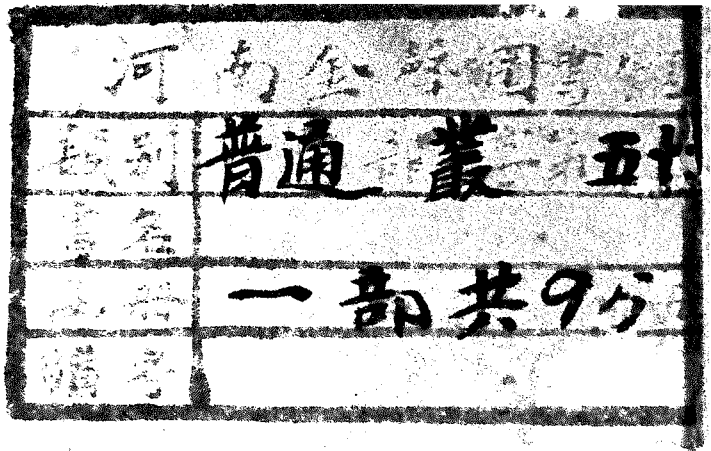


論 疑 決 示



種五十四第庫文方東

東 方 印 書 館 發 行
東 方 印 書 館 社 行

080

868

1545.

0013584

論 疑 決 元 究

著 冥 漱 梁

週	東
年	方
紀	雜
念	誌
刊	二
物	十

目次

究元決疑論……………一

究元第一……………三

決疑第二……………一八

附錄

三論宗之宇宙觀……………三五

三論宗之人生觀……………四三

相宗新舊兩譯不同論……………五九

究元決疑論

梁漱冥著

論曰譬有親族，戚黨，友好，或乃陌路逢值之人，陷大憂惱病苦，則我等必思如何將以慰解而後卽安。又若獲大園林，清妙殊勝，則我等必思如何而將親族，戚黨，友好乃至逢值之人相共娛樂而後乃快。今舉法喻人者，亦復如是。此世間者多憂，多惱，多病，多苦，而我所信唯法得解，則我面值於人而欲貢其誠款，唯有說法。又此世間有種憂惱，病苦最大最烈，不以乏少財寶事物而致，亦非其所得解。此義云何？此世間是大秘密，是大怪異，我人遭處其間，恐怖猶疑不得安穩而住。以是故，有聖智人究宣其義，而示理法，或少或多，或似或非，我人懷次若有所主，得暫安穩。積漸此

少多似非暴露省察，又滋疑怖；待更智人而示理法，如是常有嬗變。少慧之氓，蒙昧趨生，不識不知。有等聰慧之倫，善能疑議思量，於爾世理法輕蔑不取。於爾所時，舊執既失，勝義未獲；憂惶煩惱，不得自拔。或生邪思邪見，或縱浪淫樂。（遠生想影錄所謂苟爲旦夕無聊之樂）或成狂易，或取自經。（想影錄所謂精神病之增多緣此自殺者亦多）如此者非財寶事物之所得解，唯法得解。此憂惱狂易論者身所經歷；（辛亥之冬壬子之冬兩度幾取自殺）今我得解，如何面值其人而不爲說法，使相悅以解，獲大安穩？以是義故，我而面人，貢吾誠款，唯有說法。然此法者是殊勝法，是超絕法，不如世間諸法易得詮說。我常發願造論曰『新發心論』，閱稔不曾得成。而面人時，尤恐倉卒出口，所明不逮所晦，以故襄襄篤念，終不宣吐；迨與遠，則中心悵悵如負歉疚。（吾於遠生君實深哀此恨者也）積恨如山，亟思一償，因雜取諸家之說，乃及舊篇，先集此論。而其結構略同新發心論之所擬度，所謂佛學如實論與佛學方便論之二部。前者將以究宣元真，今命之曰『究元第一』。後者

將以決行止之疑，今命曰「決疑第二」。世之所急，常在決疑；又智力劣故，不任究元，以是避諱玄談，得少爲足。且不論其所待爲似爲非。究理而先自畫，如何得契宇宙之真？不異於立說之前，自暴其不足爲據。欲得決疑，要先究元。述造論因緣竟。

究元第一 佛學如實論

欲究元者略有二途：一者性宗，一者相宗。性宗之義，求於西土，唯法蘭西人魯滂博士之爲說，彷彿似之。吾舊見其說，曾以佛語爲之詮釋。今舉舊稿，聊省撰構。

乙卯年楞嚴精舍日記云：「魯滂博士 (Le Bon, Cr. G.) 造物質新論 (The Evolution of Matter)，余尙未備其書。閱東方雜誌十二卷第四五號黃士恆譯篇，最舉大意。其詞簡約，不過萬言，而其精深宏博，已可想見。爲說本之甄驗物質，而不期乃契佛旨。余深憾皈依三寶者多膚受盲從，不則恣爲矯亂論，概味道真。不圖魯君貌離，乃能神合，得之驚喜。因摘原譯，加以圈識，并附所見。」

魯君舉八則爲根本：

(一)物質昔雖假定不滅，而實則其形成之原子由連續不絕之解體而漸歸消滅。

(二)物質之變爲非物質，其間遂產出一種之物。據從來科學主張，物體有重，而以太無重，二者如鴻溝；今茲所明，乃位於二者之間者。

(三)物質常認爲無自動力，故以爲必加外力而始動。然此說適得其反；蓋物質爲力之貯蓄所，初無待於供給，而自能消費之。

(四)宇宙力之大部分，如電氣日熱，均由物質解體時所發散原子內之力而生者也。

(五)力與物質同一物而異其形式。物質者即原子內力之安定的形式，若光熱電氣爲原子內力之不安定形式。

(六)總之原子之解體與物質之變非物質，不外力之定的形式變爲不定的

形式。凡物質皆如是不絕而變其力也。

(七)適用於生物進化之原則，亦可適用於原子。化學的種族與生物的種族，均非不變者也。

(八)力亦與其所從出之質同非不滅者。

魯云：「原子者乃由以太之渦動而形成者也。非物質之以太能變成巖石鋼鐵。」凡物質之堅脆，由迴轉速度之緩急。運動止，則物質歸於以太而消滅。」

又云：「光者不過有顫動特性之以太之失平衡者，復其平則滅。」宇宙之力以質力二者失其平衡生，以復平滅。」

又云：「物質有生命且易感應。」物質化非物質者今所獲有六種質，漸分解歸於萬物第一本體不可思議之以太者也。」物體因然燒或其他方法而破壞，斯為變化，而非滅；可由天平不滅其分量驗之，而所謂滅乃一切消失。」

又云：「此以太之渦動與由此而生之力如何而失其自性而消歸於以太乎？」

如液中旋渦以失平遂顛動，放射周圍，轉瞬而消滅於液中。」

又云：「宇宙無休息，縱有休息之所，非吾人所住之世界；而其間亦必無生物。死非休息也。」

又總括之云：「一翕聚其力於物質之形之下，二其力復漸消滅，此爲一循環；幾千萬年更爲新輪迴。」（按此則猜度之談）

漱溟曰：魯滂所謂第一本體不可思議之以太者，略當佛之如來藏或阿賴耶。起信論云：「不生不滅，與生滅和合，非一非異，能攝一切法生一切法」者是也。魯君所獲雖精，不能如佛窮了，此際亦未容細辨。以太渦動形成原子，而成此世界。此渦動卽所謂忽然念起。何由而動，菩薩不能盡究；故魯君亦莫能知莫能言也。世有問無明何自來者，此渦動便是無明，其何自則非所得言。渦動不離以太，無明不離真心。渦動形成世界，心生種種法生。然雖成世界，猶是以太，故起信論云：「是心從本已來自性清淨而有無明，爲無明所染有其染心，雖有染心而常

恆不變。』又云：『衆生本來常住涅槃，菩提之法非可修相，非可作相，畢竟無得。』又云：『因無明風動，心與無明俱無形相，不相捨離；而心非動性，無明滅，相續則滅。』此相續卽質力不滅之律。然渦動失則質力隨滅，故無明滅相續則滅也。』然所言滅者唯心相滅，非心體滅。如風依水而有動相，若水滅者則風相斷絕，無所依止。以水不滅，風相相續，唯風滅，故動相隨滅，非是水滅。』（起信論）蓋滅者謂質力之相續滅，而消歸於以太，非以太滅。楞嚴云：『如水成冰，冰還成水。』般若云：『色卽是空，空卽是色。』色謂質礙，卽此之物質。唯魯君亦曰：『非物質之以太能變成巖石鋼鐵。』又曰：『力與物質同一物而異其形式。』楞嚴正脈疏云：『權外多計性爲空理，而不知內有空色相融。』又云：『深談如來藏中渾涵未發色空融一如此。』魯君亦可爲能深談者矣。

佛云：『厭生死苦，樂求涅槃。』又云：『生死長夜。』唯魯君亦曰：『宇宙無休息，縱有休息之所，亦非吾人所住之世界；而其間亦必無生物。死非休息也。』此

無休息卽質力之變化，亦曰因果律，亦曰輪迴。死本變化中事，不爲逃免。出離此大苦海，唯修無生；相續相滅，乃曰出世間。世有游棲山林，自以爲遯世者，非可爲遯矣。然無明無始，無明非真，生滅真如了不相異，畢竟不增不減。楞嚴云：『性真常中求於去來迷悟生死了無所得。』故魯君亦曰：『如液中旋渦以失平，遂顛動放射周圍，轉瞬而消滅於液中。』

楞嚴尅就根性，直指真心，乃至五陰，六入，十二處，十八界，七大，一切世間諸所有物，皆卽菩提妙明元心。正脈疏云：『前言寂常妙明之心最親切處現具根中，故尅就根性，（補注根卽 Organ 如眼耳鼻舌等）直指真心。然雖近具根中而量周法界，徧爲萬法實體。』試問此除却以太尙有何物印以魯君之說，權位菩薩不須疑怖矣。更卽其至顯極明者明之。如受陰云：『又掌出故，合則掌知，離則觸入，臂腕骨髓應亦覺知入時蹤跡，必有覺心知出入，自有一物身中往來，何待合知，要名爲觸？』又如火光云：『日鏡相遠，非和非合，不應火光無從自有。』

（皆楞嚴經）夫此受陰何以不覺蹤跡往來而有火光何以不待日鏡和合而有此非習知所謂以太者邪？即此以太便是的的真如法性，經文所謂「本非因緣，非自然性，清淨本然，周徧法界」者，取而審諦之，躍然可見。佛說固以魯君之言而益明，而魯君之所標舉，更藉佛語證其不誣焉。

正脈疏又云：「凡小觀物非心，權教謂物爲妄，今悟全物皆心，純真無妄也。」按此語可謂明顯之至，凡小觀物非心，即世俗見物實有，與此心對，權教謂物爲妄，意指唯識之宗，亦即西土唯心家言；全物皆心，純真無妄，乃釋迦實教，法性宗是。西土則唯魯君彷彿得之。

