

《華嚴宗》 第十六講



羅時憲先生講授

(疏曰：)「(其猶波無異)水(濕)之動。故即水以辨於波。其猶」，即其、即它，即是那種真心和現象那種關係。那個其字是指真心和現象那種關係，猶如水和波的關係一樣。水就用來譬喻這個真如，「真如本性」，波就用來譬喻這個萬象，那個「波無異水之動」，所謂「波」者，不過那是那個水「郁動」(活動)而已。水動就成波了，然則所謂「生死輪迴」者，就是你這個真如的「郁動」(活動)而已，水無異。「波無異之水之動」，所以不用說離開那個波，而去找水的。「故即水以辨於波」。

即就做，所以我們就在那個水裏面，我們就瞭解到，知道水是會生波。「水無異動之濕」，又可以，有人說這個是一個濕字。有人說這個是波字，有本是這個波字是濕字。「水無異動之波」。應該是波字對。那個本體就用來譬喻水，水用來譬喻本體。這個本體就不二於現象界。本體就是現象界的本體而已，即是水就不異於「郁動」(活動)的波。那個「津」字應該是那個波字，或者濕字。應該(是)「波」字，「故即波以明於水」。在那個波裏面，我們就瞭解這個水了。不用離開那個波，去找尋那個水，不用離開現象界去找尋本體的。

那所以他華嚴宗，不只華嚴宗，連唯識宗都是這樣。那個本體就在現象界的裏面，有現象界之處，就是有本體。並不是本體就是前台，不是，那個本體就在幕後，那個現象界就在前台。在那個台前，那如果你說現象界就在台前，本體幕後，就變了本體和現象就兩端了。不是，即是一樣，水和波的關係。不是幕後和台前的關係。那個「是以」，「是則動靜交徹」。「真俗雙融」。「動」就指現象界，不斷變動的；「靜」就指不變的，寂寥的本體界。並不是兩件事，交徹，互相。「徹」者通也，互相通的，交徹。「真俗雙融」。「真」者本體，「真諦」是指本體。「俗」者就是「世俗諦」，就指現象界。雙融就互相融和的，不是敲成兩截的。既然是如此了，再推進一步，將那個理論再推進一步，生死涅槃。眾生就生死輪迴，佛和羅漢就證得涅槃。所謂涅槃，不過是本體。所謂生死輪迴，亦不外是本體所顯現的現象。

那現象與本體，也都是那堆東西。生死與涅槃「夷齊」，「夷」者平也，「齊」者齊一，即是平等、平等。生死與涅槃在這個理論來到講，是平等的。生死即涅槃，生死之體就是涅槃；涅槃之用就是生死了。平等的。即是在這一方面來講，是平等的。「同貫」，「同貫」者亦是貫通。相通的，生死涅槃相通的。就在「生死」裏面，我們體會到那個真心，我們就可以證得涅槃。不是說要撇離生死，跳出生死之外，去找尋這個涅槃的仙境的。他說本來就是這樣的，這種道理就是真理了。

佛就證、體會到這種真理了，就說法講給別人聽。所以佛一成佛之後，就講《華嚴經》。《華嚴經》不外顯現這種道理給眾生知道的這樣。不過，那些眾生，有很多(的)染污性太重，佛不能不降低那個格調來講給小乘法。就於是講那些甚麼？《阿含經》講「有」的，等到那些眾生瞭解「有」了。那麼這些「有」的，就(是)「小教」了。就於是引渡他入大乘，那就於是說那些初級的大乘了。就於是說一說唯識，和說一說《般若經》的這些。這些這樣的，那些大乘的「始教」。等到那些人瞭解大乘的「始教」，就跟他說高級一些的教了，就是「終教」了，好似《(大乘)起信論》這些這樣的。「終教」那些他還有執著」，都還有仍然，有少少執著了。於是，就再講一些「頓教」，「頓教」。

