太虛大師全書．第十三編 宗用論

太虛大師

卷001

佛教化的世界宗教學術觀

老莊

華嚴宗┐ ┌佛教化之儒教宗

｜｜附此

｜｜道教道院同善等社

天台宗┤ ├佛教化之神教宗理門等門及日本神

｜出｜道教餘鬼神教

｜世｜印度新舊婆

慈恩宗┤的 ├佛教化之梵教宗

｜三｜羅門教各派

｜：｜新舊耶穌

嘉祥宗┤： ├佛教化之基教宗

｜：本...應化的救世┤教及墨家

├殊勝的覺世...根： 人天佛教｜

淨土宗┤大乘佛教： ├佛教化之回教宗

｜乘｜

｜佛｜希臘以來各

真言宗┤教 ├佛教化之哲學宗

｜法｜西洋哲學

｜｜一切

達禪宗┤ ├佛教化之科學宗

｜｜科學

｜｜一切

宣律宗┘ └佛教化之藝術宗

藝術

卷002

三明論

——五年在普陀作——

緣起分第一

交蘆子若存若亡，不覺心動：昏擾淆然攖於心，光象眩然要於知，渾渾芒芒，恍恍惚惚，初不辨象從知出，知從象來；擾故心動，心動故擾，然心動而不能自止，知出而不能自弭，如有所使，如有所係，其知彌出，其光象彌闢，其心頻動，其昏擾頻煩，又忽若有所自覺者。要乎，攖乎，感乎，覺乎？其光若有晦明乎？其色象若有青黃赤乎？忽焉有所動而光象泯滅，忽焉有所動而光象炳現，光乎象乎！殆係於動乎？其昏若有堅濕煖乎？若有香味乎？其擾若有輕漾囂叫乎？忽焉有所動而有所得，忽焉有所動而有所失！昏乎，擾乎！殆亦係於動乎？光、象、昏、擾係乎動，其動殆亦有所寄乎？動其寄於感乎、覺乎、知乎？動、感、覺、知其交紐若一乎？其不能獨存乎？其不可分擘乎？此不可分擘者，殆即不覺而心動乎？光象泯滅，昏擾或無減焉；光象炳現，昏擾或有增焉；推求昏擾於光象，或得或不得焉。光象、昏擾，二者其有種界乎？昏昏默默，或得堅煖焉，或兼得堅煖、香味焉。擾擾蕩蕩，或得輕漾焉，或兼得輕漾、囂叫焉。

——昏擾，其亦有種界乎？或各得種種光象昏擾之一焉，或都得種種光象昏擾焉，或都不得種種光象昏擾而仍若有所覺知焉。其更有起滅離合光象、

昏擾之元樞乎？種種種界，殆亦有所係有所寄乎？其所係所寄者，殆有分屬乎？其分屬者，殆有六族乎？六族其恆轉總持聚處間列者乎？其即光象昏擾之都宅乎？忽焉辨之群象群礙中，若有一聚之昏礙光象，凡動、感、覺、知咸與俱焉，此殆即六族所聚處間列者乎？盍從之推求六族之所居乎？恍若司覺堅礙等者，即此礙象之全聚焉；司覺囂叫者，有兩竅焉；司覺光象者，有兩朵焉；司覺香臭者，亦有兩竅焉；司覺甘苦等者，亦有一段之色礙焉；而此礙象之表裏，又恆有冷煖、虛脹、痛癢等觸覺而不能離焉。此礙象內容之光色，雖莫得而見，其昏觸固冥有所感覺焉。始焉若有六族，今歷辨乎礙象，特五族耳。殆但有五族而無六族乎？則又不然。蓋嘗倀倀乎有所遊處，若由佗聚頓失五族所司之感覺，而重現此聚五族所司之感覺者矣。其頓失者與重現者，兩者全異，則必有第六族以恆轉總持此聚他聚之五族所曾受之感覺者，且可與此聚他聚之五族離合焉，故得忽失他聚五族所司之感覺、而重現此聚五族所司之感覺歟？

顧雖知必有第六族，而終不知第六族之奚存耶！則亦虛擬之為感動、覺知、憶念、思想之共主而已。於是乃有分司之五族及共主之一族所積聚連持者，得執之吾矣！曰吾者何？能感動、覺知、憶念、思想之一色礙聚也。執此一色礙聚為吾，乃格彼一一色礙聚為非吾；更推知彼一一色礙聚，其為色礙聚同，故其執有能感動、覺知、思想、憶念之吾亦同。知愈推出，境愈差別，由一一色礙聚之同然，復辨一一色礙聚之異然，異中更同，同中更異。取同異之分齊者曰想，想即名也，名所楷定之分齊相，即吾及非吾之物物。計同異之分齊者曰念，念即數也，數所貫綜之分齊相，即吾及非吾之一一。以數持名，以名持數，名數交紐，是名萬物。以歷憶念、思、動三而似有相續者曰時，時則由剎那秒忽以至阿僧祇劫可也。以想區感覺知而似有並著者曰方，方則由點線面積以至華藏剎海可也。然吾能感動覺知、思想、憶念之色礙聚，既恆有冷煖、虛脹、痛癢、香味等感受覺知貫澈表裏；又恆有光象、囂叫等感動覺知，尋伺周遍，其感覺者平等調順則快樂，其感覺者損益乖違則煩惱。

所惡者煩惱而所欲者快樂，故常欲調順而常惡乖違。常欲調順快樂，則法爾須交藉於非吾之一一色礙聚而後得，然交藉於非吾之一一色礙聚，或不能藉彼而為彼所藉，反得苦障，或渴願藉彼而無力藉彼，徒殷希望。而非吾之一一色礙聚中，則有與吾形同欲同者也。形同欲同故易得親愛，抑其天官之意物也同，故比方之疑似而通，而漸能相狎識形聲所表示別別之情欲想思；因相狎識，乃相要求，求互助以祛不能藉彼而為彼所藉之苦障，求合作以達渴願藉彼而無力藉彼之希望。以互助合作之群力故，竟得苦障祛而希望達，煩惱減而快樂增，於是知群力之妙，可以無求不獲，乃汲汲以彀充其群為第一要事。然而得親愛狎識以成互助合作之群者，蓋因形欲之同，而欲之所同，則在藉物之力而濟我之私，故所同之欲乃私欲也。私欲同故親愛，所同者是私欲，故又憎忌，憎忌交加，故互助者或以互拒，互作者或以互毀，拒毀並作，故又恐怖，拒毀相續，故又怨恨。怨恨私欲，同時奮發，故不獨互拒互毀，而亦互爭互奪。

毀奪紛乘，則愈恐怖，以恐怖故愈求互助，求互助故愈用親愛。親愛、憎忌、恐怖、怨恨，轉輾增上，轉輾銜結。故互助互作，互拒互毀，互爭互奪，同時並存，同時並行。其毗於我私、憎忌、怨恨、恐怖之甚者，且倒以互助互作為射，互拒互奪為鵠焉，乃反以合群而益增煩惱、益多苦障矣！於是又知合群而互助求樂之術，不獨彀充其群，尤須有職守綱維之事也，乃為之名位而職守，乃為之政法而綱維。然政法相制，名位相格，以利害故群各自群，以親疏故群又分群，毀奪間作，仍不能免。且攬綱維者，或毗重我私、恐怖而用強權，執政法者或毗重憎忌、怨恨而尚復仇，則又反以術群之職守綱維，而益增煩惱，益多苦障矣。沿習彌久，流變彌雜，終以一親愛之善情，對於憎忌、怨恨、恐怖之惡情，寡不敵眾。故雖術群之道逐事修良，卒不能達互助互作而不互拒互毀、互爭互奪之初願也。益密其牽制，有若三權憲政；益嚴其拒格，有若地方自治；益巧其掠奪，有若株社、印稅；益盛其爭毀，有若帝國軍政。

夫以群功交利而增之，快樂固多，而以群力交害而增之，煩惱尤眾。此增起之煩惱，豈始志之所期哉！夫快樂以群而增進，煩惱亦以群而倍快樂為

增進；然則以離群而快樂減省，煩惱亦必以離群而倍快樂為減省。煩惱既不可獨祛，則快樂亦不可獨得，其有不願以合群求快樂而增煩惱，願以離群損煩惱而失快樂者乎？損之又損，以至於無，煩惱、快樂胥何存哉！然以損斷煩惱而并失快樂，殆亦非吾之始志乎？則欲遂吾之始志，群又終不可離乎？交蘆子曰：吾初認識一能感動、覺知、思想、憶念之色礙聚，始確知有吾矣；吾繼認識一一異形、異能、異欲之色礙聚，始確知有非吾之萬物矣；吾繼又認識一一同形、同能、同欲之色礙聚，與之共求所欲，共習所事，始確知吾為人、吾為人群之一人矣。

交蘆子曰：吾始確知有吾，確知有非吾之萬物，確知吾為人群之一人，即蘊積三種之疑問，憒憒然而欲明之矣。云何三種疑問？曰、吾及非吾，宇宙萬物，誰為有本，誰為本體，云何起源，云何究竟？一也。曰吾及非吾，宇宙萬物，種種形質，種種名理，種種事用，云何能知？二也。曰吾及非吾，吾及吾人，相待之理，交藉之業，如何施設方稱吾願？三也。蘊兮、發兮、積兮，續兮，自詰、自應、自疑、自明，明已復疑，疑已復明，轉疑轉明，轉明轉疑，不明必疑，纖疑必明，蓋嘗疑窮量絕，明極光通，疑無可疑，明無可明矣！云何明？明於明。云何不明？不明於不明。明者自明，無明明者；不明者自不明，無不明不明者。交蘆子亦自明其明，明其自明而已；無明明者，無不明不明者，故卒亦不明其果明果不明耶？蛇知蛇足，不咬蛇足，然一經非蛇者咬嚼，明非不明，不明非明，非三不明，必是三明，則姑名之曰三明云爾。

名義分第二

曷謂三明？一曰、學術，二曰、宗教，三曰、人倫；明此三事，是名三明。曷謂宗教？曰：心明自心，見心自性，證一切法性唯自心，悟入自心更無一法，境智如如言思永絕，宗也。自心起心，緣心自相，自心無相，相即萬法，開示自心，具一切法，德業重重，名理無盡，教也。宗唯自證，無表無示，離名絕義；教待緣起，有師有資，建言立行。宗則非教，教則非宗，宗教相違，宗教各立，一也。以自證故，能稱法性開示名相，以緣起故，覺悟有情趣入法性，以宗成教，以教成宗，宗教相持，宗教同立，二也。心符

法性，稱性緣起，即宗之教，教依宗立，三也。法隨法行，還證自心，即教之宗，宗依教立，四也。具此四義，是名宗教。交廬子曰：此宗教之勝義也。隨俗稱謂，復有多義：一曰、宗者、崇尚尊信，教者、律儀言行，是應可崇尚尊信之律儀言行，或是俗所崇尚尊信之律儀言行，故名宗教。二曰、宗者、趣向，是必要之由致，教者、法義，乃楷定之名理，言行契應，故名宗教。三曰、宗者、家派，教者、學行，是一家之學，或是一派之行，故名宗教。四曰、宗者、道理，教者、名詮，是名詮所傳持之道理，是道理所依止之名詮，故名宗教。此之四義，但隨俗稱，具前勝義，方名宗教，不具前義，非真宗教。人天小教，假名宗教耳！

曷謂學術？曰：隨順名數，尋伺事物，形質德業，同異總別，因果前後，生化次第，簡擇明了，勝解印持，學也；隨順尋伺，習令慣熟，任運明了，巧便效用；或藉別緣，加行尋伺，勤勇無間，增進勢力，術也。泛義言之，則計聞思念模擬練習皆學也，積習累行巧知慣能皆術也。一物不學，一物不知，一事不學，一事不能，故曰不學無術。若以嚴義格之，此未得稱學術。凡學術、即學即術，即術即學，不獨必學乃有術，亦必有術乃為學。故學術者，是學術之士條貫所知義理所具功用，依比量規律著為言詮，能令未成學術之人，研思效習而可成就學術者也。

曷謂人倫？曰：倫者、類也，對待立名者也。倫者、群也，同類相聚者也。倫者、能也，交藉為用者也。倫者、習俗也，相沿成性者也。倫者、侖思也，有道術以調劑和平利樂其群俗者也——侖思猶云理性，亦猶云有意識之行為——。群俗之相待、相聚、相藉、相沿，有名義楷定其分齊而持守者曰倫理，有倫理之群俗所起之事行曰倫業。人倫所明，在正倫理以利倫業，非以明人，明人則學術宗教之事也。物皆有群，不必有倫；非徒有群，故名曰倫。倫不必人，是人之倫，遮非非人，故曰人倫。

界別分第三

明無明相，一切相離，離相如如，亦離離相，譬彼虛空，寧堪割據！然彼虛空方圓任器，車得車空，即有坐乘運載之功，舍得舍空，即有居處安藏

之業，不可責舍業於車空，不能取車功於舍空。空者、理事也，器者、名言也。能詮名言，分齊既立，所詮理事，限量隨殊。學術之名不具宗教之理，宗教所言非盡人倫之事，又烏得無界別哉？

交廬子曰：三明之界別，既定於名義分矣，今特就名所詮義，對辨之耳。對辨之數，且分四門：一、廣狹門，以量外幟；二、深淺門，以測內容；三、先後門，以察生起；四、永暫門，以序存在。即此四重，又有三觀：一者、依法界觀，現證心性，周遍含容，離一切相，即一切法，即此心法，寄言宗教，無中無邊，亦中亦邊，無上無下，亦上亦下，無起無滅，亦起亦滅，無始無終，亦始亦終，言思所及，兼所不及，一切有法皆宗教攝。是故宗教最廣、最深、最先、最永，學術次廣、次深、次先、次永，人倫為狹、為淺、為後、為暫。列表如左：

┌教（亦許有學術定無人倫）

┌獄 界┤

┌無始無終 ｜ └宗

｜無起無滅 ｜ ┌教（許有學術若龍等故定無人倫是畜倫故）

┌宗┤無上無下 ｜畜 界┤

｜ ｜無中無邊 ｜ └宗

｜ └言思不及 ｜ ┌教（許有學術若神等故定無人倫是鬼倫故）

｜ ┌教┤鬼 界┤

宗教┤ ┌凡 界┤ ｜ └宗

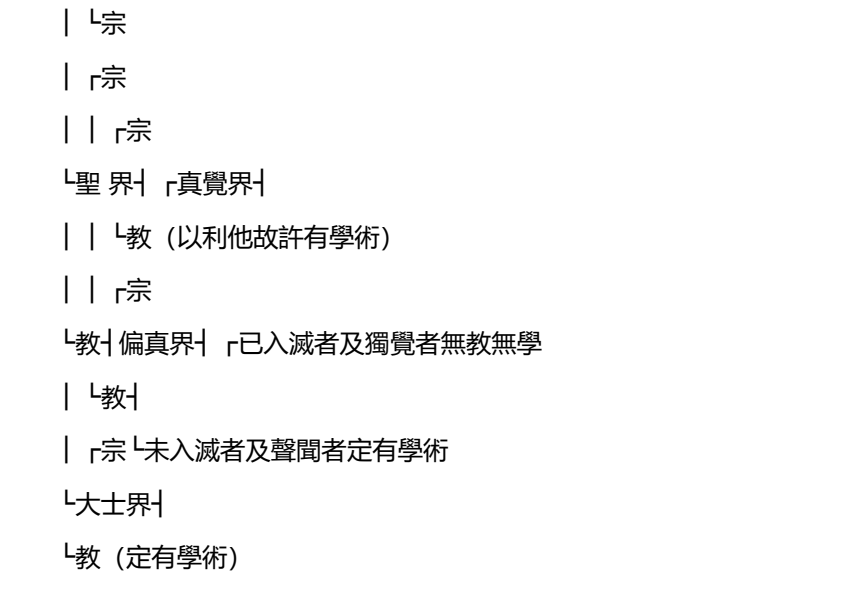
｜ ｜ └宗｜ ┌教（或有學術或無學術或有人倫或無人倫）

｜ ｜ ｜人 界┤

｜ ｜ ｜ └宗

└教┤ ｜ ┌教（或有學術或無學術是天倫故定無人倫）

｜ └天 界┤



二者、依理界觀，現見宗教、人倫之理，皆以名數文字等學表詮楷定，雖曰華藏剎海，僧祇劫波，圖騰社會，大同世界，我神彼君，吾族他社，乃至無方無體，無時無生，仍此名數文字等學表詮楷定。若離學術，必無從建立宗教、人倫之理詮。然宗教閎大，非限人倫，人倫跼蹐，難擬宗教。是故學術為廣、為深、為先、為永，宗教次廣、次深、次先、次永，人倫最狹、最淺、最後、最暫。

三者、依業界觀，現見學術宗教之事，皆是人倫之所造作，不得離人倫而外有，不得前人倫而已成。然宗教之事，必藉學術，學術之事，可非宗教，以宗教事，亦由效習名言起也。是故人倫最廣、最深、最先、最永，學術次廣、次深、次先、次永，宗教為狹、為淺、為後、為暫。

而此四重三觀之辨，吾明學術，取理界觀；吾明宗教，取法界觀；吾明人倫，取業界觀。學術之明，即名想而觀察法相，是因俗以立詮。宗教之明，順事相而證入法性，是忘詮以體真。人倫之明，隨法性而起事行，是由真而適俗。真俗二諦，不可偏廢，則並存之可也。而三明施設之次第，本當先宗教、而後學術、人倫，何則？非先明宗教，則無以起信定志，趣道造極，

一也。未明宗教，則必於名相多所惑亂取著，而反為學術障礙自心，二也。未明宗教，則必溺情習俗，不能自勝，無以正德利用，膏沐群倫，三也。然建立名言，固以利俗，魚相忘於江湖，人相忘於習俗，不因習俗之所知所守，寢導有情而轉思轉化，縱能自得，必難悟人，則言與不言等，豈所謂善巧名言者歟？且學術雖不即真，而人心固好求實，彼孜孜為學術者，奚嘗一旦忘庶幾得悟真理耶？遺其所偏，擴其明見，揭其所封，存其成法，亦未始非闢裂迷網之前矛也。是故學術明居先，宗教明次之，而以人倫明殿焉。蓋兩利為利，人所共知，況有情同體，本無自他者哉！

卷003

佛學與科學哲學及宗教之異同

——十七年九月在巴黎哲人廳講——

我對於佛學有二十餘年的研究，知道他並不是一個民族、一個國家、或一個時代的產物，他的性質，實在是大同的世界的。現在的交通一天發達一天，已成了車同軌的形勢。所以學說方面，決不是那一種民族、那一種國家、那一種時代的學說所應當代表，而當有大同的世界的文化，去做書同文、行同倫的事業。因為車同軌已有了基礎，便當努力于書同文、行同倫的工作。我了解到這一層，并感到世界有提倡佛學之必要，所以特地到歐洲來觀察是否與我的理想符合。

民族的宗教，多是從祖先上推想而來的。因為人的身體從祖先而來，便逐漸推想到他發源的地方，而有神的崇拜的宗教。神的崇拜各各不同，世界上的宗教，因之便成為一種民族的結晶。然而這樣的宗教，到了交通便利、世界大同的時候，便不需要了。敬天法祖，是中國幼稚的思想。所謂「道之大源出於天」，也是民族信仰的一種。以外如基督教，也是崇拜一神的，他是猶太人從祖先上推想出去，也是民族的宗教。各種宗教多由不同的民族而來，但是從追慕祖先而推想到人的來源——神——而形成宗教，復因教徒的努力而受人類的崇拜，卻是一樣的。

佛教的性質卻不相同。佛教並沒有崇拜那一種世界萬物由此發生的東西，但卻要覺到人生的真相：我們怎樣才能成為人的？一生有無來源，有無終結？要明白人的真相，然而卻並不要到人以外去找。至人的真相，是無邊無際、無始無終、無窮無盡的。不過、從人身上體驗得來，此一個一個的人，沒有彼此的差別，但又不失掉各人的個性；彷彿房中掛了許多燈，每盞多有他的光明，然又籠罩房中成了一種光明。人類是互相扶助，互相無礙的，他的智慧能力遍滿全宇宙。這種境界是無我的，而又是無障礙的。一個個體的存在，似乎總有個主宰；但是仔細觀察起來，個體是把許多物質的原素、精神的原素調和融合起來的，這種原素是時時生滅變化的，個體不過是一種和合連續起來的假相，彷彿是電影中的動作是一片一片連合而來的。因之、從假相而起的作用，並沒有主宰的東西，也並沒有一種實體。所以佛說人類是無我的、和合起來的東西，與外面的人、動物、植物、甚至礦物的現象都是相通的；因時時刻刻的變化，一方投進變為我的個體，一方又拋出變為他種的個體。從宇宙萬有中，慢慢的集合成了個體，又慢慢兒普遍出去，而無障礙的宇宙性便成無障礙的社會性。所以、佛說無我性又是無障礙的。總之、一件事總有許多事的關係，但這一件事卻又成就了其他的事。所以、由互相扶助、互相無礙的兩原則，而發明全宇宙是由此種理性而來。更可因之想到現實的人生觀是怎樣？一個動作的發明，均有歷史的關係，均有呼吸相通的文化關係。一句話便要影響到全世界，而與將來的歷史有關而變成為其來無始其往無終的情形。釋迦牟尼發明這真理而說出來，或字之曰佛法，或字之曰佛學。釋迦牟尼要個個明白這個道理，但並不是要人迷信。學佛的人，真正覺悟便叫佛，個個人能有這覺悟，所以個個人有佛性；現在雖然沒有成佛，但總有成佛的可能，這就是佛的平等。佛是有普遍的、平等的真理，打破不澈底的崇拜。總之、宇宙的真相，須有澈底的覺悟，才能明白，覺悟便成佛。佛的目的如此，這便是佛學的大概意思。

宗教或其他學說，是以現實的世界，追想到沒有世界以前是什麼東西。或字之曰神；或如希臘人說是水、火等；或以不可分析的原子、電子來解決。這就是宗教家或科學家認為人生萬物的來源。佛意：這說如同不說，而且說

了反增一重錯誤。假使說現實的世界萬物要有第一因，那麼、第一因若是存在的東西，也應該要別種的西東產生出來，而所謂第一因便不能成立了。假使他是並不存在的，那麼、根本上便不成問題。因為無論怎樣，理論上總不可通。倘然神是無始無終，世界萬物又何以不能無始無終，而必須別物來產生呢？佛不說第一因，佛說萬物都是無始無終互相因果的。譬如這茶杯，造成是因，利用是果；茶杯可以裝水是因，喝水是果；喝水是因，解渴是果；種種因果，連環無窮。從這一點，可以推到無始無終的時間，無邊無際的空間，不必另去找一個東西，這就是佛與宗教等不同的地方。佛是徹上徹下、徹頭徹尾的完全覺悟，完全的表現全宇宙人生的真相，所以與哲學、科學、宗教雖然均有相通的地方，但哲學、科學、宗教終非佛學。

哲學是從平常感覺到的智識推論到最終結的論斷。佛學上也有這種說明的，但來源是不同的，佛是從覺悟了整個的全宇宙而來。結果也是不同的，佛學是要把宇宙人生的真相說明，並且是要使人實行。實行的方法，是不必專在文字語言上去找，只要自己能夠得到這種覺悟，便如佛一樣。科學是從經驗而來，經驗便是在實際上。實際上得到的，與佛學每多相合，所以科學愈發達，佛的真意愈顯。但也有不同的地方：科學是一部分一部分研究，從經驗貫通而分別之，偏於五官的感觸。但佛學尚有心官一種，覺得事事物物靈知妙覺的心，由此都能明白萬物的真相。所以、科學的結果，能增加五官感觸的能力——如望遠鏡可助眼力之不足——，但佛是要將心官改造。心理上的改造，便是發出并增加直接智覺的能力，種種變化均由心理的改革而來。於是、全世界可以改革，全宇宙可以改革。總之、科學是求物質的進步，而佛學是心理的進步，這是兩方不同的地方。宗教是以吾人不可思議的東西，而成為信仰；佛學對於往古來今的說明，也成了不可思議的東西。因為、要求說明不可思議的東西，所以佛學有發動的熱誠與菩提性，要成功，要得到，這也與宗教相同的。但一般宗教的信仰，都是在現實人生世界之外，佛是從現實的自身的真相——本來面目——著想，只要將自身澈底明白，便是大覺悟，不必另找一樣東西，如其他宗教一樣。

平常人以為佛是消極的，空虛的，其實不然，佛是要發達吾們的人生觀；發達到圓滿的境地，便成了無窮盡之發展、無窮盡之進步的全宇宙性。所以、佛學最為圓滿，而佛以外的學說，結果反多落了個空！倘能明白全宇宙的真相，是不生不滅、無始無終，那末、他是神、我們便是神，是上帝、我們便是上帝，是佛、我們便是佛。從宇宙的真相中發出一部分或追求一部分，不能稱為佛學。縱合哲學、科學、宗教而一之，亦不能稱為佛學。欲使人研究佛學，先要使人明白佛學慨念。所以、釋迦牟尼要說法。人人研究佛理，將研究的結果，成了自心中的佛理，便可將平常的思想改變而頭頭是道，不為文字所拘束，而後從思想革命而改變信仰；因信仰改變的緣故，於是充乎其中，發乎其外，所有一切的行為，便成為人與人交接的行為——佛法中道德的行為。又是互相扶助、互相成功的，於是將眾多關係的宇宙性體會出來。見之於家庭，便是和樂的家庭；見之於社會，便是安寧的社會；見之於民族，便是優美的民族；見之於世界，便是親愛和樂的世界，所有一切互相殘殺的現象統統沒有了。所以、佛學能發揮優美性，消滅不良性，將人的心理改變，生理改變，而成為自然界的革命，成為普遍圓滿的真覺。

就佛的精神講，是最愛好和平的，現在的世界所要求的也是和平。我此次到歐，當然也為傳播和平而來。但佛的和平，不是苟且的、虛偽的，不是在槍彈堆積上建設和平。佛所要求的和平，是徹底的和平，是從和平的思想上建設起來。人類必須了解宇宙的真相，徹底的認清和平，而後成了吾們自己的思想、堅固的信仰，於是在佛法的試驗室中發揮光大，才能造成真正的和平，把一切相爭相奪的現象統統消滅。

卷004

西洋文化與東洋文化

西洋文化，古為希臘，中為羅馬，近為英、法、俄、德、美，上下幾千年，縱橫數萬里，亦寧一言之可概齊！而古者梭、柏、亞三氏，以及康德、白璧德諸哲，其為學與吾此篇所言之東方文化，固多相近；況曾主持西洋文

化千餘年之基督教，亦本為東方之文化哉！然現世界為一西洋文化彌綸之世界，故今言西洋文化，專就現代西洋文化之盛行者言之。其化維何？曰：發達科學知識，竭取宇宙所有，以爭求滿足人類之動物慾而已。動物慾維何？曰：肉體生存，親族蕃殖之私慾是也。由之以發展為行動，要不外飲食——衣食住——男女之事，及附著之奢華嬉戲而已。由衣食住生計問題，進展至帝國主義、資本主義、共產主義等；由男女之戀愛問題，進展至婚姻自主、離合自由、男女公開、兒童公育等；要皆以極衣食住之奢華，與男女之嬉戲為至樂而已。除飲食、男女、游戲之外，更別無何種高尚之目的。其為家、為國、為社會、為世界，較之為身，亦不過量之擴充，期達其飲食、男女、游戲之慾則一。而此飲食、男女、游戲之三事，人與諸動物生活之共慾，而絕非人類特具靈長之理性。今彼西洋文化，惟以擴張此動物生活之共慾為進化，故於製成之器用，及資造之工具，與能作之智力，雖日見其進步，但於人類特性之德行及內心之情理，則不惟無所進善，且日見其摧剝消陷耳！故予於今世盛行之西洋文化，一言以蔽之曰：「造作工具之文化」。而於能用工具之主人，則毫忽不能有所增進於善，惟益發揮其動物慾，使人類可進於善之幾，全為壓伏而已！

夫動物慾誠亦人類與生俱有之生物、動物共同性，以人類本為眾生之一也。然各東方文化，則最低亦須將動物慾節之以禮，持之以義，以涵養人類特長靈貴之情性，使保存而不牾亡，以為希賢、希聖、希天之上達基本；而對於動物慾，則閑之、防之，如人群之畜牧禽獸然，善調而住，隨宜以用，不令騰踔飛突以為害人性。而鬼神因果禍福之事，亦引之為行善止惡之輔，以和暢人性——宋儒曰天理——而遏動物之慾，此中國孔、孟之儒之所由尚，亦人類倫理道德之所存也。蓋嘗靜察禽獸，饑寒倦病，則營求衣食住藥；生活豐足，則為孩童之撫育，男女之嬉戲交合等；再不然、則為族類之團聚，群眾之游戲或戰鬥等。愛之極則交合，憎之極則戰鬥，而不外肉體生存、親族繁殖——嚴譯赫胥黎天演論，謂人與動物皆以自營之私慾、及族類之繁殖為本性——之暗示使然也。今世西洋文化之所開展擴充於人者，要唯斯物斯事而已，故與東洋文化之最低限度亦相背馳。充動物慾以殘人性，則雖謂

之率獸食人可也，此儒家所以首嚴人禽之辨歟?

從儒教倫理等而上之，則有回教、基督、婆羅門教——中國之道教及日本之神道教屬前鬼神教——等天神教，於人界之上提出一天神為宇宙最高善之標準，引發人之善性，使專壹其志上達乎天。雖其行教之方法或和、或激，旁起之影響及副產之效果有好、有壞，其主旨在令人類由人達天，上進乎所期最高善則同。誠能踐其上達乎天之志行，則就其所憑藉所經過之基程上，已收節動物慾與人為善之效矣。故回、基、梵諸教，皆近有乎倫理道德之誡條，以為其範眾進德之本，而不遠乎儒術也。

更等而上之，則有疏觀緣生法爾之萬化，悟其皆起於心氣之激盪，以是惟務因任以相與寧息，持之以慈儉讓，守之以孩提初生之精神狀態，以止流變而歸根極，則有老、莊之道及無想、非非想之禪等。其至乎此者，則動物慾不惟節之者已多，且幾乎完全停止矣。然儒家所存養之人性，至是亦化為人而上性，非復人性矣。故是與前者之天神教，亦皆有偏限。衡以佛之普法，上之未能至其極，下之又將失其本。就人以言，反不若儒術之平正也。

然則佛之普法又如何？嘗察儒家之道，雖注重存養人性，而對於動物慾則閑防之以為用，俾能聽命於人性之主——若康德所謂良知之命令等——為止，初未嘗欲剿絕之矣。佛之普法亦然，亦如其緣生法爾之性，使之各安其分，各適其宜，則不相為害而互成其利也。其為救弊除病之對治也，則用人乘法之儒教，以節度動物慾閑存人性之善可也；或用人天乘法，禁制動物慾以上達乎天，而增進人性之善，亦可也；或用天乘法，止息動物慾引之超人入天，亦可也；或用羅漢、辟支法，以斷除動物人天升沉流轉之苦而超出生死，亦可也；或直用佛菩薩法，俾息除障礙普得通達，亦可也。其為攝德成事之利用也，佛菩薩法之為妙德妙用無論矣；其在相當之程度內，羅漢、辟支法亦妙德妙用也；大乘人乘法亦妙德妙用也；即發揮其動物之慾以豐足其生括，繁殖其族類，亦妙德妙用也。惟除佛之普法而外，餘皆有限有偏，故相為傾奪高下，消長治亂，不能永安！世之思想較寬者，往往羅觀世間諸宗教學術而欲成一調和統合之教法、以寧一人心；而智小謀大，鹵莽滅裂，雜亂附會，此無論其必不得成也，即有所成，亦彌增亂原耳！凡是、皆生於不

知佛之普法，久已將一切宗教學術，如其性分，稱其理宜，以調和統一合成為普利群生之種種妙方便門。故有天地之大而弗知窺，有規矩之巧而弗知用，徒抱頭悶思以終其身也！嗚呼！世之懷大志能極思者，盍回爾之慧光，一諦審諦觀於佛法乎！

但今世之偏用成弊者，雖在西洋文化之惟以發揮擴充人類之動物慾為進化，而致汩沒人理，沉淪獸性。然由此所獲之副產品，則科學之知識及方法也，工作之機器及技能也，生活物產之豐富華美也，社會言行之平等自由也，交通之廣而速也，發見之新而奇也，在在足令人心迷目醉而不能自主！故今欲挽救其弊，雖可用儒教，而儒教之力量微小，猶杯水不能救車薪之火，拳石不能塞河漢之流也！雖可用天神教，奈彼張牙舞爪之「西洋文化獸」，乃曾衝卻天神教——指基督教——之欄而斷韁絕馳而出者也，又豈能復用是破欄朽韁以為之羈勒哉！老、莊之道似乎較能也，仍有才小謀大之憾！且之三者，藉使能之而暫寧一時，終無以使之循分順理而浩然均德也。故諸智者，應知欲救治今世動物慾發揮已極之巨病，殆非用佛陀普法之大藥不能矣。

救偏用西洋文化所成之流弊，須用東洋文化，漸已有人能言之矣。而西洋文化之病根何在？言之每難剴切！而於東洋文化中，又惟佛之普法真能救到徹底而永無其弊，尤未能有言之者！吾今淺略言之：蓋佛之普法，乃含涵一切而超勝一切者也。夫西洋文化之副產品，其科學知識方法誠精矣！其工作機器技能誠巧矣！其生活中之物產誠豐富華美矣！其社會中言行誠平等自由矣！其交通誠廣而速矣！其發見誠新而奇矣！然使一窺到佛普法中佛菩薩之智慧圓滿也，工巧圓滿也，生活圓滿也，群眾圓滿也，神通自在也，知見無礙也，必將如河伯之遇海若，歎為汪洋無極而自失其驕矜之氣！由是喻之以因緣生果、善惡業報之法爾常理，使知從劣至勝之真進化路坦然可行；乃告之以儒教之人倫，可即為其轉獸為人之妙法，而後不為儒限，可上通乎佛。即語之以基、梵之天，老莊之道，亦即為其銷罪殖福、化形入神之妙法，而復不為天限，可上通乎佛。於是乎西洋文化之偏補弊救，而東西洋文化咸適其用，不相為害而相為益。

由上言之，則西洋文化、乃造作工具之文化，東洋文化、乃進善人性之文化也。東洋之文化，未嘗不造作工具也，而以今世之西洋文化為至極；東西洋之文化，未嘗不進善人性也——西洋若康德等——，而以東洋之佛法文化為至極。誠能進善人性以至其究竟，則世界莊嚴，生民安樂，而西洋文化之長處，乃真適其用也。今偏用西洋文化之弊既極而其勢又極張，非猛速以進善人性不足以相濟，非用佛法又不能猛速以進善人性，此所願為經世之士大其聲而告之者也！

卷005

東方文化正名

——十九年作——

東方一名，蓋隨用處而不同義。我國古來，大概以對於印度或西域諸國，而自稱東方；但在古來之日本，則以東方自居，而指我國為西方，甚至以我國為極西。故某日皇致我隋帝書，自稱日出處天子，而稱隋帝為日沒處天子。然在今世，則東方一名，大抵係對歐、美為西方而言，而且此東方一名，以歐洲為中心而定；故以地中海巴爾幹半島為近西；而美洲太平洋為遠西；蘇彝士河及紅海兩岸之埃及、阿拉伯等為近東；而中國、日本、太平洋為遠東；夏威夷與澳洲等，介於遠東、遠西之間；而俄羅斯與土耳其等，亦介於近東、近西之間。今世所習聞之東方一名，在地理上之位置既明，則知在此東方一名範圍內所包含之文化，應為若干種之文化矣。吾嘗在法、英、德、美諸國，觀所謂東方博物院，或東方語言學校之類，於埃及、土耳其、阿拉伯、波斯、印度、錫蘭、西藏、緬甸、爪哇、安南、中國、朝鮮、日本等，語言文物，分部陳列，蒐羅殆備。以知東方文化一名，所指極廣，包括巴比倫、埃及等已死之古代古文化；與猶太舊教、新教，阿拉伯回教，印度婆羅門教，數、勝各派，耆那教，中國儒學、諸子，以及亞東、亞南佛教等現今尚流行之文化。其內容何等豐富繁複，決非舉一二種可為之代表；亦非立一二種概念，如所謂西方是物質文化，東方是精神文化等類所能說明。此則我

國今言東方文化者，所當擴其眼界，拓其心胸，勿為籠統汗漫之談，進為分類專究之事者也！

又東洋、西洋二名，其涵義亦與東方、西方等。我國通俗語，稱日本曰東洋，應正名曰日本。而日本人著書，亦有僅舉屬於中國古代之說曰東洋者，應正名曰中國。例東洋倫理學史之類，商務印書館譯者，已改題中國倫理學史。前年冬、余在倫敦與章士釗先生作是談，章君謂將以英、法、德文著一書，以專說明東方文化，使西洋人獲知東方文化之真相，備將來西洋文化破產時之救濟。吾詢其所謂東方文化之內容，則專指中國農業社會上之儒、道文化者。因謂章君改題為中國文化，章君亦頗為首肯。中國文化，猶云國學，時彥雖亦有反對國學一名過於籠統，謂只有中國之哲學，中國之史學，中國之文化等等，而別無所謂國學者。然比之以史，自可有中國經濟史，中國政治史等等分別，而仍不妨有中國通史，故雖應作中國各科學之研究，亦不妨有統作中國學術或中國文化之研究者。以研究或提倡中國文化而名為中國文化，較泛稱曰東方文化為宜。故所談之學術思想以中國為限者，應正名曰中國文化也。

卷006

新舊問題的根本解決

現今中國的學者，於文化思潮上，發生了一個新舊問題，紛紛爭辯不已！然考其所由爭辯之故，因以先有了兩方面不同的知見：一方面、則以凡較新者必較好，較舊者必較壞，故吾人唯當選擇孰為較新者而取之，孰為較舊者而棄之耳。又一方面則以凡較舊者必較妥善，較新者必較危險，故吾人唯當依恃較舊者而趨之，閉拒較新者而避之耳。於是復有第三者產生，謂：舊者既美惡雜糅，未嘗皆壞，新者亦良窳間錯，不能全好，故吾人當兼取新舊文化思潮為材料，加以析別擇取的工作，乃能改造不危險而好的耳。然此三者，皆有膠著於某某事件為新的毛病。因之復生出一重爭辯：或爭歐戰後從西洋傳來的文化思潮為新，而辯中國自己所有者一切皆舊；或爭中國先民所

遺傳者既經現在的人所應用，則舊還是新，而辯西洋的文化思潮，亦皆從積古遺傳所發生，況展轉行到中國，則新亦成舊。依是又生出一重爭辯：則謂西洋傳來的思潮，在西洋雖云已舊，然現今初流行到我中國則為新；顧反對一方面，則又謂中國自有的文化，在中國雖云已舊，若傳布到西洋各國則亦即為新。甚或如新湖南、新潮等雜志，指斥新中國雜志為假冒新招牌，抑若新之一字乃為某個某個事件專用品似的，以之戲論層出，糾繞無極。

夫某個某個事件，乃具體的實物，而新之與舊則是抽象的假位，可偏附於一般具體的實物發現，而一一具體的實物，不能拘束彼抽象的假位，使專屬某個某個事件。且抽象的假位，唯由意識為之分別安布，於同一事物，亦可在彼為新在此為舊，對較新的那一方面則為舊，對較舊的這一方面則又為新；而新之與舊，對於好不好、妥善不妥善，初無一定關係的，故在事不必爭辯。且新舊不專屬於一個一個的事件，而唯是各人意識於對境上分別安布的假位，故在理無可爭辯。然此不過是吾對於爭辯新舊的世論，觀察如此，未是吾於新舊問題的根本解決。

吾於新舊問題的根本解決，分敘如下：

一、實無新舊 吾人嘗謂某人某物為虛假偽妄者，亦以某物在此時雖暫如此，在彼時彼時則又如彼如彼，遷變而無一定；在此處雖特如此，在彼處彼處則又如彼如彼，差異而非一致；因此、謂某人某物為虛假偽妄耳。凡虛假偽妄的，必是不可靠、靠不住，換言之、即是無價值的。不是虛假偽妄的，是有價值的，則謂之真實。由此可知凡真實的，必是沒有時世的遷變而恆常的，必是沒有空界的差異而普遍的。而新之與舊，皆是在時世的遷變上、及空界的差異上，前後彼此相對待而有的，唯是虛假偽妄的。故「普遍恆常的真實」中，是從來沒有新舊的；故新舊原是不成問題的，原是沒有辯論價值的。

二、幻有新舊 夫新之與舊，誠不過吾心識上時世遷變、空界差異所分布的虛妄假相。然而此不但新舊是如此的，即吾人、吾心，亦是絕對沒有的。但此能否認吾心是絕對沒有的，依然是吾心不是他物。更進一步言之，即忍

可那真實的，亦依然是吾心不是他物。故吾心雖然不離虛假偽妄的相，然真實亦不能離卻吾心，故吾心又即是真實。而心外執取的對境上所計著的新舊，雖然與對境一般是虛妄的，是絕對沒有的，但吾心中分明顯現的新舊，即是吾心法相，卻隨吾心一般是不離於真實的。是故於所執離識的境而空，境本是空；於所現唯心的法而空，法實不空；此空而不空者，謂之幻有。所謂幻有者，不是絕無真實，但是於真實曾經用心之幻力轉現為如此如此而已。佛華嚴云：『心如工畫師，善畫諸世間』；又云：『應觀法界性，一切唯心造』。然既為幻有，則亦無可堅執；一堅執即同對境是虛妄故，是絕對沒有故。

三、有新無舊 夫心者，無空界的存在，十方推求，莫得其形。今證知有心者，以有現在續續轉起的一念耳。現前這一念的心，前滅後生，纔生即滅，一剎那頃不暫停留。既以唯心幻有故而有新舊一切諸法，則充滿大宇長宙間之一切有法——有法猶云存在之物——，皆不出吾現前的一念，從吾現前這一念心能知的見分與所知的相分推之，本末相依，業果相續，因緣相資，主伴相繫，雖至於世界無邊、眾生無盡可也。然而十世古今不離當念，恆沙剎土總即吾心。夫新莫新於吾心當前的一念，而過去無始際來一切有法，無不依吾現前這一念心而有；然則尚有何法之不簇嶄全新者！乃攻之為舊，保之為舊，豈非顛倒迷謬之尤歟？

四、依新立舊 在依持的能推的心，雖祇這現前的一念，但轉現的所推的古今剎土，卻有種種時代的分位、與種種方國的分位，區別安布。現在引未來的新，過去遺現在的舊，新舊歷然，不昧不爽。所以索過去於過去，過去未嘗無，索過去於現在，現在未嘗有，索現在於現在，現在未嘗無，索現在於過去，過去未嘗有。雖然、於此若猶未昧卻現前一念的自在覺心，則垂垂不盡的舊物，何莫非新新不住的餘蔭哉！

五、有舊無新 然一般有情之類，從來沒有悟入那依持的能推的自在覺心，故只認得那轉現的所推的客塵境界。且如那仲尼對顏回說的：吾與汝交一臂已非其故。又如那希臘額拉吉來圖說的：譬如濯足長流，推足便成逝水。要之、既將現前這一念心的全體埋伏在無明無知中，則凡有所知，纔知是有

，早已成為過去層層疊疊遞傳來的舊影了。未來既是未有的別名，然則凡所有者不得不謂之唯是現在已過去的舊，絕無現在起將來的新；那避新、趨新的，不皆是完全撲了個空麼？

六、析舊成新 我們埋伏在無明當中的人。只能用後一念的心取前一念的心為境。可憐那所取的境，早是鴻飛冥冥，僅留著一痕一痕的舊痕而已。但是在我們沒有澈底覺悟過的人，其知識界中既除郤一閃一閃所遺留的舊痕以外，更沒有旁的，則不知不覺便貪戀分別，將那捉得的舊痕，比較著一閃一閃的先後，析為若干若干的時代，指著這一時代的遺痕謂之曰新，於是更指他那若干若干的時代謂之曰舊。新之又新，則新者亦成為舊；舊之又舊，則舊者亦成為新。但新來新去，總不過是些一痕一痕的舊痕！

七、戀舊怯新 跟著人心一種樂平和的性，遂對於已經捕住養服的所有事件，總抱持緊緊的要他永遠不遷流了去。一面恰虛虛地怕那沒有有過的衝出來，把這已經捕住養服的衝走了，使他失郤依靠，且有不能捕住養服那新衝出來的恐怖。為此、對於那未經捕住養服的新，便想堵塞他使他永遠不會衝盪過來；把他已經捕住養服的舊，乃千重百匝的以為固守之計。殊不知他那已經捕住養服的，本是一閃一閃的謝影，那一閃一閃謝影的來，恰如長江波浪，如何能固守得牢！又如何能堵塞得住呢！

八、貪新惡舊 跟著人心一種樂知能的性，遂對於近纔生化施行的所有事件，總希望滾滾不斷的湧過來，一面氣憤憤地討厭那已經爛熟陳腐了的不速速讓開，翻一層一層的遮著那近纔生化施行的不快快過來，使不能早些得到他個明白，能夠將他應付利用。為此、對於那已生化施行過的舊，便想排除他使他煙消雲滅，不稍留遮障；卻把那近纔生化施行的新，乃四方八面的以為迎受之計。殊不知他那近纔生化施行的新，亦是一閃一閃落謝的影子，那一閃一閃的謝影，纔落到知識的門閾內，早已是沒用的陳跡了！何況那過去的早已過去得和陳跡都沒有了的，乃死死的對著他愛之為新，憎之為舊，營營逐逐，膠膠擾擾，不幾似剝翳眼所見的空華，以求空華的華果麼！

九、新舊真空 從那好知能的性深深透進一層，不但傾向那纔生化來的事件，圍繞敬畏著他團團的轉，一味的歡迎他、崇拜他、懇親他、結識他，要他明白的表示出來，曉得他是什麼，須能怎樣的應付他，便算了事。簡直須不問他是舊的、新的，和盤澈底的將他翻轉過來，一絲也不放鬆的當下要追究出實在來。但是、可憐他本來祇是個石女的兒，那裏會有什麼實在可以追究出來呢！所以、一擊百雜碎，便光光蕩蕩竟毫無一些影蹤了，到那時、便真真實實的還報你一聲：空！空！空！

十、新舊妙法 澈底看透了這些新新舊舊的真實是空，且不見有什麼可以喚作自己的，何況那所有的種種事件呢？一個累累墜墜的世界身心重擔子，從來擔著他沒有放下過的，今一旦脫然的豁掉了，何等輕爽！何等快活！是之謂真實安善樂。到此、方滿足了那個樂和平的心性，自笑從前緊緊抱守怕他滅了失去依靠的非計。且這些新的、舊的，不是看透了纔變做空的，乃原來是空的，乃畢竟是空的；所以、不唯那新的、舊的原來是空的，畢竟是空的，且空亦原來就即那新的、舊的，畢竟不離那新的、舊的。所以、空無始終故，新亦無始無終，舊亦無始無終；空無中邊故，新亦無中無邊，舊亦無中無邊。一舊一切舊，覓一毛頭許不是舊的不可得。一新一切新，覓一毛頭許不是新的不可得。不知則已，知則無不全知；不用則已，用則無不全用。何等絕待！何等圓融！是之謂真實智用樂。到此、方滿足了那個樂知能的性，自笑從前向寒潭撈月的非計。

或曰：你寫了一大篇，竟不曾確確切切的解決那新舊問題，但打些脫空的葛藤耳。答他道：如是如是！然而確切卻又最確切不過了。何故呢？不見道：新舊即空，空即新舊麼！不見道：一新一切新，一舊一切舊麼！不見道：光光蕩蕩，竟無一些影蹤了麼！『萬古碧潭空界月，再三撈摝始應知』！

卷007

佛學與新思想

——二十年春在上海南洋中學講——

第一 知識

人類知識，萬別千差，舉其大要，可分三類：曰研知外物，曰改善身心，曰妙契真常。

研知外物：今日科學知識，號稱物質文明，不顧身心，專研外物，得其因果定律，變化原則，改造利用，以滿足人類之慾望為目的者也。自身之慾望無底止，科學之演進無已時。第此類知識，偏於唯物，而於身心改善，全不計及，攘取掠奪，唯利是圖。溯自十字軍之役，歐人攘取東方知識——如羅盤針火藥等——而進為西方文明，實啟近代實用知識物質文明之端；由是科學思想遞演遞進，以至今日，風靡一世，可稱全盛時代。一般心理，幾謂欲求知識必於科學，科學而外，靡復有他。殊不知科學乃知識之一種，善用之足以利用厚生，不善用之反以助成惡業。方今舉世擾擾，競爭貪惑，未始非不願改善身心，誤用科學，階之厲也。

改善身心：吾國之老、莊、孔、孟——儒、道二教，以及西洋之蘇格臘底、柏拉圖等，咸主改善身心以適合自然環境，使天真之樂流暢乎身心，則人人各適其所適矣。其為教也，以節慾為主——物慾亂人，如老子五色令人目迷，五味令人口爽，以及孔子格物致知等。格物者，格去物慾也——，修養為功。古語有之：十年修學，十年養氣，即本此旨。故與前類知識，適相逕庭，一則反己，一則務外，一主節慾，一主滿慾，精粗深淺，有天壤之判矣！

妙契真常：煩惱充塞乎天地，生死無逃乎古今！佛陀憫之，為說諸法本來如是之真相，以顯緣生性空，因果不紊，使聞者生解，因解起行，遠離顛倒，妙契真常，方為究竟。真常、即法空所顯真實常如之法性；通達此法空之真性，則知萬法如幻；既知萬法如幻，則何取何著！由是煩惱銷落，諸苦不生，證得寂滅解脫，所謂以清淨因，獲清淨果。故曰：因果不紊。此為第三種之澈底知識，願諸有志，深長思之！

在歐戰前百年間，一致高唱物質文明，認科學為唯一知識。歐戰而後，形勢既變，見理亦異，始恍然於科學之外，更有孔老之學，佛陀之說。一則

改善身心，一則妙契真常，視科學之一味外求以為末矣！西人遂轉注意於東方文化，而從事研究。然僅僅窺見佛學之一斑，而歐洲各國最新之思想家已認為澈底之知識，而佛教之普遍世界，其為期當不遠矣！

第二 哲學——新實在論

近今哲學界，以英國羅素為代表之新實在論為最進步，試與佛學略一比較。

宇宙萬有，真相難明，或主唯物，或主唯心。主唯物者，堅執宇宙萬有由元子、電子所成。主唯心者，謂森羅萬象，惟心所變，如夢如幻，斷斷相角，已匪一朝。惟羅素主張心物相對而有，係由論理構造而出之概念，不能認為本元；世間之最根本、最簡僻而是實有者，只有一剎那。一剎那所發現之事情，以眼、耳等識可以直接經驗得到，故其斷定「事情」為根本元素。例如一鐘，其形式、顏色、聲音、硬性等，眼可見，耳可聞，觸可及，此等事情，故是實有；但尋常所稱一個鐘之個體的物，從哲理判之，完全不能成立。因鐘之為鐘，除形式、顏色等外，更無鐘物之存在。即就形式言，乃從各觀點所觀不同形相之總和，亦非整個。故平時稱之為鐘者，乃人類之習見，實則只可為代表『一組事情之假名』耳。個體既破，不特整個之鐘無，整個之人亦無；物然、心亦然。故知宇宙間，惟有剎那變現之事情存在耳。然事情不僅屬心的現象，以照相鏡亦能照見故——羅素以照相鏡為能見，此亦謬見，讀者注意——；不定屬心，不定屬物，故新實在論，亦名中立一元論。

綜上所述，羅素空於個性，而不空於事情；大乘佛教，并事情而空之，故不相類。祇小乘佛教二十部中之一切有部，空人而不空法，與羅素之說為近耳。其說為哲學界最新之思想，而接近佛法之真理，已非前世紀一般唯物論者所可及矣。

第三 科學——相對論及能子論

在近世科學界，有絕大之貢獻者，厥唯愛因斯丹之相對論，以精深之算理，闡自然界之真相，非數語所能詳盡。該括言之：「宇宙間一切事物，都是相對的」。觀於山也，近觀近色，遠觀遠色，山色近遠，故是相對。煮於

水也，久煮熱高，暫煮熱低，熱度、時間，故是相對。但相對論要點，在明物理事件之時間、空間等性質，概由於觀察者之觀點而異，故異於舊時物理之理論定律。總之、宇宙間一切事物，無有絕對，不過對彼現此，對此現彼，彼變則此變，此生故彼生，絕無一件事物可為絕對之標準者。此類學說，與佛教三性中之依他起性，頗相近似。依他起性者，依他而有，即一切法待因及緣而生，都無自性之謂；都無自性，顯無絕對，依他而有，顯有相對。物理事件，繫乎觀察者之觀點，亦合唯心之理；然時、空之見不破，於究竟真理，猶未免一間之隔耳。相對論外，更有最新之能子論者，將舊時物理學及化學以物質為基本之見解，完全推翻。元子、電子之說，盡可消滅而轉變為能力。物質既可變為能力，則能力應可成於物質，宇宙萬有皆為能力之所變現，猶如水為氫氧之所現，故曰能子。此能子論與佛學中之一切種，義頗相符；一切種即第八識中含藏能生宇宙萬有之一切功能力用，雖佛學由實證而知，能子論由推測而得，未可相提並論，然亦足以見新思想與佛學漸趨接近矣。

第四 素食——外人之素食見解

人生之大問題，曰衣、食、住、行，單論食之一項。吾人自累世來，缺乏合理思想，習成肉食；迨知識漸進，習亦漸改，故素食戒殺，為進化程序中當有之事。吾前曾往德國，於著名之城市，亦遇見素食館三四處。某大學附近有規模宏大之素食館，就食者多該大學之學生。在紐約、巴黎等處，素食之風，亦頗盛行。歐美一致提倡，確是大好現象。考其原由，不外四端：一、博愛精神：人與禽獸，均是動物，好生惡死，知痛覺癢，曾無有異。況物類愚癡，應加保護，令減痛苦。西人素主保護動物，現更由保護動物而進為素食主義，足徵博愛精神，為人類進化之表現也。二、衛生觀念：動物被殺，必發瞋恨，一種毒素隨之而生，頃刻間遍滿全體，食其肉者即受其害；此從試驗證明，不可不信。又生活原素，都含藏在植物中，一入動物體內，即時變壞，食肉養生，近世認為謬見。再據西人考驗，人生細胞變換，與食品有直接關係，久食牛肉者，變為牛性而好鬥，前次歐戰之劇烈，亦為食牛肉之結果云。三、經濟主義：西人以精密之統計法計算，以若干方畝土地畜

牧，所獲食料可養活十人者，即以此同一之地，種植穀蔬，所獲食料，足以養活十五人。故人盡素食，不特令人之經濟可節省，國家之經濟亦因之而充足矣。四、佛教所闡：佛教在二千年前，已勸人戒殺茹素，如楞伽經等所說尤切。佛教來中國已久，故素食戒殺之風，吾國為盛。但佛教所闡，不盡為人、畜平等，並顯因果輪迴。如楞嚴經云：『人死為羊，羊死為人』；生死相續輪轉無已。故今日之相吞相殺者，安知非前生之父母眷屬？祇隔世成異，不復相認耳！更有進者，佛教度生，重在感化，凡遇含識，應生慈悲，勿令驚擾。古代高僧，每能馴服猛虎，並非虛搆。鳳凰來儀，百獸率舞，非古聖賢之仁慈感化，安能臻此！實則禽獸食人，亦由心力感召，此有加害之心，故彼有殘殺之意。心力不可思議，信然！

舊時見解，以素食為佛教之迷信，現代思想，謂素食為人生之真理，以素食為比較合乎理性也。以人類同為動物，自當互相愛護。至人類之所以嗜肉，西人從生物原理推之，良以人類由野獸遞變進化而成，舊時習性，未忘致然耳。語雖深刻，然亦足以表肉食之為不人道矣。總之、思想愈進步，佛法亦愈昌明，此必然之勢也。今日諸君久聽弗倦，誠為難得！願於佛法能深信勿疑，則發揚光闡，吾國前途幸甚！世界前途幸甚！

卷008

佛學在今後人世之意義

——十九年二月在廈門大學講——

一 佛學的定義

二 佛學對於文化之意義

三 佛學對於哲學之意義

四 佛學對於道德之意義

一 佛學的定義

要想把整個的佛學加以如實的說明，予一般人以一個完整的概念，那是須費很多的時間才可能。通常的講：佛學者，是佛的學問。譬如我們是一個人，就要歸到動物裏的人類去；所以講佛學是佛的學問，自然是不錯的。但佛的學問，到底是什麼學問？據近今中外一般的學者觀察所得的結果，有如下的三種：一、佛學是宗教，二、佛學是哲學，三、佛學是科學。主張前兩種的是多數，後者僅是少數，於是把整個的佛學三分五裂的歸到各方面去了。其實、我們加以具體的觀察和綜合的研究，佛學不要下呆板的定義，說是宗教，是哲學，是科學，我們直接的叫他「佛學」罷！因為、他的內涵成分，也可是宗教，是哲學，是科學；反之、從整個的佛學來講，佛學是非宗教、非哲學、非科學的。所以、我們下了呆板的定義，祇能說到這一邊，同時說不到那一邊。我們還是還他一個佛學就是「佛學」的原來名稱吧！現在我要把我提出來的題目，分作三項來講：

二 佛學對於文化之意義

佛學在現在將來，對於人類世界之文化的意義是怎樣？未說明這問題之前，先一講文化的意義。文化這東西，可說是人類生活的特徵。因為、自然界的動物——人也是自然界動物之一——，都忙著牠自身的生活。我們和其他的動物，明顯的區別，就是人類是有文化生活的動物，其他的動物是但有生活沒有文化的。所以、文化是人類生活的特徵，同時也可以說是人之所以為人的定義。

文化的使命，是負有改善人類自然生活的企圖。原始的人類和高等的動物，同生活於自然界裏，沒有十分特殊的地方。但我們人類對於自然界，近之於本身，遠之於外物，在在努力改善，漸漸擺脫了初民的與其他動物相似的生活，成功了一種人類的生活。所負的使命，是將素樸的人類，變成為文明的人類，野蠻的生活改善為文明的生活——這就是文化，這就是文化所負的使命。在時間上講，文化是有歷史性的，無論那一種文化，決不能和以前的文化全無關係而憑空生出來的。新的文化，具有和舊的文化相異的特質，但它又是舊文化的承繼者，改善者。在空間上講，文化是含有社會性的，因為人類原為生活而生活，要取得自然界生活資料，須多人協力去作，故發生

種種交互關係，同時對於自然界所取得的生活資料協力改造。文化所負的使命如彼，而它本身的性質又如此，在人類生活的特徵上明顯地表現出來，這我就叫它是文化。

這文化關涉的方面非常之多，如宗教、哲學、政治、經濟、科學、工藝、文學、美術、禮俗、方言……，總稱曰文化；因為、這都是文化的成分，都負有改善我們人類生活的使命，使素樸、野蠻的生活改善為文明的生活，都涵蘊著歷史性與社會性的。在人類生活史上看起來，個人與個人之間，為著生活上關係，使之有適宜組織成為社會的結合，要算宗教的力量最為偉大。宗教是適合某區域、某時代人們心理上普遍的需要而產生；在各種宗教產生時，都能把當時人們信仰精神結合起來，成功為共同一致的行動。它的本身將過去優良的文化承繼過來，同時向著將來新的園地去開展新的文化。中國的儒家，西洋的基督教，及其他各國的宗教，都是繼承過去、開展未來的。還有一重要的意義，就是集中現在——即當時——使社會人們的思想和信仰，集中在一個目標上。我們知道從前的宗教已成為過去的了，但它確是曾為過去的那時那國的文化集中點。我們要討探世界現在的文化和過去的文化，非研究世界各國的宗教不可。

文化內容是最複雜繁亂的，我剛才說過它的成分，有宗教等做主要成分的。在實際上觀察起來，人類的文化，是依各宗教為集中點而彼此有歧異的，這並非是過分武斷的話。世界各國不同，民族殊異，故所採取的生活手段不同，於是產生的文化也各別。他雖有別的種種原因不同，如天然地理的隔離，人民種族的歧異，但他各有他的集中點，即集中在他所有的宗教上，形成世界一個一個民族不同的文化。

文化、無論屬於宗教、哲學、科學等任何方面，他本身的使命，是改善人類生活向前進步的，但採取方法和手段是可有各不相同方面的，所以、結果也成為各式各樣的文化。有些民族的文化，向自然界方面去改善生活，如我們覺得衣食住行不適意，都向著人以外的自然界去改善我們的生活，於是形成一種征服自然的文化。反之、也有偏重集中人以內的生活，他們有時覺得對於人世、外界有什麼不滿意的時候，他就用內省的功夫來改善內心的生

活，於是形成一種冥思深想所謂「玄想」的文化。還有一種不積極去改善內心和外物，但集中在內和外調的和諧，以為改進生活的方法，於是又形成一種身心和自然融合的文化。再進一層，還有一種覺得現實身心方面的生活，和現實宇宙萬有方面的生活資料——即內和外——，雖有調和相通的可能，但他覺得有一個缺憾非內外調和所能救，所以他就根本上謀內外全盤的改善，於是又形成一種特殊的文化。過去世界各種民族的文化，雖種種不同，歸納起來不外如上的四種；都是依著各種宗教的力量為集中點，這是誰也不能不承認的。

講到這裏，我要轉移到今後世界人類的文化究竟怎樣了。二十世紀的世界，是科學的世界，海陸空的交通非常發達，於是全世界國際民族成為密切的關係。倘是此民族與彼民族之間，因文化生活的不同，不能互相諒解，在在易引起彼此互相異視、互相排拒。如我們視外國人為洋鬼子；反之、外國人對於我們中國人，自然也是這樣。這唯一的原因，就是各民族文化生活不同的緣故。我們要免除這錯誤的成見，須研究各民族文化生活相異點和相同點，彼此能完全了解，將以前的互相異視隔膜的情形無形消滅，把世界各民族的特長文化，綜合起來構成為世界人類的文化，此為將來世界人類文化重要的意義。

佛學對於人類文化有什麼意義？我對這個問題是很感興趣，同時、也是人人所亟要知道的。全世界各種民族的文化，雖極其複雜，比較上相類似的，將它歸納成三大線索，可以作我們研究的對象：一、現在歐、美、澳洲各民族的文化，表面上所流行的，差不多可說是科學和工業的文化，但一探究其骨格，還是二千年以還的基督文化；如風俗習慣等，覺得還是基督教的成分為多。它——基督教就是歐、美、澳洲各民族文化的總線索，可以作我們研究的對象。二、紅海兩岸，即亞西和非洲各民族的文化，近今雖有一部分大起變動，然對於舊有文化不能一時完全毀滅，可以作研究這區域各民族文化總線索的，不能不把回教拿來作對象。三、上兩區域中兩種總線索的文化，經過西洋學者深刻完整的研究，大概都能明白了。唯對於波斯灣之東的所謂亞南、亞東的各種民族文化，尚沒有人起來做華路藍縷、披荊斬棘的工作

，把這亞洲內部占世界大半數人類文化的總線索，給我們以明晰的概念。研究人文史上有了這樣的缺陷，國際間異類相視的情形就不能免，世界不安寧的媒介也可以說就是這個。所以、我們無論怎樣的困難，應找出一個可以作研究這區域內文化的總線索。

我們知道，道教不出中國本部，神道教不出日本，婆羅門教不出印度，儒教不出中國本部及日本、朝鮮、安南，只有佛教曾為印度、阿富汗、波斯、新疆、及南洋群島的教化，和到現在還為錫蘭、緬甸、暹羅、安南、西藏、蒙古、滿洲、中國本部、與日本、朝鮮的教化。其關涉所及，不僅為人民信仰而已，而成為風俗、習慣、政治、禮制、文學、美術等全民族思想行為中心的文化生活。且蒙古、西藏、日本、錫蘭、緬甸、暹羅等文字，亦直接由佛學產生。故我以為亞洲各民族文化的總線索，捨佛學外恐怕找不出同這樣具有偉大性的、作我們研究的對象了。故真能從事佛學的研究，即可以得到研究亞南、亞東各民族文化的總線索。

把上列三大總線索，作分析的貫通的研究，使各種民族文化生活上相異點和相同點，明白的揭示出來，使世人由共同了知而互相了解。進一步、將這三大系的文化鎔冶在一爐，使之鑄成為全人類瑰瑋燦爛的新文化。在這裏，我不能不喊一聲：佛學為今後造成人類文化之要素！

三 佛學對於哲學之意義

在從前哲學稱霸時代，宇宙觀、人生觀，儘可以憑藉純粹思想以構成之，故舉凡自然與人事的研究，都仰承哲學的鼻息。但到了科學發達的現在，哲學似已不為人類所需要了，以此哲學將來運命，是否能繼續延長下去，似乎成了一個問題。但我覺得哲學與科學，皆專心致志於真理之發見，其所不同的，科學的方法、研究大自然界的各種學問，分門別類的組織起來，一科一科作分析的研究，其方法愈精密，其成功亦愈足驚人，故科學所得的知識，比之以哲學來得可靠。科學老老實實的研究各種事實，這種態度非常的可以佩服！但我們知道，自然界裏無論那一種存在的或有生命的東西，牠是整個的或全個活動的東西，一施以科學的解剖分析或化驗，已非原來的本身了。

所以人生宇宙，果然可以分析，而事上它是整個、或是有生命的東西，故科學在這方面實在不能一手包辦，而哲學對科學所不能包辦的事情，不能不盡些義務。故哲學不僅是冥思玄想，他的職務是：通盤的徹底的、一種了解整個宇宙人生的企圖，它周密的把科學零零碎碎的散材，加以綜合與批評，組織成一個毫無矛盾的宇宙觀和人生觀。故科學無論怎樣發達，而哲學依舊不可廢；因為宇宙和人生，終究是和合、連續的緣故。所以宇宙和人生的問題，仍得由哲學來解決。不過須注意者，科學發達後之哲學，同以前純主觀的哲學不同，必須由謹嚴的科學為基礎，以建立宇宙觀和人生觀。

哲學的使命，是討論宇宙的本體與構成。近世紀所發生哲學，差不多都是集中在認識論上。在科學未能整個透底解決的問題，哲學很忠實地加以更進一步的精密研究，所以西洋哲學的新趨勢，與十九世紀以前完全不同；這無非因有新的科學為基礎，故產生新的哲學出來。講到現在哲學的各派，如新康德派，新實在論，唯用論，創造進化論，層創進化論，都以「非實質論」為出發點。雖或者以為存在的非都是被知識的，而且是不受知識的變動的；或者以為存在的東西都是被知識的，而且為心的力量所變動的。然都和舊有的唯物論或唯心論不同，以所說的存在的，都是「無實質」的。新實在論所認為中立的元子，最根本的即是「直接感覺事」，並不是一個一個固定的實體。唯用論則認為都是「純粹經驗」，縱使這存在的可以離開經驗或知識，它的存在依然不是一個一個固定的實質。那末、平常所認為一個一個的東西，究竟怎樣來的呢？新實在論則說是「論理構成」的；唯用論則說「知識彫成」的。這就可以引用佛學中一個名辭是：『因緣所成』的，或『唯識所現』的，無論說為心的或說為物的，都是許多關係的和合及許多剎那的連續，所以都現有歷史性和社會性的。或者更進一步主張，這因緣所成、或唯識所現的東西，一度被經驗、被知識的時候，就受了精神力的變化，於是便能創生新的東西了。這種見解，可說是哲學的進步，也就可代表最近哲學的新趨勢。

西洋哲學，由這新的趨勢，它的理論漸漸地和佛學的理論相接近了。佛學最普遍最澈底的對於宇宙的說明，就是：「諸法眾緣生，諸法唯識現」；而新實在論知道存在的東西是論理的構成品，而唯用論、創化論又知都是被

經驗被知識而受了精神力變化的，這與諸法眾緣生、諸法唯識現，可說酷似了。在此、乘便將諸法眾緣生與諸法唯識現說一下：

怎樣叫「諸法眾緣生」呢？宇宙無論什麼事事物物，大至於地球，小至於微塵，乃至於整個的宇宙，沒有那一法孤立的離開一切關係，和前後懸絕不相聯續的，它通是有歷史性和社會性的，前前後後，彼彼此此，互互為因，互互為緣，以成為一一組合體。進一步講，就是所謂因緣也者，也是由因緣而成因緣的。所以講到「諸法」，他的本身也就是眾緣，離開眾緣根本談不到諸法，此為佛學的「諸法因緣論」。怎樣叫「諸法唯識現」呢？「現」有「顯現」和「變現」兩種意思：顯現、是指宇宙萬有存在的，為五感官及意識等所知覺所顯現的理法和事象；變現、是指能覺知的心具有變動的力量，一切顯現的理法和事象，經了覺知時，它就有一種能力使之為變動的顯現。簡單的說，凡是一切所被知識的，同時由心的力量使之變動，此為佛學的「諸法唯識論」。

把上面的兩句話、合成一句為「一切法眾緣生唯識現」，可以全始全終的貫澈佛所說一切經論，對於宇宙透明圓滿的理論。在此、我們須注意佛所說明的理論，不專是推論出來，乃是由修持效驗中、智慧上所證明的，然後再用言論去說明，以啟發未證明到此理的人們。所以新哲學有完成科學所未能的職務，而佛學呢，是使新哲學作百尺竿頭重進一步，對於全宇宙如實的得一個透明清晰的具體的觀念。

四 佛學對於道德之意義

今後人生的生活，自然是很豐富的。因為科學進步，發現到自然界無盡生活資料的寶藏；同時、利用科學的工具與方法，都一天進步一天在那裏努力，於人們利用厚生方面，是深有意義、大有貢獻的！我們知道，科學於人生生活上的恩惠，是很大的！但在人生道德的意義上觀察起來，沒有什麼大功；不僅沒有大功而已，數千年來建築在哲學基礎上的人生道德，經科學尖銳進步的攻擊，也失其根據了！其建設於神權的宗教基礎上的人生道德，更被根本的推翻。由此之故，全世界人類道德行為的重心點，全般失掉了！科

學對於人生道德方面，有沒有功，就此可以明瞭了。同時、因科學的進步，生活一天豐富一天，人們的慾望也一天增高一天，利用科學的知識與工具，儘量的向著大自然界去謀發展——所謂征服自然。故人類的力量愈形澎漲擴大，以慾望增高與力量擴大而引起的衝突，演成為有史以來所未有的嚴重形勢，成為一個不易解決的困難時期！如上古初民時代所發生的困難，是不容易抵禦毒蛇、猛獸、洪水、天災、與尋覓生活——衣食住的不易。在現在科學發達的時代，毒蛇、猛獸早已不成問題；洪水、天災也有方法可使之減少；衣食住方面，雖人數率增加，但恰有科學的進步來解決，都不足為慮。現在成為最困難的、足為憂慮的，究竟是什麼？簡單的說：是人們已失掉了的道德中心啊！人類的生活慾增高，科學知識進步，機械精巧，但沒有了道德作重心，於是各人發展個己一切的本能，以謀個己生活慾的滿足。同時、免不了攫取掠奪他人的所有，故人與人之間，就起了互相衝突，互相殘殺——國家與國家，民族與民族，階級與階級，各儘量的暴露他利己之獸性私慾，爭鬥殘殺的空氣，緊張地充滿在地球上。但這種禍患，不是人以外的侵襲，——若毒蛇——卻是人類自身的禍患。就是：要達到自己利益為目的，以殘害他人為手段，故形成現在將來的大禍患，大危機。要救濟這禍患，就不能不需要於人類的道德。此所謂人類道德，是指全人類而言，僅就某人種、某民族一部份是不夠的。

考察古代的宗教道德與道學道德，被科學推翻的原因：一、是建築在神權底下的，說人是神的兒子，它不建築在人類自身上面。一、僅憑某一種的思想為出發點，沒有使全人類起同一的信仰的堅強性。因此、可以作今後人類道德的標準，恐怕只有佛學吧！因為從佛學的宇宙觀，演成一貫的人生觀，即可以重建今世全人類所需要之道德標準的根據。佛教的宇宙觀，毫無神秘的意味，它不但把印度相傳世界神造的宗教一腳踢翻，而並且不承認任何一特定不變的本體作宇宙的起源。它主張宇宙萬有沒有一個孤立的東西，無論大的小的，都是由彼此、此彼的眾緣互相和合，剎那剎那連續以成功的。在這宇宙大集團裏的萬有，誰也不能滅誰的，因為、消滅其他，同時就是消滅自己。宇宙是萬有眾緣所集成，故萬有的本身，也即是依萬有為眾緣所集

成故。佛教把這宇宙觀運用在人生的道德方面，就成為：「利他成為兼利，害他則成兼害」。其理由是：我們所以求自己的利益，而個己並沒有離開其他的群眾，就是自己生活的來源。倘若害他，那就是斷絕自己生活的來源。反之，為群眾謀利益，也就是培養自己的來源。因為其他的群眾，就是構成我的或我們的國家社會眾緣的原素，所以有我的個己存在。同時、因我的個己，也為構成其他國家社會群眾眾緣的原素，所以有其他群眾的存住。由這眾緣成故的關係，利害得失既不能獨享，也不能獨免。萬有構成的宇宙，和人群組成的社會，其原理是一樣的——所謂諸法眾緣生。究竟宇宙的構成與社會的組織，以什麼為他的原動力呢？在這、我們要同時了解：凡存在的東西，都是被知覺且被變動的，而我們又都是有自覺力量的。這自覺的力量，雖微乎其微而不易見到，但我們一生的生活，全在這經驗立場中；我們只要有自信的力量，可以改善人生，改造宇宙，把這自覺的能力擴充到宇宙人生的全境，那就成功為完全覺悟的人了——所謂諸法唯識現。所以、我們在人群社會裏，對於自己思想行為，是有相當之自由的，故應負有相當的責任，使淑善的行為自由地去擴充，把那不善的行為自制地去減少，這為佛教於宇宙間的道德行為、和人生道德的實際。

進一步討論佛教之道德方式，有下列的三種：一、佛教道德的基本形式，是自他相對的，一面是自身，一面就是其他的；一個人、一個團體、全人類乃至全宇宙，在他方面、不能離開個己的自身，同於個己不能離其他的全體一樣。二、以不害他為消極的道德。三、以能利他為積極的道德。後兩者，是從明白了前者自與他的真相出發的行為，就是佛教中所謂菩薩行。

我覺得現代世界人類的缺點，就是乏少這以利他而自他兼利的菩薩行的人。要知道佛教中所指的菩薩，並非指泥塑木雕的偶像，是稱謂一種有改造宇宙、改善人生的偉大思想的人。我們各各都能發這樣大心，那末我們各各都是菩薩了。但附帶的有一個條件，須要把整個的佛教有全般深刻的認識和實行，方當得起這種稱謂。

卷009

佛法對於現代人類的貢獻

——十八年五月在杭州各界歡迎會講——

一 緒言

二 科學的思想上一個宇宙觀的新信仰之貢獻

三 工業經濟上一個人生觀的新信仰之貢獻

四 平權政治上一個公僕觀的新信仰之貢獻

五 結論

一 緒言

人類是宇宙萬有的自然界中之一部分，同時、在人為界又是社會的及政治的動物表現。自然界、人為界、且彌綸貫徹於其中者，惟是向心力與離心力之二種能力。此二力偏頗而衝突，則發生擾害困苦之變態；此二力均平而和合，則保持清寧快樂之常態。時時有小衝突，亦時時有小和合，時時有衝突，亦時時有和合；大衝突之極則，為死亡消毀，大和合所至，則為生存長成，而小衝突與小和合，則為生存長成期中之嬗化。然和合為常態而衝突為變態者，以諸事物皆是和合，非和合則無事物，雖衝突亦依和合而有衝突，設非和合則且無事物，安有事物之衝突。但依和合而又有衝突者，則因所依和合非圓滿均衡，故有外內偏頗，偏故外有所不偏，而來對抗之衝突；頗故內有所不平，而起反抗之衝突。一切不圓滿之和合，有時藉衡突而成進步，亦有時以衝突而致萎退。衝突雖可使事物萎退，或至死亡消毀，然不圓滿和合，有進求較圓滿之趨勢，則衝突殆為不可免之事；且欲令由不圓滿和合進於較圓滿，則又非衝突不為功；

故競爭為自然之現象，而革命為進化之策發。推究向心力與離心力，和合表現之自然界及人為界，本無精神與物質之區別，然向心力之特殊發達，則表著為精神之現象；離心力之特殊發達，則表著為物質之現象。而物質則由側重向心力，故聚為無數恆星系之世界；物類側重離心力，故散為無數極

微點之原子、電子。精神亦由偏富向心力，故鬱為悱惻強毅之情意；偏富離心力，故布為精闢明確之理智。在人類之精神生活中，情意表現為宗教，而文學、美術附之；理智表現為科學，而哲學、工藝附之。人與人之和合相資，則成為社會生活之維持；人與人和合之均衡，求減除其偏頗衝突，則成為政治生活。佛學非宗教、文學、美術，亦非科學、哲理、工藝，而為宗教、文學、美術、與科學、哲學、工藝之和合；以其精神為情意理智之圓滿均衡，故謂之曰悲智圓融。佛法非精神亦非物質，而為物質與精神之和合；以其宇宙人生為向心力、離心力之圓滿均衡，故謂之曰法界無障礙。悲智圓融的精神，與法界無障礙的宇宙人生，總而言之曰圓滿均衡的和合；