此中所表是何種義？謂所究元者不離當處，「本非因緣，非自然性，清淨本然，周徧法界」魯君之所謂以太是也。

復次相宗者，吾舉三無性義。摘取三無性論及佛性論：

「一切有爲法，不出此分別（徧計所執性）依他（依他起性）兩性。此兩性既

眞實無相無生，由此理故，一切諸法同一無性。是故眞實性（圓成實性）以無性爲性。」

『分別性者無有體相，但有名無義，世間於義中立名，凡夫執名分別義性，謂名卽義性，此分別是虛妄執，此名及義兩互爲客故，由三義故，此理可知。一者先於名智不生如世所立名。若此名卽是義體性者，未聞名時卽不應得義，既見未得名時先已得義；又若名卽是義，得義之時卽應得名；無此義故，故知是客。二者一義有多名，故若名卽義性，或爲一物有多種名，隨多名故應有多體，若隨多名卽有多體，則相違法一處得立，此義證量所違；無此義故，故知是客。三者名不定故，若名卽是義性，名旣不定，義體亦應不定；何以故？或此物名目於彼物，故知名則不定，物不如此；故知但是客。復次，汝言此名在於義中，云何在義？爲在有義？爲在無義？若在無義，前此難還成；若在無義，名義俱客。』（三無性論）

『分別性由緣相名相應故得顯現。』（佛性論）

「由僻執熏習本識種子能生起依他性爲未來果，此僻執卽是分別性，能爲未來依他因也。分別性是惑緣，依他正是惑體。此性不但以言說爲體，言說必有所依故。若不依亂識品類名言得立，無有是處。若不爾所依品類既無有，所說名言則不得立。（東於分別性）」（三無性論）

「依他性緣執分別故得顯現。依他性者有而不實，由亂識根境故是有，以非眞如故不實。」（佛性論）

茲更摘此土白衣章炳麟建立宗教論之說依他性云：

「第二自性，由第八阿賴耶識，第七末那識與眼耳鼻舌身等五識，虛妄分別而成。（中略）賴耶唯以自識見分緣自識中一切種子以爲相分，故其心不必現行，而其境可以常在。末那唯以自識見分緣阿賴耶以爲相分，卽此相分便執爲我，或執爲法，心不現行，境得常在，亦阿賴耶識無異。（因爾不得省知其妄）五識唯以自識見分緣色及空以爲相分，心緣境起，非現行則不相續，境依心起，非感

覺則無所存。而此五識對色及空不作色空等想。末那雖執賴邪以此爲我以此爲法，而無現行我法等想，賴邪雖緣色空自他內外能所體用一異有無生滅斷常來去因果以爲其境，而此數者各有自相，未嘗更互相屬，其緣此自相者亦唯緣此自相種子，而無現行色空自他內外能所體用一異有無生滅斷常來去因果等想。此數識者非如意識之周徧計度執著名言也，（因無想故）卽依此識而起見分相分二者，其境雖無，其相幻有，是爲依他起自性。」

此中所表是何種義？謂所究元者唯是無性。唯此無性是其真實自性。分別性者但有名言，多能遮遣；唯依他性少智人所不能省。若離依他便證圓成，自佛而後，乃得究竟。合前義言，所云周徧法界者，一切諸法同一無性之謂也。

二說旣陳，緣得建立三種義：一者不可思議義，一者自然（Natural）軌則不可得義，一者德行（Moral）軌則不可得義。

不可思議義云何？謂所究元者以無性故，則百不是：非色，非空，非自，非他，非內，非

外，非能，非所，非體，非用，非一，非異，非有，非無，非生，非滅，非斷，非常，非來，非去，非因，非果。以周徧法界故，則莫不是；卽色，卽空，乃至卽因，卽果。夫莫不是而百不是，斯真絕對者。世間凡百事物，皆爲有對。蓋「人心之思歷異始覺，故一言水必有其非水者，一言風草木必有其非風非草非木者，與之爲對，而後可言可思。」（嚴譯穆勒名學）若果爲無對者，「則其別旣泯，其覺遂亡，覺且不能，何從思議？」（同上名學）以是故，如來常說不可思議，不可說，不可念，非邪見之所能思量，非凡情之所能計度。以是故，我常說凡夫究元，非藉正法（佛法）不得窮了。所以者何？亡其覺故，云何而得窮了？要待窮了，須得證得。世有勇猛大心之士，不應甘於劣小也。

此不可思議義，西士明哲頗復知之：如康德所謂現象可知，物如不可知。叔本華亦曰，形而上學家好問「何以」，「何從」，不知「何以」之義等於「以何因緣」，而空間時間之外安得有因果？人類智靈不離因果律，則此等超乎空間時間以外之事安得而知邪？斯賓塞亦有時間不可知，空間不可知，力不可知，物質不可知，流轉不可

知等。赫胥黎亦云，物之無對待而不可以根塵接者，本爲思議所不可及。略舉其例，似尙不止此。而有凡夫妄人於此最元以世間法共相詰難。或云『無明無始，詎有終邪？』阿賴邪含藏萬有，無明亦在其中，豈突起可滅之物邪？一心具真如生滅二用，果能助甲而絕乙邪？』或云『生滅由無明，然無明果何自起？』（陳獨秀藍公武之說如此，尙不止此二人。）縱有謹嚴邏輯，終爲無當。所以者何？『其物皆不二而最初，無由推證其所以然。』（穆勒名學）『雖信之而無所以信者之可言。』（同上名學）非復名學所有事，是以十四邪問，佛制不答。

自然軌則不可得義云何？謂無性者云何有法？世間不曾有軌則可得。所以者何？一切無性故。又者所究元不可思議，卽宇宙不可思議。宇宙不可思議卽一事一物皆是不可思議。不可思議，云何而可說有軌則？以是義故，我常說世間種種學術我，不曾見其有可安立。如斯賓塞言既種種不可知，而其學術又不離此而得建立，則所謂學術者又云何而爲可知？然則若是者學術不異構畫虛空邪？曰是誠不遠。三。

無性論云：『言說必有所依，故若不依亂識品類名言得立，無有是處。』又釋云：『此中言名言決有所依止，以依他性爲所依；由有依他性故，得立名言。』學術云者，以有依他性而後得立。依他幻有，學術云何得實？如魯滂言以太渦動而生種種變化，學術云者以有變化而後得立。變化非真，學術云何得實？方變化，方不變化，（滅則不變化）云何而得於中畫取一界以爲學術之基？此土石壞，老有言，所謂窮理者，正執取計名二相也。（論宋儒理學）今所云愛智者，正不異此。康德雖言三大原理爲庶物現象之所循由，而不可避；而物如亦循此否，則謂未可知，以物如不可得知故。使吾人若有確見物如之時，則三定理者不爲真理，亦未可知。且三理者謂凡吾考察能及之物，莫不循之云爾；雖然，我之所實驗者，未足以盡物之全，或所未及者，猶多多焉，亦未可知。則是猶能不執著者，輒近發明，而往世所立軌則，多以破壞，正以往之以爲莫不循之者，而今乃得其竟不循之者。以吾所測，後此破壞益多，將成窮露。此卽無可安立之義也。

德行軌則不可得義云何？（此軌則非規矩之謂，卽俗云倫理學原理。）德行唯是世間所有事，世間不真，如何而有其軌則可得？其所馮依而有，唯是依他，不異自然。所云良知直覺，主宰制裁，唯是識心所現，虛妄不真。比聞輓世心理學家之說明，謂心實無『道德感』之能力；雖足遣在世之執，要亦妄談，不曾得真。茲爲抉其根本，其餘浮談不遺自空。根本云何？所謂自由（Free Will）與有定（Determinism）是。（此爲心理學倫理學根本問題）若心自由者，則能東擇善惡等而取舍之，以是故，德行得立。若心範圍於有定者，則不能東擇取舍，以是故，德行則不得立。夫有定云者，此卽有自然軌則不可避之義也；前義既陳，此說決定不成。自由云者，合前不可思議義，亦不得說云自由不自由。而况於此輪迴世中，妄法之心，云何而可說爲自由？由康德所立真我自由之義，但是虛誣。所以者何？彼以德行責任反證必有自由，德行責任未定有無，於此唯是假設。假設所證，亦唯是假，豈成定論？又其既言自由之義，而又云『苟有人焉爲精密之調查，舉吾人之持論，吾人之情念，一切比較實驗

之，尋出所循公例，則於吾人欲發何言，欲爲何事，必可豫知之不爽毫髮，如天文家之豫測彗星豫測日月食者然。』夫既自由，則發言作事，要待其自由東擇，如何又循公例而可豫測？相違法一處得立，不應道理。（按此錄康德語，本於梁卓如之述康德學說。梁於其間多以佛義相比附，紕繆百出，不可勝言。其於此處，舉佛一切衆生有起一念者我悉知之之言爲注，以爲佛之治物理學較深於吾輩耳，無知妄談，不可不辨。蓋佛言唯是六通照察之意，與世間人求軌則者，一真一妄，截然不同。故佛知未來與衆生自由不自由無涉。康德之言則非衆生不自由必不得成，所以純是妄想也。）是故當知，自由有定，兩俱不成。若能雙遣，亦能俱成。輪迴世間，不得解脫，是不自由義，發心趨道，卽證菩提，是不有定義。綜核其言，唯是不可思議，云何而德行軌則可得安立？至於良知直覺，識心所現，本來不真，而不可謂無。彼土心理家未嘗證真，而說爲無，亦妄言耳。至於樹功利之義，以爲德行之原，虛妄分別，更劣於此。

究元既竟，有爲世人所當省者，則所有東西哲學心理學德行學家言，以未曾證覺本元故，種種言說無非戲論。聚訟百世而不絕者，取此相校，不值一笑。唯彼土苴，何足珍饈？撥雲霧而見青天，舍釋迦之教，其誰能嗚呼！希有！希有！（種種聚訟，非常之多，誠了三義，不遺自空。然爲破世惑故，當另爲論，一一刊落之。）

決疑第二 佛學方便論

既究元者，則知無有中，幻有世間。所謂忽然念起，因果相續，遷流不住，以至於今。此遷流相續者，魯滂所謂變化無休息，達爾文，斯賓塞所謂進化，叔本華所謂求生之欲，柏格森所謂生活，所謂生成進化，莫不是此。而柏格森（Bergson）即想影錄之別克遜（Berkson）之所明，尤極可驚可喜。今欲說世間者，因取以入吾論。

生活者，知識緣以得有之原，又自然界緣以得有象有序爲知識所取之原也。哲學之所事，要在科學所不能爲，即究宣此生活而已。此生活之原動力，此生活

所隱默推行之不息轉變，進化此慧性使認取物質世界，而又予物質以覈實不假時間之現象，布露於空間。故真元者非此覈實之物質，亦非有想之人心，但生活而已；生成進化而已。（The philosophy of change. by H. Wildon Carr. 十四葉）

慧性之於心猶眼耳之於身，常於進化程中，（按此柏之生成進化 Creative Evolution 不廛如進化論者之所云）此身受有五根，使得領納真實外界之所現示，同時限制此現示之區界及法式。故慧性者所以專予乎心，使知見外界之真實而亦同時限制其所能為之區界，與其性格者也。（同上二十一葉）