《維摩經》系統是講「體用不二」去講。到最後，然後，「即體即用」了，這套了。這一套，「真俗雙融」這套，圓到極的這套，這個所謂「圓教」了。佛不外這樣的，如果眾生肯依「小、始、終、頓、圓」而一路的進修。最初就修「小(教)」，後來「小(教)」就瞭解了，就修「大乘始教」，「大乘始教」瞭解了，就修「大乘終教」的道理，再「終教」，進一步修「大乘頓教」的道理，到最後「事事無礙」、「體用無礙」，「圓教」了。這樣，由「始」那條路走向成佛的大路了。應該就如是，他說但是可惜那些眾生，無始以來，那些染污的性太重了，就變了就很執著，就搞出這麼多爭論了這樣。

下面的那句，「但以如來在世。根熟易調。一稟尊言。無不懸契。」他說但是因為，「以」是因為。如來，釋迦牟尼，「如來在世」，還未涅槃的時候，那時的眾生。那個根性，那些善根很成熟，所以很容易調伏的。佛一說法，一教他，他即刻能夠調伏那些染污性。而修，向着正法來到修行，「易調」。而且很快由小乘趨向大乘，那些「漸教」，「漸根」就由小乘趨向大乘。那些猛利的，那些頓根一當下就瞭解大乘，根利。所以因為那些眾生，如來在世的時候，眾生的根基成熟，所以很容易調伏。

「一稟尊言。無不懸契。」「稟」即是受也，承受的，他一承受了世尊所講的說話，個個都瞭解，無說不瞭解的。「懸」者遠也，不只瞭解好近的東西，遠遠聞一而知十，聞一而知二這樣，遠遠瞭解。講一樣，他知道第二樣的，「無不懸契。」他說但是可惜，「大師沒後。異執紛綸。」他說可惜釋迦牟尼，「大師」是指佛，釋迦佛涅槃了之後，那些眾生，那些根基成熟的眾生，個個入了涅槃。而剩下那些不得成熟的眾生了，那麼，個個人起一種不同的執著了。這樣有些人就執著「有」，有些人執著「空」，有些人執著要「漸生」，有些人執著一定要「頓證」。

紛綸者就各式各樣，各式各樣的執著出來了。那怎樣執？他說「或趣邪途」。他有些很可憐的，很值得可憐的眾生，簡直走入一條邪路，違反了佛教，「或趣邪途」。「或奔小徑」，他說又有些眾生，雖然不走去一條邪路，但他奔向一條小乘的路徑的，「或奔小徑」。那麼一來，於是《大乘經》，就沒有甚麼人理會了。他說「遂使大乘深旨。沉貝葉而不尋」。於是使到《大乘經》那種深奧的旨趣，沉了在那些經裏面。印度以「貝葉」來到，用那些貝多羅葉來寫經這樣，那個時候無紙的。那個大乘的義理，沉埋在那個「貝葉」裏面。「而不尋」，無人去尋求了。

聽眾：遺漏了一句。

羅公：嘎？

聽眾：遺漏了「遂使宅中寶藏」。

羅公：無錯！甚麼？

聽眾：「遂使宅中寶藏」。

羅公：「或奔小徑。遂使宅中寶藏。匿濟乏於孤窮。」他說好似一個窮的兒子，那個孩子本來很有錢。那個《法華經》裏面，那句說話，那個父親「大把世界、大把錢」(很富有)。那個屋裏面，有一個寶藏在這裏，但是你這個窮兒子，自小就走了去(離家出走)。失蹤，雖然是找了回來。他回到來，那個父親遺留下來，那個父親死了，遺留下來，遺留住宅裏面那些寶藏。他完全都不知道，不去發現，發現不到。那就結果他就成了孤兒了。父親死了，便是孤了。又無錢，便窮了。孤窮，就本來開那個寶藏就可以救濟那個孤和窮。他因為不知道那個寶藏在何處。他就不能夠「匿濟乏」，救濟他窮乏的功用。「匿」，隱匿了，不知道。他本來就可以救濟那個那麼窮乏的。他的孤窮，但是因為他不知道寶藏在哪裏。他就不能夠救濟他窮，他那麼孤窮了，救濟孤窮。即是說有那麼好的經典，那些人不懂，所以就在這裏，經常興爭論。「羣有盲徒。」這個宅中寶藏「匿濟於孤窮」，就指那些走邪途的，是嗎？下面那個「羣有盲徒。」聽眾：「衣內明珠。」

