無著、世親、護法等時更可知非無異派之大乘，特在彼時要以彼代表之一派為最顯著而已。知此、則知馬鳴時雖猶為婆娑最盛時代，而馬鳴之大乘論不妨成立也。

三、四、此二段若全未知佛經從何而有者，釋尊未命筆著書疇則不知者，然不云佛寂後由弟子結集乎？而大小乘弟子各尊所聞，以結集為大小乘契經者，大智度論嘗言：原不必皆如來所說，或聲聞說，或菩薩說，或天人說，或鬼神說；但要須於佛法會上由佛印可者，乃得結集為契經，否則不得以契經名，所以重聖教也。佛在世時，佛為法本，一切義皆取決於佛。佛寂後，契經為法本，一切義取決於契經。若契經可由人陸續以添造者，則「依法不依人」等句，亦不足為聖教定量，憑何以證其了解之法與佛同耶？故此實自為矛盾之論也。

五、既以印度人之思想為超時間者，則當知由印度人思想之產物，亦為超時間者。以彼超時間之思想學術，乃忽欲以時間拘之，抑何矛盾之甚！且今所譯於西洋者，固現流行之品，然亦有譯千百年前之亞里斯德學說者，豈此亦西洋人現代所新造耶？西洋人今有譯中國之五經或道德經者，此亦中國人今日所新造耶？且羅什所譯之百論，其長行即屬世親者，何知羅什時無著、世親未盛行於印度耶？據此類一偏之見而用為研究佛書之根本方法，宜其所見皆非矣！

六、七、八、九皆枝蔓之詞，與本問題無甚關係。

此其根本研究法既九無一當，則從此根本法以發生出文獻上、及學理上之考察，吾雖未能得讀，亦儘可置之不論，亦儘可置之不讀也！

要之、以佛學言，得十百人能從遺言索隱闡幽，不如有一人向內心熏修印證，一朝證徹心源，則剖一微塵出大千經卷，一切佛法皆湛心海。應機施教，流衍無盡，一切名句文皆飛空絕跡，猶神龍之變化無方。否則、祇有一

切世間，於彼之事隨順假立，世俗串習悟入覺慧所見同性，而於淨智所行境界、及淨智境所流出之至教定量，終非其分，祇竾繞於一切世間從其本際展轉傳來，想自分別共所成立之名相中而已。嗚呼！東西洋之科學、哲學、文學、史學者！而日本於今日，所以真正佛學者無一人也！

## 卷005

評佛教哲學通論

此書商務印書館出版，邁格博士原著，大約是英國人，江紹原譯。我因要知道歐美人近來對於佛法的思想如何，特取來看了一遍。

譯者云：上座部的主張，乃是用古於梵文的巴利文紀載的。巴利文的作品，支那歷來沒有多譯過。邁格文博士陳述佛家宇宙論之時，既然把巴利文佛典也算作研究對象的一部，所以我想單為這一點，本書已有翻譯的價值。關于其餘兩派佛家——一切有部及瑜伽宗，他所用的雖是支那文原料，但他的方法，或者也很足供我們參考。

我以為譯者這兩層意思很中肯，此中所述巴利文的上座部之說，雖似無特長之處，但的確有若干名物及組織為我們向來所未聞見過的——若色法有三十二數，及生住異滅亦入色法中等——殊足珍異。至他的方法，謂不知佛家的宇宙論則不能懂佛家玄學——形而上學——，遠過於不知西洋科學則不能懂西洋近代哲學，這是很對的。日本人作的佛教哲學，大致分為二部：一、緣起論，二、實在論。緣起論近于此所謂宇宙論，實在論近于此所謂玄學。然緣起論不同此之宇宙論者：一、緣起論通論世間與出世之緣起，而此宇宙論僅論世間。二、緣起論大抵祇談如何生起世間及出世諸法，而對於此中之宇宙綜合，宇宙分析等基礎，鮮能注意及之。然此必令人閱之感其空漠無憑，故此能先注意及宇宙之綜合與分析，未始非其方法之長處；但出世的緣起及緣起的出世如何，論者未能言及，亦未始非大缺點。

論者於緒論開頭處，言佛、法、僧三，略去佛、僧而單言法，亦為拿佛法來當哲學講者應取之態度。然佛法實以佛及三乘聖眾之智證為源泉而流出，不探其源而酌其流，則終不免皮相。此所云宇宙論及玄學皆境，而佛及聖眾為行、果。境與行、果為佛法一貫之道，焉能割取？況行的歷程與果的成就，亦為所應知境之一部。故談佛學應分三分：一、世間論，二、真實論，三、出世論。依法的源流程序，應先出世論、次真實論、復次世間論；依人的學習程序，乃可由世間而真實而出世。而談哲學者，誤視出世論為神學，謂係宗教而不關哲學，去之不談，此支那佛家所以不願有人稱佛法為哲學。且佛法的出世論乃行智的果證，絕非建立一宗教論之神學，故尤不願人誤會為宗教或神學也。故譯者雖云我們絕不曾臆定佛家的主張之來源是理智，而論者則顯然處處將佛的法義，作為從理智而來之研究。此因哲學者之哲學，但由推想而安立，不能確知有可由「出世間聖智」而證明之事；故佛學則佛學，非哲學之所能限。或問：然則比利時學者普勝亦否認佛法為「宗教」而稱之為「出世修持法」，則又如何？答曰：佛學名為佛學，最為合宜；否則應名「真覺修證法」，謂契真如的正覺之修學證成法也。對世間論雖可名為出世論，然單名為出世修持法，則易滋誤解。如譯者以其滑稽的語調云：「至於居住在我們現在所知或所假定的世界裏面的人，能否信受悅服居住在另一種宇宙裏面的佛家所奉行的出世修持法或住世法，自然是個重要問題」，亦此種誤解的表現。彼以謂出世乃離開這個世界而住于另一宇宙故。殊不知出世乃「出迷妄」而「得真覺」之別名耳。在迷而妄，謂之世間；契真而覺，謂之出世；即人界而超人界，超人界而即人界，故應名「真覺修證法」乃無過。

論者對於宇宙敘述中——天文學、地質學、地理學之類，往往故舉一二在今人視為可笑之點以為嘲弄，故譯者云：「邁格文博士對於佛家的玄學，雖然還很尊崇，然佛家的宇宙論，他卻不敢辯護，這自然要使支那的佛學家又發現一件可歎的事」。然要了知佛法所稱的世間——宇宙綜合——三界、五趣、九有情居，是重要的。至於蘇迷盧、四洲的是如何，是沒大交涉的。故此種儘可借用印度的當時或地球的現代之常識來說。然亦非不可為之辯護

，實以無辯護之必要而不辯護。蓋古代的天文、地理與現代的天文、地理，大致皆建立於推測的假定上的，原不能定誰實誰假，不過現代人的常識上以現代的天文、地理為真實，亦所謂世間真實而已。且此中敘述亦時錯誤，如謂一一世界皆有蘇迷盧等同樣安立，僅指此娑婆大千中之各小世界而已；若此大千外其餘的世界，固不一例。相對以觀，仰、覆、正、側，諸相無定，華嚴言之矣。且時劫與方量的標準亦各殊。而世間大抵三界、九地、五趣，或僅人天而無三惡，故欲敘佛說的綜合世間，亦說明三界、九有情居可耳。至宇宙分析及宇宙動轉，則皆為佛法要義之所存，論者若謂與事實相悖，則吾必能為證明非與事實相悖，而僅與論者及現代常識之情執相悖也。

論者以憑藉西洋慣於分析的科學理智故，於宇宙分析中頗有許多說甚清透。於分析及動轉中，對佛法中一貫之反神我的反實質的緣生論，頗能見及。但此或即彼所云佛家悖於物理的事實之處，亦即吾所謂僅悖於論者及凡情的妄執之處；此若不悖，佛心何異凡識！

論者於所依的三家，大概巴利文的上座部說，以譯成西文者頗多，故知之較廣；其次為一切有部說；至瑜伽宗說所窺甚少，誤以華嚴宗等之真心一元論為瑜伽宗。不知瑜伽宗乃為無元的心樞論。所謂真如乃色心等平等真相，非是心也。又後來護法等謂極微為假想慧上分析假立，非事實有，亦引瑜伽師地論之成說；論者謂瑜伽宗初期之無著等採用原子說，亦誤。茲不一一辯之。

## 卷006

評佛學抉擇論

——十八年作——

善因法師作佛學抉擇論，勝義絡繹，洵近代希有之名著，叨在知愛，試一評之：

一、分正、迷、自、淨之四信，據實祇須分正、迷之二；自、淨二種，其迷局者入於迷信，其解通者入於正信，不須另立。迷信重重，至佛始盡；正信重重，至佛始圓。而在初行，則惟有據釋尊遺教，以為判別準繩耳。

二、斥除今漢、藏等佛教濫雜神鬼之俗習，返之釋迦之本始，卓然至論。然有群眾即成禮儀，歌詠音樂，亦以滋生。根本說一切有部毗捺耶雜事第四云：『時諸苾芻誦經之時，不閑聲韻，隨句而說，猶如寫棗置之異器。給孤長者白世尊：聽諸聖眾作吟詠聲諷誦經典！世尊意許』；則佛世時已誦經矣。儀象、音樂，和悅情感，但令率歸真理善行之正，協合時方之雅尚，勿流邪陋而已。易龍樹之名為龍猛，語尤不然。梵文亦有一字多義者，羅什等據一義，先譯龍樹；奘師考梵文及其立名之義，遷譯龍猛，非出傳密之人也。

六、佛曆尚懸，洵哉！故佛徒今應暫停佛生卒年不書，再待考定。余以羅什曾譯世親之百論釋——什門作序，明言天親，不應非也——；真諦曾譯陳那之論。則世親、陳那應早於羅什、真諦，佛生應在二千六百年前也。生卒年月，祇可姑遵常俗。然日本早改依陽曆，中國今定陽曆為國曆，故今後亦應改依陽曆耳。

七、定學應復，但禪學應改稱慧學。

八、大端如理，但細言之，大小中各多異義，頗難概論。但所云小乘間露神通，大乘全禁，殊不然。菩薩戒本明載菩薩遇須神通變化之人，有力能現神通而不為現者，為有違犯。蓋現神通說法，同為度生之工具，唯真菩薩善巧用之耳。

九、大端贊同。但應窮研諸部廣律，再釐訂之。予於出家戒律，主分為二：一、曲往菩薩，先受持沙彌、苾芻律；發心利他，再受持菩薩戒；亦可終身不受。二、直往菩薩，逕受菩薩戒品，戒本當用瑜伽論者。善師所持三十五條，自修觀行雖善，然亦祇止持之一義，較苾芻律缺作持義，較菩薩律缺攝善法與饒益有情二義。又身口七支，加二十六，祇三十三，不能有三十五條也。

十、上慢、我癡之判時，誠應廢止。最大之流弊，在於只知尊大其宗祖，雖以佛附其上，然無不以為佛之正法唯吾宗祖得之傳之，排斥同稟佛法之餘宗，等於排斥異教；故予嘗謂日本祇有一宗一宗之佛教，而無全個之佛教。中國則降而愈下，其尊祖也，且祇知尊其一寺一寺之祖；其傳法也，實只傳其一寺一寺之產；故祇有一寺一寺之佛教，而更無全個之佛教。今之所急，應根革除各尊宗祖、寺祖之習統，歸以尊釋迦佛，庶幾百川匯海，同為一味。然佛應機開示，法既千差，有情隨根悟入，勢難一準，故佛法之統一，應為千門百奧，互涉互通之統一，不能為單板之統一。批判教藏，探尋宗教，乃為從許多遺教傳說中理出一系統來之必經途徑。昔人所判分者，即其研究所得結論表示於人者，初學可資為研求先導，但不應墨守祖言，當直探佛說、聖眾說，自成一條貫秩然之圓解耳。

十一、百奧相通，則宗亦可分。宗者、教義中之綱要也。握厥綱要，乃應有一集中致力之點。善師云：修習宜專，苟非握厥綱要，安從而專之耶！但分宗有二：一、為各宗一經、一論、一門、一行以趣專修之行宗，此所云者是也。二、為總攝若干經論之理宗，若小乘之法有我空宗，及大乘之一切皆空宗等，則等於前述之判教，不過舉單理以綱若干經論耳。假云：佛法以開悟有情同成正覺為宗，斯可為一切佛法總宗，但應機宜，施法非一，然有其大類可為綜貫，因將一分綜貫以我空義，一分綜貫於皆空義，則謂之總宗中之別宗可也。攝教歸佛固為總宗，應機之教，不妨分宗。至於門戶之諍，則誠應亟泯除矣。

十二、法華、華嚴，亦什、奘所傳習，其程序之境，應曰：明性相之境而致行果，改稱如下：

境一一、明性相。一十玄六相，一念三千，參究本來，亦明性相之餘義

耳。

┌二、基戒定。

行一┤

└三、習觀行。──理觀現前，入塵歷事，廣修萬行。

果──四、獲果證。──果唯實證，非教詮之所及，教詮所及，應皆入於境中。

十三、大端贊同。此宗成於惠能，而惠能之後，已多偽濫知見，當以性相揀之矣。

十四、大端贊同。

十五、善哉！善哉！阿耨多羅三藐三菩提。

十六、大端贊同。然按之寺僧本身，察之國民環境，皆無實現途徑。

十七、十八、善哉！善哉！唯上節難關仍在。

## 卷007

議印度之佛教

——三十一年十月作——

印度不注重歷史，所以治佛教史最困難者，即在印度部分，至今不能有一部較為完整之印度佛教史。

印順法師讀書好為精渺深徹之思，故其著作往往能鉤玄揭要，自成統貫，以從事沉穩之印佛史，必有勝績。今已成十餘萬言之「印度之佛教」聞。然鈔傳不易，僅郵其第一章印度佛教流變之概觀，乞冠一言，乃就此章所畫輪廓略抒吾意：

『佛教，乃內本釋尊之特見，外冶印度文明而創立』，此語最好！

由此先探溯佛前印度文明之源流，自為必要。但吾意所分吠陀創立時代，毋寧謂游牧之雅利安族征服土族而承受其農業文明；梵教極盛時代，則由統治之雅利安族凌駕馴服及鄰接各族之上發展所成；教派興起時代，則不安梵教祭禱及階級制而起反抗之運動。然此雖說明不同，而大致可認為相差不遠。

惟於佛世以來之教史，似因莊嚴「獨尊龍樹」之主見，將大乘時代揉成離支破碎，殊應矯正。公平之看法：第一期之佛教，應曰「佛陀為本之聲聞解脫，庶於後行之大乘有其本根」。第二期可曰「菩薩傾向之聲聞分流」，但應歷佛滅至馬鳴前約五百餘年，內更分小節。第三期應束三、四期曰「佛陀傾向之菩薩分流」，此中可分四小節：一、佛陀行果讚仰而揭出眾生淨因之真常唯心論，此於六百年頃，法華、涅槃、般若、華嚴等漸興，及馬鳴諸論代表之。二、對治外小執障而盛揚摩訶般若之性空幻有論，此於七百年頃，龍樹、提婆諸論代表之。三、依據法性空義而補充小大有義之有為唯識論，此於九百年頃，無著、世親諸論代表之，四、空有劇烈爭辯而小大宗見各持之漸傾密行論，此於千餘年頃，清辨、月稱、安慧、護法諸論代表之。則驗之向傳印華佛史無不符合之大乘時代也。第四期可曰「如來為本之佛梵一體」，則承前厭倦苦諍而傾向外內、小大、有空融合持行之趨勢，龍智等密咒興行，在佛滅千二百年起，奄奄五六百年，內更可分小節，則適當我國唐開元前以至宋元時是也。

基佛世之淳樸，握持馬鳴、龍樹、無著之一貫大乘，前融采聲聞分流而後攝擇宗見各持與如來一體；亦即依流傳在中國者，攝持錫蘭傳者及擇取西藏傳者，成一批評而綜合而陶鑄之新體系，庶其為著述印度佛教史之目標歟！

三一、十、二七、縉雲老人。

## 卷008

再議印度之佛教

——三十二年八月在縉雲山作——

一

印順論士前寄其所著印度之佛教第一章來請序，曾審閱而作議印度佛教史與之。今其全書共十八章已印出，並附敬答議印度之佛教，乃賡續原議再

而議之：

原議「以從事沉隱之印佛史，必有勝績」，今果有可稱舉者。其一、印度佛教之流變，每依印度之政治及種族宗教等之關係而轉移，向來以無印度較清楚之政治史為依準，故於佛教史亦無從探索其盛衰起滅之因果。今得原著鉤稽排比而出之，則印度之佛教與政治相倚轉變之跡，瞭然以明。然亦因此關於釋尊等興世年代尚多有待研討者。其二、中國佛教之傳入，在印度大乘佛教已興之世，故雖仍將其並行之小乘三藏及部派間之論諍陸續譯入，但鮮有能如大乘經論深被窮究者。今得原著從四含、六足，以至大毘婆娑、順正理等所曾辯涉各方，揭出雖譯久晦之多種精義，及諸可為演生大乘之源泉者，益增教義內容之豐富。然亦因此陷近錫蘭之大乘非佛說或大乘從小乘三藏紬譯而出之狹見。

他若佛法應於一切眾生中特重人生，本為余所力倡，如人生佛教，人間佛教，建設人間淨土，人乘直接大乘，由人生發達向上漸進以至圓滿即為成佛等。然佛法究應以「十方器界一切眾生業果相續的世間」為第一基層，而世間中的人間則為特勝之第二階層，方需有業續解脫之三乘及普度有情之大乘。原著以阿含「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」片言，有將佛法割離餘有情界，孤取人間為本之趨向，則落人本之狹隘。但求現實人間樂者，將謂佛法不如儒道之切要——梁漱溟、熊子真、馬一浮、馮有蘭等；但求未來天上樂者，將謂佛法不如耶、回之簡捷；而佛法恰須被棄於人間矣。又若擷取二三義證不堅之語句，於人種中推論釋迦佛出於黃種人，可為黃色種族人共奉之聖者。此雖適於近代民族思潮，亦適於聯合黃色人種以競存於白色人種間之要求；然人種與民族方為德、日據倡謬論，為禍人間，而中國之民族主義反以對內平等對外聯合進大同之世而見勝，於救國之仁、救民之仁外別頌佛為救世之仁，方欣有此一切眾生世間最少全世界人類之大聖佛陀，殊不須再降格其為黃族之聖人。且依種族之見而限佛陀為黃族之聖，則阿利安種占優勢之印度將益被排絕，尤非佛教之利也。

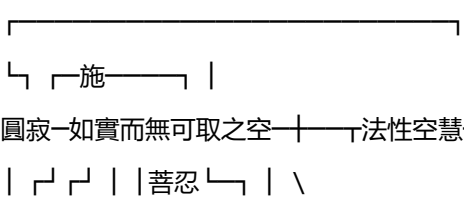
然此種種有待於辨析之義，牽一髮而動全身，千端萬緒，殆非另編一印度佛教史不足以詳達之。以余衰朽之色身，復何暇再從事於此，故一切捨置

；但從前議所及者再申論之。

二

佛教乃本釋尊之特見，外冶印度文明而刱立二語，為原議所稱許。今考核全著，始知與吾意有不少距離。余所稱釋尊特見，包括能見所見而尤重無上正遍覺——阿耨多羅三藐三菩提之能見——即法華所謂佛知見，而原著僅就「所見一分之緣起無我」言，何以緣起無我為所見之一分，則以佛知見所見之諸法實相，應具緣起無我之法性，無我緣起之法相，緣起無我無我緣起之法界三義。由所指「釋尊特見」一語之義界不同及其主重點之有殊，故原議佛陀為本而原著則聲聞為本，以致從此而其下重重演變均不能相符合矣。余所許印度文明，亦指潛通世間人類——謂游牧征服農居等乃至一切有情界積習而言。故直冶印度文明當時特著一分成聲聞解脫，亦間冶隱通全人類以至一切有情積化所成諸乘一乘行果，故大乘經源出佛說，非非佛說，亦非小乘經論紬釋而出。

原著第三章佛理要略，僅列世間之淨化，世間之解脫兩表；而菩薩道一表，則列之第十一章第三節末，意許錫蘭傳大乘非佛說，以大乘為小乘學派分化進展而出。雖未退齊錫蘭傳，仍重釋迦菩薩行及龍樹性空為三乘同歸涅槃，亦僅齊天台所謂藏、通教，與賢首所示小、始教——大乘雖不應分通、別、圓，或始、終、頓、圓之教級，但為一大乘教行位淺深之異。然大乘特法，固須至其別、圓教或終、頓、圓教而成立。或余他處所謂五乘共法與三乘共法，而特大乘法則竟未為承受。故雖特尊龍樹亦不能完全宗奉，而有「已啟梵化之機」之微詞；所餘大乘經論不為所尊重，復何足訝！則其附攝大乘於小乘，不容有超出小乘之大乘，自當與大乘佛菩薩立場有異。其學佛菩薩之大乘人，應於原著佛理要略章所列攝表之後，加一綜合表如下：



↓↓｜┌──┘ ｜進┌─┼─┘ 人切

大乘以佛為本──────佛性┼┼────法界圓覺┤薩定┗━┻聲聞乘↖

↑↑｜└──┐ ｜慧──般若 ＼ ＿ ＿ 有

｜｜｜｜｜方──方便 間

｜ ┗ ┗ ｜ ｜道願──大悲菩提心↖ ＿ ＿ ＿ 情

妙覺一極空而無可捨之識─┼────┻法相唯識┤ 力 ↘界

┌┘ └─智 ｜

└──────────────────────────┘

三

由上推論，可瞭然於原議「第一期之佛教，應由佛陀為本之聲聞解脫。庶於後行之大乘，有其根本」之義矣。蓋佛陀為本，以彰佛陀無上遍正覺與諸法實相之心境，由果德探溯因行，乃流出佛華嚴，並陶冶一切有情積化隨施種種法門。阿含亦載佛三時說法，曉諸天、晝人、晚鬼神，故於後行之大乘，皆有其根本。然冶當時印度文明特著一分——沙門團解脫風氣所得之顯赫成績，則為聲聞解脫，亦凡俗人間共見聞尊信者，故云佛陀為本之聲聞解脫。設非佛陀為本，何自有聲聞解脫？乃原著僅以印度文明一分所成之聲聞為教本，則當然自塞於大佛法源矣。有情趣大佛植種於菩提心，菩提心之發生，在信「究盡諸法實相之無上菩提」，信有「已得無上菩提者」，信「自心能得無上菩提」，本此信以發必得誓願，曰菩提心；不深信無上菩提，則菩提願不生，亦無大乘菩薩行矣。或疑佛陀為本，將毋同以「神」為本，不知「佛為萬有最高覺者」，師導人天，而絕非「刱造及主宰萬有之神」；且一切有情皆可發達成佛，程度之差非性質之別，亦絕非「不平等因之神」可混。英人湯瑪士近著人物中心世界史，第四章講釋迦牟尼，是一位「成神的無神論者」。蓋就其深行所成圓德，固備世間所奉至真善美神德而超之，可稱為無神的自成超神者。亦何用因噎廢食而不敢言佛陀為本也。

由此名第二期曰菩薩傾向之聲聞分流，以包括佛滅後印度初五百年之佛教，固無問題。而名第三期曰佛陀傾向之菩薩分流，亦可得而說明。於此有須先說者，則印華三時教之教法教史也：有、空、中三時教，乃本深密、金光明等；而法華、華嚴之流印與譯華均不後於般若。華嚴日照喻，法華窮子喻，顯然有根本，從本起末，攝末歸本三時教、亦甚明了；名此三時教曰三種法輪，嘉祥用之，賢首亦用之。在此三法輪之從本起末中，更分出有、空、中之三時教，故台、賢實均判五時也。據根本法輪，故佛陀為本之本教，更先於從本起末之漸初聲聞教。佛陀為本之教法如是，故印度第三期大乘，亦從佛陀傾向而出。

依此而論印、華之教史，則印度第三期之分四節，初以傾向佛陀而馬鳴讚佛行果，其揭示深圓證德，激發大乘正信，豎立菩提願心，契根本法輪之直依佛陀者，則為宗地及起信二論。然其時馬鳴處一切有派方盛之北印，外現隨順無諍，故惟讚揚十善、六度行及無我義，其宗本論則傳一二人如堅慧輩潛待機緣。護法之三十論釋，且隱俟玄奘乃傳；馬鳴之宗地、起信，數傳後始宏布，不惟可能，亦其勢有然也。既同為推測而絕無能證實二論非出馬鳴者，則毋甯順古認出於馬鳴，故馬鳴在龍樹前，即法界宗——原著名真心——在法空宗前也。

從本起末法輪始於聲聞教。但龍樹以前雖有馬鳴之大乘論本，其不能適化，與佛之雖轉根本法輪未轉從本起末法輪同。然佛轉從本起末法輪，雖首為冶凡外之聲聞法，而印度龍樹時則久行小法，承馬鳴大本須力為展開者，則為冶凡外小之大法，尤在彈斥淘煉小法之末中末後法。且龍樹原處大眾部空義盛行之南部，又為國王所護持，故能發揮其破小融小之大空義，使大乘超小乘而高豎起來，故大乘雖本馬鳴而實至龍樹乃建成也。然龍樹不可以空、亦不可以中論限，即緣起空明空緣起之不二中道，其五心菩提——發心、伏心、通心之般若道，與通心出到、究竟之方便道，五心、二道一而貫之，所謂空為無生初門，本含中不空義，不過多用力對破小有；或提婆統破外小盛明空義，遂引生後時偏執空者。

稍後、無著起印度西北，以龍樹雖立大乘，至提婆而後，聲化衰息，反有流於所破方廣一流之惡取空者；乃承其性空幻有，於幻有中析為名假遍計無，與事實因緣有之二類。此二雖皆唯識而無與有殊，其因緣有唯識法，要待傳染乃淨，以祛「執空理而廢有事」之偏見，完成性空幻有非空不空之中道。故無著、世親系全承龍樹性空義，僅於幻有特加辨明，助龍樹破有無義入中道耳。與龍樹同為末中末後法，但因兼除空執，致偏彰識有，以顯非有非空之中實，遂成為此期之第三節。馬鳴、龍樹、無著之佛陀傾向同，一、隨和小而潛奠大本，二、破小有而明空契中，三、對有、空而唯識顯中。雖分三流，相成而不相破。龍樹、世親同釋華嚴十地，安慧釋龍樹中論，護法亦釋提婆百論，此原議所謂一貫大乘，亦即印度傳入中華之精粹；而冀不以「獨尊龍樹」，乃前沒馬鳴而後擯無著，揉成支離破碎也！

入此期之第四節，空有激烈爭辯，小大宗見各持，遂漸傾密行，趨入印度佛教衰運。大乘本由綜含而見優，至是時執皆空者力破唯識，持唯識者亦反斥空執，大乘分裂，重陷初五百年末部派苦諍餘習。於是空識分宗，空與識又各分派；大乘已失其綜含功能，小乘部派亦紛起分庭抗爭其間。若藏傳有部、經部、唯識、中論四宗者，即小大宗見各存之後後碩果，均依附密教保殘喘也。而創開此等衰勢者，殆為清辨，執空斥識始掀起空識之爭，說空又異佛護起空宗派別，持咒叩藥叉求延身命俟決彌勒；啟部派諍習，苦諍莫決，退求密咒神助。令印度佛教衰滅，除外來政治社會原因外，咎莫大於此執空諍者。然此時在中國，則開展了攝末歸本、本末融貫的綜合論，故印度趨衰滅而中國則成全盛。

四期——原著五期，如來為本之佛梵一體，可無異議。而如來為本之不同佛陀為本者，則如來兼有「外道神我」之含義，故易轉佛梵一體，其表現者為持行密咒。考今西藏所傳，大抵為空論師之轉變。龍智亦為中論師，傳玄奘曾從學中論，龍智欲授玄奘密法，玄奘辭不受，亦為密教開端空論師之證。蓋依中觀內修觀行，高者可證入空性，從容中道，如龍樹，或成中國禪宗；而執空論者，善壞他論，自無可持，不流惡取空撥無因果，則惟有如清辨轉入神祕密咒延續身命之一途。而他論被壞者，亦厭倦苦諍，同趨密咒為

息心之地。中、日之密宗傳來，已在台、賢教盛行後，故應用圓教理論。其在印度則仍依宗見各持理論，故即有部、經部、唯識、中觀四宗並各派理論，尤以中觀為主重，在密法中排成系統之行列，遂為外內、小大、空有融合之持修。

中國於印度所傳，雖前攝第二期而後涉第四期，然以第三期大乘上溯第一期佛本為主。其譯史與宗史應分別言之。不完全之般若、華嚴、法華，開始譯傳魏、晉間，均唐世始譯完；曇無讖、羅什、佛陀跋陀羅、道泰所譯傳者不相前後，則佛本論與性空論在印度均已先行，可以推知。菩提流支等譯傳無著、世親論稍後，亦徵識論之為後起。此從譯史可得馬鳴、龍樹、無著三系之次序相符者。至宗史，則中國在道安前後雖尚空義，亦重毗曇有義。羅什、僧肇、盛空義，而覺賢、道生亦兆端真常義，然大抵示其所見，未據為宗義以衡量全部之佛法。羅什下先行者為成實空義，與毗曇為印度第二期續傳餘勢。而嶄然豎示判教者，當刱始地論師，尤以北地論師立真心為本；後南地論師受真諦攝論義，說本心真妄和合，綜合之等於馬鳴真如門心生滅門心之起信義，則亦真心宗先起也。肩隨北魏地論宗，南梁攝山道朗以對成實空，乃以折毘曇、抑成實之雄姿出現三論空，恍然龍樹之出印度。稍後、真諦亦以攝論宗無著。所承印度三系粗備，而不走印度宗見各持之路。由陳入隋、承國政統一之雄勢，智者透過中論，綜合地論、攝論、為攝末歸本本末該通之立宗開教；傳嘉祥吉藏晚年亦有歸宗天台之說。循前三系而達摩禪宗、清辨空論、護法唯識在中國又分途更進，賢首承轉天台，透過地論，更綜新傳而為末本該通攝歸根本之立宗開教。俱含在真諦、玄奘原僅附行，彌勒、彌陀淨土亦祇是兼帶。但從台、賢後禪宗更深展進，故由台、賢、禪奠定中國佛教；其後印度小大、空有諸諍及密咒雖傳入，亦僅居輔屬而不能奪之矣。故譯史雖隨逐印度第三期第四期，而宗史則於印度第三期末，不隨印度第四節而入衰運，別開批判融貫之教宗，遂迥然不同印度矣。

印度之佛教：佛世根本為一期，初五百年小行大隱為一期，中五百年大盛小衰為一期，後五百年密興顯附為一期；此按著教史常識，灼然可知者。原著於此千五百年中乃在馬鳴後、無著之前短短百餘年為龍樹提婆獨立一時

，馬鳴為大乘興印度之本，抑令湮沒，無著與密教極少關係，乃推附後時密咒為一流；約為第一時六百年，第二時一百年，第三時八百年，則除別存偏見者，無論何人難想其平允也。

四

原議「基佛世之淳樸，由握得馬鳴、龍樹、無著一貫大乘」，至是當可大明矣。「前融聲聞分流」，則深有取於原著第四章至第十章之分析探究，而第十一章則應加以批判而擇取焉。蓋部派思想雖可漸趨大乘，而大乘實起佛陀為本。至於「後擇宗見各持與如來一體」，則殊有討論需要。吾分佛理為五乘共理、三乘共理、大乘特理之三級，前二級之理，原著第三章已明；第三級之理，則開法性空慧、法相唯識、法界圓覺三宗攝之，許皆平等究竟。故於法界圓覺宗所通攝之台、賢、禪、淨、密，都應修正其原持意念。台之藏、通教，與賢之小、始教，有一分應歸三乘共理；另一分之唯屬大乘者，則無論藏、通、別、圓，與小、始、終、頓、圓，均應收入大乘特理。但將藏教、小教者可視為由十信入初住菩薩所看大乘法，通教、始教者可視為由十住、十行、十向、四加行入初地菩薩所看大乘法，別教、終教者可視為由初地至七地菩薩所看大乘法，圓教、頓教者可視為由七地入八地、八地入佛地所看大乘法；貫通前後惟一大乘法，特由菩薩解行淺深，所見有殊。如此、則雖無五類斷證因果，但不妨有五重菩薩位看法。特台、賢較重地上菩薩看法，性空、唯識較詳地前入初地菩薩之看法耳。禪則等於天台離言諦，不須另開頓教，亦非別趨在諸教之外，乃對教義特示證德。淨、密應復其輔行原位，不令囂張過甚。淨非可廢諸乘解行之另一獨特法門，密非判餘為顯教而獨超其上之密教，亦非各宗各派宗見各持下之唯一修證。但如社會立法中，淨為保壽險法，令死時有一依怙；密如災病失業等保險法，令困厄時有其救濟。以社會力補助於自力，仍須自力積注於社會力，不惟不能懈廢自力，且由加多自力集成，故悟修仍以自力為本位。經此決擇修正所成新體系，人生向上發達漸進菩薩乘，遂可得而言矣。

裴休，禪宗、華嚴人也，其序圓覺經曰：『諸天正樂，修羅方瞋，禽獸懷獰狖之悲，鬼獄沉幽囚之苦，端心慮、趨菩提者、惟人道為能』。則分析

有情界中以人生為菩薩之階，且亦為三乘解脫之所共階，卓然不惑。非一言眾生皆具佛性，即不重人間之端慮趨行也。令眾生都脫苦安樂而發菩提願，忘己為他，不求自利，大悲為根，大乘所共，安見無著系之缺此。起信不限時劫，華嚴短劫亦入長劫，禪頓悟不廢漸修，天台六即尤解圓行漸，豈必違任重致遠精神。唯識與台、賢、禪俱注重盡其在我之自力，但令淨、密返於輔護修行之原質，則都無可訾議。其實宗喀巴派以菩提道次為主，早降密宗於輔護行矣。五乘共法以淨化人間，進善來生。三乘共法以出離世繫，解脫苦本。大乘特法以圓覺懸示最高目標，唯識統貫始終因果，性空提持扼要觀行，由此以發達完成一切有情界至上之德能，則均組入佛法新體系中，不應偏棄。

本是以言中國之所宜：則大一統之國家，中和性之民族，非統貫一切之道不足以盡其情，非圓澈一切之理不足以定其志。而就其知識思想言論之所及，必於變中求得其常，偏中求得其圓為滿足，非錫蘭或西藏等邊附國民之偏霸一方可自安者。嘗論中國重統持融貫，唐以後教理僅行台、賢者，亦由乎此。故中國易取西藏、錫蘭所長，而任舉彼二之一不足以代替中國之所有。至於注重人事，固為中國之特性。但近人汪少倫說：中國過重人本，不唯神，使宗教信仰不高超；不唯物，使自然科學不發達，為近代瀕危之病根。則雖重人間，而下基無邊眾生，上仰最高佛陀，適救儒術之隘，足以充實國族之精力。又中國人向稱佛教為空門，虛無寂滅，詆為蔑倫逃世，使聞者因而卻步，不敢一究佛法。今若更盛張「解脫同歸寂滅、法性皆空唯名」之說，不益將示佛教為畏途，拒人千里乎？

更進言現世之所宜：一、交通之便捷，縮萬里於比鄰，隔重洋如對面，使思想、文化、政治、經濟等等相影響之關係，密切深遍。非有一聯貫融化之道，不能安定，則一髮牽而全身動，動亂將無底止，故長久之世界平和，遂為凡富思維力者所共求。二、知識之發達，盡物之性，徹見無有所謂神者為物之本主；而由物類生生進化、息息聯通所成之人世，已有其演達極真至善完美之超人入佛可能性。則即人而下基一切眾生，上極無等佛陀之人生，向上漸進菩薩乘，正適和平演進之仰望。

基上民國與人世之時機所宜，則於佛法首應強調闡明者，乃為五乘共理之因緣所生法。進之乃為對因緣生法深一層闡明之法相唯識學。再進揭示眾生至佛之人群淨化、世間解脫、法界圓覺之三重進境，堅定信仰之目標。對確求世間解脫或直趨法界圓覺者，乃專明三界皆苦，諸法性空促深悟證。其主潮乃在闡明因緣生法，懸示法界圓覺，策進人間淨化。而苦空寂滅但為過程或旁果，不應偏事激揚，阻國民及世人接近佛法之機會。原著亦以適於今為言，故茲及之。

五

闡明萬有因緣生滅之遍理，懸示法界圓覺之佛境，在眾生有達現之可能性，導由人間淨化以漸漸上趨，為一再議建「佛法新體系」之理論。然理論必繼以實踐之行事，乃成共仰而垂久存。禪宗以禪林制度，故唐末、宋初風行全國，迄今雖精神枯竭，亦猶賴形制而未滅。必須有適應現代社會之教團組織，方足展開實際之運動。原著雖假想龍樹曾欲刱建菩薩僧，曷若隋唐曾有三階教團建立，唐季百丈曾有不即小大乘、不離小大乘之禪林規制，日本早成只受十無盡戒菩薩僧，中國久行連受沙彌、比丘之菩薩戒僧為事實乎？則吾今擬刱菩薩學處，固將依佛法新體系論，增損斟酌古近中外之制而出之，不容偏執乎一端也。

要之、原著由印度兩次教難而說印度佛教之三期演變等頗多精義，特今為明「完型佛教」，建適時體制，故一再扼要核議耳。

卅二年八月卅日，在縉雲。

## 卷009

——三十二年十月在漢藏教理院作——

月稱論師入中論，於譯稿曾隨閱隋刪潤。頃刊印初出，複覽一遍，綜前尋伺之所及，久恐遺忘，乃援筆記之。

三十二年十月四日，漢藏教理院編譯處監譯太虛記。

一

全論節成六卷。初讚佛因大悲五紙，洎說初極喜地、二離垢地、三發光地、四燄慧地、五難勝地，共為一卷。次於六現前地般若度，依龍猛中論不自生、不他生、不共生、不自然生義，繁興巧辯，獨得四卷，乃入中論之所由命名者也，故論義特萃於是。次於第六卷前四紙半，說七遠行地、八不動地、九善慧地、十法雲地。次三紙半，再綜說菩薩十地所得功德。再次、由稱頌門讚佛功德，約十七紙。最後二紙，為月稱述其本龍猛中論所成自論，最勝無比，並勸奉持，並申回向。

二

首讚諸佛第一勝因之菩薩大悲與向來力主應先學菩薩之意合。最所傾誠服膺所說二頌：『聲聞中佛能王生，諸佛復從菩薩生，大悲心與無二慧，菩提心是佛子因！悲性於佛廣大果，初由種子長如水，常時受用若成熟，故我先讚大悲心』！願與聞此論者恆時誦持，策勵其心者也。

此論從菩薩初心以至後心之一切廣行宏德，無不陳說。又能特顯中觀要旨，較龍猛中論之僅深觀空性者為完足，可兼攝大智度、十住之義。故西藏宗喀巴大師於月稱見，不取專釋中論之顯句論，而特取入中為必學之一者，良有以哉！

入中論雖以悟入於中論之性空義為肝要，力說諸法無自性；但於卷二第九：『諸佛之勝義乃真自性，由此無虛妄故是勝義諦，此為諸佛各別內證，如是思擇真實義時，唯諸聖者方是正量』；又三卷末：『如是自性，於依他起所作法上是遍計執，.....於佛境界乃是真理，非遍計故，由不觸著所作性事唯證自性，證悟真理名為佛故』；又卷五第二十九：『一切諸法如同影像，既無自性亦無共相，豈有現量及比量耶？此中唯一現量，謂一切智智』；卷五第二十二：『論師論中所說差別行相，如是本性，論師許有耶？曰：如薄伽梵說：「若佛出世，若不出世，諸法法性恆常安住」。所說法性可許是有，.....唯此非勝義事，亦非無事，以此本性即寂滅故』。則大乘中道佛性已及之。

又卷六第二十二：『次明佛於一乘說有三乘，是密意教。……由彼是乘亦即是大，故名大乘。若大涅槃唯有一者，……彼等亦當如佛，圓滿資糧證得一切智智。宣說一乘之理，如集經論等應了知』。而不執三乘同證無餘涅槃之說，則一乘究竟涅槃亦及之。

由此可見入中論於別大乘法亦非不具，但於台、賢所謂圓教之義，則尤遜一籌耳。

三

論與清辨派及唯識等大乘皆異者，乃其執二乘人亦必破法執、必達法空，方能通達補特伽羅無我，永斷三界一切隨眠。卷一第九如十地經云：『……故佛於大乘，圓滿說彼義』。

二乘但明生無我，不明法無我，亦得解脫，大小乘所通許。但二乘利根亦有明法無我者，以無大悲願故仍證涅槃者，大乘亦多許之。天台宗之通教，三乘同以無言說道而證涅槃，亦是此意。然謂聲聞、獨覺亦必達法無我乃證生無我涅槃，則為月稱之所獨說。蓋台、賢等亦無不許有愚法聲聞，雖未明法空，但達我空，亦解脫三界生死。且達法空固易達生空，然謂達生空必須兼達法空，理固不必。例昔人飲於友舍，錯認杯中弓影為蛇而致病者，友知其病因，乃邀致舍原處原杯飲之，懸壁上弓影仍現杯內，其友移其弓並指示之，使豁然證之為弓影，病即得愈，豈必毀其舍、滅其弓、碎其杯而後乃可證蛇是無哉？此雖未執舍、壁、弓、杯等為實，固亦未觀舍、壁、弓、杯等為空，而可證杯酒中弓影是空。則觀唯是五蘊、四大等和續幻現生我，雖不徹見色識等皆空，亦何為不能見生我是空乎？故分別不深者，觀只有六根等未嘗不可悟生空；特推求深者，進執蘊、界等為實，認作生緣，佛乃說不達無相則無解脫。龍猛正為對破一切有執之小乘，乃奪之云不達一切法空，亦不能得二乘解脫。月稱執之過甚，遂與各派牴牾。卒云：聲聞乘中說法無我，僅略說耳；於大乘乃圓滿廣說法無我義。則略說乃等未說，小乘未能顯示法無我義，大乘始顯示宣說，則並不能堅持小乘亦必兼達法空說矣。

二卷初，問：菩薩如何得見緣起之真實性？答：謂緣起實性唯是以上六地菩薩之境，不應問吾。又般若經、十地經等聖教密意難解，故但當依龍猛論說。並引楞伽、大雲，證龍猛為佛預記之能宏大乘法者。謙己以推先德，誠可尊信。然六卷第二十六曰：『月稱勝比丘，廣集中論義，唯增上信解空性之正見，最為希有』！於此待研討者：一、如月稱意，龍猛之外，有否勝於龍猛——二地以上，等於龍猛——初地，近於龍猛——地前加行之菩薩，亦曾能造論顯揚六地以上菩薩所見之諸法真實性者？若有、則不應言：『若離於本論，餘論無此法』；若無、則龍猛外諸聖賢論皆應廢棄！二、佛及初地以上或六地以上菩薩能證說真實性，應為月稱所許，其所說諸經等聖教，聞者是否亦能直從悟解？若能、則謂雖依不能宣說真實——例依法華、華嚴等——，不合道理！不能、則除龍猛論外諸餘經教，概同廢物！三、除自所宗中觀論外，概謗餘宗為亂造之理，如外道邪教，則應除所宗中論外更無五乘、三乘、一乘等之佛法！此種褊狹之胸襟，實出部派之惡諍，較之宗喀巴以三士道攝佛及聖弟子等所說皆為教授；上士道中攝二大轍及密咒道，寬隘天淵！猶使中國佛徒之不習印度部諍者，竟莫能想像其何以橫惡如此！習印度部諍者，乃知大毗婆娑醜詆大天具造五逆，而分別功德論則推崇為唯一菩薩，過情失實，乃其鬥諍慣風；印度之佛法由此而衰滅，不足驚尤不應學也！

卷二第三：『如是宣說緣起諸論……為如是聞者勸說真實義，非空無果』。卷六第二十七：『如是彼等雖已成就如是多聞，然無信解空性種子，故猶不能了解空性；若有宿世建樹信解空性習氣，即於現在唯由因力，亦能通達空性淵底』。此可見龍猛或月稱等所說空性，僅於一類夙植樂聞說空習氣之有情等，可有悟益。所餘眾多有情，固待佛之五乘、三乘、及大乘中多種，殊勝法義，乃能各契其機，各成其益。由於大乘法契悟者咸成了義，不應僅執契一類機所說之空獨為了義而擯他說，遮閉聖教諸多勝方便門。則雖能開顯一派宗論義，亦將功過互見而瑜不掩瑕矣！

四

此論之第三卷都是破唯識論師者。嘗聞朋護法者向黨月稱者詰之曰：吾宗無著、世親、陳那、安慧及護法等先德，莫不推尊龍猛菩薩，依順中論釋中觀、釋百論等，汝月稱等宗龍猛者，何對吾宗偏好興諍？答曰：雖尊龍猛，失龍猛意，故須斥正。詰曰：今不能起龍猛為質，誰得誰失，孰與正之？汝今且言吾失何意？答曰：龍猛論明一切法皆空無自性，汝論於一切空如言取義為惡取空，豈不相違？詰曰：經說龍猛破有無見；龍猛自說：『大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化』；更於智度論，雙破迦旃延子有見與方廣道人空見。且月稱論師亦云：『或有一類為誤解空性為畢竟無，謗一切法，增長邪見』。則吾宗破取空見，亦順成破誤解空見，助顯龍猛論意，曷嘗有違！答曰：不然，汝論般若經等說一切空是密意教，但遍計空，依、圓是有，故違一切法都無自性之空義。詰曰：汝應確指吾宗違義何在？答曰：汝依他性三相安立：一、無所知，二、從自內習氣而生，三、有自性非戲論境為假有法依處（又辨了不了義論，依教及理成立中觀為了、唯識不了。但所引教，空為了者皆只對有明空為了，顯唯第二時說：唯識了者皆對有對空說第三時了，故諸教義唯識為了，絕無問題。所堪諍者，唯在於理。其所據明唯識不了之理，不出入中所言者三。故破入中，亦即已破辨了不了）。有此依他起性，豈非違諸法空無自性耶？

詰曰：汝「無所知」定義如何？答曰：所知是境，汝等執為內識而無外境，故「無所知」。詰曰：識必有所緣，所緣即所知境，豈無所知？但以是識變現，或依他識疏境所親緣，亦不離自變，無離絕於識之外境，名無外境，豈無所知？答曰！既有異境，何名唯識？詰曰：不離識故，豈非唯識？『識言總顯一切有情各有八識，六位心所，所變相見，分位差別，及彼空理所顯真如。識自相故，識相應故，二所變故，三分位故，四實性故；如是諸法皆不離識，總立識名。唯言但遮愚夫所執定離諸識實有色等。若如是知唯識教意，便能無倒善備資糧，速入法空，證無上覺，救拔含識生死輪迴。非全撥無惡取空者違背教理能成是事』——成唯識卷七。答曰：汝唯識言，唯遮境無，識表心有，識外境無，識內境亦但世俗有；內識是世俗有，亦為勝義實有唯事，豈非執所知境實無，並執識為實有？詰曰：豈不曾說觀察所取境

故亦不見有能取心，速入法空！答曰：汝說識勝義有，故所取能取空，非一切空；仍在證識實有唯事。詰曰：此汝妄計，非吾宗意。吾宗所取即境，能取即心，執法自性，屬所取境，汝執法無自性亦所取境。汝等所執取境盡空，則諸能取心識亦空，證真勝義。說識亦勝義有，乃世俗勝義有，非勝義勝義有。故云：『諸心心所依他起故，亦如幻事非真實有。為遣妄執心心所外實有境故說唯有識，若執唯識真實有者，如執外境亦是法執』——成唯識卷二。答曰：諸境空故心亦空者，豈不中觀論一切法空義耶？詰曰：豈不曾言中論空義本為吾宗順攝！汝為自他勝負惡欲驅使，妄興諍論，豈知汝苦諍所成者，本為吾宗所攝空義耶！答曰：然則汝等應但宗歸中論空義，何須別立無境唯識義耶？

詰曰：本楞伽、華嚴、深密等至教而為闡發，所以垂此教理，有多深意，非惡取空，寧致誹撥？答曰：楞伽、華嚴固為了義，然不如汝之計，深密不了義，故非吾所崇。詰曰：汝取楞伽、華嚴為了義者何在？答曰：世尊於契經卷三第三十二中說：『如來藏……顯彼一切皆非了義』。詰曰：彼經亦說：『譬如巨海浪，斯由猛風起，洪波鼓冥壑，無有斷絕時。藏識海常住，境界風所動，種種諸波浪，騰躍而轉生。……心名採集業，意名廣採集，諸識識所識，現等境說五』。又說：『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。……無始虛偽惡習所熏，明為識藏，與七識俱，如海浪身常生不斷。……不共一切聲聞、緣覺及諸外道……唯佛及餘利智依義，菩薩智慧境界』。汝於彼經不又應執非了義耶？故此云即空性說阿賴耶，如來異門說如來藏或說無我，以如來藏藏識本為空性中如幻緣起事，地上菩薩乃能了知，為恐汝等凡愚分別執我，故說空無我耳。且華嚴經不亦說三界唯心耶？答曰：經云『隨順行相——故經安立唯心為主，不立外色』。

詰曰：統觀汝言：『如是破除常我作者，於世俗中見唯內心乃是作者，以是通達三界唯識』；『由見彼補特伽羅等皆非作者，故說唯心是世間之作者』；『如是應知唯心最為主要，遮遣餘法亦是主要，故說三界唯心』。如是一切眾生皆由業生，業復依心，唯有心者業乃有故，其無心者業亦無故，故眾生流轉心是主要因，餘則不爾。故經安立唯心為主，不立外色，皆順吾

義，以皆成立唯識支分義故。此外。『如是遮遣所知亦是悟入無我方便，故佛世尊先遣所知，以了達所知無我者，易入能知無我故。諸了達所知無我者，有唯以自力便能了達能知無自性，有因他略說即能悟者，故佛先說遮遣所知』，亦契唯識教方便意之一。執外色無及識實有，但汝妄計，故汝亦但破汝妄計，非干吾宗。然汝所解義猶未盡，汝說不執色是作者，不破外色；不知計外色是作者，『於世最多，如路迦耶，豈不以四大父母極微』為作者；又中國儒、道以陰陽二氣之太極為作者；近代科學所宗機械的、辨證的唯物論者，更以物質色法為宇宙萬有作者，排斥心等！

故破外色以明唯識，尤為現在當機妙法。汝盲無知！謂不應破外色。反援世許以違聖教，應非佛子，但是順世外道！又汝謗深密非了義，復何據耶？答曰：彼經說遍計執、依他起、圓成實三自性中，遍計執無性，依他起有性；又云『阿陀那識甚深細，一切種子如暴流，我於凡愚不開顯，恐彼分別執為我』。此等如云：『如對諸病者，醫生給眾藥，如是對有情，佛亦說唯心』，即顯彼經是不了義。詰曰：彼經亦說『若雜染法、若清淨法，我說一切皆無作用，亦都無有補特伽羅，以一切種離所為故。非雜染法先染後淨，非清淨法後淨先染。凡夫異生於麤重身執著諸法補特伽羅自性差別，隨眠妄見以為緣故，計我我所』，汝何亦不說為了義？又龍猛云：『大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化』，豈非說空亦為應病施藥？汝何不知例同「如對諸病者，醫生給眾藥，如是對有情，佛亦說空法」，亦非了義，而妄執說一切法無自性空為了義耶？故知汝說但隨妄情自為取捨，無當聖教！

