

太靈法師著

現實主義

張人傑題

太靈上人著

自由史觀

張人傑題

目次

序論

第一節	現比眞似	一
第二節	算學略說	二五
第三節	聲明略說	六五
第四節	立破眞似	八九
第五節	聞量與方法之評判	一二三

現實主義

序論

一、現·實·即·宇·宙。有事實而無邊中之謂宇。有變現而無始終之謂宙。用名數識想割畫於宇故。說爲點線面體。說爲上下縱橫。說爲空間。(方分)而「宇」非點線面體。非上下縱橫。非空間也。用名數識想割畫於宙故。說爲忽秒分刻。說爲古今往來。說爲時間。而「宙」非忽秒分刻。非古今往來。非時間也。將宇宙一部云世界。世界非宇宙之全稱。即人生全部亦宇宙。人生非宇宙之對稱。宇宙者何。現實而已。現實者何。宇宙而已。有變斯有現。無現則無變。無變非現。無現非變。續變續現。續續自住攝十世。註一曰永宙。一念萬念。自住永宙。非永宙莫觀乎變現。有事斯有實。無實則無事。無事非實。無實非事。各事各實。各各互徧入十界。註二曰大字。一光萬光。互徧大字。非大字莫觀



乎事實。觀各事於續變。是謂宇宙。觀永宙於大宇。是謂現實。然不名宇宙而云現實者。宇宙曾被說爲方體時刻。或被說爲世界而與人生對稱。易致誤解。故今捨而不用。且猶有餘義。唯現實一名能詮。故曰現實。

二、現實卽法界。法謂軌持。範軌他解。任持自性。增損其範軌則迷謬。變失其任持則滅亡。界謂總分。總包至無。分析窮有。總包至無。故包無及有而有無盡包。分析窮有。故析有竟無而無有皆析。總包言之。諸法可以一名舉也。分析言之。諸名亦難一法宣也。非法軌莫究其別異。非界總莫得其通同。非法持莫顯其恆成。非界分莫悉其變壞。故法界者。一切法之總和。非別指任何一法（若心識等）之特稱。亦非任何一法（若色心等）可與對稱。又法界者。一一法之分函。任何一法皆徧入於諸法。任何諸法皆攝住於一法。此總別同異成壞六相爲「法界」之根本義。別有增釋。見於餘處。註三。非法界六相莫觀乎現實。非現實莫觀乎六相法界。法界卽現實。現實卽法界。然名現實而不云法界者。法界一名。義詮隱幽。現實一名。義詮顯了。且猶有餘義。唯現實一名能詮。故曰現實。

三、現實即現實。現行實事曰現實。無始恆轉故。現事實性曰現實。無性緣成故。現量實相曰現實。無相真如故。現變實力曰現實。無元心樞故。現實即現實。現實唯現實。更無他名能詁之也。故曰現實。

四、現實主義乃佛陀無主義之主義。何謂現實主義即是無主義耶。現實真是如此。契知現實真是如此。現實真是如此。（法爾如是亦曰本來面目亦曰真如）宣說現實真是如此。知亦現實真是如此。不知亦現實真是如此。說亦現實真是如此。不說亦現實真是如此。知不知等。說不說等。知即無所知。說即無所說。不同其餘任何主義。別有所執。別有所立。故現實主義即是無主義。何謂現實主義即無主義之主義耶。現量實相。雖無可知。由現量如實相而知。（根本智境）實相現量雖無可說。仿實相如現量而說。（後得智境）雖自無可說而隨機有說。雖隨機有說而契理應真。（如實或如如）故雖無主義而即為無主義之主義。又何謂現實主義乃佛陀無主義之主義耶。除佛陀外。莫不為「非現實而有主義之主義」故。宗教執唯神故。哲學與科學執唯我或唯物故。實驗主義（或實際主義實用主義及實證主義）似為現實主義。然

未脫唯我或唯物之執。孔家哲學似爲現實主義。然未窮現實之量而猶有拘局。故唯佛陀爲無主義主義之現實主義者。而現實主義雖鏡涵萬流。含容一切。要非佛陀不足以正其名義也。現實之爲現實。現實主義之爲現實主義。既正其名。既明其義。乃分節以進究其詳。

(註一)十世出華嚴經。曰過去過去世。曰過去現在世。曰過去未來世。曰現在過去世。曰現在現在世。曰現在未來世。曰未來過去世。曰未來現在世。曰未來未來世。曰三世一念世。

(註二)十界出天台宗。曰苦趣界。曰餓鬼界。曰傍生界。曰人趣界。曰修羅界。曰天趣界。曰聲聞界。曰獨覺界。曰菩薩界。曰佛陀界。前六曰凡。後四曰聖。

(註三)普作法界釋義。曰法界相。同此中說。曰法界體。專指真如。曰法界用。指一切種。或十八界種。界者因義是。

今言現實。必先知於現實。云知現實。必有能知於現實之方法。故首論現比量及其真似。比量所用工具。一爲形數度量。二爲言語文字。故依次說數量聲明。對於現實已能自知。且已完備所用工具。則能發表悟他。悟他在破其似而立乎真。故次又論立破真似。今由立真破似。可有悟他之功。則古近遺傳之教義。應亦有悟他之功用。可資依據。然當評審批判。別其真妄偏圓。故有聞量評判。今以如此方法。謂能令自及他知於現實。此與古近人之能知方法。應爲比較研核。故有方法評判。集此六事。乃完成能知現實之方法。同時亦爲所知現實。凡「所知」有非「能知」者。「能知」無不是「所知」故。

第一節 現比真似

何謂現比真似。現謂現量。比謂比量。真謂真現量。真比量。似謂似現量。似比量。量是規矩繩墨。準確刊定之義。諸正確之知識。概名曰量。昔有佛陀學者陳那。作集量論。分析量之種類。於古傳之諸量。或廢或合。僅存現比二量。於現比中之純真或貌似。又分真似。此卽今茲之所言也。能知之量。唯現比之二者。以所知之境。亦唯事理之二。故事曰自相。能知者曰現量。理曰共相。能知者曰比量。現量亦云現知。謂於現在事顯現證知故。比量亦云比知。謂於比類理推比決知故。顯現證知者恰當於事之自相。曰真現量。推比決知者恰當於理之共相。曰真比量。貌似顯現證知而不恰當於事之自相者。曰似現量。貌似推比決知而不恰當於理之共相者。共相猶云概念。亦同科學者所云之公式。曰似比量。今欲求能知現實之方法。卽在如何辨別真似。離似而卽真耳。於現實中。除自相之事及共相之理。更無可知之境。故能知之量。亦不容至於三也。自相與共相。一一現變實事。（一聲或一地球）其各自體及其別義。各唯此事不通餘事。譬如現聞一聲。（聲亦依共相理所立假名。通餘一一聲故。現所聞聲。實離能詮之名及所詮理。然今假借以但指現聞之一聲。便立言耳。）不關餘一一聲。是謂事。

之自體。(自體猶云本身)現聞此一聲事變現即滅。(變現即滅猶云無常亦依共相理上所立假名。在現聞聲實亦離此名理。今亦假借爲說。便立言耳。)不關其餘一事之變現即滅。是謂事之別義。一一事之自體及其別義。統名自相之事。自相唯是一一事離言之現實。若事體事義之貫通於餘一一事者。如縷貫華。卽爲一一諸事之共相理。如說曰聲。聲之一名所詮事體。人聲鳥聲樹聲風聲以及他星球聲。曰共事體。又曰變現即滅。此言所詮事義。亦通於一一聲及餘色香等上。曰共事義。一一事之共體及其共義。統名共相之理。於此有顯然可知者。共相之理必依自相之事而立。一也。自相事唯是於現在事顯現證知之離言現實。二也。能詮理之名及名所詮之理。皆由推比決知之共相而設立者。三也。假名但能詮共相之假理。不能詮自相之實事。四也。依假名理所成假智。亦但能知共相名理而不能知自相實事。五也。統此五義。則孰爲現量所知之自相。與孰爲比量所知之共相。皆可知矣。然尙有難言者。則世人混於假說之自相共相。而不能分辨也。於假說中此一聲爲自相。則餘一一聲爲共相。然以諸變礙事(色法)爲共相時。聲亦可云自相。更以諸實事體(色法及心心所)爲共

相時。變礙事亦可云自相。更以諸事及義（義指分位及和合相續之假法）爲共相時。實事體亦可云自相。更以諸變事及不變爲共相時。諸事義亦可云自相。更以「諸有」及「無」爲共相時。則「諸有」亦可云自相。自相共相。重重差別無定。類與不類。相與爲類。別與不別。相與爲別。類之無盡。別之無盡。然此假說中之類別。皆共相中之差別相。所云自相。非真自相。知真自相離名理等。唯是現量所證知之實相。故曰現實即是現量實相。仿現量實相而起推比所知之假相。因有共相差別相等名理。卽事實而觀其變現。則爲因相。卽變現而觀其事實。則爲果相。故曰現實卽是現變實事。假依於實。實不可說。說皆唯假。假不離實。是謂現實之自相共相差別相因果相。而不同於執假爲實之倒見也。

能·知·之·現·量·心。若能知心於現知境。無有遮隱迷亂。如光顯色。各別顯現。分明證知一事之自相。則爲能知之現量心。尅實而言。唯有離「二執障」時之「淨智」相應心品。方是真現量心。然在因明家之量論。須共通俗間故。不同佛陀學之內明。故說四類。一者依色根之前五識現量心。（官覺）依「眼耳等根」覺「色聲等自相」故。

二者依意根之第六識現量心。謂與前五識同時而起之第六識。亦明了覺知一一色聲等之自相故。三者此諸識心及相應心所等。於現知時。一一各自證知之自證現量心。凡起一心及一心所。各自知故。一心及心所各自知其自相。四者依意根識定心相應心品之現量心。定心於定境中。不論觀事體與事義。皆離共相之名理等。各別顯現。故皆證知境之自相。此四皆爲俗間及佛陀學（內明）共通之現量心。俗間卽以「入境」一一事義自相爲所知故。佛等卽以「聖境」一一事義自相爲所知故。而第四定心相應之現量。尤爲人間溝通佛陀學之樞要。離我法執及煩惱所知障之淨智亦依之起故。今之現實主義。亦爲內明。故應更說內明現量。一者一切種識之現量心。於攝持之一切種子及變現之根身器界。一一了知其自相故。二者離二執障之淨智相應心品現量心。此通妙觀察智等之四智相應心品。了一一事體事義自相故。前者不共凡愚。（愚指小乘）後雖不通凡俗。然與小乘聖者或通不通。或通者離我執煩惱障之淨智。不通者離法執所知障之淨智。唯大乘聖者能有故。故內明之現量。較前四現量大有勝劣之差別。然前四現量平等爲比量所依。人間以至佛陀。無勝無劣。

以比量之爲用。或明俗事。或明勝義。皆不定故。今爲了知現實而說明現實故。將以現量作比量之所依。以爲立眞破似之據。則必依人間共同承認之現量。乃可爲是非裁判之標準。故所宗雖在內明之現量。而同時亦兼重因明之現量也。

現量之所知境。有現實事義顯現境。乃生現量之心。故現境爲現量之因。由現量所知事義。乃呈顯現之境。故現量爲現境之因。此卽陳那於觀所緣緣論。所謂同時是緣。亦是所緣者也。故理門論說顯現境。亦名現量。是現量之所因及所知故。諸現量所知境。卽是一一事體事義自相。然須遠離四事以爲其相。一者不現見事。如日光映奪時。不現見之星月。時彼星月爲憶念相。非顯現境。二者惑亂覺事。如在舟中。於舟行時。見岸移動。而岸移動爲幻覺相。（夢境同之）非現實境。三者錯謬覺事。如闇夜中見繩。疑怖是蛇。彼蛇爲錯覺相。非顯實境。四者名相所分別事。卽諸共相名理種類差別。乃於實事增益餘相餘義之所施設。蔽失一一事義自相。非顯現實事境。遠離此之四事。乃爲現量之所知境。故現量之所知。惟是諸現量心。各各現證知之一一事義現實自相。

能知之比量心。除現量而外所餘之正確知識。概曰比量。恰同近人所云理智。人間以至佛陀共通之比量心。唯在依意根起之第六識。各人之第六識。皆有與前五識同時了了一事義自相之現量境故。得依顯現證知之事義自相。或已曾推比決知之事義共相。據以爲因。以推比未知之事義。決知其共相事義之通理何屬。乃得建立名言。詮此共相之理。貫通於彼諸多事義。故推比決知（比量）之方法。在以第六識中「尋觀」「伺察」之二種心作用。粗觀概略。細察幽微。以推度比核彼諸多事義中之相關係者。而決定其共相理（公例）之何在。此由推比得決之能知心。是謂比量。凡遇一未曾決知事當前。先觀得其與餘事之一重要點。爲此事遍然之關係。（因三相中第一遍是宗之因法之相）從而察得彼一關係點若有時。定有某義。（同品定有相）某義若無之事上決無此一關係點。（異品遍無性）於是以此事既有彼一關係點。即可決知此事必爲有某義之諸事同類。例如觀得聲由臍喉舌等鼓動所作成之一重要關係點。而若有作成之關係。定有變壞之無常義。若無變壞之無常義。必無有作成之關係。由是以知聲有作成關係。即可決知聲亦必爲無常變壞之同類事。此微不

同西洋邏輯印度因明之三段法。而同中國墨辯之二段法。（見所著之墨子平議）其式如左。

聲是作成……邏輯之小前提……因明之因

凡作成之事必變壞無常……邏輯之大前提……

不須先立因明之宗。或後加邏輯之結也。故在爲成立自心之比量正知。莫簡捷於墨辯。然若舉以曉喻他人（他比量）則又須以因明之三支法爲最靈便完備。此待於立破真似節中再言之。西洋邏輯學中之歸納法。卽此成立自心之推比決知法。尋觀一事得其一關係點。更尋觀於有彼一關係點之未曾決知事。合之已曾決知事中之有彼一關係點者。察其以各各有此一關係點故。必爲同有某義之事。乃由所觀此事及推觀之各事。以各各有彼一關係點故。必爲有某義事之同類事。（例此聲及各聲與瓶盆等。同爲無常變壞之物。）得成明決之知識也。要之能知之比量心。乃第六識和合現量憶念尋觀伺察等心作用。於一一事義推比諸多事義後。得成之明決知識也。所謂隨憶念隨計度之分別是。

比量之所知境。比量之所知境。卽爲共相差別相等之理。詮表此理則爲名等。所謂分別所分別之相與名是。(若比量中「相」區別前現量中「相」。則可名現量中之相曰事。而別名比量中之相曰理。)理爲名之所詮表者。名爲理之能詮表者。依理立名辭等。依名辭等顯理。無理則無名等。無名等亦無理。無名等理。則無分別。無分別亦無名等理。「名辭等」與「理」及「分別」。三者和合。乃成比量。若缺其一。卽不成就。故比量智。亦曰理智。云理智者。以比量之境名比量者也。比量境界。(理卽是境。卽獨影境及帶質境。)對現量之事自相境。(性境)則皆爲共相理。(共相卽理。理卽共相。)共相理境。共有大小。大共對小共有不共。小共對大共有不共。小共對小共有不共。大共對大共有不共。最大共則都無不共。(一元論之一元)最小共則但有不共。共中不共曰別。不共中共曰類。類至無不類則無別不類。別至無不別則無類不別。類別別類。則爲比量境中依共相理所增起之差別相理。依一類或一別之差別相理境。觀其藉以生成之衆關係。則爲比量境中依差別相理所增起之因相理。卽觀彼衆關係所成之差別相。則爲比量境中依差別相理所增起之果相理。共差別相。觀諸事實遍

無不盡。是謂大宇。因因果相。觀之變現。遍無不盡。是謂永宙。要之非自相事。不得有共相理。故比量境必依現量境起。非共相理。不得有差別相之理。故差別相理依共相理起。非差別相理不得有因果相之理。故因果相理必依差別相理起。反之則無「共相差別相因因果相理」。亦無「自相事」可以名等理分別宣說。故自相事遠離名理分別。若分別言說時。即爲「名理」而非「自相之事」。以之凡可分別言說之名等所詮理。皆爲比量所知境界。然比量所知境界。皆詮在名等。故今當就名等更詳論之。

名之構成。如吾人噉然而曰「犬」。用茲犬之一名。名一現觀之物。則亦以吾現觀之此一物。與吾「曾知之犬」相類。或其形色相類。或其質觸相類。或其吠聲相類。或其活動相類。或其表示於聲動之心態相類。吾乃將此所現觀之一物。納入吾憶念中所曾知之犬共相中。一「共相理」。即一概念。名之曰犬。若察其但有形色之相類。則名犬畫犬影而不得名犬也。若察其但有形色質觸之相類。則名「人造物犬」而不得名犬也。雖察其亦有聲音活動而無表示之心態。則名「人造機器犬」而仍不得名犬也。此爲犬共相內非真犬之分別。使其爲真犬也。或疑曰羊。然又當憶念吾曾知

之羊共相。辨其形色非羊。質觸非羊。聲音非羊。動態非羊。心態非羊。乃得決其疑曰。此必是大而定非羊。對於疑曰羊者如此。對於疑曰牛者馬者人者樹者石者雲者。如是乃至歷窮一切名物皆可如此。此爲犬共相外非犬類之分別。盡此內容及外延之類別。對於此一物屬於犬共相。乃得疑斷信成。名之曰犬。故加一物以名。其名必經比量。乃獲構成。其式如下。

此一物類吾人曾知之犬……因……小前提

類吾人曾知之犬者應是犬……同喻體……大前提

夫以一名指稱一物。習若甚易。乃必經許多之推比。始獲決知而下一「此是犬」之結論。（宗）名之曰犬。竟如是艱難也。然此猶以憶知中有約定俗成之共相名爲所依者。若使吾人新遇一物。於習俗中既無成名可以名之。吾曾知之名物中亦絕無其相類者。雖可創製一名名之。然欲使此創製之名。盡能詮表此所名物共相內共相外之類別理。必察盡此物共相內之別以類其內。又辨盡此物共相外之類以別其外。極成爲是此非餘之概念。確能以此一名詮此概念。（概念卽物）此名乃爲成立。既

爲他日重遇此物同類之物。可加之以此名。亦爲曉喻他人可用之名。以說明於此物。凡此或以曾知之類名。名現觀之物。或觀新遇之物而創新名。以理立名。以名詮理。一名物（卽名理）之構成。皆經比量。決然可知之矣。名有遍名者。前所謂最大共則都無不共也。名有獨名者。前所謂最小共則但有不共也。名有類名者。爲有不共之大共名。（若言生物。對無生物爲不共。對生物爲共。）名有別名者。爲有不共之小共名。（若言人生。對旁生等爲不共。對人等爲共。）類上有類。則類名可退爲別名。別下有別。則別名可進爲類名。雖進退之無定。其爲類名別名無異。尅實言之。唯有類名別名。無遍名與獨名。中國之「物」。似爲遍名。其廣義無不可名爲「物」。故然「物」仍與「非物」相對。非物卽「無」。物之一名。不遍於無。卽非遍名。使爲遍名。則吾人在分別記憶中卽不能有物名之概念。佛學之「法」。似爲遍名。有曰有法。無曰無法。雖無亦可名爲法故。然「法」仍與「非法」相對。使非「非法」。吾人分別憶念中卽不能有法名之概念。然今姑以法爲遍名。在一「一神教」於所奉之「神」。似爲獨名。然合其餘神教所奉之「神」。則亦爲類下之別名。或別上之類名。在一世界之「日」。似

爲獨名。然「日」爲恆星而類於日之恆星。太空中不知有若干千萬。故日亦爲類中別名。一人姓名似爲獨名。而古今亦多同此姓名者。故亦可爲類中別名。然今姑以若孔丘若釋迦牟尼等爲獨名。遍名但便總持。不彰比量之理。獨名但便稱呼。亦無比量之理。故比量之理智。著於類別之名。

句之構成。句者主位賓位（前陳後陳）兩事義名。（多事義名合成者亦作兩事義名看）綴以一中介名。（若是或非等名）觀主位名物所關係名物。判定是否與賓位名物有無關係也。例云聲是無常。聲是事共相名。此居主位。無常則是義共相名。此居賓位。綴以中介「是」之一名。構成一辭。乃判定主位聲事必有賓位無常義之關係。由是聲事可入有無常義事之事類。若舉無常物名。聲事即含無常物名之內。此明由別成類之比量理。例云白馬非馬。馬者馬之全類。白馬者乃馬類中之一別。二者均爲事共相名。主位之白馬名與賓位之馬名。所詮之共相理（概念）實有不同。綴以中介「非」之一名。構成一辭。於是白馬別爲一類。應名白馬。不應但名曰馬。若但曰馬。不得即是白馬。此明由類成別之比量理。舉此二例。辭所詮理之比量境。大抵皆

可知矣。然一辭中之主賓位。居之者不限定是何名物。前舉二例。一爲聲事名居主位而無常義名居賓位。事主義賓。一爲白馬事名居主位而馬事名居賓位。主賓皆事。然義名居主而事名居賓亦可。例云是非由人。是非是義名而人是事名。義主事賓。亦可主賓皆是義名。例云無常者必無我。無常是義名。無我亦義名。主賓皆義。（現量中事自相義自相皆曰「事」。比量中共相事共相義皆曰「理」。此中論比量境須知所言事義皆共相事義之理耳。）然名與句有不同者。名但能詮共差別相。句亦兼能詮因果相。例云以境有故心有。（或心有故境有）以境有詮心有之因相。故心有詮境有之果相。此因果相必成一句乃能詮表。若在於名。曰心境。則境名與心名均不能詮表因果相理也。

論之構成。綴名成句。連句成論。凡詮表類別相或因果相。本祇一句便可。然或自疑未決。或因他疑待解。則須推比更求解決。例云聲是無常。或疑何以知必無常。或反詰曰何以知聲非常。則須推觀有此關係則必無常之已知共知關係點。若「作成」等。在聲有否。聲若有所作成性等。則聲決是無常而非是常。然今已知現知共知語聲是

喉舌等鼓動之所作成。作成者必無常。則可曰聲是喉等所作成。故聲無常。設因所含之意。猶未充分表示。自疑他疑尙須解釋。則當舉現事以爲之證決。曰瓶盆等諸由造作成者。現見是無常故。聲既由喉等所作成。亦必無常。且「真空」「以太」等諸是常者。共知皆非由任何所作成。聲既由喉等所作成。故非是常。如此推比之後。則辭盡而疑絕。可決知聲是無常而非是常矣。如此推論之論。其所詮理。實爲比量所知境之究竟。亦爲推比決知之所以爲決定知識者也。然在推比以自求其決知或不須如許之形式。或但如此已足完成。故或如墨辯之二段。或如法稱正理方隅及耆那教徒等。謂但能顯宗因二分之不相離。卽得決定。而「喻分」爲可廢除也。若在令他曉悟或摧敵論。則須依立場及對方之關係上。更增規律以盡利用。而此等在今自求決知中。則爲無用。故法稱等後期因明學者。對於陳那商羯羅等所定因明規律。或有減廢。待於立破真似節中再詳。積論以成篇章乃至聚成一書。則爲論叢所成。推比決知之所知理。無加於論。謂之論聚。仍得論稱。故今以論爲比量所知境之極。所知共差別相及因果相。至論已決成故。

現·比·與·真·似· 諸正確之知識。不能逾越現量比量。現量知自相事。比量知共差別因果相理。所知事理。已盡所知境故。越此更無可知境故。現量比量。括盡諸正確之知識。若然。則人間何故有許多不能以現量比量審檢之知識。不可歸入現量比量中耶。答曰。此爲「幼稚現比量」之謬似知識。故不能與「長成現比量」之正真知識齊一。發生牴牾。然幼稚現比量知識。亦現比量知識。非逾越現比量之知識也。特未能上齊「長成現比量」知識之程度耳。謂之似現比量知識。非現比量外另一種之知識也。學者間或以似現比量知識稱直覺。直覺者不待推論而直接知覺之謂。然真現量固不待推論而直覺。習之極熟之真比量。亦不待推論而直覺。（若佛陀之不有尋伺）直覺不限於幼稚現比量知識。而長成現比量知識尤富有其直覺。特人間一般之直覺。多爲幼稚現比量之知識而已。知人間一般之直覺多爲幼稚現比量之知識。則可知其不能以長成現比量知識檢定之之故。知幼稚現比量之爲謬似知識。則知其爲似現比量。知其爲程度幼稚之似現比量。則知無現比量外之知識。而現比量特爲長成之正確知識耳。在有「長成現比量正知」者。亦唯施「祛似謬」「顯真正」之