此進化之第一步大分派，即植物與動物，其一趨於不能動而無知，其一趨於能動而有知。繼更分有脊骨動物，以吾人類造其極，無脊骨動物以蟻與蜂臻其最高之發展。此進化之兩大派，成兩法式之行爲：一則性能 (Instinct)，一則智能 (Intelligence) 也。（同上七十九葉）

然則物質者何？云何而現？其實但遷流而已。然非如科學及常識個個物皆流行轉變之意也。此謂流行轉變便是此個個之物，而更無其他也。實未嘗有物去流行轉變，但個個物即是流行轉變而已。流動斯現，不動則不現。今日雖束縛於物質實在之物質科學，亦莫不歸向此論焉。（以下爲說略同魯滂）（同上二十

九葉）

此中所表是何種義？謂一切生物之慧性，即人之八種識心，但是隱默推行之不息轉變所謂進化者之所生成。而識心所取之現象，又即是此不息之轉變，此不異爲佛學解說其依他性所由立也。云何依他？幻有此生成之識心與所現之物象不得直撥爲無故，有此隱默推行之不息轉變以爲其本故。故善說世間者莫柏格森若也。然說世間愈明，世間之妄愈確。柏氏舉一切歸納之於不息轉變，以爲唯此是真，而求其原動力則不得，此無他，彼未嘗證得圓成實性（即真如即涅槃）故不了其爲依他故。不了其爲清淨本然之真心（即魯滂之以太）之忽然念起也。依他必

待證得圓成始了，此其所以難。而知諸外道異教之說世間爲妄者，亦但是姑妄言之耳。常見世間凡夫頗有舉人生目的以相揚摧者。或云德行，或云快樂，或云利他，或云功名，或云蕃衍子姓，或云克祀祖宗。姑不論其所樹唯是愚執。目的之云，本謂行趨之所取。今人生就其全歷史而言，已數萬千年；就個體言，已數十年。譬猶趨行既遠，忽而審議此行爲何所取，卽此揚摧之一念，已暴露其本無目的。藉使揚摧而後有所定歸，則已非此行之目的；故人生唯是無目的。夫無目的之趨行，云何而可追憶其行趨之緣何而有？彼凡夫疑正法者，究問緣何忽然念起？緣何無明得起？正不異此。亦卽以此忽然念起所以爲妄。無目的之行爲俗所謂無意識之舉動，無一毫之價值者，而卽此號稱最高最靈之人類數千年之所爲者是矣！不亦哀哉！人生如是，世間如是。然則我當云何行？云何住？此所謂決疑也。於是略得兩義：一者出世間義，一者隨順世間義。

出世間義云何？謂既了人世唯是從清淨本然中，虛妄而成，云何而不舍妄取真？

如來一代大教，唯是出世間義而已。然世間凡夫耽著五欲，又見世間峙然環立，信此爲實，出世爲虛，雖語之正法，常生違距。或者以爲藉使世間妄有，而無始以來既已如此，未來更連綿未已，斷妄云何可成？或者以爲藉使世間妄有，而無始以來既已如此，何必定求真者？今爲樹出世間義故，決當取而決之。

一者，斷妄云何可成說。夫妄之云何而成，唯是不可思議，則離妄成真云何而可思議？問斷妄云何可成，與問妄云何而成者，正無有異。若知從真中竟可成妄，則知從妄中定可成真。是故問者既容認世間是妄，卽不當設此難。諸佛親證云何不成，乃至輓世或并世中亦有有證詣者，如石埭長老去來自如，世難未發，先已照見。（長老於辛亥八月十七日圓寂之事，世多知之，近人筆記亦載。）其餘眼通、耳通、未來通，世間頗有其事。蓋真心本量周法界，自妄還真，其事至順。山河大地雖峙然而立，合以魯滂柏格森之義，流動斯現，不動斯滅，衆生妄斷，大地亦空。佛語自始無一分之虛也。

一者，何必求真說。夫求真而云何必，其人之庸猥劣下，已不足言矣。然此徒以貪世間之樂而不肯舍耳。取彼所迷爲樂者，而詔之以唯是苦，庶其發勇猛心，趨菩提路邪？真妄之義，本不易了，苦樂迫切心身，辨思所始，究討有獲，出世想生，自來莫不然矣。吾未冠而好窮世相，苦樂之真，得之彌早。餘杭有俱分進化論，其言苦樂駢進，略相脗合。近讀英人馬格雷所述叔本華學說，具言其有得於東方之化，而審其立義不出吾曠日之舊，猶未愜心。求適吾用，仍追憶昔所思，而敷陳之。（間采兩家言辭及今義釋之）於此吾嘗立四者以爲根本：

一，欲、眩、感覺言。感覺謂五根之所領納，如目悅美，身感痛。領納之先，雖不會起求美、距痛等想，唯是潛伏不露，要得說爲欲。今叔本華之說，欲視此更廣，舉無機物之力如石落水流，亦歸內於此，而喻之云『黎明時之微曙，要與中晷皓皓之光同享日光之名也。』合柏格森生成進化之義，植物之有感，動物之有欲，固非異物也。

二，苦樂唯因欲有；若無欲時亦無苦樂。因有欲（眩、感覺）乃有苦樂等受；若無

欲，（咳感覺）自無苦樂等受。

三，苦者欲不得遂之謂，此外無他義；苦之輕重，視其欲之切否。苦咳括一切煩惱，憂悲，病痛言之。審所由生，唯因有所欲而不得而然；若無此欲，不生此苦。苦之定義如此，不許更有他義。所欲篤切而不得遂，則苦亦重；所欲不切，雖不遂，苦亦輕；此即常情可得。

四，樂者欲得遂之謂，此外無他義；樂之薄甚，視其欲之切否。同前釋而反之，其義可得。樂亦包一切表樂之名而言。

此平平無奇，盡人可識之四條件，實已將世間說苦樂之浮翳掃蕩無遺；（此浮翳雖餘杭叔本華未免）而吾即據此建種種義，舉世間一切聖賢才智，凡庸終身不解之惑而摧破之。種種義云何：

一，欲念無已時。此欲專謂有念之欲。潛伏之欲所謂感覺者，固莫得而已之，即有念之欲亦生生無已。此固餘杭叔氏所有言，而彼莫能詳其說。此取前所設據，可

明也假使有人，種種具足，一時不得可欲念者，必起煩悶；以覺官（五根）無所攝受故。其苦與憂惱無異；無念之欲不得遂故，無念欲（感覺）與有念欲無異故。當此無攝受苦成時，立迫此心作念，求所以攝受者。故方其悶時猶是無念欲，迨其煩時已是有念欲。以是義故，欲念生生無已，不得暫息。然亦因人而稍不同，聰明人（覺官靈敏）無念欲切，則無攝受苦亦重，其迫之生有念欲更急。反之，魯鈍人（覺官遲鈍）無攝受苦不甚迫切，欲念常紆緩而少也。此亦叔氏所曾言，而莫詳其所以者。

二，世間苦量多於樂量。欲念生生無已，不可計數，則苦樂之量亦不可計數。然通計欲不遂者遠過於得遂者，則苦量遠過於樂量。又正欲念時，預計得遂則生忻慕樂，預計不遂則生憂慮苦。不遂既常多，則慮亦多於忻；并此而計之，苦量多於樂量遠矣。

三，世間所認為樂境如富貴，平安等，與認為苦境如貧賤，亂離等，其苦樂之量皆相等，無毫釐之差；更合前義言之，其苦量皆多於樂量。樂境，苦境，曠括甚廣，無論

個人多人所認其爲如是者皆屬之。今明其一，其餘自了。貧子慕千金之家而以爲樂者，謂其有此千金也；而不知彼方且慕萬金之家而恥不逮及，其欲已不在此，云何而有其樂？（本前第一設據）貧子之執以爲樂者，在彼則已厭之矣。故說千金之家爲樂亦非，說千金之家爲苦亦非，千金之家自始與苦樂之情不相涉。取一例餘，凡舉某何之境遇爲樂，某何之境遇爲苦，皆不得成立。故知境遇自始與苦樂不相涉，若欲較量苦樂，此毫不相涉之境遇不得躡入熒惑其間，則彼貧子富家既同其有欲，同其欲念生生無已，同其或遂或不遂，自亦同其苦苦樂樂而未有毫釐之差別。

四，世間所希望之樂境如文明進化，大同世等，不第與富貴同其惑妄，且爾世苦量必過於今。此希望之樂境亦曠括甚廣，如社會主義，無政府主義，康德之民主國，尼采之聖人，（謝無量君述其說於大中華）以吾所測，皆非不能實現者。合以頃所立義，樂境本不成名詞，與世俗之執富貴同其惑妄。餘杭俱分進化論遮撥進化

論者之希望進化，表苦樂駢進之義云：「一，感官愈敏，應時觸發，其感樂則愈切，其感苦亦愈切；二，衛生愈善，無少毀傷，其感樂則愈久，其感苦亦愈久；三，思想愈精，利害較著，其思未來之樂愈審，其慮未來之苦亦愈審；四，資具愈多，悉爲己有，其得樂之處愈廣，其得苦之處亦愈廣；五，好尚愈高，執著不捨，其器所引之樂愈深，其器所引之苦亦愈深。」條具甚備。扼要而言，後此進化，人類聰明必過於今日；（此無可疑）而聰明愈進，欲念愈奢，（如所立第一義）苦樂之量愈大。如頃立苦多於樂之比，後此之苦必有大過於今日者。夫今世往世多有聰明敏慧之倫，以感苦劇甚，不勝其死灰槁木之思，至取自經，則今之希慕由魯鈍進聰明者，迨彼其時必有其悔恨不勝者矣！

此所立義，不過由世間現相比量而得，初無勝義之足云；而堅強銳利，已摧波一切世間諸有爲教，使無得立足。彼大聖大哲者，尙不了苦樂在欲，而窮力於構畫其理想之世界，以圖安樂祛苦，則於如來實教，更何曾夢見？而世間人乃舉以與如來

大法相爲比擬附會，如今之割取大悲之旨，張其大同之說，昔之儒釋同原異途同歸等論。又或主張去欲淨盡，而又不捨其率性爲道之教，依違莫測，支離失據，如彼宋明之學者，尤足齒冷耳！

世間既無可耽著如此，則彼其不勝其死灰槁木之思而自取裁決者果是歟？是甚不然。叔本華於此有言曰：『自裁者之決去生命，正以其未能決去欲念耳；蓋方其捐生，正謂將去有生之苦，獲無生之樂，此正是極強之欲念也。』此言雖似，而要當知生死本變化中事，自裁無解於變化，斯卽無所逃。出世之義要如如來之教乃完，一切外道邪修無非悖妄，不獨自決已也。世有清明之士，誠無惑於世法，則經藏具在，可自求耳。

