

現 代 佛 教

第 五 卷 第 二 期



中華郵政特准掛號認爲新聞紙類
中華民國二十一年二月十日出版

現代佛教

第五卷 第二期



中華郵政特准掛號認爲新聞紙類
中華民國二十一年二月十日出版



卷 頭 語

、在三個月中整個東三省被日本侵佔後，日本復於一月二十八日以軍事行動欲佔領上海，意想一口吞却全中國，以遂完成其侵佔中國政策的野心。駐防上海的十九路軍，爲求謀民族國家存亡計，至此不得不以自衛而抵抗！因此次上海事件，實爲中華民族及國家生死的關頭；也就是世界大戰的預告。我國國民至此不能不有下列的幾種覺悟：

- (一) 國民須切實團結起來！
- (二) 國民須監督政府對日作長期的抵抗！
- (三) 國民須一致爲政府的後盾！
- (四) 國民須受政府統一的領導！
- (五) 國民須本佛教大乘菩薩救世的精神降伏少數惡魔以求全世界人類之和平！

二十一年二月一日

本刊旨趣
團結現代僧伽
住持現代佛教
建立現代佛學
化導現代社會

現 代

第 五 卷 第 五 期

卷頭語

社 評

編者(首頁)

日人所唱的大亞細亞主義

象賢(一〇七)

國民政府局勢的轉變

隨緣(一〇九)

常州天甯寺黑幕的暴露

隨緣(一一二)

論 壇

佛教對於中國文化之影響

太虛(一二五)

新時代新道德的標準

芝峯(一二〇)

論出世思想

默如(一二六)

譯 著

中國佛教大事年表

大醒(一三七)

唯識三十論講話(四續)

芝峯(一四七)



佛

教

二期 目次

研究

共不共四句的研究

印順(一五二)

經典怎樣成立的

坦懷(一六三)

說林

說十二因緣

游明(一七七)

說六波羅密多

文淵(一八四)

書平

平克魯泡特金人生哲學

芝峯(一八九)

白補

飛機運燕子
以佛法作三民主義之先鋒
河南佛教破壞後之新建設

微(一一三)
十虛(一一四)
淨嚴(一九四)

佛教要聞

記者(一九五)


編後記

編者(一九八)

本刊歷史


於民國十七年
創刊現代僧伽
至二十一年改
名為現代佛教





本刊發行以來，多承諸方大德沙門高德居士
發心捐助，使本刊有今日的發展，成爲大本
月刊，本刊同人感激萬分！中國佛教在未整
理以前，本刊同人當盡力始終一致的貫徹本
刊的旨趣向前努力，同時仍望各方大德沙門
高德居士不遺護教度生的本願，永久發心護
持本刊，或自捐，或代募，功德皆爲無量！
本社收到捐款，除每期報告賬目外，均特登
載於此誌謝，以示公開，并表不忘之意！

現代僧伽社總務部啟



本社收到捐款誌謝

本社社董陝西康寄遙居士自捐伍拾圓
泉州開元寺傳戒法會

轉逢和尙

轉解和尙

性願法師

廣心法師

瑞金法師

廣究法師

弘船法師

賢契法師

合捐柒拾伍圓

廈門了智法師自捐伍圓

南京松泉和尙自捐拾圓

二十年一月三十日。



社

評

日人所唱的大亞細亞主義

象賢

當日本暴寇破陷錦城進佔山海關中國東北版圖全部陷落的時候，中國全國民心義憤填膺的時候，也就是暴露了日本惡魔猙獰的面孔，向全人類人道主義宣戰的時候，忽然來了一位現日本首相大齋毅派親信菅野金子二氏大唱其大亞細亞主義，茲剪一月九日上海專電於下：

「據管談：此來目的係訪多年老友，因本人曾與孫中山先生同住多年，對孫之大亞細亞主義甚贊成。特與華政界研究實行辦法。本人在孫臥病北京時，即主張無國際觀念，今仍如此主張。昨抵甯時未晤陳友仁，但會應居正宴，與孫科子右任等五十餘人會晤，亦以此意相告，各位亦贊成。」

記者因詢以即如此日何以侵滿，菅野答：本人甚反對帝國主義，中國均有帝國主義之人，此次日兵攻錦方土匪挺越馮南滿路，餘均不知。日無佔領土野心，滿事由於中日惡感甚深與張學良之誤會而起。華人謂惡感由於出兵；日謂出由兵於華人排日，總言之：中日全不對！現可不必論。大家宜向大亞細亞主義上走，以改善中日情形云云。

一月九日（廈門商報）

大亞細亞主義，原是國際間大民族主義的很好聽的名辭。如什麼大日耳曼主義；大斯拉夫主義；大英吉利主義；大拉丁主義等等。大亞細亞主義，也就是這許多名辭裡之一。現在把這大亞細亞主義的內容，作大略的介紹。

自從近世西方文化政治軍事經濟侵略了東半球以後，幾乎全世界完全被牠所征服，白色人種（通指西方民

族」自覺得較有色人種（通指東方民族）來得優勝，應當加予在東方民族之上支配全世界。這是在西方人自尊心理很普遍的表现着。

到了日本「明治維新」成功，并和白色人（俄國）打了勝仗，爲東方民族吐了一口悶氣。在一九一三年日本有個很著名的德羅豬一郎，鼓吹白禍運動。他說：「我們有色人種，必須聯合起來以傾覆白人的專政，我們要使那些白人曉得他們之外，還有與他們一樣強有力的人在着。」

同時在中歐方面也不時感到本身的苦痛，發生排外運動，如「拳匪之亂」，「反基督運動」，都是向着白人反抗的表示。

尤其是一九二四年，美國通過排日移民法律，日人受白人這種重大打擊與蔑視，於是極力鼓吹黃種大同盟，和中日同盟，而當時中國的人民，也頗爲這好聽名辭所發動。

黃種人大同盟，不僅是中日的聯合，就是全亞細亞的聯合。向白人要求種族的自由平等。

在這龐大的亞洲，非白種的獨立國家中，只有日本是很強足以很有効的提出對那種族的歧待的抗議。所以我們一聽到日人唱出「大家宜向大亞細亞主義上走」，那是多少動聽，難怪我們國府要人，「各位亦贊成」了。

但據荻野說：「對孫之大亞細亞主義甚贊成」。那末大亞細主義，不僅是日本人所唱，而孫中山先性也是極力鼓吹者。

中山叢書第三冊載有中山先生民國十三年在日本神戶商業會議所講演大亞洲主義。中山先生理想中所憧憬的，是「不做歐洲的殖民地，要做亞洲的主人翁」。（演辭）他并且極鄙視歐洲文化。他說：「專就最近幾百年的文化講，歐洲的物質文明極發達，我們東洋的這種文明不進步。從表面的觀瞻比較起來，歐洲自然好於亞洲；但是從根本上解剖起來；歐洲近百年是什麼文化呢？是科學的文化，是注重功利的文化。這種文化應用到人類社會，只見物質文明，只有飛機炸彈，只有洋槍大炮，專是一種武力的文化。」

他又說：「這種專用武力壓迫人的文化，用我們中國的古話說就是行霸道，所以歐洲的文化是霸道的文化；但是我們東洋向來輕視霸道的文化。還有一種文化，好過霸道的文化，這種文化的本質，是仁義道德，用這種仁義道德的文化，是感化人，不是壓迫人，是要人懷德，不是要人畏威，這種懷德的文化，我們中國的古話，就說行王道。所以亞洲的文化，就是王道的文化。」

他最終說：「你們日本民族，既得了歐洲霸道的文化，又有亞洲王道文化的本質，從今後對於世界文化的前途，究竟是做西方霸道文化的鷹犬？或是做東方王道的干城？就在你們日本國民去詳審慎擇！」

在這里我們知道中山先生所謂大亞洲主義，想把東方的王道文化去征服西方霸道文化。同時他也知道專是唱文化主義不足以摧白色人的野心，於是主張聯合九萬

萬的東方多數的民衆以正義人道去征服少數四萬萬白色人的霸道文化。這是中山先生大亞細亞主義的本旨。

但是日本人不是真誠的贊成中山的大亞細亞主義呢？我們就可於日本人砲擊瀋陽城，殘殺東北的民衆就可領略其用心了。

美國皮爾爾曰：「無論從何立場，種族並不是民族性底準確的觀點。爲此原故，往往是被利用以達到他們的帝國主義的企圖。」這歷史上告訴我們在大斯拉夫運動後有俄羅斯，大日耳曼後有德國，大亞細亞後有日本。現日本甘願做西方霸道文化的鷹犬，窮凶極惡的向中國非法的殘害，也漸向他的主人——西方霸道——露其獠牙了，他的主人現在想法把這鷹犬處置死刑至少也給他一頓惡棒的教訓。於是牠又唱起大亞細亞主義，「大家宜向大亞細亞主義上走」的呼聲。

這當然我們應張大眼睛來防止日人想藉此好聽的名辭而想得更大的某種不正當的利益。

在追依記者的意思：日人所唱的大亞細亞主義，固別有用心；就是中山先生所標的大亞細亞主義，似有以偏概全的理論上不健全。因爲中山先生所主張王道文化，是以中國儒家的仁義道德做基礎，在這種大時代潮流回互的時期，且含有向白色人挑釁的意義，斷不爲全世界人類所信服。真足以征服全人類的思想，不但是亞洲做亞洲人的主人翁，消除階級種族顏色的歧視，且使全世界的人做全世界的主主人翁者，唯有佛陀文化。

一月十日。

國民政府局勢的轉變 隨錄

自九一八東省地失後，京粵兩方力謀團結，拖延幾至三月，經過兩個四全大會與一中全會。始將團結告成。團結的結果：是蔣介石氏下野，粵方政府取消，南京政府主席與五院及各部人選亦於是相繼更換就職；同時在前三數年中因內戰內訌分黨分派退休的委員，也各各出場共謀活動，各欲爲國出力。這就是這一個月中國民政府局勢的轉變。

此次國民政府局勢的轉變，在形式上的團結雖已告統一，在精神上的團結却仍多障礙。當外禍初起的時候，京滬團結的任務，表面雖爲調和京粵兩方，實際就爲團結汪精衛、蔣介石、胡漢民三氏的。所以現在表面上京粵統一已不成問題，而汪、蔣、胡三氏在實際上與精神上依然渙散難合。而使汪、蔣、胡三氏不能和合的原因當然亦甚複雜。至於所謂新政府的成立，不過是表面上好聽的話語。中央因汪、蔣、胡未能同至京就職任務，中樞似已失去重心，致使內政外交皆無法施設。不但人民對於政府十分的焦慮，就是各黨政當軸者也已彷徨莫措；所以京粵和平會議方了，汪蔣胡大團結呼聲又起。在現前忙於應付外禍，已迫於眉睫，內部仍然如此分離，不能真實團結，不能澈底犧牲，試問國家的力量安在？民族的生存又有何望呢？

新年以來，中央政府因提挈無人，汪、蔣、胡三氏團結未成，遼、吉、黑三省全都皆失，民心的痛傷，至

此已不言可知。陳銘樞氏於一月五日電汪、蔣、胡三氏：

「此次因禦侮而謀國家統一，黨之統一以各領袖實行團結而後力量乃能充實，政治乃有指歸，自一中全會竣事，政府謹告成立，而我重要領袖，猶天各一方，未能速萃，致使黨政最高指導機關，提挈無人，失其重心，一切安撫六計，何所秉承，舉國皇皇，罔知繫屬。始也為團結，領袖而謀統一，今若因統一而團結之障礙仍存在。公等高瞻遠矚，原皆有不得已之事實與苦衷，而暴降壓境，國局漂搖，安危之機，間不容髮，雖到數窮理絕，公等能補救於復敗之後，而國事已有不堪再壞之憂。……世法凌遲，逐進者既囊囊滿足以敗，反之，又以遠巡規避為賢。銘樞九死餘生，有何繫念，循佛入獄之義，身名本皆泡影，毀滅亦所不辭。惟有一本地驅風志，頂禮敷衽，再向我重要領袖作最後之乞求，幸靈修之垂憫！昔南宋末造，國勢已頽於陸危，而在朝宰執，相率引遁，論史者至於「戶位誤國」同譏。中國苟猶可為，此責豈異人任。……」

我們讀陳氏此電，所謂「戶位誤國」，實為眼前重要領袖大家澈底覺誤之要點！如謂「皆有不得已之事實與苦衷」，大家應該只知開誠布公，忠心為國，根本就不應該容許有一絲毫所謂「不得已之事實與苦衷」存在各人的心中纔是！

現在新政府當續的急務，記者以為有下三項：

第一，要組成健全的政府。中國政府因頻年內戰，已成爲通身是病的政府，既內患各症，所以外患得乘虛而入，致成現前難以收拾的僵局。這次既爲外患而將政府重新組織，根本就要在組織上使其健全，纔能發生出力量來。不過政府之能使其健全與否，仍然離不開人的問題；正如舞台的門面不管如何翻新，而主角人物須能夠唱出好戲來，方能博得觀衆的彩聲，中國民衆望之於政府的心理，大多即在於此。故新政府登台的人物，無論是誰個主角，祇要能使民衆的希望，不致成爲曇花泡影，而卻能使政府組織健全，從今永無裂痕。此爲新政府第一種急務！

第二，要確立民主的政治。自民國成立君主推倒以來，中國就號稱民主的國家，其實二十年來，中國政府所行的政治，仍然是專政的政治，仍然國是國民是民，這是無可諱言的事實。現在新政府因有汪精衛氏的主張，又以「民主政治」相標榜，但就要能切實行其民主政府，凡民衆所應有的權利，政府須完全保障；換句話說，就是在民衆未有抵觸越犯法治的法律，則民衆所有一切權利，政府須任其完全自由，並給予在法律上有力的保障！同時政府公務人員，也應該尊重法律，不能越犯法治的一切行動，致使民主政治發生動搖；使民主政治不能確實樹立！此爲新政府第二種急務！

第三，要速定集日的政策。民衆對於東三省案，多主張以武力收回，正式宣戰；百日以來，民心皇皇，

錦州陷落，此案益形嚴重。在政府未改組以前，因有京粵兩方相持的局勢，或有不得具體的主張，猶有可說。現在新政府既告成立，政府主席及外交長官均已改選就職，並且經過「中全會」，對於此案應已議有決定的政策？所有對日的政策，應速向民衆公布，一方既免民衆對於政府有所誤會，一方亦好給民衆對於政府有供獻各種力量的機會，而政府方面也可照所決定的政策積極準備。所謂「同赴國難」等新出名詞也可漸見諸實用，也可免如陳銘樞所說的「尸位誤國」了！此尤爲新政府當前的急務！

凡事都在人爲，絕沒有天定的，縱然有自然發生的變化，也是人力沒有顧到的原因。現在國民政府局勢的轉變，前途是好是壞，頗難預卜。政府雖已改組，一切障礙仍在，重要首領如汪精衛、蔣介石、胡漢民三氏，仍各各執着小我之見，不能打破各人自己所受的一切障礙，則新政府的前途，亦不過一百步與五十步，內政外交更將加多障礙，實可斷言。故國民政府此次局勢的轉變，在當前外禍與內訌的情勢，是不得不有此一轉變；然以這一轉變是否即爲較有希望的局勢，尙不可靠，這可於將來——最近的將來就可以知道的！

尤有言者：國家領土在未全喪以前，國民對於政府，無論如何總還有幾分信賴。政府本身就是倚靠人力維繫的，而維繫的人，無論其爲重要首領及次要首領，均應具有澈底的悔悟，抱有和合的精神，撕破一時結合和外表敷衍的假面具，發足堅合不散與永久不變的真實決

心，「同赴國難」。總之，要使民族國家沒有損壞，庶可盡其政府及首領者的責任！

二一，一，一〇。

常州天寧寺黑幕的暴露 隨錄

關於江蘇常州天寧寺，本刊於二卷四卷曾兩次評論其開租及發生查封之事。常州天寧寺爲江蘇全省佛寺產產最多的一寺；寺內組織亦同普通叢林一樣，住持僧向爲封建產物的傳法制。此次該寺住持慧輪與監院證理互相私鬥的案件，（參閱本期佛教要聞欄）就是從傳法弊制生出來的怪現象的一種。

天寧寺的住持慧輪與監院證理他們的私德怎樣，材力怎樣？記者不欲徵論。現在僅就他們同以「兩序僧衆」反對對方宣傳文字中的要點，摘錄數點評述於下：

一、兩序僧衆宣布慧輪住持的罪狀，共有（一）背道而馳，（二）擴產權，（三）資賣寺產，（四）魚肉寺僧四款。其中最可注意之點：一爲「佛棍慧輪變想天開，改衣鉢爲收發經懺主任，通弊爲奸。每年收入以爲私有；監院查賬，串通衣鉢捲席潛逃，一走了事」。二爲「老祖遺留法雲堂銀行錢莊存摺改換鏡雲堂存摺，鏡雲係佛棍慧輪名號，改爲私有」。三爲「化三十多萬現金在上海買洋房一幢，騙假租界庇護爲名，買爲藏金之所，陰行黑暗，填滿慾壑，留作退居」。四爲「佛棍慧輪不肯已極，寺裏數百年玩器古畫，收羅盡盡，偷往各處變賣。賣金收入私囊」。五爲「寺裏田產，任人摧殘，南鄉租田三

年來收顆粒。六爲「一年兩季請職，皆由佛棍慧輪一手包庇，須視餽贈厚薄爲大小」。

一，兩序僧衆請速剷除劣僧證誣的書中，最可注意只有二點：一爲「以一無賴流氓民出家，擁資數百萬」。二爲「劣僧證誣利用欽峯，供爲傀儡，植其黨羽，組織僧團，排斥異己，擴張勢力」。

以上爲雙方暴露的事實，皆從兩序僧衆名義所發的傳單文字中摘錄出來的。兩序僧衆，究竟是否爲剷除住持慧輪，抑爲剷除監院證誣？記者以爲這決不是兩序僧衆出台唱的戲；根本在袁林裏兩序僧衆就無權去管問到住持與監院的事，這全是住持與監院他們二人親身的惡鬥，已是很明顯的事實。而且天寧寺的黑幕，已於此兩張傳單中暴露無餘了！

一、關於暴露慧輪證誣二人過去歷史一點：無論其爲「佛棍」劣僧，但同因假人情——一爲江天青權介紹一爲天甯首座介紹——而入天寧，一個曾在金山「無惡不作」，一個曾在焦山「領衆開堂」，前賬無須提起。這是根本僧伽制度的不良，故有這種專賣人情不重人材的把戲！

二、關於暴露慧輪證誣二人的「化三十多萬現金在上海費洋房一幢」與「擁資數百萬」的一點：當就事實而論，慧輪是否有化了三十多萬現金在上海買洋房的事實？證誣是否有擁資數百萬的事實，照情理而論，一個監院如果因爲做監院而擁資數百萬，而做住持的則更可以擁資數千萬了！所謂數百萬，或者難以查明；可是如果

慧輪在上海所買三十多萬現金的洋房是事實，這是不難查明的！

三、關於暴露慧輪換銀行錢莊摺名改爲私有的一點：這當然是住持才可以做到的事，此事的事實既有銀行錢莊存摺可憑，亦不難查明。如果屬實，則慧輪居心難測！

四、關於暴露天寧寺田產任人摧殘的一點：這是經過的事實，這是住持的責任，應該要慧輪負責！關於此事，天寧寺每年損失頗巨，慧輪既無能對外設法，使其常住教產不因他任寺持而受損失，應該早已就要辭職，不當尸位誤事，徒招因果！

五、關於暴露相爭住持地盤的一點：照反對證誣書中所稱，慧輪任住持原爲證誣過渡的，慧輪果無如暴露的罪狀，而證誣確有劣跡可證，慧輪把住持地盤，尙屬有理可說；反之證誣如實無劣跡，而慧輪確如有所暴露的罪狀，則慧輪當自知慚悔，亟應退出！然如果證誣二人均各有劣跡的事實，則二人此次皆互藉兩序僧衆名義暴露的黑幕，均爲乘招報來的自然因果；二人苟有損毀天寧寺教產及其他公款公物，二人皆應受法律的處分！

六、關於處理此案，記者有以下的辦法：

1. 由天甯寺職事查明住持監院雙方黑幕的真相，公平處斷：誰理屈誰斥退，誰理直誰住持；如二人各有劣跡。當共同擯出，另選住持監院；如二人有誰個或共同損毀常住教產及公款公物

，則由全體職事依法起訴；如案情重大，則當報告地方政府立予拿辦！

2, 武進佛教會及江蘇省佛教會與天甯寺的護法擅越，須秉公負監察之責；并襄助天甯寺全寺職事辦理此案，不得有袒彼護此的不公嫌疑！

3, 武進縣政府對於天甯寺此案，應特別注意：應根據監督寺廟條例，執行其監督權限，絕不可

受任何一方的運動或蒙蔽！

4, 佛教言論機關對於此案，要發表公平的批評，為佛教全部及天甯寺利益着想，對於人的問題，只須雙方黑白是非得以真實的明了，對於佛寺傳法的弊制所發生的此類黑幕的影響，須切實加以批判及糾正！

二一，一，一〇。

飛機運燕子

微

時近冬季，天氣漸寒，北歐之燕，例須往非州避寒。但去年底，在燕羣尚未南飛之前，北歐天氣驟然轉寒，燕羣欲行不得，乃避雜於民家的住宅之中。因為羽翼受寒，不獲活潑，捕捉極為容易。奧京維也納動物愛護聯盟便先加以注意，立即收集此種避難鳥類，收容於籠中，給予食餌。其數甚衆。

不料自聯盟開始收集以後，維也納附近，甚至遠處，收集瀕於凍餒的燕子，送至動物愛護聯盟的，每日不下數萬，因之餌食費用，為之大增，頗有無法負擔之勢。乃與奧國航空運輸公司商定一個計劃。由航空公司特備飛機數架，將此等避難鳥類載往意大利威尼斯，在那里發放。因為南歐氣候較暖，燕羣到了那裏，已可展翼而飛，直向非洲過冬了。這一筆運輸的費用，則仍由動物愛護聯盟負擔。飛機運燕子，倒也是一個奇聞。

以爲衆生的佛法作爲民的三民主義之先鋒

太 虛

——節錄中國危機之救濟全文載在海潮音十二卷十二號——

觀察到中國危機的病因，應該如何去救濟呢？要想救水深火熱之中國，非三民主義不可，三民主義即是救國主義，亦可爲救民主義。所以中山先生革命，既不是爲自己，亦不是爲少數人，是爲救全社會，全民族，全人類。然中國國民對此，多半不甚了解。但他們對於佛法，確是都知道濟世利人的，因爲他在中國有悠遠的歷史，無論男男女女老老少少，都有幾分認識。蓋佛法之對象爲世界的含識衆生，人類的社會國家，是與三民主義同出而異名。職此之故，欲實行三民主義，若借佛法爲他的先鋒，庶能解除一切障礙和誤會，達到中國在經濟上、政治上、國際上的自由平等目的。茲略爲分述如下——

A. 以民族主義發揚固有文化而達到國際自由平等

世界各國無論那一種的民族都有他的特殊文化，這特殊文化就是他們信仰的焦點，依之來改善自然生活。我們中國也是這樣；欲求民族主義的貫徹，應當發揚我們共同信仰的固有文化，而後纔能真正有精神的團結，領導着向國際間解除一切的束縛和不平等的條約！

B. 以民權主義造成現代國家而達到政治自由平等

現世須知不是神權時代，君權時代，而是民權時代，應以民權主義，造成現代真正民治國家，絕不容國內之軍閥政客的操縱和壟斷，而要達到政治自由平等的地位！

C. 以民生主義采用社會主義而達到經濟自由平等

現世的亂源無他，就是資產階級的壓迫和無產階級的抗爭。以民生主義采用社會主義的精髓，消極方面向資本家大地主加以相當制裁，積極方面實行國民黨各種建設的計劃，使國家的財源有如春前之草雨後之泉，社會的經濟自然充實平均，衣食住行，都有相當的解決，而怎能發生階級鬥爭流血的慘劇呢？由是三民主義乃可實現其救國的真精神了！



論

壇

佛教對於中國文化之影響

太虛

(一)佛教來中國一千九百年一般之影響 (二)佛教對於中國藝術之影響 (三)佛教對於中國文學之影響 (四)佛教對於中國科學之影響 (五)佛教對於中國習俗風尚之影響 (六)佛教對於中國哲學思想之影響——在西安高級中學講詞——化城筆記

今日蒙陝西學界開會邀余講演，誠屬難得之機緣！然余因作日略受感冒，對於此題不能詳細發揮，故僅能就其大意約略說明之。

若論及佛教之歷史，因發源於印度，然印度久已經跡，早無佛教可言；而現在能代表佛教者，唯有三處而已。三處之中，二處皆在中國——即本部與西藏——另一處即錫蘭。此三處亦可代表三時期之佛教：第一小乘極盛之時期，傳入錫蘭；第二大乘盛行之時期，傳入中國；第三小大衰亡之時期，傳入西藏。復由錫蘭傳入暹

羅，緬甸，由中國傳入朝鮮，日本，由西藏傳入蒙古尼泊爾。三時之中最能完全表明佛教之精神者，即第二時；故欲考見佛教之真象，捨中國莫由，亦可謂中國即是佛教第二之祖國。所以近來西洋學者探討中國之文化，亦大都以佛教為主體。故欲使中國文化傳布於世界，非先發揚佛教不可！而佛教與中國文化之關係，亦為國人應知之常識。譬有中國留學於西洋之學者，常不免要與彼邦之東方學者接觸，若於本國二千來高上之佛法一無所知，豈不有愧於祖國耶？所以余有此「佛教與中國文

化之影響」之演講。

然佛敎何時傳入中國？史乘所載不一：有謂周朝程天子時西方有化人來；有謂秦始皇時有室利房等十餘人來，始皇投子於獄；但彼時雖有蛛絲馬跡，然尚無鮮明確實之歷史，可以置諸不論。應斷定漢明帝時爲佛敎正式傳入之時期。然此二千年來之歷史，因地域時代之不同所發生之影響亦各有異。今先研究其與一般之影響：

(一)佛敎來中國一千九百年一般之影響 佛敎傳入中國，由漢末至宋初，都是翻譯之時期，佛敎大藏中五六千卷之經典，皆是此時之產物。而在六朝與唐朝之間，佛敎大師輩出。法師且在印度求得重要之梵本，翻譯之切實，文筆之精美，誠能空前絕後，故當時之思想界多投於佛門，受諸師之薰陶，對於佛敎皆有大概之印象。然佛敎始終並未參預中國政局之治亂，中國之治亂，皆屬儒道二家，佛敎不過是居於旁觀之地位，只向社會中宣傳；故在學術上，風俗上皆能補偏救弊，使人心轉惡向善，趨於安寧之現象。此即佛敎與中國文化一般之影響也。

(二)佛敎對於中國藝術之影響 (一)建築：關於佛敎之藝術，法人烈維氏作有佛敎人文主義等書，從文化上藝術上研究佛敎之精神，以爲東洋之美術，皆與佛敎有關。如建築雖不如西洋之切於實用，然能力求美觀，如房屋前後之布置，左右美妙之點綴，尤其其寺院之莊嚴偉大之形式，皆是模仿原始佛敎之狀態。比喻此處之大雁塔，小雁塔等，俱能代表崇高堅強之精神，此皆顯

而易見者也。(二)鑄造：鑿，即是泥塑，中國先雖有圖像彫像，然彫像自佛敎入中國後始有。如唐時名工之鑿像，蔚爲大觀，美麗盡致！現在雖不能窺真正之作品，然如日人所發現之蘇州唐人之鑿像，後得蔡元培等請政府保存，故尚能考見當時美術之一般。而近來國人一味破壞寺院之鑿像，殊不知實是喪失中國文化之元氣也！鑄，即是金鑄，如所鑄之銅觀音銅彌陀等，亦皆有其特別之風致。又如各寺陳列之銅器法器大鐺以及千人之大銅鍋等，亦皆是佛敎美術物之產品也。(三)彫刻：彫刻有木有石。至於唐時名工之彫刻，余於遊美國時，曾見有一石像，係自日本購得者，美人以爲是極有價值之美術品，且認爲是考察中國彫刻之依據。又如洛陽，龍門與大同，雲岡之石佛，以及其他刻像等，每有數丈十餘丈之高，其刻工之玲瓏，人物之巧妙，皆有飄飄欲飛之勢，在我國之美術上亦是絕無僅有之作品。(四)刺畫：我國雖已有刺畫，然至唐朝佛敎極盛時才能登峯造極，當時名工畫佛敎之故事於壁上，而形成一種佛像派，與我國之藝術上亦增光不少，不唯內容圓滿精緻，即作風亦多帶有印度古代藝術之色彩。(五)音樂：中國古時即有極好之音樂；但佛敎來中國後，更有新調參入，使中國之舊調百尺竿頭再進一步，亦有特別之發展。「魚山梵唄」，皆是慕佛敎中極好之梵音。又如寺院中之磬槌鐘鼓等，皆是與僧侶起居相應之禮樂，使人聞之俗念頓消。故中國之詩人喜聞寺中之晨鐘暮鼓，且歌詠出絕妙之詩詞，如此亦可見佛敎音樂神力之廣大也！(六)印