且汝不許『唯從自內習氣而生』，『則從無明行及種子等生識及芽等，此世俗生如何決定』？答曰：諸法非從無因生，非由自在等因生，非自他生，非共生，故知唯是依緣生。婆伽梵說諸法此有故彼有，此生故彼生，所謂無明緣行。中論亦云：『因業有作者，因作者有業，除此緣起外，更無成業因』。詰曰：汝說緣起、緣生，為不離汝現分別法而說，為離去汝現分別法，別依「大自在」等離識之法說耶？設不離汝現分別法，則任說如何依因緣生起，總即唯從自內習氣而生，豈能別有緣起、緣生義耶？答曰：不然，汝

「依他起」據所起法為自，而指別從他生；中論緣起不自、不他、不共生，故破他生中已破汝義。詰曰：此彼他自等字，都是代名，所指義相，不應定執！故依他起之一他字，原可易為緣字。華譯經論依他起性，亦多譯為緣起性者。起之與生，義亦通用，故依他起亦可云依緣起，即云「依因緣生」，亦無不合。汝以他字而起他執，不觀其義，妄施破斥，則何不於此有故彼有，此生故彼生之一彼字執同他字，亦作他生破耶——彼此二字，可更換作彼有故此有，義不異——？汝聞依彼生之緣起則許，依他起之緣生則破，亦猶愚狙聞一十則喜，二五則怒，不解二五恰等一十耳。佛菩薩等別應機宜，為異門說顯緣起義，說為依他起性，說從自內熏習而生，亦性空中更明緣起深細相耳。佛菩薩智甚深無量，勿於楞伽等藏識緣起教妄生誹謗，隨順世執！故汝立『執內識實有，謗外境定無』之妄計，又自妄破。但汝妄計，自破妄許，無干吾宗。故所計破，不再一一敘責。

然汝又破是有有性非戲論境為假有法依因，計何為「自性」耶？答曰：『自性名無作，不待異成法』。詰曰：若汝所計「自性」，則於依他起之緣生幻事，當然是無，又誰執之為有，待汝破令無耶？答曰：然則汝等說三性中，遍計執無性，依他起有性，彼何謂耶？詰曰：豈不聞經說離言自相——或自性——耶？汝著言辨，謂法盡於名言，遂不知有離言法？諸瑜伽師定心所現，及因明者所許世間現量，聞氣而覺香臭，飲水自知冷暖，乃至蜂聚蟻群，各成業用；凡此緣生幻事，均不離識。然非必待名字言說而立。此離言亦成事，不同龜角、兔毛必藉名言假說，謂之離言自相，謂之唯事。對彼唯藉名言假說之遍計所執相，亦說為假名法所依實事，為名言種類之憶念計度分別所不到故，亦說非戲論境。然為緣起幻事，本無「無作不待異法成」之自性。對圓成實真勝義性，仍世俗有而非勝義。汝因不解經義，妄計妄破。答曰：緣起皆無自性故空，以不壞世間名言故假名為有，離假名外豈有緣生實事？詰曰：於緣起實證無自性空後，斷緣起否？不斷緣起，則於無自性空見緣起事，豈無離假名分別、離假智詮之證智如幻事耶？龍猛為未證空凡愚速證空故，但說假名，汝意愚執假名而拒聖證緣起幻事，豈龍猛論意耶？如明清辨說『蛇於盤繩之緣起上是遍計執，以彼於此非是有故；彼於其蛇上是

圓成實，非遍計故』。於蛇、繩喻全不知義。蛇於蛇上是圓成實，則繩於繩上亦圓成實！蛇於繩上是遍計執，則繩於蛇上亦是遍計執！但從繩上了繩是繩而正誤認為蛇之誤，即除遍計而達圓成，不須繩外之蛇上達圓成，豈須緣起外之真性達圓成耶？答曰：龍猛論同諸佛語皆依二諦說，勝義諦唯無自性空，世俗諦唯緣起假名。除此性空假名，更何緣起義耶？詰曰：如汝所執唯假名者，諸緣起事是否盡同龜毛兔角，但有名字言說？除名字言說更無識覺了事？若但名字言說同龜毛兔角者，畢竟無故，復何異龍猛所破方廣道人及汝所斥由誤解空性為畢竟無謗一切法增長邪見者？若除假名字說非無不離覺了之緣起事，則捨假名遍計執空，應許緣起依他事有，染淨因果，乃俱可成。亦即龍猛以空義故，四諦、三寶俱得成也。汝必執唯龜毛兔角假名，則汝不唯四諦、三寶俱壞，即令汝唯龜毛兔角復何能起龜毛兔角計耶？答曰：如汝言豈二諦外別有法耶？詰曰：汝自不了二諦義耳，豈不知中土傳龍猛、提婆三論四諦義者，均於二諦說有多重？吾宗則說世俗勝義各有四重如下：

世間世俗————————軍林人物————汝執世俗

世間勝義————┐

├——唯識五蘊

道理世俗————┘

道理勝義————┐

├——四諦因果

證得世俗————┘

證得勝義————┐

├——生法二空————汝執勝義

勝義世俗————┘

勝義勝義————————真法界

汝執世間名言全不思察者為世俗，故唯世間世俗；汝執唯所說無自性空為勝義，故是勝義世俗。不達離言內證一真法界，此但汝自局執，豈龍猛義

為汝限耶？汝為爭自宗勝，力破吾宗，卻如賊入空室，竟無可偷。然汝旁論亦多破綻，可再略舉一二：汝破他生，敵宗示汝『唯特殊他作因生果，非凡他性皆是因果』。汝等仍計「他」通一切而破，曾不能破特殊勝他生，則是自破汝計，豈破敵義！且例現見一母產出一子，豈應不許此子從彼母生？又汝但引劍不自割，指不自指，破識不自證體。但於如火生時，頓俱照自體及瓶等，非漸照喻，并不能破。如是內識生時頓了自體及境之自證義，亦何曾破？所餘汝如村嫗鬥口所興諍論，一一何難破令粉碎。但為不欲效汝徒諍舌辯，不復一一。『若汝愛自宗，他宗則不喜，不能證涅槃，二行無寂滅』。汝愛汝宗如再興諍，亦不用再破矣！

五

觀上兩家諍論，則知入中破他，但為舌辯遊戲，無當正悟！樂著內諍，卒難獨占全勝，徒令外道乘隙，盡滅佛法，故諸佛子應不為此！然則此諸諍辯，盡無益耶？曰：善學者，當領其要，皆空派在依世間世俗名言而明第一義以趣實證，唯識派在依道理世俗而明第一義以趣實證；其明第一義趣實證者同，一依世間世俗、一依道理世俗是其差別。現代科學發達，世間知識昂進之際，則從道理世俗之世間勝義為出發，尤當機宜。以月稱觀緣起法無自性空義以上，諸法緣起唯識所現義，取其足喻世間學者而止。其諍辯義，可用為反觀自心之所資，據彼此所破義，一一察之，當下身心世界，內證諸法無自性空，亦達諸法唯識變現；藉此反觀以求親證，庶能契龍猛，世親等先聖意。而入中論等之諍辯，亦可去內想之隔滯，翻毒藥為醍醐，而習其利辯以蕩諸外情，亦堪為三寶之城塹金湯者也。故記存之為勸誡焉。

（見太虛大師紀念集）

## 卷010

關於支那內學院文件之摘疑

——八年十二月作——

予於己未九月十四日，訪歐陽竟無居士於金陵支那內學院籌備處，與談甚歡；嗣獲讀其支那內學院緣起敘書後一覽表簡章，頂戴信奉，如佛明誨，竊望一一能徵效其實，故微有未符意言，申論之以冀竟無居士與發起諸長者居士咸賜察焉。

一、簡章第一章總綱第一條，「本內學院以闡揚佛教、養成弘法利世之才，非養成出家自利之士為宗旨」。予對於此條頗滋疑義！闡揚佛教，果無須出家之士乎？弘法利世，果有不可出家之意乎？出家之究竟果唯自利乎？出家人中果不能有弘法利世之才以闡揚佛教乎？予意佛教住持三寶之僧寶，既在乎出家之眾，而三寶為佛教之要素，猶主權、領土、公民之於國家也。欲闡揚佛教以弘法利世，顧可無出家之眾哉！分析以言之：出家之士，以無家人之累而減少謀生之計，彌可專志闡揚佛教弘法利世；亦因與群俗形制隔離，於弘法利世間或有難以通假便宜之處。然在家之士，雖有和光同塵以弘通佛法普利人世之益，而未免有家計緣務以紛其心志、使不能專事闡揚佛教，弘法利世。較厥短長，亦適堪相覆。考之歷來宏傳佛法之沙門、居士，在家者壯年利世、而衰晚修己；出家者早歲自度，而長老為人，斯各得其當耳。予昔嘗讀太炎居士之建立宗教論，謂宏傳佛教，於沙門、居士二者不可偏廢，愛其平允，此於住持僧寶及出世俗家之義，固應如是者也。若論大乘勝義僧寶，雖不限在家、出家，然大乘勝義出家之義，亦何嘗可以形跡拘之哉！而太炎居士緣起文中，謂自清之季，佛法不在緇衣而流入居士長者間，亦未盡然。學佛之長者居士，固漸盛於清季，然雍、乾來苾芻以世主之裁抑，於學說雖表見者稀，第篤修禪淨二行者，未嘗無人焉。至云以居士說佛法，得人則視苾芻為盛，不得則無繩格，亦易入於奇袤；是故遵道而行，昔之富鄭公、張安道是矣；雜引他宗，迤入左道，今時裨販言佛者是也。其擇簡誠當！故切望支那內學院無隔別僧俗，引出家之士同為發起，且亦令出家有志於闡揚佛教宏法利世之青年，得依之修學焉，但吾嘗聞某某居士言：以常州天寧寺殷富常住，乃不務作育出家人中闡揚佛教弘法利世之才，沾沾效世俗守財奴之所為，不其可長歎息哉！意者、支那內學院簡章之列此條，其有激云然歟！烏乎！出家兒亦足羞已！

二、簡章第十三條，一、法相大學本科（慈恩宗、賢首宗、俱舍宗）。又竟無居士敘云：「由因相大故，建立瑜伽宗，曰彌勒學」。又云：「瑜伽學支派，曰無著學，曰世親學；依世親古學曰安慧學，廣世親今學曰護法學，世親別傳曰真諦學，糅而大成曰窺基學；瑜伽宗境行果三，獨詳行果曰普賢華嚴學，闡華嚴根本行相曰世親十地學，闡華嚴法界玄門果相曰法藏、澄觀學，別詮華嚴圓旨曰李通玄學」。又答徐蔚如書云：「華嚴即法相宗，非附入法相宗也。自來講法相者，惟知有百法唯識之說，故隘其量，是不知法相之所以然也。性周法界而不可說，體大也；相周法界而可條說，相大也；用周法界可說不可說，用大也；烏可以名相瑣碎之詞，遂了法相耶！如如不動之謂性，帝網重重之謂相，若不稱相，稱之謂何？事事無礙，惟華嚴說到此處，此果中之相也。以其義言為法相，以其經名則為華嚴耳。太炎居士緣起亦引稱唯識法相；唐以來并為一宗，其實通局、大小殊焉」！總觀諸說，辭義固足，條貫秩然矣。

然予意大乘一切法門，任舉何種法門，一一皆此性此相此用而已，無不具相用之性，乃至亦無不具性相之用。所謂糅而大成之窺基學，非指成唯識言乎？然窺基述記固言唯識為宗也。攷成唯識論三十頌，唯識境之二十五頌中，前二十四頌為法相，第二十五之一頌為由法相所顯之法性，第二十六頌至二十九頌為唯識行，第二十九頌至三十頌為唯識果；此行之與果皆為悟證法性所起之用，而唯識一宗未嘗不全具法相法性法用也。於二十五頌，則攝三論宗、天台宗、禪宗；於二十六頌至二十九頌，則攝華嚴宗、律宗；於第三十頌，則攝密宗、淨土宗；可以唯識融持一切佛法，無欠無餘。夫唯識果局小而不足以盡法相，法相果通大而兼包唯識、華嚴耶？亦適得其反耳。故予意孰為法相、孰為法性之說，亦就其偏顯之端以為言耳，非能劃然割截為二者。於詮門則或用表詮，如成唯識、起信等論；或用遮詮，如中、百等論。於論法則或近歸納，如唯識等；或近演繹，如起信等；歸納近於瑣碎，演繹近於渾括，故唐之法藏等乃以起信論為法性，中、百等則屬於破相。

然此僅施設名言上之差別耳，非可依定義理分齊。鉤稽其誠，在法藏等係指如來藏為法性，實則如來藏乃淨分法相，彼既以淨分法相為法性，遂專

指染分法相之阿賴耶為法相；中、百等既未立賴耶、如來藏，乃屬之於破相；此既與原來以三論為法性宗者異也。予之見解則復不然，以三論為偏顯大乘之法性，以唯識為偏顯大乘之法相，性之與相俱屬乎境，故之二宗亦偏顯乎理教之境而略行果；而華嚴、法華、真言、淨土等，均屬偏顯大乘行果之法用者：華嚴是顯佛果上自行因果之實智者，法華是顯佛果上化他因果之權智者，真言、淨土是顯佛果上正報依報者，至於禪宗、則祇是務實證，律宗、則祇是務實行，不能以大小乘、性相、體用繩格之者。故予欲廢法相宗、法性宗等名，就一個具德之事體，如一類經或一類論之華嚴宗、法華宗等，及瑜伽宗、唯識宗等，開創之山、之寺、之人，若慈恩宗、天台宗等，立名以為標幟。外有個別之名物以為識，內復可條舉其特勝之處與融通之處，使分析含攝，咸得其宜，以免破相、法相、法性等無謂之爭也。

予昔者嘗作宗依品，載在四期覺社叢書，願談言佛法者察焉！

佛二九四六年十二月十五日釋太虛。

## 卷011

閱竟無居士近刊

距今三十三載，我參加金陵刻經處楊仁老所辦祇桓精舍，時竟無居士——歐陽漸——亦每函楊仁老問研佛學，嘗見其手扎，頗涉法界觀義，始心識其人。民元，居士與李政綱等辦佛教會，我則辦佛教協進會，嗣聞繼主楊仁老刻經事。民七，我於滬上組覺社而出季刊，載居士答徐蔚如諸問，傳有支那內學院之刱設。民八冬，余過金陵訪之，始與居士晤談，呂君秋逸亦隨出見。民九，海潮音創刊後，我與居士雖時上下其議論，兩方門下亦往往辯言雜出，然我過金陵仍頻訪敘，徒侶亦轉相問學，法喜靡間。惟近十年卒致不通聞問，學侶形之攻難者其氣漸粗，則民二十後涉及俗事問題，余乃默避之也。

閱雜刊五六七及中庸傳，覺居士氣壯神旺如昔，學有進益，剴切敷陳以求解人，真摯懇誠之意洋溢於字裏行間，堪示為學良範。爰藉之為推衍，以重結法喜之緣。

居士自述學程，初習程朱，繼學陸王；看起信、楞嚴，年瀕四十；學唯識、瑜伽至渙然冰釋，年五十餘矣；發憤治智論而般若嫻習；進治涅槃，年六十而後知無餘涅槃之至足重。當其瑜伽冰釋，嘗力非起信、楞嚴；迄宗涅槃，則幡然又變。然詳察居士頃年所提倡者，在「宗趣唯一，無餘涅槃；法門無量，三智三漸次」二語，其餘事則闢漢、宋偽儒，顯真孔同佛而已。試略分別之：

宗趣唯一，無餘涅槃；法門無量，三智三漸次，是誠居士之學有增益，能揭示其要者也。又云：

念念無心是地上境界，凡夫有漏從何覓得？然無路可通而有方便，大智慧人苦心婆心貽我大寶，豈堪忽視？無漏則無心，有漏則有心——無心有心帶語病——，雖則有心而心之內境有自證分，亦現量得，此之現量世間現量，但能建在率爾墮心上，稍一剎那則尋求、決定、染淨與六識俱矣。發生六識之根基，是四惑相應之末那，纏眠演繹，無有出期。若自證分則有漏中至善，久久緣習忽無漏生，所謂徑路絕而風雲通也。此即隨順依處依之立引發因，能引發無漏者也。諸修道人都恃此心，而於宗門唯一取用。

於教外別傳之祕，亦能從教理中點出睛光，與吾去年請示於真現實論者，語意密邇。然居士以刻苦工夫得此，又因憍慢素深——在居士或以狂狷自許——，遂誇為創獲之旨，欲據之以凌轢古今，則仍不免陷於疏忽也。

其說大涅槃三德：

不即不離，不一不異，至微至妙，妙於相應。夫相應者，不可思議，法爾如是，境界也。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。何等名為祕密之藏？猶如∴字，三點若並則不成伊，縱亦不成，別亦不成；解脫之法亦非涅槃，如來之身亦非涅槃，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」。細味經言，而知相應至妙之義，一語具三玄，一玄具三要是也。舉一涅槃而即具三德，一語具三玄也。舉一解脫，法身以充其量，般若以顯其得。舉一法身，清淨無垢本於解脫，功德無邊資於般若。舉一般若，因之為無分別起於解脫，果之為一切種智成於法身，則所謂一玄具三要也，皆相應義也。並則一畫，縱則一貫，誰居左右？誰為始終？面目無序，君臣無位，混淆一團，法相亂三，是則即也，一也，有過也。別不具三，解脫則有小而無大，法身則詳增上而略本質，般若則明用而非詮體，非圓相也；異地而處，三法雖具，不相連屬，非妙相也，是則離也，異也，亦有過也。伊之三點，非並非縱，亦非別異，而仍三法，以法相談則治而不亂，以至理言則融冶無間，相應之妙如是哉！

此不惟天台之圓三諦義相合，而起信之真如如來藏體相用三大，以至楞嚴、圓覺等天台，賢首疏義，亦何嘗違異？

至於『據是三智，有情成佛凡有初中後三漸次，引生無漏為初漸次，由凡入地歷七方便，加行智境也。無相無功用住為中漸次，自初至八煩惱障盡，根本智境也。圓滿菩提為最後漸次，一切智智乃證極地，後得智境也』。則常途或談五行，或立五位，或開十三位以至五十二位，開合之差別耳。而言『唯一宗趣無餘涅槃，是則澈上澈下澈始澈終須臾不離無餘涅槃也。故般若為地上事，為根本智相應涅槃矣，而三智所繫皆不離乎根本』。尤宛然天台從性起修，全修在性，即而常六、六而常即之六即義。六之等一即圓三諦理，亦即大涅槃三德義，第二第三第四則隨順無漏趣向無漏臨入無漏之地前加行也。第五第六則地上根本智地上最後後得智也。其不同處亦開合及名字之異爾。

不寧惟是，其致李政剛書中所言：『自小乘經四含，論六足各部執，而歸極於俱舍。如是中觀——大般若、四論、瑜伽——六經、十一論。如是而一乘三德，所謂經涅槃、密嚴。分為四段，段段精研以為教』。

亦近於天台小乘三藏，般若通，瑜伽別。法華涅槃圓之四教。居士能虛心再一讀天台諸部，不將視今日所謂：『台、賢、藏、密絕口不談，蓋法華、

華嚴自有真諦，決不可容一家之壟斷也。密不尊教，藏時背理，皆法界之陷害也』。同於自己攻訶自己，而啞然失笑耶！天台之書具在正續藏，在今觀之，雖不必皆精當，亦不能與居士之說盡符。然此數端之恰合，固不容誣也。

至闢漢、宋偽儒，顯真孔同佛，質言之即孔學同佛之無餘涅槃、三智三漸次也。於答陳真如論學書外，旁見復張溥泉、梁寒操書，而致力乃在中庸一傳。其闢除宋儒之錮蔽，以免國人再墮入漢、宋門戶窠臼，進求於孔、孟先秦學術之真，亦誠有振發聾聵之處。然無餘涅槃三智三漸次之佛法，非易明也，居士歷程、朱、陸、王、唯識、智度四十年僅乃得之，加之斥二千年之儒皆偽，又於孔、孟掩人倫仁義之顯，揭同佛寂淨之隱，均非內外學者所公認，則更難上加難。縱令孔、孟真同佛，亦何如直談顯了佛法之易起人信哉？況孔、孟為人乘道德之宗，強拉同佛，兩失之，曷若王恩洋人生學之位置者為得當歟！

居士求法勤苦，為學真切，誠有可欽者。當其得益處猛力激揚，每發隱奧；而偏至之勢亦隨以生，由之執此斥餘，故立言往往功過參半。寶持其精刻而擇取其精義，則光嚴佛國之功德亦足多已。

## 卷012

讀木村博士佛教研究之大方針書後

日本佛教研究之現狀，以吾人觀之，已臻隆盛之域。此書歉然不為滿足，而向上更求精進，吾人對之當如何愧奮乎！研究預備之資料：

┌佛典漢文 ┌宗教學

｜西藏語 ｜宗教史

｜日本語 ｜西洋哲學

一、文語──┤散克利語 二、學說──┤基督教神學

｜巴利語 ｜印度宗教哲學

└英德法語 └西洋心理學

此諸資料，洵為必要之預備，且亦為實施佛之教化於此世界之方便緣。今佛學院雖已知注意乎此，而實力上猶未易及之也。佛教研究區劃為歷史、教理、實際三部，殊為卓見。舊時佛教，只為教理之研究，近來雖然兼重歷史，而實際之研究，則尚無談及之者。更進之以全體研究之二方面，尤為圓滿無缺，傾倒無似！然鄙意佛法由證而教，由教信解修行乃發智證實，獲得佛菩薩之真精神，以為隨緣應世之利他事業——社會事業——。故鄙意於實際部門，可再為一、修己之實踐，二、利他之施設，庶徵超「人」入「佛」之真效，不惟以歷史。教理之學解為自他之利，而且有宗教之益焉。質之博士，以為何如？

## 卷013

評寶明君中國佛教之現勢

寶明君之「中國佛教之現勢」一篇，其意思有從去年顯教「中國佛教界最近思潮之觀察」一篇抽引來者，簡明扼要，閱之頗為醒豁。惟內有二點，吾意稍有不然：晚唐來禪、講、律、淨中華佛法，實以禪宗為骨子，禪衰而趨于淨，雖若有江河就下之概，但中華之佛教如能復興也，必不在於真言密咒與法相唯識，而仍在乎禪，禪興則元氣復而骨力充，中華各宗教之佛法，皆藉之煥發精彩而提高格度矣。默察中華佛法將來之形勢，禪宗內感衰弱之隱痛，外受密術之逼拶，旁得法相唯識研究之結果，欲求實證乎離言法性，則禪宗之復振，殆為必然之趨勢！故謂中華佛教之舊派將從此日衰，毋寧謂其將復由禪宗而大興，此其一也。吾折衷於法相唯識學，以整理大小乘之內教及東西洋之外學，僅為順機宏化之一方，而旨歸之所存，仍在禪、淨。昔居淨慈，嘗立角虎堂，即本永明大師之意，以有禪有淨期之者，此其二也。律、講——性、相、台、賢——密、禪、淨，乃為完全佛教，願勿分新舊，而以派別拘也！

## 卷014

書釋大勇告全國佛教徒文後

漢族中的古僧，處孔儒的專化下，耽山門裏修純佛法。及其開始對外，不得不說些知客應酬語。而士大夫處孔儒地位，間有陰崇佛法，然外面不得不用些儒說遮掩著，且為使浸淫儒化中的漢族人容易領受的方便，這都是應該原諒其苦衷的。乃時至今日，孔儒專化的藩籬久已撤除，從五洲百國流入漢民族中來的異見異說，已萬非孔儒學說所能範持，故孔儒不復見重世人。由此今日真發悲憫心救世的佛子，惟有直從根本的三藏，建立純淨的佛法，乃可抉擇且軌正一切的異說異見，咸使正信三寶。再依純淨佛法中流出來的人乘正法，立人生德行，使先建人德以漸進菩薩道。若仍附著孔儒的學說來施法，不惟雜染邪妄，而且反受一切異說異見所窮。使本易信佛的，轉因障礙而不能信佛；或本堪明確信佛的，亦以變成糊塗信佛。故如近為一般人所崇拜的某某老法師的，除專提倡念佛往生外，並以了凡四訓、安士全書、及母教胎教等，雜儒學說以為引人起信，及教人做人的方便，其實可以不須了。適閱此文，因附識於此。

## 卷015

附從譯本裏研究古禪法及禪學古史攷之後

胡適之君，為要作中古的哲學史，遂汎涉到佛書。但是佛學的書籍，實在太多，系統實在太大，且有許多的理論，又極精細！以多忙且先存了成見的胡君，雖已為此擔擱了將近十年，但又那裏能夠弄清楚全個的佛學思想呢？然不弄清楚，則中古的中國哲學史，又不能做成，這個什麼樣好喲！

究竟胡君是最聰明不過的人，於是遂急中生巧的，有了一種方便法，就是將不容易研究得了解得有頭緒的對法之類，向西洋哲學史上，借用一個煩瑣哲學的名詞來，一腳踢開！加以類於論理哲學的因明，和心理學的心心所等，抹煞為既有了現代科學，已盡可棄置不管。且以佛法的精髓，本在禪學

，由此乃摭於幾個瑜伽禪那等名詞，向佛書中攷之。更將佛書中所談禪法，與禪師語錄中沒巴鼻言句，取些來點綴一下，中國哲學的佛學一關，豈不便可偷過了嗎？從譯本裏研究古禪法啦，禪學古史考啦，乃陸陸續續出現！

哼！讓你聰明，也須知天下人未必盡聾盲！

## 卷016

相宗新舊兩譯不同論書後

——二十年二月在廈門作——

此論為梅擷雲居士著。居士相宗著述頗多，覃研法相，幾三十年，視歐陽竟無猶早——按：竟無初習賢首，民三以刻唯識樞要等乃研法相——，況韓清淨等乎？宣統二年，居士服官廣州，余亦應粵人請，在廣州設佛學精舍。旋住持白雲山雙溪寺，與居士時相過從，蒙贈余成唯識論述記，為余對于識論研究之一助。余初從八指頭陀參禪及依水月禪師——七塔寺方丈——誦持楞嚴、法華等，亦從道階法師、楊仁老、諦閑法師等，究天台、賢首教義及相宗八要、唯識心要諸書。與圓瑛、雲泉（已故）、靜觀（現金山方丈）、昱山等為友。然於佛法之悟入，乃在慈溪西方寺之閱大般若經。由此以融照禪、淨、台、賢，及華嚴、法華、楞嚴、涅槃，與起信、中觀、大智度、十住毗婆娑等論，皆燦若心影了無疑滯。然未涉律藏、陀羅尼藏，而於法相經論則猶往往憚其艱澀。其持佛法以入世救人之心，則激發於清季興學校毀佛寺之事，及譚嗣同、章太炎、嚴又陵、梁啟超等關于佛學之議，乃起而為護法宣教、振僧興學之運動。此為余光緒三十四年至民國三年間之心境。民三閉關普陀，禪隙乃專觀法相經論以及律藏，間及密部。遂知整僧在律，而攝化學者世間需於法相，奉以為能令久住正法饒益有情之圭臬，逮今又十四五年矣。然自居士以述記贈余，攜身畔者數年，暇即一覽，當時亦未嘗非誘余閉關普陀之一緣歟！

顧自宣統二年冬，居士移官湖北提法司之後，二十年來迄未晤面。民二十年元月，余自峨嵋返廈，由鄂過京，乃與居士相值，當荷贈以近著三四，而此論即其一也。途次閱之，觸想不少。復以此論雖已刻行而見者猶寡，擬付海潮音轉載之，因乘暇隙，一敘居士與余之夙緣，并附商榷之意焉。

此論先辨傳世親學三大譯師，關于世親時代之先後，遂以流支、真諦為舊玄奘為新。論八義不同，並附唐靈潤所舉十四不同義。終推兩譯所由以不同之源，歸於從空至有之學級歷程，始麤終精所致，理明辭晰。既為時彥談唯識古學新學所依準矣，但余有商榷之二事。

一、世親之時代 釋尊示世年代，近人因錫蘭所傳與眾聖點記相近，遂一依眾聖點記計之。此論以流支為世親同時之人，亦依此以言。但觀較先流支在華譯傳世親學之勒那摩提、佛陀扇多，梵本不同，譯文互異，似皆非親承正傳世親之學者。由此可知其時世親之論著已廣流布。以古代交通抄寫傳習種種之不便，一學說新興至廣流布，終須閱五十年百年方可。故余意眾聖點記年代，必須推早百餘年，始與中國古來許多譯經之史實，纔得無閡。如此、則流支應後世親百餘年。故世親較早羅什，陳那較早真諦，羅什得譯世親之百論釋，真諦得譯陳那諸論也。否則羅什譯百論之釋者，縱可說為另一婆藪；而較早陳那之真諦，壯年即來中國，中間又未回印土，乃已攜陳那所著而為翻譯，終為不可解之史實。即此流支、勒那、佛陀等亦來華頗早，於同厥年代世親其人之學，已各從不同之處而來國外譯傳，亦同為不可解之事。故時代上余以為世親應早流支百年，真諦百餘年，玄奘三百年也。

二、傳學之泛正 世親造論既廣，殆從小乘而旁及大乘全部。雖自所宗成熟在唯識，而不必對於釋任何經論皆一本其嚴格之自宗以說，而無隨大乘通義，或隨他人意之說也。故親承世親之學者，亦不妨所傳有異，如奘門或傳俱舍，或傳唯識，亦不一致。按初期譯世親論著，固以流支為夥。然除十地論之翻譯涉及摩提、扇多三人外，摩提又譯有世親之法華論，扇多又譯有世親之攝大乘論釋——此譯內容尚未研考——。而當時所傳為地論宗之說者，則出扇多弟子慧光，傳係慧光糅合扇多、摩提、流支三人異譯所成。而此三人態度相異，扇多以傳禪著稱，不重傳譯經論；摩提泛傳大乘經論，似不專

重世親者；流支似專傳世親學——但其譯傳者，乃在世親泛釋諸大乘經之釋論，而不在其特明所宗之唯識學。故可云初期流支等所傳譯者為泛世親學。而慧光所據以折衷者，且在扇多之說。吾意扇多即禪宗初祖菩提達磨，而慧光即二祖慧可神光。其以第八識為真心即真如，乃是禪宗宗本之真心，所謂元是菩提、本無煩惱者。如此則初譯之地論宗所傳，一因係泛世親學，二因又牽強被奪於禪宗師之意旨相傳流支與達磨交惡，當亦因此——，故而如此。如後代永明及憨山、紫柏等禪師之說法相唯識，多以攝唯識歸禪宗為旨，而非悉由其時學級未窮之所致也。至於真諦則傳譯攝大乘世親釋及轉識、顯識、大乘唯識諸論，似傳譯專宗唯識之正世親學者。然細觀其誤阿陀那為第七末那一事，可見其學無根柢，每多隨意揣測為說。則其以阿摩羅為第九識即真如，及第八阿黎耶為真妄和合識等，可知其亦由對于世親誤解意揣而致此。似元、明、清台賢宗人等說法相唯識學，每多誤解意揣之詞氣者然，而非悉由學級未窮之所致也。故吾意學級歷程亦誠有關，如唯識學至護法乃確然可立，純粹以精是也。然其中若以第八識為真如，及以阿陀那為第七識等，則不能諉以學級始麤末精之關係。以世親之百法論已顯然將第八識列於有為心法，而真如則列於無為法。又三十論亦顯然已將阿賴耶列為初能變。凡此皆為世親已顯指定之法相，流支及真諦等之所傳，乃誤謬於世親之自說，非僅不合於傳世親學之護法等所說。故不應以舊譯之異於新譯者，為亦係正傳世親唯識學者，但當視為傳泛世親學且誤傳者。而正世親學，乃唯應以新譯為準也。

民國二十年二月十五日，在南普陀寫出。

## 卷017

評印順共不共研究

——二十一年四月在杭州靈隱寺作——

原文根據識論之所說，義誠正確。但於解釋「用」義、「變」義、與對於基師或破或救諸義，則猶多缺誤之處，茲據理評決之。

共中共與不共二句，指器界、即外色言。不共中不共與共二句，指根身、即內色言。此之分判，與論文及述記、學記等教理，皆極符順，自是正義。相宗綱要以鬼等異見之猛火等外色，判為不共中共，其有違論違理之謬誤，無待再言。而尚成為問題者，則在基師以屬己田宅等判為共中不共，及鬼等異見之猛火等何以在共變用中帶有不共變用義？又扶根塵等何以在不共變用中帶有共變義耳？此則須先將用義、變義加以說明，而後乃可分判也。

尋繹識論與述記等，此中所說之用字，應通下列三義：

依持用————┬—共

緣慮用═══════┤

攝屬用————┴—不共

依持用最寬，正所謂「處」，可但共變。緣慮用較狹，如所謂器世間，以廣大故不可

知，不可知即不緣慮。又鬼等之猛火人等不緣慮，人等之流水鬼等不緣慮；然亦有通

異趣共緣慮者，故緣慮用通共不共。至攝屬用，則諸趣約異類而不共，若鬼等所見猛

火，但攝屬鬼等有被燒用；同類約各身而不共，若某人田宅攝屬於某人用，最顯著事

例若輪王之輪寶等唯攝屬輪王用等。是識論雖以鬼人天等所見異故明別受用，係從緣

慮用言，然實無遮止攝屬用——即原文之使用——之義。且共中之器世間相，誠有不

能緣慮而未嘗非依報之依處者。原文限以緣慮論用，缺依持與攝屬之用，致於基師屬

己田宅之共中不共誤為有違識論。其實基師之加此句，有助明論義處，初不違論義

也。

原文之詮「變」義，謂外色有二，賴耶所變本質色法，一切自地有情共變，六識所變影像色法，隨類共變不變他類。然則影像色法不唯不共緣，且不共變，而與並非不共變只是不共受用之自語相違。如此則六識所變影像色法，應可不同賴耶所變之本質。然影像可不同本質者，僅第六、第七之帶質境；可離本質者，僅第六之獨影境，前五識但緣性境，性境影像必同本質，如何共變之本質上可有不共變之性境影像？若非性境，則鬼等於所見猛火應不受燃燒實苦；若實受苦，則是異熟果色，如何可非賴耶所變之本質？由此應決定說此中所言共不共相種成熟力所變之色法，或可是賴耶本質而無前六影像。若人等勝義根為人等五識不能緣故，若前六影像則必同賴耶本質，是性境實色故。此可知影像不共變則本質亦不共變，本質共變則影像亦共變矣。

用義、變義既定，再進言用與變之關係，可作二句：一、共用必是共變；二、不共用必是不共變。據此以言，可知原文以他方自地器世間雖共變而不能共用，判為共中不共；實與義蘊、道邑師上一字說變下一字說用，同一誤謬。因此上下之二共與二不共，應作如下分判：

上共.....指非情器物外色言

上不共.....指有情根身內色言

下共.....指共變共用言

下不共.....指不共變不共用言

然下共與不共當再分析以盡其例：

┌自方器世間

┌全分┤

┌自地┤ └異方器世間

│ │ ┌自類扶根塵

│ └少分┤

下共┤ └異類扶根塵

｜ ┌上地用下

｜ ┌報得┤

｜｜ └下地用上

└異地┤ ┌上地用下

└修得┤

└下地用上

┌多分.....天人鬼魚異感

┌多有情┤

｜ └少分.....階職家國異屬

下不共┤

｜ ┌全分.....自勝義根

└各有情┤

└少分.....獨屬己物

依此、可知基師所說屬己田宅，係多有情或各有情中少分之不共，復是非情器物，故為共中不共。但何為少分共與少分不共耶？少分共者謂根身，多分係不共變用，然此則帶有少分共變用，器物多分係共變用，然此則帶有少分不共變用。譬塑一佛像係一人獨塑成，然其裝金則出多人，故裝金功德屬多人。反之、係多人共塑成亦通。如輪王之輪寶是器物故，係自地有情之所共變用，然亦出輪王一人不共福業招感而變得，故獨攝屬輪王所用。此中除全分共、全分不共之二例外，其餘可有隨多少有情變用或共或不共之義，故述記之說皆正也。

據前下一共不共之多例，則於原文舉問各條，即可完全解答：

一、欲界有情望色界器世間，非四句攝，但上一共字攝，是非情之色故。二、身在下界見上界色通報修得，地上菩薩寄報欲界能見上故，共中共攝；識論說由業起，且據有漏，義無遮故。三、上界天等見下地色，答如原文。

四、他方自地器世間，亦共中共攝。此中所言，雖多有識論及古德所未談者，仍就護法正義之範圍內加以說明，於識論義無所違也。然佛智境難可思議，自他依正互融互現，說共不共唯假施設。

依上假施設義，觀原文所引諸古說，亦可抉擇：

一、義蘊以攝屬己房為共中不共，可同述記無誤。二、義演以自他身別說不共，反之、應以自他器同說共，不應難以自他身同。其意即言內色，但措辭未瑩耳。三、演秘所載詰難，極易例破，扶根塵少分為他用，尚名為共，己田宅多分自受用，如何非不共？四、演祕所載詳曰，極為明確正言。扶塵是內身名不共，少分屬他用復名共，故為不共中共。己宅是外物名共，多自受用不攝屬他，復名不共，故為共中不共。研究謂都是不屬他，殆出誤解。五、學記載測泛言共中二句可攝境盡，基確指廣大不可知之處為共中共，二無違礙，研究何自起左袒不左袒之見。六、學記以變與感辨其差別，適證成其無別，以業變即業感，名異事同；研究執緣用出二過，皆不成過。七、學記隨類共變不變他類，解人天等所見各異，正明共中不共；然本質影像，俱不共變，如上明。

二十一，四，五，在靈隱。

## 卷018

閱為性空者辨

——三十二年四月作——

性空宗有無缺點問題

且同認龍樹、提婆及專宗龍樹的論師等為性空者，而辨者樂為朋輔，因有申辨。茲先辨有無缺點中辨不缺行果：誠然，龍樹是能破有無論的中道師，偏執空理的方廣道人亦為所破。龍樹、提婆與月稱入中均宗佛華十一地，而智度亦廣談行果，何得說其缺行果？然必執此謂已圓滿，對餘大乘宗以不同方式、不同教據說行果較詳晰處，決然排不容許，則恐非龍樹意，而不免

為末師偏蔽也。

次辨阿賴耶識：一、細心：龍樹的論中誠尋得出，然此不過小乘論中亦說有「窮生死蘊」等之類、安立賴耶者固可引之以明無違，而性空者則不能以曾有片章隻句，執已完具無缺；而正顯其含而未弘，有待補充。如必執片言為已足，則猶老儒在儒書中尋得一二相似言句，謂佛法三藏及近代科學皆早具於儒，更無待於佛法與科學也。二、種子：執三世為實有，固可不立種子，然說三世幻相，將統如方廣道人之看同龜毛兔角或空華耶？抑由剎那剎那生滅不常、相續不斷說為幻有耶？如方廣則無三世，說何三世幻有？如以不常不斷明三世幻有，則攝過去含未來於現剎那，說種現生滅相續，正明三世幻有。且就性空者可陷於方廣的三世無有，或薩婆的三世實有之籠統三世幻有，辨明非實有非實無的種現生滅幻有，不應為說三世幻有的性空者所欣受耶！三、唯識：說唯心者之不夠了解性空耶？抑執性空之末師不夠了解唯識耶？茲且不論。要知者，境心之理性俱空與事相俱幻，乃為性空者唯識者共同義，所以性空者力破心亦同境空幻，祇是成唯識義，非破唯識。然幻相中有唯藉名言立的龜毛等，亦有可離名言而覺了的色識等。故再別為名言之「假」與「色識之實」，以明假依實立；並示遣假存實，別明執假為實是遍計，遣假存實是依圓。此中性空的依他幻有，固可以名辨顯，但非全藉名言假立，亦可離言而唯由識顯，了其不藉名言之自相，故不唯名而唯識。此唯識義，設非樂著言辨，但執比量否認現量者，固應同許。

再次、就空具不空淨因，辨者許空宗不說，則無論其不說之原因是含而不說，或是不要，既未能悍然否認一切說空中具不空淨因的大乘經論為非法，則在佛法已說有所缺，不已顯然歟！何況空顯之不空有二，一為真理，二為幻事。龍樹自認空只為大乘初門，而空宗末師至月稱，雖廣以無自性破他，最後仍說唯佛有真自性。則空宗之不空義，為性空者未嘗自外，而辨者誹撥，更為偏斷！

從空到不空的問題

要先明的，就是說性空、說真心、說唯識者所宗本的都是佛經，其宗本的佛經之集顯於世，雖時有先後，其源於佛說則為大乘學者所同許。故不應只說從部派學者的思想演化而出，不過從部派思想演化上也可見到其聯系耳。馬鳴與龍樹的孰為先後，便是真心論與性空論熟為先後。迦濕彌羅結集會上已有馬鳴，則馬鳴在先可知，不過馬鳴未廣以大乘論批判小乘學，故至龍樹以性空廣破盛行的一切有部，始與小乘分裂而顯立大乘。性空為出三乘共觀，遍一切法徹底的性空更為大乘所共由之要門，故於大乘教理上從空到不空，證之多分的大乘經論無問題。不過龍樹開建的大乘，義本圓滿；特為對治小有以奠定大乘初門，故盛說空，而即空之不空則未詳說。至於大乘真心宗與唯識宗，決不如空宗末師或辨者所誣「不徹了一切空，要有點實在以立世出世法」的意思，其暢而明之的不空，祇是說空者不能自外的空真理與空幻事。從真空理發揮真淨性德以對離妄染，從空幻事顯示種現識變。以對遣倒執，俾性空不落方廣道人，幻有不落薩婆多部，而圓顯性空幻有的中道實有。若通貫之台、賢圓教義，毋寧謂為不拘龍樹言而善得龍樹意者；而所謂「真正的性空者」，殆於龍樹反為滯言而失意者歟？至中國宗派史，什祇譯傳，梁武朝成實與三論對峙，三論宗始成立，遙尊什為開祖，故涅槃、地論、楞伽之真心宗，亦應較三論之空宗先成立，先真心、次性空、次唯識，亦略同印度馬鳴、龍樹、無著之程序。台、賢之綜合，則為印度所無，茲不具論。

吾意不以一宗派學者立場而以全部佛法立場，佛法五乘與大乘三宗，實可融貫且實應融貫者。隋唐之台、賢與宋初永明、明末蕅益等都曾融貫之。惟台、賢於大乘三宗不免有所抑揚。真心為圓實，性空、唯識為偏權，則仍落排蔽。永明、蕅益又語焉未詳。吾意佛證離言，宗門直指，亦大乘各家所共宗；而佛祖應機施教，故般若、中論非不了，而非其機者之不了，則有待於餘經論以成其了。而各宗學者每欲揚自宗獨勝而抑他宗為劣，致令一部分經論被排隱蔽，執性空者仍不免，故因是而發之。

## 卷019

第九年海潮音之回顧

——十八年五月在靈隱寺作——

海潮音由錢誠善、王誠普二居士主持辦理，又一年有餘矣。余負審定之名義，去年漫遊歐、美，深以未能盡責為歉！頃之、養痾靈隱，始取第九年全年海潮音復閱之，隨感錄之如次：

余之著述，見於第九年海潮音者，較往年並不為少，唯錯字及誤句讀甚多。出他人筆錄者，亦往往違異，故對於審定殊不易。後當改余為本刊之主撰，庶猶可符名實，願同社諸君許之！至其瑕瑜得失，當聽任閱者公判。但生活與生死一篇，視為頗有關於佛教之重要思想。而尤有須聲明者，則世界佛學院緣起，乃趙君壽人代撰，非予所作。

來論中若景昌極之評進化論，蘇慧持、汪濟生之當今教育界根本問題，為最有益人道民德之傑作！常惺之佛教救亡的新建議，藏文學院之勸請全國僧伽書，則為復興佛教之精要論著。大勇之覺道略科次第，張慰西之佛化西行記，可為研究華言外佛教典籍之指針。歐陽漸之大般若經敘，諦閑之金剛經新疏，則為般若之二鴻製。唐大圓之唯識與常識，清淨之唯識指掌，亦為唯識之二佳構。他若持松之賢密教衡，為判教上之一問題。會覺之佛教與今後中國之國民性，為有關佛教與國民之作。李圓淨之揭示佛教徒應具之崇高偉大人格，為佛教徒之所應勉。凡此、皆不可草草讀過之文字也。

景昌極之因與果，大抵據三論破顯，然對於唯識論的種子說，與經論共說之三身等，亦致其疑難，則景君不惟自違前此諸著作，豈一時亦忘佛所說法之本依歟？夫佛之所說，本乎「諸法實相」，依乎「究了諸法實相之佛智」者也。四依中依智不依識，尤為最要。此中智與識之別，凡心曰識，聖心曰智。世間科學與佛法，雖並重現實之證驗，異乎神學、玄學；然依據「人識證驗」之科學，究未齊依據「佛智證驗」之佛法。故於佛法雖可用科學推證，而不應據科學裁剪，以類削足就屨。一切種亦是現象，但為佛智所了最深細現象；各托眾緣，能起為佛以下聖凡所了之粗顯現象——相似相續之感覺集團——，佛智證知其能，說之曰能，不應以人識證驗之現象及在人識中未

獲驗知其能，即撥之曰無也。三身者，法性身即所證之諸法實相。受用身即能證諸法實相之淨智，及智所引無漏功德。法性普遍常住，然佛以下聖凡未全契應，故雖有若無。佛之智德證於法性——法性即諸法實相——，稱法性而自在，故成佛身。復次、佛位大智德聚，與諸佛非一非異，互融無礙，正佛自體，謂之自受用身。托佛以下聖凡眾緣起諸粗顯現相——包括他受用身與三類變化身——，隨凡聖量，作勝劣相，名變化身。要之、受用身即佛之正智，法性身乃正智所顯真如；聖凡識所緣變化身，皆聖凡識仗佛之正智真如為本質，各隨自類識心所現。若依佛智，理皆可徵，唯據人識，義斯成礙。

又大圓之談唯識，似乎往往有「一心為體、八識為用」之意。如佛的認識論云：「又識之用雖有八種，而其體唯是一心」，此蹈舊來以三界唯心為性宗，萬法唯識為相宗之誤，不合唯識宗之正義。蓋舉言唯識，則識之性即真如，識之相即名相，識之淨分即正智，識之染分即分別，體用皆唯識而不得別有一心為體。但心與識二名，施設每有差別。其一、如在五蘊言識，但指「識蘊」——八識；——言心可括「受想行識」四蘊：又在百法，「識」指八識，「心」括八識及五十一心所，則心寬而識狹。其二、則心意識分指，心指藏識，是集起義，意指末那，是審量義，識指前六，是了別義，又心狹識寬。其三、則心與識無差別，如二十論云：「心意識了，名之差別」。名之差別，猶云實無差別，其差別者僅在名耳。則可名為心者，皆可名為意，名為識、或名為了；乃至名為了者，亦可名為心、名為意、或名為識也。三界唯心之心，萬法唯識之識，當以心與識無差別釋之。佛華嚴偈：『若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造』。唯心造即唯識變，或唯識現也。然心體識用，為積謬之種，流傳甚廣，今偶寄唐居士所言辨之。

復次、善因之錦漢君八識批評正誤，讀之頗嘆治學之難。善師老於佛學，而錦漢言釋教之受人群信仰，因身體或頭部放出圓光之故，可知彼於佛學毫無了解。此類在門外瞎猜之瞽說，不值識者一笑，應置勿談。善師乃與輥成一團，致亦通身泥水，全文著不少之疵累，茲難一一辨之。然錦漢所云：弟子大迦葉、阿難、優婆夷等五百人，皆依暗誦法結集經律論三藏。蓋抄從傳說者，特將優婆離誤抄為優婆夷耳。暗誦、即目不對書籍而誦，結集時尚

無經律論，當然目不對書籍誦，故茲二字無誤。他若以執持識為依士釋，立在纏真如為阿賴耶識背境，義皆舛謬，通篇蓋瑜不掩瑕也。

所餘各文，大抵平平，可以無咎無譽。略繙一過，聊著數言，對於十二冊之鉅編，誠不免挂一漏萬之譏誚，尚祈閱者諒之！

## 卷020

十五年來海潮音之總檢閱

一 海潮音的來歷

海潮音之前身是覺社叢書，覺社叢書是一種定期季刊。民國七年夏間，蔣雨岩、陳元白、黃葆蒼——即大慈——等在普陀聽余講佛學之後，邀至上海組一研究及宣傳佛學團體，名為覺社。先刊行余所著道學論衡及楞嚴攝論二書。旋於十月出版覺書——即覺社叢書——第一期，時著有出版「宣言」，可據為余十七年來佛教運動之一出發點。

二 十五年來海潮音的大關節

覺書出至民八之冬纔滿五期。時大慈購庵潛修於西子湖畔，余亦有住息一年之決計，爰議改覺社季刊為月刊，定名曰海潮音，其後之覺社亦即無形轉移為海潮音社矣。至民九元月，海潮音乃初出現於世，在首卷第一期上，曾有「海潮音出現世間的宣言」，及余之「宣言」。

民十六年第八卷出版之初，革命軍潮前鋒已及長江流域，時代人心發生極度之繁變，余因有「海潮音之新希望」文發表。

第八卷於第十期，余因有遠遊歐、美之計劃，而海潮音才財兩困，遂發「要言」。

旋得泰縣錢、王二居士繼任維持，於十二期乃又有「告徒眾書」。

其中余之宣言，尤足見余在中國之佛教運動前後一貫之精神。而第二卷出版宣言，亦頗關要。此第一卷海潮音，乃余在杭州編輯，託上海中華書局印刷發行者。然余為法緣所牽，竟未能在杭住定下來。是年夏間赴粵及夏初

冬初兩赴武漢講經，故編輯之事，每於車唇船吻為之，深以為苦！九年春，既住持西湖兜率寺，十年又兼住持西湖淨慈寺，十一年後在武昌開辦佛學院，更無躬任編輯之暇晷。由此第二卷後之編發人員既轉變頻繁，而地址亦因就經濟與人才之便利，遷釋無定，茲製一表如下：

卷別

編發人員

編發地址

附註

第二卷

釋善因 史一如 編陳仲喈 發

漢口佛教會西湖彌勒院

北京大佛寺

初漢口印，以印刷不良。二期後仍改滬中華書局印。編遷杭州彌勒院即兜率寺，九期起改史一如編，遷北京。

第三卷

史一如 編陳仲喈 發

北京東城大佛寺武昌佛學院

六期前在北京編發，七期起因史君兼任佛學院教員，遷武昌。

第四卷

是卷八期前同上，九期後因史君病改由唐大圓編

武漢佛學院編漢口流通處發

上卷七期後皆武昌正信印務館印，漢口佛經流通處發。

第五期

唐大圓 張化聲 編

同上

第九期起改由張化聲居士任編輯。

第六卷

張化聲、會覺、克全、滿智

八期前同上九期後改廬山大林寺

第九期後，由余指導會覺、克全、滿智在廬山編發，印刷交上海泰東代辦。

第七卷

四期前 會覺編 克全發五期起 唐大定編 谷馨山發

廬山大林寺上海佛化教育社

上海法藏寺

第五期起遷上海佛化教育社，第八期起又遷上海法藏寺。

第八卷

唐大定 楞伽山民 編玉慧觀發

上海四川路一一二號

第四期起，由楞伽山民編，本年經費由玉慧觀支持。

第九 十 十一卷

錢誠善編王誠普發

泰縣居士林

第八期終，余宣告停刊，錢泰、王二君發心為繼續維持，乃遷泰縣三年。

第十二卷

滿智編佛學書局發

佛學書局

因佛學書局來接洽擔任印發，遂改每年津貼該局五百元以上辦之。

第十三 十四卷

法舫芝峰大醒編佛學書局發

佛學院編

十三卷法舫編，十四卷九期前芝峰編，十期起大醒編。

第十五卷

大醒、法舫編止安發行

佛學院編發

十五卷起改在漢口印刷。

第九卷由泰縣佛教居士林出版，又曾於第一期發表海潮音繼續出版之新希望。

至十卷第六期爰作「第九年海潮音之回顧」一文，第八期又作「本刊第十年前六期之回顧」一文，以總評正茲一年半來之論著，蓋前此余猶每為編印前之審訂，至茲余以事繁不能負其責，乃為事後之評閱。然十卷之後，一、因余益無暇顧及，二、因編者之能力已強，余於本刊僅負籌款及撰文之責，而審稿評文均不復有之。