教育。以提高幼稚程度使之長成爾。然教育兒童者。須察兒童心理。順兒童心理爲本位。引之漸令長成。今對人間一般幼稚知識。亦應察知其幼稚知識之狀態。順之導令長成。依真化俗。（俗卽人間或有情間一般直覺知識）依俗達真。真俗互依而不分離。卽今現實主義之佛陀學。然幼稚與長成。無一定之分界。幼稚生爲幼稚。小學生爲長成。小學生爲幼稚。中學生爲長成。中學生爲幼稚。大學生爲長成。大學生爲幼稚。大學研究生爲長成。研究生爲幼稚。大學教授博士等爲長成。人間假定以教授博士爲長成。若以功成道就之先覺者乃爲長成。則大學教授博士等猶爲幼稚。今在知識亦然。以一般學者比量理智爲長成。則一般常俗直覺爲幼稚。以未離執障者少。分現量智（定心現量）爲長成。則一般學者爲幼稚。以離一分執障真現量淨智爲長成。則未離執障者皆爲幼稚。以全離執障者之淨智爲長成。（佛陀）則未全離執障者亦皆爲幼稚。幼稚之與長成。程度相差如此懸遠。且愈幼稚者愈多而愈長成者愈少。故真似之辨每不能卽決。然今且依一般學者知識。以導一般常俗知識而漸進耳。猶之學校教育。且依小學爲基礎也。

現量之眞似。前言現量。卽言「學者」以上所共通承認之眞現量也。常俗幼稚直覺之似現量。猶廣流行。若迷信人間之大地與天相對。日球繞地運行。其執信之堅決。固曰吾人莫不現見如此也。然在眞現量中之自相事。實無彼所執信之理。彼理乃由誤推妄比積習傳說所集成之謬理。(概念)曉之以學者推比決知之正理。可曰汝所執者實非顯現證知之事。乃依舟運岸移般之幻覺。加以推比積以習傳而成之謬知也。而地實爲繞日以行之一星球。又迷著「人間」之各個人物。執各爲整個之一個實體。其執信之堅決。固曰吾人莫不現見如此也。然在眞現量中之自相事。實無彼所執信之理。彼理亦由誤推妄比積習傳說所集成之謬理。曉之以學者推比決知之正理。乃曰汝所執者。實非顯現實知之事。乃依見繩爲蛇般之錯覺。加以推比積以習傳而成之謬知也。而各個實爲「多事和合」「捷變相續」之集團。略舉二例。可知在「理智學者」之長成知識。觀常俗直覺之所謂現見。爲如何幼稚謬似矣。然理智學者似現量之謬知猶在也。假定聲及光等之傳達須有所依托。而日光傳達地球所經過之間。亦必有其所依。乃推論彼所依者爲「以太」。在假想上假立「以太」以

爲說明上之便利。本無不可。乃旋忘其爲推論設想之假理。而執爲顯現證知之實事。謂現實事變皆由「以太」波動而變現。則倒執比量假理爲現量實事。不能謂非幼稚之謬似現量矣。又可分析證知之原質。略得八十種上下而不能謂此種原質更不可分析也。則假定更有佔空間最小點之分子原子電子。分子是原子之集團。原子是電子之集團。電子亦仍爲一集團。立爲假說以便利於分析觀察。亦無不可。乃旋忘其爲推論設想之假理。而執爲顯現證知之實事。（實驗所得）謂現實事變皆由電子等等集合之所變現。則倒執比量假理爲現量實事。不能謂非幼稚之謬似現量矣。略舉二例。可知在佛陀學者之長成正知。觀學者直覺之所謂實驗。爲如何幼稚謬似矣。在今之現實正知者。則依現量所知之自相事。（現量實相）而以比量施設名物。名物之單素亦遵現量所知之自相事而以比量施設分析。共相名物與分析單素之關係。（成事與事素之關係）亦循現量所知之自相事而以比量施設說明。不增益亦不爲減損。增益者如前述。其減損者。各心心所爲各自顯現證知之最明確現量事。而近今若行爲派等心理學者。減損遮撥爲無。尤違現量所知之自相事。而正知現實者。

則有言其有無言其無假言其假實言其實而不增損也。是爲現實主義者應用現量之能知現實方法。

比量之眞似。前言比量亦言「學者」以上所共通承認之眞比量也。常俗幼稚直覺之似比量亦廣流行。若迷信人間以上有一創造人間而主宰之者。字之曰神。（上帝）謂人間乃彼在七千年前所造成者。統治迄今而無有已。就而詰其因何知有此創造主宰者之神。則以原始之人祖必有所從生。而器皿等必有造作主宰之者。今此人間亦然。故必有神生造主治。而學者曉以比量之正理。則曰人間從質力礦植動等所演生之自然物。絕無創造及主宰者之神。汝所執者乃依錯覺而妄計誤傳之謬說。常俗又迷著各人之肉身如一房屋。內有爲之主者。肉身死則猶屋主毀屋而他去。胎兒生則猶屋主造屋而居住。字曰靈魂。（神我）就而詰其因何知此身內有主我之「靈魂」。則以「能記憶數十年經驗不忘。」及「夢時他去醒時復歸」與「活知求樂排苦死尸不知」等。故知身內決有爲主之我。號曰靈魂。而學者曉以比量之正理。則曰「人身」由父母等遺傳及質力生機等組合與環境教育等適應。乃呈記憶

知覺活動等心作用。汝所執者乃依幻覺而妄計誤傳之謬說。略舉二例。可知在理智學者之長成知識。觀常俗比量之所謂決知。爲如何幼稚謬似矣。然理智學者之似比量謬知猶在也。推觀原子等皆不離質力而有感覺。演爲礦植動物以至人生。故亦有不相分離之物理生理心理作用。（見赫凱爾一元哲學）以爲理智上之方便。雖屬需要。乃倒執質力感覺三位一體之一元實物。（彼曰實質或唯物的一元）以爲推論之所必有。昧其爲推想之假名。（假名概念或假名物）則不能謂非幼稚之謬似比量矣。推觀人生等在可能範圍內有自由活動之意志力。以爲吾人持身處世修行進化中能自選擇及趨向之策源地。以爲知行上之方便。雖屬需要。乃倒執先天良心無上命令之道德律。爲吾人行爲最高至善標準。（見康德之實際理性批判）以爲推論之所必有。昧其爲推想之假名。則不能謂非幼稚之謬似比量矣。可知在佛陀學者之長成正知。觀學者比量之所謂推斷。爲如何幼稚謬似矣。在今之現實正知者。則不逾越比量所知之共相理。（現變實事現事實性現變實力）而依現量施設名物。名物之單素亦不逾越比量所知之共相理。而依現量施設分析。共相名物與分析單素

之關係亦不逾越比量所知之共相理而依現量施設說明。不增益亦不爲減損。增減者如前述。其減損者。各有情者之利他業感或福或禍之報復。固爲依現變實事之推論上可決知之因果相。而近今若唯物派等虛無學者。(馬克思等屬之)減損遮撥爲無。尤違比量所知之共相理。而正知現實者。則有言其有無言其無假言其假實言其實而不增損也。是爲現實主義者應用比量之能知現實方法。

似現比之概觀。非真莫辨乎似。而似亦可顯真。常俗之似現量似比量。多由錯覺及隨憶念分別之所習成。學者之似現量似比量。多由幻覺及隨計度分別之所習成。常俗既非無幻覺及少分之隨計度分別。學者亦非無錯覺及少分之隨憶念分別。幻覺不知其幻。卽爲錯覺之錯。若愛因斯坦相對論。則庶幾能明幻覺之爲幻覺。而漸除於幻覺境上錯執爲實之妄計。知其爲幻而觀其幻。如吾人之觀電影然。亦何害乎。詩歌音樂圖畫戲劇等文藝皆覺其爲幻而樂其幻者。愚者執爲實事。則迷謬矣。故常俗曰。人曰佛陀曰瓶曰地球。而正知者亦隨順之曰。人曰佛陀曰瓶曰地球。稱名雖同。而愚者各執爲實物。(事)正知者了其爲假名。(理)猶愚者執電影爲實。智者則知其

爲幻影。固偶然不同也。爲此今正知現實者。雖同此現實而與一般學者之所知不同。亦猶同此現實而學者所知與常俗不同。然現實正知者。固希望常俗間之執謬習。能漸爲學者間一分正理之所改轉。同時尤希望學者間一分謬執。能漸爲現實正知者之所改轉。於是由似現比謬知漸成眞比量之正知。依眞比量之正知而內觀人間。外察萬有盡一切現實界。久之直覺皆如電影之幻。或增或損之種種迷謬執。無力再得生起。由是漸能引發離執障之眞現量智。顯現證知一切事義自相之離言境。（眞如）現知現實。（現量實相）自悟悟他。夫人間知識之猶在幼稚謬似之程度內。稍能虛心不躁之學者。當無不自知且公認之。則未可執今世初步科學方法而自限知識之進步。且當精進於更進步之現實主義方法。（高等科學方法）求真正之知識。豈非今之學者所應努力者乎。然諸不正知之似量。似量而非。從其「所似。」說爲似現似比。其「能似。」以非現非比。亦曰非量。若隨憶念計度等分別心。於境增益餘相餘義以及名詮。謂是實在。此卽不得境之自相而以爲得。屬似現量。若分別心。用「有過因」推度境事。不得共相而以爲得。屬似比量。依眞現量。乃知似現非量。依眞比量。乃知似

比非量。似現通六七識。似比唯第六識。似比於立破節中明。似現種類。一、幻覺智。謂第六識依五根病及醉睡等。幻覺空華旋火輪等。第七識依相應病及異熟識等。幻覺似常一我。二、猶預智。第六識散亂或有蔽障心。於現對之繩蛇煙霧人杌等境。分別猶疑。三、憶念智。於過去事思慮假設如現實境。四、希求智。於未來事思慮假設如現實境。五、比度智。觀假名理。爲得實事。如說「火」名。爲得於「火」。六、錯覺智。於所非者錯執爲是。如錯於繩覺執爲蛇。幻覺及疑。未至佛陀。諸有情類。未能盡遣。在因明論共人間。故。暫以「學者」所知「幻」「疑」者爲似現。離此「幻」「疑」爲真現量。憶念之過去境。希求之未來境。比度之名理境。本爲比量智中之所知相。不觀爲現實事。則非似現。錯覺通似現比。似現錯覺。依幻覺等亦難除淨。暫以學者所知「錯」者爲似現。離此「錯」爲真現量。名詮假理之似爲現事自相者。卽屬比度似現。至於應用瓶及衣等假名爲是瓶及衣等。則爲隨順俗間常識。無關此之刊定。此依「學者」以上之現比量爲刊定故。

第二節 算學略說

算學概說 在現量中事體義之自相。雖亦不無自量。但時空數量之各種計算方法。既用不着。亦用不進。故現量自相爲超一切量之超量事。然吾人之思想（分別）言說（名相）既皆爲比量共相理。而用推比求決知時。首要之工具卽數量。否則將無推比可能。何從以求決知。換言之卽無運思想施言說之可能。故比量共相理之思想言說皆從數量起。野蠻及旁生（動物）等。縱無言語文字。知相而不知名。然亦必有簡單數量思想。故蜂蟻等皆能成其自類之事。可知數量思想。蓋猶在言語文字之前也。由此希臘古哲學有以數量爲發生萬有之本者。較之老子以有名爲萬物之母。僅明人文思想之所由起。更爲深廣。近世以批評哲學著名之康德。以十二範疇（一多時空等）爲先天思想。而歷來科學皆以算學爲基礎。非無故也。然皆比量理而未觸現量事也。老莊等強名現量事爲道爲一。（或無名之樸及自然）而曰一生二。二生三。三生萬物。二者天地之二。三者天地人之三才。以人仰天。俛地而生萬億名物。老孔

共通之易。則一（太極）生二（陰陽）二生四（太陰太陽少陰少陽）四生八（八卦）八生萬象。殷周相承之洪範則以一三五七九之偶數而推演。要皆以一爲生起之所依。然眞現量中之自相事義。非多非一。一亦不存。而眞比量中之共相事義。亦一亦多。多亦並著。故在比量理中。謂一生二以至於多。其實亦應謂由多或二以生一。近人考諸野蠻民族。有僅知以手指計數而知五者。五以上則謂之曰多。有僅知以爾我計數而知二者。二以上則謂之曰多。然絕無有不知多與二而但知一者。由此可知一多之思想同時而並著。不得謂由一生二生多也。而康德與歷來之科學者。僅知以數理爲知識基礎。不知以超數量之現量事爲知識之本源。故雖有比量理智亦多迷謬也。然此爲常俗及學者間似現比量之通病。不得責之一二人也。比量理中能知十數。十十以進。乃爲數理發達後之計算。觀之中國印度以及西洋。皆相一致。然算學非徒計算數量也。除數量之計算。更有空量之計算與時量之計算。特數量之計算最爲普遍明確。（若二加二必爲四等）數量中不必有空量（方或空間形體之幾何學）時量（時間或古今過現未之時代）空量時量上則必有數量。故有時統稱算學爲

數量。近人亦多合稱算學爲數學也。

數量概說。中國計數之十進位爲一十百千萬億兆京垓……正載之十六位。實際上億以上皆以萬數表之。若十萬百萬千萬等。而億兆等名已不常用之。京垓等名更等於虛設矣。不但中國如此。卽在今之人間亦如此也。故西洋之計數。雖或不止此十六位。然實際應用上亦五六位耳。佛陀學之各經論中。則常用洛叉俱胝那庾多阿僧企耶等。其數量計算位實超過人間常用之數位。大小乘諸論及佛所行讚與法華經華嚴經等。雖計算法及數目之次序多少。似不一致。但合觀之則十進之加法與倍進之乘法而已。今以代表初期小乘學之上座部說。（出今錫蘭島巴利文三藏之上座部對法論所傳）代表後期小乘學之俱舍論說。（一切有部之對法藏）代表大乘學之華嚴經說。列爲三說次第明之。

上座部之數量。錫蘭島之佛學。是阿輸迦王（阿育王）出家子姪摩晒陀所傳去。屬於上座部之一派。或上座部大衆部未分裂時稱上座之原始佛徒派。故自稱其三藏之巴利文。是佛說法所用之語。承佛親傳而來之正統派。今緬甸暹羅之所傳。亦屬

此派。西洋人所知之佛學。亦皆以此爲本。其傳承之歷史。今尙不能清楚。大抵千五百年前曾有一佛鳴尊者。訓釋三藏。等於薩婆多部（一切有部）在北方之訓釋三藏。（大毘婆沙論等）遂爲此派從古迄今楷模。中國所傳譯多從北方及印度而來。經律雖無大異。而此派對法藏（論）之不同處。則於近代西洋人之著述。乃稍知之。此派對於數量之說。據其共傳信者。從十進百之十進位。共十六位。然較中國之數量位已加二位。以中國之十六位從一數起算故。此或爲印度古來相傳之計數方法。非必爲佛陀學之所獨有。今表列其次序如左。

十個十 等於一百

十個百 等於一千

十個千 等於一萬

十個萬 等於一洛叉（億也）

十個洛叉 等於一大洛叉（用俱論譯語兆也）

十個大洛叉 等於一俱胝（京也）

十個俱胝 等於一額部曇（垓也）

十個額部曇 等於一鉢曇摩

十個鉢曇摩 等於一大阿庾多（用俱舍譯語）

十個大阿庾多 等於一那庾多（同上）

十個那庾多 等於一大鉢曇摩

十個大鉢曇摩 等於一鉢羅庾多（用俱舍譯語）

十個鉢羅庾多 等於一三慕達羅（正也）

十個三慕達羅 等於一末陀（載也）

十個末陀 等於一大矜羯羅（用俱舍譯語）

十個大矜羯羅 等於一頻跋羅（用俱舍譯語）

此十六位。加一數位及十數位。則十八位。至十八位則爲十個萬萬萬萬。而中國十六位之載。則爲千個萬萬萬也。大抵一個萬萬爲國民數。今日過一個萬萬民數之國家。不過二三國耳。其餘則惟有數百萬或數千萬而已。故諸國通用之數字。至於兆字而

止。一個萬萬萬爲生物類數。佛陀學以有情衆生爲所觀境。故常用那庾多等數。而中國之生生哲學不能逾此。故至於千個萬萬萬而止。不能至於萬萬萬萬萬萬萬萬爲人間肉眼所看見之形物（宇宙）數。故古近東西之常俗知識。至於萬萬萬萬而止。而此原始佛徒傳於錫蘭等之印度思想。遂爲其代表而亦至於此。然文化發達後之學者間。則猶不能以此爲止。故又有俱舍論之說。

- 俱舍論之數量。俱舍論之數量亦十進法。今采列之如左。
- | | |
|-------|--------|
| 十個一 | 等於一十 |
| 十個十 | 等於一百 |
| 十個百 | 等於一千 |
| 十個千 | 等於一萬 |
| 十個萬 | 等於一洛叉 |
| 十個洛叉 | 等於一大洛叉 |
| 十個大洛叉 | 等於一俱胝 |

十個俱胝	等於一末陀
十個末陀	等於一阿庾多
十個阿庾多	等於一大阿庾多
十個大阿庾多	等於一那庾多
十個那庾多	等於一大那庾多
十個大那庾多	等於一鉢羅庾多
十個鉢羅庾多	等於一大鉢羅庾多
十個大鉢羅庾多	等於一矜羯羅
十個矜羯羅	等於一大矜羯羅
十個大矜羯羅	等於一頻跋羅（錫蘭說齊此）
十個頻跋羅	等於一大頻跋羅
十個大頻跋羅	等於一阿芻婆
十個阿芻羅	等於一大阿芻婆

十個大阿芻羅 等於一毘婆訶

十個毘婆訶 等於一大毘婆訶

十個大毘婆訶 等於一嗑躡伽

十個嗑躡伽 等於一大嗑躡伽

十個大嗑躡伽 等於一婆喝那

十個婆喝那 等於一大婆喝那

十個大婆喝那 等於一地致婆

十個地致婆 等於一大地致婆

十個大地致婆 等於一醯都

十個醯都 等於一大醯都

十個大醯都 等於一羯臘婆

十個羯臘婆 等於一大羯臘婆

十個大羯臘婆 等於一印達羅

- 十個印達羅 等於一大印達羅
- 十個大印達羅 等於一三摩鉢耽
- 十個三摩鉢耽 等於一大三摩鉢耽
- 十個大三摩鉢耽 等於一揭底
- 十個揭底 等於一大揭底
- 十個大揭底 等於一拈筏羅闍
- 十個拈筏羅闍 等於一大拈筏羅闍
- 十個大拈筏羅闍 等於一姥達羅
- 十個姥達羅 等於一大姥達羅
- 十個大姥達羅 等於一跋藍
- 十個跋藍 等於一大跋藍
- 十個大跋藍 等於一珊若
- 十個珊若 等於一大珊若

十個大珊若 等於一毘步多

十個毘步多 等於一大毘步多

十個大毘步多 等於一跋羅攙

十個跋羅攙 等於一大跋羅攙

十個大跋羅攙 等於一阿僧企耶

其最高五十一位之阿僧企耶數位。即千個萬萬萬萬萬萬萬萬萬萬萬萬萬萬萬萬之數也。佛陀學通用之阿僧企耶（阿僧祇）數位。大抵指此數而言者。若華嚴經之阿僧祇。則非此十進位之阿僧企耶也。此之數量雖駭常俗。然在學者計算一太陽系之原子數。或計算一太陽系生長變壞之秒數。或計算天空中恆星彗星行星衛星等星球數。應可不以為多。而以為便。故以俱舍之數量說而為代表。然在眞現比量之現實主義中。猶有不足之感。乃進探華嚴經之說。

華嚴經之數量。大方廣佛華嚴經之數量說在阿僧祇品。茲采於左。

一俱胝（一百洛叉。數於前等。即千萬也。）

二阿庚多

三那由他（卽那庚多）

四頻波羅（卽頻跋羅）

五矜羯羅（俱舍論者止此過此以上之數難計算之）

六阿伽摩

七最勝

八摩部羅

九阿部羅

十多部羅

十一界分

十二普摩

十三彌摩

十四阿部鈴

第二節 算學略說

十五彌伽婆

十六毘羅伽

十七毘伽婆

十八僧羯羅摩

十九毘薩羅

二十毘瞻婆

二十一毘盛伽

二十二毘素陀

二十三毘婆訶

二十四毘薄底

二十五毘佉擔

二十六稱量（一大千界可稱量之原子數）

二十七一持（一大千界不可稱量之力點數）

二十八異路

二十九顛倒（一大千界之名相分別心數）

三十三末耶

三十一毘覬羅

三十二奚婆羅

三十三伺察

三十四周廣

三十五高出

三十六最妙（以上十信菩薩數學）

三十七泥婆羅

三十八訶理婆

三十九一動

四十訶理蒲

現實主義

四十一訶理三

四十二奚理伽

四十五達擺步陀

四十六訶魯那

四十七摩魯陀

四十八懺慕陀

四十九鑿擺陀

五十摩魯摩（以上三賢菩薩數學）

五十一調伏

五十二離橋慢

五十三不動

五十四極量（以上加行菩薩數學）

五十五阿麼怛羅

五十六勃麼怛羅

五十七伽麼怛羅

五十八那麼怛羅

五十九奚麼怛羅

六十鞞麼怛羅

六十一鉢羅麼怛羅

六十二尸婆麼怛羅（以上初地菩薩數學）

六十三翳羅

六十四薛羅

六十五諦羅

六十七偈羅

六十八牽步羅（以上二地菩薩數學）

六十九泥羅

七十計羅

七十一細羅

七十二睥羅

七十三謎羅（以上三地菩薩數學）

七十四娑羅茶

七十五謎魯陀

七十六契魯陀（以上四地菩薩數學）

七十七摩覩羅

七十八娑母羅

七十九阿野婆（以上五地菩薩數學）

八十迦麼羅

八十一摩迦婆

八十二阿怛羅（以上六地菩薩數學）

八十三醯魯耶

八十四薛魯婆

八十五羯羅波

八十六訶婆婆（以上七地菩薩數學）

八十七毘婆羅

八十八那婆羅

八十九摩攞羅

九十娑婆羅

九十一迷攞普

九十二者麼羅

九十三馱麼羅（以上八地菩薩數學）

九十四鉢攞麼陀

九十五毘伽摩

第二節 算學略說

九十六烏波跋多

九十七演說

九十八無盡

九十九出生

一百無我（以上九地菩薩數學）

一百一阿畔多

一百二青蓮華

一百三鉢頭摩

一百四僧祇

一百五趣

一百六至（以上十地菩薩數學）

一百七阿僧祇（無數也乃超過菩薩之數學也）

一百八阿僧祇轉

一百九無量

一百十無量轉

一百十一無邊

一百十二無邊轉

一百十三無等

一百十四無等轉

一百十五不可數

一百十六不可數轉（算學之眞量）

一百十七不可稱

一百十八不可稱轉（質素之眞量）

一百十九不可思

一百二十不可思轉

一百二十一不可量

一百二十二不可量轉

一百二十三不可說

一百二十四不可說轉

一百二十五不可說不可說

一百二十六不可說不可說轉（以上真比量之極量）

此華嚴之數量。從阿僧企耶（即阿僧祇）起爲佛陀之數學。共二十位。其數之多。窮於計算。俱胝以前爲常俗數。用十進之加法。此中但取爲依。不復爲之追溯。俱胝以後卽爲學者之數。可依之以漸達佛陀之數。乃用倍倍增而進之法。四五位後已難計算。何況至於百二十六位耶。後之二十數位。諸菩薩地亦難自力比知。唯藉佛說而知。故華嚴唯此品佛陀自說。餘皆菩薩說也。菩薩從佛習此數學。乃能算知無量由旬（卽踰繕那）廣大沙聚。悉知其內顆粒多少。亦能算知東方所有一切世界種種差別次第安住。南西北方四維上下亦復如是。亦能算知十方所有一切世界廣狹大小及以名字。其中所有一切劫名。一切佛名。一切法名。一切衆生名。一切業名。一切菩薩名。一

