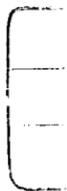


海潮音社主編著

三  
唯  
論

陳其采題



海 潮 音 社 叢 書

釋 福 善 著

三

唯

論

民 國 卅 四 年 七 月 出 版

# 三唯論目次

題三唯論

太虛老人

## 上編 唯識論

極成唯識、否定物我

- 一 從極端物我到緣起唯識
- 二 兩重物我論的否定
- 三 神本實我與物本實法
- 四 一二元的萬有母體
- 五 物我論的一體三面

六 強權物我與佛化人間

一 二三四的辨正

共不共之變緣

地攝兩派與裝系法相

中編 唯性論

哲學上之性的看法

一 性善論

二 性惡論

三 兼善惡論

四 非善惡論

五 三品論

六 復性論

優生學上之性的看法

社會學上之性的看法

佛學上之性的看法

一 性的定義

二 人性論的概念

三 物性論的概念

四 實有性與空無性

五 是否定，肯定？還是矛盾？

三 唯 論 目 次

四

甲 同體上性知識

乙 別體上性知識

丙 思想律上的性知識

六 幾個性的對偶

甲 名性與實性

乙 本性與習性

丙 佛性與凡性

丁 男性與女性

附錄：佛性與無性之討論

下編 唯生論

動和力是宇宙的內容

決定有情生殖的是樂力

生命巨流的潛能

一 生命的由來

二 現生命的動態

三 現生命的透視

四 現生命的起伏

五 壽命的解釋

六 生命巨流的建立

七 生命巨流的潛能

唯生哲學的生化之源

三 唯 論 目次

緣生史觀是經濟史觀的否定

一 緣生史觀的宇宙論

二 緣生史觀的人生論

三 緣生史觀的方法論

甲 無作緣生

乙 無常緣生

丙 勢用緣生

無生與妙生沒有脫節

## 題三唯論

太虛老人

獨善從閩南佛學院，轉武昌世苑研究，二十六年抗戰初起，余由吐嶺赴渝，於世苑小住旬日，命諸生各呈其學績，個別問話，欣福善器宇開展，翹然不羣，而性傲氣驕，慮無以深沉其學，循謹其行，久之經由歲亦來縉雲講教，閱數年教學相長，義解猛進。三十一年秋以海潮音編輯相屬，往渝兼理發行，已而轉蓉轉衡轉筑又轉返渝，流離顛沛，備歷艱辛，而未嘗失職，行能亦於動心忍性中顯有增。今值三十歲，自謂審所積學，泛涉內外，而悉出鑽研余諸著述，融貫抒發。其要集見所作唯識唯性唯生之三論，擬刊之就正。

師友，藉求策勵。余嘉許其意，爰贅數言以助歡喜，然渾金璞玉，當不厭其鍛煉琢磨，庶益臻於粹美，福善勉乎哉！

民國乙酉釋尊出家紀念日渝寓太虛老人

釋尊三十成菩提，孔子三十稱而立；

我亦三十弘法初，汝應珍重汝三十。

余三十歲出楞嚴攝論道學衡說法滬

漢今值福善三十歲書此貽之民國三十四年

四月太虛於渝寓（福善恭錄屏銘）

# 三 唯論

福善 著

## 上編 唯識論

### 極成唯識、否定物我

#### 一 從極端物我到緣起唯識

唯物唯心兩大思想之體系，施施然已飛黃騰達於今日龐大之哲學思潮中。浮面上人智似已發達到了極峯的階層。而實際上宇宙之本體及人生之真價，仍無由澈底的窮究明確而估定，事實上已不容許我們否認因智力的不夠而切感到問題的重大。請分別言之；唯物論 Materialism 以宇宙間唯物質的是實在有，其他之現象僅物質之作用或屬性。絕對的從三方面與承認精神為萬物本源的觀念論相反對。一、由方法論言之：吾人真實獨立存在的唯身

體及其各機關。從各機體所產生之變化，必是身體各機關之作用，永無獨立於身體之外有一永久不變之精神本質的存在。二、由機械論言之；宇宙間的能力，不增不減，已成了定則。一切宇宙間的變化都由此能力的推動。若認宇宙間除了物質以外，猶有個精神的本質，那麼宇宙間的能力即有了增減，有了創造，這豈不是與能力不減律相衝突麼？三、由宇宙論言之；地球未成之初，唯是一團雲霧，爾時既無生物，更無精神，迨後地球備具發生生物之條件，始有生物，始有精神。故精神是依附於物質的。以上三種論證，言之均各成理，似亦能成立，然一推究則疑問重重。方法論上以爲吾人之存在，僅身體及其各機關，永無其他身體之外的精神作用。試問如何生活中離於耳目而視聽，離於外物而思慮呢？如夢中未嘗嘗在之村園男女的外物，而偏偏有流淚遺精等諸事。過去的和未來的事物未現於眼簾，而偏偏地令人有所思慮。若謂此皆由物質凝合起而發生的幻覺或錯覺，則何以有此幻覺或錯覺呢，恐此唯物論者瞠目結舌莫思不得。機械論上以爲宇宙的能力絕對不減，一般的揮擲謂：能力不減律，祇能適用於物理化學之程序中，而於生物之生機的程序中則

不適用。以生物中有一種創造的綜合的活動，其性質與原則皆難以機械論解釋之。若更進而相推究，此無增減之不滅能力，究為何物？若即物質之本體或物質所變化之附屬作用，則此物質散滅時此能力將亦隨之而滅，無論單位的極微物體或共同的綜合物體，沒有不通過最後質滅的階段的，那麼，能力 *is* *God* 不滅的定則，將建築在什麼之上呢。宇宙論上以爲宇宙之初，唯一團雲霧，質點凝合，始有事件及作用。此乃唯物論者之宇宙論的假設，非吾人所能證證的實證，不能盡言。因此，唯物之談，祇爲偏面的武斷而不能徹底成立。

唯心論 *Idealism* 以宇宙間唯有精神無所謂物質，所謂物質者，不過吾人之觀念而已。整個世界也僅是精神活動之內容耳。此學派別繁多，有主觀的唯心論，客觀的唯心論；意志的唯心論；直覺的唯心論；存疑的唯心論等，諸派雖各有偏重，然反唯物而主張精神的存在，却是共同的。今以題域關係，只談一談此學中之唯我論一派而已。

唯我論 *Solipsism* 是觀念主義的主觀唯心論的發展，所以說她是唯心哲學的一派。總

合說，他是根據唯我底觀點確定有個主體的自我而否認任何宇宙及其他人格的存在。若分別說，則有兩種：一、認識論上的唯我論；認為吾人之認識，不外心意中的主觀作用，即自我或自我的變態。除了自我或自我的變態以外別無一物，縱有亦無實質，乃吾人自心中之觀念而已。此即為主觀的唯心論。二、倫理學上的唯我論；是極端的主張自愛自利爲道德之基礎，與從前希臘哲人派絕對自私的個人主義正相同，也有點像佛教的小乘學者。此說平常不甚通行，毋須多究。唯前說之認識論上的唯我論，不無異議，蓋既云一切外物（包括自然界及其他人格）唯是觀念，則推諸於過去之我，或未來之我，（皆非現前自我）亦應皆爲自我心意中之觀念了，若如是其結果必至懷疑整個自我之確實性而悖乎常識。雖然笛卡兒勃克萊之言有「神」存在，和裴希德之言有絕對我，仍未能濟其窮蹙，以世間永無獨一的絕對之我；神呢，縱許有，亦非自我耳。而且絕對的否認物質的存在，以爲一切物質，莫非自我心中所覺知，他人之人格亦被其否認，則宇宙間一切事物之作用完全失去了，同時吾人於早睡時，對山河大地并無覺知，試問在此無自我心意覺知時，山河大地是

否繼續存在？事實上睡醒了仍能見到未睡之前的宇宙現象。因此，從主觀唯心論的邏輯，而發展成的唯我論，理論上是通不過的了。

唯識物我論的愚想是怎樣呢？簡單說，她既不偏重於能力不滅的物質，也不獨持於心意主觀的自我，她以嚴密的科學方法去解剖分析而肯定物我爲因緣和合生滅連續唯識變現存在，一下子不是因緣和合生滅相續及心識變似就不存在。她的物我之定義和分析，究竟是怎樣的？我試說一下，先說我，次說物。我，有絕對自由，絕對不受任何順逆環境的支配而能轉移一切環境的意思。現在我們每個賺有的這個肉體自我，不但不能做到這個我底定義，而且還時刻因環境的關係而引起了種種煩惱與痛苦，比較上雖也有人放得下看得穿，但那能澈底呢。其實呢，在唯識物我論者之分析下，根本上就沒有個我的真實存在。不信麼，請看下去。佛陀在聖經上揭示我們：「今此幻身，四大和合，髮毛爪齒，皮肉筋骨，髓腦垢色，皆歸於地。唾涕膿血，津液涎沫，痰淚精氣，大小便利，皆歸於水。暖氣蹄火，動轉歸風。」假使四大各各分散了，將覓不出一個存在的實我。因此，又使我記起

一個故事。摩登伽女對阿難的色相是相當愛着了的，一次佛陀問她：你愛阿難什末？她說：我愛阿難眼，愛阿難鼻，愛阿難口，愛阿難耳，愛阿難行步。佛笑了一笑對她說：眼中有淚；鼻中但有涕；口中但有唾；耳目但有垢；身中但有屎尿，臭處不淨。假使你與阿難結婚做夫妻，便從身中流出不淨，有了不淨，便有兒子，有了兒子，便有死亡，便有哭泣等，於是身中有什末可愛呢？她聽了這番話以後，當下諦觀不淨即刻契證了初果。由此，可知道這血肉的假我，不但非衆緣合的，而且是染污的，不實的。

物，在佛學上解釋即心識所知之「法」，定義是執持自己的體性而不令人對他生起誤解。如火持已煖性而不令人誤認牠為溼的水是也。說狹些，這種法是假我的附屬體（我所）。包括吾人所實所依之一切宇宙事物。說大些，即能知的心識亦不失為所知「法」的一部份。如見緣相時，見為自證所緣，自證緣見時，自證又為證自證所緣，證自證緣自證時，同時即為自證所返照。所以說佛學上的「法」乃從有形的事物到精神上之概念，其範圍是寬於科學上所謂之「物」的。在這種解釋之下的「法」，必須從兩方面去說明：一、認

識論上的法，是在成住壞空的歷程上前後生滅連續不斷的存在着，一切有爲法都逃不出生住異滅的圈套以外，特別是生老病死頂頹然的緊隨着每個有情。二、構成論上的法，是說明每一個法都不能獨立的長成和存在，她是五蘊四大諸緣的集合體。舉例說，人的生命總報體，有自己無始以來的無明業識，但也有父母先天的赤白精血之兩大原質。人如此，其他生物亦不能例外，由生物而推諸於宇宙間的一切有爲法，莫非緣合之所成。

或有問曰：如上所言，我亦緣成，物亦緣成，則此成我成物之緣，果何由而來？且既主緣成是否亦否認宇宙和人生之作用及其存在？原則上說，彼爲此緣，此爲彼緣，皆爲相待的互存關係。離此關係，宇宙間殆莫能成立一物。所謂因緣，實爲此關係的越實說明。所以佛陀對諸法緣起的法則會有如此的闡明：「若此有則彼有，若此生則彼生，若此無則彼無，若此滅則彼滅。」以示此彼相望互爲緣義而存在的關係。不過，這彼此互爲緣義的關係，是有同時和異時的兩種。像二蘊相依，或根塵識和合等都是同時的。佛說宇宙存在的現象悉爲無常變遷剎那生滅的相續體，這種前後生滅相引而不相礙的關係，就是異時的

。所謂宇宙人生的作用和存在，在澈底的唯識物我論上雖不能一味的否認，但也不能確實的肯定其爲真實不謬。假使否認的話，宇宙間的現象，明明映於眼前而都各賦有其功能。假使肯定其真實不謬，世界上又永無一法不是生滅無常而靠不住的。但是我們知道這些生滅無常而有幻用的現前諸種事象，無一法離開心識的發現而獨立的存在着，無論其本身（人生）和器界（宇宙）皆通爲心識能知的對象，雖然一切識變，但仍不撥無其各種事象的本質。如眼見色時，仍託賴耶所變色相之本質而變現一種影像相分以爲緣慮。而賴耶呢，并非包辦的萬能，其本身亦爲無始業緣所招感，聖教上說轉識本識互爲因果，也即是這種關係的說明。因此，澈底的唯識物我論的思想，既不同主觀唯心論推論極成的自我獨存和客觀唯心論的共同心爲一切生物的其所依止；又不同唯物論者主張人生爲物質的歷史演變；更不同物心二元相對的混合爲決定生活的條件等，而絕對的主張宇宙和人生，是諸有情業緣所感和唯識所變的。

## 二 兩重物我論的否定

兩重的物我論，是指世間和聖教的兩重。先說世間的，次說聖教的。瑜伽說，世間的，我有種種相：我，有情，意生，摩納縛迦，養育者，數取趣，命者，生者。大般若說我有十三種，即於上八種再加士夫，作者，受者，知者，見者。若依世親的金剛般若論說：從三世總別上言，世間的我和，只有四種：一、差別我相，於一一差別之五陰妄執我故；二、相續體相，謂衆生相，相續不斷故；三、不斷至命住相，人相命相，俱不斷住故；四、後趣於異道相，謂即壽者相，命根斷了，再後趣六道。第一相總通三世，從酬前相說，是無始業終招感的果報體，故通過去，從現在相續不斷的命住相上說，是創造新業的總機體，故通現在。從引後用上說，可以往轉後趣，故通未來。而後面三相，都是次第分通於三世。世間的法相呢，像吠世史述的實、德、業、大有，同異，和合的六句義，和數論師的二十五冥諦乃至如自然科學，社會科學所研究諸對象等，都是屬於世間的物相也。其次

就談到聖教的物我了。唯識述記說：預流，一來，不還，無學二十七賢，十三住聖，三乘十地等，皆聖教我種種相也。聖教的法呢，就是指我們常談的五蘊，十二處，十八界，十善巧等那些名數。關於這世間聖教的兩重物我，有好多佛學者的看法不同，但他們都澈照了物我的本體，而根本上共同否定其實質的存在，不過否定的出發點和方式上稍有些差異而已。

安慧雖確立自證一分，而解釋世間聖教的兩重物我，却是以相見二分爲其所依。雖然，仍只許自證分爲聖者現證之聖智上有實體，而相見二分則爲世間凡夫於自證分上所妄起，無其實體。相見二分爲我法之所依，相見既無體，那末能依於相見二分之我法，更是難體了。但是，安師對於世間的我法是怎樣否定的呢？有兩個原則：A，無體隨情的否定，謂世間的我法既然無體，何以又於經典上也有我法之名呢，乃是隨順衆生的情而說唯識所變，假立我法之名以起對治。所謂：「爲對遣愚夫，所執實我法，故於識所變，假說我法名。」B，別無依總無的否定：相見爲我法的所依，相見既無體，則是總無；那末能依的

我法當亦無體，則是別無了。安師對聖教的我法是怎样否定的呢？也有兩個要則：A，無體施設的否定，謂聖教隨世間之緣而假施設有我法。B，以無依無的否定，能依的我法，是無體而所依的相見亦是無體。丁義煇別謂：「以無依無，假立聖教所說我法。」世間和聖教的前兩種是隨於妄情的迷解。後面兩種却都是於法體的義用。

難陀師立相見二分，以見分爲能變之識體，由此識體轉變現的似外境相，卽是所變現的。故難陀師亦卽以此親相分爲我法之所依，不依於見相之本質上而立我。鈔解難陀義云：「我法二種不依見相本質上立我法，唯依親相分，」亦卽此種關係之說明。難陀對於世間我法的否定有：A，無體隨情的否定；謂世說我法，原無實體，聖教乃隨衆生之妄情上之我法而假說我法。B，以無依有的否定；世說我法，雖屬無體，而執心之體，却是不無。以無依有，假能迷妄情而假說我法。對聖教物我的否定，也有二種：A，有體施設的否定，謂聖教中所說之我法，如佛菩薩三尊等，其體雖有，但那勉強所施設的我法之名，均不能銘其本體，但隨世緣，假施設立而已。B，以義依體的否定；謂聖教中所說之我法的體上

，有似我法的義用，故聖者依此法體上之義用，而假說我法。無體隨情和有體施設的兩種否定，是依於妄情之迷解上而假說之言。以無依有和以義依體的兩種，却是從法體的義用上而否定的。

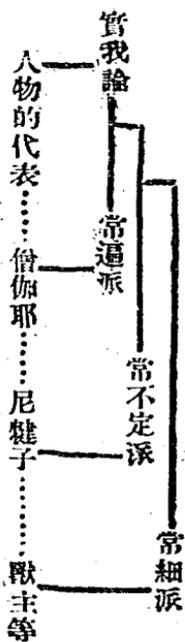
護法師，十師中之最權威者，正統的唯識學者，很少不奉護師的思想爲正確。他的四分義，在古代，在現在，雖也有不少的思想不同者，在那裏反對，但仍舊未動搖其立場。但他對物我的否定，却不是以四分去論的，是隨古釋削去最後的證自證而以前三分去分別的解釋。他以見相二分爲我法的所依，以自證分爲能變的識體，也就是依見相的本質上建立我法。他對於兩種物我論否定的原則，却同於難陀。所不同的即難陀以相分爲我法的所依，而護法則以依他有體的見相二分爲我法的所依。而安慧呢，與護法也有些異同。二師同以見相分爲我法的所依，自證爲能變之識體，是其所同。但是安師相見三分是遍計而無實體，護師却以相見屬依他而有體。至此，我們可得到一個結論：即各家對物我否定的方法理論雖然不同，而對於否定實物我論之存在，悟深深契同而不相違的。

### 三 神本實我與物本實法

近世紀實學思想界裏掀起我兩個風潮，似乎很希奇，并認為人類思想的發達。實際上這是我們從無始以來俱有的煩惱習氣的發作，關於這，最早在印度已經有了很複雜的派別見解，算不得是今日哲學上的進步。而這些複雜的物我理論，一向又都是普遍在世人不大光頭的聖賢裏，所以少有人知道，更少有人研究，好，讓我來個從我到物的分析報道！

純外道的神本實我論，枝流的宗見，且不問它。而主流的發展，却有着下面的三種。

第一常遍派執我體是常，周遍，量如虛空之無所不在，隨身在處造善惡業而感受着苦樂的果報。這派的人物可以借伽耶和吠世史迦為代表。第二常不定派，執我體雖常，而量不定，是隨身體的大小而有卷舒。尼犍子是這一派的重要人物。第三常細派，執我體，不但常，而且細，如極微那樣細，潛轉身中而作事業。這一派當以遍出和嶽主為中心的代表。如把這三派合攏來看，應是這樣



在反我論者，對以上三派的見解都會施以嚴厲的評判而不容其存在。其評第一常遍派，有下面的幾點：一、假使我體是和虛空一樣的常遍，則此我體應當不隨此狹小的身子而領受着苦樂，更不應有所轉動而造作諸業，因為虛空是無轉動與造作的。二、所執之我體，既如虛空體常周遍，則一切有情之我體，是同呢？還是不同？若同，那末一閻有情作業受果時，應當即一切有情作業受果。一個有情得解脫時，一切都得解脫了。這來，染淨凡聖都弄不清了，成大過失。若不同，則諸有情之我體，已如虛空更相交遍，體應相雜，一我處作受，應即一切我處作受了。因為業果身，三法與諸我相合，屬此非彼，道理上是說不過去。

評第二派謂：我體既常，不應隨身而有伸屈卷舒，一有了伸屈卷舒，則應如雲霧之風

而非常住。同時亦可分析，既可分析，如何可執我體是一個常一不變的固定存在的東西？評第三派謂，若我量至小如極微，則如何於一刹那中能令色究竟天一萬六千由旬之大身普遍轉物？若謂雖小，不能一念遍動大身，而能次第捷速巡動如旋火輪似遍動者，則所執之我，有了循環往來，而非一非常了。

外小混合的實我論，在量的發展上，也同純外道的實我論，有着下面的三面：第一卽蘊我論，認爲我體卽蘊法的集合體，離蘊則無我體可得。如薩婆多及世間異生，皆爲此計。第二離蘊我論，計我異於蘊體，純外道的實我論的三種，皆是此攝。第三與蘊非卽非離我論，計我既不離蘊，亦非卽蘊，在此非卽非離中，有一個常一的我體存在，就是「不可說法藏」。這派是後跋蹉氏派（犢子）的宗見。

我論者也同樣的一一予以詬擊，若我卽蘊，那末所執之我，應如蘊而非常」。若我離蘊，應如虛空無所作受。若我依蘊而立，又與蘊體非卽非離，應如瓶等而非實我。犢子部有所謂過去、現在、未來、無爲，不可說五法滅。他們所計之我，就是屬最後一個不可

說出藏，意謂我是有爲無爲都不可說。殊不知道所執的我，既不可說有爲無爲，則自所執之我，亦應不可說「是我」或「非我」了。最後，反我論者，對諸實我論者，提出幾個嚴重的責問：一、你們所執的我體有思慮呢？沒有思慮呢？如有，應是無常，因爲我非一切時有思慮故。如無思慮，應如虛空木石，不能作受。二、你們所執的我體，有作用呢？無作用呢？如有，總如手足而是無常。如無應如兔角而非實我。三、你們所執的我體，是我見所緣境相呢？非我見所緣境相呢？若非我見所緣境相，汝等云何知實有我，若是我見所緣境者，應有我見非顛倒攝，同時你所執之我，應非是我，以詐非我見之所攝故，如色聲等一樣。根據上面三個道理，神本的常一實我是無法建立的了。

唯物論的思想，誰知道是主張宇宙萬有的構成和人類生活的演變，是由於物質。這思想在印度早已有了，並很普遍，其派別的雜出並不亞於今日唯物論千枝萬葉的蕃衍。何以知道呢？這得要說明幾點。

印度古代哲學中最有條理而且最權威者，莫過於僧伽耶派。他說明宇宙萬有開展狀況

之根本原理，不出於二十五種原則。首先執有一個受諸境的最高神我 Purusa。次之有個供神我需求的自性 Atman 宇宙萬有的本源，是薩埵（食）剌闍（噴）答摩（癡）的自性三德。由此三德所成之諸境是實有的存在。故神我的享受實有諸境不得不由自性的轉變了。同時自性也即以轉變諸境供神我受用爲唯一之任務。然而自性轉變什麼呢？就是大 Zarni 大又是轉變什麼呢？就是我慢 Anamkara 再由我慢生聲香味觸五唯 Tamara 再由五唯生地水火風空五大 Mahadaha。再由五大生眼耳鼻舌身口手足男女大小遺意處十一根，終名中間二十三諦。由此我們可以看出神我與自性的關係，恰如跛者與瞽者，神我雖有智的作用，然不能動，自性雖有活動作用，然自不能爲活動之源和動機。蓋神我爲使自性有活動者，自性僅爲活動機之實現者，必須神我與自性互受刺激，乃產生宇宙的萬有，也就是中間大等二十三法。

僧伽耶派以神我與自性并論，哲學思潮中起了大變，但神的氣味仍未脫却。及吠世史迦派起，以我與四大并論，不但解除了神的羈絆，并能從客觀上對宇宙萬有作詳細之考

察，此實印度思想上又一進步，可惜傳來中國者，僅惠月所造十句論一部，其他皆片鱗隻爪的散於各部，難作詳盡其本旨的研究，故現在也只能簡單的說明。

吠世史迦派，十足的是印度心物之多元論的代表，他分析宇宙萬有的形成，不出於六句定義，并且此六句義法，多是有實體的，現量所得的。一，實爲萬有的本體，二，德爲萬有的屬性，三，業爲萬有的性能，四，大有即離開實德業以外，萬有各有一能有本性，名大有也。五，同異即萬有的共通性與差別性，六，和合即萬有，不相離性。這是根據百論等，唯有此六句義法。若依其苗裔惠月所着之十句論，則較繁多。所謂十句者：一，實句：從此總實開了九個別實：地，水，火，風，空，時，方，我，意。二，德句：也分出了三十四：色，味，香，觸，數，量，別性，合，彼性，此性，覺，樂，苦，欲，嗔，勤，勇，重性，液性，潤，行，法，非法，聲。三，業句：有取，捨，屈，伸，行的五種。四，同句：謂實德業三同一有故。五，異句：異體許多，依九異故，而數不定，或總實異，或別實異，九實一一有細分故。六，和合句只是一個總體。七，有能及八無能，體俱許多，因爲實德

業三，得果之時，有共不共故，九俱分句；體亦許多，實德業三各別性故。十無說句；體有五；未生無，已滅無，更互無，不會無，畢竟無。總上下十句，前六句的定義與吠世史迦的六句義法相同，後面四種，算是惠月加增的。

此外，在印度古代還有幾派唯物論者，唯質量上都很簡單而已，如有執地水火風之極微，是實是常，能夠構成粗色地球。這些派別，理論上雖然幼稚了些，而當時在印度哲學界中也確實的露過了鋒芒。正因為理論的幼稚簡單，經不住反對唯物論者嚴厲的攻擊，莫說這，就是前面比較理論深刻而且內容豐富的僧伽耶和吠世史迦的兩派，也仍然始終通不過反唯物論者的責難：一，假使說自性具足的薩捶刺奢答摩三德所成的大等二十三法，是實非假，現量所得，那末大等諸法，也應如自性非三合成了，或者自性亦應如大等諸法由三事合成了。如許的話，那末自性與大等諸法，同為多事合成，如象馬車步之軍及竹樹之林，成假非實，如何可說現量得耶？二，如果認為實等諸句義法，多實有性，現量所得，那末實等諸句就不能構成宇宙萬有，因為產生宇宙萬有者，必有作用，如所生果。如有了

作用，則一定是剝那生滅相續不斷的轉變無常者，既如是，何實體現量之可言？所以不但四大極微等產生萬有的唯物理論，不過反實物論者之攻擊，即僧伽耶和吠世史迦仍是一般的走不通實難。因為反實物論者眼中的宇宙萬有之存在完全是因緣和合的繼續假相，絕無不透明無空隙之固定實質，只剝那生滅展轉流動，抵駁調劑和合相續顯現而已。

#### 四 一·二元的萬有母體

中國古代哲學家對於物我之母體思想，最基本的也是一元論與二元論，現在且依據歷史的前後，而簡單述敘出這種思想的代表人物。

老子，是一元論者，他說明萬有之本體，就是一個「道」。沒有這個「道」，宇宙萬有就失去了本因。道德經四十二章說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物；萬物負陰而拖陽，沖氣以爲和」這與易經上的；「有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦生萬物」是一樣的意思。然而這個萬物的「道」是怎樣呢？他說：「道之爲物，惟恍