鄉所明如來如實之教，乃至此之遮遣世間百家之義，一法不立，凡小聞之莫不驚怖而失守。以是頗生其違距之念，如此土凡夫熊升恒云：『佛道了盡空無，使人流蕩失守，未能解縛，先自踰閑，其害不可勝言。』不知宇宙本無一法之可安立，彼

諸不了義之教，假設種種之法，有漏非真，今日已不厭人心。如所謂『現代思潮不以宗教倫理爲目的』者，（遠生想影錄）正此有漏非真之窮露，而不復爲人所信。假使非有我佛宣說了義，而示所依歸，則吾人乃真流蕩失守，莫知所依止耳！歸依云何？出世間是。出世間義立而後，乃無疑無怖，不縱浪淫樂，不成狂易，不取自經，戒律百千，清淨自守；彼世間德行尙不能比擬其萬一，更何踰閑之可得？若其既不經經固據，其世間之禮教，又不能皈依正法以出世，而唯貪著五欲，不捨世間，竊無違礙之談，飾其放逸之行，則是黠猾之所爲，非吾釋子之所有。

隨順世間義云何？爲世間人不能盡以出世期之，衆生成佛，要非今日可辦，則方便門中種種法皆得安立。釋迦設教，上契無生，下教十善，德行之義，若知爲隨順而有，非其本有，則云何不可寬隨順之途，亦所以嚴出世之教，如來措置，莫不得宜。况以吾世智所測，成佛大願，將來必成。蓋人羣之進，由圖騰而宗法，而軍國，而以社會主義圓滿爲其終局。迨彼其時，人類聰明已造其極，感苦至劇，而從境遇謀救苦之

方已窮，如來大法，舉世同情矣。此覘於歐土佛化之興，與人羣變化所趨，可信其不虛者也。然則今之隨順世間促進進化者，亦所以促佛法之成功，亦未有違反耳。

此二義者可任人自擇。出世間固無論，即使不然，能常親正法，獲聞了義，雖住世間亦得安穩而住。彼聰慧善疑之倫，思而不得，則顛倒憂苦以爲無能解決。自吾觀之，唯是疑而不肯究討；若不爾者，云何如來大法近在眼前，而不知求？（想影錄所譯新思想論無一語及佛）又或雖聞正法，方有疑沮，便爾違距，甘於自棄，復何言焉。（如藍公武之流）夫善疑者辨思所尚，然要在疑而勇於究討，若徒疑焉，則亦終成絕物而已！東土學術，凡百晦塞，卓絕光明，唯在佛法。瞰彼西方，曾不足數，云何摩尼在裏，而行乞於遠論者獲參勝義，矧心披肝，唯將此以示人，不知其他，不見有他。

余欲造新發心論久而未就，比見黃君遠生想影錄，悲心潰涌不能自勝，亟草此篇，願爲世間拔諸疑惑苦惱，惜遠生不能見矣！遠生嘗自滬遺書，信我爲誠篤

君子，可謂得之；蓋吾爲人無他，但只一個誠心而已。然此誠心却不曾獻於遠生，此可恨也！漱冥跋。

究元決疑論是民國五年我二十四歲時作的一篇文章，於是年五、六、七月分之東方雜誌發表的。我自二十歲後思想折入佛家一路，專心佛典者四五年，同時復常從友人張申府（崧年）假得幾種小本西文哲學書讀之，至此篇發表，可以算是四五年來思想上的一小結果。當時自己固甚滿意，而在他人尤多稱道傳誦，引起許多位先生的注意，至今好些朋友關係，還是從這篇文章發生出來的。卽我到北京大學擔任講席，也是因我經范靜生先生的介紹而以此文爲贊去訪蔡先生，蔡先生看了此文，就商同陳仲甫先生以印度哲學一課相屬。（但當時因在司法部任秘書，未能承應，而轉推許季上先生，至翌年，許先生病辭，乃繼其任。）直到五六年後——民國十年——陳嘉異先生在東方雜誌發表的

一篇談東西文化的文章，還舉此文以爲印度思想代表，而要大家去參看；實則這篇東西現在看起來直是荒謬糊塗，足以誤人，我自己早十分後悔了。

此文在今日既已悔悟其非，便不當再印行流布。但我想我便不印，而外間終免不了有人傳觀，反不如徑自印布，而將謬誤處批註明白聲叙知悔的好些。醫學上有所謂『免疫性』，如某種傳染病犯過一次之後便可不再染疫，因此有利用輕度染疫以取得免疫性的，例如種牛痘便是這個意思。我現在這個辦法，說句笑話便是要大家取得一種思想上的免疫性。以下我即將此文謬誤各點指摘出來。

此文原分究元和決疑二部，究元又分性宗相宗兩段去說，決疑則以論苦樂一段爲重要，而謬誤的大端也就在這三段。

(一) 絃性宗義一段 此段以魯滂的物質新論和佛家的楞嚴經起信論來比附，立論最是不當。且不論魯滂的話可靠不可靠，亦不論自安斯坦的發明以

來物質的觀念變更，從前科學上假定的「以太」取消，而此以「以太」立說者能否成立；根本上這種以相彷彿的話頭來比附立論，是使人思想混沌的一條路，是學術上的大障，萬要不得的。而且「以太渦動」附會「忽然念起」也實在可笑的。我們求知首當致謹於方法，而若魯滂物質新論的主張，是否從謹嚴的方法求得來的，蓋甚難言；至若起信論的宇宙緣起說，其方法更難言了。無方法而講話，則祇是亂講而已；其是非誠否，未從而辨也。所以這一全段話內中的是非非，直無可說，通體要不得。

(二) 敍相宗義一段 此段前半摘錄三無性論等，後半證引太炎先生的文章，以說明無性之義。其實三無性論、佛性論等，在相宗典籍中，其價值如何，是很待商的，而太炎先生的文章，尤多錯誤杜撰之處。相宗無性之義，殊未易談，此段中全不會弄得明白。

(三) 論苦樂一段 此段話頗動聽，雖有些意思，但可惜也是沒方法的亂談。

現在且不暇言方法，只先指出他推論結果是錯誤。照此處對苦樂問題的究討，其結果是無論何人其苦樂都是平等，都是苦多於樂，而人類進步，都是日進於苦；要沒有苦，須得沒有感覺和欲念。我即從這種推論結果，而歸心於佛家的大解脫主義，出世主義，無生主義。到後來我這種人生觀變了，其故則以發覺前頭的究討含藏着一極大的假定在內，而這個假定則是錯誤的，所以推論結果自亦錯誤。我且聲明他的錯誤在此；至其所以然，則三十自述一文中頗詳之。

大約謬誤的大端，不外這三段，至其他零碎的小錯，如翻譯柏格森學說的幾小段，似都有不妥之點，（譯名之不合於現在普通所用的，則以當時還不曾有人翻譯之故）而文中濫用『有爲』『有漏』等名詞皆去佛典原義甚遠，則尤爲可笑的了。餘不一一。十二年五月，漱冥記。

三論宗之宇宙觀

蔣維喬著

三論者，百論、中論、十二門論也。百論是提婆菩薩造，中論、十二門論，則皆是龍樹菩薩造。皆爲姚秦時鳩摩羅什所翻譯。三論之學，隋唐時代最盛。唐以後學者多畏其文義難解，置而不問，至今則尙有不知其書者焉。此宗觀察分析推驗一切人物世界之方法甚多，可以一種方法觀察考驗一種現象與原理，同時亦可以若干種方法觀察考驗之。雖變化無方，皆不外乎指示人以真理真相之所在。今取其最淺顯一部分的推測法，觀察推驗宇宙之原理真相，祇能說其一二，若欲求詳，後諸異日。

古語云：『四方上下謂之宇，往古來今謂之宙。』此宇宙二字，卽就吾人所居之世界及他世界，從橫的方面，縱的方面觀察之之謂也。今先述小乘經中之世界觀念。彼謂世人所居之地，如是者四，共一太陽所照爲一世界，此似今之太陽系。積世界至一千，名小千世界，此似今之一恆星系。積小千世界至一千，名中千世界；又積中千世界至一千，名大千世界；合此三千大千世界，謂之娑婆世界，卽爲釋迦牟尼佛所化之國土也。自橫的方面，觀察一個三千大千世界，其廣大如此；何況虛空無邊，世界無邊，豈能以吾輩之心量，計算其數。近今望遠鏡愈精，所發見之星象愈多，足見星球無窮無盡也。又從縱的方面觀察之，此渺小之地球，已經過長遠之時分。小乘經說此時分，不以年歲計，而以劫計。謂一世界，皆有小劫，中劫，大劫。何謂小劫？如人壽八萬四千歲時，歷百年則壽減一歲，如是減至人壽十歲而止。至此又由減而增。子年倍父年，遞增至八萬四千歲。此一增一減，名爲小劫；積二十小劫，爲一中劫；經一中劫，爲世界初成立之時；又經一中劫，爲世界安住之時；又經一中劫，爲世

界壞滅之時；又經一中劫爲世界空虛之時；此時無晝夜日月，唯大黑暗，歷成住壞空一次，爲一大劫。此亦爲井上圓了輪化說中所言星雲進爲地球，地球返乎星雲之所本。如是觀之，此成住壞空之時分，又豈吾輩心量之所能擬議耶？西洋哲學科學諸專家，亦本其推求所得，各立一說，以解釋宇宙，日有發明，至今莫得定論。然無論昔之小乘，今之哲學家，科學家所說如何，皆以爲世界必有實體，有成有壞。然此實世俗凡情之心理耳，三論家則本佛說因緣之理，以觀察宇宙，知世界實由因緣而有，其體本無而不實。所以者何？若物由因緣和合而有，則此物即無自己體性，完全屬於衆因緣。既屬衆因緣所生，雖因緣宛然有，而常畢竟空。雖常畢竟空，而因緣宛然有。如幻如夢，常畢竟空，而因緣宛然，於是假名爲有，因緣宛然有，而常畢竟空，於是假名爲空。以其從因緣生，故言諸法空；亦以其從因緣生，故言諸法有。實非空有，假說空有，如是因緣空有，實無定性。若能如此觀察，一切虛妄觀念，即時脫落；虛妄觀念脫落，便見真相。吾人可不再居於此黑幕中，作種種推測，妄執何者爲萬物，

何者爲宇宙。既揭開黑幕，卽真知何者爲萬物，何者爲宇宙矣。復次，人若不知因緣之意義，可更就目前事物說明之。應用三論家之理法，觀察推測，初非漫爲空論也。如吾人所居地球，縱不便就其整個者推測之，然亦不妨就眼前最顯見者，任取一物，先加以推測，則因緣之理，可以了然。顯見之物，莫如水火。試取水分分析之，知是輕養二氣和合所成，卽知輕養二氣和合爲因，冷縮爲緣，而後成水，如是卽可從事推測。今問輕養未和合之前，二氣之中，已先有水否？如其先有，則不必假借輕養和合之因，冷縮之緣，已先見水。如其先無，則雖假借輕養和合之因，冷縮之緣，亦不得水。而見因緣和合生水者，實卽無水。又取火分析之，知是炭養二氣和合而成，卽知炭養爲因，燃燒爲緣，而後成火。於是加以推測。今問炭養未和合之前，二氣之中，已先有火否？如其先有，則不必假借炭養和合之因，燃燒之緣，已先見火。如其先無，則雖假借炭養和合之因，燃燒之緣，亦不得火。可見因緣和合生火者，實卽無火。再就食用之穀，以推測之。穀者，種子爲因，水土，空氣，人功等爲緣，而後得生芽，生莖，生實。今