第十二卷，改由滿智、法舫、芝峰、大醒相繼編輯後，余於此刊之擔子，漸可交卸與佛學院學員。而形式與質量方面，亦時有改良進步。而兩年來王恩洋居士長期撰述之人生學，尤為希有可貴之作品！但編者與其他作者偶因尖銳之筆鋒，間由狹隘偏激緊張而惹起諍論，亦或有失於以前平容寬弘之闊達氣度，此固期望本刊編者主撰者保持本刊深觀廣行之原旨！對於普及之淨土法門，引令入勝；對於新興之法相唯識，及日本之東密、台密，西藏之黃教、紅教，予以抉擇融貫扶植；對於台、賢，亦宣揚其長處；而戒律中心之聲聞三藏，及中觀之龍樹，與實證之禪宗，尤須作貫成一氣之闡發！同時亦希望讀者瞭解本刊對於時人所趨之或有抑揚，皆出補偏救弊，勿遽生歧視而起忮心。但能持之有故，言之成理，或可披淺似而發深真，或足施方便而探究竟，投寄本刊，皆可代為宣露，使如來無量無數之大權善巧法門，咸得以開闡無遮，靡所遺漏焉！

三 十五年來海潮音的大波瀾

海潮音第一年在余之編輯中，頗卜圓滿之好譽。而十二期以有善因法師□□論之預告，曾引起本刊社董宜昌王詠香居士等，函杭質問，以為有同外道之□□相傳，故弄玄虛。旅以善師在第二卷發表唯性論，知□□即是「唯性」，亦即釋然。至第四卷而與內學院諸子時有違諍：先有唐君慧瑞——後出家名大敬——與呂君秋逸有釋尊生卒年代之抗辯；繼而又有聶君耦庚與史君一如關於因明作法之爭論；及乎景君昌極主張「無相分種」，亦旁起激諍，隱然成為武昌與南京兩相對峙之佛學思潮，實為一時之盛況。復因予有對辨唯識圓覺宗、三重法界觀，曹溪禪之新擊節等文，於台賢之說不無所絀；而至五卷有持松法師據賢首義以爭為判教之最勝者；並有守培禪師主張一切法空義，抨及印光法師之高提淨土，而陝西王蓮尊居士竟斥本刊袒守培而排印光，則稍涉意氣矣。其實本刊蓋謂可從種種不同立場以標奇競秀，各盡厥致，而無執一非餘之見也。第六卷余對於當時東密、藏密等傳華之偏激趨勢，發言糾正，而一部分傾倒於咒術者，裂痕漸深。而第七卷則因歐陽居士批評天台教義，乃有興慈法師等，於本刊據天台宗義與辨論者。第十卷登載康藏學法團大勇、大剛等如律的護持三寶一文，與印光法師等之尊孔者，在一二年間亦引起不少之風波。其對於常惺法師等之辯正，提倡律儀之功殊不可沒。十二三卷間，因守培師據空義橫撥唯識，歷經數次之辯爭。尤於十四五卷編撰者關密宗之議論，激生之反影為最大。而十二卷以來對於人物之臧否，亦時引起波折，如佛學書局之干預編輯等，皆出於是。斯亦可以觀十五年來法海之瀾，而可為將來著佛學思想史者之所取材矣。

四 大檢閱之結論

佛教定期刊物之較偉大者，民初有佛學叢報與佛教月報，佛教月報亦為余所編，惜僅出四期為止。佛學叢報雖只十二期，其質精量富，至今猶有可考之價值。自民七覺書出版至蛻變為十五年之海潮音以來，其並行之有價值者，前有內學年刊，亦纔五期而止。後起者為現代佛教與威音月刊。現代佛教雖祇十期，然實承現代僧伽而來，故亦有四五年之歷史；而今之人海燈尚步其後塵。威音之繼續今亦五六年矣。居士林季刊，佛學半月刊，正信週刊

等，則為一團體之宣傳物；其他日刊、三日刊、周刊、半月刊、月刊、季刊、及南洋之慈航等，十五年來殆不下百餘種，尚鮮有繼續至三年以上者。本刊取材之精審或有不逮於佛學叢報、內學者，而博大悠久，流行遍全國各省以及南洋各埠東西洋各國，所闡揚者關於各時代各方域整個佛教之各方面者，實無有逾於本刊，不惟求之國內無其比，即衡以東鄰日文佛教月刊之最偉大者，亦無多讓。且專主精審每陷於狹隘，惟博大故乃悠久。固須有三四分深造獨得之微言奧義為骨幹！尤須有六七分應變適宜之大權活用為精神，乃能由十五年而五十年百千萬年以無窮盡！蓋宮室不起虛空，蓮華實生淤泥，知佛法藏之因應眾生心而施設，握佛法之綱而隨機化導一代一代之人心，庶可無愧於海潮音之名恉耳！本刊雖有或失之濫，或失之雜，然其瑕未嘗掩瑜，其疵不足累純，變不離宗，引趨正覺，而可免於雜家使人漫羨無歸之譏者矣！

覺社叢書五期，曾出有覺社叢書選本。而海潮音十週年後，則曾出有海潮音文庫。文庫編印未精，希望至二十卷時，有精讀二十年海潮音其人，慎選嚴勘，在十分中擇取二三分之可垂久遠者，另編印成海潮音文庫，并附以檢讀二十年海潮音之總目索引，則為余檢閱後未雨綢繆之思也。今檢閱中尚擬有十五年來之大事紀，十五年來之大文章二節，以一提本刊中所記關于佛教大事及各篇鴻製鉅著之綱要，乃以時間不及，篇幅過長，故省去；如有人能為另撰二文以補成之者，則尤余之所盼望也！

（見十六卷一期）

（附註）本編廣引各文，今概略去以免繁重。

## 卷021

克蘭佩的中國佛教季刊

——三十五年夏作——

十七年中國佛學會籌設中，及全國佛教代表會議準備中，曾出「中國佛教旬刊」一種；而抗戰期中余在四川縉雲山，亦有「中國佛教」之講著。今至上海以克蘭佩居士函贈刊物之察閱，始知三十三年居士曾出「中國佛教季刊」三冊，殊為可感焉。其第一冊發刊詞曰：

本刊態度可得而言者，即以佛說為尊而無系統之見，以寬容為尚而不取乎偏執。稿件方面，凡佛門文字無攻訐之病者，皆所歡迎。惟容有熱心之作者，雖具美意，而言語或失鯁直，不免反傷同道，故文責概皆自負。又所刊載，以純宗教文學為限，而政治與迷信絕所不涉。又讀者與作者間之問答，亦樂為發表。總之、同人等之職志無他，即在使本刊成為中國佛教復興之輿論機關，及世界佛徒之公共喉舌，意舉世佛徒皆遵佛法結合一致之日，此戰禍世界當可一掃苦痛憂怖而樹立和平神聖之幸福。然則中華佛徒其勉為精神復興之先導，庶幾祥和公正之文明大法盛世可期也！

此可見其發刊宗旨之弘正，而內容所載亦能適符其所期，惜季刊第三期而止！今得其來函云：

民國二十八年，即計劃用中英兩種文字發行中國佛教雜誌，亦不克成。直至三十三年始竭一己之力發行季刊一種，然困於經濟，加以賤軀抱病，僅出三期而告中輟。弟子所能為者，固不過如此。而滬上一般稱為信佛者，更未聞有何可述之努力。至於各寺院則陋習相因，但以誦經以博金錢為務，曾不知佛門教義為何事。此真可痛心者也！弟子雖寡陋不學，然深感目前有二事至為需要：一、則亟須有一高級研究佛法之團體以研習梵文，而獲讀佛經原本為要務。蓋中國譯經雖稱典雅，然習誦之者，苟非上上之材，實難領略原經之本義。二則須普遍設立推廣教旨之教育機關，務能革除陳舊誦經之方法，而能以現代之方法代替之。凡此兩項，皆弟子旅華近二十年所深切感其必要者。竊謂此等研究機關，苟得有力者為之提倡，必不難成立。至於梵文或巴利文教授之聘請，則弟子可任其全責，此等教授自當為義務職，僅須供給川資及住宿膳食即可。惟此等建議，一般人聞之必以為妄，度全中國之內能察弟子之心者，吾師一人而已！

此其所言，大都先得我心，且先一部分已為之，或已進行中者，則堪為居士慰焉！

## 卷022

略評新唯識論

——二十一年十二月在廈門作——

賢首初列玄奘三藏譯場，以意趣不合退出，別弘杜順、智儼所傳華嚴法界觀，乃成賢首宗學。熊君十力，初從支那內學院歐陽君遊，習成唯識論，旋改轍而邁進之不已，今遂有新唯識論甲境論之發表。疇昔支院師資，據唯識掊擊起信，幾將宗起信立說之賢首學之類，一蹴而踣之；余嘗作佛法總抉擇談及起信論唯識釋以明其並是各存而通攝焉。答王君恩洋質疑之後，其議因息。頃熊君之論出，本禪宗而尚宋明儒學，斟酌性、台、賢、密、孔、孟、老、莊、而隱摭及數論、進化論、刱化論之義，殆成一新賢首學；對於護法、窺基之唯識學亦有一蹴而踣之概。馬君一浮序云：『足使生肇斂手而咨嗟，奘基撟舌而不下』，其所懷可知矣。雖然，護、窺之學，果因是踣歟？觀昔支院師資未能踣起信，則知熊論亦決不能踣唯識！蓋仍一「並是各存」之局，而須再為通攝焉耳。

余宗佛法全體而不主一宗一學，其義見於四現實輪：曰現變實事；曰現事實性；曰現性實覺；曰現覺實變。嘗題現實主義以發表其序論。然以名濫世俗所云之現實主義，今後將易題真現實論，再繼續發揮其本論與支論。故余昔評支院師資之掊擊起信，今評熊論之掊擊唯識，皆宗佛法全體立言，非主一宗一學而建義。唯是熊君纔出境論，其量論既未刊發，即不能盡知其意趣；故今亦祇就大端略評之，未暇詳焉。

茲為省構思起見，援引民十二所作佛法總抉擇談數則，以為推論之端緒：

大乘佛法，皆圓說三性而無不周盡者也。但其施設言教，所依托、所宗尚之點，則不無偏勝於三性之一者。析之，即成三類：

一者、偏依托遍計執性而施設言教者，多破鮮立，以遣蕩一切遍計執盡，即得證圓成實而了依他起故。此以中觀等論為其代表，所宗尚則在「一切法智都無得」，即此宗所云「無得正觀」，亦即「摩訶般若」。而其教以能「勵行趣證」為最勝用。二者、偏依托依他起性而施設言教者，有破有立，以若能將一切依他起如實明了者，則遍計執自遣而圓成實自證故。此以唯識等論為代表，所宗尚則在「一切法皆唯識現」。而其教以能「資解發行」為最勝用。三者、偏依托圓成實性而施設言教者，多立鮮破，以開示果地證得之圓成實令起信，策發因地信及之圓成實使求證，則遍計執自然遠離，而依他起自然了達故。此以起信等論為其代表，所宗尚則在「一切法皆即真如」。而其教以能「起信求證」為最勝用。

此三宗，雖皆統一切法無遺，然以方便施設言教，則於所托三性各有擴大縮小之異：

般若宗最擴大遍計執性而縮小餘二性，凡名想之所及皆攝入遍計執；唯以絕言無得為依他起、圓成實故；故此宗說三性，遍計固遍計，依他、圓成亦屬在遍計也。唯識宗最擴大依他起性而縮小餘二性，以佛果無漏事用及遍計執之能遍計者，皆攝入依他起；唯以由能遍計而執之所執為遍計執，及唯以無為理為真如故；故此宗說三性，依他固依他，遍計、圓成亦屬在依他也。真如宗最擴大圓成實而縮小餘二性，以有為無漏及離執遍計，皆攝入於圓成實為真如體、相、用大；唯以無明雜染法為依他、遍計故；故此宗說三性，圓成固圓成，遍計、依他亦屬在圓成也。

依此以觀熊論（指新唯識論，下皆同此），所謂：『今造此論，為欲悟諸究玄學者，令知實體非是離自心外在境界，及非知識所行境界，唯是反求實證相應故』。即知其論屬真如宗，以彼所計「實體」，即指「真如性」故，宗在直明直證真如性故。熊論所宗既別，亦自得成立其說；然襲用「唯識論」為題，且據其自宗以非斥別有其宗之護、窺諸師唯識學，則殊不應理矣

！

余謂三宗之學於三性各有其擴大與縮小，語殊關要；而其擴縮之爭點，尤在心法。誠以「心」為萬化中樞，必奪歸於所擴充之性，而後乃能據之以統持一切。故般若宗必奪歸遍計執性內，五法、三自性皆非，八識、二無我俱遣，而後乃無智亦無得；唯識宗必奪歸依他起性內，了境、造業、持種、轉變皆屬之，而後成一切所知之依；真如宗必奪歸圓成實性內，故起信云：『唯是一心名為真如』。熊論亦云：『是故體萬物而不遺者，即唯此心，見心乃云見體』。不如此，則不顯偏勝之相，亦不成宗別矣。然未真達離言自性而見此等施設皆唯假說自性者，則每唯自宗為是，而於他宗不善容察，由是相伐。

熊論以心以智以功能攝歸真如實性，即楞嚴所謂『本如來藏妙真如性』，若以此立其自宗，固無不合。然既許有染淨中容諸心所有法以為習氣，現前身心器物皆習氣俱行；且許佛果不斷淨習，不唯不斷，且須藉淨習增盛以成以顯。如云：

為己之學，無事於性，有事於習，增養淨習始顯性能；極有為乃見無為，盡人事乃合天德，習之為功大矣哉！

夫習氣千條萬緒，儲積而不散，繁賾而不亂。

然習氣潛伏而為吾人所恆不自覺者，則亦不妨假說為種子也。即此無量種子，各有恆性，又各以氣類相從，以功用相需，而形成許多不同之聯系；即此許多不同之聯系，更互相依持，自不期而具有統一之形式。古大乘師所謂「賴耶」「末那」，或即緣此假立。

原夫八識之談，大乘初興，便已首唱，本不始於無著。但其為說，以識與諸法平列，語幻相即均不無，語自性畢竟皆空。逮於無著，始成第八識，引世親捨小入大，此為接引初機。

唯識為言，但遮外境，不謂境無。以境與識同體不離，故言唯識。唯者，殊特義，非唯獨意。識能了境，力用殊特，說識名唯，義亦攝境。豈言唯識，便謂境無？

據此諸言，護、窺唯識學便足成立。故唯識論即唯習論，亦唯行論，無事於性，唯事於習故。種姓有無，據行性辨故。且據熊論，豈但唯識學立，即空慧學亦立。例云：

慧者分別事物故，經驗起故。

世間談體，大氐向外尋求，各任彼慧，構畫搏量，虛妄安立，此大惑也。

慧唯分別境事，故恃慧者，恆執物而迷失其固有之智，即無由證知真理；若能反求諸自性智而勿失之，則貞明遍照，不由擬議，雖復順俗差別而封畛不存，種性玄同而萬物咸序，此真智之境，非小慧之所行矣。

由慧有執，復資慧發解引智而斷執，不唯世人實際生活不能不有用於慧——此所云慧，皆姑順熊論定義，而較般若為狹——，即聖人化世，乃至熊君著論，亦仍有藉於慧。則唯執論——唯執故一切皆空——，唯慧論——乃至破慧亦是慧故——，或畢竟廢除主觀心意識了而唱唯境論，亦皆成立。由此三宗各有論據與立場，互不相奪而盡，遂成「各存而互容相攝」之局。對觀以定其名界，應為下列三系：

┌唯性論.....或唯實論

第一系┤唯習論.....或唯幻論

└唯執論.....或唯妄論

┌唯智論

第二系┤唯識論.....識為慧智共依

└唯慧論.....或空慧論空觀論

┌唯心論.....依熊論心統體義

第三系┤唯行論.....行發於心而達於境

└唯境論.....心空或心無義

由此、可見熊論襲名唯識之未當，而欲斥除護、基唯識學，尤唐勞無效矣！

然佛法大乘之說，孰為至真極成，應定於一而正信解，安用三宗並存而談容攝耶？此以各有勝用，宜所被機故。是以余在佛法總抉擇談中有云：

然此三宗，雖各有當，若從策發觀行而伏斷妄執以言之，應以般若宗為最適；譬建都要塞，而便於攘外安內故。若從建立學理而印持勝解以言之，應以唯識宗為最適；譬建都中部，而便於交通照應故。若從決定信願而直趣果覺以言之，應以真如宗為最適；譬建都高處，而便於瞻望趨向故。要之，「教」以真如宗為最高，而「教所成益」每為最下，以苟非深智上根者，往往僅藉以仰信果德故；於「教」於般若宗為最下，而「教所成益」卻為最高，以若能絕慮忘言者，必成妙觀而發真智故，於「教」以唯識宗為處中，而「教所成益」亦為處中，以如實了解唯識相性者，雖或進未行證，而必非僅能仰信故。

此中般若宗為地前「破執」之教，故為最下；唯識宗乃初地以上「後得智境」之教，故為處中；真如宗為八地至佛「法界智境」之教，故為最上。然般若教破相顯性，由加行入真見，益成入地故高；唯識教資發初信入大乘者之勝解勝行，益在由十信而十住十行十向故中；真如教除極少頓證者，大氏皆依以欣慕崇仰，而為彷彿恍惚之揣摩耳。

熊論譏無著始成第八識，引世親捨小入大，此為接引初機；不知此正是唯識教之不可已處。今世科哲學每近小乘論執，則引之亦正須此。而世親晚歲展轉昇進加行，臨入初地，依無著之教，作三十論以資益信解行人，胡可非議！而護法傳為賢劫千佛之一，觀其於無可建立處而熾然施設建立，非名言安足處而秩然決定安置，自非慈氏之流，等覺之儔，殆不能作此大不可思議事！反觀熊論雖託本宗門曰：『夫最上了義，諸佛實證，吾亦印持』。究其語旨，亦推闡如來藏不變隨緣隨緣不變之說耳。而復推尊大易，傅合儒言，貌似頓證，實纔欣仰而已。

余昔嘗作大乘之革命云：

佛法之於眾生，有因循者，人天乘是；有半因循半革命者，聲聞乘、緣覺乘是；而大乘則唯是革命而非因循。故大乘法粗觀之，似與世間政教學術

諸善法相同；細按之，大乘法乃經過重重革命，達於革命澈底之後——謂大涅槃——，遂成為法界事事無礙；其革命之工具，即二空觀是也。事事無礙法界，似近於吠檀多等汎神教，及孔、老等生命派玄學，但其根本不同之點，即大乘之事事無礙，是已經過二空觀之澈底革命而離染純淨者；彼汎神教等未經過二空觀之澈底革命，故非清淨，而祇是眾生之雜染心境。可以圖式表示如下：

【圖：TX25p0154_01.gif】

般若心經云：菩薩依般若——即二空觀——故，究竟涅槃；諸佛依般若故，得阿耨多羅三藐三菩提——即事事無礙法界——，亦明斯義。此圖曲線表雜染生死法，直線表清淨常住法。故修學大乘者，必以二空觀之革命貫澈之，不能苟安圖便，妄想從眾生界橫達佛界之事事無礙；以未經二空觀之澈底空淨，終等于汎神耳。學華嚴、真言者，未經過二空之澈底革命，亦不能達真實之事事無礙界。故華嚴須由理法界觀——即二空觀——經理事無礙法界觀，然後事事無礙；真言亦須阿——即本空義——字為根本觀也。

夫儒、道、莊、易之學，與佛法界之懸別如是其遠，而熊論掍而類之。余前謂『真如宗之教所成益每為最下』，不彌信歟！昔評梁君漱溟東西文化及其哲學云：

梁君以生活意欲之向外求增進，說明西洋古代及近代之文化；處中求調適，說明中華之文化；向內求解脫，說明印度之文化，但言人世，雖覺甚當，統觀法界，殊不謂然！今另為表如下：

┌向前求進的……西洋文化

思議的障礙生活┤因循安苟的……中華文化

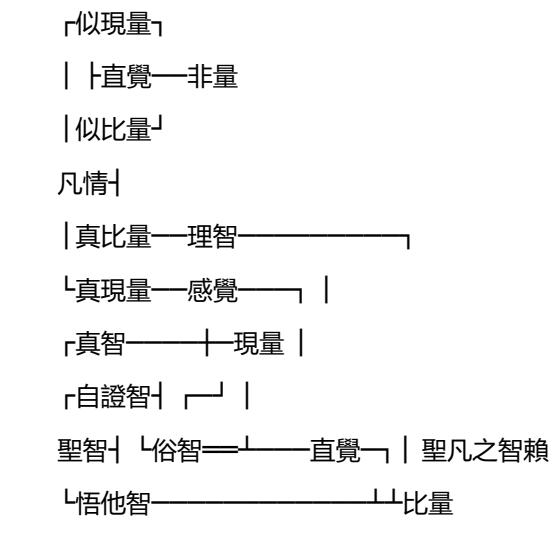
└根本解除的……印度文化及三乘共法

┌分證的……菩薩法界

不思議的無障礙生活──大乘佛法┤

└滿證的……佛法界

梁君以現量、直覺、理智三種為知識之根源，蓋即現量、非量、比量之三量也。然非量原以指似現量、似比量者，梁君似專指似現量言。且直覺非不美之辭，在凡情之直覺雖屬非量，而聖智之直覺亦不違真現量、真比量，故成為無得不思議之任運無障礙法界智。另為表如下：




梁君以西洋文化是直覺運用理智的；中華文化是理智運用直覺的。所云直覺皆專指似現量言，換言之，直覺境即「俱生我法二執之心境」也。又言：「佛法是現量運用比量的，或比量運用現量的」。由余觀之，當言佛法是由聖智的比量排除非量的凡情直覺，獲真現量；起不思議無障礙法界之直覺而運用比量的。所云起不思議無障礙法界的直覺者，即示現他受用身土及應化身土也。

熊論不用聖比量以排除非量的凡情直覺，而反引凡情直覺以排除聖比量，又適成顛倒矣。

由此、熊論之排斥護、窺學，每成自語矛盾。夫既自許『毋妨於無可建立處而假有施設，即於非名言安立處而強設名言』，則護、窺之施設安立諸識、諸心所、諸分、諸種，孰不謂於第一義皆假非實者？成唯識論曰：

若執唯識真實有者，亦同法執！

真勝義中心言絕故，如伽陀說：心意識八種，俗故相有別，真故相無別，相所相無故。

論有誠言，何得誹同『宇宙實體，將為分子之集聚，適成機械論』耶？熊論殆未知其說種、說現、說八識、說心所、說諸分，皆為說緣生幻相而非言實體，而實體則顯於言外；此猶烘雲托月，但畫雲而不畫月，原異於熊論直斥實體之但畫月。熊論謂：『舊師分析心識，歸之眾多種子，一如分析物質為極微或分子、原子以至電子者然』；抑若忘其皆為說緣生幻相，而故誣執為實體，抑何偵歟！且熊論他處自許率爾等五心聚集顯現以說識起緣境，不又自墮於極端多元論或集聚論、機械論耶？顧乃以識轉勢用迅疾，不可思議，以『夫唯滯於名言，則疑動而無靜；若使會其玄極，斯悟靜非屏動』，巧自解免。然則護法、窺基奚獨必滯名言不會玄極耶？奚以見其獨非勢用迅疾，不可思議，非一非異，不即不離，即多而常一，即分而常全耶？至若以多元機械——以其執最後許多單元之各自有實體——目唯識而起斥難，而唯識學之諸識諸法以至諸種，究其澈底，莫非緣生無自性之幻相，斯正一即一切攝涉重重而空靈活妙之極者，寧曰多元機械？反之，執『心為渾然不可分之全體』，『為吾一身之主宰』者，已墮神我論；『體萬物而無不在』，又墮汎神論；則為他人作瘡而挖自身之肉矣！

熊論痛言護師掍功能習氣為謬。夫用名定義，各有其權，余斥熊論不應題唯識，以據熊論在直明實體，不在依幻習識用而彰相性之故。至護師之說功能種習，自有定義，安得以熊論實性功能，遮護師種習功能？抑熊論他處亦說習種功用相需，「功能」「功用」為別幾何？又熊論既謗無著以來「性決定」、「引自果」之種子義；他處又自許『即此無量種子各有恆性』。既自說『唯者殊特義，非唯獨義，識能了境，力用殊特』；他處又謗『世親造百法等論並三十頌，遂乃建立唯識，而以一切法皆不離識為宗，唯之為言，顯其特殊，是既成立識法非空』。凡此一論，前後種種相差，取捨任情，是非違理！

或謂熊論但許習氣假說為種，而於習氣又唯許為心所，此則八識及識各有自種，終非所許。況護法唯識義，認心心所各別有自證體，見相各別種生，寧得成立？然熊論既許『又各以氣類相從，以功用相需，而形成許多不同之聯系；即此許多不同之聯系，更互相依持、自不期而具有統一之形式，古大乘師所謂「賴耶」「末那」，或即緣此假立。小乘有所謂「細識」者，亦與此相當』。是即許立矣。夫六識聚，一切佛法所同立，七識依意根立，八識依各有情各有前後經驗之統持力而立；且依根、依境、依心所相應、依能所薰習異故，雖說八聚非一，但亦不說定異。經說八識如水波等無差別故；定異應非因果性故；如幻事等無定性故；諸心心所依相見分說自證體差別，而自證體唯現量離言故，別不可及。安慧唯自證體，當可由此進明心體，故唯識觀遣虛存實，但遣妄執外境；捨濫留純，始唯心心所而無境；攝末歸本，始無相見而唯自證；隱劣彰勝，始無心所而唯識存；遣相證性，乃無識相而唯識性。若至遣相證性，遣相即般若，證性即真如；而前四級接引之梯，正其善巧方便。相傳戒賢、智光，有空各判三時。依大慈恩傳，智光為戒賢弟子，然戒賢寂後，智光或轉崇中觀耳。法性、法相，依證依教，則性前而相後：非不證真如而能了諸行，猶如幻事等，雖有而非實故。依行依觀，則相前而性後：唯識觀印所取空，般若觀印二取空故，智光三時依觀行判，戒賢三時依教證判，義各攸當，隨用無諍。

由此、古唯識義安立無動，退察熊論反多過咎。蓋一真法界心言絕故，出世間智不思議故，華嚴、法華、涅槃、淨土諸經，寄之詠歎，欲示輪廓，使生欣向；而真言之秘密，則微露於威儀聲音光色香味之事；楞嚴、起信稍有開發；禪宗則激之反究令自悟而已，終不以「名理」示之。龍樹、無著皆真覺中人，乃一以遮詮空執情，一以假說表幻事，雖熾言而皆導悟真於言外，斯其所以為善巧矣。天台、賢首爭立圓教；日密橫分二教，豎判十心——藏密於教理唯宗龍樹、無著，故無增立——；賢首尤恣談玄境，斯既滯於言解，反成鈍置。昔著曹溪禪之新擊節，有云：

然自達磨以逮曹溪，雖別傳之心宗實超教外，而悟他之法要不離經量。……故達磨、慧可授受楞伽，黃梅、曹溪弘演金剛。夫楞伽乃大乘妙有法輪

之天樞，而金剛亦大乘真空法輪之斗杓。洪源遙流，酌之不改初味；雪山寶林，湛焉有如新瀉。每讀信心之銘，證道之歌，觀般若、瑜伽諸經論，輒覺煥然融釋，妙洽無痕！惟後時宗徒既混入知解——荷澤等宗徒——，而教徒亦強挺荊榛——，四教先亂般若，五教尤亂瑜伽——，江西、石頭以下諸師，或由旁敲側擊使親悟，或由電驟雷轟令頓契，然皆要期自證，不為語通，絕言思之妙心，終不用父母所生口為說。故曰：「若能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才」；雖易臨機之用，不失教外之傳。……曹溪曰：『吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，問諸人還識否』？纔被神會喚作本源佛性，即呵之為「知解宗徒」。以說一切法雖不離這個，而這個終不能言陳出之，神會名作本源佛性，以為「假智詮」可得之，遂滯於名相知解中而失教外之傳。此與賢首等之知解教徒，以諸美妙言辭，種種形容繪畫絕言思之一真法界，自謂超越先哲，能言龍樹、世親所不能言，殊不知先哲豈不能言哉！特以實非言思之所及耳。雖構種種形容繪畫之說，徒益名想之影，反障證悟之門，故曹溪力呵之。有曹溪力呵之，故雖有神會等知解宗徒而宗風仍暢。慈恩等於知解教徒未力呵斥，故龍樹、無著之教輪輟。

由此以觀熊論以轉變，變，恆轉，翕闢，剎那不住，八義，非動義，活義之無作者義、幻有義、真實義、圓滿義、交遍義、無盡義、不可思議義、及功能即實性非因緣義，一切人物之統體非各別義，與習氣非一義——即活力義——唯無漏義，不斷義，舉轉變、恆轉、功能諸名，以能斥實性真體自居，其視華嚴六相、十玄能上之歟？縱能上之，亦徒障悟門耳。此其探頭太過者！而不及者，一切有為皆緣生法，則心識亦緣生法，皆無自性，其義先明。而復說唯識，在統緣生而轉染成淨，乃不依無始『許多不同之聯系，更互相依持，自不期而具有統一』之賴耶，末那施設有情界，則生死流轉義不成，而涅槃還滅義亦失！乃曰：『夫云有情業力，不隨形盡，理亦或然』。付之或然，則不免斷見！而別言宇宙生生不容已之大流，則類「耶和華」、「大梵」一神之常見，此其於有情相續之未能充分說明也。以恆轉翕闢之變，成色成心，酌「太極兩儀」與柏格森「生命衝動張弛」及天演「元氣抵吸」之流，聊成一說：較之於「一切種起一切現」，「一切現薰一切種」，「薰

起無始」，「依變無始」、「依我執習氣成自他別」，「依有支習氣成界趣別」，尤不啻處幽壤而望朗霄歟！

然余許熊論不失為真如宗之屬，以其提撕向上，主反求實證相應，鞭辟入裏，切近宗門，亦正為義學昌熾中之要著。抑其所謂：『護公持論，條理繁密，人鬚魚网，猶不足方物。審其分析排比，鉤心鬥角，可謂極思議之能事。治其說者，非茫無頭緒，即玩弄於紛繁之名相，而莫控維綱；縱深入其阻，又不易破陣而遊』。其言亦頗中學者時弊。余亦嘗以「惡取法相」呵之！余之序慈宗三要亦云：

世親大師嘗集境行果為三十頌，迴施有情，護法諸師解之，大義微言燦然矣，是曰成唯識論。第明境繁細難了，而制行期果又非急切能致，慧粗者畏焉；或耽玩其名句，味樂以妄疲，不覺老至，造修趣證者卒鮮！熊君斯言，乃有同感。故余觀境尚大論真實義，即矯此弊也。

比年遊目佛法藏者日多，往往因智起愚，自生顛倒分別以蔽其明。蓋其心習側重於是，即落窠臼，執此為是，斥餘為非，不能晤然四解，說法無礙。得吾說以通之，庶幾裂疑網於重重！

此余作佛法總抉擇談之尾語也。今略評熊論，請還持斯語以贈之。二一、一二、二八、寫於廈門兜率陀院。

作略評新唯識論旬有餘日，獲閱劉君定權之破新唯識論，破之固當矣。歐陽居士序之，深致慨熊君十力之毀棄聖言量。然履霜堅冰至，其由來者漸！夫起信與楞嚴等，殆為中國佛教唐以來相承之最高聖言，居士雖未獲融貫會通，而判為「引小入大之不了義」說，猶未失為方便；乃其門人王君等，撥而外之，居士陰許而不呵止。殊不知即此便開毀棄聖言之漸！迫令千百年來相承起信、楞嚴學者，亦敢為遮撥法相唯識，彷彿中論，依傍禪錄，奚有瞽僧狂士，攻訐窺基、護法而侵及世親、無著。今劉君猶曰：『除起信論偽書外』，居士亦未揀除，徒責熊君之棄聖言，所謂「有知人之智而無自知之明」歟！

二十二年一月九日太虛附識。

# 卷023

李君琯卿在十年前與吾通過一次信後，便久無消息。此次寄本社的唯識新論簡述油印，本是寄吾閱覽的，但吾閱到的時候，已刊在本刊去年十一期上了。但李君的所說，雖言之成理，然從唯識學與科學兩方面看來，有些是不必或不能的。茲略提出於下：

一、原子律——即以極微漸集成萬物——雖久為依據物理化學的科學所應用，而且印度吠史迦路伽耶等派，與小乘諸論師亦皆所宗奉，但至大乘空宗則直觀為幻化，不復推析以求。而唯識亦以極微為假想慧之假想境，認身器等實隨量大小，由識頓變，並非由集小以成大。至於占空間之大小原為色法之特性，一為非色法之心心所等，則無形量可範疇。「識」雖包舉心、色，而以心法為自性，設非所變現之色法，絕無形量可言。故識或種等，不能應用由小集大、從微至著之原子律來說之。何況近來科學進步，依所發明的「能子」以論，則理化二學不須再分，而由質之可化為力，即明力可成質，由此以成力一元論，則質形失其根本存在義，亦不須認原子律為科學之金科玉律，牽唯識學遷就原子律以溝通科學；蓋不佔空間之力的能子，反易接近於阿賴耶識一切功能差別的種子也。

二、地質學、生物學上的先有器物，後有情生，在成唯識論本已早有說明。如論卷二云：

然所變土，本為色身依持受用，故若於身可有持用，便變為彼。由是設生他方自地，彼識亦得變為此土。故器世間將壞初成，雖無有情而亦現有。

此謂初成雖無有情亦可先有器界，已足為答復原問矣。蓋諸器界非一，在此將成，在彼或正住、或將壞、或已空而不等。彼正住中同地有情，可資變此將成器或彼將壞器，使亦現有。況一小世界從初成到壞盡共經六十小劫，而此小世界主之大梵天，壽命亦六十劫，從初成到壞盡，皆有彼之業識支持，故於佛學無待補充。況生物進化說未為極成，近尤搖動；如廣州某君之試驗，證明低等高等各生物可同時發生，故亦無遷就彼說之必要。

要之、科學乃就所觀察到淺顯現象排列編輯成系統之說者，與佛智由洞明底裏以說明其表者，諸表象上雖或時同，而以淺深異故，在說明之詳略上——佛學詳深而略淺，科學詳淺而略深——、次序上自難完全合轍。然科學能適應今日一般人智，而於佛法尚鮮能達，則假科學以通方便之門，吾於李君亦深佩之！

## 卷024

閱藏密或問

在海潮音上與佛學半月刊上，先曾發現禪密或問與淨密或問之二種，似出於一人手筆。禪密或問折密入禪，惟禪與密各有其殊勝方使，適所宜機，似不須強歸於一轍。而淨密或問則以密而釋淨，實有裨於淨土。然二文均未續完，茲不具論。而佛學半月刊在近二期又有藏密或問，雖文亦未完，而其意趣已明，略摭數點以言之：

關於大勇之轉生，謂『大勇師之轉世小孩，來山叩師，約三歲許。勇師之弟子叩此小孩，彼似樂受，而與諸人摩頂，頗異尋常』。後雖云真偽殊不敢知，乃泛評康、藏一般從降神打卦以測轉生者而言，然就康、藏慣習觀之，則大勇轉生已無問題。且當大勇歿時身忽然縮小，據諾那呼圖言，此亦持咒成就之一徵，則更有轉生可能性。惟謂大勇曾實求轉生於彼，則亦未然。蓋大勇本意學成回漢弘法，乃學未成，齎志而逝，於彼再生重學，亦順所願。餐石日記謂『惟勇呼圖克圖一事，余究不敢信，何也？必生前修中陰，乃能成呼圖克圖，勇公從未修此法，何得有此』？則於修法似太拘執。蓋修中陰法，為未能隨願轉世而求此者以設耳。其能隨願轉世者，不必皆藉修此法也。再世不失人身者固多，而可徵轉世之兆者，在康、藏即名呼圖克圖，原不足為奇。若驚以為活佛，斯則流俗之見耳。

對修行人轉世，淨密或問甚輕之。既曰：『沿途遇有藏僧尋轉世者頗多，彼如罪犯戀囚』。復曰：『子誤矣！予因見彼之轉世太不自在，而群眾無識，迷執互熏，心所謂危，所以不滿，於是略舉中土古德真得死生自在者三。

而以藏中轉世，達賴最著，亦祇第一、第五、第六世為有自在相，餘皆以打卦、降神等人力訪出，不能上比中土先德之自在於萬一』。而責留學康、藏漢僧之求轉世，為毀我黃鐘，贊人瓦缶。此於中土佛法灼然有見而能自樹立，誠有過人處！吾嘗怪今之漢人種性淪喪，隨一習學異域異文即傾倒崇奉，極度自鄙自棄。不惟普通留學東西洋者如此，而近年學於藏、學於日、學於錫蘭之佛徒亦然，閱其言足為針砭矣。但答者因專主於淨，遂輕蔑轉生在人世修行弘法之事。其實在修行程度、發心標準如何以定耳。如圭峰禪師云：『中陰自在，人間天上隨願寄託』。又怡山國師發願文云：『不失人身，生在中國，聞法出家，童真入道』。亦切於弘護正法、利人處世、菩薩行者所常有，豈必劣於往生淨土？而宗克巴命達賴、班禪之轉世西藏，亦在護教，恰同十信位中所修護法心也。但康、藏流俗今以轉世為豔羨，每出於貪榮利之念，則亦誠不免答者所譏耳！

所言康藏人持六字大明，不知求生淨土，然此或流俗如此，中土亦非無念佛而未解發願者。惟彼崇密者，在求現生成就，或亦不發願耳。如中土之專禪宗者，亦多如此。述曾叩其師洛桑格西『百年後識何處』？師應聲曰：『予當上生睹史內院』。並云：『汝生西方，與此無二，龍華會上亦當來會，助濟群生』。所言甚善！吾亦志生內院，然於願生極樂諸土者，亦均贊揚。蓋聖淨剎內，十方互通，慈氏冠上具諸佛菩薩，則於兜率亦常預彌陀海會，豈唯龍華來會哉？後之問答中崇揚淨土法門者雖甚善，而過於抹煞密宗之求現生成就，稍嫌偏枯，以法門所宜，各有其當機也。

又其所答不應食肉之義；辨藏、漢禮俗不同而宜修單身法之義；以及抉除向東放魔致內地亂之謬說，皆甚明快！故斯文不惟耳食藏、蒙所傳而眩奪其守者，可為一清涼劑，即對於深入康、藏而未知自擇者，亦不無裨益也！

## 卷025

胡妙觀居士解行精卓，一時無兩！蓋於解或勝之者則無其行，於行或勝之者則無其解；且能近齊其家，舉室而遷以入山，遠周於世，盡人而導之奉

佛。比年率善眷隱居五台自修，密行造詣益深。就山中喇嘛習餐石法，日餐石一杏核量而漸加至三倍，經三七日，不疲不病，如是苦行，洵屬難能可貴！餐石期中作餐石日記，靜極而明，由定生慧，其信願思察之銳利深刻，尤迥過平日。然亦坐因是故，心殷意篤，所言或過專切。其閱海潮音化聲自敘，遽欲繩以三皈，此言於康、藏等地雖可，而漢土則雖印光法師之篤修淨土尚兼意崇儒教。前者大勇等責以違三皈旨，且格格不入。又古德精嚴如遠公，亦與陶、陸同虎溪之笑，況化聲先修道功，後研佛理，已能位儒道於人天乘內：既率人天而歸佛，則欲暫游于人或天，亦尚何不優容於佛海？猶有可言者，人天善法，本唯世間，佛融通其滯而攝之，亦成聖智資糧。而密宗之咒術、氣功，亦間出梵釋龍仙神鬼等凡外之類，各舉其奇材異能以獻於佛，佛因笑納之藥籠中，以備恩濟群生之一物者。故吾亦聞化聲之將筆繹其仙術而隨喜焉。

又於閱大圓居士化聲序，徒責唯識家之詆密家，而反不問同善社等真正外道；然不責密家之崇自而抑大乘餘宗，反不恤形濫於凡外，殆亦難得其平。至西藏所傳無著修彌勒法十二年，三次欲退，最後舌舐狗身爛處，始見彌勒，亦一流之傳說耳。如據謂必修彌勒法乃見彌勒，然印度阿羅漢升兜率見彌勒者非藉修法，無著以聖地菩薩升見彌勒，亦可無藉乎此；玄奘法師途中遇賊將殺以祀天，入觀之頃亦上升親見，是故其道非一，未可拘墟。又安知修唯識觀非面見彌勒之路乎？謂應速趨順決擇分，亦談何容易？天親僅為順決擇分菩薩，而宗克巴大師所最崇之阿底峽尊者，密部判位，亦祇順決擇分忍位菩薩，故應於六度廣積其資糧也。

## 卷026

偶及陳攖寧君黃庭經講義與孫不二女丹經註，茲註黃序謂：『學識最精博者，當推陳君攖寧』。吾於閱陳君書後，以其所治仙學，亦無間然。顧於茲註之涉及儒、佛處，在陳君雖僅在偏揚仙道，然於佛法不無誤蔽，故節取其文，略為評訂。

茲註凡例八云：

儒、釋、道三教，自漢以來，至於清季，彼此互相誹議，優劣迄無定評。君主政體改革而後，儒教早已同歸於盡，道教又不成其為教，祇餘佛教為碩果之僅存。其中信徒雖多，而真實用功者蓋鮮。僧尼無論矣，即一般在家居士，所稱為大善知識者，除教人念阿彌陀佛而外，別無法門。至於參禪、坐香、打機鋒、看話頭等等，因淨土宗盛行，已漸歸淘汰。天台止觀，雖有入手之法門，僅作講經之材料而已，從未有人注意於實行修證者。近來又有所謂真言宗者，授自東洋，傳於中國，學者甚眾，每因持誦急迫，致令身心不調。總上四端，曰淨土，曰參禪，曰真言，曰止觀，近代佛教之精華，盡於此矣。然皆屬唯心的片面工夫，而對於唯物的生老病死各問題，殊無解決之希望。其所謂一切了脫者，都有待於身後，而生前衣食之需，男女之欲，老病之虞，皆與常人無異。至其死後如何，唯彼死者知之耳，吾輩未死者仍難測其究竟也。況佛教徒之習氣，每謂惟佛獨尊，餘皆鄙視，教外諸書概行排斥，雖為宗教家對於教主應有之態度，所惜畫界自封，因此遂無進步。吾人今日著書，乃為研究學理，預備將來同志諸人實地試驗，解決人生一切問題，與彼闡揚宗教者，用意固有別也。故對於道教之元始天尊、太上老君、玉皇大帝，毫無關係可言。至若儒、釋二教經典及諸子百家，遇有可採者，亦隨時羅致，以為我用，不必顯分門戶。書中於仙、佛異同，偶依昔賢見解，略加論斷。雖曰掛一漏萬，所幸不亢不卑，庶免隨聲附和，自誤誤人，蓋學者之態度本應如是也。總之、不問是何教派，須以刻期見效為憑據，以今生成就為旨歸；苟欲達此志願，除卻金液還丹，別無他術矣！謹掬微衷，敢告同志。

此中『然皆屬唯心的片面工夫……至吾輩未死者仍難測其究竟也』，為其抨擊佛教之結論。然前題未當，結論不免於誤。其曰『僧尼無論矣』，則似僧尼絕無真實用功者，然則連印光等專勤念佛者亦無聞也。其曰『居士稱大善知識者，除念阿彌陀佛外更無法門』，然則連專修唯識觀而輕淨土之韓清淨等亦無聞也。謂參禪已漸歸淘汰，實則高旻等禪堂與終南茅蓬猶保其緒，而昱山之端居普陀，虛雲之復興曹溪，守培之提唱浮玉；滬、嘉、杭間不

少潛心於此之居士，則重振禪宗之機亦兆。天台止觀雖每為天台講師資為講料，而潛修者亦有寂雲、柱明、靜修等稍獲相應。至密宗尤為近歲新興之一重實際修證者，或東、或台、或紅、或黃，緇素之篤行有成，化傳不倦者殊眾，豈能以『授自東洋，每因持誦急迫，致令身心不調』抹煞之！況乎唯識、華嚴、律宗等，亦各有行人，非所舉之四所能括盡！如此淺知寡聞，不衷事實，信口開河，其亦非自詡學者態度之修仙家所宜歟？至謂皆屬唯心而與唯物對舉，殊不知科學——物理、生理、心理之三分，與仙道——元精、元氣、元神之三分，皆未越凡情常識，而不足範疇佛智證宣之法。

「法性真如」為色心等一切法平等體性，不應對舉心物。即法相阿賴耶亦攝持一切種及根身器界，含綜心物；即人天等乘明業果流轉所基之蘊、處、界，亦皆兼攝心物而不離。故生老病死、衣食、男女，淺言之亦皆業果流轉中一期業果之所有事，非唯心亦非唯物也。枝枝節節而求解決，則蟲鳥等生以至人間諸政教學，固萬不同；根本解決，則非了知為業果，或進知為賴耶、為真如不能。知為果所業果而進業升果，曰人天乘；知為業果而解脫無餘，曰聲聞緣覺乘；深知業依曰賴耶，深知業果空性曰真如；一知信為業果即豎窮橫遍無際無限，不以現身現世為據點，但以現身現世為過程。故陳君『不問是何教派，須以刻期見效為憑據，以今生成就為旨歸，苟欲達此志願，除卻金液還丹，別無他術』；與『不以現代人生環境為滿足，不以宗教死後迷信為依皈，務免衣食住行之困難，誓破生老病死之定律，非學神仙，安能滿願』；『倘今生不能修成仙體，束手待斃，強謂死後如何證果，如何解脫，此乃欺人自欺之談』等說，似乎足以排斥一切而獨揚仙道。

然一遇佛法仍無絲毫用處。以佛法所據在於無際無限之業果，所轉勝、所了脫、所澈底了脫而又圓淨妙成者，亦在於無際無限之業果，本不據定現身現世為要如何若何之出發點也。人間政教學，大都據定現世為出發點，而仙道家似乎特別據定現身為出發點，其曰『若儒、釋二教經典及諸子百家遇有可採者，亦隨時羅致以為我用』，抑若示其寬容，實表其為我自私之甚。故仙道家乃以「最深薩迦耶貪」為其策源地，其得「長生」但據現身現世言，似亦可言解脫生死，其實不過由造仙業而引生一仙果，業盡——所謂命原

祇煖息識心連續之壽命耳——又死，仍一生死而非了脫生死也。以初未了如何謂死生，又烏從而解脫之？由此故世間尚無確知「無際無限之業果生死」者，遑云得脫生死？雖欲不言惟佛教獨尊而不可得，習氣云乎哉！

或問：然則禪宗言立地成佛，密宗言即身成佛，又有「此身不向今生度，更向何生度此身」等語，不亦有據定現身現世為出發點之咎乎？答曰：不然。禪宗蓋以直明一切法空平等性為成佛，其云立地，雖不離現世而並不據定乎現世。密宗之即身，似有隨順凡情薩迦耶貪之處，然進知身為五蘊、六大，則亦無即無不即矣。而不向今生度、何生度此身之說，則於無際無限之業果流中，就當下鞭策精進修證耳。現於聲聞菩提、獨覺菩提、無上菩提得不退轉、亦今生度也；命終得上生內院、往生極樂，亦今生度也，豈與所謂『死後如何證果、如何解脫，乃欺人自欺』者同乎？故彼為不知不信業果之說，而此為了知業果而求解脫之語，絕然不容相混濫也！

又仙書用佛典名，多非佛義。其辨別「舍利子」一名，頗涉論及佛教云：

舍利子、在此處為內丹之代名詞，然非佛家所謂舍利之本意。究竟舍利子與金丹，是同是異？修佛與修仙，其結果有何分別？皆吾人所急欲知者，而各家經書咸未論及；雖楞嚴經有十種仙之說，是乃佛家一面之辭，除佛經外，凡中國古今一切書籍記載，皆未見有十種仙之名目，似未可據為定論。吾國人性習素尚調和，非但儒、道同源本無衝突，即對於外來之佛教，亦復不存岐視，彼此融通，較他種教義之惟我獨尊者，其容量之廣狹，實大不同。而青華老人之論舍利，尤為公允。意謂佛家以見性為宗，精氣非其所貴。萬物有生有滅，而性無生滅，涅槃之後，本性圓明，超出三界，永免輪迴；遺骸火化之後，所餘精氣結為舍利，譬如珠之出蚌，與靈性別矣。而能光華照耀者，由其精氣聚於是也。人身精氣神原不可分，佛家獨明心見性，洗發智慧，將神光單提出來，遺下精氣，交結成形，棄而不管。然因其諸漏已盡，禪定功深，故其身中之精氣亦非凡物，所以舍利子變化隱顯，光色各別。由此推之，佛家所謂不生不滅者，神也。其舍利子者，精氣也，即命也。彼滅度後，神已超於象外，而精氣尚留滯於寰中也。若道家則性命雙修，將精氣

神混合為一，周天火候，煉成身外之身，神在是，精在是，氣在是，分之無可分也。故其羽化而後，不論是肉身化氣，或尸解出神，皆無舍利之留存，倘偶有坐化而遺下舍利者，其平日工夫，必是偏重於佛教方面，詳於性而略於命也。性命雙修之士，將此身精氣神團結得晶瑩活潑，骨肉俱化，毛竅都融，血似銀膏，體如流火，暢貫於四肢百節之間，照耀於清靜虛無之域，故能升沉莫測，隱顯無端。釋、道之不同如此。佛家重煉性，一靈獨耀，迥脫根塵，此之謂其性長生。仙家重煉氣，遍體純陽，金光透露，此之謂其氣長生。究竟到了無上根源，性就是氣，氣就是性，同者其實，異者其名耳。

按楞嚴十種仙之說未為定論，則且就陳君之所云：『仙有五等：有鬼仙，有人仙，有地仙，有神仙，有天仙。鬼仙者，不離乎鬼也，能通靈而久存，與常鬼不同。人仙者，不離乎人也，飲食衣服雖與常人無殊，而能免老病死之厄。地仙者，不離乎地也，寒暑不侵，飢渴無害，雖或未能出神，而能免衣食住之累。神仙者，能有神通變化，進退自如，脫棄軀殼，飄然獨立，散則成氣，聚則成形。天仙者，由神仙之資格，再求向上之工夫，超出吾人所居之世界以外，殆不可以凡情測也』。據以論之，鬼仙可不談，人仙、地仙則陳君以為可解決老病死、衣食住之問題者也。姑不論老病、衣食之果得免否，而死與住則可決知其未免，特遲死與易住而已。由仙術而免老病、衣食，其愈以由醫藥衣食而濟老病飢寒，亦五十步百步耳。神仙神矣，而要亦近似五通等四王天神耳。天仙至矣，或可超入忉利天，等而上之則超而空居天，再超而色界天耳。青華老人謂『精氣神原不可分，佛家獨明心見性，洗發智慧，將神光單提出來，遺下精氣，結成舍利』，此自為仙道家常說之佛家修性不修命，仙家性命雙修讕套，其實何嘗夢見佛說之心之性乎？終謂『佛家性長生，仙家氣長生，到了無上根源，性就是氣，氣就是性』，則又調和傅會。就其和會處言之，亦再超而無色界天耳，尚不知阿羅漢之涅槃，況諸菩薩智境及佛智境乎？況陳君自言從未得睹「出神」以上之經驗，則神仙、天仙亦僅存傳說。而所謂『孫不二元君以香風瑞氣出』，亦何異現今常有之命終念佛往生瑞象？就凡眼言之，曷嘗非死非不足信乎？至佛遺舍利，亦猶留經像以化導人天耳，豈於此課其功果哉？

