

一九四六年

海潮音

第廿七卷
第廿五·七



期

海潮音

第 二 卷 第 二 期 目 錄

詩	一月佛教記要	中國佛教會整理委員會附刊	國內集訊	南洋讀海潮音雜感	中錫交換留學僧	武裝遊擊的人空法師	內江佛教動態	讀「人類精神上的病象」	法相唯識學的歷史發展	因緣	俱舍宗修法略說	青年僧與未來佛教	我對今後的佛教希望	知識青年僧的出路
太虛等	記者	本社	吳鼎昌等	法舫	華舫	緇林	日新	映平	世光	印順	梅光義	大醒	薛効廉	太虛

中華民國三十五年二月一日出版

社址：漢口佛教正信會

知識青年僧的出路

太虛

近來就學於各佛學院及各級學校的知識青年僧漸漸多起來，而內撞寺僧昏腐頑固的壁，外撞國人輕蔑欺虐的壁，深深感覺得退無可退，進無可進，進退維谷了。

但中國的國家社會深深地陷在貪官惡吏土豪劣紳（另一羣狂且痞徒土匪棍棍）的操縱中，當政的民權民主主義的設施，勢將成為貪惡土劣的假民權民主政治。且無論在野的何黨何派起而當政，亦必仍為貪惡土劣的政治，這是什麼緣故呢？因為朝野各政黨都有相當好的主義與政策和少數正潔的領袖人材；但是從鄉村以至都市，充滿着土劣貪惡，任何實際的政治，非通過「貪惡土劣不能施行，及至通過「貪惡土劣，任何好的主義政策，在實施中都成了操縱於土劣貪惡的假政治。

所以若要中國能够好起來，無論如何要由無黨無派各黨各派的公正的知識分子產業分子聯合教導資助着大多數貧苦勞動工農，共同意識着警覺着土劣貪惡的毒害，自身困死餓死也不肯變為土劣貪惡，并專以貪惡土劣為革命的對象，堅毅強勁地巧妙婉委地漸漸根治盡絕附於國民背上的土劣貪惡癰疽。然後當政的民權民主主義的政治才能實際施行，才能走上建設現代國家社會的大路。

由此，知識青年僧，不用對腐惡的寺僧和國人歎羨或驚怖，須知這都是在貪惡土劣操縱下使然，只要認清了土劣貪惡的革命對象，加入公正的知識份子產業份子，（正當工商企業家）和貧苦勞農聯合陣線，勇猛前進，則以無室家之私的青年知識僧，無疑在公正知識份子中可為最公正最強毅的知識份子，待土劣貪惡一經肅清，現代佛教也隨現代國家社會而湧現。

我對今後佛教的希望

薛效廉

在過去的二年中，我是住在一個西北最前方的中學裡念書，在那裏一切書籍報章雜誌是很難由後方運得到，精神方面是覺得相當枯燥，但是海潮音月刊我是確實讀過十多本，這是因為我有幾位和尚朋友的關係，當我讀過第一本海刊後，心裏起了很大的懷疑，想不到現在佛教裏面還有許多有學問的人物和許多當今名人也在上面發表言論，暢談人生及至看了二三本以後才知道佛教原來有它偉大的佛學作後盾，它比所有的哲學都奧妙圓通，科學更是它範圍以內的東西，亦即因此之故，乃知太虛大師的偉大也實在叫人感到無限的信仰和尊敬，虛大師現在雖已是六旬的老人，但猶不遺餘力無時不在忙碌着振興佛教的工作，因此我對海刊是更不放鬆的讀起來，海刊也成了我在戰時的唯一的精神食糧，讀過一年以後遂引起我研究佛學的濃厚興趣，所以我的和尚朋友更多了，我每拜訪一個和尚時總是懷了很大的熱情去的，結果，多半叫我失望的回來，他們大都不懂佛學或更不認識大字，甚至是在社會無法生活的人，這也許言之太過，但是如果說全以這樣的人作起佛教事業，那是很難作好的，我如果本良心罵他們是佛教的敗類和罪人，相信三實是會同情的，有時在感情的激動下竟跑去給他們當起「法師」來了過後又很慚愧所以我曾發過願心將來獻身佛教篤修親證專給這些半懂不懂的和尚說法，照目前下的情形他們是不佩作和尚，他們怎能負起佛陀的家業！虛大師苦口婆心所呼的人間淨土他們能作開路先鋒嗎？

去年我換了環境，離了綏西到大後方的渝市來就學，几經過的地方如有佛教機關，盡力去走一趟，想把綏西佛教現狀報告給所有熱心宏法的法師們，但夢想不到叫我悵心，真是理論是理論實際是實際，我懷疑書報上的佛教為什麼與實際的佛教竟不同呢！比如當我見某法師的時候在時間上要等相當的長，但經過各種繁雜的手續，縱然獲的一瞻金容，也只是草草應付，佛光難見，他那一付官架子實在看下去，我一出門便歎一聲，想到這樣的人物是不能向人民宏法，是談不上普渡衆生，這樣的法師顯然是大做起個官來了，照這情形推下去，很有佛教貴族化的可能，我想一切古德決不是以這一套去爲的，如果是的話，一定早被推進歷史博物館去了，佛教所以能有今天的想下去，晚上連覺也睡不着，於是覺的實在有我親自幹的必妥了，這個我看不下去的現象要我持以金剛法力去革除始能絕根。

前天一位朋友來信，說了一大片話簡直像和我發牢騷一樣

青年學僧與未來佛教

——在焦山佛學院講——

青年是中國未來的主人翁，我要用這句話作一句套話，青年學僧是中國未來佛教的主持者！青年學僧的志願要放大，心胸要放寬，眼光要放遠，要克勞克苦，要矢勤矢勇，要一意向前學，不可隨了環境的改變而改變了自己的道路！