以和合故，而有宇宙人生，以和合不圓滿均衡故，而有偏頗衝突，亦以和合不圓滿均衡故，而求進化。佛學非他，即是由不圓滿之偏頗衝突的宇宙人生，求進化為圓滿之均衡和合的宇宙人生，所用無量方便法門之綜合，當其在求進之過程上，則對抗衝突之競爭，與反抗衝突之革命，亦為無量巧妙方法中所應有之方法。但用之須有「得其環中而應無窮」之巧妙，切忌笨拙板滯，反令萎退墮落。故吾向來謂佛學為宇宙人生中，無論何時何地，皆通行之達道。但今以環遊之實地觀察，及與歐、美哲人智者討論之結果，覺得佛學對於現代之人類，尤有特別重大之意義。在現代人類之迫切需要上，佛學將有偉大之貢獻。近代人事之進展，當然以歐洲英、法各國為母親，美洲不過其親生的兒子，日本等亞、非各國不過其或肖或不肖的螟蛉子。然近代人事之趨勢，實為離心力的分散，故人類之精神活動，社會組織，政治權威，皆趨向分散；其動機在感不平而求平等，其目的在去強制而得自由。近頃雖現反對之傾向，有由新發生之向心力以趨集中之勢。

然向為離心力的分散趨勢中，一時一地之反動，猶趨下之水，以受撞激而騰躍耳。須得與近代的離心力偉大相等之向心力，且原來富有與向心力相等之離心力，綽然足以容納近代之離心力者代之而起，不能成為離心力與向心力之均衡和合，亦不能更走上側重向心力之趨勢。因近代離心力之分散趨勢，雖亦已有百弊叢生之現象，然由近代分散趨勢所獲成績，誠有不可磨沒之價值；故多數人尚認為過不掩功，而更有繼續進展之希望。因之、思想之

重心，仍在科學而不趨宗教；經濟之重心，仍在工業而不趨農業；政治之重心，仍在自由而不趨統治。然此三者，今已各各如老鼠鑽入牛角，愈鑽愈狹，而有打通一條活路出來之需要。在此需要上，唯佛學乃能給予滿足之貢獻。茲請分述於下：

二 科學的思想上一個宇宙觀的新信仰之貢獻

宗教為人類精神向心力的情意之表現，科學為人類精神離心力的理智之表現。近代人類精神，由向心力而轉趨於離心力，即發端於歐洲之宗教革命。由宗教革命而產生許多自由信仰之新教會，英國要求自由信仰之清教徒，且遷居新大陸，而為建立美國之權輿。繼自由信仰而起者，則為文藝復興。古文藝從宗教控制中解放出來，遂開哲學自由研究之風氣；同時、各科學亦由此萌芽。歐洲中古以來，文藝、哲學、科學等，本各統攝於耶教，繼由文藝哲學為過渡，終乃悉分裂為一科一科之科學，耶教僅以神之信仰儀式保殘喘；其餘一切，若文學、哲學、美術、工藝、以至倫理、政治、教育、經濟等，無不皆脫離宗教。而重建於科學之上的科學，剖解了自然界的全宇宙，且改變了人為界的全生活。於此科學思想的宇宙中，更不容耶教所謂刱造且主宰萬有的神之存在；影響所及，全球各教所崇拜之同性質的神，當然亦隨此摧破。舊時以信仰集中一切思想力量的宗教向心力，至是為之消滅。然由離心力的科學理智剖解之所存，數學中形數，理學中名相，化學中的質，物理學中的力，天學中的天文、氣象，地學中的地理、礦質，生物學中的植物、動物、人類，惟是各件之死的標本，無復全整之活的自然。雖達爾文於生物界，尋出演進之變化；孔德、斯賓塞、赫克爾擴充為從原子演進，以至人類構成機械之宇宙；乃至如最近之層刱論的宇宙觀等，皆不免露出縫綴科學的碎片以成之窮相，無以引起人心之信仰。倭鏗、柏格森，別走非科學的途徑，又全與科學思想不相容受。宗教之神的宇宙既不存在，哲學之理智的、或反理智的宇宙亦不成立，但存下一堆科學的碎片，使全整活的人生，竟無棲託之宇宙。雖高唱美術之人生，亦不過如借酒澆愁之暫時頹醉於此渺茫空漠中！佛學乃貢獻與一個因緣生成即空假中的觀法，一塵一心皆是全法界。各因親生，不失多一之獨立眾緣，互成一多之交遍。既全合科學之思想，而又

出於大覺圓智之明證，確為法爾如是之活的自然，絕非攝合科學思想中的碎片以構成之死機械，何等豐富！何等優美！於是在科學思想上，乃能得著一個新宇宙觀的新信仰。

三 工業經濟上一個人生觀的新信仰之貢獻

往者人類生活之所資，皆出於農業，社會生產力全基於農業作地，雖有工商，以農為本；關於日用品之手工業，殆皆附屬於農業。商人既不需有分業之學習，而農人亦惟憑其遺傳之習慣經驗，從事農作，不需專門之知識。故國民之經濟，成為官出於民、民出於土之簡單組織。蓋除軍政教化階級之貴族、官吏、士師之外，大抵可統括之為農民農業，及農民兼操之水陸交通，以及牧畜等之副業，殆皆藉風調雨順等之天然恩惠，人力所能左右於天威之賞罰者甚鮮。由是、自然而然發生對於人力以上之天神敬畏，信仰唯一之天神，與信仰許多之天神、地祇、人鬼雖有區別，然大抵皆統一於至高無上之大神，故其精神仍集中於宗教。而近代自工藝革命發生於英國之後，迅速的遍及於全地球，汽機、電機之次第發明，水陸空之交通，海陸空之戰爭，土木建築、紡織、縫紉、舂磨、烹調、燈明、清潔等日常生活，無不皆用人力所造鋼鐵煤電之機器；馴至礦場、農地、農具、森林、牧畜、園藝等農事，商店之設備，商場之布置，商具之應用等商事，無不皆利用汽機、電機。

及人工日新月異之改進，於是社會生產力之基本，從農業移至工業，亦即生產之向心力轉移為離心力。即從事農、商者，除少數之地主、廠主、行主等資本階級之外，亦無不分化為析而又析的專門職工。至於各項服役機器工作者，分而又分，專而又專，有終年工作於數尺之地上，唯照管一小機件者，殆為機器之附件；而又無不憑其各種各樣之專門知識、經驗能力的工作以生活。故一方面組成各業專門職工之團體，一方面又各為獨立自謀生活之個人。同時、人類所依以生活之全個自然界，又皆為人工所造的機械力所征服、控制、管理、役用，於是人類精神亦發生嚴重之變化：一者、對於「各人自身權力」，發生強烈之信仰；二者、對於「眾人團體權力」，發生強烈之信仰。然此二者之反面，皆為不復信賴天然恩惠以信仰天神。人生既無天神信仰上之來源與歸趣，縱的生命橫斷，遂祇有現實之唯物史觀的身世。然

各人自身的存在，皆不過數十寒暑，團體亦不過各人自身的聚集與賡續，實際唯各人的自身，除自身肉體的享用而外，更無人生的意義。

各人之精神力，乃各各橫溢為無限之物慾。加以近代生產力之進步，生產品之豐美，少數之資產階級遂恣其窮奢極侈之物質生活，而多數職工眼見由自身及眾人身力所造成之物品，反不能同享同用；又習知資產階級所以能有佔有之力量，在於組成團體而握有政治、經濟、教育之權力，於是亦組為無產的勞動團體，倡為階級爭鬥，以期從選舉的、或革命的，奪取國家統治權力，施行無產專政。馬克思主義之唯物史觀，階級爭鬥，無產專政之三大要素，蓋皆從工業中心社會之倫敦察驗而來。另一方面，則工業中心國家，為搜括全球之工業材料，及推銷其工業出品於全球，組成強大之海陸空軍，侵奪弱小的國家民族為殖民地、或保護國、條約國等，以為商場及原料地。由此、有強國對抗強國，及弱國小民族反抗強國之民族的國際的戰爭。同時、反對資本的私產，與帝國的強權者，則為無政府、共產主義。統言之，要皆為近代工業革命後、所順成或反抗之趨勢，其根本則在只信有現實之有限身世，不復知有超現實之無限天神；

只信有人的自身與國體之權力，不復信有天神之賞罰威權；只信有人的物質之快樂，不復信有超人的精神之安樂；於是人類閎富之精神力，皆橫溢為物慾，用自身或團體的權力，拚命的奪取、佔有，及拚命的鬥爭，而走入愈走愈危險之死路。然工業社會既無復退為農業社會之可能，則天神信仰即無恢復之理由；於是唯有佛學乃能貢獻一個因緣和合生滅相續之身命觀。誠然、只要信有現實之身世，然現實之身世就是無限；誠然只要信有自身與國體之權力，然自身與國體各有由業招報之法爾制裁；誠然只要信有人生之快樂，然人身之身命即是諸法和合三世相續之無邊無終的身命，故人生的快樂亦當為無際無盡之快樂。於是從個人及團體的本身，既有相當之制裁力，不致以縱求物慾，用爭鬥殘殺之惡行害人而自他俱害；而從無限的現實與無盡之身命，得以充分發揮其精神力，自然能提高人格，修和愛扶助之善行，利人而自他兼利。由是、從工業經濟上得著一個新人生觀的新信仰。

四 平權政治上一個公僕觀的新信仰之貢獻

古代的政治，無不是「朕即國家」的制度，土地人民皆在獨攬統治權的君主掌握之中。同時、依託的信仰，亦無不是「神即宇宙」的宗教，天地萬物皆在創造主宰者的上帝掌握之中。故神權與君權，原是相依為命的。自英國的革命，美國的獨立，繼以法國的革命，改成立憲的三權分立制，或逕廢除世襲之君主改為民選之總統，波及各國，鮮不改為君憲或民憲之分權制度。根本之原則，乃在承認人民平等之地位及自由之權利。故最後之權力，不在天神或受天命之君主，而在立於平等地位上、各有自由權利之人民。從平等自由的人民之公意，選出代議士，組織議會，訂立憲法，及選出行政首領——總統或總理——，組織行政機關，及獨立之司法機關。換言之，即是將集中的神權，分散為平等自由的萬民權力；將集中的一君權力，散為議會、行政、司法三種機關的權力。而散在萬民的民權，以無由表現而集成為黨團以表現之；猶神權無從表現而寄之於宗教教會。故今日之政治黨團，即為昔日之宗教教會之化身。

然今每國最少有二個以上作政治運動之黨團，互相競爭，亦是向心力轉移為離心力之趨勢。此種平權政治，行之未百年，而已弊病叢出！舉其大者言之，約為二端：一方則以多黨多派之互相抵制牽掣，且時倒時起，或復時生內爭；雖有賢明之治者與良美之政策，皆不能貫徹施行，除敷衍彌縫，更無他術，以致衰亂相尋，時有搖動不安之現象。一方則以平面而不平底，加之受近代工業革命之影響，少數在經濟上競爭佔勝之資產階級，完全操縱黨團及立法、行政、司法之機關，多數農、工、商、學、兵之無產職工，徒有作人傀儡之投票權，或并此而無之，實無參預政治之真正權力。於是又生二種弊端：一者、資產階級，益利用其掌中政治權力，壟斷而佔有人民之生產品，使多數人民受經濟之壓迫；二者、資產階級的國家政府，只求自己工業品有原料及銷場，拚命製造強大軍隊，以侵略弱小國民為商場為原料地，並與其他強大國家，由爭奪商場及原料地而起大戰爭。歐戰後，反初一方之弊而乘時崛起者，則為意大利之黑衫黨專政；

反初次二方之弊而乘時崛起者，則為俄羅斯之共產黨專政。他若新起的土耳其，及歐洲許多舊新之二三等國，皆有一黨或一人專政之出現，似有由

離心力而轉趨向心力之勢。然徹底反對次一方弊病者，更有無政府共產黨。而默察國際政治之大勢，平等自由之原則，既深入人心，而又在教育普及知識發達之後，決難再復活迷信一神的宗教般之一黨黨權，故專政僅為平權趨勢中一時之反動；而無政府共產主義，將為今後之傾向。於上數者中，最調和得當者，則為孫中山先生之三民主義。以世界主義為民族主義之理想，民族主義為世界主義之實行，則是去除帝國之弊病：以無政府主義為民權主義之理想，以民權主義為無政府主義之實行，則是去除資本及帝國主義全部之弊病；以共產主義為民生主義之理想，以民生主義為共產主義之實行，則是去除資本主義之弊病。雖主張平民的民權，而有一訓政時期以行黨治，在思想信仰力量搖惑散亂中，亦可稍救分崩離析之弊病。一過訓政時期，即行平等民權之憲政，又不違背今後世界政治之趨勢。

黨員果能真依主義而實行，國民真能齊一心志以擁護三民主義，則不唯為中國政治之芳軌，且將為國際政治之良模。蓋政治之形式雖變，而政治之事實不無；雖至無政府主義實行，亦不過成為真正人人平權之政治，而非無政治也。但平權政治最大之病根，乃在由分散離亂以致衰退，而不易和合調協以成進化，以離心力過於發達而幾無向心力故。然一神的宗教，當跟著君主國家消滅，更不能復成為今後之信仰，故於此唯佛學乃能貢獻與一個眾生皆可發達成佛之菩薩觀。眾生皆可成佛，猶眾人皆可為政治領袖，但須精進勇健的力行菩提薩埵之道。菩提是覺智，薩埵是仁勇，以他為自，除為眾人求利益外無自身；以自為他，除為眾人服勞役外無他務。人人是力求覺智之自由者，同時亦人人是力行仁勇之公僕，則自然和合調協，而成亹亹之進化。於是平權政治上，乃能得一個新公僕觀的新信仰。

五 結論

佛學之真際，對於現代人類的需要上，確能有此偉大之貢獻，並不曾加上絲毫的吹噓粉飾。然返觀現在各國遺傳的佛教，又覺得實在不能負起此責任，此則非世界上對於佛學已有相當認識的人們，大家來努力工作一番不可。此項工作，要分做三重來說：一者、要將拘蔽於各民族、各文語、各宗派的佛教學行，作一番聯合融貫的研究，整理成世界性的佛教學，乃能得世界學

者成為一種思想之運動。二者、要將分隔於各寺院、各宗派、各國民的佛教徒眾，作一番和合親近的團聚組織，成全世界之佛教會，乃能起世界民眾的同情，成為一種社會之運動。三者、要將隱沉於各偏見、各陋習、各迷俗的佛教功德，作一番勤勇威毅的施設，莊嚴成就世界之佛淨土，乃能致世界人類的安樂，成為一種政治之運動。此三者，余於個人興趣之所在，欲先從整理成世界性的佛教學做起，乃發起世界佛學院。不必只是一個，各地各可設立，但須聯合各族、各語、各語、各派之佛徒，融貫各族、各語、各派之佛法，作互為師資的研習。

卷010

舊新思潮之變遷與佛學之關係

——二十年十一月在西安第一中學講——

一 三十年前為唯物論與機械論黃金時代

二 三十年來已另成一新時代

三 新思潮與佛學之接近

四 少年當站向新潮之最前線上

中國近來所輸入之西洋學術，猶是彼邦十九世紀之思想，至於新興之學說，尚未有傳入。三十年前之舊思想，已為現在傑出之學者所不滿，正從事攷正其錯誤與流弊。故西洋近三十年來新學術之進步無已，大有一日千里之勢；其近來之傾向，可以說全在汰除過去十九世紀之腐朽見解，而刱造新時代之新生命。現在之中國既不能閉關自守，必須與世界各國思想互相溝通而後可，若唯拾人之唾餘，不取其精華，雖美名之曰新學，仍是居人之後，不能與之並駕齊驅，有何益耶？所以、余今將舊有之感想，講出來以供諸君的思擇。

一 三十年前為唯物論與機械論黃金時代

西洋在三十年前之學說，即為唯物論稱霸之時代。以為人即是動物，動物即是生物，生物即是有機物，而出於無機物各種之原質與其活動力，故以構成宇宙萬有之原料，即是物質與其動力。由許多質點的力，互相衝突而成星雲、太陽、地球、植物、動物、以至于人類。此種唯物論，在變動上即是機械論。以為宇宙不過是一具大機器，人是一具小機械而已，故一處變動則全體皆動，由此變動為支配之力，以致有生物與人類。換言之，人生世界皆受此力支配而不得不然。因此、人類之社會，亦皆在此機械力支配之下，不得不然，而成階級爭鬥而趨於共產。在此唯物論與機械論黃金時代，人生之活潑自由，幾乎完全失盡。茲再分析言之：一、自然科學則為達爾文之生物學等，如達氏之『物種源始』——或名物種由來——，所謂凡能由下等動物而至於人類，皆是環境支配之動力使然，所以、由下等生物而高等動物而人類，雖是日進無已，要之、即是受物質動力之支配，不得不然。二、社會科學則為馬克思共產主義，巴枯寧無政府主義等。社會學因為以唯物論為依據，產生馬克思之共產主義，以經濟為社會變動之主因，故成唯物史觀之社會學。蓋因馬氏與達爾文同時，所以亦受時代之影響而成此思想，以為物力之衝突，在社會則為經濟階級，若經濟解決，則政治、文化亦自然隨之解決。又如俄國之巴枯寧等，採取法國大革命時之思想，欲平等其治者與被治者階級，而成無政府主義。亦為唯物的，機械的社會學之一派。三、哲學則為孔德之實證哲學，斯賓塞進化哲學等，此時期之哲學，可以法國孔德之實證哲學為代表。孔德以為一切真知識皆得實驗，必須眼耳等五官所觸者為實在。至於斯賓塞，則以達爾文之生物學為出發點，擴充之以說明質點力，怎樣由星雲而成恆星、行星、地球，怎樣又由地球會有礦物、植物、動物以至於人類，與由野蠻社會進為文明社會的進化哲學。三十年前之舊思潮，雖不止此數種，然舉此亦足以總括其一般之思想。因此，數種學說皆已成為過去，而只能轉回來談現代新思潮之發生了。

二 三十年已另成一新時代

一、科學方法，拋棄「簡單定位」而利用「場合」為研究之對象：近三十年之新思潮，並非去離科學而起，乃是科學方法自身之改變。余憶民十二

，國內曾有玄學與科學之論戰，丁文江等猶主科學方法萬能說。然丁氏所謂科學方法，即是三十年前之舊方法，已為現代新科學所拋棄；故科學萬能說，在現代已不成立。其拋棄之舊方法為何？則是縮小範圍，從某類某種中取出某部分，劃開斷絕其他的關係，細加分析，以觀察其內容結構之如何，以所分析至極微細點作為基本的簡單定位，再細合分析所得質素，回復其原狀，以為即得事實真相，而此種科學之方法，即為現在科學家所拋棄。譬如一株樹，本與土質、地理、氣候、天文皆有關係，非可離諸關係以研究得其事實。再比如研究眼睛，若挖離了人面，則已非活人之眼睛，如何能夠得到活眼之真相？故以前的科學方法，往往只能得到死的零碎的標本，而不能得到原來的自然之真相。所以、現在的科學，改從『場合』為研究之方法，此亦由德國之愛因斯坦相對論，影響其他各科學家之所致。

以為要研究此一物之自性，若離此一物之場合上空間、時間、他物等等各種關係，則無某物固有之性質可知。此種研究之方法，雖是困難，然為逼近事實真際，新科學家決定應當毅然採用而不可辭者也。二、自然科學已將物質的概念丟失，化學的發明為結構比原子重要：自然科學之基本、即化學、物理學，而由此二學，今已將唯物論打的落花流水，化為烏有。蓋化學之分析，初本以原子為萬有之最後單位，後則知原子亦為電子構成。然電子是否亦為他物構成，現在雖尚無發明，但電子或加、或減、或移位，略變其結構方式，即又變為他物，因此、可知原子等非實有體，只須組織一變則體質皆變，而結構比原子尤為重要。如金剛鑽與炭質，在原質為同物，所以成為絕不相同者，蓋因結構不同耳。故化學分化所得之原素，非是萬有差別之基本，而萬有差別乃由於結構。物理學的發明，為物質基本即能力之波動。蓋萬有之物質，可變滅而成能力，此能力之波動即成為物質。換言之，物質乃基本於能力波動而有，故物質可消滅而還歸能力波動。

三、宇宙由機械的變為生動的：因為、由能力波動說，以為宇宙無有實質，而唯物論亦無可立，則宇宙乃成為自動的活潑的生命了。四、社會由經濟的變為文化的：在先社會學以經濟為本，而近來則成為文化之社會學，此尤以德國為甚。蓋文化能包括經濟等等在內，凡將樸素之生活環境變為文明

之社會的，其各種的活動力皆即是文化。從此再回看唯物史觀等社會學，乃等如小兒喋喋之學語耳。五、哲學變為中立一元論與創新進化論：若從哲學方面言，則有羅素之中立一元論，與柏格森等之刱新進化論。羅素以直接覺到之事，是非物非心的，此即是萬有基本之原料，以此原料構成物，亦構成心，實超過孔德實驗主義之說萬萬了。至於刱新進化論，亦非舊進化可及，一方面汰除互相衝突之劣弱者，一方面使優強個性之發展。譬如有一室人，常互相競爭，強者先征滅弱者，而後強者與強者爭，結果、只留一最強者，而此最強者因失去同類之互助，亦不能獨自生存，終于亦是滅亡。故達爾文之進化說，實是一種絕滅論。

現在之刱新進化論，深知其錯誤，所以極力改革其流弊，乃是以有所新生、有所刱造為進化，並不是以滅他為進化。如柏格森等，是主此說之最有力者。他若層刱的進化論，全體的進化論，亦皆以刱新為進化的。

三 新思潮與佛學之接近

新思潮與佛學接近之點，略從數方面說明：一、場合觀與法界觀：前說之場合觀，近於佛之法界觀。譬如一間屋子，所開的一窗關係全屋，全屋亦係在此窗。如大海中之一滴水，就能合于大海。又如人之一鼻根，即通於全身，若離全身即失為鼻根，與科學之場合觀正同。換言之，若明佛學之法界觀，而對于新科學方法，亦必特別容易明白了。二、結構觀與緣生觀：佛學謂一切法皆眾緣生，且如視覺，普通人謂是眼見。佛學則以空、明、根、境、識等九緣和合而有之作用，即緣生無性之如幻現象。如眼見色，必有光線、空間、離距、以及其他種種內心和外境之結合而成視覺；質言之，即是眾緣。若一有不同之變動，即可發生不同之作用。三、能力波動觀與一切種子觀：佛學說一切種子識，即是種種潛在之能力，因所潛之種子不同，故遇緣即發生不同之現象，此說與現在之能力波動觀亦相近。四、新哲學以及生動的、文化的、宇宙的社會與唯識觀：前者所說之中立一元論，即是佛學之前五識的唯識現量唯識論。更有諸法唯識觀，此變現說即通刱造之進化論。復次、根身器界之萬有，亦皆是唯識變，則宇宙人生即是活潑自動之生動，而社會亦非是政治、經濟、宗教等等一因所能轉變，乃是無數之複雜因緣而成，其

變化亦即是共業力之共相果，故近於文化的社會學。

四 少年當站向新潮之最前線上

不可留戀三十年前的唯物史觀等舊思想，成為時代的落伍者！因為現代之新學說，已非三十年前之舊思潮可比，故我們當為新時代之新人物，非站在時代的前線力謀進步不可！若仍然留戀三十年前之唯物時代之中，必為新思潮時代之拋棄者。然則如何進步？在中國、可從研究佛學而步入于西洋已在蓓蕾待放的新思潮。

卷011

佛教對於中國文化之影響

——二十年十月在西安高級中學講——

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

若論及佛教之歷史，固發源於印度，然印度久已絕跡，早無佛教可言；而現在能代表佛教者，唯有三處而已。三處之中，二處皆在中國，即本部與西藏；另一處即錫蘭。此三處亦可代表三時期之佛教：第一小乘極盛之時期，傳入錫蘭；第二大乘盛行之時期，傳入中國；第三小大衰亡之時期，傳入西藏。復由錫蘭傳入暹羅、緬甸，由中國傳入朝鮮、日本、由西藏傳入蒙古、尼泊爾。三時之中，最能表明完全佛教之精神者，即第二時。故欲考見佛教之真象，捨中國莫由，亦可謂中國即是佛教第二之祖國。所以、近來西洋學者探討中國之文化，亦大都以佛教為主體。故欲使中國文化傳播於世界，非先發揚佛教不可；而佛教於中國文化之關係，亦為國人應知之常識。譬有中國留學於西洋之學者，常不免要與彼邦之東方學者接觸，若於本國二千年來高上之佛法一無所知，豈不有愧於祖國耶？所以、余有此「佛教於中國文化之影響」之演講。然佛教何時傳入中國，史乘所載不一：有謂周朝穆天子時，西方有化人來；有謂秦始皇時，有室利房等十餘人來，始皇投之於獄。彼

時雖有蛛絲馬跡，然尚無鮮明確實之歷史，可以置諸不論；應斷定漢明帝時為佛教正式輸入之時期。然此二千年來之歷史，因地域時代之不同，所發生之影響亦各有異，今先研究其與一般之影響。

一、佛教來中國一般之影響 佛教傳入中國，由漢末至宋初，都是翻譯之時期，佛教大藏中五六千卷之經典，皆是此時之產物。而在六朝與唐朝之間，佛教大師輩出，奘師且在印度求得重要之梵本，翻譯之切實，文筆之精美，誠能空前絕後。故當時之思想界多投於佛門，受諸師之熏陶，對於佛教皆有深切之印象。然佛教始終並未參預中國政局之治亂；中國之治亂，皆屬儒、道二家，佛教不過居於旁觀之地位，只向本位中宣傳而已。故在學術上、風俗上，皆能補偏救弊，使人心轉惡向善，趨於安寧之現象，此即佛教與中國文化一般之影響也。

二、佛教對於中國藝術之影響 一、建築：關於佛教之藝術，法人烈維氏作有「佛教人文主義」等書，從文化上、藝術上、研究佛教之精神，以為東洋之美術，皆與佛教有關。譬如建築，雖不如西洋之切於實用，然皆能力求美觀，如房屋前後之布置，左右美妙之點綴，尤其是寺院之莊嚴偉大之形式，皆是模仿原始佛教之狀態。如此處之大雁塔、小雁塔等，俱能代表崇高堅強之精神，此皆顯而易見也。二、塑鑄：塑、即是泥塑，中國先雖有圖像彫像，然塑像自佛教入中國後始有。唐時名工之塑像，蔚為大觀，美麗盡致，現在雖不能窺其真正之作品，然如日人所發現之蘇州某寺唐人之塑壁，後得蔡元培等請政府保存，故今尚能考見當時美術之一般。近來國人一味破壞寺院之塑像，殊不知實是喪失中國文化之元氣也。鑄、即是金鑄，如所鑄之銅觀音、銅彌陀等，亦皆有其特別之風致。又如各寺陳列之銅器大鐘，以及千人之大銅鍋等，亦皆是佛教之產品也。三、彫刻：彫刻有木有石，至於唐時名工之彫刻，余於遊美國時，曾見有一石像，係自日本購得者，美人以為是極有價值之美術品，且認為是考察中國彫刻之依據。又如洛陽龍門與大同雲岡之石佛，以及其他刻像等，每有數丈十餘丈之高，其刻工之玲瓏，人物之巧妙，皆有飄飄欲飛之勢，在我國之美術界，亦是絕無僅有之作品。四、圖畫：我國雖先已有圖畫，然至唐朝佛教極盛時，才能登峰超極。當時名工畫

佛教之故事於壁上而形成一種佛像派，於我國之藝術上增光不少！不唯內容圓滿精緻，即作風亦多是帶有印度之色彩。五、音樂：中國古時雖有極好之音樂，但佛教來中國後，更有新調參入，使中國之舊調，百尺竿頭再進一步，亦有特別之發展。如「魚山梵唄」，是摹佛教中極好之梵音。又如寺院中之磬[木*魚]皷等，皆是與僧眾起居相應之禮樂，使人聞之，俗念頓消。故中國之詩人，喜聞寺中之晨鐘、暮皷，而歌詠出絕妙之詩詞，此亦可見佛教音樂神力之大也！六、印刷：印刷為文明進化之要素，世界各國推中國為始。中國多以為馮道印刷五經為始，但從敦煌石室發見隋唐書藉後，其中大都是佛教之典籍，或是翻譯，或是作述不等，其中且有隋時印刷之通俗宣傳品，故知佛教在隋時早有刻板矣。當時雖是簡陋，亦足以考見是馮道之先河也。七、戲劇：中國之戲劇，多是演前人之故事，或懲惡，或勸善。而佛教之戲劇亦然，如目連救母，歸元鏡等，亦是演佛教之故事，移風易俗，使人回惡向善，皆大有功於教化也。

三、佛教對於中國文學之影響 一、切音：中國之反切與音韻，六朝時由「華嚴字母」等翻譯，始有萌芽，至唐朝我國之切音學乃得以完成。二、文法：中國向來作文，只是神而明之，或是「讀破萬卷書，下筆如有神」，並無文法可言至。於佛教傳入中國，初或是直譯，或是意譯，皆不甚切當；迨唐時，我國沙門學者多至印度求得原本，不唯明經中之教理，且能通彼邦之文法，於翻譯上亦多別開生面，故知唐時即有梵文之文法輸入我國。其「八囀聲」，即是名詞、代名詞、動詞、助詞等，與西洋文法無異，然因當時無人應用，所以不能傳播於民間。我們若看唐譯之佛經，尚能考見其一般。又如大藏中之六離合釋，亦是梵文文法之一種。現在國人多以馬氏文通為我國文法之鼻祖，殊不知唐時即有佛教文法之輸入也。三、名詞：從佛教傳中國後，我國文學中亦增加數萬新興之名詞。現在之佛學大辭典，雖未能將所有之名詞完全搜盡，但睹之亦足使人嘆為觀止矣！再如現在最流行自由、平等之名詞，皆是佛典之成語。諺云：「世間好語佛說盡」，非過言也。所以、中國之文人皆好讀佛經，以助其文章之精妙。四、文體：佛教之經典翻譯到我國，或是五七言之新詩體，或是長行。長行之中，亦有說理、述事、問答、

乃至譬喻等，與中國之文學方面，亦有極大之裨助。至於唐朝以後之文體，多能近於寫實順暢以洗六朝之纖塵，未嘗不是受佛教之薰陶也。五、詩歌：佛教原始之經典，多不易懂，故後人或作淺顯之詩歌以詠之。如馬鳴菩薩所作之佛所行讚經，其於描寫記述方面，無不盡致。梁啟超謂：我國之孔雀東南飛之長詩，即受此經影響，或可近信。又如禪宗之頌古，唐時寒山、拾得深入淺出之新詩，實皆開白樂天與蘇東坡之先河。六、語錄：唐朝雖能改以前堆砌之駢體，然如韓昌黎等，終未離古文別刱新體，至於佛教當時之大師，則能獨闢蹊經，刱白話之語錄體，說明佛教之要義；宋時程、朱之語錄，皆是模仿於禪宗。又如民國七八年時，胡適提倡白話，主張多讀語錄。且謂余曰：宋時佛教禪宗之語錄，為我國古代極好之白話，亦可見其在我國文學中之重要矣！七、小說傳奇雜記等：唐以後，傳奇、雜記之小說，多帶有儒、釋、道三教之色彩。如明人所作之歸元鏡，是說明淨士宗之事實；西遊記是演述玄奘法師求法之故事，其他筆記形式，亦有如百喻、賢愚、因緣諸經者；而西遊記且是我國四大奇書之一，亦足以見價值矣。又如西洋之天方夜譚，相傳曾參有波斯之故事——見周越然天方夜譚序——，蓋波斯古時亦為佛教之國家，其故事亦有與佛教傳說相關，天方夜譚採用之，故能成為述事精詳，充滿詩意之第一等作品。復次、如近代世界大文豪俄國之托爾斯泰，其作品能夠充滿美麗性、普遍性、而成為寫實之鼻祖，傳播於全世界，皆是因為他能夠模仿佛教述實之體裁故也——參看胡寄塵所作之托爾斯泰與佛經——。如此、則佛教不唯於我國文學上有極大之幫助，而於世界文學上亦有其不可磨滅之影響也。

四、佛學對於中國科學之影響 一、論理學：在世界各國論理學發生最早者，是希臘與印度。中國雖有墨經之上下，荀子之正名，然皆語焉不詳。而希臘與印度俱為文明最早之國家，人民之知識亦異常發達，多有哲學之思想，重於辯論，故在希臘有邏輯，在印度有因明，為運用思想言論之法則，使自己之意見有條不紊。因明雖在唐朝即傳入我國，惜唯用於佛學；現在因新學之輸入，中學以上皆有論理學一科，亦漸知佛教因明之重要。若稽考西洋邏輯之進化，初本是演譯法，培根後始刱有歸納法，至現在乃進為符號之理

論；然佛教之因明，則能兼有其三者之長。故日本之學論理學，往往以二者作合并之研究。我國學者若能於此詳加探討，使之傳於世界，則中國在學術史上必另增一番光彩也。二、醫藥：我國現在之各大都市，皆通行西藥，實不知東方藥材有其不可磨滅之價值，即印度之醫藥亦然。如唐時義淨法師所作寄歸傳，亦多稱讚我國之藥材；其傳中並有二篇專論印度之醫學，有療瘡、醫身病、小兒病等八種，並有如何使身體強健康寧之說明。後二者可謂之衛生學，即是佛在世時亦有醫學之說明，如所謂「四大不調即有四百四病」等皆是。不過、中國之醫學是療病於已然，不能防病於未然，關於通常日用之衛生，尚少有說明；而印度之醫學則不然，且能注重到健康延壽方面，於佛律之中皆能見其大概。如早晨之嚼楊枝，飯後經行靜坐之調養身心，寺院之靜潔，殿堂之禁止涕吐，飯時之節制，俱是衛生之良法也。又如印度之醫病，常主張減食或者斷食。故百丈大師謂：「疾病以減食為良藥」，亦即此義。現在西醫之療病亦主張減食或斷食，此亦可見到佛教於醫學之貢獻也。三、天文：我國從唐代至明朝，皆是用一行禪師所定之歷；蓋一行大師之根據，即印度之天文，迨至明朝，始由西人改之。如此、亦可見佛教之天文學，在中國有其相當之勢力也。四、數學：此學在印度認為非常重要，即五明中工巧明之本也，與西洋之代數、幾何有同等之價值。據羅什法師傳，當時曾有印度之婆羅門來中國，精於數學，能測大樹高度之數量與寬廣之體積，然因當時無人學習，故不傳。但無論如何，可以斷定印度之數學，實駕於我國之上也。

五、佛教對於中國習俗風尚之影響 前章已說過，佛教並未參預政治，只是居於旁觀之地位，對於社會只是移風易俗而已。今依其最顯著者分述於下：一、信三世：我國在先皆以人死如燈滅，孔子亦云：「未知生，焉知死」。對於死後之如何，皆不得而知。至佛教入中國後，始信有三世，知生有所從來，死有所往，深入人心，牢不可拔。二、信六道：我人每見有作惡之人，雖能得福得壽，其業果不報之現世，知彼未來必墮惡道，此因知有佛教六道輪轉說故也。三、信善惡報：因信三世六道，故信作善作惡，定有果報，或報之自身，或報之子孫，或報之來世。孔子雖謂：「作善之家必有餘慶，作

不善之家必有餘殃」；但現在人往往以作惡而得福，作善而反得禍，非難因果，即無以通，讀佛經，乃知果報非唯是報之即身，實通於三世，乃可確信也。四、信神通力：中國古代雖信離人世外有超人格之鬼神，有其神秘之神力在冥冥之中，可以使人得禍得福，然佛教至中國後，方證明實有六種神通力。但是佛教之神通力，自有其非凡之深意在，故不唯愚夫愚婦信之，即有智者無不以為是實有也。五、悔罪植福：因知三世善惡果報，故注重悔惡除罪，修德祈福。六、延壽薦亡：由知我人生由所來，死有所往，故對於亡者追薦超度以濟其靈性。復次、又因知福可以植，所以對於生者祈福修德，以保安康。七、修德禳災：不唯常人如此，即我國之帝王，每因國家不幸，多責自無德，引為自咎，反躬修德，以禳災疫，此可以視佛教印入人心之深也。八、設供祈願：平常祭祀祖先與神道等，或祈家庭平安，或求身體康健，大概皆是受佛教密宗之影響也。

六、佛教對於中國哲學思想之影響 一、漢、晉、南北、隋、唐「有、空、玄門」之思想：中國哲學之思想，在周朝已頗發達，至戰國諸子齊鳴，各倡其說，誠是我國學術史光榮之一頁。然漢後則唯有孔、老二家；武帝時則斥百家定儒為一尊；至魏、晉、六朝而道家復興，盛倡其玄學，而佛教亦於斯時輸入。因二者均帶有宗教之色彩，且皆在社會中活動，故佛教初入中國時，二者即發生衝突，由衝突而排斥，由排斥而接近，到魏、晉時講佛學者多取義於老、莊，而講老、莊者亦多取義於佛經，二家遂生密切之關係。初儒家本是操政治、教育之事業，與佛教不生關係，但到後來，學佛之份子若梁武帝等，亦上了政治舞台，與儒家亦發生衝突，二家亦由相攻擊而達於諒解。所以唐時明通博達之士，皆知儒家為有門，所以提倡倫理，握政權，主教育：佛家為空門，所以使人止惡向善，淨意修德，以輔於治安；又以道德經中之「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼」，與「玄之又玄，眾妙之門」之義，而定道家為玄門。

以為儒家雖是有為而作，但不得離佛教之空性；此蓋以佛家之有、空、非空非有，而成此三家調和思想之根據也。二、宋、元、明、清「治世心身」之思想：前者之思想，即是宋、明以後三教調和思想之根據；宋明以後之學

者，皆以儒教為治世之學，佛教為治心之學，道教為治身之學，以定三教相安之分位。三、禪宗與宋、明、儒學及仙道：佛教由隋、唐之隆盛，至唐末而入宋初，則諸宗一落千丈，當時唯有禪宗作佛教之代表，其他各派雖存若亡。禪宗不唯獨稱霸於佛教，且能操縱當時之思想界。禪宗乃是重在參究人生根本之原理，使人自己研究，於此求得發明後，方可論學；不但否認古書，且不信古人。故當時中國之學術大受其影響，如周、張、程、朱皆用過佛教禪宗之方法。如二程往禮周濂溪，周即命參「孔子顏回所樂為何事」。又如程子受學，半日讀經，半日靜坐，且常使門人觀察「喜怒哀樂未發前之氣象」，此與佛教禪宗之觀「生從何來死往何處」何異？至於陸象山等，則更進之以「宇宙即吾心，吾心即宇宙」；

明朝之王陽明，亦是襲取禪宗之方法，其以「致良知」為根本之提倡，亦與宗門先明了立足點後，再研究學問之用意相同。至於所謂與仙道之影響，亦很值得注意。宋前之道家，不過是採藥、練氣而已。至宋朝之後，亦大變其方針，皆言性命雙修，而以先靜坐修性，滅除妄想，而至寂靜為入手；而後用其煉精化氣為神之命功。其修性亦襲禪宗而貌似也。四、佛學與近今之新思想：至於我國近三四十年思想界之重要份子，如康有為、譚嗣同、章炳麟、嚴復、梁啟超諸人，皆受佛教極大之影響。康氏本精於孔學，然能放開孔子門戶，蓋有取佛之華嚴經。曾謂「自大之能遍全宇宙，小之能入於微塵」，即是賢首宗大小無礙之義也；閱其大同書可以知之矣。譚氏曾從楊仁山居士研究內典，所著之「仁學」，尤多佛學之理想。章氏不但精於小學，且能明通於諸子，其作述如原名、明見、齊物論釋等篇，國內學者皆認為空前之著作。其所以能如此對於諸子學整出其條理，蓋因為他精於佛學之因明、唯識，用佛家之因明、唯識，作為研究諸子之方法，始能融會貫通故也。

至於嚴氏所譯之天演論與穆勒名學等，多是採用佛學之名詞，且多附論佛學之思想，所以能執我國譯界之牛耳。梁氏所講之中國文化各種史稿，皆有涉及佛教，尤注意於阿含經、五蘊論、大毘婆沙，諸君若看其近著之中卷，即可以看見其與佛教之關係也。又如最近之學者胡適之、梁漱溟等，亦都對於佛法深有研究；胡適雖醉心歐化，因為他欲全成中國哲學史大綱，而中

古之哲學又與佛教有關，故他現在正在專心於佛學。不過、因為他是提倡語體文之人，所以他以為語錄易讀，唯從禪宗研究而已；觀其對於清華大學學生所開之國學目錄，三分之一皆屬佛教之經典，亦可見他對於佛學之注重矣。梁漱溟近來之思想，雖欲從陸、王之理學而溝通於西洋文化，然考其思想之出發處，仍然是由於佛學。其現在對於救國，雖主張用儒教，然其內心之信仰與其生命之歸宿，似乎尚在於佛教也。

以上之敘述，不過就其大概言之。

卷012

中國文化之佛教因素

——二十七年春作——

閱東方雜誌春季特大號，見其研究中國文化問題之特輯。關於一部分的政黨政治鹽政、中算、婚制、繪畫、醫學、交通七篇，關於一般文化的起源發達等五篇，洵皆各有特殊闡發。然要以林惠祥君的中國文化之起源及發達一文為最善，其首先闡明基本的華夏文化之發生及特質，然後再論其由歷代逐次吸收而擴展，誠得事理之真而毫無偏見，由之結示其發達之分期，條貫秩然，甚為明晰。所分五期，與余所言中國文化之五個特徵，頗可相為發明。茲為表列於下：

【圖：TX20pc107_01.gif】

蓋周、秦子學，乃上承基本文化以為第一期吸收擴展之結果。漢、唐文學，乃秦、漢及隋、唐兩番吸收擴展之成績。經學成立於漢；成為漢以來佛教之骨幹；抵清由理學反動更發揮至極，擴究周秦子學而進入吸收歐洲文化階段。隋唐佛學則正為印度文化輸入成果；宋明理學乃襲取經學與佛學各一分以產生。由此、可見佛教已為中國文化一重要因素。研究中國文化，若無視於佛學，或排於佛學，實為不知中國文化為何物者也！為中國人，又烏可不研究於佛學哉？

卷013

提供談文化建設者幾條佛學

一 徹底的因果論與現實論

二 徹底的平等論與差別論

三 徹底的社會論與個人論

四 徹底的無常論與恆如論

五 新文化的建設

六 文化的定義

文化建設月刊第四期以來，關于中國文化建設的討論，五花八門，誠可謂洋洋大觀，但察其無論檢查中國固有的歷史文化，或考究資本主義文化與社會主義文化，對於在過現及將來中國的世界的文化有大貢獻之佛學，大抵瞠目無睹，或語焉不切，未能于以深詳注視；這是我今欲為提供幾點佛學出來的本旨。

一 徹底的因果論與現實論

佛法的法，即指一切事事物物；而此一切的事事物物，莫非是因果性的。但於此一切事物，未嘗索其因於未有之外，亦未嘗求其果於已無之外。由過去的因成現在的果，輾轉推溯其因則無始；由現在的果作未來的因，展轉推徵其果則無終。由餘事的因成此物的果，輾轉推尋其因則無邊；由此物的果作餘事的因，輾轉推究其果則無中。如此、故一切事物中任何一事一物，莫非是無始無終無邊無中的。無無因的果，亦無不作因的果；無無果的因，亦無不成果的因。換言之，宇宙現象莫非因果，不索其因、求其果於宇宙現象之外，其一一現象，莫不無始終、無邊中，而為因果鐵則之所範持，顯見為莫非是歷史性和聯繫性的；亦可謂是澈底的客觀論、唯物論、機械論、命定論、必然論的。然即其中任何現實事物，莫不可為未來事物的開始，亦莫不皆是過去事物的終結；莫不皆是現存餘物之邊際，亦莫不可為現存餘事的中心。如此、故一切事物中任何一事一物，又莫非是即始即終即邊即中的。只

從現實存在事物而推闡因果，即可從現實存在事物而把握因果。在人言人，則可從即終即始即中即邊的吾人身心之活動，轉變無始無終無邊無中的宇宙一切事物因果，而為現實活力之所支配，顯見為莫非是剎那性和獨立性的；亦可謂是澈底的主觀論、唯心論、意志論、無定論、自由論的。由因果論故，法無自性，諸法無我；由現實論故，我為法王，於法自在。

二 徹底的平等論與差別論

一切事事物物，近而吾人，遠而萬有；大而日局星海，小而微塵電子，莫非是因果性的，同時又是現實性的。故隨拈一法，皆為法界，隨一事物，皆全宇宙，絕無可為獨特的、絕對的、最先的、最後的、非果之因或非因之果——如一神教所謂的神，唯心哲學所謂的心，和唯物哲學所謂的物，故為最澈底的平等論，亦即是無神論、無元論、或一如無變異論。然就每一事物現實而望其餘一一事物現實，彼此宛然，自他宛然，先後宛然，勝劣宛然；則其程度之累差與形性之別異，又不可以僂指計，故又為無數之差別。由差別故，聖凡有異：聖之中，又有下乘聖、中乘聖、上乘聖中過程之菩薩與究竟之佛陀；凡之中，又有人而上之天等，與人而下之畜等。依正有異：依報中，有天界、人界、淨土、穢土等；正報中，有胎生、化生，聖身、凡身等。色心有異：色物中，又有內五根與外六塵等；心識中，又有八識心王與五十一心所等。假實有異：假法中，有時分、方位等；實法中，有種子、現行等。相性有異：相事中，有五蘊與十法界等；性理中，有虛空無為與真如無為等。而人類身心世界，則為最完具此差別諸法而最能轉動此差別諸法者。由此、依人心於平等差別諸法之覺不覺：或不覺而創造諸退化業，因而受墮畜等諸劣果集成苦世界，或覺而創造諸進化行，因而致升天與羅漢、辟支、菩薩、佛陀諸勝果集成樂世界。而人生世界之意義和價值，即在能走上進化之階程而不再退墮流落。菩薩佛及其淨妙樂土，即為人格及人世界進化之階段與最高成果。由此、故又為人神論，心元論，或進化有階向論。

三 徹底的社會論與個人論

佛陀證明一切法皆眾緣所成，任舉一事物，其直接能生起能長成的必要眾緣，雖為各別之有數條件，而就其輾轉能作關係之緣的，則無限極。此不唯外在的關係如此，而內在的關係亦如此，故隨一事物皆是宇宙性的。就人切近言之，即可謂隨一個人皆是社會性的，所謂『人固然一生下地後便長養於社會之中，而他之造社會現象根本是站在社會中的，這完全是把社會作用於他的又反作用於社會的一種過程』。所以、人是無個人的，眾生是無我的，諸法是無自性的，只有社會，祇有眾緣。然此一事物是宇宙眾緣成的，而於一般的眾緣，別成要泛順違差異；且緣成此一事物而非其餘事物，這由在生緣中各有其特殊因種故。再之、此一個人是社會眾緣成的，亦於一般的眾緣別成親疏利害差異；且緣成此一個人而非其餘個人，這由在生緣中各有其自然個人故。一切法緣生性空義中，必明一一法種子因義，乃可全明一切法仗因托緣而生成的實相。人生來是社會的義中，亦必明各自然個人，乃可全明社會作成人而人亦作成社會之實相。所以、雖無自性法而非無因緣所成之此法，及此法為緣所成之他法，雖無常一我而非無和合相續之此我，及此我為緣所成之他我；雖無獨個人，而非無自然及社會所成之眾個人，及由眾個人所集成之社會。由此資本主義文化核心之個人主義雖有所偏執，不免今後之崩潰，亦未嘗不握得一分的真際，故能造成近代燦爛的文化。集產或共產主義文化核心之社會主義，雖亦能握得一分的真際，可有造成將來文化的傾向；然亦以偏執，在進行中已窒礙難行。例如共產主義並不能變革資本主義極盛之英、美、法等國，迨於未造成資本文化的俄國握權後，仍不能不退而為資本之建設。要之、有見於子無見於群，有見於群無見於子，皆側傾一邊，致分為兩個階段，鬥爭莫決。若應用佛說因緣生法，因故、社會必生起於個人，緣故、個人必長成於社會。復次、離緣則因不成因，個人是社會之個人，無社會以外之個人；則個人主義之資本文化可融解於社會。離因則緣不成緣，社會是個人之社會，無個人以外之社會，則社會主義之集產或共產文化可引生於個人。如是、乃能不破壞近代的文化而導入將來的文化。

四 徹底的無常論與恆如論

佛說諸有為法的無常，不但根身的活死與器界的成壞，尤在色心等一切皆剎那生滅而引續不斷，演化無盡。辨證法以矛盾的「對立又統一」、「統一又對立」說明變化，僅能說明諸有為法無常律中之一部分。且無論黑格爾的唯心辨證法和馬克思的唯物辨證法，皆原本於非辨證法而終歸於非辨證法。故其辨證法僅適用於「已由統一而現矛盾」、「將由矛盾而求統一」之過程中間，不如佛說有為諸行種現無始而生滅不住，雖至佛果不斷常與無盡常，亦剎那生滅之徹底。然澈底無常如何而又澈底恆如？則由有為法因緣所生，起唯緣起，滅唯緣滅，一切皆無自性。無自性故則無「定體」可據之以定生滅，所以無實剎那相及實生滅相可得，亦無實無常相可得。無實剎那生滅無常相可得故，無自性實性遍一切無常法中常恆如是，所以當處無常而當處恆如，非由常如起無常復歸常如，乃於無常而即恆如。達無性實性常如如故，則妙慧遍照而不為彼此生滅方時蔽礙；能極照達遍諸方時中彼此生滅幻相，幻無定體，則於矛盾對立即見矛盾消解。不待階級鬥爭而階級俄已融化，只在人心之能了如而達幻。

五 新文化的建設

以上所論四義，世界人類理智發達至今日，應已可能了解；且現代人類進步之理智上，於一切哲學及宗教等，捨佛法應已無從獲得如此滿足。故佛法實為現代最進步的人智上所必需的歸趣，而佛法對於今後人類最大之貢獻即在於此。然上所論乃為佛法建設現代世界文化之意義，而對于建設現代中國文化更有何特殊之要點？是則一因佛法傳存中國者最為完備；二因佛法在中國將二千年，與中國歷史文化禮俗習尚早皆滲透，而尤普遍深入多數庶民心理中，成為國民的精神要素。但於佛教文獻，中國人民心理中所蘊藏的大乘佛法精義，大多尚待人掘發闡揚出來，流貫到一般的思想信仰行為上去，乃能內之化合漢、藏、蒙、滿諸族，外之聯合東亞、南亞強弱小大諸族。以二千餘年之佛教教化關係成亞洲東南各民族大聯合，協力將大乘佛教文化宣達到亞洲西北以及歐、美、菲、澳，融攝近代的個人主義文化與將來的社會主義文化，造成全世界人類的中正和平圓滿文化。中國於佛教文化，有可因藉之便利，有待發揚之需要，有能化合聯合佛教民族復興之關係，有可融攝

創造世界新文化之希望，這是今日作建設中國文化運動的人所特須注意的。化合中外文化以創造新中國文化及新世界文化，在中國當以三民主義為之樞，而大乘佛法為聯繫。若反儒化之舊或全趨個人的、社會的歐化，則內無以化合藏、蒙等，外無以聯合日、印等，而分據封建的個人的社會的各一文化階段，但相鬥爭而無融攝創造之可能。故大乘佛法實於建設中國現代文化有非常的重要性。

六 文化的定義

末了、欲再略論文化的定義。對于文化，中外的人不知下了多少定義，有與文明對舉的，有謂包舉文明在中的。據我的意思：文化乃是與「素樸自然」相對的，人類從素樸的自然人世，為適應人群求生存、求安善、求進步之需要，乃創造文化的人為人世；故與「素樸的自然物」相對的「文化的人為事」之一切，即名文化。由人群的求生存乃產生經濟文明，由人群的求安善乃產生政治文明，由人群的求進步乃產生宗教、哲學、科學文明；文明乃是文化活動的成績，所以文化乃是「人群求生存、求安善、求進步所起活動工作的總和」。經濟、政治、宗教、哲學、科學的文明，既從滿足人群要求的文化活動產生，當然是有其交澈互通關係的：生存藉安善、進步乃成更豐富的生存，安善藉生存奠其基，而進步成其功；進步依生存、安善而起，復率生存、安善而俱進步。所以經濟長養於政治……科學等中，復能反長養政治……科學等；乃至科學長養於經濟……哲學等中，復能反長養經濟……哲學亦然。例如科學於自然科學外，亦有關于經濟、政治等科學，而哲學亦可有經濟哲學政治哲學等。然經濟、政治、比較是文化產生的成績文明，而科學、哲學、宗教、比較是能產生文明成績的文化。所以葉青在「論資本主義文化與社會主義文化」一文中所說文化與文明的區別，是比較正確的。平常對科學分為自然科學，社會科學，或另分思維科學，吾意科學固皆是文化的，但就其所研究的對象以為區別，則與「自然科學」對舉的即是「文化科學」，可將社會科學、思維科學的名稱廢除，概括稱之為「文化科學」。此文化科學所研究的對象即是文化，在文化科學中則哲學、宗教亦為其研究對象的一種文化，亦猶政治、經濟之為其研究對象的一種文化。佛法從表揚其特質方

面，以非一般的科學、哲學、宗教的定義所能範疇，故可云非科學、非哲學、非宗教的；但而不得云非文化的。而且從貫通方面說，則可云佛法為融貫科學、哲學的宗教，所以在科學、哲學發達進步到現代的人群，佛法實為唯一的宗教，亦為綜合的圓滿的最高文化。平常的人誤解佛法為悲觀的，厭世的，殊不知佛法的否定自然，否定人間現狀，但為督促人生向上進步、而改造自然界、創造新宇宙的一種革命的策略。所以、在革命救國救世的三民主義中國文化建設中，佛法可為其最偉大的精神動力！

卷014

怎樣建設現代中國的文化

一 中國歷史文化的追溯

二 中國固有之社會組織

三 現代的世界鳥瞰

四 落伍中的中國現狀

五 從固有道德以建設現代中國文化

六 從改進教育以建設現代中國文化

七 從改進政制以建設現代中國文化

文化是人類改造所依所資的自然物，以適應人生需要的方式和工具，乃豎窮語文所權、橫遍舟車所達的一切人類努力交織以成。然因受時間、空間的限制，故一時代有一時代的特徵，一方國有一方國的特徵。但云現代，則時間限於現代，而空間卻通於中外；但云中國，則空間限於中國，而時間卻通於過未。今曰現代中國，則於現代是以中國為本位而內攝民族，外攬國際；則於中國是以現代為本位而檢討過去，創造將來。就中國即可有三個方面：一、中國個別的地理與物質環境，二、中國個別的民族性格，三、中國個別的歷史文化的社會組織。一二兩項讓之地質學、生物學等專家。茲先就第三項一論究之。

一 中國歷史文化的追溯

有四五千年歷史的中國。自伏羲畫八卦、神農播百穀、黃帝垂衣裳而治天下以來、歷堯、舜、禹、湯、文、武，至老子、提舉其精要為道德經，遂成黃老的道家文化。自契敷五教，周公制禮，至孔子「祖述堯、舜，憲章文、武」而刪訂六經，遂成周孔的儒家文化。繼是而有墨、名、法諸家，則皆不過此二家的旁流。道家乃帝王的文化，所謂君人南面之術，雖務光、許由儘多隱世，而以能作帝王為行其道；儒家乃士大夫文化，所謂致君澤民之術，雖孟軻、荀卿功在授徒，而以能作卿相為行其道。唯至漢世，由升之在朝的儒家而張為儒教，孝弟力田以取士，孝廉方正以舉鄉，儒之教化乃漸及民俗，浸習成風。同時、由降之在野的道家而潛成道教，乃綱羅積古以來醫的丹藥、巫的符籙等神仙天鬼的修煉崇拜，上誘時君，下攝愚氓，藉以自存或乘機興寇遷政。西漢後、除外族侵入外，大抵治平之世，儒教當權；而由治入亂、由亂致治，則皆出於道教。迨東漢佛教初入，經魏、晉入南北朝，民族混雜，戰禍時作，佛教乃成為真正之民眾文化。蓋不參糅任何政爭治權，而惟憑民間自由信仰之所樂從也。歷六朝入隋、唐統一，所謂道教固十六七託佛仿造；其間君相雖用儒教為治具，其濡涵德性、順應民心的精神，固已潛移於佛教。趙宋以後，中國整個之民族，皆為道、儒、佛三要素之所滲透；於此三教混合的庸眾心理上，由少數特殊份子，各張其或儒、或佛、或道的門戶。讀儒書的所謂讀書人，往往憑其所讀的死書，及所友的讀書士大夫，惟認儒教為中國文化正宗，斥黃老為異端，屏佛教為外來，乃由未嘗一著眼於活的民俗風習之所誤也。故由時代以言之，四千年來有道教的文化，二千五百年來有儒教的文化，一千八百年來有佛教的文化，皆中國固有的文化也。由性質以言之，以帝王文化為本位下而及卿士民庶的道教，以卿士文化為本位而上佐君治下輔民德的儒教，以民庶文化為本位而上及士夫帝王的佛教，皆是中國固有的文化也。非道教莫溯中國文化之源，非儒教莫握中國文化之樞，非佛教莫廣中國文化之用。居今日若仍持昔時儒士之狹見，則適以斲喪中國文化的生命，弱損中國民族的元氣。故於檢討過去的中國文化，首應於此三致其意。

何況藏、蒙、滿民族文化惟是佛教文化，若排佛教而外之，即無異拋除藏、蒙、滿民族，而道教神秘亦多有可溯源苗族文化者。除上道儒佛三要素而外，次要者為回教，於西北諸省民俗風習，關係頗深；但其散居內地者，則大抵與漢族同化，已無深嚴區別。他若祆教——波斯祀火教——、猶太教——挑筋教——、摩尼教及景教、可里溫教、耶穌會等耶教別派，雖亦曾傳來唐、元、明各代，今皆已湮滅無存，祇可供史料之考查耳。而隨歐、美近代勢力傳入吾國之耶穌舊教、新教，則當歸入橫的現代國際關係中，而非中國固有之歷史文化矣。

二 中國固有之社會組織

近人論社會制度之演變，每根據馬克思之學說，指中國為由封建社會進入資本主義社會之過渡階段。其實、中國數千年來之社會，乃以家族為中心之一種特殊組織。先有許多「各人自掃門前雪，莫管他人瓦上霜」的小家族，套上一層中家族；而由許多處鄉為紳士、出任為官長之中家族上，再套上一個大家族。上層的大家族，即皇室、亦即國家。國家即「皇家」的家，以中層的家族為臣佐；中層的家族即公卿大夫士，亦即所謂「世家」，以下層的小家族為家僕佃役；下層的小家族，即所謂尋常百姓家。國家既即皇家，故必曾膺一命以上而受過皇族祿位的，乃有「國家興亡」之責；若尋常小百姓，固無國家的責任。直到屢亡於異族後的顧亭林，始逼出一句：『天下興亡，匹夫有責』的話；而明、清兩朝下的黨會，乃稍有民族精神。在此家族層套的社會中，內無獨立的個人，外無合組的團體與國民，所以只有父的子，子的父，夫的婦，婦的夫，兄的弟，弟的兄。朋友為兄弟的引伸，亦即上層與上層，中層與中層，下層與下層，各家族相協的關係；君臣為父子的引伸，亦即上層與中層，中層與下層，各家族套屬的關係。又此五倫的倫理，尤以中層事上層為完備。上層無平等的朋友倫理，而下層缺嚴正的君臣倫理。故五倫的倫理道德，亦以卿士本位文化的儒家為最重視。此種家族層套，一方易分散大群的合組，一方又易牽制個人的特動，故無敵國異族的外來災患，則每能長久相安。由此、歷代帝王無不獎導扶掖之。佛教的僧伽，本為平等個人和合群眾的集團，到中國亦分化成中層家族的大寺院，與下層家族的

小菴堂。只有家族的派傳，無復和合的清眾，此可見家族化的普及與深入。其弊則「各人自掃門前雪，莫管它人瓦上霜」，十分之八九的下層家族，只有且只能各存身家的顧念；對於村里鄉邑的公共利害，亦復漠不相關，更何能有國的觀念，但以為此唯紳士、官府、皇帝的事而已。由此、若遇敵國異族的外患來襲，亦祇仗帝王、官紳的抗禦，而往往易被摧破侵入。斯所以中國常為異族所凌佔，而近數十年來屢敗於環逼的列強也。然又以層套家族中的中上家族，有深酣的安樂可耽，故悍麤的他族一嘗及溫厚的甜夢，即易馴服柔化。但今世強敏英銳的諸國，非復昔諸異族堪比，設不因勢利導，化家族為國族，則將無立國保民的可能性。故孫中山先生欲令家族化成國族，實為中國復興的要著，惜尚無化家族成國族的方法耳！

三 現代的世界鳥瞰

備有現代的特徵，夠得上稱為現代的民族國家，自然是科學發達後、工業革命後的個人資本主義或社會主義國家。但個人資本主義國家已漸趨崩潰，而集產的或共產的社會主義國家或世界，猶未有建設成功把握。以反個人主義，反一元主權主義，新個人主義的三個思潮，尚在洶湧澎湃的爭流中也。個人資本主義所造成的，其正面即為掠侵的帝國主義，而反面則為弱小民族反抗的民族自決；社會主義中馬克斯派所造成的，其正面即為無產專政的共產主義，其反面則為資產階級反抗的法西斯蒂。由此捲起民族與階級的抗鬥，使世界人類陷入戰爭漩渦。其弊同在一元主權的謬執未能破除。一元主權本為君主、神權的遺毒，個人資本主義則將「一元主權」移轉到議會萬能，共產主義則將「一元主權」移轉到無產專政，皆極度的剝奪他共權利而發達自私權利，故不免其他的民族和階級起與抗爭。而反抗的民族和階級，既為自立和自衛，亦勢不能不託一元主權以集中力量，敵視他民族、他階級而爭取自私權利。若能糞除一元主權觀念，從相對的新個人主義而到於相對的新家族、新社會、新民族、新國家，一切皆為多元的、相對的、相資互成的存在，若中國以三民主義為過渡而祈達的大同之世，庶其可為度脫現代戰禍的救星。

五來欣造所作西洋文化的窮途與東方的救援，嘗謂西洋文明的功利主義，在十八世紀造成了君主自利的專制：而德國之菲特立克大王，則以儒家「君主為人民而始有」的君主義務主義的覺醒，從廢止貴族特權避免革命的和平中建成近代國家。然至二十世紀西洋文明的功利主義，又造成了階級鬥爭，而慕沙里尼以羅馬精神的復活救治了意大利，從之而德國的希脫拉，英國的麥唐納，美國的羅斯福，皆以之挽救了階級鬥爭的革命。然利用多數特權的議會政治和共產主義，誠為造成階級鬥爭的因素，而法西斯蒂精神雖抑止了階級鬥爭，或將引起更深廣的民族戰爭，故猶不足醫好現代世界危症。必得東方文化的「天下為公」大同主義，始能澈底救治。但擴張慕沙里尼的法西斯主義，與羅斯福的善鄰主義，導城威爾斯與斯太林會談記中所謂『大船是全人類，不是階級』的世界人類主義，則漸漸可渡入東方文化的大同之世了。

四 落伍中的中國現狀

中國人向來自成為一天地，中國之外，則胥為蠻、夷、戎、狄。雖由佛教嘗認印度為大國，然除佛教外既鮮他種之政治、經濟等關係，亦夷之狄之而置於不見不聞耳。明季以來，乾、嘉之前，曾有布教經商之歐、美人來往，其等之蠻戎也猶昔。故中國之加入現代世界中，成為與今歐、美、亞各國國際來往之一國，蓋始於清道光十六年之鴉片戰爭。在鴉片戰爭前，中國人對外國人，則輕之笑之而已。鴉片戰爭之後，忌之排之之心漸熾，積數十年為拳匪之亂。然鴉片戰爭之後，同時亦即有羨之效之之心。其羨之效之者，初則在乎槍炮、兵艦，以為強國之道唯在乎此耳；其結果、則中日戰爭之失敗。由是、其羨之效之者，更進一步而及軍、政、法律、農、工、商業，庚子之後，既捨中國本有政教重心，將謂立國之道胥賴乎彼，遂進行益力；其結果、由清末之立憲，而成政柄迭更、軍閥割據之民國。民國八年，新文化之運動思潮起，其羨之效之者，更進一步，而及學術思想之文化根本，同時更以俄國式之革命相號召，宗教、政治、經濟、權力等，皆入於混亂劇變之中，乃成一變二變三變而至於今日。

庚子之後，中國岌岌不可終日。以國危有救之之必要，而國人救國之心亦日熱切。觀日本之中興也，有取法於鄰意。未幾、而日本勝俄，遂以唯一所學者為日本。其時親日之熱度，可謂極甚。未幾而日本奪據朝鮮，又稍稍由親而畏；至民四迫訂二十一條約，乃對於日本之救中國，完全失望，而大多數人民皆仇敵視之矣！清末民初時，覘德之強，頗有倣效，且希望德國之能救中國者；至歐戰加入協約，則此希望亦告終矣。民初以來，多有希望美國之援助及拯救中國者，迨臨城劫車案起，乃美國首倡共管中國之說；於是國人之有識者，漸知美國亦不能救中國。而一部份親俄者，則專欲仿效俄國，以望蘇俄之能救中國；至今彼蘇俄但用空言宣誘，藉以宣傳其不宜於中國之共產主義，冀擾亂中國以遂其私耳！九一八遼瀋事變後，依賴國聯之結果，尤足令吾人恍然：知英、法等列強諸國，皆不能扶救中國，而中國人之欲救中國，唯在中國人之努力自救而已。

然自清季變法、民國革命以來，亦未嘗非中國民族的力圖自救，而卒致愈救愈艱苦者，不唯起初固守陳舊而整個的排斥為錯誤，五四後拋棄固有而整個的輸入為錯誤，而「擇焉不精」的採取尤為錯誤。此三者皆未嘗洞觀現代文化和中國文化的根本——選中國固有文化要素以建立中國民族的生命，選各國現行文化要素以資養中國民族的生命，徒為扮飾的、翻掘的以益斲喪中國民族的生命也。例如初以為西洋所長者但在鎗炮、艦車、電機，乃為此種技末的擷取；繼以為西洋所長者更有政法、軍警、學制，再為形表的仿效。殊不知歐美近代文明乃為科學和工業的文明，其政制在全國人民皆有民族的意識和國家的組織；不於此採取其所長以補吾所短，乃反自斲命根而務西裝革履的形似！不知無現代科學工業生產力而欲建立現代的軍備，無現代意識組織國民力而欲成功現代的政制，猶欲今羸弱的、癱瘓的病人跳高競走，徒速其顛蹶耳！此為中國近年顯然的現狀。借觀日本，既益發揚其固有的、受之中國的武士道和儒佛文化，以成長為特殊的民族意識，復根本的、盡量的吸習科學以造成現代的工業生產力和組織的軍政力；其一失一得、一敗一興之幾，不甚瞭然耶！

今日的中國，無論追逐資本國家或共產國家的後塵，皆不是路；即所謂迎頭趕上，從根救起，也不是辦法。唯有切實看清了現代中國的需要，擇取中國五千年歷史文化及現代全世界流行文化的所宜，憑藉之以為基本，以創造「復興中國民族」和「解救世界危機」的新文化耳。

五 從固有道德以建設現代中國文化

察之中國現狀，非無政治也，特政治無國民性之道德以為綱維，致爭營私人權利耳。非無軍備也，特軍備無國民性之道德以為綱維，致反成群盜割據耳。非無教育也，非無實業也，特教育、實業無國民性之道德以為綱維，致教育適以坑陷青年，實業因之停滯進步耳。故今日雖有教育救國，實業救國，練兵救國，興政救國之需要，而尤以有一種「國民性之道德」精神，貫澈於實業、教育、軍警、政法之間，以為之綱格，以為之維制，乃能各循正軌而漸臻調協耳。

省之中國往情，唐、漢而上之國民性德，存在今此國民之活情意中者，殆已潛消無痕矣。惟宋、明來之國民性行，蓋猶為今日最普遍最深厚之國俗民情也。經元代而蒙古同化，經清代而滿洲同化，故雖間元、清二代，適恢宏宋、明化之量而未嘗變失宋、明化之質也。然宋、明化之國民性德，為如何之國民性德耶？則佛、道、儒三元素之融合精神耳。如團聚而淬礪振作之，則國民性之道德不勝用也。第余此說，非現時唱三教合一之粗劣的同善社、道德學社、悟善社、道院、救世新教、道德會等所能假借。蓋余之所提出者，乃經過現代的科學、哲學、宗教等精密審量，加以鑄洗鎔練，得有重新估定之價值者，非漠然昧於現勢之開倒車的盲舉也。今請分析言之：

一、建佛法以建信基也：吾華佛法，至初盛唐始完備；武宗毀後，各宗皆衰落，獨禪宗水邊林下，自葆其真。復經五代而入宋初，最稱隆盛，不唯掩包佛教之全局，使時人知有禪而不知有佛，但以禪稱；抑且遇人即頂門一錐，要問渠未生前本來面目，或當念是誰，死後何存，震盪得全國人心非向此中討個消息沒個斷疑生信處，於是禪宗乃打入全國之心底深處。故宋、明來，不但佛教各宗皆張設門戶於禪宗之信基上，即儒道二家之門戶，亦張設

於禪宗之信基上。若宋儒之要靜坐，要尋孔顏樂處，要看未發前景象，要先立乎其大，乃至明得古聖賢之言皆為我之注腳；而道流若陳摶，若張紫陽等，修命之前要先之以修性，其修性即修止修定之別名耳。雖儒、道二家於佛之禪皆淺嘗輒退，依舊回到其刑政倫常及長生固命之本旨，以自張其曰儒、曰道之門戶；然嘗築信基於禪上，則固為事實之昭然不可掩者。誠以非如此則當時之知識階級，末由得個安心之地也。此風至明末為盛，知識階級如此，演為庸俗之小說戲劇，皆處處可以見之。雖劣陋之白蓮教及袁了凡教，亦即產生及培養於此種學者庸俗之風氣間；今日四川所流出之劉門、同善社等，皆吸其餘流也。入清以後，禪宗之勢垂盡已不可用；今之佛法，循隋、唐之軌復興，亦不須專重禪宗矣。然在此經過西洋的基督教及哲學科學化後之時代，儒的祖先教——儒之敬天意亦以天為太祖耳，故儒以祖先為宗教，今生物學乃以人祖為猿，故難置信——與道的天仙教，皆不能定信心之基矣。信基不堅，則建築在上者，皆隨時可以動搖傾敗，故非宗依佛法全體以豎立無可搖動之信心基礎不可。佛法全體之正信為何？則信有已成無上正遍覺者；信必有無上正遍覺所用宇宙萬有之真理，及有能得無上正遍覺者之種種方法；信有已從事學習於趨向正覺之方法者，及自己與眾人皆可從事趨向而必獲正覺。此之三信，換言之，即皈依佛、法、僧耳，即發起無上菩提之信心耳。勝解力生，樂欲乃起，信解樂欲心淨名信，由智而信，智信一致，非基督教等盲從之信仰，而不違於哲學科學之推究實驗，故唯此為足於今世裂難斷之疑綱，建不拔之信基也。至由研教、參禪及其他佛教中之方便等，要皆為建此皈依佛法僧之信基而已。人心上若非建成此信基，則終在悵悵乎惘惘然中，混過一生，豈不深可惜哉！

二、用莊老以解世紛也：晚明憨山大師嘗言：不知孔孟不能經世，不知佛法不能出世。今御物質之華美，頌淫靡為文明，恣行言之放僻，標競爭為進化，是非有貶落文明，糞除進化。若老莊之鎮以無為之樸，貞乎自然之淳者，其不為西洋化之環境所迷惑馳騖者，蓋戛戛乎其難也。是則章太炎之齊物論釋，最能稱乎其職。

三、宗孔孟以全人德也：信基建則天君定，世務解則亂賊定。如園藝然，種得時地，則生機勃發而積極之精神具矣。圍以短垣，則患害不侵而消極之防衛成矣。當繼施孔、孟之道，以勤耕耘灌溉，然後發榮滋養以成為枝葉扶疏、花果繁碩之園林焉。孔、孟之道，言其大要，則施行五常於五倫以全人德耳。五倫乃秩序之人群，五常乃理性之人心實現乎人群人世者。茲列一表以說明之：

（外表形下的）┌物質——人世┐

人生宇宙之實際─┤ ├——人群┣渾然一體

（內容形上的）└精神——人心┘

西洋大部文化，偏於外表形下的；東洋小部文化，偏於內容形上的。孔家儒化，是符合內外上下渾然一體之宇宙人生實際施行者。注重之點，在乎人群：一、如何調達人群之內心，使發為適宜人群之倫理常德——此倫常為儒之中堅——，二、如何制用人群之外世，使成為適宜人群之器具事物——此事物為儒之表面——，依第一條，則佛之五戒、老之三寶——慈、儉、讓——雖皆近之，而不及孔、孟於此最為詳審精切，故當宗孔、孟。依第二條，則雖不同西洋之專務物質文明，而厚生利用諸學科及軍工農商之適宜人群生活者，皆應攝受開發，使人群能制用外事，而不為外事之所制，則對於西洋化亦儘有容受消融之餘地。內養人心之正，外應人世之變，以成為具有倫理常德之人群，是孔、孟宗旨之所在也。故孟子曰：『人倫之至謂之聖』。章太炎曰：『宋明理學諸師，所以不肯直趣佛法者，祇以其道玄遠，學之者多遺民義，故為調停補苴之術；然苟識其情，厲行六度，亦與儒術相依，唯有漏、無漏為異。若撥棄人乘之義，非獨不益世法，亦於六度有虧矣。大抵六度本自平等，十善乃其細者。在家、出家皆不能離十善；東聖、西聖亦並依於六度，以此倡說，自然殊途同歸』——見余所著人生觀的科學後序——。亦可謂知其旨已。

四、歸佛法以暢生性也：佛稱大雄，依佛立信，成勇者之不懼；老稱大玄，用老忘世，成智者之不惑；孔稱大成，宗孔成人，成仁者之不憂；備三

達德，人德全矣。然德業方新，老病已迫，無長不消，無形不毀，既濟終於未濟，有生歸於必死，而此老病死三關，任英雄豪傑亦無術以衝決，世人之可傷心隕涕者，寧有過於是哉？道家長生之說，欲有生而無老病死苦也；印度灰滅之論，因老病死而並欲無生也——照流居士徐松石，指佛教為滅生息命避世，乃誤以灰滅外道為佛教，未夢見佛教也——；是皆未明生理，故失閎乎生而未能暢達乎其性也。唯大乘佛法之明緣生性空，乃能宣暢生性，蕩然無閡，使老病死不留痕跡。言緣生則莫善賴耶之非斷非常，言性空則頓顯真如之不生不滅，不生不滅，則生老病死之事本無；非斷非常，則愛生惡死之情何寄？苟知乎此，其最低限度，不唯乘萬化而未始有極，樂不勝計；且能自擇於萬化之間，操人定勝天之樞紐，以優遊乎人天善道，漸成增進。其上者，則趨無上菩提，三無數劫，有進無退，淨法滿足，究竟常住。必如此，然後人樂為善，疊疊不倦以相引進而靡極。故吾人既得乎生，如是乃能不虛此生，非佛法不能賦與充分之意義及永存之價值，而人生遂必以歸佛為終也！

茲之四義，皆就中華國民中固有之心德條理而揭出之者；撮為一圖如左：

【圖：TX20pc137_01.gif】

觀此中華之國民性道德圖，則可知今日欲求中華國民性之道德，必始乎佛法，終乎佛法，捨佛法莫為功也！誠能發揮光大，篤行實踐乎此者，則如病危之際，真元恢復；然後固之以軍警，理之以法政，培之以教育，資之以實業，調而養之，可臻健康。

六 從改進教育以建設現代中國文化

中國國民的實際生活，十之七八是兼帶漁牧林圃和紡織等手工業的農民；近來以各商埠的工商業漸趨發達，故亦百分之十六七從事工商。至於入政法軍學界及起為農工商業領袖者，當不過百分之五六而已。假使要革除近來的教育弊端，將教育適應如此如此的國民而使之普及，並能在實際上得到遍增國民能力、推進國民生活的效果，則考察全國學齡的兒童，亦十分之五六

恐僅能受初小教育，十分之四五能受高小教育，十分之二三能受初中教育，十分之一二能受高中教育，百分之一二或四五能受大學教育。觀此、可知適切國民多數的需要，應當辦怎樣的小學、中學、大學了。

一、初小應多分為辦在山鄉中的農村小學，教師亦須能實習農事並有當地及超當地的農事知識經驗，能率領小學生並小學生的父兄共同農作及指導其從漸改進農事，務令學校生活與實際的一般農家生活相近。作了小學生以後，不但仍能去作農務，而且於農務有逐漸改進的效力。如此的小學，才是大多數人民需要的教育，才有普及大多數人民的希望。若養成少爺雙料少爺、的小學，則唯有使大多數人民對之疾首痛心而已！那有普及的可能？高小可多分為辦在鄉鎮的農工小學，兼學習一般初步的工商知識經驗以外，其餘一切皆與初小同。至於為預備升中學、大學而設的小學，則在都市另設十分之一二的小學便可，或並此亦可不須另設，使升中學以上的學生，亦皆從農村、農工的基本教育中而出，則於都市兒童身體的強健勞動的操練與自然生活的接觸和實習，乃至他日擔當國家社會的公務，亦深知民間的疾苦，尤有莫大的裨益。而且中國人民向有重農的心理，士人商人亦無反對其子弟入此等以農事為中心的小學的理由——對於已過學齡而失學的民眾，當另辦民眾夜學、農暇學校、民眾圖書館等以教化之。

二、初中應為辦在村鎮間的農工商學校，使學生生活仍與一般農工商民眾密切融洽，并實習農工商的事務以養成其知識和經驗，俾大多數至初中輟學的學生，皆能安於一般的農工商生活，從事農工商業而能逐漸為鄉鎮邑市生活的改進。高中則可為升大學的預備或小學教師與較高等的專門職業的修習等等，宜辦在都市，使能漸漬觀摩近代工商業而為實業進步的基礎。要之、小學在養成其農工中心之天然生活、人工生活的知識經驗，而中學則在養成其工商中心的人為生活、人群生活的知識經驗。

三、大學或學院、研究院，應看其性質如何而定：理科中心的應設在富自然物區，工科中心的應設在工業區，商科中心的應設在商業區，農科中心的應設在農業區，法科中心的應設在政治都會，文科中心的應設在文化都會；其他若醫學應設在人口繁盛都市，軍校應設在首都或國防區等，皆以便實

際生活的聯絡與研究，而對於近今務名不務實而濫設的大學之類，尤有緊縮和精煉的需要。其最大的急須改良點，則為除專門學外交和學外國文學與預備外國留學的以外，從小學一直到大學，皆停止外國文的學習。其理由、以既為中國人，當然於中國的文字不能不學通順，然學通順一種文已經不易，若再須學通一二種與中國文絕然不同的外國文，勢必使學生的身心力量只能用於文字的學習，而對於各種專門學問更不能有精深的研究。此所以中國現今的大學學生，認真用工的每致過勞病夭，而大多數在不良學制的無可奈何下，僅以敷衍光陰弄得一卒業文憑是務，絕不能有真才實學培成出來。而大學所以成此現象的原因，則由留學回國當教授的博士等中，有一些僅能依照其所讀的外國文課本照本教讀，雖譯成國語來講而不能，由此才假借要研究科學必學外國文的謬習，以文其淺陋。而國內的大學遂除卻學一點文學、法學以外，沒有學到科學的專門識力的可能。於是、不甘自棄的，群趨於向外國留學一途，而經濟人才的耗損乃莫此為甚。故今大學等等的改良，第一步應由國家設編譯所，盡量的將各國已出的、續出的各科科學書譯成國文，使高中以至大學的學生，只要學通了國文便能研究專門的科學；同時、由國家設研究所為二步養成能獨立創生各種科學的學者，則中國的大學始有自存的地位，否則、無論怎樣總不過外國大學的附庸，豈不可恥?