劇：印刷爲文明進化之要素，世界各國推中國爲始。中國多以爲馮道印刷五經爲始；但從敦煌石室發見隋唐書籍後，其中大都是佛教之典籍，或是翻譯，或是作述不等，其中有隋時印刷之通俗宣傳品，故知佛教在隋時早有刻版矣；然當時雖是簡陋，亦足以考見是馮道之先河也。（七）戲劇：中國之戲劇，多是演前人之故事，或懲惡或勸善，而佛教之戲劇亦然，如目連救母「歸元鏡」等，亦是演佛教之故事，移風易俗，使人回惡向善，皆大有功於教化也。

（二）佛教對於中國文學之影響（一）切音：中國之反切與音韻，六朝時由華嚴字母等翻譯，始有萌芽，至唐朝我國之切音學乃得以完成。（二）文法：中國向來作文只是「神而明之」或是「讀破萬卷書下筆如有神」並無文法可言，至於佛教傳入中國，初或是直譯，或是意譯，皆不甚切當，迨至唐時我國沙門學者多至印度求得原本，不唯明經中之教理，且能通彼邦之文法，於翻譯上亦多能別開生面。故知唐時即有梵文之文法述輸我國。其「八轉聲」即是名詞，代名詞，動詞，助詞等，與西洋之文法無異。然因當時無人應用，所以不能傳布於全國。我人若看唐譯之佛經，尙能考見其一般。又如大藏中之「六離合釋」亦是梵文文法之一種。現在國人多以馬氏文通爲我國文法之鼻祖，殊不知唐時即有佛教文法之述輸也。（三）名詞：從佛教傳中國後，我國文學中亦增加無數新異之名詞。現止之佛學大辭典，雖未能將所有名詞完全搜盡，但觀之亦足使人嘆爲觀止矣，既如現在最

流行之「自由」「平等」等名詞，皆是佛典之成語。據云「世間好語佛說盡」，非過言也！所以中國之文人皆好讀佛經，以助其文章之精妙。（四）文體：佛教之經典翻譯到我國，或是五七言之新詩體，或是長行。長行之中，亦有說理，述事，問答，乃至譬喻等，與中國之文學方面，亦有極大之裨助。至於唐朝以後之文體，多能近於寫實順暢，以洗六朝之纖麗，未嘗不是受佛教之薰陶也。（五）詩歌：佛教原始之經典，多不易懂，故後人或作淺顯之詩歌以詠之。如馬鳴菩薩所作之佛所行讚經，其於描寫記洗方面，無不盡致，梁以超謂我國之孔雀東南飛之長詩，即受此經影響，或可近信。又如禪宗之頌古，唐時寒山，拾得深入淺出之新詩，實開白樂天與蘇東坡之先河。（六）語錄：唐朝雖能改以前堆砌之駢體，然如韓昌黎等終未能離古文，別創新體，至於佛教當時之大師，則能獨開蹊徑，創白話之語錄體，說明佛教之要義。宋時程朱之語錄，皆是模仿於禪宗。又如民國七八年時，胡適提倡白話，主張多讀語錄，且謂余曰：「宋時佛教禪宗之語錄爲我國古代極好之白話」，亦可見其在我國文學中之重要矣。（七）小說傳奇雜記等：唐以後傳奇雜記之小說，多帶有儒釋道三教之色彩，如明人所作之歸元鏡是說明淨土宗之事實，西遊記是演述玄奘法師求法之故事，其他筆記形式亦有如百喻賢愚因緣諸經者，西遊記且是我國四大奇書之一，亦足以見其價值矣！又如西洋之天方夜譚，相傳曾參有波斯之故事，（見周越然天方夜譚序）蓋波斯古時亦爲佛教之國家，其

故事亦有與佛教之傳說相關，天方夜譚採用之，故能成爲述事精詳，充滿詩意之第一等作品。復次，如近代世界大文豪俄國之托爾斯泰，其作品能充滿美麗性普遍性而或爲寫實之文豪，能傳播于全世界，皆是因爲他能夠模仿佛教述事之體裁。（參看胡寄塵所作之托爾斯泰與佛經）如此則佛教不唯於我國文學上有極大之幫助，而於世界文學上亦有其不可磨滅之影響也。

（四）佛教對於中國科學之影響（一）論理學：在世界各國論理學發生最早者是希臘與印度，中國雖有墨經之上下，荀子之正名，然皆語焉不詳，而希臘與印度俱爲文明最早國家，人民之知識亦異常發達，多有哲學之思想，重於辯論，故在希臘有「邏輯」，在印度有「因明」爲運用思想言論之法則，使自己之意見有條不紊。「因明」雖在唐時即傳入我國，惜唯用於佛學。現在因西學之輸入，中學以上皆有「論理學」一科，亦漸知佛教「因明」之需要。若稽考西洋邏輯之進化，初本是「演繹法」，培根後始有「歸納法」，至現乃進爲符號之論理；而佛教之「因明」，則能兼有其三者之長。故日本於論理學往往以二者作合并之研究，我國學者若能於此詳加探討，使之傳於世界，則中國在學術史上必另增一番光彩也！（二）醫藥：我國現在之各大都市皆通行西藥，實不知東方藥材有其不可磨滅之價值；印度之醫藥亦然，如唐時義淨法師所作之寄歸傳，亦多稱讚我國之藥材，其傳中並有二篇專論印度之醫學，有療瘡，醫身病，小兒病等八種，並有如何使身強健康等之說明，後二可謂之嚮

生學。然佛在世時亦有醫學之說明，如所謂四大不調即有四百病等皆是。不過中國之醫學是療病於已然，不能防病於未然，關於通常日用之衛生尙少有說明，而印度之醫學則不然，且能注重到健康延壽方面，於佛律之中，皆能見其大概。如早晨嚼楊枝，飯後經行靜坐之調養身心，寺院之靜潔，殿堂之禁止涕吐，飲食之節制，俱是衛生之良法也。又如印度之醫病常主張減食，或者斷食，故百丈大師謂「疾病以減食爲良藥」亦即此義；現在西醫之療病亦主張減食。此可以見到佛教於醫學之貢獻也。（三）天文：我國從唐代至明朝，皆是用一行禪師所定之曆法，蓋一行師之根據者，即印度之天文，至明朝時始由西人改之，如此亦可見佛教之天文學在中國有其相當之勢力也。（四）數學：此學在印度認爲非常重要，即「五明」中「工巧明」之本也；與西洋之「代數」「幾何」有同等之價值。據羅什法師傳：當時曾有印度之婆羅門來中國，精於數學，能測知大樹高度之數量與寬廣之體積，然因當時無人學習，故不傳。但無論如何可以斷定印度之數學實爲於我國之上也。

（五）佛教對於中國習俗風尚之影響 前章已說過佛教並未參預政治，只是居於旁觀之地位，對於社會移風易俗而已。今依其最顯著者分述如下：（一）信三世：我國在先皆以人死如燈滅。孔子亦云：「未知生焉知死」，對於死後之如何，皆不得而知。至佛教入中國後，始信有三世，知生有所來，死有所往，深入人心，牢不可拔。（二）信六道：我人每見有作惡之人，雖能得福得壽

其業果不報之現世，知彼未來必墮惡道，此皆因有佛教之六道輪迴說故也。(二)信善惡報：因信三世六道故信作善作惡，定有果報，或報之自身，或報之子孫，或報之來世。孔子雖謂「作善之家必有余慶，作不善之家必有余殃」，但現在人往往以作惡而得福，作善而反得禍，非難因果，即無以通；讀佛經乃知果報非唯是報之即身，實乃通於三世，乃確可信也。(四)信神通力：中國古代雖信離人世外有超人格之鬼神，有其神祕之神力在冥冥之中可以使人得禍得福，然佛教至中國後方證明實有六種神通力；然佛教之神通力自有其非凡之深義。故不唯愚夫愚婦信之，即有智者不能不以為是實有也。(五)悔罪植福：因知三世善惡果報，故注重悔惡除罪，修德祈福。(六)延壽薦亡：由知我人生由所來，死有所往，故對於亡者追薦超度，以濟其靈性。復次，又因知福可以植，所以對於生者祈福修德以保安康。(七)修德禳災：不唯常人是如此，即我國之帝王，每因國家不幸，多責自無德，引為自咎，反躬修德，以禳災疫，此亦可見佛教印入人心之深也。(八)設供祈願：平常祭祀祖先與神道等，或祈家庭平安，或求身體康健，大概皆是受佛教密宗之影響也。

(二)佛教對於中國哲學思想之影響，約分四講：

(一)漢晉南北朝隋唐「有空玄門」之思想：中國哲學之思想在周朝已頗發達，至戰國諸子齊鳴，各倡其說，誠是我國學術史光榮之一頁。然漢後則唯有孔老二家，武帝時則斥百家定儒為一尊。至魏晉六朝而道家復興，盛

倡其玄學之思想；而佛教亦於斯時輸入，因二者皆帶有宗教之色彩，且皆是在社會之中活動，故佛教初入中國時即發生衝突，由衝突而排斥，由排斥而接近，到魏晉時講佛學者多取義於老莊，而講老莊者亦多取義於佛經。二者遂生密切之關係。初儒家本是操政治教育之事業，與佛教不生關係；但至後來學佛之份子若梁武帝等亦上治舞台，與儒家亦發生衝突，由相攻擊而達苦樂於諒解。故唐時明通博達之士，皆知儒家為有門，所以提倡倫理，握政權，主教育；佛家為空門，所以使人止惡向善，淨意修德以輔於治安。又以道德觀中之「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微」，與「玄之又玄衆妙之門」，而定道家為玄門；以為儒家雖是有為而作，但不得離佛教之空性，此蓋以佛家之「有」「空」「非空非有」而成此三家調和思想之根據也。

(二)宋元明清「治世心身」之思想：前者之思想，即是宋明以後三教調和思想之根據，宋明以禘之學者，皆以儒教為治世之學，佛教為治心之學，道教為治身之學，以定三教相安之分位。

(三)禪宗與宋明儒學及仙道：佛教由隋唐之隆盛，至唐末而入宋初，則諸宗一落千丈，當時唯有禪宗作佛教之代表，其他各派雖存若亡，故禪宗不唯獨稱禪子佛教，且能操縱當時之思想界。禪宗重在參究人生之根本原理，使人自己研究，於此求得發明之後，方可論學，不但否認古書且不信古人，故當時中國之學術界大受其影響，認周張程朱皆用過佛教禪宗之方法。譬喻二程往禮

周濂溪，周即命參「孔子顏回所樂爲何事」？又如程子授學，半日讀經半日靜坐，且常使門人觀察喜怒哀樂未發前之氣象，此與佛教禪宗之觀「生從何來，死從何處」何異？至於陸象山等則更進之以宇宙即吾心吾心即宇宙。明朝之王陽明亦昚襲取禪宗之方法，其以致良知爲根本之提倡，亦與宗門先明了立足點後，再研究學問之用意相同。至於所謂與仙道之影響，亦很值注意，宋前之道家不過是採葯鍊氣而已，至宋朝之後亦大變其方針，皆言性命雙修，以先靜坐修性，滅除妄想，而至寂靜爲入手，然後用其煉氣爲神之方命功，其修性亦襲禪宗之貌似也。

(四)佛學與近今之新思想：至於我國近三四十年的思想界之重要份子如康有爲、譚嗣同、章炳麟、嚴復、梁啟超諸人，皆受佛教極大之影響。康氏本精於孔學，然能放開孔子門戶，蓋有取佛教之華嚴經，自謂「大之能遍全宇宙，小之能入於微塵」，即是賢首宗大小無礙之義也。閱其大同書可以知之矣。譚氏曾從楊仁山居士研究內典，所著仁學，尤多佛學之理想。章氏不但精於小學，且能明通諸子，其作述如原名見齊物論釋等篇，國內學者皆認爲是空前之著作，其所以能如此對於諸子

新時代新道德的需要

〔上篇〕

學整出其條理者，蓋因其精於佛學之「因明」唯識，用佛家「因明」唯識「作爲研究諸子之方法，始能融會貫通故也。至于嚴氏所譯之天演論與穆勒名學等，多是採用佛學之名詞，且多附論佛學之思想，故能執我國譯界之牛耳。梁氏所講之中國文化各種史稿，皆有涉及佛學，尤注意阿含經五經論、毗婆沙論；諸君若看其近著之中學，即可以見其與佛學之關係也。又如最近之學者胡適之梁漱溟等亦都對於佛法深有研究；胡適雖離心歐化，但因作中國哲學史大綱，（上卷已出）而以中古之哲學有關於佛學，故他現在正在專心於佛學，不過因爲他是提倡語體文之人，所以他以爲語錄易讀，唯從禪宗研究而已。視其對於清華大學學生所開之國學目錄，三分之一屬佛教之經典，亦可見其對於佛學之注重矣。梁漱溟近來之思想雖欲從陸王之理學而溝通於西洋文化；然考其思想之出發處，仍然是由於佛學；其現在對於救國雖主張用儒教，然其內心之信仰與生命之歸宿，似乎尚在於佛法也。

以上之敘述，不過就其大概言之，只是一個輪廓。至欲詳論，則非此短時間可以說明，且待諸他日耳！

芝 峯

人生在宇宙間，真是渺小短促得可憐。莊子說：

「號物之所謂萬，人處一焉。人卒九州，穀食之所生，

舟車之所通，人處一焉。此其比萬物也，不似毫末之在於馬體乎？五帝之所運，三王之所爭，仁人之所憂，任士之所勞，盡此矣。」這是在說明人在萬物之中猶小石小木之在大川，不可以自見其多與自大。佛陀說：「得人身者如爪上土，失人身者如大地土」，這是說明吾人自無始以來，生此死彼，鬼畜泥犢之所趨，天人修羅之受生，更不知其歷千萬生，如怎樣以得人身為足貴為常住想呢？莊子曰：「今大冶鑄金，金踴躍曰：我且必為莫耶。大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰：人耳人耳。夫造物者必以為不祥之人」。這樣的人生，豈不是似糗米之在太倉，似電光石火的一燭嗎？

但是人生雖如白駒過隙，正不必因這而生所謂無意義無價值的悲觀，同時也不必因這而起所謂及時行樂的浪漫的樂觀。在這石火電光裡能自省自覺地忽抓住人生的真相，就可以打破一切環境的迷悶得了新的生命。真能獲得這新的生命者，在二千餘年前有釋迦佛陀和照他所修習方法的一切弟子們，得了這種新生命，然後始有真道德可言；不然，道德也者，就成為沒有標準隨時變換的東西了。

例如殺人，原是最不道德的事情，一到了兩國相爭，勇敢殺敵便成為忠勇的美德。如男女同是人也；中國舊制，男則娶三妻四妾，無人非難，且為人所羨；女子再醮，便覺得非常可恥。現有昨日以為善者今日變為惡，今日以為善者明日變為惡；此地認為美德者移於他地便為惡，此地認為惡者移於他地便為善。這樣的事情，

不知其數。這都是道德觀的矛盾，不是健全完敬的思想。

進一步問：人何必需要道德呢？這自然因為人不是離羣索居是合羣而居的動物，既合羣而居，便生出彼此自他生活上行為上有相當平衡的限制，使彼此自他無損此益彼無自利害他的行為，這就是常人所認為道德律的。禮運云：「飲食男女，人之大欲存焉；死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也；人藏其心，不可測度也；美惡皆在其心，不見色也；欲一以窮之，舍禮何以哉？」有了禮，雖男女合羣同居，不因個己的大欲大惡，不顧一切而任意胡為；假使任意胡為，自有依禮的律法來裁制他。故守禮者，其所行為都有節而得中，這就是道德，否則便非道德。這種道德，仍然是古今中外沒有一致的標準和牠本身自何而來的還是成問題。人為什麼必守道德？道德的本身到底從什麼地方來？在這就有宗教家哲學家政治家的各種說法不同。

宗教家如耶穌，以為人是被上帝罰下來受罪的——人們生來就是惡的不道德的，人們要想去除自己的惡討上帝的好，唯有行正義的善，犧牲自己，福利同胞，行那種極其容忍主義。這樣，把道德的本身，操在上帝之手，倘是上帝成為虛無漂渺的東西，成為烏有先生，那末這道德也就根本成為不可靠的東西了。

中國的墨子，也是玩這種戲法，以為有上帝在上，賞兼愛者而罰交別者。他說：「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰」。相愛相利，即是道德而受賞；相惡相賊，即是不道德而

受罰；道德的權威，操之於天，天到底是什麼東西？不是同耶穌教成爲一樣不可解決而不可靠的問題嗎？

此外，如回教波羅教，大概都是有這種情形。即中國的儒家，也有『天道福善禍淫，降災於下』(湯詒)之語。這種無論其是上帝或天之類，大概都認爲有人格的神，超越於自然而主宰宇宙者。社會上的一切道德制度，皆根本於牠，不是人們隨己意而規定的。唯獨佛教，雖是人乘或小乘的教法，便把這道德的權威，操之於自己之手。如爲善者得三善道的樂果；爲惡者得三惡道的惡果；進一步且能解脫一切的若樂業果而得入涅槃。這樣，道德的泉源，不是超自然的而是操在人生自己掌握裡。

到了哲學家，把道德的來源玄化了。如中國的道家，他把道德弄得太恍惚迷離了。老子謂道『周行而不殆』，『無爲而無不爲』。莊子謂道『鑿萬物而不爲義，澤及萬物而不爲仁，長於上古而不爲壽，覆載天地，彫刻衆形而不爲巧；此之謂天樂。』其所謂德，就是物之所自得。故觀察老莊哲學上的道德論，是以自然絕去人爲是道德之至極，故有『人法地，地法天，天法道，道法自然』的話。倘是人都能絕欲無爲，順其自然之性，就是人生莫大的幸福；否則，以人爲替代天真，一切不幸的事情就由之發生了。

西洋古代的哲學家，也是把道德玄化了的。如柏拉圖，將善與正義之原理，是包含在自然界本身之中，這根本原理，就是爲社會上各種制度及道德的來源。所以

他說：『道德是全體有效力的和諧。』(古今大哲學家之生活與思想) 自然界的宇宙，就是整個兒秩序井然地和諧地活動着，人們的社會是互依公共秩序的組織，行爲的標準，畢竟跳不出以全體福利圈子爲前提。他說：『統括一句，盡善盡美的社會是這樣的，每一階級每一單位各做其性質其特長所頂頂相宜的工作；沒有一個人會和他級他人相衝突，却是人人從各不同的方面通力合作，產生一個效能大而全體和諧的整個出來』。(同上) 因爲求大眾的幸福，所以有時不能不犧牲個己，這就是道德。但而人們何以定服從於大眾而犧牲個己呢？他一方雖取法於自然，同時不能不提出神來以濟其窮，欲產生金屬的神靈。亞里斯多德的道德觀，也和他的老師柏拉圖差不多。他劈頭就老實承認的目的不是爲了善的本身而求善，乃是要幸福。這所謂幸福，乃是與人分享，才是真正幸福。他說：『朋友是一個靈魂寄在兩個軀殼中，』他和他老師不同的方面，也就在此，他主張道德真理，是從心靈上去追求。他說『理知之活動……其爲的不在本身之外，乃就本身之內找得快樂……圓滿的幸福顯然在這裏了。』(同上)到了康德，道德成爲至上的命令成爲純粹的理性了。他說『道德是內在的，不出於經驗。那道德命令，我們須要來做宗教的基礎的，必是絕對的無上的命令。』(同上)所以道德到康德，更加精神化。照他的說法，人們如果遵這麼一個原則生活，我們馬上就會創出一個理想的社會，裏面都是合理的人了；就是在不完善的國家裏，也必能奉行完善的法律。這

原則生活是什麼？就是我們內部的無上命令，是無條件的良心之督責，一一的行為，都合於自然界普遍的規律。

在中國的宋明儒的理學，也把道德視為先驗的理性。如唐濂溪通書中說：「聖人之道，仁義中正而已矣。守之貴，行之利，廓之配天地。」張橫渠則主人的氣質清濁皆由天賦。行其清者為聖人君子；行其濁者為小人奸佞。程明道以發展先天的良知，為修養主眼；陸象山，王陽明即承此一說者。朱晦庵以人的本然之性為善，氣質之性乃有善惡，以惡之由來歸於氣質之性，故他力倡氣質變化說，而方能轉惡向善。照程朱陸王的學說，把道德都歸於窮理盡性之中，但窮理的方法稍有不同：一是向自然界事物上去窮；一是唯窮我的自心而已。

強使人們入於道德領域的有刀者，為政治上的法律。荀子曰：「生而有耳目之欲，有好色聲焉，……然則順人之情必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出辭讓，合於文理，而歸於治。」荀子性惡篇（西人霍布十有言：「道德不可憑各人之本心以自足，何以故？以人之本心，殊途而不能同歸故。若人人率其本心而各自自由焉，是亂天下之道也。故何者為善？何者為惡？要當據法律以爲斷，能守國法者為善；否則為惡。此國民所以應奉君主命令，以爲善惡邪正之標準也。」新道德論）中國之制禮，西洋之定法律，禮與法律之根據，仍從宗教道德而來。

宗教家道德的泉源除佛教小乘的業力操於自己的行為外；都是向超自然的宇宙主宰的人格神去找。而哲學家的道德的基礎，也有向自然的理性去尋求，結果往往仍然不自知地乞憐于神。這在西洋的哲學家在任可以看到的；在中國的儒家哲學，無論他向外向內的去找道德的基礎，比較地沒有神色彩，但結果不免於茫然與暗昧。

最近百餘年，西洋科學發達，人類已到達了新的紀元了，在人類社會發展的法則上完全開了一個新的眼界。把那些關於人類在宇宙中的地位，生命之起源和理性之性質等等的傳統見解，完全推翻了。

自大體學各種行星的發現，以及人類學物理學的發達，宗教上的上帝和上帝的操人類的賞罰權威的道德說根本推翻。西洋哲學上的道德之理性與神性不分的學說，也自然發生動搖崩潰；加以生理心理學說的日趨進步，中國儒家理學，益落於茫然暗昧。

數千年來維持人類底道德的基礎，不外於宗教上與哲學上的道德，——尤其是宗教上的道德，因為世界各國的政治，都用宗教道德為基石，現在既完全被科學所推翻，則人生道德，益無所依憑，乾脆的講一句：現代的人類已失了他們道德的重心，人心將更踏於憤懣，世界將益趨於混亂，故在這新時代愈覺得道德的需要！

新時代，就是科學發達的時代，無論什麼事，必須有科學的根據，同時也都基礎在物質上面。在西洋古希臘到文藝復興時代，也就有一系的學說傾向於現實方面，

到現代更無論了。現在專就於這新時代中人們感覺新道
德需要的追求以言之。

拜神宗教的起源，實因人類迷信有一種支配人類不
可理解之力而不能不服從的東西，現時代這種神秘自然
力既完全被科學所推翻，所謂基督教者，正如荷蘭郭泰
所云：「直如無頭之鬼物耳」。但基督教徒不能不變更其
方向，唱神學倫理的改造，重心由天滅而移於人國，由
修道生活移於社會服務，由企求來世移於努力今生，由
吻金石，攀聖梯，浴聖水，移於教誨小子，扶助工人等
等人道事業。可是做難是這樣做法，一問他道德的來源
，則瞠目無所對，這樣，基督教又成爲無腳的鬼了。基
督教是這樣，其他的類似於基督教，自然是同一狀態。
故神教的宗教這條路在這個新時代是行不通了。

其次是關於哲學方面 在十八世紀以前的西洋哲學
，差不多凡是所謂學的都包括。哲學裏頭，到十八九
兩世紀，各種科學發達起來一一都脫離了哲學的懷抱而
自成立其門庭，哲學好像空心的大老官了。哲學本身既
然是這樣，他的道德基礎學說，也自然遭同一的命運。
雖然在十九後半世紀，西洋的哲學者，想把各科的科學
綜合起來，好像小孩子玩積木一般，認爲是哲學的領域
，實際這是毫無意義的。到了現任，哲學家漸漸地自覺
起來闢一條新的大道，就是哲學，是人生窮極的意義——
是有規範有目的重心於道德文化的人生之學。故現代
的哲學家將都變成爲以道德教人的教師了。但他們道德
的來源，一主於理想學派是承康德哲學的所謂新理想主

義者；一主於現實學派是承霍布斯等到穆勒等所謂實際
的哲學。現實主義，他的學理都離不開科學而以科學爲
基礎，而他的道德，從大體上看來，立腳在實際主義或
功利主義上。就是實際生活的原理，即應當以社會幸福
爲前提，他所以用社會幸福爲前提者，因爲要得到個己
的幸福，必不能侵害他人的利益；且爲達到個己的幸福
，就不能不維持增進社會全體的利益。進一步，現實主
義者，一變又變成爲馬克斯一派社會主義者。但是馬克
斯派社會主義，是唯物論者，被一般思想較高的人嫌爲
乾枯機械無味的東西了。於是理想主義的如柏格森的創
作論，穆耿的層創進化論，司馬慈的整個主義，大概都
主張不僅有心的生物須以心爲主宰，物質反降爲次要，
並且在宇宙全程中亦是精神的作用愈進愈大，愈高愈偉
，有唯心論的傾向；同時有他科學上充分的根據。至於
進一步問兩者道德的來源？在現實主義者，如斯賓塞達
爾文主生物進化者，在下等動物至高等動物，已有社會
道德性。達爾文曰：「初始人類或人之似猿祖先欲合成
羣，必須獲得捉使其他動物聚羣生活之同樣本性感情。
……彼此警告危險，且於攻擊或防衛彼此互助。凡此一
切，須有一定同情、信義、與勇氣。」（人類原始及其類
擇）故現實主義者或社會主義者，認道德出於同情心，
或彼此利害上的互助，這就是人與生物共有的道德，至
此宗教上的道德完全崩破。在理想主義的道德說，新康
德派的良心至上命令；柏格森的滲透的原則，「把這個
原則（滲透）用於進化其體，用於宇宙萬物」。（新哲學論

（社會中層創造化論）既然進化全體，用於宇宙萬物，則全社會的進化自在全體之中了。理想主義的道德，不是純粹同物質上去找，而是注重於心力，堅強個己的意志向高處騰越，做個己社會人羣道德的標準，這很近似佛教的小乘的業力。

在這成爲嚴重問題的，就是現實與理想兩種主義和道德，誰好誰壞，可以暫時不必去批評，但是後者僅是少數學者所提倡，現實主義的本身和變爲社會主義的，幾於佔人類的全部。由現實主義與功利的主義或實利主義的發展，於是成爲現代資本主義或拜金主義，擁護這資本主義的國家成爲軍國主義國家，專以壓迫弱小民族爲能事。同時由於現實主義成爲馬克斯的社會主義的，則以聯合勞動階級成爲國際主義，向資本主義革命。資本主義的國家，極其矛盾點：生產是科學的；假面具的道德，仍然維持其已被科學撕破了其宗教，想用這無上權威的幌子，侵略壓迫弱小的民族和自己國內的無資產的大衆。和資本主義站在對敵的自然就是社會主義，他是極其科學化機械化的。而他的道德，就是採取達爾文進化論中的：同類的有合羣互助的本能；同時遇異類的與之競爭殘殺以謀自身的生存。所以現在的新時代，也正是預備着弱小民族的聯合和勞動階級的聯合向資本主義作戰的時期，或資本主義國家和別個資本主義國家相聯合相作戰的時期。這種戰爭假使一發生，其殘慘比從前

任何戰爭都來得百千萬倍以上。將來的戰爭是科學的戰爭，一個化學工廠，因航空的能力，可變爲無數大城市底總墳墓。在一九一九年指揮英國軍事的惡魔邱吉爾，他回憶過去嘆着道：「死亡在前面牽着我們，人民準備着要受到廣大的死亡。戰爭要燬滅文化殘餘，使其永無復興之望。戰爭現在祇是立在候命令」。《東方雜誌》第二十九卷第二號未來世界大戰論。死亡之神，已在人們的面前索着，到了最近的現在，世界資本主義的國家，的確已完全露其惡魔的面孔，一切一切的戰爭，都完全擺置好了，危機四面埋伏着，稍觸即發。