切諦名皆悉了知。此自在主童子告善財童子之一切工巧大神通智光明法門也。然始於一數至不可說不可說轉數。皆比量理。非現量事。而現量事既爲一不能觸。亦爲不可說不可說轉所不能到也。故曰若能不觸當今諱也。勝前朝斷舌才。

空量之計算。空量計算。卽空量間點線面積之計算。幾何學是也。此種計算。佛陀學中僅至常俗與學者之計算而止。且較之近人所謂幾何學。或尙不逮。則因佛陀於此隨俗而說。大乘學中但汎言若干佛刹微塵數。而不詳言微塵之量。如何積聚以成佛刹。故言之者唯在於小乘學。以大乘直觀有情器界皆爲幻覺之幻象。不用分析觀空。而小乘則須用分析以觀空也。故今亦唯取俱舍論爲代表以言之。點線面積之點。假定爲不可以長廣厚度量之圓微。線可以量長而未能量廣。面可以量長廣而未能量厚薄。至積乃爲具體形物。須量以長短廣狹厚薄之三度。凡度量一形物。必須有此三度。更加時量。則須四五六度乃能得之。若僅有長短廣狹之二度。則如三直線相合而成一三角形形式。此種三角形形式。但爲思想言說圖畫上之假設。而非事實上具體之形物。今取俱舍論說。表演如下。

最單點曰極微。假定極微爲最單點。但是圓量。無長廣厚可量。卽風界種。風卽輕動之力。等於以太。

七極微爲一微量。卽火界種。火卽光熱之力。等於電子。已有長廣厚之可量。

七微量爲一金微。卽地界種。等於原子。金卽堅韌之質。

七金微爲一水微。卽水界種。等於分子。水卽溼粘之質。由此質成生物質故。

七水微爲一兔毛塵。卽生物之原形質也。亦曰生元。

七兔毛塵爲一羊毛塵。無組織之細菌

七羊毛塵爲一牛毛塵。有組織之細菌

七牛毛塵爲一隙游塵。隙光中肉眼可見之微塵

七隙游塵爲一蟻。肉眼可見細蟲之幼蟲

七蟻爲一蝨。肉眼可見之細蟲

七蝨爲一糠麥。等於十分爲一寸之一分。若計重量。此亦等於一分。一蝨等於

一毫。一蟻等於一釐。一絲等於一隙游塵。一隙游塵等於一牛毛塵。而一指節以

下等於一錢一兩一斤可知。

七釐麥爲一指節 等於十尺爲一寸之一寸。而約計爲英寸四分之三。

從極微到釐麥皆七七數相乘而進。有人計算釐麥爲一九七五二二六七四三個之極微。然此不應計其個數。以七極微爲一微量之言。乃指一微有一中心及六方分以言。六方分卽長廣厚也。南北爲長。東西爲廣。上下爲厚。成唯識論所謂若有方分則可分析而非單體。不可分析則無方分而超空量。(謂非復占空間之存在物而但爲假想之境也)可見其分析爲七之分析方法。然亦有計算一蘇迷盧爲若干極微與若干斤兩者。要爲分析觀空之方便耳。由一指節更推進之。用以量長。卽爲長短之量。用以量廣。卽爲廣狹之量。用以量厚或深。卽爲厚薄高低深淺之量。或謂僅以量長度者非也。其說如下。

三指節爲一指

二十四指爲一肘

四肘爲一弓 約六英尺或一海尺

五百弓爲俱盧舍 約三千英尺或五百海尺。卽一里也。或謂一踰繕那爲一里者非也。

八俱盧舍爲一踰繕那 踰繕那或譯由旬。卽一驛站也。由旬爲佛陀學常用之計量語。踰繕那有小中大之三種。此說小踰繕那。一小踰繕那當中國之二十里或十六里。一中踰繕那當中國之四十里或三十二里。一大踰繕那當中國之八十里或六十四里。計蘇迷盧等之大物。則用大踰繕那算之。計人間之行路。或小或中或大無定。故計算每不一樣。

踰繕那以上則大抵用若干踰繕那計之。不另爲專名矣。然量物更須有四度以上乃能量得之者。故當進說時量。

時量概說。時量久暫。其粗顯者寄於日之出沒月之圓缺。其細微者寄於人之心念生滅。故從來之學者。大抵以空量爲物之特質。以時量爲心之特性。分空量時量爲沒交涉之二理。乃分物心亦爲沒交涉之二事。近愛因斯坦之相對論數理出。乃知無有離時量之空量。亦無離空量之時量。時空一致。乃有心物。此空量中之時量。不同彼空

量中之時量。彼時量中之空量。不同此時量中之空量。換言之則此心識中之形物。不同彼心識中之形物。彼形物中之心識。不同此形物中之心識。漸成時（世）空（界）心（分別）物（名相）皆爲幻覺之幻象觀。且能推知超比量理之現量事。不得不謂科學者中之首出矣。英國人湯姆生嘗論之曰。

愛因斯坦學說之特點。在置吾人於未有空間時間物質諸念以前。以至於最原始之真體。（按卽真現量事）卽吾人本之以構成如是之空間時間物質諸念者也。今請揣其本而言之。其說自易明矣。試設一羌無經驗之靈性。（卽離隨憶念隨計度等分別之現量）忽焉置之於斯世之場野。其最初所覺察者。卽此場野及其中心。凡物之全體。（幻覺之直覺）吾人設此靈性爲人類之靈性。（在人說人不限於人）少頃始能辨物。（或錯覺或比量正知）隨卽辨認此場野之一部與其他部。且將覺其本身與此場野爲二物也。（心境始分）又設此靈性具有軀體以爲其致思之中心。於是始有彼此之分辨也。（物我始分）使此靈性適見一花。花中有蜂。花之與蜂初爲一渾然之個體現於彼處耳。有聞其蜂飛出而集此靈性之手。則

向之個體一部。昔在彼而今在此矣。又使彼蜂螫刺其手。則其事之發生。必在彼蜂與彼花渾然爲一體之後。此也。彼也。先也。後也。空間時間之觀念。於是起矣。且此手中之蜂。原在空間者也。使其悟此。則物體占空間與時間之觀念。由是生焉。蓋空間有不同處。時間有不同點。其理一也。如是推之。物質之概念亦成矣。

以物質概念（名物）爲空間時間與某事合成之概念。未合成時。則無物質。足破以物質之原子爲本生成萬物之謬。以空間概念時間概念起於心境物我分辨後之某事。（若蜂螫手之事）足破康德等以空間時間等爲先天觀念之謬。然愛恩斯坦於現量事猶是推設之比知。尙未能觸證不分心境不辨物我之現量實相。則於現實猶有一間之隔者也。雖然。以言比量中之時空名物。則盡之矣。可以說現行實事現事實性矣。華嚴法界之六相十玄觀。亦在是矣。亦知識方法之傑哉。時量之計算法。中國說有一瞬一霎之小單位。依肉眼及所見電光之最速度而言。然幾瞬幾霎以爲一須臾。則無計算之法。故僅汎說而已。有計算者。則爲三十須臾爲一時辰。十二時辰爲一晝夜。約三十晝夜爲一月。三月爲一時季。四季以爲一年。三十年爲一世。如此而止。今世

所通行者。六十忽爲一秒。六十秒爲一分。十五分爲一刻。四刻爲一小時。二十四小時爲一日。約三十日以爲一月。約三百六十五日分十二月爲一年。百年爲一世紀。此爲人事上之時量。生物學者更有較久之生物紀。動經若干萬年。地質學者更有較久之地層紀。則動經若干千萬年。天體學者更有較久之天體紀。則動經若干萬萬年。故在時量之計算上。昔中國之計算。（基督教等亦然）於佛陀學之大時量。以其程度相差太遠。大都爲之不能想像。而近代科學者之時量計算。則漸能幾及之也。茲亦用俱舍論之說以略明之。

小·時·量·之·計·算。佛陀學中大抵以刹那爲計算時量之最暫小單位。有說一念頃（卽心之一動也）有九十刹那。計一分鐘爲四千五百個刹那。大毘婆沙論則說一晝夜有六四六六〇六六六八〇刹那。（六十四萬萬六千六百零六萬六千六百八十個刹那也）然有諸經論則說除佛陀不能知刹那之真量。蓋以能知之心念量。粗細有殊。則所知之時量亦萬別千差也。今以俱舍論說。表列如下。

百二十刹那（比忽較暫）爲一怛刹那（比秒較久）

六十怛剎那

爲一臘縛（比較較久）

三十臘縛

爲一牟呼栗多合今通用時計表之四十八分即當一刻

五呼牟栗多

爲一迦攞（迦攞譯實時即當一時合中國古時辰二時今通用時計之四時）

六迦攞

爲一晝夜

依此計算。則一晝夜乃爲三千二百八十二萬個之剎那。較婆沙之計算粗顯多也。故此可通常俗及學者間之用。更細微之一動。殆非人間心量之所能覺察思辨矣。故小時量暫應以此所說剎那爲準。

中時量之計算。佛陀學中常說晝夜六時。即指六迦攞言。晝三時曰上日中日下日。夜三時曰初夜中夜後夜。合晝三時夜三時爲晝夜六時。此大抵爲印度佛陀學者之所通用。然亦有分爲晝四時夜四時合晝夜爲八時者。亦有以晝夜六時爲晝六時夜六時而一晝夜同中國十二時者。十二迦攞爲一晝夜。則牟呼栗多以至剎那皆加一倍矣。然此等但汎言而非定說。故仍當以俱舍爲標準耳。由之進推。則爲月季年等。

三十晝夜爲一月。每月分爲兩個半月曰黑半月。乃是中國之十六日至三十日。用月光之初虧以至全晦爲紀。曰白半月。乃是中國之初一日至十五日。用月光之漸盈以至圓朗爲紀。此律藏中常用之黑月白月或半月半月等是也。由此觀之。印度與中國雖同用月曆。然有不相同者。則中國之初一是印度之十六。中國之十五是印度之三十也。如此黑月白月兩半分合成者。謂之一月。

四月爲一季。玄奘所稱印度通行之分季法。卽每年分爲寒季雨季熱季是。此分法與餘處不同。大抵出於環境關係。爲印度適於實際生活之分法。或分二行。則依肉眼所觀日在天空運行方向。而謂第一行中日逐漸北行。第二行中日逐漸南行也。此大抵出於印度通俗之傳說。或分春夏秋冬。則全與中國同。亦爲佛陀學理論上之所注重。實爲一較妥當較普遍之分法。或分五季最不齊整。謂四個月爲冬季。四個月爲春季。一個月爲雨季。一晝夜爲末季。又三個月爲夏季。此似有西洋日曆用一年日數分月之方法。故以一日另爲一季。其一月或不限三十日也。而毘奈耶律則稱此分法爲當。或分六季。每季兩個月整。乃從三時各分爲

二而說。故其名稱亦爲漸熱時盛熱時雨時茂時漸寒時盛寒時之六時也。或二季以至六季爲一年。然以十二月爲一年則同。

十二月爲一年。十二度月光之盈虧以爲一年。亦必有閏月法。否則數年之後。季候卽不齊等。勢難通用。然其閏月之法猶不可知。而每年之十二月則各有專名。一制怛羅月。二佉舍佉月。三逝瑟吒月。四額沙荼月。五室羅伐掣月。六婆達羅鉢陀月。七額濕縛叟闍月。八迦刺底迦月。九末伽始羅月。十報沙月。十一磨伽月。十二頗勒囊拏月。合如是十二月則爲一年。

一百年爲一世。此觀於說釋迦時人壽爲百歲及說初百年中以至三百年中四百年中等可知矣。

五百年爲一變。此觀於說佛法住世。初五百年如何。以至後五百年如何。可知之矣。

一千年爲一化。此觀於說正法住世千年。像法住世千年可知。

一萬二千年爲一周。此觀於說佛法住世正像末共一萬二千年可知之。

然歷來佛陀學者詳於心念生滅相續史。及物界成壞相續史。故說小剎那及大劫簸之時量。而對於人文相續史。則視之較漠然。故年以上之世變等。言之不甚詳確。致今日以詳知其歷史爲難也。在公平觀之現實主義中。於此一點不能不推中國及西洋爲較勝。

大時量之計算。大時量卽佛陀學常用之劫字。具云劫簸。意譯大時。而此劫簸又大抵分爲小中大劫之三種。小劫以此地球人類壽量增減計算。中劫以此地球人類始有終無計算。（住劫）大劫以一恆星系之一度成住壞空計算。一百十二大劫爲大劫之一週。各有其名。今日賢劫。茲出其大致相同之劫量如下。

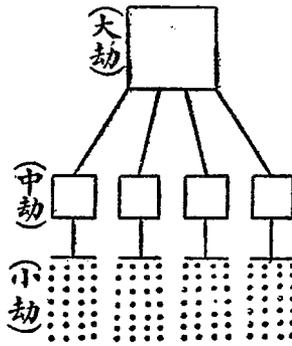
一、人壽一減一增爲一小劫。大地初成。屬於成劫。尙非住劫。居者爲天神等化生自然。非屬人類。不入此增減之計算。迨入住劫。乃生人類。初生者壽量八萬四千年。遞減一歲。至人壽六萬歲以前。則曰聖世。天人交通。人皆聖善。從此百年百年遞減一歲。一歲至於人壽四萬歲時。則曰賢世。福利漸減。猶爲賢善之世。從此

百年百年遞減一歲一歲至於人壽二萬歲時。則曰盛世。猶有賢世善利之半。從此百年百年遞減一歲一歲以至人壽百歲。極於十歲。則爲衰世。諸善益衰。諸惡增長。此爲一減。減至十歲。身材僅尺餘長。類一猿猴。地曠人稀。更無惡事可爲。惡機既消。善心來復。由此仍以百年遞增一歲。遞增至八萬四千歲。由衰世而聖世。是爲一增。如此一減一增。所歷年數。曰一小劫。說此地球人壽。已經八度減增。今在第九度之減中。釋迦出世已爲衰世之人壽僅有百歲時。今人壽當減去二三十年矣。

二、二十小劫爲一中劫。人壽一減一增所歷年數之小劫二十度。爲一住劫。卽爲中劫之量。住劫之前。大地無人。住劫之後。大地無人。言住者存在也。此地球人類存在之時量。故曰住劫。然勿謂等於住劫劫量之中劫。必須有人壽減增爲計算之也。人壽減增二十度之時量。但爲計算等於中劫劫量之方法耳。然藉此方法計算。則知住劫之劫量亦知等於住劫劫量之成劫等劫量。

三、四中劫爲一大劫。等於住劫劫量者前有成劫。而後有壞劫空劫。成劫爲此世

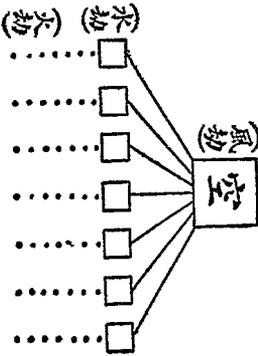
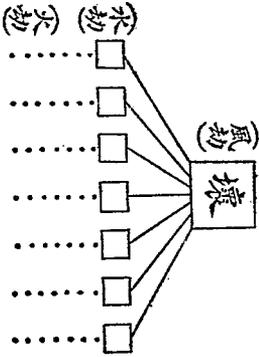
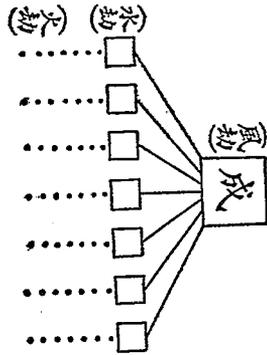
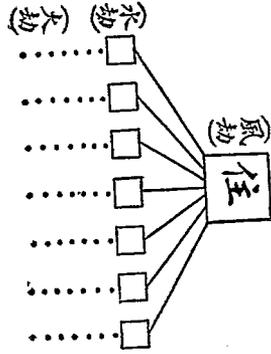
界之生長期。住劫爲此世界之壯盛期。壞劫爲此世界之老死期。空劫爲此世界之滅無期。由空劫而再轉入於成劫。如是成住壞空相續而無已時。一度成住壞空。謂一大劫。然一世界或同系統之千世界百萬世界億萬世界成住壞空。非全宇宙中諸世界。皆同時成住壞空也。或成或壞或住或空。故太空中常有無數之世界成而住。亦常有無數之世界壞而空也。然此大劫依一火壞劫而說。乃太陽分崩之一度壞滅。每一大劫有四中劫。八十小劫。每一中劫二十小劫。茲爲一圖以助小中大三劫之記憶。



四、七火壞劫（即大劫）爲一水壞劫。地爲所壞。火水風爲能壞。經六度後。其第七度乃爲水壞。火壞壞盡初禪而止。不及二禪。水壞乃能壞盡二禪。

五、七水壞劫爲一風壞劫。經六度之水壞。其第七度乃爲風壞。水壞壞盡二禪而

止。不及三禪。風壞壞盡三禪。但四禪天爲不壞耳。每一風劫。住成壞空各七水劫。有二十八水劫。一百十二火劫。其式如下



然佛陀學中常用之劫字。皆指每一度火壞之大劫而言。水劫風劫既不常用。而中小劫亦必稱以小劫中劫。無單稱曰劫者。故劫字乃專用爲大劫之稱呼。而亦以大劫爲大時量之最大單位。以若干劫爲計算也。

相對之時量。然時量中小時量之最小刹那位。既明暫以此一人間心念生滅量而假定。在心念生滅量更微密或更粗疎者。不定如此。而中時量中暫以地球對地球一度隱現之一日以爲計算單位。亦屬假定。他星球上人與太陽關係有殊。此地球上亦有半年有太陽半年無太陽者。或幾常年有太陽者。故四王天以人間五十年爲一晝夜。忉利天以人間百年爲一晝夜。則人間之一日在彼不及一秒。況彼心念生滅更爲微密。人間一秒彼又不啻一時。蚩蚩不知晝夜而大椿以八千歲爲春秋。相對觀之。如此延促相差。可知今此時量。皆爲人間幻覺中之幻相。而彼等當別有不同之時量也。然彼等猶規定在大時量中者。更若華嚴經說。此娑婆世界釋迦牟尼佛刹一劫。（卽一大劫）於極樂世界阿彌陀佛刹爲一日夜。（代表初地菩薩時量）極樂世界一劫。於袈裟幢世界金剛堅佛刹爲一日夜。（代表二地菩薩時量）袈裟幢世界一劫。

於不退轉音聲輪世界善勝光明蓮花開敷佛刹爲一日夜。(代表三地菩薩時量)
 不退轉音聲輪世界一劫。於離垢世界法幢佛刹爲一日夜。(代表四地菩薩時量)
 離垢世界一劫。於善燈世界獅子佛刹爲一日夜。(代表五地菩薩時量)善燈世界
 一劫。於妙光明世界光明幢佛刹爲一日夜。(代表六地菩薩時量)妙光明世界一
 劫。於難超過世界法光明蓮花開敷佛刹爲一日夜。(代表七地菩薩時量)難超過世
 界一劫。於莊嚴慧世界一切神通光明佛刹爲一日夜。(代表八地菩薩時量)莊嚴
 慧世界一劫。於鏡光明世界月智佛刹爲一日夜。(代表九地菩薩時量)從鏡光明
 世界如是乃至無數佛刹之最後一世界一劫。於勝蓮花世界賢勝佛刹爲一日夜。普
 賢菩薩及諸同行菩薩充滿其中。(代表十地菩薩時量)自大觀之。此一大劫在彼
 殆不及一刹那。自小觀之。此一刹那在彼殆不啻一大劫。相對觀之。如此延促相差。可
 知今此時量。皆爲此世界有情類幻覺中之幻相。而彼等當各有不同之時量也。
 相對之空量。前曾假定極微爲不可以長廣厚量之微圓點。極微以上之微量等。則
 爲可以長廣厚量而有六方分者。又假定以百億萬恆星系(恆星系即太陽系百億

萬恆星系即大千界）爲最大量。此大約已爲今之天文學中所能窺及者。然亦暫以人間之比量知所幻境爲此言耳。相對觀之。人身中之細胞有情。則以人身爲彼地球。而地球爲彼不能想像之宇宙。然色究竟天之有情。身高十六萬踰繕那。大於地球者若干倍。則人於彼又細胞之不若。況彼觀察力強。細胞可大於人。而細胞中又可有無數之細胞依以生活。不啻人之依地球住。如此小大相差。長短廣狹厚薄以及南北東西上下之量。固相對無定也。則牛頓等以地球中心吸力所立之地文算學。以日球中心吸力所立之天文算學。雖可暫適人間實用。究爲人間幻覺中之幻相。然此等猶規定於大空量中者。進如華嚴經說。諸佛子。此不可說佛刹微塵數香水海中。有不可說佛刹微塵數（佛刹微塵數即一大千界之微量數）世界種。而彼一一世界種復有不可說佛刹微塵數世界。（一世界假定爲億萬之恆星系）諸佛子。彼諸世界種於世界海中。各各依住。各各形狀。各各體性。各各方所。各各趣入。各各莊嚴。各各分齊。各各行列。各各無差別。各各力加持。諸佛子。此世界種或有依大蓮花海住。或有依無邊色寶華海住。或有依一切真珠藏瓔珞海住。或有依香水海住。或有依一切華海住。或

有依摩尼寶網海住。或有依漩流光海住。（漩流光海似近人所說之以太）或有依菩薩寶莊嚴冠海住。或有依種種衆生身海住。或有依一切佛音聲摩尼王海住。如是等若廣說者有世界海微塵數。諸佛子。彼一切世界種。或有作須彌山形。或作江河形。或作漩流形。或作迴轉形。（此太陽系似之）或作輪輞形。或作壇墀形。或作樹林形。或作樓閣形。或作山幢形。或作普方形。或作胎藏形。或作蓮花形。或作佉勒迦形。或作衆生身形。或作雲形。或作諸佛相好形。或作圓滿光明形。或作種種珠網形。或作一切門闕形。或作諸莊嚴具形。如是等若廣說者。有世界海微塵數。諸佛子。彼一切世界種。或有以十方摩尼爲體。或有以衆色餼爲體。（此太陽系似之）或有以諸光明爲體。或有以寶香餼爲體。或有以一切寶莊嚴多羅華爲體。或有以菩薩影像爲體。或有以諸佛光明爲體。或有以佛色相爲體。或有以一寶光爲體。或有以衆寶光爲體。或有以一切衆生福德海音聲爲體。或有以一切衆生諸業海音聲爲體。或有以一切佛境界清淨音聲爲體。或有以一切菩薩大願海音聲爲體。或有以一切佛方便音聲爲體。或有以一切剎莊嚴具成壞音聲爲體。或有以無邊佛音聲爲體。或有以一切佛變化音

聲爲體。如是等若廣說者。有世界海微塵數。則自大而觀之一太陽系。不啻一極微矣。然曰一微量中有無數刹。一刹卽百億萬太陽系。無數刹中有無數佛。一一佛身各毛孔中有無數刹。刹中佛身。佛身毛孔。毛孔中刹。重重無盡。則自小而觀之。一極微之大於太陽系。又不知其若干倍矣。相對之空間量。相差如此之遠。則知今此空量。皆爲此世界有情類幻覺中之幻相。而彼等當各有不同之空量也。

相·對·絕·對·之·算·學。前於數量。說常俗與學者及現實主義者之三種。已明其相對之差別。然此要皆各有情類比量共相中之差別事義。未足以通現量中自相事及現比量中之普遍義也。爲此當進明相對絕對之算學。以通勝義（卽諸法無我及眞如等勝義）及現量事。茲引華嚴教觀以略明之。彼於所觀法分教義與理事等十對。能觀法分三門十玄。今取所觀法中之第二理事對。以能觀法第三門中之十玄說明之。彼所用之理事二名。與今現實主義不同。故先應解釋之。彼以現比量中之普遍義（卽無我真如等）爲理。而以現比量中之自共差別因果相事爲事。理指一分勝義。事包一切事及差別義等。明彼理事二名之界。乃可言之。