惚惚。惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有情。其精甚真，其中有信」。道體之形容，可謂盡矣至矣。因此他這個「道」，並不是具體東西，是不可道的「無」，然而「無」不是沒有的玄之又玄而已。所以道德經四十章裏又說：「天地萬物生於有，有生於無」。孔子，是二元論者，他說明天地間的萬事萬物，無處不變，無時不變，論語說：「逝者如斯夫，不捨晝夜」！此言萬象的善變而已。此善變的基本動力，他認為有兩種：一是陰，二是陽；陽者剛性，陰者柔性，他說：「剛柔相推而生變化」。又說：「一陰一陽之謂道」。這與序卦傳上的：「有天地，然後有萬物，有萬物然後有男女；有男女，然後有夫婦」。是出於一軌。所以孔先生是極端的主張天地間的一切事物，都是從陰陽的互為消長循環活動中變化出來。

墨子以法天為基礎，天為最高之主權者，天能握一切命令之權以支配萬物，為人類社會道德之根本，故真思想，特重天法。法儀篇上說：「天之行廣而無私，其私厚而不得，其明久而不衰，聖王法之。既以天為法，動作有為，必度於天，天之所欲則為之，天所不

欲則止。」所以黑翟先生是天本的一元論者。孟子，是傳孔子學派的人，而他的思想却根源於仲尼之孫孔伋（卽子思）的，他是國家主義者，很反對揚朱。然而他對於天，上帝也相當重視。孟子卷八說：「雖有惡人，齋戒沐浴，則可以事上帝。」與子思的，「郊社之禮，所以事上帝也」是一樣的口氣。他特別有「人事天與」的思想，比方舜之有天下，而孟子以爲「天與」。

莊子，以無始無終無形無象之「冥冥」，爲構成萬物之本源。如北遊篇裏說：「昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生。」是以莊周先生乃認爲天地間一切事物都是同由一個「冥冥」之本體而產生，故齊物論上有：「天地與我并生，而萬物與我爲一」的說明也。荀子，是一元的物我思想者，他的一元就是「道」，他說：「道出乎一」。森羅萬象皆本體，乃爲道之一偏，每一物又爲萬物之一偏，天運篇所謂：「萬物爲道一偏，一物爲萬物一偏」，而人類獨能稟受道的全體。道的全能，唯藉聖人表現活動而已，故禮運篇說：「天能生物，不能辨物也。地能載物，不能治人也。宇

宙中萬物生人之屬，待聖人然後分也。『伏羲，以爲天地生滅也。伏萬物之現象，無不從』  
『玄』體中變化而來，而此本體之『玄』，乃度古今，邁陰陽的萬有根本。上而日月之運行，  
下而寒暑之代謝，都是啓於玄的啓化。玄肇篤說：『假使天地，略而啓化，罔啓於玄。』  
『故伏羲之思想，實近於老莊。朱熹，是二元論者。但是他的二元論，由濂溪的大溪說和  
伊川的理氣說綜合而成。他以爲萬物之成由於理氣，而理氣二元則更歸於太極。他說：『  
天地之間，有理有氣，理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也。生  
物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。』陸象山，是一  
元論者。他認爲整個宇宙即吾人之心，此心即理也。萬物皆備於我，只要明理，所以他說  
：『塞宇宙，一理耳。』此所謂心即理，無論何處何時都不變異而深深契同的，東海出了  
聖人，此心同，此理也同。西海出了聖人，此心同，此理也同。南海出了聖人，此心同  
，此理也同。千百世上，千百世下出了聖人，此心同，此理也同。故宋時的陸氏與朱子思  
想上相異的，就在這裏，一論理氣二元論，一論唯理一元論。王陽明，是唯心一元論者。

主張心卽理，是分不開的。若析心與理爲二，則精一之學亡矣。故說：「物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣。」又說：「心同理也。天下又有心外之事，心外之理乎？」故守仁是絕對的尊抑朱的唯心一元的物我論者。王氏思想，與今日西洋主觀的唯心論如出一轍。主張由意識決定環境，而否定物質的存在。

關於萬有構成的母體，東西洋哲學界裏不知鬧了多久了，結果仍找不到一個絕對靠得住的萬有構成的根本。最早，西洋唯物論者，認爲萬有基本存在的母體，就是物質。用嚴密科學分析的方法，分析出物質的單位，是九十二種的原質。每個原質的質點，有重量性的，故都佔據了空間。後又從原質分析到最微細的實體曰分子，這分子不能再分析了，是最基本的單位。那曉得這些時又有分子分出的原子。再後來又有從原子分出的電子，認爲原子是先由一個電核，另又由一個或多個電子的環境而合成。再最近又有能子之說，而認爲電子物質，可以化爲能力之光，這光的波動，既不如原子可以計算，又不如電子可以環繞和物質一樣的佔據空間，完全是認識上的決定，故又曰認識波。印度的願世唯物論者，

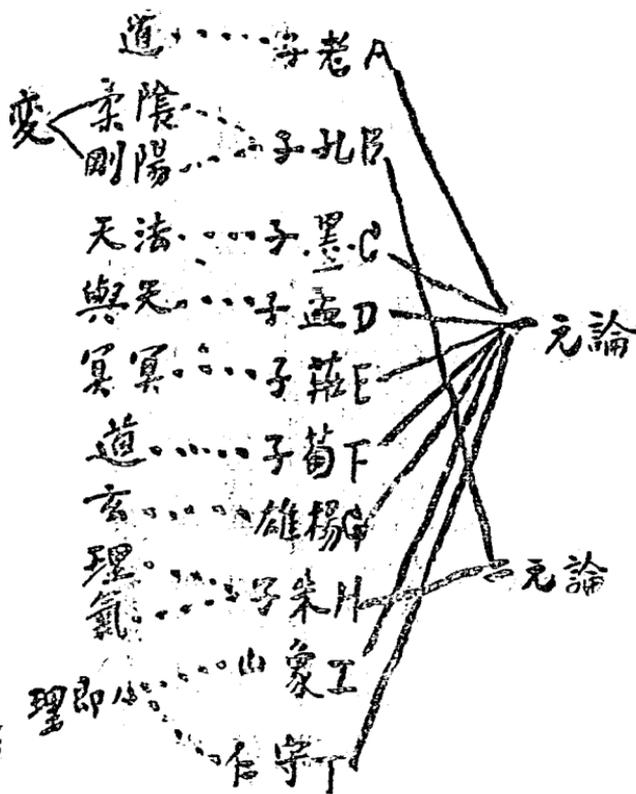
認爲天地間萬有組色的構成，是地水火風的極微之爲母體。極微中最至不可再分的曰父母，極微和合展轉相生，子微孫微乃至整個地球。這種說明的方法雖然特別，而實際上的意義則已同於西洋唯物哲學的物質不滅之說。可是，現在最前進的物理學家研究的結果，連最後的質體也失掉了，如何建立萬有是物質的構成呢。極微也是小的質體，西洋唯物哲學的質體既已通不過，則極微之說，如何走得通？大乘佛教的學者說，極微只是一個假想慧上的影像，沒有絕對的實質的。

西洋除了觀念論，印度除了僧伽耶派的冥性神我說，其他多是偏重物質方面接近了眼前的認識的。而中國古代的哲學家，却多根據理性之要求而富於精神的玄想，很遙遠的距離着現實的事象，令人大有「聽之不聞，搏之不得」的希微之感。比方老子的恍惚之「道」，孔子善變的「陰陽」，墨子的「法天」，孟子的「天與」，莊子的「冥冥」，荀子的「道」，楊雄的「玄」，朱子「太極理氣的渾合」，象山的「心理渾合」，守仁的「心」等，很少不是重於理性的懸思的，這簡直同耶和華鑄造萬物，一樣地經不起今日最前進的緣

起唯識的眞現實論者之攻擊。雖然孔子善變的陰陽，名目上接近了今日科學上陰陽電子之說，而實際上說明的對象仍是兩個。雖然陸象山王陽明一派的重心之說類似了西洋觀念論之思想，終究因爲否定物質的存在，而成了意識的偏激之說。不能如唯識宗學講到見分上之相分，而兼顧心變不離本質，則是其不能千古雄立於學術界中之最大原因。其他如「法天」、「質天與」等，則與印度一元論者之大自在天或今日基督敎上帝創造萬物說，同樣地爲佛敎思想之所否認。即在今日唯物唯心兩學派上亦無法通過，特別是機械的唯物論絕對否認有什末天神主宰萬物，萬物是由原子集合而成的。雖然哲學派中也有承認上帝神的，但同時也有多派進而否認。原來佛敎也有許多典籍如成唯識論十二門論等都有否認天神主宰羣生創造一切的。所以，學術思想越前進，越發達，則天神主宰萬物之說越動搖越靠不住，甚至根本推翻。而佛敎學術老早在千百年前對天神造物之說學說予以嚴厲的剝奪的攻擊，徹底的否認。足見佛敎思想的洗見，其學術前進的發達是佔了最科學的勳陣也。確是顯然的事實了。所以，中國古代哲學家的思想與佛敎、與唯物學接觸起來，雖然也有契合

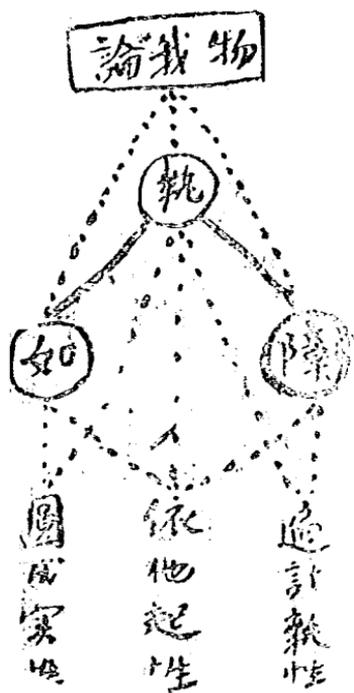
的地方，却多半成了敵

現在且將各家思想用圖表撮合起來作整全的看法：



### 五 物我論的一體三面

物我論的一體三面，就是：執，障，如，於依他緣生物我幻相上虛妄分別計度自在差別曰執，由執而障，由障而不能顯露性如。反過來，若能於物我幻相上當下了知緣起性而不起顛倒妄執，則亦無障，無障故則性如實體就露堂堂的顯現了。所以這個執障如的三面，無論從正面看亦好，反面看也好，它都是一體的，連貫的。今請引伸其義。



執，是吾人於日常生活中對生活環境的一種心理上片面的決定，也就是對於宇宙人生的幼稚而不澈底的遍計認識。唯識論對於這種認識開有兩種：甲，是實我的認識，這有兩種：一種是純自力俱生的，謂從無始時與我們生命一齊產生的，不是後天意識上起的決定。第七識緣第八識的見分，起自心相，執以爲我，是常相續的執着。第六識緣第八所變的五取蘊，或總或別，起自心相，執以爲我，那是有間斷而不定的認識。這常相續與有間斷的兩種對我的知見，非常微細，要待修道位中，時時修習殊勝的生空觀才能除掉。一種是帶有他力而起的，并不是與生命俱來的，是我們後天受了環境的刺激第六識而起的一種我的認識。從緣邪教所說法相而起的，和從緣邪教所說我相而起的，都是帶有他力的。這緣邪教所說法相和我相的兩種對我的認識，行相來得粗顯，於見道時，觀一切法生空真如就能拋棄。乙，是實法的認識，這也有兩種：一種是純自力俱生的，謂無始以來就與生命俱來的，第七識緣於第八識的相分，起自心相，執爲實法，那是對法上的常相續的執着，第六識緣第八識所變的蘊處界，或總或別，起自心相，執爲實法，是有間斷而不定認識。這

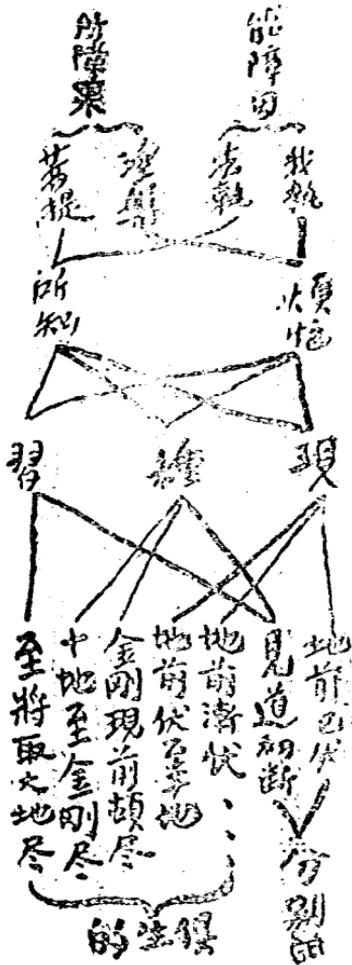
常相續與間斷兩種對物的認識，行相微細，須於後十地中，時時修習殊勝的法空觀，才能除掉。一種是帶有他力的，亦是受客觀環境的刺激所致。從緣邪教所說虛界而起的，和從緣邪教所說法相而起的，都是屬於帶有他力而對法的兩種認識。這兩種認識的行相，也相當粗顯，只入初地時，該一切法法空真如，就該完全取消。

障，是有情清淨心上一種愚染的蒙蔽，由前面我法二執而引生，依我執而生煩惱障，由法執而生所知障。本來實際上是由執而障，由障而更復執。煩惱障發業潤生縛諸有情，使於三有五趣生死中沉淪着，而障涅槃，粗顯易斷，故成唯識論第九提出百二十八惑等，以示頭數。所知障以不證有了知諸法事相及實性的妙智而障菩提，行相微細難知而不易斷，故經論中有不標其首數。所以，這一障也就因本質上深淺粗細的關係而有寬狹的不同。煩惱障所在處，必定有所知，而所知所在處，則未必有煩惱，因為有我執時，必定有法執，而有法執，則未必有我執。所知兼通粗細，煩惱障所緣必用所知作所依，而煩惱障體是粗，故有法執時，未必有煩惱。所以，煩惱障於三性中唯局於不善及有覆無記，而所知則

更通於無覆無記。因此，這二障伏斷的次第也就有了先後遲早的不同了。

分別的煩惱障的現行，於資糧位上已伏，種習於見道斷。分別的所知障的現行於地前已伏，種習則於極喜地斷。

俱生的煩惱的現行，於地前漸伏，初地以上，能頓伏盡，令永不生，如阿羅漢。種子則於金剛喻定現在前時，一切頓斷。習氣由地地除至將頓取菩提時。俱生的所知障的現行，地前漸伏乃至十地伏盡。種子於十地中漸斷，金剛喻定現在前時方斷盡。習氣須由地地除至將頓取菩提。今將執障的關係來牽連起來作一綜合的說明。



如，是一切諸法的真實性，亦即由斷捨前二執二障所顯之二空真如，前已說過，人我執爲煩惱障本，故由之煩惱生死流轉不息。若根本上斷去人我執，則生死空而證生空真如。法我執爲所知障本，故由之而對宇宙心境，愚癡無知，不能圓通澈照，若根本上斷去法我執，則心境空而證法空真如矣。

所以，二空真如，是由二無我理所顯的。當下了知依他五蘊和合無主宰無常一的生滅連續的我體而不遍計執實，就是人無我。當下了知仗因托緣無實用無定相生滅連續的物體就是法無我。由此二無我所顯的真如實體，心行處滅，言語道斷。既不帶敬而有一多增減，又不拘此形體而有大小方圓異同有無，乃法爾如是非有而有，非無而無的普遍於諸法的理體。所以，無著論師說：「二我無，卽二無我有，二無我無，卽二我無」這實足以說明了由除去物我遍計依他執障而顯現空圓成性如。

## 六 強權物我論之沒落與佛化人間

強權物我論之沒落與佛化人間的產生，這要從兩方面看：一從文化上看，二從學術上看。

從文化上看：太虛大師把整個世界的文化分爲三大系：一是對外物的，是現代西洋的文化，重心點在征服自然以厚生利用，二是對同類的，是中國的文化，重心點在使人與人之間相生相存相資相助相安相樂；三是對自身的，是印度的文化，重心點在提高道德人格而向上淨化自我。是的，今日的世界文化實由這三種文化組合成的了。

我們知道強權物我論的猖狂，就是由第一種文化的發展到了極峯。整個天下被幾個頑皮的強權論者鬧得大家不安。德義在歐非大西洋地中海亂來，日寇在東亞太平洋胡鬧，這是強權物我論者行動化之集體。他們儘管無條件無保留的提高自我民族主義而發展和無限的物慾。德國的國歌是：「天上飛的，地下走的，沒有我們德國人怕的！」對「自我」的

份價意識上相當驕傲，狂者多進取，因此，藐視了一切，而窮兵黷武征服自然發展物慾，擾亂着世界和平。所以，第一種文化越發展，則強權叻或論者越瘋狂，世界的和平越更遙遠的距離着。假使按照大虛大師的強調：以前一種文化補助後兩種文化的不足；以後兩種文化去克除前一種文化的競爭殘殺，則相親相愛相資相助的佛化人間，不難應時而誕生！

從學術上看：最近的學術思想有着兩個體系：就是科學和哲學關係上是相當密切，雖然任務不同，而目的却都同是研究明白宇宙萬有的真理的。無科學則哲學就感特到宇宙人生兩部門各種知識供給的缺乏；無哲學，則各種矛盾的科學知識建立不起無矛盾的體系來。從前科學在沒有十分發達的時候，大家都說：「哲學的科學」，而今事實上科學已是學術思想上的權威，哲學却不能同時同樣的進步，所以又有人說：「科學的哲學」，以促其科哲的合作，乃能達其目的。

事實的，今日的科學是進步得太快，而哲學不能同時同樣進步，引起了科學的熱狂和驕傲，因此，整個人類和世界，也就不得不由熱狂和驕傲的科學來橫斷的統治和支配。

今日橫行於世界的強權物我論者，無不是以科學做它的前鋒和後盾。所以，這廣大而猛烈鬥爭殘殺是科學瘋狂的結果。因為科學的知識是矛盾的，而哲學的任務，來是「統一各科學所供給的知識構成無矛盾的體系」，可是，今日的哲學自身上已感覺到偏缺不全和落後，則全世界人類之生活不得不被迫而陷入於人殺人的矛盾的痛苦中！

假使，從今以後，哲學的唯物與唯心，拔去對立的旗幟，再不要喊什麼新實在論出賣觀念論，新物理學出賣唯物論等口號，能和合努力地迎頭趕上科學的進步，以舉之合作，負起任務，而矯正其矛盾化的澎湃。同時切實接受並發展緣起性空唯識現的物我思想以約束住強權物我論者的自我勃慾，則天下之人類生活將接近了佛化。

## 一三三四的辨正

### 一、一三三四的體業

在小乘半教，計心之所緣境相，離內識而獨存，心之能緣體事，別外境而內在，今之心理學家，亦有類似此說，謂除主觀的內覺以外，猶有客觀的事物存在。

大乘滿教，以不即不離之相，見，自證，證自證四分，說明諸識能緣所緣相上的體業，而境識的關係，因得明瞭，半教派固然不能體會，即今時式心理學者，亦未能研究得好的結果。現依唯識分別論之：

相分，內心所現之境，所緣為義，即宇宙間精神的或物質的一種心理的對象，如眼前一切物質及某種事情在精神上寄託的概念，都名相分，但此相分有本質的和影像的兩種不同本質的，唯識上呼為疏所緣緣，影像的即心識託境相本質而變現的一種影像相分，以為總慮，唯識上呼為親所緣緣，由此可曰由相分者，即能緣心識所變緣的一種境相也。無

性釋云：「始從眼識，乃至身識，隨類各別，變爲色等，種種相識，說名相分。」故相分隨識似異，各識有各識之相分不同，所以知之者，見分所證有差別耳。識論義演云：「卽見分知境，有如是相狀。」八識之相分如圖：

前五識1.

3. 第七末那

1. 五塵境	相 分	第八見3.
2. 一切法		根種器4.

第六識2.

4. 第八賴耶

有人執無所緣相，故撥無八識之相分，成大過失。今以三量證成相分如下：

如汝緣青時，若自心上無所緣相，卽應于正緣青時，實未緣此青境……………宗  
汝執無所緣相故……………因

如餘所不緣境

汝此時緣聲等心，亦應緣今色

許無所緣相故

如今緣青色之心

除所緣色外諸餘法，亦應爲此緣色心緣

汝執無所緣相故

如汝現自所緣色

上三量皆爲反證相分定有，自心所緣之境，皆不離自心也。初量意謂：若無所緣相，則眼識緣青色時，應無所謂青色現前；次量謂若眼緣青而非緣青，則後時耳識緣聲等境，亦應緣今青色，三量謂若耳緣聲等即應緣色，則應除色之外一切諸法皆爲緣青色之眼識所緣矣，今事實不然，緣青則青，緣色之心不能緣聲，色外諸法，非爲緣青之眼識所遍緣，各識唯緣各識自所現之相分，如眼唯緣青，乃至第八唯緣根種器，證成相分必有無疑。

喻

宗

因

喻

宗

因

喻

見分，對前相分有照見之用。能緣爲義，卽諸識對宇宙事物，有一種辨別力（亦可云認識力），識論卷二謂：「此了別用，見分所攝，」無性釋云：「眼等諸色，了別境界，能見義邊，說名見分。」然有執諸法畢竟空，撥無能緣相、（如清辨云：若約勝義，諸法皆空。唯有虛僞，如幻化等）成大過失，今以二量證成見分定有。量云：

若心心所無能緣相，則心等應非能緣……………宗

無能緣相故……………因

如虛空等……………喻

汝虛空等應是能緣……………宗

無能緣相故……………因

如心心所……………喻

今虛空實無能緣相，亦非能緣，反成心心所是能緣，心心所應有能緣相。能緣相有，

見分極成。

自證分，見之緣相，而見分不能自知爲見，述記所謂「刀不能自割，如何心能自緣」，故見分緣相，別有知見分之用，立自證分者，以其有知見緣相之用耳。

證自證分，見緣相不能自知爲見，須自證分證知、自證證見緣相之用，亦不能自知，故別立證目證分，以爲證知自體分緣見之用也。然知此證自證分者即前第三自證分也。自證分有緣內外二用，向外緣見，向內緣證自證，故三四二分，互爲能所緣也。總論四分，則相唯所緣，後三通能所，識論所謂「初唯所緣，後三通二」。

此中四分，前二是外、後二是內、若從果體論，可將內屬的後二併在一起，以自體分攝證自證出名，則成相見自證三分。若從能緣行相論，後三俱是能緣。以見分攝自證證自證出名，則成相見二分。

二、安難陳護一二三四

安慧一分義：安師依華嚴「三界唯心」等文唯立依他自體一分，雖也附說相見，但屬徧計，情有理無、唯有自體分是依他、從種子生，理有情無，而相見二分，是虛妄分別，

無實體性，徧計而有，辨中邊謂：「能取所取，是徧計執。」故安師認相見爲遍計無體也。眼前山河大地等，爲相分收，吾人心識變緣境相，爲見分收，云何爲假而無體耶？答曰：山河大地者，識之自證分所變故，楞伽謂：「由自心執着，心似外境轉，彼所見非有，是故說唯心。」密嚴亦云：「愚夫所分別，外境實皆無，習氣擾濁心，故似彼而轉。」相分見分，離自體外，無實體故，河山人物等，亦自體所變，故安師副說遍計之相見，而標立則唯依他起從種生之有體自證分耳。

雜陀二分義：雜師依攝論「由二性有相有見」文立相見二分，此相見義，亦如無性所謂「能取分名見，所取分名相」、但此二分，均依他屬，源於攝論「唯二依他性」而立，如此建立實無着世親思想之傳承。然相見雖共依他，不共有體，見分依他而有體，相分依他而無體，厚嚴云：「一切唯有覺，所覺義皆無，能覺所覺分，各自然而轉。」上二句明見分有，相分無，下二句明見相二分俱有，謂相見二分各從因緣和合而起，不必待心外之境也。

陳那三分義：陳師以三理推證諸心心所一生時各有三分，即相見自體三分也。三理者：（一）相見必有其依體；相見二分是心心所之業用，凡用必有依體，故相見以自體分爲依體，若無自體，相見亦無。若有二分，則必有自體，相見必依自體生故。（二）能所二量，必有量果；陳那集量論云：「似境相所量，能取相自證，即能量及果，此三體無別。」此中似境相爲所量，即相分，能取相爲能量，即見分，量果正指自證分也。見分緣相，既爲能量所量，若能所量上無量果，則如基師所謂「能量無果，量境何益？」如尺丈量於物時，物爲所量，尺爲能量，解數之智，即爲量果。有此量果，能所量功不致唐捐，故於能量之見分及所量之相分外，須立一自體分以爲量果也。（三）於曾習境必有其記憶；若無自證分，應不能自憶心心所法，我人過去經歷許多心境，今何以都能記憶，乃以昔時心上有思考感情等，有自證分緣自心法故，否則，今決不能憶起。述記量云：今所思念過不曾緣之心除宿命他心智等，餘心一切皆應不爲憶（宗）不會自緣故（因）如不會更色等（喻）色等境界，昔時若未更歷，今決不能憶起，（此世所共許，故得爲喻）。反證必已

會緣，方能得憶，成自證分定有。

護法四分義：護師認前三師各有見地，仍有不盡理處，且心分的作用亦不健全，故在相見自證三分外，再立一證自證分，而成四分也。今以二義明之：一爲四分之所依；二爲四分之立理；今依次先述四分所依：密嚴經云：「衆生心二性，內外一切分，所取能取緣，見種種差別。」頌中意謂：衆生心分上有兩種性，一是內分性，卽自證證自證是，二是外分性，卽相見二分是，這內外一切心分上都有能取所取纏縛，故有四分，至這纏縛，有述記義演二釋不同：述記謂爲粗及粗重，唯通有漏，義演則謂四分互相能所纏縛，唯通無漏，比觀起來，述記一釋，較義演切當，以前解唯通有漏，正合「衆生心二性」義，第二解雖通無漏，不合「衆生心二性」義，然指出四分互相能所，互相纏縛，正爲四分家所樂許。頌中又云「見種種差別」者，以見遍通三量故，或現或比，或量非量，沒有定的。而自證證自證不說種種差別者，以其唯通現量故，至于相分，所緣爲義，非能緣智，不通量屬，故亦不說種種差別。今總攝此頌要義，在明四分，內分二性卽自證證自證，外分二

性即相見二分也。如表：



四分所依、約略說明，現在討論四分之立理。

護師立四分之道理有二：（1）援見相例自證不可無能證者，意謂見之緣相，自體爲證，自體緣見，又誰證耶？見是心分，以自證爲證，然自體亦心分，心分既同，亦應有證，識論所謂「此若無者，誰證第三？」最云：

第三分心應有能證之心……………宗

心分攝故……………因

如見分……………喻

見分是心分，以自證爲能證，第三自體亦心分，故應以證自證爲能證也。(2) 諸能量者，必有量果，見望相爲能量，見以自體爲量果；自體望見爲能量，則自證亦應有量果。量云：