但是戰爭，誰也知道是最不道德最可怕的咒語着，爲什麼人們却不惜其巨大犧牲孤注一擲的玩着不要命的把戲？在這不能不使我們發生根本的疑問。根本的疑問是什麼？就是人們道德的問題。資本主義以科學的生產假一神教的道德想統一世界；社會主義立在完全唯物基礎上以生物的生存競爭爲道德律；於是形成新時代的危機！這兩者的主義基石的道德根本是錯誤的。所以在這新時代危機之下，人類想免除未來的慘劫和現在的苦痛，唯一當前的問題，是全人類的道德，要重新估量一下，實行道德的革命，別談一種新的道德，應於新時代的需要！爲解決這個問題，不能不向博厚如地峻極如天的佛教中去探求！

（全篇未完）

論出世思想

——對於張東蓀氏出世思想與西洋哲學作——

默如

在發明宇宙人生真理而成徹底覺悟之人的一點上，吾人不得不產生兩種疑問：

- 一、宇宙真理，是否得爲親證；
 - 二、宇宙真理，如何可以親證。
- 此二問題，實有討論之價值，且就第一問題而討論之：

人類有紀實之歷史，不過五千年之左右而已。至距今數萬年歷史以前所有之事蹟，則殆無從稽考，然吾人得以想像其時人民所處於社會之情形，尙無知識可言；所謂文字衣服宮室舟車，一切資身之具，尙未設備，固可謂其未曾開化耳。近五千年來，較之古代進步多矣，一切設備，漸趨完善；較近科學發達，蒸蒸日上，大有一日千里之勢，天空有飛機，水中有潛艇，其較古代則不可以道里計矣。

在此地球上，從吾人一切所審觀之，確有進步。然此莫非在物質上的淬厲而臻完善。但從其他所謂精神上之信仰方面體察之，則又不然。蓋上古時代，民智未啓，全無抽象思想，專恃感官作用，僅能有形下知識，換言之，凡感官所不能覺察者，則不得而知也。故其時人民

之想像力，甚爲簡單。但其於感官上亦有察及不可思議之境，如大地上之日光，空中之雲霧，夜晚之星辰，以及雷電霜雹雨露風雪，則以爲雷有雷神，風有風神，水有水神，火有火神，亦即凡爲其思想力所不能推測現象界發生條滅，不得不傾向神之方面。既而思想漸趨複雜，如中國人認爲盤古氏創造萬物，開闢天地，並謂水神號爲馮夷，火神名曰祝融；而印度人則以大自在能主宰一切，祭天拜地者，亦莫不有之；即西洋人亦不能去其神之觀念，並且卒能演出主張萬物皆上帝所造之耶穌等宗教。由此可知世人精神上之信仰，完全傾向神矣。

近五千年來世界上精神物質二方面之趨勢，大致如是：

試問：世界上近五千年之歷史果如上述乎？誠然，不過就其大致情形作如是說而已。但其中亦有與上述相異者：如西洋哲學者，以愛智爲中心，並闡述出許多哲理；在中國則有孔孟祖述堯舜之道，而教人以孝弟忠信禮義廉恥爲大宗；至印度實爲文化發達最早之國家，在三千年前，哲學文學，已斐然可觀，並於二千數百餘年前有瞿曇氏生於該地，洞徹宇宙人生真理。然此諸哲，

其思想，其卓見，迥然超乎常人，且亦有完全脫離神之觀念。特樹一種新學說，即如西洋哲學之所以產生，無非見到有神之說為不足恃，而另闢一新途徑，以便探索哲學上之真理。孔子之學說，尤不願道及神鬼方面之問題，論語云：「子不語，怪力亂神」。又曰：「季路問事鬼神」。子曰：「未識事人，焉能事鬼」。此為誠證。然西洋哲學與孔子學說，而仍不免含有神之色彩；人格的神論，亦名超絕神論，主張萬有形態，乃有一睿智在世界外，考慮世界應取之體制及進程，以一定之目的而構成之；汎神論則主張統一之元理非超絕於世界之外，乃內在於世界之中。此二論調斯為證明西洋哲學仍有神之意味。論語上孔子謂王孫賈曰：「不然，獲罪於天，無所禱也」。在此點上，亦見孔子默許有上天之意。然則果有能全打倒神權而建立平等化之精深哲學者乎？非不有也，即瞿曇氏之學說也。觀夫繼承瞿曇氏學說之學者，如龍樹等所造之中、百、十二門論等，無著、世親等所作之唯識論，其對於打破神權之思想，可窺一斑。於大乘之義中說明一切有情皆有佛性之語，亦可見其極平等化矣。

近五千年來，世界上精神方面雖亦有人以為神是存在的懷疑，然究不如瞿曇氏真能提倡平等化之教育打破一切神權之迷信色彩也。

復次，有神論何以不足恃，而必為無神論者乎？誠然，關於破斥有神論之說，在性相二宗之佛典上說得精審透徹，欲知其底蘊者可博覽之。茲且就通常淺近之理

論一加指摘：倘主張上帝萬能，一切萬有，皆其造成，試問上帝為誰所造？若不藉他造而有，無有是理，未見世間有少法不仗他緣而生。倘藉其他因緣而成，則又胡得而謂上帝萬能者乎？並且世界諸法，無量無邊，不可勝數，何得由一神所造成？豈非一因生多果之不平等等乎，有斯理耶？破斥神權，筆墨難罄，茲姑從略。

有神論既殄滅，則一切諸法非神所造而成也明矣。傍論且休，當歸正論：

神權既然推翻，則所謂吾人之禍福吉凶，苦樂果報，為上帝所賜予之說者，亦不成立。至宗教家認為吾人死後，有上帝錫給天堂所居，亦早謬說，故吾人亦不應採此謬說而依然盲從。在此中有不可誤會者，並非謂人造善作惡而無苦樂之果報，但謂非上帝所能左右人之禍福耳。

神權失却，則謂上帝能賜給吾人天國之埋，亦不攻自破矣。

試問：天國既不足恃，宗教亦係虛設，豈非人生終是昏蒙而無究竟處所以歸宿者乎？不然，但欲徹底了此問題，必須討論本篇中所欲討論之第一問題，即是宇宙真理是否得為親證之一問題。質言之：有真理可證者，則人生即有覺悟；人生有無究竟歸宿之處所，全視有無真理為其親證以定斷。對此問題，著者學力薄弱，又素來毫無修養，何敢有所論議。茲且就個人之見解上面作一肯定之答案：

一、倘無真理親證，何以歷來具有淵深學問堅切修

養之高僧大德，而皆信佛，如印度之馬鳴龍樹等；東土之禪淨諸大師，莫不深信平等化之教育宗旨，如其不得佛法上之真實利益，何堪有此高尚人格。大智之人，尚須如此，而况空無福德善根之吾人乎？

二、關於親證真理之問題，在佛典上已討論詳盡，其理論可謂正確嚴密。且在此二三千年之中，竟無有人能推翻佛學上說明宇宙人生所定之原則，以其學理精深透徹不可傾動之故也。

三、倘否定有真理可親證，則人生終無究竟歸宿之所；昏昏蒙蒙，糊糊塗塗，終成渾濁不可收拾之障礙世界；任隨吾人如何努力改良，如何制度，如何奮鬥，卒無奏效，果如此說，誰首行善，誰首利人，在此人世之戲臺上，無非排演殺人放火竊鈎竊國之無已齣戲曲，倘何有人道之可言哉！故我否認此說。宇宙之間，必有真理可親證，即以此地球上二千餘年前所生之瞿曇氏為代表。既有能證所証，則人羣世界終有轉為莊嚴清淨之一日，如其不然，則吾人永為苦惱眾生，無期出離此種苦世界矣。然在道理上考察之，萬事都有上軌道之一日，故宇宙亦常將來得能顯呈秩序井然，有條不紊之狀態，且能事理無碍一掃一切也。故我以此有真理可親證之答案。

此上三種理由，尤其最後之一種，足以證有真理親證矣。

復次，既有真理親證，然證解脫妙境之特徵為何如乎？張東蓀氏所著之出世思想與西洋哲學上曾列出六種

特徵：一、智覺與思慮以及情感之頓失；二、覺有大我；三、豁然開朗；四、發笑；五、絕言；六、無時。張氏所說之此六種特徵，雖合乎道理，但未能精審，例如張氏解釋「覺有大我」，乃謂「就是覺得自己與一個比自己大的東西融化為一」。我以為此說與第一「智覺頓失」及第五「絕言」二特徵有所衝突；既曰「所謂言語道斷」，與「智覺頓失」，又胡得有一分別作用之知覺而覺得自己與一個比自己大的東西融化為一者乎？故張氏在說明親證之特徵上，非佛教聖者的親證之境。佛教聖者親證之境，在當時雖知覺頓失言語道斷但於親證真如之妙境中，非同木石，而有印可諸法性之勝用，故得在證真後復能生起後得智，重新變起親証真如之狀態，而不妨權巧方便，施設言語，昭示吾人，使大地眾生欣慕涅槃而發心修道。張氏說與我融化者是「一個比自己大的東西」，余以為張氏所得之境，乃落於外道執有自我之窠臼，非真佛教聖者所證之離四句，絕百非。有何「一個比自己大的東西」可言乎？

但張氏以西洋哲學來說明現量境，亦不無獨到之點。茲錄出在該文中指摘梁漱溟君之小段可以窺見一斑：「我不敢說如梁君所言見鳥不見飛的境界究竟是如何，如果真見鳥而不見飛，即為有空而無時。須知有空無時是何等奇怪的境界！但據我（張氏自說）的理想以為無時而有空是不可能的，不過我却以為超越時間同時超越空間或許是可能的。」

張氏認為時間與空間不可分離之性質，予確以為張氏高

出梁氏見鳥不見飛之說一籌。原因梁氏解釋現量境未徹底，以致張氏有所批評。梁氏說現量境之特徵乃謂「就是看飛鳥，只見鳥，（但不知其爲鳥）而不見飛」。試問：既然不知其爲鳥，如何能證明在現量境中只見鳥？意以爲通常人之現量境並不能超越時間與空間，確有與一刹那相應之空間，但無聯續性之時間與空間，故同時意識亦得爲現量境，所以不應謂只見鳥而不見飛；應謂：譬如見飛鳥，無論鳥與鳥飛，都可見到，但見鳥時不是見鳥飛時，見鳥飛時不是見鳥時，並且雖見鳥與鳥飛，而僅有一刹那之純粹感覺，至能知其爲鳥與鳥飛者，乃後念意識上所安立之分別名言也。倘如梁氏所說，理則不通，既謂不見鳥飛，吾人後念意識上何以知其鳥飛，豈非與事實不符乎？並墮於現量共有一刹那之過中。其實所謂現量境僅有一刹那者，念念皆是現量境，但前念知覺與後念知覺不相連貫而已。至於親証真如是，實爲超脫時間空間，留下再敘。

張氏雖有此卓見，但對於親証問題，尙有懷疑，彼以爲親證真如既是無分別智，是不是即與服飲植物劑，使人恍惚有所解脫，身體上受特種舒適相似？是不是或與顛狂癲病毫無知覺毫無認識之病態雷同？此其待解決之懷疑點。近來胡適評玉小徐所作之佛法與科學之一文上，亦以爲現量境是等於病態中無知之表現，陷於同一窠臼。對於解此問題，余學力亦疏淺，茲引佛典答之。

瑜伽師地論云：

「問：如說取真實義慧是無分別，云何應知無分

別相：爲由不作意故；爲由超過彼故；爲由無所有故；爲由是彼性故；爲由於所緣境作加行故；若由無作意故者；彼與如理作意相應不應道理，熟眠狂醉應成此過。若由超過彼故者；云何不與聖教相違？如說三界所有諸心心所皆是分別。若由無所有故者；云何此慧非成非心所？若由是彼性故者；云何此慧非成色自性及非貫連相？若由於所緣境作加行故者；云何不謗無分別慧難加行性？若如是等，皆不應理。云何當知無分別慧？答：於所緣境離加行故，此所緣境雖有無相，諸法真如，即此亦是離諸分別。由先勢力所引發故，雖離加行，若於真如等持相應妙慧生時於所緣相能現照取，是故此慧名無分別」。

在此段論文中有一重問答。在發問中有五種難：一、若無分別智由無作意故而如此者，經中何故謂此智得與如理作意相應？倘如此說，則與熟眠狂醉失却知覺有何殊異？二、若謂無尋伺之思考作用即是無分別智理應二禪已上之有漏心法亦爲此智，則違經說。三、若謂因空無所有，則智應成非心。四、若因性具愚鈍何故不成非色等法。五、若有微細加行，便謗此智。答中意謂所以名之爲無分別智者，謂其親證真如，完全脫離加行尋求作用，而所緣之境既具無相之絕對真理，故能緣智上亦當離去思考之作用，但因其先時久久修習止觀，如地前分遺相分，次除見分，故在登地時，雖離加行而得自體分之妙慧與等持相應，不離於五相之真如妙理也。

在此段中，亦可窺見無分別智非是病態，而由解行以得也。

以上破邪，邪不破則止不顯。邪既破已，請再中正

對於證真特徵如何之問題，上文已露端倪，所謂破邪即所以顯正者，是也。茲再就個人所得者而一說之。眞實義品云：

『云何眞實義，謂略有二種：一者，依如所有性諸法眞實性；二者，依盡所有性諸法一切性。如是諸法眞實性，一切性應知總名眞實義』。

此中舉出二種眞實境界，可以攝盡佛陀所證之種種妙境。姑先略釋二境界：

其一，所謂如所有性，即佛之根本智上親證絕待眞理之妙境。從來分明顯現於吾人眼前之大地山河一切人物計爲自他有無之差別相，至此空無所見，唯見到普偏法界一切諸法本來如是，平等一味之無差別相。此無差別相，不是哲學家指組織成功宇宙之基本單純之元素之本體所可虛擬，乃指一切諸法當下平等普遍之眞實自體也。證此眞理，超時間，超空間，主觀心理，徹底銷亡，純粹眞理，印現自心，此即親證之特徵也。

其二：所謂盡所有性，乃爲佛之後得智見到森羅萬象種種之境界。此智所見，雖則同於吾人日常所見千差萬別各種現象之緣起諸法，但其實與常人所見迥然不同。深知一法即與一切法有相互密切之關係，所謂粒沙納於須彌，芥子遍於法界之義意也。詳而言之：緣起互攝

之理，當作四句：一攝一，一攝一切，一切攝一，一切攝一切。見此增上緣，故顯度脫一切衆生也。

上二境界，登地方證眞如，登地以後，始緣俗諦。成唯識論云：『非不見眞如，而能了諸法』。良有以也。

如未徹底覺悟以前，雖證眞即不見俗，見出見俗時亦有不見眞，眞俗不能融通者。（七地以前菩薩尙時有如此狀態）一旦廓然大覺却能於一利那中，念念安住事理法界，雙觀眞俗二諦，了知理事不碍互相涉入也。

關於討論宇宙眞理是否得爲親證之一問題竟。

前一問題既竟，茲復就第二問題而研究之：——

『工欲善其事必先利其器』。此爲古人對於吾人示以作事必先有其方法之教訓也。當夫上古時代，專恃自己之身力，以維持經營其苟安之生活，並無所謂求真方法云者。既而漸漸有文化之發達，如中國周秦諸子百家，倍出人才，印度之婆羅門教，西洋之科哲學者，皆於生活上謀進取之方法。但各有所偏，例如中國雖叠出楊墨老莊管晏商韓孔孟孫吳之雄才大略，然近三千年來，則惟孔子學說昌盛，僅教人以忠恕之道而已。西洋科哲學者只在物質與物質認識上，謀求解決。印度婆羅門教亦偏於求生天國之思想，皆不能謀求世界大同安樂之究竟生活。推其原因，無非所用方法不善有以致之也。然則何爲而可？曰：墨曼氏之教也，且能該括中國西洋印度之一切學說，並又爲其所不能及而高出之者。墨曼所設施之五戒，即孔孟所教人五常之德；墨曼謂學佛者當於五明處求，豈非西洋之科哲學者乎？墨曼之止觀法門，不亦相似

婆羅門教之習論伽乎？張東蓀氏出《世思想與西洋哲學上》云：

「不過我對於佛家卻頗為相當的敬重，以為他所提出的人生問題是對的；他的動機是大勇大智大仁；他的理論一部分亦大體緊嚴周密」。

張氏本為對於佛教尚懷疑態度之人，且有大勇大智大仁之肯定批評，即此可知佛教雖不加諸其他學說之上，亦不讓矣。此中非討論各種學說長短之問題，請進言本篇所欲討論宇宙真理應用如何方法可得親證之一問題。雖然，各種學說所以不及佛學者，即因其方法不善之故也。張氏雖道及佛教，而他始終仍信仰西洋哲學途徑而行。如張氏云：

「……這就是說這種知識（指西洋淑世思想）有兩種性質：

一、共享性，即不是個人私有而能傳給他人；二堆積性，即前人所得的知識無論如何荒謬，而至少對於後人總有些啓迪；後人縱使十分修正前人的知識，而知識不能完全抹煞，換言之，即人類知識只有修正而無消滅，所以能推積起來。……」

又云：

「以跑路來作比喻：就是科學安步而前，每舉足十分遲緩却亦比較穩固；哲學師有幾分性急了，覺得這樣走法太不爽快，不免要放大了步；宗教更覺得放大了步還不稱心如意，非一個筋斗三萬八千不可」。

在此二段文中，前者為張氏稱道西洋淑世思想，後者為其指摘宗教之荒謬思想。余以張氏所言未免不妥，至謂科學發達有共享性，如火車之容載多人，物品為大家共享，須知天然界之開發，工業界之製造，固能使人類享受物質上之安樂，日盛一日，然回顧他方面精神上之道德問題，則真令人苦痛而無所告，譬如造成毒瓦斯等殺人利器，亦有共享性，倘毒瓦斯爆發，使人共享，豈不滅全世界之人種乎？至其時也，雖欲不共享，亦可得矣，至謂堆積性之知識，只有修正而無消滅，即可以改造社會者：試問知識之堆積也，為有止息歟？為無止息歟？設有止息，則知識進步之說不可通，或知識因其進化之止息以致腐敗也。設為無止息，則是知識終不究竟，亦是不能解決真理，設謂知識非因腐敗而止息，乃謂已得不可更進之徹底知識，則已往之知識皆非知識，以其尚有所改良而未究竟也。古之知識，既不究竟，又安知將來之知識以歸於究竟者邪？並且向來之知識，都是通常人之知識，即科哲學尚未徹底更換常人求知之方針，則所求之知識，不過較常人知識為嚴整，然終不免帶有通常人知識上之性質也。如想利用此種知識進世界於大同，不亦難乎？終成夢想也。至於佛教思想豈全無此二種性質？在共享性方面：佛教親證真如實相雖不能如科學造成飛機使得民衆共同享受，而僅僅證相應，但牟尼在菩提樹下初成正覺以後，即嘆然曰：「奇哉，奇哉，大地一切衆生，皆具有如來智慧德相，但因妄想執著而不能証得」。觀佛宣布此旨，豈非欲以自己所證之方

法昭示吾人，使其按指南進行，亦得終能同餐法味乎？換言之，亦即以自所證展轉傳給他人以達共享之目的也。至奇寶佛證之涅槃不能即以自證之妙境當下授與吾人者，未免太過也。應知有形之物質可以互相受受，無形之精神則不可能。譬如乙向甲借一冊書，可予之；倘乙學力未充，向甲求受書中高深思想則不可能，雖甲諄諄言之，其如乙之朦朧何。涅槃者，自證之境界也，如人飲水，冷暖自知，亦如一人食飯，不能令諸人飽滿；已食飯者，但亦能指示未食者熟食之方法，使其亦得達到充腹之目的而已，涅槃亦復如是。倘如張氏說：『須知凡知識而沒有共享性與堆積性則必是靠不住的』者，則已飲食者亦不應果腹充饑也，以自食他不得飽故。若如此說，與事實可通乎？在堆積性方面：佛敎亦非不有，然在此點亦須料簡，佛敎所求之知識，即知世俗之知識為不足恃，並且反為其障礙之物，故不特不恃之以用，却反斷之以盡，所謂斷所知障者也。世間知見分分斷去，真實智慧日日熏發，一旦所知障竟捨，二空智圓滿，則成阿耨多羅三藐三菩提。成此究竟大覺，一切知識無不充足，即是真實義品上所謂『除此更無若劣若勝』。即此佛敎之知識不若西洋之知識而能修正前人知識虛謬之點，而能得到不須再堆積之究竟知識，此其所謂最上無等之佛陀是也。在此點上，亦可謂佛敎知識無堆積性。然在初發心學佛，以大菩提路為趨向者方面言之，則又不能謂其無堆積性，以其智慧尚未成熟，故不得不奮鬥培植有善根之知識種子，勉力克伏身心粗重之無明煩惱

，一方面剷除，一方面堆積，向前開步走也。然則佛敎知識豈無堆積性歟？真實義品云：『佛世尊智於此知實中道妙理』已善清淨，諸善薩於此真實（同上學道所顯）。由此觀之，在學佛之途徑上尙在求知之時，固有堆積性；在證得佛果位上，一切智慧，已全圓滿，再無智慧可求，故得謂其無堆積性。安得謂佛敎完全無堆積性與共享性之知識者乎？

張氏又謂：

『淑世思想是龜的辦法，是老牛拉車的辦法，不求速效，但天天做水磨地工夫；而以宗教的辦法非一個筋斗三萬八千里不可，並譏為蚊子負山』。然張氏所指之宗教，雖未指明何種宗教，余意彼所指者為近於佛敎。果如所說，則亦有所誤認；茲且引攝大乘論以證吾說。攝論彼修差別分末段云：

『復次：凡經幾時修行諸地可得圓滿？有五補特伽羅經三無劫大劫：謂勝解行補特伽羅，經初無數大劫修行圓滿；清淨增上意樂行補特伽羅及有相行無相行補特伽羅，於前六地及第七地經第二無數大劫修行圓滿；即此無功用行補特伽羅，從此以上至第十地，經第三無數大劫修行圓滿，此中有頌：

清淨增上刀 堅固心勝進，

名善薩初修 無數三大劫。』

在此段論文中，即可證明佛敎亦是老牛拉車辦法，非是一個筋斗三萬八千里不可。欲證得圓滿佛果，至少要經

三大無數劫及五種補特伽羅位，方可達到目的。所謂三大阿僧祇劫者，表時間性之極長極長而不可以數勝計，但在由初學佛乃至最終成佛所經之階位上假立有三種不可算數之大劫。梵語補特伽羅，華言數取趣，謂有情輪迴不息，數數趣向於五趣之中也。然此中所謂五種取趣，非謂一人同時有五個補特伽羅，乃謂由凡入聖在三大阿僧祇劫中須經過五種種類之補特伽羅。推其原因，以其日日熏修佛法使其法身增長，覺有改轉人格之性質，例如同是一人生在世間，而有幼壯衰老之別，孩童時知識幼稚，身體矮小；壯年時，經營家國，氣強力壯；老年時，經世老練，知識益富。慧如增盛，亦復如是。所謂經五種補特伽羅者：謂從初發心學佛至未登初地以前，皆名勝解行補特伽羅，以在資糧加位上求佛法之勝解故。從資糧位至登地，須經一大無數劫，此時通達真如，名清淨增上意樂行補特伽羅。且此補特伽羅本徧十地。從初地至八地，須更經一大無數劫，在六地位中名有相行補特伽羅；在七地位中名無相有用行補特伽羅。從八地至十地，更須歷一大無數劫，名無功用行補特伽羅，但在八地無功用行尚未成熟。至十地時始獲圓滿。由此而觀，修行佛法，亦不躡等，而循步驟向前安步遲緩而行，又何得謂其非老牛拉車之辦法也？

以上觀之，佛教所得之知識非無共享性與堆積性；佛教親証涅槃之方法，亦非性急過火而欲一步登天也。前已被他，下申自意。

我個人以為西洋科學知識是有益於人生，同時亦有

損於人生。所謂有益於人生者，即如張氏所謂哥倫布探美洲，以及現在雖遠隔重洋竟能通話，以彌補情懷之離別痛苦等；所謂有損於人生者，使人貪圖物質上之享受，增加欲望，損滅道德，演成極惡殘暴之慘劇造出極鋒利銳敏之殺器。有利人者浸淫發達，固人間之幸事；有害人者再向前追逐，誠為世界之極不幸。如此利害並進，有何科學真知識可言耶？且科學知識，祇圖逞吾人欲望，而無修正身心之功能，唯夢想以造殺人之利器，奚能進世界於大同哉？須真真知識無葺爾之瑕疵，無破漏，無殘缺，只有百善而無一不嘉也。試問科學知識合此定義乎？然則世間無有真知識者歟？曰：不然，佛教之知識確為純粹之真知識，以其求知之方法，根本上全與世界上一切知識相勃逆，正欲打倒世間一切邪見惡慧。即科學哲學上屬於善知識者往往亦有不足可靠，因其求知之方法，多分根據推理，在推理方面，有時在表面上似乎持之有故，言之成理，如精審推求，則覺得又不合乎事實；縱使其理論上毫無缺點，適合人世，然又不可靠？因此理論只適合當時，未必宜於將來，世事變化不休之故也。至孔老之知識，仍是人類之知識，極其狹窄，而有限量故。莊子曰：『生也有涯；而知也無涯。以有涯求無涯也殆已！』即此可知人類知識有限矣。然孔老思想與西洋知識，與人世無利益，科學發達可以莊嚴器世界；孔子思想，提倡忠恕之道，可以莊嚴有情世界，然皆非徹底之法，終不能造成脫離人類世界之範圍，終是有漏有苦之性質。故吾謂其僅能將此世界

稍加改善以上人類之軌道，而不能造成超人類之清淨世界，所以不得謂為真知識也。至佛教之知識，正欲打倒從無始來一切孽報，所有種種染污心理，障礙知識，一齊冰銷，果能如是，則地獄化為天宮，人間變成淨土。應知世間一切極惡之事發生，小則如兒童爭鬥，大則如世界惡戰，無非由介爾一念之瞋心；小則如孩提好美衣食，大則如私盜城竊國，無非由介爾一念之貪心；小則如童子為人所欺而表示其無力之抗拒，大則如國家為人併吞無有吞聲飲泣，無非由介爾一念之癡心。此貪瞋癡三法，佛學名為三毒，以其能毒人之法身慧命也。然此等不乾淨東西，從無始來即深藏埋伏於吾人心田中，倘能剷之以淨，則世間上無復再有平等不平等之現象，不特不有殺人流血暴虐殘酷之害，即幽小隱微之非人非義之舉動亦無從有，所以佛教打倒一切染污心理也。不特如此，即所謂生老病死種種痛苦，一切逼迫性質，皆永遠脫離，並無渺小之不自由不平等不如意處。又能引生種種功德，如十力四無所畏等各種神通自在，此種功德，廣如經論中解。

於此可知西洋及孔老之知識利害均等，而佛教之知識有百利而無一害，所以不得不推尊佛教之知識者也。

佛教知識既能徹底轉換世界，而其知識究有何種方法以求得乎？扼要言之，不出乎聞思修戒定慧六字之範圍耳。然此六字可分為能所二方面：聞思修三種屬主動故稱為能；戒定慧三種屬被動故稱為所，然此分類，乃是假設，本不可分為能所也。蓋初學佛既不明入了佛之

門徑，故不得不聽聞正法而後加以思索推理並去實行修證，此從個人之耳識意識上所親領而尋伺者；然所聽聞即佛經上所載指示吾人欲向菩提大道進行不可缺之戒定者，慧也。既稱能所，即有關係，猶有密切之關係。並有二者不可分離之勢；若缺其一，則不成其為佛教之知識也。何以故？譬如婆羅門教聞思一切法由大自在天產生之教，而去祀天拜地以為修行，而不歸敬三寶聽聞正法以求實證，亦可假名為聞思修，但不得謂其為佛教之聞思修，以其聞思修全與佛教聞思修戒定慧不相干也。又如聽聞科學之知識僅能造出種種器具而已，然終不能徹底解除人生無常之痛苦，故其亦可謂為科學之聞思修不得謂為佛教之聞思修也。又如哲學之知識，亦能以此，但量推測宇宙之謎，但不能親證諸法實相之究竟。

聞思修三法，又名三慧，以其各能引生智慧也。戒定慧三法，又名三學，以其為修行者所應習學之法門也。聞思修既因其能引生智慧，名三慧，故知其本身不為真慧。佛典上立名為「聞所成慧」所成慧修所成慧二者不無意義也。此則進乎依土釋。戒定慧本身即是學處，持業釋也。至其彼此之關係固不能相離，細分析之：聞思修三法中每一法皆通戒定慧三學，因為無論學戒是定是慧皆可得聞思得修也。其之關係大略如此。

聞思修三法，云何而得成其無漏智慧歟？蓋因吾人一歸依佛法，在耳識上久久聽聞正法，受其薰習，然此正法乃佛陀從大悲定願中所流出之平等真如教法，吾人之耳識意識托其無漏教體為本質，而於自識上變現相似