問：「種子在衆緣未具之前，其中已先有芽莖等否？」如其先有，則不必藉水土等緣，已先得生；如其先無，則雖藉水土等緣，亦不得生。可見因緣和合生穀者，實卽無穀。如是一切處推求，可知一切事物，若是實有者，必有自體；若有自體，卽能自生，決不應從因緣而生。今者推測之餘，乃知無有一物不從因緣生者，卽知無有一物可說爲實有矣。如是橫觀宇宙，可斷其爲皆非實有也。至世界之成住壞空，亦小乘不究竟之談耳。成住壞空，簡言之卽是成與壞。三論家就因緣之理法以推測，乃知世界是人之妄情；謂之爲有，本非實有；既非實有，更有何成壞可說耶？今試述其一二。夫世間凡情所謂成壞者，因緣和合名爲成，因緣分散名爲壞。萬有之相，於日夜中，變化無常，念念遷流，了無住時，此卽凡情中之成壞現象也。今問成與壞二者，其事全然相反，當然相離。然離於成，則不見壞。無成安得有壞？如人離生，安得有死？問曰：「既離成不見壞，將毋成與壞合而見壞耶？」須知成與壞合，亦不見壞，如一人不得同時生死，且成壞既然相反，云何得合？又吾人眼見萬象，念念遷謝，會不稍停，倏忽滅

盡。盡則無決定性可得，云何可分別斷之爲成，斷之爲壞。是知就滅盡一邊觀察，終不得成，若無成亦不應有壞。又眼見萬象，生而滅，滅而生，相續不斷，永無盡時。既如是常續不斷，云何得分別斷定此爲成，此爲壞。是知就相續不盡一邊觀察，亦不得成，若無成亦無壞。又前不云世界萬物由因緣而有，非是實體乎？一切物既非實有，則有何成壞之可說耶？其有聞此言而不信者，必反詰難曰：『然則物性實有，可有成有壞乎？』答曰：若是實有，則應決定有其實性。有實性則必常住不動，既常住不動，亦不應有成有壞。是則縱觀宇宙，亦不可言其或成或壞矣。縱橫觀之，知此茫茫宇宙，爲吾人所認識，執爲實有體性，實有成住壞空者，皆是吾人之顛倒妄情，虛妄計度，畢竟了不可得，畢竟不可言說。吾人俯仰觀察，誠在大夢之中；無明長夜，不知何時得醒。佛爲大智慧人，知凡夫之虛妄顛倒，而爲之說一切法由因緣之故而有，非是實有，不可執著，不可分別。若能了悟，如是有，無所有，無所有，如是有，即發生真實智慧。真實智慧現前，即得見實相，解脫一切苦惱。此三論宗指示人修觀之一種

法門也。或曰：『以宇宙爲實體，有成有壞，既是吾人之顛倒妄情，何以今世人研究萬物，能建立種種共通原則耶？』答曰：吾人自無始以來，既由虛妄顛倒因緣，而得此顛倒之心目。此心目之所知見，實至不確實。須知此顛倒之心，乃因分別名字等衆緣而生，無決定性。且此顛倒之心，寄於眼耳鼻舌等諸根，而有別異。今問心與諸根若是一者，則眼應能聞，耳應能見，而實不然，故知非一。非一則應是異，異則根等有五，心亦應有五。而實不然，故可知又非是異矣。如是推測，心實虛妄，不足憑信。目之能見，全賴於心。心既是妄，當然見亦是妄。况吾人長處黑暗之中，僅借日月燈光之明，而有所見，其範圍又至狹耶。然於虛妄之中，亦能尋出種種原則者，乃是虛妄與虛妄相符，顛倒與顛倒相應，非真實知見也。問曰：『然則佛爲世人說有說空則如何？』答曰：此如爲夢中之人，告以汝現在夢中。佛遇夢中人有執有者，則爲之說空。遇夢中人有執空者，則爲之說有。息滅其執空執有之心，則夢中人不復信其夢中所見空有。一旦不信其所見，則去醒時不遠。及其既醒，則得見真相。既見真相以

後，方知夢亦非夢，真亦非真，非夢非真，大澈大悟。此三論宗對於宇宙之正觀也。

三論宗之人生觀

蔣維喬著

前講宇宙觀中，既明一切萬物，皆係因緣和合，虛妄名生。人之生也，亦從因緣而有。就人生之因緣觀之：則以無明行，識爲因，四大和合爲緣，而有生老死之身。此則虛妄顛倒因緣之結果也。高明至極之人，一聞一切法因緣和合而有之說，卽悟我生本自不生。生尙不生，滅何所滅；既了生滅尙非生滅，卽知內身外物，都無實事，畢竟皆空。如莊子云，『察其始本無生也。』然彼不曾學問之人，不識因緣無生之理，乃迷此因緣幻夢之軀，以爲實有。既謂此身實有，遂生種種謬見；橫立種種理由：或言萬物有所始；或言萬物無始；或言萬物自然而生；或言萬物從他而生。由此因緣

本末推求；或言萬物是常；或言無常；或言萬物有窮盡；或言無窮盡；或言萬物有我；或言無我；或對萬物具樂觀；或具悲觀。終日昏迷，不堪問道，驟聞我本無生之說，皆驚疑而不信。古人云，『百姓日用而不知，』此語誠不我欺也。今用三論宗之學理，就人生各方面觀察之。

一 人生有始乎無始乎

人生何自而來有所始乎？無所始乎？此吾儕所急欲知之事也。我國經傳，對此問題，往往存而不論。諸子之書，又語焉不詳。惟印度外道各派，焦心勞慮，以研究此問題；各本其師傳，或由於經驗，大抵分有始與無始兩說。今試舉有始家之說：有言萬物從大自在天生者；謂自在天從意造作，出生萬物，萬物若滅，還歸於彼天。有言萬物不應從天生；若從天生者，此天又從誰生？故以萬物爲四大物質和合而生。有言萬物從時而生；一切天地好醜，皆以時爲因；時能生法，住法，異法，滅法，故時來衆生

熟。時去卽摧朽；時能爲萬物作生殺之因，故云從時生。有言萬物從世性生；有冥初外道，以定力遠見八萬劫事；自爾之前，冥然不知；謂此一冥爲萬物之始，名曰冥初；一切世間，以爲本性，故名世性。有言從變化生；謂別有變法，能變生萬物；此與近今進化之說相類。有言從微塵生；此就物質剖析，至於極細，無可再分，名爲微塵；謂微塵之質至微小，形圓而體常；由二微塵和合，生一切物；細則成人物，粗則成大地山河，天地人物毀壞時，則散歸於鄰虛；此與近今科學家二個原子以上化合生萬物之說相類。以上六家，皆以人生爲有始，故可稱爲有始派。更有一類人，推求有始之說，皆不圓滿，則以爲萬物自然因，自然果，無因自然而有；如荊頭自尖，飛鳥異色，誰之所作？乃自然而然；此一家則以爲人物自然而生，可稱爲無始派。又小乘如俱舍宗，以生生不已爲萬化之本；以生生，住住，滅滅，三相，來生殺萬物；萬物又各有生住滅三相，由此立展轉相生之說；此則以人物爲有始者。成實宗則言無明之惑，託空而起，前無所因，此則無始之說也。上述諸宗派，皆舉萬物實有生。其所計生理，種種

不同者，良以諸家不知生本無生；既謂有生，遂妄求有生之所以，欲以解釋此種大問題，各求達其希望之目的。殊不知諸家根本上既全迷謬，枝葉上不足論其是非。其所以根本迷謬者，正是有生。今就生之意義，剖析明白，則有始無始等說，自無辯論之價值矣。夫生之理，不出自生，他生，共生，無因生之四門：萬物皆有可生之自體，曰自生；雖有可生之理，復假外緣，從之而生，曰他生；有可生理，復假外緣，合共而生，曰自他共生；考此生理不須有因，曰無因生。今試一一推測之：萬物皆從因緣而生，本無自性；若有自性，即不待因緣。既無自性，決無有從自體生自體者。如穀芽決不從芽體自生芽，必有種子爲因，水土人工等緣，和合方生。於衆生亦然，五陰內若有衆生自體，可從衆生自體而生衆生。以五行內無衆生自體，云何從衆生自體而生衆生？又從衆生自體而生衆生，是則衆生可不假五陰；既假五陰，故知不從衆生自體生衆生也。如是觀察，則萬物自生之義，不能成立。世人又謂：萬物不能自生，必從他生。不知自他二字，本是對待名詞；對於自故云他，無自即無他，且他於他之自身，

卽爲自；若無自生，焉有他生？如水土等緣，對於種子稱他，苟無種子之自，僅有水土之他，芽何得生？如五陰內，若有衆生自體，可望五陰爲他；竟無衆生自體，誰望爲他？故不從他生。又五陰內無人，假五方有，此是團空作有，不得爲生。又五內無人，可假五成人；五中無柱，何不成柱？又五中無一我，能生一我者，亦無有多我，何不生多我？如是則他生之義，亦不成立。世人又以自生他生，求衆生不得；便謂陰內本有衆生自性，復假五陰而成，應是共生。不知合自他二者爲共；有自有他，方得名共；無自無他，焉得有共？若必謂是共生，卽有二過：一從衆生自體生衆生過，二無自有他過。故共生之義，亦不成立。旣於自他共三者，求生不得；遂謂萬物乃是無因而生，衆生亦是無因而有；此亦不然。世間決無無因而能生之理。若無因而能生，則萬物旣不因緣和合而生，亦不因緣分散而滅；則是常住不動，寧有是理。是知萬物非自生，非他生，非共生，非無因生，但因緣和合，虛妄名生，而實不生。無生之理，本自現成。生且不可得，彼有始無始之說，又何從安立耶？

二 人生有我乎無我乎

有我耶？無我耶？此人生一大問題也。同是人也，聖人既證無我，而凡人以爲有我，此亦一大問題也。凡人常以爲有我者，謂此肉體以爲是我之身，此知覺以爲是我之心；有身心則謂之有我，若無身心則謂之無我；此又凡人之所謂有我無我也。此身心二者，佛家則謂之五陰；所謂色受想行識是也。色陰有實質，卽指肉體；受謂領納；想謂想相；行謂造作遷流；識謂了別；此四陰卽是心。今通常所稱之我，卽是此五陰。通稱陰者，謂蔭蓋爲義。有此五陰，蓋覆衆生，不得解脫；如雀在瓶，物覆其口，故云陰。又陰者陰殺也，以此五法，能害慧命。又何以有此五陰，不多不少者？蓋有二種次第，生起五陰，故不多不少。一，粗細次第：色爲五識所依，又爲六識之境界，以最粗故先說；受覺苦樂，如頭足等病，故次色；想取像貌，故次受；行起貪嗔，亦粗，故次想；識唯得青黃境，故最細。二，生染次第，憑之以修觀行：色爲染着之處，男爲女色，女爲男色，