第三爲能量，應此量果……………宗

能量攝故……………因

猶如見分爲能量……………喻

若答第三量果是見分，則有二障：(一)見緣相爲外緣作用，而自體緣見爲內緣作用，內外相異，故自體不應以見分爲量果也。(二)論云：「證自體者，必現量故，」見緣相通三量，故見分有時非量所攝，見分不能充任第三自體之量果也。然具內緣作用及唯現量而能爲第三之量果者，其唯第四證自證分必矣。或有難曰：上文云：凡能量者，必有量果，準此類推，證自證望自體爲能量，自證爲所量，則第四證自證亦應有量果，如第四有量果，豈非於第四之外再立第五第六乃至無窮分而犯無窮過耶？答曰：卽第三第四互爲量果



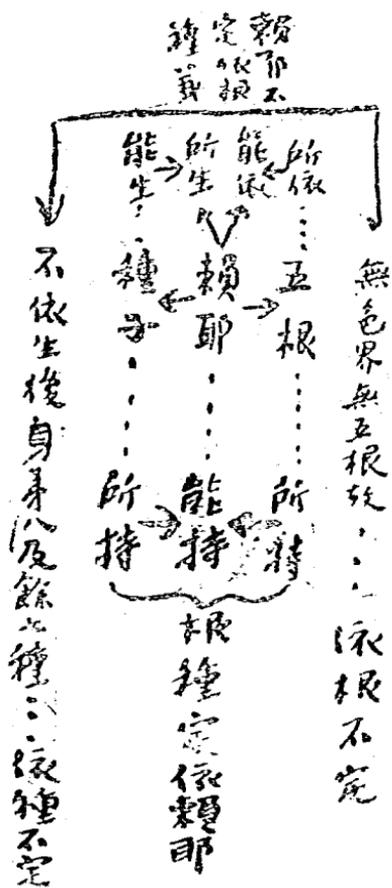
安難陳護四分義而唯見一分者，有主張宗仰無著世親而礙難師建立相見二分者，有主張陳那相見自證三分者，有主張護師相見自體證自證四分者，雖各有立理，然以諸識能緣行相論，則大有出入：依唯識理論判斷，主張唯見一分者，須有四問：（一）依陳師相見必有其依體之理論肯定：唯見一分便蹈入有用無體之過轍，（二）依心所之四緣論，唯見一分缺所緣緣。（三）既許唯見一分，則心外之山河大地等有耶無耶？若無，明陳眼廉，世間相違，若有，豈非心外有境耶？（四）若謂山河大地之所以有者，唯見變現，須知能所相待，既許有能變現，何不許有親所變現即爲相分耶。或謂山河大地從賴耶蘊生，生時不知無能所分，不但唯識無此說，即君自家主張又勸搖矣，以既許能生何不許所生，（稍等種非心法，此中所不收）能所生既具，寧非隱許相見而攻自之唯見一分耶，用自意許攻自言陳可乎？至安師一分依他自證，陳師認有體無用、不啻木石無活動用，難師相見二分，都爲依他，然相分依於見，相假見質，即相雖依他，而無種生，亦無實體，見依他從稱生，有寶體，故難師之相見成共依他，不共有體，此說陳師評知用不知體，且亦缺量果，亦

無追憶曾習境之心用（其義詳前）陳師三分，雖較安難二師盡理，然以護師義評，仍有不盡理處；一次能證知者，二缺量果（見前可知），故筆者意護法四分較餘盡理，而一般正統唯識學者，則以安難之說爲不正義陳護之說爲正義也。

## 共不共之變緣

### 賴耶何以執受根種

賴耶所以執受根種者，以其共同安危故。根無第八，則失能持。種無第八，種即失散，此根種望賴耶共安危也。賴耶望根種共安危者，以第八依五根而長養，根無，識失依托而捨離；種無，則賴耶無所從生，是爲根種識三、共安危也。然靈臺疏抄謂根種依第八，常時定然，以第八無，根失能持，種即失散。而第八依根種則不決定；若於欲色，識依五根，是無問題，若至無色，無有五根，則第八無依五根，故識依根不定。識依種不定者，如欲界今生中本識既是現行識，現行即依今生自名言無記種子，若本識中現生後身第八識之種子及餘七識等種子，皆非此生本識現行所依故。其義如圖：



根種識三，共安危義，已如上說。賴耶雖不定依根種，然根種定依賴耶，故賴耶執受根種。執受有二義：執是攝義，持義，受是領義，覺義，即攝為自體，持令不壞，領以為境，令生覺受是也。賴耶執受根身，（除毛髮齒鬚等，等同外器故）廣具四義，若執緣種，則缺受中令生覺受義矣。

## 賴耶變緣的根種

根身是賴耶中不共相種成熟之力所變似的五淨色根及根依處的總聚，亦即內大種及所造色。此義有二師異：一爲安慧識，謂賴耶固可變似自根及依處，即於他身亦變似根及依處，辨中邊說：「似自他身，五根現故」，他根雖自不能用，但他根依處自可受用，今爲欲受用他身根依處故，則不得不變似他身五根也。二爲護法識，變似自根及依處，同於安慧。而變似他根則不然，意謂他身依處，自可受用，可以變似，而他根於已無用，何變似爲？若於他根無用亦變，則七識望賴耶雖無所緣用，賴耶亦應變爲所緣矣。而事實不然，今本識、並不變無所緣用之七識、即可返顯本識不變非已所用之根矣。中邊所謂「似自他身，五根所現」者，乃謂自他賴耶各自變似五根，非兼變似自他五根也。而他身依處所以變似者，由諸有情於生地或入無餘涅槃時，猶能見其尸骸故。論演問：從此死後生他界時容可見尸骸相續，若聖者入涅槃火化燒身，如何有尸骸可見耶？答曰：雖火燒身，當有

餘分（舍利鹽骨是），火滅以後，收取舍利故，由此證知他身依處，自識定變，若不變者，死後即應頓滅。

種子，是異熟識所持一切有漏法種，亦即相名分別三法之有漏善等種種習氣。賴耶變緣此有漏種子者，述記解有三義：一體用相攝，謂種子之用，爲第八識體所攝也；二種識同一有漏性類；三種住識中隨諸識體同無記攝也。反之無漏種子不爲有漏第八識所變緣者，亦有三義：一體用不相攝，謂無漏種子之用，不爲有漏第八識體所攝；二種是無漏、識是有漏，性類不同；三種爲善攝，隨爲無記，善與無記，不相投故。難曰：若無漏種不爲本識所變緣，豈非心外有法？此問甚是，然無漏種雖不爲本識所變緣，但無漏種非離本識之外而別有一存在物說爲種子，既種不離識有，則識雖不變不緣，與唯識義並無相違。如真如性，識雖不變，然離識之外，無名真如。

賴耶何以不執受外器

根種爲賴耶執受，以其根種識三共安危故。而今賴耶不執受外器者，與其相反，卽器識無共安危之關係也。外器壞時，第八不因之而壞；外器住時，第八更不因之而住，反之，若第八捨離，外器亦不因之而壞滅，第八生住，外器亦不因之而存在，總之外器不因第八安危而安危，第八亦不因外器安危而安危，故第八不執受外器也。

### 賴耶變緣的外器

外器是異熟識中共相種成熟之力所變似之色等器世間相，亦卽外大種及所造色。有情感異熟報有二種：卽共相種與不共相種是也。感根身卽異熟識中不共相種成熟力所變似之正報；感外器卽異熟識中共相種成熟力所變似之依報也。業因中有共種不共種之別，故異熟果報亦有共變不共變之分。茲成四句：一中共共，二共中不共，三不共中不共，四不共中共。

中共共者，其變共受用義。此有三師義：初師義謂：器土爲一切凡聖有情業增上力共

所起故，立世經云：「一切有情，業增上力，共所起故。」故器相爲一切有情所共變也。（此師義同月藏，實非月藏計，以理論狹於月藏也）二師謂變器唯現居此方自界有情之異熟識變現所居士，或上界當生下界之有情異熟識變爲此界也。經中所以說一切言者，非謂一切不同界地之有情，乃約少分業相類而言，業不同者；卽不變故，如言一切人共見此物，非他方界，亦能見之。三師評二師所說，亦仍有失：（一）若謂自器自變或當生變，則器將壞時，此欲界有情既上生，初禪有情亦上生，欲及初禪既無現居及當生者，其時欲及初禪之大地大火等是誰之第八所變耶？（二）變土本爲色身依持受用而變，無色異生，原爲厭離有色，上生無色，於無色中，現無色身，以無色身而預變下界之有色土，復何所用？且無色有情壽長八萬劫，雖欲界幾經成壞，與彼無色，亦無所涉，故上界異生預變下界土，實不應理。（三）若二師欲謂上界有情有微細色身變下界粗土，則爲粗細懸隔，不相依持。疏抄謂：梵王至欲界地上，猶如沙上着油，油即直下，又如蘊中立，又如雲中行，皆陷入也，必別變地、方乃得住。」如是，則微細色身之有情，變下界粗土，無所用益。

。三師駁二師義後，復出變器正義。謂：變器本爲自身有依持受用而變，否則，不變可也。他方三千界之欲界有情亦能變似此方三千界之欲器，此方三千界之欲界有情亦能變似他方三千界之欲器，他方此方雖別，有情同一業相，同一欲器互望可爲自地，故可互變也，若他方異地及當生者，則不能變。（見義演）

義蘊難：如山有木石，一人取以爲舍，餘人不能用，如是豈能謂山河等爲共變其用耶？答曰：彼人未將木石攝屬於己，隨何人取，卽名其中共，若已攝屬於己，爲房舍等已成其中不共矣。

其中不共者，同變不同受用義。述記云：「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。」而學記則唯取隨類共變，不變化類，鬼等異見，爲其中不共。不取如己田宅爲中不共。

不其中不共者，不共變不共用義。述記云：「如眼根等，唯自識依用，非他依用故。」義演謂：「五根自他身各別，故名不共；卽此現行色根，自他互不受用，復名不共。」

此現行色根、即勝義根也。

不共中共者，不共變共用義。述記謂：「如扶根塵，他亦受用故。」安惠等難：「自亦變似他根，勝義根何不爲不共中共耶？」答曰：雖自亦變他根，自識不能依他根故。故不取五根而唯取依處爲不共中共也。

前二器界屬；後二根身屬。賴耶共相種成熟力變，即前二外器是，賴耶不共相種成熟力變，則後二根身也。總賴耶之變緣，不出前二之共種熏及後二之不共種熏。今撮闡如下

用變共不共			
不共		共	
不共中共	不共中不共	共中不共	共中共
扶 塵 根	勝 義 根	述記：如已甲宅 學記：鬼等異見	山 河 大 地
不共變共用	不共變不共用	共變不共用	共變共用
的 生 人		的 宙 宇	

## 變緣之料簡

前已依業力說明第八所變緣之外器內身，唯屬自地，隨識繫故，能受用故。若以定通力變言之，則自他界地不能決定，上變下，下變上，無不可也。定力變有三：（一）不變異地之內身。由定力但變異地五塵，而無文說定力能變異地內身也。（二）亦變異地之外身：色無色天，來佛邊聽法，變身萬億，共立毛端，不相障礙。（彼諸天等，來欲界現身，仍是自地身，以欲界無定通等色故）（三）定力亦變異地器：此即法處實色，賴耶亦緣法處所墮實色故。華嚴云：「菩薩鼻根聞無色界宮殿之香。」阿含云：「舍利弗入涅槃時，色無色天，空中淚下，如春細雨。」雨及宮殿，皆法處所攝實色，屬外器收。通力變有二：（一）所變異地身，除如來，餘聖者修上定得有漏者，雖身欲地，亦可起上界天眼耳通，引得天眼等在身中，此即由自得通力第八緣異地身也，亦即以下界第八緣上界根塵四大種等爲界也。（二）變異地器：通力變異地身、上不起下，下可起上，此則上下互變，

如以通力馬勝比丘上入色界見梵王等，賴耶得緣彼依處四大種等，此卽以下地第八而變上地器界也。上界天等又可由自通力來此間佛邊聽法，此卽以上天之第八而變下界之外器也。

瑜伽九十八云：「不變四事，一根、二心、三心所、四業果。設復變作，似而非真。」然何故賴耶唯變根種器而不變心心所不相應行及諸無爲等耶？須知有漏識變，有二義故，一者隨因緣勢力故變；二者隨分別勢力故變。因緣變，一要勝力，二要任運心起，異熟因爲增上，等流因（自名言種）爲親因，於此條件下而能變於境者，名因緣勢力變也。言勝力，在簡第八相應心所雖任運生，而境無實用，以無勝力故。言任運心起者，在簡六七非任運而由作意生也。其有勝力而又爲任運生起之起者，唯有第八（五亦在內），且所變之法，體用雙實也。分別變，卽隨自分別作意而生之六七二識，於無法時能自變影像相分而緣也。義演云：「意識第六可緣無，如何第七亦緣無耶？答：自內緣執第八見分爲我，我體是無，故得緣無。」然第六有時與五同緣法時，境則有用，故第六亦有少分能緣有法

，不同第七全緣無也。初（因緣變）必有用，後（分別變）但爲境，異熟顯變，但隨因緣，顯變色等，從實種生，故所變法，必有體用，變心心所等，無實用故，乃不變緣。

### 地攝兩派與奘系法相

學宗十地經論者，名地論學派，從所宗以立名也。考十地經，乃華嚴第六會十地品別行之經，訓釋此經，在天竺有堅慧金剛軍世親諸家之多，譯來中國者，爲千部論師世親之十地經論，其翻譯之年月人物，爲中國北魏永平元年，宣武帝邀北天竺菩提流支，佛陀扇多，和中天竺勒那摩提，三人在太極紫雲閣成，當時三大譯師之意見頗不一致，遂各就所譯分成三本，嗣經扇多弟子名慧光者，調和三家參差之處，合爲一部，則今世所傳之十地經論也。論中廣談總別同異成壞六相圓融，直明一宗佛性，雖詞靡敷，而不許一念證極，仍立三祇成佛，與後來所謂華嚴圓教異。

此論譯成之後當得梁代光統——卽慧光——慧順道愷諸僧盛爲宣傳，復得隋之靈祐惠徽惠遠智炬；唐之道宗法侶靈幹辨相，歷代賢哲宗匠，展轉宏揚，故此論自六朝末葉，迄於隋唐，殆爲佛教思想之中心。及至唐憲宗時，華嚴宗重興，十地論之全盤思想，已爲清

涼澄觀國師完全融納於華嚴疏鈔內，此宗遂隸其中，再別無以地論名宗者。

當此派鼎盛而未隱沒時，嘗分有南北二分，兩派中以南派爲主，北派附之。南派主張以法性（真如）爲依持，北派主張以賴耶（第八識）爲依持，湛然法華文句記云：「南計法性生一切法，北計黎耶生一切法，」故致二派雖同稟天親，而所計則水火相異，南派猶云異前，北派頗近攝派，但北派是否同攝派立第九識，却成研究之問題，雖偶有人推定北派亦立第九，惜欠充分證據，難以憑信，故一般學者研究地派思想，往往多以南派爲本幹，爲代表。陳隋之間，地攝兩派靜論法性賴耶依持及第八真妄問題時，地派方面起而對抗者，多爲南派。此從有關之典籍中可以窺見，摩訶止觀註釋中有：「地人云：一切解惑真妄、依持法性。攝大乘人云：法性不爲惑所染，不爲真所淨，故法性非依持；言依持者，阿黎耶是也。」索宗法性依持者，地宗南派也。故中引地攝和譯文，則唯舉法性依持與黎耶依持義，南派之爲主幹代表，可以想見矣。

地派除堅宗法性依持外，猶立賴耶爲真常淨識（傳北派以八爲妄），此說與攝派絕對

相反，時雙方曾因此而發動激烈之爭辯，法華玄義有：「地人明阿黎耶是真常淨識，攝大乘人云：阿黎耶是無記無明隨眠之識，亦名無沒識，九識乃名淨識。」南方互諍不已，可見陳隋之間，地攝兩派關於賴耶真妄問題之爭論，曾引起當時至偉教界之注意；同時地派唯立八識，不立第九，亦兩派絕大之異處也。

或有謂曰：南派雖不立第九，然繼承南派之惠遠，亦有立九識義之說，須知此非南派正統思想，史傳惠遠晚年曾隨攝論派祖曇遷處修學，或受攝派之軟化，亦未可知。

阿僧伽大士依梵本大乘阿毗達磨經之攝大乘品，作攝大乘論，傳來中國者，有北魏佛陀扇多，梁真諦，唐玄奘三公之譯本，其中弘布聚論者，名攝論學派。以諦師爲開祖，時曾得諦師親傳攝論者，有沙門慧曠等，同時法常智嚴諸師亦各研之，其後有道徽，惠什僧辨靈潤法祥諸德，亦曾師資傳承於陳隋之間，頗極一時之盛。迨李唐奘公新論譯出，張揚法相唯識，有如異軍塵纛之特起，所有東麟西爪之片段思想，若大冶洪爐一鼓而融納之，成一整個體系，彼以爲攝論者，固整個唯識思想所依十一論之一也，若以之別立宗名，不

翅分人之臂爪而另成不健全之個體；遂奮其雄力，將全部攝論思想歸納於法相唯識中，從此專弘布學論者，亦自消聲匿跡，同時更無所謂攝論派矣。

攷攝論思想所以異於地派者，其聲聲大者可得二端：一者地派立賴耶爲眞常淨識，攝劫立爲無記無明之識，吉藏中觀疏云：「攝大乘師所八識爲妄，九識爲眞實，」他如法華玄義等，皆有文說明，前已略涉及，茲不重贅。二者攝派於八識之上更立第九卷摩羅識，義翻無垢，以本覺爲體性，在總名如來藏，出總名爲法身也。然九識之說，何以始於眞諦之攝論派，此有所證，測師深密疏云：「眞諦三藏，依決定藏論，立九識義。」據此可知九識爲眞諦一派之攝論家所立，彼立前六，多同識論，彼以第七爲阿陀那，第八爲無記無明隨眠之識，及第九卷摩羅爲眞常淨識，則有異於地派不立九識及許賴耶爲眞常淨識也。

奘系法相，依深密瑜伽等立八識，地派思想與奘系法相，雖不若攝派與奘系出入之繁多，細考亦略有異同，彼立八識名皆同奘，唯立法性依持及說賴耶爲眞常淨識，是其異處

也。考契系譯典，所謂賴耶者，藏義，有能所執三，直闕賴耶特重者，尤在未那我愛執藏，故第七若斷我執，賴耶名可卽捨，其體在菩薩將得菩提時捨，在二乘入無餘涅槃時捨，從此可知契系譯典中之賴耶，非眞常淨識，乃雜染第八也。眞常淨識者，必持異熟識體捨後轉得，名之曰無垢識，此淨識體，永無捨時，以利樂有情無盡時耳。

攝派思想與契系法相，頗多出入，一契系法相不立九識，所謂卷摩無垢識者，爲第八之淨分，非識體有九也。二阿陀那彼謂第七，而契系則謂賴耶之異名，第七名末那也。識論三有：「第八識雖蓄有情，皆悉成就，而隨意別立種種名，或名阿陀那，執持種子及諸色根」等句，他如同論述記深密經等，皆有明文顯此道理。三彼立賴耶依持說，略近契系賴耶持一切種及變緣根器等。四彼謂賴耶是妄，與立賴耶眞常之攝派，絕對對立，實則地派賴耶之眞常，攝派賴耶之染妄，乃契系法相中賴耶之淨染二分也。

## 中編 唯性論

### 哲學上之性的看法

性、是物物具有的天賦的或經驗的性。認識上有「個性」和「類性」的不同；個性，就是限於個物自體的特殊性；類性呢？却是貫通於多個物體的普遍性。今人對「性」的講說未免太局狹了。嘗習以「性」為男女的代名，如所謂性生活，性教育，性的苦悶，性的愉快，性愛性慾，兩性問題等不一而足，實不知男女性亦不過為類性的一部，性非限於男女，男女亦不唯「性」別，故以「性」為男女的代名，殊為不合。我們知道，性的全部，適於「個性和類性」。所以今此性問題的研究，並非論女性，而達性的各部門以言，因為宇宙間的森羅萬象，無一不具有它的性也！

近代西洋的唯物哲學，肯定萬有基本構成的母體，從粗形的區別，有固質，液質，氣

質的三種。我們用「物性」的眼光去看，則其最初根本的堅固物質乃大地的性，潮濕的液質是水的性，浮動的氣質是風的性，古書上以動樹訓風。由此風的動性與火的熱性，又成科學上所謂力的性了。此外，我們再從動物上去看，又無一類動物沒有它的特殊性的。一般說，猴性急躁，蛇性刻毒，象性優柔，馬性義，狗性忠，豬性癡懶，鳥性高傲等。而人性呢？除了聰明一點以外，上述諸畜生的性莫不兼而有之。所以人性比較複雜，研究上也比較麻煩。東西古今的哲人，對人性的研究已相當夠數。有主張性善的，有主張性惡的，有主張善惡混合的，有主張無所謂善惡的，有以人殊而分上中下三品的，不一其說。而這各種立論的出發點，又各有不同，有說由先天稟賦的，有說由後天經驗的，有說由理性和經驗總合的，這寶貴的理論，實在有趣，我很願意趁這山光明媚春色宜人的時候，提出來談談。

一、性善論：孟子、推孔伋「天命之謂性」之性說，而為性善說。即其哲學之精髓所在。其言論詳於與告子之問答。可分數段以證其性善之說。甲、從論性的言論上看；他說

：「人性之善也，猶水之就下也，人無有不善，水無有不下。」此其主性善最重要之言論也。乙、從良知良能上看：他說：「人之不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也。」以為人的良知良能，與生命俱來，本性具有。此與歐洲哲學家之理性直覺論相吻合，如克特華斯 *Ralph Cudworth* 及科爾得武德 *Henry Calderwood* 的理性直覺論，認為人有天賦之良能，可以判決善惡堅實而必然，罕有爽失，如幾何之原理然；二加二，等於四，此天賦之理性良能，與經驗無與也。丙、從仁義禮智上看：他說：「惻隱之心仁也，羞惡之心義也，恭敬之心禮也，是非之心智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有也，弗思耳矣」。明此四德，為人性所固有，以證性善。擴而致之，則為善人，舍而不存，則滑滅而為惡人了。丁、從人心同然上看：他說：「口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心獨無同然乎？心之所同然者何也？謂理也義也。聖人先得我心同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我。」人類既同具善性，則好善厭惡，好正惡邪，都出於本性自然，不

由外鑠，確證人性之善良了。

陸九淵，論性，師於孟子，亦主性善說。他的語錄上有：「見到孟子性善處，方是見得盡。」他給王順伯的信上也說：「蓋人受天地之中以生，其本心無有不善，吾未嘗不以其本心望之。」平常對他的門弟子又說：「汝耳自聰，目自明，事父母自能孝，事兄自能弟，本無少缺，不必他求，在乎自立而已。」此皆說明人性本善，不必他求，無待造作。

二性惡論：荀子、與孟子絕對相反的主性惡。性惡篇說：「人之性惡，其善者僞也。今人之性，生而好利焉。順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉。順是，故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色者焉。順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。」因此，若從人之性，順人之情，天下必出於爭奪，犯文亂禮而歸於暴，用此觀之，則人之性惡明矣。無論聖人也好，愚人也好，它都同有這個性原。「堯舜與桀跖，其性一也。君子與小人其性一也。」這也是他的證論。假使你駁他說：既同稟惡性，何以有賢愚之分？他會答覆你：「君子生而非異也，善假於物也。」「性僞合，然後有聖人之名。」盡量強調

着人類的惡性同原，初無上下賢愚之異，後來所以馴致判別者，由僞修之不同。這與奧古斯丁 Augustin 的原罪論是一樣的，因奧氏說人類生來就是罪惡的，不能自行超脫罪惡，獲得自由，要另外來個脫離原有罪惡的大神降生救度。這更與荀子的：「今人之罪惡，必將待師法然後正，得禮義然後治，」是出於一轍。故奧氏與荀子，無論說法上或目的上，都是一樣。

而荀子與孟子呢？一個性善，一個性惡，基本立論的出發點，當然不同。可是他們勉人之目的，卻無二致。孟軻言性善，欲人之盡善而樂於善。荀卿言性惡，欲人之化性而勉於善。荀卿之所謂僞者，即「人爲」之義。人爲故，則不出於自然。教人爲善之具，都出於人爲而非自然之法。若出於自然，率性縱情以行之，則聲色猜忌，爭奪暴亂興矣。所以只有悖乎性，反乎情，而作僞立教，天下治矣。今日西洋反自然論的人格心理學說也有類近於荀卿思想的說明：一個人的內心上都有它許多無限制的大慾，時刻想突破人格的重圍而發作，但終苦於人格（包括名譽和道德）的支配和壓迫無法解脫，只有深深地潛伏在內

心上而時時變動不能發作，強做個荀子所謂「人爲」之人了。於是動止顧忌，言行多諱，想爲而不敢爲，不想爲而亦爲，矯揉捏造，以僞薰僞，而流僞毒於天壤，萬物皆不能各安於真性，則天下囂然矣。人類之共痛苦不離乎此，然而人類的公共安寧亦藉此以維持。乃至人與自然界，人與人之間，亦都不能離此關係而互存。甚至再慈孝的骨肉親子，比較上雖能暢所欲言，言所欲行，但仍不能徹底，就是自己對自己，亦不能徹底。所以來個比較的評論：荀子從人類的體貼處立論而刻劃有力，赤裸地挖開人類的共同秘密而無隱諱，則其真率的勇氣，豈止躍然紙上洋溢於字裏行間爲後人歌頌而已哉！故我以為荀子爲歷史上抉僞拔真的第一人。孟軻呢，察其表，觀其行，天聖大道，誠何多讓，而從檢討它性思想的發展到對梁惠王等的言論看，也只是荀卿「人爲」圈裏打滾的一個！

霍布斯(Thomas Hobbes)是英國十六世紀一個有名的政治哲學家，亦主人性罪惡說。他說人類的天性是殘酷的，罪惡的。假使讓人類無限制的發展其天性，則陷人類日處於戰爭殘酷，衝突之中。因此他極力主張國與國之間，訂立契約，條明法度，以增長後天經驗之

良心，而防範罪惡性之伸展暴發，致逼人類互相侵掠，戰爭殘殺。故凡破壞契約不守法度，行爲上妨害大多數人類之生存利者，卽認爲天賦罪惡性之暴發而埋沒經驗之良心也。

三、登善惡論。楊慈、主善惡混說。法言舉行篇說：「人之性也善惡混。」混者，善惡兼而有之。性本善而無知，可善可惡，惟聽於人修爲之力而決定，所以他又說：「修其善則爲善人。修其惡則爲惡人。」故其性之根本，非一成不變者，祇在後天之經驗如何耳。此與歐洲哲人派之經驗論相同：彼謂判決吾人之善惡，豈非先天所賦乎，乃從後天環境經驗以辨別，洛克邊沁都屬此派。