平等法性之影像相，開已，復於能如來教法而作如理作意之思考作用；思已，而又能切實修行戒定慧，如如實行，如如引生智慧，故謂其爲聞思修三慧。所以能成無漏慧者，即因自己之意識上現起相似真如之相分熏成種子，由此長久薰習之故，即能爲清淨平等法性之因，雖此種子亦寄藏於第八識中，但其卻與阿耶識性質相反，所以彼種子分分增長，則阿賴耶識中種子分分損害，如珍之以淨，則無漏真慧完全彰顯也。

戒定慧三法既皆通於聞思修，然修戒定慧，是否有其先後次第之程序乎？戒定慧三法本來相通，其精神爲一貫。例如「定共戒」「道共戒」，即修定修慧中仍依止於戒也，即此可見戒定慧三法本爲互攝互容者矣。但在其前後相生之關係上亦非不無，由戒而定，由定而慧，亦即所謂因戒生定，因定發慧之義也。

然戒定慧又何故得有相生之關係者歟？曰：因戒生定，其義顯明；因定發慧，似不易了。茲略言之：夫戒本有止持作持二種；且就止持方面言，持戒即是管理身心，使其合乎律儀之軌則。成實論云：「觀身如城；防口如瓶」。此之謂也。實言之：通常人向來未受佛戒，即易於放逸，身心無所統束，殺盜淫妄，兩舌惡口，種種不法行動，油然而生；一經歸依三寶，受過佛戒，發過誓願，豁然而能改革向來無拘無束放浪不羈之行為，不特粗顯行爲如此，即內心中思想亦時有起覺覺之作用，以審慎而防護之。久而久之，因此防護心切，則能引生定之功用。定者，寂靜之義，有統一集中之功能，使

吾人日常身心隨外界六塵境界所起之喜怒哀樂等流動散亂同歸於盡，而令意識專去對一境上以起如理作意之思考作用，故其能引生無漏真智。蓋吾人之所以不得真慧，即因散亂心使心擾亂渾濁，不能統一身心，於六塵境界上攀緣不休，令吾人精神分散於各方面，身心既不能檢束，故其所作事業，所求知識，其結果，其成績，均不能獲大圓滿。倘能剷除內心中精神上之擾亂份子，使六根不隨六塵所轉，令全副精神真注於一種境界上，不會將向來流動於各方面之精神作用都提之而來直向一條大菩提道上進行，故其所獲不可與通常人之知識同日而語也。並且常人所感之果報色身，都隨其前生所起之貪瞋癡等煩惱而招感，一經集中精神之定力，左右貪等煩惱，使其不再發生醜態，則將來之孽報無從產生，此從革命方面言也。再就建設方面言之：常人貪等顯現，無漏慧不顯現，若定力充實，貪等既無力維持其生命，則智慧因之而生；智慧一生，則精神即能脫離有漏之肉體；精神脫離肉體，即能發現種種神通事業。定力之功能如是也。慧者，抉擇諸法爲性。能於心理上所知境界審諦觀察而知其悉爲心之變現，或知其由衆緣所生，此即智慧緣諸法相之情形也；亦能親證實相真如。此種智慧，爲學佛者所求之大菩提果。由凡夫至佛果，可大別爲三種智慧：一、加行無分別慧，此在見道以前資糧等位上所得之智慧，仍在加功用行以求得真如而未親證，但相似真如顯現，猶如啞者希求領受境界而不能言。二、根本無分別慧，此在見道位上所得親證真如之如理智，

所謂對於山河大地一切現象，皆空無所見，即此智慧蘊如啞人正當領受境界寂靜時。三、後得無分別慧，即是根由本智以後生起能照了緣生諸法之如量智，此通十地，如非啞人領受境界而起言說。關於此義，極論有頌云：

一如啞求受義， 如啞正受義，

如非啞受義， 三智譬如足。

學佛之目的，即在求得智慧，如其能於本後二智求得圓滿，則成阿耨多羅三藐三菩提矣。

關於討論宇宙真理如何可以親証之一問題竟。

在前兩大段文中已將二大問題略加答案，亦可見吾

人若能勤修戒定慧息滅貪瞋癡終必能達到改造人生推翻惡劣之自然界者矣。倘其雖能信仰二大問題之答案，但覺得不易辦到，或以為時間性太長（三大無數劫）以致退墮而不前進，余以為世間無難事，在乎人為而已矣。彭端淑為學曰：「天下事有難易乎？為之，則難者亦易矣；不為，則易者亦難矣。人之為學有難易乎？學之，則難者亦易矣；不學，則易者亦難矣」。由此可知難易本由人為不為而定也。又何難為！如其長時間性之過長，則請學攝論上所謂三種相續磨其心，決不因此退失大菩提心。願與未來諸佛共勉之！

十二月八日寫於 佛學院。

閩南佛學院特別啟事

本院不在招僧期內各方學僧不必
遠來投考此啓

閩南佛學院教務處

一月十日



譯

著

中國佛教大事年表

大醒

大醒年來發願編纂中國佛教歷史叢書，本表即其一也，因事多一未成就。茲年表爲初稿，擬連續先在本刊發表。如蒙各方善知識賜教，并以各種史書見示，俾能完篇，幸甚幸甚！

紀元	年號	僧徒事蹟	寺院宗派	經典譯著	法物美術	雜集	西紀
一八四八 (民國紀 年前)	東漢明帝 永平七年	蔡百等於大月氏 遇中天竺迦葉摩 騰等法蘭借歸至 洛陽(此爲中國 有沙門之始)		摩騰法蘭共譯四 十二章經一卷(此 此爲中國有佛經 之始)	摩騰法蘭帶來佛 像梵本經六十萬 卷	明帝遣蔡愔秦景 王遵等往天竺 (印度)求佛法	六
一八四七	八						六
一八四六	九						六
一八四五	一〇						七

紀元	年號	佛徒事蹟	寺院宗派	經典譯著	法物美術	雜集	西紀
一八四〇	一五	迎葉摩騰寂					三
一八三九	一六						三
一八三八	一七						三
一八三七	一八						三
一八三六	章帝建初元年						三
一八三五	二						三
一八三四	三						三
一八三三	四						三
一八四一	一四		明帝敕於洛陽創十寺城外七寺安僧城內三寺安尼○詔造塔九層於白馬寺東	法蘭譯十地斷結經八卷法海藏經一卷(闕)		摩騰法蘭在白馬寺與道士費叔才等焚經角法勝之二○司空劉峻等三百六十八人京師庶張子向等三百九十九人後宮陰人僂人五人等百九十九人並求出家士呂惠通等六百二十人	三
一八四二	一三		明帝敕洛陽立白馬寺(此為中國建立佛寺之始)	法蘭譯佛本行經五卷佛本生經一卷(闕)			六
一八四三	一二						六

紀元	年號	佛徒事蹟	寺院宗派	經典譯著	法物美術	雜集	西紀
一八一	三						101
一八〇	四						101
一八〇九	五						101
一八〇八	六						101
一八〇七	元興元年						101
一八〇六	高帝延平元年						101
一八〇五	安帝永初元年						101
一八〇四	二						101
一八〇三	三						101
一八〇二	四						101
一八〇一	五						101
一八〇〇	六						101
一七九九	七						101
一七九八	元初元年						101
一七九七	二						101
一七九六	三						101
一七九五	四						101
一七九四	五						101
一七九三	六						101
一七九二	永甯元年						101
一七九一	建光元年						101

紀元	年 號	佛 徒 事 蹟	寺 院 宗 派	經 典 譯 著	法 術 美 物	雜 著	西 紀
一七九〇	延光元年						二三
一七八九	二						二二
一七八八	三						二一
一七八七	四						二〇
一七八六	順帝永建 元年						一九
一七八五	二						一八
一七八四	三						一七
一七八三	四						一六
一七八二	五						一五
一七八一	六						一四
一七八〇	陽嘉元年						一三
一七八九	二						一二
一七八八	三						一一
一七八七	四						一〇
一七八六	永和元年						〇九
一七八五	二						〇八
一七八四	三						〇七
一七八三	四						〇六
一七八二	五						〇五
一七八一	六						〇四
一七八〇	漢安元年						〇三
一七八九	六						〇二
一七八八	五						〇一
一七八七	四						〇〇
一七八六	三						九九
一七八五	二						九八
一七八四	三						九七
一七八三	四						九六
一七八二	五						九五
一七八一	六						九四
一七八〇	漢安元年						九三

紀元	年號	佛徒事蹟	寺院宗派	經典譯著	法物美術	雜	集	西紀
一七九	二							一三
一七八	建康元年							一四
一七六	冲帝永嘉元年							一五
一七六	賀帝本初元年							一六
一七五	桓帝建和元年	月氏國沙門支婁迦讖(支讖)至洛陽		支婁迦讖譯阿闍佛國等經				一七
一六四	二	安息國沙門安世高(清)至洛陽						一八
一六三	三							一九
一六二	和平元年							二〇
一六一	元嘉元年							二一
一六〇	二			安世高譯明度五十校計經等 安世高譯普法義經等				二二
一五九	永興元年							二三
一五八	二							二四
一五七	永壽元年							二五
一五六	二							二六
一五五	三							二七

紀元	年號	佛徒事蹟	寺院宗派	經典譯著	法物美術	雜集	西紀
一七五五	六						一七五
一七三四	光和元年						一七六
一七三三	二	西天(印度)沙門 竺佛朔至洛陽		支婁迦讖譯道行 般若波羅密經等 ○竺佛朔譯道行 般舟三昧經二部		靈帝遣中使洛陽 飯諸沙門	一七九
一七三二	三						一八〇
一七三一	四						一八一
一七三〇	五						一八二
一七二九	六						一八三
一七二六	中平元年						一八四
一七二七	二	月支沙門支曜至 洛陽		支曜譯成具光明 定意經等十部十 一卷 支婁迦讖譯首楞 嚴經等○迦讖至 是年共譯經二十 三部六十七卷			一八五
一七二六	三						一八六
一七二五	四	安息國居士安玄 至洛陽○西域沙 門康巨至洛陽		安玄與中國沙門 嚴佛調共譯法鏡 經等二部三卷 嚴佛調為中國 人譯經之始○ 康巨譯問地獄事 經一卷			一八七
一七二四	五			嚴佛調譯古維摩 詰經等			一八八

紀元	年號	佛徒事蹟	寺院宗派	經典譯著	法物美術	雜集	西紀
一七〇七	一〇						一〇五
一七〇六	一一						一〇六
一七〇五	一二	西域沙門曇果至洛陽		曇果譯中本起經二卷			一〇七
一七〇四	一三						一〇八
一七〇三	一四						一〇九
一七〇二	一五						一一〇
一七〇一	一六						一一一
一七〇〇	一七						一一二
一六九九	一八						一一三
一六九八	一九						一一四
一六九七	二〇						一一五
一六九六	二一						一一六
一六九五	二二						一一七
一六九四	二三						一一八
一六九三	二四						一一九
一六九二	二五	魏黃初元年	吳孫權於武昌建昌樂寺				一二〇
一六九一	二六						一二一
一六九〇	二七	月氏國支謙(越字恭明)至吳(中天竺曇柯迦羅(法時)至洛陽)		支謙至二五三年共譯大明度維摩大般泥洹法句經等四十九部			一二二

唯識三十論講話

(四續)

芝峯

2 思量能變

能變有三種，已講過初能變異熟識，現在要說第二能變思量識。說這頌文也分列十門。護法等科此十門爲

八段：因爲第四的「體性門」和第五的「行相門」俱是「思量」一段，其義視故；第六的「染俱門」和第七的「相應門」合爲「心所相應」，因都是心所故。現在將八段十門依頌來攝例一表如下：——

八	
1 舉體出名門……	次第二能變、是識名末那……
2 所依門……	依彼轉、……
3 所緣門……	緣彼、……
4 體性行相門……	思量爲性、……
5 心所相應門……	四煩惱常俱：謂我癡、我見、并我慢、我愛……
6 三性分別門……	有覆無記性……
7 界繫分別門……	隨所生所繫……
8 起滅分位門……	阿羅漢、滅定、出世道、無有……

一 舉體出名門

所謂次第二能變是舉其體；是識名末。這是出名。

因爲分別道思量能變諸門，所以先出第二能變體而後出

末那名。

次，是對初言。即於初異熟能變之次，而舉第二能

變

此能變，即是第七識。能變的義已如初彰能變體中

是識名末那者，早說明這第二能變第七識在諸聖教中雖和其他識同，也可叫做識或心，但特別的，則可予

以末那之名。

「末那」是梵語，譯爲「意」。意，即是思量義。是特別地顯明這第七識思量所緣的境和其他識比較殊勝，即具有「恆」和「審」二義，故得末那名。此意（末那）即識，故名意識。

假使把第七識叫做意識，似和第六識——意識——無別，但是那第六意識，是依主得名。這第七識，是第六識所依之根；正是第六意所自得名的，就是依於第七識的識名爲意識。好像前五識依於眼等根從他的所依，名眼識等，也是依主得名。這第七識名意識，是持業得名。所謂意，也就意識的業和識的自體，意即是識，名意識，和第六意之識的意識是不同的。例如藏識，藏，就是第八識體一般。所以第六第七兩識得名，判然有別。但經論中大概把第七識名意，不名意識者，是有下例的幾種原因：（一）恐濫第六意識。（二）這識雖同時也可以名心也可以名識；但精集的心義，了別的識義，都不及於別的識；唯思量的真義爲任何識所不及。（三）這識是第六識近所依，就是第六從於所依之根名意識，那所依根的意，當然是這第七識。有這三個原因，第七名意。

二 所依門

大概每識生起，必有他的，所依所依就是依止杖托的東西。爲什麼初能變沒有說到所依，在第二第三能變說有所依，是否有理由呢？因爲初能變第八識，是其他識的根本，應該爲他識所依，依於他的義是不大顯著，雖然不是沒有所依，所以不說。至于前七轉識，依他義

顯，所以第二第三兩能變都別立所依一門。

依彼轉，是說第七末那所依止。「依」，是依止義；「轉」，是流轉義，是相續、轉起、的意思。「彼」，是指初能變的阿賴耶識。這識是依止於彼阿賴耶識相續轉起的，瑜伽論五一說：「由有阿賴耶故，得有末那」。

解釋這所依的阿賴耶的，有護法、難陀的說法不同。大概賴耶有現行賴耶和種子賴耶的區別，現行可知，唯種子賴耶，是把所持的種子依於能持方面，也叫做賴耶。

依難陀說法，這末那所依的賴耶是種子賴耶不是現行。因爲這末那識從來沒有間斷常自相續，無須假彼現行賴耶爲俱有依做初生者。在護法的依義，所謂「彼」者，是指現行賴耶，種子賴耶，都是這末那識的所依；種子賴耶，是這末那識的因緣依；現行賴耶，是這末那識的不共俱有所依。這末那識雖沒有間斷而有轉易，到了見道位時則有轉易，或時善，或時染汙【註一】。凡有轉易性的東西，他的本身是很柔弱而不能自立，生起時不得不假有他的俱有所依。要之：難陀是唯言第七有俱有依；護法等說第八的現行也有他的俱有依。

【註一】義演三六云：如入見道，第六入生空觀時，第七但與法執相應；第六入法空觀，第七與平等性智相應；此轉爲善。若第六出觀時，第七還與俱生我執相應，此轉爲染。若初入見道，第六雙入二空觀時，第七方成無漏。故由第六，七成善染。——譯者

凡心所，必有所依，所依有三種：一因緣依；二增上緣依；三等無間緣依，各論師都各自成他一種不同的主張，略示於下。

四緣依 各識都自有其種子，所以也名種子依。無

論何種有爲法，倘離開自己的親因緣，必定不會生起，所以都有他的自種依。關於種子現行生起因果上，產生同時異時的兩說。

一難陀等：——他是主張因果異時。所謂「要種滅已，現果方生」(或唯識論語)。叫做因果的東西；果，是因之所變化；變化者，就異其時間而方得。至於同時，應該是沒有變化。故集論卷三中說：「無種已生」。這是二乘無學最後的五蘊，生這蘊種已入過去前刹那，就是此最後蘊身，種子已滅名無種，蘊還現在名已生。例如世間的植物，芽和種子不同時，要種子變滅，牠的芽方生。現在所討論的因果，推知必定是異時。

二護法等：——他是主張同時的。大凡所謂因果者，有異時有同時。如種子的自類相續，前念種滅後念種生，那類因果，是異時的；然種現相生的因果，必定同時。種子生現行，好像形之於影；有能生的種子；同時有所生現行存在着。故種子法——沈隱——與現行法——顯現——雖異；而能生所生法之因果來講，不可不謂是同時的。譬如木料造機，有木料的因現存故，所以有機可得；假使沒有了木料的因，那機的果從那裏去找。瑜伽

論卷五說：「無常法與他性爲因；亦與後念自性爲因」；這是因緣義。就是前一句說明種現因果同時；後一句是說明因果異時。所謂種生種的因果異時者，乃是法自體的繼續，好像造了機的木頭，前木後木繼續存在着，這是前後相望的因果。集論的「無種已生」，因爲是後的五蘊身故，【註一】，那時候的種子，不能作後法的種子，所以名無種，並不是那個時候沒有種子。

【註一】定姓二乘，證無學果，將入無餘涅槃，在最後一刹那存在的五蘊身，有處名後邊身。——譯者。

增上緣依

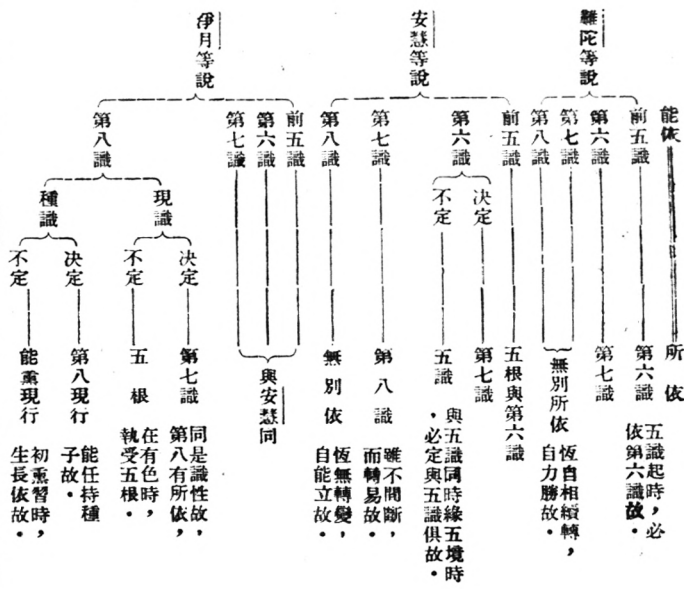
給與各個識有力的助緣使他取境的，是

俱有的六根；這也名俱有依，是於現行的法上，和能依識俱時而有故。【註一】。諸心所，雖俱有依，必不生故，故皆托這依。就是眼識依眼根；耳、鼻、舌、身、識，如牠的次第，依於耳、鼻、舌、身根；後三識依於意根。【註二】。所以六根是俱有依。

【註一】因恐濫種子生現行的種子，也是同時而又名依，所以易以今名，叫做增上緣依——原註。
【註二】第七識、第八識，也都名意根，後三識所依，都是意根。——譯者。

關於這俱有依有四位論師的異論。現在把三師的學說，以圖表略示：唯於講法論師之說，聊加以解釋。如下圖：——

：凡生滅法，都仗因托緣而得生住。諸所仗託法，有依法，依於因，託於緣，而生而住〔託二〕。地底所仗託的



上面三表，代表三師的說法。在護法論師呢？他說 和所依之別。單云依者，廣透四緣〔註一〕。就是有為諸

東西，都名為依；和之俱有者，名為所依；這依與所依，必定具足四義。以上三節沒有注意辨別到這四義，難免於不應理。

【註一】無論因緣及餘三緣皆是依者，就是說明凡生滅法，都是仗因託緣義。仗因，就是因緣；託，就是餘三緣。意在說一切有為法，依此四緣所緣生。四緣望有為法，是非常的有力，令諸法得生得住，所以名依。——譯者。

【註二】諸法未有而有叫做生，本來無故，如新熏種等；有為法暫停說之為住，或法本有者也名住，非新生故，如本有等。——譯者。

四義是什麼？

一決定義：——凡所依云者，能依法起時，無論如何，決定有牠的所依，具這決定義者，得名所依。假使有時是所依，有時非所依，那末便不得名為俱有所依。例如第六識望於前五識，第八識望於五根，第七第八望於前五第六，都非決定，簡非所依。

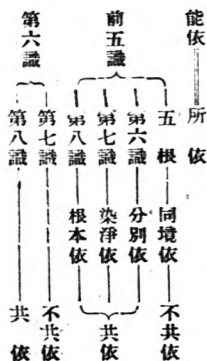
二有境義：——從取境上得名有境。凡所依者，如必有能依然，而同時必有取境者。所依決定雖俱時有，倘沒有取境，也是不可。於此也足顯得具有所依；如五識望於四大種、扶塵根；諸識望於命根、種子、無為法；都不是有境法，簡非所依。

三為主義：——凡所依云者，必定有自在用。這樣，所以雖有俱時決定面又有取境兩義，但是沒有為主自在義，也不是俱有所依。這是顯得心所法是伴屬是不自

在，簡非所依。

四取自所緣義：——能依之法，具取各自所緣的境，名取自所緣。凡名所依者，牠的能依要有取境。故雖具有決定、有境、為主三義，若沒有取自所緣之境，也顯得不是俱有所依。如種子望於第八識，也不是所依。怎樣呢？種子，沒有所緣境，也不是能取，故簡非所依。

四義中：前三，是有所依之體義；後一，具有能依果法義。初可名俱有所依的，是說明八識各有其俱有所依，在於五識，便有五根、第六識、第七識、第八識的四類；五根是牠的同境依、與五識同取現在五境故；第六識是牠的分別依（與五識同緣境，明了分別故）；第七識是牠的淨依（使下識為有漏難染與無漏清淨故）；第八識是牠的根本依（任持五識的種子使之生，變五根執受不壞，使五識身依之而轉。）第六識的俱有所依；有第七識和第八識。第七識的俱有所依；是第八識。第八識的俱有所依；是第七識。如左表：——



第七識——第八識——不共依
 第八識——第七識——不共依

以上雖有四師的異說，唯識宗是以護法論師為正義，所以俱有所依者，正是指增上緣依是俱有的六根是也。

能依——所依

難陀等說
 前五識——前念的第六識
 第六識——前念的六識
 第七識——前念的自識
 第八識——前念的自識

前五識——前念的六識
 第六識——前念的自識

安慧等說

第六識——前念的第七第八識
 第七識——前念的自識
 前念的第六識

等無間緣依——避開現行之位，引導後念的心心所，不障生起的前滅心，就是意根。所以也叫開導依。諸心心所，沒有開導根必不起，故都託道依。好像渡獨木橋一般，前者不向前去，後者便不能進。

關於這開導依，也有難陀、安慧、護法三論師的異說；於中先示難陀、安慧的說法如下表：

第六識所引生故：五識唯一刹那，不相續故；不依自類，即一刹那五識生已，從此無間，必意識生，然後生眼識或其他耳鼻識等。

自識相續，故以自識為依；或為五識所引生，故也以五識為依。

自識相續故，以各自識為依；

非前六識引故。不以六識為依。

五識不必限一刹那而有相續，故得以自識為依；又為他之五識所引生，故也得以他之五識為依，

五識起時，必有六識，故第六識，即以自識為依，無須假於前五。

如五無心位後生第六識時，沒有前念第六識故，須假第七第八為前念依。

如見道位，初起無漏第七識，由第六識的引力，故也得以第六識為依。

第八識

前念的自識

前念的第六第七識

如佛果位，初起第八無漏識時，必由第六第七所引的力，故也得以第六第七為依。

護法論師，評上二說，都不應理。他說：假使甲乙異識沒有俱時起義，而又說甲於乙有開導力，或乙於甲有開導力，這便或異識有開導義。倘是異識俱起，假他為開導依者，是不合於理的。所以異識開導和異識俱起是不能並立的。如難陀等，把異類的顯名開導依，那末便成為必定沒有異識俱起義了；然八識俱起，正是大乘之所常談。怎樣反唱與這不並立的異識開導之說？所以是不應理。但是諸論中往往說到異識開導者，都是約增上緣，不是等無間緣依。在護法論師自己的主張，謂凡名等無間緣依者，要具有三義。

一有緣義：——若沒有所緣者，就是沒有能緣的力用，不能引生心心所，便非開導依。這是簡除色、不相應、無為等，不是開導依。

二為主義：——雖有所緣而沒有主宰的自在力用，也不是開導依。這是簡非心所。

三等無間緣義：——雖為主而是能緣的法，若沒有等無間緣，也非是開導依。等無間緣者，前後齊等，中間沒有餘心間隔，引生自類後時心心所之謂。是簡異類他識，俱時的心心所，及前心望於後心者，俱不是開導依。

完全足備這三義者，得名開導依。現在具這三義的是八識的開導依者，就是八個識各前念的自識。就是眼識，用前念的眼識為開導依；乃至八識，以前念的八識為開導依。

上來所言，泛陳諸識的三所依。現在這第二能變，雖具有三所依，頌中「依彼轉」言，但說因緣增上二依。這因為：(一)，顯這識所依所緣同故【註一】；(二)，前二依是親近俱時的勝故。開導依，因易了知，故無須說，但說前二。

【註一】所依所緣同者，但非全同。現行的第八識，雖有所依而也有所緣；種子，唯有依而沒有緣。而云同者，把識用的種子攝歸於識體之謂。這是護法的意思。若依安慧的意思，則完全同。——原著。

三 所緣門

緣彼，明這識所緣之境。彼，是前段所舉出來的是這識所依者，就是第八阿賴耶識。對法論卷二說：「意者，謂一切時，緣阿賴耶識。」

解釋這所緣是彼阿賴耶的，難陀等，謂於第八心王、心所；如其次第，執我及我所。因為心王是主體，心所是助伴故。火辨等，謂於第八的見分和相分；就是執

見分爲我，執相分爲我所。安慧等，謂於第八識的現行和種子；如其次第，起執和我所執。如左表：

難陀等……雙緣第八識的王所

緣心王——執我
緣心所——執我所

火辨等……雙緣第八識的見相

緣見分——執我
緣相分——執我所

安慧等……雙緣第八識的現種

緣現行——執我
緣種子——執我所

難陀等三師，這識有雙緣之說，是依於瑜伽論卷六三：「末那於一切時，執我所」等而來。在護法論師評判之下，謂這識的我執，任運一類恒相續生，沒有我和我所二執相並；又無始以來，這識一味轉，沒有轉易，也不可說三執前後。但是所謂我所執者，是依語言文勢，於阿賴耶上，立所緣二境，不可泥文忘義也。

照護法論師的說法，這第七識但緣藏識的見分而起我執。彼第八賴耶識，無始時來，一類相續，似乎常一；又恆爲諸所依；好像有主宰義相。如何但說緣見分者？因爲受境等作用，見分相顯故。故這識的緣的境，是彼阿賴耶識的見分。

四 體意行相門

所謂「體性」，就是識體，當四分中的「白證分」。所謂「行相」，就是能緣的作用，即四分中的「見分」。既然體和用是有異，所以十門中分爲二門；但兩義相近，故

於八段文中合爲一段。

思量爲性相者；就是思量爲性，出這末那識的體性；思量爲相，顯這末那識的行相。思量者，是思慮最度恆審爲我，計執爲我之謂。既以思量爲體性，復以思量爲行相。雖然，實際來講，若思量是體性的作用，是見分行相，應但云思量爲相可了，不必云思量爲性；然因體性難以了知，根據有思量的識用，就爲這識的體性，舉用以顯體性，故云思量爲性。我，就是思量，就是這識的行相，故云思量爲相。

這「思量爲性相」之語，也就是兼釋名末那得名之所以，別顯這識名末那名意，是思量識。

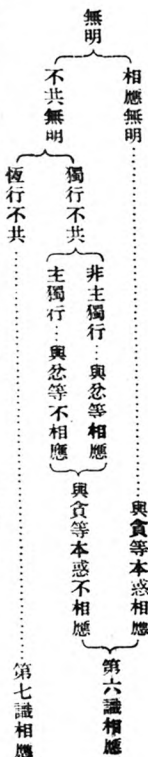
五 心所相應門

四煩惱常俱，謂我癡、我見、并我慢、我愛者；明這第七識「染俱」，就是這識相應根本的煩惱。這識的我，就是思量，因爲和根本煩惱相應故，於十義門中，開染俱一門。然這根本煩惱相應心所之外，尚有觸等相應心所，住八段文中和四煩惱合爲「心所相應門」。