或謂：信然，則佛仙優劣較然，仙實不能比近於佛，何以前此作化聲序，獨許化聲居士之習仙道乎？曰：儒、仙雖未明業果之流，而儒資人乘，仙資天乘，較世間善政、善教，善學之可資人天乘者，尤為剴切；今佛徒未充戒善之基，亦虛禪定之梯，去其執滯而善引用之，皆足資以為助，且自有一類人，已於此習之有素，可引令就路而通佛。復有一類人，薩迦耶貪深者，須於彼借路而通佛，故亦應存此方便門耳。至欲據其偏見片行，或固執之以對抗於佛，或揚厲之以斥排於佛，斯則掩蔽真聖，惑障凡愚，不能不為眾生之慧命而略伸其說也。仙家所謂元神、元氣、元精，及性長生、氣長生，要唯業果愚——異熟愚——所愚之業果；仙家若了知業果而徹底空脫之，則亦易證阿羅漢、辟支佛之涅槃，此釋尊十大弟子所以多從外道來也。

## 卷027

新唯識論語體文本再略評

民國二十年初見熊十力君新唯識論，曾作略評載海潮音月刊，後又編入商務版法相唯識學。謂大乘佛學分唯識、性空、真心三宗。中國之禪、賢、台屬真心宗，熊論近之，於佛學系統應名真心論，不應題唯識論。至其雜糅易、老、陸、王暨印度數論、歐西天演論等思想，在說明世間因緣生法未逮唯識，而發揮體用亦不如華嚴十玄，故其妄破唯識論處，百無一當，都略加評及，欲研究者尋之，茲不重出。

頃見語體文本，上中兩卷雖大概仍舊，詞益枝蔓，其足以眩惑初學彌甚。吾前縱許其接近禪宗，今有不能不再為揀辨之處，乃錄民國十二年發表海潮音「曹溪禪之新節」一段，以為論據：

禪宗悟本體禪、主人翁禪，所悟雖亦離言法界，在異生位仍即「阿賴耶異熟識」，前六剎那不生，末那「我愛執藏」暫現，此若執實，雖悟唯心，不悟無性、或入外道。了幻無性，取無性空，不透末後，或歸二乘。進悟「無性心源含融萬法」，乃大徹了。解深密云：阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流——易經說為寂然不動，中庸說為天命之性，未發之中，可知不當——

，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我——執為我即執為性，我義即性義，未悟無性故入外道——。然在凡位欲求頓悟，除悟此亦別無真體。故大佛頂云恐迷真非真，欲求別真，終亦無真可得。按宗下三關之義，大佛頂經有其分齊：「不歷僧祇獲法身」者，破初關也；「涅槃尚在遙遠，非汝歷劫辛勤不能證得」，示有重關之須破也；終曰「圓滿菩提歸無所得」，則徹末後關也。然破初關時與破末關時似而不同者，一為未脫世間生死，一為不住出世涅槃而已。

大易之明世間法——因緣和合生滅相續法，原頗恰當，且終于未濟，示非究竟。則應不遮出世，但於出世法未論及，故亦無超世出世之佛果法界事。熊論不確知此為世間流轉事，生死惑報說為或然，因之亦誹出世解脫為印度風尚，遽以上比佛果法界之事事無礙。以言哲學——即各派見趣，雖不妨自成一派，如依佛法立場評之，則不得不說是「順世外道」。佛經上古傳之順世外道、是四大極微論之唯物的順世外道；而熊論則宗在反究心體，故為唯心的順世外道也。此猶就其實曾反究內證於心者言耳；若其所謂內證心境，僅為讀書推理設想構思之共相，則更不足道也！

或指其於性空宗，不知「以有空義故，一切法得成」，已三諦圓融，通攝法華、華嚴義；說涅槃如幻，亦但破執，或如幻即非空不空中道義；致妄說空宗得體遺用，全無是處，亦可補充吾昔評之未及。要之、大乘三宗，雖據點不同，各成殊勝方便，而互遍互容，實皆無欠無餘。熊論對唯識與性空兩宗，妄肆誹撥，適見其於兩宗均未圓徹耳。

## 卷028

——四年在普陀作——

嚴幾道君、為中國傳譯西學者之圭臬，其譯著風行已久，此當為全國學者所共知矣。吾所治者佛學耳，佛學之外，實無心得。然以嚴譯諸書，名理玄微，往往附談佛學，吾故樂而讀之。抑嚴氏之附談佛學，亦未始非全國學者傾向佛學之一誘因也。然嚴君蓋憑所得於西學者推測佛理而已，未必真有

得於佛學也；而吾今辨之者，只在其涉論佛學而錯謬之說，其無關佛學與符契佛理者概所不及，此欲先標明吾辨之之義界者也。然嚴氏傳譯者，大抵十七、八、九、三世紀間英法學者之說，在輓近德、美學者則多所唾棄矣，而非吾辨之之旨，故略不道及耳。

一 赫胥黎天演論

其涉及佛學最多者，莫如所譯赫胥黎之天演論，以赫氏亦嘗評次佛說故也。今試節取其文辨之：

一事、諸法無常，三世相續，此大小乘之通例也。護法論師立四種真俗諦，以此例屬之道理世俗諦、或道理勝義諦，其為有為法之定理，亦既得學者公論矣。然三世之理，大小乘又莫不認為色心不相應行之分位假法。大乘或破其執，則以現在不住，但在過未之間者推破現在，復以過未無在，但是現在之待者推破過未。或立其理，則華嚴宗有一念十世，而唯識宗有剎那三世，一念剎那其義正等，要皆以現量心行而建立。然則在破執教則三世俱遣，在立理教則現在為依，而但以一念剎那為現在，則不背有為法無常遷流之通例者也。誠以客觀待主觀而存在，觀過去未來者主觀之心必屬現在，且客觀之過去未來亦必待現在而影現；過去者、已往之現在，未來者、將至之現在，苟無現在，甯有過未？故斷無撥除現在，專心過未，得為真理者也！特謂遷流至速，方未來而已現在，方現在而已過去可耳。額拉謓來圖以常變言化，固亦種識恆轉之旨，而謂萬事萬物皆在過與未間而無現在，則在破執為偏見，在立理為倒見，決不可信者也！而赫胥黎以額氏為天演學高祖，徵引其說，皮傅者以其近佛法之破執教，不知其為偏見倒見，故不可不辨也。

二事、佛法輪迴因果之說，依世間現量之所證，用因明立為真比量者也。赫氏引佛說曰：「身世苦樂之端，人皆食所自播殖者，無無果之因，亦無無因之果。今之所享受者，不因於今，必因於昔；今之所為作者，不果於現在，必果於未來。當其所值，如代數之積，乃合正負之數而得通和也。必其正負相抵，通和為無，不數數之事也。過此、則有正餘也，有負餘也。所謂因果者，不必現在而盡也。負之未償，將終有其償之之一日，僅以所值而可見

者言之，則宜禍者或反以福，宜吉者或反以凶，而不知其通核相抵之餘，其身之尚有大負也」。太虛曰：此雖未辨引滿業之因，素報繪報之果，其論三世因果，大抵不謬佛說者也。「顧曰夫輪迴因果之說何？一言蔽之：持可言之理，引不可知之事，以解天道之難知已耳」。又曰：「自婆羅門以至喬答摩，其為天訟直者如此，此微能決無由審其說之真妄也。就令如是，天果何如是之不憚煩，又何所為而為此，亦終不可知而已」。太虛曰：此又何其與身世苦樂之端，人皆食其所自播殖者之言，自相矛盾耶？夫佛所說因果之理，自修自得，自作自受而已；初非謂有天帝、神鬼張主施設其間者也。抑此固赫氏所知者，乃攙雜以神教之說：一則曰、以解天道之難知，再則曰、為天訟直，而曰天何如是之不憚煩，又何所為而為此，何言之不知倫類歟？生物學者常剖鹿矣，謂其便體長頸，故能捷足而遠害；又剖狼矣，謂其深喙大肺，故能多力而自養；乃至蟲獸草木、種種毛羽、華色香味，皆謂或為保其生命，或為求其胤嗣而設，於是深歎造化賦形之巧。此天演學者所公認，而亦赫胥黎所嘗引稱者也。吾今即取之以反質曰：造化者何為而為此？又若是其不憚煩也！可乎？若曰：此但自然之理，非有工宰以造之者，則佛說之從因感果，亦曰法爾道理而已，何所謂為天訟直，而可責其奚為而為此哉？抑名學上所謂誠與妄者，亦決之於能否持之有故，言之成理，與本之可見之人事物理以為推，而求之日用常行之間者耳。今赫氏既認因果輪迴之說，為持之有故、言之成理，亦本之可見之人事物理以為推，即求之日用常行之間，亦實有其相似者矣。而又抹煞之曰：無由審其真妄。然則凡名學上所認為誠者，皆可曰無由審其真妄！而吾尤不知彼所立論，除去物理人事之可推者，將恃何道為基礎耶？嗟夫！世俗學者，智識褊狹，又憑藉其偏嫉之私，務求勝人，而近世之競爭進化說出，益鼓舞其我慢劣情，盲騁冥馳，無由返鏡，故喪己役物凌人而不惜自隳也！此真人道殘滅之巨憂哉？幸今之學者已稍稍能悟「優勝劣敗、強存弱亡」之非人道所宜耳！

三事、種姓之說，固世俗之恆談。印度外道，亦有以牝牡二根為萬物之本、而生生不息者。按因明量須不違世間，故佛法亦兼取種姓之說，特以為偏而未全耳。然生物學者之言種姓相傳，謂其父母之性格傳之子孫也，此亦

僅可通之理論而已；在事實則何解於堯生丹朱，舜生商均乎？此類證據，在在皆是，不得援為例外。若曰：堯舜之生丹朱、商均，由於牉合乖宜，則如何牉合乃適宜？生物家既未有定說，又何從知其非性格本不能相傳，而謂必由牉合乖宜乎？藉有牉合適宜之法，理論決定，事實確驗，必牉合胎育等法至而後性格相傳，則益見性格本不相傳，相傳之能、在乎牉合胎育合宜，亦何得單言性格相傳乎？其謂官品物體之中，有其死者焉，有其不死者焉，而不死者又非精靈魂魄之謂。可死者甲，不可死者乙，判然兩物：如一草木，根荄、支干、果實、華葉，甲之事也；而乙則離母而轉附於子，綿綿延延，代可微變而不可死，或分其少分以死而不可盡死，動植皆然。故一人之身，常有物焉，乃祖父之所有，而託生於其身，蓋自受生得形以來，遞嬗迤轉以至於今，未嘗死也云云。夫性格相傳，既不可為通例，即性格亦附見身心之行表者。今復以植物之根幹、花果，概歸可死之甲，而乙又非精靈魂魄，但立乙為符號，強執之為不死之物；然則此不死之物，亦一符號而已。曷若謂一人之身，常有絕無之虛空焉，乃祖父之所有，而託生於其身，最初受生得形以來，遞嬗迤轉以至於今，未嘗死也，猶為得乎？蓋虛之與無，雖但為反對實有之一名詞，而無實以當名。然在名理，固猶有表其虛無而遮非實有之用，不若乙之僅為符號，故此說可為符號上之說明耳，實不可以理徵詰也。原其此種虛矯之論，實由神教始祖罪惡遺傳子孫之說，變式演成。所謂變式者，以神教之說為質素，略加彩色，離彼之著而即乎，使人不可捉摸焉耳。執著空名重紕貤繆，轉相誣妄，欺己欺人，致起種族之見，及改種殖民等謬論，禽獮異俗，流毒無極！世之愚者，顧眩為實驗真理，智者觀之，不其大可憫笑乎！雖然、草木不生人，人不生牛羊，此種類之性分，吾姑謂之曰自然種姓界。故種姓之說，非無半面世俗諦理，然無遺傳可言。蓋以如是親因，如是疏緣，如是因緣和合，如是果相生現。其因緣之和合者常相續，其果相之生現亦相續；其因緣之和合者有微變，其果相之生現者亦微變；因果相續，不失其類。物界有一期之分定，謂之種性。如是因緣和合，則決定有如是果相生現者，亦所謂法爾道理耳。在因謂之同類因，在果謂之等流果，猶夫種瓜得瓜，種荁得荁，此亦因果別相之一，而因果相不盡於是，讀者不得

泥執之也!

佛說業識——即羯磨識——生死流轉，赫胥黎引之曰：「人有後身不必孫子，聲容氣體粗者固不必傳，而性情德行凡所前積者，則合糅劑和成為一物，名為羯磨，譯曰業種：業種不必專言罪惡，乃善惡之公號。人唯入泥洹滅度者，可免輪迴，永離苦趣，否則善惡雖殊，要皆由彼無明轉成業識，造一切業，熏為種子，種必有果，果復生子，輪迴生死，無有窮期，而苦趣亦與俱永，生之與苦，固不可離為二也」。此所言者大較近是。然種之生果，必待緣合而呈現，果復生子，亦待緣習而成異，故緣闕則暫爾不生。然而熏成業種，所待緣習已多，則無始來所積滋者，生緣必廣，故生緣有暫闕而無永闕，非入泥洹，莫免轉生。蓋夫有情之類，其得生者，業識為因，父母為緣，業識、與父、與母三事和合而後生有所胎。子與父母，其心行身習皆相感召，即精血氣體亦受範鑄，非絕無關係者，故種姓亦有其理也。佛不生於旃陀、首羅，必生剎帝利、婆羅門，且須觀父、觀母、觀時、觀處，此雖小乘之說，亦大士生圓滿之義。

餘有情類，雖莫自擇，其感召者，亦有所宜，然不必有性格相傳也。堯舜之生丹朱、商均，其一世所修，未敵多生所積，宜得不肖之子，不能傳其帝位故也。丹朱、商均為堯舜子，亦以夙生善惡參半，宜得聖父，安享癡福，而復頑劣，不克繼宗故也。此兩因相感以得生者也；兩因相望，互為增上之緣，則又不必一定如是。所緣福增，雖惡亦足遷善，所緣罪滋，雖善亦足變惡，要視其力量何如耳。此則當其相感，牉合之乖適，欲情之邪正；當其處胎，母體之健病，母心之暴和；當其在童，撫養之宜否，教育之良否；乃至親屬師友，服玩嗜好，皆所以緣成其身根品性者也。故佛雖說輪迴因果而不定執夙命。大抵禽蟲庸俗之流，受範夙命者居多分，得以自立者居少分；而聖哲則多能繕修以轉夙命，不為夙命所範。而相感處胎之時，緣緣微變乎父母者已多，故往往於祖父有幾分之肖似也。其最初能感者，謂之引業之因，最初所感得者，謂之素報之果。使其所感之父母為人類，則所得者必為人身，雖得產與否，能壽與否，六根具足與否，諸相圓滿與否，為智愚賢不肖及貧富貴賤等一切未定而有變遷；

使其獲生必為人類，則決定矣。其後種種，則皆謂之滿業之因，所招繪報之果。猶彼畫師，先楷素形，後填以種種彩色也。故由佛法完全之理，無往不通！由生物學家偏曲之執，觸處成閡！而赫氏亦生物學者之一，固其偏見，於佛因果輪迴之義，語焉不詳；又例同天神教，誣以為天訟直，故謂「佛欲明生類舒慘之所以不齊，而現前之因果，又不足以盡其所由然，用是不得已而有輪迴之說。然輪迴矣，使甲轉為乙，而甲自為甲，乙自為乙，無一物焉以相受於其間，則又不足以伸因果之說也，於是而羯磨業種之說興焉」。抑若佛言業識流轉，與彼甲死乙不死之用符號憑空架說同者，亦可謂辟於評訂矣！案釋迦所言者，赫胥黎固初無由難，蓋以其堅義至堅密，在理論上本無瑕隙可尋，極人類智業之進步，歷億兆歲可與佛說日相密邇，淘汰渣滓而益見精純則有之，決其無能破壞者也。然吾人貴乎佛學者，非僅其理論上完密而已，尤以其勝義諦可證之心，而世俗諦可證之世間現量也。業識流轉因果輪迴之義，介乎勝諦、世諦之間；

勝諦故非恆俗僉知，世諦故有人事可證，古世積喙相傳，其例多矣。而毒於進化之說者，篤信古人遠遜今人之智，故不援引。

第雖以今人之世智聰明而欲抹煞法爾道理不復實現，終亦叵得。民國三年，有英吉利人某，致書大陸報有言曰：「先是余妻養痾錫蘭，未幾病劇，電招余往為移住產婦院，余則寄宿旅館。一晨、有佛徒入見，謂余當生一子，面貌均節節詳言之。並謂右足跗有一痣，足指互疊如鱗，當出胎於菩薩誕日，應錫蘭五月十七、八、九三日大慶之期。謂余子係其師重生，余與余妻特別被選云。余固未信，然與親友多談及之，皆笑為誕。已而出生月日，面及黑痣足指之狀，一如預言。當余子生後半小時，佛徒入見，並執敬禮，此兒兩眼歪斜，吾家素無此異，七月能獨行，周歲能言笑云」。此非業識轉生一最新最確之證據耶？斯事在佛法本非甚深了義，凡心靈上修養較深者，類能見知。若婆羅門習禪得五通者，道家之亢倉子、列子，希臘之柏拉圖，清初時蒙藏之呼圖克圖，下及宋明儒者亦往往有親驗，略觀宋明儒學案，可知之。特諸家皆睹其偏曲而不完全，唯釋迦獨能圓滿證說耳。然此事既非萌氓所能周知，故佛教但許為比量；又以輕為妄者假託，故維世者不欲極論；然

在窮理家亦何可終祕哉！

赫氏又曰：「夫以受生不同，與修行之得失，其人性之美惡，將由此而有擴充消長之功，此誠不誣之說。顧云是必足以變化氣質，則尚有難言者！世固有畢生刻厲，而育子不必賢於其親，抑或終身慆淫，而生孫乃遠勝於厥祖。身則善矣、惡矣，而氣質之本然或本嘗變也。熏修勤矣，而果則不必證也。由是知竺乾之教，獨謂熏修為必足證果者，蓋使居養修行之事，期於變化氣質，乃在或然或否之間，則不徒因果之說將無所施，而吾生所持以自性自度者，亦從此而盡廢。而彼所謂超生死出輪迴者，又烏從以致其力乎」？則又所謂語無倫類，一篇之間自相牴牾者也！夫聲容氣體，粗者固不必傳，非赫氏所自承於佛說者也。今乃以孫子氣質之或未嘗變，謂其熏修未必證果，豈不悖哉？夫佛說亦自修其因自證其果耳，孫子雖互為增上緣，熏修證果，曾何交涉？自心自修，自智自證，此真六祖所謂自性自度者也。童蒙無知之徒，剽竊其語，何足以通自性自度之恉！若赫氏所云云，可謂之父性子度，或他性他度而已。此則氣質不變而無果可證者，固在彼說而不在佛說也。執己祖傳性格、人衍形氣之見，強繩佛法業熏種識、生死流轉之理，期其必合，奚殊斥鷃之笑大鵬不搶飛枋榆間乎？欲以佛法合彼之說，必令一身自為祖父、自為所生之子而後可，吾初不知赫氏何持論如是之顛倒謬妄耶？殆其愚耶？抑其誣耶？二者必居其一。雖然、吾又未見夸俗之學者、能有愈乎赫也。嚴氏引柏拉圖之言曰：「人之本初，與天同體，所見皆理而無氣質之私。以有違誤，謫謫人間，既被形氣，遂迷本來。然以墮落方新，故有觸便悟，易於迷復，此有夙根人所以參理易契也。幸而明心見性，洞識本來，則一世之後可復初位，仍享極樂。使其因迷增迷，則由賢轉愚，去天滋遠，人道既盡，乃入下生；下生之中，亦有差等。大抵善則上升，惡則下降，去初彌遠，復天亦難矣」。太虛曰：柏氏槃然有見於斯，自非康德以積行期證，則不得不要求來生存在，但是空華理想之比；然僅可以吠檀陀教相次，尚不及娑毘迦羅之說，況佛法乎？佛法無明無始起之期，而現前一念即是，一念無念便是一法界遍照義，無論天、人、鬼、畜同是迷中一物，二十五有生死輪迴，雖至無色界天，全超色、聲、香、味、觸塵，而歷無數日局成壞，定業一

謝，還墮輪迴。所見天理，正是生死根本，斯則了義之談，彌驚俗聽者也。而佛法業種流轉說，唯莊子「萬物皆種也，以不同形相嬗」之言，粗得其似。生之前前，還在乎生，生之後後，猶即是生，是謂生死流轉，是謂十二因緣之鉤鎖義。

四事、赫氏真幻一篇，多分近是，然亦有可辨也。印度之婆羅門、及歐羅巴之斐洛蘇非派，所謂真者是佛所謂幻有，僅得體用顯現之道理世俗諦少分耳；所謂幻者，是佛所謂妄境，而人物形器之世間、世俗諦攝盡，然彼且不得謂之諦。何則？逐名取相，偏執一隅以為固然，但是意識遍計之法我執、生我執故也。執必有靈魂真宰者，生我執也；執必有實性造物者，法我執也。然其執念所原起依止者，則佛所謂幻有者也。然而妄依幻起，幻依妄現，幻不離真、而真非幻——此所謂真、非婆羅門、斐洛蘇非所謂真也——；彼幻妄法有種種相，而彼真如於諸幻法、於諸妄法，常如其性。諸妄幻法——法者神靈形物都名——唯心所變，即心本性斯為真如。唯心之理，從淺入深，有其五重：始於遣虛存實，終於遣相證性。唯心之事，從粗入微，亦有五重：始於分位假法——即時方名數等——，終於無為真如。若離唯心，遠說真性，斯即同於數論自性。

然世俗之言唯心者，於理僅遊至淺之藩，若特嘉爾吾生始終唯一意境是也。於事僅涉最粗次粗之域——方員、一二，分量唯識、五根、六塵，所變唯識——，若穆勒及嚴復所解說者是也。此皆差近世間勝義諦者，然且不得為諦，何則？遣虛存實即是遮境表心：觀境為妄，決定遮境，當遮境時境已不存，觀心為妄，決定遮心，而遮心者還即是心。故心境雖常時交待而現，境不可離心有而心有時可離境存，所以境可名之為妄，心則但可名之為幻；妄者都無自體之謂，幻者不離真性之謂。真性如如，離諸戲論，非可執名推理以求，唯離想念而後相應。特嘉爾謂境皆妄，惟意為實，此亦能辨於虛實者也。然不能遣虛存實，復不知意念相續綿綿自存，亦屬幻有，待境而後念起，念亦同於境妄，而以積意為我，執為真我，此則還依意識之遍計我法執而起，所執我法唯是虛妄，其不諦者一也。

而復建立二元，謂妄境有自然法理，昧於分位唯識，執為意外獨有，亦依意識遍計法執而起，離心識法亦唯虛妄，其不諦者二也。

穆勒取橘為譬，謂舉凡可以根塵接者，皆褫之而無被以其他，則是橘所餘留者為何物耶，以解特氏唯一意境之說。此則以根塵為實，物相為虛，根塵是所變唯識位，亦唯識所存之實也；物相是意識我法執，正唯識所遣之虛也；其分之是也。顧其旋一轉下計曰：名相固皆妄矣，而去妄以求真，其真又不可見，則安用此茫昧不可見者，獨寶貴之為性真哉？故幻——此幻即妄——之有真與否，斷斷乎不可知也。赫胥黎、嚴復皆宗斯說，以難婆羅門、斐洛蘇非幻還有真之言，此則名為衍特氏說，實則適與特氏惟意為真一語反對也。特氏所云之意，固曰都無對象，豈同形質之類為可見者乎？特氏所云之意，固曰自知自在，豈斷斷乎不可知者乎？然則不可共見者，未必不可自知，以不可見斷其為不可知，將何以處特嘉爾意我乎？以不可見為茫昧不可知矣，於是留戀形氣而還逐其妄，此在唯識之理，適成遣實存虛，其不諦者三也。

既倒退於妄矣，本其推刻名理之念，勢不能退妄而遂止，從妄趨妄，乃復計及物之本體，此則唯是意識遍計法執尋名取相而增起者。穆勒所計物之本體，即彼名學所著形神是也。形者、亦曰底質，神者、亦曰真宰，復加以特氏意我及物境之自然法理，故立意、神、形、法、四幹，此大抵為今世學者所宗也。今以方便破其物之本體之執：唯識所變之境，略分為三：一曰、性境，此是阿賴耶識及前六識共緣，阿賴耶識所緣，即是根、塵、種子，前六識所緣，即是色、聲、香、味、觸五塵一一自相——此即穆勒所謂物德——。性境但是現量，意識未起計度，本不執為心外，亦無內外之見；前謂根塵即所變唯識，而是唯識所存之實，即指此性境也。二曰、質境，是末那識及意識所緣。意識所緣者，即是根塵之和合相，即現對之天地人物也。意識非能直接緣之，但間接由前五識別別所緣之色觸等相，內依阿賴耶識之分位假法種子，及末那識俱生我法執，綜合為一，聚成妄相，取其形表，曰人、曰物，雖虛妄哉，然猶依性境為柢也，故謂之世間世俗諦。三曰、影境，此則唯是意識之假想迷見所緣，其對境唯是意識依名言所執之我法——我執若

帝神等法執若底質等——，及意識依名言所施之無體分位假法——若宇宙等——。知其唯有名言，為通利其微密其思慧，隨順觀察而不執著，是謂假想；取之以為實我實法，真理真性，是謂迷見。而穆勒所謂物之本體者，即此第三影境。了其唯是意識所緣名理之影，則亦無妨。然赫氏在此篇雖曰：「不敢言其有無，懸揣微議而默於不可知」，而穆勒名學中，固明明執為自在實有矣，非迷見而是何？夫不可去妄以求真，此言未嘗不是；蓋質境之別別自相，即是性境，而性境即是唯識之內境，但須了境唯心，本不須去境而求心故也。若夫去其真而從妄，增妄倒執以為真體，則烏乎可哉！夫以真不可見，但取現象物而止，更不計其因體本根，若比圭黎所謂事止於果未嘗有因者，雖計物我，不離現量，則反近在質境、性境之間，此固世俗之恆情，所謂世間世俗諦者是也。雖不了真，猶未非因計因，彼取人物而計其有心外之本體，則非因計因矣！其不諦者四也。

雖然、若輩僅知意識，不知有前五識及末那識、阿賴耶識，宜其不能通達唯心勝義。況復貪愛身世，膠固名理，唯以趨逐意識之遍計我法執為生活者哉？嚴氏附著之說，不外演穆勒名學中所言者。其曰：非不知必有外因始生內果，外因即是論中所云物之本體，內果即是特氏所云意境。既以內境為必待外因而起矣，所謂外因，又遁其辭曰人不可知。人既不可知矣，又何所據曰在外，曰必有？唯是取著名言，唯是遍計法執，故曰非因計因也。夫如形與影，同事因之增上果也；擊鼓人與鼓聲，作用依處、士用依處，攝受因之士用果也；此亦決定是人所可知者，何足以喻不可知者乎？因不必同事，果不必增上，除增上果與同事因，豈即可以都無所知者為因乎？因不必同事，果不必增上，除增上果與同事因，豈即可以都無無所知者為因乎？然則月中之桂，日中之狗，若有若無，何色何狀，皆吾人絕不可知者也；以此為物之本體其可乎？故穆勒之說，本無由立。斯賓塞之綜合哲學，既認神力質點宇宙等為不可知，復執取為一切科學之原則者，亦同此摧破耳。夫意驗於形氣物象之符，其知識已足生事，則吾所認為世間世俗諦者，固無遮撥之理，所遮撥者，正在其騖高馳遠，向心外執物之本體於茫昧不可知耳。然此當前意境，非曰無因，學者豈遂忘有不可見於對象、而可內自證知之心意在乎？

有志確知其真因者，亦澄慮寂想，反證之心性而已。

又嚴君以莊子心止於符，取為意識止於形氣之符證據，亦過好斷章取義矣。夫意識止於形氣之符，不致非因計因，增益妄執，此洵亦心符於誠者，然僅世間世俗諦之理耳。綜莊子此言前後文觀之，義趣夐別，其說載於人間世篇。仲尼告顏回曰：「若一志！無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣，聽止於耳，心止於符，氣也者，虛而待物者也；唯道集虛，虛者、心齋也」。太虛曰：觀其無聽於耳、無聽以心二句，可知聽止於耳，猶云無聽於耳，概之五根，即是棄耳目、黜肢體之謂，此則於形氣物境已遮除矣。心止於符，猶云勿思於符，符者、符節，即是意識所緣質境影緣之名相義界，此則正遮除意識即意識所緣之名數、時方、生滅、有無等法塵也。聽之以氣之氣，此非科學上所謂形氣之氣；依道經則是道心之微，依唯識論則是阿賴耶識所緣性境，乃一切根塵識種之自相，無聚無散，無分無劑，剎那變易，含融感應。荀子所謂：「清明內景，濁明外景——外景謂隨感而成前五識所緣五塵者——，養一之微，榮矣而未知是也」——見荀子解蔽篇——。故曰氣也者，虛而待物者也。蓋駸駸乎由體用顯現諦，進入生空勝義諦矣——生空者即空天地萬物之質境也——此正吾所謂澄慮寂思而明心澄性者，故曰唯道集虛，虛者心齋也。唯其了悟生空，故顏回應之曰：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也。可謂虛乎」？而夫子即印可之曰：「盡矣」！夫未始有回，則分別我執忘而見惑上之生相、人相空矣，此與小乘須陀洹見道全同，豈得類同於貪人生、戀世界、膠名理、固我愛之科學家乎？案：嚴君實誤解心止於符一句，為心取足於符，而不知莊子之旨，適在破除乎意識於法塵上之符契封執，兩義相反，猶一趨南極而一趨北極焉。雖然、此由止之一名，義界非一，名學所謂雖一名而實多名者。聽於氣之氣字，尤與形物混亂，皆文器未善所致也。設曰：國民止食鴉片，乃令國民斷絕食鴉片之習慣，非教國民以食鴉片為至極也。若止字上加一禁字，義固甚晰，今僅用一止字，兩義斯相亂也。嚴君老於名學，此固所深知者。其致誤之由，在不觀前後文而斷取單句為解；抑以泰西科學之說，積成心習，偶爾觸憶此句，乃隨筆書附而已。要之、泰西於氣質形器、名數、政法各種經俗功

利之學，多勝於震旦、天竺者，若身心性道之修證，生化元理之探究，僅可與墨翟相等次，其偏高不逮婆羅門，其中正不及儒道家，若佛之廣大精微高深中正備之者，更無論矣！蓋彼俗以神教局其思想，非拘象數即屬天神故也。互擇其長，各揀其短，兼容並聽，捨局就通，人倫庶乎優利安樂，此則吾平情之論已。人心本好知真造微，若曰當限止於經俗之功利間，其必非明智者所樂從乎？

五事、佛法一篇，其稱頌佛陀者至矣，雖未足為純粹佛法，在乎泛常評論家者，斯亦善哉！獨於嚴氏所附之不可思議說，深有未安！詳其所據，蓋是從質學家、名學家、本於我執法執之原型觀念向心外推求物之本體、原則、真宰，窮思極索，卒迷茫不可知而來。疑昧回惑，無所適從，名不敢詮，義不得界，於是謂之不可思議。夫名由意造，理由識別，彼以此為不可思議，吾又何得訾之！今嚴君專舉此為佛法中不可思議四字之精義，反以佛書正義為失本意，則吾辨之其容已乎！案科學家不可思議一詞之詮表者，正與佛法所云無明及所知障同義耳。此與不可思議，兩義僻馳，又所謂一南極而一北極者也。然大乘論所指無始無明住地，唯是不覺心動，能所未分，王數未現，即此無明之義，亦非科學家所云不可思議能企及者。蓋科學家所云不可思議一境，但是意識所取名言之對境故也；故謂與無明同義者，亦僅指意識計度之迷理、迷事無明而已。曰所知障，亦屬異生見惑，非菩薩地之所知障也。此皆大小乘見道位一念斷盡者。

然異生類迷罔顛倒，亦有不可思議之義，所謂眾生業力不可思議是也。菩薩無始無明住地更有不可思議之義，所謂不思議熏、不思議變是也。然無明與不可思議，二事違反，終不相混。無明亦曰無知，亦曰愚癡，無知、愚癡，又非冥然比於木石，正指世智聰明者耳。役心對境，向物求真，但逐名相，終無實證，其見識益馳騁，其迷癡亦偕之增長，如猿捉影，徒勞跳擲，終不可得！此亦如是，決定無可明證。悟者了其決無此理，是謂智覺；迷者倒執為真實義，所以愚癡。今當略說佛法不可思議正義：一者、不可思議因相，二者、不可思議果相。云何不可思議因相？此又有五：一者、現正等覺一切法離言法性真如，二者、現正等覺一切法無二相真如，三者、現正等覺

真如超過尋思所行相，四者、現正等覺真如超諸法一異相，五者、現正等覺真如遍一切一味相——其詳見深密經。楞伽經謂此為自覺聖智境界，此蓋大乘不共般若，一切大乘經論處處散見其義——。皆以現正等覺為首，是故是如實知，非不可知。

云何不可思議果相？即是善通達所知真實、所知佛地轉依之真如果，一真法界最清淨相。此亦有五：一者、法性不可思議，五蘊、七大、十二處、十八界，一一圓融，一一具攝，所謂即色離色，非色非非色等。二者、時處不可思議，三界諸趣，十方三世，或在不在，或並在不並在等。三者、安住不可思議，謂於意樂禪定有心無心聖、梵等住，或安住或不安住，或遍安住或遍不安住——上時處是指身所在，此安住是指心所居——。四者、一異不可思議，謂諸如來同安住一無漏真界，非一非異。五者、成事不可思議，謂諸如來同一大智、大雄、大悲、利樂有情，遍諸塵界盡於未來。然此五種，何以皆曰不可思議？所謂離名辭義故，過語言道故，出世間故，無比量故；然而一一皆正遍知，非正遍知不名佛故。又此乃是佛果菩提、涅槃、四智、三身之大共相。又此不可思議果相，菩薩、羅漢、亦能分證，然望佛果，未為真實不可思議。諸異生類，迷罔顛倒，執事執理，造諸業果，生死流轉，不善自悟，雖以佛力，莫能救度，故亦說為不可思議。

蓋以表其力量偉特，更無餘法可思比也。然非諸佛不知，但是眾生執迷，迷忘則悟，悟則善知，故此亦非不可知者。今當更說：不可思議何以非不可知？知、即是識，識、即是心，諸法唯心，決定不得心外有法，故不可知全是遮絕之詞；既遮絕已，更無少法。思者、役念之謂，但是心所之一。議者、推論之謂，但是思表之一；且依止名理之推思，但屬意識尋伺心所。不可思議、雖遮思議、而是表詮寂思絕議，如實覺知勝義法者。故此兩名，迥不相侔。今當更說：何故彼勝義法表以不可思議？一者、心真如性，必須雖言無言、雖念無念而後隨順，離思絕議而後內自證知。二者、諸異生類言說文字，皆待尋伺生起成立，尋、即名學所謂觀測，伺、即名學所謂察驗，皆以役心匆遽為業，最是禪定之障，修禪定者必須離之。第二禪天已無尋伺，況復出世諸深禪定，況復如來常在禪定！三者、即心自性一切功德明現湛然

，普遍證知，不待推思考察，無須擬議評訂。四者、思則局偏失全，議則取一遺多，而違圓滿融徹之理。

有此四義，真勝義法所以表為不可思議。

案嚴君所示別於不可思議之不可名言、不可言喻二說，反得佛法不可思議之少分義；其所舉不能思議例，亦可喻乎佛法不可思議果相，出世間故，世間無能知故之義獨其所專取為不可思議之例，則但是無明愚癡迷罔所執，絕然非佛所說不可思議之理。何則？彼皆依於科學家說，執為外因，離心自有，心必難知，而又實在故也。若悟唯心，證之心性，則又皆順佛所指不可思議矣。造化、真宰，則末那識及阿賴耶識也；萬物本體，但是阿賴耶識；萬物質點，是阿賴耶相分；力與神思，是諸心心所法別別功能；宇宙時方、始終起訖、但是心物別別分位無體假法；此皆唯識內幻相也。然理學、科學家，莫不執為心外實法，故唯是意識遍計所執質影境之名理耳。嚴君之有圓形之方等譬，大類莊子所稱惠施物辯，在名數等科學中決所不許。然略近佛法不可思議之果相，全超數量、而等現數量，時處不可思議，則有圓形之方、與一物同時在兩地可也；常住涅槃而現老死，則有無生而死可也；舜若多神、無身而觸，則有無質之力可也。

然一一皆可如實證知於心德而實現，故是不可思議，非不可知。學者所謂談理見極時之一境，則唯是意識對象之無明區宇，實無所知，而又疑有疑無莫決；既不敢斷言其無，則轉執為應有耳。意謂若絕無者，不應起此觀念。殊不知觀念之種，唯在內心，觀念之緣，唯是名言也。且惠施之辯，魏晉人亦有能為解說者。而對象之境，苟由聯合想念觀之，即質境上亦可通之。如見一方物，在地疾速圜轉，在視覺則但見圓形，在意識中、則同時認識其方形。又若有宗之說，月輪本四方形，遠觀故成圓形，現依視覺之想則圓，聯以學說之念則方，此豈非圓形之方耶？吾人視太陽小如方尺盂，而天文家術以測算，則較地輿尤大，小形之大，其例亦同。餘事皆可思以准之。此蓋是以名言逐破名守之論，名數學家固所不許，而亦未為不可思議，唯實證實現者乃真為不可思議耳。維摩詰無言不二門，即是自覺聖智境界，如實現證，故無言說，乃是不可思議因相之一；專以此一以當不可思議而遮餘義，見已

偏矣！況乎所謂追溯本源，漸進於至不可思議，至於會歸最上一理，既無不冒，自無與通，無與通則不可解，不可解者即不可思議也之說，但是意識尋伺假觀而非如實證智。

況乎大士加行地之尋伺假觀，亦由悟唯心之後，最極簡擇即心諸法而已。且大乘尋伺假觀有四：一、於盡一切法之名理，唯見名理，都無實物自性、自性差別。二、於盡一切法之實物，唯見實物。三、於盡一切法自性，唯見自性。四、於盡一切法自性差別，唯見自性差別。此三轉展都無其餘，例同初一；第一有名，餘三無名。況乎名理家之執取名理，遞推遞進而會於一，僅屬初一尋伺假觀；況乎名理家不見唯是名理，取為實物自性，唯是遍計法執乎？雖欲為維摩詰不二之臺隸尤不可得，況不可思議乎？吾今當正告世之學者曰：不求佛法則已，有志佛法，則佛法不可思議勝義諦，須以定慧方便，靜然明然而自覺之心性，久久功熟，心光煥發，洞十方剎，固非奇事；現觀分別一切法相，窮其事理自性差別，則語亦不思議，默亦不思議矣。嚴君曰：津逮之功，非言不顯，夫人在迷中，非此無由隨順，斯固然矣。然藉言而隨順真如內心自證，與用名而增益妄執趨境求實者，則內道外道所由判，不可不知也。

其言涅槃，大旨近正；然涅槃之義，尤為廣奧純粹佛法之義，讓之他書，今不復決擇矣。

六事、赫氏之論人性，獨以飲食男女為與動物之類所同具，而不知哀樂喜怒亦是動物之類所同具；唯此喜怒哀樂亦動物所同具，故蟲魚禽獸與人同曰有情，異於草木。情之一字，固動植二物最精之義界也；謂之動物，毋寧謂之情物。嚴先生謂哀樂羞惡之情，禽獸亦有，但見端而微耳，斯言是矣！然以人較之，禽獸豈徒削於哀樂羞惡哉？即飲食男女之情，其專摯味著，固亦迥不逮人。故就其具有而言之，哀樂喜怒、人亦與禽獸同也。情之有無，既不足為禽獸與人之界矣；禽獸與人之界，固奚屬乎？夫飲食男女、哀樂羞惡之情，人皆高出於禽獸者，皆以有所謂清靜之理與群性故也；然不若簡稱倫理性為當，此倫理性，則人與禽獸之界也。然非人之自然之性，亦非人之與生俱生之性，特是人類所以異於其餘有情類之界性耳。此倫理性，究其本

素，亦未始非人之與生俱生而自然，特人之與生俱生而自然者非獨此性，有有情物之共性焉，有生物之大共性焉，有無機物之更大共性焉——此所以有死人屍也——，乃至有一切法真如涅槃之唯一無二真性焉——此所以有超出生死之三乘也——。

在乎人類，合於倫理性者為善，反是為惡。當人之生最初現者，則為生物、情物共性，而情物性亦尚微薄，獨生物性則已全俱。人倫理性現行較遲，而其現行有待師法，全合與合多而違少為善，全違與合少而違多為惡。是故生之為性，以告子無善無不善、可善可不善為最確。情物共性，通於一切有情之類，內種甚強，外緣亦廣，故人不待師法而現。人倫理性，專局人類，內種稍弱，故必待於師法——廣義之師法則襁褓中之父母教之者已是——，而後現行。純合倫理性之師法，外緣亦狹，故人類能全合及多合倫理性者偏少，此荀子性惡而善偽之恉也。非倫理性，則人同於禽獸，故人必有倫理之性，者孟子性善之恉也。然謂之與生俱生之自然性則非是，故斯多噶率性而行之語有病，而荀卿力非孟軻也。蓋此人倫理性，乃教人必為人而毋為餘有情類者，藉為人類標準，非徒率人生自然性而行即是，率人生自然性而行，固情強理弱、惡多善少也。此倫理性——倫者人群，非鳥獸群，並有侖思節文之義，此吾所定倫字界說——，何以獨為人類標準，得用界別餘有情類？

一、以下於人者，不能有此。二、以高於人者不必有此，不僅有此，不可有此。唯是人類，可能如此，必須如此，僅須如此；故倫理性專屬人類。然而孟、斯二家之說，若能明於佛法業識流轉三世因果之義，則亦可通。何則？有情之前生，還即有情，人之前生，非必是人，然今生得生為人者，必由夙生有合於人倫性之行業為因，故從之而感得人果，然則人固因倫理性而得生者，順此生之性而行，豈非即合於人倫理性而善乎？此雖不謬，然非全義。何則？因待緣顯，增上緣強，雖乏人因，亦得為人；譬有夫妻二人，豢養一虎，二人甚愛此虎，虎亦愛此二人，虎雖未有倫理性行，以此相愛增上緣故，其虎死後、或得生為此二人子，然而此子必甚暴兇而無人理，以夙愛故，則又偏順父母之教，若其父母能嚴教之，亦或可化合乎倫理，此一例也。

得生之因，但是引因，以其夙業倫理性因，因熟緣具，引之得生於人類中。素果雖定，然其無始流轉諸趣，種種夙業不一其類，用為滿因，漸待緣顯，發現繪果。

或以禪定因強，可於人類而有天道之行，或以愚貪因強，可於人類而行畜生之事；乃至或以聞熏出世乘法因強，可於人類而修菩提涅槃之道，此又一例也。要之、引因滿因皆因，果必由因，故有夙命，因待緣感而始成果，緣闕不呈，緣強則變，故決不可執著夙命。所以天命之謂性，率性之謂道之說，義甚偏也。彼倫理性，亦為人生所以然之一種耳。然孫卿既以生之所以然訓性，而又謂之性惡，則不然也。何則？若以夙生業種為人生之所以然，雖不必盡出倫理性之善，而謂其必反乎倫理性之惡，則尤不可故也。雖然、惡有泛義，若不以倫理性為善，以真如涅槃性為善，則有情無情之異生染性，皆曰可惡，無此染性，則必無生，故此染性是一切生類有生之所以然，人亦生類，故人生所以然之性惡。此所謂惡，與世人所謂惡者大異。即在佛法，亦曰雜染而不曰惡，故釋為惡之泛義也。詳荀子之所謂善惡，固專以倫理性為標準者，是故不得竊附於此。然何為倫理性？不暴害而仁愛，一也；不侵奪而義利，二也；

不淫恣而禮敬，三也——恣、謂恣睢，淫、謂亂淫，兼含過甚奢侈之義。禮以方外，敬以直內，唯內直故而能外方——；不誣妄而誠信，四也。此四是人倫理原則，無論聖愚皆所共許，今之學者亦盡崇尚，大近儒家五常之說，亦是佛教人乘正法，人倫事業，皆依此成，皆衣此住，若復無此，人倫事業必盡消滅，此地球上必無人類。何則？人之生物性上力量，多不皆及餘有情類，缺以單獨生存之能，迫此外緣求相保存，復以內因官肢敏便，又非甚小若蜂蟻等，心情易變善能模效，於是和成合助之能。此能即為人倫起點，傚習聲音，漸起語言；模作形跡，漸起文字。有語言故其意可通，通則可大，大則集思廣益；有文字故其識可傳，傳則可久，久則遞代增明。其意集思廣益，其識遞代增明，種種人事乃以大利，於是特出乎地面諸有情類矣，迥非禽獸所能及矣！其任持合助之力而不渙失者，即此倫理性四原也。人群非徒群其身業也，亦群其情意識所表示之文理言義業也。故其為群及其群事，

有是有非，有可有否，有同有別，有守有變，有取有捨，有教有學，非鳥獸群亂無侖脊，所以謂之倫也。

其為事也，善能假物，語言則假文字，工作則假器具，交易則假貨幣，游行則假舟車，非鳥獸類但藉身能，故彼演化唯在生性之形，而人增益多在倫功之業。倫業愈增益，藝術愈繁密，其增益而繁密者，後生需要，不能復離，而又勢非一人能備其事，故不得不分工專事而後成，不得不交仗互藉而後得，非若神農之民猶可獨耕獨養，則合助之群功與人類之關係益重大矣。微於語言文字，著於政教藝術，此皆不起存於人類之單散，而起存於人類之群合者也。此群合之功能，則真是人類所特有者也；任持之者則倫理性四原則也。人人不仁愛而害暴，則無可聚而散；人人不義利而侵奪，則無可守而滅；人人不禮敬而淫恣，則無可治而亂；人人不誠信而欺妄，則無可交而叛，其倫業既叛亂散滅，則人類所獨有者失，人固無異乎禽獸也。況人而無倫，不獨失其由倫業上所增密之需要，又迫於強烈之外緣，決不能生存者乎？反是、而人人之三業皆契合倫理性四原則者，極至物與民胞，天下一家，雖無政府國界，而人類所獨有之功能事業，固尤將日即蕃昌也。

故此倫理性者，人類所原始要終者也。

雖然、此性所持倫業，莫不經以思想、載於名言者也。名難如實，言可憑虛，外馳思想彌熾，內失本真彌甚，所以真人又冥然獨往也。名想之真切不若情，是故至哀之啼，聽者有可摧腸裂肝；情之真切又不若生，所以剝膚之傷，受者不能破涕為笑；生之真切，又不若生生不息之化體，故曰若人之形，萬化而未始有盡，樂不勝計；生生不息之化體，其真切又不若常寂無生、圓明無為之涅槃，故曰唯有真實常樂我淨。欲令返妄而日近真，偏激其語，用為方便，或毀禮義辭讓之偽，而讚任情放形之達；或詆尚文守名之治，而唯尊生為身是貴；故道家有魏牟它囂，為荀子斥為禽獸也。雖然、此非不及人者禽獸之比，是由人乘進入天乘者也。儒家必詆之為禽獸，此儒家之蔽也。何則？委蛇遺形，出生為人，本無鵠的，亦無責任，責任鵠的皆由後起，其鵠的由於自意有所擇，其責任由於他人有所負，苟於他人都無所負，而自意所擇之鵠的，在乎超出人倫之拘，離群索居，自求其樂，則本非世界社會國

家及一一他人所得干涉者也。無負之人，可干涉者，僅直接以害人者耳。道家以知足之足常足為樂，其無負無害於人者審矣，其不必更以倫理檢押者，猶沙門既得定共戒，不必更學調伏戒也。且彼本不以人倫為滿美，方將由人乘而入乎天乘，則不僅乎倫理性矣。彼以深觀諦察人倫，皆是名想織妄之業，於是決然棄同敝屣，返本歸真，澄神潛修，則又不可繫著倫理性矣。彼未嘗不已具人倫理性，特以體真為急而藏其用，故不得例同禽獸之不能合乎倫理性者也。然修道者首須反對名想織妄，禽獸含情而識想微，較人近真，故洞山曰：白牯黧奴，修行卻易。達摩至謂心如牆壁，方能入道，則不獨比於禽獸，且比於無機物矣。此蓋不貴增益其倫業，貴淳淨明善其生生不息之化機，而契應於無生無為者也。生生不息之化機何？則三能變識也。然婆伽梵上應本真，下利民生，隨俗施教，固亦兼善人倫理性，故釋迦有五乘法也。欲人知吾人與生俱生而自然之元，更有其高於人倫理性者，不可偏執此以拘閡，余故略論及之。

七事、赫氏謂「喬答摩——即釋迦文——悲天憫人，不見世間之真美；而斯多噶樂天任運，不睹人世之足悲。二者雖均有所偏，而使二者必取一焉，則斯多噶似為差樂」。又曰：「合前二家之論而折中之，則世固未嘗皆足憫，而天又未必皆可樂也。夫生人所歷之程，哀樂亦相半耳，彼畢生不遇可忻之境，與由來不識何事為可悲者，皆居人生至少之數，不足據以為程者也」。嚴先生評之曰：「赫胥黎氏此語，最蹈談理膚澤之弊，不類智學家言，而於前二氏之學去之遠矣。試思所謂哀樂相半語，二氏豈有不知，而終不爾云者，以道眼觀一切法，自與俗見不同。赫氏此語，取媚淺學人，非極摯之論也」。太虛曰：嚴君斯言悅矣！然赫氏固代表恆俗之見者。吾先不以佛法而論，即就恆俗見解觀之，赫氏亦何其自相矛盾耶？夫生人之事，欲忘世間之真美易，欲不睹人世之足悲難。徒矜作達，無補真憂，非赫氏所前論者耶？然則以世間為足悲者近誠，以天人為真美者綦妄，審矣！此於理既然矣，於事則又何若？

夫了知足悲者為足悲，則不至趨之而生苦；而妄以足悲者為真美，則必致攖之而創劇。譬如燒鐵在地，一人知其觸之則爛身手，則不觸而可免燒爛

；一人不知其為燒鐵而誤為珊瑚玉樹，則必隨而觸之，而不免焠掌矣。免苦者雖未得為樂，而較之莫免於苦者則為差樂，此非喬答摩之教差樂之證也！而赫氏以斯多噶為差樂，亦何倒耶？夫使釋迦之教而僅於悲天憫人而止，則以人倫為本位而觀之，誠與斯多噶均有所偏也。而孰知大有不然者：釋迦之教，有世間乘，有出世乘，世間乘之苦樂，相對之苦樂也，取五趣生而大較之，則人、天同為善道樂趣。何則？勝於鬼、畜故也。若取人類與天對較，則天之樂純，而人則苦樂相半，故人倫必以合助之能為要。苦樂相半，故天分有限；合助為能，故人事有功。所謂善可日增，惡可代滅，有自輔之權能，練心繕性以至於宜，且可與宇內共躋於美善安樂，斯亦釋迦之所重也。故裴休序圓覺經曰：「諸天著樂，修羅方嗔，禽獸有獞狖之悲，地獄受幽沉之苦，其能端心慮趨菩提者，唯人道為能耳」。

