

景昌極著

哲
學
論
文
集

上海中華書局印行

景昌極著

哲
學
論
文
集

中華書局出版

1980

自序

愚以哲學論文與世相見，蓋六七年於茲。頗蒙遠道閱者，千里惠書，辱以文理密察，中立不倚相許。以愚儉學，曷云克當。然區區之心，固未嘗一日不在是也。自揣生平無他長，惟多疑好思，弗得弗措。如庖丁解牛，每至於族，未嘗不怵然爲戒，視爲止，行爲遲。苦心焦思，或累數日間，亦能批卻導窾，奏刀騞然。又未嘗不爲之四顧，躊躇滿志。集中諸作，雖了無足奇，實多於朋從爭論之後，幽居獨步之頃，或夜間枕上，寢不成寐，自一己心坎中，反覆爬梳而出。其於東抄西撮，拾人牙慧者，似頗有間。更有數點，聊堪自信者。一曰不迷信古人。二

曰不依傍西哲。三曰不以掇拾攷據代思想。四曰不以玄秘艱深文淺陋。五曰正名析辭、定義覈理、無悖於科學精神。六曰去華從實、息邪止詖、無害於世道人心。是用忘其謏陋、率加編次、以求正於有道。都十有五篇、析爲三部。曰玄學之部、認識論之部、倫理之部。倫理之部、愚於教授東北大學時、曾以作倫理學講義用、故首尾略具。餘惟粗見指歸、以俟異日擴充補益、庶幾有成。是愚畢生之願也。

十七年冬識於梓里

哲學論文集目錄

自序

甲、總論之部——玄學之部

頁 數

- | | |
|-----------------------|----|
| 一、因與果——神學玄學科學之異趣····· | 一 |
| 二、文學與玄學····· | 一五 |
| (一) 眞美善與存在 | |
| (二) 一與多 | |
| 三、實踐與玄談····· | 五一 |
| 四、信與疑····· | 六一 |

乙、認識論之部——唯識之部	
五、能所雙忘空有並遣的唯識觀	九七
六、見相別種辨	一六二
七、唯識今釋補義	二一八
八、見相別種未釋之疑	三〇〇
九、名家公孫龍子之唯象主義	三一六
十、評郭任遠人類的行爲——意識與行爲	三三四
丙、價值論之部——倫理之部	
十一、苦與樂	三六一
十二、評進化論——自利與利他	四〇五

- 十三、論心與論事——知行合一與義利不二……………五二三
- 十四、性與命——自然與自由……………五二七
- 十五、消遣問題——禮樂教育之真諦……………五六一

哲學論文集

甲總論之部——玄學之部

因與果

(神學玄學科學之異趣)

學問之要。在於紛紜萬象之中。求其因果。惟萬象中是否必有因果關係。信曰有之。其關係奚若。因中有果。抑無果。因果同時。抑異時。此爲先決問題。

如曰。因中有果。果既已有。尙何待因。既不待因。則有果者。卽不得爲果之因。如室中有人。室非人之因。使雞卵中有雞。亦如室中有人。雞

卵卽非雞之因。

如曰：因中無果。因既無果，則因與「非因」等以同。是無果故。如雞卵中無鴨，雞卵非鴨之因。使雞卵中無雞，亦如雞卵中無鴨，雞卵卽非雞之因。

如曰：雞卵中有雞之可能性，待緣實現。故非有果，亦非無果。所有者，果之可能性耳。若爾爲雞之因者，乃卵中之可能性，而非卵卵中有「雞之可能性」爲雞之因。而卵非雞之因。猶之室中有人讀書，而室不讀書。竈中有火燒物，而竈不燒物。但恆人皆謂卵爲雞之因，則又何解。

且所謂「可能性」者，實一抽象概念。有虛名，無實物。斷不足爲因。

生果其名之不妥，後當詳論。且即承認一種潛在之現象或作用名「可能性」爲因生果，則此可能性中有果耶？無果耶？抑別有其他可能性耶？仍不脫以上諸難。又一果必有多因，此可能性爲合在一因耶？爲分在多因耶？若在一因，則其餘無可能性之因，尙安得爲因？若在多因，因之多可析至無限，斯一果而有多可能性，乃至無限可能性，亦理之不可通者。

復次因果同時耶？抑異時耶？若謂同時，則同時生者何從而辨？其此因彼果，如牛二角一時生，項羽與漢尼拔同年敗亡，何不謂一因而一果？若謂異時，則後果生時前因已滅，一物既滅，斯無作用，何得謂爲有生果之作用？如父母已死，尙安有生子之作用？以上諸說多取之佛書。

由是可知、因之與果、非有必然關係、因與非因、亦無根本差別、普通所謂因果云者、但由人類常見兩種現象、屢次並生、或相續、遂以得名、其因果關係之疏密、與其並生、或相續之次數、爲正比例、其屢次並生者、爲同時因果、實可謂互爲因果、如天平兩端、此低則彼昂、彼昂則此低、互爲因果、是其屢次相續者、爲異時因果、謂前曰因、謂後曰果、如月暈而風、礎潤而雨、由卵而雞、由少而壯、是因中並無果、亦不必謂有果之可能性。

按俗語多歧、喜以抽象名詞作具體名詞、用看成一物、輾轉訛謬、其終遂爲玄學之遁逃、藪如謂「活人有生命」因謂生命爲一物、離人而有、是爲靈魂獨存之說、謂「有大小之物佔空間、有久

暫之事佔時間有多少之事物具數目。」因謂空間時間數目爲三物離事物而有是爲「數論」空時外道」古印度諸說謂對於一物所得之判斷正確者爲有道理亦謂事物之合於道德者爲有道理因謂道或理爲一物離事物而獨存是爲道家之道宋儒之理或太極柏拉圖之觀念諸說實則「有生命」爲「活」之別名活者所以形容人物離人物無所謂單獨存在之「活」或「生命」推之無單獨存在之時空數道理等皆可迎刃而解今可能性卽能之別名不能離事物而自在理亦猶是明夫「有生命時空可能性等之「有」與「人有僕」樹有枝」之「有」不同而後可以言「有」不然毋寧勿用此有字之爲愈也

復次。古人多有誤以抽象名詞爲一物而發生不可解答之困難者。如曰「凡存在之物皆佔空間。」此空間既存在。應亦佔一他空間。他空間若存在。又必另佔他空間。如是則無窮。若謂空間不存在。則不能爲物所佔。物既不能佔空間。斯物亦不能存在。又曰「凡活物必有生命。」生命既能使物活。應亦有他生命。他生命復有他生命。如是則無窮。若謂生命自身無生命。無生命者死之別名。斯不啻謂生命自身爲死。生命自身爲死。尙安能使物活。其他時亦有時。數亦有數。理亦有理。道亦有道。可能性亦有可能性。諸難皆同。此謬。（參看 Gomperz “Greek Thinkers”）

復次。因果或現象。以何爲單位。果有完全相同之諸因。與否。信曰

有之能必生相同之果與否。此亦先決問題。柏格森以此爲難因果之利器。此事已入問題深處。今姑不詳論。且從常識以任何一種相似相續之感覺集團。所謂事物者爲因果或現象之單位。而假定諸因相似。其果亦必相似。參看性與命篇論因果段。

以上總論因果。以下斥神學玄學之因果。以申科學之因果。

(一)神學之因果。神學家之論因果也。求一切現象之因於諸現象以外之神。而以現象界之因爲輔。問何以有風。以有風伯也。問何以有雨。以有雨師也。問何以有病。以有病魔也。至於風起以前及同時。空氣流動等現象。雨降以前及同時。黑雲密布等現象。病生以前及同時。身體變化等現象。則皆認爲風伯。雨師。病魔之作用。而非風

雨及病之主因。

(二) 玄學之因果。玄學於一切現象之主因。不謂之神鬼。其實與神鬼無殊。其初則求之於萬物中之一物。或數物。或以水。或以火。或以氣。或以地。水火風四大。或以金木水火土五行。玄學之萌芽時代。大抵如是其進也。則知求之於抽象名詞。曰道。曰理。曰本體。曰太極。曰空。曰時。曰數。曰可能性之類。皆是。試以理及可能性例之。問何以有風。以有風之理。或風之可能性也。問何以有雨。以有雨之理。或雨之可能性也。問何以有病。以有病之理。或病之可能性也。此理或可能性之類。爲主因而同時。及前時發生之他現象。爲輔因。

(三) 科學之因果。科學家求一現象之因果。必於其同時。及前時。

之。諸。現。象。中。求。之。凡。有。此。現。象。必。有。彼。現。象。者。則。此。現。象。爲。彼。現。象。之。主。因。凡。有。此。現。象。不。必。有。彼。現。象。而。無。此。現。象。必。無。彼。現。象。者。則。此。現。象。爲。彼。現。象。之。輔。因。求。因。不。得。亦。有。假。定。以。待。證。實。得。之。不。盡。則。付。闕。疑。以。待。後。來。然。假。定。則。假。定。闕。疑。則。闕。疑。其。不。若。神。學。玄。學。之。悍。然。以。神。鬼。及。抽。象。名。詞。爲。主。因。以。假。爲。真。以。不。知。爲。知。則。斷。然。無。疑。者。也。

昔。有。神。道。設。教。之。說。以。神。設。教。者。以。神。學。維。持。道。德。也。以。道。設。教。者。以。玄。學。維。持。道。德。也。亦有以神道二字連讀者。此取分讀說。於是世之以維持道德自命者。不惜多方附會。以求神學玄學之不墜。以余觀之。道德有道。德之因果律。與其他自然律。不殊。神學玄學。雖毀道德。不毀。若孔子與

釋迦。雖爲道德之宗。迹其生平。神學玄學之說殆鮮。余前作「自利與利他」「苦與樂」「實踐與玄談」諸文。已詳論之。今更爲因果說。以申科學道德爲本科。科學爲用。爲人之道。其庶幾乎。

凡上所言。不過正名析辭。格物致知之郭廓。乃我國數千年來曾未有人能言之者。蓋思想界之蔽錮深矣。孔子曰。當仁不讓於師。豈唯仁哉。智亦云然。有志之士。曷興乎來。

按今人所述唯識家種子之說。輒用可能性一語。雖可以潛象釋之。要亦假立。未足以破科學家唯求因於現象界之說也。我於佛法。最服膺其苦空無我諸實踐要義。後當更爲文闡之。其後起之說。或所承襲印土舊說。多有涉神學玄學者。則不敢強爲傳會。以

自欺欺人。意者我佛有靈。且拈花微笑也。民國十五年十一月二十一日深夜二時。草於奉天東北大學。

又按學問之道。好問爲先。未有好學而不好問者。未有真好學而忌人發生疑問者。雖則云然。古今來挾恐見破之私意。矜其所學以凌人者。何其囂囂也。入股家見人之譏議入股文也。則曰。汝亦能爲之乎。如不能。非君所得而譏議也。留學生見國人有疑及歐美者。則曰。汝亦能蟹行文字乎。如不能。待能之而後懷疑。未晚也。考據家見有譏其瑣碎者。則曰。君於古代之典章制度宮室車服名物訓詁。亦嘗一一措之意乎。如曰未也。此中尙無君置喙餘地也。理學家見有譏周程張朱之思想淆亂者。則曰。君亦嘗盡讀諸

家之書而得其言外之意乎。此中奧義，殆非寢饋其間者所得而領會也。珍藏鐘鼎龜甲之家，秘不以示人。聞有疑其僞者，則嗤之以鼻。曰：君亦嘗羅置而把玩之乎。此中真僞，非窮措大所得而過問也。夫世固多不學少年，妄發疑問者。然彼不學妄問，情有可原。學者以所學語之，而勸之學可也。逕以其學傲人之未學，而禁其發問，或置之不答，則我所謂神學、玄學之態度，非篤志道德服膺科學者所宜有也。

道德無國界，學問亦無國界。道德無門戶，學問亦無門戶。國界門戶之見日深，道德學問之真愈漓。耶穌本以勸人博愛爲職志者也。希臘諸賢，有行己處世，無愧於博愛之德者。然以其未奉耶教，

未自命爲耶穌教徒也。後之耶穌教徒。則置之地獄中。永劫不復見。但丁見但丁神劫。宋明儒者性理之談。明襲禪宗之說。而與孔孟牴牾。然以其自命爲孔孟之心傳也。則後之儒者。相與頂禮而膜拜之。若此循名失實。拘墟篤故之類。不可勝紀。惟然。我今所倡。不曰儒術。不曰佛法。而曰克己利他之道德。不曰國故。不曰西學。故曰文理密察。能見其大之學問。不曰東方文化。西方文化。而曰以道德爲本。以學問爲用之文化。不立宗派。以其學爲宗。不問所屬。以其行爲判。此之謂一切學問。道德之科學化。

猶憶民國十一年。頃余習佛法未久。而有對於「見相別種」之疑問。衛道之士。環視而起。鳴鼓以攻。雖有篤行之友。愛我實深。

亦若不勝其憫惜者。卒亦未有以解析其疑。太虛上人遺書規之曰。公等初窺佛門。能執干戈以禦外侮。固是可喜。若乃操戈入室。日以撞牆倒壁爲事。夫豈佛門之幸。其衛道之苦衷。護法之熱誠。昭然若揭。固我所深諒。雖然。惜夫我於佛法依法不依人之旨。信之太過。終不忍自欺以求合也。應之曰。「佛法中有銅牆鐵壁。雖撞而不倒者。六度萬行。苦空無我。唯心唯識諸要義是。亦有土牆柴壁。將不撞而自倒者。三身六道。四大部洲。三十三天諸舊說是。豫爲披沙揀金之謀。期免傾水棄兒之患。此我之所以護佛法。兼以護一切有價值之學問道德者也。」

請以數言申我之旨曰。「我於道德。主明辨而篤行。於科學。主博

學審問而慎思。於一切不根經驗。無裨實際之神學與玄學。主探
蹟索隱。正名析辭。務使其水落石出而一無遁形。」並爲贊曰。「
有暖姝者。一得自拘。溺於所聞。以書爲御。入則主之。出則奴之。主
奴紛紛。踵謬沿訛。有大心儒。變動不居。入不必主。出不必奴。依法
不依人。依義不依語。唯其是耳。焉知其餘。吾黨之狂士。歸歟歸歟。
」翌晨破曉補識。

文學與玄學

序論

理想化與弄假成真
自娛與自欺

文學之用。或因情以寫境。或造境以寓情。均之不能不假手於想像。

充、想、像、之、極、致、於、是、乎、想、無、以、爲、有、想、虛、以、爲、實、想、小、以、爲、大、想、暫、以、爲、久、想、多、以、爲、一、想、醜、以、爲、美、想、惡、以、爲、善、千、變、萬、化、不、可、方、物、而、文、章、之、能、事、於、以、層、出、而、不、窮、然、而、屬、文、之、士、曾、不、以、虛、構、夸、大、爲、嫌、者、彼、特、以、自、娛、而、娛、人、非、以、自、欺、而、欺、人、彼、心、知、其、虛、無、而、想、以、爲、實、有、雖、想、以、爲、實、有、而、未、嘗、不、心、知、其、虛、無、亦、未、嘗、不、心、知、讀、者、之、心、知、其、虛、無、故、耳、不、幸、而、有、好、事、者、更、從、而、爲、之、辭、佐、之、以、似、是、而、非、之、論、理、神、之、以、不、可、思、議、之、形、容、附、益、之、以、須、臾、不、可、離、之、倫、常、道、德、於、是、神、學、玄、學、之、萌、孽、乃、相、與、雜、出、乎、其、間、得、意、而、忘、形、逐、末、而、昧、本、嚮、之、自、娛、者、轉、而、爲、自、欺、良、可、哂、也、其、淵、源、所、自、有、不、可、得、而、掩、請、略、論、其、著、者、

第一節 眞美善與存在

文章本天成妙手偶得之
此理自在天壤間

文士浮誇自古已然。一字之工、一句之得、志薄雲天、氣凌千古。彼惟欲神奇其文而不得、於是乃造爲種種神奇之語之境以烘托之。如曰「天雨粟、鬼夜哭。」曰「動天地、泣鬼神。」曰「河出圖、洛出書。」曰「眞宰上訴。」曰「夢筆生花。」曰「天地大文不可舒。」曰「公之斯文若元氣。」而猶以爲未足、乃更尊之至極、以爲非人能爲、而曰「文章本天成、妙手偶得之。」此皆文人之弄狡獪、無足深辨者。

神學者流、或衍以爲神話、足以欺流俗、而不足以欺學者。玄學者流、乃或竊取其義、繳繞其詞、模稜其理、益示人以不可測、而學者之不

爲所欺者寡矣。

文學家所以神奇其文者，玄學家則取以神奇其「理」或「道」或「觀念」等事。理如宋儒之理，道如道家之道，觀念如柏拉圖之觀念等。道理觀念等事之爲人心所造，非能獨立自存，與文章同，而以尊之之故，謂能獨立自存於人心之外，而非人之所能爲。其心理與倡文章天成之說者，殆無以異。

昔人君之欲自尊其世系者，則託始於古代之名人。如漢之託始於子，老猶以爲未足，則託始於無始之上帝。今文人之尊其文，玄學之尊其道理或觀念，亦猶是耳。自人君觀之，非如此不足以成其世貴之貴。自文人觀之，非如此不足以成其文章之美。自玄學家觀之，非

如此、不足、以、成、其、觀、念、或、道、理、之、真、且、善。其辭有繁滅、術有巧拙、或售或不售。其夸大虛構之心理、則何以異哉。

雖然、所謂貴者美者善者真者、果皆獨立自存歟、無始固存歟。其貴其美、其善、其真、果足為自存永存之論據歟。是不可以不辨。

謹按、通常所謂真理正義或真諦 (Truth or Reality) 細析之、乃有六義。(一)曰「美」或快感 (Beauty or Happiness)

與醜或不快之感相對。詩人畫士或以嘯傲煙霞流連山水為解脫、為真諦。此所謂真實即美之別名。(二)曰「善」或道德 (Goodness or Virtue) 與惡或不道德相對。(利他為善、害他為惡、其異於美或快感者、詳吾所著「苦與樂」「自利與利他」篇)

至於貴賤之貴，則兼有美善二義。世謂殺身成仁之士爲能維眞理正義於不墜。此所謂眞實卽善之別名。(三)曰「有」或存在 (Being or Existence) 與無或不存在相對。吾人謂龜毛兔角爲無毛無角，謂牛毛鹿角爲眞毛眞角。此所謂眞實卽存在之別名。(四)曰「同」或一類 (Agreement or of Same Kind) 與異或非一類相對。如曰魚目非眞珠 (意卽魚目不同於珠或非珠之類) 珠亦非眞魚目 (亦卽珠異於魚目或非魚目之類) 此所謂眞實卽同之別名。(五)曰「對」或合於事實 (Correspondence with facts) 與不對或臆說虛詞相對。如曰「孔子生於周代」「江口爲三角形」吾儕謂是語爲眞。此所謂

眞實卽合於事實之別名。六曰「通」或合於論理（Consistent）與不通或自相矛盾相對。如曰「孔子既生於周代，必不能見漢武帝」。「三角形三角之和等於二直角」吾儕亦謂是語爲眞。此所謂眞實卽合於論理之別名。

此六義中「美」與「善」偏指事物言。（有時視道理、文章等爲一物，亦得謂爲美善）「對」與「通」專指道理或判斷言。（事物卽字詞所詮表者，道理或判斷卽有所主張之語句所詮表者，有時省去一句之「此是」「此非」字樣，而單稱一字或詞，亦得加以對否、通否之判別。如有人目視魚目，而曰珠，其意實謂此物是珠。吾儕得判之曰不對，曰不對者，非謂珠之一字不對。

實謂「此物是珠」一語不對云爾。「有」與「同」則兼指二者言。欲定眞字之狹義，自宜限於對與通二者。今西人每喜以眞美善並列，知別美善於狹義之眞之外，而不知別同與有知美善之非眞，而不知其有不可與眞並列者（卽美善對事物言，眞對道理言）。安在其能脫前人窠臼哉。

此中第三有或存在一義，細析之，又有「永存」「暫存」「自存」與「存於人之心」四義。玄學家混此十義而一之，於是由善美同對通諸義一誤而爲存在，再誤而爲自存，三誤而爲永存。非有正名析辭之睿思，固莫由摘其奸而發其覆也。

作者敢鄭重爲世人告曰：貴美善眞義雖不同，而其與獨立自存或

無始固存、毫不相涉、則了無異趣。事物之獨立自存者、不必卽貴卽美、卽善。其例舉目卽是。反之、事物之貴者、美者、善者、亦不必卽能獨立自存。如偽造之貴冑、小說中之美人、理想上之黃金時代、皆是。舉凡人心所造、皆隨人心以生滅。未能獨立自存、遑言無始固存。

至於道理觀念等事、雖有真僞之異、而其存於人之心、則夫人而知之。理之真者、合於事實、而理之非事實、如故也。理之僞者、不合於事實、而理之爲理、如故也。事實之盡存於人心、與否固猶是認識論上未決問題。至於吾人所知之理、無論其爲真與否、無不存於吾人之心、則斷斷然無疑者。

或曰、貴美善真、有放諸四海而皆準、俟諸百世而不惑者。非獨立自

存。何以解此。應之曰。口之於味。有同嗜焉。目之於色。有同好焉。是天下之口與目同也。心之於義理。有同然焉。是天下之心同也。使天下皆無口目與心。則所謂味色與義理者。尙安所附以自存。且茲數者。固有其同。亦有其不同。口各有其偏嗜之味。目各有其偏好之色。心各有其偏主之義理。幸而同。是爲一類。而不同。是非一類。無論其爲一類。抑非一類。其非「二箇」則同。夫一類與一箇之別。三尺童子莫不知之。而哲人之論心性。或乃沒世而不悟。所謂千慮一失者。非歟。

按一類者。一心中之各義理。或各心中之各義理。偶相類似云耳。此人之心。非彼人之心。此人心中之義理。當然非彼人心中之義理。縱極類似。終是一類。而非一箇。如此牛非彼牛。此牛之毛與彼

牛之毛、縱極類似、終非一毛也。

又按世之以一類之理爲一理、因以爲能自存永存者、大抵以數理、論理、或倫理爲論據。其以數理論理爲論據者、以數理論理多精確不易故。其以倫理爲論據者、以欲維持道德律（即所謂義理）之整齊統一與正義之不致永晦故。前者如海格爾羅素是、後者如程朱是、柏拉圖則兼而有之。其意皆有所當而不免於語病。

或曰、道理觀念等不能獨立自存、而隨心以俱存、則聞命矣。然而今之唯心唯識諸論、則能說明心之始終不滅。夫然、則道理觀念等、亦將隨心以始終不滅。夫復奚疑。應之曰、唯心識論之確乎有以自立

者。必。不。謂。世。間。只。有。一。箇。心。識。亦。必。不。謂。一。人。只。有。一。箇。心。識。所。謂。始。終。不。滅。者。仍。是。一。類。之。心。而。非。一。箇。之。心。箇。別。之。心。條。生。條。滅。（說詳他篇）而謂箇別之道理觀念等始終固存有是理乎。以上略明「文章道理等自存永存說」之動機及謬點竟。

第二節 一與多

自忘自失與自制自克
 物與我為一個一體一類一如一本一歸
 一致一軌等義

玄學上之思想固不必盡淵源於文學且多轉為文學上人生觀之淵源與基礎者而其想像之模楷浮夸之途徑則十九如出一轍。文學上之人生觀亦不必盡屬荒誕之談縹緲之境要有待於慎思明辨正名析詞之功乃能恰如其分而無過。觀於本節可知。

文人欣賞自然或冥想情景時，每覺悠然。心與境會，不復辨其孰我。孰境。有如列子之御風，不復辨其「風乘我耶。我乘風乎」。及其發而爲文，摠其情於衆人，其藝之高者，尤能使衆人歡欣鼓舞，意往神馳。若身處其境，而與之有同感焉。匪惟文人與其文有然，畫家之埋首丹青，樂師之寄情山水，與夫其畫其樂之所以感人者，亦往往有之。此種自忘自失之境，實爲宇宙一元一體諸說之所本。

道全德粹之士，視天下之飢若己之飢，視天下之溺若己之溺，視瓦礫之毀傷，草木之夭折，而亦有矜哀惻怛之意。及其至也，窺親平等利害，一如畛域盡消，是非雙泯。乃有「天地與我並生，萬物與我爲一」之感，而入於所謂「上德不國」「大同」「大通」之域。此

其自忘自失之境，有大過於文人美術家之所感者。時間較久，一也。範圍較廣，二也。所感較深切，三也。緣彼或由一時無意之感觸所致。有意求之，或轉不得。如人當煩惱熾盛時，有意讀文賞畫聽樂，以自遣，未必即能自遣是。此則積平日常有意之自制自克，造次必於是，顛沛必於是，用力之久，而後漸臻於自然。此種自制自克所臻之境，實亦宇宙一元一體諸說之所本。玄學者流，或有感於二者之所感，更從而爲之辭。或思自逞其臆說，以釋世間雜多之現象。於是，有謂萬物之相用雖多，本體則一者；有謂幻相雖多，真相則一者；其所謂一，有謂一箇者；有謂一體者；有謂一類者；有謂一如者；有謂一本者；有謂一歸者；有謂一致者；有謂一軌者；有兼取其相容之數義者；有混淆其不相容之數義者。其個別之意義

詳下。彼文人美術家或道德之士，欲神奇其所感，以求信於衆人，時亦竊取其說，以爲所見略同。其間似同而非同，與夫似是而實非者，彼固莫能自辨也。今試一爲分疏其說，條析其義，剖黑白而別是非，滌浮夸而顯真際，庶幾爲人類思想史上，了却一重公案。

按人類學問，由渾而劃。古之文學家道德學家，未始不兼爲玄學家。惟然，故其態度之相似，與學說之相混，更無足怪。

又按玄學之初，主一，主常者多。所謂一元論，或單元論，是其二元

四元等論，亦謂現象多而本體寡，異於一元者幾希。主一主常者，在中國爲一

氣二氣五行等說。在印度爲明論聲論等。人智既進，乃有主非一

非常之唯現象論，唯變化論，唯經驗論，絕對多元論等出。主非一非常者，

在印度爲佛法，在希臘爲 Heraclitus 學派，近代玄學曾受自然科學與進化論之影響者，大抵宗述斯說。其在中國，唯先秦所謂名家公孫龍子一而主一主常之思想出沒隱現，仍有以自立於其間。派爲近之。而出而現者如當代唯心派 Bradley 及 Bosanquet 等。從關係密切上，主張宇宙一體是沒而隱者，如佛法既主非常，又持非斷，既曰不一，又曰不一，乃知言非一端，亦各據一義云爾。

欲使一多之爭，迎刃而解，當先問一多之義，是否爲絕對的，而非相對的。換言之，事物之爲一爲多，是否不隨人之觀點而異，或世間是，否有只可謂爲一，而不可謂爲多，或只可謂爲多，而不可謂爲一之事物。諦觀察之一之與多，雖歧義無慮十數，而皆爲相對的，非絕對的。若爾，自名學言之，一多之爭，任執一義，皆爲無意義。苟有意義，則其意義必別有在。如下所言一體一如等說之關係，文學美術道德

者是分疏如下。

(一)一箇與多箇。(二)一體與多體。一箇又稱一塊或一件又稱一椿爲一

字字義中之最普通者。空間相銜接而未分者。世謂之一箇物件。時
間相銜接而未分者。世謂之一件事情。其已分而不相銜接者。則謂
之多箇多件。如一箇瓜剖而爲兩半箇。一件農事剖而爲春耕夏種

秋收冬藏四件事是也。嚴格言之。尙須隨箇人之
心識而異。此處暫略不論。

空與時或銜接或不銜接而其各部份關係密切者。世謂之一體。又稱

一氣一團等。關係疏遠者爲非一體。如一人之肝膽手足。一家之父子兄

弟爲一體。是就廣義言。空時銜接與否。實亦關係之一種。是故一體

多體又可包括一箇多箇。

世間實無絕對爲一箇而非多箇之事物。以一切事物莫不可分。故亦無絕對爲多箇而非一箇之事物。以一切事物莫不可合。故任一事物就其可分言皆可謂之多。任多事物就可合言皆可謂之一。一世界可分爲雜多之萬象。即可謂之多。雜多之萬象可合爲一世界。即可謂之一。夫然則玄學家之是一而非多。或是多而非一。其意義尙安在。

難者曰。玄學家主一之意。蓋別有在。今且問幾何學上之點。時間上之一刹那。物理學上之電子。非所謂絕不可分者耶。地角與天涯。古人與來者。非所謂絕不可合者耶。

應之曰。分合之義。允宜分別論之。今且論不可分。不可分有二。二者。

無。大。小。久。暫。之。不。可。分。易。言。之。卽。無。部。份。之。不。可。分。如。所。謂。一。點。與。一。剎。那。是。二。者。有。大。小。久。暫。之。不。可。分。易。言。之。卽。有。部。份。之。不。可。分。如。物。理。學。上。之。電。子。心。理。學。上。之。各。箇。簡。單。心。理。作。用。已。過。去。之。事。情。意。想。中。之。大。小。久。暫。皆。是。後。者。雖。不。可。以。力。分。而。可。以。意。分。既。可。以。意。分。卽。非。真。不。可。分。如。天。空。中。之。星。雲。雖。爲。吾。人。力。之。所。不。及。彼。既。有。大。小。吾。人。固。不。妨。以。意。分。此。星。雲。爲。多。箇。也。以。故。今。舍。後。者。而。論。前。者。

前者無大小久暫既不可以力分、又不可以意分、固矣。雖然、奈事實上固無此怪物、理想上亦不能相容、何。今試閉目一思、既有一點、則必有左右前後各點、既有此一剎那、則必有前後二剎那、此點與左

邊。一。點。接。觸。之。部。份。必。非。與。右。邊。一。點。接。觸。之。部。份。不。然。則。空。間。上。何。來。左。右。中。之。別。此。刹。那。與。前。刹。那。相。近。之。部。份。必。非。與。後。刹。那。相。近。之。部。份。不。然。則。時。間。上。何。來。前。後。今。之。別。由。是。可。知。一。點。雖。至。微。苟。爲。太。空。中。之。一。點。則。必。有。左。右。前。後。各。部。份。一。刹。那。雖。極。暫。苟。爲。時。間。上。之。一。刹。那。則。必。有。前。後。各。部。份。既。有。各。部。份。即。可。以。意。分。是。知。一。點。者。實。空。間。隨。意。假。定。之。單。位。一。粒。米。一。點。也。一。星。一。日。亦。一。點。也。乃。至。盡。大。宇。亦。一。點。也。一。刹。那。者。實。時。間。隨。意。假。定。之。單。位。一。秒。一。刹。那。也。一。日。一。年。一。刹。那。也。乃。至。千。古。長。宙。亦。一。刹。那。也。所。謂。無。大。小。之。空。間。單。位。無。久。暫。之。時。間。單。位。不。啻。自。語。矛。盾。積。羣。無。不。足。以。爲。有。積。羣。不。足。以。爲。明。積。無。大。小。久。暫。之。單。位。又。安。足。以。爲。

空與時哉。

次論不可合。不可合亦有二義。一者不可以力合。二者不可以意合。不可以力合者。前之所舉皆是也。不可以意合者。則事理所絕。無天涯地角。距離雖遠。然吾人不妨以意合。此長遠之距離。爲一大宇。古人與來者。雖不相知。然吾人不妨以意合。所有古來今之人。爲一大人羣。眞法假法。虛法實法。變化歲端。然吾人不妨以意合。所有法爲一法界。或一世界。旣可以意合。卽非眞不可合。

難者曰。玄學家主一之意。仍別有在。大宇茫茫。長宙綿綿。字謂空間。宙謂時間。無邊無際。無間無斷。森羅萬象。生息其間。殆如鏡中之影。影之多。奚礙於鏡之一。耶。吾人於此。不可分別之宇宙中。妄以意爲分別。殆如

夜長夢多，自尋煩惱。夢之多，奚礙於心之一耶。

應之曰：有事物而後有大小，有大小而後有空間，有事物而後有久暫，有久暫而後有時，間猶之有事物而後有多少，有多少而後有數目也。空時數三者，皆事物間之關係，附事物而存，非能先事物而存。吾人意想中之數，雖可多至無窮，少至無窮，而事物之數終屬有窮。謂不立單位而數之，則已。苟任立一單位而數之，事物之數終屬有窮。世間固無有無窮之事物也。吾人意想中之空間，雖可大至無量，小至無量，而事物之空間終屬有量。吾人意想中之時間，雖可久至無限，暫至無限，而事物之時間終屬有限。意想中之時空數，固不得謂有客觀之存在也。以故鏡影之喻爲不倫。至謂世界本無分別，而人以意妄爲分別，妄字亦有語病。一多之別，

本屬主觀。屬主觀者，不卽爲妄。是主觀卽謂主觀，何妄之有。是主觀而謂客觀，乃所謂妄耳。例如魚覺水冷，人覺水暖，各覺其所覺，無所此水定是暖而非冷，乃所謂妄。必也，人謂此水決定是冷而非暖，魚謂妄。真妄之標準，可參看前節。且一多之別，既同屬主觀，謂世界是多，固屬主觀，謂世界是一，亦安在其非主觀。固不得謂主觀之一爲真，而主觀之多爲妄也。

若謂玄學家所謂一者，是無一多之別之一。既無一多之別，尙安得謂之一無一多之別，而仍謂之一。曷嘗不可仍謂之多。淆亂一多之名，莫過於此。玄學家一面用世人所習用之字，一面潛改其定義，以自就其主張，爲古今來一大通弊。詭辯之途徑雖多，而此爲其要道。正名析辭之士，所深惡而痛絕者，卽此是也。

按道家強名無分別之境曰一，卽犯此病。名家大一小一之說，似係針對絕對之一而發。莊子亦曰「一與言爲二，二與一爲三」。又曰「既已謂之一矣，安得無言乎？」似亦謂既已言一，卽屬分別。不思不言時，乃可謂無分別耳。

夢中事物亦有多少大小久暫分合之別，更足證明時空數等爲主觀的。前之所謂力分意分力合意合之別，至此亦成隨俗假說。意以爲分，則分意以爲合，則合。分合之最後標準，固以意而不以力也。參看

下論一
體段。

至於心一云云，或以時間銜接而謂一，或以關係密切而謂一，其非絕對之一，可不煩言而辨。

難者曰、玄學家主一之說、仍別有在。卽所謂一者、就宇宙間各部關係密切言。所謂關係、除前言空時之銜接與否或距離之遠近外、又有二種。一者、普通因果關係。宇宙各部呼吸相應。一波渦動、萬波相隨。一髮牽動、全身相隨。舉其著者言之、若各原子電子乃至日月星辰之相互吸引。其吸引力之通則曰通吸律。水波音波光波電波等之相互震動。動植礦之相互營養。固液氣之相互轉變。異種之相互遞嬗。衆生之相互輪迴。宇宙雖廣絕無一部份不與其他任何一部份有直接或間接之因果關係。二者情感關係。亦可謂一種特別因果關係。此又有二。一者美感。二者同情。卽前此所言文人美術家道德家之所感、而尋常衆生亦莫不與有者是。抑亦所謂宇宙內心之諧和也。本此

種種關係，謂宇宙爲一體，夫復奚疑。

應之曰：上來論宇宙非絕對一箇之說略備，請進論宇宙一體之說。宇宙各部，莫不有普通因果關係固矣。然自吾人觀之，其關係不能無疏密之別。如日與地球之關係，密於地球與他恒星之關係是。謂其詳見吾所著因與果篇。以其密故，謂爲一體，以其疏故，卽不妨謂爲多體。疏與密爲相對的故，一體與多體亦爲相對的。例如有一太陽系於此，自各行星間之關係，密於與他恒星之關係言，不妨謂此太陽系爲一體。自各行星之關係，疏於各行星內部相互之關係言，不妨謂此太陽系爲多體。而謂一行星爲一體，小至一微塵，大至一世界，皆可作如是觀。由是言之，謂宇宙絕對是一體而非多體者，妄矣。

至於情感關係，則或有或無，或厚或薄，或敏或鈍，尤不若普通因果關係之普遍。善夫莊生之言曰：「自其異者而觀之，肝膽楚越也；自其同者而觀之，萬物皆一也。」一之與否，既隨人之觀點而異，亦隨人之情感而異，固未可以絕對言也。

且夫有瓠巴之瑟，而後可使「六馬仰秣，游魚出聽」；有李白之詩，而後可以「落筆搖五嶽，嘯傲凌滄洲」；有曾子之歌，而後可以「聲滿天地，若出金石」；有老子孔子莊子之涵養，而後可以「以百姓心爲心」；「以天下爲一家，中國爲一人」；「天地與我並生，萬物與我爲一」。豈所語於常人與今之世哉？是知物我一體，盡美盡善之世界，懸爲德行術藝之極詣，全生物界之理想，則可視爲已成。