- 一 理如事法門。謂全理爲事。理亦如事而無盡故。
- 二 事如真理門。謂事不異理。事亦隨理而圓遍故。
- 三 事合理事門。不唯理含事理。亦且事合理事故。
- 四 通局無礙門。不唯全遍十方。而亦不動本位故。
- 五 廣狹無礙門。不唯廣容刹海。而亦不壞一微故。
- 六 遍容無礙門。以一望多則一法遍一切時。還復容彼一切。蓋由普遍卽是廣容故。
- 七 攝入無礙門。以多望一。則一切攝一法時。還復入彼一法。蓋由攝他卽是入他故。
- 八 交涉無礙門。一多俱爲能入攝故。一攝一入一。一攝一切入一切。一切攝一入一。一切攝一切入一切。一能攝入與多攝入。交涉無礙。
- 九 相在無礙門。多一俱爲所攝入故。攝一入一。攝一切入一切。攝一入一切。攝一切入一。多所攝入在於一所攝入。互相無礙。
- 十 普融無礙門。一多遍容。能所攝入。普皆圓融無盡。一能攝入。融於多所攝入。普無障礙。

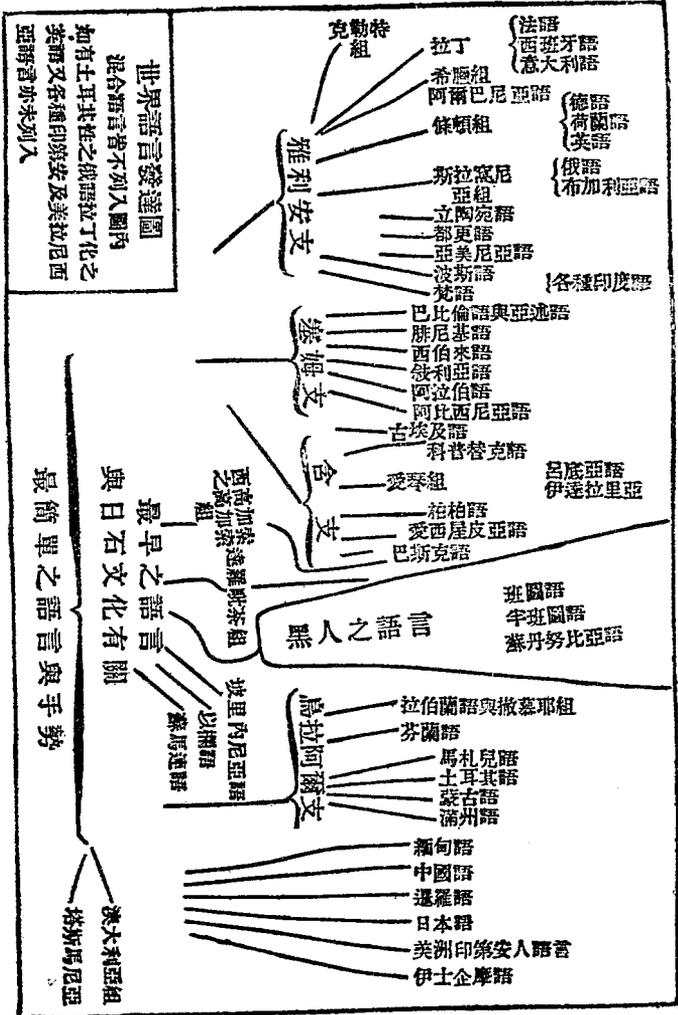
依此十觀比量事義及現量事之別別不同者。一一等於現比量中之普遍勝義故。
（現量勝義即離言真如比量勝義即依言真如）別別事義。一一各含一切事義。大
（長廣厚高深重）含小（短狹薄低淺輕）中。於大不迫而小不壞。故即空量而超
空量。久（大劫）含暫（剎那）中。於久不促而暫不延。故即時量而超時量。多含一
中於多不失而一不雜。故即數量而超數量。何以如此。現量證知故。比量決知故。緣起
無性故。法性融通故。事如幻夢故。變化無限故。總之則現實如此故。

第二節 聲明略說

聲明概說。聲明即語言文字學。文字根於語言。語言本乎聲韻。故以明語言文字之
學曰聲明。語言文字爲有情類情意念互交通之具。猶身器交通之道路及舟車
也。未成語言之前。固嘗先有聲勢容勢（手勢面容等）等以互表情想。一羣之同類
者。習熟聲音曲屈之趣。世代相傳而語言起。未成文字之前。固嘗先有結繩圖象等以
相持意念。一羣之同類者。習熟形聲契合之趣。（單文及字母即爲形之符號或聲之

符號) 世代相傳而文字起。演而益進。語文蔚興。亦猶椎輪大輅。踵爲汽車。語言如點。功在暫親表示。文字如線。功在遞久傳持。語言如身。連足行路。文字如身。乘舟致遠。非語言文字。則自心衆心。無以相涉。歷而通恕。恕者推衆心。如自心。比自心如衆心。卽爲推比之所由起。欲由推比而求決知。語言文字之爲必要工具。亦不亞於數學。故曰有名爲萬物之母也。然語言文字不限於人類。佛本行經說六十四種書。(書卽語文之學) 梵天所傳書。法盧瑟吒書。富沙迦羅書。阿迦羅書。膏伽羅書。(五皆印度古語文學) 邪寐尼書。(希臘拉丁系語文學) 盜瞿梨書。邪那尼迦書。娑伽羅書。波羅尼書。波流沙書。父與書。毘多茶書。陀毘茶國書。(達羅毘茶系語文學) 脂羅低書。(楔形文字) 度其差那婆多書。優波伽書。僧佉書。阿婆勿陀書。阿菟盧摩書。毘耶寐奢羅書。阿陀羅多書。(烏拉阿爾系語文學) 珂沙書(失勒或勒特系文語) 脂那國書。(中國文語) 摩那書。末茶叉羅書。毘多悉底書。富數波書。提波書。(天語) 那伽書。(龍語) 夜叉書。(鬼神語) 乾闥婆書。(鬼神語) 阿修羅書。(神語) 迦婁羅書。(鳥妙翅語) 緊那羅書。(疑人語) 摩睺羅伽書。(神蛇語) 彌伽遮迦書。(諸獸語)

迦迦婁多書（諸鳥語）浮摩地婆書（地居天語）安多梨叉提婆書（空居天語）鬱多羅拘盧書（他星球人語）逋婁婆毘提訶書（他星球人語）西瞿耶尼書（他星球人語）烏差婆書。膩差婆書。娑伽羅書。跋闍羅書。梨伽波羅低黎伽書。毘棄多書。阿翁浮多書。奢婆多羅跋多書。伽那那絨多書。優差波跋多書。尼差婆跋多書。波陀梨佉書。毘拘多羅波陀那地書。邪婆陀書。多羅書。末荼婆晒尼書。黎沙耶婆多波慘比多書。（仙書）陀羅尼卑叉梨書（地質史）伽伽那卑麗叉尼書（天體史）薩蒲沙地尼山陀書（生物史）沙羅僧伽何尼書（諸書總覽）薩婆婁多書（一切種音）其在提婆書以下之三十六種。大抵非此地球人類之語言文字也。在此地球人類各種文字。據傳略分三式。一右行式。梵文及西洋文屬之。二左行式。印度之佉盧書或他州族有之。三下行式。中國文字屬之。是中所傳此人間之語文。雖莫詳其分系。對觀今世通行之語文學。亦可仿髣見之。茲錄韋爾斯所著人類語言表以爲參考。其所列者皆屬各人種民族之單純語系。混合語言未列屬焉。



此中各族之語言文字學。今不專論。而語言文字之統一。實爲今而后人類之需要。察地球之大勢。華文系統文系及英文系二。爲最廣流行語系。取此爲經。參以各族文語爲緯。織成一地球之語錦。爲今世語言文字學者之鴻業。英文由希臘拉丁文孳乳而生。華文之起頗早。始於象形。繼以指事諧聲會意。版圖擴大。多族同化。集各方語文互相轉注而殺其有餘。藉遞代語文因應假借而補其不足。所謂六書。卽六種依語言而製文字之方法所製成之文字也。凡各文字。皆有聲韻形體意義之三方面。說文解字爾雅韻府等爲研究之專門書。近世戴段錢王俞章之考證學。集其大成。茲難具述。惟略言佛陀學根柢之梵文耳。

梵文與聲明。印度古代語文通名梵書。(巴利文等通俗梵文亦梵文之支流)俗傳是劫初梵王造。謂有百萬頌釋。今可推考之聲明古籍。當推六吠陀分中論字源(梵云尼祿多)等書。作者爲耶斯迦。其書中雖傳有古作家迦多婆之名。(卽舊傳之迦單設羅仙。略古聲明爲萬二千頌者)今亦無考。後梵語於吠陀語外。別成一種「雅語」。二千四百年前大語學者波尼爾出。整理雅語。遂爲聲明別闢一新時期。如定字

母爲四十七。別爲子母各聲。虛實諸詞。嘽聲各異。十羅三世。秩序井然。凡此大端。皆爲後來語學者之所本。今略舉其著作如次。

第一蘇嗚囉。凡八篇。三千九百七十六則。爲聲明論之根本典。唐人傳爲八千頌之根

本經者是也。其藉現存。

第二伽那婆他。語彙之類。

第三馱都婆他。爲三荒章之一。有八百頌。大聲字義之之義。舊譯八界論者是也。

第四溫那地。舊傳三荒章之一。有一千頌。論字緣。

後之三種。爲前一種補充遺義之作。波氏以後作者。大都從事注釋。其略如次。二千二百年前迦多耶也那作本經之釋文。略爲千二百四十五則。二千一百年前鉢填闍黎作大婆沙。約爲千一百十三則。此書現存。義淨傳爲朱彌有二十四千頌者是也。自後作者中絕。凡數百年。一千六百年前。旃陀羅作二十四章記論。別成一派。一千四百年前。闍耶佚底與曠那共作迦尸迦頌。義淨傳爲蘇咀囉中最妙有十八千頌者是也。稍後伐緻訶黎作伐緻訶黎論二十五千頌。釋大婆沙薄迦論七百頌。敍聖教量及比量

舉學頌三千頌。時護法論師作華學頌釋十四千頌。又作雜寶聲明論二萬五千頌。爲梵文雅語最究竟之作。自後印度別行俗語。法則精嚴稍遜前矣。亦印度文化衰落之徵也。此爲梵文學之略史。佛陀學將古代學術總分五科。謂之五明。（梵云播遮吠陀）猶云五種之科學也。學者習之自記論始。（記論梵云毘阿羯刺學卽舊傳毘伽羅論）記論乃分別聲韻訓釋文例者。近於今所謂文典等。爲研習他種學術之基礎。佛學中始名此學曰聲明。次因明則論理學也。次醫明則醫藥學也。次工巧明則算學及人間實際應用諸學皆是。（若農工政法等觀華嚴經善財所聞自在主說可知）西域記謂印度開蒙誘進。先遵循十二章。七歲之後漸授五明大論。一曰聲明云云。則聲明者猶近代考證學者所云之小學也。佛陀學傳華後。翻譯至於唐代。精嚴遂臻其極。章句之間。往往存梵文之形式。不習聲明。卽時苦其詰屈難讀。兼以辨別主賓。應知轉聲之例。審定名義。必從離合之方。毫釐之差。不厭研覈。惜聲明之學。唐賢傳譯未詳備。後之學者無所依據。今則轉藉歐譯。稍便尋究。然猶不易言也。

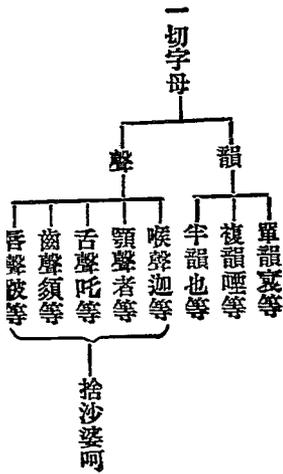
何謂名。何謂文。身。詮表單事（例人）單義（例死）者之單名曰名。若中國字典辭

典所列之各字各辭。二個各字以上聚寫一處。則曰名身。（梵云那摩迦耶）或多名身。綴二名以上詮表彼事義與此事義關係者之連辭曰句。（例云人死或人皆有死等）二個各辭以上聚寫一處。則曰句身。（梵云鉢陀迦耶）或多句身。不詮事義而但爲附麗聲音曲屈之符號者曰文。亦曰字母。（例 a b c d 等）佛陀學中或賦與玄密之意義。非其本也。二個字母以上聚寫一處。則曰文身。或多文身。（梵云便繕那迦耶。便繕那原義爲鹽等。故舊譯味。）中國文字有名而無字母。此與西洋文及梵文異者。而梵文之有字母則與西洋文同也。身者聚也。意顯聚集多名說多名物。聚集多句說多句意。聚集多文表多聲韻。故謂之身。然文身仍爲文而非名句。名身亦仍爲名而非文句。句身亦仍爲句而非名文。其界不相混也。推名句之所依。乃及文身。故置後說。若循學習之序。應曰文名句身。先學字母。乃及字母拼成之名。名綴成之句故。亦有以文當爲成篇之文章者。非其本義。瑜伽說聲明處有六種施設建立相。一曰法。謂「名身句身文身」及「不鄙陋輕易雄朗相應義善」之五德相應聲。以聲爲體。文名句是聲上音韻曲屈之用。體用兼彰。則爲名句文聲四法。二曰義。謂十種義根。大種業。尋

求。非法。法。興盛。衰損。受用。守護。又六種義。自性。因果。作用。差別。轉。三曰補特伽羅（數取趣有情或人也）謂建立男女非男非女聲相差別。或復初中上士聲相差別。四曰時。謂三時聲相差別。過去過去殊勝。未來未來殊勝。現在現在殊勝。五曰數。謂三數聲相。一數二數多數。六曰處所根裁。處所謂相續名號總略彼益宣說。五皆諸「聲明本藉」中品名。故謂爲處所。根裁謂界頌等。卽論字之爲餘義所根者。是六相者。概括一切能詮所詮差盡。聲明所明。要不外是。然第二義相屬一切所詮。遍餘明處。聲明正屬能詮。故當就第一法相第二補特伽羅相等五相以論之。此言名句文身。正是第一法相。亦是聲明之總相也。下之所論不出於此。

文。及。文。身。辨文身音韻及拼法者。卽悉曇章。西域記謂童蒙所習。在五明論之外。寄歸傳則視爲聲明五論之一。真言宗傳中國之後。以須意觀梵字口誦梵音之故。辨字音之悉曇。成爲專學。古今著述頗有能詳盡者。悉曇譯云成就。乃寫字母時用爲篇首之標章。表學之有所成就之吉祥意者。後人因寫字母先韻後聲。韻母前旣標悉曇。遂誤悉曇爲字母。寔假而用爲字母之總稱。故諸學者常舉悉曇字母（梵云悉曇摩咀

理迦)爲言。而於論字母連綴聲音轉變之書。亦名爲悉曇章也。舊傳字母之數多寡不一。瑜伽則定字身爲四十九。倫記引契師云。傳有三說。一說哀阿壹伊郎烏紇呂紇閻呂鵬(魯樓盧樓)汚陬爲十四韻。別加闇惡爲助句辭。超聲有八。毘聲有二十五。加標首之悉曇爲四十九。一說悉曇但是總標。不入字數。別加濫時鉅意。餘同。一說韻有十六。闇惡亦入韻數。餘同。涅槃經文字品說三十五字爲聲母。十四字爲韻母。故共有四十九字。然接華譯涅槃有五十字。中一羅字係疊聲之濫入。故唯四十九字爲定。字母分爲韻(梵云摩多)聲(梵云毘衍闇南)之二。其間部別煩複。波尼彌之所分別者。其目如次。



四。或別聲爲七類。一迦等五。二者等五。三吒等五。四頹等五。五跛等五。六也等四。七捨等。依此分類。表列古今所譯字音如左。

		韻						
複		六韻單						(類分韻聲)
第三節 聲明略說	啞	烏	鄔	伊	壹	阿	哀	(者傳師奘)
	啞	長憂	短憂	長伊	短伊	長阿	短阿	(者經槃涅)
	厄	烏烏	烏	伊伊	伊	阿阿	阿	(音譯人近)

聲韻												
五聲喉			聲止韻隨			四韻別			四韻			
鍵	伽	佉	迦	惡	間	膈	呂	紇 聞	紇 呂	隴	汚	藹
伽 重音	伽	佉	迦	痾	巷	樓	盧	流	魯	炮	烏	鷲
噶 哈	噶	喀	嘎	阿斯	昂	利 伊	利	喇 伊	喇	鄂	鄂	厄 厄

現實主義

第三節 聲明略說

	五聲齒		五聲舌					五聲腭				
他	須	舉	擇	茶	擺	吒	(缺)	(缺)	闌	綽	者	(缺)
他	多	舉	茶 重音	茶	佗	吒	若	闌 重音	闌	車	遮	俄
塔	答	那	楂 哈	楂	叉	查	尼鴉 二合	雜 哈	雜	擦	匝	迎阿 二合

聲起					五聲唇							現 實 主 義
韻半曰亦四前												
捨	縛	柯	洛	也	磨	薄	婆	頗	跋	娜	達	
除	和	羅	囉	耶	摩	婆 重音	婆	頗	波	那	陀 重音	陀
沙	幹	拉	喇	鴉	嘛	拔 哈	拔	葩	巴	納	達 哈	達

呵	娑	沙
呵	娑	沙
哈	薩	卡

若字形屈曲之寫法。古今變遷不一。近人多用提婆那伽利書。與古所傳不無殊異。此外綴音生字之法則等。詳在悉曇字記。

名及名身。瑜伽及顯揚等。均以聲明六相爲名身六依處。蓋聲明雖包括名句文身。而名實爲主要。謂之名明亦無不可。廓充之若中國且合因明稱曰名學。可知名之關係大也。然在華文。於此乃無專著。比跡尋之。略有可述。一者名之構成。所謂字界字緣。二者靜詞轉變。所謂蘇漫多聲。三者動詞轉變。所謂底彥多聲。

字界字緣。梵文名身多有語根。卽最簡單之名而爲餘名所從演繹者。謂之字界。字之因也。於語根之首尾附加單名。謂之字緣。字緣附字因後。字因原義或變或否。乃成語幹。謂之字體。成唯識論有云。「毘助末底是疑義故。末底般若義無異故。」此說主張疑是慧之一種。末底般若均譯爲慧。以毘字緣加助末底字界。成毘末底則爲疑義。

主張字界原義不變。則疑仍爲慧之一種。若主張字界原義已隨字緣而轉變。則疑非慧。辨此糾紛。在明字界字緣。毘是字緣。末底是字界也。取譬明之。字界字緣。皆若華文單字。例「人」與「言」。字界字緣合成字體。則若華文二字合成一辭。亦同會意之字。例「人言」之爲「信」。人言固爲言之一種。可仍是言。然合爲信。則別指信德而非指言矣。此爲二名構成一名之式。

蘇·漫·多·聲。於字體上更於其末聲韻變化。以表此名與他名之中介等關係。及名在句中之位次者。(一)有八轉聲。一體聲。(梵云你利提勢)表能作者。或一事一物之當體。居句中之主位。例云農人。二業聲。(梵云鄔波提舍泥)表所作即動作所止。居句中之賓位。例云務農。前二汎說之詞。三具聲。(梵云羯陁唎迦囉泥)此表動作之所由藉。居句中之附加主位。例云由耕種力。此明自因。四爲聲。(梵云三鉢囉陀你雞)此表動作之何所爲。居句中之第二賓位。例云爲資生故。此明目的。五從聲。(梵云哀波陀泥)此表動作之所從來。例云從師學來。此明他緣。六屬聲。(梵云沙弭聲者你)表動作者繫屬所在。例云務農中國。此明統屬。七依聲。(梵云珊你陀那囉梯)

此表動作之所依對。例云依農具等或於田中。此明助緣。入呼聲。（梵云阿曼但羅泥）此表所呼召者。獨舉其名。與餘無涉。故在句中爲獨立格。例呼某人。今更問答明之。例如觀一農作。問曰農作者誰。答曰農人。工作何事。答曰務農。用何務農。答曰由耕種力。爲何務農。答曰爲資生活。何能務農。答曰從師學來。務農何屬。答曰務農中國。將何務農。答曰依農具等及於田地。爾何姓名。答曰某某。集成一文。卽農人務農由耕種力爲資生活依犁田等從師傳習務農中國名爲某某也。於此文中。各名關係及其位次。在梵文皆以各名之尾聲變化。示其區別。察其尾聲區別。知示何種關係。居何位次。謂之轉聲。（參閱瑜伽論及雜集論等）唐譯經論。應用其八轉聲者甚多。茲不繁引。（一）梵語中具轉聲變化之名皆有數目。其別凡三。一數爲一言。（梵云翳迦轉遮挈）二數爲二言。（梵云陀毘轉遮挈）三數上爲多言。（梵云波呼轉遮挈）此三亦以字尾轉聲爲別。但歷來譯文殊少明白標出者。但亦有時以數目差別不能不辨者。例成唯識論解二各二云。上一二字顯兩種二。第一種悔眠二。第二種尋伺二。從不分男女聲特嚙炎是一言之二。特嚙曳是二言之二。特嚙是多言二。二各二句。上一二字是一

言二。則但二法。此一「二」字是多言二。則可多法。今此上一「二」字是二言二。表有四法。故統兩種二法。前八轉聲。各以此一言二言多言之三轉乘之。則成二十四種轉聲。聲尾示單數多數之區別。英文亦有。但華文則無耳。（三）名代形容等轉聲名。又有男聲（梵云蓬梭伽）女聲（梵云吒喇梭伽）中聲（梵云紇梨波梭伽譯不分男女聲或非男非女聲）之別。歐文亦有此種區別。中國近亦仿之。如以他字呼男。她字呼女。牠是汎呼者是。此等雖以物之性質爲別。然梵語於尾聲變化。不厭其繁。男女聲韻長短差異。故其字體。亦變爲他種聲而供應用。大抵男聲尾爲短韻。女聲之尾則爲長韻。每四句頌。短韻長韻相間而用。猶中國之律詩別平仄然。以聲韻爲區別。故諸轉聲皆可由此三別。唯識樞要釋成唯識。謂梵音毘若底（識）摩呬刺多（唯）悉提（成）於女聲內呼之。若用男聲。則爲毘若那（識）摩呬刺（唯）悉達（成）卽其例也。以茲三轉。乘前二十四轉。則有七十二轉。此前三共七十二種轉聲。皆明名代形容諸靜詞尾聲變化者。總曰蘇漫多聲。多以蘇聲居後而成其轉聲故。且此在汎常文語中亦多用之。故基師云見於汎文。

底彥多聲。梵文除介詞助動詞連詞等名。無聲韻變化之應用外。其餘靜詞動詞等名字體（原名或字界字緣合成名）雖不變動。然每視所應表白而變其尾聲。前已明諸靜詞之轉聲矣。今更進明動詞轉聲。梵語動詞中時之區別甚繁複。波尼爾嘗舉語尾羅聲之種種表時變化。曰十羅聲。名義如次。

- (一) 現在時
- 沉說……羅吒……沉說現作
願望……稜……說現願作
命令……路吒……命他現作
- (二) 過去時
- 正過去……藍……沉說已作
已過去……梨吒……說久已作
不定過去……沉說……魯頰……沉說非現作
 希求……悉囉梭……表已願作
- (三) 未來時
- 單純未來……沉說……魯吒……沉說當作
假設過去……羅林……假說已作實是當來
複述未來……羅唎吒……藉餘語以顯其當作

此其分別。亦近希臘語系諸國文語。華譯於過去用已訖等。未來用當等。命令用應等。願望用願欲等。雖甚瞭然。攝略未盡。此表時別異之動詞。亦用聲尾轉音爲表。卽二九

韻或十八囀聲也。先分爲自而言爲他而言二種。每種有汎說說自說他之三種則成六種。每種又有一言二言三言之別。乃成十八囀聲。其式如次。

爲自言		汎說	
說自	……一言……二言……多言	說自	……一言……二言……多言
說他	……一言……二言……多言	汎說	……一言……二言……多言
爲他言		汎說	
說自	……一言……二言……多言	說自	……一言……二言……多言
說他	……一言……二言……多言	汎說	……一言……二言……多言