奎仲舒、注人性有善有惡，對孟荀兩家之說認爲偏激。它在深察名論篇說：「米出禾中，而禾未可全爲米；善出性中，而性未可全爲善。」以性比禾，以善比米。禾能出米，但不一定是米，也有空殼子；性能出善，但不一定是善，也有不善。其取孟子，非對於性善之說根本推翻，特以孟子直言性善，未爲確當，蓋其意性待教而後善，故斯說是補性善論之偏。其取荀子直言性惡，亦不能盡義，以性能出善，亦能出不善也。

王充、是主張人性爲後天經驗的善惡論者，其對孟荀的唯善唯惡說是極不滿的。他主張性無定是，主張有善有惡，而申漆雕開，世碩，公孫尼之說。本性篇說：「人性有善有惡，猶人才有高有下也。」率性篇又說：「論人之性，定有善有惡；其善者固自善矣，其惡者固可教告率勉，使之爲善。」所以王仲任的善惡論，是與仲舒的粹說相應。不過仲任特別重視了後天的經驗之於性善惡的轉移。近於君子，則仁義之道數加於身；迫近於惡，則暴亂之氣，油然而起。孟母所以徙宅，蓋得其驗。出山的人間水污濁，在山的林泉水清潔，都是所在的地勢環境而使然。

司馬溫公、是傾倒於楊雄者，不但那篇潛虛是仿效楊雄之太玄而作，卽其論性，亦無不以楊子爲歸，性辯說：「性者人所受於天以生，善與惡兼有之，雖聖人不能無惡，雖愚人不能無善，其所受多寡之間耳。孟子言性善，所謂長善，荀子言性惡，所謂去惡，楊子則兼之矣。」其折衷孟荀而申揚說，可謂明矣。

程頤與程頤：程頤、論性亦兼善惡，他說：「善固性，惡亦不可不謂之性。」唯自限

於氣質之性，於所謂理性之性，則未講明。而程頤呢？於理性之性，則大斥楊雄之善惡混與韓愈的三品說而申孟子性善義。他說：「性無不善，而有不善者才也。性卽理，理則自堯舜至於途人，一也。」但其於氣質之性，又大非孟荀之偏，而申孔子之性相近與楊子之善惡混說。他說：「才稟於氣，氣有清濁，稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。」弟不必不賢於兄，事實上性思想的發展，程頤已駕程顥之上了。所以，從前有人這樣評過：「小程子大而未化，然發明有過於其兄。」真難怪當時游定夫和楊龜山兩個熱愛的青年，痴痴的站在小程身邊，想是要稟受它的「清氣」吧？

朱晦庵、論性本張橫渠與程伊川，分本然與氣質之性。本然之性，專指理而言，有本然之妙，純是善；氣質之性，則以理氣合言，萬物差殊，未必全善。而此性與外物，一相感應，剛發而爲情，此情之爲物，隨氣質而異，氣質正則情固善，氣質偏則情不得不爲惡。所以，性是未動的，情是已動的。心呢，則包得此已動與未動而爲其主，蓋心之未動爲已動爲情，故晦庵論心與性情之關係，又本張橫渠之說。

四、非善惡論：非善惡論者，即說明人性的根本，無所謂善惡，染於善則善，染於惡則惡。故與所謂善惡混合者截然不同。如晏子說：「尺蠖食黃則其身黃，食蒼則其身蒼。以比食君子言而善，食小人言而不善，亦即說明隨外境刺激之良否而轉移人之心」也。

孔子、顯然有：「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。」唯上智與下愚不移。」等語，而問後世三品說之源。但其人性教育之重要原理，却仍在：「性相近也，習相遠也。」他認為人性無定善惡，只隨後天教育迫近於性者如何而定耳。

墨子、性學巨頭，可人一向論性，都僅限於孔孟荀揚等數人，而遺疏了墨莊等諸君子，似皆因其非以論性名，殊不知墨氏的所造籍，莊子的辯性籍都是論性的。莊氏留待後說，這裏先說一下墨氏對性學的高見。簡單說墨翁是個非惡善論者，人性的根本，無所謂善惡，亦隨後天客觀環境的沾染而決定。沾染良人性亦良，沾染不良，人性亦不良，所染籍上說他有一次看見了染絲的與歎道：「染於蒼則蒼，染於黃則黃，所入者變，其色亦變。」隨即他就想到我們人性也是這樣的啊！舜染於許由伯陽，禹染於臯陶伯益，湯染於伊

尹仲虺，武王染於太公周公，而做了萬世留名的好人，讓後人謳歌。相反的夏桀染於千辛推侈，殷紂染於崇侯惡來，厲王染於厲公長父榮夷終，幽王染於傅公夷蔡穀，而做了天下的壞人，爲後人詛辱，故沾染不可不慎也！

告子，對性學會與孟軻反復論辯，孟子言性善，而告子則主張性無善惡。告子章句說：「性、猶杞柳也。義、猶桮棬也。以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬。」杞柳是木名，桮棬是器名，以杞柳成桮棬，非自然必待人力而後可，以喻人性，本非仁義，其所以爲仁義者，非自然，亦人力爲之也。人爲善則善，人爲惡則惡，故又說：「性、猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」其性思想與孟軻相反及與墨翟同，則可以知矣。

劉向，論性亦不偏於善惡。以爲人性無善惡，其或善或惡，實原於外來之影響。他在說苑裏會這樣的說過：「人之善惡非性也，感於物而後動。」給予人性以善惡影響的外物是什麼呢？他以爲情真清致的雅樂足以淑性，與人以善的影響，情偽淫蕩的俗樂足以濁性。

，與人以惡的影響。所以他又說：「性情相應，性不獨善，情不獨惡。」要看外來之刺激如何而判決，則老劉之性思想與告子已翕然相應了。

王伯安，對良知良能及知行合一相當的說了些，唯對「性」較少有顯著的發揮。他說過：「性卽理也。」理是什麼呢？他又說「心卽理也。」那末，伯安的性就是心了。然而這個心是善的呢？還是不善？伯安對他的弟子有四句明教，第一句就是：「無善無惡心之體。」由此可知伯安也是一個非善惡論者。

五、三品論：荀悅論性本祖於劉向說。然照他評駁性善，性惡，性善情惡，及善惡混之言論看來，則已爲韓愈開三品之端矣。他說：「性善，則無四凶，性惡，則無三仁。人無善惡，文王之教一也，則無周公管蔡。性善情惡，則桀紂無性，而堯舜無情也。性善惡皆混，是上智懷惡而下愚挾善也，理也未究矣。」的既評斥各家獨立偏說之毛病，則其隱許各家，不啻要來個總合的數品說？

韓愈似乎是著名的性學三品論者，而實際上三品之說，早已由仲尼荀悅開其端，並

非退之的創論。大體上，退之的三品，不過是孟荀楊三說的綜合。蓋其取性善性惡善惡混之說而折之以仲尼之言。他的原性裏，力駁孟荀楊的偏見而申其所謂三品之說：「性之品有上中下三：上焉者善焉而已矣；中焉者可導而上下也；下焉者惡焉而已矣。」他列出了三品之後，隨即自己說性必有三品的原因：「其所以爲性者五：仁義禮智信。上焉者之於五也，主於一而行於四；中焉者之於五也，一不少有焉，則少反焉，其於四也混。下焉者之於五也，反其一而悖於四。」這點，算是退之的說明。然而原則上研究起來，退之的上品，就是孟軻的性善，下品就是荀子的性惡，中品就是楊雄的善惡混，所以說退之的三品是孟荀楊的綜合。事實上退之不但接傳了孟軻，也繼承了荀楊，但是退之說過：「軻之死，不得其傳焉！」則未免過分的客氣了吧？

六、復性論：莊子，以人類的根本道德爲性，認爲人各有其道德的本性，是自然的，不是人爲。此德性未喪於物，未失於俗，卽是定天下之大聖，若「喪亡於物，失性於俗者」，謂之倒置之民。天下攘攘而不安者，蓋亦失其本性，故莊翁特極端提倡人類以復其性

，繕性篇開章曰：「繕性以求復其初。」卽其主復性之綱領也。請以二端以明其義：甲，由知恬之道以出其性，他說：「古之行道者，以恬養知。知生而无以知爲也，謂之以知養恬。知與恬交相養，而和理出其性。」所謂和理者，就是道德，其以道德爲性，當毋待贅言矣。乙，由存身之道以反其性，他說：「古之行身者，不以辯飾知，不以知窮天下，不以知窮德，危巖處其所而反其性，己又何爲哉？」由此足見，以浮辯而飾小智，縱知以困蒼生，以無涯而累其自得，已爲莊翁所戒，則莊老所返復之道性，其清淨無爲也明矣。

李翱，是韓愈的高足，然論性却異於退之的三品而成爲莊翁以後典型的復性論者。宋儒對退之不滿，而對李翱却相當推重，是否全因對性學發明之不同而分了信仰，且當別論。李翱寫過三篇復性書，大意都在止慾復性。他說：「人之所以爲聖人者性也，人之所以惑其性者情也」。又說：「情不自情，因性而情，性不自性，因情而明。性者，天之命也，聖人得之而不惑者也。情者，性之動也，百姓溺之而不能知其本者也。」所以，要得復性，必須止情。情若不止，則其性如水之渾也，其流不清，火之煙也其光不明。雖然止情

復性，不自李翱始，但集止情復性思想之大成，翱之前後，却似乎還找不着十分相當的呢！

## 優生學上之性的看法

優生學，是人類學中的一個部門，專以研究各種族之體質與性能，並如何改良以求其發達爲職志。故又名淑種生育或人種改良學。這問題，早在柏那圖那篇「共和國」裏已討論過。之後，又經康貝納賴繼續的研究說明與人類文明之發達有極大之關係。但後來，研究的系統中斷了，所以，近代之優生問題，則皆以達爾文之外孫哥爾通爲研究的始祖。可以說從哥氏那篇「遺傳的能力與天才」一文發表以後，很迅速的由歐洲各國之傳播，進而爲世界各國所共同注意了，特別是極端民族主義的國家，無不瘋狂的努力研究以善其種而強其國。中國：在這方面，尙未充分的注意。

然而，人種的體質與性能，真的可以改良嗎？可以遺傳嗎？這在優生學研究的結果，已無疑義成了定論，當然可以改良，也當然可以遺傳。法人拉馬克之物種進化，完全根據於「父母之罪惡原素，可以遺傳於子女」去解釋的。門特爾又基於「種瓜得瓜，種豆得豆

之通俗而普遍的原理，認為不但動物的自類的體質性能可以遺傳，即植物之性能亦能遺傳。如紅花豌豆與白花者相互受粉，次代豆苗開花，皆呈紅白色，與親種相似。從此分析研究中，足見生物之性能都能各各獨立遺傳於後代。

在人類中實有若干種之性能，事實上亦不知幾多循於遺傳者，如波爾遜之計算父子身材長短關係之遺傳，海倫研究父子間顯狂性之遺傳，及如髮毛稀薄顏色發黑，皮膚上癩癩手足不全等，則父母性能之遺傳於子女亦明矣。雖然親子間全不相像為事實所不無者，如杜威是工人的兒子，胡佛是鐵匠家的出身，但澈底說，鐵匠工人亦不一定是低能或白癩也。

因此，以改良人種為職志的優生學者，則專從人種生殖上加以根本的注意，所以父母問題就重要了。現在各國優生學者都極力從事淘汰社會不良分子與促助優良者之繁殖，意即在此。如父母是低能的，白痴的，癡狂性的，反社會性的，癡病的，酒精中毒的，犯罪性的，優生學發達的國家，早已盡力實施各種方法禁止其婚慾，特別是美國和日本簡直認

爲這種人結婚是非法的。所以，他們已有根本消滅這種人的生殖能力之提議，蓋此種人，如繁殖蔓延不特無益於社會，反足以增加社會的負擔與不幸。

另一面却以種種方法鼓勵社會體質性能之優良者的繁殖蔓延以爲人類文明之繼續繁榮。他們死信柏拉圖「好者是文明知識之母」的教誨，而對那些身心優越無病好奇的男性和女性，尤其愛護並促其婚慾，似乎認爲唯有這種體質和性能的人，始能負起促進文明知識之領導職責。由此，我們可知蓋性在優生學上之重要了。他是完全由注重「個性」健康的遺傳而到「類性」健康的繁榮。若根本上父母的「個性」，是躁急的，刺激的，低能的，白癡的，癡狂的，則其所生子女之個性，相像的程度，當以百分之八十論。從前歐洲有個醫生，研究一個出胎即死的嬰兒，經過很長時間的化驗研究，才斷定父母於交媾前爆發其一向的急性而爭吵，及父親飲酒過多，刺激性太大了，使骨肉嫩弱的嬰兒接受不了，以致墜地即死。一個父母如此，十個百個，乃至千萬個都如此，其影響必大。若相反的，每個父母的「個性」若無上述諸種病態，則其影響後代而造福人類，功莫大焉。

## 社會學上之性的看法

社會學，是研究人羣的一種科學，專以考究人羣關係之原理與解釋人羣生活之狀態爲鰲志，實是在各種科學中爲最幼稚而最後發達者。始初，社會學的範圍相當廣泛，以爲凡屬人羣生活之情事，無不是社會學研究的對象。如歷史記載人羣過去活動之舉蹟，政治從事人羣之管理組織，經濟研究人羣之經濟活動等，無不在社會學研究的範圍之列。後來，因各種學術的範圍或材料日益擴大而繁雜，故將歷史政治經濟另成專科，縮小社會學研究的對象。所以現在僅以家族、部落、國家、教會等之社團組織，爲社會學研究之材料與範圍。因此，我們用「性」的眼光，無論從廣義的社會學去看，或狹義的社會學去看，它都是注重「類性」的發展的。所謂「類性」，就是貫通於多個物體的「社會性」。以人類來說，就是不以個人的「個性」發展爲對象，而是以很多個人共同集合交互生存的「社團」爲演進之前提。亞里斯多德認爲人既爲社會的動物，則人皆有樂羣惡獨的本能，故亞

氏已視此爲每個人先天的性能。吉丁史則別創一人類的「同類意識」以代之。太虛大師以佛學融化了民生史觀，而肯定人類的社會性，是在合理慈仁的順序階級上建立的，從根本上提示並矯正了階級鬥爭的理論與實踐。所以，他說有三個職能爲人類「社會性」的自然發達：A 人類的生存是要所依空間和所資財具的，故「社會性」的第一職能，在使人類獲得經濟上充裕的資源生產。適當的分配消費，而暢遂人類的生存；B 人類不僅以求生存爲滿足，進一步還要得到平安，使生存時在危險脅迫之中，則其生存之樂不能償憂懼之苦，故「社會性」的第二職能在求得政治上平安；C 人類達到了經濟上生存和政治上平安以後，其身心之愉快，交互生存之安寧，已充分說明了人間佛化，故「社會性」的第三職能，在由穢惡擾亂之個人我 Individual Self。而到淨善和安之社會我 Sociol. Self。從大師這種思想的發揮看起來，可見得社會學上的人羣生活，不是注重個人的個性發展的。而是注重很多人共同集合相互生存的「類性」的進展，以解釋人羣關係之原理的。但是這人羣的「類性」是對待「個性」而言，不是絕對的。此方「社會性」固然是類性的，是人類的

，而同時也是「個性」的，是各別的。因為一個時代有一個時代的「社會性」，一個地方有一個地方的「社會性」。史前時代望於有史以來，東方望於西方，時間上空間上，都有它不同的特徵。其他如「國民性」，「階級性」，「民族性」等，也都是通於「個性」和「類性」的，比較上只有「個人」與「人羣」，是對立著的「個性」和「類性」罷了。

## 佛學上之性的看法

一性的定義：性，在佛學上的理論，可太豐富了。宇宙間各種事物，無一個沒有它的性，也無一個不是佛法。假使你把整個佛法，用一個「性」字來代表，保沒有人反對你。如瑜伽之「唯識性」，中觀之「空無自性」，禪宗之「明心見性」，天台之「一念具三千性」，賢首之「法界性」等無不用一個「性」字，去表彰它的勝義；既物物有性，也當然物物有它的勝義。因此，佛學上關於「性」的理論豐富極了，與普通學術解釋的「性」也就不大不同了。比方中國古代的哲學家，儘管講出性善，性惡，善惡混三品等義，但這只是「人性」的差別義，而於「一切性」的本體義，仍未曾說到。西洋哲學對於宇宙間的各種現象的決定性，或謂本體或謂本質 Essence 純是對「個性」而言。如以「三角形」為例，則那「三邊」即是「三角形」的本質。笛卡爾解釋本質，專指個物之性質。而斯賓挪沙則說本質乃一種屬性 *Attributum* 所謂形式或樣態 *modus* 為其偶有而已。這種研究的

說明，比較上雖然接近「性」的本質，然仍未能澈底。

佛經上之「性」的定義約有六：一、本現成義，謂此性乃從本以來顯現成就，不是由後天經驗的偶性，智度所謂「性名自有，不待因緣。」二、種子因義，謂凡言性，必與自法以增上長養之因力。三體義，性是什末，就是體。法法有其自性，即法法有其自體。四、不變壞義，謂凡言性，必當住無有變遷，永存而不失壞。五、遍一切義，謂凡言性，必法法平等一味，無所偏缺差異。六、性別義，謂男有男性，女有女性，火有火性，水有水性，乃至物物各具有之差別性。西洋哲學的「本質」，似只講到這性別義的一部份，於其餘諸義，都未言及。今持此六義，以衡世出世間一切諸法之性義，試約六端以述焉。

二、人性論的總念：從諸法實相上說，人性平等空寂，本來如是，無所謂善惡，無所謂罪福。然而從行為論上看，在佛法性海中，人性確是最活潑的一角，做奇性，做戲鬼，墮地獄，固然是人性的活躍，而成佛作菩薩亦無不是由人性活躍的結果。因此，行為論上的人性是有善惡了，一有了善惡之行為業因，也就有了罪福苦樂之異報了。

佛學就人性活躍（行爲）的性質上而說有三性，所謂善性，惡性，不善不惡之無記性。

我人善心生起造作「順樂受業」的時候，就是善性時，將來感果報也是善果報。那些善心呢？佛學上說有十一種：正信心，慚心，愧心，無貪心，無瞋心，無痴心，正精進心，輕安心，不放逸心，平等捨心，不害人心。假使我人平時安住於這些善心上，那時我們的所謂「人性」，當然也是善的了。可是這善的種類有四種不同：甲勝義善，謂即衆苦永滅，最極安隱的淨善涅槃體。乙、自性善，指非後天偶然的善，乃自體本善之法，如我人的慚心，愧心，無貪心等三善根，都不待餘法而使之善，其自體猶如良藥，本來即善。丙、相應善，謂由他法激發而成善體之法，如正思心，不害人心等，要由慚心愧心等之激發相應而始爲善。丁、等起善，謂由上面自性善與相應善平等而引起之善性，如良藥汁所引生之良乳，即身體上與嘴巴上的兩種好行爲。這四種善，用普通話說，前面兩種是天赋的，後面兩種是經驗的。天赋即佛學上所謂由前世善業之力而從生來的，經驗，即佛學上謂

方便加行而修得的。

我人惡心生起造作「願苦受業」的時候，就是惡性時，將來感報也是惡果報。那些惡心呢？佛學上說的太多了，我簡單地說幾個根本的：貪心，瞋心，痴心，慢心，疑心，邪見心等。我入平時若安住於這些惡心上，我們的所謂「人性」，也當然變成惡的了。這惡的種類，也有四種不同：甲、勝義惡，即生死法，謂生死中諸法，都以善為自性，極不安隱，猶如痼疾。乙、自性惡，謂無慚心，無愧心，貪心等三不善根，都不待餘法而使之惡，其自體猶如毒藥本即不善。丙、相應惡，謂由他法激發相應而使之為惡，如那些惡慧心，邪思心等諸心心所法，要由此無慚心無愧心等之激發相應而始為惡。丁等起惡，謂由上面的自性惡與相應惡平等而引起之惡性，如毒藥汁所引生的毒乳，即身體止與嘴巴上的兩種壞行為。這四種惡，前而兩種是生得的，是天賦的。後兩種是加行的，是經驗的。善惡的種類大致是這樣的了。而關於建立善惡的理論，佛學上還有些不同：

成唯識論以願益此世並他世的有漏行法，無漏行法為善。以違損此世並他世的有漏行

法爲惡。成唯識論第五卷三能變中是有着明文的，我簡單的引幾句：「能爲此世他世願益，故名爲善。人天樂果，雖於此世爲願益，非於他世，故不名善。能爲此世他世遠損，故名不善。惡趣苦果，雖於此世，能爲遠損，非於他世，故非不善」。從此可知道唯識哲學上的「善標準」的判決，是由因至果而貫通於現在和將來兩世的，但一世的願益或遠損，總不得名善或不善了。

而天台學士則分類說，它有人天之善惡，二乘之善惡，通教三乘之善惡，別教菩薩之善惡，圓教善惡之善惡。概括說，則唯有性的善惡，與修的善惡兩種。性善，就是諸法法性本具之善，性惡，亦即真如理性所具之惡。修善呢，依方便加行之關係而生起之善；修惡，亦依關係而起之惡。修善修惡可以斷，而性善性惡不可斷。雖然闡提也有善，盡修善而住性善，雖然佛陀也有惡，斷修惡而有性惡。

然而，闡提既不斷性善，還能令修善生起嗎？佛不斷性惡，還能令修惡生起嗎？天台學者的答覆：闡提雖不達性善，當然還可爲善所染，修善得生起。佛雖不斷性惡，而能達

於惡，於惡自在，不爲惡所染，修惡不得起，故如來永復無惡，因此天台學的善惡範圍是普遍五乘的，不過善惡的性質不同而已。

怎樣叫做不善不惡的無記性呢？就是我不造善業也不造惡業而是在一顧不苦不樂受，「無記業」的時候，其心既無善勝的順益，也無惡勝的違損，處於中容，不可記別。那時我們的「人性」，也當然不能以善惡去分別了。以唯識實學的八個識來說，本來個個識都通到無記性，然而純粹屬於這無記性的，只有第七識和第八賴耶。無記性裏有兩種：一種是有覆無記，一種是無覆無記。第七識就是屬於有覆無記，因爲第七識有我貪、我癡、我見、我慢等煩惱相應，只一味的由自識托第八識的見分變起的我相，而執爲我，並不分別六塵境界，亦不對他有情發生交涉，故沒有顯然的善與不善而是無記，但由它時時執我的關係，可以障覆聖道，就成了有覆無記了。第八識就是屬於無覆無記，因爲第八識的體性上也是沒有顯然的善與不善的，勞用微弱，既無損益自己之行爲，又無損益他人之動作，故是無記。同時也沒有煩惱與它相應而蔽清淨，故又成了無覆無記。它也不是等於木石等

無活動的作用，它也有觸、作意、受、想、思五遍行心所相應，不過，業用上微隱而已。

由上觀之，則佛學上的人性論，是由兩方面說的：若從諸法實相上說，勝義淨性，本來具有，無待經驗造作，亦無善惡等諸相可得。若從人的行為上說，則人性自身有善有惡，及不善不惡之無記性的，絕對不像馬克斯的唯物史觀，將人之過惡等，歸以機運，而逃避着自身的責任的。性質上說，前言孟子的性善，可以屬於佛學之「善性」裏，荀子的性惡，可以攝在佛學的「惡性」裏，而楊子的善惡混，及韓愈的三品等，可配屬於佛學之「善性」與「惡性」的參半，而告子則中容任運的「無記性」攝。雖然這樣，而孟荀楊等諸子的思想，原則上却仍不能代替佛學上的三性。因為佛學的行爲論上的人性思想，固有着善有惡有無記，而又不定於善，不定於惡，亦不定於不善不惡。與絕對的所謂孟子性善，荀子性惡，及楊子的善惡混，告子的無善無惡，韓愈的三品等則又相差異了。

三、物性論的概念 佛學上的物性論，範圍頂寬了，它包括了宇宙間一切生物及一切無生機物。前節的人性論，却也只是物性論的一部份。可知人性必爲物性，而物性却不定

是人性。其範圍的寬狹，如下圖：



既然人性狹於物性，何以不以物性包括人性於此處併談，而於前節獨闡人性呢？那是因爲人性是法界性海中最爲活躍而特殊的原故。比方人性的通於三性，則不定是其他物性所全具。而其他之物性，則爲人性所必具。然而其他物性是怎麼呢？請申述之。

物、是指宇宙間能集成個體之「單性」，如生物及無生機物。亦即佛學上所謂有情法與無情法。這些物或法，却都有個共同性，是什麼？那就是「緣起性」。因爲天地間的萬

有現象，無不是由許多關係條件因緣和合而產生的。一下子因緣拆散，馬上就不存在。故佛典說：「一切法，緣生自性」。又說：「一切有爲法，無無因緣者」。我們約人身來說，我們這個身子，是怎樣構成的？說淺近點，是由父母精血的媾合，這一點說澈底些，由我人過去無明業識活動之結果。假使我人過去，根本就沒有無明煩惱，就不會造業，不造業，則不托胎受生，而構成身體。事實上我們現在是由過去無明煩惱造業受生，而獲此身體，則是無明業感緣起已不容否認了。

然而這業感緣起，有現世的，有來世的，有後後世的。我們造「順現法受業」時，就在現世無間成熟，感到果報，曰現報。我們造「順生法受業」而於來世受報，名曰生報。我們造「順後法受業」時，而慢慢地於後後世受報，那叫做後報。唯識學上的業感緣起，多是從因到果而兩世并談的，謂由過去或現在的善惡業而感今世或來世之異熟果體。然對現業現報之緣起理事，並不否認。如我人現世有些行爲及他人等關係所致之果，則非是異熟業果也。如那先比丘告彌蘭陀王云：「如一塊土，被人擲空，復落於地，此由現因，非

大地先業之所招。由此，應知佛陀之足，曾爲石磬，亦非佛陀先惡業行所招之果。復如人死，有因先業力盡而死，亦有由現所行能毀先業非時而死，或卽時而不死。」總之，諸有情身，現報的也好，生報的也好，乃至後報的也好，但它都逃不出業感緣起的範圍，確已成了定量了。

有情物如此，無情物怎樣呢？仍然是緣起法。我們隨舉一例，房子或稻子等總算得是個體之單性了，然而研究它的生起，仍都跑不出因緣的會合。佛典上說：「又如治地築基，椽泥草人工等和合，故有舍生；又如酪器，鑽搖，人工等和合，故有酥生；又如種子，地水火風虛空時節，人工等和合，故有芽生。」由此，足見宇宙間，無一法非緣之所起，亦無一法非爲緣能起了。

所以，佛學上對於因緣起法之理論，是頂重視的，差不多爲佛說之普通定量，無一部經論不提及之。一切有情，迷此緣起，則一切皆迷，悟此緣起，則一切皆悟。佛陀告訴我們：「見緣起爲見法，見法卽見中道，見中道卽見佛，亦見佛性。」故「緣起法」爲流轉

