

黃岡熊十力著

贈閱

十力語要初續

黃崗熊十力著

贈閱

十力語要初續

## 卷頭語

及門諸子舊輯有十力語要四卷。三十六年鄂省印一千部。昨年、棲止杭州。次女仲光又輯語要初續一卷。余已衰年。而際明夷之運。懷老聃絕學之憂。有羅什哀鸞之感。聞不得已而有語、其誰肯聞之而不拒。奚以存爲。客曰、先生語語自真實心中流出。不俟解於人、而人其能亡失此心乎。姑存之以有待可也。余笑領之。己丑一月十五日漆園老人識。

目次

卷頭語

與人談易

答杜生

專談新論要旨(答牟宗三)

與美國柏特教授

與人論關尹與老子

紀念北京大學五十年並為未宰平祝嘏

答王星賢

答徐見心

答某生

答徐令宣

答牟宗三

答鄭君

與池際安

命仲女為二姓祀

與次女仲光

漆園記

與友人

頁

與人談易	一
答杜生	二
專談新論要旨(答牟宗三)	三
與美國柏特教授	八
與人論關尹與老子	九
紀念北京大學五十年並為未宰平祝嘏	〇
答王星賢	四
答徐見心	五
答某生	六
答徐令宣	七
答牟宗三	七
答鄭君	八
與池際安	九
命仲女為二姓祀	九
與次女仲光	〇
漆園記	一
與友人	三

答仲光	一三三
與王伯尹	一三三
與朱生	一三四
答敦均生	一三五
仲光記	一三五
答謝幼偉	一三六
答徐復觀	一三七
答某生	一三八
仲光記	一三〇
新論平章儒佛諸大問題之申述（黃良庸答子琴）	一三一
與馮君談佛家種子義	一九三
與林宰平	九五
仲光記	九六
與友人	九七
與某生	九七
與李生	九八
與友人	九九
與林宰平	九九
與林宰平	一〇一
仲光記	一〇一

仲光記錄.....一〇三  
 仲光記語之二.....一〇五  
 答唐生.....一〇八  
 答楊鈞.....一一一

**附困學記**

龍池生仲光撰

自序.....一二  
 自論四大要領.....一三  
 主宰義.....一五  
 五蘊與八識及種子義.....一六  
 法相宗種子義.....一三  
 關張稷若學案.....一三  
 邵子觀物.....一三六  
 讀胡石莊學案.....一三七  
 頤耶與下意識.....一三八  
 種子古義與無滯世親唯識義.....一三八  
 先儒禪境.....一三九  
 郭善鄰.....一四一  
 陳少白先生紀念.....一四一  
 釋顯揚論法與法空俱非無有.....一四四  
 勘誤表.....一四七

# 十力語要初續

黃岡熊十力著

## 與人談易

晉少誤革命。未嘗學問。三十左右，感世變益劇。哀思人類。乃復深窮萬化之原。默識生人之性。究觀萬物之變。蓋嘗博攷華梵先哲玄文，而一歸於已之所質參冥會。雖復學無常師，而大旨卒與儒家為近。平生學在新論。推原六易。陶甄百氏。所以愧晚空濤寂之類流者，用意尤深也。儒學有六經。而易為其原。（漢儒相傳如此。）竊玩易之變，蓋深於數理。夫數立於虛。而相待相舍以成變。易每卦三爻。由初而二而三。然則，初於何而著，其有始乎，無始乎。曰、初所由始，不可致詰，其冲虛無朕，而易之所謂太極者乎。（言冲虛，則與空虛異。空虛即無有。冲虛非無有也，但以無形無相，而名冲虛耳。）太極本無定在。（無在而無不在。）然聚爻皆太極之顯。即聚爻統歸一太極。一爻各具一太極也。蓋太極冲虛，而含萬有。（此中含者，言其潛具種種可能。）則初於此始。故曰數立於虛。有初則有二。有二即有三。自斯以往，而萬有不齊之數，不可勝窮，要皆不越奇偶二數之變。易以乾坤為萬變之基數。乾陽，奇數也。坤陰，偶數也。三百八十四爻，皆奇偶二數之變動為之。故繫傳曰。乾坤易之門。言其為萬物之所從出。奇偶二數相待，而亦互相舍。（舉奇數，即有偶數。舉偶數，已有奇數。故是互相舍。非可截然離異。）由奇偶演為衆多數。悉循相待互舍之則。故曰相待相舍，以成變也。大哉互舍義。一微塵，攝三千大千世界。三千大千世界，入一微塵。此乃實理。非故作玄談。以是觀物。而衆妙之門可觀矣。互舍故無盡。數之演至於零，極於無窮小。明無盡也。六十四卦，終於未濟以此。使易以既濟終，則大化有止境，是盡也。推此義也，衰者盛之胎。（相舍故。）死者生之始。（自大化言，無死即無生。莊生云，方生方死。方死方生。是徹了語。）吾儕了衰世。哀而不傷可也。易道廣大悉備。其於數理尤深。吾平生不通數學，深以為憾。今年力就衰。無復可言。唯

十力語要初續

一



3 1772 4682 8

MG  
B261.1  
19  
2

於大易、潛玩數理。雖少所獲、而已有深味。向者國人盛稱英儒羅素氏數理哲學。余覽時賢譯述、及從人詢其概略、似不外解析關係。其於萬化大原、蓋全不涉及。易之數理、上窮化源。而下詳物理人事。其以爻變、明事物由互相關聯而有。亦復變動不居。精詣絕倫。惜乎今之學子、以其爲吾數千年前舊物、莫肯措意。上哲証真之言、無時空之限、學者宜知。吾國數學、發達最早。其所造當不淺。秦政一統。民各錮於窮鄉僻壤。無向時列國交通與競爭之益。百家之學。日以廢絕。數學典籍高深者、想秦漢之際、已無人傳習。而散亡殆盡矣。古代數學、重大發明、究有幾許。今日已不可詳。昔人有言、八卦與九章相表裏。故治易者須通數。然精數學者、又不必長於搜玄、以窮性命之蘊也。

## 答杜生

來函云。十力語要卷一、第五頁、有云。如說窓前有一顆樹。這一顆樹、在吾人意計中、是與其他底東西分離而固定的。這樣分離而固定的東西、決不是事物底本相、只是吾人意計中一種執着的心相而已、云云。此心相二字、何解。吾人日常所見各各互相分離而固定的物事、如一顆樹等、如何說是一種執着的心相。願聞其義。

答曰。心相者、心上所現之相、曰心相。此相、非實有、但是意識上現似某種物相、而執着爲有。故云一種執着的心相。吾子所由致疑者、正以一向妄執有各個固定的物事耳。今試就一顆樹言。汝以爲實有此物乎。吾且問汝。汝眼識、但見青等色。何會見有一顆樹。汝耳識、但聞聲。何會聞得一顆樹。乃至汝身識、但觸堅。何會觸得一顆樹。若夫綜合色、聲、乃至堅等、而計爲與他物分離而很固定的一顆樹。則是意識虛妄分別所組成、而繼執爲實有如是物耳。故此一顆樹相、純是一種執着的心相、元非離心實有。此事甚明。一顆樹如是。又復當知、談原猶有疑者。吾更問汝。由科學家言。汝所計一顆樹、彼說爲一堆元子電子。而一顆樹、果何有乎。又復當知、談原子電子者、至波動說、則質的觀念、根本打消。物質的小顆粒、已不存在、尙何有於一顆樹乎。又波動之說、猶復齟齬。哲學於此。當更遺之。故吾新論、於宇宙論方面、直明大用流行。學者脫然超倍、當了吾人在日用宇宙中、所見各個固定的物事、都如捏目生華、竟無所有。非獨一顆樹如是。三千大千世界、乃至吾身、汝身、無不如是。唯依妄心、妄有所執而已。如其照破妄心、而真心顯發、亦不妨施設有一物事。然以無妄執故、卽皆見爲大用流行。亦云天理流行。(卽用顯體、故云。)至此、則欲貪俱盡。攻取都亡。唯有天地萬物同體之愛、油然而不容已。孔之仁、佛之悲是也。此超理智境界。

來函云。十力語要卷一、第七頁、答劉生後一則。有真實流一詞。似費解。又有云、俗所見爲每一器之現、只

是一真實流之過程中之一節序。而甲乙等等節序相互間、莫不有則云云。亦不甚了。

答曰。本體、顯爲大用流行。譬如大海水、翻爲衆漚。(參看新論卷上明宗章、及卷中後記。)從衆漚言、其起滅騰躍而不住、渾是一大流。吾所謂大用流行者、可由此譬而悟。然後當知、大用既是本體之顯、即非虛妄、故名真實流。章太炎以儒者天命流行、擬之佛氏頓耶生相、正未了此。真實之流、超越時空、本不應置過程一詞。而言過程者、隨順俗諦、安立衆器故。(衆器、猶言宇宙萬象或萬物。)節序者。節目、省云節。秩序、省云序。俗所謂每一器之現、即是大流中一段節目。亦是自成秩序的。故云節序。此一段節序、與其互相關聯的許多節序之間、都不是紊亂的。故云莫不有則。全宇宙只是秩然衆理燦著。書言天叙天秩、極有義味。(天者自然義。)

### 畧談新論上旨要(答牟宗三)

新論(新唯識論之省稱)一書、不得已而作。未堪忽畧。中國自秦政夷六國而爲郡縣、定帝制之局。思想界自是始凝滯。(參考顧經示要第二講)典午胡禍至慘。印度佛教乘機侵入。中國人失其固有也久矣。兩宋諸大師奮起。始提出堯舜至孔孟之道統、令人自求心性之地。於是始知有數千年道統之傳、而不惑於出世之教。又皆知中夏之實於夷狄、人道之遠於禽獸。此兩宋諸大師之功也。然其道雖不廢。敬慎於人倫日用之際甚是。而過於拘束便非。其流則模擬前賢行迹、循途守轍、甚少開拓氣象。

逮有明陽明先生興、始揭出良知。令人掘發其內在無盡寶藏、一直擴充去。自本自根。自信自肯。自發自關。大灑脫。大自由。可謂理性大解放時期。(理性即是良知之發用)程朱未竟之功、至陽明而始著。此陽明之偉大也。然陽明說大學格物、力反朱子。其工夫畢竟偏向裏、而外擴終嫌不足。晚明王顧顏齊諸子興。始有補救之績。值國亡而遂斬其緒。

今當衰危之運。歐化侵陵、吾固有精神蕩然衣絕。人習於自卑、自暴、自棄、一切向外剽竊、而無以自樹。新論固不得不出。是書廣大悉備。畧言其要、一、歸本性智、仍中陽明之旨。但陽明究竟是二氏之成分過多。故其後學走入狂禪去。新論談本體、則於空寂而識生化之神。於虛靜而見剛健之德。此其融二氏於大易、而抉造化之藏、立斯人之極也。若只言生化與剛健、恐如西洋生命論者、其言生之衝動、與佛家唯識宗說頓耶生相、恆轉如暴流、直認取習氣爲生源者、同一錯誤。(頓耶生相、參考佛家名相通譯。)若如東方釋與道之只證寂靜、卻不悟本體元是寂而生生、靜而健動。(卻不悟、至此爲句)則將強寂滯靜、而有反人生之傾向、(如佛)至少亦流於頹靡。(如老莊之流)新論所資至博。(非拘於某一家派之見)所證會獨深遠。其說陽明不免雜二氏者、根底迥異。夫寂者、

無昏擾義。(非枯寂之寂)故寂而生生也。靜者、無意亂義。(非如物體靜止之謂)故靜而健動也。是故達天德而立入極者、莫如新論。(天者、本體之目、非謂神帝。德者、德性之德用。天德、謂本體具無量德、而寂靜與生化或剛健等德、則舉要言之耳。佛老只見為寂靜、而未證生生不息之健、則非深達天德之全也。宋明儒以主靜立人極、猶近二氏。)人道繼天。(繼天、謂實現本體之德用。)在繼其生生不息之健、富有日新而不已也。若止於守靜趣寂、人道其將窮乎。

二、新論歸於超知、而實非反知。明宗章曰。今造此論、為欲悟諸玄學者、令知一切物物本體、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云云。新論本為發明體用而作。理智思辨、不可親得本體、故云非知識所行境界。證者、即本體之燭然自證。惟本體呈露、方得有此。故云唯反求實證相應。此但約證量之範圍、而言其非知識所及。(證量者、證得本體故名。此義詳談、當在量論。)實非一往反知。而讀者每不察、輒疑新論為反知主義。此則不審新論立言自有分際、而誤起猜疑。或由量論尚未作、讀者不深悉吾思想之全整體系、其猜疑無足怪。新論明心下章(卷下之二、第九章、叢書本一四頁右)云。性智全表外緣、(性智、即日本體)親冥自性。親冥者、謂性智反觀自體、而自了自見、所謂內證離言是也。蓋此能證即是所證、而實無能所可分。故是照體獨立、迴超物表。此中所言、即證量境界。亦即超知之謂。斯時智不外緣。獨立無匹。易言之、即是真體呈露、寂然絕待。佛氏所謂非尋思境界、即非智識安足處所、正謂此也。又曰。明解、緣慮事物。(明解、即性智之發用。此發用現起時、即以所緣慮之事物為外境、所謂外緣是也。事物一詞、不唯有形之事物、即如思想義理時、此時心上現似所思之相、亦得名事物。)明徵定保、必止於符。(言其解析義理、必舉徵驗、而有符應。)先難後獲、必戒於偷。知周萬物、而未嘗逐物。世疑聖人但務內照、而遺物棄知、是乃妄測。設謂聖人之知、亦猶夫未見性人之鑒以為知也、則夏虫不可與語冰矣。(鑒者穿鑿。刻意求入、而不順物之理。又乃矜其私智。求通乎物、而未免殉於物也。聖人之知不如此。)此明性智之發用、緣慮事物、而成知識。是乃妙用自然、不容過絕者也。語要卷三、談大學格物、有云。若老莊之反知主義、將守其孤明、而不與天地萬物相流通、是障遏良知之大用、不可以為道也。(良知、即新論所云性智。)故經言致知在格物、正顯良知體萬物、而流通無間之妙。格者、量度義。良知之明、周運乎事物物而量度之、以悉得其有則而不可亂者、此是良知推擴不容已、而未可遏絕者也。余於大學格物、不取陽明、而取朱子、此即不主反知之明證。語要卷二、答任繼愈有云。向來以尊德性、道問學、為朱陸異同。(中略)佛家有宗與教之分。教、則以道問學為入手工夫。宗、則以尊德性為入手工夫。西洋哲學家、有任理智思辨、即注重知識者。亦有反知而尚直覺者。其致力處、雖與陸王不可比附、要之、哲學家之路向常不一致。而

尙直覺者，雖未能反諸德性上之自識自明，要其稍有向裏的意思，則與陸子若相近也。（注蓋若相近三字。）重知識者，比吾前儒道問學之方法更精密。然朱子在其即物窮理之一種意義上，亦若與西洋哲學遙契。人類思想大致不甚相遠。所貴察其異，而能會其通也。哲學家路向，畧分反知與否之二種，殆爲中外古今所同。新論本主融通。非偏於一路向者。學問之功，始終不可廢思辨。是未嘗反知也。學必歸於證量。遊於無待。（證量，即真體呈露，故無待。）則不待反知，而畢竟超知矣。夫學至於超知，則智體湛寂，而大用繁興，所謂無知而無不知是也。新論附錄，與張君有曰。吾生平主張哲學，須歸於證。求證，必由修養，此東聖血脈也。然學者當未至證的境地時，其於宇宙人生根本問題，有觸而求解決，必不能不極用思辨。思辨之極，而終感與道爲二也。則乃反求諸己，而慎修以證之，涵養以發之，始知萬化根源，無須外覓。宋人小詞云，衆裏尋他千百度，回頭認見那人正在燈火闌珊處。正謂此也。又曰。玄學者，始乎理智思辨，終於超理智思辨，而歸乎返己內證。及乎證矣，仍不廢思辨。但證以後之思，（思辨，省云思。后做此。）與未證以前之思自不同。孟子曰，如智者若禹之行水也，行其所無事也，爲證後之思言也。又曰。玄學亦名哲學。是固始於思。極於證。證而仍不廢思。亦可說資於理智思辨，而必本之修養，以達於智體呈露，即超過理智思辨境界。而終亦不遺理智思辨。亦可云，此學爲思辨與修養交盡之學。又曰。若其只務修養者，喜超悟。賦支離。即在上賢，脫然大澈。向下更有事在。其本之一原，而顯爲萬事萬物者，律則井然。豈得謂一澈其源，便無事於斯乎。徵事辨物之知，要有致曲一段功夫。（致曲，即分析與推求等方法。）非可惡一澈而盡悉也。（澈，只是洞識萬化之源。灼然證得自家與天地萬物同體之真際。）譬如高飛絕頂。其下千徑萬壑，未曾周歷，終不能無迷罔之感。證而仍不廢思，是義宜知。總之，哲學應爲思修交盡之學。余當俟量論，暢發此旨。新論歸於超知，而未嘗反知。此於前所說二種路向中，（即知識的與反知的。亦云理智的與反理智的。在吾國陸二派，道問學即是知識的，尊德性則近於反知。）無所偏倚。此亦與陽明作用大異處。

三、從來談本體真常者，好似本體自身就是一個恆常的物事。此種想法，即以爲宇宙有不變者，爲萬變不居者之所依。如此，則體用自成一體，佛家顯有此失。西洋哲學家談本體與現象，縱不似佛家分截太甚，而終有不得圓融之感。因爲，於體上唯說恆常不變，則此不變者，自與萬變不居之現象，對峙而成二界。此實中外窮玄者從來不可解之迷。新論言本體真常者，乃冠以本體之德言，此是洞澈化源處。須知，本體自身，即此顯爲變動不居者是。（譬如，大海水之自身，即此顯爲衆沤者是。）非離變動不居之現象而別有真常之境可名本體。（譬如，非離衆沤而別有澄湛之境可名大海水。）然則本體既非離變動不居者而別有物在。奚以云真常耶。新論則曰，真常者，言其德也。德有二義，德性、德用。曰寂靜，曰生生，曰變化，曰剛健，曰純善，曰靈明，皆言其德也。德本無量，雖

以悉命之名。凡德通名真實、無虛妄故。通字恆常、無改易故。真常者、萬德之都稱。談本體者、從其德而稱之、則曰真常。非以其爲兀然凝固之物、別異於變動不居之現象而獨在、始謂之真常也。(非以其三字、至此爲句。)  
 凡讀新論者、若不會此根本義、雖讀之至熟、猶如不讀。新論卷中、後記、有釋體用、釋體當義、釋理三則。提示全書綱要。(見三十六年所印叢書本。)  
 學者所宜盡心。又復應知、本體真常、係就德言。則玄學之所致力者、不僅在理智思辨方面、而於人生日用踐履之中、涵養功夫、尤爲重要。前言哲學爲思修交帶之學、其義與此相關。科學於宇宙萬象、雖有發明、要其所窺、止涉化迹。(化迹二字、宜深玩。)  
 非能了其所以化也。(備萬德故、化化不窮。)  
 苟非體天德者、惡可了其所以化哉。(天德、謂本體之德。非謂天帝。體天德之體、是體現義、謂實現之也。)  
 此則哲學之所有事。而非幾於盡性至命之君子、不足與聞斯義。淵乎微乎。(盡性至命、解見讀經示要第二卷。)  
 東土儒釋道諸宗、於天德各有所明。世無超恆之資、置而弗究、豈不惜哉。

四、西哲談變、總似有個外在世界踏起變化者然。新論卻不如此。畧明其概。(一)以本體之流行、現似一翕一闢、相反而成化、此謂之變。亦謂之用。(二)本體無內外、不可妄計爲離自心而外在。吾人如自識本體、便見得自己元是當天地、府萬物、更無內外二界對峙。斯理也、自吾人言之如是。自一微塵言之亦然。一切物、皆從其本體而言、都無內外。(三)本體不可當作一物事去猜擬。至神、而非有意也。(非如人有意想分別、或圖謀造作也。)  
 實有、而無方所與形象也。故老云、玄之又玄、衆妙之門。

五、新論之義、圓融無礙。若拘一端、難窺冲旨。

渾然全體流行。是云本體。依此流行、現似一翕一闢、假說心物。(說翕爲物。說闢爲心。)  
 都無實物可容暫住。是稱大用。

### 右體用別說。用上又假分心物。

自體上言、渾然全體流行。備萬理。含萬德。(德卽是理。天則秩然、名之以理。是爲本體之所以得成爲本體者、故亦名德。德者得也。)  
 肇萬化。說之爲物、豈是物。說之爲心、亦不應名心。心對物而彰名、此無對故。

### 右體用分觀、心物俱不立。

如大海水、現作衆漚。(衆漚、喻用。大海水、喻體。)  
 故不妨隱大海水、而直談漚相。全體顯爲大用。不妨隱體、而直談用相、義亦猶是。

用不孤行。必有翕闢二勢、反以相成。翕者、大用之凝攝之方面。凝攝則幻似成物。依此假立物名。闢者、大用之開發之方面。開發則剛健不撓。清淨離染。恆運於翕之中、而轉翕以從己。(己者、設爲闢之自謂。)是爲不失其本體之自性者。(譬如漚相、依大海水起、而不失大海水之濕潤等自性。闢依本體起、而不失其本體之剛健清淨等自性、義亦猶是。)依此假立心名。

### 右攝體歸用。心物俱成。

體用可分、而究不二。故於用識體、則可於心之方面(即闢之方面)而徑說爲體。以心即闢、確與其翕之方面不同。翕有物化之處。而心却不失其本體之自性。故嚴格談用、心才是用。即用而識體、不妨直指心而名體。譬如、於衆漚而知其體即大海水、便於漚相、而徑名之曰大海水。

又復應知、翕雖物化、而不可偏執一義以言之。所以者何、翕非異闢而別有本事。畢竟隨闢轉故。則翕亦闢也。同爲本體之顯也。是故形色即天性、語言不妄也。道在屎尿、莊談不虛也。(一華一法界、一葉一如來、禪師家證真而有此樂也。)

### 右即用識體。心物同是真體呈露。

如上諸義。異而知其類。睽而知其通。莊生所謂恢詭譎怪、道通爲一、其斯之謂也。

六、西哲總將宇宙人生割裂。談宇宙、實是要給物理世界以一個說明。而其爲說、鮮有從人生真性上反己體認得來。終本其析物之知、以構畫而成一套理論。其於真理、不謂之戲論不得也。新論貫通東方先哲之旨。會萬物而歸一己。不割裂宇宙於人生之外。故乃通物我而觀其大原。會天人而窺其真際。合內外而冥證一如。融動靜而渾成一片。即上即下。無始無終。於流行識主宰。於現象觀真實。是故迷人、自陷於相對。悟者乃即於相對而證絕對。體斯道者、小己之見亡。貪嗔癡諸惑自泯。而天地萬物一體之仁、發於不容已。

七、本體雖人人俱足、然人之生也、形氣限之。又每縛於染習。(參看新論中卷。)故本體不易發現。人生如不務擴充其固有之德用、是失其本體也。新論、歸於創淨習與成能、最有冲旨。語要卷三、答宗三難示要釋大學一書、是承新論而作之一篇重要文字。宋明學誤於二氏、當以此救之。

以上所言、皆闢新論之根本旨趣。(旨者主旨。趣者歸趣。)與其精神所在。凡所以鑒觀西洋、(西洋哲學家談本體、大概任理智思辨、而向外窮索、即看作爲外界獨存的事物而推求之。)平章華梵。括護大字。折衷衆聖。

不得已而有言者。其所纏雜以理論。茲之所及、粗舉大意而已。若夫理論之條貫、與其中甚多要義、或爲讀者所不必察者、是在勿以粗心逸智臨之而已。

### 與美國柏特教授

昨承枉過、蕪悉尊意、願將世界各派哲學及各宗教、觀其會通、治於一爐。此意甚善。拙著新唯識論、本主張哲學貫融通。不可存門戶私見。不可入主出奴。茲畧言二義。一者、理無窮盡。一派或一門之學、可有窺於斯理之一方、而末可得其全也。故必各除偏見。俟而觀其通。(如天上地下、若睽隔矣。然實互相維繫、成一整體。非不通也。)異而知其類。(譬如動植諸物、千差萬別、異亦甚矣。然會之於生物一類。)乃於分殊、而觀大全。亦於大全、而見分殊。然後知各執分殊者。無當於窮理也。譬如、人各以爲天乃如其所窺也。非迷認之甚乎。

二者、昔人有言、人類之大苦有三。一、自然之苦。二、世人之苦。三、內心之苦。自科學發明、自然之苦、可救治者固多。而後之二苦、要非可僅恃科學。必須有哲學以救治之。此中有千言萬語、茲不及詳。世人相與之際、不得無苦。內心常有衆苦。推其所以、恆由所見者小、而不聞大道。所持者狹、而莫獲贖觀。是故狹小成乎心、則頑強、偏激、猜忌、嫉妬、恐怖、排斥、種種之惡、日積而不自知。馴至毒焰熾於五中。戰禍彌乎大字。故世人與內心二苦、係從兩方面言、而實爲一事。一事物、所見小、所持狹是也。哲學者、本所以對治小知、而進之於大道。蕪除執執、而擴之以贖觀。世人與內心二苦、將賴此得拔。若使各派哲學、皆門戶自封、膠固不化。是使人習狹小、而終成乎惡。人類永無寧日也。

余主張哲學貫融通之意、畧如上述。先生昨詢及融通之方法、此事詳談、自非著專書不可。然遭時衰亂、實無斯興趣。但就原則上言之、則孔子所謂博學於文、約之以禮二語。實學者所當奉爲金科玉律。

云何博學於文。既曰融通、則凡治哲學者、必不可僅治一派一門之學。而必博治各派各門之學。雖云群書難盡讀、而各大派之根本巨典、苟爲力之所可及者、要不可不通及也。(如甲國人、於其國內各派、不可不究。倘能習外學、自須博求。)若學之不博、則於異派思想、全沒了解。何以融通。夏虫不可語冰。井蛙不可語海。故博文至要。

云何約之以禮。此一語、從來注家、或未得其旨。余以爲不若求徹於禮經。禮經明禮之大義、曰毋不敬、儼若思。毋不敬、言無時無地而不敬也。敬、卽不輕肆。不昏怠。常使清明在躬、志氣如神、絕非拘束之謂。儼若者、

敬貌。儼若思、則敬以運思。而不敢師其成心。(成心、謂素所習成也。不肯師之者、執一成之心、以測無窮之理、鮮有不失也。)不肯安於淺見。(所貴乎淺者、入深必由乎淺。淺之未達、而求極乎深、鮮不虛妄也。然滯於淺、而肯極深。則固於至理、無可救藥。)不妄逞夫曲說。(曲說者、偏曲之說、足以障大道也。)逞曲說、安淺見、師成心、皆不能敬以運思之故也。毋不敬、儼若思、則曲說淺見成心三者之思去、而可以博文矣。故博文必須約禮。約者、言其所守者約、只是毋不敬而已。專一於敬而不紛、故云約也。

博文而能約禮、即是博洽乎百氏之學、而一皆運之以敬慎之思。於彼於此、各求其真是真非、而後乃於彼此之是非非非、可任其各止一隅、而大通之道自見。是故博文必歸約禮、而後可語融通之業。否則以輕心泛涉衆學、欲免於耳剽目竊、雜亂比附、其可得乎。孔子在吾國古代、即融通群經之學。故孟子稱其集大成。孔子之大博而有約故也。余平生治學、奉博約爲準繩。至欲語方法之詳、則非區區一函所可及。吾國昔時大將岳武穆、論用兵、曰、運用之妙、存乎一心。爲學又何獨不然。

## 與人論關尹與老子

早起得貴刊駁郭沫若宋銜尹文遺著攷。只匆匆瀏覽、未及細覈。吾姑畧言已意。天下儒以關老合叙。其據述老旨、與今本老子適合。(詳吾說經示要。)其述關氏、與老誠近、而境地似比老爲高。在己無居。居者、藏義。無居、謂無礙。空一切障也。(障字義深。須究佛氏學。)是體乎真空也。(真實而空、曰真空。此空、非空無之空、乃以無形、無象、無作意、無感染等義、說爲空。)形物自著。真空而妙有也。(真空故成妙有。不空、即是對礙。焉得繁群有、著形物乎。對礙一詞、借用佛籍。)其動若水、其靜若鏡二語。不可分拆去理會。動靜一原。若判而二之、則非其旨矣。宋明理家、其學多絃於道、而稍參以禪。往往求所謂靜若鏡、而失其所謂動若水。此其流弊甚大、而實未開關學也。老言上善若水、水善利萬物而不爭。則就應物處說。與關民動若水、絕不同義。關氏則就心德言。心之體、原是動若水、而靜若鏡的。吾人不能保任與涵養之、則蔽於物欲、而失其動靜合一之本體。是孟子所謂放心、莊生所哀夫心死者也。夫心、動用不息者也。故言若水。是生生活躍之極也。然常動而常寂、非昏擾之動也。故又言其靜若鏡。老氏言致虛極、守靜篤、則偏於求靜之意爲多。而於關學尚隔一層。上善若水云云、則從其在本體論上、偏於虛靜之領會、與修行方面、偏於求靜之主張、而本之以因應事變、但取如水之順流、而無所爭。此雖不能謂之全無是處、(此處、須嚴辦。茲不暇)而無大易健以動、與開物成務之本領。則中國人之有今日、中老氏之毒已深也。余今此、非欲開明管子書中道家言之必出於關氏。但觸及素懷、而畧言關尹尙有不必同

乎老者。故隨筆之，以達於足下。宋尹決非管書心術諸儒之學。當俟另談。爲學勿徒作考據工夫，尤所切盼。

### 紀念北京大學五十年並爲林宰平祝嘏

九年前，余欲作一文，紀念蔡子老。將上下古今之變，而論及子老在革命黨時期，與長北京大學時期，其影響於國家民族者爲何如。子老之胸懷與志事，及愛智之情趣，並其感人入深之所以，欲一一詳述之。此余所銘諸心，而未忍一日忘者。然迄今未得作。余平生極喜汪大帥文。頗不憶題目，似歷述與羅有高并弟侯等平生之感。其文廣博浩蕩。氣盛，而足以包絡天地。情與慧俱深。融萬理。通萬類。極幽微繁雜之感，如死生、哀樂、世出世、名無名、衆生迷妄之所繫，一一照察。樂不淫。哀不傷。心不忘當世之務。而放乎孤海。雖遊孤海，而帝皇王伯之道，運之宥密，待群情交喻，舉而措之亦易耳。余昔聞大帥文，與此感。嘗欲擬是，作二三篇大文字。平生庶幾稍快，無稍憾矣。紀念子老，當爲大文字之一。然而迄今未敢作也。其後歐陽大師示寂。余逃難在川。感懷萬端。亦思爲大文字，以申哀仰。而復未作。今年有兩大文字應作。一爲北大五十年。一爲哲學評論，擬爲吾友林宰平先生七十哲誕，出專號。北大自子老長校。領導諸青年教授。今校長胡適之先生，及諸名賢，首倡文學改革。其破及於思想界，與社會政治各方面之影響者，不可謂不鉅。至其得失之端，欲詳論之，決非簡單篇幅可以了事。由歷史眼光論之，自秦政混一，以迄于茲，稱明世者，漢唐宋明四代。實則，四代之中，皆治日短。亂日多。而二千餘年來，直是夷狄與盜賊交擾之局。先後出生於此等局面下之仁人哲士，或參佛道以取玄。（六代以來，文學聰明之士，鮮不雜二氏。）或周旋於凶夷狗盜帝制之下，立補偏救弊，稍息生民之功。間有一二睿智者出。有扶破藩籬之思。而在思想界長期錮蔽之下，亦無緣得同聲同氣之感應，而立就壘塞。余著讀經示要第二講，磨談及此。嗚呼，千歲睡獅，沈淪不醒，疲憊乏力，其亦可憫之甚矣。明世，陽明先生，令人反求固有無盡寶藏。自本自根。自信自足。自發自關。以此激引群倫，可謂理性大解放時期。滌滌關關未竟之緒，至此蔚然可觀。梨洲稱明之理學，遠過兩漢唐宋，有識之言也。及明之季，王爾顏黃諸大儒輩出。其思想多與西洋接近。在當時雖矯王學末流之弊，而實承王學根本精神，則不容否認也。何圖生機甫啓，大運已傾。閻若璩胡渭之徒，以攻訐之業，錮智慧於無用。媚事東胡。以此率天下，而羣然效之。有明諸儒之緒，斬焉殆盡。民智民德民力之墮沒，亘二千年，至是而益頹矣。清之末葉，西化東漸。扶盪海排山之力，以臨疲敝之族。羣情驟憤。清以不支。帝制更，而昏亂滋甚。禍患可以更端迭出，而創新無望也。北大諸青年教授，驟欲破除痼疾。效法西洋。一時熱情銳氣，胸有揭天地以趨新，負山嶽而舍故之概。漪聲盛哉。然而黃炎貧胃，經二千年之停滯不進。今不務掘發其固有寶藏，而益其自尊自信之毅力，而

徒以一切掃蕩是務。譬彼久病之夫。良醫必識其穴代。而善護其元氣。攻治適度。足以消其惡滯而止。則痼疾自除。而生命力。乃日益充沛而不自知矣。若遇醫師缺經。將橫施攻泄。大傷根底。病夫立斃。可哀孰甚。吾於五四運動以後。非薄固有。完全西化之傾向。竊有所未安焉。吾國自唐虞以迄晚周。有悠久高深之文化。易春秋二經。通天化、物理、人事、親變動不居。而隨時以各協於中道。(天者、宇宙本體之目。舜亦以命禹。孟子言湯執中。春秋周室劉康公曰、民受天地之中以生云云。易道隨時處中。孔門演易之旨、作中庸。故孟氏稱孔子集大成。其脈絡的然可尋也。)下推之治理、極於位天地、育萬物之盛。魏夫僅以矛盾法測變者、不亦得其似、而未究其真乎。矛盾法者、須深玩劉子人受天地之中以生語。(儒者之道、舍弘萬有。究其極、不外中道而已。人類如有趣向太平之幾、必待儒學昌明而後可。此余所斷然不疑者。三十餘年來、六經四子、幾投厠所。或則當作考古資料而玩弄之。嗚呼以經籍為常道所寄、崇信而不敢輕叛之觀念、迄今蕩然無存。學者各習一部門知識、或且稍涉雜亂見聞、而無選擇起其信守。無大道可為依歸。身心無與維繫。生活力如何充實。此余所不能無憂者。晚周學術思想、稍已極盛。諸子百家、二者分塗。家者、專門之目。如算學、天文、物理、(周公造指南針、古代已有物理知識。)醫藥(古代發明最早。)工程(秦時李冰、工程知識已高。)機械(孟子稱公輸子之巧。)地理(鄒衍之說畧存。)等等知識是也。子學、即各派思想、猶今云哲學。儒、道、名、墨、法、農、皆大宗也。而儒者為正統派。秦人殘暴。毀文物。民亦不安生。百家之業先亡。其書不易傳。子學書、存者亦殘缺不完。然諸大宗、畧可尋究。百家之業雖亡、今可吸收西洋科學、則絕而復續也。哲學有國民性。諸子之緒、當發其微。若一意襲外人膚表、以亂吾之真。將使民性毀棄、絕無獨立研究、與自由發展之真精神。率一世之青年、以追隨外人時下淺薄風會。人雖不自愛、何可委棄如斯。分析名詞、與考索之業、只是哲學家之餘事。萬不可僅以此當作哲學。哲學家不是鑽研某一家派之說、而當上下古今、觀其會通。不僅是翻弄名詞、而當深窺真理。不僅是依據科學、而當領導科學、使科學知識、得哲學之啓示與批判、而涉入宇宙真相。不僅是解釋宇宙、而當改造宇宙。不僅是思辨、而當如禮經所云、博學、審問、慎思、明辨、篤行、陽明所謂知行合一之學。變更人類思想、激揚時代精神、涵養特殊人才、此等大責任、盡在哲學。昔年才老出長北大、首重文哲。今者適之先生、仍秉子老精神。效後、哲系師生之所努力、似當上追晚周諸子。名墨取其辨。農、法、通其變。(法家主法治。農家社會主義、亦近無政府主義。)道家用其長。(道家談本體、只見為虛靜、固是其短。然未至如佛氏談體、絕不語生化。究有所長。道家言治、抨擊獨裁者幸割萬物

之舉。而主自由。亦是其長。然後董理孫孟。孫卿天論。遙合西洋思想。然一歸於禮。則超於西化遠矣。孟子言性善。而重民生。言王道。而隆法守。非迂濶也。西洋之治。宜折中於此。以仰宗於宣聖。造化之奧。天人之故。道德之宗。治化之原。一皆昭澈。而遠於迷亂。規矩說。而天下之方圓可裁也。尺度立。而天下之短長可衡也。至此。則旁搜外學。不患無主。博涉異方。自有指南。溫故知新。含弘光大。深造自得。非隨他轉。大人之學。不當如是耶。清季迄今。學人盡棄固有寶藏。不屑探究。而於西學。亦不必窮其根底。徒以涉獵所得若干膚淺知解。妄自矜炫。憑其淺衷。而逞臆想。何關理道。集其浮詞。而名著作。有甚意義。以此率天下。而同為無本之學。思想失自主。精神失獨立。生心害政。而欲國之不依於人。種之不奴於人。奚可得哉。天精衆剛以自強。董子肇露語。世界積無強有力分子。以成至治。有依人者。始有宰制此依者。有奴於人者。始有鞭笞此奴者。至治惡可得乎。吾國人今日所急需要者。思想獨立。學術獨立。精神獨立。一切依自。不依他。高視濶步。而遊乎廣天博地之間。空諸倚傍。自誠。自明。以此自樹。將為世界文化開發新生命。豈惟自救而已哉。聖人吉凶與民同患。佛氏大悲。亦同此精神。故裁成天地之道。輔相萬物之宜。以左右民。參看吾著讀經示要。第三卷。釋易處。此與西洋人主張征服自然。純為功利動機者。截然異指。吾先哲為學之精神與斯同。超脫小己與功利之私。此等血脈。萬不可失。哲學無此血脈。不成哲學。科學無此血脈。且將以其知能。供野心家之利用。而人類有自毀之憂。吾人今日。必延續此血脈。以為羣生所託命。哲學。固應發揮吾固有偉大精神。科學。尤須本吾偉大精神發展去。顯現真理。擔當世運。恐非西洋人識量所及。吾黃農虞夏之胄。不能不勇於自任也。在五卅運動前後。適之先生提倡科學方法。此甚緊要。又陵先生雖首譯名學。而其文字未能普遍。適之銳意宣揚。而後青年皆知注重邏輯。視清末民初。文章之習。顯然大變。但提倡之效。似僅及於考證之業。而在哲學方面。其真知慎思辨明者。曾得幾何。思想界轉日趨浮淺碎習。無可導入正知正見之途。無可語於窮大極深之業。世風日深。需哲學也日亟。而哲學家不足語於已立立人。已達達人也。乃益甚浩歎。此其故安在。哲學者。智慧之學。而為羣學之源。亦羣學之餘地也。此等學問。純為偉大精神之產物。學者從事哲學。必先開拓胸次。有上下與天地同流之質。則萬理昭著。不勞窮索。否則狡隘之衷。惑障一團。理道終不來舍。故學問之事。首在激發精神。而後可與講求方法。今之學者。似於一己之地位與溫飽外。無四海困窮之實感。無虛懷納善之真誠。無遁世無悶。精進不已之大勇。其外日侈。其內日虧。其於小己得喪。計較甚。其於大道。無可入。精神墮落。莫甚於今之人。世運艱危。余以昧寐。願向天下善類。囑忠告。言誠適當。聞者足戒。庶幾不以人廢言之義。北人自才老長校以來。諸君子供獻於國家民族者甚鉅。今茲哲系師生。所處之時會。比以前更困。所負之責任。比以前更大。繼今為學。其將隨順時風業勢之所

趨、而漫無省覺乎。抑將拭目驚心、而有無窮之感、不啻不向至大至真處着力乎。余老鈍、無復長進。唯好學之意未衰、於同學深寄無限之希望。吾年三十八、始定精作一文字。而精力不給。終未能作。畧進蕪詞。未堪達意。余與林宰平先生、同在哲系、爲日良久。宰平行誼、居夷惠之間。而不流。清不隘。夷惠未之逮也。宰平學問、方面極寬。博聞而尊疑。精思而喜政難。二十年前、余與宰平及梁漱冥、同寓舊京。無有既違三日不相晤者。每晤、宰平輒語雜橫生。余亦縱橫酬對。時或嘯豎出戶外。漱冥默然寡言。間解紛難、片言扼要。余嘗衡論古今述作、得失之判、確乎其嚴。宰平戲謂曰、老熊眼在天上。余亦戲曰、我有法眼。一切如量。宰平爲學、首重分析。其術、蓋得之印度唯識法相、而亦浸染西洋邏輯。唯識之論、自唐以來、號爲難究。宰平析其名相。詳其條貫。辨其思想脈絡。如大禹治水、千流萬派、窮源竟委。疏鑿解滯。余勸其述作。宰平謙讓未遑。蓋其中年後思想、漸由佛以歸於儒。自漢太史談、已言、儒者勞而無功。博而寡要。六經浩博。史談在漢初、尙作是說。况後儒雜以二氏。推演益紛。儒學難窮、後生所苦。宰平嘗欲爲一書。闡明儒學。大概以問題爲主。列舉諸重要概念。釋其含義。究其根柢。依。（謂其立義所根據。）析以類別。綜以統紀。庶幾宗廟之美、百官之富、粲然可觀。余曰、是將以法相家論辯之組織。達儒宗之冲旨。是書若出、後生共有賴乎。聞稍稿已不少。不久當可公之於世。宰平少年好爲詩。詩人富神趣。其於物也、遇之以神、而遺其迹。中年、尙西洋實測之術。其窮理、務明徵定係。遠於虛妄。五十以後、踐履日純。晚而窮神知化。庶幾盡性。余與宰平交最篤。知宰平者、宜無過於余。知余者、宜無過於宰平。世或疑余爲浮屠氏之徒。唯宰平知余究心佛法、而質迥異趣寂之學也。或疑余爲理學家。唯宰平知余敬事宋明諸老先生、而實不取其拘礙也。或疑余簡脫似老莊。唯宰平知余平生未有變化氣質之功。而心之所存、實以動止一由乎禮、爲此心自然之則、要不可亂也。宰平常戒余混亂、謂余每習氣橫發、而不自檢也。（見吾語要卷四。）世或目我以儒家。唯宰平知余宗主在儒、而所資者博也。世或疑余新論、外釋而內儒。唯宰平知新論、自成體系。入乎衆家。出乎衆家。圓融無礙也。余與宰平相知之深。欣逢七十哲誕。應有大文字爲祝。而復未能作。凡吾之所欲作、而皆未作者、非吾心之誠、有所未至也。文章本乎情思。運乎氣勢。情思氣勢二者、同發於精力。精力不裕、則情難活躍、而思易凝滯。氣勢不易充盈持久。如是、而欲爲大文字、斷不可能。精力強盛者、操筆之前、稍一凝斂、恰恰無心用。恰恰用心時。忽然、情如熱鐵。思若湧泉。氣勢如天油然作雲。如長風鼓衆竅。凡大文字之成、未有不如此者也。文學之文、與著書說理、其事有異。說理、只要平日義精仁熟、臨寫出時、務求信達。雅其次也。故精力稍弱者、猶可積漸爲之。文學之文、與會爲主。精力貧乏、則與會不生。雖生、而不恆不盛。情思乍動而歇。氣勢弱而

難舉。欲爲美文、不可得也。余於注大紳三錄之文、及其與羅有高等感懷之記。宏廓深遠。得未曾有。每有大感觸、思效之、作一篇大文字。而終束手不一就。嗚乎、大文字、天地之真善美也。非唯個人不易成功、而文章盛衰、實世運升降所繫。吾雖孤陋、猶思獨握天樞、以爭紉復。儘世運稍轉、老懷無苦、精力康復、雖不能爲大文字、終不至以無物、上虧前哲。此則余之所自矢也。此番筆語、煩自昭主任、付北大紀念冊、及哲評祝聖翁哲誕專刊、兩處發表。聊以志感。

### 答王星賢

來函謂語要卷三、六九頁、謂朱子以柔訓仁、難於佛老。私意以爲聖人陰陽合德。剛柔有體。要而言之、不外仁之一字。是以發強剛毅、固爲仁之大用。而溫柔敦厚、亦是詩之特長。詩教本仁、故婉而多諷。乃若過而成病、則剛柔維均。柔固違仁。剛亦失禮云云。此段話、似是、而實未徹其原也。禮云、溫柔敦厚、詩教也。此就已發處說。論語言詩三百、蔽以一言、思無邪。無者、禁止辭。無字甚有力。儒言克治、佛言對治、皆此無邪之無字所舍也。無字正顯剛健。有無邪之本、而後形諸咏歌、自然溫柔敦厚。否則能溫柔敦厚乎。又復須知、易明乾元始萬物、而曰乾爲仁。此漢師所存古義也。乾、剛健也。此云剛健、非與柔爲對待之辭。(新論明心章、有附記一段、畧言及此。)生生不息、剛健也。變動不居、剛健也。中正純粹精、剛健也。含萬理、備萬善、藏萬化、貞恒而不可變易、皆剛健也。老只曰虛曰柔、佛只曰寂曰靜、此皆耽空溺寂之病。新論中卷、所以謂其不識性德之全也。剛健之剛、與常途以剛柔並舉之剛、非同義。剛柔對舉者、是就已發處說。繫傳立天之道、曰陰與陽、立地之道、曰柔與剛、明明在天地剖判時說。故曰已發也。若夫陰陽、剛柔、雖已含蘊、而實未判之全體。則可以剛健言之。而不當以柔靜言之。詩曰、維天之命、於穆不已。不已、正是剛健。非虛懷深體之、可識此義乎。如只見爲柔靜、則生化息。體其剛健、則萬善之長、於是而存。繫傳曰、天下之動、貞夫一者也。一者、陰陽未剖、剛柔未形、剛健之體也。是以主乎萬動而皆貞也。吾之學、與易同符、而矯二氏之偏、子猶疑乎。前引思無邪、非體剛健、其能無邪乎。明儒言工夫即本體。此語廣大精確。本體未得、工夫即失。工夫失、亦無由見本體。此中有千言萬語、無從說。

剛而失禮、仍是氣質未化、未能體乎剛也。真體乎剛健者、自有以勝物、而不爲物勝。何失禮之有。吾到老、常自謂知及而不能仁守、自知明也。然吾工夫雖未至、而平生不自欺三字、則可質天地鬼神、斯猶體強健之效也。不爲私欲所蔽、即剛也、健也。若從柔字上用功、吾不知下流所極矣。

## 答徐見心

來函、問事物之理、與天理分開、此說諍否。吾於諸公文字尙少見。但就來函度之、似未安。天理豈與事物對立者乎。前嘗言天理、謂本心也。此主乎吾身之心、(本心、省言心。)即是萬物之本體、非可截成二界也。陽明講大學誠意處。談好惡確識、吾所要已辨之。然只不應以此解大學誠意傳文。其義亦自有適當處。吾人自省、好惡得其正時、即是本心呈露。好惡失其正時、却是私情私慾或意見用事、而其本心早放失也。本心發用、無有私好、無有私惡、此孟子之心、應事接物、無往不是天理流行。心物本非二界對立。新論談此義甚明。心是天理流行、即物是天理流行。故孟子云、形色即天性。禪師家說一葉一如來、深遠矣哉。惜凡夫不悟耳。彼或滯於常識、以爲科學上事物之理、與天理不相涉。殊不知、天理周行而不殆。就其主乎吾身而言、則心即理也。就其顯爲萬事萬物而言、則物即理也。新論卷中、後記、有釋理一段文字。宜細玩。如心物果爲對立、而不相離之二界、則物之理、何可以心知之乎。唯心物不二。故心、是萬理皆備之心。即物、是萬理皆備之物。就理上言、元無心物或內外等分別。人生溺於實際生活中、妄見有分、以爲內心研窮於外物、而得其理。不悟、心物成二。內外隔絕。吾心云何可得物理。又如陽明云、心在物爲理、亦未安。此理之退藏於密者名心。其顯爲衆形者名物。物不離心外在、陽明所知也。然心、物、究是渾然一體流行不息之二方面。不可只許有心之一方面、而否認物之方面。則陽明似未注意及此也。若如我論、理固即心、而亦即物。是以心知之行於物也、而見斯理之澈內外、通心物、而無間焉。離心而言物、則此心何可尋物則耶。否認物、而偏言理即心、則但冥心於無用之地、而萬物之理、不待推徵而自著。是陽明後學、所以見惡於晚明諸子也。知識論上理性經驗二派、要皆佛氏所呵爲邊見。二十年前、吾授新論於北大。關於理之問題、已畧有所說。惜學者罕肯深究。余欲俟其論、詳斯義。世亂、而年力日衰。憚耗心力。頗思依黃良庸、度殘年於南海。理亂不關。修短隨化。以海上風光、消人天隱憾。昨答朱君箋云。闕衷消搖、庶幾肆志。宜聖坦蕩、樂以忘憂。微斯人、無以發予之狂言。

又有須提及者。陽明常言天理、去人欲。其於天理、下一存字、則天理非虛字眼可知也。孔子之仁、程朱之天理、象山之本心、陽明之良知、實是一物而異其名耳。新論之性質、亦此物也。此個根芽、千聖同尋到、但不無覓仁見智、見淺見深之殊。則由各人入手工夫不同。此中有千言萬語說不盡者、只可與知者共會、難爲不知者談也。陽明言天理、本即良知異名。說向深處、則萬化之原、萬物之本、吾生之真、只是此個。無有多元。無有二本。陽明詩云、無聲無臭獨知時、此是乾坤萬有基。通中外古今哲學家、於此乾坤萬有基、各任知解去揆量釋說。

戲論紛紛。陽明却反己，指出一個獨知，教人當下親體承當。何等易簡。何等親切。獨知之體，是汝自身天君。今乃亡失自己，而以好惡爲天理。莊子哀心死，正爲此輩。夫好惡者情也。好惡之情，未便是善是正。好惡之得其正而善者，固是天理發用。好惡之失正而不善者，則是個軀殼起念之私情私慾。而其天理之心，卽所謂獨知者，早已剝喪無餘矣。（天理本不可剝喪。但蔽於後起之私，而不得顯發，便謂之剝喪。）好惡如何得正而善，則須自反諸獨知之地。陽明向初學點指良知面目，總曰知是知非是良知，或知善知惡是良知。今乃不肯反求此知，而但欲於好惡上，認取天理。則其好惡之發於不正不善者，將不復反諸獨知之地。而悍然自欺，以爲天理。滔天罪惡，無出拔期。可不怖畏哉。天理、正須反己求之。切忌弄文墨，當作一番話說。誤已誤人，深可哀痛。

事物之理，如何可離開天理。天理者本心也。本心之發用，其顯於人與人之交者，而有倫理。其顯於人與物之交者，而有物則、倫理不容紊者，固是天理。物則不可亂者，其得曰非天理乎。

以倫理言。孝之節文、與慈之節文，皆理也。而此理，一方應云卽心。如事父時，一念之孝起，卽此是理，卽此是心。一方應云卽物。父子物也。試設想，無父，而有孝之節文可言乎。無子，而有慈之節文可言乎。故理亦卽物。卽以者何。若離東西方分，與出沒規律，實無太陽可指目。而此方分與規律，通名爲理。則太陽其物者，實卽是理。何者。又復應知，此理卽心。所以者何。東與西，出與沒，要依心上分別顯現。（此分別二字義寬。）此分別顯現者是理。亦卽是心。（當念分別顯現的是心。卽此當念分別顯現的便是理。虛懷體之自見。）亦無可否認。

是故心物同於理。不可以心物爲二。不可說事物之理，外於天理而別有在。宇宙人生，元是渾全。不容分割。學究其原。思透其微。理見其極。而後戲論息。此等道理，宜詳究新論語本體。（以三十六年，鄂省所印十力叢書中之新論本爲善。）

### 答某某生

學問之境，約言以三，曰解，曰行，曰証。解，亦云見。佛家初地，名見道。此對地前言，不妨名証。（入觀，証眞如，故應言証。）但對二地以往而言之，則初地猶只是見，未臻眞証之境。以出觀未離染故。行未圓故。証未滿故。（諸論疏皆言，有滿証與分証之別。）易繫傳，有見仁智見深見淺之異，與論語言知及之義，上不能守之。此與佛氏分別見道修道各位次，其義有融通處，但孔子不詳分之耳。至陽明言知行合一，乃別是一義。所謂言各有當，義匪一端，此姑不論。總之，通論學力所至，解（亦云見）與行及証，須別論。不能曰解到（亦云見到）卽

行與証已圓滿也，解分高下，其層級自無量。然最高之解，猶只是解。若行與證未到家，此解猶未入實際理地。行者、修行。儒者所云存養、（亦云涵養）省察、克治、種種工夫、皆行也。佛家言行、有地前及十地等等位次、分析極嚴密。

証者、功修純備。（功修、猶言行也。）惑障已除。至是、本體呈顯、炯然自知、故說爲証。（証者、証知。此非知識之知。即本體炯然自明自識、謂之証。）儒者盡人合天之候、即是証。（天者、本體之目。盡人合天、則人即天也。故合之一字、須善會、非以此合彼。）

## 答某生

來函疑老夫不學印度之甘地、而欲以哲學家鳴。此大誤。人未到聖或佛、總有染汚在。此吾之恒言也。然觀人須觀其胸中之所主、與其大端趨向。此又吾之恒言也。吾胸之所主、與其所趨向、要在明先聖之道、救族類之亡。亦即以此道、拯全人類。此吾六十餘年來所提撕警覺、嘗以之自警、而唯恐失之者也。吾病痛甚多。三毒則與生俱來。好名好勝、實亦潛伏。此乃與一般人全同者。然却不肯向此發展、只雜染未盡耳。從來哲學家之偉大成就、固好學者所應向往。然若謂有慕於哲學家之名、而後爲學。則其人必不足與共學也。學者、求所以爲人也。求所以明道也。惡有懷表名之鄙私、而可成學者哉。

至於吾之不能爲甘地、則余之德與才、誠有愧於彼矣。然尚有一條件未可忽者、即中國之社會、難容善類發展是也。中國人缺乏虛懷、深慮、熱誠三大善根。不虛懷、則難捨己私以從是。難破鋼習以求真。不深慮、則易浮動於淺薄之論。易被劫於時風勢之所趨。熾智羊羶、抄其好而煽之也易。治其病、而詔之以真理之所在、與余計之所存、則羣昏弗辨也。無熱誠、即陷于私、而聞公道不欣。安於小、而赴公義不勇。狃於近、而遇公利公害、均不之省。中國民性、自秦漢以後、受帝制之毒、與夷狄盜賊之摧殘、卑辱而圖苟全。早非三代直道之舊。（孔子曰、斯民也、三代之所以直道而行也。）故吾類當衰亂、欲自覺、覺他、其志恆不獲伸。民國二十九年、吾避寇於蜀之璧山來風靡。梁漱冥先生嘗過存。與言及甘地。彼慨然有振厲羣俗之意。余曰、中國人、非印度人之比。仁者孤懷宏願、姑以自靖。使後世知今日猶有巨人、延生機於一線。功不唐捐、又何餒焉。

## 答徐令宣

佛家之根本智、後得智、與吾先儒德性之知、聞見之知、及新論之性智、量智、義可相會。（可者、僅可而未

盡之詞。)而底蘊大有別。佛言根本智、證真如。自大乘法相師言之、能所條然、甚不應理。此意、須詳究新論、語體本、以三十六年漢上所印藏書本爲善。雖增改之字極有限、而所增改者甚重要。商務縮本、惜未及改也。余謂智與如非二。即真如妙體之自明自證、假說爲根本智。(真如妙體四字、作複詞用。本之基師。)非可以智爲能、如爲所、判成二物也。而唯識師處處欠圓融。新論、附錄中已言之。須超然細玩其整個體系始得。護教之徒、固難與論此。德性之知、即是本體。亦即是發用。非知與性爲二物也。此與以智與如分能所者、究隔天淵。新論、性智與前德性之知、元非異物。但舊認有淺深、發揮有詳畧耳。量智、與聞見之知、所指目者亦畧近。但與佛家後得智、發有相通、而究不同者。佛家法相、於此截對太死。雖云依根本、起後得、而終不說後得智是根本智之發用。性智之發用。依虛空、起浮雲。終不可說浮雲是虛空之發用。依意義、極嚴格。讀佛書者、不可不注意、新論以量智爲體。譬如、一言乎衆溍、即有大海水也。人皆知、無大海水、不顯衆溍。而反求諸己、不知用由體顯、何耶。設問、誠如此說、則即用即體、云何於性智外、別說量智。應知、智性者、斥體立名。是尅就其超物的意義上說。(超物者、謂其爲物之本體、而非即物。故云超物。非言其超脫於爲物之上也。)量智、是作用之名。而作用、雖云即是本智流行、但其發現也、不能不以形軀或五根爲工具。因此、便有爲工具所累處。(詳玩新論下卷、明心章談根處。)又此作用之發、恒有無量習氣乘機躍現、與之緣附若一。故此作用、依五根、緣習氣而發。乃易違其本體。(言易違耳。非決定違。)可以成爲另一物事。(曰可以云云、亦非決定。)而不即是性智也。(違其本體時、即非性智。)世若以之與性智截離、如佛氏所謂後得、對根本、似無離會處者、則以期以爲不可。只要性智得恒爲主於中。其發而爲量智也、雖依根、而不隨根轉。能斷染習、而不受雜染。則量智即是性智之流行。體用異故、稱名不一。(依本體、而名以性智。依本體之發用、而緣慮於事物、乃名以量智。)而實非二物也。故所論量智、與佛家後得智、畢竟有不容混同處。佛家後得對根本、只有依之以起之義、而不可說即是根本智之發用。此不可無辨。至知識一詞、與量智稍別者。量智作用、經驗於事物、始成知識。此不待贅說也。