羅公：不是，「衣內明珠。弗解貧於傭作。」

這個又是指那些走邪途的。他說有一些「傻仔」(蠢人)，自己的爸爸媽媽給一件衣服他穿，那件衣服裏面已經釘有一些價值連城的明珠。他就不會、不知，不發現自己身懷有明珠，他就經常窮，捱窮，一取出那粒明珠出來就不用窮了。他窮要怎樣？要替人做傭工，「傭作」者即是替人做打工，被別人驅使。打工被人驅使就很窮的，做奴隸那樣的工作。他說「弗解貧於傭作」。本來可以解除他的貧苦，那個那件衣物裏面，那個明珠一解開，就可以解除他那個貧苦了。但是他不知道，那即是說，用來譬喻甚麼？就本來我們有一個真心，我們體驗到那個真心，當下我們一修行，就走向成佛之路了。

但是那些人不懂，「弗解貧於傭作」。那麼這些就講那些走邪途那些人。下面講他那些甚麼？那些執有的小乘了，他說「遂使大乘」，不是，「加以大乘深旨」。

「沉貝葉而不尋」。再加以那些學小乘、學佛法的佛教徒，對於大乘那些深奧的旨趣。他不去瞭解，任由它沉迷在那些《貝葉經》裏面，無人去研究它。「沉貝葉而不尋」，「尋」即研究了。「羣有盲徒。馳異路而莫反。」那些小乘，經常執著「有」的，那班人盲徒，簡直是盲的。他罵那班小乘的人，這班盲徒，「徒」即是徒眾，這些盲的佛教的徒眾。

「馳異路」，走去奔馳在那條、第二條路，即是都不走一條正路。而「莫反」，「莫」即不也，不回頭去尋求「大乘」。那麼又如何？豈不是「寂晒」（全部涅槃寂靜），是嗎？他說幸好有一個人出現，他說「爰有菩薩」，「爰」即於是。他說於是當時有一個菩薩出現，有一個「大士」的菩薩，「大士」即是菩薩。有一位「大士」，即是修學大乘之士，於是，「厥號馬鳴」。即是他的名號叫做馬鳴。

他說他「慨此頽綱。悼斯淪溺。」「慨」者，慨嘆。他慨嘆佛教的衰頽，這種佛教的綱領，被那班人不認識，就衰頽了，「慨此頽綱。」「悼斯淪溺。」「悼」即是傷，傷心、痛心，他對於那些眾生這樣沉淪，好似沉溺於那個深淵那樣，「斯」即此曰，他對於這種沉溺於六道的眾生，他很傷心、很痛心，「悼斯淪溺。」於是他怎樣？他就於是解釋那些深奧的大乘經典了。「將欲啓深經之妙旨。再曜昏衢。」他就「啓」，就打開。再打開這些大乘經，好似《華嚴經》等等，這些深奧的大乘經的妙旨。

「再曜」，「曜」者就照耀，這個「曜」字和那個……這個「耀字」通用。再把這個「昏」者，昏暗也。「衢」者路街，那條黑暗的街道，他再照耀它。即是說他再提倡大乘，「再曜昏衢。」「斥邪見之顛眸。令歸正趣。」「斥」即是罵，指斥、斥責，斥責那些外道和小乘的人那種邪見。「令歸正趣」。令到那些人走邪途的人，走回那條正的路，「正趣」。那麼一來就「使還源可即。反本非遙。」「源者」那個根源，這個真心了。使到他再認識那個真心。可以即刻再認識他的真心。