四、留學生除理科、工科、醫科、農科以外，一律停止。但於各大學助教，講師、教授，曾服務學校十年或五年後，得派至國外各大學研究政治、經濟、法律、文學、哲學、社會學等等，以資深造。此中所省下的留學費，一、足可提高二三大學使極完備，二、聘各國最著名學者來充教授。

五、民國以來，軍隊擴充不已、軍閥產生不盡的緣故，國內軍校和國外留學軍事的軍官大批產生，亦為要因。今應停止各地所設的軍校與軍官留學，再不增選未學軍事的青年學軍事學，唯選拔中級以上軍官可深造者，在首都設一高級軍官學校，並派遣各國留學，以資研究。

對於中國現在的一般教育，有這五種的革新，庶其可由適應實際而蔚成復興中國民族的文化。

七 從改進政制以建設現代中國文化

化家族為國族既為目前最切要企圖，而順中國固有的良風美俗，復不應破壞農村趨重工商的經濟劇變上，使成為個人資本國家或社會共產國家。於此、應先建立風紀極良的陸軍，實行徵兵制，使國民一達成年皆有入軍訓練一年至三年的義務。既導人人發生為國服務的觀念，復令人人過慣組織嚴密、紀律整齊、群眾廣大的團體生活，自然而然可有超出自身自家私利的觀念，養成民族國家的意識，而散漫無組織的舊習亦因以革除，可成為健全組織的國民。

其次、則無論國民黨訓政也好，憲政也好，終希望能將中央與地方的均權制度確立。早成均權的統一，將物質應建設的建設完成，肅清貪污土劣，治內成廉潔清明的政府，對外成平等聯立的國家。

由此、使個人成為顧全國族道義的新個人，不流為資本主義的個人，亦不淪為抹煞個人的社會主義；使國家成為顧全國際道義的新國家，不流為帝國主義的國家，并不淪為廢滅國家的世界主義。如是的新個人和新國家，便是踏入天下為公、大同之世的初步，也就是復興中國民族與造成世界和平的奠基石。

卷015

中國今後之文化

——三十二年秋在漢藏教理院作——

一

中國文化自清季頹潰以來，雖疊經交流演變，迄未凝成中心力量，故有重建之必需。而重建今後之中國文化，自然莫便於從三民主義而出發。三民主義以建民國進大同為旨趣，規模原甚閎遠；繼承國族原有文化，吸收世界近代文明，復經新意匠之權衡選擇，足以有立。然頃年之短視急功者，欲以恢復宋儒傳統，襲取應用科學為範疇，則賢於曾、左、李、張者殊不多，而

削弱斲喪三民主義雄偉豐富性之已甚。三民主義文化，關於近代自由主義、社會主義之政治、經濟，以及其科學、哲學基素，均應有充分之選食而消化，論之者早非一人。而關於中國歷史文化之應如何承擇，尚鮮專研討者，茲遂就此問題求適當之解答。

二

於此首須論及者，則應解放宋儒文化之錮蔽而不可盲從也。中國在唐天寶後已走著下坡路，唐末五代衰亂之極！宋太祖奪國寡婦孤兒手，雖以術以力次第敉平國內群雄，獲告統一，而燕雲十六洲割于契丹，阻斷東北；晉、甘、陝亦有被西夏佔據者，隔絕西北；放棄蕃、滇，西南、尤德威不及；奠都汴中，僅盡東西地利。與契丹數戰之後，且甘以上國奉之而納幣求和；西夏傲立其旁；西蕃、南滇不通聞問。開國已如此，徽、欽後更不堪言，遜漢、唐四夷賓服天下大一統之雄風遠矣！內廢徵兵，從此人才學術以文武分途，右文左武，民族日趨文弱，陋儒參政，趙普首言以半部論語治國；歐陽修抬出不齒於唐世之韓愈文，倡所謂韓、歐古文。在此空疏學風下，有一二較能綜覈名實、興革利弊如范仲淹、王安石出，群起擠之。逮紹興後局脊江南，承所謂元祐君子黨，溯洛、蜀三派之洛學，遷為閩學，量狹氣激，力拒象山深一層之精神修養，與永嘉進一步經濟致用，在如此風氣中成所謂程、朱儒學。中國主持政治領導社會之士大夫群，從此被韓、歐古文，程、朱儒學錮蔽。交流至清代，加上惠、戴之考據，嘉、道後言學術遂不出古文、儒學、考據之三文化孱腐之極，民族錮蔽之至，乃無以察世應變，演生百年來被不平等條約束縛之惡果。

程、朱宋學，有被近人頌為華、印兩文明接觸融化後所產生之佳果者；時人更或誇為歐洲十八世紀理性派源根，故緣飾柏拉圖、康德哲學及形式數理邏輯出以新的姿態者。將謂如此之新儒的復建，即足為新中國文化，則試為一析言其未當。

宋儒雖抱孔、孟倫理，及語、孟、學、庸四書，但觀陳、葉及顧、黃、顏、李、惠、戴之所攻難者，於經世、考文、厚生、致用之儒術，亦擯棄多

矣。其於道、禪所沾氣分，反為精髓。蓋康節道承陳摶，而濂溪則源出之鶴林涯禪師，其兩種太極圖固各其有所傳也。二程稟濂溪而受熏康節亦深，朱熹宗小程而參禪妙喜，其半日靜坐，半日讀書，其尋孔、顏樂處，看喜怒哀樂未發前氣象，其嚴道統，其作語錄，皆禪風也。然禪宗雖是佛法精采，實律儀戒行、經論慧解依扶而現。晚唐衰亂，禪風孤振而戒廢慧湮，即成宋、元來整個佛教頹敗趨勢。宋儒挹仰空腹高心之孤禪，亦淺嘗未深詣，況足言洽受隋、唐全盛佛法也哉？則抽取儒、佛、道各一小分以湊成所謂宋儒，與明、清來所流行先天門、瑤池門等等，僅一為上層士大夫、一為下層愚夫婦雅俗之別耳，何足以言華、印文明合生之勝績？清康熙時，上帝會教士以孔、孟人性倫理傳歐洲，被當時法、德思想界所稱述：一、因歐洲文藝復興後發現自然界新個人，有其個人理性自由之風尚，引為同調；二、因見當時中國之勢隆政理：頗生驚嘆耳。遽認為歐、美近代民治導源，是則憍誕之甚也！希臘及歐陸哲學有一分與宋儒可相比觀，理誠有之；然引宋儒入歐，或有少益，而援歐哲學在中國復活宋儒傳統，則利少害廣，不如仍歐哲本真以傳入中國為妥善。

蓋宋儒不惟是中國文化瘠癩的結晶，終使宋室沉痾莫救，且令疊受蒙元、滿清、倭寇侵害以直到現今。最顯著的事實，則養成身弱心迂、志誇氣激之士。敷衍太平，雍容華貴；而投大遺艱，則無衛國拯民之真才實能。浮巧者作奸弄權，忠貞者亦徒酬一死。每因好名、好占上風，託公義以黨私交，迭相傾軋，此南宋、南明至亡而黨爭不釋，而文天祥、陸秀夫、史可法等忠烈死難之士雖眾，卒無救於亡也。中國被元族征服，世界交通大闢，輸入新血液頗多，歷盡苦難，朱明乃排除壓迫，恢復華夏，開國氣象原甚雄偉，追隆唐、漢，非趙宋堪比。乃數傳至宏治後，以深中宋儒毒，士惟習朱學，獵取功名祿位，高者則道統自居，空談理氣；除王伯安越朱學別樹學風，文治武功炳耀於世後，未幾仍宋明儒道學合流。洪承疇、吳三桂以文臣統軍，徒資敵用，而東林、復社等則意氣激爭，枵無施行策略。使宏光之際有軍政真才調諸臣統諸軍為運用者，何難保東南半壁再圖興復；乃所謂君子者，亦大抵為迂誇之儒，遂奄忽追蹤宋亡之慘。滿清入關，於順、康、雍、乾之世，武

力未墜，人才尚盛，亦成百餘年治世；至乾、嘉後滿族之腐化漸深，而漢人仍習宋儒考求功名祿位，迂誇益甚，遂招帝國主義者侵掠百年之禍矣！苟非康、梁、章、蔡、揭去宋儒之錮蔽，得三民主義崛起以開民國，則一亡再亡久為印度續。

孫公刱國雄略，在民族功並明太，而民權民生道超前史。若牽陷宋儒狹統，致民國重演明中葉後之悲劇，則不能不為三民主義呼冤，更不能不為中華民國嘆不幸！

三

然則現代中國文化，循三民主義原則，除選吸近代各國文明外，其於本國歷史文化當從何承擇起耶？一曰、當從宋、明、清來仍流行為現在全國民眾風習承擇起：蓋除上層宋儒、少數士大夫群，及四五十年中少數天主、基督教化或西洋生活化者而外，其大多數民俗之風化習尚，固沿革唐、明之積化以俱來。例秘密幫會，國民黨員前身之同盟會、興中會深資其力，而十五年反共以至二十年起抗日，亦仍多藉助。此雖從宋亡後反蒙、明亡後反滿所集起之潛力，而實憑隋、唐時混合凝成之民族文化為軌持，故豪俠義勇之氣並不為宋儒摧滅，且能起而掃除宋儒之腐化。其信仰成分，以佛為多，儒次之，道又次之。又例勸善社堂，印送善書，倡行善事，救災恤難，濟貧葬死，育嬰撫孤，拯養鰥寡殘廢，以及設路燈、置渡舟、修橋補路，建塔造廟等，大抵非上層儒政所施，而出廣造善因、積修外功等佛、道信仰所引生。政法不及處，培養良心元氣實多。又例商工會社，行商其外者每設同鄉會館，所祀省神如福建天后之出於佛，江西許真人之出於道等；亦有川主、禹王等王臣，大抵有功德於一方者；其以職業分祀者，如縫工軒轅、木工魯班、黎園唐明等，而大抵又皆以觀音、關帝、呂祖遍供其中。又例居家常俗，供祖宗神主及觀音、關帝等。婚事依儒禮或鄉俗土風，而喪事大抵延僧或兼延道追薦，綜合表現在小說戲劇等，有時儒、僧、道皆譏，而大抵為信其所謂佛、儒、道之真者。總言之，則隋、唐來儒、道、佛混成文化之所發舒也。聖賢仙佛為雅俗共尊，聖賢治世，仙養身，佛修心，為自外而內之次第，相關聯中仍存其分際。此雖民族文化之渾璞有待洗煉，乃可成為今後之中國新生活

；然誤以為沙石而棄絕之，則沙石中之精美金玉亦無從出，況完全棄絕亦勢所不能耶？則斯為須承領過來而煆煉冶化成中國新文化之最密切者可知也。

次之、則為隋唐上層文化：隋運雖短，而混合五胡十六國數百年南北對峙而統一之，器宇雄闊有似秦，而厚寬仁美且過之。特秦亡於二世之愚，而隋亡於煬帝之狂耳；其開南北運河，堪與長城比偉。而唐實承隋混一天下之弘度而起，猶漢承秦之統一而起也。隋唐之最可景從者：一、為心量之開廓，對於晉以來異俗殊化民族之進入域中者，既合同冶化為一。域外之化如佛法，亦開放懷抱，盡量輸入容受，成為中國佛教之全盛時代，迄今亦仍為世界最高文化之一。然此已是中國文化、而不復是印度文化。且如唐太宗曰：「朕以姓出老子，故班道眾在僧前，而傾信者廣在於佛」。其擇前而崇，毫無限礙。雖景教、摩尼教、摩哈末教等亦容並行，然蔚為隋唐文化者，自在佛、儒、道，非他所能搖奪。以之啟開貞觀、開元之盛治，豈錮儒而排佛老之韓愈、及尚仙而滅佛之武宗輩，中晚唐衰亂之表現能逮？對於舟蹄所及、重譯所通之遠近邦國，或服之以威，或化之以德，或交之以道，類能為主動而大小遐邇各適其生存之序。真有建中極而進大同，統六合而隻千古之氣象，豈宋之猥瑣堪企及！二、為學藝之博綜。即就唐承隋制之取為吏才言，其詔舉或制舉以待非常之才者，則有賢良方正，博學宏辭，文經邦國，軍謀出眾等數十科目，自草澤以至軍國人才，殆無不可以依科入仕。而州郡鄉貢，則更有明經、三史、明算、明書等科。加以翰林院之儲才待詔，則醫、卜、星、相、琴、棋、書、畫之士亦在其中。故貞觀、開元世，文武官吏之才固盛，而李、杜之詩，王、吳之畫，天算、雕塑、音樂、劍舞等，均有獨特之造詣。設非天寶後安史等亂續興不已，文化及政治漸漸衰萎，則藝工發達後繼以科學之發達，亦意中事。此其學藝人才之富，更非宋儒傳統後，但以代先聖立言取才者堪望項背。處今交通四闢，學術交流時代之中國，於歷史上應直承隋唐之開博文化，方不辱沒建民國、進大同之偉略。

再溯而上之，則為秦漢文化：秦始皇佐以李斯、蒙恬，融化宗族，破除封建，開一統之國運，奠郡縣制之政治，固邊則築長城以拒西北胡，拓宇則建象郡以通東南夷，自謂超三王而兼五帝、三皇功德，在民族立場上，並不

為過。蓋中國從此為一暫分而必合之國家，實奠定於秦始。設非趙高奸惡，二世昏愚，而有若文、景者繼之，則秦且非漢能逮矣。後儒以坑儒焚書罪秦始，乃無識史之偏見。蓋秦所坑儒纔數百人，要為六國遊士，或鹽鐵論中與公孫宏等迂辨一類之儒，甚或為子產孔子所誅鄧析、少正卯一類之儒。雖收焚民間非今是古之書，而咸陽所收藏者必甚完備，燬之者乃劉邦或項羽耳。漢逐秦失之鹿而卒定于一，率從秦制，而繼起后戚、宗藩之亂，幸得文、景綏靖蕃息，國本漸固，文藝復興，成漢武開拓西域尊上儒學之盛。而東漢明、章之世，繼呈昌隆之象，儒、道、佛之文化，均植本根矣。

再溯而上之，則為孔老諸子文化：孔子整治古籍，教授學徒，無愧為中國文化承先啟後之一大師。曾、史、游、夏傳其學，繼之者孟、荀為鉅儒，咸汲汲以得君行道。而老子先後其間，另開隱居養生風氣。較儒史富組織實行力量者，則有墨家者流；較儒更能把握現實施政者，則有法家者流。老、墨合流為後世道教，儒、法合流為後世儒化。縱橫、兵、名、農、雜學術出入附庸以行，則現狀不安，新思迸湧，逐競求久治長存之道，蔚成百花爭芳之燦爛也！

再溯而上之，則為文武周公文化：此一家三聖之德化，誠歷史上難尋比對之盛事。稷播五穀，至周文為農業文化成熟時代，興禮作樂，固民本以寧宗邦。武王、周公平殷紂衰亂，乃分宗族所關之兄弟甥舅，封建公侯伯子男諸國，共衛王畿，繼承王化。此自一中心以擴布教化於四方之封建制度，有異於羅馬崩潰後封建制度，史家已言之審矣。近人想像周公已實現禮樂雍容社會，雖非事實，然以漢族中心文化，漸化邊疆，久為兄弟甥舅各宗族，同進為大中華民國，則亦三民主義文化應有之事也。

再推溯而上達到舜、禹文化，炎、黃文化，雖為儒、墨及老、莊等想慕之境，今按全國之水利待興，邊夷之榛狉待啟，則想像中古聖王刱闢修治之偉大民族精神，亦皆足為策動建國工作之力源。必如是承接上溯本國固有之文化，乃能選吸世界近代文明，循三民主義原則，擬成現代中國文化。

四

文化之範圍甚廣，舉凡改造之物，順調自然之人，以適關於社會人、文化人或人民生存發達之需求者，皆是文化。文化人之生活於文化，特猶魚之生活於水，一時一刻不或離，離則致窒息死亡。在今未進大同之世界，則文化人最高之具體文化，猶限於演成之民族文化，與製成之國家文化，民族國家一體之文化尤為品質淳貴。以三民主義融合中華民國版圖內各宗族文化為大中華民族文化，不失其特長，益充其精采，則原有之儒、佛、回文化與新來之耶、科、哲文化，皆應大量容攝，俾起自然擇化之功用。乃足為開建民國之文化，且可演為進大同之文化。

（見三二、九、一九、大公報星期論文）

卷016

佛教最要的一法與中國急需的一事

——二十七年冬在重慶長安寺佛學社講——

一 引發

二 佛教最要的一法

三 中國急需的一事

四 結成

一 引發

今天的講題是「佛教最要的一法與中國急需的一事」。所以提出這個題目來講的因由，不能不先說一下：中國自有佛教以來已經有一千九百餘年的歷史，在這悠久底時間，佛教底傳播廣泛而且深到；無論大都鬧市或窮鄉僻壤都有著代表佛教的寺院僧尼，而信仰佛教者也各種各類的人都有，如歷代的賢君、良臣、仁人、志士乃至村落間的愚夫、愚婦，多以佛教為他們信仰的對象。在這樣複雜的人們來信仰佛教，當然有對於佛教的認識是很糢糊的；有些佛法的信仰是不澈底的；即有一二賢哲之士談空說有，然往往對於佛法執其一偏之見，亦多未能握得一要義以貫通一切。所以、今天要提出佛教

最要底一法來討究。復次、中國近三四十年，差不多都在天災人禍、內憂外患裏過生活，到今日已到國難最嚴重底階段。茬這樣的局面下亟欲救濟，當然要先團結人心，以政治、軍備為急務，然若從這深重的災難而推其根源，則國民心理的安否，尤其是最緊要的一件事。近數十年國民心理上已失了安心立命之道，成了上無道揆下無法守的趨勢，而目前中國正本清源的辦法，就是如何使民心有所依歸。所以從佛法最重要的一法，又推論到中國急需的一事。

二 佛教最要的一法

一、怎樣叫做最要 最要的定義，從佛教裏面講，就是說：若有了此一法，便顯然是佛教底教法；若信仰這一法，也便顯然是信仰佛教。反面來說：就是離開這一法，就不是佛教，或就非是信仰佛教。還有、因為這一法在其他底學術宗教中，有的根本沒有講到，縱使有些講到，然其理不能充分建立，故此一法唯有佛教能完全成立。

二、批評所不是 在偉大的佛教教法內選擇最重要的一法，本是不很容易的。前月在縉雲山漢藏教理院及重慶佛學社曾提出這個問題討論過，當時有人說道：佛教最要的一法是「菩提心」。一往的看來，固然佛法的功德皆從菩提心發生，但是、菩提心乃大乘佛法所必要，小乘或人天二乘就不一定需要，故不極成。有的說道：「信心」是佛教最要的一法。本來、要成為一個佛教徒，最低限度對於佛教須有信仰心；可是信心不限於佛教，僅舉信心，顯然不能就表明佛教。於是有人在信心上再加一「正」字，表示佛教是「正信」，不是通於他教的信心。然而正信、抑非正信，究竟應用何種標準來判定呢？其他宗教徒，何嘗不是以他們所信仰的宗教為正信呢？有人說道：「戒」是佛教最要的一法。戒之一法，五乘都有；從修行上、戒也的確很重要。可是沒有受戒的人，如果受三皈也可為佛教徒；而且世間一般學者，也可以對佛教作客觀的研究，以談何者為佛教，所以單以戒來範圍，就未免太狹小了。同時、別種宗教等也各有其戒條，則又未免太廣了。有人說道：「定」是佛教最要的一法。從佛教修持的歷程上說，要想超出欲界或世間，固必須與定心相應的。然佛法的欲界人天乘，即不必有定，可知佛教亦不必有定心

；何況外道亦有定心的？假使說「定心」就是佛教，那麼、外道有定心，也可以是佛教了。有人說道：「慧」是佛教最要的一法。但慧有廣狹之分：廣則世間宗教、學術都是智慧的結晶；了解佛教底教義，固然亦需要智慧，然有智慧不必就是佛教。狹則智慧即指般若而言，以了知一切法空無我性的般若為智慧，此種智慧是出世間破無明斷煩惱所必需；然佛教通於世間出世間，單就世間佛教來說，就不必定有般若底智慧了。有人說道：「涅槃」是佛教最要的一法。涅槃的含義及種類很多，最普通的解釋，就是指己了生死流轉的解脫果而言。從出世法的方面說，涅槃確是根本要法；但是從人天二乘來說，就不一定是最要了。有人說道：「空無我」是佛教最要的一法。空無我本來是佛教說明一切法的共通性，要破無明、斷煩惱，先須了知一切法空無我性；然不知空無我性，亦可修學佛教的人天善法。有人說道：「無常」是佛教最要的一法。無常義通世出世間法，所謂「諸行無常」，亦是佛教最重要的觀念；可是佛法中有立一切法常住宗的，也有說「常」與「無常」都是邊見的，這可見僅說無常亦非盡然了。有人主張：「緣生」、「緣起」是佛教最要底一法。因緣所生法原是通五乘共法。緣起有廣狹之分：廣義言之，托緣現起皆可謂之「緣起」；從狹義來說：即的指十二緣起而言。廣義的「緣生」、「緣起」，有如通途所言因果。無論那一種現象，都可以用因果意義來說明，佛所說十因、四緣、五果，亦皆從因果分析說。科學所立之公例，邏輯所立「同一律」、「矛盾律」、「拒中律」、「充足理由律」，亦從因果觀念而產生。因此、單講普泛的因果，究竟未完具上面所言之最要義。

三、指定所是 此間所謂佛教最要的一法，就是從廣泛因果中，指定十二緣起底異熟因果法以言；用淺顯的名辭來說：就是「業報」。凡說明業報，既顯然為佛教；信業報的亦顯然必是佛教徒。業是一切善惡行為的通稱，報是由業所引生底結果；有善的行為即引生好的結果，惡的行為就引生不好的結果；造有漏業即得有漏報，造無漏清淨業即得無漏清淨報。如不許業報，無業無報，一定不是佛教。佛教以執常無常等但為邊見，獨不信業報成大邪見。從整個佛教底教理說，惟有業報這一法，是適合上面所說「最要」底條件。換句話說：說有業報則顯然是佛教，不說業報或不信業報即非是佛教。

世間其他學術宗教有不許業報者，如主張自然而然，或主張宇宙萬有皆為神所創造的；亦有雖講到「業報」而不能成立的，如中國古書上說：「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃」等語，好像有「業報」的意味。但是歷史上許多例外的事實，如孔子弟子顏淵賢而貧夭；又盜跖作惡反得富貴壽考，這不是沒有業報嗎？假使說不報之本身亦可報之子孫，然如堯舜係古之賢君，其子不肖之極，其孫曾亦無所聞，這還有甚麼業報呢？其他宗教也或有天堂、地獄之說，表面看來，好像亦有後世業報的意味。然稍究之，其說即不能成立。因為這般宗教說有一創造宇宙底主宰，這個主宰能創造支配人類及一切事物。這樣一來，善人固由主宰所創造，惡人所發生壞的行為，仍由主宰所創造，個人的行為盡可不負任何責任。若爾、善惡行為既不須本人自己負責，已失了業報的義意。還有、執事物有固定實體及人等有神我靈魂，皆不能成立業報。因為既有固定實體，或神我、靈魂，即轉來轉去皆無變化；既無變化，即善惡業皆不能改造報體，尚何業報之可言？所以從上面看，報之一法，有些根本沒有講到；有些略略講到，又不能自圓其說；真真把業報理論確實建立起來的，惟有佛教而已。佛教說明異熟因果，內容本極微細專門，非常人所能了解。不過異熟因果的普通意義，就是所謂：「欲知前世因，今生受者是。欲知後世果，今生作者是」。此中前世非只一世，前世更有前世，前前即無始；此中後世亦非只一世，後世更有後世，後後即無終。因為眾生底生命綿延不絕，所以業之受報亦強者先牽，無有定期。有現報，有後報，有暫時隱伏待機緣成熟才受報的，也有由相反的善業力把己有惡業克伏下來的。內容複雜，惟羅漢、菩薩與佛乃能窮知究竟。然理論上則人人皆可說得通，由此可知業報道理，惟有佛教能確立起來。

四、釋難廣成 業報、在佛教確能充分成立起來。不過、有人或許以為業報乃專從三世六道生死流轉的有漏因果方面而言，佛的出世法就用不著講業報。其實不然，世間有漏業固有有漏報，出世間無漏清淨業亦有無漏清淨報。六凡為有漏業報，四聖難道不是無漏果報嗎？十二緣起固為有漏的流轉業報，出生死、證涅槃，又難道不是無漏的還滅嗎？何況假使不是三世、六道的有漏業報難解脫，吾人又何須依佛法發心修行、求菩提、涅槃呢？可知業報

通世出世間，非但指有漏而言。有人或許以為業報是從世俗法言，佛教究竟勝義諦，乃在了達一切法空。如心經：「是故空中，無色、聲、香、味、觸、法；無眼界，乃至無意識界；無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡；無苦、集、滅、道，無智亦無得」。此諸法空義，為大乘佛教之要點，然若謂所明空義可撥去業報，則根本錯誤！以無業無報是惡取空，非佛教所說的真空。須知佛教講空，正是說明眾生及法沒有固定不變的實我，惟其無固定之作者受者，乃可隨各種業力而轉變，所謂「畢竟無作無受者，於諸業報亦不亡」。講空最澈底、莫過於龍樹中論，龍樹曾說道：「以有空義故，一切法得成」。蓋不明空性，法法皆固定不變，尚何因果之可言？可知講空義，正所以明善惡因果悉可改轉；轉染成淨，即建立三寶，故明無我無自性義，亦正所以成立業報之可轉而已。講空無性如離掉業報，與虛無外道斷見何異？有的人或許以為佛教最精要的在明唯心、唯識，業報並非必要。殊不知佛教之說唯心唯識義，正為成立業報之理。因為外道執有固定之主宰，或神我造作萬有，佛乃說三界唯心所造、唯識所變以破之。遣我法二執，說明一切法種子攝持於阿賴耶識，不起時仍無散失，異時異地仍可受報，淨法熏習可培植無漏種子，然後才可證得無上菩提之果。講唯識如離掉業報，與通途唯心哲學有何差別？又何須大乘唯識論呢？業報道理已略說過，可知從淺至深，由下至高，佛的教法皆不離此一法。今本此一法，進一步來討論中國急需的一事。

三 中國急需的一事

一、急需再建民族文化的重心 上面說過，中國構成這樣空前的國難，乃由於民族心理之先失安定。換句話說：就是中國民族已失了文化的重心。我們知道民族生命的歷程是取決於民族的歷程；一個民族的生存，除了土地、主權、人民以外，差不多以「文化」為主要因素，所以一個民族生命的開展，依靠於某個民族文化的創造力，民族文化有了重心，民族生命就不致衰亂。中國自漢朝罷黜百家專崇儒術以來，周、孔的儒家文化，差不多成為民族文化底重心；其他黃、老的道家文化，乃至墨、法、陰陽諸家文化，都附從在儒家文化的下面，或匯為道教；到了東漢，佛教由印度輸入中國，經魏、晉、

南北朝而入隋、唐，佛教遂成為民間普遍的宗教信仰；然民族文化仍以儒家為主體，潛匿的道教文化、及傳來的佛教文化，雖已盛行於當時農工商社會，成為一種風尚，然社會上層的士大夫階級，固仍以儒教為骨幹也。歷六朝入隋、唐後，遂有儒、釋、道三教區分鼎立，而釋、道二教且有遷就儒家思想之趨勢。趙宋以後，中國整個的民族，乃成為儒、道、佛三種文化底內分泌所滲透的民族，即所謂儒家文化，亦早受道、釋底影響，其中內容已不盡是儒家的本真，一般讀書人或士大夫，因為裝飾門面，仍認儒教為中國正宗，斥釋、老為異端，其實思想本身已含有釋、道的血分，所謂「理學」，就是外儒內釋或外儒內道底結晶品。清朝外族入治，仍依儒及釋、道為文化重心，因為不如此，即不能安定下去。明末張、李之亂，清季洪、楊之變，都是不曾把握得此一民族文化重心底關係，以致立不住腳。然自五口通商以來，中國漸成為與歐、美、亞各國間來往的一國，屢受屈辱以後，把從前那種鄙夷的看法，逐漸有羨慕模倣傾向。最初羨慕的在乎兵艦、槍砲，以為這是列強惟一的強處；從中日戰爭失敗之後，更模倣法、政、農、工各方面；庚子之後，遂把中國本有政教底重心喪失殆盡了。辛亥革命以後，構成政權迭更，軍閥割據的局面。至民國七八年，發生新文化運動之思潮，同時更有俄國式之共產革命思想的流傳，社會現象皆陷入劇變狀態。經上述重重改革變動之後，從前儒教為主的民族文化，已逐漸崩潰了！到了現在，急需再建一民族文化底重心。

二、演變成新儒家的不能 由各種新思潮與固有文化相摩擦，社會制度底改變，有識之士已逐漸注意到文化的重要，這是一種應有的趨勢。但是如何再建文化底重心呢？有人以為自西漢以來，中國雖有黃、老的道家文化為骨幹及墨、法諸家學說，然民族文化底重心，固早以孔子「祖述堯舜，憲章文武」，而刪訂六經的儒家思想為主；至東漢經魏、晉入南北朝、隋、唐、釋、道兩家有相當的發展，然維持政權民心的仍以儒家思想為主。五代入宋，遂演成採取釋、道精華的新儒家宋明理學。所以有人以從前底結果，推論今後當仍由吸收西洋學術工業文明，以構成一新儒家，重建民族文化的重心。這種推想，比較一般專主恢復固有文化的，確是高明很多。但是我們要知道，

宋明理學構成的新儒家體系，所以能維持下去，還是因為自漢以後中國社會仍以宗法的家族制度為基本。社會既建築在大家族制度上面，儒家文化的特點，即在家族中心的倫理道德，當然與家族制度為中心的社會能相調適。所以佛教輸入到唐、宋以後，僧尼寺院亦帶有儒化的大家族意味。然而現在的中國，已成為與今歐、美等各國國際來往的一國，政治制度、教育制度乃至經濟制度，時時在劇變適應之中，現代國家是合全民族力量所成的戰鬥團體，中國如果不改變舊的形態，就不能具備現代國家的條件，不配加入現代世界中。蓋自產業革命厎結果，經濟上已變成資本主義底社會；城市的發達，財富底集增，工商業底的興盛和擴大，帝國主義之向外侵略，在在對於吾族文化底本身有絕大威脅，迥非宋、明時代所能比擬！所以從產業革命變成工業社會之後，已將從前家族分化，要想維持大家族制度已經是不可能了。所以、中國不想改成為現代國家則已，要想成為現代國家，則家族為中心的社會已成過去，而家族倫理的儒化亦難復活。且就家族中心的社會底本身而論，其缺點亦甚多，最顯著的，就是：一個人為家所累，不能把他的精力貢獻於社會，因此埋沒了許多天才。即有為國為民的舉動，亦皆先以身家為重，須「行有餘力」，乃能為及國群。等而下之，在反面又養成多數苟且依賴於家族親故而生活的不健全分子，法律的不能嚴正，政治的不能廉明，強半乃因於此。中國往昔有賴家族的維繫，然今後則必趨崩潰，而民族文化底重心，亦不再屬儒家了。

三、全盤西化的不能 演變成新儒家既不可能，另有一部份人則主張全盤西化，並以西化即為現代化。我們知道現代化或西化的特徵，有個人資本主義、或共產社會主義的兩種國家。但是個人資本主義國家，由歷史的演進看來，已漸趨崩潰途徑；而共產社會生義國家，猶未有建設成功的把握。西化本身既有缺點，且中國沒有近代科學工業生產力做基礎，貿貿然主張西化；就西化的分野上說，中國究竟要用何種西化——個人資本主義呢？還是共產社會主義呢？都是很難決定的。此說全盤西化的不可能，當然不像「與古為徒」的先生們，主張中國固有文化是如何的「萬能」似的，而抹煞別個民族文化的優點；但是也不像中國現在有些為了國家衰弱，如因噎廢食地看不起

自己的文化，對歐、美文化就盲目承受，而抹煞數千年先哲心力血汗所培積的文化基礎。一個民族的文化，都有它的內在性，也都有他的歷史地理因素，所以全盤西化是事實上做不到的。

四、確信業報到各自負責 演變成新儒家或全盤西化既均不能，我們便回溯到上面所講佛教最要的業報一法。從業報所含的「自作自受，共作共受，先作後受，不作不受」的最高原則：一、應用到政治方面，就可以養成自立的個人與愛國的公民。我們知道，中國到了現在，已處於存亡絕續之交！然這樣空前的國難，一面固然是暴敵破壞非戰公約，蔑視國際聯盟，有意擾亂全世界的和平，對於中國侮辱所造成；可是從業報的道理看來，暴敵之所以敢打到我們領土來，何以不敢以對我之行動去對付英、美、法、德，我們亦必有自取之道。孟子說道：「國必自伐而後人伐之，國必自侮而後人侮之」，就是此意。這次執行神聖的民族抗戰，我們必須全面持久以期於勝利，以保持國家之完全獨立；可是從業報的道理看來，除了有健全的政治機構外，個人方面尤須深切反省，自力更生，養成為自立的個人與愛國的公民。惟有成為自立的個人與愛國的公民，才能除掉貪黷卑污依賴苟安的缺點，民族的意識才能強化起來！

二、從業報的原理應用到學術方面，我覺得需要一種按照森嚴因果律的論理數理的訓練，儘量發揮中國學術的優點，糾正補充其缺點，使中國學術永遠存在，繼續發展，只有改造，不會消滅，只有進步，不會衰退，必如是中國文化乃為活文化而非死文化，有世界性且有未來性。三、從業報底原理應用到宗教方面，覺得一神的宗教都不適合於現代思想，上帝的存在已被科學否定了；今後宗教、無疑地須具有理智的成分才能存在。佛教底教理，被世界學者公認為最富理智的產物，我們能從佛教業報的道理作為唯一的依歸，則富於理智的專一信仰，也不難確立了。四、從業報的原理應用到道德的實踐，則可貫通於功利、超功利之間，徹上徹下。中國傳統的道德，重在動機不重結果。從前膠西王問於董仲舒曰：越王勾踐用五大夫而霸中國，可謂仁乎？董子曰：仁者正其道，不謀其利，修其理，不急其功——漢書作正其誼，不謀其利，明其道，不計其功——；而不許其仁。陳同甫日以王霸雜用、

報仇雪恥為事，而朱晦菴說他日在利慾膠漆盆中。

董、朱的意思，以為聖人之道，雖在患難困窮之中，要有覆天蓋地、民胞物與的氣概。我們祇要明明德以感化人群，不必分別人我，計較利害，而佛教的業報法則應用於道德，也可如此。確信業報善惡的行為，只問義不義，不問利不利，遇有顛沛患難之事，亦可逆來順受，直下承當，不希望於將來，更不留戀於過去，只認定現實，把握現實，積極向是處善處前進；所謂「眾生畏果、菩薩畏因」，「只問耕耘，不問收穫」，均是此意。又以業報應用在道德底功利方面來說，有些好不好行為，可以得現前的果報；有些行為，雖然眼前得不到反應，但是只要你相信業報，不久的將來或後後的將來，仍然是要受報。以這樣業報法成為正確的信仰，則但能行善行義必有充分的功利結果，可以使各人增加自己不少勇氣，做到政治上、學術上、信仰上、道德上各各自負責任，以積極的提高個己，貢獻人群，實行自利利他的弘願。民族急需的一事，恐怕就在這一點吧！

四 結成

由佛教最要的業報一法，推論到中國急需重建民族文化重心的一事，在信業報以各自負責；其中間沒有絲毫勉強粉飾的地方。這種認識，不消說在每一個佛教徒是很需要的；尤其是抗戰建國最艱苦最吃緊的時期，這種從民族共業的善因培養，無疑的是抗戰建國自力更生的基本工作。抗戰建國的基礎，在於精神力量與物質力量，而信仰別業共業的業報，尤為精神力量之主幹，由信仰業報做自力更生的哲學基礎，才能不憚改過，不憚遷善，負起抗戰建國使命。基於自作自受——別業——，共作共受——共業——的宇宙人生大法，積集無數的政治上、軍事上、經濟上、文化上勝利，纔能完成真正的最後勝利！

卷017

發揚中國文化與佛教以救國救世界

——二十二年八月在廬山大林寺講——

一 為民的中國文化

二 為眾生的佛教

三 近代歐美文明的立國做人之道

四 發揚中國文化及佛教以救國救世界

這廬山大林寺有了十來年的歷史。在最初發起重建大林寺時，即預備每年暑期開演講會，為來山避暑者作佛學的研究討論。但在這中間，有四五年停止未講，至去年曾恢復開講。今年除發起講金剛經外，並發起講演會。機緣很好，來山的人特多，而講演者有戴季陶先生講過兩次，蔣雨岩先生講過一次，這次又有王揖唐先生來講演，可謂難得的勝緣了！太虛這次除講金剛經外，不曾預備作普通演講，今日大眾推到我，不得不拈一個題目來講幾句。

一 為民的中國文化

中國古書中的易經，可算是一切中國文化思想的源泉。故在中國文化思想上所說明的宇宙萬有原理，即易經所謂一陰一陽之為道，以道是無所不存無乎不在的。古來的太極圖，即表顯一陰一陽互助相資息息相通之道的，設此一陽沒有了，而彼一陰亦不能成，如有了彼陰即顯出此陽來。以此太極雖指全宇宙而言，而一人一物亦各是一太極。例如一花一草，莫不是一陰一陽而成的，故宇宙萬物、流行不息，變動不居，可謂之氣化宇宙觀。故中國文化上貫通宇宙萬物的原理，乃是無平不頗，無往不復的。講到人生的本性，古書云：「人者，仁也」。但仁之本義，則為「人偶人」，即由此人偶人的互相關係而成人倫：如偶於父母則為子，偶於兄弟則為弟兄，偶於夫妻則為妻夫，乃至於對師則為資、首則為從等種種關係。故人即成立在人與人相偶的關係上，若只一個人而沒有相偶的關係，則不成其為人矣。又人即依此諸倫間的理性，而成人類的種種道德：如父慈子孝，兄友弟恭，皆得其和洽而自成其樂。即於此種種道德關係上做到相宜相適，即謂之義。義者、於行事上種種做到相宜之謂，仁者、人偶人互相關係性之謂。故仁即倫理關係之本性，而義為倫理關係之正行。故我們這「人」，即人偶人的仁，若失去此仁

，則不成為人矣！

中國於宇宙人生一貫之理，又謂之「中」。莊子云：「得其環中，以應無窮」。此環中即一陰一陽循環之中也。又云：「允執厥中」；「執其兩端而用其中」。此中皆即陰陽互成之中道。若在平常行事應用，即曾子所謂之「忠恕」。恕者、謂己所不欲，勿施於人，即不以不義之事加之他人，此即止惡之義。忠者、盡己之力去做合理利人之事，此即行善之義。依此做人，即成為做人之道，依此立國，即成為立國之道。然做人之道亦有難言者，例雖能對於父母做到相偶關係上的合理適宜，而仍不能得父母所諒，甚或反為所厭惡；若如此於做人之道，究應如何呢？於此當引為自己於孝道之未盡善，應反求諸己，認為本人未能竭其精誠之責任，而益盡力去做到適宜恰當以求人偶諸倫和洽之義務。此是舉孝為例，於其餘一切事所未能做到好處，皆當反省而求諸自己，不要怨天尤人，所謂「明其道不計其功，行其誼不計其利」，如斯則能完善圓滿其人格。這是把自己提高，從克己工夫做起的行為，並非想法去對治他人的。似乎這樣是屈己為人，不知為人正是成己，所謂「既以與人己愈多」，故為人好正是為己好也。若依此而立國，即中國古書所謂「欲明明德於天下者，必先治其國，欲治其國者必先齊其家，欲齊其家者必先修其身，欲修其身者必先正其心」。正心必先誠意，誠意必先致知，致知必先格物；「物格而後知致，知致而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平」。故欲天下皆得平安，須將自私自利之物欲，克治乾淨，即所謂「克己復禮天下歸仁焉」。依此以言求天下之平安，並非拿己國的力量去征服他國，乃從己國先將自私自利的劣點除去乾淨，以大公至正的存心，去做天下為公的大事業，而求世界和平安寧的幸福。故真正立國之道，不在求己之如何強富，如何優勝，要在求世界各國共同的和平安寧。觀他國有太過者應勸導感化之，有不足者應補助扶植之，與以各種方便；由天下各國皆得其平安，以保全己國和平安寧之幸福。天下各國未得平安，則引為己國未盡其克己自治之責任，苟世界各國無不如斯，則天下未有不平，而國未有不治者也。以世界人類息息相通，決無天下不平安，而己國獨得其寧之理，故求世界各國平安，即是求己國之治

理也。

中國文化上的立國之道，即為教化政治合一之內聖外王的政教，故古來聖賢治國，皆從施教化而行政治。記得中山先生曾說過中國文化是王道，西洋文化是霸道的話。這王道，是以惻隱愛人之心而拯民水火為出發點的，古書云：「天生蒸民，作之君，作之師」。孟子謂伊尹視天下之飢溺猶己之飢溺，以「先覺覺後覺」之責自任。中國文化的王道，是以教化為本，政治為輔的，故孔子謂「導之以德，齊之以禮，有恥且格」；「導之以政，齊之以刑，民免而無恥」也。中國文化的王道是為民而設的，所以孟子謂民為貴，社稷次之，君為輕。君即現在之政府，社稷即今時之國家，其所以要國家、政府者，是為保民的安全而增高人民之道德。若國家政府不能使人民安全、道德增進，而反為擾民害民的事，則失其立國為政之意義與價值。范仲淹所云：「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，亦只是為民去憂、為民得樂的王道。如不為救民而立國，只為立國而立國，已經不是王道而為霸道；若為功業榮貴之威權，為子女玉帛聲色貨利之享受，則等而下之，更不足道。但從王道而為民立國施政，則功業榮貴等亦即不期然而自成就，所以由為民而成的功業，方為真正之功業，乃得「民為邦本，本固邦寧」之功業也。此其功業之成就，既由民力為本，故應報民之恩，盡保安人民之義務；且邦國能垂久遠，得人民之愛護，方能成為不朽之功業，故為民亦所謂自求多福，發揚廣大，永垂無疆也。

二 為眾生的佛教

眾生有二解：一、生即普通所謂動物之有生命的，眾即佛法中所謂五蘊眾法，由五蘊眾法聚合生成名眾生。二、眾生謂眾多有生命之類，如金剛經云：若卵生，若胎生，若濕生，若化生，乃至有想無想等類；不但專指有形之眾生，而無形之眾生，無不含攝。但佛教怎樣為眾生而有呢？以有眾生則有佛，以有佛故有教法，直言之，為眾生故而有佛教。從切近上說，即各各為度自性之眾生，以不了五蘊假合之理而妄生種種執見，謂有我相、人相、眾生相、壽者相，起貪、瞋等惑，造殺、盜等業，流轉生死，受大苦惱，故各各皆為度脫自性之眾生也。二乘人發心，即為如此解脫自己之苦，所謂視

三界如牢獄，以生死為冤家，其所得之果為羅漢、辟支，此是做到佛法中的一分。若大乘菩薩發心，即普為一切眾生之類，所謂若有想、無想等，我皆令入無餘涅槃而滅度之。涅槃者、即離一切苦得究竟樂，由如是發心，如是修行，而圓滿佛果的一切功德，乃能將原來的大慈悲心實行做到，而作種種方便以濟度一切眾生，現種種身，說種種法。故大乘菩薩之發心，求無上菩提，不是為名利恭敬自得其樂的，乃是代為一切眾生受苦而成佛施教的。但真正做到佛果，即成世尊，即不期然而然為三界之尊，眾生之師，人天之所歸仰，而始終是以慈悲為本，方便為門，而成大智慧圓滿種種功德，故云以為眾生乃有佛教也。

此為眾生之佛教，乃根據佛所說一切法因緣生之原理而來，以佛法是為眾生的，因眾生而有佛法，可通一切法皆因緣所成義。以佛法中所謂法，即指普遍一切法，皆因緣所生，比一陰一陽之道更來得透澈深妙，以一切法皆由各別的因與眾多的緣所成。故每一法當體即是因緣，並不是因緣在法之外。如說人是五蘊合成的，若離五蘊假合之因緣，則無人可得，故因緣通於內在的關係與外在的關係。又如一間房子，若離去門窗磚瓦樑等，則無房子可得。且此內在外在的關係，皆息息相通，如今在此講堂中，我的鼻息呼出則遍吸入於眾人，而眾人的出息亦皆入於我，由一切關係的交互相遍相通，故一法即攝一切法，而一切法不離於一法。佛為、即因眾生種種機緣成熟，佛教乃出興於世，即法華經中所云：「佛為一大事因緣出現於世」。所以、佛法不但是為眾生的，若離去眾生，亦即無所謂佛法，以佛教之自性本空也。由此而觀一切法自他交互之關係，以一法為自，則餘一切法皆謂之為他。故我們做人之道，一切起心動行，皆是普為利益其他而出來的，則一切皆善，故結果得到自他俱利。若為損害而起之心行，則一切皆惡，其結果則自他俱害。故做人之道，應當以利益一切他人為本，此即所謂大悲心；隨其機宜而行，則又方便多門也。做人之道如此，立國之道亦然。

三 近代歐美文明的立國做人之道

總上言之，所謂為民的中國文化，為眾生的佛教，都在改善本身，提高本身，除去其劣點而發揮其優點，然後可以現出中國文化為民的功用，及佛

教為眾生的功用。有許多人只看近代歐美文明的科學發達與工業進步，誠然是很特色而為向來所沒有的，但在其做人立國之道看來，則適為罪惡之聚。近年中國內訌外患、人禍天災之洊臻，乃由現代世界趨勢之所逼成；居今日之世界，無以變今日之趨勢，則國與國間、人與人間，方將肉搏火併，益演其相傾相奪相殘相害之劇，同歸於盡。中華之民族與國家，亦安有倖逃之理，由此非救世無從救國，而救世的方法，則端在改易近代——歐、美以至日本等——的立國之道與做人之道而已。

近代之立國之道，唯以己國富強為目的，而以侵略弱小國家、壓榨柔善民族為手段以達到之，用其已有之富力強力，向其他國家民族為一度之侵壓，以之益增其富強力，而進為擴大之再度侵壓。若將國族縮小作個人觀之，則此種行為，實為一極鮮明之強盜；循此軌轍一而再、再而三以前進不已，必然造成現代之帝國主義趨勢。夫使世上只有一國能為帝國主義，或猶可橫行無阻，而實又同時不止二國三國或五六七國，因此乃發生軍備競爭，日日擴充海陸空軍，研究防禦他人及攻擊他人之具。由帝國主義之戰鬥，迫令世界人類，悉索其才智與財力，走入極度相殘殺之途。前次歐戰，雖猶使人恐悸之未已，而世界二次之大戰，乃日益煎迫。每國軍備費，皆已超過國民經濟上能負擔之力量，於是直接引起經濟之恐慌，間接波及政治與思想之混亂，使大戰之機愈益成熟。雖屢開軍縮會議，皆存一縮他國而擴己國之陰謀，空談種種限制而毫無效果。且以毒氣飛機等之新戰鬥具，急激增加第二次大戰之殺害力與殺害量，此為由近代立國之道必至之一事。復次、使世上被侵壓之柔弱國民，可永為欺凌而絕無反抗之覺悟與能力，或猶可聽受若干帝國主義者之角逐吞併，卒歸於一，乃不幸其被侵壓者實為同此氣血心知之同類，受侮既深，慮患益亟，柔弱可變而為剛強，獨立自決，聯合抵抗，風起雲湧為全世界弱小民族一致之呼聲，共同之行動。凡帝國主義所取為侵壓之具者——例如科學機器軍械等——，被侵壓民族亦得資為抵抗之具，俾帝國主義者之繁榮富強，再不能穩立及擴進於柔弱國民痛苦呻吟之上，而促令帝國主義者為加緊其防備，不能不愈增敲剝而激爭鬥，此為由近代立國之道必至之又一事。由此二事，乃造成國際世界非常之危險。

近代之做人之道，唯以個人權利為目的，而以佔領生產工具——勞力機器等——，奪取公共剩餘為手段以達到之。據其已有之資本，向他人為一度之佔奪，以之益增加其資本，而為擴大之再度佔奪。若除去其假文明面具而作露骨之觀察，則此種行為，亦為一極鮮明之強盜。循比軌轍以盡量應用科學，憑藉機器，減輕工本，擴充生產而前進不已，必然造成現代之資本階級趨勢。夫使世上只有一個人或一個集團為資本階級，或猶可橫行無阻，而實又同時不止三個五個或十百千個，由此乃發生經濟競爭：佔據原料也，壟斷商場也，祕密製造技術也，高築關稅壁壘也。各個人或各個集團，皆欲唯自己能充分生產，充分銷售，以把握住人類經濟之支配權力；而從事減低他人之生產力，堵塞他人之銷售路，使他人皆降落於無產地位，以期獨為最後唯一的資本階級。由此銷售呆滯，生產過剩，工作減少，則無產者之失業增加；商場凋敝，則中產者之倒閉屢見；民眾之購買力愈低落，社會之經濟力愈枯窘，於是最近三四年全世界之經濟恐慌，乃日益演進，迄今挽救無術。前者白里安之倡「歐洲經濟同盟」，最近路德喬治羅斯福之開「世界經濟會議」，亦卒毫無效果。且以蘇俄國營商品之傾銷等，愈促個人資本主義之崩潰，此為由近代做人之道必至之一事。復次、使被佔奪淨盡而陷於無產之群眾，或毫無物質之奢欲，或毫無結合之能力，或有安定之工作而不感覺困逼之生活，或有敬愛之情趣而不發生抗爭之意識，則猶可任資本階級之自相傾軋，而無需經濟組織之根本改革，乃不幸彼無產群眾之物質奢欲既極昂奮，而又時以失業而感生活之困苦，乃由復仇洩憤，奮起其廣大之團結力，誓傾覆資本階級，而使一切生產工具概歸無產者掌管，於是有各種社會主義之運動，勞動團體之組織，終致有蘇維埃俄羅斯的共產黨所建無產專政之國家出現，代表無產階級而為「第三國際」之組織；且以聯合被侵壓各弱小民族為號召，以增加其力量，而以代表資本階級之帝國主義集團相決鬥，此為由近代做人之道必至之又一事。由此二事乃造成人類社會非常之危險！

四 發揚中國文化與佛教以救國救世界

今日全世界各國人民，同處在此兩重之危險中，中國民族則為被侵壓之一柔弱民族。各柔弱民族自主之獨立之國民革命，亦不過由近代立國之道之

結果所激成之反抗耳。蘇聯社會革命之全世界赤化運動，亦不過由近代做人之道之結果所激成之反抗耳。然則中國其將由國民革命而追步英、法、德、美、日、意之後塵耶？抑將參加社會革命而追步蘇俄之後塵耶？然學步英、日、等亦非易，非有二十三十年不克完成，恐不待完成，而已須隨同近代之資本主義國家而沒落矣。而學步蘇俄亦為非計，以其出發於仇恨之報復，仍為伸此屈彼之壓奪行動。凡建築在他人慘痛怨毒上之福樂，必難安享，故唯為愛人、為拯民水火而革命之中國古聖賢文化，乃可拯救中國。

然中國不應在近代立國做人之道所產生的危迫中討生活，以造成一現代的國家爭得一較優的地位為目的，而應致力於改革近代歐、美的立國做人之道。如能將近代的立國做人之道完全改變，則由近代立國做人之道所生起之困厄，皆可解除，國民革命、社會革命皆失其對象，亦自然無所需要；而中國民族在各國民之和樂中，亦當然同得其幸福之安享。由近代所發明之科學，所造成之機器等，亦皆可為世界人類有益無損之應用。其能有力的根本的改變近代立國做人之道者，即為為民的中國文化，與為眾生的佛教。中國有為民的中國文化與為眾生的佛教，故我們應擔負這種由救世界而救中國的大責任來，以造成中國與世界的和平安樂。

卷018

轉移風氣運動的原則

——三十三年三月在重慶太寓作——

風氣應包括學術、思想、積習、時尚等，而轉移之際以文化思潮為主動。然轉移又容易扶得東來西又倒，如重古輕今，重今輕古，重中輕外，重外輕中，重利輕義，重義輕利，重雅輕俗，重俗輕雅等。中國過去與現在，每因偏重一邊而成弊，故今應轉移使之勻當：一、以今融古成民族文化思潮；二、以中融外成國際文化思潮；三、以義融利成道德文化思潮；四、以雅融俗成進步文化思潮。

中國之古文化為何？儒、釋、道三教之文化也。隋、唐以來之中國文化，其實質澈上澈下為一三教融合之文化。而分張為儒、釋、道三教角立之門戶，僅其表面耳。然至清季已均達爛熟腐潰之衰運，因此、遂受歐、美新興文化之襲擊，無由自立。而振拔之者，則在今哲擇取中國古文化與西洋新文化所刱成之新中國文化。故今既不宜縱任維新運動以來或五四運動以來一分騖新棄故之偏霸運動，亦不宜提倡一分執著宋、明、清來門戶狹見之儒士頑固運動；應由中國今文化為本位，發揚中國古文化之精神。同時、又淘棄中國古文化之渣滓，不迷戀古文化，尤不輕蔑古文化，能層層上溯而鎔冶五千年古化於今化之洪爐，成為思想界一有力的突起高潮，則風氣之轉移，庶入民族文化之正軌。

循上正軌文化，即中國本位新文化也。然近百年以至現今之中國，整個都在歐美近代潮流之衝激波盪中，故於其科學之理論與技能，文哲之思想與藝術，宗教的改進與調融，均應從中國本位文化上容納消化為有益之資養。俾中國本位文化能協洽現代文化，成為國際文化舞臺上的主要文化，則不唯轉移了我國數十年來重外輕內之風氣，且可成充實國化、轉移世運之有力思潮。

由民族文化以奠其本，國際文化以成其大，再進而提高民族以至人類文化之品質，則須道義功利而成為道德文化。然公的功利即為道義，私的道義亦是功利，注重人人具體之利益即成公義，但顧物物抽象義理亦為私利，固不可唯求實際私利而蔑棄公義，亦不應偏執空名公義而抹煞私利。以推己及人、己立立己、己達達人的儒家忠恕之道，及由利他而成自他俱利之大乘佛化，在公義大前提下，融攝養欲給求隨分得益之功利，乃能不流於只談道義不計功利之偏枯，致橫決而出以成恣爭權利之惡鬥。貫通公義之謂道，各得其利之謂德，以道義軌持功德，以功德充實道義，乃可成永建世界和平之道德文化。

道德文化足進民族人類文化於盡善，猶未足進於盡美。美的文化常被誤解為象牙之塔的偏於高雅文化，偏高雅以成少數有暇階級所玩味，既脫離群眾生活遂入於古董陳列品；反此而唯重通俗，又易流於低落粗劣。故應勿自

傲高雅而灌輸雅化於通俗，尤勿輕視通俗而提煉俗化為高雅，乃可成為盡善而且盡美之最進步之文化，亦為轉移風氣之極致。

三十三、三、十五在渝寓。（見海刊二十五卷五、六合刊）

卷019

佛學與文化

——三十三年在重慶中央文化運動委員會講——

一、佛學與世界人類文化 文化，可以說是人類之產品，人類將自然萬有，依人類需要而改造以適合人生，及其所得成果等，均謂之文化。由此廣義文化言，世界人類文化，均由人類改變自然而來，可分三種：

第一、為人對萬物的，乃人對自然萬物而改造之文化。此自人類有生活開始以來，即由人類取自然物而使之適合人類需要，如古代採獵，已發生此種文化。因人腦在上，手可操作，故可運用思想及運用石器、木器等。此種初人對自然萬物改造之文化，即史書上所謂石器時代之文化；中國史上，伏羲畜牧，神農墾植，黃帝造舟車，均改造自然環境以適合人生之需要而起，其改造結果，即為物質文明，衣食住行均有改造，即人對自然界改造所成之文化。此固自古即有，然直至今日，西洋之自然科學，乃可作為人類對萬物之文化，逐漸發達之登峰造極。蓋東西各國，雖一代一代都有進步，然言人類對萬物文化之完滿成功，則直至近代自然科學，乃具有高度之理論及應用，以充分顯示此種文化之特色。自然科學文化，亦即近代西洋文化，因近代西洋有分類深造專進之研究，故對於自然萬物，能明其因果演變之自然公例，統制改變而應用之，以求適合人類之需要，乃成今日之工業文明。故近代之西洋文化特色，乃自然科學及工業之文明，亦即人類對萬物之文化特色。此並非謂近代西洋僅有人對萬物之文化，而無其他對人對己之文化，然其特殊發達者，則在人對萬物之文化。故此種文化，可以近代西洋文化代表之。

第二、為人對人類之文化：人對人類之感情、思想、動作，有不能與對萬物相同者。人雖屬萬物之一，人對人雖亦可以有對與萬物相同處，然不可盡同，以其對人類者亦為人類，而人類乃萬物之靈。人對萬物，固可以人為主動力而支配之以適人意，然人對人，則不可用人對萬物之辦法，以人與人大抵體力、智識無大高下，其不同者教育程度足不足而已。故凡人類均可以通人類之感情、知識；且人類生性乃社會互助所成，人最初即有家族生活，如夫婦、父母、子女、兄弟之簡單集團，在此種共同生活中：有感情，有諒解，有思想知識，而有人對人類之文化，故不同於人對萬物之文化，其基本乃為人類情意調適之倫理道德，而後可以成社會國家而至於世界；故人類文化，乃人類心理上之情感理性相通處所引起之一種人類道德。由有慈孝友恭，乃至嚮國族而有忠義，對世界而有博愛和平，即人類對人類之文化本質。故用於政治之組織，法律之設施，亦須以此為本。凡此人情、倫理、政治、法律種種人對人之文化，至今西洋以科學方法而研究之，遂有社會科學，包括政治、法律、經濟、組織等。然其社會科學，較自然科學遲且幼稚，故西洋雖有社會科學，然未完成人對人類最出色之文化；故言及此種文化，反應特別注重中國文化。尤其自周、孔以後，成為中國最主要之文化者，即於此人對人類之文化，察之深，體之切，自倫理道德而至政教禮法；故中國文化之特色，可為人對人文化之代表。雖社會形式以時而異，古為君主政治，生活為農業、手工業，今為民主政治，生活乃機器工業，然人對人之文化態度，仍以中國者為適當。孔子曾云：「道之以德，齊之以禮，民恥且格；道之以政，齊之以刑，民免而無恥」。此以道德禮樂為人類對人類之基本文化；人對人之刑政雖不可免，僅居輔佐之地位，以優秀之人類，必需道之以德，齊之以禮，乃能安適。由此種關係言之，故人類對人類之文化，以中國最相宜。設或養成了人對萬物之習慣心理，不知不覺間用之以對人，乃成今日法西斯之辦法：如希特勒自以為是人類立法者，彼竟將一切人類支配於手掌中，其思想乃以人對萬物之辦法對人類，故有今日之強橫霸道而慘酷之戰爭，以為一切均可以武力克服。而中國則本人情而行忠恕之道，推己及人；此西洋文化之為害今日世界者，必須要中國文化糾正之，而引其至於至善。

第三、為人對各自的文化：人亦自然物之一，人對各自之文化，亦任何時代、國家所均有，如解除自己飢寒的衣食，及為自己生存要求通力合作之社會、國家等；但由此發動出來的改造對象，在於萬物、眾人，故仍為人對物、人對人的文化。至如各人但為充實自己的知識而求知識，並非求生活或名位、權利，此始為各人對自己者。又如體育、固有為國家、社會之利益的，然亦有祇求自身之強健的，亦可謂其為對於自己者；逮其有耑進之造就，乃可為人類之模範，而有利於眾人。又如道德，常人以為對於社會始有道德，但人非僅對國家、家族有道德，即對自己亦有道德：對自己之品格、行為，改造善良，將粗暴者去之，而崇高自己人格，完成自己品行，自此種意義上言，即非通常之道德，故有一種精神道德，精神人格。人生於世僅數十年，故必須有一種功名、事業，然後可傳於世界人類，如所謂立德、立功、立言——三不朽。然人類生存於地球上，一旦地球壞滅時，人類之功績最後亦歸壞滅，故從崇高人格發展自己精神之極者，必有一種宗教之歸宿，達於無生無滅、無始無終、至真至美、無所不通、無所不在的人生宇宙之根本。宗教目標，就是要使人類之精神與此相合，能至此、則人生之意義始可以無窮無限量，而成人類最高之價值。若人常思人生並非為他人而服務，乃在自求人生最高之價值，即發生宗教之信仰。自哲學方面言，或自宇宙出發，或自人生出發，統言之，皆在達到最通遍之根本。其與宗教不同處，乃哲學以推理的思維力量，完滿理解人生價值與意義。教育固可為造就國家人才而設，然古聖賢以教育自己而成美德，則全宇宙即為自己學校，而完成美德之人格。故宗教、哲學、教育，均可為對自己完成自己之文化。若以世界各國言，印度注重此人對各自之文化；中國雖亦有對各自及萬物二種，然特點在對人類；故印度特點在對各自的，亦有其他二種。

佛學之出發點是科學態度，以其由現實之人生宇宙而出發，佛典謂之眾生世界，即現實而無限量，其義亦有非僅人類目光之所及者，故云眾生無盡，世界無邊；以此眾生世界為根基，故其講明眾生世界處，科學發達反可證明佛學。然佛學非止科學，以其追究到最根本最澈底，無論自何物講——如一花一葉——，均自其本身而達到其根本圓滿，故可謂之科學的哲學。但還

不僅思想達到即止，而知其一切均為因緣生果變化，有不斷之改造，可以向上發達到究竟，故言「一切眾生，均有佛性」；自各個人發揮其本性，而可以發達到最完美之智德，如佛陀是也。其所以能至佛果者，以釋迦等已有此種事實上之成就及證實也，故可為吾人信仰所向之偉大宗教。以基以科學，而持以哲學，故亦為最理智之宗教。印度及世界各宗教、哲學，均有相近處，而可為人類對自己最完美之文化，即為佛學；故佛學在世界文化之位置，即為人對自己文化之代表。此乃最根本的文化，所以人對物之文化與人對人之文化，均未臻美善者，以人本身未完善故。語云：「人窮反本」，以各人均未美滿完善，故其知識思想有錯誤，對一切均有誤解，善者認為惡，遂有不善之行，若要人對萬物及人對人類文化完好，必需人對於自己之道德修養、思想行為深深改造，始可以使世界至於美善。此依佛法之理，若能信解而進為篤行，由守戒乃至禪定，般若功深，則可去錯誤思想而捨不善行，發揮人類真正智慧，洞明宇宙真相，則由人對自己改造完善，而便對萬物、同類均進於美滿。

二、佛學與中國固有文化 此指西洋文化未入中國前之文化：雖衣食及政治、經濟、制度、社會習慣等，均為文化，而此處所云中國文化，則偏重於文藝、文學、哲學、道德等以言；故今言佛學與中國固有文化，亦於此範圍內言。且就文化特殊性言，亦即在此文學、哲學等文化。由此以觀中國文化，首即周、秦諸子：漢武帝前，未獨尊儒術而罷斥百家時，如孔、孟諸人，亦即諸子之一，故總稱之為周、秦諸子，包括孔、孟、老、莊、墨、荀及名家、法家等，均稱諸子學說。孔子刪訂六經，其弟子作記，故孔子雖有集古代文化大成之地位，但在當時仍與諸子并行。推本溯源而稱周、秦諸子者，以其於古代綜合整理，而又各有特殊發揮；此時期，乃成中國文化最精彩之時。次魏、晉到隋、唐，佛學逐漸發達完成，此時之佛學入中國者，已成為適合於中國文化者，故隋、唐乃印度佛學思想入中國而又融合成中國佛學思想之時也。當時至有十四宗之多，有講一切有，有講一切空，有講唯識，有講唯性，其各標勝義，勢且突過周、秦諸子；其後最流行者，為法華、華嚴、禪宗及淨土四宗，此四宗乃調合適應中國之思想而傳至今日者。其在隋唐時

，受印度佛學滲入已有六七百年，至此四宗乃成中國佛學而為中國固有文化之要素；而諸子及佛學，遂為中國固有文化二導源力。再次、為漢、清經學：清人講漢學，亦即經學，以諸子一部份，至漢成為歸宗於儒之經學。清時遂有反宋明理學而標榜漢學者，清代漢學之發達，甚或超過漢人，至俞曲園、孫詒讓等又講到諸子，於是又歸到諸子之學。此漢清經學，屬於周、秦諸子中的儒家者。再次至於文藝，漢前有詩、騷等，至宋、元、明有詞曲等。然漢、唐時代，國極富裕，民族精神亦發達，故其文藝亦發揮廣大，於是古代文學至漢而綜合集成，將周、秦之文化統一而融冶之，故諸子流而有各種文藝，如漢之三都賦等之富麗。魏、晉六朝後之文藝，不僅源於諸子，而更多源於佛學，唐之文藝，於佛學不僅名詞甚多，即意義亦無所不存。故漢、唐文藝，足為中國文化之一輝皇碩果。最後、說到宋明理學，不僅儒家而兼有道家、佛家成分，尤其是禪宗。因禪宗五代後特昌盛，當時人多以禪宗代表佛教，禪宗乃專講形而上學者；當時影響於全國思想界甚深，事必求其始初，遂使當時思想家不得不入禪宗而求一立足地；於是道家、儒家均不得不以此而有形而上的追究及靜坐等。然儒者仍以世間倫理為其立身處世，乃成宋明理學。陸象山、王陽明之流，益近禪宗；由此可見佛學在中國文化之關係也。

三、佛學與新中國新世界文化 今之三民主義新中國文化，其中仍含有固有文化，而又迎頭追上之近代西洋文化。然如近來大戰，乃用人對萬物之態度以對人類所演成，故渴望世界人類永久和平，即為新世界文化。雖包括各種思想，然中國文化所重之人生道德，最可當新世界文化之選。人生道德，雖非佛學之特點，然佛學中固有完善之人生道德。佛學先看人生為一種因緣和合、業果演變、生滅相續而現實之人生，雖僅幾十年，自其因果觀之，則各有前因後果，推而究之，人生乃無始無終。以此理而得知：今之因，乃將來之果。故自佛法觀，人生直下無始無終、無邊無際，以人生各有家族、人類社會、國家、地球、日光之關係，故人生一日之生存，其生存之緣無量無邊，故人生亦無量無邊。最內之實在我為何？則無其物。故反之則內無固定之我，推之則外無離人之物，如此的人生，其意義何等豐富！更可以見到宇

宙一切萬物變化中，人生為最富有自由之力量者，其價值最高最重。故對於人生道德，在佛法中基本者，即殺、盜、淫、妄、酒之五戒；能持此五戒而擴充為十善，乃俱備真正人生之道德，世界乃成為一種真正和平發達進步之世界。中國古時佛教，對此點不甚提倡者，乃避免與儒教之衝突，故側重到後世去了。今則對於佛教之做人道德，應特別注重。由此進一步，則應發大乘心，修菩薩行。中國古時佛理雖是大乘，而行為則近小乘；然則今日佛學對中國、對世界，應在大乘菩薩心行，即大慈大悲救人救眾生心行。此依普遍無限之眾生世界，發普遍無限慈悲心，行種種方便，拔除苦本，施與安樂。自佛法言，有慈悲而無方便，則不可通行，故方便乃明達事理而身體力行之也。其實行之人即菩薩，菩即菩提，即阿耨多羅三藐三菩提，佛之無上大覺；菩提薩埵，即有志成無上大覺之眾生，薩埵即眾生也。本大慈大悲心而行種種方便，即菩薩行的六度、四攝。六度即六波羅密：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，從普利益眾生而得自己之利益。四攝即布施、利行、同事、愛語，此四種在使眾生能接近得益。由大乘菩薩心而修者，其所法者上、易得其中，不惟於人生道德自能力行，且即可通無窮之進步，即大乘菩薩行也。

卷020

中國應努力世界新文化

——三十六年新春試筆——

法國某君謂：現代世界文化，祇歐洲與中國兩大集團，美國雖強而文化則附屬歐洲，蘇俄亦然，非於歐洲集團外另有文化；印度雖有文化而國族猶非獨立，且其發展至最高度之佛教文化，已為中國吸收而更增優勝，故中國文化實已融冶印度的、亞拉伯的成一集團文化，尤以中國的大乘佛教文化，含鎔儒道，傳遍蒙、藏、日、鮮，為歐洲文化集團外之特殊光彩。惟兩大文化集團，由多相接觸，互深了解，乃能產生世界新文化。世界新文化產生，乃能拯救此爭亂紛擾之人類，進入和平安樂之域。

某君之言甚善；中國文化在今日世界中既有此優越地位，且對於人類迫切需要之世界新文化，又肩負產生之任務，何可妄自菲薄，不努力與歐洲文化相競進，以期締造人類之文明幸福耶！中國文化中，又以佛教文化品質最勝，且早流行亞東、亞南，為接觸歐洲文化之先鋒隊，足為使世界兩集團文化互相了解之良好媒介。為提高中國文化之地位計，及釀造世界新文化計，中國人於此其可不深切注意乎？

五強之世界文教會議，蘇聯放棄，美、英、法之歐洲文化集團，居壓倒之優勢，中國相形見絀，殊不足與抗衡。尤於佛教文化方面，毫無注意，不惟對於世界未能負起產生新文化之使命，即對於中國文化亦未克盡推行之責職。亟盼吾國文教當局，增派於中國文化集團中孔老的、印度的、亞拉伯的文化有專深研究者為副代表，充實文教代表團陣容，發揚中國之集團文化，努力於世界文化之刱造！

卷021

唐代禪宗與現代思潮

——九年夏作——

一 緒論

二 宗門與學術思潮

甲 反信教的學術思想

1 反信教的精神

2 學術的精神

乙 反玄學的實用精神

丙 反理論的直覺精神

丁 反因襲的創化精神

戊 全體融美的精神

己 自性尊圓的精神

三 禪林與社會思潮

甲 虛無主義的精神

乙 無政府主義的精神

丙 布爾塞維克主義的精神

丁 德莫克拉西主義的精神

四 結論

一 緒論

禪宗始於唐代，亦不終於唐代，今不曰支那禪宗而曰唐代禪宗，何耶？曰：唐之一字，即所以標舉支那禪宗，而示別上非印度、下非朝鮮、日本者也。顧於支那必又示別之曰唐代者，則因李唐以前，纔有一個、二個之禪師，於佛教猶未呈現何種之功效，於世道人心亦尚無何影響，故未足以云禪宗也。經五代而入於宋，佛教殆為禪宗獨占，禪宗既擴成為無等之大，於是浸假收容教、律、淨、密而調和混合之；宋、元、明以降，更吸攬儒家、道家而融貫之，漸失其本來純粹之真。獨唐代之禪宗，形神初完，淳樸未漓，故言禪宗必言唐代之禪宗也。今不從禪宗以言禪宗，而以現代思潮之對映乎唐代禪宗者以言之，非徒應用現代思潮以發明唐代禪宗，反之亦應用唐代禪宗以發明現代思潮也。茲請本斯意分述於下：

二 宗門與學術思潮

此所云宗門者，非一支之宗派、一家之門庭之謂也。乃楞伽經中所說「佛語心為宗」之宗，「無門為法門」之門也。他處亦謂之禪宗、佛心宗、心印宗、教外別傳、心地法門等等，要皆隨分設名而舉不足以強名此無名可名之宗通法門也。夫既一切胥無正名，則今亦不妨姑隨順世流布語以為之名曰宗門，而取現代之學術思潮以微擬之。

甲 反信教的學術精神

1 反信教的精神

夫所以樹宗教之威權而繫人心之信仰者，要不外乎隆重其一教之教主、經典、戒律、形儀，視為絕對不可侵犯之神聖，而必應恭敬遵從奉行者是也。據是以觀佛教之宗門，則適成其反耳。試分述之：

一、教主 世之宗教，無不由開創之人，在人界之上提出一個或多個之天神，以為彼一教之徒所尊奉之教主。不然、亦必以教主尊奉創教之人，隆禮無匹。而佛教即在最初小乘之近事徒眾、求寂徒眾、破惡徒眾，亦已廓清此種神聖之尊奉。不唯不尊奉人界之上任何之天神等類以為教主，且釋迦牟尼嘗與近事等徒眾極言不應禮拜奉事諸天鬼神，唯當自修福慧以求出要，則胥一切宗教之迷信，已皆在反對中矣。而近事等徒眾之視釋迦牟尼，亦因從之修學，奉為先覺之師耳。所云佛陀，亦為「覺者」之義，絕不含「神聖尊上」意思。迨釋迦牟尼示寂之後，大小乘經律既行，編集流布；依釋迦牟尼人世幻化之跡，探證其圓滿成就真實之本，遂頗由先覺大師而兼救世恩主之義。塔像之飾崇既嚴，教主之尊奉粗備，然經中亦早有「依法不依人」之說，以為開脫。降至於宗門，則又反溯未有牟尼、未有佛陀之前，徹底掀翻，和盤拆卸。如何是佛？曰：乾屎橛。拈一莖草作丈六金身用，拈丈六金身作一莖草用。丹霞既燒木佛，百丈亦不立佛殿。雲門復曰「老僧當時若見，一棒打殺與狗子吃，貴圖天下太平」。而又恐愚人於教主之迷信纔去，宗祖之迷信早來，德山等乃並佛與祖同時呵罵之。後復有老僧欲喚祖師出來洗腳，直使三世諸佛、歷代諸祖滾漉漉地無處立足。在言者固屬談火不燒舌頭，而學人依倚名相，所生取著之情——信教意念——，亦大有樹倒藤枯猢猻散之概。此其反破於信教之精神者為何如歟！