則人道之可貴，且不僅樂業安生而已矣。唯人多執著安生樂業為已足，故釋迦有出世之教；此教之論苦樂，則所謂絕對之苦樂，與世間之苦樂迥不侔也。當有四句決擇：一、純苦無樂，此當地獄；二、苦多樂少，此當鬼、畜與人；三、樂多苦少，此當三界二十八天；四、純樂無苦，此唯出世涅槃菩提。凡在諸趣輪迴之中，結生相續，皆為苦果，則不徒人為可憫，而天亦可悲！故前之三句皆苦，而唯後之一句為樂。哀樂相半，即足為苦，原不必畢生不遇可忻之境而後為苦也。何則？生死流轉，有生皆苦，苦之共相，要有三類：一者、生苦，異生之生，皆由迷罔，生即是苦；二者、苦苦，生已苦矣，生而又死，是重苦矣；三者、行苦，由大勤勞，少得樂受而又無常，朝不保夕，故足苦也。此三苦者，諸趣通有。由行苦中、專依人類身受心受，又分為五總相：則老苦、病苦、愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦是也；若其別相，則有無量，茲不遑述矣。使釋迦而但觀其苦，更無解脫其苦之道，解脫其苦之後更無妙淨圓常之樂，則其悲天憫人誠無謂也。

孰知不然，修佛道者，固將觸證乎大歡喜、大怡悅、大安樂者也。大安樂者，大涅槃也；大怡悅者，禪定、般若諸三昧也；大歡喜者，以一切眾生之歡喜為歡喜者也。以一切眾生之歡喜為大歡喜，故利樂有情盡未來際；證得涅槃禪定之樂，故無生無滅，而安樂怡悅歡喜皆常住；其苦絕無，其樂常

住，故曰絕對之樂。此非據恆俗之見所可評判，亦非嫥嫥名相之學者所能微喻也。

八事、赫氏之結論曰：「歐洲世變，約而論之，可分三際為言：其始如俠少年，跳蕩粗豪，於生人安危苦樂之殊不甚了了；繼則欲制天行之虐而不能，怦憟灰心，轉而求出世之法，此無異填然鼓之之後，而棄甲曳兵者。吾輩生當今日，固不當如鄂謨所歌俠少年之輕剽；亦不學瞿曇黃面，哀生悼世，脫屣人寰，徒用示弱而無益來葉也。固將沉毅用壯，見大丈夫之鋒穎，強立不反，可爭可取而不可降，所遇善固將寶而維之，所遇不善亦無懂焉；早夜孜孜，合同志之力，謀所謂轉禍為福因害得利而已矣」。太虛曰：此其以倫理性評判善惡，而又立以為大標準，故雖所遇不善，而意志則不回，蓋專重人治而不顧自安者也。獨以釋迦哀生悼世，與俠少年為反比例，相提並論，則未知佛法固亦有人乘，而如來乘全備五乘故也。夫世固有由盲攖苦痛而灰心厭世者，其示弱而無益來葉固矣；然豈足以論明智為首、大雄無畏之釋迦哉！此其過、皆由歐人思想出於神教，為對象之境所障礙，而上失乎真故也。抑彼過趨乎人為之進化，於倫理性亦有偏焉，彊立不反，可爭可取必定志於倫理性者而後可耳。不然者，則暴害侵奪，淫恣欺妄之惡，皆將由之而生，彼歐洲列國，外交狙詐，如鬼如蜮，卒乃驅其民以相殺，非所謂彊立不反而爭者乎？斯則自作之孽，以傾滅人倫者，然亦未始非偏重人為進化論有以導之也。要之、古今東西學者皆有得乎理之一隅，特以中正圓備之釋迦教衡之，皆未免偏趨而妄執焉耳。其偏妄又各有差降，斯所以流變無藝極，而簡擇之大非容易事也。智不失真乎心性，行求有益乎民生,道之簡者,其在是哉！

二 穆勒名學

嚴君所譯穆勒名學，可名之物一篇，其網羅學理者至富；近世各科學之最大原則，大約具之，洵有辨之之價值者，蓋皆大小乘論師所斥之為外道者也。然穆勒未嘗言佛法，故僅就嚴君案語之一二端辨之。

一事、穆勒論物之結語曰：「總諸家前後之所發明者如此，則吾得為學者正告曰：人心於物，所謂知者，盡於覺意，本無可知，亦無由知」。嚴君案之曰：「此乃釋氏一切有為法皆幻、非實真詮，亦淨名居士不二法門、言說文字道斷的解」。太虛曰：穆勒之執謬者，以其雖認物體本無可知，亦無由知，而復執必有物之本體耳。若知物之本體、即眾生心原型之一切種子識，唯是阿賴耶識所緣——阿賴耶識略近儒家所云道心之微——，意識及前五識所緣對境之物，唯是此六自識見分，託本識種——此即世俗所謂外因——所變相分，而本識種本非此前六識之所能知。何則？此前六識向外門轉，而本識種非在於外，非有對之色法故也。向意境物執本體者，根於末那我法二執，起於意識遍計名言妄執，絕無在外自在實體。故人心前六識於物，盡於直覺感覺之境，過此外求，畢竟無有。以無有故，決無由知，則其所言固甚誠諦。然無如其必執實有不可見、不可知之心外物體何！此則唯是意識遍計妄執，其謬妄尤甚於取一切所附著而發見者為物之本體也。然本識種無非有者，雖非前之六識所了，而是本識見分所了。且意識轉成妙觀察智者，則得內外門轉，亦能明了於本識種，是可知而非不可知，所以非無而實有也。嚴氏於穆勒不可知為淨名之不二法門，其謬見於前所辯矣。

二事、名家所謂因果，此依彼有，由彼有此，因之與果，是二非一；唯其二故，不必相似。夫一果非定是一因生，一因非定祇生一果，因果不必相似，理本無謬。然不必相似者，非必不相似也，由瓜種而復生瓜，非其相似者也！昧於此理，因果偏矣。死依生有，由生有死，生因死果，二相非二，何為不是因果？善報依善業有，由善業有善報，善業善報，二相非一，何為不是因果？彼但執定物之總相，昧於一物有多別相，故不知就一物之別相觀之，亦有彼此可互為因果耳。明夫肝膽楚越之論，則知異矣，然大乘說因果有多別相，若十五依處、十因、四緣、五果等，即嚴氏所舉種瓜得瓜一事，瓜子、種者、種具、種事，對於所生瓜豆，一一皆有因果別相可辨，其理甚長，茲不述之。名家但知因果二字，而不知因果有種種別相，故談理多難自完也。

三事、穆勒論心一節，嚴君案之曰：「於萬物吾心之本體，其指示學者至親切矣，實綜額里思、羅馬至於竺乾、今歐言心論性諸家之所得而具其要略於此，惟其知之明，故其言之晰如此也。大抵心學之事，古與今有不同者：古之言萬物之本體也，以其不可見，則取一取所附著而發見者，如物之色相，如心之意識而妄之，此般若六如之喻所以為要偈也。自特嘉爾倡尊疑之學，而結果於唯意非幻，於是世間一切可以對待論者，無往非實，但人心有域，於無對者，不可思議已耳」。太虛曰：般若所謂：「一切有為法，如夢幻泡影」者，即菩提涅槃亦說為夢幻泡影，豈獨物之色相、心之意識而已哉？諸法無性——即無自體——即是一性，諸法一性即是無性，非有無對諸不可知，是真實無有無對法。凡對待存者皆如幻，是故一切法皆如幻。涅槃非有為矣，然對有為說名無為，則亦對待之幻法耳。蓋曰涅槃，餘法遣盡，尚有涅槃一名未遣，此名亦無，乃真涅槃。故僧肇作涅槃無名論；洞山示寂，亦曰間名已謝，明此旨也。

故云究竟菩提，歸無所得。然破一切法遍而又不捨一切法，行如幻之佛事，度如幻之眾生，涅槃生死兩無依住，謂之無依住大涅槃。無論心色、假實諸法，皆是依他起性，其體如幻，契應圓成實性則為真如，隨逐遍計執性則為幻妄。圓成實性，即是依他遍計之遠離性，亦是聖智自覺真如，非真如性不顯聖智，若離聖智則無真如，故有即幻之真，而無真真之真。世人則隨逐遍計執性而取於法，上取涅槃，亦是妄執，故須破矣，破其妄執，轉幻識法而令順真。蓋如幻法，有其淨染善惡之別，順真則淨，逐妄則染，淨則唯善無惡，染則善惡參雜，能令一人多人、短時長時得利益安樂者曰善，反是為惡。即幻之真，即真之幻，此則般若之二諦也。世人皆妄計耳，尚不如實知幻，況如實知真乎？甚矣嚴氏之妄談般若也！特嘉爾知唯意非妄，差近唯識之自證分。蓋人心八識及諸心所，皆有四分：一者、相分，二者、見分，三者、自證分，四者、證自證分。相是見之所變了者，見是相之能了別者，自能知了曰自證分，意有自證，故意離物自在，自證證於見分，故意亦是對待，但非對象之色法耳。

然特氏雖知前六現識之證量，僅知總相，不知別相，執以為我，斯又妄矣。諸識自證，但可說為非妄，不得說為非幻；所觸覺塵，色聲香味，亦幻非妄，以觸覺時本不執為在心外故；執為心外之物，取其人畜等相，斯成幻妄，雖妄猶未離幻。更執心外有物本體而不可知，則成妄妄。故就世俗諦說，世間一切可以對待論者，無往非實，其義固不謬也。獨其人心有域，即是無明礙相，執別有無對者不可思議，則是遍計法執耳。其執宇宙，由於不知色心分位但是假法。蓋唯識法有真有幻，其幻法中有假有實，實者、心色，假者、分理。若離心色則無分理，但依心色發現分理，非依分理生起心色，故所論自然律令者，亦是倒執。諸法盡於對待則是，而斯賓塞破幻則非；凡對待法，即如幻故。何以如幻？無自性故；若有自性，應獨存故，而對待法非獨存故。人亦如幻眾生之一，決無如幻而外眾生，是故盡心對待之中，即足以成人事之功。人事之功，亦復如幻，幻人幻事，何慮不成？苟非真悟唯識，親證即幻之真，幸勿執對待之物外、別有無對而自在之本體也。

夫特氏但粗知唯識現識之證量耳，以特氏來為古與今心學之界，例彼歐洲淺化之民或可，以概世界先覺古德，可知謬論。尊疑之學，沙門亦尚；提婆有言：大疑大悟，小疑小悟；禪宗諸德，從此門見道者尤夥。其最淺者，未破初關，不悟生空，起大我見，則於特氏適相符也。智者所棄，愚者拾之以為己寶，斯可哀也！

嚴先生譯穆勒權界論，舉凡例以釋自繇曰：「佛言一切眾生皆轉於物，若能轉物，即同如來。能轉物者，真自繇也」。又謂：「人亦束縛於物而無完全自繇，斯言似矣！然佛法有自在之名，鮮用自繇之名。自繇者、自在之部分義也」。嚴君稱「名義一經俗用，久輒失真，如老氏之自然。蓋謂世間事物，皆有待而然，惟最初眾父無待而然，以其無待，故稱自然，此惟造化真宰、無極太極、為能當之。乃今俗義，凡順成者皆自然矣」。詳老氏人法地，地法天，天法道，道法自然之說，推為最初，訓曰無待，立義似無疵矣；然斷割一期則有時，長無本剽則何有初後，謂必有最初者，人心觀念之礙相耳。夫造物者，物自造也，故造化真宰者，非離物物而別有最初之一物，物物皆自造，自造則無待，是謂造化真宰，物物皆自造而不待知其所以然，

斯謂自然。故曰：物各一天地，物各一無極。小至一蟻子，細至一舉手，自現自成，而未嘗有待乎厝心其所以然者，何為非自然哉？蓋自其因種而觀之，法法皆無待也。

自其緣會而觀之，法法皆有待也。各仗其無待，所以能有待，互推其有待，所以知無待；設於最初而有真宰，此真宰者亦若是則已矣，物何謂而最之乎？故因任順成，固亦老氏自然之一要義，蓋自然之義，舉之無上，按之無下者也。若拘牽其文句而不得其會通，謂自然必道而後可法，道必天而後可法，天必地而後可法，則人者但可儀法山川草木而已，且不得法天，況得法道法自然乎？故離於世間事物，別指自然為最初獨有之一物，字曰造化真宰者，則黃冠道士乃別擬一鶴髮瓊顏者曰道，冕旒端拱者曰天，而貤為一神、多神之教，與老氏所謂自然者遠矣！人人一天地道法自然，斯則真老氏自然之旨也。嚴氏依據西學，西學出於神教，於道家之旨蓋矇已！嚴君又曰：「釋氏之自在，乃言世間一切六如變幻起滅，獨有一物不增不減，不生不滅，以其常存，故稱自在；此惟力質本體，恆住真因，乃有此德」。太虛曰：斯亦相似而謬之說！於此先須知假有其物，必非獨有，力質本體亦屬如幻。次須知佛法即生滅法是不生滅法，如來涅槃，一切生滅法皆涅槃，涅槃無外，更無生滅，眾生生滅，即涅槃而為生滅法，生滅本空，更無涅槃；

然而如來涅槃非生滅法，是聖智所證出障真如，故眾生生滅法非涅槃，是無明所起煩惱塵勞故。塵勞是妄，真如是真，但離無明，即是聖智。更須知自在非外一切法別有自體獨存之謂，一切法皆體空而一性無性，一切法皆如實而一相無相，而又無不性焉，無不相焉，無不在焉，無不現焉，無不成焉，無不可焉，無待而待，無為而為，無繫無屬，無障無礙，此之謂自在。自在即涅槃之我德，安閒逸樂，非自在義，嚴君斥之是也。佛法有三大自在、八大自在、十六自在，皆以完全自由之義為近。舉要言之，無待一也，無繫二也，無障三也，無礙四也——無礙即無不可無不能義——；然非有人獨居世外、所有自由可以相擬；何則？內有人相，外有物境，故非無待。身附於地，命住於食，故非無繫。居有所區，壽有所限，故非無障。目不能聽，聲不能見，故非無礙。能自在於為人之善惡，不能自住於生成之分齊，由其未

得生空故也。雖然、能自在於人為，亦自在也。是故五趣有情，除大地獄，皆能略得自在少分。

由顯言之，如王如天——此天亦即有情之類——，較之人、臣，則為自在。佛法言王，即訓自在；佛證生空，兼證法空，故曰我為法王，於法自在。法自在者，不僅諸根互用，心能轉物——此即名家之所謂物而非物德及與物業，法空兼空物德物業——而已，此則但證生空者已能之。生空自在，三乘共有，法空自在，唯大乘有，蓋即不可思議之因果相，頌其力能別曰自在耳。試以專權王國喻之——但取一國人事為限——：朕即國家，國不二王，故是無待；人皆服從，不服從人，故是無繫；權力所施，一往莫禦，故是無障，隨意予奪，任情刑賞，故是無礙。其權濫用，雖必亡國，當在王位，固得如是；故以王字訓自在也。章氏齊物論釋曰：人各自主之謂王，亦斯訓，此自在正訓也。嚴君習於名學家說，名詞蘊義，務狹其界。又舉歐文狹義之名，強以律同內典之名，不僅刪裁廣義，往往全違佛典，若此所云自在及前所云不可思議，皆蹈斯弊。設嚴君所說曰：今所謂自在及不可思議，其義如是如是，非同佛典，吾固無得而譏之焉。

唯其必曰佛義如是，故得據佛典以辨之。夫一名祇含一義，無論中文所難，即西文亦有所難者；欲嚴名守而正成名，但可就成名中蘊義一二更為區別而已。如說人字，不得但舉人為有物，曰所謂人義盡於是，揀取人之其餘常德，一概擯棄之也，明矣。所可擯絕之者，雖無其德而無妨其為人，並德之不有於人者焉耳。人類常德，雖非一義，其可擯棄之義尤廣，故涵義雖多，而未嘗不足以為界。特其為界，或共、或別、或正、或負，隨所對待轉位而異，未可定拘。是故若對虛空而辨人類，但曰人為有物，已足辨別；唯對物而辨人類，必具有物、生物、動物、理性、人形五義耳。對空辨物，有物全正；對生物辨人，有物半負；對餘動物辨人，動物為共，人獸為別；對諸植物辨人，生物為共，動物與植物皆為別。故曰正、負、共、別，隨對待位而異，不得定執一理為是。況自在名本是玄義——依佛法說——，而可定屬獨有之一物乎？此由西哲未悟生空——金石草木莫不有生，此依佛說，不從俗說，須知生空即是物空——，於一切物局執自體，復以執著時方宇宙分位

假法為是實有，定執別有最初本體，遠在未有天地之前，而究竟名指歸在彼，故於不可思議及自在義，但許質力本體等為有斯德也。

佛法則唯現前一念無欠無餘，離現前念，不得別有宇宙萬法；涅槃在是，生死在是，剎那在是，萬劫在是，華藏在是，微塵在是，繫礙在是，自在在是，可思可議在是，不可思議在是，此法華旋陀羅尼也。不信解此，不入佛法。

三 孟德斯鳩法意

梵語達摩，此譯曰法，詳之佛典義類非一。曰佛法僧，三寶角立，佛僧非法，法非佛僧；一體三寶，則又互攝。曰佛法、心法、眾生法、則皆曰法。為大共名，隨所施設，異其義趣。蓋達爾摩，有自性義，有門徑義，有軌則義，有分理義，有種類義，有如是義，有決定義。若曰萬法唯心之法，亦用為概舉一切之都名者也。起信論曰：一者法，二者義。云何是法？言眾生心，則攝世間出世間一切法。義非法外，即是析言於法者耳。然則法即是心，心攝諸法，謂之萬法唯心；不唯盡諸有法，亦復攝於龜毛、兔角等但有名言之無法；且非與無反對之名，況於諸有局一端乎？按嚴君譯孟德斯鳩法意首章，一切法與物之關係，顯判法與物為二矣。又云：儒所謂理，佛所謂法，法理初非二物，則又以法以理統名曰物。彼說物為通號，佛典法為都稱，物之一字，或指體相，或名有情無情生類；彼此名界，本是有別。孟德斯鳩所云萬物之理，儒家所云天理，即是色心不相應法；此是心法之一部分。儒家父慈子孝等理，孟氏教法、道法、國法，此但眾生法之一部分。布魯達奇云：法者、一切人天之主宰。此但異生法之我執——眾生通於聖凡、異生唯是凡夫——，眾生法緣起於心法，即幻真妄，聖為真幻，凡為妄幻，此則不謬。儒家以理別氣，孟氏以法別物，皆不足以盡佛所謂達爾摩義也。

太虛曰：大辯無辯，小辯不勝辯，今姑止此。太虛曰：今太虛仗三寶力，已略說少分義竟，願施有情，共悟勝義！

（見道學論衡）

（附註）原名「譯著略辨」，今依文鈔改題。

# 卷029

論北美瑜伽派

靈華居士劉仁航，立言善巧，著作等身。茲又獲讀其北美瑜伽學說，蓋新大陸最近流行之學派，結集評論於日本禪學家忽滑谷快夫，劉君取而譯述之，固將道國明民，而非第擷新采奇已矣！

考瑜伽一派，乃印度之古禪學，淵源甚遠，與佛教既不無關係；徵之聲論、數論、吠檀陀諸派，尤多出入。予當別作印度瑜伽哲學以明之，茲且就劉君所述北美之三種新學派一評焉。

一、新思想派之自由真理 以清靜高尚簡易為志行，以優閒美樂康壽為效果，以淡忘放捨乎身心世界諸所有事為方法，取徑直捷痛快，殆無其比！近老莊達生外物之道，亦沙門少欲知足之義。其一切放下之工夫，通乎禪宗最初方便之一法。然禪宗放下又放下，放下到無可放下處，尚有透天透地一段大光明在，頭頭圓顯，物物全彰，而彼未能逮知也。隨順世俗語言以解說之，蓋純乎消極之法門耳。法華經窮子喻品所謂，唯令除糞是已。

二、耶穌教理學派之權利真理 其說曰：神者，吾人生命之源泉也，意思之本根也，福智之淵海也。欲得長壽永康之真樂，唯在歸依乎神，求助乎神而已矣。人之心靈，即神賦人之慧命。神者，彌滿純善，故宇宙唯有精神而無物質。凡疾病死亡罪惡，皆由妄執有物質而起種種邪思，狃於俗見俗習之故耳。如灼然真知乎神，則且無物質，況有依物質而起之苦痛哉。其致力之道，即在乎時時提醒此正知而誠明夫真神。效神之彌滿純善而行博愛，以屏除俗見俗習妄執邪思耳。慧可禪師曰：本是菩提，元無煩惱。嘗有某禪者問某禪師曰：「如何是佛」？曰：「爾能信否」？曰：「師是大善知識，爭能不信」。曰：「信則汝即是佛」！禪者珍重而住。又問：「如何保任」？曰：「一翳在目，空華亂墜」。則所謂耶穌教理學派，亦禪錄中一重公案而已，此蓋純用積極之法門者。唯彼派之所謂神，不徒有名言而無實證，殆猶未免認境為心之倒想。

三、瑜伽學派之真自由觀 此派在反觀深究，揀粗入精，先外身外之物，次外其身，次外其感覺、欲情、智能、理想，而求得自在常存之神我者。然一推此神我，即為宇宙萬有本體之婆羅門大梵天神，而與之渾然融合也。瑜伽古譯相應，即天人合一之合一義。其修證之法，乃在宴坐靜慮，使身心妙入禪定與大梵合一，到達真自由平等、全福德全智能之域也。其觀念則在認清乎自在之神我，超絕宇宙萬有而無上最尊，能統攝調御乎身心物境而為之用，不令欲情思想及身心物境間寒燠饑渴疲勞等感覺所牽動也。此則同時兼用消極法門以降伏物情，積極法門以證會神我者。其證明神我，有至精之言曰：「離我則無能認身心物境之為我者，故能認身心物境之為非我者，即神我也」。蓋兼有前二派之義而又有加行之功，可進之乎實證者也。然按彼派所證之我，乃第六意識心王之自證量。其所謂婆羅門大梵天神，則末那識所執之阿賴耶識也。其跡似禪宗而實異禪宗者，非僅好眩神奇而已。

雖然、積極消極之說，就其功用之方便門，或側從放捨而入或側從持取而入以分言之耳，究之則非可劃定畛域而橫生執著者。新思想派之清靜高尚簡易與閒逸安樂康壽，非即其積極方面乎？耶穌教理學派之屏除俗見俗妄習執邪思，非即其消極方面乎？明乎此，則劉君以北美瑜伽學說為中國國民之清涼散者，又曷嘗不可即為中國國民之補養劑乎？夫人心之所求者，孰大乎使我與萬有本體合一，到達真自由真平等全福德全智能之域，而能統攝調御乎內外上下，得大自在，不為一物所牽動流轉乎！以是尊國民之人格，則國民之人格無上而自強不息；以是尊國家之主權，則國家之主權無上而物莫能競。烏乎！吾國民果能有得乎此，而後乃令可進悟佛乘之無我，而後乃令可妙運佛乘無我之大我，而後乃令可極證佛乘無我非無我不二之圓常真我。

（見覺社叢書第一期）

（附註）原題「北美瑜伽學略評」，今依文鈔改題。

## 卷030

讀倫理學原理感言

倫理學原理，德意志人泡爾生著，山陰蔡元培重譯於日本。譯者、重譯者，皆以平實稱其書。讀之卒業，曰：有是哉！德意志國民之大愚不靈乎！曰良心，即政教、禮俗之存於意識者；曰義務，不外徇政教、禮俗所期者；曰道德律，為人類而存，非人類為道德律而存；曰人生之價值，即在現實之一時，而駁斥斯賓塞之蔑古尊來。此皆藏諸吾心而達諸彼口者也。然其言雖同，其的則異，故所歸向之方面卒離歧也。

吾之的，在自心之本體，故以政教、禮俗及道德律，皆為實現吾心本體之眾緣；而良心、德行、人生，則即吾心本體所實現之一節也。然吾心之本體，與堯俱聖，與跖俱狂，恆受範於過去集積之種業，而隨現前值異之眾緣以異其實現。彼非支國王以噉人民之多寡為道德標準者，即彼之良心也。是故所實現之良心、德行、人生，非能自有其價值者也，亦非對於政教、禮俗、義務及道德律而有價值者也。其價值之所存者，蓋以凡事等等一經實現，即聚集吾心熏為種業，又必實現於將來而受其拘礙。故一動一作之實現，皆不可不審慎而出之。欲審慎所實現者，則又不得不改善其實現之因緣，故嚴淨依土，覺利有情，與世界眾生俱無盡時，所謂但有對內界之價值，初無對外界之價值是也。

彼之的，則在神及帝國，今試剌其言而疏辯之：以神為的，故必曰人生出乎神之善意，凡人世之害及惡者，皆為人生德能之具，斷斷焉而為神頌直。夫耶穌誠以磔死而垂大名也，然古今人與耶穌遇害同者何限，今之為崇飾帝國而死沙場者又何限，豈一一榮耀千秋者乎！即流芳不朽矣，亦徒令後之人墜情隕涕悲欣失中而已，其本人自身之善利奚在哉？

以帝國為的，結成四過：一、崇拜歷史之英雄，而鼓勵人類之戰爭。故曰：苟泯國界，則歷史上勇敢善戰摯猛神武之英雄，必無從發見；人類欲營自然界之歷史生活，計誠無善於戰死，抑若人類專為歷史而生者！然其貴歷史而賤人生者有如此，所謂以百姓為芻狗非歟！二、尊獎國家之安甯，而蹂躪各人之利樂，故曰：國家者，大人也，吾人則國家之一支一分也，吾人之圓滿生活，僅為國家或文明社會之一作用。而以愚黔首者，則曰：設詢勤作農夫：「汝終日孜孜，利己乎，利人乎」？彼必所答非所問，而曰「恐田園

之將蕪」。再則曰：「恐無以益井里裨國家耳」。太虛曰：此實謬論哉！吾意彼農夫所答；非為是，則身將凍餒焉耳！曰：假能坐食安享，余固甚不願終日孜孜焉耳！益井里云，裨國家云，雖狡者必竊為美談，詎其情哉？三、隆多眾而殺單己以摧陷民心，使不敢不以皈敬天神者歸敬帝國。故曰：隨歷史學研究之進步而益驚其不可思議，自覺渺渺之身微於塵芥，不能不起寅畏折損之情。太虛按瑜伽師曰：『欲界天魔，常設種種幻法，怖惑有情，俾繫綴塵網，不獲解脫』。信然，則泡氏亦上帝之忠僕哉！持無政府主義者每詬神教與強權相狼狽，不我欺已。四、主張服從秩序，而束縛各人之自由。故議員之入議場，則凝神注意，迥異平時；游於家族工廠，則所遇者皆懇至謹慎，而反覆稱揚以為至美。殊不知此帖定靜謐之象，觀其外表之和通，雖暫時若是，其出乎牽掣之不得已，固與苦工之為逼迫而不敢憚勞者無以異。而各人之內界，究不出小己之利害得失榮辱間也，夫奚足善乎？

要之、道德者，神意也，而又以神意與國民之總合生活混為一體，寶泡氏洎德民倫理思想之原泉。醞釀滋蕃者，已非一日，人相忘於習俗，處其國者，非特立不羈之傑，殆難自拔。故德民莫不馴伏於神意之帝國，奉令承則，無敢或違，鷙獸之威廉第二，今乃得託神意而盡驅以饗鐵火祭鋒刃焉。雖然，在德意志之帝及民，固莫不視為良心之所使也，義務之當然也，道德之實踐也，人生光榮無上之價值也。余故曰：非支國之王，以啖人肉之多寡為道德標準者，即其良心也。夫彼非支國之王及民，世人既皆以僿野視之矣，獨於德意志則步趨後塵惟恐不及，吾竊惑焉！

雖然，索賓霍爾——即叔本華——者，真德意志特立不羈之傑也！泡氏雖極與牴牾，亦染習流俗取媚淺學焉耳，實則寢酣索氏之言者深矣。曰：吾人記憶中之實在，安知非本質之實在乎？曰：人生之行為，起意志之衝動，稍進則導以快苦之感覺，又進則諫以非善惡真妄之智識，往往近吾宗唯識緣生之論。第泡氏不知唯識，而必以本體歸之天神，於是輾轉執著，貽乎子孫萬世、國民萬歲，沒入倒見稠林，不能出離。顧此實遠西人之普通錮疾！即單純唯物論者，亦必以自然規律擬同上帝，泡氏吾無責焉。然神及帝國，胥不出吾心之妄執，一旦知返，道固非遠。故曰：「若能轉物，即同如來」。

且人亦有言：重世界者世界之奴隸，輕世界者世界之主人，則所欲稍申忠告於吾同體有情者矣。

（見海刊二卷一期）

（附註）文鈔作「論泡爾生倫理學」，今仍舊。

## 卷031

論倭鏗赫克爾

學者以一生堅決固持之論說，而表示其一種系統組織之思想，此思想之既深入人心，即漸著為群眾之行動，而形成國家及國際之政治，其影響必遍及全世界而後已。其尤強有力者，且往往主持十年、數十年、百年、數百年之世運焉。徒見政治之功罪，與夫群眾行動之善惡，抑亦末已。故論世者，貴察及思想界發縱指導之學者生心動念之幾微也。

人群中有堅定統持之學者思想，猶個人之有末那意也。其著為群眾行動，則前六識依末那之染淨而染淨也。及成為國家與國際之政治而若干時代隆污繫焉，則意識為主而造就或善或惡之三業，而業熏賴耶感為異識果矣。故治心、治世，其道可通。治心之要，轉意識其末，轉意根其本；治世亦然，政治其末，思想其本也。

百數年來世輪之運轉，以歐人為中軸。在距今十年以前，則科學之物質文明最著其成效之時代也。歐洲各國，尤以德意志為盛，要其思想之大歸：唯物、經驗、自然、進化、之四事是已。逮今十年以來，則物質之功利已運而往矣！而所遺之弊害，既陷一世人於縱慾敗德不可收拾之地位，而人類所藉之自尊貴於萬物之點，復被唯物經驗、自然進化之哲學所征服，不復能有宏遠高尚之志，非於肉身上極其衣食住淫之欲，與國群上極其權力財利之欲，殆不復能安其性而有以慰其情矣。所求者無限，而供其求者有窮；得者誇之，不得者嫉之，於是胥一世之國與國、群與群、人與人，咸出於肉薄火併之五欲爭戰，迄今日猶不知其何所底止！然十數年前，則人皆愛見其福而未

察其所倚伏之禍焉；十數年來蚩蚩者猶未知返，而察微知幾之士、則已如置身爐火之上，早為之搶攘呼救矣！其奈強業先熟，未之能轉何！

赫克爾之一元哲學，在十數年前集唯物，經驗、自然、進化之學之大成者也。以世界之謎為基礎而建築其上之神教迷，固為之洗除不少；然所謂人生之意義與價值，亦為之擊碎而等於零矣。然赫克爾之時代，正唯物科學將席捲而收其全功之時代也。故雖猶恨恨於神教與唯心論之迷未能全破，唯物科學之智識未能普及人人，而憑其百數十年長足進步之豐富經驗知識為之論列判斷，殊見其從容暇豫焉。——按赫克爾所謂一元哲學，即唯物自然哲學。

倭鏗有慨於近時思想之雜亂與人生之墜落，創立其精神生活哲學，欲使已為自然理智哲學所否定之人生意義價值，得之復活而益顯其偉大，但其急迫之狀，情見乎詞，故曰：現在我們祇能用一類簡易真理，去取得精神之停泊所，以戰勝無理性之混亂。其所謂簡易真理，即「精神生命」也。彼言精神生命，為世界及人生之淵源。若世界人生能夠深切合此精神生命而為生活之變化，即謂之精神生活。而現代文化經過許多搜集與訂定，考核與改造，已變為極端混亂複雜，一一皆欲支配人心，於是人心皆破裂失其統一。欲從混亂複雜中得一顯明簡易之綜合，回復人心之統一，除立在獨立之精神生活之上，別無有充分活氣及動人力量之綜合方法。至其學說之影響於將來者，固能如其所期否，則尚未可知也！

然彼所云精神生命，乃從基督教所崇拜之神脫化而出，故論者名其主義為新理想之新宗教云。由余觀之，彼已能化除基督教徒所執在宇宙外一個人格的神之見解，且已祛卻古理想主義之內在個我精神之見解，而見為非人格、非個我之常遍生命，人生世界皆從之直接發生，且世界人生即是此精神生命之活動變化，故人生及世界無不直接切合於此精神生命，頗近於阿賴耶識之義——既為器界、根身之因種，亦即為器界根身之果體也。至其所非難之自然主義及理智主義，即赫克爾之一元哲學也。所非難之輩，純人本主義，即詹姆士、杜威之哲學也，茲不具論。要之、倭鏗之哲學，實由百數年來之工作主義、自然主義、理智主義、個人主義、社會主義等種種物質的反動而立。所以生此反動者，則由已因上列各思想潮流、牽制人類精神已到於極混雜墮

落之地故也；故倭鏗於唯物自然經驗之根據，已與相當之難破。至日本井上圓了新近發表其輪化論，則於進化亦為否決，此誠一個時代的思想之異觀也。而井上圓了係治西洋哲學而兼治佛學者，彼輪化論之發端，余見其實依小乘之教理而立。若倭鏗能一究大乘法相，於其所學必大有裨益，而亦佛學昌明於世界之機也。

（見海刊二卷十期）

（附註）原題「倭鏗赫爾哲學短評」，今依文鈔改題。

## 卷032

論世界史綱

華譯世界史綱，文筆生動，趣味盎溢，頗能引人閱之終卷！且原著者英人韋爾斯，可謂已能超脫英吉利之國拘，而為一歐洲人，或合全歐、全美及西亞、埃及的西方人。然亦以其未能為全球的世界人，故令南亞之印度人閱之，已不能滿意；而在東亞之中國、日本人閱之，尤難滿意；然南亞、東亞實佔地球人類之半也。復以其為赫胥黎弟子而是進化教之信徒也，字裏行間，皆以從天體地球以至人類之進化教義貫注之，亦非有更宏偉之思想者所全許。然得此全歐、全美及西亞、埃及為立場之進化教信徒所示之世界史觀念，已足為拘一隅、篤一時的史家中之佼佼者矣！

使能擴充「有始進化」說為「無始進化」說，更根據現實主義而現實現世界為立場者，必將更有公平正確之史眼，以洞照乎上下古今而表示吾人也。其法應剖三史：曰人文史、曰地質史、曰天體史。以現今實際之人物地球星系天空為立足點，從作史之年逆推而上，曰史前一年十年百年千年等以為紀——真正世界史，必廢基督教紀元——，蓋吾人於歷史之觀察，亦當以空間觀察之由近而遠也。先廣搜地球人類一切文語傳記，旁參現存之古物古剎為材料，細心推析，以忠實之純客觀，察果求因，以敘其後先之變嬗，上推至無復文語傳記可得而止——約六千餘載——，曰人文史。從是石器巖層，更

上推之曰地質史。遠至地球由日裂生與各星及天空中無數恆星系，且觀此太陽系未成以前，此處為一空洞無物之以太電子界，曰天體史。於是為察因求果之推斷，結論今此地球人類之果，由若何演成；并預言今後之人物地球當若何，以至今後此一太陽系終當壞滅，再為空洞無物之以太電子果。且天空中無數之恆星系，皆為壞空成住之恆轉，而進化實為由空而成，由成而住之一期現象。且地球人類今固猶在進化期中者，但由住而壞，由壞而住，則為退化焉。其式如下：

【圖：TX25p0258_01.gif】

然著者未能為全球人類之史觀，姑就其敘西方史與中國史比觀之，即可瞭然矣。夫中國孔子刪訂之六經，雖不必有往昔中國人視同江河行地、日月經天之觀念，然最少與希伯來諸先知編成舊約，當可等量齊觀；且由六經而引生先秦諸子之學派，其價值或亦有過於舊約之引生耶穌以後之希伯來文化者。又由佛教傳入中國後，中、印兩文明接觸而產生之唐、宋、元、明、清儒學，曾管轄中國人思想數百年，且曾同化蒙古民族之一部，及日本、朝鮮、安南等，較之由希臘、埃及兩文明所孕生之亞歷山大里亞之科學與宗教，似亦無何愧色。乃著者於有關於西方史者，則皆各為專章以詳述之；於此屬於中國史者，則僅於敘佛教時略及孔老，與敘耶教時略及墨而已，唐、宋來之儒學，則且無一言提及也。凡是豈不以其未嘗有何影響，當於西方而忽略之乎？殊不知其曾影響於東方人類之眾，在地球上實相伯仲也。

又著者疑中國民族曾經漢、唐等之盛世，何以不能產生科學及發達工商業，其答案僅謂屬於中國之文字不便，或印刷術未進步之所致。夫紙及印刷，固中國最先發明者也，即使文字不便而印刷術未進步，設有發明科學之精神，則改良而進步之，亦為易易；然則其故之別有在可知矣。且中國先秦諸子，若名家、墨家，與後期儒家之荀況等，固已有科學及機器之萌芽；然漢、唐時竟不能產生科學與發達工商者，則漢以來中國重道與重本之精神阻之耳。唯其重道而以天算、理化、博物等為藝而輕之也，故祇能產生漢、清之經學，六朝、三唐之文學，宋、明之道學，而不能產生科學也。唯其重農業為本而以工、商為末務而輕之也，故全國國民皆志為各有若干小田產之農業者，

而不能經營大工業、大商業也。夫道生則藝興，本立則末長，但應為先後之序而不應為輕重之別。唯其輕蔑而狹之也，於是所謂道者空疏而無科學之用，而所謂農業之本，亦枯竭而不能立，致工商等枝葉亦不能發榮滋長也。凡此在中國本皆易見，而著者不知，故可為西方人之眼光而已。然其于印度似較中國人所知者為多，故今置餘事，一論其關於言佛教者。

著者稱佛為自古迄今最銳利理智之成功者。謂佛教教義要點，在明人生一切苦惱皆起於私心之貪慾：一、為滿足肉體之貪慾；二、為求不大公無我；於是乃達更高之智慧而得涅槃。涅槃者，心境恬靜之謂也；人或誤會以涅槃為絕滅，不知此但指個人為私我而使生活卑污且可憐可怖之惡絕滅耳。又謂佛陀關於生活之道，曰八正道：一、正見，以嚴格考驗一心求真為求學之第一步，世俗迷信不可有也。次曰正欲，私貪既擯，必有服務人類及求公理之正欲繼之；最初未腐敗之佛教，不以絕欲為目的，而以換為正欲為事，從事於科學或藝術及改良世事皆合佛旨，惟不可與嫉妒好名心羼雜耳。正語、正行、正業、無庸解釋。六曰，正精進，謂於善的意向及不善的應用不假以寬容也。七曰、正念，於所為或未為之事，常防範個人感覺或虛榮心等使不得近。最末曰正定，以防信仰者精神之迷，如敬神者之虛驕也。雖著者拘於一神教及進化教之心習，於佛教「無始恆轉」之勝義未能考求，且多誤解，然其說「離貪涅槃」及「八正道」，頗得其真而足藥中國佛徒之病。中國佛徒惟古禪宗能得「離貪涅槃」之恬靜心境，然八正道已不能充分行之，故明體而不達用，未能化被人類。至其餘則大都本源不清而末流猥妄者耳。今欲有傳佛心印之真僧寶——僧伽和合眾，乃專行佛訓者之團體名稱，世人誤以奉神傳教者稱曰僧侶，謬甚！彼奉神傳教者，應正名曰「神逋」耳——，非從離三貪、行八正求之不可。

又著者敘阿育王之行佛教也，曰「阿育王有才能以和平治國，彼非徒以迷溺於迷信也，於其唯一戰爭之年，遂入佛教團體為一「信徒」，數年後始從事八正道以求得涅槃。此種生活於彼一生事業之如何完全適宜，可於其生平功業見之。正欲、正精進、正業乃特表功業，彼大興掘井之業於印度，且種樹以取蔭，彼任官以理慈善之事業，立醫院及公園，又專設藥圃；若有一

亞理斯多德以響導之者，彼必大鼓勵科學研究無疑。彼設專官以理土番及藩民，又設女子教育，彼教育其人民使於生活之目的及方法有一定見解，在歷史中可謂第一人矣。彼大施惠於佛教教學團體，且鼓勵之使於佛教文學益加研究，國中皆樹立碑刻以載瞿曇之教訓；所敘者皆簡單近人情之教訓，而非後世乖謬之舖張。其刻鐫物之存至今日者，尚有三十五件。此外復廣派教士，以播佛教於世界，至罽賓、至錫蘭、至塞琉卡王朝、至托密勒王朝。阿育王為人類之真需要服務者二十八年，歷史上千千萬萬帝王名表中，阿育王之名乃照耀如明星。自倭爾加河以至日本，其名至今受敬禮。中國、西藏及已捨其教義之印度，尚保存其偉大之遺傳。今世之人紀念之者，其數遠過紀念君士坦丁及查理曼也」。嗚呼！若阿育者，真「在家佛徒」之模範也！吾所欲設之佛教正信會之領袖也，吾十年來蓋馨香之心誠求之矣。然中國一般據高位之在家佛徒，但熒惑顛倒於個人生前死後鬼神禍福之迷信，對於正道以利人群者胥無能焉，視此能無慚愧乎！

吾閱世界史綱既終，於其書之第四章所謂歷史之下一幕者，深表同情也。蓋吾固認現實之地球人物尚在進化期中矣。其描寫人類將來之生活也，曰人類對於動物界將另生一種新興趣。在現代混亂失度之日，動物當遭失度之殘害，其悲慘蓋較人類之痛苦為尤甚。在十九世紀中，動物之因此而絕種者以數十計，有多種極饒趣味者，已無噍類矣。將來有力之世界國家實現後，其首先生產之佳果，殆將使今日所謂野獸者，得較良之保護。吾人試一觀察人類史，則銅器時代之人民，已能馴養野獸，利用野獸使為人類之伴侶，而欣賞其生活矣。然此事至今竟無何等進步，誠可異也！吾人現在所謂行獵之遊戲，蓋初民殘暴天性中所表出之無謂殺傷，將來在教育進步之世界團體中，人類必將改變其對待野獸之態度。不樂其死而快其生，不視此等可憐同類之低級生物為可畏可敵可恨之仇，亦不役之為奴隸，而用種種奇妙之計劃使之為人類之友侶焉。偉哉！韋爾斯之心量！幾等於以一切眾生為同類之佛矣。但佛則更須將各宗教所奉之神——若基督教之上帝——，亦視為眾生之一而為吾人之友侶；如此、則韋爾斯之心量，可更由基督教及進化教之拘囚中釋放而出，而實現宇宙之人生矣！然此非一般盲目而吃蔬放生之迷信佛徒所知

，吾欲得遠慮宏識之士若韋爾斯者以為之言耳。

## 卷033

評中國學術史概論

商務印書館近出之中國學術史概論，係日本渡邊秀方原著，劉侃元譯。其瞭解中國學術的地方，真比胡適強多了！胡適的中國哲學史僅編成上古的，中古及近古的還未編出，胡適是根據美國實驗主義一流思想的，未免將中國學術弄得削足就履；得渡邊秀方的此著，胡適的大可以不編了，縱要編也須將上冊毀過重編乃可。

但渡邊秀方此著乃有極可奇怪的，乃於生在號稱佛學研究極發達的日本，竟對佛學完全不了解，僅僅用宋儒以佛學但是絕欲寂滅的眼光看。宋儒以佛、老並稱，渡邊乃弄成以佛、耶並稱。將耶穌教那些污穢東西，看同一樣。從此可知渡邊中了宋儒的毒，而日本人但以佛學依附科學及耶穌教為榮的研究，真正的佛學實已埋沒無光了。故我們今日要將佛學的真面目拿出來，必須將耶穌的宗教一類東西與後來偽流的佛徒情狀，盡量掃除，務使有眼睛的皆能看見佛徒真相；并剝去了世間學者戴的著色眼鏡，乃可評量。

## 卷034

評沈譯克魯泡特金的人生善行學

——十七年四月在靈隱作——

沈嗣莊先生，以今後的世界人眾，似非達到經濟平等必不能安穩；而又苦社會主義內倡導者，對於「人生的善行」，往往忽略甚且破棄。然社會主義最進一步派之克魯泡特金氏，於八十高齡，曾為「人生善行學」的撰述。雖僅成十一章而遽殂，然其從互助論及國家論而來的一貫意思，已彰然較露而無遺隱，因亟取迻譯之以餉國人。顧旋覺其以人生的善行，完全出於生物

的演進程序，力斥以宗教為人生善行的來源，及人生善行必須以宗教為引導之說，深感不安；思補充以人生善行對於宗教的需要之義。以予習於佛教，且對于克氏之學說亦有相當了解，持譯稿訪予西湖靈隱，以極誠摯之人類愛，請予說幾句話於後面。予既喜先讀為快，復深感沈先生博愛人類之熱情，故雖在養痾期內，即為瀏覽一過。然予雖亦覺克氏所說之未圓徹，而與沈先生之意殆不免相舛馳。予對于人生善行的意思，他日當發表世界新文化之創造一書，茲未遑評述。且將讀沈先生此譯所引生的一些零碎感想，寫在下邊，沈先生愛人類尤愛真理，當能寬恕而不以為忤。

研究人生善行的學說，日本人紹襲中國儒家的辭意，譯為倫理學。從日本傳到中國，亦流行了一二十年，然其義嫌過狹。近年、由胡適之先生改稱人生哲學。人生哲學，應一方面由人類學推溯到生物學、生物心理學以及一切自然科學；一方面由人類學推演到社會學，社會心理學以及一切人生科學——經濟學、政治學、教育學等，其結果須推到宇宙全部的究竟真理；則雖為哲學而失去為一科科學的意義，故其意亦嫌過寬。或直曰道德學，然道乃指自然之理，或思想言說上可通得過之理；德亦指自然之知能，或積行所成之品性，皆不足顯明出人生善行的定義。故今擬改稱曰「人生善行學」。研究什麼叫做善？什麼是人生之善的行為？人生為什麼需要善的行為？人生的善從什麼處起來？怎麼樣可以增進且完成人生的善行？此種學說，叫做「人生善行學」。至此學與人類學及生物學、社會學的區別與關係，讓在別處去說。這一點修改學名的意思，雖不但關於此譯，且為下文討論的張本，故先寫於此。

克氏在第十章裏，嘗云：「我在這兒，更要加上幾句話，使他格外的清楚，……至……再行討論吧」。就克氏這一段話，可以見到克氏所認為人生善行起源於人類演進中的互助性，即動物以來的社交性或群性；在佛學可名「相續的和合」或「因緣所生果」及諸緣互應以生住成得。而一切善行，皆包括在人類平等的公平觀念，在佛學可名「無我觀」或無我相、無人相、無眾生相、無壽者相、無法相亦無非法相，是法平等無有高下。其次、則為近於犧牲的寬恕，在佛學可名慈悲喜捨或慈惠。慈惠是一般人共知的善行，但不

達公平則雖善而未真；不知「生住成得」於演化的互應，則公平慈惠雖真善而未美。克氏知是三者，可謂已握「人生善行」的綱領！既知人生的善行生起且成就於自然演化中的群性，則其否認以宗教的神為人生善行的來源，及人生善行須以神的宗教為引導及歸趣，勢必為當然的結論了！

從佛學言之，不知一切事物皆生成於各因的演化與諸緣的互應，主張別須一「專能產生及率成」的，無論什麼——如超絕的上帝——，謂之「異熟愚」或迷事的愚昧。換言之，即不知演化互應的自然，或自然的演化互應之因果真相。不知一切事物皆相對待而隨緣變現，沒有內在的自我及特定的自性，在人或生物執著各有內在的自我——內在的上帝——，在一切事物執著各有特定的自性，謂之「真實愚」或迷理的愚昧。由這兩種愚昧的緣故，雖有些慈惠的善行，亦不成為真如美滿的善行了。故佛學，對於克氏演進的互助性，及公平為人生善行的源泉與總持，較寬恕尤為重要，自應表示相當的贊成！

然謂克氏之所說亦未圓徹，又因什麼呢？一因量的未圓徹，二因質的未圓徹。今先說量的未圓徹：克氏說演進的互助性，雖然群性的動物推到社會性的人類，可說明「社會的動物」皆由互助而生存演進。然未能遍通的說到一切生物的各個，與大地及大空的各星，乃至分析到不可分析的各電子，一一皆是各因演化諸緣互應以生存的一群之相續；則演化的互助性或互助的演化性，不能遍通到大宇永宙的全部，以成為最深最廣的無限因果律。故猶不能有完全的妥當性及消滅性，使永無宗教神或類乎宗教神的愚昧再來擾害。克氏的公平，雖推到人類的平等，然未將平等公共到一切眾生類，則猶有人相、眾生相、壽者相；在人類雖曰公平，對於異生類則成私平的不平等。未將平等公共到一切諸法，則猶有法相、非法相；在眾生類雖曰公平，對于諸法亦尚為私平的不平等。必知一切眾生皆無我故，一切諸法皆無自性故，個的差別與類的差別及相用的差別，皆是對待假立而沒有真實。且一多互攝互入互為主伴而無障礙，乃能契應宇宙萬有公溥平等的公平。雖事行上以現為人類之故，不妨從人類平等的公平心行起；在理觀上則必公通一切眾生、一切諸法悉皆平等而沒有限際，始為真正的公平。佛教中之說慈惠，分為三重

：一、以一切眾生為對象而發起的慈惠；二、以無人無我的一切諸法聚為對象而發起的慈惠；三、無所緣對而普遍恆起的慈惠。克氏以未能圓徹于互助的公平之量，故於慈惠亦僅及「緣眾生」而起的慈惠之一部分，即所謂對於人類的寬恕。

已說量的未圓徹，再來談質的未圓徹；大乘佛法最概括的可攝為三分：一、正覺心為種，二、慈惠行為根，三、方便力成就。互助的演進，破對于異熟的愚昧；公平、破對于真實的愚昧；此二者可云正覺心。寬恕、可云慈惠行。克氏雖量未圓徹，而已有「具體而微」的質。然若非習成種種之方便力，則正覺的知與慈惠的行終不能究竟成就，仍等於理想的空談，而無實際的實行實現方法。故須依現實的人生宇宙中善的關係——例善友善學說及勤修習等——，發明及施行種種方法，以產生且增長種種極巧便、極適恰、有勢用、有效率的能力，乃能完成人生的善行，以進化於無限無止境的福智妙嚴海。否則、空談理想，勢將退歸混沌自然，流于老、莊的退嬰主義。而此等方便力的修習，在佛法則有三增上學、四攝化事、五善根力、八正道行、十到彼岸等等。綜合起來，可成功三種的能力：一、消滅的能力，漸次的澈底的將一切愚昧及愚昧所攪成的種種壞習慣及惡勢力完全消滅，使之永不能再生。二、生成的能力，引生及成滿一切事理的正覺，及正覺所導現的種種良習慣及善勢力。三、博濟的能力，依上消滅及生成的能力，真能有大智慧、有大功能，可以遍一切處，盡未來際，普為利益，無有間歇。孔氏所云「博施濟眾，堯、舜其猶病諸」者，至此乃能更無遺憾。凡此等方便力，克氏非但未窮其量，且猶未具其體質，故云於人生善行的質亦未圓徹。