「本」就根本，亦是指那個真心。「遙」即遠也，等他認識這個真心，不會太遠。那他又怎樣？「造廣論於當時。遐益羣品。」他曾經造了很多很大本的論，是當時，他造出了很多著作。很多大乘的論。「遐」即遠也，遠遠地，不只多，在他身邊的人可以受益。離開他身邊，很遠的人，看到他所著的著作、的論著，都受益了。「遐益羣品。」「品」者類也，但是他著作了那麼長的，那麼大本的論，不是一般人所能夠看。於是他怎樣？再作一些再簡單點的入門的書了，「悲末葉之」，不是，不是，「遐益羣品。」「既文多義邈。非淺識所闕。」(邈)讀「莫」又可以，讀「渺」又可以。那個馬鳴菩薩造的論，文字很多，「邈」者遠也，邈茫遠，遠到看不到那麼多。

那個義理深奧、深遠，邈，深遠，那個義理深遠到都看不到。一般人看不到，「非淺識所闕」。並不是那些淺淺知識的人能夠「闕」，「闕」即是裝(zong1，偷看)，能夠「裝」到的這樣。這個「闕」和那個「林工頭」那個「窺」，「裝」(zong1，偷看)同一樣意義的。「悲末葉之迷倫。又造斯論。」他就悲憫，「末葉」者，即末世，悲憫那些末世的時代的眾生。這種「迷倫」，「倫」者那班人，那班「迷」的那班人。「又造斯論」，他又再造這本《大乘起信論》。他這本《大乘起信論》，好的這樣。怎樣好？他說好(在可謂)「義豐文約。解行俱兼。」可謂義理很豐富，但是文字很簡單，「簡」，很簡約。那個「解」字，如果做動詞，就讀「解」，了解。如果當名詞用，就讀「戒」了。

「解」者即是「知解」，瞭解，你現在這個時代，不用理它四聲了。「解行」(動詞讀法)就可以了。那不用要解行(名詞讀法)了，是嗎？就(是)舊時要分得這麼清楚的，是嗎？現在這個時代還分那麼清楚那些東西做甚麼？「解」者就認識，「行」者就實踐。「解」者，理論的認識，那個「行」字，你讀「行」又可以，讀「杏」(hang6)都可以。行為上的實踐，叫做「行」。「解與行都俱兼」，都俱備了，一本小小的書就教你怎做了。其實，「解」就有些的，「行」它無，它都無甚麼怎樣教你修，《大乘起信論》只是教，最後那裏就提出一下，念佛都好的這樣，很容易做的。

你念一個佛吧這樣。是這樣。

他當然這樣讚的，是嗎？凡是就造一本書，注解一本書，當然讚那本書，照例就是這樣。不是的話，他何須寫一首〈序〉。「中下之流。因茲悟入者矣。」他說那些上等人就不用讀這套書的，大徹大悟的人。那些中等、下等的人就可以因，因者依，依着這本《大乘起信論》來悟入這個一心的道理了，這樣。那麼，這個以上就全部解釋了一個真常心，就是這樣。它這個真常心，要看《(大乘)起信論》這篇〈序〉。這篇很美麗，不只道理講得美，那篇文章都美。這些唐代的「四六(文)」，《滕王閣序》這篇文章，都不過這麼上下而已，就甚麼？那些、那些甚麼？「陸孫公的奏議」，甚麼的駢文都不過如此。

你說一流的駢文來的，唐朝那班和尚作駢文就作得很好，賢首就是其中之一。這樣，就解了真常心了。它義理之說就最重點就在那個真常心。那麼，這個真常心是不是「一」？是「一」，是嗎？是不是這個「一」？好了，真常心開展而成為宇宙萬象。所謂宇宙萬象不外用「四個範疇」來到總括宇宙萬象。「四個範疇」，四個 categories 來到總括這個宇宙。連本體、連現象都無所不包，總貫它，叫做四法界。所謂四法界者，並不是離開這個一真常心，而有四法界。都是由這個宇宙的真常心開展而成的。四法界，夠鐘未(時間到了)？