二、經典 釋迦既自云：「吾四十九年未說一字」，盡將其塵說、剎說、熾言說者一語勾消。而靈山會上，復逗迦葉合唱拈花微笑之劇。逮乎達摩面壁默坐，久之云：「直指人心見性成佛，教外別傳不由文字」。三藏、十二部經典，與諸論著、疏記、戒律條規以言說文字稱者，不幾已等乎揚灰長風、飛空絕影耶！而又恐癡人顛倒迷亂，誹謗經論而反執著宗祖之言語也，乃極禁學人之記錄其語。後復有人以三藏經教、諸祖言語，同遮撥為拭膿瘡之爛紙者，直令人人胸頭不掛留佛教祖典一個字腳。倒轉頭來，卻又任何麤言俗

語、豔曲淫詞、訕笑怒罵，莫非第一義諦者。此其反破於信教之精神者又為何歟！

三、戒律 釋迦牟尼之初化人世，隨機說法，聞者依以思修，未嘗有何種禁條定律以拘束身心者，而大眾亦各各自成其和悅清淨儀則。久之，始漸因徒眾中間有愚癡煩惱深重者，偶有違行，為佛呵禁，由是續續因事制宜，戒條浸見繁密。其後乃錄為條文，並記其制立之事緣，成為律藏。以極尊之儀軌受之，復須以極嚴之規範守之。而大乘亦有梵網之心地品、瓔珞之本行品等，廣陳戒相。然大乘之戒律行儀，實唯自性中所宣發之德行而已，一一以覺心為本，以智為導，持之於深微之動機，故曰心地本行。其著乎外表者，亦暫以小乘在家出家七種徒眾之律儀為依上，在形跡名相初無何種定執。推演至於宗門，最初佛陀跋陀羅既先為律眾所不容而走依慧遠；達摩菩提之在小室，或且譏為壁觀婆羅門；慧可時出入淫坊酒肆調心，尤不理於道宣諸律師。雖至唐、宋之後，宗門之人猶大都為律家視為麤行沙門。故道一遂顯然脫離律居，創為叢林，自行宗化。懷海從之，卓立其農禪之風規，一改向來乞士遺制。由唐迄宋數百年，宗門之徒汲汲以毀律寺成叢林為能事，往往可考。律寺、梵語毘榛耶處，直譯云調伏處，是顯然有部勒禁抑之義者。若夫眾草曰叢，眾木曰林，則不過是行道修德所團聚之群眾而已。其饒有自由平等之風尚可知矣！此其反破於信教之精神者又為何如歟！

四、形儀 塔像、衣缽等形制儀狀，皆濫觴佛世，而漸備於初五百年之小乘化。由龍猛之後，密宗勃興，形像紛陳，儀軌繁設，形儀爛然矣！漢明夢金人之至，摩、竺齎經像而來，形制儀狀，浸盛於姚秦、蕭梁之代。出家者不稱俗性，同為釋子。道安之後，既皆遵依經律，而一缽、三依，居不離身，本為苾芻常式，要亦出家者之所共然。而宗門之化，亦即萌發滋長其間。達摩、寶誌、傅玄、慧可、寒山、拾得、豐干、布袋等僧俗，既皆傀異奇特，迥不猶人。而盧行者、馬祖、鄧隱峰輩諸宗祖，亦往往以俗姓著稱。空室、據座，略仿淨名之示化；頂笠、腰包，擬同善財之參訪。南泉斬貓，歸宗斷蛇，大用現前，不存軌則！或弄船江上，或鳴錫雲端，或吊影崖島，或混跡市廛，或拈棒行喝，或張弓舞叉，學女人而戲拜，擇肥肉而大嚼。昔舍利弗

以耕治田園、種穀植樹為下口邪命食，而唐代宗門諸德，則多刀耕、火種，自食其力，夫尚何形制儀狀之可能拘束哉！所貴者，蓋唯在乎稱性發舒之德行耳。此其反破於信教之精神者又為何如歟！

2 學術的精神

一、科學的 科學的精神，其要唯在乎實驗之發見，在理論上則歸納之判斷是也。而系統之組織與精密之劃分，猶其形式上之餘事耳。宗門既撥除一切經論教義，則其勢自專趨乎實驗，且尤貴從見聞色聲上隨緣薦入，深戒默照冥想為墜在黑山鬼窟。其最富科學之精神而為科學家所望塵莫及者，則須各人自己從實驗上發見到徹盡中邊的時節，歸納一個「天下老鴉一般黑」；若在他人則仍不得援用其語以為推演之依據，若非也從自己實驗得個一般的出來，絕端的不能妄許。故其歸納之判斷雖然卓然不無，卻又能恆保此科學之精神而不墮入科學之形式，致由實驗歸納重走入推理演繹之迷路，此誠現代科學所由發達之源也。

二、哲學的 哲學的精神，其要唯在乎現實之懷疑與本體之究證。若夫說明現實為如何若何、及構畫本體為如何若何，則轉為植荊棘於修途，挺榛莽於坦道。對於現實懷疑之發軔，則自必取世間流布之學說一一審查而批評之，一一不能得滿足憑信；而現象紛彌，實用昭著，又不容掩而沒之，則進而窮究其本體，自必迫不得已。卒之、雖忽然得其證會，自心了了，欲安立名言以為表宣，其事終類吹網以求氣滿，勢不可集。反之、則謦咳、掉臂、揚眉、瞬目、水流、山峙、鳥飛、獸走，亦復無不整個活躍。此時還觀昔所非撥之學說，又孰非顆顆皆圓妙無住之瀉地水銀，可拈來自由隨意施用者哉！世之治哲學者，於現實尚未能有徹底之懷疑，以豁破一切俗網而急於為種種之構想假說，故皆不能真個有所成就，而唯宗門乃為真個完成哲學之能事耳。

三、藝術的 庖丁之解牛，丈人之承蜩，皆所謂進乎技者。而在佛法中，則有得種種善巧、種種解脫、種種三昧之說。世人應用之，遂有文字三昧、詩三昧、書畫三昧等言。昔蘇軾深味禪悅，嘗喻之以寫字：必墨忘乎紙，紙忘乎筆，筆忘乎手，手忘乎身，身忘乎心，而於字始臻神化巧妙之禪境。今

從唐代宗門諸老古錐觀之，不唯其自己胸襟中所流出、偶然流布人間之一言半語，皆有靈珠寶玉、光彩內含之美；所製作諸篇章、詩歌，亦特著神氣活現之妙，在世間一切文字外另成一種如出水芙蕖、如舞空龍鳳之活語句！藝術的文學，於是歎為觀止！此於文學既然，放觀其一顰、一笑、一動、一止、一進、一退、一語、一默、一問、一答、一投、一接、一棒、一喝、一迴、一互、一钁、一鋤、一扭、一掌、一茶、一飯、一花、一草、一吹毛、一豎指、一垂足、一擎拳之間，無不有收放殺活之勢用，跌蕩飛動之興趣。其箭鋒相柱之機，啐啄同時之巧，擊石火莫能喻，閃電光莫能比！即聚自然之妙以獻身宇宙大舞臺，亦安得有如是之驚人奇藝哉！

四、道術的 昔宋之大儒見唐代宗門先德之道影，瞿然驚曰：若非者個，定然作個渠魁。夫古書謂予有三千人惟一心，是以得王；紂有億萬人億萬心，是以失國。而達摩之在嵩獄，亦面壁坐耳，神光輩亦何所希冀，久歷年所，呵斥不退！終且立雪以俟，斷臂以求，此其中究有何故存耶？而至唐代諸德，把茆孤峰，拒人千里，學者益瞻風而拜，望影而歸。所到輒成叢席，棒打不退，水潑不散，毒罵不怨、玩弄不恨，竟於世間一切骨肉恩愛、昏宦歡樂皆棄之如遺矢，而初未嘗以言說誘之、聲色衒之、名位繫之、爵祿縻之、法令禁之、刑賞威之，此其中究有何故存耶？且嘗夷考其實，所謂以心傳心、心心相印者，卒不過曰汝既如是、吾亦如是，而絕無一點龜毛兔角之法以為拈付。雖然、此所謂汝如是者，必在當人自薦得之；自未薦得，必莫知其所然，一旦薦得亦曰得心之所同然而已，寧有他物哉？得心之所同然，則佛祖、聖賢、天人、物我、飛潛、動植、中外、古今之心皆惟一，而恆沙界外一滴之雨，一星之火莫不依歸乎一心。如鐵屑之向於磁，如赤子之投於母，故自然刀斫不入，斧劈不開，而何有乎三千人一心之王哉！故雖平易近人，僅令人自得其心之與佛與眾生所同然者，自肯自信，別無何種奇妙玄奧之義，而其道術自天上莫與比隆也。

乙 反玄學的實用精神

印度之婆羅門教，既包孕世間一切教宗學術之質素，引伸推演，發揚滋長，進而至於因明論、數論、勝論諸派，建想高深，立思幽奧，早為大地諸

玄學者冠。牟尼出世，順應以大小乘諸部之阿毗達磨經說。厥後、大小乘諸論師更剝繭抽絲相似而成為毗婆沙論、俱舍論、成實論、瑜伽師地論、中觀論、成唯識論諸論。來支那於魏、晉、六朝之代，又和之以老、列、莊、易等清談之說，大含太空，細入微塵，蓋不唯探之冥冥、索之茫茫、出乎天天、入為人人，而直探乎空空、索乎有有、出之神神、入之化化矣！得旨者、固將益妙其用，而失意者比比漫羨興歎，莫知所歸。逮達磨既以不立文字、教外傳心倡，至唐代六祖惠能更以目不識丁之人，以簡單渾樸麤俗質直之語，颺落玄學之士，使皆舌撟卷而莫之放。迨後、馬祖、石頭而下，不唯說法談理，貴專對當前特殊情形機會，用俗語、白話單言直指，務求實際應用之適當，而洗空一切言論學理之形式。且推此實用精神而見之行為，故不適於支那唐代之傳來乞士律儀，亦逕推翻之而自建農禪之禪林也。昔一僧見趙州從諗禪師曰：闍黎玄乎？曰：玄之久矣。曰：闍黎若不遇老僧，幾乎玄殺！德山於燭光滅處，既得見龍潭之大用，遽取其所著金剛經青龍疏鈔投之火曰：「窮諸玄辨，如一滴投於大海；竭世樞機，若一毫擬於太虛」。而其平實為人，唯在乎饑來喫飯困來眠而已。烏乎！此真實際主義之宗極，而何取乎近世詹姆士輩，囂囂然塗世人之目、亂世人之耳之口頭的實際主義哉！

丙 反理論的直覺精神

宗門之悟入方法，絕對廢除理論，專用直覺為接機之化，固稍覽禪錄者無不知之矣。而新近法蘭西人柏格森，乃亦以直覺方法之哲學倡。按諸其實，彼蓋於意想中徒有所謂直覺之一心像，而初未能親得一度直覺之體驗，故雖能舉其名而莫能證其實。且於己既未嘗有所親得，則自不能施用諸人。而唐代宗門諸祖，則真能由直覺之門以開悟人者也。無位真人放光動地於六根門頭，無相法身迥脫獨漏於萬象光中；揚眉瞬目，擎拳豎拂；一喝三日耳聾，一棒通身骨露。施之者唯欲親切了當，求之者不管喪身失命。虛空粉碎於句前，大地平沉於掌下，徹之者誠不自知其手之、舞之、足之、蹈之者之為何物。而其理亦微露乎尼總持對達磨曰：「吾如慶喜之見阿閦佛國，一見不再」。唐代禪師復有見色聞聲祇可一度之語。而輓近人以野遊興感、舉物圖形著稱直觀主義教育，而不悟秋毫一差，白雲萬里，徒仿其形似之跡，其實

在精神，早牾亡無存矣！劍去云久，猶刻舟以求之；兔逝云遠，猶守株以待之！誠有「一兔橫身當古路，蒼鷹一見便生擒」，與「後來獵犬無靈性，猶向橫椿舊處尋」之較也！

丁 反因襲的創化精神

嘗放觀東西古近一切教宗學派，當其發達之時，莫不有一種蓬蓬勃勃奮興前進之精神，長驅邁往，而不相因循襲守，所云創造的進化的精神是也。然此創造的進化的精神，乃無有能及唐代之宗門者，約略言之：

一、機教之創化精神 因機感而施教育，有因一個人之特性者，有因一時代一方俗之殊宜者。其因一個人一個人者不得而論，以論其因一時一方殊宜，則設化之時代既易，而施行之方法隨變。黃梅、曹溪不因襲乎達磨、慧可諸師，而希遷、道一尤迥然不因襲前人，百丈、溈山諸祖亦然。至五宗、七派之門庭角立，後代欲爭稱為某宗某派之嫡骨兒孫，齗齗乎從其曲為當時之門庭施設以分辯其宗旨之所存而執守之，此宗門之機教的創化精神，乃牾亡無存！至明代且大貽笑於俗漢，若黃宗羲輩。至今則錄臨濟、曹洞源流為第幾世第幾世以禪宗自居者，無非掠取野狐涎沫向自家口邊，與禪者相濡以沫，而鮮有赧顏知恥者矣！

二、傳承之創化精神 門宗常言：此事必智過於師乃可傳授，沒量之漢乃能承當。蓋葛藤一代增加一代，而機智一代複雜一代，蓋非過量智人，則鮮能不絆倒前人的葛藤堆裏，得一一透過，自造鑪錘，以亭毒消息乎繁然雜出之機智，殺之活之殺活自由者。晚宋來祇能利用一板定格式的死話頭烹煉學者，絕少出奇制勝之術。雖由學者機智之劣，抑亦無有能開創進化之過量智人以傳承祖位，故墨守繩規，愈趨愈下，一代不如一代，降至近今宗風掃地之狀也！

三、道場之創化精神 達磨以至曹溪，皆所至由自己創造一道場，各成一方之化，無有守承師之寺院者，師亦無有以寺院傳付責令守成者。至於青原、南嶽、石頭、馬祖、百丈、溈仰、南泉、趙州、黃蘗、臨濟等等，尚掩耳不欲聞一言一句之傳授，唯以從自己胸襟流出為貴，況肯受寺院產業以為之守

哉！深山廣野，所至學者從之，即成叢席，故無往非創化之道場。而後世顧拘拘唯以傳付一寺院之方丈位為傳法，甚至有以法卷為憑而涉訟爭寺產爭方丈者，師師徒徒習焉相忘，真不知其臉皮之多厚也！

戊 全體融美的精神

人生心行，往往難得中正。執空理者守枯寂，著實事者滯麤劣，此皆有蔽其全故著其偏，有昧其體故礙乎用者也。近之士君子之所優美，遠之佛菩薩之所圓融，雖意言上未嘗無此稱頌弗衰之一境；若今德意志入倭鏗所倡理想主義之重行為、尚活動、超自然、越思考的精神生活。而按之現實之際，則除宗門禪師之由大死而成大活者，此所謂全體融美之精神，亦終為意言中之一理想之境而已。古德云：三十年前，山不是山，水不是水；三十年後，山還是山，水還是水。蓋至是、自然生活乃泯合精神生活，人境俱奪，人境俱不奪，不相掩而相遍。山河木石全露達磨之身，鱗甲羽毛俱彰．禪那之體，擎天覆地不離日用，搬柴運水總顯神通。虎嘯、龍吟，獅行、象步，咳唾、掉臂，皆大人之相好；嬉笑、怒罵，亦丈夫之調御。空谷寒巖，活潑潑水流花放；名場利市，冷湫湫潭淨月明。無心於萬物，萬物常圍繞。鐵牛不怕獅子吼，木人起舞驚花鳥。撲落非他物，縱橫不是塵，山河及大地，全露法王身。嫵媚哉！此全體融美之精神化！微妙哉！此全體融美之精神化！融融洩洩，美美滿滿！

己 自性尊圓的精神

最近英吉利哲人羅素爾之哲學，世人稱之曰絕對的個性主義。一方面是絕對個一的實體，一方面是絕對普遍的理性。蓋略同一室千燈之喻，光光互遍全室，燈燈各住自位。然猶是意擬之假設，而未達親證之現量。余往者嘗說儒書中和之義曰：中者、萬有各極其性體而獨超對象，故為宇宙之大本；和者、萬有交興乎業情而互應成化，故為宇宙之達道。其說未嘗不彷彿羅素爾之絕對的個性主義，然親切多矣！而猶未入自覺證智之宗通法門。唯有唐代宗門諸德，耆然得通體悟入於空劫前湛湛不動之已靈，住第一尊貴之位，獨立孤峰，高視霄漢，直令三世諸佛、歷代諸祖，莫不屏息退居下風，而同

時復不尊佛祖、不重己靈。不是佛、不是心、不是物，與牆壁瓦礫渾通為一。圓遍純徹，無內無外，般若清淨故，無二無二分。建一心為宗，煥萬法如鏡，自在自在，平等平等。於戲！噫嘻！吾無以稱之，稱之曰自性尊圓的精神。如有沒智量漢欲得而實現之，盍其從事乎此！

三 禪林與社會思潮

此所云禪林者，謂禪宗之叢林也。叢林本借以譬喻之名，亦指其依處之辭。眾草眾木生長繁榮之處曰叢林，三草二木從本元心地、受佛法化雨之潤而成其生長繁榮之妙，故喻之以叢林。抑是清淨和合如實修之僧，亦大都依止叢山林泉之閑靜處而住。換言之、叢林者即社會之別名。禪林則以禪宗之精神而創化為最高尚、最潔淨、最優美、最和悅之社會者也。往者、格以域中帝王儒法之禮制，故目之為方外，目之為化外，而不知乃人生最真最善最美最適之群誼也。及今界封破而世變亟，帝制、軍國、君憲、富閥之暴惡，不復容其掩諱飾藏，遂漸失其固存之勢。而種種欲徹底以改造變化乎社會之新思潮，乃掀天揭地而來，舉一世人愕眙駴蕩莫知奚屆。吾因得取唐代的「禪宗叢林」之化，以獻乎社會思潮之海，用以為社會思潮不可踰越之最大軌持與不可超上之最高標準；亦用以為過之者獲其清寧之紀，不及之者祛其恐怖之情也。世有狂熱乎新社會思潮而火馳者乎！世有怯弱乎新社會思潮而愁歎者乎！盍稍稍回向其心而一覽吾說哉！

甲 虛無主義的精神

虛無主義的內容，非常複雜。考其源委，近代有歐俄的虛無主義，古代有中國老、莊的虛無主義，有印度外道的無因果、無罪福的虛無主義，及佛教小大乘的一切法但假名、一切法畢竟空的虛無主義法門。按其原理，有依據唯物論的，有依據自然論的，有依據唯心論的，有依據真實論的。課其目的，有欲撥反人類自然生活而洗除一切由人群積集所起之教法政制者，有欲反之無方體無形物之精神而洗除一切組織所現之宇宙質象者，有欲用畢竟空寂畢竟平等的法門以盡空一切和合的連續的對待的虛妄心境而究竟顯實者。論其方法，有但用意言否撥者——若老、莊及印度外道——，或兼用身力摧

除——若無專制的立憲黨摧除專制，無君主的共和黨摧除君主，無強權無私產的無政府無國家黨摧除強權私產，乃至若歐俄之虛無黨實欲破壞宇宙一切組織——，有用教理觀行以盡空一切虛妄心境者——三論宗——，有直證虛無所顯的究竟真實而否認一切虛妄心境為本來虛無者。現代的虛無主義思潮，則除佛法——即三論宗、禪宗——之外，其餘的虛無主義蓋靡不含孕者。今覈之唐代禪林，其自宗之佛法不論，論其與現代虛無主義的精神相呼應者：原佛法小乘七眾之戒律以至大乘戒律，雖層次升進而極高明博厚悠久廣大精微之量，而其初實以聖王依仁義禮智信所起刑賞勸懲之法以為柢，故昔人謂五戒之行足以翊王化而致太平，蓋非虛言矣。而唐代禪者自放曠乎水邊林下，不依律居；或復奇狀異儀，同塵混俗，不知有世，不知有人，不知有家，不知有物，不知有政，不知有教，不知有王，不知有佛，乃真能洗除乎老子所云失道而後所起之之仁之德之義之禮智忠信慈孝等等，而聖王死、而盜賊出，而剖斗折衡而民息其爭者也！又若某禪宿獨隱深山，不知若干百年。偶為某禪師尋見，辨勘既過，乃曰：莫把是非來辨我，浮生穿鑿不相干。即焚茅他逝，更無蹤跡。又若坐脫立亡，棄身如屣，是乃真能破宇宙五蘊之自然組織而不為所縛者！夫返乎自然之道，則與鹿豕同遊，木石同居，無復靈長性貴之人類存在。而五蘊法之自然組織既經解除，亦無復宇宙之方體時分之宇宙存在。嗚呼！是雖未達佛法之真際，而纔為其附現之旁效，然人類與宇宙則已根本取銷矣，是真人類宇宙的大革命大解放！而現代的虛無主義，則以未知禪宗方法，故但益無明妄動之擾亂，而終未得真正之解放焉。

乙 無政府主義的精神

無政府者謂無強權也。而強權實依國或家的私產而起。為保國與家的私產——私產之義甚廣，若所謂國化及家傳等等，亦屬私產——而存。故根本上即不容有國與家的兩種私產之存在。然於人既有各個的及社會之不同主張。於產亦有屬個人主義之分產的獨產的、及屬社會主義之共產的集產的之不同主張。然以社會主義為正，而猶以社會共產主義為無政府主義正宗。而無強權的社會共產主義，即世人各各自由以盡其所能、與世人各各自由以取其所需也。無政府黨人雖能有此懷想，而其實尚無做到之正當方法，蓋此非有超

我我所有之真道德精神，而欲利用多數人之貪慾、嫉妒、仇恨、抵抗、殘殺、破壞之心理行動以達到之，則終徒益其煩擾而已。而在唐代被禪宗之風化者，多習杜多之苦行，其已完全脫離乎家與國之私產關係及一切強權關係，審矣！然近於個人主義而復絕無分產獨產之關係，乃進而為無產主義者也。而在百丈未立清規前所成之禪宗叢林，各從禪宗中成就其自性道德，以共同食息為鑊頭邊生活，此真無政府共產主義的精神之淵源之根本歟！

丙 布爾塞維克的主義的精神

布爾塞維克是何譯義，我尚未知，以意揣之，其馬克司之國家的社會集產主義，而又特重勞工神聖主義者乎！標以國家的者，明其不廢除國的私產，而仍容有國家之存在，并建設一勞工握權之政府以為之維持者也。標以集產的者，明其僅廢除家的私產——妻子及財產等——，而尚容各個人以其勞力所換得之代價，可依其現身為限而保其私有者也。然此約略言之，亦未見其真能完全實行也。一者、以國亦一群人共同之私產，既許此大私產之存在，殆難免有人更起一家一家小私產存在之希望，一也。既許各個人勞力所獲現身保其私有，則以能力不同之故，而積其所獲私有之財物，亦可漸成貧富之階差，二也。既有交合生育、則自然而有特殊之親密感情，在富積個人之私財者，亦自然攝受其有特殊親密關係之人以隱然成無形之家族家產，三也。故此實始終必須由主張者集用其絕對強權，外以維持國產，內以壓散家族家產之發生成立不可。故今俄之勞農政府，實為強權專制之尤，復日在擾亂的長期試驗中，而未有成功其共同安樂之望也。然此固絕對的不能實現者乎？答曰：是亦不然，若固能先養成人人高尚清淨、和悅優美、儉樸真誠之道德精神，由此道德精神以相感相應而成為社會，斯可行可成也。予於本刊第三期尚著有人工與佛學的新僧化一篇，有分劃定的土地區域，故非絕對的廢除國的私產；在區內者共同勞作亦共同享受，故即共產，而亦許其於衣具等項所用餘者為各自之保存，至死時則歸入常住，以為由常住料理其後事之代價，故亦兼集產主義焉。唐代百丈禪師所實行之禪宗叢林清規——今藏經中之百丈清規本，仍百丈之舊名耳，實則皆宋、元、明、清人所逐漸增制改刪，而原意之所存，僅百分之二三耳！即富有此在佔領區域內共同勞動生活的精

神者也。此其所以能行能成之意義安在乎？蓋專以無限的真如道德精神為目的，其目的不在於此勞動生活的衣食住，但用此勞動生活的衣食住為幫助達到其最高目的之一渡具，目的既不在此，故能於此但求作受能可而止，而不奢不爭也，此其一。無交合生育之事，則無特殊親愛關係之人，以之亦無於內部分裂而發生成立家族家產之虞，此其二。其內絕無一點侈靡、奢華、淫佚、榮耀、威權、富麗等之可欲之事，惟是簡單、勤儉、樸陋、恬淡之風味，來者不拒，同斯安之，故亦不致有外來侵奪之憂而須用強力防固也。茲撮錄宋學士楊億述百丈古清規序寥寥數語於下，以略見其梗概：

百丈師曰：吾所制非局大小乘，非異大小乘，當博約折中，設於制範，務其宜也。於是創意別立禪居，凡具道眼有可尊之德，號曰長老，如西域道高臘長呼須菩提等之謂也。即為化主，處於方丈，同淨名之室，非私寢之室也。不立佛殿唯樹法堂者，表佛祖親囑受當代為尊也。所裒學眾，無多少，無高下，盡入僧堂，依次安排。設長連床，施椸架挂搭道具。臥必斜枕床唇，右脅吉祥睡者，以其坐禪既久，略偃息而已，具四威儀也。除入室請益任學者勤怠，或上或下不拘常準。其闔院大眾朝參夕聚，長老上堂陞座，主事徒眾鴈立側聆，賓主問酬激揚宗要者，示依法而住也。齋粥隨宜一時均遍者——各取所需——，務於節儉，表法食雙運也。行普請法，上下均力也——即共同隨力以勞動各盡所能——。置十務謂之寮舍，每用首領一人管多人，營事令各司其局也。或有假號竊形，混於清眾，別致喧撓之事，即當維那檢舉，抽下本位掛搭擯令出院者，貴安清眾也。或彼有所犯，即以柱杖杖之。集眾燒衣缽、道具遣從偏門出者以示恥辱，使不汙清眾、不毀僧形、不擾公門，不泄外譏也。

觀此、可想見所云六和清眾，乃為最美最善的社會精神之實現。

丁 莫德克拉西主義的精神

德莫克拉西一名，我亦不知當譯何義，以意揣之：廢除專制，可名立憲，廢除君主，可名共和，廢除貴族，可名平民；以民為本，可名民本，由民理治，可名民治；是全體之民共同和合之行動，非一部分民之偏黨行動，可

名全民眾民民眾主義。要之、說明凡國家社會種種事業皆是為全體人民施設，故主張無論在官在民，凡有行為皆須以謀全體人民之利樂為歸，而積極的從政治、教育、經濟、宗教等種種方面以經營以造就全體人民之利樂是也。此其意、則唐代至宋代之禪宗叢林皆極其充量發揮者也。茲摘錄宋慈覺大師賾公所述龜鏡文，以見大意：

夫兩桂垂蔭，一華現瑞，自爾叢林之設，要之本為眾僧——點出民本民眾主義——。是以開示眾僧，故有長老，表儀眾僧，故有首座，荷負眾僧，故有監院，調和眾僧，故有維那，供養眾僧，故有典座，為眾僧作務，故有值歲，為眾僧出納，故有庫頭，為眾僧點翰墨，故有書狀，為眾僧守護聖教，故有藏主，為眾僧迎待檀越，故有知客，為眾僧請召，故有侍者，為眾僧守護衣缽，故有寮主，為眾僧供侍湯藥，故有堂主，為眾僧洗濯，故有浴主、水頭，為眾僧禦寒，故有炭頭、爐頭，為眾僧乞丐，故有街坊化主，為眾僧執勞，故有園頭、磨頭、莊主，為眾僧滌除，故有淨頭；為眾僧給侍，故有淨人。所以修道——提清目的——之緣，十分備足，資身之具百色現成，萬事無憂，一心為道——提清主旨——。世閒尊貴，物外優閑，清淨無為，眾僧為最。迴念多人之力，寧不知恩報恩——所以分工互助之故——！晨參暮請，不舍寸陰，所以報長老也。尊卑有序，舉止安詳，所以報首座也。外遵法令，內守規繩，所以報監院也。

六和共聚，水乳交融，所以報維那也。為成道業故——提清目的——應受此食，所以報典座也。安處僧房，護惜什物，所以報值歲也。常住——國家——之物，一毫無犯，所以報庫頭也。手不把筆，如救頭然，所以報書狀也。明窗淨案，古教照心——此四字為看經妙法，亦是教觀同修——，所以報藏主也。韜光晦跡，不事追陪，所以報知客也。居必有常，請必先到，所以報侍者也。一瓶一缽，處眾如山，所以報寮主也。寧心病苦，粥藥隨宜，所以報堂主也。輕徐靜默，不昧水因，所以報浴主、水頭也。緘言拱手，退己讓人，所以報炭頭、爐頭也。恃己德行，全缺應轉，所以報街坊化主也。計功多少，量彼來處，所以報園頭、磨頭、莊主也。酌水運籌，知慚識愧，所以報淨頭也。寬而易從，簡而易事，所以報淨人也。是以叢林之下，道業

維新，上上之德一生取辦，中流之士長養聖胎；至如未悟心源，時中亦不虛棄——提清主旨——，是真僧寶，為世福田！近為末世之津梁，畢證二嚴——福德莊嚴、智慧莊嚴——之極果。

若或叢林不治，法輪不轉，非長老所以為眾也。三業不調，四儀不肅，非首座所以率眾也。容眾之量不寬，愛眾之心不厚，非監院所以荷眾也。修行者不安，敗群者不去，非維那所以悅眾也。六味不精，三德不給，非典座所以奉眾也。寮舍不修，什物不備，非直歲所以安眾也。畜積常住，減克眾僧，非庫頭所以贍眾也。書狀不工，文字蔑裂，非書記所以飾眾也。几案不嚴，喧煩不息，非藏主所以待眾也。憎貧愛富，重俗輕僧，非知客所以贊眾也。禮貌不恭，尊卑失序，非侍者所以命眾也。打疊不勤，守護不謹，非寮主所以居眾也。不間供侍，惱亂病人，非堂主所以恤眾也。湯水不足，寒煖失宜，非浴主、水頭所以浣眾也。預備不前，眾人動念，非爐頭、炭頭所以向眾也。臨財不公、宣力不盡，非街坊化主所以供眾也。地有遺利，人無全功，非園頭、磨頭、莊主所以代眾也——以此、故與唐代百丈時者稍異——。懶惰併除，諸緣不具，非淨頭所以事眾也。禁之不止，命之不行，非淨人所以順眾也。

如其眾僧輕師慢法，縱性恣情，非所以報長老也。坐臥參差，去就乖角，非所以報首座也。意輕王法，不顧叢林——不顧國家——，非所以報監院也。上下不和，鬥諍堅固——此中國今日之現象——，非所以報維那也。貪婪美膳，毀訾麤餐，非所以報典座也。居處受用，不思後人，非所以報直歲也。多貪利養，不恤常住，非所以報庫頭也。事持筆硯，馳聘文章，非所以報書狀也。慢易金文，看尋外典，非所以報藏主也。追陪俗士，交結貴人，非所以報知客也。遺忘召請，久坐眾僧，非所以報侍者也。以己方人，慢藏誨盜，非所以報寮主也。多瞋少喜，不順病緣，非所以報堂主也。桶杓作聲，用水無節，非所以報浴主、水頭也。身利溫煖，有妨眾人，非所以報爐頭、炭頭也。不念修行，安然受供，非所以報街坊化主也。飽食終日，無所用心，非所以報園頭、磨頭、莊主也。涕唾牆壁，狼藉東司，非所以報淨頭也。專尚威儀，宿無善教，非所以報淨人也。

蓋以旋風千匝，尚有不周，但知舍短從長——互助互讓——，共辦出家之事。所冀獅子窟中盡成獅子，旃檀林下純是旃檀，令斯後五百年再睹靈山一會！

然按此所以行之能安隱，近世之德莫克拉西主義，終搶攘擾攪而莫善其事者，則因彼以欲樂——或個人或社會皆然——為唯一目的，而此則以道德為根本精神也。欲樂所在，群起爭競，如一犬嚙枯骨，眾犬望之狺狺不已。此今世所以大亂茫茫不知何底也！然此以德為治，較之百丈超然簡易之風，已有失道而後德之歎矣！

四 結論

禪宗自宋、元、明、清隨支那全社會而遞代降落，亦因人多流雜，法密偽增，澆漓墜墮及今，通身紅爛，臥向荊棘林中，殆無復挽狂瀾於既倒之望。意者、非宇內清寧，則此應世間眾生而設施之佛化，亦不得獨振其清寧之紀乎！則予之為此，非徒以佛化理世變之糾紛，亦冀淑彼人世，還以淨茲佛化。余既以「人工與佛學之新僧化」，追攀百丈之高風，以適應將來傾向中的社會趨勢；復有精審詳密之德莫克拉西的整理僧伽制度論，亦凡以見吾志之不在徒發理論，須見之行事耳。覽吾說者，勿徒當一篇空言讀過，則竊願焉！

卷022

文化人與阿賴耶識

——十八年十月國慶日在漢口文化學院講——

今天是我們中華民國的國慶日，在此歡欣鼓舞的日子，到貴院來與諸位談談，使我得到分外的快慰，分外的榮幸！今天就與諸位談談文化罷。題目是「文化人與阿賴耶識」。去年，我到德國的時候，在那裏有四種新的教育思潮，其中的一種，就是今天我要講的文化人的教育思潮。這種教育思潮的意義，簡而言之，就是文化的人。文化的人有兩方面的意義：一是歷史性的，一是社會性的。先就歷史性的來講；生長在現時代的人，無論是任何國的

任何種族的人，生成就有繼承以往古人所遺傳下來的文化的義務和利權的。如已盡了繼承以往文化的義務，享了繼承以往文化的權利了，那麼、更當以這固有的文化為根據、為利器，去開拓新的文化！而發揚之，光大之，使文化生生不已，雋永地在世界上光耀著。盡繼承以往文化的義務，享繼承以往文化的權利，而為之開拓新道路，給文化以新生命者，即歷史性的文化人也。再就社會性來講：我們是中國人，生活在中國的社會裏，就受中國文化的陶鎔；中國固有的民族性，也就人人各得一分。假使我們生活在任何其他國的社會裏，也必受該國文化的陶鎔；我們固有的民族性，也就漸漸的以至於磨滅，而該民族的文化便取而代之了，這是無可疑的。好比菜瓜浸在醬油裏，久久以後，醬油滲透了瓜的各部，菜瓜就變成醬瓜了。這醬油就比之於文化，醬菜瓜便等於經過文化陶鎔的人。這種只受局部空間文化陶鎔的人，還不能算是整個的社會性的文化人。再須擴而充之，去吸收世界各國的文化的長處，而不是生吞活剝的吸取，當根據本國固有文化，融會而變化之，使之充實，使之適應，同時發揚至全民族，全人類，使全世界人類無不主伴重重，涉入無盡，而確立其為全人類的最高文化。

歷史性的與社會性的文化的總合結晶，就叫做「文化人」。那種教育思潮的目的，就在要造成功這莊嚴完美的文化人。未受教育的是素樸的文化人，因為他生來具有繼承以往文化，吸取異空間的文化的長處，而能有總合發揚的才能的。這種教育思潮的目的，在造成功人人變為文化人。歷史性和社會性總合起來，就是「宇宙性」。宇宙間事事物物的變化關係的條例，即是文化；結合這變化關係條例的，就是文化人。因這是全宇宙古往今來、縱橫上下的總合，所以、也可說文化人就是宇宙人。總合全宇宙文化而發揚光大之者，即文化人。這種人與全宇宙、全人類有極密切關係的，他的生命是永續地與世並存的。現在即以貴院來講，抽象的縮小範圍講得近一點，不過是空間中的一所小小的學院；具體的擴大範圍講得遠一點，卻是一個包羅一切總合宇宙文化的學院；因為、他是造成宇宙性的人格的學院。

再用文化人的教育思潮的本意，比較地來講佛學教育：文化人的教育思潮，據現在一般學者批評起來，都承認它是世上最完美的教育思潮。這種教

育主義，與吾國教育「促進世界大同」的宗旨，是非常相符的。文化人的阿賴耶識的意義，簡言之，就是佛學教育。全宇宙的一切有情眾生，每人都有阿賴耶識的。阿賴耶識的說明，可分時間和空間兩方面。阿賴耶識的時間性，可用「恆」、「轉」二字來闡明。因阿賴耶識是無始無終的，是永遠存在的，所以可名之曰恆。但阿賴耶識時時在轉變的，新生舊滅的變化，是無時或息的運動的，因此、他永遠是新的；因阿賴耶識永遠的新，是依靠轉變的，所以可名之曰轉。阿賴耶識的空間性，可用「共」與「不共」二字來說明。阿賴耶識因有不共，才有個性；因有共，才有通性。在同空間，以共通性的聯合而普遍宇宙，但其共通之中，實含有不共性。比如：一間房于裏，燃上五盞燈，其光普照全室，以其有共通性也；而每盞燈的光線各異，以其有不共性含于共性中故也。社會世界是有情眾生的共同力量所創造的，因為每人都有需要社會，世界的共通性使之然者，而每人所希望或貢獻於社會，世界的各各不同，以其共之中有不共在也。但在共變之中仍有不共性，在區別之中仍有共性。每箇人的變成，內中的一部分，是自變自有的箇性；而其餘多部分，是共通性；就是每人有不共的個性，和共通的世界性存乎其內也。就是樸素的文化人，雖未受教育，而此不共與共之性，生來是有的，因每阿賴耶識有時間上的恆與轉，空間上的共與不共。所以素樸的文化人，受了教育，即由增上緣的功用，便成為一個完美莊嚴的文化人了。增上緣的意思，就如一株菜，種在田裏，用種種肥料去營養他，使他發榮滋長一樣；也就是文化人的造就，須靠教育培養。

我們如要稽考歷史上偉人的思想和人格，固然要曉得他的時代背景，社會環境；但最要緊還是在明了他的特性，就是阿賴耶識。如孔子、大家都知道他是春秋時代的人，因春秋戰亂的環境，才造成他偉大的思想和人格。那麼、處在春秋時代與孔于同時的人，為什麼個個不成孔子？因這一問，我們就知道要稽考古人的思想，只明白他的生平和時代背景等條件，是不敷應用了。要徹底的考究，非明了他的阿賴耶識不可。因為孔子的所以偉大，使中國自漢迄今的文化，皆為孔化所統馭的原因，是在他的不共性——即個性。他的阿賴耶識的恆與轉，與普通人不同。他所接觸的全宇宙的一切，比一般

人繁複；他的學問上的造就，自然出類拔萃，超乎萬眾之上了，只要明了阿賴耶識，這種都不希奇。又如釋迦牟尼佛，大家都以為他生長在氣候溫暖物產豐富不憂明日的印度，因物質上已得到至高的享受，所以遂有求精神慰安的動機；更因外道在當時的發達，影響了他的思想，而成功今日的釋迦牟尼佛。但為什麼與他同時、同地、同環境的人，個個不成普度眾生的釋迦牟尼呢？要解答這個問題，很直捷的可以說，是他的個性超群的緣故。他以他的不共性，去共世界的共通性，他與眾生的關係非常密切，因為他是普度眾生的救世主。

文化人的共性，雖然與眾無異，而各有各的特性的。能發展不共性，而能互攝世界的共性的，就是文化人。文化人的阿賴耶識的意義，也就是這樣。貴院的名目，是文化，所以可實行文化人的教育主義；要實行文化人的教育，須深刻的去研究佛學中的阿賴耶識。

卷023

我之宗教觀

——十四年秋在蘇州東吳大學講——

一 宗教之名義

二 宗教之起因

三 宗教之本質

四 宗教之差等

五 宗教之將來

一 宗教之名義

宗與教之二字，雖吾國文字之所素有，而連綴宗教二字成一名詞，乃由日人從譯自西文轉傳中國，今遂為一流行之名詞；至西文原意為何，則非吾所知也。

按之佛典原來意義：宗、宗派也，教、佛教也。教、為全教，宗、為一派；若佛教之法華宗，佛教之華嚴宗等。又、中國佛法於唐宋後，禪宗最盛，餘則名教，因禪不立語言文字，其宗旨超然于言教外也，由是禪宗名宗，依經典者名教。而禪宗、講教，又分為禪、講、律、淨、密——密宗盛行蒙、藏、日本——，則宗之與教，各為佛法之一分，駢立而不成一名也。今且就流行之宗教一名，下一定義，現在所謂宗教，本之中國原來之語意，應可但稱為教——如中國言儒、釋、道三教等。教即宗教，故佛教及耶教等皆為宗教。而教皆有自心修證及教化他人之兩方面，個人自心修證之實際曰宗，而本之以教化他人者曰宗教，宗尚于自心所修證者而教化他人故。宗、是自心修證之實驗，言語不及，他人不能共知，然是教之根本所在。由此根本發揮表現教化他人，使他人共了則謂之宗教。聞者依以修行，由行得證，亦謂之宗教。但依所聞轉教他人，則但曰教。則宗教者，有內心修證之經驗為宗本，而施設之教化也。詹姆士謂宗教為內心之經驗，略近斯理。

然自心修證須先有專摯之信解，規定之修持，久之乃獲非常之覺悟和愉快。佛教如此，可不待言；即耶教、回教之教祖，亦曾於山中絕食苦行，乃得超過常人之內心證驗以確立其教化之宗本。即如中國孔、老，亦有其特殊之內心證驗，斷斷乎非未嘗修證人之見聞覺知所能徵驗者。故宗教不同哲學、科學，以其所施之教，有超常之內心經驗為宗本故。

二 宗教之起因

宗教起因，分述為四：一、由偶感奇幻神祕之靈境：如吾處于夢境，此夢境中之幻化，有為吾人見所未見、聞所未聞者，并有能預兆未來、影響現實之異。又吾人忽逢高山大海，一時心海頓呈現一種奇境者。蓋此種靈境，實心靈作用，因心靈活動感發過去未來已受未受之境，表現得奇幻神秘不可思議之事實。又如催眠術者，以個人心靈與他人心靈相聯合而呈變幻；其他以種種變態心理，現其奇幻神祕不可思議之靈境，而頓使其換一人格者。諸靈魂教，往往由之而起。二、由造物者及主宰者之推想，以為宇宙萬有，如此其繁密嚴整，必有一造作者及主宰者在焉。遂以人及他物皆造作者之所造，故不能自為主宰，而當聽命於唯一之能造作者為唯一之主宰。將此假想聯

合其內心靈感，耶、回、婆羅門等之天神教，由此而起。三、由對於人世不滿及圖超登之滿足者：秦始、漢武，極人世富貴而畏老死，於現實之人世不能滿足，遂存想於長生不老之仙境，冀超脫人世之缺憾而登仙界，舍此去彼，除所苦而臻所樂。等而上之，耶、回、梵等期人死上躋天國，小乘等期超三界苦海登涅槃彼岸，皆由對於現實之人世不滿足，求超脫以遐登乎滿足之域。大乘教及小乘教，由此而起。四、由人生意欲無限價值永存之要求：人世既不能滿足無限之意欲，獲得人生永存之價值，則覺人生空無意義，空無價值。且人生不自由，處處皆在於威迫之環境階級間，終歸壞滅，今雖苟延殘喘，不如早死為愈，此自殺之所由起。視人世如牢獄，感人生之空虛，於此須了解人生之真相——本來面目——究竟如何，此理不關於諸宗教及諸哲學，而大乘佛教亦由之而起——唐宗密原人論亦明此義。依大乘佛法言，人生之實相，無始無終，無障無礙，無生無滅，無來無去，如是審觀人生本有無限永存之價值，不須外求，乃成正覺。

三 宗教之本質

觀上所言，宗教之起因可知矣。茲當進探宗教以何為其本質。一、自心信修所獲之超常證驗：寺院塔像是宗教耶？抑經典儀式是宗教耶？雖屬宗教而皆非其本。宗教根本之實質，乃是自心信修所獲之超常證驗；先憑自心信解，積極修持，漸獲效果，即漸得超過通常人見聞覺知之上而自得其不可思議之證驗，如佛教之得三昧，耶教之得聖靈感通等，皆是自心信修之證驗。此非作學理上研究之可得，而為宗教之特性。二、開示超常證驗及趨入門路之教訓：自心之超常證驗，默而得之自心，猶不以為宗教，必宗本其自心之超常證驗以開化他人，著為教訓，令皆悟入，乃成為宗教。放開示其超常證驗及趨入門路之教理經書等，亦為宗教之本質。三、表現超常證驗或方便應化靈蹟：凡事實上超常證驗之表現，即成為種種靈奇神通之靈蹟，使人見其未見、聞所未聞，促進後學之欽慕。然亦有因方便應化而著靈異者，如遇兇惡強暴之人畜，乃方便善巧以調攝降伏之等。大致各宗教皆有此種靈蹟，多不備述。四、引導及規範其徒眾之儀制：宗教必有徒眾，有徒眾則有其儀式及其規制。其流布於世，既須有種種相好莊嚴之儀式，以引一般人之注意而

導生其信心，復須為其徒眾制定應守之規範，以為其行為之標準。具上述四義，宗教之本身乃告成立。五、為損或為益於人心世道之旁效：既成為流布于世之一宗教，對於人心世道必發生或益或損之效果。然大致可言：皆足與人為善、有益于世道人心者，然亦不能言宗教盡有益人心世道也。何也？以世亦有害人之邪教，往往乘機竊發於一時故。惟存在至數百千年而猶得多數人之信從者，則大概為有益於人世可知。若無益於人世之宗教，人世既不能公認，而天然淘汰亦難逃卻公例。惟無論有益或有損於人世，皆為宗教所生之旁效，其正果則在於生天國、登彼岸故。

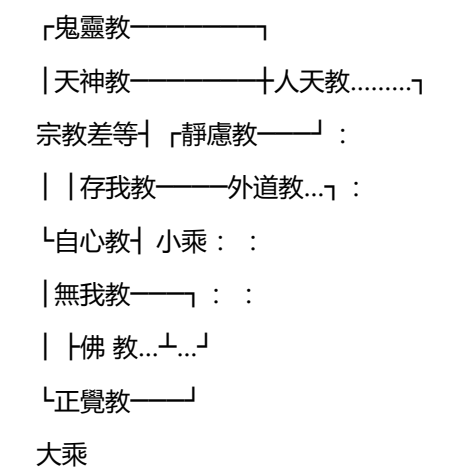
四 宗教之差等

觀夫世界之大，宗教之多，其差別等次，從淺至深，從低至高，判其差降之等級，概括有三：一、鬼靈教：最低限度之宗教，即祇感有奇幻神祕之靈境者是。有拜火、拜蛇、拜物、拜鬼等多神教，若日本之多神教，中國之道教，及現時流行之同善社、道院等是也，此種宗教皆屬鬼靈之感動，故以鬼靈攝之。此種宗教之特性，大多以禍福聳動於人，其奉行崇拜者，多為迷信盲從無知識之人也。二、天神教：此高過鬼靈教之上，推想宇宙萬有有造作主宰者為唯一真神，而否認種種鬼靈者也。如印度有崇拜梵天之婆羅門教，耶教、回教之信上帝真宰，即此類也。其計宇宙萬有造作及主宰之天神者，乃以其內心超常證驗附合其推想上之觀念，而此天神教之崇拜，已開化民族大都有之。三、自心教：自心教，依自心信修所獲之超常證驗，認定惟是自心之心境，否認種種鬼靈及惟一無二能造作主宰宇宙萬有的造作主宰者。人及非人之能力有高低，程度有深淺，其相去固可有甚遠者，然隨業受報，業變報遷，升沉輪轉，互為高下，不得於人物之外別有一造作者及主宰者也。吾人及一一眾生之自心力量，本無限度，各各所識的宇宙萬有，固皆為各各自心之所表現。特吾人自心之所表現者，亦不無他心力以為互相增上之緣耳。所謂一室千燈，光光互遍，相涉無礙，不壞自相。而他心亦他有情之心耳，不得指為鬼靈天神也。

此自心教又分為四：一、靜慮教：靜慮、即禪那也。即定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮之意，宋明理學亦重靜慮。靜慮乃由修養工夫以和平

統一其心力，如水之澄靜不波，清明洞徹，專以此自修教人，曰靜慮教。雖尚屬人天教，已非僅有理論上推究之世間一切學說相比擬也。二、存我教：印度數論派與耆那教等，依前靜慮更加其哲學之理想，計以自我之獨存為解脫，要將宇宙消歸於無影無響，而神我遂得解脫而永久存在。以此自修教人，曰存我教，此由靜慮粘合其理想之所成者。三、無我教：此乃佛教之小乘，對破數論、耆那之存我教，言其有我存在，不能解脫，故進一步否認其所存之我而主張無我。四、正覺教：大乘佛教也於宇宙萬有世出世法，皆能正確了知其本來如是之真性實相，猶如大圓明鏡清淨光，更無無明障蔽。發起求此正覺之心，即無上菩提心；此心情與無情悉皆平等，惟須由眾生而至成佛，乃成正覺而得圓滿；但因眾生根力不同，故成種種差別。

綜上所言，復立一表於左，以明差等大意。



五 宗教之將來

一、宗教不能不存在：此問題為近世學者對於宗教所懷疑而未解決之一大問題，且亟望解決者。要之、在現在及將來之思想學說上，能成立正當之教理，且確有益於人世者，當然存在；如其不然，在理論上不能成立，在事實上毫無證驗，則不能存在。惟人世既長有不滿足而邀求無限永存之心意，即宗教長有存在之餘地。惟除佛教外，其餘多數在理智上不能存立，在證驗

上不能如實者，必將漸歸於淘汰耳。

二、宗教能不能統一：近來頗有欲聯合各宗教而統一之者，此皆片面之設想耳。眾生知識程度及根性種種不同，所以人生要求滿足之心亦不一致。蓋眾生無性，唯佛為性，未到成佛，由宗教之要求而有宗教之存在，宗教即不能統一；及一切眾生悉皆成佛，則一致平等，而宗教亦不存在矣。故尚有宗教存在，則宗教必不能統一，此則可推知者。請諸君更討論之！

卷024

宗教觀

曩者嘗作宗教觀，今更從人類社會之組織以觀之。余既歷遊四洲諸國邑，察諸土風民俗，究其歷史變遷之跡狀，對於宗教遂更有新解。

我國古所謂教，近云宗教。詰宗教譯文之希臘原語，識者云是結合之義。則知人類之結合，即為宗教之本義。推而廣之，或萬有——一一個體結合，亦可是宗教之義。然今且從人類之結合論之。從荒古以到今日，以至將來，使人類結合以成社會生活之思想、信仰與力量，雖有種種之變異，然必有其藉為結合之思想、信仰與力量，則可斷言。此人類藉以結合成社會生活之思想、信仰、力量，在中國之古語，或謂之道，今或稱主義；例回教、或基督教，改稱曰摩罕默德之道、或耶穌之道，摩罕默德主義、或耶穌主義，實無不可。則知昔日所謂孔、孟之道，老、莊之道，今日所謂馬克思主義、孫文主義，改稱為儒教、道教及共產教、三民教，亦無不宜；以同是人類藉以結合成社會生活之一種思想、信仰、力量故。

然此所據宗教之本義，乃以為結合人類成社會生活之思想、信仰、力量者以言，與近世所云之宗教異，尤與近世為科學者、或社會主義者所反對之宗教異。近世所云所反對之宗教，乃已離開於現行及趨求之政治、經濟、教育等社會生活，已失去今後結合人類成社會生活之思想、信仰與力量，惟藉非現實人世之一類精神上的幻覺遐想，保存於所傳誦之經典者，據為信仰之

對象；及依憑古昔遺留下來之規制儀式，由少數人遵守之成立為一特殊之團體，更向一般人類中延布者。此等之宗教，實為已死未滅或垂死將死之宗教。依此而言宗教，故或言孔子之道及佛陀之法為非宗教。然孔教本為中華民族之宗教，而在今後或亦將為垂死之宗教。故陳煥章等所提倡者，已非人類結合成社會生活之主義，離於經濟、政治、教育而等於近世所云宗教矣。唯佛教則猶為人類今後結合成社會生活的活宗教，故限於近世所云所反對之宗教為宗教，則仙、回、耶、儒等已次第退為宗教，而佛法之俗諦，則適應過現未之各世，亦宗教、亦非宗教；佛法之真諦，尤待實現於今後，故非宗教。然返之於結合人類成社會生活之宗教本義，則現行之馬克思主義、孫文主義，與將行之克魯泡特金主義及佛法之真諦等，固皆可云宗教也。

故依結合人類成社會生活之宗教本義以言，則宗教大概可分三類：一、已行已死之宗教，若耶教、儒教等：以此皆信神、信天之宗教，在昔農業中心之社會，人民仰仗自然之恩惠，故信天神；今入工業中心之社會，人皆自信其身心之力，故黜天神之信也。二、已生現行之宗教，若今一黨專權之列寧教、慕沙里尼教等：昔者耶教在羅馬、儒教在中華，亦嘗為已生現行之宗教；但其殊異者，則耶穌與孔子在當時未能奪取統治權，其徒眾亦未能占得統治權，由其他握有統治權者移襲應用。例耶穌以羅馬孔斯坦大帝、及孔子以漢武帝而得為其國當時之現行宗教，故雖形成為結合其國當時人類之政教權力，然軍權及政權之一部，猶未完全統屬，與現行之列寧教等軍、政、教、財權完全統屬者異。但回教或摩罕默德主義之在當時之阿剌伯，以及後此之土耳其等，則亦曾與現行之列寧教等一般，完全統屬軍、政、教、財之權力。今閱回教經典，多分乃規定政治、軍事、經濟、禮俗之制度者，合於近世所云所反對之狹義宗教條件者，不過少分；

則知摩罕默德主義，在當時之阿剌伯，為一種結合其民族之革命主義的成功者，或無異列寧主義在今日之俄國。至於或稱阿拉，或稱無產階級者，不過摩罕默德當時能結合阿剌伯人者在阿拉之崇拜，列寧當時能結合俄國人者在無產階級之崇拜耳。梁山泊好漢昔揭旗曰替天行道，今各國共產黨揭旗曰替無產階級謀利益。天乎！無產階級乎！同為一抽象名詞，同為一引人崇

拜以結合人心之偶像耳。耶穌主義在當時之猶太民族，亦與摩罕默德主義同有革命成功之希望者，但耶穌寡謀而失敗，其信徒偏能逃向異國，傳持其民族之史文為舊約，集錄其本師之言行為新約，克苦宣揚不已，乃變成曾現行於羅馬民族而迄今未滅之耶教；其現行轉近於儒教、而與回教異。然設使當日耶穌革命成功而起為猶太王，則固將與回教或列寧教同為統一軍、政、教、財權之主義也。耶教舊約為猶太民族古文史之經，耶徒整理編纂者，猶孔門所傳刪訂過之六經；新約亦猶門弟子集錄孔氏言行之論語等。然耶穌猛鷙，欲自任為教政之主，成則必為帝王，以敗亡流離乃變為後來之羅馬教。

然本其原來之性質，猶產生後來之教皇制度。且其教會為大地主，更興宗教戰爭、十字軍等，以教皇為歐洲之共主者歷千年之久，亦幾握軍事、政治、教育、財產之全權也。孔子寬柔，雖未嘗不思自為王者，且其徒亦尊為素王，然未敢為革命之實行，常表示欲為當時王者之輔以行其主義。其弟子所希望者，至高不過三公。故除秦始皇思以其兵刑主義為統一，絕端芟除異己者之外，後來馬上得天下之帝王，無不極願援用之者；以其為政黨而不為革命黨，可輔王者之治而不奪王者之權位也。然二千餘年來在中國為帝王者，舍儒道則無以為政治、教育、法制、禮俗之具，故久為中華民族精神結合之所寄，而為中國民族文化結晶之宗教。至近年、初為有列強兵力為後盾之舊新耶教所衝入，割裂民心，繼又拜倒在為列強兵力屠迫下之政制、法律，終至思想、文學、藝術、禮化，亦遷為崇仰列強之科學、哲學、文藝、風俗，於是為中國民族二千年來結合精神之儒道，始退而為已行已死之宗教。回教在土耳其亦將為已行已死者，然在阿富汗等則猶未也。

儒教本祇行於中國，故在中國死則即成完全死。但百足之蟲，雖死不僵，自近代之科學工業興，耶教在歐洲雖死，猶得退據為近人所云所反對之宗教以一隅自保；則儒教在中國，亦將退為近人所云所反對之宗教，如陳煥章所倡之孔教然者，亦固其宜也。三、已生未行之宗教，若克魯泡特金主義及大乘之佛陀主義等。儒教在漢武帝之前，耶教在孔斯坦帝之前，亦嘗經過已生未行之時代，然今則已退為已行已死之宗教矣。蓋此等皆以古代一地、一民族之文化結晶為根據者，今後將進為世界全人類之時代，故將不復能活也。

釋迦牟尼主義雖生於印度，然印度民族之古文化為婆羅門教，今猶保持其幾經改良之傳統；而佛法、則全與之脫離關係者，唯以釋迦大覺旦廣說人類與眾生及萬有之實事真相，以為全世界人類自覺自治以進化於完全自由之指針，故雖至今猶為已生未行之宗教。換言之，即為將來大同世界人類，猶能不渙散而進化之結合精神也。雖佛法亦嘗以一小分現行為各地之寺院僧伽；亦嘗以小乘一小分現行為阿育王時代之印度政教，及至今流行於錫蘭、緬甸、暹羅等處者；

亦嘗以混合神梵之大乘一小分，現行為西藏、蒙古政教，及至今猶流行著。但此皆佛法俗諦中之一鱗一爪，以觀佛法之真諦及真俗圓融之大全，則固猶為已生未行之宗教也。

廣義之宗教，何以有此三類？則以人類自有社會生活，即有結合人類成社會生活之宗教。人類而猶要社會生活，即不能不有結合人類成社會生活之宗教。人類社會生活之需要及組織非一，以時以地變遷，故宗教亦以時以地而或生、或行、或死、或滅。今從人類太古社會而觀之，蓋於已行已死之宗教前，猶有已死已滅之宗教；人類游獵生活之原始，今尚有可考見之圖騰社會，乃一部落之男子與女子共婚，公認一共同之祖先神，懸為崇拜之章幟者。此種祖先，不一其類，或是動物，或是植物，或是獸與人之合體，或是說為人類所從出之一種天神。若猶太民族所崇拜之耶和華，說為人祖亞當、夏娃之創造者，後來雖擴充為萬有之父及全能之主，其原始當亦為一部落所崇拜之公共祖先神耳。後時進為農業之社會，乃分散共婚部落為一家一家之父系家族生活。然以共據之山澤、田地之故，乃又崇拜許多山、川、嶽、瀆等地祇，及一家族一家族之人鬼。久之、以上古許多之部落互相聚散，及許多之地域交通，與許多之家族聯合，溶化成一種較大之民族，而各帶來各種所崇拜之公共祖先神及地祇、人鬼神等，於是遂成多神混雜之社會。

此種多神之較大民族，需要一種新結合精神，以結合成社會生活，於是或成為一尊下有組織之多神，若中國之道教、儒教，印度之婆羅門教，日本之神道教等；或成為擴充其民族中最大一神為絕對之一神，排斥杜絕餘神之崇拜。前者如地方分權之聯邦國家，後者如中央集權單一國家。由是古代各

部落、各地方崇拜之多神，大都死亡而消滅，故云猶有已死已滅之一期宗教。然印度之婆羅門教與中國之道、儒教等，其中存留之古神猶不少。婆羅門教於多神組織，殆猶未定於一尊，故印度民族殊乏結合一致之精神。順世派、耆那教、佛教之在印度，則皆為欲破滅婆羅門教而未能者，猶今時在歐洲之科學、哲學、社會主義等，欲破滅耶教而未能相似。要之、至於有中央政府之廣大民族國家，即須有絕對一神、或多神上有一尊之組織的宗教，以為其國人結合成社會生活之主義，其最高者為神權，其次為君權，其次為貴族及文武官吏權。中國帝王稟儒教，稱天而治；歐洲各國尊教皇為共主，稱法律為神意，皆其證也。

久之、君權強盛而漸棄神權，神權散在民心，反為人民據之以反抗君權之專制。在中國則劉邦、朱元璋等，循環於以暴易暴之君權下，而西洋美國之獨立，及英國、法國之革命，則從自由、平等、博愛之人權主義，開出近代保障民權、分散政權之立憲、與共和的代議政治。國家君權盛時，已分出軍權政權離宗教獨立，議會國家根據人權自由、政治、經濟之與宗教分離者尤甚。加之思想、言論、出版等自由，成為許多獨立之哲學及分類之科學，由離開宗教之軍政機關自辦科學之教育，於是教育以及一切禮俗風化等，亦非宗教之事，於是耶教在歐洲成為已死之宗教。而最近儒教在中國，亦成為已死之宗教，較之以前歐洲離耶教無政治教化，及中國離儒教無政治教化者，迥然不同也。中國今後能以孫文主義取代以前之儒教否，固尚難知。而歐洲之近代，實為一種反抗結合之分散趨向：思想則分散為各種之哲學、科學，權力則分散為各種之政權、民權，實業則分散為各種之專門職工，無不愈分而愈精深擴大，此近代之文明進步，雖謂皆從反宗教、即反結合的分散精神而來可也。

然近代歐、美、亞各強盛之民族，若英、法、德、美、日等，固遂無為其結合精神之宗教而能成其富強耶？曰：有。為彼結合精神之宗教者，則為國家主義，玄化一神為汎神，持以國家一名詞為其偶像，用議會為教會機關，此即為近代之新宗教。然最近、則又似移其結合精神於唯物的無產階級主義，即現之於俄國。反抗之者有一神之國家主義，則為意大利之慕沙里尼教。

至中國之孫文教，則合一神及汎神之國家主義與唯物之集產主義於一爐者，然以之頗乏結合精神，故猶未能大顯此新宗教之功用。然近代之進步，實從反結合之分散趨勢而來，汎神的國家主義，比較能於結合之中容許此分散精神，然已多有不相容之處。蓋分散精神，實以個人自由為源泉。汎神的國家主義之宗教，已多犧牲個人之自由，況一神的國家主義與唯物的集產主義之結合，尤絕對犧牲個人之自由者！故一神的國家主義與唯物的集產主義，實為近代文明進步之反動。起而打破之者，將在「反結合」之無政府個人主義。其能容納分散之近代趨勢而又有結合成全世界人類社會生活之功用者，似將在生物進化的克魯泡特金主義。

而最後有希望者，或將在佛法之眾生進化的法界無障礙主義。故克魯泡特金主義及釋迦牟尼主義，可為已生未行之將來宗教。至已生現行之汎神的國家主義，及唯物的集產主義宗教，殆將不能久存，若一神的國家主義宗教，猶不過垂死的暫時迴光返照而已。至於將別開出一以民族自決、民族平等之唯生的民族親睦主義新宗教，以代替國際爭鬥之國家主義、與階級爭鬥之集產主義否，其朕兆猶難逆睹。斯可觀過現未宗教死滅生行之大概矣。

循是以觀中國之宗教史，盤古開天地之傳說，即為共婚部落公同祖先神之崇拜，即以人祖為生天、生地、生人、生萬物之本，此為中國民族之特殊思想。後是者當考之易，易以八卦象天地萬物，復以天地萬物演成六十四卦之人事。卦之象始於伏羲。據傳說：伏羲至神農時，八卦以艮為首，艮者、山也。黃帝後以至夏、商二代，皆以坤為首，坤者、地也。崇山為農業之初立期，崇地為農業之發達期，其時即崇拜許多山川嶽瀆及土地之神，至今猶有遺留者。然父系之家族亦即成於伏羲以來，故相傳即有姓氏之系統，家族之祖先及有功德於民者之人鬼崇拜，亦繁出於是。至周代，則農業基礎上之工商學皆已興盛，蔚然成立為文化民族，故孔丘謂『周監乎二代，郁郁乎文哉』！乃懸觀大地萬物及一切人事而仰系乎天，為上帝之崇拜，王者自稱天子，不啻耶穌之自稱神子，摩罕默德之自稱天使。故中國至周，實為宗教上之一大革命，而八卦亦以乾為首也。然周文父子溫良寬和，不若耶、回激烈，故並不剷除古代遺留之各種崇拜，但人類社會之階級系統，將一切天神、

地祇、人鬼亦組織成階級之系統：天子祀天帝及其祖宗，公、侯、伯、子、男、卿、大夫、士之有封地者，祀其封地地祇及其宗祖，庶民各祀其家堂神、灶神及其祖先。

此種禮俗，至前清尚然，儒教並未能將其革除之也。在周代盛時，所謂王道，即稱天而治；道之大原出於天之道，此道即主義，亦即宗教，刑、政，教、財權一切皆統一於是。降至春秋戰國，周失其統，即此宗教失其結合之功用，始於諸侯之各立，猶近代歐洲在羅馬神聖皇帝及教皇之勢力外，各建其獨立國也。繼之以刑、政、教、財各立，各世家各張其學術，或各稱先王之道以競鳴於諸侯王間，冀以易天下之大勢，則猶歐洲在宗教革命後，變成各種哲學、科學與諸自由新教會也。儒教出於教育家，法家出於兵刑家，亦當時競鳴之諸家之一。孔子祖述堯舜，憲章文武，刪訂六經，斟酌三代；其門弟子與繼傳之孟、荀等，又能張大其事業，遂卓然為一已生未行之新宗教。其雖稱堯、舜、文、武之道，實則已易崇天崇地而崇重人事，故曰：志在春秋，而行在孝經。行在孝經，則取之堯舜之家族倫理主義也。志在春秋，則取之文武之民族文化主義也。然亦以寬柔有容之態度，在不妨礙倫理、文化之範圍內，與天神、地祇崇拜並行不悖。

且後代王者雖用儒教，而亦未嘗不承襲周、秦王帝之儀以自仿效。兼以神仙之道教，又將從盤古以至周秦之一切崇仰，別為一種天神、地祇及人仙之組織，與古代遺留在民間之崇拜聯絡保存。由此漢武以來，雖為儒教現行之時代，而仍留一尊下有組織之多神教崇拜也。然儒教在當時不為王者用，卻由用兵刑法家之秦以奏混一之功。秦廢封建為郡縣，使人民直接於國家，在國家法律下一例平等，得於法律範圍內自由競爭，實同近代完成之法治國家，而對於周代之王道為澈底之革除者也。此其革命之強烈與權力之專斷，不亞列寧教在俄國之革命。卒因張良等貴族之反對，儒者等智識階級、與陳涉、吳廣、項羽、劉邦等平民，不勝壓迫之苦，乘隙反變，遂陷於崩亂。歷多年之戰爭，統一為調和於周、秦主義之漢朝。初雜用名、法、黃老，逮文化復興，乃在儒生及孔丘刪訂之籍，於是罷黜百家，定一尊於儒教，而儒教起為現行之宗教矣。其一部之玄言渺思、奇技異能者，退山澤原野，採集民

間思想中所遺留之歷代崇仰，網羅百家，附會黃老，另行組成在野之道教。

以長生、御女等術媚帝王，以治病、救災等事感人民，時起與在朝之儒教抗。加以四周蠻族之侵入，儒教努力為民族文化之同化，此即為中國漢朝以來社會生活與宗教之關係。而佛教之傳入，道教、儒教皆曾受極大之影響，民風俗習上亦發生許多之新變化。然始終僅由少數人立於旁觀之一隅，自修自持，不曾直接參預中國之治亂。宗教為某時某地之人類結合成社會生活之中心主義，一切思想信仰力量無不由統一於是而生長發達。其現行之盛時，往往統軍、政、教、財等權而一之，至少亦必為政法教化之所宗歸。若耶教於歐洲之中古，及儒教於中國之中古、近古，方足為現行宗教。近人不察，徒以在歐洲已行已死之近代耶教，以當宗教之稱，一聞宗教之名，即想像為已死之耶教，即起而反對之！殊不知共產主義之反對宗教，乃反對已死之耶教，欲以共產主義之新宗教起而代之，猶往者耶穌之反對猶太教，期以耶穌教代之耳。曰阿拉，曰無產階級，僅不同其崇拜之偶像名詞而已！青年學子之執名昧實，抑何不智之甚！

殊不知宗教者乃人類社會之一種向心力而已。吾於此更思及摩罕默德之回教，教主身為帝王而統一軍、政、教、財之權力，此為回教主之常態，除中國周代之王道及俄國近時之列寧主義，無與相似者。回教為宗教，豈能謂王道與列寧主義非宗教耶？回教與北亞西亞及非洲諸蠻族，亦自有其文明之價值。然為南亞、東亞及歐洲各文化民族之反文明勢力，亦大有可言者。當中國之隋、唐時，佛教早及於阿富汗、波斯，而其時耶教之一派，亦有傳至中國者。使非排斥一切征服異教之回教，崛興橫隔於其間，則佛法或早流於歐土，而耶教或亦早遍於亞洲矣。佛、耶若早互布於歐、亞，則今日歐、亞人類，或將另成一種形勢。又使非回教之土耳其阻斷歐人入亞之交通，則哥倫布等或不致試為大西洋之航行，發見新大陸，為後來耶教徒等刱建新共和國之基礎，則今日之世界亦將不同。回教以其強權影響於世界人類者，如是之鉅！今在俄國與回教同性質之列寧教，其如暴秦速亡耶？抑如回教之長壽耶？

（出環遊記）

卷025

宗教構成之原素

——二十二年十一月在之江大學講——

現今中國學校林立，其內容多重視知識之灌輸，與乎體育之鍛鍊；他如道德之陶冶，及以宗教精神融合於科學教育之中，則注意及之者甚鮮。論及宗教概念之分析，現在已與往昔不同，如政治、法律、教育種種，皆出古代宗教。宗教即為教化之意，不獨宗教之本身，舉凡政治、教育、法律、風俗、習慣等等，亦均包括在內。故無論中外，宗教教化，在古代實為社會之中心及文化之總根源。即如中國之所謂道者，其關於政治、文化、道德、法律、教育，亦均在其內。可見宗教範圍，包含既廣，內容固甚豐實。然現世則不僅科學、哲學、與宗教分立，即其他若教育等，亦均分立，而宗教遂僅指本身。

今所謂宗教與古所謂教化，考其所構成，確自有其特點。凡創立一宗教之教主，或為一新教派成立之宗祖，在其內心的心靈上必有超於平常理知之經驗；此種經驗即為心靈上之非常經驗。吾人日常所習知者，如耳聞，目見、鼻嗅、手觸、舌嚐，皆為五官之感接；再由知覺、思想之推論，而形成知識。但宗教之成，不僅基於此種知識，更須有非常之經驗。此種經驗，或出於特殊修養工夫，或由於生來秉賦之不同，或得之於感觸特殊之環境；然後之二者，雖亦得可超乎平常之心靈上的經驗，但不確實而初無堅固基礎，故不能維持繼續，甚或失去其理智而為癡狂之人。如此，則不足以為宗教中非常靈知經驗之要素矣。故此非常經驗，須以出於特殊修養工夫者，方足為根據。今欲至此種靈知境界，在佛家則謂須經「持戒」、「禪定」工夫。蓋持戒乃佛家道德之規律；且人之身心可以統一，如求心身之集中統一，當習禪定。以此持戒、禪定為其基礎，然後依之對內對外作深刻觀察，遂開拓此靈知中非常經驗，至於聖境。

上述第一要素，在各種宗教，如基督教、回教、佛教中，悉皆具有；即中國之儒、道等教、亦莫不有之。孔氏有「受命於天」，「四十不惑，五十知天命，六十耳順，七十從心所欲不踰矩」諸說；此即為內心深刻之經驗也。又如孟子云：『養吾浩然之氣』，此亦即佛家所修之「禪定」。總觀學、庸、老、莊諸書，所論甚多。耶穌及摩罕默德均自信有非常之人格；如云天之「子」，天之「使」，是其解說雖有不同，而其根據於非常的靈性經驗則一也。故不論東西古今，所謂教化者，其創立之教主，必有此非常之靈知經驗。設無此經驗，以持彼堅強不屈之自信力，如何能發為宗教，成為教之宗祖?