五十一種心所中，根本煩惱雖有十種【註一】，和這識相應的唯有四種，故頌云「四煩惱常俱」。常，是顯恆時相續；俱，是相應義。就是這識無始以來，未到無漏，是不轉易，任運恆時和四根本煩惱相應。四種煩惱，就是我癡、我見、我慢、我愛。

【註一】貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。爲十根本煩惱。我癡：癡就是無明。無明者，於諸事理迷闇爲心。

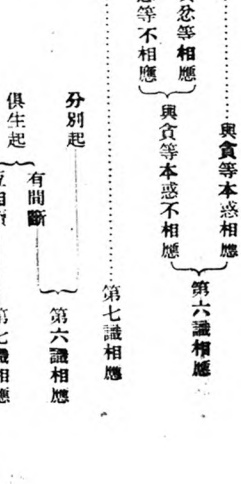
關於無明，有相應無明和不共無明兩種。相應無明，六識上有，和貪等根本感相應者。不共無明，這復有二種：有恆行不共和獨行不共。恆行不共者，是第七識相應，遍於第六識的三性恆時相續而起者；獨行不共，是第



現在所說的我癡，是恆行不共無明。這無明迷無我理。與我見相應，所以名我癡。這識相應的本感四種中最初說無明者，因為一切煩惱生起，莫不由於無明。成唯識論卷六云：『諸煩惱生，必由癡故』是也。

我見云者：亦名身見。凡所謂見，都是推度為義，以慧為體，把慧心所的推求推度的作用，別名為見。然於中有別：善的正的推度名正見；顛倒錯迷的推度名不正見，或名我見。現在所說的我見，就是不正見，於五種不正見（身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。）中之一種，緣非我的五蘊和合之身，妄執有常一主宰為我身的東西。這我見有「分別起」（由於邪教邪思惟而起者）和「俱生起」（任運與身俱生者。）二種。俱生起中有間斷者有恆相續者。分別起與間斷的俱生起者，是第六識相應；唯恆相續的俱生起者，是第七識相應。如圖表：

六識相應，不和根本感相應者。這獨行不共又分主獨行和非主獨行的兩類：和忿等隨煩惱相應者，名非主獨行；和忿等不相應者，名主獨行。如左表：——



現在所云之我見，是俱生恆續者，緣非我的第八識，妄計執為我的身見。

我慢：恃所執我，令心高舉，故得慢名。慢有七種：慢、過慢、慢過慢、我慢、增上慢、下劣慢、邪慢也。現在這識相應的慢，是七慢中的我慢。

我愛：愛就是貪。愛有四種：愛，緣得的自身起貪愛者；後有愛，緣未得的自身起貪愛者；貪喜俱行愛，緣已得的境界起貪愛者；彼彼希樂愛，緣未得的境界起貪愛者。現在和這識內相應的，可攝一切愛，就是愛着於深深所執之我，故名我愛。

已上的我癡、我見、我慢、我愛，恆和第七識相應；內則煩擾渾濁第八識，所謂緣彼；外則使六轉識長成

有漏，所謂難彼。有情由此，生死輪迴，不能出離，如此煩惱惱亂有情，所以得煩惱名。

這識於根本十惑中唯與四種相應不與其他六種相應者，因不相應故。如邊見、邪見、見取見、戒禁取見，都不相應者，原因在五見都是慧心的種類，一心所中，必定沒有二種同時並生的道理。然在五見中唯有我見非其他四見者：二取和邪見，唯分別起非俱生起，所以不與這末那識相應；邊見，於我見之後方起，這我見恆和末那識相應，所以邊見不與末那識相應。其次，怎樣這識和疑不相應呢？疑的行相，是猶豫不決，這識恆起我執，有審決力，疑無容起。再其次，怎樣和瞋不相應呢？瞋是憎背，這識和順着愛相應，瞋何容起。為此：顯證這末那識，於根本煩惱唯是我癡、我見、我共、我愛的四種；不和其他六種煩惱相應。

及餘觸等俱，是明這識還和其他心所相應者。及，是合集義；俱，是相應義。說明這識相應的心所，不僅

祇有根本四煩惱，還有和其他心所相應。合此四惑和他觸等心所，顯示這識相應心所注。

「餘觸等」解這「餘」字，有兩說。

一解四惑之餘：——餘者，四惑之餘，就是觸等五遍行心所，因為觸等五數，凡一切心王起時，必與之俱起。依這一說，末那識的相應心所，有四惑和觸、作意、受、想、思的九種心所。至於隨煩惱，不許有別體，是隨於本惑分位上假立：這識恆與本惑相應，一觸相續，分位無別，隨惑無從得起。

二解觸等之餘：——餘者，觸等之餘，就是隨惑。倘盡如前說四惑之餘僅指觸等五數，則缺了遍行一切染汗心的隨惑。況且「及餘」的餘字，便成剩語。何者？及，是相違義，即是指四惑之餘；今更置餘字，大不可必。所以餘者，非指觸等；正是指觸等之惑的隨惑。至於解釋觸等之餘的隨共；或主五種的；有主六種的；也有主十種的。因為解釋遍在染汗心的煩惱不同，隨之於這識相應心所的數也由之不同，如下圖：——

根本四惑·五遍行·慧。

五遍染義：與十五相應

遍染五隨惑

惛沉·掉舉。

六遍染義：與十九相應

遍染六隨惑

不信·懈怠·放逸。

念·定。

忘念·散亂·不正知。

十遍染義：與廿四相應

遍染十隨惑

欲·勝解。

邪欲·邪勝解。



阿賴耶識，隨因緣勢力而變，有三種境：一、有根身，二、種子，三、器世間。種子通於心、心所，和色法，而根身，器界，僅限是色法。種子且不說；這根身，器界整個的色法；除末那識，為其餘七識之所了別。約唯識說，這些色法，無非是自體上所現的影像相分，一有情，各各變現，各各親緣，實無有其境之存在；基師說：「若唯識理，惟自心變，名不共相」。但是一切有情，因思業曾起「一切皆能有」的行解，和三業有相似的關係，色法從自種生起，就現有相似共同的色相，展轉增上，互作疏所緣緣；依這一方面說，色法才有所謂共與不共。

其中有二：一、中共，二、中共不共。不共中也有二：一、不共中共，二、不共中共。這共不共四句，依成唯識論所說，雖然簡單本來是很明顯的，論說：「由共相種成熟力故，變似色等器世間相；此說一切共受用；若別受用，鬼、人、天等，所見異故」。這裏所說的，就是中共，中共不共。

又說：「不共相種成熟力故，變似身根，及根依處；有共相種成熟力故，於他身處，變似依處」。這裏所說的，便是不共中共，和不共中共。

這樣，上面說中所示的三家，只有學記最為圓滿。但是學記所記載的，非常簡略，於定義上，並沒有精確的說明；而對於基師的「中共不共，如己田宅」底破斥，也沒有注意到共和不共的定義。

「共」中有二，「不共」中也有二，這「共」，「不共」，是指著什麼說的？凡色法只是賴耶「持令相續」，而不是賴耶所攝為自體的，在實際上，雖然仍是有情自識所變，而在一一有情了別所緣的時候，就生起屬於宇宙的非個人的底行解了。這宇宙的非個人的底色法，就是自然界的礦物與植物，也就是唯識論的「色等器世間相，即外大種，及所造色」。

器世間，既然屬於宇宙的，即是十方三千界中的自地有情，業增上力所共同現起，唯識論說：「由共相種成熟力故，有情業增上力共所起故」這「共」字就是「共」中二句的「共」。

反之，凡色法是賴耶所「持令不壞」，也就是賴耶所「攝為自體」的，一切有情於了境時，就生起是我非他，是他非我，屬於個人所行解；這彼此不同，是個人非宇宙的色法，就是有情身中的色法，也就是唯識論說的：「變似色根，及根依處，即內大種及所造色」。唯識論中「不共相種成熟力故」的「不共」，便是這「不共」中二句的「不共」。

其中有「共」，「不共」，不共中也有「共」，「不共」，這「共」，「不共」的意義，又是什麼？且共相種子所起的共法，有共受用，不共受用的不同，唯識論說：「此說一切共受用者，若別受用」。（別受用，就是不共受用。）不共種子所起的不共法，也有此二類，論說：「不爾。應無受用他義」，（反證有受用他，即共受用。）「他根於己，非所用故」。（他用而已不用，就是不共受用。）這樣

「共」、「不共」，是共受用和不共受用，是很明顯，而無有疑義的了。

所謂「受用」的意義，是應該加以斷定的；「受用」就是「緣」。唯識論說：「若別受用，……鬼、人、天，等所見

共受用——共中共……如自地同類同見的器世

不共受用——共中共……如自地異類異見的器世

色法

個人的

共受用——不中共……如扶根塵

問：「欲界有情，望色界器世間，四句中那一句攝？」

答：「依諸法正義，一切有情，惟變十方白地的器世間；現在四句所明的是自識所變，色界器世間。既不是欲界有情所變，非四句攝」。

「身在下界，起天眼通，見上界色」，若不是自識所變，難道緣心外法嗎？要知其中二句，是約生得說的，不是約加行得，和修得而說，因為唯識論中這樣說：「業增上力共所起故」。

問：生在上界的，雖然不起定通，也能明見下地色法，所謂「二禪已上，眼耳識緣自他境」；這上界有情與欲界有情所緣的共同色法，其中二句裏，那一句攝？答：共中共。

那末，怎麼說「鬼人」天等所見各異，是其中不共呢？答「天」是六欲天，不是色界天，和上面並沒有矛盾。同是五趣雜居地。所以名「共」；所見不同，所以又說「不共」。

異故。「彼餘尸骸猶見相續」。「見」是眼俱意識的能緣作用，所以「受用」就是「緣」。只說見而不說其他，因為色法比較明顯些；舉一例餘，就不說其他了。

問：中共與其中不共的差別點，是什麼？答：此等色法，都是宇宙的，所以同名為共；其中同類或異類共緣而有相似相的，是中共；異類別緣，沒有相似相的，就是其中不共。像欲界有情，人望人是第一句，望餘

趣是第二句。

問：他方自地的器世間，是那一句攝？答：共中共；雖然共變，却不能共用。

凡是同趣所見的，是否都是中共？異趣所見的，是否都是其中不共？不定，有二句種四。

同趣所見望中共，有四句，是：

- 一、同趣所見非中共——如欲天和色天所見等。
- 二、中共非同趣所見——如色天有情，見下界色。
- 三、俱是——如欲界人趣，共見山河。
- 四、俱非——非三句所攝的加行得等所見。

異趣所見，望其中不共，有四句，是：

- 一、異趣所見非其中不共——如色天有情，見下界色。
- 二、其中不共非異趣所見——如欲天和色天所見。
- 三、俱是——如鬼、人、天等所見不同。
- 四、俱非——其他。

二

上面已說明四句的意義，再回過頭來看諸師的意見。

① 窺基師

唯識述記說：「其中共，如山河等；非唯一趣用，他趣亦能用。其中不共，如己田、宅、及鬼等所見猛火等物；人見爲水，餘趣餘人，不能用故。……不其中不共，如眼等根；唯目識依用，非他依用。不其中共，如扶根塵；他亦受用故」。

基師指法的錯誤，就是以田、宅、衣、舍攝屬自己的，判爲其中不共。他的定義：共是「令多人可受用」，「非唯一趣用，他趣亦能用」。不共是「自身能用，他不得用」。「餘趣、餘人，不能用故」。

這樣，其中共，其中不共，就不是確定不變，而可以遊移轉變的了。比如一根竹竿。種在地上的時候，約多人共緣，鳥類棲止；就是其中共；若給人砍下而攝爲己物，是我的資具，非人的什物，所謂「餘趣餘人不能用」，就是其中不共；但這竹子，依然多人共變，多識共緣，又可以判做其中共了。

基師對於「用」字的意見，是認爲「使用」，「註一」而不

作緣慮用解的；在述記裏有這樣的話：「自身能用，他不能用，名爲不共，如奴婢等」。奴婢也是不共所攝，無乃太不倫了。

基師因爲認用是使用，不是緣用，所以田、宅、……不通其中共；在初二句裡，即使說是可以自圓其說，但和「不其中共」的「共」，發生矛盾了。基師自己說：「由受用他，……今名爲共」。這不其中共的共，當然不能解共同使用的；前用是使用，後用是緣用，遊移不定，我覺得很有商榷的必要。

述記說：「若別受用，隨多少有情同變，說名爲共；其中不共，以人鬼等所見異故」。我們研究唯識，都知道羅法正義是自地一切有情同變，斷沒有同一界中「多少有情同變」，而可以「隨」的上面曾說過其中不共的共，是宇宙的色法，共業所起名共，與其中共的共，沒有絲毫的差別；基師這裏以全體同變名其中共，多少有情同變，名其中不共，與羅法的自地有情之所共變，未免有此乖違。

② 基門諸師

道邑師的義緣說：「諸識同變，以得共名；諸趣共用，復名爲共」。意思說：上一共字是同變，下一共字是共用；我們只要想上面不共是否說變？下面共字是否說用？扶根塵是不其中共，豈可以說爲非諸識同變？這樣，所謂「諸識同變以得共名」，不難證明其錯誤。

義緣對於其中共和其中不共，完全是隨時改變的，他說：「彼人未攝屬己，隨何人取即便能用，名與其共；

若已攝屬己爲房、舍、等，則其中不共也。與基師同一鼻孔，不用再說了。

如理師的演說：「五根自他身各別，故名不共；即此現行色根，自他互不受用，復名不共。有情各別，得名不共；有彼此互受用義，得名爲共。不共中二句的不共，說於自他身各別；那末，共中二句的共，應該自他身相同了，不從內外上着想，說共說不共，終於是門外漢。

基師判田、宅、等是其中不共，當時附屬測師門牆的，當然極力地攻擊與否認；演說載着說：「如己田宅等者，有義；但初句攝，多自受用，然亦有他受用義；如扶塵性在自身，由有少分爲他用義，尙名爲共，如何田等翻名不共？」

這樣的詰難，是很有充足的理由；是將共不共的定義影響確定，不比基師的割截前面二句，而把受用解作使用的。但智周大師，爲保持門戶的壁壘，用極無聊的詰難，來解答前面的詰難。

他說：「詳曰：不可。若爾，扶根應亦初句，有他用義，如田宅等。若言屬自非初句者，宅等應然，亦屬

明其相

一總明共義

所言：及所造色。

二別明受用

一共享受用

一雜諸：共享受用者。

二不共享受用：若別：所見異故。

自故。若言扶塵屬自內身，不相例者，祇由此義，扶塵名爲不共中共，宅等名爲其中不共；外內異故，復不屬他，非初句攝。

有主田宅，可以說不屬他，未免有些衝突。我來救救前師，問問智周大師：「扶根塵和田、宅的不同，是內外的分別，並不是屬自屬他有分別；那末扶根塵應該是不共中不共；怎麼呢？內外不同所以和田、宅、有共不共的分別，都是不屬他，所以應該同名爲不共。」

③ 圓測師

測師的疏文，已經佚失，他對於這共不共四句的見解，實無從明瞭。只有唯識學記中，曾引他的話，「測云：『即初二句，蟻境盡故』。基師並言：『不共中共。』」

據上面的記載，可以知道測師也有共不共四句的。解「共相種子成熟力故，變似色等器世間相，即外大種及所造色」。測師說：「即初二句」。基師却說：「此中處言共相種子，即共中共」。這裏，我可要左袒測師；因爲論文的本意是如此。且把共與不共的兩處論文，科判一下：

明不共相——總明不共——有根——及所造色。

二別明受用

一顯有共受用——有共——受用他義。【註二】

二明共不共——共受用——有義——變似依處。

二不共受用——他根——非所用故。

這樣看來，測師對於四句，或無大誤，像演祕中的「有義」：故非初攝一段，也足以證明測師的意見。可是測師於四句的說明，或許是我沒有看到的，那要請讀者原諒我的儉腹！

① 太賢師

其中有二，不共中也有二，共與不共的定義，太賢師的唯識學記說：「對非情故，總名不共」。所謂共，不共的差別，就在情非情的不同，誠然！

破基師的「共中不共，如己田宅」說：「謂變與感，義有差別；貧富所感雖有寬狹，同趣變用共相似故」。這裏，可以看出學記關於共，不共用的解釋，實未能有明確的斷定。何以呢？因為基師判田、宅爲不共中不共，有二種過：一、這聖教，因爲論意是緣用，不是使用；二、這比量，不共中共，的共是緣用不是使用，怎麼衣、舍、田宅、和扶塵一般，同爲一切有情所緣用，而不得名共。若從變感的分別上作難，似乎不能得到最後的勝利。

學記解共中不共說：「隨類共變，不變他類，所見異

故」此「隨類共變」表面上似乎和基師的「隨多少有情同變」，有同樣的錯誤；其實各各別。

須知鬼、人、天等所見各異，並非因着不共變，唯識明明的說：「由共相種子成力熟故」。所謂所見各異，只是不共受用罷了。然而既是共變，如何不共緣呢？這是約六識的影像色法而說的；外色有二：

外色——
 賴耶所變的本質色法——一切自地有情共變。

六識所變的影像色法——隨類共變，不變他類。本質是共；隨類共變的六識影像，有展轉增上的相假受用，又名爲共；即第一句。本質是共；六識的影像，和異類不相似，又稱爲不共；即第二句。

學記的「隨類共變，不變他類」，約六識影像而說的，就無有過失。基師說：「隨多少有情共變，說名爲共」。他說的是賴耶所變的本質，那就免不了和護法正義相違反。

⑤ 梅光義居士

居士著相宗綱要，在四變句義裏，謹慎地依著基師，

「共中不共，如己田宅」。而另一方面，却大膽地把鬼等異見，判爲不共中不共；大概共不共的定義，他沒有注意。

解其中二句說：「無主山河、招、種、變、用，四義共故，名中共。……他雖共變，不得共用；不得爲主，用不勝故」。以共變解共，在前二句呢，是可以說下去的；但在後二句，就不行了。扶根塵，雖然是不共中所攝，却也是共變的。

「用不勝故」，就是說用是劣故；用劣不是不用，怎麼田、宅，就可以稱爲不共呢？

相宗綱要中，設有問答說：「天見寶嚴地，人見爲清水，鬼見爲猛大，魚見爲窟宅；此等之類，當何變攝？」答：「不共中不共；如一類中說勝義根，招、種、

經典怎樣成立的

——緣大乘佛說與非佛說之世論而言——

佛教的經典是如何成立的？這自許久以前就成爲一個難以解決的宿題，并且留之永久，也仍得不到決着的。於這裡不過極簡單地想述幾點，我個人關於這個問題的意見而已。

若小乘經典之成立，則就歷史的事實也可得臆測幾分出來，故到了現代在學者之間就略爲有點標準了：即

變、用，皆不共故」。問：「勝義是一類身，今此等則是多類之身，例何得齊？」答：「一類之中，一身變多身；異類之中，一類望多類，故仍齊也」。

齊，不齊，不必說，只要想什麼叫「招、種、變、用皆不共」。唯識論說：「共相種子成熟力故」。『業增上力共所起故』。與「招、種、變、用皆不共」究竟有沒

有矛盾？

法相本來可以依理施設，另創新見，未始是不可，但總記到自己所依的聖教？

共，不共三個字，弄得太累贅了，閱者原諒！

【註一】某師並無所謂使用，是作者依着「餘趣餘人

不能用」，「自身能用」，而擬的一個名詞。

【註二】此下有變似他根的不正義，不用，不說。

境野黃洋著
坦懷密多合譯

佛滅後第一回結集之時，乃行經之結集而成立諸經典，這種古傳說或者也可得認他有多少真實的。而此結集者，其實狀態是怎樣，那就不容易想像的，大抵是佛陀弟子中之主要人物集攏起來的，在摩迦陀舉行佛滅後：最初之夏安居之時，由此安居中所集攏的人們在這裡舉行結集的吧？「結集」這兩個字的內涵，並不是說依乎經典

之文字而編纂記錄的意思，乃若整束教條的意味；即以大迦葉爲上首——議長——，常隨弟子的阿難即擔任說明——誦出，一條一段地漫漫談定（這條那段是佛說的）的意思。那些議定出來的，究竟有多少分量？却是很難以想像的，可是這些議定的教條，大抵都把牠以簡潔的言語修整之，而取便於暗誦之形式，然後各人就把它暗記誦讀而傳下來的吧。這大約就是阿笈摩——即所謂中含經的起源吧？現在中國所傳的阿含經即有長阿含、仲阿含、增一阿含、雜阿含的四種，乃人所周知的。可是現存的巴利聖典之中却有五種之尼河耶，即由五部而成立者。但巴利聖典之第五之小部，恐怕有幾分是到了以後才集的樣子，故爲原始的經典當在於四阿含，斯則南北一致的吧？此四阿含之中，長、中、增三種的區別，殆由便於暗誦的文句之長短而分類的，增一即依數字的順序而排列的短句集，對於此即以長句集謂爲長阿含，處其中者即爲之中阿含吧？雜阿含殆即爲以上之二所漏之拾遺，而成之於最後者；然在現在看起來這，雜阿含却比較有原形的樣子，也有這樣說的。

再之，這次的結論究竟是用何種語言？這個語言問題也附隨而出來了。顯釋尊之說法用摩迦陀語，故此時之結集亦必爲摩迦陀語而無疑；他雖說成了筆記的體裁，然其內容即保存有摩迦陀之土語之形式。那是現今的巴利語，南方的佛教雖這麼說，然釋尊的說法固不能以單用摩迦陀語而決定之，蓋爲當時之聖語者，乃係梵語，這若就日本說起來，即當昔時之漢文，就西洋說，即

當拉了語，爲學者等之所重用，乃爲有權威之聖語而使用者，故釋尊之說法，到底是不能夠斷他使用這種語言的，所以這種直斷爲祇用摩迦陀者，究是不得其當；這種的說法也不能不令我們首肯的，是故在於第一回結集，究竟是用梵語的呢？還是用巴利語的呢？這是不容易決定的問題。比至於後，即同一之阿含經，有梵語的，有巴利語的，如此行之於雙方者，實在係不能沒有疑問的事實。

二

阿含的聖典雖然這樣地成立起來，但牠却漸由教團上座的傳統而暗誦而流傳，廣弘至於各地。其中即成爲著名之佛教部派的分裂，而分爲各派間之流傳，在長期歲月之間經許多之變遷，根本的聖典即漸漸地變化起來。彼此的傳說即混雜起來，或者加上新的傳說，或者暗誦的短句由筆錄而拉長，這樣一來，就把本來的面目完全失掉，有同一的事，既出於中阿含而又重複出於增一阿含者，甚至把佛入滅的狀況也記述下來；毋寧惟是，連到了佛滅後的阿育王的事都現於阿含經之中，則暗誦經典的款式都完全崩壞了。而且同一阿含經亦或變成種種出來，即中阿含之一中阿含經，至少也傳有兩種原來的樣子，乃至雜阿含等也不止是一種了，這若就所譯三種的雜阿含之比較的有原形者，乃因較多短句之故，且內容也較多可以推想之爲原始的之存在故。若現在的樣子則增一也毫無短句的形態，長阿含也沒有一定是長句，

總之經典的名稱所表示的，乃成爲完全和內容沒有何等關係的了。若就以上的事實推想起來，則現存之小乘阿含。乃自本來就沒有原始結集經典的真影像，由是之故，若因原始佛教，而欲知釋尊說示的教條是怎樣一個東西，維說由研究阿含而知之之外無可復得，然現在這種各本的阿含，不消說乃不是釋尊說法的那些實質了。

嚴密說起來，則小乘聖典，也決不是純然佛說，然其中有真佛說之存在！——主要之教條乃可信他爲佛說的。至若大乘的經典，則不待言，決不能說他是佛說的。就是從佛教史上的事實看起來，到了佛滅後兩三百年，佛教部派分裂前後之間，在於救團的歷史的事實上，也沒有關於大乘的什麼傳說之存在。即名之爲上座傳統之歷史而傳的。也都早關於小乘的東西。而就大乘經典的形式看起來，牠既不係個說法的筆錄，又沒有結集暗誦的樣子，乃純然是組織成功的文學著作。例如試讀一讀法華經看佛從無量義處三昧起，眉間白毫相照東方萬八千里，其光明中有種種世界出現，而大地六種震動的這種自序曲起的說法，在阿舍經即完全沒有而直入於說法之實質，這樣和其他相遠得很明瞭的事實看起來，無論是什麼人都可以了解的。

三

然大乘經典：若果不是佛說的，則其成立在於何時，怎樣成立的事情，亦全然屬於黑暗的，所以這種不能

不說他爲留在今後之一大難問題。大乘之爲佛說與否，乃已不是今日的問題了。「大乘是怎樣成立的」，此後的問題實在就是在這裡。

大乘經典雖云不是佛所說的，然亦不能說與佛說的無何關係，佛說之中的小乘，乃成長於大乘經典之中，這就是釋尊說法的中核，也就是其精神之所在，在這裡就成爲大乘與小乘之間的論爭，而漸漸成爲這種樣子出來了。故若爲大乘經典之主要者，可以說他大部分都莫不是對於小乘的大乘立場——即大小二乘對立的說明者，故所以這就不能夠不看牠爲大小二乘對抗時代所存的事實的寫生。舉個實例來說：就是法華經、華嚴經、般若經，乃至如勝鬘經、楞伽經、涅槃經等，都莫不一致地力說小乘之佛教不合真意，大乘即獨契佛之目的這些話。天台大師即舉出其中最著的維摩經名之曰彈呵之教，即彈斥呵責小乘淺教而令其聞於大乘者，即所謂爲回小向大之轉機者。然實質而言之，若爲主要的大乘經典者，都莫不是一樣地爲彈呵之教，這豈不就是從來了上座傳統之對於小乘教的新興派的態度的寫生嗎？

又即同一之大乘經典，也不一定是一時成就的，有經過好久的時間而漸次增加補綴的，或者內容上亦有多少變化，漸漸地才變。今日這樣的也復不少，那最好的例證就是法華經。現在的維什譯的妙法華經，在二十八品之中第二十二即有囉累品，此囉累品之後，更有六品才告完結，顧此囉累品，即無論在那一部經典，都莫

不是佛說法之終了時，欲將此經附屬給誰的一段，放在經之最後者，乃爲一般的形式，而且是當然的。然他却

在經之中間。且附屬之後而尚有六品者，頗爲異例，這樣覺得乃有遺言以後而重述的樣子，故自昔時的學者之間就有種種的議論。故若推其舊迹則可見牠爲囉累一旦告終之後，漸漸地增加至於六品之多，這樣斷定的，可算是至當的。

故法護譯之正法華經與闍維多之添品法華，都把囉累品移在最後者，乃可以證明係發見了囉累品之在於中間爲不合理，到了以後才把牠整理的。正法華之在於中國，雖說比羅什譯的久遠以前所譯，然其原本之形式却比羅什後來的更新——乃附加的部分比較亦多，就正法華之有好多即是妙法華經所無的部分——看起來亦可以知道了。若係添品法華之闍維多底序文，即謂羅什之傳來者乃龜茲語之原本，法護之持來者乃梵語之原本，故羅什本乃比較的近於原始的形態的本子而早譯爲龜茲語者，故法護本乃比其更新，可是中國的方面却在他以前就由于闍的方面傳進來的樣子。

其次在法華經即有著名之陀羅尼品者，這不知道是自法華成立最初就有的呢？還是——爲密教的要素而才進入——到了好久以後才加的呢？那就不能不看法華成立之當時，是否爲密教的信仰已有相當影響及於佛教的時代而決定之；然僅就這陀羅尼品的位置看起來，在正法華、妙法華，都是排在普門品之後，而添法華，却掉上來列在神力品的後邊——即移轉在於妙法華的

囉累品的地方。

這無論是怎樣，在於正法華即爲囉累品之在中間乃很不妥當，故特意把牠抽起來放在最後。本來神力品、囉累品、藥王品之順序而一變爲神力品與藥王品，故添品法華，才把陀羅尼品放在囉累品的地方，而變成神力品、陀羅尼、藥王的順序；由這樣看起來，就可證明添品法華，乃比正法華較新的整理本了。又就順序說起來，若神力品之後，跟着陀羅尼品，則就秘密思想的連絡上也稍有點意味；然在普門品之後而跟着陀羅尼品者，實在祇可證明他，不通是以後的無意義的附加物而已，並且由此也可得思考添品法華的整理的理由呢。

在羅什譯的妙法華，究竟有沒有提婆達多品也是一個問題，然若現在的新學者，給都首譯什本無提婆的說法。正法華和添品法華都沒有提婆品的品名，考其內容的意義，即含說在寶塔品之中。由是可知妙法華乃到了以後由正法華添品法華的梵本而插入者，故自古即傳入龜茲的原本就沒有了。其次即方便品十如是的文章，這在正法華是沒有的，故所以也有人議論說大概是羅什翻譯自造添加的，這雖是盛行一時之議論，然此乃不知羅什的翻譯意識的說法，故全然無足取之，然正法華之無斯者，依經而說，也可供經之內容有互增減的一個例證。