聽眾：未。

羅公：未夠鐘？

聽眾：未。

羅公：所謂四法界者，未講之前，我要說明它。

他用這個法界這兩個字，不妥當的。為什麼？法界兩個字，多個意義。第一，所謂法界者，就指本體。「法」者，萬象，「界」者，實體。宇宙萬象的實體，叫做法界。即是真如的別名，即是在哲學上的本體了。那個「界」字可以當體性解釋，當實

體性。或者當實性，實性即是實體而已。那個「性」字和那個「體」字一樣意義的，實性。然則「法界」者，宇宙萬象的實性。這個即是天台宗那個叫做諸法實性。亦即是唯識宗那個真如了。第二個解釋，「類」就叫做法界，宇宙萬象的諸法，宇宙萬象有各品、各類的。那麼這個「界」字，就當品類解釋，不是當實性解釋了。你留意這兩個字，「法界」者又可以當實性解釋，又可以當「品類」解釋。第三個所謂法界就指甚麼？意識所認識的境界，叫做法界。

眼識就認識這個色界，十八界，耳識就認識聲界，鼻識認識香界，舌識認識味界，身識認識這個所觸的觸界。意識認識一切法，叫做「法界」。那即是說，一個就當實性解釋，第二、第三個就當品類解釋。無所謂，名稱不同，但是有一點，和同一段文章，一個名詞不應該有兩個不同的意義。我們普通造文章都是這樣。你忽然間在一篇短短的文章裏面，你忽然間(用)這個字就這樣解釋，忽然間又用那麼解釋，這樣不可以的。

他的缺點，四法界，實性固然叫做「界」，「品類」又叫做「界」。四法界裏面，有時候就當實性這樣解釋。有時候就當品類解釋。在這四類事物裏一齊講的。這個講出兩個，將一個名詞講出兩個不同的意義。在這個作文章的修辭上的一個大忌來的，是嗎？如果假使那個學生是這樣，被那個國文教員會罵一頓的。他的缺點，其實他所謂四法界，實在就指甚麼？「四個範疇」，將「四個範疇」來到統攝宇宙萬象。「那麼應該叫做四句」便好了，是嗎？四個句意這樣或者四句那就好，你又要用法界兩個字才夠高。那現在我先寫出那個四法界的名字，我解釋第一個，解釋完這個，夠不夠鐘(時間足夠)嗎？

聽眾：三分鐘。

羅公：第一，「理法界」。

這個理，和事相對。事就有形有相，有形有相的現象就叫做事。無形無相的本體

就叫做理。事和理相對，即是說本體和現象界，本體相對。那麼為何要用那個理字那麼「遶迤」(冗贅)？因為本體是無形無相，但又不是無。好似那些理這樣，好似道理那樣，道理都是無形無相，但又不是無。所以把那個本體叫做理，尤其是華嚴宗，天台宗亦是。大概當時，中國至魏晉以來，都把那個理當那個本體，「理」字的。那個「理」字指本體，本體即是法界。法界本身又就是宇宙實體來的。那「理」就即是法界了。那這個法界又當甚麼解釋的？當……梁甚麼？梁錦棠，當甚麼解釋？當品類解釋抑或當實性解釋。

梁：實性。

羅公：嘎？

梁：實性。

羅公：當實性解釋了。宇宙的實體了。那這個法界就當本體解釋了。那就實體解釋了。「理法界」就是本體，這個所謂平常心就包括了本體和現象的。「體用兼包」，這個理就指本體，指這個真如本體。這個不生不滅，「四相之所不遷」。「無去無來」。「三際莫之能易」。

