

周特迦著 百雜碎之一

中法
茶
付
東

丁丑年冬題

蟲葉集目錄

周叔迦撰

頁數

藥師如來與念佛法門的關係

一

現代佛教中評論的總評

一一

貢獻給哲學年會諸作家的一片鷄毛

三八

文學家如何能得應有之佛教常識

五五

談十二因緣

七二

佛教唯識主義

七九

佛教兩大定律

九二

意志非自由非不自由

一一五

佛教的辯證法

一二五

220.7
817
2

蟲葉集目錄

一

A 351326

說禪	……	一三七
從佛教徒的人格說起	……	一四二
三藏十二分教	……	一七四
三界	……	一八三
說戒	……	一八八
告中國佛教學院同人書	……	一九五
空與有	……	二〇四
人生的兩大定律	……	二一三
輪迴與因果	……	二一九

蟲葉集

周叔迦述

藥師如來與念佛法門的關係

承上海佛學半月刊社來信。叫我作一篇讚助藥師如來的文章。但是鄙人的學識。實在夠不上讚揚如來。却又不便拒絕佛學半月刊的付囑。只可盡自己的心力。就所見得到的。約略說一點。還要請十方善知識指教指教。

現在大家都知道。在廟裏大殿上供三世佛。正中是釋迦如來。那是本師教主。當然是應當在正中的。西邊是西方極樂世界阿彌陀佛。淨土是西天東土一切賢聖所皈依的。念佛求生極樂是最實在最簡便最根本

的法門。也是應當供養的。那東邊是東方淨琉璃世界藥師琉璃光佛。我們知道在燄口儀軌上。都說是東方阿閼佛。在密教壇中也是東方阿閼佛。並且佛也曾說過阿閼佛國經。何以不供阿閼佛。却供藥師佛呢。這裏自然有一條大道理呀。這廟中供三世佛的規矩。是始於晚唐。是創始於淨土宗的廟宇。因爲這二位佛全用念佛法門來攝受衆生的呀。

我們知道佛經上說的。「佛佛道同」。就是一切佛所得的功德智慧是平等的。因地中所修行也平等。一行不圓不能成佛。何以有無量佛土不同。所攝受的衆生也各各不同呢。是因爲諸佛的願力各各不同的原故。諸佛在因地中爲救濟衆生。發下堅固大願。於是經過無量劫。修行一切萬行。在一切修行之中。全是回向滿足本願的。一切諸佛在因

地所修行雖然是同。然而回向的願力不同。所以果位所成就的佛土不同。阿彌陀佛在因地所發的四十八願。是願以自己成佛的名號來利益衆生的。所以成就的佛土。是以音聲爲佛事。以念佛爲法門的。所以彌陀經中。飛鳥和鳴以至於風聲水聲樹聲網聲。都是演說無常苦空以至於五根五力七菩提分八聖道分的教法。而那土的人民聽見了自然生念佛念法念僧的心。簡單說極樂世界是個念佛的世界。所以蒙彌陀攝受的。也只是十方念佛的衆生。那藥師如來呢。在因地中所發的十二大願。也是願以自己成佛的名號來利益衆生的。願力既然同。所成的佛土當然也同。所攝受的衆生也同了。所以藥師經上說。亦如西方極樂世界功德莊嚴。等無差別。又說。願生西方極樂世界無量壽佛所聽聞正法而未定者。若聞世尊藥師琉璃光如來名號。臨命終時。有八菩

薩。乘神通來。示其道路。可見淨土是同。所攝受的衆生也同了。這釋迦如來的佛土中也是以音聲爲佛事。以念佛爲法門的。所以叫人念佛。求生念佛的淨土。凡是能信念佛的功德。修行念佛的法門。自然便算得真實的行人了。

既然是藥師同彌陀的願力相同。淨土相同。所攝受的衆生相同。何以國土却一東一西呢。我們知道在事上的東西。是無定準的。譬如在西安說洛陽是在東。但是在濟南又要說洛陽是在西了。可見說東西是要先有一個固定的立場的。那佛國的東西也是就某一個立場說的。是就甚麼立場說的呢。這裏有兩個立場。第一是以一切衆生本具的佛性作立場。就衆生的佛性如何分東西呢。當然要先明了東西的定義。凡是萬物初發生的地方是東方。凡是萬物成熟的地方是西方。走遍天下。

太陽都是從東方出。從西方沒。四時中春天屬東。秋天屬西。在佛性上也是如此。用一種行法。可以令埋在煩惱中的佛性。發生覺悟的功能。便是東方。用一種行法。可以令佛性的功能。完全顯發。這力勢盡於未來。自利利他。便是西方。這可以令埋沒在煩惱的佛性發芽的法門。就是發菩提心。這可以令佛性的功能成熟的法門。就是萬行方便。由此看來。藥師同彌陀的法門。在同一念佛法門之中。却有不同。藥師是菩提心念佛門。彌陀是萬行方便念佛門。所以淨琉璃世界專是大乘法門。極樂世界却兼有三乘。第二是以衆生無明作立場。在這立場上。是以阿賴耶識爲東方。以意識爲西方。因爲阿賴耶識是生死的根芽。意識是生死的成熟。那藥師同彌陀雖然是同以名號利益衆生。却有不同。聞藥師如來名。可以淨除阿賴耶識中的三障異熟。所以

的落在三途惡趣中。全可以即時解脫。所以能除衆生身心上的因病果病。聞彌陀如來名。可以淨除衆生的意識分別。可以決定信解如來境界。所以國土有東西的不同。生彌陀淨土。可以見如來妙觀察智所現的應身佛土。生藥師淨土。可以見如來大圓鏡智所現的報身佛土。當然往生藥師佛土是難了。所以念佛的衆生。由於不能決定信解如來境界。不能決定往生極樂國土。却承藥師如來加持的力量。並不是往生淨琉璃世界。却是往生極樂世界。因爲要往生淨琉璃世界。是要由菩提心念佛門。得了無分別智以後的境界。但是這不過是兩土比較上說。要是就各各佛說。各有各法報應三身。那是不可拘泥的。要知道佛法是一多相攝。一多相入的呀。

至於彌陀同藥師願力相同相別的道理。却不是簡單可以說得清楚的。

鄙人現在將彌陀的四十八願。和藥師的十二願。就鄙人的愚見。對照列在左面。讀者諸君就經文審思比較。自然也可以見出相同和不同的義思來了。

◎國無惡道不更惡道身真金色形色相同

彌陀願下同

第二大願願我來世得菩提時身如琉璃內外清淨無復瑕垢光明曠大威德熾然身善安住焰網莊嚴過於日月若有衆生生出世界之間或復

人中昏暗及夜莫知方所以我光故隨意所趣作諸事業

藥師願下同

◎得宿命智天眼普見天耳普聞得他心智神足無礙不貪計身

第三大願願我來世得菩提時以無邊無限智慧方便令無量衆生界受用無盡莫令一人有所乏少

◎住定證滅光明無量壽命無量聲聞無數隨願修短

第四大願願我來世得菩提時諸有衆生行異道者一切安立菩提道中行聲聞道行辟支佛道者皆以大乘而安立之

第一大願願我來世於佛菩提得正覺時自身光明熾然照耀無量無數無邊世界三十二大丈夫相及八十隨好以爲莊嚴我身既爾令一切衆生於我無異

●不聞惡名諸佛稱歎十念必生臨終接引欲生果遂

第九大願願我來世得菩提時令一切衆生解脫魔網若墮種種異見稠林悉當安立置於正見次第示以菩薩行門

●三十二相一生補處供養諸佛供具隨意演說妙智那羅延身

第七大願願我來世得菩提時若有衆生諸患逼切無護無依無有住處遠離一切資生醫藥又無親屬貧窮可愍此人若得聞我名號眾患悉除

無諸痛惱乃至究竟無上菩提

◎一切嚴淨道樹高顯誦經得慧辯才無限

第五大願願我來世得菩提時若有衆生於我法中修行梵行此諸衆生無量無邊一切皆得不缺減戒具三聚戒無有破戒起惡道者

◎照見十方寶香妙嚴蒙光柔軟聞名得忍

第十大願願我來世得菩提時若有衆生種種王法繫縛鞭撻牢獄應死無量災難悲憂煎迫身心受苦此等衆生以我福力皆得解脫一切苦惱

◎脫離女身常修梵行天人致敬

第八大願願我來世得菩提時若有女人爲婦人百惡所逼惱故厭離女身願捨女形聞我名已轉女人身成丈夫相乃至究竟無上菩提

◎衣服隨念樂如漏盡樹中現刹

第十二大願願我來世得菩提時若有衆生貧無衣服寒熱蚊蟲日夜逼惱我當施彼隨用衣服種種雜色如其所好亦以一切寶莊嚴具華鬘塗香鼓樂衆妓隨諸衆生所須之具皆令滿足

●諸根無缺清淨解脫聞名得福修行具德普等三昧

第六大願願我來世得菩提時若有衆生其身下劣諸根不具醜陋頑愚聾盲跛躄身攣背偃白癩癩狂若復有餘種種身病聞我名已一切皆得諸根具足身分咸滿

●隨願聞法聞名不退得三法忍

第十一大願願我來世得菩提時若有衆生飢火燒身爲求食故作諸惡業我於彼所先以最妙色香味飯飽足其身後以法味畢竟安樂而建立之

現代佛教中評論的總評

佛教在中華民國這二十多年以來，表面上算是逐漸發達了，相信的也多了，著作宏揚的也一天天的增加，現在又有班禪大師提倡密教，溝通漢藏，實是大大可慶幸的。

但是佛垂記在末法中是評論堅固，所以在近幾百年，那研究修持不能徹底的人，往往隨自己的分別偏見，在佛法中互相是非，而佛法便受這評論的影響而逐漸衰微了，現代佛法在這否極泰來的狀況之下，這評論也是不能免的，鄙人不願意說是說非，不過往往聽別人所說的是非，却是極可笑而絕對不是佛法正義的，因為恐怕人固著迷途，雖然在佛法中研究而不能得正法的利益，所以不惜口舌，用是非來調解是非，讀者千萬別當作評論看。

第一章 顯密之諍

是非所以生，是由於宗派的不同，所以現在也隨著宗派的分別來逐一的評論，那佛教根本派別，就是顯密二教，說密教好的人便說，密教卽身成佛，修密教的不拘小節，所以神遊極樂來去自在，說密教不好的人，便說密教灌頂是婆羅門法，真言是無義利的，殊不知說好的人不知密教的真好處，說壞的人當然是不了解密教了，佛教以無我爲宗，無論顯密都離不了這宗旨，既然無我，說甚麼是我身，顯教說五蘊和合，假名爲人，四大和合，假名色身，這理是密教上，也是根本要了解的，要說是三十年五十年的修行，這一生一世便可以成佛，不但這生字與那經文身字不符，況且時間是自心生滅所現的假相，一世的生死不過意識的改變，那第七識如同頑石一般，絲毫不感覺生死

，從那裏算一世呢，大悟之後三世在一念，又從那裏算生死呢，這種錯解，是根本不了解顯密的差別，也是不了解密教，以這種見解去修行密教，豈不是煮沙成飯，永遠不可能的了，應當知道，佛法本不可以心得，不可以身得，爲凡夫在迷的時候，隨他的根性，教他去從心上得，或是教他去從身上得。從心得的法叫作顯教，所以顯教說，卽心是佛，卽心作佛，那身是四大本空此身無主的，叫人捨離身見去在那靈知寂照上用功夫，從身得的法叫作密教，所以密教說，卽身成佛，說固然四大本空，五蘊非實。但是四大本性卽是實性，五蘊本性也卽是實性，離心固然無色，然而離色也就無心，方便中說一個滅色見心，方便中也可以說一個卽色見心，所以密教只說地水火風空五大，不說識大的，因爲五大卽是識大，所以叫作卽身成佛，這是表示顯密

殊別的根本，那一生成佛的解釋，也是另有意思的，我們凡夫的分段生死是共業上他受用的生死，自己的神識，任運往生六道，不過別人只看一個死屍在那裏，永遠不能再見了，叫作一個死，而死人不覺得死，所以裨史所記那些墮鬼趣的人們，只覺由家走出，走向另一條黃昏大路便永遠不能回了，可見我們的生死，自受用上並不是生死，如同在夢中，一幕一幕不同的夢，却是繼續不斷的夢，其中並不是醒了睡，睡了醒的，無論夢中有多少不同的事，到醒了之後只是一場大夢，所以無論在六趣輪迴中，受無量無數不可說劫的生死，到成佛之後，也只是一生，所以密教是即事而真的，叫人直接學用佛智來觀察世間的，在密顯二教之中，實在無有高下難易淺深的，拿凡夫的高下難易淺深的妄見，來推測佛法，豈不是坐井觀天，不但不了解天，却

永遠不會跳出井來的呀。

那說修密教的不拘小節，更是錯悞，食衆生肉，斷大悲種，佛心者大慈悲是，佛在涅槃經，楞伽經，鶖掘魔羅經，處處說不當食衆生肉，況且佛在昔修菩薩行，爲的是攝受衆生，只有捨自己的血肉皮骨，布施給衆生，爲的是結緣，將來他可以信受法化，若是我們吃牛羊的肉，豈不是牛羊將他的肉布施給我們。要等他成佛，我們纔能受他的教化，纔能度脫，豈不是掘了深坑來埋自己嗎，如同草木已經發芽，透出土來。却又用一大筐土蓋起他來了嗎，在無量生死中，好容易今生善根纔發芽，能歸依三寶修行，却又去食衆生肉，埋沒自己了，況且人人無有不愛惜自身，貪求長生的，那牛羊既不是菩薩而是凡夫，那就根本沒有捨肉給我們吃的心，我們用勢力去強奪，他必定是嗔

恨的，由這嗔恨的心，便永生永世不願意見我們，不信受我們的言語，這種仇恨是永不能解的，如何的去度他呢，比如你走在路上，忽然有人來打你一個嘴巴，說你來聽我話，我有好處給你，你在凡夫的位中，不能降伏嗔心的時候，能不能即刻恭敬禮拜他從他去呢，恐怕頂好不過不還手，不理他，自己走開，便是人中賢者了，不然還許對打起來呢，食衆生肉也是如此，那被食的從此不理我們還是好事，恐怕因果循還，我們變牛變羊去還債是免不了的罷，總而言之，食衆生肉，斷大悲種，並不是因爲自利而不吃，也不是因爲戒殺有福德貪這福德而不吃，修行應當利益衆生的，不應當損惱的，有人說你不吃衆生肉，你要下地獄，我便寧可下地獄也不吃衆生肉，有人說，你只吃一口肉便可立地成佛，我便寧可不成佛，也不吃衆生肉，須要有此決

心，方可說是有大悲心，菩薩修行利益衆生是不望報的，有人說你不吃衆生，那衆生永遠受苦不會脫離的，我要問衆生自己是不是願意我吃他，在我未得他答覆以前，我決不強迫他的，所以那說吃衆生肉可以度衆生的，可以說是盲人騎瞎馬，夜半臨深池，古德說，吃是中丞福，不吃是中丞德，人却不要只知貪福而忘德呀。

那說神遊極樂來去自在呢，恐怕是藏漢言語不通，譯人譯錯了罷，往生是生報，並不是現報，所以彌陀經中，持名一心不亂，要到臨命終時，纔能往生，無論在十歲，二十歲時，能持名一心不亂，也要到將來命終時方能往生，如何能現生來去自在呢，況且人法二無我，那神是個甚麼呢，若是有神見，便是凡夫，便絕對不能往生，至於或是持咒，或是持名，或是觀相，能成就念佛三昧，在定中見極樂相，

那所見是自心中的影像，要知道是幻化，決不可執著，更不可隨意向人說，觀佛三昧經中說，若說定中所見相，便是魔道，因為不了幻化而生起愛見了。

那說密教不好的說密教灌頂的婆羅門法，那是不了解唯識的道理。禮拜佛像是不是有功德呢，那佛像不過一塊銅，由於衆生善根增上，所以這塊銅不是財寶，不是器物，而是佛像，這佛像即是佛寶。直接說這塊銅即是佛寶，一切人見了這塊銅不生銅的見而生佛的見，那灌頂的水也是如此，只要受灌頂的人不生起水的見而生起佛的見，那水就是佛寶呀，至於灌頂是世間俗法，請問佛法那一件不是俗法，不過轉人們的世俗見成出世見而已，一切經書全是世間文字，全是儒書的文字，可以說佛經是儒書嗎，那佛字在字書上也有，是仿佛的意思

，是大的意思，是拂逆的意思，何以人見了佛經的佛字，便生起覺者的相，生起尊重的心，種無上的善根呢，而那儒書上的佛字，却生起名言熏習，成就生死的因呢，可見得萬法唯心，只要自己對於一切用佛智來觀察，一切皆是般若，那婆羅門法，所以是蟲食樹葉，偶成文字，不是真的，況且受菩薩戒儀軌，且奉請本師釋迦如來爲和尚，彌勒諸大菩薩作阿闍黎教授師等，也不過法師口說，弟子隨聞心念，而戒體自然成就，那口說不過是聲塵，那灌頂是色塵，聲塵成就，便可以感得如來加被，成就戒體，那色塵成就也可以感得如來加被，戒體具足，只要受灌頂的人一心專念，這水是如來的大悲大智，灌在自己身上，身心不二，便就是灌在自己心上，決定不生疑，自然法事成就的，不知聲色的作用平等，便是不了解唯識，那聲色二塵同是八識相

分呀。

說那真言無義利的，更是不了解唯識了，那聲塵由自己熏生的，不能熏習別個，他是第八識呀，因爲人對於聲塵有虛妄的了解，虛妄的分別，生起徧計所執，所以這聲塵便隨所執著有一定的義思，不能總持了，但是那依他起的聲塵，不是無義意的，那依他的聲塵，隨他所依衆緣不同，各各有不同的義思，譬如阿字，張口吐氣，不假喉舌唇齒，自然便是阿音，爲一切音聲之初，就這種依他上便是一切法本初的道理，能依的聲是八識，所依的總緣也是八識，所以持阿字久了有淨除八識煩惱種子的利益，如同人種田，因爲田地不肥，只要選擇一種一種相當的植物，便可除去那田中的惡質而變爲肥田的，只要繼續不斷的觀察阿字，不假徧計所執，自然就依他起上，能成就一切法本

初的法，那一切法本初就是不生不滅，所以佛能了解一切塵上依他起的義意，所以用多數聲塵相連成一陀羅尼，持這陀羅尼自然就依起上有一種作用，而不是可以見徧計所執名言分別所可測度的呀，如同屋是假名無實的，但是不是沒有遮風避雨的用，那屋是色塵，色塵無實而有用，但是不像徧計所分別，那聲塵也無實體而有用，但是不像徧計所分別的呀。

第二章 大小乘之證

在佛教傳到中國來，永遠是大小乘相輔而行，所以有一位迦葉摩騰小乘學者，就有一位竺法蘭大乘學者幫助他，有一位安清小乘學者，就有一位支婁迦讖同時宏化，一直到六朝，都是大小乘並重，羅什譯大乘的三論，末了又譯小乘的成實，真諦譯攝大乘論，却又譯小乘

的俱舍，直至隋唐佛法大光明昌盛之後，到了宋元人們只重空言，趨尚浮夸，以爲大乘是成佛的路徑，小乘只知自利，對於小乘學毫不研求學習，到現在小乘是久已被打倒的了，久已無反抗的評論了，但是自小乘學衰微之後，佛教徒大半不注意在基本的行持，所以戒律也逐漸衰微了，四阿含經絕沒人看了，佛法也整個的陵夷了，因爲佛說三乘，三乘中缺了二乘，這二乘又是凡夫入道的初階，只剩下那一步升天的大乘法，善根薄的凡夫如何能進修，自然就要陵夷的了，所以發大心修大乘的人，決不應當生限量心，生分別心，有取有捨，一切佛法皆是佛乘，佛在法華已經申明，所以大乘應提倡，小乘也應當提倡，大乘應修學，小乘也應當修學，不可生高下淺深難易的分別的。

第三章 性相之評

近來諍論最盛的，就是性相，那學相宗說性宗是顛預佛性，籠統真如，說禪宗是惡取空，是無想定，說天台賢首都都是增減謗，說淨土只可以作將來的遠因，不能決定往生的，那修性宗的說，相宗是執著名相，支離瑣碎，有解無修，這都是閑是閑非，都不是性相二宗的本色，第一那顛預佛性，籠統真如，本來便是性宗的說，是教誡學人讀經教不可犯此病，可見真正的性宗決不如此的，如今相宗用這兩句話來評性宗，却不知自己也犯了顛預籠統的病了，何以呢，性宗那一部注解，那一部論述，是犯這病呢，那一個名相，那一個教儀，是犯這病呢，不能明白指點來，却簡單的一筆抹殺，豈不是莫須有的罪狀嗎，若是因爲性宗的名詞，與相宗不同，便算性宗籠統了；那豬和豕二個名詞，也能分出那個籠統那個不籠統嗎，譬如阿賴耶識和心，一

個是翻譯的名詞，一個是固有的名詞，這兩個能說那個籠統那個不籠統嗎，不知三界唯心的道理，聽見說阿賴耶識也會起誤會的呀，若說是性宗的名詞，多半是用中國固有的名詞，是譯義的，不能算聖言量，那相宗的名詞，是就梵文直譯的可以算得聖言量，殊不知中國語言是世間的語言，那梵文也全是世間的語言，佛並未曾自造一個字，自有一種語言，只用世間的語言來說明這個道理，可見得聖言量不在文字上，是在文字所含的義理上，只要義理相同，便是聖言量，叫作修多羅，叫作經，都可以，又何必說叫作修多羅是對，叫作經就錯呢，中國文字誠然有籠統的地方，譬如虛字可以作實字用，動字可以作靜字用，但是相宗所用的也全是中國字，並不是橫排的印度字，那名詞之中豈不是也可以生出誤會嗎，相宗的名詞非三五年的研究不能清楚

了解，那性宗的名詞，也是非三五年不能清楚了解的呀，明代性宗大師解相宗的書，間或有名詞錯誤的地方，便是這個原故，現在研究相宗的人不能明白性宗的道理，也是因爲不能認清性宗名詞的義趣，但是研究性宗的人，不了解相宗，却還知道他好，而盡力去研究注解他，現在研究相宗的人，不了解性宗，便去誹謗他，排斥他，就這一端看起來，研究相宗的含養，是差的多了。

第二說禪宗是惡取空，是無想定，這是不曾在禪門下用功夫，只執著那禪宗一念不生的話，却不知自己已經犯了因明上的錯誤了，凡討論一件事理，必須先將這名詞的義意指定了，方能說是說非，於今說這一念不生的念，是用相宗對於念字的義意說呢，是用禪宗對於念字的義意說呢，若是用相宗的念字義意說呢，那念不過是別境心所之

一，能引起定，那別境心所是可起可不起的，既然一念不生，當然不能起定，從那裏說，一念不生是無想定呢，若是就禪宗所指的念字義意說，那念是指明了意識和獨頭意識，既然明了意識和獨頭意識全不起，自然只有定中意識了，定中意識唯是現量，豈有惡取空的道理，況且禪宗深恐禪人惡取空，所以在一念不生的時候，却最要緊是疑情，這疑情便是趣向真如的作意，既然是趣向真如的作意，自然那觸受想思全是遠離名言分別，遠離法塵的執著，可以直接證無分別智，所以破參之後，大徹大悟，便是證無分別根本智，那疑情正的攝大乘論所說的，如啞人求受，既然有疑情，從那裏會落無想定呢，禪宗的修行既然與攝大乘所說的加行住行門相同，又豈會落在世間禪定之中呢，雖然不見得沒有，但那是行人自己的錯誤，迷失了禪宗的正途，不

能說禪宗的法子錯呀。

第三說天台賢首全是增減謗，相宗人攻擊天台賢首最要緊的原因，是因爲判教，天台判四教，賢首判五教，賢首將法相唯識列在始終二教之中，就天台判也是別教通教，而相宗却自認爲了義教，所以說天台賢首是所見不徹底，這全是以小人之量，度君子之心，何以呢，以爲小教始教，通教別教，是低下，以爲圓頓教是高尙，這全是俗人的眼光，天台，賢首立教全不是如此用意的，況且天台，與賢首立教的原因，各有歷史上的立場，主因完全不同，換句話說，就是各對一時的機，各治一時的病，天台宗在隋初，當六朝的時候，講論佛學之風最盛，但是大小乘不分，可以援引成實來講法華涅槃，可以用俱舍來解攝大乘論，而十地論師，三論師，的學說，學人可以雜亂援