之事實則不可。

按老莊之大誤，卽在以將來之理想爲過去之事實。以已經修養後之恬淡爲未經修養前之冥蒙。於是創爲返本復初之說，以野人嬰兒爲盡善，以少私寡欲爲自然，而不知其非事實也。以絕學無知爲妙道，以蔑禮棄法爲特見，而不知其不可行也。莊子蓋嘗以此譏慎到，而不自知其學說之弊，異於慎到者幾希。佛法輸入中國後，受其影響，於是善根無漏種子等一變而爲禪宗賢首宗等之「自性清淨」、「本來面目」、「性體圓明」等說。儒家復剿襲其說，於是李翱之「復性」、宋儒之「虛靈不昧」、「本體之明」、王陽明之「良知」等說。

又按「無我」「忘己」「物我一體」之說，老莊佛皆暢言之，而孔子獨罕言。孔子言「毋我」，謂毋固執己見，而不言「無我」。言「克己」而不言「忘己」，言「親仁愛衆」而不言「物我一體」。蓋行有步驟，愛有差等。孔子固不欲以最高之境期之常人也。厥後子思孟子言修養之極詣，稍稍有「與天地參」「萬物皆備於我」等語，而猶未離其宗。至宋明儒者，以「渾然與物同體」「與物爲一」釋「仁」，或「親民」，如程明道識仁篇，王陽明大學問，則泰半竊佛老之說，無可爲諱者。

(三) 一類與多類 (四) 一如與多如 多箇事物相貌或作用相類似者，世謂之一類。又稱一種一樣等。其價值相類似者，今謂之一如。又可稱一等。

齊一。不相類似者可稱爲多類多。如就廣義言，價值實亦相貌。或作格等。用之一種。是故一類多類又可包括一如多。如然一類與一箇則處於相反地位。既謂之一類則不得復謂之一箇。前節所舉道理文章之例是也。

玄學家有以世界萬象納於一類者。如唯心論唯物論等。多有主張心雖多而心之類外無別物類。物雖多而物之類外無別心類者。其箇別之是非請俟諸他篇。今唯論世界萬象究屬一類抑爲多類。一類與多類以相似與否而分而相似與否爲相對的。故一類與多類亦相對的。如羊與鳥就其相似言可謂爲一類。或同屬生物類就其不相似言可謂爲非一類。或一爲獸類而一爲鳥類。推之謂此世

界唯是一類。同爲現象經驗等。可也。謂此世界品類萬殊。若有機類無機類動物類植物類等。亦可也。

至於世間萬象，平等一如，亦爲道德上至高之境。且恒與一體之感。有連帶關係。儒家所謂「一視同仁」，道家所謂「齊物」，佛家所謂「平等」，「一味」，皆指此言。其爲超絕之理想，而非普遍之事實，爲相對而非絕對，亦與一體之說同。

難者曰：道德上至高之境，非卽宇宙之真相乎？常人於平等一如之世界中，妄生不平等之見，安得便謂世界實不平等？然則謂世界真相爲絕對平等，一如，何害？

應之曰：此是高下善惡問題，非眞妄問題。常人有常人之境界，道德

家。有。道。德。家。之。境。界。子。謂。『。常。人。於。平。等。一。如。之。世。界。中。妄。生。不。平。等。之。見。』。他。人。曷。嘗。不。可。謂。『。道。德。家。於。不。平。等。一。如。之。世。界。中。妄。生。平。等。一。如。之。見。』。耶。蓋。世。界。者。一。世。中。衆。生。境。界。之。總。名。境。界。有。高。下。加。以。判。斷。或。主。張。然。後。乃。有。真。妄。按。真。妄。之。狹。義。言。吾。儕。固。不。得。逕。謂。此。境。界。爲。真。彼。境。界。爲。妄。也。

按。佛。法。以。有。善。惡。高。下。之。分。別。爲。世。俗。諦。以。無。分。別。爲。勝。義。諦。勝。俗。雖。殊。爲。諦。則。一。諦卽真理。儒家言世俗而忽勝義、道家言勝義而忽世俗。論境界之高、道勝於儒。論流弊之少、儒勝於道。本末兼賅、不能不數佛法。然又非所語於中國化之佛法也。如禪宗六祖之言惡時、是明上座本來面目、其言酷似老莊、一「天地不仁」、一「大仁不仁」、一「口吻」。

難者曰。我所謂平等一如者。非指道德家之境界。謂客觀之世界。或世界之自體耳。應之曰。客觀之世界。即非任何心。能否存在。且不可知。既非任何心識所能知覺。即其存在與否。亦非任何心識所知。自能斷言世間定。乃類龜毛兔角。以世間既無人知有此毛。此角亦無人無此毛。此角也。何必論其平等與否。且有不等。而後有平等。既無不平等。亦無平等。謂之無等可也。何必論其平不平哉。例如值錢之平。不值錢之物。謂之無價可也。並何有於平價。論價值問題。參看「苦與樂」一篇。

(五)一本與多本。(六)一歸與多歸。多箇事物。其直接或間接所從生之因。爲一箇或一類者。世謂之一本。又稱一源。其直接或間接所發生之果。爲一箇或一類者。今謂之一歸。取易傳殊途而同歸意。其因果爲多箇或多類者。謂之多本多歸。

玄學家主張一體一如等說者，每於同時主張一本一歸。如曰「惟初太極道立於一，造分天地，化成萬物。」曰「萬物芸芸，各復歸其根。」曰「無不從此法界流，無不還歸此法界。」皆是夫事物之因果。仍卽事物。其因果之一箇一類。既屬相對的。則一因一果云云。更屬相對的。此謂爲一本一歸者。彼固不妨謂爲多本多歸。無爲爭論於其間也。

至於衆生輪轉，相爲眷屬，推原所出，咸有牽涉。或世界遷化，由簡而繁，繁而復簡，分久則合，合久則分，文質相承，盈虛相濟，如環無端，莫測其際。或聖賢御世，蒿目時艱，思拯衆生，同歸善域。凡此諸端，咸一本一歸之說之所爲設。使不有以辭害義者，正名析辭之舉，亦何所

用之。

(七)一。致。與。多。致。(八)一。軌。與。多。軌。玄學家有謂宇宙萬象具同

一之宗旨者。今謂之一致。收易傳百慮而一致意。又有謂宇宙萬象循同一之

軌道者。今謂之一軌。又可稱一律。夫宗旨爲心識所構成。軌道爲心識所

設。想。心。識。之。爲。一。爲。多。非。絕。對。的。其。宗。旨。與。軌。道。之。爲。一。與。否。自。亦

非。絕。對。的。且。以。日。常。經。驗。論。之。其。間。有。有。宗。旨。或。軌。道。可。尋。者。有。無

宗。旨。或。軌。道。可。尋。者。有。宗。旨。軌。道。雖。異。而。似。可。相。合。者。有。似。不。可。相

合。者。絕。對。之。一。軌。一。致。云。云。直。無。意。義。可。言。至。其。說。之。動。機。蓋。亦。有

似於一本一歸一體一如等說。不足深論。

外此一之歧義尙多。舉其要者言之。其作形容詞用者。有名異實同。

之一。如曰：孔丘之於仲尼，博愛之於仁，一也。有名同實異之一。如曰：堯舜之於桀紂，華夏之於四夷，其爲人一也。有理異而一貫之一。如曰：木必有本，水必有源，物必有因，其理一也。此三者或名異或實異或理異，就其異皆可謂之多。故亦爲相對的。其作動詞用者，有統一多物之一。如曰：一戎衣而有天下，有專一多心之一。如曰：「壹氣孔神兮於中夜存」。所謂一心爲止，爲定，爲誠，爲寂，多心爲觀，此其統一或專一皆有程度之差。前者使成一體，後者使歸一類，故亦爲相對的。

此外或有甚要而未舉者，或有已舉而辨析未清者，幸讀者更有以教我。吾文雖論及文學，幸讀者勿以文學視吾文，苟免於浮夸含混。

之譏，斯已焉耳。

以上略述一多之相對性及其歧義竟。

實踐與玄談

嘗謂孔、佛諸教之始，大率不外修身之道。倫常之要，所謂玄談者，蓋寡。卽偶有一二語爲後世玄談所取資者，其初亦鮮不與實踐有關。後之人從而發揮之，附益之，爭辨日繁，而原義或淺失。雖有思當於理，足補前人所未及者，而其發揮附益之迹，終不可掩。試言其著者：

(一) 論語稱「夫子之言性與天道，不可得而聞。」中庸記夫子之言曰：「索隱行怪，後世有述焉。我弗爲之矣。」佛經亦載外

道以「世界有邊無邊」等十四問問佛。佛默然不答。旋復喻以修身爲要、諸問無益。如鹿負箭、當先求止痛、豈遑其他云云。孔佛之所不言者。後之人乃暢言之。而一以歸之孔佛。

(二)孔子作春秋。假史事以別是非。有所謂微言大義者。義卽道理之別名。春秋所寓義。如世所稱撥亂反正等。皆修齊治平之大道。與詩書等所寓義不異。復以春秋中事。多有涉及時君及其先君者。懼招其忌。以陷法網。故不得不微婉其言辭。以自全。凡春秋之言。皆微言也。所寓之旨。卽大義也。後之儒者。誤解微言爲微妙之言。乃至別求微言於大義之外。而春秋之說。禁禁矣。

(二)孔子贊易。假卜筮之書以寓道德。取凡天然現象中。可以啟人道德之思者。著以爲彖象之辭。以相警策。如觀於天之健而有自強不息之思。觀於地之厚而有厚德載物之思。觀於山下出泉而有果行育德之思。觀於潛龍而有遯世無悶之思。觀於見龍而有進德修業之思。皆是夫卜筮之書。本以少數符號代表多數事物爲原則。人事日繁。則符號代表之事物亦益多。並符號亦有增加更易之必要。如乾卦表天。又可以表龍。離卦表火。又可以表電。乾卦之初爻表潛龍。二爻表見龍等。此周易上卦爻所表之事物也。後人觸類而推。則可以卦爻之數。與時辰方向音聲地點身體禽獸草木等事物。任意相配而代表之。此

以八卦配九州。彼曷嘗不可以八卦配十八省。此以八卦配八音。彼曷嘗不可以八卦配七調。此以八卦配金木水火土五行。彼曷嘗不可以八卦配地水火風四大。此皆約定俗成。則不易。初無一定之是非。故曰：人事日繁，則符號所代表之事物亦益多也。由八卦而六十四卦，而三百八十四卦。如焦氏易林。爲符號之增加。昔之灼龜揲著者，今易爲金錢牙牌等。周易之陰陽，揚雄太玄則易爲「方家部州」。司馬光潛虛則易爲「原本卅基委焱未刃冢」。爲符號之更易。此皆卜筮之變化所宜。有初無與於孔子。然而後之言陰陽術數者，如董仲舒京房之流，莫不自託於孔子之易。假春秋言災異亦然。

復次。孔子弟子集孔子之語，雜以己意，以爲易傳。即今繫辭等。其中所論大抵釋卦爻之用，贊卜筮之神者爲多。宋儒則附會爲無稽之玄談，而自詡爲獨得古聖不傳之秘焉。如易傳曰：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」太極猶言「最初」。兩儀謂「一」「二」。四象謂「三」「四」「五」「六」。八卦謂「七」「八」「九」「十」「十一」「十二」。此謂畫卦時由簡而繁之次序。初無深意。周濂溪氏則取以爲「無極太極」之說。以太極爲先天之天理，能生氣質而寓於氣質之中焉。又易傳曰：「易無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。」又曰：「易之爲書，也不可遠，爲

道也。屢遷。變動不居。周流六虛。不可爲典要。惟變所適。」此論易之妙用。猶鄉人祀狐仙。所上「誠則靈」「有求必應」之匾額也。宋儒則以之言心性。又易傳曰「神無方而易無體。一陰一陽之謂道。繼之者善也。成之者性也。仁者見之謂之仁。知者見之謂之知。百姓日用而不知。故君子之道鮮矣。」正謂易之陰陽兩種符號。本無所定。指百姓日用以下筮而已。聖人則於是中發生仁智之道。德觀念而遂以陰陽爲道德觀念之符號。而繼之成之。繼之成之者。繼卜筮之易。使成道德之易也。聖人所以能繼成其事者。其善其性實使之然。仁與智其善其性也。見而謂之仁。謂之智。所以繼之成之也。此論古聖贊易之用。

意何等切實。宋儒則假以論「善之先天後天」「氣之爲道非道」焉。又易傳曰：「形而上者謂之道。形而下者謂之器。」此所謂形而上指陰陽等抽象之符號。形而下謂此符號所代表之諸事物。宋儒則以道爲太極。爲天理。以器爲陰陽。爲氣質。而有陰陽爲道。非道之爭焉。若是之類。不可僂指。謬種流傳。虛辭日益。久假而不歸。惡知其非有也。

(四)佛令人觀空。觀幻。觀無常。以入道。故世人號佛門曰空門。其所謂空。蓋針對我愛執着而言。不愛不着。雖有而空。如孔子曰：「不義而富且貴。於我如浮雲。」謂孔子已能空不義之富貴可也。杜甫詩云：「儒術於我何有哉。孔丘盜賊俱塵埃。」謂杜

甫已能空儒術可也。老子云：「生而不有，爲而不恃，長而不宰，功成而不居。」不有不恃，不宰不居，皆空之義也。儒家以棄世之虛無寂滅，似是而非，實非棄世高蹈。惟佛家之小乘則然。老子曰：「聖人無常心，以百姓心爲心。」大乘菩薩「以他爲自。」皆非真棄世者。其所謂虛無寂滅，皆對私欲愛着言。無者無此滅者滅此。與宋儒所謂「無一毫人欲之私」者正同。愛之着之，雖空而有。如眼見空華，華雖空而有害於眼，病逢惡夢，夢雖幻而能增其病。此我佛說空說有之本義也。其於世界真相之究竟爲空爲有，殆未嘗措意。後之人推衍其說，則有倡真空之空宗，倡妙有之有宗，則有「非空非有」，「亦空亦有」，「真空俗有」，「俗空真有」等說，雜出於其間。雖其言亦頗有理致，而去實踐乃愈遠。

(五)佛深知自私自利爲苦之根本。故以「無我」倡。雖亦略以緣生義從學理上證我之非常非一。而其所叮嚀致意者。則在「苦」與「我」之關係。惟然。故佛弟子等在實踐上無敢以自私自利爲倡。而在學理上。仍不乏昌言有常一之我者。如犢子部是。後此小大諸論發揮無我之學理。可謂盡致。我前所謂「足補前人所未及者」此類是也。

(六)佛除令人破我執。外復訶「法執」。惟所謂法執。蓋愛着其見。與人鬪諍。求勝之謂。苟有人焉。雖有一定主張。而不強他人。以信從譽之。不爲喜毀之。不爲怒斯爲已。破法執。非一無主張。乃爲無法執也。後之人。誤以爲凡有主張。皆是法執。高倡「一

法不立」之玄談。設爲模稜兩可之謬論。而真理愈晦。使人茫然。莫得其指歸。而後已。

(七)佛言唯心。其意在使人知一切境界皆自作自受。不得怨天尤人。又使人知心能轉境。故以境爲苦者。要在修心。又使人知心量廣大。人故不可自小。坐傷一體之仁。後之唯識學派。乃始從認識論上。詳闡知覺之重要。立「相不離見」「種現熏生」。「八識持種變質」諸義。以圓其說。其中有精確不拔處。有尙待討論處。吾於他篇多所論及。而其非釋迦之舊說。則無可疑。

外此若儒家之「二氣」「五行」「先天圖」等。佛家之「三身

「九識」「四分」「四重二諦」等。乃至耶教之「三位一體」等。道教之「清虛太一」等。皆羌無故實。厚誣其教主之談。虛耗學者精力。不知幾許。其患在一二思致不清。踐履不實之士。輒欲貌爲玄秘。摭拾古人一二常談。繳繞其辭。含糊其旨。以轉相眩惑。而莫有發其奸者。余深憫焉。將以次分疏其說。批斥其謬。而發其凡於此。亦欲使學者咸曉然於古聖之說。簡易切實。本無所用其玄秘。而玄秘之談。大抵生於名之不正。辭之未析。曾不足當邏輯之爬梳云爾。

丙寅九月草於奉天東北大學

信與疑

世俗謂否認曰不信，謂不信曰懷疑，因謂否認曰懷疑。夫謂不信曰懷疑，猶可。謂否認曰懷疑，則不可。

今世驚新之士，恆喜斥篤舊者以迷信，而自號曰懷疑。夷考其實，則篤舊者惟信舊而不信新，驚新者亦惟信新而不信舊，決然相持，曾無猶豫自反之態。迷與不迷，均之信耳。烏睹其所謂疑？必以驚新者爲懷疑，其有徬徨於新舊之間而莫決所適者，又將何以名之？

請爲之說曰：人而對於一事一理，決然認爲可者，斯曰信；決然認爲不可者，斯曰不信。徘徊於可否之間而莫決者，斯曰疑。信與不信之於疑，蓋由此端彼端之於中間。此端與彼端相對，合兩端然後與中間相對。信與不信相對，合信與不信然後與疑相對。

同一事理、吾決然信其可、卽決然不信其不可。決然信其不可、卽決然不信其可。信與不信、因可、否、而異、而其決然之態度、則同。斯則信與不信、均可謂之信。亦猶可決、否決、均可謂之決。此端彼端、均可謂之端矣。

由是當知、信與不信、似異而實同。疑與不信、似同而實異。人而對於一事、一理、有決然之態度者、無論可否、皆謂之信。反是者、謂之疑。其在心理學、謂爲二種心理狀態。其在佛法、謂爲二種心所有法、或曰心所。

復次、世俗又謂深信而不疑者曰篤信。否則謂之將信將疑。是亦足以淆疑信之實、不可不辨。信實無淺深、而疑則有所偏向。正名定義、

必篤信而不疑，然後可謂之信。否則均謂之疑。將信將疑，正吾所謂疑。此猶近端之處，人亦每謂之端。正名定義，則必兩極端，然後可謂之端。其餘均謂之中間也。懷疑之際，或偏向於信，或偏向於不信，亦猶所謂中間者，或近於此端，或近於彼端也。

其有始信而終疑者，則以終疑之有無，定始信之深淺，亦世俗之所共知也。如二加二等於四，世人對之，終無有疑，亦不能有疑，則其信深。昔信有上帝，而今則疑之，則其信淺。此亦似是而實非也。當其始，尚未有疑時，其篤信上帝，與二加二等於四，何異？及其自知上帝之可信，不若二加二等於四之可信，已爲由信而入疑矣。論理學中有然三種心態之分。必然如對於數學上之理論，實然如對於自然科學上之事實。蓋然如對於各種推測。惟此中必然者，人不必信。如不

明數學者對於數學上之結論亦每致疑是。蓋然者。人亦不。要之一。必疑。如教士篤信其宗教上之推測而不疑是。實然者。同此。要之一。時中疑信不並立。既有疑則不得謂之信。未有疑則無所謂深淺。疑信之名既正。請進論其真偽善惡之辨。

一 真偽問題

(一) 「信」有真偽。其真其偽。以是否與事理相應爲判。如古
人信日繞地球則僞。哥白尼信地球繞日則真。此不煩言而
辨者。

(二) 「疑」無真偽。然以其有所偏向。故則亦每以其所偏向
之真偽爲真偽。如屈原天問云「太古之初孰傳道之。」其
意偏向於以太古之事爲僞。若世俗所傳太古之事而果僞

也。則其疑可假名曰真，否則其疑可假名爲僞。司馬遷伯夷列傳云：「倘所謂天道是耶非耶？」其意偏向於以天道爲非。若天道而果非也，則其疑可假名爲真，否則可假名爲僞。

二善惡問題

(一) 疑與信無關於人己之苦樂利害者。無所謂善惡。如此人信千百年後某恆星將裂，而彼人疑之是。然實際上純然不與苦樂利害相連之疑與信，殆鮮。前人有以疑神之存在爲是，則犯神之尊，觸神之怒，且喪失一己之幸福耳。若果無所犯觸，無所喪失，尙何惡之足云。

(二) 疑與信惟關於一己之苦樂利害而無與於他人者。則自「以自利爲本之道德家」觀之，已有所謂善惡問題。致樂

利者爲善。反是則爲惡。然自「以利他或兩利爲本之道德家」觀之。此惟有苦樂利害問題而已。尙無所謂善惡問題。如樂天者信天道而樂。窮愁者疑之而悲。是然人類社會關係綦切。苦樂相感。利害相銜。故實際上。一己之苦樂利害。純然無與於他人者。殆鮮。

按美術以美醜爲衡。美醜者好惡苦樂之別名。惟係於己不他及人者也。一涉及他人。則由美醜問題轉爲善惡問題。

題後論文章段當重論。

(三) 疑與信發而爲言行影響及于人己之苦樂利害者。則有所謂善惡利他或兩利者爲善。害他或兩害者爲惡。如堯信

舜疑丹朱而天下受其利。夫差信太宰嚭疑伍子胥而吳國受其害。是後當詳論。姑止於此。

三眞僞與善惡之關係問題。美醜與善惡之關係倣此。

(一) 若無其他苦樂利害相伴而生則眞者可名爲善僞者可名爲惡。以人皆好眞而惡僞故。前謂實際上純然不與苦樂利害相連之疑與信殆鮮。卽指此言。如云「此人信千百年後某恆星將裂而彼人疑之」至千百年後而某恆星果裂吾人未始不可謂此人善於彼人。然以其關係人已之苦樂利害甚鮮故。雖謂之無善惡亦可。

(二) 若有其他關係人已之苦樂利害相伴而生則眞者不必

爲善僞者不必爲惡。二者要不可以相掩。有所信真而亦善者。如人信酌酒易於害事。因而戒酒。是有所信真而非善者。如人信貪臟可以獲利。因而貪臟。是有所信僞而亦惡者。如信殺人祭天可以獲福。因而殺人是有所信僞而非惡者。如病人迷信求神可以告痊而病遂痊是。

(三)上來所舉例證。所信仰者皆真僞問題。即某事一。是。如何如何。故與所生言之善惡不必一致。若所信者即善惡問題。即某事一。如何。則真僞已與善惡合一。其所信爲善者而果善也。斯其信真。否則爲僞。如有人信爲子者常孝父母。父母而果當孝。則其信爲真是實。則此種真僞。既爲善惡之別名。雖謂之無。

眞僞亦可。疑本無眞僞，但有善惡。故茲不論其善惡，下當詳論。

復次。信爲眞，信爲善者，世俗每謂之曰信。如曰湯信伊尹，其意實謂湯信伊尹爲善。其非信伊尹爲惡，從可知也。如曰殷人信鬼神，其意實謂殷人信鬼神爲眞。其非信鬼神爲僞，從可知也。反是而信爲僞，信爲惡者，世俗每謂之曰不信。如曰太甲不信伊尹，紂不信鬼神是也。此雖隨順世俗，未爲不可，然不害吾前所言信與不信似異而實同。

復次。世俗既恆以疑與信對，故所謂疑某人、疑某事者，其意亦謂某人某事爲惡爲僞。如曰二叔疑周公，劉知幾疑古是也。如是之疑，恆偏於不信，有時乃與不信同其意義。此雖隨順世俗，未爲不可，然亦

不害吾前所謂疑與不信似同而實異。

以上總論疑信之性質及其真僞善惡之差別。以下將就世人之疑與信而辨其孰真孰僞孰善孰惡。其所辨皆犖犖大者。委瑣者不與焉。

昔希臘大哲蘇格拉底嘗感於當時極端懷疑派之猖獗而論其所以然。批卻導窾精闢絕倫。余嘗遙譯其詞曰：「蓋世有所謂厭世派。以人類爲可惡者。卽亦有所謂厭理派。以理論爲可惡者。二者同出於一源。惑於兩間之真相使然。知之不精。信之太過。而厭世起焉。假令吾今推心於一人。以爲真誠盡善。不久而察其鄙僞。歷試他人。亦復如是。如是者既屢。始而相較。進而相訾不已。而於所最親信之友

特爲尤甚。夫然後彼有不盡人而惡之，且自以爲天下不復有稍具一善之人者乎。劉孝標廣絕交論。可爲代表。此其行之非是，亦明甚矣。其故非他，一人與他人交，而不明乎人之情耳。苟明乎人之情者，善人甚少，惡人亦甚少，蚩蚩者氓，則大都介乎其間耳。（中略）常人之不具辯才者，輕信一論以爲真實，既而悔之，以爲虛僞。其虛僞之誠爲虛僞，與否固亦無擇。如是者而再而三，斯人之視世間，乃不復有可信之事。於是有擅雄辯之才者，進而思惟，遂有以爲人間最智之士，莫過於己，以惟彼輩爲能見一切理論之絕不足恃故。（中略）夫世豈一無所謂真理正智之事哉？彼其輕信似是而非之論，少慧被惱，不知自反，終乃恬然以其所當責己者轉責一切理論，而遂恨而疾之。

而失正知正見者，抑亦可悲也已。

見學衡第二十期拙譯柏拉圖語錄斐都篇。

以極端輕信始者，恆以極端懷疑終。

此所謂極端懷疑，實即極端不信，而非真疑。其辨已見上。

枉過正，勢有必然。余以爲非徒一人如是，一世亦然。有三代之則，古稱先，而後有戰國之百家衆說。有自漢迄清之專制迷信，而後有今日之新潮橫議。其在西土，則上古之於古代，中世之於近世，亦莫不然。歷來新舊之爭，各有所偏者，皆此所謂過信過不信，有以致之。

世人知識經驗，十九皆自社會得來。故此所謂過信過不信者，均係對於社會上之學問、文章、道德、制度等事而言。此中學問之鵠爲真、僞、文章之鵠爲美、醜，雖皆不無影響於善惡，終不及道德及制度之專以善惡爲鵠者，影響之切。今當詳論過信過不信及疑之當與否。

且先道德制度、次及學問、次及文章。

(一)道德制度。道者導引也。導人由不德以入於德也。制者裁制也。制人之無度使有度也。古今來之道德制度、雖千變萬化、未始有極、或各適其所適、或各不適其所不適、而其信人之不可縱情恣慾、必有待於導引裁制、則同過信者、拘執一時一地之道德制度、而莫知通則、以先入爲主、而莫知抉擇、其弊也、往往執古以概今、執彼以概此、先秦法家論之詳矣。其言曰「聖與俗流、賢與變俱、以書爲御者、不盡於馬之情、以古制今者、不達於世之變、故循法之功、不足以高世、法古之學、不足以制今。」曰「今有搆木鑽燧於夏后氏之世者、必爲鯀禹笑矣。有決瀆於殷周之世者、必爲湯武笑矣。然則今有

美堯舜禹湯文武之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不務循古不法常可。論世之事，因爲之備。」此固今之以新自命者所最願聞，吾亦無所訾議。雖然，時之不同，固不可以爲楷則。地之不同，何獨不然。前人不言乎。「宋人資章甫而適諸越，越人敦髮文身無所用之。」見莊子逍遙游。「廣谷大川異制，民生其間者異俗。剛柔輕重遲速異齊，五味異和，器械異制，衣服異宜。修其教，不易其俗，齊其政，不易其宜。中國戎夷，五方之民，皆有性也，不可推移。」見禮記王制篇。余獨怪今之革新者，於同地異時之周孔，不惜一切排斥，而於同時異地之歐美，乃不辭一切容納。其於拘執周孔以非歐美者，不乃如二五之於一十乎。信曰：歐美之與中國，有其異，亦有其同。地則異，時則同。故

雖不盡可採，亦非盡不可採。則夫古代之於今世，時則異，地則同者，亦何以異。此理極尋常，人盡知之。然而當其論世接物，有不期於偏信而偏信者，則先入之見爲之也。

法家之弊在知古，今之異而不知其同。惟然，故李斯用秦而有焚書坑儒之舉。此與歐洲中世之焚異端而火其書者相較，一則以古非今，一則以今非古，而其流弊乃如出一轍。此則過信之弊也。

過信社會上之道德制度，其流弊如此。然則一切不信若何。曰：其流弊有甚於此者。既於社會上一切道德制度而皆不信，斯不啻信一己之行事，毋待於導引，毋待於裁制。既不信他勢，必信自縱情恣欲。將無所忌憚，人各縱其情，各恣其欲，悍然不受任何導引與裁制。天

下尙可以一朝居乎。故曰惡法猶勝於無法。過信猶勝於過不信。

世之反對一切社會上道德制度，主張順乎人性之自然者，在昔有老莊，在今有盧梭派之自然主義。老莊誤以少私寡欲爲自然，以爲去社會上一切道德制度而人自能少私寡欲，其方法雖不可取其目標，則與一般道德家不異。如曰「輔萬物之自然」曰「化而欲作，鎮之以無名之樸」。輔與鎮亦導引裁制之別名耳。至於今之自然主義，則固以縱情恣慾爲自然者。列子楊朱篇之主張亦然。充其說，不至於亡國滅種不止。說詳他篇，茲不贅。可參消遣問題篇。

希臘詭辯家普羅塔果拉氏（Protagoras）有言曰「個人爲萬物之權衡」Man is the measure of allthings 可爲此派主張之代

表彼以爲同一事也。同一物也。而其真偽美醜善惡乃隨時隨地隨人而異。是事物無權衡。隨人之主觀爲權衡也。斯說爲破壞一切道德制度之根本。不可不辨。

辨之曰。眞隨個人之主觀爲權衡者。惟美醜爲然耳。莊子齊物論所稱「民濕寢則腰疾。偏死。鱮然乎哉。木處則惴慄恟懼。猿猴然乎哉。三者孰知正處。民食芻豢。麋鹿食薦。螂且甘帶。鴟鴞嗜鼠。四者孰知正味。猿獼狙以爲雌。麋與鹿交。鱮與魚游。毛嬙麗姬人之所美也。魚見之深入。鳥見之高飛。麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉。」皆美醜之類也。美醜本生於主觀之好惡。故爾。

至於眞僞則不然矣。二加二等於四。孔子生於亞洲。於一人爲眞。於

天。下。人。爲。眞。於。天。下。衆。生。亦。皆。爲。眞。二。加。二。等。於。五。孔。子。生。於。歐。洲。
於。一。人。爲。僞。於。天。下。人。爲。僞。於。天。下。衆。生。亦。皆。爲。僞。不。隨。主。觀。爲。權。
衡。不。若。美。醜。之。於。彼。人。爲。美。而。於。此。人。爲。醜。也。眞僞之標
準詳他篇。

至。於。善。惡。則。更。不。然。矣。同。一。事。也。利。他。或。兩。利。者。爲。善。害。他。或。兩。害。
者。爲。惡。利他者每歸於兩利。害他者每
歸於兩害。說詳評進化論篇。果。其。善。也。不。以。人。之。謂。惡。而。
遂。謂。惡。果。其。惡。也。不。以。人。之。謂。善。而。遂。謂。善。殺。人。之。多。如。黃。巢。張。獻。
忠。可。謂。罪。大。惡。極。然。黃。巢。張。獻。忠。未。嘗。不。自。以。所。行。爲。善。然。則。世。人。
亦。將。從。而。善。之。乎。

至。於。異。時。異。地。之。事。可。善。惡。互。異。本。不。足。怪。以。旣。異。時。異。地。已。非。一。
事。故。吾。昔。曾。爲。之。說。曰。「論。某。一。時。某。一。地。之。某。一。事。之。當。於。道。德。

律與否則或當或不當不能並立。果其不當則不以人之謂當而遂謂當。如某野蠻民族之殺人，可斷言其不當。不以野蠻民族之謂當而遂謂當。亦猶野蠻民族信風雨有神，不以野蠻民族之謂是而遂謂是也。論異時異地之一事或異事，則可俱當可俱不當。可一當一不當亦不得以人欲增損於其間。如忠貞服從與自由獨立，蓋各有所當。而婚姻制則獨以一夫一妻制爲當。亦猶有人謂歐洲中世紀黑暗，有人謂歐洲近世紀文明，蓋各有所是。有人謂火燥水燥，則一是一不是耳。」嗟乎，時流之爲此說所惑者多矣。吾故一再申辨之如此。

或曰：子之所謂善惡者，徒斤於人己苦樂利害之間耳。然而莊子

曰「至樂無樂。」見至樂篇。又曰「齧缺曰：子不知利害，則至人固不知利害乎。王倪曰：至人神矣。大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒。疾雷破山，風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而游乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎。」又曰「聖人不從事於務，不就利，不違害。」如是者，且不知苦樂利害之辨，又焉有善惡之足云。

應之曰：是不可以辭害義。至樂無樂者，謂無所往而不樂，不知利害者，謂無所往而不利。彼至人則能之。非謂世間皆能無苦樂利害之辨，因而無善惡之辨也。彼至人固能外死生矣。豈遂謂殺人非惡而活人非善乎。吾佛亦說苦樂空。空亦說苦樂利害。唯心所造，然終不害救拔衆苦。利樂有情之爲善者，以衆生尙未能盡空苦害耳。必世

也。問。衆。生。盡。不。知。苦。害。然。後。無。惡。盡。不。知。利。樂。然。後。無。善。然。而。非。事。實。

過。不。信。之。流。弊。

有流弊即不善

及。其。不。可。通。

不可通即不真

已。如。上。說。然。則。吾。人。於。

社。會。上。一。切。道。德。制。度。勿。遽。信。勿。遽。不。信。終。徬。徬。於。信。與。不。信。之。間。而。爲。疑。可。則。乎。曰。不。可。道。德。制。度。所。以。導。引。裁。制。吾。人。之。日。常。行。事。日。常。行。事。有。不。得。不。行。不。行。而。大。禍。立。至。者。如。之。何。其。可。終。於。疑。也。飢。不。得。不。食。寒。不。得。不。衣。處。世。接。物。治。國。齊。家。必。有。常。德。常。度。不。可。以。須。臾。苟。免。焉。得。閉。耳。目。束。手。口。而。終。於。猶。豫。耶。且。非。惟。徬。徬。二。者。之。間。而。終。於。不。行。爲。不。可。即。行。矣。而。所。信。不。定。或。此。或。彼。亦。每。每。害。事。語。曰。『疑。行。無。功。疑。事。無。名。』蓋。謂。此。也。法。人。黎。朋。著。羣。衆。心。理。亦。謂。一。大。抵。羣。衆。之。指。

導者，與其謂爲思想家，毋寧謂爲實行家。若輩本非具有深思遠慮，抑且雖欲具之而有所不能。何以故？凡屬深思遠慮之徒，動輒懷疑而陷於不活潑之狀態故。

或曰：道德制度以適應時地而進。其進也，端賴嘗試而嘗試起於懷疑。如子之說，禁人懷疑，社會一切不將永停滯而不進乎？應之曰：非禁人懷疑也，但不可一切懷疑。非禁人嘗試也，但不可輕於嘗試。蓋道德制度之於社會，猶醫藥之於病人。古之醫藥固非盡當，亦必非盡不當。以其積累經驗，著有成效。新造之藥，非不可嘗試。特試之不慎，恐將殺人。且醫藥之進，亦鮮有盡翻從前之成法，而以人命爲孤注者。奈之何？今之一知半解，高談種種新主義者，動輒推翻千古成法，而以國家爲孤注哉？孔子曰：「殷因於夏禮，所損益可知也。周

因於殷禮、所損益可知也。其或繼周者、雖百世可知也。」班固藝文志贊儒家曰、「孔子曰、如有所譽、其有所試。唐虞之隆、殷周之盛、仲尼之業、已試之效者也。」此「信而好古」之所以爲得歟。

懷疑猶喜怒也。其來不可止、其去不可留、易可以理喻、難可以意強、意之所能者、雖有疑而制之、使不遽見。諸言行亦猶意之過、喜怒而不使遽見、諸言行也。懷疑飯之應食與否、可也。而遽不食、不可也。懷疑舊道德、可也。而遽廢之、不可也。必幾經研究、確見其可廢、然後廢之。庶合孔子「多聞闕疑、則寡、尤多見闕殆、則寡悔」之旨耳。

過信過不信與過疑之不善、已如上述。然則奈何？曰信其所當信、疑其所當疑、不信其所當不信。此衆人之所能言。然當與不當、何可以

倉卒立辨。是仍空言耳。吾得爲之說曰。以道德制度論。與其過疑。與過不信也。毋寧過信。

(二)學問。學問之途實繁。而其大旨皆在辨事物之真僞。自其間接影響人類之苦樂利害言。則有所謂善惡。如形而上學倫理學之影響道德。政治學法律學社會學之影響制度。物理化學之影響人生日用是也。

世有過信自古傳來之說爲真者。如世俗所傳種種迷信是。由迷信而發爲言行。浸成武斷。深閉固拒。排斥異己。其爲不真不善。毋待贅述。復有過不信古說。因而謂一切學說皆不足恃者。此派又號懷疑主義。而實爲不信。此其說之不可通。前人多能言之。如大智度論卷一。載舍利弗本