### 答牟宗三

古今哲人、對於宇宙人生諸大問題、而求解決、其行思辨也、則必有實感爲之基。實感者情也。而德慧(智)俱焉。情勝智、則歸於宗教信仰。智勝情、則趨於哲學思辨。大哲學家之思辨、由實感發神解。神解必是悟其全。而猶不以儘來之一悟爲足也、必於仰觀、俯察、近取諸身、遠取諸物之際、觸處體認。觸處思惟與辯析。然後左右

逢原、即証實其所神悟者。至此、若表之理論、以喻人、固亦是知識的、而實則其所自得者、是超知的。但不妨說爲知識耳。

## 與鄧君

昨答任君語、請勿忽視。專道學、而輕一時之事情。宋學所以未宏。民族所以不可捋也。事情固是一時。學問思想、其隨時變遷者、又不知凡幾也。豈獨事情是一時乎。夫不變者、則大道耳。宇宙本體、具常德故、爲萬物所由之而成。故名以大道。董子曰、天不變、道不變。其言道不變是也。(道者、本體之名。本體具常德、云不變。)天不變。一語、却非。所以者何。孔孟言天、每用爲道之異語。如論語、天道合用爲複詞。孟云知性知天、此天字。即目道體也。今仲舒別天於道之外、則所謂天者、乃目彼蒼之天、易言之、即太空諸星體也。諸天體畢竟非恆存者、何云不變。諸天體運行之軌則、亦不得言不變。如其彼此相互間之關係、一旦有變。則今之太陽東出西落者、異時安知不西出東落耶。又如諸天體消散時、亦無運行規則可言。違言天不變乎。唯大道真不變耳。事情雖屬一時、而萬世固一時之積也。堯舜在上古一時之事業、即中國乃至大地文化之所根據以完成也。漢武唐太明祖之事業、永深爲中國人所資藉以興起也。王陽明安集西南夷、其績之不朽、亦然。若輕視一時事情、將使有識者皆高坐而談道。置四海困窮、大地陸沉而不聞。此是道否。宋學之迂拘在此。而當今之世、忍更揚其波耶。

通常事情一詞、本指國家政治上之建樹而言。實則、師儒以道得民、亦是事情。但此非有事情之念而爲之、故不以事功名耳。師儒無軍政等事情、非輕之而不爲也、其才不長於此耳。

## 答池際安

(附際安來書)頃奉慈諭、不勝感慰。竊慕盛德大業。居高聲遠。值茲衰亂。起居未寧。而接引後學。誨人不倦。備見至人濟世之悲願無盡。姪習慧羸劣。學行未修。實不堪承受教誨扶植。江流浩浩。藜藿萋萋、雖欲從之、莫由也已。男女家室、易增煩惑。姪性寂靜、夙不樂此。若生爲男子、須承繼宗祧、則不能免脫此累。姪常自慶幸、生而爲女、可免此累。專心學業、庶有成立。惜生不逢時。值此世亂。虛有此心願而已。

憶昔在滬時。境况尙佳。終日無事。偶得起信論一冊、閱之深感興趣。生大欣慕。當即如說修行。致力止觀。以發心之勇猛、進步甚速。興趣亦愈濃厚。終日默坐。廢寢忘食。夜以繼日。無事則修止。有事則隨順修觀。如是相繼、九閱月、憶念未失。忽以一念清淨、與真理相應、自是不假勉強、而識自性常淨、具足衆德。

後覽諸經論、深相契合、如數家珍。其於禪宗公案、語錄、更覺親切。尤德名著、讀之不忍釋手。先嚴見之、輒奪書去。恐傷生也。自此後、世局日危。境域日窘。塵勞日重。未及讀書。然此理終不泯滅。造次頭沛必於是。五六年来、存養保任、未嘗少息。而終以雜務紛紜、無暇治經籍以資印証。學力未至。心智無由啓發。故所悟亦未能深遠。學術之事、須著於環境、仰於指引。姪特無此環境耳。學術豈真若是其難而不可成者。然素患難行乎患難。素貧賤行乎貧賤。姪無能得此環境致力學術。日唯以雜務衣食所累、亦安而已。夫復何言。大人衛生有道。近來起居安否。飲食增否。倘姪日後生事可支。學術有望。願侍大師、以盡天年。唯祈寬懷善御。健康輕安。日月常輝。則爲羣生之幸也。

得汝函。具見德慧堅利。非凡才也。急東下就學。勿失時光。吾已函王孟老、欲汝遂爲吾子。雙姓熊池。未捨本宗、於義無悖。想孟老早達此意。汝體弱。須注意滋養。切勿自苦。留得此身、發明正學、以救斯人。事孰急於此。刻苦以連朽、甚無謂也。昔宜黃大師、嘗言江西黎端甫居士、解悟甚高。而自奉過苦、以此早殞、不竟所志。又云、佛典有問、如菩薩行荒遠之域、絕無可得食。僅有同伴一人、殺之以食則生。否則死。此將如何。佛言。菩薩爲饑饉命故、續法命故、寧殺人食之。出此險已、力度衆生。此語出何經、吾近不憶。然宜黃斯言、吾誌之未忘。但此事唯菩薩可行之。凡夫不得藉口以自利而傷物、自造惡業也。聞汝過自苦。吾故舉此、冀汝有以自廣也。吾不耐杭州熱悶。本思赴滬、取海風較適。但一時未便離杭。

來函、無事則修正。有事則隨順修罷二語。自是初學着力處。然不無失序。閒居無事時、一意收攝精神、不令馳散。此時心地炯然、不起虛妄分別。是謂之止。然但無虛妄分別而已、要非頌然無知。永嘉禪師云。自性了然故、不同於木石。明容所照、於境不迷。(一切所知、通名爲境。)是謂之觀。故止觀者、一時並進、非可有止而無觀、或有觀而無止也。無事時修止、而觀在其中。有事時隨順修觀、而止亦在其中。無止而云觀、即墮妄情計度、不可云觀也。止觀法義、深覺無惑。自釋迦至後來大小乘其所修習。大學知止、定、靜、安、慮、得、一節、亦是止觀。知止至安、皆止義。慮得、即觀義。諸句中而後字、係約義。言非有時間次第也。此等處切忌誤會。予一向強探力索。實不會用過止觀法。吾兒天資純粹、尙望於學問思辨之外、無墮此功。

### 命仲女承二姓記

仲女本姓池。名際安。安陸世家子也。本生父師周。絃學敦行。楚士其推純儒。師周與余僚婿王孟蓀爲兄弟交。余雖未識師周、而從孟蓀聞其賢。孟蓀嘗爲余言、師周一男四女、直是個個聰明、而滿女尤奇特。滿女際安也。楚

俗呼子女最幼者爲滿。際安之兄與姊、並卒業上庠。成績優異。兄際威、民國卅四年、奉部派赴美實習。渡紅海時、以疫疾失救海葬。時母趙夫人、伯姊際怡、已前卒。二姊際英、與其父、先後憂鬱以歿。尙餘第三姊際尙、猶留學美洲。際安夙潛心儒佛諸學。至是益有超世之志。誓不字人。及鄂遭兵禍。安陸魚爛。際安無所託。孟春時向余稱、際安有異粟。宜有以撫教之。余因函際安、徵其意向。際安答書得體。深中理趣。余喜其頓悟。言皆有據。以示友人馬一浮先生。一浮許其有拔俗之資。余遂函際安、允撫爲吾女。以血氣相燻者父。以精神與道義相授者、亦父也。禮經在三之老義、佛門法嗣之規、皆此心此理之不容泯者。因命際安、自今承蕪池二姓而名曰生。字以仲光。仲者、以其少吾長女。光者、欲其顯揚先聖賢之學也。自周秦以後、百家之姓、各承其先。世遠支分、而姓不易。譜學既興。姓氏益以固定。至今鄉邑民情、同姓遂與共本之思。異姓地形對峙之態。此愛道所由不廣。而民間不易養成社會性。萬物一原、胡爲多分畛域乎。宗法流弊、有不不容不矯正者。余於仲女、命承二姓。稱示變易、或亦於古道無悖。自惟平生孤露。垂老析薪、子不克荷。何幸得仲女爲吾子。學懶伏老、傳經無待於男。道愧龐公、問法居然有女。此又天心之不可測也。隆此天緣、遂爲之記。三十七年六月吉日。

## 與次女仲光

老子云爲道日損。爲學日益。此是定論。前有千古、後有無盡之年、無能外得此二句。爲道與爲學、確要分開說。爲道者、只要涵蓋本原。(儒佛老皆不外此四字。)而無以惑染障之。佛家地前、及地上、無量修行、總是斷障。(亦云斷二障。謂斷煩惱障、與所知障。此二障無所不攝。)總是斷惑。(惑即是障。)儒者工夫、要歸克己。(已卽惑障。克、如克敵之克、亦斷義。)此卽老云爲道日損也。道家主損去物欲。與斷障克己意思大概相同。爲學、與爲道對言、此則學字、別有所指。與本原之學、(卽爲道之學)義自別。凡卽物窮理。本諸實測、而爲推論。運其思維、而盡精微。精練以成爲有系統的知識者、是老子之所謂學也。西洋科學正如是。吾國古者百家、亦皆此等學問。惜半奉以後盡失之耳。學、則致力乎宇宙之散殊方面、而求其理則。此則聚古今人類之智、發見不盡、而况一人乎。此真是日益也。積世積人、日有所益。至於一人之知、前前後後、日知所亡、月無忘所其能。日益之功、老死不容休歇。孔子所謂斃而後已也。

爲道與爲學、不容兼舉。曰否、否。從來爲道之大聖哲、未有不爲學者也。文周孔孟、老聃關尹、皆道高而學博。後儒若程朱陸王諸老先生、亦皆道與學兼修。但其未流、則托於涵蓋本原之說、以自文其偷惰、不肯勤求知識。理學亦以此爲人所詬病。佛教大乘菩薩、無不精於物理。經言、菩薩勤學五明。所謂五明、實多屬今之科學知

識。大乘勤於求知。不捨衆生。不捨世間。所以爲大也。小乘只求斷煩惱而出生死。此乃自了漢。宋明儒斥佛家非自私自利、確中小乘之失。凡人如能避世獨立。眞作斷惑工夫。其精神界將有一段光景發露。如所謂神通之類。當非不可能者。然此終不是正道。佛法亦不貴神通。况吾儒乎。此意不及詳也。今日爲學、不當偏慕西人。亦不當偏迷印度之佛教、須詳玩吾誠經示要一書、再深研新論、久自知吾意也。

### 漆園記

國立浙江大學文學院、近闢一園。築室如斗大。吾抱膝其間。鄭石君教授曰。先生何以名斯園。余曰。名以漆園。石君曰。先生之爲學、先生之用心、皆異乎莊生。此天下有識所共知也。何取於漆園。其以隱於庠序、托蒙吏之迹耶。余曰。非此之謂也。吾有痛也。吾有警也。人類方趨於自毀、無可納之正覺。而吾族勇於自亡。甘於鄙賤。使余所深痛也。痛而無以自恃、因思莊生之言曰。知其無可奈何、而安之若命。吾時念此以自遣。故有契於莊生。然吾以是緩吾痛則可。若姑安乎是、則將負吾平生之心與所學、而不免爲莊生之徒。是又吾之所以自警也。知其無可奈何、而安之若命、此其知、與其安之情、則已由厭而生玩。是莊生所以委心任化、爲鼠肝、爲虫臂、而一切無自力可致。直自視其生、爲造化之玩具耳。人能不修。人道且廢。此承老氏天地不仁、芻狗萬物之說、而演之、以極成玩世之思。二千餘年來、文人名士、頗中其毒。族類衰微。豈曰無故。聖人之學、體人道而立人極。成人能而贊天化。(易曰聖人成能。又曰贊天地之化育。)明於天下之險阻。(詳玩大易坎、否、困、明夷、剝、諸卦。)雖動以建鼎革之功。(易說卦云、革去故也。鼎取新也。無妄卦曰、動而健。非有健動之力、何以革故取新歟。)雖陷險中、而不失其剛。履虎尾而無咎於至。履知未濟、而不捨傾否之宏願與強力。(易六十四卦、以未濟終、此義深微、詳吾新論。否卦之上九曰、傾否。否運已極、必傾覆此局、而更新之。人間世乃健進不已也。)惡容付之無可奈何、而安之若命。以生爲玩、甘自頹廢而不却黃。易曰、安土、敦乎仁、故能愛。安土者、安於所遇。如當否運。行健以濟。不震不沮、是謂安土。仁者、已欲立而立人。已欲達而達人。(立達二字、意義深廣。詳吾語要卷三。)君子自敦乎仁。以此化天下。使人皆敦乎仁。則人皆有以羣立而不躓。上達而不迷。世運自泰、而否傾矣。夫能安所遇而敦乎仁、則情思俱暢。其說大字爲衆理攸著。知萬物本五相維而成一體。如百骸五臟之在一身。故民胞物與之愛、油然而不容已。其有以異乎。有生無可奈何之知、將啓其厭且玩之偷心、亦明矣。振斯人之沉冥。扶乾坤於將熄。不亦隘哉。余平生之學。冥符大易。老當世亂。而托莊生無可奈何之云以自遣。是猶養之未至。學之未充。而

未能自踐其所知所信也。今以漆園名吾居。明吾<sup>所</sup>之質地、猶未越莊生之域。將於世道不足爲有無。是余之所恐懼而不容不自警者也。余之息焉游焉於斯園也、非敢安之也、直以是觸目而警心焉。世事已如斯矣。士君子不懷莊生無可奈何之見以偷安者、其誰乎。浙大爲東南學府。所負之責甚重。教於斯、學於斯者、其選見高懷、足以益老夫者不少。倘有獨抱漆園之警者、則余有德鄰之慶矣。余言未竟、而石君已惕然若有省。余遂畢其說、而書之爲漆園記。民國三十七年七月望日

## 與友人

前奉上添函記。承惠函、辭婉而意懇。極感直諒。弟不滿莊生、非老而猶狂也。其學確有病在。拙著讀經示要、論述莊生處、無論如何、不能謂之誤解。莊生雖往、由其書以通其意、縱並世、似不當遽下之。釋迦道行誡高、究是出世之教。弟自中年以迄於老、唯覺堯舜至孔門一脉、確是大中至正。吾質虛懷參究、而後有契於儒宗。而後乃歸於儒宗。此中千言萬語難說。古代各宗大哲、其獨到處、均非吾所敢忽視。亦非吾所忍忽視。然吾終不能易吾之所明見與自信者以全從之。

## 答仲光

吾兒問、止觀變通、無容偏廢、義固誠然、但初學入手工夫、似非專注修止不可。此問甚好。李延平注重涵養、羅念菴再變江陵主歸寂、對初學言、皆甚切要。但諸公似不免始終着重修止、而觀解究疏。大學之慮與得、周通乎萬物、與家國天下。萬事萬理。則後儒極疏畧也。汝勿蹈此失。修止之功、朱子記延平語、念菴文集、俱須一看。變江似較淺。

又問、余言大學知止定靜安慮得一節、似廢層次。恐唯上根能之、不可爲中人說法。此問亦切。余意知止至慮得、工夫似有層次。實則、此層次、是一念齊攝。如一嚼含衆味。不足爲異。但初學有初學之知止定靜安慮得、乃至成聖時、有聖人之知止定靜安慮得。(言乃至者、中間多畧而不舉故。)故約功候淺深言、仍非無層次。

## 與王伯尹

吾自三十四年、感懷世事。常有二心。迭相起伏。二心者、曰悲曰厭。悲心起、便思生存一日、講學一日。得一二善類而培之、爲未來世作善種子。此吾不容已之責也。吾非斯人之徒與而誰與。每玩及斯未嘗不愴然欲泣也。

吾何忍計較人罪過，而與之不相關耶。厭心起，便覺八表同昏。衆生顛倒。忿之恨之。願獨放乎孤海。聊乘化以待盡。自感入心死。而差與濁惡之衆爲緣。轉念古之隱逸，與佛氏小乘皆如是。則又以自私自利爲可恥。吾不當效之。然觸處。輒滋人心。人氣盡。欲與言成已成物之隱逸，不唯無可言，適招侮辱。與言國亡種奴，蒼生塗炭，則漠然不欲聞。甚至報以冷笑。余益愴然增憤。余既未成聖成佛。厭心多於悲心。而性智未盡徹，悲亦時起。以此限于矛盾之苦。無可自解。夫恒于悲者，則如慈母之于蠶子。任何頑劣，扶持保育，不捨不惱。其心恒自泰然。聖與佛之于衆生猶是也。恒于厭者，辭世、辭人、辭地。雖非道，而可以自利。今余悲不能常。而厭起時多。既厭，而又知厭之不可。復不能無厭。此余老不進德，長陷苦境也。孤苦日衰。無可告語。爲汝傾吐。

### 與朱生

汝進來兩函，均收到。所云端居禪定爲第一着。此話自是。然若僅以禪定爲學，吾則期期以爲不可。昔聞高峯語錄，當胡元蹂躪之時，彼入深山，習定、悟道。今觀其語錄。悟則悟矣。而當衆生慘痛之境，似與彼無關者。夫高言悟道，度衆生。而族類危亡之不卹，終歸自私自利而已。禪家發明心地，救救下馳務名言之失。吾所夙佩。但其骨子裏，確是小乘根器。此從來尊禪者所不悟也。王鶴山、顧亭林諸老先生。遭亡國之運。雖未能以孤掌支大厦，而亦不忍同類之戮辱，憂思人道之昏闇，與其爲天地立心、爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平之悲懷弘願，至今有識者讀其書，猶感發興起而不容已。以此與禪師家對照，其爲道之是非，無待深辨矣。禪定自是徹始徹終工夫。而僅以是爲學，則未可盡性。性者，萬物之一原。非有反身而誠，與靈怒求仁之實修，則固有萬物皆備之體，終焉蔽而不得顯發。禪定所以發智。(發者，顯發。智，本性體所固具。必有禪定工夫，乃顯發之耳。)而盡性在乎求仁。求仁必得智。(仁本賅智。)而以求智爲務者，或明解有餘，易以孤往，而體物之誠不足也。(知萬物本吾同體，而不忍獨善自利，是謂體物。)此中意義難言，千古幾人會得。孔門之學求仁。道家便從求智入手。佛家小乘亦是求智。大乘特提悲願，猶與尼山血脈相通也。教僻者妄卑孔子以人乘。非唯不知儒，又豈知佛者乎。汝有頓悟，而真誠殊欠。一切知見，俱從外鑠。膚屑泛泛。非唯所見不由中出。即所自以爲反省知過者，又何嘗自中出耶。辜負一生，深可悼惜。世愈衰頹。人不成人。區區不能不有望于吾子。已立立人，已達達人之學，非任重道遠，死而後已，不堪担荷。吾衰矣。甚願吾賢惜晷日進，足爲老夫助興也。北窗藏書，翻亦不少。吾子只好將此身日益向裏鑽入。更勤治大哲名著。亭林居陝。船山守猿洞。先賢遺範，猶可師法。吾昔居杭，雖覺氣候不佳，而因年力猶盛，未知所苦。今茲重遊頗不耐熱鬧與卑濕。極感疲困，不可支。南海之遊當期秋後。今之世局，

離各大學無可棲。而任何大學，都無可與語。此苦事也。

## 答敖均生

（附來書）病中靜思，朱子以心之德、愛之理、釋仁。船山謂爲千捶百鍊、體用兼該。愚意朱子之釋至矣。然尚不若先生以生生不已四字、顯示仁體。尤爲眞實明切。天地民物、皆以此爲體也。六經聖賢之道、皆此道也。天地之廣大、以此而廣大。天地之不息、以此而不息。萬物之各正、以此而各正。萬物之蕃衍、以此而蕃衍。雖天地民物若有形骸之間、然同此生生不已之仁體、實不因形骸而有間也。王陽明大學問、頗明斯義。老氏不識仁體、而謂天地不仁。釋氏不識仁體、而務趣寂。惟吾孔子發明仁體。先生新論、更盛弘之。惜乎時人習於庸僻知見、無有廻向本原者。此大易所謂天地閉、佛氏所云末法之運歟。

朱子釋仁語、甚好。吾語要卷二、似亦會稱之。但朱子於他處又以柔言仁。似猶不識仁也。新唯識論中卷、以健德與生德言仁。（見功能章上、評佛家空宗處。）雖本之大易、而確是自家體認得來。朱子以柔言仁、由其學夾雜道家禪家成分太多、只向寂靜處理會、却不曾於寂靜中、識生生不息之健。故誤以柔爲仁。柔者、寂靜相。（相、讀相狀之相。下同。）明道識仁篇、所謂以誠敬存之、存久自明云云、亦只認取寂靜相爲仁體。宋明理學家、皆同此失、不獨朱子也。陽明雖亦識得生生不息實義、然終着重寂靜方面。取其全集而通觀之自見。專從寂靜處、認取仁體。則遺其生生與健動之盛德大用。宋明理學之末流、至于空疏、迂拘、委靡不振、非無故也。

## 仲光記

頃見吾父答敖均生先生書云、柔者寂靜相。殊不解。因問之。父曰、柔者、剛之反。剛、便有強以動、與剛發或生生等意義。柔、只是寂靜中有一種柔和而無惱（無惱亂也。）柔緩而不迫之象。便無剛的意義。此須深心體之自見。又問。該書、舉程子存久自明云云、亦是認取寂靜相爲仁體、何耶。父曰、此意、雖簡單言之。須取語要卷三、答牟宗三問大學致知格物義一書、虛懷細玩。宋明諸老先生、都只認仁體是個寂靜的物事。故功夫只在存字。存之久、自明識此體。故云存久自明。若知仁體不止是寂靜的、却是寂而生生、靜而健動的。是開發而無窮竭的。便須以推廣之、使仁體充塞流行、無有虧蔽。非但存之而已。道家談體、只是虛靜。佛家大小各宗、說法眞量、而印以三法印。三法印、只歸於第三印、曰涅槃論。大智度論、有明文可証。涅槃者、眞如之別名。佛家眞如、卽萬法實體之名。故其談體、與道家相近。宋明儒雖宗孔子、好談仁體、但其說、總不外於寂靜處識仁。實與

孔子不似也。孔子於大易、以乾元爲天地萬物所資始。乾元、仁也。其德剛健而生生也。

## 答謝幼偉

示要一書、不僅解決讀經問題。而實於秦漢以來二三千年間、爲學術思想界闢一新路向。惜乎衰亡之世、士人習於浮淺混亂、無足語斯事者。

第一講、首釋道。固是新論本旨。宗三於此中衝印化與西化之失處、最感痛快。

次言治化九義。序云、順常道而起治化。此句吃緊。經言治化、確是本於常道。此九義、宏廓深遠。法治之組織與功能、實亦攝於德治或禮治之中。九義中於此等處極圓融。非若前儒迂談王霸之辨也。

世儒好言禮樂、而實不知禮樂。九義中言禮樂最好。序與和、發揮甚深遠。禮主讓。與今之西化似不相融。吾皆挾其根株、一、從科學上互助論。二、從哲學上生命論之全體性爲根據。三、從民治之精神亦在乎讓。理論與事實、面面均到。

西人言治、從欲上立基。經學言治術、則從性上立基。此皆見底之言、不易之論。

性與情之辨、前儒都欠清楚。九義中劈得極精極細。非字字反身體之、則且作文字看過。哀哉。

人道有窮、而願欲無窮。斯義廣大精微極矣。九義中談至此、文字亦浩浩無涯。

取大學之三綱八目、爲六經與儒學之總滙與要領。細思之、愈覺有味。天人之故、實備於斯。粗心淺解人、自不悟耳。明德宗陽明、確不可易。誠意則余之新解。正宋明諸師之誤。格物從朱、最有深意。結以儒行、而經之爲經、義無不備。總之、皆常道也。皆不可易也。

第二講、首辨志。確是精要至極。惜乎今人不堪語此。繼乾名。而申之以三畏。字字皆聖賢血脈。今之學者如終不悟、萬世爲奴而已、可與學乎。

講西學、而不能廢經、其間有三義、皆宏大真切、不可忽也。中國之衰在一統。中國人非弱於科學思想者。亦非無民主思想者。惜乎秦以後之環境固之耳。近人徒據宋明學、而謂中西文化絕對分途。敝示要第二講、而後知其不必然也。

評老莊處、字字金言、不可忽畧。二千餘年來、國人失其剛健創造之活氣。老莊與佛誤之也。此可不深究乎。評佛之幾段文字、字字金言。二千年來、佛教徒固見不及此。反佛者全不究佛學、又如何道得半字。佛與道、談本體、總溺於虛寂。而吾儒入易之道、未嘗不虛寂、却要見到本體原來剛健。剛健即無一切染着。無一毫沾滯。

未嘗不虛假也。新論中卷功能章、已盛發此義。吾子作評時、未及此耳。示要中於此等處、時言及之、都精要、不可忽。

剛健故變動不居。故生生不息。儒家哲學、本可融攝西洋。而又迥異西洋者、則西洋人少反己工夫、未見到虛寂耳。徒務知解、而少在生活上下力耳。

評老佛處、是中國二三千年來學術思想的核心問題所在。不可忽。漢宋之辨、吾子既同情矣、可不再提。

第三講、說易處、仍依新論。其發揮剛健與生意思、及明宇宙開闢、不得謂無機物時代無有心靈、只是隱而未顯耳。乾卦中釋自強不息處、與第二講中評莊子處、互相照應。此皆不可忽。說易中凡言治化、並注重人各自治、自主、亦復互相比輔、而不相侵害。世界終歸自毀、則亦已耳。如其不然、則此義焉可反對。近世重集團生活、誠爲切要、而太損及個人之自由、則亦人道之憂也。吾經學可以救人類者、正在此耳。

講春秋、變而不失其常。此義最宜會通看去。康有爲之徒、只以抄書之辦法、拾取字面作話頭而已、何會知得三世衰乎。昔者張孟劬先生最鄙視有爲、誠具法眼哉。

講尙書、字不多、而義實深宏。據論孟左傳中庸、尋出二帝三王執中心法之傳、以見道統、治統所自。絕無附會。於是乎書之爲經而非史也可知矣。

講詩經處、一據孔子之言。而儒者人生思想、於是可見。後代詩文家鮮有通經者。

講三禮處、最有深意。須發揮羣理、以救知有家屬而不知有社會之流弊。然禮之根本義、見於禮記者甚精要。須吾自扶擇一番方好。世道方殷。老懷愁慘。量論未能作、又何堪及此乎。而講周禮處、亦有遠旨。吾提其綱。而詳闕則有待於後之人耳。

## 答徐復觀

來函謂時人疑余談及西洋思想、輒以武斷之態度、而輕有所抑。此乃於吾書不求甚解之故。西洋思想來源、一爲希臘思想。一爲希伯來宗教思想。其來自希臘者、在哲學方面、爲理智之向外追求。其來自宗教者、爲情感上有超越萬有之神之信仰。余平生之學、參稽二氏、(佛與道。)而卒歸吾儒。體用不二之旨、實融天人而一之。(須深究吾新論)。此與宗教固截然殊途。以觀西洋哲學、專從思辨入手者、又迥乎不同。特思辨者、以邏輯謹嚴勝。而不知算理入深處、須休止思辨、而默然體認、直至心與理爲一。則非邏輯所施也。特思辨者、總構成許多概念。而體認之極詣、則所思與能思俱泯。炯然大明、蕩然無相。則概念滌除已盡也。(概念卽有相)。余之學、以思辨

始。以體認終。學不極於體認，畢竟與真理隔絕。學不証真而持論，總未免戲論。（純憑知解構畫，何可與真理相應。）凡哲學家著述，是否為証真之言，唯明者能辨之，難與不知者論。時賢於先聖賢之意，根本不求解，更無望其能解。而況於吾書。妄相營議，置之可耳。夫不真知天人不二、神質不二、（神者，謂上帝，與心靈或精神。但此云上帝，與宗教家意義不同。質者，謂肉體及物質宇宙。）體相不二、（體，謂本體。相，謂現象界。上文不真知三字，一氣貫至此。）及不了思辨與體認之語有殊者，而欲其與於知言之選，何可得乎。夫謂中西哲學所有之問題不同，吾何嘗有是言。但學人所至之境，不必同耳。論學固須觀同。要須辨異，而後求同，乃無病。此余一向所持也。

### 答某生

文化的根柢在思想。思想原本性情。性情之薰陶，不能不受影響於環境。中西學術思想之異，如宗教思想發達與否，哲學路向同否，科學思想發達與否，即此三大端，中西顯然不同。此其不同之點，吾以為就知的方面說，西人勇於向外追求。而中人特重反求自得。就情的方面言，西人大概富於高度的堅執之情。而中人則務以調節情感，以歸於中和。（不獨儒者如此。道家更務克治其情，以歸恬淡。）西人山知的勇進，與情之堅執，其在宗教上，追求全知全能大神之超越感，特別強盛。稍易其向，便由自我之發見，而放棄神的觀念，即可以堅持自己知識即權力，而有征服自然，建立天國於人間之企圖。西人宗教與科學、形式雖異，而其根本精神未嘗不一也。中國人非無宗教思想。庶民有五祀，與祖先，即多神教。上層人物亦有天帝之觀念，即一神教。但因其知力，不甚喜向外追逐，而情感又戒其堅執，故天帝之觀念，漸以無形轉化，而成為內在的自本自根之本體或主宰，無復有客觀的大神。即在下層社會，祭五祀與祖先，亦漸變為行其心之所安的報恩主義，而不必真有多神存在。故祭如在之說，實中國上下一致的心理也。中國人唯反求諸己，而透悟自家生命與宇宙元來不二。孔子贊易，首明乾元統天。乾元仁也。仁者，本心也。即吾人與萬物同具之生生不息的本體。無量諸天，皆此仁體之顯現。故曰統天。夫天且為其所統，而况物之細者乎。是乃體物而不遺也。孟子本之以言萬物皆備於我。（參考新唯識論語體本，明心章。）莊生本之以言獨與天地精神往來，灼然物我同體之質。此所以不成宗教。而哲學上會物歸己。（用僧肇語。陸子靜言宇宙不外吾心，亦深透。）於己自識，即大本立。（此中己字，非小己之謂。識得真己即是大本。豈待外求宇宙之原哉。）此已超越知識境界，而臻實証。遠離一切戲論。是梵方與遠西言宗教及哲學者，所不容忽視也。（新唯識論，須參考）。中國哲學，歸極証會。証會則知不外馳。（外馳，即妄計有客觀獨存的事物，何能自証。）情無礙

執。(僻執、即起倒見。支離滋甚。無由反已。)要須涵養積漸而至。此與西人用力不必同、而所成就亦各異。科學思想、中國人非貧乏也。天算、音律、與藥物諸學、皆遠在五帝之世。指南針自周公、必物理知識、已有相當基礎、而後有此重大發明。宋可視為偶然也。工程學、在六國時、已有秦之李冰。其神巧所臻、今人猶莫能階也。非斯學講之有素、豈可一蹴而幾乎。張衡候地儀、在東漢初。可知古代算學已精。漢人猶未失墜。余以為周世諸子百家之書、必多富於科學思想。秦以後漸失其傳。即以儒家六籍論、所存幾何。孔門三千七十、論語所記、亦無多語。况百家之言、經秦人摧毀、與六國喪亡之散佚。又秦以後大一統之局、人民習守固陋、其亡失殆盡、無足怪者。余不承認中國古代無科學思想、但以之與希臘比較、則中國古代科學知識、或僅為少數天才之事、而非一般人所共尚。此雖出於臆測、而由儒道諸籍尚有僅存、百家之言絕無授受、兩相對照、則知古代科學知識、非普遍流行。故其亡絕、易於儒道諸子。此可謂近乎事實之猜度、不必果為無稽之談也。中國古代、一般人嗜好科學知識、不必如希臘人之烈。古代儒家反己之學、自孔子集二帝三王之大成以來、素為中國學術思想界之正統派、道家思想、復與儒術並行、由此以觀、正可見中國人知不外馳、情無僻執、乃是中國文化從晚周發原、便與希臘異趣之故。希臘人愛好知識、向外追求。其勇往無前的氣概、與活潑潑地的生趣。固為科學思想所由發展之根本條件。而其情感上之堅執不捨、復是其用力追求之所以欲罷不能者。此知與情之兩種特點、如何養成。吾以為環境之關係最大。希臘人海洋生活、其智力以習於活動、而自易活躍。其情感則飽歷波濤洶湧、而無所震懾。故養成堅執不移之操。中國乃大陸之國。神州浩博。綠野青天、渾淪無間。生息其間者、上下與天地同流。神妙萬物。無知而無不知。(妙萬物者、謂其智周萬物、而實不滯於物也。不瑣碎以逐物求知、故曰無知。洞澈萬物之原、故曰無不知。)彼且超越知識境界、而何事匆遽外求、修小知以自喪其渾全哉。儒者不反知、而畢竟超知。道家直反知、亦有以也。夫與天地同流者、情冥至真而無情、即泯然亡執矣。執者、情存乎封畛也。會真則知亡。(有知、則知與真為二。非會真也。)而情亦喪。(妄情不起、曰喪。)故無執也。知亡情喪、超知之境、至人之語也。儒道上哲、均極乎此。其次、雖未能至、而向往是也。

就文學言。希臘人多悲劇。悲劇者、出於情之堅執。堅執、則不能已於悲也。中國文學、以三百篇與騷經為宗。三百篇首二南。二南皆於人生日用中見和樂之趣。無所悲也。騷經懷亡國昏主、托於美人芳草。是已移其哀憤之情、聊作消遣。昔人美離騷不怨君。其實亡國之怨、如執而不捨。乃人間之悲劇。即天地之勁草也。後世小說為悲境、必以喜劇結。亦由情無所執耳。使其有堅執之情、則於缺憾處、必永為不可彌縫之長恨。將引起人對命運、或神道、與自然、及社會各方面、提出問題、而有奮鬥與改造之願望。若於缺憾而虛構圓滿。正見其情感

易消逝，而無所固執。在已無力量。於人無感發。後之小說家、承屈子之流而益下。未足尙也。要之中國人鮮堅執之情，此可於多方面徵述，茲不暇詳。

就哲學上超知之語言，非知不外馳，情無僻執，無由臻此甚深微妙境界。然在一級人，並不能達哲學上最高之境，而不肯努力向外追求以擴其知。又無堅執之捨。則其社會未有不趨於萎靡。而其文化終不無病廢之存在。中國人誠宜融攝西洋以自廣。但吾先哲長處，畢竟不可捨失。

或問。西方文化無病廢乎。答曰。西洋人如終不由中哲反己一路，即終不得實証天地萬物一體之真。終不識自性。外馳而不反。（只向外求知，而不務反求諸己。知識愈多，而於人生本性日益茫然。）長論於有取，以喪其真。（有取一詞，借用佛典。取者，追求義。）如知識方面之追求，則以理為外在，而努力向外窺索。如獵者之疲於奔逐，而其神明恆無超脫之一境。卒不得默識本原。是有取之害也。欲望方面之追求，則凡名利、權力、種種，皆其所食得無厭，而盲目以追逐之者。甚至為一己之野心與偏見，及為一國家一民族之私利，而追求不已。構成滔天大禍。卒以毀人者自毀。此又有取之巨害也。是焉得無病廢乎。中西文化，宜互相融和。以反己之學立本。則努力求知，乃依自性而起大用。無逐末之患也。併心外馳，知見紛雜，而不見本原，無有歸宿。則其害有不可勝言者矣。中西學術，合之兩美。離則兩傷。

## 仲光記

父親云。德慧一詞，本孟子。德慧者，最高的智慧，無有倒妄，故以德慧名之。實則，德慧，即是本體之發用。雜染盡而明體顯。非修發功深，不獲發現。若常途所云理智者，則由吾人於實際生活中，計有外在世界。因實用之需，乃向外逐物，而生知解。此知解力，以漸發展盛大，而成爲一種明辨作用。（明者，明察或明察。辨者，辨析。）所謂理智是也。此緣實用陶鍊得來。未能離染。故與德慧截然不同。新論卷上明宗旨，談量智處，可參攷。此義詳說，當俟量論。哲學雖不遺理智，畢竟當超理智，而趣入德慧，方是極詣。

父親語諸生云。不通西學，難發揮吾先聖哲之學，此意不待詳說。然治西學者，如無特別慧解，無超出的眼光，則又驚竄於西哲理論之精嚴、條理之茂密。而不得穆然遐思，卓然曠觀，以察其根底，詳其條貫，識其言外之意，而辨其得失，徇其短長。（則又，至此爲句。）如牧豎入五都之市，目眩於五光十色，其神遂亂。如此，則將陷於西哲之網羅，無可反求諸己。終不識固有家珍。自清末以來，吾國學子甘爲洋奴。無獨立研究之精神。此吾所痛。願汝曹立志，毋自菲薄。哲學有國民性。西洋學者嘗有是言。吾國人如欲發揚獨立精神，必賴哲學家首先發揚

吾之固有之哲學精神。若如今日國內哲學界之東塗西抹、浮淺混亂。長此不變、中國人將萬世爲奴、深堪危懼。

### 新論平章儒佛諸大問題之申述（黃良庸答子琴）

鄧子琴教授、閩僧人評新唯識論之文。頗詫異其說。轉黃良庸教授覆函。僧人誣亂佛法、妄議儒學。甚可哀。良庸遂與子琴一書、逐條辨析。約八萬字左右。並錄副、寄呈吾父改定。良庸從遊吾父最久。閱此可見一家之學。仲光增記

子琴吾兄。承囑覆答僧人評新唯識論文字。謂其於新論平章儒佛、至當不易處、全沒理會。囑爲辨正。非獨師門之學、不容誤解、而儒佛本真、實亦未堪變亂。謹審正如左。

評文有云。新論體用說的根本假定、根源於滿足求知之願欲、爲了給宇宙以說明。然而釋迦說法、不是爲了如何說明宇宙、如何滿足求知者的願欲。相反的、遇到這樣的玄學者、照例是默然不答。讓他反躬自省去云云。

審曰。新論開宗明義、曰、今造此論、爲欲悟諸研究玄學者、令知一切物的本體、非是離自心外在境界、及非知識所行境界、唯是反求實証相應故。評者不通玩全書根本精神、而但摘一二語、謂其只是根源於滿足求知之願欲。如此輕率、殊可惜。又復應知、學者所以已達達人、與成己成物也。佛氏亦云自度他度。因明則云自悟悟他。試問他度與悟他、是否宜因衆生求知之願欲、而隨機開悟。如佛法完全斥絕知識、則浩浩三藏、皆衆生不可以知識去理會者。而諸佛菩薩果何所謂而說法乎。須知、新論已明示本體、非是知識所行境界。而欲衆生之反求實證、到此、則必隨順衆生求知之願欲、而隨機開悟。即因衆生所有之知識、而方便善巧、以祛其迷、而使之悟。蓋者、所以在魚。而答非魚固也、使不設筌、則何由得魚乎。蹄者、所以在兔。而兔非蹄固也、使不循蹄、則何由獲兔乎。玄學上超知之詣、畢竟須從知識方面、種種遮撥。種種開誘。而後有上達之幾。若一往反知、何由趣入超知境地。評者如於新論、及十力語要、讀經不要諸書、果肯留意、當不至輕詆若是也。

評者又云。佛法的動機、不外乎爲己的出離心、爲他的悲愍心。所以釋迦的教化、不是爲了少數玄學者之玄談、而是普爲一切衆生的依怙。

審曰。評者言佛法的動機、却將爲己、爲他二心、截成兩片。此若出自一般居士、猶無足怪。而出於披袈服者之口。似未安。評者既鄙棄玄學者的玄談、則於諸佛發心處、應有深切感觸、而不爲猜度之浮詞。今如評文所云、爲己只是出離心。將一意爲己、而無悲愍衆生心歟。又如爲他、只是悲愍心。而不欲衆生同出離生死、則悲愍復何

所濟。唯識述記卷一、辨教時機有云。諸異生離、無明所盲、起惑造業、迷執有我。於生死海、淪沒無依。故大慈悲、初成佛已、仙人鹿死、轉四蹄輪云云。可見悲愍者、正欲拔彼淪沒生死海之衆生、同出離故。尤復須知、諸佛菩薩心中、原無爲他爲己二種可分。大論說、菩薩以他爲己。悲愍衆生、即是自悲。有一衆生不成佛、則我終不成佛。決無有獨爲己而求出離之心。評者若於大乘法義、聞熏有素。似不當以小乘自利之智、猜測佛心。

評文又云。依佛法、此現時的苦迫、惟有從因果果因中、正見苦迫的原因何在、而後給予改善、才能得到靈息。所以佛法的中心論題、不是本體論。而是因果相關的緣起論。不僅世間的因果如此、就是無爲、涅槃、也是從依彼而有、必依彼而無的法則。指出此無故彼無、此滅故彼滅的。

審曰。依彼而有、必依彼而無的法則云云。此依彼而無一語、不知何解。倘云、若此依彼而有、彼無故此無。例如行(此)依無明(彼)而有。(十二緣生中、首無明緣行。謂由無明故、行乃得生。故說無明、爲行之緣。)無明滅故、行滅。如此說者、即符經義。今如評者所謂法則。則當云、此行、依彼無明而有。必依彼無明而滅。此成何話。經論言、若法、此依彼有。彼滅故此滅者。正顯緣起法無實自性評者。乃於其中妄立一依彼而有、必依彼而無的法則。此大迷謬。既云依彼而有矣。又云依彼而無。則是彼尚未滅、而此依之以無也。此已依彼而有。如何又依彼而無乎。

評文中所云、不僅世間的因果如此、就是無爲、涅槃、也是從依彼而有、必依彼而無的法則云云。據此、即無爲、涅槃、亦有因果。亦是緣生法。則無爲與有爲何殊。涅槃與生死不異。評者果從何處得此妙義。夫生死是此岸。涅槃是彼岸。六度大義、極明白彰著也。生死未盡、(評者所云世間因果、即屬生死。)不可到涅槃彼岸。經義誠然。若云涅槃、無爲法、亦有因果。亦是緣生。大小經論、何曾有如是胡說。無爲法自性、無造無作、不可說是緣生法也。涅槃自性寂滅、不可說是緣生法也。評者所云、指出此無故彼無、此滅故彼滅。不知何解。生死未盡、則不可說得無爲、涅槃。非無爲是有爲、涅槃同生死。而評者曰、不僅世間的因果如此云云。何迷謬至是乎。

評者又云。如離此緣起的中道教說、即難免與神學同化。新論並不知此。離開了因果緣起。說本體、說勢用、說轉變、說生滅云云。

審曰。評者若果了解緣起說、應知、佛家畢竟是神我論。辯大乘論所謂第一緣起、即是阿賴耶識中、含藏一切種子。此阿賴耶識、亦稱第八識。是衆生各各具有的。英師規矩頌云、去後來先作主公。謂人死時、此識最後捨去、故云去後。人生時、此識最先來投入胎中、故云來先。英師實據諸經論之義、而爲此頌。即小乘中所謂細意識、與窮生死蘊等、其義亦與賴耶同。三十論可參攷、毋須繁說。據此、則佛家承認人本有不隨形骸俱死之神識、與外

教之靈魂說、實無所異。雖其對於神識之說明、不必同於外教、而其神識與靈魂之義相當、則不容否認、同計人生有不隨形骸俱盡之主公故。佛家雖破外道神我說、而骨子裏、則神識何殊神我。吾謂佛教亦是多神論者、義據甚明。而評者猶輕詆神學、此則承佛教一向排斥外道之門戶見、而自忘其根底與人同也。

評者視緣起說爲佛家思想之中心。此其所見似是、但評者竟不悟緣起說中、以第一緣起、即阿賴耶識爲根底。如無此識、則所謂流轉與還滅、兩不得成。(流轉與還滅、須許十二緣生與四諦義。此本釋迦始唱。大乘各派思想、皆根據於此。率佛法者、若弗知注重、豈不違教。)流轉者誰乎、當知有賴耶識故。還滅者誰乎、當知賴耶雖捨、而非無物、以傳得清淨、即得無垢識故。(諸論言轉依者、有二義。一轉捨雜染、即捨賴耶。二轉得清淨、即得無垢識。)攝大乘論、首明第一緣起。此宜深玩。無着菩薩特造斯論、授其弟世親、誘之棄小入大。斯論何等重要。而評者、乃泛談緣起、不悟其中有根底在。釋尊有知、能勿心痛。佛教徒如泛談緣起、將其中根底、如賴耶識者、置之不問。則緣起說、與今西洋哲學家之關係論、雖持說有齟齬之異、(西洋學者、出於學術發達之後、持說自密。)而大旨要自無殊。果如此、則佛教之精神與面目、剝喪殆盡。佛教徒不如皈依今人羅素輩、而無取爲佛弟子矣。余以爲、眞佛教徒、當堅守其崇高之信仰。從教理之有所不可顯仆處、特加發揮、身體而力行之。其教理之不必是處、亦存其舊說、而無須曲解。但不必強人之信從。誠如此、則佛法自尊、而何慮乎人之攻難。

評者云。由於不覺時間的幻惑性、所以有尋求宇宙根源的願欲云云。此語之上文、及其下文、均有幾長段、實皆浮詞。時間與空間問題、在哲學及科學上、其解說甚繁、而各有極精博之論証。幻惑性云云。評者既未申明證據、何得妄說幻惑。評文有一段云、如時間現有前後相。但加以推究、如前而又前、落於無窮的前前中、無窮、即否定了最初的根源云云。據此、則評者已肯定時間是無窮的存在。因爲無窮的意義、與無窮的意義、截然不同。若於本無有者、而橫計爲有、如旋火輪之類、實無有輪、可云幻惑性。今說時間是無窮的。此無窮的、便是橫盡虛空、豎窮水劫的物事。如此、則評者計時間是萬法寶體。云何可說爲幻惑性歟。至云無窮、即否定了最初的根源。無窮既是萬法寶體、不可頭上安頭、再找根源。評者此語却是。印度古代、有時計外道。評者如衍其緒、本嘗不可。惜乎又誤說爲幻惑性、則自教相違。

評文又云。如前而又前、到達前之邊沿。但這還是否定了時間、因然時間是永遠向前伸展的、沒有以前、即不成爲時間、也即不成其爲存在了云云。評者此段話又不妥。既曰前而又前、到達前之邊沿矣。依此證據、而下斷案、只可曰、更無有一法前於時間者。易言之、即時間之前、更無前。如此、則時間已是最後的實在。云何可說沒有以前、即不成爲時間、也即不成其爲存在了乎。依評者所說時間義、只可說、更無有前於時間者。而時間之爲實

在無疑矣。假如依俗諦義、而說時間是分位假法、本非實物、即不可計有前後相存在者。而世俗執取時間相、確是幻惑。如此說者、不違佛法。惜乎評者全不了此、而妄承認有前後相、並依妄計之前後相上、反覆申說、終於自陷。

評者拚命反對玄學家尋求宇宙根源。佛教徒有此愚談。殊堪詫異。根源與本始等字、皆本體之形容詞。如佛家真如、一名衆生界。由依真起妄故名。(參攷大論倫記。)許玩斯義、是衆生妄相、皆依真而起。則真如本體(真如本體四字、作複詞用。)對妄法或諸行言、即有爲其因源與本始等義。(妄法成諸行、即謂衆生。是諸妄法所依之以起故。)(注意。)僧叔序大智論有云。變化兆於物始。而始始者無始。詳此云物始者、謂諸行、緣會頓起之相。始始者、謂物始之所依以始者、即謂真如。而此真如、更無有始。故復贊之以無始。勝覺經言、微法源底。(源者、具云本源。底者、具云根底。)(謂徹了諸法之根源。易言之、即徹了諸法實相。)(相字、有二釋。一相狀義。二體義。此云實相、猶云實體。實體即本體之異語。)(畧舉一二文証、則根源即本體之形容詞。稍考知者、於此當無疑。佛家真如、即本體之名。謂佛家不求証本體可乎。自地前無量修行、以至登地、見道位中、本智發現、始証真如、即爲証得本體之候。染未盡故、猶須用道位中、種種修持、始能證得本體。)(此中真體、用爲法身之異語。法身亦即真如之別名。)(是故經言、非不見真如、而能了諸行、皆如幻事等、雖有而非真。)(非不見、至此爲一長句。)(評者若解悟經文、自知尋求宇宙根源、是佛教徒最大願欲。而可曰根源不當求耶。經所云徹法源底、若不希求、云何得徹耶。地前迨地上、無量劫修行、果何爲耶。非求証真耶。玄學家求之、而得徹與否、其求之方、有誤與否、此皆別是一問題。而必向根源處希求、則定玄學所有事。佛教所由興、亦只爲此事。如不見真如、即不能了悟諸行皆如幻事等、幻有而非真。(即不能、至爲此句。)(三藏十二部經、皆不得已而方便說法、只欲引衆生以入微根源、(見真如、)令其無迷執諸行、淪沒生死海、墜所依止。(令其無三宰、一氣貫下。)(今汝僧徒乃遮撥根源。此真怪事。佛法果爲不求根源之教乎。佛教徒固可不求根源、而卒衆生以習於流浪者無所依歸乎。是而可忍、孰不可忍。凡哲學家不談本體者、並非謂萬化無有根源、只恐說者各以意想猜測、故不如勿談耳。若夫微法源底之希求、則是人智之最高發展。學者心欲斥絕之、若自甘墮沒則可。以此託於佛門、釋尊能勿痛乎。

評者謂由於玄學家不覺時間的幻惑性、所以有尋求宇宙根源的願欲云云。不知何故有此妄想。古今玄學界大哲、在其始學時、對宇宙人生根本問題、而希求解決。其智慧之超悟、與心情之發越、極廣大、極幽深、極博究精窮之能事、何至如評者所云、由於不覺時間的幻惑性云云乎。以凡愚而測上哲之智量。何異斥鷃槍榆枋之間、而卑視天

池乎。自來反對玄學者、只有從知識論、或認識論方面、而批評之。大概以爲、專任理智、與用思辨之術者、不必與真理相應而已。至其思想之誤在何許、則疏決而判別之者、非有宏遠精奧之識者莫能爲。西哲如康德、吾國哲人如王船山先生、於此皆有特識。但船山之言皆散記。辭亦簡要。學子滑口讀過、每不覺耳。評者所謂由於不覺時間的幻惑性云云、不知於新論、及古今玄學家、有何相干。新論明示一切物相、與時相、空相都無實故。始談體用。易言之、正以覺了時間的幻惑性、才明宇宙根源。使其不了時相等是幻、則將如素樸的實在論者、妄執現象界爲實在。豈復有根源可求、有本體可說乎。(豈復、至此爲句。)新論成物章、依大用流行之勢的動勢上、假說物相、及時空相。此乃以方便善巧、隨順世間、安立俗諦。非謂物相及時空相、爲實在也。入真諦故、無相可著。(本無一切物及時空等相。)順俗諦故、不拒諸相。此自龍樹、迄於清辨、密意可尋。新論宏廓深達。如非有智何易悟入。

評文力詆神學。似於神字未求解。神字之含義、畧言以二。一曰、神者、造物主之謂、即視爲具有人格者。凡宗教家所奉之神、卽此義。二曰、體物不遺之精神。此語出中庸。體物不遺者、言其徧萬物實體、而無有一物得遺以之成其爲物者。此卽深窈宇宙本體、而嘆爲神。神者、體其妙不可測也。故神、卽爲本體之形容詞。(亦卽爲本體之名。)此神、非超越於萬有之外而爲造物主。乃卽於一物、而皆見爲神。故說體物不遺。佛經亦言、一切法亦如也。乃至彌勒亦如也。其義與中庸相和會。易繫傳曰、神也者、妙萬物而爲言也。從來注家於此悉無的解。實則體物不遺一語、全從此出。中庸本演易之書也。中國人治學、好爲其食、前不求實解。喜言佛教爲無神論。實則佛教之內容極複雜。一方面對死生問題、有個體的生命永恒之要求、(賴耶雖捨、而轉成無垢識、是個體的生命無斷絕也。)明明爲多我論。一方面在本體論上、遮撥作者、(內典所云作者、猶言造物主。)而承有諸法實性、(猶言實體、)所謂真如。又近汎神論。吾固知佛教徒恒推其教法高出九天之上、必不許汎神論、與彼教相近。實則義解淺深、及理論善巧與否、彼此常有懸殊、而佛之真如、與儒之言天、言道、言誠、言理等等者、要皆含有汎神論的意義。謂之無相近處可乎。須知、窮理至極、當承萬物必有本體。否則生滅無常、變動不居之一一現象、或一物、豈是憑空現起。論語、子在川上、喟然嘆曰、逝者如斯夫、不捨晝夜。深遠哉斯言也。此於變而觀實相也。夫通晝夜而不已於逝者、可以喻大用流行之頓起頓滅而無息也。(纔滅卽生。深遠哉斯言也。此於變而觀實相也。息。)其所以無息者、則出有實體也。有實體故、方顯爲起滅無息之大用。如其無體、(實體、省言體。)則誰爲起滅無息者乎。譬如逝水、若無水、則誰爲不捨晝夜之逝者乎。(輕二養一、合而成水。輕養者、逝水之質也。此中以逝水、喻現象或一切物。以逝水之質、喻本體。)孔子之嘆、良有以也。夫言乎體、(具云本體、)則體無理。肇萬化。不動而變。(動者動作。本體無形無象。非可擬之于人、謂其有意志、能造作也。故云不動。然萬化

由之以成。故曰不動而變。此中庸語。無爲而無不爲。無爲猶上云不動。無不爲者、謂其成萬物也。是乃至妙而不可測也。一切學術、莫非窮究萬物之理。然窮至極處、終歸不可測。不可測故、謂之神。評者惡言神、賦反求諸己、汝眼惡乎能視。汝耳惡乎能聞。乃至汝身、惡乎能觸。凡人但迷執眼耳鼻舌身、以自成爲頑物、而自喪其視明聽聰之神、則妄計無神而已矣。

夫外道所謂神、未離其自所妄執之相。釋尊遮撥、吾無間然。若夫吾生固有之神、即是徧爲天地萬物實體之神。此若可遮、則乾坤毀。人性滅。有是理乎。哲學家之持泛神論者、自無徧佛致廣大、盡精微、與體神居靈之勝詣。(體神之體、謂實現諸己也。人能體神、則人即神也。居靈、亦歸神義。複詞也。)而其變更宗教之神道思想、乃於舊有、而皆見爲神。則亦於儒佛有可融通處。(可者、僅可而未盡之詞。)其推度所及、亦有足多者。晚世學術、專向外求理、而無反諸自性之功。精以析物、而拙於窮神。(易曰窮神知化、德之盛也。窮神意義、深廣無邊。千古幾人識得。)故淺夫昏子、樂趨時尙。喜爲無神之論。學不究其真。理不窮其至。適使人生墮沒、自甘物化。至於人類都無靈性生活、同爲猛獸、不相殘以俱毀而小止。豈不悲哉。佛家證得涅槃、寂靜圓明。(涅槃、眞如之別名。寂靜者、離一切感染相故。圓明者、澄明之至、無虧欠故。是一切知之源故。本來自明、非後起故。)非神而何。眞解佛法者、除在其死生觀念方面、有不死之神識、爲多我論而外。當知、其在本體論方面、無彼外道所執之依他神。(宗教家信有超越萬有之造物主、爲具有人格者、是謂依他。以他爲神、曰依他神。釋尊所遮撥者此也。)而有自性神。(就本體在吾人分上言之。則曰自性。性體清淨圓明、至神者也。曰自性神。)於此不辨、概曰無神。是障至眞之極。(極之爲言、萬化之宗、萬物之本、此至實者也。此理不容障蔽。)滅生人之性。當墮無間獄。可不怖乎。

新論、在本體論上、自性神的意義、與儒佛皆有融會處。而究與佛氏有大相殊別者。佛家於性體寂靜方面、証會獨深、而不免滯寂、新論則明性體至靜、而健以動、至寂、而生化無窮。此其所以歸宗大易、終與佛氏有判若天淵者在。此等義海、廣大淵深。學者須於了解文字或理論之外、而別有致力處、方可領會。否則如與盲人談色彩、何能相喻。

佛家對死生問題方面之多我論、即人各有不隨肉體俱死之神識、如所謂去後來先作主公者。此乃新論所在而不論。

猶復應知、就諸教有超越萬有造物主、即依他神而言。是一神教。就一一物、各各有自性神而言。是泛神論。二者不當歧視、而當融和。佛教自釋迦、已明自性自度。無有外道之依他神。迨大乘空有諸菩薩、邁作者尤力。

作者、謂外道之依他神。及靜土宗與、雖有念自性佛之言、以融歸自教之了義、然實將自性神、推出去、而尊之爲他、乃依之以起超越感。人生唯賴此超越感、始有所向往。有所依歸。人生無上寶貴之虔誠嚴肅、於是乎存。此不唯人生之要求如是、而理實如是。經言一切法亦如也。(舊譯真如、多只用一如字。)則如、爲萬有之大原。(如、爲一切法之本體、即可義說爲萬有之大原、以一切法、由如而有故。)又言、乃至彌勒亦如也。則就就彌勒本人分上說。而如爲彌勒之自性。由彌勒亦如言之、當知如者、是吾人自性神。由一切法亦如言之、當知如者、是吾人自性神、亦即是萬有大原、本無個體之拘限與分畛、實乃無定在而無不在。故有超越各個體、而爲絕對義。由此垂故、當說如者、不唯是吾人自性神而已、亦即是依他神。以此自性神、非限於吾之一身、即有他義。此乃吾之所依以有生者、亦名依他神。

佛教經典中、確依他神者、蓋因外教解悟未透、不免以人之觀念而測神。故從其迷謬處破之。後學緣文官而起執。遂與外道成水火。門庭分立。真理日晦。甚可哀也。及禪家興、雖語言文字、而直反諸自性。此是佛門中一奇蹟。淨土宗興、而着重依他。佛門更添一奇蹟。研佛法者、當由大小教理、以窮至禪、淨。而後見佛教之盛、日由內而顯乎外。(謂外道。)日由淺而入乎深。日由狹而至乎廣。日由小而進乎大。日由表而逼乎裏。日由支離而歸乎易簡。佛法以善變遷、富容納、成其偉大。與中土儒家之善變、宏納、而偉大也相同。