在抗戰的八年中，有些學院都停頓了，不幸中之幸者，還

，他是吃了法師的官架子，用句新話的說，那他是受了「官腔」，他很沉痛的說「宏揚佛法只靠少數僧團的力量是不夠，很需要把信仰相同的知識青年聯合起來幫助僧寶，大家一條心的去幹始可奏全功，況且已有人喊過組織「佛教青年團」假如不這樣做的話，既不能接近青年又不懂青年的法師們，又怎能領導青年和團結青年呢？假如不是這樣的話，人間淨土恐怕不會在我們這個世界上出現，整個的佛教徒又是真的什麼使命」？他這一長片話，我是非常的同情固然語氣多有憤憤然的樣子，但實在的苦衷與感情是不可抹煞的，成謹以至誠的心理向各位有志宏法的朋友們或正在幹這工作的法師們建議和請求，我們爲了確實是宏法起見，千萬把「官架子」或「打官腔」丟去，庶乎佛法即興，淨土早成，我更希望佛教隨着這次抗戰勝利變成一個永遠光明燦爛領導人類向善與促進世界和平的最高原則與最大力量的宗教。

我是對今後佛教的希望，也就是一個頂幼稚，頂熱心的佛徒的大胆呼聲，惟願太虛大師及諸大知識攝受教正。

大醒

有幾處繼續辦學，如焦山就是在抗戰中成績最好的一處，環瞻淪陷區近年以來四方之學僧的概況，有失學者，有在學者，有自修者，有改變途徑者，都共同的受着苦惱，真是沈痛莫伸，我們對之却寄以無限的同情！

一失學者，因抗戰期中正是在青年學僧初等至中等的學齡時代，就感受到失學的苦痛！其年齡已將屆二十歲雖欲發心往

外求學者，又苦於缺少求學之所，而所有學院又因學額有限不能廣為收容。或者已經求學數年而苦於無升學之所者，則益加困苦！

二在學者，青年學僧僥倖能得在一學院中求學，實屬難能。凡學費膳宿費都由學院供給，但是一切書籍文具日用品等費，素仰賴於披難常住成就者，均因家庵淪陷，家庵財產多數為敵僞匪共所破壞劫持，庵中生活已難以維持，使其在學的學僧用無所有，而且物價狂漲，一紙一筆輒需若干。在此時期，在學之青年學僧雖云有書可讀，亦確感受苦難！

三自修者，有一班青年學僧已受過普通學院教育二三年以上者，一時因無升學處所，只得安居叢林發心自修，此等學僧最堪欽佩！自古大德高僧凡遇兵亂輒隱居深山，從事自修，等待平靖，再為出山行化，乃屬常見。而且出家有高深學識者，靡有不從自修而得。所以青年學僧凡文字通順佛學略窺門徑者，覓一靜寺用功自修，最為適當，於學養方面，將來必有大成就也！

四改變途徑者，抗戰以來，有許多青年學僧受到敵僞的侮辱，或是受了匪共的逼迫，或是受了時潮的激動，或是受了種種環境的關係，也有因為聰明過度認為佛教前途無辦法者與自身無出路者，改變其途徑。於是從軍者有之，為政者有之，習學技術者有之，經商務農者有之，改入社會學校者（有志為教深造者例外）亦有之，各隨因緣，分道揚鑣。我們對於這班改絃易轍的青年學僧，我們除去惋惜以外，並不願加以批評。有些動機也却給與同情，不過對有感「自身無出路」之思想者，實認為是一時的錯誤，其不知出家學佛原來就是人們的一條出

路，自己出了家還尋求什麼出路呢？

青年學僧的近況略如上述有四種，雖說走的路向各有不同，而共受之苦惱則一。講題中我寫出的「未來佛教」，所謂未來者，我的意思是指的最近的未來——五年至十年之間耳。在此五年至十年之間，雖然佛教整興的前途還有種種阻礙，不能完全如我們的理想來建設新中國的新佛教，而僅靠少數人們的力量最低限度或可做到以下之成績，亦可預卜？

第一，勝利後之中國佛教會，必較過去之中佛會有組織有辦法，各省各特別市分會以及各縣支會，必能於不久的未來（不必要五年）相繼組成。因種種外境所逼，和佛教本身之需要，也許各級佛教會於事業方面能隨時進展？佛教會只要能有一日組織健全，再發動各種應辦之事業——佛教文化社會慈善事業等，各地需要的服務人員很多，自在意想中？

第二，未來佛教的僧徒，如其不在本身佛教的事業方面——尤其是僧教育，不自行舉辦，則必然要受到社會教育界的人們窺視教產。兩三年前在大後方的各省縣，已曾發動過提取寺產補助教育費的風波，此事迄未稍息，近來尚聞江西各縣與浙江慈谿等地有此種案件云？我以為在五年至十年之間，各縣佛教會均應自辦小學，大寺與有力量者必能設辦中學，而將來所創設之中小學校既廣且多，其需要聘用的教職員則非常之多。

第三，佛教寺院向無系統，僧徒任佛寺住持者固步自封，全不以選拔人材為主，所以荆棘叢林中每多是羶羊。將來佛教會經過整理之後，各地佛寺最感苦惱者唯一就是人材的缺乏！而且抗戰勝利後之中國社會一天一天前進，在一縣為一寺住持的僧徒們若無相當的學識，如何能够應付一個社會的環境，這

一點普通爲住持者全想不到，全不自生慚愧，不知未來的僧徒必然的要受時代的淘汰！由此以觀，現前的在學或自修的青年學僧們，無疑的是不久將來佛教中新陳代謝的主持者！

第四，未來的佛教要想建立於新中國，一切的文化事業與社會事業，佛徒是要自動的或被動的去負一部份責任的。所謂適者生存，也是必然的趨勢，時代時時刻刻的向前進，實在不容許僧徒們往後倒退了。這一點青年學僧應該看清楚！因此之故，在目前，一班青年學僧應該如何自警自勵？在儲材時期應該要如何的用功，精進不息，廣求新知，以適未來的時代需要？

因爲青年學僧未能認識未來佛教的種種趨勢，所以釀成了兩種通病：一者是未得皮毛即好高騖遠，不求實學，不想深造，「書到用時方恨少」，一旦自己做起事來，方才感到半生不熟，知其一而不知其二，力能却有所不足。二者是得少便足而不安於位，求了幾年學，學程告一段落，有毅力者安居自修，尙知爲法目重，無定力者見異思遷，每欲改絃易轍。這兩種習病，我們希望青年學僧要從今以後立刻糾正。在僧教育沒有普及以及未曾擬定僧教育系統以前，希望在各學的和自修的青年學僧們能發足長遠心安心向學，光陰如黃金一樣，要加倍的愛惜，我們青年學僧所以需要求學，求得高深的學問，是爲的爲佛教服務，對佛教有所貢獻，並不是爲着別的！