末經中說。「長爪梵志見佛。問訊訖。一面坐。作是念。一切論可破。一切語可壞。一切執可轉。是中何者是諸法實相。何者是第一義。何者性。何者相。不顛倒。如是思惟。譬如大海水。欲盡其涯底。求之既久。不得一法實可以入心者。作是思惟已。而語佛言。瞿曇。我一切法不受。佛問長爪。汝一切法不受。是見受否。佛所質義。汝已飲邪見毒。今出是毒氣。言一切法不受。是見毒。汝受否。爾時長爪梵志。如好馬。見鞭影。卽覺。便著正道。長爪梵志亦如是。得佛語鞭影入心。卽棄捐貢高。慚愧低頭。如是思惟。佛置我著二處。負門中。若我說是見。我受。是負處門粗。故多人知。云何自言一切法不受。今言是見。我受。此現前妄語。是粗負處門。多人所知。第二負處門細。吾不受之。以不多人知故。

作是念、已答佛言瞿曇一切法不受、是見亦不受。佛語梵志。汝不受一切法、是見亦不受、則無所受。與衆人無異。何用貢高而生憍慢。如是長爪梵志、不能得答。自知墮負處。卽於佛一切智中起恭敬、生信心。自思惟、我墮負處。世尊不彰我負、不言是非、不以爲意。佛心柔軟、是第一清淨處。一切語論處滅、得大甚深法。是可恭敬處。心淨第一、無過佛者。(中略)長爪梵志便出家作沙門。又如墨辯云「以言爲盡。諄諄說在其言。」

按墨辯此言、恐是對名家而發。先秦顯學、儒道墨諸家、皆託古以自重、惟後起之名法二家、不然。法家之說已見前。至於名家之主張、不但於古無所本、且十九皆攻擊當時成說者。莊子天下篇敍

當時學說自墨翟至莊周皆有「古之道術有在於是者，某某聞其風而悅之」之句，獨惠施、公孫龍等無之，可爲無所本之確證。至其說今雖殘缺，吾嘗仔細研求，處處見其攻擊他派之迹。如雞三足、臧三耳、堅白白馬指物諸論，係攻擊墨家及他家物體物相之說。名墨相訾。余於民國十一年作公孫龍之唯象主義一文時，已詳論之。此文載在學衡第八期。後二年，章行嚴氏有名墨訾應之論。「大一」「小一」「今日適越而昔至」等，係攻擊道家所謂「太一」及「未有天地以固存」等說，皆其彰明較著者。凡此類悖乎常理之說，多係攻擊他人，而非自立主張。除雞三足等說前已爲文論之外，吾又於莊子得一確證焉。齊物論有曰：「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。」吾人遂謂莊子主張今日適越而昔至，而以種種方法爲之附會可乎？今之附會名家者，皆坐此病。他日當更爲文詳論之。又自漢而後，名法二家俱衰，亦非

偶然。法家之衰，蓋由秦政之虐，焚書坑儒之暴，其不善彰彰在人耳目，後遂鮮有敢以其言爲嘗試者。名家又分學者與政客二派。淮南子云：「公孫粲於辭而質名，鄧析巧辯而亂法。」是其異也。前者以詭辯亂法律，固無怪其見訾於當世。鄧析之爲人，蓋與希臘詭辯家同。呂覽謂鄧析者，不可勝數。以非爲是，以是爲非，是非無度，而可與不可日變。所欲勝因勝，所欲罪因罪。一又謂「洧水甚大，鄧之富人有溺者，人得其死者，富人請贖之，其人求金甚多，以告鄧析。鄧析曰：安之，人必莫之賣矣。得死者患之，以告鄧析。鄧析曰：安之，人必莫之賣矣。此必無所更買矣。」可證。後者以懷疑究奧理，而無與於世間之善惡，雖彌可貴。然以吾國國民性偏重實踐，蔑棄玄想，遂亦鮮有注意及之者。荀子儒效篇曰：「若夫充虛之相施易也，堅白同異之分隔也，是聽耳之所不能聽也，明目之所不

能見也。辯士之所不能言也。雖有聖人之知，未能僂指也。不知無害爲君子。知之無損爲小人。工匠不知無害爲巧。君子不知無害爲治。王公好之則亂法。百姓好之則亂事。此言可以代表一般人之態度。

歐人之詰極端懷疑主義者，恆謂何不對於懷疑主義而亦疑之，亦卽此意。實則彼自號曰極端懷疑者，言行必不能相符。試叩以「二加二等於四」「孔子生於亞洲」「飯應食否」「衣應着否」等問題，將見彼之雖欲疑而不得也。

雖然以學問論，吾必曰與其過信抑過不信也，毋寧疑學問，不必發而爲言行。故疑雖不當，猶可以無大過。古今來學問之不進，特患人

之不能疑耳。日常共見之事物，普通人認爲絕無問題者，自聰明卓識之士觀之，則每每有疑生疑生而學問生焉。牛頓見蘋果落而有通吸律之思，戴震讀大學而有朱說何本之問。此豈學而不思之徒所能望其項背者耶。

(三) 文章。五官及心之所好，皆可謂之文章，或美術。然以五官中惟目與耳爲發達，故所謂文章或美術者，大抵指耳目之官及心官所好者而言。其以聲韻之美勝而屬於耳者，曰音樂。以形色之美勝而屬於目者，曰圖畫建築雕刻。以意義之美勝而屬於心者，曰文學。其以聲韻之美、形色之美勝者，亦兼有意義之美。音樂之有意義，如伯牙彈琴，志在高山，志在流水之類。其餘三項之有意義，人盡知之。以意義之美勝者，亦兼有聲韻與形色之

美。文學之聲韻色澤結構兼有他美術之長。此其大較也。

文章之美，雖得之直覺而不能不有待於知識，見之明而後覺形色之美，聞之晰而後覺聲韻之美，理解之透闢而後覺意義之美。夫然故聾者無以與夫鐘鼓之聲，瞽者無以與夫黼黻之觀，字句未解，典故未通而未得夫古人之用心者，無以與夫文學之妙。曰見曰聞曰理解，皆知識上事也。若夫既見矣，既聞矣，既理解矣，則耳之於聲，目之於形色，心之於意義，有同嗜焉，有同好焉。美術家、文學家之欣賞所得，無以異於常人也。信曰：有異，則亦各美其所。美，他人無可軒輊於其間。

夫如是，則吾人之於文章，欣賞之而已矣。胡信、胡疑、胡爭議之足云。胡此主義、彼主義，此宗派、彼宗派之紛紛然相軋而不已哉！曰：是有

故。世。人。之。於。文。章。非。徒。賞。其。美。而。已。也。又。視。其。與。事。物。相。符。與。否。而。判。其。真。僞。焉。如。於。史。公。文。而。考。其。與。古。代。史。事。相。合。與。否。於。山。水。畫。而。視。其。與。實。際。山。水。相。合。與。否。於。是。有。真。僞。之。爭。有。真。僞。之。爭。而。疑。信。起。焉。此。其。一。

世。人。之。於。文。章。非。徒。賞。其。美。而。已。也。又。視。其。影。響。世。道。人。心。之。何。若。而。判。其。善。惡。焉。放。鄭。聲。燬。淫。詞。爲。文。以。載。道。於。是。有。善。惡。之。爭。有。善。惡。之。爭。而。疑。信。起。焉。此。其。二。

世。人。之。於。文。章。非。盡。能。理。解。且。虛。心。以。欣。賞。之。也。或。以。耳。代。目。或。以。偏。概。全。或。以。己。強。人。或。以。成。見。代。嗜。好。或。以。門。戶。之。見。而。作。違。心。之。言。於。是。並。美。醜。而。亦。有。爭。美。醜。有。爭。而。疑。信。起。焉。此。其。三。

雖然此三者皆美醜以外之事。非美醜之事本可有疑信爭論於其間也。美醜與真偽善惡不同。實以個人爲權衡者。前引莊子一段。可參。於文章中求真僞則其所爭者非文章乃學問也。如於史記求真僞是以山水畫爲地圖。於山水畫求真僞是以山水畫爲地圖。於文章中求善惡則其所爭者非文章乃道德也。至於以耳代目以偏概全之類其爲不當更無待煩言。昔人有「詩話作而詩亡文評作而文亡」之語亦慨乎有見於此矣。

夫文章者當以美爲主而以善爲輔。真則可置不問。吾得爲之說曰。以文章美醜論本無所用其疑與信。惟以善之於人較美尤要。則有時吾人不得不以疑信道德制度之標準。從而疑之信之。蓋美者一人一時之善善者多人多時之美多人多時者自較一人一時者爲

尤要耳。苟無他人他時之苦樂利害相伴而生。則美卽爲善。醜卽爲惡。其於善惡之關係。與前言真僞於善惡之關係同。

以上略論世人之疑與信。竟大抵天資聰明而志行薄弱者。易偏於疑。志行敦篤而資質魯鈍者。易偏於信。見聞既廣。博學諸科者。易偏於疑。見聞太狹。專精一科者。易偏於信。其得失互見。功過相錯。盱衡宇內之士。中立而不倚者。殆鮮。得吾說而存之。庶幾晳然而四解歟。

哲學論文集

乙 認識論之部——唯識之部

能所雙忘空有並遣的唯識觀

唯識法相之學，至少也有一千多年的歷史。中間不知經過多少外道的駁難，內宗的修正，中印學者的補苴闡發，才有今日。所以他那系統極其完密。現在且提出兩條根本要義來討論一下。學者如果都能明白，那麼對唯識學便可算入門。

第一要義叫「能所雙忘」或「無能無所」。第二要義叫「空有

並遣」或「非空非有」這兩句話聽去都很玄妙似的。「能所雙忘」人都知道是禪定中很高境界，迥非常人所能經驗。「非空非有」更有違犯論理學裏「無間位律」此即凡物不能非如此的嫌疑。其實只要仔細考察一下，却都是最普通的經驗極平常的道理。根據知識範圍確守論理定律，毫無神祕不假權威，聽憑責難，總可迎刃而解。讀者不信，試加責難，看能難倒否。

什麼叫能所雙忘呢。大凡一種動作，總有個主動或能動的東西，例如哭，必有能哭的人物，舞，必有能舞的人物。這種主動或能動的東西，便稱做「能」。又有一種動作，不但有能動或主動的東西，並且有被動或所動的東西，例如吃，不但有能吃飯的人，還有人所吃的

飯。這種被動或所動的東西，便稱做「所」。大抵文法上「及物的動詞」(Transitive Verb)皆兼有「能」(Subject)「所」(Object)如吃之「能」爲人吃之「所」爲飯是。「不及物的動詞」(Intransitive Verb)皆有「能」而無「所」如哭之「能」爲人，其動作更不及於他物是。

現在「見」「聞」「覺」「知」等字，也是及物的動詞。常人都把他當做一種動作。那麼，自然有個能見、能聞、能覺知的東西，和所見、所聞、所覺知的東西了。唯識家說大謬不然。俗人心中，能見、能聞、能覺知的東西，正是唯識家所謂「我執」或「能取」。所見、所聞、所覺知的東西，正是唯識家所謂「法執」或「所取」。按之

實、際、我、也、空、法、也、空、能、也、空、所、也、空、二、執、二、取、空、無、所、有、叫、做、二、空、所以成唯識論開卷第一句話就標明宗旨道。

「今造此論爲於「二空」有迷謬者生正解故又爲開示謬執我法迷唯識者令達二空於唯識理如實知故」總而言之世間唯有見聞覺知識更無能見能聞能覺能知我和所見所聞所覺所知的東西法讀者不要驚怖且聽我細細道來。

中心忽然起了一念這一念唯是渾然一念在這渾然一念之外再找不出一個能念和所念的東西來念既如此其他見聞覺知何獨不然。

臭蟲咬人忽然起了一個癢的感覺這癢的感覺唯是一個簡單感

覺在這一個簡單感覺以外再找不出一個能癢所癢的東西來。癢的感覺既如此，其他感覺何獨不然。

開眼見物，人總說眼是能見物，是所見。然而何以知道眼是能見呢？有人說：因為有眼，則見物；無眼，則不見物。所以眼是能見。那麼現在有光，則見物；無光，則不見物。有空，則見物；無空，則不見物。以物貼近見，難道光與空也是能見嗎？光與空既不能見，則眼又安得為能見。故復次，眼和光、空等合而生見，猶如鐵石相擊而生光明。你不能說鐵石是「能明」，又怎能說眼是「能見」。

復次，假如你說能見的不是眼，是視神經，或腦神經，或「靈魂」，或「我」，也可照破。何以故？假如這些東西能見，應該不待眼光、空等。

就單獨能見。既須與光空等合而成見。則彼與光空等皆是能見。光空等既非能見。彼亦不得爲能見。

所以眼只是發生見的一個條件。而眼不是「能見」。物只是發生見的一個條件。物也不是「所見」。「條件」這樣東西。唯識家叫做「緣」。所以佛說：「眼」「色」爲「緣」。生於「眼識」。「耳」「聲」爲「緣」。生於「耳識」。「鼻」「香」爲「緣」。生於「鼻識」。「舌」「味」爲「緣」。生於「舌識」。「身」「觸」爲「緣」。生於「身識」。「意」「法」爲緣。生於「意識」。「生於」就是「生」。或「生而爲」。眼耳等叫做「根」。色聲等叫做「塵」。根塵和合而後識生。猶如以鐵擊石而後光明生。然而根塵也不過是緣。

能、自、生、必、須、依、他、衆、緣、而、生、所、以、叫、做、「依、他、起」或「緣、生」
之、二、種、此、外、尚、有、他、緣。如眼識有九緣，包括空光等物。見聞覺知不其餘諸識，或八或六，多少不等。

讀到這裏，頭腦清晰的人，都應該發生疑問道：既然除了諸識，還有根塵以及其他等緣，那麼，怎能便說一切唯識？唯識家儘先答道：根塵啦，其他等緣啦，也都是識，並且也都是從緣而生，所以叫做一切唯識。一切緣生。此中話長，且耐性聽我慢慢說來。緣生待後非空，非有段講。

且問：你們所指的根塵等物是什麼？是不是除了色、聲、香、味、觸、五種感覺以外，還有什麼東西呢？例如眼睛，除了眼睛的形色等屬性外，還有眼睛嗎？又如橘子，除了他的色、香等感覺外，還有橘子嗎？倘若我現在把一只橘子，望空中一拋，這時看不見他的形色，聽不着他

的、聲、音、也、得、不、到、香、味、和、觸、色、聲、香、味、觸、一、齊、消、滅、難、道、這、橘、子、就、
 完、全、沒、有、了、嗎、要、依、休、謨、一、派、的、唯、現、象、主、義、或、康、多、賽、一、派、的、唯、
 感、覺、主、義、嚴、格、講、來、在、論、理、上、硬、是、沒、有、這、派、確、是、謹、守、經、驗、範、圍、
 見、解、雖、未、到、家、總、算、超、人、一、等、他、們、說、雖、不、爲、人、所、覺、而、仍、以、爲、有、
 不、過、是、種、信、仰、或、假、定、譬、如、吾、不、見、吾、朋、友、的、時、候、吾、朋、友、便、沒、有、
 了、吾、再、見、他、的、時、候、他、便、又、有、了、這、固、非、常、人、所、能、信、却、是、嚴、格、論、
 理、所、必、然、你、安、知、道、人、生、不、是、春、夢、一、場、夢、見、時、就、有、不、夢、見、時、便、
 沒、有、呢、既、然、一、般、人、都、相、信、有、且、問、是、怎、樣、一、個、有、法、是、不、是、許、多、
 「極、微」的、東、西、如、科、學、家、所、謂、分、子、元、子、電、子、之、類、合、成、的、呢、例、
 如、粉、筆、是、粉、筆、灰、所、合、成、粉、筆、灰、是、極、微、極、微、的、粉、筆、灰、所、合、成、其、

他有形的物件，莫不可分析，至於極微，這是一般人都能承認的。且問這些極微的東西，有大小嗎？有四邊嗎？若有，便仍可分，四邊即可分爲四個。既仍可分，即非極微。若無大小，無四邊，且問這些極微怎樣合攏來。吾們試想像一個極微住在一地，東邊又來了一個極微，這個極微似乎只能接觸那個極微的東邊，不能接觸他的西邊，反之西邊又來了一個極微，便也不能接觸他的東邊，南邊來的不能接觸他的北邊，西北來的不能接觸他的東南邊。這麼一想像，便發生了無數邊，所以無邊的東西是不可想像的。他那不可想像和「二加二等於五」的不可想像一樣，吾們怎能胡亂信他。復次，縱然忍心害理，說實有無邊的極微那嗎？兩個極微合攏來，應該無處不

合。既。然。無。處。不。合。便。變。成。一。個。例。如。幾。何。學。上。兩。個。圓。倘。無。一。處。不。合。便。只。是。一。個。圓。那。嗎。縱。然。合。了。千。萬。億。兆。無。量。無。邊。的。極。微。仍。只。是。一。個。無。大。小。無。四。邊。的。極。微。永。遠。不。會。合。成。現。見。各。種。有。大。小。有。四。邊。的。物。件。復。次。極。微。無。形。色。無。聲。香。臭。味。合。無。形。色。等。之。極。微。怎。成。有。形。色。等。之。物。件。無。加。無。不。會。成。有。猶。如。零。加。零。縱。加。上。千。個。零。永。遠。不。會。等。於。一。又。加。瞎。子。不。能。見。縱。聚。集。一。萬。個。瞎。子。也。還。是。不。能。見。由。此。可。知。形。色。等。和。極。微。毫。無。關。係。人。類。自。始。至。終。所。見。的。無。非。形。色。縱。有。極。精。的。顯。微。鏡。也。斷。不。能。發。見。無。形。無。色。的。東。西。那。麼。這。無。形。無。色。的。極。微。豈。非。嚮。壁。虛。造。元。子。電。子。從。何。安。立。

照上面所講、唯感覺主義或唯現象主義派、說根塵等物、除却色聲

等外別無所有，固然不能叫人相信，便是他們自己也信不過。柏克來說一切物質是心的觀念，蘇格蘭的常識派嘲笑他道：「柏氏吃的也是觀念，穿的也是觀念，渾身都是觀念。」雖是戲言，無礙學理，却可代表人類共有信仰。休謨之爲懷疑派，也就是信不過的表徵。反之，科學家所假定的元子、電子等說，也說不通。唯識家於是出來解圍，道色、聲、香、味、確有所依，託不過所依託的是「功能」，而非「物質」。這種功能，是另外一種識，叫做阿耶賴識的，所變因此仍是一切唯識。什麼叫做功能呢？譬如米飯能充飢，便是一種功能。這種功能，是由充飢的作用推溯得來的。眼睛能爲緣生識，也是一種功能。這種功能，是由生識的作用推溯得來的。因爲有了這種功能，所

以人雖不能自見而上的眼而眼之爲緣生識如故人雖不能自見肚裏的飯而飯之充飢如故。功能是能離了色聲等而單獨存在的。這類功能都是阿賴耶識所變所以叫做「內變根身外變器界」。問阿賴耶既是識爲何吾們不自覺呢。答因爲這種知覺太微所以被意識隱了。但他確是推理之所必然。譬如吾們看月只能見一面那一面被只一面遮蔽了。所以不見。但是不能因爲自己暫時不見便說月亮只有正面沒有反面。證明阿賴耶識不得不有的理由很多。因爲本篇的重心別有所在。所以姑止於此。

以上講的是看不見聽不着普通人感覺不到。只可推知的根塵或形色聲音等以外的根塵。現在回過頭來講一講普通人直接感覺

得到的根塵，對阿賴耶識所變的淨色根而言。是「扶根之塵」，是「可見的眼耳名」。換言之，就是色、聲、香、味、觸、法六種東西，是不是識。

先講法塵。一切「觀念」「概念」總叫法塵。法塵是意識的「所緣」「所覺」或「相分」，意識是法塵的「能緣」「能覺」或「見分」。觀念、概念等法塵，不是物質，而是心或識。無論何人都可承認。推之，冷、煖、痛、癢等觸塵，是身識的相分；甜、鹹、酸、苦等味塵，是舌識的相分；芬、芳、腥、臭等香塵，是鼻識的相分；抑、揚、高、下等聲塵，是耳識的相分；青、黃、赤、白等色塵，是眼識的相分。意識的相分，既然可叫心或識，所以其餘諸識的相分，也都可叫心或識。問：既然都可叫識，何必又立「根」「塵」等名和「識」相對待？答：雖皆是識，而相

有異。所以攝大乘論分識為四種。

一、似根識 指阿賴耶識相分之淨色根、與眼識等相分之扶根塵。

二、似塵識 指阿賴耶識相分之本質塵、與色聲等。

三、似識識 指八個識之見分。眼耳鼻舌身識為五識、意識為第六識、末那為第七識、阿賴耶為第八識。

四、似我識 指末那識之相分。第七識是一種念念執我之識，意識雖也計執有我，但有時中斷，此

識執我却不捨，例如睡酣的人，而下等蟲類，意識甚微，然而執我自衛的態度，却絲毫不減，便是七識的作用。不過無時不念，翻似無念也。如地球無時不轉，翻似未轉罷了。

前兩種除去法塵，又叫「色識」。後兩種加入法塵，又叫「非色識」。

上來略講根塵的性質，却把「能」「所」問題的正文耽誤。讀者一定要問。既然承認了「能緣」「所緣」「能覺」「所覺」「見分」「相分」還講什麼無「能」無「所」吾說因為能所是一「體」所以叫無「能」無「所」因為見相定不離所以叫見「分」相「分」意識和觀念概念等法塵絕對不可分離而且是渾然一體是人人都知道的。惟最到了眼識和色人便以為是兩兩相對的一內一外的分離開了，仍然可以單獨存在的。只要知道色和眼識是一體，其餘聲香味觸都可迎刃而解。

怎樣知道色和眼識是一體呢？第一要明白眼識所在。眼識不在腦。

內、儻、然、在、腦、內、應、該、先、看、見、腦、髓、也、不、在、眼、中、儻、然、在、眼、中、應、該、先、看、見、眼、膜、總、之、不、局、於、根、身、儻、然、局、於、根、身、應、該、不、見、根、身、以、外、的、顏、色、譬、如、火、儻、然、局、於、爐、內、應、該、先、燒、爐、內、的、東、西、不、應、該、燒、到、爐、外、的、東、西、假、定、吾、們、走、到、曠、野、把、眼、一、張、看、見、偌、大、一、個、圓、穹、且、試、尋、覓、尋、覓、能、見、的、眼、識、究、在、什、麼、地、方、有、人、說、眼、識、本、來、在、眼、裏、眼、睛、一、張、便、放、出、了、眼、識、到、了、圓、穹、的、地、方、才、看、見、了、圓、穹、既、然、如、此、遠、處、的、天、應、該、後、看、見、近、處、的、天、應、該、先、看、見、何、以、無、遠、無、近、一、時、頓、見、眼、睛、既、然、放、出、眼、識、何、以、不、能、放、到、黑、洞、裏、去、看、看、裏、而、的、內、容、有、人、說、眼、識、雖、然、潛、伏、眼、內、能、見、外、物、譬、如、秀、才、不、出、門、能、知、天、下、事、那、麼、隔、了、一、層、板、壁、爲、什、麼、壁、外、的、東、西、便、不、能、見、了、當、知、眼、

識。和。所。見。的。色。是。在。一。處。地。方。仰。頭。看。圓。穹。圓。穹。所。在。便。是。眼。識。所。在。低。頭。看。水。色。水。色。所。在。便。是。眼。識。所。在。所。見。的。範。圍。加。大。能。見。的。範。圍。也。加。大。所。見。的。範。圍。縮。小。能。見。的。範。圍。也。縮。小。所。見。的。沒。有。能。見。的。便。也。沒。有。了。

這裏有一個應該特別注意之點，便是「能見」「所見」的剎那頓現俱生俱滅。譬如有一個人，共見一樣東西，他們的「所見」有時相似，有時不相似。假如這人戴了一只藍眼鏡，看什麼東西都是藍的；那人戴了一只黃眼鏡，看什麼東西都是黃的。這時他們的所見，便不相似，便是各見其所見，換言之，他們的「所見」是二不相似。時既然是二，那麼縱然相似，當然也是二，斷不能因為兩件東西

由不相似而變成相似，便說他由二而變成一。「所見」相合似一，尚且是二。「能見」更是不成問題。這人是這人的「能見」，那人是那人的「能見」，完全兩件東西，斷不可把他納到一個實體裏去。再就一個人講，少年時看見東西，老年時也看見東西，兩個年代的能見，有時相似，有時不相似。假如少年目光敏銳，老年變成近視，這時便不相似。換言之，兩個年代的能見，是二不相似。時既然是二，那麼縱然相似，當然也是二。兩個年代的能見，既然是二，推之今日，的能見不是昨日的「能見」，乃至前一剎那的能見，斷不是後一剎那的能見。完全兩件東西，斷不可把他納到一個實體裏去。「能見」相續似一，尚且是二。「所見」更可以此類推，由此可以得到

一個結論、在空間上、每一人有一人的「能見」、「所見」縱然相似相合、也是兩個、在時間上、每一剎那有一剎那的「能見」、「所見」縱然相似相續、也是兩個、各自獨立、並無共體、此之謂「無常」。此之謂「無我」。我即靈魂此之謂剎那頓現。底下非空非有段參看。滅可

何以在空間上、兩人的所見、每每相合似一呢。唯識家說、這由於衆人前生業力相似、所以識所變相、也每每相似、猶如受同等教育的人、每有同等的見解一樣。何以許多各自獨立的「所見」、「能見」似在一處而不相礙呢。唯識家說、這如一間屋裏、千百盞燈、光光相網而不相礙。何以在時間上、若干剎那的「所見」、「能見」每

每相續似一呢。唯識家說這如活動影片看去是一個人在那兒走動實際上已經換過若干若干的影片了。

能見所見的刹那頓現好像黑暗裏拋起了一個火球一樣火球的明亮喻如人的覺知火球的球形和紅色喻如人所覺知的形色火球本是渾然一體也未始不可把他分成「能明」「所明」二分說他的明亮是能明他的球形和紅色是所明也如眼識本是渾然一體人却都把他分成見相二分說他的覺知是能見他的形色是所見二分是兩方面的意思雖然可分作二分却仍不害他是一體火的明亮和球形紅色皆以火爲體也如覺知和形色皆以識爲體這識體唯識家叫做「自體分」或「自證分」

何以叫做「自體分」呢。因為他是一個渾然一體的感覺或識。「見分」是這識體的一種覺知之「用」。「相分」是這識體的相狀之「相」。識體以覺知爲用。猶如火體以明亮爲用。識體有以色爲相的。有以聲爲相的。有以香味觸法爲相的。也如火體有以球形爲相的。有以星形爲相的。有以紅黃赤白等色爲相的。球形的火也是火之一種。猶如「色識」即青黃赤白等也是識之一種。假如這火滅了。球形和明亮便同時滅了。也如識滅了。色聲等和覺知便也同時滅了。「體」「相」「用」三不即不離。起則俱起。滅則俱滅。此之謂俱生俱滅。論相分見分自證分。可參考見相別種辨。

何以叫做自證分呢。按之實際。火球是「自明」並未爲他「所明

「猶如識體是「自覺」並未爲他「所覺」火球是「明自」不
 「能明」他猶如識是「覺自」不「能覺」他自覺覺自此之謂
 自證不「能覺」他不爲他「所覺」此之謂無能無所。

有人說刀不自割指不自指識如何能自覺吾說燈能自照鹽能自
 鹹香能自香識如何不能自覺能割所割能指所指是兩件東西所
 以不能自割自指能照所照能香所香能覺所覺不是兩件東西所
 以能自照自鹹自香自覺換言之指啦割啦是有能有所的見聞覺
 知是無能無所其實光就是眼識香就是鼻識鹹就是舌識
 因爲一切唯識所以找不出別的比喻來。

有人說燈能自照也能照暗鹽自己鹹也能叫淡的東西鹹香自己
 香也能叫臭的東西變香所以識能自覺一定也能覺非識的東西。

吾說。你這比喻。百論中已破了。且摘錄一段如下。

「外曰。外道語。「燈能自照。亦能照他。」

「內曰。內學語。「燈自無暗。何以故。明闇不並。故燈亦無能照。不能

照。故亦二相過。故一能照。二受照。受照即是所照。謂有一能

故燈不自照。不自照者。正謂一燈之中。實無能照所照二物。所照之處亦無闇。是故不

能照他。以破闇。故名照無闇。可破。故非照。」

「外曰。「我不言燈先生而後照。初生時自照。亦能照他。」

「內曰。「初生時名半生。半未生。生不能照。如前說。何況未生能

有所照。復次。燈若已生。若未生。俱不到。暗性相違。故燈若不到

闇。云何能破。闇若燈有力。不到闇。而能破。闇者。何不天然燃燈。

破。震。且。暗。」

「外曰：「譬如鹽、自性鹹、能使餘物鹹。」

「內曰：「前已破故、亦鹽相、鹽中住故。」」

總而言之、便是性相違的、不得並立。此顯彼隱、此來彼去。光之中、無暗、鹽之中、無淡、香之中、無臭、所以識之中也。斷無「非識」。普通人總以爲鹽放到水裏、便能叫水也鹹、其實鹹的東西、仍是鹽、而非水。假如用化學方法、把鹽質重行提出、那水包管還是淡的。復次、與其說、光能自明、毋寧說、光中自有明性、與其說、識能自覺、毋寧說、色、聲、香、味、觸、法等、識中自有覺性。所以佛說「三界唯心」、「一切唯覺」。「山河大地皆是妙明真心中物。」

復次燈能發光也。和眼能發識相。似有了燈，還要油，還要線，還要火柴，衆緣湊合才發出燈光來也。如眼和其他衆緣湊合才發出眼識來。光不限於燈內也。如識不局於眼中。火柴一擦，光便頓現了。這光不是從燈裏一步一步跑出來的也。如兩眼一張，識便頓現了。這識不是從眼裏一步一步跑出來的。

懂到以上這點道理，便可讀解深密經。解深密經第三卷云：「慈

氏菩薩復白佛言：「世尊，諸毗鉢舍那三摩地所行影像，謂禪定中所見

的境。彼與此心常言有異，當言無異。」佛告慈氏菩薩曰：「善男

子，當言無異。由被影像唯是識故。善男子，我說識所緣唯識所現

故。」世尊若彼所行影像，卽與此心無有異者，云何此心還取

此心。」善男子，此中無有少法能取少法，然卽此心如是生時，卽有如是影像顯現。喜男子如依善瑩清淨鏡面，以質爲緣，還見本質，而謂吾今見於影像，及謂離質別有所行影像顯現。如是此心生時，相似有異三摩地所行影像顯現。」世尊，若諸有情自性而住，卽不做止觀工夫時緣色等心，卽眼識等所行影像，卽色聲等彼與此心亦無異耶？」善男子，亦無有異，而諸愚夫由顛倒覺於諸影像，卽各識相不能如實知唯是識，作顛倒解。」

諸識所緣唯識所現，現字最妙。所以與其說見色聞聲，毋寧說色自現了，聲自現了。「無有少法能見少法，然卽此心如是生時，卽有如是影像顯現。」正是說無有能取所取之二取。此語大可細味。

照唯識家講來。亙古亙今。徹上徹下。每人只有八種識。和五十一「心所」。即喜怒哀樂等伴知。識而起之心理作用。生滅隱顯相續如流。生則從因得。果滅則爲因。生果隱則爲「種子」。顯則爲「現行」。此等道理待後非。除此以外。更無能取法之「我」。和爲我所取之「法」。我執是「煩惱障」的根本。法執是「所知障」的根本。因爲有煩惱障。所以吾們不得涅槃安穩。因爲有所知障。所以吾們不得菩提大覺。有人發生疑問說。據你所講。你已經明白二空。爲何還有煩惱。還不免自私自利。遇到可愛的東西。還那麼認真呢。我說誠然。成唯識論說。一然諸我執。略有二種。一者俱生。二者分別。俱生我執。無始時來。虛妄熏習。內因力故。恆與身俱。不待邪教及邪分別。任運而轉。故

名俱生。此復二種。一常相續，在第七識緣第八識起，自心相執爲實我。二有間斷，在第六識緣識所變五取蘊相，或總或別起，自心相執爲實我。此二我執，細故難斷，後修道中數數修習勝生空觀，生空即我空。方能除滅。分別我執，亦由現在外緣力故，要待邪教及邪分別，然後方起，故名分別。唯在第六意識中有……麤故，易斷，初見道時，觀一切法生空真如，即一切法無我的實相。即能除滅。」

「然諸法執略有二種。一者俱生，二者分別。俱生法執……細故難斷，後十地中數數修習勝法空觀，方能除滅。分別法執……麤故，易斷，入初地時，觀一切法法空真如，即能除滅。」

無始時來積重難返，一朝去淨，談何容易。能所雙忘的境界，雖可「

頓悟」能所雙忘的態度，必待「漸修」。唯識家所以注重實行，不尙空話，也就在此。不過一方面注重實行，一方面却也不可不一「從聞思修」，免得迷信盲從。「境」「行」「果」三都有一定次第。成佛作祖，要經過三「無數劫」，斷不是一生的事。這是何等的正見正信啊。

什麼叫非空非有呢？普通人總以為非空便是有，非有便是空，何以故？絕對相反故。唯識家說：真個空的，便永不會有真個有的，便不會空。何以故？絕對相反故。然而現在世間的東西，都是「本無今有，暫有還無」。本無今有，所以非空；暫有還無，所以非有。且舉一個最淺的例：昨天晚上做了一個夢，今早醒了，你說這夢還

是空呢、還是有呢。說是有吧、現在到那裏、找出這個夢來、說是空吧、那時明明有種種相、並且還有令人喜怒哀樂、損失精血種種作用、究與龜毛兔角之空、有異。未夢時無正夢時、有此之謂、本無今有、正夢時有夢醒時、無此之謂、暫有還無。夢境幻境、固然如此。人世間一切事物也、莫不如此。秦皇漢武、在秦漢的時候、未嘗不是一世之雄、能說他是空嗎。然而到了現在、又到那裏找秦皇漢武去、能說他是、有嗎。推之、我們現在莫不自以為實有、試問一百年後、吾們還能、嗎。這叫做如夢如幻、如夢如幻便是非空非有的別名。

有人說、此時彼時、空有不同、不能因為此時、空就說彼時、非有、也不能因為彼時、有就說此時、非空。吾說、如果彼時、真有此時、便不應空。

此時既空，可見彼時有非真有。如果此時定空，彼時便不應有彼時。既有可見，此時空非定空。吾說非有，正謂似有而非真有。吾說非空，正謂似空而非定空。猶如夢回故鄉，似故鄉而非實故鄉。幻作人物，似人物而非實人物。所以空有是抽象的名詞，泛無所指。夢幻有具體的像貌，恰符實際。只要你承認了如夢如幻，明白了此夢此幻，說他是空也不妨，說他是有也不妨，說他非空非有也不妨，說他亦空亦有不妨。

承認如夢如幻，是很容易的事。有了三論宗百論、提婆菩薩著、中論、十二門論、龍樹菩薩著那樣的無礙慧辯，把一切「我」「法」邪執，摧陷廓清，便不承認也要你承認。至於明白此夢此幻，就非詳究唯識之學不可。明白以

後若要離夢幻而登大覺，還得依法修行，所以三論宗的宗旨要叫人知道「如幻」。唯識宗的宗旨要叫人明白「如幻」而促進人的依法修行，則殊途而同歸。空有兩宗相反相成一空一有是他們的方便，非空非有是他們的會通。且說會通個什麼。

三論宗的中論偈云。

『因緣所生法，我說卽是「空」，亦唯是「假名」，亦是「中道義」。』

唯識宗的辨中邊論偈云。

『「虛妄分別」有，於此「二」都無，此中唯有「空」。

於彼亦有此。此謂虛妄分別，彼謂空，二謂二取，能取所取也。

是。故。一。切。法。非。空。非。不。空。『有』。『無』。及。『有』。故。
是。則。爲。中。道。有謂虛妄分別無謂能所或我
法。次有謂虛妄分別及其空性。』

這兩偈，幾於包含佛家全部妙理，而所昭示的不外一個非空非有的中道。看兩部書的名字，便可知他宗旨所在了。三論宗說空唯識宗也說空唯識宗說「虛妄分別」是有的雖有而不害其爲「虛妄」。三論宗也說「假名」是有的雖有而不害其爲「假」。三論宗單把「緣生」做空的理由，唯識家更把怎樣怎樣的緣生不厭求詳的指點出來，實在可以補前人的不足。「虛妄分別」是什麼「假名」是什麼，正是前面所講的無能無所。唯識唯識何以空，因爲緣生故空。唯識何以有，因爲緣生故有。唯識何以非空非有。

因爲緣生故非空非有。所以只要把緣生的真相弄清楚，空有便不成問題。世人不懂緣生而說有，所以三論宗要依緣生而說空。世人不懂緣生而說空，所以唯識宗要依緣生而說有。現在且略述緣生的真相。

緣有四種。一、因緣。二、等無間緣。三、所緣緣。四、增上緣。世間既然一切唯識而一切識皆是四緣所生，所以名爲一切緣生。

第一重要的是因緣。諸識的因緣是「種子」。種子本身就是一。件非空非有的東西。卽如穀種能生穀芽，你說穀種裏有穀芽吧，何以剖開種子找不出穀芽來，而且穀芽既經有了，何必更待水土日光然後發生。你說穀種裏無穀芽吧，那嗎穀種既無穀芽，麥種、豆種也