中國佛徒自昔以來、好以尊法於九天之上、而排斥固有學術爲能事。不知、推至天外、便與人間絕緣。佛法到中國、除介紹者可勿論而外。其信向之者雖累世不絕、罕有精析之才、深望入其阻、以會其通、而復遊於其外、以窺大道之全也。新論自是千餘年來特創之作。雖於佛法多所彈正、而其遮法相、以顯法性。見法性已、仍不妨成立諸法相。其大旨、折儒佛之衷、而建皇極。謂於佛法有匡正、有推演則可。謂爲佛法之敵、則大謬不然也。

儒者宗六經、而易爲五經之原。易明乾元始物、而曰乃統天。(此言天者、謂太空諸天體也。諸天乃形氣之至大者。天且爲其所統、况物之細者乎。此即前釋體物不遺之義。)是乾元即一神。(一者、絕對義、非算數之一。)亦即前所云依他神。又曰萬物各正性命、即一一物、皆以乾元爲體、而一一物莫非乾元。乾元之象曰、羸龍無首、即此義。龍以象乾元。羸龍之象、謂於一一物、皆見乾元。無首者、非如外道計有超脫一切物而獨在之上神也。故就某物具有乾元而言、即乾元爲其自性神。

道家、儒之別子也。老之言道(道者、本體之目。)曰。象帝之先、是依他神也。莊生曰道在屎尿、道在瓦礫、是物各具自性神義。禪師家說、有物先天地、無形本寂寥、能爲萬象主、不逐四時凋。是依他神義。又有曰、鬧市中有天子。(鬧市、喻衆生妄識攪擾、而其本心未嘗不在。故云有天子。本心是吾身之主。論語所謂非禮勿視

聽言動者卽此。是自性神義。孟子曰。夫道、一而已矣。是依他神義。曰形色、天性也。又曰踐形、是自性神義。(孟子踐形一詞、妙極。道體之流行、而妙乎、紫形。此一形、皆道體之所擬成、而藉以自表現者。故一形、皆道體之所主宰與所流行。形色卽天性者謂此。學者誠明乎此、不妄執其七尺之形以障道、而常保住道心、使得恒主乎形、而流行不息、是形卽道、方名踐形。以佛義通之、若於色身、而証得法身、亦踐形義。老云人患有身、猶未徹在。)以上畧舉諸家。毋待繁稱博引。

夫神之爲義、可衍言以二、曰依他與自性。但二者雖可分說、而究不可分。不可分、而又不妨分說。其妙在此。其難窮在此。其不可思議在此。印度外道之以天神爲作者、與西洋受自希伯來之一神教、皆於依他與自性二義、可分說而不可分、不可分而又不妨分說處、未能透悟。故不免差毫釐而謬千里。彼等以超越感、盛揚依他。而志却超越爲有一神、爲吾所依之他者、乃卽是吾之自性、元非外在。吾人更不可以擬人之觀念測神也。孟子言盡心、則知性、知天。(十力講要卷三、有一書談及孟子此義。須參看。)彼等所不悟也。諸佛菩薩嚴密作者、豈有私見。差若毫厘、謬逾千里。何忍不避。又何忍不嚴。後嗣不識祖意。徒分門戶。卒不悟依他或一神義、未可過非、但難其失、則在己之自性神、與超越之一神、元來不二。而末學無知、只持門戶、弗求真理、必欲力拒外教、甚至流爲無神論。衆生迷妄可哀、至此而極。

外道崇依他。而未真了依他、卽其在己之自性。(而未一、一氣貫至此。爲佛所破、已如上說。若夫反識自性、而不知在己之自性、元是超越小己、而偏爲天地萬物實體。此雖遍現爲各個體、而實不限於任何個體。是乃一真絕待。易云首出庶物、老云獨立無匹、禪師云不與萬法爲侶、皆明理實如是。學者倘於此體深悟、但粗能反己、而識自性外無獨在之上神。却不悟自性、元是越形骸的小己、而偏爲萬法實體、竟然絕待。(却不悟三字、一氣貫至此。此中萬法、卽天地萬物之都稱。)便以自性、至大無外、而忘却形骸的小己、雖才具有自性、亦可以驟退而障其自性。(而忘却三字、一氣貫下。)於是起大我慢、以爲自性外無天帝。無所嚴畏。以無所嚴畏、故卒陷迷妄、無所依歸。如吾國明季、王學末流、滿街都是聖人、正中此病。若復深悟、卽自性卽依他、元是超越小己。(若復、至此爲句。)便覺常有一物、(此是絕對的。)不限於腔子裏。亦不離於腔子裏。(腔子裡、借用宋儒語、謂胸懷。)常赫赫鑿鑿。無斯須之間、容吾規避。此物也、不謂之天不得。不謂之帝不得。(此約依他言。)不謂之我亦不得。(此約自性言。是中我者、可云大我或真我。非是小己。)是通自性神與依他神而不二者也。是通一神教與泛神論而不二者也。

新論首立能變、爲萬化之大原、萬有之本體。(此與上語、重複言之耳。參考語體本上卷、轉變章。)是依他

義。即此能變妙體、(能變妙體四字、亦複詞。)物物各具。是自性義。(明宗章、舉大海水與衆漚喻。言每一漚、皆攬全大海水爲其體。以喻物各具有本體之全。即此本體、每一物具有之、而爲其物自己性命。故就物言之、爲其自性神。)自性與依他、可分說、而究不可分。不可分、而又不妨分說。此義在新論中、已甚顯然。又復應知、新論在其即用顯體之方面、(即用顯體一詞、其意義極難言。今以喻明。如已知衆漚無自體、其體即是大海水。便於衆漚相、而目之爲大海水。即用顯體、義亦猶是。衆漚喻用。大海水喻體。即於大用流行之關勢、而說爲體。)體字、具云本體。他處準知。)此關、是萬物的統體。亦是一物各具的。但一物各具的關、即是萬物統體的關。而萬物統體的關、也即是一物各具的關。(參考語體本、功能、成物、明心諸章。三十六年鄂省印行本、畧有改易字句。)從一物各具言、是物自性神。從萬物統體言、是超越乎一物而絕待。是一神、亦即是依他神。(由物對一神起超越感、便奉爲他、而依歸之、曰依他。)新論本非無神論。但評者所譏刺之神的意義、決不是新論之神的意義。此望虛懷猛省。

熊先生近年嘗言。新論歸宿處在明心章。欲令人反識自性。自本自根。自信自肯。(自肯、用宗門語。)自發自造。此是第一義諦。但人生易徇於小體。(孟子云、從其小體爲小人。小體謂身軀。萬惡皆由從小體而起。佛家破薩迦耶見、即身見。義與此通。)每難自拔。須仗他力。如蓬生蘆中、不扶自直。頗思透窮神論。漚漚一神教、佛法、西洋哲學、道宗、儒學、一爐而冶。佑神立極。(佑神者、近世人生墮落、失其神明。須佑助之、以復其神也。立極。猶言立人極。人能不自絕於神、始立人道之極。以拯生人。)老當衰亂、無可與言。每當把筆、輒復竊興、終於不果。據此、可想見先生之苦。然吾儕猶望先生能成斯論。以與新論相爲表裡。天不喪道。來者難知。冀有孤燈、炳茲長夜。

評者身爲僧徒、而敢挾無神之念。至堪哀痛。評者既駁新唯識論、當擁護佛家舊論。舊論初頌云。稽首唯識性。此語、不知評者作何解。按基疏云。稽首二字。顯能敬相。以首至地、故名稽首。此唯身業。義顯意語二業亦敬。(意初發動、名意業。即此意念、表出諸口、名語業。見諸身體動作、名身業。)又曰、起懇靜心、策殊勝業。(策者策動。最虔誠、最清淨、名殊勝業。)申誠歸仰。又曰、唯識相性不同。相、即他。(相者相狀。猶云現象。此中依他一句、與吾前文云依他神者、詞同而義不同。此言他者、猶言緣。一切物、唯依衆緣而起。都無實物。故言依他。詳熊先生佛家名相通釋。)唯是有爲。(一切法相、有生滅故、名有爲。)性、即是識圓成自體、唯是真如。(唯識二字、當分廣狹、狹義則對境彰名。廣、則言識、便攝天地萬物在內。以不許有離識獨在之物故。性字、作體字解。其義、則看如何用法。此中性字、即以自識之圓成自體。言圓成自體者、圓成、雖無形

無相、而不是空無的事物。是有自體的。故云圓成自體。圓者圓滿、無虧欠故。成者現成。亘古現成、不同依他諸相、有生滅故。此無生滅、故說名成。復言唯是真如者、此圓成即是真如。真謂真實、離虛妄故。如謂常如其性、無變易故。百法疏云、真卽如是。此中則以識之實體、卽是圓成。亦云真如。唯識之性、名唯識性。(識之實體、名唯識性。)據此、可見諸佛菩薩、申誠歸仰真如。所以律已教人者如是。試問此與詩言對越上帝、及文王小心翼翼、昭事上帝之心、有二致否。

一神教所謂上帝、若經經人的妄執除遣、斯與真如有甚差別。當知萬有實體、是超越一物、而獨立無匹的。畢竟有神之意義。但不可以擬人的妄執去理會耳。在吾人之自性神、與徧爲萬有實體之一神、(就吾人對之起超越感、而申誠歸仰言、則曰依他神。)本無彼此。何以故。一神、與自性神、不可說如父子。父子有彼此之分、究非一人。而神不爾。(王船山讀四書大全說、言天大而命小、命大而性小、則有彼此之層級大小。實不悟天命性也。)亦無內外。何以故。物與物對、可分內外、而徧爲萬物實體之神、本無對故、卽無內外。復無同異。何以故。由無彼此、卽無異相可說。異相無故、同相亦無。復無能所。何以故。神、非如人之有意志造作。不可說爲能造。雖現爲萬有、而此萬有、亦神用自然之運。非如人造器具、其自身在器具之外。神雖徧現作一物、實不離一物而獨有、乃徧在一物中、而爲之主。一微塵、皆有佛性、與道在瓦礫諸語、非是妄談。故不可以萬有、說爲神之所造。一卽是多。(神本至一。而徧在一物、則一而多矣。)多卽是一。(物物各具自性神、是多也。而物物各具之神、元非各別的。並不隨物形而有分。則多卽是一。)至哉神也、無得而稱焉。人之申誠歸仰於神、卽孟子所謂從其大體、而爲大人。(大人之慈養、至深廣。大者、絕對之稱。非與小爲對之詞。與神爲一。方是大人)否則從其小體、便自絕於神、而行尸走肉、不成爲人、是謂物化。物化者、神道隱。(隱者、不得顯發、卽喪其神。)人道熄。(以上、皆本諸熊先生近年之言。)

僭徒悍然無神。試問真如不神、諸佛菩薩何故竭誠稽首。豈其誓不汝若耶。王船山先生著書、嘗陽明以洪水猛獸。晚而有悟也、與其弟子唐須竹曰、粥飯在孟。阿誰造七筮人口。汝實行尸走肉、不知操七筮者誰耶。

評者雖僭徒、似於內典、絕不反已切究。其滿紙浮詞、都是由浸潤於洋本本者所中之毒。評者以反對神學化自旌異、而於神義、究何所了。余望僧人落簷閉戶、深研自教。少作外慕工夫。佛法或有昌明之望。

評文有云。儒家的文化、代表庸衆的人生觀。缺乏出世思想。局限於平凡的淺近的現實云云。

審曰。佛家出世的動機、確是代表庸衆心理。庸衆起惑造業。既造惡業、而復怖苦。乃求出離。此等出世思想、元屬妄想、至少亦是幻想。(妄者、迷惑過重。故與幻稍別。)須知、世間本無實物。何須求出。又出向何

處。世間以外、有別處所、可托足乎。如逃虛空、寧有逃所。故唯庸衆、起茲妄想。然有須辨者。釋迦與諸大菩薩出世之想、雖云代表庸衆、但其內心深處、專在怖畏生死。(大小經論、談佛發心處、總不外此。)雖云庸衆亦同斯感、然其感易失。其情不專。現實之沉弱、易搖其生死之佈。故庸衆雖亦怖生死海苦、而終無修道之勇。(証以吾國今日軍人、官僚、豪商、名士、多皈佛奉僧。而於世間利樂、貪求益甚。可見其怖生死念、與世情常相倚伏。)釋迦與其後學諸大菩薩、於生死苦、所感至真、至切、至深、至專、故能毅然孤往。精進修行。其異於庸衆者在此。然必謂怖苦、與畏生死、求出離之感、非庸衆心理所同然、則爲不通之論。妄欲推尊佛敎、而實自暴露其無智之甚也。凡宗教思想之發生與流佈、無有不基於庸衆心理者。否則不能成爲宗教。假設有人欲創一敎、而超脫於庸衆心之外。必爲庸衆所不接受、尙得成爲敎乎。中國人最不肯捨財利。獨作佛事可募化。足証佛敎、植基於庸衆心理。而評者乃以代表庸衆薄儒家。不知何故發此妄語。

佛敎由怖生死海苦、而求出世。故走入反人生的路向。其於本體、亦但証會空寂。(空、非空無之謂。以無形相、無方所、無惑障故、名空。)却不悟、至空、而健動也。至寂、而生化不竭也。(不悟、至此爲句。)釋迦氏道行該高。憤其發心只着眼世間。(世間、即彼所謂生死海。)故墮偏見、而非大中至正之道也。若言道統、正朔自在尼山。

儒者之學、孔子始集大成。孔子天縱之聖。直從乾元始物、而萬物各正性命處、(萬物各得乾元大正之理、以爲其性命。即物物皆是乾元。詳玩熊先生新論、及讀經示要。)明示天人不二。(天、即乾元。亦即本體之目。天在人、而人即天。相對即是絕對。本來不二。)物我無間。(同體故無間。)故率性而行。(就天命在吾人分上言之、即曰性。人能率性、則人即天。朱子云天理流行、可深玩。)則小己之相自捨。(有己相、即是我執。)孔子四母、其一無我。孟氏云、上下與天地同流。則無小己之執可知已。小己相捨故、即無生死。執小己故、方有生。死。已無小己、生死相自空、小己與生死相空故、便無世間相。有小己生死流轉相故、方名世間。已無小己流轉之相、故世間相空。孟子形色即天性、一語中、含無量甚深微妙義。証會至此、何有世間相可說。世間相已無、更於何處作求出捨。論語、子曰朝聞道、夕死可矣。此語中、亦含無量甚深微妙義。聞道之聞字、甚吃緊。非乍聞之謂。乃念念不捨此聞。即六十耳順之聞。亦即耳根圓通之境。夕死可矣者、正顯無死。老云正言若反、此類句子是也。聞道、即証入無待。生死海相畢境空。何死之有。論語一書、秦漢以來、經生莫能識。僧徒慧者挾門戶見、亦莫能識。况其劣者乎。

儒者之道、直從天德流行處着眼。(天德、謂本體。與佛言圓成、或真如者相當。但佛氏偏領會其寂。故不於

本體上說流行。而儒者則於寂而見其生生造化不息之健。二家殊途。新論乃納之同歸。將令有慧者、一直超悟。(悟個什麼。是什境界。勿粗心看去。)遠離世相。(世相、謂小己、與生死苦等相。)而於庸衆、則因其所固有之德。(以德之在人而言、則爲吾人所性之德。)而制爲禮。(上文因字吃緊。因其性德而制禮。即順其所固有之天則、而引發之於日用之中。非由他力制之以相劫持也。不識此意、未可與言儒者禮教。此義深微。)使其親聽言動、一切不入於非禮。節其爲己之私。(左傳言禮主讓。所以節制己私。禮之意、總是時時存在、於一己外、須顧及他人。易言之、即視人猶己。)與其反始之感。(反始、見禮記。始、謂本體。其在人也、則爲人所以生之理。亦名爲性。人之爲禮、實反諸其性德之不得不然。如與國人交、止於信。若謂失信、恐人不與我。然世蓋有專恃狡詐、以取衆者。唯反求其良知、則終不敢以狡詐爲是。良知者性也。故禮之重信、乃從反始而然也。舉此一例、可概其餘。)而人道尊、天德顯矣。(人道尊者、人能念念由禮、即肉身便是法身。至尊無上。孟子言天爵者此也。人能由禮、則人道即是天德顯現。宗門大德云、信手所捫、莫非真如。是此境界。)有道之世。禮化大行。人間世、即是常樂我淨。(涅槃四德、曰常樂我淨。)何以言之。禮主反始。是眞常之德、不隨物變易者也。如拜君之禮儀雖廢、而此禮儀之本意、只是忠。此忠永無可廢。忠於立身、忠于應事接物、無往不有忠之禮意存焉。餘可準知。故禮意者、常德也。違禮卽亂、人已俱苦。循禮、則人皆得所、是至樂也。禮以節私、是主宰義、卽我義。人人有禮、則全世界是天則秩然、文理粲然之禮世界。無有一毫濁亂。是淨義。惡有捨世間而可求涅槃者哉。儒者之道、高矣美矣。至矣哉矣。雖復有智、而妄見爲局於平凡淺近的現實乎哉。廣大悉備者儒。極高明而道中庸者儒。尊德性而道學耆儒。(西洋人能道開學。而於尊德性太隔在。)範圍天地、山成萬物者儒。裁成天地、輔相萬物者儒。(輔相意衰、極深。順萬物之自然而輔之、使其自樹自宜而已。非任獨裁者以己意宰物也。今之遏絕羣衆自由者、不識此義。)佛之教、欲衆生頓性海是也。而發心必厭生死海。卽世間、而求出離。(阿含等經、以厭離二字、連屬成詞。)則人海已枯、而性海何有乎。儒者之道、不啻人海以生死海。乃卽于人海、而見性海。故曰道不遠人。人之爲道而遠人、不可以爲道。佛氏畏人間世險苦、一直孤往、雖難矣、而能忍欲者、則爲之猶易。儒者明知人間世、伏奇險大苦、平易之中。而安之、不怖。反求其本。(反求吾所以生之本原。)乃識萬有皆真理之流行。小己相捨卽無世間相。險無不夷。苦復何有。其身不離庸衆、而實離群獨立。雖離羣獨立而實又不離庸衆。其子人日用、一切隨乎庸衆。而實有不隨者存。雖有不隨者存、而究一切隨乎庸衆。故此其所爲、眞難之又難。而無絕妙好論、可以形容此難。余故曰、若言道統、正朔當在尼山。佛氏究是偏統。能偏、故顯獨至。顯奇蹟。不觀于佛、無以知儒。不歸于儒、終未免有捨人海而求性海之蔽。偏正互顯。儒佛相需。會而通之。王道平平。胡爲僧徒

會是弗思、而妄詭儒。

評文又云。儒家雖亦感到天地不與聖人同憂。終究是不了了之、未濟。此以俗腸、而議聖量。不亦悲哉。熊先生讀經示要第一講、談治化九義中、有曰。是故大易終於未濟。未濟、人道之窮也。春秋以西狩獲麟終。獲麟、曠道窮也。嗚乎窮矣、而有無窮者存。無窮者、願欲也。當其窮、而有無窮之願欲。所以窮則變。變則通。通則久。易春秋別寄意、甚深微妙、其至矣哉。凡夫智小、處窮絕頂、豈不悲哉。又新論語體本、中卷、功能章、有曰。險阻不窮、所以徵其剛健。神化無盡、亦以有夫剝極。若有小心、視宇宙之廣大、(剝相不必厭、所以成其廣大。)將恐怖而不可解。易道終於未濟、不爲凡愚說也。綜上諸文。義旨深遠。聖人作易、終以未濟。而其仁天下萬世之心、終無已止。故於易繫傳、明其意曰。天道鼓萬物、而不與聖人同憂。(此義、須詳熊先生黃海化學社講詞。)又曰。安土敦乎仁、故能愛。天地萬物痛癢相關之憂與愛、此本體之流行也。此剝而必復之幾也。故又曰。窮則變、變則通云云。此是何等境界。唯佛氏大悲弘願、與此相應。而曰以不了了之乎。佛言衆生具五種姓、其闍提種姓、終不成佛。吾國慈惠宗、承傳斯義。法華五百問、管攻難不休。然闍提雖有佛性、理當作佛、而事實上、其障過重、畢竟不成佛。則無容否認。據此、衆生不得度盡。仍是大易未濟之義也。試問佛氏亦是不了了之否。佛氏有悲願在。有一衆生不作佛、我終不成佛。其憂之切、愛之深、與吾聖人無二致。評者既披法服、誦經書、而於先聖先佛深遠之德照、及其誠切偉大之精神、竟一毫無所感悟何哉。

評文引大易、天地之大德曰生、以爲儒家是覺得宇宙間充滿了生之和諧、因推想到擬人的天或天地云云。此乃時下洋文本的論調。大易言生或仁。是實証乾元性海。(吃緊。)豈同凡夫情見、由貪著世間故、便覺宇宙間充滿生之和諧。評者本不悟乾元性海生仁德、乃妄以自家痴見、輕侮聖言。大易分明於乾、著元龍有悔。於坤、顯元黃血戰。他處更不勝引。何曾只見宇宙間充滿生之和諧。評者於易經未曾讀過、何故妄議易。和諧、必待有不和諧而後見。宇宙充滿和諧一詞、根本不能成立。既無不和諧處、則和諧又從何覺得。評者若平日果有此覺、當知是汝妄覺、無關實理。

性海大德曰生。天地、所以象性海。漢儒言象者、譬喻義。凡人皆以爲天地生育萬物、故以爲性海生德之象。而意不在天地也。漢易家皆云、易經無一字不是象。此語甚吃緊。不知此事、絕不可讀易。大易顯乾元性體、是否有一神教擬人之嫌、稍有哲學頭腦者、當自知之。如其不知、必是無頭腦者也、否則必挾私見以橫議者也。

評者發嘆老子天地不仁、芻狗萬物之言。又云、老子領會到滅滅不已的殺機。並贊其有些出世的傾向。評者似甚怕滅。似受佛家怖死的影響。其實、如越就性體言、性之德只是生。只是和。此中生字、不與滅或死對、而是絕

對生的義。和字、非與不和對、而是絕對的和義。正如涅槃言常、非與無常爲相對之詞。乃至言淨、非與不淨爲相對之詞。評者如不悟、幸勿遽起反感、不妨苦參一番。若談到本體之流行、（流行、即是本體顯爲大用。）有反、始遂其和。（老云反者道之動、確不錯）有化即有滅。大用流行、必非一味平板板地。獨則不化、易家此義、最宜深玩。反者、所以顯其和。無反、則獨而不化、突以見和。纔生即滅者、故不習住故。一息守故、以化斯停、焉有新生。新論說滅滅不停、即是生生不已。皇皇勝義。而汝弗喻。天發殺機、僞書妄談。胡可取是、以化易道。（評者引陰符經、不知其僞。）須知、儒者生生、尅就引用。（吃緊。）與佛言生死之生、截然異指。佛之言生、即十二緣生義、無明爲導首。後來大乘賴耶生相、即承十二緣生之旨、而別用一種方式（即一套理論）以演之、其骨髓則一也。章太炎不悟賴耶生義、與儒家天命之性、絕非同物。（不悟。一氣貫至此。天者、本體之名。命者、流行義。）命、猶言本體之流行。性即天命。但以其爲人所以生之理、則曰性。（竟混爲一談。）章氏平生屢以賴耶生相、言儒之生生義。垂老不悟。（熊先生管正其謬、見十力語要卷一。夫佛氏生死之生、明明就妄識流轉處說。非就清淨性海上說。大易乾元生生仁德、即顯清淨性海之德也。佛家着在出世。故於性海、只託其寂、而不會其生生盛德。此其根本差謬處。新論。得不救其偏。而因以歸宗於大易。非故與佛門立異也。易言天地大德曰生。正以象乾元性海。何可謬作一神教之擬人觀念會去。

老子天地不仁、芻狗萬物之論。是滯於物象、以測化理。（此言化者、即謂大用流行。）正隕凡情窠臼。從物象着眼者、必計有小己、與萬物相對。在相對的世界中、小己有生有死。又復以己逐物、即有求不得苦、乃至種種不可勝說苦。又物我對峙、遂發生種種罪行。人間成萬惡稠林。廣宇爲一大火宅。老子與嘆在此也。莊生祖述老氏、不得已而委心任化。（其其心於無用之地、以任造化之自爾。故以我爲鼠肝、爲虫臂、我皆任之而已、無自力可致也。）成乎玩世。熊先生讀經示要第二講、評斥莊生、爲從來談莊者所不悟。先生近有漆園記、雖小文、而義據極深切。莊着眼處、與佛家接近。故佛法東來、彼爲先導、確不偶然。然彼非能出世者。熊先生十力語要各卷中、會有發及。出世雖有反人生之嫌、雖偏、而偏得有氣力。老莊玩世、其流便一毫氣力也無。評者欲引與釋尊同調、釋尊當不受也。

夫滯於物象、而不得超悟者、則人生常限於苦逼與罪惡之中。易之坎訟剝否困等卦、明知比事。然終不起厭離想者、則其着眼處、在超物而直趨上達。易繫傳曰、形而上者謂之道。（此中形字、是昭著義。無方無相、而非空無。故言昭著。絕待故言上。此乃偏爲萬物以體者、是謂道。）形而下者謂之器。（此中形字、是形物義。本體顯爲大用流行、即有爲而成形之方面。形即退墜、故說爲下。以其形下、謂之器。）論語言君子上達。小人下達。上

遠、謂證得本體也。下遠、謂滯於物象、即執有小己、而與物對峙。是甘於下墜、而迷失其本體者也。子路問死。子曰、未知生。焉知死。從來注論語者、於此章均茫然不會。夫子呵斥子路、令其反己、而求吾所以生之理。即上遠天德、(天德、謂本體。中庸曰、苟小國則明乎天德者、其孰能知之。)而不囿於器。小己相捨伊誰有死。何須以死問哉。子路之問、正是迷情。夫子呵以未知生、則警之上遠。船山詩所謂拔地雷聲驚夢者、以此為象。續經示要、說子路所問之死、是十二支中老死之死。(十二支、亦名十二緣生。)而夫子答未知生之生、則非十二緣生之生。此是宣聖、釋迦根本異趣處。惜乎迷者弗辨也。

夫生一物象、而迷執為實如是器界者。則內而堅執小己。外而逐物。於是物慾之無饜足、與物我相角逐間、發生無量無邊罪惡、及小己之死苦、皆無可解免。此固厭離思想、與玩世思想所由生。若其懷樂生之情、而實不足語於上遠者、則雖歌頌帝力、讚造物之美麗、實亦由迷妄之情固結於中、而不自知所以耳。總之、評者以厭離世間、與玩世思想為根株、而批評儒家。是極大謬妄。以樂生思想、猜測儒家、又是極大謬妄。儒者之道、與庸衆同行而異情(所行同、而情實異也。)異情而同行。其着眼處、不在世間。即於一物象、而不作一物象想。(即於、至此為句)於器界、不作器界想。世間相捨故。一一物象或器界都無故。所執無、而能執亦無。(能執、謂小己。)孟子形色天性也一語、(天者、本體之名。性即天也、但以爲人物所以生之理而言、則曰性。)直舍佛氏大般若、無量甚深微妙義。有其長處、而無其流弊。般若破相以顯性。(相者、即孟子所云形色。亦即本文所云物象或器界、與小己相)何如不破相、而直於相顯性。(何如至此為句)破之固以遮執、而其易流於耽空。且有性相不得離一之過。故孟子語更妙也。誠知形色即天性、則於世間、直證爲天性流行、豈復有世間相乎。於一物象或器界、直證爲天性顯現、豈復有物象或器界相乎。於小己、直證入天性、豈復有小己相乎。孟子即相顯性、則不待破相、而相縛已無。(相縛者、凡夫迷執於相、即爲相所縛、而不得見性也。)譬如小孩臨洋岸、只認取一衆漚相、而不知爲大海水之顯。有成年人、語以衆漚即是大海水、則漚相不待破、而自無漚相之縛矣。般若破相顯性者也。孟子即相顯性者也。孟子此言、蓋從乾元始物、與萬物各正性命處、體認得來。一言而發大易之蘊。蓋孔門嫡嗣、(孟氏之學孔子未遠。而自稱願學孔子)儒學之大宗也。識得形色即天性、則盡性所以歸形。(盡者、實現天性、而無所虧欠也。於形而盡性、則形即性也。盡性即踐形也。)踐形即是盡性。故孟子之人生觀、在集義、養氣、以究於至大至剛、充塞天地之盛。(此中天地一詞、猶言全宇宙)是即人即天也。即世間、即乾元性海也。(孟子之學出于易。確然無疑。)至此、則何有厭離。又何有於玩。若言樂生、則非樂其小己之生也。非樂其與物相待之生也。非安於現實之謂也。嗚乎、凡夫不識此境界。諸宗教、哲學家、識此境界者亦罕矣。漢唐迄清、注

疏之儒、名儒而實無預於儒也。宋以來義理之儒、則難於佛與道、大概備從虛寂、測天命。其得孔孟之意者寡矣。何況近世僧徒、可了真儒乎。

評者又云。物種的仁、即被解說為道德的根源。據此、評者於高深學術、似太缺乏素養。文字之初與多是表示實物。其時人習尚淺、即抽象的作用尙不足。及學術以漸發達、則每沿用其原有之字、離其本義、而引申之、以表達其最高之理念。如我之一字、原本身見。其後引申為法我、則已甚抽象。更引申為涅槃四德之我。涅槃、本真如別名。設有攻佛者曰佛家以身見為真如也。評者以為然否。如若不然、休誤言仁。

評文又云。論到出離、佛家從生者必滅、而滅不生的定律。確信苦痛有解決的可能云云。此一定律、自是評者代諸佛而立者。諸佛斷未肯承認。諸經論說緣生法、固云此生故彼生、此滅故彼滅。如十二支中、無明緣行。無明滅故行滅。餘準可知。此明緣生法、卻無自性。似無須評者代諸佛別立一生成者必滅、而滅不生的定律。須知、有爲法、一名生滅法。此是世間及佛法所共許。但生而必滅固已、而是否緣生即滅、乃別是一問題。今評者忽爲諸佛代立生者必滅、而滅不生的定律。則有無量過。所以者何。佛家大有、談緣生法、有染分依他、與淨分依他之分。(他者、緣義。依他象終而起、曰依他起。故依他即緣生義。)於染分依他、應云、緣生即滅、緣滅即生。但遇對治、則不續生。若泛云滅不必生、而不以對治簡。則無明遇淨對治、亦非決定不生也。將佛之修行、一切唐捐。此豈小過。淨分依他、若如評者滅不必生。則佛法將成斷見外道。又豈小過。經論尙就緣生說、而云此生故彼生、此滅故彼滅。正顯緣生法無自性。立言恰恰如量。評者泛立生滅定律、自應包通各方面的法義。何可如此糊塗。評者當然老宿只讀佛家半部唯書。竊恐汝半部佛書、未曾讀過。又汝好言定律、亦知佛經所談、與科學說物理不同否。而可以定律、亂解佛說乎。

尤奇者。評者於其所立生者必滅、而滅不生的定律下、緊接確信苦痛有澈底解脫的可能、而爲一長句。據此、則佛氏之解脫、只依生者必滅、而滅不生的定律以得之。凡佛教三藏所說萬行、皆成廢話。所以者何。一切法既循生必滅、而滅不必生之定律。則無事於修行、而自然澈底解脫故。無怪評者滿紙緣起、而不悟佛家緣起義、畢竟不同哲學家之關係論也。此不獨未通佛法、即就中國與遠西哲學言、人生超脫塵累之最高境界、豈是隨其自生自滅而得之者哉。評者身爲僧人、何故若斯愚妄。念此不覺愀然。

評者又云。對於苦過之世間、稱此解脫爲出世云云。解脫果只如此、則何須高談佛法。匹夫匹婦自經溝壑、便已解脫衆苦。即不如此說、而鄉村海樸老農、終生不作世間苦迫想。何嘗不解脫。何不可名出世。須知、三藏十二部經、一方扶發衆生惑染相、何等深細、何等森嚴。一方闡明諸佛菩薩行願、及果相、(修行爲因。所証得之境名

果。何等廣大、何等真切、何等清淨莊嚴。評者於此等處、若稍有觸、何敢如是而言解脫。謬云畏者不畏雷、以不聞故。不知有難說之境而敢說、亦以不聞故。至解脫是否離此世間而別有在。吾每遇人間及此。當知解脫亦不離此世間而別有在。衆生穢土、諸佛淨土、同處各獨故。（諸經論中已言之、茲不及檢舉。）亦非即此世間。淨穢雖同處、而實各別、互不相入故。要之、解脫境界、終是宗教的神境。與吾一聖人與天合德之詣、當不必併爲一談。吾人信之與否、別是一事。而其意義甚嚴格。萬不可以俗情妄作解也。

評文又云。由於正覺現前、暫見與染習的消滅。開拓出明淨心地。不爲世法苦樂等所惑亂。有此正覺、行於世間、才能超越那樣的如蓮花而不染。迦葉那樣的如虛空而不著。如此的出世、似乎不可以呵毀。否則新論所標揭的自証相應、先證自證取消。不是這番出世的人生觀、新論從那裡去發見空空寂寂的窮於讚嘆。儒家能有此一着嗎。

此一段話、評者直將佛教根本精神、完全掃蕩。須知、佛教中本富於哲學思想、其理境直是窮高極深。惟此土儒宗、適與冥契、而適西哲匠、純恃理智思辨以見長者、解析雖精密、究無可攀援高深之理境。（須知、至此爲長句。）今日僧徒、疑熊先生毀佛、實皆不通新論。真通新論、必不謂熊先生毀佛也。熊先生於佛教之哲學思想方面確破其真精實髓、而變化之。以明證用不二之妙、空空寂寂、而生化無窮、健動不已之神。（以明、至此爲句。）以救佛家就空消寂、與性相不得離一之弊。後有達者、當識斯意。但余有一緊要語、告評者。熊先生平日教學者、每謂佛氏發心、是對衆生淪溺生死海苦、起大悲心。而其究極之希願、仍在度脫衆生、盡離火宅、而趣寂滅海。所謂度脫、即阿含所云、不受後有。（後者、後世。有之一詞、便是出世。）（非謂二字、至此爲句。）倘佛之出世、果如評者所云、則諸佛菩薩何故有厭離生死海等胡亂語。豈非自暴露其心地染汚、竟於世間妄語爲生死海耶。（豈非至此爲句。）若止在世不染、即名出世。更無出世法者。則程子廓然大公、物來順應二語。（廓然大公、非如虛空而不著乎。物來順應、非如蓮花而不染乎。）已足抵消佛家三藏十二部經。而佛氏無量無邊說法、直可以老氏所云、多言數窮者譏之。即付之秦火、無不痛快、惡用是紛紛者爲耶。佛家十二部經、與儒者六經四子、兩相比較、其于真理之無窮無盡、各有證會獨深處。吾人若求融會貫通、自別爲一事。但兩家骨子裏不同處、究不可亂。一爲出世之教。一爲融貫天人之學。（天人不二、自無所謂出世。）須各存其精神與面目。此熊先生論學主張。萬不容忽。

佛徒順俗而言入世。則諸佛菩薩立教根本精神、完全掃蕩以盡。名爲護佛法、而適以毀法。不獨釋尊不願有此

逆子、則佛法毀壞、亦是人類精神界一大損失也。熊先生並不反對佛教。嘗言、佛氏照察衆生無量無邊感染相、及諸苦相、與其大悲大願、盡未來際、不捨衆生、我不入地獄誰入地獄、大雄無畏精神、真乃念念服膺、而不敢失、不忍失。即其度脫衆生之願、不惜大地平沉、虛空粉碎、無論可作到與否、而人類無始時來、在長夜中、亦應有此超脫智慧、與勝遠情懷、勇悍力量。何必囑凡情而諱言出世乎。(以上皆熊先生言)。先生固常言、出世之行、未免行怪。亦常言向何處出。此則就其懸賞天人、不落世間想之義據上說、當有是言。若就衆生無始顛倒方面而談、佛家出世思想、自是昏域中忽燃智炬。惡容毀炮。先生每云、天地間只儒佛二家之學、足以表現宇宙精神。二者本有可融會、至理元無畧界。而二家思想出發處究有別、則有不當混亂者切忌混亂。余嘗問、先生新論、終歸宗于儒家大易何耶。先生曰、汝自會去。久之又曰、汝深玩論語、子曰、天何言哉、四時行焉、百物生焉。天何言哉。何言者、形容其寂也。寂寂而時行物生。此天之所以爲天地。聖人與天合德之語、(合之一字、只是指詞方便。實則說到合天、則人即是天。非以此合彼也。須善會)。畢竟與佛家所謂證涅槃、自有不同者在。(萬有之實體、儒者謂之天。佛家亦謂之涅槃。然佛證涅槃只是寂。天則不唯寂也。二家所證不全同)。此間確有許多大問題。惜乎儒佛二家學者、都是膠執文字、不可得忘言默會之人、與之惑極真際、愚言之徒惹無謂糾紛。不如含默。世愈衰亂。獨學無神解之入。昔羅什門下、有三千四大之盛。(什公有四大弟子)。尙懷哀鸞孤桐上、清音徹九天之痛。而余之孤苦、則什公當日無從夢見也。先生此言、爲之心感。

熊先生嘗言。出世之教、與融貫天人之學、分明是對於宇宙人生根本問題、而各有看法不同。佛家以緣起說、(緣起與生二詞、本通用。但亦有別義。見基師述記等。此中則據通義言)。世明諸法無自性。(此中諸法、猶云萬物或萬有。至俗云宇宙者、本萬物之都稱。佛書雖無宇宙一詞、而諸法、或諸行、及有爲法、或生滅法諸名詞、則亦概萬物或萬有而總稱之也。無自性者、即謂萬物都無質自體、萬有都不是實在的也。)今之新物理學、幾覓見宇宙萬象皆空。已爲佛法張目。(此中幾覓云云之幾字、甚吃緊。幾之爲言、以其未能深澈也。物理學只將有質質的觀念打消、而近於空。實則此解甚粗。佛家觀空。窮玄究妙而極微奧。非熟玩大般若而得言外意者、難與談此。物理學家何足語般若哉。)至其抉發人生無量無邊感染相、苦相、可謂上窮霄壤、下達黃泉、無不究盡。此其所以普爲眾生說法、欲令離生死海、而趣入清淨寂滅海、所謂離欲(一切惑染、總名爲欲。寂海、則遠離諸欲也。)滅(諸惑永滅名滅。寂海湛然、非諸惑所著處故、亦名滅。)息沒已。(據十二緣生義、衆生之生也、緣惑而生。惑相滅盡故、即生相滅盡、云息沒已。)有亦不應說。無亦不應說。有無亦不應說。非有非無亦不應說。甚深廣大無量無數皆悉寂滅。嗚乎、無上甚深微妙難窮哉、清淨寂滅海也。後來大乘雖言無住、(大乘無住涅槃、則以衆生未度盡

故。既不住生死、而亦不住涅槃。遂名無住涅槃。對治小乘自了之私。盛言不捨衆生。不捨世間。此是悲智輔翼。用而常寂。(菩薩不住涅槃、常以悲智輔翼、發起無邊功用、而恆不失其自性之寂)要其本願、終欲令一切衆生皆入寂滅海。與釋迦主旨、元無二致。若曲解大乘、謂其變更出世教義、即以在世不棄、名爲出世。則順世外道之名、真可加於大乘、豈大乘所願受哉。楞嚴三藏十二部經、總是悲愍衆生流轉生死海、起無量惑、造無量業、(業、謂罪惡業。)受無量苦。故乃誓願拔出、令趣寂海。一切外教、都無如是出世了義。(了悟最高、無不究竟、故云了義。)此乃人類思想界之真空脫、最奇亦最有趣者。陷溺現實之人生、亦應受此一番覺悟。其可毀方爲圓、以變更佛法本旨哉。

儒者極貫天人、明萬有資始於備萬理、含萬德、肇萬化之一元、所謂乾元。(備萬理云云、此雖新論之旨、而新論實發揮易義。乾元猶爲萬物實體、卽於一物、而皆見爲乾元。是故於器而見道。(器、卽道之著也。)於氣而顯理。(氣、卽理之顯也。)於物而知神。(物卽神之顯也。)於形下而見形上。(形下卽是形上、非可二之也。)於形色而觀天性。(形形色色、莫非天性著現。故觀天性、則形色之見已亡。)於相對而証入絕對。(於萬物而識其本體、卽相對是絕對。)於小己而透悟大我。(若悟在己之自性、與超越萬有之實體、是一非二。則小己之相遺。而知天地萬物皆吾同體。是孟子所云萬物皆備之我。乃大我也。)於肉體而悟爲神帝。(上帝非超越肉體而在故。)徹乎此者、不獨無生死海可厭離、實乃於人間世而顯天德。人生日新盛德、富有大業、一皆天德之行健不息也。範圍天地之化。裁成天地之道。(此上言天地者、卽謂自然界。曰範圍、曰裁成、卽因自然力、而改造之、利用之、以適於人生。)曲成萬物。(曲成者、順物之性而成之、使各自治自主。非有強力者宰制之也。)輔相萬物。(輔相者、但導物以相互助而已。不可箝束之、使其自由。)極乎天地感位、萬物並育、一皆天德之行健不息也。人稟天德、以成人能。卽於人道、實現天德。天人本不二。非可求天道於人道之外也。新論體用不二之旨、亦是顯貫天人。繼人易而有作。扶儒學於將墜。弔下衰亂。昏弱托庇空王。(魏晉以來、每逢衰世、人心趨向空寂之教。今日軍人、官僚、商人、名士、其昏愚而不自安者、多虛慕佛法。其軟弱不振者、亦稍拾佛書一二話頭以自遣。此爲最不良現象。雖於佛法本身實無關。然其假托、甚可惡。)拯溺救焚、究非墮寂者所任。體天之健、儒學攸資。新論朋儒、非偶然也。

出世法、極高明、而未能道中庸。其厭離生死海、而高趣寂滅海之希圖、可謂人類思想界最空脫之境。此等思想、非高明之資、不堪鑽仰。而昏弱之徒托於此、則由其愚昧已甚、不解佛之法之真耳。

續貫天人之學、極高明而道中庸。唯其一直上達、(上達、謂達天德。卽人卽天。覆玩前文。)故乃德用充

周、(無虧欠曰充。無限量曰周。)渾然與天地萬物同體。不作小己流轉想、即無生死海想。又其於庸衆之驟難上達者、則因斯人之性、(人稟天德而生、即爲其性。)而興禮樂之化。輔以政制、法紀、養成羣體生活良習。並育而不相害。故論語曰、(人之生也直。又曰、斯民也。三代之所以直道而行也。此直字、甚嚴格。理非倒妄、故以直言(佛家言真如、亦以理非倒妄故名。此義深微、切忌淺解。))人之生也、本具直理而生。三代聖者、即因人性本具之直、而行直道之治。若夫臬桀之流、以野心與偏見、宰割萬物、笮束生人、蠱惑衆庶、則是顛倒迷妄、違反人性者也。儒者實現天德於人世。故不似佛氏以無明爲導首、來說人生。以頓耶染污、來說人生。(頓耶骨子仍據十二緣生義。已如前說。德人叔本華之學、即受佛氏之影響而誤。故不似三字、至此爲句。))亦不以世間爲罪惡稠林、爲火宅、爲生死海、爲大苦聚、爲如露如電、如幻如化。(亦不以、至此爲句。))體天德而成人能。即人道而實現天德。(上二語、吃緊。))故曰極高明而道中庸。佛氏終不免捨人道、而索大德於寂滅之鄉。雖復對彼衆生、從無始來錮於形、而於習、而不克顯其天德者、可以破其纏縛。(雖復、至此爲一逗。))而循以天人不二之旨、則失之遠矣。

科學精於析物。畢竟不可以知天。曾遇一精研物理學者。彼云、今日物理學已明宇宙無有實物。即已接近於佛氏之空觀。但吾意則欲究明宇宙由空而現爲有之理。以此欲研佛經云云。彼亦曾向熊先生道此意。先生對彼之探索此一大問題、極感興趣。但謂此一問題之探索已進入本體論。而佛家之本體論、決不能對彼有所啓發。(佛家以真如爲萬有之本體。而其談真如、只是寂靜。只是無爲。只是不變。只是不生滅。可參攷新論中卷。))必須由新論、以探大易言外之意。復以大易與新論反復參証、而識體用之妙。則宇宙萬象雖有、而未嘗不可証得本體。儒者之學、之故、可得而明矣。熊先生又言。科學純憑理智或知識去辨物析理。專從此用功者、決不可証得本體。儒者之學、非反理智。非廢思辨。孔子曰、吾嘗終日不食、終夜不寢、以思。孟子曰、心之官則思。易繫傳曰、智周萬物。大學主格物。此皆可証也。但聖人知天、合天之詣、(知天之知、是証會義、非知識之知。合天者、即人即天。見前注)必於人生日用中、有極深極純之修養工夫、(極深云云之極字、吃緊。))而後可上達天德。而後可與天爲徒。(與天爲徒、借用莊子語。所以形容人即是天。非但爲徒而已。須善會。))若恃理智思辨以竊玄、只是以己測彼。(彼、謂天。))終不與實理相應也。譬如未親觸火者、其思唯中、構畫火相、而火之明相、與熱度爲何等、究非其構畫所及也。新論卷下之二附錄、曾言、哲學爲思修交盡之學。(熊先生嘗欲爲量論、暢發此義)此中意義廣大深微、非於東方聖哲之學有素養者、難與論此。又復應知、科學總以其所研究之對象爲外在世界。而所謂萬有之本體、從其爲吾人所以生之理而言、則爲吾人之自性。故不可妄計本體爲離自心而外在之境、誤以測物之方法、推

度之也。(故不可、至此爲句)。先生嘗言。學貴知類。不可以科學萬能、而輕毀儒者融貫天人之學。有科學、而無儒學、則科學知識、終不能探萬化之大原。將長陷於支離破碎之域。(科學解析宇宙。由玄學家視之、則謂其支離破碎、而科學之長亦在是。)科學必賴有儒學爲依歸。由思修交盡、而底於窮神知化、盡性至命。(盡性至命、見新論下卷成物章。讀經示要第二講、解釋尤詳。此即聖人合天之詣。)則天地萬物同體之仁、油然而不容已。而人類不至以科學知能、爲自毀之具。此可斷言也。學不極於知天、(天、謂本體。可覆玩前文。)則天地萬物同體之愛、(愛即仁。)終不顯發。佛氏唯証見真如、即知衆生同體。始起大悲。此與儒學合符處。然其道在出世、究非天人不二之旨。則前已言之。

哲學家談本體者、大概以其理智推求所得之最後實在、說爲宇宙本體。而不悟此實在者、是偏爲萬有實體、亦即是吾人所以生之理、而爲吾人之自性、固不待外求也。向外推求、徒滋疑眩。將如宗門所呵爲騎驢覓驢、是不自識之甚也。故儒者盡人合天之詣、(人稟大德而生、故必實現其本具之天德、方是盡人道。能盡人道、則人即天也。故曰合天德。)非徒任理智推求者所可至。儒者之學、不反理智。而卒達於超越理智之境。(超越理智之境、即聖人合天之境)則修養於日用踐履之地、至於純是天理流行。(天理、即天德)。離形氣之縛。(念念能循天理、則形氣皆天理之運用。故離縛。否則拘於形氣、而天理被障。如非禮、勿視聽言動、即離形氣縛也。)亡小己之私。(離形氣縛、即法執破。小己之私已亡、即我執盡。孔子四毋、及語顏子克己復禮是也。)是以即人即天也。熟玩六經四子、而得言外意、則聖學固非僅任理智者。斯與哲學家專力虛不必同。其所造之境自適別。學不歸於儒、終與真理爲二。(真理一詞、新論時用爲本體之代語。此中亦謂之天。盡人合天、即天人不二。理智推求之功、未足語此)。此儒學所以貫百氏、而宏納衆流也。

一切學術思想、必以儒者融貫天人之學、爲其依歸。人生始不陷於倒妄。出世之教、奇而失正。偏而不中。佛氏自稱爲大醫王、用其說以爲沉迷現實而不反者之攻伐劑、無論有效與否、治療不容已也。若有少數英資、熾然超世之感者、勇悍而逆造化、(造化、謂本體之流行)。高蹈寂海。則亦人生之孤詣、獨往焉可也。

評者自承佛家出世、而詆儒者無出世想。及毀評者之言、則以在世不染、名出世。乃欲陰托於儒、以變亂佛家本義。又不悟儒者盡人道而合天德。其於世間、有經綸之盛。而一本天德之流行。元來不存世間想、即無所謂入、更何所謂出。六經四子中、尋不着入世一詞。大可玩味。

評文又云。涅槃是什麼、還有什麼生命去與涅槃冥合的云云。異哉僧人自叛佛教、而至於斯。佛家如果不承認有個體的生命、相續不絕者。則人死而即無。何有生死海淪沒無依之可怖。且死而即無、又誰爲得大涅槃者乎。須

知、佛家得涅槃、與儒者合天、大有不同者。儒言形色即天性。又言盡心、則知性知天。明心性天、三名而實一也。心者、言其爲吾一身之主也。性者、言其爲吾所以生之理也。天者、言其爲吾人與天地萬物之統體也。(同此本體、曰統體)。故心即是性。性即是天。吾人能涵養與擴充其本心之德用、而無虧蔽、是謂盡心。盡心即性顯。性顯、即吾人當下便是天。即凡所感攝之一一世界、一一境物、亦莫非天理呈現。(天是備萬理的、故亦言天理。)故曰形色天性也。儒者言合天、理實如是。佛氏誇涅槃、畢竟別有宗教意義。今引成唯識論四涅槃文、間引述記、如左。

一、本來自性清淨涅槃。謂一切法相真如理。(按謂一切法相之真如理、是本來自性涅槃也。真如即本體之名。又言理者、真如亦名真理。此爲複詞)。雖有客染、(按自外至曰客。染謂惑障等。此非真如性體上所本有。故名客染)。而本性淨。(按真如之本性、恒清淨無染)。具無數量微妙功德。無生無滅。湛若虛空。(按無生故、無滅。不生滅故、湛若虛空。佛家談本體、總是如此。)一切有情、平等共有。與一切法不一不異。(按是一切之本體、不異。非即一切法、故云不一。)離一切相、一切分別。尋思路絕。(按顯唯內證)。名言道斷。(按非名言安足處故、異有爲法。)唯真聖者自內所證。其性本寂。故名涅槃。二、有餘依涅槃。謂即真如出煩惱障。雖有微苦所依未滅、而障永寂。故名涅槃。

迹記。顯其因盡、苦依未盡。(按因、謂煩惱。苦者微苦。苦依者、微苦之所依。此所依猶在、云未盡。)異熟猶在。(按異熟、謂第八識染業種未盡之位。參攷佛家名相通釋。)名有餘依。依者身也云云。據記所云云、身、是苦之所依。故論云微苦所依。異熟猶在、即仍須受衆生身、未得出離世間、不受後有也。故論云、微苦所依未滅。

三、無餘依涅槃。謂即真如出生死苦。(按衆生共具有真如體。衆生淪溺生死海、受諸苦、即真如未出生死海苦。今者衆生斷煩惱障既盡。已離生死苦。即是真如出苦。)煩惱既盡、餘依亦滅。(依、謂身。即上有餘中微苦所依也。上之有餘、以餘惑未盡、即微苦之所依身未滅。故云餘依。今此煩惱既盡。即不復墮世間、受衆生身。云餘依亦滅。)衆苦永寂。故名涅槃。

迹記。有漏苦果所依永盡云云。按有漏者、染污義。苦果者、煩惱、對所招苦而名因。苦、對因而名果。苦果之所依、即身也。永盡者、惑因與苦果已盡。則永不墮世間、受衆生身。故云所依永盡。四、無住處涅槃。謂即真如出所知障。大悲、般若、常所輔翼。由斯不住生死涅槃。(不住生死海。亦不住涅槃。二俱不住故。名無住涅槃。)利樂有情。窮未來際。用而常寂。故名涅槃。

述記。所知障者、顯唯菩薩得。(謂得無住涅槃。)非二乘。二乘不能出所知障。(所知障、從所障而得名。基師云、言所知者、即一切法。若有若無、皆所知故。由法執類、覆所知境、令智不生、名所知障。二乘雖斷煩惱障、猶未斷所知障。煩惱亦名惑。此惑相、甚複雜而深細。衆生由惑故生。二乘能斷此。而所知障猶存。可見其難斷。)

詳上四義。第一自性、則明一切法之本體、名真如理(此言一切法者、即通衆生或天地萬物而總目之也。)亦名自性清淨涅槃。(自性之名、則尅就衆生分上而目之。宗門所云本心是也。)涅槃是一。(元來只此自性涅槃。)云胡於自性外、復有三涅槃耶。理實涅槃本無四種。其後三者、則因衆生雖具有自性涅槃、而由有客染故、障蔽自性。結生相續。(客染、謂煩惱等。結者結縛、亦目煩惱。由諸惑結、不可解故。生死流傳、相續不絕。二十論、即以相續名人。最有義味。)於生死海、淪沒無依。故真如體、亦隨衆生墮生死苦、難有出期。是故三乘、因聞佛法、勤策修行。斷諸染障。由障斷故、如體方顯。(如體、具云真如體。)障斷盡否。如體出障亦因之。如雲障月。雲消多分。月出多分。雲全消。月亦全出。因此、說有後三涅槃。則從真如即自性、涅槃出障之方位、而別立三名。雖非如體可析以四、而依障所顯得言、却有四涅槃可說。

已明後三涅槃、依如體出障之方位而說。今次當知、二乘聖者、得二及三。(謂有餘與無餘。)其後三(有餘、無餘、及無住)通得者、唯菩薩。述記於第三無餘中云、通三乘釋。可知菩薩非得無餘、不能無住。何以故。無住中云、於生死、涅槃、二俱不在。若菩薩不得無餘涅槃、何能不住生死乎。三乘功修吃緊處、全在無餘。無餘則惑盡也。有餘中、異熟猶在。尙受後有。(謂於來世、受人身或其他衆生身。)不得離生死海。即是住生死。障惑未盡也。及至無餘。則惑已盡、而不住生死。方是自度已畢。小乘至此、便爲止境。而菩薩不然。自度事畢、不忘他度。衆生同體故。他度亦自度中事。若只自了生死、不復度生。(生者、具云衆生)即自度未得圓滿。是故菩薩得無餘已、不住生死、而仍不住涅槃。此所謂涅槃、即無餘涅槃也。有餘涅槃、未了生死。由得無餘、方乃不住生死。而今復不住此無餘涅槃。是謂生死、涅槃、二俱不住。其所以二俱不住者、則以衆生未度盡故。菩薩常以悲智用。(般若係譯音。其義即智慧。而不譯智慧者。以此云智慧、含義深遠、濫俗解放。)利樂衆生、盡未來際、不復捨離。用而常寂。故名涅槃。據此、則無住涅槃、即是已得無餘。而不住無餘。常以悲智度生。不捨世間。大乘之異於小宗者在是。夫無餘、而終以無住。猶易之既濟、而終於未濟也。聖人體大明而能愛。(此中體字、是體現現義。即含有保任與擴充等義。乾曰大明。繫傳曰安土敦仁、故能愛。)吉凶與民同患。(亦見繫傳。)猶無住之意也。

四涅槃義、畧疏如上。今欲告評者以三事。一、佛經雖云不壞世間相、而說實相。（下相字、非相狀義。實相、猶云實體。不壞云云者、卽於世間相、而見真實。佛書亦譯眞如爲眞實。）究與孟子形色卽天性意義不同。佛家是出世之教。菩薩必得無餘、眞如離障。進而無住、不捨世間。始於世間相、而見實相。此其宗教思想、與吾儒似有同、而實不同者也。儒者証眞之談、無有宗教意義雜於其間。

二、佛之出世、決定是出離生死海。卽斷苦依。（依、謂身。如人身或其他衆生身。）有餘涅槃、異熟猶在。微苦所依未滅、猶是住生死。必至無餘、方於死而得不住。談何容易、妄以在世不染、名出世耶。在世不染、豈必佛教、稍能寡欲者、卽可不染。以此等俗見、而言出世。菩薩有知、能不心痛。儒者盡人合天。無世可出。更何所謂入。等閒聽得東風面。（喻知天也）萬紫千紅總是春。（此喻一切物、皆天也。一切動念處、與舉足下足處、皆天理流行也。）此等詩句、從孔門一貫、孟子左右逢源語得來。甚深微妙。非凡愚所了。無住菩薩、用而常寂。似此境界。然佛氏必出而後入、方能見得如此。却是宗教與儒學處。

然復當知、吾言出而後入者、指菩薩已得無餘、不住生死、而亦不住無餘涅槃言。其不住、涅槃卽不捨世間。故謂其出而後入也。但此所云入、決不是變更佛教出世本旨。其入也、正所以完成其出世之希願耳。我已不住生死、（此中我者、設爲菩薩之自謂。下準知。）自度事畢乎、猶未也、衆生與我一體也、衆生未度盡、則我自度未完成也。是故不住涅槃、卽仍入世。常以悲智、不捨衆生、盡未來際、我皆令人無餘涅槃而滅度之。此菩薩本願也。無住涅槃、明明爲度衆生而施設。僧人奈何不悟、妄以世間情見、改易出世教義。叛佛至是、大可惜哉。凡經中論每有不捨世間等語句、皆就菩薩道言。卽就無住涅槃言。菩薩入世、乃所以完成其出世之希願。切忌誤解。