然克氏所說雖未圓徹，已足應今此的世界人類及中國民族的需要。今此的世界人類，乃一民族戰團或階級戰團的戰場與戰鬥員，日在戰爭中尋生活者。而造成此戰爭的人世，達爾文或僅由達爾文弟子中赫胥黎一派所倡強食弱肉的競爭進化說，固為一主要因素。今克氏從動物演進中，抉出「社交互助」為人生善行的本源；「自然演化程序」與「人生善行程序」聯合一貫而進化，至少可以為中赫胥黎等學說的毒者一服消毒劑！變化戰團的人世，使漸成互相和解的人世。而中國民族亦為偏中赫胥黎派的流毒尤甚者，故沈先

生譯此書成，吾尤不能不於中國民族的前途，生一線光明的希望！

十七、四、廿三。太虛寫於杭州靈隱。

## 卷035

評善之研究

魏肇基君，譯日本西田幾多郎所著善之研究，分為四編：一、純粹經驗，是其一切推論所依據之出發點，大致皆得之詹姆士者為多。第二編實在，第三編善，第四編宗教，則為依次論究真善美者。其思想大近汎神論，與海格爾、斯賓挪沙相默契。而尤一唱三歎於我印梵之印度彌曼薩派，柏拉圖、基督教及康德、叔本華、柏格森等與其思想亦不無影響。雖亦數數談到佛與佛的禪宗，不無近似，然於佛法以二空觀徹底澄清之特點，及以後得智重新建立之特點，尚未了達，故僅能與倭伊鏗哲學比次而已。

## 卷036

論陳獨秀自殺論

——九年一月作——

一 自殺果足為破滅社會的危險思想嗎

二 最近代思潮果足為自殺的救濟嗎

三 我對於自殺的批評

四 我對於自殺的救濟

八年十一月間，北京大學學生林君德揚，在三貝子花園投水自殺，遂惹起多數人底恐慌，討論救濟方法。陳君獨秀於新青年之第七卷第二號上，亦發表了一篇自殺論，其恐慌的要點，就是認自殺為破滅社會的危險思想。如云：「自殺若成了一種普遍的信仰，社會便自然破滅。各國政府所深惡痛絕底，是共產主義和無政府主義，說他是破滅社會的危險思想。倒是真有兩個

可以破滅社會的危險思想，他們卻不曾看見！這兩個思想是什麼呢？一個是獨身主義，一個就是自殺」。其救濟的要點，就是新理想主義，新唯物主義的最近代思潮。如云：「古代的思潮過去了，現在不論他，所謂近代思潮，是古代思潮的反動，現在也還勢力很大。在我們中國底思想界，自然還算是新思潮，這種新思潮，從他掃蕩古代思潮的虛偽空洞迷妄的功用上看起來，自然不可輕視了他；但是要曉得他的缺點，會造成青年對於世界人生發動無價值無興趣的感想，這種感想，自然會造成空虛、黑暗、懷疑、悲觀、厭世、極危險的人生觀，這種人生觀也能殺人呵！他的反動，他的救濟，就是最近代的思潮。古代思潮教我們許多不可靠的希望，近代思潮教我們絕望，最近代思潮教我們幾件可靠的希望」。現在我要批評底，雖自有我對於自殺一事底見解，但對於他恐慌和救濟底要點，自不得不先加一番審定。

一 自殺果足為破滅社會的危險思想嗎？

按：陳君認自殺為破滅社會的危險思想，先有一個「自殺若成了一種普遍信仰」的因。然自殺一事，設若必不能成為一般人的普遍信仰，則自殺固無破滅社會的危險，而對於自殺且亦無救濟底必要。陳君既未能證明自殺必將成為一種普遍的信仰，遽認做破滅社會的危險思想而有救濟底必要，何異偶然見一家或若干家絕了後代，便起人類將斷種底恐慌乎？陳君以自殺和獨身主義並認為破滅社會的危險思想，今就獨身主義觀之：既未嘗妨害其貪愛自身生活的生性，又能免離了人事上若干的憂患，而獲專心致志以成就過人的德業，經世界若干宗教家底實踐唱導，猶且能信仰實行底，不過占人類數千分中之一分。其餘的數千分，化醇化生，固但有生齒日繁的現象，而初無人口減少之徵。則獨身主義猶不能成為普遍的信仰，況自殺乃根本上妨害貪愛自身生活的生性，又并其能造成德業受用善果的本身而毀滅之者乎？故自殺必不能成為一般人的普遍信仰，亦不足為破滅社會的危險思想。陳君認自殺為破滅社會的危險思想，因視為有救濟底必要，不得不謂之迂闊無聊的過慮！

二 最近代思潮果足為自殺的救濟嗎？

按：陳君謂最近代思潮教我們幾件可靠的希望，應是指思潮趨勢表中所列：舉惡中有善，醜中有美，人性比獸性進化底數條而言。然此亦是曖昧不明、徬徨不定、疑惑不決的戲論，固不足為自殺救濟者也。何則？此論果示人以有善、有美、有進化的人性而不當自殺乎？抑是人以惡、以醜、以獸性而當自殺乎？況善在惡中，即是無純善之善；美在醜中，即是無純美之美；人性較獸性進化，未離獸性，即是無純粹之人性；即此、已足令不願過苟且生活者自殺矣。且更進一步言之，如作者所云：古代思潮是全美的，然近代思潮在當時、亦何嘗不認為惡中有善，醜中有美，人性比獸性進化也。由作者在今時觀之，則古代思潮、既成為不可靠的，近代思潮亦成了絕望的，則作者於最近代思潮所謂幾件可靠的希望，安知一轉瞬不又是一種不可靠的絕望嗎？是則益暗示人以應當自殺而已！故以最近代思潮有幾件可靠的希望，以為自殺的救濟，不得不謂之唐喪無益的戲論！

然吾雖未嘗得讀羅志希、蔣夢麟、李守常、杜威、杜威夫人等人對於楊君自殺的言論，僅就陳君所批評的以觀之，陳君的自殺論，固較羅志希諸人的見解高出數籌矣。而陳君跟著「自殺是破滅社會的危險思想所以必要救濟」底後面，更進一步討論：『為什麼要維持這社會不讓他破滅，謂是一種狠難解答的哲學上疑問。厭世自殺的人，正是這一種疑問達到他心境最深的處所，感得人生沒有什麼價值，所以才發生一種最後的決心而自殺。這種自殺，是各種自殺的源泉。各種自殺，多少都受了他暗示底影響。這種對於人生根本上懷疑的自殺，只有能解答他心坎深處所藏人生哲學的疑問，才能夠改變他的人生觀，才能夠教他不去自殺；否則、對他種種的解說，總是沒有一看價值的，亦決非改良社會、減輕壓迫、所可救濟的』。這一段說話，卻頗為中肯！但謂這種疑問，是由宗教上苟且心的空觀，及哲學上偏見的性惡所造成的，已屬不全不類。何謂不全？不單是空觀和性惡說所造成故。何謂不類？空觀和性惡說，不必造成為什麼維持社會不讓他破滅的疑問故；且陳君似未知空觀和性惡說之真意義故。至其應用所謂最近代思潮的現實擴大、自我擴大，以對治空觀；惡中有善的、醜中有美的，以對治性惡；謂可以解答厭世的人心境最深處的疑問，則又顯出無他能為底本相來了。何則？其自我擴

大之義，分為物質和精神底兩種：物質的自我擴大，是子孫、民族、人類，精神的自我擴大，是歷史；但那厭世的人，豈不知有子孫、民族、人類和歷史哉？亦以此即是構成社會的原素，固與社會一般的不須維持讓他破滅而已。然則這些子孫、民族、人類和歷史的有不有，與他什麼相干呢？所謂種性不滅，亦屬子孫、民族、人類相傳相續而存在的。但是、現存的人，過數十年、百年而俱死矣，現存的人子孫，亦依然不過數十年、百年而俱死，如是死死相續，縱使相續而不斷滅，亦祇成得個各各皆是無價值無意義的生活！況死死相續的人類，亦終有與這大地同歸滅壞的一日？安有所謂種性不滅者存乎？物質的滅不滅，兩無證明；藉使不滅，然物質不滅，亦何嘗可算得人生的意義價值？且所謂物質、種性、現實、自我、個體、全體、空間、人類、歷史、生命、精神，皆不過各種轉變上所生各種現象的記號。這各種轉變一旦完全停止，則此各種現象的記號，又安得不完全斷滅而唯是空乎——注意：此未是佛法的空觀——？作者乃曰：總算是有不是空，抑何措辭之滑疑閃爍耶？至用惡中有善、醜中有美、對治性惡，更為無力！何則？善中雜一點惡，美中染一點醜，已不足謂之美善，而可謂之為惡。況善在惡中，美在醜中，尚欲不謂之性惡，得乎？又且貪生，亦不必由於要維持這社會不讓他破滅，自殺、亦不由於不要維持這社會讓他破滅乎？

陳君自殺論中所表列的原因，文明人、有教育的人、青年、老年人，關於知識信仰的有五類；婦女未婚的人，關於情緒壓迫的約有八類；都會裏的人，窮人關於經濟壓迫的有二類，說之頗為詳盡，然大抵就周圍情狀以言。吾請更有以添補其缺，為表如下：

┌投真.....視自殺如滅漚還水，所重者在還水不在滅漚。

├尊我.....見色身非我而拘礙乎我，遂殺身以尊我。

│ ┌成阿羅漢者患退失，自殺以入涅槃。

為己┤患失.....┤

│ └少婦患老醜失美貌，自殺以保形容。

└報怨.....得無生者償還夙怨以了舊債，如達摩報怨行。

此四者雖近似厭世解脫，實非厭世解脫。

┌省累.....為避免連累他人而自殺

├去礙.....為令他人得成功而自殺

為他┤

├悟世.....為警覺世間沉迷而自殺

└利人.....為利益他人而捨施身命

此四者雖亦關於知識信仰，卻是純為他的。

佛教在於為己之第四種，及為他之第四種，是常行的；於為他的第一、第二、第三、亦相對的贊成；為己的投真、尊我、患失，亦絕然反對。更有為對治身見、破除我執，及捨身為法、求福、消罪等等自殺者，此不具述。陳君於自殺的批評，分為反對派與非反對派，於反對派首列：「佛教反對一切殺，自殺也包含在內，而且他們相信輪迴，殺這世的肉身，無濟於事」！這幾句話，亦然而不然。一、未知佛教戒殺的原因，二、未知佛教對於自殺的分解。予謂叔本華說：自殺不是應該非難的行為，乃是糊塗的行為。因為自殺，只能夠滅絕肉體，不能夠滅絕發生肉體的意志。又謂自殺底真正目的，在求得精神的平安。否定意志，是達目的底唯一方法；實為佛教對於自殺見解之一種。而英國哲學家休謨之說，在佛教當亦予以相對的贊成也。但佛法隨緣而說，初無定相，用之當則一切皆佛法，用之不當則一切皆非佛法。今姑略述吾對於自殺一事底見解。

三 我對於自殺的批評

自殺一事，不能籠統斷為反對的非反對的，當分別其自殺因由之所在，乃能有所評斷。吾所不反對者，用身主義的自殺也；或用之以求悟真理，或用之流通正法，或用之以報償怨債，或用之以供給需要，或用之以增長福德，或用之以消除罪惡，或用之以伏斷迷惑，或用之以脫離苦惱，或用之以圓滿悲願，或用之以護持眾生；能善用其身以達到超塵世色身以上之高尚目的者，不論樂生與自殺，無何不可。否則，為色身拘縛，或為色身積聚成的社會拘縛，不唯不能用他，反為他的奴隸而不得自由，則樂生固無意義，而自

殺者尤屬糊塗。此種糊塗的自殺，則吾所絕然反對者也。然設使無下列三種徹底的覺悟，則未有不為糊塗的樂生與自殺者：一、吾人有生生死死死死生生而未嘗生未嘗死的自體。這種自體，一、是不知不覺自然癡愛乎生存，而為「生存所以然之故」的意志；二、是為這意志所迷執而轉變出生存現象來的心體。這兩種，今假合稱為：「有情性有生命者的自體」，徹見了這個自體，方知吾人一生所作的行為，皆逃不了這個自體的範持保藏。若未能確然滅盡了癡愛生存的意志，則勢必仍為迷執而隨著業行轉變出新的生存現象——生命的、物質的——。依止這個自體的見解，而求正當辦法，上者、即是由降伏而滅絕那癡愛迷執的意志，這就是超世間的出輪迴法；次者、即是多造些美的善的行業，使轉變出新的生存現象來的時候，漸進美善，以免比現在的更壞更歹，這就是處輪迴的求進化法。

二、身世本空，物心非有，所現的無非是接續的、集合的假相，所說的無非是分別的、虛妄的戲論，從來未嘗有人生，今亦何能有自殺？自且本無，殺於何有？本來無縛，復何求脫？

三、吾人的心體，本來沒有人物眾生、宇宙萬有的妄染，亦復本來具有人物眾生、宇宙萬有的妙德，能喚醒這昏睡在無明大黑夜中的本真心體，徹體覺悟，轉癡愛迷執的意志為大悲方便妙用，於是乎全知全能，自由自在，常遍真實，圓滿清淨，得到人生究竟的真價值。

那糊塗的自殺，本由不善用身，求生遇困而自殺，既不能斷絕貪戀生存的意志以成解脫，復不能造美善的行業以成勝進，便無第一種覺悟；於平等一如，橫見有自可殺，便無第二種的覺悟；不能以之為徹究真心之用，便無第三種的覺悟；且由之益深其癡愛迷執，而轉變愈加惡劣的新生存現象。故雖不能謂之有罪，而實為一種可憫又可憾的行為也！而反對殺他人及一切有生命情性之物者，其理由亦可知矣。佛法戒殺，原是戒殺他的；但廣義的他，雖殺身亦是所殺的他，而非能殺的自；欲殺其身的決心，方是自故；有這殺心，即是罪惡故；有這殺心能殺自身，亦即能殺他人故。但在有上面三種覺悟的，遇正當作用自殺其身，譬之施用其所有的財物，亦依然是一種正當的行為。但對於自身之外的他人，及一切有情命者，則絕對不得殺害；以各

各的身命，有各各的自體所癡愛迷執，強加殺害，將益固其癡愛迷執乎身命的意志，並激發其抗拒報復之怨毒，糾結纏縛，展轉牽率，愈陷入惡劣的生活耳。然遇從因地上救不及時，為解大眾的苦厄故，為覺悟他人故，間亦權衡輕重而許有殺他之舉；對於內界，破壞癡愛迷執的意志組織，則必善用其殺而後可。所謂「護生須是殺，殺盡方安居」——參看叔本華之說——。

四 我對於自殺的救濟

那覺悟了的能善用其身的，我認為沒有救濟的必要。至那不能善用其身心、善用其世界、反為身心世界所拘礙而糊塗自殺的人，依照上說，將更轉變出愈加惡劣的新生活現象來的理由，便須救濟。而陳君於自殺原因中所列：二乃至十六的十五條自殺原因，自然可從改造新制度、新道德的新社會以為之救濟。唯陳君視為各種自殺底母親，所謂厭世及解脫為原因的自殺，則正是今所欲改造正當的思想以為之救濟者耳。茲分為兩種救濟的方法：

甲、消極的 一、破棄那單是肉體的、物質的、個人的、人類的、現世的、子孫的、一死個性斷滅的危險人生觀。這種的人生觀，生則堯舜，死則腐骨，生則盜跖，死則腐骨，令人想到最後的結果，無論前乎我的人，並乎我的人，後乎我的人，親友我的人，怨敵我的人，疏閑我的人，除卻腐骨之外皆更無他有；欲令人不根本上發生人生毫無價值、毫無意義之決心者，尚可得乎？故此種人生觀，實為發生厭世因自殺、及自殺為解脫的思想源泉，以認為一經自殺而死，個性即便斷滅，故以自殺為解脫塵世也。近來青年底自殺，大都受此影響，此固歐洲前來束縛於基督教的反動。然今欲為之救濟，雖不能再用基督教，而此種斷滅危險思想，則不可不速為拋卻者也。二、變通那急躁的、狹迫的、零碎的、驁外的實驗主義——亦曰實際主義等等——，為安詳的、遠大的、根本的、貫澈的實驗主義。現在杜威一派所講的實際主義，拿各種學理比為銀行的支票，當時就要向社會去兌現，如在社會上一時發生不出如何效用來，便立即撕卻；這種急躁狹迫的思想，未有不壞事的。那青年的人，當時聽了一種言說，便天旋地轉、頭昏目眩的要向他處身的社會去求實現，一時實現不出來，又沒有法子奈何社會，於是憤恨社會的不良及自己的無用，便自殺了。故此種思想，若不變化而通之，其危險亦不為少

也。三、化奮鬥的猛烈精神，為溫和的勤勇精神。蓋奮鬥的力猛烈一分，抵抗我奮鬥的力亦猛烈一分，其結果，非殺了社會、或殺了自己不可。

乙、積極的 一、認清吾人生死死生而未嘗生死的自體，則知世間塵網，非自殺其身可能厭離解脫的。且身世非可厭非不可厭，但在自己善以施用，施用得當，便是有意義、有價值的；有意義及價值與否，但由自己決定之，不應當責備身之與世，身之與世原是不負其責的。若對於身世欲根本上厭離而解脫之，則當善用其身心以破除癡愛迷執生活的意志，非妄殺其身所能濟事。若欲去除現在不良的身世而進求比較現在為善美的身世，則亦當善用其身心以造道德的善因，而求幸福的善果，尤非妄殺其身所能濟事。二、自殺者必須認清白了所要殺的自，究竟是個什麼？然後方殺；否則、所要殺的本是自，至殺了的卻又不是自，豈不白費一番辛苦嗎！但是究竟那一樣東西可喚作自呢？究竟有一些些可以喚作自的嗎？盡宇宙推求落來，總不過是些地水火風啦，色受想行識啦，鄰虛鄰虛的謝影啦，剎那剎那的變態啦，畢竟沒有一點可喚作自的。自且沒有，又何從殺起呢？說來真是一場笑話！有不丟下了自殺的刀，而撫掌呵呵的嗎？三、認清了本無煩惱元是真覺的心體，則主位定而萬法順，左之右之，彼之此之，空之有之，虛之實之，生之滅之，是之非之，無不是向此究竟底目的地而進行的，無不是從此究竟底目的地而演施的，六方之外皆充塞，盡未來際無間歇，尚何容心於取舍為哉！

（見海刊一卷一期）

（附註）原題「新青年自殺論的批評」，今依文鈔改。

## 卷037

論胡適之中國哲學史大綱上卷

——九年作——

予作此論，先有欲申明者，胡君此書與佛學本無甚關係，然取而論之者，不僅以其為新近出版的國語傑作，有關於現代人心思想者頗鉅，而更有二

種之原因在也。胡君援用西洋學者的歷史觀念，以為解釋演述中國哲學史底工具。予往者讀日本境野哲君所著佛教史大綱，於此點亦與胡君相同，嘗有不滿意之感，欲藉此以一論西洋的歷史觀念，一也。胡君於此卷底中國上古哲學，對於佛教底評判雖僅微露端倪，然聞胡君將繼是作中古、近古哲學，中國哲學之第二期，既以佛學為主幹，而近古哲學亦以禪宗為普遍底關係，其對佛學將下如何之評判，必甚重大。今可於其已微露底端倪中察知大略，二也。茲論列於下枋：

一

西洋學者的歷史觀念，進化論的歷史觀念也。故明變而不明變中之不變；推變之發生，在於時代形勢而抹煞其餘相等之關係。不知一個哲學家的思想學術之發生，實於個人之才性為主因，而更有種種助緣如下：

┌主因.....哲學家本人的才性

│ ┌時勢.....┐

思想學術沿革變遷的┤ │方俗：

└助緣┤家世 ├.....順成的、反動的

│師友：

└奇感.....┘

予讀日本人近作的佛教史傳，敘論釋迦牟尼之開創佛教，馬鳴、無著等之昌明大乘，大約不過將印度當時前後的思想學術情形趨勢摹述一番，以為其所以如此如彼的因緣效果，而絕不曾於釋迦、馬鳴、無著等才能德性與常人不同之處，及其思想學術於現在及將來之影響，一探究考論之也！今胡適之君雖說明有三種原因：一、個人才性不同，二、所處的時勢不同，三、所受的思想學術不同。又說三種的效果，以為哲學價值的客觀評判：一、要看一家學說在同時的思想和後來的思想上發生何種影響？二、要看一家學說在風俗政治上發生何種影響？三、要看一家學說的結果可造出什麼樣的人格來？但考覈其全書的精神起來，其推求原因，評判效果之所貫注的，亦祇在時代形勢而已。處今日之世，除卻個人才性及奇感，其餘的助緣，誠有可用時

代形勢以包括之者。然在古時交通阻隔，且中國保家世、傳子孫，而帝王兼握君權、師權，教育限於士大夫，不下逮於庶民，則非注意方域土俗、家業世位、師友傳習、與時代形勢並重不可。且個人特殊情境下的特殊證悟，尤有足以改變其平生之性格，而發生一種特殊的思想學術以影響到群眾心理者，例如人因怪病、異夢、遭貶、悼亡等等，遂一換其人格者；若王守仁因遭貶龍場，動心忍性而成大悟，遂有所謂王學者流傳中華、日本，及今未衰。使王氏當時若無龍場之貶，浸溺於朝中的勢利富貴，則其後來之成就究應如何，殆猶未易知也！胡適之君未能將哲學家個人的才性，特殊的感驗，及其方域、家世、師友、與時代趨勢兼營並顧，唯側重時代的思想學術大趨勢立論，致於古代哲學史的史料，覺得十有七八與這進化論的歷史觀念衝突，而悍然遮撥為十有八九都靠不住也。但在予、亦非謂古書都靠得住是真的，且予亦承認胡君所判定某書某書是偽造的、假託的、雜湊的、錯集的、極有明確的證據而毫無疑義的，但也有些因為心中先存了個進化論歷史觀念的成見，將由於個人才性的不同，與所生長之方域家境的不同，及生平的師友特殊的徵發種種不同，而發生思想學術的變化，多有與時代學術思想的大趨勢不能符合者，胡君即斷其為必無之事，而不知儘有可援別種原因解釋之餘地也。

又、若胡君於評判上所援的例，謂：『古代的命定主義說得最痛切的，莫如莊子。莊子把天道看作無所不在，無所不包，故說；庸詎知吾所謂天之非人乎？因此、他有乘化以待盡的學說。這種學說，在當時遇著荀子，便發生一種反動力。後來莊子這種學說的影響，養成一種樂天安命的思想，牢不可破。在社會上好的效果，便是一種達觀主義，不好的效果，便是懶惰不肯進取的心理。造成的人才，好的便是陶淵明、蘇東坡，不好的便是劉伶一類達觀的廢物了』。若此種評判，在胡君固以為是客觀的，不是用自己的眼光來批評古人的，但莊子所言的，是否命定主義，抑並非命定主義？陶淵明、蘇東坡、劉伶一流人，是否莊子的命定主義所養成，抑並非莊子的命定主義所養成？古今人評判不一，胡君作此評判，亦怎見得不是用自己的眼光來評判古人的是非得失呢！予謂凡評判，多少總離不了主觀的見解，其要在主觀的見解能圓滿周到否耳。然一種的效果，亦決非一個原因所發生，一個原因

亦決非但發生一個效果；其效果與價值究竟如何，亦未可據當時或暫時於思想、風俗、政治、人格所發生的影響遽為判斷。正猶化學中的原素一般，與某種某種的原素化合，便成了此種現象；與某種原素化合，又成了那種現象。一種現象不單是一種原素所成，一種原素亦不單成一種現象，亦未能據其已經化合發生的現象，遽判斷彼原素決定但有何種效果及與價值。何者？若遇新原素與之化合，也許發生新效果、新價值，或失卻曾經化合之要素，亦能消滅其已成之效果及價值故。例如蘇東坡自然也受莊子學說多少影響，但其人格決不得謂之唯從莊子學說養成的；而莊子學說，亦決非但影響得蘇東坡一個人，或陶淵明、劉伶等幾個人。順世言之，周秦諸子學說隱晦了二千餘年，到新近纔有復興之兆，則雖謂其效果與價值，要看之今而後；已往者、皆未足為評判是非得失的依據可也。隨便的東扯一個人，西指一樁事，以為是那一家學說所發生的效果，即將這些效果說是那一種學說的價值，豈就算盡了評判的能事嗎？

二

胡君論近世哲學，嘗謂：『宋、明的哲學，或是程、朱或是陸、王，表面上雖都不承認和佛家禪宗有何關係，其實、沒有一派不曾受印度學說的影響。這種影響，約有四方面：一面是直接的，如由佛家的觀心，回到孔子的操心，孟子的盡心、養心，大學的正心，是直接的影響。一面是反動的，佛家見解儘管玄妙，終究是出世的，是非倫理的。宋、明的儒家攻擊佛家的出世主義，故極力提倡倫理的入世主義。明心見性以成佛果，終是自私自利，正心誠意以至於齊家、治國、平天下，便是倫理的人生哲學了。這是反動的影響』。予嘗謂宋以來的儒、釋、道三家，是皆用禪宗打了底子的，但儒、道二家，終究是治世的、保身的，故於禪宗終究是不能徹底，而表面上三家還是各行各的：所謂儒以治世，道以忘世，釋以出世。與胡君此論，似乎相合。實則釋家於禪的根底上所行的形式，亦自是佛教的律宗、密宗，特與儒家不同，亦非必定是出世的。但當時的儒家硬將世間占定謂唯屬於他的形式，致佛教的現行形式既與他不同，不得不謂之單是出世的了。其實、禪宗與一切佛法，皆是通為世出世間底善法的；佛教五乘中的人乘正法，便是佛教

的人生哲學。居在今日，只可謂佛教的人生哲學與儒家不同，不能謂佛教非倫理的。蓋佛法本是透徹出世、而亦利益世間盡未來際的，在中國但由幾個出家的人於山林中保持佛教不墜，不曾用佛教的人生倫理學來代了儒教的。因中國的思想、學術、政治、風教，先為儒家獨占了，佛教到隋、唐後，幾幾乎有易而代之之勢，漸惹起儒教徒的恐慌抵抗，經過隋、唐、五代而入於宋，佛教僧徒為避免與儒家的衝突起見，乃依出世法與儒的治世、道的長生，劃疆而守。故雖謂佛法在世間，尚未一度發揮其功用，其效果與價值，將看之今後的努力以為定可也。

大概佛法以明心見性為因地，以大悲普濟為根本，以圓成善巧為究竟。胡君謂明心見性以成佛果，終是自私自利，一由不知佛法的根本與究竟，二由不知佛法所謂心性，故竟能於明心見性以成佛果的下面，連寫著終是自私自利六個字！所謂妄認四大和合為自身相，六塵緣影為自心相，不知身心外洎世界，皆是真心之所顯現。若知佛法之所謂心之與性者，則心者、天地同根，物我一體的本心；性者、周遍常住，圓滿清淨的真性；明之者，莫公焉！見之者，莫溥焉！夫又安能將「終是自私自利」六個字連綴以成一辭哉？我近來常見浮光掠影一知半解之徒，尚不能將所要批評的東西弄個明白，便硬拖來瞎三話四的胡亂批評。以胡君清爽的頭腦，明利的眼光，通平的心量，淵博的才識，深望能將佛法細心的研究一番，當真的能將古近西東的思想學術，條理通貫比較評判一下子，將各種文化及其哲學都射注到釀造今後美善的文化、真正的哲學上去。明而不取，用而不舍，不偏執著古代或近代的一二端以相排而自蔽，不亦善乎！予聞胡君作中國哲學史下卷，將有敘評佛法，故藉斯出之。

中國哲學史大綱上卷內，精義卓論多的很，但既與我今欲評論的目的無關係，姑請從略不談罷。

## 卷038

論梁漱溟東西文化及其哲學

——十年十一月在杭州作——

夏歷十月十日，由北京講法華經畢返杭，適與張仲仁先生共車，出梁漱溟君所著之「東西文化及其哲學」，讀之終夜，不忍釋手，真近年有新文化運動以來第一之傑作也。梁君以深細精銳之思，成此不朽之文，恐透徹了解者殊不易多得。余既真知灼見其義，且與我所提倡之佛化關係頗大，故不得不粗略先為一文以評之。

梁君推究各方文化之發生，於地理、天時、經濟、交通等種種周圍之助緣外，特別注重於「天才」及「意欲之主因」。且為中華文化數千年所以停滯不進者，乃由老、孔等幾人之天才太高，使後人仰摹猶虞不及之所致，此皆深獲我心，而去年評胡適之君所著中國哲學大綱時，亦曾略言及之者也。

梁君以「生活意欲」之向前求增進，說明西洋古代及近代之文化；處中求調適，說明中華之文化，迴後求解脫，說明印度之文化。但言人世，雖覺甚當，統觀法界，殊不謂然。今另為表如下：

┌向前求進的……西洋文化

思議的障礙的生活┤因順苟安的……中華文化

└根本解除的……印度一般文化及三乘的共佛法

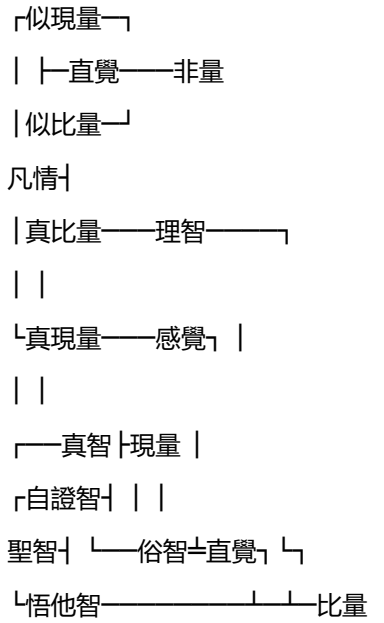
┌分證的……菩薩法界

不思議的無障礙的生活──大乘的不共佛法┤

└滿證的……佛法界

梁君以「物質」、「他心」、「無常律」、為障礙生活之對境，意謂對增上物質之障礙，可用西洋文化排除之；若他心之障礙，則須用中華文化融和之；而有生必滅之無常律，唯印度文化乃足解除其障礙。另將文藝、美術等列為一種相似不思議的無障礙的生活。其實、文藝美術為一類之無記法，展轉亦為障礙，而物質、他心之障礙，亦必由三乘之共佛法，達到大乘之不共佛法，乃成真正之不思議的無障礙的生活也。

梁君以「現量」、「直覺」、「理智」三種為知識之根源，蓋即現量、非量、比量之三量也。然非量原以指似現量、似比量者，梁君似專指似現量言；且直覺非不美之辭，在凡情之直覺雖屬非量，而聖智之直覺亦不違真現量、真比量，故成無得不思議之任運無障礙法界智。另為表如下：




梁君以西洋文化是直覺運用理智的，中華文化是理智運用直覺的。所云直覺、皆專指似現量言。換言之，直覺境即俱生我法二執之心境也。又言：佛法是現量運用比量的，或比量運用現量的。由余觀之，當言佛法是由聖智的比量排除非量的凡情直覺，獲真現量，起不思議無障礙法界之直覺而運用比量的。所云起不思議無障礙法界之直覺者，即示現他受用身土及應化身土是也。

梁君視佛法但為三乘的共法，前遺五乘的共法，後遺大乘的不共法，故劃然以為佛法猶未能適用於今世，且慮反以延長人世之禍亂，乃決意排斥之。其理由、蓋謂東方人民猶未能戰勝天行，當用西洋化以排除物質之障礙；西洋人民猶未能得嘗人生之真味，當用中華化以融洽自然之樂趣。待物質之障

礙盡而人生之樂味深，乃能覺悟到與生活俱有的無常之苦，以求根本的解脫生活，於是代表印度化的佛法，始為人生唯一之需要。若現時則僅為少數處特殊地位者之所能，非一般人之所能也。故對於特殊人的個人之學佛雖或贊成，而對於向一般人提倡，必力反對之。果如梁君之言者，似乎如佛典所云之北俱盧洲人，乃真能適宜佛化者，何以佛法興世，又偏在南閻浮提，而北俱盧洲人適得其反歟？且梁君自云：在個人唯覺佛法為真對的，其欲專提倡代表中華文化的孔家哲學，純出於舍己從眾的悲願，則梁君殆不免自視太高，而視人太卑歟？同為人類，同生斯世，梁君能覺得唯佛法為真對，眾人便亦能覺得唯佛法為真對；眾人既亦能覺得唯佛法為真對，梁君壓良為賤，強謂其不能，乃云佛法在今日但為貴族的，則純出梁君之錯覺可知也。雖然、近來學佛之人，所知於佛者，不及梁君之正確，故大都迷信為鬼神之一，好為扶乩、圓光及貪玩守竅出神等種種祕戲；其不然者，則悉趨於厭棄世事消極主義之一途而已。前者徒益邪穢，後者又懦弱自了，無裨人世。且當今佛法乏人，間有一二深思專精之士，則又寢饋昔賢，高文奧義，非一般人所能共喻。梁君視佛法為貴族的，蓋亦有在。

余則視今為最宜宣揚佛法的時代：一則菩提所緣，緣苦眾生，今正五濁惡世之焦點故。二則全地球人類皆已被西洋化同化，外馳之極，反之以究其內情。下者、可漸之以五乘的佛法，除惡行善，以增進人世之福樂；中者、可漸之以三乘的共佛法，斷妄證真以解脫人生之苦惱；上者、可頓之以大乘的不共法，即人而佛以圓滿人性之妙覺故。而對於中國，排斥混沌為本的孔老化，受用西洋的科學，同時、即施行完全的佛法。以混沌之本拔，則鬼神之迷信破故。若對西洋，則直順時機以施行完全的佛化可也。余所謂完全的佛法，亦未嘗不以三乘的共佛法為中堅，但前不遺五乘的共法，後不遺大乘的不共佛法耳。五乘共法，十法界的正因果律也，乃屬於依他起性者。三乘的共法，生死煩惱之解脫也，乃通於三性三無性者。大乘的不共法，常樂我淨之法身也，乃屬於圓成實性者。今以明正因果以破迷事無明之異熟愚，則中華宗極混沌，樂為自然之惑祛，而西洋逐物追求、欲得滿足迷亦除，於是先獲世人之安樂，漸進了生脫死之域以蘄達乎究竟圓滿之地。此先得人世之

安樂，亦與梁君所期者同；但梁君欲從排斥佛法、攝受歐化、提倡孔學達之，余則謂須昌明五乘的共佛法以達到之耳。此後當另著「佛教人生學」、「具足佛教學」二書以明之。余並願脫離寺院及講經之務，周流全國及全球以專事講演。

梁君欲排斥佛化，先以提倡孔化，使迷入人生之深處，極感苦痛，然後再推開孔氏，救以佛化。乃不直施佛化，俾世人得孔氏同樣之利益，而預免其弊害，用心頗為不仁。又孔子天才之高，殆大士之應生，而此種人才，決非孔學所能產生，唯佛法乃能產生之耳。故宋明儒者，亦莫不與禪宗有淵源者。即梁君自身，要非先曾入佛不為功，乃反欲排佛以期孔化，何異斫除本根而求枝葉敷榮乎？則又頗為不智。一言而不仁不智，竊為梁君惜焉！

## 卷039

評郭沫若論文化

自梁漱溟說佛法為「反身消滅」之後，不少的人皆受了他的暗示，動不動都看成佛法是以消滅人生世界為究竟的。郭沫若的中國文化之傳統精神與論中、德文化書，對中國的儒、道文化，原有許多說得很好的地方；但因不徹了大乘佛法的緣故，其論佛法亦受了梁漱溟的影響，說佛法為死靜、為否定現世以求自我的消滅；故根本與孔、老的進取活動，及肯定現世以求自我的展開者不同。其實，孔、老能破除迷信的神，而理想化曰道、曰易。佛尤能徹底破除神的迷執，而謂之阿賴耶。孔、老善言生生，而佛則從緣生明即無生，從無生而明即緣生，故曰生無生，無生生，同明生生，不過孔老為素樸的，佛為批評的。死於其批評的無生句下，非善知佛者也。

唯孔、老為素樸的，故對於自然的萬有大宇宙，及個性小宇宙，祇有恭順遵從，不能有澈底之澄清。以本源混淪，故道以返源混淪為至，儒以逐流救濟為極；故或徒矜達觀而莫逃於憂患，或暫調適而早計為至善，如空華之難邀結果。佛則不然，溯生流，徹生源，見生真相：緣生無生，未嘗有自。云何而然？無始迷染。徹底澄清，由是無自然性，眾緣生法一攝一切，一切

入一，真平安故曰大涅槃，遍正覺故曰大菩提，唯其曾痛下一番研究批評的工夫故耳。然佛的研究批評工夫太深廣了！一般近視的人，往往只見他研究批評，且不知其研究批評的為何物，更何能察見其研究批評之效果。乃從其研究批評的過程上謂之曰消滅、曰死靜，豈知其研究批評的正是生，而所成之效果則為圓明淨善之大生哉！

佛法的要義，在體達全宇宙緣成的個性為中心，開發個性實現乎全宇宙為極則。前者曰如來藏，後者曰法界身，在個人曰全人，在社會曰大同。

## 卷040

評胡適的戴震哲學

清代的考證學，對于古籍及文字語言的工具之整理，確是有功的。用來建設哲學，確只有戴震與章炳麟二人。然在戴震的時侯，考證古籍，尚限於儒家的經傳，環境尚囿於漢、唐、宋明的風氣，內則尚未能考證到周、秦諸子的古籍，外尚未有西洋傳來宗教、哲學、科學的環境風氣；故戴震的哲學，當然不能有章炳麟的恢大。然吾往者讀戴東原集，已曾覺其哲理之精審出於宋明儒之上，其本儒言矯正程、朱處，有足多者。而同時即感覺其對于佛學無所知，且對于老、莊亦無所知也。

胡適是有其先入為主之私己意見的，以其承襲於美國實驗主義派哲學的私己意見，用來裁斷一切配其胃口的摭取之，不配其胃口的則忽略或攻擊之。其所持的私人意見，正與宋儒所執著「得于天而具於心的天理」一般。否則、何至今日戴震盲目的連寫「老莊釋氏」四字，謂宋儒所從出的攻擊，猶不能一分析其訛謬也。

戴震哲學，其說心知血氣，與道理性命，及人性之善，擴充心明，去私蔽不去情欲，可言皆極當的；而與宋、明儒兩派，各有同異之一邊，則胡適未知、戴震亦自不知也。余昔論宋明儒學，謂宋明儒之說理氣心性，有二大別：一、大程言氣即理，故曰：「祇此一陰一陽是道」。又曰：「生之謂性

，性即氣，氣即性」。小程言氣非理，故曰：「離了陰陽便無道」，所以陰陽者是道也。氣是形而下者，道是形而上者，形而上者則是理也。彼以道「理」非是陰陽氣，而是所以陰陽「氣」者，故理氣為二。朱熹承小程說，極主張理氣二；而陸、王則承大程氣即理說以說唯心。大抵理異氣說，每執其所謂理與佛辨；氣即理說，以無徑界之標準物故，每不與佛辨。由此可知大程、陸、王為一派，小程、朱熹為一派。戴震力攻去「得於天而具於心之理」，而謂道即陰陽五行氣質，正同了大程、陸、王派，只攻去小程、朱熹派所執之理。蓋血氣心知皆現變之實事，現實無不是有質、有力、有感覺的；言質為血，言力為氣，言感覺為心，言「血氣心知」與言「質力感覺」無異。

大程就力言氣，陸王就感覺言心，戴震就質力言感覺，言陰陽五行血氣心知皆同。就變化的現實言，在佛言五蘊色心，言唯識變亦同就變化的現實言。而小程、朱熹所執之理，得於天曰天理，則為佛學所破之法執；具於心曰人性，則為佛學所破之我執。佛學即以破此我法執之理曰真空，正同戴震破朱熹派「得于天而具于心之理」。而戴震、胡適等，反盲目地謂佛學的「真空」為朱熹派所執之理，真不知顛倒到何處去了！於此一點，焦循看到了，故說戴氏論性與王陽明同，同者即不於心氣外另有一執「性理」也。胡適不知，卻扯到另一戴與王不同之點上。不知另一點——方法——雖不同，不妨此一點卻同也。禪學明心見性之語，儒者最多誤會，而以攻擊其誤會者為攻擊禪學。不知所謂明心，恰同戴氏擴充心之明，由無明的心以求明的真，積力久而明明相繼圓明了，是謂明心，亦曰心明。戴震所謂聞見不可不廣，而惟在能明於心，一事豁然，使無餘蘊；更一事而亦如是，久之心知之明進於聖智。雖未學之事，豈足以窮其智哉！

致其心之明，自能權度事情，無幾微差失，又焉用知一求一哉！即為禪學「明心」二字之確詁。所謂見性，此中性指「事物真是如此的真相」，謂心既明了，則能照見事事物物真是如此的真相也。戴震所謂實體實事，同非自然而歸於必然，天地人物事為之理得矣。夫天地之大，人物之蕃，事為之委曲條分，苟得其理也，如直者之中懸，平者之中水，圓者之中規，方者之中矩，然後推諸天下萬世而準。夫如是，是為得理，是為心之所同然。舉凡

天地、人物、事為求其必然不可易，理至明顯也。胡適亦從而稱之曰：同於科學家之證實。不知「證實」一名，正「見性」一名之確詁。性者、真實之謂，有時曰真理，有時曰實相，有時曰真如，有時曰如實，皆同指顯見現證之事物真相耳。乃戴震等毫不知「明心見性」一語之為何義，只盲目地妄施攻擊，真同自己打自己一般可笑！胡適且妄謂禪宗是「個性」的，唯識是「共相」的，其意謂見性只是見「個性」，只是見朱熹派所執「具於心的理」。不知此乃是佛學所破的「我執」，所謂「我相、人相、眾生相、壽者相」等的我執相，豈是禪宗所云「明心見性」所見之性耶?

胡適也算看了幾本佛書的，并此不知，於是如戴了著色眼鏡的人，終是無法令見真色的，聰明的胡適，變成了如此糊塗的胡適，真是奇怪！

上說了戴震同大程、陸、王而異小程、朱熹的一點。今再說戴震同小程、朱熹而異大程、陸、王的一點。上一點是本體論上的同異，此一點是方法論——或知識論——上的同異。在方法論上，大抵大程、陸、王所指為支離瑣碎的，卻是小程、朱熹、戴震所精進的；小程、朱熹、戴震所斥為空疏的，卻是大程、陸、王所視為易簡踐實的。又大抵有重知、重行之可分，然重行亦期在知，重知亦期在行。清閑的貴族哲學派，歡喜從學問上求知，知而不行，乃成了重知派；勤勞的平民哲學派，歡喜從事行上求知，乃成了重行派。戴震、胡適與朱熹，皆是貴族的重知派，從線裝書上做學問以求知的方法，戴震以有考證的新經學做了基礎，實在比朱熹高明精密的多。況小程、朱熹，以在本體論上誤執了一個天理，橫在胸中，如馬銜勒一般，致不能如戴震之從容的考求經義，故戴震尤見特長。而這一點，卻是最配胡適脾胃的。胡適於戴學，最反復表揚的，也只在這一點。特胡適於線裝書外，更加了洋裝書的學問耳。而大程尤其是陸、王，則是重行的，忽略且排斥專在書本上做工夫的，故尤為胡適所不取。至於佛學，這兩派方法都有，大抵禪宗、律宗、密宗、淨宗是重行派，唯識、三論、天台、華嚴是重學派。仔細批評起來，學問上的知識，是襲取他人——古書或外國書——的假知識，事行上的知識，才是形徵實驗得來的真知識，孫中山所謂行易知難的知識；真科學從博察事物印證現實得來的知識，皆是從事行以求得的真知識，必不是胡適式所襲

取西洋的假知識。且中國此時所急需的：一方為顏元、李口、吳稚暉、衛中式重農工商的真科學技藝，以為教育經濟中心；一方為孔仲尼、王陽明、孫中山式的事功德行的真哲學精神，以為政治道德中心。決非中西合璧之八股先生式的胡適哲學，斷然可知。

然宋儒在行為上，皆注重居敬之一點，等於肅括主義，流於狹隘而嚴苛責人。獨陽明主張與愚夫愚婦相同的同德，焦循亦從而和之。而戴震亦大呼以無私通天下之情，遂天下之欲，以順民眾饑寒號呼、男女哀怨、垂死冀生等情欲；而責宋儒空指一絕情欲之感者為天理，以理殺人，而別出理之定義曰：「理者，情之所不爽失者也」。曰：「情之至於纖微無憾，是謂理」。故其理為世事經多皆學問之理，亦為人情練達即文章之理。此人情世業泛應曲當之眾條理，即儒者所云之理。戴震所謂禮者，至當不易之則是也。故焦循一方采陽明與眾愚同德的情欲，一方主張以禮調解情欲之爭亂。蓋禮者情欲之理，情欲之理，動乎食色而止乎仁義，與單稱曰「理」者殊。單稱曰理，如數學之公式，是死板的；情欲之禮，是生活的。前者是自然科學的理智，後者是人生哲學的禮智。人生哲學的禮智，是兼重和解感通的，不同自然科學的理智，專在是非裁斷的。兼重和解感通，故導德齊禮；專在是非裁斷，則導政齊刑。禮之非理，等於白馬非馬。故焦循謂治天下以禮不以理，無何不同於戴震，且足補充戴震遂人情欲纖微無憾之理，施於行事。胡適但讀書談理而不習行事，遂欲以自然科學理智之理，裁斷人生情欲；不知以死板格式的理殺人，此正今日共產黨以唯物史觀的理殺人之所本，其酷烈尤甚於戴震所大聲號呼之以理殺人也。然戴震以無蔽無私非無欲排佛，亦為其不知佛的盲目攻擊。佛八正道：一曰正見，即無蔽之智。二曰正欲，即無私之情欲。正欲即信願等，正須大欲特欲，何嘗無欲？所無之欲，則蔽之癡、慢欲，私之貪、瞋欲耳。佛學常以自他兼利之樂利為善，故佛學在人生哲學，亦為最大之樂利派，非老莊及宋儒之淡泊刻嗇派也。

戴震、焦循等，以人性為善性者。性分、指人分得於氣質之才能，較禽獸等優秀者以為善。此亦同於佛學以「人的眾同分性」，較「餘有情眾同分性」為有向上發達可能以為善，同其義指。然佛書之性之一字，用之不同，

昔嘗分為十義，以說明之，別見余之性論。今此同戴震所說之人性，則為「眾同分性」中的人同分性。換言之，即「人之類性」，然胡適以為即是血氣心知，不知戴說乃指人類分得於道、限制於命的血氣心知上分位，謂之曰性；非即血氣心知也。血氣心知是實物，性非實物，但是托現在血氣心知上生來的分限。在人類血氣心知上生成的分限，即為人性；在馬類、牛類血氣心知上生來的分限，即為馬性、牛性。非實物故，不同朱熹等所執之理性。是分限故，不即是血氣心知。戴氏雖知其義，言之亦未能明晰也。

於此尚須加數言者，則前方法論中重學、重行之二派，求知方法皆未完善；即兼二派之方法而合一之，亦未能完善也。由聲量——聲量指古今賢哲一切之學說——而比量，由比量（理智）而現量（證智），此重學以求知之方法也。由現量而比量，由比量而聲量（聲量指所立之學說），此重行以成之方法也。重學以求知，未至現量證智，則為襲取之假借知識，未是真知識也。其聲量聞智、但為考據之訓詁；其比量理智，雖已為經過邏輯訓練的科學、哲學知識，然坐談而實未踐形去做，做事時將仍不免無所措手足之迷亂。其所得知識，至多可以著書立說，及為注入式教育的教授耳，此即胡適之流也。重行以成知，未至聲量則不足以喻他人，未至比量則無自決其現量之固當與否，故云皆未完善也。欲完善之，乃在行而知、知而行。行而知、知而行之精進不已，換言之，即現量而比量、比量而現量之精進不已。親從環境感受，實驗於農工政教生活，產生科學、技術、文藝等，是行而知、知而行之第一重真知識也。親從心身修養，變化於氣質根識生活，產生哲學、德行、聖智等，是行而知、知而行之第二重真知識也。從此精進而不已，乃由佛學八正道生活，而趨向無上遍正覺的大路。禪宗是經從第二重做起者。宋明儒則欲將第一重、第二重溝通而範歸孔、孟者，然結果不大佳，惟陽明較有成就。士生今世，固不必局脊孔孟，以歐美新方法以產生農工政教新學術，以佛、儒善方法以產生身心社會新道德，庶幾可矣！

## 卷041

什麼是物

這一個問題，我因讀了陳君公博之「物」的根據和解釋而提出的。但在這裏我先要聲明一句：我對於陳君的主張和態度，乃相對贊成而不是反對的。然以陳君只說明他思想的出發點是物，而未見明畫出物和非物的界線，使別人可以知道陳君所根據的物是什麼？所排斥的非物是什麼？所以似乎須更下一番正名析辭的工夫才可。這便是我提出這一個問題的緣起。

為造成思想系統的便利起見，我雖亦相對的贊成一元論。但我確知事實是無元的，不是一元、二元、多元的，這裏姑置勿論，且來一查看陳君所謂的物和非物。陳君謂：『首提出「物」作思想上的根據，並不一定要與唯理派挑戰』。又謂：『既相信一元論，那麼不是唯物、必是唯心』。據此看來，則陳君所根據的物，似乎是西洋哲學中實在論派的實在。所排斥的非物，似乎是西洋哲學中觀念論派的觀念。觀念即是「共相的理」，反之、即實在應指「自相的事」。西洋哲學書上或譯觀念論為理性派與理想主義及唯心論，實在論為經驗派與現實主義及唯物論。據義、觀念論應譯為唯理論，實在論應譯為唯事論。陳君雖采用「唯物」一名，於「唯理」、「唯心」二名則雜用之。但唯理論並不是唯心論，而唯事論中卻有唯心論，例柏克來、休謨等。則陳君果為排斥唯理派而根據唯事派的事呢？抑排斥休謨等唯心論而主張唯物論的物呢？已使人不知其命意何在了。

陳君在「中國學說與唯物」的一節內，謂：『但這樣方法和窮至道理，是能關了門玄想得出嗎』？又謂：『非拿物作對象不可，若拿心作對象，是沒有方法能窮至道理的』。又謂：『程、王兩位都研究過佛學，王陽明更由佛復返於儒。我們時常看他們的學說，論起性命，時時都夾著禪理的。程、王猶復如此，其他可推而知』。又謂：『我還不是極端唯物論者，我不過恐怕人們流於玄想和空談，更恐怕一般革命黨流於主觀的革命，所以單拿「物」作思想上的出發點；所以、與其叫我是主張唯物，還不如叫我是主張物觀』。就這幾段看來，則陳君排斥的，是所謂關了門的玄想；所謂心，所謂佛學，所謂禪理，所謂玄想和空談，所謂主觀的革命。回轉來看他歸納在所根據的「物」以內的，則引大學和朱熹語錄，已將「物」及「事」、與物事關係的