無穀芽同是無穀芽爲何偏偏穀種能生穀芽而麥種豆種不能這
犯了論理學上的「充足理由律」一佛家叫做「平等因」。非有穀芽非無穀芽而有發生穀芽之
功能斯爲穀芽之種子非有諸識非無諸識而有發生諸識之功能
斯爲諸識之種子。例如小兒尙未能思想但有能思想之功能所以
年長緣熟卽能思想。但是一塊石頭縱然加以若干增上緣也斷不
會思想。吾們當然可以講小兒有思想的種子而石頭沒有。又如今
天做了一件事明天便能記起今天識了一個字明天便能認得。吾
們當然可以講這好似今天播種明天發芽。記憶認識皆爲六識和
固然如此一切心識莫不皆然。心識的播種叫做「現行熏種」。種
子的發識叫做「種生現行」。種生現行有似「本無今有」。現行

熏種有似「暫有還無」其實有非真有無非真無只是許多非空非有的幻識生滅隱顯罷了。按種子與「淨色根」本質塵同以八識又名「一切種子識」立種子而立八識是唯識家所特有的可以說明下意識的現象而不就是下意識可以矯正唯現象派的寢疑而不陷於武斷。

第二種緣叫等無間緣一類相續前為後緣是為等無間緣一類謂之等六識只能做六識的等無間緣不能做五識的等無間緣相續謂之無間第一念只能做第二念的等無間緣不能做第三第四念的等無間緣此種緣在意識裏特別活動休謨他們講的許多「聯想律」全是這等無間緣的作用至於前一剎那的五識七識八識為後一剎那的五識七識八識的等無間緣雖是前者不滅後者不

生也有「緣」義，然而因果關係，却不像六識那麼顯著。復次，其他諸緣，總與所生的果，即識和合俱有，而此緣必緣滅而後果生，所以不和其合。

第三種緣叫所緣緣。第一「緣」字，是緣慮覺知的意思。第二緣字，是緣託依賴的意思。例如眼識的所緣或相分是色，色的本質塵，八相分，也是一種功能。便是眼識的所緣緣。又如意識緣「他心」起了一個「他心」的影像，這影像是所緣。「他心」便是所緣緣。按他心和色質塵，同是在個人經驗範圍外，而不容人不承認的東西。假如世界上有一個人，既不承認本質塵，也不承認他心，硬說世界上只有他一個人，更無父母朋友，更無歷史文物，那麼他的學說，尚不失為局部的一貫。但是有誰肯這樣講呢？至於唯感覺派，一面不承認經驗範圍外的本質塵，一面又承認經驗範圍外的他心，便是佛家所謂不平等因。至必羅素輩，又說色聲等關係可離感覺而存在，而不知

離去感覺而存在的，已經不是色聲等，而是另外一種功能。又色聲等雖顯彼種功能仍自存在，安得離感覺而存在。感覺離感覺而存在，豈非不通。夢境離夢而存在，誰能相信。所以醒境和夢境的分別，在醒境的「能緣」，每有他心，和別識（謂第八識）做所緣緣，而在夢境沒有。至於「所緣」，那夢醒是一樣的，而且醒境也不都是有所謂「能」一個，人白天裏沉思默念，想入非非，這些思念，都是所緣緣的，例如一個，人白天裏沉思默念，想入非非，這些思念，都是所緣緣的，和色香味一樣，不過不盡有所緣緣罷了。但是所緣緣，不是他心，便是自己的八識，也是緣生，也有覺性，也都無常。所以又和康德他們的物之自體迥不相侔。復次，相分對於見分，也可勉強稱所緣緣。那麼，凡「所緣」皆是「所緣緣」，意識緣龜毛兔角，也有所緣緣。但是，既然終歸和見分是一體，還是說他「所緣」非「緣」為佳。唯識或稱所緣緣，稱真的所緣緣為「疏所緣緣」，此點極於見相別種辨唯識今釋補義兩文中，皆有討論。

第四種緣叫增上緣。除去以上三緣，其餘諸緣，都是增上緣。世間所

謂因果大半是增上緣的作用。例如先生教學生讀書，先生便是學生的增上緣。風起花落，火燒水沸，風起火燒，便是花落水沸的增上緣。這就諸識相續講的，起落燒沸，都由眼識相續而成。有如活動者，精微讀若就一識講，眼識有九緣：一空，所變的空；二明，指光之本；三根，四境變的功能。五作意，而一種心所，當於注意，所謂心不在焉，視增上。六八識，七七識，八六識，這兒單指九種子。這九緣中，等無間緣不在內，因為前一剎那的眼識先滅了，不能和其他諸緣相合俱有。其餘八緣中，種子是因緣，境是所緣，緣剩下的，通是增上緣。各識的增上緣，有多有少。眼識最多，如上所說。耳識除去「明」，鼻識舌識身識又除去空。意識又除去自己，合根與七識爲一。因爲意識卽以

無。意。識。於。後。意。識。爲。一。等。七。識。八。識。又。除。去。自。己。和。六。識。算。只。有。兩。個。增。上。緣。了。再。加。作。意。故。只。有。二。五。識。待。緣。多。緣。多。難。辦。所。以。常。常。間。斷。六。識。待。緣。少。而。且。所。待。衆。緣。無。時。不。具。所。以。除。掉。遇。到。「違。緣」以。外。無。時。不。起。佛。家。說。與。意。識。相。違。的。緣。有。五。種。一、無。想。天。二、無。想。定。三、滅。盡。定。四、極。睡。眠。五、極。悶。絕。至。於。七。八。識。所。待。衆。緣。既。無。時。不。具。並。且。連「違。緣」也。沒。有。所。以。永。遠。現。行。

四。緣。生。識。有。個。特。須。注。意。的。現。象。這。現。象。就。是。剎。那。生。滅。或。頓。生。頓。滅。這。是。吾。們。實。際。的。經。驗。然。而。吾。們。往。往。不。自。覺。世。界。上。的。東。西。恰。如。活。動。影。戲。一。樣。不。過。活。動。影。戲。是。此。去。而。彼。來。而。諸。識。的。交。替。是。前。滅。而。後。生。你。看。好。好。一。個。少。年。人。會。變。老。了。他。這。變。老。不。是。忽。然。

變。老。了。的。可。以。說。無。日。不。變。可。以。說。無。時。無。刻。不。變。推。之。剎。那。是。時
間。的。單。位。吾。們。當。然。可。以。說。無。一。剎。那。不。變。不。過。由。少。變。老。一。剎。那。
一。刻。一。時。一。日。之。間。前。後。相。似。者。多。相。差。者。少。吾。們。不。覺。得。罷。了。但
是。不。能。因。爲。看。去。不。動。不。變。就。說。他。靜。止。或。常。住。你。又。看。鐘。錶。上。的
短。針。看。去。不。是。靜。止。不。動。的。樣。子。嗎。但。是。過。了。一。點。鐘。去。看。他。便。移
動。了。這。移。動。不。是。一。點。鐘。後。陡。然。移。動。的。在。一。點。鐘。之。中。可。以。說。無
一。剎。那。而。不。移。動。不。過。你。看。不。出。罷。了。世。間。一。切。新。陳。代。謝。莫。不。如
此。簡。直。沒。有。一。樣。常。住。的。東。西。豈。但。沒。有。常。住。的。東。西。並。且。沒。有。暫
住。的。東。西。希。臘。哲。學。家。說。有。如。插。足。長。流。再。入。已。非。前。水。可。謂。善。譬。

大莊嚴論卷十一，以十五因成立內外諸行剎
那生滅復有九因成內十四因成外，可自參看。

不過這裏有須特別注意的一點，就是諸識相續前滅後生。此中並無一個東西，由此時變到彼時，由此處跑到彼處。即如由少變老，少年人斷不是老年人，並非有個同一的人，昔時爲少，今轉成老。又如鐘錶上時針，由一點鐘的地位，變成兩點鐘的地位，一點鐘地位上的時針，斷不是兩點鐘地位上的時針，並非有個同一的時針。從一點鐘的地位，移到兩點鐘的地位，這好似和常識乖違，確是中含妙理。姚秦僧肇法師著物不遷論，專論此事，現在摘錄數段如下。

「夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情。余則謂之不然。放光一種般云：「法無去來，無動轉者。」……道行云：「亦般若經」諸法來無所從來，去亦無所去。」中觀云：「中觀論省稱中觀論省」觀方知彼去去

者不至方。」方謂方位，如觀時針之位置移動，才知時針由一點去至二點。實則時針並未由此位置至彼位置。

人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動……往物既不來，今物何所往……求向物於向於向，未嘗無向物於今於今，未嘗有……昔物自在，昔不從今，以至昔，今物自在，今不從昔，以至今，故仲尼曰：「回也見新，交臂非故。」見莊子……旋風偃嶽而常靜，江河競注而不流……人則謂少壯同體，百齡一質，徒知年往不覺形隨，是以梵志謂婆羅門人出家，白首而歸，隣人見之曰：「昔人尚存乎？」梵志曰：「吾猶昔人，非昔人也……所謂有力者負之而趨，昧者不覺。」莊子語……今若至古，古應有今，古若至今，今應有古……是各性住於一世，有何物而可去。

來。」

此種道理、諸經論中處處宣說。中論裏第二品、就是觀去來品。語深境妙、非細心人不能體會。讀者試把活動影片的比喻、仔細尋思、便可得其大概。

剎那生滅的現象、在現行的識、便是等無間緣一類相續。在種子、便是「等流」。剎那剎那前為後、後因前、滅位後果、便生好似天平兩頭。此頭低時、彼頭便昂。即此一滅一生、便是時間單位。一剎那之、由假立甲滅、乙生為第一剎那、乙滅、丙生為第二剎那、丙滅、丁生為第三剎那。如是剎那剎那等流下去、才有時序遷流的現象。苟無生滅、即無剎那。苟無剎那、便千古是一剎那。可是凡夫心識、總是念念

生滅不已，所以心識的相分也。跟着有流動之狀。從前禪宗的六祖，經過一廟，廟裏兩個和尚爭論風吹幡動的事情。一個說風動，一個說幡動。六祖說：「非風動，非幡動，仁者心動。」仁者猶如閣下。二僧當時拜服。這就是說心動是萬動的根本。假如真能叫心湛然不動，那就難叫「大地平沉，虛空粉碎」。暫時證得「常寂光」的境界，證得這種境界以後，再去濟物利生，便能雖生滅而常湛滅於無生滅之中。而妄有生滅於無剎那之中，而妄有剎那。這叫做「流轉」。了知生滅本空，輪迴本幻，而欲排除空幻，證得不生不滅的本來面目，這叫做「還滅」。可是還滅的事，要須三大阿僧祇劫。阿僧祇意言無數目。漸次精進，斷非一朝一夕所能成功。釋迦牟尼也經過如許年

代、才、得、成、佛、的。天、地、出、於、星、雲、毀、壞、一、次、叫、一、劫、和、現、在、人、每、講、的、天、地、初、
 的、事、情、便、斷、定、歷、劫、以、前、沒、有、比、現、在、還、高、的、文、化、實、在、氣、量、狹、小、
 可、算、橫、於、無、始、之、中、劃、出、始、來、假、如、現、在、全、世、界、都、像、日、本、大、地、震、
 一、樣、震、歸、星、雲、以、後、過、了、幾、萬、年、又、成、了、地、球、的、最、早、也、只、是、他、
 進、化、知、道、考、察、世、界、的、歷、史、但、是、他、們、所、能、考、察、的、最、早、也、只、是、他、
 們、劫、初、的、事、情、那、裏、還、能、相、信、幾、萬、年、前、有、我、們、這、樣、高、的、文、化、
 呢、後、之、視、今、亦、猶、今、之、視、昔、所、以、幾、萬、年、前、有、我、們、這、樣、高、的、文、化、
 然、不、能、絕、對、信、從、也、不、敢、輕、於、反、對。然、而、功、程、雖、大、只、要、有、進、無、退、
 總、須、待、將、來、親、證、然、後、判、其、是、非。

自然會漸入佳境。

有、人、說、前、因、滅、位、後、果、卽、生、剎、那、剎、那、終、古、終、古、因、滅、非、常、果、生、非、
 斷、非、斷、非、常、緣、起、正、理、非、斷、卽、非、空、非、常、卽、非、有、非、空、非、有、唯、識、實、
 相、卽、此、非、常、非、斷、非、空、非、有、之、理、名、爲、真、如、非、以、有、真、如、故、生、於、萬、
 法、乃、由、萬、法、生、滅、不、息、而、真、如、之、理、存、焉、其、理、一、貫、所、以、爲、一、其、理、

常、然、所、以、爲、常、生、滅、不、可、滅、剎、那、不、可、息、那、裏、會、有、如、你、所、說、的、常、寂、光、的、境、界。吾、說、你、所、說、的、非、斷、非、常、非、空、非、有、等、等、只、可、說、世、諦、的、緣、生、不、可、說、第、一、義、諦、的、法、性、只、可、說、俗、識、不、可、說、正、智。何、以、故、有、爲、不、可、概、無、爲、故、有、漏、不、可、概、無、漏、故、思、議、所、及、不、可、概、思、議、所、不、及、故。

第、一、應、知、空、理、不、是、真。如、諸、凡、道、理、都、是、意、識、的、徧、計、攀、做、名、言、或、觀、念、離、去、意、識、便、是、「不、相、應、之、行、法。」空、理、亦、豈、能、獨、外。若、說、空、理、顛、撲、不、破、所、以、是、真、如、那、麼、世、間、顛、撲、不、破、的、道、理、也、很、多、如、「二、加、二、等、於、四」、「一、切、唯、識」等、等、道、理、孰、非、真、如。假、如、這、些、道、理、都、是、真、如、吾、們、早、就、得、了、真、如、何、待、苦、修、親、證。豈、但、空、理、非、是、真

如無常無我等道理，並非真如。唯識家但說「無常等性與行等法，非一非異。異應彼法非無常等，一應無常非彼」共相。由斯顯此圓成實與彼依他，非一非異。以喻顯體不應認喻為體，以指標月不應認指為月，怎能便認諸法「共相」是諸法體。這和聲論的「聲」柏拉圖派的觀「念」新實在論的「關係」恐怕也是一邱之貉。

豈但空理不是真如，空性、空相也非真如。真如但是二空所顯，非即二空。譬如好好一條不動的繩子，有人看成蜿蜒的一條蛇，頓生無量迷惑。但能叫這人知道蛇是幻像，他再一細看，便能明白原來是一條繩子。固然不可說蛇是繩子生的，也不可說蛇的自性是不空的。

又。怎。能。說。繩。子。就。是。蛇。的。空。相。空。性。問。照。這。一。說。真。如。豈。不。是。個。實。物。答。先。問。你。什。麼。叫。個。實。物。若。說。有。質。礙。有。大。小。能。活。動。的。叫。做。實。物。那。麼。誰。說。真。如。是。有。大。小。有。質。礙。能。活。動。的。若。說。常。住。不。變。的。非。因。緣。所。生。的。叫。做。實。物。那。麼。便。說。真。如。是。個。實。物。也。自。不。妨。總。強。似。說。他。是。空。理。空。相。空。性。復。次。繩。子。不。就。是。蛇。一。真。一。幻。故。一。動。一。不。動。故。繩。子。也。不。是。絕。對。異。於。蛇。按。之。實。際。繩。即。蛇。之。本。來。而。目。故。也。似。真。如。與。諸。法。不。一。一。真。一。幻。故。一。有。爲。一。無。爲。故。真。如。與。諸。法。不。異。按。之。實。際。真。如。即。諸。法。之。本。來。而。目。故。諸。法。既。幻。然。幻。必。有。真。猶。如。烟。霧。迷。離。辨。不。清。廬。山。真。面。目。然。而。廬。山。必。有。真。面。目。若。說。現。前。的。烟。霧。迷。離。就。是。真。面。目。現。前。的。幻。就。是。真。那。麼。更。不。必。說。有。真。妄。

之。分。但。是。吾。們。何。以。不。得。解。脫。諸。佛。菩。薩。又。何。苦。分。別。真。諦。俗。諦。三
 論。宗。但。應。說。「名」是。真。的。何。苦。說。他。是。「假」名。而。別。談。實。相。唯
 識。宗。但。應。說。「分。別」是。真。的。何。苦。說。他。是。「虛。妄。分。別」。妄。分。別
 有。一。之。分。別。係。指。依。他。起。之。識。並。非。徧。計。所。執。凡。未
 得。正。智。或。無。分。別。智。以。前。縱。然。無。執。也。叫。虛。妄。分。別。而。別。談。無。分。別
 智。若。說。幻。法。是。空。即。此。幻。法。是。空。之。理。之。相。之。性。是。真。如。或。說。幻。法
 無。常。即。此。無。常。之。理。之。性。之。相。為。常。此。外。更。無。真。如。此。外。更。無。常。法。
 這。就。是。說。烟。霧。迷。離。非。真。面。目。即。此。烟。霧。迷。離。非。真。面。目。之。面。目。是
 真。面。目。此。外。更。無。真。面。目。豈。非。自。語。相。違。豈。非。飾。辭。矯。遁。繩。蛇。之。喻。唯。識。家。每
以。蛇。喻。徧。計。法。繩。喻。依。他。識。麻。喻。圓。成。真。如。但。須。善。取。喻。義。都。無。不。可。
 然。則。諸。佛。何。以。說。真。如。是。諸。法。無。相。之。相。這。也。是。說。真。如。是。諸。法。無。

相時所顯之相不說諸法無相就是眞如。又說空無相無願是三解脫門。也不說空等就是眞如。所以眞如與其說諸法的空相空性空理毋寧說是諸法的本來面目。這本來面目還是空呢？還是有呢？雖然空也必不像世間所謂空。縱然有也必不像世間所謂有。總須親證。然後明白。所以還是說他非空非有爲佳。但是世間諸法的非空非有。是如幻的。是有所表的。眞如的非空非有。是非如幻的。是無所表的。是無同法喻的。我們斷不能以世諦的非空非有概括第一義諦的非空非有。

復次眞如不在諸法之外。離了諸法去找眞如。便永遠找不出眞如。猶如離了所妄見的蛇。便永遠找不出那一條繩子。但是要執現前

所。妄。見。的。諸。法。之。一。法。說。是。諸。法。真。如。或。是。一。種。道。理。或。是。一。種。性。相。也。永。不。會。是。真。如。猶。如。要。執。現。前。所。妄。見。的。蛇。之。一。部。說。是。此。蛇。的。真。面。目。或。是。蛇。頭。或。是。蛇。尾。永。不。會。是。蛇。的。真。面。目。

復。次。真。如。無。轉。變。豈。但。真。如。無。轉。變。諸。法。本。來。而。目。卽。是。真。如。所。以。諸。法。實。無。轉。變。無。轉。變。而。認。爲。有。轉。變。是。妄。心。的。妄。見。或。虛。妄。分。別。好。像。一。個。人。睡。在。牀。上。本。來。未。動。當。他。做。夢。的。時。候。儘。可。夢。見。自。己。在。外。面。東。奔。西。突。縱。橫。馳。驅。一。旦。瞿。然。驚。醒。才。曉。得。以。前。的。動。作。都。是。妄。心。妄。見。實。際。上。是。無。來。無。去。本。來。寂。淨。的。衆。生。從。無。始。以。來。就。落。在。這。生。滅。流。轉。的。大。夢。裏。直。待。菩。提。大。覺。才。得。解。脫。至。於。這。個。真。如。和。數。論。的。自。性。外。道。的。上。帝。大。梵。等。等。有。無。分。別。可。以。一。望。而。知。

復次、真如既是諸法本來面目、諸法是幻、真如是真、幻或待真、真不待幻、所以寧可說以味真如、故而萬法生滅不可說、由萬法生滅不息、而真如之理存。

復次、所謂生滅流轉、指妄心所見、不遍前後、變異而言、例如此時見一山、彼時見一水、此時睡眠、彼時醒覺、此時喜樂、彼時悲哀、此時墮地、獄、彼時生人間、如是等種種變異、總由局於此彼之分別、到了諸佛一切智智、照一切境、前前後後、毫無增減、既無增減、即無變異、既無變異、即無生滅、所以雖是我們以己之心度佛之意、說是一淨法等流、然而這種等流、又何嘗不可說是無生滅、何嘗不可說是常寂光、以是義故、涅槃經說「諸行無常、是生滅、法生滅、滅已寂滅、爲

樂。」

以上是就唯識宗的「虛妄分別」講的，再就三論宗的「假名」講，也是一樣。何以見得「假名」便是「虛妄分別」呢？名是名字，也就是觀念，也就是意識。思想和言語本是一種東西，思想是無聲的，言語是有聲的，思想。現在的心理學家大都明白這種關係，甚且有說將來可於筋肉之顫動測知人之思想的。吾常看見學生索的時候，不知不覺的唇動頭搖，自言自語，這却又不止於筋肉之顫動了。哲學家如羅素也稱思想為在內的語言（Inner Speech）。其實這種道理，在幾千年前，佛家早已見到了。無著菩薩的攝大乘論講得尤其清楚，他說：「名有二種，一、言說名，二、思惟名。」「名」是言說，思惟的單位。言語思惟是名。

字的相續。積字成句。積觀念成道理。句又叫言。所以名言云云。包括一切觀念和道理。觀念和道理人都知道。是心的主觀作用。不能得到客觀的真相。例如毒藥是能毒死人的。但是假如僅僅嘴裏喊一聲毒藥的名字。或者心裏起了個毒藥的觀念。是決不會被毒死的。觀念表諸法的自相。尙且是假道理。是若干觀念相續而表諸法的差別。當然離心也不能存在。推之一切記憶的事情。想像的事情。夢幻的事情。所得的也無非名言。三論家說。既然一切都由緣生。一切都如夢幻。自然一切只有名言。你說有一樣東西。不是因緣所生嗎。能離去心而獨立嗎。能不如夢如幻嗎。若說夢幻中的東西。無用實在的東西。有。例如火能燒夢中。幻中的火。不能燒。所以非如夢如

幻、當、知、夢、境、幻、境、也、能、叫、人、顛、倒、迷、惑、也、能、叫、人、悲、歡、啼、笑、黃、梁、一、
夢、轉、瞬、百、年、當、那、夢、人、未、醒、的、時、候、何、嘗、不、把、夢、中、的、東、西、件、件、看、
成、有、用。若、說、有、實、他、心、非、如、夢、幻、自、心、尚、且、是、因、緣、所、生、是、剎、那、生、
滅、是、如、夢、如、幻、何、況、他、心、推、之、唯、識、家、所、說、的、八、識、七、識、根、身、器、界、
之、類、也、都、是、因、緣、所、生、也、都、是、剎、那、生、滅、也、都、是、如、夢、如、幻。世、人、對、
於、如、夢、如、幻、的、東、西、每、每、太、認、真、了、橫、起、貪、執、恐、怖、所、以、般、若、經、要、
叫、人、觀、空。清、辨、菩、薩、立、量、說。見掌珍論。

『「眞性有爲」空。(宗) 眞性謂按之實際，有爲謂現前諸法。 緣生故。(因)

如幻。(喻)』

何、以、空、緣、生、故。空、如、幻、之、空、懂、得、緣、生、和、如、幻、便、說、他、不、空、

也、不妨譬如說、

真性有爲不空（宗）

緣生故（因）

如幻（喻）

或者說、

真性有爲非空、非有（宗）

緣生故（因）

如幻（喻）

都無不可。般若經說「諸法無所有。如是有。」無所有。是如幻。而空。如是。有。是如幻。而有合起來。是非空。非有。

有人說。有一樣東西。非名言。便是你們所說的真如。或諸法的本來面目。我說誠然。不過真如不是同諸法並列的一樣東西。諸法的幻相。幻性是名言。諸法的離言實性。是真如。真如既然離言。吾們自然不能說他是怎樣。但是吾們提起真如已經落了名言計度不

到親證真如的時候，總不能擺脫名言的範圍。世人尙未親證真如的時候，每每以名言計度揣測真如的相用其實。名言所得唯是名言計度所得。唯是計度想來想去，總是有爲的諸法，而非無爲的真如。因爲這緣故，所以佛家少談真如。縱然談到，也只說他空無有相空無有用，決不說他怎樣怎樣。清辨菩薩立量說。

『「無爲」無有實（宗） 不起故（因） 似空華（喻）』

空華是虛空之華。虛空是諸色無性所顯也。如真如是二空所顯，都是所謂以遮作表。復次，當人說空華時，惟有名言，此外更無一相可得。說真如或無爲時，也是如此。所以比做空華。復次，空華無用，一說他有用，已經不空也。如真如無爲，一說他有爲，已經非真，所以名爲。

不起。但是對法第十一說。「待名言者一切皆假。離名言者一切皆實。」可見此所謂無有實者，仍是名言計度之真如，而非離言實性。有人說。名言是意識的作用，此外五識緣色聲等，確是現量，怎能也說是名言。我說。如果色聲等真是現量，所得那色聲等，便已經是真如了，而實則不然。五識八識雖有真現量，却被意識和七識的非量隱了。直待轉八識成四智，六識成大圓鏡智，七識成平等性智，八識成妙觀察智，五識成所作智。親證真如的時候，才會出現。且如常人張目就能辨遠近，總以為遠近是眼識的現量，而據現在心理學家的研究，遠近實是意識的作用。喪明的人驟然復明，看許多東西無遠無近，都在目前，好像一張平面風景畫似的小孩，最初視聽也似渾然一體，不辨方所遠近。美國詹

姆氏論之最詳。吾們瞠目看遠山近水也。每每成一平面。這都可以證明意識未發達或未專注的時候。眼識並無遠近之相。遠近之覺。既然如此。色聲香味安見其必不然。

復次。吾們總以為色聲香味等是現前一剎那間的單純感覺。而不知一剎那間的單純感覺實不可得。例如吾們把手指從燈焰中一刷而過。並不覺得熱。或把一張影片從吾們面前飛馳過去也。必定看不見什麼。這一來一去已經不知經過多少剎那。吾們尙且不能得着什麼感覺。何況真正的一剎那呢。所以常人所有感覺可說都是若干相續意識的記憶想像綜合推求所成的。就是所謂功能所謂勢用所謂動作所謂因果也。莫非意識所得。幻幻相應假說為真。

究竟這幻的真相怎樣，還是無從捉摸，縱然相應，終究不出虛妄分別。譬如夢中說夢，縱然說得不錯，終究見不到世間的真相。這樣一講，便說一切，但有名言，又有何妨？龜毛兔角，也有名言，此名言所依之意識，也是依他，那麼便說幻法與龜毛兔角平等，又有何妨？名言是什麼，正是佛所說的「六塵緣影」之妄心。

三論宗意在直接叫人遣幻觀空，去徧計執，意識計度的範圍最廣，爲有無常的東西，可以計度爲常，妄的東西，可以計度爲真，這種妄執叫徧計所執。故認一切，但有能詮之名，更無所詮之相。唯識宗意在叫人分別幻有，明依他起，雖不說有能詮所詮之體，却也認有能詮所詮之相，所以只說獨頭意識中的言說思想觀念道理之類，是「名」其餘哩，能緣的見分爲「分別」。

所緣的相分爲「相」合「正智」「眞如」爲「五法」舉名而言、可說一切爲名舉相而言、可說一切爲相舉分別而言、可說一切爲分別總說明一個幻之爲幻眞之爲眞合徧計所執性依他起性爲「罷了」。

三論宗說空而不著空可以破世人之「有見」中論云「大聖說佛所不見有空諸唯識宗說有而不著有可以破世人之「空見」唯識論云「若執唯識眞實有者亦是法執」或空或有相反相成非空非有同一中道當他們講世諦的非空非有時一個說緣生一個說緣起三論宗不立生唯識宗立種一個說唯假名一個說唯虛妄分別大體上固然無子故名依他起一個說唯假名一個說唯虛妄分別大體上固然無甚乖異至於講到第一義諦的非空非有都承認他是無爲無相無

用是諸法實性而不能生諸法不離諸法而有名言道斷唯證相應。更是如出一軌。這是就道理上說明兩宗的會通。若就事實而論。更無不可會通的餘地。

華嚴經「三界唯心」的話。是唯識宗的根本。然而華嚴經確是到了三論宗初祖龍樹菩薩手裏才發輝光大起來。那麼就稱龍樹是唯識宗的遠祖。有何不可。此其一。

龍樹菩薩著中論。唯識宗的無著菩薩替他著順中論釋論。安慧菩薩也替他著中觀釋論。三論宗提婆菩薩著百論。唯識宗的天親菩薩替他著釋論。提婆菩薩著廣百論。唯識宗的護法菩薩替他著釋論。此外無著造金剛般若論。天親造金剛般若經論。玄奘法師譯大

般若經、窺基法師著心經幽讚等，都可證明空有兩宗，簡直是一家，人毫無一點隔閡。此其二。

廣百論最後偈說：「虛妄分別縛證空見能除。」明明承認「虛妄分別」是有的。所以辨中邊論「虛妄分別有」一偈，長行解云：「如是理趣妙契中道亦善符順般若等經非空非有。」其他不謀而同的話，不可勝舉。此其三。

復次，還有一個共通之點，不但大乘空有兩宗是如此，一切佛教都如此，就是闡明因果提倡實踐這一類的話，實在太多了，引不勝引。從前求那跋摩法師有遺文偈云：「諸論各異端修行理無二偏執有是非達者無違諍。」可謂一語破的。善惡的判別修行的共軌道。

德的所以然。唯有佛家能與以理論上的根據。至於禪定止觀種種法門。人人都能實驗。毫無迷信。更毫無玄想。這正是他圓融智信超。出其他哲學宗教處。他日當再詳論。姑止於此。

上來略解能所雙忘。非空非有義。因爲講唯識。便連帶把識性真如略一解釋。因爲講空有。便連帶把空宗有宗會通一番。但是法相宗的系統完密。妙義重重。本篇單提出兩點來講。自不免有掛一漏萬之弊。而且佛家學說。大體上雖然一致。也有不少有待討論的地方。內中真如問題。尤其是紛爭的焦點。本篇所述。難保不有以私意去取。失去真相的所在。伏願海內唯識學者。以及其他哲學學者。加以批評改正。幸甚幸甚。

見相別種辨

唯識二派、一今一古。護法安慧、爭議紛紜。竊思二師、義實一貫。相反相成、如彼空有。玄奘大師、妙善取捨。折衷決擇、不落偏頗。基測諸師、衍護法義。矯枉過正、遂爾支離。古師立言、非不善巧。千百年來、坐此不中。忘其粗淺、率爾陳疑。庶幾有道、因而正之。

成唯識論、雙列二說。觀其會通、咸可冰釋。述記爲梗、橫生荆棘。疑其傳言、曾參己意。且就述記、明其相違。一爲古師、辨其誣枉。成唯識論第一卷中、世親頌云。

由假說我法 有種種相轉 彼依識所「變」 此能變唯三

本論釋云。

「變」謂識體轉似二分。相見俱依自證起故。

基師述護法等義云。述記卷二

謂諸「識體」卽自證分。轉似相見二分而生。此說「識體」是依他性。轉似相見二「分」非無亦依他起。依此二分執實二取。聖說爲無。非依他中無此二分。

作如是言。誰能否認。不謂下語。更生枝節。

許有「相見二體性」者。說相見種或同或異。若同種者卽一識「體」轉似二分「相」。「用」而生。如一蝸牛變生二角。此說影像「相」「見」離體更無別性。是識用故。

當知自證。乃識自「體」。見爲識。「用」。相爲識。「相」。體相用。三不卽不離。非此相用有別。自體猶彼體用。無別自相。種子爲體。發爲自證。覺性爲見。狀貌爲相。一相。一用。唯具一體。三定不離。合爲一識。斯理決定。斯言善巧。不謂基師更持異議。

若言相見各別種者。見是自體分之義用。故離識體。更無別種。卽一識體。轉似見分別用而生。識爲所依。轉相分種。似相而起。以作用別。性各不同。故相別種。於理爲勝。故言識體轉似二分。此依他起。非有似有。實非二分。似計所執二分見相。故立似名。相別有種。何名識變。不離識故。由識變時相方生故。非境分別心方得生故。非唯境。但言唯識。此顯能變相見二分。用體別有。若無自證。二定

不生。如無頭時、角定非有。及無鏡時、面影不起。皆於識上現相貌。故說二分、依識體生。上來總是護法解訖。

論謂相見俱依自證。又謂識體轉似二分。俱依云云。顯示二分平等。轉似云云。明謂識體自轉似他。強爲作解。必不可通。護法眞義。豈其若是。

且致疑云。既謂識體卽自證分。又許相見爲二體性。斯則一識、乃有二體。既有二體、便成二識。云何謂爲一識二分。且自證分亦名自體。體謂具種、依他中實三分同種、乃獨稱「體」。分謂分位、依他中假一種三觀、故並爲「分」。不爾、相分亦當稱體。疏所緣緣亦應爲分。淆亂體分、莫此爲甚。顧名思義、新說奚爲。

復次。謂同種者。如一蝸牛變生二角。此喻不善。蝸牛二角。處所不同。而相見分不可析。故應說喻言。譬彼日光。自有明性。能明所明。體實是一。彼世間人。謂能照暗。衆論皆破。茲不具說。如百論捨罪福品說。何以故。明暗不並故。燈亦無能照。不能照故。亦二相過故。一能照。二受照。是故燈不自照。所照之處亦無暗。是故不能照他。以破暗故名照。無闇可破。故非照。初生時。名半生。半未生。生不能照。如前說。何況未生。能有所照。若燈有力。不到暗。而能破暗者。何不天竺然燈。破震旦暗。佛地經論亦用燈喻。就似義說。故謂自照亦能照他。彼謂四分體。唯是一。可證。而彼達光非照暗者。又復妄謂一光之內。實有能明所明二體。不悟光體實惟有一。如是一識自有覺性。能覺所覺。體實是一。彼世間人。謂覺外境。大乘廣破。毋庸更辨。而彼達識非覺外者。又復妄謂一識之內。實有能覺所覺二體。不悟識體實惟有一。

或有難言。光之所明，只是一相。識之所覺，差別種種。是故二者不可相喻。誰謂所明，只是一相。光有大小，即大小異。光有長短，即長短異。光有強弱，即強弱異。光有成線，成星，成球，即形式異。光有顏色，即顏色異。詳爲剖析，乃至無量。所明既異，能明隨之，勿綠色，光明黃色，故非所明多，而能明一體不二。故其理決定。如是所覺色聲香味，雖各無量，而彼能覺，亦復無量，不得執爲見一相多。

或復難言。如人張眼，頓見國旗。此國旗色，乃有五類，而了別用，行相唯一。是故二分，多寡不同，不可說爲共依一體。此之五色，乃至萬色，本是一相，剎那頓現。後意分別，方執爲多。今姑不論。且問彼云：汝執相五，是一見分。配五相分，相既別種，則彼五相應有五種。多種現行，

而成一識。淆亂法相，便成大失。刹那意識緣十八界，親所緣相，亦唯是一。不爾，意緣龜毛，應無相分。既無相分，應非有爲心心所法。且一相分似五分現，尙許說爲實是一分。一自體分似二分現，云何說爲非復一體。

或復難言：光非自明，人見其明，識之自覺，自覺其覺，二者不同，寧可相喻。清辨有言：「隨其所應，假說所立，能立法同，不可一切同喻上法，皆難令有。如說女面端嚴如月，不可難令一切月法，皆面上有。」是故掌珍立有爲空，幻亦有爲，而以方便令愚者悟，得立幻喻。如是吾今立識體一，光亦是識，而以方便令愚者悟，得立光喻。總立喻云：光之自體，喻如種子，或自體分明性，喻見狀貌，喻相體，相用三，不卽

不離。苟會不二。亦得言二。爲執二體說實。一分前爲護法。後爲安慧。相反相成。誰曰不然。

復次彼云。「此依他起。非有似有。實非二分。似計所執二分見相。故立似名。」愚按本論第八卷中。

依他起性有實有假。聚積相續分位性故。說爲「假」有心心所色。從緣生故。說爲「實」有。

假卽說假。實卽說實。庶令愚者有所適從。「非有似有。實非二分」似此二分。卽上所言分位假有。然彼又謂相見別種體性各二。又似上言緣生實有。似此等語。實繁有徒。或有或無。頗難會意。

復次述記解「假」字云。

於一法上假施設故。若彼實者，應有多體。

今做其論而致詰曰。

相見假有。自體分上假施設故。若謂實者，斯一識上應有多體。

一識多體。或彼所許。然成唯識第二卷言。

相見所依自體名事，卽自證分。

又言。

如集量論伽他中說。似境相所量。能取相。自證。卽能量及果。此三體無別。

又言。

如是四分。或攝爲一體無別。故如入楞伽伽他中說。由自心執著。

心似外境轉。彼所見非有。是故說唯心。

如是等文。不可勝舉。縱善附會。豈免矛盾。凡此所引。皆護法文。並我
柴師大手筆譯。與彼前說。乃不相容。定知別體非護法義。

雖是分位。而別有種。是依他起。斯有何過。既別有種。卽別有體。別有
體者。何謂分位。

復次。彼是分位。說爲分位。是依他有。執別有種。如自體識。卽計所執。
如汝所執。尙非依他。豈許分位。卽謂無過。

復次。彼云。「相別有種。何名識變不離識故。」以不離故。成立唯識。
眞唯識量。理善安立。復以不卽。謂境別體。以暴易暴。孰知其非。不「
卽」卽「離」。不「離」卽「卽」。不卽不離。詞涉矯遁。然諸佛說