三、佛家確信吾人本有個體的生命、不隨形骸生滅。契師言、賴耶去後來先作主公。曰來先、則汝形骸未生時、汝之個體的生命、無始時來、已有之。曰去後、則汝形骸滅時、汝之生命豈斷絕耶。（賴耶一名、雖非大小各宗通用。而此詞所表者、卽有個體的生命。則佛家皆不外此。如寤生死類等、亦與賴耶大旨不異。）汝試潛心深玩、三藏十二部經、諸佛菩薩是爲何發心。爲何悲愍衆生墮生死海。爲何於地前地上、無量劫修行。爲何得無餘涅槃而猶不住。托名佛子、而於世尊大事因緣、全不求解。全不相信。妄墮入涅槃而苦依滅時、（謂身滅時）、卽無所有。佛言寧可我見如須彌山。不可空見憍增上慢。豈非預知來世、有愚癡類將毀教法、乃嚴厲垂戒乎。夫有餘涅槃、苦依未滅、卽猶受人等身。其有個體的生命在、固不待言。入無餘時、出生死海苦。煩惱既盡、餘依亦盡。（依謂身。詳前）。只是不復墮世間、受人等身耳。非謂其個體的生命斷絕也。生命之具、而非卽是生命。故菩薩入無餘

時、世間身已滅（論云苦所依者、世間身）。而菩薩之生命、非斷絕也。如其入涅槃而生命斷、則諸佛菩薩何故長劫苦修、以求得涅槃、而自絕其生命乎。佛菩薩果如此、以求得涅槃、則與匹夫匹婦自經溝壑之情亦無異。豈不可痛、而又可笑哉。又復當知、無住涅槃中、菩薩不住生死、即由其已得無餘故也。若未得無餘、情亦無異。豈不可至不住涅槃之云、實即已得無餘而不住耳。為度眾生而不住耳。此義前文明示。無可狐疑。倘如評者所云、涅槃是什麼、還有什麼生命去與涅槃冥合的云云。則菩薩得無餘時、其生命即已斷絕、無所有。則後之無住涅槃、是誰所得。豈呼虛空來得此涅槃耶。叫虛空來利樂有情耶。夫無住涅槃、自大乘空宗肇興。首先提倡。大之異小、端在於是。無著世親、力挽大空末流之弊。起而唱有。成論是世親以來十師之結晶。其末後談四涅槃、是佛家無量法義之總會處。是其精神與命脈所在處。是大小根本不二處。（小乘千言萬語、歸於得無餘涅槃。大乘千言萬語、亦必歸於得無餘、而後乃無住。否則無住無可談也。故大小有根本不二處、即無餘涅槃。誰有智者、而於斯不了乎）。是龍樹、提婆、無著、世親同其大處。（二家施設異、而此真歸宿處、不得有異。）是自阿含以迄大般若、乃至華嚴等經、有一貫處。（詳玩上諸句義。）評者有云、涅槃是什麼、還有世間可出離的。吾且問汝、曾讀佛書否。任取佛家一部經或論、其所破的迷執相、是世間相否。其所厭離的生死海、是世間否。六度明明捨生死此岸、到涅槃彼岸、是有世間可出離否。成論談有餘等三涅槃、明明曰、真如出生死苦、曰、真如出所知障、是世間可出離否。是有世間可出離否。佛法若不出離世間、還可說得涅槃否。評者若是在家人、亂談佛法、獨不足怪。托名佛子、而知見如此。洵堪悼惜。新論博大謹嚴。每下一義、都自其真實心中流出。無半字虛妄。評者竟絕不虛心。身在佛門、何可若是。評者復以新論此處所談、與外道神我離繫獨存、及小我與大梵合一相像、以謂誤解佛教。此實評者自誤。佛家破外道之我、只破其妄計或妄執之我。而其自宗、實非無我論也。破大梵天、亦破其妄計、不如實知。（不能如其實而知之也。）而佛氏本來自性清淨涅槃、實與大梵有融會處。佛教徒不識世尊與諸大菩薩本意。遂與外道競立門戶、隔絕太過。而真理之在人心、本有同然者、遂不可見。（吃緊）。此實大道之巨障。而眾生迷妄與鬭爭、所由不可解也。新論寄託高遠。自非超悟之資、何堪論此。

評者又云。大乘的不同儒家、即以出世的空慧、掃盡世俗仁愛的情見、而使之化為不礙真實的大悲云云。評者最令人痛惜者、即其染世間洋本本之毒過深。滿紙浮詞。無一明確觀念。如言緣生、而不知有第八識、元非無我。言涅槃、而墮空見。不知無餘涅槃、餘依亦滅、而非無物。使其無物、則後之無住、而利樂有情者、其誰乎。至言出世、則評者明明言、在世不染、名出世。又明明言、涅槃是什麼、還有世間可出離的。據此、可見評者不承認涅槃是由出世間而得。此已謬極。斷煩惱障、方得涅槃。大義炳然、如何不覺。煩惱障者、非佛氏所謂世間相乎。若不

出離世間、何涅槃可得。評者於佛家出世本義、根本無正確之理解。今乃忽然推尊大乘的出世空慧。既不明佛家出世本義。徒拈得出世二字、而言出世空慧。究是如何的一個空慧乎。且評者後文、力主大乘空宗非是破相顯性。何爲於此妄說空慧。小乘人字、未得法空。故無空慧。大乘証法空、故云空慧。法空是何義。汝云空宗不破相、是空個什麼。既不了何謂法空。云何妄言出世空慧。

評者以仁愛爲世俗情見。尤可痛傷。佛教與儒學、雖出發點各有不同、而儒之仁愛、與佛之大悲、謂之有異則不得。儒之仁民愛物、是世俗情見、佛之大悲衆生、非世俗情見乎。出世與否、確有不同。而人生本性之發用流行、爲萬物或衆生同體之仁愛或大悲者、則不可以門戶異見、而妄分異同也。此處妄有異同、則人性將毀。佛種將斷。是而可忍、孰不可忍。且愛字義調有二。仁愛之愛、是至善也。姑息之愛即貪愛、謂之情見可也。佛典談及衆心所中之愛、則是貪愛、非仁愛也。字義未究、而誣儒佛、未始其可也。

評文列儒家於人天乘。此承往昔僧徒之謬說、而不自知其非也。儒者所言天命、或天道之天、非佛教所謂人天之天也。評者如能理解吾上文所說、則天字之義、無須復贅。若猶不了、則余更無多言之必要。真理自在天地間。能悟者片言而悟、不悟者終無如之何。

評者又云、儒家何處說仁是空寂的。吾且問汝、三法印、結歸涅槃寂靜。寂義是靜義、故連屬成詞。又佛典寂字、亦與空字連屬成詞、曰空寂。此土道典、亦以靜字與虛字連屬成詞、曰虛靜。虛靜之與空寂、二家意義、縱有淺深、而大旨從同、則無可諱也。寂靜即離欲。即無擾動相。故言寂靜、即有空或虛義相連屬也。此等名詞、既已審定。試檢論語、子曰仁者靜、非以空寂說仁乎。又曰仁者樂山、山者無擾動相、所以象仁體寂靜。孔子作易、字字皆象。此處亦然。又有天何言哉、時行物生之嘆。(嘆者讀嘆。)無言者、形容空寂也。時行物生、是空寂而能仁也。聖言高渾。非濬機體之、未有能喻者也。

評者又託新論讀美空寂、而怕說出世、即是新論的根本情見云云。此甚錯誤。熊先生嘗言。吾並不反對出世法。但不認爲大中至正之道。此中有無窮的意義、甚難與一般人言。佛教中人有敬辭、更不好談。即如前文所云、儒者形色即天性、與佛氏不壞假名而說實相、(假名謂世間。世相不實、皆假名故。)畢竟不同者。儒者只稱實而談。緣其一直超悟、無有小己之迷執。故於世間、根本不會作世間相想。即無生死海可怖。無世間相可厭離。盡心即知性、知天、本無客染。故乃直於形色、而見天性。此是証量境界。始終不雜一毫宗教意義。佛氏起初發心、便同情庸衆。有小己淪溺生死海之熱烈感觸。開端便是宗教熱情、與儒家聖人直由智慧、澈證自本自根者異徹。(自本自根者、謂萬有之原、不離自心而外覓。)前云二家思想出發處不同者以此。但佛教有一特殊處。凡宗教家每任

情感去偏向超越之上神。佛教則避擬人的上神。不唯如此，而且戒定慧三學交修。由戒引定。由定發慧。其理智作用，與思辨力之明睿，誠有超過世智辨聰處。然其空想與幻想處亦不少。佛教雖駁外道之神，而其自宗之神味確甚深。三界六趣諸天，自佛典說來，儼然親歷之境。人死而其生命非消滅，佛所可有。（儒者祭神如神在，恰到好處。）而必曰諸天與諸鬼趣等世界如何如何，儼然一部信史。余以爲不如聖人六合之外，存而不論，最爲理智。（此中理智一詞，形容其不作空想與幻想。）凡言神者，應分以二。曰宗教家擬人之神，與哲學家所謂宇宙大心，亦名爲神。（宇宙大心，即是吾人各具之心，實非二也。）佛家畢竟宗教神味過重，不獨非無神論而已。（其諸天與諸鬼趣，可謂多神論。）統云界說等說，隨順民俗而設，不必與其中心思想有關，然從其教理方面衡之，頗覺其富於懸空的辨析。（辨析極重要。但失之懸空即有病。）要令採者有刑剋多於實物之感。（讀佛書，如入山採寶，必徧歷荆棘，而後得寶。）佛家竊大極深處，無可否認，而夾雜空想幻想，亦無可否認。佛法畢竟是宗教。宗教精神，吾人決不可少。但出世主張，如有時後，超然孤往，固無復反對，要非斯人常道。儒學極高明而道中庸。致廣大而盡精微。通天人而一之。至矣盡矣。高矣美矣。無得而稱矣。新論終融佛以入儒，其寄意深遠矣哉。

評文有云，我以爲新論原期融會儒佛。然彼於有意無意中始終有一情見存在，即揚儒抑佛的觀念云云。審曰：融會者，非於二者之中，擇其有可類比之語句，以相附會之謂也。附會，則是拉雜。無可言學術。融會之業，必自有宗主。而徧徵百氏，集思廣益，取人所長，遠人所短，以恢宏大道，而無礙通途者也。譬如具有生命的人體，常吸收動植等養料，而變化之，以創新其生命力，是爲融會。非自身本無生命，而東取一塊石，西拾一木頭，兩相堆集，成坡成桶，可以謂之融會也。（非自，至此爲句。）熊先生之學，據其自述，從少年以至中年，本經無數變遷。弱冠革命，曾毀宣聖，謗六經。中間曾歸心佛家唯識論。四十左右，復不滿於唯識師之一套理論。頗傾向空宗。其後對佛家出世思想，認爲是山厭離生死海之動機，而有反造化之異想。此等出世法，未免徧而失中，奇而失正。在熊先生本人頗不贊同。因此，反已體認人生真性，歷有年所。漸悟天人不二之旨。忽然回憶少時所讀易經，始覺已所認爲自得者，乃吾聖人所已寓之於大易。但卦爻之理不易明。其辭皆象，又非泥於象者所可喻。自易經，乃歸宗儒家大易，而毀其舊日依據世親迄十師遺教所造之唯識學概論。遂改作新唯識論。明體用不可分，而又無妨分，雖無妨分，而究不二。融佛入儒。本諸其所自見與自信，非故意抑揚也。

又復當知，熊先生在其自己立場，本不贊同出世法。故有所撿攝。亦有所捨棄。在其對於思想界而說，並不反對出世法。先生認爲人類對於其自己的生命，有永恆之要求。同時有拔出其生命於塵海，以高超寂海之希願。佛法於此，確予人以強大之提振，而堅定其信念。但熊先生又謂，吾人如有合天之詣，則於塵海，而證得寂海，更無所

謂出世。然衆生根器不一、其思想與信仰、接近佛教者自不少。當任人之信教自由云。

新論融會佛說處自不少。卽如種子義、僧家只謂新論對此橫施破斥。並有謂不應以種子爲多元論者。熊先生嘗面答某僧云。攝大乘論言、於阿賴耶識中、若攝第一緣起、或有分別風作爲因、(如尼乾子等、計有光業、爲諸行之因。)  
或有分別自在變化爲因。(婆羅門等、計有大自在天、能變化故、爲諸行之因。)  
云云。此中一大段話、明明將諸外道所自攝安立之本體、一一破斥。而創明第一緣起、卽種子者。是爲諸法之因。(諸法、猶言諸行、解見前注。參攷攝大乘論無性世親二釋、及新論中卷功能下。)  
此有明文。何嘗否認。種子本爲多數。輕意菩薩云、無量諸種子、其數如雨滴。不謂之多冗、而將何說。攝論、是無着親造、以授其弟世親。厥後世親盛宣唯識、始終未失此規矩。無着兄弟是唯識開山。此不可據、其又奚據。某僧無以難也。實則新論、於本體論及字宙論方面、取消種子說。而於人生論、及心理學方面、仍嚴攝種子說。中卷功能下、談染習淨習處、與明心章談心所處。宏深透闢、得未曾有。於染習、卽物化而人。亦卽失其天性。捨染創淨、所以成人能、卽所以顯天性。人之創淨不息、卽是實現其在己本具行健不已之天也。嗚呼、斯理微矣。成人能、便顯天德。天人豈有二乎。種子義、經新論融化、而意義頓異其舊、淺者莫之省耳。

評者謂新論不曾虛心理解完整的佛法。而只是徧見到一些似是而非的。新論以爲、大乘還是出世的。不知佛家的入涅槃、本與新論不同等語。此一段話。吾前文本已做訖、可不復贅。評者身爲僧人、而於佛教竟絕不通曉。似是而非四字、猶談不到也。評者談緣生、不知有第一緣起、卽含藏一切種子之阿賴耶識。賴耶之名詞且置。究竟佛家是否以爲、人死後卽無耶。如其無也、還有甚佛教可說。經論中亦時有呵斥凡夫作死後有、死後無、等計度者。此乃別有密意。切不可胡亂作解、謂死後便無也。如其果無、佛菩薩何故悲憫衆生輪轉生死海。何故修六度、要捨生死此岸、到涅槃彼岸。今日佛法難衰、恐佛門中猶不少淨信賢達、未必悉與評者同其見解。假如佛法非謂死後果無。則入無餘涅槃時、菩薩餘依滅盡(餘依卽身、已解見前。)  
而其個體的生命可云消滅、無所有耶。評者在前一段中、已攻學新論、而謂還有什麼生命去與涅槃冥合的云云。今在此段、又胡亂輕詆一頓。禮之一字、吾無責於評者之必要。試問菩薩得無餘涅槃時、若如評者所計、根本無生命在、此時只是空空如也、一無所有。佛氏之空寂、果如此乎。佛菩薩長劫修行、只求如此、則與愚夫愚婦自經溝壑之見何異。更可怪者、評者說得涅槃時、全無所有、而在此段中、再行申明、佛家的入涅槃、本與新論所說不同云云。須知、新論說三乘聖者入涅槃時、不是其生命隨身俱滅。卽入涅槃不是斷見。不是空得無所有。因此、大乘菩薩已得無餘涅槃、而爲衆生未度盡故、仍不住涅槃。不捨衆生。此在前文、本已引據成論、解釋明白。評者似一向少讀佛書、卽識、亦不求了解。滿紙是鄉謬所謂

橫扯。如評者此段有云、大乘涅槃畢竟寂滅、而悲智宛然。令一切衆生成佛云云。夫評者談入涅槃、明反新論。明明是斷見。而此中又說悲智宛然。試問斷滅、而無所有之空寂中、尙有悲智可說否。評者只橫扯一些話頭、而其中竟不問此等話頭、當作何解。此真怪事。評者此段、提及完整的佛法一語、亦知完整的骨髓在何許否。譬如人身、所以成其完整者、以有骨髓在故。若去其骨髓、則完整者立時消散矣。佛法之完整、自有骨髓在。否則何以別異於世間法。此個骨髓是甚麼。緣生、是問於哲學家之關係論、而無有所謂窮生死纏或賴耶識乎。果真無我乎。菩薩入無餘涅槃時、便生命隨身俱盡乎。此個骨髓一空、則佛之教法、全盤俱毀。評者對佛法尙得許有似是而非之解否。

評者此文、橫扯不堪。實不必辯。但念世風如斯。人人缺乏信仰。只迷執肉體。若佛教徒亦隨順世俗、而忽視自宗骨髓。則世道復何依賴。余欲辨正之勤機、實在乎此。甚願評者多作靜慮工夫、担当法運、毋自誤也。

評者謂新論有取於台賢。隱而不言、爲掠美或藏拙云云。此不獨有意橫誣、而亦太不了解學問之尋。中外古今談哲學者、著述雖極多、綜其大要觀之、哲學上之問題何在、各家皆不約而同注意到。至其對於問題之解決、則各哲學家之見解不能一致。然此不一致之情形、並非極紛亂無緒、却可類別之爲若干流派。(流者類義。試檢幾部哲學史便可見。)不論何地何時之學者、觀其著述、總可分屬之於某一流派。其在同流共派之中、各個之所見或所說、自有大體從同、或許多說法相合之處。至其從同與相合者、或後之於前、彼之於此、會受影響、而亦有後未讀前之書、此未讀彼之籍、竟有遙契處者。此心此理自有同然。孟子象山之言、深可玩味。評者必謂新論有合於台賢、即是有取於台賢。而又坐以取則掠美、未取而不言、即是藏拙云云。試問新論之體系、果與台賢同否。新論附錄中答人書、曾言台賢淵源所自、不能外於大空大有。此語自是誠諦。一敝人皆言台賢是中國思想。此與詭理學實是禪宗者、同一錯誤。凡一學派之思想、受時代影響、或外來影響、而有變易於其所承接之古學、此另是一事。至其骨髓、與所承接之古學爲相反、爲相承、此個分別極緊要。佛法是出世之教。儒者爲融貫天人學。此是二家骨髓不同處。理學儘管受禪師影響、而其骨髓確與古儒學爲相承。台賢儘管以中國思想、附會佛法、而其骨髓、確已反固有、而歸宗出世法。又復當知、佛教東來、宣譯之業、要以羅什之介紹大空、英師之介紹大有、皆爲較有系統之傳譯、足資研討。英師未出之前、真諦古學頗盛行。台賢多資於是。後來亦受英師影響。此中不暇討論及斯。但謂台賢淵源所自、不外大空大有、此語終無有錯。

新論體用不二義、一方由佛法中談真如、只是無爲、只是不生滅、只是寂靜。其與有爲法或生滅法、無願會處。一方鑒於西洋談本體者、其於本體與現象、亦多欠圓融。因此、潛思默識、歷年良久、而後斷然以體用不二立

說。先生初欲求印度之真。先從英譯唯識入手。後乃上探什師。此土諸宗實所未究。新論文言本出後、有人謂其近華嚴。先生嘗涉獵一過、謂其有甚好處、惜不免混亂。闕疏抄時、以老病、未及隨筆抉其得失。嘗以爲恨事。台宗則迄今未多翻閱。此實情也。華嚴理事圓融、以觀大乘諸經、生滅與不生滅折成二片者、誠有異。與新論體用不二義、本較接近。但其於本原處、有見、畢竟失之渾淪。只說到理成事、與事即理而止。事上欠解析、即不能施設字宙論。此還是印度佛家本旨。字宙是如何而有的、如何而顯現、在吾國之大易與老莊、均有精透說明。印度佛家獨不爾。評者在第二段中所云、佛氏於此、照例默然不答。此語却是。佛家何故不許問字宙如何而有、在佛家中、固以不可思議四字、來神聖與莊嚴此種意趣。其實、如果要說字宙如何而有、則字宙即是依本體之流行、而假施設。佛氏出世法、於本體只見爲寂滅、(亦云寂靜。)終不許於本體、說流行或生化也。新論、明由體成用。(用名爲用。詳在新論轉變、功能諸章。)於用、而施設字宙。又即於用識體、而闢乃真體之類、故不妨說心爲體。以心之名、依闢立故。翁便物化。心則恒如其本體之自性、故於此識體也。此體用義、與台賢相似有幾許。且細心。若不會、姑置可也。何用相認。全性起修、即尤者善之長義。亦自誠明義。(孟曰、誠者天之道也。其在人則謂之性。明、即見性工夫。一切修爲、皆明也。自誠而明、是全性起修何疑。)全修在性、率性之謂道也。此等句子、時見稱引。小大無礙、莊子有明文。主伴互融、一多相攝等義、華嚴家實自卦爻中體玩得之。然西洋哲學家亦多能言及。何用少見多怪、以爲華嚴獨發之秘乎。海漚等喻、既是譬喻、亦何足言。即物遊玄、便自見得。心同理同、互不相礙。此皆枝節、無關根底。若云襲取、則佛教自其肇創、以至後來小宗大乘之發展、隨時皆有所取資於外道。而乃破斥外道、不遺餘力。然世未有以此議佛氏者何耶。老子後於孔、今人攻據殆無異議。儒言道。老亦言道。儒言陰陽。老亦言陰陽。此乃根本大義相同、非枝節之合而已。然老攻擊儒家甚厲。從來未有詆老氏學非自得。亦未有疑其毀儒言而反抹煞之者何耶。良知始見孟子。而陽明自謂其發明良知、爲千古之一快。世未有疑陽明襲孟子者何耶。張人李人、五官百體無不似也。而世不謂張人即是李人者何耶。伯樂相馬、得之於牝牡驪黃之外、得其蘊藏故也。牝牡驪黃、天下之馬、無弗同也。而馬各自有其蘊藏、則不得而強同也。豈唯相馬、評書者若只求之於文句或理論之間、而不知解其中之所蘊藏、徒妄生異同、妄爲是非、則與著者本旨無干。亦無所損。只自誤而已矣。

評者又云、新論繼承理學的傳統、以寂然不動、上天之載、無聲無臭、神無方而易無體、說明儒家知道寂然的真體。此空此寂、即是佛家所見的。於是乎會通般若與禪宗。其實佛明空寂、彼此間也還有差別、淺深、偏圓不

等、那裏能憑此依稀彷彿的片言隻句、作爲儒佛見體（寂）同上的確証。此段話、却是門戶見。華梵聖哲、激了大本大源之言、甲乙不約而同言到。其所以同見到者、實由其同見到。其所以同見到者、實由心同理同。孟子象山皆說同心同理。此是無土甚深第一義語。千聖莫能違。心有所不同者、必非大明之心、障染未盡也。（易之乾言大明。佛曰圓明。）理有所不同者、必所見非真、要非理果無實、令人不得同見也。儒者窮理盡性、以至於命、（參攷熊先生讀經示要第二卷。）即佛氏所謂澈法源底也。窮至此究竟處。說寂然不動。（不動者、無昏擾處。）說無聲無臭。說神無方、易無體。（神者、神化。易者、變易。此皆就本體之流行言。換句話說、即就本體之全現爲大用而言。說神無方、易無體。無體者、無有形體。）此與佛氏見到空寂、（無方所、無形體等義、名空。非空無之謂。）確是於大本大源處、同有所見之一方。此中一方二字、吃緊。本體空寂、無方而化也神。無形而不歸於變易。所謂動而健、生化不測也。佛氏出世法、於此一方、却不與儒者同其所見。然於空寂之一方、却是佛與儒同其所見。今評者必曰、此空寂、即是佛家所見的。而於聖人所言寂然不動、與無聲無臭、無方無體等了義語、竟悍然詆爲依稀彷彿的片言隻句。此等門戶見、實有未安。佛家浩浩三藏、蔽以三法印。三法印、歸於一寂。大智論有明文。大易寂然不動一語、赫然確爾、與佛世尊心心相印。何得以私意抑揚。無聲無臭、無方無體、大般若千言萬語、無非密顯此義。上聖圓音。一字中含無量甚深微妙義。一句中表無量甚深微妙義。証真之言、何事於多。喋喋多言、徒令衆生緣名言而起執。佛家小宗大乘諸論師、每有此失。宗門起而掃蕩、真是一欄一掌皿。一棒一條痕。可不悟哉。夫辨異同者、辨之於理而已。明明証真之言、字字金科玉律。而曰依稀彷彿。虛檢究理者、何敢爲此言。何忍爲此言。評者甚至以無思無爲、寂然等語、爲談蒼龜如。斯戲論、未免侮聖言。明儒有詬佛家涅槃之寂、爲厭生死而逃之冥漠、反成鬼趣者。評者亦以爲然否。

無思無爲、即非有意想造作之謂。此即異乎一神教擬人的觀念。佛與儒此處有何差別、稍有頭腦者、當不至認想孔子言天、同於景教等也。評者疑新論談本體、談唯心、便與西洋學者混同。佛家真如、是徧爲萬法實體。又曰三界唯心云云。亦與西洋人混同否。新論談儒家修養、何曾說即是佛家的修養。明明謂佛家只証到空寂、而不悟生化之健。正由儒佛修養有不同處、故所得成效異耳。評者有云、以此爲彼。不知果何所謂。猶復須知、萬事萬理、總是同中有異。異中有同。尅就異點而言、固無可強同。尅就同點而言、亦無可立異。儒佛修養、有其異點。自亦有其同點。若一往談異、必佛法全不是道、而後可云耳。

學子有多疑。學而章之學字、是覺義。則漢儒古訓也。五十知天命之命、非神的意志、非神的賜予。則易無妄之象、有明証。評者橫扯作甚。

評者又云、儒家說仁、說良知、都是人類異於禽獸的特性。故仁或良知、不是一切法所同的。此實不究儒學。易明乾元始萬物。故曰萬物各正性命。注家皆謂萬物各得乾元大正之理、以爲其性命也。儒言萬物、猶佛書云一切法。萬物之本性、皆是乾元、乾元即仁。又曰乾知大始、言乾以其知、而大始萬物也。此中知字義深。顯乾是明昭之體。大者發詞。據此、乾元即仁。亦即良知。可見仁或良知、即是萬物、或一切法共有的本性。(言萬物、而人類在其中)。豈唯人類獨有之乎。程子言仁者渾與萬物同體、即據易義。評者全不求解何事。夫仁或良知、雖一切法同有。而植物及無生物、則不能顯發之。動物已稍露端倪。互助論者所發見之事實、皆可證明動物已有仁或良知在。否則只有引嗟。何能互助。大易之義、顯然不謬。但動物雖有此端倪、而畢竟甚曖昧、未能顯發。能顯發之者、厥惟人類。故從萬物本性上說、任何物通有仁或良知。不唯人類有之而已。從萬物不受形氣之限而言、則唯人類能顯發其仁或良知、而可以謂之特殊。故儒學崇勉人道。使之盡己性、以盡物性。達於天地位、萬物育之盛。而全體大用、畢竟呈露。無所虧蔽矣。至矣大哉、孰得而稱諸。華嚴性相品云、一切衆生皆具如來智慧德相。是從衆生本性言。然徐經又說、闍提畢竟不成佛。又說修行唯存人道。諸天與地獄等衆、皆難修。佛氏雖說得空濶、事實上還同儒者、人道爲本也。

評者又云。謂着不修儒者繼續於倫常圈子裏的。理學家那裏理會得。此等語、真可哀。王陽明常嘆佛氏出家、想逃人倫之累、却先已有累在心。儒家則不然。有父子、還他一個孝慈、何父子之累。有兄弟、還他一個友愛、何兄弟之累。有夫婦、還他一個有別、何夫婦之累。若以食噴癢三毒、繼續自心、即逃出倫常之外、畢竟造業受苦、有何好處。此可哀者一。儒者論常、那有圈子可說。大學三綱八目、格致誠正、統於修身。自身推之家國、以至天下。天下者、天地萬物之都稱。故儒者倫誼、不限於人類。極至範圍天地之化而不過、曲成萬物而不遺。裁成天地。輔相萬物。終底天地成位。萬物並育。修齊治平之效已舉、而猶曰慎以終始、猶如佛位、有不放逸數也。儒道至大無外。至高無上。而評者橫行有圈子。作繭自縛、驢年出。此可哀者二。吾以誠心告評者、昭烈帝曰、勿以善小而爲。勿以惡小而爲之。今人卻是貪噴癢。有甚倫常。出家人竟毀及此。忍不戒與。釋尊教人孝父母。度其弟及妻子、以及衆生。與孟子親親、仁民、愛物。果何差別。其概念之哉。

評者此段、極詆禪與理之渾沌。凡不同流派的思想並行、終當有出而顯會者。此爲中外古今之公例。荆門戶者、不知翻其會通、而大道始喪矣。理學家於禪、翻到好處與否、是別一問題。而其志業、則不容非禪也。猶復須知、自魏晉之衰、北中國全陷於鳥獸之俗。南朝亦失淳風。唐只太宗一代稱盛。藩鎮非胡帥者無幾。承以五代之主、又皆胡人。此長期中、人理殆絕。人氣殆盡。吾夏族之衰自此始。非以良心深研歷史、而不同考據家態度者、

殆不能感覺此長期之黑暗與慘毒。佛之徒、販命空王。忘懷世事、民生無所顧。此是事實。五代最慘。而講學於時特盛。熊先生言、自唐至五代。佛門中許多過量英雄。若戮力世法、兩時世運、或別是一局面。此說不爲無理。兩宋諸儒、承衰微之運。又承漢以來、儒學久絕於經師之手。而佛教適乘機以入。取中國文化與學術之統而代之、如今日全盤西化之局。兩宋諸大哲、始輩理堯舜湯文、以迄孔子之道統、學統、治統。自是而吾民族始知有人道之尊。人倫之重。中夏聖賢學術之可寶。數千年文明之可慕。於是興自信之念。有自大自立之風。雖元起漢北、掃蕩歐亞、會不百年、因南宋皆在江浙理學植根深厚、明社辛構之以興、成光復華夏之偉業。明代人才甚盛。晚明學術思想發達。則王學解放理性之所弊。此時本不當亡國。惜其體之主皆昏庸。其亡國於邊區之東胡、則由其時民主思想未開、不知改革帝制、遂至羣衆渙散而亡。故明李諸人、習、如船山、亭林、梨洲等、皆以理學家、盛唱民治、而欲革帝制。不幸神州已臨厄運。而業者據者、遂趨附胡主。斬理學之緒。中夏至今、民德日衰。民智日浮亂。社會無中心思想。危亡將甚於昔。稍有人心者、平心靜氣思之、理學自是中華民族一縷血脈。何容輕侮。宋明諸老先生之學、上究天人之故。下窮道德與治化之原。(王伯義利之辨。正是今日帝國主義者、與資本主義者之對症藥。)(根底深厚。踴躍篤實。後生何忍過自輕狂、空意詆毀。論學術、求至道、無分於夷夏。外國有聖賢、吾人當敬奉。本國有聖賢、奈何欲鄙視。釋尊與宣聖、雖各有特異處、而必謂一在人乘、一高出三界之外、此有何種尺度、可以量度。龍樹、提婆、無着、世親諸菩薩、與程朱陸王諸大哲、所學不必同、而互有短長、亦有何種尺度、可判其高下。吾儕當以平等心、敬禮中外聖賢。而學理異同與得失、則一衡以公明之心。熊先生嘗言、至理無窮無盡。中外古今、乃至未來、任何上聖、其學之所造、總有異點。總有同點。乃至同中有異。異中有同。大同大異、小同小異、互相對待、紛紜複雜、妙不可詰。唯無門戶見、而善觀會通者、乃可漸近於真理。惜乎千古學人、求有胸懷豁達者極不易。窮理之事、本乎神解。胸懷拘礙、而神解得透者、星球余信其可毀、而獨不信有斯事。先生此言、大笑廣哉。曾是有知、忍不服膺。先生又言、禪宗諸大德、孔教中諸、菩薩、論長則各有其長。求短亦各有所蔽。大矣。出入主出奴亦不必。混沌自是未流之失。而且任何上哲、其明之所在、即其蔽之所伏。(於此有所明。於彼即有所蔽。故。此蔽處正是渾沌。誰能一口吞下真理之大全、絕無渾沌。先生此言、又有趣也。又曰、宋明儒病在拘礙。虧欠活潑。此意難言。吾人宜承其志願。以上進孔門。據此、可見評者談新論承理學傳統、太隔閡在。評者又云、新論雖然不同情節統與附會。可是並沒有離開這套作風云云。吾告評者、離開與否、且讓後來具眼人判斷。評文此段末後、純是意見作祟。大義均詳於前。無須答。

評文談空宗與有宗。今摘其談空宗之要點如次。

## 十力語要初編

(一) 新論談空宗、一言以蔽之曰、破相顯性。然而我敢說、破相顯性、不是空宗的空。決非般若經與龍樹論的空義。反而是空宗的敵論者有宗。

(二) 新論根本沒有懂得空宗。以為空、即破一切法相、於是想入非非、以為緣生是遮詮、而不是表詮。龍樹是否破四緣。新論便作主張。智論三十二、論到四緣、說、但以少智之人、著於四緣、而生邪論。為破著故、說言諸法空。般若波羅密中、但除邪見、不破四緣。凡中論、智論、破蕩一切、都應作如此解。新論以空為破相、可說全盤誤解。

(三) 空宗的空、是自性空。當體即空。宛然顯現處即畢竟空寂。畢竟空寂即是宛然顯現。所以說色即是空。空即是色。空宗的空、非新論遮撥現象的空。遮撥現象、即是破壞世俗、抹煞現實。也不是遮撥現象而顯實性。遮撥現象所顯的、即是神化、玄學的神之別名。中論說因緣所生法、我說即是空。亦為是假名。亦是中道義。即空即假的中觀論者、與有宗大大的不同。空宗是緣起論的。說緣起即空、不是說沒有。所以與有宗唯識論不同。依此即空的緣起、在相依相得的因果論中、能成立一切法。所以不幻想宇宙的實體、作為現象的根源。與涅槃經等不同。空宗也說、即空寂的緣起為現象。即緣起的空寂為本性、但本性不是萬有實體、即此緣起的空性。經說一切法自性不可得。自性不可得、即是一切法之自性。(中畧) 真如、涅槃、非纏緣起而別有實體。

(四) 新論誤解般若只是發明生滅如幻。以為必須有一不空非幻的實體。(中畧) 如般若經說、為初學者說生滅如化。(虛妄。空寂。) 不生不滅、不如化。(真實。不空。) 為久學者說生滅、不生滅、一切如化。所以新論如要論究般若義、還得更進一步。

卷曰。評者謂緣生不是遮詮。常是表詮。故又云空宗是緣起論的。說緣起即空、不是說沒有。余望評者細心將成論與中論等、字細對讀。成論、成立四緣、而說一切法仗因托緣而起。稍有頭腦者、知其是表詮。中論等却將一一緣、遮撥得一無所有。如何不是遮詮。此真怪論。評者引智論、但除邪見、不破四緣之語。以為空宗是緣起論。此實誤解。智論於此語之前、有申明其密意之一段文云。汝不知般若波羅密相、以是故說、般若波羅密中、四緣皆不可得。般若波羅密、於一切法、無所捨。無所破。畢竟清淨。無諸戲論。如佛說有四緣、但以少智之人、著於四緣、而生邪論。為破著故、說言諸法實空。無所破云云。案凡言捨者、必是執有實法、方言捨。凡言破者、必是執此實法、方言破。般若波羅密中、無有所執實法故、即無所捨。無所破。論文於此段下、又有云、菩薩行般若波羅密、如是觀四緣、心無所著。雖分別是法、而知其空。皆如幻化。幻化中雖有種種別異、智者觀之、知無有實。但

誑於眼、爲分別知。凡夫人法、皆是顛倒虛誑、而無有實、故有四緣。(中畧)菩薩於般若波羅密中、無有一法定性可取故。則不可破云云。詳此論意、係據般若波羅密中無一決定性可取。即入第一義。無四緣相可取、即無四緣相可破。此無上了義也。愚者若起一毫誤解、便計空宗成立四緣、即住顛倒虛誑法中。此正論文所謂凡夫人法、皆顛倒虛誑、而無有實、故有四緣。論主已預防誤解。而評者竟不慎思何耶。

智論三十二、所說般若波羅密中、四緣皆不可得云云。讀書務須注意、般若波羅密中一語。此乃尅就般若波羅密中說。易言之、即尅就第一義諦說。讀書者從四緣皆不可得、至畢竟清淨、無諸戲論云云。細心玩味。當知是尅就第一義諦說也。若未入第一義諦者、尙住世間顛倒虛誑法中。便須爲之破除四緣、令離顛倒虛誑、而悟入真實。易言之、即須泯除緣生相、而證入法性。此即新論所謂破相顯性。智論此段文、須與中論、觀四諦品中、世俗諦與第一義諦、及觀法品、觀因緣品、參互詳究、求通神旨。如終不悟、務望存疑。慎勿尋章摘句、遇着智論三十二、有不破四緣一語、便謂空宗於緣起論、不承有法性也。佛書雜讀、空宗爲尤。理趣幽玄。辭旨奧折。淺智粗心者讀之或全無解、或執取單辭片說以爲解。甚可悼也。

評者云、說緣起即空、不是說沒有。此中空字、是何意義。如是空無之空、何故又云不是說沒有。如非空無之空此是何義。但評者又有云、空宗的空、是自性空、當體即空。宛然顯現處即畢竟空寂。畢竟空寂即是宛然顯現。(中畧)空宗的空、非新論遮釋現象的空。據此、則評者所云空、畢竟無明確觀念。評者已云自性空。則是一切法之自體本來是空無的。不如此解、而將何解。下語、又以宛然顯現處即畢竟空寂。回互言之。則一切法自性幻有。畢竟不即是空無。是與何首自性空、恰成矛盾。此於邏輯必不可通。假如云、幻有之法、即無自性、故可云空者。如此、必須了解中論、所以施設真俗二諦之故。中論觀四諦品云。諸佛依二諦、爲衆生說法。一以世俗諦。二第一義諦。若人不能知、分別於二諦、則於深佛法、不知真實義。世俗諦者、一切法性空。(言諸法自性本空。)而世間顛倒故、生虛妄法、於世間是實。諸賢聖真知顛倒性故、知一切法皆空、無生。於聖人是第一義諦、名爲實、云云。據此中第一義諦、則一切法自性本空。(空無。)但世間顛倒故、生虛妄法。評者所云宛然顯現者即此。吾前引智論、談四緣說、所云凡夫人法、皆是顛倒虛誑、而無有實、故有四緣者、即中論之世諦。評者妙悟所得者即此。其實、諸聖賢真知顛倒性故、知一切法皆空、無生。皇皇聖文。胡可不究。第一義諦中、無緣生相。(吃緊。)故言一切法皆空、無生。此與智論、言般若波羅密中、無有四緣相可破者、密意脗合。中論又云。衆因緣生法、我說即是空。亦爲是假名。亦是中道義。下文、即自釋云。衆因緣生法、我說即是空。何以故。衆緣具足和合而物生。是物屬衆因緣、故無自性、無自性故空。空亦復空。(如定執空、即毀世諦。故言空亦復空以遮之。)但爲引

導衆生故、以假名說。(言空之爲言、亦是假名說也。夫言緣生法空矣、即非有也。今又言空亦假名、則非無也。故下言雖有無云云。)雖有無二邊故、名爲中道。是法無性故、(緣生法無自性。)不得言有。亦無空故、不得言無。(無性故非有、此約第一義諦言。亦無空故非無、此約俗諦言。)又上文有云、汝謂我著空故、爲我生過。我所說性者、空亦復空。無如是過。以有空義故、一切世間、出世間法、悉皆成就。若無空義、則皆不成就。(第一義空者、爲破相顯性故、即破世間顯倒相故。方假名說空耳。說空、即知世諦不無。如無世諦、爲甚說空。故知有空義、則世間、出世間法、皆悉成就。)詳上述諸文、皆以方便善巧、施設二諦。此是空宗大關鍵處。於此着不得一毫誤解。若有一毫誤解、便有差毫釐謬千里之患、可不慎乎。

評者以爲智論有不破四緣之文、便謂空宗是緣起論。於是不承認空宗有所謂本體。評文有云、也不是遮撥現象而顯實性。又云、空宗若緣起論的。說緣起即空、不是說沒有。依此即空的緣起、在相依相待的因果論中、能成立一切法。所以不幻想宇宙的實體、作爲現象的根源。空宗也說即空寂的緣起爲現象。即緣起的空寂爲本性、但本性不是萬有實體、即此緣起的空性云云。評者之主旨在此。但未了解二諦義、則此論終不可通。評者所云、空宗也說、即空寂的緣起爲現象。此語不獨無義、而實顯違空宗。即就評者所引據智論三十二談四緣中文、明明言、凡夫人法、皆是顯倒虛誑、而無有實、故有四緣。而評者乃云空寂的緣起、以空寂的三字、爲緣起之狀詞或規定詞。與智論言顯倒虛誑、而無有實者、顯然違背。評者又云、宛然顯現處即畢竟空寂。此與空寂的緣起一語、同犯大過。須知、空寂一詞、決不可與顯倒虛誑無有實者、同其含義。此意後談。稍有頭腦者、亦能辨此。如何可以空寂的緣起大窺見、誣陷空宗。評者又說、即緣起空寂爲本性、但本性不是萬有實體、即此緣起的空性云云。緣起法、根本屬世諦中顯倒虛誑法、於世間是實。何所謂緣起的空性。猶復須知、如認緣起法爲空寂者、即無所謂世間顯倒虛妄法。是破俗諦。中論云、若不依俗諦、不得第一義。不得第一義、則不得涅槃。皇皇聖文、如何可背。此處擊背、則佛教精神根本推測。中論言、若人不知分別二諦、則於深佛法、不知真實義。此可深省也。

評者只欲反對新論以破相顯性言空宗。於是承有實體。而不承有實體、又不好自圓其說、遂以空寂的勝義、加入緣起法上、而曰即緣起空寂爲本性、但本性不是萬有實體、即此緣起的空性云云。如此、適以自陷。余初審正評文、至談緣生義、有爲無爲不分。生死涅槃無辨。已甚詫異。今聞至此、乃知評者迷謬所在。評者若自謂其緣起論、而聲明不同佛教之舊。亦可不亂佛法。但必以己意說空宗。且自負爲空宗之解人。則佛菩薩有知自不免心感也。

評者不承空宗破相顯性。余望評者放下胡亂知見。細玩中論觀法品。今節其扼要處如次。

爲度衆生、或說一切實、或說一切不實。或說一切實、不實。或說一切非實、非不實。

一切實者。推求諸法實性、皆入第一義。平等一相、所謂無相。如諸流、異色異味。入於大海、則一色一味。一切不實者。諸法未入實相時。各各分別觀、皆無有實。但衆緣和合故有。

一切實不實者。衆生有三品、有上中下、上者觀諸法相、非實非不實。中者觀諸法相、一切實、一切不實。下者智力淺故、觀諸法相、少實、少不實。觀涅槃無爲法、不壞、故實。觀生死有爲法、虛偽、故不實。

非實非不實者。爲破實不實故、說非實、非不實。

綜上四門。第一門、是密意說。第二門、爲入第一義方便故說。第三門、爲衆生於前二門中、有執着故說。第四門、爲破着故說。密意說者。爲衆生不了諸法實性故、方令推求、於一一法、皆入第一義。平等一相、所謂無相。然猶未能令衆生不着一切實相故、非了義故、云密意說。

其次、爲入第一義方便故說者。諸法未入實相時。(實相、猶云實性。)各各分別觀、皆無實、但衆緣合故有。欲令衆生於緣起法相、勿妄着故、方悟彼實相。如於繩相、不妄着故、方於一一繩相、悟知是麻。(麻、喻實相。)故云爲令入第一義方便故說。

衆生根器不一。觀諸法相、多有差故。(此第三門。思之可知。)

故第四門、說非實、非不實。非實者、推求諸法實性、入第一義時。若作實相想、亦是著相。爲破此著、故云非實。非不實者、若於諸法、尙未悟入實性時。聞說諸法皆無實、便執一切不實、此復成著。應知、說不實者、欲令於一一法、悟入實性。非壞諸法。若見諸法實性已、即一一法皆實。(譬如、於一一繩相、皆了知是麻。)故云非不實。又諸法相、皆入第一義諦已。而俗諦中、不妨施設諸法。故云非不實。如是非實、非不實、方爲了義。

如上引中論觀法品文。並爲畧釋。當知、空宗非是諸法無實性論者。佛家大乘諸經、無論依妄識以樹義、本真常而爲說、要皆未有持無體論者。(體者、具云本體。亦云實性。)空宗果如評者所云、只是緣起論、即往顛倒虛誑法中。此成何說。有人言、呂秋逸居士謂佛家思想、當作整個的去看。其說之內容如何吾不悉。但各派所宗之經、雖各有扼要之義、而大本大原處、總有血脉相通。如空宗果爲無體論者、即是隨緣外道。大般若直是戲論。與華嚴、深密、楞嚴、涅槃諸經全無可通處。龍樹諸大菩薩、何足爲大乘開山。

評文中有云、幻有二義。一宛然現義。二、無自性義。真如、涅槃、非離緣起而別有實體。依相待施設安立的說、即具此幻的二義。依絕待離言非安立的說、即具幻的無自性義。此等語不知從何說出。安立非安立、即真俗二

諦之別名。眞諦亦名非安立者、以心行路絕、語言道斷故。此唯証量所得。非言說安足處所。故云非安立諦。此必眞知有實性故、有第一義故、乃於眞諦、名非安立。評者明明說緣起幻法無自性。即是智論所謂顛倒虛僞法。中論所謂世間顛倒故、生虛妄法。如何可以顛倒法、說爲絕待離言、非安立諦耶。如此悔聖言、終不自覺、佛法將如何。是可哀也。評者知絕待一詞、作何解乎。唯諸法宛然幻現、而無自性。故說諸法有實性、所謂眞如、涅槃。(吃緊。)譬如說繩相、是虛幻無自性。故說繩有實性、所謂麻。(繩、喻幻法。麻、喻實性。麻本非實性、乃說喻不得已而強爲之詞。)評者已知幻法是相待的。而又小承有實性。則絕待二字作何解。須知、絕待者、非離相待、而妄想一個空洞之境、名爲絕待也。即在於幻法、而透悟其實性。(即於繩、而透悟爲麻。)便泯相待之相。直於一一幻法、皆見爲眞如、涅槃、即是絕待。(吃緊。)若只執取幻法宛然顯現、無自性者爲有。而絕小承幻法依實性故有。則只是相待的幻法。而絕待之名、從何安立乎。宣聖曰、必也正名乎。評者既用絕待之名、當求絕待之義。如何遮撥諸法實性、成無體論、此眞怪極。

空宗非無體論、已說如前。今次畧明破相顯性。空宗人敏若釋。大智、中、百、十二門四論。凡稍有頭腦者讀之、常知空宗一切掃蕩、而實非空見。(非獨實性不空、即虛說法亦不遮。一諦義直玩。)實非空見、而一切掃蕩。空宗根本意思、是欲令衆生見性、(性者、諸法實性。)方不墮顛倒虛妄法中。然欲見性、即非破相不可。譬如無知之孩、只執取繩相、必不能於繩、而見其只是麻。成年人欲曉之、必示以繩相、是依人工、時日、資具、造作等緣、而幻現其相、無實自性。方令彼孩即於繩相、而頓悟是繩。繩相不破、麻性不顯。諸法之相不破、即不能見諸法實性。此義不悟、便如長夜昏眠。此義說穿、確是家常便飯、元無奇特。心經、是大般若之撮要。開首便空五蘊、非破相乎。破相、非以顯性乎。新論已釋得明明白白、而評者毫不求解、橫持已見。不知果何所謂。心經且置。中論觀法品云。問曰、若諸法盡畢竟空、無生無滅、是名諸法實相者。(此中實相、猶云實性。就就實性言、唯是一眞絕待。無有所謂諸法之相。故云諸法盡畢竟空。)云何入。(問如何悟入諸法實性。)答曰。滅我我所着故。(破人我執。)得一切法空、無我、慧。(破法我執。)名爲入。此中一切法空四字、不可滑口讀過。(空者破除義。)一切法空、易言之、即破除一切法相也。何可悟入諸法實性。空之爲言、非於世間顛倒虛僞法上迷執爲空寂故名空。(非字、一破貫下。佛法中無此相見。)乃於世間顛倒虛僞法相、直破除之、而顯其本來空。(空者、空寂。第一義諦中、一眞絕待。諸法相本來空。非以意空之也。否則不名悟入實性。譬如孩兒未空繩相、終不能於繩、而見是麻。觀法品又言。爲度衆生、或說一切實、或說一切不實。(中畧)一切不實者、諸法未入實相時。各各分別觀、皆無有實、但衆緣合故有。此文不作破相解、將作何解。須知、此中所云、將諸法各各

分別觀、便見得皆無質、只是衆緣合故有。明明是破除諸法之相。各各分別觀之、便是其破相之方。(方者、方法)析物至極微、則物相破矣。極微又析之、則極微亦破。又如分別諸法、知其但衆緣合故有。則諸法之相破。而四緣又各各分別觀之、便知一緣、皆非實有。中論觀因緣品、即四緣一破盡。(文繁不引)。還有甚諸法相。各各分別觀者、即解折術。用此術、以破諸法相。如剝蕉葉、層層剝去、便無所有。諸法相剝落盡、都無所有。便乃豁然頓悟諸法實性。如孩兒聞繩相不實、便見麻也。破諸相故、說一切法自性不可得。自性不可得、即是一切法之自性。由捨相已、即顯其實性故。此義深微、凡夫難會。論文於各各分別之上、有諸法未入實相時一語。宜澄心體究。所以破相、正以未見實性故。若已見性、何相可破。智論說、般若波羅密、於一切法、無所捨、無所破。與此可互明也。中論觀法品、明揭破相顯性密意。而評者不悟、且橫攻新論。亦何傷於日月乎。

猶復須知、中論所以重觀二諦者、即爲緣起義故。緣起法本是顛倒虛妄法。若不破之、則不可見實性。故欲令衆生入第一義、非破緣起法不可。此觀因緣品所由來也。若一往破除、則無顛倒虛妄法、亦無涅槃可說。無修証之事。還談甚佛法。故觀四諦品、施設二諦。於緣起法、破與不破、兩無妨礙。第一義諦、非破相、不可悟入。故緣起法、在所必破。觀法品、及觀因緣品、有明文可證。世俗諦中、顛倒虛妄法、亦名爲實。即緣起法、於俗諦非不許有。智論三十二說、譬如小兒、見水中月。心生愛著。欲取而不能得。心懷憂惱。智者教言、雖可眼見、不可手捉。但破可取。不破可見。菩薩觀知諸法從四緣生。而不取四緣中定相。四緣和合生、如水中月、雖爲虛誑、無所有、要從水月因緣生。不從餘緣有。諸法亦如是。各自從因緣生。亦無定實云云。詳此、謂四緣雖無定實、而未嘗破斥爲無有。即依俗諦義故。余亦嘗遇人言、空宗談緣起法、或時決定破斥、或時似不破、甚似詭辯。余曰、非也。此中關捩子在二諦義。如不了此、便生眩惑、甚且尋章摘句、妄作主張、以爲如此如此。則微視蔽目、而天地全暗矣。可不慎乎。

新論根本在明體用。首須識得體。其討論及於空宗者、特取其第一義諦、破相顯性之方便法門。實則此方便法門、即是究竟理趣。故可說空宗全部意思、即在平是。其餘千條萬緒、要無不會歸於此者。新論不涉宗教思想。故於顛倒虛妄、與因果鈎連之緣起法、爲俗諦所不應者、新論無論列之必要。學者求之空宗典籍、可自得之。熊先生云。新論亦含二諦義。俟董論方詳。真諦則於認識方面、遮撥現象而識體。俗諦即現象界一事物、皆隨順世間、不妨安立。成物章可考按也。評者謂新論遮撥現象、即是破壞世俗、抹煞現實。不知新論首先標明、從認識方面而談識體。(識者、認識。)則於現象、而見真體。自不執取現象。此非凡夫境界。譬公云、悲夫人情之惑也久矣、目對真而莫覺。此可味也。從認識上說、識取第一義、竝無妨礙於俗諦之現實。新論微妙、評者弗思耳。

評者云、般若經說、爲初學者、說生滅如化。(自注虛妄、空寂。不生不滅、不如化。)(自注、真實不空。)(爲久學者、說生滅、不生滅、一切如化。所以新論、要論究般若義、還得更進云云。評者於此中引經說生滅如化下、自注虛妄、空寂二詞。大有過患。空寂與虛妄、何可併爲一說。此不止差毫釐謬千里也。空寂是涅槃義。空、非空無之空。亦非以幻現而無自性名空。幻現而無自性者、如依他法、固可言空。然與般若連用成複詞者、則此空字、亦是寂義。即涅槃義。空而不無、四德具備、所謂常樂我淨是也。如何可與虛妄一詞同解。虛妄、是衆生顛倒法。風俗諦。空寂、是離世間顛倒法、所謂涅槃、真如。經云不生不滅、不如化者即此。評者注云、真實、不空是也。此論第一義諦。評者因不解般若、而誤想空宗是無體論。遂以空寂一詞、視爲與虛妄同其含義。不獨毀壞大經、而佛教根本歸宿處、乃完全推翻矣。般若、是翠經之王。諸佛之母。果是持無體論、而安住顛倒虛妄中者乎。龍樹菩薩果如此、倘在吾前、當一棒打殺與狗吃。若不如此、此罪在誰。經云爲初學者、說生滅如化。即中論觀法品、說一切不實義。其云不生不滅、不如化。即觀法品、說一切實義。又云、爲久學者、說生滅、不生滅、一切如化。即觀法品、非實非不實義。此在前文、已解釋明白。評者竟誤會經文爲久學者說生滅、不生滅、一切如化句、遂妄主張空宗果是無體論、是一切如化論者。謬解經義。稍有識者當能辨之。

熊先生嘗自言。弱冠時、一日登高。視秋草零落、忽生悲感。推想天地萬物皆歸無何有之鄉。壬子、在武昌。一日正午、坐人力車、過大衙。天無片雲。白日朗然。車中無思無念。忽兩眼見街道石板、如幻如化、形象與原見之石亦不異。但石體不實、猶如幻化。擬之浮雲尙不可。浮雲猶實在極矣。見房屋如此。見一切人坐者立者皆如此。見人說話口動、亦如此。仰視天、俯視地、一切如幻如化。平常視天、即所謂蒼然大圓氣界、並無不實在感。此時頓覺大圓氣界、如幻如化、毫不在。視車、及車夫、皆如幻如化。但視自身猶蒼然大圓氣界、吾視商店兩人對話時、口動、面帶笑容、皆幻化人也。忽起念云。哀哉、人生乃如是耶。愴然欲泣。即視覺一切復其舊。爾後思此境、不可再得。迄今就衰、終不再現。當時曾告友人李四光仲揆。彼大笑云。我知此意。並云、彼在日本東京市上、見羣衆擾攘狀。亦起一種異感、覺塵世可悲。余曰、此與吾之感、恐不必同也。又曾告蔡子老。子老曰、此幻覺耳。語一老僧、曰、此夙生定境發現耳。先生自述此事。又曰、平生探窮宇宙人生諸大問題。就現象方面言、一切猶如幻化、於此確信不疑。但有無真實根源、苦參實究、老夫揮了許多血汗。求之未明、不滿。求之六經四子、猶不深契。求之老莊、乍喜而卒捨之。求之佛家唯識、始好而終不謂然。求之般若、大喜、而嫌其未免就空也。最後力反之自心。久而恍然有悟。始嘆儒家大易、佛氏般若、皆於真實根源甚深處、確有發明。儒者窮神、而不深體夫寂然處、將慮滯有之患。佛法歸寂、而過嘯幻化、反有就空之累。(經云、設復有法勝涅槃者、我說亦復

如幻如化。幻化之喻、本謂空寂至極、不可作實物推測然不悟者、或謂涅槃、真如、只是假名、竟無所有。則幻化之喻、適成大過。故云過喻。於寂、而識夫生生健動之神。於生生健動之神、而見其湛然冲寂。反求諸心、理實如是。自此、復探華嚴、楞伽、涅槃等經。更回思無著、世親之學、以及此土晚開諸子、建於宗門大德、宋明諸老、衆賢聖、造詣不齊、而皆各有得力處。乃至西哲所研究者、亦莫非大道之散著。析其異、而會其通。去所短、而取所長。則一致而百慮之奇詭、殊途而同歸之至妙、乃恢恢乎備者諸已。而後信、証真、即妄法皆真。隨妄、則論地無倚。感徵世變、亟欲宏儒。德治、禮治、根源性地。所以挽失性者之慘酷、而使世間不異涅槃者、不可徒恃空教也。凡人爲學、眼光透上天去、還須徧視大平地上萬類始得。天在上乎、地面地下無非天也。仰視而不俯察、未可云見天也。况其未能仰視而妄慮見天者乎。先生比言、足爲拘守門戶者戒。乘便書之於此。今當回復本文。

經爲初學、說生滅如化。明是破和。說不生不滅、不如化。明是顯性。爲久學、說生滅、不生滅、一切如化。則慮人聞真與法、(謂諸法實性。亦云本體。)又復執實。故說一切如化、以遮其執。要非否定本體、成一切如化之論也。大經此文、(大般若經、亦稱大經。)與前引中論觀法品文、互相和會。是爲空宗所宗經論、宏綱巨領所在。其說法雖變化萬端、不可捉摸、而執此綱領、以判定之、則如珠走盤、縱橫移轉、而未嘗無所守之範圍也。新論言、空宗一往破執。破即成執。生滅如化。不生滅亦如化。聞者遂作一切如化想。無有真實根源。將令衆生永墮顛倒虛妄中。豈不悲哉。清辨掌珍已云、無以無有實。不起。似空華。以彼聰明、猶惡取空。又何責於評者乎。朱子曰、教學者如扶醉人。扶得東來、西又倒。大哉斯言、至有義味。