四

以上乃以法華經爲一例而舉之者，再就可認與爲法

華同保的金光明經看來，也得發見一樣的事實。金光明經的壽量品即與法華經的壽量品一樣，說佛陀壽命的無限，故也可以看他為同一系統的東西。尤其是法華壽量品的佛和金光明經的佛，不知道可是同一的呢？又法華壽量品的佛化陀，究竟是法身呢？報身呢？或者應身呢？在學者之間雖也有種種的議論，然在梵本之真義，即說法身的永久情者，故余即看他為同一系統之物。這金光明經之最初譯傳中國者，即曇無讖三藏的四卷本，其內容即分為十八品，以後真諦三藏南譯加四品，北周之耶舍分多即補壽量，大辯二品之不足，隋之闍耶多又新補譯二品而總成二十四品，以最後之唯累為終結，於是始漢完成一部之翻譯。

然此者實質而言之，四卷本乃為梵本之原始形態；而在印度亦漸附加，如壽量、大辯等亦由四卷本而增大者；或者加上新品，故最後之四卷本乃為不完本，比至於後才依完本而補綴者，其由來豈非這樣的呢？尤其是淨新譯的金光明最勝王經，其品數亦增加至三十一品，陀羅尼也比前較多，如大辯才天女品、大吉祥天女品等，內容也大有變化而呈密經典之觀，於此則可見為並密教之興盛而漸次成長者，斯也可為受密教關係之最好的例證。

此經嘗說法身常住謂：我常在鷲山，宣說此經者，明明是從法華的「常住鷲山」而來的好個例證，故一應可得證明為法華系統之經典；然若從另一方面而觀，則「最勝王經」完成之時，此經即頗有綜合從來諸經之

說之觀。而顯示最新成就者：如重顯定性品和依定滿願品的空思想乃自般若而來的；如「編計所執」依他起與圓成實之三相說乃與「解深密」一連之瑜伽思想；如假名，三相，三心，法如如，如智之說即好像楞伽的名相思想正智如如五法的變化的樣子；然三相五法又恐怕是承自彌伽而來的。有常樂我淨四德之說者，不消說，乃自淨槃而來的思想。這樣看來，則金光明經之原型四卷本乃出自法華系統，以壽量品為中心，然後即總合諸經之說而成長，而特別顯示受密教的大影響的狀態，故此經乃在很久的時間漸漸而完成的，而其完成時期即比較說，示較新的。

以上之經典成立，蓋非一旦而成者，乃經長期之時間漸漸地增加成長者；然若其中之成分即不能說牠非一時成就的。那末這些大乘經典是怎樣地自小乘經典發達而來的呢？存在小乘中的幼芽，到了大乘是怎樣地成長的呢？這若要把牠說個透徹明白，那是很為難的事，故我現在即不過想就此舉出三條主要的教義，而為解釋此點之一端。

五

第一條即是佛身論。佛身有三身，所謂「法報應身」是也。這雖在後世之佛教之間都有說到，然此三身說之最完滿者，在經典上仍當推金光明最勝王經的三身品。三身品即為「法報應」，然此三身思想之來源，乃自楞伽經，而楞伽之說即為報佛，法佛，化佛之順序。是故即認最勝王經之三身品為楞伽的註釋也為不

可的。

此楞伽之說大體與瑜伽論共通，而可謂楞伽之主要問題之「五法三自性八識二無我」則在瑜伽論中也詳說之，楞伽經和瑜伽論究竟是哪一部先成立的雖屬疑問，然提婆、薩之外道小乘涅槃論和外道小乘四宗論，若果如傳爲提婆之作品，則此三論乃楞伽經中所說而作者，故不能不看爲在瑜伽論以前即有楞伽經之存在。龍樹之大智度論即有二身論，而無三身論之說，然若提婆之時即有楞伽經之行於世者，則也不能斷謂三身論系見於二身論之後，以提婆係龍樹之弟子故。

此佛陀三身之說，到了以後也轉化之爲四身或十身等；然此在來整理爲三身以前之爲現身佛的應化身，乃係出現於歷史的事實上的佛陀，暫爲別論，而將此事實上之釋尊以之爲法身及觀之爲報身者，其出發點本自歧異，故此二身之無何關係亦可想而知。法身佛之思想乃歸結於把佛陀說示的教法表現爲人格的爲始之哲學的考察；報身佛之思想即起於佛陀之理想化之要求，而認爲與圓滿之終局契合之存在者也。

此中若就法身——達磨伽耶——的思想的方面說起來，則此法身之名，元來乃係名佛陀所說之教法之異名。當佛入滅之時，遺言於其弟子之言詞中，有即使我死，我所說法也永久存在，斯爲我之不滅而存你等之中。這種宣言在幾種異譯的泥洹經中都一致有載出的；而將此教法呼之爲法身者，在這教經即遺有「如來之法身常在不滅」的語句，則此法身乃指「教法」者可想而知。

矣。此教法身，其內容即深藏有形而上學的思想，到了以後即爲真如絕對之一異名而以之爲佛陀所證之理者，此乃完全進展於涅槃經系統之上，而爲大乘佛教之一教條者。當知此云所謂「身」之思想，乃佛陀入滅時之說法所給與的，由弟子之感激而發生的，教法即成爲法身，教法的形而上學的本體即轉至爲法身，而結成於大涅槃的大聖典。在此即可見小乘之泥洹經和大乘之大般涅槃經的連絡。

報身即謂佛享肉身而生，至八十歲三消滅於法此界者。佛乃於過去滿足完全的修行，而無一切的缺點的人格者。這完全的修行——就是積立無限之德而無一點羣點的理想的存在——決沒有僅享八十歲之壽命而消滅的道理；也不傳以丈六身而處此世界者。由無限之行而滿足無限之德之佛陀，乃能受無限之身而保無限之壽者，自想出這種理想的佛陀之時，於是報身思想即也同時成立矣。無限的身體是個什麼？那就是我們所看不見的佛陀的真實身啦。這真實身乃依斷除煩惱的程度而各別其所見；而報身即有與菩薩之階位之進登而漸擴充其所見之理由。我們凡夫是完全不能夠看他的，那是因爲在俱足煩惱的人間界故，不能由人間之佛陀即看出之，而至於說明爲這是應身，這是化身等。這和以前的由教法身而進爲真如法身的，係自爲別途的思想的樣子。

這種報身的思想，若依異部宗論之所說，在佛教派部分裂之時，衆部諸派都一樣地主張爲根本義的。

龍樹的大智度論即言及法身與生身之二身論，其生身則不消說係歷史上之釋尊之意；然其所謂法身者，乃別涅槃經等之法身之意義，普通之所謂報身者，彼即呼之爲法身。尤其在異部論論上，竟有「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量，亦無邊際」，這樣雖不舉出法身的名稱，然其意義即當後來報身者，實不可諱言的，到了龍樹尚無報身的名稱而仍說爲法身的哩，此之所謂法身，殆可解爲對於生身——即物質的存在之肉體——而叫其實身的非肉體身爲之法身吧？龍樹所說身和涅槃經的法身，那中間是不能夠有什麼連絡的東西存在的。無論如何，這涅槃經的法身說和出現在大衆部系統的報身的思想，一到了楞伽經即整理完全的三身說而入瑜伽系統則成爲馬鳴世親之說了。由以上的理由，則知楞伽經乃在涅槃經以後成立的，而涅槃經的法身說亦現於法華的壽量品，並且轉至金光明經，故在大乘教之經其中之涅槃經即與小乘沓沓經連絡，而比較早爲成立的樣子。不說說，就是現在四十卷本的原本，也早已不是同時成立的，法顯譯的六卷本比較略有古的形式。以後才漸漸地增加成長，乃至即四十卷也還不能夠算是完全缺本的那麼大的一大部。而可見爲此涅槃經的法身說的涅槃經等的中間，也盛衰連法身說；且此涅槃經若見其被引用於楞伽經之中而謂「如勝經所說」者，即可知道在楞伽經成立以前即勝經早已成空矣。

六

第二的問題，就是教理上的「空」思想。所謂一切皆空——例如般若的思想——乃由小乘之教理當然進展而成的結論之一。不過這種問題在這裡是不必詳敘的。賢者大師即列舉佛教派部，依乎教理的之由有而進於空的思想發展的順序，而立十宗的判釋，小乘諸派之中即以一說部爲最後，謂此派乃已達到萬有唯有假名而無實體之存在的空思想，然後即與大乘空想論之連絡；然一部之直接成爲般若思想的事實之有無，雖屬疑問，但是思想的發展的順序則大體與此一致的吧？由此而推之，則般若經乃比較早點成立而無疑。

般若部諸經典之教門亦非常之多，其中有屬於密教者，如實相般若經等，這到了以後即成爲理趣經，而化爲純然的密教經典，故也有說他是密教隆盛時之後代成立的。總而言之，般若部聖典之中，推大品般若經和小品般若經爲最古者，大概什麼人都無異論的。不過大品和小品兩部之中系那一部先成立的——換句話說，就是不知道是大品先成就了，而小品即由牠出而成的；或者是有小品以後，大品即由牠添加增大而成的——兩方面都說得通，故所以不能夠把牠決定的。總而言之，自此般若經成立以後的諸經典，殆可說沒有不受其影響者，比較直接的，即像維摩經等，也可得推異此經之成立乃早於前。其他即法華經，抑勝鬘經，抑楞伽經等，都大有受此般若思想影響的。

七

第三的教條就是三世因果論。所謂三世因果論者，不消說就是通於佛敎全體的一大教條之一，而，乘之欲說明此三世因果者，即以所謂業力的思想為根本。過去所為之業，由其業而生之「力」，即為展開未來世界之可能性的保有者，死了之後，此業力中所包含的可能性，即展開現實的世界而前進之，是乃業力緣略之唯心現者也。然其為業力的東西，乃蓄積於前生，而自死後以至後生之出現，都依然蓄積着。然則牠究竟是蓄積在那里？哪個蓄積的是什麼東西？於是乎為業力保持者的「阿黎耶識」，或「阿賴耶識」的思想就成了一個必要的了。尤其是這個阿黎耶識，即不必為此業力的蓄積者，然其為「我」之本質，即自以前就由一方面而發達來的思想吧？自那一方面而說之，即為「我」之本質而通貫三世者究為何物？於是就成為靈魂不滅論的問題起來了。

斷見的唯物的未來世論與常見的靈魂不滅論，佛敎都反對的，而說我們本來所持的佛性的清淨識，由於依乎煩惱行為之影響，而印一污點，或感一展開未來世界之力的發芽，於是則安個阿黎耶的名字。就是說印上污點，或感發芽，都莫不是譬喻式的言表，所以若能夠把牠了解之為自本以來就是無形的精神上的事情那就好了。這到了以後則成為阿賴耶，把牠底污點的力發芽，印於阿賴耶的展開力，都再由譬喻的而叫牠為種子。

從來一般的學若都以為是阿黎耶與阿賴耶都同一（*Alaya*）的發音的異譯的樣子，然阿賴與阿賴耶也有點意義不同的，大抵阿黎耶為本，以後才變成阿賴耶的？阿

黎耶的方面就是說「因行為之故清淨的本心滅受影響」的一稱狀態，阿賴耶即就其「保持業的勢力」之上而命名的。比如白白皮膚受着打撲之傷，將要腫起來的狀態為阿黎耶，到了腫得搗狀起來之時，則叫牠為阿賴耶也無不可以的吧？這三世因果論，「我」論的教條和法身的思想聯結起來，那末就生出「如來藏」的思想出來了。如來藏之說，在於經典即以勝鬘經為最古，然後傳至楞伽經，乃至如來終於如來藏經等也成立起來的啊。

八

以上所說之外，如上述所述，跟着密敎的發達，諸經典多受其影響，尤其是以後成立的，那着色是更其濃厚的樣子。然此婆羅門教之密意義之傳染——即咒文等之攝入經——果始於何時，雖無當知道，可是若看阿含經中之有佛敎示弟子以「被毒蛇所噬時之咒文」的記事。那末就可想像牠是頗古的事情了。一方面在於律藏等關學習咒文等又加上嚙七嚙七的制限，而一方面即又有說着這神祕的咒文的效果的。要之，支配着印度人一般的信仰的神祕思想，不知道任何時浸入佛敎來的，乃的確的事實，而其端緒則自很古的時代吧？為佛敎的歷史的傳說之所謂被人呼為賊住比丘者，乃婆羅門教的教徒為衣食之故而着佛之二衣，雜居於佛敎徒之中的亦復不少，故此等的事實，則很可以為與婆羅門教的思想雜揉的誘因的實証。

這樣佛敎自婆羅門教所受的影響，那第一就是這神

禪思想，這到了以後則發達起來而構成很完全的密教的成。龍樹本來是個密教的學者，故由龍樹之勢力而更迫一層助長者，也屬不能否認的理由。其次佛教目婆羅門教之一般的民間信仰所受的影響之一者，確是多佛思想。若佛教的原始狀態則不消說是釋迦一佛而無疑，然而，至於崇拜十方三世無數諸佛者，殆是胚胎於婆羅門教的民間信仰的吧。這大抵在學者之間雖也免不了有少許的異論，然如六方禪經等之所示者，在民間則祈禱天地四方之神之行為乃系一般的事實，由彼轉移至佛教之後漸次而成長的，這樣推測地，却不知道會不當麼？而且又和「與太陽崇拜結合的神話的信仰」影響而成為東方阿彌佛的信仰，西方阿彌佛的信仰，這在很早的時代就有了的東方阿彌佛淨土往生的事情即出於般若；在龍樹的大智度論即可以看見阿彌陀佛觀念般舟三昧的事情。阿彌陀佛信仰之與旭日崇拜有其深關係；阿彌陀佛信仰之與落日崇拜有什深因緣者，蓋無可疑的事實。若就伊士看經典之成立，雖沒有什麼材料可資考知，然若自法華經、已、阿彌陀佛的名號出現，則也不難推知在法華經成立以前即有阿彌陀佛的信仰之存在啊。為自婆羅門教所受之最大者，第二則不能丟却汎神思想，這是為印度人之所最不能放出的「優波尼沙曇」的思想，雖然釋尊比較的實行而置重點，而與形而上之問題較少抵觸，可是以後學者之思想之歸趨於此者，到底早不能免的，斯乃印度人行路之特色。况且釋尊也是個印度人，所以經典上雖然沒有明白的說，但是這也不必嫌他過於神

學的理論了。

如華嚴經，龍樹菩薩由龍宮講出來此要婆之傳說，這於龍樹以前早已見有如此之事實可是現在所傳者僅存六拾卷，八十卷罷了，不是大部了，恐怕十地品即為小部之中心了吧。支謙譯的菩薩本業經序分，由行願品和十地品而成的，所謂十地品很為簡略，古稱為「一卷十地品」也，這豈不是近於華嚴經的原樣嗎？所以那六十卷本，八十卷本是梵本增大的，結局惟最後入法界品之一品，般若三藏又譯作四十八卷。古華嚴中心是十地思想，和般若的十地思想是連絡的，這樣尤溯其菩薩本業經於十地品曾經說過了，所以這也出立於小乘思想簡單之佐証。至於使華嚴經成立的經過，也可以想像一般哩。

此十地的思想，無論從實行階級來的思想，就中於禪定方面，小乘禪法種種方面，契到真如一大實在，所謂佛性禪，所謂法身顯現禪定，首楞嚴定(Samantaprabhāṅga)等等，實修極致，終成立首楞嚴三昧經。並且這首楞嚴經於涅槃經里，早已被見引用過，即在涅槃經以前，也早有此之說了。

九

上來說的關於大乘經典成立，不過是略述管見一端耳。於其他諸經典雖下了一一的批判，但是又不這種種的言論；現在不過思自述其要領參考而已。

最後要附記一言，這是因為經典的數目漸次增加，

以便宜上起見而將此經典集成叢書。至於中國翻譯的經典，成於今所謂叢書四大部。其一大般若經六百卷。這若從形式上言，好像一部經典的樣子，而實般若部是諸經典的叢書，不過把他整理起來，則成爲一經之形態罷了。第二唐時菩提流支譯的大寶積經一百二十卷。這比較大般若經叢書的形態更顯露了，集種種經典；單把他一層層的順序而成，而所謂寶積者，將一經典取喻如寶的意思。第三大集經六十卷是曇無讖譯。這古今學者雖議了不能說是叢書，但是稱爲「大集」者，仍其叢書的意思，不過從其經中的文說罷了。第四金剛頂經是。此

經原本十萬頌，金剛智三藏由印度攜來中國的，但路途經過海中爲暴風雨所遺失，後來金剛遺命不空三藏再向印度取來，但終不能將全部翻譯，僅譯主要部分現存的三卷本金剛頂經而已。此三卷本，也只譯初會四大品中之一品，金剛頂經全部的內容，可謂由十八會而成的。現在不空三藏作的金剛頂經十八會指歸，却是他想像的，影面；後來宋施護三藏譯作三十卷。然此三十卷本，也譯稱四會全部。由此看起來，當時在印度之南方，可說是密教最發達的時代，而諸經典如金剛頂經可稱爲密教一大部經典，或曰密教經典之一大叢書。

本刊交換雜誌介紹讀者購讀

(續)

書名	全年期數	價目	發行處
法雨月報	十二期	一元二角	江蘇常熟支塘鎮含真閣內
廈大週刊	五十一期	二元	廈門廈門大學

卍
說
林

★
★
★

說十二因緣

辯明

(一)前言

十二因緣是佛教中基本教理上的結晶，也就是衆生生死輪迴的原則，這就是佛陀在只多樹下沈默思維所發現的有組織有系統而有證據的真理。非但能解世人的疑團，且可破無因邪因的外道。然則十二因緣到底是什麼呢？即是五因（無明、行、愛、取、有）七果（識、名色、六入、觸、受、生、老死）十二有支，所謂十二緣起是。怎麼叫做因緣呢？大乘舍黎婆論摩訶說：『菩薩告言：以有因有緣名十二因緣』。就是從因從緣的義思。因爲由感業而感苦果，由苦果而復造業，互爲因緣，故名因緣。如是感業

苦三展轉相生，從過去而現在，而未來，如環無端，轉移三世，輪迴無窮，這都是十二因緣的作用。所以十二因緣就是生死輪迴根本的原則。

(二)十二因緣的定義

無明 無明本來無體，是妄想因緣和合而有，總名一切煩惱爲無明。緣生論說：『此無智者，說名無明，於苦集滅道中，不覺知故』。舍黎婆論摩訶說：『以愚癡故即發生憂悲苦惱，又以衆苦集聚逼切身心，處大黑闇，名爲無明』。小乘佛學概要說：『於過去前生中，所起諸煩惱之位也。』：凡一切煩惱皆與無明相應，無習明故，總稱宿惑之位爲無明』。中論述義說：『無明者從所無受稱，謂無慧

之明，稱爲無明』。佛學大詞典說：『過去世無始之煩惱也』。總之，一切煩惱，都是無明，即無智慧之明也。分別緣起初勝法門經說無明有十一殊勝，不便抄錄。

行 行就是動作。作善惡事，造善惡業，所以說無明起惑，行就是造業。緣生論說：『由無智故，則生福非福不動三行，及身行口行意行等』。舍黎婆論摩訶說：『造作爲行』。中論述義說：『行者以起作爲義，：即身口意三行，亦是罪福不動等三行』。（原文係無動）小乘佛學概要說：『行者，行業，依前之無明煩惱於過去前生造作之善惡諸業是』。分別緣起初勝法門經說：『執著可愛不可愛境，邪分別故造非福行。：：若於後有，見勝功德，或見出離，便造福行，或不動行』。總之，凡身口意行之善惡無記業，統名爲行。

識 識是由前二支起惑造業所得果報，受生於母胎中最初生起之一念，即是識。舍黎婆論摩訶說：『分別爲識』。小乘佛學概要說：『依過去前生無明、行因，於現今世托生母胎

所緣之初念是」。中論述義說：此中明識，唯此受生一念染污識，爲明受生故。分別緣起初勝法門經說：「世尊告曰：以六識身，與福非福及不動行，相應俱有，同生同滅，異熟識中，安置諸行熏習種子，引發餘生，新異熟識」。佛學大詞典說：「依過去之業，而受生現世，受胎之一念也」。總之，爲受生胎中最初生起之一念是。

名色。

四種色根未生，六入未俱，但有一身根，名爲名色。舍黎婆論摩經說：「安立相爲名相」。小乘佛學概要說：「結生以後，凡四週間餘，胎內五位，一羯刺藍、額部藍、閉戶、健南、鉢羅奢法，一之中，前四位之全分，及鉢羅奢法之一少分，此圖稱爲名色；名者謂心，因此位在胎中未久，不但身體支節尙未完備，即心之作用亦多未殊，故稱此位之心色爲名色」。中論述義說：「四陰名色，色陰名色；以當名色支時，四陰微弱，纔有其名，故云名也」。阿含經云：「痛想之受樂思維爲名，四大所造爲色」。或謂即以色陰名色，謂此色受，衆生之

名，別異非衆生之色也。故成論承經云：「心依名色」。大詞典說：「在胎中心身漸發育之位也。名者心法，心法不能以體示之，但以名詮之，故謂爲名；色者即眼等之身」。分別緣起初勝法門經說：「世尊告曰，由彼是因受用依止，及其因受用體故，……初受生時，六處未滿，唯有身根及意根轉，……名色最初有故」。總之，名色即是在母胎中最小之位也。

六入。

六入又名六根。緣生論說：「所謂眼入、耳入、鼻入、舌入、身入、意入」。舍黎婆論摩經說：「六根門爲六入」。小乘佛學概要說：「即前名色以後至出胎之間也。在此位中，身體支節，漸已成形，眼耳鼻舌身意，六根處，始得圓備，故名六處」。中論述義說：「六入支即六根，謂六根生六識，謂識之所入也」。分別緣起初勝法門經說：「世尊告曰：若於生身六處已滿，雖是受用所依究竟，而未得名受用究竟」。大詞典說：「六處即六根，謂六根俱足，將出胎之位也」。總之，六處即出胎時之六根。

觸。

觸是已出胎後二三年間之

小孩時代，未了外境，只知觸對，有時爲水火所侵，皆觸位也。緣生論說：「所謂眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸」。舍黎婆論摩經說：「對塵名觸」。中論述義說：「觸以觸對爲義」。又說：「諸根已能作觸所依，但未能別苦樂，未能避火蛇毒藥及不淨等，是名爲觸」。小乘佛學概要說：「出生以後，二三年間，……對於若樂捨三受因之差異，毫末了知，唯觸外界水火刀兵等境，而有損生傷體之事，故名爲觸」。大詞典說：「二三歲間對於事物未識別苦樂，但欲觸物之位也」。總之，觸即是唯有觸對，而不知其他一切苦樂之位，故名觸。

受。

受之位，大約於觸相差不遠，當時於一切物件，只知貪愛而不生染著，故名爲受。緣生論說：「所謂樂受苦受，不苦不樂受」。舍黎婆論摩經說：「得苦樂名受」。中論述義說：「受以領納爲義，謂領納遠順等緣。……涅槃經云：「染習一受」。不起淫樂，於一切物不生染著，爾時名受」。小乘佛學概要說：「由四五歲，

以至十二三歲之間，此間心識漸次發達，……雖能了知苦樂捨三受之差別，然尚無淫貪等心，故唯名之爲受」。分別緣起初勝法門經說：「世尊告曰：應一切受，皆是愛緣；然復有受非是愛緣，彼能爲緣斷滅諸愛，是故非謂受爲愛緣」。大詞典說：「六七歲以後漸對於事物識別苦樂，而感受之之位也」，總之，爾時只知貪愛收集，然也有非貪愛而受之者。

愛。 愛是貪著染污義，故曰貪愛。緣生論說：「所謂欲渴愛，有渴愛，無渴愛」。舍黎婆擔摩經說：「飢渴名愛」。中論述義說：「愛以染著爲義，三受通爲愛作緣爲苦所逼故。貪求於樂，以樂受故，爲愛作使；不苦不樂受亦能生愛，乃至四禪以上不苦不樂受能生於愛」。小乘佛學概要說：「十四五歲前後之間，此間雖起，貪愛，煙愛資具愛等，然僅止於貪愛尚未四方追求，而有求得之心存在，故唯各之爲愛」。大詞典說：「十四五歲以後，生種種強盛愛欲之位也」。分別緣起初勝法門經說：「世尊告曰：希求名愛」。總之，唯有貪求故名

曰愛。

取。

取是實行貪欲之所能。緣生論說：「所謂欲取、見取、戒苦行取、我語取」。舍黎婆擔摩經說：「追求名取。中論述義說：『以助業取果得名爲取』。又說：『受爲因愛爲果；愛爲因取爲果』」。大詞典說：「成人已發愛欲愈盛，馳驅諸境求取所欲之位也」。小乘佛學概要說：「取即爲貪，年漸長大，貪貪得土妙資具，四方追求，雖涉危險亦所不辭，故名爲取」。總之，愛之第一結果即於取，因爲貪愛四方尋取故。

有。

有是善惡諸業之果。緣生論說：「所謂欲有、色有、無色有」。舍黎婆擔摩經說：「復生業名有」。大詞典說：「依愛取之煩惱作種種之業，定當來之果之位也」。又說：「有者，業能有常來之果，故名爲有」。中論述義說：「能有來果名之爲有；能令後世三有相續，故名爲有」。小乘佛學概要說：「由前貪愛之力，能牽未來當有之果，此積集業之位，名之爲有，以善惡業能有當來之果故」。總之，因貪愛取，定有當來之果，此

位名有。

生。

生即由惡業招輪迴復生故名生。舍黎婆擔摩經說：「後蘊生名生」。小乘佛學概要說：「由前愛、取、有之起惑造業，於未來世又復結生，此結生之初念名之爲生」。大詞典說：「即依現在之業，於未受生之位也」。中論述義說：「數人云：生以起爲義，故謂世中起故生。又云：生是生相，從相得名，成論爲是本無今有義」。總之，由起惑造業而感復生，故名爲生。

老死。

老死是生的對相；老是衰老，死是終滅。舍黎婆擔摩經說：「生已衰變爲老，蘊敗壞故爲死」。又說：「蘊熟爲老，彼壞爲死」。中論述義說：「衰老爲老，終盡爲死」。數人云：「老死是異滅兩相，從相立名」。大詞典說：「於來世老死之位也」。小乘佛學概要說：「前生支以至死滅，其間名爲老死，即總前之名色、六入、受、處、四於未來一世而建立老死支」。分別緣起初勝法門經說：「即此四種牛身之相，時分變異，應知能作五種衰損，說名爲老。……壽量將盡，鄰近死故，遇小死緣不堪忍故，即於

此間生身相中，復有六種死差別相。總之，業果一盡，四大一壞，名為老死。

(二)十二因緣輪迴義

上面已說十二因緣的定義，但十二因緣怎樣又會輪迴呢？這就是因無明而緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。那麼輪到老死已經到了頭，怎麼又會迴到無明來呢？舍黎婆拏摩經說：「衰變爲老，蘊敗壞故爲死，以愚癡故即發生憂悲苦惱，（案此憂悲苦惱皆屬老死，在本經上說：『思懼爲憂，慘切爲悲，衆苦爲苦，勞擾爲惱』。在中論述義上說：『憂悲苦惱是老死支中離出，故不別立支。經云：將死之時戀生畏死名之爲憂，發聲啼哭目之爲悲，五根相對爲苦，意根相對爲惱』云云。）又以衆苦集聚逼切身心，處大黑闇，名爲無明」。我們讀了這一段經文，便知十二因緣所以輪迴的真諦了。就是因爲人死的時候不免要八苦交迫，衆苦煩集，因此種種痛苦逼迫，更生種種煩惱；因此煩惱，便復生無明，——無明即是煩惱故，——

因此煩惱的愚癡的無明故，不能如實而知，以是爲非，以非爲是，顛倒妄想，以身口意又緣行，行罪福不動三行。如是輪迴不息。舍黎婆拏摩經說：『又復翻真實爲虛妄，以邪見爲正見，以是無智，故名無明』。但無明又怎會緣行呢？而各支又怎會次第緣起呢？現在分別說在下面：

無明緣行 煩惱即是無明，無明就是無智。——愚癡——因爲無智，所作所爲多爲罪行，或者也作福行及不動行，如是名爲無明緣行。

行緣識 行就是身口意三所行之罪福不動等三行，由此三行，福與不動入三善，罪行墮三惡，由此福罪不動三行業所感，勢必入胎受生。而在未入胎前之所謂傍有的剎那間，起分別識名爲識，（指前六識）如是名爲行緣識。