青年學僧對於未來佛教所負的使命與責任非常重大，我們相信未來佛教的革新與建設，爲時已不遠，未來的五年至十年之間，必有多方面的發展，就是說經過破壞後的建設，一切的工作人員，皆需乎全國青年學僧的總動員。青年學僧們目前惟一的路向就是要求高深的學問——「發無上心」——「深入經藏」，以作負擔未來佛教的責任——「統攝大眾」的準備！

俱舍宗修行法畧說

梅光義編

俱舍宗修行法，爲四諦中之三十七道品。但其先尚有五停心觀，今先說五停心，次說三十七道品。所謂五停心者，一，爲不淨觀，作此觀可斷貪欲，淫欲重者更應作此觀，尤應觀對方所愛之人，令心生厭離，淫欲之心不斷，則死後其中陰身一心繫念所愛，遇緣即投入其胎中，故中阿含七法品本積喻經，佛有寧抱火燒之木坐臥，母抱女人坐臥之言（此對男子說也）二，爲慈悲觀，瞋心重者應作此觀，隨遇一人均作我之父母朋友恩人想，則縱有忤犯，亦可不生瞋恚之念，或默想衆生種種可憐，則慈悲心生，而瞋念自息。三，爲因緣觀，癡心重者可觀十二因緣三世相續之理。四，爲界差別觀，我見重者可觀五蘊十二入十八界，念我此身因緣和合而有，無有實體，則我見可除。五，爲數息觀，此觀對治散亂之心極有效驗，數入息則不數出息，數出息則不數入息，每數至十則更從一數起。密淨二宗每有用數息者，每一息念佛一句，則與俱舍無不同耳，修此觀者，可以由凡夫而得阿羅漢果，此不淨數息二觀最有力，爲佛法中之二甘露，可斷輪迴生死。又有將二四兩觀合併爲一而另立念佛觀者，念佛觀可斷一切煩惱。

但傳至後來，則於念佛法有二門：一爲持名（詳於阿彌陀經）一爲作觀（詳於觀無量壽經）當初淨土宗之初祖慧遠，在廬山之蓮社，念佛即是作觀法門，自宋以後，則盛談持名法門矣，所謂三十七道品者，即三十七菩提分法，菩提梵音，此譯名覺，分者因也。此三十七能爲覺因，故名爲分。又此三十七

種類不同，分爲七例，一四念住，二四正斷。三四神足，四五根，五五力，六七覺支，七八正道。一四念住者，謂身受心法，身等四法是所觀境，慧是能觀，慧與念俱，故慧從念稱爲念也，住者即是能觀慧，所住之境總稱念住，別言身者，五根四大精集名身，領納於境目之爲受，集起名心，執持稱法，二四正斷者，體一精進，義用不同分之爲四，已生惡法斷之令滅，未生惡法令永不生，已生善法修令增長，未生善法修令得生，此四功能斷自所除懈怠障故，故名四斷，三四神足者，神謂神通，妙用難測故名神也，即慧之用，足者彼之因也，體即勝定，由依勝定能發通故，故名神足，足雖一定，定因有四，故名四也，其四者何，謂欲勤心觀，四者是也，於境樂觀名欲，止惡進善名勤，定能攝心名心，於境簡擇名觀，此四非足，足之因也，四五根者，增上之義是根義也，由五能生諸善法故，故總名根，其五者何，謂信精進念定慧也，謂於三寶四諦等中能深忍樂，清淨之性，名之爲信，勇猛進修，目爲精進，於境憶持，故稱爲念，專注所緣，號之爲定，簡擇得失，故得慧名，五五力者，不可屈伏，故名爲力，即前五根據不可屈轉立力名，故瑜伽云，誰不能屈，答，此清淨信，若天若魔乃至諸煩惱纏亦不能屈，故名難伏，體即五根，更無別也，六七覺支者，覺者是智，支者分類，分類不同而有七種，名七覺支，其七數者，一念，二擇法，三精進，四喜，五輕安，六定，七捨，於境明記，名之爲念，觀察得失，故名擇法，熾然修善，號爲精進，於意適悅，故得喜名，調暢身心名爲輕安，專注所緣，故名爲定，遠離沉掉，平等寂靜，目之爲捨，問曰：擇法是慧，可名覺支，餘非慧收，何得稱覺，答，念支者即是覺法所依止

故，擇法者其自體即是學故，精進者即是覺之出離支故，喜者即是學法之利益支故，輕安定捨此三者是覺之無染支故，是以雖非是慧，亦可總名覺支也，問曰，何故此一名無染支，答曰，貪重爲因能生諸染，輕安正能治此貪重，是故輕安名無染因，由體定故方能離染，故定即名離染所依，捨正除染，即是無染之自性，故此三種得無染名，七，八聖道者，契理通神，目之爲聖，運載遊履，稱之爲道，其八者何，謂正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念，正定，正見是也，籌量義理名正思惟，語離四非稱爲正語，身遠三過名爲正業，無漏身語離五邪念，名爲正命，修善斷惡有勝堪能，目爲精進，明記所緣，稱爲正念，攝心不亂，號爲正定，推察諸理，故名正見。以上乃俱舍宗修行法之略錄者，若欲詳知，應讀瑜伽師地論。

贈蔣主席

錄舊作

太虛

黨國安危繫，青山未是歸，出曾驚鬼侮，退豈貼人譏，此日藏雲豹，他年縛海稀，大雄能大忍，莫使素心違。

民十六秋，蔣主席倦勤，邀余雪竇晤談，曾贈此詩，日本海稀今已縛，喜而書之。

贈別第君先生

黃懺華

墮甌不顧去如飛，去看南山冷翠微，欲問歸途何處是，願君往扣釋迦扉。

阿含講要

印順

第十講 因緣

上來所講都是偏於事相，現在要講到理性方面了。先講「因緣」。我嘗說：佛法的重心在求因。經中說：「有因有緣世間集，有因有緣集世間；有因有緣世間滅，有因有緣滅世間。」意思說：世間所以有生有滅，都是由於因緣。因緣二字，不必折開說，每一法的生起，所需具備的某些條件，凡是能够作為生起此法的原因的，就叫做此法的因緣。就是每一法的否定——滅而不存在，也不是自然的，還是需要具備種種障礙，破壞的條件，這也可說是因緣。佛教主要在說明人生世間是什麼，因而引導人生去怎樣行。人生現有苦痛困難，要追求苦困的因；知道苦困的因了，還需要求得對治此苦困的方法。如人害病求醫先得知其病因，然後再繼之以藥治，因此學佛者：有首先推究因緣的必要，知道了某法之所以生，或某法之所以滅的因緣條件，然後能控制它，使應生者生，應滅者滅。本來人類文化的開展，都是由於追求因緣。如人冷時，有求暖的要求，於是發現生暖的方法。一切知識，無不沿著從果求因而得來。不過因緣的意義深細；并不如是簡單。在印度，佛未出世以前，有許多外道，他們也講因緣或因果。但以佛教的眼光看來，他們所講的因果和因緣，都是不正確的，佛法稱他們為「邪因」或「非因計因」。還有一類人，因自己的觀察不够深刻，找不着世間所以生滅的必然的因果關係，於是就以爲世間的一