先生嘗言。佛書未易讀。讀者必具四條件。一、抽象力極高。(天資低者、虛懷困學、亦可養成。)否則於其高廣幽深之玄境、不可攀援。二、分析力極強、否則於其方面、無盡的義蘊、尋不着端緒與脈理。三、會通力極大。否則如盲人摸象大網罟。十指觸入百千孔穴。則終於一孔、或數孔之間。終不得其綱領所在。而猶自謂提挈全網也。不大可哀歎。四、必有廣大心、真實心。非徒在語言文字上作活計、以膚亂知解、誑無知、趨劣途者。有此修食、方許了解文字、而終會意於文字之外。與十方三世諸佛相見。智慧之神、不會來舍於雜染心。此事宜知。上四條件、缺一不得。而第四爲根本。如條件不具、而談佛學、只墮烟海中。自害害人。有何了局。自佛法東來。吾國思想界、少有好影響。而世莫之省耳。又曰、儒者之學、從人生日用中體現真理。六經、四子、皆因事因人、隨機紀錄之詞。非有意造作也。非欲爲理論也。此與佛家根本不同處。佛家諸菩薩、著書度衆、皆以工巧心、經營一套理論。故於因明、特爲遊意。而儒者不爾也。吾儕少時、輕棄舜。薄文周。非孔孟。宋明更不值一罵。中年而

後。漸有所悟。老而日益親切。惜當衰頹。學絕道喪。此意無可與言。余相信、託於儒、託於佛者、始有儒佛高下之爭。真儒、真佛、則異而知其類。嗾而知其通。決不會起評也。先生此言、至爲沉痛。隨綴鶴及、述之於此。空宗成爲一切如化之論。余不覺怡然、感戚於懷。因念吾情讀書、往往辜負聖賢心事。故引先生之言如右。所冀有實心作人、實心向學者、能勿以輕心遇古籍也。

將空宗說爲空的緣起論。詭爲如幻如化。無有實體。無有根源。不願智論有凡夫入法、顛倒虛誑、故有四緣之明文。(不願二字、至此爲句)。大乘無上甚深微妙法、毀壞至此。稍有慧者、何能不爲諸佛悲痛。哲學中有現象論者。其在知識與理論方面、自有精密可喜處。若就窮理而言、却甚淺薄。以不足語於佛法源底之事故。勝鬘經、微法源底語。含義極深廣。(佛家緣起說、與現象論、及關係論者、其骨髓全無似處。何可誤解緣起一詞、便否認諸法實性、取消本體。評者勿托空宗、吾無怪焉。以此壞大乘法、是而可忍、孰不可忍。

佛法千言萬語、無非歸宿証真兩字。真之爲言、萬法實體也。人生直性也。萬有根源也。爲甚修一切行、斷一切障、求証真故。如無真實法、(謂本體)、其諸經論、言修、言斷、如彼森嚴峻厲、如彼重復言之而不稍休、豈非瘋狂。大經與四論、無實言說、只明個一切如幻化。只叫衆生永住顛倒虛妄中、是成甚佛。

新論談空。揭明從認識論方面、破相細性。此是正法限礙。衆生所現見諸法相、(猶俗云現象)、確是智論所言、顛倒虛誑、而無有實。今之科學發明、已足証實此理。例如瓶子、只是一聚白與堅等相、此即法相。此即現象。科學家分析此一聚堅白等相、只是一聚元子電子。而此一聚堅白等相、確是虛誑、無有實法。由此可知、空宗爲初學者也。及科學進步、又知電子無實質。不可作小顆粒想。則元子電子還是虛誑、無有實法。由此可知、空宗爲初學者說生滅如化。(大經、見前引。生滅、即諸法相之通名。以一切物皆有生滅故云)。說一切不實、(中論觀法品、見前引)。令凡夫人、破除虛誑不實諸法相、即無顛倒執着。往日視爲玄談、今已得科學爲之張目。但科學只做到破相初步、(如佛法、則破相之意義甚深。此姑不談)。而不知有諸法實性、即不見本體。此與佛法相隔遠在。科學家只是憑析物的方法、發見諸法相、是虛誑不實。破相雖作到、而無可與之言斷性。空宗密意、却是令人勿認取此虛誑的法相、而當透悟其本體、(亦云實性、)所謂真如、涅槃。猶如成年人教小孩勿認取繩相、而當透悟其只是麻。此破深微、吾且借中庸講以明之。中庸引詩曰、鸛飛戾天。魚躍於淵。言其上下察也。程子釋曰。上下察者天地間皆實理始著之謂。夫鸛、魚、天、淵、飛、躍、亦法相也。飛、躍、亦法相也。今於此一一法相、都不可作一一法相想。(即淵、魚、天、淵、飛、躍等相俱破也)。而直見爲實理昭著。(即見性)。此是何等理境。科學方法、何能用到此處。科學知識何可凌泊得上。科學破相、而不能顯性、此問一題、非常重要、但此中不便討論。

當還入本義。空宗一面破相，說生滅如化。說一切非實。一面即顯性，說不生不滅（實性，亦云本體），不破化。（實實。）說一切實。（均見前引。）初學人聞此，始破相縛。（凡夫人見鳶魚，只是鳶魚。見天淵，只是天淵。見飛鷹，只是飛躍。而不悟實理昭著，是為諸相所縛。今開佛說一切非實，如化，故相縛破也。）乃即於諸相，而悟入其實性。（如破除鳶、魚、天、淵等相，即於此而見實理昭著。見其性也。）故破相顯性者，只是認識的智性，不受縛於虛誑之相，而透識其本體。所謂法空慧即此。佛為初學人說諸法相（即生滅法。）不實。如化已。復為說諸法實性（即不生滅法。）實實，不如化。所以啟發初學人法空慧，將自悟入實性。此其機微妙，儒者所謂循循善誘也。佛明明說，生滅虛誑相，如化。而揭示有不生不滅法，即虛誑法之實體，是不如化者。大義炳如白日。評者胡為妄聽空宗是緣起論，無有本體。竟以空實性，而不空妄相，誣墮空宗乎。評者鑄此大錯，或因為久學人說生滅不生滅一切如化句，遂致眩惑。實則此末後語，正恐人於實性起執故，復來一番掃蕩。如吾國程朱諸師談心性，較之涅槃，其拘礙立見。正由諸師不免將心性當作內在一實物事執持之，所以差失。觀此佛為久學人，說一切如化，實有深意。為久學人說五字，最不可忽。久學人，已深悟入實性。但恐於此起執。故與之說如化。恰是當機。若與初學人說此，則法相已破，又無實性，而無真實根源可為歸宿。永住顛倒虛誑中。則佛種斷。慧命絕矣。豈不悲哉。然佛雖為久學人說，畢竟掃蕩太過。易滋眾生之惑。有宗起而矯之，誠有以也。新論衡空宗，洞見本原。字字不虛不妄。未容輕議。余於此往復申說，亦不憚煩。誠以大空之學，為大有各派所承。即禪淨諸家，亦須滙歸於是。否則未能無執。哲學家談形而上學，不究乎此，無以滌除情見。空宗理趣幽玄。而其根底不容損壞。根底一失，即其無量言說，皆成腐亂。余懷無限意。難為今人言。

評者謂新論、解說心經、似是而非。共舉三點。一、謂析至極微、分析至鄰虛、僅是分破空、而不能真知自性空。此等無知、真可哀。試問佛典處處將五蘊、一一分析，以明無我。今用評者之言，以難之曰，僅是分破我，而不能真知無我。諸佛受過否。

二、謂對於空即是色、却不能反過來說、此真如即是幻相宛然之色法。而增益為離相寂然真理、即是色法之實性云云。此則本其癡想空宗為空真寂實性、而不空顛倒妄相。因以曲解心經、而妄詆新論。

三、謂新論言心經空五蘊、而不空無為。不知心經明明說無智亦無得。無智、即無能證得的現觀。無得、即無所得的真如無為云云。評者不承有實性、故以真如、無為、涅槃等名、皆作為假名說。因此，遂不許空宗有現觀。現觀、諦解也。無實真如、即無諦解可說。大經與四論、無一字本之現觀，即皆虛妄語。龍樹諸菩薩被汝一筆抹煞。而况新論乎。須知、無智者、無有能證得之相。非謂無現觀也。若果無現觀智、佛法成甚東西。無得者、無

有所證得之相。非謂無有真如無爲法也。若於智證真如時、有所得相、卽墮虛妄。經所以遮執。非遮智與無爲也。使遮智與無爲、卽佛法根本推翻。汝何故爲僧。此真可哀。

評者謂破相顯性、不是空宗的空、反而是空宗的敵者有宗。此等無知語、真屬創聞。余極力排除主觀、虛衷以逆索評者此種實想之所由來。久之、發覺評者却未解得一相字。故有此痴想、成大矯亂。在有宗唯識論、分別法相（有時或省言法、或省言相、或亦言諸法自性）、法性、（有時或省言性、或易文曰實性、或亦曰實相。或亦曰諸法自性、以於諸法、而識真如、卽可說真如是諸法之自性故。此與在法相上亦言自性者、意義絕不同。凡諸異名、可隨文求解。毋勞舉證。）本甚明白。（性相二字、有時互用。並非淆亂。須求訓釋。）唯識述記卷一、疏釋頌文稽首唯識性處。言唯識性相不同。相卽依他、唯是有爲。（中畧）性卽是識圓成自體、唯是真如、無爲、無漏。唯識之性、名唯識性。（本文前會節引記文。並附注。可覆玩）。又曰、爲簡依他、故說識性。何故須簡。有漏依他、不可敬故。無漏依他、亦俗諦故、非最勝故、非諸聖法真實性故、（此真實性、是聖者斷障之所顯得。凡夫雖具、而不得顯、故以聖法簡之）。非所証故、畧不敬也。據此、則性相二詞之義界、甚記卷端、便已訓釋明確。相卽依他、唯是有爲。性卽是識圓成自體、唯是真如、無爲。（此中識字、是廣義。舉能緣、卽攝所緣。故此言識、卽無異言一切法也）。相字之所指目者、卽是依他、有爲法。基師親譯唯識。又經英師釐定。其說自是確據、如謂不可據、則中國譯籍、只合一概推辭。還談甚佛教。

如評者以爲性相之分、只在有宗唯然、則基師明言、相卽依他、是有爲。性卽圓成真如、是無爲。據此、性相之分、卽是有爲、無爲之分。亦卽是生滅、不生滅之分。（生滅、卽有爲之別名。不生不滅、卽無爲之別名）。豈止有宗分別性相。佛教各宗、皆同茲義據。基師此疏、可罵他謬誤否。余意、只有癡想般若爲只空法性真如無爲、而不空緣起虛誑相者。（余意二字、一氣貫至此）。可以大罵特罵基師無知胡亂。基師親稟英師。空宗所宗之大般若經、空英師所特別囑其全副心力以譯出者。般若所說法、有生滅或有爲、與不生不滅或無爲之分。猶之哲學上、有實體與現象之分。易家有形上界下之分。此等名詞之分別、皆非不根於實義者。若抵此類分別、必是於本體信不及而妄持說者。此輩唯依現象界、構畫而成一套理論。卽只談有爲、無所謂無爲。只談生滅、無所謂不生滅。只談法相。無所謂法性。只談現象、無所謂實體。只談形下、無所謂形上。（此輩二字、一氣貫下爲句）。依此他思想與理論之必然。（吃緊）。如其不解此意、便無法與談學問事。又談甚佛法。若果識此意、卽基師說、相是依他有爲、性是眞如無爲、確是綜佛教各宗同稟之大義而通言之。佛教中絕無有以虛誑之依他法、爲立命之地者。故性相之分、在佛教各宗皆然。惟第一義諦中是否破相。則大空、大有、爭端所在。評者於空有兩無所知。並於一極重要之相

字、尙未知是指目甚麼。豈不哀哉。

評者如相知即依他、唯是有爲。則何至有破相顯性。是空宗敵者有宗之夢語。須知、依他即緣起義。他、謂緣、依他衆緣而起、曰依他起。故依他、即緣起之別名。有宗經論有那一部會如中論觀因緣品之破斥四緣乎。稍有頭腦者、隨幾部有宗書、當不至癡想有宗曾被緣起義也。評者年力尙少、自居佛弟子、我慢異常、而於佛書字句、竟不子細理會。出家一場、何苦如此。評文言、有宗有兩種類型、其一、虛妄爲本的唯識論、如無着世親學云云。如此妄認菩薩、毫不畏罪可乎。無着世親何至以虛妄爲本、而造論乎。以此自害害人、當墮地獄、尙足爲菩薩乎。唯識之論、明明歸於轉識成智。轉有二義、轉捨、轉得。謂轉捨雜染、轉得清淨故。虛妄是其所必捨、而謂其以虛妄爲本、二菩薩受此不白之冤、於汝安乎。無着世親學、只矯空教末流之弊、其骨體仍在大經、四論。成論歸無所得、猶假若密意也。爲唯識正名、當曰明妄趣真宗。不可認以虛妄爲本也。評者以空實性、而不空顛倒虛誑法之痴想墮空宗。竝復認及有宗。今日佛教雖衰、而中國之大、賢比丘猶當不少、豈盡受汝誑乎。無着世親、短處、只在其種子論。一切錯謬、皆緣此而生。種子論之最不可通者、莫如法爾本有種。二重本體之嫌疑在此。(既立真如。又立本有種。且於二者之關係無所說明。非二重而何。)又種子與果、俱時而有。評者既已承認。尙未至如粗涉佛典者、根本不了果俱有義、而恣妄談。(尙未、至此爲句。)但評者必反對新論種現對立之評判。則又挾私而自陷錯誤。評文中有云、我要指出唯識宗是緣起論的。是以因果、能所、成立一切的云云、此處忽爾將破相二字忘却。既知是緣起論、何故道他破相。(相即緣起、如前已說)此事且置。今應問、果俱有義、如何不是種現對立、種子是能生者、故名因。現行是所生者、故名果。評者已言、唯識宗是以因果、能所、成立一切。則能生之因法、即種子者、與所生之果法、即現行、既是同時並在。如何道種現非對立。又就唯識種現說之體系而言。賴耶識亦有自種子、賴耶之種、(種子、省言種。)與前七識之種、均藏在賴耶自體內、而爲賴耶之所緣相分。(即爲賴耶所知之一種境相。)賴耶於種、爲能緣者。種於賴耶、爲所緣。亦是能所對立。又前七識、從其自種生時、既自爲現行界。而其自種、此時則猶眠伏賴耶自體中。故前七種、與其所生前七現行識、(現行、即識之別名。今合用爲複詞。)並不同處。非能所對立而何。彼種現說之體系確如是。何必爲之曲諱。種現對立既無疑。則其犯兩重世界之過失、又何容否認。不一不異、若就大海水與衆漚之喻上說、方爲恰當。舊唯識師種子、於俗諦是有實自體的。於真諦亦是幻有而非無。從種而生之現、是與其自種同時並在。此於俗諦是有實自體的。於真諦亦是幻有而非無。種現明是一層一顯兩重世界。(種、藏伏賴耶中、是沉隱的世界。現行識、方是顯現的世界。)雖強以不一不異言之、究是異而不一。佛家諸菩薩任何說法、總是巽勢得極開、無礙會處、而後又來說個不一不異。譬如將一小動物

的生機體、切成幾段幾片。再將段段片片、說爲不一不異。終不與生機體相應。唐李泌謂德宗曰、陛下與漢國懷恩、譬如箝葉不可復完。吾於佛家諸大菩薩之說法、總不免有此感。非獨有宗如是。空宗亦然。(例如生滅與不生滅、開作兩片說去。却不肯說生滅、即是不生滅的質性之顯現)。非獨大乘如是。小乘無不然者。此意茲不及詳、明者當自得之。

熊先生嘗言。舊唯識師談種現、如在心理學上說、(此謂哲學的心理學。若科學的心理學、則不涉及本體、而只依生理與經驗、以說明精神現象。與哲學之談自有大不同者。此不及論。)而不以之組成宇宙論。則有重大之價值。如依據楞伽、涅槃、華嚴、勝鬘等經、而談眞常心。另以種現義、作爲習氣或安心之說明。而歸於順眞常心、以創淨智。即融會孟子擴充義、救脫空滯寂之流弊。儒佛可一爐而冶。理實如是。反已體之自見。

新論唯宗章、首揭出性智、即通楞伽等之如來藏、與華嚴之合毗盧遮那文殊普賢觀音而爲一性海、並成論之四智、及大易之仁、宋儒德性之知、陽明良知、皆融會爲一。功能章談習氣、及明心章談習心、則因習師種現義、而變通之。至本體論與宇宙論方面、則以體用不二爲宗極。即依本體之流行、而立用名。用上、說爲一翕一闢而成變化。

用由體現。不可離用而覓體。不可離用覓體故、即於用、而識體。易言之、即於流行識主宰。然後復須知、用有一翕一闢。翕即有物化之傾向、疑於不成爲用矣。嚴格談用、唯闢是用、以不失其本體之自性故。此云自性、猶言本體自具之德。德有二義、曰德性、曰德用。如空寂、虛靜、(空、虛、皆非空無之謂。以無形體、無方所、無作意故、名空、名虛。寂者、無迷闇、無擾亂之謂。靜亦然。)清淨、剛健、純善、生生化化、流行不息、進進不墜、(進而又進、曰進進。以其向上之性、恆不墜退、云不墜。)皆其德也。萬德咸備、萬理具足、不可勝舉、故總說言、本體有其自性。是其流行不已、而自性恆不改易也。否則不成實體。云胡現用。

用具翕闢二勢。翕勢物化。唯闢、不捨其本體自性。故可於闢、而名爲心。亦不妨於闢、而說爲本體。故內在於吾人之眞常心或性智、即是宇宙實體。宇宙實體、亦即是內在吾人之性智眞常心。吾人與天地萬物本爲一體、無二本故。就吾人分上言、此性智、眞常心、即是吾人之眞己。(新論所謂本心或性智、即眞常心之異名。)就一物言、即一物、各各具有眞常心。然尅就眞常心獨爲萬有之實體而說、即眞常心是超越天地萬物而獨立無匹。(言天地萬物、猶云萬有。即指吾人在內可知。)本文前面、曾言萬物各具之自性神、(言萬物、即指吾人在內。即是絕待之一神。絕待之一神、即是萬物各具之自性神。所謂一爲無量、無量爲一是也。此神、即眞常心之目。與宗教家言神、而難以擬人之觀念者、絕不同。新論性智、即眞常心。(亦云本心。)由即用見體義故、便於

用上說體。夫心之名、本依關而立。關、用也。今以心而說爲眞常者、(眞常、即本體之名。)由即用說體故耳。新論明心章、首明此義。空寂、而生化不測。虛靜、而健動不屈。(不屈、謂無窮竭。)是吾人所反求而自識者也。新論通大易與般若。自明自見而始言之。非取兩不相容之說、而強求其通也。

翁之勢、似與關反、而實爲關之具。故翁終從關、即物隨心轉、而物莫非心也。

空宗只以不生不滅言體。以空寂言體。(空、非空無之謂。詳新論。)故不於體上說流行。即不能依眞體之顯現、而施設宇宙。新論識其短在此、可謂精覈之評。空宗雖於俗諦不被緣起、然但視爲虛誑法、由衆生顛倒故有。第一義諦、於四緣即破除。新論救此失。故明由體成用。而用上、即可施設宇宙。復以由體成用義故、便何於用識體。即一物、皆是全眞。此新論骨髓、所以有異乎空宗也。

有宗之學、(即無著、世親學。)其短處只在種現說。以阿賴耶識中一切種子、(亦名功能、)說明宇宙人生。而遮撥外道之梵天神我等說。(參取攝大乘等論。)彼計含藏一切種之賴耶識、亦從其自種而生。賴耶、與其自種、係同時而有。故賴耶能藏其自種。詳成論及述記等。彼又以器界(即俗云自然界、或天地。)與吾人根身、均是賴耶識之相分。此根器相分、各從其自種而生。至其分別八個識、爲一切相分、見分、皆各從自種生。其說極繁瑣、今不及詳。有宗之宇宙論、確太穿鑿。新論廣破、無可曲諱。然新論雖彈正其種現說之失、並不以此滅損有宗之價值。熊先生嘗言。印度人頗好爲鑿空之論。種現說、在吾人今日衡之雖不滿、然在當時、爲離攝各派思想與理論計、自爲精密而有力之偉論。種子義、實從數論自性、及外道極微說、修改而成。賴耶識、亦從外道神我說、而修改得來。其間枝節之義、又多與小乘對照而立。茲不暇論。且有宗之以種現成說、變更以前之緣起義、而寓構造之旨。雖不必慮理、然試探其所以矯正宗教之本意、則有大大不可忽者。空宗於第一義諦、破一切相。遮撥四緣、不遺餘力。心經爲般若般若。首日照見五蘊皆空。五蘊、有爲法也。亦即緣起法也。言空、即遣除盡淨、竟無所有。新論斷爲破相顯性、確爾無疑。有宗之興、正爲空宗破相、(即破緣起、)而矯其失。故盛演三性義。而成立依他。(依他、即緣起之別名。)(二者相守之基地、即是依他有爲法、一破一成、顯然互不相容。新論(語體本中卷、)功能本章、明明揭示此事。而評者竟絕不通曉。反謂有宗破相。豈不愚哉。

空宗重要關鍵在二諦。俗諦不破四緣。有世間顛倒法故、方有涅槃。亦由第一義中說空故、知有世、出世法。(說空、即知有世間法。否則何所空。由空世間顛倒法故、知有出世間法。詳玩中論觀四諦品。)(眞諦(即第一義、)則破緣起法以顯性。而於性體、亦不許作實物想。所以破執。非破性也。評者不了此勝義。乃謂空宗是無體論者。豈不哀哉。

有宗重要關鍵在三性。三性主要義，在成立依他。此與空宗針鋒相對。但有一問題、空宗第一義中、破一切相。即得法空慧，而不墮法執。今若成立依他，而不破相，豈非自墮法執乎。有宗爲釋此難。故說三性。三性中初性、即解決此問題。

三性者。一、遍計所執自性。二、依他起自性。三、圓成實自性。三性名義、新論（語體本中卷、）功能章、已疏釋明白。但非字字注意、亦難解了。所望學者肯虛心耳。

遍計所執自性。應分三項以明之。

- 一、能遍計。謂意識周遍計度、是能遍計。
- 二、所遍計。謂依他法。（依他起、省云依他。）

三、遍計之所執。謂我、與法我。如依五蘊、而執有實我。此是人我執。如於五蘊中一一法上、而堅執着、此是實物、當知、纔作是想、便名法執。

依他起自性者、即諸有爲法。（省云有爲。）亦名生滅法。（省云生滅。）其實、即是五蘊法。五蘊中總分色心二聚。（色、猶云物。聚者類義。五蘊法、總分心物二類。）此色心諸行、（行者、謂有相狀幻現、遷流不住。猶俗云現象也。有間。心無相狀。答曰。否。雖非如色法之可目見、而非無相狀。汝反體之自知。）唯依衆緣合、而現起故。（衆緣、謂四緣。）都無實自性故。（性者、禮義。無自體者、猶云不是獨立的實在的事物。）故以此色心法、說爲依他起自性。亦云依他法。亦名緣起法。有宗說依他、於俗諦是實有。於真諦則謂之幻有而非無。此是與空宗根本不同處。空宗緣起（即依他。）俗諦是顛倒虛誑法。（詳前。）第一義中（即真諦）四緣則破除淨盡。

圓成實自性、即是真如。此是一切法之實性。（此中一切法、謂色心諸行。亦即依他。）

詳此三性義。有宗之中堅思想、在第二性依他。此與空宗恰恰相反。稍有頭腦者、一對照便可知。

空宗直下破相、（相、即依他有爲法。詳前。）所以顯性。而於性領又恐人作實物執着。原夫人生習於實用、其於一切事理、無往不堅執爲實。本此心習、而猜度宇宙根源、即於一切法之實性、亦將當作實物而想像之、且堅執之。如此、則性亦成相。直是作繭自縛、其何以堪。故經復說、生滅、不生滅、一切如化。（見前。）所以防人於性體上起執。其用意深微已極矣。而評者乃妄臆空宗是空法性、而不空緣起虛誑相。豈不哀哉。余昔遊熊先生門下、有人問、空宗蕩一切相、似乎中外思想界罕有如是者何耶。先生曰。佛家之學、自止觀來。空宗修空觀。自不容着一毫相。故於法性、不容起執。於性起執、即於性體之上、增益妄相。此空宗所以力遮也。從來哲學家、只作思辨工夫。不修觀行。（行者、修爲義。觀即是行、曰觀行。）宜不了此。昔馬大師言、即心即佛。後言非心非佛。

其門下梅子和尙問之曰。這老漢又談煞天下人。儘管他非心非佛。我只是即心即佛。人以告馬祖。祖曰。梅子熟了也。世之習空教者。烏可妄執一切如化。而惡取空。以自害害人哉。

有宗不破相、(即成立依他)。而妙演三性義。則以爲法執之起。正由能偏計(意識)對於所偏計法(即依他法)。而妄起我法執。此我法執、純依妄情上有、(妄情、謂能遍計。)理實無有。(無有如妄情所執之實我實法也。)但所遍計之依他法、不可說無。(吃緊。)即此依他法之實性、所謂圓成實如。(真絕待。理絕言思。不可於此着空見、自不待言。有宗以爲、只破偏計所執、即是於依他法上無有執。亦即是於依他法、而透悟其實性圓成實如、都無妄執、此其所以不破相、而自不墮法執也。空宗破相、即空法執。有宗分別執與相(依他)。是兩事。執、依妄情故有。照妄、即執空。相、則真諦小無。去執、乃於相、而見性。此有宗矯正空宗之功、實有不容忽視者。三性、確是有宗勝義、不必爲空宗所及。新論於有宗矯正空教之本旨、固極贊同。惜乎今日學子、莫知注意、乃妄疑新論詆毀無着世親學。豈不痛哉。

然有矯正空宗之本旨雖善、惜其於言性真如、仍承空宗之舊。只是不生不滅、不許言生。只是無爲、不許言無爲而無不爲。只許言如如不動、不許言流行。而所謂依他法、究與實性真如、爲如何之關係、終不可得而明。若唯以不問宇宙如何而有、爲佛氏密意所存、不容於此作批評者。則既已說依他法。又說實性真如。獨以何義、而於依他法與真如之關係、竟不許發問。豈非怪事。又有宗之言依他、只是種、現互爲緣。而首立法爾本有種、爲現法之因。(一切現行相分、見分、得名現行界。亦得名現法。)其於現法、又析得極零碎。則推求其種、自不得不極多。輕意譬諸言、無垢諸種子、其數如雨滴。此無遺種、皆聚舉賴耶識中、而與其所生現法、判爲潛顯兩重世界。且既以本有種、爲現法初因。又復承有法性真如。豈不說明種與如之關係。(如者、具云真如)。則兩重本體之嫌、亦無可否認。况復種分染淨。新薰係後起。可云無關實性。本有種之染性者、是否與真如實性有關、此皆未有說明。若細攷之、其所謂依他、即種種現說者、實含無量矛盾。難以言之成理、不徒有鑿空之患而已。自斯學東來、歷千餘祀。聰明睿智之儔、不知凡幾、皆鑿其與顯。苦其難通。新論出、而後肅清羅霧。此功何可沒哉。

新論、明由體成用。則用、即是體之顯現。體與用本不二、而究有分。可分、而實不二。故不必問體與用之關係、以其本不二故。佛氏之依他法、與真如、爲不生不滅、(即無爲)。一爲生滅、(即有爲)。明明說成二片。即不能不問其關係。而佛氏畢竟未有說明。此可謂根本缺憾。新論發明體用。始徹法源底。無支離之病。又復由大用流行之迹象上、假說萬物。一方可隨順俗諦、說萬物條然宛然、相依相待而有。融攝關係論。(關係論、與緣起說、貌似而實不同。則以緣起說之骨髓、在有個體的生命、即妄識流轉故。新論不涉及此)。一方可超入第一義

諦、乃即用而識體。卽流行卽主宰。卽現象卽真實。不待破相、而性顯。(此與空宗異)。亦無性相不圓融過。(有宗相卽依他、不可說由體現。性卽圓成真如、不可說流行。性相終欠圓融。新論卽用而識體、便無此失)。新論在宇宙論方面、可善巧施設。而與本體論血脉相通。(在本體論方面、不說本體是不流行的。卽在宇宙論方面、可依本體之流行、卽所謂大用之一翕一闢、而施設宇宙。故血脉相通。佛氏法性、是不生滅。相、是生滅。便說成隔絕)。自有談玄以來、至易簡、至圓融無礙者、無如新論。誰是有知、而可妄毀。

評文談性相與體用、有曰：新論分辨性相與體用。貶抑佛家。是非常錯誤的。不知性相相對立的說明、以相爲現象、以性爲本體、在佛教經論中、不是一般的。惟有在能所証知認識論中、才有以相知性、泯相証性的相對意義。在一般的因果、體用、理事、真俗中、或說性、或說相、二者可以互用、並無嚴格的差別。

審曰：性相、體用、余在評文談空有中、已極分明。本無復贅之必要。惟念評者思想總不入軌範。又不忍無說。評文謂以相爲現象、性爲性體、在佛教經論中不是一般的云云。此甚錯誤。評者總由認墮空宗是空法性、而不空緣起虛誑相之妄相、在中作祟、故作是說。須知、佛家性相二詞、各有所指目。決不是兩個空名詞。此處正須忘言默會。佛教小乘且勿論。大乘空有兩輪、確由人生論、發展而談實性、卽相當於哲學上所謂宇宙本體。空宗施設二諦、而有第一義、卽依實性而設。若只承認緣起虛誑相、而無所謂實性、則何有第一義可言乎。般若明明分別說生滅、與不生滅。(或有爲與無爲。)明明說涅槃。何可誤解般若爲無體論。有宗開山無著世親二大菩薩、雖別唱有教、而與空宗根本不同處、只是三性中依他、一於真諦、破而不立、一則認爲幻有非常而已。其立淨分依他、尤有深旨。此中不便申釋。關於法性真如、空宗破執之語察過重。有宗雖意存矯正、然終不謂龍樹有空法性之邪見也。成論述記、自是甚師親寫英師之手稿。其攻擊惡取空者、只在空教末流之混淆。而絕不涉及龍樹提婆。且空宗唯一根據之大般若經、實譯自美師之緒論。倘般若果爲空實性、而不空緣起虛誑相之妄說、美師爲有宗大哲、何至宣譯此經、備極尊崇。降一步言之、述記何故攻惡取空者、性相皆空、只在清辨、而不及龍樹乎。般若明明爲初學人、說生滅如化。不生不滅不如化。明明法性真實。其爲久學人、說一切如化者、只是遮執。非破法性。不可誤解也。中論觀四諦品、說因緣所生法、我說卽是空。亦爲是假名。亦是中道義。首二語、卽空除緣起法。第三語、空亦假名。則緣起雖空、而非一切空無。於俗諦中、非無緣起虛誑相。於第一義中、明有實性故空之一詞、亦應空除。不可妄計一切皆空也。此語意義深微、非深心體認、不得其旨。第四語、明中道者。緣起法空、故非有。第一義中諸法實性不空、故非無。所以爲中道也。大乘空有二輪、都無空法性之淺見邪說。此乃無上根本大義、必須認定。王輔嗣說易云、會之有宗。統之有元。斯義誠千古不磨。在知識上說、世間學術(如科學等)各部門的知識、

在每一部門中，雖自成體系，而對於宇宙之渾全以言，畢竟是各限於一部門。故一切知識之學，必須有其統會之宗與元。否則知識終陷於散殊之域，而無統會處。人生將無最高之嚮向，有日幾墮落之憂。此義非淺夫俗子所遽聞也。如欲揚言，當別爲論。猶復須知，人生具向上之要求。（如無此要求，即不成爲人類。）故常有一種超越感。超越感者，即恆自覺有超越小己與萬物之無上真實根源，爲其所申誠歸仰。一神教者，視此根源爲外在。儒者之言性，與佛家之言真心，則視此根源，早備爲萬有實體，而亦是內在於吾人當躬，即爲一身之主者。（此非靈魂的意義。須善會。）儒者有殺身成仁，即爲平日當於超越感。其生活非虛浮空蕩而無所歸宿。故臨難有此勇氣。佛氏有投身餓虎，亦以是故。宗教與玄學雖分途，而窮究真實根源之精神，則有其大同，不容否認。但一由信仰，（此就耶教言。佛教固篤於信仰，而極尚理智思惟。）一任理智，（此就西洋哲學家言。若吾儒之學，雖是理智的，而非僅以思辨爲能事。）故有教與學之分耳。空宗首唱無住涅槃，不捨衆生。悲願弘大。豈不究真實根源者乎。求之大經、四論，本無此淺見邪說。區區之忱，唯望評者悔悟。

評者又謂，惟有在能所證知識論中，才有以相知性、泯相證性的相對意義云云。此誤不小。評者完全不解證量一詞。須知，對就證言，便無能所相可分。如何可證以相知性。既云以相，即有相存。有相存矣，胡云知性。又云泯相證性的相對意義。太不成話。既云泯相，何有相對。評者於此大根本處，何乃絕無理會。證量是何境界，評者知否。新論說空宗在認識論方面，彼相顯性，此爲導引學者趣入證量。而非對就證量立言。不當誤會。至云脫性、說相，可以互用。則隨行文之便，而意義自當隨文領取。未堪淆亂。知實性，亦得云實相。則此相字，是體相義。非相狀義。又如說識，以了別爲自性。識，即相也。則此自性，是對就識相而目之。此性雖亦作體字釋，却是自體之體。與實體之體字，絕不同義。舉此二例，可概其餘。評者每於佛書辭義，不求真解。更無論言外之意。任在這裏涉獵得一義，那裏復涉獵得一義，終於真義。沒理會處。古今學人不蹈此敗陋者無幾，真修行入，務須痛戒。

評者有云。佛法本來不以性相爲對立的根本論題。余則謂佛法是否以此爲根本論題，不妨暫置。望先了解性相二詞。佛教三藏十二部經，謂其於哲學上所謂宇宙論，無所涉及。則非教僻至深，未有以爲然者。今試從宇宙論，以究佛之旨。則佛教如非安住虛妄法中，而不究真實根源者。自不能不於法相，而窮其實性。（法相，畧當於哲學上現象一詞。實性，猶云實體。）其師成論述記，分別性相，非其真說。亦非限於有宗一家之言。各宗皆可於義準。倘於此猶疑其師，則必其人頭腦不清，難與析義、置之可也。佛之徒有言，佛教不許有離心外在的宇宙。故無宇宙論，而只談人生。余詰之曰。汝知佛教析觀五蘊，都不可得實人乎。爲甚有的人生可談。性相二詞，如已解得。

則是否根本論題，似不待論。

評文有云。佛以爲諸行、是虛誑妄取相的。不可執爲實有的。所以、以幻、化、陽燄、比喻他。又云、流轉不已的諸行、觀爲無常、無我、而証得涅槃、說爲不生不滅的無爲云云。

評者此段話、還是空法性的癡想、橫梗於中。今應開於中。既云諸行、是虛誑妄取相。却須知、諸行者、色心二法之都稱。色法且置。汝心既是虛誑妄取相的癡物。憑誰而修無常、無我的正觀。又云、即於諸行、觀爲無常、無我、便是証得涅槃、說爲不生不滅。據汝此言、則涅槃、無爲、圓成、眞如、不生不滅等名、皆變爲虛用之詞。不得爲實性或本體之目。(目者、名目。如仲尼、即爲孔子其人之目)十二部經、被汝一手推翻。吾疑汝胆大。然看到下文有云。有爲實性即無爲。始知評者只緣不通辭義、而陷此罪過。是可哀也。須知、有爲實性之云、本於有爲下、實性上、中涵一之字爲介詞。而佛書譯者求高渾、往往不用介詞。讀者非精通文理、便易誤會。夫言有爲之實性即無爲。則無爲是有爲之實性、而不即是有爲明矣。有爲是相。前引基師語、相即依他是有爲。此義無可搖奪。空宗說有爲相、純是虛誑無實。只言無實。不謂無此虛誑相也。俗諦不破四緣者以此。但評者竟只認取此緣起虛誑無實之相。而橫欲空法性。妄計有爲即無爲。且疑性相分別、只在有宗唯識爲然。其文中於實性一詞、全不求解、只沾口讀過、悍然以空宗爲無體論者。(無體、謂無本體。)豈不哀哉。夫法性一詞、具云諸法實性。(猶云宇宙本體。)或時亦省言性。圓成、眞如、涅槃、無爲、不生不滅、皆其名字也。稍讀佛書者當知之。評者身爲僧人、於此無上甚深人根本處、不能悟、而亦不求悟。且欲泯性相之分、而即以相爲性。妄應有爲即是無爲。却不悟有爲實性即無爲一語中、其實性二字、萬不可忽。萬不可不求解。譬如說冰之實性即水。冰相只是虛誑無實、雖現此相、(此相者、謂冰相、下同。)而本來空。(冰相無自性、即本來空。非以意空之也。)但冰之實性即水、此非空無。有爲相不實。而有爲之實性即無爲、此不可說空。(冰相、喻有爲相。水、喻有爲之實性無爲。)應如理想。(當如其理之實而思之。不可妄猜也。)評者談空宗、只承認緣起有爲虛誑相。而空除有爲之實性、即所謂眞如涅槃。(通觀評者全文意思、只是如此。)以此誣空宗爲無體論。評文分量頗不少、其糾紛與浮亂、令人難閱、本不足辨、而卒反復以辨正之者、誠念佛法不當誣亂。今世之眞志乎佛法者既少。能解佛書文字者益少。誤墮烟瘴、即損慧命。吾是以不忍無辨。而此苦則無可言矣。

智論卷三十一云。智者於有爲法、不得其相。(有爲之相、虛誑無實、其自相本空。故云不得其相。)知但假名。(曰有爲法者、但假名耳。)以此假名、導引凡夫、知其虛誑無實。無生、無作。(有爲本無自性。何生、何作。)心無所著。(中畧。)復次離有爲、則無無爲。所以者何。有爲法實相、即是無爲。(此中實相、猶云實

性。無爲相者、則非有爲。但爲衆生顛倒故、分別說。有爲相者、生滅住異。(有爲法生起、名生相。生已而滅、名滅相。方住時、名住相。有變異故、名異相。是有爲法之四相。)無爲相者、不生不滅。不住不異。是爲入佛法之初門。若無爲法有相者、則是爲有。(爲初學人、分別說無爲相、異有爲相。其實、無爲法不可以相求之也。若妄計無爲有相者、則無爲何殊有爲乎。)又曰。第一義空者、第一義、名諸法實相。不壞不壞故。是諸法實相亦空。何以故、無受無着故。(以無受無着、名空。非空無之謂。)又曰。一切有爲法、及虛空、非智緣盡。(智緣盡者、如說正智、是能緣、眞如所緣者。則是猶有智緣之相。今智與如相俱泯。即能所相俱空。是謂智緣盡。此明證量義也。心經云無智亦無得、即此義。)云何無上法、智緣盡。(智緣盡、即無上法也。)智緣盡、即是涅槃。涅槃中亦無涅槃相。涅槃空、是第一義空。(中略。)貪等諸煩惱斷、是名有餘涅槃。聖人今世所受五衆盡、(五衆、即五蘊。)更不復受、是名無餘涅槃。不得言涅槃無。以衆生所涅槃名、生邪見。著涅槃音聲、而作戲論、若有若無。(以衆、至此爲一讀。)以破著故、說涅槃空。(注意。)若人著有、是著世間。若著無、則著涅槃。破是凡人所著涅槃。不破聖人所得涅槃。聖人於一切法中不取相故。(聖人得涅槃、不於涅槃作有相或無相想。故云不取相。)貪等諸煩惱、假名爲縛。若修道、解是縛、得解脫、即名涅槃。更無有法名爲涅槃。(若已得解脫。而更計有法名爲涅槃、便是將涅槃當作一物專來猜想。便是取相。故論言、得解脫、即名涅槃云云。論只遮於涅槃取相。非謂涅槃空。此處須虛懷體究。切勿誤會。)如人被械得脫、而作戲論、是械是脚、何者是解脫。是人可笑、於脚械外、更求解脫。衆生亦如是。離五衆械、更求解脫法。(五衆、即是虛誑法。亦即是械。離此械已、而更求解脫法。即又取相。又復被械。經論不許人於涅槃作有相想者以此。)據智論此文、只遮於涅槃取相。實非空涅槃。新論談空、無一字妄下。而評者小善會經論文指。實爲可惜。智論卷三十七云、法性者、諸法實相。除心中無明結使、(無明、即惑。亦名爲結使。結縛人故名結。惑能役使人故。亦名使。除者、斷除之。猶儒者云克己也。)以清淨實觀、得諸法本性、名爲法性。(注意。緣起諸法、自有本性。若只認取虛誑相、而不見其本性。便妄空法性、此自陷結使中也。)性名真實。(注意。只認取緣起虛誑相、而不承有緣起之實性。是無真實。明明違經論。)以衆生邪觀。故縛。正觀、故解。(正觀、即解縛也。除無明結使、即得諸法本性。無有我邪法執。是名正觀。)據此、以清淨實觀、即得諸法本性。性名真實。則緣起虛誑相、不即是諸法本性。何可執相而空性乎。佛家在量論方面。(量論、猶云認識論。)就斷惑証眞言、即於相而識性。故性相不一下異。然從本體論方面衡之、佛家以相與性、剖作生滅(相)與不生滅(性)或有爲無爲二片說去。其於體上、不許言生。不許言變。不許言流行。故不可說由體現用。即無以施設宇宙。(有宗成立依他、已談宇宙論。但其四如成眞、與爲現界因緣之本有

種、作何關係。未有說明。)因此、佛家之真諦、與宇宙論、無礙會處。(宇宙論一詞、有廣義、狹義。狹義、即謂現象界。廣義、則通本體與現象而總言之。今此中宇宙論一詞、即廣義。)新論謂佛家在木體論方面、由有出世情見故、不悟體用不二。此千年來閉室孤燈也。後有達者、當知抉擇。

評者謂法相一詞、不是斥指已成物象而名之。以此攻新論、却是自安迷霧。智論明言、四緣是顛倒虛誑、無有實。此虛誑相、不實、而於世俗亦非無者、正是物象。汝不悟哪。且評文明言、緣、即相依相待的關係性云云。若未成物象、豈有相依相待的關係可說乎。以相依相待、互相關係而有、說明物象不實。此則誠然。却須知、相依相待、互相關係而有者、正是超越物象上說。如無物象、說甚相依相待、說甚關係。新論對就用言、即無物象。佛家不說體現為用。然說有為之實性即無為。此實性無為、即第一義。是有物象否。第一義中破四緣。汝不悟哪。評文隨處引佛典、而皆不求解。又何怪不通新論乎。

評文又云、佛法所說體用的體、與新論的自體相近。此是無端添一葛藤。新論體用二詞、須從新論之整個體系中求解釋。此與佛書、及他書中有時用體用二詞者不必同。稍有頭腦者、讀新論決不至誤會。而且新論中卷功與能章、對此二詞、特為解說。引省三十六年印行本、中卷末、有後記。更闡發精詳。(商務館本缺後記。)若以新論體用義、準諸佛法。則新論所云體者、相當佛家之法性真如。俱亦說為不生滅、或無為法。所云用者、相當佛家之生滅法。(亦名有為法)此中畧字注意。佛家生滅、即緣起法。是染污性。(有宗淨分依他、當別論。)彼不說體現為用。其緣起法、非真如現為。故與新論所用者異義。新論用由體現、即非染污。染污、則是人生後起惡習、與用無干。據此、則新論用義、似與佛談生滅法者迥異。而復云畧當者、何耶。應知、新論於用上、施設宇宙。佛家緣起法、俗諦實有。亦即於此說宇宙萬象。(緣起法者、即色心諸行、俗云宇宙。即色心諸行之都稱。)故云畧相當也。評者於新論及佛法、兩無所解。而曰佛說體用的體、與新論的自體相近。不知果何所指。

評文又曰。佛法是沒有以體為真如實性的。此真愚極。實性之性在佛書中即作體字釋。汝未讀唐人注疏乎。如前所說、有為之實性即無為。此實性一詞、與哲學上言實體、及明儒言本體者、其所指目者、都無有異。但解釋不必同。所指目同、而解釋不必同者。如桌子一詞。兩人說此詞時、所指目者全同。而一人極常識、說桌子實有。一人據哲理、說桌子不實。此解釋之異。而二人於桌子一詞所指目者、未嘗有異也。各家於真體一詞、其所指目者無不同。但解釋不必同。亦猶此譬。有為法者、色心諸行之都稱。俗云宇宙萬象、即此有為法是。故佛法中言有為之實性、猶云宇宙實體。辭義分明。而汝不會。豈不惜哉。此義屢詳前文、茲復贅說。誠念佛法根本處、不可晦也。余豈不憚煩哉。真如雖有十一名、及七名、見諸經論。而皆以諸法實性為言。如流轉真如一名。非謂流轉即是真如。

也。經論明曰、諸行無始世來流轉實性。此實性一詞、實伏有之字爲介詞。而汝不會。妄意真如即目流轉。實則正顯真如是流轉法之實性。曰流轉真如、依主釋也。自餘諸名、皆應準此。辭義不通。誣亂大法。身托佛門、如何不戒。評者又有佛法以爲存在的即流行的云云。凡一大段話。無一語不浮。總山只認取虛誑相、而不知有實性。所以陷設霧中、會無一隙之明。

評者誤會新論遮撥現象。不悟新論明山體成用、即於用上、施設現象。稍有頭腦者自知之。又謂新論神化。而神字作何解、評者尙不知。此則余已詳說如前、無復贅之必要。又謂新論離開常途的因果觀。此則誠然。新論不涉及宗教、故不談果報。然評者謂佛法中談緣起、只是相依相待的幻相。而絕口不談賴耶識。則因果何在。既無世間因果、即無涅槃。則勝義從何開顯。無怪評者抵死不承有實性。又復應知、新論明由體現用。則萬有無非勝義、即俗全真。又修正舊師種子義、而明業流轉。並未毀壞世間因果之所依據。汝乃一無所知何耶。

評者謂空宗決不是離用言體。此甚錯誤。須知、空宗所謂顛倒虛誑的緣起法、不謂之用而何謂。評者文中會引阿含經中佛稱世間法爲行。也稱爲有爲。行與有爲的字根、與作業及力用相同云云。據此、審定佛家有爲法、(亦名生滅法。亦名緣起法)。即屬新論所云用。評者原無異議。用字之所指目者、既已決定。再說體字。評文引述推宗龍樹之天台學者、談証悟。有見真諦、及見中道二說。西藏所傳龍樹中觀見、亦有主絕無戲論、及主現(有)空變聚二家。而自斷之曰、這可見離用契體、應說泯相証性、及即用顯體、應說融相即性云云。評者於此處、明言離用契體。則一切法之本體不無可知。明言泯相証性、則諸法實性非空可知。如此、則評文中體字或性字、與哲學上本體一詞所指目者、亦不能有異。體用兩詞義界、都已既定。今從宇宙論的觀點、審察空宗。彼(空宗)於體上、唯顯空寂、而無有生生化化不息之健。非離用談體而何。彼於用上、唯說顛倒虛誑、此虛誑法、不可云由體現爲。是又離體而談用也。

自釋迦唱教、首說十二緣生。以宇宙從迷闇而開發。人生從迷暗而醒有。此乃不向真實明淨源頭上理會。直從吾人有生以後、拘於形氣、成乎染習處着眼。以視吾大易、直山乾元始物、及萬物各正性命處開顯。孰得孰失。如有具慧眼者、自當明辨、不必矧凡愚之共了也。新論歸宗大易、良不偶然。

至云、一切法即是畢竟空。畢竟空。不礙一切法。正是新論理趣。本體無形無象、無作意、無感染、非畢竟空而何。由體理用、唯翕闢宛然、而都小暫住、無有完相可得。一切法即畢竟空、何消說得。然大用流行、雖不暫住而翕闢宛然、衆相俱成。却是畢竟空、不礙一切法。

評者又舉經中依無住本、立一切法等語。佛家慣技、說一切法、折成各個碎片。及知其不可通、又來說向圓通

去。無如粉碎之各片、總究無法圓融。彼之無住本、元是空寂、是不生不滅。其一切法即諸行、元是力用、是生滅。既已碎成二片。今却要說依無住本、立一切法等語。吾不知一片不生滅、與另一片生滅、如何融會。此一關捩子轉不得。休言依無住本、立一切法。休言不動實際、建立諸法。休言我輪空、緣起、中道爲一義。評者不須忿誦新論輕議諸大菩薩。其實、新論只救智者千慮之一失。而於其窮玄探微之理趣、未嘗不有所依據與推演也。禪與淨諸大德、不純於教、而其所深造自得者、竝不與教中言外之意相背。可惜束教之徒、死於句下、難與語斯事耳。評者又謂新論誤解虛空喻。彼義實如是、非執喻以相實也。

心經色即是空、空即是色。新論疏釋正確。而評者絕不留意。乃妄取以附會其空質性、而不空緣起虛誑相之隱說。且以此証成佛說空寂、即是生化。欲破斥新論評佛失當。不悟佛說本性、相分清。空寂、是斥就性體而言。非謂本無質性、只於緣起法上說之爲性也。(非謂、一氣貫下。)緣起、是就虛誑相上言之。是染污性。與新論所云生化、絕不可相混。新論、生化是用、即體之顯。前文會畧辨。如何可以緣起虛誑之生化、混同真體流行之生化。評者此說、於佛法及新論、兩皆無據、兩不可通。

評者有云、新論的根本謬誤、以佛法的混相誑性、爲離用言體。即於佛法作道理會云云。評者自陷根本錯誤。而不自省、反認新論。佛家浩浩三藏、明明說了許多道理。且用邏輯爲破他宗、立自義之工具。與儒者體現真理於人生實踐之中、不尚理論者、根本異趣。此事顯然。佛家本以說道理爲能事。故宗門不滿之。而首唱不立語言文字、以救其失。宗門雖矯枉矯過、然諸菩薩及論師、好說道理、則無可諱言。新論從其說道理之闕失處、而繼正之。與宗門用心畧同、而態度較好。以其不廢教理之探討、足爲實修之助也。道理目置。評者此中本意、似謂諸佛混相誑性之誤、爲導引學人入証量之階。此即偏從量論的觀點、來理會佛說。然有萬不容忽者、佛氏無量無邊言說、不限り量論一方面。還須從多方面去理會。如法所舉、經云、依無住本、立一切法、及不動實際、建立諸法等語。此則明明屬宇宙論方面之談。未可作混相誑性理會也。但試究其如何建立諸法、則見夫一片、是不生不滅的空寂實際、(亦云無住本。)一片是生滅的緣起虛誑相。以新論論之、分明體用成二片。其於道理上有闕失、新論功能兩章、辨析精確。聖人復起、不能易也。新論明由體現用、而即於用上、立一切法。大乘空有二論未竟之緒、至新論而始完成。新論本講述大乘菩薩之志事、非違反大乘也。而佛門中必欲攻新論、誠所未喻。余閱至此、尤感興趣者、嘗從先遊龍生門下、嘗叩體用義、於佛經有所本否。先生即舉依無住本、立一切法、及不動實際、建立諸法二語、曰：此與乾元始物意思、可融會。惜空宗一語、仍未圓融。(先生意謂、雖說真俗相依而有、但生滅、不生滅究竟是一片。)

有宗三性、成立依他。更由斷染、而說淨分依他。以觀空宗說緣起、不別說淨分依他者、用意較深。但其說真如不

生滅，仍與空宗同。則本有淨種，即與真如成二重本體。云何可通。余稽思累年，始揭體用不二義。明由體現用。而於用上，立一切法。緣起之義，但可於大用流行之迹象上施設。乃空宗所謂虛誑相也。如不明體現爲用，則如空宗俗諦中緣起，承十二緣生之說。宇宙人生，無有真實根源。只是無端而有一團迷暗現起。此成何說。有宗看透此失，故成立淨分依他。宇宙人生，自有本有淨種爲因。不可說爲染污。其染污者客塵耳，非其本然也。有宗此處，矯正空宗之失。有功大法。惜其淨種生滅，與真如不生滅，終成兩片。余乃斬斷一切葛藤。直說由體現用。而依大用之一爲一關，建立諸法。又修正種子義，純習習氣。染污，則是客塵。淨習，則率性以成人能。人極立而天道顯。天人實不二。此新論所以嚴儒佛而一貫也。先生自明述作之旨如此。宏廓深遠，莫如新論。真切易簡，莫如新論。雖世道衰微，此學此理，無可講於今日。真理自在天地間。老氏所以有下士問道大笑，不笑不足以爲道之樂也。又復應知，佛書中說泯相証性，（此即新論許空宗處所云破相顯性。評者在前面反新論。今忽又與新論一致。泯者泯滅義，及泯除義。皆是破義）爲導引學人，入証實故說。（導引二字注意。若尅就証量言，便無所謂相。更何所泯。）此處量論方面之談。若夫顯示性德則屬本體論方面之談。佛家在本體論方面，總是以空寂，或寂靜顯性。（顯著，猶言明示其爲如此也。）一切宗派，說法無量，印以三法印。前一印，會歸第三，涅槃寂靜。此與大易無方無體，寂然不動，而有生生化化不息之健者，（此中不動，非靜止之詞。乃無昏擾義。）兩相對照。其於性德之証會有偏全，灼然可辨。佛氏爲出世教，宜其於空寂之領納特深。亦提揭獨重。無足怪者。新論、融會儒佛。始無偏蔽。未見性人，只在言說上轉，終不啻斯旨也。評者讀佛書，不能從各方面去理會。乃謂新論評佛體用言體，是山誤解泯相証性，引歸証量之談，而妄有此評。自家讀書用思，不入軌範，而妄攻人。大可惜哉。易家曰，辨也者，各指其所之，此語涵蘊輯上無量義。辭之所之，屬於何方面，或何範圍，此不可不深辨也。於此不辨，一切大迷亂，由茲而起。可不慎乎。評者此處一大段話，矯亂不堪。如諸佛菩薩有知，恐只舍付之一嘆。

評文中云，無爲與空寂，當然可說爲諸行的否定。但這不是自性的否定，當下含攝得否定之否定的云云。余聞至此，適一佛學家至，見之，朗動悲憤，曰，無爲空寂，奈何做諸行的否定說去。佛法乃至此耶。余曰，評者本不承有諸法實性。無怪其然。但不應以此說佛法耳。否定之否定，此語原出馬學。馬學本之黑學，（黑格耳學，）而已異於黑。評者用此語，是否有當於馬氏。此中似不必談。惟評者用此語，而演之曰，說無生，而更說無不生。此言無生，是生之否定。但此否定，當下含攝得否定之否定。所以更說無不生。評者以此爲妙之又妙。但據評者之主張，說無不生，當下又含攝得否定之否定。必更說無不生。若依此式，循環轉下去，如左。

生

肯定

無生  
無生  
否定(含攝否定之否定)  
否定之否定(又含攝否定之否定)  
否定之否定

依右式。無生又再否定、還轉下去、還歸無生。如此循環演去、佛法談體、畢竟無生。新論所言、未堪搖奪。佛家最初說五蘊、色心平列、近二元。新論似曾說過。近字、甚吃緊。非謂佛氏持二元論也。就法相上言、色心相依俱現。心、非色之副產物。色、亦非心之副產物。故近二元、但諸行之實性、即自性涅槃。(諸行者、色心二法之都稱。)此乃本心。(與色法相依俱現之心、是依本心之發用故有。而非即是本心。)不可謂之色法也。佛法究是唯心論。但與西洋唯心論者所唯之心、不必同。彼等未能發見離染之本心耳。新論自是惟心論、但已融攝佛為一體、即以空寂而有生生化化不息之健者、是諸行實性、名爲本心。新論明心章、融通仁寂而談。此乃從來所未有。惜乎今人以馳還雜亂聞見爲學、而不務反己、難悟此理趣耳。

物質宇宙、本來是無、此說何可否認。易曰變動不居、此不居二字甚吃緊。不居、那有物質存在。由科學言之、可以說宇宙是能力之發現、自新論言之、如計能力爲實有、尚是一種執着相、故應說言、大用流行、有其翕之方面、即此翕勢、漸轉而融、可以謂之能力、但不可計執爲實在的物事。故科學上所云能力、猶不即是新論所云用。此義宜知。能力尚不可執實。而執有實物質可乎。

神者、不測之稱。窮理至極、(無復有上於此者、故說爲極)。心行路絕。語言道斷。(心行者、心之所游履曰行、如思辨或思致時、即謂心行。語言、即心行之表出諸口或文字者也。理之極處、思辨所不及、故云心行之路絕。言說形容不到、故云語言之道斷)。故言不測。故說爲神。新論神義、是否宗教家擬人之神、稍有頭腦者自知。

五蘊之色或四大、皆就俗諦立言。即順世間情見而言。新論談生化、是就真體之德性與德用而言。世俗在實色上、見得不靜礙、不凝固、自是俗見。名家云鷄三足。俗只見鷄兩足、行動無滯礙、那有三足。然名家曰三足者、有所能行者、神也。其神亡、而兩足立成羸物、即滯礙而不行矣。執物而不能窮神、難與言哉。

新論成物章後、談坎離義。最有冲旨。須知、萬物各具之生命、即是宇宙大生命。此大生命之顯發其自力也、不得不凝成爲一切物、以爲表現其自力之器具。然已成器具、即生命本身將有爲其所縛之患、是謂坎陷。自然界之無機物階段、其時生命或心靈、只是乾之初交、隱而未見。後來生機體發展、而生命心靈始盛著、却非本無今有、乃由隱之顯耳。如本無生命心靈、焉得後來忽有。無能生有、決無此理。有無二詞、與隱顯二詞、須分別理會、不

容混亂。有而未顯、只是隱、不可謂無。顯而可見謂之有、不可謂無、人皆知之。隱而不顯只是隱、不可說無、則人能知之者鮮矣。通乎隱顯之義、則無機物階段、只是生命在其運用器具、或通過物質之進程中、必經之坎陷。然生命要是備萬德、而健進不已。畢竟靡竭、而顯其主宰之勝用。如老子云、五色令人目盲、五聲令人耳聾、乃至馳逐、發狂、此皆見吾人生命、有被陷於器具或物質之見。然儒經曰、親思明、聽思聰、乃至思曰睿、又曰、非禮、勿視聽言動、則又可見吾人生命或心靈、究竟是官天地、府萬物、而不失其主宰之勝能。唯人生若自墮沒、如禮經所謂人化物、孟子所謂徒其小體爲小人者、則乃鋼鐵其大生命與心靈、而不得顯發。是則人能不修、所以致此。佛法在未得有餘涅槃以前、真如不得出煩惱障、亦是此理。評者乃疑心的本身不够健全。然則真如未出障時、豈是真如身不够健全耶。斯理玄微、非可以凡情猜度。能悟斯言。未悟何若存疑。