此十八囀。多以底聲居後而成其囀聲者。故曰底彥多聲。汎常文語不甚嚴別。惟學者間取爲準繩。故基師曰則以莊嚴文句。非謂汎文無動詞變化也。底彥多聲中爲他言九韻。梵云般羅颯迷。卽動詞所表之動作及於他身他物者。其爲自言九韻。梵云阿答末泥。卽動詞所表之動作仍返於自身而止者。爲他之言汎用較多。爲自之言多用之於令文巧妙文語。俗雅樸華。雖不離絕。然亦往往因之而判。又瑜伽論初中上士。初士梵云烏他摩補魯殺。卽此汎說。中士梵云摩駄摩補魯殺。卽此說他。上士梵云鉢羅檀補魯殺。卽此說自。初以汎說。中以說他。後乃說自。不同歐西以自名第一人。以他名第

二人。以汎名第三人。先汎後自爲順序之知識。先私後公乃顛倒之思想。此亦梵歐之一殊也。初言未辨他自。類如小兒。次言辨他忘自。則類庸人。後言察餘明自。乃類達者。故基師以之爲喻也。

名句間之離合釋。構名成句。有時還用構成之句。用之若名。此名句綴合之成語。梵文之應用者殊廣。遠爲歐羅巴系等文語所不及。而各有其構成之法則。因此含義周詳。可省無數繁文複韻。然譯爲華文者。未能著其條例。有之則其一部分之六合釋（梵云殺三摩娑耳。參考法苑義林章等）此六合釋。亦曰六離合釋。蓋欲尋一合成語句之義。當先離析以爲二名或三四名。然後察其以何方式合成。定其訓釋之義。茲先列其六種方式。乃援例證成之。

- 一 依土釋。（又曰依依）句中前分爲後分依。對之有領屬關係者。
- 二 持業釋。（又曰同依）句中前分汎用諸名。以敘述後分者。
- 三 帶數釋。（亦曰雙份）句中前分專用數名。以敘述後分者。
- 四 不變釋。（亦曰鄰近）句中前分爲助動詞等全句亦用如助動詞者。

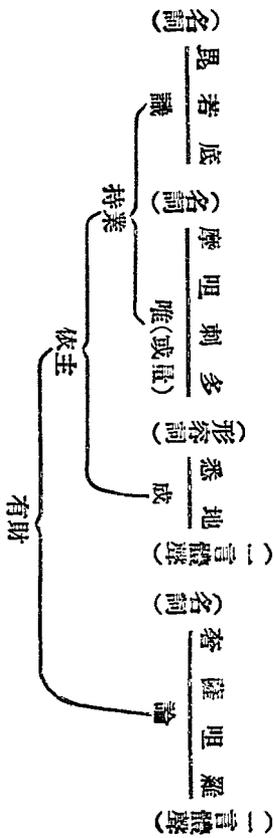
前四皆爲句中以前分限定後分之義者。

五有財釋（亦云多穀）全句用如一形容詞者。此多由前類合成句轉成。亦爲第二
次合成句。

六相違釋。（亦云對偶）句中兩名立於平等並立之位。前分後分無關屬者。

（一）依士釋。多屬第六轉聲。然亦不拘限之。例成唯識論述記云。由決擇所得滅名爲擇滅。由第三轉上依士釋。梵云鉢囉底僧佉耶。此云決擇。梵云尼路駄此云滅。由決擇而得滅。合成擇滅之語。未用第三轉聲。故以依士釋之。（二）持業釋。句中前後分名雖各詮其一義。然同目於一事。故亦謂之同依。前分或爲名詞或爲形容詞助動詞。例成唯識論云。七持業釋。如藏識名。識卽意故。六依主釋。如眼識等。識異意故。意者梵云末那。思量爲義。識者梵云昆若那誦。分別爲義。曰意曰識。同目第七之用。故曰七持業識。若第六雖同名意識。依第七意而名意識。故曰六依主識。（三）帶數釋。等於持業。但前分爲數詞而已。例云六識七識。（四）不變識。不變者謂其句語無尾聲轉變。全語用如助動詞也。例云念住。實住定慧。若云於定慧住。屬依主釋。然不云定慧住曰

念住者。念易知故。近定慧故。具足應云近於念之定慧中住。猶云近於長安之終南住。欲人易知。但曰近長安住。或近念住。念顯定慧所近之處。用顯住於定慧。故爲助動詞。而尾聲不轉。同不變釋。或引伸之曰鄰近釋。五有財釋。多用他語。轉以形容別一名者。例云覺者。覺是菩提。者指佛陀。用「有菩提」形容佛陀。故曰覺者。或但以覺釋佛。則並所形容之一名省去。所謂以他爲自。全受他稱者也。故前分末之男女一多等轉聲。必與所形容者全相一致。義林章云。論以唯識爲所成名。成唯識論亦有財釋。用成唯識三字爲論字之形容。指之曰「成唯識論」或「能有成立唯識理之用」者。故有財釋。分析其式如下



以識卽量。故持業釋。（或識之唯。亦依主釋。）唯識之成。故依主釋。以能成唯識爲論形容詞。故有財釋。若云成立唯識之論。亦依主釋。蓋一語句析之可爲多釋。有財釋於成唯識論之一句內。特爲多釋中之一釋。故曰亦有財釋。（六）相違釋。並列二名以至多名。不相關屬成一語者。例云立破真似。謂能立與能破及真能立真能破與似能立似能破也。雖或不用與及等連介詞嵌入。解釋之時。則同有與及等連介詞者。以六合釋。本通用於名與句間者也。立破真似。不得不謂之句。猶能立與能破之成爲一句也。句及句身等構成例。近日本刊有阿彌陀經楞伽經等梵文原典。當以梵文文典考其成例。茲不詳述。

聲明之用與體。聲明包舉語言文字。文字以語爲根。語言之用。在名句味。（味卽字母。亦卽文身。乃聲音之符號。）名句味爲聲。上曲屈音韻。聲爲事體。名句味乃聲之分位差別。聲實名句文假。故諸文語。以聲爲體。或曰語言雖用耳聞。文字乃由眼見。點畫等爲色之曲屈形狀。色爲事體。點畫等乃色之分位差別。色實點畫等假。故未有文字前所聞語言以聲爲體。既有文字則聞語言音樂或見文字圖畫。皆能解其所詮表義。

故以聲色爲體。或曰就「能詮表於義」之事。以明其體。則云聲色爲體。亦但循此人間之常俗耳。聾啞者之解義則唯以色爲體。盲者多以聲觸爲體。在旁生等多以聲香味觸爲體。他有情界。或光色等或香味等或夢法等皆得爲體。故以色聲香味觸法爲體。或曰文言有二。一者顯義文言。色聲法等爲體。二者顯境文言。諸識心等爲體。且色聲等卽爲識心之所顯境。境含現量比量一切所知事義。將所顯歸能顯。故唯以識爲體。或曰窮究其本。諸識分別及所分別。皆以無分別之現量實相爲依。故皆應以現實（眞如）爲體。或曰體用重重。可別論之。眞如爲體。識等爲用。諸識爲體。色等爲用。色聲等事爲體。名等假位爲用。不至眞如顯體不盡。不至假名明用不周。以用顯體。依體明用。體用重重。乃能周盡。圓滿融徹。如前相對絕對之算學觀。乃爲現實主義之聲明也。語言文字如此。借觀餘法亦無不然。皆爲現行實事。皆爲現事實性。皆爲現量實相。皆爲現變實力。能知現實所用工具。還卽現實而已。

第四節 立破眞似

立破真似概說。立破真似都指比量而言。有「爲自求知」之比量。如前現比真似節中所說。有「爲他令知」之比量。則當於此節中說之。詳此法者曰因明學。廣有專書。茲但略陳綱要。立謂能立。以宗因喻爲能立具。立自所知令他知故。破謂能破。以宗因喻爲能破具。破他邪知令正知故。此能立破。皆以因喻成於宗義。若宗若因若喻。有諸過謬。則爲似能立似能破。善離過謬。則爲真能立真能破。此中要意。在於離諸謬似。真能立自所知。令他亦知。真能破他邪知。令成正知。蓋依第一節中真現比量。及比量中所用算數文語工具。於某事義之自共相。在自心中既成正知。觀他心中尙有未知。爲曉喻他。乃有所立。或觀他心於某事義所知錯謬。爲改正他。乃有所破。若立若破。總爲悟他。而悟他之工具。雖非一事。（若測算及圖表等事）主重之端。乃在言語文字。言語文字。發端在名。綴名成句。積句成論。至論乃成悟他究竟之用。然則建論悟他。將以顯真祛似。應有原於現知自然而歸於比知。必然之論法。以爲共同遵循軌式。是非邪正。乃可判別。譬之奕棋。必依格子定數及其着法。乃有輸贏之結果可言也。明此立論法式。在西洋曰邏輯。在印度曰因明。而中國之名學。則交紐於現比真似與立破真

似間。兩方皆未完成。蓋因明學雖以量論爲據。而其所主。則在立論之法。故屬於論理學。至量論則爲哲學中之知識論。其大部分屬於五明中之內明。然陳那之量論。注重爲因明之依據。故於內明之知識論。猶未窮極。窮極內明之知識論。乃在於法相唯識學。前於現比真似節中。已略言之。而此節則言佛陀學中之因明學也。

佛陀學之因明。佛陀學嘗總括諸學藝曰五明。（見前節）內明爲體。聲明等四爲用。初節爲內明之一分。乃因明之依據。次卽聲明。第三節爲工巧明之一分。亦爲因明所依。因明梵云醜都荝馱。完成在釋迦後千年之陳那等。考此學成立之因緣。其內因在佛說之內明知識論及四記（一向記分別記反詰記置記）十四置記墮負等論。法。阿含楞伽深密暨小乘諸阿毘達磨。已兆其端。龍樹師弟諸論。廣破外小。漸具軌式。曾專集爲方便心論。次及無著世親。復攬惡空。散見瑜伽顯揚諸論。復有如實論之編纂。而在外緣。則有淵源於太古足目論師而成立於釋迦後之正理論。爲今印度哲學中之正理一派。說四宗五分九因二十四墮負處等。聲論數論等派。依其法皆有理論之發展與佛陀學者相辯論。集此內因外緣。加以陳那在內明之深悟。遂剏爲佛陀學

之因明學。復得其弟子天主爲闡揚。護法清辯德慧戒賢智光諸論師。乃皆依爲立論之標準。承此論法。分傳爲支那及印度西藏之兩流派。在支那則爲慈恩師資之推闡。在印度則爲法稱天喜寶稱無憂寶作靜清上等之詳審。此佛陀因明學之大抵可言者。今則更有日本及西洋諸學者。取資演繹歸納之邏輯學。比較攻錯以相發明。在有智者。當重詳其短長所在。以成爲世界之論法。

佛·陀·因·明·學·之·實·用。佛陀學中既以「爲自求知」之方法。屬於現比真似之量論。（通內明因明或通五明之正不正知）而以立破真似之因明學。專重在「爲他令知」之方法。故其實用。不同邏輯之用其格式。以自求知識。而在建設言論。立真破似。曉悟他人。故邏輯之歸納演繹。大抵爲依現量成比量依比量成比量之量論。（卽知識論）而於因明學「爲他令知」之實用方法。多未完密。於此一端。近之學者皆未認清。故於邏輯與因明之比較研究。不能知其要領。因明學既專在建論以立真破似。而令他正知。則法稱諸賢於自悟量論雖得。於悟他因明猶失也。故陳那以前之古因明學。若瑜伽顯揚集論等就立論之實際立場。先加注重。蓋立論之實際立場。賓主對

揚盛興論議。將以判決是非。辨定勝負。宜有共循之軌。一者首應區別論之性質。曰論體性。大別有四。一隨俗習之論。二故詭淨之論。三顯正理之論。四爲教導之論。若審知立場之論衆。其所欲立之論。在前一種。則當隨俗和光。置而不言。在第二種。則爲詭辯。故興諍謗。可謝絕曰。既唯詭淨。恕不參加。在第三種。則爲立論對辯之眞目的。乃應如法論辨。在第四種。乃爲先知知後知先覺覺後覺之事。著書立說。端在乎此。故在佛陀學之立論。唯取後之二種。所謂由大悲智顯揚正理。教導學徒曉悟他也。二者則應審察立論處所。凡立論處。除立論者應更有對辯者與證義者及旁聽衆。證義者之裁決。旁聽衆之贊否。皆有重大關係。故凡論辯眞理。應在能辨是非者前及在樂解法義衆前。其證義者。應更諳知下二論軌。所批判者。乃得其當。三者論者應有善成所立論之功德。一善知自他宗。二音圓滿。三無畏。四辯才。五敦肅。六應眞。善自他宗否爲尤要。故天主於宗因二支諸過。多有依自他宗義之相對上施設者。法稱不知因明乃專重對他立論者。遂議廢棄。四者論墮負相。論議結果。在立論者或對辯者。自知所論辯者有屈於理。重眞理故。發言謝過。捨自所論。曰捨負相。此爲光明磊落之易可知負相。設或

情不甘服。聲請暫時思滯。容更考慮。亦爲捨言負相。則須證義者爲裁決其墮負也。如奕棋者。託言再奕。不認爲輸。卽爲輸也。其或理言俱屈。矯設其他取巧言語。以圖混亂於證聽者。或僞爲靜默等形容。以掩飾其窮相。曰屈負相。則如奕者託事置而不奕。甚或發諸不善言辭以強爭軋。所謂雜亂語粗瀆語含糊語繁簡失當語非義相應語前後不次語屢自立毀語不規則語不相續語等。曰過負相。如奕棋者之亂其子翻其枰等。皆須由證義者爲裁決其負也。捨於論德爲上。屈猶不失中德。過斯下也。按瑜伽等說論處七。一論體性。言論等六。二論處所。王家等六。三論所依。所成二。能成八。四論莊嚴。善自他宗等五。五論墮負。捨言言屈言過。六論出離。觀察得失等言。七論多所作法。第三論所依通現比真似及宗因喻支之所說。餘之六處。合爲今之四軌。非此四種共循論軌。則雖可以因三相自比求知。或閉門著書教導學徒。然未足登論壇以論辯也。爲他比量之三支。佛陀因明學之實用。在於爲顯正理及爲教導之立論以悟他。此爲他令知者。卽宗因喻之三支比量也。其所立之主義。梵云幡囉提若。此譯爲宗。在教導時之聽受衆。若能解信而無疑諍。則雖不更出因喻亦可矣。唯在論場辨揚正理。且

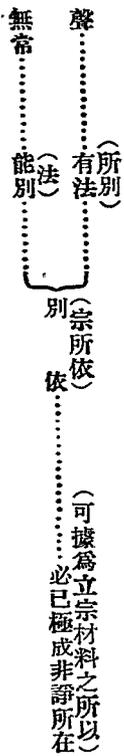
其所辨揚之正理。又必非常識皆了之聲。是所聞等義。（此種立等不立。曰相符極成過。亦等闕宗支過）則必有其疑而對辯之者。例曰聲是無常。立此宗時。其疑而對辯者可詰之曰。汝說聲是無常。以何理由。知聲是無常耶。若無理由。何以知聲不是常耶。我今亦可不須理由。說聲是常。我言既立。汝言則壞。由是立聲是無常者。繼此須說何故聲是無常之因。始能令信。乃曰所作性故。或衆緣所生故。或勤勇無間所發故。凡所舉爲因者。必擇一爲對辯者。及聽衆所已知或易知之宗上「有法」所有法。乃能使對辯者悟或不能不許。然雖已出其因。而對辯者疑猶未決。而辯亦未能已。如曰我亦固知聲是所作性也。然何以知聲是所作性故。聲不是常而是無常。此若未決。則雖說所作性爲因。聲是無常之宗。仍未成立。故立論者至此。又必加引同喻。（卽同一律）乃曰如瓶等現見是所作而是無常。然疑辯者猶可諍論。詰以瓶等所作性者。雖是無常。汝未盡知諸所作者。皆是無常。安知聲雖所作而聲不是常耶。立論者至此。又必更加引異喻。（卽矛盾律）曰。如虛空等是常者。現見非所作。今說聲是所作性故。無常。現有瓶等可證。汝說聲雖所作是常。無可爲證。今說若常則非所作。現有空等可證。汝

說聲是常而所作。無可爲證。我言有證。汝言無證。汝既無證。我可證爲凡所作者皆得無常。聲既所作。定是無常。故應捨汝無證之虛言。信我誠證之正理。至此則對辯者於未能尋出是常而又是所作之證據時。則不能不捨諍服。或聲請再思矣。(屬捨負相)故喻梵云烏陀訶羅誦。直譯云見邊。曰見邊者。謂同異喻正反相成。極世間智見共喻之邊際。至此更不容異知見之存留也。由此應可令他疑斷信立。捨邪成正。縱使邪疑尙存。然於邪辯不能不爲之屈。故於正論可云已盡其能事也。然立論之活潑應用。不必皆有因喻。或但舉宗而置因喻。或但宗因而不舉喻。均無不可。要在令他信解所立之理而止。因明學以闕支爲過。若闕宗支。虛言無所立義。則誠過也。若但舉宗義或宗因。他人已能信解。不待喻或因喻。則雖闕而非過。此其立論法之伸縮自由。可因對他所宜爲靈便之應用。實爲因明學之特色。不同邏輯以現量成比量之歸納法。以比量成比量之演譯法。但能用爲比求自知。用之爲他令知實際。則頗爲呆滯也。然在立論遺世以悟無限之他。則固應以三支圓滿爲善。三支有闕。必將遣人以起疑辯。故於闕支皆可言過。因明學者歷久研求。至約至精。乃成定式。在三支中宗爲立所信義。

因爲出義所由。喻爲譬合因義。因喻合爲成立宗義之具。然對顯自知中欲令他知之理。則在立量設量救量。宗因喻言皆爲能立。在破量亦宗因喻言皆爲能破。似能立破。則又皆爲所破。蓋眞能破。卽破似能立似能破之論。以顯其爲眞能破也。

宗支之構成。宗者所信所崇所立之主義也。古分四類。一遍所許。二先稟承。三傍準義。四不顧論。陳那以後。惟取後一。或發微言。不顧前三。或破他宗。故違舊立。隨自意樂。皆第四類。雖立宗非爲與世間興諍及就自教詭辯。必不悖於世智共許。二所稟自教。二知比三現證。四而後所宗乃得成立。然既遍許不須重立。先稟遺教猶應抉擇。傍比所準非今正意。故惟依現所知正理。隨自信崇。不顧一切。或立或破。令他曉悟未知之義。建設宗言。使世共許及先稟教與旁所準之義而爲正理。必能不違今此宗義。若其彼此相違。非彼前三有違正理。必此宗義有違正理。樂正理故。不留情故。捨彼捨此都無容心。故非於不顧他論宗外別有前三類宗也。宗有二分。一分是體。句中主語。正名「有法」。能有餘法以爲義故。（若以句中所述者及所出因。皆爲其所有法）一分是義。句中敘述。正名「能別」。差別有法成別義故。二名互相影顯。有法亦名「所

別。」能別亦得名「法」。此宗二分。爲總宗之所依。謂之宗依。亦名別宗。合此二分。成爲一句。謂之宗體。亦名總宗。依別宗之二名。成總宗之一句。在別宗之二名。必爲遍所許之名理。故非立敵諍論所在。非遍所許。則須寄言簡別。否則成過。而總宗之一句。必爲立知餘未知之句理。(否則立等不立。墮相符極成過)乃生起敵論之諍辯。故宗所依之二別名。必須極成。正爲宗體之一總句。必應有異共知。否則不生敵論。卽不應有因喻。無能成因喻以相對。則亦無所成之宗可名也。以敘述辭差別主辭。例云聲是無常。以無常義軌範聲故。使聲離別於常義外。故無常義爲能別而聲爲所別。雖屬二名合成一句。於一句中聲亦軌範於無常義。使無常義不出聲外。可云互爲能別所別。以相差別。然在名句之序列上。本以敘述語解主語。不以主語解敘述語。立意亦在立聲屬無常義。不在立無常義屬聲。故以敘述爲能差別。主語爲所差別。依此能所差別序列上之不相離差別義。是爲所構成之宗體。亦卽敵論諍之所在。表解如下。



(或聲無常)
聲是無常……

(宗正體)
總體……

(須更用因喻成立之所以)
必未極成爲證所在

因·支·之·構·成。對宗曰因。因此能成立於彼宗義故。三支之中。因是總樞。非因則前之宗不成。非因則後之喻不生。故三支學。獨曰因明。因有生因了因之別。如種生芽。種爲生因。如光顯色。光爲了因。今以因言證了宗義。以宗義之證成爲果。則唯了因。若以成他理智爲果。總括三支曰因。因果重重。故亦得論言生智了。今取對宗曰因。乃唯了因。因之成宗。其相有三。(一)遍是宗法相。遍謂於「宗之有法上」遍有其法。例遍一切聲有所作性故。宗之有法。雖爲宗上二分之一。二分別宗亦得名宗。且宗上有法爲主語。正是能有於他法者。故此「因」亦爲彼「有法」之「所有法」。設此因法。非遍是彼有法之所有法。則所出因。與彼無關而不足爲因也。宗上所立有法之法。以自知而他有所知。故爲敵論所諍。今別出一彼有法上共知之法。以此共知成未共知。故爲能立彼宗之因。因無此相。則墮不成諸過。(二)同品定有相。品指宗上所立之能別義。(例無常)於宗之有法(例聲)外。其餘事(例瓶等)上同有此之能別義。處。謂之同品。此因法之所在。必須有彼同品決定俱有之相。就因法言。應改稱定有同

品相。卽若有因法處。定有彼能別義。例若有所作性處。定有彼無常義也。由此於因不了。更須證以後之同喻。蓋宗之有法上之有因法。本爲共所知者。然有法上有此因法。何以決知有法上卽必有宗上所立之能別義。猶有未知。若皆已知。則不須乎喻也。然此實爲最要。邏輯之大前提。亦依此相而立。因無此相。則墮相違不定諸過。(三)異品遍無性。品亦指宗上所立能別義。無彼宗上所立能別義之事處。謂之異品。彼異品中。必須遍無此之因法。若異品中亦可有此因法。則成不定之過。然對辯者。若於此相未知。就前例言。將曰聲雖有所作性。安知聲必無常。不是常耶。是故引生後之異喻。要之所舉因言。必須備此三相。無第一相。則此因非有法上決定有之法。不成與宗有關之因。無第二相。不能決成在總宗所立義之是。無第三相。不能盡遮與總宗相違義之非。成是遮非。具在因言。而喻不過重揭因中所含隱之義耳。

喻支之構成。喻云見邊。以共同曉喻法。極顯因之後二相也。宗因喻三。宗出其義。因正能立。喻則助顯於因。故喻亦爲因分。陳那後廢合結二支。但存宗因喻三支者。以正反相成之喻支既舉。已知因所在處。定有宗義同品。復知因所在處。徧無宗義異品。則

疑難之問題已決。而知識之分別已周。故合結可省矣。喻有同法喻異法喻之二。顯因定有於同品相者曰同法喻。顯因於異品徧無相者曰異法喻。法指因言。因法定有於同義品。謂之同法。於異義品徧無因法。謂之異法。凡舉喻支。先合顯因義相。謂之喻體。次舉因義所依。謂之喻依。復次在同法喻之喻體中。乃合因定有於同品。應先合能立因。後合所立義。以見「說因宗所隨。」例前聲是無常所作性故之比量。同喻體應言若是所作見彼無常。又異法喻之喻體中。乃離因於異品徧無。應先離所立義。後離所能立因。以見「宗無因不有。」例云若非無常（或若是常）見非所作。極顯因之定有同品及異品徧無相。同合異離。次第應爾。（否則有倒合倒離過）復次此同法喻之喻依例猶如瓶等。乃指現見「因義」所依之法爲證。此異法喻之喻依例猶如空等。亦指現見「義因」所依之法爲證。卽事證物證等證據。證據旣已指出。則因有宗有宗無因無之喻體。確然不可搖動。故因於宗遂能成立。然喻體所依之事物。唯取其有因法必有宗法。無宗法必無因法之相同點以爲證。非取其事物（例瓶等）中一切所有點以概同。故於喻依。但應分別是否有所作而無常。或是否常而非所作。不應