不即不離。前謂分位。後謂同體。相用即是體之分位。親光有言。「義用分多。非體有異。如一法上。苦無常等種種。義別而體是一。」又云。「雖是一體。多分合成。不即不離。」可證斯義。如阿賴耶有其三相。因果二相。及與自相。故名異熟。及一切種。並阿賴耶。共有三名。三定不離。體無別故。三亦非即。相用異故。如稱「二物」「二」不離物。無別體故。「二」非即物。體相異故。如說真如與有爲法。不即不離。「如」不離法。是其體故。真如體者。意謂諸法實相實理。二空所顯。非即二空。不可誤作數論自性。與勝論實此可參看親光法師佛地經論第七卷首辨真如義。「如」非即法。體用異故。參看下引吾歐四重相不離。見其體同故。相非即。見相用異故。如理應知。體用相不離者。體性不二。若謂二者。即着人破。如我奘師唯識量云。

眞故極成色。定不離眼識。自許初三攝眼所不攝故。同喻如眼識。異喻如眼根。

外人或立能破量云。

眞故極成色。非定不離眼識。一能、一、所體性異。故喻如能耕之人與所耕之地。

因倣其式而立量云。

人定不離地。自許三才攝天所不攝故。同喻如地。異喻如天。

彼既不然。此云何爾。欲卻其難。則唯有言。吾宗相見。體性不別。非他「能」「所」所能比喻。不者。試有以語我來。

復次。體非是卽。而定不離。徧閱諸法。無同法。喻卽彼自解「相見俱

依自證起」云。「如無頭時、角定非有。及無鏡時、而影不起。」諦觀
 察之。喻實不倫。頭之與角、非定不離。豈如自證、與彼見相。有此角處、
 非有彼角。豈如相見、融合無間。影不離鏡、或不離面。尙是問題。廣如
 深密測疏中說。鏡可離面、面可離鏡。影滅鏡存、豈如相滅、自證隨隱。
 鏡面別體、豈如自證與見不二。或謂相見、如影隨形、雖不離形、影實
 有體。依他諸緣而得起。故然形離影、依然故我。豈見離物、亦得獨存。
 又形與影、空間不同。處尙不同、何不離有。展轉推求、有無窮過。更設
 他喻、例同此破。

或有難言。正智緣如。都無所得。勝義諦中、空無有相。云何定謂見不
 離相。諸佛境界、不可思議。莫執語言、自生疑慮。經不云乎。「無智無

得。」豈惟無相見亦何有。又不云乎。「云何名勝義諦。答言此中智尚不行況諸名字。」又不云乎。「無所得者得無所得。」又不云乎。「善現當知色名諸色無性之性。」又不云乎。「一切諸法皆同一相所謂無相。」斯「無相」相非相都無。若都無者智應非智如緣龜毛等無異故。是故當知一識「體」上似能緣「用」說名見分似所緣「相」說名相分。二分平等融合無間。猶如光明狀貌種種。就其明性假說能明。就其狀貌假說所明。二定不離。體惟是一。然「無明」狀實有。如聲。暗亦是明。如楞嚴說。故不得說一切惟光。「無見」相。非覺性物。亦是實有。寧得世間一切唯識。無狀之明。無相之見。匪夷所思。無同法喻。正智緣如。都無所得。其意殆謂除正智體別無。

眞如可證可得。於茲護法實獲吾心。廣百論釋智者應讀。如第十卷
一若言如彼無分別智所行境界究竟空無。若爾所行究竟無故。無
分別智應不得生。設許得生亦非眞智緣無境故。如了餘無智既非
眞境應是俗。又此所行非眞勝義。以是無故猶如兔角。一佛地經論
亦有此說。又可參看掌珍論下辨出世智不緣眞如以及眞如異我
等義。

復次彼云「由識變時相方生故。如大造色。」四大造色說始初民
與彼五行同其怪誕。諸佛方便隨順世間不究小節故仍舊說。後人
不了巧爲附會。堅濕煖動亦胡可通。科學已破此毋庸辨。引爲同喻
徒害自宗。百喻經云。

昔有老母在樹下臥。熊欲來搏。老母得急。卽時合樹。捺熊兩手。熊
不得動。更有異人來至其所。老母謂言。汝共我捉。殺分其肉。時彼

人者信老母語。卽時共捉。旣捉之已。老母卽便捨熊而走。剩彼愚人。爲熊所困。凡夫之人。作諸異論。辭不善巧。多有諸病。後人捉之。欲爲解釋。不達其意。反爲所困。如彼愚人。代他捉熊。反自被害。爲世所笑。

愚觀佛子。不了經意。代他捉熊。正復相類。聊錄此段。以告來者。復次彼云。「由心分別。相境生故。非境分別。心方得生。故非唯境。但言唯識。」且倣其論。而立說云。「由境有相。心方生故。非心有相。境方得生。故寧唯境。不言唯識。世俗共知。識雖不起。而境自在。勿心無相。而得生故。」彼旣不然。此云何爾。誠若是者。心境不離。而體是二。卽一。法界有二種法。一有覺性。一無覺性。旣非唯識。亦非唯境。心物

二、元理所必至。誠若是者，諸佛不說三界唯心。華嚴經說。一切唯覺。密嚴本論皆引。愚雖不敏，敢據佛言大聲疾呼，定其非是。

又述記稱：「德光論師先小乘學，造十地疏釋一心言。如言：王來非無臣從，舉勝者故，非謂唯心便無境等。」本論斥爲迷謬，唯識執有色種無覺性者，仔細尋思，與此異否。

或將救言：彼是外境，斥爲迷謬。吾境是內，何害唯識。今且問彼何外。何內。種體異同以判。外內豈謂空間有內外。義自心他心。此種彼種。光光相網，俱遍法界空間，非異而自相外。所以者何。種體異故。自體種一，似見相現，雖似二現，而實一體。就其相分說，爲內境。豈彼內境離見有體，若別有體，還成外境。

或有難言。若是則佛不說色法。皆心法故。如心心所。誰謂色心相狀無別。但不說有無覺性。攝大乘論識分四類。一似「根」識。二似「塵」識。三似「識」識。四似「我」識。又前二識說爲「色識」。後之二識名「非色識」。本論第七亦引彼頌。明「諸色處亦識爲體」。如是立言善巧絕倫。試思根塵何亦名識。雖亦名識。相類不同。就前二類。諸佛方便說爲色法。就後二類。諸佛方便說爲心法。雖相不同。非一有覺。一無覺性。如彼光明無色。有色。雖相不同。非一有明。一無明性。

或有愚癡。謬唯識理。分別執深。卽復難言。現見人畜。雖是色法。而有覺性。衆所共知。現見瓦石。亦是色法。豈彼瓦石。亦有覺性。且試問彼。

人之與畜，所謂他心。汝所現見，爲是他心，爲復他身。若是他心，他心何狀。汝於何處見他心狀。若是他身，則他死頃，尸身猶存。豈謂他身能覺他物。當知所見，既非他心，亦非他身。祇汝心識似他身現。似根似塵，覺性自具。反觀自身，亦復如是。故汝所執，離心識體，有別根塵。則彼根塵，徧計妄執，類彼龜毛，都無覺性。如我所明，似「根」「塵」識識之一種，則此根塵，寧無覺性。譬彼光明，現紅綠色。如汝所執，離自光體，有別紅綠，則彼紅綠，定無明性。如我所明，此紅綠光，光之一種，則此紅綠，寧無明性。若是之謂三界唯心，一切唯覺。山河大地，皆是妙明真心中物。

或復難言。我所謂色，指「本質塵」，疏所緣緣，離見有體。然此本質，

八識相分、離八識體、別無本質。八識自性、見細相麤、似無覺性、非覺都無。如暗澹光、類笨重物、似無「明」性、「明」實是有。不爾、何來大圓鏡智。

復次論云。「依斯二分施設我法。彼二離此無所依故。」此須善解、方可無過。非必別體、乃爲所依。妄執爲有、本不待依。有體可依、不名妄執。縱實有體、無所依義。況復非有、而謂所依。譬彼妄人、謂龜毛有、除名言種、何體可依。縱他世界、龜實生毛、而此妄人、只憑臆說。彼毛於之、無所依義。倘此人說實依彼毛、則不得言此人爲妄。我法二執、同彼龜毛。本不待依、唯依妄想。然見相分、雖無別「體」實有「相」。「用」似二取現。二取習氣、以是而成。非如龜毛、都無體相。必執

二分實有二體。然後說爲同龜毛體。假設依言非依二體。諸有智者、勿執依義。

故安慧師出正解云。述記卷二

變謂識體轉似二分。二分「體」無遍計所執。二分別體。是計所執。除佛以外、菩薩以還、諸識自體、卽自證分。由不證實、有法執故、似二分起。卽計所執、似依他有二分。「體」無如自證分相貌亦有。謂雖無似體之相。以無似有卽三性心皆有法執。辨此問題。請俟異日。入識自體皆似二分。如依手中、變似於兔、幻生二耳。二耳體無、依手中起。問此二體無、識體如何轉似二分。答相見俱依自證起故、由識自體虛妄習故、不如實故、或有執故、無明俱故、轉似二分。若無識體、二分亦無。

故二分起由識體。凡是所執「體」皆是無。若執自體，卽執能取，不異見分。故更不說爲我法依。

於次卷中，基師述難陀等義云。

相分體性，雖依他有。由見變爲，故名唯識。此相分體，實在於內，不離於識。妄情執爲似外境現，卽以依他似計所執。依此似外相分之上，世間聖教說我法執，見變似能取，亦相分攝。

其所謂見，當於安慧之自證分。然旣謂見，顯能見他，不如安慧立言善巧。雖謂相體是依他有，由見變爲明非別體，卽以見體爲其體。故又謂見分變似能取，亦相分攝。其言頗精。後意分別執二取，故觀此三師語，雖各異，苟得其意，無不可通。其下基師總結異義，兼叙柴師。

糝譯凡例。

或實說一分、如安慧。或二分、親勝等。或三分、陳那等。或四分、護法等。（中略）初後有義、理教皆均。取捨難知、無偏勝也。今此亦爾、無偏勝故。

於茲可見、奘師已知護法新義難偏勝矣。

成唯識論第二卷中護法義云。

然有漏識自體生時、皆似所緣能緣相現。彼相應法、應知亦爾。似所緣相、說名相分。似能緣相、說名見分。若心心所無所緣相、應不能緣自所緣境。或應一一能緣一切、自境如餘、餘如自故。若心心所無能緣相、應不能緣、如虛空等。或虛空等亦是能緣。故心心所。

必有二「相」如契經說一切唯有覺所覺義皆無能覺所覺分各自自然而轉。

有者有相無者無體。斯二師意本自周圓。當知識起實似二分。愚夫共知有二取故。然說爲分明非別體。謂有別體所計所執。知是分位名依他假。且此二分非現量得。後意分別方執二故。本論卷七破外境云。

色等外境分明現體。現量所得。寧撥爲無。現量證時不執爲外。後意分別妄生外想。故現量境是自相分。識所變故亦說爲有。意識所執外實色等妄計有故說彼爲無。又色等境非色似色非外似外。如夢所緣不可執爲是實外色。

今做其論而立義云。

相見二分。分明現證。現量所得。寧撥爲無。現量證時。不執爲二。後意。分別妄生。二想。故現量證。是自證分。緣所生故。亦說爲有。意識所執。相見二體。妄計有故。說彼爲無。又能所二。非能似能。非所似所。如夢所緣。不可執爲是實能所。

復次。厚嚴經謂「一切唯覺」卽自體分。謂能所二。自然而轉。二取習氣。由來久故。所覺義無。正謂相境無別體性。基師述云「自然而轉。謂見相分。各各自然。從其因緣和合而起。」仍是成立相見二分。各別體性。恐非經意。然述記解自證分云。

此二所依自體名事。言所依者是依止義。謂相離見無別條。然各別自體。此二若無一總所依者。相離見應有。是二法故。如心與所然無別體。但二功能起二用時。由有此體。然小乘人心外有境。卽以爲所緣。大乘說無故。以彼小乘行相爲大乘相分。大乘心得自緣。別立自體分。卽以爲事故。以見分名行相。卽小乘事體。是見分不立自證分。無返緣故。大小二乘所說各別。然彼難云。刀不自割。如何。心能自緣。別立自證分。

前言相見許二體性。此言無體。但二功能。義似相違。語非善巧。智者一失。何用爲諱。蓋有爲法。皆是用義。體中之體。不可言說。用中之體。斯爲種子。故成唯識第二卷云。

此中何法名爲種子。謂本識中親生自果功能差別。吾歐陽師妙得法相。決擇體用。開爲四重。

一、體中之體——一眞法界

二、體中之用——二空所顯眞如

三、用中之體——種子

四、用中之用——現行

謂二功能。遂立二種。二種立已。卽成二體。有爲法中。種卽體故。更加自證。應成三體。功能異故。能所別故。然基師等。非不自知。言不善巧。遂成矛盾。故下卽云。「大乘心得自緣。別立自體分。卽以爲事。」正義正觀。確乎不拔。外人不了。妄興責難。刀不自割。心寧自緣。護法菩

薩、隨順世間、爲立自證、及證自證。既名爲分、顯爲分位。又屢聲明、其體不二。諸有智者、自能神會。然剖析多、則支離易。其不善巧、可得而言。

刀不自割、指不自指。能割所割、能指所指。體是一故。可離外故。光可自明。火可自熱。能明所明、能熱所熱。體是一故。定不離故。識亦如是。能緣所緣、體是一故。定不離故。密嚴經云：「是知識分別、現境還自緣。」深密經云：「吾說識所緣、唯識所現故。」謂能自緣、誰曰不宜。何假、多分、轉滋、疑慮。且自證名、謂自證自。念自起耳。境自現耳。自具覺性、無實能所。謂見緣相、猶是假說。況復自證、而能證他。又豈自證、而被他證。故安慧言、最爲善巧。

或有救言，自證緣見，由比量得。如本論云。

此若無者，應不自憶。心心所法，如不曾更境，必不能憶。故。

更以理推，立證自證。圓通善巧，後起勝前。集量佛地，皆同一說。謂不相緣，何以解此。彼救非理，所以者何。凡有爲法，似能緣相，及似所緣，皆得自憶。能所相待，闕一不成。無無「能」所，無無「所」能。無能之所，且假說爲「不曾更境」，或「非所緣」。無所之能，且假說爲「未更境見」，或「非能緣」。意緣龜毛，亦有相分，雙非能所，乃不得憶。曾能曾所，皆得而憶。例如美洲未發見前，是「非所緣」。曾無「能緣」。故不能憶。然當爾時，亦無人憶。有哥倫布，曾見美洲，所以者何。彼其「發見」，尙「非能緣」。曾無「所緣」。亦不能憶。能所

二分平等平等。豈必「非所」乃不得憶。苟曾爲「能」卽得而憶。是故境不喻見見不喻境。以境喻境以見喻見方是極成。應立說云。

一、曾被見。「境」一切相分皆得而憶。未被見。「境」皆不得憶。如哥侖布無有發見誰憶哥侖所見「美洲」

二、曾更境。「見」一切見分皆得而憶。未更境。「見」皆不得憶。如彼美洲尙未被見誰憶美洲爲哥侖「見」

今於能上更增一能亦應所上更增一所且倣其論而立說云。

「相所證分」亦應是有。此若無者應不自憶曾所更境如未更境之見必不能憶故。

彼既不然此云何爾。厚嚴頌云。

衆生心二性 內外一切分 所取能取纏 見種種差別

今接不空所譯密嚴中有頌云。

內外一切物 所見唯自心 有情心二性 能取及所取

其中皆似無四分義。護法引此未爲確證。竊思人憶心心所法。凡所憶者似疏所緣。如緣他心不親取故。疏所緣中見唯是能非一刹那。見通能。所謂自證指體而言亦非自證爲能爲所相淆亂。故理不然。故同法喻無故。世間現量不如是故。諸聖教中除此三師更不說有心內數分一刹那間互相緣故。當知四分非實必需。是彼諸師隨俗假立。安慧師義惟實一分令人直入不二法門。簡捷少過私心慕焉。

成唯識論第七卷中、護法等師釋所緣緣。

謂若有法、是帶己相。心或相應、所慮所託。此體有二、一親二疏。若與能緣體不相離、是見分等內所慮託。應知彼是親所緣緣。若與能緣體雖相離、爲質能起內所慮託。應知彼是疏所緣緣。

基師述云。

謂若有法者、謂非徧計所執。所執無體、不能發生能緣之識。故非是緣。卽簡經部、限識緣和合色。體是假法。識雖似彼、有所緣義。而非是緣。以無體故。今此必是有體方緣。帶者是似彼境相義。卽能緣之心。有似所緣之相。名帶。以此理故。正量部師、般若趨多、造謗大乘論。遂破此云。無分別智、不似真如相起。應非所緣緣。戒日大

五、爲我大師、設十八日、無遮會時、造制惡見論、遂破彼云、汝不解我義、帶者是挾帶義、相者體相、非相狀義、謂正智等生時、挾帶眞如之體相起、與眞如不一不異、非相非非相、所慮卽前義、「所緣」所託者卽前「緣」義、安慧等師、旣無見分、如何解所緣、若與見分等體不相離者、簡他識所變、及自入識各各所緣別、唯是見分內所慮託、此有二種、一是有爲、卽識所變、名內所慮、二是無爲、眞如體不離識、名所慮、託卽如自證、緣見分等、並是此輩、此有爲者、四分中、相分攝也、疏所緣緣、與能緣心相離法是、謂卽他識所變、及自身中別識所變、仗爲質者是、要爲本質、能起內所慮託之相分、名疏所緣緣。

制惡見論。惜今不存。愚於此段。滿懷疑慮。既是一體。何慮何託。慮尙是假。況有託義。若謂一體。實有二分。更互相託。而後得生。見挾帶相。不名託相。相爲見緣。不名託見。凡並起者。皆不相託。如同時生。心心所法。十二門論觀三時門云。若「因」一「有因」一時。是亦無因。如牛角一時生左右不相因。經論所謂仗因託緣而後得生。「而後」云者。意謂果生待彼。因緣而非因緣。待彼果生。今謂見生託彼相緣。又謂相生由見夾帶。猶如二人。甲謂乙言。吾待汝行。然後得行。乙亦謂甲。吾待汝行。然後得行。是則二人終不得行。如是相見。若互相託。終不得生。現見並生。故知二者終不相託。然見與相。定不可離。二人可離。未爲善喻。應云如火。具熱與光。雖是並起。而不相待。復次。爾既不說相分。以見爲能緣。緣見豈以相爲所緣。

緣。不平等。因。不得立。故。且彼亦云。有爲相分。卽識所變。名內所「慮」。無爲現量。名所「慮」。託。是則前者慮而非託。親所緣。相。「所緣」。非「緣」。

復次。眼緣和合。陽燄。水月。或緣實色。疏所緣緣。或有或無。親所緣緣。應皆是有。同是相分。何莫所託。有體無體。依何而判。『識雖似彼。有「所緣」義。而非是「緣」。以無體故。今此必是有體方緣。』此所謂體。非關本質。彼是疏緣。此親緣故。除却本質。同是影像。既同。是影何假。何實。豈水中月。與彼病眼。所見空華。假實有異。前託月質。後無質。故。且旣謂相「體」。無體。異。斯則前言。相具別種。不遍一切。還害自宗。

或復救言。於此奘師有一頌云。

性境不隨心。獨影唯從見。帶質通情本。性種等隨應。

可證相種有別不別。雖違護法未害自宗。此之一頌文出樞要。多有解釋。未明作者。慧沼等言以屬三藏。未識果出三藏意否。然即彼頌判三境言。若善解之亦自可通。此所謂境。殆兼親疏二所緣言。託質之影。斯爲性境。質自有種。故不隨心。無質之影。名曰獨影。影不似質。此不似言。謂反常態。謂之帶質。疏所緣緣。卽是本質。有無似否。以判非與本質比較而得。謂之帶質。疏所緣緣。卽是本質。有無似否。以判三境。境種境性。隨應不同。豈謂影像種無種異。後之解者。似益支離。馴至獨影亦謂別種。圓測又謂性境乃有三種。相見相質種皆別故。參了其難可通。如前已說。

復次。「測云見相定別種生各別熏故。如論下云論七轉識及彼相應所變相見性界地等除佛果善極劣無記餘熏本識生自類種。基師會云此論總相非委細爾。又性界等無別體種。但見分力自體傍用。」見學記第一卷所引獨影如是性境亦爾。自體傍用此言得之。各別熏因似未當理。故別種宗亦不得成。親光菩薩佛地論云「如一識體取境用多。由此熏生一種子體亦有多用。」見第七卷豈謂多用卽各別熏復次。雖性等異無害一體。譬如陽虎貌似孔子。縱不隨俗說爲善貌。亦當說言貌是無記。然彼陽虎實是惡人。三性雖異。豈謂陽虎與陽虎貌實有二體。又如火球。既有球相。又有煖性。性相不同。火種是一。然此諸喻。皆不極成。假說共體。體實是無。若實有體。不名唯識。一切

皆以識爲體故。善會其意。斯在閱者。

又樞要等。以聖行果。徵凡夫境。以不可說。釋衆共知。縱極巧辯。何益正理。又況其中。歧異特甚。當今之世。敵與昔異。以此服人。必非共許。以此自執。見卵求雞。亦豈諸佛立言本意。恐厭煩文。且止於此。

或復難言。親所緣緣。既是假說。諸聖教中。何說四緣。私憶此中。唯疏所緣。不待能緣。實有「緣」義。然此疏。緣亦唯是識。或已別識。或他心識。非無覺性。而爲識緣。安慧等師。非無見分。唯謂見分。在識體內。以是義故。一切唯識。

正智緣如。非凡夫境。然笑師言。正智生時。挾帶體相。亦無不可。如大光起。挾帶一切眞實相故。然此光明。與其實相。不一不異。一體二觀。

故。非相非非相、非彼俗眼所見相故、平等一味、無分別故。疏所緣緣、亦容具有一法界中、非祇一識、光光相網、不相礙故。大莊嚴論卷三

一、譬如日光合、同事照世間、淨界亦如是、佛合同業化、又云一譬如日光、無限亦一時、淨界佛光照、二事亦如是、又云一譬如日光、說有雲等翳、淨界諸佛智、說有衆生障、又云、一如日自然光、照闍成百穀、法日光亦爾、滅惑熟衆生、

尙憶昔時、偶讀佛經、見說眞如徧一切法、心生疑慮、所以者何、既許諸佛親證眞如、然彼眞如終是所證、除彼所證、必有能證、斯則能證非眞如攝、何謂眞如卽是法界、後閱中邊、悟二取無、乃知眞如、唯識實性、以不卽故、無盡功德、以不離故、一眞法界、方便說爲體相用三、而與勝論實德業異、不離識故、無質礙故、非一異故、離言說故、「非不見眞如、而能了諸行、」夢中說夢、無益且止。

成唯識論第八卷中述護法義難安慧云。

有義一切心及心所由熏習力所變二分從緣生故亦依他起。徧

計依斯妄執定實有無一異俱不俱等此二方名徧計所執。諸聖

教說唯量唯二種種皆名依他起故。述記於此引攝論言「由有

謂二種類非謂種子無性世親釋論可證梁譯攝論則並此語而亦無之。」又相等四法十一識等論皆

說爲依他起故。下列五難。不爾無漏後得智品二分應名徧計所執。許

應聖智不緣彼生緣彼智品應非道諦不許應知有漏亦爾。一難。又

若二分是徧計所執應如兔角等非所緣緣徧計所執體非有故。

二難。又應二分不熏成種後識等生應無二分。三難。又諸習氣是相分

攝。豈非有法能作因緣。四難。若緣所生內相見分非依他起二所依

體例亦應然。無異因故。五難。由斯理趣，衆緣所生心心所「體」及

相見「分」有漏無漏，皆依他起。依他衆緣而得起故。

基師述記判爲五難。今代安慧略答如次。

若謂相見是識分位，僅屬相用，無別自體，如是依他，我亦許有。謂別體性，卽執實有。旣執實有，斯徧計執。汝說執義，還復自蹈。我謂是執，正指此言。諸聖教說，唯二種種，但決不言實有多體。相等四法，雖依他起，但依他中，亦有假實。相名是假，所取攝故。分別是實，離能所取，唯是識故。正智無倒，淨依他攝，亦名圓成，離虛妄故。由彼凡夫執實有體，故楞伽經謂相名二，是計所執說假爲實，卽是執故。若執別種，卽違經意。

後得智品似二分現。相用無邊，皆不離體。諸佛實知體性不二，故非所執。有漏不爾，俱生法執，執有實體。後十地中，數數修習，勝生空觀，方除滅故。答第一難。

唯有疏緣爲所緣緣，相分非緣，如前已說。豈但非緣，並非所緣，識體自現，無能所故。謂實能所，乃分別執淨名經云：「心有攀緣，卽是病根。何所攀緣，謂之三界。云何斷攀緣，謂無所得。」大智度論釋集散品云：「緣是一邊，觀是一邊，離是二邊，名爲中道。」二邊二取名之差別。答第二難。

基師述云：「所執二法，不熏成種，以無法故，如石女兒。卽後識等，應無二分。」俱生法執，所執實法，如石女兒，毫無實體。然後識生，非無

法執。所以者何。以其所依虛妄分別。展轉熏故。見相二分。亦復如是。虛妄分別。卽自體分。親光所言。「如一識體。取境用多。由此熏生一種子體。亦有多用。」卽是此義。答第
三難。

「有漏習氣。是識相分。」相非無體。卽以自證爲其體。故體非無相。亦以習氣爲其相。故。「八識種子。唯自體分。復生現行。似有能詮所詮相現。說爲名相。名相現行。遍計所執。「相」似有故。說自證種能生名相。因緣名爲名相。等習氣。非離自證種。外別有名相種。或名與相。雖無實體。而別有種。」述記十五引安
慧說。答第四難。

依他起中。有假有實。二分是假。分位假故。自體是實。種體一故。謂假爲實。故謂是執。如前已說。答第
五難。

故護法義、自成則可、破他不足。說實一分、理善安立。

有義三界心及心所、由無始來、虛妄熏習。雖各體一、而似二生。謂見相分、卽能所取。如是二分、情有理無。此相說爲徧計所執。二所依體、實託緣生。此性非無、名依他起。虛妄分別、緣所生故。云何知然。諸聖教說、虛妄分別是依他起。二取名爲徧計所執。述記卷五十一。

「雖各體一、而似二生。」安慧此言、不落邊際。似二非二、謂依他假非同、龜毛全無相用。基師述云。

此師意說、唯自證分、是依他有。所取能取、見相二分、是計所執。如龜毛等、是無法故。

恐此師意、非實如是。前此基師引彼喻言。「八識自體、皆似二分。如

依手巾、變似於兔、幻生二耳。二耳體無、依手巾起。詳彼喻意、耳非無體、卽以手巾爲自體故。非除手巾有別體性、故說爲無。雖無別體、而是手巾分位差別。豈同龜毛、都無體相。故說此師意非如是。若實如是、當亦說彼謬法實相。

由是可知、二師之言、雖似相反、而實相成。恐執別體安慧撥無畏惑。無相護法說有謬安慧者、謂如龜毛迷護法者說成別種。

成唯識論第八卷中釋五事云。

或有處說、依他起性、唯攝分別。徧計所執、攝彼相名。正智真如、圓成實攝。彼說有漏心及心所、相見分等、總名分別。虛妄分別、爲自性故。徧計所執、能詮所詮、隨情立爲名相二事。

基師述云。

十卷楞伽第七五法品說。今勘梵本正與此同。然四卷楞伽文勝十卷者亂。

今按四卷楞伽卷四亦說。

大慧。彼名及相。是妄想自性。徧計所執自性。大慧。若依彼妄想生心。法

名俱時生。如日光俱種種相各別分別。持是名緣起自性。依他起性。此

亦用光喻。大慧。正智如如者。不可壞故。名成自性。圓成實性。

楞伽五法三性相攝。與大論等皆可相通。如前已說。仍錄此段。一則證愚所立光喻。一則基師胸有成竹。雖佛所說。見與已違。則勘梵本。勘而無誤。仍與已違。則徑謂亂。卓爾不羣於茲。可見雖或有失。得亦

甚多。正宜效法。寧得厚非。

深密中邊衆論具引。愚今誌疑。彼實啟之。聊摘數節。以實愚言。

解深密經第三卷云。

慈氏菩薩復白佛言。世尊。諸毗鉢舍那三摩地所行影像。彼與此心。當言有異。當言無異。佛告慈氏菩薩曰。善男子。當言無異。由彼影像。唯是識故。善男子。我說識所緣。唯識所現。故世尊。若彼所行影像。卽與此心無有異者。云何此心。還見此心。善男子。此中無有少法。能取少法。然卽此心。如是生時。卽有如是影像。顯現善男子。如依善瑩清淨鏡面。以質爲緣。還見本質。而謂吾今見於影像。及謂離質別有所行影像。顯現。如是此心生時。相似有異三摩地所

行影像顯現。世尊。若諸有情自性而住。緣色等心。所行影像。彼與此心。亦無異耶。善男子。亦無有異。而諸愚夫。由顛倒覺於諸影像。不能如實知唯是識。作顛倒解。

諸識所緣。唯識所現。斯言最妙。妙在現字。蓋一言緣。則涉二取。能緣所緣。似二相故。今改言現。二取自滅。能現所現。體是一故。「無有少法能取少法。然即此心如生時。即有如是影像顯現。」心與影像同因緣生。如是如是。二實一體。豈有心法能見色法。豈有見分實緣相分。彼色等心。所行影像。中具覺性。即似塵識。執與識異。或有別種而非覺性。即顛倒解。

次。同品中解能所取。

能取義者、謂五內色處、若心意識及諸心法。所取義者、諸外六處。又能取義、亦所取義。

妄分別中、均無能所。謂能所者、徧計所執。根塵識我、平等平等。以是義故、一切唯識。

辯中邊論卷初頌云。

「虛妄分別」有 於此「二」都無

世親解云。

虛妄分別有者、謂有所取能取分別。於此二都無者、謂卽於此虛妄分別、永無所取能取二性。

基師述記、妙得論旨。

能取所取、徧計所執。緣此分別、乃是依他。以是能緣、非所執故。非全無自性、故名爲有。卽所取、能取之分別、依士釋名、非二取、卽分別、持業立號。

次頌又云。

識生變似「義」 「有情」 「我」 及「了」

世親論曰。

變似義者、謂似色等諸境性現。變似有情者、謂似自他身五根性現。變似我者、謂染末那與我癡等恆相應故。變似了者、謂餘六識了相麤故。

基師述云。

若安慧等舊解，乃云唯自證分，無相見者，卽入識心，皆能有執。此似根境，皆體是無，似情有故，名爲似也。護法等云，此相分根境，亦是依他所言似此體，非實有，虛妄顯現，似計所執體，實有法，故立似名。

此似基師誤解安慧。誰謂根境皆體是無，卽此識體似根境現，非除識體更有根境。謂體是一，卽依他起。說有二體，卽計所執。廣喻如前，不煩更說。經論具在，吾聞如是。諸善知識，願賜善解。

復次，觀唯識者，頓漸不同。安慧菩薩直遣，二取護法菩薩，且存幻相，加行而後，遣取觀空，可識今師方便漸次。聊節數段，證其會通。俾顯二師義實一貫。

成唯識論第九卷云。初資糧位。其相云何。頌曰。

乃至未起識。求住唯識性。於二取隨眠。猶未能伏滅。

本論釋云。

於唯識義。雖深信解。而未能了能所取空。此二取言。顯二取取。執取能取所取性故。二取習氣。名彼隨眠。隨逐有情。眠伏藏識。或隨增過。故名隨眠。

次加行位。其相云何。頌曰。

現前立少物。謂是唯識性。以有所得故。非實住唯識。

本論釋云。

復修加行。伏除二取。謂煖。頂。忍。世第一法。既無實境。離能取。識。寧。

有。實。識。離。所。取。境。皆。帶。相。故。未。能。證。實。彼。相。滅。已。方。實。安。住。依。如。是。義。故。有。頌。言。

菩。薩。於。定。位。觀。影。唯。是。心。義。相。既。滅。除。審。觀。唯。自。想。如。是。住。內。心。知。所。取。非。有。次。能。取。亦。無。後。觸。無。所。得。

次通達位、其相云何頌曰。

若時於所緣 智都無所得 爾時住唯識 離二取相故

本論釋云。

智與真如平等。平等俱離能取所取相故。能所取相俱是分別。有所得心。戲論現故。如自證分。緣見分時。不變而緣。此亦應爾。變而緣者。便非親證。

高山仰止、景行行止。雖不能至、心嚮往之。奮勇精進、頓悟漸修。諸有志者、曷興乎來。

成唯識論最後結云。

內境與識、既並非虛。如何但言唯識非境。識唯內有、境亦通外、恐濫外故。但言唯識。或諸愚夫、迷執於境、起煩惱業、生死沉淪、不解觀心、勤求出離。哀愍彼故、說唯識言。令自觀心、解脫生死。非謂內境如外、都無或相分等、皆識爲性。由熏習力、似多分生。真如亦是識之實性。故除識性、無別有法。

非謂內境如外、都無實有相故。託識體故。非相分等、皆識爲性。相謂相狀、識謂覺性。二者不離、亦復不卽。一體二觀、相用別故。由熏習力、

似多分生、非謂多分、卽有多體。故除識性無別、有法識體唯一。唯識義成。

總觀此論、圓密無疵。別種別體、未見隻句。親光法師、護法同調、一體多分、旨尤明晰。基師自言、相分離見、無別條然各別自體、以如是等種種義故、知別種體、非真實義。意雖方便、語失善巧。基測諸師、當任其咎。雖然、千古定論、一朝致疑、愚何人斯。狂妄乃爾。猶憶昔者、愚入支那內學院時、吾歐陽師、詔吾言曰。

聞之事直心以客觀、深心以探玄、廣大心以博學、孝順心以趨入。爾來月餘、雖無所得、然或有所疑、不敢不盡。未當於心、不敢苟信。泛覽諸家、不存主奴。求諸佛意、不執其言。勉茲四心、策我疲怠。斯則區

區所堪自信。諸師事業、千古不磨。智論四依、佛徒共軌。凡吾後學、應崇斯義。廓然大公、何人何我。不以一眚、而掩大德。寧因大德、而諱一眚。罪我責我、所不敢辭。教之正之、虛衷以待。

復次。安慧師言、適獲吾心。非愚此辨、都朋彼說。且彼釋論、散見諸書。僅憑轉述、難窺全豹。中觀雜集、總談性相。求唯識說、渺不可得。故愚所言、多憑私臆。錯解彼言、將必不免。其於護法、及基師義、誤會重重。亦意中事。且恐所疑、多已破義。然疑愈甚、則理愈明。諸善知識、曷申正義。總會前文、出以今語。普爲有情、一解此惑。馨香祝禱。何幸如之。

唯識誌
疑二

唯識今釋補義

唯識之學久寂中土，興廢繼絕，端在今茲。惟斯事體大，非一蹴可幾。愚以爲必得國內容哲之士，羣策羣力，相與窮究博討，繼長增高，復那爛諸宗雄辨之風，恢慈恩羣賢邁進之業，忘人忘我，唯法是宏，無東無西，有長皆采，毋出主而入奴，不一得以自畫，而後可以披析萬象，出其真源，剖白是非，斥彼謬異，使集千古學問之大成，而無毫髮遺憾。猗歟盛哉！企余望之矣。頃者吾友繆君鳳林，作爲「唯識今釋」，以啟後學，兼破異說，以歸一是，淵源有自，大體無疵，誠近日哲學界中不可多得之作。唯是人皆師心，語難善巧，初開方便之門，猶有

未盡之義，妄爲補苴，以誌吾疑。若云有當，則吾豈敢。

(一) 識與肉心腦筋非異趣義

繆君開卷卽云：

識言非有質礙之物，但指功能與昔人所言之肉心。今人之腦筋異趣。

通常所謂「我所言之此物與人所言之彼物異趣」云云，蓋指此物本非彼物，而淺人混而一之，故不可不辨耳。如儒家云：「吾所言博愛與墨家所言之兼愛異趣。」佛家云：「吾所言佛與耶教所言之上帝異趣。」之類是也。今繆君既主一切唯識，肉心腦筋亦唯是識，非有此物彼物之分，而仍言異趣者，揆繆君之意，蓋謂雖同此