善惡問題、中外古今、紛無定論。新論本已說得明白。而評者竟不體會。其實孟子性善、千古定論。孫卿復言性惡、似與孟水火、而實互不相妨。抉擇孫孟、而知各有其所以。以孫還孟、互不相礙者、清儒汪繡大紳其人也。(世皆以汪子爲佛之徒。不知汪實儒者。茲不及論。)然評者已不會新論。縱聞汪說、亦復何補。

法空慧及一切智智、豈可從釋染中得來。欲斷雜染、非定不濟。定力不深、智慧不生。熊先生讀智論抄、有一段可攻証。此處不容浮語虛詞評論。武侯戒勇書、猶曰、才須學也。學須靜也。而况求得一切智智、可無定乎。爲佛之徒、而輕視靜定、未知其可也。

新論所謂慧、相當於俗云理智。新論亦謂之量智。故別於智而言之。文言本明宗章、已有自淨申明。評者誤會爲觀察慧。則本卷新論但據凡位立言。觀察慧、必轉依而後有。得此、則周通萬物、而無所謂逐外也。然非定力深、惑障盡、智量呈露者、不得有此。談何容易。新論注重靜定工夫、是就發現性智(即得本體)而言。凡夫逐物之知、正是妄識。不可返識自性。千聖同此見地。非新論創說也。

評者所以棄絕禪定、由其不承有諸行實性即本體之根本謬誤而來。此根本謬誤不除、自無法與言禪定。評者極力反對廓然懸繫、顯發性智、契會本體。以此爲一般神學及玄學者同一路數。如印度婆羅門教、及佛教未流、佛覺同化、與儒佛一家者、大抵如此云云。余以爲諸大學派、雖各有互異處、然同歸於廓然懸繫、顯發性智、契會本體、此根本處、不容有異。唯各各所造、有淺深、偏全、與實証、相似之分。諸大學派間、所以有異同或詳略、即因淺深、偏全、與實証、相似等等不齊而起。但於根本處、決無異論。因此、諸派學者有互相商討及攻難之餘地。今評者極力反對廓然懸繫、顯發性智、契會本體。已將根本處推翻。還有什麼深遠道理可說。(理之極處、至大無外、極高無上、曰遠。幽奧難窮、曰深。凡愚不得攀援及此。民國以來學子、有打倒玄學鬼之聲、無怪其然。)捨

此根本而言學、唯依亂識、尋求世智。(亂識一詞、見辨論等。凡夫雜染或散亂之心、名為亂識。世智、亦佛嘗屢見之名詞。凡世間知識技能之學、通明世智。卽凡爲知識之學者、其知識不成體系、技能未有專長、但務窮雜見聞者、亦世智所攝。)自不感觸禪定重要。

評文有云。釋迦本教、不但不由靜證體、而且還有不必深入的。如慧解脫阿羅漢、沒有得到根本定、僅得未到定、甚至一剎間電光喻定、卽能證得涅槃。與深入禪定者的俱解脫羅漢、在息念體真的解脫方面、毫無差別。從定發慧、不過說真慧、要在不散亂心中成就。那裏一定要靜慮之功造乎其極云云。評者身在僧列、竟有釋迦本教不但由靜證體、而且不必深入之言。此真愚極。稍有頭腦者、讀過半部佛書、恐不會贊同此言。評者所舉不必深入之例、大隨心在。得未到定、甚至一剎間電光喻定(一剎間之定力、喻如電光之一閃、其促不可形容、曰電光喻定。)卽証涅槃者。存其未証以前之未到定中、不知經歷若干長劫修持、始有此頓証之效。電光喻定、亦是此一剎以前、有無量功修、方獲頓証。頓之爲頓、實積漸而至。捨漸言頓、是末學未通教理之過。不宜襲之以自誤也。真慧、要在不散亂心中成就。評者已知、而又謂不要靜慮功夫造極。此正病根所在。須知、不散亂心、非就有漏心中暫時染緣不至、及過勝緣、妄念乍伏、可以謂之不散亂心也。(非字、一氣貫下。)佛家地前、地上、無量修行、是爲甚處。如不散亂心、毋須費大力而得到、則諸佛何故徒自苦爲。孔子言求仁必由克己。又曰仁者先難而後獲。此亦與佛法相印証。人生不可自甘墮沒。幸勿以時俗知見自誤。

評者疑新論偏於定、而畧於觀。此甚錯誤。須知、禪定與般若、雖分言之、而實際上不可分。禪定之義爲靜慮。靜卽止、而慮卽觀。止故無意亂相。觀故照了一切法性相。(法性及法相、皆如實照了、而離虛妄分別、方是慮。亦云觀。此慮義與觀義、極嚴格。)非制其心於不用之地可云禪定也。般若智慧。非禪定已深、亂識已捨、不得有此智慧。故言元、卽有觀在。言觀、必由定發。不定之心、恒是虛妄分別。雖於俗諦知識有所當、終不可入真理。非佛法中所云觀也。此義宜知。

就証量言、能証之智、與所証之理、本非二事。佛說無有如外智、無有智外如、此是了義語。証量中本無能所之分。有能所、卽不名証量。此義須認清。宗門說自己認識自己、此話老實。用不著許多閒言語。悟此者、可與談証量。

評者好談緣起論。其實佛家此義、是由破斥外道之神我說、而自成其另一神我說、始有此緣起義。余屢聞熊先生言及此。深思之極有味。余初研佛書時、見其破外道神我甚力。然就佛法本旨言、則確不謂人之生無所自、死無所有、却明明是爲吾身自有去後來尤之主公、(見前)。淪溺生死海、期拔出之、此非神我而何。胡爲破外道乎。

及聞先生言、乃知佛氏以緣起義、來說明神我。確高明於外道者甚遠。此意如要說、便太煩瑣。姑不論。評者將佛教之神我、置諸勿論、而空言緣起。茲不論其遠教與否、須知、空言緣起、亦不過如哲學家之關係論、只在物象上著眼、發見一切事物互相關聯而有、絕沒有獨立的固定的實物。(即無自性義)。其見地只及此而止。倘由此而進窮之、或可悟入本體之流行、即歸於新論之體用義、始識宇宙自有真源。人生自有真性。(人生真性、即是宇宙真源。宇宙真源、即是人生真性。雖分別爲言、而實非有二)。不空而空。(體用真實不空。而一切物象、只依流行之迹象、假爲之名。所謂化迹是也。化迹如旋火輪、此則非空。)空而小空。(一切物象、緣起不實、是空義、本體流行、即所謂大用不息、是不空義。)老云玄之又玄、衆妙之門。吾無以名之、字之曰神。

評者言心、只認緣起法、即色心相對之心。而不見真常心、是可哀憐。評者誤計空宗是空法性、不空緣起。遂執取緣起幻象、爲立命之所。此如認賊作子、適以自害。評者因妄臆空宗是空法性、遂謂緣起真常心者、如楞伽、勝鬘、涅槃等經、屬有宗之另一派。其習空宗早談真常心。大智論卷四十一云、心相常清淨故。如虛空相、常清淨。煙雲塵霧假來覆蔽、不淨。心亦如是、常自清淨。無明等諸煩惱客塵來覆蔽故、以爲不淨。除去煩惱、如本清淨。此非真常心而何。此與新論所言性智或本心、亦非一物。評者必謂談真常、僅屬有宗之一系。是將空有判爲絕不相通之二途。甚違教理。昔契師爲有宗上哲。而空宗之根本大經、即由彼所宣譯。基師亦承宣空教。足見空、有、雖各自成宗、各有獨到、要未可謂其根本處不一。誠宜辨其別異、以觀其會通。而後不至以一曲之見蔽大道。

評文有云、如佛教的唯心論者、從相分見分、而到証自証分。從六識七識、到如來藏識云云。評者於四分義、似絕未索解。此真怪事。每一心、心所、各各有四分。只是以分析法、來分析每一心、爲此四分而已。(言心、即攝心所可知。)並非內向的工夫、由相見至第四分、一步一步的體證進去。又如八識之談、亦是分析說來。不是內向的工夫、從眼等識、一步一步體驗到賴耶或如來藏。

攝心歸心、並不壞色。只是色不離心獨在。攝智歸理、元不廢習用。良以智即是理。理遍現爲色心而無礙。故智周萬物而無闕。(智即心、亦即理。色亦即理。故理可通乎萬物而無闕。爲其理之一也。)評者於此不悟。余欲無言。

評文舉新論不大不小的錯誤共十項。今審決如左。

第一。謂新論不知經部師可以緣無生心云云。評者似指新論卷上第二章、破經部師極微計處而言。不悟新論此處、只明和合色是假法、無有爲五識所緣緣義。觀所緣緣論頌云。和合於五識、(和合、具云和合色。)設所緣、非緣。(設者、縱詞。縱許和合色、是意識之所緣慮。而終非是引生眼等識之緣。)彼體實無故。(彼者、謂和合

色。和合色是假法、無實自體。(猶如第二月。(經部師亦不說五識緣第二月。故以爲喻。))新論據此、說和合色是假法。不得爲引發五識之緣。(此緣、謂所緣緣。))有何錯誤。汝自向善知識、問觀所緣緣論去。陳那菩薩豈不知經部緣無生心、而說和合色於五識、非是緣。此必有故。汝妄吹作甚。(大乘非不緣無。而云、變似無之相分、爲所緣緣。))

第二。色法無有等無間緣、據佛家各宗多數主張、及大乘論定之義而說。何容妄難。如說佛家破我執。縱有以穀子計我難之者、而說者終無益。

第三。剎那即妄念之異名。甚闢明文。新論引據之、以爲非時間義者。此有深義。汝自不了耳。妄念纔生即滅、無有暫住、詐現而非實。故假說剎那。而時間義、據佛家說、依諸行相說流轉、假立爲時。若法已生已滅、立過去時。此若未生、立未來時。已生未滅、立現在時。故時有過現未等分段。瑜伽及百法論中、說爲不相應行法之一。雜集等論、豈可參攷。佛家雖以時爲分位假法、而不妨隨順世俗、說有過現未等分段。故時間相、與妄念頓起頓滅之相、實有不同。因作時間解時、即計有分段、便成空間之變形故。(空間是有分段的。今計時間有分段、即是空間之變形。))妄念頓起頓滅、無有分段可得。故基師以妄念言剎那、方可表示生滅之無住與不息者、唯是妙用不測(不測之謂神。))正未可作分段想。此中理趣深微。非達於化者、無可與語也。但如了解剎那本非世俗時間義、却亦不妨假設爲時間。唯此時間、是內自體認生生化化、健動而無住與不息之流、一向新新而起、故故不留、因假施設時間義。但不容以世俗時間觀念應用於此。自非超悟之資、深解新論、未有能識斯理趣者也。而於評者何尤。

第四。評者不承認空宗是站在認識論上說話。新論認爲空宗所說、雖包通許多方面、但主要的意思、在破除情見、導入証量、故如是云。

第五。賴耶見分、說爲不可知。評者謂新論只說了一半。據成論云、不可知者、謂此行相極微細故、難可了知。(述記云、見分行相、難可了知。))或此所緣內執受境、(述記、內執受境、即有漏種、及有根身。))亦微細故。外器世間、最難測故。名不可知。詳此、則論文於所緣相分。但置或言。實重在顯示見分爲不可知。新論即據論旨而談。此中尙別有解、茲不及詳。

第六。因緣(種子)名爲作者。餘緣、名作具。成論述記確可檢。此際不暇查卷數。

第七。評者謂無着、無本有種義。確不然。攝論等談三法展轉、因果同時。三法者、本有種爲因、親生現行。現行復爲因、親薰生新種。此無着義也。彼計無始創起之現行、必有本有種爲其因故。

第八。佛家所謂根、雖通攝者多、畢竟以五淨色根爲主要。佛說淨色根、明明別於扶根塵。如何道他是物。六塵境方是世俗所謂物。(五淨色根、非心法、自不待言。)

第九。成佛方捨賴耶、此佛氏究竟了義。新論據此而談。誰云錯誤。地上入觀雖無漏、出觀則否。如瘡根未斷、終不可謂無瘡人。十地未成佛、終不可謂無漏顯現。

第十。自性涅槃、既衆生本有。爲甚又立漏無漏種。且評文云、無漏種子、無始以來成就。何故第七項中不承認無漏立本有種。評者自相矛盾且不論。惟此無漏種、與自性涅槃、作何關係、唯識師究未有說明。若細推之、其過甚多。總之、唯識師於本分事、畢竟不會究了。徒恃聞熏、勤求外鑠。如木無根、雖外蒙雨露、何可滋生。新論總正、其功甚大。百世俟聖而不惑可也。

(附識)本文有一段云、智即是理。理、遍現爲色心而無碍。故智周萬物而無碍。自注云。智即心、亦即理。色亦即理。故智周通乎萬物而無碍、爲其理之一也。熊先生攝智歸理、義極重要。而難索解人。可參玩鄂省印新論、語體本、中卷后、附錄、釋理一則、及本書答徐見心君、言心即理、物亦即理、諸文。

## 與馮君談佛家種子義

佛家派別甚繁。說法極多、非以思辨謹嚴之態度治之、未有不混亂也。種子義、瑜伽師地論既採有古義。與後來無着兄弟唯識論之種子說、全不相同。瑜伽爲類書、無着所編輯。其中收集材料甚富。然無着編輯此書、其每分之大意、(分、猶篇章。)則自有匠心運其間也。

古種子義、此土無專譯、今不可詳。余著佛家名相通釋部中、於種子條下、曾採瑜伽五十二說。云何非析諸行、別有實物名爲種子。(言非分析諸行、而謂離諸行本身、別有一實物、名爲種子也。非字、一氣貫下。)亦非餘處。(言非別有實物潛存他處可名種子也。)然即諸行如是種姓、(種姓、猶言種類。)如是等生、(如一葉、剝刺前滅後生、自類相續、曰等生。一葉如是、他物準知。)如是安布、(諸種類物、各各等生、現前顯現、曰安布。)名爲種子。(即依諸行種類、等生、安布諸相上、假名種子。)亦名爲果。(果、對種子而得名。種子既依諸行而假說、則果亦如之。)果與種子不相雜亂、若望過去諸行、即此名果。(現在諸行、望彼之過去而言、即此現在行相、名爲果。以現在、從過去而生放。)若望未來諸行、即此名種子。(現在諸行、望未來而言、即此現在行相、又名爲種子。以現在、爲未來續生之因放。)云云。據此、種子與果、均依諸行相上、假爲之名。非異諸行、別有實物可名種子。例如現前一顆樹、自其根言之。此根、從其前前、剝剝不住。(謂無一剝那頃、有故物

留住也。)易言之、卽剝剝滅故生新。是其前前、恒爲後後作生因。故應說其前、望後名種。後後恒續前前而生、故應說其後、望前名果。此根、一向剝剝前滅復生、而因滅果生、恒在一剝頃。不可妄計從因滅至果生、中間尙有時分也。如前滅後生之間有時分、則後不續前、而中斷矣。故此云前前與後後、皆小得已而爲之名。未容以世俗鐘錶計算之時間觀念、應用到此、是義宜知。就樹根言、此根、前前爲後後作生因。假說其前爲後之種。已如上述。更就樹根言、既復同上。乃至樹葉、及花與實、一一皆如上義。是故一顆樹、其根幹枝葉花實、各自類等生而安布者、皆非各別有實種子故生。只是各各剝剝前前而生。現在一剝頃之根、爲前一剝頃根之果。現在一剝頃之葉、爲前一剝頃葉之果。乃至現在一剝頃之實、爲前一剝頃實之果。(凡言乃至者、中間畧而不舉故)。諸果同時並有、亦可云果俱有。但此與無着兄弟唯識論之種子義、決不可併爲一談。若見種子及果等名詞、便不管各派異義、而混同作辭。黑白不分。麥豆莫辨。此之謂大混亂。以此言佛學、未知其可。

上所引據瑜伽文、吾名爲古義。次說無着兄弟唯識論之種子義。彼等成立賴耶識、以含藏種子。賴耶一名藏識、以是種子所藏處故。種子在賴耶中、爲賴耶所緣之境。有宗經論、皆有明文。

種子是實有的。是個別的。易言之、卽是異諸行、別有一一實物、名爲種子。竝有其所藏之處。恰恰與古義相反。輕意菩薩慈業論言、無量諸種子、其數如雨滴。此印度菩薩明文。非吾臆造。八識各各不共種。甚至每一識、更分心與心所。而每一心所、且各各不同種。又復每一心與其心所、各各析爲二分。(雖有四分三分之談、此有別義、可畧之)。二分者、相與見也。如眼識、所緣色境、名相分。了色境者、名見分。餘可類推。護法諸師、說每一心、或每一心所、其相見二分、各各不同種。據此、可見種子爲無量數。輕意菩薩擬之雨滴無量、誠哉然也。

一切種子、皆爲能生。一切相分見分、皆是種子之所生。

種子既爲實物、已如前說。一切相分見分、各各從其自種子而生時、卽此一切相見、各各爲實物。如眼識、相見二分是實有。乃至賴耶識、相見二分亦是實有。故一切相見、通名現行。現者、現前顯著義。行者、遷流義。俗云宇宙萬有者、卽此所云現行是。

既明定種現各有自體。(現者、謂一切相見)。所以種生現時、現行已另成一個顯著的物事。(故名現行)。而其種子始終潛藏於賴耶識裏面。竝非捨失其自體而轉變爲現行。此時種現兩物、同時並有。一隱一顯。無着兄弟唯識論、談種子六義中之果俱有義、正謂此現果、與其因卽種子、同時俱有。(現行、對其種而名果、故云現果。)成論述記、疏釋詳明。新論駁其如母生子爲兩人。自是的論。種現各有自體、一隱一顯、明明成兩界。豈容曲辨。此土唯識之學、唐以前、真諦所傳、頗多不同於英師所介。吾常欲重理之而辭毀。英師所宏、只是無着世親一

家之學。十師推行世親學、愈以懸空解析爲能。吾新論所斥破者、英師所介之學而已。印度有宗、古師各派之說、今難詳敘。吾意、眞諦學、比英師所傳宣者較好。惜乎今之作佛教史者、於此無攷。

自抗戰結束、國家危機益甚。老夫無心談學。乘便寫此、冀供研治經論之功。如不謂然、即可姑置。

## 與林宰平

前日哲學會、弟最後言、推理之事、皆先有一全之觀測。次乃致察於分。終必徧察衆分、皆足以証實其全、而後其最初之觀測乃得成立。否則必捨棄之、又別設臆。但此時設臆、仍定先觀其全、而後致察於分也。兄疑全之一字、或可以言哲學、而於科學方法、似不可通。此則由弟當時言詞簡畧、致兄有此疑耳。弟所謂全之意義、本有簡別。就科學言、則某種公則、或原理、對於其所統馭之許多散殊事物、自可說名爲全、而散殊事物、則其分也。因明三支比量、與三段論式排列不必同、而意義則一。茲舉因明比量（五分法）爲例。

聲是無常（宗）

所作性故（因）

凡所作者皆是無常（同喻體）如瓶等（同喻依）

凡非所作皆是其常（異喻體）如虛空（異喻依）

聲是所作故聲無常（合）

如上比量。當其設臆、聲是無常時。實已有統馭一切所作法之一公則、即凡所作者、皆是無常之公則在。此即吾之所謂全。以此公則、對於其所統馭之一切所作法而言、可名爲全故。次則求同、求異。而見夫同品定有、（如瓶等是所作、定是無常。）異品徧無、（如虛空非所作、皆是其常。而無無常。）因以斷定聲是所作、故聲無常。據此比量、雖似先測衆分、而後歸納於一公則之下、始得其全。實則、設臆聲是無常時、已有一凡所作者皆是無常之全理、（即公則。）方據之以實測衆分。及其筌同簡異、一一不爽、而同類事物中之全理、乃約然昭著無疑耳。弟謂推理、先觀全、而後察於分。科學方法實亦不外是者、意只如此。倘設臆時無全理爲據、則於一事物、不取共相。如聞聲、只知是聲。見瓶等、只知是瓶等。而心上不作凡所作者皆是無常的全理的觀測、即無有所據、以分測瓶等一一所作法。而聲是所作、故聲無常之斷案、又如何得立。此中有甚多意思、茲不及詳。

弟所云全、自科學言則全者、對曲而得名。（曲、謂散殊。）即依許多散殊事物之公則或原理、而名之爲全。亦云全理。似無不妥。若就哲學言、（此云哲學、實即形而上學。）則全者、乃無對之稱。所謂萬化之眞源、萬物

之本體是也。(此言萬物、而人在其中可知。)前在會中、東霖兄似曾言、人生有一根本要求、即我人與宇宙不可分離、而實打成一片。因此、而小己之生死見、自然泯絕云云。東霖在國難中、不以生死易節、其得力蓋在此。孟賈繼起發問、哲學發端、如果是因有個總的要求、此總的是什麼。余因舉易之觀卦曰、觀我生。於此反已理會、自然一針見血。大凡哲學家如只任理智或知識去推求宇宙第一因、則層層推求、終不可得最後之因。大智度所謂推求愈深、反惑滋甚。般若經掃蕩一切知見、寄意深遠。惜乎古今少人會得。惟超悟人、初亦未嘗不任理智推求、但迷途返眩、於是不肯過分信任理智、乃返而觀我生。觀之爲言、神明輝染、湛然容照。生者、易所謂生生不息之元也。天地萬物、統資始乎此一元。故觀我生、則知天地萬物與我同體。無內外可分。無彼此之間。子玄所云稱性玄同是也。東霖云打成一片、猶是強爲之詞。本來一片、何待打成。孟賈問總的是什麼、反已自識而已矣。但此境界、非理智推求所及。唯放捨推求、而默然內證乃得之。宋人小詞云、衆裏尋他千百度、回頭審見那人正在燈火闌珊處。正謂此也。(回頭云云、喻反已自識。燈火云云、喻推求不起。默然內證時、正是本體呈露也。)

玄學求見本體。本體自是全部的。是不可剖分的。此唯證相應。非可以推度而得。故哲學之極詣、是超理智的。然則哲學必反理智歟、曰、否、否。言超理智、非反理智之謂也。哲學求見本體、初未嘗不任理智推度。莊生齊物曰、若有真宰、而特不得其朕耳。玩此語氣、似亦自迷當初推度之情。及其悟到自本自根、與朝徹而後見獨之云、(獨、謂本體。)則已超理智、而歸諸證會矣。從來哲學家由理智推度、而達於超理智的證會境地者、自不乏人。但莊子進於超知之境、而遂至反知、則吾所不許。此中有無限意思、茲不暇論。

觀與證有分。此意難言。證之詣極矣。觀者、智慧初啓也。證則智慧盛顯矣。

知識當者、不必有智慧、以其未臻染故也。智慧盛者、知識皆轉爲智慧。不可曰求智慧者無事於知識也。

刻急理行裝、心緒紛亂。又時有客至。寫此不能達意。(此民三十六年、吾父返北平、及冬初回漢時、與宰翁書。今於故紙中檢出、存之於此。次女仲光記。)

## 仲光記

父囑同學研究船山書、語之云。船山在哲學方面之發明、余嘗綜以明有、尊生、主動、率性四義。見讀經示要第二講。此所以救宋明溺於二氏之弊。功緒甚偉。其爲學之方面甚多、如哲學(本體論、宇宙論、人生論、認識論。)、政治、社會等學、多有獨闢之處、爲漢以來竊儒所不逮。然其於各方面雖有許多精思妙語、但未能分別門類、詳細發揮。如虛君共和之論、船山明明說到、而只寥寥數字、不會盛闡明之、諸如此類、不可勝舉。是不足爲

船山病。中國學術界、自漢以後、諸子百家之業久廢。分類研究、尙無其風。思辨之術、更非素講。船山雖天縱、其能絕不爲時地所限乎。余平生於古今人、多有少之所欲、移時而鄙。獨至船山、則高山仰止、垂老弗變。其書感人之深如此。

又曰。船山不幸而宗橫渠、故於本原處、始終不透。余嘗欲取其全書中、凡談及道體者、條列而辨正之。卒以心所欲爲而未得爲者極多、竟鮮此暇。

李仲強、粵梅縣人。從吾父問學。爲人樸實篤厚。嘗言其父國圻、少與程璧光同學。甲午日寇。我海軍失利。璧光時在某兵艦、曾向日軍遞降書。其後李鴻章起用璧光、入見時、李公大呼璧光名、斥責之曰、爾曾向日遞降書、知罪否。璧光俱厲。璧光抗聲曰。大帥勿提此役。大帥亦不得無罪。李公遂改笑容曰、程璧光、很好、很好。自此對璧光信任益專。璧光卒爲海軍名將。國圻亦海軍界耆德、與璧光至交。常道其遺事云。吾父曰、李少荃以雄才、學於湘鄉。明足以知人。智足以自反。大度足以容物。故爲一代鉅人。自昔寰世遲志者、昏狂自恣。喜用僕國、朝夕獻諛、不聞己過。卒至危敗。少荃深於史。故成就卓然。

## 與友人

弟近來殊怕用心。然不用心時、雜染習氣、亦易紛擾於中。憧憧擾擾者不可名狀。內經云、種種諸識浪、騰躍而轉生。此可畏也。欲得乾元性海、流行無間、此事真難。六十餘年爲學、尙是凡夫、能無愧悚。

## 與某生

夫邏輯之所可貴者。以其術在乎解析故也。自家用思時、恒注意解析、則意理之條真與底蘊、一經精剖、自然昭著。而免於模糊與籠統之弊矣。易絮所謂精義入神、至可玩也。憲殿古今人立說之當否、亦妙於解析。蓋凡浮妄不根之談、未有經解析而不立破者。雖然、苟非其人、道不虛行。既非天才、又未曾按步就班、作過困勉工夫。或任一己浮亂思想、或涉獵書籍、而自無深根固蒂之道。任何學問、都無條成之理。邏輯何獨不然。吾望汝勿效世人輕談學問。且以少年寶貴光陰、及有限之聰明與精力、找着一種學問、死心踏地鑽研去。汝既卒業大學。普通知識、應有相當基礎。今後便當開始專門研究。如其一意專精佛學、則聚精會神於此。日就月將、不求速獲。久道化成、必有深造自得之一日。至與佛學相關之諸學、如心理學、名學、及中西哲學等等、亦皆隨時用心探究。英文勿曠

廢。聞西洋書籍、原文較易了解。譯本乃多不通。汝曾學過英文，則時時練習，無令生疏。不獨便於看西書、將來或可譯中爲西、豈非快事。汝且安心所業。每日公餘、靜坐看書。汝勿謂事務牽擾、未能多讀書也。天下事只要勿間斷。今日看五頁書、了解若干義理。明日看五頁書、又了解若干義理。日日如此、行之十年、自當六通四關、豁然貫通。此患汝不爲耳。汝今念念不安現狀、而只欲求學。只此便是而耗心力於無用之地。易言之、即自尋死路。若將不安現狀而欲求學之念放下、却落落實實、即安現狀之下、安心所學。不急不迫。無意無荒。日行之。欲不間斷。吾敢斷言、汝學問之進步、將若決江河莫之能禦矣。人皆具有心力、而不知所以用之。此真可惜。吾久欲寫一信與汝、苦無精力。然不寫、却不安於懷。汝畢竟是誠篤人。吾故不能已於言也。某生於吾不相信。此不足怪。乃其可憐耳。其識不及此。非其心術有差謬也。新年見子、總有不通暢意思。望深切自省。心不通暢、即與道理隔絕。不堪學問。務反求其不通暢之根、必努力拔去。

## 與李生

吾子勤於讀覽。習於思索。頗以爲慰。然此等工夫、只合以無意無荒、不急不迫八字行之。若操之過急、不唯無益、而且害生。不可不慎也。

學問之要、儒曰立志、佛曰發心、今人視此爲閒言語。學之所由絕、道之所由喪也。吾已衰年。自計少時、亦是狂妄度日。三十後漸有真懺悔。自是、迄於衰境、猶是知及之、仁不能守之域。吾不敢欺天也。世之知我者、見吾一生未輕表揚。未謀名利。未涉官場。以爲吾亦庶幾不愧古人。其實、此但以迹論耳。若夫洗心藏密之地、出王游衍之中、(詩、昊天曰明、及爾出王。昊天曰旦、及爾游衍。)中有主而不昧、外肆應而無窮、吾間有之、而實不能常也。顏子之三月、吾實不敢自許。程朱陸王諸老先生之誠切謹嚴、吾有愧多矣。可自欺乎。所堪自慰者、一生不敢作僞、以自欺、欺人天耳。夫吾爲學至老、而自慊尙如此。汝曹錮於時俗、但以聞見與思索爲務。尙不知有立志與發心之事。(汝必自謂已志學矣、而非吾所謂志也。)此吾所深懼也。夫心志不真誠、即私欲與惑染日益增長。私欲與惑染增長、即神智蔽塞。而欲悟至理與大道、此實不可得也。理道與神智、非二也。(緊吃)。佛家唯識、言真如是所証。正智爲能証。此戲論也。正智、真如、不可分能所也。詳玩新論、當自得之。(緊吃)。佛家唯識、則分能所誠然。理見極時、是名証會。則非以能行於前、非以此知彼也。舉至私盡、惑斷、即真理顯現、自家身心、渾是真理呈露。出其自明自了、謂之神智。實則、非真理別爲一境、神智又別爲一物也。嗟夫、此學難言、於今尤甚。汝若悟及此、當知爲學、於見聞思索外、更大有致力處也。若只是各以知解構畫、組成一套理論、所謂言之

成理、持之有故者、古今中外、實繁有徒。彼乃學其所學、非吾所謂學也。

## 與友人

世間學、只要天資不太蠢、血氣未衰、肯用功、便是期成。特別學術、特別人物、非特尋常天資、尋常血氣之勇所能爲力。須有一副真願力。願力培養得厚。火然而先徹。鼓進而舟行。浩然而天地塞。所謂大自在者此也。聰明知慮、器也。鑿之深入、斧之利研、運用斧與鑿者之力其爲如何。此俗所知也。聰明而無大願力、則斧鑿雖具、亦奚爲哉。老哥之病在獨善、而担荷之願力不足。此所以常有老而學不成之懼。弟固亦競競焉、恐所願之不得。然與兄之情乃大異。弟所慮者、非一己之學無所就、特欲深造而導無限無盡之人類於光明之域。終夜而徬徨、嗚呼而求友。問何以然、不自知也。自反、亦嘗有夾雜、及浮泛不真切處。然棄暗就明。捨狹致廣。背小向大。則嘗以之自勵也。甚願老哥豎起兩肩。充其願而強其魄。一日千里、弟敢預祝。至於世間文籍、取捨宜嚴。昨歲以來、嘗投藥石。而兄似未大採用者、此亦吃虧之一端也。弟於學、最善用掉背不願之精神。自省却不至走入粗疏。如兄看僧人緣論疏、弟則極不願以之入眼。此層友人亦多異於我者、彼等於僧俗雜志、亦喜瀏覽。弟則斷斷乎不多閱也。不閱亦何害。如精力有餘、而翻閱之、猶曰藉以諷靡俗之情懷。若忙如吾兄、則願自惜眼力可也。唯古今專家宏著、則當窮探力索、而必不可畏難。優哉游哉、日日而探索之。久則自有豁然油然之樂矣。漱其欲爲曲阜書院、不知果進行否。文化事業、定須唱自民間。一涉官場、便無絲毫效用。弟若在國立大學、講學有年。想不能有一毫影響於學風。國庠人物複雜。譬如阿賴耶識、含藏無量無邊雜染種子。縱有一二清淨種子儲蓄其間、而力微勢孤、終不能發起現行也。(此札、係由高君民國十二年日記中抄寄來者。非本年之稿。姑存之於此。三十七年冬、女仲光附識)

## 與林宰平

前得由寧轉杭一信、似問及諸友由學涉事之情況。據聞精神頗不差、此可慰。唯將來事功如何、不敢斷言。吾料二三君子、亦猶李剛主諸儒之志而已。李氏承顏先生之學、以有用爲臬極。欲一矯兩宋已來儒者疏於濟世成務之短。會當胡虜盜據。不便入仕。因以游於在朝公卿、下及州縣之幕。本三物之旨、欲佐主者以化民成俗。此就世儒言、其魄力不可謂不宏。其心願不可謂不偉。然吾若高懸一格以衡之、則不能不爲李氏惜也。夫就社會言之、其各方面相互影響之故、至善變隱約而難言也。凡一社會之生存、自外表以言、若專恃乎政治生產等方面領袖倡導之人

物。坐而言者，似非所貴。又凡開導一世之人物，其學說或思想之傳播，亦必其爲一般人所共了。至若括囊爲存，超出物表，即與社會上現實問題無關之人物，其所實踐而獨喻者，不獨一世所不能了，甚至歷千百祀，而不可得一遙契之人，此等人物，此等思想，縱可謂爲社會之寶物，究何所影響於社會耶。今之持此論者頗不少。實則，此輩僅泛觀社會之外表，而不能深窺其根底也。凡社會所以生存之根底，即由超出物表之大人，有其實踐獨喻，衆所不知之偉大精神，無形中感觸庶類。有如春氣潛運，百昌昭靈，而不知其所以。莊生所謂尸居而龍見，淵默而雷聲者，正謂此也。大底衰亂之世，乾坤幾熄，將欲起死回生，必有此等出類拔萃之大人，獨凝生靈，徐以感被衆槁，而反致謀同生之域。所謂剗極而復者以此也。言及乎此，則李氏之所短，可得而詳已。彼其汲汲皇皇於用世之術，而根底之學，修之不深宏。養之不樸茂。講之於人人，莫不相悅以解。其感人之効也淺。李氏所以無救於皇漢民族之傾覆，而當時甘心羣處，無復人氣者，反托李氏以爲名高，斯豈其本懷所及度，直由其根底尚欠深遠故耳。迹諸友用心，彷彿李氏。吾所望之者，本學以施之於事。即事而驗其所學。又且於應事外，尚有閒適而孤往之工夫。使根底強大，而枝葉暢達。則遠非李氏之儔。即與吾輩行藏殊異，要自不害其爲同。但慮感觸多端，神解難期超拔。又書生善持大正，濟變之才不足。當世猶未有會胡、匡濟徒成虛願。此所云云，未審有一節之當否。乞兄審度見示。自來中央大學，忽忽二十日，不得好住處。神經衰弱最怕擾。而同住多男女生，日夜狂叫不堪。近移來杭州西湖廣化寺。高樓俯瞰明湖。前對吳山。後倚葛嶺。如星小島，孤峙湖中。憑欄而望，蒼蒼蒼蒼天。明明著水。（湖不波，如鏡明，故云）悠悠遠山，浩浩東海，目窮於望，遙感於懷。况復錢江若帶，帆船往來。時有鳥聲，掠過虛空，猶如梵唱。會此衆妙，幾忘亂離。兄與激突皆不得惜。以此相思，何堪惆悵。

前信發後，昨又得出杭州轉來掛號信。對於南來，仍是尼父無可無不可之態。此大不可也。兄既無所取於寂寞之幽燕。來此尚有二三樂與數辰夕之人。奚爲其不決耶。興趣是生命。亦即是學問。滔滔天下。吾儕可與暇沐以相提撕激發，而不孤寞抑塞。淪於退隱枯亡者，當世有幾。詩人伐木之歌，宣尼不孤之嘆，寄意深長，此豈可一旦忽哉。兄年將五十。弟亦四十餘。皆耿耿孤衷，不捨蒼生憂患。又臨天地玄黃之會，感物興懷。若非同契相助以精進，恐力量不充，而易流於波動之情懷。將如昔人所謂憂能傷人者矣。以此相思，所關極大。吾儕何忍折散，成爲勞燕分飛，寧不爲平生志願計耶。澈冥及平叔良庸二子，本約之共聚於寧。渠既留粵，則彼尚有四五人，堪慰寂寞。若我兩人，則斷斷不容異處。弟之在寧也，氣味薰感，殊無多人。石岑迫於生計，不能離商務館而赴寧。若吾兄者，內抱孤貞。而外不戾俗。誠不似弟之過僻。然孤寄於鳥棲獸走之荒城，所見者何事，所聞者何事，所與往還周旋者何物，稍一觸思，其能不黯然神傷而欲盡耶。弟不可無兄。而兄又何可無弟耶。又錫予潭舍，兄嘗服其雅量。耦庚

天真瀾漫。秋一爲學纒密。素履冲澹。宜黃一代大師。氣魄甚偉。兄皆當與游處。更有石岑、野氣縱橫。兄雖之與物博有素、尙未促膝共發狂嘯。久懷愛而不見之忱、空輿在水一方之感。奚不翩然蓬海而南、麴成盛會。江南地衍物產。值此新秋。天高氣爽。登鍾山遠眺。大江東注。海不揚波。上闕遙空。迥遠無極。我歎人歎。天賦地賦。渾兮浩兮、欲辯忘言。孰謂宰平不肯同此樂哉。（以上與宰翁二信。似是民國十六年間事。亦宰翁交來者。女仲光記）

## 與林宰平

世事至此、真是民族存亡生死關頭。朋友中如有留心政治者、不必問其能力長短、只看他有無與會。若彼真與會、卽望肯去努力。都來談學問、亦是不得了也。弟與兄對政治、鼓不起興會來、這個莫可如何。然愛時之念、救世之心、未嘗不切、只是性情不耐與政途爲緣。自問不合供疏附與後光奔走之任、而又無導引萬類之宏才。只合以書生終老而已。激奠願力弘大。思想多獨到處。年來研究鄉村建設問題、不欲問政權、却慮迂緩難有濟也。

今年決心不念世事。恐念及有碍所學。政治爲大家利害所關。羣力橫衝直闖、總有闢出一條道路之日。但迷途與險難、自所必經、無可倖免耳。學術有各人神解獨到處、不但并世賢豪未必同調、卽千載而上、千載而下、或莫有測吾心之所偏至者。吾安可自捨自荒耶。今當把握此心、任他天翻地覆、吾不離學而從政。（以上二信。由宰翁交來。民國十四五年間。吾父與梁漱溟石衡青林宰平諸元生、同在舊京。念北洋軍閥將傾、天下事不堪復壞。常商量出處。其後、吾父與宰翁終不出。此卽吾父當時與宰翁決定不出之二信也。姑存於此。三十七年冬女仲光記）

## 仲光記

父親舉齋疏抄四十八、引經云。佛性者、名第一義空。（無形相、無惑障、故名空。非空無也。第一義空、卽諸法實性之名。）第一義空、名爲智悲。此二不二、以爲佛性。（第一義空、以其在人而言、則名爲智慧。故第一義空與智慧二名、實非有二也。總名佛性。）又曰、以性從相、則唯衆生得有佛性。有智慧故。牆壁瓦礫無有智慧。故無佛性。若以相從性、第一義空無所不在。在牆壁等皆是第一義空、云何非性。愚按牆壁等、從其本性而言、卽是佛性、但不顯耳。

問十力叢書印行記中、引大人語、似有融思辨入體認義。此何謂。父親舉大論八十三、攝異門分云。現量爲依、說明思唯。比量爲依、說名分別。此義宏深、難得解人。世間所云思辨、只是比量分別。（如科學知識、經證

明不誤者，固是比量，而異非量。哲學家之推求，與推論等，或是比量。甚至成乎非量者，多。吾所云思辨，即佛氏所云思惟。此以證認為依據。（證認，猶云現量。）遠雖倒妄，深密經所云，如理作意，無倒思惟是也。此等思辨，冥應實理。故云融入證認者，以其不同虛妄分別故。須善會。

智論卷九十二有云。畢竟空，唯是一法實。餘皆無性，故皆虛誑。余讀至此，問父親云。此云一法實者，當指諸法實性，所謂真如，無爲而言乎。父親曰。汝已會得，但不可於實性作物想。

問，如瓶等物，依俗語言，皆是實有。佛氏說爲假名，何耶。父親舉成實論卷十三云。俗諦，謂但假名，無有自體。（俗諦中所認爲實在的事物，其實，但是假名。非有一獨立實在的事物也。是云無自體。）如色等因緣成瓶。（如以白色及堅度等因緣，而成立瓶之名。實則無有實瓶，但假名瓶而已。）五陰因緣成人。（如以色等五陰爲因緣，而成立人之名。實則無有實人，亦假名人而已。）以上，參攷佛家名相通釋部甲。上古時人欲用物故，萬物生時，爲立名字，所謂瓶等。若直是法，則不可得用。故說世諦。汝熟味此段文義可也。又舉成實卷十，無明品云。隨逐假名，名爲無明。命予小子終身細玩。凡夫日常生心動念，以及一切學問知識，無往不是隨逐假名。可哀也。（萬事萬物，無量名義，皆假名也。而人乃於諸假名，種種分別。種種執着。種種追求。種種爭論。是謂隨逐假名。）

父親偶舉疏抄七十六、引經偈云。我今解了如來性，如來今在我身中。我與如來無差別。如來即是我真如。謂此偈極親切。初學宜深體之。

父親序王伯尹清閑齋詩稿，有云。余平生不能詩。亦未學詩。析物則強探力索，侈於求知。窮玄則深極研幾，究於無始。究無始，則神敏而遺感。仁求知，則思密而沉興。詩也者，感物起興，得天理自然之妙。機接乎外，而動乎中。亦緣其素所存於中者裕，故非接於外也融顯。余於詩味，非全無領納。獨惜所學異方，未及致力於此也。

問，置認一詞，後儒始言之。大人今以爲現量之異名。恐佛敎徒不謂然。父親曰。哲學之術語，有可承舊名而更定其義者，即不須別創名。余談現量，不全同佛家本義。擬於作量論時，特爲說明。量論雖未及作，而吾之意思，於新論及語要中，時有散見。若細心人，自可看出。新論卷四附錄、答謝幻偉、會畧談體認一詞。語要卷三、王準記語中，談証會義，即是現量義，亦即是體認義。余以最高之體認，即現量。亦名証量。王準記云。每日宜有一段時間，凝神定氣。除浮思雜念，及一切想像與推度。唯是澄然忘念。此中至虛至寂，而意不同木石，却炯然自了，即是証也。即本體呈露也。又曰。夫証會者，一切放下。不雜記憶。不起分別。此時無能所。無內外。唯是真體現前，默然自喻。而萬理齊彰者也。余所謂最高之體認即現量者以此。注意含養工夫，久自識得。

## 仲光記語

父親與人一函。口授不肯代筆、未能達意。然於當世學風、足資警惕。畧云、今宜發揚孔門之學、以爲吾國中心思想。此中有千言萬語難說。畧明此意。人類進化、學問與知能方面、日益複雜。誠如華嚴家言、宇宙無量。然則紛紛披披可乎。王輔嗣云、統之有宗。會之有元。此不刊之論也。微之物理、八大行星、各自自動固也。然皆以太陽爲其共繞之中心。假令八線各各紛披、還成基字宙乎。原子電子之系統、亦如日之所在。一國家之教育、必本此宗元、而定爲宗旨。宗元既立、而後學子有共同信奉、足以維繫身心、激揚志氣、卓厲風發、堪爲齊民矜式。今自清季以來、四五十年間。學校之設、唯日以裨販爲能事。不知宗旨何在。人習於卑事之可痛、無逾於此。試攷察各上庠名家學者之所成就。理工諸科。其專家之業、深造至何等。吾儕門外漢、姑不妄論。法科之教者、學者、對世事研究、對國計民生諸實際問題、有能窮析條流、真知利弊、究了得失根源、而後定救治之方案、坐而言者、可以起而行、如唐之姚宋、足爲救時良相者其誰乎。夫相曰救時、並不足言開物成地。爲各科學之主幹。尤其中心思想之開揚、必有賴於文科。今各大學文科、巨子顯學、最上不過攻據之業。下者猶不敢與以攻據之名、只是耳剽目竊、多所雜綴、擴大篇幅、出洋洋本本、或騰報紙、以馳聲譽而已。至其所攻核而陳列之題材、尤瑣碎無謂。誠不知其居上庠而神遊目注者、如是之瑣碎卑陋。既不能窮神知化、又無一材一藝之長、可資實用。若夫哲學有國民性、凡有高深文化之民族、其哲學上家派縱多、而其一國家或一族類特有之精神、必彼此不約而皆能盡量表現之、此之謂國民性。列如印度佛家談本體、究識空寂。中國道家談本體、証會虛靜。表面看來、似相近也。然印度人有出世思想、(英師云、九十六道、並務超生。超生者、超脫生死海、即出世。不獨佛家如是。)中國人不爾。故老之言道、(道者、本體之名。)曰無<sub>六</sub>而無不爲。佛氏談體、則只曰無爲而已、決不於真常體上、說無爲而無不爲也。(真常體、複詞。有則真常、即謂體也。)此例不勝舉。道家無出世主張、故自老莊迄宋明之爲道者、多攻獨裁。倡自由。(十力語要、及讀經示要二書、曾畧及之。)吾國僧徒、從來遇夷狄盜賊爲帝、則依附以弘法。真正治道家學術者、却無此事。哲學不宜失國民性、於此可見。今海內爲哲學者、於本國學術、既蔑視之若無物。不知、古人著書雖無體系、而其思想、囊括大宇、窺深極幽、決非零碎感想也。善學者由其散著之文、以會其無盡之意、而因以自覩天地之純全。則道備於己、官天地、府萬物、富有日新、而無窮盡、

孰是有知、而謂無物哉。今學子都不肯虛心求固有學術。本根盡剝、而唐慕外人。誠使有深造於外人、若玄奘於無窮世親、吾猶俯首稱慶。不幸今人於外學、絕不深求。甚至於中外、均無所究、而欲以邏輯自標、以論道自貴。吾恐大道非淺薄可窺。邏輯亦不當如彼瑣碎。童子蒙露、根本易春秋、以明邏輯旨要、有曰：物莫不有凡號。（案凡號、謂玄名與公名。）號莫不有散名。（案散名者、謂於事物之散殊、而以分析之術求之。乃隨物各爲之名。孫卿所云散名之加於萬物者是也。）是故事各順於名。（案事物萬殊矣、而有散名、以聚其自相。有凡號、以舉其共相。乃至顯而不可亂。故曰事各順於名。）名各順於天。（案天者、自然之理。理實如是。非吾人以私意妄釋也。佛家窮理至竟、歸本法爾道理。法爾者、自然義。與此云順於天同旨。）天人之際、合而爲一。（案名發於人、而應於天理。故天人合一。）同而通理。（案依於散殊、而求其統類。觀其通、即於散殊、而得共相、是謂同而通理。）動而相益。（案先物而起判斷、徵之動用、而效益不爽。是謂動而相益。）順而相受。（案各個命題、於其全體系中、互相順成。而無相違反。是謂順而相受。）謂之德道。（案德者、得也。道者、由義。思維所以得成規範、而行爲所必出也。故云謂之德道。）詳此云事各順於名、名各順於天、與同而通理、動而相益、順而相受、皆邏輯上甚深宏大之義。中外謬邏輯者、莫能外也。今人只鑽瑣碎無有遠旨、學不宏通。思苦狹陋。故知任何學術、不窺古人堂奧、難啓新猷。後生崇尚浮虛、弗求深造。視名聲易得、學問易談。古人闡然日章之業、永絕於今世、豈不悲哉。各上座名教授、以哲學稱家者、孰是於中外之學、真正虛懷誠意、樸實頭地下過工夫。吾年向衰、丁茲衰亂、實不忍媚世。浮淺混亂。無如哲學界。盲以導盲。醉以扶醉。中心思想、從何得有。國民性焉得不斷喪以盡。人才從何養得。危亡雖不一因、而此則其主因也。不肖謹案此段話、切中時弊。自愧未能暢發。然此等意見、具見讀經示要。當世究莫之者。此誠無可如何者。父親誓言。一個人必有自立之精神、而後可採納他人之長。若自甘暴棄、未有能學人者。一個有精深文化之國家、歷史悠久、自有其特殊精神。此等精神之表現、固在其民眾生活種種方面、難以概述。而凡一有文化之國家、其哲學思想界之主流、尤爲其特殊精神之寶藏。此等寶藏、可以隨時演變與擴充、斷無可根本遺棄之理。若根本遺棄、即無所據以爲演變。無所據以爲擴充。譬如園夫接木、必厚培其根本、而後可以他木之枝、接納於此木之莖、使之吸收異質、發榮滋長、別成一新物事。未聞此木根本摧殘無餘、而可接納他枝以自活也。今人之智、不及園夫、妄欲完全毀棄其所固有、而唯學東施效西子之舉。自清末廢科擲上庠稱名流者所得有其分毫。而固有之積累、則不分好壞、而一切唾棄、乃至掃蕩以盡矣。而國人猶不自省何耶。

父親丁亥返北岸。會與胡先謙氏、談及今之大學、無可言學術及養才。胡氏謂今人知識、實比民初進步。勿太悲觀。吾父曰。公所言者、我非不知。然真學術、不是浮泛知識。首須脫去依傍。有獨立研究的精神。有宏遠的規模。有深沉的風範。有雄大的氣魄。若只以耳剽目竊之功、稍襲外人膚表、涉獵本國古書、都不窮源徹底、析條分流。(都不二字、一氣貫下。)更不尋言外之意。只管粗心浮氣、逞妄立說。洋本本滿天下、果何當於理道。又曰。公言知識進步、却須明白、知識之多於前、是時代的進步。如今鄉村婦孺、皆知有原子彈。此等知識、在民初爲老師宿儒所不聞。公以爲今之婦孺、其知識果高於昔之老師宿儒乎。今之一切刊物、自無識者觀之、驚嘆許多知識。自有識者見之、都是無根底的浮語而已。此意雖爲今人言。佛說有法眼、慧眼。孟子曰我知言。今世如有佛氏或孟子出、其於今人之言、正不知作何感想。又曰、今日各大學教者學者、知識似多於前。但與之論理、論事、便覺其理解力太差。說向深遠處、與真處、他便不會。許多浮雜知見、梗塞其胸次。雖墨氏之辯、釋尊之廣長舌、恐也無如他何。言至此、胡氏頻點頭。

## 仲光記語之二

父親避寇難於川時。常規設中國哲學研究所。卒無法募款、事遂罷。三十六年回北岸。頗有意商胡校長、於北岸附設之。繼知其不必言、終未言。父親茲談及當時講學意思、記錄如左。

今日各大學文科、皆習爲雜碎考據。哲學與文學方面、既不足言思想。歷史爲民族精神所繫。前代大政治家、其涵養身心之道、與經綸世務之業、多由精研歷史、鑒觀往事、發其靈感、益其神習、養其氣魄。而後能據既往以測方來。不迷於得失成敗之故。不失其因革損益之宜。其於古今人物、見賢思齊、見不賢而內自省、所以激揚其精神志氣、而完成其偉大人格者、歷史教訓、尤爲重大。近世會胡左諸公、皆深於歷史。甚至千軍萬馬中、日必讀史。其成爲一代偉人、決不偶然。今日各大學法科、學政治經濟者、只知讀外藉、玩空理論。而於本國人情、及當世利弊、曾不留心攷索。至其憤激現狀、往往因自身利害之私、而不自覺。乃自居公憤、實無大易所謂吉凶與民同患之心。吾在清末、見革命黨志士、實未有以反己之意、去研經史者。蓋清代漢學家、純是攷據風氣。治學與其作人無關係。其治末、不過以攷定故事、自務博雅而已。於世務素漠不關心。雖熟讀百代之史、終不能開啓其德慧。不能引發其精神志願。故於歷史中、不能得到政治經濟等知識。其本既虧、一切無感觸。清末志士無救於國、無救於其自身、此事彰明。追原作俑、不能不歸咎於攷據學風之爲害烈也。此等學風、深入社會、使人失其爲學之本。而一般人終不悟也。今之學風士習、比清儒尤變本加厲。治歷史者、形形色色、吾不欲言。即欲言之、亦無從說起。

余欲籌辦中國哲學研究所。以哲學爲主課。而史學、文學及政治社會諸科學、皆須兼治。(史學以廣義言、亦稱社會科學、今此別出之。)哲學以中國哲學思想爲主。而西洋與印度、皆須兼治。文史政治社會諸學、並須中外融通不待言。

哲學方法、則思辨與體認須并重。余欲爲量論一書、明此義。茲不及詳。體認、非修養不能臻。故余常以哲學爲思修交誼之學。

哲學之至者、固期養成超世人物、如古所謂聖賢、而尤期養成各方面事功人才。舍事功而言理道、則理爲空理、道爲迂道。猶復須知、科學知識、其長在專門、而短亦在是。莊生所謂天下各得一察焉以自好、不覩天地之純全。科學家不免此病。唯哲學不限於某一部門的知識、故宜求通識。

史學、以本國史爲主。而外國史須旁攻。治史、必有哲學家作人之精神經世之志願。而後可運用攻據方法。搜集史料。以窮究民羣治亂、并運會推遷之故、與一切制度、法紀、風習沿革之由、及個人對歷史上人物、覺感所繫。存在運以稽思。不可徒作故事玩弄。凡治史者、必以鄭所南心史、方正學正統論、王洙宋史質、顧亭林日知錄、王船山黃書、詩通鑑論、宋論等書爲根本。然後可博覽歷朝專史、及諸編年史、與通典、通志、通攷等書。旁及歷代名臣文集之類。中則自漢以來、二三十年間、長爲夷狄與盜賊交相宰割之局。吾自受書、以至衰年、常痛心於此。此事、漢以後之史家須負責任。民族、民主二種思想、被歷史家毀棄盡淨。完全失去春秋經旨。春秋三世義、歸趨太平。國界種界、終於泯除。人類一切平等。五相生養。猶如一體。無有相陵奪相侵害者。然在未入太平之前、則國家思想、民族思想、必須涵空腕擊、不容捨棄。但所謂民族、亦以同一國土、能敦義體、而認爲同一族類。並非狹隘之血統觀念。此所以爲人道之隆也。國各自愛自立。族各自愛自立。則無強凌弱、智欺愚、衆暴寡之事。而世界乃大同。人類始太平。倘有一國一族不自愛不自立者、則人間世無可望平等。而弱者必見奪於強。愚者必見害於智。寡者必見侮於衆。世界惡乎大同。人道惡乎太平。春秋最高之斯向在太平、而必以國家民族思想、爲達到太平之階梯。此義無可易也。但國族思想、不容狹隘。自愛其國、而不可侵他國。自愛其族、而不可侵他族。若懷優畧之志、如今帝國主義者所爲、則世界終無出大同。而人類將趨於自毀。春秋於侵魯者、斥之以夷狄。等之於鳥獸。其誅絕之嚴如此。聖人重人道、而憂天下來世也無已。其仁矣哉。漢以後史家、受蒙養於夷與盜之帝。即尊之如天。親之如父。爲之醜頌其鳥獸之行。而何有乎國家民族思想。可痛哉、可恥哉、二十五史也。民族、民主諸思想不發達、漢以後史家叢糞、不容不負責也。二三千年間、有明聖間出焉。鄭所南心史、則民族思想、上繼麟經也。方公正統論、黜夷狄、民族思想也。黜盜賊、民主思想也。王洙宋史質、以明朝贈皇、上承宋統。亦民族思

想也。船山、亭林之書，並富於民族、民主思想。皆春秋經之羽翼也。有此數部書端其本。而後治羣史、方可避史家污蔑之惡毒。但取其材料，而究明得失可也。史家之至鄙賤，至無知無恥者，無逾魏收。唐太宗雖得統於北庭之夷，而不直收之所為。此其所以為千古之英也。司馬溫公資治通鑑。昔人推尊備至，足見奴隸思想入人太深耳。溫公於民族、民主思想，全無所有。純足以帝制思想為根據，而造此書。其大指不外希望為帝者、鑑過去成敗興亡，而致謹於用人行政之際。行政毋病民，用人唯賢，則以成以興。否則敗亡。通鑑之書，予人主以鑑者如此。至於人臣事君之道，尤其所致詳。故此書，純為帝制之書。揆之春秋，則聖人惡之，必不稍寬也。然其書終不可不讀。近世政體雖變，羣治雖複雜萬端，然當一國行政之任者，於用人賢否，行政得失，必敬慎周詳而不敢忽。其可於歷史取鑑之處猶不少。凡夷與盜，及愚賤官僚市獍等禍國禍民之姦謀與惡事，必不可容於今之世。能如是取鑑，則吾民國、治定功成亦久矣。然則溫公是書，可輕棄乎。吾國吾族，經二三十年夷與盜之摧殘。人民在暴力之下偷生。習於種種不幸之敗德。如效隕外人為虎作倀而無恥，（初清、湯斌、陸隴其之徒皆然。况武人乎。）自私而不知有公、偷避而不能見義勇為，此皆存暴力下偷生必有之惡果。然中國人有唐虞迄春秋戰國之高深文化。民質甚優。其智力頗不低。高明俊偉之人物，衰世猶不無。中華民族畢竟有優點。但須領導者能寬大以養之。而勿操之過急，束之太嚴。須如慈母之扶育小孩然。如此，不數十年，中國人必為大地上最優良之民族，吾敢斷言。吾望今後歷史家，能以愛國愛族之心而治史。幸勿自毀。

政治社會諸學，須研西洋書籍，自不待言。然於六經、四子、諸史、及歷朝名人文集，雖不克全讀，總宜擇要憲習。一則感受先聖賢成己成物之精神志願。而不甘凡鄙。二則熟悉過去社會得失。如某家子弟，對其家族先世至現在之一切情形，聞見愈親。關切益至。將如何興利除弊，如何革故鼎新，其下手必不鹵莽滅裂，而有實事求是之效矣。今各大學法科、政者學者，其心只為利祿而來。其生活又深染於都市惡習。其所讀之書，又只是遠西學者之理論。而於本國社會，一切脫離。欲其卒業從政，可以為治，不亦難乎。民國垂四十年。革命不知幾度。吾總覺革命不難，革命而能建設，誠難之又難。此非注意意義不可也。猶復須知，吾國自清季以來，只是逐漸崩潰。而實難言革命。吾人不可不自省。