分別宗因上所未說之聲不可見持瓶可見持等義。譬於佛面猶如淨滿月言。但取光淨圓滿相似爲比。不應責月有眉目等。責佛面有朔望晦等。亦齊同也。若全責齊。殆無全同全異之物。堪引爲比。凡立喻依。應知此意。然此中之喻體。略似邏輯之大前提。細按之則彼粗此精。不可等視。一由因明一比量中有同異喻。在邏輯則分爲正負之二。各自獨立。在正無負以爲之限。既未盡知全宇宙中諸有所作性者。安知所作性者不或常耶。在負無正以爲之限。既未盡知全宇宙中諸是常者。安知是常者不或有所作性耶。故於因可有不定過。二由在邏輯言。凡所作性皆是無常。雖可除不定過。然既曰凡曰皆。則宗上有法及法亦已概括於凡皆之內。非以已知成立未知。但依已知戲論已知。故於宗可有相符極成過。在因明言。若是所作見彼無常。言若言見。故無斯過。三由邏輯之演繹法既多缺點。雖有歸納法爲彌補。二者各立未能連貫爲一。故於演繹法有不經實證之弊。於歸納法亦有不便推論之短。在因明法。若是某某見彼某某如某某等之喻。則已連貫演繹歸納爲一。有如某某等爲實證。復有若是某某見彼某某以爲推論。二俱完足。故既可推已知以成未知。亦容廣驗未知以發新知。此三勝點。皆

在因明之喻。故今附論及之。

爲他比量之第一分類。爲他令知之比量式。先從或立或破之用辭上。可分三類。一曰共比。是正立量。一曰他比。是正破量。三曰自比。是立量中之救量或破量中之設量。介於立破之間。此三分類。由所用爲「有法」「能別」「因」及「喻依」之四「單辭」。極成或不極成。有所簡而區別。極成謂共許者。不極成謂不共許者。此四單辭。本應共許。乃可用爲構成不共許之總宗。復以共許因喻。成立不共許總宗爲共許。故以共比爲正立量。然在破量。所用某辭若爲他許而非自許。可用「汝執」爲簡別之。在救量或設量所用某辭。若非他許而唯自許。可用「自許」爲簡別之。故於他比及自比中。亦可用不極成之單辭也。然在正立量中。若唯取一分「超俗間」之共許辭。可用「勝義」而簡別之。若唯取一分共許者爲共許辭。可用「極成」而簡別之。然亦爲立量中防難之救量也。由此故成多式。茲舉數例爲證。

（真故極成色不離眼識（宗））

自許初三攝眼所不攝故（因）

若是自許初三攝眼所不攝者。見其不離眼識（同喻體）

猶如眼識（同喻體）

此爲立量而兼救量之例。此中「色」是有法。「眼識」是法。色不離眼識是總宗。色上「真故」。明依勝義不依世俗。既有此簡。可防俗間之難。以此所言非俗間所執離眼識存在色故。「極成」明依大小乘所共許之一分色。不依小乘不許之他方佛色等。既有此簡。可防小乘之難。以此所言非小乘所不許他方佛等色故。因上「自許」。明依大乘自許初三。初三卽眼界色界眼識界。於色界中。簡非依小乘所許佛有漏色等。然「大乘自許色界」中除他方佛色等。仍有爲小乘共許之一分餘色。屬初三攝眼所不攝。爲宗上有法之所有。既有此簡。可防小乘之難。遂於喻上亦以自許簡之。然因上亦可兼用自許與極成爲簡。如有例云

諸大乘經皆是佛說宗

自許極成非佛語所不攝故因

若是自許極成非佛語不攝者見是佛說同喻體

如增壹等同喻依

此中因上自許極成之簡別言。亦爲救小乘之妨難而設。故此皆爲兼救量之立量。若純正之立量。則以聲是無常。宗所作性故。因若是所作見彼無常猶如瓶等。喻所用單辭皆是極成。不須寄言爲簡別也。凡在破量。必須以他之矛。攻他之盾。故皆以「汝執」言爲簡。明非自許。然因喻或用共許者亦可。共許卽含有一分他許故。唯究以取但他許者爲要。而用辭上。則「汝執」言但寄宗上。卽可連貫因喻。例云

汝所執我應不隨聲身受苦樂等宗

常徧故因

若是常徧應不隨身受苦樂等 同喻體 猶如虛空

汝執一言。雖寄宗上。可貫因喻。因上亦可言汝計常徧故。喻依上亦可言如汝所許之虛空等。然亦有於因或喻上複加汝執汝許汝計等言爲簡別者。例云。

汝明論聲應非常住宗 許能詮故因

汝計我與身合無和合義宗 無方分故因

如汝所許色等諸德

許能詮故。即於因上複加汝許爲簡之例。如汝所許色等諸德。即於喻上複加汝許爲簡之例。此皆純正破量。然或有加我意言簡。（我意猶云自許。設量以先定其執而後破之者。則爲兼設量之破量。例云

汝明論聲應非常住宗

我意汝應許是能詮聲故因

如彼含義許是能詮。而未明言是能詮者。則可用我意汝應許是能詮聲故以規定其執。逼其承認爲所許因。助成破量。又破數論量云。

我意汝計眼等爲非積聚他用。然汝所計爲他用之眼等。應爲積聚他用。宗

汝許積聚性故因

如汝所許爲眼等用之臥具等同喻依

又破勝論量云

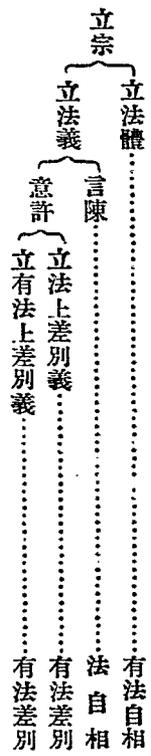
我意汝計有性作大有緣性。說非實非德非業。然汝所計非實非德非業之有性。應

作非有緣性。宗

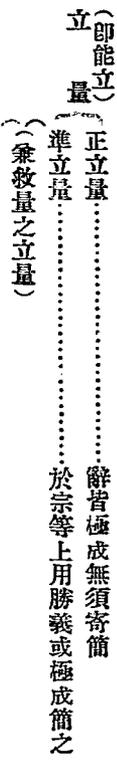
汝計有一實故有德業故因

如汝所計之同異性喻

凡此兼設量之破量。皆因所須破除或用以為破者。不在其言陳而在其意許。故須用我意汝言之含義如何。揭出其意許而先定其執。然後破之。以從其言陳上殆無瑕可疵也。由此立宗可開四式。



雖此種應用極不多。亦必備此一式。乃全其用。綜上所論為他比量第一分類。分列如左。



助量

教自量

於宗等上用自許簡以助立量

設他量

於宗等上用我意簡以助破量

(兼設量之破量)

破量

於宗等上用汝執汝許汝計等簡之

爲他比量之第二分類。就用辭上遮表立遣。別所詮法體之有無。是爲第一分類。大抵「有體」用於立量。「無體」用於破量。就宗有體無體。可成四式

一聲是無常

有法之聲有體能別無常表立

有體宗

二眼等識非異熱心

眼等識有體非異熱心遮立

(此俱破量)

三汝我有用應無常

外執之我無體能別無常表立

無體宗

四真性有爲是空

真性有爲無體能別之空表遣。

因順成宗。表立遮遣所詮法體。亦判有無。然於因法。廣百論釋分爲三類。一有體因如所作等。二無體因非所作等。三俱有體無體因如所知性等。由此乃成六式。

一有體因成有體宗

如所作性成聲無常

二有體因成無體宗

此但破量

如「有一實故」成「汝有應非有」

三無體因成有體宗 如「聲論以非生故」成「聲是常」

四無體因成無體宗 亦但破量 如「非有實等諸法攝故」成「汝執和合定非實有」

五俱二因成有體宗 如「所知性故」成「聲不離識」

六俱二因成無體宗 如「所量性故」成「兔角不離識」

同喻異喻之對於宗。合立離遣所詮法體有無。亦須順成。故有體宗同喻亦須有體。異喻可通有體無體有法無法。又無體宗同喻亦須無體。異喻可通有體無體有法無法。其例如下。

聲是無常所作性故。同喻如瓶。異喻如空。

同喻之瓶有體。順成於有體宗。異喻之空。實空論者有體。無空論者無體。然皆遣無常義。故有體無體皆得成離遣。

第一義中彼內入等皆有自體。宗由起自他差別言說因故。因譬如因長有短長爲

短因。同喻

此量般若燈論破云。第一義中短長無故。同喻不成。此出以無體同喻成有體宗過。

數論立我是思。不出同喻。

廣百論釋破云。以其思相唯在於我。不共餘相。缺同喻法。此出同喻無法。成缺喻過。

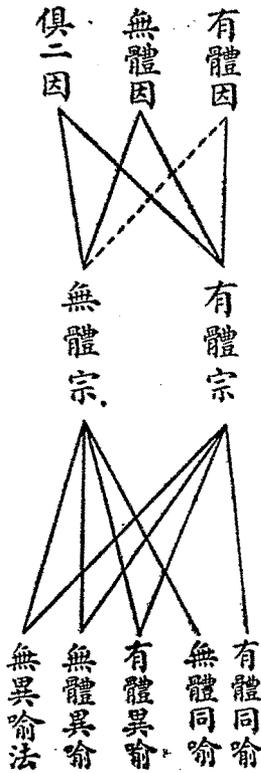
汝執和合句義定非實有。宗如畢竟無。

同喻之畢竟無。無體。順成於無體宗。此在破他之量應爾。

真性有為空。緣生故。為幻。無異喻法。

掌珍論自解云。為遮異品立異喻法。異品無故。遮義已成。是故不說。故無異喻法不成。

缺支過。綜上所論為他比量。第二分類分列如左。



為他比量之構成。由上所言。可知為他比量之構成式。凡在論壇對揚及立論傳世

等。皆必具足三支。及離三支諸過。缺支又有缺支言缺支體之過。言謂能詮之言。體謂所詮之法。支言支體二俱無缺。爲他比量乃得構成。所構成者。於「宗支」又須具五條件如左枋。違則不成。

(一) 不悖世智但可用「勝義」以寄簡

(二) 不悖立宗所依教義但破他量可用汝執等簡

(三) 宗中之有法及能別爲言相順

(四) 有法及能別辭皆屬極成但可用勝義極成自許等簡之

(五) 不顧遍許等宗

於因支亦須具下四條件。違別不成。

(一) 立敵俱許遍是宗法

(二) 因法自體俱許成就但可用自許極成汝執等簡之

(三) 因體有無與宗相順於破他量或不相順

(四) 同品定有異品遍無

於喻支中亦須具三條件。違則不成。

(一) 同喻法宜有能立因所立義。異喻法宜離能立因所立義。

(二) 同法喻顯因義言。宜先合能立而後合所立。異法喻顯因義言。宜先離所立而後離能立。

(三) 同喻法體有無。宜順宗體。異喻有無不拘。

三支言體無缺。於宗因喻具此十二條件。或能預作方便。言簡離過。則爲他比量。乃完全構成。可真能立及真能破。

似爲他比量之過謬。除去缺支言過。(缺支體過即在宗等過中)宗支違上五條件故。乃有九種過謬。

一、違世智現知。曰現量相違過。例聲非所聞。

二、違世智比知。曰比量相違過。例瓶等是常。

三、違世智共許。曰世間相違過。例懷兔非月。

四、違立量言所依宗義。曰自教相違過。例勝論師立聲是常。

五、宗中之有法與能別爲言不順。曰自語相違過。例「我母是石女。」

六、宗中能別辭不極成。曰能別不極成過。例佛徒對數論立「聲壞滅。」

七、宗中有法辭不極成。曰有法不極成過。例數論對佛徒立「我是思。」

八、能別辭有法辭俱不極成。曰俱不極成過。例勝論對佛徒立「我爲和合因緣。」

九、總宗隨世遍許或隨他意。曰相符極成過。例聲是所聞。

此中八九亦缺宗過。因支違上四條件故。有十四過。又分三類。一不成過有四。

一、立敵兩俱不許因是宗法。曰兩俱不成過。例佛徒對聲論立聲無常宗。眼所見故爲因。

二、立敵隨一不許因是宗法。曰隨一不成過。例佛徒對聲顯論立聲無常宗。所作性故爲因。聲顯不許聲是所作

三、因法自體疑似未定。曰猶豫不成過。例立遠處有火宗。「有煙霧等故」因。有火有霧等非有火雖可

四、因有宗無體不相順。曰所依不成過。例勝論對無空論立「虛空是有」宗。德所

依故爲因。

四不成過。皆從因法非遍是宗上有法之法而成過。犯因三相第一相者。皆同缺因支過。二不定過有六。

五、同異二品俱有此因。曰共不定過。例聲論對佛徒立聲是常宗。所量性故爲因。

六、除有法外於同異品俱無此因。曰不共不定過。例聲論對佛徒立「聲常」宗。所

聞性故爲因。此亦缺因支過

七、同品分有異品全有。曰同品一分轉異品遍轉過。例聲生論對勝論立「聲非勤

勇無間所發」宗。「無常性故」爲因。

八、與前相反。曰同品遍轉異品一分轉過。例勝論對聲生論立聲是勤勇無間所發

宗。無常性故爲因。

九、同品異品俱一分轉。曰俱品一分轉過。例聲論對勝論立「聲常」宗。「無質等

故」爲因。

十、因相雖具。然相違因亦具三相。使成猶豫。曰相違決定過。例勝論對聲生立「聲

是無常宗所作性故。一爲因。如瓶等爲同喻。聲生違其量立「聲是常」宗。「所聞性故」爲因。如聲性喻。

六不定過。皆從因法非定有同品異品遍無而成過。犯因三相第二第三相者。然第六相違決定過。則以能引生相違宗之因而亦成過。若佛徒對聲生論立。則不成過。佛徒不許有「所聞性之聲性」故。三相違過有四。

十一、反成相違宗曰法自相違過。例聲論立「聲常」宗。所作性故。此因成相違宗。可違之云。「聲是無常。所作性故。」

十二、成法「自相」。一雖似無過。然能成法差別之相違宗。例數論對佛徒立「眼等必爲他用」宗。積聚性故爲因。如臥具等。數論在成「必爲非積聚性他用」。然佛徒可違其量云。眼等必爲積聚他用。積聚性故。如臥具等。

十三、違害有法遣彼自體。曰有法自相相違過。例勝論師對弟子立「有性非實德業」宗。有實德業故爲因。此因違遣有法自體。佛徒曾設量云。汝之有性應非有性。有汝實德業故爲因。如汝之同異性。

十四、因成於法雖似無過。然亦能成有法差別之相違宗。遂壞所立。曰有法差別相違過。例前量之有法上有差別義。立者意在作有緣性。可違之云。汝言有性應作非有緣性。有汝實德業故。如汝之同異性。

四相違過。總爲同品不轉異品遍轉分轉之過。亦犯因三相之第二第三相者。喻支違上三條件故。有十過謬。先出同喻五過。

一、喻上無能立法。曰能立不成過。例聲論對勝論立聲常宗「無質礙故」因。一猶如極微「喻。

二、喻中無所立法。曰所立不成過。例前量改喻如覺。

三、喻中能所立法俱無。曰俱不成過。例前量改喻如瓶。曰有體俱不成。又對無空論者改喻如空。曰無體俱不成。

四、喻中雖有能所立法而缺合言。曰無合過。例聲是無常所作性故。喻云如瓶。見所作性及無常性。

五、喻上雖有合言而違次第。曰倒合過。例前量喻云。諸無常者皆是所作。如瓶。

正喻例云。若所作性見是無常。「如瓶。」此皆不爾。結成五過。次出異喻五過。

六、喻上有所立法。曰所立不遣過。例聲常。無質礎故。異喻如「極微。」

七、喻上有能立法。曰能立不遣過。例前量異喻如「業。」

八、喻於能所立法俱有。曰俱不遣過。例前量對有部異喻云。如「虛空。」

九、雖遣能所立法。無有離言。曰不離過。例前量異喻云。「如瓶。見無常性有質礎性。」

十、雖有離言。而不次第。曰倒離過。例前量異喻「諸質礎者皆是無常。如瓶。」

正喻例云。「若是無常見非所作如空。」此皆不爾。結成五過。綜上宗因喻過。有二十

三。并缺支過。在窺師之因明大疏。廣分全分自他。綺互複沓。演成多過。茲不詳述。

似能立與似能破。於佛陀因明學能立能破之式。既經明晰。乃可觀察於似能立似

能破量。以離似過及爲所破。能立之立量爲悟他以正。能破之破量爲破他之謬。皆爲

對他令知正謬而設。若所立非正。所破非謬。或對他而不善他宗及不當他機。其立量

遂爲似能立。自立不成。反被他破。其破量亦爲似能破。破他不成。反被他破。或缺支言

成過。缺一支之過有三種。於宗因喻隨缺一故。綺互缺二支過亦有三種。於宗因喻綺

互隨缺二故。在缺支言。不成缺三有一之過。以三俱缺。同默然無說故。既默然無說則無從出其過故。故俱缺「宗因喻三」之一過。但指缺支體言。支體之缺。即在宗等過中。且宗因喻三支體俱缺者。其例難舉。故缺支過。唯存六種。於六種中隨犯一缺支過。即爲似能立破。反被他破。又能立量違前宗因喻上十二條件。不善寄簡。犯前所言宗支九過。因支不成四過。因支不定六過。因支相違四過。喻支十過。墮似能立。其能破量。立量妄出他量缺支及宗過等六類之過。他實無過。反自犯於缺支及宗過等六類之過。墮似能破。天主入論之後。似能立似能破諸過。以皆攝入缺支等六類故。唯以此六過類。顯其爲似。然足目正理論。說二十四種墮負處。方便心論略爲二十。如實論又加爲二十二種。陳那於因明正理門論中。據最極成。提其大綱約爲十四相似過類。皆顯出一「相似過」。實不成過。致反墮於似能破者。具如論說。須者尋研。然覈對之。仍未若缺支等六過類之完密。故質言之。無論立自破他之量。若犯缺支及宗過等六類過者。即爲似能立及似能破也。

眞能立與眞能破。若能立自知正理悟他之立量。於宗因喻支言無缺。完備宗等十

二條件於所對他善知他宗及機所宜。巧能寄言簡除諸過。於宗因等三十三過。無一違犯。乃得成眞能立。若焚師眞唯識量云。

眞故
極成
色不離眼識宗

許
自初三攝眼所不攝故因

若自許初三攝眼所不攝者見其不離眼識。同喻體如眼識。同喻依

若離眼識見其非自許初三攝眼所不攝者。異喻體如眼根。異喻依

若能破他量謬執以悟他人之破量。自於支言無缺。亦於宗等三十三過無一違犯。而善能出他所立量缺支或宗過等。乃得成眞能破。此眞能破。凡有六類。一出缺支過能破有六種。二出宗支過能破有九種。三出因不成過能破有四種。四出因不定過能破有六種。五出因相違過能破有四種。六出喻支過能破有十種。六類總有三十九種能破。然能破法但破他義。因明不以破他爲立。非破他義已義便成。故破他量異於立量。但能破他卽眞能破。由此能破乃有多式。

一、出量破此有二式。

甲、破量違他。用他許法。汝執言簡。可成能破。例汝執上帝應無。宗許非物故。因如龜毛等。喻有法雖非自許共許之事。得成破他。此亦名違宗破。能違彼立上帝是有宗故。

乙、破量顯因不定相違過者。自雖不定相違。亦成能破。例前因不定過中之相違決定。後出破他爲勝。以破他量但破他義。不在樹立自義。雖以不定相違。未能成立自義。然以不定相違。已能達到破他目的。故在破他已成能立。此亦名「同彼破。」使彼同墮於不定故。

二、出過破。此有六類三十九種。全分自他。綺互更成多式。不必出量。但於他量審其所有缺支及宗等過。若能指出其一。他量即破。例數論立我是思。指出其缺同喻法過。即破其量。成真能破。

三、襲擊破。蹈隙抵懈。突襲截擊。或指事而無言。或片言而破的。或反覆縱奪使他所立義進退失據。雖則自無所立。能令他義墮於所破。即成能破。

四、關並破。設雙關語。使他任受一關。即壞所立。例長爪梵志向釋迦立一切法不受

宗。釋迦詰云。此語受否。若受此語。則自壞其「一切法不受」宗。已受此一語。故不受此語。則便自無所立宗語。更何能辯。於是梵志默然而服。此亦名「勝彼破」。使彼受有違宗之屈。不受有捨宗之失故。

由此因明之法。能立爲艱。能破爲易。若不居能立之地位。而專爲能破之詰難。雖不易於失敗。亦易流於詭辯。故凡他義被破之後。他人例得反詰之曰。非破他義已義便成。我義不然。汝義云何。於是能破之地位不得不轉居能立。立其自義。任他攻破。故曰他量自破。自量他破。共量共破。必無可破。乃得成眞能立。必眞能立。然後所破皆眞能破。立破眞似刊定。因明學立破眞似之法式。辨晰旣了。則於古今傳布之說。或在於立自義。或在於破他義。皆可審其爲眞爲似。刊定孰是孰非。言其方隅。次第有七。

一、審其所言於三支完具否。若爲異式。演繹觀之。由此若見缺支言過。則似非眞。支言無缺。再觀餘過。

二、審其孰爲立敵。所諍宗義何在。若所諍相符則失其應諍。由此發見立宗相符等過。則似非眞。宗義應立。再觀餘過。

三、審其三支法體有無。是否相順。由此若發見缺支體等過。則似非真。支體相順。再觀餘過。

四、審其三支或有言簡。是否得與立破相符。由此若見所破不極成因不成缺同喻等過。則似非真。無此諸過。再觀餘過。

五、再審宗支有無餘過。由此若見現量相違所依不成等過。則似非真。無此諸過。再觀餘過。

六、次審因支有無餘過。由此若見不定相違等過。則似非真。無此諸過。再觀餘過。

七、後審喻支有無餘過。由此若見倒合不離等過。則似非真。諸過都無。乃真能立能破。

依上七番審察。過無遁形。有過則似。無過則真。由是得以總判三支。孰真孰似。究竟楷定。然三支上寄言簡別。所關殊大。真能立破之量。往往因缺簡或簡言失當。致墮似比量者。勝軍立「諸大乘經皆佛說」宗。「兩俱極成非佛語所不攝故」因。致爲小乘一切有部出因不定之過。得玄奘師改「兩俱極成」爲「自許極成」。其過乃除。清

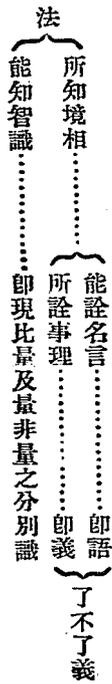
辨宗中觀立「眞性有爲空緣生故如幻一量。爲瑜伽宗出其多過。然若於「眞性」上更加「自許」言簡。則離諸過。故諸簡言。殊有深用。否則專深之義。殆無從立。

第五節 聞量與方法之評判

聞量概說。瑜伽八十一云一文二義。文是所依。義是能依。如是二種總名一切所知境界。除依現實事理求知。更應依古今所傳文義以求知。故有聞量。量卽比量現量之量。指「符事理之正知」言。聞思古今學說言教所詮事理得成正知。謂之聞量。如各宗教各有其「至教量」。陳那量論中雖廢至教量。以就「正知」之種類言。至教量之正知。亦不出現量比量之二種。故將至教量分別攝入現量比量中。不鼎足立至教量爲三耳。非棄除至教量而不顧也。然今日聞量（或曰聲量）復與至教量廣狹有殊。至教量唯是各宗派指其所尊崇之教典言。如佛教之指大藏經。基督教之指新舊約。回教之指可蘭經等。又科學家指科者公認已經證實之公例等。今日聞量。則遞指凡遺傳所聞學說言教時無間於古今。人無間於此彼。據吾今可依現量比量所知