引，毫無統系的，所以天台爲救當時的弊，不能不判教，每一段經文都按大小乘以及別圓來解釋，一則可以將當時一切學說總包羅在內，而却極有條理，絲毫不亂，由此評論可以破除，真理可以顯現，賢首立教，是因爲當時雖然因天台能認清大小漸頓的分別，却又有高下的執著，所以立五教，正是不叫人用高下的心來分別的，譬如百丈的大樹在種子時期，豈不是小，但是這個小，就是大的本，一切大全從這小中出生，在萌芽時期豈不是始，但是種子合樹，全是爲這萌芽設的，若不萌芽，種子也不成其爲種子，大樹也無有大樹了，大樹長成開花結果豈不是終了，但是小始也全是對這終設的，若是不能終了，那小始又有甚麼用呢，那結熟了的果子人人能享用譬如頓教，只要有果子吃，這是種樹的目的，見到果拿來就吃，何必又去問如何種的，如何

長的呢，那樹的培植合生長是圓教，發芽成林開花結果，全由於培植合生長的原故，明了這個道理，自然小始終頓全了然了，但是若是沒有種子萌芽根枝花葉，又去培植甚麼呢，若是沒有小始終頓，又從那裏說圓呢，可見雖然分五教，却是離不開的，所以賢首宗在十玄門，一切圓融，種樹的人，不見得輕視種子，而重視花果罷，用十玄的理，來研究五教，纔見出佛教是精神，並不是輕視小教始教呀，性相二宗的爭執便在了義不了義上，但是性宗以終了爲了義，相宗以圓備爲了義，所以性宗說大乘空宗是了義，是菩提的究竟，相宗說法相唯識是了義，是三乘普被的，這上實在無可諍論，若是諍論便犯因明的決定相違的過了。

相宗還對於天台賢首的一切衆生成佛說，無情有佛性說，說這是

錯誤的，因為衆生有無種姓的，有情纔有佛性，無情是有情的識變的，如何能有佛性，這第一相宗立五種種姓，有菩薩種姓，有緣覺種姓，有聲聞種姓，有不定種姓，有無種姓，要研究這理，先要知道相宗立名極成的道理，不是可以隨使用的，譬如說犯罪褫奪公權的人，永生永世不能做官，這當然是定義，雖然這人有復權的時候，復權的早晚不同，當復權以後，那人便不是褫奪公權的人了，所以說立五種姓，是就現在上一切衆生比較說的，性宗所說是就三世每一個人說，一個是就現在橫論的，一個是就三世豎論的，如何能說誰是誰非呢，至於第二無情有佛性的話，先要知到無情和有情是怎麼，無情有情全是就衆生我見方便說的，實在全是阿賴耶識的作用，若是說生死是阿賴耶識的有漏種子的作用，那就不但無情無佛性，並且有情也無佛性

，因爲佛性是無漏的呀，若就阿賴耶識能持佛性上說，那無情既是阿賴耶識的相分，如何阿賴耶識相分中無佛性嗎，佛性還能說阿賴耶識有一分能持種有一分不能持種嗎，自然有情若有佛性，便是無情也有佛性呀。

第四相宗說淨土只能成就生報業，將來生淨土的因，不能現生往生的，這也是不明了淨土的道理，凡是佛所說的法門，全是卽生可證的，而修行人也應發一個卽生求證的心，這叫作現報業，唯有淨土不然，是生報業，決沒有卽生可以往生西方的，必須今世死了以後，方能往生，彌陀經上說七日持名一心不亂，也要到臨命終時，方能往生，所以持名是生報或是後報業，但是行人應當發一個決定生報的心，至於說持名沒有聞思修慧，不能淨除八識中的煩惱種子，這是不了解

唯識的道理，禮拜皈依銅鐵佛像有沒有福報呢，見了應化佛能開智慧呢，銅鐵佛像是色法，是第八識的相分，何以禮拜皈依便有功德，那佛名是聲塵，也是第八識的相分，何以說皈依恭敬却沒有功德呢，見應化身佛是用眼見，是如來隨順衆生的根性示現的，那佛名是用耳聞，也是如來隨順衆生的根性示現的呀，如來的感應是不可用凡夫的心量來色見聲求的呀，如何念佛不生福德智慧，不能降伏煩惱呢，淨土宗所說帶業往生是帶種子不是帶現行呀，就是由念佛的功德，雖不能斷除煩惱種子，却能降伏令不生起，因為念佛的熏習力最強，可以最先成熟，所以往生淨土，其餘的煩惱種子自然沒有機緣發生了。

第五那性宗批評相宗的話，說相宗執著名相支離瑣碎，有解無修，這全是不發大心人所說的話，法門無量誓願學，相宗第一先破徧計

所執，第二說無分別智，求名義自性差別假有實無，豈有執著名相的道理，不過相宗對於一切名言全要極成，各有決定的體用，這自然是聞思上的一種方便，並不是執著呀，雖然分析的詳細，還是就凡夫上看，初地百法明門上看，這世間的相宗還是極簡單粗略的呢，見到相宗的學說而以爲支離，便可知自己的智慧薄弱，如同小孩子算數有十個便數不清了，不是相宗的錯呀，至於有解無修，那是當今教下的通病，天台的止觀，賢首的法界觀，又有誰修呢。

第四章 禪教淨之諍

修禪的人總說教是外來的，不是自己本分上的事，學教的人說禪是不依經論容易犯盲修瞎練的錯誤，說淨土是對愚夫愚婦說的，修淨土的人說禪是對上上根性，中下根人容易錯路的，修禪也是空言無補

的，唯有淨土是極平易正當的。

凡夫在迷的時候認爲有個內外，因爲執著內外，所以受生死無窮的苦，於今要了生脫死，所以修學佛法，就是要破除內外的見，所以所有佛經所說，無往不是自己本分上的事，讀教的人能往自己本分上會，自然一切全是本有的，因爲佛法並不是佛自撰的，不過是寫實而已，把一切事實完全明白和真的一樣說出來便是了，那裏有一句一字是外來的呢，再進一步說，不但義理不在外，便是經書的事物也不是外，三界唯心，萬法唯識，所見所聞，那有一件是心外的，古德說，一口吸盡西江水，方是不與萬法爲侶，既然能一口吸盡西江水，豈不一口誦盡大藏經，一眼看盡十二分教嗎，所以若是說有一件本分事，有一件不是本分事，有一件在內的，有一件從外來的，不但是不明教

，可以算也不明白禪。

學教的人說禪宗不明義理，盲修瞎鍊，這句話固然是不明白禪，却也是不明白教，佛經所說的，沒有一句不是禪，沒有一件不是教人，在自己身心上求證的，因為凡夫由於無明，所認識的事理，全是錯的，於今要求正知正見，若是不向自己身心去參，只用攀緣心去計校，那不是夢中說夢了嗎，既然佛經所說的，全是實際的事實，自然若一直向實際的事實上求，也與讀經所得的相同，參禪不得正路，當然是盲修，但是讀教沒有正眼，也是瞎跑一氣，至於讀教的人批評淨土，那更是沒志氣的話，既然三界唯心，所以經說心淨則土淨，爲甚麼我們不求淨土呢，心不見心，如眼不見眼一樣，見必定有相，所以心淨不淨，我們無從自知的，只有一種考驗的法子，就是我們所見的土是

如何，由此可知自心淨不淨了，佛說念佛可以往生淨土，既然土就是心，自然是念佛可以淨心了，爲甚麼不肯修呢，不過法子是一個，但是對愚夫愚婦只說了當然的事，却不說所以然的理，讀教的人應當一面奉行這當然的事，一面考求所以然的理，自然事半功倍，況且嚴淨佛土成熟有情，是修行的總綱，若是能就一佛所嚴淨的情形，所成熟的方法，弄清楚了，自然自己修行也有了門路了，一部大藏所說的，無往不是念佛的因果，讀教的人若是鄙薄念佛，可以算得買櫝還珠了

修淨土的人說禪法是對上上根性，又豈知淨土也是對上上根性的呢，禪法最高大徹大悟，見少分法身，便是初地果，念佛生淨土上品上生悟無生忍，也是初地果，二者是相同的呀，若是念佛自居下劣，不肯求一個上品上生，便是懈怠，懈怠的人恐怕臨終不見得能沒障礙

罷，古人說取法乎上，僅得乎中，若是取法乎下，恐怕下也不能得了，所以念佛的人的不少，往生的却不多，就是由於以爲淨土是方便法，不肯發一個決定求上品上生的志願，悠悠忽忽的，散亂持誦，結果不能抵抗那多生的惡業，臨命終時，仍然爲業所牽去了，若是肯發上品上生的心，自己參禪也不會錯，參禪所以錯路，由於得少爲足，在半路上以爲是到頭了，不肯再進修，不知到修行是無終了，開悟也無止境的呀，至於說教下空言無補，當然是只圖一句佛號，是簡單的，圖一切容易省事，殊不知如來無量劫修種種苦行，纔得成就，那有容易的事，佛說上品上生要讀誦大乘經典，豈有不明白經教，能開智慧的呢。

總而言之，菩提行中，不捨一法，顯密性相禪淨，全是好的，全

是正路，一通百通，見到他的路路通的情形，便是對了，見到他們各不通，便是錯了，所以若是對於各宗存一個是非高下難易的見解，便算是不明了佛教，鄙人說了一大篇，是非話，也不過是妄見中的是非，於事實上是無補的，一則用來補月刊的篇幅，一則用來求十方明眼人指點一著向上的路而已。

貢獻給哲學年會諸作家的一片鵝毛

在春假的末幾天，正想去遊山，忽然間接得了哲學年會的通知，囑令參加，遊山也是好事，向學也是好事，心口相問的結果，還是捨了遊山，去參加那哲學年會，在第一日裏總共聽見了七位大哲學家宣讀他們的論文，實在是得益不少，在散會的時節，主席胡博士說道，希望明年規定讀論文的時間，並加定討論的時間，於是觸動了鄙人的

心思，何不就在本年度哲學年會中，提出一點討論的意見，用十二分恭敬尊重的心，貢獻於諸位大哲學家呢，所以在當日晚間便寫了這一篇文字。

在第一日第一篇文是，馮芝生先生的歷史演變中之形式與實際，是用朱熹作主體以對話之形式來說明，大義主張社會組織有多種的類型，各有各的天經地義，常存在宇宙之間，不關乎這一種類型在事上有沒有使用，在人類集團選用任何一種類型，便應當遵守那一種類型的天經地義，這種學說，鄙人是信仰的，不過馮先生所以用朱熹作主體來發表這學說，以爲這是由朱熹的學。引申出來的，這一點鄙人不敢雷同，恐怕朱熹的思想，以爲類型是有多種，而天經地義是只有一個共同的，如同人不問穿黑衣，穿白衣，這人的不能隨着衣服改變他

的顏色的，既如馮先生所說，臣對於君，女子改嫁，等問題，那臣對於君是類型的差別，忠是天經地義，在專制時期是臣對於君當忠，在共和國家是官吏對於人民當忠，婚姻是由父母之命，或是由於自由的愛情，這是類型的差別，那貞節是天經地義，在舊禮教中應當對於父母所選定的配偶，保守貞節，在新潮流中應當對於自由愛情所選定的配偶，保守貞節，鄙人以為朱熹的主張是如此的，不過這意見是對於朱熹學派認識上的不同，不是本論文正面的要義。

第二篇論文是林宰平先生的中國民族的思想是執兩用中，但是鄙人聽見林先生在前半段中，說因為推求中國的衰弱的所以然，所以要求中國民族的特性，結果以為中庸思想是中華民族的特性，在後半段中，又覺得林先生認中庸是中華民族的美德，不知林先生究竟認為中

庸是好呢，是壞呢，大概也許是鄙人耳根遲鈍不能完全了解林先生所說的，也許林先生是持完全客觀的態度，而批評他的，在解說中庸的前半段，用朱陸二位儒家爭執字義來作基礎，以爲中國每個文字的界說太不清楚，這就是中華民族的特性，這一點鄙人極端贊成，文字本來就是思想的表現，中華民族的特性是圓滑，圓滑就是中庸，文字界說的不清，正是由於思想圓滑的原故，所以鄙人常以爲中國固有的論理學，是十二分純粹經驗派的論理學，而印度的因明，西洋的邏輯，在中國的語言文字中，是失了他的效用的，但是這圓滑的特性鄙人認爲在一切民族的特性中，是最高尙的，是中華民族四千年文化與存在的基礎，而不是近代衰落的原因。

第三篇論文是蒙文通先生的唯識新羅說，以爲窺基不是玄奘的正

統，他的正統却是圓測一流，而由於新羅僧衆，流傳保存於新羅，後來併入了賢首宗，在唯識學上新貢獻，鄙人是欽佩得很，極表同情，但是鄙人所願意附加的，是玄奘是譯師而不是宗師，所以他大乘經也翻，小乘經也翻，性宗經也翻，相宗經也翻，相宗在印度本來有多派的不同，所以他對圓測說，便說圓測所接近所信仰的一派理論，對於窺基說，便說窺基所接近所信仰的一派理論，所以都可以說是正統，都可以說不是正統，但是後來人研究唯識不應當主張窺基而應當博覽，蒙先生的論文，的確可以給人一條明路的。

第四篇論文是胡適之先生的楞伽宗的研究，能指點研究佛教的，對於達磨以及他五葉相承的學派，有一種新的正確的認識，可算得很大的勞績，鄙人所引申的有兩點，一是楞伽宗與禪宗定名的由來，佛

教宗派是起於初唐，隋朝以前是沒有，就天台宗之成爲宗，也是在初唐，在六朝的時候，只有師而無宗，譬如地論師，攝論師，成論師，禪師，律師，所以專門研究楞伽經的叫作楞伽師，那時却不叫宗，到了晚唐既然這一派用金剛經替代了楞伽，又說不立文字，所以就假借禪宗作他們宗派的專名，而這個禪與印度的禪是關連不上的，或者其中的關連是很曲曲折折的，第二是南北宗的爭是性相二宗的爭，達磨是相宗的學者，因爲楞伽經是相宗的根本經，印度性相二宗分界極嚴，經典不容假借的，他的修行法則也便是相宗的四加行，一直到神秀，那慧能因爲不識字，當然只能了悟真理，不能分別名相，所以由加行的法則，一轉便轉到性宗的路上去了，在燉煌經卷中，有一位不知名的記載上說，相宗由無著世親相傳而神秀大師得之，性宗由馬鳴龍

樹相傳而慧能得之，可見得唐時人已有此論了，至於頓漸的話，依佛教的教義，在既悟以後方知是頓，在未悟以前只有漸，他們南北二宗的漸頓之爭，就是對於加行位先後之爭，在攝大乘論是資糧位滿，方是加行位，修四尋思，但是在瑜伽師地論菩薩地中，發菩提心後便要修四尋思，就是資糧位起手，便是修加行，不過神會的學識，鄙人却不敢認爲徹底了解慧能的學派，也許就是達磨說他弟子的話，得骨還未得髓罷。

第五篇是湯錫予先生的漢魏佛學理論之兩大系統，湯先生眼光的明銳，知見的清晰，是很值得佩服，這漢代兩大系統，恐怕就是大小乘的系統罷，因爲安世高是小乘學者，支讖是大乘學者，支讖的要作，在當時或者是般若三昧經首楞嚴三昧經，比較那般若經還特別受人

注意罷，湯先生又說到漢魏翻譯多用中國本有的名詞，鄙人以爲這正是高僧傳所謂「以經中事數擬配外書爲生解之例謂之格義」，這格義到了苻秦道安以後，方纔廢除了的。

第六篇論文是賀自昭先生的宋儒的思想方法，以爲宋儒法方是用直覺的，鄙人也極端贊成，直覺就是佛教的現量，理智是佛教所謂比量，平常人的比量都是用現量引起來的，也就是理智不開直覺的，但是佛教以爲一切凡夫的現量比量都是錯的，要破了我見以後得了無非別智，那方是真現量，因爲凡夫的現量不經過比量是無從言說互相告語的，所以宋儒的直覺，恐怕還是一種變相的由直覺而行起理智，而並沒有純粹用直覺罷。

第七篇是沈有鼎先生的周易卦序，鄙人在數年前也有心要研究周

易卦序次第的原理，以爲這是周易哲學的基本問題，夏商周易的不同，完全由於卦序不同，所以周易所謂凶，也許商易以爲吉了，但是因爲時間的匆促，始終未曾着手，今天聽見沈先生所說，鄙人得益不少，應當感謝的，但是鄙人覺得沈先生所說的是排列技巧一方面的事，而不是排列哲理一方面的事，譬如主卦中，何以泰否在第二坎離在第三，何以乾坤有八從卦，何以這八從卦屬於乾坤，這八從卦，何以屯蒙在第一需訟在第二，在哲理方面一定有一個基本原則的，也許在沈先生論文中曾提到，而因爲時間太晚未能說到，這是鄙人馨香祝禱，盼望知到的。

第二日午前張真如張申府張蔭麟鄭秉璧諸先生的論文，鄙人因事未能參加，未曾聽見，真是缺欠，午後黃子通張東蓀金岳霖諸先生的

論文，都能使鄙人對於各個論題得到明利的了解，尤其是其黃先生發揮懷德海的實在觀，使鄙人感覺十二分的興趣，鄙人雖然對於西洋哲學學是門外漢，對於其他各位不能貢獻意見，却是對於黃先生的學說，不能不含羞帶愧的討論一下。

黃先生解釋懷德海的學理，簡單說是，事物在前二刹那與我的腦海發生接觸，也可說，在前一刹那中事物到了我腦經裏，當時便消滅了，然後在後一刹那發生了這事物概念，當概念發生時這事物早已過去了，這學說與在二千年前佛教的唯識哲學以及毗曇哲學完全相符，鄙人以佛教的眼光只有表示信服，但是當時在會場上，鄙人曾請問了黃先生二點，第一，這第一刹那事物與我的腦經互相連持，和第二刹那的概念，那一個是真，那一個是假，當時據黃先生的答覆說，都是

真的，不能說誰真誰假，事物是概念的事物，概念是事物的概念，第二問題，是事物到在我腦經裏，是本質到了我腦經裏呢，還是用媒介間接達到我腦經裏，黃先生毅然說到，是本質到了我腦經裏，在這兩點上便有了文章了。

第一由前一剎那的事物，發生了這事物的概念，如果全是真的，應當一切人對於所見所聞的應當有兩種了解（甲）一切事物都是前一剎那的，而不是現前存在的，但是事實上一切人對於所見所聞只知是現在一剎那的事物，而不能了知他是前一剎那已經消滅的，（乙）概念既然由於事物本質到了我腦海，方生起概念，一切人都應當明白了知道事物在我腦海之中，不應當以爲事物在自身以外，但是事實上一切人都以爲物是在外的，由此說來前一剎那事物與我腦海互相連接是真的。

，而一切人的第二刹那所生的概念是錯誤的了。

在唯識哲學中說，凡是見聞的事物，要經過前五識和意識，前五識只一刹那，意識可以繼續多刹那，最初一刹那的意識是與五識同時的，以後的意識是單獨的，前一刹那的前五識和同時的意識是現量，以後的意識是比量，現量是真實的，比量是錯誤的，所以一切人永生永世，不曾認識得真實的事物，因為他只相信比量，哲學家的責任，便是不假比量而能用純粹的現量來認識真實的事物，這當然是一種修養的問題，而不是空泛理論推測所能達到的。

第二若是事物的本質到了我腦經之中，那便應當在黑夜暗室之中，也能看見一切事物，應為他的本質在那裏，隨時所以到我腦海裏來的，甚而至於無目也可見他，或者可以不必經過眼睛而直接到腦海的

，何以無光無目都不能見呢，在事實上證明，見無非是光經過了事物的波折，而後對於眼神經生起的一種感覺，可見得事物本質並不會與光同時聯合到了眼神經裏來的，由眼神經傳到腦海的，却又不是光了，是因光而起的激刺，所以到了我腦海之中絕對不是事物的本質，況且一件事物同時有多人共見，豈不是事物轉變成無數的事物了嗎，當時在會場上，沈有鼎先生曾加以解釋，說是懷德海所謂本質，只是事物的感應，這又要發生兩個問題，（甲）那發生感應的本質究竟是什麼，（乙）感應本身究竟是什麼，假使我們的概念全由於事物的感應而不得之於事物的本質，那本質豈不是永遠不可知的了嗎，那感應本身若是空虛的，便是沒有感應，感應若是一件實事，這件實事必然也要有本質，豈不是由事物又生起一種其他的事物了嗎，如此引生便

應當無窮了。

在唯識哲學中說，一切事物的現量和比量，全是識的自己分別，外物也不來，知識也不去，現量比量起，識中也不添了點什麼，現量比量滅，識中也不少點什麼，不過藉外物爲緣，這種分別生起來而已，這是事實，一切人以至鳥獸，無論賢愚都是如此，所以一切人永生永世不曾見聞到事物的，哲學家的責任，不是僅僅解釋一種事物，而是在一切時中能由真現量而得到事物的本質，這當然不是用前五識和意識所能得到的，必須用到另一個識，這個識就是那事物的本質同時也是前五識和意識的本質，一切內外身心物我的本質本來只是一個，所謂是心自證心，還有什麼得不到呢，黃先生也曾提到，莊子所說，天地與我並生，萬物與我一體的話，但是這種境界，是要第一步廢除

了一切比量，就是概念，第二步廢止了一切前五識和意識，就是直覺，然後方能達到的，而絕不是有個內外身心物我的概念，有個事物本質來到我腦經裏的境界中，所能得到的，這就是唯識哲學所謂，由四加行求無分別智的問題，便又是一種修養問題，而不是空泛理論問題了。

當時在會場中曾有人提出反問，說最可疑的是，物質到了此人的腦海裏，而外間此物還在，鄙人以爲此問是不合邏輯的，因爲大前提是一切事物都是剎那生便剎那滅的，所以有人看見，或是沒人看見，或是說本質到了人腦海裏，或是說本質的感應在腦海呢，都沒有關係，而這物質決定是不常存的，一生剎那便滅了的，世人所謂物質常在，不過是前一剎那的事物滅了，又有後一剎那的事物生起，相續不斷

而已，所以由此不能駁倒懷德海的學說的

當時金先生還說道，有一位美國某哲學家說道，火車繼續的動，人的概念也隨着繼續的動，但是金先生自己曾百思不得其解，這也是由於不能了知物質刹那生滅的原故，物質既然刹那生滅，如同火車的刹那前進，所以人的直覺當然也隨着刹那生滅，直覺如此，自然繼直覺而生起的概念也是刹那生滅的了，還有一件反證明，假使火車刹那相續的動，而人的概念是囫圇固定的，那概念能固定少時間，便可以固定多時間，那火車到站停止的時候，人還可以仍保持着動的概念，以至於一月一年一生一世，何以火車纔動，靜的概念便滅了動的概念起了，火車纔停，動的概念便滅靜的概念便起了，可見得在火車刹那刹那繼續動或是刹那刹那繼續停的時間，人的概念也是刹那刹那繼續

動或剎那剎那繼續停的，在這裏有一個最好的比喻，便是電影，看的人以爲在白幕上有個人影由左行到右，然而事實是多數的影片，相繼的演映出來，不但影片是如此，白幕上的影子，也不過是隨着影片有多數不同的影子而已，一則因爲生滅太快，二則因爲前後相似，所以人看不出是無數不同的影子，而以爲是一個人影由左到右，而宇宙之間，影片便是事物，白幕便是知識，觀客便是衆生的妄見，這種妄見是與事實不相符的。

黃先生在討論的末了用了元氣的名字，來說明事物的本質，黃先生大概主張是一元論的罷，但是依鄙人的意見物質的本質，不是一元的，而是球面式的，球面在那一方面看都沒有上下參差的分別，以爲處處是一樣，可以說是一元，而同時也是差別多到無限，沒有一處相

同，所以成爲球形，所以物質的本質是一多元合的，而不可以用元氣來形容的。

這是鄙人對於諸位作家的意見，鄙人是用十二分恭敬誠惶誠恐的，貢獻與諸位，也是田夫獻曝的一份愚忠罷，鄙人的看家本領也只有這一點，再想要多一點，可也沒有了。（載於民國二十四年七月北京佛教會月刊）