「理」，皆括入「物」的範圍了。引王陽明、程明道的所說，將明善、誠正等倫理，五官感覺等心理，聖人眾人的情緒，亦括入「物」的範圍了。最後自稱主張「物觀」，亦大致是朱熹「即物窮理」的意思。則陳君既自否認主張唯物，亦不主張除了物便沒有心，僅是要先根據「物」，然後再說到「心」等；除去各人自私的意見，以根據萬物遍通的情理。是則已置實質不問，但在形式上主張「即物窮理」，反對臆談玄想而已！已與前一節所謂「相信唯物」的自語矛盾了！又陳君說「物」為「本體和質素與關係和現象」，倒也概括得事物及理，沒什麼不合。但於本體和質素上，加以實踐科學的頭銜；關係和現象上，加以社會科學的頭銜，則便莫明其妙了。有所謂實踐科學與社會科學對稱，頗屬聞所未聞。康德的哲學，有譯為純理批判與實踐批判者，所云實踐批判可說為社會科學的哲學，而決不是與社會科學相對稱的東西。與社會科學相對稱者，大抵稱自然科學；但自然科學與社會科學所述明的，不外現象和關係。現象即事物，包括物和心等；關係及理法；至於本體和系統，指宇宙事物的本體和宇宙組織的系統，所謂的質素，或即本體，或即現象，用不著另出，可讓哲學去處理，科學可置而不問。所以代陳君來說一說，不如曰：所謂「物」實包含兩種意義：一種是哲學的本體和系統，一種是科學的現象和關係。

看到陳君西洋學說與唯物的一節，覺得尤其胡亂到不可開交。歐洲中古的思想界轉折而入於唯神，這一句極對。但所謂『希臘哲學的宇宙時代，無論一元論、二元論、多元論，無不根據於物』，即便不無可怪了！一元、多元且不說，專拿二元來說，假使以根據於物的唯物為一元，那末二元論必更有根據於心的那一元了。既說有二元論，又怎麼可說無不根據於物呢？再說到福祿特爾和盧騷，若福祿特爾固如陳君所說，僅可謂是反對唯神論，而主張極端的自我唯心論者，又怎樣胡扯到唯物派中去呢？盧騷大概皆知道他是一個要破棄人群的文化而返歸自然的玄想家，略同我們中國的老、莊；以盧騷謂人生而自由，謂即從唯物論而來，那末、老莊等無不講人生而自由，老莊等玄想家亦皆是陳君所謂的唯物論者了！亦是陳君的同調了！然則陳君又更進一步而連「臆說玄想」也不反對了！黑克爾與科爾伯克的學說，誠為構

成馬克斯思想的要素，然使西洋哲學中而有唯理派或唯心派的話，那末、黑克爾正是唯理的唯心派了，而且是近於唯神派的。陳君也把他拉為實在論或唯物派，未免太不對了！至於馬克斯的唯物或唯經濟史觀，其實質是取之科爾伯克的；而其階級鬥爭的史觀，則是應用黑克爾的辯證法以演成的。

陳君的道德論和唯物，只有兩點意思：第一點、道德是根據於社會的經濟構造而有時代性的，第二點、所以道德是相對而不是絕對的。這種道德論、固是可以相對贊成的，「衣食足而後知禮義」，便是這種意思。但要知經濟也是造成道德中眾緣的一緣，也不是絕對因。換言之，即沒有絕對因，所以也沒有一元論了。但我在這裏，並沒有對於陳君所根據的物反對或贊成，我只是猶不知道陳君所謂的物是什麼？提出來要問個清楚罷了！陳君在這段文內，又引「君子言有物」的物來說，物的範圍更擴充的無邊大了。以「言有物」的物，即是「物名」的物，「名之所名」與「名之本身」，都叫做物。既然一切都叫做物，自然隨便根據什麼，——根據幻夢以至根據屎溺，都是根據物了。有什麼根據物與不根據物的區別，要來說這些閒話呢！

原來中國的這個「物」字，含義的廣狹是大有不同的，不應當先立定了一種根據於物的主觀意見，向書上去找些與這個物字有關的議論，附會為自家所根據的物，假使這樣做去，結果有消滅自家根據的危險。所以、陳君要根據物以為思想的出發。似乎不可不先將物是什麼弄清楚了，乃有可說。中國的物字，據我看來，自狹到廣，可有這樣的幾種：一、是常識上眼看得見手拿得牢的一個一個個體，一個人身以至一粒塵顆都是。二、是科學上所謂物之次性與初性，即是五官所覺的色、香、味、觸等，與數理上有長廣厚、與熱度、重量、時速等可測算得定的。專以這兩類叫做物，是物的本義，與唯心相對而稱唯物的物，應專指這兩類的物而言。三、是以現象和關係、本體和系統，都叫做物，則假使有心的話，便也包括在其中了。這便是凡存在的都叫做物，與此相對的非物便是不存在，便是玄想空談的子虛烏有。然中國的物字，其範圍猶可擴張，故四、例云：無之為物，名之為物，這物字即是意義，即是概念，則不存在、子虛、烏有等概念，亦可叫作物。這個物字，便與佛典上那個法字用得一樣普遍了。說到這裡，陳君根據物，豈不與子

虛、烏有同了嗎？豈不成了大笑話嗎！所以我說：結果有消滅自家根據的危險。

陳君原是經濟學博士，最好還是專門談談他所研究的經濟學罷。如其要這樣中國西洋經濟道德無所不談的談法，結果弄到我們不知道陳君所根據的物是什麼！這是我因讀了陳君那篇大文所提出的一點意見。

## 卷042

李石岑的未來哲學

——二十二年春作——

去年來讀到東方雜誌，覺到與前年已大不相同；一到今年，覺得完全是宣傳「馬克思主義」的刊物了。無論政治、經濟、學術和文藝等各方面，其敘述和批判的思想，皆充分表示著是以馬克思主義為中心的。東方雜誌突變成宣傳馬克思主義的一個刊物，李石岑亦搖身一變，突變成馬克斯主義的信徒，都足以使人發生希奇的感想。

李石岑講哲學多年，曾聽過歐陽居士講唯識學，著過人生哲學，又曾赴德研究哲學。最近東方雜誌上發表未來的哲學，謂：『未來哲學，必然的以新唯物論為主營』——案即指馬克思、恩格斯、伊里奇諸人完成的而言。又於夢想的中國答案中，謂；『經過若干年軍閥混戰之後，又經過幾次暴動之後，中國必然的走上科學的社會主義之路』——科學的社會主義，亦指馬克思主義言。都十足的相信未來的中國和世界全是馬克思的了。然其思想的核心在於哲學，今且就其所謂未來的哲學一檢討之。

李石岑劃分一八四〇年以前是黑格爾哲學頂猖獗的時代，到一八四〇年引起各方面的反抗而形成兩大派：一為自然科學派，一為新觀念論派。前派以孔德的實證主義，佛格特等唯物論、達爾文和斯賓塞的進化論為代表；但以不能捨棄第一原理本體界之形上學的觀點，結果遂誘致現代哲學上柏格森一流的刱造進化說，和詹姆士一流的實用主義。後派本是站在唯心論之康德

主義上的，其發展到現在，不過為進一步的康德哲學的說明者而已。在反抗黑格爾中，另有最急進的一派，便是費爾巴哈的唯物論。由是乃結為從過去到未來，費爾巴哈的唯物論實在是一座重要的橋梁。一八四〇年至一八七〇年，是費爾巴哈一流的黑格爾左黨的思想頗佔勢力。一八七〇年至一九〇〇年，便是馬克思、恩格斯一流的思想家，一面批判費爾巴哈的唯物論，一面建立新唯物論的期間。一九〇〇年以後，是伊里奇充實新唯物論的期間。按此、僅可為由黑格爾經費爾巴哈而引渡到馬克思一派思想的敘述，用以概括全哲學界的過去，而遽下未來的判斷，已大大不對！然此姑不事深論，而再探討一下他所謂未來哲學的新唯物論。

他所謂屬於實在論部分的統一說，屬於認識論部分的聯繫說，屬於價值論部分的實踐說；據其說明的語意，皆可為頗近於事理真實的，即近「緣成性空」、「性空緣成」的法界。而吾所要追問的，即從何義名之為「物」而復曰「唯物」也？其曰：『自然界（緣生法界），便是可感覺（識）的世界之全部』。曰：『主觀（見分）只是自然界的一部份，知識只有適於自然界的限度內才是真實的（現量性境），自然界可由不完全的認識漸達於完全的認識（由凡夫經菩薩而到佛），認識並不是無條件的，受動的反映客觀界，認識即是一種動因、可以能動的改造客觀界（不唯能現而且能變）』。凡此其所說為「物」、為「唯物」、為「新唯物論」的，似皆可說為「識」、為「唯識」、為「真唯識論」；而實無從區別其為「物」，為「唯物」，而不為「識」、為「唯識」也。且一名為「物」為「唯物」，則因「離感覺」、「離認識」、「離覺識改變」之「物」之「唯物」之終不可得，反致落於神妙玄祕。而所謂「唯物辨證的宇宙」與「唯心辨證的宇宙」，將等於二五之與一十，僅可愚弄狙公而已。

由此、既糞除「形上學的本體」，則所謂「主觀的我」與「客觀的物」之實在性，亦必隨即糞除；僅存「緣生之事」，「識現之相」而已。平等中正，但應名為「緣生界」——即現實界——而無所用其「唯」。以一用「唯」，即有所「偏」也。為便利起見不得已而用唯，則莫如用「唯識」，以「唯心」、「唯物」皆易流於形上學的本體之神秘也。

故李君所謂的「新唯物論」，亦但為結束一九三〇年以前的過去哲學，而一九三一年起頭的真正未來哲學，則為無所唯的緣生辨證法，緣生史觀的真現實論。

## 卷043

老子述義

此書、為懷寧胡淵如先生著。其大旨，言老子之道，忠信而已。太史公淡云：「道家以虛無為本，因循為用」。虛無者、謂虛心載理，於己乃盡，即程子所云盡己無歉為忠也。因循者、謂隨順時地，於用乃宜，即程子所云循物無違為信也。淡又云：「道家其實易行，其詞難知」。實即忠信；詞難知者，蓋正言若反，老子已自揭其義。如云：「禮者忠信之薄」。此非惡禮，正言禮不宜不忠信，以見世之自名禮者之非禮耳。禮器云：「忠信者，禮之本也」。學記曰：「忠信之人，可以學禮」，「忠信之薄，尚得為禮哉」！又云：「絕學無憂」，正言學之不宜為患。餘可例推。儒家不得其旨，遂斥為異端，其實老子一部書，不出「論語為政以德，譬如北辰居其所而眾星拱之」數語。蓋天地萬物與我為一，我動得其所，則天地萬物自得其所。曰靜，曰重，乃變動不居而居其所之謂。為政者，不矜其能，唯曲足守，萬眾自全而歸之，此即如眾星之拱北辰也。不矜者、不自有其雄與剛，故曰雌、曰柔。又如「挫銳解紛」、「和光同塵」，以及「方而不割」，「大成若缺」，「善者吾善之，不善者吾亦善之」云云，皆所謂以德也。所釋大旨如此。至其詞法，講解種種妙義，頗難備錄，蓋於古今注家無所不採，實亦無所不歸。然先生猶不自有其說，命名曰述義，殆亦宣尼信於古竊比之義歟！

## 卷044

中國哲學史評

馮君友蘭所著中國哲學史，曩嘗稍一翻涉，頃始閱盡，其殊勝處誠有如審查者所言；然於佛學未能與子學俱重，故於向來之儒道拘蔽，未盡解脫，以視蔡子民先生「不以一派之哲學，一家之教義梏其心」，似有未逮。中國民族文化，哲學乃是主腦，豎承三千年來子學佛學之結晶，而橫吸歐美各國近代現代之思想，始足復興，且充實恢弘之。而漢末來之道教與北宋來之道學，則最為錮閉削弱中國民智者也，而此書反多獎許，將漢武以來劃為經學時代，致儒道對佛之誤解偏見，不能去除，而陳君寅恪，且謂以完成宋明新儒家為唯一大事因緣，尤使言固有文化者，仍落宋儒窠臼，與蔡子民先生「兼採周秦諸子印度哲學及歐洲哲學以打破二千年來墨守孔學之舊習」，何其反耶？此其故皆由於中國傳承之佛學未能充分詳述，於佛學莫見其全之所致。馮君亦知「東晉至唐季數百年，第一流思想者皆為佛學家」，則此數百年之佛學實應與春秋戰國數百年之子學并重，劃為另一時代，故我於馮君此書上編之子學時代，大致贊同，而願為之商請者，則改下編經學時代使三倍其量。而全書劃為「諸子分途競興時代」（即子學時代「秦統一入另一時代」），「諸子分期獨盛時代（秦為法家獨盛時代，漢初為黃老獨盛時代，漢武為今文獨盛時代，東漢為古文獨盛時代，魏晉為老莊獨盛時代）」，「佛學傳受化成時代（東晉到唐季應詳敘毘曇俱舍法相諸有宗義及三階教等救世苦行與君相之佛教治化等：最少應不減於子學時代之敘述）」，「子佛融合道學時代（宋至明清）」。竊觀明之興起，根器原頗雄大，追隆漢唐而非宋可比，然其後仍漸嫌陋者，受宋儒拘錮之所致也。今欲復興民族者，不可不注意於此。

（太虛大師文選）

## 卷045

貞元三書簡評上

——三十一年七月在北碚作——

貞元三書，可為這一系成熟的思想，成功的著述，但不必是普遍最善的。以從別種學系上看，尚可有別種勝義。在這一系，便是孔、孟學曾攝取佛學成為宋儒理學的一派，今再攝取希臘到近代歐洲哲學成為新理學。所以、這三部書的總根，只在新理學一書內。新理學十章的第一是哲學的哲學；二至四是自然科學的哲學；五至十是社會科學的哲學，亦可云後二章是宗教哲學。

把程、朱的理，看成抽象的名理，乃從柏拉圖氏的「觀念論」——理型而來。理與氣二元並重，則亞里斯多德為近。然孔子之「天生德於予」，及孟子之「萬物皆備於我」等，孔孟之道，都以統一的「宇宙整體精神」為根極，並非以非氣之理，與非理之氣為二本的。由此，宋、明儒的陸、王心學派，反於孔、孟為較契，而朱被斥支離不是無因的。即朱亦說心具眾理而應萬事，惟心無對心之理是太極，物物一太極，毋寧說新理學第十章所謂聖人的心即宇宙的心。這種唯心論，反是孔孟的正宗。

三書直提及佛語處不多，有許多佛義已為儒、道通用的，儘在儒語、道語內取之，故必要借用及的幾句，亦但借用便了。然謂：

道家之聖人，及上章所說宗教所說中之聖人，不能有用於社會。凡人沒有能離開社會者，即令遁跡深山，自耕自食，亦不能說是離開社會。和尚之出家，亦只是出「家」，只是離開社會中之一種組織，而不是離開社會。如真無社會，則雖有山而不能入，有地亦不能耕，更亦無廟可住。道家及佛家之聖人，不能離開社會而又不能有用於社會；如人人俱如此，則即無社會，所以此是行不通亦說不通底。宋明道學家說二氏中人自私，正是就此點說。

這種批評，在人類的、或儒家的觀點上，似乎可如此說；但其實是不然的。因為佛、道、或他教，是有「法界眾生」、或「道」、或「神」之立場的，所以可「超人類」的；其尚處人間時，當然也與人群相利益，並非自私。及其已達「超人界」時，，則非限人類，或是更公更廣的。

照新理學的系統，可作成這樣一個圖：

┌─陽┬──────成

理─┐ │ │

：｜（宇宙）｜└————盛

道├—物—┼—動物（心）—人—社會

：｜｜┌————衰

氣┘｜｜

└—陰┴————毀

今要用佛法的系統，略為比較批判，合成另一圖：

┌真如—┬（超人）┌理（假理）—┐（宇宙）｜

法界┤｜道心—┤└物—動物—人—社會｜

└正智｜└氣（實事）（色）（心）｜

出世…┼……世間｜

｜科學————————┤

｜漢儒————————┤

｜新理學————————┤

｜程朱————————┤

｜陸王————————┤

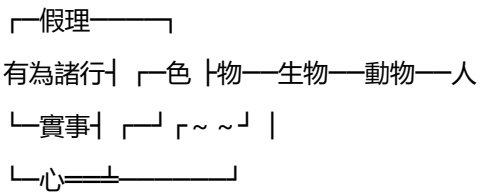
｜老莊————————┤

佛法————┴————————————┘

這是依佛法來衡量「新理學」及諸家學術之高下的，科學只齊色法的物為最低；漢儒齊氣與物間；而新理學及希臘柏、亞哲學等正齊理氣二元；程、朱又較高至理氣二元與道心的心之間；陸、王正齊道心之心，孔、孟之高度亦至於此；老、莊則高齊道心之道。道即混沌，亦即根本無明，故世間以老莊為最高。陸、王、老、莊皆已超人入天，過此則出世佛法矣。佛法通世出世間，世間法或共道儒、哲、科，出世法則不共。

道是無明緣行，道心是行緣識，理氣是識緣名色之名色；故程、朱正在識緣名色間。又道即有為諸行，有為諸行分假理——多數等分位——、實事

——心色等法體——，即是理氣。以之演生萬有，如下圖：




新理學似未知高于理學二元之道心，故不以程、朱「總理事的心」為然，由此更不信陸、王心學；而錯以老、莊的道是與理對立之氣，殊不知老、莊的道是理氣渾，沒有對立而又能為理氣對立之本，所以混沌而無明也。

卅一、七、十五日，在北碚鎮。

## 卷046

馬君復性書院講錄一二三，文從字順，其辭雅馴，義積純熟，其理平允，宛若程、朱、陸、王之再現。雖篤行踐形處猶未獲深知，而讀書為說，則粹然類之矣；豈惟類之，且尤有勝之者也。試略言之：馬君於禪宗語錄，台賢教義，亦研習得相當純熟，引之比合儒言，乃往往恰到好處，使儒道藉以輝煌炳耀，大有非宋、明道學諸儒所能及者，其勝一也。承清代發皇小學考據經子之盛，馬君亦嘗含咀英華，擷拔芳萃，其取精用弘處，亦有非宋明儒之空腹空心、疏謬夸誕堪比者，其勝二也。值清季民初以來，歐西學術雲奔霧集，震盪全國，自政治教化以逮民俗生活，均呈劇變，馬君胸有懸衡，靜觀默察，其所憤悱啟發於世緣者，亦遠超宋明諸儒而上之，其勝三也。然大醇不無小疵，再更端議之。

『陽明釋知善知惡是良知，為善去惡是格物，不善會者亦遂以物為外；且如陽明言，則大學當言格物在致知，不當言致知在格物矣』！按陽明言知善知惡是良知，不曾言知善知惡是致知；致知即致良知，就在為善去惡的格物上力行，故又言知行合一。何得云如陽明言則大學當言格物在致知不當言致知在格物耶？殆猶未免於先儒妄生異同，心存取捨歟！

『天台據法華判四教，慈恩依深密、楞伽判三時教，賢首本華嚴判五教』。按判三時教有數家，最明顯的是慈恩一家所依的深密經文；而楞伽則絕無三時教文，故非判三時教所依也。

『如釋氏譏教相不明者為龍侗真如，顢頇佛性，儒者之學不如是，以始終條理也』。舉此辨儒、釋，必先明釋氏之學乃是「不始終條理者」乃可。然此斥不明教相為儱侗顢頇，正顯佛法始終條理——即教相——之不可不明，猶儒氏譏不知始終條理則血脈不通、觸塗成滯耳。其引此二語而失其意，不亦瞭然歟！

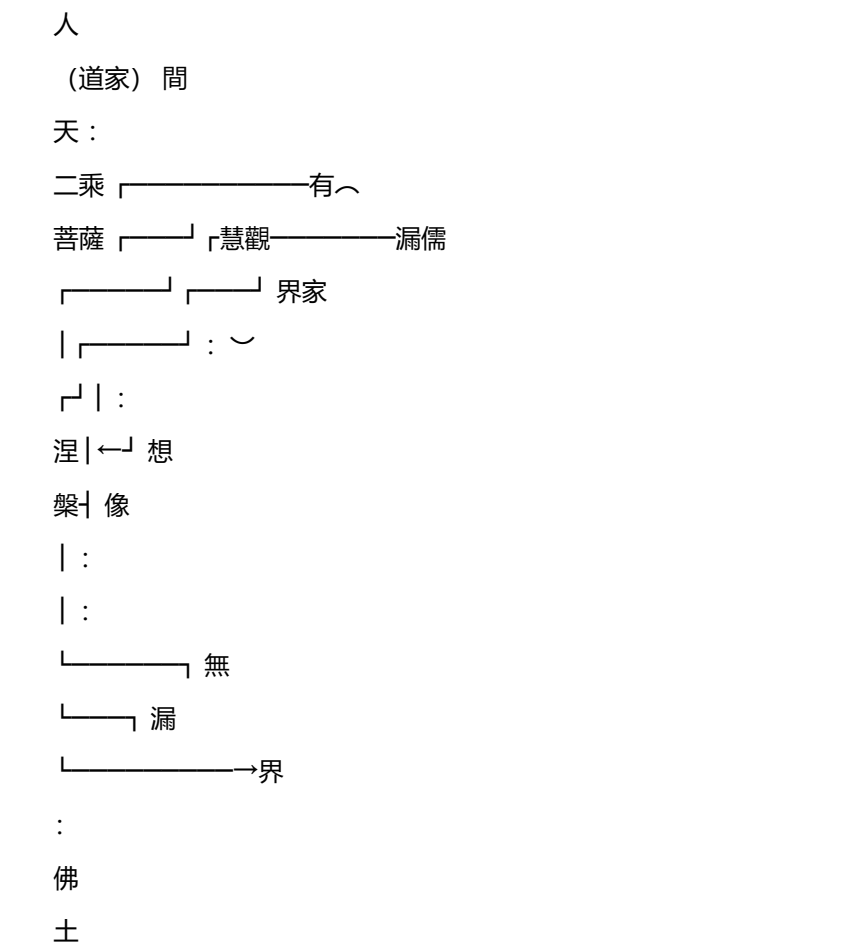
引「悉檀」為「遍施」，雖出天台教義，但悉檀譯「宗」，後來賢首、慈恩教義已均更正，不應再沿襲承用。

『楞伽云：一切法不生，我說剎那義，當生則有滅，不為愚者說。言朝夕者，猶剎那義也』。按「一切法不生剎那生滅義」，或可當聞道的「道」，以朝聞夕死的朝夕為剎那，附會得太是勉強！以朝聞為圓悟真常了生脫死，以夕可為無生法忍，亦比傳略似耳。

『賢智分屬知行，知德為智，行仁為賢，猶華嚴以文殊表智，普賢表行也。賢智愚不肖即聖凡迷悟二機，君子小人二道。佛有四聖六凡，儒家只明二道；但簡賢智之過，實無異為二氏預記。釋氏彈偏斥小，歎大褒圓，知以大揀小，以圓揀偏，未知圓大之中亦有過者，此孔子所以歎中庸之德也』。則愚與嫉兼之矣！蓋佛說四聖、六凡，儒家僅君子、小人二道，乃佛遍一切眾生言，儒僅就人言，廣狹天淵也。「彈偏斥小、歎大褒圓」，乃天台家判方等時教則然，天台所判五時教之餘四時教不必然，且餘家之判「各方等經」亦不必然也。舉此為佛教皆然，則迷謬之愚也。乘此出佛教「未知圓大之中亦有過者」，無論佛應機說法，偏圓小大各適其宜，無從出過；且就圓大言，事周理遍之謂大，患盡德滿之謂圓，又安能以過不及義加得上去？唯承宋明儒慢嫉之心習，乃借孔子歎中庸之德，自文其固陋，自安其庸俗耳。

然此猶出一二句義之誤解，毋庸深咎。若以士、卿大夫五等比菩薩五位等，不安者多，今不一一。且進而論其所關之大者：

一、儒家乃就人事以求其當，就人情以求其安而已。依據現況稍為修整，以歌治效之美，而無徹底的革命精神，祈響於究竟真善者，故無敢透視現實之過患，力圖斷除超越。但如詩畫等美術家，憑想像構成其美以安慰其情，聊以為已達於至善至誠也。昔嘗說大乘之革命，明大乘佛法是向現實宇宙經過徹底革命而再成為真實純善完美之宇宙——法身，淨土——者，而能革之工具即四念住或二空之觀慧。為一圖簡示之：



道家及高等宗教，與印、希、歐哲學或最高科學，均有超進人間之宗趣，故於人間社會亦不安現狀而為打破之建設。然真善之成現，乃經過觀慧蕩空人世，以超天、超二乘、超菩薩至大涅槃，始盡患而達德圓之佛法界。儒家不經空慧破顯，而平望真善，則僅向美術家之虛構想像，最不革命者也。故於佛法顯佛果圓德之處，每易比合，而於佛法看破幻相證極空性之增上解行，堅絕不受。故有『佛言妄明生所則世界為幻，儒言一氣成化則萬物全真，此為儒佛不同處。正蒙闢此最力』；『聖人以天地方物為一身，明身無可外，則無老氏之失；明身非是幻，則無佛氏之失；明身不可私，則一切俗學外道皆不可得而濫也』。最革命的佛法固為所不容，而有革命性之老、莊及哲學科學，亦無不被反對矣！

二、家族倫理是構成儒家道理德行之主要因素，故儒家著重於子弟對父兄之孝弟為人格道德修養基本，有子的孝弟為忠信之本，孟子之孝為眾德之綱，乃至孝經之孝為至德要道；演為後來通俗的孝弟為八德之首，求忠臣必於孝子。據此而排斥楊、墨為我兼愛為無君父；又適逢佛教之出離家族家產關係，以個人入住教團之和合僧為佛教之主持，由此遂益為儒家掊擊之焦點。實則人天乘、大乘、均不必出家，必出家者僅二乘；而在中國未發揮人乘、大乘之風化，由此有多士夫縱信修佛理，仍退保儒家原位，以另成其儒家之佛。宋明之「道學儒」，以此為最要起因，沿至馬君亦於此深深著意。如云：『現前一念孝弟之心，實萬化之根源，至道之歸極，故曰孝弟之至通於神明，光於四海，無所不通。自來料簡儒家與二氏之異者，精確無過此語』。又引伊川作明道行狀云：『汎濫諸家、出入釋老者幾十年，返求諸六經而後得之。明於人倫，察於庶物，知盡性至命必本於孝弟，窮神至化由通於禮樂，辨異端似是之非，開百代未明之惑』。又引黃石齋孝經有五大義：『闡楊詆墨，使佛老之道不得亂常，五也』。注謂：『闡楊墨雖孟子事，佛老之弊更在其後；然孝經之義明，則楊墨之道熄，謂為過之亦宜』。皆據孝弟為本之堡壘，以抵禦以攻擊餘家者；蓋儒家失此堡壘，即失其進德修業之所依也。然今日則已遭嚴重之厄運，一般兒童自五六歲知識初開，已常時生活於學校集團；迨其青年壯年生活於公司、工廠、軍隊、政團等職業群中，已少家庭

關係；甚至如蘇聯之由托兒育嬰以逮幼稚園學校，父母子女兄姊弟妹更鮮特親機會。一方面養成其獨立個人，一方面受授於國族群體，直由小己在大群中修養其道德人格，方能適為現代之法治國民或未來之大同世人。不惟人德之修養重心不在家庭，且家庭已自然融解於國族社會，靡可憑依，保其殘喘餘勢，乃反足為累。陶孟和君分析中國家族制度對於民族特性之影響，認為產生相忍倚賴不安定人格之壓迫，缺乏組織能力等習慣和行動。則原來亦未達到從家齊的基礎上以成功國治之效；雖有繁殖繫縻等好的方面，而壞的方面本已非少，及今則彌覺患多而德鮮矣。所以孝經喪禮等之讚美尊嚴者，失其真實需要；而新聖注重化宗族為國族，欲以「孝民族而弟國民」變其質，蓋非無因也。

三、儒教之確立，在孔子刪定六藝為教，及門三千，身通六藝者七十人。七十子後學，展演為孟、荀以逮董、鄭；就在傳持闡發於六藝，宋明來則稱十三經或四書五經。五經猶耶教之舊約，四書猶耶教之新約也。有此教典，據為自立破他之準則。近至井研寥君之經學一變二變而五變，皆欲以六藝括盡人間道術，不容許更有出過其上或並列為尊之道術。此事或稱為保持民族文化之功首，或亦譏為衰弱民族文化之罪魁，近人更多申討其錮蔽之過者。而馬君則承傳孔、孟、程、朱之道統，尊揚六藝，卑抑一切。如曰：『彼為義學——指一部分佛學——者之判教，有小、有大、有偏、有圓、有權、有實，六藝之教則絕於偏小唯是圓大，無假權乘唯一實理，通別始終等無有二，但有得失而無差分，此儒者教相之殊勝，非義學所能及者也』。又：『死生之義，佛說為詳，然彼土之言雖多亦無所增，此土之言雖簡亦無所欠，此在學者善會。先儒不好舉佛，亦無過也』。又：『川上一語，可抵大乘經論數部，聖人言語簡妙親切如此』。又：『如後世玄言家或至任誕去禮，質勝則野也；義學家每務知解辯說，文勝則史也；二氏之流失如此，亦以老子之惡文太甚，釋氏之言義過奢，有以致之。今人行好脫略，言好攻難，學不逮古人而病則過之，學禮與春秋是其藥也』。其詆老莊則每曰此玄言也；對海西哲學、科學以及時人之說，則皆以私智穿鑿拒之；唯於佛說之甚美而莫掩者，彙緣縈飾之；唯儒道為實理為至聖，更不容有所斟酌損益其間。由今觀

之，儒者所稱美二帝三王之治，並非事實，偶現一斑亦甚微。孟子說：『當堯之時，天下猶未平，洪水橫流氾濫於天下，草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸偪人，獸蹄鳥跡之道，交於中國』。加以驩兜共工等內奸，及有苗等外患，岌岌乎不可終日。舜、禹勤勞數十年，稍致治平，而家齊更為難說：堯、舜之子均不肖，而舜更加父頑、母嚚、弟傲；文武周公以一家三聖致治平，而管、蔡之亂旋出其家；春秋之中，弒君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數。所謂三代之治何在？修齊治平既無實徵，則所云性德亦烏知其非實理而為假想！故『大哉堯之為君也，惟天為大，惟堯則之』等，僅同耶教讚美詩，可為歌詠涵養之美文，而不足認為人性實德曾現之實事；實認之則正失之愚、失之誣也。由此、應知人世有漏多苦之佛說為實。而勉為十善業以造福人間，已非易易，鉅欲上比佛淨法界，抑何僭妄耶？不祛斯蔽而自錮，將如蔣百里君云：『自禮樂書數射御的六藝，改為詩書禮樂易象春秋的六本書，舉天下之良法美意，無上妙品，一一須經過這一道腐敗幽門，而後入於中國社會；百藥罔效之總因，豈非在此』？則久為深患，設今仍墮此窠臼中，殆非中國民族前途之幸歟！

然則中國已不須傳孔、孟、程、朱之道統，而孔、孟之道已不須研修歟？此亦不然，孔訂六藝，七十子洎孟、荀繼承以來之儒學，自為中國學術思想之主流。第其關於歷史文化與關於辭章文學并小學部分，可歸入各大學文科攻究外，而馬君傳宋明「道學儒書院」之統，如講第一冊所示學規、讀書法、通治群經必讀，諸書舉要，亦已堪作楷模。但宋明儒之錮蔽處須更加解除，而孝弟等義更須以新聖孝民族等說擴充之，成為「孔孟之道研究修養院」性質（承用復性書院之名亦可，此乃言其規定之性質耳）。他日恢復歷史上有名之白鹿洞書院等一書院以建立之，程度在大學之上，百萬人中能有一人研修，則全國可得四五百人，專作為「人格道德之陶治修養所」，三分之一在院陶修，三分之二任各大學、各高中、各師範學校訓育主導，守為專業；更開觀摩游學方便門，使軍政學長之退閒者，與各國慕中國儒風之學者，得來短期修習，則可收獲分宜之實益，復不妨礙其他學術之分途發揮，各適其用。且其影響之大，可間接及於全國各界與各國高人，庶仍不失為組成「新

中國文化」之一重要因素。但吾意與此同時並應有一「佛仙之道研修院」（這兩個研修院，歸屬中央研究院，可稱為孔孟研究所，佛仙研究所）。通俗之佛教、道教，另為通俗之宗教，但專供全國及各國高人之研究修習，應另有此一種國立之學府。仙道為衛生學、醫藥學之一特殊部分。佛學所修約為律行、禪觀、淨業、密法之四門；而仙道殆可附歸密法以學修之。西藏密法中之煉氣、製藥部分，本通仙道。更融會仙道而精徹之，上達佛證，下足為養生之術，亦中國學術之一精彩也。要之，在鎔冶國故、鈞陶世變之新聖的新中國新世界文化中，應認識孔孟之道、佛仙之道之特色，在適當之範圍內為適當之建置，勿拘一孔之儒之宿習，則與今世之自然科學、社會科學均遂其宜矣。

## 卷047

閱大學貫釋

——三十一年九月在縉雲山作——

李雲麾居士，壬午秋來縉雲同住。既覽其正字初桄，經史發覆，深以嗟賞！又及大學貫釋，言小學已格物致知，故大學之明明德直從誠意始；而慎獨為戒慎犯眾違俗；聽訟為聽人歌頌勿惑，雖創解、實有當乎孔學之正。吾嘗謂孔學之誠、正、修、即在家國中踐行，異乎佛、仙須入山林；而格致則為歷究天地人物，以充足其識知義，頗偶合。然於其涉論孔佛契同之處，曾病竟無之以孔同佛，反失孔人事之功，故亦覺雲麾之以佛同孔，將局佛法界之量，因進同而不同之說。同者、其誠意、正心、修身工夫有所同；不同者、孔之格致是天地人物之了達，而佛則三界諸趣流轉還滅，法界諸法緣起實相也。孔之行果是家齊、國治、天下平，而佛則人天福定、三乘涅槃樂、無上菩提也；由此於誠、正、修、亦略同而不盡同。顧猶有其不同而同者，則孔雖纔限人世，於六合之外亦存而不撥，擴充之可周乎法界；且大乘之行，亦可建基人乘而進趣佛菩提果，則修齊、治平，非即菩薩之近因歟！能辨此同而不同、不同而同之義，庶其孔佛不相外相掩，而可互資互彰也乎！

卅一，九，二七在縉雲。

## 卷048

唯生論讀後

——二十三年秋作——

去夏、中央大學社會學系主任黃凌霜先生同休暑廬山大林寺，暇讀余所著真現實論，見其中以唯生論的中國哲學、與唯物論的西洋哲學、及唯識論的印度哲學相鼎立，告余陳立夫先生近在中央政治學校講唯生論，所言頗多同點。今夏、在廬山聞陳立夫先生至，曾擬邀一談，而陳先生適因他約未果來。然以中國文化為唯，又稍稍發舒其意於化聲序。秋間至武昌，東方文化研究院唐大圓院長見之，邀至院講唯生哲學，又微有宣繹，而次日閱申報，忽睹陳立夫先生著唯生論出版廣告，乃亟購一冊以閱，體大思精，誠三民主義哲學之刱設，而縱闡中國固有之所蘊，橫吸西洋現代之所長，足為建立現代中國之基本思想者也。然閱後略有微意，茲貢獻采擇焉：

其一、以中國為唯心的精神文明，與西洋之唯物的物質文明對立，雖可使中山先生唯生論增高綜合中西之價值，以唯生論兼包近代西洋的物質文明；然文明之分為物質的與精神的，原不過比較上有其特勝之方面，而實無絕對之區別。察中國之文化，於物質方面，固不及近代西洋之發達；但於精神方面，亦未逮古代印度——以佛學代表——之深遠。故不如用歷來許多人對於世界文化之三分法，以唯心的——或唯識——歸之印度，而以原來是綜合心物之唯生的位置中國。推中山先生為繼承唯生的中國文化融攝唯物的、唯心的文化而充實之、發皇之、光大之，以成現代中國文化或世界新文化者，尤較為平實而有力。蓋大學之格致誠正修齊治平，雖有完備之綱目，而考之內容，代表中國正統文化之儒道，其較優詳者祇在修齊治平；至於格物致知之須藉西洋物質研究為補充，而誠意正心可引印度佛學修養為資助，實為最契理契機之辦法。此其攝持格致誠正為修齊治平之精蘊，亦唯物唯心為兩面而唯生為總體之旨也。

其二、唯生論殊不宜有「元子」之概念與名稱。蓋以原子律說明萬有之生起，雖為古代之印度及希臘所同有，不僅為近代的西洋學說，然此實為唯物論物質分析之所限極，由分子析到原子，再由原子析到電子，皆不越物質之質點，故為形數之可測量，而得以「極微」、「最小」或「無窮小」等以小大形之。然近起而未成立之「能子」說，已非屬質點而不可以小大形之，何況唯生論之「元」可從分析至無窮小以求之，且名之以「子」哉？蓋一拘小形，即落於「形而下」，是唯物而不成唯生、唯識矣。故不如用「生元」——或生炁——之一名，區別孫文學說上之生元為「通俗的生物之生元」，而另以唯生論上之生元為「哲學的萬有之生元」。詮明此唯生論的生元，無窮小亦無窮大，非小大可形而遍為小大形，前無始而後無終，非前後可時而通為前後時，則庶其近於易之「太極」。而太極無極無不極，則無極一名，亦蛇足也。

此之二義較為重要，故略為提供，其餘惜未遑詳也。

## 卷049

唯生論的方法論閱後

生是宇宙的中心的生，不是和死對立的生，而是生化不息的生，達此生性即得無生無死而了脫生死。昔在廬山與戴季陶先生等分韻作詩，余拈得恨字，成一絕云：「春來春去紛願恨，花開花落異欣厭；豈知萬化乘四時，榮悴總是天行健」！頗能表顯此為宇宙中心的生義。佛法明緣生無生而成事事無礙緣緣無盡的妙生，法相唯識論是明緣生也；法性中觀論是明無生也；而中國台、賢、禪所宗的法界圓覺論則明緣緣無盡事事無礙的妙生。哲學之唯心論近緣生義，唯物論近無生義，唯生論近妙生義，故諸哲學皆可融攝於佛法，而唯生論尤契中國的佛學思想。談唯生論及唯生邏輯者，若能一研究華嚴宗之六相十玄等說，必能大有裨益！

民生是人類歷史的中心之「民生」，不是與民族主義、民權主義並列的民生主義，而是人民或全人類全民族求生發達生的總動力，亦為三民主義之

總根本。在宇宙曰生，在人類歷史曰民生。必辨明宇宙的生，乃能認清為人類歷史的民生；必認清為人類歷史的民生，乃能握得三民主義的根本。故講三民主義不可不講到為三民主義根本的民生哲學，講民生哲學不能不探究宇宙的生而成立唯生論。然唯生論，若仍襲用形式邏輯，或唯物辨證法為研究方法，必未能函蓋適合而恰到如如相應之好處。張鐵君先生以所著唯生論的方法論送閱，閱後深覺張君的方法論，實能為三民主義哲學奠一穩固的基礎；乃就其與中國佛學思想相關者略提告之。

## 卷050

讀不同的邏輯與文化並論中國理學

張東蓀先生不同的邏輯與文化並論中國理學，是近來思想界的傑作。但於四種邏輯歸之某一方面、某一階段的四種文化產物，有相當說明，而未到於恰好。再為顯了以言之，則邏輯甲、乙是「發表思想工具的名數法式」，邏輯丙、丁，是「直觀思想內容的事物性相」，其義大抵如東蓀先生所說。不過邏輯丁是直觀「事物的相」，僅說為參加政治社會實際運動的鬥爭作用是不夠的；事物的相，即從自然以至社會以至意識的相也。是什麼相？是和合假相與相繼假相。和合故是矛盾的統一，相續故是質量互變與否定的否定。金剛經所謂『不取於相，如如不動』，是邏輯丙直觀「事物的性」；所謂『一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀』，是邏輯丁直觀「事物的相」。不過通俗所謂的「唯物辨證法」，尚囿於「邏輯甲所執的物」，上未達邏輯丙所明的「性」，下未盡「有為法的量」，故又倒執「和合相續的假相為真實相」耳。其義詳見中國文化服務社新出版的新科學哲學。

至東蓀先生的論宋明理學——馮友蘭先生說為道學，內分理學與心學二派，是很有睿見的——，亦能揭發一都分精奧，不愧為哲學家言；但亦未盡。我意孔子以來的儒士，有一體三位的用，東蓀先生所說的為一位，還有一位是「傳整國族文物」——典章制度等——。所以遇需要文致太平、潤飾鴻業的時候，儒士便起而表現其當行出色的擅長。比如縣官不能不用「刑名、錢

穀的幕友」一般。還有一位，是「維持既成善政」，此即近於陶希聖君所說的孔子，從孔子為魯相以來得政的儒士，即為此類。此三位本為一體，每一通儒可易地皆然，而基本的本錢，尤在「傳整國族文物」這一點。中國二千年來，在儒士這一體三位能發揮相當功用的時候，便成短期治世。但失「得君持善政」，「清議達民困」的時候，又陷短期亂世。所以常在一治一亂之間。由治入亂的，一因國外蠻夷的侵入，二因國內豪猾的興起，豪猾的興起尤為主因。豪猾每為近於「墨俠的道家」，本時時欲興起者。然得待儒士善政、清議失效而農民怨沸的時候，乃乘之興起。由亂極而再入治的，或為外夷如元、清；或為內雄如漢、唐、宋、明，而內雄大抵為近於「法術的道家」。故道士由治起亂，由亂進治，而儒士則在治定後文飾維持。此為中國二千年來道教、儒教變演之活劇，而佛教則超然治亂之外以聊為救濟苦難而已。

然今後則非復以前之中國局面，而道士、儒士均失其力用也。一、因四圍不是以前的蠻夷小國，而是高度文明的大國。二、因海陸空交通的便利，縮萬里為比鄰，連國際為一環，息息牽動，更難劃疆孤立。三、因科學發達，人力勝天，道士陰陽術數失其用；家族分散，農變為工，儒士宗法倫理失其用。社會革命，孑沒於群，國愿抱殘守闕，仍欲憑其「傳整國族文物」的本錢，貿易而再現為儒、道的中國，戛戛乎其不可能矣！而新興的三民主義文化，卻有「以建民國、以進大同」的端緒，但猶未見能從思想上樹立開展，以成為今後新國新世界的新文化其人耳。東蓀先生謂佛學理論未為儒道采取是對的，但其不采，不是因為佛學專是宗教性而無道德性的緣故。因為佛學理論高一度，采取時便降低儒道，這是一分各立門戶的儒道不肯的。東蓀先生又說儒道采取了佛學瑜伽方法，亦是對的，但采取了頓悟，是中國發明的傳說。又謂儒道發明把出世的悟修方法用於入世，佛學由寂入手而終于解脫；道學由寂然不動注重感而遂通，由靜虛而動直，不厭惡世間生活而把此心活潑地常樂，以為這是孔孟之道而與佛不同。其實此皆囿於向來「不了知佛學全系」之俗見！頓悟門原為佛學之一門，可無論了。由了達空寂性而不厭世間，不捨眾生，入世利人，乃正為大乘菩薩之一階段。故于孔、孟，予之則大乘菩薩，奪之則人乘聖賢而已。

（見讀書通訊四十四期）

## 卷051

閱世界大同之道

「世界大同之道」，丁君世寶之所著也。其以天地人有機體之宇宙觀，演為天地人有機體之人生觀，再演為人生世界、人類社會、人群文化之種種變化；所詮之事理，所用之名詞，其為確當與否雖尤當別論，而能自立一種思想體系，卓然成一家之言，則無可輕視之也。以今日之百家爭鳴眾說紛披中，亦可謂放一奇彩！

尤可特為推許者，於此舉世思想言論鮮有能超越國家民族之時代，獨慨然奮筆大書特書曰：世界至上，大同至上，而痛言此次大戰不能結束人類之戰爭，即種因於猶局狹於國家至上、民族至上之觀念；而欲救免第三次乃至第……戰爭將致人類滅亡者，端在當世有識人士解放國家民族之拘束，能以整個世界人類福祉為前提。此其大膽敢言，洵可謂超出一般時論而特立不群者也！中國文化之貢獻於世界永久和平者，即此亦非淺鮮已！

其談及佛法之處，雖未盡能如理如量，然固以佛法為超出一切科學、哲學及儒家、道家之上，專崇為全宇宙至高無上之文化，與一般執著一些哲學道理或儒家道理妄肆衡量者，迥然不同。惟丁君於佛法僅窺輪廓而未窮其詳實，冀更能深究之也！

## 卷052

人死何往的回答

生從何來？死從何去？久為佛教中禪宗的參究話頭。東方雜誌第二十六卷第二號，微知君亦曾提出人死何往的問題，且曾試述三條的答案，結論則為尚不能有何確切的說明。然尋之佛典，則曾有相當之解答。未述其解答之

前，先錄微知君原文於此：

「人死何往」？對於這個問題最正確的答語，不如說「沒有知道」。不過人類通性，雖對於自己絲毫沒有知識的事情，也歡喜研究；所以這樣一個問題，各時代的人們，都以其各時代所有的知識，加以討論。

在這裏、我們應得先說一說宗教家和科學家所抱見解的不同：科學家相信真理，其所信的真理不單是論理的意志的真理，乃是解剖事實，加以實驗觀察而能確證的真理。宗教家則不然，他們只用著獨斷的無證據的議論來解說一切事物。這裏要說的，當然是科學家的見解。常人對於「人死何往」的見解，不外三稱說數：即一、個性是不滅的。二、死便一切消滅。三、精神不死。這三種說數，以科學的眼光看來，都難得到確切的證據。

第一種個性生存說，最為一般人所信仰，一切宗教都如是說。也有說：惟有修養的人，他的魂靈能夠永存，其他凡人，則死後便即消滅，或經過若干時而終於消滅。對於此說的論據，也有幾種：如不可思議的千里眼者的心理現象，以及關亡術者的不可思議的技倆，還有一種疑神見鬼的傳說，也是他們所視為切實的證據的。

這種證據是否值得研究，且不必說。但我們從生物學上說起來，這個性的生存，實不可能；再就生物進化上研究起來，更不可能。原來研究生物學的都知道：心與物、即靈魂與肉體，是不可分的；而心的活動，無不依據於肉體，這是事實。試想甲狀腺分泌不足，即能令人變為白癡；酒精藥料使人服用，能變其人的性格；而腦的各部分，如有局部的傷害，則對於其人的才能、記憶便發生顯著的影響，這不是靈魂與肉體不能分析的證據嗎？

今若對於人類有機體的作用，更加以精密的探討，則更可以看出心與肉體是互有密切的依藉。蓋心的作用不但關於腦，更關於分泌腺的化學的配合和身體的作用，所謂精神的活動性並不是別物，乃為從屬於生活物質的必然的活動性，這在現在已經很明白了。換句話說：為人類物質的架格的肉體，與藉以思考感覺的心靈只不過一個實在——即人類個性——的二種看法。果然，則以為有無心的肉體，固屬困難，而謂有無肉體的心——即不賴物質的

基礎，而能具明瞭的個性的心——，尤為難之又難！

這是和電氣現象相彷彿的：電池是電流之源泉，電流之流，不關係於電池的構造和作用，也就如心之與肉體一般。不過電流離了電池便不得存在，也就同心離了肉體是不能存在，沒有分別。

再從進化論方面來說：若人類的靈魂能夠生存，則猿的靈魂也應該能夠生存，甚而至於上等動物的哺乳類、爬蟲類、兩棲類、魚類，又甚至於最下等的生物也該有靈魂存在；若說有不存在，那末以何種動物為分界線呢？

返過來說我們人類自身罷：如說生後的赤兒即可以應用靈魂不滅的話，則尚在母胎中的胎兒怎樣？更追溯上去，尚為卵子時的一切細胞群怎樣？或進而至於沒有組織的卵細胞自身又怎樣？

因為有這種種批點，所以個性的生存總不能成立。於是第二說以起，即人類死時心靈也全部消滅。換句話說：就是一死便了。用這話解說死後，還是等於不說，因為牠只有消極的打消別種說法，而沒有可以證定已說的論據。

第三種的假說，則是由於應用物理學上的原則——即「能的法則」而來的。蓋能是一切物理的活動的源泉，曾經使用而耗費了的能，實際上並不消失，不過變了一個形態；如能收集起來，總量還是與前相等。而人類的精神，便相當於這樣的能，人類有了這能，所以能有精神的或心的活動。肉體死後，則此能仍返還，而其全量不變。這個假說比其他二說，比較圓通，照這說的見解，以為永遠不滅的精神即能，當其人死之時，即向空中廣播而瀰漫於宇宙，恰如無線電話機播送電話一般；但此被播送的無線電話，如再遇到新的物質的構造，即如收音機者觸之，即仍能形成語言或音樂。精神亦然，牠是廣播於天空之中，在未遇到某種肉體之前，不能感、也不能覺知，但一遇某種物質，即忽然蘇醒而成為一個新體了。

不過、物理學上所謂能的存在，是有一定的形式的。有位能，有動能，有聲、光、化、電各能；牠的變換，也逃不出這個範圍以內。那麼，所謂精神的能，究以何種形式而存在？死時以何種方法而放射？遇了新體，又以何種方法而收受？這種都不曾有明白的說明，我們便也不能確實的相信，牠無

非把無可解說的精神活力，勉強附會到物理上所謂能的見解罷了。

總之、在我們現在的知識範圍以內，對於「人死何往」這一問題，實尚不能有何確切的說明；與其解說不當，還不如不說為是。至於宗教上所謂輪迴、天國等等，那更是迷信無稽之談，不值科學家一笑！

按：此文所列的三種解說，第一說、類於佛典上所破之外道常執。第二說、類於佛典上所破之異生所執。原文的難點，雖不盡當，但於佛學上既明同在破除之列，茲復不論。

第三說、原文評為比較圓通，誠哉比較圓通！但仍提三種莫決的問題。一、所謂精神的能，究以何種形式而存在？二、死時以何種方法而放射？三、遇了新體，又以何種方法而收受？今以佛學，對此三問題解答如下：

一、精神的能，依各動物、各一系統的潛藏精神——潛藏精神即「藏識」別名——而存在；但不是個別的定量的定質的存在，而是交遍的，互關的、變易無常的、生滅相續的存在。

二、剎那剎那現行而潛遍，並非死時始行放射，但未死時，曾由一種前期的特殊勢能——羯磨——使藏識阻凝機體而攝取為自身，漸次依機體的完成而現為種種之顯著精神——有機體即有根身別名，藏識執為自體，令生覺受——。死時，即前期的特殊勢能盡，藏識捨己組成的根身，不復取為自體，短時間遂只存潛遍的精神——藏識、末那。

三、未幾、藏識中另有新的特殊勢能，又代之而起作用。一時遇不到動物的物質基礎，即暫成為一種精氣的機體；一遇到動物的物質基礎——例如父母的精卵，遂又凝組機體，而攝取為自身——例由精卵集團的胎而漸發達為胎嬰；再漸須完成機體，而現為種種之顯著精神。

雖各系相續的潛遍精神，尚非科學的試驗所能證明，然在理論上，固已通達無難。此種理論，根據在於佛的言說；而佛的言說，則從佛智明證的真相而出。故最後的根據，是真相如此，說為如此，與科學所說的無異。

# 卷053

科學的人靈交通記，亦歐美思想從十九世紀末到二十世紀之一產物。此類書在歐、美應已甚多，十數年前譯有鬼語等，亦是此類。而此書則著者譯者皆為最近一二年事，以知此一類思想，在歐、美今尚在長進時期中也。然以佛理而評訂此書，則此書未有浙西藏一居士之跋，已發揮恰到好處而不須著他語，乃全錄於此：