現實事理而建立名言。有能令他人得起正知者。即可推比決知聞於古今他人所布名言。亦必有能令吾及餘人得起正知者。復據吾今所言。問有乖違現實事理而不符現比正知者。即可推比決知聞於古近他人所布名言。亦有乖違現實而不符現比正知者。故應據現量及爲自爲他比量。測以算學。考以聲明。觀察詳審。研覈刊定。遣其偏妄。存其圓實。所存詮圓實事理之言說。乃可依以勤求自悟。亦可用之令他得悟。故既明前四節之能知方法後。次當評判聞量。

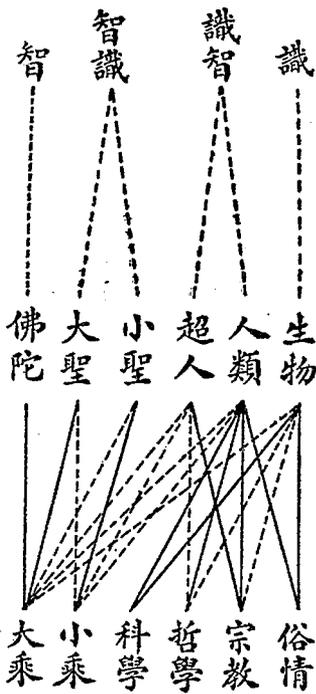
四·依·四·不·依·之·標·準。大牟尼嘗以四依四不依之言。留贈後人。以爲審擇聞量標準。超越世間諸立說編書者。偏執自言爲至教量。致生後人依人依語不依法義而諍門戶之見。有純依現實真相之公平態度。真足令人欽服無已。四依四不依者。一依法不依人。法指能詮名言。或復兼指所詮事理。或復兼指能知智識所知境相。「法」言通故。表於左枋。



依法爲總，依義了義及智爲別。依法不依人者，謂當以法定人，不當以人定法。縱使其人行果淨善，然其所「言」無義不了，不合正智，亦不當取。或使其人行果穢惡，然其所「言」有義明了，驗合正知，亦當聽取。高至佛言，低至童話，不問何人所說，皆當持此標準以爲衡量。乃能正知現實真相。云以法定人者，披擇片言之善。雖童話中亦時有堪選者。然使所言多分堪取，則可定其人爲智人。徧觀所言除隨別機方便而說，全分堪取，則可定其人爲一切智人。一切智人所言，遂爲至人之至教量。吾人崇佛陀爲至人，崇佛陀言爲至教量。乃由於此，異於聞爲誰之言，故卽信不信。此其卽信固爲盲信。其不信亦爲盲不信。以人定法，依人而不依法。正此所揀，然有情之智幼稚者，恆不免斯咎也。由此世人多盲信盲不信，堅執難喻。故求正知，應先去此盲執。又牟融理惑論，謂善言善行人之聖，不善言不善行者人之賊。善行不善言人之寶，善言不善行人之師。善言善行人法俱至，固爲最崇。善行不善言雖可寶，（若二乘聖人不能說法者亦爲人天福田）然其所言或無堪取。善言不善行雖未爲至人，然其所言亦堪師法。依於後例，故羅什師誠學徒云，吾如弊囊，然中有金，但應取金，莫觀囊弊。又龍猛師亦

說喻云。如黑夜行。遇弊惡人執燈同行。可依弊人取光前進。勿須違避。若能知此依法不依人之例者。遍觀所聞言義。可以無善法而不取。得大自在。亦可無誰人之能障。得大解脫。極如古錐呵佛罵祖。亦不過欲學徒依法不依人耳。二依義不依語。「法」中分「能詮之語」與「所詮之義」。凡語言多分隨俗間之流行語。有時不敷施設。雖新語以詮新義。既成流布。即多應用。覈其所詮。時有歧異。故不應取單言片語。隨先所聞於何處者。封固堅執。謂於某名必爲某義。封名取義。應觀「某名」在「某經論」中前後諸多文句所關屬之義。其義應當若何。依義定名。例若「眞如」一名。於法相唯識經論內。依「名相分別正智眞如」之五法。但詮「所知現實眞相」之義。於起信等論中。以未詳五法分別故。乃總指諸雜染法曰生滅。諸清淨法則曰眞如。包括「正智眞如」。統名「眞如」。眞如一名詮「諸清淨法」義。諸不了斯例者。遂生紛爭。故應依義而不依語。三依了義教不依不了義。合上能詮所詮。辨其了與不了。了義語謂顯義究竟明了之語。不了義語。謂顯義不究竟明了之語。不了義語。義雖究竟無過。語有不明了過。語不明了。義隨含混。易令他人迷謬解。義語俱不了者更無論也。例起

信論「眞如」一名。詮「諸清淨法」義。語欠明了。遂多謬解。成唯識等於「眞如」名。但詮無分別智「所知法性」。語義顯了。究竟決定。又如清辯等說「眞性」一切「皆空」。雖是遮詞。但「皆空」語混同表詞。易生空執。不如護法等說「眞性」「非空不空」。一非空不空顯然。唯是遮詞。雙遮空不空執。語義顯了。究竟決定。是故自悟悟他。爲求正知而防謬解。應依了義言而不依不了義言。四依智不依識。現量或眞現比量曰智。比量或似現比量曰識。復次超俗眞智曰智。（卽眞現比量）世間常識曰識。（卽現比量帶有迷謬之似現比量）然此智之與識。重重隔別。茲表如左。



俗情科學正爲生物人類。宗教正爲人類超人。（天人）旁及生物。哲學正爲人類旁及生物超人。小乘正爲小聖。旁及人類超人大聖。大乘正爲大聖佛陀。旁及小聖超人類生物。以生物情識爲世間常識。人類理智卽爲超俗眞智。科學等皆有之。且唯科學爲其特長。故吾人轉識成智之進化。以科學爲基礎。然以宗教哲學上一分之超人靈智爲超俗眞智。則人類理智亦降爲世間常識。進而以小聖偏智爲超俗眞智。則超人靈智亦降爲世間常識。再進以大聖分智爲超俗眞智。則小聖偏智亦降爲世間常識。進至以佛陀圓智爲超俗眞智。則大聖分智亦降爲世間常識。生物純識。佛陀純智。大聖小聖智中帶識。超人類識中帶智。此其大較之可言者。依智不依識者。卽吾人須進求一顯現證知。與「推比決知」以驗所聞言教之符現實事理否。乃爲決定評判。未可憑其俗情常識。以妄衡量。故終之以依智不依識也。雖然。據吾人遍觀所聞語義（法）而測定人法。如諺云世間好語佛說盡。則佛陀爲至人。佛陀所言爲至教。量亦其大較可言者也。

歷史之考證。吾人治理所聞言義。就依法不依人言本不須爲歷史之考證。然爲以

法定人起見。既不能不考尋「某法」是否爲「某人」之所說。某人之所說是否爲某法。則不能不爲歷史之考證。故當依記載之聞量。驗以現存發見古器制之現量。參以人種民族語言文字及時代國土社會環境種種關係之比量。然後觀察其分位上。應否能有此人。此人應否能有此言。此言之思想上來源何在。此言在當世及其後曾發生何種影響與功罪。更加古記載之詳稽博證。某種語言文字上此言之所詮應爲何義。某種風俗習尚上此人之所言乃爲何事。於是茫昧而不了了之傳說乃略有眉目。可爲論其世察其言而知其爲人之基本。雖然。有因於自然界之環境關係者。如以氣候地帶物產而演成一區之民俗。各營其特共之生活。有因於人羣制之環境關係者。如以種族階級信仰而演成一區之民習。各循其特共之軌轍。有因時勢之轉機關係者。如以貧富強弱安患而改換勤惰憂樂之民情。有因天才之非常關係者。如以聖哲英豪而變化仁暴智愚勇怯之民性。中人以下之言行大抵以前三因而發生。爲歷史退滯之迹象。中人以上之言行大抵以後一因而發生。爲歷史進展之迹象。故觀歷史之進展必以後一關係爲主因。而前三因則僅爲其助緣。夫同一孔仲尼時代之中

國。如孔仲尼者僅孔仲尼之一人。同一釋迦牟尼時代之印度。爲釋迦牟尼者僅釋迦牟尼之一人。同一亞里斯陀德時代之希臘。爲亞里斯陀德者僅亞里斯陀德之一人。有孔子而有儒家之文化。有釋迦牟尼而有佛教之文化。有亞里斯陀德而有西洋哲學科學之文化。可知「非常天才」之關係爲文化進展之主因也。唯前三因亦未嘗非輔成其人言之助緣耳。如處於溫煖之地帶。居於有憑藉之階級。適變於當時之機勢。皆有關係。然若略去其「非常天才」之主因。必不能爲充分之說明也。古人之好爲歷史人物誇張者。固多迷謬。而近人之治史學者。但索某人某文化之因於前三者之助緣。昧其主因。亦成偏缺。由此主因。今人之愚者每不能逾於古之中人。而古之聖哲亦不妨度越於今之智者也。以其爲「非常天才」故。然解釋此「非常天才」之何以有。或原本宗族之遺傳。或推由教育之修習。或歸爲環境之關係。然此亦爲其助緣耳。而直抉其主因。既無「上神真宰」之特降。亦非「無端突然」而忽至。蓋由「無始恆轉之一切種識積久修因」之所致。於此遂至歷史學之問題深處。若能以其果之閎偉。察其因之深廣。亦非甚難知者。後當廣論。今姑止此。由此小乘大乘之俱

源於釋迦所說。可無疑也。結集之歷次增減。宣傳（譯釋闡發等）之遞時盛衰。復有前說四因之迭相更替而推演。或爲退滯。或成進展。爲歷史之考證者勿執一曲以概其大全。詳細觀察。審求其故。庶能得其真相。爲佛陀學之歷史考證。應如此。爲餘學之歷史考證。亦應如此。

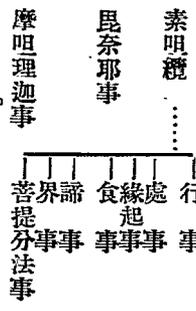
法印之楷定。言法印者。所求得某文化「能詮所詮之綱宗」也。握厥綱宗。以觀某文化之言義。如挈繩而綱目齊張。如振領而衣紋皆直。刊落其無關者。統括其有關者。內容則條分而縷析。外延則此明而彼辨。是非真似。舉無遁形。佛所說義。雖復無量。古師嘗概括爲三乘共通之三法印。大乘別有一不共之法印。則「諸法唯識」也。或法界諸法唯心說

三法印者。一諸行無常印。有情無情一切因果生滅相續。依此而說。今廣其義曰無始恆轉論。或無常眞常觀。二諸法無我印。有爲無爲一切緣顯幻事空理。依此而說。今廣其義曰無性緣成論。或無我真我無性眞性觀。三涅槃寂靜印。有得無得一切究竟顯了眞相。依此而說。今廣其義曰無相眞如論。或無相實相觀。大乘不共之諸法唯識印。則種現熏起之宏紐。染淨轉依之總根也。今廣其義曰無元心樞論。或現識熏持去重

觀。持此四法印以觀佛陀之言義。則綸貫無遺矣。符此四法印之楷定。則是佛法。違此四法印之楷定。則非佛法。判然可分。無容假借。他若諸受皆苦或有漏皆苦觀。身皆不淨或有漏不淨觀。則由一分無常無我觀所派生。用之對治貪癡等煩惱者。非普遍之眞理。名相分別正智眞如五法。則名相分別非佛法之所專有。遍計所執等之三性。則遍計所執非佛法。爲佛法之所破。依他起圓成實雖卽佛法俗眞二諦。俗諦亦通世間之說。故皆非佛法之法印。唯佛法有此刊定是佛法非佛法之法印。故異生情愛之魔說（俗情科學等）與外道神我之梵說（宗教哲學等）皆不能亂而莫不能化也。其餘一一文化之所言義。若能尋得其「綱宗」之所在。規定其內容。楷別其外延。則皆可審知其底蘊。選擇取捨。分別收破。攝而化之。莫能踰也。析而揀之。莫能濫也。於是乃能評判一切所聞言義。

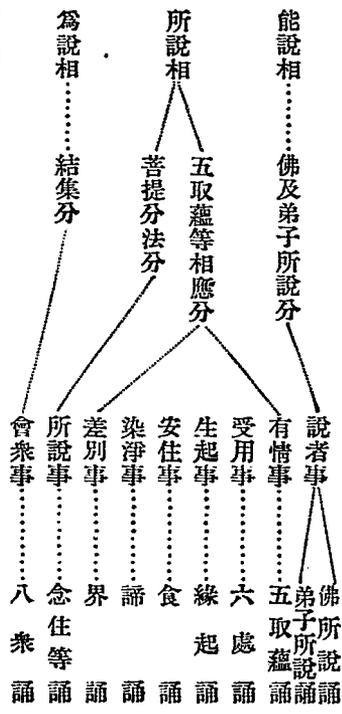
佛·陀·學·之·內·容· 瑜伽攝釋分中。以經體之文義。經釋之法要（十二分教等）等起義相釋難次第之五重。合爲師說衆聽三事。加略廣讚佛及顯學勝利。以開示佛陀學內容。攝異門分則以白品之佛及弟子所說所行法。黑品之生死煩惱等。顯其內容。攝

事分中則攝之爲三事。一素咀纜事。(經藏)二毘奈耶事。(律藏)三摩咀理迦事。(論藏)經藏又分爲行處緣起食諦界菩提分法之七。列之如左



三總七別共爲十事。然依雜阿笈摩及攝事分。可總攝爲三相四分十誦九所知事。

(三相) (四分) (九所知事) (十誦)

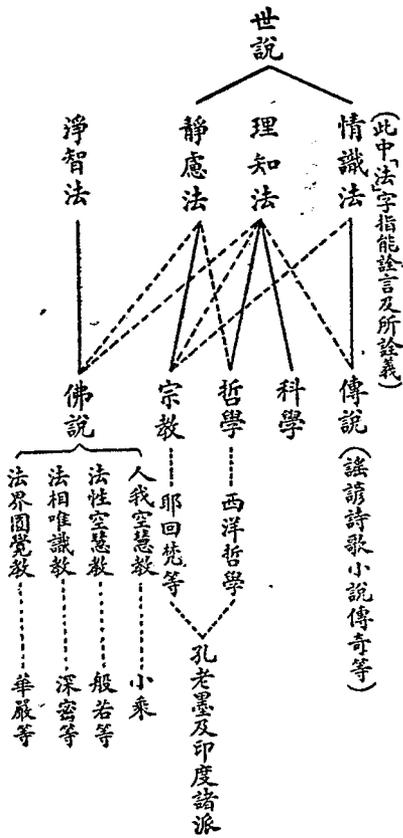


第五節 聞量與方法之評判

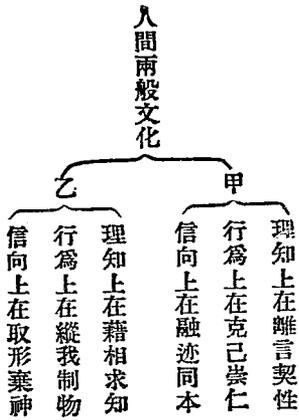
如是三相四分九所知事十誦。總明佛陀學之內容。亦爲總攝三寶。說者中之佛爲佛寶。說者中之弟子及會衆中之八衆爲僧室。所說相中之七事七誦爲法寶。有情受用生起安住之四爲雜染事。染淨差別之二爲雜雜清淨總持事。菩提分法爲清淨事。佛所說法不出於此三事。八衆則瑜伽說爲苾芻衆。苾芻尼衆。（佛教出家男女）卽波索迦衆。鄔波索夷衆。（佛教在家男女）刹諦利衆。（各國之國民衆）婆羅門衆。（各教之教徒衆）四大王衆天衆。忉利天等天衆。（以忉利天等其以上諸天）前二爲僧。後六非僧。前四爲已受佛戒之弟子。後四爲未受佛戒之聽衆。前六爲人。後二爲天。前七總攝人非人等。（四大王衆亦攝神生旁生餓生等擁護佛之八衆部衆亦攝在此也）後一純爲天衆。佛及弟子爲之說法而教化者。都攝在此八衆中故。如此佛法僧三寶總爲佛學之內容。

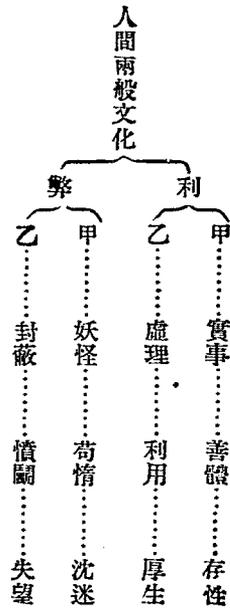
所聞言義之揀判。往者智光論師等宗般若爲一切法有時境空心有時一切法空時之三時判。戒賢論師等宗深密爲有時空時非空有時之三時及八宗判。大乘六宗天台宗法華爲五時四教判。賢首宗華嚴爲五教十宗判。或判大小。或判半滿。或唱一音

無所分判。要皆就佛說評判者。嘉祥三論玄義爲外內小大之分判。慧苑以四教判「佛法外之說」爲「迷眞異執」。空海以十住心判「世間共法」爲「異生羝羊」。「愚童持齊」「嬰兒無畏」三心。則皆就佛說世說而徧評判者。今此聞量評判。不限佛說。亦當就佛說世說而均判。但今所聞一切言義。量異昔時。故評判之標準亦應不同。今先列表再分解之。



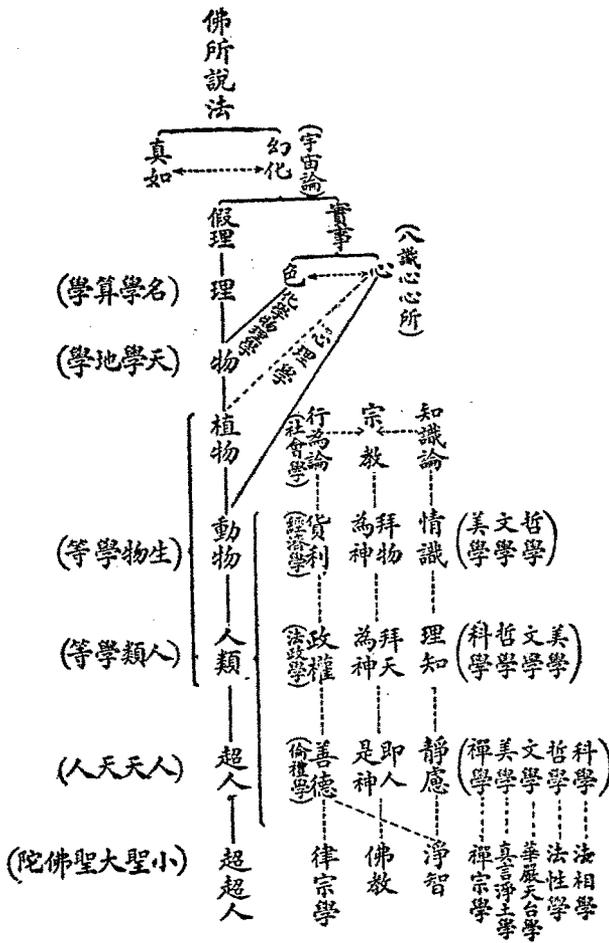
傳說爲情識法，乃未經理知等訓練之直覺等。憑其官感情欲意識，有所知覺想像之言說也。其雜有科學等成分者亦旁通於理知法。科學哲學皆以理知法爲主幹。然科學旁通於致富圖強等情識法。而哲學每推到宗教之最高點。故亦旁通於靜慮法。孔老及勝論數論等則宗教而哲學，哲學而宗教者。耶回梵等宗教，雖淺深不一而要皆以近於靜慮之靈感等爲主者，故屬於靜慮法。然亦旁通理知以爲說明。其低等者且每流於情識。凡此皆爲「世說」。昔嘗謂之「人間兩般文化」。甲種爲宗教及人生哲學。乙種爲科學及自然哲學。撮爲二表如下。





由其弊而揀之。判非佛法無得混濫之者。佛陀之學爲淨智法。小乘爲出離煩惱障之淨智法。餘大乘教皆爲出離煩惱障所知障之淨智法。然其自度度他之聞思修方便。亦依據及施設理知靜慮之法。佛法與世說別。嘗說四條。一來源有聖心凡識之別。二施設有應機隨執之別。三法體有有漏無漏之別。四法用有著言離言之別。竟無居士亦說無漏有漏現證推度究竟不究竟之三別。茲但言其大概。不遑詳也。

所聞言義之攝判。欲於佛法之統攝中。以判別世界各學說。昔者嘗製一表如下。



宇宙即「法界」也。幻化與真如為法界之二面。幻化即真如。真如即幻化。然真如不

可說。心言絕故。可說者卽爲幻化之一面。可說之幻化中。分爲「實事」與「假理」之二幹。假理乃貫通於實事上所附現之虛分位。大乘百法中謂之「心不相應行分位假法」。故卽聲明算學因明論理學等方法。實事指「有實力用」者。亦分二幹。「心」卽「八識心法」及「五十一心所有法」。色卽五塵五根及法處所攝色。細別之雖亦通假實而大類則皆爲實法。「色」理集現爲研究之對象。則爲天體地質等物。說明之卽天體天文地質地理學等。由「物」而研「物素」之「色」。色由心變。亦通心力。則爲物理之力學與物化之質學等。「物」之直及心力關係而有生命現象者爲植物。「物」之由「心」「色」「理」集現者爲「動物」。「動物」與心之間。乃有「心理學」研究之對象。「動物」中較爲優勝者則爲人類。合植物動物人類爲生物學研究之對象。包有植物學動物學及生理學形態學等。專在人類一方有人類學人種學歷史學等。一方則有社會學宗教學知識論等。在此一方。又可由「人」而達於「超人」「超超人」。人類原爲動物。亦可進於超人。故人類居於動物與超人之間。在「社會學」「宗教」「知識論」之三者。各有三種階級。中人以

下近於動物之人。其社會則以「貨利」（或食色）爲中心。乃爲經濟學研究之對象。其宗教則爲「拜物爲神」之多神宗教。其知識則爲隨感官情欲意識而知覺對象之直覺情識。亦能產生美學文學及相似之哲學。若今之共產主義是。中人正爲人類之人。其社會則以「政權」爲中心。乃爲法政學研究之對象。其宗教則爲「拜天爲神」之一神宗教。（耶回等教）其知識則爲算學論理學等訓練意識察驗物象之理知。直接產生者爲科學。間接亦能產生改進於哲學文學美學宗教等。一神教之拜天爲神。本出於「相似哲學」之理知對象。（非官感覺知之情識對象）然科學理知進步之結果。亦能推破於一神教以漸知唯是「內心靜慮之經驗」。（如詹姆士等之所說）無別超宇宙外之一神故。猶「相似哲學」之進步。亦能推破「拜物爲神」之多神而進拜於天神也。中人以上近於超人之人。其社會則以「善德」爲中心。乃爲倫禮學研究之對象。（若孔子所謂道之以德齊之以禮者）其宗教則爲「卽人是神」之汎神宗教。若儒家道家所說「聖人」神人。及人皆可以爲堯舜等。卽爲崇拜之對象。且謂賢希聖聖希天。而「聖人」亦卽是「天神」。人皆可爲。人皆

可由困學勉強而致。自信自成。不須別爲崇拜一天神也。其知識則爲經「理知訓練」。「善德踐修」後「心意和平統一」之靜慮。直接產生者爲禪學。（禪那卽靜慮靜慮卽「心意和平統一」中之精思妙慮）亦卽儒書「知止而后有定定而后能靜靜而后能慮慮而后能得」之總名。孔孟荀莊等皆說有靜慮之學。印度瑜伽者那各派尤注重之。間接亦能產生及改進美學文學哲學科學等。經「理知」「善德」一靜慮之訓練。加以無漏淨教熏發無漏淨種而起現行。成超超人。其社會則爲清淨和合衆。卽律宗學所研究之對象。其教卽爲佛教。其知識則爲離煩惱障或離二障之淨智。直接產生者爲大乘之禪宗學。爲無漏之禪學。展轉增上爲眞言淨土學。乃無漏之美學。爲華嚴天台學。乃無漏之文學。爲法性空慧學。乃無漏之哲學。爲法相唯識學。乃無漏之科學。由此可見佛陀所說之法。可以含攝人間一切言義。而於佛法中各予以相當位置。有條而不紊也。