文學家如何能得應有之佛教常識

佛教之典籍，可分爲二大類，一者經，卽佛說者是，二者論，卽西土東方歷代佛教宗師所撰述者是，今選定經論中之必讀者，略述如左，至於疏解，雖列多家，讀者可任選一二種參考也。

甲 經類

一、普賢行願品一卷

華嚴經爲大乘佛經中佛最先所說，爲如來一代時教大寶藏之細目也，義理紛繁綜錯，決非初學所能了解，晉譯華嚴六十卷，唐譯華嚴八十卷，其經之最末一品，名入法界品，唐時般若三藏重譯之爲四十卷，名曰大方廣佛華嚴經普賢行願品，此四十卷中之最末一卷，歷來別行，爲佛教徒朝夕課誦所必須，不唯中國如此，實自西土已然，故唐不空三藏教誡初學，恒以普賢行願品爲入門要徑，唐釋宗密有普賢行願品別行疏鈔五卷，依賢首宗圓頓宗旨，以調整一切佛教之義理行相因果境智，爲受持此品者所必讀者也。

二、四十二章經一卷遺教經一卷

四十二章經，爲佛教於漢明帝時最初傳入中國時所譯，亦卽中國佛

經之第一部，乃迦葉摩騰自阿含經中選輯四十二則，趨譯而成，阿含經爲小乘佛經之總集，凡有四部，一增一阿含經，二長阿含經，三中阿含經，四雜阿含經，共一百八十二卷，此四十二章經可謂阿含經之菁華，遺教經爲姚秦鳩摩羅什譯，小乘經中如來將涅槃時所說，亦卽如來之遺囑也，關於此二經之註解，前經有宋眞宗之御註一卷，清釋續法之疏鈔五卷，續法爲清代傳賢首宗之唯一大德，此外有宋守遂之二經註，及明智旭之三經解，卽於此二經外增八大人覺經也，智旭爲明末四大禪師之一，宗習天台者也。

二、維摩經三卷

維摩經自漢吳西晉東晉皆有譯本，爲當世文士所尊重，願愷之於瓦官寺繪維摩像一壁，第一日觀者資錢十萬，而施者填咽，陸探微有

維摩圖，袁禧有維摩經變百餘事，文學之士，多有一讀維摩經而入道者，今世所傳，唯鳩摩羅什譯之維摩詰所說經三卷，及唐玄奘譯之說無垢稱經六卷，而羅什譯最爲通行，其註有肇註八卷，僧肇卽由讀古維摩經而出家，佐羅什譯斯新經者，其註雖名曰肇註，實爲唐人集羅什僧肇道融道生四家註而成，生肇融皆什之門人，與僧叡稱爲關中四聖者也，此外尙有隋慧遠之維摩經義記，遠爲地論師，慧光法上之裔派也，隋智顛之維摩經玄義六卷，維摩經略疏八卷，爲天台宗之根本，又有隋吉藏之淨名玄論八卷，維摩義疏六卷，吉藏住會稽嘉祥寺世稱嘉祥大師，三論宗之集大成者也，釋玄奘譯本者，有唐窺基之說無垢稱經讚六卷，此慈恩宗之要籍也。

四、楞嚴經十卷

楞嚴經譯於唐神龍中，沙門懷迪譯語，房融筆受，其文字於一切經中，最爲藻麗，自北宋釋子璿以賢首教義作爲疏釋，而後大行，是故唐以前文人多喜讀維摩，北宋以後文人多喜讀楞嚴，然實則楞嚴一經，於佛教中屬於密部，以陀羅尼爲主要，所言現觀，乃持誦眞言時安心之準繩而已，其註解宋元明清相承，凡有三十餘家，適合於文人所需要者，則有錢謙益之楞嚴經蒙鈔三十卷，禪教相資，引徵宏富，言義理者，則清釋續法之楞嚴經灌頂疏，最爲詳備，天台宗之疏釋，則有元惟則明傳燈之楞嚴經圓通疏，明智旭之楞嚴經文句，清末楊仁山居士教人讀楞嚴，多用明眞鑑之楞嚴經正脈疏，亦賢首宗疏釋之一，然竊以爲上不及宋子璿疏之精，下不及清續法疏之博也。

五、金剛經一卷

是經自姚秦至唐，凡有六譯，而通行以姚秦鳩摩羅什譯爲最著，自唐時禪宗六祖慧能大師，由金剛經應無所住而生其心一句得悟，復用此經以誡門徒，禪宗遍天下，此經亦盛，不唯益慧，且增福德，持誦之者，感應靈異，唐人有金剛經集驗記，乃至宋明清皆有靈驗之傳記，是故人人持誦，家家傳習，不唯佛教奉爲圭臬，卽外道異宗，亦復尊重，壇批乩語，僞妄百出，此爲習此經者所不可不慎也，其註解有西土四論，一無著菩薩之金剛經論三卷，二天親菩薩之金剛經論三卷，三功德施之金剛經破取著不壞假名論二卷，四金剛仙菩薩之金剛經論十卷，至於中土疏釋，天台宗有隋智顛之金剛經疏，三論宗有隋吉藏之金剛經疏，慈恩宗有唐窺基之金剛經贊述，

賢首宗有唐智儼之金剛經略疏，禪宗有明曾鳳儀之金剛經宗通，至於明宗泐之金經剛註解，德清之金剛經決疑，智旭之金剛經破空論，亦可爲入門之參考，至於世傳之五十三家註，及僧肇註，六祖註，皆爲疑僞之書，不可寓目，世之傳本，皆有三十二分，相傳爲梁昭明太子所科，可以爲旁通世俗之助，至於正詮教理者，多依無著二十七疑之例者也。

六、法華經七卷

法華經者，如來大寶藏之總綱也，若能明解法華，則於佛法教理行果之大要，可以瞭於指掌，此經先後凡有六譯，三存三闕，存者爲西晉竺法護譯正法華經十卷，姚秦鳩摩羅什譯妙法蓮華經七卷，隋闍那崛多譯添品妙法蓮華經七卷。而通行皆用羅什譯本，至於疏解

有東晉竺道生之法華經疏，文字雖略，義頗精深，次則爲梁法雲之法華經義疏，法雲最擅此經，當時稱爲雲法華，梁陳之際習此經者，皆所宗奉，至天台宗之二祖南嶽慧思禪師，證法華三昧，教人恒以此經安樂行爲規矩，有法華經安樂行義一卷，於是天台宗以此經爲根本，傳至三祖智顓禪師，有法華玄義二十本，法華文句二十卷，唐釋湛然作法華玄義釋籤，及法華文句記，與止觀輔行傳宏決，世稱爲天台三大部，淵博宏廣，非初學所能盡解，若欲知天台詮釋法華之綱宗，可先讀明智旭之法華綸貫，及妙玄節要，然後者讀玄義及文句也。

七、淨土十要十卷

淨土爲佛教之極則，行之甚易，理觀實深，是故不能了解淨土之宗

致，而疑惑不信者，卽不可謂之了解佛教，此書爲明智旭所選輯，一智旭之阿彌陀經要解，二宋遵式往生淨土懺願儀及往生淨土決疑行願二門，三隋智顛之淨土十疑論，四唐飛錫之念佛三昧寶王論，五明天如之淨土或問，六明妙叶之寶王三昧念佛直指，七明梵琦之西齋淨土詩，八明傳燈之淨土生無生論，九明傳燈之淨土法要，十明袁宏道之西方合論，後智旭之弟子成時重刻時，合傳燈二作爲一要，以自所作觀經初門彌陀經行儀二種合爲第三要，凡此諸書，皆淨土宗典籍之盡善盡美者也，而以彌陀要解爲第一，故列於經類中焉。

乙 論類

研究佛教之方法，當然先經而後論，以經爲佛所親宣，而論則後

人引申也，或以爲論易解而經難明，往往以論爲入門者，非予所敢知也，前列七經，已於佛教宗旨可以提綱絜領，若爲示各宗理事之不同，擇其最簡而要者，各舉一二種，庶可知其梗概焉爾。

一 肇論一卷

昔者鳩摩羅什幼時，學小乘教，後讀龍樹之中論百論十二門論等，始回小向大，及入姚秦，大傳經論，宏敷教義，亦以此三論爲宗，此三論宗之由來也，僧肇爲從羅什最久，故所得獨深，所作論凡四篇，總名曰肇論，一物不遷論，二不真空論，三般若無知論，四涅槃無名論，其文章之秀美，兩漢而後，無此佳構，信所謂有德者必有言者也，以義理之深邃難解，世鮮讀者，今有陳慧達之肇論疏三卷，唐元康之肇論疏三卷，宋淨源之中吳集解三卷，遵式之肇疏論

六卷，下至元文才之肇論新疏遊刃，明德清之肇論略解，皆可爲研究此論之助，而以陳唐二疏爲尤要焉。

二隨自意三昧一卷

天台宗以觀心爲宗，須與一切事相義理，觀解無礙，觸境不迷，方爲成就，故摩訶止觀爲天台之義海，然如斯大部，非初學所能窺，而摩訶止觀之初，前述行大行之要，是中勸修四種三昧，隨自意三昧爲其一，此書乃南嶽慧思禪師所作，舉凡天台一切止觀法則，無不從斯流出，可以爲始行之階漸，可以爲大部之綱目，善能充之，無遠不達，智顛之覺意三昧，亦與此書相類，可參考也。

三百法明門論一卷

四唯識三十論一卷

自東晉佛陀跋陀羅譯華嚴經，宋求那跋陀羅譯楞伽經，是爲法相宗在東土之初萌，元魏佛陀扇多菩提留支譯無著世親諸論，而法相宗始苗，陳真諦譯攝論俱舍，而法相宗始秀，至唐玄奘至西土歸，是爲法相宗之成實矣，法相宗之根本典籍，所設一本十支，一本者，瑜伽師地論一百卷是也，十支之中，百法明門論，略陳法數，唯識三十論，高建法幢，最爲簡要，皆世親所作，玄奘所譯，百法論有唐窺基之註二卷，普光之疏二卷，曇曠之義記四卷，唯識三十論有唐失名之要釋一卷，明解此二論，可以知法相之體義矣。

五華嚴一乘十玄門一卷

華嚴宗肇始於唐法順禪師，開發於智儼法師，大備於法藏國師，此書乃智儼承法順和尚說而撰，闡揚華嚴教義，一切典籍，此爲鼻祖

，賢首一宗以六相十玄爲總綱，明事事無礙，主伴無盡之旨，窮諸法之體相，彰果德之圓備，唯此爲極，惜無疏解，可用賢首之金師子章，華嚴指歸，華嚴教義分齊章及澄觀之華嚴懸談以爲參考也。

六六祖壇經一卷

自魏達磨西來，傳佛心印，以楞伽經爲宗，五葉相承，或講或釋，其時與天台賢首，尙無儼然隔絕之畛畦，至六祖教人離文字修，直指心性，於是宗教二途，不相融通，六祖初不識文字，此爲六祖在廣州所說，而弟子所記，在唐時各弟子所傳，卽互有不同，至宋時更有附益，實所難免，然其大旨，主要辭句則未嘗或易，欲知禪宗安心之法，則此書爲最明顯，然禪宗之要，在於離心意識而真參，

是故以心意名言測度者，往往流於僞妄，儒道之末流，多引用禪理以爲證明，然自禪宗觀之，彼皆似是而非，其主要關鍵，在於佛教以人法二無我而宗，而儒道處處執我故也，至於大珠語錄，黃蘗傳心法要，亦可以爲參考。

七心賦註四卷

禪宗自五祖下，分爲南北二宗，南宗慧能，世稱六祖，北宗神秀，再傳而絕，六祖之後，漸分爲五家，一臨濟，二曹洞，三潞仰，四法眼，五雲門也，而法眼一家，以六相爲宗，故兼本華嚴，是以傳至永明延壽禪師，集百部經論，述宗鏡錄一百卷，爲教海之提綱，又有萬善同歸集，心賦註等諸作，是故欲藉文字因緣，於禪門得入處者，唯有依於永明矣，此賦詮釋心性，最爲善巧，禪宗以明心見

性爲主者，能於此賦精思深研，庶幾近之。

八弘法大師雜註八卷

密宗自東晉曇無蘭等傳東土，下至唐金剛智善無畏西來，傳金剛界胎藏界兩部大法，不空三藏得之而大盛，不三世而衰歇，獨日本空海大師入唐，從不空弟子惠果受五部灌頂，返於東瀛，立真言宗於高野山，傳授至今不衰，是故欲知密宗教義之梗概，唯有從空海之著述得之，所著作凡數十種，總名曰弘法大師全集，今選其簡要者八種，一秘密三昧耶佛戒儀，二卽身成佛義，三聲宗實相義，四吽字義，五梵字悉曇字母並釋義，六十八契印，七念持真言理觀啓白文，八遺誡，若欲廣知密宗一切教相事儀之根本，則可讀唐一行大師之大日經義釋十四卷也。

九顯密圓通成佛心要二卷

密宗傳入中華，有三時期，初爲東晉，次爲唐代，末爲元代，卽喇嘛教是也，喇嘛教義，雖於明時宗喀巴祖師廣爲闡發，立爲黃教，而其典籍，中土譯者至鮮，間有二三冊，亦限於儀軌，此書爲遼道殿所作，以密宗與賢首相比而論，由此可知喇嘛教義之心要也。

十慈悲道場懺法十卷

佛教律宗，自限於比丘之研究出家戒律，而佛之囑付，一切在家信奉佛教者，不得讀出家律，故大乘律宗，對於在家律儀，以懺悔爲主，如文殊悔過，五悔法門經等，此懺乃梁武帝集諸經論而成，當時頒行各寺，每年終時，一度修建，誠可爲佛教滅罪生善之津梁，而中土大乘律宗之唯一佳作也，近代釋諦閑法師有隨聞記十卷，

解釋此懺爲甚爲明顯，可以參攷，至於末世，專以此懺爲修福荐亡之用，實以其內容之精神，在古時自有真實之用意也。

十二三昧水懺三卷。

此懺宗唐懿宗時，悟玄國法師身嬰疾病，得愈之後，撰此懺法，以爲滅惡生善解怨除結之本，與慈悲懺法，同爲大乘律宗之要籍，而佛教克已復禮之功夫也，近代釋諦閑有水懺申義疏，可以考參。

以上共凡十八種六十七卷，而疏釋不計焉，至於關於名相之索引，則有法界次第初門，教乘法數，佛教小辭典，佛教大辭典等，關於史迹之考證，則高僧傳，續高僧傳，宋高僧傳，補續高僧傳，佛祖統紀，佛祖歷代通載，釋氏稽古略等，及近人所作佛學概論，佛教史，皆可涉獵，不復具列矣。（載於民國二十四年十一月北京佛教會月刊）

談十二因緣

佛教的大綱就是教理行果四件事，有這一種教，解說一種真理，根據此理去修行，得到一種結果，現在研究哲學和一部分研究佛教的，祇知談理，却不知行和果，因為不知行和果，所以他說的理不能澈底，圓滿，究竟，至於佛教所談的理，是以行同果作基礎，此理才能叫作真理。佛教談真理有二種；一，俗諦。一，真諦。俗諦乃就世間立場說的，真諦是就超世間立場說的，在俗諦中，總說就是一個因果循環的定例，由因果循環的定例，申引成四諦，卽苦，集，滅，道，苦是世間的果，集是世間的因。滅是出世間的果，道是出世間的因，換言之，苦集卽凡夫的因果，滅道卽聖人的因果，四諦再申引之，便是十二因緣。

這十二因緣有順逆二種觀法；

順觀卽無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。這便是苦集二諦 凡夫的因果。

逆觀卽無明盡則行盡，行盡則識盡，識盡則名色盡，名色盡則六入盡，六入盡則觸盡，觸盡則受盡，受盡則愛盡，愛盡則取盡，取盡則有盡，有盡則生盡，生盡則老死盡，這便是滅道二諦——聖人的因果。

順觀乃佛教就人的立場來解釋人生宇宙的所以然，結論卽如何能令無明盡，而得到出世的結果，

下釋十二因緣

一，「無明」卽迷惑，如人走路，忽爾迷失方向，這迷的發生是無有根源的，人類的無明也如此，故佛教叫他作無始無明。

人從有生以至將來，無時無處，不是無明，醉生夢死是無明，無知識階級求衣求食是無明，自命哲學家通達真理的，也是無明，不求勝解是無明，推求宇宙人生之所以然，也是無明，因為什麼呢？因有「行」故。

二，「行」卽行爲，又是心念相續之意，有無明，自然便有相續不斷的心行，以及相續的造作，（曾有人謂一人不應問天地的情形，生死的相狀，以及人生的所以然，在這不容問不容答之中，若偏要問，偏要答，便是無明，「這種解釋，可以說完全不懂佛教，起心去問，起心要答，那已是行爲，如何能算無明，明，乃明白覺悟之意

，那不問不答，不識不知，豈非更是無明，這錯處便在不知無明住地的道理。）

三，「識」，即分別的功能，即情感的本源，即人與草木的區別。

四，「色名」，名即心性，色即物質。

五，「六入」，即眼耳鼻舌身意，所謂色從眼入，聲從耳入，香從鼻入，味從口入，觸從身入，法從意入。

六，「觸」，即見，聞，嗅，嚐，覺，知。

七，「受」，即感覺，有三種，「苦受，樂受，不苦不樂受，」

八，「愛」，即希望，樂的希樂得，苦的希樂避，人所愛不同，故希望也不一樣，（曾有人謂：「觸境起受，而自有不容已之愛，」此語完全不懂十二因緣，若就不容已說，十二因緣全不容已，故佛經

中釋十二因緣，「此有則彼有，此生則彼生，」即是有一「無明」，便有不容己的「行」，有一「行」便有不容己的「識」，以至於老死，都是不容己，但另一面言之，却無不容己，何故，因無明盡便行盡，行盡便識盡……假若一定不容己，豈不是無十二因緣盡，也無涅槃麼。）

九，「取」即執着，即人生的一切的計較。

十，「有」即行，即事業之意。又現實之意。

十一，「生」即生活。

十二，「老死」即命盡之意。

此十二因緣次第相生之理，有二種解釋，一，就三世說，一，就一念說。

就三世說；由過去無明所生的行爲，而生起現在的識，名色，六入，觸，受，即過去的二種因，次第生出現來的五種果，現在的五種果，又生起愛取有三種因，而發生將來的生死二種果。

無明是煩惱的根本，即過去的煩惱障，行是過去的業障，識以至受，是現在的報障，愛取是今生對境起的煩惱障，有是今生的業障，老死是將來的報障，簡單言之，就是由煩惱而造業，由業受報，報中又起煩惱，再造業，再受報，如此循環無盡，就一念說，一個人於一念中的感覺，概念能完全成立，便具足此十二因緣，由於無明，乃有變遷，在變遷中，即生分別，分別中便有身心內外，然後有六入，觸，受，這是直覺，繼續成立愛取有，成爲概念，這一念心成立，即是生，一念心消滅，即是死。

十二因緣是相生不絕的，所以欲了生脫死，必須十二因緣盡，但十二因緣如鐵環，在任何機會上，能有斷縫，環便破壞，故十二因緣，能斷任何一支，其他則連帶全斷。

就基本言，應先斷無明，但這是最難的事，就三障說，應先斷煩惱，但在十二因緣上，乃兩重三障循環的，所以要斷十二因緣，最好的機會，便在這二重循環的中間便是報障煩惱障相續的中間，在今生的果報上，不起煩惱，換言之，即受而不愛，這便是超凡入聖的第一要諦，但斷愛須盡，於事理皆不可有一毫的殘留最爲緊要，由此觀之，可見「愛是不容已」乃是大錯誤，這錯誤的病根由於認爲但能明白凡夫的因果，順着過凡夫的日子便是大徹悟，却不知求聖人的因果，不相信有超人的境界，宋儒學禪而不得其門，另立性理之學，

其病也正在此，所謂愚而安愚而已，「人我執」「法我執」都是受而愛了，所以修學佛學要斷二執，二執不除，任何所談都是錯的。

（載於民國二十五年一月北京佛教會月刊）

佛教唯識主義

（一）世間學識的錯誤

世間一切的學識，如中國哲學，歐美哲學，自然科學等；他們根據的立場，不外這四種：

（一）人類的直覺，（二）人類的概念，（三）人類的語言文字，（四）語言文字的意義。

人類根據這四種，混合起來研究，而決定宇宙人生的現象。若是無直覺，就如同人類完全是聾子瞎子；科學哲學當然無從產生。若是

無概念，就譬如初生的小孩，一切學問，當然亦無從產生。若是無語言文字，就如鳥獸等等，當然不會產生一切學問。若是不能了解語言文字的意義，就如中國與外國人對面一般；當然更不會產生一切學問。由此看來，世間的一切學問，完全由這四種產生出來。直接可以說，世間的一切學問；就是直覺，概念，語言文字，意義的學問。人們以爲由這四種所產生的學問，而研究的結果，就是宇宙人生的真實情況；這寔在是錯誤。要知這四種，不但不是宇宙人生的事實，由他產生的學問而研究所得的結果，也不是宇宙人生寔在的情形。何故呢？因爲直覺概念文字意義等四種，都是由宇宙人生的事實感應才發生的。既是感應而生的東西，當然不是感應的原體。譬如一個銅圈在兩塊磁石中轉，可以產生電，但是決不能說電就是磁。又譬如摩擦可以生

熱，但是熱決不是摩擦的本體。我們若是祇研究電和熱，是決不能明白磁和摩擦一切一切情形的。所以研究由直覺等四種而產生的學問，和他所得的結果，雖然於宇宙人生不無少分的相似，但是決不能夠通達宇宙人生一切一切的情形。所以世間一切學識，是虛妄的錯誤的。所以瓊司用柏拉圖的名喻講的，我們至今還是拘囚在石室裏面，我們背對着光，而只看見牆上的影子。

（二）佛教的真實

佛教的發生，是釋迦牟尼從多劫多生用一種離文字的義意，以及離文字，更離概念，更離直覺的修行，而得到宇宙人生真實的情形。然後將他所證的宇宙人生的情形，宣告於大眾；並且教給大眾離直覺等而修行的方法，這便是佛教。這多劫多生的理由和情狀，是在

研究佛教上，必須要先明白的。但是這一層是一般文學家所不易了解的；又不是一般平凡人可以辦到的。所以佛教有一種離直覺等而修行的方法，祇要盡一生的修行，便可以得宇宙人生真寔的情形。前一法就是大乘佛教，後一法就是小乘佛教。所以比利時的著名學者普勝，他有很敏銳的眼光來了解佛教，他說：「佛教不是宗教，而是超人生的修養法」；這是很對的。但是我們在未有離直覺等的修養以前，所了解的佛教，仍然不過是由佛教而起的直覺等，當然也是虛偽的影子；所以佛教是行的不是談的。但是現在是哲學會，不是佛教會；所以不應該談佛教修養的方法，還是談我們所見的佛教的影子罷！

(三) 唯識義

普通的哲學，所謂唯心，唯物，一元，二元，多元論等，雖然他

們學說上組織不同，但都是根據直覺，概念，文字，意義的。然而宇宙人生的真實情形，是不與直覺等相干的。我們要推測什麼是可以生起直覺的，不拘他的寔體是甚麼，我們儘可以稱之爲宇宙間的能力。譬如眼可以看見物質，乃是反光作用；在這一處有反光能力，便可以生起我們見的直覺。聞聲，嗅香，嚐味，覺觸，知識，也是如此；都是由宇宙的能力而發生，這是毫無疑義的。科學家以爲能力是要依附在寔體；譬如沒有手，便沒有力氣了。力氣是在手背中的，這寔在不然，手背不過是多種能力之和，所以像是寔體。氣力是這多種之一種。就力氣來說，可以說整個手臂全是力氣。在舉千斤石頭的時候，不能說力是在指，或是在臂，或是在筋，或是在骨；而是指臂筋骨一切皆是這舉千斤的力氣。由此類推，宇宙只是能力世界，可以斷言無疑了。

。在佛教名詞上，便叫作識。但佛教是否一元論呢？不是的！因爲發生見是見的能力，發生聞是聞的能力，發生紅是紅的能力，發生白是白的能力。在紅之中，發生此紅是此紅的能力，彼紅又是彼紅的能力。每一事一物的發生，各有其發生的能力。但是佛教也不是多元論，因爲一切一切都是能力；所以宇宙人生非一元也非多元，而宇宙間所謂物所謂心無不是能力而已。佛教爲使人了知這能力大約的情形起見，故說宇宙中的物質，是四大四能力的組合：