故先觀色陰；所以貪色者，由樂受故；所以有樂受者，以想顛倒故，而取像貌，起樂受貪；（現前之色，實是不淨，妄作淨想，起於樂受。）所以想取像貌者，由心行分別故；所以有行者，實根本於心識，故最後說識。於此五陰，凡夫執爲實我，固無論矣。外道所計者，則有卽陰是我，離陰是我，我大陰小，陰大我小，我有於陰五說。若小乘則以爲五陰和合，假名爲我，實無有我；故小乘聖人，已證無我之理也。今試就有我之說推測之：凡夫外道所計之我，雖種種不同，要不外卽陰，離陰二者；如外道之我大陰小，陰大我小，我有於陰，均可歸入離陰一類；祇須將卽陰離陰二點，觀察明白，則有我之義，不煩言而自解矣。今問若卽陰有我者，我是一，陰是五，若認色陰爲我，則餘四陰應非我，若五陰皆是我，則陰既有五，我亦應有五，陰五我亦五，則無一我。又吾人自幼至老，祇有一我，而五陰身則有生有滅，念念變遷，剎那不停；如嬰兒時色，非童子時色，童子時色，非少壯時色，少壯時色，非復老年時色，究將執何一時期之五陰，以爲我乎？又五陰是生滅無常，我亦應生滅無常，我是無常生滅，則不成爲我；可

知卽陰爲我之說，無有是處。卽陰旣無有我，當離陰有我，謂此肉體之外，別有一神我。今問若離陰有我者，則陰與我異，應離五陰常有人，一處是陰，一處是我，寧有此理。又離肉體眼耳等，何能有人；離人何有眼耳肉體等法。若謂肉體是無知之物，不能知事，冥冥之中，有神我爲之主宰；此神我有知，能統御肉體，肉體無知，而爲我所用，亦是我所住處，譬如舍主，以土木瓦石，作舍而居，我如主，身如舍。今問舍主有形體，有動作，故能治舍；汝今所說神我，乃無形體動作可見，故離陰決無別我。若我似舍主能治舍，則應自作樂事，永永受用，不應自作苦事，以苦其身。若我不作苦而苦強生者，則餘一切事，皆當自生，非我所作。當知離五陰而有我者，是亦不然。若謂眼能見色，應有見者，此見者卽是我。今問若祇有一我者，則見者是我，卽不應能爲聞聲知味等事。何以故？眼不能聞聲故。又若謂我是一而在五官中者，則應使眼能聞聲使耳能見色，如人在六向，隨意見聞，但實事不然。就卽陰離陰二說，旣不能求得我之所在，則有我之說，不攻自破。或人因執有我之說不成，遂謂一切皆無我。此亦

有過。蓋有無二者，是對待名詞；對有我，可說無我，無有此我，故說無我；今我之名字，尙無所有，尙不可得，何所無而說無我耶？

三 苦與樂

吾人之五陰身，既是虛妄顛倒因緣而生，則吾身所感苦與樂，亦是虛妄，不言可喻。然世人不察，往往覺吾身實有苦有樂，且力求去苦得樂之方法；因此造種種業，如作繭自縛，不得解脫，殊可悲也。今先就世人所稱之苦樂，略說其種類，然後明苦樂本無自性之理，以解其惑。夫苦樂乃無端而起，察其所以起，乃由於人情之違順。凡遇一事，若順乎我，則生樂想；若違乎我，則生苦想；快樂過度，則又生苦。故苦與樂之性質，實無大區別。人之一生，大抵拂逆事多，順利事少；故就常情而言，乃是苦多樂少。大小乘經論中，說苦之種類頗詳，今畧舉三苦八苦之名。三苦者，苦苦，壞苦，行苦。凡苦與樂皆由吾人之領受，方能覺知，而不外苦受，樂受，捨受，三種。苦受者，生時

苦，住時苦，滅時樂；因其生住二時皆苦，故以苦受爲苦苦。樂受者，生時樂，住時樂，果報壞時苦；故以樂受爲壞苦。不苦不樂爲捨受，生住壞三時，苦樂之義皆不彰；但時時刻刻，爲無常所變遷，故稱捨受爲行苦。可知吾人在生死海中，有苦無樂；但於苦中橫生樂想，如世俗以財色名食睡之五款爲快樂耳。又受苦重時，覺苦之減輕爲樂耳。何謂八苦：人之初生，十月處胎，儼如黑獄，母飲熱湯，備受煮燒，出胎之日，冷風觸身，猶如刀割，名爲生苦。髮白面皺，齒疏形衰，念死不久，名爲老苦。一生之中，偶感寒暑，或飲食不調，疾病卽起，名爲病苦。刀風解形，身離神逝，名爲死苦。父子東西，兄弟南北，骨肉分離，不得見面，名愛別離苦。所不愛者，偏共聚會，名怨憎會苦。所覓之事，不得遂心，名求不得苦。有此五陰身，盛貯衆苦，名五盛陰苦。舉此八者，苦之種類，大概可以包括。由此言之，苦實爲人生之大患，不但凡夫外道，競求脫苦，不達其因，卽小乘亦以爲苦有定性。今明苦實由因緣，無有定性；無定性故本來不有，世人虛妄顛倒以爲有苦耳。大凡對於苦之計度，不外自作，他作，共作，無因作四種：如謂我

自作罪，我自受苦，爲自作；我不起過，他人以苦加我，爲他作；由我起過，他人加我以苦，爲共作；不覺自他所作，而苦無端生，爲無因作。今明若苦是自作者，則應自生，不從衆緣生，而苦實從緣生，云何名爲自作？又我身本五陰盛苦，離五陰苦之外，若別有人，可許人自作苦，今陰外無人，誰當自作？若謂他人作苦，以與此人者，離五陰苦外無人，誰來受此苦耶？又若彼人作苦，授與此人者，離五陰苦外無人，誰來授此苦耶？復次，自作苦不成，而言他作者，是亦不然。自與他此彼相待，若彼作苦，於彼亦名自作，故自作旣不成，他作亦不成。又若苦自作苦，亦決不然。如指不能自觸，如刀不能自割，他作亦然。何以故？離五陰苦，實無彼之自性。若離苦有彼之自性者，應言彼作苦；今彼亦卽是苦，云何苦自作苦？若謂自作他作不成，可有共作者，是亦不然。若自他作苦能成，應有共作；今自他不成，云何有共作？若謂苦是無因而作者，更不然。自作他作尙不成，何況無因而作耶？四門求苦義旣不成，四門求樂及不苦不樂義，可以例知。

四 生與死

古人云：死生亦大矣。可見死生爲最大問題，乃爲自來所承認，而不易解決者也。一切衆生，莫不眼見有生有死，生爲始，死爲終，生死往來，相續不斷。凡夫顛倒於生死海中，不知出離，隨其業力，所感果報，身則有長有短，命則有壽有天，有分限，有形段，故謂之分段生死。外道則欲超出生死海，而不識生死之因；小乘欲除生老病死之苦，而見有生死可斷，不知生死本來是畢竟空，雖能脫離分段生死，然尚有微細無明未斷，因移果易，故謂之變易生死。今明生死本無有始，亦復無終，衆生本來不生不滅，特以顛倒之眼，見爲虛妄有生，虛妄有死耳。試由此觀察之：生死也者，爲離生而有死耶？爲不離生而有死耶？若不離生而有死者，則生死相連，生時無死，死時無生，如何能並在一時？又不離生有死者，方生卽死，生常爲死所壞，毫無住時，卽恆不得生；死亦常爲生所壞，毫無滅時，卽恆不得死；而實際不然。若離生而有死者，則

生將永生，世界上衆生應亘古至今，歷久常存；死將永死，世界上將永不見衆生；而實際不然。是知生死乃因緣對待名詞，無有始終，求其初際後際，皆不可得，卽無所謂生死也。或謂雖無初際後際，而於中間，眼見有生死往來，是亦不然。因有初後兩分，故說中間，若無初無後，云何有中間往來？若云捨此世人身受彼世人身爲往來者，則往來者便無身；如人捨東房入西房，則往來者便無房；可知往來者，不能帶此世身，至彼世身，便是無身，若無有身，則無生死，有何物往來？又若有五陰身者，可有衆生，既無五陰身，則無衆生，若無衆生，誰復往來？若謂捨五陰身，可令衆生往來，亦應除五指，令拳往來。又衆生生死往來，爲有身往來？爲無身往來？若有身往來者，從一身至一身，如是則往來者無身；又若先已有身，不應從身至身；若先無身，則無所有，云何有生死往來耶？

五 人生之究竟

人在世間，轉眼無常，如白駒過隙，倏爾卽逝，若僅以吃飯穿衣爲究竟，虛度一生，諒非人之所以爲人之道。由上以觀，有始無始，有我無我，旣屬謬見；苦樂生死，又是虛妄。吾人處夢想顛倒之中，長此醉生夢死，亦何從知其究竟耶？須知吾人實由因緣和合而生，本無自性，如夢中事，如鏡中像，但誑惑於心，實無真相，而衆生終日行於夢想顛倒之中，毫無覺察，殊爲可憫。故有出世大哲，教人超出顛倒夢想之見，解脫生死，以達人生之究竟目的。此究竟目的，卽是永離一切戲論，名爲涅槃。然外道亦有涅槃，則又不免墮入邪見，請先論之；外道之義，有四種涅槃：一執涅槃是常，以爲有煩惱則有生死，生死所以無常，無煩惱則永離生死，故涅槃爲常。二計涅槃是無煩惱之因，由先觀察涅槃之真理，而後生了解，斷煩惱，故涅槃爲因。三立涅槃是無煩惱果，先由斷煩惱後，方得涅槃，故涅槃爲果。四立斷滅爲涅槃，以爲畢竟無處，空空洞洞，卽是涅槃。此外道邪見之究竟也。小乘如俱舍宗，則以涅槃爲本有，是常是善，在煩惱之外，斷煩惱以後卽得之；成實宗則明涅槃但是無法，從善因修得之。

今細案外道小乘所說，雖種種不同，然皆不能見其究竟。要知涅槃者，乃對於生死而言，諸法未曾生死，亦非涅槃；但爲衆生虛妄，故成生死，欲止其虛妄，故強說涅槃耳。生死若除，則涅槃亦息，如病乃投藥，病既去，藥亦不須矣。故涅槃者，不爲戲論所戲論，本無所得，無處可至，不斷不常，不生不滅，方名涅槃。是以涅槃不得名爲有。何以故？眼見一切萬物，皆有生滅，故是老死相。若涅槃是有者，則應有老死相。涅槃若有老死相者，云何得稱涅槃？而涅槃又非是無。何以故？若有尙非涅槃，空無如何是涅槃？又因有故有無，若無有云何有無？是故無亦不得稱涅槃。然則涅槃是亦有亦無耶？如云有無共合爲涅槃，此亦有亦無之說也。今謂有無二事相違，不能合於一處，有時無無，無時無有，如明與暗，不共一處，故知有無共合，不得爲涅槃。然則涅槃是非有非無耶？如云涅槃境界微妙，有無俱遣，此卽以非有非無爲涅槃也。今謂正對有無謬見，故說非有無，不言非有非無是涅槃。以上所說，皆是戲論分別，非是涅槃。若人覺悟此等戲論，皆非究竟，內息自心一切法不受，如此卽得見真相，卽得常