其次、如僅有此非常之靈知經驗，仍不足以發為偉大之教化。蓋徒具此種經驗，與世脫離，超乎世外，不行救世之事，則宗教亦不能發生。如老氏所云：『和其光，同其塵』，泯然不彰不聞，不能領導人類進步，則不能成功宗教。故其第二要素，即為「大悲願力」。夫大悲願力者，即常人所云仁愛心、奮勇心、或博愛心也。既具有此心德，同時即覺察宇宙萬物與乎世界人類，皆可得達超出塵俗之非常靈知經驗，以同享澈底之安寧快樂。但觀世人皆未克自臻此境，於是大悲哀憫之心生焉。良以世人沉淪於世俗習慣之中，無以超出塵俗之煩惱而解脫，故宗教者當使世人同得此覺悟，享受此非常經驗所得超乎世俗凡塵之快樂。如有人以其所自得靈知之覺，揭示披露於世，因此有宗教之構成。昔者孔子常以救人自任，抱自信心，有云：『天將以為木鐸』。孟子云：『方今之世，捨我其誰』？可見中國古聖賢莫不具此胸襟懷抱，故云民之飢溺，一如己飢己溺也。此不同現代之政學，僅在使人得生活上之滿足；而孔、孟等終竟之目的，雖先使人得生活之解決，而旨在使教化之目的能以達到。其他如基督教、佛教之旨，皆具有大博愛心，大悲願力，冀使世人同得靈知經驗之快樂，而不以身體之痛苦為畏懼。此古之士有殺身成仁、捨生取義而不以身為累者也。既具超乎尋常之智證，復以大悲願力彰顯而披露之，宗教於是乎成矣。

第三、既有非常之靈知經驗及大悲願力之救世覺人行動，更須有通達事理之知識。蓋此通達事理之知識，為認識內外事理之要件。如僅有己身修證之經驗與大悲願力而無通達之知識，猶不足以成事，則此經驗願力亦無法實

行，即令施行終不免為世人所詬病、所吐棄、所譏笑，而為構成宗教之障礙。

第四、為適合時機之德行，此即適合時代需要之道德行為也。設有宗教之經驗、願力、與知識欲行之於世，更當適合時代之需求，乃有施展之可期。否則、其所行者，違反於時代之需要，不合時宜；在自己行之有素，不為介意，然在外人之視察，以為不合時機，多方阻撓，必至教化不能推行，宗教不能構成矣。

總觀上述四點，皆宗教構成之最要原素。就中以第一項非常之靈知經驗尤為切要，此乃宗教構成之根本。如僅具後三者之原素，而無基本之靈驗，僅成平常之政學而不成宗教。夫大悲願力，通達智識，合時德行之三者，僅可引導人民之信行，協助宗教之宣傳，而不足使宗教之產生、成立，故云非常之靈知經驗為最要。從得此經驗以至披露，又須視其所認識之當否，然後乃可判別其宗教之高下也！

有一類宗教，以神為至高目標，此即以其靈知之經驗見解為最高之神也；有人或稱之為真我，其名義雖異，實質亦同。儒家之云理性，佛說謂為真如、實相，事無二致。此須掃空一切妄想，然後始能得以相應。佛法於此非常靈知之經驗，最有精當而不偏頗、嚴密而不疏懈之說明。要之、此非常靈知，乃為宗教經驗，而通達其中事理以評判論斷之者，則為宗教哲學。佛教之精華，即在於此！

卷026

宗教對於現代人類的貢獻

——二十年夏在北平協和醫院華文學校講——

今天由梅立德君的介紹，得到貴校來參觀，覺得非常榮幸！同時、又能與各位談話，更是覺得很愉快！我現在提出來與各位討論的問題，是一個宗教問題。為什麼我提出這宗教問題來呢？因為、近來世界上有一部份人們以為宗教是過去的產物，今日人世是多麼進步，我們有了科學等等的學術發展

，宗教是再不須要的東西了！所以、在今日已沒有存在的價值。但是依我的意思看來，以為宗教在現在的世界上，還是須要的東西；因為、他們並沒有把宗教認識清楚，假使他們對於宗教有了相當的認識，他們一定不會這樣說的。然而實際上，宗教對於現代人類要有相當貢獻才可立足，不然的話，的確是很危險的。我聽到梅君說，各位大多數是研究基督教的人，我呢、是研究佛教的。佛教與基督教，都是世界上最大的宗教之一；我們不管佛教也好，基督教也好，其他宗教也好，總之同是宗教。這樣聯合起來說，究竟宗教對於現代人類有什麼貢獻的？這是研究宗教的人所應當共同來討論的問題，不是任何一教一派的問題。就我個人所研究到的供獻大家，還請大家不客氣的加以批評。

一 知識論上的貢獻

知識論亦名認識論。人類的心與宇宙中各種對境接觸，能發生種種的知識。平常的知識基礎，大略分為二種：一、五官感覺的知識：這種知識，一般人認為是最真確的知識，因為、是事實上眼可見、耳可聞、乃至身可以觸，這是屬於實驗科學的。二、推理的知識：以為人類的知識，單靠五官感覺，是完全不普遍的，要由經驗再加以思考或思維推究，才可得到普遍知識；這是理論科學的或哲學的。人類的知識的來源，應有兩種：一、科學上來源。二、宗教的來源。哲學的知識，是由這二種來源推演出來的，不是獨立的。人類的知識，其由科學得來的固是重要，然而由宗教得來的亦甚重要。科學上或哲學上的知識，與推理知識，這是各有所偏的。感覺是零碎的，而推理不切事實的，所以不是貫通而真確的知識。何以見得呢？因為五官的感覺知識，雖然確切而不普遍，如眼見不是耳聞的，耳聞不是鼻嗅的，乃至身觸的不是眼見、耳聞的，今日如此，明日又不如此了，所以、說經驗的知識是零碎的。至於推理上思攷的知識，是普泛而不確切的，是抽象而非具體的，是玄想而非事實的。

然而怎樣才是全整的確證的知識呢？我以為要是心靈上有修養的人，才能有的。這種由心靈修養而得的知識是全體的，整個的，明確的，親證的知識。有了這種知識，才能洞澈了人生宇宙真實相；而這樣的知識，是以宗教

為來源的知識。現代人類知識的進化，知識慾的昂進，常常想打破宇宙人生的謎，求得宇宙人生的真相；但科哲諸學，雖然突飛猛進，可是仍然沒有得到這種的成功。由此、可以說現代人類仍然是缺乏這種的知識，因為、一般人只能有經驗的、或推論的知識，而沒有全整的、真確的、由宗教的心靈修養得來的知識。依此看來，現在研究宗教的人們，應當負有供給人類所缺乏的這種知識的責任。

然而現在的科學知識，和由科學構成的新哲學知識，是重實證和批評的，實在是很利害的。在這種嚴重的知識形勢之下，所需要的宗教是一種什麼宗教？這是一個問題。依我看來，是要經得起科學、哲學的研究和批評的一種宗教，不但可供他們研究和批評，而且使他們愈研究愈發揚；又能供給他們所沒有發現的知識，而促進科學、哲學的進步，方可適應現代人類的要求，供給以宗教來源的知識。但是這種宗教須是何種的宗教？就是我們研究的人所應當討論，而不可輕輕地放過的問題了。

二 行為論上的貢獻

人類的行為，普通分為兩種：一種是好的，一種是不好的。好的行為就是善的，或說是道德的；不好的行為就是不善的，或是惡的，不道德的。善的道德的行為，可以感受快樂的美滿的福果；惡的不道德的行為，可以感受痛苦的不美滿的罪報。因果律是這樣傳說，然而、究竟以何為標準呢？有一種人以為：人能做到享受快樂的結果，如像豐衣美食等一切物質的享受，就是好的行為，我們應當以為準則，這是用享樂做標準的。又有一種人說：人類的行為，須以心的動機為標準，用心若是善的，就是道德的，用心若是惡的，就是不道德的；此中說善就是適當的，不善的就是不適當的。大凡人類的用心，不外這兩種，這是以適當和不適當作道德的標準。

但是這種的標準，究竟從何處建立？在過去一切的舊道德，到現在是失去根據的了，而需要建立新的道德標準。於此、現在的宗教，應負一個責任，供給人類以建立新道德標準的一個根據。供給人類行為道德的標準，這不是片面的知識可以求得的，所以、人類行為的道德標準，若根據片面的理論

而建立，就有無量的弊病產生。然如何乃可不是片面的呢？所謂以全宇宙為對象的正遍知覺。換言之，道德的標準，要建立於全宇宙貫通到全人生的必然大法則上的。合於這必然大法則的，才是善的、道德的行為，不合此必然大法則的，便是不善的、不道德的行為。如此，方可把道德標準建立在不可動搖的基地上。這是要從宗教方可供給人類行為以一個根據的；這決不是科學的倫理學等所能做到的，是要讓宗教的人來負責的。因為宗教上的人，是有修養成功的、相當如是的一種全知全能者為信仰的。憑此大法則方可說明人生宇宙全部的生滅變化，發生一種使人類向上發展的能力。他的發展，是有一定的方法和步驟，從因到果，不會有絲毫的差異。這種全整的大法則，在佛典上所說，是因果的道理，是因緣生法的道理。應用到說明人生的真相，即人類如何作惡業感苦果、作樂業感樂果的因果律；這是深深的穩立在所說明的宇宙真相中的。宇宙一切萬事萬物的生起，皆由各別的因和眾緣為關係而產生的，是沒有唯一的原因、或主宰、創造者的。所以、但知片面的理由的學說，決不能得到人類道德標準的——這是我從因緣生果的大法則上研究下來的結果。大至宇宙日月，小至微細毛蟲，無一不是因緣所生。由此推究到世界上，不論什麼的事物，無不是與一切事物統統有關的，決不是離開一切事物而單獨存在的，這是普遍因果律。所以、一種事物的成功和來源，是由於一切事物而來的，而一切事物之成功，也不離這一種事物；這是因緣生果義。所以、我們要從明白大宇宙真理來解決人生的問題，斷斷不能不顧一切而盲從的推究下來。我們人類行為，有兩種結論：一、若是害他者結果則自他均害；二、若是利他者，結果則自他咸利。所以、我們在社會上起心做事，以利他為前題的，則是善的，道德的；若是以害他為前題的，則是惡的，不道德的。人類道德應以利他不利他為標準；供獻這種道德標準者，則在於宗教。所以，我們研究宗教的人，有供獻人類道德標準的責任；而在現前已失道德標準的世界上，尤其要緊！

三 社會論上的貢獻

人類的生存，不是單獨存在的；就是一個人在社會中的生活，是要其他人們來互助的，單獨一個人，是不會生存的。以此，人類生來就是社會性的

，不過他的組織各有不同罷了。社會的構成，大概有二：一、是要分離的，偌大的複雜的社會，須有分部的組織；這各部各部的作用，是各稱其職，各盡其能。二、是要總合的，社會的複雜作用，在現象上看起來是各不相關似的，此團體不和彼團體相關，彼機關不和此機關相干；其實一個人也有他的集中點，一個家庭、一個團體、一個國家，都有他的集中點，不然是決對不能安甯的。這兩種作用，是構成社會的原則。其供給人類之要求者，首為理智的作用，理智是離心力的；所以、還要有一種熱烈堅凝的情緒，使之分而仍集，這是向心力的，能把社會攝而不散。如行星繞日，具有離向二力，乃能不即不離而運行無已；社會有離心力與向心力，亦復如此。使社會能充分發展其離心力之作用，當然是科學的貢獻；然使社會更有其向心力之作用者，則是宗教之貢獻。這種向心的力量，使社會不渙散、不潰裂、不爭鬥，這是當然要藉於宗教的。

現代人類的物質生活，雖然很進步，然而人類的社會常現有一種不安甯的狀態。這種現象的產生，由於離心力過分的發達，而向心力不與並駕齊驅。以致如現代人類的社會關係：人各為其人，國各為其國，團體各為其團體，階級各為其階級；因互相矛盾而起種種戰爭。我觀察近日世界各種情形，同趨向這種狀態，尤其是在近世紀來的歐洲方面。世界雖然很交通，然而因社會的離心力大發展的緣故，所以依然沒有一致的趨向為永久和平的基礎，而潛伏著很多不安的危險和痛苦，如近日德、法兩國的現狀，就是一個證明。今日世界一般有知識的人們，大家都說：世界大同，無非想造成人類和平安樂的社會。可是、他們愈走愈遠。但是如何能達到這種的理想呢？這是要宗教家負責、供獻給人類社會以新的向心力，使向心力與離心力有同樣的發展，才有達到世界大同、人類和樂的一天。

（法舫記）（見海刊十二卷十一期）

（附注）海刊原題「評現代非宗教運動」，今依子題改正。

卷027

無神論

——二年作——

無神即無造物主，亦無靈魂，而一切皆以無為究竟者也。

今世界學者，本自由平等之真理，大都主張無神說；然亦有主張有神說以言自由平等之理者，則泰西之宗教家是也。蓋今世學者，欲一洗社會之習俗，使循天然的而達到自由平等之實際。泰西宗教家，乃以地球人類皆上帝愛子，無階級、無界限，所賦之自由幸福，莫不以平等之說附會之。此則一神教以神為萬物之造主，俾人類同隸於一尊之下，而消滅一切等級界域者也。但亦有以神為靈魂者，其說之能助人道之進化，促世界以大同，有二義焉：一曰、有靈魂說之足以祛厭世思想也；蓋人之懷厭世思想者，以浮生百歲，為歡幾何！況不如意之境遇常多於如意之境遇，於是乎遂生厭棄人世之心，此皆不知有靈魂之咎也。苟確知吾有靈魂，體魄有生死，靈魂無生死，凡吾所造德慧罪惡之別業，皆將與世界一切眾生之共業，隨因感果，乘萬化而遞嬗於無窮，初不同體魄而消滅，則便知世無可厭，且不須厭，自然汲汲以整飭身心，改善社會，期別業共業俱進於淳良完美，以享受永遠之安樂矣。二曰、有靈魂說之足以破人我執見也：夫世之雖信有靈魂而信之不堅確者，則謂縱有靈魂轉生他世，彼時我既不憶為我，固已不啻他人也。我亦窮吾心之所欲，盡吾力之所及，以自求一身數十年之快樂足矣，奚用悲天憫人，為廣大悠久之地球，計其長安遠治太平大同之道乎？若確信有靈魂而不疑者，其理想必大異乎是。僅易一軀殼，隔數十歲月，我即不憶為我，則萬劫以來，千生以往，更可知也。以今生之我，視來生之我，既不啻他人，則以過去之我，視現在之我，以未來之我，視往昔之我，可知均不啻他人也。以三世分之，互以其現在之我而視夫過去、未來之我，竟無一非他人者。我既可以為他人，他人亦可以為我，人我之見，於是不破自破。莊子齊物論曰：物各自是而非他，物各有自，故天下無非，自各有他，故天下無是；無非無是，物論斯不齊自齊。用證斯說，寧不信乎？凡是皆有神說也。但有神特方便之說耳，以語真理結果之所在，則以無神為究竟。

何則？夫人類之有聖人，不唯人類之不幸，抑亦聖人之不幸也！眾生之有佛，不唯眾生之不幸，抑亦佛之不幸也！真聖人必日以希望人類不生聖人為究竟，真宗教亦必日以希望世界不用宗教為究竟。人類如何可以不生聖人？人人皆聖人，人類中聖人斯無從出生！世界如何可以不用宗教？眾生皆成佛，世界之宗教自然退歸無用！眾生未能皆成佛，人人未能皆聖人，此人類之所以有聖賢，世界之所以有宗教也。信如是，則人世之有聖賢有宗教，吾又安得不謂之人類與眾生之不幸，以之轉累聖人與佛同陷於不幸哉！故有神說，特隨機引導之方便法門耳！世尊法久後，要當說真實，開方便門，示真實相，必仍以無神說為究竟也。故予絕對的主張無神說。

世界果有造物主乎？此一大疑問也。愈作學理之研究，此疑問愈不能解決。夫有神說之可利用者，以有堅確不拔之信仰心耳！疑之莫決，信何能堅？設因不信有造物主而轉疑天賦自由平等之說，則不唯不足助人類之進化，保世界以大同，將反為人類與世界之障礙也。此人間不可有造物主之神說者一。抑極端之平等主義，充其量之所及，三綱、五倫皆在廢除之例而持造物主之神說者，其言造物主之權力能力，都無限量，生殺予奪，賞罰苦樂，均可操縱之於股掌間，無論何人，胥不能不恭敬之、愛戴之以仰其鼻息，而博其歡心，否則、便為大逆不道，須永墮地獄，則剝奪人之自由，使人不能自由自立，不平等孰甚耶？此而頌之曰慈父，真不啻膜拜於專制魔王之下而稱之曰聖人也！況慈父與聖人，亦大同平等之世之可以無者乎！此人間世不容有造物主之神說者二。且自由平等，人類天性上所本具之真理也，正不必假道於造物主之神說，始足引起社會之信仰。謂予不信，試以造物主之神說與自由平等之說，同時鼓吹，其感化於自由平等之說及感化於造物主之神說者，孰眾孰寡，可以決也。此人間世不必有造物主之神說者三。

然僅就自由平等之說，以言不可有、不容有、不必有造物主之神說，但明自由平等之說，不能與造物主之神說並存耳，人將名之曰自由平等之無神主義。彼持造物主之神說者，亦可以有造物主之無自由平等主義相為抵制，則仍不能折服彼持有神說者之心也。不從根本上以解決世界果有造物主乎之一疑問，則無神論終成虛設也。是亦快箭離弦，發而不能已者乎！

天空中無數之恆星、行星、衛星、遊星，果有造物主以造乎？地球上無數之動物、植物、礦物、氣物，果有造物主以造乎？吾姑置不問。僅就人類以詰之曰：人類之體魄及靈魂，既盡為造物主之所造，何不盡造為聰明正直健全善良之人，體、力、智、一般平等，皆得圓滿之自由，共享安樂之幸福！顧乃或善、或惡、或智、或愚、或強、或弱、而使人類造種種之罪惡，受種種之苦惱耶？人類既盡為上帝之愛子，何以不盡居之以天國，遊之以樂園，而必使人之生於罪惡苦惱之地球，逼其受種種磨折，待其恭敬歸向，乃攝歸天國，否且罰入地獄耶？上帝既要人恭敬歸向，乃肯攝歸天國，何以不盡人皆造成恭敬歸向之心，俾自然恭敬歸向，而必俟人之勸導其恭敬歸向耶？凡是、皆深不可解也！

且聞別有所謂魔鬼者，其力能與上帝抗，常反對上帝。人之不恭敬歸向上帝而信從魔鬼者，死後必墮入地獄。夫此魔鬼者，是否係上帝所造耶？若曰非上帝所造，則上帝既有所不能造，其所造者亦必有限，將如百工技藝各造其所能耳。此而可謂之造物主，則人中之百工技藝，又孰不可謂之造物主也？若魔鬼既非上帝所造，必另有一造魔鬼者，魔鬼之力能抗上帝，則造魔鬼者之能力必較上帝為尤鉅，又安知人類及上帝非皆屬造魔鬼者之所造乎？設謂魔鬼乃自然而然者，不由造成，則何以萬物不能自然而成，而必待上帝之造乎？若曰魔鬼亦係上帝所造，則上帝既能造之，何不能制之乎？但罰信從魔鬼者入地獄，何不罰魔鬼入地獄乎？抑上帝之權力，本能罰魔鬼入地獄，乃故意留此魔鬼以擾害人類乎？此尤不可解中之不可解者！雖質之主張造物主之神說者，亦將莫知所答，啞然失笑！

況上帝之造此不平等、不自由、不安樂、不美善，而如監牢、如桎梏、如豕圈、如地獄之世界，罪惡苦惱盈積其中，其將以為功耶，抑將以為罪耶？其果惠人者耶，抑果虐人者耶？夫上帝對於人類之心理，亦汝能恭敬我，我能安樂汝，汝不恭敬我，我能苦惱汝；與帝王之順我者富貴，逆我者滅亡，同一設心耳。故英吉利哲學家毅果曰：浸假而有上帝，吾必戟指而詈之曰：惡也！由是觀之，則世界萬萬不可有造物主，不容有造物主，不必有造物主，而絕對的無造物之神，可決然無疑也！然猶有未盡者，則世界既無造物

主，世界果自何而有耶？此一問題，未能徹底解決是也。

夫世界者，真性之緣起無盡者也。有光明世界，有黑暗世界，有苦惱世界，有安樂世界，有莊嚴世界，有醜陋世界，有清淨世界，有惡濁世界。光明、安樂、莊嚴、清淨之世界，以覺為其總因；黑暗、苦惱、醜陋、惡濁之世界，以迷為其總因。吾人今所處之世界，黑暗、苦惱、醜陋、惡濁之世界，而迷為其總因者，何謂之迷？譬如有一象於此，明眼睹之，象則象耳，無所爭執也。忽有二盲人，欲以手摸象之真相，摸象之耳者，則執謂象如箕；摸象之尾者，則執謂象為帚；分別兩端，執之一往，以盲傳盲，遂無不被其紿，運轉密移，迷生於不覺，故有人、我分別，執之一往焉而殺機起。有愛、惡分別，執之一往焉而盜貪起。有男女分別，執之一往焉而淫慾起。三為根本，執之一往焉，於是世界相尋，眾生相續，業果相輪，而緣起無盡。有遠因，有近因，有多因，有一因，相似相續；一人、一家、一團體、一世界，綜錯紛披，窮無所極。斷根本之緣，息分別之執，則迷者可轉而之於覺，黑暗、苦惱、醜陋、惡濁者，可轉而之於光明、安樂、莊嚴、清淨矣。故無情世界、有情眾生，皆於明通公溥之真性中，動如夢幻之念，造如夢幻之業，如夢幻而出生，如夢幻而消滅焉耳，曷嘗稍假力於神哉！浸假而有所謂上帝者，亦如夢幻而出生之一物耳，烏足以云萬物之造主哉？以必無之理而強人以必信，其信之者非迷信而何？嗚呼！造物主！汝非造物主！汝其迷之郵乎！迷無為有，迷非為是，斯誠迷之大者。迷因不破，覺因不立，此余所以斷斷然不惜辭而闢之也。

余言至此，余知閱者將疑余雖不主張有造物主之神說，而實一張主有靈魂之神說者，故余當進論靈魂之有無，以窮無神說之究竟。吾人果有靈魂乎？曰：有。不唯吾人有之，即動、植、飛、潛之類，亦莫不有之也。然虛幻無實，但妄執與習氣而已，非真有一物而可字之曰靈魂也。智者當以譬喻得解，試方言之：如有一人於此，都無所好，亦無所思，不存憎愛，清淨空寂若無意念者。一旦忽好吟詩，橫生妄執，念念相續，遂成習慣，耳中、目中所聞見者無非詩料，口中、鼻中所流露者無非詩聲，心中、腦中所經營者無非詩思，他人視之如癡如醉而自若不覺者，即妄執與習氣也。妄執忽起，習

氣隨生，習氣既深，妄執彌甚！此妄執與習氣，即靈魂是也。唯執故不散，唯習故不斷，猶波浪相激，以前浪之動，引起後浪之動，動動不已，引起無盡；靈魂亦猶前浪後浪相引之動力耳。夫波浪前後相引之動力，豈真有一物可指哉？唯此妄執與習慣，不散不斷，實作輪迴之本，為生死之根，乘萬物之化而遞嬗於無窮。真性寂然，不覺念動，動之不已，妄執隨生，執之一往，成為習氣；自從無始有妄執以來，愈執愈甚，愈習愈深，愈化愈離，愈變愈雜，萬物乃繁然淆亂，隨業發現，成、住、壞、空相尋於無既。有能破斯妄執、斷斯習氣者，則於真性仍未嘗稍異其寂然矣。然真性非曰如木石之無識無念也，特晶瑩炳靈，圓融絕待，不可思議，不可名狀，非妄執習氣之比耳。猶夫好詩之人，一日忽斷其好詩之執，革其好詩之習，不可謂其人便都無知覺力用也。不寧惟是，其執既斷，其習既革，方將無所不可為，無所不能為，又豈僅不癡於詩，而仍不妨吟詩哉！故靈魂者，但有言說，都無實義；唯迷斯有，唯覺斯無。幻迷滅故，幻魂亦無，故真性常寂，是之謂無造物主、無靈魂、無神之究竟義；是之謂自性自度之真諦。

然世之主張無神說者，非自今日始，亦非一人之私言也。顧有神之說，多出自宗教家，世遂有以神與宗教視同一體者；但予遍覽古今東西之主張無神主義家，其理論類皆不能完全美滿，反由宗教之學說而獲其究竟焉。故予嘗謂世界之宗教，有多神，有一神，有無神。無神之宗教為何？則佛教是也。但世之研究宗教學者，僉謂凡宗教皆有靈性常存幽界，與神、與人之兩種關係必要之特點；而余乃以無造物、無靈魂之無神說，謂出於佛教，然則佛教其非宗教乎？殊不知余之所取於佛教者，乃佛教之最上乘究竟義耳。若通盤論之，佛教實兼有多神、一神、無神之性質者也。設但就佛教之最上乘究竟義而論，實不可以尋常之宗教性質限之。其發揮無神之真理，最為透澈：如「廓然無聖」，「即心是佛」，「平等法界無聖無凡」，「一切眾生皆具佛性」，「心佛眾生三無差別」，「究竟菩提歸無所得」諸說，皆人間世絕無僅有之一種窮高極深之哲學也。故具上乘資質而善於學佛者，皆尊重己靈，不為佛障；訶之、罵之、甚至棒之、燒之，俾自性真光，透天透地，蓋非如是不能與佛智齊平，臻於究竟也。是寧小根小草所能窺其崖岸者哉？

抑余常有一種理想，往來胸次而未嘗吐之言說，因與無神論略有關係，請附及之：蓋政治界與宗教界進化之比較量也。政治界之進化：由酋長而君主，由君主而共和，由共和而無治；宗教界之進化：由多神而一神，由一神而尚聖，由尚聖而無教；其進化之程，實有不期而同者。多神教如酋長政體，一神教如君主政體，顯然易見，而不必辭費者也。共和政體，選賢任能之政體也。今世界大勢，已駸駸趨向於共和，宗教而與之同時進化，亦必起宗教界之大革命，創多數之新宗教，與舊宗教相劇戰，盡推翻一神、多神之宗教，而公擇一最哲最聖、如某君所謂與道德學理合為一物者之宗教而共奉之。由之愈演愈進，世界底於大同，則政治既歸無治，宗教亦復無教，即無神之佛教亦於以得兔忘罣、得魚忘筌，而不復存其名詞矣。無眾生相，無世界相，無文字相，無語言相，無無相，無無無相，凡現社會之所謂有者，胥一切皆可以無之，不特無神已矣。企心玄致者，幸共參焉！

嗚呼！昏昏神府，魂魂迷都，窈冥恍忽，如有實無！執之一往，真性以蔽，廓然無神；願與法界眾生共脫是疑蒂！

（見佛學日報二期）

卷028

破神執論

——三年冬在普陀作——

一 立界分

二 出計分

三 破執分

四 結益分

余昔者作無神論，率爾操觚，供某某兩報之需，義未甄擇也。頃聞有神教徒取以駁之者，不知其說如何！然余前論雖膚泛，要亦略有詮次，非僅知恃天寵愛者能了解耳。今從友人佩剛、耑父請，取其義更審決之，題曰破神

執論。論凡四分，欲令神教徒解，文務求易焉。

一 立界分

今論決遮破之神執，要和合三事成一者方是。三事奚指？一、擬人實——人名之所謂曰人實，此與民法上所云人格者有異，與名學上人之界說略同。其所擬議者，見下出計分——；二、具天德——謂具自然性德，即唯一、實在、常住、普遍也——；三、有神能——能父萬有，能主萬有——。換言之，則茲所謂神，乃有形體、有情意，是一、是實、是常、是遍，而能造作宰制萬有之大人或大物或大神也。不屬此三事及不合此三事為一者，非今所破神執。何者？今論決遮為無之神，唯破愚人妄計之不平等因故。

獨計人實而不具天德、不有神能者，則雖說別有為吾人所不能交接而言動似人之類，或似人而又勝過乎吾人之類，然既非一、實、常、遍、而一切皆為所生起，所統治，則彼或此世界萬物中別有一類，或異世界之高等人類耳，揆之萬物進化之理，世界無量，生物無量，固容有似吾人而勝過者，遞變為種，相待成化，雖皈禮恭敬而無異禮敬哲人君子，故此非不平等因也。是以俗所敬事祖先鬼神，及佛教所謂天宮、龍仙、淨土聖賢等，非今論所遮之神也。擬人實又計具天德而不有神能者，則不能作萬物及管萬物；雖具一、實、常、遍性德，而非萬物之父之主，何為妄施皈禮恭敬？且吾人與諸生物，亦可自然具真常性德，然人等生物各各非能作萬物及管萬物者，而具性德者既即人等生物，故此非不平等因也。是以俗言之靈魂，數論之神我，特嘉爾之意我，吠檀陀之泛神，及佛法補特伽羅、真異熟識等，非今論所遮之神也。

獨計天德而不擬人實、不有神能者，乃無異由吾人言思所立一種之理想之概念而已，則離人等生物尚無神體情意自身，況能造作宰理萬有！故此非不平等因也。是以學者所立元理、本性、天道、精神、種種假說，及佛法真如、佛性等，非今論所遮之神也。

具天德又計有神能而不擬人實者，則雖恆一圓實而生變，執持乎人等萬物，然離人等身心別無神之身體情意，故不得云別有一是父、是主之大人或

大物或大神，必應皈禮恭敬，蓋是吾人與諸生物或自有、或共有、或性具、或緣成之全體大用耳，故此非不平等因也。是以佛法如來藏、藏識等，非今論所遮之神也。獨計神能而不擬人實、不具天德者，則雖生化攝持，蓋是人等萬物自然鉤鎖循環，動盪變易，及輾轉順違拒受之調和結果而已，非別有一自在常存、天父真宰之大神物，獨臨人等萬物之上，能造之、制之者，故此非不平等因也。是以學者以統一切精神生活全力，或萬物、或人群交互關攝之綜合生活力，假名之曰神，及佛法十二有支緣生義等，非今論所遮之神也。有神功又計擬人實而不具天德者，則雖是能造作、能制治之一大人物，既非唯一、實在、常恆、普遍，則其能力必有限量，亦將如陶工能製器，牧豎能驅羊，對於陶器、牧羊號之為能作能制之巨靈而已，非真能父一切物、主一切物者，故此不成立不平等因也。是以人之父母、師尹、官宰、臣工，及佛典所謂風神、空神、山神、海神、林神、地神等，亦非今論之所遮也。故今論所決定遮破之神，即諸一神教所妄計唯一、實在、常恆、普遍、能父萬有、能主萬有之大神物，非餘所謂神也。

上列今論所不遮之種種，非必理皆誠諦，尤不得以今論不遮而即執為余之所認。蓋以今論專破不平等因妄執，而餘種種雖虛實、邪正、精粗、偏圓猶有辨，較之一神教徒所執，則為近理，皆非不平等因，故不遮耳。由是、今論所決遮為無之神之分很，可得略示之矣。

```
┌舊教等
┌耶 教┤
┌全分┤ └新教等
│ └回教等
│ ┌婆羅門教等
┤多分┤斯多噶等
今論所決遮破之神┤ └墨子等
│ ┌儒教
```

┃少分┤道教

┃┗柏拉圖等

┃ ┌佛教

┗全無┤

┗其餘哲學教宗

右表粗具其概，不能詳也。耶、回二教根本義，全唯尊奉一神帝，正屬今論所遮不平等因可知。婆羅門教流派最雜，有多神者，若奉事各種禽獸、水火、鬼神等徒眾；有泛神者，若新起之吠檀陀派謂萬物皆神等；有無神者，若數論派、勝論派、順世派——此若今之質力學者！瑜伽派——此專習世間九次第禪者，若釋迦從阿邏仙人學定等，當亦略近修神仙者——，然婆羅門教最普通之根本教典即四吠陀論，有論稱是梵天所造，而執有一大自在天，或有一大梵天，或有二大梵天——此雖二神，實與一神大同。希臘古教二神，當亦如此——真實、恆、遍能父一切物、主一切物者，此即今之所遮，故居多分。斯多噶學派實緣起耶教，然斯多噶不全以奉一天神為根本義，故但多分。墨子之根本義，實唯天志、明鬼，然其不以神權皆歸唯一天帝，而許眾多鬼神皆有威權，故但多分。若九流中儒家，本唯文史、政治、教育、藝術、倫理、心性等學，其「上帝臨汝，毋貳爾心」！等，亦錄先王成言而已，非以為根本教義也；然向來與陰陽家混，若明儒黃宗羲謂有獨一昊天上帝生宰萬物——見梨洲遺著破邪論——，則亦不平等因之一神也，故有少分。道家流宗主老、莊等，法自然為根本義，人與天地，同法自然，本絕對黜去天神者；然後世亦混陰陽家，而天師、道士之流，則且執自然亦是一具人體而父兩儀宰萬有之大神，故有少分。梭氏，柏氏，亞氏等，則大略似老、莊、孔、孟也。佛法俗諦說緣生義，雖萬類相懸，高至摩醯首羅天王，下至一蟻子，同為緣會虛幻而生，自作自受，唯心唯識，絕對不容作萬物者主萬物，故全分無。其餘教派、學派於今所遮之神，或有全分，或有多分，或有少分，應之各別屬之耶教等類。其餘全分無者，不遑細別，總名之其餘教派、學派。若僅論世間資生事業之學說，非探萬有生化根源，執為究竟之真理者，

應知絕非今論之所關涉。而全分無今論所遮之神等學派、教派，亦非即許合正道理，但無今論所遮之神而已。

二 出計分

彼一神教徒，對取所奉事者，計擬人實如何，彼徒無楷定之說。攷覈其計，必當略具六事：一、擬人之官肢形骸：彼必不許所事之神但空虛故；但虛則應都無功能作用故，不得依之起執著故，故必計有形魄，而厥形魄、又必不計但似薪火，但似汙流，但似木石，但似蛇蟲，但似魚鱉，但似鳥獸，故必擬似人之官肢形骸；又必不許殘耳、缺鼻、無手、多足，不分牝牡之性，不正首尻之位，用頭頂步，用腳趾食，用腰脅鳴，用膝踝視，故必擬似完具端好人之官肢形骸，較吾人特高大壯姣而已。二、擬人之居處餐服：不然、應無所謂天國樂園，應不摘食樹果，應是裸形丐徒，故必計較吾人之居處餐服為優美、芳甘、豐華、莊嚴、富麗而已。三、擬人之言動工作：若所謂搏土為人等，此則直擬同捏泥孩等玩具之技工而已；且不擬此，則不得有告誡使命等事。四、擬人之知覺思想：不然、應同用土木金石範鑄所成，而能自動、能發聲之機器人。五、擬人之情感意志：不然、應不得起是非好惡之念，褒貶賞罰之事。六、擬人之政教刑賞：不然、應無帝之與魔對敵，應無所謂貶墜下界之事，應無所謂人類始祖罪貽子孫萬代之事，應無所謂末日審判之事。雖然、諸一神教亦高下殊數也。其高者，若婆羅門教之所擬議，則謂彼所事神有二種身：一者、本身，執為不可思議，不可名狀；二者、化身，乃有擬似勝過人類諸事。彼教擬議其神勝似人間諸事，雖悠謬可嗤，而亦較圓滿。惟最下劣若耶教者，始僅齊吾今所云耳。

彼一神教師徒，對取所奉事者，計具天德如何，攷覈其計，必有四義。凡此四德，彼計唯彼所奉之一天神所有，不許餘共。一者、計神我——我者總舉彼天神有之自身者而言——唯一而無比無對：此其所以堅執唯自教所奉之一神為萬有之主因，痛排多神，深嫉餘教——若耶、回同奉一神而二互仇殺——，反斥生身之父母為非真父母，歷史上實有功德貽澤人群之勝哲賢士，皆誣為彼神之使徒，一切無真可歸依、真可尊敬之恩德。二者、計神體真實而自有自在：此其所以堅執自教所奉之神，自有、固有、永有、實有，謂

非一切人等說有、說無可得搖動，而萬有皆原彼神而有而存。故除彼神都無自在實有之體，唯彼一神無待乎萬有而自在實有。三者、計體性堅常而無始無終：此即執彼神本來是一不生不滅、不變不易、不少不老、不消不長、不斷不續、不增不減之物也。否則、縱較人類長壽，或如龜蛇金石，或如妖精仙靈，極如佛法所謂非想非非想處天人，長生八萬大劫——此假說之大劫，若用人間歲數較之，從京垓至正載，亦不能計算一大劫。一大劫且如此，況八萬大劫乎？此可見耶教等謂吾人所處之員輿，僅得有數千年，其思想之褊狹短拙，直同幼稚園中童話而已——！亦必有其起始終訖。然則彼神且有起始終訖，無能自保，縱使餘時有彼代立之神，還應始終起訖，則此天主神父聖帝真宰已非永生，奉事者、雖登天國而為其臣僕婢妾子民，何從祈乎永生哉？故彼教徒所執之神，必不容或缺此一天德也。四者、計體用普遍而充空充有：不然、應不得起直接遍一切之全知全能。且若不充盈乎無邊空界，則應餘處有多並尊之神，不成一神而成多神，故彼教徒所執之神，必不容或缺此一天德也。

彼一神教師徒，對取所奉事者，計有神能如何，攷覈其計，亦應必有四事。凡此四能，彼計唯彼所奉之一天神所有，不許餘共。

一者、遍生一切物而為一切物天父，故彼教徒計之為造物者。遍造一切物、則不獨物心形器是彼所造，物心體質亦彼所造，除彼所造更無心物器質；否則、凡百技工，各造所能造物，亦應是彼所奉造物者矣！二者、全握一切物而為一切物神——神取中心勢力及主權所有權之義——主，故彼教徒計之為主權者。身心、祖宗、親友、禽獸、金、木、水、土、及一切群功總業等，皆是上帝所有，一切應取奉事上帝；凡有所得，皆是上帝所賜，常應感謝，猶臧獲事虐主，臣妾侍暴君，恭順將事，無敢或違。何者？生命無自有權，而又勢不容改託第二主權者，且實無第二主權者可得依賴之，奴婢應然也。設彼神非全握有一切物，彼教徒即奉之為主權者，則蜈蚣有百足，亦應是彼所奉主權者矣。三者、統治一切物而為一切物真宰，故彼教徒計所奉神，隨意能直接禍福賞罰一切人。然應不假往來升降，往來升降則此作彼息故；亦應不假臣工役使，若仗臣工役使非直接故；非直接能懲勸處治，則臣使

得偷矯其命。彼教徒祇奉間接之神而不敬直接之使，求福賞或者應翻得禍罰，而彼神亦非唯一真實可依賴、及必歸服者矣。故彼必應計一一物是神直接能統治者，方足令人無所逃遁於其偉掌之中，畏懼祇奉，莫敢稍逆其志，以顯真宰非人群偽假工宰之比。四、盡知一切物而為一切物聖帝——聖有通達之義，帝有審諦之義——，故彼教徒計所奉神，隨念能直接監察照臨一切人。然應不假俯仰向背，俯仰向背則顧此失彼故；亦應不假胥吏偵探，若用胥吏偵探非直接故；非直接能視聽□刺，則必為物欺蒙。且因人成事，不是顯大丈夫能，則上帝僅如水母依蝦而見耳。故彼必應計一一處是神直接能盡知者，方足令人無所隱匿於其巨靈之中，畏懼祇奉，莫敢稍逆其志，以顯聖帝非人群凡俗皇帝之比。

右所出彼一神教徒所妄計之義，彼等教典上所述者，或未能搆畫施設如是之完備；然在彼一神教，必應具爾所根本義，方能略有眉目可供駁斥。思想最鄙劣之耶穌教義——近代由哲學、科學家推演彼教諸說，已離彼教本旨而非本教義矣——，若所謂因人類始祖亞當有罪於上帝，其罪貽留子孫，致今人亦尚受帝罰，則雖坐九族之秦法亦無其虐！又若所謂積數萬年陳死鬼魂於塚墓中，至世界末日方為審判，則雖極昏惰之官吏亦無其滯！又若所謂摶土為人，呵氣為魂，實兒戲耳！此皆牧豎、爨婢所聚談謔笑者，稍具知識人，必不能紿令信從，今論所不遑置辯也。

三 破執分

今且開為十義，摧破彼一神教所執。

先應問彼：汝所執之神父天帝，亦是物耶？為非物耶？非物、則無自有體相作用，但是對物說為非物，非是別有一個非物。譬如於無物處說之為空，非是別有一個空物；又如對有說無，但是無諸所有，非是別有一個無物；則汝天帝神父，唯是自心之一計度，唯是相傳之一言說，同乎龜毛、兔角，都無實義，不應執著能主萬物，能父萬物。若是能主能父，必是有自體、相、作用，則汝天帝神父亦萬物之中一物耳；獨此一物能主能父萬物，都無道理！

此中有二比量：一、汝所執神父天帝，定無自體相作用——宗也——；許非物所攝故——因也——；凡非是物所攝者，定無自體相作用，故汝所執天帝神父，亦定無自體相作用——此喻體也——。喻如龜毛、兔角，但有言說，都無實義——此喻依也——。二、汝所執天神，定是萬物中一物；許有自體相作用故；喻如人禽木石。亦可用亞里士多德之論理法，但無喻依而已，其式如下：凡有自體相作用者必是一個物——例也；汝許天神有自體相作用——案也；故汝天神亦必是一個物——斷也。應知今論破之執，節節皆用若干比量，此出其例，下不一一，閱者可自勘耳。

更應問彼：汝執唯汝天神能造作生化一切事物，為唯一天神絕無餘物相待耶？抑有待乎餘物乃能生能作耶？唯一天神絕無餘物相待，則汝天神即應無自無他，無內無外，無彼無此，無能無所，而與一切事物無有二相。忽然而有汝曹，忽然而有汝曹執此一神能作能生，執彼萬物是此一神所生所作，都無道理！若亦有待乎餘物乃能生能作，則如爐冶之能熔仆待乎炭銅，亦如工匠之能作器待乎斤石，炭銅、斤石固與爐冶、工匠並存，非必爐冶、工匠之所生起。汝執一切事物唯由汝一天神所生所作，都無道理！且爐冶、工匠，亦是汝所奉之天神！

汝今設曰：汝神未作未生一切事物之前，唯一天神，絕無餘物相待；其作其生一切事物，唯神自作自生，亦非有待餘物乃能生作。今應問彼：汝之天神，亦有未生前耶？為無未生前耶？汝神若是固有常存而無未生前者，一切事物既唯由汝天神而生而作，略不待餘而有，則是時有汝之天神，即是時有一切事物，一切事物亦不應有未生未作之前；汝執一切事物有未生未作前，都無道理！若汝天神亦有未生前，則汝天神既生有所始，亦必滅有所終，而汝天神亦是起滅不自在之一物，無能自主，況能主餘一切！汝執汝神實有全能，都無道理！設汝轉計汝神雖屬固有常存造化一切，雖不待餘，然待神心之樂欲者；則汝神既固有常存，汝神心之樂欲亦應固有常存，自然而然不由待起，一切所造化者仍應與神同為固有常存。若汝神之樂欲亦由待起，如人之待金錢而愛，待愛金錢而盜竊者，則仍有待餘物。且汝神之造化一切，須待愛欲，汝神愛樂須待餘物，或愛樂忽然而有無，不能自主，則汝神都無

自由力；汝執汝神為自在自由而全能，都無道理！

今更問汝曹，隨汝曹意答：汝執汝神造一切物，彼所造人，為了了自知而能隨自心所欲者以造作耶？為盲冥無知而忽然造作耶？若了知而隨心所欲以造作者，罪惡、殘廢、愚邪及不敬信彼神之人，既非彼神所欲，則非彼神所造。世間現多罪惡、殘廢、愚邪及不敬信彼神之人，汝執一切皆神所造，都無道理！若罪惡、殘廢、愚邪、不敬信彼神之人亦神所欲所造，神復貶之、苦之、罰之，不令常常同住樂園，都無道理！若不敬信彼神之人，亦神所欲造故，亦得同歸樂園；汝曹勸人必敬信神乃可生天，都無道理！若汝神由盲冥無知而忽然造一切物，非能隨心所欲而造，若父母生子女，雖欲生好子女然所生子女或不肖，故神所造人亦善惡、敬不敬參雜者，則神亦應不能遍了知一切人善惡；縱知善惡，亦應不能隨心所欲以賞罰苦樂與一切人。汝曹謂信必蒙神眷、得永生而居樂園者，都無道理！且汝神既盲冥無知，則汝執汝神十方三世而遍知，都無道理！

更應問汝：汝執一切世間物必由汝神所生造所宰治者，為一切物必別有造者治者而得存立耶？為不必別有造者治者亦得存立耶？若一切物存立必別有造者治者，則彼天神亦應別有造者治者，造治彼天神者復應別有造者治者，展轉上推，夐無窮極？汝執唯汝一神為造物治物者，都無道理！若汝天神非別有造者治者而自然得存立者，則一切物亦應能自然生化調和而存立；汝必執由汝神所生造所宰治，都無道理！且現見諸世間人物，自立自治，互生互化，人牛種稻粱，稻粱亦還資人牛，父師傳子弟，子弟亦還為父師，初無待乎別有一造作宰治者。故汝所執造萬物者、作萬物者，都無用處！又如汝曹所執之神，既全德全能而無不圓備，造作宰治一切事物，在彼亦必都無用處！

又汝執彼天神為萬物父，為實是父耶？為假號之父耶？若實是父，父子必應同類：神為人父，故神是人，神為畜父神應是畜，神為蟲父神應是蟲，神為土父應神是土。若但父人，不父餘物，則不得是一切物父！且人不獨父子相對，亦必父母相合而後能生子女，因生子女，乃有父名，非母則父固不能獨生子、而不得有父名；汝執唯一天父，不待天母而能父人，豈有此理！

若引夜光滴血等最劣動物，唯一物能生子而為父者，然則夜光滴血等最劣動物，必是汝所奉天父！且對之稱呼父者，必是彼直接所生之子女，若輾轉間接而生者，則亦曰祖而不曰父；汝曹執彼一神為父，則應別無生身父母，否則，汝親生父應即是神，我親生父亦即是神，一切人親生父皆即是神。汝執唯親生汝者為神父，要一切人皆棄其自親生父而奉汝之父為父，豈有此理？若但假號之曰父者，則如戲剪白茅，假號曰劍，不得即有斷切之用；汝執汝天父實能生化一切物，率人皈命、恭敬、禮拜、祈禱，都無實義！又汝執彼天神為萬物主，為實是主耶？為假號之曰主耶？若實是主，同國權之主耶？同物權之主耶？同主賓之主耶？同主奴之主耶？所謂主者，不外乎此，然皆交互更待、變易無常者也。對賤為主，對貴即可為奴；對此為主，對彼即可為賓；現為此物之主，轉瞬或非是主；今為此國之主，疇昔或非是主——此如國權，或為君主，或為民主，即君統之相傳，現在之為主者，其先必是臣子——。若離物等對待，則必不得有所謂主；汝執汝別有一天神常為萬物主者，遍世間皆無理可求！若謂此非世間可談之理，汝曹應不在世間說，但應歸汝天國樂園中說！假號曰主，則同假號曰父，禮拜、祈禱，都無實義！

又問汝所執之神，既擬人事言動作為，起居飲食，則宛然是一高等動物而已。然則必有形表，必有壽限：有形表則必非唯一普遍，有壽限則必非實有常住；有形表則必有外延之量，必不得全知全能乎一切，有壽限必有壽命盡期，必不得永久為父為主乎一切。又既唯一、普遍、實在、常住，應更無餘，應更無生，應更無依，應更無為，空間時間，彌滿充塞，直是唯此天神而已，如何現前分明有汝有我，有人有物，有諸事業，有諸變化？即諸事物應無分別，如何復執別有一神高處天上？如何復執別有一神能父能主，一切物皆為彼所生所化所宰治？復次、汝執汝神獨父獨主，全知全能，如何未生造前已有自身依正？且既唯一、普遍、實在、常住，父何所父，主何所主，能何所能，知何所知，亦復何獨，亦復何全？故彼所執事義，自相矛盾牴牾，無一可以成立。

今更問彼：汝今執言有個天神，唯一、實在、常住、普遍、獨父、獨主、全知、全能一切事物；汝為斯言，何所依據而云然耶？若據現證，汝現是人

，我亦是人，五官是同，覺亦是同，吾人眼、耳、鼻、舌、身根所現覺者，不外色、聲、香、味、觸塵集合所成萬物質象；內心自證知者，不外自心情想思念，自心則唯自證，既不得舉示人，即亦不得說是天神。且人皆有自證知之自心，如何說是唯一天神別居天上？若在所感覺物象中，是青是黃，是長是短，是香是臭，是冷是熱，汝今應可指出與眾共覺！然眾現感覺者，唯是色等諸物，縱到汝之天國，所感覺者，亦必唯是色等諸物，此等諸物，固無一可當汝唯一、實在、常住、普遍、獨父、獨主、全知、全能一切事物之天神也。則汝言於現證，略無依據明矣！若據比推，如人身曾觸火覺熱，故今見火，雖未觸覺，亦即比知推念是熱，雖十方萬世之火，亦即得比知推念是熱；復如證知我有自心主見，故亦比知人人皆有自心主見；復如曾知往日皆有明日，故亦比知今日必有明日；復如曾見多人死亡，故亦比知我及現生諸人亦必有死；要必有一分之現證，方可比推。且比推所知者，不外以通量之事理，推斷局量事理。汝所執神既亦現證都無依據，且冒一切物而一、實、遍、常，其量最通，則汝言不得依據乎比推而立，明矣！若據傳聞，汝雖有汝傳布經書，汝執有神，我破汝執，汝之經書非我所信，猶之我今所說非汝所信，汝信我說，我信汝書，則無諍矣！故汝既與我諍，不能仍用汝之經書為據。若據世間共傳文言，同汝說有個天神一、實、遍、常、獨父、獨主、全知、全能一切物事者，殆萬分無一分，汝不得據此最少分言以為實，餘並為虛；故汝言不能依據乎傳聞而立。凡立言建義之依據，不出此現證、比推、傳聞之三種，今汝言於此三種，皆都無依據，故汝言必都無實義！若曰汝言無須依據而自誠實，故我及世間人皆當信從者，則我今亦不用依據，建立我身是天神，是真宰，一、實、遍、常、獨父、獨主、全知、全能一切事物，汝今亦應信從、歸命、恭敬而禮拜祈禱乎我身！設汝以我此言為荒誕無據而不信，人之不信汝言亦然。汝曹誣世惑民而嘵嘵者，可以休矣！

且如汝教所執天神，十方萬世，彌滿充塞，既唯汝之天神體相、作用、知能，則應不容一切事物，即諸事物亦應唯是汝天神體相、作用、知能，都無辨別。然則無我之與汝，應無人之與物！牛肉、鳥糞與汝同神，唯神食神，食即不食，汝如何食牛肉不食鳥糞！豬羊、父母與汝同神，唯神殺神，殺

即不殺，汝如何殺豬羊不殺父母！既有全知全能上帝直接而賞罰宰制一切物，人間倫理、群功、政教、學術等應皆可無；且不應有善惡是非。既有全知全能上帝直接而造作生成一切物，人間之父母、夫婦、農事、技工等應皆可無；且不應有苦樂罪福。故依汝教，則世間一切事物概當廢絕！

且如汝教所執天神，十方三世，彌滿充塞，既唯汝之天神體相、作用、知能，則應無往不在，則應無所不是，敬即不敬，信即不信，神即不神，人即不人，汝奚從以必敬汝神勸人？天即不天，地即不地，生即不生，死即不死，汝奚從以永生天國誘人？人亦即神，獸亦即神，木亦即神，土亦即神，汝何偏執別有一神？古亦即神，今亦即神，東亦即神，西亦即神，汝何不執無非一神？且汝天神，直接自能治理教化，賞罰問答，來往上下，攻守折攝，汝曹奚用堅結教團，建立經儀，向人傳播，向人勸導，向人諍鬥，向人攻殺，故依汝言，則汝教一切事業，先當廢絕！

由上種種詰責，以彼所執天神亦是物故；亦有待故；非全能故；非遍知故；所執造治之功神物兩無用故；父主之稱名義略無實故；諸事義自不相容故；諸語據了不可得故；如所執則人間事業皆當廢故；彼教事業先應絕故。夫然，彼一神教師徒所執之神，都無道理可得存立，可容證明，可取研究，可生信仰，決矣！若彼徒曰：此是全知上帝所能解說，非彼能解說者，則汝曹以不知為知，妄以自信信人，可知唯是迷信，唯是誣世惑民。世非易誣，民非易惑，雖我愚昧，亦不受欺，況諸聰慧者乎！亦可以關爾之蠢口，結爾之笨舌矣！嗟夫！違理妄求，勞目睛而現翳華，積迷成信，執翳華而希翳果，世紛紛而言破迷信，顧滔滔而皆投迷網，從迷入迷，展益深迷，倒非為是，淆偽為誠，有幾人能灼然見迷信之所在而摧陷之、廓清之哉？然大黃、巴豆之劑，余蓋不獲已一用，非好為鬥諍堅固辯論耳。

四 結益分

問曰：破彼一神教徒神執，有何利益？答曰：有二利益：一者、拔除不平等根，俾人道增進現世之安樂。云何現世？過去已無，未來未有，未來實現即成現世，以實現事決唯現世，故云現世？非必局定一日、一歲、一稘為

現世也。又現世者，居人類現行相續世間而不求超越之謂，增進人間世之幸福安寧利樂，不外相教相養、互愛互助之道。而擾亂破壞之使不成增進者，厥有二端：則壓制與戰鬥是也。壓制以各擾其內分——或一家之內，或一鄉、或一黨、或一族極至於一國之內，或屬國之內——戰鬥以互擾其外分——或一家之外、乃至或屬國之外——，人道泯棼，乃無寧日！然壓制、戰鬥，皆依因文野、尊卑、貴賤、勝劣、強弱、親疏、利害、諸不平等量起，而一神教則不平等之總根也。問曰：一神教何以為不平等根？答曰：一、徵事實：往者專國之君，君權即是神權，固人人知之矣。雖今世猶莫不以神聖不可侵犯說明國君之尊嚴，此所以得成其壓制魔力者也，代天誅討，亦古昔爭國掠民者一普通詞——墨子非攻篇下，辯禹、湯、武、三王是誅而非攻者，皆藉天神為詞。

夫令民各知義，民行其義，以驅暴君，暴君自不能容，豈須妄竄餘說。若假借天神為辯護，彼暴君亦何嘗不可藉詞。蓋天神固但一空名而毫釐無禁止人不假借之實事故——；雖今世諸國宣戰者，亦皆以上帝愛汝等，將令汝等為國戰死而永生天，愚其軍民——案：此蓋近殺生祭神，能殺者、所殺者、及致祭者，皆得生天之殺為正法論——，此所以得成其戰鬥魔力者也。不然、槍砲雖利，造之用之者仍藉乎人民，人民不服，彼國君非有特別之神力，能控之股下而驅之死地者也。此猶其間接者，更言直接：耶教據其勢力，壓制異教徒而燒殺者蓋不知凡幾，而婆羅門教亦以人為一神所生故，妄稱口生、腹生、膝生、足生，而分人為四等，貴賤懸絕，雖居一地而互不相交通。其戰鬥者，若耶回教相戰亙數十年，殺人盈數千萬；墨教大昌之時，路毀儒者車服，至令儒者不敢行旅。試問除此數個一神教外，遍繙古今東西歷史，尚有此種搗壞人道事乎？章太炎君謂耶、墨等博愛擴互仇之量，非攻為造兵之本，其言諒已！

二、徵理由！夫人道之群功倫業，本由一切人積習所集起，雖或間生一二賢豪獨擅其名，彼一二賢豪無不合群眾以成事者。而一神教謂唯由彼一神之所造作宰治，豪者託之自擬以逞其虐，人間憑政權而生之一切擾亂破壞可恐怖事乃起。夫人道之教化文明，本由人心好真好善之性德而闡發，其道理

可誠信，其行誼可敬仰，推四海皆準，歷萬世彌光，於是緣成為宗師。好真故，其道理必容人研詰究論而自服；好善故，其行誼必容人宜時合俗而自勤；而一神教之根本義，都無理據，其制事亦強執堅窒，道理不容徵詰，行誼不容隨宜，則彼用以服人而勤人者，舍壓制鬥戰尚有何術哉？人間憑宗教而生之一切擾亂破壞可恐怖事乃起！不寧惟是，託上神以為禰，順帝則以游心，而彼神者唯是巫師所作空名，執此空名而為之工宰者，唯是巫覡。情智既闇，封畛實深，循其繩墨，愛且蹔兼，兵亦苟偃；拂其條教，踐屍蹀血，猶曰天寵：而彼空名者，固無從責之令任咎也！嗟夫！得吾說而誦之，庶幾人人心各自主智無礙也乎？

彼一神之本義既盡摧破，則天不明、而鬼不神，不平等之根拔，彼依附不平等根之枝葉而起之擾亂破壞人道安樂等魔事，亦無所假託而自枯落矣！於是人道之安寧福樂乃漸成增進，循至實現禮運所謂大同之世——大學之明德、親民、至善義，物格、身修、天下平義，及無政府主義、社會主義等皆是，而真共和義亦附焉。然共和政制有二別：其主權國論者，所謂國權自體，亦仍用彼一神之說明而說明者也——，全人世界而為一家，唯相教相養、互愛互助以謀人道之安樂。

二者、開示正因緣路，俾人道解脫出苦之障礙。此所謂苦，其量周遍一切生類，要有二種：一、繫迫苦，——細別為八：所謂生苦、老苦、病苦、死苦、愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦、捨不得苦是也——，出離此苦，則得自由自在。二、疑畏苦，出離此苦，則成圓覺圓德。諸修道者，皆願出離此之二苦，然不獲出離者，蓋有二種障礙：一、煩惱障，為諸業習之所擾濁牽引流轉，莫從寂靜。二、迷茫障，為諸境界之所惑亂，計度取著，莫由明悟，二苦二障，即緣起彼一神教之因也——世間教學大抵因此，但有求出離者，有不求出離者而已——。彼見世人，在初本志為善，後時或反違心為惡，在初本求得樂，後時或反違情得苦——此繫迫苦——，乃疑諸世間物必應別有作者、生者、化者、主者，為物公父及物真宰，以憑臨制治乎上天，諸世間物盡為彼所繫牽迫擾，莫可改越，莫得遁避。畏之、懼之，乃恭敬服從祈禱彼，以冀彼之憐救，許為依恃而免拘罰——此疑畏苦。不得解脫繫迫苦

者，由煩惱障。不得脫疑畏苦者，由迷茫障。總之、則皆起於迷茫也——！其志亦在乎求出離繫迫之苦。惜其二障深厚，不知出苦正因緣路，如蠶作繭，自投魔罥！不然、若耶、墨等諸哲，誠、愛、勤、勇，堅苦卓絕，傳彼教之徒，亦不乏瑰操琦行，何至球世反成擾世，福人反成禍人也哉？此真大士之所深悲者也！今既知彼所疑計者，全由迷惑而起，則可得而示出苦之正因緣矣。

障既解脫，苦自出離，故惟當伏滅彼二障：一、須得真現量智而悟真性體。此義如何？即證萬法唯心是也。諸世間物，不出吾人五根識所得五塵相，當現量觸受感覺時，意未施設名相計度，但有如是色、聲、香、味、觸等境象，現起吾根識中而已；尚無內外，況計心外，故境象唯心也。離心識必無由證明物境存在與否，離物境非不能心自證知有心，以物無自證而心有自證，故物無體而唯心為之體。識離施設名相所取物象，則離想念而頓現證即心自性，一切物心真如性體，一相無相，一性無性，平等平等，言思莫及。了然現觀萬法畢竟唯心所現，離心畢竟無有少法可得，則不向境追求本源，而自不計天上神為唯一主質矣！二、須得正比量智而識正因果。此義如何？即達萬物緣生是也——即佛法十二有支轉生還滅義，亦即如來藏生滅因緣義，及法界無盡緣起義，易之生生不息義，莊之物化義，萬物以不同形相禪義，額之常變生化義，蓋皆近是。而達爾文物種由來天演進化義，亦近之。然進化論說化為進，必局定一物或若干物之時處，以昔如彼而今如此，故有進退可云。

云進云退，皆據一偏，非萬物生化通量也。且彼以競爭為進化之因，未悟進化或由競爭，而進化不皆由競爭，競爭亦或成退化，而不必皆成進化，用偏概全，用不定例必定，其不合論理法，近世學者，蓋能言之矣——。知各各之情世間——此情世間即人生觀——由無始相續自業，無始相續他業，互愛互憎，互拒互攝，互纏互縛，互牽互引，如是生活，故不自由自在。知茫茫之器世間——此器世間即世界觀——由無量眾生共業，無量諸生別業，相劑相調，相糅相雜，相違相順，相減相增，如是成住，故不自由自在。如是情器兩種世間，生滅因果，深遠微奧，非能臆斷，但知果相變現，必因業

習，業習集起，必因心識，將形順性，則無鼠憂之纍，耽色嗜醇，則有疾疢之災！依現事之固然，推公理之必至，以慎造乎善惡之業，能令物我來今得利益安寧福樂者為善業，反是為惡。但謹業因而無著乎果報，所謂有義不義，無祥不祥，則不逐物轉移志行，而自不計有天上神為唯一父性矣。由是真現量智為正因因，正比量智為正緣因，隨順之而治對二障；

一者、確立正信以伏滅迷茫障。正信略為三義：一義、信真實理——此即真現量智證得，必須自覺、自悟、自信，了然無疑，躊躇滿志，一任天華亂墮，不可撼動，方是。毫釐有差，天地懸隔，絕無餘人可能代致，此非神教俗學能有者也——；二義、信真德處，——父母為恩德處，師友為道德處，理教為智德處，聖賢為圓德處，孝順敬事，歸命服膺——；三義、信真能事——心性真能具足功德，師友真能助成道業，聖人真能常樂清淨，大士真能慈悲救護——。二者、勤修正行以伏滅煩惱障。正行亦為三義：一義、正潔仁勇，公直和忍，息惡勤善。而以修己利人。二義、空寂平等，澹定明靜，澄妄融真而以體道備德。三義、學問思辨，諦觀審察，知權存誠而以稱理宜事——此第二第三義亦多分是神教俗學所不能有者也——。由是二障解脫，二苦出離，正因所果，即是圓覺圓德，謂之大悲般若；正緣所顯，即是自由自在，謂之常樂涅槃。常樂、故充法界而圓究竟，大悲、故度有情而盡未來，蓋利益莫妙乎此矣！

故勸諸聰慧者，應於今論而善觀察！

吾非於一神教師有所深惡也，亦敬其苦心而冀其共遊良道焉爾！見者、聞者、讚者、謗者，毋蔑人意，毋輕己靈！研之、究之、思之、擇之，未能信之，且置疑之，大疑大悟，深疑深悟，瞻彼先德，不乏前型。孰不好真，孰不好善，彼真丈夫，我何不然！降志天鬼，毋乃可恥！勝物非勝，勝我為勝，我心魔神，當求降伏，我心劫賊，當求剋滅，我不勝我，勝不我勝，我勝無勝，勝我無我，無我真我，無勝真勝，能自舉者，真大勇士！能自勝者，真大丈夫！大丈夫性，最極勇猛，非男非女，非老非少，非黑非白，非壯非怯，非文非野，非道非俗，蓋人人皆具足者也。大道恢恢！大德巍巍！大丈夫兮休徘徊，盍無待而興乎來！

（見道學論衡）

（附註）文鈔作「論神教」，今仍舊題。

卷029

天神教之人界以上根據

世界各國，洲不論亞、美、歐、澳、非，種不論黃、白、棕、紅、黑，其土人莫不知崇奉天神者；雖所奉天神名數非類，高下不侔，而大致皆認其所奉之天神為創造人世及主宰人世者。儒教、耶教、道教，以及婆羅門教，尤其傑出知名者已。使人界以上絕無所謂「天神」其物，則彼異方殊俗之各各民族，何故發生同一之崇仰，而祈禱者往往感應相通乎？則天神教匪由人心憑空之想像發生，而必有人界以上之根據可知矣。然此人界以上之天神其物，諸崇奉天神者，徒對向之以認為本元且終極之鵠的，而不能了知其實；惟有超出天神之佛，乃獨知之。茲敘佛詞於下：

按之佛書，有初禪第三天之大梵者，於一太陽星系之小世界，有一分成始壞終關係，選自居為能創造者。又有須彌盧頂忉利天之能天主者，以其自界及其下之天、人、畜、鬼，有一分統屬管轄關係，遂自居為能主宰者。世人或奉天神為人世之主宰者，由人界以上有能天主故；或奉天神為創造者，以人界以上有大梵故；或奉天神為創造及主宰者，以將人界以上之大梵、能天主合為一故。然大梵、能天主，已自迷謬，故崇奉之者，終亦不免乎迷謬也。

何以言大梵已自迷謬也？蓋此一小世界者，由先成大梵界而漸成，至地獄界為完成；由先壞地獄界而漸壞至大梵界為盡壞，而大梵之身命，則與大梵界同，為最先成而最後壞者。當大梵之初生也，梵界空濛，尚無他伴。心念須有他伴生此為樂，不久即有梵輔界成，諸梵輔生；又不久、即有梵眾界成，諸梵眾生；由是久之，下下諸界諸類漸生。而彼大梵乃心計此梵輔、梵眾，以至下界下類，皆由其心念生起，故自居為能生萬物之父，以之宣教；

諸梵展轉傳告於下界諸類，於是人世間有諸梵志展轉傳教，而婆羅門、摩西、耶穌、摩罕默德等教以之生。其實、則大梵隨業報生，業盡命壞，與吾人初無所異。故大梵自居為無始無終眾生之父者，實為迷謬；而奉事者，亦承其迷謬而已！然有可言者，則大梵於此一太陽界，蓋居教主之地位，故佛經亦有稱其為世界主者。此義如何？則猶真異熟識於一有情之一生，獨能去後來先作主翁是也。夫此一世界，由此一世界之有情共業所成，而大梵雖為有情之一，對於生成世界，殆猶引得一期總報之引業，而餘有情，則猶完成此報之滿業而已。攝劣歸勝，攝助從主，則雖謂世界由大梵而生，亦不無相似之處；亦猶意根執真異熟為自我，而一切攝藏之。故諸神教徒，亦均執之為造物主，而一切歸向之。除佛法之外，亦絕無能去此天神之迷執者；誠以除佛而外，鮮有能超越其範圍而出之故也。

何以言能天主已自迷謬也？蓋此一小世界，不惟太陽系而已，包乎太陽系以上之時分、知足以至梵輔、大梵界，其量之廣，難可勝計，特非今之天文學所知，故置不議。而僅此一太陽系中，亦猶有為今時之天文學所未能盡知者；今此天文學所知者，至海王星而止，天王星、海王星，祇是四天王界而已，其上之忉利天界，尚非所知。然齊忉利天界之在太陽系中者，皆能天主之勢力範圍也。以忉利譯三十三，即俗間共知之三十三天，有平面分列之三十三個天界、而能天主界，適在其中，為其餘之三十二天推為共主，復得其下之四天王率諸有力鬼神以為輔翼，故其統治之力，上齊自界，下及人界以至地獄界。惟其如是，所以恆自視為世間之統治者，而在其統治中者，亦皆以統治者奉之；此道教、儒教以及耶、回等所以奉之為能主宰治理乎人世者也。其實、則彼雖不無統治忉利以下之天、人、鬼、畜功力，亦其先世福業之所報生耳，故其能力亦非無限；不惟忉利以上非彼所能主，即忉利以下，亦能主治天人等類之一分事情而已，猶之人中帝王雖為一國民之主，而實則各各國民，皆由自由活動以自成其善惡行事，非悉由帝王之所成主宰之也。

觀此、則未知佛法者，對於諸天神教，固猶在其範圍中而未可妄議；其奉天神教者，亦不當封其故步，不進研佛法以自拘於迷執之中也。

卷030

愛之崇拜

——十五年冬在上海尚賢堂講——

前承李佳白博士請余講演佛法，聽眾多為佛教與基督教徒。李博士又將余之講演詞，譯登字林報，故引起西人之問難。余曾作一答書，已另行發表。在余個人之意思，基督教徒應有澈底認識佛教之必要，而佛教徒對於基督之教理，亦應有相當之了解。今天李博士首先提出基督之大愛主義來為講演之材料，余靜聆之餘，思想上不覺有所感發，今願發表余之意見，與諸君作大愛之討論。

「愛」之一字，含義極廣，能力尤大。宇宙萬有皆生於愛，不但善事發生於愛，即惡事亦生於愛。殺人、放火、世謂之惡，其被殺者固為能殺者之所不愛，但其中必有所愛之條件而為行殺之起因。至於作濟群利人之善事，完全根從于愛，此盡人所共知者，無煩引證。惟言宇宙萬物都生於愛，驟聽之似乎難解，實則亦事理之顯然。如吾人因愛而作一切惡事，則來生必感受極苦之生活；若因愛而行種種善事，則將來所獲之身、與身所受用之物，亦必純善而無惡。是則吾人之生也由於愛，因而生所起之老病死苦、及由死而繼續復生之身，其產生亦由于愛。若無愛則身不生，而與身同起之世界亦不能生。由是而談，則愛實為一切善惡諸法之策源地；即吾人行事，亦不能出此範圍之外，其為事之重要與人生之關切如此之大，吾人實不容不有深晰之研究也！

曾記李博士演講中，說中國人此次反對宗教，完全由缺乏愛之觀念，所以、在湘鄂間發生種種破壞示威之手段，若不知加以相當之限制，將來又引起國際之戰爭。又云：若世界人類皆能相愛，則戰爭之苦惱可以絕滅，而和平安甯之希望，亦可以達到。故希望和平安甯者，必絕對崇拜於愛。李博士之說，意本甚是。余則以為吾人對於愛之態度，應何取決，尚難判定。蓋愛之為義，既如前說，則吾人對於愛，亦不應取絕對之崇拜主義。何以故？以愛亦為萬惡所從生故。但又不宜取完全排除之手段，以愛亦能為善之大本因

故。和平安甯固生於愛，但戰爭苦惱亦生于愛；此余對于絕對崇愛者，尚認為有再加考慮之必要。今請更進一步與諸君討論愛之究竟，此應分二層：一、愛之為物，其本身究竟從何而生起？二、吾人對於愛，究竟應取何種之態度？

依科學家之因果律說，凡能生者必有所生，愛既為能生之因，亦必為所生之果。就俗情而談，則為愛之生因者即為我執，人類由執有自我，則事事皆思為我而謀發展其私愛，由擴充發展其私愛故，結果則釀成世界之戰爭。世人所豔稱之互助主義與兼愛主義，其立論皆基於人我對待之地位，仍是有我所起之貪愛，其所持以號召群眾互助兼愛之理論者，實成為發展貪愛之工具，決無實現和平安寧之可能。

若依佛教，則一切法皆是幻有，無有一法能為一切之因，亦無一切法但為一法之果；惟就諸法互相生長之關係條件上，而假立為因為果。所以、能免除不平等因、無窮因之過，而發見平等互資之緣起無我的真相。故依佛教而言愛，亦由於萬有因緣和合而生，此在佛教則不名愛，而名之曰大悲心。佛之大悲，乃依觀察眾生之苦惱、而發起大悲救濟之心，非由謀自我發展所引起之貪愛可比，故為純善而無惡之大愛。此種大愛，為一切諸佛產生之母，為一切佛法發源之地，故人類對之應有下列三種之崇拜：一、應崇拜了悟萬有真相之大覺——萬有真相，即因緣所生之無我法。二、應崇拜依眾緣所生之無我法而起之大悲——即覺悟人生萬物之真相，而發起之大慈大悲。三、應崇拜觀世間之苦惱，而施設方便救濟之萬行。

上來說善淨之愛，是由悟緣生無我之真相而生，吾人應當如是了解，不應盲從我執之愛。余認為有討論之價值，故提出與諸君一商榷之。

（大定記）（見海刊八卷一期）

（附注）原題「愛之研究」，今依演說集改。

卷031

中國需耶教與歐美需佛教

——二十七年六月在華西大學講——

一 耶教曾訓練成歐美人的組織能力

二 中國人現需此種訓練

三 歐美需要通得過科學思想的宗教

四 惟佛教為最高科學理智的宗教

今天承華西大學張校長和費先生相約，得來到這樣優美的環境中，和華大、金大、川大各位先生聚談，實在很偷快！費先生以前我在美國見過；民國十九年我到成都，承費先生相約，曾經到過此地；此次到成都，又承費先生在機場遠迎，可稱有緣得很。現在就我的一點意見，提出請教各位。

一 耶教曾訓練成歐美人的組織能力

基督教同佛教，在宗教的立場上，是相同的。就是我二三十年來，所有改進佛教的努力，一部分也是由於基督教傳入中國的啟發。因為，基督教對於中國近代文化事業，社會公益，信仰精神，都有很大的影響。而中國的佛教，雖歷史很久，普及人心，並且有高深的教理；但是在近來，對於國家社會，竟沒有何種優長的貢獻。因此、覺得有借鏡於基督教而改進佛教的必要。更因此推想到現在中國一般社會，亦需要基督教的精神來改進。以前到歐洲的時候，看到歐洲人的社會，就有這樣的感想，覺得歐洲人的優點，在富於組織力。因其富於組織力，故於學術上有種種團體組織，得以繼長增高，發明進步。社會事業，也有設計，有條理，得以發達繁榮。推而至於國家民族政治，歐洲的強國，土地並不廣，人民並不多，而有強盛的國力表現，也由於富有組織能力。相形之下，就見到中國人缺乏而且需要的就在組織能力。

近代歐美社會進步的原因，固然不全由基督教，而是由科學發明，工業進步，造成近代歐美文明的成績。但是基本的原因，是由於歐美人有組織力；而此種組織力之養成，又由於中世紀基督教信仰之普及。因為基督教所信仰的對象，是獨一無二的，所以最能造成統一的精神；影響於思想行動，就成為思想行動的整齊劃一。基督教在歐洲，經過長期的普遍的信仰，所以人

民的心理和習慣，都養成了整齊嚴肅的美德。歐美人在禮拜日，各種階級、各種職業的人，都要休業，集合教堂作禮拜。各種不同的人，在同一意識、同一音樂、同一禮節之下，讚揚禮拜。常常有如此團體和合的精神生活，影響到各種家庭中，皆有此種精神。禮拜日的和諧的音樂，嚴肅的禮節，禮樂精神，灌注於一般家庭生活，此即所以養成其組織能力的。

二 中國人現需此種訓練

返觀我們中國，向來稱為禮樂之邦，而一般人日常生活，反不與禮樂一致。除了祀孔的時候，在文廟裡奏奏古樂，更不容易見到禮樂的遺風。佛教本來有很完備的禮樂，但是惟行之於大叢林中，他們從早至晚的生活都是與禮樂相應的；可是在小廟就不盡然了。至於一般社會，就是在家佛教徒，也不能表現其影響，好像這樣生活是大寺院特有的。在宋朝的時候，叢林中禮樂之風仍然存在的。如程子的傳記裏，說他一次走到一個千餘人的叢林裏去，不見一個人，也聽不到一點人聲，很是詫異。後來走到餐堂，看見一千多僧，聚在一起吃飯，一點聲音也沒有。吃完飯之後，才齊聲念誦起來。所以程子嘆息說：我們儒家的三代禮樂，不可復見，不料在寺裏見到。到了近代，各大叢林有禮樂精神的，也逐漸減少。這種精神，不能振作擴充，反漸漸萎靡消沉。一般社會，沒有共同的團體精神訓練，所以散漫零亂，不能整齊嚴肅而且有組織條理。現在需借鏡基督教，改良佛教，振作佛教精神，影響民間，以共同的團體精神生活，培養組織能力，是中國整個民族所需要的。

三 歐美需要通得過科學思想的宗教

歐美因科學理智發達，形成一般科學化的思想和生活，所謂現實的生活。但是在科學的生活中，仍不能不需要宗教；尤其是歐美人有深長的信仰宗教的習慣，所以宗教仍然是普通的需要。基督教的優點，在於所信仰的對象，是簡單的專一的，所以能使精神集中統一。其弱點，亦在於其信仰對象，不能為理智之探討，就是在科學思想上，不能樹立此信仰對象。所以、歐美人的生活是科學的，而信仰是非科學的；歐美人現需要宗教，而他們的宗教，又是與實際之科學生活脫離的，矛盾的，所以就成了一種破裂的不一致的人

生。因此、在宗教信仰上，必須丟掉理智；到現實生活上，又必須丟掉信仰，這是歐美現時之苦悶。若有與科學思想不衝突，並可為最高精神寄託的宗教，正是歐美所需要的。關於這一點，佛教是可以補基督教之不足的。

四 惟佛教為最高科學理智的宗教

佛教於科學思想，最通得過。在科學思想上，說宇宙不是單獨原因發生，而是許多關係的因素，經過許多階段演變成的。又說人生為宇宙演變的最高成果，最富於創造力。社會的改進，乃至宇宙的進化，都可以人生為主動力。這種思想，與佛教的觀察很相近。

佛教的宇宙觀，不是在宇宙未成之前，先有一個能造宇宙者造成宇宙，一切都是因緣生的；而各別的因又有很多的緣，所以又說一切都是眾緣成的。小之至於一花一草，皆有眾多因緣。所謂因緣，不僅以時間先後關係成為因果，復有同時相依的關係。推至地球、太陽，都是因緣生。在此緣生宇宙中，事事物物輾轉推之，都是無始無終的。一花一草之微，以及於全宇宙的一切，都是無始無終、無邊際、無實體的。沒有邊際，也沒有中心，這是佛教普遍的原理。所謂無始無終者，就是即終即始；因為隨便舉一物，他的現前的狀況，就是已往的終結，也就是將來的開始。所謂無中心者，因為隨舉一物，都可就此窮澈宇宙邊際。雖然即終即始，但是以往的因不會壞失，必影響後來的果。因為即終即始，所以隨處可以為出發點，改進宇宙。這是佛教的宇宙觀。

佛教的人生觀，就是「數取趣」一個名詞可以表現。在數取趣的涵義中，表示人非固定的，而是生命流之一段。就其取「人趣」的一段，名之為人；此一階段之前後，各有其他無數階段，並沒有固定體的。每一個生命，就是一個變遷不息的長流，這種變遷的勢力，也是眾緣所成的；他的主動力，就是能知的活動的心，與心上發生的能造作的意志。人生是數取趣長流的一段，其變動的破壞，就看現在的心，能否把握真理，而造成改善的因。所以、佛教亦說人生是最有創造力、進化力的。而佛教又以佛為最高信仰者，就是因為佛的智慧和能力，已進化到最高、最圓滿、最完善，於宇宙一切，洞澈

了達；因之於宇宙一切，亦能自在無礙。所有不明了：不自在之苦痛，皆已解脫，成就究竟安樂，所以能夠為最上導師。使人各能把握真理，發達人生，圓滿究竟覺悟之德性。

佛的人生觀、宇宙觀，可與科學理智貫通。佛為最高模範，可為唯一信仰。能貫通科學思想，完成最高信仰，是佛教的特質，也是現代歐美人所需要的。這是我時常要貢獻歐美朋友的一點。

卷032

中國宗教徒聯誼會贊辭

——三十四年五月作——

人類的文明，在過去實由幾個民族的宗教、幾個世界的宗教促成，迨至今日，已有鑽天入海縮萬里於比鄰的物質能力，然人類的精神能力，未善調御所產生的物質能力，使用之得當，遂不能盡其利而反致屢相殘殺之大害，則不能不進求之人類精神最高結晶的宗教。其各宗教的本身有未盡善？抑由各宗教徒的運用失宜？或出於各宗教徒不能合作相抵銷？是誠各宗教徒，尤其是幾個歷史上有世界性的宗教徒所應深自反省，以期負起對於人類精神的救治責任！

幾個人類歷史上有世界性的宗教徒，雖歷史的先後不一，最少都在千數百年以上；其所傳佈的區域既廣，其對人類所應負的責任亦彌大。人類的精神至於不能調御物質，必由人類的精神不夠健康，亦即為宗教徒對於人類精神未切實負起救治的責任，此誠各宗教徒之責無旁貸！而究其未能盡責之故，無論出於本身未盡善，運用未適當，抑由彼此不協調，覺得都應先從幾個歷史上有世界性的宗教作友誼上的聯絡起。幾個歷史上有世界性的宗教，能多作友誼上的互相諒解的程度，不惟可免誤會所起衝突，致將有用的精力相抵相銷，而且由比較而互相借鏡，補充其所短，發揮其所長，以盡其善巧運用的能事。然後各宗教的精神煥發，生起人類之景慕瞻敬，方足以恢復並增

進人類的精神健康。

中國宗教徒聯誼會所揭櫫的任務，有擁護抗建國策，尊重信仰自由，提高精神修養，勵行社會服務，促進世界和平的五項。但抗戰勝利在即，而在中華民族的全部團結上，建國亦自然循序有成。至於信仰自由，則戰勝方面，既在民主的聯合國家，亦不成問題。所以、當在各宗教徒間互相尊重信仰的自由，勿妨害他教之信仰自由而已。戰爭結束，世界和平亦當成立，惟是全世界人類的真正的永久的和平，則正須各宗教與全人類文化之共同努力。然宗教造成人類真正永久和平之功用，端在提高精神修養與勵行社會服務之二項。精神修養之提高，能使社會服務由充實而更加勵行；社會服務之勵行，能使精神修養由擴大而更加提高。有此二項之充實而擴大，擴大而充實，即能恢復並增進人類的精神健康，調節制御現代的物質文明。但使為求得人生幸福的工具，不致如小兒之揮利刀，反受傷身之痛，則全世界人類之真正的永久的和平，亦可以因之而奠定。

由此可知宗教徒聯誼會之出現於此時的人世，其意義之大與價值之高，遠非其他任何可喜之事堪比擬。然不出現於他國而獨先出現於中國，則由中國對各宗教向來寬容而不相排斥，故幾個歷史上有世界性的大宗教，在中國皆有相當多數的信徒，而又各有見識閎遠、思想開明的領袖，各能領導各教的信徒，在全國一致抗戰上，已有精誠團結的基礎，遂在因緣條件比較完備下，嶄然露出頭角。