切現象，都是無因的，是偶然的。他們不承認因果關係，雖也另有他們的道理，但畢竟是錯誤的。這種無因的外道，還容易對治；最難得對治的，要算那非因計因的「邪因緣」了。因爲看起來他們也還在講因緣。我們如分不清楚邪因與正因的界限，有時就會誤認邪因爲正因。因此，佛教在經論裏，對非因計因的外道們，辯論駁斥不遺餘力。一般的邪因論者，說起來種類很多，現在只舉二種來說：一，「宿作論」，也可以名爲宿命論。這種主張的人，他們也說由過去的業力感得今生的果報，但他們以爲世間的一切，無不是由前生業力感招的；對於現在人生的努力價值，也即是把現生的因緣力，完全抹殺了。這宿命論的思想，在佛教裏常常可以見到。若真的把世間一切現象，都以爲是由前生鑄定的，那就成了外道了。佛教雖也說由前生的好惡行爲，影響今生的苦果樂果；但更注重現生的因緣力。如小孩出生以後，身體是健康的；後來因爲胡吃亂渴，以致生病死亡，能說是前生造定的嗎？如果可以說是前生造定的，那麼強盜土匪無理劫奪來的財物，也應說它是前生造定的福報了！那家財萬萬的人，任意揮霍，以致傾家蕩產，也能說是前生造定的嗎？佛教的正確因緣論，是極端反對這種抹殺現生的努力而專講命定的。佛教教人重視現在的力量；人生的總報——人身，固是由前生的業力所感招的，不能用一種努力把人的總報體變爲不是人，可是生出此總報體以後的事，決非一切必然，大有照着自己的意志去選擇的餘地。一切環境上的惡劣，都可視人的努力如何而轉變的。只要是人類彼此間能够負起道德上責任，不論是什麼事，都可由此生的努力而轉變過來。佛教與宿作論的不同，就在重視現生的努力與否而定。

二、尊祐論，這種思想，是將人生一切遭遇，都歸結到神（上帝）的身上。說世間的一切，不是人的力量所能奈何的，要在我們上面的上帝，他纔能有這種力量，安排創造世間一切。對於這種尊祐論，佛教更是極端排斥，毫不妥協。因為世間的一切，有好的，也有壞的。我們的好壞，如完全出於神的意旨，即否定人生，這實在是莫大的錯誤。一個人不自己去努力，只在上帝面前禱告，或是許許願心，結果要達到的目的，必然的還是達不到。佛教否認任何能够決定一切的神——主宰。人世的好壞，不是外來的，須由自己來決定自己。以上所說的這兩種思想，在佛教的長期流變中，有許多學者，又將它混在佛教中，我們必須把它清除出去。除此兩種思想以外，有的也談因果，也注重自作自受，但還是錯誤的。像印度持牛戒狗戒的外道們，以為在現生中多吃些苦，未來能得樂果。其實，苦是冤枉吃的；因為持牛狗等戒，與自己所要求的未來目的，毫沒有一點因果關係。由此看來，一些人表面好像是在談因果，講因果，究其實，則不是邪因，就是非因計因。如人生病，宿作論說，是前生注定的；尊祐論說，是上帝的懲罰，唯有祈求上帝；有的雖說病是人的身體失調所致，可以找方法來治，但不認清病因，不了解病性，不以正確的方法來醫治，以為胡亂吃點什麼，自己的病就會好了。這不但是不知因果，說起來實在令人好笑。所以，佛教說世間的一切現象，無不具有因果性的。但須求得其正確的必然的因果性，不可籠統地講因果，佛教所講的因果，範圍是很廣泛的。世間的一切，雖都在因果法則中，而佛教所重，則在人的思想與行為，在指導人生該如何去做，而且還要做得好。小之自己得到安樂解脫，

大之化令世間都得到安樂，得到究竟的解脫。

我前面曾說：佛法的重心在求因，現在提出三點來討論。一切現象為什麼要如此，必有其所以如此的因；整個佛法的高深學理，也可說是由推論因緣而開發成的。佛在世時所談的因果，比較是含著而樸素的。後來的學者，根據佛意去研究，開展為三條。三條都是因緣論，一條比一條深入。一、果從因生：凡是一種結果，決不會是自己就能如此，必須是從因緣而生，在一定的條件和合下，纔有法的生起，這是佛教的基本觀念，也就依此來對治無因或邪因論。如見一個樹菓，即知是由某樹而生，決不是從空而生，這就是因緣。因緣是很複雜的，必需是種種因緣和合纔能產生出來，其中有主要的，次要的。依佛教的看法，凡是現實的事情，都必有其自，偶然而有無因而生，在佛教裡是不能存在的。

二、事待理成：這一條比第一條要深刻一點，現實的一切事象，固然有其因果，但在因果裡面，還有其更深刻更普遍的一層。為什麼從某因必生出某果，在其中必有某某必然生某的理則，世間的一切，都循着這必然的理則而成立，此是屬於哲學的。不過原始佛教不大稱此必然的理則為理性，而名之曰法。法有軌律的意思，經云：「如來出世，若不出世，諸法法性，法住，法界安住。」這種本然的，必然的，普遍的理則，佛典裏名之曰法。（是否離具體的事象而存在，又當別論）舉一個明白的例子：經說「生緣死」，這生而必然有死，就是一個本然的心然的普遍的原理。生者必死，不是說生下來立刻就死，有的長經八萬大劫，有的朝生而暮死，雖時有延暫但生則必死的這一原則，誰也逃脫不掉，為什麼必要死呢？就因為是