（一）障礙的能力，（二）流潤的能力，（三）炎熱的能力，（四）飄動的能力，也有再加一種的卽（五）不障礙的能力。

障礙的能力，就是事物上的物質，就是知識上的心體，就是心理上的愚痴。流潤的能力，就是事物上的化合作用，就是知識上的意志

，就是心理上的貪戀。炎熱的能力，就是事物上的熱，就是知識上的自我，就是心理上的欲慢。飄動的能力，就是事物上的動力，就是知識上的情命，就是心理上的瞋恚。不障礙的能力，就是事物上虛空，就是知識上的直覺，就是心理上的疑惑。由這五種能力，生出許許多多不同組織的事物，各方面的活動不同。即是人們所指的宇宙。一切自然科學，心理學，都是這五種能力間接的象徵。

(四)能力不滅

宇宙的能力，是相續不斷的流注。譬如人舉五十斤的石頭，並不是一個單純的力量支持這物體，乃是剎那剎那間有支持五十斤的力量相續發生。這種情形可以說，由前一剎那的能力引起後一剎那的能力。宇宙的能力也如此，又如摩擦可以生熱，由熱可以生火。能力的作

用雖有變遷，但是能力的量却無增減。宇宙的能力也如此，但宇宙的能力，並不是像科學家的計算，永遠相等的量，輪轉不息。他却是一身外有一種因果循環的定律，就是因小而果大。譬如一粒米種在地下，長成一棵穀，便會結多數的米。米雖這樣倍增，但是世間的田並不增加。然而米也未曾剩過，這是因爲米多數供人食用而不再種的原故。宇宙的能力循環也如此，因小而果大，但果中有善有惡有無記。其中少數的果不再還成因，無記的果是不再生能力的，所以宇宙的能力因果循環。雖然因小果大，而宇宙人生並不因此而增減。這因小而果大的原故，是因心的能力可以轉成物的能力。譬如木匠用五十斤的力量劈木柴，劈時心中無所惦記，只是求由此工作換得衣食而已；這種能力所引後來的能力是甚微小的。若是由於嗔怒，用五十斤的力量去

打人；就物理學上說，這兩種的能力量是相等。但是不然，寔際上這後一種能力所引生的能力，是大得多。若是用算學的方式來形容，可以說能力的轉變是用物的能力乘心的能力的多倍自乘。

（五）能力相攝

能力是無邊際的，所以凡是發生任何一事一物的能力，都是各各遍一切處的。故此我們直覺概念的對相，不只是單純的能力，而是遍一切處無邊無數的能力相混合而組成的。譬如一箇桌子的發生，這桌子的能力，並不只在我們所能見的形量中，乃是遍一切處的。當你我他三個人同時看見這桌子時，你只是發生你的能力，我只是發生我的能力，他只是發生他的能力，各各也是遍一切處的。在我之所見，是發生我的能力中所發生的桌子；在你之所見，是發生你的能力中所發

生的桌子；在他之所見，又是發生他的能力中所發生的桌子。就桌子說，是一個能力遍一切處，就能見的人說，便是無邊無數的桌子。發生桌子的能力遍一切處，發生其他的能力也如此，我們的身心也是如此。就身心說，各各遍一切處。而人類互指爲你我的身心，寔是一切能力之和合組織。凡是在任何一處，不僅是一事一物的能力，而是具足一切事，一切物的能力。最好的譬喻就是無線電，虛空只是一個，遍一切處，天津所發生的電波遍滿這一虛空；北平所發生的電波也遍滿這一虛空，但是却互不相礙，成爲虛空就是波，波就是虛空。虛空好比宇宙人生，電波就如人我事物的能力，那發音機就是科學上所觀察的人我事物。

(六) 能力不生

能力既是一多相攝，顯隱互在。但他是否有寔體，如科學家的原子電子論呢？凡是有寔體的，須具足下列三種條件；

(甲)不相並容

即兩種或兩種以上的寔體，不能相連或相並在一起。

(乙)不生不滅

凡是寔體的，應當亘古以來便有，近今不滅亡，不顯本無忽有，本有忽無。

(丙)不能轉變

凡寔體，應當從古至今永遠如此，不應今如此，明如彼。

以上三條定義，違背一條或完全違背的，就是無寔體，無寔體便是假有，假有的意思就如同夢中的物件一般。能力是否具足前面三條定義呢？不具足的。第一是並容的，在前第五章已詳說過。譬如桌子的能力，與發生木的能力是密切相容的。第二，能力是刹那刹那生滅的，在前第四章已說過。我們現在研究能力究竟從何而生，從何處而滅。凡事物的發生，可假定四種情形；

(A)由自己生自己。就是從當下一刹那的能力生當下一刹那的能力，這是不可能的。因為若是已有自己，使用不着再由自己生自己，若再生自己，豈不成兩個自己？若是無自己，又如何能從自己生。

(B)由其他生自己。即由過去一刹那的能力，生現在一刹那的能力。是滅了能生現在呢？還是不滅了能生？但滅即空無；又如何能生；若不滅能生，豈非一個刹那而有兩個能力嗎，若逐次類加，則將來的能力，便會成爲無量。譬如由前一念發生桌子的能力。試問這第二念的能力在前一念中，是有呢？是無呢？若有，豈不是在前一念中就有兩個桌子的能力。由此上推，則上古的能力，便已無數無量。再者前一念的能力

，既已有後一念的能力。那便不用再生。若是無有，何以前一念桌子的能力，却不生第二念衣服的能力？所以由其他來生自己，乃是不可能的。

(G) 由自他共生。即由過去一念的能力與現在一念的能力合起來生現在一念的能力，這也是不可能的。譬如一石不能出油，一團砂不能出油，砂石合在一起也仍然不能出油。

(D) 無因而生，這也不可能，因為世間事物是有條理的，不是無條理的。若是無因而生，何以桃樹不開荷花，菊花不結杏子呢？所以凡一切有生滅的，都是無體。

第三，能力是轉變的，在前第四章已說過，發生物的能力，可以變成發生心的能力，物質既違反前面三條定例，所以能力無定體，這

能力的生滅轉變，寔在就是無生滅轉變，因那生滅轉變全是假的，

(七) 結論

凡世間一切哲學科學，都是研究這並容，生滅，轉變的情形，而認爲這並容生滅轉變是決定依附在寔體上的，這是極大的錯誤，因爲凡是能並容生滅轉變的，必不能有寔體，所以世間的哲學科學等，就佛教立場來看，在假有上，一部份情形之下，是承認他們的；但是在實相上，全盤情形之下，認爲他們都是錯誤的。(載於二十五年五月北京佛教會月刊)

佛教兩大定律

第一章 因果循環律

佛教最重要的理論就是因果循環律。但是其他的哲學宗教也談因果；

只是他們所談的但說因果而不循環，所以他們所說的因果只是片段的而不能圓滿究竟了。吾們日見的一切事物可以說具足三種定律。

第一 沒有無因而生果的

第二 沒有有果而無因的

第三 沒有果不成因而再生果的

譬如一顆樹開花，花結成果，果一定可以再長成樹，樹又開花，如此循環無窮的。又如科學上熱還生動，動能生電，電又可以生熱，熱還生動，如此也是轉變相生無窮止的。所以是宇宙間的一切事物都是由因生果，果還生因，因又生果，如此循環。

佛教所說的因果是甚麼東西的因果呢？儒教談因果是爲善受福，爲惡受禍；所以易經說，積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃。道教

談因果是禍福相依，所以說塞翁失馬焉知非福。佛教所談的固然也有善惡的因果，但是這不是佛教根本的主義。佛教主要的因果循環律是對於心理說的。普通談的固然也有善惡的因果，但是這不是佛教根本的主義。佛教主要的因果循環律是對於心理看的。佛教總分顯密二派，顯教從理入手，密教從事入手。從理入手的主張『心理萬能』『心遍一切』，可以說是唯心論。從事入手的主張『離事無心』『事即是心』可以說是唯物論。所以顯教說『三界唯心萬圓唯識』，但是心理的個體當然是無從測知的。事業即是心理的表現所以佛教所談的最注意在事業的因果。在平常人以爲事業做了後，不過在歷史上有一個痕迹而已，那事業的本體是等於處空而不可得的了。俗話說，作完算完。不但身體的作爲是作了算了，那口中所說的也說完便算沒有了，心

裏所想的更不成問題，直是等於風或影而已。佛教不然。他說身所作的，口所說的，心所想的，都是心理的表現。雖然表現的狀況不一樣，同是一種事業即是能力的別名。心理既然是因果循環，這事業的功能當然是不滅的了。不過事業的成就必須種種條件完備。譬如走路必須有立場有腿有路有知識有運動方能走，缺任何一件便一步也不能走。所以佛教對於一切身口意三種事業總有名叫作『集諦』，諦是誠實不虛的義思。集諦在因果論上是處於因的地位。因為事業的成就由於心理的支配。事業的表現有時相同，而所以成就這事業的心理可以完全相反。所以集諦是含有兩大部分，一是心理，二是事業。由於心理及事業的。便發生宇宙人生的果。但是人生宇宙仍然是心理和事業而已，所以與集諦的心理事業不同的，那是可然的心理，可然

的事；這是必然的心理，必然的事業。一種思想或一件事業可以作可以不作，或是本來不必作而竟然作了，這便是可然的心理和事業，這是因。在某一種環境之下不得不如此想如此作，這便是必然的心理和事業，這便是果，因為由於可然而後發生必然的。在必然中又起了可然的心理和事業，這必然果又成因，因又生果。這必然的心理和事業，佛教中叫作『苦諦』，因為是不自在的。這苦諦的成分是由於物質，感覺，思想，行爲，情識五種總集成的。每一種之中當然各含有多種的差別。

佛教對於世間的解釋只是由集諦的因生苦諦的果而已。要求超世間的受用當然先要滅除因，因滅自然果滅。佛教是教人對可然的心理及事業有一定的脩養及訓練。這種脩養叫作『定』『慧』。這脩養的方法

，就是定和慧的種類，在佛教中却是有很多很多的種類。也可以說一切佛教所談的，無往而不是對於這兩個字的發揮。這定慧二種脩養是不可偏廢的，或是畸重畸輕的。這總名叫作道諦。

由於道諦的因，得到滅諦的果，如何是滅諦？這是由於佛教宗派的不同而所希望，所解釋的不同。簡單的說，一切苦滅叫作滅諦。或者是說一切功德圓滿了，一切過惡免除了是滅諦。

佛教既然是根本求覺的，所以他最反對的是不覺。他說世間的一切都是由於不覺而成的，不覺是一切的初因。由於不覺所以有種種的活動，永遠是遷流不息的。由於一切遷流的活動所以有情知。由於情知所以有心物的相依相待。由於心物的相依待，所以有身心的作用。由於身心的作用所以有外事的接觸。由於外事的接觸所以有感覺。由於感

覺所以有好惡。由好惡所以有趨避求捨。由於趨避求捨所以有種種作爲。由於作爲所以有生存。由於生存所以有滅亡。由於滅亡所以仍然是不覺，如此因果循環。在人一念心生，一件事業成就，都是完全由於這十二件因果的循環而不缺一件。

將這一念一事的因果延長了也可以對於人的一生成來解釋。由於不覺所以有種種活動。這是過去的一切人生及宇宙。由於過去的一切人生及宇宙所以有今生自我的情知最初生起，即是受胎之時。受胎之後便心物相依待，這是受胎後一個月內。心物相依待所以有身心，這是受胎後一月至出胎。由身心所以有接觸，這是從初生至三四歲時。由於接觸所以有感覺，這是從五六歲至十二三歲。由於感覺所以有好惡，這是從十四五歲至十八九歲。由於好惡所以有趨避，這是二十歲以後。

由於趨避所以有作爲，這是一直到老死。由作爲所以有生存，這是由於現在的作爲而成就未來的一切人生宇宙。有未來的生存當來有未來的滅亡

這十二種因果循環在佛教中叫作「十二因緣。」他另有種種的專門名稱。

不覺叫作「無明」，活動叫作「行」，情知叫作「識」，心物相依叫作「名色」，身心的作用叫作「六入」，外事的接觸叫作「觸」，感覺叫作「受」，好惡叫作「愛」，「趨避叫作「取」，作爲叫作「作」，生存叫作「生」，滅亡叫作「老死」。聯貫起來便是：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。這無明及行是集諦；無明是心

理，行是事業。識以至受是苦諦，愛取是心理，有是事業；這二種又是集諦。生老死是苦諦。所以十二因緣是由集生苦，苦又生集，集還生苦的理論。

至於那滅諦道諦的出世間因果，即是一無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入滅，六入滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死滅」。這裏的無明滅，行滅，愛滅，取滅，有滅是道諦是因；其餘的七種滅是滅諦是果。佛教是主張超世間的，當然是以道諦爲唯一所遵守的義務，便是如何能令無明滅以及有滅等等。換一句解釋，佛教的脩養是專門對治無明，行，愛，取，有的。這是佛教一切宗派種種方法唯一的作用。

第二章 不生不滅律

佛教雖然說因果循環，同時却又說不生不滅。這兩種定律是相輔而行，缺一不可的。普通哲學及其他宗教談到真理，即是人生宇宙的本源，雖然東方西方有若干的派別，但是總計起來不外乎兩種不同的觀念，一派主張萬物是不斷的生起，一派主張萬物是相續的消滅。佛教認為這兩種觀念都是不澈底的，只見了生物的外表而未曾推測到生滅的所以然。因為萬物由生滅而成，所以萬物一定不是萬物，便是生無可生，滅無可滅了。

於今先談所以生的道理。普通哲學及其他宗教所說生的原因，不外乎八種，有說是上帝造成的，有說是天所生的，有說由一種和合的能力，有說由於時間的，有說從性命生的，有說由於變化的，有說是自然

的，有說是由最小的點積成。至於談到因果相生的相狀，也可以分爲九種不同的學說，有說因就是果的，有說因果互異的，有說因中先有果的，有說因中先無果，有說從自己生的，有說從別的生的，有說從自己與其他共生的，有說實在有生的，有說完全無生的。這些不同的解釋雖然有極端相反的，但是他們的發點却完全相同，就是認爲因果都是實有，於是揣摩推測這實有的因果如何相生，便臆造出許多不符事實的理論來了。佛敎爲使人明了因果所以循環的原理，所以說不生不滅。因爲假使那所生的果是實有的，他所以生的道理不外乎四條路，第一是從自己生自己，第二是從其他生自己，第三是從自己和其他合起來生自己，第四是無因而生了自己。但是都不可能。這第一凡是事物不能從自己生自己。如何是從自己生，那主張因中有果的說；

用布做衣服，實在是衣服做衣服，由種生芽也實在是芽生芽。這是決不可能的。何以呢，若是先已有衣服，便不用再去做衣服了，若是先無衣服，又用甚麼去做衣服呢，況且用自己生自己，便應當不假外緣，如此那所生的自己還應生自己。一層一層相生，便應當一時生無窮的自己了。第二凡是事物不能從其他事物生。如何是從他生呢，譬如用布做衣服，由種出芽。這也是決不可能。何以呢，從他生有兩種，一種因滅果生，一種因不滅果生。那因不滅果生，如由布做衣。但是布作成衣的時候，布仍然是布，並未曾生出如何特別的事物來。那因滅果生，如由種出芽。那已經爛壞的種，消滅了無體性了，如何能有生芽的作用呢。第三凡是事物不能從自己與其他共生。何以呢？自既不能生，他也不能生，當然自他合也不能生。譬如一盲不能見，二

盲還是不見。第四凡是事物不能無因生。假如無因生，那一切宇宙人生社會都不能成立，因為一切都雜亂了。然而事實上一切都有條理。桃核一定長桃樹結桃子。既然四條路都走不通，然而事實上有事物發生，可見得那所生的事物決不是實有。所生的事物既然不是實有，便是無實體。無實體的生可以算是生嗎，所以決定是不生了。

於今再談那能生的因。因就是所以生果必須的條件。這條件也可以叫作因，佛教中又叫作緣。但是一切事物心理生起所需要的條件，不外乎四種，第一是因緣，這是生果所需要的直接本質而又是果所依附的，第二是增上緣，這是生果所需要的間接事物。譬如由種子生芽，種子是因緣，日光水土人工是增上緣。一切外界的事物只需要這兩種緣。至於心理的生起，除了這兩種緣外還有兩種。第三是等無間緣，就

是由於前一念的心理消滅，所以後一念的心理纔能，如同前邊的人走一步，後邊的人方能進一步。這前念是後一念的等無間緣。第四是所緣緣，就是能生識而在識中又有他的相貌。在普通說色是眼識的所緣緣，聲是耳識的所緣緣等，但是佛教唯識宗對於這一緣另有很深奧的解釋，於今且不談了。

我們於今研究所以從緣上生的道理，第一所生的果是實在嗎？第二若是實在，是從緣中生出來的呢，還是從緣外生出來的？第三能生果的衆緣是實有的嗎？第四若是實有，這緣中原來是有果呢，是無果呢？這四種情狀都不可能。因爲根本就不是決定的。由於看見了果，然後推測到他所以生的原故，便指定某某是緣。可見得緣的決定是要先有果的。若是無有果，對於甚麼說緣呢？既然果先緣果。當然緣不能生

果了。若是說緣不是緣，只是事物，譬如種子日光水土等對於生芽並無所謂緣，種子只是種子，日光只是日光，那是緣的尙且不能生果，那不是緣的，彼此既無關係，更不能生果了。再者緣中若是原來有果，那緣便無用了，爲因果已經有在那裏了。緣中原來無果，那對誰說是緣呢？於今再詳細將一種一種的來緣檢查。因緣之中若是先有果，那便不是他能生果，因爲果已經有了。因緣之中若先無果，那便也不能生果，因爲他與其餘不是緣的相同了。因緣之中若是也有果也無果，那也不能生果，因爲這叫作半有半無，就兼有上邊有果無果二種錯處。況且有無是相反的情形，不能在一緣中同時有相違反的事實。由此可見得因緣不能生果。

人的心理是前一念滅了後一念生。當前一念滅時，後一念是已生是未

生？若是已生使用不着他這次第緣。若是未生對誰說是次第緣呢？再生？若有作爲的事物都是當時生當時滅的，所謂卽生卽滅刹那皆空的。那前一念有暫時的在沒有？若是沒有便不能成爲次第緣；若是有，便不是有作爲的生物了。那後一念心生時，前一念已經滅了。滅了的事物何以還能作緣呢？若是滅了還能作緣，便是常在，那便無有轉變了。若是說正在滅時能作緣；那滅時是半滅半未滅，仍不出前邊所說的範圍。所以次第緣不能生果。

凡是能引生情識而情識上有他的相狀的是所緣緣。但是佛教說一切真理非真理乃至宇宙人生心物都是空而無相的。這理雖然現在來不及說，然而極玄妙真實的。這空而無相的如何能有相的所緣緣呢？假使一切物事有實體，可以說這事有了便有那事。但是增上緣事物的

本身也是從衆緣生起的，從衆緣生的便無實體。無實體便不是實有。既然不是實有，如何說這事有了便有那事呢。如此便無增上緣。可見四緣的理論是對那凡人執著心物或有或無的，所以佛教說四緣生。說四緣生正是顯假名不生。

因緣之中求果不可得，如何說果從四緣生？四緣中無果而有果生，如何不從不是緣的生呢？果是從衆緣生，但是衆緣在果未生時不是緣，在果已生後也不是緣，衆緣便無自體。無自實體便是無有。無有的事物如何能生果呢？以上三問都不能回答。可見得果不從衆緣生。是緣的事物既然無有，那不是緣的事物當然也沒有了。所以果也不能從不是緣生。既然不從是緣生，又不從不是緣生；便是無有果。果既然無有，當然也無所謂是緣不是緣也。這便是一切不生的道理。

於今再談萬物相續的消逝是如何消逝的。萬物的消逝是由於原來已經消逝而消逝呢，還是由於原來未曾消逝而消逝呢，還是在正消逝的時間中消逝呢？若是本來已經消逝，便不能再消逝了，因為是已經消逝了。若是本來未曾消逝，便也不能消逝，因為是無有消逝的可能。正在消逝的時間就是半逝半未逝，仍然不出乎上邊兩種理，所以也不能消逝。

在前邊三時之中，普通都是以爲消逝的時間中有消逝。因為凡是有作用的地方，便有消逝，而作用正由於消逝的時間，可見得消逝的時間中有消逝。這種理論有許多錯誤。第一消逝是一件事，時間又是一事；時間並不含有消逝的意義。由於消逝的事實然後說消逝的時間。若是離了消逝的事實，便無有消逝的時間了。消逝的時間既然無實體，

如何能說消逝的時間中有消逝呢？第二若說決定是消逝的時間中有消逝，便是消逝的時間與消逝的事實是同時對立而各不相因的，如同牛角的兩角。事實上是不如此的。第三若是消逝的時間中有消逝，豈不是有兩個消逝的事實了嗎？一是由於消逝而有消逝的時間，二是消逝的時間中有消逝。第四若是有兩個消逝的事實，便是有兩個消逝的個體了，一件事物而同時要有兩個消逝的事實，兩個消逝的個體，這是不可能的。由此可見得消逝的事實是在任何處覓不得的。

若說是有消逝的個體，也不然。第一離了消逝的個體便無有消逝的事實。消逝的事實既然不可得，如何說有消逝的個體呢？第二那消逝的個體是已經消逝而後消逝呢，是未消逝而後消逝呢？兩者都不可能。除了這兩種之外又別無第三種。第三若是說有消逝的個體運用消逝的

事實，這也不然。若是離了消逝的個體有消逝的事實，方可以說消逝的個體運用消逝的事實，但是離了消逝的事實便無有消逝的個體了。第四若是消逝的個體運用消逝的事實，豈不是有兩個消逝的事實了嗎。一是由於消逝的事實成立消逝的個體，二是由消逝的個體再運用消逝的事實。第五若是消逝的個體能用消逝的事實，便是消逝的個體與消逝的事實同時對立而各不相因的。並且先有消逝的個體而後有消逝的事實也是與實情不相符的。

再說消逝的起端在何處；未消逝中不能有消逝的發端，因爲是不消逝。已消逝中不能有消逝的發端，因爲是已消逝。消逝的時間中無有消逝的發端，因爲是半消逝半未消逝。再者未有消逝的發端，當然無有消逝的時間及已經消逝。而只有未消逝。又在消逝的時間及已經消逝

中也不能有消逝的發端。這未消逝就是未曾發生消逝。既然未有消逝的發端，當然也無消逝的事實及消逝的個體。如此這已消逝未消逝及消逝的時間都是不可得的。

若是說消逝由於有存在的事實及存在的個體，這也不然。這存在的是消逝的個體能存在呢，還是不消逝的個體能存在呢？消逝的這體不能存在，因為未停止消逝而消逝是與存在相反的。那不消逝的也不能存在，因為消逝的事實息滅了方說存在，若是本來無消逝當然也無所謂存在了。離了消逝及不消逝之外更無第三種可以存在的了。若是說消逝的個體能存在，這也不然。因為離了消逝的事實便無消逝的個體。消逝的個體既然在消逝的狀態中如何能存在，這存在與消逝是相反的呀。況且消逝的個體能存在，是在消逝的時間中存在呢，是在未消逝

中都在呢，是在已消逝中存在呢？三處那不能存在。所以無有消逝，也無有存在。如此也無流行也無止息。那前章所說無明緣行乃至老死，便是流行；無明滅則行滅等等便是止息。所以心經中說無無明亦無無明盡，乃至無老死亦無老死盡了。

再說消逝的事實與消逝的個體是一個呢，還不是一個呢？若是一個，這因緣的道理便錯亂了。由於消逝的事實方有消逝的個體，由於消逝的個體方有消逝的事實。在相待之中這消逝的個體是常在的，消逝的事實是無常的。若是二者是一個，便應當全是常或全是無常了。若是二者不是一個，便是二者各自獨立。有消逝的個體未必有消逝的事實，或是有消逝的事實未必有消逝的個體。這都是與實情不符的而且不可能的。由此可見消逝的個體與消逝的事實是由一種事實而成立或是