識緣名色 識就是眼、耳、鼻、舌、身、意之前六識，此前六識，在後有身中，見父母行不淨，於是自己起憎受分別，爾時名識。及自行參加不淨時，以父精母血以爲己身，既入胎後名爲名色，一初皆無，只有名色

，故名名色。如是名爲識緣名色。名色緣六入 已入胎一二週後，他根未俱只有身根，名爲名色。由此名色漸漸發達生長，到了未出胎以前，六根已俱形成圓滿，名爲六入。如是名爲名色緣六入。

六入緣觸 六入即六處，亦就是六根，在將出胎時六根圓滿名爲六入。已出胎後，漸漸生長，四五月後，對於一切物件，只知觸對，而不知何爲水何爲火，何有危險，何無危險，及其他一切器具，俱無分別，故名爲觸。如是名爲六入緣觸。

在這裏我們作一個小結束；上面是從無明生罪、福、不動，三行，從三行又生眼、耳、鼻、舌、身、意六識，從六識又生名與色，從名色又生眼、耳等六入，從六入又生眼、耳等六觸，緣生論有一頌說：『從一生於三，從三轉生六，六二更六，從六亦生六』。

觸緣受

二三月以後至一二年以前之小孩爲觸位，不分別一切外境，只有觸對，故名觸。由此觸漸漸生長，二三年之後至十二三歲之前爲受

位，於一切外境不生染著，只罷了知何爲苦，何爲樂，如是了知苦樂捨三受名爲受。如是名爲觸緣受。

受緣受。 受爲苦樂捨三受，就是對於外境能分別苦樂，則對於一切之上妙財物生貪心，如是名爲受緣受。

愛緣取。 愛爲貪著，謂欲渴愛，有渴愛，無有渴愛，既對於財寶生貪愛心，則以謀取得之。如是名爲愛緣取。

取緣有。 取就是追求，有四種取：所謂欲取、見取、戒苦行取，我語由取，此種種的取，結果必得，得即是。如是名爲取緣有。

這裏我們再作一個小結束：上面是從眼、耳等六觸，便生苦樂捨三受，從三受便又生欲渴、無渴、無有渴的三愛，復彼三愛又生見取、欲取、我語取、戒苦行取等四取，後從四取緣於三有，釋生論有一頌說：從六有於三，此三復有三，三復生於四，四復生於三。

有緣生。 有是欲有、色有、無色有三有，由此有作業緣成於當復生。

。如是名爲有緣生。
生緣老死。 後蘊復生名爲生，由此生因，感老死果，此老死憂悲苦煩，乃生之因，亦可以說是生之果，但果仍作因，因復生果。如是名爲生緣老死。

這裏我們再作個結果：上面是從三有，所謂欲有、色有、無色有生於生，由生復生七種老、死、憂、悲、苦、煩、困，如是最初無明最後困，是苦皆牟尼所攝。（由此七種更生於無明）緣生論有頌說：『從三生於一，彼一復生七，於中所有苦，牟尼皆說攝』。

總之，十二因緣的輪迴式，是極明了的真理，好象草木的因果輪迴式，由種子就生芽，從芽就生苗，從苗生莖，從莖生枝，從枝生葉，更開花結實；而此實落之他方，得到相當的養分又復生芽，簡直是無有窮期的。記得韓清淨居士有首緣起歌，現在錄在下面：

『無始皆有死，誰知死所由？
佛說死由生，自然滅盡故。
如是觀察生，誰知生所由？
佛說生由有，是前世因故。
如是觀察有，誰知有所由？
佛說有由取，是自所求故。
如是觀察取，誰知取所由？
佛說取由愛，貪不知足故。
如是觀察愛，誰知覺所由？
佛說愛由受，領起分別故。
如是觀察受，誰知受所由？
佛說受由觸，即是受因故。
如是觀察觸，誰知觸所由？
佛說由六處，是生長門故。
如是觀察六處，六處誰所由？
佛說由名色，圓滿得名故。
如是觀察名色，名色誰所由？
佛說彼由識，次第漸生故。
如是觀察識，誰知識所由？
佛說識由行，善不善感故。
如是觀察行，誰知行所由？
佛說由無明，最勝能引故。
如是觀察無明，無明誰所由？
佛說由老死，自昔傳來故。
如是十二支，次第二輪轉，
此有故彼有，是名緣起法。
如是緣起義，甚深故難知，
唯佛能善說，智者當深信！』

(三)十二因緣與其他

十二因緣與三道 三道是惑、業、苦。感業苦與十二因緣有甚麼關係呢？因爲十二因緣爲三道所攝，十二因緣的輪迴式都是三道的作用，由感造業，依業感苦，所以輪迴。那麼三道是怎樣的攝十二因緣呢？十二因緣中那幾個爲惑所攝，那幾個爲業所攝，那幾支爲苦所攝呢？十二因緣中之無明、愛、取三支是惑所攝，煩惱故；又行、有二支是業所攝，其餘七支：識、名色、六入、觸、受、生、老死——是苦所攝。緣生論有一頌說：「初八九煩惱，第二十業，餘七皆是苦，三攝十二法」。十二因緣論說：「於此十二勝上分中，初爲無明，第八爲愛，第九爲取，此三勝分是煩惱所攝。第二爲行，第十爲有，此二勝分是業所攝。餘七勝分是苦所攝。此是煩惱業苦等三攝十二分應知」。中論述義說：「過去無明，現在愛取，名煩惱道；過去世行，現在世有，名爲業道；現在五果，未來兩果名爲苦道」。然而還有以三時來判三道攝十二因緣的：如小乘佛學概要說：「無明、

行二支，屬過去世之起惑造業，爲招現在果之因；識、名色、六處、觸受五支，由過去世之起惑造業，所造現在世之果；愛、取、有三支，同過取之無明與行，——有——屬現在世之起惑造業，爲招未來果之因；生、老死二支，依現在感業之因，復招未來世之果，總稱三世兩重因果。佛學大詞典也。此三世二種因果式，表明如下：

三世兩重因果表

過去因	過去現在一重因果	現在因	現在未來一重因果
無明 行 識 名色 六入 觸 受 愛 取 有 生 老死	十二因緣與三世 三時爲過去、現在、未來之三時。三時與十二因緣有甚麼關係呢？因爲十二因緣既是輪迴的，那麼在時間上是要經過三時的。因此三時可攝盡十二有支，此於前節已略說及。如無明與行二支爲過去時攝，識、名色、六入、觸、受、愛、取、有八支爲現在時攝，生與老死二支爲未來時攝。緣生論有頌說：「初二時過去，後二未來時，餘八是現在，此謂三時法」。但因爲什麼過去	十二因緣與三世 三時爲過去、現在、未來之三時。三時與十二因緣有甚麼關係呢？因爲十二因緣既是輪迴的，那麼在時間上是要經過三時的。因此三時可攝盡十二有支，此於前節已略說及。如無明與行二支爲過去時攝，識、名色、六入、觸、受、愛、取、有八支爲現在時攝，生與老死二支爲未來時攝。緣生論有頌說：「初二時過去，後二未來時，餘八是現在，此謂三時法」。但因爲什麼過去	十二因緣與三世 三時爲過去、現在、未來之三時。三時與十二因緣有甚麼關係呢？因爲十二因緣既是輪迴的，那麼在時間上是要經過三時的。因此三時可攝盡十二有支，此於前節已略說及。如無明與行二支爲過去時攝，識、名色、六入、觸、受、愛、取、有八支爲現在時攝，生與老死二支爲未來時攝。緣生論有頌說：「初二時過去，後二未來時，餘八是現在，此謂三時法」。但因爲什麼過去

緣的：如小乘佛學概要說：「無明、

之果，如是展轉輪迴，是皆因果形式。是故因果總攝十二因緣，如無明、行、愛、取、有爲因所攝，其餘七種識、名色、觸、受、生、老死，一爲果所攝，故謂五因七果總名十二因緣。緣生論說：「五分因生果，……七分以爲果。……」

十二因緣與五陰。五蘊即是色、聲、香、味、觸，因五蘊爲十二因緣的體，捨五蘊則根本無十二因緣。如佛說舊城經喻說：「名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死、憂、悲、苦、煩，是故一大苦蘊集。……」由無明滅則行滅乃至生滅則老死憂悲苦煩滅，由是一大苦蘊滅。是故十二因緣以五蘊爲體。智度論說：「十二時皆具五陰，但支時，名色未熟，未有所能，故不說耳。餘支示爾。」

十二因緣與三苦。三苦是行苦、壞苦、苦苦。這三苦盡攝十二因緣如前五支——無明、行、識、名色、六入、一爲三苦中行苦所攝，次二支——觸、受——爲三苦中苦苦所攝，後五支——愛、取、有、生、老死，一爲三苦中壞苦所攝。如是三苦攝十二支。中論述義說：「無明至六入爲行苦，觸、受爲苦苦，愛、取，乃至老死，爲壞苦」。是故十二因緣爲三苦所攝。

十二因緣與三性。三性爲善、惡、無記，十二因緣分別通三性，如無明與愛、取總通無記與惡二性；行、有、總通三性；別通善惡二性；識與生二支，在一念托胎時，總通惡性與無記性，在普通時總通三性；名色、六入、觸、受四支總通三性，別亦通三性；老死亦通三性，同餘四果。中論述義說：「無明支中通二性，……身隨二見是無記，餘悉不善。……」行支亦通三性，別唯善惡，識支若取一念托胎識，是不善無記，若就時通於三性，名色、六入、觸、受、通別俱攝三性。愛、取同無明說，有同行說，生同識說，老死同餘四果說。所以說三性分別攝十二因緣，信然。

十二因緣與四諦。四諦是苦、集、滅、道。四諦也能統攝十二因緣，如無明、行、愛、取、有，爲集諦所攝；識、名色、六入、觸、受、生、老死，是苦諦所攝。若無明不起，餘十一支亦無從起；無明一滅，餘支皆滅，是爲一大苦蘊滅，爲滅諦所攝。若對緣生法甚深了知，則得解脫，不爲所轉，是爲道諦。緣生論說：「於中無明、行、渴愛、取、有、是爲集諦，識、名色、六入、觸、受、生、老死，是爲苦諦，彼等十二分滅是爲滅諦，若於緣生如實能知，是爲道諦」。大詞典說：「若但依生觀頌觀二者，則十二因緣爲苦集之二諦，即無明、行、愛、取、有之五支爲集諦，餘七支爲苦諦。若依生滅、案此滅字爲順字之誤」二觀、順逆二觀，則其生順（此順字爲滅字之誤）之二觀，爲若集之二諦，滅逆二觀，爲道滅之二諦也。

(四) 後語

要之我們依過去世之無明行，起惑造業，而招現在之識、名色、六入、觸、受的果；而在現世的果上復起愛、取、有之煩惱業，又招未來的生死果；更於未來果上起造無明，行因、而招未來後之識等的果。如是循環輪迴，無有窮期，故曰生死輪迴。猶如樹木有根體花果，此十二支亦復如是：如無明與行之二因可爲根，識

、名色、六入、觸、受之五果可爲體。又愛、取、有之三因可爲花，而生與老死之兩果可爲果。如是根體花果，果復生根，根復長體，體復開花，花復結果，展轉循環，無有窮期，除損其果而不能復生根，否則不能逃出此

說六波羅密多

文淵

如來垂教，以濟物爲先；大士修行，以利生爲本。專求自利而不利他者，「聲聞」也；積極利他利他而自利者，「菩薩」也。於是大小之分，二藏之別。推原其故：則聲聞乘以了生死爲因，離貪愛爲根本，滅盡爲究竟，因此名爲惟能自利而不能利他之「小乘」行矣。所謂「視三界如牢獄，畏生死似冤家」，灰身泯智，入偏真涅槃，再不來此世界受生，永離諸苦，俗云「自了漢」者，卽此輩也。菩薩則不然，菩薩者，具云「菩提薩埵」華言「觀有情」——卽「大道心衆生」義也。以道心大故，則能覺自覺他，自他俱利，由是建立「五乘」中之菩薩乘，「二藏」中之菩薩藏。其宗要在發菩提

圓團。所以五句章句經說：「一切衆生，常在長獄，有十二重城圍之，（卽十二因緣）三重棘籬之」，（卽三世或三界）嗚呼衆生！我們快快逃出這十二重城三重棘籬吧！

一九三二，一，一六。

心爲因，大慈悲爲根本，方便爲究竟。以慈悲故，則能救衆生之苦，與衆生之樂；以方便故，則能方便善巧自行化他，饒益一切有情。所謂「自未得度先度人者」，卽菩薩之「大乘」行也。地藏菩薩曰：「衆生度盡，方證菩提，地獄未空，誓不成佛」。其菩薩大悲大願之精神爲何如哉？然則菩薩上求下化之方法維何？曰：修習「六波羅密多」是矣。

六種資糧者：卽布施、持戒、忍辱、精進、靜慮、智慧是也。簡正名「六度」，卽布施度、持戒度、忍辱度、精進度、靜慮度、智慧度。此六度亦可云「煩惱之對治」法門也。

六波羅密多之差別云何？攝論云

「施三品者：一法施，二財施，三無畏施。戒三品者：一律儀戒，二攝善法戒，三饒益有情戒。忍三品者：一耐怨害忍，二安受苦忍，三諦帝法忍。精進三品者：一被甲精進，二加行精進，三無怯弱無退轉無喜足精進。靜慮三品者：一安住靜慮，三引發靜慮，三成所作事靜慮。慧二品者：一無分別加行慧，二無分別慧，三無分別後得慧。」

①。法施者，謂以三皈、五戒、十善、四歸、十二因緣、六度、萬行等世出世間之善法，開示一切有情，令其悟入佛之知見，以資助有情之善根，此則名爲法施者也。華嚴云：「諸供養中，法供養最」。所以法施居

首者，此之故也。

②。財施者，謂以金錢寶財種種資身之具，普濟一切有情。如本師釋迦行菩薩道時，行種種布施，乃至國施妻子，頭目髓腦，不但「外財」能施，而「內財」亦捨之無吝，只求資益他身，莫不恆順有情。如斯可謂盡布施之能事矣。瑜伽云：「若諸菩薩，現有資財，性慳財故，有苦有貧，無依無怙，正求財者，來現在前，不起哀憐，而修惠捨，……是名第二他勝處法。」財施一事，豈易言哉！

③。無畏施者，謂攝諸有情，遠離恐怖，獲大無畏；令他心識，得諸安樂。如法華經云、「無蓋意、是觀世音菩薩成就如是功德，以種種形，遊諸國土，度脫衆生。是故汝等應當一心供養觀世音菩薩，是觀世音菩薩摩訶薩於佈畏急難之中，能施無畏，是故此娑婆世界皆號之爲「施無畏者」。此名無畏施也。雖然，法身大士始有如斯之神通功用，我情初發意菩薩，當本菩提之心隨緣隨分，以普濟有情於驚慌恐駭危懼之中，亦可名施無畏者也。

三施之差別次第如何？攝論釋云：「謂由法施故資他善根，由財施故資益他身，由無畏施故資益他心，是因緣故說二施」。三施已竟，次釋三戒。

①律儀戒者，謂執持律例而不犯，嚴獲威儀而不失。即七乘戒中之慈芻戒也。廣之則爲八萬四千，略之則成二百五十；再略之則名「行住坐臥四大威儀」也。其宗要在防非止惡模範人天。古德云：「戒爲成佛作祖之基，三無漏學之首」。楞嚴云：「從戒生定，由定發慧，是則名爲三無漏學」。雖然，二百五十條戒相之四分律，乃芻芻應受之戒也。聲聞修學之戒也，俱小乘戒也，何能攝入菩薩藏之大乘律耶？不然，律儀戒爲三聚之基，基之不存，建築何有？後二聚戒全立首聚之上，故律儀爲三聚之基礎矣。更知律儀通乎大小，爲入大乘之階梯，作小乘之正軌；其過罪雖有出入，而性罪則共同遵守。總之菩薩爲發同大體大悲，利益有情，故能權巧方便，而聲聞但求自悟自證，故難以律儀戒爲正軌也。

②攝善法戒者，謂止息諸惡，勤修衆善，而修善較止惡爲重要者也；以普利有情故，是名攝善法戒。此戒純爲大乘菩薩學處，聲聞志力薄弱不能全任，而菩薩始可全體擔當。其戒相梵網瑜伽中廣明。然梵網與瑜伽相較，瑜伽之作善比梵網爲多。此慈尊散集釋迦之說而戒者也。

③總益有情戒者，謂常常利益一切含識者也；菩薩之學處于斯爲極。以饒益一切有情故無惡不斷，無善不修。所謂有情者，即胎卵溼化乃至有想無想人非人等。如行願品云：「如是等類，我皆於彼隨順而轉，種種承事，種種供養，如敬父母，如奉師長，及阿羅漢，乃至如來等無有異。於諸病苦爲你良醫，於失道者示其正路，於暗夜中爲作光明，於貧窮者令得伏藏，善樂如是平等饒益一切衆生。……是故菩提屬於衆生，若無衆生，一切菩薩終不能成無上正覺」。又曰「戒爲無上菩提本」。修菩薩行者，豈可忽諸？

三戒之次第，攝論釋云：「三戒中，律儀戒者是依持戒，爲欲建立

其餘二戒是故安住。所以者何？住律儀戒者便能建立攝善法戒，由此修集一切佛法，證大菩提，復能建立饒益有憍戒，由此故能成熟有情。三戒已竟，次明二忍。

①、耐怨害忍者，謂能忍受他人之種種怨謗毀害，及一切逼惱，苦隨不起絲毫真悲忿怒之心，只能忍受以隨順有情。如釋迦往昔被歌利王割截身體，以及受提婆達多之種種危害，如是之類名為耐怨害忍也。先德云：「曠是心中火，能燒功德林；欲行菩薩道，忍辱獲曠心」。故曰欲護曠心先從忍始。

②、安受苦忍者，謂菩薩處此三界之中，遭遇種種寒熱饑渴及一切不如意事，悉能安然忍受；所謂「逆來順受」者也。以能忍受諸苦，故道心永無退轉。如經云：「假使熱鐵輪，於汝頂上旋，終不爲此苦，退失菩薩心」。若此名為安受苦忍也。

③、諦察法忍者，謂審諦觀察堪忍廣大甚深諸法，是名諦察法忍。此忍爲前二忍之所依止處。由此饒益一切有情，雖遭衆苦而無憤怒，受生死

而不退轉者，皆忍之力矣。

三忍差別，攝論釋云：「三種忍中，耐怨害忍，能忍受伽所作怨害，勤修饒益有情事時，由此忍力遣生死苦而不退轉。安受苦忍，能正忍受所遭衆苦，由此忍力，於生死中，雖受衆苦，而不退轉。諦察法忍堪能審諦觀察諸法，由此忍力建立次前所說二忍」。三忍已明，精進當說。

①、被甲精進者，謂披堅利之鎧甲以精勤猛進也。甲喻菩薩之誓願堅固，則煩惱之魔無從侵入。由是勇猛精進以求下化，自利利他，無所不作皆辦矣。警策偈云：「當勤精進，如救頭然，但念無常，慎勿放逸」。修菩薩道者，豈可悠悠忽忽，弗精勤猛進而能成其度人之大事哉？

②、加行精進者，謂加功用行而精勤猛進者也。喻菩薩既披堅固之鎧，當持鋒利之劍，奮發無畏精神，將彼五陰惡魔，煩惱逆賊，一齊剿滅無餘，然後障盡智明，光天化日，可以坐致太平矣。

③、無怯弱無退轉無喜足精進者，謂修菩薩道時，自體雖受種種疲勞而心不退屈，名無怯弱；遇他人種種逼惱而心不移動，名無退轉，從初發

心乃至菩提，於其中間進修善品常無懈廢，如是名為無喜足也。

三進次第，攝論釋云：「三精進中，其體差別，即梵經中說有勇有勤有勇堅猛不捨善觀。彼經五句，即是此中三精進體之所解釋。由被甲精進故，最初有勢，由加行精進故，於加行時能有精勤，由無怯弱無退轉無喜足精進故，如其次第於此後時有勇堅猛不捨善觀。故由此三，釋彼五句。所以者何？或有最初爲求無上菩提，雖有勢力，而加行時不能策勵，故說有勤。雖復有勤，心或怯弱，爲對治彼，故說有勇。由有勇故，心無退屈，應知屈辱即是退屈，心雖無屈，遂生死苦心或退轉，由此退失所求佛果，爲對治彼，立無退轉。無退轉者，即是堅猛。故無退轉，顯示堅猛，由堅猛故，逢苦不退。有雖逢苦能不退轉，而得少善便生喜起，由此不證無上菩提，是故次須說無喜足，是不得少生喜足義。此即顯示不捨善觀。由是義故，說二精進」。三精進已明，次釋三靜慮。

①、安住靜慮者，謂遠離雜染心

所，獲諸清淨，得現法樂而安住者也。此云靜慮，即梵語禪那，修奢摩他。毗鉢舍那——止觀——是也。如台賢之「三觀」，慈恩之「五重唯識觀」，乃至少室宗之卷「向上一着」皆是也。先德云：「無碍清淨慧，皆由禪定生」。故修善薩行者，莫不教觀雙修也。

①。引發靜慮者，謂菩薩修此靜慮，能引發種種殊勝功德，如六神通——天眼、天耳、神足、他心、宿命、漏盡是也。此六神通妙用無窮，能觀察十方世界，洞曉過現未來，世出世間之真理，無不瞭如指掌，誠不思議之境界也。雖然，六通中之前五通，諸梵天神鬼及外道等俱能得之，獨漏盡一通，唯佛與菩薩始能證得。因天神等之通，未從真正之靜慮引發故，其功用不及菩薩之妙，並不能圓滿此六神通也。

②。成所作事靜慮者，謂菩薩修習此靜慮，能成立饒益有情事業，以能止息饑饉疾疫諸怖畏等苦惱事故。如是名為成所作事靜慮。

此中差別，如攝論釋云：「三靜慮中，安住靜慮者，由此能安現法樂住。引發靜慮者，由此引發六種神通，成所作事靜慮者，謂依此故成立所作利有情事，是故說成所作事。由此義故，靜慮有三」。靜慮已竟，再

明三慧。

①。無分別加行慧者，謂諸菩薩緣諸世俗諦理而生之慧，以方便智故，於無分別中而起分別，以是加行，故名無分別加行慧。如瑜伽真實義品中之世間道理極成二真實是也。亦真觀前之勝方便也。

②。無分別慧者，謂菩薩緣緣義諦所生之慧，即真觀智也。如瑜伽真實義品云：「謂諸菩薩諸佛世尊入法無我，入已善淨，於一切法離言自性，假說自性中等平等無分別智所行境界，如是境界為最第一」。此即名為無分別慧也。

③。無分別後得慧者，謂菩薩緣饒益一切有情所生之慧，即現觀諸世俗智能起種種說法等事，如是名為無分別後得慧。換言之，即根本智上所起之皮得智也。此慧總為隨順世俗，利益一切有情，於是「施為谷響度門，修習空華萬行，廣度如化含識，同證寂滅菩提」者是也。

三慧差別，攝論釋云：「安立慧體有三種中，其義易了」。以上六波羅密，大意如是。

蓋聞超凡入聖，捨資糧則莫能辦；斷惑證真，無增上則以奚由。於是大覺慧尊，開三學之門，設六度之行。六度之分則為十八，六度之攝但惟

有三。故解深密經云：「佛告觀自在菩薩曰：『善男子：當知初三，但是增上戒學所攝。靜慮一種，但是增上心學所攝。慧是增上慧學所攝。我說精進遍於一切二。由是得知六波羅密者，即三增上學也。』」

佛陀之稱為兩足尊者，由往劫中行菩薩道時，勤修福慧所致，故圓滿佛果後成為兩足之尊也。解深密經云：佛告觀自在菩薩曰：「善男子，若增上戒學所攝者，是名福德資糧所攝。若增上慧學所攝者，是名智慧資糧所攝。我說精進靜慮二種，徧於一切二由是達從三增上學，別而為福慧二資糧也。」

此六波羅密云何如是次第？謂後勝於前，前為後之所引發，後為前之所順生也。若諸菩薩於自身財，無所貪惜能行布施，如是便能奉持清淨禁戒。能防非止惡護持戒法，由是便能修諸忍辱，以能忍受種種苦難，便能發起勇猛精進，以能勤行精進，自然窮諸靜慮。靜慮圓成，必然獲得世間正智出世間之真智矣，六度次第，如斯而已。

波羅密多以何因緣為數有六，何不停五不及七，其故安在耶？所謂善薩行者，自利利他之行也。為遣除諸煩惱以修慧，即自利也。為饒益有情以積福，即利他也。故解深密經



平克魯泡特金人生哲學

芝峯

——原名爲人生哲學其起原及其發展——

上下兩卷 譯者 蕭甘 上海自由書店出版

西洋在十八世紀以前，人生哲學，不過是神學一部分，是神學附屬奴隸而已。雖間有承古代希臘哲學和探究自然界的科學，但不能稍擯宗教的虎鬚，一觸宗教的忌諱——違反神造萬物的信條，這個科學家就要上斷頭之臺，所以西洋科學家大大小小犧牲於此者，真指不勝屈。在這，也可見基督教在西洋的權威和無理性的殘暴。

在一八三九年，達爾文最著名的物種原始出版，說明生物進化的歷程，由無機物進化到有機物，徒下等有機物進化到高等有機動物以至於人，都是由競爭生存的結果。把萬物由上帝造之說根本推翻，使全世界的一般學者的世界觀、人生觀給以非常的變化，——可以說十九、二十世紀的一般學者，差不多完全立在他的學說基

礎之上。

達氏學說，對於基督教給以一大打擊，同時也就是把西洋二千年來建立在超自然神教上的道德，也與以根本的動搖。於是人是動物之一，他的天經地義的行爲，就是生存競爭，且認這種競爭是進步的進化之主要動力；因這他便重新激起了關於自然界的道德的或有成無的大問題。在達氏的生存競爭律中，自然界所給我們的教訓就是競爭，就是教我們——生物都包括在內——做惡。自然界的本身就是染着鮮紅之血的。這在達氏物種原始中有詳細的發揮，惜這書不在手頭，現在就把他的信徒赫爾黎天演論（翻譯）把「天演」的意義錄在這裏：「以天演爲體，而其用有：曰物競，曰天擇。此萬

物莫不然，而於有生之類爲尤著。物競者，物爭自存也；以一物與物物爭，或存或亡，而其效則歸於天擇。天擇者，物爭焉而獨存；則其存也，必有其所以存；必其所得於天之分，自致一己之能，與其所遺值之時與地，及凡周身以外之物力，有其相謀相劑者焉；夫而後獨免於亡，而足以自立也。而自其效觀之，若是物特爲天之所厚而擇焉以存也者，夫是之謂天擇。天擇者，擇於自然，雖擇而莫之擇；猶物競之無所爭，而實天下之至爭。」

斯賓塞爾和達氏同時代，他的學說和達氏同一鼻孔出氣，所以他說：

「天擇者，存其最宜者也。夫物既爭存矣，而天又從其爭而擇之；一爭一擇，而變化之事出矣。」（見天演論）

達氏的進化論，實爲十九、二十世紀學說界中之權威者，影響人們的思想自然非常的深刻，故近世紀的資本主義、軍國主義、社會主義、共產主義等等畸形的發達，都受了達氏生存競爭的洗禮，在人類的舞臺上，爪與牙都染着鮮紅的血，演着一幕一幕的慘劇，到現在更達到「滿城風雨」了。

人類假使盡如達氏所定生存競爭的自然律，那末善、道德、仁義等等都應該沒有了。實際，人類有史以來，就是標着善、惡、黑暗、光明等相對兩條人生的路，跑向惡的黑暗方面去果然是有更多的人；但是努力向善

的光明的大道上前進也何嘗沒有人。這樣，達氏的學說似有可商榷的地方了。但是真探究達氏全部學說和整個思想：物種原始，不過是他學說的一部分；他還有第二部名著人類原始及類擇。這書的第四章，特提出人類道德感覺，合羣美德等等；而克魯泡特金達氏這部學說，比較上部尤爲重要。克氏說：

「達爾文本人在人類由來（即馬君武譯爲人類原始及類擇）中特有一章來舉出自然界底另一個面目。就在自然界本身中還有另一串事實與互相競爭並行，而其意義與互相競爭迥然不同：即同種間的互相扶持，這些事實甚至較前者爲重要得多，因爲這是在種之福利與種之保持上所必要的。」（見人生哲學其起源及其發展第一章）