一物而人之言之與我之言之異趣耳。

諸有不達繆君意者，或謂心腦則有質礙而非功能，識則是功能而無質礙，二者異趣，非是一物。且問彼云：何謂功能？若云：有勢用者謂之功能，則今肉心腦筋亦有勢用，寧非功能？若云：無質礙者謂之功能，則今善心惡心悲感樂感亦各有質而相爲礙，寧非功能？同是功能，有何異趣？若云：肉心腦筋實有質礙，心情識等實無質礙，故謂異趣。今更問云：何謂質礙？若云：眼見不相入，或不能佔同一之空間者，謂之質礙，則夢中之肉心腦筋亦是一眼見不相入，或不能佔同一之空間者，寧有質礙？若云：彼無質礙，則醒時之肉心腦筋更無別因，可有質礙？既無質礙，與所謂識有何異趣？若云：獨立存在恒常不

變者謂之質礙，則今情識之獨立存在，無異於肉心腦筋，肉心腦筋之刹那變幻，無異於情識。參下建立種子義及繆君所引大莊嚴經論刹那滅義此二皆有，何異趣。

且昔人誠有言肉心能發識，今人誠有言腦筋能發識者。然肉心能發識，而肉心非即識，腦筋能發識，而腦筋非即識，其與識異趣。雖三尺童子，莫不知之。奚待唯識家之絮絮爲哉。唯識家之言蓋亦曰：此所見之肉心腦筋，非能發識，其本身實即是識，其與識毫無異趣而已。倘天下真有一物與識「異趣」，則「一切唯識」之「一切」從何安立。吾故以唯識家之真義補之曰：非異趣，非異趣。

然唯識家言淨色五根爲增上緣發生五識，今之哲人根據科學試

驗所得、謂腦神經爲意識依、如柏格森言腦神經之於思想猶掛衣釘之於衣、喻實精妙絕倫。與唯識家之言更無異、因可得、今人之言亦未可厚非也。

繆君又云。

識與肉心腦筋異者不但一有質礙一無質礙已也尤要在前者交遍法界而後者則局於根身識如何交遍法界耶登山臨水所見至遠所聞至廣凡所見所聞之處皆眼識耳識之所在爲問此所見聞者在腦府內抑腦府外腦府僅數方寸耳其非腦府所能範圍抑奚待言識旣在腦府外矣此腦府外又未可以數十百千里限也故其量必同虛空而無極是曰遍法界。此就種子言至識之現行識有隨量大小而似未能遍者則皆緣爲之人之法界祇一而眼識遍焉耳識意識遍焉餘

五識亦遍焉是曰交遍法界

此則繆君似有語病。夫肉心腦筋亦唯是識之一種，其相爲眼識相分，其質爲八識相分，其局於根身，實由因緣熏習使然，今雖名之曰識，仍不得謂爲非局於根身。至若其他諸識之不局於根身，又是別一問題，不可以此遂言識與肉心腦筋異趣也。

(二) 交遍法界義

復次，何謂法界何爲交遍法界。離却諸識，有法界否。若云實有，則是時方虛空外道，非爲唯識。若云無有，則能遍者既是諸識，其所遍者又是何物。所遍既無能遍，寧有無所謂遍。違云交遍。若云識之見分，卽是能遍，識所變相或其境界卽是法界，斯爲所遍，誠如所云，豈惟

此人之法界、非彼人之法界、須知眼識之法界、非耳識之法界、前生之法界、非今生之法界、如前生爲畜生、後生爲菩薩、則同一衆生、而前後法界劃然二事、尤爲明顯。乃至第一剎那之法界、非第二剎那之法界、當云、一人具有無量法界、寧得謂爲「人之法界祇一」？若云衆識雖界限森嚴、各有其境、總計其和、謂之法界、誠如所云、豈惟衆識之和爲一法界、須知衆生之和亦一法界、斯之法界、乃經所謂「一眞法界」、寧得謂爲「有情各有八識、各一法界」？若云所謂法界、卽是空間、雖不離識、而實是有所謂交遍、示不相礙、同在空間而不相礙、卽得謂之交遍法界、如衆燈明同在一室、光光相網不相礙、故然此空間、惟眼身識與意識得而同爲眼識則互相礙、所佔空間、定有限量、既非交遍、更非交遍法

界、光之相網雖似不相礙，然其方所實亦有極。小則一點，大則圓穹，縱許交遍，亦不得謂交遍法界。復次，光之可見者與顯色同，亦互相礙，如星與月不能相入，其本質塵與他本質塵同，相礙與否，蓋非眼識境界也。當知佛取帝網見華嚴經等喻，以喻種子或無漏識，未可以之範圍一切。

復次，繆君於法界字下註云「卽宇宙」。天地四方曰宇，卽今所謂空間。上下古今曰宙，卽今所謂時間。其下接云「而眼識遍焉耳識遍焉，餘五識亦遍焉」。此「焉」字不知何指。謂時間耶，則有爲諸識頓起頓滅，剎那剎那遷流不息，前後不相及，何有於遍。謂空間耶，則六七諸識無有空間，空間且無所遍焉在。以是義故，斷知法界非

「卽宇宙」而有漏識非盡交遍。而繆君「識言乃交遍法界」之語實有待於補正。

(三)能見能聞者不在根身以內而與所見所聞者融合無間義。

復次繆君云「凡所見所聞之處皆眼識耳識意識之所在」詳繆君意蓋謂能見能聞之功能與所見所聞之影像在在處處融合無間非一在腦府之內而一在腦府之外。此誠打通唯識第一關頭繆君不爲無見。然能見能聞者之在腦府外實爲常人驚怖難信之說。此而不立則識在腦外之說終不能見信於人。繆君於此曾無推徵而逕下「識旣在腦府外矣」之斷言。又進而推得識必交遍法界。

之前提。夫因且未明，安得便立自宗，宗且未立，安得更爲他因，揆諸因明，能無疏漏。至若所見聞者之在腦外，則爲衆所共認，誠有如繆君所謂「抑奚待言」者。

統觀全篇言及能緣所緣之融合無間者，猶有二段，一則曰：

當人與雷之影像起時，同時同處，卽有了別此影像之功能發生。再則曰：

其目、其耳、其神經系，不過眼識、耳識依之而生，爲識種現行之增上緣。又見分雖與相分同處，因托眼耳而起，非內似內，方其生時及生後，亦有意識妄加分別，執爲予之耳目之功能。

然此仍是結論而非推證。嘗試竊取經論之意以補之曰：

一、諸「能見」者不在腦內，何以故？若諸「能見」在腦內者，應先見腦如燈在室，必先照內，然後及外。今不見有腦髓等物，故諸能見不在腦內。

二、復次，眼或視神經實不能見，何以故？若眼或視神經實能見者，則今死人尙有眼與神經，何不能見。

三、復次，盲者無目，其視神經亦失效用，然仍能見，面前黑色如遇強光則見紅色，則是雖無二者而亦得見。夢中見物理亦同此。四、復次，世人共謂目能見者，以無有目則不能辨青黃赤白諸形色。故今處暗室，無有光明，則亦不辨青黃等色。既不謂光是能見者，目非能見，例此應知。

五、復次、若謂宇宙萬物、振動以太、發生光波、接觸眼簾、傳入神經、中樞、以一定之波長、成一定之色相者、試以六難詰之。

(1) 天地四方、爲物無數、各動以太、波亦無數、對流則相阻、同流則相亂。如不絕投千萬石於水中、則必軋爍、凌亂、安有一定之波長、可入於眼簾。

(2) 與眼接觸者、以太、眼何以不見以太、以太尙不見、安能因以太而見他物、且以太之存在、何所據而云然。

(3) 眼之所得於以太者、觸覺耳、簡單之波長耳、安得一入神經中樞、而卽變爲色覺、變爲光怪陸離之現象、試取腦神經剖之、烏覩其變化百出之迹。

(4) 眼簾既時時與以太相觸，卽應時時見物，何以心不在焉，視而不見。

(5) 空中萬物既各有其質點，各佔有一定之空間，則以太必不能處處彌滿，如是則斷續散亂，烏能成波。

(6) 以太既不見阻於物質，則應四方八面直達，其波於神經中樞而成色相，奚必假徑於眼。若爾，則人應見腦後之物，總之此說困難百出，無煩歷數，姑止於此。

六、復次，若謂雖無以太而見物時，腦中「能見」由眼徑出，與外物合，故仍見物。若爾，遠色應遲見，近色應速見，而今近瓶遠月一時頓見，故知「能見」不由腦出。

七、復次、若謂「能見」者雖不與「所見」者合、而仍得見者、則
百里外物何以不見。

八、復次、當知眼識之見色、如燈光之照室。「所照」之處、卽是「能照」之燈光之所在。「所見」之處、卽是「能見」之眼識之所在。燈與油、火空室等湊合、則能發光、而燈非能照、眼與明空、作意等湊合、則能發識、而眼非能見、光不限於燈內、識亦不局於眼中。

九、復次、眼識之種種色相、又如烟火之種種色相、烟火或成紅球、此紅球之內、無往而非火、眼識或見蒼穹、此蒼穹之內、亦無往而非識、推之、烟火所成或非紅球、而爲他種千變萬化之色相、

此千變萬化之色相，無不以火爲體。眼識所見，或非蒼穹，而爲他種千變萬化之色相。此千萬變化之色相，亦無不以識爲體。此中又可以火之明性，喻識之覺性。雖有紅色火、黃色火、星形火、球形火等等之不同，而以皆有明性，故得名之曰唯火。雖有五識、六識、七識、八識、色識、非色識等等之不同，而以皆有覺性，故得名之曰唯識。此中能明者，火之勢用；所明者，火之色相，亦猶能覺者，識之勢用；所覺者，識之色相也。能明所明，能覺所覺，融合無間，寧得析離。

十、復次上來，總以視覺明能覺所覺之不可離二，蓋以諸識之中，眼識之界限最明，分別妄執亦最深，此能理董，其他可不煩言。

而解也。卽如兩手相摩而生觸覺，誰爲能觸，誰爲所觸，中心忽起一念，誰爲能念，誰爲所念，皆不若眼識之似可劃分。卽有強爲劃分者，亦不難以破眼識者破之矣。

十一、復次，諸識之起如活動電光影片。剎那剎那遷流不絕，積無數剎那意識之熏習，然後始能辨別各種影像。張二目而辨黑白，聞一言而知意義，此「張」與「辨」「聞」與「知」之間，已不知經過若干剎那矣。一剎那之所覺如何，能覺如何，吾人曾不能自憶。何以知之人，以手指疾從燈焰中過，則必昧然若無所觸。或以活動影片之一張疾從眼前馳過，則必茫然若無所睹。此中所經時間，已有無數剎那，尙不能有所辨，況真正

之一刹那耶。一刹那有一刹那之所覺，卽一刹那有一刹那之能覺。故知一事一物之辨別，乃合若干之能覺所覺而成。非一刹那間能以一「能覺」辨多「所覺」也。或謂此一刹那之能覺所覺生時，前諸刹那之能覺所覺已成過去，何從積之而生辨別。此則窺基法師雜集論述記已先我有所解釋矣。其言曰、

如說「諸惡者莫作」說「諸」字時餘「惡」等字並在未來，唯有一字於心上現。復言「惡」時餘「者」等字並在未來，其前「諸」字雖入過去，由前熏習唯識變力，仍於此念說「惡」字時心上顯現。

耳識如此、餘莫不然。明夫刹那刹那之遷變而後、可與言「諸行無常」。明夫「能」「所」「能」「所」「能」「所」之一體而後、可與言「諸法無我」。

十二、復次、卽就此辨別影像之「似一刹那」言、「能」之與「所」、「一」則同。「多」則同。多仍不得執「能」一「所」。何以故。「能」「所」二者融合無間故。假令見色聞聲似在一時、此一時內、「所見」固與「所聞」不同。「能見」亦豈與「能聞」無異。推之、見山見河、似在一時、此「所見」者固可二分。然「能見」者亦豈一事。若謂是一、則「能見」「能聞」應亦是一。若謂是一、則少時之「能見」「能聞」

與老時之「能見」「能聞」應亦是一。若謂是一，則我之「能見」「能聞」與爾之「能見」「能聞」應亦是一。若謂不能互憶，故非是一，則人在胎中之見之聞，亦不能憶，寧得是一。此之謂「能」之與「所」多則同。多復次所謂一者，本無定量。積沙石瓦礫，不知幾許，吾人得謂之一山。積涓滴塵埃，不知幾許，吾人得謂之一河。則積山河大地乃至無量形色，吾人寧不得謂之一相。如此則豈惟「似一剎那」間「能見」是「一」，其「所見」者亦寧得「二」。此之謂「能」之於「所」一則同。

茲惟補闕語焉不詳，特列專章，請俟異日。

(四) 建立種子義

復次繆君云

欲明種子之有無，即問有無此現行之識而可決。識之現行，爲現量所極成，則此生起諸識之潛在功能，自可以比量而推知。而是種功能，一如識之交遍法界，更可不煩言而建立。

種子一義，乃唯識宗根本命脈所在。印土諸宗，既多否認，並世西哲，亦非共許。如休謨 Hume 等唯現象派之流，即惟認有現象而不認有生此現象之原因或功能者，言之有故，持之成理。數百年來，未有能破之者。今之羅素亦此派之代表。詮唯識者，對此根本要義，尤不可不三致意焉。茲篇之所以建立種子者，亦與上段建立能見能聞不在腦府內

同推論太少、結論太驟、斷不足令外人共許而無疑。使此文一旦入於唯現象派學者之目、勢將發生下列之疑問。

繆君既以毫無推徵之比量建立種子、當知毫無推徵之比量、必備三支。此之比量、以何爲宗、以何爲因、以何爲喻。

復次、「此生起諸識之潛在功能」答案甚多。或以歸之腦筋、謂腦有生起諸識之功能、猶刃有生「利」之功能。或以歸之心物之本體、謂本體有生起諸識之功能、猶形有生影之功能。或以歸之上帝、謂上帝有生起諸識之功能、猶父母有生子之功能。若繆君僅恃此「現量所極成」之識、卽足推知種子、則彼輩曷嘗不可亦以此「現量所極成」之識、推知本體上帝等事。彼輩雖以

此建立本體上帝等事，仍與未建立等，何以故，非有真能立之比量故。繆君雖以此建立種子，仍與未建立等，何以故，非有真能立之比量故。

復次，在同一剎那內，有一功能識或現象。於此，既可以之推知生此功能之潛在功能種子。則今有一潛在功能於此，安見不更有生此「潛在功能」之「他一潛在功能」？又安見不又有生此「他一潛在功能」之「又一潛在功能」？如是則由一現量，即可推知無量百千子虛烏有之事，誰其信之？若云，此潛在功能已是潛在功能，無用他一潛在功能爲之生因，則吾亦云，此功能識或現象已是功能，無用潛在功能爲之生因。

復次、潛在云者、謂未現之先、已自存在也、則又何以解於由無而有之事、譬如合手作义、手未合時、本無有义、聚木成林、木未聚時、本無有林、此义此林、卽繆君與庸衆所極成之「似現量」亦卽繆君所由以比知種子之似現量也、今謂义未現時、已有义之種子、林未現時、已有林之種子、誰其信之、此若對信唯識者言、則亦兔角亦自有種、故然對外人、則不能以名言種子、尙有待於建立、而手未合時、無有潛在之义、木未聚時、無有潛在之林、則爲世間現量所合、手而成、义合、木而成、林、合色、聲等而成、山河大地、合空極成也、合、手、而、成、义、合、木、而、成、林、合、色、聲、等、而、成、山、河、大、地、合、空、明、眼、耳、等、諸、增、上、緣、而、成、色、聲、等、種、子、也、除去所緣緣者、以外人尙不承認尙不承認本質塵也、除去等無間緣、同是合此現象而成、彼現象者、以不能與他緣同時而相合也、同是合此現象而成、彼現象此現象尙未合時、彼現象安有所謂「潛在」則是吾方以此「

現量」比知無有種子，繆君尙安得以此「現量」建立種子。之探
實際，世間色受想行識等諸「差別相」皆似現量所得，乃所謂
「虛妄」分別也。真正之一刹那間所得之「無差別相」乃真
現量，但常人爲似現量所掩而不顯耳。此「虛妄分別」之爲
有，常人仍能以似現量之記憶得之。今謂「識之現行爲現量
所極或一即犯
自宗相違過。」

復次，卽以外種子論，繆君見一植物之長成，而推知其必有種子，
固自信爲「可不煩言而建立」，庸詎知一植物之生，亦有由他
植物之分或合而然，不必由於種子者乎？如下等菌類之分裂
上等樹木之接枝。庸
詎知一識或一現象之生，不由於他識他現象之分合而然，而必
由於種子乎。

可破甚多。且止於此。總之吾非謂種子之說必不可通，亦非謂種

子之說末由建立。但謂繆君實未建立而遂以爲已建立耳。

繆君之能建立種子、摧破諸說、自在意中。然含而不吐、亦非因明悟他之道。竊以爲一義之立、不必以三支比量、且有不能以三支比量者立者、何以故、同異、法、喻、俱難得。故然則立義奈何、曰、反覆推徵、明其不得不然、多方解釋、示其不違於理而已。唯識家之立八識義、熏習義、剎那滅義等、曷嘗以三支比量立、曷嘗以無三支比量而不立耶、亦由斯道而已。聊以己見所及、略爲補苴、幸繆君更有以益之。所謂種子本是假立、對內或可以聖言量立、對外則不能。然有此假立而後一切現象易於說明、無此假立則其他諸說皆若難通、以是義故、我宗種子、理善安立。此復云何、謂彼上帝心體物體腦筋機能諸說、皆唯現象派

及以我宗所已破者。今更略依常識，成立種子，以補唯現象派之不足。

一、復次假令無種，則諸現象現後即滅。愈滅愈少，則無始來，日復一日，應早滅盡。即未滅盡，亦應漸滅。而今眼見世間現象，有增無減，則又何故。若謂現象雖暫不現，仍自未滅，則汝當知即此不現不滅之象，是吾種子現行熏種，種復現行，等流異熟，千變萬化，現象日增，職是之故。故我不受有滅無增之難。

二、復次假令無種，則昨夜所夢之幻境，今日何以能憶起。少時所讀之文字，壯年何以能識得。若謂今日之憶，不由昨夜之夢，壯年之識，非關少時之讀，則汝何以不憶未夢之境，而識未讀之

字、且世人共知憶、夢、由於曾、夢、識、字、由於讀、書、若謂不相爲因、卽犯世間相違過。若謂相因、則前因已滅、後果未生、中隔多時、何來、勢、用、故唯現象、進退失據、若在吾宗、則現行熏種、種子等、流、遇緣、復現、成異熟果、等流、故非斷異熟、故非常、非斷非常、恰符實相。以上所云、昨夜之夢、少時之讀、皆能熏之「現行」也。今日之憶、壯年之識、皆所成之「異熟果」也。異熟云者、異時而熟、異類而熟、變異而熟也。能熏之於異熟、雖非直接之因果。而有間接之因果關係。故我不受世間相違與道理相違之難。

繆君但以熏習解記憶而未以記憶建立種子。

三、復次、性相近、習相遠、日與善人親、如入芝蘭之室、久而不聞其

香而身心與之化、日與惡人親、如入鮑魚之市、久而不聞其臭、而身心亦與之化、舉凡聖賢氣象、奸雄性情、凡愚品行、莫非、素日、修、養、漸、漬、之、所、致、此種因果關係、亦爲世間含識之士所共極成者、若無種子熏習之說、又將何說以解之。

上來略以三義立種子訖、然此諸義、以立種子則可以破唯現象說則不可說、詳因與果篇。

復次、繆君云、而是種功能、一如識之交遍法界、更可不煩言而建立。吾揣其意、蓋謂種子無有空間、與他種子不相妨礙、然既無空間、又無勢、用、謂潛在而未現、若已現而有勢用、則雖無空間、仍自相礙、如也、「一慚」「一愧」之心所與「一無慚」「一無愧」之心所不並立、是、自不相礙、無庸更言語病重重之「一如識之交遍法界」爲

也。試申言其語病。

- (1) 一、如、識、諸、識、未、起、時、卽、是、種、子、此、時、尙、無、有、識、不、得、謂、識、交、遍、法、界、諸、識、已、起、時、不、能、無、量、識、一、時、並、起、如、一、眼、不、能、同、時、發、多、眼、識、一、耳、不、能、同、時、發、多、耳、識、善、惡、心、所、多、不、並、立、八、識、相、分、淨、穢、二、土、亦、無、兩、存、等、例、皆、是、必、此、隱、而、後、彼、現、斯、之、爲、等、無、間、緣、斯、之、爲、開、導、依、此、其、相、礙、也、明、矣、「一、如、識」三、字、從、何、安、立。

- (2) 交、遍、交、遍、之、象、惟、佔、有、空、間、之、色、法、有、之、如、一、室、中、光、光、相、網、是、也、其、他、則、雖、不、相、礙、而、不、得、謂、之、交、遍、則、以、無、有、空、間、可、起、交、遍、之、象、故、例、如、頭、覺、暈、眩、耳、聞、鼓、聲、舌、感、乾、澀、此、暈、眩、此

鼓聲、此乾澀、既無所謂相「交」、更何有於「交遍」、又如有果樹於此、既能悅目、又能充飢、亦能解渴、此悅目、此充飢、此解渴、之諸功能、既無所謂相交、更何有於交遍。種子亦猶是功能耳。「交遍」二字、從何安立。

(3) 法界。謂除諸法之外、別有所謂法界耶、則是時方虛空外道、已如前說、謂即諸識之相分耶、則當言「法界交遍」、不當言「交遍法界」、而諸識之相分、則固界限森嚴、既不相交、更不相遍者也。謂即是諸法之總和耶、則不得謂二與三交遍於五、衆樹交遍於林、宮商角徵羽交遍於五音、又安得謂諸法交遍於法界也。

(五)色法非祇二緣義

復次、繆君解釋四緣生識段中、有附註云、

所緣緣中尙有親所緣緣。余以爲所緣緣中無須親所緣緣、理由見前所作見相別種辨中。色法

除所緣緣等無間緣。

於此有問題焉、所謂色法者、非五識相分、卽八識相分、其爲相分一

也。親所緣緣、繆君之所許有也、「見托相起、相夾謂被挾帶見生」之言、

又繆君所親自引用、而絕對無疑者也。雖然、「見託相起」、「見

可以「相」爲「所緣緣」、「相夾見生」、「相」獨不許以「見

」爲「能緣緣」乎。相既唯有二緣、雖夾見生而不以見爲「能緣

緣」則見雖託相起、亦必不以相爲「所緣緣」親所緣緣是歟、則

色法界相分。唯有二緣之說爲非。色相分。唯有二緣之說是歟。則親所緣緣爲非。理之彰明較著。無有過於是者。而繆君則兩認之。而未見其矛盾焉。抑此非繆君一人之咎。蓋唯識家共有之漏略也。

復次。更以疏所緣緣論見分。固託其質而起。相分何獨不然。彼既爲見之緣。非亦相之緣乎。譬如人於鏡中見面之影像。此面既爲人見之緣。非亦影像之緣乎。斯則縱許親所緣緣非緣。而色法單指五識相分。惟有二緣之說。亦必不可通矣。

復次。一切諸識皆有見相二分。起則並起。滅則並滅。無無見之相。無無相之見。此亦繆君之所許也。前識見分爲後識見分之等。無間緣。以此不滅。則彼不起。故前識相分不滅。則後識相分亦不起。何以

前、識、相、分、獨、不、爲、後、識、相、分、之、等、無、間、緣、乎。若謂一是一非，豈非不平等。因色法亦唯是相分，已如前說，斯則色法除等無間緣之說，又大可疑也。

(六)物之自體可譯物如義

繆君論本擔塵段有云

康德之 Ding-An-Sich 日人譯云物如，倣真如而立名，不知真如爲空理而非是體，實至不通。今當正譯爲疏相分，或本質塵。

「真如爲空理而非是體」之說，在繆君遠承唯識諸家之緒，近稟歐陽竟無法師之教，以別於外道之神我，其意雖亦有當，而亦未免語病。例如竟無法師發揮諸家之說，判真如爲體中之體，繆君下語，文亦引「卽用顯體」之語，「非是體」三字似嫌僂侷。茲

姑不論。至若日人之於佛法誠有膚淺之弊，其知真如與否，非我所知。然其譯康德之「物之自體」爲「物如」，則至可通。繆君責爲不通，似非廓然大公之論。其改譯者，又反不如原名之恰當，是非無國界，此我所不能不辨者。

如者恰如其分，恰如其量，恰如其本來面目之謂耳。物如者，物之本來面目耳。如又訓然，如論語恂恂如也，怡怡如也之類。物如者，物之本然耳。莊生所謂惡乎然，然於然者也。以譯「物之自體」，確切無疑。真如者，真正之本來面目耳。真異於物，故真如非是物如。物異於真，故物如亦非真如。二者之異，在「真」之與「物」，而不在如之與如。繆君之意，亦謂真如非是一物耳。然真自是真，物自是物，不因

有真如物如之名、而遂謂真如爲物、猶之賢自是賢、愚自是愚、不因有賢人愚人之名、而遂謂賢人是愚也。

復次、若有日人於此破繆君云、

繆君譯康德物之自體爲疏相分、不知疏相分爲功能而非是不

可知、此據繆君之文反駁、實則疏相分亦有不可知者、唯識三十頌所謂不可知執受處了之處是。爲仍在識內、而非在個人心意之外、實至不通。

則繆君當無辭以答、蓋物如二字、與物之自體意義無異、繆君尙謂爲不通、而疏相分云云、則繆君自謂其意義與物之自體有異、而仍以之相譯、又何以解於日人之譏、且心心所法、亦有相分、亦得爲塵、他心亦得爲疏相分、亦得爲本質、塵斯則「疏相分」等之於「

物之自體，不惟內包之意義不同，亦且外延之範圍有異，如按諸邏輯原則，恐不得爲正譯。夫繆君之辨「物如」亦爲「免淺人之附會混淆而已」，然淺人之爲淺人，何所不用其附會混淆，真如之譯爲真如無誤也，而淺人以之混於神我，繆君安得一而改譯之耶。

(七)一切法皆有覺性義

復次繆君云

此人此雷之影像，雖由識變而非覺性。

謂天下有一非覺性物，卽與契經中「一切唯有覺」之語相違，卽足破壞唯識。且非但自教相違，亦復道理相違，此理余於前作「見

相別種辨」中已曾反覆辨明。繆君下雖有種子無覺性，異於心物二元之說，究未有以說明相分非覺性之故。今更明其自語相違之處。

識以覺爲性，猶之火以熱爲性。繆君謂「雖由識變而非覺性」，猶謂「雖由火變而非熱性」也。猶謂「雖由石女變而非不育性」也。謂非自語相違而何。火雖變爲火球火星等影像，此球此星等影像皆不離火，皆以火體爲體，斯莫不以火之熱性爲性。識雖變爲人雷等影像，此人雷等影像皆不離識，皆以識體爲體，斯亦莫不以識之覺性爲性。且繆君亦謂能覺所覺同時同處，既同時同處，豈容並有覺性與非覺性之二性。如在一時間內，凡有鹽之處皆鹹，凡有光

之處皆明，凡有糞之處皆臭，無有非鹹非明非臭之性可以並立是也。且繆君既謂見分相分爲能覺所覺矣，能覺固是覺，所覺獨非覺耶？謂非自語相違而何？且所謂覺性二字，已包括能覺性與所覺性二種，故經謂一切唯有覺所覺，「義」皆無能覺所覺一分，「各自然而轉」所覺無能覺固不成，其爲覺能覺無所覺亦不成，其爲覺而此二者有則並有，無則並無，決定不離，故皆成其爲覺。

復次欲喻此種「能」「所」首須決定不離，次須同爲一體，所變之二種義用或功能以是義故，心心所之能依所依不得爲喻，以非一體上之義用分故。其他世俗之能食所食能割所割等更無論矣。能爲喻者惟有一光體內之能明所明，一火體內之能熱所熱，一念

內之能念所念、一痛感內之能痛所痛之類、然此諸喻、苟諦加審察、仍卽是能覺所覺、而爲能覺所覺之一種、猶如清辨立有爲空、以幻爲喻、苟諦加審察、乃知幻亦是「有爲」而爲「有爲」之一種也。上來所論、皆見相別種辨中所已有、然仍不憚煩而複述者、深畏無覺性之說、破壞唯識一貫之系統云爾。

(八) 巴·克·烈·存·在·卽·被·覺·知·及·唯·我·論·義

復次、繆君述客觀唯心論、繆君明言世間無有真正唯我論者、而仍名此派爲唯我論、似有未當、故爲改之。云。

凡屬身外之境、概不自存、存於吾心之覺知、所謂「存在卽被吾人覺知之謂」換言之、吾人所緣之境、惟是意識相分、通譯觀念或意象。

此相分由吾心造，不託本質而起，相分外亦別無本質。

下乃破之云、

此計非理，所以者何，汝謂存在即被吾人覺知，充其量祇能謂凡爲吾人所知者，必構成吾人之意識相分，或意識相分惟是意識相分，斷不足以證明宇宙一切悉係意識相分，此相分外別無本質，更不能謂此相分不託質而起，惟憑吾心而造。如謂身外之境，即係意識相分，許所覺知，故則此立因有不定，失以龜毛兔角，汝所許爲畢竟無者，一經言及，亦係意識相分，此所覺知，因於同異品，皆共徧有因，如何成，故汝所說，但有虛言，都無實義。

下又案云、

謹案自巴氏否認外物塵本質存在後、西洋學者鮮有能從論理方面指出其謬誤者、實則其所立量正落在九句中之第一句、同品有異品、有與聲論師立聲爲常所量性故、喻所虛空之量無殊。此常宗瓶爲異品、以瓶非常、聲論師亦承認故、如是所量性因於同異品皆有。其說可不煩言而破。(中略) 因有三相、曰徧是宗法性、曰同品定有性、曰異品徧無性。

愚按編君代巴氏立量云。

身外之境即係意識相分 (宗) 許所覺知故 (因)

此「意識相分」四字、非巴氏所固有。巴氏之覺知二字實包括五俱意識相分與獨頭意識相分二種。英土自洛克分感覺與反映 (Sensation and reflection) 爲二種 (覺知後、其後繼巴克烈休謨等、皆承其說、巴氏尤嚴感覺與影像 (Image) 即反映) 之別、且以其異點列表以明前者即五俱意識相分、

後者即獨頭
意識相分。今爲免去籠統混淆之弊，按照巴氏原意立量如左。

一切境界皆係前六識相分（宗） 所覺知故（因） 同喻

如龜毛、兔角、色、聲、香味、任何物（喻） 異喻無有（以有則宗

上之一切不成立故）

試以三相證其因之無誤。

一、凡境界必是所覺（徧是宗法性）

二、凡所覺必係前六識相分，如龜毛。（同品定有性）

三、凡非前六識相分，必非所覺，而世間實無有非前六識相分者。

（異品徧無性）

此雖一望可解，恐有劣慧，聞此難了，展轉徵詰，徒費筆墨，聊援清辨

菩薩掌珍論之量爲上量例證。若讀者仍於「無有異喻」之說有所疑議，取掌珍論讀之可也。其量云。

「真性有爲」空（宗） 緣生故（因） 同喻如幻（喻）

異喻無有（以有則非一切皆空故）

或謂清辨以總成別，量亦不成實是大誤。當知

此量乃以少成多，以別成總可代易爲「幻以外之真性有爲亦空緣生故如幻」即一望而知其與以總成別者迥不相侔矣。

其因之三相無誤，衆所極成，無待詮釋。其與上量等無有異。繆君乃誤以上量擬於聲論之量，而加以同品有異品有之謬誤，不知彼之「有法」限於聲，故有異品可得，有異品可得而後可察其異品之有無此因而定其謬誤與否。此之「有法」遍及一切，不容更有異品、異品自身且無有違論異品之有無此因。若果巴氏承認有異品

者、斯卽自語相違、唯心唯我之「唯」字、從何安立。然繆君亦名之曰唯我、斯巴氏縱或道理相違、而非自語相違、雖繆君亦承認之矣。況巴氏之書具在、有不容否認者乎。同品有異品有之因、決不能以破無有異品之量、而繆君乃不之察、抑亦智者之一失也。

繆君更設數難以駁理想中之唯我論云、

一者他心無有難

詳參原文。

下又加按語云、

按唯我論不認有他心、犯現量相違、比量相違、自教相違、世間相違、自語相違等無量過失、其理之不能成立、蓋可無待辭費。

余按理想中之唯我論、雖犯世間相違、決無有繆君所云之「現量

相違比量相違自教相違自語相違等無量過失。」請就繆君所設諸難、一破析之。

繆君之他心無有難純以世間相違難唯我論。於此理想中之敵人

而加以高壓之論調、未免「有失哲人之態度。」如云「汝由誰生、由誰養育、他心共

有人、天共了、執唯且僅恃世間相違、惡足以破人哉。使唯我論者而

言曰、

我固不承認有世間安認有所謂世間相違。我固不承認有父母

兄弟、父母兄弟者我夢中之父母兄弟耳。我固不承認有制度文

物、制度文物者我夢中之制度文物耳。吾亦不承認有與我對辯

之繆君、繆君亦我所謂夢人耳。然我仍與我之夢人辯而不休者、

亦欲自設疑問自求真理、自盡其學問之良知、自成其哲人之態度已耳、至我夢人之詈我罵我、以無理之言駁我、則誠所謂心種種魔生、非我所問也。

繆君更有說否。又使唯我論者而言曰、

我之所謂唯有我者、從勝義諦第一義諦言耳。若從世諦言、則我固承認有父母兄弟制度文物等事者。汝佛法勝義諦中一切皆空、衆生亦空、父母兄弟制度文物亦空、汝不能以世諦破汝之第一義諦、獨能以世諦破我之第一義諦乎。繆君下謂「夢中無他唯就世間現量言、實則就聖言量（即真現量所得）論、夢中亦非盡無他心、如經言託夢等事、醒時亦非定有他心、如經言一世間衆生蓋猶夢中化生（見勝鬘經）實無衆生得滅度者（見金剛經）等語、如夢之觀、寧得原非、繆君當知一大乘諸法、無決

定相一（嘉祥大師語）肉眼凡夫在未真見道時，斷不可遽以己之境界爲諸法究竟實相，假眞理唯一之說，以遂其執，而不容異說，更求進步也。余目下對於夢醒之見，固與繆君同，惟與繆君異者，既不能用比量摧破異說，今吾說如二加二等於四之不可置疑，則亦不欲輒以高壓之論調加之他人耳。

繆君更有說否。至若處定時定二難，更可迎刃而解。處定時定，毫不足爲託質之因。唯識二十論之夢喻，已破其論。繆君亦自知之矣。申言之。

(1) 凡時定處定者，不必託質。如必於沙漠處，乃見海市蜃樓，必

於眼眩時，乃見空中花。海市蜃樓不託質云者，謂於海市蜃樓之處，無有海市蜃樓之質耳。

(2) 凡託質者，不必時定處定。如七識緣八識之見，分爲質而執爲我，而七識則一類相續，無有定時，自遍法界，無有定處。

若夫八識相分爲本質塵之說，則非彼宗所共許也。至若所謂相分變異難云。

置水花瓶入室就臥中夜嚴寒翌晨起視水冰瓶裂如謂相分不託質變則當夜間識不生起此瓶中水悉歸烏有而吾心當晚間則造瓶中有水之相分至晨又造水冰瓶裂之相分此實邏輯必至之結論而爲汝宗咋舌而不能答者

此所難者爲巴氏乎，則巴氏已謂諸相雖不存於吾心，固仍存於上帝之心，其變異實無足怪矣。實則巴氏上帝之心與唯識之阿賴耶體相似，讀者不可一見一上帝一三字而遽非之，不過唯識家有緣生熏習剎那滅，有情各一賴耶，各俱自種諸義爲能自圓其說耳。爲唯我論乎，則與上言他心無有難，等無有異。說彼竟不咋舌而答

曰然。惡乎然。然於然。吾恐繆君亦將「苦無善說確明其非」矣。然則唯我之說可破乎。曰雖不可破而亦不必破。以世實無有唯我派故。既無其說自不足爲世道人心之礙。猶如虛空幻影。雖不可破而亦不必破。以其不足爲他物之礙故。若必欲破之。抑亦佛家所謂火燒虛空。徒自疲勞。蘇格拉底所謂逐影而戰。勝之不武者也。然則巴氏之說可破乎。曰其可破者在能而不在所。此復云何。曰彼謂「境界存在。由於爲所覺故」。此語至精。顛撲不破。與唯識家一切唯有覺之旨暗合。彼實在論者。分別法執太深。故欲破其說。以證非覺性物之存在。而終無當於理。今乃附和其說。不恤違經以遷就之。不畏帛萊「知之。笑其道之已廣。被我內法」乎。然巴氏之辨所

覺雖大體無誤，其言能覺，則不免疵漏百出。知有整一常住之心體，或靈魂，而不知有紛然並呈剎那頓滅之前七轉識，知有保證感覺存在之上帝之心，而不知有恒轉如流持種不失之八識，此其所以著人破也。