聽眾：夠鐘了(時間到了)。這個叫做「理法界」。事就現象界了。由這個「理法界」所呈現的、顯現的，而成為這個五花八門的山河大地、日月星辰、飛潛動植等等，這些(是)事了，「事」即事物，也有形有相的事物。這個現象界，那麼「事」，現象怎叫做法界？他說可以的，諸法的種類。現象界有很多種類的，這些叫做動物，那些叫做植物，那些叫做天文、那些是地理，便有各種不同的品類。這個法界就是品類。「諸法品類」。那麼搞法，就真的要找那些國文教員去，找些學過國文教學法的人，叫他教一教賢首法師。你不要這樣講，這樣講就是，你犯了這個作文章的大忌了。實在這樣，但他一下又要那麼美妙的名字，這些東西簡直實在是以詞害意，是嗎？

聽眾：羅公，那個「理」字……

羅公：「理」，這個真如理，即是法界。這個法界當宇宙的實體。宇宙本體就這樣解釋，理即是法界，這個就持業釋。如果你不知道那六種識的，不用理會它的。解釋了「理法界」，是嗎？

聽眾：是。

羅公：第二就「事法界」，那這個「理法界」即是本體了，即是真如了，猶如水。

「事法界」即是現象界，就猶如波了。這樣，「理法界」就一味的真如，「事法界」就「五蘊、十二處、十八界」等等的。是嗎？「事法界」，那這個「界」字，那個「界」字兩個意義，是嗎？它是講來，第一就當實性解釋的，第二就當種類解釋的。那這個「事法界」就不能叫實性了。

是嗎？當種類解釋了，即是同時一個地方，那個法界兩個字，忽然當本體解釋，忽然就當種類解釋，事的種類。那這個在修辭上，一個大毛病來的。所以我就讀古人書，古人有很多事值得學習。但是有很多事不值得學習。那麼就一個就現象，一個就本體，一個就現象。第三，「理事無礙法界」，即是現象和本體「不相妨礙」，離開本體就無現象，離開現象就無本體。本體者就現象的本體，現象者就由本體所顯現出來的現象。那麼就本體不礙現象，現象不礙本體，本體就猶如水，現象就猶如波。波是水的波，水是波的水，那麼水不礙波，波就不礙水。這就叫做「理事無礙法界」。

好了，那這個法界又當甚麼解釋？當實體解釋抑或當種類解釋？是嗎？就兼備兩義了，一方面就當本體解釋那個「理」，一方面就當現象解釋，當種類了。當種類解釋了。兼含兩義。如果，法律條文就絕對不許可這樣的，是嗎？語感，在語文學上都不應該這樣的。如果那個「界」，那個是印度文翻譯，叫它做 dhatu 那個字，就俱備兩義。如果將它翻譯作英文，那就不可能了，是嗎？翻譯作英文，英文那個現象，phenomena，和本體的 reality，根本兩個都不同，「離行離迺」（距離很遠）的兩個字。你都不是那個字。剛剛那麼巧合，印度那個「界」字，有兩個意義那麼解釋的。在中國都不同的，中國人那個「界」字，不能當作本體解釋的。不過它譯文，「夾硬」（勉強）當它解釋，這樣解釋而已。那麼這個叫做「理事無礙法界」。即是相即相容了，相即，現象即本體的現象，本體即現象的本體，那就相即。

本體和現象相互，一物的兩面互相融會的這樣。第四了，在這個意義上，我尋到很多個講法的，「事事無礙」即是現象與現象之間無礙。譬如這包香煙，這個打火機是現象之一，這包香煙又是現象之一。這兩樣東西本來不能夠說它無礙的。我這個打火機，那些放在這裏，那包香煙無法同時放在那裏的。明明是有礙，他不要它有礙那邊，就要它無礙那邊。那無礙那邊又怎樣？這個打火機都由那個本體呈現、顯現出來的。那包煙都是由那個本體顯現出來的，就體論體就是一樣東西的，那就無礙了這樣。別人可以這樣反駁的，就體論體就同一樣事而已，就用講用，即是就現象談現象，總之就互相不相容的。