還滅染淨諸法之總依止。假使我們撥無一切諸法之「緣起性」，則就等於根本否認了清淨雜染的宇宙人生之存在。如是，則從自己上推之於父母師長祖宗及下推之子弟妻妾等之客觀存在的個性，亦在被否認之列了。所以，這是二個頂危險而根本要不得的思想。因為「緣起性」是已成了天地萬有構成的定論了。比方說，唯物哲學在今日學術思潮中，大家總算認為是 *modern* 的前進學術了，而它却並不否認客觀環境的存在，並認為由環境決定了人類生活的意志，理論對不對且不管，但它已承認由身外多種關係條件之相和依而圓滿了人類的的生活。性質上，這所謂「關係條件」，已接近了佛學因緣生活的說明了。

好，我們再來個人性和物性的概括說明。從前節看，人性論是遍於三性的，從本節看，物性論是絕對緣起性的。從上面那個圖表看，物性是寬於人性，人性狹於物性。這樣說來，那麼物性論的「緣起性」，則人性必具了。是的，人性不但是從行為的性質上判決通於三性，而同時它的生命構成上也是「緣起性」的，是無明業感緣起性。可是人性論的三性，却不一定是物性所必具，因為除了「人」以外，宇宙間個體存在的單性，是太多了。

有動物。也有非動物。動物可以具有人性論的三性行爲，而那些非動物就沒有三性的活躍了，但它有「緣起性」，因爲它的構成，也是由多種關係條件的。所以說物性論的領域是包括了「人性」，而人性論的範圍只是「物性」的局部；事實上已很顯然了。

四、實有性與空無性：空無性的思想，是普遍在大乘各種經論裏，是如來最高的教授，我們學的人，空得好，是如法如理，空得不好，就要從「空」中掉下來，那是很危險的。

如來對空無有性的教授太多了，如說：「以般若波羅多，能取諸法無自性性」，又說：「有所得是魔眷屬，非佛弟子」，又說：「三世諸法不可得」等，這些都是如來最高空的遺有教授的綱領。接受這教授而繼續傳承的，在歷史上實有不少的賢哲。龍樹提婆，是初期有名的空性學者，清辨和月稱，也是後期空性學者的特色。

初期的空無性思想，是徹底的緣起空無性。中論因緣品偈說：「諸法不自生，亦不從他生；不共不無因，是故說無生。如諸法自性，不在於緣中，以無自生故，他生亦復無。」

「中論是空慧思想的要典，是龍樹提婆的合作，一字一句，當然可以代表着初期空性思想的流露了。而後期的清辨和月稱，雖大體上相同，但也有些小出入。勝義諦上看，有爲無爲畢竟空無，二師相同。世俗諦上看，清辨則主張有爲現實，無爲真常。月稱則認爲諸法除假名外，別無所有。總之，如來的空性教授，是有人接受了，有人傳承了。

但也有空得不好而吃虧的。比方訶梨跋婆的成實論，初到中國來，也曾經一度被稱爲大乘宗首，但終於因它空得不徹底，又從高空降到低空了。本來，如來也說過，空見的危險。楞伽卷三說：「我說寧取人見如須彌山，不取無所有增上空見。」因爲一有了空見什麼也不幹了，多少功德善根都抹煞了，這還要得？所以，要遠離片面的空見，而修學大分勝義的空無性，才能增長善根功德而悟到諸法的實相。

實有性，是薩婆多說一切法三世實有的思想。現前的宇宙現象，固然是有實體的存在，就是已經過去的法，和還沒有現前的法也都是實在的。它根據雜阿含經的：「若無過去色，多聞聖弟子，不應於過去色，勤修厭離，若無未來色多聞聖弟子不應於未來色，勤修

厭離。」而建立三世實有的思想。其他如犢子部，前四法藏的實有，和經部的現世實有等，諸部都接近正有部，而標準的實有論者，仍是有部，不是它們。

五、是否定、肯定？這是矛盾的信不信由你？事實上有此一說：什迦牟尼在一個法會上，曾經對一切諸法的自性，先說過「有」，跟後又自語相違的說了「無」。一般解釋：說「有」的時候，是否定的假設；說「無」的時候，是肯定的究竟。而我以為：那個從「有」到「無」的相違言論，與其說是否定或肯定，毋寧說是一個甚深密意的矛盾，比較盡意些，也比較妥切。

先說「有」，又說「無」，那自然是個矛盾。然而何以見得那個矛盾是甚深密意的呢？這得要說明。

迦來會說一切法有三種性，就是虛妄有性，如幻有性、真實有性。這三有性的理論，是唯識哲學的樞核，差不多成了每部經論的經緯義要。平常唯識學者的口裏有兩句短歌，所謂：「五法三自性，八識二無我。」個別看，各有別義，若關聯起來研究一下，則無論

是談五法，談八識，或是談二無我，都要以三自性去做它的骨髓的。我們現在所要討論的三有性，就是那兩句短歌中的三自性。好，由此我們可見得三有性在唯識哲學上的重要了。現在我們分三點來說明它。

A. 三有性的名義：虛妄有性，現行環境上，由多種關係條件構成之各種存在的單性的個體，是絕對沒有獨立存在的實質的。完全是由意識上有虛妄顯現的幻覺，以名言增益肯定着眼前宇宙各種現象而不無，因此，名曰意言分別的虛妄有性。若離開了意識虛妄的幻覺，名言增益的肯定，宇宙間確實是找不出一個獨立存在的實體的。所以，太虛大師說這種虛妄有性，為「離言無自相性」。意謂離開現行意識之名言分別以外，是沒有獨立存在的自相的。故亦無其自性。經論上所謂遍計執性，亦指這個。如幻有性，眼前宇宙各種現象的構成，無不是由多種關係條件的會合。深密所謂：「則此有故彼有，此生故彼生。」這就是法法相資相依交互生成的說明。正因為一切諸法緣合生起而說它沒有存在的真實自性。但是，各種現象，雖然沒有存在的實性，而它那多種關係條件的集合幻相，確不容否

認其存在，因此，名尚始幻有性。然而，這個緣合的如幻有性，不但是我人現行意識的現起，也是要我人過去煩惱虛妄分別的習氣厚積於藏識中，今世始遇緣成熟而現起。故這與前面那個虛妄有性的意言分別是不同的，因為虛妄有性是完全依托獨頭意識等伺的幻覺和名言增益的，離了意識名言，什麼也無。而這如幻有性，一面是意識的幻覺，一面也不能否認這緣合的幻相存在。所以太虛大師說這個如幻有性，名「離言有自相性」，意謂離開獨頭意識的幻覺和增益的名言以外，還有緣起如幻的世間直覺的性相的，故亦有其自性。經論上所說的依他起性，即指這個。但是，這如幻有的依他起性，不但有無始時來虛妄分別的雜染一分，亦有遠離執障無漏因緣纔起的清淨一分，比方報化身七，四智菩薩等，無不是清淨因緣所現起，故也叫做依他起法，不過是清淨的而已。這些清淨的依他起法，和兩名言也還是有聖者淨智直照的自相，故亦有其自性。真實有性，是不可意言分別的諸法真理，就是深密經上所謂聖智聖見的「離言法性」。這個離言的法性，不管如來出世也好，不出世也好，它是普遍地永恆安立，真實不虛，不稍變異，故曰真實有性。這個

眞實有性，是無相所顯的實性，是由根本無分別智觀證的，不是想像的。故太虛大師說這一個眞實有性名「離言有無相性」，意謂離開名言以外，有「亘千古而不變，推四海而皆準」的一個無相的自相，故亦有其無相的自性。佛學上常說的圓成實性，即指這個離言的眞實有性。有人笑難：「這個眞實有性，既然是離言所顯，那麼如來爲什麼又要宣說呢？得要知道，那是權宜的悟他方便，不是究竟的眞實自相，所謂：「爲欲令他現正等覺」，而顯示開解，施設照了。

再回體上的三有性：未能善知佛法之意趣者，往往如言執義，如由前面三有性的名義上尋求，則以爲三有性各有別體，單性安立。殊不知由觀待之不同，使三性異，而其性體，乃是一體。如由名言我見有支三種熏習種子成依他之如幻有性，由依他如幻有之我色等，意識虛妄遍計取作所緣境相，名虛妄有性，由於依他起上所遍計之我色等畢竟永無，名眞實有性。故太虛大師說：「此三性非絕對之對立法，即於依他起性（離言有自相性）上生發爲妄執名遍計所執性（離言無自相性），若能於依他起中將隨名遍計實我實法之妄執

遣除清淨，卽圓成實性（離言有無相性），非謂三體各別，故三性乃於一法明之，或執空淨相性並列如牛雙角，未爲善知。由此，三性一體之義理，當更明矣。而無着大師於此義亦有闡明者：「識（依他妄識）亦如是，然分別智火未燒時，於此識中，所有虛妄遍計所執自性顯現，所有真實圓成實自性不顯現。此識（依他法以識爲性故）若爲無分別智火所燒時，於此識中所有真實圓成實自性顯現，所有虛妄遍計所執自性不顯現。」從上面文義上看，兩大師雖然對三性一體的理論，在建立的文字說明上有些不同，而根本的思想恰無二致。比方太虛大師的於離言有自相上起執成離言無自相性，遺執成離言有無相性，就是無着大師的智火於依他妄識上未燒時使虛妄遍計自性顯現，燒時使真實圓成實自性顯現。如是，則兩大師同於依他而建立遍圓之思想，直上下千古一室，心印密契，不曾昭然若揭了。無着師更舉一例，以強調三性一體之建立：

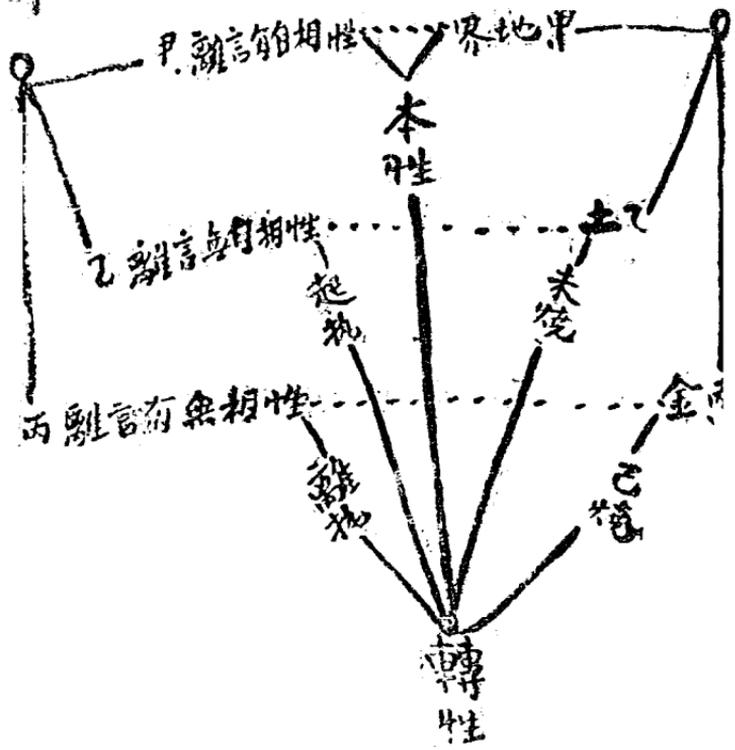
人間世上的金山藏（金銀）中，有三種體性可得，一是堅固相的「地界」，二是破裂而似真堅的「土」，三是真實性的「金」。此「土」位於地界中，並不是鑿而偏偏有「土」

相顯現，「金」是礦而偏偏無「金」相可得，這是因為沒經火燒煉過的關係。若用一把火來把地界一燒，則「土」相不現，「金」相顯現了。俗說：「真金不怕火燒」，這不同廣告的鼓吹，確是貨色上帶不了假的證明。配合說，三性也是這樣的，那「地界」就是依他，土、即是徧計，金呢，就是圓成。燒煉依他的智火未舉的時候，意識虛妄的名言分別，儘管猖狂，同樣的若來一把無情的智火，也將依他付之丙丁，則虛冒不實的遍計，若風捲殘箏，一掃而空了。而同時一向被魔賊隱蘊的真實性也露堂堂地見天了。地界上現有金和土，依他上也現有遍計與圓成。法義，和見過喻義、體性上雖然兩個，而建立的方法上確是一模一樣。這，很可以具體的表示於左面：

無著大師

無著大師

唯  
論



一〇五

C 別體的三有性：從同體的三有性看，三有性似只有一個依他起，其餘遍圓兩個，只是依他起的轉現。可是我們從別體上看，三有性的別體卻也不無。好像龜毛兔角過未諸法，或是獨頭意識的夢影響等，可以說它沒有麼？不行，龜毛兔角，過未諸法，雖然在世間的現量境上沒有體相，而它在有情的意言分別上卻是有。夢境呢，是睡眠煩惱的發作，不睡時，自然沒有。一睡下去了，睡眠心的幻現，也不能說沒有。既然都有，則我們就不能不承認遍計執性也是有的。假使我否認遍計的有性，則於依他起上，應無名言分別，計有計無，造業受生死了，如是染淨也無從分起。依他起之如幻有性呢，也是有體的，如百法中前九十四法都是依他起，如幻有的。圓成實有性，更是有體，百法中後六無爲法是。帶垢的真如，就是自性圓成實有。解脫煩惱所知二障所顯的真如，卽就是清淨圓成實有。所以，從別體上看，三自性是有三個體的。

啊！如來矛盾了，不信麼？她在上面才說過一切諸法有三種自性的，現在它又全盤否定了前面三有性的存在了。他認爲用不着什麼於依他上遍計顯圓成，根本上一切諸法，

皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。何須另遣？又何須另顯？這樣一來，三有性被無條件的否定了，那麼，三無性不成問題。性質上當然也就在三有性的否定上建立起來了。但這并不專橫武斷，也有它的理論的：

我們從虛妄有性上去看，儘管是名言虛妄分別，摸不着它的體相，不但聖智現量上沒有，就是世間現量上也無。彌勒菩薩在瑜伽論裏，用想，名，分別，正智，如如五法，去攝盡世間出世間一切法，相，名，分別，真智屬依他，如如圓成攝。不攝遍計，故遍計無體相。無着的顯揚論裏，是有極相應的唱和闡明的。雖然，在楞伽，攝論，辯中邊等攝屬不同，而義理仍是無違。

楞伽，把依他攝在分別裏，遍計攝在相名裏，用正智，如如，去攝圓成。但並不承認遍計有體，它說過：遍計所執的能詮名，和所詮義，是有情的虛妄分別，沒有實體，隨精而立名相二事。

攝論，把依他攝在名裏，遍計攝在相和分別裏，圓成緣屬智如。文字上看，無着似乎

有些矛盾，而實際義理，仍是一貫的，並不承認遍計有體。攝論上有：遍計所執，隨名橫計，體實非有，假立義名也。

中邊論，依他攝相分別，遍計唯攝名，智如屬真實，攝配上世親與彌勒好像有點衝突，承認遍計有體了。而義理上也仍是一個，因為中邊亦不許可有情之遍計執情上的假名是有體的。由此，証明了假名安立的虛妄有性是畢竟無自性的了。

如幻有性和真實有性呢，固然也是無自性，但說法上不同。如幻有性，是依他緣生如幻而有，故無自性。而無漏後得正智亦以一分無性所顯之清淨依他爲所緣境，故依他亦得說爲勝義無性。染分依他上無勝義，非清淨所緣，又可說爲性無勝義。平常只說依他是生無自性，而不說其勝義無性，是恐濫圓成的勝義無性。真實有性，是淨智所緣的無戲論相，爲各種法相的「無性」所顯，故說勝義無性。

這一個迎頭痛擊的教授——無性論，使一般有性論者煩惱不安了，個個的心裏都這麼想：既然一切諸法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，則我們已經和如來一樣了。

，又何必冤枉吃些苦頭去修呢，罷呢。好吧，我們索性玩一下！大家這個懶惰的心理，被絕頂聰明的如來知道了，跟後就說：大家切切地不要誤會了，雖然一切諸法，都無自性，三乘同依這一箇清淨無性的妙道（一乘）而趣入無上方便安隱涅槃，但要知道：這是對治絕對有性論者的密意說法，並不是於無情有情界中當真沒有鈍根，中根，利根（三乘）的種種差別啊！

所以，我以為如來說有性，既不是方便，說無性也不是究竟，因為從有到無，又從無到有，這確實顯然是個矛盾，是個甚深密意的矛盾！

我們再根據形式邏輯的思想律去推定一下，則此從有到無從無到有的性知識，當更為明朗。思想律上有兩個「推理法則」：一個是同異律，一個是充足理由律。同異律又分三種。甲、同一律，謂認為事物與其自身為同一的知識，如A即A，B即B等是也。本來世界上是沒有「絕對的」同一，只有「相對的」同一，因為每個事物的內部，必定包含有矛盾的要素。所以，這個同一律是相待的知識。乙、矛盾律，是同一律的補充律，如A不是

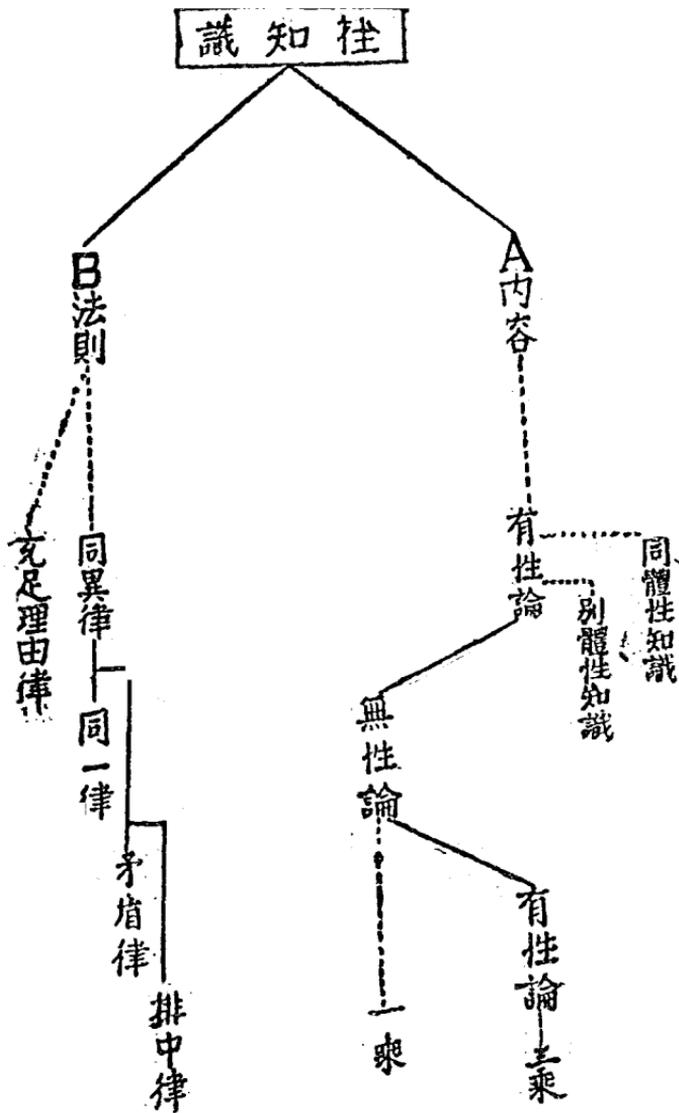
非A，故A非B，如B不是非B，故B非A等。丙、排中律，謂A或是B，或非B，二者必居其一，不容中立。

佛陀「性」知識上的「有卽有」或「無卽無」等，就是同一律。「有」不是「非有」，故有非無，「無」不是「非無」，故「無」「非有」等，就是矛盾。排中律，謂「性」或是「有」，或是「無」，二者必居其一，不容中立。

充足理由律，是一個總合的系統知識。假定宇宙間之一切事物爲合理的，則一切事物必有其充足成立之理由，若有充足之理由，一切事物都可以解釋，若可以解釋，則宇宙間一切事物都有了概括的知識了。同一律是研究一切事物的各別知識，而充足理由律是宇宙總合的概括知識。概括知識是各別知識的總合，各別知識是概括知識的分脈，所以，關係上，同異律和充足理由律是分不開的。

佛陀的性知識是合理的，是具有充足成立之理由的，當然可以解釋，也當然具有其概括的知識。同異律上的有性論與無性論，是性知識的分脈，從有到無，又從無到有的密意

矛盾，則是合理性知識的總合了。發展的內容與法則是怎樣的？看吧：



三  
唯  
論

一一一

六、幾個性的對偶 勝義上說，諸法性體，平等一味，沒有什麼不同。而依世俗說，確是有他的差別，且一明其義理。

甲、名性與實性：關於名性與實性，在東西洋哲學裏，也都說到。中國哲人說：名者實之賓，實者賓之主。欲成其事，必正其名，名不正，則言不順，言不順，則事不成。以之，確定名實之關係爲重要，故人之處世作事，莫不汲汲焉唯名是求，三代以上，唯恐好名，三代以下，唯恐不好名。爲求名而自利利他，名之功德；爲求名而奸僞百出，名之罪惡也。

然而也有的人說：白馬非馬，石非其堅。以爲名性與實性，不能專指與代替。中世紀西洋哲學裏也有所謂唯名論；與唯實論。唯實論者，認爲宇宙間一切事物，有一個普遍觀念（共義相）的存在，那就是每個事物的實性。比方某個茶杯是可壞的，但它的概念是永遠存在的，故是實的。這幾近於印度吠世史迦的智句義的思想。而在唯名論者，反對它們說：宇宙各種現象的普遍恆實的共相概念，是不可見聞，唯名無實的。在佛教思想上也確實

有這樣的說法：如北齊大衍的四宗裏，有個假名宗，小乘六宗裏有個諸法但名宗，以及月稱之世俗諦上的諸法，也都是唯名無實之思想的流露，這雖然與絕對屬於遍計的唯名論的說法不十分同，但性質上却沒有兩樣。

而在大乘佛教的正統思想上，認為名性與實有，互為賓主，不必此名必指此實，此實必有此名。無著說：「名事（實）互為客」，即說明名性與實性，非是固定永久的結合。如此名於此處指此事，其於他處，名雖相同，而所指亦可不同，或別有所指。如一「子」字，可貴可賤，呼之於小子，女子，兒子，叫化子等則卑下。如呼之於天子，老子，太子，則又尊貴矣。故同時，此名指此事，此事有此名，都隨世俗習慣而假安立，名并不能代替實性。假使名當真可代替實性的話，那麼我說「火」的時候，口應被燒，說「刀」的時候，更應被割。事實上口未被燒，亦未被割，足見名字，是我們於無名之物上，隨自己的意樂而假安立，老子說：「鎮以無名之樸」，亦可明白名性與實性之堂奧了。

乙、本性與習性：人性論上說，吾人先天原具的性能曰本性，後天教育的習得性曰習

性。佛學上說我人所具的大乘悟性，也有這樣的兩種：一個是本性住種性，就是從無始以來，依附本識法爾所得的無漏法因；一個是習所成種性，就是從師長總聞佛法以後，而自思惟修行所成的熏習性。配合起來，本性，就是本性住種性，習性，就是習所成種性。平常所謂識性與色性裏，也有本性與習性，識以分別為體，故亦以分別為性。依攝論說，八個識都是分別，阿賴耶識是根本分別，眼等轉識是緣相分別。阿賴耶識從無始以來，一類相續恆常不斷，為諸識之根本依止，轉起諸識。故識性中以賴耶為本性，眼等轉識為習性，此只限對恆常不斷之賴耶而言也。色性裏面也有本性與習性，我們知道色性裏面有顯色性，有形色性，也有性色性。顯色性就是青黃赤白等；形色性，就是長短方圓等；性色性，就是如來藏中的妙色之性，楞嚴經說：「如來藏中的性色真空，性空真色。」這性色性，是和如來藏一樣的法爾具得，故是本性，長短方圓，或青黃赤白等，是有為而非無始本然，故是習性。

丙、佛性與凡性：我們一談到佛性問題，就運想到道生法師的先見偉大。因為它，中

因佛教研究史上的佛性問題才令人驚異的注意！

當涅槃前分傳來中國以後，人人都知道并相信闍提是：「斷滅一切諸善根本，心不攀緣一切善法，不信因果，無有慚愧，不見三世，不親善友，不隨諸佛所說教誡，諸佛世尊所不能治之衆惡衆生也。」唯道生法師，智慧過人，不同凡響，仔細分析研究涅槃經理，作佛性常有論，別有所得，於京師冒空前之不韙，而創標闍提成佛之義，當時大本未傳，經學嚴厲擯斥，認爲外道邪說，擯逐出衆，遂悒悒而入姑蘇虎丘山寺開講涅槃，豎頑石爲聽衆，講至闍提有佛性處說：「我之所說，契佛心否？」環圍頑石爲之領首。嗚呼！精誠入於無情，則闍提之具佛性，已契佛心矣。後游廬山，住銷景巖，聞曇無讖在北京重譯涅槃之初分與後分（卽今世所傳大般涅槃經四十卷），於南京見之，果有「一切衆生，悉有佛性」之語，從此道師始爲人歎作東方釋迦了。

然而，我們從楞伽經裏，確實知道有兩種闍提：一個是根本不能成佛的斷善根闍提，一個是能成而自己不能成的大悲闍提。所以，宗於楞伽的唯識家，所判的五種種性裏就有

個不能成佛的闍提種性。如是豈不與涅槃的「一切衆生，悉有佛性」相違了嗎？在唯識家的會通上是沒有相違的。

唯識上說有「理佛性」和「行佛性」的兩種，「理佛性」是不生不滅的法性妙理，一切有情都有，闍提當然也有。「行佛性」是四智菩提的種子，有的具，有的不具，具的可以修行證極，不具的永不成佛。闍提是不具的，所以闍提不能成佛。這樣說來，與涅槃無違。故慈恩大師的唯識樞要說：「總而言之，涅槃據理性及行性中少分一切」而言之也。

太虛大師對唯識的解釋，并不反對，但是他老人家有個補充的說明：「闍提不具行佛性，固然不能成佛，但是可以方便修習，集積善根引生行佛性，也照常可以成佛。因此，闍提并不是絕對不能成佛，是要看它肯修善不肯修善而決定的。」這個說明，不僅補充了唯識的解釋，也脈脈遙契了涅槃「一切衆生，悉有佛性」的聖旨。我希望以後的佛性論者，不要拘於一宗而狡辯，要盡理盡情，以圓合如來的本懷為信仰的中心！不過，歷史上天台諸師對慈恩的說法，相當不滿。如時間允許，將有以 虛大師之見解，從根本上融會了

慈恩天台賢首（三五佛性）的異義，通過道生而上達圓合如來之本懷的專論。

現在，我來個佛性的定義：佛者覺也，性者體也，就是衆生覺悟的體性。這個體性，你也有，我也有，乃至大家都有。究竟一乘實性論如來藏品說：「依一切諸佛，平等法性身，知一切衆生，皆有如來藏。」這如來藏就是佛性，名字上不同吧了。如其他經論裏的眞如，法性，圓中性，天真佛，唯識性，勝義性等也都是佛性。這個佛性既不受時間的變遷，也不限於空間的阻礙，它是超過時空而普遍於一切法的平等一味的實性。