樂涅槃，方爲人生之眞實究竟也。

相宗新舊兩譯不同論

梅光羲著

佛教者，智信圓融之教也。（日本井上圓了博士語）世界諸宗教，無不根極於信，而見破於智，以故宗教與科學不兩立，乃至與哲學亦相違悟。惟佛教則不然。其利樂有情，始於由智生信，復終於由信成智。觀釋尊四十九年之說法，最初說有，其次說不有而空，最後乃說究竟，即非空非有之中道。此三時所說之教義，無一非極悲智雙運朗照澄澈之觀，而其鈐鍵，尤在第三時之中道教，即所謂唯識宗者是已。唯識之旨，最足破迷顯勝，引人發心向上者，即在先能窮源盡委，曲盡世間之智；（即衆生之雜亂識強說爲智耳）而後因指見月，使

證出世間之智。(卽轉識成智後之智亦卽佛果也)上根夙慧，聞而徹悟，可不蹈撥無因果之流弊；卽鈍根下學，勤究教相，亦可滅世間之執見。蓋世間之所謂智識，要不出我法二執，執斯二者，斯智而實不足名爲智矣。莊子曰：『以不知知，其知也不知。』必也不知之知，斯乃真知；此卽佛之出世間之智，而唯識最勝之義諦矣。故善修唯識觀者，上可以證真如，其次亦必能使慧心所之功，用殊勝，有如吾家同甫所云『開拓一時之心胸，推倒萬古之豪傑』之概。蓋在說法者能以出世間智而返照世間智，而後世間智之行相，乃可畢露而無遁形。(凡唯識宗所舉八識心王，五十一心所等，皆所以說明世間智者也)而在聞法者，悟世間智之畢竟非真，畢竟不立，而後知百尺竿頭，更進一步，以求證出世間之智。(凡唯識宗所說三乘斷障，五位修行，乃至十種真如，三性，三無性，三身，四智等，皆所以說明出世間智與夫求證此智之途徑，使凡夫二乘乃至菩薩聞，而勤修精進，以逐次漸登佛果者也)此在他宗，多劈頭卽以

出世間智立教，而遣世間智；獨唯識宗雖同以證出世間智爲歸，而不先遣世間智。故唯識宗之妙用，可一言蔽之：在能使人由世間智而得出世間智，由境唯識以達行果唯識。此唯識學所以爲世與出世法之橋梁，而吾國本宗經論新譯之所以勝於舊譯也。（舊譯但認有圓成實性，而並遣依他起與遍計執兩性，卽無異但重出世間智，而盡掃世間智矣。新譯則不然，但遣徧計執性，而不廢依他起性，以依他與圓成，非一亦非異。此則重出世間智，而亦不遣世間智，真契中道之觀矣。）所惜者，此宗自晚唐以後，式微不振。而新譯家諸大師，如玄奘以下，窺基慧昭智周等之著述，皆流落海外。直至晚清經楊仁山居士之搜討，於是此法物始稍稍由東瀛返歸中土；蓋此宗教義垂絕者殆千載矣！而能以續慧命，宏法相自任者，並世師友，如歐陽境無，梅擷芸兩居士，暨馬一浮，梁漱冥，梁家義數君而外，實不數數觀。而於唯識之新舊兩譯之異，潛心研究者，尤乏其人；有之，自梅擷芸居士始。居士以理官之身，廣宏法之願，博通諸

宗，尤精唯識，與境無居士相頡頏；不獨國內宗之，抑且馳名海外。曩者，日本圓覺寺管長禪宗大師宗演及天龍寺教學部長關清拙爲訪達摩之勝蹟，先後來游吾國，與居士晤，歸而著書，甚加讚揚。（見宗演所著燕雲楚水二〇七七等頁，及關清拙所著達摩之足跡一六四五等頁）其見重於東邦禪林如此。此篇乃居士最近之作，網羅唯識學新舊各譯，加以抉擇，會其異同，雖謂有唐以來千餘年，奘師隱而不彰之教理，得居士此文而重耀，亦不爲過；其有裨於唯識學，所關誠非淺也。爰請於居士，寄贈東方社，而以小引弁其首；非敢謂於居士之文，有所引伸也。抑以唯識教理，深曲難曉，故不辭謏劣，妄冀以淺顯之筆，揭本宗之綱，庶幾觀者或不致有艱深沉悶之歎歟！至於居士此文，或者必有疑作者既未親見梵文原本，何以能斷新譯之勝於舊譯，此則不知印度唯識宗之歷史使然。蓋唯識一宗之在印度，與他宗異，率先略而後詳。奘師受學於戒賢，乃已承十大論師精研審辨之後者。例如奘師所譯之成唯識論一書，

卽係糅合十大論師所釋唯識三十頌之十種名著，而以護法論師一家之說爲主，以折衷之而成者。此十大論師之梵文原著，在印度殆已盡失，今僅中土所輯譯者，尙可略見一二。以是知奘師之所譯，乃取精用宏，而有非真諦等所譯之簡質所可比擬者；故曰新譯勝於舊譯也。又或者有病居士此文引論之多略，辨析之猶有未暢者，此則不知唯識宗之在佛教，本已成專門之學，自非殫精竭思，窮年累月，不足窺其竅奧。茲篇在審論新舊譯之異同當否，所舉皆犖犖重要之點，亦自有非僅此提挈綱領所能畢宣其妙理者。初學不便，抑又奚辭？所喜經論具在，不妨細研，殊勝之功，貴能自得；斯則好學深思之士，所當引爲己責，而非茲篇之所能盡已。陳嘉異謹識。

傳相宗之教義來中土者，凡有三人：一爲後魏時之菩提流支，二爲梁時之真諦，三爲唐時之玄奘是也。菩提流支及真諦世皆稱爲舊譯，玄奘則卽新譯也。菩提流支生於北印度國，其時卽佛滅後第十世紀（卽佛滅後千年）之中葉，及來洛陽，則

當佛滅後第十世紀之末葉矣。以時考之，菩提流支或是世親同時之人；菩提流支所譯之世親著作，卽彌勒問經論，勝思惟問經論，文殊問經論，寶積經論，法華經論，金剛經論，十地經論，淨土論，是也。真諦於佛滅後第十世紀之末葉，生於憐禪尼國，梁陳之時，來於中土，從事翻譯；然十大論師學說競起之事，真諦譯書中皆未嘗言之，或者十大論師多在真諦之後乎？若夫玄奘之渡西天也，則在佛滅十二世紀之初，去護法菩薩其時不久。護法臨滅，於菩提樹下，以所釋論，傳勝軍居士，而誡之曰：『我滅之後，凡有閱者取金一兩，脫逢神穎，當可傳通。』玄奘於是學瑜伽於戒賢，學唯識於勝軍；其十論師中之最勝子者，且得親受其教焉。是唯識護法學，西域當時並無傳人，傳其學者，實爲玄奘。玄奘稟承之學，已經十大論師精研之後者也，可謂集此宗之大成矣。此其傳來之大概也。

今更詳言之：北魏宣武帝永平元年，北印度僧菩提流支來於洛陽，宣武帝勅之與佛陀扇多共譯世親菩薩之十地經論，於是地論宗興焉。十地經者，卽華嚴經十

地品之別譯者也。光統、慧順、道慎、靈祐、慧藏、慧遠、智炬諸師，皆此宗之名匠也。此宗所唱之教義，有三空之說，所謂『人法我空，因緣法體空，真如佛性空』是也。此宗又以第八識爲第一義諦，常住不變之自性清淨心，亦名『真如』。此真如爲無始虛偽惡習之所熏，緣起而變生一切法，能變之識卽此第八真識；以是之故，一切衆生悉有佛性，無有永不成佛者。其所譯之十地經論曰：『云何餘處求解脫是凡夫愚癡顛倒，當應於阿梨耶識及阿陀那識中求解脫，乃於餘處我我所求解脫。』此卽是流支以第八識爲真如之文也。

至於真諦之所傳者，則卽攝論宗是也。彼以無著菩薩之攝大乘論爲主。（雖攝大乘論曾有佛陀扇多先真諦三十二年而譯，然自真諦再譯之後，世始盛講此宗，故謂攝論宗是真諦爲始，當亦無所不可。）真諦於陳文帝天嘉四年譯無著攝大乘論，並譯世親之攝大乘釋論。其後慧曠、法常、智儼、道岳、慧休諸師，師資相乘，甚講此宗，直至法相宗風靡於世，此攝論宗乃無聞焉。真諦所譯之經論，有解節經（卽

解深密經，並作記名真諦記，凡諸異議皆詳記中，今不存，見元測疏中所引各條。）
 決定藏論，（此即瑜伽論攝決擇分五識身相應地意地之各譯也，後百餘年瑜伽
 論乃始譯出。）及轉識論，顯識論，三無性論，（此三部題下皆註明從無性論出，倫
 記謂無性論即是顯揚聖教論無性品。）及天親菩薩之佛性論，及無著菩薩之中
 邊分別論，（此即辨中邊論之別譯。）及世親菩薩之大乘唯識論，（此即唯識二
 十論之別譯。）至彼所傳之教義，則於空義立三空；於識義立九識。且謂第八識是
 無覆無記，是無明妄識，第三空之如來藏自性清淨心，則是真如，真如受熏緣起而
 生一切法，能變之識，唯第八識，真如則是佛性，即是九識，一切衆生既皆有佛性，故
 一切衆生應悉皆成佛，無有永不成佛者。此即真諦之教義也。

復次，若欲知真諦教義與玄奘教義兩者之不同，則應對觀兩譯之經論。今且略
 述之：

真諦所譯之世親釋論曰：『佛化作舍利弗等聲聞爲其授記，欲令已定根性聲』

聞更練根爲菩薩，未定根性聲聞令直修佛道由佛道般涅槃，乃至欲顯小乘非究竟處令其捨小求大，故現爲此事，由如此義故說一乘。〔論曰，究竟說一乘，釋曰，若釋乘義惟一乘是乘，所餘非乘，故名究竟，由如此義故說一乘。〕而玄奘所譯者，則曰：『佛化作聲聞等，如世尊言，我憶往昔無量百返依聲聞乘而般涅槃，由此意趣故說一乘，以聲聞乘所化有情由彼見之得般涅槃故現此化，究竟故者，唯此一乘最爲究竟，過此更無餘勝乘故，聲聞乘等有餘勝乘，所謂佛乘，由此意趣，諸佛世尊宜說一乘。』此不同之處，一也。按此兩譯不同之處，在真諦則謂定姓二乘亦必由佛道而般涅槃，而玄奘譯中，則謂定姓二乘永不回入大乘，即非由於佛道而般涅槃，只由彼二乘道而般涅槃而已。