由於兩個事實而成立，都是不可能的。除此以外別無第三種可以成立的事實，可見得無有消逝的事實也無消逝的個體。

假定由於某一種消逝的事實而後證明這消逝的個體，這消逝的個體便不能用這某一消逝的事實。因為未有這消逝的事實的時候，無有消逝的個體，也無有消逝的時間及已消逝和未消逝，而這消逝的個體又必須要由消逝的事實而後成立，豈不是二者永無成立之可能了。假定由於某一消逝的事實而後證明這消逝的個體，這消逝的個體便不能用另一消逝的事實，因為一個體之中不能有兩個消逝的事實呀。若是本來實有消逝的個體，豈不是這消逝的個體不由於消逝的事實而成立，便是與這未消逝，已消逝，消逝的時間都無關係了。若是本來實無消逝的個體，只是由於消逝的事實而後有；那在先未有消逝的事實時候，

甚麼個體能用這未消逝，已消逝及消逝的時間呢，若是先實有消逝的事實，不由於消逝的個體而成，這事實的未消逝已消逝及消逝的時間豈不是與消逝的個體永無關係了嗎？若是本來實無消逝的事實，那消逝的個體有甚麼作用呢？由此可見根據消逝的事實；而說有消逝的個體，根據消逝的個體說消逝的事實，根據此二者說消逝的趣向。都不能說一定有，也不能說一定無，只是一些假名字，如同影子相似而已。

（載於二十五年十一月微妙集）

意志非自由非不自由

凡是宇宙間一切事理本來都是圓融周徧的。但是在思惟上言談上不能不有一定的立場，一定的方向，一定的條理，一定的次序。由於立場，方向，條理，次序之不同，所以便有種種不同的見解。若是執著任

何一種見解，是此非彼；這見解當然便缺欠了，因而錯誤了。若是不執著一種見解，但辨同異而無是非，那一切見解都可承認，都是整個事理的一部分。譬如說燈是亮的。這是人所公認的。但是實在有意許的範圍在內。就是說對於黑暗燈是亮的。若是對於日光當然燈便是不亮的了。意志自由這問題當然也是如此。有人主張意志是自由，有人主張意志不自由。於今用佛教的理論來解釋這問題；分爲兩段；第一先就佛法來解釋；第二再用時賢的言談來證明。

佛法是主張中道時，就是具足兩邊，不執兩邊的。在佛教對於任何事理都要由兩種立場來觀察的，第一是真諦，是就空的立場說的；第二是俗諦，是就有的立場上說的。就這兩種立場中都可以證明意志是非自由非不自由。於今先就俗諦來說，再就真諦來說。

意志當然是指心行，即是心理在環境之中對於行爲的生起力。在討論意志自由不自由之先，當然先要知道意志的情狀，環境的由來，行爲的組成，生起的作用；然後方可決定意志是自由或是不自由。（一）意志的情狀是複雜的，而不是單純的，是相續的而不是臨時的。意思說每人在一切時一切處都有意志而不是單獨在行爲之先臨時忽然而有的。即便行爲已經選擇決定正在施行時，仍然相續不斷的有意志。意志是心理的作用之一種，當然要與其他心理的作用有相當的關係。若是其他心理作用完全消滅了，這意志便也不能成立了。譬如人有了好生愛死的心理，求樂避苦的心理，這是貪心，而意志但然便要受貪心的指使，或者可以說意志與貪心共同選擇決定這行爲。而意志不能單獨做的。意志要受其他的心理監督指導，可見是不自由的。（二）環境

不是無緣故成就的，都是由於過去自己的行爲造成功的。過去的行爲又是由過去的意志決定的。意思說人人都可以用自己的意志發展自己的行爲，以致造成自己的環境。既成之後固然意志受種種的牽制不得自由，而在環境未成之先意志可以自由。這便是說意志的發生是不自由而對對行爲的運用是自由。避如鷄卵對生他的母鷄可以算是不自由對於所生的雛雞是可以算自由。（三）行爲并不是有任何實體，不過是心理與物質相對的關係的變遷而已。心理與物質的關係是刹那刹那變遷不停的，所以行爲也是無有止息的。普通以爲工作便有行爲發生，不工作便是行爲止息。其實發生是一種行爲，止息也是一種行爲。所以佛教有作業及無作業兩種。譬如一塊糖及一塊薑。有人吃糖不吃薑。吃糖是一種行爲。不吃薑也是一種行爲。吃糖的行爲是由意志的

力驅策自己去做，不吃薑的行爲也是由意志的力驅策自己去作的。也可以說一切心理都要由意志而後有成功的，若是無有意志，一切心理都不能成爲事實。可以得意志是心理與物質關係的主要連係品。便是成就一切行爲的主力，當然可以算得自由。（四）生起是要經過選擇決定之後。卽或是同時，在前邊已經說過，生起也是由於其他種種心理而生的。所以意志但是實行家而不是理論家，是心理的行政院而不是立法院。他的本能既然是如此，只是一切機會中使用他的本能而已。便是在其他心理任何判斷之後去實現那滿足心理的行爲。譬如吃糖不吃薑。因爲心理中有好甜的心，意志便指使手口去吃甜，心理有怕辣的心，意志便指使手口去吃薑。假使有好吃辣的人，因爲心理上有好辣的貪求，意志便指使手口去吃糖去吃薑，在意志上是無所

分別無所捨取的，當然是無謂自由不自由的。

總計以上四端可見得意志的趣向是不自由，對於環境是也自由也不自由，對於行爲是自由。對於判斷無所謂自由不自由。簡單的說：只可以說是意志非自由非不自由了。

再就真諦來討論意志。凡是一切有作爲的事理都有兩種特別性質；第一是要藉種種因緣，種種條件然後成立的。凡是要藉衆緣而後成立的，便是無有個體而是假借其他因緣爲體的。第二是當時生當時便滅的。因爲生滅相續相似，所以在表面上像是有相當時間的存在。如同影幕上的電影，雖然是由多數像片映照而成，在表面上像是人影來來往往的。這意志的發生是由人生中，也可以說宇宙中，用佛教的專有名詞便是在第八識中有潛在的意志的功能。這潛在的功能叫作種子。與

其他的功能相會合構結成爲現行的意志。這現行的意志既無有實在的個體而假借其他爲體，便是只有假體。那自由不自由當然也只是一種幻相。意志對於心理環境，行爲的作用也只是相對的假定的作用。體，相，用都是假的，談甚麼自由不自由呢。直接了當的說；意志本來就沒有。意志只是個假名。究其實意志並不是意志。從那裏說他是自由，是不自由呢？所以說意志是非自由非不自由。

再說從時賢所聽到理論來證明。鄙人曾經聽過四位現代哲學家談論過這問題。第一湯用彤先生說：「意志的界說是指意志的發端，這當然是不能自由的了」。這正是前邊由俗諦來觀察第一節所說。因爲意志的發端是要受種種心理及環境的緣故所決定限制的。湯先生又說：「意志自由是要有了自我方可以說自由，但是這自我是無之我」。這意

思鄙人不甚了然。若是用佛教的理論可有兩種不同的解釋：第一是我指心與心所的集團。便是意志與其他心理共同混合之後而對於環境可以說是自由。第二是無我的自我是佛果的大我。那時意志是自由。但是就第一條可以解自由是對的，而那自我却不是無我的自我。因有我然後心理的集團纔成功。第二條是無我的自我，但是佛果有意志無意志却是無從決定了。有一派主張有，有一派主張無。只可候鄙人成佛再談罷。呵呵。湯先生又說：「自由與強迫相對，必然與偶然相對」。這話賀自昭先生繆金源先生都極端承認。由這句話更可證明意志非自由非不自由是對的了。自由既然是強迫的反面。便是能強迫他的是自由，被他強迫的是不自由。意志是受其他心理及已成的環境所強迫的，當然是不自由。意志是能強迫行爲及未來的環境，當然是自

由。不自由便是非自由；自由是非不自由。豈不是意志非自由非不自由嗎？第二賀自昭先生說：「意志自由是要由必然中纔有真自由」。賀先生是以西洋哲學家而研究宋儒哲學的。言外的意思當然是指人欲之私是偶然的。順乎天理的必然的意志方是真自由。這便是說不管其他的心理作用，單就意志在環境中生起行爲而說是自由。但是凡是人這人欲之私便不能免。若是就佛教來說，佛果以前都有無明，有無明便有私。其他的心理作用處處牽制意志。豈不意志恒時被強迫而不自由嗎？第三鄭汝珍先生是研究康德哲學的。他說：「康德的意思：相信意志是自由便自由；相信意志不自由便不自由」。這正是證明意志對於人生環境前因後果各各有自由及不自由的意思，隨人的觀察點如何而決定了。仍然是意志非自由非不自由的理論。第四繆金源先生說：

「意志是不自由，因為是從因生的。但是因是複雜的，間接的。意志雖由因生，但是可以安排偉大的因以成偉大的意志」。衆因可以自己安排。這安排豈不是意志嗎？豈不是意志對於未來的環境是自由嗎？由此更可見意志是非自由非不自由了。以上四位先生所說都是就俗諦來談？至於前邊佛教真諦的意思是其他哲學上所未嘗顧到的。鄙人對於四位先生所談或有未真明了，或有誤會的地方，便胡亂的談論，實在是抱歉的很。還希望諸位原諒並指正。

中西哲學的名詞的界說本來不同，很難和會。鄙人對於西洋哲學中意志名詞的界說本不甚清楚。因為湯先生告訴鄙人：「意志是佛教中行蘊的思」。所以纔能有這篇胡說亂道的文字。這是對於湯先生感謝的。假使這意志在西洋哲學上倘有其他的義思，只可等鄙人知道了以後

再談。

（載於二十五年十二月微妙摩）

佛教的辯證法

凡是一種哲學學派必定有他特別的推理的方軌，佛教當然亦不能例外。但是佛教之中理論如此的廣大，宗派如此的繁多，當然各宗所用的推理的方軌不能完全相同。反過來說：正是因爲各宗所用的推理的方軌不同，所以纔成立各宗的差別。於今將各宗的推理的方軌歸納成三門六類：卽是第一二諦與三諦；第二四句例與六句例，第三六相與十玄。總名之爲佛教的辯證法。這辯證法三個字或者用的不甚恰當，讀者可以當作假名，不必執著好了。

第一 二諦與三諦

諦是真理的意思。二諦的意思卽是說一切事理各有二種不同的真理。

因爲凡是推測一件事理，必定有一立場及推理的趨向，然後方有結論。結論既定，必定有另一立場及推理的趨向恰與相反者。此一正一反的結論都是真實不虛的。譬如南京由北京說是在南方，但是由廣州說是在北方。又譬如玻璃鏡子一方面是明亮可以照影，一方面是黑暗無光。事理也是如此，每一結論都有反正二端。但是這反正的推理方軌不能算是佛教獨有的。佛教的特殊是在反正二端的組織統系。在普通哲學上對於反正二端無特別的規定。倘如指定任何結論爲正，必定有一反面。假如有人指定先前的正面爲反，便可指前的反面爲正。便是在兩種相對的結論中孰爲正孰爲反是無有規定的。如此則在推理上增加無數的繁難而難得具體的統系。佛教則不然。世間的事物不外乎「是」與「有」，所以

正——是——有——有——世俗——俗諦（世諦）

反——非——非——有——空——真實——真諦（第一義諦）

規定是與有屬於正面。與「是」及「有」相反的卽是「非」及「非有」，卽是反面。非有又叫作「空」。這四端便可以包括一切推理的立場及推理的趨向。在事物的觀察上，卽是在自悟方面，固然要隨時顧到反正二端；但是在事物的解說上，卽是在悟他方面上，應當反正分離，說正時專門說正，說反時專門說反。不然便使讀者聽者迷亂不知適從。所以佛教將所有說「是」及「有」的名叫世諦，意思是說這是世間的真理；凡是談「非」及「空」的名叫真諦，意思是說這是超世間的真理。

主張二諦的佛教的性宗或是三論宗。但是三論宗中用二諦又有各派不

同。大約可分爲中假二諦及重複二諦二種。中假二諦學說只有一層反
正。但是一層反正在學理上是不敷用的，所以申明真俗的事迹都是假
，真俗的

中假二諦

有爲俗諦

本爲中

空爲真諦

迹爲假

單明二諦

空有爲俗諦

有空爲真諦

重複二諦

複明二諦

空有有空爲俗諦

非空非有爲真諦

重複二諦

空有爲二非空非有爲不二合爲俗諦

非二非不二爲真諦

本體都是中。所以叫作中假二諦。重複二諦學說則不然，他是一層一層的推進，可以無止境的。在推理上當然是完備，但是失於過繁了。主張三諦的是佛教的相宗或是天台宗。世間的「是」與「有」是有目共睹，有心共賞的。進一步說，也是科學家，政治家，文學家所能了解的。所以無須乎哲學。但是世人雖能認識一切「是」與「有」，而應付這一切「是」與「有」往往不得正真。哲學是要得到超世間的了解，即是一切事理的「非」與「空」的認識。所以三諦之中

反——空爲空諦

別相三諦——漸

正——有爲假諦

通相三諦——頓

兼——亦空亦有爲中諦

一心三諦——圓

反面居第一。得了超世間的認識，然後應付一切「是」與「有」能完

全適宜。所以三諦之中正面居第二，但是不叫作俗諦而叫作假諦。這還不能算哲學的登峯造極。必清要了解亦空亦有的中諦，所謂空有不二的知行合一，方算得究竟。如此的推理還只是別相三諦，因為空內無假，假內無中，中內無空。進一步再要知道一空便一切空，那假和中也是空；一假便一切假，那空和中也是假；一中一切中，那空和假也是中。這便是通相三諦。再者佛教是融合形而上學與心理學爲一的，所以說「三界唯心，萬法唯識」。那通相三諦還是次第的。必須要明白一心三諦，就是「反」「正」「兼」三方面永遠不能分離，無時無處不現前，而我們人的一念心識即是具足「反」「正」「兼」的，方是一心三諦的。

第二 四句例與六句例

四句例是印度哲學或是性二宗所常用的推理方法。但是與三諦反正兼不同的。三諦中的兼是反正一貫的意思。

第一句正是

有

第二句反非

無

第三句兼亦是亦非 亦有亦無 第四句離非是非非 非有非無 而四句例是四種不同的立場，四種不同的趨向，如同城有四門一樣。

用四句例來推理，便是說一切事理可以有四種不同的解釋；如同由四門入城。但是要知事物之本體却沒有四種；如同城的中心是無東西南北的分別的。要到離四方的城的中心，必須由四方的門入；正是要得離四句的事物的本體，必須要從四句例入。假如執著一句而互相諍論，那便是站在南門罵北門，始終未曾進城了。所以佛教說四句例正是離四句的方便。

六句例是佛教中的賢首宗所用的推理方法。在中國佛教歷史上賢首宗最後成立，所以關於推理的方軌也最完備。因為有人執著佛教以離四句爲正真而屏絕四句例的方便。因此不但不能通達真理，恰如在城外自以爲是在

第一句正是

有

第二句反非

無

第三句兼亦是亦非 亦有亦無 第四句離非是非非 非有非無

第五句頓俱非

俱非

第六句圓俱是

俱是

城中心了。所以賢首宗將離四句作爲第五句例，所謂以上四句一切皆非。以下更如上一句，說以上五句一切皆是，便是四句例與離四句都對的，如比方算的圓滿了。

第三 六相與十玄

六相與十玄也是賢首宗推理的方法。因爲無論立多少諦或是多少句例，人都可以隨心之所好執著任何一句或執著末後一句。所以必須要知道諦或句例相鈎鑲連貫的統系。於是創立六相與十玄的理論。

總相 凡是從各各立場各各趨向所得的結論合起來方是這一事理的全體，這是各結論的總相。

別相 凡是從各各立場各各趨向所得的結論各有他各自獨立的體性，這是各結論的別相。

同相 凡是從各各立場不同趨向所得的結論同是解釋這一事理，這是各結論的同相。

異相 凡是從不同立場不同趨向所得的結論對於解釋這一事理的條理是不同。這是各結論的異相。

成相 由各各不同立場不同趨向所得的衆多的結論互相聯合成一具體學說，這是各結論的成相。

壞相 由各各不同立場不同趨向所得的衆多結論互爲反正互相違破，這是各結論的壞相。

凡是要明白任何一事理，必須要就各諦各句例的宗旨，得到六相融和不離的意味，方可以算是究竟。但是六相還只算是頓門中的理論。若要是圓門中的學理統系，必須要依據十玄。

同時具足相應門 一切一切句例所有事理都是同時完全現前，無一毫缺欠。這叫作具足相應。這一門是總門。以下九門是具足相應中的情形。

廣狹自在無礙門 任何事理之一端各有自立的界說，不容混淆，這

便是狹。但是這事理之一端可以推廣運用在一切事理上，這便是廣。廣狹的用是自在無礙的。

一多相容不同門 任何事理之一端，其中實含有其他一切事理的意義。此事理之一端同時也含在其他一切事理之中；這便是一多相容。

諸法相卽自在門 任何事理之一端並無個體，卽是其他一切事理。又其他一切事理全無個體，只是此一事理。這是諸法相卽。

秘密隱顯俱成門 單提任何事理之一端，則其他一切事理全不能成立，只有此一端顯了而其他事理隱密；若是單提其他事理，則此事理之一端便不能成立，却只有其他一切事理顯了而這一端隱密了。這是秘密隱顯。

微細相容安立門 任何極微細的事，極粗淺的理，其中具足一切一切極大極深的事理，這是微細相容。

因陀羅網法界門 譬如兩鏡相對，便有重重無盡的影子。一切事理中重重相攝，無窮無盡的，這是因陀羅網。

託事顯法生解門 既然了知事理的組織是如上七門的，自然可以隨指一事便可以了解一切一切的事理了，這是託事顯法。

十世隔法異成門 從次第的觀察，一切事理必定有先後淺深的次序而不容躐等混亂。事理的本末終始也可算作過去現在未來三世。本中又有本末。終中又有始終。所以三世可以成九世。但本末始終也互相循環，陳陳相因，重重相攝的共成一總世。便是十世隔法。

主伴圓明具德門 以任何事理的一端爲主，其他一切事理便是伴。若以另一事理爲主，則此一端與其他事理又爲伴。但是一主而一切伴是永遠不離的。這便是主伴圓明。

從以上十玄來推理，當然便了然事理不二。不但事理不二，並且事事不二。所以賢首宗用十玄是說明事事無礙的境界的。於今用來作推理的方軌這是賢首宗所謂理法界。但是真能明了十玄，那理法界自然就事事無礙法界了。

以上所說太簡單淺陋，不過是作一佛教辯證法的介紹，諸位同好自然可以看天台賢首三論慈恩各家的原著，一切當然比這小小的一篇文章字詳個周備的多了。

（載於二十六年九月微妙聲）

說禪

世間一切發問無非是知行二字。知譬如眼，行譬如腿。世間不少有眼無腿的癱子，也不少有腿無眼的瞎子，佛法中也是如此。那愚夫愚婦只知盲修瞎鍊而不能解，那文士學人只知妄想計校而不能行。這兩種人的利弊是一樣的，無可定他的高下。所以提倡研究佛法，雖然屬於知。然而目的却是在於行。佛法中的行便是「禪」。普通的學問都是先知後行，在佛法中却是先行後知。行前的知不能算作實知。所以佛教中說，因聞生解，由解起行，依行得悟。那悟便是「智」，那行便是「禪」。所以又說，「無禪不智」。便是要求真實的智慧，必須從禪定中生。

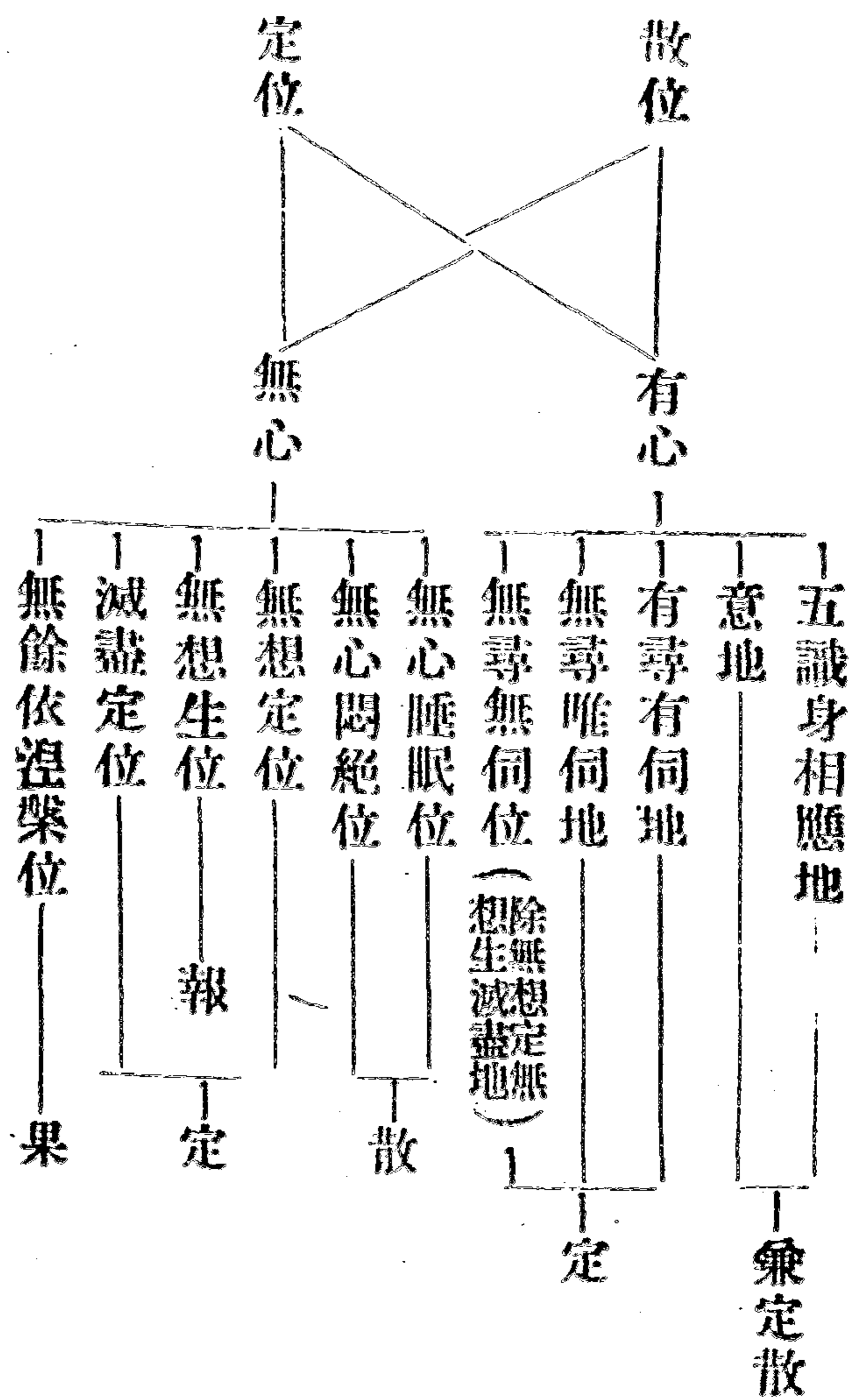
整個佛教的學問可以分作三部分；第一是「戒學」，第二是「定學」，第三是「慧學」。佛經中說：「由戒生定，因定發慧。」又佛

教的大藏經可以分作三部分。就是：「經藏」，「律藏」，「論藏」。那經藏是註釋定學的，那律藏是註釋戒學的，那論藏是註釋慧學的。由此可見釋迦如來說法四十九年，所說的大乘小乘經典，無往而不是教人修行。也就是教人修定的方法。經中所說的行法固然是屬於禪法，那所說的理論也是耍人依據著去觀照，也是禪法。換言之，禪法就是對於自己心理的整理和統一，整個的佛學可以說就是心學。所以佛學中的行，只是對於心的行。

世間一切學問，無有不藉實驗來證明和深造的。譬如學天文學，雖然讀了很多天文學的書籍圖表以至於都能背誦，却是一生未曾上過一次天文台，未曾一眼看過天；那人的天文學也是未必可靠。那心理學的實驗究在那裏呢，世間研究心理學，只知用一兔一鼠，或是他人

，來察着他心理的表現；從此推定心理的作用。這如何能靠得住呢？因為不能直接測驗心理作用的根本呀。所以佛學中心理的實驗室只就是自己的心理。依據佛學中的測驗方法來實驗自己的心理，更進而去整理他，統一他，改善他，以至於達到究竟覺悟的地位。這便是一「禪」。