凡性，就是未得無漏的異生性，既無修行，又無斷證，十足的是個苦惱而染污的迷性，對佛性而言。平常經論裏用「得」「不得」或「成就」「不成就」去解釋凡夫與聖者。「得」就是「成就」，「不得」就是「不成就」。「成就什麼呢？不成就什麼呢？佛經上說：聖者成就十無學法。又說：異生不成就聖法。由此可知聖性，就是成就聖法人的體性。凡性，就是不成就無漏聖法人的體性。

所以，集論和雜集，都是依「不得無漏聖法之位」假立一煩惱未斷之異生性。究竟什

麼煩惱未斷名異生性呢？成唯識論卷一說：「於三界見所斷種，未永害位，假立非得，名異生性，於諸聖法，未成就故。」

丁、男性與女性：男女之性別，即其所負生殖之任務及身體構造之差異，常識上亦至顯著。從生理學佛經人性各書中，亦可略說。

大體上說，男子之創造性，運動性，獨立性，強暴性等，較勝於女子。而女子之宗教性，裝飾性，耐煩性，幽嫺等，較勝於男子。實際上呢，女子勝於男子者，男子亦具，男子勝於女子者，女子亦具。整個人類的文明成績，就由這樣兩個性情心理大不同的單性的個體調和平衡而發展促起，這已成了人類生存的合理解釋。

可是，在男性本位 *Androcentric theory* 者，則純以男性爲人類社會活動之中心，女性只不過維持「生活體」之一種調劑的手段而已。而在女性的本位者，則又純從生物發達之原始傾向，認女性常佔人類生活上之主要地位。就人類與高等哺乳動物視之，無不以女之爲中心，認男性爲優勝者，乃重男輕女之陋習相傳的錯覺，并非生物界自然發展之傾

向。此說爲美國窩德氏力主之，他曾經寫過一書「優秀的性」力倡女性之偉大及爲人類生活社會之中心。

佛教的男女性，是要從幾方面看的，從男女性的本身上看確是有些不同，特別是從欲情上看，差異尤爲顯然。

佛經說：「諸世界一切種性，卵生，胎生，濕生，化生，皆因情欲而生。」這是說明凡是有情都有情欲。孫陀羅雞陀好色欲，提婆達多好名聞等，是說明好欲的不同。然而欲情最多者，還是女性，阿含經說：「欲情多者，便成女人。」正因爲欲情特質，障礙太多，法著提婆品說她不得佛身，縱然成佛，是要由先變成男子的，如說：「龍女變成男子，于南方無垢世界，成正等覺。」智度論也說她是要過「從屬」的生活，才保得住善名。如云：「一切女身，無所繫屬，則受惡名。女人之體，幼則從父母，少則從夫，老則從子。」這都似乎對治著女子的特性。

從佛教的自由平等觀上看，男女是極端的平等自由，男性固然可以自由修行成佛，而

女性也一樣的可以。寶積經上有四千比丘尼，和九億六千龍女，住菩提道，受記作佛的，法華授記品有六千比丘尼，有學無學，受記作佛的，大般若也有五百比丘尼，皆大阿羅漢等。足見佛教的男女性是平等自由的。

如果，從勝義上看，那就嚴格了，兩性的標準，是由見「佛性」與否去決定的。涅槃經說：「見了佛性，方爲男子，否則，都是女人。」這個說明，看起來嚴格，實際上却很平常，因爲見了佛性，才是徹底的離欲的。這又更見得佛教男女性的劃分，是絕對公平的了。

中國舊社會上，對男女的看法，是相當的重男輕女的，女子無才便是德，墮了窠的女才就不容易發了。也似乎不是好女性了。孔子談「有教無類」，而「三從四德」等，是十足對女性的輕視和束縛。尤其李唐以後的專制政體，自武則天失勢以後，女性的痛苦，則越更加深，所有一切女性的自由和平等，完全被那些孔孟後代的男子，剝奪殆盡了。直到如今，中國極少數的知識女性，比較上才稍微拾些頭了，然終因幾千年來之男性社會的

上來已從哲學，優生，社會，佛學各方面，對性之詮說，作極平實之打發了。佛學之性知識，是否已躍進爲現代思潮總匯中所開出之時而新化，則猶待於識者之公平估價。至本文中對東西古今之性學專家的思想，隱隱有較嚴厲之斥駁，亦非別有所圖而湊轍異己，實是盡情盡理之平實而論！

## 附錄 佛性與無性之討論

### 佛對佛性的教授

佛已說法，如瓜上土，未說之法，如大地土。佛法無盡，隨宜而說，因此，故佛陀對佛性的教授，曾經否定過，也曾經肯定過。否定的是涅槃三十六：「善男子，若說一切衆生，定有佛性，是人名爲謗佛法僧。」善男子！我雖說言，一切衆生，都有佛性，衆生不解佛如是隨自意語。善男子，如是賢者，後身菩薩，尙不能知，况於二乘其餘菩薩！

肯定的是一切衆生，都有佛性，經中所謂「若說一切定無佛性，此人亦名謗佛法僧。」現在我們就來研究如來肯定一切衆生，都有佛性的道理，約三點來說：

一、佛陀爲甚麼要說一切衆生都有佛性呢？這、當然有他的意趣。他的意趣，在要對治衆生的過失而引生功德，世親師佛性論中說有五種過失，爲所對治，五種功德，爲所引生。A、爲令衆生離下劣心故：有些衆生，從來沒有聽說過關於佛性的道理，也不知道自

身具有佛性，當來必定可以成佛。因此，自己對自己也存在着下劣之想，小看了自己，不能發起大菩提心，埋沒了自己原具的佛性，可惜可惜，所以如來要令這些衆生捨下劣之想，而說一切衆生都有佛性引起正勤心。B、爲離高慢心者：有一種慢心重的人，聽佛說衆生有佛性，馬上發起方便加行的道心，心發了以後，便自己誇道：「我有佛性，故能發心，他人不能。」如來爲破此執，說一切衆生都有佛性，而使對他人都有一種恭敬心。C、爲離虛妄執者：因爲前面那類人，有慢心故，反於如理如量之正智，不得生顯，所以又生起了虛妄執失，這虛妄執失有兩種：1. 本無執失。2. 是客執失。

本無執失者，謂如如理中本無人我，作人我執，則此執本無。由無本執，故起無明等，由無明起業，由業起果報。所起之無明業果，並是虛妄，同時可知能執所執都靠不住，成了虛妄，如是，則作者受者也找不出了，既無受者作者，而於中生起虛妄執失，故言本無。是客執失者：有爲諸法，都念念生滅，而無停住，則能取所取，二無所有。初刹那爲舊，次刹那爲客，前後能所，起而卽謝，是則前念是怨，後念非怨，故所有執着，亦僅

是於客中，作於舊執而已，此執不實，故名虛妄，起了此執，正智不生，爲除此執，故說佛性。所謂佛性者，卽是人法二空所顯之法爾實性，由此實性，本然如是，無能所取，若通達這個道理了，就離虛妄執，引生般若真實功德。D爲除謗真實法者，衆生的過失，向來由於不解二空所致。若了解二空，則清淨智慧與功德之真實就生起了。若不說佛性，就不能了達二空，不了二空，一切法便執實有，遠謗二空，所顯的真如淨智功德，也都不能成就了。所以要說佛性，除謗謗真實法，並引生聞那俗智實智及諸功德。E、離我執者：於衆生中，若不起虛妄過失及真實功德，則不起大悲。聽了佛說佛性，才知道虛妄過失，真實功德。知道德失，然後發起大悲，不分彼此，斷除我佛，成熟自他，住無住處。由上五義，佛於涅槃梵網等經宣說一切衆生，都有佛性。

二、從佛法之義理上看：普通把佛法只限於佛所說的三藏十二部之言教，而不知道這不過是如來應化世界隨起機宜從大悲心中流出來的一點點極少分的清淨名言，（依護法勝子等義說）殊不足以盡佛法之義，因爲盡法界，虛空界，無一法不是佛法，金剛說：「如

來說一切法，皆是佛法。」六集九云：「佛法者，名一切法。」寶集四云：「諸法本性與佛法等，是故諸法皆是佛法。」如來既有這樣的文言開示我們，則我們也就知道佛法不僅限於言教，全法界中，無一法不是佛法了。既無一法不是佛法，則亦無一法沒有它的佛性了。如是，則法界中還有甚麼衆生不能成佛呢。

三、從緣成佛教上看：緣成佛教，普通說是佛與衆生感應道交的托質圓音。而分別說，則有二派：一派是龍軍無性等，謂如來之圓滿果海上，唯大智慧，根本就沒有甚麼能詮所詮之形色文義的體相，不過善根成熟的有情，於自心上變現起一種形色文義而已。這些形色的文義，並非離佛而自獨有，仍攝歸於佛陀的大悲願力之內，故此說稱為佛本願力的緣成佛教。一派是護法勝子等，謂佛無漏心上現清淨文義相，善根成熟的衆生，托如來無漏淨識上的清淨言教之本質為緣，而於自識上變現影響相分以為所緣。實則，淨名云：「佛以一音演說法，衆生隨類各得解。」如來的言教是沒有一類衆生得不到理解利益的，不過智愚的多寡不同罷了。既然法界之衆生，類類都能領解如來之修行開示，則個個衆生都

必有其福智集起之善根，既有善根，則其佛性必定不無，雖根鈍者，亦可依佛教授加行方便引發之矣，如來所謂「佛性從緣起」；當決定信解而無疑也。

### 定不定之建立

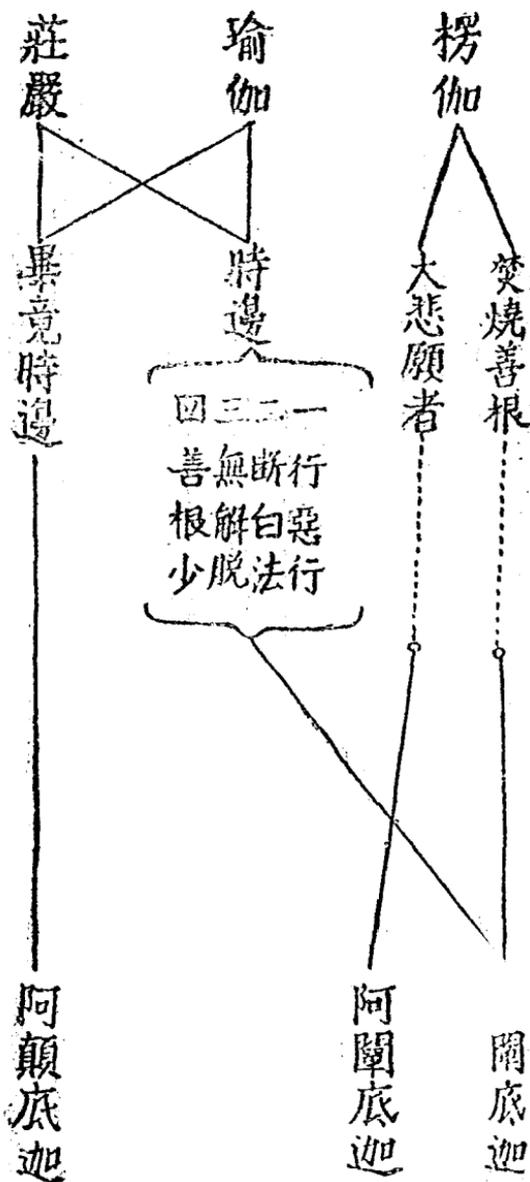
大覺佛陀、盡斷二障，由人空智斷煩惱障，由法空智斷所知障。故唯識學向謂，小乘種性，僅具人空智種，現起人空智，斷煩惱證得解脫。而大乘種性（卽如來種性），必更具法空智種，現起法空智，斷所知障成佛。故不具二空智種者，名無性（遇與不遇，要不可差），唯具人空智種者，名定性二乘（遇與不遇，要不可差）。兼有二空智種者，名不定乘（若遇卽差，不遇不差）更具法空智種者，名如來乘（不遇必當得差），由是可說衆生種性質有五性之差別的，大乘有性，衆所共許，唯無性，不定，及定性二乘，人所不悉或悉而有疑。故茲請引伸其義：

無性，就是梵文上所謂闍提，是不具二空智種，而唯有人天善種之不能成佛人。在佛

的遺教上確有這樣的說明。如勝鬘及善戒經皆有：「無種性人，但以人天善根而成就之。」又善戒經種性品云：「無種性人，雖復發心勤行精進，終不能得無上菩提。」楞嚴六云：「是一顛迦銷滅佛種，如人以刀斷多羅木。」涅槃五云：「無性之人，名一闍提者，名不可治。」然說之較詳者，則莫如楞伽卷二云：「一闍提者，有二種，何等爲二？一者燒一切善根，二者憊慳一切衆生，作盡一切衆生界願。大慧！云何燒一切善根，謂謗菩薩藏，作如是言。彼非隨順修多羅尼解脫說，捨諸善根，是故不得涅槃。大慧！憊慳衆生作盡衆生界願者，是爲菩薩。大慧！菩薩方便作願，若諸衆生，不入涅槃者；我亦不入涅槃。是故菩薩摩訶薩，不入涅槃。」

考諸楞伽所說，只及斷善根與大悲二種有性闍提。而實闍提，應有三種：一名「一闍底迦」，是樂欲義，樂欲生死故，卽楞伽所謂斷善根者。二名「阿闍底迦」，是不樂欲義，不樂欲涅槃故，如不信愚癡所覆蔽，亦通楞伽所謂大悲者。三名「阿顛底迦」，是畢竟義，畢竟無涅槃性故，此爲楞伽所未說之畢竟的無性人。前二久久，會當成佛，後一畢竟

無成佛性。而瑜伽莊嚴則兼說時邊有性及畢竟時邊之無性二種關提，唯未提及大悲，如頌云：「一向行惡行，普斷諸白法，無有解脫分，善少亦無因。」此頌前十七字說時邊有性者，後三字說畢竟時邊無性。如圖：



然此處須問者：楞伽何故不說無性闍提，瑜伽莊嚴不說大悲闍提呢？須知教所被攝，時衆別故。楞伽爲顯大悲菩薩卽第五無性，以無性有情，不成佛故，故衆生界中，無有盡時，則大悲菩薩亦永無成佛之期，故隱五中無性不論。而瑜伽莊嚴，據理邊說，五性類別。縱斷善者，入前性中，據用雖無，但種體不無。大悲斷善，則是第一行惡行，或第四善根少，所以但說無性闍提爲第五性，不說大悲菩薩爲第五性也。其他如窺基師唯識樞要引抉擇分六十七之五難，建立無性，恐煩不述。今再以一量而建無性云：

所說無性決定應有……………宗

有無二性隨一攝故（或聖所說故）……………因

如有性者（或如說有性）……………喻

不定，爲如來於楞伽等所宣示之三乘種性皆具者，亦卽所謂兼有二空智種者，或可作聲聞，或可作辟支佛，或可作如來，唯視其遇緣而定耳。今有人於此不定種性，疑無建立之必要，彼以爲既具人空智卽屬定性二乘，且法空智卽屬定性大乘，何有於定有外之不定

性耶？以致引起疑難。

樞要引涅槃云：「譬如病人，有其三種，一者若遇良醫妙藥，及以不瀉，必當得差；二者若遇即差，不過不差；三者遇與不遇，要不可差。初是定性大乘，次爲不定性，第三即是定性二乘及與無性。」由此可知不定性與定性大小是有差別的，是定性攝不到的另一種性。因爲定性大乘，無論遇緣與否，必可成佛，定性二乘及無性，遇與不遇，都不能成佛，而不定種性，雖三乘種性皆具，但不遇緣，亦仍不可成佛，遇緣万可成佛也。故大般若第五百九十三第六會云：「而於三乘性不定者，聞此法已，皆發無上正等覺心。」及龍樹之金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論亦云：「若不定者，無論界限，遇緣便迴心向大。」

且再依彌勒無著二師義，不定種性與定性，猶有一差別之點：卽決定種性遇緣不退，而不定性，遇緣有退墮之可能，如彌勒莊嚴頌云：「決定及不定，不退或退墮，遇緣如次第，品類有四種。」無著釋曰：「菩薩種性品類，略說四種：一者決定、二者不定、三者

不退、四者退墮。如其次第，決定者遇逆緣不退，不定者遇逆緣退墮。」

今大虛大師唯識論亦云：「兼有二空智種者，謂之不定性。或不定性人空智強，法空智弱，與彼唯具人空智之定性二乘，或法空智強盛之定性大乘，實有異也。」總之，證諸經論，不定種性，不無建立之必要。量云：

所說不定種性決定應有……………宗

定不定性隨一攝故（或聖所說故）……………因

如定性者（或如說定性）……………喻

定性二乘，又名趣寂二乘，唯具人空智種，現起人空智，斷煩惱障證小乘極果而不能成佛者。解深密經無自性相品說：「善界子！若一向趣寂聲聞種性補特伽羅，雖蒙諸佛施設種種勇猛加行，方便化道，終不能令當坐道場，證得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？由彼本來唯存下劣種性故，一向慈悲薄弱故，一向怖畏衆苦故。」又涅槃亦云：「我於經中，爲諸比丘說一乘，一道、一行、一緣、如是一乘乃至一緣，能爲衆生作大寂靜，永斷一

切繁縟愁苦及苦因，令一切衆生至於一有，我諸弟子，聞是說已，不解我意，唱言：如來說須陀洹乃至陀羅漢皆得佛道。」更如華嚴入法界品三九之一說聲聞乘人，「本不令如來種性不斷絕故。」其他如無著莊嚴論第一卷云：「餘人善根，涅槃時盡，菩薩善根不爾。」及天親法華論中之四種聲聞，不爲越聲授記等，均明定性二乘之種種，足見定性二乘不無矣。最云：

二乘之果應有定性

宗

乘所被故

因

如大乘者

喻

故今以四句論之，則所有無性，定不定性，皆攝盡無餘。所謂四句者：一曰因成果不成，謂大悲闡提；二曰果成因不成，謂有性斷善根闡提；三曰因果俱不成，謂無性闡提與定性二乘；四曰因果俱成，謂大智智上不斷善根而成佛者。有情種性難屬無量，要皆不出此四句之所攝也。

## 歷來各家的出入

天台論佛性，有三五之別。依湛然之止觀輔行傳弘決卷二云：「三千卽空性了因也；三千卽假性緣因也；三千卽中性正因也。」卽普通所謂三因佛性，順涅槃經所明的次第，應先正因，次了因，後緣因。此中乃依其空假中三諦之次序而明之，故先了因，次緣因，後正因。然湛然之法華文句詔卷十云：「佛性有五，正因佛性，通亘本當；了緣佛性，種子本有，非適今也。果性，果果性，定當得之。」又云：「若云衆生具有因果性者，則五佛性皆在衆生遍一切處。」則其明佛性爲五，又更顯矣。所謂正因佛性者，乃遠離一切邪非的中正真如，依之而成就法身之果德。了因佛性者，卽照了一切諸法真如理之無分別智，依之而成就般若之果德。緣因佛性者，爲協助了因開發正因之一切善根功德，依之而成就解脫之果德。果佛性者，卽無上菩提之果，正覺之智，謂之菩提。果果佛性者，卽大無住處之涅槃，以菩提之智，順涅槃之理，故曰果之果也。前三爲因，轉因而成果，後二爲

果顯果而成果，故文句記云：「此三爲因轉因成果，果中菩提及以涅槃，名爲果性果果性也。」

賢首、論佛性，從其所宗，則同天台唯立佛乘，而依其分化論，亦有三與十之差。如智儼之華嚴孔目章中有一名三種佛性章者，內云：「佛性有三種：一自性住佛性、二引出佛性，三至得果佛性。一自性住佛性，卽是一切衆生本來如是，無有改變之本性；引出佛性，卽衆生方便加行之修得性；至得果佛性：卽修圓滿足，至果位時，堂堂顯現之本有佛性也。復次斯章（三種佛性章）：「又佛性有十種，如問答中辯。」攷智儼華嚴五十要問答初卷有云：「一無著佛，安住世間成正覺故，二願佛，出生故，三業報佛，信故，四持佛，隨順故，五涅槃佛，永度故，六法界佛，無處不至故，七心佛，安住故，八三昧佛，無量無著故，九性佛，決定故，十如意佛，普覆故。」智儼所說問答中之十種佛性，諒卽此數。

唯識，論佛性有二：所謂理佛性與行佛性也。理佛性是不生不滅的法性妙理，一切有

情都有，闡提當然也有，行佛性是四智菩提之種子，有具有不具，具者可以成佛，不具者永不成佛。然此與涅槃「一切衆生都有佛性」之最高教授，亦不相違背。故窺基大師之唯識樞要卷一云：「總而言之，涅槃據理性及行性中少分一切，唯說有一。」

大虛大師，論佛性，約理性說，本於涅槃。如法相唯識論云：「佛性者，謂即遍法界之平等真如，不但有情，無情亦依爲性，則遍法界皆是佛性，何有一衆生而無之。」又云：「一切有情，皆有佛性者，即說凡屬有情，皆有之心之知覺，雖其覺有分量不同，不可言無，若無覺，則不可言心，亦不可名有情。」是見大師從理性上看，一切衆生，都有佛性。而從行性上看，可有多寡或有無之差的。如大師性論又云：「或指親飽生起無漏佛智之無滯積以爲性，依此說爲佛性，故說佛性三無二有。涅槃經等說一切衆生，皆有佛性，指一眞法界言，或指心之覺體而言。」窺師用「理佛性」會通涅槃，大師用「一眞法界」會通涅槃，處處大略通長安，實名異而義一也。

分別部，論佛性，爲即是「空」。以空爲本，凡聖衆生，都從「空」出。故「空」，

就是佛性。此佛性亦即所謂大涅槃也。故天親的「佛性論」破小乘執品第一云：「分別部說一切凡聖衆生，并以空爲其本，所以凡聖家生者，皆從空出，故空是佛性，佛性者即大涅槃。」

毗曇薩婆多等部，認爲一切衆生，無有性得佛性，但有修得佛性。此部總分衆生有三種：一定無佛性，謂永不得般涅槃，是一闍提，犯重禁者；二不定有無，若修時即得，不修不得，是賢善共住以上之人；三定有佛性，即三乘人，聲聞從苦忍以上即得，獨覺從世法以上即得，菩薩從十迴向以上是不退位即得。何以定要分此許多種（三種）衆生呢？如經說：「有衆生不住於性，永無涅槃故」。又阿含說：「佛十力中，性力所照，衆生境界，有種種性，乃至粗妙等界不同故。」有佛性的衆生，可以修種種妙行，以期成佛。無佛性的衆生，則起種種粗惡永不成佛。

以上小乘二說，依分別部，凡聖同以空爲佛性，不信有無性衆生。苦依毗曇薩婆多部，則不信一切衆生都有佛性，亦有無性故。二說誰是誰非，此在天親之佛性論中，廣以破

斥，最後彼論（佛性論）圓合云：「若依道理，一切衆生，皆悉本有清淨佛性，若永不得涅槃，無有是處，是故佛性，決定本有，離有離無故。」

### 圓合如來的本懷

最後，我們要會通諸說，以圓合如來的本懷。如來的本懷是甚麼呢？就是涅槃等說：「獅子吼者，是決定說一切衆生，悉有佛性。衆生亦爾，悉皆有心。凡有心者，悉皆當得阿耨多羅三藐三菩提。」各家所說，能會通而符於聖教，則即佛之意趣。若違於佛語，等同魔說也。天台三五佛性中之正因佛性，與賢首三佛性中之自性住佛性，同屬唯識之理佛性，所餘台家之了因緣因，果性，果果性，與賢首之引出，至得果等，皆屬唯識之行佛性也。但唯識之行佛性，認爲闡提決定不具，似未盡善。涅槃說：「若於是（佛性）中，生決定者，是名執著，如是執著，不名爲善」。故太虛大師補充之曰：「闡提不具行佛性，因不能成佛，但可方便修習，集積善根，引生行佛性，當亦可成佛。」此不僅通過道生法

師的闡提成佛頑石首肯之意趣，亦且脈脈上契於如來「凡有心者，悉皆成佛」之本懷矣。

（海潮音廿四卷一期）

## 下場 唯生論

### 動和力是宇宙的內容

生、是整個宇宙生化不息之動的存在、一部人類的歷史、算得是人類爲求生而活動的記載。大自然界萬化四時的榮悴、也都同樣地在生的邏輯裏演變和鑽動。平常大家都以爲從牛頓發明萬有引力的學說以後、才肯定宇宙是動的狀態、人生是在力的互競狀態下而剎那剎那地生滅變化着。實際上、這道理，兩千五百年前大哲學家釋迦牟尼 Sakya牟尼 早就啓示過：「踏行無常，是生滅法」、「日月流逝，時變歲移。老至如電，身安足恃？」「善男子！一切世界、始、終、生、滅、前、後、有、無、聚、散、起、止、念念相續、循還往復、種種取捨，皆是輪迴、未出輪迴而辨圓覺，彼圓覺性，卽同流轉。」這已剋實地說明了宇宙人生是流動的了。這流動、是常態、是平和的、是佛學對宇宙人生存在的澈

解釋。剝那生滅是動、無常異壞是力，整個宇宙的現象，就由這無常力的彈壓，而新陳代謝地流動着。故這樣的宇宙內容、與普通所謂宇宙的動態，是不同的了。

達爾文 Darwin 認為宇宙的動態，是由於一切生物生存的演化和競爭。所謂演化：即宇宙內一切生物、都是由單純而複雜、由不定而確定、由同種而異種、由下等而高等、皆逐漸演化而發展者。原來在達爾文之前，有所謂「特創論」者，主張物種不變，現在所有之生物種類，與古代之生物種類相同，各種生物都是古代單獨特創者，並不是物種的轉變。所以初期的演化論，頗為受制於特創論傳統的高壓而不能發展。迨達爾文出，花三十年工夫，搜集種種證據，證明生物演化的事實。一八五九年，將所著「物種之由來」一書出版，澈底推翻特創論沿習的錯誤，大倡物種演化之說。那麼，物種演化，是宇宙生化之源了，至少在達爾文是這樣說。

所謂競爭：即凡生物都不能無所賴而生存，其生存上不但與同類及異類有關係，那怕圍繞本體之外的大自然界，亦有種種必須的牽連，於是生物為各自生存而力競了。假使地

球上，但有生存，而沒有競爭，則瞬間所生之物即可盡佔全球的面積而有餘了。

南美洲巴拉圭地方，牛馬不能繁殖，大家都奇怪，攷其實際，乃知有一種寄生虫，爲生長的障礙。當牛馬產生時，虫輒產卵於其子身，卵孵化而成蛆，蛆食其子，未幾初生之牛馬，卽斃而不育。像這樣的情形，達氏的信徒，解釋爲動物與動物的競爭。