生息於大地之上，俄焉而生，俄焉而死，生從何來？死復何往？豈非人類最切近之問題哉？即此問題而研究之，則有靈學。我國三代以上，殆無無鬼之言。魏、晉以來，阮籍有無鬼之論，昌黎有原鬼之文。至於宋儒，遂并鬼、神之為物，歸之於二氣之良能。大言炎炎，若可垂為定範，而不能杜有鬼之說。豈不以靈響昭然，有未可以空言否認者在乎？東亞之學善課虛，其俗好為神怪悠謬之談。然而類似靈媒之巫，士大夫尤不之信。西歐之學貴蹈實，其俗尤重實驗。自科學大盛，往時所謂靈媒者，宜無可容喙於其間。顧最近半世紀來，言靈學之書，乃日出而不已。日者，陳无我君以所譯英人科學的人靈交通記見示。作者深於科學哲學，以最精之學識，最確之證據，積十二年之久，合四十三次、二百八十三事，而以其目擊而心得者，筆之於書。作者固自言專為真理而探求者也。愚謂討論生死問題，莫詳於宗教。顧自科學發明，宗教家言皆不攻而自破。獨有佛法則轉因科學發達，而增一重之證明。赫胥黎氏天演論謂：『自有生民以來，未有如佛者』，豈虛譽哉！顧佛經非談科學之書，亦非談靈學之書也。所欲解決者，生死問題而已。

若鬼物之情狀，則當佛教未來，我國亦自有其相承之舊說。爾雅鬼之言歸也。列子精神無形，各歸其真，故謂之鬼。鬼、歸也，歸其真宅，此即我國往古相承之說，以人死為鬼，為返其原來之區域，亦即還其本來之面目。推其說，則人之身體，若機器然，靈魂則其主動力也。納於形體之中則生，離之則死。靈魂與鬼，初無大異。對形體而立名，則曰靈魂；離形體而獨立，則目為鬼。此與特芬萊是書用意略同，而與佛說已異矣。世人既以人死皆為鬼物，而慮其生前之所需用者或感缺乏，於是若金錢，若居室，若衣服車

船僕馬，皆紙製而火焚之。此蓋古代塗車、芻靈之遺制，本與佛教了不相關。而自佛教漸衰，流為應赴者十之九。死喪之家，必延僧徒為之誦經禮懺，遂舉一切送死之具，悉以屬諸佛教，而不知佛經固無此說也。非獨紙錢等物，為佛經所不談，遍檢三藏十二部經，乃無一魂字，此尤世人所不及知者已。佛氏之說，則判一切有情以為六道，曰天道，曰人道，曰阿修羅道，曰鬼道，曰畜生道，曰地獄道。地獄、鬼、曰為三惡道。大抵善業強則生人天，惡業強則墮惡道，六道升沉，循環無已。苟非斷惑證真，無由超出生死。又判六道以為四生：曰化生，曰胎生，曰卵生，曰濕生。或但化生，或但胎生，或兼胎化，或具四生。人之死也，必經中陰——已離此方，未達彼方，在此中間，名曰中陰，惟天道、地獄無中陰——，中陰之中，神識至為茫昧，壽命亦至短促，若不獲轉生，至七日即死。死而復生，至七七日不獲受生，則化生為鬼——是書中某婦不能省憶其子，殆猶甫離中陰。人之生也，中陰中之業識，與父母交會時之業識，互相吸合，如磁引鐵，是為入胎。鬼者，亦有形之一物，特與人之情體截然不同耳。凡循環於六道之中，有生必有死，即天道壽命之長，以千萬年計，亦有天報終盡之一日。況在鬼道，安有永存？特其存在之時期，較人類為永久。蓋吾人今日，方在減劫之中，壽命日趨於短促。顧修短雖異，而生必有死則一也。故以佛說衡之，不獨鬼道決非究竟，即天道亦非究竟，必超出六道，乃能歷劫而長存。一切有情，輪轉生死之中，莫能自拔，佛氏說為可憐憫者！則以其超出生死之法門，為眾宣說，法門無量，不可具述。其說理之精密，有非此書所能擬其萬一者。甚深無上之真理，自非普通人類所能知，尤非沉淪鬼道者所能知。人鬼之知識，相去固不甚遠也。

編中所記，皆出於鬼類之傳述，而非由靈媒與作者之偽造，此自可信。然作者就所聞而臆測之，閱者仍當即所言而詳察之。如詢以人死能否再度投胎為人，此固非彼所能答者也。夫人死為鬼，既非人類所能確知，則鬼死為人，亦豈鬼類所能澈見？然不能因其未見，遽斷為無此事也。倘謂鬼類可以永永存在，則必有億萬年以上之鬼，恆與彼輩相聚處而後可。今彼所見之鬼，僅以數千年為限，則踰於數千年者果何往乎？全書所言，大率類是，學者

分別觀之可也。人生於世，不及百年，乃於吾生最切近之問題，不一措意，虛生浪死，寧非大愚！鬼物之有無，與生死問題有密切之關係。我國舊說，大抵浮光掠影，學者不能無疑，即各處乩壇，本皆靈鬼所依託，鬼也而不自承其為鬼，宜為有識者所譏議。得此編以證明之，庶足發人深省。至於超出生死，不入輪迴，八萬四千法門，唯佛能知，惟佛能說，非人鬼道所能夢見。三藏靈文，燦然具在，不一探究，入道無由。茲編之說，雖非究竟，要足以研究鬼物之情狀，藉為探求真理之階梯。輒附數言以為之介，知我罪我，聽之而已！

然此中有數處猶可一論者，則其云層級之高下以震動之速遲為準，此之震動與佛說「業識」相當，層級即由一類一類相似業識所振；一類一類眾同分業報，業報同則相見聞而同受用，業報異則不相見聞，而上一層級者可借通下一層級，皆頗符唯識之義。按佛書說鬼為九等，此與人交通等，殆鬼中之多財自由者，故能與人協作此團體之周旋。

然此中說為現亡不久之某某人者，或由其人死後適墮於鬼趣，或由稍具五通之靈鬼扮演，非必真為已亡某人之鬼。大抵稱為赫胥黎等名人，雖決非靈媒或試錄者之作為，而不免出於鬼靈之假託也。以人死流轉六趣，實非皆作鬼靈，且亦非皆從鬼靈投胎以來。其以人畜等鬼靈身為在人世身副本，亦屬不當，謂以太身與肉身無關而無衰老，又謂鬼中小孩須教養，亦矛盾也。

## 卷054

閱回教改造雜誌第一期

對於利用教徒的武力以衛教的回教，人們向來不敢攖其鋒的，而且向來也不知道回教可作學理討論。頃中國回教改造雜志社新出的改造第一期，有讀「歐陽竟無以俗說真之佛法」的書評，第二期又預告著「駁太虛之無神論」的題目。其中又有：『不過有許多真正信仰的佛教徒，如歐陽竟無、唐大圓、太虛和尚等，仍然是不信仰真宰』；『然而他們確是反對真宰的信仰，如唐大圓、太虛的文字，都想打破這種信仰』等語句。又謂：『近來我讀了海潮

音的「人間佛教專號」，我知道佛教已覺到人間的重要』，這已逼問到面前來使之不能不開口了。而且在戒條內，又鮮明的標舉著『不反對嚴格的批評』，反對且不反對，想不至於鬧著一群人來動武罷！然而這還是待以後旳事實來證明的事。

狹義的辨護，反對用引誘手段而主張以理相見，「評上海清真董事會改組與在我的主權之下」，對於回教舊有的組織和機關亦能不掩飾的嚴厲批評；其誠實公正的態度，已引起我們的敬佩了。何況「我們的主張」一文，尤其充溢著勇敢的活潑的精神，使人深覺其可愛。但雖然已把回教改造到只剩「真宰」兩字，而照我們看起來，仍覺得要將這兩個字在思想名言上連根拔卻方能暢快；否則終覺似吞了鉤的魚一般遊行不遠且不自由了。例如從宗教本身的改造中，所謂『一、信仰真宰』。既云不可言詮，又如何尚可存「真宰」這一名詞呢？既云「不可思義」，又如何尚可以最完全的觀念喻之呢？「真宰」一名相的本身且不曾成立，又何從去說牠『無色無相即色即相』等等呢？這不是等於說「石女兒的肥瘦黑白」嗎？又如『五、比較各種宗教』一段，真是極好極公允的議論，乃尾巴上拖著『只要我們的信仰不違背真宰的大道』一句。當這真宰一名相，尚未得到公認的時候，前面極好極公允的議論便輕輕被推翻了。誰也知道回教把「真宰」『視為一最可怕的神』，如覺得這樣的神不足以信仰，而在『整千整萬部的佛經所解釋的真如藏性』為深可欣樂，則逕直信佛、信佛說的真如如來藏便可，又何必虛妄的顛倒的要執著「真宰」一名而不放棄呢？

如以佛教『打破回教這種真宰的信仰，就等於推翻佛教自己的信仰，陷於執的迷妄，固執門戶之見和名字之稱』；好的，那末就請你不執回教的門戶，不再固執徒使人視為最可怕神的「真宰」一名稱罷！如以真宰是超因果律的，說真宰的信仰犯無窮過，犯斷滅過，犯不平等過。然而這些過錯是因果律上的問題，是邏輯上的名稱，何能用之於真宰？這種非難都是由於「妄執」之過；好的，那末就請你去掉這真宰的妄執罷！因為這真宰一名稱，是邏輯上的，是因果律上的。

至於「讀歐陽竟無之以俗說真之佛法談」，駁「太虛之無神論」，自有歐陽和太虛來答覆，用不著再來多說。然這些積古以來的佛教理論多著呢。若翻開百論、中論、十二門論、成唯識論、瑜伽師地論等，隨時可以看見。近人若章太炎的無神論、太虛的破神執論等等，真是駁不勝駁。恐怕傅君見到的尚有限得很呢？

傅君云：『讀了人間佛教專號，知道佛教已覺悟到人間的重要，他們已知道佛法是要入世的；所以我們希望佛教徒在除去妄執悟真如之外，還要走入社會，實地的改善人生，切勿避免人生』。傅君對於佛教徒的厚望和對於人生的熱情，那是十二分敬佩的！但這文中似乎認識佛教是向來不覺悟人間的重要，不知道佛法要入世，不實地改善人生而避免人生的。但這些仍是未知道真正的大乘佛教的誤會，所以謂『佛教要完全脫此世間以得涅槃，佛教主張從脫離人生以解決人生』；因此更發生『人們能否脫離人生以證真如』的問題。這絕然等於一部分人只以小乘代表佛教的過錯。傅君若真是『為真理而真理的努力』，我希望勿妄執回教的門戶，真宰的名相，而能真正的會證超假說的真如，而能徹底的施設顯真如的假說。例如答「托靠主」一文內說：『假如世間一切都是真宰在造物之前就具體的規定了，那末世間一切罪惡，都該由真宰負責，怎能定其命於前，而討之於後呢』？這不是極透闢的嗎？然為不能捨離「回教真宰」的妄執之故，終以承認所謂的真宰，『在造物之前規定了若干規律，……並允許和命令所造的眾生努力追求牠所規定的定律』。然則由所謂「真宰」造了定律，又造了完全明白遵從定律的眾生而發生的世間罪惡，不仍舊要這個所謂的真宰負責嗎？較之定命論不過多遶了一個灣子，豈擺了些迷魂陣造了些眾生迷魂在中鬧出來的罪惡，那個造者能卸責的嗎？倘若是信佛教的，只信「因果律」等等的法，只信這些法隨眾生的心識顯現而轉變，不在這些的法和這些眾生的心識以前或以後，安排著一個造作主宰的東西，理論上便沒有這種碰壁的過咎了。

臨了，再聲明幾句：對於傅君等回教徒能容許我們來作教理的討論，這是極感謝的！但我們對於回教原不敢議及，不過因傅君等逼問到面前而且鼓勵著我們答辨，故不能不說上幾句。務請回教教友們不要誤會是我們來多事

！

## 卷055

評唯民月刊

民國五年冬，陳君誦洛有浙江月刊之作，疊函索予文字。時予猶閉關普陀，無以應其請。為撰釋中華民國一篇，聊為塞責。內有『真正的宇宙觀，唯識論也，真正之國家觀，唯民論也』之語。篇中頗說明『國家唯民』之意義。且自詫『唯民』一詞實為創用。近偶於坊間見有唯民月刊發行，忽觸憶前事，微動好巧之心，購歸一閱，始知為義譯西語德莫克拉西之名。然德莫克拉西，頗難得善名以為翻譯，所譯平民、全民、眾民、庶民、民本、民主、民治等等，則唯民二字，似較妥洽。果採用唯民二字為德莫克拉西譯名者，則予前此說唯民之義，或亦有可為德莫克拉西之定義及涵義者。但予之唯民論，則實宗五蘊唯識論而立者也。

## 卷056

實際主義批評

實際主義，乃庸俗囿於現世事實之徵驗者，朱君比之為順世外道，灼然無謬。然朱君文內引用器世間、有情世間二名，稍異原來之定義。蓋有情世間即是眾生，器世間即是眾生所依止之世界。換言之，即是指五趣眾生之正報為有情世間，依報為器世間而已。有情世間雖不限吾人，吾人即是有情世間也。唐人又有約義加立正覺世間者，斯則指超出三界之阿羅漢、辟支佛、菩薩、佛陀之真淨法界言者。又朱君似指佛書中第六識為知識，第七識為意志，前五識為感情，第八識為情，而以「情」為真實之元極。然此亦妄染之真，未是真淨之真也。解深密經云：『阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我』。此端誠不易辨之也。夫順世外道乃隨順庸俗之智識趨為真實者，所謂凡夫是也。對治之當用外道及二乘之法，朱

君頗適其選，但予甚望朱君能進履大乘之中道耳！

## 卷057

評道德學社叢書

喧喧然耳道德學社、同善社之名久矣。同善社唯以延年卻病誘人，以傳其守竅——祇是守鼻梁尖、磕幾百個頭，別無他得——靜坐之術，駕言教外別傳不立文字之禪宗真傳，未嘗著書立說，故除卻個中人亦鮮有知其內容者。間印送書籍，亦道家舊書，若太乙金華宗旨等類而已。至去年劉君笠青始作善言散布之。道德學社則異是，雖曰主張萬教歸一，而實欲利用儒家以為旗幟，將文字號召群眾，編印書籍頗多。頃學人欽圓自京寄彼社上帝大中外王芻談、一知錄、道德小引、一心論等書前來。予略一翻閱，要皆鬼道惑人之說，東扯西拉，牛頭不對馬尾，無以名之，名之曰一塌糊塗爛書堆耳。其伎倆盡同乩壇上之神話鬼言，他日亦終可於乩壇中作一個鬼戲子而已——乩壇即鬼戲臺——。考其內容，略近同善社而猶不逮其專致也。

## 卷058

評實驗主義

胡適之嘗輯錄杜威一派底學說，題為實驗主義。膚淺輕泛，原不過庸俗日用之需，無甚學理上可研究評論的意義。孔仲尼說鄉愿，章太炎說國愿，若杜威者至多亦是個「社會愿」而已。但中華人對於杜威的言說，除我於六七月間在天津穆齋處看見了新教育的杜威號，即作了一篇杜威之研究，後見朱謙之作了篇實際主義批評，聞胡子笏亦嘗一批評之，其餘便一味恭維著、宣揚著，有聽受而無辨難了。惹得杜威也狠詫異！偌大一個中國，何以竟沒有懷疑他、反對他的，這真是思想界的奇恥大辱了。有的說：杜威在前幾年，不過是哥侖比亞一個括囊無咎無譽的教授，近年忽然飛聲世界，乃是威邇遜政黨的關係，是隨著威邇遜的政治運動而然的。是威邇遜利用著傳布學說

以作為政治運動底前驅的，猶之前此的君主用傳耶穌為殖民政策的前驅無異。但吾謂此殊不足為奇，世俗中學派與政黨原來無大區別的。中國前二十年的康、梁黨，起初亦是個學派；溯而上之，明末的復社、東林，東漢的黨錮；再溯而上之，老子、孔子以來的先秦諸子學派——參觀與陳誦洛論墨子——，何莫非學派的政黨哉！但彼等講學者皆自為政黨首領，或不同杜威僅為政黨的工具耳。然而威邇遜的政治亦瀕於過去時代的了，杜威一派的學說已是近世最令人絕望的現世主義，一致不認為最近世最新的較可靠的主義了，唯其強弩末勢亦嘗赫然可觀耳。譬之數十年前的天主教，在歐西僅留殘喘的時候，卻跑到中國來大肆咆哮。今杜威亦不過是一個傳耶穌教的變形牧師而已。予對於杜威學說的總批評，譬之中國辛亥光復各地紛紛變動的時候，自臨時政府、臨時總統、以至臨時飯碗、臨時乞丐，無一不是臨時的。但此種臨時，猶是有正式底後望的。若杜威底學說，祇是一個臨時到底，是沒有根本底問題與根本底解決的，是沒有究竟底問題與究竟底解決的，所以也沒有真實可言的，一味的祇是東一點西一點以求苟且生活，糊過眼前底日子便算是實際底效用。夫人是一種有情命的物，固有與一般有情命物一樣的求生欲；但人生之價值不僅僅乎在於求生，在求生而既得生，當更進求此生之不虛生，由不虛生而進得遍然常然的真實，由證得遍然常然的真實而後生不虛生，人生之生活乃為有意義有價值之生活。否則、無論為一個人求衣食住的生活，乃為大眾人求衣食住的生活，終與牛羊之但知逐水草孳族類者無以異，然則又安用杜威輩之嘵嘵為哉！故迷惑馳驟於杜威之說而不自覺悟者，必將胥陷於「人生無意義」之悲觀而興絕望之歎也！

## 卷059

評朱謙之君的虛無主義

朱謙之君作了篇虛無主義，自云：『是唯心的虛無主義，乃取黑格兒絕對唯心論辨證法，叔本華的厭世主義，柏格森的直覺主義，某某的唯力論，頡德進化論，克魯泡金的無治主義，歸納起來纔成功的。與俄國很多是唯物

見解的虛無主義不同』。所以要批評他的虛無主義，便不能應用向來批評俄國虛無主義的老腔調。須從他的虛無主義尋出頭腦來，乃可再給他的批評。

我看他的虛無主義的頭腦，就在他的結論中：『要求讀者不要誤會他的虛無主義是斷滅思想，聲明他的虛無主義是「真實主義」，因要求真實所以不惜將虛偽的宇宙完全解放。又是「進化主義」，因宇宙的進化，是自無而有，自有而無，現在是要自有而無了。所以虛無主義，乘著這潮流現身說法』。他的主腦既在於此，他的方法論自然是為此而設的了。他的本體論、政治論、經濟論、更是根據了他的真實主義發揮出來的。他的進化論，更是根據了他的進化主義發揮出來的。他的宇宙論、人生觀、善惡論，便是根據了他的真實主義和進化主義發揮出來的。總之，他全論的發動點與歸著點，皆在他所謂的真實主義和進化主義而已。要批評亦祇批評他的真實主義和進化主義而已。

他的真實主義的論據，即在宇宙是自無而有的，「有」是出於「無」的；宇宙須自有而無的，「有」須歸於「無」的。所以、其本原和究竟唯是「無」，而真實亦唯是「無」。故宇宙的「有」皆是暫的、錯的、虛偽的。他的進化主義的論據，便是認「自無而有自有而無」為宇宙進化的過程，現在已到了自有而無的時代了，所以須應用虛無主義從有進無。然從有進於無之後，卻又須從無進有。有從有進無、從無進有，是轉換著前進沒有止境的，所以進於無是進化，不是斷滅。

昧盦曰：朱君的虛無主義如此，固與俄國的虛無主義，及道士們煉神歸虛煉虛歸無的虛無不同。但立其真實主義即自壞其進化主義，立其進化主義亦即自壞其真實主義。何者？宇宙的從無進有從有進無既沒有止的，則從現在自無既有、自有未無的時代觀之，此宇宙萬有的本原和究竟雖在無，可說無是真實；若從將來自有既無、自無未有的時代觀之，彼一切都無的本來和究竟又在有，亦可說有是真實。然則有與無皆是真實，皆是虛偽，虛偽和真實兩未可定。故曰立其進化主義則自壞其真實主義也。若本原是無、究竟是無、故唯無是真實者，則偽的、幻的、錯的、暫的宇宙萬有，既歸到了本原的、究竟的、真實的無，便永遠沒有偽的、幻的、錯的、暫的宇宙萬有了，

如何又要進之於有呢？故曰立其真實主義，即自壞其進化主義。朱君的虛無主義雖不成真實和進化，卻同了莊子大而化之的乘萬化而未始有極。在佛法上則是生生死死、死死生生、有有無無、無無有有的聚散起滅流轉相續。

此理原亦易知，但將各人的生壯老死例推到萬有的生住異滅、和宇宙的成住壞空上去，不便可發見一個個的宇宙也和一個個的人一般，有其自無而有的成而住，便有其自有而無的壞而空麼？故朱君的虛無主義，要唯從已成現住的器世間欲使其由壞入空耳。然宇宙的已成現住須由壞入空自是不可逃遁的，顧執為真實，取為進化而欲力求其速壞速空，則便與自殺其肉身為足以脫患歸真的一樣是糊塗行為！故朱君到此也便不能自信其虛無主義能得真實，乃曰：『我現在覺得解脫只是怪異的誇張，放棄了宇宙的生活，而求那絕無危險的涅槃，似乎不可能了。但我卻要依著宇宙的進化現象流轉下去，宇宙是不能不生的，但也不能不滅，雖然不能不滅，卻也不能不生。當沒有宇宙的時候，自然以自無而有做進化的路程。現在既已有了宇宙，也不得不以自有而無為適應』。這一段說話不已明示其虛無主義，但是宇宙的流轉相續中一段路程，無所謂真實與進化麼？但朱君必要說其虛無主義為真實主義和進化主義者何耶？殆含有正言若反的祕意在內耶？欲令世人覺悟其所執為真實的不過流轉相續中一段景況，皆不足執為真實耶？欲令世人覺悟其所執為進化的不過是流轉相續，實無進化之足云？且進化的意義，不過是從現在變出不同的將來，初沒有善的、樂的、真的、美的可取著耶？

他的虛無主義雖不是真實和進化，但他所說的話，如：現在的宇宙是從空而成的，要由壞而空的，本原是空的，究竟要空的。空了復要由成而住的，住了復要從壞而空的。無而有、有而無，是流轉無窮止的，現在已是要從有而無的了。卻是世界相續，眾生相續，業果相續，一切輪迴轉化的確實情狀。可以警覺那執著社會人群，世界人類為不壞滅的人，欲依靠現在住的人世以斷為真實，求其進化到最圓滿的迷夢。換言之，即是杜威輩實驗主義的反動，可以為彼囿於現世的實驗主義之對症藥而已！

# 卷060

這一篇本是李人傑君與朋友的一封信，那題目卻是建設雜誌的編輯人，照他後面一段意思加上的。但我今要評論的，在他前面一段所說「透明的、虛無的本性自然性」。李君所說透明的，虛無的本性自然性，是說內面的滿足的，謂內面的滿足，只要有了「我」，就可得到的；外界的滿足，卻不易得到。但求滿足是人的本性，得不到自然要努力求他，所以又是人類進化的原素。現在的人，都在努力求滿足，卻都忘記了「我」，故都是無內容的努力，無實質的努力。所以他們的進化是危險的，無價值的。所以我們要先求「我」的內面的滿足。由是一轉說到人人的我，是一樣的我，可混合相忘的。所以能得到內面的滿足「我」，是大我亦是無我，不致爭鬥的，由是更一轉說到人人的我是自然，大我是大自然，各個我是小自然。現在人類的爭鬥，是由堅持形體上的假我發生的，不是由自然的真我發生的。由是更一轉說到自然是不能作踐自然的。但人類先有了要生存的假定，遂跟著又有了犧牲異類的自然以保存同類自然的假定。因這與異類爭生存的習慣，浸假行使到同類裏來，所以又生出許多維持人類群眾生活的種種假定學說，反將同類愛護同類的自然通有性滅盡了，所以弄成現世界種種苦惱。要脫離這種種苦惱，須將種種違反自然的制度道德法律破除淨盡，使人人都得有了我方可。且有了「我」，那自然的通有性也就出來了。又加以人類求外滿足的本性，則人類便不但可以安全生存，並可以安全發展進化了。由是便轉到透明的、虛無的、本性自然性一個名詞上；以下便只稱為本性自然性了。窺其所謂本性，似是指其初所謂的「我」而言。所謂自然性，似是指其所謂「同類愛護同類」的自然通有性而言。但又有所謂「外界滿足的本性」，「要使人自然發展的」等言連說在一起，卻又似以本性自然性兼指外界而言的。李君這一段言論，自然有許多真理在內，然也是一種虛無主義，較之朱謙之君的虛無主義卻狹小許多。朱君的可謂宇宙的虛無論，李君的可謂禮教的虛無論。由是可見李君謂返本歸真到透明的虛無的本性自然性，便可安全生存及安全發展進化，終究也是個靠不住的。何故呢？依李君的理想推之，違反自然的制度道德法

律雖是由聖人造成的，那聖人卻不是在人類的本性自然性以外的。故所云透明的虛無的本性自然性，便是發生出世界種種苦惱的根源，決不能靠他脫離苦海的。直截根源，其餘的枝葉便可以不談了！

## 卷061

評精神不滅論

此論乃德意志人海凱爾所著「宇宙謎」中之一章，是根據科學的唯物論的觀察，對於基督教及其餘各種死後靈魂不滅或精神不滅等說，下極嚴重之破斥，而主張死後人的身體和精神一齊斷滅者也。或謂此有妨乎佛法三世流轉、五趣輪迴之信仰，其實亦不盡然。以輪迴流轉原出於迷妄顛倒之夢幻，本非實理，考之大小乘諸論之破斥神我者，且較海凱爾所論更為嚴重也。然佛教雖不同基督教主張說人類有精神不滅之靈魂個體，亦不同科學的唯物的之斷滅論。蓋基督教等是常見，海凱爾等是斷見，以常見對治斷見之損減執，以斷見對治常見之增益執，兩相對照，庶可發見世界眾生業果相續之俗諦道理；兩相窮極，空無所執，庶可遠離斷常，獲證真諦！

## 卷062

評朱執信君覆林直勉李南溟二君書

李君林君的通信及胡漢民君的覆信，卻無甚可論的地方。唯朱君覆信中有「至於無明明盡之境，宇宙不存，人道正義復在何處？所以人道正義不能與佛教並存，亦不能與佛教對立」。下又借算學以為譬喻。若用離一切相以說真如，朱君所言亦為近是。然真如離一切相而又即一切法，宇宙人道正義佛教等等，無不當體全唯真如。即在宇宙人道正義佛教不取宇宙人道正義佛教之相，則宇宙等便是真如，非滅卻宇宙人道正義佛教始謂之真如也。至言佛教佛學，則更不然也。佛教佛學、通出世世間真諦俗諦而言，人乘正法即為人道正義，此正佛教五乘教之人乘教、五乘學之人乘學。雖不是可與佛教

並存對立之法，然曷嘗非佛教佛學中之法哉?

## 卷063

評宋明學說與佛學之真詮

邇來中國之學者，頗有作學術史而窺探佛學者。姚鵬鵬君之作此篇，蓋亦由著學術史之眼光出之者，其用心者勤矣！第予謂要論宋、明以來之學術：第一、須知皆儒、佛、道三教混合之學術；第二、須知最重要者尤在乎佛學；第三、須知由五代入宋佛教唯餘禪宗獨大；第四、須知宋、明以來儒家學、道家學皆以禪學為體骨；第五、須知宋明來儒家學、道家學與佛學之關係，皆不過是與禪宗片段之關係；第六、須知禪宗唯貴直悟，不重建立學說，故宋、明儒家、道家亦受其影響，不能成為有系統之學說；第七、須知宋、明儒學理氣心性等說，由佛學上觀之，與道家性命雙修、仙佛合宗等一般毫無價值，都不過是些依稀髣佛、糢糊影響之談。姚君比附言之，亦不過剌取佛經中若干言句，東配西搭，決不能理出何種端緒來也。然余謂宋、明來儒家學、道家學、皆以禪學為體骨者何耶？則因皆嘗加入一番不依聖賢經訓，不拘語默動止而探究本體之工夫也。若看喜怒哀樂未發前氣象也，若修命須先修性也。其探究之方法是否得當，探究所得是否本體，今且不論。要之，儒、道二家前此實鮮有用此靜慮工夫者。宋、明來理學家、仙學家之高者，似皆嘗經過此之一層，故曰皆以禪學為體骨，以其曾參一番本體禪耳。然余謂一方面欲窺探本體，一方面欲把持聖賢經訓、適應禮教政俗以建立三不朽之業者，此宋、明儒學之統也。一方面欲窺探本體，一方面欲把持身命以求長生者，此宋明仙學之統也。放捨人世，放捨身命，專究本真心體，由悟而修，由修而證，而至於體用圓顯，理事全彰，處人世而超人世，用身命而忘身命，遇緣即宗，無善不崇，此宋、明來禪宗佛學之統也。而儒、仙二家皆不能徹底者，其以情在把持自為留礙歟！余近來看見梁漱溟君的唯識述義中謂：『形而上學，這事在西方化與中國裏邊，都沒有成功希望，因為這種文化，很沒有形而上學的要求。在印度化底下，這是他唯一底要求，所以成就

在他手裏』。予謂宋明儒、仙二家之學，雖受了禪宗之影響，加入一番探討本體功夫，卒之仍不過是些治世的、養生的學術，而絕無何種超世間、出生死之效也。

（見海刊一卷二期）

（附註）上九篇，並自「昧盦讀書錄」分出。

## 卷064

評徐慶譽君之心是腦的產物嗎

徐君此論，是很有心理學上哲學之價值的；但未能窮原竟委，輕輕將偏於唯心一邊的罪名，加之佛法，亦有誤會。依進化的現實，乃現實的進化，言現實之本來真相，是非心非物的。但在無機物，則但有物體的發現；在生物的植物，漸有生理、心理的發現；在人類更有意志理智的意識發現，而有心力支配的徵驗。然人類不是進化的最高階級，由人之心的努力，而進化為超人類，其過程上實非物體皆可由心識變現之一段，於是有唯心識論。由超人類達於超超超人的究竟完全地位，則依然是非物非心的實現。本來面目，不過已沒有障礙擾害的因子罷了！在人類的地位上，是心物、靈肉、形神相為影響關係的，這也是佛法所許的。徐君勿執一概齊為幸！

## 卷065

評對於西洋文明態度的討論

胡適之君，在日本發表了一篇我們對於西洋文明的態度，曾轉載於東方雜誌。本刊唐大圓君，曾發表了一篇反對的論文。今在東方雜誌，又看見了張崧年君的文明或文化，張東蓀君的西方文明與中國。崧年君從胡君於文明、文化、精神的、物質的文明因子，三個基本概念，加以科學方法的討論，頗不滿於胡君「我們我們的英雄態度」；東蓀君從西洋文明，傾山倒海般輸入

中國的趨勢上，抉出國中一部分人所以不滿之癥結，在於沒有精神安慰；都很扼要，所以轉錄來本刊。但東蓀君將用甚麼來為中國人的精神安慰呢？又西洋人在現時，是否猶可用耶教安慰呢？從科學的基礎而達到至高無上的佛教，是否中國或西洋所需要呢？

## 卷066

評無樂器之音樂

此種播音器，在空氣中所現之微妙音樂，亦可為佛理證明。經說：佛之圓音，無有邊際，目犍連嘗以神足飛行，至若干世界之外，猶聞佛音平等無減；可知凡物皆動，動皆有音，一音眾音皆展轉無盡，唯佛之聞覺，無不圓聞。是故佛音皆是圓音，各人各為「異熟耳根識」所限，祇在大小、高低、遠近之一定範圍內能聞音，出範圍外，以不能聞，遂謂其音已消滅！今得播音器助耳根識，乃可驗知向者不能聞之處，有無量音，以人身影響，調諧合律，即成微妙音樂。然此藉機械之所聞，僅為天耳通所能聞之初相，若能依佛法精進得天耳通，所聞當更玄妙。有志之士，何不勤修證驗之！

## 卷067

評花草有靈

萬物有生論，原是佛法中所昌言的，故眾生一名，包括有情無情之類；眾緣和續而生的無常諸行，是皆可謂之眾生的有情無情。既皆是眾生，故情與無情間，原無一定劃然之分界，不過從比較上說有情與無情之區別耳。此印度科學家發明花草有靈，論者遂謂佛制不食有情肉而食蔬果，今花草有靈，則應同有情肉并蔬果而不可食！殊不知不踐生草，不摘生果，本為佛制；而自死之有情肉，亦不禁食。故充佛之慈心，本祇許食生物之枯死者，其生機勃勃者皆禁傷殘也。故科學發明，足為佛理之證，無害於佛之真理。然植物固有靈而近於有情者，動物亦有蠢而近於無情者，吾人當以一般人及本人

之慈憫同情所能及，止傷殘而勤愛護。若充養慈心而感眾生同體，則禪悅為食，而傷殘可除矣。在初心則佛許食三淨肉，更何論植物！故當由漸而進，不應概齊。

（見海刊九卷二期）

（附註）上四篇自「東方雜誌短評四則」中分出。

## 卷068

評新有鬼論與新無鬼論

張東蓀君此論的結論如下：

一、承認幽靈學會所查究的事件不是偽造的。

二、承認身體死後有「心靈尚能餘存若干時日」的現象。

三、但不須說為未有身體先已存在的靈魂。

四、這短期餘存的精神，一、不久仍滅，二、一部不全。

五、這餘存與人類文化無益。

六、建設在這餘存上的宗教，僅用為維持世道的工具，沒有達到精神不死的貢獻。

七、英人伯勞德說有精神元素的，可名新有鬼論；而張氏此說，則可名新無鬼論，并自認屬於佛法所云斷見。

但張氏每逢說到佛法，就挂起「我於佛教未曾有深的研究，現在不願多說」的免戰牌。但有時又好勇為速斷，如曰：「小乘佛教，志在避免生老病死諸苦，似乎尚有求不死的傾向」。又曰：「如佛教一流出世主義，我認為是人類幾千年以來的一個大迷妄；他們把精神與身體的暫時分開，誤認為精神是永久自存的，於是一切誤解皆由此而生。我則以為輪迴是不能成立的，不死是不可能的」。我今要問的：

一、張氏從何處知道佛教有如此一類的誤認？

二、什麼是佛教的世？與什麼是佛教的出世？

三、怎見得佛教的出世主義，是人類幾千年的大迷妄？

四、怎見得小乘尚有求不死的傾向？

張氏作文，每每涉論及佛法，雖每以不曾深究為擋箭牌，然又好為無知的速斷！以張氏如此的毫無佛學根柢，既無從與之據佛學以談，則惟有如下申告：張氏如欲不成為一個狂妄無知者，而失去學者、哲學者的態度，以後應出二途：一、閉口絕筆，再不涉談及佛學。二、對于佛學，作一番博洽的深徹的研究再來談。

## 卷069

評組織論中的全化論

胡君先驌敘述南非洲斯末資將軍的全化論，先說從達爾文以來的機械論，反對者有柏格森等的生命論，最近則有溝通兩者間的組織論，而全化論即為組織論中之一派。予按照胡君所敘，則前者張東蓀君所譯為層創的進化論，或突出的進化論，亦應為組織論的一派。組織論即「諸法眾緣生」義，但全化論似乎比層刱論更較圓美！

全化論之特點，首在攻破十九世紀來由科學方法所生之誤認。科學約重要方法即為分析，但分析可發生兩種錯認：一、分析時、或分析又綜合時，與未經分析前原情形，必有所遺漏或不同，而以分析時、或分析又綜合時所得為原情形真相，即為誤認。二、以分析所得之質素為實體，而以原有情形為此質素構成之結果，即為一種顛倒。以實際上原有情形乃為自然之事實，而分析所得為分析所獲之抽象的結果而已。此與佛法中大乘法相之攻破小乘等之法執者，頗同意致。

其次之特點，乃在提出各事各物各有其逐漸稀薄而至於無盡的「場」，而各各事物，不過為其各各「場」的中心。此所謂「場」，與層刱論所謂「時空的架構」，當亦相近。佛典說六大，前四大為分析所得的質與力，而第

五曰「空大」，則非分析所能得，即同時空架構的場。然唯此全化論所說心靈的場，乃能說到識大或阿賴耶識，故較層刱論又進一步。

又其最重要之特點，乃在所謂愈趨愈進於全體化的觀念，亦即全化論所以名為全化論者。最完全的全體，為充足物質、生命、心靈，而靈肉相即不離的人格。要之、宇宙一切，皆各各漸趨於完美的人格化，即全體化，是為宇宙之目的：無不從此法界流，無不還歸此法界。噫！非六大無礙之毘盧遮那身，其孰能當此！

## 卷070

評社會學與三種知識

楊續元君述德國現代的社會學，可稱為文化社會學，但主要的學派，有宗教社會學、知識社會學、歷史社會學等等；但其中以知識社會學尤有觀察世界文化的眼光。這種社會學以知識論為出發點，據說十二世紀以後勃興起來的西洋人，自然科學知識，祇是一種認識自然而征服自然的技術，此則為實證主義或實用主義之知識。但是知識不限於實用的一種，此外尚有教養的知識及解脫的知識；前者如中國及希臘支配階級的知識，後者如印度佛教的知識。

近世西洋學者與各國學者之沉醉於西洋學風的，大抵皆已不知有教養的——或修養——及解脫的知識類型存在。故祇認實證或實用的知識為知識，而排斥教養的及解脫的知識為非知識；此為近世學者一般共同的偏蔽。乃德國的知識社會學者，獨具隻眼，知道於近代西洋的實用知識外，尚有教養的與解脫的知識，此種知識與實用知識有同等的或更高的價值，不可不謂西洋思想界的一大革新。

但這三種知識的開展，即為西洋與中國及印度的三種文化。必這三種文化之合一，乃能成為世界圓滿的文化，如物質、生命、心靈之合一，乃成為一完全的人格一般。故不應互相排斥，而應由互相認清以成和合。其層次與

關係，表現如下圖：

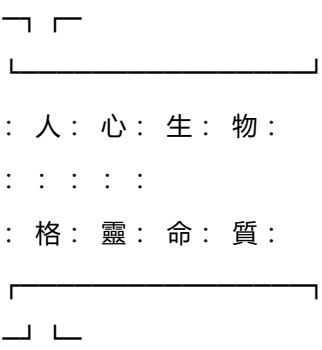
【圖：TX25p0411_01.gif】

下中層為中上層所依，但下中層不能包含及支配中上層，而中上層反能包含及支配下中層。

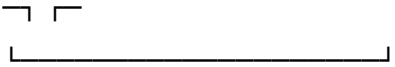
## 卷071

評層化論與盤化論

瞿君世英在哲學評論上作了一篇層化與盤化，盤化仍是層化，不過是說明一層進一層的變化是連續轉進的變化而已。但其一層一層的層次大抵設為四層如下圖：




我以為此中除生命一層外，其餘三層，都有不當。蓋生命是自然中一類具體的物，而物質則僅是自然中分抽出來的各種質素，心靈則僅是從動物——有情類或靈物——中分抽出來的一部分特性，人格則僅是人類中分抽出來的一部分特性，皆不是具體的自然物。此種錯誤，向來的心理二元論及科學以分析為唯一的法寶，以分析所獲為原本的實在而來，故於此極應修正，有如下圖：



：超：：靈：生：無：

：：人：：：生：

：人：：物：物：物：

┌──────────────────┐

┘└

無生物不能有「生物」之特性，而生物有無生物之性質，且有力支配之；反之、則無生物可離生物之特性而存在，生物不能離無生物之性質而存在。乃至於人則可有靈物、生物、無生物之性質，且有力支配之，而靈物等則不能有人之特性——人格——。反之、則人之特性不能離靈物等存在，而生物等則可離人之特性存在。至吾人對人不能滿足，往往有超人趨向，故人以上應有超人的一階；而且說明過去是進化的，尤肯定在將來亦是進化的，則現在的人趨向將來的進化，必是個性更圓徹更完美的超人。

（見海刊十一卷八期）

（附註）上四篇，自「時論彙評」中分出。

## 卷072

評近代科學之發展及其與哲學之關係

——三十年六月在縉雲山作——

任鴻雋先生所譯英國丹波爾惠商科學史導言的近代科學之發展及其與哲學之關係，闡明二十世紀的自然科學與十九世紀不同點，及其重與哲學接近之趨向，是為很明晰公允的；其結論處有尤堪注意的兩段，茲摘錄於此：

宇宙從機械的抽象的立場看，也許是完全機械的；但從心理的方面看，也許是完全精神的。一條星球的光線，物理學也許可以從遼遠的發源，尋到感光神經的影響；但當心靈感到他的光色和美的時候，視官的感覺和美的知識，的確存在，而這些既不是機械，也不是物理的。

這一段很說明了物理的宇宙，但是一種抽象的機械的看法；可見唯物論是決不能成立的了。

在這個歷史的時期，物理科學好像是至高無上了！但從近代科學的哲學所賦與的意思看來，這從生來的性質和根本的定義上，不過是一個抽象的觀念；而且無論牠有多大發展的力量，牠絕難代表生存的全體。科學可以越出自己天然的範圍，是有益的批評時代思想，和神學家所迷信的教條，但是要能穩定的了解生命，並是了解生命的全體，我們不但需要科學，並需要倫理、藝術和哲學，我們需要神聖祕密的了解，一個與至高無上自然力量交通的感覺，這種感覺，也即是組成宗教的最後基礎。

這裏、一方面予了物理科學一個相當的限度，一方面許以去有益的批評時代思想和神學家所迷信的教條，對於一般神教的嚴重威脅仍在。但所謂「一個與至高無上自然力交通的感覺」，無疑的惟佛陀的「無上遍正覺」乃足以當之。

## 卷073

評同治新政考

——三十年六月在縉雲山作——

王德昭先生的同治新政考，是於中國現代史的一種有力的提示。論當時的新政運動者不成功的原因云：

中興諸臣之震驚於中國國力的疲弱，並不限於軍事一端，他們的確看到了中國政治上的許多弱點，但不幸的是他們自己在這裏遇到了不可克服的制限。中興功臣如弈訢、曾國藩、左宗棠、李鴻章輩，他們都出身於舊社會，一生為舊教育所陶冶，在他們所要應付的新世界中，他們知道的極為有限，他們沒有一個能直接閱讀這個新世界的書籍；除了李鴻章曾在晚年出使日本和俄國並週遊西方外，沒有一個到過外國。他們對於西洋機械，的確十分驚服，因而也尊重西洋科學；但他們立身的根本，是中國固有的文章道德和詩

書典則，他們信奉中國的舊文化，尊為人類精神最高準則，其結果、他們都成了定危安傾的衛道君子，舊精神和舊制度的最有力擁護者。

這段文提示了中興諸臣新政不成功的兩要點：一、對於外國認識之不夠。二、對於中國固有文化的太過尊重。我以為兩點中第一點是對的，第二點不惟不對，且為庚子以來國人最大的錯謬心理！沿此必須不尊重或破壞固有文化的謬見，佛教從庚子以來即歷受摧殘苦難到今，而儒教亦受清季「堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔、亡八蛋」，及五四運動「打倒孔家店」的口號影響，致全失固有文化的優點，而種種惡習流弊反加滋長；於外來文化亦無從採納其長，反盡量吸收了很多毒素。到國民革命軍統一全國後，雖欲力圖挽救而不易。再加日本明治之維新，不惟尊崇其固有文化，且依以為國本而調整發揚，用是亦能採取有益日本之歐化，以成其近代之強盛。由此可知同治新政與戊戌變法之不成功，非以其太過尊重固有文化。考其原因，同治中興諸臣對於外國認識不夠，且已近持盈保泰暮年，一也；戊戌變法諸人以新進資望不夠，并格於后黨，二也；同治、光緒非明治的英斷雄主，三也；滿、漢族間猜忌與抗爭不能克服，四也；而後之二因為尤重要。由是乃演變成辛亥革命；辛亥及五四革命未能成功，正坐不尊崇且加破壞固有文化，失去擇食選化歐美文明之內力所致。由此調整激揚固有的佛儒文化，依以吸收現代文明，以冶成中國的新興文化，仍為現今的需要。

三十年六月二十一日，在縉雲山。

（見海刊二十二卷十期）

（附註）上二篇，自「時論摘評」中分出，題新加。

## 卷074

偶閱理想與文化的隨感

頹朽的閑心，得一書以放觀，有如魚徐游水中之樂。衛立民送來理想與文化的創刊號和第二期，展閱竟不忍釋手，乃把隨閱隨感到的寫一些。

唐君毅創刊上的「道德之實踐」，和第二期上的「世界之肯定」，當是其「人生之路」一書中一貫的理論，真算是把持要點，引人入勝的好思辯，是從儒書、佛經的聞慧已進入思慧的階段，所以可依文字亦可不依文字，而運用自己的想言來講，講得細微曲折，入情入理，縱未服人以心，而已足禦人以口，可謂極思辯的能事了！

李澄源「論春秋戰國之轉變」，是一篇好史論！沒有儒者偏袒春秋時代的習氣，把戰國的出生，推見在春秋胎裏，句句都有來歷。

牟宗三「論陰陽家與科學」，可算巨眼！我昔年與在漢口辦東方文化學院的唐祖培，曾說可改辦中國學院，特別注重名、墨、陰陽、醫、法、象數等分析研究，在中國學術思想淵源上引生出科學，頗為偶合。

程兆熊的「儒家思想與國際社會」，於西洋的人生與宗教不無偏抑，也有道著病癥處。唯對儒家難免過分誇揚，雖可舉出幾個代表人物，忘了在事實上的二三千年中國社會，也并未成為儒家理想人物般的社會；數千年的一部血腥污辱史，是不能用幾個人遮卻的。然儒理亦未嘗不可為貢獻西人作為今後構成世界文化一因素而已。

王恩洋的「論中國文教精神」，也只翹承著儒家的一些特殊思想，未看徹整個中國人生社會。

梁漱溟的「理性與宗教」，可以成問題的很多。謂中國的儒教不統一，人民信仰混雜，動機低近則可，謂缺乏宗教則不可。歷來黃巾以至紅羊多起於宗教，則中國是否缺乏宗教成問題。儒家注重人事和教育、政治是事實，若據羅素、桑戴克等片面觀，謂非宗教，則另舉西洋、日本人指孔子的天同於一神教所奉的神，如「天將以夫子為木鐸」，「天未欲喪斯文歟」，「天厭之，天厭之」，「朝聞道，夕死可也」，「鬼神之為德，其盛矣乎」等，豈不能又謂孔子是宗教。則孔儒是否宗教也成問題。謂孔子專重理性，則「天何言哉」，「余欲無言」，「上天之載，無聲無臭」等，亦未嘗非超理的神權！又儒以理解釋古祭禮等，亦如佛教密宗以理說明儀軌等，可謂提高宗教，不可謂非宗教。故周公亦以多才、多藝、善事鬼神稱。至謂獨少欲以西

洋宗教代替中國無宗教運動，則因中國原有之儒、釋、道三教的理論已較高；且洪楊不已欲以天教代替過嗎？康有為不曾大作過孔教運動嗎？

李長之「從孔子到孟軻」，比之康德到黑格爾，是一種較好的史論。然康德的正統派，認黑格爾只為康德一支派，則孟軻於孔子亦然。其他零碎的不多寫了。

（見海刊二十四卷七期）

（附註）本文自「雜憶和雜感」中別出。

## 卷075

書與仇張二君談話後

十數年來，予嘗屢言中國文化之特點，在於本人情為調劑之人倫道德。前者與仇君等劇談，又觸發積習，言之不覺滔滔。唐大圓居士記錄之，既入海潮音矣。頃覩學衡二十七期，有柳詒徵君之中國文化西被之商榷，與予所言，多合符節，不僅為之一喜。然欲中國文化之能復活於今世，而宏被之歐、美者，又必植其根於佛化之中，而後乃發榮滋長，條暢茂達，可無闕絕之虞。以宋、明儒學已淺植其根於佛之禪宗，今尤必託之大乘佛法，以真明人倫道德之所以然於因緣生果之律，而後此中國文化之人倫道德，乃足被四海垂萬世而不敝。不則雖有此中國文化之人倫道德，可以裨歐美而濟今世，亦終等羸弱之夫之不能舉千斤鼎矣。嘗見某君云：嗟乎！今世何世，功利物欲充塞人心，道義廉恥澌成迂腐，因果之義不明，善惡之辨都絕，且顧自我、寧恤他人！且趣生前，奚遑死後！異說肆其紛披，群氓靡所歸向，非陷武斷，即落游疑；非縱驕奢，即甘暴棄，利足以欺世，辨足以飾非，耶、回失其權威，孔、孟喪其倫理，非佛法其孰起之！蓋佛法者，真能說明道德之所以然者也，真能破除世間一切謬見而與以正見者也，真能破除世間一切迷信而與以正信者也，真能破除世間一切惡行而與以正行者也，真能破除世間一切幻覺而與以正覺者也，真能涵蓋世間諸教之長而補其不足者也，真能廣被群機而

無所遺者也！夫然，今之欲復活中國文化之人倫道德以宏濟蒼生，既不當再學韓、歐之陽憎，尤不當學程、朱之陰盜，是當堂堂正正主張以佛法因緣生果之俗諦，以植人倫道德之根，庶乎可屹然以回狂瀾而砥中流耳！此所願為提倡中國文化之儒者一深言之者也。

## 卷076

書復讎以上之後

這是一編三幕劇本，日本菊池寬作，中國胡宜閑譯的；載在東方雜誌第廿六卷十七八號。這書的內容，寫一個武士家裏的家奴，受了家主一姬妾的誘惑，犯了奸淫；被家主捉破時，反殺了家主，同那女人逃在一山鄉要道。受著女人要錢使用的強迫，常作擄財害命的勾當，十餘年間也不知謀殺了多少人。有一天、又被女人迫著，謀死了一對過路的新夫婦，心內非常難過，趁女人到死者身上去取珍飾的時候，將擄得的財物拋棄了，逃脫這惡魔的女人，遠走高飛，到另一山鄉中去，扮做了一個和尚。在其處要為民眾鑿通一條往來要道上的岩石，並且口中常念著真觀清淨觀的觀音經，以求悔前半生的罪惡。如此經了二十年，人已將六十了，岩洞的工程，已鑿了十分之九了，感動了地方官的獎勵，感動了山鄉四方的農工民眾，常有數人幫著鎚石。此時、其家主的兒子，已成一壯年武士，尋著了仇人來復仇了。這僧極認罪，願即就死。但鄉人保護著，請壯士待鑿通岩洞，再殺。武士沒法等著，夜間擬暗殺之，見其盡力工作不已，受了感動，反幫著鑿岩石，期鑿通後再為報仇。壯年武士與這僧，往往於眾石工夜睡的時候，仍極力揮鎚不已，如此經了一年的夜間，只有這兩人運鎚的時候，竟將岩石鑿通了，兩人遂同得非常的歡喜。這僧為以前被殺的家主，誦經迴向；請壯年武士施戮！壯年武士一年來受其感化，此時在兩人同一的極大歡喜中，早已將以前恩仇完全忘卻；遂成了和解，相抱喜極而哭。

這種劇本，蓋純為運用佛法的思想作成，其感人極深，而為西洋及中國思想中所不能有。讀此則可見雖如阿闍世殺父的深罪，一入於佛法中，也真

有方法，可懺洗為聖潔的善人，一般無論如何罪大惡極的人，也有改過的勇氣了。又無論什麼深仇大恨，因能專向極大的犧牲自己利益他人的方面前進，則皆可融化而得著和解的更大歡喜。知此則勞資階級，固不必一死一活，才能得著解決；資本階級若能學這個野僧，天下尚有不太平麼？又體味到這僧與武士在鑿穿岩洞的歡喜，則可想見菩薩經初阿僧祇劫修行加行，而得透出無明殼以登初地的時候，名為極善地之極歡喜的情形之萬一了。