有生故。有生就必然要死，這就是宇宙人生的一條必然的道理。儘管生了，以後活幾天幾年幾十年，幾百年而暫時不死，儘管是果從因生的事象，生法各有不同，死法也各有不同，但此人彼人，此地彼地，此時彼時，凡是有生的都終必歸於死，這是一切時地人的共同理則。若無此必然的普遍的理則，那就這人死，那人可以不死，前人死，後人或可不死；未來事即無法確定其必然如此，即不能建立必然的因果性，然而無一個能夠逃脫這一理則的。這僅是一個例子，一切事象因果的所以必然如此，都必有其必然性，一切事象，即是依此必然的理則而生滅。這必然的普遍的理性，即事象所依以成立的，也即是因緣。

三、有待空成，這一條更加深刻：果從因生的事象，及因果必然的理則，都是存在的——有。凡是存在的，就必是依空而立，現象之所以有——存在，必然是依於空，纔能顯出此有——存在來。不管是存在——有的理則也好，現象也好，都必依其否定實在性的意義而成立。即是說：如不是非存在的，即不能成爲存在的。舉一個近似的說明：如造一間房子，房子的有——存在，是從種種的因緣合成，這是果從因生。房子必有其可能成爲房子的基本原則，如違反房屋的原理，即不成其爲房子，這就是事待理成，如該處已有房子的存在，第二間房子就不能在同一個空間上建立，因爲這顯現爲有，就必需是有依的空纔能成立的。又如有，最初必然是沒有，纔能以衆緣和合而現起現象的有；有了，終結也必歸於空。本無今有，已有還無，可見當其存在時，實在僅是假合的存在，不離否定存在的空，如離却非存在的空，有是不空的實有，有——存在者即不

能有此從無而有，有而還無的現象。這樣一步一步地向前推，就發現了這最高的最普遍的不擬有的空。

佛教因緣論的三條，主要的在第二層事待理成？如上面所說到的「有因有緣世間集，有因有緣集世間，有因有緣世間滅，有因有緣滅世間。」這幾句話表示了兩方面，說明世間集的因緣，佛教名曰緣起支性；說明世間滅的因緣，名之曰聖道支性，經裡每以「法性法住法界安住」，說明緣起支性。緣起支性就是十二有支，主要在說明世間染因染果相生的理則。聖道支性，就是八正道，要想到超越世間染淨的清淨法，必需依此爲因緣能實現，經中，以「古仙人所行道」，說此聖道支性。即要達到清淨解脫，不論是大乘小乘，此八正道是必經之路，必須依此軌道去實行。上面所說的緣起支性與聖道支性，是因緣中最重要的，也可說是佛教中的兩大理性。佛教中的大衆與分別說系，都說此緣起支性與聖道支性，是無爲，就因爲這兩大理性都有其本然性，普遍性，與必然性的原故。至於說是無爲，雖尚有可研究的地方，但他們能重視此佛法的兩大理則不專在差別的事相上說，可說是有他的獨到處，這兩大理性，都是說因緣，緣起支性是說明雜染法的因緣，聖道支性是說明清淨法的因緣。「因緣」即總括佛說的一切。一切法無不是因緣而生起的，雜染的因緣法則，經中特別稱爲「緣起法」，依此生起的當然是苦痛，釋尊所說的緣起，有他的深義，是不通於清淨因緣的。依於清淨的因緣——聖道支性法則，所得的果是清淨的出世的。佛教並不是泛談因果，是要在染淨的因果現象中去把握因果的必然性。這因果必然性，就是佛也不能使它改變，成佛也只是能够悟到此必然的理則，依此清淨的必然因緣去實行完成。所以，不但因緣，是要有正確的因緣，並且由此而發現兩大理則——雜染的與清淨的。佛教提供了一種必然的理性，由此而指導人生應如何去實踐，捨染從淨。學佛的人，能够確認此必然的理則，即是得「法住智」；進一步的實証，即是佛教中所說的「見法」了。

法相唯識學的歷史發展

世光

——印度所傳——

佛陀的正法之流通應着人海思潮；在印度經過了千五百年的演變和發展，流布到世界的各個角落裡，經了許多的波瀾起伏終成爲現實的人間的最高文化的佛教。這崇高龐大的洪流策源印度；由釋迦牟尼佛體悟了宇宙人生的真相，證得了諸法實相的究竟，爲了大悲心的激發，不肯獨善自私願把這靈觀地軌繫地世界化爲清淨的樂園；使衆生從黑暗的開始達到光明的究竟。本着大慈大悲契理契機的原則依着種種的權巧方便，對象着不同的機類，而說種種教法，衆生迷執了我與法我便拿空來破除，若著了空見便又拿非空非有的中道妙義來對治，他在一生中說的法很多，綜合的說來總不出『有，空，中，』的三個時教，最初因爲一般凡夫不知無我的理趣，遂在一切的事理上計執有個主宰的實我；因此造諸惡因隨入生死。佛陀憐憫在鹿野苑等處說一切法無我義，如四諦，因緣等，這是第一時期的「我不法有教」。然而衆生將這法聽的多了，便覺得有個可修可証的實有的法可執，於是佛陀進一步說諸法皆空的道理，如說空，無爲，等法，使聽者捨去執法實有的錯誤，這是第二時期的「諸法皆空教」。可是衆生在諸法的實性事理上，以爲一切皆無遂墮入空見裏，故佛在最後說非空非有的中道教理，以諸法唯識，三性，三無性的妙義，破除那些執空的偏見。這是第三時期的「唯識了義的中道教」。以上諸義皆出自解深密經，故法相唯識學原爲佛說，六經是其根據。斯後彌勒等菩薩

著十一論，發揚光大，成立學派，發軔於印度宏傳到中國及各地，按它底發展的經過劃爲數期：

一，法相唯識學胚胎時期

唯識學爲說明一切法都無外境，唯是識變的學說。溯其源流實爲一切智者證得諸法實相之釋迦牟尼所說，在昔時印度宏揚唯識的祖師們說到唯識的起源所依據的教典必定先要舉出佛所說的六經（下列表明）是唯識的源泉，到佛入滅以後，因爲沒有人專宏唯識，把這殊勝高妙的學理，弄得無聲無息。然而聖言不墜終有重光的時候，到佛滅度九百年時大約在西歷紀元四世紀前半，有無著等菩薩出興於世，廣宏此學，關於法相唯識學的著述，精研撰作，將埋沒黑暗快到千年的唯識學說，盡力闡揚，若旭日東升而光芒萬丈，普映全球。稽考這學說的起因前已略說見解深密經且再將成唯識記辨時會一文錄於下：