雖由首先出現於中國，名曰中國宗教徒聯誼會。好在聯誼的宗教，皆為向在歷史上有世界性的宗教，誠使中國宗教徒聯誼會在中國表現良好的成績，則進一步成立各國的世界的宗教徒聯誼會，自為將來之趨勢。中國宗教徒聯誼會肩負有如此偉大之使命，各會員能不奮勉嗎？政府社會能不策勵扶助嗎？

（見益世報三十四年五月二十二日）

卷033

我的宗教經驗

——二十九年二月在舍衛國對佛教訪問團團員講——

我初出家，雖然有很多複雜的因緣，而最主要的還是仙佛不分，想得神通而出家。所以受戒、讀經、參禪，都是想得神通。當出家的最初一年，是在這樣莫明其妙的追求中。第一年已經讀熟了法華經，每日可背誦五六部。第二年夏天聽講法華經，始知佛與仙及天神不同。曾住禪堂參禪，要得開悟的心很切，一方讀楞嚴經，一方看語錄及高僧傳等。第三年又聽講了楞嚴經，對于天台教觀已有大體的了解。並旁研及賢首五教儀、相宗八要等。而參究話頭的悶葫蘆，仍掛在心上。

秋天去住藏經閣看藏經，那時喜歡看憨山集、紫柏集，及其他古德詩文集與經論等。如此經過了幾個月，同看藏經的有一位老首座告訴我說：「看藏經不可東翻西找，要從頭依次的看到尾」。當時我因找不到閱藏頭路，就依他的話，從大藏經最前的大般若經看起。

看了個把月，身心漸漸的安定了。四百卷的大般若尚未看完，有一日、看到『一切法不可得，乃至有一法過于涅槃者，亦不可得』！身心世界忽然的頓空，但並沒有失去知覺。在這一剎那空覺中，沒有我和萬物的世界對待。一轉瞬間明見世界萬物都在無邊的大空覺中，而都是沒有實體的影子一般。這種境界，經過一兩點鐘。起座後仍覺到身心非常的輕快、恬適。在二三十天的中間，都是如此。

大般若閱後改看華嚴經，覺到華藏剎海，宛然是自心境界，莫不空靈活潑；從前所參的禪話，所記的教理，都溶化無痕了。我從前的記憶力很強，只要用心看一遍就能背誦。但從此後變成理解力強而沒有記性了。

我原沒有好好的讀過書，但從那一回以後，我每天寫出的非詩非歌的文字很多。口舌筆墨的辯才，均達到了非常的敏銳鋒利。同看經的有後作金山方丈的靜觀和尚等，他們疑我得了憨山大師所說一般的禪病，但我自心中實很安定。

我現在想起來，當時如從這種定慧心繼續下去，三乘的聖果是可以成就的。可惜當時就改了途徑，因為遇到了一位華山法師，他那時就在杭州辦僧學校，暫來藏經閣休息。大家說起我的神慧，他與我談到科學的天文、地理、與物理、化學等常識；並攜示天演論、康有為大同書、譚嗣同仁學、章太炎文集、梁啟超飲冰室等書要我看。我起初不信，因為我讀過的書，只是中國古來的經史詩文與佛教經籍。當時與他辯論了十幾天，積數十萬言。後來覺他頗有道理，對于譚嗣同的仁學，尤極為欽佩。由此轉變生起了以佛法救世救人救國救民的悲願心。

當時、以為就可憑自所得的佛法，再充實些新知識，便能救世。

次年乃從八指頭陀辦僧教育會；冬天又同去參加鎮江所開的江蘇僧教育會；繼又參加楊仁山居士預備復興印度佛教的祇園精舍。

自此以後，就沒有依了以前的禪定去修，這樣從光緒三十四年，一直到民國三年。歐戰爆發，對于西洋的學說及自己以佛法救世的力量發生懷疑，覺到如此的荒棄光陰下去，甚不值得，遂到普陀山去閉關。

閉關二三個月後，有一次晚上靜坐，在心漸靜時，聞到前寺的打鐘聲，好像心念完全被打斷了，冥然罔覺，沒有知識，一直到第二天早鐘時，才生起覺心。最初、只覺到光明音聲遍滿虛空，虛空、光明、聲音渾然一片；沒有物我內外。嗣即生起分別心，而漸次恢復了平凡心境。自此、我對于起信、楞嚴的意義，像是自己所見到的，所以我當時就開始著成了楞嚴攝論。

經過這次後，繼續看經，著書，坐禪。這一年中專看法相唯識書。當時其他的經論雖亦參看，但很注意看唯識述記。述記中釋「假智詮不得自相」一段，反復看了好多次，有一次又入了定心現觀。這與前兩次不同，見到因緣生法一一有很深的條理，秩然絲毫不亂。這一種心境，以後每一靜心觀察，就能再現。

從此于思想文字等都有改變，從前是空靈活潑的，以後則轉入條理深細堅密的一途；在此時所寫出的文章不同，亦看得出。

上述經過定境三次，都因後來事緣紛集的時間太多，致不能有長時的深造成就。

自從經過第一次後，我的記憶力便沒有以前好，但理解力很深。那年頭髮已變白，眼已近視，但後來頭髮轉青了，眼睛到現在未變。經過第二次後，起信、楞嚴的由覺而不覺的緣起相，得了證明。第三次現觀唯識的因果法相。古人所謂不昧因果，實在一一皆有條理、秩然而不紊亂的因果。

經過這三次的定境，每一次心理生理都有改變，并曾偶然有過天眼、天耳、他心通的徵兆；六通可能，則建基天眼、宿命通上的業果流轉相續亦決可信。因為悲願心太重，未能向禪定去繼續深進。所以沒有次第，可為別人修證的依止。

這裏是佛說金剛般若經的舍衛國，我所以把自己的定心境界，從前沒有對人講過的，也同佛與須菩提談家常一般，因昨晚高文大的請說禪定，專向自家人談一點。

（葦舫記）（見佛教訪問團日記）

（附註）覺音作「習禪心要」，正信作「大師之自證境界」，今改題。

卷034

論周易

——四年在普陀作——

一 審名

二 辨經傳

三 卦爻生起說

四 八卦重卦總義

五 周易之應用觀

六 周易之世法出世法分別

七 釋乾卦

一 審名

周官太卜掌三易之法：一、曰連山，二、曰歸藏，三、曰周易。顧寧人曰：連山、歸藏非易也；而云三易者，後人因周易之名以名之也。太虛曰：八卦始作於庖犧氏，此古今定論也，然太卜所掌三易，既皆可卜，則不僅八卦，而亦有重卦、占辭者也。重卦不始於文王，此亦顧寧人所言者。繫辭下、孔子曰：「庖犧氏沒，神農氏作，斲木為耜，揉木為耒，耒耨之利以教天下，蓋取之益。日中為市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取之噬嗑」。益與噬嗑，皆重卦名，可知神農氏已有重卦矣。然則列而成之為象，因而重之為爻，亦始於庖犧氏，故神農氏得取法之也。

杜子春謂連山是伏羲作，歸藏是黃帝作；或謂連山是神農作，以艮為首，艮者象山取連山出雲之義，故曰連山；歸藏是黃帝作，以坤為首，坤者象地，取萬物歸藏之義，故曰歸藏；周易是文王作，以乾為首，乾者象天，取天變周普之義，故曰周易。則連山、歸藏不名易，於此益信。余謂此說，可通人文進化論。神農業農，故偏取之山田；黃帝垂衣裳而治天下，故偏取之大地。至文王，則由著入玄，故遠取乎天道周普之化變。或以禮運孔子曰：「我欲觀殷道，得坤乾也」。而以歸藏為殷作，疑非黃帝之書。余謂此不足疑，蓋顓頊氏來皆承黃帝之舊，文王前未嘗改作故耳，而世儒大抵以周易之彖辭、爻辭，是周文、周公所繫，故名周易者為定說；於是或又有以連山、歸藏亦為古帝王姓氏者，故曰連山、歸藏易。此則古史茫昧，莫得稽考矣！雖然、以連山、歸藏為易，自周世已然。則以其書同乎周易，有卦可卜，有辭可占，以易為占卜書之類名耳；猶古昔楚曰檮杌，魯曰春秋，有時則皆謂之史也。實則、但是文王、周公所訂定者，得周易名，簡稱之、則曰易，連山、歸藏不得名易。故孔子曰：「易之興也，其於中古乎」！又曰：「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪」？特周易所著乎書契者，實為八卦、重卦、彖辭、爻辭之都名。推其八卦、重卦所始，則本之庖犧氏耳。然周易之異乎連山、歸藏者，不僅彖辭、爻辭而已，其列卦之位次亦不相同，所謂連山始艮，歸藏始坤，而庖犧氏之以何卦為始，則更不可知矣。

繫辭上、孔聖曰：「易行太極，見生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」。則是孔子極深研幾於周易而發明之理想，且非文王、周公之所及，況神農、庖犧乎？猶邵雍於太極之上更立無極，此雖蛇足，要亦非孔子所嘗言者。故吾人今所研究之周易，則又當視為文王、周公之經，孔子之傳之都名也；尚不得限之以文王、周公所繫之辭，況單取八卦、重卦之畫象乎？近世日本僧徒，或有謂釋迦本小乘灰滅之教，——印度小乘多有其說——得馬鳴、無著諸大士恢弘之，乃為大乘。此雖不韙之言，然既有大乘，則不得仍局釋迦佛於小乘矣，故文王、周公之周易，或僅為卜筮占算之書，重以孔子推明之義，則為衡觀物象人事萬變之公例，更不得以卜筮占算局之矣。

省稱曰易，具云周易。周者、遍常，易者、變化；猶額拉謓來圖所云常變萬化，亦猶佛說諸有為法無常流轉相續不斷，所謂「神無方而易無體」者也。又易易者——此讀容易之易——，乾、簡易知也，坤、簡易能也，故八卦以乾坤為根本。又、易者交易，相待為變所以著其化也。此猶培因氏駁穆勒氏自在性之萬物相待例，亦近佛法緣起無性之說。萬物由周遍交待而相存相變，無能自遁，故曰周易。得此公例以臨萬化，則物理易知，人事簡能矣。故又偏名曰易，所謂「易簡之義配至德」也。此吾所以審定乎周易一名者也。

二 辨經傳

伏羲畫八卦，作重卦；文王定卦次序而作彖辭；周公按爻初後而作象辭：此四者、所謂易經也。周初簡畢牠重，分為兩編，是謂上下二經。孔子因之，作彖傳上下二篇，象傳上下二篇，繫辭傳上下二篇，文言傳、說卦傳、序卦傳、雜卦傳各一篇，名曰十翼；則所謂易傳也。彖辭僅著其德，故曰「彖者、材也」。象辭僅效其象，故曰「爻者、效也」。彖傳、象傳，乃順其辭而以推明之者也。此四翼皆次第分釋彖、象之辭者。文言則專發揮乾、坤二卦之義以窮其蘊奧者。蓋乾、坤二卦為諸卦本；坎、離等六卦，比、蒙等五十六卦，皆從之而衍生，故專發明之也。繫辭上下篇及說卦、序卦、雜卦三篇，則總論全經，或泛釋諸卦，而以之徵古觀化者也。此周易經傳之大分已。

三 卦爻生起說

當伏羲畫八卦之始，最先成者，為□形。此行單一，未有變易。其行中斷——初置畫禮乃是土磚故也——，次畫□形。合前□形，□形□形相對有別；觀□為一，觀□為二，則得三數；然而各立未成卦也。□與□疊，則為□形，□與□亂，則為□形；雖相交待，亦未成卦。草昧初民，皆知三數，觀□與□亦為三數，乃於□□各畫三事，始成□形及與□形，此乾、坤二卦之成也。合上□、□，則得四變，此四變象，皆由累疊而起。取□與□，由是而變亂三疊之，則或□、或□、或□、或□、或□、或□、或□，合上□、□，則成八卦。三連三斷更無變象可出，故其卦極於八數也。然其初畫□形，無思而成，中斷為□，亦出無思；其畫□形□形各三，則出無思有思之間；餘則□、□及乎八卦，皆由錯亂重疊，次第倣取其象，乃成三爻之卦有八。爻有交亂之義，即倣取其交亂之象而卦，故卦成而後對於成卦之□形□形，或為初爻，或為中爻，或為後爻。初爻必待中後，中爻必待初後，後爻必待中初；否則畫耳，不得名以爻也。

故爻者、錯亂交倣之義。八卦皆先由惑亂而變著，由變著而倣象，由倣象而理定，由理定而事成者也——理故定於八卦之數，不止於七，不到於九，數極理定，理定相具，制為八卦，乃成用也——；此伏羲畫八卦生起之次第也。舊謂乾一、兌二、離三、震四，非是。孔子依周易推明萬化生起之理，周易唯是重卦，重卦依乎單位八卦，由單位八卦而逆推其始於一畫，故曰易行太極——或曰：易有太極，不知孰是。滿益師謂：易有太極，易即指心而言，非是。易者、變易、交易，蓋即萬物緣生無常之理，乃不相應行之無體假也，故曰「生生之謂易」。仗因而生，託緣而起，諸法公例，不得有局。彼謂苟非指心，何得云有大極，未知易是不相應行之理。今曰、易行太極，謂是易理之所謂止極，故至太極則易不可見，而乾坤之道息矣。一切因果、時方、生滅、名數等理，皆由交待變易而起，易不可見，則因果、時方、生滅、名數等理絕。無時無方、則無始終邊際可得，故太極即無極，太極之體，則本識耳。

或曰、易有太極。易者、即是彖象、爻卦之書，此書所詮之義，有其玄極，是易道之所原始要終者，故曰太極耳——。繼於□畫，中繼為□，相待成觀，並現二形，故曰見生兩儀。□、□、互疊，則為、□、□，□、□離觀，則成三數。取□與□各畫三事，綜成□、□、□、□四變，故曰兩儀生四象。明此四象，皆由□、□綜錯重疊生也。由連斷二體，交亂三疊而極於八，故曰四象生八卦。從兩儀來，皆有交待變亂之義，故曰易也。合觀三連三斷，則成六疊，是故伏羲得起重卦。然三疊相變，已窮於八，故由八卦因而重之，乃成每卦六爻者六十四，亦所謂窮則變，變則通也。雖至周文王之世，不壞八八卦之柢，故但止六十四卦耳。實則、彼時八卦既作，恆民或仍僅知三數，若伏羲當不止知三數矣。然即八卦三疊重之，可成九爻卦九十六。若取重卦更重疊之，可成十二爻卦四千二百零四。依此交變之例而演繹之，其卦數、爻數，可無窮也。然終不離八卦、四象、二儀、太極之素，故曰物各一乾坤，物各一太極。

夫此雖可演幾何級數而遞進，後世既有九單位數，此所三數為單位者，不復適用矣。況於例無增，於事無取，宜文王、周公、孔子之知止矣。

四 八卦重卦總義

單言八卦，每卦但有三爻，今周易所載乾、坤等八卦，是六十四重卦中之八卦，非單位八卦也。單位八卦僅三爻者，論其事、則伏羲時民但知三數，故伏羲自用可有重卦，其教民者始單位八卦耳。其義、則仰觀為天，俯觀為地，人處其中；依天而觀象化，依地而取物用，人事犄備，書契未作，知相而不知名，意識未通種種，故以三為成數，此三才之義也。三才皆材，而乾與坤則為二性遍於三才；三才皆乾性，故□卦有三畫；三才皆有坤性，故□卦亦有三畫。非性無以呈材，非材無以見性，材性同現，材性並存，未有無材之性，亦無無性之材。語其相、則材性有分，語其體、則材性同物，故乾之三畫即三才，而三畫即乾坤等三畫，其例同也。故八卦之材，不出三才，八卦之性，不出乾坤。乾坤者，在星氣則為陰陽——案、天本無物，不過為日月星辰風電雲露之都名耳。日月星辰皆星，風電雲露皆氣，一消一息之變，則皆曰陰陽耳。繫辭上曰：陰陽之義配日月，此蓋偏舉而近正者。故陰

陽家亦曰日者、星者，有時舉陰陽二字代坤乾，則名同而實異矣。

行之健者，於天為著，故乾象天。受之順者，以地為著，故坤象地。此但舉乾坤可象之一端名之者，必曰天陽為乾，地陰為坤，斯則泥矣。豈可天無坤性，而地無乾性哉？天無坤性，天象應有消無息，地無乾性，地象應無茁唯藏，則萬象無由而著，萬化無由而成矣。明乎天地人為才，而乾坤為天地人之二性，斯耆然矣——，在數理則為奇偶，在勢則為動靜，在行則為健順，此大公例隨物隨事可加察者。其動也直，乾之正例也。其靜也翕，坤之正例也。然乾坤二性之所存，非異處而同處者也。乾不離坤，故其靜也專，以專為靜，乃即動之靜，所謂天下之動貞夫一者也。猶觀波流，相續恆一則不見其流，有如止水耳。坤不離乾，故其動也闢，以闢為動，但指靜有所闢者而曰動，而非其所以闢，所以闢者乾也。不觀夫礁石之於止水無所激，唯湍水遇之則浪花噴發乎。故有乾無坤，雖動而不成異，有坤無乾，雖異而不成變，二性倚伏隱顯而相為消長，則其變易繁矣。乾靜而專，坤靜而翕，異者可為一矣。

乾動而直，坤動而闢，一者可為異矣。專之、直之，貫其一異，故大生焉；翕之、闢之，熾其一異，故廣生焉——廣、多義——。大生廣生，原始徹終，不離三材二性，交待為變，則所謂周易也。震、巽、坎、離、艮、兌，則由三材二性互錯交媾而成象者也。雷、風動乎上，天之屬也；山、澤凝於下，地之屬也。故喻之以長、中、少之三男三女。其變既著，其象既章，猶夫男女既生，則離父母而有自體，雖男女皆由一牝一牡生，各有父性、母性，而自驗之男性女性，亦有分定，不相混合，亦終不得復與父母合為一體。故三男三女，則與父母並為八人；而震、巽、坎、離、艮、兌，亦與乾坤並列為八——取象類乎譬喻，故雷、風、水、火、男、女、父、母等，皆不得泥執也！至夫重卦，則猶男女更生男女，男女亦轉為父母矣。重卦之乾坤卦，子對之則父母，孫對之則祖父、祖母，或是臣對之為帝后，民對之為君吏，故成二重。否、泰二卦，在自則為夫婦，對於子則為父母，故亦二重。皆由交待異功殊分，可推知矣。

其生生也瀰蕃，其存存也瀰異，要以三材二性之交變為共依；猶夫草木依山，山復依地，縱更分離，亦復貫徹，若地氣亦徹草木之支葉花果也。

此八卦、重卦之例，可以斯賓塞爾之天演例觀之也。其說曰：天演者，翕以聚質，闢以散力。其所謂天，體即太極，德即兩儀；其所謂演，體即三材，德即二性；冒言天演，則周易也。翕以聯質，乾之坤也，闢以散力，坤之乾也。又、質者材也，力者性也，物負陰而抱陽，即負質而抱力也。非力無以翕聚闢散，非質無可翕聚闢散；非質無以保神定儀；非力無以保神定儀；翕聚闢散之力，以翕闢散乎質者，無物不然，無時或息者也；特有隱顯消長而已，息則天演之道窮矣。又曰：方其用事也，物由純而之雜，由流而之凝，由渾而之畫，則由兩儀而四象、而八卦、而六十四卦也。又曰：質力雜糅，相劑為變，則即所謂交易變易也。故天演者，即周易之別名耳。夫近世以生物學、地質學、歷史學之進步，而天演家所取證，以成其說者，其繁博奧衍，誠非周孔所及；伏羲、神農，更無論矣。至其所著天演公例，則此例在智者觀之，眼前粗象無不具足，本不待繁徵博引而後喻。蓋夫物化大例，固瀰綸遠近，非存乎遠而亡乎近者也。少觀則少得，多觀則多得，其境有廣狹，其理則平均。猶夫拊火知熱，拊一爐之火、與拊萬灶之火，誠較一爐之火為多，然則所知之熱則同，不得以其僅拊一爐而斥為妄也。且萬灶之火雖多，以窮火量則不足，一爐之火雖少，以知熱性則有餘；在量則同為不足，在性則同為有餘，夫何足矜異？唯其無異，故此例雖伏羲亦知之且審矣，況周孔乎？故周易之八卦、重卦，衡觀萬事萬物之大公例也，不得拘墟於證成此公例之若干變象而自封，若應用之以觀方物，則可得而隅舉之耳。

五 周易之應用觀

繫辭上曰：『易有聖人之道四焉：以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象——凡有體相業用而為人所造者皆曰器——，以卜筮者尚其占——凡不憑見聞言想、藉物乘數、極深研幾而至誠前知者，皆曰筮——。是以君子將有為也，將有行也，問焉而以言，其受命也如嚮。天有遠近幽深，遂知來物，非天下之至精，其孰能與於此——此釋以言者尚其辭——！參互以變，錯綜其數，遂成天地之文；極其數，遂成天下之象；非天下之至變，

其孰能與於此——此釋以動者尚其變——！易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故——故者事也，事物即器，家國圖書，莫非器也——非天下之至神，其孰能與於此——此釋以制器者尚其象——！夫易、聖人所以極深研幾也。唯深也故能通天下之志，唯幾也故能成天下之務，唯神也故不疾而速，不行而至——此釋以卜筮者尚其占——！子曰：易有聖人之道四焉者，此之謂也』。太虛曰：此孔子之觀用於易者也，余故曰：周易得孔子發明，則不僅卜筮之書矣。余今用以概觀世界，略分三觀：一、天觀，二、地觀，三、人觀。

云何天觀？萬法之生滅因緣觀也。此又分二：一、唯識論者即物窮理，即果推因，究其生何所原而滅何所極者，非學理上一根本問題歟？此則唯識論尚矣！而吾得會通以周易之道也。本識本無自性，不守其性，奄然不覺，謂之無始無明住地，則即□畫之太極也。不覺而動謂之業微，動即□畫之中斷也；動焉而有能現謂之見微，見焉而有所現謂之相微，見微、相微則即□畫之兩儀也。見相同時，相待而起，雖起而仍無性不覺，故不失□。從□起□，象本識不覺而動之業微，起見相二微也。此三唯是本識自相，深細難知，其變甚微，故在卦猶未著成也。當本識之不覺而動，即為不生滅與生滅和合之阿賴耶識，有阿賴耶即有末那，此二同依猶如束蘆。末那有覆，與癡、見、愛、慢四煩惱相應，常以分定種界，執我為性。本識無性，而在末那，同彼不覺，迷無為有，名為法癡，即是□形。迷無為有，恆審諦思，保無性本以為自性，名為法見，即是□形。有癡、見故，即據所有所保自貪而他攝，是謂法愛，合癡、見、愛，三疊為□，有癡、見故，即恃所有所保自傲而他拒，是謂法慢，合癡、見、慢，三疊為□。

此但法我法法自性，尚無生我生生共性。然以法我生我亦即依之而有癡、見、愛、慢矣。依此無明三微、四惑——即四煩惱——，有見、有相，故有能所；有貪、有傲，則有內外。內能為意，外所為境，外境為緣，轉生六相：一曰、智相，謂緣境界生愛非愛，即是□卦；震生萬變，為誠、為妄、為善、為惡。二曰、續相，謂依於智，苦樂覺念相應不斷，即是□卦；風輪盤旋，雖剎那滅，似相連續。三曰、著相，謂依苦樂覺念相續而生執著，即是

□卦，如水下流，陷入深窪，不能遍達。四曰、執名理相，謂依執著，分別名等諸安立相，即是□卦；猶如畫師和諸彩色，附麗物素現諸差別。五曰、起行業相，謂依執名理等，起於種種諸差別業，即是□卦；猶依平地起諸山林，嵯蛾崩岁。六曰、業繫苦相，謂依業引，受諸苦報——佛法人天皆為苦有——，不得自在、即是□卦；猶彼陂澤，眾水流歸，更難上湧。此之六相，皆屬意識。意識依阿賴耶為種、末那為根，三和合有，故皆三畫。一切生滅，始終不出無明、三微、四惑、六相，故六十四卦，始終皆依八卦；

尤以癡見慢□，癡見愛□，為諸善惡差別根本。其癡、其見，則為共依。猶彼連斷相互為變而生我之癡、見、愛、慢，必依意識六相共轉，始成乾坤二卦。乃有末那之生我執，變成八卦，乃有意識之俱生我執。卦之性用，不即成於乾坤二卦，八卦變相既定，乃相形為乾坤二卦，故獨乾坤二卦，不成卦用，成卦用而後有生執——一色一聲，一名一念，各有自性，皆曰法我。有人有天，有畜有樹，取其共性，則曰生我——。然□與□，雖未成卦，觀□與□，亦法我執。生我未有不依法我起者，猶之無論八卦、重卦，莫不依連斷二形者；而法我則不必皆為生我。一連與一斷不相共，一連與一斷兩相共，二連與二斷不相共，皆未能成卦也；其重卦則從生趣生，生生流轉之所孳也。心趣物境，向門外轉，雖依賴耶、末那而住，迷不復知，隔成六識，故重卦皆有六爻也。六十四卦皆依連斷二形而變，但知自然而然，不覺何故有此連斷二形，則是末那之法我執，其連有三曰乾，其斷有三曰坤，種種變化，不出乾坤。

但知自然而然，不覺何故有此三連三斷，則是末那之生我執——此即末那執阿賴耶為內自我，曰真異熟——。震等六卦，是意識俱生生我執。六十四卦，無論何卦，不出連斷二形，不出乾等八卦，所謂乾上、坤下，乃至坎上、離下，有則必有，其理固然；故總名之曰俱生我執。卦皆六爻，則人皆六根六識，其境亦六塵也。見不超色，聽不出聲，是故不可增益損減，分別六十四卦，一一皆有自卦必然之理，是意識分別生我執。分別每卦六爻，一一皆有自爻必然之理，是意識分別法我執。依此契其性理分別者則為誠，不契其性理分別者則為妄。同一乾坤二卦，相姤宜、則為泰卦而吉，相姤乖宜、

則為否卦而凶。吉者、善也，凶者、惡也；是以其業或善或惡，其報或苦或樂，諸趣流轉，永無斷絕。二卦合則吉凶象生，二卦離則吉凶相滅，離合互異則又互變，是謂諸有為相，無常生滅。其一一卦，皆如是知。

二、物理論者，如觀日局為一宇宙，日局太始，乃為涅拉斯星氣——儒生以元氣未分為太極，蓋與此同。依唯識論，則是相微——，布濩六合；其本熱至大而平均，此為太極。而此氣有抵吸之力，即是兩儀：其初抵力多而吸力少，其象為□；繼由通吸力而能收攝，其象為□；即質點中通吸力故。翕以聚質，聚質而形漸成，太陽居中，八緯外繞——地珠即是八緯之一——，為一日局，其象為□；即成形中本抵力故。闢以散力，力散而熱漸耗，其形寖遲，其動寖緩，終至熱力平均而天地毀，其象為□——按：唯識論其吸即愛，其抵即慢，欲了生死，須伏愛見。以內我慢，反極慢根，慢解則生死息，其例亦同——。然此乃乾坤之兩極，就其偏勝者言之耳。成時若無抵力，太陽八緯不得距離；毀時若無吸力，地球不得吸合月球，日球不得吸合地球。故此二力，有則俱有，常抵常吸，常吸常抵，至其平均而後乃已。抑此抵吸二力，在成毀之兩際，雖有一期偏勝可指，而其中間則消長伸縮，遞相變化耳。即就地球觀之，其初本為流質；其次乃有流質，凝質；其次乃有流質、凝質、固質；其次乃依凝、流、固質，光熱絪縕，萌芽植物；其次乃由絪縕蒸鬱而有濕生動物，由濕生而卵生，由卵生而胎生，由胎生動物久而進為原始野人。流質也，固質也，植物也，動物也，人也，以配乾坤，則為八卦，由有秀出庶物之人，人事萬端，宰制天地，種種營造，時俗互殊，成敗利鈍，其變尤夥；然終不離此一日局，而必依止地球諸物，其生其滅，亦終受範抵吸二力。翕聚、闢散，則重卦之象已。

云何地觀？唯以現對之天地為貞信，不原其所起，不究其所終，不定其中心，不極其邊際，以見聞為依，以考察為用，以徵驗為期，以名數為法，其端甚繁，難一二舉，大略如今世所謂之自然科學耳。

云何人觀？觀人類之倫業者也。其大要在乎人倫各種之歷史，及現世之生活情狀，或生計、或倫理、或政治、或工藝、或學術、或教育；若周易孔子所傳者。此觀為多。依斯賓塞天演界說，則人倫之歷史，亦可依卦爻生起

之序演之，而重卦則所謂凝而畫者也。卦卦皆有吉凶，知之順理而行則吉，或吝之則大成者而限於小成，或悔之則宜吉凶者卒於凶吉，卦皆有六爻者，一器、一國、一家族、一社會，凡所占說，各有其始終之序也。占者憑數，說者憑理，存以泛觀人事，蔑不宜耳。

六 周易之世法出世法分別

或曰：周易者，孔宗之出世法也。然世出世之界，猶難猝定！將之涉俗經國為世，而離群索居為出世俗儒之恆見耳。楞嚴曰：虛空為同，世界為異，彼無同異，真有為法。生異滅法，曰有為法，有為法曰世間。夫離乎同異與無同異者，亦無所厝心於世出世法，斯則真出世法耳。世者時序，界者方位，此二原行，事物莫遁，交待憑之而存，變易由之而著，則周易之所詮者，固世間法矣。然猶未決，夫世間云者，萬事萬物之都名；物之生皆自然，事之起皆惑亂，其生其起皆不可知者也。不抉其惑亂之元，將順其自然之節，與之為進，與之為退，與之為循環，與之為更化，即惑亂之變而求其條理，即自然之分而通其度數，條理得，度數明，如是則吉，如彼則凶，雖未嘗不誠且諦哉！要未能不受範於自然，原型於惑亂，雖得未得，雖明未明，故是世俗諦耳。何則？其生起者，已基乎迷罔而不可知故也。故世法者，順自然之化而起人為之功者也。不以生化為美，不以能生能化為真，將解其得生之天樞，析其成變之惑元，無生焉，無變焉，是之謂出世。然則周易之為世間法也明矣。自然之化，有進有退，其新者進、而故者退也。順化而愛其生存者，故貴其進而偏名之曰進化也；實則進化云者，必依一物類為標準，觀其昔之所處與今之所詣，相似相續，眩曰進化。然此為準標之物類，勢無常存，故當其生長之期，未嘗不駸駸日進；第其日進，即所以日趨乎死限者也。此日進者，剽劫於無常法而不得不進者也。故世之持進化論者，理雖有是，不足固執；昧者膠為必然，繫其情於未來之世，斯則陋矣！而周易亦順化進化之世論耳；用之而為卜筮，亦以前知未來者也。然周易之道，貴迎其變而求其理，避其凶而趨其吉耳。固知生乎自然，起乎惑亂者，必吉凶善惡複然俱進，未嘗以未來為純美；斯則雖順化進化，而與執進化為美者，又霄壤矣！故足為世間之正法也。或曰：易、逆數也，故知是逆化之出世法，非順化

之世法。應之曰：不然。易以數往者為順，知來者為逆，故易之所謂順者、送也，逆者、迎也，非以送故化之往，而以迎新化之來，故曰逆數。試為譬之：大化猶長江之流水，江邊舟中之人，背東面西，觀其來勢，隨而通之，因而始之，為舟楫以利濟，為堤岸以防堵，水漲則船高，潮平則岸闊，則周易之道也；其流之來，初非人謀之所致也。若出世之法則不然，將從下流，窮溯厥源，握其源以從我迴轉者也。東西而定向，濟防無所須，用之則隨器大小，湛焉而滿，大浸不多，毛滴不少，不用則泯然無跡。故其極也、非世非出世，而其道有待乎反溯厥源，然後相應，故謂之出世法焉耳。雖然、其道兩行，不住涅槃，故於世而有為乎人，則亦順乎易理行耳。孔子雖觀太極，特欲明易所從來而知道，非能轉其來源以自在如如也。夫然，周易之為世間法也明矣。

七 釋乾卦

乾卦為六十四卦之天樞，其德則元、亨、利、貞也，其體無方；至於坤、則有如局矣。貞者、事也，故曰坤元亨牝馬之貞。故大人之道，乾而已矣。乾卦、於人倫象君德，人必有君德而後立，故君德非局於在位之君者，雖處蓬艾間者，亦自有其君德存焉。持此卦極論人事者，莫備乎仲尼之文言：元者、仁也，故曰善之長也；非仁、則無自有人倫，故體仁者足以長人。亨者、通也，故曰嘉之會也；嘉會云者，所以有別乎紛複凌亂之群而各循其條理，則進行恢恢乎有間而無相閡焉，故足以合禮。禮起於群合，其體則存乎仁也。利者、義之和也。此有異乎墨家「義利也」之說。義之和即利，亦異孟軻去利而言義。獨與輓近兩利為利之說，自由以他人為界之說，最為密邇；不獨宜群，不獨宜己。故斯賓塞兩利相權，去己從群，猶為未當；唯群己交利，故足以和義。貞者、恆也，不恆其德，雖巫醫難有成。故唯貞固足以幹事。人事之成如是，萬物之所由成者，舉可知矣。其六爻要以初爻之確乎不可拔者為本，非此則但委運任化而人功莫之施。故莊子謂全人惡天，在易亦曰先天而天弗違，異乎蟲之但能天也。孔子自述三十而立，立則確乎不可拔矣，得所立矣，則優養滋長之為急。初九之潛，非以世不知之而潛，宜於潛故潛也。上九之悔，道高則俗離，德貴則業厭也。德貴而全超故無位，道高而獨

喻故無民，故無民雖賢者亦迥絕而仰望莫及，故孑然無輔，無輔則人倫之業渙，不足以合世俗之禮，故動而有悔。唯韓非傳老，亦曰行上禮則眾民貳，此在世間法有固然者。蓋世間法者，有限量之法也。造其極者無不窮，此非誡君人者持盈保泰，正表示高世之至德，決非君位所得限耳。用九、群龍無首吉，此可見貴乎人人有君德，不貴有一人焉、處君位為之首也。有首有從，有所表率而務增進也，有可增進非德之充也。德之充者，還以人德合乎天德，而都不辨天人，故曰：天德不可為首。

夫易雖世間法，而此定志、修業、成德之序，學一藝，習一術，莫不皆然；故亦可通於出世法。嘗試論之：君道者，佛乘也；故佛亦曰法王。佛乘者，法界根本之乘也，剎海莊嚴之乘也，兼利自他之乘也，萬行圓絕之乘也。修佛乘者，信成就發心而登初住，捨不定聚入正定聚，故確乎其不可拔。大悲行劣，空慧觀多，故遯世无悶而有類乎潛龍勿用。十住之後入十行位，利人行多。入十回向，二利平等，然猶未入真如大地；蘊德成身，念菩提而常住世間，觀涅槃而不舍眾生，恆隨有情而為主導，故曰：庸言之信，庸行之謹，善世而不伐，德博而化易；見龍在田，見大人也。十回向滿入加行位，解行發心，所以進德也；知至至之，可與幾也。證成就發心而入極喜地，所以居業也，知終終之，可與存義也。在加行位極大精進，喻以鑽木取火，勢難暫停，故朝乾夕惕若厲。稍懈即退，或墮頂位，不復能進，是故有咎。然在修佛乘者，至此決無退墮咎也。居上位而不驕，雖現八相成佛而不忘上求也；在下位而不憂，雖居菩薩地而證性德與佛齊也。九四或躍在淵進無咎者，七地為有相之邊際，而有相無相之相違，極難一致，故上下無常。由七地入八地，但見一相無相，證極第一義空，苟非佛加，或墮二乘，故進退無恆。雖有相無相，決定不起邊見，故非為邪也。雖證無相，決得佛加而不墮二乘，故非離群也。在十地中進德修業，理須如是，而後得大自在，故為欲及時也。由有信成就發心來前功所持，所以雖履此二危地，卒無咎也。八地從第一義空起，即得三大自在，所謂得色自在，得心自在，作諸佛事，非七地前菩薩能知少分，故曰：飛龍在天，利見大人。從不動地至法雲地三位，合之即是妙覺，亦稱等覺。此五位雖分而不分，故在世、即君是天，在出世、即

菩薩而是佛。八地之後，皆是無功用道，故喻之以同聲相應、同氣相求等也。至乎佛地，則為亢龍。何以為亢龍也？種習俱盡，異熟全空，佛自性身、自受用身，一一功德真實無邊，故無位也；九界眾生皆所不知，故無民也；地上大士、等覺大士、亦不能知，故無輔也；然且動而無悔，他受用身常應十地，隨變化身常應世間，果後之普賢大人行，利樂有情盡未來際。佛乘出世之極，融世出世間而無間，故有異乎世間法也。然出世間之二乘道，則住涅槃而有悔矣。用九、群龍無首，全法界為一佛身土，更無佛外之眾生，亦一切眾生成佛義也。洞山五位，亦有此意。合九二、九三為第二一位，故但五位，餘者程序皆同。而兼中到一位，其象全黑，即亢龍也，亦用九群龍無首也。事理全銷，是非不立，唯如來法性身、自受用身，所謂但有如如智及如如存耳。如如者、一異胥無所住，無住故無悔，一生多生，長劫短劫，亦非所論也；乃達磨向上一宗所異乎教家者。臨濟曰：誰知正法眼藏，向這瞎驢邊滅卻。永覺賢以重離六爻、偏正回互而成五位，謂是天造地設，隨順世俗之談；則殆丹霞淳所謂「曲為今時，隨人施設」者歟！

（覺社叢書第一期）

（附註）原題「周易蠡測」，今依文鈔改題。

卷035

易理與佛法

依佛法全系統觀，有世間法、出世間法，而世間法又分根本法、枝末法。出世間亦分三乘解脫法，大乘圓滿法。易經所講的為世間根本法與枝末法，與佛法上所說的唯識緣起與因果流轉相近。易傳所謂「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」，即乾、坤、震、艮、離、坎、兌、巽。每卦是根本法；再重為六爻，由乾、坤演變成六十四卦，一切吉凶、悔吝、福善禍淫等法，使之範圍不過，曲成不遺，為講明世間枝末法最良之書。

根本法，如劃□無對待，故曰「易有太極」，即無始混沌、陰陽未分之象。而無始混沌忽然變動，即有破裂，則成為□；以之對未動以前之□，轉成為有對待一陽一陰之□□，至是、只有相對之陰陽而無絕對之太極矣，故曰「是生兩儀」。此二儀兩兩相疊，再演成□□□□，是為四象。□是一，□是二，一二相加成三，將兩儀演成□乾、□坤、□艮、□震、□坎、□離、□巽、□兌，是為八卦。再依八卦乃重疊為六十四卦。此可通佛法所說唯識緣起世界眾生的道理：初一劃為第八識，為世間法的根本，世間一切根身、器界皆為第八識所變起，而直觀第八識是無始無終、無邊無中、無內無外的。無始無明忽動，即由起信論三細相之無明業相而成第七識，第七識與第八識相對之後，第八識真如即隱沒而成為第七識所執之我，故笫七識為能執，第八識為所執，即起信論之三細相之能相見、能現相。此能執我之第七識、與所執第八識之我，可比易所說之陰、陽兩儀。笫七、第八能執所執相應的即為無始四惑，是為我癡、我見、我愛、我慢，此四惑相應，即世間的根本。癡、愛凝重如陰柔，見、慢高亢如陽剛，可比易所說之少陰、太陰、少陽、太陽之四象。再展轉相依相緣，各由根、塵、識三和合而成八識：乾比八識，坤比七識，依乾坤之七八兩識，演變成為第六意識及眼、耳、鼻、舌、身前五識，可比艮、震、坎、離、巽、兌六卦。由八卦變為六十四卦，可比由八識三能變以成世間萬法。道書中所謂「一生二，二生三，三生萬物」，義亦相通。

易經八卦的道理，可說明世間生起之根本法；再重之以演變六十四卦，則與世間枝末法相當。惟佛法只以此了世間法，而所宗則在出世間法，如般若、中論的道理，明此等因緣變化之法自性皆空，在空性中無法可得，所謂一相無相，平等如如，才達到出世三乘的解脫法，亦曰寂滅法，亦曰涅槃法。更進為大乘圓滿法，則本空無性故，生死流轉當下即凊淨法界，亦即具足無量功德之圓滿法身，無欠無餘，無障礙，無隔別，是為不可思議解脫的出世大乘圓滿法。

卷036

佛法與孔子之道

——十四年四月在太原洗心總社講——

我未入佛法以前，亦曾寢饋於孔、孟學術之中。迨皈佛修學以後，復將孔教經籍之精華，取而與佛乘相印證，覺以前見解，不如學佛以後所得之別有精微廣大深切著明之處。今日幸得機會，以此題與在座諸君共同研究之。

講到本題，先分孔子之道與佛法之二段以說明之。何謂佛？原音乃佛陀二字，迨後簡稱曰佛，其義蓋謂覺悟者。醒覺之人乃名曰佛，如有學問之人稱學者，由學而得醒覺之人稱覺者。譯其意義：一般眾生咸在迷夢顛倒之中，無有能豁破此迷夢而得大覺悟者，自覺覺人以拯斯世，惟佛能之，故佛為覺者；然非絕對超然於人生以外若他教所奉之天神也。一切眾生如能大徹大悟醒覺迷夢，自覺覺人，皆可成佛。佛之釋義，如是如是。何謂佛法？佛法也者，並非佛另造之法。緣吾人類等眾生於此迷夢之身世，不能徹見真相，認識其本來面目，妄執物我，造業受報；如在夢中，誤以其夢為真，悲歡苦樂，不能解脫。而佛為大覺大悟，解脫迷夢，徹見一心十法界如是如是之本來面目者，其視眾生，如生而盲，一切不知，以手捫索，一知半解而自滿足，妄立種種宗教、種種學說，愈益迷夢，沉溺忘返。佛以大智慧洞徹諦了，明明白白，實際如何還他如何，恰如其分際，非支支節節之知解，乃完全普遍徹底之了悟。豁破此迷夢而得達迷夢界非迷夢界之真象，此為佛所證明之法，謂之佛法者一也。自覺如是，依自覺以覺他，必使世界眾生悉皆同成大覺，而苦於眾生不能了解。佛於是生大悲憫心，應現迷夢之眾生世界中以覺悟眾生，將佛智慧所了知之真理真象，因機制宜，以最善巧之言說推證明白，使聞者皆易於了解。更憑佛之智慧能力，在種種行事上啟發光明之路，俾眾生平平坦坦、明明白白由之而如法修行，由行得證，與佛一樣，得從迷夢中而大覺大悟，洞徹一心一法界之真理真象，此為佛悟他之法謂之佛法者二也。何謂佛，何謂佛法，大致已講解矣。

復次、更講孔子之道：孔道精要之所在，我以為：天地之間，萬物之中，有礦物，有生物，生物分為植物、動物，動物之中分為羽毛鱗角裸，而人類在焉，類類不同，但更有類類相同之點，人之四肢百骸中含礦質，死化為土，是同於礦物類也。人人爪甲毛髮能生長而不知痛癢，是同於植物類也。飲食男女巢穴遊戲之需，與鳥獸等，是同於動物類也。關於生命上之操作、營求、儲蓄、供給，和人類與動物類共同自然而有，胥不足以顯示人類特長之德性，及人格上之地位與價值，何以岐異於草木鳥獸也耶！我以為孔子之道，注意人類在萬物中特殊不同之德性，所藉以岐異超尚於其他動物者在此，即孟子所謂人之異於禽獸者幾希是也。此幾希之別，庶民去之，君子存之，保全人格，崇尚人生特長之德性，廓充而長養之，可以為賢為聖；小人反之，則可下儕禽獸。從人類特長之德性以開發恢宏之，孟子所謂惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心、是非之心人皆有之，養而充之，仁、義、禮、智不勝其用者是也。但人人有超乎動物之上蘊乎中之理性同，而能否發揚充盡之，則人人殊。仁、義、禮、智非由外鑠，人生本有，善為維護，如草木之萌芽，不使夭折損害，俟其長養成功，為賢為聖，不外乎此。

篤於內行，發為倫常之德。世界人類，近而家庭，遠而社會、國家，應當為如此即如此，父子、兄弟、夫婦、朋友各盡其道。立身處世，先須保存德行，擴充理性，各安其分，各適其宜，人到恰好地位，使人類有人類之道德，異於禽獸，方有人生之真價值。故曰：孔子之道，為人生在世最正當之辦法。然孔子之道對於為萬物靈長之德性，注重如此，亦非將人生需求之衣食住等生活問題屏而不講也。實有見於人生先明人性，後乃從事生活，方為人類生活，安其生，樂其業，完全恃此德性為之維持，非以禽獸共同之生活而泊沒人性也。謀國及治一地方者，僅僅以富強為目的者，其見毋乃舛謬！孟子見梁惠王，王曰：叟！不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？孟子對曰：王何必曰利！亦有仁義而已矣。殊不思國與國之間，此亦謀富強，彼亦謀富強；以至國內各省，此亦謀富強，彼亦謀富強；甚至一縣、一村、一家、一人，上行下效，相率同風，交征利，利害衝突，必出於爭，爭之不已，戰鬥之事不可避免，非僅失敗者不堪聞問，即優勝獲得者亦損害無償！可見富強

絕非最高目的。既富矣而後教之，即發揮人群理性中之倫常道德，方為不埋沒人類理性，不失墮人類價值，方為不虛生為人。即飲食、男女、居處亦與他動物有別，以其有理性為之條貫也。以此言之，孔子之道，為人生在世最正當之辦法，可無疑義。人類生活需要，亦以人性馭之為運用，而不妨害正義，此又為研究孔子之道者所當注意之前提。

孔子之偉大人格，生有自來，非常人可及；人之希望，勉彊學之，隨其造詣，各臻其相當之境域與地位，聖人則不可能也。然孔子則殆為天縱之聖，生有自來，超乎常人之上。如孔子喟歎為五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩，將一生經過約略表現，而彼時及門弟子親灸其訓誨，皆學之而弗及。顏子天才不及孔子，而以好學見稱於師，用功太過，不幸短命而死；尤可見孔子非常人所能學而企及也、明矣！

孔子高尚精神，別有寄託，非現世為限。孔子一生修養功純，其高尚之精神，實超越尋常人生世界之上。觀乎「天生德於予」，「天之未喪斯文也」二語，可以覘其精神寄託之所在。所謂天也者，既非蔚藍無際窮窿在上之天，亦非世俗人心理中備具人格之天，不過表明其精神所寄託之不思議力，善其所當善，惡其所當惡，不為事事物物所牢籠，提高精神，俯察一切現世之生活，萬不足以限制之。孔子雖不曾明言，而就子貢謂：「夫子之言性與天道，不可得而聞」；顏子謂：「仰之彌高，鑽之彌堅」等語覘之，則精神寄託之所在，雖不以之示人，而最親近之弟子，則窺知一二。孔子又曰：「朝聞道，夕死可矣」！人生不百年，幼稚無知，求學明理，至近亦在中年以外，餘則老病死耳！死則滅沒，尚何聞道之亟需，朝聞道而以夕死為可？則現世界以外別有境地，從可知矣。子路問事鬼，子曰：「未能事人，焉能事鬼」？子路問死：子曰：「未知生，焉知死」！是孔子之教化他人，注重先正當作人；復以子路未臻聖境，非所宜問，不如以生知死，以事人知事鬼之為切近也。莊子評孔子「六合之外存而不論」。六合者：人生世界之宇宙時間空間是也；既曰存而不論，絕不曾直斥為無；而確然有存，是可知孔子精神之寄託，殆超乎常人人生宇宙之上也。質言之，即不以現世為限。故吾於孔子之經典，入佛以後復取而研究之，覺其精義奧理，即講之百年，亦不能盡，

今大致說明，如此而已。

孔子曰：「仁者不憂，智者不惑，勇者不懼」；必如何而可得之？必成永久完全快樂調和之地位乃可得之。迷夢打不破，即不能不常在憂患、疑惑、恐懼之中。文王演易，孔子作春秋，即成功於此之心境中。吾人欲超脫憂患、疑感、恐懼而達仁智勇之境，必須以佛法為依歸，而念念趨向無上真覺；然後遇不測之危難，或人生不能終免之病死，得從容暇逸，處之裕如，不至徬徨無著矣。此即非佛法不能為孔家精神謀得一最高之寄託，使之發達無閡之明證也。

結論以佛法目的而令一切眾生皆成佛，一切迷夢皆大覺悟，今姑不論。但就人生在世，須知孔子之道不可須臾離，欲完全一作人之品格，必由孔子之道而成就；然必經佛法之甄陶，乃能生養若孔子、若儒門諸賢之偉大人格。於入世之志，具出世之胸襟，必以佛法為歸宿，乃得安身立命。至其餘、直認在世無價值無意味而生出世心者，亦必以佛法度之，方可解脫。更須知人身之難得，佛法之難聞，既有人身，即有聞佛法之資格憑藉，下一番深研細究功夫，期得徹底之了解，庶不虛生人世！如其見道不真，向道不勇，遇度不度，可惜孰甚！太虛至貴省，承諸團體之歡迎，深愧無所貢獻，簡短之談語，願諸善知識加以研究！幸甚！

（王錫九記）（見廬山學）

（附註）廬山學作「太原洗心總社之演講」，今據海刊改。

卷037

論荀子

——四年在普陀關中作——

一 懸論

二 正名篇論

三 性惡篇論

四 解蔽篇論

一 懸論

晚周諸書，經秦火復出，至漢武、專崇儒流，寖不兼行。魏晉時、道家轉盛，故道家言降至唐代，流風彌暢；然間於米賊之神話，老莊之旨蓋微矣！而荀、孟同隸儒家，宋而前無軒輊，韓愈亦但曰大醇小疵而已。迨宋有程、朱輩所謂理學者出，始尊孟而黜荀；理學之徒，且排擯荀說儕於管、韓，致荀子之精義，反隱沒理氣之窾言中。宋人之尊孟，假其拒楊、墨之辭以闢釋、老也；而黜荀則以性惡篇暨非十二子篇，語多指斥孟軻、孔伋也。夫荀義縱未完密，視孟軻、孔伋之書，亦足相勝。以宋人言望之，則豈僅熅火龍燭之較哉？況解蔽、正名二篇，持論精審，求之管、老、孔、墨、莊、韓所不得者乎？在彼自狹，誠無足責！然障蔽先賢之學，俾後生不蒙其福澤，宋儒之罪深矣！今世之士，固鮮有暖暖姝姝於程、朱、陸、王之說者，然或汗漫於董仲舒輩之緯術，或跼蹐於惠、戴、錢、段之經訓，或封守於韓、歐、汪、姚之文辭；其不然者，則驚眩馳騖乎海西名、數、質、力、政、教、軍、法之學，而能孑立放觀，綜貫古今中外之說而條理節文之者，鮮矣！余禪悅多暇，間瀏覽世俗之論，所窺雖少，頗得行無留滯；習聞賢豪長者談話，亦多啟發。蓋闢而不散雜，翕而不泯棼，差自誠矣。乃裁取荀子正名、性惡、解蔽三篇而論次之。荀子都三十二篇，獨取之三篇者：一、以之三篇義最審密，二、以餘二十九篇皆由之演繹而出，了此三篇即可覯荀子全書也。先正名者，以萬理皆楷定於名，得起言語，名之為用，印持一切，籠罩最富，抑亦立說之要途，治學之公器也。次性惡者，所為修身正心，立說治學，以聖法經國化民之原因也。次解蔽者，由簡惡擇善，積修累行，至乎豁然貫通之地，優入聖域而為天下之成人也。此其要略已。而吾說往往掣攜歐學、佛藏者，則依義不依語，固吾師釋迦之大訓，義既相通，固不得強為畛域。蓋荀子之在儒，殆猶唯識之在佛，借彼明此，反之即藉此行彼。古大師大慧、智旭，皆嘗作四書解，余亦竊附乎此云爾。

二 正名篇論

名、相、分別，三事必和合而起，今以言說方便，於此三事各區為二。云何區名為二？一曰、相名：凡諸對象，形表分齊，為有情類想所取者。如人飲水，冷暖立決，如鏡映物，影色同現，而未曾起計度分別，不待表以音韻曲屈，即此是名，亦即是文。故曰：文者、物象之本。而諸服仗有儀，進止合度者，亦曰文章。法家孟德斯鳩，亦謂自然物象皆有侖脊，法自彌綸，不待施設，禽獸草木，莫不皆然；而成唯識論，稱之顯境名言，是此篇所云緣天官而有同異者也。相名不獨局於人類，諸同貌同情者，類與不類，自為同類，互通情意，故蟲蟻等各得成事。二曰、名言：依據相名起為言說，表以形聲曲屈，持以計度分別，習俗而然，州國互殊。積名為句，積句為辯，聚名、句、辯，成為言論。名言難與相名適符，必有增益，故曰增語。計度增語，或復全越相名之界，故有亂名。成唯識論稱之表義名言，是此篇所云約定俗成者也。名言則唯人類有之，一切字語皆所楷定，一切學說無不依止。云何區相為二？

一曰、相體：此之相體唯覺感得，平等周遍，不可界量；若取分齊，即屬相名矣。成唯識論稱之性境，近世名家謂之物德，若青、黃、赤、白等是也。二曰、名相：依二分別——相名、名言所取之相，皆曰名相；雖計空無，亦是名相。名相之兼屬相名者，成唯識論稱之質境；近世名家或謂之物，若人蟲禽獸、金木水火等是；或謂物德，若物之青黃赤白、同異、一多、方圓、廣狹、生死、榮枯等是；或為物質，若炭養等是。名相之單屬名言者，成唯識論稱之影境；世人或以謂物，若造物主、昊天上帝等是；或謂物質，若以太等是。名言所詮，必以兼屬相名者為貞信。云何區分別為二？一曰、任運分別，相體、相名，皆是任運分別所取；名相一分屬相名者，亦是任運分別所取。取相體者，是成唯識論作意、觸、受；取相名者，是成唯識論作意、觸、受、想、念；近世名家謂之元知。二曰、計度分別，是計名言推度而起，雖復考察自然界物，已非相體，而屬相言所持名相，況又唯依名言計度，是取增語推增語耳。

計度分別，是成唯識論想、思、欲、勝解、念、定、慧、尋、伺，想、思、尋、伺必有，欲、勝解、念、定、慧或有或無，尋伺唯由意識而起，故

計度分別，餘識所無；近世名家謂之推知。而此三事，以增語及計度分別，故多殽亂。計度慣熟，亦若任運，是故任運亦兼想念。此皆名相，無關相體。相體但為屬於相名之名相依止耳。名家所依，則在相名；名家之用，則在名言。所謂名言務稱相名，不稱則妄，是謂求誠。名言計度，但及名相，不證相體，是故名家不重元知，唯貴推知。然又須先了相名者，一分元知為之依隱，不爾推知亦不得起；是故比量必依現量，全違現量，比量不成。然而推知計增語故，往往可以全違元知；又以計度增語慣熟，日用由之不復覺知，唯依習俗所是為是，此俗之所以多亂名而須釐正之也。然名言本是習俗所成，同貌相親，同情相通，輾轉告教，寖漸認識。所認識者，初唯名言及屬於名言之名相耳。用認識之名言，詮相名而為義；名之與義，故難剴切。憑名言求相名之誠，果誠與否，還依所同然者而得斷定；

不依習俗之所同然，雖自謂誠，亦自誠耳。著之名言，以今非古，以此非彼，孰為證明？故比量須不違世間。雖曰同貌同情者其天官之意物也同，得緣天官之當簿者而同其同異。顧眾人之天官所當簿者，亦隨處而封局。天官所緣不得全同，則難全恃；故求所得誠，蓋亦幾希！況人各有心，計度萬殊，依曾計度更起計度，使其計度不本天官，但逐增語，則去誠彌遠，趣妄彌甚，而為異亦彌滋。夫然，何如取世俗計度慣熟之名言，隨順而節文條理之為得哉！故曰：名無固宜，約定速成謂之宜也。按荀卿是儒家者流，儒家祖述堯舜，憲章文武；蓋依先王先聖之言教、禮制為法者，故知成速之當循，而尤必衡以先王之成名也。而荀卿生於戰國之季，姬周之運已終，國求自王，學多異師，兼容並聽，捨局就通；又知習俗之變居無恆，故曰：後王必作於新名，而注重乎天官之當簿也。此則非孔丘、孟軻之所知也！然儒流所習，本在術群經國之道，故曰：道也者，治之經理也。其次、則為文史，而文史亦以載道耳。

故荀卿雖拘古王，而曰制名必由王者也。緣天官則一依自得為當，循成俗則悉任所習為異，斯則道家之所由高，不得責之儒家。今世言論尚自由，其制名之權，殆操乎學者耳。顧今世學者所持名學，雖天官而重徵驗，而往往堅執增語，責成俗之必同，則是仍名家之舊者。蓋名家出於禮官，拘守最

嚴，而惠施、公孫龍輩，善為異同堅白之辯，則亦本之格物；以語術群經國，固所短拙，尚不逮荀卿，況道家乎？故斯賓薩亦謂名家、數家心理簡單，未足進言群學。然其即物窮理，察果籀因，參互綜錯而觀於義；由之轉物成器，利用厚生，則非荀卿所能，而是墨翟所長。至軌範思慧，楷定名理，使成俗不得凌越，則亦荀卿正名之意；而規律嚴整，雖未及印度之因明，視孟軻之說，固亦過之，此其足多者也！

三 性惡篇論

性蓋不僅善惡問題也，尚有有無、真幻、染淨、智愚問題也。嫥嫥為辨於善惡間者，陋矣！而古今論之者非一家，皆不明其故，欲強內於一義，由是相伐；章太炎君作辨性上下，庶幾解其紛矣！然吾意猶有未慊。將欲明性之有無、真幻、染淨、善惡、智愚，不可不先知性為何義。吾於性字而會其義，又於荀子之界說性字者而通其指矣。性字從心、從生，荀子之界說性字曰：生之所以然者謂之性。蓋如是心生，即有如是法生——法者一切諸有都名——，如是法生，即有如是生之所以然者，軌範任持，謂之法性。生之所以然者何？則心生也。法性者何？法法皆有自相、自體、自種、自用、自緣、自習也——莊子曰：形體保神，各有儀則之謂性——。法法皆有自相、自體、自種，故法法比較有真幻、染淨之不同，法法皆有、自用、自緣、自習，故法法比較有善惡、智愚之不同；此所以有性也。如是心不生則如是法不生，不生則無生，無生則無生之所以然，無生之所以然則無法性，故無自相、自體、自種、自用、自緣、自習可得，故無真幻、染淨、善惡、智愚可界，此所以無性也。

心無表示，生猶無生，如心不生，法亦無生，故無性其真，有性其幻。心無自用，不了無性，自守其真，故心無性，心無性故，法性幻現。了心無性，法亦無性，即此了義，強名曰性，是故謂之曰無性性。此無性性，非幻非妄，於一切法常如其性，是故謂之曰真如性。此真如性，無變無居、無動無作、無增無減，是故謂之曰無漏性。此無漏性，遍滿融徹，靈明微妙，常寂恆在，是故謂之圓成實性。圓成實性，非迷所了，須以定慧方便顯之，是故謂之覺性、佛性。此則無性之真性也，染淨、善惡及於智愚，論有性之幻

性耳。有漏、有覆而兼三性曰染；無漏、無覆而唯善性曰淨；染性、淨性，命之體相、因種者也。所施為權藉積集者，能令短時、長時、一生、眾生，順益利樂曰善；所施為權藉積集者，能令短時、長時、一生、眾生，違損害苦曰惡；能以暫時少生之違損害苦，得久時多生——生指人物——之順益利樂故善；能以暫時少生之順益利樂，致久時多生之違損害苦故惡。善性、惡性，命之業用、緣習者也。

能了真性無性曰智，不了真性無性曰愚；此愚、賢宗謂之迷理無明。能隨順幻有法性，簡擇決定其染淨、善惡者曰智，不能隨順幻有法性簡擇決定其染淨、善惡者曰愚；此愚、賢宗謂之迷事無明。能捨染取淨、捨惡取善者故智，不能捨染取淨、捨惡取善者故愚。能轉染成淨、轉惡成善者故智，不能轉染成淨、轉惡成善者故愚。愚者不能，故有迷無悟，有染無淨，忽善忽惡。智性、愚性，命之意識功能者也。此則唯有情類有之，不與無情類共者也。夫染淨、善惡，既幻有而轉變無恆，未嘗有實性矣。而愚者則並幻有者亦不能隨順而簡擇決定之，不唯背真，且亦悖幻；故膠擾流遁而入於妄也。雖然、智愚最無性矣，非若染淨、善惡、猶有一期定分之性，得真智淨智者，永不更轉為愚，則即覺性、無漏性攝。其未得真智、淨智者，而智愚固彈指可變，故不得有愚性、智性；名之智性、愚性；順此方孔丘故言耳。愚若定愚，莫轉為智，設教度人，則為無益！故智性、愚性，當刊落不談矣。荀況雖未明無性淨性，而此方言性諸家，莫之尚矣！

蓋能明乎人性染矣——人性、即百法明門論異生性——。生之所以然者謂之性，生之所以然者何指？蓋有生之類，有意根號曰末那，譯曰染意，此但意根，而非意識。稱染意者，常與我癡、我見、我愛、我慢四煩惱俱，為四煩惱之所染污，障蔽真性，不明無性，故是有覆。不明無性，法性幻現，執有自體，故有法我；執有自相，故有生我。不明真性無性，故曰我癡；執有自體自相，故曰我見；執自體相，自貪自著，故曰我愛；執自體相，自高自勝，故曰我慢。執自體相，乃有生死流轉起滅，故是有漏。但執自我，不及非我，恆審思量，一類相續，不發業用造善造惡，故是無記。苟非意根執自體相，則無物我而無生死。故生之所以然者，意根也。無生滅，則無物無

人，無人則無人之種類。荀卿知以人生之所以然者為人性，此其所由高矣！顧未悟意根無記，謂之性惡，則不然也。善惡但命之業用、緣習者也，所以增益生死流轉之苦樂者耳，非生之所以然者也。然業用、緣習，惡乎起哉？則是意識依止意根，轉趨外境，刻畫計度，引使前五根識之所造也。

意根但執一類相續之內自我體，意識則轉執身體而計質、計神、計性、計因，種種分別矣；更以我有我體，緣前念而比度知一一非我者皆有自體，亦取之而種種分別矣。意根但執一類相續之內自我相，意識則轉執我身，而計官、計肢、計臟、計腑，種種分別矣；更以我有我身，緣天官而對觀知一一非我者皆有自身，亦種種分別矣。意根但執一類相續內自體相，以自貪著，意識則轉之計質神，計因果，計名理，計宇宙，而自取所計者深貪著矣。意根但執一類相續內自體相以自高勝，意識則轉之計身根，計衣食，計種姓，計倫類，而自取所計者為高勝矣。隨其分別所計度者，或誠或妄——符順法性曰誠，悖亂法性曰妄——，役禁導錮前五根識，隨所緣藉，隨所積習，發為言行，乃有善惡。苟非意識轉計外境，無彼無此，則無交待緣藉和合，無感無應，業用不發。苟非業用別別相續，無言、無行、積習不成。然而業習還復存於意根所執內自體相，一經現行，內自體相即復多此一種功能；若遇熟境，意識偕同前五根識，必重現行。

故善則愈善，惡則愈惡，誠則愈誠，妄則愈妄，智者愈智，愚者益愚。其智之極，反轉意根不執內我，而我淨意，則生死息矣。其未能者，意識必與意根同染，故推勘外境，癡、見並行。癡有所迷為愚，見有所察為智。愚固有染有漏，智亦有染有漏，故交接外緣，愛、慢俱發，泛愛利物為善，自慢凌人為惡。惡固有染有漏，善亦有染有漏，有漏故、生死流轉無止期矣。吾人暫爾為人，其生死流轉者久矣。意識偕同前五根、識所造業習，積存於意根所執內我體相富矣，故諸家所論性善、性惡，皆指斥業習耳。其善惡命、業用緣習，是善惡之正義。而善惡有泛義：以真淨為善，無性、淨性亦得謂善；以幻染為惡，有性、染性亦得謂惡。然佛法既但以善惡名業，而此方諸家所據以證明性善、性惡者，亦皆在業用、緣習。有若孟子以乍見孺子將入井，無不匍匐往捄，用證人皆有怵惕惻隱之心，故謂性善。孺子即緣，赴捄

是用，乃意識推意根之我愛而泛愛孺子，故率同前五根識而往捄也。抑此非僅意識俱生之德，蓋孺子無知可憫，無力能主，而長者應須匡乎扶孺子。

當其為孺子時，己身受之、習聞之矣，身受習聞乎少成，故無待告教，發之任運，實亦由積習所起也。此不獨人為然，禽獸亦與能之。蓋族類所由蕃生，而自營私欲所孳亂者也。故對孺子雖然，對成人則計較利害、親疏、尊卑、賢愚矣。荀子以人生而好利，故爭奪生而辭讓亡；生而疾惡，故殘賊生而忠信亡，用證人皆有自營殘物之情，故謂性惡。此亦據業用緣習而論者，乃意識順意根之四煩惱，率同前五根識而轉趨外境者也。由我癡故有我見，由我見故意識轉執我身，而以之有意識俱生之我愛、我慢。我愛故有私欲自營，我慢故致凌人殘物。復以人性皆迷，倫俗不善之習由來者漸；當人之為童子時，已溺陷於不善之習，故偏險悖亂，亦少成若性也。設有人而育於純善之倫俗，相愛相助，唯悅唯樂，烏有所謂爭奪殘賊淫亂者哉？蓋爭奪殘賊等業習，雖順意根，而其發現，固必交待外緣乃起。然而人生之所以然者，已執我而愛慢，眾人皆然，不然無以有生。故純善之倫俗，從未曾有，而爭奪殘賊之俗習，彌綸世界。

夙習既熟，外緣亦充，況又順乎人生之所以然者，則值緣即發，憤驕莫係！苟非師法禮儀，將烏乎化之為善哉！故論性善、性惡，但應格以善惡正義，不應攙以善惡泛義。荀子以生之所以然者之性為惡，非也。若楊子所謂善惡混，漆雕開輩謂善惡以人異，則計業習夙種及計少成之業習耳；其但及乎業用緣習也明甚。而韓愈本漆雕開輩之說，以三品論人性善惡，殆指善智者定善智，愚惡者定愚惡，唯中品者為可善可惡，則斷不可取也。蓋晚周論性善、性惡諸家，特指業習之發於無記，由於夙種受於少成者耳。若可能性、則無不認為可善、可惡者，故無不欲人人祛惡擇善、為善去惡也。又韓愈謂所以為性者五：曰仁、曰義、曰禮、曰智、曰信，此蓋略本孟軻，乃倫業之師法禮儀所持論者耳；執為人性，實不可通。即此五者並列，亦復不然。仁為倫業之體，由乎意識轉意根我愛以泛愛非我而起；智為倫業之用，由於意識轉意根我見以遍計外境而起；義以界仁，禮以持義，生於分別之見，現為差等之行；

信則禮義之一節耳。故聖人言仁智而已；君子法聖人，則言禮義而已。得仁智者可以無差別，可以有差別：無差別者，證於心德者也；有差別者，見於言行者也；言行則皆範於禮義者也。故有仁智則自有禮義，無待言禮義也。君子未證心德，法聖人之言行以求仁智，故當隆禮義也。隆禮義而身體力行，則自符於聖人差別之仁智，寖焉而可證心德之全，契聖道之純矣。此五者特有高下、深淺、廣狹之殊，一貫而非異物，豈可分布橫列之耶？故唐、宋、明儒之言性，皆攘取前人之言，而未嘗自明其故者也！茲無取也。除以人倫業用緣習論性善性惡者外，而晚周獨有告子以生為性，謂性無善無惡；章太炎君謂其指阿黎耶識而言者，是矣。然猶有辨：阿黎耶識，無性無生——依密嚴經即如來藏——，其所以有生者，則由意根執為內自體相，以其持種名執藏識，以其受報名真異熟。此真異熟，但自內我，與身根異熟生有別。異熟生之本質，雖亦即是阿黎耶識見所了相，亦由阿黎耶識之所任持，而身根積聚相，則非阿黎耶識所了，是前五識及意識所變起似帶質境耳。

詳告子之所計，蓋是指異熟生之身根積聚相者；異熟生亦唯無記性。前五根識善惡，皆由意識而發，故告子謂之無善無惡，最無妄矣；目明耳聰，與生俱生，韓愈以與生俱生者為性，宜同告子之計；乃不知其無善無惡，謂善惡以人三品異，何其自牴牾歟？告子雖以無善無惡為人生性，而其謂人之可能性，固曰可善可惡，故同於湍水決東則東、決西則西之喻。唯人之可能性可善可惡，故謹於惡而勤於善，斯所以足多矣！而孟子與之辨，則昧於告子之所指者也。雖然、儒家言人性者，唯荀子最為隨順法性矣。蓋人性者，人類生定之分；若言善惡以人異，善惡混無善無惡，則人類於善惡無生定之分，雖論人性，猶之未嘗論人性耳。若夫泛愛之善，既屬意識逆轉意根我愛而推廣，起必有待乎外緣習種，亦非人類生定之分。人類之生由於染意，染意必與四煩惱俱，意識必依意根而發，意根染故，意識亦染。順之而偕前五根識，交待外緣，起為行業，必有營私凌人之惡，則人類生定之分也。近世天演學者，謂人皆有貪生營私之欲，義亦符契。

故荀子性惡，於義為誠；孟子性善，特舉人類可能性之一端當之耳，是濟世之說，非窮理之談也。佛法謂一切眾生皆具佛性，蓋指眾生無生之本心

耳。心本無性無生，眾生心亦無性無生，智愚之性，彈指可轉；苟悟無性，即契真性，故謂一切眾生皆具佛性也。謂一切眾生皆具佛性可，謂禽性即人性，人性即佛性不可。佛性亦是佛之定分，既經真智、淨智覺悟，決不更執自體自相，有此定分，故曰佛性。而無性之心，則不局生、局佛，唯其不局，故生佛通，通者是心，而非是性，性者定分，有局無通。後代沙門隨逐儒言，即據一切眾生皆具佛性，以謂人性是善，此既亂於善惡正義，亦未能辨乎心性也。夫人性既惡矣，故荀子尊重師法禮儀，而吾佛人天乘，亦但告之曰：皈佛、皈法、皈僧；誡之曰：勿殺、勿盜、勿淫、勿妄、勿倒、勿謗、勿貪、勿瞋、勿癡；進之曰捨著、曰守戒、曰忍辱、曰專勤、曰靜慮、曰正思而已。皆以人生性惡，故唯用反克之功，以去意識順乎意根所發之惡業，惡業去則善業始能全粹，蓋遮惡即以成善也。

唯人天乘但教以去惡取善，未嘗教以斷有漏之染，證無漏之淨，故未能窮極意根而不執自體自相超出生死家也。荀卿之論，殆人天乘之正宗哉！余故稱而與之。而此篇所言，往往錯盭而不合者，則以上未能辨於染淨、真幻、有無，下又不明孟子、告子所取命為性者與已異指，故致放紛焉爾。

四 解蔽篇論

解蔽者何？解人心之蔽也。蔽之者何？如是心生，即有如是法生，萬法皆心之蔽也。解之者何？道也——案：佛法有六波羅以解六蔽：布施以解貪著，持戒以戒淫湎，忍辱以戒暴害，精進以解懈怠，禪定以解散亂，般若以解愚癡，即此六度曰菩薩道——。道者何？人心以一行萬、以類行雜之通途也。而能解之者還在人心，非證乎心，無見乎性；非見真性無性，則不能以一行萬；非見幻性有性，則不能以類行雜；故曰：道者治之經理，心者道之工宰也。唯管子亦曰：治也者，心也；安也者，心也。心安是國安也，心治是國治也。今荀子解蔽一篇，可謂舉之無上，接之無下，保傅人天，而度越人天矣。嘗試論之：能表示而無表示者謂之心，所表示而有表示者謂之法。有表示故有對待，即所觀能，所有可對故有能；即心觀法，心無可表故無法。無法故無所無能，有能故有心有法。有心有法故有差別，有差別故有類分了：取差別之分齊者曰想，詮顯差別之分齊者曰名——名即兼相——，憶習想

名者曰念，計量想名者曰數，推行想名念數者曰思，集起想名念數者曰緣，簡擇想名念數思緣之同異者曰慧，楷定想名念數思緣之同異者曰理，審決簡擇之慧者曰勝解，究竟楷定之理者曰了義。無能無所故無差別，無差別故無可分類：無想、無名、無念、無數、無思、無緣、無慧、無理、無勝解、無了義。強以無差別者謂之心，心亦隨法性而有差別；強以有差別者謂之法，法亦依真心而無差別。功極而應真謂之聖，見性而趨道謂之賢，契聖而賢，積賢而聖。作之、則將須道者之虛，虛則入；將事道者之壹，壹則盡；將思道者之靜，靜則察：入而盡，盡而察，則功極而應真矣。知虛、知壹、知靜，曰見真性無性，知藏、知異、知勤，曰見幻性有性。在乎聖真者想、念、思、慧、勝解、皆曰智，名、數、緣、理、了義皆曰德，合智德而符心真以一如者曰仁，總智德而隨法性以萬殊者曰人——人即兼指一切眾生——。不昧無差別心而遍觀有差別法，是謂以一行萬，隨順差別之理而曲成差別之事，是謂以類行雜——上皆是吾自定義界，閱者不可據成名駁——。差別而無差別，故天下無二道，聖人無兩心。無差別而差別，故體常而盡變。不昧無差別心而遍觀有差別法，故兼陳萬物而中懸衡焉。隨順差別之理而曲成差別之事，故眾異不相得蔽以亂其倫也。是謂大清明，於是乎心術之患祛，蔽塞之禍解矣！不能了無差別之一，不能盡有差別之類，由是而役其心焉；乃偏舉一隅以概全，各封一界以相伐。心不使焉，則又白黑在前而目不見，雷鼓在側而耳不聞，此眾人之所由蔽也。其為蔽雖萬殊哉，其所由蔽者，具於斯矣。故君子貴明乎道而誠乎心焉。

（見海刊二卷二期。）

卷038

墨子平議

——哀華人之盲趨冥行及悲歐蠻之大相斫乙卯夏季乃作此論——

吾讀墨子書卒業，意識為之憒然，可不可驂集駢擠，若含韭蒜也。已而徐析之曰：墨子之言，可者十三四，可不可玄紐者半，而不可者亦居五之一

二。夫儒墨相非尚矣！儒之誹乎墨者，孟子所詆少中肯，荀子譏墨子知利而不知文，可謂得要領矣。夫儒、墨稱舉仁義同，然名同實異者：墨家尚質，質者、民生正利而行之事，故以上天好生之德為仁義，曰仁、愛也，義、利也；仁義盡乎愛利，政刑乃遺禮樂。儒家尚文，文、禮樂也，故仁義即在禮樂之中，此儒墨之辜較也。獨莊子臨觀儒、墨之上，持論最高，曰：墨子之意則是，而為之太過，故懼其相進而亂。又曰：墨子真天下之好也！而悲其所行刻苦，無以自寧放！輓近餘杭章氏評次者，亦大同莊子。然斯皆概括之談，今分別論焉。

墨子為吾意所絕對不然者凡四篇：法儀、三辯、天志、明鬼、是也。法天、儀鬼，是墨子之根本義，猶道家之法自然，儒家之稱天理也。墨子之根本義在天鬼，同乎神教，無可徵實；是以窮理之談，不逮儒、道二家耳！案、墨子所取以成立天志之理由者凡三：一曰、人之於天，不能逃避，故當祇敬誡畏，恭順將事，無敢違越。莊周記子來氏語曰：『父母於子，東西南北唯命是從。陰陽於人，不翅於父母，彼近吾死而吾不聽，我則悍矣』。郭象解之曰：『自古或有能違父母之命者，未有違陰陽之變而距晝夜之節者』。今天志篇謂君父可逃，猶相儆戒，天不可避，乃玩忽之，何天下之士，知小而不知大！與莊、郭之說正同。然而莊周之意，特如近人所云自然規則，乃勢所不能違，非義所不可踰也。豈謂實有天父天母，執持而施行其規則於昭昭冥冥中哉？而墨子之意，則類基督、天方之教。蓋謂實有天神、上帝為人物之大君大父，順之則賞，逆之則罰，故必惕惕然畏之也。儒家亦有畏天之說，故曰：上帝臨汝，無二爾心。

然孔子稱君子有三畏：其畏天命與畏大人、畏聖人之言等；而墨子則不許聖人與天鬼等。故巫馬子謂墨子曰：鬼神孰與聖人明智？子墨子曰：鬼神之明智於聖人，猶聰耳明目之與聾瞽也。今基督教見中國廟祀歷史上之聖傑，則非笑之，意亦猶此。且畏天亦非儒家了義之說，若取為方便，則雖無神之佛教亦優容之；而荀子則并此方便，亦往往糞除焉。故荀子同為儒家，與仲尼、子夏、子思、子輿輩，有微異焉。二曰、有義則生而富且治，無義則亂而貧且死，故知天之所欲在義。人既畏天，則當行天之所欲而不違。此論