文學，自漢以後之時文家，甚少有可道者。詩人，除少數觸境抒情，表現其閒適、悠遠、冲澹之生活，為不容非薄者外。自餘感遇之作，得君而喜，失官而戚。散文，如序傳碑誌諸作，亦以記述職官、讚揚榮寵，居其大半。中國人卑鄙之官僚思想，由於漢以下，愚賤詩文家之養成者為多。余於詩古文辭，甚少賞玩。魏晉人詩文，華而無實。氣勢復薄。尤所不喜。學者宜熟讀三百篇，楚辭。左傳、國語，及於史、漢，能味其實實意味，亦大佳。至於

練習著述之文，則讀子書、佛經、宋明大師語錄，皆不可不讀。船山、亭林遺書，讀之意味深長。

余在川時、籌辦研究所。原想寫一文字、詳述教學旨趣。後因其事不成、即不復寫。今聞談及此。殊甚甚。當時意思自多、茲不盡憶。余年未二十、即投身兵營、以謀革命。三十左右、自審非事功之才。故專力於學術一途。老而感世變愈深。覺得今日中國人、過去之毒根未拔。一旦接觸外化、則又習於浮淺混亂。依外力轉。而無自樹之道。國民黨垂亡而不知其所出。抗戰時、吾作讀經示要一書、確甚重要。惜乎今人不省也。

答唐生

劉念台言意、係依大學誠意而言。吾故不能不就大學誠意而論。主宰是無爲。有爲者人功也。吾上次一信、來函若未寓目者何耶。前言良知主宰、是要致。(良知主宰、作複詞用。)致者、推擴之謂。推擴工夫即順良知主宰而用人力。人能弘道以此也。順主宰而推擴去、才無自欺。故曰欲誠意者、先致其知也。(誠、只是毋自欺。大學明文。)不能順良知主宰而努力推擴、鮮不陷於自欺者。新論明心章、特提揭即工夫即本體。此予苦心處。若無推擴之人功、主宰只是無爲、將被私欲障蔽。以至善善不能行、惡惡不能去。非道弘人故也。若吾子之意、良知善善惡惡之幾、常能主宰乎念慮之間、果如此、則人人不待修爲、自然都是聖人矣。雖無此良知善善惡惡之幾者。吾子又言、良知善善惡惡之幾、常有定向乎善而不容昧者、即名之爲意。由是、而意不特爲心之所發、亦即心之所存、存發只是一幾云云。似欲調合陽明念台二家之說、以爲言之成理。殊不知、良知善善惡惡、而定向乎善之幾、既有所發與所存爲一、則何以人人不盡是聖賢、而幾乎皆是禽獸耶。孟子曰、人之異於禽獸者幾希。庶民去之。君子存之。庶民所去之幾希、即良知善善惡惡、定向乎善而不容昧之幾也。君子所存之幾希、亦即良知善善惡惡、定向乎善而不容昧之幾也。船山曰、庶民者禽獸也。然則庶民何故去其良知善善惡惡之幾、而爲禽獸乎。吾子云、良知善善惡惡之幾、即名爲意。且申之曰、存發一幾。今徵諸庶民、則其發與存、却不是良知之意。縱如念台別名之曰恐、然試問、何以成乎禽獸之念、而去其良知之意、此個原因安在。若於此不切實反勘、而空說道理。空談歷史。恐無所昭示於人。望虛懷切究一番是幸。

吾新論歸重人能。特提即工夫即本體。此是從汗中得來。然爾時尚是大段見得此意。反作讀經示要、取大學首章、以明六經之綱領旨趣。乃於誠意處、改正朱王在好惡之情上說誠之誤。而特注重毋自欺。又歸本致知之致。到此、始親切。但在講大學處、只好依他之體系而立說。却未提出一志字。大學於此、不提志字。因爲開端、便曰、古之欲明明德於天下者。其地位儘高。故不言志、而志早已立定也。其工夫扼重在毋自欺、與致知之致。已自

謹嚴至極。發用無窮。乃真是駭費墮、微體用也。但此地位太高。吾故於第二講、首以立志。從來儒者都知志之一字最重要。而志字之義云何、似少深究。此吾所要、所已剴切明辨者也。然示要中、尚有一種意思、未明白提出、因當時寫得急促。此種意思、蓋謂天人之間、須有一個樞紐、即志是也。吾人之真性、固是得天之全、（譬如、每一瀑、皆攬全大海水、以爲其體。人皆得天之全、亦猶此。）應說人即天也。然從另一方面說、人雖稟天而生、但既生以後、便爲形氣之物、而不免復其本來稟受之天。所以良知主宰、雖有善善惡惡、及定向乎善而不容昧之幾。無奈人生不免爲形氣所限、終有如陽明所謂隨順軀殼起念之危險。即人每物化、而失其天。孟子言庶民、所以去其幾希、而成乎禽獸者、以此也。學者誠反己、而精察之。便自喻。

夫能反己、而毋自欺者、必先有立志、以爲之本。志且未立、則已物化而失其天。帝謂不通、（帝謂、見詩經。帝或天、即吾人內在之性智或良知。非外在之上神也。謂者。性智知善知惡。若詔示吾人者然。不通者、良知已被障礙、而不得顯也。）渾是一團惑障。從何可得毋自欺乎。大學者、大人之學、根本就已立志者說。故於誠意處、單刀直入、而言毋自欺。此親切至極也。余以爲志者、天人之樞紐。人之得以復其天、而不致流於物化者、志爲之也。志不立、則人之於天、直是樞斷絕。將成乎頑物、何以復其天乎。孔字自言十五志學。孟子養氣章、說志、氣之帥也。有志以爲之帥、則人之所以通乎天之樞紐在是。循此樞紐、而動用一順乎天。久之、則人即天、而天即人。先儒所謂天人合天、合之一字、猶是費詞。（費者、虛費。）天人畢竟不二、非以此合彼也。但就始學言、必以志、爲天人之樞紐。此則吾平生親切體驗之言、垂老而益識之明、持之堅也。此樞紐樹不起、則毋自欺不能談。毋自欺作不到、而言漸養操存、其不陷於惡者鮮矣。

念台言意有定向。不悟有定向者、乃良知之發用、自然如是。非可於良知或心體之上、別構一重意來、說有定向也。念台曰、大學之言心也、曰忿懣、恐懼、好樂、憂患而已。此四者、心之體也。此言、明明達背經文。經曰、有所忿懣、則不得其正。乃至有所憂患、則不得其正。今乃曰此四者心之體。此成何話。夫專以情言心體。則心、乃佛氏所稱爲無明之心也。大易乾卦、以仁顯心體、而必曰大明。必曰知。豈有離知與明而言情、可以指目心體者乎。念台此語、已罪過無邊。其下文即徑接曰、其言意也、（其字、謂大學。）則曰好好色、惡惡臭。好惡者、此心最初之幾。即四者之所自來。此語尤邪謬。夫善言此心最初之幾者、孟子四端、千的萬當。以其於性之見端處言情。則情爲隨順大明真體而顯發之情。故此情即性。而非好好色、惡惡臭之情也。好好色惡惡臭之情、是與形骸俱起之習氣所成、非真性也。此等好惡、無有大明或良知爲之宰也。念台謂爲忿懣等四者之所自來說是也。大學說此四者、令心不得其正。念台乃謂此四者、來自此心最初之幾。何其邪惡至是乎。以念台之說、與孟子四端之說對

照。稍有知者、孰忍朋念台而違孟子乎。

念台又承上而言之曰、故意趨於心。非心之所發也。彼既以忿懣等四者所自來之好惡之初幾言。又卽以意趨於心、而非心之所發。是其爲說、明明將心與意、區別兩層來說。蓋於心者方是意。則意不卽是心也明甚。其下又徑接之曰、又就意中、指出最初之幾、則僅有知善知惡之知而已。此卽意之不可欺者也。故知藏於意、非意之所起也云云。夫念台在上文、明明誣大學、而橫計曰、其言意也、則曰好好色、惡惡臭。好惡者、此心最初之幾云云。是明明以好惡之情言意。今却曰、就意中指出最初之幾、則僅有知善知惡之知而已。夫好惡之情中、而有知善知惡之知。則此知、必是佛家隨惑中、所謂不正如。必非良知之知也。

夫貞明而無障蔽者、心體也。易幾如是。釋與道亦同証及此。未有指好惡之情爲心體者也。好惡之情、形而後有者也。若認賊作子、則本明之心既失、好惡如何得正乎。王學末流、至於念台、不堪設想矣。今日尙可張此迷霧乎。其曰知、非意之所起。却是。曰知藏於意、便大迷謬。念台所謂意者、好惡之情也。好惡不失其正者、固是良知發用。不當曰此知藏於好惡中也。好惡失其正時、良知早已被障。而謂良知、藏於好惡中可乎。念台談義理、不迷謬者甚稀。在好惡之情中、而言知善知惡。此正是今日人心陷溺所在。今人喪盡良心、正在此。不謂念台衣鉢、流傳至今也。

吾儕經示要所謂意者、是依本心卽良知之發用而得名。良知備萬理。無知無不知、是吾人內在主宰。不可於良知或心體之中、又建一層主宰名意。

只認取虛寂、明覺之本體、畢竟靠不住者。人能弘道。非道弘人。宜聖此言、實爲義海。新論專提工夫卽本體者、正以此故。黃宗羲嘗曰。象山以識得本體爲始功。而慈湖以是爲究竟。此慈湖之失其傳也。慈湖平生履踐無一瑕玷。在閑室如臨上帝。毫髮猶兢兢、未嘗須臾放逸。其工夫嚴密如此。獨其教人、直下顯體、以爲不起意、卽無往非真體流行。不必更有所事。其實、若何堪語此。慈湖門下、鮮有成才、正由其立教有失。不可無戒。工夫基於立志。志未立定、那有工夫。如木無根、那有莖幹枝葉。余言志爲天人之樞紐。此須留意。諸葛公戒瑒書曰。使庶幾之志、揭然有所感。惘然有所感。勿忘勿助之意、相發明。工夫只在揭然有所存。孟子必有事焉。武是揭然有所存。惘然之感、則揭然而存者、自然不容己之幾也。若不存時、卽本體已失。私情私欲用事。焉有惘然而感者乎。故曰工夫只在揭然有所存也。孟子言持志。陽明曰實志。此是工夫下手處。保任固有虛寂貞明健動之真、周行乎萬事萬物而不殆。工夫無懈弛、卽是本體無窮盡。天人合一之學、如是而已。(合一二字須善會。非以此合彼也。)

## 答楊鈞

新論、說翕故成物。則物是幻象可知。俗計物動、亦大誤。若知所以成物者、爲翕之勢。則知動者、非有實物故動。乃由幻現物象之翕勢、遷流不住、而人於此不察、妄觀物動耳。



附  
困  
學  
記

## 困學記自序

抗戰時、余方隨侍先嚴、（池公、字師周。）羈棲古寺。日讀儒、佛諸籍。適先嚴劇病。余亦無入指授、但心好之而已。近侍嗣父。（黃岡熊先生。）專理舊業。時承誨諭、有所領悟、即便記錄。其有修辭欠妥、說理未暢、輒請嗣父隨筆改定。鑿而存之、曰困學記。余自有知以來、於人世滋味、殊少快感。唯有尋樂於學問與義理之中。世方多難。倘得不廢所學、此記當與年俱增、不至輟也。

民國三十八年四月一日、熊池生、仲光、識於廣州郊外、化龍鄉、黃氏觀海樓。

# 困學記卷一

熊池生仲光撰

## 成論四大要領

成論述記卷一、明論體以四義。此中體字、初學煞費解。體者自體義。如筆之爲筆、必有其自體、否則將何物名之爲筆乎。凡有形之物、固自有體、無形者、凡思議之所及、亦各有其自體、如言仁、則別於義等、言義、則別於仁等、是仁義等理、各有其自體也。準此而推、即著述言、如一部論、決非以名句等文言、集聚而名論。必文言之所表詮者、有其實義、方爲此論成立之體。述記出示成論體、畧舉四義、此不容忽。如其忽而不究、則雖讀成論千百篇、與不諳同。(此與述記本意、稍變更。)

四義者、一、攝相歸性。二、攝境從心。三、攝假隨實。四、性用別論。(或作性用別實。)

父親云、此四義即賅括唯識哲學上諸大問題、以少文而攝無量義。治斯學者、首須注意。

第一攝相歸性。相者相狀、具云法相、謂一切色法心法、即宇宙萬象是。性者體義、具云法性、即目諸法之實體。此性相二詞、必須確切了解、否則不可研此學、不可悟無上甚深妙義。世間依妄情分別、於諸法相、只橫計爲一一物事。仰觀天、即蒼然者耳。俯觀地、即塊然者耳。中觀萬物及與吾身並峙之人類、只是一一實物或一一實人耳。如此、便於條然宛然之諸法相上、而起妄情分別、橫加執着、如蠶作繭、自縛而死其中。如造蛛網、自錮於網羅之內。釋尊嘆衆生無始顛倒、長夜沉淪、大悲所由起、大智因之以發也。是故菩薩承佛悲智、而說唯識、欲令衆生於條然宛然諸法相、而了悟其實性。即於一一法相、不作一一法相想、而皆見爲真理呈現、一極如如、是謂攝相歸性。(真理即謂真如、亦即法性之目。詳諸經論。)證及此者、超越情見、迷妄都捐。此唯識究竟宗趣也。但諸

經論、將法相說爲生滅。法性說爲不生不滅。由此、將性相割成二片。相上但說緣生、性上但說無爲、竟無融會處。此當爲出世思想之誤。及新唯識論出、以體用不二立極。(新唯識論、後省稱新論。)法圓義成、始無遺憾。第二、擇境從心。此明境不離心。心爲主故。境則從屬於心、不離心而獨在。故說識名唯。如述記云、由心分別、境相即生。非境分別、心得生故。此皆就宇宙論上言。天地萬物、衆象森然、而皆依自識現起。非有離識猶在之宇宙。此事分明、迷者不悟。良由衆生一向習於實用、總計有心外之境、從而追求不已、期有以滿足其需要、因此、迷妄熏習力故、遂至本不離識之理、而無端見爲外在。諸佛菩薩明證境依心現。故說三界唯心、萬法唯識。無着世親、弘茲勝義、廣造諸論。雖係理萬端、而攝境從心、固是其宇宙論方面之根本義也。

第三、攝假隨實。此就世諦中言。如方圓長短等、名爲假法。瓶等物、世俗亦名實法。假法無自體、必依實法而得有。若離瓶等、即無有方圓長短可說故。故攝假隨實、亦是俗諦中要義。

第四、性用別論。性者法性、即諸法實體。用謂法相、即色心諸行。此二不容相混。如述記云、相即依他、唯是有爲。性即是識圓成自體、是無爲。此則分別性相甚明、但此中名詞、初學每難解。依他之他、是緣義。依他者、謂一切法相、皆依衆緣幻現。譬如一棵樹、唯依種子、及水、土、空氣、陽光、歲時、人工等緣、而幻現樹相。若離上述諸緣、即樹相無有。樹相如是、其他法相皆然。故一切法相、通名依他法。亦云緣生法。(或名緣起)。此緣生法、雖無質自體、而生滅滅生、遷流無息、有勢用故、斯名有爲。猶如雲氣、本非實物、而利那幻現、有大威勢。諸有爲法、其相亦爾。父親云、若了緣生論、當知宇宙萬象、皆非實在。凡情迷執、自生相縛、可哀之甚也。相縛者、凡情橫計有實天地萬物、是謂之相。即凡思維中種種分別之相、亦皆是相。爲相所縛、曰相縛。古今哲學家、不陷於相縛者、其誰乎。法相之意義、畧如上釋。

次談法性。述記云、性、即是識圓成自體者。識字下、本伏有一之字作介詞。馬氏文通言、古書介詞、每伏而不顯、以求整線。佛書更甚。性、謂識之質性。(猶云實體或本體)。譬如說麻(喻性)是繩之本質。(繩、喻識、亦即喻法相)。此不可忽。於此不清、即性相莫辨。圓成一詞、即真如別名。圓者圓滿、謂此性體無在不、具足衆德、一切無虧欠故。成者、亘古現成。非若生滅法有起盡故。此所云性、即是識之圓成實性、所謂真如。參攷解深密等談三性處。成論至後、亦復詳說。故一切法、就相言、都非實物、即無自體。然若於法相、而不執取其相、即於一相、而透悟其實性、便見諸法皆有圓成自體。誰謂一切皆空、竟無所有、是佛法哉。

父親云、依梵方大乘唯識師義、就就相言、帝網重重。(此借用華嚴經語。喻世界無量。法相條然宛然、千差萬別。儲者所謂分殊、義亦猶此)。就就性言、如如不動。此二語、分顯性相、含無量義、學者宜知。不肖竊謂法

性之談、用今哲學上術語言之、屬本體論。談法相、則今所謂宇宙論、人生論、並包含之。義理自有分際、不宜混淆。故性相須別論、乃見夫至蹟而不可亂。成論據三十頌、析以境行果三分、境性中相各爲釋、最宜精究。然梵方諸師於性相、實欠圓融。非虛懷以究新論、難處此意。(此中與述記原意不同)。

問述記言識相、罕用法相一詞何耶。父親云、所言識者、即是有爲法。餘色等法、不離識故、據識所攝故。即是可知。言識相、即攝一切法相。非舉識相、含攝不盡。(非字、一氣貫下。)又曰、識之一名、有廣狹義。狹義、即能緣心、對所緣境而得名。(緣者緣虛義)。廣義、即所緣境、亦名爲心之一分、所謂相分。舉識、便已攝境。唯識論者、不許有離識獨在之境故。故舉識相、非不攝餘一切法相。思之可知。

## 主宰義

戊子秋末、隨父南遊、居番禺郊外資良庸家。未陽季笑春來省。問及主宰義。父親曰。學貴宏通、不可守一先生之言。主宰義、須從各方面去領會。宗教家所謂主宰、則自有入格之大神、爲超越萬有而獨在者。如耶教之上帝及印度外道之大梵天等皆是也。然佛教興於印度、雖亦是宗教、而甚富於哲學思想。其教義窅高極深。宗派複雜。要皆遮撥一切外道所謂擬人之神帝、即不取外道之主宰義。但佛家理論雖廣博、而印以三法印。三法印者、一證悟無常。二諸法無我。三涅槃寂靜。前一、會歸於第三。智論有文可証。故涅槃寂靜、爲佛家之究竟了義。涅槃四德、常樂我淨、此中之我、即主宰義。謂自性涅槃、本來清淨。含藏衆德。雖遇客塵覆蔽、而如金在礦、終不受染。此與印度外道及耶教等、計有超越萬有之神帝、說爲主宰者、其意義迥別。決不可併爲一談。

老子言道、曰獨立無匹。莊生曰、若有真宰、而特不得其朕耳。詳道家之說、本以道、爲萬物所由之而成、參攷王輔嗣老子註。(故有主宰義。蓋道者、萬物之本體、故可說爲主宰。非謂其超脫於萬有之上而名主宰也。此與宗教家言主宰之意義、截然不同。而與佛法、却有可和會處。以道之在人而言、即是吾人自性。與自性涅槃義、可融通也。魏晉玄家(玄家宗主、實在道家。)首迎合佛教、誠有以也。

儒者言乾元始萬物。又曰、天下之動、貞天一者也。一、謂乾元。亦即宇宙本體之目。言天下之動、貞於一、猶言萬化本於一、而各得其正也。則一即主宰義可知。道家言主宰義、即依本體而言之。其義實本之儒家大易。

佛道二家、與吾儒畢竟有大不同者。孔子語顏淵、以非禮、勿視聽言動。此處甚吃緊。四勿之勿、正由內存主宰、不敢違失。纔下此勿字。若中無主、如何言勿。人生息息感攝乎天地萬物、或綸經乎家國天下者、其作用流行、總不外乎視聽言動四者。吾人本有內在主宰。陽明所謂良知。是即吾身之乾元、易云大明者即此。其於視聽言

動之幾、禮與非禮、此主宰自然辨之明、而監之嚴。吾人只須能敬事自家故有主宰、不敢違失。於非禮而勿視焉。於非禮而勿聽焉。乃至於非禮而勿動焉。如此、行習之久、自然主宰恒安。聚萬化、歷萬變、皆有其不可亂不可搖者主乎其間。而化道以成。變通則可久可大。所謂官天地、府萬物者、此乃性分上切實事、非玄言也。儒者工夫、只於流行中識主宰。不待空天地萬物等法相、以趣寂、而後証真宰。乃即於天地萬物息息流通處、慎吾視聽言動之幾、不敢違吾內在主宰之明辨與監督、以陷於非禮、(慎吾二字、一氣貫至此。)即主宰常現在前、不待趣寂以索之也。家以天下事、皆吾性分內事。於吾視聽言動之行乎國家天下者、而謹其非禮之萌。以此已立立人、已達達人、則乃治平之效自著。老氏唯務致虛守靜。而於世務、一切放任、不敢為天下先。於是禮禮動者亦不動、則已廢天宰之大用。其戾於儒者之道、不亦甚乎。二氏實主宰於空寂虛靜。其流弊甚多、今此不欲詳談。儒者超悟自我與主地萬物同體、不可過絕一體流通之機。故於視聽言動之幾。在在不違主宰、而一循乎禮。此為合內外、通物我、融動靜、無往不是主宰周流遍運。非僅守其內在炯然明覺者、即可謂証得主宰也。

### 五蘊與八識及種子義

佛家自釋迦、首說五蘊。及大乘有宗唯識論興、始說八識種現等義。凡研佛學者、於此等理論體系不可不先求明晰。

五蘊論、用今哲學上術語言之、即宇宙論、人生論、或心理學等知識、皆包涵於其中。

唯識論師之八識種現等義、除同有五蘊論之所包涵者外、更擴大而盛演本體論、並含有極精微之量論。(家父據因明而造量論一詞。量者知義。猶云知識論)。自無着世親兄弟、迄於十師之推演、而吾國玄奘親其師弟、乃集其大成。其師所撰譯之成唯識論、(省稱成論)。規模宏潤。體系謹嚴。誠中外古今之一大鉅製也。

五蘊首色蘊。次受想行識、凡四蘊。

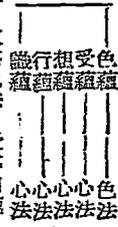
云何色蘊。蘊者聚義。色之一詞、分廣義、狹義。狹義者、眼識所緣之青黃赤白等境、是名為色。廣義、即一切物界、或物質宇宙、通名為色。(眼識所緣之青等色、亦廣義所攝)。今此色蘊之色、正是廣義。

色蘊詳釋、莫如通釋一書。(具稱佛家名相通釋。家父所著)。今畧談大旨。色蘊中、實以吾人根身、與自身以外的天地或物界、總名色蘊。世俗恒計有內身、與外身或外物對待。而五蘊中叙述色蘊之旨、初無內外對待之見。易言之、決不以吾人一身、與天地萬物、判為內外、只總名色蘊而已。通釋發明此旨、言簡而義精。後來唯識師主張人各一宇宙、非吾身與世界為二。其根底實在五蘊論。父親云、此等脈絡、須探索分明。

次受蘊。受者領納義。謂於境而有苦或樂等領納。是名為受。此屬情的方面。  
 三想蘊。取像之謂想。謂於境而取像、有分齊相現。如綠青時、計此是青、非非青等。由斯取像、即於境而有分別、是成知識。故想屬知的方面。

四行蘊。行者、造作義。謂於境起知已、即同時對境而有造作。此造作、無論其顯發於外否、而在心中確已有造作之勢用生焉。故說為行。易曰、幾者動之微、蓋即察見行相之微萌處。此屬意的方面。

五識蘊。識者、了別義。謂於境而起別故。即此了別、名之為識。了別之義、深遠無邊。心的現象所以截然與物異者、即此了別耳。近而見色聞聲之一聞一見、即了別也。其來不知所自。其神速不可度思。遠而智周萬物、發大字之奧秘、徹萬化之根原、一切科學與哲學上廣大深微之創見或闡明、日出不窮、乃至人羣變動高潮、治亂興衰雖相倚伏、而文物度制、終期創新盡利、凡此、皆足徵了別勢用之盛、浩浩乎無盡寶藏也。  
 如上五蘊。總為色心二法。如左表。



色蘊、敘述色法。受等四蘊、敘述心法。總為心物兩方面。

佛家小乘、只說六識、口眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。至其談識、復分為心與心所。心所、具云心所有法。(即謂心上所有之一作用。)今稱心所、省詞也。受想行三法、均是心所。但行蘊之解說、前後頗不同。釋迦初說行蘊、并未言明此一蘊中、包含有其他多數心所。而且自釋迦、至小乘二十部、所說心所法多寡之數、亦不一致。直至後來大乘有宗唯識、始定為五十一個心所。因此、後來談五蘊者、於受蘊中、只一受心所。於想蘊中、只一想心所。獨至行蘊中、則於思心所外(行、亦別名思。此思是造作義。與常途言思想者異議。)却包含有多數心所法。易言之、即五十一名心所、除受想二心所各別為一蘊外、其餘、所有心所、統屬行蘊所收、即次於思心所、而以次一一敘述之。五蘊名目、雖仍其舊、而行蘊中兼收許多新發明之心所。後來大乘師之五蘊論已見之。父親云、據唯識述記卷一、經部師說、佛說五蘊、故離心外、唯有三心所、一受、二想、三思。(即行。)更不說餘心所名蘊。故離三外、更無餘所云云。詳此、則行蘊兼收多數心所、為後來變通之義可知。  
 六識中、每一識、皆為心與心所。後來大乘、口於六識外、另加第七末那識、及第八阿賴耶識。而每一識、分

心與心所，則仍同小乘。

受想行三蘊，皆是心所法。而識蘊，則專言心。在小乘說六識，即有六個心、通屬識蘊。在大乘有宗說八識，即是八個心、通屬識蘊。故識蘊中，只是談心。而心所則不屬識蘊也。

又心對所而言，亦曰心王，以是諸心所之統攝者故。此在通釋、解說義詳，可不贅。

佛家尚有十二處、十八界等說，實即以五蘊法、而別作一種編排。初讀佛書，總苦名相紛雜，甚難了解。然細心理會去，久之得解，亦覺平常。

五蘊論、色心平列而談。以視百法論，舉一切法、攝歸唯識，顯然異致。歐陽大師，嘗以此、爲法相唯識二宗不同之証。吾父則謂唯識並非根本旨趣有異法相、而別爲一宗。只是法相宗（即有宗別名）理論發展，日臻完密、而始成唯識之論。

吾父嘗言、五蘊色心並列、頗似二元、而實不爾。五蘊、以識蘊終、似有結歸唯識之意。蓋已爲百法導源。

有以五蘊、証明釋迦、至小乘、不談本體論者。嘗過庭咨決、承謫曰：釋尊創說、不專在五蘊。若十二緣生、若四諦、及談功修處。並須扼重。四諦中、滅道二諦、肢辯深廣。一切功修、亦依四諦而起。後來大乘之法性論與量論、（法性、猶言諸法本體。）皆從滅道二諦、推演而出。雜阿含尤須詳究。釋迦至小乘非不涉及本體論、只未深談耳。

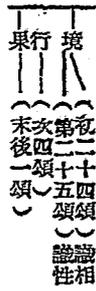
已說五蘊。次談唯識。唯識論之體系、據基師述記卷二、初以相、性、位三分法、明論之結構。次以境、行、果三分法、明論之結構。

唯識論、大成於基師撰譯之成論。成論依據世親三十頌、而爲釋文。彙集十師之義、而折中於說法。故欲明瞭成論體系、則於基師之所自述者、非尋繹而牢記之不可。

初相性位三分者。述記卷二、第五頁云。前二十四頌、宗明識相、即是依他。（識相一詞、猶云法相。見前條。）第二十五頌、明唯識性、即圓成實。（識性、猶云一切法之實體。亦見前條。）後之五頌、明唯識位。（位者、修行位次。）即十三住。

次境行果三分者。述記卷二、第六頁云。初二十五頌、明唯識境。（此言境者、即所知義。識相、識性、並是所知。通名爲境。）次有四頌、明唯識行。（行者、修行。）末後一頌、明唯識果。（修行爲因。証得菩提、涅槃、方成佛故、是爲修行所得之果。）先觀所知、（所知、即上所云境。）方起勝行。（行而曰勝、贊辭也。）因行既備。果德乃圓。

如上所述。前之三分，可攝入後。如左表。



按境行果三分說之，可見唯識之論，托體極大。(極大即無外。)併包無遺。五蘊所明，只是境門識相一項。

(門者，類義。境行果三，類別而談。於境言門，以此中所談，自攝一類故。)而於識相，初唯六識。心所復甚。更未建立種子。今以成論，與最初五蘊之談，兩相對照，顯覺佛家思想演變，由至簡而趨至繁。甚可玩味。

今將成論、境門、識相之談，畧提綱要。以與蘊論比較，而見其變遷之大概。

蘊論、識蘊(五蘊論、亦省稱蘊論。)原止六識，即眼耳鼻舌身意六識。及大乘有宗，始於六識外，加第七、第八，共為八識。列表如左。

- 眼識
- 耳識
- 鼻識
- 舌識
- 身識
- 意識
- 末那識
- 阿賴耶識

先從心理學之觀點，以攷核兩論異同。

論者依小乘僅六識。成論則於六外，增至八。此學者所共知。然內容甚不簡單。則從來學者似不甚注意。

一、五識通得識名，此自釋迦，以至後來大乘，皆無異說。由蘊論至成論，始終為一貫主張。此與近代心理學頗不同。值得研究。據心理學而言，則佛氏所謂眼耳鼻舌身五識，皆現量証境。(証者証知。但此知字之義極深細，非常途所云知論。)現量二詞，若欲詳談，必須專書討論。茲畧言之，則五識現量，相當心理學上所謂感覺。然蘊論一詞，學者所購復不一。如杜威思維術一冊中，似曾說感覺有錯誤。如此言感覺，實是以知覺而名感覺。

故說有錯誤。譬如見繩謂蛇，通常以此爲感覺錯誤。實則眼識正見繩時，並未喚起記憶。亦未起推求與想像等作用。此時能見之見，與所見之繩，渾然一體而轉。實無能所可分。是謂現量。故當現量証境時，根本不起繩與非繩等分別，那有見繩謂蛇之錯誤可言乎。杜威所云感覺有錯誤，實則以知覺名感覺耳。感覺之經過甚迅疾，難以一剎那言之，亦難形容其神速。故正感覺時，能所不分之境，吾人實際上無從把握，只可於理論上承認之耳。佛家所云五識現量，本與心理學上所謂感覺之意義相當。（但此感覺一詞，須與知覺簡別清楚。）心理學者以感覺歸之官能，且不承認感覺爲知識。佛家所言眼根即官能。此根與識、分別甚嚴。眼耳鼻舌身，謂之五根。此根名曰淨色，謂其力用特殊，不同粗鈍之物。非即以肉根、肉耳、與肉體名根也。識是具有了別作用，此非根之副產物，但依根而發。易言之，識不從根親生，只依根而出生。譬如芽，依土出生，非由土親生。如佛家言，正覺覺時，元是眼識，依眼根而發識，才有此感覺。不可曰無限識，而唯根感覺之也。心理學者，不獨行爲派否認有識，即在承認有心作用者，而其談感覺，亦只歸之官能。不必如佛家有所謂眼等五識。故亦不以感覺爲知識。佛家既立五識，此識與五根，只有相依之關係。不可曰識從根親生。五識現量証境時，不起分別，能証與所証渾然一體而轉。若按之心理學，只是正感覺時，記憶與推想等皆未起之候而已。在心理學不說此爲知識，而佛家乃說爲現量。尊者知義，但此知字之義，不同意識上種種分別之知，而是甚深微妙，不可名狀之知。例如，正感覺繩時，雖不作繩與非繩等分別，而此時眼識，於當前正感之繩，雖無粗動推想等，而能所渾然俱轉之中，（渾然者，無分別貌）自有冥會默喻處。非若兩塊頑石相關合，全無了別也。只此了別之相甚深細，似不自覺耳。現量中能所不分之知，內外一如，才是真知。此中理趣深遠，非簡單可說。佛家立五識，謂五根雖能取境，而非能了境。了境者，畢竟是識，非根。唯五識了境時，是能所爲一體，渾然冥會，無有離動分別，謂之現量。不可說爲無知。此或是佛家定中觀察所到。吾人不可輕反對也。父親昨在杭州浙大講說時，勸詳及此。今追憶畧述，不能備也。

二、自釋迦至小乘，只立六識。此六識者，爲是一體而隨用異名耶。爲是各各獨立、只相依而有耶。此確是一大問題。而釋迦當時，蓋無分明之表示。後來宗派日繁，似不能長此渾含。在初立六識時，未明言各各獨立，後學自有趨於同體異用之一派。然當初既是六識並列，亦自有趨於各各獨立之一派。此二派之演變，在中國過去學者似不甚注意。即今日著佛敎史者，猶未及此。小乘各部，譯籍殊不全。而且唯識論之體系，各小部中尙未完成。則其於上述問題，或無顯著之分化。要至大乘有宗（以下，省稱大有）建立第八識。唯識理論，漸以精密。而後對上述問題之解決，自不容已。則諸識各獨立，與諸識同體二派之論，自小期而成對峙之勢。吾國介紹大有唯識論者，前推真諦爲盛。後則玄奘最顯。英行，而真諦之傳殆喪。雖晚唐以後，英學亦絕絃千載，而典籍多在扶桑、清

末已還中土。歐陽翁猶起而光大之。真諦殘篇，可搜無幾。此誠有幸不幸也。父親云。中土唯識之論，自基承英命，而揉譯成論。主張諸識各各獨立。一切心、心所、各從自種生。一切心、心所，各緣自所變相，不得外取。（變相義，後詳。）此一義者，竝是成論根本大義，諸識各各獨立，而相依以有。斯義決定，後學莫敢異疑。故自唐以來，談大有之學，皆盛推英師。吾獨惜英師偏揚無着、世親、而定一尊。遂令中土不窺大有之全。至爲可惜。吾意、梵方唯識，不止無着世親一派。諸識體同用異之論，與無着兄弟異。英師屏斥弗傳。今猶有可推述者。如基師成論述記卷二，疏釋論文或執諸識用別體同句，有云。此即大乘中一類菩薩，依相似致，說識體一。（此謂諸識雖有八個名目，但隨其作用不同，而多爲之名耳。諸識自體，究是渾然而一。非是各各獨立也。）又引攝論第四，一意識菩薩計。與一類菩薩主張頗同。基師云。有云，一意識師但說前六識爲一意識，理必不然。此說八識體是一致。據此文，頗有一大疑問。基師言，有云但前六識爲一意識者。恐是小乘時代，已有明白主張六識，只是一意識。其發於眼根，以了色塵，則名眼識。乃至發於身根，以了觸塵，則名身識。故六識只是一意識。非六識各別有自體也。小宗中已有此說。後來大有，立八識時，仍承小宗一意識師計，而說八識者，其自體元是一意識。但隨作用有別，而有八個名目耳。故老師云，此說八識體是一致者，當是上乘承用小宗義。假使此推斷不誤，則諸識體同，已始於小宗，不自大乘首唱也。然基師未有此說，吾不便臆斷。就基師此文與測之，其舉有云，一意識師，但說前六爲一意識者，似謂一意識師原是大乘中學派，彼唯主張前六識是一意識，不通七八兩識而言。基師以理斷其不然。乃謂此師主張八個識通是一意識。即只駁斥所舉有云之誤解。並不謂此有云者是小宗也。此與吾意迥別。吾無暇詳檢小宗譯籍。未便遽遮基師之說。故仍假定諸識體同之論，肇於大有。唯吾由此斷定，梵方大有，始唱唯識，尚有一類菩薩，及一意識師，竝與無着世親異派，且其創說在先。由無着辯論之徵引可見。惜乎此派學說，英師全不宣譯。中國於英師之前，本有真諦學。據基師中邊述記言。真諦法師，似前一意識師。則真諦唯識，確與無着兄弟不同派。無着派下，明明攻擊一類菩薩，依相似致云云。（相似，即謂其非正傳也。）其於一意識師，同例破斥。於真諦亦深不滿。英師門下有圓善法師，本深於真諦學者。頗與英師相攻難。然足時英師所傳，正爲新興顯學。測公終莫能敵。其著作多失傳。吾嘗欲從遊諸子，搜集真諦遺帙，與測公佚義散見者，董理而申論之，以存無着兄弟敵派之緒。卒未有專力於此者。是可惜也。以上皆吾父所言，姑記於此。大乘唯識論與、有兩派分歧。要皆自五蘊中六識並列，已伏分歧之勢。此實治唯識者所不宜忽。中土向傳大有以無着兄弟爲開始者。縱其說出自梵方，想是無着派下之詞。以理推之，大有開山，當更有人也。

三、心、心所分說。蘊論與唯識同。然每一識中（注意每一二字。）其對境，而了別之者，是爲心。（亦名心

王。即此心上，有對境領納，與取像等作用；（覺現前談五蘊處。）是名心所。（蘊論於心、心所之積，分別未精細。吾父通釋據成論，則疏釋極詳。今此但據蘊論為說。）然諸心所，爲離心外，無別體乎。抑諸心所，各有自體，而非即心乎。此一問題，在釋迦初說五蘊時，亦未及詳。後來夏分二派。其一，主張心所只是隨心功用，假立此名。如覺天等，引經說三法和合、名觸。（觸者，心所之一也。三法者，一、根，二、境，三、識。謂識依根而發，以趣現前之境，即於此時，是根境識三法和合。而三和時，即有觸心所生。此義求詳，須攷通釋。）又說士夫六界染淨由心。（士夫猶言人。六界，謂十八界中六境。須攷通釋。境隨心轉，故云由心）故無心所。（覺天據上所說經，只說心，不曾說心所。）但隨心功用，立心所名。（覺天以爲，但隨心有受及想等功用，而立諸心所之名。故說無心所。）據此，則心所非是離心而別有者。此派之說，與一意識師，及一類菩薩主張諸識體是一者，頗相通貫。復有經部師說，佛說五蘊，唯有三心所，一受二想三思。（行亦名思。）更不說餘心所名。故雖三外，更無餘所。據此，則經部稍異覺天者，只承認三心所離心別有，而其他心所，必皆隨心功用假立之，固與覺天不異也。故應屬第一派。

其二、無着兄弟派下之唯識論，主張心所（上心字下，伏有及字。他處準知。）各各有自體。例如眼識，其心，是有自體的。是獨立的。其諸心所，亦是各各有自體的。各各獨立的。但心、心所，互相依而爲一聚，故名眼識。非以一個單純體名眼識也。眼識如是，耳識，乃至第八賴耶識，皆可準知。所以然者，一種子不共故。每一心，各從其自種子而生。每一心所，亦各從其自種子而生。二相分各變故。如眼識心、心所，雖同取青相，而心之青相，是心自變之親相分。其與心同取青之諸心所，均是各各自變青相分。眼識如是，耳識乃至第八識，皆可類推。是故心，不取自心外境。諸心所，亦各各不取外之境。故說心所實是各各獨立。是故成論卷一之二有云。或執離心無別心所。此即遮撥覺天經部等計。所以樹立其心所各有自體之論。無着後學與覺天等派之紛爭，固釋迦初唱五蘊時所不料也。

四、蘊論雖已分說心心所，而未談四分義。及無着兄弟派下之唯識論，始將每一心，及每一心所，皆析爲四分。四分者，一相分，如眼識緣青，（緣者攀援思慮義。他處準知。）此青即識所變相分。（據唯識俗諦義，此相分是實有質礙者。）而了別此青相分者，是爲見分。又復應知，相見二分外，須立自體分。所以者何，二分條然各別，義不應爾，必有第三分，（即自體分。）爲相見二分所依故。基師述記云。依自體上，而起相見。（二分。）如一蝸牛，變生二角。此喻二分，依自體放生。宜知其意，不可泥執譬喻也。後至護法，更立第四分。則因量論方面，理論之發展所致。當別爲論。據護法師義，一眼識中，其心析爲此四分。其諸心所，亦各各析爲此四分。（注蘊諸

字、及各各字。心所非一故。(眼識如是、耳識乃至第八、皆應類推。但四分義、完成於護法。樊基二師始奉為定論。世親派下有十師、護法其一也。十師中有只立自體分者、亦有只立相見二分者、茲不及詳。然基師論定四分義、亦可以第四攝入第三、即只三分。又可以第三、攝入見分、而與相分對待成二、即只相見二分。又復攝相歸見、即只一分。(自體分。)義指不一。宜由通釋、以探成論。但既破成四分、又復拚合之。如求破葉復完。終無是處。四分名目如左。

自體分  
相分  
見分  
証自証分(亦名自証分)

証者、証知。自體分、是能証知見分故、亦名自証分。第四分、是能証知自體分故、名証自証分。相分、約當於俗所計外境或外物。唯識不許有離心外之物、故說為心或心所之一分、而名相分。

四分義、如活講、亦甚有義據。如吾心緣青相時。青相是境。(第一分。)(見分是知此境者。)(第二分。)(同時自知已知青境。)(第三分。)(即此自知之知、亦復明了自知。)(第四分。)(此在心理方面說、似同時有此等層累曲折可言。但不宜割為各個碎片而已。故四分義宜活講。護法諸師不免折得太死、此不及詳。父親云、四分義、可變通言之。人心之功用、本有外緣、返緣兩方面。外緣之用、如見分緣相分是。亦有返緣之用、如自體分緣見分、及第三第四互緣、皆可作返緣講。心靈作用未發達時、只有外緣、而或未能返緣。及發達至高度、則外緣之力固增、而返緣之用、益以盛大。宗教家內修之虔誠、與哲學家高深之體悟、皆返緣所致也。外緣屬量智。返緣屬性智。(量智性智、俱見吾父新論、明宗章。)(性智原是萬理俱備。返求之自得。量智亦依性智而有、但因馳於外緣、而未免失其本。返緣深者、即超越常途所云思辨工夫、而達於觀察之境。但此觀察之察字、與常途言思察、或攻察等意義不同。此察字義極深。為避免誤解、不如言觀照也。返緣之極詣、即全冥外緣、而入証量。此時並觀照亦不足言之。佛氏所謂內証離言。大易所云不言而信、存乎德行。(不言、即離言說相。離分別相。而信者、自明自了、即內証之謂。此必修養極至、性智全露。而後能之。故曰存乎德行。)(此中有千言萬語說不得、難期一般人共喻。哲學家講知識論者、如經驗派、只從人心功用之外緣方面着眼。理性派、似於返緣方面有貌、然大概猶是量智思辨之詣、共與儒佛諸哲遠地、恐相隔太遠。(此中有無量義、吾父原欲於量論中闡明之。惜未及作。)(父親以外緣、返緣二義、改造舊師四分之論。義蘊無窮。

凡陷於知識窠臼、不能超拔、與惑障深重之人、其返緣作用均不顯。此意難與淺夫昏子言。

有問、據無着派下唯識論、雖云八識、而每一識均分析爲心及心所。如眼識、並非單純體、更析之爲心及多數心所、是眼識。一極複雜之集合體。眼識如是、而耳識乃至第八識、皆可類推。如此、則每一識、均如碎片結集然。何成作用。答曰。汝所解釋、誠不誤。每一識、確是複合體。但每一複合體中、說心是一。心所乃有多數。心以一故、乃統攝多數心所而爲之主。故心亦稱心王。因此、不同機械、而得顯其作用。此其立義之妙、最宜深玩。吾父云。無着派下之唯識論、是機會數論、勝論二大派之思想而成立。其方法極重分析。而其談心、確似物理學家分析物質。極不隱晦。玄奘西遊時、值此派正盛。故偏推崇之。實則一類菩薩、與一意識師之主張、遠勝無着兄弟一派。惜乎英師絕不介紹。自唐二千年間、言大乘有宗學者、皆爲英師所誤。此可惜也云云。不肯謹按新論談心、不取析物之方法。是與一類菩薩等計、較爲接近。而無知無識之徒、妄謬猶不足惜。歐陽翁亦極不謂然、或因英師傳統之故歟。

無着兄弟敵派之思想、雖未傳中土、然真諦朋一意識師、基師已有是言。此外、無着派下之典籍、亦偶有引述者。今人作佛敎史、乃於真諦學派、全不研究。只於思想無關之事跡、不厭求詳。此爲現時中國人作學術史之通病、非獨佛史爲然。老云絕學無雙、誠憂之極也。

唯識論只六識。至大有、說八識。末那（第七）賴耶（第八）皆極深細。頗與心理學家所云下意识者相近。然其陳義、至爲深廣、則又非可徑作下意识理會。但確包含有下意识之意義、則無可否認。

唯識家薰習或習氣之論、若僅限於心理學、與人生論方面、誠至殊勝。亦至切近。新論語體本、中卷談習氣處、變更無着派下種子說之體承。而義蘊深遠。讀者若肯虛懷體究、當知人生渾是一團習氣。凡夫起心動念、皆習氣流行也。其下意識、即無量無邊習氣潛伏、所謂識藏是也。亦可命之曰習海。人生即在習海中飄流、無所依止、此可痛也。法人柏格森以記憶、證明意識獨立。其實記憶不可消失者、正由習氣相續流之故。柏格森不會觀察到習氣。又不悟習氣現起、即名妄識。（新論亦謂之幻心。）此正佛氏所謂如幻如化、如蕉葉聚而無實、未可以此證明精神獨立。必克治妄、而自詎渾然與天地萬物同體之本心、始見獨立無匹。此則柏格森氏所不悟。而新論明心章之所指示者、至爲深切。

次從宇宙論、與人生論之觀點、以攷核兩論異同。

蘊論、色心二法平列。新論謂其類似二元論、讀者或不謂然。其實成論已破小乘二元說。如云、或執外境、如識非無。（見成論卷一之二。）即是主張外境與內識並有、非色心二元乎。述記、疏釋此處云。薩婆多等、依佛說十二處察意言教、諸部同即離心之境、如識非無云云。按十二處、即六根六境。六境、如色聲香味觸等塵、六根、

如五淨色、皆屬五蘊中色蘊。據此、則小宗諸部、承認離心獨在之境、爲與內心俱有者。其思想實導源於釋迦最初之五蘊論、蓋不容疑。孰謂新論是臆說乎。

五蘊以色心平列、雖可演變爲二元論、然終之以識蘊、則亦可演變爲唯心論。故大有肇興、首以唯識標宗。唯識家宇宙論與人生論方面之思想、其顯異於釋迦氏最初之說者、一、釋迦初不談宇宙人生本源、(即其最初不談本體。)似只談現象。如五蘊之色心平列、實只解析色心現象、並不究詰根源。十二處、十八界諸說、則依五蘊法、而另作一種編排、別無冲旨。至其十二緣生之論、不究人生真性。只依衆生類生活現象、而爲解析。固與五蘊論同一用意。四諦首苦集、仍是從現象立論。滅道一語、可以引起後來之本體論等思想。而在釋迦當初、似未曾肯深談也。(十二緣生與四諦名義、可參及通釋。再研阿含等經。)父親云、滅諦、惑障已盡。道諦、是聖智境。自不能期而証真。故釋迦成道後、謂其無覓於本體固不得。後學因之以求証本體爲究竟。如厚嚴經云、非不見真、而能了真如、而能了諸行皆如幻事等、雖有而非真。(非不見、至此爲何。真如、卽本體之名。)此乃後來大乘師共同之宗趣。亦非於釋迦絕無所本也。此等大問題、須別爲專篇討論。今此但以無着派下之唯識、與釋迦最初五蘊說相對照。則唯識師在宇宙論方面、特着重於本體之探窮。此與釋迦元始教義、顯然殊趣。茲畧論之。釋迦五蘊平列。不以色攝於識。而後來唯識說、則立三能變義。三能變者、初能變、是第八識。第二能變、是第七識。第三能變、通目前六識。因諸識所緣境、是諸識各自所攝之相分。如此、則色蘊中大種等境、便爲第八識之器界相分、及前六識之塵相分。(佛書言四大種、及器界、實相當於俗所謂自然界、或物質宇宙。五識緣塵相。意識與五識俱時亦然。故塵相通前六識。)由斯諸色境、不攝諸識而獨在。識爲能變。色只是識之所變。此所變色、卽識之一分、所謂相分。如此、則色攝於識。不待別立色蘊、與心平列。此其首先變更五蘊論之旨趣、所以成立唯識之論、最不可忽。唯識家雖變更色蘊之義、而亦未否認色法。但說爲諸識之相分。卽不許說色法爲離心獨在、易言之、卽不以物界爲外在世界而已。

唯識家既以色攝屬於識、而復爲諸識尋求因緣。於是建立種子、爲諸識作因緣。種子亦名功能、以其具有生生之功能、故以種子名。(取喻物種、有能生力用故。)此與哲學家爲萬有現象、尋求第一因。實同一思路。(思者思惟。路者路向。思之所至、卽是路向。)無着攝論、成立種子義、而首取諸外道之談本體者、如同在天、(思者我、與自性等論、一一破斥。并遮撥無因、外因等論。無因論者、卽否認本體。外因論者、雖許有本體、而妄計本體是離吾心而外在者。此雖印度諸外道之迷誤、而遠西哲學家談本體者、亦同此失。無着遮撥此等計、誠爲卓識。然許人之失雖極精當、而自想立義、究與真理相應否、則又是一問題。彼旣破外道、而後標揭種子義、自以爲妙

顯實際、無諸過患。(實際、即日本體。)無着異母弟世親、承兄之學、盛弘唯識。其後學在梵天者、十師爲盛。傳移東土、則有玄奘親基師弟。種子之論、自世親以逮奘基、研討日益精密、具詳成論。然大旨猶秉無着之規也。唯識之論出。既以色法攝歸於識。又爲諸識尋求根源、遂建立種子、以爲諸識因緣。易言之、即諸識非無因而得起、實各從其自種而生。(種子、亦省言種。後倣此。)此中各從云云、須注意。欲知其種子之爲一元或多元者、則必先究明諸識是體同用別、抑各各獨立、而後可推尋其種子說是否爲多元。此實治無着派之唯識論者、所宜首先解決之問題。余於前文、已說明無着派下諸師、與一類菩薩等主張諸識體同用別者、恰恰相反。彼不唯以八識爲各各獨立、而且於每一識、又剖得極零碎。茲析言之如左。

一、每人有八識。(彼本主張一切衆生、各各有八個識。今但就人言。)而所謂八識者、並非八個單純體。即將每一識、析爲心、心所。心是一、心所乃有多數。如一眼識、即以一心、及多數心所類聚、而名爲眼識。可云眼識聚。眼識如是、耳識乃至第八類耶識、皆可例知。

每一識聚中、其心是一者。以其對於多數心所而爲統攝者。故心、亦號心王。

二、每一識聚中(凡言每一者、須注意。)其心、是有自體而獨立者。其諸心所、(多數、故言諸。)亦各各有自體而獨立者。然則各各獨立、不將如散沙乎。曰、彼許相依俱有。且於相依俱有之中、而以一心、爲多心所之主。如各行星、共繞太陽、即無橫決之患。更有觸心所、爲同念諸心所之聯絡員。有作意心所、爲同念諸心所之激引者。其理論極精細。可攻通譯。

三、每一識聚、僅分爲心心所而已乎。猶未也。更於每一心、分作四分、或三分、乃至二分。於每一心所、亦如是。

四、在宇宙論中四分、說、可約爲三分、或二分。三分者、如成論談能變、則云識體轉似二分。所謂識體、即通指每一心、或每一心所之自體分。二分者、相分及見分。如眼識心、心所、其所緣色境、即相分。其了別色境者、即見分。二分、均由自體分上變現爲之。不可執爲定實、故言轉似。(此言轉者、變現義。)相分或有形、或無形。(此以有質礙者、說爲有形。無質礙者、爲無形。如五識識之五塵相、及第八識根器相、皆有形。意識思唯其種錢理時、亦必變似所思之相、此相無質礙、可名無形。又如憶念昨見之梅花、意中變似梅花之相、此相亦無形)而皆隨俗、說爲實有。

以自體分、攝入見分。即唯二分、曰相與見。自體可以攝入見者、相唯是境、但是所緣。見是能緣。自體與見、同爲能緣。故可與見攝爲一體。

五、如上所說。八個識、各各析爲心、心所。再將每一心、心所、又各各析爲三分、乃至相見二分。由此可悟、所謂宇宙、只是千條萬緒之相分見分而已。捨此無量無邊相見分、何所謂宇宙乎。唯識家如此解析宇宙、大有義味。學者宜會意於名相之外。

六、每人有八個識。而第八識、曰阿賴耶。(省之賴耶。)故賴耶識、非衆生所共。乃是衆生各具一賴耶識。此不可忽。賴耶識之專司、即在受熏持種。持種者、謂本有無量無邊種子、皆賴耶含藏之、任持之、永不散失。受熏者、前七識起時、雖剎那即滅、然皆有餘勢續生、剎剎遷流、無有斷絕。此等餘勢、熏入賴耶、是云熏習。凡諸熏習、無窮無盡、賴耶一受而藏之、是名受熏。即此新熏業勢、伏賴耶中、成爲新種。與本有種雜居。其功用亦不異本有種。賴耶亦號種子識、即以其含藏無量種子故。或問。賴耶亦自有種子。彼(賴耶)從其自種生、如何能藏其自種。答曰。據唯識義、賴耶與其自種、是同時俱有。故賴耶能持其自種。不可說種子有孤存而未生賴耶之時也。假令一切種子有孤存而未生賴耶之時、則賴耶藏種之義、無可立矣。唯其能所同時而有、(種子是能生。賴耶是所生。能所同時、不相離隔。)故可說賴耶藏種。

賴耶藏無量種、即是萬化根源。可借用老子之言曰。谷神不死、是謂元牝。元牝之門、是謂天地根云云。按谷者、虛而深潛之象。神者、生生不測之稱。牝者生義。元者大義、贊其生生之盛也。王輔嗣釋谷神曰。無形無影。無逆無迷。處卑不動。(潛隱故云處卑。無體動相、云不動、非靜止之謂。)守靜不喪。(深潛故謂之守靜。能生故云不喪。)此至物也。處卑而不可名、故謂天地之根云云。父親嘗謂輔嗣以此數語、注谷神。恰似形容賴耶識。

賴耶相分、有三部分。一種子。種子藏賴耶自體中、而爲賴耶見分之所緣。故亦得名賴耶之相分。二根身。亦賴耶之相分。三器界。(如太空諸天體、及大地、或色聲等塵、通名器界)亦賴耶之相分。

賴耶亦名根本依。前七識必以賴耶爲依故。(譬如八大行星、必以太陽爲依故。)由唯識師賴耶義詳玩之、則是衆生各一宇宙。某甲與某乙、實非同一天地。(此申天地、即用爲宇宙之別名。)而只是彼此之天地、同在一處、互相關似、宛然若一而已。唯識師將諸識剖得零碎碎、而有賴耶爲根本依。所以宇宙不同散沙之聚。人生不至如碎片堆集、全無主動力。此其觀想精微、確有足稱者也。但其鉤心鬥角之巧、益見其純恃意想構畫、決不與實理相應。彼雖託外道以戲論、而彼乃如此刻畫宇宙人生、如圖繪一具機械然。毋亦未免戲論乎。新論出而救其失、誠非得已。

之異名甚多。曰心、曰意、曰了別、曰現行、皆其異名也。現行一名、係對種子而言。現者、顯著義。種子者深潛沉隱。若乃種子所生之識則別有自體、而爲顯著之現象界。故識亦名現行。行者、遷流義。諸識現象、遷流

不息。故以行言之。一切識聚、可總名現行界。亦可省云現界。(參攷新論。)

唯識論者、既將現界、破析爲各各獨立之無量細分。(勝論以極微、名細分。今借用此詞。唯識師將諸識聚、層層破析。最後折成無量相分、見分。故現界只是無量細分。)因此、推求現界之因緣、所謂種子者。(佛書中因緣、字、有須分別解釋者。亦有時可作複詞用。今此用爲複詞。)當是一個別的物事。當是無量數之多。輕重善惡。意業論言。無量諸種子、其數如雨滴。可謂善於形容。據成論言、種子有體類之異。復有性類之別。體類異者。如眼識聚之種唯生眼識現行。(複詞。)不生餘耳識等現。(現行、亦省云現。後倣此。)耳識聚之種、唯生耳識現行。(複詞。)不生餘眼識等現。餘識、皆可類推。尤復當知、每一識聚、更析爲相見二分時。至此、復有相見別種之論。如一眼識聚、其心、心所、各各相見、並不同種。易言之、即相分分別有自相種、不與見分共一種生。眼識聚中、各各相見種如是、餘耳識等、皆可例知。據此、可見種子體類各各不同。性類別者、一切有漏種子、通三性。(注意一切兩字。非每一種子可通三性。)有唯是善性。有唯是惡性。有唯是無記性。(非善非惡、名無記。)故總舉一切種、便通三性。前儒言性、有善惡混之說。大旨頗與此近。綜上所述、可見種子說者、是多元論。

已說種子通三性。尤復須知、更分有漏無漏二性。(有漏是污染義。無漏、是清淨義。)有漏性中、分爲善惡無記三性、如上所說者是。無漏性者、唯是純善。與有漏善、絕不同類。故前云三性、實只就有漏性說。無漏性純善、無所謂三性。據唯識論、一切衆生、其賴耶識中、均是有漏、無漏兩項種子雜居。而衆生從無始來、唯染種(有漏)生現。(具云生起現行。)淨種(無漏)雖寄存賴耶、若非修行、至登地上、終不發現云。(登地、詳通釋。)

種子復分兩大類。曰法爾種。(法爾、猶然自然。不譯自然而譯音者、恐濫常途所云自然故、是義深故。)亦云本有種。(法爾本有。不可詰其所出始。)(曰新熏種。謂前七現行起時、(現行、即識之別名、已見前。)(即有餘勢、熏入第八賴耶識中、成爲新種故。)