達氏自己說：

「諸專門著作家之判斷，謂人類與較低諸物一切差異，以道德感覺或良心爲最重要，予完全贊成無異詞。」

「良心爲人類高貴之屬性，引導彼爲同羣人生命之故，自棄其生命而無傾刻間之躊躇；或經相當熱思之後，單倚爲權利或義務之深摯感情所迫，以生命爲大義之犧牲。」

達氏既肯定人類道德爲最高貴的屬性，而這種道德，不操在自然界以外的上帝之手，到底自何而來呢？

達氏借康德的懷疑語曰：

「義務！不可思議之思想，汝之工作既不由甘言詔

談又不由何種恐嚇，惟靈魂中僅提出汝無修飾之法，雖不常遵守，亦不禁自生敬服之念；一切情慾雖在祕密中欲行背叛，然在汝前皆寂然無聲；汝果起原於何處乎？」

達氏既經提出道德或義務的問題，他當然胸有成竹的答案。但他很謙讓不自滿的作如下的說法：

「此大問題曾經許多博雅著作家討論：予所以涉及此問題者，惟一希諒恕之詞，爲予不能置此不理，且據予所知，至今尚無人單就博物一方面以解釋之。其研究乃一種嘗試，即欲知由較低諸物之研究可以闡明人類最高心理能力之一者，可至何種程度，故有一定之獨立趣味也。」

此下：達氏繼續他的努力，搜羅人類以外的動物的動作行爲，如犬之愛主人；野兔、羚羊等遇險時作信號以告其同類等。達氏本他生物學的經驗，乃有這樣的命題「任何動物之賦有顯著的合羣本性者，（親與子之愛情亦包括在內）。當其智識能力發達與人類相似或幾於相似之時，必亦獲得道德感覺或良心」。達氏的學說，明顯地告訴我們兩大要素：即生存競爭和合羣美德。在未窺到達氏學說的全豹，或僅僅在旁的書籍上東鱗西爪的見到，武斷達氏的進化論唯以生存競爭律以偏概全者，未免冤煞達氏了。但是現代的世界上政治家，無論他們站在普羅列達里亞立場也好，站在布爾喬亞立場也好，都不免錯認達氏的生存律，以爲唯競爭纔能生存，不知道人類或其他動物的生存，

向有比競爭更爲重要的是道德感覺或良心。

克魯泡特金的人生哲學，就是闡述達氏被人忘掉的動物生存最重要因素的道德性。所以他說：

「然而大多數的達爾文派，對此（即指互相扶持的德性）。極其重要的觀念反不肯加以注意，瓦來特甚至加以否認。

「於是我便來試以發展此種重要觀念之責任，而且幾篇連續的論文中列舉許多事實來未證明爲着動物的與人類的種族之保存，並且更爲他們底進步的進化之故，互助更有絕大的重要。」

克氏根據這系學說做中心，寫成他的人生哲學。他的中心點和他一生所努力的就是懷着崇高的人類愛和萬人的幸福。他視人類的道德感情與動物的道德感情是同一質的，只有程度之高低而已。所以他這部人生哲學：一方面向自然界去探究道德的原理，他的結論是：自然界（其他動物都包括在內。）教人以道德，自然界乃是人類的第一個道德教師；一方面向人類本身去追求道德起源的，他的論語是：社會本能是一切道德所從出的泉源。所以他的十六章全書，不外向這兩方面去闡述，以完成充實的結論，以證明人類生存的競爭，是道德的競爭，不是不道德的競爭。他且斷定一個集團的競生存的進步的發達之必要條件是互助、正義、道德。一個集團具有這二條要件，必定那個集團向發達繁榮的大道上邁進；否則，他漸走了衰頹之道路，向死亡的墳墓裡鑽。

克氏把道德的進化有三個階級，如下表

道德的進化

互助……社會德性之本能
正義……人間平等之概念
大量……不望報酬之犧牲

互助，人類和高等動物所固有，就是達氏和克氏向自然界以及原始人類的合羣性或名社會性之本能。正義，這是人類較高於任何高等動物理性的理智，基礎於社會性之本能上創造道德的規則，這就是淨哲所要求人類平等之概念的正義。進一步基礎在這理性的要求上，實踐其理性的行為，於是雖任何大量的犧牲，也甘之如飴了。這是克氏道德進化的三連劇，是克氏精心結構而且是集物學以及人類有史以來的哲人道德的大成以貢獻現代世界的需要，他的用心不可謂不苦了；并且這部書是他的絕筆，尤覺可貴。

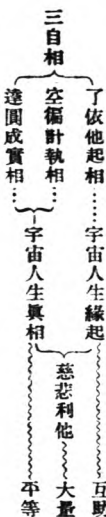
克氏的人生哲學，當然和他的無政府主義是一貫的思想；他覺得使人類實現無政府共產主義，必定全人類要實踐這道德三個階段的必要，也就是做將來無政府主義的人類道德的基礎。——這是克氏的理想。

在通人類殘暴現代之下，世界的危機滿布着待爆發，克氏這類學說確為重要。至於他的學說不能發生效果，是次一問題；為一部分先覺要求和平德性的學者所歡迎是無待言；并且也可以喚回一部分迷失良心德性的狂夫。

依佛教的理論來批評；克氏始終站在人的本位上，處處懷着全人類；對於低於人類動物或高於人類的聖者，似完全無觀。克氏既承認高等動物是人類第一個教師

；人類和動物的感情道德是同質的，只有程度的高低；應當以對待人類的熱情，平等地對待動物或提高動物的程度。同時人類既從其他的動物而演進，於是更有高於動物道德的程度；在人類尚能輔助進展其德性，也必有更高於人類道德的聖者或佛陀。把動物道德感覺提高和人類道德感覺的進展達到佛陀的境域，道德覺性纔可說圓滿，纔可說達到：社會性之本能完全發展；平等之概念真正體得；大量的犧牲名實相稱。克氏所以未能到者番境界，因為於宇宙人生真理未能如實透徹的緣故，雖然解放了西洋宗教的思想，而仍然是無形中被數千年來傳統思想所佔據，就是錯認了宇宙是以人類做中心。所以他所主張的互助，正義，大量的三個要素，雖可以說握住人類道德的總綱，而對於我們各個動物（人和低等動物都包括在內。）的相續不斷的生命流和所處的次宇宙來覺；真是等於滔滔長江的一滴一點的水或全機輪車輪上的一小齒而已。他所說的：互助，雖推源到動物，而却引來證明人類的互助性，這是未能明透宇宙人生事無礙物交徧緣起的真義；也只得終止於人類的社會性。正義，雖說到人間平等的概念，實際未了宇宙人生一事物，絕對沒有人相、我相、自他差別相、的真如實相的平等真理，於是也只得理想人間的平等。大量他是說明進展到道德的最高峰，但是互助的緣起義和無相的平等義沒有臻到真境，就不能處順染的境而不貪着，處惡逆的境而不嗔恚，他雖云大量，也仍然是有限，不望報酬的犧牲不能超越於人類的慈悲。

克氏因未能了達緣起、平等、慈悲（犧牲可說是慈悲一部分）的真相實義，所以唯能基礎於人類界上做相似道德的說明。在佛教的整個教理，是根據於釋迦佛陀所經驗證中流演出來的，正是顯揚這三方面的理論。現依做佛教教理總綱的法相宗三自相來講吧：一、依他起性的。幻有相正是說明各個有情類的業力心力共感共現或不共感不共現的宇宙人生。因果果的相，我們能了達這說，纔明白人生互助必要的真相。二、徧計執性的虛妄相，正是說明各個有情類界的不尊重客觀唯封迷自己的主觀心埋，對於宇宙人生妄下判斷；執宇宙萬有另有一上帝在那裏創造，或執有自我的靈魂如基督教等；或執宇宙萬有由他自身各種單純的原素所混合的，如科學等；或執宇宙萬有由一元二元多元所展演，哲學等。這些縱雖有極似的客觀論理的科學家，但窮他的究竟，仍然是墮在主觀計執的窠臼裡；基督教和哲學等，更不必論了。依研究佛教的人看，都是徧計執的虛妄相，宇宙萬



有，原來沒有有他們所像想（如上帝造物等。）所假設）如假定物質自原子、電子、電子核所成等。）和玄學的遊戲（如一元二元多元論等。）等那樣的玄微。三、圓成實性的真相，正是顯了宇宙萬有緣起的真相，原來怎樣還他怎樣，完全拔除主觀的心理，是真正理智心所照徹。——有了這空去徧計虛妄主觀心，運用真正理智心照徹宇宙萬有，那裡還會起人相、我相、自他差別相？那裡還會起愛心、憎心、種種染汙不合理的心呢？平等平等，無怨無親，達到這般田地，纔是真正平等。明白了這三自相真義的人，可說是對於宇宙人生真諦得了決定的勝解，根據這決定的勝解，纔見到其他一切有情類界沒有這種覺悟，不了宇宙人生緣起的真相，起種種主觀上迷謬的見解，本他主觀的心理，造出人類界種種的慘劇或自身的痛苦；於是就會出生無限的慈悲利他的心，在這如幻緣起大宇宇宙中，絕無望報酬的行大量的犧牲。如下表：——

這樣，克氏的學說不圓滿的地方，無論在學理上事實上，可以完全給我們看到了。克氏雖有那樣的博學，情對於佛教的教理沒有相當的研究；不然，以克氏那樣聰慧，於西洋從古希臘到十九世紀的哲人凡關於道德

的重要言論思想，無不爛熟於胸，怎樣肯把佛學的高深道德學說輕輕放過呢。這也可以說在他的人生哲學第六章基督教之人生哲學中觀察到。他竟把最淺薄無可研究基督教的教義加在佛教之上，這是何等可笑。譯者蕭甘

註：

「要說到基督教底教義高於佛教，這是很難使東方人相信的；西方人對於佛教沒有深的研究，故不免有隔膜」。

大賢如克氏，因東西文化的分歧，也竟故步自封，這是不能不說克氏一生憾事！

民二一，二，二。寓於靈江。

河南佛教破壞後之新建設

河南省佛學苑行將實現

淨嚴

河南佛教自民十六七年間，遭空前之大摧殘後，蕩然無存，幸有袁西航居士等苦心孤詣，惨淡經營，求經請像，法佛漸備。惟嘆僧實中斷，繼起無人，迭經召集佛學社同仁，再四籌商，會辦舍辦佛學苑造就僧材莫由。於是共同發起，決定籌辦；慨然擔任經費者，有牛敬亭、牛慧賢、田少農、馬一乘、蘭石庵、孫聲初、袁西航、彭昌固、趙宗遠、馬維賢、丁惠民、包俊生、趙叔平、盧乾齋、戴渭川、葉友三、艾慧海、黃壽椿、王蔭棠、呂昌安、陳紹屏等諸居士，現已成立河南省佛學苑董事會。訂立佛學苑簡章，寄呈太虛大師核定後，即可印發接生。其組織係斟酌當地情形，因時制宜，為將來實現「重建河南佛教計劃大綱」之預備。（見海潮音十二卷第十期史乘欄）按現時所規定之內容，分為男學女學二部。男學部分兩科：一為僧衆訓練速成科，招收各縣未經返俗之有志青年，以律儀為基礎，實施訓練其成為真正之出家僧衆。二為研究科，招收留學外省品學兼優之豫僧，亦以律儀為基礎，而導詣其成為上宏下化自利他住持佛教之僧寶。女學部現時雖尚未規定，大致亦分為二科：一為專學科，以能擺脫一切塵緣，專門修學佛法者為限，注重紀律化，各隨其所受之律儀為一切行為之原則，以期養成女子最高之德能，而為今後世界女性中關一光明大道。二為隨學科，此科學員但能遵守本科所定規則，不限資格，隨喜修學，完全出於自願請求在一定之期限內，講授一種或多種課本，即告完結；如有多數發心繼續求學時，亦得延長。本苑之成，全由太虛大師慈悲指導之力，公議聘請為本苑苑長，副苑一席則由信陽慕西法師担任。慕師不日可由信來津就職。而教員方面，有慧童、體如、歸空法師，行將先後應召來豫，并有戴渭川、葉友三、甯麟趾居士，亦發心担任教授。苑址暫假開封白衣閣街河南省佛學社內，容俟覓有妥實地點，再為遷移云。

二 佛 教 要 聞 二

江蘇
常州天寧寺惡門內幕 天寧寺住持慧輪與醫院
匪運惡門，雙方敵對傳單，互訴妨害天寧寺常住關
保。上月鎮江江天寺住持做壽，江南北叢林住持會集，
頗有人擬出調解此案，謂雙方執理皆強，一時尙難得調
和方法。因此種案情重大，特將其南方傳單全文附後：

●江蘇常州天寧寺慧輪住持之罪狀

中國佛教會各省市佛教會佛化機關各大叢林高僧大
德護法居士及全國僧尼公鑒，茲將慧輪住持天寧寺罪狀
宣布如左，

(一)背道而馳 查天寧寺自組遺規，主持者主持修
持領衆焚修坐香上殿過堂，均係住持其事，佛棍慧輪喪
心刑狂，不按古規，通例一變，以佛棍將軍自居，將古
規一概抹煞，背道而馳，每日操縱魚肉盜賣把持爲能事
，所行者皆是悽無人道，剝奪產權，寺裏經懺佛事，本
歸衣鉢師所管，佛棍慧輪變想天開，改衣鉢爲收發經懺
主任，通弊爲奸，每年收入以爲私有，監院查賬，串通
衣鉢掩席潛逃，一走了事，此種狼心狗肺，佛棍慧輪住
持天寧寺，我數百僧衆處於黑暗威權之下，啣冤莫白，
莊嚴寺產，斷歸佛棍慧輪一手盡送矣，

(二)攘奪產權 佛棍慧輪大權在握，斂錢手段太辣
，神通廣大，將老祖遺留法堂堂銀存摺改換鏡雲
堂存摺，鏡雲者係佛棍慧輪名號，改爲私有，慳惠龍鐘
，供爲傀儡，嗾使宵小，侵奪產權，置監院於不顧，造

成箕豆相煎，財銀入室，化三十多萬現金在上海買洋房
一幢，陽假租界庇護爲名，買爲藏金之所，陰行黑暗，
填滿慾壑，留作退居，法外消遣，飽食煖衣，宴安耽毒
，漠視外患，置於內爭伎倆，維寬和尙傳燈五位法子，
不安其室，倒行逆施，悽無人道主意，天寧精個精神，
從此損失，種種外感，乘虛而入，佛棍慧輪慾望從此變
本加勵，蓄意傳燈下去，天甯住持一變天甯退隱老和尚
矣，

(三)盜賣寺產 佛棍慧輪，不肖已極，寺裏數百年
玩器古畫，收羅盡盡，偷住名處變賣，賣金收入私囊，
寺裏田產任人摧殘，南鄉租田，三年未收稞粒，南鄉如
此，西東亦然，所受損失，現代僧伽欄上早已登載，無
庸再贅，佛棍慧輪不但生懺悔狼吞狗腹之心，反見變
本加勵，悽無人道，已達極點，今歲空前浩劫，十六省
吳氏呼號救命，佛棍慧輪毫無惻隱之心，行戮佛六波羅
密遺教，發起辦災賑，人道喪盡，住持之德喪盡，不知
佛法昭赫只在人心，人心即是佛心，心地清淨，即是淨
土，如果佛棍慧輪真心住持道場，當然有人出來保護，
居心不正，魔由自招，縱有賢明政府發心居士，也無法
護法矣，

(四)魚肉寺僧 佛棍慧輪魚肉寺僧，慧輪住持賄賂
而來，慧輪的職事，亦是賄賂而請，一年兩季請職，皆
由佛棍慧輪一手包庇，須視餽贈厚薄爲大小，大悅衆一
職，起碼要送香儀數十元，或祖衣掛珠不等，二悅衆一
職，香儀若干，蘇綢兩疋，三四悅衆照推，其他職事亦

難盡述，預算一年收入，亦算可觀，無奈不滿佛棍慧輪慾望，別開生面，大貪而特貪，假禪堂放參爲名，託各處慈善大家代募放參，海上狄楚青居士以及其他慈善家，代募數百元，佛棍慧輪不會拿一元出來供養禪堂放參，皆供養佛棍慧輪口福，買白銀耳百靈機以及其他補養品之用，口福如此，狼心如此，數百僧衆嗷嗷粗茶菜飯，浸其虐待，任其蹂躪，壓迫於威權之下，我天甯兩序僧衆生命，斷送佛棍慧輪之手矣。

綜上四端 我天甯兩序僧衆若不將佛棍慧輪鑿除，天甯常住前途不堪設想，况佛棍慧輪歷史宜出不爲我天甯寺兩序僧衆之不容，亦我全國佛教徒所不容許存在者，爲略述如下

一 佛棍慧輪初在金山江天寺時，無惡不作，得將軍佛棍頭銜，險混江天青老，住持蔭屏，監院雙亭，不知受佛棍慧輪多少伎倆，正欲調虎離山，以滅蹂躪，適天甯維寬和尙在位十年，維持常住心力焦瘁，際此世局革新，精神不足，思欲傳燈，以卸仔肩，佛棍慧輪欲謀其位，大現賄賂，運動江天青老住持蔭屏，推荐授記，天甯維寬和尙座下，維寬和尙難却江天面子，佛棍慧輪來天甯時，暫住客堂服役，現出將軍佛棍本色，被天甯了然定安二位都監察出，臨授記時，貶出不用，佛棍慧輪不動神色，賴守客堂，現大神通，暗買駐軍團長（此係軍閥時代）庇護，恐嚇維寬和尙退位伎倆，伍位法子內江，陽使佛棍將軍本領，陰行賄賂手段，運動揚州萬壽長老宜興壽山漢老，出面壓迫維寬和尙交替於佛棍慧輪，

當時怪劇隱瞞未得外揚出來，一曲濟公傳，佛棍將軍一變天甯寺住持矣。

二 佛棍慧輪住持天甯五年，失去住持本願，大權在握，威福自享，利祿自居，究其實者，中財產的毒，拿三十多萬現金，在上海買洋房一幢，法外消遣，不肯興學，背道而馳，縱有賢明政府發心居士護符，亦難瞞金剛伽藍神，在廟產興學聲浪，猶如洪水猛獸，毀罵隨他毀罵，摧殘任他摧殘，因循坐誤，強者來敲竹槓，託幾處人情化幾百洋錢，就算了事，今歲空前浩劫，十六省災民呼號救命，各處辦賑辦災，佛棍慧輪揮資數百萬，毫無一點惻隱之心，行我佛六波羅蜜遺教，人道如此，狼心如此，我天甯兩序數百僧衆眼於黑暗強權之下，目擊佛棍慧輪住持失策，當此危急存亡，不取滅歎，一致主張剷除腐化不合法佛棍慧輪住持，扶助合法授記正當法子證運監院住持，天甯善後，以盡我天甯寺兩序數百僧衆之責矣。

綜上慧輪住持天甯，不爲我天甯寺之罪人，亦爲我全國佛教徒之公敵，此佛棍將軍不除，我全寺佛教徒實無甯日，願我中國佛教會江蘇省佛教會武進縣佛教會全體委員共起撲滅，剷除佛棍慧輪委員資格，驅出中國佛教徒之國籍，以免我真佛子再受佛棍將軍慧輪之害矣。

江蘇常州天甯寺兩序僧衆五百二十九人公啓

● 敬告全國長老暨護法官紳女士請速剷除劣僧 證運以安佛門書

劣僧証運，江蘇鎮江產，係一無賴流氓，鎮江鄉閩

登雲寺出家，剃度之後，不改舊習，脫離登雲寺剃度關保，流落鎮江。青石板，日於濟顛僧為伍，民七伊剃度師知劣僧證蓮甘為若輩為伍，不容立足於青石板，依止焦山定慧寺念禪堂，劣僧證蓮手腕靈敏，得定慧堂頭提拔，命代維那，民八期，仍命代理糾察，可算提攜後學，無如劣僧證蓮性情狡賴，不將恩報，反而破壞住持遺規，傾衆鬧堂，沙彌戒後，自知理曲，深恐常住於他為難，一走了事，亡命天戒，進堂參究禪理，得大鑊符，認讓天甯首座僧閻漢禪，亦是鎮江產，拜為蔭師，僧閻漢禪得此靈敏同鄉蔭徒，心滿意足，現大手眼，維寬和尚言聽計從，劣僧證蓮接二連三，代悅衆，陪學戒堂，代客堂，進庫房，受記當家，皆是僧閻漢禪一手包辦，以一無賴流民出家，擁資數百萬財產，獨掌天甯大權伎倆，同授記普水二位法子，不安其室，奪取了然都監內管總職權，攬番定安都監外交總務職權，用盡心機，將二都監數十年內外總管全權，輕輕奪下，天良喪盡，目睛亦喪盡，中西眼科醫治不能將劣僧證蓮雙目醫明，現聘日本柴田醫生作為常顧問，民十六年，維寬和尚六十花甲，讓卸仔肩，普水二位法子，早被劣僧證蓮不容存在，剩下劣僧證蓮法王統攝大權，傀儡欽孝為虎作倀最後德後管理常熟甯靜蓮社，那時維寬和尚親徵了然定安二位都監同意，不斯二位都監，大失劣僧，證蓮蓄意，數年慾望，不贊成劣僧證蓮，傀儡欽孝年輕字造，不能照應天甯殿堂，一言之下，將劣僧證蓮數年攝政迷夢，置之十年以外，到此失望之時，僧閻漢禪出面代表劣僧證蓮之意，公請慧能出來過度，以為慧能三年過度，是後斷妻轉請劣僧証蓮出來住持其位，不料夜長夢

多，維寬和尚知其劣僧證蓮性情狡賴，不滿與心，二位都監從旁伺窺，慧能和尚與劣僧證蓮，傀儡欽孝共事，主意不合，大起內訌，數年如同水火，各走一端，常住損失，不可數計，劣僧証蓮利用欽孝，供為傀儡，植其党羽，組織團匪，排斥異己，擴張勢力，蹂躪羽黨，發傳單，捏造黑白，任意毀辱，慧輪和尚轉面，此種信刀殺人手段，吾佛教中有此大惡不道之劣僧證蓮陰謀，直欲使慧能和尚淪於死地而已，凡我十方僧衆目睹事實，如何一致奮起，對此劣僧証蓮，除此傀儡欽孝，並望全國長老護法官紳女士努力匡助，俾維天甯常住佛祖廣傳不滅，端賴四衆合力，一致主張，此功此德，豈可得而限量者哉。

常州天甯寺兩序僧衆全叩啓

(上文不通句子皆照原稿)

浙 社，教育初基僧伽，已歷年所。嗣因當局還心及無負責之人，因於前年無形停頓。現因該寺逸瘦法師與亦幻法師磋商，因得其補助經費，決重新續辦；并改名為「台南獅林僧伽小學」云

【太虛大師駐錫普陀】大師自由陝南返，經過京滬滬滬事就擱，本即至廈門，其又應普陀山之請，於舊曆臘月至山，指導南普陀佛學院組織等事。登照和尚與李子寬居士等現正為大師在山之後，營修一精舍，擬為大師長期修養駐錫之地云。

北 廣濟寺遭火災 廣濟寺為北平現在建築上最完美之莊嚴之森林，忽於一月七日失慎，延燒自上午十時至下午三時止，火當大風，致毀大殿、後殿、藏

經樓、大閣樓、藥師殿、方丈、客廳、庫房、廚房等全部焚燬；其中古玩、銅玉器、佛像及明版藏經等全被焚，計損失約三十萬元，查肇事原因乃係由電線走火而起云。

【陝 慈恩宗寺開學】慈恩宗寺已於一月一日正式開學，學僧有十四人，妙闍法師，化城法師等任其教職云。

【範成法師在陝檢查宋藏】上海影印宋版藏經會特派常務理事範成法師至陝，檢查宋藏經卷章缺，一經檢查完竣，再率技師照相，大約於二三月間即可實行云。

【重慶漢藏教理院將正式成立】太虛大師前在川發起之漢藏教理院，自設籌備處以來，即由王曉西、何北衡兩居士負責主持籌備，其經費係由二十一

編後記

日人所唱的大亞細亞主義，是詆擊日本一方侵佔我東三省一方仍欲以好觀名辭聲譽我國人民的耳目的詭計，讀者可注意一讀！常州天寧寺黑幕的暴謀這是好意的批評，因為這種黑暗在國內大寺院中是很普遍的！

佛教對於中國文化之影響，教徒讀了應該要自己尊重其地位，佛教對於中國文化所有的貢獻頗大，都是我們前古大德努力的功德，今日的僧伽亦應要讓古人專美於前，更從事於中國社會一切文化的貢獻纔是！新時代新道德的標準，是頗有眼光心思的論作！

軍部（自二十年五月起）每月在省教育費項下撥發六百元；現因籌備多時，苑長太虛大師函囑請滿智、紹一二法師分任教務事務，即將正式成立云。

【海潮音編輯部遷武昌】海潮音編輯滿智法師因受漢藏教理院聘任教務主任，編輯一職已改由法勛法師擔任，妨師現在武昌佛學院任務，故將該編輯部遷於武昌云。

【湖南省佛學院將實現】湖南省佛敎教育籌備佛學院，已開會數次，關於商辦湖南佛學院事，已有頭緒，麓山、華林、桃花、谷山、吳山五寺已聯合一起，定於二月十五召開佛門教育大會，切實商議進行辦法，并已發出宣言，行將實現云。

中國佛敎大事年表，擬將全部繼續在本刊發表。

【研究欄】均為專門研究的文章，有人以為未免偏重於研究方面，但本刊讀者若為佛敎信徒，閱讀這類文章亦可得到極大受益，雖然注重於研究，故無妨也。

【說林】中的兩篇，是用說明體簡明述說，較研究欄易於解讀，這正為一般初習佛學的讀者而備的！平克魯泡特金人生哲學，是作者以佛學不論西洋哲學的態度，在國內佛敎中是少見的文章！

新聞中將關於常州天寧寺住持與監院惡鬥的文件全篇登載，實破本刊前例；實因此案有關佛敎教產的破壞，故不得不以此警告一般叢林當事者的野心。

本期各文多係長篇，故前告預目，未盡刊登的，只好留於下期刊出。

經樓、大開樓、藥師殿、方丈、客廳、庫房、廚房等全部焚燬；其中古玩、銅器、佛像及明版藏經等全被焚，計損失約三十萬元，查肇事原因乃係由電線走火而起云。

【慈恩宗寺開學】慈恩宗寺已於一月一日正式開學，學僧有十四人，妙關法師，化城法師等任其教職云。

【範成法師在陝檢查宋藏】上海影印宋版藏經會特派常務理事範成法師至陝，檢查宋藏經卷章秩，一經檢查完竣，再率技師照相，大約於二三月間即可實行云。

【重慶漢藏教理院將正式成立】太虛大師前在川發起之漢藏教理院，自設籌備處以來，即由王曉西、何北衡兩居士負責主持籌備，其經費係由二十一

編後記

日人所唱的大亞細亞主義，是評擊日本一方侵佔我東三省一方仍欲以好觀名辭變起我國人民的耳目的詭計，讀者可注意一讀！常州天寧寺惠慈的暴行這是好意的批評，因為這種黑暗在國內大寺院中是很普遍的！

佛教對於中國文化之影響，教徒讀了應該要自己尊重其地位，佛教對於中國文化所有的貢獻頗大，都是我們前古大德努力的功德，今日的僧伽亦應學不讓古人專美於前，更從事於中國社會一切文化的貢獻纔是「新時代新道德的標準」，是頗有眼光心思的論作！

軍部（自二十年五月起）每月在省教育費項下撥款六百元；現因籌備多時，苑長太虛大師函囑請滿智、維一二法師分任教務事務，即將正式成立云。

【海潮音編輯部遷武昌】海潮音編輯滿智法師因受漢藏教理院聘任教務主任，編輯一職已改由法訪法師擔任，訪師現在武昌佛學院任職，故將該編輯部遷於武昌云。

【湖南省佛學院將實現】湖南省佛教會籌備佛學院，已開會數次，關於商辦湖南佛學院事，已有頭緒，麓山、華林、桃花、谷山、吳山五寺已聯合一起，定於二月十五召開佛門教育大會，切實商議進行辦法，并已發出宣言，行將實現云。

中國佛教大事年表，擬將全部繼續在本刊發表。

「研究欄」均為專門研究的文章，有人以為未免偏重於研究方面，但本刊讀者皆為佛教信徒，閱讀這類文章亦可得到極大受益，雖然注重於研究，教無妨也。「說林」中的兩篇，是用說明體簡明述說，較研究欄易於解讀，這正為一般初習佛學的讀者而備的。平克魯泡特金人生哲學，是作者以佛學平論西洋哲學的態度，在國內佛教中是少見的文章。

新聞中將關於常州天寧寺住持與監院惡鬥的文件全篇登載，實破本刊前例；實因此案有關佛教教產的破壞，故不得不以此警告一般叢林當事者的野心。本期各文多係長篇，故前告預目，未盡刊登的，只好留於下期刊出。