然巴氏之靈魂之上帝，休謨已斥而破之矣。休氏破而不立，疑而不執，述而不擬，無我無法，無因無果，其立說之謹嚴，辨析之精細，幾及於三論。惟三論盛倡世諦罪福因果，彼派則無之。輒近西方頭腦清晰之哲學家心理學

家，多承其說而光大之，此真乃唯識宗之勁敵，而亟待唯識宗之糾正者也。

復次，若有妄以存在即被意識覺知之說，否認八識或種子之存在

者即可破之云、汝言意識爲是五俱意識、即色聲香味觸之能覺。爲是獨頭意識、即色聲等不在前時、懸想其影像之能覺。汝所謂存在、爲是感覺、即色聲等不在前時、懸想所得。此爲是影像、即色聲等不在前時、懸想所得。此若謂存在即感覺、即被五俱意識覺、則今他心雖非感覺、非被五俱意識覺、而自存在、汝言存在即被五俱意識覺、知不應道理。若謂存在即影像、即被獨頭意識覺、則今色聲香味觸等諸感覺、非是影像、非被獨頭意識覺、何以故、獨頭意識所得者、唯是影像、非感覺。故如人想火、終不被燒、以所得者、惟是火之影像、而非熱觸。故然熱觸等固自存在、是故汝言存在即被獨頭意識覺、知不應道理。若謂存在非感覺、即影像、非被五俱意識覺、知即被獨頭意識覺、則今月之反面、地之中心、既非感覺、以人之

五官所不及故、亦非影像、以影像唯是獨頭意識假想安立、彼固有其真正之色相、非獨頭意識境界故。謂能起色相之功能耳。苟人能飛出月外、或深入地中、將必得其色聲香味觸等種種感覺。然而凡平、而必有正、反、必有色相、故可比、知、月、有、反面之色相、凡圓球、必有中心、必有色相、故可比、知、地、有、中心之色相。是故汝言存在、非被五俱意識覺知、即被獨頭意識覺知、不應道理。以是義故、八識或種子、亦是比知。雖是比知、而非意識境界。謂疏相分。

親相分。

復次、巴氏言凡存在者皆被覺知、而不言凡被覺知者皆是存在、故色聲等雖被覺知、而不害其爲如幻、有何以故、因緣生故、龜毛兔角雖被覺知、而不害其爲畢竟無、何以故、橫計度故。此唯識宗所以雖

云一切唯識、而仍有依他有與徧計無之別也。以是義故、若單就巴氏存在即被覺知一語論、實屬顛撲不破。

(九)西方原則公例之學、非與佛法背馳而無常苦空、非佛法之特色義。

復次、繆君謂「原則公例之學、爲西方文明根本之所在、與吾佛精神適相反。」然人而不爲學問、則已。既從事於學問、則原則公例在所必求。佛法中之「三界唯心」「一切唯識」「諸行無常」「有漏皆苦」「因有三相」「自性皆空」一切法相名數之學、敍述諸法「共相」者、無往而非原理原則公例概念之所在。斯則原則公例之學、直是學問根本之所在、非西方文明所得專有也。故繆

君亦云、「科學家之與佛法異者，不在其立原理原則，而在其執此原理原則爲實有。」此語近是矣。雖然，其厚誣西方之科學家者，不_{太甚耶。}科學家謂原理爲實有者，謂卽於萬象紛紜之中，而萬象之原理原則存焉，亦如繆君所謂卽於萬法生滅中，而真如之理存焉耳。牛頓不謂於天體之外，別有通吸律之存在，愛斯坦不謂於萬象之外，別有相對論之原理，孰謂「概念有形上之存在」者哉。繆君舉柏拉圖亞理士多德康德三人以爲例，三人固非科學家也。卽名爲科學家，亦斷不足以概西方科學家之多數也。況卽三人之中，惟柏氏一派，至中世爲唯實派，同時卽有唯名派反對之，近世則羅素似之，而實非以其謂概念爲附存 *Sensist*，而非自存 *Exist* 也。確有如繆君所云者，而亞氏則謂法式 (Form) 不能離物質 (M

after) 而存在、康氏則謂時空等不過心靈之範疇 (Category) 非離心靈而存在、繆君又安可遽以聲論之說擬之乎。至謂「以其爲周遍計度、而此計度又隨人隨時而殊也、因之一時代有一代之科學哲學、一人有一人之學說理論、淺見者不明其所以、則美其名曰進化、庸詎知無常卽諸法之本真、概念原理皆徧計所執乎。」欲以數語似是實非之論調、推翻學術進化之共軌、抹殺西方之學問、詞更失檢。須知一切概念、惟是「徧計」謂有形上之存在、方是「所執」。若謂一切概念悉是徧計所執、則「無常」亦是概念、亦是徧計所執。謂爲「卽諸法之本真」卽是自語相違。卽若歐克立德幾何學、謂凡三角形三角之和等於二直角、亞里士多德論理學、

謂凡真理不得犯矛盾律、以及常人所經驗之「凡人皆有死」、「凡樹皆無知覺」等等概念、曷嘗非諸法之本真、安可以徧計所執概之乎。

復次、滄桑變幻、諸法無常、生老病死、有漏皆苦之諸概念、匪惟東西哲人所共了、知下至村夫俗子、鄙諺俚言、莫不同具斯感。佛法之可貴、並不在「能了諸法之本來無常、或「知諸法自性本空、而求實證此空性」所以者何、夫性既空矣、有何可證、即可證矣、何貴乎。證既云、一切皆空矣、何來說法、度生利樂、有情之用、既有說法、度生利樂、有情之用、則非一切皆空、可知言至此、吾意必有自命爲了解佛法者、起而爭曰、嘻、此外道之說也。緣生故、非空、法性故、非不空、此未

解緣生義者也。世諦故，有勝義故，空勝義勝義故，非空非不空，此未解二諦者也。雖然，吾聞未得謂得，未證謂證，爲佛法罪人，今吾所得所證者，幻有也，非真空也，故寧願爲外道，而不樂爲「幻有卽是真空」。諸法空性卽是諸法實性」之說，以遁於模稜兩可之中，而自欺欺人焉。幻有奈何，曰如幻而有，如幻而有者，非不有也。以量立之，則可做清辨而立量云。

真性「有爲」幻有緣生故，如幻。

以相釋之，則如對法解無性云。

由此自體曾所經有卽此自體不可復有。體雖現在未至壞相，次必當滅體無住義。

是其相也。涅槃經命之曰本無。今有暫有還無。雖然「本無非真無也。有能生之種子焉。」還無亦非真無也。有所薰之種子焉。則是徹上徹下無往而非「有」烏睹所謂「空」哉。以是義故。吾謂佛法之可貴不在實證諸法之空性。其可貴者維何。曰貴其能於無常無我苦濁世界之中。告人以常樂我淨之道。使得生滅而常湛滅不捨世間而得涅槃耳。夫厭諸行無常而求常。厭生老病死苦而求樂。厭我之無常而求我。大智度論述大迦葉語「無常故苦」此西歐亞含生之倫之所同然。佛法亦寧能自外特其所以求之道。有高下精粗之異。佛法之加行觀空。亦其要道捷徑之一。參料簡基師論加行觀空真如爲二空所顯。非卽二空之理。爲諸法之本來面目。而非並此本來

而、目、而、空、無、所、有、孰、謂、佛、法、遂、以、證、得、空、性、爲、究、竟、哉。至若一時有一時之學問一人有一人之理論法相名數愈趨愈多概念原理後起勝前小乘之進而爲三論三論之進而爲唯識卽在內法何獨不然名曰進化寧爲溢美。且雖云「新陳代謝月異而歲不同」其中不隨新陳代謝不以歲月異同者固亦不尠如蘇格拉底主張道德之各種原理歐几立得幾何上各種原理加里遼半頓物理學上種種原理巴克烈所以破洛克與休謨所以破巴克烈之各種原理以及各社會科學自然科學中之種種原理其中固有千古不磨至今仍與事物相應者其價值自在霄壤間斷非空言所能抹殺繆君謂「哲學科學各種理論之有無價值固不難以諸法之自性是否本

空、一語而斷之。似非平情之論也。

(十) 見相同種義

復次、繆君主張性境相見別種、且於余之主張同種加以責難。夫別種之於理難通、余於所著見相別種辨中已嘗反覆言之、繆君不務解釋別種之困難、而徒責難同種、即使所難有當、而別種之不可通如故、況其所難又多余所已經解答者乎。如曰、

如與見分同種、則此種子當自爲覺性一也、器界根身皆大造變現、大造亦有覺性二也。

應之曰、然一切唯有覺、一切皆是覺性、比余見相別種辨中、所極端承認、屢辨而不一辨者、此之二難、適成我義。又曰、

在一剎那間、見分祇有一種現行、而相分可有無量種、如二同種、則種子器界根身皆一種生三也。

應之曰、不然。此爲余文所已破故。如曰、「所明既異、能明隨之、勿緣色、光明、黃色。故非所明多、而能明一體不二故。其理決定。如是所覺色、聲、香味、雖各無量、而彼能覺、亦復無量、不得執爲見一相多。」又曰、「此之五色、乃至萬色、本是一相、剎那頓現、後意分別、方執爲多。今姑不論、且問彼云、汝執相五是一、見分配五相分、相既別種、則彼五相應有五種、多種現行而成一識、淆亂法相、便成大失。剎那意識緣十八界、親緣所相、亦唯是一。不爾、意識龜毛、應無相分、既無相分、應非有爲心、心所法。且一相分似五分現、尙許說爲實是一分、一自

體分似二分現云何說爲非復一體」所謂一多本無定式見之與相融合無間一則同一多則同多如前已說。器界根身之相分與種子之相分一種生歟則其見分亦一種生多種生歟則其見分亦多種生。主一相分有多種者可受多種一識。即多種潛在功能發而爲一種功能自語相違。吾謂種若無量則相見分均隨之無量故不受難。若謂見分行相同故應唯是一則吾見分與汝見分行相同故亦應是一。若謂如是則人常有無量阿賴耶識。曰阿賴耶識本名一切種子識。離却阿賴耶識固無一切種子。離却一切種子亦無阿賴耶識。一切卽一一卽一切斯則謂之一也可謂之一切或無量亦無不可。繆君又曰

八識有親所緣緣以見託相而成立如屬同種則無親所緣緣。

應之曰然、親所緣緣、本無緣意、余已詳辨、茲不更贅。且即假說爲緣、亦與同種無妨。獨頭意識緣龜毛兔角、相見同種、此繆君所許者、雖屬同種、非無親所緣緣、此亦護法奘基所共極成、不容繆君不許者、故此一難、破我不足、自破有餘。

復次、繆君又明二點。一則舉成唯識「十八界各別有種」及「見分種」「相分種」之言、證明安惠亦主別種。誠如所云、則匪惟安惠學說、前後矛盾、即窺基傳述、亦太荒唐、以彼振古鑠今之二大法師、並此而不自覺、能無令人駭怪。繆君未之思爾、二師何遽若是、繆君疑吾言乎、試更取述記一細讀之、且自知其言之失檢也。

十八界各別有種、不足爲主別種之證、以十八界各有相見分異、六

爲「似根識」六爲「似塵識」六爲「似色識」十八類「相」與十八類「見」皆自此十八類種子生故。其足爲主別種證者。厥爲見分種相分種之語。雖然。基師述記不明言此係對難陀等「設許」之詞乎。何繆君未之見也。

難陀等引教云、

二十唯識伽他中說、識從自種生、似境相而轉。

基師述云、

自種生者、此師意說、見分相分、俱名自種、一因緣自、卽見分種、二所緣緣自、卽相分種、三增上緣自、能感五識之業種也。

於茲可見「見分種」「相分種」之語、乃出自難陀等之口。難陀

等又云、

觀所緣論亦作是說、識上色功能名五根應理。彼頌意說、異熟識上能生眼等色識種子名色功能。

基師述云、

釋頌功能、亦如白樺、一見分種、二相分種、三業種。彼觀所緣頌中意說、第八識上有生眼等色識種子、不須分別見分相分、相分名色、見分名識、此二同種、故名「色識」。然前解者、見相別種。如彼論說、有二境色、一俱時見分識所變者、二前念識相爲後識境、卽是前念相分所熏之種、生今現行之色識。

此言觀所緣論頌意主同種、而難陀等則以別種解之者也。下安惠

等師難云、

若見分種、應識蘊設、若相分種、應外處攝。

基師於下、特加聲明云、

此卽「設許」識色異種而爲此難、故不同前一種子難。

「設許」云者、亦影君所謂「觀察論端方興言論」者也、謂是氏主別種之明證、惡惡可然、此特安慧不主別種之反證耳、至若安惠明主同種之證、則觸目皆是、舉之不可勝舉、如成唯識論云、

諸種子者、謂諸相名分別習氣。

基師述云、卷十五。

安惠等說、入識種子、唯自體分、彼生現行、似有能詮所詮相現說。

爲名相。名相現行、徧計所執、相似有故、說自證種能生名相因緣、名爲名相等習氣。非離自證種外、別有名相種。或名與相雖無實體。而別有理。

又如基師解「變謂識體轉似二分」云、

詳有相見別體性者、說相見種或同或異。若同種者、卽一識。「體」轉似二分。「相」「用」而生。此說影像相見離體更無別性。是識用故。(中略)安惠解云、變謂識體轉似二分、二分體無徧計、所執諸識自體卽自證分。上二段皆見相別種辨所具引。

基師以別體性解釋別種、以有爲法中種卽體故、其所謂同種、是否卽安惠說、苟非膠執己見、求勝忘真、必有能辨之者。且基師一則曰

「實說一分如安惠」再則曰「安惠等古大乘師多說唯有識自證分、無相見分」而繆君則曰「在氏固非不主有二分、且非不主二分爲別種」夫繆君固深信基師傳述無訛、而以「爲基師辨誣」自命者、何其言之與基師、乃背謬若是耶。余之主同種、固不必假安慧而立、第繆君譏余以「爲古師辨誣」自命、而轉違古師之意、故一辨之、聊供一笑也。

繆君次明第二點云、「相見之是否別種、卽問相見之義用有無差別而可決、而能緣所緣義用各別、成唯識論已早建立」應之曰、然相見之義用差別、固同種家所極端承認而不辭者。惟其承認義用差別、故不承認種體差別。「八識種子唯自體分」。「影像相見是

其用故。」且述記三量證明一切「心心所法」皆有能緣所緣相
 貌。卽一切心心所法皆有相見義用差別。獨頭意識亦一切心心所
 法之一。亦有相見義用分別。而繆君許爲同種。斯義用分別不足爲
 別種。因其證一也。又自證分爲能緣。見分爲所緣。能所緣相義用
 各別。亦繆君所許者。而自證分與見分同種。則衆所極成。斯義用差
 別不足爲別種。因其證二也。又阿賴耶識有持種用。又有爲種子
 見分用。實則持種用卽自體分。斯二義用差別。亦繆君所許者。然阿賴耶與
 阿陀那識非有二體。或二種子。斯義用差別不足爲別種。因其證
 三也。此皆就繆君自所主張之義。略加解答。已足證義用分別之說。
 破別種則有餘。破同種則不足也。至若體用之義。有異尋常。詳見相

見別種辨中、茲有更贅。惟一申護法同調親光法師之言曰、「義用分多、非體有異。」「雖是一體、多分合成、不卽不離。」亦以見欲求理教之無違、必非主同種不可、而主同種者亦不僅古學也。

復次、三境之分、本無森嚴之界、唯是隨俗假立、不可拘執。且如夢中之境、大抵獨影醒時之境、多爲性境、此性境、此獨影、實無分別可得。所謂醒時、實亦是夢、如夢未覺、不自知故。又如鏡中之影、水中之月、究爲性境、抑是獨影、乃至帶質、異說紛紜、莫衷一是。參圓測解深密經疏所以者、何以諸境相、雖似有久暫、共不共、相應不相應之異、而究其極、無非幻故。且卽許三境、則此三境、反與別種之說爲不相容、何以故此相種與本質、塵同一功能、疊牀架屋、不並容故。此復云何、謂同有

使相分有體或質之功能故。如余見相別種辨中有云、

除却本質同是影像。既同是影。何假何實。豈水中月與彼病眼所見空華假實有異。前託月質後無質故。

天上眞月。譬如本質。水中月影。譬如託質而起之影像性境。空中之華。譬如獨影境。今謂水月託天上月爲體。異於空華之無體可也。乃又謂水月除託天上月體外。又別具一體。斯水月有二體。而空華則並一體而無之故。水月爲眞。而空華是幻。作如是言。誰其信之。因月有體故。遂謂月之影或第二月亦自有體。以別於空華之無體。此吾所謂疊牀架屋。不能並容者也。若主同種。則於此乃毫無困難。見相別種辨中有云、

於此契師有一頌云、性境不隨心、獨影唯從見、帶質通情本、性種等隨應、此所謂境、殆兼親疏二所緣言。託質之影、斯爲新境、質自有種、故不隨心。無質之影、名曰獨影、影不似質、此不似言謂反常態非與本質比較而謂之帶質。疏所緣、緣卽是本質、有無似否、以判三境。境種、境性、隨應不同、豈謂影像種無種異。

取證同種、蓋不煩言。繆君又引成唯識論、「謂於別別色心等果各各引生、方成種子、此遮外道執唯一因生一切果、或遮餘部執色心等互爲因緣」謂必主別種、方不類外道。須知此所遮者爲外道餘部而非安惠、爲無種論而非見相同種論、爲唯一因生一切果而非同種家之一因生一果、爲色心等互爲因緣而非同種家之唯種生

現及種生種得爲因緣。繆君徒以非同種故，遂以擬於外道小乘，所謂愛之欲其生，惡之欲其死者非歟。

夫余所以主同種者，亦欲令學者直悟。能所不離，離取無體，打破我法關頭，深入唯識觀境已耳。豈有他哉？若已明白能緣所緣融合無間，「或相離見無別條，然各別自體」基師語者，則雖謂別種，亦非余所必爭。筌以得魚，得魚忘筌，主別種者，幸詳此意。

(十一) 二法同時義

復次，繆君解釋種現生熏引成唯識論文云：

能熏識等從種生時，卽能爲因，復熏成種。三法展轉因果同時。如炷生焰，酸生燂，炷亦如蘆，東更互相依，因果俱時，理不傾動。

於下註云、

三法因果俱時、其現熏種、指正熏種、言非以成得名。若已成種、則屬第二剎那、後因後果、又俱時有矣。

按唯識家之論因果、有「同時因果」、「異時因果」二義、因生而果生、因滅而果滅、此生彼生、同一剎那者、謂之同時因果。種子之生現行是也。因滅而果生、果生而因滅、此生彼生、差一剎那者、謂之異時因果。種子自類等流是也。

種子之生現行而爲同時因果者、卽種子六義中所謂「果俱有」也。因果何以必俱時而有、曰一者衆緣和合故。二者現行無間故。衆緣和合故者、種子爲現行之因緣、然必與其他諸增上緣俱現和合、

乃得現行。若種子先滅而後現行，生者則與諸增上緣無和合義，以諸增上緣與所增上果俱時而生，異於等無間緣之緣滅果生故。或謂種子既爲現行，卽除現行之外，已無種子，尙安得與現行俱時而有？此誠從事唯識者應有之問題。當知唯識家之言衆緣生識，生謂引起，非謂轉變。如人刀肉等合而使刀中能割之功能，有割肉之用，非如人泥團水等合而使泥團轉爲瓶也。泥團既轉爲瓶，則失其泥團之相，不能與瓶俱時而有。刀雖正在割肉，而仍不失其有能割之功能。功能實用俱時而生，非功能滅而實用生。且功能既滅，則實用無從而生。此種子與現行之所以爲「不一不異」俱時而有也。

次現行無間故者，信使一切因果皆是異時，必待此滅而後彼生，則

第一種子生時爲第一剎那、第一種子滅第一現行生時爲第二剎那、第一現行滅第二種子生時爲第三剎那、第二種子滅第二現行生時爲第四剎那、斯則第三剎那無有現行、如是第五第七第九等諸剎那亦無有現行、必隔二剎那乃現行一次、而今剎那剎那現行、無間故知種現必俱時、有或謂第二剎那種滅而現生時、安知不卽自類等流而成第二種子而爲第三剎那現行之因、奚必更待現行所熏之新種乎。不知此種子若如上所說、轉而爲現行、則更不能爲後種之因、若爲後種之因、卽不能爲後現之因、如泥團轉爲瓶、卽不更爲泥瓶是也。且旣謂前種之滅、旣生後現、又生後種、則此後種後現、仍是俱時而有、旣是俱時而有、卽應說後種爲後現、因何以故、現

行以有種爲能生不以無種爲能生故。

按之唯識公例異類之法而爲因果者可許同時同類之法而爲因果者必爲異時。若同時者則千古是一剎那卽違時序遷流之世間現量。然若不說甲爲乙因而說「甲滅爲乙生」之因則亦未始不可仍作因果同時之解。蓋此所謂同時者非謂甲乙俱時而生俱時而有也。謂甲於此時滅而乙於此時生甲於此時無而乙於此時有耳。甲滅乙生是一剎那如秤兩頭低昂時等。甲生之於甲滅甲生之於乙生是二剎那如秤此頭之低與此頭之昂或此頭之低與彼頭之低時必不等。而所謂剎那卽以此甲滅乙生之一滅一生爲一單位。甲滅乙生爲第一剎那乙滅丙生爲第二剎那丙滅丁生爲第三

剎那、此滅彼生、如波起伏、剎那剎那、遷流不絕、故有時間相續之象。然此剎那實依生滅之分位而假立、苟無生滅、即無剎那生滅。是幻剎那更假、苟能證入不生不滅境界、即無時間可得。

種子之自類等流。現行之前後開導、皆即此所云之異時因果、以別於種生現之同時因果者也。於茲有問題焉、「現行熏種」同時因果耶、爲異時因果耶。爲如種之生現行耶、爲如種之生自類耶。成唯識論明謂「三法展轉因果俱時」三法非他、舊種現行、新種是也。又謂「能熏生種種起現法、如俱有因、得土用果」明言能熏之現行與所熏成種俱時而有。基師則更謂種生現行、復熏成種、爲同時土用果、其言作者舊種作具現行作業新種三法同時、旨尤明晰。然繆君則

疑其說之難通，謂「現熏種」爲異時因果，不可與「種生現」次比，故寄言「正熏」「熏成」以簡之，其理由約者二端。

- 一、種子直接等流而生後種，尙爲異時，豈間接由現行熏成之種，乃反同時。譬如兩點之間，直線最短，三角形二邊之和，必大於一邊，今謂事之經過二重手續者，反較經過一重手續者先時而成，頗難思議。

二、種子既能並時間接發生新種，新種亦必能並時間接發生其他新種，如是則一剎那間成種無窮。

三、法同時之說，余初實亦疑之，匪惟疑現熏種之非同時因果也，並種生現而亦疑之，然思之既久，而後知誠哉其爲理不傾動也。試爲

列圖如上。

三法同時，夫復奚疑。

二、舊種雖能同時間接發生新種，而不得一時生無窮種，此則基

師述記已解之矣。「何故無有四法新種生現耶？」謂何以第三

能同時生第四法之現行。心等一時不可並故。謂闕等無間緣或開導依，又

生彼緣未和合。謂闕他增緣等。

復次、新種之成、以現行之熏爲因、不以現行之滅爲因、若謂第一剎那正熏而不成、則第二剎那之熏成爲無因、何以故、第一剎那能熏正有、尙不得成、何況第二剎那能熏已滅、而謂得成耶。復次、現行滅時、卽能爲開導依、生新現行、斯則此新現行仍與所熏成種俱時而

有、既是俱時而有、卽應說此新現爲新種、因何以故、種子以有現爲能熏、不以無現爲能熏、故是爲略補三法同時義。極按此段結論乃三易稿而後決定者、以此見闡明理趣、非交相啟迪不爲功也。

唯識之學、有待於今釋者正夥。若本質塵之性質數量、有無方所也、若人法士用之作者、作具作業、當以幻相說明也、若牝牡媾精、賴耶之若何依託也、若積善之所以獲慶、積不善之所以獲殃也、皆繆君略一提及、未加詳細討論之問題。若新唯心主義、謂世界爲合各種關係而成之渾然一體、當以緣生之義正之也、人本主義、惟以世間實用爲極、則當以世間出世間之並行不悖示之也、直覺主義、誤以意欲衝動生滅流轉爲諸法之本真、當以本來寂靜自性涅槃之道

曉之也。生機主義執有卷舒分合之靈體。當以世界無量。有情無量。諸識相續。此滅彼生。無我無常之理詮之也。皆繆君所未提及之問題。而爲張大唯識所不容棄置者。余不自量。輒欲有所論列。爾來卒卒。無沉思默想之暇。又讀書尙少。學力未逮。故以留待他日。願與繆君及有志諸法實相者交勉策焉。

見相別種未釋之疑

見相云云。蓋認識論上根本問題。亦唯識宗命脈所在。常人皆謂見可離。相於是橫增我執。皆謂相可離。見於是橫增法執。爲破二執。故說不離。唯其不離。故成唯識不離之說。學唯識者無不承認。然真能

領悟不離之境界者實鮮。余前作見相別種辨。主張古師同種之說。蓋以同種之說。雖似駭人聽聞。實可促人悟入不二法門。且基師之說。又實有令人不能無疑者。故不辭粗淺。反覆言之。然基師等。自能領悟不離境界。夫復奚疑。縱語有未盡善巧。亦何傷其大德。余之誌疑。非欲妄訾先賢。蓋於未得先賢之意。而執其語者。三致意焉。

疑。吾說者。前有吾友繆君鳳林。唯識見學衡第十九期。今釋。余於所作唯識。

今釋。補義一篇。已詳加論辯。今又有吾友唐君大圓。作相見別種釋。

疑。見學衡第三十三期。余虛衷玩索者。再覺吾疑。仍有所未釋。爰本朋友切磋。

之義。再申其說。

唐君一本基師主張。以見相用異。成立別種之說。然基師固非主張。

見相皆別種者。獨影境之見分相分其爲同種亦基師所極端承認。充唐君之說必若圓測之一切別種而後可。將置奘基「獨影唯從見」之說於何地。且一念之中而有能念所念二種。一癡心所之中而有能癡所癡二種。一睡眠心所之中而有能睡眠所睡眠二種。一痛覺一癢覺之中而有能痛所痛能癢所癢之二種。恐唐君亦未必能自信。念癡睡眠痛癢等既莫不爾。推而至於一見一聞。又安能自外。（此世衆生眼耳二根特利執亦特深。不離謂離不二謂二。智者觀之平等平等。同種之說平淡無奇。特衆生一向以能見能聞者在根身內所見所聞者在根身外不知二者處所不異融合無間驟聞是一故謂奇耳。）夫獨影境者無質之影有如空華。性境者有質之

影有如水月。雖一無質。而一以天上月爲質。而其爲影無異。豈謂空華離見無別種子。而水月離見獨有別種子乎。水中月實不以天上月爲質。此處天上月喻本質。讀者善取其意。是故苟不承認獨影境見相同種。則已苟加承認。則於性境亦無別因可說。別種卽此獨影境同種之承認。足以推翻唐君全部之說。而有餘。此唐君未釋之疑一。

唐君一本基師主張。以能所用異。成立別種之說。然基師固非主張能所皆別種者。自證分能緣見分見分爲自證分所緣。此能緣所緣之爲同種。則基測諸師所共同承認者。是唐君縱舍窺基而取圓測。亦無以圓自教相違之說。卽此自證與見同種之承認。足以推翻唐君全部之說。而有餘。此唐君未釋之疑又一。

自陳那護法親光成立自證緣見以後，千餘年來，無有異議。余則以爲不然。說詳見相別種辨中。友朋或以故與古人立異譏余，然亦知陳那等之說實故與古人立異乎。余蓋復古，敢云立異。眞理所在，何古何今。縱吾所謂眞理者實非眞理，然眞理從此當益顯，此余之所以不避譏嫌而姑妄言之之故也。唐君若眞主別種，此點當先同余說。同種別種，饒有討論餘地。若仍依傍基測，則恐不免「代他捉熊，反爲自害」之譏。唐君其亦審思而明辨之。

今假定唐君脫離基測主張一切別種，且不認自證爲能緣，見爲所緣之說，而一察其說之完備與否。竊猶有不能無疑者。試略論之。體用等字，最宜詳定所指。稍一不慎，卽足爲模稜兩可之說之藏垢。

納污地。有若宋儒之論體用，勝論之論實德業，籠統含混，誤盡天下蒼生。唯識家重在分析名相，於此尤不容忽視。今且問唯識家之體用，究何所指。曰：無爲法爲體，有爲法爲用。然無爲法無同法喻，不可言說，且非離有爲法而別存在，故非唯識家之置法性而專言法相者之所從事。故唯識家之體用，單就有爲法言，亦可謂之用中之體用中之用。此中又可分爲二類：一者以自體分爲體相見分爲用，本識轉識各有三分，卽本識有本識之體用，轉識有轉識之體用。基師謂「本識指其自體分是體，種子指其相分是用」者，蓋單就本識而辨體用，無害乎轉識之別有其體用也。二者以種子爲體，以現行爲用。蓋種唯是潛在功能，無實作用，必現行而後有實作用，無實作用而爲實

作用之親。因故假說爲體。此卽吾歐陽師用中之體。用中之用所由分也。唐君文云「若認種子是體。自證亦體。則一識中。豈有二體。」此問極佳。實可補余所未及。今爲答曰。就第一義言。種子非體。自證爲體。就第二義言。種子爲體。自證非體。然此處種子屬於本識。自證屬於轉識。二識而非一識。雖皆謂體。亦不容有「則一識中豈有二體」之難。

復次。轉識自體分之所以爲體者。正以其「具種」故。所以爲分者。對見相分而言。以除見相分外別無自體分故。見相分之所以爲分而不爲體者。卽以自體分爲體故。卽以自體分之種爲種。而無別種故。蓋世無無見之相。無無相之見。無見之相。無相之見。末由現行皆

無作用必有一見。有一相而後有一作用。此有一作用者非見分。非相分。名之曰自體。分自體既一作用。豈二作用。既二自體。豈一唯識家於此有慣用破敵之量云。

體若一者用亦應一（宗）

不離用故（因）

如用（喻）

用若多者體亦應多（宗）

不離體故（因）

如體（喻）

此所謂用皆謂作用。非謂義用。義用可多。如狗可名犬。對牛爲小。對鼠爲大。此狗犬大小皆一體之諸義用是也。作用則不然。若謂一體有多作用。卽是外道之一因論。義謂名義謂一體上假施設之名義也。

作用既一種子。豈二種子。既二作用。豈一蓋種子者功能差別功能差別者。潛在之各種作用。謂作用爲一而潛在之作用乃二。斯不啻

自語相違。一識不容有二體，卽不容有二種，豈不彰彰甚明。

又唐君云：「相有相功，見有見能。」其意蓋謂相有所緣用，見有能緣用，能所二用異，故非一作用。然須知能緣所緣，只是「緣」之一作用之兩方面，而非是二作用方面，卽是分位，謂本是一體而人，以意識分爲多分，如一光中之能明所明，一鹽中之能鹹所鹹是也。若果是二作用者，則不相待，如哭不待笑，笑不待哭。能哭所哭，能笑所笑，爲一哭一笑之兩方面。此應知。通唯識者，貴在「能所雙忘」，「觀唯一心」。又烏可謂定有能所二作用也。

唐君又謂自證相見皆依他中實，引士農工商各安分位爲喻。此實誤解分位之義。士農工商用異體，異自證相見用同體，同豈可爲喻。

若謂士農工商亦是一體，則天下無復同異差別可言。古今唯識家未有敢作是說者。吠檀多衆生出於大梵入於大梵之說，庶幾近之。恐亦斷非唐君之意。然唯識學中分位一名詞，係指一體之數分位言。又烏可以世俗各安分位之分位擬之哉。今更以簡明之語辨自證相見之假實曰：自證相見一體三分。若謂爲一，此一是依他中實。祇具一種。從緣生。故若謂爲三，此三是依他中假意識。假立。非有三種三體。皆從緣生。故謂相亦獨自具體。而從緣生。則應以見爲一。能緣緣。然經不說。故知不然。至於所緣緣，則指疏相分爲三分。同一之緣。非見所獨有。說亦詳唯識今釋。並義及見相別種辨。

又唐君云：「二角同用角雖異處，若其用同，應說何種。」不知所謂同者，爲是一耶，爲相似耶。若謂是一，則明言二角且處所異，不得爲

一。若言相似、卽說同種、則美洲之火與中國之火、應同一火種。吾之癡與君之癡、應同一癡種。豈復可通。

唐君又謂「日光之喻頗爲不倫。能明是光。所明是物。且請當前指此光明、誰爲能光、誰爲所光。」然吾亦謂「能覺是前六識、所覺是器世間、或他心、或疏相分。且請當前指此一識、誰爲能識、誰爲所識。」所識所在、卽是能識所在。猶如所光所在、卽是能光所在。融洽無間、寧可析分。如於此有疑、可參閱楞嚴經七處徵心段、或推著唯識今釋補義、能見能聞者不在根身以內段。讀者試思、能痛所痛、不可分指、卽可悟知其餘。頗不見有不倫之處。至於百論明言燈不自照、亦不照他。他字包括一切處所爲不明言識不自識、亦不識他。此卽余所引解深密經中一云、何此心還無有少法能取少法。然卽此心如是生時、卽有誠以能所二取、隨俗如是影像顯現。」願讀者對於此段、仔細審思。

假說第一義中、平等不二、絕諸戲論、無有二取存在之餘地耳。余主同種之說、正欲祛此二取之見。豈真謂此心還見此心哉。然雖無能所、而覺性宛然。如光自明、如鹽自鹹。何以故能所不二。故刀割之能所二者、不可爲喻。余亦既已言之矣。

又唐君以手足喻見相、其誤亦與士農工商喻同。身體本是手足等和合假有。除手足等各有體外、別無身體爲手足所依。豈如相見之依自體。譬如衆人成軍、衆木成林。唐君將謂衆人依一軍體、衆木依一林體乎。軍爲人之和、林爲木之和。唐君將謂自體分爲見相分之和平乎。余嘗精細研思、而終無以易吾說。願唐君與讀者亦精細思之。又唐君謂「有體施設假、假體可多、若應是一、云何施設。」余則謂

有體施設、假實無體。卽以固有之體爲其體。故假而有體。云何名假。云何名施設。若定謂除固有之體外、仍有假體、則此假體卽是無體。隨情假矣。卽如於狗體上施設犬之假名、以其對牛施設小之假名、以其對鼠施設大之假名、豈謂狗犬大小卽有四體。又如於諸識相續上施設我之假名、於衆人衆木上施設軍林之假名、豈謂卽有實我及軍林之假體。

又唐君以體同用別、說不卽不離。體同用別之不可通、已如前說。至謂「能耕之人所耕之地、當其爲能所時、豈得相離。」則不免誤解。不離之意、定不離者、處所不異、而能耕者與所耕者、明明兩處、何謂不離。若此而不離者、則朋友相隔千里、亦可謂之不離、何以故。二人

相思一爲能思一爲所思故。且識色之不離而可以能耕之人不離所耕之地相喻則唯識之說已根本不能成立。所以者何。人地不離不可言唯人。識色不離又安可言唯識。至謂「天地人三豈是一體。」則正同吾說。余固謂「彼旣不然此云何爾。」不謂彼然而此爾也。責以代他捉熊得毋見枉。

又柴師之量。余愧笨拙。實不見其精奧所在。徒覺其因之勉強。不足以服人。如有二人各立一量。其一云「太伯曾逃之荆蠻。自許王季三子攝。文王所不攝故。同喻如仲雍。異喻如文王。」其一云「太伯未逃之荆蠻。自許王季三子攝。仲雍所不攝故。同喻如文王。異喻如仲雍。」此二量者。雖吾人以世間現量故。知其一是一非。然其因之

勉强而不足以服人則同。現傳樊師之量恐亦猶是。現傳之量恰與

相合否頗是疑問。余嘗代立二唯識量云。

五識之親相分定不離其見分。(宗) 是識故。(因) 如六

識之相與見。(喻)

醒時諸識相分定不離其見分。(宗) 是識故。(因) 如夢

中識之相與見。(喻)

以意識及夢中識爲喻不離之真義乃見。雖曰不知妄作然余終自信妄作勝於無作也。質之唐君以爲何如。

又基師「許有相見別體性者說相見種或同或異」云云似同異種爲「相見有體性」派中之兩說。而相見無體性派且無同種別

種可言。然下又謂同種家說「相見離體更無別性。」豈非明言相見無體性卽是同種之說。此非基師詞義偶涉含混卽是校刊有誤。若依吾解則此「者」字是頓詞非代名詞。蓋先述自己之主張而後分疏二說以明之者也。至於安慧之主相見無別體性卽同種說旁證甚多。余於唯識今釋補義見相別種段曾列舉若干。茲不贅。吾於唐君之說既逐段逐句而辨之矣。既主一說求其一貫自不得不爾。雖然吾固認唐君爲畏友。其別種說苟加修正將必有以與吾說並行而不悖。吾於唐君之說確曾虛衷玩索者再不知尙有誤會其意者否。甚願唐君終始研究之精神以相駁正。苟從吾說非所敢望也。又唐君之稿與此篇之稿皆成於倉卒。章法文詞未暇修飾。吾