記得達氏自己也有個試驗：在英國一個產草而無雜樹的郊地，手植羅漢松數株，以爲十年後，必蒼鬱可觀。那曉得及期往觀，除了一些幼小的松芽雜於草隙外，別無所有，研究結果，知爲左右羣獸所蹂躪，不能長成。後來設欄相防，不久及羣松參天了。像這樣的情形，達氏說是動植物間的競爭。

總之，生存競爭的範圍，大抵與已類相近者，其競爭尤烈，比方人與爲爭，不如與獸爭之甚，人與獸爭，不如與人爭之甚，因爲他或隨與自己比較接近，足以防護自己的生存。競爭的結果，優勝劣敗，適者生存，不適者被淘汰了。由此觀之，則達先生的宇宙動盪，就是建設在各種生物之力競的活動上了。

像這樣對宇宙生活的解釋，在佛教批評起來，是要不得，是所應。一切生物的生存，不但不能從競爭上去求，並且相反地是與一切衆生相親相愛，而不相忤的。經云：「一切衆生，輪轉五道，經百千劫，於多生中，互爲父母。」假使主張一切生物從競爭而求生存，就等於和最親愛的父母鬥爭而行忤逆。不但對一切衆生不能破了親愛而行競爭，即使掘生地斷生草等，亦爲佛徒遮罪之所礙。足見佛教的愛，已擴充到情與無情之間去了，其對動植物間之競爭的反對，當尤爲顯著了。

此外，克魯撲特金 H. Poldin 對達爾文生存競爭的主張，根本推翻。克氏以爲宇宙生物界求生的活動，全恃互助，始克成功。競爭僅能使人類破滅、生物滅亡。唯有互助才能使人類之肉體、知識、道德等進步，及獲得必須之最高安全。從野蠻人所營的生活，以演進文明人所營之生活，其間歷程沒有不是自互助而得者。若謂力者、強者、智者，才能生存，則尤爲大錯，因爲眼前宇宙間之能生存者，未必都是智者、強者、力者。故克氏大呼之曰：「唯有最善於逃避爭鬥而能營同心協力之互助生活者，始能令人類進步，人類之文

明，是互助，而不是互鬥。」

但是，今日唯生論者，有個不同的說法，就是從一般物與人類之生長的不同，而來個生存競爭之新的折衷解釋。一般物，只能打破宇宙間元子已有之均衡狀態而相繼生長，而人類則除此以外，更能以己之力增加或創造宇宙間所缺如之新的生元以求生。比方征服自然，利用自然，既不受空氣壓力的制裁，又不受地心吸力的支配，而獨自於宇宙無限力的互競中活動着，使整個宇宙的內容，造成由人羣而支配自然的一龐大複雜悠久競生的結構。因此，唯生論者、認爲人與自然爭，是常態。所謂階級鬥爭，乃當人類進化時，因爲物料供給的不夠，不足以維持人類的生存，而發生的一種病態。我人若以病態爲常態，那是極不合正常生活之邏輯的。所以，唯生學者，在這裏，根本抹煞了馬克司 *Karl Marx* 經濟觀的存在。

這很同意。但是事實上今日人類的鬥爭，又不能不說是人與自然競爭的結果。所以現在有人想於人和自然間掀起一生存的革命；即各自打破宇宙元子已有的均衡狀態而繼續其

生命之流，互不相犯、以轉移人類社會已成之殘酷狀態。這，我看簡直完全缺乏人類生活常識的盲目提倡，因為人與自然界是永遠脫離不了相互生存之關係的，取諸自然，用諸自然，如何能互不相犯？從前盧梭 Jean Jacques Rousseau 曾以「重返自然」以導人類入於原始之狀態，結果，仍舊是茫昧無效。我們知道，人和自然爭、固然是生活的需要，而人與人爭，在某種觀點解釋起來，又何嘗不是生存的需要，唯須視其合理與否而決定。所以，要消滅人類的力競現象，不是需要人與自然間之互不相犯的生存革命，而是需要人類本身從物慾衝動之約束以減低其戰鬥力的。老子說：「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。」若能這樣先從寡欲做起，似乎切於實際，比較有效。

## 決定有性生殖的是業力

有情、是佛學上的專名，是指宇宙一切有心靈活動的生命物，從人乃至到微生物，都是有情的一類。關於這一切有情的生殖，古今中外，說法不一。請先從人類以言之。

禮運說：「人之生，受天地之德，五行之秀氣。」列子說：「吾身非吾有，是天地之委形。」這是把人生付之於天地的稟賦之說。還有付之於太極的，如謂無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互為其根，分陰分陽，兩儀生焉。這思想，當然荒謬，同上帝七日造萬物，一樣地經不起科學的力擊。我在前面已批評過。

依生物學說，人由下等動物進化而來，由七徵生物進為萬蛙，萬蛙進為鳥、由鳥進為獸，獸至猿猴，再進為人。依生理學說，由精虫（或稱精子）入卵巢（或稱卵子），精虫是具鞭毛而有活動的雄體，卵巢是內蓄養份的雌體，由此雌雄二體的原形遞嬗增大，受日

光及各種補助之食品以生殖繁榮。依物理學說，則謂人生由十數種原質而組成。依杜里舒 Hans Driesch 的生機哲學說，則謂一切生物現象，無不以各自內部的隱得萊希 Entelechy 爲主因，此隱得萊希，譯爲生機或生殖力，是排斥一向的所謂機械主義的。杜氏認爲一切生物形態的變動，並不是起於物理化學的原素，乃發自各生物內部的動因。這動因，有人說是物質，或非物質，有人說是動力，或非動力，又有人說是基礎細胞，或可能生系，各家所說不一，他自己說是「隱得萊希。」我却說他這隱得萊希有點近於基督教解釋的上帝，不過不像上帝那樣神祕得不近人情。

若依佛學說，決定有情的生殖的主因，既不是天地上帝，或隱得萊希，亦不如其他學說那樣浮淺地解釋，而是由每個有情無始以來的無明業力。有情無邊、業力無邊，阿含說：衆生不可思議，業力當亦不可思議。華嚴家所謂「業力廣大無窮盡。」善業善報、惡業惡報，絲毫不爽。如來果德上有所謂十力者，第一力，就是「處非處力，」詆魔說、造善業爲生惡趣方便、造惡業爲生善趣方便。如來卽以此「處非處力」，摧伏彼說，意謂造善

業生樂趣、斯有是處、造惡業生樂趣、非有是處。足見得、業力無邊、不可思議、不可轉動的了。然而何以知道業力、是決定有情生殖的呢？楞伽經說：「業風長四大，如諸果成熟。」成唯識論也說：「阿賴耶識、業風所漂、遍依諸根、恆相續轉。」因此，我們知道、每個有情的成長都是離不了業力的，不過好歹却總是要看所作的業性而決定的。但是，業力無邊，被這業力決定的有情生殖法也有好多種呢。解深密經說有四種、所謂「或在卵生，或在胎生、或在濕生，或在化生，身分生起。」現在分別說明於后：

胎生 *Jarayaṅga* 即精子與卵子在母體之子宮內發育成體而後出生者、亦即普通所謂腹生。按生理學說，父的遺液、為一虫聚、母的遺液，亦一虫聚，父母媾合時、由父精之精虫中有一或二、或三之少數強力者，先佔入母精的卵珠中、由卵珠營養精虫以成胎孕。依佛學說，則不如比浮淺簡單，所謂精虫卵珠，不過為切近之增上緣，頂主要的還是自己的業識。稍詳點說，是這樣的：

我人前一期的生命已經結束了，再隨着業力、往生他趣，先住中有位，得念生身、極

七日住、或七七日住，於中若得父母生緣，即依中有位，起染污意識，於其父母，起顛倒的極愛憎心，即於此時中有身滅、染污意識亦滅。若當欲爲女，即於父起貪，欲母遠去。若當欲爲男，即於母起貪，欲父遠去。生起欲貪以後、女唯見父、男唯見母、如是漸近逼趣、奔赴彼處、如是如是、看不見父母餘分、唯見到父母根門、（男女生殖器），即於此處，便被拘礙。當父母貪愛俱極的時候、最後各出一滴濃厚精血，於母體之子宮內，合爲一段，便成胎孕了。

在胎中、經三十八個七日，七天一變、胎藏的一切肢體官體，都長全了，最後再經四日、方乃出生。當出生的時候、母親痛苦極了、日夜愁惱，臥食不安，所以佛經說：「若產難時、如百千刀、競來屠割，遂致無常。」一個不幸，母親的生命，就在這所謂「產難」那時送掉了。（背恩不孝者，應多體念產難。）既出產門，母親虛虧無力，昏眩不已、生子又飢肉嫩弱、接觸衣物、如鋒刀解體、痛無能言、因此、佛教說人的產生，是一種痛苦啊！

從這樣胎所纏裹，剖胎而出的、普通說、只有人和象馬牛豬等傍生，實際上鬼也有些胎生的，如餓鬼女向目連說：「我夜產五子、隨生皆自食、晝生五亦然、雖盡而無飽。」

有時佛菩薩，若生人類度人類時、亦隨胎生法而生的，不過佛菩薩的胎生、不是由業力決定，而是由願力決定的，沒有染污，也沒有痛苦。我們知道、胎生有四種：一、正知入、不正知住和出、如輪王。二、正知入和住、不正知出、如獨覺。三、俱能正知，如菩薩。四、俱不正知、如人傍生等、因此將成佛之菩薩的胎生、是比任何衆生都要殊勝了。菩薩在胎中，平等而住，所謂同時入胎誕生，長大受用，出家示行苦行，捨苦行已，成正等覺」。觀自在菩薩、在深密法會上、曾問佛說：「何因緣故、說菩薩生、於諸有生、最為殊勝？」佛告訴他說：「善男子！由四因緣故；一者極淨善根所集起故；二者故意思擇、力所取故；三者悲愍濟度諸衆生故；四者自能無染、除他染故。」從此四義，可知菩薩的受生、是清淨無染、而無痛苦的了。

卵生 Andaja 是一種破殼而出的生殖法、即卵於離母體之後、由母體之孵化、或受

自然之溫熱、乃孵化而爲動物，如鵝，孔雀，鷄鵝鷹等，都是卵生者。人也有卵生的，如世羆，鵝波世羆，生從鵝卵，鹿母所生三十二子，般遮羆王所生五百子等，都是破殼而出者。

濕生 *Samsvedaja* 是於空處或水中依潮濕而生的一種生殖法，如水虫、蜘蛛等有情，都是從這樣的生殖法而有的。人類濕生者，如曼駄多、遮盧，鵝波遮盧，鵝鬘、菴羅衛等都

是。化生 *Vrahadika* 是無所依託而唯憑業力所引起的一種生殖法，如地獄諸天、中有、鬼有一分。因生中，以此化生、爲最殊勝，因爲佛菩薩亦常時化生故。其他如劫初的人，也是化生。阿含經說、這世界最初成的時候、光音天人下來、各有身光、飛行自在。因地肥香美、貪著取食、取食多者，卽失神足、體重無光、日月始生、因貪食故，則地肥香美就滅沒了。織生糲米、食彼米故、始分男相行，女相行，不淨行也。當沒有分男女相行之前、那最初的人、既無父母和合爲緣以爲托胎、則是化生無疑了。

四生中、前而胎卵二生，在經書法師所譯的顯識論裏、還有四義的補充：一曰觸生、如雌雄的交會摩擦而成生；二曰嗅生、如雞有慾心，嗅雌者根門、即便有孕；三曰沙生、如雞雀以慾心紛沙，亦即有孕；四曰聲生，如雞孔雀，以慾心故，聞雌者鳴、亦便得孕。嗚呼！有情生法，可謂奇矣。

後面的濕化二生，佛學上說，由於業力，是不成問題的。而科學的研究，尙不能許可。有什末濕生或化生，不過因微細之卵，目不易辨，遂疑其空處或水中有自然產生者（由業力，非自然），實則一切生物體，必由生物體產出，決無自然產生之事也。這、我覺得科學的試驗，現在固然不夠，或許將來仍是不夠，因為有情的業力、無量無邊，無窮無盡，根本不是我們思議得到的。

## 生命之流的潛能

一、生命的意義與源泉：我們平常研究生命都是從人類及其他高等動物而言，其實宇宙間凡含有運動營養生長生殖者，都各有其生命之表現。因為生命者，乃一切生物在大自然界中力競求生的連續命體，求生不只是人類，也不只是高等動物，即一切低等動物乃至樹木花草等亦莫不有其生命的特徵。不過每個生命之流的波動與時間延續的久暫，空間佔據的大小，各有不同而已。所以，在唯生學者，認為宇宙的內容，是充滿着生意，一切都有生命。整個宇宙也只是一切無限生命的總結構耳。

然而我現在所要研究的生命，乃側重於人類而兼顧到其他生物。因為人類在萬物中最為貴長，故其生命，為一切生命之樞紐。數理心理，格人而進於高度，論理倫理，得人而發現其大用，故人之生命，變化多端，從物慾而向勞爭逐，可為墮落之鬼畜，尊德性而向上進展，可為超人之大聖。因此人的生命為吾人之真應注意者，乃特偏重而研究之。

科學上說，新生命之由來，是由所謂氧素、炭素、氫素、等若干種元素之結合而成，亦即是承認生命由無生物質之轉化的結果。

這一說，在古代，到現在，各生物學家都有確切實驗的證明。

最早用科學方法研究人類生命及其他一切生物之起源的，是十七世紀的拉達 *Kedi a*。他先從低等的小動物試驗起。平常大家都以為腐爛魚肉內的蛆，就是腐爛的魚肉所變成。有一次，拉氏曾經作一種簡單的試驗：

先把肉裝在一個廣口的瓶內，瓶口上或用紙封，或用沙網封，或不封者。過了幾天去檢看，那曉得不封的瓶內生蛆，用網封的瓶內不生蛆，而網上有蛆；用紙封的，瓶內外都沒有生蛆。由此試驗的結果，拉氏認為蛆乃蒼蠅的卵所變成，決不是腐爛的魚肉所變成。

而後鏡應用於生物學後，拉氏的試驗仍不足證明生物不由無生物之物質的變化而生。因為顯微鏡 *Microscope* 照了之下的腐爛魚肉內，除了蛆以外，還有微菌等微生物。蒼蠅之卵可以生蛆，大家都已知道并承認，唯魚肉上之微生物，是否傳種，則成問題。意

大利之自然科學家斯蘭扎泥 Scallanzani，對此問題曾作一次實驗的解答，斯氏先將魚肉上之微生物種子完全殺滅，然後放在瓶內，封蓋週密，使外界之微生物也不能進瓶，過些時，去檢查瓶內有沒有微生物之繼長。檢查的結果，乃與拉氏相同，即微生物不能自然發生，無生物之物質變化是不成生命的。

但是，斯氏的試驗，仍不能為最後解決生物生命之由來問題，因為生物的生活，必須賴乎養氣。斯氏的瓶內微生物之不能繼生，或因無養氣之故。故後來士拉得 Schroeter 與汎達稀 Van Dreeh 在一八五四年發明棉花塞住瓶口，內外養氣，既可交換，外界微生物的細胞，又不能入瓶，試驗結果，瓶內魚肉仍無微生物出生。由此可知一切生物之生命，不由非生物之物質變化而產生，乃皆由前代生物之生殖而有者明矣。

因此，故一般生命學者，也就肯定人類之生，乃由有生命之物體（父母遺液）而出，決不能由無生命的物質而成。其實，這是一個最淺近而不澈底的認識，因為我們可以進一步的研究追問：我人生命既是由父母的赤白兩個原質而來，則逆數而上，必有一最初之男

與最初之女。此最初之男女，必非再由父母之所生，事實上既無父母以生之，則其生命又從何而來呢？吾知父母生命論者必結舌不能措一答。因此，主生命出於無生命之物體，固屬不通，即主由父母遺液而成之說者，亦多有時而窮。

要知道，人類生命之母體，父母不過爲之增上緣，而構成生命之主要條件，爲自己過去精神活動之業蹟，而此精神活動，又各有必需之自類條件，遞而上之，前前不見其始。我人現前生命之活動，又爲構成未來生命之條件，推而下之，後後不見其終。所以我人之生命，無始無終，永遠常存。雖然我人從現象上發現，我人的生命有生住異滅的變遷，但這只是一期生命流上的波動，而於永遠常存無限期生命的巨流上却絲毫沒有折扣的影響的。若解佛學并有內證工夫者，必信如是。

現生命的動態（延續相）：人人有生命，而人人人的生命，也都同樣的在生住異滅的歷程中推動著。然而這剎那生滅新陳代謝的推動方式却各有不同。這個推動的方式，就是每個人現生命的延續相。我們現在要研究這現生命的延續相究竟有好多，廣則無量，略

則有三：一曰任其自然的混沌派，二曰現身快樂的自我派，三曰三不朽的奮鬥派。今依次說來。

笛卡爾曾這樣說過：「人類之生，常昏昏茫茫，如在醉夢中。」這是笛氏從某種意義上而對人類之生的一個泛泛的批評，實際上我細細觀察起來，人類間雖不完全如笛氏所說，確實也有一部份人是這樣的延續其生命的。他們的生存，是聽其自然，他們的動盪是無所謂的混沌沌沌，於社會無利害，於自己亦無利害。世界的不安，人生的痛苦，於這種人是了不相干的。莊周說：「惟蟲能蟲，惟鳥能天。」意思說唯像蟲那樣無知的才能營蟲的生活，唯像蟲那樣無知的才能百無所為，任其天然，這一種人就是我所說的混沌沌沌者。

現身快樂的自我派者，這一種人，無論在中國，在西洋，可太多了。

在中國，可以楊朱為代表，因為他是一十足的現身快樂之自利主義者。他根本看輕了壽、名、位、貨的四個枷鎖，而斷斷乎以乘現身的快樂。他說：「生民之不得休息，為四事故：一為壽，二為名，三為位，四為貨。有此四者，畏鬼、畏人，畏威、畏刑。」跟後

就說：不逆命，何羨壽？不吝貴，何羨名？不要勢，何羨位？不貪富，何羨貨？」是其安分守己，不放棄百年一瞬之機會，以極其養生逸身之欲。他認爲舜禹周孔四個，生無一日之歡，死有萬世之名，而名者固非實之所取也。又認爲「兔桀紂，生有縱欲之歡，死被愚暴之名，而實者固非名之所與也。所以楊子的快樂主義，不以世間事物所拘縈，名譽富貴，固不能擾其心，法律刑罰，亦不能苦其身，他是純粹以滿足現世之欲望爲目的，眼前之快樂爲追求的。然而他也有人人自利與天下太平的思想。他說：「古之人，捐一毫利天下，不與也；悉天下瘡一身，不取也；人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。」不過孟軻對他這思想是相當不滿，曾詆爲「無君」，「詆爲「禽獸之道」。

此外如藝術的詩人詞客，也往往有這種思想的流露，什麼「細推物理須行樂，何用浮名絆此身。」及「傳語風光共流轉，暫時相賞莫相違。」這簡直只願陶醉於眼前浮靜美麗的詩境中，而求現身的快樂，所謂隱於「藝術之宮」Palaceofart，或「象牙之塔」Thorytower以發揮着自我的浪漫個性，作個徹底的唯美主義者，像這種人在中外歷史上，真不

知多少呢。還有什麼「今朝有酒今朝醉，明日無花明日愁。」那是更下一等。

其次，就談到西洋的快樂學派。最早西洋的快樂思想，是淵源於蘇格拉底學派中枝流的演化，他們說：「快樂盡善也，竭力求之，毋失其機，以致其滿足，最賢之人也。」後來，又有人從倫理方面，大揚斯旨，不久，乃褒然成一學說。及至近世，尤大盛於英法。如霍布斯，拉美脫里，愛爾法修，何爾巴哈等，都是主我的快樂主義者。直到邊沁始用「功利」Utility一語，以解釋公眾幸福，而成立非主我的功利主義，以博取大眾的擁護與發展。

三不朽的奮鬥派是怎樣呢？就是爲了要立德立功立言而使聲名永垂人間的一種積極生命的延續。一個人，生在这个世界上，都應該於人羣有些好的影響，不應當平平常常，胡胡塗塗地混過去。因此，伊尹的毅然以天下之飢溺，爲己之飢溺；柳下惠的聖之和；令德潤於當時，名聲照於後世；大禹的九載辛苦，焦心苦志疏解水患，忙得三過其門而不入；墨翟的摩頂放踵，晝夜不捨等，都是在表現其三不朽的精神，這是很對的。然而，同時許多流

弊也來了，所謂大丈夫，不能流芳百世，也當遺臭萬年。於是溫桓秦檜，張邦昌等一流人產生了，世事利弊相連，實是永信不渝。

三，現生命的透視：我們對人類的現生命，埋頭渾起來延續下去，倒也不覺得什麼。若一透視，則整個人生，畢竟是個苦聚。菩薩藏經裏說人生頂顯然的有十種痛苦，所謂生苦，老苦，病苦，死苦，愁苦，怨苦，苦苦（三受中之苦受）、憂苦，煩惱苦，流轉大苦。可以說從生到死，沒有一點快樂，無不是在痛苦裏掙扎。我記得楊子對現生命的觀察，也相當徹底。他說：「百年壽之大齊，得百年者千無一焉。設有一者，孫抱以逮昏老，幾居其半矣。夜眠之所引，晝覺之所遺，又幾居其半矣。痛疾憂苦，亡失憂懼，又幾居其半矣。最十數年之中，適然而自得，亡介焉之慮者，亦亡一時之中爾。則人之生也奚爲哉？奚樂哉？爲美厚爾，爲聲色爾。」這固然是楊子的生死一顧自然，從心而動，任性而遊，以合於萬物定命之旨，但亦不失爲其對現生命的剖析與透視。

四，現生命的生與死（起伏）：呱呱墮地，十家相慶，喜其生。悠悠棄世，三日不食

，偽其死。有生變必有死變，莊子所謂「氣變而有形，形變而有生，今又變而至死」，吾人之生命流上，已有生死兩大波動矣。因此，現生命的生死問題；也就大有人注意了。

生死這回事，各有看法不同，有人看做是一件大事，如所謂「死生亦大矣」，乃至王陽明所悟到的「生死之道、未能釋然」，都是覺得生死問題之重大而不易解決。然而也有人看做無所謂的，意識上好像根本不在乎，如老子道德經五十章說：「善攝生者，陸行不遇兇虎，入軍不避甲兵，兇無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃，夫何故？以其無死地」。莊子養生主篇說：「明徹而後見獨，見獨而後能無古今，無古今而後能入於不死不生。」

照我看起來，把生死看得太重，而畏難不求解脫，固然要不得，便是像老莊那樣說幾句相似神仙不生不死的話，也未必徹底。歷史記載：呂洞賓是仙人，向來是煉汞求長生而不死的，有一次去參黃龍禪師，說黃龍和大大地開示一頓，隨即洞賓就寫了一首悟詩：「撼却瓢囊碎却琴，如今不煉汞中金、自從一見黃龍面，始悟當年錯用心。」從此，可知生

而希求不死是做不到的，因為生死是相連的，既有生則必有死。

照佛教的正義來解釋，我人的法性慧命，寂然常照，本無生死，所以有生死者之是我們這無明業感的一期現生命上的現象（即深密經所謂粗無常）而已。這現象，儘管地在每一期生命流上起伏着，而於無始恆轉的生命巨流上是毫無曲折的。假使我們要根本解除生死流的起伏現象（生死），就得依據如來的教授，積集資糧，方便加行，可以從解脫煩惱的生命現象而澈實現證無生無滅的最極圓善的究竟生命。

五，壽命的解釋：本來命體是很多的，儒家有天命，身命，道家有性命，佛家有慧命，各有立義不同，不過這幾命，無論久暫，都是有它的壽相的，所以我現在來從壽命上解釋。

貪生怕死的延壽觀念，這恐怕已成了一切有情共同具有的，人類，則尤為顯着。無論它是西洋人也好，東洋人也好，恭維他幾句「萬壽無疆」「福壽無量」等，他是非常高興的。中西文報誌上，常常看到用「萬歲」二字去歌頌他信仰的人物，有時那個人已經死了

，還要追祝一句：「精神不死」，以爲其死壽。書經上說有五福：「一曰壽，二曰富，三曰康寧，四曰攸好德，五曰考終命。」你看，第一福就是壽，第五福要考終命，不要死於非命，以折扣壽命，所以，壽命問題，是人類頂注意的了。

尤其在現在，人智大開，人類社會文明也愈爲演進，致死的機會也愈加多，人壽問題當也愈爲人們所迫切討究的了。不過一般人所談的壽命，都是從生活的方式上去很浮淺地解釋一下或批評一下，而於壽命的真義，很少見說。

壽命，卽有情一期相續生源的命體，佛學說，卽是命根。這命根，大小乘，說得不同。薩婆多說另有一非色非心之實在壽體以爲命根，所謂「命根體卽壽，能持煖與識」。然而何法名壽？他說：「有一別法，能持煖識，說名爲壽」。并於俱舍論中引如來教授以證已義謂：「故世尊言；壽煖及與識三法捨身時，所捨身偈仆，如木無思覺。故有別法，能持煖識相續住因，說名爲壽。」經部，對這說法，是不滿的，所以他在論中和有部吵好多嘴，都是爲了這問題。經部的宗義，并不是說全無壽體，但說壽體，非別實物。他的壽體

定義是：「由三界業，所引同分，住時勢分，說爲壽體。」這兩種的說法，在俱舍論主，却採取了有部的主張，所謂「有別實物，能持煖識，名爲壽體，是說爲善。」

而在大乘說，命根，根本就是假法，是二十四不相應行裏頭的一個。所以使有情一期色心不斷者，乃實寫八種上連特色心之不斷功能，別無實在命根耳。

但是第八種之功能，是人入有的，爲什麼有些人的壽命（命根）來得長，有些人的壽命來得短呢？這，普通觀察，女的壽命比男的壽命長，勞心者比勞力者壽命短，笨拙的或少用腦的，比聰敏的或多用腦的，享壽爲多，居於都市者比較居鄉村者，享壽較少。誠然，勞心及用腦較多者，或領略都市風光，聲色犬馬之好者，壽命容易折扣，但這不過只是從現生活狀態精力成分的多寡，而片面的論壽命光謝滅的久暫，並不是壽命長短的澈底理論。

對法論中有情命終，有三原因：一，曰壽盡故死，二曰福盡故死，三曰業盡故死。而瑜伽論中亦有三種，前二同於對法，第三曰不平等緣具故死。

不平等緣者，如食無度，食所不宜，不消復食，生而不吐，熟而持之，不近醫藥，不知若指若葶，（記云：入水投火，他損墮坑，懸癡短死。）非時行非梵行，（記云：飢飽遠行病時而犯故。）非量行非梵行（即貪嗔無度）。