人的心理作用總分可以成兩種狀況：第一是「散位」，第二是「定位」。散是心思雜亂的時候。定是心思專一的時候。在這兩位之中，又有兩種狀況：第一是「有心位」，第二是「無心位」。有心是有憶想分別，無心是無憶想分別。無心位有六種，除此外一切都是有心位。



禪學便是研究上表中有心無心的定位所有狀況和方法。在上表中無心睡眠是指熟睡無夢說，其餘名詞在下邊自有解釋，現在不說了。

(載於三十年六月
佛學月刊)

從佛教徒的人格說起

第一章 佛教徒的三重人格

佛教自東漢明帝的時候由印度傳入中國，到唐朝算是極盛時代。自南宋以後一代不如一代，一直到了前清末年，佛法是衰極了。在那時的情形，是士大夫絕口不談佛法，認爲佛法是外道異端，士家子弟絕對無有出家的，以爲那是家庭中出了一個廢才，便是莫大的恥辱了。雖然士大夫也有與比丘往還的，只是世俗的酬應而已，絕不作教義上的商討。所以楊仁山居士家發心時想覓一兩部經典讀誦都極難得。一直到了民國更是認爲佛教是迷信，是應當打倒鏟除的了。

但是在那時因爲士大夫的鄙夷佛教，無形中使佛教徒成爲閉關自守的形勢。所以在佛教本身之內，一切廟宇之中，尙能有相當行持的

表現。破壞清規的也不敢過於顯著。於是楊仁山居士極力提倡佛教，從刊刻經典，流通講說入手。務在使士大夫能明白佛法的高尚，理論的幽深，自然不但不鄙夷佛教而且要崇拜的。並且由日本得回許多唐賢的佚典，全都校刻印行。其後仁山居士諸弟子在大學中講授印度哲學，來宏揚佛教法。一直到現在一般宗教家哲學家政治家無不知佛教含有最高深的哲學而生景慕之心。不可不認爲提倡佛教的成績。

在世界上的定律是一法纔定，一弊隨生的。經過這三五十年提倡佛教的結果，一方面固然是使人明瞭佛教的真理，一方面却使人輕視佛教徒。這其中有兩種原因。第一是因民國無有僧錄司，僧衆無人管理。僧衆又因信佛的多了，與社會接觸也多了。所以廟宇中又因經濟的關係住了不少下級社會的民衆。於是社會上一切不良的習慣傳染到

僧衆。第二是一般智識份子看看佛經，便根據佛經來指摘佛教徒。以爲佛教既然最高無上，佛教徒便必須賢良中正。但事實上不然。所以現在社會上的論調，是佛教應當提倡，而佛教徒是應當打倒的。而佛教徒本身中在家衆內文字程度較深，也附會着說：現在只有佛寶，法寶，而無僧寶了。所以鄙人認爲勢到今日不能再專在教典一方面提倡了。若是仍固守這一方面做下去，仍然救不了佛教的潰敗。現在應當建立佛教徒的標準人格，使凡是佛教徒，無論在家出家，都明瞭自己的地位，根據這佛教徒的標準人格來檢查自己的行爲，佛教徒的行爲能得到一般民衆的尊崇，自然對於佛教義高深更加信仰了。

如何是佛教徒的標準人格呢？太簡了不足以表示佛教徒博大的精神，太繁了在實行上難以兼顧。所以鄙人綜集許多經論建立了佛教徒

的三重人格。世間上其他宗教家，社會事業家，哲學家，政治家各各就他的事業不同都只需要一重人格，便可以立足於社會。佛教徒既然負有最偉大的使命，人格也必須較其他的人物爲難及。

第一重佛教徒的人格便是「善人」。善的標準及範圍固須要詳細規定的。但是簡單說，便是一切世間所公認的善。因爲善惡是有公理的而不是一人一教所能指定的。不是善人，便是惡人。佛學徒在社會能作一個惡人嗎？所以佛教徒在作一件事，說一句話之先，必須要審查審查，我這事若是作了，這話若是說了，社會上對於我是有好的批評呢？還是有不好的批評？假使有好的批評，便可作可說；若是沒有好的批評便不應當作，不應當說。佛教徒不應當求名求利。但是因爲自己作錯了一件事，說錯了一句話，使世間人看輕了自己，看輕了

佛教徒，也就看輕了佛法，這便是以身謗法。這是佛教徒所不應當做的。

第二重佛教徒的人格便是「修行人」。任何人在社會上不能作惡人，所以只是善人一重不能便認為佛教徒，也不足以表示佛教的全部精神。所以必須更加上是修行人。這有兩種義意。第一便是尚有一般世間所認為善而佛教認為不善，根據佛教的戒律來行持，杜惡防非。便是將善字更嚴格的進一層來努力。第二便是世間一般人所不作的而佛教認為必須作的，根據佛教的儀軌來行持，念佛參禪，誦經拜懺等。假使佛教徒但只能作善人而不能作修行人，那不能成爲佛教的忠實信徒的。

第三重佛教徒的人格便是「明白人」。任何宗教都有一種宗教的修

養。那何以佛教的修養方法便是最純正的呢？佛教徒負有指導社會，指導人生的使命。假使佛教徒不能是一個明白人，那自己尚在盲修瞎鍊之中，如何能教化一切？佛教徒要做一個明白人，必須將佛教一切經典，各宗派的教義事迹，詳細研究。所謂明白人便是凡世間一切人所不能解決與疑義，佛教徒都負有給他們解釋的義務。無論出家在家的佛教徒必須將以上的三重人格具足了，方可以說是標準佛教徒。假使缺了任何一重，便有受人指摘的危險，便成以身謗法的罪過。大家一齊努力吧。

這佛教徒的三重人格有相互聯帶關係。便是善字作不到，縱使修行和明白也枉然，也可以說那修行也絕不是真正修行，明白也不是真正明白。修行二字做不到，也絕不是真善和真明白。明白二先做不到

，也絕不真善和修行，但是就進行的次第上說，是修行建立在善字上，明白建立在修行上。便是不善而先修行，那修行無有用，不修行而求明白，也不能真明白。

這佛教徒的三重人格，必須有很詳密的解釋。現在爲求建立根本的信念，對這三種人格建立「三字訣」。第一善人的訣是「孝」。孝便是大悲心的曙光。世間人說：「孝爲百行先」。孔子有孝經。佛教說：「孝名爲戒」。世間一切善行都是從孝字做起的。第二修行人的訣是「信」。佛法大海，信爲能入。在修行上唯須要篤信。一切修行成就都是由信字得到的。第三明白人的訣是「悟」。凡是由分別計較而得到的知識是「解」。這解不能是真明白。由心靈觀照而得到的智慧是「悟」。悟方是真明白，解是有分別的枝末知見，悟是無分別的

根本智慧。

第二章 諍友連瑣

佛教徒的三重人格是佛教徒的標準人格既然建立了。在實行上必須有徹底覺悟。鄙人十餘年來研究佛教。從前不過閉戶讀書，不大與社會接觸。雖然在各大學擔任佛教講座，也只到時間上堂，到時間下堂便回家了。除了少數學者相往還外極少交遊。所以對於世間現況不太明白了，間接便對於佛法的某一部分也不能明了。近數年來因爲弘法的事業的關係，遂常與社會接近。纔知從前事理的不明，見解的錯誤，而生起四種感想。

第一：從前雖然在經典上處處見到說娑婆世界五濁惡世。以爲這是單指世間一部分穢惡而言。總以爲娑婆世界未必完全壞到如是田地

。到現在纔明了婆婆世界無一人無一事無一時無一地不是五濁。可以說無有毫末的清淨。自己也是一樣的全身是穢，却並不知道。

第二：從前也從經典上見到釋迦如來在娑婆世界五濁惡世示現成佛是由於徹底大悲，是一切佛所不及的。當時雖然也相信，却不知其所以然。大概也是由於不甚認識五濁罷。現在既然明白娑婆世界的濁惡，纔知在此世界的修行非有極大的大悲心不可。假使無有極大的大悲心，別人起煩惱，自己也必起煩惱。別人用煩惱來對待自己，自己也必用煩惱來應付別人。如此便不是同流合污，便是兩敗俱傷，結果必定墮落而後已。世人或以爲處世行菩薩道，若是無大悲心便要退大向小以求自了。其實是不然的。退大向小還是要有悲心，不過悲心不廣大而已。假如無有悲心，必定被環境轉而墮落的。釋迦如來由於

往昔無量劫在五濁惡世與我等煩惱深重的凡夫相結緣，纔能在五濁惡世示現成佛。這要是無有極深重的大悲心能成功嗎？

第三：從前讀儒書，以爲論語上說：「曾子曰：如臨深淵，如履薄冰」。當時雖然也知道作人的不易，却以爲不至於如是的慄慄危懼。現在既然知道世間的染污，所以也纔知道作人實在是非要時時刻刻有臨深履薄的心不可。世間人因爲一念之差而成爲千古之恨的實在是太多了。偶爾有一念的貪心或嗔心，而結果釀成不可收拾的大亂，這都是由於在起初貪嗔一念纔起時，忘了臨深履薄的教誡了。反過來說：便是人若無有臨深履薄的恐懼，必定是要墮落的。而且這墮落的機會是時時在那裏等着呢。

第四：從前雖然研究佛法，也知道行解並重。但是總以爲天地之

大，而我一個人不過滄海之一粟。在我本分上固然應當學好。而事實上我好不好，不能在社會上有多大的影響。因為分子太小了。現在知道不然。社會對於任何人都是用極注意極嚴重的態度監視着的。一個人有一件小善，立刻便傳布全社會，全社會人人心裏便有一個善的影像。並且這善的影像往往是放大數倍數十倍的。一個人有一件小惡，也立刻便傳動全社會，全社會人人心裏便有一個惡的影像，這惡影像也是放大數倍數十倍的。由此知道任何一人的善惡都與整個社會有關係。我們佛教徒中有一個能對於佛法忠實信仰，忠實行持，便可以使全社會佛教化。我們佛教徒中有一個人對於佛法不忠實信仰，不忠實行持，便可以使全社會對於佛教疑惑誹謗。由此我感覺我個人的責任太大了。可以說，我要是認真修行，便將佛法護持起來了我要是不

認真修行，便是等於我自己把世間上的佛法破壞鏟除了。

這以上的四點：第一、世間的穢惡，第二、處在這穢惡的世界要有徹骨徹髓的大悲，第三、墮落的機會太多，必須時時刻刻謹慎小心，第四、自己的責任是重大，並不能因爲自己放棄責任便與社會不相關的。大概凡是做一個佛教徒必須對於這四種要切實明了的，纔能有辦法去作一個純正佛教徒。甚麼辦法呢？

知道這四點，纔知道但憑自己一個人的閉戶自修是不容易無錯失的。因爲佛教徒三重人格是如此的難，四種境界是如此的重要，所以危險是時時有的，於是方能死心踏地，心悅誠服的去覓一位「諍友」。古人說：「士有諍友，不失於令名」。假使佛教徒要想做一個純正的佛教徒，至少必須有一位諍友互相規勸。這便是在佛教經典上叫作「

善知識」，在戒律上叫作「懺悔主」。但是我們生在這末法的時代，都是煩惱深厚的。誰也不願意聽自己的錯處。假如有人來說自己的錯處，一定要反唇相稽，結果不是互相規勸，而是互相攻擊了。聰明的人便是有人來請他指摘教訓，他也恐怕生誤會不肯實說的。我們佛教徒既然要為建立人格的標準來作世間的指導者，應當努力來互為諍友。不然是不能成功的。但是如何作法呢？最好是組織「諍友連環」，方能避免鬥諍而收實效。

諍友連環的辦法是由三個佛教徒以上組織而成的。譬如甲請乙作諍友，乙便負有責任，對於甲的行爲言論隨時注意。或是見到，或是聽到，甲的行爲言語有錯誤時應當直言規勸。甲對於乙的規勸定當恭順的接受而不許有任何辯護。同時甲不許對於乙的行爲言論有所批評

。但是乙應當同樣的去請丙作諍友。丙再同樣的請甲作諍友。假使有一人對於諍友的諫勸不接受時，便招集全連瑣共同討論，究竟是不是錯誤。假使是錯誤而不接收諫勸，便應當共同依佛教的規矩來責罰他。假使公認爲此事不錯誤，便由諍友撤回這一段言談而便了結。

諍友的辦法大致如此，鄙人希望各佛教團體都能如此建立起來。團體之中不妨有若干個小連瑣。而且諍友的風尚不能推進，直接便佛教徒的人格無從改善的，間接便是佛法無從振興。這事關係甚大，還希望各方面對於此舉加以努力或批判。

第三章 說善

第一節 緒說

佛教徒的三重人格，第一是「善人」。但是如何是善？這是歷來

哲學家，倫理學家所討論，到現在還未能有劃一的定律，

儒教的立場就是叫人要做一個善人，所以談到善的問題，如若就儒教的方式來談，似乎便利一些，也切實一些。然而儒教忽略人心的原理，所以儒教所談的善也嫌過於泛濫，難得綱領。儒佛二教談「善的標準」在原則上有一種不同：就是儒教多半直接談善，不善便是惡。佛教多半直接顯惡，不惡便是善。於是根據佛教的心理來整理儒家的倫理學，似乎可以得一個較為有組織的定論。對不對尚希望各界的指導。

儒教談善的書，也可說談儒教總綱的書，當然要以「大學」為第一。大學中將善分成六層；即是：誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下。後三層是人人所應當知，却未必人人須要作。前三層却是人

人所必要的。依了這個層次作爲人人修善的基礎，實在是最好最當的。於今便根據這次第來談善人的標準。

第二節 誠意

善人的標準，第一便是「誠」。假使不能誠，便是佛來也沒有用。誠便是真心要好。假使佛教徒存心並不是真心求好，當然一切一切的行爲全是虛假，自欺欺人。那還有何可說的呢？任何宗教都是叫人學好。任何一宗教信徒而不真心求好，這有兩種原因：一種是「自以爲是」。以爲自己的行爲知識都已經好到標準程度了。用自私自讚的眼光，將自己一切錯誤過惡的行爲都認是合於經傳中所說的美德。一種是以爲「天下人可欺」。外面假裝作好人說好話，藉此以求功名，財利，恭敬，供養。實際上並不是真心求好。結果因爲環境的關係

，世人不能不承認他的假好，而給以相當的功名，財利，恭敬，供養。於是他便越以爲天下人可欺而更要假作好人，却隨時隨處都流露出他的惡行爲。以偽亂真，使佛教蒙受若大的不潔，這實在是是最可傷心而防不可防的事情了。

所以凡是一個真實佛教徒必須有真實求好的心。反過來說：便是有真實求好的心方纔是真實佛教徒，方纔有取得佛教徒人格的資格。用佛教專有的名詞來說，便叫作「發菩提心」。

第三節 正心

既然能誠意，卽是真實求好，卽是已發菩提心；第二層便須要「正心」。關於正心的問題，在大學中所說是極簡單；大意是心要在喜怒哀憂懼之中不失其正。但是如何纔是正，如何是不正，在儒家各書中

却未曾有一種有組織的規定。於今綜集經書的內容，根據孔子的學說，可以規定心的正便是「智」「仁」「勇」三德。但是這三個字也不能完全範疇心的正不正。所以在每一個字之下又必須加以補充，或是解釋。在智字之下於今補充六個字；便是；「義」「良」「清」「慎」「恭」「讓」。在仁字之下補充六個字；便是；「慈」「和」「溫」「惠」「寬」「恕」。在勇字之下補充六個字；便是；「剛」「威」「莊」「泰」「直」「廉」。也就是說；假使智或仁或勇而不合於這十八個字的，便成了偏邪之智，婦人之仁，匹夫之勇了。同時這三德是相輔而行的。任缺一德其他二德便也不成其爲德了。

就佛教來說；智便是「不癡」，仁便是「不瞋」，勇便是「不貪」。儒家只說智仁勇三德，而不知人心在喜怒憂懼之中所以失其正

的原因，實由於「貪」「瞋」「癡」的三毒。佛教所談的煩惱，可以分爲四層：第一是根本煩惱，第二是小隨煩惱，第三是中隨煩惱，第四是大隨煩惱。根本煩惱是除了三毒以外又加「慢」，「疑」，「不正見」。但是癡卽是「不知」，而不正知是錯誤的知，疑是不決定的知。此二都是由於不知，可以說是痴的類分。慢是與貪瞋有關連的。小隨煩惱有十種；卽是「忿」，「恨」，「惱」，「嫉」，「害」，「驕」，「慳」，「諂」，「誑」，「覆」。前五種是瞋的枝條，次二種是貪的枝條，後三種是癡的枝條。忿是當時對境的瞋心。恨是忿的相續不捨。惱是由於懷恨不捨而時思報復。嫉是不願別人好。害是損惱他人。驕是驕傲。慳是吝惜。諂是佞巧。誑是詐欺。覆是隱藏過失。中隨煩惱有二種；卽是「無慚」，「無愧」。無慚是不顧內心的譴責。無愧是不

顧世人的譴責。大隨煩惱有八種；卽是「懈怠」，「放逸」，「昏沈」，「掉舉」，「不信」，「不正知」，「心亂」，「失念」。凡人能將這二十六種過惡免除了，便是善人。也就是儒家「不失其正」的功夫。就儒佛二家所論，「遷善」與「改過」的二種學說比較來看，佛教根本煩惱中的「慢」，中隨煩惱的「無慚」，「無愧」，卽是儒家誠意中所對治的。誠意是作善人的下手功夫，也可以說，作善人是由「謙」，「慚」，「愧」，三字做起的。或是說：此三字合起來便是「誠」。至於其餘的五種根本煩惱，十八種隨煩惱都是屬於正心範圍之內的。若有人能於誠意之後進而避免這十八種過失，成全那十八種善行，便是拔除貪瞋癡，具足智仁勇了。那便是「善人」。

第四節 修身

儒教中的修身，在大學中却也是很籠統說：不應當因爲親怨畏憐惜的五種緣故而有所偏。至於如何是不偏並未曾說出。普通儒教說「孝悌忠信禮義廉恥」八德。其中前四德可以說是修身的標準，後四德是應當屬於正心誠意。但是只是孝悌忠信四德又嫌不夠，現在也給補足六個字；便是一「敬愛敏達謹儉」。

至於佛教中對於修身的問題，却與儒教不同。佛教認爲孝悌忠信同是一種心情而因爲所對的環境不同所成的差別，並不是行爲上根本有何殊異。修身卽爲周正的行爲。行爲只有身作與口言兩種。身的過失是「殺，盜，邪淫」；口的過失是「兩舌，惡口，妄言，綺語」。避免這七種過失便是善，便是修身。不殺便是仁，不盜便是義，不邪淫便是禮。不兩舌，不惡口，不妄言，不綺語，總起來便是信。若是

就八德來論，孝悌忠三德便是仁，便是不殺。信禮義三德，便是口離四過，和不邪淫，不盜。廉也是義的類分，恥也是禮的類分。

第五節 結論

就以上所說的結論，便是善人的標準是誠意正心，修身。

誠意的標準是發菩提心，也就是謙，慚，愧。

正心的標準是智仁勇，也就是無貪無瞋無癡。

修身的標準是仁義禮智信，也就是不殺，不盜，不邪淫，不兩舌，不惡口，不妄言，不綺語。

其實都是老生常談，儒佛二家的家常便飯。不過這家常便飯來吃的人太少了。

第四章 說修行

第一節 緒說

佛教徒既然知道做好人，還不能便是真正佛教徒。因為佛教徒必須做好人之外，更加以是修行人。換一句話說，不修行的好人，他的好不能是最好的。世間人只知好而不知修行，所以那好始終不能到最高峯。假使佛教徒只能好而不能修行，恐怕他那好的資格要喪失的。修行的方法，第一便是歸戒，第二便是禮懺誦經念佛，第三是布施。

第二節 三歸五戒

世間人作學問必定要從師，而且學塾的從師要立字據說生死由命。也就是以性命交給師父來換取手藝。佛教徒也是如此，要以性命交給三寶來換取福德智慧。便是要畢生為三寶的奴僕，沒齒不二，方纔

有修行的資格。佛是極明白的，佛所說的道理無有不是的。並不是因爲佛說便是對，實在是因爲世間的道理，沒有不經過他說過的。所以凡是他不曾說過的一定是不對的。假使佛教徒而不依從佛不依從法，那還能是修行嗎？佛與佛法既然可寶，那依從佛法而修行的先進，當然也可寶，也應當依從。所以是第一要受三歸。

戒是止惡防非的。作好人要持十善，也可以說是十善戒。但是十善是「性戒」，無論佛教與非佛教徒作了那十惡，當然便是壞人。因爲這十惡是天地間必然的壞事。而佛教徒不能但持性戒而已，必須於性戒之外更加以「遮戒」，卽是佛所制定特別限於佛教徒所不應當做的事。如同飲酒食肉等。由自己慚愧心的支配，去行善改過，那是誠意正心之內的事。也就是好人的資格。由於篤守佛的禁令，而行善改

惡，便是修行人的資格。至於戒的種類，在家出家各有不同，如今不必細講了。

第三節 禮懺誦經念佛

修行人的精神是受三歸。三歸的精神，是要對於佛有時時刻刻如在其上如在其左右的想念。一切行動，必須稟報於佛。但是因爲自己程度低下的關係，必須時時刻刻稟遵於佛而改過遷善。所以要禮懺。懺卽是改過。儒教也說過則勿憚改。但是因爲儒教只有懺而無有禮，所以只是好人的資格而不是修行。佛教徒應當根據三歸的信念，對於佛禮拜啓白發露懺悔。這是修行人刻不容緩的事業。除了禮懺之外，次要的便是誦經。古人說「熟讀唐詩三百首，不會吟詩也會吟。」

世間學問如此，佛法也如此。修行人是要將佛法的義理含蘊在心

胸之中，方可以久久得到啓悟。含蘊之由來不在乎分別研究，而是要將經文義理在有意無意之間，灌輸到意識裏去。所以必須日日選定一種經或多種經週而復始的誦讀。

加強禮懺誦經的力量，而謀迅速的成就，是靠念佛的力量。念佛是要如子憶母的誠懇。這三種是一切修行的總綱，在現在念佛的方法最普通，人人都知道拿掛數珠去念佛，但是因爲不持戒不禮懺的原故，那念佛也是虛浮不實，甚而至於裝模作樣，一無所成。

佛法之中有三學。卽是：「戒學」、「定學」、「慧學」，戒學卽是做好人。定學卽是做修行人。慧學卽是做明白人。三學的關係是由戒生定，因定發慧。所以修行是以定爲主，佛教中習定的方法甚多，有大乘的，有小乘的，有圓頓的，有次第的。何以在這裏不談修定的方

法，却說禮懺，誦經，念佛呢？其實這三種修行要有成就，也是必須要心定，雖然行爲是動的，而心實要靜。若是以這三種修行申得定，那纔是真正圓頓的定呢。

第四節 布施

佛教的修行，最要緊是要人看得開，放得下。世人放不下的，第一便是自身，第二便是財物。假使有人肯將財物周濟他人而不自己享受，即便是放下了。況是佛教徒是要普度衆生的。度生的起始，便是以財物長養他人的生命。所以在修行上自利的精神，是歸戒禮念等，利他的精神是布施。二者是不可偏廢的。佛法的修行是一切相助成的。有一門廢了，其他的一切也不興了。

第五節 餘說

除此以外，還有最要的修行便是持呪。持呪的所以然理由，是甚深奧的，在此不便多談。只可以簡單說，持呪可以助成歸戒禮懺誦經念佛的成就，布施的威力。此上所說，只是就佛教徒平日所必須的修行而言。至於每人單獨之意樂或須要，那修行的方法便是無量無量。在此不須細表。總括而言，便是佛教徒不受歸戒，不禮懺誦經念佛，不能布施，便喪失了修行人的資格。他的佛教徒的人格便不健全了。

第四章 明白人

第一節 緒論

佛教徒但能做一個好人或是做一個修行人，還不能算有佛教的健全人格。必須要更做一個明白人，那佛教徒的人格纔能算健全。在這裏最應當注意的是這所謂明白，不是離開好人與修行人之外另有一個