談種子者、頗有三句、畧提其要。一、種生種。謂前種生後種。易言之、即每一種子、皆是前後自類相生。譬如張人、由昨活至今、實非昨日之張人延持至今也。張人昨日之故苦方死、即已續生今之新苦。是即張人前後自類相生。每一種子、自類相續、義亦猶是。此即不以種子爲恒常法。所以異於梵天、神我等計。

二、種生現。(現行、省云現。)(謂種子伏藏第八識中、若遇餘緣、(餘者、獨言其他。旁聽用餘字者、倣此。)(便能親生現行。現行從種生已、即有自體。別爲現界。)(能一所、隱顯對待。)(種是能生、而潛隱賴耶識中。

現是所生、而相用顯著。儼然判爲隱顯二界。蓋種生現時、而此種自體、猶在頓耶識中、並非種體轉變成現也。實乃從甲生乙。(甲不是乙。乃與乙相對者。)不同水轉爲冰。

三、現生種。謂現行從種生已、雖不暫住、然每一現行、皆有餘勢續生、熏入第八識中、成爲新種、等流不息。(等者、相似義。每一種子、皆非恒常法、却是剎剎生滅相續、前後相似、而流轉下去。故云等流。譬如故我與今我、實是等流。)而此新種、與本有種相居。其功用不異本有。已如前說。

問曰。現生種、似是現行正起時、即有用別生一新種投入頓耶。何以說新種爲現行之餘勢。答曰。現行起時、並不暫住、元是剎剎生滅。而當其續生即滅時、却有一種餘勢續生。即此餘勢、投入頓耶爲新種。如汝今上午起一念、頓時即滅、並非此念永佔住汝心中。然此念雖纔起即滅、而汝明日猶可憶及。則知此念、在今上午纔起即滅時、已有餘力續生、投入下意識中、等流不息也。汝但如此體會、便可悟新種之理。須知、所謂餘勢者、正是現行纔起即滅時親生的物事、但入頓耶、便名新種耳。又復須知、現行是機生即滅的、故有功用、能續生一種餘勢、等流下去。若是不生不滅的恒常法、便如羶固的死物、那有功用、續生餘勢乎。此非深於化者不能知也。

種子之說甚繁。茲不及詳。成論文詞、過於高薄簡約。學者難通。基師揉譯成論、而別爲述記以釋之。用意至詳。惜乎述記文字、理路不清。每記一義、往往不詳其原委。令人無從猜度。又於修詞太不經意。揆之文理、常不可通。似是匆忙中、亂着幾字。故述記外、復有八種大著、疏釋述記。卷帙極繁重。非詳徵八種、述記不可讀也。佛家無論任何宗派、其書皆名相紛繁。理趣幽遠。譯筆又傷渾簡。故索解人頗不易。吾父嘗言、哲學之事、貴乎能窮玄而不失之渾沌。能曲折而不陷於淺近。(學者貴乎由淺入深。從近致遠。)中國漢以後學人、合此條件者太少。故凡喜談佛法者、非林於來世果報之事、則文人之有浮慧、而托於空教、假於玄言、藉掩其陋、聊以搖蕩肆志耳。真能第一宗之學、而析其條流、得其統系、且旨意言外、而足以鑒其所造之域、復能超然自得、不拘於一先生之言、不囿於一方之所趨尚、悠悠千祀、何可獲斯人乎。不肖習唯識、而感於其書之難讀、聊記趨庭之所聆、亦以自勗。今日差幸有通釋一書。(佛家名相通釋。)治斯學者、當以此爲寶笈。是書部乙、綜述成論。綱舉目張。博而不繁。要而不畧。引申觸類、悉有據依。熟讀斯籍、而成論可通矣。(父親自謂通譯寫得匆遽。猶小有差誤、待刪訂再版云。)

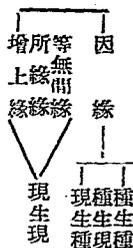
唯識師承認有現界、乃進而求其因、爰立種子。(以種子爲現界之因。)故其種子說、實是一種本體論。此與蘊論、色心平列、只談現象、不究根源者、其思想之出發點、根本不同。此等變遷之迹、值得研究。或問。種爲識因、應成唯識。何名唯識。無着既破外因、(見前。)何爲自犯此過。曰。彼建第八賴耶識、以含藏種子。如此、

則種子非離心而獨在。故不爲外因。種子不離本識。故唯識義成。（賴耶、亦名本識）。其理論精巧、頗足快意。但有一根本錯誤、即彼已立種子、而又依教義、說真如無爲、是識之質性。（真如無爲、作複詞用。質性、猶云本體）。是則有二重本體過。新論彈正、至明且確。有爲之救者曰：彼本主張種現互爲緣生、（覆玩前三句中、種生現、及現生種義。是種與現互爲緣生）。非以種爲本體也。答曰：無着當初譏評諸外道之本體論、而後揭出種子說。（參攷攝論等）。其種子即本體、意義甚明。何須爲之曲辨。且彼建立本有種、而未言此本有種是真如之發用。則本種與真如（本有種、省云本種）。豈非二重本體。雖云種現互爲緣生、而詳玩其義、不過謂現行從本種生、而復有功用、熏生新種、使本體日益擴充增盛。本體並非定型的物事、而常伸張不已。如此說來、似亦不無意義。在彼多元之本體論、亦應有此主張。所可惜者、彼又承襲真如無爲質性、致有二重之失耳。又復當知、彼立賴耶、攝持無量種子、爲萬有根源。（八識聚、無量相分見分、是謂萬有。種子是其根源）。不謂種子爲本體、其將何以名之。且賴耶相分、有三部分。其一曰器界。（器界、即諸天體與大地或自然界之總名）。此器界、是從賴耶相分器界而生。據此、賴耶中種子、明明爲天地之根。而猶曰種子非本體耶。自無着兄弟、迄後學十師、乃至此土英基、本皆信守教義、以真如爲諸法實性。（此中諸法、亦云諸行。即目諸識聚、或無量相見分。亦即現界。）不必有意說種子爲本體。但從其理論、以玩索其思路、確是以種子爲現界根源、不謂之本體不得。大乘初興、於色心諸行、只說爲緣起、明其非實。絕不爲諸行找來源。欲令人悟諸行性空、方託真如質性。（欲令、至此爲句。）此無二重本體過。唯識立種子爲諸行根源、顯與龍樹諸菩薩異趣。夫異趣無傷也。有二重本體之嫌、斯爲缺憾。

父親云。後人求古哲之缺甚易。了解古哲之長却甚難。凡一學派之大著、常於其從前、或並世之異派、有所融與改造。在當時爲偉大之業。及時移世易、思潮大變、視之如腐朽。實則腐朽之中、神奇寓焉。視讀書感悟如何耳。唯識論之主旨、似甚注重於對破諸外道計有是常是一之作著如梵天神我等。故以種子爲現界根源。取消梵天等作者。種子是生滅法、不是恒常的作者。是待衆緣而生現、（此現即識之別名。此識字是廣義、即通目類有。不可視爲具有人格之一作者、能生諸行。）不可、至此爲句。）其遮撥作者之迷執、可謂神解卓絕。入類智慧愈發展、愈益印証其論旨之無可易、則謂之高却常新可也。至其種理判爲二界。（無量種子、爲種子界。八識聚、或一切相見分、爲現行界。）而於現界中、則建立第八現、爲二界之總稱。此第八現、一方面爲前七現（即前七識聚）作根本依。一方面爲無量種子潛存之處。（第八現自種、及前七現之種、均藏於第八現自體中。）故是二界之總稱也。種是能生、現是所生、從無始際、能所法隨同時俱有。非是種子先時孤立、現行後生。（非是二字、一氣貫下。故種子六義中、可說種子待衆緣而生現。）（六義甚重要、本文未述。可考成論及通釋）。試玩四緣義、除第一因緣

外、餘緣皆依現行立。若不許種現二界俱時相倚、則種子待衆緣生現之義不可成。此中理趣奧折、欲曲達之、甚復辭說。此在能悟者自悟。不悟者說亦同濟。種是潛藏、而望現爲能生。現則顯著、而爲種之所生。所生是現象。能生是現象根源。此在本體、現象、折成二界。本不顯實理、而思唯之巧、亦足驚嘆。假設將種子活講、不必折成各別之粒子。又不將種現劃爲二界、只將第八現、說爲宇宙大心。說一切種、是大心中具足無量妙用。新論談本體、所謂備萬理、含萬德、肇萬化是也。此大心、從其僞爲萬有實體而言、則有超越義。從萬物各各具有大心而言、則一一微塵、皆有佛性。不須向自心外、尋求超越之眞宰也。如此、則於大心上、不得說有薄。亦非離大心外、別有所謂無爲眞如。而習氣則爲後起之事。下意識只是習海非眞心。如新論所說。庶幾斬盡葛藤、如理如量。世有達者、幸深詳之。

英師門下相傳、四緣義、括以四句。深堪玩味。治斯學者、欲識綱領、不可不了此四句。但四緣義、須從通釋入手、進研成論及述記。



唯識論中、關於識相方面之要義、此中不及述者甚多。恐繁姑畧。(因緣中之生、是親生義。譬如種子生芽。現生現之生、是引生義。譬如水、土、空氣、陽光等、於芽、爲導引扶植、而令其滋生。是名引生。非親生之也。須分別。)

境中識性、及行、果諸方面。成論提挈綱要。學者當由此、以進窺羣經、衆論。此中未暇涉及。父親云。加行位中、四尋思、四如實智、已超過哲學家思辨境界、不獨地上工夫、爲哲學家所未有也。六經四子中談思慮、義蘊深遠。明儒間有領悟、而未解開明。王船山了解較深、而亦未宏也。融會儒佛、而出以新意、是眞論所欲作。老當衰頹、此事遂廢、可勝嘆哉。小子記此、有無限憾。

儒書中言心之官則思、及思曰睿、與君子思不出其位。注家皆不通。天心以思爲官、則有不專倚耳目等感官之效其用、而有自然炯然獨運之明矣。獨運、故習周萬物、而未嘗滯於物。此聖者實証之爭。凡人皆有此明體、惜自爲客塵所蔽耳。容者、大明貌。遠離虛妄分別。超過尋度境地。故謂之睿。出位者、流於虛妄分別、即心失其官、便

爲出位。不出位，卽圓明遍照，正與思曰容同義。此理詳悉發揮，須深探大般若。

本文至此已結。而復畧言者如左。

八識析成各片，誠不必。但如善會其旨，却極有義趣。妙聞生命秘奧者，無如八識之談。成論、謂五識唯外門轉。五根卽是生命向外追求之工具。而五識則憑依此工具，以緣慮於外也。第六意識、內外門轉。意識能獨起思攝。其攀援於外也，則窮天際地，馳逞無所不至。其返而內緣也，則理不外求。化自我出。若乃無始習氣，潛若深淵，隨機騰躍。妄相紛紛，如雲蔽日。照之失據。亡照則鬱然不知其盡。（妄念擅據時，能覺照，則妄自息。妄相本無根，故云失據。若覺照不存，卽常爲妄習所驅，而此一團迷妄勢力，無有盡期。）真生命之寤發也。第七末那識。唯是迷執自我，根深蒂固，堅執不破。甚深復甚深。凡夫以是沉淪習海，無出拔期。智者了知無我，浩然與天地同流。第八賴耶識，含藏萬有。恒轉如流。非斷非常。（無住故非常。無息故非斷。）無形無象。獨立不改。（絕待，故云獨立。恒如其性，云不改。）周行不殆。（借用老子語。周遍流行，無窮無盡。隨其所成，常德弗渝。何殆之有。）此則生命自性如是。唯智者觀體承當。而凡愚不識也。但此中雖承用賴耶之名，而義實依於新論本心之說。本段文首，申明善會其旨，原非據成論作釋。諸有智者，應善思擇。

成論思想，雖取精用弘，而得力於勝論數論二宗者尤多。能變之旨，實融數論。八識聚，或一切相見分等，解析極細，則由勝論剖析實德業等之方法，脫胎而出。甚深成論，一宗護法。無着世親之學，至護法而完成。英師西度、正值此派方盛。持以東來，迄今弗墜。其亦有天數歟。若夫一類菩薩，與一意識師遺緒，梵天今日，似久絕而難尋。英師當年，竟弗傳而妄抑。新論肇興，千載逢契。此固數之自然，理不可易者乎。

### 法相宗種子義

父親佛家名相通釋部甲，載有法相宗古師種子義。與無着世親派之唯識論種子義，全不相同。蓋古師種子，只依諸行上假立。謂諸行自身有能生功用。雖其自身剎那生滅，不會暫住，然其前前剎剎，皆望後後剎剎，爲能生因。卽是前望於後，而名爲種子。其後望於前，卽爲前所生之果。如木之一葉，其前剎之葉，生已不住。而當其生時，卽有功用，能令後剎葉續生。卽是前剎葉，望於後剎葉，而名爲種子。一葉如是。千萬葉各各皆然。故古學種子，非離諸行有別自體，另藏賴耶識中，如無着世親派之唯識論所云也。（非離二字，至此爲句。）十力語要各各皆然。亦有與人書談及此。父親每謂無着世親派之唯識論，變更法相古師之種子義，實弄巧成拙。（法相宗，卽有宗之別名。唯識論，可說爲法相宗之一支。）不肖謹按成論述記卷十八、第二七頁，謂經部師，主張色心中諸功能用，卽

名種子。前生後滅、(此云前生後滅、約一剎那頃而言。不可誤計爲前剎生已而住、後剎方滅也。凡法於一剎頃、纔生即滅、遂於其方生、假說爲前。於其方滅、假名爲後。故前生後滅、皆約一剎頃言。初一剎是前生後滅。次一剎、新生續前、亦纔生即滅。第三剎、新生續前、亦不暫住。復如次剎。四剎以往、皆準如。故每一剎那、皆前生後滅。如大乘等、爲因果性、相續不斷云云。經部以四一色法、或每一念心法、皆前望後而名種子、即名因。後望於前、即爲其前所生之果。以此成立因果、說諸行相續不斷、亦如大乘。據此、則法相古義、似是經部義。父親謂法相宗是大乘。經部是小乘。二家持論有相同處。

### 閱張稷若學案

張蔣庵、字稷若。明季大儒也。與顧亭林爲講學友。所著儀禮鄭注句讀一書、亭林特重之。嘗曰、獨精三禮、卓然經師、吾不如張稷若。又曰、炎武年過五十。乃知不學禮、無以立。濟陽張稷若、作儀禮鄭注句讀。根本先儒。立言簡當。以其人不求聞達、故無當世名。然書實可傳云云。又著周易說畧四卷。春秋傳議四卷。蔣庵集三卷。蔣庵閒話三卷。余思徧讀其書、而喪亂流離、不果所願。今偶閱其學案。復承父親指示、感發甚多。今畧記大要云。蔣庵實思想家也。而其精力、多耗於經師考核之業。甚可惜。蔣庵學言、衡論漢以後各派思想、有云。綜核之說、可除蒙蔽。其病必至苛察。(此評漢以來法家也。漢宣帝、明帝、張江陵皆苛察。)權謀之說、可開昏塞。其失必爲機詐。(漢文帝與劉昭烈、諸葛武侯、皆參用權謀。而不至失之機詐。由有儒學以端其本。文帝心契賈生、賈生儒學也。昭烈、武侯皆深於儒。)曠達之說、可破拘縲。必至敗名檢。(莊生之學、其流失必至此、魏晉人是也。)清淨之說、可息黨讒。必至廢人事。(道家者流、如陳希夷、譚峭、鄧牧諸公、皆思想家也。而皆果於遺世。)報應之說、可以勸善懲惡。必至覲倖而矯誣。(顏之推家訓歸心篇、深信佛家報應說。其覲倖來生福利之情、與所述諸神異事、陷於矯誣而不自覺。今之假佛者皆然。但之推實不爲惡。而今之人則作惡無已、却因仗於報應、乃以假佛奉僧圖解免。其與倖倖、當亦佛之所深惡也。)緣業之說、可以寬忿寡怨。必至疏骨肉而怠修爲。(深信業緣之說、則天屬之愛易弛。僧徒以此棄人倫。凡事悉由夙業、則自修易懈。尤其對社會政治諸大問題、每不措意。此與報應之說、皆佛教流弊。)養生之說、可拯殉欲之害而已。必至貪天而違命。(貪天者不辭。此專人形骸雖存、實爲廢物。)詳上所論列。綜核權謀二種思想、屬法家權橫家之遺。漢已來事功之徒、固用其術。不肖者更以角逐于權利之途。曠達清淨二種思想、名莊之遺。凡詩文家、所謂名士或士大夫階級、鮮不出此。報應緣業二種思想、佛教之遺。民間頗普遍。公卿與名士信者亦多。養生則道家枝流餘裔。亦盛於民間。蔣庵考察中國社會思想、可謂詳悉。

漢以後之中國人、其智德力各方面、日以低落。鮮有道德碩行。鮮有高深理想。鮮有偉大氣魄。東京以來二十餘年間、當爲夷狄與盜賊交相宰割之局。非天數也、中國人自述之悲運也。觀高麗所論列、中國社會流行之各派思想。即在閉關時代、已是長劫委靡。况當西洋文化侵入、其何可支歟。高麗經儒也。其糾正各派、而欲歸之儒家。用意甚是。然高麗雖傑出、究不能不爲二十餘年來漢學宋學之所困蔽。儒學之真、高麗究未窺也。枝枝節節處、高麗所深造自得者固不少。而源頭未清、則枝節之得力處、終不能盡也。儒者之學、內聖外王。包絡大也。所謂廣大悉備也。漢學者據之業、只於經籍中、注意名物度數之訓釋。其於聖學王道之大全、茫然不知過問。又自漢世、承秦帝制之局。常以祿利誘儒生、使之安於瑣碎、而不暇玩心高明。其疏釋經訓、則一以隨順帝制爲主。綜翠儒經注、其訓釋雖繁、撮舉大義、不過以三綱五常爲作人之實訓。故凡君德、臣道、士大夫修身行己、進退、出處交遊、取予之節、皆所其隨處申說者。六經大義、果如是而已乎。三綱定而君權不可搖。以言乎倫理、則人只有服從君上之威權、長爲奴隸。父子之倫、誠不可忽。然子之孝於其親、在養志怡情。而子之思想與行動、爲父者固不當一切束之也。妻之旨齊也。經訓未嘗重男輕女。後儒便失此義。若夫言君德、而不思君人者不必有德、則如之何。且民群不務自治、不求自主、而唯仰一人有德、以臨乎上。恐堯舜常生、亦難爲治。帝典載君臣之際、上下易位然後貞。此與孟子同旨。後儒全失斯意。故莽操之才、遇昏庸主。而當儒生曲解經旨、成爲風尚。乃不得不用極卑污陰險之術、以篡帝位、而圖避天下後世之譏。自是政治之途、日習於污賤。君之得位、其情不可昭示於人。臣之事君、唯習於奴隸道德、而不求理之當否。二千餘年來、夷狄盜賊乘機而竊大柄者、正利用此污習。豈不悲哉。士大夫修己之道、漢以來講者、要不外獨善其身四字。論語已立立人、己達達人。中庸成已成物。由求諸子皆志乎爲邦。孟子有兼善天下之願。經師考校之業、於此漠然無所顧。宋明諸大師深窮道體。高言爲天地立心、爲生民立命。然只見得道理當如是、而其爲學、以主靜涵養爲務。畢竟靜存此理於己。却無形將天下國家悉置之身外。大易參贊化育、裁成天地、輔相萬物、與中庸位育等勝義。諸師只誦說經訓而已。實未嘗身體之、以見於行動。西洋人對學術思想、與政治社會種種大改革之精神、足使天地翻新、宇宙變質、反與吾六經之道有合。聖人成己必成物、正爲成物所以與己。宋明諸師畢竟成得一己、而遺天地萬物。所成之己、非大己也。諸師力稱王伯義利。現代西洋思想、實應以此爲對治。然其視君權爲不易之常經、而於悟解上、雖云家國天下皆與吾身同體、但以事功爲末、即無形以治平之業、屏諸修身以外。終不能擴大團體生活。故其王伯之畧、徒寄望於君相。義利之分、只堪律己。未能以此等大義、實施於人羣相生相養之一切庶制憲紀之間。余平生嘆宋學拘礙、非奇論也。諸師修己之道、只成小己、而未能

備天地萬物爲大己。故其嚴進退出處交遊取予之節、只一身不同流合污而已。(千言萬語、不外此旨。)此固不容非難。但義止于此、便成個人主義、將與天地萬物隔絕、無裁成輔相之功。大己已病、而小己何安之有。若夫愛智求真、(哲學與科學所探窮之對象不必同。而基於愛智及求真之精神則一。孔子學不厭、愛智也。孟子曰思誠、求真也。)明物察倫、以其所真知明見、求寡衆共喻、而相與改造宇宙。即知見起行動。即行動證知見。(此云證者、證實義。)其知見不限於自得、(不限二字、吃緊)若謂知見所及、可期一般人全喻、是又太淺於親理也。仁智淺深、隨人所了。不期其全與吾同証。(此云証者、知義。)但總期一般人皆於此理有所得。要不可獨得自封。故云不限。其行動先羣衆而與爲一體。(先、謂以身先之。)此聖人所以成其人已也。孔子願天下老者安之、少者懷之。安與懷、有無黨事爲。非虛願而已。庶不暇暖、夫豈無故。事爲之成就與否、是別一問題。其不捨事爲之精神、終古與天地萬物相通、不容以近效相責也。孔子許出求赤皆有爲邦之志。而朱子集注、乃謂二三子規規於事爲之末。明與聖意相左。此不唯朱子一人之說、宋明理學家大抵同此態度。諸儒之學、唯務涵養本原。而不免卑視事爲、以與羣衆隔絕。即不能備天地萬物而完成大己。此與宣聖及孟孫諸子精神均不似。善學者超然鑒觀之自見。宋學家有反己工夫、是與漢學根本異處。漢學家在帝制思想下、訓釋經文、其投合世主、而自以爲不謬於經者、宋學諸儒則一切承之、甚或變本加厲。孫復魯陋、而弊益甚。孫復之罪、不容末減。綜觀漢宋羣儒、孔氏六經亡利用之以爲肉夏人。(參考讀經示要。)宋學承漢、而弊益甚。孫復之罪、不容末減。綜觀漢宋羣儒、孔氏六經亡失、將三千年、而不可觀其真。(須參考讀經示要。)漢以後、社會流行思想、非獨高廡所舉法家與老莊佛氏末流爲病而已。儒學早失其源、高廡蓋未之察也。然後賞知、漢學雖於六經之底蘊與宏旨、少所探究、然經師篤實者、就其知解所及、頗能於經義中、取其有關於修身與經世之大訓者、講明實踐、成爲風尚。社會賴以維繫。人道猶有所存。唯其所講明者、常有滯於一節、而失其會通、便成弊害。如漢宋諸儒、對於天下有道則見、無道則隱、與用之則行、舍之則韜諸語、極力弘揚。而不悟此爲一時感嘆之詞。至於見義不爲、無勇也。吾非斯人之徒與、而誰與。天下有道、丘不與易也。公山弗擾以費畔、子欲往。佛辟召、子欲往。(十力語要卷二、謂春秋時、大夫專政。公山、佛辟、皆大夫宰臣、實農奴之長也。其叛大夫時、如真能爲農民謀公益、夫子必決往、以參加農民革命之業。而卒未往者、必公山等之所爲、反其所期也。)此等宏願、大勇、諸儒竟無所感發。二千餘年士大夫、讀論語至此等語句、常若熟視無睹。余謂諸儒受帝制思想之影響、說經悉失本旨。此爲一例。若從多方面衡之、將不可勝說也。然而諸儒不荷合之精神、亦於世道有所濟。說晚世貪淫無恥、助桀爲虐、以禍生人者、其相去奚止天壤乎。宋學諸儒、玩心高明、篤實踐履、確承聖賢血脈。其差失處、當予彈正。其得力處、不可輕毀。其未至處、當思擴充。

宋學屢經變化、(詳讀經示要)、至晚明諸子、如船山、亭林、習齋、二曲、梨洲諸老。庶幾上追晚周諸子之規。下足以吸納西洋科學與民主思想、而矯其功利與攘奪之弊。惜哉閻(若璣)胡(渭)惠(棟)戴(震)之徒、以考據之業、猥托漢學、媚事東胡、斬絕晚明新宋學之緒。錮蔽、頹靡、以迄於茲。西化東漸。而吾人自無根底、遂不堪扶掖外化、以供吾之融和創造。種種羈縻、獨失其據。生吞活剝、終成乖亂。國民黨秉政之結果、其失敗且甚於北洋。文化破產、精神破產、日甚一日。不得純委之外力、吾人當自反也。稍別於晚明諸子者、有海忠介。其經濟思想、原本經義。爲縣官時、實行均田政策、擅令貧民奪富人田。爲之區分妥當。人各安業、無相侵害。華亭徐相國家之田亦被奪。其家屬莫敢抗也。使明季天下郡縣、多得如海公者爲政。張季之亂不作、東胡何自而入乎。儒學未明。儒風未振。故世事無與支也。今當開明真儒學。由晚明新宋學、以上追孔門、此其時矣。不可更自伐也。余因舊庵衡論過去社會各種思想之弊、而未涉及儒學得失。傷時閔亂、有感於懷。故言之不覺蔓延云爾。上來直述吾父口說、記錄有未暢者、願承改正。

舊庵與亭林書、有云。在愚見又有欲質者。性命之理、夫子固未嘗輕以示人。其所與門弟子詳言而諄復者、何一非性命之顯說散見者歟。苟於博學有恥、眞實踐履、自當因標見本。合散知總。心性天命、將有不待言、而庶幾一遇者。故性之理、靡說不可也、未始不可默喻。侈於人不可也、未始不可驗諸己。強探力索於一日不可也。未始不可優裕漸磨、以俟自悟。如謂於學人分上、了無交涉、是將格盡天下之理、而反遺身內之理也。恐其知有所未至、則行亦有所未盡。將令異學之直指本體、反得誇耀所長、誘吾黨以去。此又留心世教者之所當慮也。父親謂此段、大意甚好。但以直指本體、歸之異端。則孔子以求仁教學者、非異端歟。仁、非本體乎。新論、語體本、明心章、發明仁體。足正漢宋以來注論語者之失。舊庵中庸論。謂言中庸者、宜指名其物。此意極是。但其物爲何、舊庵則以禮當之。夫禮者、一切典則之總稱耳。典則無定體也、隨時而制其宜也。於此言中庸、將以何爲準歟。舊庵固云本之誠明以立事。此誠、此明、即主乎吾身之本心也。是所謂性也、命也。以真體之流行言、則曰命。以其爲吾人所以生之理、則曰性。以其主乎吾身、則曰心。名三而實一也。非本體而何。此等處未可全反宋學。但宋學談本體、而偏溺虛寂、則不得無病。是當矯正耳。

### 邵子觀物

偶閱邵子觀物篇。畧錄其精粹之旨云、氣一而已、主之者神也。神亦一而已、乘氣而變化、能出入于有無死生之間、無方而不測者也。此段語、父親謂總判神氣爲二、便成大謬。須深玩新論體用、及于用上分爲闢之義、方知康

節根本未澈在。邵子有云。時然後言。乃應變而言。言不在我也。又云。天之神。棲于日者是。案此天字。謂彼蒼者。是。人之神。發于目。人之神。寤則棲心。（案此心字。謂心藏。古醫家言如是。今謂當指大腦言）。寐則棲腎。所以象天也。晝夜之道也。又云。能循天理動者。造化在我也。又云。學不際天人。不足以謂之學。又云。人必內重。內重則外輕。苟內輕。必外重。好利好名。無所不至。又云。金須百鍊然後精。人亦如此。又曰。學不至于樂。不可謂之學。又曰。人之神。則天地之神。人之自欺。所以欺天地。可不慎哉。

### 讀胡石莊學案

胡承諸。號石莊。湖北天門人。明崇禎舉人。入清。謁選吏部。以老丐歸。閉戶不出。窮年誦讀。所著書。最重要者經志六十一篇。當時稱其學之所造。遠過顧亭林。至今言明季諸子者。猶盛稱石莊。北平及浙江圖書館。尚存經志一書。經志之目。志學第一。明道第二。立德第三。養心第四。修身第五。言行第六。成務第七。辨惑第八。聖王第九。容學第十。至治第十一。治本第十二。任賢第十三。去邪第十四。大臣第十五。名臣第十六。諫諍第十七。功賊第十八。吏治第十九。選舉第二十。朋黨第二十一。辨姦第二十二。教化第二十三。要養第二十四。稅租第二十五。雜賦第二十六。導引第二十七。勅法第二十八。治盜第二十九。三禮第三十。古制第三十一。建置第三十二。設祥第三十三。兵畧第三十四。軍政第三十五。武備第三十六。名將第三十七。興亡第三十八。凡事第三十九。立教第四十。論交第四十一。人道第四十二。出處第四十三。取與第四十四。慎勸第四十五。庸行第四十六。父兄第四十七。宗族第四十八。夫婦第四十九。祀先第五十。奉身第五十一。養生第五十二。經學第五十三。史學第五十四。著述第五十五。文章第五十六。雜說第五十七。兼探第五十八。尚論第五十九。廣徵第六十。自叙第六十一。父親以石莊先生爲善鄂先賢。命不肯讀此書。因請示其大旨。父親曰。汝作類書讀之。皆佳言也。視爲學術界之專著。斯無當焉。稍有識者。審厥品目。便知其如雜貨店然。其各目之分。亦多無精嚴畧界。譬如里巷人語。米鹽布帛。雞犬魚蔬。一切雜談。凡類書性質自如此。而學術界之著作。斷無有如是者。學術著作。必於廣大無涯之學術界中。有其範圍。有其根本問題所在。其思想千條萬緒。必有根據。有體系。有宗要。如程朱陸王諸大師語錄。一覽而知爲哲學家言。顧亭林日知錄。一覽而知爲政治思想之結晶。（此書。用讀書錄之體式。甚不易看。須詳讀指示要第七講。談宋學處。）吾學此二例。汝細心體究之。當可辨識學術性質。不爲古今俗書所眩。而自己爲學。亦知所用力矣。石莊先生此書。謂其每篇文字。皆出自讀書之餘。反已體認。不爲浮語。則誠然也。謂其有所創發。足爲一家之言。余無可妄許。先生成就爲甚如此。想天資不甚高。亦未肯虛心求師友。果於自負。雖埋頭苦讀。終不

得超越世儒彙輯典制與故訓之見地。此亦可爲後生鑒戒。余少年時、見梁任公談晚明諸子、推尊石莊甚至。中心向往。後來自家有進、才知任公短識。昨徐復觀因書者吾郡考索、會欲宣揚繹志一書。亦以爲問。余曰、作類書讀、甚有價值。繹志敘有云。空疏之極、必生迷惑。迷惑之極、至於反悖。此語極切實。汝曹讀之。然余有大不滿於石莊者、入清、謁選吏部。雖丐老而歸、終虧大節。不肖謀案父親繹志之評、永爲定論。然石莊先生終身枯槁。好學不倦。調選一事、似可諒也。

### 賴耶與下意識

父親嘗言、古今中外之大思想家、雖時代懸隔、環境殊異、各自見地不必同、而其用思推理、亦必有不期而然之相似處。蓋人類之思維、自有其共同之軌範。佛家所云衆同分、甚可玩。事物之演變、循乎自然之法則。吾人格物、不容妄臆、必如量而知。又曰。學問之事、若能於根源處、體認透徹、自己先有正知正見。則縱覽各家派之學說、自能觀其會通。辨其淺深偏正。而非可膠滯於語言文字中、妄評異同也。又曰。哲學中最富于想像力者、莫如印度佛家。余獨惜其空想、幻想處頗多。未可全信。然其究極玄微、解析妄相、大無不窮。細無不入。深之不測其底。高之莫探其極。確非小智浮慧者所能悟入。又曰。佛書中亦有許多思想、與西洋哲學及近世心理學相似處。如大乘之賴耶識、小乘上座部之細意識、(或名細心)與心理學之下意識、頗有相似處。(相似之言、簡非全同。)人生在實際生活中、欲望極複雜。如生存欲、男女欲、權力欲等等、形容不盡。凡諸無厭之欲、常求逞而不得遂者、即潛伏、而爲下意識中種種潛勢力、乘機思躍。大乘唯識、所謂習氣或種子、本說爲心物諸現象生起之因。即有宇宙論上爲現象界尋求根源之意義。以與心理學上所謂慾望潛伏而思逞的勢力不同。但如勿拘名言之迹、而推其思想之來路、大乘菩薩何以說心起時、即有功用、能滋生一種餘勢、所謂習氣、即此投入賴耶中、名爲種子。大乘此等思想、實由深切反觀到心理學上所謂下意識、其中伏藏無量潛勢力。因此、談習氣、而構成宇宙論中之種子說。吾人如將習氣與種子等意義活潑。以之應用於心理學、亦可說爲伏藏於下意識中種種被壓抑的慾望等潛勢力、常待機騰躍者。大乘說賴耶深細、不可知、正與下意識深潛、常爲吾人所不自覺者相似。上座部之細意識、亦可準知。

### 種子古義與無着世親唯識義

無着世親之種子說、蓋以爲宇宙萬象、紛紜錯雜、條緒萬端、如是衆象、決非無因而生故。欲覓其根源。遂建立種子。佛氏雖以真如爲萬物本體、但止說爲恒常、寂靜、而無流行生長之用。基師成論述記卷十八第二十頁、破有

部等執過去、未來、是有自體。(大乘時間是假法、無自體。有部等不然。)而立量云。汝去來法、顯是無為。(宗)許有法體、無作用故。(因)如無為法。(此喻也。無為即真如之異名。真如是有體法、而無作用。故以為喻。)蓋佛氏之生滅法、方有能生勢用。其言真如、則云是恒常法、不生不滅。故雖說為萬法之實性、(即萬物之本體、)而終不肯說由真如現起為色心萬象。彼計真如無有作用故。此實佛家理論之不可通處。真如既不能為萬物生源、故須別立種子、以說明宇宙萬象之來由。乃取喻於自然界之穀禾等、皆有種子為因。而推想宇宙、亦從種子故起。由是成立種子說。而未計及種子與真如、成為兩重本體。新論彈正其失。誠千載暗室之孤燈也。(詳新論、語體本中卷、及通釋。)然法相家古師言種子者、只依諸行本身上有能生之勢用、而假說種子之義。並不謂種子有實自體。(參攷佛家名相通釋部中。)小乘經部等言色心持種。其種子義、亦與古師相近。及至無著、世親、唯識之說盛行。其種子義、乃演變為有實自體、潛藏於賴耶識中、而為賴耶所緣之相分。種子與其所生之現行法、(現行法即心的現象、與物的現象、所謂宇宙萬象。)各有自體。此非顯然將宇宙剖分為潛隱(種界)與顯現(現界)兩種世界。而種子遂有本體的意義。此實無著唯識派之一大缺失。然繼世親三十頌而起之十大論師、其主張似不一致。如安慧立義、則與護法有別。成論述記卷二十七、叙安慧義有云。種子是現識功能。(現識是複詞。識亦名現行。詳述記及通釋。)非實有物。(言非離現識而實有物、名為種子也。)顯是假有。(種子但依現識上有能生功用、而假說之。故云假有。)據此所述安慧義、顯與古師之種子義相近。惜窺基採譯成論、獨宗護法。餘師之意、每附帶提及、大部則被遺棄、致令後學無從深悉。斯足憾也。復次安慧言識自體、亦不會分為二分、三分等。只言識體非無。依他性攝。後基師則指其為自証分、此乃據護法等義、以為之名。並非安慧已有此名也。安慧大概近古師。殊不似護法之分析、刻劃太甚。述記卷二、記安慧義有曰。由識自體、虛妄習故、不如實故、或有執故、無明俱故、轉似二分。據此、則安慧本不謂識體上有內外或能所之分。凡情計有內心、外物、或能緣、所緣。只是無明妄習、忽然執有內外、能所等相、非理實然也。護法等所立相見二分、實已隨順凡情。雖本不直說相分為外物、而確有外物之意義。又且以見分、依自體分上而起的一種能緣用、而不即是自體分。此見與相、兩相對待。同依識體現起。如一蝸牛變起二角。(述記引此喻)即識體上、固有內外、能所等相。非由凡情妄執所致。余竊小敢許護法等之說有符於實理。諸有智者、脫然超悟、當知安慧無實二分、最有冲旨。

### 先儒禪境

宋明諸師皆從禪家轉手、或諱之而不言、亦間有載其事者。如陸象山之於楊慈湖、舉四端以發明本心。慈湖嘗

下忽覺此心澄然清明。亟問曰：止於斯耶。象山曰：更有何也。於徐仲誠、令其思孟子萬物皆備於我、反身而誠、樂莫大焉。仲誠處槐堂一月、有悟。問之、云如鏡中觀花。象山謂其善自述。因與說云：此事不在他求、只在自己身上。仲誠因問：象山自逆而觀之曰：此理已顯也。文慈湖存太學循理齋、夜憶先訓、默自返觀、已覺天地萬物通爲一體。王陽明在龍場、日夜端居、默坐養心靜慮、以求諸靜一之中。一夕大悟、汗出、跽坐半年、一旦忽覺此心洞然。宇宙渾屬一身。羅念庵坐石蓮洞中有悟。恍惚入汗、洒然自得。羅近溪一日忽悟。心甚痛快。直趨父榻前陳之。其父亦起舞。清人陳拙夫深山靜坐月餘。忽見此心光明洞徹、與天地萬物爲一體。一矜持便了不可見。宋明儒此等故事甚多。未及詳徵。凡反對此等境界者、則謂其識取靈覺之心、以爲至道。同乎禪師之妄。因舉以問父親。承誨曰：此等境界、必於靜中得之。靜則妄念伏除、而本來靈覺之心呈露。謂此非道體、固不得。徹乎此者、何可謂之妄。此理非禪師所獨有。儒者不見此理、非俗儒、則鈍根耳。真儒皆深透此理。但其從入之功、不必與禪師同。一旦澈悟心體、亦不以此爲妙境。更須人有致力處。如顏子之仰彌高、鑽綯堅、瞻之在前、忽焉在後、與欲從末出云云。仰鑽個甚麼。高豈是甚物事。欲從莫由者、是甚物事。夫至真之極、萬化之源、不謂之高不得也。是爲萬物主。亦即主乎吾身。炯然大明、私欲不得而干。不謂之堅不得也。無在無不在、故瞻前忽後、欲從而莫由也。鑽、即鑽辟近裏工夫。仰、即朱子釋大學顧諟明命處、所謂常目在之是也。（此義甚深。凡夫不喻。）武侯云：揭然有所存、亦與仰之同旨。顏子此種境地、宗門大德最高之語、不過如此。今謂後儒識得心體、便同禪師之妄。然則開妄之端者、不遠在顏子乎。須知、儒與禪、同一識心體。而有判若天淵者。禪家是佛氏出世法、始終以悟得靈覺爲究竟。吾儒非小徹悟此靈覺、而要於親聽言動之際、與國家天下之間、或天地萬物酬酢處、極盡吾心之全體大用。此心條理萬端、與至誠生物不容已處、固無往不是靈覺、然工夫當在倫物之地、保任此靈覺而擴充之。如顏子非禮勿視聽言動、及爲邦之間、方見靈覺中萬理、萬化、萬物皆備之實、與油然而然不容已之幾。孟子稱禹稷顏回同道、非真知儒門骨髓者不能知。孟子示人以靈覺、便指乍見孺子入井時、怵惕惻隱之心。此是靈學血脉。千萬不容輕心作解。禪家作用見性、其所謂作用、便與顏孟作用處絕不同。（非禮勿視聽等、與見孺子入井之惻隱、亦是作用見性。但此作用、與禪師所指之幾不同。詳下文。）如因裴休之不悟、而於其退出時、忽大聲喚裴休。休即應聲曰：既暗已、即便大悟。（休聞聲即暗。此時聞覺、正是作用。此等作用現起時、元是真自然之動。未雜入推想等。未作者何擬議。故休於暗已、便悟得此靈覺之心即是真性。非假安排。不由後起。是即禪師作用見性之

一例。凡禪師家開示作用見性、雖隨機多術、而大旨不外此例。禪師識取視聽等作用、雖是靈覺、然以較之類子四勿、其於視聽言動之際、明於禮非禮之辨、而視聽等作用自有不踰之矩、孟子指乍見孺子入井之心、自有同體之仁、行乎不容已、此等處識取作用、方是涵萬理、察萬化、備萬物、而於流行中有主宰之靈覺。於此等作用、而言見性、方是真性。若泛取乍見乍聞之一覺、不由靈虛擬議者、卽謂之靈覺。便於此、言作用見性、吾恐終是浮光掠影之見、未克盡此心之全體大用、卽不可言見性也。儒者所云盡心盡性之一盡字、甚吃緊。必任此心充塞流行於萬事萬物、而察其化、通其變、全體大用畢現、無一毫虧蔽、是謂盡心。是謂盡性。是謂官天地府萬物。若異乎吾儒之學、而以聞嗅隨暗之靈覺、認爲靈光獨耀、適耽根塵。以是爲道、吾懼夫莠之亂苗、莠之亂朱也。程朱諸老先生雖於佛家教理無研究、而於禪法、確曾用過工夫。故其關禪、而終反之儒、自有真實見地。從來講程朱者、其智既不足知此、復不肯虛心求其所以、乃謂陽儒陰釋。豈非至愚而無忌憚乎。寥子嘸、遊朱子之門。嘗極力尋研於日用事上、見所謂廣大虛豁者、以爲大本。又閒居默坐、見所謂充周而洞達者、萬物在其中、各各呈露。而朱子以爲用心太過、思慮泯絕、恍惚之間、瞥見心性之影象。與聖賢真實知見、端的踐履、徹上徹下、一以貫之之學、不可同年而語。朱子戒子嘸語、極精切。象山禪味較重、宜朱子之不與也。禪家不離靈覺而覓心體。儒者亦何曾捨得靈覺。但不以空靈爲依據、而必於倫物之交、求所謂始物之仁、或通感之理、而克盡之、如朱子所云、端的踐履、徹上徹下、一以貫之者、斯爲盡心盡性之學。禪師之靈覺、畢竟是空靈光景。吾儒之外道也。善學者反身參驗、較其得失、自無歧途之誤。若屏絕禪法而不究、亦異乎詩人資助他山之道。吾弗取也。父親之訓、謹錄如上。不肖昔讀四子書無所得、今乃稍有悟。

## 郭善鄰

商邱郭善鄰、號春山。吾父稱其鄉居爲講會、頗有化民善俗之意。所爲已說一文、於性道頗有體驗。惜其天資不高。閒見寡陋。思想多錮於流俗。如門人聚於鄉、而贈序以勗之。且頌揚聖主。不悟其所謂聖主者、乃蹂躪神州之胡虜也。然善鄰直是無師友啓迪。陸隨其少時交呂晚村。聞聞民族大義。而終欲仕虜。真熱中小人也。胡奴也。湯斌尤狡猾。遊於孫夏峰以沽名、則尊陽明。及與僞宗程朱來者往還、則又隨之詆陽明。仕胡而貴顯。眞鳥獸也。此二虜者、皆從祀孔廟。清世士習、卑賤鄙陋、於此可見。

## 陳白沙先生紀念

陳應耀先生函吾父云、去年（戊子）爲白沙先生五百二十年紀念。擬出一紀念集。請爲一文。吾父體氣不佳、投意不肯代爲寫出、如左。

五月二十七日惠書、昨始由黃良庸帶至鄉間。力于三十五年、即有依良庸終老南海之約。因年力已衰。又素患神經衰弱、多不可衣裘與向火。故向來此作終焉之計。昔人言弱不勝衣、蓋非虛語。朱子集中、有告來賓之文、言衰病不堪束帶。蓋其平生耗腦血過甚、亦神經衰弱之象也。力來此、忽忽踰半年。頗不耐熱鬧潮濤之苦。春間屢欲往滬、而滬友皆以戰事難免爲阻。故尙滯此間。入夏以來、恒覺熱悶、令人疲困。不得斂其氣而凝其神。用思不能。觀書亦不得。良庸家距廣州四十餘里。力昨抵廣、即徑赴其家。未入城一次。鄉居言語多不通。浪蕩於中大、不便常聚。吾日危坐一榻。如老僧入定。雖雜念似伏、而藏識海中、無量染種、潛滋暗長。未易奏療治之功。慚愧無已。兼以氣候苦人、此心每爲境緣所逼、不獲自在。平生修學、到老不盼凡夫、誠自慙也。承命爲白沙先生五百二十年誕辰紀念集、寫一文字。論理論情、皆當竭盡心力而爲之。但文字本于神思。神思發于與會。與會不至、則神鬱而思滯。雖欲寫一小文、不可得也。此時此地、與會素然、實無可寫文字。唯因來命、觸及少時讀白沙先生遺集、其感發處、猶可畧憶、敬爲先生陳之如左。

余讀白沙先生書、約在十六七歲時。當時受感最大最深者、首在禽獸說。其文如左。

人具七尺之軀、除了此心此理、便無可貴。渾是一包膿血、裹一大塊骨頭。飢能食、渴能飲。能著衣服。能行徑欲。貧賤而思富貴。富貴而貪權勢。忿而爭。憂而悲。窮則濫。樂則淫。凡百所爲、一任血氣、老死而後已。則命之曰禽獸可也。

余乍讀此文、忽起無限興奮。恍如身耀虛空。神遊八極。其驚喜若狂、無可言擬。當時。頓悟血氣之軀、非我也。只此心此理、方是真。血氣一團、宛然成藐小之物。而此心此理、則備遍乎一切物之中、無定在而無所不在。是自然絕待也。人生任血氣用事、即執藐小之物爲自我。其飢食、渴飲、乃至歸濫、樂淫、一切與禽獸不異。此其人雖名之曰人、實乃禽獸也。若能超脫血氣之藐小物、而自識至大無匹之真我。則炯然獨靈。脫然離塵。飢食渴飲、著衣居室、皆有則而不。循理而不溺。（不溺、謂無貪着。）乃至貧賤不移。富貴不淫。浩然大自在。此乃場之所謂大人。大人與天合德、即人即天也。天者、真我。非超越乎吾人與萬物而獨在、如宗教家所謂神也。非字、至此爲句。）

余因白沙禽獸說、頓悟吾生之真。而深惜無始時來、一切衆生、都不自覺。余會以此說示人、似皆視爲平常語句、無復感觸。乃曠衆生陷溺之深、雖仲尼釋迦出世、亦救他不得也。余嘗語一友云。汝之此身、渾是一包膿血、

妻一大塊骨頭。白沙已說得明白。吾更進一言。汝之骨頭、膿血、氣息變換。常由陽光、空氣、水火、與動植等食料、和集轉變、幻似七尺之形。此形確爾如露、如電、如陽燄、如芭蕉、如聚沫、一切無實。而汝乃的的確確有虛靈明覺、儲萬理、含萬德之無盡寶藏。如汝初出母胎、囿地一聲。此一聲、似已表示其對人間世有無限悲愴。此感、不可不知其所從來。浸假而表現其對父母之愛。漸有敬長、親仁、信友、汎愛衆、以至爲國家安危、與民羣休戚、而不惜犧牲一己。其道德之崇高如此。又自日用知識、逐漸推廣演進、至於哲學上廣大幽玄之理境、科學上精微奇異之發見、乃至政治社會各方面之創造。凡諸知詒與智慧之神用不測、皆不可說爲從無而生有。余所謂人生本有虛靈明覺、而儲萬理、含萬德之無盡寶藏者、此爲確不容疑之事。白沙所云此心此理、即指此無盡寶藏而言。吾人嘗認識此無盡寶藏、是爲真我。萬不可迷執血氣之藐小物爲我、因此起惑造業、而喪其可貴之寶藏。萬不可、至此爲句。此是白沙苦心處、吾人奈何不悟。

陽光、空氣、乃至動植等食料之幻化物、(謂身)分明如露、如電、如陽燄等。而其間確有真真實實之無盡寶藏、是爲吾人真性、亦云真我。吾人何忍不好自護持、而可任血氣乘權、以損害此真我哉。

有人難省。先生從人類之道德與智慧等方面、而發明人生本有儲萬理、含萬德之無盡寶藏。殊不知、人類實有無量無邊罪惡、此非從無盡寶藏中流出乎。答曰。無盡寶藏中、決無罪惡種子。罪惡屬後起。只由迷執血氣之藐小物爲自我、遂有物我對峙、(由計有自我故、同時即計有他人或外物。)由此、造作種種罪惡。孔門之學生克己、佛氏首斷薩迦耶見、(身見、)此第義趣、甚深廣大、雖爲迷妄者言。

有問。無盡寶藏、是一人獨有耶、抑萬物共有耶。答曰。一人獨有之無盡寶藏、即是萬物共有之無盡寶藏。譬如、一漚獨具之大海水、即是無量衆漚同具之大海水。一爲無量。無量爲一。此非玄談、悟時自知。

黃梨洲白沙學案云。有明儒者、不失其矩矱者、亦多有之。而作聖之功、至先生(白沙)而始明。至陽明而始大。此實不刊之說。余嘗怪陽明平生無一言及白沙。昔人有謂陽明才高、直是自空千古。故於白沙先生、不復道及。果如此說、陽明必終其身未脫狂氣也。陽明之實、決不至是。湛甘泉在白沙門下、名位最著。陽明與甘泉爲至交、而論學則亦與之弗契。足見陽明於白沙、必有異處、而終不道及者、正是敬恭老輩、非慢也。其異處安在、余亦欲論之而未暇、今更無此意緒也。

(附記)此文寫就。因問父親云。血氣之形、如露如電等、是爲幻形。虛靈而儲萬理、含萬德之無盡寶藏、是爲真性、亦云真我。真幻分說、似是佛家義。且一真一幻、不可融和。此等宇宙觀、及人生觀、似不免衝突。小子所疑、願承諸示。父親曰。佛家分別真幻、誠然。彼爲出世思想。今俗所云血氣之形、屬彼五蘊中色蘊法。亦攝十三緣

生中。十二緣皆屬流轉法、是幻不待言。若依大乘空宗、五蘊是緣起法。大智論、說爲顛倒虛誑法。有宗則謂之有漏依他法。皆是幻義。佛家主出世。故其說爲幻或妄法者、即舍劣義。(說之爲幻妄、即是呵毀詞。令人對之起厭離與斷捨想。故云舍劣義。)今吾所云血氣之形、如露如電等等、雖亦是幻法、但此不含劣義。只言其不實在。無可恃守。亦無所厭捨。故於此、讀毀兩忘。此是與佛法天壤懸隔處。又復當知、形、以不實在故、說爲幻妄。無盡寶藏、是一切形之本源。是無所從生。無生亦無滅。不生滅故、名真實。真、非超幻而獨存。幻、亦不離真而別有。(幻、依真而得起故。)吾人如迷執幻法、便喪其真我。若自識真我、直透毋害、日用間悉是真機流行、則幻法亦莫非真體之顯現也。(此中真機、謂真我之勢用。真體、即謂真我)悟此、則真幻本自澹和、何衝突之有。汝若精究新論、(具云新唯識論。)當可釋所疑。不肖聞之有省。

### 釋顯揚論法與法空俱非有無

顯揚卷十七。復次如是我說無分別者、於何等法、說無分別耶云云。此處文字費解。今析舉論文、畧釋如左。  
論曰。(以下、分行舉論文、不別標論曰。)法與法空、俱無二分別、二種戲論故、名無分別。

釋曰。法、謂法相。即有爲法、或生滅法。法空、顯一切法相、非有非無、及法性、非有非無故。  
云何爲二。謂有及無。何以故。

釋曰。何以者、問法及法空、何故俱非有無二者也。  
色非是有、遍計所執相無故。亦非是無、彼假所依事有故。

釋曰。舉色者、例顯一切法故。遍計所執相、詳在通釋。(家父所著佛家名相通釋。)色法何以非是有。於色法上、無有如彼遍計所執相故、斯云非有。色法何以非是無。所執相者、是假法。(遍計所執相云云者。譬如桌子、是凡情於日用中所執之相。其實、本無有獨存的質物、如所謂桌子者。故是假法。)假法雖無、而彼(假法)必有所依故起。譬如、吾人當昏夜中、見枕、而作人相想。人相雖無、(人相、喻假法。)而人相、必依枕相故起。(枕相、喻假法所依事。)由此譬况、可知一切所執之相、即假法者、(桌子、杯子、乃至人鬮氣界曰天、牆圍重濁曰地、以及吾人五官百體曰身、皆所執相也。皆假法也。)其所依事定有。非無所依事、假法可無端突起故。(非無二字、一氣貫下)夫假法所依事者、其即新論(新唯識論之省稱)所謂一翕一闢之大用、剎那剎那、新新而起者歟。愚者喪真而執物。智者卽物而會

真。道遠乎哉。愚者自安於愚，則無如之何耳。  
色空亦非有、遍計所執相無，所顯故。

釋曰。即色明空、例顯一切法空。色空性者、亦明其非有。由於色法上、無有遍計所執相。即是於色法實性上、無妄執之相、故云非有。此之非有、正是遍計所執相無之所顯故。凡夫不悟遍計所執相本無。閉說宇宙萬象皆空、或皆非有。必大驚怪。不悟當前桌子、杯子、甚至吾身、皆緣吾人妄想堅執、謂是一一獨存實在的物事。若離妄執、此一桌子、杯子、或人身等、皆不可得。即就科學言。將人身、析至細胞、再析之還是元子電子。而電子並非有質的小顆粒。由此、可証身相、只是吾人遍計所執相。事實上、本無實身相。夫身相且如是、况其他乎。當知、色空性上、亦云非有、以是所執相無之所顯故。理實如是、非以本有爲非有也。

亦非是無、諸法無我有、所顯故。

色空性者亦非是無。何以故。凡夫聞說諸法實性、所謂真如。(諸法實性、亦省云法性。)便將法性、當作實物去推測、於是或計爲有、或計爲無。(哲學家、凡建立某種本體者、皆屬計有。其否說本體者、即計無。)此皆妄情倒計。諸佛憫彼無知、爲彼計有著、說遍計所執相。而呵之曰、汝所執相、即是法我相(法我一詞、解見吾父通釋。)此法我相、本來空無、隨汝妄情故起。妄情空故、法我相俱空。是故大經、三論、無量無邊言說、總明無我而已。(法我、亦省云我。)然復須知、言諸法無我者、但明無有我而已、不可於無我之外、更作一切皆空、或都無所有之想、當知、了無我已、須悟無我而非無有。易言之、法性實有。但不如凡情所執之實物。(吃緊。)凡情所執之實物相、名法我相。而此法性、實非凡情猜度所及故。凡情所起法我相、終不與法性相應故。是以悟入法性、即明無我、豈復於此、妄計法性亦無。法空性者、即謂法性。論文此處、說亦非是。無正以諸法無我、而非無法性、是云諸法無我有。唯此無我之有、正顯法空非是無。故曰諸法無我有、所顯故。此等句子、含義深廣無邊。前人已費解。今人於古書文理更遑隔。且竊支至此、已是究竟處。冀有慧者得悟。故畧釋於上。

如於色、色空如是。於餘一切法、及一切法空、當知亦爾。非離諸法、及法空外、更有餘境是可得者。釋曰。舉色法、例顯一切法。舉色空、例顯一切法空。佛法之所知境、盡於此矣。下文云、此上更無所知境故。宜深玩。哲學窮究宇宙、亦區爲實體與現象。(實體、佛書中亦云法性、或實性等)。現象者、相當於此所云一切法。實體者、相當於此所云一切法空。

是故但說二無分別。非無分別、更無分別、有無窮過。此上更無所知境故。

釋曰。前問、於何等法、說無分別耶。今已說明、於法與法空、俱無二分別云云。即已答訖。非無分別更無云云者。謂非是說無分別言、將欲顯更無可分別也。直以吾人所知、盡於法與法空之域。於法、而窮至色空、非有亦非無、以明法性、法爾如是。法爾一詞、吾父新論、語要。間有解說。此義深微。須虛懷玩之。更無可復窮矣。倘於法性、更問所從來。將層層追詰、犯無窮過。故曰、此上更無所知境。老子言道體、而曰不可致詰。亦此意也。

是故必有離言相取。(中畧)。由此聖慧、雖不取如所言相性、而取離言相性故。

釋曰。佛書中、凡言取者、多就妄情或妄識說。妄情分別之取、是取著義。(著者、執著。迷妄分別、而橫執為如是如是者、即取著相。)亦有例外。如此云離言相取之取字、則是悟入義。非取著也。欲明離言云云、須先解言字。言者、謂心於境取像。王輔嗣老注、所云指事造形。非無方無相也。(雖無色等方相、而非無方相。深思之自知。)此之取像、在心名想。出諸口、或形諸文字、則為言。故言者、無形而有方。無象而有相。人心役於實用、而起想。無可離於方相。易言之、無往不作實物來取著。然終是心上造作之物而已。是故以言顯事、不可得事之實。以言顯真理、(真理謂法性。)非獨顯不到、乃更知迷謬也。顯事不得實者、如口說火、口不被燒。火之能燒性、言不得而顯之也。以言顯理、如名法性以真如。便將真如作一實物去猜度、道他是如此如彼、這模那樣、此即隨言取執。論云、如所言相性者、正謂此耳。聖者得法空慧。不取如所言相性、而取離言相性。大哉斯言。(此大無外。)至哉斯言。離言相性者、正目真如妙體。此非言說安足處所。唯証相應。言不得而擬之也。心行路絕。語言道斷。萬歲之遠、有証及斯者、猶且暮遇之也。

復次要先思議、方入現觀。是故應離不可思議處、方便思議云云。

釋曰。佛法所以乘融世間哲學及宗教、而有其特殊造詣者。當於此數語中、求其精神與面目。





中華民國三十八年十二月初版

十力語要初續乙冊

實價  
精裝 拾元  
平裝 捌元

著作者 黃岡熊十力

承印者

香港：大道東一六九號  
東昇印務局  
電話：三〇九四三號

23 1949

DEC 2 1949