因此，我們知道，人類壽命的長短，不僅是男女老智愚勞心勞力，或鄉村都市的比較，并猶有福壽壽靈等主要的條件，以爲人們生命壽夭的決斷。

六、連環生命流的建立：世人對現前一期生命流的建立，於從過去到現在（即佛學所謂由過去無明業而感今身，）從現在到未來（即普通所謂，人死何往的問題）之三世連環的生命巨流，他們却引爲莫大的懷疑，這，是由於未精研佛學。因爲佛學最基本的認識，就是五趣生死，與三世流轉的因果。每個人若都有這個基本生死的認識，則思想行爲就有所忌憚，無形中，減少惡業，而增進人羣之道德。但是建立三世生死流轉的根本方法，乃在乎中有身，若中有身的事實不明，或不信仰，則三世連環的生命巨流，亦即無從安立。所以，現在從說明中有身之確實事理，而建立三世連環的生命巨流。

前年，雪松兄同訪漢院，於佛學研究會上，他曾提出「中有是實是假」一題以爲研究，當時會上有很多人說中有是佛的方便假設有情。我當時除了方辯外，并有御面的答復，現在把它摘寫些出來：

考中有身，雖爲五趣所不攝，（有謂鬼趣中化生鬼攝），然亦「現身已捨，後身未得」之中間業報身，此業報身，定實非假。中陰經中，明如來入中陰放大光明，集一切中陰衆生，說大乘佛法。如該經初品云：「如來捨身壽命，現取滅度，入於中陰，教化衆生，爾時天地大動，十方諸佛皆來勸讚。」彌勒菩薩，於中陰法會中，做過請法上首。如該經有云：「爾時彌勒菩薩，卽從坐起，偏露右臂，右膝着地，合掌叉手前白佛言：快哉世尊！昔所未聞昔所未見，中陰衆生，形質極細，壽命長短，飲食好醜，爲何等類？願樂欲聞。」世尊告曰：……。」由此，足見中有定實非假。景云：

中陰衆生是實非假

世尊隨類攝化故……

因

如人趣有情等……………喻

更依各論，略臚數點，以得明中有身之別義。

A 何緣建立？瑜伽說：「又諸衆生，將命終時，乃至未到昏昧想位，長時所習我愛現行，由此力故，謂此當無，便變自身，由此建立中有生報。」

B，依業如何？顯揚說：「在正餘中有，緣生處爲境，染污心生起，令生有相續。」

C，壽命長短？瑜伽說：「又此中有，若未得生緣，極七日止。此與中陰經初品說中陰壽命七日同）有得生緣，卽不決定，若極七日，未得生緣，死而復生，極七日止，如是展轉未得生緣，乃至七七日止。」

D 色無色界中有否，顯揚一九云：「或有中有，謂將生有色界者。或無中有，謂將生無色界者。」

E，會赴生緣染污意識之起滅；攝論一說：「若有於此非等引地，沒已生時，依中有位意，起染污意識，結生相續，此染污意，於中有中滅。」

下，淨不淨行者差異。雜集六云：「又不淨行者，中有生時，其相顯現，如黑羊羔光。或如陰闇夜分；修淨行者，中有生時，其相顯現，如白練光。或如晴朗夜分。」

從上面經論的證明，中有身已不能否認是假的了。然而這中有身何補於有情之三世循環的生命巨流呢？這得要說明。因為普通人對於五趣流轉，三世因果的道理不明，就認為人死了就算了，沒有什麼後世不後世。那末，人死了變牛，變馬，變鬼等，他當然更不相信。因為他以爲人是人，馬是馬，乃至鬼是鬼等，了不相干，如何人可以變馬等之類的呢？人在世不能變，亦亦有由作強業而變現報者。反死了去變，未免太不爲事實所證明了。四部告訴他：人死了不一定變鬼，變畜，也不一定變人，是要看在世所作的業而決定。假使你生時造鬼畜業，死了當然投向鬼趣和畜趣，造人業，死了當然再來人趣。這裏面有個問題，就是：此身已經死了，何以何身去轉生後世呢？那就是以中有身（修得天眼通者能見此身），作死此生彼之間的媒介。如是，則除去「人死斷滅」的恐怖與懷疑，而趨立起生死連環的生命巨流了。

七、生命巨流的潛能：我人生命的巨流，所以從無始以來，就活活潑潑，新陳代謝，離奇變化，而浩蕩不息者，是由於我人本來就具有一種恆轉無間的潛能，這潛能是什麼呢？那就是第八識阿賴耶種的功能力，這功能力，也是從無始以來，剎那剎那，相續不斷隨逐着我們有情誼不捨離。在現行果法上，個人幾十年，或人類的幾萬年，形式上似有消滅，而實際上並沒有消滅，因為賴耶可以受熏，可以持種，諸現行轉識等熏落在賴耶中的諸種子，將來遇緣，仍即復現。比方說，我人前生既死已，由此阿賴耶識執持先世業種，往生今世。今世業報既盡，此識即行捨離此身，而持業種再往生他世。這好像一朝的帝統，被推翻被打倒，新的政統起而代之，而延續着國命一樣。但決不因舊的政體搖動了，就認為國族的生命就斷絕了。我們有情一期生命的結束，也是這樣的，並不是有情生命流斷了，而是換了個新生命的業報體，換新生命，有壞好了的，也有換壞了的，要看你一切種子識中所藏的業種子而決定。瑜伽師地論說：「復次此一切種子識，若般涅槃法者，一切種子皆悉具足。不般涅槃法者，便闕三種菩提種子。隨所生處，自體之中，餘體種子，皆悉

廣說。又種子體，無始時來，相續不絕，性雖無始有之，然由淨不淨業，差別熏發。望數數取異熟果故，說彼為新。若果已生，說此種子為已受果。由此道理，生死流轉，相續不絕。乃至未般涅槃。一由此觀之，可知一切有情，生死死生，相續不斷，就是由於這個普通攝持諸法的無邪功能，在恆轉無間的緣故。

## 唯生哲學的生化之源

唯生論，是研究宇宙各種現象在無限力的互競中而求生存的一種動的哲學。這名詞倡出並不久，而這思想與意義，東西古今的哲學書裏也早就流露，然而說法却各有不同。

太虛大師在所講唯生哲學中說：「中國哲學大都可稱為唯生論，如易經是偽道家所共的哲學，易者就是變易，時時變化，生生不息，因陰陽變化，品物流行，而有金木水火土之五行。行者行動遷流也，流行到某階段名之為金，乃至流行到某階段名之為土，宇宙間一切都是生動變化的。所以，中國古代哲學最富於這種「生」動的思想，易經一書算得是唯生論的源泉。如云：「天地之大德曰生，又云：生生不已謂之易。」從大師這一段話看起來，可以知道唯生思想在中國古代哲學中早就有了的，不是現在才有。而實際上我們去研究一下古代哲學，也當真的跳不出大師所提示的綱領，不過關於生化之源的立論上有些差異而已。

古代唯生論的生化之源，更顯著的是無極或太極的變動，所謂「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。」由這陰陽二氣的協和與繼續變化，滲透融合，生長萬物。虛大師名此思想曰「古典的唯生論」，或「太極的唯生論」。

老子以一箇「道」，爲萬有的生化之源，孔子，則認爲天地萬物，無時不變，無處不變，他說：「剛柔相推而生變化」，天地間的一切事物，都是從陽柔（陰陽）的互爲消長循環活動中變化而來。莊子，則以「冥冥」爲萬有生化之源，所謂：「昭昭生於冥冥」是也。揚雄、認爲天地間生澆起伏之萬種現象，無不從一個「玄」體中變化而來的。他說過「假者天地，略而啓化，同符於玄」的話，所以他的思想很接近於老莊。（關於這，可參看中華書局再版的太虛大師底論荀子，論宋明儒學）。

中山先生繼承此思想而光大之，他說：「生是宇宙的重心，民生是人類歷史的重心。」這是說明宇宙人生的存在，是由生力的推動。人類社會生生不息而進化，是貫徹到宇宙人生兩部門的。然而這推動宇宙人生進化的生力到底是什麼呢？是生元。生元又是什麼呢？

！可看孫文學說第一章的解釋：「人身之奧妙，尚非人類今日知識所能窮也。據最近科學家所考得者，則造成人類與動植物者，乃生物之元子爲之也。生物之元子，學者多譯之爲細胞，而作者今特創之曰生元。蓋取生物元始之意也。生元者何物也，曰：其爲物也，精奧微矣神矣妙矣，不可思議者矣。按今日科學所能窺者，則生元之爲物也，乃有知覺靈明者也，乃有動作行爲者也，乃有主意計劃者也。人身之結構精妙神奇者，生元爲之也；人生之聰明知覺者，生元發之也；動植物狀態之奇奇怪怪不可思議者，生元之構造也。生元之構造人類及萬物也，亦猶乎人類之構造屋宇舟車城市橋梁等物也。」從這段話，可知宇宙中心的生，人類歷史的演變，就是「生元」了。所以，在唯生論的見地，是認爲宇宙萬物都有生命的，並不只是動植物才有生命，生物也不只是動植物才是生物，整個宇宙間的一切都是生物，沒有死物。

太虛大師名此派思想曰：「生元的唯生論」，意謂宇宙根源的物質，不同西洋說是無生命的原子，乃構成生物的每個原子，個個細胞也都是有生命的。陳立夫先生等更依據中

山先生之主張，而與現代自然科學的知識，揉合成一個思想的系統，而成現代中國的唯生哲學。

西洋哲學裏，論宇宙生化之源的可多了，有主精神爲萬化之源的，有主物質爲萬化之源的，不一其說。陳立夫先生對這些說法，似乎不大同意的，覺得是一面的，他認爲：宇宙間一切的東西，都是精神和物質二者配合而來，有物質必有物質之能力，（精神），有精神必有精神的本體（物質）。所以宇宙沒有一個絕對不附屬於物質的精神，也沒有一個絕無精神的物質。這頗近於佛教唯識哲學的思想，唯識論說，我們眼前這各種條件湊成的各種事象，無一法離開心識（精神）的變現（活動）而單獨地存在着，無論它宇宙也好，人生也好，都通爲心識變緣的對象。雖然，一切識變，但並不會撥無其各種事象的本質（本體的物質）。比方眼見色時，仍須託阿賴耶識所變色相之本質，而自識變現一種影像相分以爲緣慮。而賴耶呢，並非包辦的萬能，其本身亦由有情的無始業緣所感招，佛經上說轉識與本識，互爲因果，也即是這種關係的說明。因此，偏重於精神的，或偏重於物質，

爲宇宙的萬化之源，不但在現代中國的唯生論上通不過，便是在佛教的唯識哲學上，亦仍是一般的此路不通。

其他如杜里舒 *Haeckel*、柏萊森 *Reichardt*、貝戎 *Bergson* 等，都是現代西洋最有力的唯生論者。杜氏以得來素 *Imbecity*、爲一切生物之主因，認爲一切生物形態的變動，並不是起於物理化學的原素，乃來自各生物內部的動因，絕對的反對所謂機械主義者。柏氏認爲宇宙人生都是一種生命行動的表現，由生的衝動而成爲生命之流。一向，他是從時間本質上以破斥心物二元論，而建設一形而上學的直覺 *Intuitionisme* 唯心論。然而它並不以直覺爲萬化之本源，乃以由生的衝動而成的「生命之流」，做萬化的根本。他這直覺中的生命之流，是隱於吾人意識之後，以激勵鼓舞我人向造創進化，由源始，而現在，而未來，而永續無窮不息的巨流，這巨流，他說是由生之衝動的結果。這好像爆彈一樣，當彈火衝動最緊張活潑時，卽是精神，衝動弛緩時，卽成爲死質，故整個人類歷史演變的中心，就是由生的衝動而成的生命之流。

虛大師名柏氏這派思想曰「生命為唯生論」。並有一段駁斥柏氏的話：「彼既認生之衝動即為遺原動力，何以萬有乃有秩序？其秩序之存在？該認萬有無條貫秩序，則亦無進化可言。如緊張之則為精神，弛緩之則成物質，然在常識上或科學上均覺得生命現象必有其非生命的為所依之處，此所依之處，或地稜或其他之物質現象，乃先於精神現象而存在，然則柏氏先有精神之生命現象又相違矣。故其說亦難極成。」柏氏這思想，我想不但虛大師不許其成立，且從陳立夫先生前而破斥偏重唯物或唯心的一段話看起來，則中國現代的唯生論者，必亦不讓他推翻心物的綜合而建立一形而上學之「直覺唯心論」，或「生命哲學」的。

再談到印度古代的哲學中，關於萬有的生化之源，也相當多。我在物我章裏，說的較詳，這裏只能略提。比較上有條理而有權威的印度生化論者，莫過於僧伽耶和吠世奧兩派。僧伽耶派說明宇宙萬有的生化之源，是薩婆（貪）刺奢（曠）答摩（癡）三德，由這三德所成的事相，都是真實的存在。所謂二十五諦，也就是他謂（僧伽耶派）認為宇宙間

展的秩序，先由神我 Purusa 慾的衝動，次由具有三德的自性 Prakriti，轉變中間大等二十三諦（也就是宇宙萬有）供神我受用。而吠世史迦派，分析宇宙的萬化之源，不出六句定義：所謂一、萬有的實在本體；二、萬有的德性；三、萬有的性能；四、大有（即雖實德能以外各具一能有之本性），五、萬有的同異性，六、萬有的團結性。僧伽耶派，以神我與自性並論，印度哲學思想潮中已起了一大變化。及吠世史迦派出，不但解除神的羈絆，並能從客觀上對宇宙萬有之生化演變作詳細的分析，此實印度思想上又一進步。此外，還有認定一大自在天，時，方，本際，自然，虛空，四大極微等為萬有的生化之源，正因其理論的幼稚簡單，故亦很少有人去注意。所以，印度的生化思想，還是僧伽耶和吠世史迦兩派，比較高深些。

## 緣生史觀是經濟史觀的否定

有很多人以為人類社會歷史的重心，不過是經濟的階級鬥爭而已。斯說最早由韋科 Vico 和勒新 tesson 開其端，至聖西門 Saint Simon 亦仿盧昌斯誼，到馬克司始集其大成。故世人一言及馬克司，就連想到他的「經濟史觀」（亦名唯物史觀）。他這思想，有人讚成，有人根本推翻，也有人說經濟的階級鬥爭，是人類社會偶然的變態，不是經久的現象。我却說他的「經濟史觀」是人類生活的局部解釋，無論如何算不得是整個人類社會的歷史重心。我們知道人類生活的條件是複雜的多方面的，經濟的階級鬥爭，也只是人類生活的一個條件。因此，我提出人類社會文明的歷史重心，不是一個經濟的階級鬥爭，而是許多關係條件的湊合。這湊合的演變，我名之曰「緣生史觀」，意謂人類社會的歷史重心，是因緣和合生殖生存的推動。無論從整個人類生存的進化上去看，或從一個單個體的事物底構成去看，都是脫不了緣生底原則的。一個國家，無論如何要有土地人民，有了

土地人民還不夠，還要有政治、經濟、宗教、教育、工商業各種因緣和合才能組織成一個國家。就是說一個國家裏，有你，也必有我，還要有他。你是在政治上，或軍事上，爲人謀福利的，我是在宗教上，或政治上幫助人民生活的，乃至他是在耕織上，或經濟上，來濟濟人民的需要的。若但那一箇，或那一部門，是無論如何不能撐持一個國家的。一個國家如此，整個世界亦如此。所以，世界上隨舉一法，去研究它的生，無不是多種關係的混合。

現在，我們再從佛學上來研究一下緣生史觀（因緣生果）的內容：

一緣生史觀的宇宙論，就是建築在「因緣生果」上。除了因，除了緣，一切果法，無從顯現，緣生史觀也就無從建立。所以因和緣，是緣生史觀最基本的原理，不能不懂。何謂因？又何謂緣？佛學上從沒有一定的解釋，唯薩婆多說：因謂正因，專指親能生果者；緣謂助緣，泛指相資相依者。好像播種種因於地，必須藉水土日光肥料等（緣），才得生長結實。而大乘唯識論謂親能彼體，辨生此體，則彼體爲此體之因，此體爲彼體之果。

爲種來處去脈的因果，完全是一切種識中之「種子生現行，現行生種子，種子生種子」的關係說明。而湊成這關係的因，緣，果三法各論立說不同，俱舍論說有六因，成唯識論說有十因。唯識說有四緣，巴利文論藏說有二十四緣。唯識說有五果，也有些論只說四果。這些名義，散在瑜伽，成唯識論，真現實論（中華書局出版）等各論裏，如有暇當有因緣生果之專作。

二緣生更觀的人生論，是在十二因緣上建立的。佛學上稱此十二因緣叫做內因緣，所謂「無明、行、識、名識、六八、觸、受、愛、取、有、生、老死、各各先因而後生」。雜集論上以「相故，分別支故，略攝支故，建立支緣故，建立支業故，支羅染攝故，義故，甚深故，差別故，順道故」十義，來說明這十二因緣爲緣成我們生命流轉的形相與動態，足見人身的緣成不是簡單的了。普通人總以爲我們這人身，是父母遺液的混合體，這看得太淺近了，因爲實際上是我們人過去無明業識活動的結果。這無明業識的活動，就是十二因緣的前後遞嬗，而不間斷成爲一無盡恆轉的生命系。

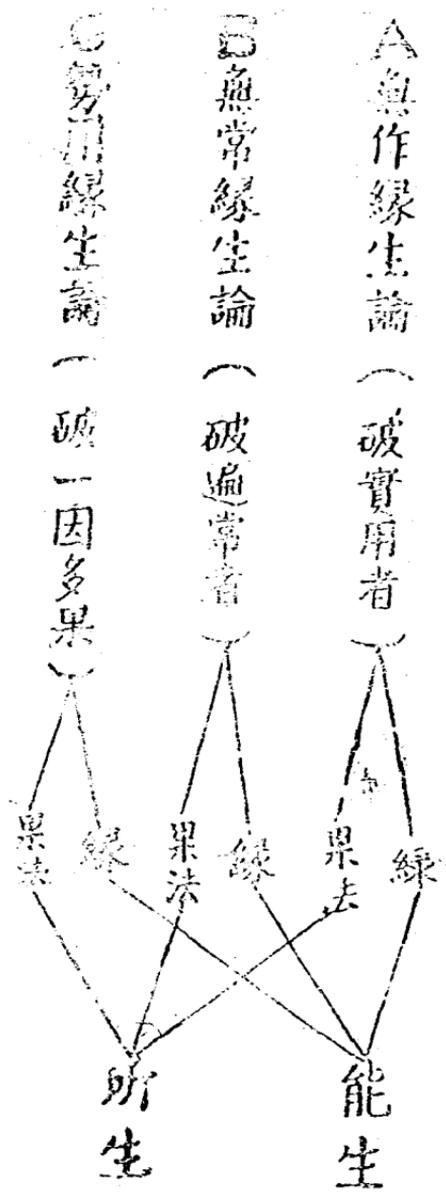
三緣生史觀的方法論，是從三方面去看的。佛陀說：「此有故彼有，此生故彼生。謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊。」這幾句話，是破斥三個不懂緣生史觀底人的，所以要用三方面去推演：

A 無作緣生義：有實作用論者，肯定一切諸法都是有實作用的。佛說：「此有故彼有」，意謂唯由此緣有，彼果法得有，並不是「緣」有實在的作用，能使果法有也。

B 無常緣生論，有遍常論者，認定宇宙一切現象，都是普遍常存不滅的。佛陀說：「此生故彼生」，意謂此無常緣生，彼無常果法亦生，並不是從「無常緣」生的「無常果法」是遍常不滅的也。

C 勢用緣生論：有一因多果論者，肯定天地間的一切事物，都是由一個主宰的神，來創造的，比方基督教說上帝創造萬物，這不但在科學上不許，便是在佛學上也不行。因為人，只能生人，不能生馬等，瓜只能生瓜，不能生菜樹等。一個法緣，只有生某一個法緣的勢用，不能產生多個不相類的雜體。佛陀說：「謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊」。這

是佛學上的專語。我們有情應生命巨流的連環不息，是由於十二個法數（即前所標之十二因緣），意謂「無明」的勢用只能生「行」，由行的勢用，只能生「識」，乃至由生的勢用生老死。這是如來就親勝義說的，無明唯能生行等，實際上無明非不能生行乃至生老死，還在深密止觀品裏可以看到明文的，無須多贅。現在把上面三義表之於后：



宇宙間一切現象，都離不了這三個緣生史觀的法則。不過這緣生的義理，在佛學上也有的說做緣起，并也有根業瑜伽五十六「因名緣起，果名緣生」的話，而分將開來：唯識因緣起，說種子相，法相因緣生，說成就相。因而有唯識家，法相家，緣起家，緣生家之呼號。近更有將唯識法相判爲二宗者，實屬分外之至，殊不知唯識法相，頓現因果不即不離的，緣之所起，即從緣所生法之所起，即唯識所現，關係上是無論如何不能分爲二宗的。雖然，緣起的理論，在典籍裏說的那麼豐富，如六大緣起，業感緣起，空智緣起，無明緣起，冥如緣起，業識緣起，但從頓現因果不即不離義邊說，却是與所謂緣生，是一個意思。「緣起甚深難可見」，「深入緣生，空無相顯」，都同樣地在形容因緣生果的高超和奧要。迷於此是魔，悟到了是佛。所以佛學對於緣生的理論是頂重視的，差不多成了佛陀說法的普遍定量，無一部經論不談到它。事實上我們研究一下宇宙現象的存在，或人類生活的演進，的確確是多方面的因緣和合，而成就的。既這樣說來，那麼馬克斯的爲人類歷史中心之單調的「經濟史觀」，被多種關係條件的緣生史觀否定了，已成了事實。

## 無生與妙生沒有脫節

諸法性空而不動曰無生，性起諸法而無礙曰妙生。表面看，從無生至妙生，似乎是脫節了的。而深一層看，却正是無生依緣生而無生，妙生依無生而妙生，恰恰相契而不相違的。今有人將無生與妙生，從體用上分化而論，殊不契於佛旨。

昔勝論說「無」有五種，所謂未生無，已滅無，更互無，不會無，畢竟無。現在我們所談的無生之「無」，是在妙有上建立的勝義無，不是這五種無裏的任何一種。因此這「無生」，並不是像老子所說「察其始，本無生也」那樣的無生，乃是緣起諸法宛然而有的本來空性，也就是「諸佛出世，若不出世」本來安立的法性。中觀的極意，亦即在此。從俗諦說，諸法緣生，從真諦說，諸法無生。俗諦之生，實無所生，乃依無生而有生；真諦無生，實非無生，乃依有生而無生。既不是突然而生，又不是奄然無生，乃無生而生，生而無生，所謂「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」

佛的法身，就是無生身。涅槃九說：「如來實證，喻如彼月，即是身，是無生身。」攝大乘論說佛的法身也是這樣的：「佛以無生爲生，亦無任爲住」。如來所以不流轉生死，就是因爲不見生滅而證到了這無生身。我們所以在生死裏往返，就是因爲虛妄生滅，不見無生的法性實際。所以生死的生，是應捨除，法身的真生，疾應契證。此即楞伽所謂「滅除彼生論，建立不生義」。

妙生，是緣生無生法界事無礙緣緣無盡的功德，以無礙做他助的中心，這理論是賢首宗的極談。法界的事法，無論有爲法，無爲法，乃至色心依正，過現未來一切諸法，他都是互主互伴無滯無礙的。「一法卽一切法，一切法卽一法」。那怕一根火柴，它的種子因緣，也都是與全體法界有關的，所謂「法生起，法法扶助」。這思想，是華嚴宗第三祖至相大師，仰承杜順的聖意而發明，實一家之大法門也。充滿這思想的，就是「六相十玄」的法界緣起。至相思想的極峯，華嚴宗的特色，也就在這兒。

所謂六相圓融，十玄緣起，都是法界緣起中一多相卽的極則。華嚴宗的一真法界，是

要由攝觀六相十玄而契證的，所以六相十玄的觀法，已成了寶首宗趨極的必筵法門。六相的名義是這樣的：一總，一個法體，包含多德，好像人身，具有眼耳等之諸根而成一體。二別，多德而非其一，如眼耳等諸根，各各不同。三同，多德不相乖角，具各各成一總之義，如眼等具各各成一身之義。四異，多義相顯各異形類，如眼等相貌各異。五成，多德正緣起而成一總如諸根緣起，而成一身。六壞，多義各住自法，而不移動，如諸根各住自位，而各自爲用。前二相，爲一身與諸根相對之平等差別二門。次二相，爲諸根互望而辨別平等差別二義。後二相，是根據同異二相而辨別總別二相之果，也分有平等差別二門的。假使用圖表說明應當是這樣的：



十玄緣起，也名十玄門，謂此十門，互為緣而起他，一多相即的緣起之義，窮極於此。而至相師與賢首師的十玄次第，是不大相同的，現在且依據至相師的次第，略明其義。

一、同時具足相應門：十方三世法界諸法，都為一大緣起而存在，同時具足彼此相應而顯現。

二、因陀羅網境界門：謂帝釋天宮殿中所懸的珠網，一一珠各各現一切珠影；三秘密隱顯俱成門：一法即一切法，則一切法顯而一法隱，一切法即一法，則一法顯而一

03850

切法隱，這隱顯二相俱時成就。四微細相容安立門：無論怎樣小的範圍之中，都能安容一切諸法。五十世隔法具法門：過現未三世，各有過現未三世，而成九世，九世互涉入，爲一總世，總別合成十世。這十世相隔歷的諸法，能同時具足顯現。六諸藏純雜具德門：互爲主伴，互爲約束，無論何法爲主，或伴，都能圓具一切功德。七一多相容不同門：一法勢分，入於一切法，一切法勢分入於一法，如此一多相容，曾不失一多之本位。八諸法相卽自在門：當一法的勢力入於一切法時，那時的一法，卽爲一切法中的一法，廢己而同他；當一切法的勢力入於一法時，那時的一切法，卽爲一法中的一切法，彼亦廢己而同我。如是一切一切，一切卽一，故曰相卽。九唯心迴轉善成門：如來之一心，自在性起，成就一切功德。十託事顯法生解門：得就一事一塵，顯無礙法界的法門，而生起塵塵刹刹，重重無盡的正解。

太虛大師認爲中國古代唯生論的「物各一陰陽，物各一太極」，頗近於這一法生起，法法生起，無窮無盡，不可思議的妙生思想。大師並好幾次說到：希望研究唯生論及唯生

邊際書，能進一步研究到佛學上之一多相卽的六相十玄之說，必能大有裨益於唯生哲學前途的顯通與發展。實在的，佛學之唯生思想，是涵蓋唯生跨各部門的了。假使唯生論者，當真的能從生元生機生化，走進緣生無生而妙生之境地，則活潑潑之胸襟，坦蕩蕩之意象，必蔚然而現而無餘，是可以斷言的了。

民國三十四年七月初版（渝）

### 三 唯 論

（全一冊）

定價五百元

有	所	權	版
印	翻	准	不

著 者

釋

福

善

發 行 人

釋

福

善

出 版 者

海

潮

音

社

印 刷 者

國際問題研究所印刷廠

經 售 處

全國各大書局

（重慶長安寺太寓）

2  
3/2680

3/2680