明白，只是在好人與修行人之上更加一個明白。現在中國佛教徒的情形有兩種弊端：第一是自命爲出世而忽略了做好人的；第二是修行的不求明白，求明白的不肯修行。結果在佛教徒三重人格之中僅僅取得一重，所以佛教徒的人格不健全，那佛教如何能發達呢？因爲儒教也教人作好人，道教也叫人修行，而佛教的作好人修行人所以與其他的宗教不同的地方，完全在這明白上。假使佛教徒而不求明白，便有與其他宗教相混雜的危險，也使人與其他宗教看得一律了。假使佛教徒但求明白而不知作好人修行人，那明白便成了空談，有斷滅佛教的危險，使他人認爲佛教只是一重空理而已。

第二節 空

佛教徒既然必須求明白，但是明白個什麼呢？這裏有三個問題。

第一是「空」的問題，第二是「有」的問題，第三是「心」的問題。佛教徒第一須在一切善上，一切修行上，解這個「空」。要知道一切善，一切修行都是衆緣所成的一種現象，而都無有個體的。在平常人都以爲有一個能做善事的我，有一個所作的善事。仔細看來，能作善事的我，並不是有一個單純的個體。所作的善事，也不過在某一種環境下的假定。能作所作，都是在生滅相續中的一種必然的變演而已。私毫的實質是不可得的。又何必自命不凡的以爲我是好人，我作了好事？但是凡夫有一個我見，所以那生滅相續的必然變演便由於因果循環律而忽善忽惡，升沉不定。佛教徒由於忘了「我」，以及「我所」。纔能努力使這生滅相續的必然變演循著一個至善的軌道向前邁進。所以空的問題是佛教徒第一須要明白的。

第三節 有

由上所說，可以知道佛教所謂空，並不是斷滅的空，實是解釋有的真狀態。非佛教徒以爲不空，也並不能在宇宙的真象上加點什麼，不過是自己心中的一個妄見而已。佛教徒所謂空，也不是要在宇宙的真象上取消點什麼，不過將宇宙的真象明白了解而已。無窮無窮的事態，便是無窮無窮的變演組織成這個宇宙，其中每一件事即是一種生滅相續的必然變演。而每一種變演是窮十方三世。所以就宇宙中的任何一時分，任何一方分，都會有無窮的事態的一分子，同時與無窮整個的事態相關係。這錯綜的情形是極複雜，却極有條理的。這便是「有」的問題。佛教徒對於這一切事態的錯綜不許瞞預籠統，又不許滯礙執著。所以佛教中所謂「有」，即是解釋空的狀態，而不是與

空對立的。在了解的程度，這有是建立在空的基礎上的。

第四節 心

在哲學上有兩個根本問題，即是宇宙與人生。不論認爲宇宙廣大，人生渺小，或是認爲人生切近，宇宙疏遠，但都是以爲宇宙與人生是對立的。佛教中却以爲宇宙即是整個的人生，人生即是整個的宇宙。所以說「三界唯心，萬法唯識」。就宇宙說空說有，就人生說，便是心。也可以說空有的問題即是心的問題。凡夫自以爲實在有個我，實在是我，却不知由於這個妄見反不能真實明白了自己。佛教徒知道無我，了解那真空與假有，方知道那空與有即是真實自己，即是真心。世間上的人都是想用我的內心來明了宇宙的外界現狀。而佛教研究所得的結果，却大相反。整個的宇宙，便是整個自己。在自己的整個上却

畫了個內外的假象。而後方有能知與所知，以及知與不知等等影像。其實既整個是自己的影像，都無能知與所知以及知與不知等等分別了。這種宇宙人生無非只是真心的結論，在執著小我之下，是永遠不能領會的。佛教徒在爲善上，修行上必須了解空，了解變演的條理與貫攝，了解自心的現象，那善便是真善，修行方是真修行。這便是佛教徒的三重人格。

(載於三十年九月
佛學月刊)

三藏十二分教

第一節 緒說

研究世間學問，第一須要知道世間書籍的種類，所謂經史子集，第二要知道世間書籍的體裁。譬如書經有典謨訓誥，詩經有風雅頌，文學有詩詞歌賦等。研究佛學當然也是如此，第一：佛經的種類即是

「三藏」，所謂「經藏，律藏，論藏」。第二：佛經的體裁卽是「十二分教」，所謂「長行，偈頌，重頌，方廣，希有，因緣，譬喻，本事，本生，授記，自說，論議。」

第二節 三藏

經是漢語。梵文是「修多羅」。古來對於「修多羅」這個字應當翻不應當翻，有甚多的辯論。對於這個字的義意有許多的解釋，現在僅略舉幾個重要而普通的來解釋：第一，修多羅翻作「經本」。經是佛的言教，這些言教都根據真理，便是有本，所謂「理爲教本」。佛有言語之後，他的徒衆方能有所討論，便是爲本，所謂「經爲論本」。因爲經是總說，是先說，是略說；論是別說，是後說，是廣說。總是別本，先是後本，略是廣本，所以經是論本。第二，修多羅翻作「

契經」。契是契當，契合的義思，佛所說的言教是一方面契當於人情，同時又契合於法相的。第三，修多羅又翻作「直說語言」，是即無有聲韻，散文的義思。第四，修多羅又翻作「經」，經之貫穿散漫的花朶而成爲花鬘的。世間散漫的真理，經佛的言教而貫穿成爲有組織有統系的學問。雖然有五種翻譯，但是普通只用「經」字，是借用中土聖人之言爲六經的義思。律也是漢語，梵文有四個不同的名字：第一，「毗尼」義思是「滅」，有兩層義思：一就作用說，律是解釋滅除過惡；二借成就說，律能生起寂滅的果證。第二，「木叉」，義思是解脫，亦有兩層義思：一就作用說，律能免除過惡，二借成就說，律能生起解脫的果證。第三，「尸羅」，義思是清涼，戒律能止息身口意三業的過惡，令身心得到清涼。第四：「優波羅叉」，義思是律

，即是調伏過惡。四種名詞之中，梵文多用毘尼，中文多用戒律。論也是漢語，梵文有三種不同的名字：第一，「優婆提舍」，義思是「論議」，大凡解釋經文的叫作優婆提舍。第二，「阿毘曇」，義思是「無比法」，何以無比呢？因為所討論的道理，在一切分別之中是最好的；能討論的智慧在一切智慧之中也是最高的。第三：「摩德勒伽」，義思是「行境界」，是生起修行所依止的。這三種名詞之分別，即是釋經的論是優婆提舍，宗經的論談理論的是阿毘曇，宗理的論談行持的是摩德勒伽。

佛教的學問，總括起來只有三種，第一是戒學，第二是定學，第三是慧學。修行的次第是由戒生定因定發慧。三藏之中全都是討論這三種學問，但是各有偏主，經藏是以定學爲主的。何以呢？佛經都是

直接彰明法的本體，目的在使修學的人能安心正念的。律藏是以戒學爲主的，這是明顯的了。論藏是以慧學爲主的，因爲論中是詳細解釋一切法的義理，令修學的人能明白了知的。所以修學三藏的次第，是應當在嚴格持律之下，先研究經；後研究論。可見三藏之中，經律二藏是根本，論藏是枝末。經律二藏之中，經爲本，律爲末，經是「化教」，律是「行教」，經是令人集善的，律是令人離惡的。單就論藏之中也有二種，阿毘曇爲本，摩得勒伽是末，阿毘曇是演繹經的，是汎釋法相的，也是化教。摩得勒伽演繹律的，是辨宣行儀的，也是行教。

當佛在世的時候，不過到處演講，並無記載，佛涅槃之後，諸大弟子召集一千阿羅漢共同纂集佛的遺言，成爲經律論三藏。這叫作「

結集一。結集三藏的主持人是迦葉尊者。結集經藏的提出人是阿難，結集律經的提出人是優婆離，結集論藏的提出人有說阿難，有說是迦葉，這是指小乘經典而言；至於結集大乘經的主持是文殊師利菩薩，提出人是阿難等。其後小乘經過數次的整理，所以在印度小乘經有一個有系統的藏：其中經藏卽是四部阿含經，律藏卽是五部律，論藏卽是六足發智毘婆沙等。大乘經典多是各部單行，始終未曾合併整理。所以在印度統指大乘經典爲方廣經論。至傳來中國以後，所有佛教經典不在四部之內，經梁隋唐諸代帝王國家的整理，總彙大小乘經律論編纂目錄刻板流通，而成爲釋藏經。

三藏是一般最普通的分類法。但是還有其他的分類法。第一，總括起來都名曰「內典」，第二，就兩門來分卽是大乘經與小乘經，大

乘經是「菩薩藏」，小乘經是「聲聞藏」。第三，就三門來分類有三不同：一即是經律論三藏；二是就三乘來分作「聲聞藏，緣覺藏，菩薩藏」，三是分「局漸頓」三藏，局即是小乘經，漸是由小乘進入大乘的頓是直談大乘的經。第四，就四門來分有兩種：一是於經律論三藏之外又加「雜藏」一種，二是於聲聞緣覺菩薩之外又添「人天」一種經。第五，就五門來分，即是於經律論雜之外單闢一分菩薩藏。第六，就六門來分就是大小乘各分經律論三藏。第七，就八門來分，就是大小乘各分經律論雜四藏。雖有種種的分類法，還是分三分爲最普及而合法。

第三節 十二分教

十二分教即是佛經的體例。古來叫作『十二部經』，因爲『部』

的名字太含混，所以唐玄奘改稱十二分教。十二分中前三分是就文體說，中六分是就事情說，後三分是合體事說的。前三分中就是文與詩。第一是文，就叫作『長行』，普通用梵文譯音，叫作『修多羅』，第二是『偈頌』，就是韻言，偈是梵音，頌是漢語。第三是『重頌』，是在長行之後重述的韻言，第四是『方廣』，就是談論高深玄理的。第五是『希有』，就是叙佛的神通感應，而世間所未曾有的。第六是『因緣』，就是叙述說法的因由。第七是『譬喻』，借淺近的事來顯明真理。第八是『本事』，是說弟子或他人過去生中的事實。第九『本生』，是佛說自己過去生中的事迹。以上六門是就所說而分的。第十『授記』，是佛叙述弟子等將來的成就，成佛的狀態。第十一『自說』，是不經弟子請問而佛自說的。第十二『論議』，是爲弟子等

分別法相的。以上三門中授自論卽是文體，記，說，議卽是事實，所以是體事合論的。十二分教之中，本事本生是說過去事的。授記是說未來事的，方廣所說是不屬於三世的。其餘九分是通三世的。一部經之中，可以具足一分，以至於十二分全有，是不一定的。

至於大乘經有幾分，小乘經有幾分？這個解釋是各家不同。可以有三種不同：第一家說：大乘經總名叫方廣，所以只是一分。小乘經談的理淺所以是其餘十一分。第二家說，大乘經只有九分，卽是除去因緣，譬喻，論議三分，小乘經也只有九分，卽是除去授記，自說，方廣三分。第三家說大小乘經各各都有十二分。三說之中以第三說爲合理。

三界

現在世間的學問：天文家說：虛空有無數太陽系，以及地繞日球，月繞地球等。地理家說：地球上五大洲等。地球之上有植物，動物，礦物；各有專科。佛教中說世界的狀況是如何呢？

佛教說：世間分爲三界：卽是；「欲界」，「色界」，「無色界」。欲卽是「貪求」，色卽是「物質」，無色卽是「精神」。貪求是不能離物質與精神的。但是因爲貪求的原故，物質與精神的本體不能顯露，同時他的作用都受貪求的限制了，這便是欲界。物質與精神可以脫離貪求而獨立，但是物質又不能脫離精神，同時精神受物質的限制，這便是色界。精神脫離貪求與物質而獨立，那便是無色界。在世間人認爲到此地位便是極點，而佛教認爲仍是三界之一界，仍受生死輪

迴之苦的。必須超出三界，便是脫離精神的範圍，方是究竟。

在欲界之中方有善惡的問題，所以欲界所包含的有情，也分爲善惡兩類。惡類有二種；便是；『地獄』，『餓鬼』，『畜生』。善類也有三種；便是；『人』，『阿修羅』，『欲界天』。阿修羅是印度話，意思是非天。卽是福與欲界天齊而心懷妬的。所以也有將阿修羅併於天道的，也有將阿修羅算在惡趣之中的。俗說十八層地獄，這話是出於道家的附會。佛教說八寒地獄，八熱地獄，另有邊地獄等。畜生便是空陸水行的鳥獸蟲魚。餓鬼也分無財，少財，多財三類；如同人間之有富貴貧賤。人類的狀態是我等所知曉的了。但僅四部分之一。尙有其他三分的人類狀況，是我等所不能知的。欲界的天有六層階級。下二層是地居天，他的宮殿是坐落在地上的。上四層是空居天

，他的宮殿是在虛空中的。這六層天的名稱是四天王天，三十三天，夜摩天，兜率天，化樂天，他化自在天。

欲界的區域是如何呢？佛教說：世界之中心是一座大山。這山叫作須彌山，意思是妙高山。山高八萬四千由旬。一由旬平均三十里，合二十五萬二千里。四天王天便在須彌山半腰。一方有天王，東西南北四面便有四天王。現在寺中山門之內的天王殿傍四大天王，便是這四天王天。須彌山頂中便是三十三天，梵音叫忉利天。山頂上一方有八天王，四方有三十二天王，中間有一天主，所以共稱爲三十三天。日月是在須彌山半腰，同繞須彌山轉的。日月之大相差無幾。在須彌山之外是一重海，一重山的圍繞着。共有六海七山，這七重山叫作七金山。海水都是八功德水。七金山之外的海是鹹水海，便是現在我等

所航行的海。在這海中東西南北四方各有一洲，叫作四大洲。南方是瞻部洲，西方是牛貨洲，東方是勝神洲，北方是俱盧洲。我們這世界即是南瞻部洲。我們的人間狀態不過是南瞻部洲的狀態。東西北三洲人的情形是我等所無從知曉的。最有福的是北俱盧洲的人民，壽命都是一千年。無有病苦，無須家室，天生自然粳米。可謂人人不耕而食，不織而衣。所以也無偷盜殺生邪淫等事。但是北俱盧洲人自恃福報，最不信佛教。所以是佛法八難之一。在鹹水海之外有一山。叫作鐵圍山，這便是世界的外邊。

如是九山八海四大洲，一日一月之所照臨，是一小世界。一千個小世界有一大鐵圍山圍繞，叫作小千世界。一千個小千世界是一中千世界，一千個中千世界是一三千大千世界，即是十萬萬個日月。一個

三千大千世界是一佛所教化的範圍，叫作一佛土。我們這個世界現在是釋迦牟尼佛所教化，叫作娑婆世界。娑婆意思是堪忍。言其這世界的衆生受種種的苦惱，却仍然忍受而不求出離。

色界天在欲界天之上，當然全是空居天。色界天分四等十八天。等級是由於禪定的深淺而成的。色界有初禪，二禪，三禪，四禪。初二三四禪各有三天這都是修禪定的人所生的地方，是凡聖同生的。四禪中另有五天，叫作五淨居天，是佛教小乘第三果所生的地方，便是只有聖人而無凡夫的。又有一天，叫作無想天，是外道修無想定所生的地方，便是只有凡夫而無聖人。

無色界天即無形質，也無處所。他的精神是以三千大千世界的量爲量的。由於我見的關係，所以他的精神永不能出乎三千大千世界之

外。無色界天也有四等，便是：空無邊處天，識無邊處天，無所有處天，非想非非想處天。

單算欲色界的天共有二十八級。那色無色界天是與禪定有密切關係。詳細在將來談禪的時候再細說罷。

（載於三十一年
二月佛學月刊）

說 戒

三界的情形已經簡單說明了。這三界是果報，所以有這三界的原
因是由於造業。那欲界三惡趣的原因當然是作惡。欲界三善趣的原因
當然是修善，色無色界的因是修定，超出三界的因是修慧。因為我們
人是在欲界惡之上，善之初，所以修行必須先要止惡修善，這便是持
戒，然後再習定，習慧，所以經中說：由戒生定，因定發慧。

儒教的宗旨：是叫人止惡行善，所以與佛教的戒學相同，而缺少

定與慧。道教的宗旨是叫人抱一守神，所以與佛教的禪學相同，而缺少戒與慧。佛教是具足三學的。

戒有兩種：一種是「性戒」，一種是「制戒」。性戒所禁止是本性的過惡。凡是這一類的事實，不論是佛教徒，或是非佛教徒，作了便是罪過。一切世間政治，法律，社會，都是建立在性戒上的。假使人類不知性戒，人類便不能有一日的安寧。違犯性戒的人，不論是不是佛教徒，都是要墮落在地獄餓鬼畜生之中的。儒教既是以戒爲基礎，即是禮樂問題，雖然與佛教所用的名詞不同，性戒的義意却無差別。儒教的五倫八德便是性戒，便是佛教所說十善十惡。儒教是從善的一方面說，勸人應當行。佛教是從惡的一方面說，誠人應當戒，十惡是殺，盜，邪淫，兩舌，惡口，妄言，綺語，貪，瞋，癡。殺盜邪淫

三種是身所作的壞事。兩舌惡口妄言綺語四種是口所說的壞事。貪瞋癡三種是意所想的壞事。不做這十件壞事便是十善。即的不殺，不盜，不邪淫，不兩舌，不惡口，不妄言，不綺語，不貪，不瞋，不癡。這十善是佛教的性戒，也是一切人類共居的原則，社會安寧的基礎。世間一切禍事都是由於不守十善，造作十惡纔發生的。

制戒是佛教制定的戒律，乃佛教徒所應當遵守的。這制戒依修行之方式及淺深有七種不同，即是：三歸，八戒，五戒，十戒，六戒，具足戒，菩薩戒。這三歸是戒體，即是一切戒的基本。以下六種都離不了三歸。這八戒五戒二種是在家佛教徒所應當遵守的。這十戒六戒具足戒三種是出家佛教徒所應當遵守的。菩薩戒是出家在家二衆共同遵守的。

三歸卽是歸依佛，歸依法，歸依僧。歸是歸回，依是依靠。譬如幼兒流落街頭，無人撫養。一旦得遇親生父母。這幼兒一心歸回已家，依靠父母。凡爲佛教徒亦應如此。久遠以來生生死死，在六道中輪迴，如同幼兒流浪街頭。如今得聞佛法，知所應修行，如同遇見親生父母。所以對於佛，對於佛所說的法，對於遵守佛法而修行的先進：應當如同幼兒回家依靠於父母，依靠於父母的教訓，依靠於兄長，一樣而至誠。受三歸的儀式是要請一位法師按照儀軌來開導證明的。佛教徒既受三歸之後。這歸依的心念是不可一時一刻忘的。忘了便非真實的佛教徒了。但是現在佛教徒認爲受三歸僅是一種拜師的典儀。彼此問答也是說你皈依某法師，我皈依某法師。這句話是最不通的。因爲歸依是歸依三寶，三寶之中的僧寶的是一切僧衆，並不是單指某一法

師。受三歸時的法師不過是一位見證者而已。受三歸的佛教徒應當說：「我是從某一位法師受的三歸」便對了。這種言語的錯誤可以證明對於三歸的義意不明了，也就是對於制戒的戒體無從得到，那還說什麼持戒呢？

在家佛教徒既受三歸之後便應受八戒。這八戒是在每月上絃下絃望晦的日子受的。上絃一日是初八，望有兩日是十四十五，下絃一日是二十三，晦有二日是二十九三十。在這六日之中應當擺脫一切俗務，到廟中受持八戒：一不殺，二不盜，三不淫，四不妄語，五不飲酒，六不香華着身，七不歌舞伎樂故往觀聽，八不高廣大牀。此外還有一件事，便是過午不食，由正午十二時起直到明晨天明中間不准食任何物品，只可飲水。在這一日一夜之中應當以佛爲標準，極力學佛的

生活，讀經修道。所以戒文中說；如佛不殺生，我某甲一日一夜不殺生等。在古時印度在家佛教徒都如此。中國漢晉時候也如此。不持八戒便不能算正式的在家佛教徒。但是現在因爲星期休假的關係，平時有公務在身，是不能行的。然而不能每月六日，仍當一月一日乃至一年之間有一日受八戒也是好的。

在家佛教徒既受三歸之後，經過相當的修養，便應受五戒。五戒是不殺，不盜，不邪淫，不妄語，不飲酒。這是與八戒的前五項一樣。但是八戒是要學佛的清淨，五戒是盡凡夫的心力而已。即如淫戒；在八戒之中制一切淫，在五戒之中只禁夫妻以外的邪淫。所以八戒只一日一夜，五戒是盡一生的。

出家的十戒，六戒，具足戒，既非我等在家佛教徒所需要，現在

不談了。

其次即是菩薩戒。菩薩戒依據有兩種；一種依據姚秦鳩摩羅什譯的梵網經。一種是依據唐玄奘譯的瑜伽師地論，梵網經有十重四十八輕戒。瑜伽師地論有四重二十四輕戒。瑜伽戒有完整的組織，有開遮的條文。梵網戒有遮無開，條文雖比瑜伽戒多而義意不備。在瑜伽論中說：佛對於菩薩戒是在各法會上隨機散說的。彌勒菩薩將各經所說的菩薩戒綜集成一品。這梵網經即是隨機散語之一品，就完備說：梵網戒不如瑜伽戒，但是就精要說，瑜伽又不如梵網。所以受菩薩戒的佛教徒對於這一經一論是不可偏廢的。在中國千餘年來都是依梵網。現在學法相的人以及學西藏密教的人，因為西藏的菩薩戒宗瑜伽的緣故，多半皆主張瑜伽而廢梵網，似乎矯枉過正了。

七種制戒之中，前六戒是先受後學，不受之前絕對不准學。唯有菩薩戒先學後受，大概是因爲難持的原因罷。菩薩戒的條文繁多，恕不詳叙了。

（載於三十一年四月
同月）

告中國佛教學院同人書

溯自本院成立，於今三載，預科本科，次第成立，佛法前途，可謂已有曙光，然而佛教學院，乃選佛之場，於此卒業，可以爲天人師，但其成就與否，胥視我同人設施能否依法而定，丁茲末劫，五濁增盛，衆生剛強，難以調伏，況學院之宗旨，與叢林道場不同，昔日之叢林道場，分宗立派，各不相謀，要使一行三昧，一門深入，學院則不然，普攝羣機，因才設教，要使人無棄材，各盡其長，譬如詩文音樂，實爲小道，本無干修行，但果能精通，稱名當時，亦爲佛教之光

，而攝受無數有情，是以興福唱導，同號高僧。但學者不察，又易流於放僻，薰蕕同器，朱紫雜陳，是非孔多，此學院管理之難也。凡我同人，若不知發心存意之要，少有差忒，遺誤匪淺，今謹爲我同人陳之。

一、對於平凡學僧不可有求全心。人非聖賢，孰能無過，朋友相交，尤難久敬，本院學程預科三年本科四年，此七年之中，孰能全無犯越規章之失。但人之常情，明於察人，而昧於責己，往往於他人一時之過失，則恒相責難，不復顧及其平時之善長，遂使學者因而灰心退志，自甘暴棄，是故凡我同人對於學僧，若有一念之信善足述，應予讚揚，偶爾煩惱現行，應曲予原宥，即使職員對於訓育不負直接責任，而月旦之評，尤足爲學僧之誠勸，應以大慈悲心，願一切有情，離

世間苦，得出世樂，惡惡從短，善善從長，以啓其向上之志。

二、對於惡劣學僧不應有棄捨心。時當末法，人才難得，能循繩墨者每多魯鈍，少有聰明者便放蕩無羈，一則由於年少未經事故，二則現今佛法之中，往往有知名之士，倡爲相似之論，青年僧侶，慕其虛名，習爲狂妄，邪見滋生，凡此等人，留之則敗壞校風，害及羣類，去之則埋沒善報，虛喪佛種，蓋彼既於佛法中出家，即是過去培有福德，但有一毫足取，應以種種方便，示教利喜，使成良材，縱使決定不堪造就，限於校規，遣斥令去，亦應起平等心，捨怨親想，爲之計劃，使得更新之路，不可使之流蕩墮落，佛法中少一正僧，社會中多一敗類也。

三、對於學院不可有期望心。世人對於已所任事，莫不希望成績美

好，心中恒有成見，對於學僧則希望其如何循良，對於事業則希望其如何成就，殊不知人人根性不同，因緣各異，事業成敗，悉屬因緣，儒家尚云，正其誼不謀其利，明其道不計其功，而況佛法之事業乎，一經存有希望，結果必難如願，所謂世間不如意事，十有八九，少不愜意，便生懊恨，學僧少有過失，便生嗔恚之心，事業少有牽強，便有退休之念，須知佛法者，無爲之法，其成其敗，匪由造作，但應努力，如法籌設，對於學僧隨時考察其性之所近，方便引誘，精進無懈，以盡心焉而已，不可取相，計有所得，執着成見，自致悔退也。