兩樣事，是嗎？這樣，你一定要說它無礙，那麼如何可通呢？就體論體就同是一體了，即是一個水，一連，由那個水就起很多波。前波、後波就現象界的事，是嗎？但不論你前波、後波、幾多個波都好，是同一味水來。那個水質是相同的，那就質論質，就水不礙水了。甲波又是水，乙波又是水，同是水也，就不相礙了。但是這樣了，甲波始終是甲波，就不等於乙波。乙波始於是乙波，就不會等於甲波了。那麼要怎樣才叫做無礙？所以，是片面的講法，是嗎？不通的，不通的，他「夾硬」(勉強)要「砌」(造)，「砌」(造)到它通，是嗎？那就因為這樣，「砌」(造)到它通。

那後來的人就弄出這個了，禪宗的人受他影響了。煩惱就即菩提，煩惱就令，「貪、瞋、癡」都(是)煩惱了，令我們輪迴生死的。「菩提」就「證大覺」成佛的。那煩惱就即是「菩提」這樣，「煩惱即菩提」。煩惱亦是由那個真如體顯現。「菩提」都是由那個真如體顯現的。同是「真如體」，所以就體論體就「煩惱即是菩提」。那麼就體論體就可以(通)。就用論，用論就不可以(通)。就那個煩惱的功用和「菩提」的功用就不同的。打邊爐和打屁股怎會相同？是嗎？不可以的。那他又是片面的。

所以，我們就說華嚴宗和天台宗講說法，都是甚麼？有很多和這個名學，在名學上不通得過。即是不可以、不可以，在邏輯不通得過的。「煩惱即菩提」，就體論體

就「煩惱就即菩提」來的。就「用」論「用」，確是就不同的。不能說籠統就說「煩惱就即菩提」的。所以開口、閉口都說「煩惱即菩提」的，你一聽就知道他是甚麼？欠缺名理的修養，是嗎？那麼，這種一路影響到現代那個熊十力，他說「一漚之水」，它就質來講，「漚」者，這個，本來這個「漚」字，是那個「漚」字，現在已經「漚」壞了這樣，這個「漚」。這個用「一漚」，就當一個波的水之理。

「一漚之水」，就無異於太平洋之水，是的。就水論水是了。都是 H₂O，都是兩個氫一個氧的原子做成的。是嗎？是的。所以「一漚之水」、一波的水，就本質上來講，和太平洋，所有太平洋的，太平洋裏面的水都是，就質論，無異。你說它「一漚之水」無異太平洋之水，已經在「名理」上、在邏輯上已經有問題了。「一漚之水」就那個「本質論」，就無異太平洋之水，要這樣才可以的。

那麼，他再進一步了，故「一漚之水」，即太平洋之水了。這樣就不可以，太平洋之水那麼多，大海汪洋那樣。你「一漚之水」，怎能說即太平洋之水。原來他是就質論「質」。他說就質論質，「一漚之水」無異都還可以。即字已經有問題了。那所以玄學上那些東西，每每就這些這樣的，這樣就是在邏輯上很多不通得過的。那他這裏就是。「事事無礙」。「事事」者就每一件事，「事」即是現象。每一個現象的本質來到講，都是「真」，還要最後那個本質，相對本質不可以的。相對本質，這個是金屬來的，這個質。

這個是紙來的，怎樣相同？金屬和紙，這個「相對的本質」。那個絕對的本質。即是那個 final 的，最後的、究竟的、最究竟的，最 final substance 的，就是一樣就可以。是嗎？你不加那個 final 都不可以，你說那個 substance 即是一樣的，都不可以的。他這些就很武斷加不合邏輯。這樣，他(的)四法界最不通者在此。不過你想補救它的，歐陽漸曾經補救它。舊時那個學華嚴宗的，歐陽漸最初學華嚴宗。他就說，「事」用「唯識來講，每……

-完-