大乘與人間一切言義。曩者嘗題爲「大乘與人間兩般文化。」茲錄於此。

一 大乘與甲種文化

一 大乘中有三論宗及禪宗。三論宗以言遺言。蕩空周徧計度所執種種之名物。謂我及專明緣起無性。無性本空之義。由比量之法空觀導生離名種等分別之現量智。契證離言法性。謂二空所顯真如性。禪宗是以無言遺空一切比量等假智詮。由離名種等分別之現量智。契證諸法離言自性。此二宗雖不限於「離言契性」。謂亦通克己崇仁等。而大乘真能「離言契性」之特色。除大乘外。無有真能離言契性者。小乘尙以法執故實未能離言契性。其餘人天之宗教哲學。可更無論矣。由此二宗以顯之。然三論宗之離言契性。雖未若禪宗之直捷。而斬絕似是而非的邪謬之依附及破除周徧計度種種名物之所執。則其功用特爲宏卓。蓋三論中之百論。善能運用依據正理之巧方便智。破除種種邪謬之計執。爲一切鬼神術數等妖怪所不能依憑附會。中論門論亦兼破之。但不如百論專破耳。三論中之中論門論善能破除小乘的科學的。科學的理智中之比較正確少錯謬者。大都近於小乘論之理智。若科學者觀萬有皆爲受因果法則支配的機械而無靈魂神我及自由意志。即爲無我觀。萬象皆是互相依仗的關係所集現而無特定自體之存在。即爲析空體空觀。萬物皆是活動變化而起滅不停的。即爲無常觀。萬事皆爲醜惡夾雜而無全善純善的。即爲不淨觀。宇宙一切皆爲自類及環境展轉淘汰變異而成爲類別。非別有一超出世界及人類萬物以上之一物所造作的。即爲破除大梵大自在時方等一因論。明正因緣。但由小乘與科學於出發點上之主觀有不同。故小乘則由之以反向自身而求解脫。科學則由之以趨向環境。周徧計度種種名相之封執。百論亦兼破及。但不蓋小乘與科學皆有對於如門論中論專詳。

其所用之方法及所得之關係公式等。認爲決定真實之法執。而不悟其僅爲依知識轉變上所假施設之名相。此則由其未能親證諸法離言自性之眞如故也。而回觀世間種種宗教及哲學所自命爲「離言契性」者。又皆迷離惛恍。而未有其理智明確之程度。遂不能不執假爲實。以爲其知識之依止及情志之安慰。唯中論等以內證離言法性之現量智。施爲推證明確的比量理論以批評之。使失卻其所據執之物。由樹倒猢猻散。脫離名種等分別。現量親證諸法離言自性。乃能完成離言契性之眞智也。晚唐以來禪宗盛行。諸禪師又皆不能如曹溪以上諸祖兼善三論唯識。自雖得之。利他之道未宏。致專守兩日間鼻脊默坐之同善社等妖怪及宋明儒學等。漫爲依附。在近今受科學之批評蔑視。亦不能一施其反攻之利器。故今日之學佛者。當善學三論以摧破邪謬的妖怪。擒收理知的科學置之般若大火聚中。使眞個「離言契性」一也。眞個離言契性即爲禪宗。

二大乘融小乘歸大乘融五乘歸一乘之南山律宗。是眞能克伏私己之貪忿等而調善羣衆和合之仁體者。蓋大乘律多從攝衆的行爲動機上說調伏。小乘律多從

處羣的行爲現實上說調伏。其皆依和合的羣衆而施設。則無不同。佛律尤注重於羣衆之調和聚合。其調和聚合之義分二。

一 理和同證

二 事和同行

事和同行之中。又分爲六。

一 身和同住

二 語和同說 說是則同是說非則同非

三 意和同悅

四 見和同解

五 戒和同修

六 利和同均

使融小乘歸大乘之律宗得施之實際。乃真能一切視聽言動皆合於自他本然之關係。法則而無不調和。成就克己崇仁之行爲。由仁體 謂自他調和的羣體。 發爲種種無礙之

妙用。又昔者所著之整理僧伽制度論及新僧篇亦據斯義而發揮其少分耳。

三 大乘中有華嚴宗。包括賢首宗及地論宗。是開示佛陀自證智境之事事無礙法界者。事事

泯同真際。謂廢詮存旨的真法界。而真際即融爲事事。故佛之自證身土心境一向唯是離言絕

思之真本實際。而即依外凡之十信位人。內凡之十住十行十回向位人。超凡入聖之十地位人。重重差別不同之身土心境的形迹。融同佛之智境以彰顯之。雖一花一草一蟲一鳥亦無不爲事事無礙法界。則無論若凡若聖。皆等同佛之智境。融通佛智且其書於文學的風趣尤極豐富。使浪漫派生命派學者見之。有不如飢渴王譜如渴逢甘露者哉。然正能完成理智及淨善行爲者。終但可爲信向之一境。由傾慕之感情以發長其趣求無上佛果之心意耳。

二 大乘與乙種文化

一 大乘有法相唯識宗。包括俱舍宗及攝論宗。善能假設言詮。以說明依知識轉變而現起之種種法相。一方面根據仿現量眞智所起之比量假智。對於世間種種宗教與哲學及科學等理智上之誤謬。加以批判糾正。一方面則於「一法皆在一識所變中」

與他一相當之位置。施以正確之解釋。規定其事體。料量其業用。使秩然明白而各稱其現實。無可混淆紊亂。若生物身根若無生物器界若心理若物理若生理若倫理若名數若時方。以大乘論伽唯識等論爲主。而附之以俱舍大毘婆娑等論。於說明宇宙萬有的哲學及種種科學之知識。殆無不燦然完具。且精審明確之程度。亦無不超出其上焉。然有許多處非現時之哲學者科學者所得微知。但可憑推論所至以仰信之者。若阿賴耶識等。則因此唯識家所說明之法相。乃從親證離言法性後所得之如量智假爲施設。彼封蔽在名相山洞內之哲學科學者。藉盲人模象一般之所及。暫無由得知之也。

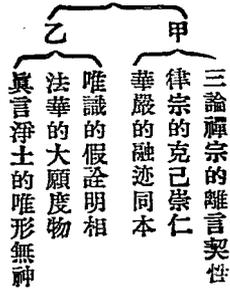
二 大乘中有法華宗。包括天台宗及涅槃宗日蓮宗依據法華經之宗旨。在說明諸佛所以現身應世說法度人之本意。乃因確見一切衆生萬物皆無固定之自性。而唯以佛性爲性。是故一切衆生雖有苦樂愚智種種差別之心境。本性是佛。悉皆平等。非至一切成佛。則不能完成其本皆是佛之本性。得達常住不變之地。諸衆生雖各各封蔽執著於其自住之無量差別心境。不悟其本皆具足如來智德之平等性。枉受五趣流轉及

二乘偏枯之苦。然佛則依所見一切衆生之平等佛性。發爲平等意樂大願。現種種或淨或穢或勝或劣之身土。設種種或直或迂或淺或深之言喻。或令隨順而起信。或令歡喜而生善。或令恐怖而破惡。或令妙悟而契眞。皆是爲衆生開示佛之知見。普令悟入佛之知見。悉皆成佛而已。知此則凡爲諸佛之所示現。宣說者。若明四惡趣之惡法。若明人天之善法。若明三乘之聖法。若明佛自住之大乘法。若示現本迹身土。若示現神通威力。若示現苦行降魔。若示現默坐涅槃。乃至流布舍利。沈布經教。流布塔廟。流布形像。流布名字。流布僧儀。莫非普令一切衆生悉皆展轉增上。漸得究竟成佛之唯一大乘妙善權巧法門。專從如來平等意樂之大願觀之。誠然是如此也。此可爲諸佛發「縱」其自「我」之意願。施用種種方法以「制」一度世出世間一切諸「物」之極致。而眞能縱自我以制他物者也。然諸佛無自私之礙我。而以一切衆生之平等佛性爲無礙我。諸佛無可見之身土。而以一切衆生隨其心量所見聞者爲身土。諸佛圓成衆德。更無所求得。而唯以利益一切衆生用方法。諸佛蕩無纖患。更無可爲害。而唯以救護一切蒙生降邪魔。故非「縱我制物」而

爲「大願度生」也。

三 大乘之眞言宗及淨土宗。當相卽道。卽事而眞。更不須絕名相而明心性。以名相當事卽心性故。更不須融形迹而歸本眞。以形迹當事卽本眞故。以絕名相融形迹爲遮過門。非表德門。以明心性歸本眞爲難行道。非易行道。表德門則名名字字形形色色皆爲六大無礙。四曼圓滿。三密契應之妙德。易行道則談心說性。研本究眞。轉滯彌陀願力極樂莊嚴捷徑頓超之妙行。但須現成受用。無不橫遍太空。豎窮永劫。不假長遠熏修。何必神靈不朽。人性常存。亦可爲「取形棄神」之極致也。然六大無礙。則心識遍爲物質。而物質皆爲心識。彌陀願力。則佛果遍爲生緣。而生緣皆爲佛果。是當物質皆卽心識。當生緣皆爲佛果。可名之爲「當形皆神」。非「取形棄神」也。復以當形皆神。則不可離形別談乎神。不可離形別談乎神。則離形無別有神。亦可名爲「唯形無神」。而佛法之大富貴大受用。實備於華嚴眞言淨土也。茲將大乘與世間兩般文化之義。撮爲一表如下。

大乘與人間兩般文化



今天下洶洶。國內則階級的勢力不和平而戰爭。國外則國際的勢力不和平而戰爭。無人不取戰爭之行爲。舉世皆伏戰爭之禍機。是真所謂厝火於積薪之下而臥其上者也。然思想爲行爲之母。必先有如此思想。以少數人之思想。由多數人盲從之。乃有如此之行爲。則人間兩般文化之思想。各有其徧蔽執礙衝突之擾亂。有以釀成之也。欲從思想上解其徧執衝突。而轉戰爭的人世爲和平的人世者。則須立於人間兩般文化旗幟下之任何一派學者徒衆。皆深深的研究大乘佛法而進之於大乘化。

大乘與人間一切言義。昔嘗題爲大乘與人間兩般文化。茲錄於此。

近百餘年來。全人世皆受科學及由科學所產生的工藝之影響。可謂已皆在乙種

文化之發揮支配之下。而甲種文化之浪漫生命派則仍在潛增滋長而不已。欲導之令入大乘。若專依大乘入地之順序。——

一者當由三論宗。蕩空一切邪謬。遺破一切計執。令知雖念無有能念可念。雖說無有能說可說。隨順眞如。修行六度。空二經資糧位入加行位。卽由禪宗頓空一切名種等分別。觸證眞如。得離二取。入眞見道之通達位。達到「離言契性」之實際。

二者當由唯識宗。善能假施設種種言詮以闡明一切法相。布施未悟。開導來學。此卽爲初喜歡地之修行布施波羅密多。以諸施中法施爲最故。達到「藉相成知」之目的。

三者當由律宗以修習無得不思議之勝行。以前來由三論禪宗得眞覺心。由唯識宗入徧知海。已能完成自悟悟他之理智。故當繼之以踐行。於行則首由第二離垢地具修持戒波羅密多。進行第三發光地忍辱波羅密多。第四發慧地精進波羅密多。第五難勝地禪定波羅密多。第六現前地般若波羅密多。第七遠行地方便波羅密多。由戒生定由定生慧故。完成「克己崇仁」之行。

四者當由法華宗。依平等佛性。發平等大願。以之普度一切衆生。此卽爲第八不動地。修行大願波羅密多。及第九地修行大力波羅密多。以第八地能任運現相及土故。入第九地時已破利他中不欲行障。得四無礙解。樂爲衆生說法無滯。故完成「縱我制物」之行。

五者當由華嚴宗。以修習第十法雲地。大智波羅密多。以入第十地時已斷能障所起事業之大神通愚。於諸法中得自在故。世出世間所呈迹象。無不等同眞如。融通佛智。完成融迹同本之德。

六者當由眞言宗。淨土宗亦修習第十法雲地。大智波羅密多。以此地中已斷除能障大法智雲及所含藏之微細秘密愚。於諸法中得自在故。物物皆眞。頭頭是道。完成「舉形卽神」之德。

其進化之序列表如下。

- 一 由三論禪宗離言契性
- 二 由唯識法相藉相成知

√完成所求之理智

三 由南山律宗克己崇仁

√完成所起之行爲

四 由天台法華大願度物

五 由賢首華嚴融迹同本

√完成所信之果德

六 由真言淨土舉形卽神

然此所陳之義過高。猶非攝引「人間兩般文化」的學者得入大乘化之道。予前作「人生觀的科學」一則在導之修十信心。令進化入大乘習所成種性位。故今仍依斯義。一反前說之次序以推闡之。

一者當由淨土真言華嚴以舉示果德之莊嚴勝妙。生起其欽慕「信」向之心。如所謂空間之大。只增加他對於宇宙的美感。時間之長。只使他格外明瞭祖宗創業之艱難。天行之有常。只增加他制裁自然界之能力。則淨土之依正。真言之曼荼羅。華嚴之法界。其廣大無邊。長遠無際。圓融無礙。足以增加其美感恩愛能力者爲何如耶。而又不奪其現前之所著。令「念」卽物而真。卽人而佛。卽民富國強而爲淨土。卽家居形處而周法界。由之精進靡懈。準因果律之作用。一方面由因求果。由果

推因。解釋過去。預測未來。一方面又運用其「智慧」。創造新因以求新果。並觀天然界競爭慘酷之損耗。益增加同類互助之情。心得安定。由是信有「無上菩提」。信有已成「無上菩提者」。信自身亦「可成無上菩提」。信有因果。信無邊空中種種存在之世界。可以有淨有穢有美有醜。願犧牲穢醜而轉依淨美。信無際時中重重進化之人生。可以有勝有劣有善有惡。願犧牲劣惡而成勝善。此心乃決「定」。堅固確乎其不可拔。更「不退」。轉。此即爲十信心位所修一信心。二念心。三精進心。四慧心。五定心。六不退心。之前六心也。觀淨土眞宗眞言宗得盛行於充滿科學思想之日本。及浪漫的生命派之深表同情於華嚴宗。可以知其所宜矣。蓋眞言淨土尤以日本之淨土眞宗爲然。之「舉形即神」。既不違「乙種文化執形棄神」之信向。而又可豐厚其對於現世生活之感情。以消弭其失望之憾。而華嚴宗之融迹同本。尤恰合「甲種文化的生命派」之情意也。

二者當由法華宗以激發其回俗事向眞理。回小己向大羣。回劣因向勝果之回向心。此即爲修第七回向心。以上述之三種回向故。對於事事物物因果關係諸法則

及諸法離言自相之真理。又羣衆必調和互助與人生當努力以求進化爲優勝等真理。皆能有擁護之熱誠。而闡發宣揚不遺餘力。以期流通盡未來際無有間斷。傳布盡大地上無不充滿。此卽爲修第八護法心。

三者當由律宗各各反其理知向己躬所起行爲之動機上及現事上。克除其惡劣之習染。崇奉自他調和之仁德。力求復禮歸仁。以期調和互助進化優勝之實現。此卽爲修第九信戒心。

四者當由唯識三論禪宗以希願了達一切法相。打破一切謬執。證得諸法離言自性眞如。此卽爲修第十信願心。由此若得一刹那間遍伏分別所起我法二執。與初地頓斷者不暫開發離名種等分別之現量心。得道理眞實中之現量實證者。則爲十信心滿。進入初發心住。亦卽爲禪宗之祖位。祖者始也。永明宗鏡錄常稱祖佛。蓋由衆生而至佛。若入祖位。卽得成佛果之始基也。由此走上三無數劫之佛乘大路。更無歧滯。蓋未入初地以前。所願皆唯在「證眞」。與初地以上所願在能利他及圓成佛果者不同。故十信心以願心居後。而所願者專在完成理智也。茲亦撮爲一表如

下。

一 由淨土眞言華嚴……………起堅虔仰信

二 由 法 華……………宏理事心行

三 由 律 宗……………淑羣已施爲

四 由唯識三論禪宗……………願完成理智

能·知·方·法·之·評·判。上言現實主義之能知方法凡五種。一、爲自求知之現比量。此於近世爲哲學之知識論與科學之邏輯學一分。二、測量工具之算學。三、傳述工具之聲明。此於近世爲語言文字學。四爲他令知之因明學。此於近世亦爲邏輯學之一分。五爲以評判態度擇取於所聞言義。則凡師友講談圖書閱覽。皆可爲求知方法之一事。言厥程途。則在依根覺親切印象經驗之現量。應用測量傳述之算術與語文。并據因明學之法式。評判聞見於師友圖書之學說。構成符事理之正比量智。重重改正幼稚之現量爲進步現量。於是迷謬之情漸伏。馴至於斷。發生眞現量智。乃能洞見現實真相。施設正比量智而說明現實之真相。俗情之於「知」也。但依根覺印象及所傳聞

爲胡亂構思想像之似現比量。宗教哲學之於「知」也。其依根覺印象及所傳聞。不異俗情。但稍能應用比量以判擇傳聞及改進根覺等（靜慮學）然亦爲較進步之似現比量耳。近世依科學之哲學。漸有正比量智。科學極重依根覺親驗印象之現量。亦注重應用證據以判擇傳聞之說。尤極注重應用邏輯以構成於正比量之理知。（知關係公式之知識）且能憑所發明之公式等。創望遠鏡顯微鏡析光鏡透礙鏡擴音器及天文化學各儀器。等。廓增根覺親驗之境。都入算學測量文語傳述之內。重重改正。重重進步。故論世間求知方法。科學比較優良。然於根覺本身（六根八識）尙無改進之道。復不知宗教哲學中之靜慮學。雖有迷謬猶待除擇。然「靜慮學」實爲改進「根覺本身」之術。若能依正理智親驗其事而去其迷謬者。卽能改進根覺本身。引生淨智。擴充且明證現量之實境。達到能正知現實之目的。於此乃爲佛學之事。亦爲進步之廣義科學也。近人稱佛陀學爲科學之哲學宗教。其言諒已。而要非虛心求學不爲功。

求學之目的。吾人求學。除開全由旁人強迫使學之外。總多少有所要求學之意。

思。此意思之所在。即求學之目的。或謂人身須賴衣食住等生活。而此人身所需之衣食等。須藉知能以造作取得之。且現時造作取得人身生活所需之知能。乃從全球人類遺傳演進之所成就。今欲獲此知能。非從事求學不爲功。故求學之目的。不外欲得人身所需以生活耳。以此爲求學之目的。今固不得非之。蓋人生最切要之事。無過於謀生活。擴而極之。謂人生所需之衣食等。不患寡而患不均。社會主義遂以謀全人類得均取生活之所需。亦不外達此目的也。然使求學之目的僅如此。則現今享有遺產。不須謀生之子弟。或實行社會主義後人類。豈遂無求學之目的。而不復從事求學乎。如曰不然。必更有其他之目的。或謂人有榮譽之好。故富家子弟雖不求衣食住等。以求學文藝美術等。以博官第尙時髦者。其目的要在於華貴風雅等榮譽耳。極至於所謂揚名顯親之名教。及經營於歷史上留一不朽之名者。亦不外此。前爲利。此爲名。原人事上之所恆有。今固不得非之。然亦有甘凍餓聽戮辱而不倦求學者。又何所爲乎。或謂人性好勝。且好特異。彼不爲世名利而求學者。欲持己意支配當世之人。並得天下後世之驚慕耳。此亦抗心高志怪傑奇才者之所爲。今固不得非之。然亦有捐棄名

利和樂人情者。復何爲求學乎。或謂人性樂羣。尤樂人羣之治。如孔子輩篤志爲學。莫非因時以求人羣之治理耳。此更人倫善德之聖。近若克魯泡特金輩。張皇互助進化之義。亦不外此。今尤不得非之。但茲之四者可總括謂求學之目的在於得此人生之安樂耳。然所得之安樂。不在於求學時。須在求學後施行事業之成就。若未成就或竟不能成就。其求學豈不遂無意義無價值乎。或謂人心本是恆久不息向內外上下以求知能者。故求學莫非以得知能爲目的。學卽求知能。求知能卽學。求學卽手段亦卽目的。不必更要達到何項之目的。便已達到目的。故求學之自身卽有意義價值。且達到其餘種種之目的。要皆由求學所得種種知能以達到之耳。故求學在於得知能。更無疑義。近世真正之科學者。唯在於此。夫求學固以得知能爲唯一之目的。然原之無根而徵之無驗。所謂知者其固知乎。所謂能者其固能乎。要未可必。故云爲得知能亦未足以明求學之目的究何在也。上來於各家所言求學之目的。討究略盡。然則求學之目的究何在。曰求學之目的無他。爲得如如相應於現實之知能而已。現實卽大涅槃。(眞如)現實之知能則大菩提也。故求學之目的卽佛學之目的。若明求學之目

的而求學。則終將唯佛學之是求也。然在「現實」本離名相。今既方便立「現實」名。且更方便定現實知能義。則如何爲現實之知能可明矣。^(第一義)

(一) 知得現實圓常之真義者……根本無分別之如理智力^(智能)

(二) 能得境相確適之實事者……後得正分別之如量智力

(三) 等得性相理事圓常確適之現實者……無上正徧覺知既勘明求學之目的在得「符現實之正覺」。今更進問求學之方法當何從。

求學之方法。言求學之方法。換言之卽求「正知」之方法。於此當先認清兩事。(一) 求正知之困難。(二) 求正知之歷程。所言求正知之困難。以知覺之不易真耳。知覺之不易真。以其起原之蒙昧也。知識之起。不出三源。一曰現量。二曰比量。三曰聞量。根本起源唯在現量。現量乃是心量內根。映帶前境。但有入生卽由心惑。譬之夢事由睡眠起。內迷有根身之我人。外惑爲質相之物境。雖不盡無。已非如實。況復曾未相應。旋興念度。顛倒執取。益滋迷謬。習非成是。宛成妄知。雖有比量可從糾正。(科學) 但比量仍依一一現量展轉推校集聯而得成。縱能近真。亦不切實。況復本既不齊。末何能

整。謬非在所必多。至於聞量。傳由他人。他人之現量相及比量名。其不免於過非。彼亦猶此。故一以正知真覺爲求學之目的。求學即不免有如上之困難。解除此困難則應知求學之歷程。所言求學之歷程者。以非求得真實現量。則不了達現實。然在未得真實之現量時。所起無非錯謬。且於其中絲毫不能用力。將如何求之乎。曰所賴者。一在人心有本能真實現量之潛力。(無漏種)二在已經得真實現量之人。曾有所垂教於吾人。已成真實現量者爲誰。曰惟佛陀。吾人若依佛陀所垂示之至教。圓達其理。楷定其量。用以裁斷。若聞他言。若起自覺之種種知識等。掃空一切不正教理及謬誤之理想。由至教量轉成自心有力之真比量。再憑此勝解之真比量力。摧伏依附現量所生一切謬非情識。久之豁破幽迷。便得真現量智。由此依真現量智及正比量智。續銷虛妄。深證真實。至於究竟圓滿。無不洞然正覺之中。方爲學滿。即成就如如相應於「現實之知能」也。故求得正知之歷程。(一)揀擇於一切學者之學說。以求得至極圓滿之教詮定量。(二)依所得至教量破除一切若他傳若自起之迷謬執。自成殊勝之正比量。(三)依所成正比量決定印持平常見聞動靜之身心。日用事。開發真覺。(四)

依真覺正思以銷落餘妄。究竟顯實。(五)依真現量之智境施正比量之教義。令未覺者藉之以覺。合此求學之目的與求正知之歷程。爲現實主義能知之方法。



中華民國二十三年六月初版

現實主義 一冊

(二六一九)

○本書售價貳拾伍元

著者 釋 太 虛

發行人 王 雲 五
上海河南路

印刷所 商務印書館
上海河南路

發行所 商務印書館
上海及各埠

* 版 翻 *
* 權 印 *
* 所 必 *
* 有 究 *

(新)

三四〇一上

源

#10

269442