四、對於學院不可有愛見心。世人對於己所任事，莫不希望超於羣類，獨爲世間第一，世人讚譽，欣有得色，世人毀訾，憤然而起，掩己之短，嫉他之長，殊不知辦佛教學院者，但能盡力使學僧得如法熏

聞修習，便是佛法常住世間即可以上不愧於諸佛，下無忤於己躬，世間毀譽，何足置懷，倘有一毫沾名之心，便是染著，所有措施，便涉私見，豈復能盡契至理？應以己立立人已達達人之心，願一切佛教學院，平實商量，共同擔荷如來家業，互相考証，互相斟酌，而無彼我於其間也。

五、對於學院不可有我見心 凡人一經任事，便爲虛名所囿，此疆彼界，分別綦嚴，房屋者我學院之房屋也，學僧者我學院之學僧也，財物資產我學院之財物資產也，任職者既以我見爲根本，就學者亦以我見相追逐，是非諍論，因之而起，既屬世間之心，豈更有出塵之望，要知世間，唯是隨業流轉，所謂佛教學院，乃是假名，由於職員講師學僧房屋財衆緣和合而成，而此衆緣又由各各有情五蘊異熟共業

所成，此共業中又各隨其自業過去之因而得現世之果，自種自穫，絲毫不容假借，但應各各努力，各自發菩提心，各自精進，視此學院爲各自道場，各各成就自己之道業而已。

六、對於學僧過失應有哀矜心。人之一生，悉由過去業種，遇緣而生現行，過去因地不真，則今生紆之曲果，況由多生習氣之深，貪瞋滋起，不得自在，加以生在末劫，正是煩惱熾盛之時，一班社會不良，耳目濡染，無往而非惡緣，若非有極深厚之善根，孰能於此際特立獨行，不被世惑，是故對於學僧之過失，應當哀矜其過去善根力弱，惡業因強，遂致佛性明珠，埋在塵翳之內，遇此學院良機，而無由上進，不唯染着世間不能自拔，更造種種罪惡以自傾害，世間可哀，孰此爲甚。

七、對於學僧過失應有自省心 夫學僧之過失，既由於過去惡種之現行，然而病人之疾患不除，實由醫者之診治不良，是故學僧有過，亦由於學院之措施未當，即是任事者之職責未盡，況且職教員之言行，即是學僧之表率，上有好者，下必有甚焉，是故應於學僧之過失，細察其因由，或由於我個人之言行有所影響歟，我之誠信有所未孚歟，事先之防範有所未周歟，過失之告誡有所不當歟，教導之言詞有所偏倚歟，要之其身正，不令而行，所以語云，萬方有罪，罪在朕躬，凡學僧之過失，應視爲皆由自己之過失，先當懺悔自己過去之今生惡業，隨時省察自己之一言一行，不可放逸，誠能時時有臨深履薄之心，自然風行草偃，孰不向善。

八、對於職守不可有自恃心 凡情任事，未辦之先，每自以爲才幹

如何之大，任事之後，成功則邀爲己能，失敗則怨張怪李，委咎他人，殊不知一事之成，由於衆緣，而應付衆緣，決非一人所能盡善，智者千慮，必有一失，但事緣應成，則所疏忽處自然不發生影響，而底於成，事緣應敗，則一切逆緣唯集於己所顧慮未周之隙，而遭挫折，是故事成屬天幸，事敗屬自招，但應努力盡職，時時謹慎小心，無使有萬一之差錯，而不可自恃已長，叨天之功也。

九、對於職守不可有粗率心。事業之成，既屬衆緣，一緣之應付不周，便有差錯，必須時時省察考慮，事先應謹慎從事，以防失敗，事後應研求改善，以儆將來，語云，十差九錯，只爲慌張，倘能細心體察，則辦事之經驗智能，自然與日俱增，假若自以爲大致不差，便稱盡責即是未能盡心，便成曠職矣。

十、對於職守不可有懈怠心。人心如立幡竿，難得其中，今既於學僧不可求全，不可棄捨，而其過失又應哀矜，對於學院又不可存希望我見之心，於其便易流於懈怠，曠廢職守，學院規矩，豈不廢弛，須知求全等心，皆是世間人我是非之心，縱使精進，皆有限量，難進而易退，若能離此諸見，以無上菩提心，爲自己之菩薩道業而任此職守，以自利利他，則其精進，遇任何困難波折，無有退轉，一切世事本無世間出世之分，以世間眼光視之，一切皆是世間也，以出世間眼光視之，則一切出世間也，豈於世事之外別有行菩薩行之道場哉，是故佛教徒對於事理之觀察，異於常情，今者同人等得以宿緣，聚會一堂，共襄盛舉，中國佛教學院興，則佛教之前途昌盛，中國佛教學院失敗，則佛教之前途黯淡，而或興或敗，則視我同人能否以菩提心成此

道業，是故我同人責任之重大，不可不自知，而弘毅之志，尤不可不立也，尙希勉旃，共相規勸。

（較於三十一年九月佛學月刊）

空 與 有

第一節 緒說

世人聽到佛法是談空的，多半驚奇懷疑恐懼。以爲明明萬象森羅，有事有物，有身有心，又何嘗能空。況且佛教也談因果，也談修行，也談成佛。假便一切皆空，又何從有因果，又何必修行，也何從有佛呢？這都因爲不明了佛教所談空的義意，所以疑惑佛教的也有，誹謗佛教的也有。

凡是有一個名字，必定有一種義意。凡是說一句話，必定有先後的

次第。而真理是一時具足多種義意的。所以用語言文字來解釋真理只是平面式的，而不是立體的。研究的人應當由平面式的語言文字而領會到那立體式的真理。假使膠着在平面上，那是古人所謂「死於句下」那便永遠不能得到真理。佛教徒對於佛教所說「空與有」認識，也應當如此。

第二節 假名

佛教所談的空，是從假名起始的。人類由思想而有語言，由語言而有文字。但是結果所有思想永久不能超出文字語言之外。譬如賭博。骰子牙牌等等，都是人所假定的，而結果所有輸贏全受牌與骰子的限制。在賭徒認爲牌與骰子有一種必然的道理，而不能明了他的空虛。一切世間萬法都是如此。我們人類從生至死只是受語言文字的支配。

語言文字只是「假名」，所謂是「諸法無名，假與之名」。

一切語言文字固然是假定的，不過等於一種符號。但是被這符號所表示的必定有一種實質。仔細研究，所謂萬物的個體都不是單純的，更不是本有的。一切一切都是假借其他而成立的。譬如桌子是木頭的，錢是金的。房屋是磚瓦木石所成的。萬事萬物都是假他而得一個專名而已。所以舉世無非假名。

萬事萬物既然都是假他而有；所以都無有個體，佛法叫作「無有自性」。無個體的事物當然是假事假物。可見得一切語言文字所表示的不過是些虛偽事物而已。都真實的是語言文字所不能表示的。

語言文字本來是空虛的，萬事萬物又是虛偽的。所以結果萬事萬物只隨語言文字而變幻不定。因為名有種種不同，而萬事萬物也有種種

的差別。無有某一種的名，便無有某一種的事物。可見得舉世只是空名而無實事。所以佛教說：「萬法皆空」。

第二節 體用名

事物與名言雖都是虛假。但不能說事物即是名言。一切事物可以有三項分別：一是體，二是用，三是名。從這三方面來討論事物究竟是空是有，有幾種不同的解釋。有人說佛教一向只說空；有人以為體無而用有。種種的計校却都是錯的，是偏的。佛教並不一向只主張空。說空說有的關鍵只在承認假與不承認假而已。

若是覈實從本體上立論：萬事萬物既然無有本體，借他為體，當然就是體空。用是依體而起。體既借他而成，用與名也只是他的用與名，而不是此事此物的用與名。所以萬事萬物無體無用無名。

若是只對於體用覈實，對名上承認假定；便是無體無用而有名。因爲體是借他而成，所以無體。用依體而起，體空所以用也空。名却不依靠體，不過從表面的相狀而起的，所以名可以有，便是承認假名是有。

若是只對於體上覈實，對於名用都承認假定；便是無體而有用有名。因爲體必須就自己真實上說，却是都是借他而成，所以說無體。用是就相對待而成立的，必須衆多事務相聚相待方有的，所以用可以有；便是承認假用。根據用而定名。用既有，名也決定有。

萬事萬物雖借他而成。他既被借，便與不被借不同。所以萬事萬物有個假體。體既有，用名當然也有。

由此看來。有是假有，空是真空。何以佛教說萬法皆空？因爲萬法

法的體，用，名都是假有的。萬象森羅所以能生能滅，相續不斷的有，都由於體，用，名都是真空的。總括起來說：真空即是假有，假有即是真空。佛教所說的空，並不是要消滅萬事萬物，只是解釋萬物萬事所以有的真實狀態而已。目的是要人了解「空有不一二的真理，因為世間人都知道有，却不知道真實狀態。所以佛教解釋說：那萬有不過是個空。佛教對於那一般知道空而不知道空的真實狀態的人，便必定解釋說：那空實在即是這萬有。知有而不知空，與那知空而不知有，是同一病態。

第四節 一假三假四假

就事物的人我上分有二種假；一是「衆生假」二是「法假」。衆生是就自我分上說的。衆生有內外，粗細；染淨等不同。內即是色受想行

識五陰和合成爲衆生。外即是地水火風四大和合成爲草木等。細是五陰成人，四大成木等。粗是多人成軍，多木成林等。染是凡夫，淨是聖賢。這一切都是空虛的和合，叫做衆生假。法是通指一切事物說。也有內外，粗細，染淨等不同。內即是眼耳鼻舌身意六根。外即是色聲香味觸法六塵。粗是因和合，即是由細成粗，集別成總，如人木軍林等。細是法和合，即是衆義同體相成，如無常苦空等義相成。染是生死。淨是涅槃。這一切都是無自體的，叫法法假。

從體用名上分別有三假：一是「法假」，二是「受假」，三是「名假」。法是指一切單純的根本事物，即是前邊所謂衆生假中的細，法假中的法和合。受是指一切由衆多基本的事物集聚所成的。即是前邊所謂衆生假中的粗，法假中的因和合。名是法受二者的名。名字是思想假設

的，所以是假。這名假最淺近易知。受是由衆法成的，所以是假。這受假也還可以使入相信。唯有法假是難覺察的。假使明白法假；那受假，名假都不辨而自明了。

爲了直接表明法假，便有四種假；一是「因生假」，二是「因成假」，三是「相待假」，四是「相續假」。由因生果是因生假。集別成總是因成假。長短大小相待而有是相待假。前滅後生相續而起是相續假。就因成假說：那由因生果，這果是自己生起呢？還是從因起的？若是果自生起，那是「自生」；便無須因了。所以自生是不可能。若是從因起的，那是「他生」。因對於果是他。非因對於果也是他。既然由因的他生果，何不從非因的他生果？所以由他生也是不可能。若是果本自有，遇因方生，那是「共生」。但石中榨不出油，沙中亦榨不出油；當然沙

石含在一處也榨不出油。自不能生，他不能生；當然自他共還不能生。所以共生也不可能。若無因而生，何不一時生起一切事物？可見無因而生也不可能。除了自生，他生，共生，無因生之外更無可生的情狀。然而萬法生生不已。可見都是虛假的。因成中集別成總也如此。總自成總是自生。由別成總是他生。總本自有，遇別而成是共生。無因而成是無因生。也都是不可能的。相待中若是待有而有是自生。待無而有是他生。待亦有亦無而是共生。待非有非無而有是無因生。也都不可可能。却是諸法假待便有所成。那所成一定是虛假的。相續中若是前滅後生是自生。前不滅後生是他生。前亦滅亦不滅是共生。前非滅非不滅是無因生。也都不可可能。可見一切法相續生起，也都是虛假的。由四生不可得，決定證明四假。在法假受假名假之中各各都有四

假的狀態所以一切皆假，假有即是真空。

(載於三十一年十一月佛學月刊)

人生的兩大定律

緒 說

凡是談哲學的，莫不首先要對於人生下一個評判。即或智識階級中每個人都都對於人生有一種意見。但是大凡談論人生的，對於這「人」字的義意，都認為是指每個人，而人生即是每個人的生存問題。因為自己也是完全一個人，便以自己的環境與自己的意志相互的關係上決定一種成見，而承認此成見是人生的真義。事實上每個人環境不同，意志不同，於是對於人生的解釋不同。由此而想在人生上求一個公認的定律是很難的。這都由於誤會了「人」字的義意。那人生的「人」字是

指一切人，而人生是指一切人的生存問題。於是討論人生只能就一切人共同之點出發，而每個人不同之點是無關乎人生的宏旨。本此原則來討論，那結果自然成爲公認的定律了。

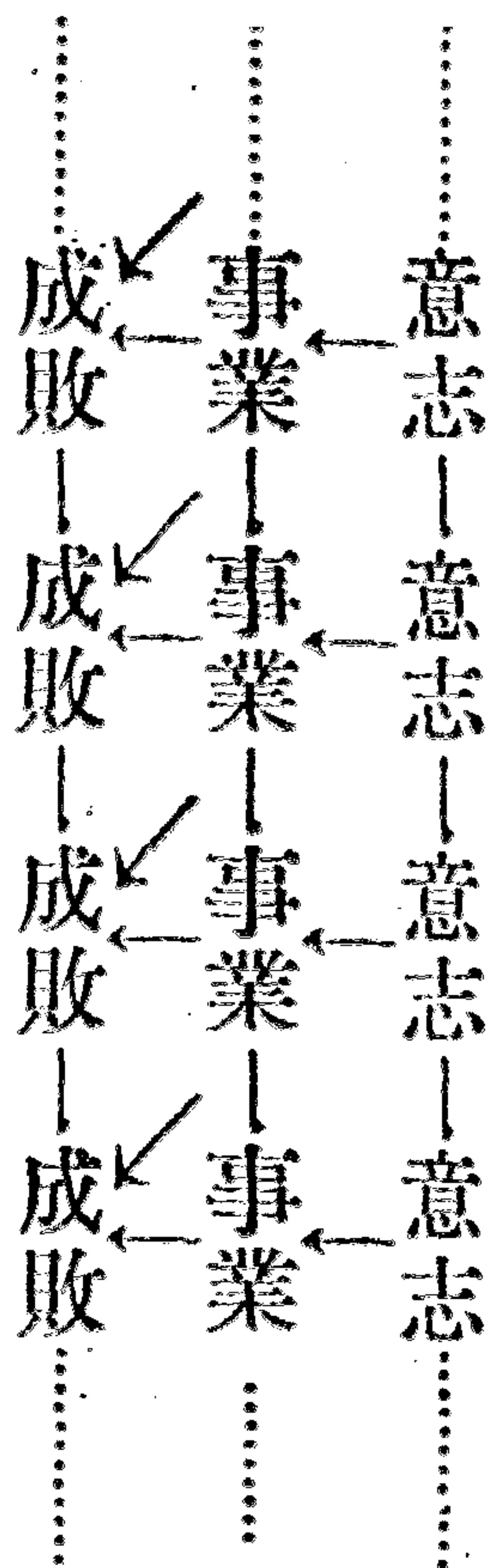
第一定律 意志與事業與成敗是各自相續，而現前的成敗受過去的意志與事業之支配。

就一切人的生存上看，那人生的成分是什麼呢？仔細檢討，人生不過是由三大原素組織而成；卽是：「意志」，「事業」，「成敗」。一般人對於這三大原素的關係，認爲是由意志而作事業，由作事業而得到成敗。一事成敗之後，便再有其他意志，再作其他事業，又得到成或敗。卽是這三大原素是聯鎖相續的。用圖案來表示可以如

左。

……意志——事業——成敗——意志——事業——成敗……

但是我們若仔細考察，在作事的時間不妨同時考慮其他的事業，即是同時發起另一意志。又成敗也不是在事業之末後結果忽然表現的；正在作事的時間，隨時都有成敗的表現。由此看來：人生的經歷；意志是與意志相續無窮，事業與事業相續無窮，成敗與成敗相續無窮。若是再明白來說：便一切人由生至死中間意志相續不斷的，作事也相續不斷的，成敗也相續不斷的。若用圖案來表示可以如左。



至於這三大原素的關係，事業是由意志而定，成敗却不能由事業而定。古人雖說：有志者事竟成。然而賚志以沒的，以及一敗塗地的多的很。可見得支配成或敗的不是作事業的力量。也不是過去的成敗的力量。假如是由過去的成敗支配現在的成或敗，那一切人生的成敗便應當有規律的一向是成，或一向是敗，或一向一成一敗。然而世間上人的成敗是毫無規律的。人生除了三大原素之外更無第四者。所以現在的成敗是受過去的意志與事業的支配。這所指的過去的意志與事業不是指前一瞬或前一件而言，是指除了現在以外的一切過去。

第一定律。爲公則成，爲私則敗，而人生是應當以利他的意志，作利他的事業，到自利的成功。

在理論上成敗各有兩種：一是自利成功，自利失敗，二是利他成功，利他失敗。但是吾們檢討事實上最後的成功，或失敗，永遠是屬於個人的，即是只有自利的成功或失敗，而無有利他的成功或失敗。凡是利他的成敗都要歸功或是歸咎於那個人的。堯舜的經綸除了在歷史有他個人的美譽而外又有何留存。孔子的刪詩書定禮樂也不過是得到他個人饗祀千載的榮耀。釋迦如來普度羣生也只是他先成佛。讀書的努力政事得到個人的加官晉祿。爲工爲商的得到自己仰事俯畜的貲財。

至於事業也可以有兩種：一是利他的事業，二是自利的事業。但是我們檢討事實上鳥獸的事業只有自利的事業，只是爲一己的溫飽。所以也無須乎一切文化。人類却不然。凡是一切職業都是利他的。農夫

種五穀是賣給他人吃的。裁縫是作衣裳給他人穿的。瓦木匠是營造房舍傢俱給他人用的。以及律師醫生等：都是利他的。那自利的事業如同做官的貪贓受賄以及小絡盜賊，都是犯法而社會所不許的。可見得人類之所以異於禽獸便是由於一個利他一個自利。由此可見事業與成敗的關係是由利他的事業得到自利的成功。由自利的事業必得到自利的失敗。便是爲公則成，爲私則敗。

意志當然也有兩種：一是利他的意志，二是自利的意志。但是意志對於事業有直接的關係，而對於成敗有間接的。事業上只設作利他的事業，當然意志也只許有利他的意志。假如在利他的意志中夾一分的自利的意志，便對於事業上利他的成分有一分減損；而結果自利的成功而有一分虧欠。所以古人說：正其義不謀其利；明其道不計其功。

俗語也說：但行好事，莫問前程。由此也可以決定人生是應當以利他的意志做利他的事業，自然得到自利的成功。

（載於三十三年六月佛學月刊）

輪迴與因果

世人對於輪迴有兩種解說。一種是認爲輪迴是迷信，根本不承認有前生與來生。以爲人的生命不過是肉體的一種作用，否認有心靈之存在，人死便完全消滅了。這種解釋在佛教認爲是斷見，是偏而不正的。一種是認爲確有輪迴，確有心靈。人死後這靈魂便由此處轉到他處投胎，或升天堂，或墮地獄，有來有往的。這種解說在佛教認爲是常見，也是偏而不正的。這兩種認識都是錯誤而不是佛教所說的輪迴與因果。於今先將這兩層錯誤辨明後再敘述真實的輪迴與因果正

理。

就第一種否認輪迴來說：宇宙間的能力不滅是科學所公認的。假如人的意志無有另一種能力支配着，而完全是肉體的反應作用。那人的肉體在物質上是相同的，應當對於同一事件人人都有同一的認識，同時也可以就物質上來推算出他的心理如同光學熱學等相類的定律。何以人人對同一件事實有完全不同的認識和了解呢？譬如對於美女金錢，有人便起貪愛而趣求，有人便以爲罪惡而遠離，也有先起貪愛，而後厭離的。也有先厭離而後又起貪愛的。這種心理的變遷是絕對不能用算學或方程式來下一個定律的。再說人死後屍體是逐漸的爛壞，何以心理的作用却突然整個的消失，而無絲毫的遺留？可見得人的心理雖與肉體有相當的聯屬關係，互相影響，而心靈却是另一種能力，他

的生起或消失與肉體是不能完全一致的。

就第二種承認輪迴的說：如果人在身體之內另有靈魂。試問這靈魂在身體之何處？如若在身體之外便與肉體不相干，何以非假肉體不能有所見聞？如若在身之內，是等於身體之大小，抑是深藏於身體之某一部分？若是等於身體之大小，割截他的肢體之後，那人靈魂豈不也因此少了一塊？然而少腿少手的人在心靈上並不缺少。所謂瞽者不忘視，跛者不忘履。若是深藏在身之某一部分，那其他部分便應與靈魂不相干，也不知痛癢了。可見得人身體之內無有靈魂。

關於輪迴的證明有兩種：第一是間接的證明；第二是直接的解釋。如何間接的證明？世間哲學所討論的問題，是分爲四項：一宇宙論，二人生論，三本體論，四知識論。這四項問題是各有各的範圍的。所

以哲學不能徹底；因為不知宇宙即是人生，本體即是知識。離了宇宙也無所謂人生，本體，知識；以至於離了知識也無所謂宇宙，人生，本體了。這四項只是一個問題，就四方面來談論。要徹底究竟明白了每一項的問題必先完全明了四個問題。即是四個問題只是一個問題。所以宇宙不滅，人生也不滅；本體不滅，智識也不滅。而人的生死是相續的變演而無窮止的了。

究竟輪迴與因果是如何情狀呢？宇宙間有兩大類功能。一類功能發生爲物質。或發生爲皮膚毛髮心肝脾胃，或發生爲山河土石草木花果，完全是一樣的。人的肉體與草木花果不過都是有機體的物質而已。無所謂是我，不是我。另一種功能發生爲心靈。也無所謂是我非我。物質徧宇宙，心靈也徧宇宙。那心靈與物質相感應的焦點便成爲我。

譬如空氣中無處無電。却並不是一切時一切處都有雷電。只是在某一時某一處有雷電。又譬如無線電廣播。那電波是徧世界的。收音機又處處有的。但是要聽那一電台的放送，必須將收音機輪盤轉到與那一種電波相應感的度數。電波雖然是永遠普遍的放送着，却離了收音機是不能發現的。不能說電波在收音機之內，也不能說電波在收音機之外。心靈也如此。不在肉體以內，也不在肉體以外。所以佛教說：心不在內，不在外，不在中間。心靈徧宇宙而離了這身體是無從發現的。宇宙的物質不滅，心靈便不滅，譬如一個收音機破壞了，再買一個新的。仍舊可以聽到先前同一電台的放送，並不是由舊收音機裏有任何電力移徙到新收音機裏，人死了當然另發生一個身體爲這心靈與物質相感應的新焦點。而不是由舊身體中有任何靈魂移徙到新身體中

。所以人的生死只是心物相感應的焦點的轉換。這種轉變叫作輪廻。這轉變是當然的，不是偶然的，而有一種定律。這定律叫作因果。

如此說法，佛教豈不是二元論嗎？可以決定說不是。心靈是能力的組合，物質也是能力的組合。那唯物論中不妨有光有力有熱有磁有電。而光也可以變爲熱，熱也可以變爲力，等等，互相變換的。佛教的唯能論也不妨有心有物，而心靈經過某種關係，可以變爲物質，物質經過某種關係也可以變爲心靈。所以佛教是一元論。再進一步說：佛教是無元論。因爲心靈與物質並不是有獨立的個體，都是能力組合上的一種現相。所以纔有種種不同的變幻。從本體上來說只是永遠不變的空虛，同時常恒的空虛，同時不停的心物變現。也不是從空中生起心物，也不是從心物中生起空虛。萬事萬物永遠不停的變現着。萬

古以前也不少一點。億萬劫以後也不多一點。而這空虛也始終不改。所以佛教是「無元論」。然而佛教又可以說是「多元論」。因如宇宙間任何一事一物，各有各的種子，各有各的因緣，互不相謀的。同時也可以將任何一事一物爲本元，而其他的事物是相因而有的。說無元，說一元，說多元，只是要人明了實際而已。

（藏於三十一年七月佛學月刊）

藏葉集 輪迴與因果