又真諦所譯之三無性論曰：『一切諸法不出三性：一分別性，二依他性，三真實性。分別性者，謂名言所顯自性即似塵識分；依他性者，謂依因依緣顯法自性即亂識分，依因內根緣內塵起故；真實性者，法如如，法者即是分別依他兩性，如如者即

是兩性無所有；分別性以無體相故無所有，依他性以無生故無所有，此二無所有，皆無變異，故言如如。而在玄奘所譯之顯揚論，則曰：『三自性者，謂徧計所執自性，依他起自性，圓成實自性。徧計所執者，所謂諸法依因言說所計自體；依他起者，所謂諸法依諸因緣所生自體；圓成實者，所謂諸法真如。』此不同之處，二也。按此不同之處，在真諦則謂分別性與依他性悉皆是空，唯真如實性是有。而玄奘則謂但徧計所執性空，而依圓二性則皆是有。

又三無性中第二生無性義，在真諦譯者，則曰：『約依他性者，由生無性說名無性，何以故？此生由緣力成，不由自成，緣力即是分別性，分別性體既無，以無緣力故，生不得立，是故依他性以無生爲性。』而在玄奘譯則曰：『生無性謂依他起自性，由此自性緣力所生非自然生故。』此不同之處，三也。按此不同之處，在真諦則謂依他不由自成，即是分別體無。而玄奘則但謂依他非自然生，不謂其無。

又唯識真如義，在真諦譯（七如如之第三）則曰：『先以唯一亂識遣於外境，次

以阿摩羅識遣於亂識，故究竟淨識也。」而玄奘譯（七真如之第三）則曰：「由勝義諦離一異性故，當知卽是清淨所緣性，何以故？由緣此境得心清淨故。」此不同之處，四也。蓋在真諦則名真如爲阿摩羅識，而玄奘則不名真如爲識，謂真如只是清淨識所緣之境而已。

又能變之識義，在真諦所譯之顯識論，則謂顯識有九種，色心諸法皆是本識之所變。（本識者，蓋指第八識也）而不說諸識皆是能變；而在玄奘所譯之成唯識論，則列三能變，且謂諸識皆是能變者。例如真諦所譯之中邊分別論則曰：「由依唯識故境無體義成，以塵無有故本識卽不生。」而玄奘所譯者則曰：「依識有所得境無所得生，依境無所得識無所得生。」此不同之處，五也。按此不同之處，在真諦則曰本識；在玄奘則但曰識而不曰本識。

又真諦譯之顯識論云：「一切三界但唯有識，何者是耶？三界有二種識：一者顯識，二者分別識。」云云，此意蓋以第八識爲能變前七識爲能緣也。而玄奘譯之成

唯識論則曰：『諸心心所若細分別皆有四分，』云云，此意蓋謂諸心心所皆有所緣之相分及能緣之見分等也。此不同之處，六也。

又真諦譯之轉識論，以阿陀那爲第七識，唐定賓四分律疏飾宗記已斥其謬，謂是真諦誦出之意以無梵本故云云。此不同之處，七也。

總觀以上之七義，則兩譯之不同，略可知矣。

復次，唐靈潤於新舊兩譯，舉有十四不同義，其十四者：一者，新譯謂衆生界中有一分無性有情，而舊譯則謂一切衆生悉有佛性。二者，新譯謂二乘之人入無餘涅槃則永不歸入於大乘，舊識則說無餘還生終必迴入於大乘。（即前第一不同處。）三者，不定性衆生回向大乘，在新譯則謂於分段身增壽變易以行菩薩道，舊譯則謂分段身盡而別生變易身。四者，三乘種姓，在新譯則謂是法爾本有，在舊譯則謂因緣所生。五者，佛果之事，新譯則謂理智各別，（理智心品是有爲生滅法，理則是真如是體乃無爲法，）舊譯則謂理智不二。六者，須陀洹之所斷，新譯謂唯斷分別

起之身見，舊譯則謂亦斷俱生之身見。七者五法之事，新譯謂五法不攝徧計所執，又謂正智攝於依他起性，舊譯則謂五法應攝徧計所執，正智應通於依他及圓成。八者，新譯謂十二處十八界攝法已盡，（蓋謂真如亦攝在處界之中也，）舊譯則謂真如不攝於處界之中。九者，新譯於十二因緣說爲二世一重，而舊譯則說三世兩重。十者，新譯但談有作四諦而不談無作四諦，舊譯則談無作四諦。十一者，新譯謂心所法在大乘則於心王外別立心所法，小乘則無之，舊譯則謂大小乘皆同無有區別。十二者，新譯謂心王心所同一所緣不同一行相，舊譯謂心王心所同一所緣同一行相。十三者，三無性觀之事，新譯唯遮徧計所執，舊譯則徧計所執及依他起悉皆遮之。十四者，新譯謂八個識及其相應之心所皆有四分皆能現相分皆是緣起之本，舊譯則以緣起之本限於第八識。

以上名爲十四不同義，若夫真如受熏之說，則尙不在此十四義中也。統上七義及靈潤十四義，但言新舊不同，而未言新舊不同之源。其故蓋可得言歟，世尊於般

若會上破言三無性，於深密會上言三自性。龍樹本三無性以破有，無著本三自性以破空。承龍樹學而推之以至其極，厥有清辨，說緣生依他無，說圓成實亦空。承無著學而推之以至其極，厥有護法，說緣生依他與圓成皆有，惟徧計無蓋二諦立教，勝義一切空，空不至依圓皆空，空之門不淨盡。三性立教，緣生一切有，有不至依圓皆有，有之門不善巧。依他是空，則不許雜亂識，而五種姓不立，惟獨一乘。依是有，則許有雜亂識，而五種姓獨立，非獨一乘。一切皆空，真如且不立，安有能所說正智爲能緣，真如是所緣？一切皆有，體自是體之有，用自是用之有，故必有用之能緣正智，緣其體之所緣真如。凡此皆清辨護法必爭之義，不爭則不能獨存，不異則不能同立；而實水火相顯，一多相現，萬物並育而不相害，道並行而不悖也。由破有而空，中間既經多級，始成其空。則由破空而有，中間亦必經其多級，始成其有。十大論師從空而之有，實始於安慧；其說不似空宗並破賴耶，而有唯識；然四分未明，多義未備，猶用空宗之義，且並作中觀釋論，是爲空有過渡之學。真諦等皆是學也。既異清

辨一切皆空，而許識有；又異護法一切皆有，而不許依他爲有。故五姓三性，眞如是識，一切皆用舊說，惟獨標識而別之而已。此所謂過渡唯識學也。由安慧而難陀等，以至於護法，則一一破立，最後加密，中經多級，堅立不移。故唯識學至護法而確然可立矣，亦唯識學至護法而純粹以精矣。非眞諦之故，異護法亦非其別有一途，實以是學不至護法，學級未窮；創始自纊，歷終自精，理有固然，無足怪也。十家之學展轉立破，以極於護法，謂予不信，請閱唯識述記。

An Essay on Buddhism

Commercial Press, Limited

All rights reserved

中華民國十二年十二月初版
三

此書有著作權
翻印必究

（東方文庫）
究元決疑論一冊

（每冊定價大洋壹角）
（外埠酌加運費匯費）

編纂者 東方雜誌社

發行者 商務印書館

印刷所 上海北河南路北首寶山路
商務印書館

總發行所 上海棋盤街中市
商務印書館

分售處 商務印書分館

北京 天津 保定 奉天 吉林 龍江
濟南 太原 開封 鄭州 西安 南京
杭州 閩 安慶 蕪湖 南昌 漢口
長沙 常德 衡州 成都 重慶 瀘縣
福州 廣州 潮州 香港 梧州 雲南
貴陽 張家口 蕪湖 嘉坡

東方文庫目錄

- | | | |
|----------------|--------------|----------------|
| 〔1〕辛亥革命史 | 〔2〕帝制運動始末記 | 〔3〕壬戌政變記 |
| 〔4〕歐戰發生史 | 〔5〕大戰雜話 | 〔6〕戰後新興國研究(三冊) |
| 〔7〕華盛頓會議 | 〔8〕俄國大革命記略 | 〔9〕勞農俄國之考察 |
| 〔10〕蒙古調查記 | 〔11〕西藏調查記 | 〔12〕世界之秘密結社 |
| 〔13〕世界風俗談 | 〔14〕日本民族性研究 | 〔15〕中國改造問題 |
| 〔16〕代議政治 | 〔17〕歐洲新憲法述評 | 〔18〕領事裁判權 |
| 〔19〕新村市 | 〔20〕貨幣制度 | 〔21〕社會政策 |
| 〔22〕合作制度 | 〔23〕農荒豫防策 | 〔24〕近代社會主義 |
| 〔25〕馬克思主義與唯物史觀 | 〔26〕社會主義神髓 | 〔27〕婦女運動(三冊) |
| 〔28〕婦女職業與母性論 | 〔29〕家庭與婚姻 | 〔30〕新聞事業 |
| 〔31〕東西文化批評(二冊) | 〔32〕中國社會文化 | 〔33〕哲學問題 |
| 〔34〕現代哲學一櫛 | 〔35〕西洋倫理主義述評 | 〔36〕心理學論叢 |
| 〔37〕名學稽古 | 〔38〕近代哲學家 | 〔39〕柏格遜與歐根 |

- 〔40〕克魯泡特金
〔41〕甘地主義
〔42〕戰爭哲學
- 〔43〕處世哲學
〔44〕羅素論文集(三冊)
〔45〕究元決疑論
- 〔46〕科學基礎
〔47〕宇宙與物質
〔48〕相對性原理
- 〔49〕新曆法
〔50〕進化論與善種學
〔51〕迷信與科學
- 〔52〕笑與夢
〔53〕催眠術與心靈現象
〔54〕食物與衛生
- 〔55〕石炭
〔56〕鍍錠
〔57〕飛行學要義
- 〔58〕科學雜俎(四冊)
〔59〕近代文學概觀(二冊)
〔60〕文學批評與批評家
- 〔61〕寫實主義與浪漫主義
〔62〕近代文學與社會改造
〔63〕近代戲劇家論
- 〔64〕近代俄國文學家論
〔65〕但底與哥德
〔66〕莫泊三傳
- 〔67〕美與人生
〔68〕藝術談概
〔69〕近代西洋繪畫(三冊)
- 〔70〕國際語運動
〔71〕考古學零簡
〔72〕開封一賜樂業教考
- 〔73〕元也里可溫考
〔74〕東方創作集(三冊)
〔75〕近代英美小說集
- 〔76〕近代法國小說集(三冊)
〔77〕近代俄國小說集(五冊)
〔78〕歐洲大陸小說集(三冊)
- 〔79〕近代日本小說集
〔80〕太戈爾短篇小說集
〔81〕枯葉雜記
- 〔82〕現代獨幕劇(三冊)