尙擬作見相同種說淺釋一篇以公之於不了佛學專門名詞者。唐君亦必續有所作彙集修正當俟他日。唐君庶幾與余同志也乎。

名家公孫龍子之唯象主義

第一節 別墨與名家

莊子天下篇曰。「相里勤之弟子。五侯之徒。南方之墨者。苦獲已齒。鄧陵子之屬。俱誦墨經。而倍誦不同。相謂別墨。以堅白同異之辯。相訾。以綺偶不侔之辭相應。」其脫離正統之墨家。自成一派。實無疑義。今觀於魯勝所稱墨辯四篇。經上經下經說上經說下經。固多所謂堅白同異之辯。與夫綺偶不侔之辭。其爲別墨之書。亦無疑義。其與名家之關係。

則說者不一。有以爲卽名家者。以余觀之。別墨者。名家之前驅。而異夫。後之名家者也。曷以言別墨者。名家之前驅也。一者。名家之態度。別墨實式。啟之。如古有五行之說。見書後之儒家。又述而大之。如荀子非造說謂之五行。亦見韓詩外傳而經上則曰。五行無常勝。說在宜。其攻訐當時舊說之態度。可以概見。苟能繼續發展。後來五行生尅之荒謬醫學。當早絕迹矣。他若辨名之清晰。論理之合法。近世學者。類能言之。公孫龍子之科學的態度。實出於是。二者。名家之問題。別墨實式。啟之。今存墨辯。雖篇脫簡缺。多不可解。而惠施公孫龍等所討論之問題。墨辯中幾無不有。關於豎白牛馬指物之名詞。亦屢見而不一見。如「景不徙。說在改爲」之條。且與惠施之「飛鳥

之影未嘗動也。」見莊子天下篇及公孫龍之「有影不移」見列子仲尼篇意義全同。其所究對象之同。從可知矣。曷以言別墨異。夫後來之名家也。一者。其與名家同者。前已言之。而其學說之不同。固自若也。惟其有相同。故曰相應。惟其有相異。故曰相訾。且其同者少。而不同者多。其同者小。而其不同者大。試略就墨辯中之可解者。與公孫龍之言較之。

公孫龍曰：「有意不心」

見列子仲尼篇。意指一切心理作用。朱子所謂心之所發爲意者。是也。心指一

切作用之體。公孫龍不承認心有本體。公孫龍子堅白論中尙有他證。說見後。

墨辯則曰：「知材也。」又曰：「生形與知處也。」又曰：「臥知無

知也。」見經上明承認心有本體

又曰：「循所聞而得其意。心之察也。」此

可見
意之分

公孫龍曰。「堅白石三可乎。曰不可。曰二可乎。曰可。」見公孫龍

石衆人所謂物或本體也堅白衆人所謂物德甚是惜其未能因此推

龍子謂物德曰指胡適氏首解指爲物德是惜其未能因此推

見指物論之學說耳）公孫龍不認現象之外更有本體不認指

之外更有物不認堅白之外更有石故謂石者祇堅白二現象組

成非於二現象之外更有第三之明詳說見後又曰「二有一乎。」

子一書大半皆發揮此理至顯且明一即前之三二加一爲三除

曰二無一」單則稱一合則稱三也二即堅白一即石也亦謂除

堅白之外更無石也此類證據極多說見後

墨辯則曰。「有指於二而不可逃。說在叁。」此認堅白二者僅爲

三之本體也又大取篇曰「一人指非一人也。」亦相用之德人包

體又經上曰「物一體也。」按吾國周秦諸子多以「一」表道

一（說文）各家皆言不煩僂
指惟公孫龍乃始破之說見後

外此相異之處尙多。且墨辯之字句與公孫龍子「或曰」下之字句多有相同者。尤足見其徵引駁詰之迹。見後亦可知其說之大體相異矣。二者別墨與名家斷非一派。可卽於莊子天下篇之析別墨與惠施桓團公孫龍等爲二段而知之。惠施鄧析皆不顧道德。尤非墨家所宜有。信若墨辯爲公孫龍等所作者。則公孫龍等又何必別白著書乎。故曰別墨者名家之前驅而異乎後之名家者也。

第二節 名家與公孫龍

名家著作見於漢書藝文志者凡七家。三十六篇。前乎公孫龍者有惠子一篇。已亡。尹文子一篇。已亡。今本出仲長統所撰定不
足恃見馬敘倫莊子義證 鄧析二

篇亦為後人附益而成。說見晁公武郡齋讀書志與公孫龍同時者有毛公五篇。

已亡。後乎公孫龍者有黃公四篇。成公生五篇。已亡。碩果僅存。殘而

可信者。僅公孫龍子六篇而已。今觀諸書所載尹文所正之名。仍是

孔子所正名分之名。如尹文子曰名分既定則物不競而私不行之類不宜列之名家。莊子

天下篇以之與宋鉞並稱。而不以之與惠施等並稱。是也。惠施鄧析

則好逞小辯。亂國法。故見訾於當時。如荀子非十二子篇一不法先

辭甚察而不惠辯。而無用多事。而寡功。不是禮義而好治怪說。玩奇

之有故。其言之成理。足以欺惑愚眾者。是惠施鄧析也。一又荀子楊

倥注引劉向曰。一鄧析好刑名。操兩可之說。設無窮之辭。一又荀子

不苟篇。一山淵平。天地比齊。秦襲入乎耳。出乎口。餉有鬚卵。有毛。是

說之難持者也。而惠施鄧析能之。一今以此諸說與天下篇。十公孫

龍晚出。始微其前失。而不涉政法。提倡學說。為諸侯客。而不作官。祇以

呂覽可見淮南子一其人格高於辭而質名又集其大成而自成系
 鄧析巧辯而亂法一篇惠施十事編成一體一其中實無因果的關
 統之非絕對而歸於一篇泛愛萬物天地一體一其一切空閒時間同異
 係古人學說雖牽強粗率尙不至如此至於公孫龍子六篇自有一
 唯象主義爲之貫串胡氏見不及此將古人大意完全失却勉強
 附會終難自圓故處處以墨辯解釋公孫龍子以求學態度論以學
 說系統論以現存典籍論皆以公孫龍爲中堅本章所謂名家之唯
 象主義亦以公孫龍爲主前者爲濫觴後者爲餘波均之附庸焉而
 已。

第三節 公孫龍子

公孫龍子之主旨在第三篇指物論第二篇白馬論第四篇通變論
 第五篇堅白論皆就實物以推證之第一篇跡府近序傳第六篇名

以爲物者皆去謂之無物。或等於無豈不可使乎？又如堅白之石去白之色（即使目不能見）與堅之觸（即使手不能觸）則此石不將等於無乎？又如白馬於此去白之色與馬之形非指則此馬不將等於無馬乎？故曰：天下無指，物無可以謂物。非指者，天下無樾校改無物。可謂指乎？除却指外，別無所謂物。則指即爲指也者。天下之所無也。物也者，天下之所有也。以天下之所有爲天下之所無，未可。普通入皆以物爲真，而指爲幻。現色聲香味目之爲幻，天下無指，而物不可謂指也。既來指是物，不可謂指者，非指也。所以不可謂指，非指者，物莫非指也。重申首句：天下無指，而物不可謂指者，非有非指也。物莫非指，自然非有非指。凡人類所能總不得謂之非指，故曰：「一指不至」，（見莊子「天下篇」）指不至者，謂總不脫却現象範圍也。又曰：「一至不絕」，至不絕者，謂有時自以爲脫却現象範圍，非有非指者。物莫非指也。物莫非指者，而指圍實則仍未脫却也。

非指也。反覆申明前說天下無指者。生於物之各有名。不爲指也。物即指

代表物即所以代表指既同是物何來指名。不爲指而謂之指。是兼不爲指。兼不爲指

實物以「有不爲指」之「無不爲指」未可幻以實物歸於且指者

天下之所兼。充天下天下無指者。物不可謂無指也。無指不可以

有者物耳何用指名不可謂無指者。非有非指也。非有非指者。物莫非指。仍

前說指非非指也。指與物非指也。指即是指非不可知之非

之指或現象。使天下無物指。誰徑謂非指。倘天下無物指相對之說天

下無物。誰徑謂指。苟衆人心目中無別何來天下有指無物指。誰

徑謂非指。倘令衆人所謂現象非對實體徑謂無物非指。簡言之

義而且夫指固自爲指。奚待於物而乃與爲指。現象就是現象並

已

知實體而爲其現象此不可知之實體實是龜毛兔角附贅懸瘤大可無需故說唯象主義此象非他卽實物也（第六篇名實論總結之曰天地與其所產焉物也物以物其所物而不過焉實也）

觀於此可知其根本精神實與近世科學上之實證主義不謀而合更進而觀堅白石馬藏三耳雞三足黃馬驪牛三諸問題多不難迎刃而解今試擇要解之餘則讀者可以自得之矣

（一）堅白石論 大意謂堅與白各自獨立並非別有第三之石爲堅白石所附摘錄其文如下

【或】曰堅白石三可乎【答】曰不可【或】曰二可乎【答】曰可

（中略）無堅得白其舉也二無白得堅其舉也二不知堅時共堅則爲二不見白時可以析而爲二之故（中略）視不得其爲二此說明堅白可以析而爲二之故

所堅而得其所白者。無堅也。拊不得其所白。而得其所堅。得其堅也。無白也。不得即是脫離之。雖一即是隱藏之。藏一離一與一藏一就是一無一此層最須注意方可明瞭下文。【或】曰。天下無白。不以視石。天下無堅。不可以謂石。堅白石不相外。藏三可乎。此或人之語。殆即墨辯之語。墨辯屢謂堅白不能與石相離。雖吾人不見之。不知之時。彼仍藏於石中。【答】曰。有自藏也。非藏而藏也。非謂堅白自隱自離。自無耳。（中略）離也者。藏也。此離的也。非謂一石爲之隱藏地也。

之離下。【或】曰。石之白。石之堅。見與不見。二與三。若廣修而相盈也。其非舉乎。墨辯亦有一見不見離一二不相盈。廣修盈白之相依者。然【答】曰。物白焉。不定其所白。物堅焉。不定其所堅。故不能分離。

不定者。兼惡乎其石也。宋謝希深原注曰。萬物通有白是不定於石也。夫堅白豈唯不定於石乎。亦

兼不定於萬物矣。萬物且猶不能定安得獨於與石【或】曰。循
同體乎。大致亦是無非謂堅白可以相離而獨立。【或】曰。循
石非彼無石。非石無所取乎白石。不相離者固乎。然其無已。仍
前說爭不相離。下答仍爭相離。【答】曰。於石一也。堅白二也。而
堅白相離。為公孫龍子所必爭。【答】曰。於石一也。堅白二也。而
在於石。故有知焉。有不知焉。有見焉。有不見焉。故知與不知相
與離。見與不見相與藏。藏故孰謂之離。墨辯亦有類此者。一條
條曰。一於一有知焉。有不知焉。說在存。一存正是離之反面。【或】曰。目不能堅。手不能白。不
可謂無堅。不可謂無白。其異任也。其無以代也。堅白域於石。惡
乎離。仍是執定當。【答】曰。堅未與石為堅。而物兼未與為堅。而
堅必堅。其不堅石物而堅。天下未有若堅而堅。藏白固不能自
白。惡能白石物乎。則不白物而白焉。黃黑與之然。石其無有惡

取堅白石乎。此段尤痛快淋漓大意謂白白不待石而白故

離也。荀子儒效篇曰堅白謂一離堅白也此一分隔一也楊倞荀子修

深長思矣。一字可以 (二) 白馬論 俗以白之色、馬之形、皆為馬之物德、(指) 而公

孫龍以白馬等於白色加馬形視白色與馬形為平等之感覺。白馬之非馬猶之一加一之非一也。試摘錄其文如下。

【或】曰白馬非馬可乎。曰可。(中略) 馬者所以命形也。此句須注

意 白者所以命色也。命形者非命色也。故曰白馬非馬。(中略)

馬固有。故有白馬。使馬無色。有馬而已耳。安取白馬。故白者非馬也。白馬者。馬與白也。馬與白馬也。故曰白馬非馬也。常人

拘執皆以白屬於馬如孔叢子駁公孫龍子之言曰「春秋言六鶴退飛觀之則六察之則鶴猶馬也六猶白也觀之白馬其白察之則知其馬色以名別內一外一顯謂之白馬名實當矣若以絲麻加之女工為緇素青黃一布一色雖殊其一質一則是以詩有素絲不曰絲素禮有緇布不曰布緇牛玄武此類甚衆先舉其一色後名其質一萬物之所類也云云可以代表一般言論彼猶執定內外相對質色相對物指相對本體現象相對實係未明指物篇之義所云素絲素尤為以俗見駁科學在公孫龍子之意雖名之曰一馬白一或一絲素一固無不可也

（三）雞三足。藏兔三耳。黃馬驪牛三馬有卵。卵有毛。分見莊子孔叢子等

凡此諸條皆消極的破執而非積極的主張。公孫龍子通變論解釋雞三足云「謂雞足一。此一即總視雞足為一物猶前動足二二而一故三。」其意若曰一堅一白相連而人乃無端加入一第三之石。今雞二足相連應亦無端加入第三之足。方

可。今既不謂雞足三。何獨謂堅白石三乎。然則此堅白外第三之石體。非即雞二足以外之第三足乎。非即龜毛兔角乎。藏三耳。黃馬驪牛三。同此馬卵卵毛。即龜毛兔角之喻也。

外此又有火不熱一條。見於天下篇。其意亦謂熱自熱耳。非附於火。猶之白白耳。非附於馬也。淮南子詮言訓許注云。公孫龍以白馬非馬。冰不寒。炭不熱爲論。則三者出於同一之理。又從可知矣。以上釋唯象主義竟。

前言皆破物之不可知之本體。其於心之不可知之本體。亦必依法破之。可以推知。今之可考者。不若其破物者之多且明。然亦有三證焉。

(一) 列子仲尼篇列子雖僞度此亦必有所本引公孫龍曰「有意不心」(

下略) 公子牟曰「夫無意則心同」此謂意無則心亦同無也

(二) 莊子天下篇曰「目不見」此破「目為見之官能」之說者也證見下條

(三) 公孫龍子堅白論曰「且猶白以目以火見而火不見則火

與目不見而神見神不見而見離」原注神謂精神也人謂目能見物而目以因火(光

亦可)見是目不能見由火乃得見也然火非見白之物則目與火俱不見矣然則見者誰乎精神見矣夫精神之見物也必

因火以見乃得見矣火目猶且不能為見安能與神而見乎則神亦不能見矣推尋見者竟不得其實則不知見者誰也故曰

「而見離」今按墨辯亦有類此堅以手而手以捶觸是捶與字句但推度其意恰與此相反

手知而不知而神與不知神乎何來是之謂離焉離也者天下

故獨而正」

「離」者、有獨立不倚意。故曰「離也者、天下故獨而正」也。意謂見者卽此見之一事。獨立於天地間耳。無有能見所見心體物體之別也。由此言之。又可謂之唯感覺主義。 *sensationalism* 實則對不可知之物體。故言現象對不可知之心體。故言感覺。此感覺此現象。同此一事。同實而異名者也。

外此尚有若干論時空非絕對或客觀。以及其他無關宏旨之問題。按時空之爲主觀的。實爲此說系統內所有事。近人多言之。讀者可參考章太炎明見篇。馬敘倫天下篇義證等書。茲篇不贅矣。

民國十一年十月草於東南大學

評郭任遠人類的行爲

(意識與行爲)

行爲派 Behaviorism 爲美國心理學派中後起之秀。蛄遜 Watson 一倡從者蠶起。驟有取機能組織諸派而代之之勢。近郭任遠君大闡其學於中國。著人類的行爲一書。以科學的心理學高自期許。古今東西諸哲。除自派外。皆在推倒抹殺之列。甚且有於非宗教大同盟外。更組織非哲學大同盟之說。國內學子聞風而景從者。亦頗不尠。作者以爲其志容或可嘉。其說實有未圓。其實驗方法雖有裨於心理學。其根本要義。則尙待商榷。要其所以。則以對於哲學上認識論之學。未能深造之故。爰從佛敎之認識論。所謂唯識學者。略正其失。亦以見立說之不易圓滿。而爲學之至須矜慎也已。

行爲派曰。世間無有意識。意識者潛伏之行爲耳。

唯識家曰。否。世間實有意識。行爲者相續之意識耳。

行爲。派曰。吾非不承認。世間實有意識現象。特須加以新解釋。

唯識家曰。唯吾於行爲亦云。將有較君更進之解釋。

行爲。派曰。思想者。無聲之言語。言語者。有聲之思想。言語者。喉頭之顫動。行爲也。思想者。腦筋之顫動。亦行爲也。

唯識家曰。唯唯否否。思想與言語同類。固吾宗夙所主張。無著菩薩攝大乘論明言「名有二種。一言說名。二思惟名」吾宗所以號一切思想知識爲「假名」者。職是之故。

雖然。思想固非腦筋之行爲。言語亦非喉頭之行爲也。吾人常言語時。以耳覺其聲音。以眼或手覺其顫動。合聲音與顫動而無意義。則不得謂爲言語。若合聲音與顫動卽爲言語者。則風嘯雨嘯。

水響樂鳴。應皆爲言語。合聲音尙不得爲言語。况獨以顫動爲言語乎。

且顫動。豈惟不能概言語。亦且未能概聲音。物理學上謂分子顫動而發聲音則可。今謂顫動卽聲音則不可。何以故。前者爲視覺或觸覺所得。而後者爲聽覺所得。故若謂顫動卽聲音者。聾人眼見顫動。應得聲音。而實不爾。言語中之聲音。爲聽覺所覺者。尙不得謂爲喉頭之行爲。言語中之意義。爲心官所覺者。寧得謂爲喉頭之行爲乎。意義爲言
語之本體

當知人之感官。惟視官爲最敏銳。故於形色動作。辨之尤晰。形色動作。恆與聲香味觸等。並行而相應。然科學家於其較能辨析之

形色動作。求其並行而相應之點。則可。若遂抹殺一切。謂除形色動作外。更無聲香味觸之存在。寧不可笑。意識亦猶是耳。

復次。世有吾人不能直接覺知之物。尙不能謂爲無有。而以形色動作概之。如電力與磁力是。而況其直接覺知者乎。吾儕不能謂電力爲電線之行。爲磁力爲磁針之行。爲又安能謂視覺爲眼之行。爲聽覺爲耳之行。爲乃至思想爲腦筋之行。爲乎。

復次。吾宗雖不言某種心理作用爲某物之行。爲以其相續流動變化不居。故亦名之曰「行」。故曰「諸行無常」。然雖謂之曰行。而所叮嚀致意者有二義焉。一曰無作者。謂雖諸意影相續。有似行爲。實無能行爲者。譬如觀活動影戲。雖見其中人物行動往

來。實。不。過。諸。影。戲。片。之。相。續。非。有。一。物。真。能。行。動。往。來。也。二。曰。相。續。假。立。謂。行。爲。依。諸。意。影。之。相。續。而。假。立。除。去。各。個。意。影。更。無。行。爲。亦。猶。活。動。影。戲。依。諸。影。戲。片。之。相。續。而。假。立。除。去。各。個。影。戲。片。更。無。活。動。也。

復。次。君。亦。知。每。一。知。識。皆。有。能。知。所。知。兩。方。面。矣。能。知。卽。吾。所。謂。意。識。所。知。有。色。聲。香。味。觸。法。法。謂。一。切。觀。念。概。念。六。種。斯。能。知。亦。有。六。種。其。

五。曰。五。俱。意。識。謂。與。眼。耳。鼻。舌。身。五。官。感。覺。相。俱。之。意。識。其。一。曰。

獨。頭。意。識。謂。不。與。五。官。感。覺。相。俱。之。意。識。前。者。視。覺。聽。覺。嗅。覺。味。

覺。觸。覺。以。後。簡。稱。眼。識。耳。識。鼻。識。舌。識。身。識。後。者。謂。記。憶。想。象。推。理。等。思。想。作。用。後。

簡。稱。意。識。然。無。論。五。俱。意。識。與。獨。頭。意。識。其。中。皆。有。能。知。所。知。兩。方。面。

此「能知」爲意識固吾宗之本旨亦世人所共認豈一剎那間之能知亦得謂之行爲乎。

復次能思想者與所思想者絕對不相離故可合能所二面而名之曰一思想一念或一識推之能見之識與所見之色能聞之識與所聞之聲等亦絕對不相離亦可合能所而名之爲一識世間無往而非識此之謂唯識此中道理茲不詳論如或有疑可參拙著「能所雙忘空有並遣的唯識觀」

見東方雜誌紀念號。

諸識相續此滅彼生剎那剎那遷流不絕人遂從而假名之曰「行」或「行爲」除却諸識行爲安在行爲學派之肯定行爲不加深考與從前心理學者之肯定靈魂相差不能以寸何其明於

責人而昧於責己也耶。

且卽以相續言而行爲派所謂行爲限於形色之相續義亦太狹。爲問饑腸轉饑是腸之行爲否若饑卽是腸之行爲者則如刳豬腹出其腸置旋轉機上轉轉不已其中寧有所謂饑之感覺自吾宗言之則饑爲一觸覺相續所成之行爲腸轉轉爲別一觸覺或視覺相續所成之行爲。唯識家分觸覺爲數種。此二行爲每並行而相應如斯已耳。腦筋之動與思想之行其爲並行而相應之兩行爲復何可疑。假令聽覺發達至極能於思想時辨析腦原子振動之聲並能根據此聲推知其作何思想吾意爾時必有「聲音派心理學」出。

現。又令嗅覺發達至極。能於思想時。辨析腦原子所發之香氣。並能根據此香氣。推知其作何思想。吾意爾時必有一「香氣派心理學」出現。誠若是其爲有裨於心理學。固不待言。然遂謂世間惟有聲音或香味而無意識。其可通乎。

由是觀之。思想非君所謂行爲也。言語亦非君所謂行爲也。行爲心理云乎哉。思想意識也。言語意識也。乃至一切經驗所得之行爲。亦意識也。意識無有云乎哉。

按思想與言語同科之說。本毫無足奇。匪惟唯識家於數千年前。已早見及。余年來曾屢作文發揮此義。卽並世諸哲亦多知之。羅素謂思

想爲在內之語言 inner Speech 柏格森更設一妙喻以譬之

曰。腦筋與思想關係不爲不密切。然亦只如掛衣釘與衣之關係密切已耳。腦壞而思失。釘脫而衣墜。專就腦以言思。與專就釘以言衣。其爲一孔之見也。將毋同。豈若行爲派之一得自矜。抹殺一切意識之存在而後爲快哉。

行爲派曰。心理學只論「所知」。不論「能知」。以「能知」不能自知故。

唯識家曰。刀不自割。指不自指。誰謂能知而能自知。然吾宗諸識。剎那生滅。莊嚴經論有數十義證明頓生頓滅之理。茲不得而詳。在此剎那爲能知者。至次剎那。卽滅。惟餘新生之影像爲次剎那之所知。心非一心。我非一我。故心可知。心我可知。我亦猶我心能知他心也。

行爲派曰。觀君之說。似持心身二元論。或心物二元論者。

唯識家曰。吾爲持能所二元論。或見相二元論。能知名見分者。亦

爲持唯識一元論者。至於根身器界之本質。吾宗循推理之所必

至。別立阿賴耶識。而以此爲其相分。以與本題無關。茲暫不贅。

行爲派曰。意識之說。本於有魂論。初民以爲身內有魂。推知風吹草

動中。亦有魂。厥後雖知風吹草動中實無魂。而於思想言語等行

爲終疑。其中有魂。

唯識家曰。魂靈自魂靈。意識自意識。前者爲「常」。爲「一」。爲局。

於身內爲吾佛所極端反對者。後者非「常」。非「一」。非局於

身內爲吾佛所隨俗假立者。非常非一。前已略明。曷以言夫非局。

於身內也。吾宗能知所知絕對不離。「所知」所在之地。卽「能知」所在之地。例如張目見遠山。遠山所在之地。卽眼識所在之地。開耳聞雷聲。雷聲所在之地。卽耳識所在之地。常人皆謂能見能聞者在眼內耳內。所見所聞者在眼外耳外。不知若使能見者在眼內。應先自見其眼。若使能聞者在耳內。應先自聞其耳。如火在爐內。必先燒爐內光在室中。必先照室中。內尙未能更安能及外。困難多端。茲不備舉。參閱本誌第二十五期當知視神經光線等等相合而生眼識。亦猶燈油火等相合而發光明。光不限於燈中。識亦不局於眼內。眼識如是在他諸識亦莫不然。此之謂不局於身內。有魂論者豈如是乎。

按唯識家於此等處立說之精審。蓋有非歐美諸哲所能幾及者。郭君一概詈爲囁語者何也。

復次。汝宗行爲之說。乃誠出於有魂論耳。初民以爲手舞足蹈。心思口論。其中實有一能舞。能蹈。能思。能語者。推知風吹草動。其中亦必有能吹。能動者。厥後縱知草木中實無作者。而於舞蹈思語等。終疑其中實有作者。

言至此。吾知必有用常識之眼光來相譏議者。曰。孰謂風吹草動中無作者耶。風卽是吹者。草卽是動者。人卽是舞者。蹈者。思者。語者。今謂無之。然則孰吹孰動。孰舞孰蹈。孰思孰語。

應之曰。請少安無躁。前已略以活動影戲說明此理。惜君未曉。請

更設一喻。君不嘗聞中國古代與希臘古代皆有「飛鳥之影未嘗動」之說乎。此雖似與常識乖違。實有至理存焉。一鳥由此樹飛至彼樹。其影亦似由此樹移至彼樹。似有一影爲能動能移者。實則鳥每至一處卽生一影。匪惟此樹之影非彼樹之影。此點之影亦非彼點之影。兩樹之間有若干點。卽有若干影。此若干相似之影相續而生。故似一影自此移彼。實則第一點之影滅而第二點之影生。第二點之影滅而第三點之影生。如是生滅不已。焉有能動之影。

復次以空間言。鳥移一點卽別生一影。以時間言。鳥過一刹那亦別生一影。此點之影雖與彼點之影相似而非一影。此刹那之影

雖與彼剎那之影相似亦非一影。

影既如此鳥豈不然鳥既如此一切形色動作夫豈不然以一切形色動作皆是眼識之影像故由是可知世間實無一物能自此點移至彼點能自此剎那移至彼剎那既無能移孰爲作者。

吾非謂世間無有行爲動作之現象也特須加以新解釋謂諸種行爲若依論理法則分析至極實係五俱意識或獨頭意識相續而成實無能行爲者君問孰吹孰動孰舞孰蹈孰思孰語今當答曰吹動舞蹈爲眼識之相續而風草手足等爲之助緣思語爲意識之相續而腦筋喉頭等爲之助緣。

昔禪宗六祖夜至一寺風吹幡動二僧爭論一謂風動一謂幡動。

六祖爲之解曰。「非風動。非幡動。仁者心動。」心動卽意識相續之謂。此豈拘拘於常識。未經科學訓練者所能了達也。

或謂吾所謂行爲。謂物之自體之行爲。非謂人所直接經驗之現象。應之曰。物之自體。非經驗所及。卽非科學家所應言。且卽以理推徵。所謂物之自體。亦必頓生頓滅。不若是。則無以解於現象之頓生頓滅。此中道理。廣大精微。如欲求詳。請研唯識。

行爲派曰。吾宗之特色。在重實驗。不重內省。內省之知識。不可恃。故不能成科學。實驗之知識。可恃。故能成科學。

唯識家曰。吾重實驗。吾尤重內省。甚矣人之喜盲從也。今之研心理學者。孰不以內省法爲詬病。然試叩以何爲內省。何爲實驗。實驗

之中。果無內省否。意必瞠目而不知所答。此何故。以其人云亦云。初未能審思而明辨耳。

嘗試論之。既曰內省。當必先辨內外之義。所謂內者。義果何指。謂身內耶。意識固不局於身內。如上已明。且自X光線發明以來。臟腑亦可以目睹。此必非世所謂內省法。蓋不煩言。謂意識自知耶。則意識中。亦有能所二分。意識之於法。亦猶眼識之於色耳。識之於聲。刀不能自割。指不能自指。識亦不能自知。如上已明。謂凡非眼所能見者耶。此言似矣。然聲香味觸。亦非眼所能見。有盲人於此。能辨聲香味觸甚晰。此亦謂之內省否耶。吾知言內省者。意不在此。其意焉在。曰。在獨頭意識。卽所謂記憶想像推理諸作用是。

已。以。此。諸。作。用。不。待。眼。前。之。物。故。謂。之。內。省。

雖然。記。憶。想。像。推。理。諸。作。用。亦。胡。可。免。君。謂。內。省。不。可。恃。須。知。卽。此。「內。省。不。可。恃。」一。語。卽。含。有。記。憶。想。像。推。理。諸。作。用。君。又。曷。嘗。能。取。古。今。中。外。諸。人。之。內。省。置。之。實。驗。室。內。而。後。知。其。不。可。恃。非。由。記。憶。想。像。推。理。諸。作。用。尙。安。從。知。之。此。其。爲。內。省。也。可。恃。乎。抑。不。可。恃。乎。

昨。晚。作。一。夢。今。日。能。憶。之。雖。能。憶。之。而。昨。夢。已。杳。不。得。留。以。供。君。之。實。驗。君。將。謂。昨。晚。作。夢。一。語。不。可。恃。或。世。間。無。有。所。謂。夢。乎。

自。顯。微。鏡。日。益。發。達。乃。知。世。間。實。無。幾。何。上。之。所。謂。點。線。面。然。幾。何。上。點。線。面。之。關。係。仍。可。由。想。像。得。之。世。間。雖。無。完。全。無。缺。之。三。

角形可供實驗。而幾何學仍有三角之和等於二直角之說。君將謂其說不可恃乎。抑幾何學不得爲科學乎。

論理學諸律。皆從推理得來。非眼所得見耳所得聞。君亦將謂其說不可恃。而論理學不能成科學乎。且非獨論理學諸律然也。各科學之根本律例。孰非先由臆想而後輔以經驗者。余昔作佛法淺釋導言章。見學衡第二十九期嘗曰。「有演繹法而無歸納法。誠不足恃。徒事歸納而無演繹。厥弊唯均。何以故。以常人所謂經驗。往往出於妄計。其範圍又極狹小。有待於推理之修正補足故。如常人所經驗者。本爲若干無常之心識。而妄謂爲常一之自我或靈魂。本爲若干無常之色聲香味觸。而妄謂爲常一之物體或本質。一經

推驗矛盾立見。矛盾律者，演繹推理之根本法則，吾人所據以修正妄計之經驗者也。所謂常人之經驗範圍狹小，有待於推理之補足者，常人見聞皆有限度，迨無一時一地不有待於推理。古今來之大思想家發見範圍一切之原理原則者，大抵皆由善於臆測推求之故。彼缺乏想像專事歸納之考察家，最多不過能如哥侖布之發見美洲，斷不能於世間根本道理有所影響。惟牛頓見蘋果落而有通吸律之思，瓦特見壺蓋起而知水蒸汽之用，古人多有以一言一事悟入妙理，豁然貫通，疑滯盡融者。此又豈缺乏想像之歸納法所能得也。故我謂以思想價值論，與其偏於歸納法，毋寧偏於演繹法。」

見該篇
二六頁

又曰。「今世科學方法之特色，厥爲實驗。實驗之義有二。一者根據現前經驗，是如何便還他如何，絲毫不加玄想，此卽所謂相應或如如之義也。二者恐經驗之不足恃也，則以人力改進之。如目不能見甚微與甚遠之物，則製顯微鏡望遠鏡以驗之。熱帶不能見冰雪，則於實驗室內用人造冰雪以驗之。玉石在尋常氣候中不能化爲液體，則加高壓力熱度，化爲液體以驗之。凡茲種種，皆所以補通常經驗之不足。佛家之修行亦猶是耳。知煩惱擾心之令人昏眩也，則修戒以祛之。知心念雜亂之迷惑真相也，則習定以一之。知成見塞心之謬執重重也，則運慧以破之。戒定慧三謂之三學。皆所以改進通常之經驗者也。特科學家之改進經驗，重

在客觀之物件。佛學家之改進經驗，重在主觀之心識。如人患目眩，不能辨物。科學家則多方移置其物以求一辨。佛學家則努力醫治其目以求復明。其爲實驗雖同，而治標治本又有異焉。」

見

篇二二至
二三頁

蓋內省誠有不盡足恃者。其不足恃之處，當一以澄心靜慮輔之。再以儀器形色度量之具輔之。固無可疑議。然若以其有不足恃之處，遂將其足恃之處一概抹殺，豈非自絕於學問之途。

當知吾人六種識中，眼識固發達，意識尤發達。眼識作用即普通所謂外觀，意識作用即普通所謂內省。眼識有足恃者，如辨手指之數，有不足恃者，如生翳而見空華。意識有足恃者，如憶昨夜之

夢有不足恃者。如行爲派謂無意識。雖有不足恃者。其可恃者自在。

復次。適謂佛家改造經驗。重在主觀。卽在無病之日。實亦有然。俗人凝視以練目。及其至也。可一望而辨屋上之瓦數。佛家禪定以練心。及其至也。可一悟而通宇宙之大道。是亦一實驗。安在其非實驗也。講實驗者。幸勿於自己未曾實驗之事。遽謂他人之無驗。行爲派謂內省之觀心。猶燈之照。暗燈來而暗去。然燈光之中。毫無暗影。吾人內省中。何以多有過去之影像。所可實驗者。皆現在。非過去。吾人何以知過去。既無過去。便無內省。既無內省。尙何不足恃。云云。彼執此說。以難內省。蓋猶執此刀。以求割此刀。多見其

喻之不倫耳。

應作喻曰。內省之觀。心猶鏡之照物。鏡有明有味。故像亦有明有味。物有易辨者。有難辨者。故像亦有似有否。鏡可照鏡。故心可知。心一鏡不能明照者。他鏡或能明照之。此時此人之心不能明辨者。他時他人之心或能明辨之。更立喻曰。顯微鏡雖可助眼識。而見物者仍是眼識。而非顯微鏡。眼識雖可助意識。而知意識者仍是意識。而非眼識。易言之。實驗雖可助內省。而知意識者仍是內省。而非實驗。

意識如是。同時伴意識而起之感情。意志等心理狀態。吾宗所名爲「心所」者。亦莫不如是。爲研究便利計。借鑒於並行相應之

行爲則可謂卽是行爲則不可其理由已如上說。

從唯識學評郭任遠君「人類的行爲」一書之說暫止於此。郭君書下卷尙未出版。當待出版時更商榷之。自惟草此文時有留意者數事。亦願郭君或贊成郭君之說者作答辯時一留意焉。

(一)此爲學術上辨論。當以理折人。不當以嫚罵加人。或以權威壓人。

(二)所辨論者只是根本觀念。犖犖大端。不當尋章摘句。窒隙抵瑕。

(三)對於反面意思。當先求了解。是者言其是。非者言其非。不當一概抹殺。

(四)學有萬殊。理惟一貫。固不可附會以求同。亦何必矯詞以立異。既不當以離經叛道等語拒絕人之批評。亦不當以玄學鬼哲學鬼等語拒絕人之批評。

最後更有希望郭君留意者數事。

(一)人之才力。非甚相殊。古今諸哲。每各有其獨到之處。苟非確知其謬。似不宜一筆抹殺。吾今不過取諸教中之一佛教。佛教諸派中之一唯識學派。以與郭君之說相是正。似已頗有可討論之處。亦安得盡謂異己之學爲嚙語。

(二)唯識學者。佛教哲學之認識論。Epistemology也。今諸家哲學。莫不以認識論爲主。稍習認識論者。必未由否認意識之存

在。然認識論與玄學殊科。其根據實際經驗、理論法則。與他科學無異。愚意郭君所贊成之非宗教大同盟。所提倡之非哲學大同盟。尙應從長計議。且郭君誤矣。果有所見而加非難。從學理上折之已足。組織同盟果何爲者。理果是也。一人言之不爲非。理果非也。一國行之不爲是。真理之是非。固不似國會中之以多數取決也。古代多有以強力排斥異己者。如近世歐洲宗教戰爭時之新舊教各組大同盟是。當今言論自由之世。科學態度發達之秋。此種組織似非學者所宜附和。

(二) 吾認心理實驗大有裨於心理學。又認郭君爲能深入行爲派者。努力猛進。固所心許。然又希望放大襟懷。兼收並蓄。勿暖

暖姝姝於一先生之說。誠若是。或能於百尺竿頭更進一步。未可知也。

質之讀者。以爲何如。

標商冊註