蓋以天意好生、好富、好治，成立天志欲義而惡不義者。然此說之不能成立，不待智者而後知也。何則？若承前說，天既不可違越逃避，則天志果在乎生與富治者，亦應不可違越逃避而有死與貧亂；然今之人多有死於貧亂者，則不可違越逃避之天志，非在乎生與富治，明矣！然則天之所欲者，固在義乎？抑在不義乎？特未可知，行不義又安知非天所欲，行義又安知非天所不欲？徵實言之，何者為天？

且茫乎不可知，更烏知天之意向所在哉？夫好生與富治而惡死與貧亂，人情也，非天志也。若以生與富治為義，而以死與貧亂為不義，則欲義而惡不義者，非天志而是人情耳。其在真畏天者，唯聽之而死生治亂，不得計以人情之孰義不義，故其說適以自破也。三曰、古之天子以至庶人，莫不潔祀帝神而求福天鬼。故知刑政之法由天而出，貧罰之柄唯神是操，政順天意則為聖王，是謂義政；義政不攻，邀天之賞。政反天意，則為暴王，是謂力政；力政相劫，罹天之罰。太虛曰：義政不攻，力政相劫，故君子貴義不貴力，洵仁人之言哉！而曰刑政出乎天，賞罰操乎神，又何其謬誖歟？雖然、稱天而治，古有其說。仲尼作春秋，亦稱天而褒貶君王。但儒家稱天，類夫近人所云公理，徵乎人而不徵乎鬼，故曰：天視民視，天聽民聽。然則儒家稱天帝者，監暴王而紿烝庶之權說耳；非若墨子之拘泥乎天帝鬼神也。洵如墨子之說，則所謂天帝鬼神者，必實有其人格，方能有欲惡之意志而得施禍福之賞罰；然而天鬼果有與否，孰指斥而孰證明之哉？

無可指斥，無可證明，則橫計非有為有耳！意猶不足，更計其有欲惡之意志而能禍福之賞罰，則猶計兔有角，更以所計兔角與牛角較大小也；其重紕貤繆，寧有紀極！然墨子特未嘗如基督、天方二教，構畫天國之威嚴與天帝之體能也；其成立天之威權者，乃據人事之祭享祈求耳；故其說較耶、回二教，稍為圓活。夫愛人利人，則本乎人情之推同耳。人情皆求福而辭禍，人與人相愛利則成福，人與人相憎賊則成禍，是故貴仁義而賤不仁義耳！無關天鬼，何係天志？且所謂天意之賞罰，徵之人事，猶較暴王昏亂，嘗有犧牛、□犬、潔粢、盛醴以敬祀者，或降之殃，貧賤夭折；嘗有詬天鬼而恣殺人者，或降之祥，富貴壽考；天意之賞罰不可恃如此，人情將何適何從乎？

夫天志之說，既倒妄乎情理，又悖謬乎人事，斯所以一無可取也。而明鬼一篇，則從天志篇衍出者；天當儆畏，故鬼神亦當儆畏，天好義而惡不義，故鬼神亦興利而除害，天有賞罰之權，故鬼神亦司禍福之柄。案、墨子之意，蓋以天帝據人君，鬼神擬將吏者，此與一神教者稍殊。

一神教則主張唯一天帝，而并構成天帝之體用居處者也；墨子則許有多數鬼神，輔佐上帝而治統下界。意謂上帝但居上界，不與下界交接，唯鬼神與下界交接，乃作明鬼以證明鬼神實有人格，且常遊處人間，能實施禍福於人類。其結論、則在乎鬼神常監臨人之左右上下，使人畏怖而不敢為不善，故曰：嘗若鬼神之能賞賢而罰暴也。施之國家，施之萬民，實所以治國家利萬民之道也。然尊天事鬼，各國之政，各家之說，無間古今，蓋多有之，儒家尤倚重焉。

有以基督教之天父及進化論師所云自然規則，而捆為一名曰上帝者，則於明儒黃宗羲之破邪論見之矣。其上帝篇曰：『邪說亂真，未有不以漸而至者。夫莫尊於天，故有天下者得而祭之，諸侯而下，皆不敢也。詩曰：畏天之威，於時保之。又曰：上帝臨汝，無二爾心。其凜凜於天如此！天一而已，四時之寒暑溫涼，總一氣之升降為之；其主宰是氣者，即昊天上帝也（中略）。今夫儒者之言天，以為理而已矣。易言天生人物，詩言天降喪亂，蓋冥冥之中實有以主之者。不然、四時將顛倒錯亂，人民禽獸草木亦渾淆而不可分擘矣。古者設為郊祀之禮，豈真徒為故事，而來格來享，聽其不可知乎？是必有真實不虛者存乎其間，惡得以理之一字虛言之也。佛氏之言，則以天實有神，是囿於形氣之物，而我以真空駕其上，則不得不為我之役使矣，故其敬畏之心蕩然。儒者亦無說以正之，皆所謂獲罪於天者也』！黃氏之說如此，亦但能持之有故，未能言之成理。斯賓塞爾、赫胥黎輩之言天神，亦大致同斯耳。然各家之說，各國之政，不過藉天鬼為維世輔政之術，或以古有其說，理在難徵，亦姑存之耳；非若耶教、回教及墨子等，專取之為根本教義者也。而法儀一篇，則既明乎天鬼之意志威權矣，乃率人心而訴合之天鬼者也。天帝最上，莫遁莫避，有理有權；鬼神次之，可顯可冥，能禍能福；人又次之，僅能聽從天鬼之意而行，邀其恩賞，否則、無所逃乎罪戾，故

人必法天而儀鬼。此三篇，蓋墨子之第一義諦也。

問曰：何以知墨子根本義胥在此三篇耶？答曰：請徵其說。天志中曰：『是故子墨子之有天志，譬輪人之有規，匠人之有矩也。今夫輪人操其規，將以量度天下之圜與不圜也。曰：中吾規者謂之圜，不中吾規者謂之不圜；是以圜與不圜，皆可得而知也。此其故何？則圜法明也。匠人亦操其矩，將以量度天下之方與不方也。曰：中吾矩者謂之方，不中吾矩者謂之不方；是以方與不方，皆可得而知之。此其故何？則方法明也。故子墨子之有天意志也，上將以度天下之王公大人為刑政也，下將以量天下之萬民為文學出言談也。觀其行，順天之意謂之善意行，反天之意謂之不善意行，觀其言談，順天之意謂之善言談，反天之意謂之不善言談，觀其刑政，順天之意謂之善刑政，反天之意謂之不善刑政。故置此以為法，立此以為儀，將以量度天下之王公大人，卿大夫之仁與不仁，譬之猶分黑白也。是故子墨子曰：今天下之王公大夫士君子中，實將欲遵道利民，本仁察義，天之意不可不順也。順天之意者，義之法也』。太虛曰：觀此可見墨子以儀法天意神權為根本道矣。夫墨子但以法天儀鬼為大本達道，而所謂天鬼者，又不必窮究其本柢，但以人之死生禍福及沿習之祭祀祈求等事，即可武斷之曰：有帝有志，有神有權。其為說無待乎玄湛之思，其立行不出乎愛利之朴，故文章禮樂等增上倫業，在彼視之為有害而無益也！

吾今試略論天鬼之義焉。言天言鬼者，佛法獨異。曰：天之與鬼，亦七趣之一塗，庶物之一類耳。升於人者而有天，降於人者而有鬼，其升其降，悉本乎善惡之業；則揆夫因果之律，在理無違，觀夫進退之化，在事有徵。然天雖升乎人而非能必為人禍福，亦猶鬼雖降乎人而未嘗定受人賞罰。人與禽獸是異類而共界居者，故禍福猶有時相及；人與天鬼則是異類而又別界居者，故苦樂利害渺不相干也。按之生死流轉之說，人固有死為鬼者，然而人死不必為鬼，或天、或人、或畜、或鬼，無不可受其形焉。鬼固有由人轉生者，然而鬼生不必由人，或天、或人、或畜、或鬼，無不可成其化焉。故徵之佛說，則天鬼雖可有形體，而天鬼於人生之罪福刑賞則無繫；容或有之，亦如人與人，畜與畜，人與禽獸，禽獸與人，或愛或憎，或利或賊，相為禍

福而已。與其儀法異類殊居而不可聞見之天神鬼魅，曷若儀法同貌同情之聖人賢人哉？雖然、古今方國之異政異學，其論說鬼神，殆莫不與佛之說異。大都言天神則與萬有之元理、夙命、苦樂、壽夭相關，言鬼神與人之善惡、安危、利害、禍福相關，欲解斯惑，不可不更分析論之：然吾殊不敢與世人高談勝義，今亦姑就恆情一論耳。

一、就萬物論之，曷謂天？生化萬物之親因眾緣是也。親因者何？萬物之自類種性也。眾緣者何？一物之生，由萬物交相助長；比若一動物身，由一切原行物、生機物、情識物、密移潛化，遞轉組成，一物不具，則生者無由得生。故齊物論曰：天地與我並生，萬物與我為一，而所謂自類種性，則雖原行之物，一聲一色亦有自種。故齊物論曰：使其自己者，咸其自取。此親因者，物本之而生者也。此眾緣者，生藉之而形者也——由勝義說，俗世所云原行、無機，亦皆有生——。其化微衍，其變繁賾，非上智者不能察，故冒而稱之曰天也。曷謂天帝——亦曰天則、天性、天命、天理、天秩、天法——？萬物形體保神，各有儀則以軌持自類之常德，雖力用交徹而分限畢足，故秩然皆有以自成自立，不相凌亂也。曷謂天神？即萬物由力用交徹而彀充、而引伸、而蕃息、而滋碩者也。曷謂天鬼？即萬物由分限畢足而拒斥、而排泄、而累消、而寖滅者也。萬物皆剽劫於無常之法，莫得逭避，知其然而不知生所以然，故亦說為自然生化，是曰元理夙命。而一物榮悴、修短、苦樂、安危、雖有分定，而亦有不必分定者；分定者一類之常德，不分定者一物之節遇也。

二、就個人論之：父母精子血胞、業識、愛情，乃至內而胎藏，外而宇宙，凡所以長養色身集起心意者，皆人之生因生緣也，所謂天也。人有俱生意我，是謂天帝。由俱生意我而用其愛見，足以蕃生益智，是謂天神。由俱生意我而用其癡、慢，足以殘物害身，是謂天鬼。若夫不由俱生起而由推計起者，人也，非天也。意志為帝，知識為神，感情為鬼，義亦可通，然天人之際混矣！

三、就人倫事業論之——或國、或家、或社會、或世界——日、火、空氣、地、水、動、植乃至一方國沿習之成俗，一時代遭值之運會，皆緣力也

；而人類則因種也。合因與緣，概名曰天。相養、相教、相誠愛、相輔助，則人倫安榮；相殺、相劫，相淫亂、相欺詐，則人倫危敗；此本乎人情、徹乎倫業之根本倫理，所謂天帝是也。天帝常一，而天神、天鬼非一。萬物與個人既然矣，而人倫事業尤甚：隨古今方國之沿習遭際種種不同，或神之而盛進，或鬼之而衰退。蓋神者引出，鬼者歸藏，此二行、無一物一事而不並馳者，特為用每有偏勝，故結果多有隱顯耳。然異中又有其同也，陳陳而蛻者皆鬼也；新新而化者皆神也；日用由之而不知覺，故皆天也。此則又是有為法之無常律，莫可避逭者也。持此三義，臨觀異政異學之天鬼說，無遁情矣。然此所謂天帝、神鬼無實體，實體則人與物而已。故雖是人生禍福、夭壽、榮辱、治亂之關係，特因果之理耳。理依事用而著，事有勢力之限，故順之則義，違之則不義也。非有實在人格，或冥冥，或昭昭，憑好惡之意志，行賞罰之威權者。而神教與墨子之言天鬼，既不同于佛說為七趣之一塗，庶物之一類，與人類無所干涉，而又執為實有人格，能憑好惡之意志，施行賞罰之威權，加禍福、貧富、生死、治亂乎人物焉，斯所以為巨謬大悖，而不容據理徵詰也。夫然、可知墨子之根本義，全無可取矣。故墨家哲理，視儒道為不逮。

至三辯篇、則非樂之衍說耳。以其困墮程繁之難，不唯無充分理由之答辭，顧曰今聖有樂而少，此亦無也，則并不能強辯以自持矣。故較非樂諸篇，尤為拙劣。

吾於墨子所謂可不可玄紐者，即莊子所云不侈於後世，不靡於萬物，不暉於度數，以繩墨自矯而備世之急，其意則是，而為之泰過，己之泰順，其行則非也。七患、辭過二篇，其墨子論乎人倫事業者之總綱乎？在彼戰國奔命之世，誠有不得不然者，然非通常之治道也；執之一往，乃成偏至。竊觀墨子所重乎倫業者，太上資生，故曰食不可不務也，地不可不立也；其次財用，故曰蓄其菽帛以待水旱凶歉，積其財力而治城洫甲兵，衣食宮室則以圉饑寒、辟風濕、別男女、和肌膚而止，此節用篇所由作也。夫以資生之必需，而財用之當節，故患夫民力盡於無用之功，眩文采而飾觀聽，習奢侈而陷凍餒，長姦媮而深刑罰，苛取斂而召危亂，於是乎乃作節葬、非樂、非儒三

篇耳。有益乎資生財用之事者，則墨子所謂義利也。又其次、則在尊智能之士，尚賢篇曰：『國有賢良之士眾，則國家之治厚，賢良之士寡，則國家之治薄。故大人之務，將在於眾賢而已。曰：然則眾賢之術，將奈何哉？』子墨子曰：『譬若欲眾其國之善射御之士者，必將貴之、富之、敬之、譽之，然後國之善射御之士可得而眾也；

況又有賢良之士，厚乎德行，辯乎言說，博乎道術者乎？此固國家之珍而社稷之佐也，亦必且富之、貴之、敬之、譽之，然後國之良士亦將可得而眾也』。又曰：『故古者聖王之為政，列德而尚賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷之以令。曰：爵位不高則民弗敬，蓄祿不厚則民不信，政令不斷則民不畏，舉三者受之賢者，非為賢賜也，欲其事之成也。故當是時，以德就列，以官服事，以勞殿賞。量功而分祿，故官無長貴，民無常賤；有能則舉之，無能則下之，舉公義，辟私怨，此尚賢之謂也』。然墨子所謂公義，即是可益國家萬民之資生財用者也。所謂賢士，即是能益國家萬民之資生財用者也。其尚賢者，非在資生財用之外別有鵠的，以謂資生足則安，財用充則治耳。故其舉賢良也，亦直以高權厚利誘之而已。又其次、則在一刑賞之政，前者在分任股肱，而此則專責元首者也。故尚同篇始從里長而卒歸之天子，曰：『國君發政於國之百姓言曰：聞善而不善，必以告天子，天子之所是皆是之，天子之所非皆非之。

去若不善言，學天子之善言，去若不善行，學天子之善行，則天下何說以亂哉！察天下之所治者何也？唯天子能一同天下之義，是以天下治也』。又曰：『古者諸侯國君之聞見善與不善也，皆馳驅以告天子，是以賞當賢，罰當暴，不殺無辜，不失有罪，則此尚同之功也』。孟子謂天下定於一，惟不嗜殺人者能一之，頗與此說相似。然墨子尚同之鵠的，亦在眾其人民，富其國家耳。眾其人民者蕃生也，富其國家者足財也，力使民生蕃、國財足者是謂義利；志欲民生蕃、國財足者是謂仁愛。故墨家之仁義，不離資養之事，本此仁義而施刑政，則墨家所許為能一天下之聖王也。夫尚賢、尚同，固人倫安榮之所須，而無可非難者。雖然、所貴乎賢士者，各治其學而為鉅子，各精其藝而成大匠，各修其行以立功德，各致其心以效微妙，而共進天下

於治化耳。所貴乎大同者，行旅無阻而舟車遍達，居處無禁而風習互融，文語交喻而情意能通，工作相助而資財可共，於是乎各得生活安寧之福，優游美暢之樂耳。

豈唯君長之所尚者而能眾賢，帝王之所是者而可一同哉？然墨子亦知天下之聖王常少、而暴王常多，君所尚者不必賢，帝所是者未可同，故欲設天鬼以統之，而曰：『天下之百姓，皆上同於天，一而不上同於天，災猶未去』。然則又由人事之實譚，而流遁於鬼神之虛說矣。故所尚之事則是，而所以尚之之術則非也。

節用、節葬，可訾者最少矣！則以無論人君庶民，凡濫用侈費者，必將挹損掠奪乎人；不然者、亦必含垢忍污，窮勞極苦，而後得償其欲；雖得償而貪冒之情曾無止足，種種追求還以自迫，亦終必損奪乎他人，然則詐取強劫，皆能釀人倫之危亂。且不知止足者，則常憂苦而無快樂，知止而節用，節用則常足，常足斯安樂，故節用者非以自苦而自樂也。而墨子則反是，日夜不休，以自苦為極，其用雖節，其勞不輟。夫迫於奢欲而勤奮者，由勤奮而得償奢欲，其苦行已難與樂受相消；而墨子則知止而節用矣，猶不自樂而奮勞苦，特安將富藏資財耳；此其所行，非為子孫之牛馬，則為世界之傭奴，二者必居其一。所謂以此自行，固不愛己者也；由之而率天下人共行焉，則是率天下人皆為子孫之牛馬，世界之傭奴耳。所謂以此教人，恐不愛人者也！且人人省費而節用，耐勞而自苦，蓄積資財，將何所用？豈欲令太空大地受之耶？我知彼意固將以窮勞極苦之所成者，奉獻天鬼而求生天焉耳！貴義篇曰：『故人謂子墨子：今天下莫為義，子獨自苦而為義，子不若己！

子墨子曰：今有人於此，有子十人，一人耕而九人處，則耕者不可以不益急矣。何則？食者眾而耕者寡也。今天下莫為義，則子宜勸我，何故止我』？太虛曰：夫眾皆惰而益自勤，雖枯槁不舍其事，洵難能可貴哉！然不知任眾而徒自疲苦，一手一足雖勤，曷若眾手眾足之易為而多功哉！故以之自處，則其愚不可及，由之偕天下而相進，則為亂之上治之下也。瑜伽論六十卷、說苦行外道有五非狂如狂所作，第二曰：『慳貪者、慳貪所蔽，慳貪因緣，所獲財物不用不食，而於命終欻然虛棄』。第三曰：『樂生天者，妄執投火

溺水，窮毒極苦，自殘生命，為生天因』。此二者，墨翟、禽滑釐輩當之矣。或曰：沙門之行，亦甘淡泊而棄華飾，大乘之士且捨生命而救有情，墨子之道，其可非也？答曰：異是。夫沙門者，以寂滅為樂，營生為苦者也；其棄華飾而甘淡泊，正以自樂，而非以為苦也。至夫大乘之士，智證唯識，觀成性空，見生命之如幻，了有情之同體；如幻故物我無間，同體故法身平等，法身平等，是故無此彼之相對，無前後之相待；

物我無間，是故因自利而利他，即益人而益己。性空故寂靜如太虛，不見有生命可捨，究竟如實際，不見有有情可救；唯識故識性真如雖熾然現生死而未嘗捨身命；識相變易，雖未嘗有人我而熾然救有情。故其奮大勇猛，發大精進，乃至捨國城妻子，棄頭目腦髓，汲汲救眾生者，其行則充生乎不能自已，無假勉強，其事則捨無常色獲得常色，捨穢脆身獲堅淨身。猶夫樵者擔薪歸家，路遇金寶，棄薪擔金，以自益而非自損也，以自樂而非自苦也。今墨子之疲己而為物役，其第一義、則奉志承則乎天鬼，窮勞極苦，不敢自休，乃苦行外道第三之非狂如狂所作耳。其第二義、則忍苦節欲而蓄積資財，慳貪保守而無所施用，乃苦行外道第二之非狂如狂所作耳。所奉事者，唯是天鬼，非能悟唯識而證性空；所勤勞者唯是資財，非能成四智而獲三身也，此寧可與大乘並論之哉？故節用之意則是，而自苦之行則非也！

墨家節葬，儒家非之，莊子亦非之；然而有不可非者。其論久喪、厚喪、殉葬之弊，所謂：平民死者竭家室，諸侯死者虛府庫，天子殺殉者數百，諸侯將軍大夫殺殉者數十。又謂：其處喪相率強不食而為饑，強薄衣而為寒，致面目陷〔歹＋最〕，顏色黧黑，耳目不聰明，手足不勁強，必扶而能起、杖而能步者三年。使王公行此，則不能臨朝聽政；使官府行此，則不能治事課民；使農夫行此，則不能耕稼樹藝；使百工行此，則不能造作器皿；使婦女行此，則不能紡績織紝；故身體病廢而財用虛乏。身病、則敗男女之交，而人民之生養者寡矣；財乏、則來盜賊之劫，而國家危亂者多矣。故厚葬、久喪、殉葬者，徒苦生人，無益死屍，節之、短之，理甚當也。瑜伽論述苦行外道第五種非狂如狂所作曰：『依傷悼死亡者因緣，種種哀泣，撦攫其身，坌灰拔髮，斷食自毀』；與墨子所譏者正同。故拘泥喪禮之陋儒，實有可

笑者耳！然重喪而過者，其可痞猶在乎錮情滅性，苦生人而敗人事，又無益乎死屍耳。墨子僅以不能富財利、蕃生養非之，則偏至之論耳。而節之之道，必使從乎桐棺三寸、衣衾三領、葬不及泉、喪不久哭之制，亦不能通行也。何則？若就恆俗論之，則死者在世時之德業、財譽、名位有差降，而生者對於死者之哀戚有等殺，財位既隆，則葬以厚槨高丘亦何害？哀戚既極，則反以放聲號哭而為樂！其思慕之者，亦隨其情之輕重，或終身，或彈指，蔑不可也。節之之道，但不拘牽而事矯飾，錮性滅情，傷財敗事，虛府庫，毀家室，殘生人，殉死屍而已，其隨人、隨力而行者，則千萬異不為多也。夫沙門之教最淡泊矣！而釋迦之化也，金棺而寶槨焉，旃檀為葛而珠玉為炊焉，分其堅剛肉骨而營飾者，直乎雲漢之窣堵波盈萬剎焉，豈得以桐棺三寸、蓬顆一坯限之者？若就達人觀之，則如『莊子將死，弟子欲厚葬之。莊子曰：吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齎送，吾葬具豈不備邪！何以加此！弟子曰：吾恐烏鳶之食夫子也。莊子曰：在上為烏鳶食，在下為螻蟻食，奪彼與此，何其偏也』？則并桐棺三寸、蓬顆一坯，亦不須矣。故知莊子非譏墨子之不當節葬，特憫其生之勤也既如彼，則死之薄也不當如此。抑以其自為薄葬之法式，欲率天下而共行之，以不平平，其平也不平，故曰：反天下之心，為天下所不堪耳。

墨子非樂，則最為天下所大不韙者也；雖然、亦有所是。其本意則仍在厚資生、積財用耳，故其非之者，不僅音樂，車服、儀仗、臺榭、遊觀、文繡、彫鏤、膏粱、粉黛，一切繁節縟儀，蓋等取而非之矣。夫淫湎忘身，奢侈侵眾，理有必然者也。痛斥之、以為恆歌酣舞而荒政賊民之君吏戒；深論之、以為豪賽冶遊而蕩產傾生之子弟禁，夫奚不可？且鄭衛之淫聲，怪迂之古樂，鄒魯間搢紳先生亦多非之矣。雖然、其泰甚者有可去，而人之情好不能絕也；其蕪鄙者雖當刪，而物之芳韻不能棄也。況夫音以宣情作氣，舞以盪神滌形，在群眾則以致民俗之安和而不渙，在個人則用保生機之涵暢而不頹。蓋人類之所以樂其生者，非若下生之物，但以飽煖為滿足也，必將有增上之美觀，以永其性情而紓其才智，助其悲欣而寫其哀敬也。故生之所需者，雖在衣食車舍，而樂之所充者，則在禮樂文理。且非禮樂文理，則其群渙

散，而衣食車舍亦無由成，寧得以鐘鼓琴瑟竽笙干戚之器，饑不可食，寒不可衣，休不可居，乃欲一切禁絕之哉？且人情之不可無所施寫，非獨征夫、學士然也。雖畎畝丘里之子，亦有其擊壤、送杵、折楊、皇華之聲，以相歌答歡笑，墨子欲取文采、音樂而剿絕之，其失人情者甚矣！墨子與耶教為同類，彼能風行歐土，千載不斬，而此則不百年而其傳絕；彼未嘗非樂，而此獨非樂也。故莊子譏之曰：其道大觳，使人憂，使人悲，其行難為也。歌而非歌，哭而非哭，樂而非樂，雖未敗墨子道，恐其不類眾人之情，其去王也遠矣！

太虛曰：墨子立天鬼以督人，桁楊桎梏之已深矣！又益之以非樂，自弊弊人，彌復熸酷，其道之不行者宜矣！至夫儒、墨之相詆毀，固大多失情者。然余觀墨子之非儒篇，所述儒者繁飾虛偽之狀，亦誠有可非者，其論強半由節葬、非樂來。其詆之有至辯利者，如曰：『儒者曰：君子必服古言然後仁。應之曰：所謂古之者皆嘗新矣，而古人服之則君子。曰：然則必法非君子之服，言非君子之言，而後仁乎』？又曰：『君子循而不作。應之曰：古者羿作弓，伃作甲，奚仲作車，巧倕作舟，然則今之鮑函車匠皆君子也，而羿、伃、奚仲、巧倕皆小人耶？且其所循，人必或作之，則其所循，皆小人道也』！散陋之儒，大都言服古而不作，遇此二難，其箝口結舌也必矣。

墨子為吾所忍可者，略分四類：一、政治類，親士、非攻二篇是也。夫人之處世，必親近善友而後能修德進業。士為人之有術智道藝者，即善友也。然則親士不獨人君，特君人者彌重乎親士耳。老子明南面之術曰：「三十輻以為車，當其無，有車之用」。上句喻異材精能之士，分職專業而共舉國政也；下句喻君人無為而成國治也。然君人無為而能成用者，則以能親士而任能也；能親士則端默而治，不能親士則勞瘁而不治。然親士尤在乎知士，不知士者，則不知所當親，所親不當，危莫甚焉！故曰：『善為君者，勞於論人，而佚於治官；不善為君者，傷形費神，愁心勞意，國愈危，身愈辱』。太虛曰：工乎此者，可使南面矣。

攻者、相劫奪殺害也，其事則凶器、危道，其業則殺盜婬妄，乃人倫必須去除之禍本，故攻戰事絕對當非。但墨子所非之之說，實未能斟酌飽滿也。

其以攻戰為不必者，以喪徒眾、耗財物也；然則能掠資乎敵而擄人為奴者，為可攻戰矣！其以攻戰為不必者，以地有餘、民不足也；然則恐人滿之患而徙地為急者，為當攻戰矣！此其立論之未完密者也。至以禨祥符瑞之說，為禹、湯、武三王辯護，為彼是受天鬼所命，乃誅有罪而非攻戰，則不惟不足以信人，且益教人以攻戰矣。吾見今世之宣戰者，罔不以上帝誓師徒，故雖蹀血踐屍，猶曰秉之天討。章太炎君嘗譏耶、墨偃兵為造兵之本者，以此。然儀法天鬼，是墨子之根本義，故遍入各篇耳。若去其根本義，但取非攻，固無不可。且偃兵為造兵本者，以其仍未能寢攻息爭耳。其自方非攻之命者可譏，而所非乎攻戰者，固無可瑕疵也。夫戰攻一日未絕於大地，則人倫之安樂旦暮難保。然其說非茲篇能詳，當專著論之耳。

二、道德類，修身、兼愛二篇是也。儒家修身，以禮義而外飾，而墨子則曰：『喪雖有禮而哀為本，士雖有學而行為本』。又曰：『贊慝之言無入以耳，批訐之聲無出於口，傷殺之妻無存於心』。又曰：『貧則見廉，富則見義，生則見愛，死則見哀，四行者不可虛假，反之身者也。藏於心者無以竭愛，動於身者無以竭恭，出於口者無以竭馴，暢之四支，接之肌膚，華髮隳顛而猶弗舍者，其唯聖人乎』？不事虛儀而務實行，不用權術而務仁愛，此墨家德行之高潔乎儒道者也。

若夫兼愛，則倫業之本而眾善之原也。愛、非善也，亦非惡也；然偏愛則眾惡生焉，而兼愛則眾善出焉；故不善於愛而善於兼愛者也。異哉孟軻！乃以兼愛罪墨子為無父，然則孟軻之所謂有父者，豈必須憎惡天下人而後為有父耶？世之陋儒，皆於是而肆其狂詆，真桀犬之吠耳！況墨子之所謂兼愛者，固明明曰君惠、臣忠、父慈、子孝，此與君君、臣臣、父父、子子何異哉？又曰：子之孝其父者，尤願天下人之皆愛其父，欲天下人轉愛其父，必將兼愛天下人之父，而後天下人乃皆愛其父，故兼愛者所以成其大孝者也。以無父非孝罪墨子，非瞽目盲心者，必不出此！故墨家之短於儒者，在禮樂文理耳；其根本之劣點，則在宰制人道於天鬼耳。然禮者忠信之薄，文者事行之華，故儒者往往流於虛矯，而鮮端慤朴誠。然則仁義道德之行，正墨之所長而儒之所短，孟軻之徒，駢然以所短非所長，何其亡恥之甚！以老之自

然，莊之齊物，荀之解蔽，而代墨子天鬼之說，加以孔子之文史禮樂，而持載經理乎墨子之仁愛義利，調劑此五者為一丸，庶幾人道之正乘耳。

三、哲理類，所染、非命二篇是也。染於善則善，染於惡則惡，即告子所云生之為性無善無不善，決東則東，決西則西者也。至夫水之就下，激之則可上流，則荀子所謂性惡而可化於偽善者也。故墨子實於人性為無善無不善，而善出於天志，不善出於逆天志者也。書稱告子出於儒、墨之間，則告子人性無善無不善，蓋是學於墨子者也。仁內義外，則是告子自立之義，故為墨、孟之所交誹。

非命之說，則為墨家獨長。儒家多言守命，以子夏、子思為最甚，孔聖、孟賢次之，荀卿則類老莊，老莊因任自然，夙命亦是自然之節。但老莊之自然，與近人所云自然規律異趣。規律則屬應當遵守，自然但是都不計較，都不計較故泛任也，泛任故無礙，無礙故自由，自由故獨往。然荀卿不計乎命而守乎聖王之法，故又與老莊分殊也。然當世人囂競貪酷之際，道家亦有以安命寧之者，蓋冥趨盲動，彌以滋患，則不若喻之以守命，猶可息妄而近真，若列子力命篇是也。佛家調和力命之間者，明永覺禪師曰：『世上有一種議論，謂一飲一啄莫非前定，全不由人力趨避者。若然，則為善者分當為善，為惡者分當為惡，聖賢無教化之功，下民無取舍之道，由是小人安於放縱，君子怠於進修，其遺害可勝道哉！夫世間禍福，莫大於生死，亦有命不當死而死者，佛謂之橫死，凡有九種。故梵網戒中有冒難遊行戒，恐其冒難而橫死也。孟軻亦曰：「知命君子，不立於巖牆之下」；又曰：「桎梏死者，非正命也」。即此推之，可盡委於命哉！大抵天命人力，功實相參，故君子必修身以俟之』。此其所非乎命者，與墨子略等，而復調停於儒家知命之說，然猶未決。獨楊仁山居士論列子力命篇曰：『北宮子以世俗之見，與西門子較量窮達，宜乎為西門子所訕笑也。幸東郭先生以天命曉之，西門子既服，北宮子亦釋然心安，何其感化之速也？雖然、之三子者，皆未聞道也。夫聞道者，不為命之所囿，而能造乎命者也；且能斷己之命根以出沒於命所不及之處，人天三界隨意寄托，十方國土應願往生，博施濟眾而不受福德，永劫修行而不辭勞瘁，菩薩有十力，佛有十力，皆以力勝，謂之力波羅密，何

命之足云？若規規然以聽天任命為宗，亦終於隨業流轉而已』。可謂圓音勝義，度越一切者矣！故墨子非命之說，獨應道理；然其所根據以非命之理由，未能圓滿！又膠於天帝鬼神之根本謬義，欲以人性無善不善而歸善於天志，人生無命無分而歸權於鬼神，則轉增執著耳。然非非命之咎，而是信鬼之咎也。猶有墨家與陰陽家異者：墨家不信命而畏鬼，故僅於善惡而凜乎賞罰；陰陽家則察數而不安命，故怵於福禍而務為趨避，陰陽家最無足取！墨子不信命而致謹乎義不義之行，則吾之所可也。

四、科學類，即經上下、經說上下，及小取、大取六篇，則諸子中墨子獨操之論理學也。莊子所謂以堅白異同之辯，觭偶之仆之辭相應者也。荀卿正名篇，詳制名之術而不著辯律，墨翟則審乎辯律而略制名之術。雖然、衡之亞里士多得之名學，則墨子為善矣。余嘗欲分為十章而釋其經說上下。云何十章？一、名辯之緣起——知親說聞及論知等——二、名辯之成用——名實合為等——；三、略正成名——知恕仁義等——四、略列可名之物——鑑影梯衡等——五、論名——名達類私等——；六、論詞——謂移加舉等——；七、詞蘊——久彌異時也，守彌異所也等——；八、分類——同異大小等——；九、辯式——故所以然等——；十、駁正詭辯——仁內義外等——。惜其簡畢脫落，語多訛亂，而前後又無次第。且雖能釋明之，亦唯借印度之因明，泰西之邏輯為條貫耳，未有特殊優勝之處，故置不復論。而小取、大取二篇，文句暢順，蓋最取其全書大義，依辯式而論定之者；然亦兼論分類之法——若重同、具同、連同、同類之同，同名之同。

同邱、同鮒、同是之同等——。及持辯之道——若夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理——。辯取其總義，故曰大取；辯取其散義，故曰小取耳。經說下曰，白馬多白，視馬不多視，白與視也。按魯問篇曰：譬猶小視、白則謂之白，大視、白則謂之黑。觀此、可知白馬多白，謂所見白色之馬非一，故傳於馬之白色，亦離形異處而非一。然人之視馬，視多馬與視一馬等，一馬一視，一欄馬亦祇須一視，故曰：視馬不多視，此蓋別於視與所視者。視、視也，白、所視也。一人視多白馬，所視者多、而視者不隨之而多，反之、則多人視一白馬，所視者一、而視者亦不隨

之而一，此內外能所之可析者也。愛利、內也，所愛所利、外也，其析之猶是也。穆勒區別思與所思，義亦同此。正名雜義注云：視馬、謂馬之善視者，非是。又經說上曰：『故、小故、有之不必然，無之不必然，體也若無端。大故、有之必無然，若見之成見也。體若二之一尺端端也』。吾意小故，即因明之因。

如曰聲是所作，然聲不必定出所作，故曰有之不必然。聲雖不必定出所作，聲固多有出於所作者，不可謂聲無所作性；然且無因則不能成宗，故曰無之必不然。體者、合聲之有法與所作之因而論一意者也。按墨經又曰：『體分於兼也』，兼者、因明所謂俱品，分者、因明所謂同品、異品。端、無序而最前者也，猶今人所云極端也。一體有兼與分，體若舉名曰尺，兼、若全尺，分、若一尺而有兩端，尺體雖一，尺端則二。今以所作成聲無常，則所作者必是無常，曰同品定有性；而常住者必非所作，曰異品遍無性；猶一尺而有兩端也。故端者、以正負二性，盡有無同異之邊際者也。然因之對於宗法，但取其能成立，而不必能盡宗法上有無同異之邊際，故所作性雖定無常，而無常者不限所作；常往者雖遍無所作，而無所作非必常住。在聲亦然，聲雖定是無常，不必定是所作。因中有同品定有、異品遍無之兩端，而其兩端又不必能盡宗法邊際，故曰體也若有端。若者、未盡之辭，言雖有端而不盡邊際也。

大故、即因明之喻體，如曰：凡所作者皆無常，無常性較所作性寬，故曰大故。以極成能別之宗體，而極成所別之宗依——宗依即聲——，足以盡聲邊際，無有一聲而非無常，故曰有之必然——用章氏國故論衡說——。唯其必然，故立宗以爭之，設因以成之也。以聲之所作性，成立聲之無常性，則是以聲之部分觀，成立聲之大公例者，亦是以散殊之思察、而得決定之明見者，故況以見之成見也。合能成之見與所成之見，方是今之喻體，此體即為最大公例。窮盡邊際，若尺兩端，尺體定在端中，端外即是無尺，故曰：體若一尺之二端也。二端者、是非同異也，是聲必同無常，異無常必非聲，此因明同喻異喻之儲能乎。若以此為墨子之辯律，則較印度因明量七支少四支，較泰西論理法三段少一段，列式如下：

因明量：

宗 聲是無常。

因 所作性故。

喻 凡所作性必是無常——同喻體——，如車舍——同喻依——。若是常者必非所作——異喻體——，如虛空——異喻依——。

邏輯外籀法：

例 凡所作性物必無常。

案 聲是所作性物。

斷 故聲無常。

墨辯律：

案小故 聲——宗依——是所作性——因！

例大故 凡所作性定皆無常——同喻體！

墨子之律，雖但有案例而無斷，然彼先案後例，則案之斷於例者，固可不言而喻矣。三式所用三名物同，而論理法三名物皆兩見，因明則宗依但一見，墨子則唯中介之因兩見，餘皆一見，故此三種辯式，墨子最為簡捷。然檢以異喻，使所成公例亦有界而不混，則因明量最謹嚴矣。又墨子及因明比量，皆可通用乎內籀術，而論理法則唯外籀，以先例而後案故也；此可以參互觀之者。

至若飲冰室叢書之墨子微，其主觀上之理想如是，吾不得非之；其專屬於客觀學者，試舉其所著墨子之論理學略辨之：梁氏於墨子經說上下，似茫然不解，僅摭其小取一篇中數名詞，而以泰西論理學緣附之，務款牽合而填砌焉，故或自欺其所知也。。其釋名章，釋辯、名、辭三字尚應道理。以前提釋說字，既錯誤矣！何則？在析別獨稱則曰命題，在聯合推論則曰前提，或曰結論，因所居之章位異而異稱，其質則同為兩名所成之一辭耳。若以說為前提，奚別於辭？故墨子之所謂辯，猶云論理學也。墨子之所謂說，猶論理學中所云推論——亦曰連珠，亦曰內外籀術——也。推論但為論理學之一

節，故說與辯，其分絕異。昧乎此，恐以說為推論，將無以處乎辯，乃以說為前提。又不窺經說上「故」有「小故」、「大故」，乃以說但屬小前提。夫以說為前提已誤，況以說為小前提乎？至以名所舉實，辭所抒意，說所出故，皆謂之斷案，謬之甚矣！夫斷案者，即推論上之結論耳；此但說所出故，何關名所舉實、辭所抒意乎？

名學等書，其初必先論名，其次論詞，其次乃論內外籀術，奈何將論名、論詞者，全忘卻乎？故名所舉實，即竹名所舉之竹，木名所舉之木，概言之、則有名可舉之事物族類皆是也。辭所抒意，合二名物而論一意，或同或異、或是或非者也。同是者曰正意，異非者曰負意，不居乎正，則處於負，故雖兩端而是一意。假為辭曰：人皆有死，則所抒者唯是正意。轉其辭曰：不死非人，則所抒者唯負意矣。說所出故，即以二詞、或三詞而推論其原因與結果也。若以說隨辭，推出辭意之故，則墨子之推論式，亦可與因明量先立宗體者同。試隨前辭人皆有死立以為宗；從而以說出其故曰：由眾緣和合而生活故——小故——；若由眾緣和合而生活者，定皆有死——大故——。依人皆有死一辭意，推出由眾緣和合而生活之原因——此原因當否暫不論——，依此原因而求得定皆有死之結果，此原因與結果，若對於人皆有死一辭意，則同為能成立之因也。故故者，實兼大前提與小前提而得其因果關係者也——小前提即案，大前提即例——。

以斷、案皆用故字，乃以故為斷、案，陋已！以類取，以類予，則與因明因中之同品、異品，喻中之同喻、異喻之界說等耳；亦與雅里氏外籀術第六律令，所謂例案兩辭之中，有一負者，則判詞必負，若例案兩無負詞，則判詞必無負——名學淺說載此——者略同，梁氏以為媒詞，非是！或也者，不盡也；頗似約結離接論所用者，即梁氏所用以釋援字者也。假者、今不然也，可如梁氏之說。效、即合式之辯論法，從小取篇夫辯者起，至假者今不然也止，皆是合式之辯論法，故以中效、不中效要束之。此下則為或簡省、或複雜之便宜談辯，不必求合乎論式者。故辟、侔、援、推四種辯，蓋詭辯之不守論式，而以利其言談者也。故墨子明明結示曰：是故辟、侔、援、推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本，不可不審也，不可常用也。梁

以辟為立證，侔為比較，援為積疊，推為推論，義皆非是！此之四字，墨子自有說界說，明白顯暢，何須更解？然此四種例外之辯，墨子蓋常用之，今試引以為證：公孟子謂子墨子曰：『子以三年之喪為非，子之三月之喪亦非也』！

子墨子曰：『子以三年之喪非三月之喪，是猶裸者謂蹶者不恭也』。此之謂『譬』。佛經十二部中有譬喻部，與此同類——譬喻種類不一，此僅譬喻一式——。公孟篇、公孟子謂子墨子曰：『君子恭己以待，問焉則言，不問焉則止，譬若鐘然：扣則鳴，不扣則不鳴』。子墨子曰：『今未有扣子而子鳴，是子所謂不扣而鳴邪？是子所謂非君子邪』？此之謂「侔」，順彼之辭而還以破彼也。大毗娑論謂之違宗破、同彼破、勝彼破也。然侔之用不獨破人，亦可引人說而自立。魯問篇、魯陽文君曰：『魯四境之內，皆寡人之臣也。今大都攻其小都，大家伐其小家，取其牛馬，奪其貨財，則寡人必將厚罰之』。子墨子曰：『夫天之兼有天下也，亦猶君子有四境之內也。今舉兵將以攻鄭，天誅可不至乎』？則以侔辭立自說矣。耕柱子曰：『驥足以責』。子墨子曰：『我亦以子為足以責』。此之謂『援』。公輸篇、子墨子之見公輸盤曰：『北方有侮臣，願藉子殺之。公輸盤不悅。子墨子曰：請獻十金。公輸子盤曰：吾義固不殺人。

子墨子起再拜曰：請說之；吾從北方，聞子為梯，將以攻宋，宋何罪之有？子義不殺少而殺眾，不可謂知類』！此之謂『推』。此之四種，或有雖合論理而詞說增略有殊者，或屬吊詭之辯、全悖論理而為名學所厲禁者，茲姑請止，不復詳陳。

從親士至小取共得二十四題，墨子全書之義類皆備矣。從耕柱至公輸五篇，要皆與其門人問答，及與儒家辯難，且遊說於王公者也。其義理不外天志、兼愛、節用、非命等所持者；其辯式不外經說上下，大取、小取所陳者。然有一二節可辯者：『義利也，利、所得而喜也，害、所得而惡也』。此著於經上而亦散見全書者也。貴義篇曰：『萬事莫貴於義。今謂人曰：予子冠履而斷子之手足，子為之乎？必不為。何故？則冠履不若手足之貴也。又曰：予子天下而殺子之身，子為之乎？必不為。何故？則天下不若身之貴也』。

太虛曰：此固兩害相權而取其輕，兩利相權而取其重，斟然在墨子所謂義利之內者。獨至曰：『爭一言以相殺，是貴義於其身也，故曰萬事莫貴於義也』；則於自所立「義利也」之界說，翩其反矣。身者、義利之主也。義與不義，以利與害決之者。利與害，以人身所受用而喜與惡決之者。然則無身則無受用，無受用則無利，無利尚何有義？爭一言而殺身，不義莫甚矣！以不義為義，而以此不義之義為貴於身，何其倀歟？果爾，則殺人不唯非不義，且足以成人己之義。何則？爭一言與爭一地同，爭一地與爭一錢同；我人也，彼人也，我以爭而殺身，可以為義，彼以爭而殺身，亦可為義；我與彼爭而我為彼所殺，我固成義，彼與我爭而彼為我所殺，亦成彼義。義既天下之所最貴，則人固應唯義是務；彼不能爭，我迫彼爭，我不能爭，彼引我爭，是務義也！彼不自殺，我殺彼身，我不自殺，彼殺我身，亦務義也！然則義雖可貴，奈違重生愛人之自宗乎？奈世間將無噍乎？墨子之道不怒，今以一言而相殺為義，乃其矛盾自陷之甚者也。吾意：必人人重身愛人，而以身為義利權衡，損身曰害，益身曰利，則顛倒之情庶可漸轉耳。

魯問篇曰：『凡入國必擇務而從事焉：國家昏亂，則語之尚賢、尚同；國家貧乏，則語之節用、節葬；國家嬉音湛酒，則語之非樂、非命；國家淫僻無禮，則語之尊天、事鬼；國家驁奪侵凌，則語之兼愛、非攻』。太虛曰：信斯說、子墨子何其善用方便權巧耶？夫善識藥病，用以對治病惡，則雖天志、明鬼，吾亦許之。何則？砒礵、巴豆，善用之亦能愈病故。然墨子以法天、儀鬼為根本義，自膠膠人，自熸熸人，又極偏重節用、聚財，而以非樂自苦苦人，曾無解脫之談，寧有融圓之用哉？

從備城門至雜守十一篇，皆禽子問、子墨子答者，其事悉從非攻演繹而出。蓋墨子所非攻之術，著於備城門篇：城池修，一也；守器備，二也；堆粟足，三也；上下相親，四也；四鄰諸侯相救，五也。前四為內政，後一為外交，略與今之謀國者同。彼時為戰國世，今亦為戰國世所以同也。未能曉人不攻之道在乎蕩除盜府——政府即大盜府——，泯平國界，是故不得不謀守戶之術。但善自守而不攻人，使彼攻者無可劫掠，則久之必厭倦其攻，亦是息攻之良法。而此之十一篇，則皆論修城池、備器械而自守者也；專造守

城之器而禦戰攻，故與戰士有異。雖然、此實不足息攻而反以滋攻耳！守者亦為私利而守，攻者亦為私利而攻，守者能盡巧以為守，攻者亦能極智以為攻；然則城守之器益備，梯攻之器亦以彌精，兩器相消，何曾足恃？兩術相長，適以濟惡！其未可者一也。雖有出眾工巧，使攻必敗而無勝，不敢侵攻，則製器與用器者，亦在乎人耳。蚩尤造五兵戰黃帝，反為黃帝取之而殺其身。故器之可以拒人者，亦即可以攻人；而能造守器者，其法亦即可造攻具。墨子雖能守禦弗攻，安保傳其術者不改用而為攻，并變其法制以造攻具乎？彼大盜者，聖智之法且能盜之，況區區守禦之具乎？其未可者二也。要之、非尊生、重身，尚同、兼愛，破家、亡國，天下太平，攻戰趨死之風，未能息也。

雖然、當戰國奔命世，亦不可無墨子其人，抱甕傾甃，焦頭爛額，力救生民焚膚之急！今之世則一放大之戰爭場也，真有墨子其人，固將有香花頂禮之者。故莊子曰：「墨子真天下之好也！特其行可偶而不可常，其道偏枯而不充容耳」！且無以寧解其根本惑，則以火救火，勢將益烈！吾聞墨子之傳，在中國斬於西漢時，而耶穌於其時興猶太，安知非墨道不行於中國，轉輾流入猶太邪？彼教徒之志行，何其與墨翟近似耶？然教義少有參差者：則猶太新教固以猶太舊教為質素，而更傅於墨義及婆羅門教義者也。姑置其教義而言彼教所行國之民俗：重財愛國，一也；爭義輕生，二也；爭強果敢，三也；巧於工作器物而致資命攻守之用，四也；能持堅白異同之辯，方平圜直之數，而察類辯物，探質研力，五也；能執觭偶不仵之辭，功利競進之說，而尚刻博異，鴟張狼奔，六也。彼海西諸族，殆皆墨翟之苗裔歟？夫癡、見共流，愛、慢同穴，無所簡擇而務馳騁，亦苦樂善惡雜然相進而已矣！亂之上也，治之下也。此風今日且靡靡天下，一墨則不足以救，眾墨則適足相撓鬥；毗墨之道，一往而無所回顧，則今之世其去吾人所愛之和平，益以遠矣！悲夫！

（見覺社叢書三期）

卷039

與陳誦洛論墨子

——四年七月作——

大箸墨子學，洵論世知人之作！日居無事，姑妄抽言。安墨子書堙歿之故，足下二言道破矣。第非晚周已然，輒西漢初亦尚多儒墨並稱者。漢武得董仲舒之徒，罷黜百家，獨尊孔氏，而宗師仲尼謂之儒家，於是乎儒升九天，墨墜九淵！又得司馬相如之徒，隆美詩賦，潤飾王業，墨之書乃並不得與屈原離騷、淮南鴻烈同顯。然墨辯之學，魏、晉間未絕研幾之者。尊孟氏濫觴史記，繼於韓愈拒佛老而引之自況，然猶雜荀卿、楊雄列之，未即亞孔父也。故言稱孔、孟，蓋始宋儒以來。然則因孟氏距墨，遂無人敢言墨子，亦在趙宋以來耳。且明季已漸呈反動，諸子有復興之兆。至勝清乾、嘉間，經師說經輒援引諸子，若孫星衍輩，亦云勤矣。足下謂墨學不外與儒為敵，僕竊不然。墨之異儒，非以敵儒；猶儒之異墨，非以敵墨。論其橫決，劉子駿謂各出官守，則同居一王化中，在初特世家專業之不同耳。東周板蕩，王道不綱，裂塗分出，各張其術，冀以易天下之俗，新天下之命，其勢萌芽於老聃，發育於孔丘，至墨翟則學術之封界成而競爭烈矣。

諸家唯儒之與墨，最為鄰近；儒言仁義，墨亦言仁義，儒稱堯、舜，墨亦稱舜、禹；故儒墨浸淫並隆，而相非之聲亦獨盛。然儒墨之設教述古，所舉之名雖同，所指之實或異；且儒徵乎人，墨徵乎鬼；儒以義出乎自然之天命，墨以義出乎主宰之天帝。然此關於神道玄理者，猶非儒、墨鬥諍之要點。更論其縱變，諸家皆出於道：王者之化之謂道，貫天人，協幽顯，強名之曰道，不可以一塗局也。老子約其精義為短書，關、亢、列、莊諸子承之，又屢變恢縯厥緒，遂別出曰道家。道之精博玄約者，雖未嘗不在乎是，亦既與儒、墨諸家割居矣。始之道家，直帝王與帝王之師耳。故黃帝、伊尹、太公皆道家，而管仲亦與焉。道化無常，渾畫質文，與世而俱變，黃帝尚矣。堯以前道在陰陽；舜、禹世道在墨——墨本墨翟之名，此乃用為一宗學術之代名者——；殷道在洪範，蓋調和陰陽家、墨家而化成者；周公來則道在乎儒

；故墨為夏法而儒為周法，「周監二代，郁郁乎文」，故墨質而儒文。不寧惟是，周官儒隸司徒，職掌教化，而墨守清廟，退祠神鬼；

故吾以荀卿評墨子知利而不文為得其要也。夫然，儒、墨皆有其本柢，因學宗之不同而相敵，非為相敵而學始不同也，明矣。劉少少之駁天志，僕亦嘗見之，徜恍不能憶其說為何如矣。足下謂墨言義出於天，猶西人上帝為人造福之說，然少少或非深信西人上帝之說而獨駁墨子天志之說者，則駁墨子天志之說即是駁西人上帝之說。且其意或本在駁西人上帝之說而借徑墨子者，今引西人上帝之說，固不足難少少也。然為政者本於天，降於祖廟之謂仁義，法天為治，中國蓋隆古沿習如是，非墨子於戰國世為鳴其學術之創辭也。但各家雖沿習稱天，其觀念不必同也。即以足下所引孔稱獲罪於天，孟稱天降大任觀之，殆猶梁啟超言政，每曰：「設使得請上帝，常降聖君治其國，始為絕對之善政耳」。飲冰為此語，僕意其亦隨俗之言而言，未嘗固執有一赫然之天帝。而墨子則不然，蓋同西教神甫之言上帝也，故儒為人道而墨為神道。足下以戰國世未知天演之理，責少少不應駁墨子義出於天毋寧謂義出於人；昔友人亦嘗有以此責僕者，今請答之。

傳曰：「天視民視，天聽民聽」，則天即人群，在儒書亦得有之，不以天為別是一有人格之神帝也。況老、莊之自然生化義，天法道，道法自然，且更高過於達爾文輩之天演論哉！蓋今歐耶教之說，吾戰國世墨子有之；而天演人治之說，吾戰國儒、道亦有之矣。進化之義，可徵於易，物種相為變化，莊、列之義尤廣。輒所謂椎輪大輅，踵事增華，亦進化說也。特中國秦、漢以來，學術唯有退化耳。然海西天演之論，亦引端希臘額氏，唯至乎達氏，憑藉歷史學、生物學及世界人類交通之進步，其繁徵博驗，有非古人可及而已。彼土人士，中古來束乎神教者既久，遂詫為新創，實則其義惟舊。足下評非樂、非儒二篇，僕無所間然。非命固墨子哲學上之卓見；然墨子意在歸權乎帝神耳。蓋恐命數有必然之理，則帝神之威權無得而加也。僕則以謂拘命數猶賢於係神權也。夫具體之天神，理想稍高者已能黜之，而有生之命數，則實有其不能違者也。所謂自然規則，所謂天數、天秩、天序，非天命之義乎。故孔子五十學易而后知天命；說因緣者則謂之夙命，知夙命成乎夙

業，則能轉命、造命而不囿乎命，然猶有所謂定業不可轉者，故其義較誠。生有命則神無權，天命之說可破天神，天神之說不可摧天命。猶之天演論能勝天主教，天主教不能勝天演論也。墨子徒據有命則人事皆可廢絕，謂足以非命，人獨不可以既有天帝生人福人而制治，則人不如坐嘯為佳，反唇相譏乎！若以天帝須人之奉行其義，獨不可曰人生有命，須奉行人義乎。且命者自然之節數，吾人無得而責之；彼天帝既為有人格意志知能者，則何為不生成人皆好義而邀其福樂利安，乃使人間世偏多缺憾！舉是以責天帝，彼尚何辭乎？抑人之屈伏於神帝威權，不敢不從事惟謹，其人格高卑，孰若定志於群生自然之分者乎！試為譬之：皓乎天神者，受治唯藉威權之國君獨裁專制也。繫乎命數者，受治雙關理勢之國民共定公法也。人必受範國法而未能完全自治，雖非人道極詣，而後者固愈乎前者也。故墨翟非命之說，雖若持之有故，初未能言之成理也。

足下援梁飲冰言以衡東周諸子，僕意未能苟同也。分孔、老、墨、為三大宗，以楊、朱為老子嫡傳，由孟子距楊、墨之片言，引申而意謂之耳。竊依莊子、太史公二家論次者，審為去取，則當有陰陽、墨、道、儒、法五家。名學為儒、墨、法之公器；公孫龍惠施之徒，則辯論家也。彼時諸子，從師既無國拘，又莫不周流各國，朝為秦客，暮為楚卿，故其學派不能以地域分也。彼實以學為政，以政立黨，結群合眾，無殊乎今之政黨；特皆以師學宗義之精神結合，而墨家則兼有黨魁黨眾之形式結合者也。然起於孔子之後，至墨子、孟子之時，其勢方盛，而以匹夫享天下高名，開風氣之先者，則孔子也。墨學始顯乎墨翟，陰陽家則著乎齊稷下鄒衍之徒，其說悠渺繁博較遠人事，視古說亦大現異彩，殆神怪之世界觀也。道家咸推老子為初祖，以至是始淘盡古陰陽家、墨家之渣滓也。法家離道家獨立最晚。韓非有術有法：術者、倚乎道家，所謂南面之術也；法者、綜核名實，公布而強制執行之法律也。商君之前，有術而無法，仲尼、叔向皆尚致譏乎鑄刑書刑鼎者，不欲有公布之法而唯憑執政者操縱，可想見也。

商鞅、李悝、韓非、李斯之徒興，秦以法而一天下，蓋幾乎法治也。然法未可獨任，民群之風習不能強戾，當涵育之以人倫道德，有禮樂文章以和

平其情性。秦操法過急，乃不二世而崩離；益於始皇之驕，趙高之悖，則猶不得獨咎法耳。儒家蓋司人倫才藝德行風化者，在周官則教育家也；以書、數、禮、樂、射、御六藝教士民——士民與庶人異，蓋周制禮不下庶人，教育非普及也——，非漢以來所稱易、春秋、書、詩、禮、樂之六藝也。衰周播遷，儒官失其守，孔子以士民自任教育，有教無類，教育遂及平民，而孔子之徒亦得師儒之名。孔子者，合政治家、文史家、教育家為一人者也。孔子固獨逸之才，學無常師，然使孔子而有師，則舍老聃莫屬。老聃道家之史官，孔子得其學，故孔氏之儒與向者所謂儒異，合道與儒而憑自意棄取以立宗義者也。一曰、儒者強學所備世之用，而大儒則天下之佐三公也：故孔子以從政為急，曰能用我者則期年可王，猶政黨魁以得握政權為行道，孟、荀猶此志也，歷來儒者所期亦莫不如是。

二曰、儒者期修明保存先王之政教禮樂以遺後王者也：孔子所定之詩、書、禮、樂、易、春秋，皆史也。易、則臚變觀化藏往知來之大象，書、詩、為史一種可知。禮、樂、則志也。文化至周而浸盛，且以近世史深切著明，故獨詳於周也。春秋之例創史籀，孔殆得之老聃，其事依魯史，又左以百二十國寶書，作春秋而史法乃立也。後世則馬、班等史家，而文士亦附焉。經師則在文史家、教育家間。三曰、儒者樂得天下之英才而教育之者也：孔子有三千之化，出孔子之門者及私淑孔子之孟、荀等，大多抗顏師席，後世設為學官，更無論也，而講道學者近得其真。抑孔子又即以所手定之六經，為傳以充教材，其及門與孟、荀等承之，皆廣為傳論，所以代保氏六藝之教，猶之今學校之教科書也。或謂禮、樂、詩、書、易、春秋，乃中國所公，諸家所公，非孔門私有者。然在可諷誦而為教材者，則必孔子所刪定傳論者也。蓋孔子所刪定者外，非即無書，且其書甚夥，但漫散雜冗；觀諸子所引者，事跡錯亂，辭句蕪穢，則可以知矣。

秦世坑學術士，孔門有荀卿弟子，抱殘守闕為經師者，名不顯乎世，遂得獨免於難。漢定、首出以詩、書、禮、春秋傳，因緣運會，宗師仲尼之儒家，一躍乃為統一國化之宗教。然孔子以來，國化之中心潛勢，早在儒家，特猶多相雄長而競爭者耳。舍孔學、固無第二者能統一也。然孔學實不外政

治、文史、教育三也。得孔子教育乃普及國人，文史乃永繫國命，雖謂無孔子則晚周學術不能產出，居今而視周秦，猶若黃帝前可也。故其為中國第一人者，亦即在乎是。附會三統三世之說，衍申一傳一章之義，拘牽纖緯，厲近神巫，則非所知也。

竊謂孔門之學，純乎以人治為本者。老莊融世界人生觀為一點，而歸之自然生化，其哲理誠視孔氏為高。即易經亦貫天地人而常變言化者。管子之書，尤富羅希臘哲學之繁彩，此固逗露於人之天然性德，而重洋不能間之者也。至孔子則悉力本乎切近之人事，猶梭格拉底也。孟子才氣英發，天性高朗，所言與柏拉圖尤近之。荀子較孟子晚起，湛深玄理，精治名法，殺詩書而隆禮義，撥陰陽神怪，兼容並受乎道、儒、名、法，宗師仲尼、仲弓，匯晚周學術之純全，持大衡而經緯組織乎自守之義，則宛然亞里士多德也。西洋古學以梭氏、柏氏、亞氏為大宗，今之言學者猶莫不依憑之；中國學術於孔、孟、荀三氏亦然，惜乎漢以來僅有傳經之儒，荀學亦不光乎世！墨學湮沒，雖亦吾華之不幸，荀學湮沒，則尤吾華之不幸也！近多妄人，以梭氏為不足，必儕孔子於基督神甫之例，不知其是何居心耶？梁氏分墨子之徒為兼愛、名理、游俠三派亦不然，俠則武士，周、秦間士人習尚者多，往往能俠，尤多遊結豪貴者，即張良亦俠也。墨者雖多游俠，游俠不限墨者，尤不為墨者之一派。韓非謂儒以文亂法，俠以武犯禁；儒亦訓文學之士，非必言儒墨也。且何嘗有不兼愛之墨者，乃以兼愛為墨之別派也？且夫兼愛者心德，論之以□可即名辯，行之以身可即任俠，豈能據以裂為三派哉！若以類別墨學，則神話也，哲理也，德行也，政治也，名辯學也，器械學也，非三派之謂也。韓非謂當世之顯學，八儒三墨，則戰國世與儒對峙者，慮不在道、法、陰陽而獨在乎墨也。惟如是，故兩大黨中徒類龐雜，相非雖甚，而行事近同者，出入提攜亦多也。自異而同，自同而異，耶、回同為一神教而相爭者烈，新舊同為耶穌教而相爭者尤烈，是棼棼者其有不盡關夫學理行事異同者存乎？夫孰知其埶極！儒以人倫為本而近誠，墨以神鬼為本而毗謬，墨勤愛利之質而樸厚，儒飾禮義之文而華薄，亦粗得其大校歟！乙卯七月釋太虛。

卷040

論韓愈

自佛教來東震旦土，韓愈之前，儒流起為排斥者，寥寥無聞，而論諍傾軋者，皆出於習黃老學及謬託道流之黃巾米賊。崔浩、傅奕雖史官，其先皆黃巾，故蠱惑帝主以滅佛，不在興儒教而在興道教，儒者則往往調和其間，雍容評訂，多右佛而絀道，觀弘明集、廣弘明集所載者，詳矣。韓愈獨樹幟闢佛、老，自比孟軻拒楊、墨，謬種傳流，抑若一闢佛即足以為大儒，儒之闢佛者乃競起。然韓愈多言無行，訐悖而不能自信信人，當其生蓋少有悅從者。舊唐史譏愈恃才肆意，有盭孔孟之旨，譏戲不近人情，文章甚紕繆。其友柳宗元，深非愈斥浮圖，謂浮圖誠有不可斥者，往往與易、論語合。退之所罪者其跡也，非所謂去名而求實者矣。又若張籍，其為辭闢老，雖與愈同，然於愈之言行多不足，數數貽書規其過。嘗曰：「比則執事多尚駁無實之說，使人陳之於前以為歡，甚有累於令德！又商論之際，或不容人之短，如任私尚勝者，亦有所累也。先王存六藝，自有常矣！有德者不為，猶以為損，況為博塞之戲與人競財乎？

君子固不為也，今執事為之，廢棄時日，竊實不識其然！願執事絕博塞之好，棄無實之談，嗣孟軻、揚雄之作，辨楊、墨、老、釋之說」！愈雖與籍友善，卒自文而拒其諫。晚年立朝廷，名譽已高，陷溺彌甚，一無所建白，唯以文、酒、博塞、酬應、媚流俗——見龍子非韓論——。老彌淫毒，服丹砂、雄雞以健陽道，卒之以死！觀此、可見愈嗜好下劣，言行乖僻矣！抑愈尤無操守，以諫迎佛骨被貶潮州，遽惴惴恐道死，乞靈湘江女鬼，兄事毛仙翁求其術，上尊號，請封禪，媚上希回復官——皆見愈文集——。大顛師斥其闢佛為舜犬妾婦之行，氣結無以難——黃魯直曰：「退之見大顛後，作文理勝，而排佛之辭為之沮」——。既服其道，復答書孟簡作自文計曰：「大顛頗聰明，識道理，故與之交遊，非為求福」。夫信佛豈專以求福者，用此自解，適見其不知佛而闢佛，為舜犬妾婦之行耳！愈尤躁妄于進，試禮部時，遍上朝宰書，詞卑顏厚極矣！張子韶曰：「退之累數千言，求官於宰相

；至第二書乃復自比為盜賊管庫，且云其大聲而疾呼矣，何略不知恥」！

余謂愈雖善屬文，亦淳于髡之流，至局脊儒言而不能守，行節虧缺，則猶下矣！逮歐陽修力推崇愈所為文，後世儒者遂沿習尊奉之。然宋明來，非愈者亦多，殆掊擊無復完膚；第俗儒少讀書，故為所惑耳。西蜀龍子有非韓百篇，明教嵩師有非韓三十篇——二書皆折以儒者所宗經義者，不獨斥其理論乖謬，辭句間亦多糾正。誦韓文者，不可不兼讀此二書——。蘇軾亦有非原性等篇，且曰：「退之與聖之道，蓋亦知好其名矣，而未能樂其實，支離蕩佚，往往自叛其說而不知」。王安石亦譏之曰：「人有樂孟子之距楊墨而以斥佛老為己功，嗚呼！莊子所謂夏蟲者，其斯人之謂乎？道、歲也，聖人、時也，執一時而疑歲者，終不聞道矣」！二程、朱、陸，亦往往不足愈之言行。而陽明傳習錄，則曰：「退之、文人之雄耳，以語聖人之道則遠矣」！至若張商英、劉謐輩，著書非其說者尤夥，吾宜乎可以無言矣！雖然、彼皆泛取愈之言行論之者，吾書之旨，凡不關及乎佛教者，概置不辨，獨取其語涉佛教之文，條分篇章，據理深斥焉耳。

愈之原道曰：『博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德。仁與義為定名，道與德為虛位；故道有君子小人，而德有凶有吉。老子之小仁義，非毀之也，其見者小也；坐井而觀天曰天小者，非天小也。彼以煦煦為仁，孑孑為義，其小之也則宜。其所謂道，道其所道，非吾所謂道也！其所謂德，德其所德，非吾所謂德也！凡吾所謂道德云者，合仁與義言之也，天下之公言也。老子之所謂道德云者，去仁與義言之也，一人之私言也』。

駁曰：張藉勉韓愈作一書，若揚子雲法言者，以存聖人之道，而排斥佛老之說。愈始則謝以二氏為天子公卿輔相所宗事，畏而不敢遂成為書，繼又大言自壯曰：「然觀古人得其時，行其道，則無所為書。書者、昔所為不行乎今，而行乎後世者也。今吾之得吾志、失吾志未可知，俟五六十為之未失也。天不欲使茲人有知乎？則吾之命不可期！如使茲人有知乎？非我其誰哉！其行道，其為書，其化今，其傳後，必有在矣。吾子何遽戚戚於吾所為哉」？交廬子曰：愈之言如是，而晚年既顯貴，縱未能行其道，亦應為其書矣。

而傳者謂其晚年益頹唐，一無所見樹於朝廷，吾嘗疑之！讀原道而後知愈不唯未嘗知佛、老，仰未嘗知儒！其立論前後相剌謬，亦矜氣求勝人而務顯才名，聳動觀聽，冀略取高官厚祿耳！宜其年長位隆，益靡然也！就此章觀之，初之四句，可暫許為一家別義；曰道與德為虛位，仁與義為定名，則謬極矣！不第與宙合內人之言道德仁義者大相左，而愈之一篇中自為牴牾者尤甚也。夫道德既唯虛位，則題曰原道者，亦豈即原此虛位乎？有為韓愈圓其說者曰：韓愈意謂仁指博愛，義指行宜，仁與義之名有所定指，故仁與義為定名；若夫道，則仁義所由而之焉者耳，若夫德，則仁義所充而足乎己者耳，故道與德為虛位。交蘆子曰：信然，則道指由致所至，德指充足乎己，道與德何嘗無定指乎？何嘗非定名乎？果如其說，益見雖有仁義，非道則終不能由致而至，非德則終不能充足夫己；非道德則人自人，仁義自仁義，人與仁義兩不相關；仁義縱實，既與人不相關，以人言之，則雖謂仁義為虛無可也。此正顯人之所必有者在道德，人唯實有道德，乃能由焉至焉而充仁義足乎己。夫然，是仁義待道德而後實，非道德離仁義則為虛也。

請更為譬說以喻之：人譬之舟，仁義譬之舟之行，而道德則譬水之負舟而成行也。舟離水則不能行，故非水則以舟言舟，固與行動絕不能相附，而水之為水，雖無一舟行於其中，卒自若也！抑猶有進焉者，舟者水行之器，離水則不能行，即不得謂之舟；舟在水未有不能行者，亦未有必須常行、必能常行者，雖有時不行，行動之本能固依然在，而不失其為舟。人離道德，即不得謂之人；人果體合道德，未有不能行仁義者，亦未有必須行仁義、必能行仁義者，雖有時不行仁義，行仁義之本能固依然在，而不失其為人。故以人言人，實莫實乎道德，不可須臾離焉，而仁義則可有可無者也。此適以明仁義是道德之人所現起之分理，非若道德而實有所指者耳。曾何足為韓愈圓其說乎？雖然、韓愈之證明道德是虛位者，固在道有君子與小人，而德有凶有吉二句。彼意謂道德猶君位，堯舜可居，桀紂亦可居；堯舜居之則隨之而君子，隨之而吉，桀紂居之，則隨之而小人，隨之而凶；故道德為虛位。而實之者，則在處君位者之事行，堯舜之事行，仁義也，桀紂之事行，暴戾也，仁義與暴戾拒非若道德之能兼容，故仁義為定名。殊不知道德仁義之義

界非一，引據一古義以為立，亦即可引據一古義以為破。此不必遠徵也！博愛為仁，行而宜之為義，是韓愈所自立者也。煦煦為仁，孑孑為義，是韓愈指老子之所見者也。然則道或君子、或小人，德或吉、或凶，故道德為虛位者，今仁或博愛、或煦煦，義或行而宜之、或孑孑，何獨非虛位乎？若曰：煦煦、孑孑，實非仁義，故仁義為定名，則獨不可曰小人與凶實非道德，故道德為定名乎？抑道若必兼小人者，何以書稱殷受不道；德若必兼凶者，何以傳稱孤唯不德，罹茲鞫凶。且既決以道或君子、或小人，德或吉、或凶，而仁義唯是君子道之吉德，則益顯道德為大，仁義為小，道德必賅仁義，仁義不足以盡道德耳。且既決以小人與凶亦為道德，得道德之半，何足以見合仁與義言之，必為天下之公言？去仁與義言之，必為一人之私言乎？前後矛盾自陷，吾有以見愈之進退失據耳！

吾請為老子反其說以見趣曰：韓愈之虛道德，非毀之也，其見者虛也！掩目而觀世間曰：世間虛無物者，非世間虛無物也；彼以由是而之焉為道，足乎己無待於外為德，其虛之也亦宜！其所謂道，道其所道，非吾所謂道也；其所謂德，德其所德，非吾所謂德也。凡吾所謂道德云者，仁義不足以盡之者也，天下之公言也！韓愈之所謂道德云者，局脊乎仁義者也，一人之私言也！雖使奉韓愈為祖師者觀之，固亦不能為韓愈爭勝也！蓋此類皆模稜兩可之言耳。且老子亦自有道德仁義之義界，細讀老子自知，初未嘗曰煦煦為仁，孑孑為義也。亦失道而後德，失德而後仁，失仁而後義。失道德而後仁義者，亦猶云失王而後霸也。霸雖未王，固必以尊王而後謂之霸；老子何嘗曰必去仁與義，乃為道德乎？韓愈亦憑己之憶想而誣老子所言仁義道德，如彼之所云耳！最可嗤者，楊誠齋為韓愈救其謬曰：道德之實非虛也，而道德之位則虛也。然則獨不可曰仁義之實雖非虛，而仁義之位則虛乎？唯楊龜山謂：「中庸曰：天命之謂性，率性之謂道；仁義、性所有也，則捨仁義而言道者，固非也。道固有仁義而仁義不足以盡道，則以道德為虛位者亦非也」。斯則差能舉道德與仁義之分者！然欲就道德仁義之涵義，決擇眾家之說而綽約其言，蓋非短論可斟酌飽滿而無滲漏，故吾今但破韓愈之謬，而未嘗自立道德仁義之理，此讀文者所當知，而不得執吾言以難也。然韓愈之說，已椎

為韲粉，雖累千萬喙，亦不能為之辨護矣！陋哉韓愈！何足以原道！

（見海刊二卷五期）

（附註）原作「非韓愈」，今依文鈔改。

卷041

論宋明儒學

——十二年冬作——

嘗論我國自晚唐、五代以入於宋，禪宗實為學者思想之結核，故不惟佛教之天台、賢首、淨土等，能暢行於宋、明來者，皆托禪宗為根底，各開應化門戶；雖道家、儒家，亦取禪宗為骨，塗附或道、儒之舊業為皮肉，以號為性命雙修之仙學，及宋明儒之理學者。道家之舊業，則長生之煉丹出神也。儒家之舊業，則治世之人事倫理也。而所取於禪宗者，則道家先守竅令心靜定謂修性，似於習禪也。儒家若周茂叔教人尋孔顏樂處等，似於參禪也。然以縈挂其舊業之故，不能放捨生世，由大死而為大活；故淺為嘗觸，即詡已得，疾返其延生經世之舊，務為飛昇之神仙，人倫之賢聖。今以唯識學之術語喻之，則從上所傳教外之禪，譬第八識所變實境。立為禪宗門庭者，則如前六現量，親托彼為本質而變為自所緣之相，能符彼本質之自相者也。立為台、賢等門庭者，則如第六正比量，疏托彼為本質，變似名相，不謬彼實境之共相者也。彼道與儒，則如第六非量，亦或親或疏托彼以為本質，由無始我法分別熏習力故，變似所執實我實法之名相，於所托之自相、共相均有迷誤者也。故儒、道家雖同托於禪，以面底不一致故，遂與佛門卒多牴牾。若如來與異生雖同是諸法離言自相之一真法界，以異生於離言界不相應故，異生卒不能即同如來，且與如來相背而馳也。吾因是於彼執舊業以自礙之二家，每深致慨焉。

雖然，吾亦不謂儒、道家於宋以前初無似於禪者。道家若莊周言「顏回心齋」、「卜梁倚朝徹」，儒家若荀子解蔽之言「空石中人」等，皆慨然有

事乎禪定者。以禪定之學原不限於佛法，有內心修養者皆所同事，故禪定學亦名增上心學，而為佛法外之異道所共修也。但漢、唐間之二家，則道務長生以修命，儒務治世以修文，鮮聞有事於增上心學者。故宋明來道家之修性，儒家之究心，實由感受禪宗之佛化使然也。然宋明來之佛、儒、道三教，已潛藏此不可說之禪宗為共通之根底，故國民之普遍心理上，每易有三教同源之思想。而讀書士夫，多於三教同源之思想上，守儒家之態度；無識男女，多於三教同源思想上，持道家之態度；徹裏徹表為禪宗之宗、佛教之教者，卒唯極少數之人也。由上來所言以觀宋明儒之學，可知其淵源於禪宗，而又膚淺自封，不能與禪宗一致，明矣。然世之論宋、明儒學者，多謂其淵源於道家，以宋之朱、陸及明之王，皆出自二程，二程則師茂叔而友堯夫，茂叔之太極圖與堯夫之先天圖，皆出於道家陳摶之相傳是也。

但予昔嘗見空谷禪師之說——忘其書名——，則茂叔傳承於某禪師——似即楊龜山所言之總老，乃東林總禪師——，考據極確。又晁公武讀書志，謂周子受學於潤州鶴林寺僧壽涯，則濂溪固授受自禪門也。即就陳摶以言，要亦道家之沾嘗禪宗者。陳摶沾禪附道以道其所道，周、邵又沾之以附於儒，適開三教混合之局，其隱貫之者，則禪宗也。茂叔教二程尋孔顏樂處，仿自禪宗參話頭。其言無極而太極，乃指心言。何者？周之太極，即邵之先天。邵曰：先天學，心法也；萬化萬事生於心。又曰：先天之學，心也。後天之學，跡也。出入有無死生者，道也。——案：先天謂心能造業，業即天命，後天謂業招而果酬，通心業果曰道——。又曰：心為太極，道為太極。又以心謂之中，故曰：天地之本，其起於中乎？是以乾坤交變而不離乎中，人居天地之中，心居人之中，日中則盛，月中則盈，故君子貴中也。宋明學大致以天地人物變易之本名太極——或謂一氣、或謂元氣——，以人事倫理標準之性謂之中——或曰天理、或曰天性——，而此皆以心釋之，實為宋明學之大原，而托本禪宗——禪宗亦曰心宗——之明證也。

謝上蔡以之說仁，故曰：心者何也？仁是也——上蔡出大程門，大程說仁，謂天地生生之大德——。仁者何也？活者為仁，死者為不仁——若活人有藏識，死人無藏識，此仁即指藏識——。大程亦曰：心一也，有指體而言