「如來說教，隨所宣機，有三品不同，教遂三時亦異……故大慈宗初成道已，仙人鹿苑轉四諦輪，說阿笈摩除我有執……而於諸法迷執實有，世尊爲除彼法有執，次方靈鷲說諸法空……所謂摩訶般若經等，……便撥二諦性相皆空，爲無上理，由斯三聖，互執有空迷謬說興，未契中道。如來爲除此空有執於第三時，演了義教，解深密等會說一切法皆唯有識，心外法無破初有執，非無內識，遣執皆空，離有無邊正處中道。」

由此可知唯識學在佛陀第三時教中，已啟發端倪了。茲將六經列舉作証表示於下：

識學的開宗確是他二人的功勳了，要稽考他們怎樣就高舉了唯識學的寶幟義旗，是值得研究的問題。這裏要把直接傳承師資說明；他們的思想是由彌勒菩薩授予而激發起的，必先將彌勒的履歷，學說，著述，略示梗概：1. 彌勒菩薩。唯識學成立時期的中心人物可考者，有彌勒，無著，世親，師子覺，親勝，火辨，且先述彌勒的平生。彌勒是紹繼釋迦一生補處的菩薩，現居觀史多天，即知足天，釋迦說法時彌勒是最優秀的學生，所以在許多經籍中常看到他的名字，向佛請問法要，佛當時爲給他交付教化娑婆衆生的責任，將來繼承他的法位，曾向教化的大法會上說過彌勒上生及下生經。但他自己的道德和學問也有極高深的造詣。他的名叫阿逸多，姓彌勒（譯慈氏）他的傳記在經論裡也不詳細，且將西域記七卷中的一段寫出：「昔者如來在王舍城，告諸苾芻，『當來之世此瞻部洲，土地平正，人壽八萬歲有婆羅門子慈氏者……當捨家成正覺，廣爲衆生三會說法……度我遺法之徒，然後乃化同緣善友』。是時慈氏菩薩聞佛此說從座而起白佛言：『願我作彼慈氏世尊。』彌勒八姓中慈爲一姓，氏爲氏族，曾當皆生此種姓家，故以爲號」。在彌勒上生經裏，佛也曾說過。再窺基法師的成唯識述記中的幾句引來：「佛滅度後九百餘年，受無著之請下降於中印度之

阿輸陀國說瑜伽論等，是爲成立唯識學之嚆矢。」彌勒菩薩的學術思想都在他的五部傑作裡，通稱瑜伽等五部大論，他可以說直接受了佛陀的指示，承受了佛的唯識學說。佛曾在解深密經的說法會上端給彌勒這樣說：『我說識所緣，唯識所現……無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現』。在這幾句話裏就可知道他們是直接承受思想的師資關係了，並且彌勒他是佛的忠實學生。後來在他自己的大作瑜伽師地論的七十七卷裡將佛授他的解深密法會上的言訓他原原本本的復寫在自己的書裏面，在這書的五十一卷他更有廣深的發揮；

如說，『阿賴耶識：是一切雜染生起根本，所以者何？由此識是有情世間；世間生起根本，能生諸根所依處，及轉識等故；亦是器世間生起根本，由能生起器世界故；亦是有情互起根本，一切有情相望互爲增上緣故。』在他的辨中邊頌中也這樣說：『識生變似義有情我及了，此境實非有境無故識無』，其他論裏的因未曾詳閱並不在案首不能參考只付諸闕如。

唯識論的著述；唯彌勒，無著，世親稍多，師子覺唯存雜集論十五卷，親勝，火辨二師除唯識三十頌釋論外，皆不可考，然前者復有中國與西藏之傳說歧異，（考藏傳如瑜伽中邊現觀莊嚴大乘莊嚴法性），今僅述中國所傳，並只限唯識方面的論典，其他著述皆未臚列，且表彌勒的唯識論如下：

論名作者

譯者

支

數

備

瑜伽師地論……慈

氏……玄奘法師

根本支

此論以五分成立（一）本地（二）抉擇（三）攝釋（四）攝異門（五）攝事。

大乘莊嚴頌……同

前……波羅頗密多羅

莊嚴體義支

此論爲瑜伽菩薩地羽翼獨被大乘。

分別瑜伽論……同

前……未來中國

攝散歸觀支

辨中邊論頌……同

前……玄奘法師

離僻處中支

此論七品：即相障真實對治分位得果無上乘。

2. 無着菩薩，無着是位登了初地證法光定有大神通的菩薩。在佛滅度九百多年間，誕生在北印度的健駄羅國的布路沙城裏；他的父親是婆羅門種名矯尸迦，生他們兄弟三人，無着居長，世親是二弟，比鄰持跋婆或叫師子覺爲小弟。無着最初在化地部出家受學；因他是大乘根性，故對自己所學的多不滿意，後來遇到一位有學德的羅漢給他傳授了小乘的空觀法，他還覺得不究竟；他一方面極力修持定功，一方面奔走參訪善知識。後來到中印度的阿踰陀國修學教化，使他的定通力，上昇兜率陀天，親近彌勒諸問了許多的唯識道理，彌勒將自己所學得的瑜伽等諸多妙理如獅乳瀉瓶教給無着，他隨有所得，還下界來給一般學法的人說法相唯識理，在當時中印阿踰陀國的佛教徒們和他的學生，都不肯信服這一回事，於是他決意請彌勒下阿踰陀國來爲衆說法，彌勒受了無着的求請，果然下降到阿踰陀國瑜伽大講堂來說法。經過了四月夜講說瑜伽十七地等五部大論，當時隨是無著與衆人同聽，可是唯有無着能看到彌勒，親近聆聞，其餘的人因爲未得定通皆不能看到彌勒的化身，只有遙聞其法音而已，在白晝裏無着更爲其餘的人復講彌勒所說的法要；因此大乘唯識教才得到當時教徒們的信仰而廣傳於世。他晚年遊化中印度的橋賞彌羅國宣揚唯識著顯揚聖教論及攝大乘論等，享高齡百歲以上比世親早圓寂二十五年。次說他的唯識學說。

他承受了彌勒的唯識思想，更厲精抉擇發揚光大：依阿毘達磨經攝大乘品，造攝大乘論。這論可說是他學說思想的中心是最成功的作品；試錄幾行以知端倪，論說：「何者依他起相？謂阿賴耶識爲種子，虛妄分別所攝諸識……如此諸識，皆是

虛妄分別攝，唯識爲性」，此是說明因緣所生的依他起法，皆是識所變現的識作了一切法的根因。他恐怕別人不信這種道理，將識變的深義拿夢作譬喻：「又此諸識皆唯有識，都無義故，此中以何爲喻顯示？應知『夢』等喻顯示：謂如夢中，都無其義獨唯有識；雖種種色聲香味觸，舍林地山，似義顯現，而於此中都無有義。由此喻顯，應隨了知一切時處，皆唯有識」。爲成立唯識性，他說：「復次云何安立如是諸識成唯識性？略由三相：一由唯識無有義故。二由二性有相有見二識別故，三由種種，種種行相而生起故」。由此三文可見學說之一斑矣。

無著的著述很多，概以法相唯識爲主，且就十一論裏的三種唯識書舉出：（一）顯揚聖教論；玄奘譯有二十卷（二）攝大乘論有世親及無性的釋論，玄奘譯本論三卷，釋論各十卷，異譯：有真諦及佛陀扇多，達摩笈多共有四譯（三）阿毘達磨集論：有釋論師子覺造，玄奘譯十六卷。無著的書共有十餘種餘未錄。

3. 世親菩薩大概承受無著的思想最著名的有兩人，一是師子覺，一是世親，世親的德學也是極有造詣的。所謂「位居明德道鄰極喜」的菩薩。他徧通諸部，博綜三乘，初在薩婆多部出家，因爲要到迦濕彌羅國留學，深攻毗婆沙論，遂從當時有宗泰斗悟入羅漢學，既通達後得碩士學位，返回本國將所學得有宗教理，給學徒及餘人講說，每天講畢毗婆沙論，將所說義作成一頌。這樣的積了六百頌派人送給迦濕彌羅的諸毗婆沙師，他們看到這樣精微綜博的大作，真是皆大歡喜，以爲世親回國廣宏他們的學說，其中有悟入羅漢已得定通知世親拿經部的教理暗地裏駁斥有宗，將這事講給衆人，衆人都曉得了，其中的祕密，而他們感到這弟子簡短義深不易了解，大家議定懸

貴重金請世親作釋，綴成長行，世親接受了他們的聘書，從事作解，他對於教理上並沒有朋黨的觀念，述說到一切有的道理的破綻與歪曲，拿經部的正義來補充和敷正，作釋論完畢，遣人送給迦濕彌羅諸大論師，他們看到這樣的攻擊，才知道自宗被人所破，感到萬分的憂慚與恐懼，衆賢師又開會議準備反攻，作俱舍電論，破俱舍論。世親以後接到俱舍電論後，知道是彼此是開意見反而歪曲了真理，則置之一笑，將俱舍電論的名義，改成順正理論，這是他一生中作俱舍論的一段希奇因緣。他還有幾次人所罕聞的勝事，他初住在健陀羅國，跟如意論師讀書的時候，他的老師以競名見忌於其國的超日王，國王很不高興，常嫉妒他，教他和有勝名的外道一百多人辯論，國王作証人，因為和他平日有私恨故意判他爲失敗爲輸敗，他慚愧的氣恨不過自己嚙舌而死，臨死時遺書勸誡他的弟子世親道：「黨援之衆，無競大義；羣迷之中無辯正理」這幾句話裏看出他冤屈地呼聲充塞了天地的光芒，後來超日王死了新日王續任信仰佛法皈依世親，世親請求國王，願與外道對辯；結果把外道辯得一辭不出，盡抱頭鼠竄，他造了勝義七十論，破邪申正，這是他沒有歸信大乘以前曾作的學說論戰。傳說他到了白髮漂蕭老年的時候，把前事忘失了，猶請別人給講他少年的趣事，他自己聽得樂味津津的不由神往啊！他既通達了大乘諸部教義。而不信大乘，常破斥大乘爲非佛說。他的長兄無着，知道自己的弟弟聰明過人，識解非凡，恐怕他寫文章毀謗大乘，造了口業致招惡果，想引誘他歸信大乘；那時世親住在北印度的健駄羅，無着住在中印度的阿踰陀城。他藉「害病的緣故，把世親招回來，他先使自己的使者和弟子前去歡迎。到就伽河畔適

相會遇，舉手加額互問寒暄後，就安住在河畔的一個廟宇裏。在當日的夜晚裏世親想到長兄的病勢，爲學修佛法聽零異地，舉目無親的苦痛，激起了無常的遐思。到了夜闌人靜四壁蟲聲唧唧的時候，忽聽到朗朗的經音送進戶牖來，他凝神屏氣的靜聽，披衣推開窗櫺窺瞧，才曉得是無着的弟子，就是來迎接自己的那個人，朗誦華嚴經十地品。他開了已後追悔浩歎爲學奔走多時妙法半句未聞，次日見了長兄病勢沉重，尋問病因，他的哥哥說：「因爲你不信大乘佛法，常加毀謗，謗法的罪惡應墮何獄，弟能曉得嗎？我因你造了惡當受苦報無法解救鬱悶在心，積成了氣病」。世親聽了這番話，自想自己曾毀謗大乘的罪惡太重了，一時良心發露，覺得謗法的罪源皆發自舌頭，急忙拿起鋒銳的利刀要把自己的舌頭割下來，懺悔前罪，將要動手了被無着上前一把拉住，將刀奪過來勸道：「世界裏那有這樣的傻人，你雖以舌尖謗了大乘法，難道截了舌頭就能把罪消除了嗎？應再利用這舌頭來讚揚解說大乘補過自新，」重重地責斥了一番。於是世親五體投地向長兄諮詢大乘教理，無着見他回心轉意心中大喜，給他善巧解說，傳授十地經及攝大乘論，教他作這兩書的解釋。世親聽了兄命，篤志宏揚大乘唯識及其餘的教法。著述有五百部，曾未信大乘前作過五百餘部小乘論，合起約有千部之數，當時人稱譽爲千部論師，或聰明論者。他後來作的唯識二十頌專破外小，申唯識義，又造三十頌建立唯識宗義，稱爲高建法幢支精深奧博所謂「萬象含於一字，千訓備於一言，道超羣典，譽光衆聖」，這可見他的偉大了。

世親平生最成功的唯識作品要算唯識三十頌了。其次二十頌及五蘊百法也是很重要的作品。唯識二十頌是以七個問難來

組織成的，申大乘唯識義：『安立大乘三界唯識，……內識生時似外境現，如有眩醫見髮蠅等，此中都無少分實義』。在唯識三十頌裏說：『由假說我法，有種種相轉，彼以識所變，此能變唯三』。又說：『是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無故一切唯識』。又說：『由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生』。

(一)唯識三十頌：在印度有丁大論的解釋，玄奘法師譯到中國來，將各家的釋論揉成一部名成唯識論，有十卷。以相

、性、位三分成立唯識。博大精微，法相唯識於斯爲觀止。(二)二十唯識頌：這論玄奘法師譯的一卷。併有真諦譯的大乘唯識論一卷。內容以答外小七難破心外實境而明所變，成立唯識。(三)五蘊論：玄奘譯有一卷，內容以五蘊攝諸法平等，以無我惟法，破除一性，受者、作者、等我。(四)百法明門論：一索獎師譯，以識攝蘊唯識獨尊，以五位事合成百法，攝一切法盡，百法唯心色等五位，五位唯一識。還有其他著述及唯識典籍，繁而不叙。(未完)

最後勝利呈院部及軍政長官 空也

空前浩劫肇倭奴，水火軍民最可虞，倚仗羣賢與義伐，贊襄元首樹宏謨；功垂竹帛邦家慶，戰復河山品類蘇，躋世大同修德業，五洲何處不膏腴。

別重慶

李子寬

川江霧歛水茫茫，萬里歸程一葦航，轉眼遠離巴子國，舉頭遙望楚人鄉；紛紛伏莽猶堪慮，處處瘡痕自可傷，誰爲子遺療疾苦，虔心我欲叩醫王。

著僧履句

李子寬

伽藍小住憶南海，北地求經藏故鄉，(龍藏全部請存應城壽寧寺)東歸

先得著雙履，(衣物盡失只剩僧履一雙)，尚有袈裟在西方，(六十生日大師賜黃

綾僧服一襲尙存重慶)

兩謁大師不晤

葉密峯

江城木末晚霞天，兩叩禪扉未遇緣，寺院鐘聲清肺腑，關山鼓角壯心弦。宗風此日嗟淪喪，貝葉當年早乏傳，遙望白雲飛片片，淮南雞犬興悠然。

冬日書懷

李子寬

蕭然屋絕羃塵，靜坐凝神念不生，黃犬多情來就我，白梅有意笑迎春，遭艱始覺平爲福，安宅常期德比鄰，更趣菩提尋善友，日思無著與天親。

大師將以大醒法師主雪竇寺

詩以贈之

李子寬

應夢名山事總賒，老師一鉢走天涯，從知布袋經行處，即有慈雲法界遮，雪嶺飛來千丈瀑，珠林開遍四時花，寺前景物都含笑，賢聖師徒今到家。

讀「人類精神上的病象」

映平

關於寂滅

東方文化第二卷第一期有何魯之先生「人類精神上的病象」一文。指出人類精神上的病象，有昏沉，寂滅，偏感，玄虛的四點。作者用意極善，以就任何觀點言之，此一問題，實不容忽視，人類有了精神上的病象，一切意志，都爲它所左右，一切活動，都成了它的奴隸，實在是人類最大的損失。我們要做個崇高偉大的完人，必先廓清這頑迷意志的毒菌！不過，作者指出的四種病象中的「寂滅」，其含義是否如何先生所說，與是否是人類精神上的病象，是值得商討商討的。

作者說：「以上這一大篇文字，只在說明佛教在印度的前後情形和佛教之所以產生及其思想的主旨，尤其是最後這一點是本篇所最注重的」。

然而作者所最注重的一點，偏偏弄得一片模糊，亦就是最錯誤的一點。

如說：「所謂涅槃，即人的心靈完全貫通於神靈之內，不生不滅，即佛自証境界」。

這就顯示出作者對於「寂滅」認識之錯誤的觀念了。既知道涅槃是「佛自証境界」，又說人的「心靈」完全貫通於「神靈」之內，這話怎講？佛陀是人，以人的心靈而自証，那裡會跑出一個「神靈」來呢？且作者明明說：「所謂佛陀……即謂自覺以明悟本性，覺他以超度衆生，最後達到覺行圓滿的境

界，所謂涅槃」。作者又明明知道釋迦牟尼，是仁慈清淨的聖人，那麼，作者這個「神靈」究竟來自何處？毋妄穿鑿：神靈自神靈，涅槃自涅槃，與其解說不當，還不如不說爲是。

又說：「但其究竟目的，仍未免偏於出世，所謂入於寂滅無爲的妙境，『求其所謂清淨寂滅者』，這似乎違反了現實人生真義，這似乎抹煞了目前的現實」。

作者這種「似乎」的見地，的確只是「似乎」而已。一定說佛的目的偏於出世，却也不然，佛教的經律論三藏裏，從來沒有說過有不在人間完成的佛，何況佛陀教誡弟子普爲一切有情而學，所謂爲利衆生願成佛。作者自己也說：「自覺以明悟本性，覺他以超度衆生」。假定說佛陀真的偏於出世，那又何必覺他而利衆有情呢？同時，作者也說「釋迦志在超度世人，脫離苦海」，「恨婆羅門教專制壓迫，頓生起矯正之心」，「而釋迦不畏強禦，獨力與之搏鬥」，「釋迦認爲，……實非解脫之道，遂一反婆羅門教之所爲，一以慈悲忍辱爲主，排斥階級制度，倡導平等主義」，這種慈悲忍辱的心懷，大雄無畏的言行，不但不但是違反現實，抹煞現實，簡直是打倒專制消滅階級，倡導平等主義的世界史上第一位先覺導師。

佛陀感覺世間的人生痛苦，誠如作者所言，然謂違反人生抹煞現實，則不然。佛陀敏感世間諸苦因而厭世，即知「凡受皆苦」。人生有種種缺陷需要改造，所以不滿現世思以改善，因而厭患世間的罪惡痛苦，這是人生厭苦求樂的覺性，人同此