者，寂然不動是也；有指用而言者，感而遂通天下之故也。此以言易之言言心。楊慈湖印本心於象山之一喝，後以之作己易，曰：易、己也，非有他也。以易為天地之變化，不以易為己之變化，不可也。己者何？主人公；主人公者何？異熟識；即指其所悟本心為己耳。至象山之宇宙便是吾心，吾心即是宇宙，語尤顯然，又言理亦即心，故曰：塞宇宙一理耳！此心此理，不容有二。又曰：仁、即此心此理，萬物皆備於我，只要明理。陽明承之，乃曰：析心與理為二，而精一之學亡。世儒——譏朱子——之支離，不知吾心即物理；佛老之空虛，不知物理即吾心——此由不知佛法之全，故有此說。豈連佛之三界唯心一語亦未聞乎——。又曰：心外無理，心外無事。臨終謂其門人曰：此心光光地，更有何說！

蓋皆務明本心，同於禪宗者也。而宋、明儒學之特色，亦粗具於是矣。

唯是程、朱每言理氣，至清儒黃宗羲猶極辯之。但理氣之言，有一異之別：大端大程言氣即理，故曰：祇此一陰一陽是道；又曰：生之謂性，性即氣，氣即性。小程言氣非理，故曰：離了陰陽便無道，所以陰陽者是道也。氣是形而下者，道是形而上者，形而上者則是理也。彼以道「理」非是陰陽「氣」，而是所以陰陽「氣」者，故理氣二。朱熹承小程說，極主張理氣二，而陸、王承大程氣即理說以說唯心。大致理異氣說，每與佛辨，以執其倫理——人倫理性——較佛異同故；氣即理說，以無經界之標準物，故每不與佛辨，若象山、慈湖、陽明、龍谿等。此亦宋明儒學與佛關涉之大條段。茲為表以明之：

儒曰氣

儒曰理，即理一分殊之天理。┐：

┣物各類性…：

佛曰眾同分，即假類性。┘：

儒亦曰理，或曰性，即仁義禮智信。┐：

┣人同分性…：

佛曰人乘正法，即五戒、十善法。┘：

儒亦略明，道亦未盡，┐：

├天同分性…：

佛教即十善、八定法。┘：

儒道不知┐：

├出世性 …：

真解脫性┘：

儒道不知┐：

├佛知 …：

大菩提性┘：

心曰禪

大致儒家言氣、言道心、言本心，多指一切種子如瀑流之習氣種子識言。言性言理，則指各物各人之報體——真異熟識——言，亦即我愛執藏內自我體。蓋各類報體隨各類差別，隨其自類之相同者曰同分性，所謂天命之性；天命為人則人，天命為獸則獸。獸曰獸同分性，天曰天同分性，復以依而行之，可不失及完成自類同分性之標準，曰倫理性。如人具此人同分之倫理性，則曰人，墮此或超此人同分之倫理性，則形縱是人而非復是人——或墮而禽獸，或超而天佛——。儒者務保持此倫理性以異於禽獸，故孟子曰：人之所異於禽獸者幾希！君子存之，小人去之。又務完成此倫理性以就賢聖，故曰：人倫之至，謂之聖人。然儒者持此以求免禽獸，猶佛誨人勤五戒，洵亦善也。不能知其分而安之，竟欲持此以排斥求上達天同分性、出世聖性、佛性之上乘法，則殊不能為恕辭也。而程朱等之拒乎佛，只為執此人倫理故，只為恐人墮禽獸故，只為祇准人為人，而不准人為超人之天、之出世聖、之佛故，夫亦大可晒矣！

或曰：宋、明儒既同有見於本心——在人即人心，多曰心；在天地即天地心，多曰氣。或指藏識，或通指諸心色——，何以執人倫之理性，竟與佛牴異歟？答曰：此有數故。一者、先入為主，守門庭故。二者、雖窺本心，

未深明故——非大菩提不圓明故——。三者、不知佛有人乘法故。四者、中國佛徒偏出世故。五者、經律論藏少研究故。六者、方便教化先成人故。此第六故，方便教化先成人故之一義，即是以佛之人乘法教化人眾，令得完成人格，生生世世不失人身，不墮惡趣，實亦佛法所重；而中國之儒學最合乎此，故在中國即可用儒學以教人。然中國歷來之佛徒，皆偏出世，而不知以此化普通人眾，致為儒者所排。然亦由儒者據此為己業，不知是佛之人乘法，佛徒若宏人乘以奪其業，更易起諍，故寧超然方外，而少數由儒入佛，真明於佛者，亦間由方便隨順以引導儒者之故，專說儒理，示異於佛，此則陽儒陰佛，菩薩之權巧也。綜此六故，宋明儒於是乎排佛。

（見海刊四卷十二期）

（附註）居士林刊載此，作「宋明儒與佛」，今仍海刊之舊。

卷042

王陽明格竹衍論

——五年在普陀作——

明儒陳獻章、王守仁，皆嘗有得於增上心學者也。論功行則陳優乎王，論見地則王超乎陳；其發端不同，其造極亦異。陳氏之發端者，近於通明禪，其屢稱我大而天地小，蓋已能越過欲界住未到定；其所發或是色界初二禪之喜無量支，或逕越色界而證得無色界之識無邊處定也。又稱：靜中養出端倪，尋常用心，若馬之有含轡者也；則禪支功德持心也。王氏之發端，近於曹溪禪，其所詣則在人而人，未越人天之間；其所資則高，其所造則淺，亦庶幾孟軻所謂浩然之氣，至大至剛，直養而無害，充塞天地者也。唯其有中心之造，故二儒皆貴忘言，皆貴自得，皆貴恬靜，皆不欲拘拘於先民已陳之芻狗。夫飭貌謹言，規行矩步，二儒概未及吳康齋也。出經入史，取精用宏，二儒概未及黃太沖也。而桀然體合於身心性命之真樂，則迥非吳與黃能望項背；故其黨徒之感慕，省發之深切，亦非世之講學者可及。較而觀之，則

陳氏定多而慧少，王氏慧勝而定劣；故陳氏初無用世之意，其及門亦祇許其隱居者；王氏雖時羨退藏，卒以事功終，而承其學者亦莫不以經世致用為懷。抑二儒皆齗齗自辯非佛、非禪。夫佛則大矣，未嘗局於禪也；禪亦多矣，未嘗盡為佛也。泛而與之，二儒又烏能逃乎佛與禪哉？嚴而奪之，二儒又烏能得乎佛與禪哉？彼所認為佛與禪者，當時叢林之語錄、機鋒耳！語錄機鋒，蓋曹溪宗之枝流。曹溪一宗，未始有實法與人，悟了還同未悟，且證無所證，得無所得，況可於語言文字間計度歟！顧其時士大夫講學，但圖簡易直捷，所諍者又祇在名之異而不在理之誠；沙門亦闡茸者多，姑與之委蛇。誠能言增上心學，則覈之以禪經及天台諸部止觀；言心性，則覈之以唯識宗諸論；言倫理，則覈之諸部大小乘律及華嚴之行，彼將何能容喙哉？時有靈峰大師蓋嘗能之，顧白衣、緇流皆憚焉而不敢與語，而二儒之徒，闇有所證，用以誇世，皆不自明其故，惜夫！

抑二儒皆未得名言善巧，不能持論立教，其於孔孟徒工於附會耳！故及所傳已人異其說，自相斬伐。陳氏之喻其徒以詩，但使人反求自得；王氏則詔人以隻詞單句，其要在致吾心之良知於事事物物。立義均至單也，其所言、實等於未嘗言耳！夫古之持論立教者，莫不以法為分，以名為表，以參為驗，以稽為決，其數一二三四，故足持守而不渝。心識之微，雖空虛不可以搏掣，而唯識之論且數十萬言；稽之古訓，若筦子之白心心術，荀子之解蔽，斯可行久矣！彼之不再傳而大亂，夫豈得委其陋哉！夫言吾心而不窮吾心之所蘊，言良知而莫定良知之所詮，言致良知而不明致良知之工程，無因可憑，無果可成，竊不知繳繞曼衍其辭說將何為也？然如陳氏之渾涵其語，尤善藏拙；若王氏之單提致良知三字為宗旨，則固可得觚之矣。良知之名，近於孟軻，蓋謂本然之知耳。夫本然之知，則非可加以致之之工夫者，王氏附合大學致知之說，已不可通。然王氏之意，蓋指人心本靈明，而能知事事物物之真妄善惡，及應用之事事物物而具有條理耳；此亦仿於佛說不昧本心。殊不知本心非局於知之一義！知之一義，但別境中之慧心所而已；又不昧則正是知，非良知是本心，不昧是致也。且慧心所，又有正知正見、不正知不正見之異。更微而析之，則俱生分別我法執，五利使、六十二邪見，及根本智、

後得智、生空智、法空智、四尋思智、四尋思所行如實智、四智菩提等，其差別正復無量。為王氏正其言，固不如謂致正知之為當也。而彼局正知於孔父所持倫理，間排楊、墨，拒佛、老，更無論矣。

夫二儒之心學，較之世儒之竄獵於經訓字句之末，無中心之得者，固有間也。顧其設為言教，則牖蠹已甚。而格物之論，則震旦素所不善，僅察之形聲，未嘗考之柢質，析微窮化，實不足與印度、希臘諸師較。夫物之一名，實舉可名可思、能名能思者而盡之，但限有本於實體耳。格者、究極之謂也。數論師之二十五諦，勝論師之地、水、火、風、空、時、方、我、意，均究極物質者也。而大乘諸論師，既說五蘊，復於色蘊開為色、香、味、觸四塵，其觸塵又開為堅、濕、煖、輕四質，假說為物體，此固非儒者所嘗夢見，儒者又烏足以言格物乎？震旦古之言物者，區為天、地、水、火、風、雷、山、澤，則庖犧氏之八卦是也。區為金、木、水、火、土，則緯書之五行是也。八卦僅著聲象，五行則於四大遺風大；風大即氣也，五行遺風大，故後世言物質之不可知者，則混言曰氣。唯筦子推水神為萬物之原，略近希臘德黎氏，顧又遠不逮彼之精詳。後有名家，能離合石之堅白；其言物，極於無時、無方、無同、無異，玄悟雖高，殊難索解人也。抑亦同於中、百論師，但破遍計妄，未識依他幻。漢以來學者，不出倫理、政治之糟粕，但中庸言盡人之性，盡物之性，大學又推原其學於格物，於是乎競言格物，而又不敢言孔父所未言者。綜觀程、朱、陸、王之徒，其格物二字之訓話，嘗不勝其岐出也，而陳獻章獨少言格物。今余專就王守仁所言者而論之：王氏謂格者、正也，致吾心於事物之正也。此則但言正心足也，何為言格物哉？而又力駁朱熹即物而窮其理之說，謂吾嘗就窗前之竹而格之，三日三夜無所明，身心為之大困。竊不解其以何為物，以何為格也？夫物豈必在身心之外，即身心便是物也。凡考究思存之所詣，故莫非即物而窮理。即以窗前之竹而究極其理，亦何嘗不可貫通天地萬物而盡其性！王氏固如何格窗前之竹，竟致身心大困耶？余今試就王氏格窗前之竹一言而極論之，用證古人聞擊竹而心空，睹桃花而意解，非即見、聞、覺、知、形、氣、心、識，亦未嘗離見、聞、覺、知、形、氣、心、識耳。

夫說似一物，則既落言思矣。思所加而言所命，則必有倫有獨：倫者、其有待而增起者也；獨者，無待而有存者也。增起者、因緣性而兼虛妄性者也；自存者、因緣性而託真實性者也。倫之屬有二：曰名、曰業。獨之屬有五：曰類、曰數、曰身、曰生、曰質。即此七者，而物物又莫不各有其正者與負者：正者其同性也，負者其異性也。同之又同，同至於不可同而卒無不可同者，其可同性無盡。異之又異，異至不可異而卒無不可異者，其可異性亦無盡。故一攝一切，一切攝一，隨執一物，可盡物物。今請與言竹：

一、名 夫王氏格窗前之竹，而竹之一名，實不局於窗前者，尤不局於王氏所取而格之者。噭然而曰「竹」，不啻取世間之竹而盡呼之矣！不寧盡世間之竹而呼之，且并圖畫中之竹亦內之矣。夫竹則非無物而是有物也，抑有物之中有形物也，有形物中之有生物也，有生物中之植物也，植物中之草本物也，草本中之不結子而有根衍種者也，由根衍種物中又別具一根荃枝節葉之形之色之質者也，綜此數種而命名之曰竹，竹名之正也。其增減於此數德之物，則胥竹名之負者也。而畫中之竹，則僅取特殊之形似而名之，不得竹名之正者也。故僅以竹而名，畫竹非畫竹之名之正，畫竹之名之正，固當曰畫竹，而不得單名曰竹也。然而正當竹名之物，抑又無限也。區而又區之，其可異者亦彌眾；就其種可區也，就其形可區也，就其所託之處可區也。假如曰：南山之竹，湘江之竹，窗前之竹；窗前之此竹，吾正目視之竹，吾正手拊之竹。夫吾正目視之竹，或不止一竹，然且不能得一竹之全形。蓋六根功德，有全有缺：眼根功德，其缺者三有一。

當吾目所正視者，固祇一竹全形三分之二，既曰吾正視之竹，則一竹全形之一分，亦所能離異者也。縱轉其方面而視之，其正視之時，不見者三分之一，猶依然也。若合前後旋轉所視而曰視得一竹之全形，則前所視者，在視已屬過去，過去者、非有也，而所聯合者但是想念，不可曰正視。故區於吾正目視之竹，決不能得一竹之全形也。夫吾正手拊之竹，或不止一竹，然且不能得一竹之全質。蓋身根功德，亦缺不全：手之正拊者，不越尺寸，而竹之全質，不止尺寸必矣；今日吾正手拊之竹，則僅手所正拊之數寸，其餘又所離異者也。抑吾目視而感吾之目者，但聚蒼翠之顯色耳，其圓而長、分

布而婆娑者，則此一聚蒼翠顯色之分齊與離距耳。一一離而析之，此蒼翠之顯色，又何異於盡世間蒼翠之顯色哉？此圓而長者，何異於盡世間一一色聚之圓而長者哉？此分布而婆娑者，何異於盡世間一一色聚之分布而婆娑者哉？抑吾手正拊而感吾之手者，但一聚堅、冷之觸塵耳，與盡世間一一聚如石、如玉、如金之以堅冷之觸塵感吾手者，亦何異哉？

此則欲甚異之，乃適以大同之，且不知竹名之將施矣。更取盡世間堅冷之觸塵，蒼翠之顯色，方圓橫斜之形色，搖曳婆娑之表色，離而異之，期必得其竹名所施之所謂竹者，雖離婁之明，吾知其難矣。故異之又異，可異者無盡，無盡則雖嘗異之與未嘗異同耳。斯則從竹名之正而同者以異之，至異而未始異者也。其竹名之負而異者，則纔稱曰竹，已舉而離異之矣；然而竹固草本物之由根衍種者也。置其特殊之形、色、質而不言，則與一切草本物之由根衍種者固同也。更去其由根衍種之義，則又與一切植物草本者同也。更去其草本之義，則固可與一切之植物同也。更去其植物之義，固可與一切之有生物同也。乃至更去其有形之義，亦可與一切有物同也。夫但曰有物，則舉一切物盡之矣；無物則對有而說耳。但有其名，固無實以當其名也。然反之、則亦可曰有物對無物而立名，既無無物，則有物失其立名之由，亦無有物，有物既無，則有物固同於無物，而竹亦可同於無物矣。無物則無所同，無所同則不得謂之同，則由適成其異，異則又有可同矣。

更從其異之可同而同之，而名竹名所施之竹，求其同，同之又同，同將有盡耶？夫竹之名，則由人心之計相取像增益而起者也。而竹無自體，所妄計以實吾心所造之竹名者，唯吾心所感蒼翠之色，長圓、橫斜之形，堅冷之觸，及此色觸聚觸之分齊耳。顧自竹名之，既習乎人心，則以名計實，於吾心所感之外，橫執有當竹名之竹自體，實則自心取自心耳。然由竹而空竹，實是空於心而空，心則似有，否則、誰計竹有，而又誰遣竹空也？故心外之竹實非有，即心之竹可非無；不唯竹非無，而即心之竹名亦非無。以即心之竹名而名即心之竹，竹無不盡。名與實，固交紐而存，雖加以功用轉變而為筐為筥，猶自曰竹筐竹筥，故得即竹名而言竹也。

二、業 業者、業用也。業用之起，基於二物以上之交待，當一物獨存之時，固無業用。其業用之所宜，則所謂倫理是也。及其既交待於他物，無間有情無情，皆有業用之可言，皆有業用所宜之倫理之可言，不獨人類然也。而竹之交待於母竹之根，則對之有子之業用；交待於其根所生之子竹，則有母之業用。交待於鳥，則有時而為彼亭舍之業用；交待於蟲，則有時而為彼食穴之業用。今且置其他，而就交待於人類之業用言之：或當其稚而取佐酒食焉，或殺其青而布箸文字焉，或編為筐而成盛之業用焉，或織為簾而取遮之業用焉，或為雕鏤之珍品焉，或為模似之玩具焉，或製為椅而坐焉，或製為几而憑焉，或構為榻而臥焉，或構為亭而憩焉，或植之窗前而引風焉，或移之園中而飾觀焉，貴之或刻畫尊像而焚香以敬焉，賤之或削披簿片而拭穢以棄焉，或因其枯而為薪焉，或因其堅而為釘焉，或附之毛而為筆焉，或碎其質而製紙焉，或以作殺人之箭焉，或以作接水之筒焉；其可能性之未見於用者，若事事而舉之，固難盡數而難逆億也。夫有可能則必有不可能，可能者其正也，不可能者其負也。就其負者而計之，亦復無限：而竹固不能以之榨燃燈之油，鑄炊飯之釜者也。然即其不可能者，究其異之所極，亦能盡萬物之業用而無遺。知業用有正負之性，既明其正，復推其負，雖謂萬物之業用。皆構於竹可也。何則？業用由對待而起，而正負亦一對待故也。

上所論名之與業，則所謂倫之屬也。此下所論，則獨之屬也。獨之屬，則因緣集合之已必定者也；倫之屬，則因緣集合之未必定，且由增益改變而成者也。如竹名之字形與呼聲，異族之類必不相合，然名之形聲異矣，而名所命之物則未嘗異。抑假使吾同文言之族，禁竹名之聲不呼，戒竹字之形不作，呼竹之名必如龍聲，書竹之字必如龍形，而名則易也，名所命之物固不隨之而易也。竹業之可能性，雖具有種種，而其為用，或聚多竹而成一業，或分一竹而為數器；且方為窗外引風之用，又無間轉為灶中助爨之事，故名則全屬增起之虛妄性，而業雖必託因緣，其因緣亦殊未定，不若類、數、身、生、質五者。既必仗因託緣攬真而起，其既起者又屬決定也。此則倫與獨之大界已。

三、類 夫萬類之類與不類，固有相待而辨者也。故名家培因，謂物無絕對而自在者。然吾以物之有類，歸於獨之屬者，則以吾人言思中，決定一物而錫字之曰竹，自宙初以訖宇際，物之與竹為一類，而與竹為異類者，終自若也。吾得而察其為一類為異類者，亦因其自若者而辨焉耳。吾之既察而辨，吾之未察而辨，於竹之為一類為異類而自若者，初無增損焉，初無改變焉。不寧惟是，縱聚億兆京垓人而察之辨之，或因言說之便利，類不類之義界乃千差萬殊，於竹之為一類為異類而自若者，亦初無增損焉，初無改變焉。何則？類與不類，固必察之其自若者而辨焉故耳。其千差萬殊者，謂其所取義以為類與不類之界者，有全、有缺、有常、有寓可也。謂以其取義之全缺，常寓於竹類非竹類之自若者，有增損、改變不可也。唯其類不類之常德自若，不可以外物增損、改變。余固於物之類不類、歸於獨之屬也；數、身、生、質四者歸獨之屬，其例視之。然竹名之所籠者，宇宙間亦至蚌蚌矣。當其稚、察之於味，有苦者、有甘者；當其成、察之於形，有修者、有短者、有洪者、有纖者；察之於色，有青者、有紫者；察之於質，有韌者、有脆者，將烏從而辨其類與不類哉？然罄吾所能察，而殫吾所能辨者，心精圓遍，含裹十虛，固可大楊榷之也。

吾始察其植於地之形表焉，其幹修直而多節，其枝橫斜分披，其葉尖長，其色則以青翠為大族，遇有力之物加之，其枝葉婆娑且浙瀝有聲，擊其質而聽之，音殊清越焉。吾又拔之地而拗之，覺其質頗韌，雖至襞裂而猶不斷焉；乃以刃橫切之，又堅而難入，鋸之始徐斷，直析之則甚脆焉。既斷既析，見其中虛空，其虛空之中，以節間之不通，其色則皆白焉。察其根，則指屈堅韌多節而色微黃。吾已辨其根莖枝葉表裏特殊之色、之形、之聲、之質，從而推其衍種所由，顧無花無果，觀之其根，見有芽方茁焉，乃知其衍種以根，而吾嚮所食之筍，即竹根孳乳而生，由芽而莖，幼稚未吐枝葉者也。於是知竹類皆由根衍種。吾得竹之同然矣，將萬物皆然也。抑竹有獨然，而萬物有不然者也。更試察之其異然者，見由根衍種之物，不必盡根於地，而竹則必根地者也。顧根地之物，彌望皆是，竹則非木本而草本者也——案草本木本之分，依俗學所已定者而假說之，余避辭費，不復徵實！下動、植、

有生機、無生機之例，準此——。然竹雖與木本之物異而同，為不能自動之物，亦有與此異者乎？而反觀之，吾則非不能自動者，故竹與吾異，吾者動物，而竹植物也。然吾嘗由孩而童而壯，竹亦由芽而莖而枝葉，其生長蕃息之事又同也。而吾所履蹈之纍纍然者，則未見有此，乃知竹固有生機之物，與彼纍纍然無生機者又異。

（未完）（見海刊第二年第三期）

卷043

論王陽明

——十二年冬——

第一章 緣起

第二章 陽明道學之來歷

第一節 陽明道學之歷程

第二節 陽明學與宋明儒學

第三節 陽明道學與佛之禪教律

第三章 陽明道學之宗綱

第一節 良知、致良知、知行合一

第二節 四句教法

第四章 陽明道學之流傳

第五章 餘論

宋、明先儒之說，予昔者塊居普陀，嘗瀏覽而有所論列。比年弘法南北，席不暇煖，加以積藁遷逸，舊所治者，殆惘惘若隔世！康寄遙居士受其友人趙南公囑，請敘王陽明全集，以告世之事王學者。予以宋、明儒學，實華梵兩學構成之一思潮。今者海東西民族，方將醞釀世界之文化，唯是可為前事之準。而陽明又此一思潮之碩果，前乎陽明未有逮陽之盛者也，後乎陽明

未有逮陽明之盛者也。一推斯學，小之足以起中國，大之足以援天下，故雖值荒落匆遽之際，不辭一述其所知者，就正於當世有道焉。第陽明之文章以及其生平事業，皆非此所言，惟一言其道學而已。

第二章 陽明道學之來歷

第一節 陽明道學之歷程

黃黎洲敘陽明道學之歷程曰：

先生之學，始泛濫於詞章，繼而遍讀考亭之書，循序格物——一變——。顧物理吾心終判為二，無所得入，於是出入於佛、老者久之——二變——。及至居夷處困，動心忍性，因念聖人處此更有何道，忽悟格物致知之旨——龍場大悟——；聖人之道，吾性自足，不假外求——三變——。其學凡三變而始得其門。自此以後，盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心為學的。有未發之中，始能有發而中節之和，視聽言動，大率以收斂為主，發散是不得已——一變——。江右以後，專提致良知三字，默不假坐，心不待澄，不習不慮，出之自有天則。蓋良知即是未發之中，此知之前更無未發；良知即是中節之和，此知之後更無已發；此知自能收斂，不須更主以收斂，此知自能發散，不須更期於發散。收斂者，感之體，靜而動也。發散者，寂之用，動而靜也。知之真切、篤實處即是行，行之明覺、精察處即是知，無有二也——二變——。居越以後，所操益熟，所得益化，時時知是知非，時時無是無非，開口即得本心，更無假借湊泊，如赤日當空而萬象畢照——三變——。是學成之後，又有此三變也。

太虛曰：此黎洲精研王學而有得之談！陽明之一代道學生涯，昭然畢露，更不須添著一字。然綜貫陽明一生者，則良知二字而已。其為學三變而入門，則由未得良知而悟得良知也。其默坐澄心，則持守良知而養良知之體也。其致良知，則篤行良知而充良知之用也。其赤日當空，則承持守篤行之後，所獲粹然良知之果也。此在陽明之自成其已，洵可謂臻其極矣！顧黎洲他日，又言：先生命世人豪，龍場一悟，得之天啟，亦自謂從五經印證過來，其為廓然聖路無疑，特其急於明道，往往將向上一幾輕於指點，啟後學獵等之

弊有之。天假之年，盡融其高明卓絕之見而底於實地，安知不更有晚年定論出於其間？而先生且遂以優入聖域，則範圍朱、陸而進退之，又不待言矣！先生屬纊時，嘗自言曰：「我平生學問，纔做得數分，惜不得與我黨共成之」。又若陽明固歉然不自足，而黎洲亦對之有未滿之意者。則應知陽明臨逝告門人周積曰：「此心光明，亦復何言」！其在作聖成已，實無遺憾；惟於內聖外王之道，其應帝王以成人成物者，尚有待耳。故其致良知時之教育門弟，建立功業，皆自充其良知之用以成己者，未能暫捨乎己，為天下、國家、人民、萬物設身處地以從之也。此黎洲所以譏其急於明道，往往將向上一幾輕於指點，啟後學獵等之弊，未盡融其高明卓絕之見而底於實地。卒之、其門弟純駁歧出，流於淺薄輕囂，不逮孔門之彬彬也。則陽明之功業之爛然當世，學風之靡然身後，殆由其才氣邁人，際遇得時，非盡出道學之所成也明矣。換言之，陽明纔做到藉成他而成己之聖功，尚未做既成己而成他之王業耳。然功名之立，教化之行，胥在乎江右時，彌足驗陽明之專提致良知，為自充其良知之用，而但以自行者化他也。

第二節 陽明學與宋明儒學

明儒由吳康齋轉為陳白沙，已開一新面目，至陽明遂啟仲尼以未有之局。同時若湛甘泉、羅整菴輩，雖與陽明無大相發明之處，但陽明之學亦非突然而集，蓋於宋學不無來源上之係屬焉。宋學嘗有朱、陸之異，明代儒者皆紹述朱學，陽明早歲亦嘗遍讀朱書，已而斥棄其格物窮理之說。後解大學，又主於牴牾，於是與朱彌遠，與陸彌近，而世之言宋、明學者，且舉陸、王與程、朱駢列焉。夫陽明與朱、陸一反一正之關係，則誠如是矣；然與二程又異其關係。蓋宋明之學，二程實為根本，二程師周而友邵、張，頗談理氣大端，大程言氣即理，故曰：「祇此一陰一陽是道」。又曰：「生之謂性，性即氣，氣即性」。小程言氣非理，故曰：「離了陰陽便無道，所以陰陽者是道也。氣是形而下者，道是形而上者，形而上者則是理也」。小程以道「理」非是陰陽「氣」，而是所以陰陽「氣」者，故理與氣二。黃黎洲辨羅整菴曰：心性之名，其不可混者，猶之理與氣，而其終不可得而分者，亦猶之乎理與氣也。謂理即是氣之理，是也；獨不曰性即是心之性乎？心即氣之聚於人

者，「性」即理之聚於人者，理氣是一，則心性不得是二。此則既言氣之在人者曰心，理之在人者曰性，又言性、心、理、氣之名不可混，亦不可得分，則能兼綜會通於二程之說，而大程之氣即性，性即氣，亦彌見其為氣即理、理即氣之變名也。心氣與性理為一，心氣與性理為異，此宋明儒學分為二派之依據，而貫徹乎始終者也。故始分於大程、小程，中對峙於陸、朱，終相抗於述朱述王之徒，演成並行之二系如下：

一、心氣即性理系——大程——陸——王

二、心氣非性理系——小程——朱——述朱

由是觀之，亦可見王學於宋明儒中道統之何屬也。但陽明於宋明儒尤特出者，則因孔門之道，原重在內聖外王之行事，而不重在析名辨物之理論者。宋儒矯漢唐溺於詞章訓詁之弊，倡為道學，尤貴證心踐形，故周茂叔最初教二程者，即在令尋孔顏樂處，而明道見人靜坐，即歎為好學。然主性理異於心氣者，則認物性天理在於天、在於外物，謂人心之所有者不過明覺，而理為天地萬物之所公共，故必窮盡天地萬物之理，然後吾心之明覺與之渾合而無間，遂仍溺於書物，不克振拔。而陽明則謂聖人之學，心學也，心即理也，心即良知也，良知即天理也。擺落一切，空諸依傍，但致吾心良知天理於事事物物，則事事物物皆得其理，故能即知即行，知到行到，以成作聖之行，實高邁古今！宋儒大程彷彿之，故黎洲歎為明道而後，未見其比也。

第三節 陽明道學與佛之禪教律

佛法可大別之為禪、教、律；所謂禪是佛心，教是佛語，律是佛身是也。知宋儒來源上之禪宗關係，則可知王學與禪宗之關係也。

然陽明於佛之教律雖未及知，而於禪宗則固嘗受而用之者；故其施教往往有禪風，而亦不深辯門戶之見，實知實行，蓋粹然一得心於佛禪、立身於儒術之大賢，而與黎洲輩爭以空言者異。此予所以認陽明為華梵兩文明構成之一良果也。

第三章 陽明道學之宗綱

第一節 良知、致知良、知行合一

前言隱貫陽明一生者，惟是良知二字。故欲知陽明之道宗，必首向其所云之「良知」討個分曉，乃有著落。良知一名，本於孟子；但孟子良知、良能並稱，王子則總握其樞紐於良知，而良能即攝於良知之內，故即知即行，徹裡徹表。且孟子所云之良知、良能，蓋指吾人生稟之知能耳，生稟之知能，雖尚無習慣之染，實已為氣質所拘，故同在人類，智、愚、仁、暴，襁褓中萬差矣。至陽明所云良知者，乃先汎濫詞章，從事於格物窮理，出入佛老，積悶久之，忽於居夷處困之際，尚觀古人，近察當己，炯然獨露而得；此乃吾人獨能作聖成佛之一點靈心，自由活潑，絕待無依，不為氣質習慣拘染者也。孔門謂之「仁體」，王氏謂之「良知」，總指此物。故陽明亦曰：良知即是獨知事，而與孟子同名異實。蓋孟子所指之良知良能猶金礦，而陽明所指之良知，則猶礦中露出之金也。而獨知云者，非謂無他人共其寢興游讌處之知也，乃指不拘氣稟——先業所引、機械所定之身心器界——，不染習尚——現身所修功業、所成之學識經驗——，超然於氣稟習尚之上，卓然於氣稟習尚之中，而自由活潑絕待無依，獨能知善知惡之正知也。

確指此良知者，乃吾人前六識所相應之本來淨善信心，自性清淨，復能清淨餘心心所，如水清珠能清濁水者也。故良知之良字，應訓為誠，而有本性淨善正信之義；故能發見此良知而保養之，身語意之動皆不能欺此良知以行，自能為善去惡。即知即行，知行合一。為善去惡，即是致知格物，即是致良知，故致良知則意自誠，心自正，身自修，家自齊，國自治，天下自平也。然此良知實為一切眾生同具之佛性，今以人類為獨能者，則猶裴休序圓覺經所謂：「諸天耽樂，修羅方瞋，鬼獄有幽況之苦，禽獸懷獑狖之悲，可以端心慮趨菩提者，唯人道為能耳」。此云唯人道為能者，乃比較之辭，非謂除人類之外，其餘即絕對不能也；然人道之可貴者，即在於此矣。顧吾人於此獨比較為能者，則由習尚之染雖重，而氣稟之拘獨輕，謂業所得報，既不甚樂，亦不甚苦，綽然有迴翔自審之餘地；但能披洗其習尚之染，易能發見良知而長養之也。然舉世滔滔，卒鮮發見此良知而長養之、施展之、圓成之者，一因非陷於窮極無賴之絕地，恆染於習尚以為營逐，故良知雖卓然尚在而莫由發見。

二因非積於多聞深思之善慧，恆忽於錯過以生迷亂，故良知雖偶然流露而莫能持養。而陽明則不唯能發見之——龍場大悟——，且能持養之——靜默澄心——；不唯能持養之，且能施行之——以致良知修己化人，致君澤民，知行合一——；不唯能施行之，且能充實之——赤日當空，萬象畢照——。所以為儒家仲尼以來之一人也！所以為華梵兩化所育生之唯一良果也！第陽明所以能發見良知而持養之者，以淵源於宋學及禪宗也。而其施行充實之者，卒為儒家賢聖，而不入佛之大小乘者，既因設身處地之所宜，復由佛之教律未深知及，而儒家之熟處難忘，故向禪宗悟得，卻向儒中行取也。悟得良知，存省良知，應用良知——致吾心良心於事事物物，而事事物物皆得其理——，完成良知，從悟得良知之一貫工夫，終不外即知即行，知行合一。陽明道宗之在是，不瞭然可知歟？

第二節 四句教法

按天泉問答，傳陽明有四句教法云：『無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格致』。此之四句，乃陽明學綱之所存也；而歷來解者，自王龍溪、鄧定宇、黃黎洲輩，鮮了知其義者。以陽明雖心知其故，而於儒說無徵，又未窺佛教法相諸書，不能詳確其說。致龍溪輩求高反淺，欲翻此四有為四無而後快也！然此弊不惟王門有之，即佛者之通宗不通說者，亦往往有此弊！故良知為王門之宗通，而此四句為王門之說通也。通此說通，非精究佛法之唯識學不可，茲略為詮釋於下。

無善無惡心之體者，指先業所引之真異熟、及異熟生等色心諸法以言。此皆循已定之勢而流行演進，不能自由有所轉移，須待他力以為之改動。一與能為改動之他力相值，又不能自由有所趨避者，不異通常所云之「自然」。故無染淨善惡可言，而惟是無覆——非染非淨——、無記——非善非惡——性。儒書頌為：天之命，於穆不已，流行不息；而道書頌為：自然之道，不與聖人同憂患者也。有善有惡意之動者，是癡、見、愛、慢、恆續之意根，與依此意根而染淨之前六識，及前六識中能善能惡之意識，率身等前五識以為善為惡者也。人類之所獨優者，即因此意動中能善能惡之識較為自由，往往能超脫異熟及癡根之拘礙，雄據異熟、癡根之上，而獨行其所欲行也。

知善知惡是良知者，良知、即信心相應諸心心所，唯是淨善之性者也。雖未嘗不潛存於流行之異熟中，本來皆有，唯為異熟及癡根所拘礙，隱伏不得現起，惟藉較為自由之意識，時一呈露○。此若能握持得住，則作聖之基，成佛之本，胥在乎是矣。以能保持此良知而長養之，則知善、知惡，既猶規矩尺度之必得方圓長短，可由之以崇善拒惡、為善除惡也。然此「道心」，蓋微乎其微，體察既得，尤必深培而厚養之，乃能應用。夫培養之道，如園植然，防以禮儀——戒律——之垣，持以靜慮——禪定——之土，復時養以慚、愧、慈、悲等肥料，雨暘風露等聖言，庶乎其可無夭閼也。為善去惡是格致——原文曰格物，今代為格致，以為善去惡，即是格物，亦即是致知也——者，為善去惡，即是令意遵循良知而動，在遵循良知以處制事物邊言之，即是致知、知致；在由是而意誠、心正、身修，家齊、國治、天下平邊言之，即是格物、物格。蓋物也者，即向者能為拘礙之異熟、癡根等，亦即是意、心、身、家、國、世界等，今悉檢格之使遵從良知而迴轉行動一致，故悉成誠、正、修、齊、治、平、之善也，故陽明此之四句教法，主要在知善知惡之良知，篤切在為善去惡之格致，結果在惡盡善純之至善。而王龍溪輩誤認重在無善無惡之心體而欲一切無之；黃黎洲雖不善龍溪、定宇等邪解，欲從而救正之，卒迷離惝恍而莫能達其辭，均不知王學之綱也！陽明能化行當世者，以得良知之道宗也；陽明致弊叢末流者，以失四句之學綱也。知此、可與論陽明道學得失之原矣。

第四章 陽明道學之流傳

陽明出其自受用之致良知三昧，簡明親切，向人當前指點。接其教音者，殆無不承風歸化，心悅誠服。但陽明以自己之高明律人，視他人盡是高明，既不能定之以教理，又未能範之以律儀，而及門諸子，得淺、得深、得純、得駁，祇取其一偏，以之獨楊其至，執之不得會通，末流遂猥雜不可收拾！明儒學案泰半皆王門流裔，列為浙中王門學案，江右王門學案，南中王門學案，楚中王門學案，北方王門學案，閩粵王門學案，及泰州學案；再傳而後者，又有止修學案，東林學案，蕺山學案等；於中約可分四類：龍溪、心齋，偏重陽明直指獨知一端，陷於狂濫，不能謹持良知以為善去惡；故此派唯

歸入佛門，乃得踏實。東廓、念菴，偏重陽明默坐澄心一端，落於虛拘，未能得良知以從體起用。故此派後衍為黎洲，用乃漸宏。見羅止修，頗能貫持，然根本未清也。東林與世，頗能致用，然悟養已疏也。蕺山專提謹獨，近於東廓、念菴，而黎洲亦氣稟習尚用事而已。餘子不一一論，卒未有明得陽明之全者也，宜其流風亦隨有明一代而亡矣！然張蒼水傳之於日本，反能涓涓不息，鬱久成明治之盛，則因倭人禪俠相尚，易怛化於致良知而直往徑行之風也。

第五章 餘論

昔嘗言宋、明儒與佛牴異之故：一者、先入為主，守門面故。二者、雖窺本心，未深明故——非大菩提不圓明故——。三者、不知佛有人乘法故。四者、中國佛徒偏出世故。五者、經、律、論藏少研究故。六者、方便教化先成人故。此第六方便教化先成人故者，即是以佛之人乘法教化人眾令先得完成人格者；而中國之儒學最合乎此，故在中國即可用儒學以教人，而陽明殆此流中之第一人歟！雖可崇者，在陽明全書之刊行，所以將大有功於世道人心也。然由孔子與陽明之遺說，皆不能產生若孔子、若陽明之為人者，蓋孔子乃天縱之聖——佛法謂之菩薩應化——，而陽明則產自禪宗，其所成之人格，皆超其書之上也。今世獸欲橫流，人性垂滅，亟須有陽明之人者興，救之以人倫之正！然非佛法，無由得生陽明之人者；即有陽明之人者出，若非準之以佛法經論，攝之以佛之皈戒，亦終紛泯隨至，而不可行遠垂久！故今有憂世而救人者，應從佛化中自養成陽明之人格，以之建為佛教之儒宗，則不難融洽海東西之群化，一變而至於道！幸勿拘其私智而自小，有天地之大弗之窺，舍規矩之巧弗之用，徒眩奇以騖名，而卒鮮效功之可收也！

吾於是有慨乎近人之出佛而入儒者，有若李政綱，則曰：「佛之明心性同儒，但教跡不逮儒之符契人情也，故當舍佛而行儒」。有若梁漱溟，則曰：「唯佛法為真對，但今當先施儒化，令得嘗人生之真味，故佛化須置為後圖也」。夫李君治佛學久之，握厥單微，回窺儒書，乃見其心性之有同，而反憎佛之教跡遠乎人情；殊不知佛之教跡，皆治人心之病者，以今世人心繁劇之變，若非佛法無央數之方便教跡，曾謂僅隱約儒言，能藥愈之乎？則徒

矜人情之博近，而終於無救而已。梁君亦治佛學久之，始窺見儒化真如，然則欲導世人得嘗人生之真味，正須先謀宏施佛化，乃反欲置佛化為後圖，是猶欲枝之茂而斫其根，欲流之長而涸其源也！不亦倀與！嗚呼！使斯世斯民，猶有得復其人性之望者，必將有陽明其人以興，莫吾逆言，慨然以建設佛教之儒宗自任，高建佛乘之法幢，而溥施人乘之儒化也。吾將於陽明全書之流布卜焉！

卷044

王陽明與新中國哲學

——三十四年六月在縉雲山作——

宋、元、明、清儒家哲學，淵源周濂溪、邵康節、張橫渠、二程而流變不絕。近人分為三派：一、唯心派，程明道、陸象山、王陽明為代表；二、心物二元派，程伊川、朱晦庵為代表；三、唯物派——亦曰反道學派，顏習齋、戴東原為代表，大概可為定論。三派中以陸王派攝取禪、道而近禪，程朱派亦攝禪、道而較近道，二派均排斥功利；顏戴派則遠絕禪、道而近功利。顏戴派雖反陸王、反程朱，而仍由明末清初陽明後學黃梨洲，晦庵後學顧亭林、王船山導其先路。此三派今各有發揚，而欲建設新中國哲學者，側重科學者主唯物派，側重哲學者一份主心物二元派，一份唯心派，角逐而未有所定，以二元派較為得勢。

吾意無論宇宙之真理，或中華之文化，得全原無二致，取偏乃有三歧。統三為一，依一見三，乃可成新中國亦即新世界之新哲學，而可以王陽明為樞而發之。

陽明固為中國哲學唯心派而發達最完成者。然就其著重就事磨鍊躬行實踐處，例云：「學射則必張弓挾矢、引滿中的，學書則必伸紙執筆、操觚染翰，盡天下之學，無有不行而可以言學者，則學之始固已即是行矣」。其所言、殆無異顏習齋所強調以呵斥危坐空想咕嗶文字之宋明儒學者。加以陽明

所躬行者，少則出遊居庸三關，觀山河形勝，逐胡兒騎射。壯則教苗獠範土築木為室，為政首詢里役貧富奸良，獄牘盈廷不即斷，慎選里正三老，使委曲勸喻，民皆悔，至有涕泣而歸者；撫剿南贛、汀、漳賊寇，行十家牌法，選驍勇自行編練，又行鄉約之法，冠平民治；宸濠亂後，奏免租稅以安民；老征思田八寨斷籐峽，感盧蘇、王受等來歸，簿責而散其眾，不戮一卒而活蒼生數萬，力疾破斷籐峽，八寨皆平。凡此無不從躬治物用、順養人情而致，不但非默坐空談，執理廢情，而且較顏元、戴楝被之空言者，更能深切著明而見之行事。唯其講學教人，在先去主觀自私之蔽，而明客觀天然之理為本耳。故推廣陽明無有不行而可以為學之說，而更驗其一生之無時不體物理，緣人情之行事，足以發揮而充極唯物派之實學也。

陽明之別晦庵者，嘗云：「朱子所謂格物云者，在即物而窮其理也；即物窮理是就事事物物上求其所謂定理者也。.....若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理也」。其弟子徐愛云：「心猶鏡也。聖人心如明鏡，常人心如昏鏡。近世格物之說，如磨鏡照物，照上用功，不知鏡尚昏，如何能照？先生之格物，如磨鏡而使之照，磨上用功，明了後亦未嘗廢照」。陽明又曰：「天理本體自有分限」。要之、其所以與晦庵異者，在工夫上：一在以心照物上用功，一在磨心明照上用功。陽明重在事事物物皆得其理，又以天理本體自有分限，并非謂事物皆心所變，或隨心有無也。其致良知即是去主觀上自私意欲之蔽，存客觀上事物天然之理，故工夫上雖為唯心論，而實際上則為心物二元論，與晦庵同也。則陽明學說中，固含有心物二元論，故曰「離了事物為學，即是落空」。

由此可知以陽明學為總樞，而可分發為唯心、心物二元、唯物、三派之學也。惟陽明生平有二遺憾：一、歷遭劉瑾、許泰、江彬、張忠、楊廷和、桂萼群小之障，曾不得一中資之君相輔宰，使能如王安石、張居正得君當國一二十年，則伊尹、周公之盛治不難重見明季，而國運亦或為之一變。但雖不得君，其於立德、立功、立言亦差可同於孔子而為弟子等均所不逮，立言雖不逮孔子，而立功則過之也。二、出征方捷，遽殂道途，使其退歸鄉里，

能齊孔子之壽數，則必能裁其門弟子之狂狷者馴致中行，則立言亦可上躋孔子。不惟不致有末流之弊，且可能引三派學說均衡發展，使中華民族文化垂統繼世而發揚光大也。天泉橋上告王汝中，錢德洪曰：「汝中之見，是我這裏接利根人的；德洪之見，是我這裏為一般人立法的。二君相取為用，則中人上下皆可引之入道。若執一邊，便各有未盡。并切囑汝中，以後講學不可失了『無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物』之四句宗旨」。汝中是狂者流，德洪是狷者流，陽明之裁狂狷而致中行之意甚明。惜其後即出征思田，再無考正這二流學行機會，致狷者僅狷狷自守，無以正狂者；而狂者愈狂，卒猖披而流及明亡，為世叢詬。此陽明之不幸，亦中國學術文化史之不幸也！

今誠能以陽明為樞，而將宋、元、明、清之三派哲學均衡發展，復解除宋以來拘局儒名，於佛道陰盜陽拒之醜態，容認佛道均為因素。程朱得於道，而陸王尤得於佛，更擴顏戴派而領受歐西近代之科學、工業、民政、法治等學說文化，則大成新中國之新哲學，且可進而構造全世界人類所需要之哲學與文化矣。

三四、六、二七，在縉雲山。（見海刊二十七卷一期）

卷045

——二年編——

譚瀏陽之學術宗旨，大端行於仁學一書，夫人共知矣。而仁學一書，得於佛學者為多，又人所共知。然其中持論有偏激處，有攙雜處，有自相矛盾處，雖參互錯綜不離其宗，欲專供佛學上之研究，蓋不如汰去其繁蕪之為愈也。今擇其精純於佛學及逼近於佛學者，加以述語，顏之曰仁學粹編。世有欲以佛學為入世應用者乎？則取此而讀之，殊不無小補云爾。

教無可亡也，教而亡，則其教之本不足存，亡亦何恨！教之至者，極其量不過亡其名耳，其實固莫能亡矣。名非至人之所爭，聖人亦名也，至人之

名若性皆名也，即吾之言仁學皆名也，名則無與於存亡。呼馬馬應之可也，呼牛牛應之可也，道在屎溺，佛法是乾屎橛，無不可也。何則？皆名也，名固無與於實矣。

述曰：世之斷斷於名者，又烏知名之無與於存亡乎？自世人以名為教，為教之實乃反為名所瞽。名在人而不在我，實在我而不在人，反求諸其身而無不得者，求於實故也。然則吾曹之為佛教前途慮者，其勿以世相之盛衰隆替為喜戚，而審佛教之自身、佛學之實際為何如焉可耳。

網羅重重，與虛空而無極；初當衝決利祿之網羅，次衝決俗學若考據、若詞章之網羅，次衝決全球群學之網羅，次衝決君主之網羅，次衝決倫常之網羅，次衝決天之網羅，終將衝決佛法之網羅。然其能衝決，亦自無網羅，真無網羅，乃可言衝決，故衝決網羅者，即是未嘗衝決網羅。

述曰：盡虛空是一大光明藏，盡法界是一圓覺性海，本無網羅，本無網羅為障礙，夫何衝決之有！唯眾生如蠶作繭，自纏自縛，乃有此如幻如夢之網羅。界劃太虛，重重無極。衝決網羅者，即是未嘗衝決網羅，可與金剛經滅度一切眾生而實無一眾生得滅度者參看。嗚呼！此可見瀏陽造學之深，非獵教語為口頭禪者比矣。

自唐、宋以後，咕嗶小儒，徇其一孔之論以謗佛毀法，固不足道；而震旦末法流行，數百年來，宗門之人耽樂小乘，隨斷常見，龍象之才罕有聞者。以為佛法者清淨而已，寂滅而已，豈知大乘之法，悲智雙修，與孔子仁且智之義，如兩爪相印！惟智也，故知即世間即出世間，無所謂淨土；即人即我，無所謂眾生。世界之外無淨土，眾生之外無我，故唯有舍身以救眾生。佛說：「我不入地獄，誰入地獄」！孔子曰：「吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易」。故即智即仁焉。

述曰：維摩經云：「不離五欲而出三界」；又云：「佛道當於眾生心行中求」；又云：「隨其心淨則佛土淨」。彼一味清淨而已，寂滅而已者，又烏知佳卉出於糞壤，蓮花生於淤泥哉？昔維摩與文殊說大乘不思議法，迦葉等五百弟子聞之，皆涕淚悲號，以謂我等何不幸而竟絕分於如是大法。今之

學習宗乘，而墮於斷常坑塹者，覽此不知亦有如迦葉等之涕泣悲號者否？如其有之，吾竊慰之。如其無之，吾益悲之！

既無凈土矣，既無我矣，則無所希戀，無所罣礙，無所恐怖。夫凈土與我且不愛矣，復何有利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂之以足動心乎！故孔子言不憂不恐不懼，佛言大無畏；蓋即仁即智即勇焉。通乎此者，則遊行自在，可以出生，可以入死，可以仁，可以救眾生。

述曰：眾生之所以不能解脫於生死忻厭者，我愛與法愛累之也。有我，我愛也；有凈土，法愛也。小乘人之恐怖生死，希戀涅槃，亦我愛與法愛為之也。唯大乘之士，了知凈土唯世界，我唯眾生，眾生唯識，世界唯心，心識如夢幻，彌滿清凈，唯一大圓覺性，不容停留一法，亦未嘗停留一法，而凈土共地獄平等，我共萬物平等，始無所用其愛憎，得大自在，得大無畏。

（見佛教月報第三期）

卷046

身心性命之學

——九年十二月在長沙講——

就中國人向來對於學問之見解，惟身心性命之學，始謂之實學；其餘、皆視為膚淺浮泛，故今試與諸君一商究之。略分為三：

一 悟身心性命之真理

欲發明身心性命之真理，且先作一圖，然後分別解說之。

（連續假） （連續假）

一一（對待分位假）一一 ————（連續假）

（和合假） （和合假）

┌萬事萬物……意境…┐

世┤ ├……┬……身……生機……命……虛妄

└萬理萬想……意識…┘：　：　：　：

├……┤　└……五　┌……┘

五 五 大┐：

塵 根 └…十……┐

｜：　：

｜ ┌……┘：

了 業：

知 ┌……識：

｜：　：

心……覺體……性……真實

孰真孰妄，孰虛孰實，觀察明了，無倒無迷，始能悟徹真理。先就兩直線以觀之：心性真實，身命虛妄，此身心性命第一重之區別也。次就交互關係線以觀之：身固虛妄而所依五大之地、水、火、風、空則清淨周遍，體即真實之性，且眼、耳、鼻、舌、身五淨色功能亦近心真。心固真實而所帶業識則為虛妄之命根，且內二了知亦展轉仗託起為前六了知，依發五根，緣取五塵，流變身意境識之妄。故身與心俱通虛妄真實，命則惟是虛妄，絕無真實；性則惟是真實，絕無虛妄：此身心性命第二重之區別也。了知心依五根變緣五塵，第六了知心之單獨變緣假相之身，對待以成宇宙我之遍計意識境，則為虛妄中之虛妄。生機、乃業命所持於身之生活機化，為妄幻之勢限，即眾生之生死是也。阿羅漢號無生者，亦無此而已。覺體、乃即身自性性一切法之真心實性，為真妙之體用，因中名如來藏，果上稱佛法界者是。眾生以生命為自己，執著假相之身、意識之心，以馳逐於宇宙物我之意境中，完全昧卻真實之性；佛以覺性為自，而具有五大、五智之妙相妙用，隨緣現為身根、境界，一一周遍清淨，圓無障礙，畢竟永斷虛妄之命。虛者虛假，即連續和合對待之三假。命、是「業識流動連續」假相，止動不續即滅，故非實在。身、是業命生起連續以和集凝合四大、五蘊之假相，連續斷時，散夥

不合即滅，故非實在。迷自身之和合連續假相以為實在，依之展轉復起自他、內外、物我、彼此乃至萬事萬物、萬理萬想等等對待假相；然一冥心息念即滅，故非實在。凡可滅者，必有始起，有起者滅，必是幻妄。無幻妄者曰真，故真者圓滿清淨義；無虛假者曰實，故實者自在平等義。了然悟知常住、周遍、圓滿、清淨的心真實性是自己，看破向來錯認為真實的世間身命，如海一漚，起滅無從，將從來認虛為實、認妄為真的顛倒想打銷了，便是發明身心性命之真理的效果。

二 修身心性命之正行

若在有志之士，既知道了本有常住、周遍、圓滿、清淨的心真實性是自己，是事實上可以顯得的；現前的世間身命，全是由慮知意識所變幻而起的虛妄，是事實上可以解脫的；又豈肯但以得著此一點理解便自滿足，勢必於實際上親到親達，方肯休息。但是由識而業，由業而命，由命而身，由身而境，由境而識，由識而業，成一旋復，如環無端。今知業命、命身、身境，皆已由前識先業為限定，但一概不復再認他作主人翁，置之器具、傢伙、奴婢、僕廝之例便好。由境——世出世法——而識，由識而業，則為現前可以作得主的。於此首先決定一個主意，即但認心真實性為自己，決定不再被這個身命驅使，為他做奴隸，向世上起種種識，造種種業。次再決定一個主意，專使用這個色身命力以供養久遠劫來展轉為父母子女、恩愛怨敵、相殺相生、相負相累的世間眾生，使皆回向心真實性。次再決定一個主意，掉轉那意識來專觀心真實性為境，隨順之以造作種種無染無著周遍清淨之業，令漸漸與命機的身世相遠離，而漸漸與性覺的佛聖法界相親近。次再決定一個主意，完全捨了塵境，專從根之內、內旋歸心真實性，知心一契真性，覺體便得圓露，妙用便得頓彰，而業命之根解脫矣。修此四決定意，為總持之正行，其餘種種隨便之行；無量無數，不能盡言。

三 破身心性命之謬執

前來所說，若在心中空空洞洞毫無成見的人，便可悟理而修行矣。在舊時由或受他人之告教，或出自己的思想，先有了一種成見的人，於此未免發

生種種疑惑違拒之念，今姑就普通者釋之：第一、只謬執身世以為真實者，其目的唯在世間上支持此數十年身命——或單為一人，兼為一家、一國、一大群皆然——，好衣好食，睡得活得，身安世安，無病無難；或者更加專求美色淫逸為樂——前之發揮其食色之嗜欲，大都人與畜生所共通者，故曰人之異於禽獸者幾希也——；或者別加專求財產豐富為樂；或者此外加求世間習俗所成種種遊戲嗜好之事物為樂；或者又專求權勢榮貴、名位譽聞為樂，要求個「身死功名留世」以為最高目的。其學理之代表，在中國則孔教——孔教雖溯於業命，但付之莫知其所以然之天命，而唯專事于身世也——，在近世則各種科學皆是。萬物萬姓，所謂自然之科學也；萬事萬理，所謂精神之科學也。其所託之哲理：一、意境意識的唯心論或心物二元論，二、唯五塵的無元然自論，三、地水火風的原質原力唯物論，四、唯空的虛無論，唯生機的生活元子論；要皆無業無果的斷滅論。總持此科學、哲學的，則唯進化論是。內持生化之機，外覽物類之性，貫攝自然精神諸學，唯心、二元、自然、唯物、生元諸論，除留歷史的功名在世間，並在無常中求得兩種常，執為真實：物類種姓續生不斷，常一；物種生化唯進無退，常二。此唯意識謬執之境，除其所執之身世外，皆其所未知也。第二、進而謬執身命為真實，把身外之人世頗淡忘之，但取身之生活機化養之煉之，成所謂神仙者，以化其身而延其命，東亞各國諸修仙者屬之。除其所淡忘之人世及其所執之身命外，皆其所未知也。第三、進依業命所生謬執，若天命、天數等，創造主宰天地人物之天神等、冥性等——若老子所云：「有物渾成，先天地生」等——、神我等宇宙終極實體之盲意志等等。蓋業命為各個生命之根，亦為宇宙生命之原故也。餘若謬執鬼為本者，不知但是世間物類之一，由業轉生而已。意識偶斷，謬執空為本者，不知此但無意識之分位而已。凡此皆屬意識謬執之境，都未知乎真心實性者也。世間凡夫，從來只知物質為身，意識為心，生命為性，故但能走由世而身、由身而命、由命而天——業因——之一條路；於由根知而心性一條路，向來未通；故但能究極乎業命，執此虛妄以為真實，誠所謂迷中倍人也。

問曰：命若但是虛妄，唯性是真實者，何以孔子曰：『天命之謂性』？又曰：『窮理盡性以至於命』？答曰：彼所謂性，但是物類類性——即眾同分——。譬如由業因——天、報生——命、為人類——性，既為人類，生有人類同分之理——率性之道——。當照人類同分之理修行，正孔教專重人事之旨也。窮貫通萬事之理，盡類續萬物之性，以歸至於命元，故謂孔教亦上溯業命也。

問曰：然則佛書中所云之法身、慧命，其又謂何？答曰：法身、謂實性之體、相、用大，慧命、謂真心之妙覺明知，此唯借身命二字為代名而已。

卷047

論哲學

——四年在普陀作——

哲學之名，制於輓近，或曰當名愛智，亦近於中華所云道；要以說明宇宙現象之實體——亦曰實在，或曰本體——，建立自他生化之常性，謂之曰哲學耳。前句成物相論——即宇宙論——；後句成神我論——即靈魂論，與數論所云神我亦稍異——。亦可由前句解決世界問題而或世界觀，由後句解決人生問題而成人生觀。然立說者種種不同，或取前句而棄後句，或取後句而棄前句，或前句後句並存而無別高下，或冒假名而綜計前句後句，或主前句而以後句為從，或主後句而以前句為從。依佛典言之，則前句為意識妄想分別之達磨我見，後句為意識妄想分別之補特伽羅我見。從達磨我見而計之，則乾坤——亦曰質力——不滅而實在有物；從補特伽羅我見而計之，則品類流行而常持有神，皆屬乎遍計所執自性者也。今試就學者於哲學之普通分類法而如次述之：

┌─自然論 ┌─二元論 ┌─唯物論 ┌─公神論

哲學─┤ │ │ │

└─因成論└──元論└─唯神論└─我神論

自然論、因成論二名，乃吾依其意義以立之者。別究現象生化之元者，謂之因成論；直從生化現象而言者，謂之自然論。然為學者本欲究明自然現象之因，故今先從因成論所開出之二元論說起。

二元論之立說，以無論在何時何處，當有不可見聞嗅觸、必可見聞嗅觸——二種特殊現象，前者曰精神現象，後者曰物質現象。現象既然，實體亦必如是。精神唯得變發精神現象，終不能變發物質現象；物質唯得變發物質現象，終不能變發精神現象。遂計二者體性絕異，各別獨自常存實在，故說明萬有，全由此二種各獨之存在者變成。而自然論駁之曰：既云二者各獨存在，復何緣得變成二者相和合之萬有？徵之吾人，固無時無處不有身心互應之情事，奈何於此乃無所說明乎？一元論者亦駁之曰：必有統一之解說為究竟，方名哲學；並立二異體性各獨存在，未足為哲學之究竟論也，於是一元論起。

案：二元論亦有二別：其計實在常存之神有人格者，則若基督教是。蓋基督教亦二元論，彼本計「神」外尚有物質之存在，特此大地群生，則由彼神取物質及自精神以成者耳。不計人格者，則如上所明，為一類哲學者之說。

次述一元論所開出之唯物論：唯物論之立說，則以觀析推究之極，唯有物質及物質之運動，遂計物質之本體曰原子，萬有乃原子和集構成之各各機械。生活靈化，基於物質組合作用；雖人之意識精神等，亦祇是物質纖微之活動功能。物質組成之機體破壞時，所謂意識精神即歸消滅，無別存在。故真正常存實在者，決唯物質原子。此大抵為科學者所主張。其餘哲學者駁之曰：科學中不變之大律——或曰公例、法則、原則、定理——，言其形雖如何變化，其量雖永久不可增減。今謂精神由原子和合所變成，則此精神亦應有定量而不得增減！顧物體之破壞，又祇許物質之原子存在，不許有精神之原子存在，不已自違其法則乎？又本言物質者，指其為見聞嗅嘗觸所可得也；本言精神者，言其體雖有而無可見聞嗅嘗觸也。此義若壞，則物質與精神無可區別，何所依據而立唯物論乎？此義若在，今言精神為物質所變化，物質既變化為精神，則於物質不得不有所減，而又違定量不可增減之例矣！且科學全建築於因果律，舍因果律則科學不能成立。然因果律實唯意識中之觀

念，故科學者謬託唯物，其唯物論初未成立也。自然論者亦駁之曰：彼以原子為究極之實體，則各原子皆宜獨自存在動作，然事實中初不能有，所有必互相關係調和者。唯物論者任用如何方法，終不能徵驗各原子獨自存在動作，則所計原子且未得成立，況計為實常體性乎！唯神論亦駁之曰：彼謂有物質而後有精神，未知有精神始得認識物質存在耳！於是唯神論起。

次述唯神論——他書曰唯心論——所開出之公神論：

案：公神論一名，亦吾依義而立，諸書或曰絕對唯心論，或曰宇宙唯心論，觀下論文，其義自見。

公神論之立說，以精神不能自物質說明，謂物質之存在與否，必由精神之所認識。命人曰有機物，亦必以有感覺，始得認識其感覺為有機，然感覺乃無形之精神而非形質也。故認識之種種物體事相，無論其為世宙，抑為界宇，莫非精神所認識之種種精神感覺而已。是以凡存在者唯有精神，精神外且不能有物認識，矧認識其為存在否乎？故精神絕對而無外者也。然精神究何所存在？有存於人，有存於動物，有存乎不屬動物之物，究極乎常存實在之精神，則明通公溥而無別者也。然其餘學者駁之曰：若所認識為精神之感覺，復何因而起感覺乎？若起感覺不待乎因，復何故不恆起渾同成錯亂之感覺，乃認識之有間斷與差等及條理乎？自然論者亦駁之曰：既唯有公溥之精神，則宇宙萬有之物質現象，果遵何道、得由無形生出有形而存在乎？若由無形精神中突然而忽有形物，抑何無理之甚！我神論者亦駁之曰：若吾人於自他內外一切不分，此所謂常存實在之宇宙精神，果誰為認識之者？無認識者，則亦一不得認識之物耳！於是我神論起。

案：公神論亦有二別：如竺乾古吠檀陀教所云大梵天神——或云大淨婆羅門——，含有無別無外一大人格之意，亦屬絕對之神論也。今所述公神論，則與新吠檀陀教之汎神義、及歐洲之汎神派哲學，大致相同。

我神論——他書曰人格唯心論，亦可曰主觀論、意我論、意志論——之立說，依前公神論而斥除其不可認識之絕對精神，唯以吾人自我之意識，為出發一切現象之常存實在根本。謂吾真知者，唯自我精神所得之直覺及所成

之主觀，凡客觀之現象，唯由主觀認識而得存在，都無獨立存在實體。所謂自然界之經驗，亦觀念與感覺而已，終不出自我精神外，出自我精神外，不得認識一物之存在也。且吾人決無能出自我精神以外之理者，故橫宇亙宙，實在常存者，惟自我之精神而已。自然論者又駁之曰：若依此論，應唯許我一人存在，自我以外之人格亦一切否定，則人倫、人情、人群等概是幻影，道德、政治、宗教、學術都無意義。持此論者，亦自知過偏激也，乃謂他人格之存在，可由自我類推而許其存在，然則亦可由之類推及一切動物，以至植物無生機物，無不知其精神而許其存在。本祇認自我之存在，卒乃不得不認他人格及萬有之存在，論據已先摧動矣！抑又何故對相別之人格，於客觀界竟有同一人類之現象入觀念中乎？人類各人格、各自觀其自造之天地形物，復何故互相齊等乎？此雖有由社會習慣等說，終未能充足解決諸疑難，於是反轉歸入自然論為完極。

云何反轉歸入自然論——此自然論，他書或曰一元二相論，或曰並行一元論，今高等之哲學，皆依此基礎，茲述之亦有微異耳——為完極？從我神論依次回視自然論諸駁，已知之矣，茲再略說明之。其不許常存實在唯自我精神，將我外一切為夢幻，而用其類推法，認他人以及萬有各各自我精神之存在——案此即汎神論——，則成我神之公神論；就其會歸處言之，且同公神論矣。然無形之精神，如何得發生有形之物質？在公神論猶難解決。乃還用駁唯物論時所云：存在者唯相互關係調和之事實，及駁二元論時所云：吾人無時無處不有身心相應之事實，即取此事實唯一常存實在，而用以精神物質為此亦常實所現之二相，亦以精神物質玄紐之體性為此一常實。借莊生之言以明之：前者曰無謂之而然，後者曰道行之而成。蓋在事實，精神之與物質，各自為因，各自生果，又必相伴而起，相待而成，相合而化，相聯而存，故精神物質為二相，而事實為一實。其立生化之常性說，有人問曰：如何精神與物質各自為因果，而又有相關聯合之事實乎？答曰：即陽光等及穀種等生化禾稻，可見發生之因實由穀種，轉化之緣有待光等。謂唯物者，熟禾稻應不待光等，或光等皆穀種獨自所生。謂唯神者，茁禾稻應不由穀種，或穀種亦光等各別能生。然此皆無事實，故事實必各因生果，眾緣成化。如是

由禾稻之生化，轉推陽光等、穀種等乃至存在者，其生化靡不然；亦諸存在者，靡不本由精神與物質並生相化而成，故還並現二相有聯合關係也。其立現象之實體說，有人問曰：宇宙之所存在，設非精神，必是物質；今曰精神與物質為一實體並現之二相，所謂究何指耶？答曰：凡存在者，信乎非精神即物質，然頗曾見亦精神亦物質現成之實體存在乎？若欲徵之，則人也，動物也，此生物也；至諸星、雲、光、熱等也，具體之存在者莫非是也。且從未見有能證明絕無物質之純精神存在；而唯物論者以經驗自詡，亦未聞能徵所謂純物質之原子各獨存在也。故真正實在常存者，非精神，非物質，而為亦精神亦物質具足之體性也。凡是、觀之人生而然，觀之世界亦然，故為生化之唯一常性，亦唯現象之唯一實體，分別其平行之二相言之，則曰物質、曰精神耳。

案：此論之立說，直從現事以明，既徵現事為實，吾故名之曰自然論。乃依自然之事以成理論，非建理論以解釋自然之事者，是以推至終極，還如其初。蓋二元論未立之前，此自然理顯露久矣！蜂聚蟻游，人情物變，孰非其天倪哉！自然論儻亦返本回原之道歟？又案：覈實言之，至自然論始真成立唯物論耳。蓋所謂物者，既人生也，世界也；唯物論者所云原子等，則一無徵驗之空言耳。故高等進化論及所謂實體世界觀者，亦皆建築於吾今所謂之自然論也。過此以往，乃有真唯心論。

又案：吾今所述，本譯著中恆見之義，以譯文顯有簡淨可觀者，乃取銓敘如右。

轉衡中華之學，不窮究因成，故其宗唯順自然。在人則人，盡人之性即是盡物之性，反諸身而起義，故其說不分裂科條，挈厥宏綱，乃有禮論、道經。又胎其魄、兆乎易，仰觀之天，俯察之地，近取之身，遠取諸物。夫身物則「自然之實」——猶云眾生——也；天者、無形精神，地者、有形物質，自然之實者人，徵人既已徵一切自然之實。人而天地乎？太極之一陰一陽也；天地而人乎？一陰一陽之大道也；其理蓋同夫一元而二相，平行而一元。禮論曰：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。夫性情者何？人也，亦自然之道也。自、謂其體性，然、謂其業情。業情者、交待而發，不見夫

火乎？厥體自熱，其業則遇物而黦。火之自然然，人之自然亦然，「群實」——猶云萬有——之自然靡不然，故曰自然之道。今獨標天命之性，蓋以立修教之所宗極，故不取乎物交物之業情。猶夫高等進化論建築於自然論上，其趨向之鵠，乃密邇乎我神之公神。公神者天，我神者命，在人則為人性——亦得通言人格——，調和萬有之化而通之，則為自然之道，雖所歸在彼而所依還在此。此者、性情也，自然之道也。故曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和；中也者、天下之大本也，和也者、天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物——猶云萬有——育焉」！而修之始乎慎獨，慎獨者、致中也。致中者、自證乎天命之性也。故自然論必成立乎我神論之後，由我神論而自然論，則所謂致中和而位天地、育萬有者也。中者、萬有各極其性體而獨超對象，和者、萬有交興乎情業而互應成化。中實、和常，同時一處，天地依之而位，故一元而二相；萬物亦未始不由天地而育，故並行而一元。道經曰：「人法地，地法天，天法道，道法自然」。夫道可道、非常道，名可名、非常名，今可道之名之曰人者，依乎人之物質之身，而認識物質之身者由乎精神，而精神又與物質並現乎唯一實常體性，而唯一實常體性則本來自然而然者也，而人亦自然而然者也。故道之即以道其不可道，名之即以名其不可名。人也，道也，自然也，一也。地與天則分別之二相也，而極乎「玄之又玄，眾妙之門」；「谷神不死，綿綿若存」；亦猶建築自然論上之實體世界觀，以盲冥意志為究竟依歸耳。此二皆自然論最高者，中華之哲學，臻極乎是，固海西所傳哲學莫能駕其上也！

今更準之佛法，未越金剛四相。四相之惑，最堅最利，最難斷除，故喻之以金剛。

淨諸業障大士白大悲世尊言：若此覺心本性清淨，因何染汙使諸眾生迷悶不入？佛言：一切眾生從無始來，妄想執有我、人、眾生、壽命，認四顛倒為實我體，由此便生憎愛二境，於虛妄中重執虛妄。二妄相依，生妄業道，有妄業故妄見流轉，厭流轉者妄見涅槃，由此不能入清淨覺；非覺違拒諸能入者，有諸能入非覺入故。是故動念及與息念，皆歸迷悶。何故如是？由有無始本起無明為己主宰，一切眾生生無慧目，身心等性皆是無明。譬如有

人，不自斷命，是故有愛我者我與隨順，非隨順者便生憎怨，為憎愛身養無明故，相繼求道，皆不成就。云何我相？謂眾生心自證者。譬如有人，百體調適，忽忘我身，四肢絃緩，攝養乖方。微加鍼艾，則知有我，是故證取方現我體，其心乃至證於如來畢竟了知清淨涅槃，皆是我相。云何人相？謂諸眾生心悟證者。悟有我者，不復認我，所悟非我，悟亦如是。悟已超過一切證者，悉為人相，其心乃至圓悟涅槃俱是我者，心存少悟，備殫證理，皆名人相。云何眾生相？謂諸眾生心自悟證所不及者。譬如有人作如是言：我是眾生，則知彼人說眾生者，非我非彼。云何非我？我是眾生，則非是我。云何非彼？我是眾生，非彼我故。但諸眾生了證了悟皆為我人，而我人相所不及者，存有所了，名眾生相。云何壽命相？謂諸眾生心照清淨覺所了者。一切業智所不自見，猶如命根。若心照見一切覺者皆為塵垢，覺所覺者不離塵故，如湯銷冰，無別有冰知湯銷者，存我覺我亦復如是。世間眾生惑此四相，雖勤修道，終不能成。認一切我為涅槃故，以賊為子，以病為法，是故不能入清淨覺——撮略圓覺經第九分——

此我、人，眾生、壽命四相論，雖是大士修證法性時之細惑，非僅有聞慧諸哲學論所能逮，援而比之，亦略可見。轉增說為四相根本，唯一我相，主、一、實、常，名為我相。初二元論，譬如孩稚，雖有俱生無始無明我執，而未能起分別我相觀念，不自識知孰為自己，亦無專定薩迦耶見，但順觸受，計以為實，有實之想，無主、常之想。進為一元論，迺有愛取之一、實、常義。然唯物論亦如庸俗愚夫，唯計父母精血遺體之身以為我相，其愛取但及現有而不及後有，有一、實想，無主、常想。公神論始統一三世，然猶未有自主宰義。至我神論，於是主、一、實、常四義完足，而我相極成矣。我神論曰：吾人所真知者，唯自我精神之直覺主觀，即「云何我相？謂諸眾生心自證者」之義也。按自然論由我神論增進一層，本內自徵知之自我，以推知觸受之物，一切各有內自證知之自我；而論一切我時，則各各自我皆入一切我中，遂轉我相而成人相。唯內自觸觀而徵知曰證，由觸受感覺而推知曰悟，故曰：「云何人相？謂眾生必悟證者，悟已超過一切證者，悉為人相」——此云人相，非專指人類之類名，譬云人格及云物相，遍及宇宙萬有，正

可謂之宇宙萬有相耳——，此即自然論中真唯物論。自然論即以自然為一元，而物質精神為二相，亦以精神物質之平行為自然。抑自然論中進化論，復說物種轉輾為緣而恆其變，近乎識緣名色、名色緣體——體指六入——之緣生義；所謂天地與我並生，萬物與我為一，則即眾生相也。我是天地萬物之並生為一者，故我非我而適是彼。天地萬物並生為一者是我，故彼非彼而適是我。此眾生相，唯由彼推而得了知，故曰：「諸眾生心自證悟我人相之所不及，存有所了，名眾生相」。而自然論究極，唯以盲意志為實體，即壽命相，故曰：「一切業智，所不自見，猶如命根」。夫自然論所取、為萬有通性本體，而歸向為究竟地之黑暗盲瞽大意志，蓋即無始無明行識，一切眾生生無慧目，身心等性皆是無明，故人生必不自斷命，自斷命即非是人生。知起因於無明行識、而結果於無明行識，此在循象數、順化理之區，亦足云登峰造極矣！顧不知無明行識是病而執為真法，故圓覺之道，概乎其未有聞！

（見道學論衡）

（附註一）原名「哲學正觀」，今依文鈔改題。

卷048

佛法與哲學

——十二年六月在廬山世界佛教聯合會講——

一 佛法（略）

二 哲學

甲 名義

乙 歷史

三 佛法與哲學

此題本不易講，以哲學範圍包含至廣，材料亦極豐富，如分門別類以言，亦不免許多凌亂紛雜之事狀。若單就各個人之學說以敘述而批評之，縱說多年，猶恐難盡；今如何於一期講演欲洩其祕耶？又如佛法三藏十二部，一

切經典，浩瀚宏博，集我中華及印度、日本、朝鮮、南洋群島諸大法藏，統計兩三萬卷。即在佛學院中專究三載，有五六教授剖晰明解，使之一貫於佛法融通之宗旨而見諸施用，但仍是一點綱領而已。今以此小小時間，連講「佛法與哲學」，豈不更是難上加難；雖然，天下事固有析而別之則滌涔難悉，會而通之則天地可泯者。佛經亦謂：破一微塵能出三千大千經典。若善得其解，精義入神，則短期內亦非無提綱挈領之餘地。令欲不虛此會，略為探討，想亦諸君之所同願也。茲題內容，雖有一、佛法，二、哲學，三、佛法與哲學。佛法一端，經兩次講過，暫不深談，祇講二、三兩則：

二 哲學

甲 名義

哲學一詞，原於西文而譯自日本。日本從文部省令，提倡研究西洋學說後，遂有茲稱。究哲學意義，原同於中國『明哲』『聖哲』之例，不過、嚴幾道氏謂：直譯西文之義，應曰『愛智學』。愛智云者，言只為愛此足以了達於『宇宙萬有的本體真相』之智識而事斯學，絕非為謀生計、求安寧也。歐洲哲學，本於希臘，在希臘初究哲學時代，原為渴望真理，得償所欲。累日窮年，孜孜不倦，益加以承平之際，生活問題已經寬裕，人民又達其充滿和愛之境，處處都資以樂趣與團結，遂流為一種專究學理者之哲學派。此雅典諸國所由群居諸哲學者，薈萃一堂，日本尋於宇宙如何解析，萬物若何起源，以成其為哲學上之愛智階級，與尋常謀衣食住三端之徒迥然不同也。第就中國之周秦諸子，與六朝所稱三玄——易老莊——，及宋明理學、道學等，並與茲哲學相類。印度之數、勝、尼牙耶、吠檀陀諸論，及五明之內明學，外道六十二見、九十六見之見學，與西洋所究之哲學，亦大體相仿。故會以方言，哲學一名，得有愛智、玄、理、道、明、見等種種異稱云。

乙 歷史

就歷史以言，當分為三大支派：一、印度的哲學，二、中國的哲學，三、西洋的哲學。此三不是一源遞派所成，故並列以為三。若深究各派之理致及歸結二端，則學說歧異，造詣有別。中印暫不講，試以語西洋哲學之歷史，

有古、近、今、等三段。分述如下：

古代 希臘古代哲學之發源，先是希哲觀察宇宙之狀態，有謂水能結冰及化氣等，以為萬物之本體者。後有人以火之運用更大，而認火為宇宙之本體。繼此又有以風、以地、併水火稱為萬有或散或合之真正本體者。歷時既久，又一派出，黜水火等於形下，謂『唯數量』能貫澈一切，即舉此為宇宙之本體者；與上述『唯質』學派，適成對峙。諍論不定，遂有推翻一切之詭辯派興，謂個人是實，餘為我之感覺；若眼識能感覺長短方圓，耳識能感覺聲音大小等，皆不能外於我之感覺，故惟認個人感覺為宙宇之實在。於此希求舒適，願望已足，而國家之秩序，社會之安寧，儘可置之不談。因之、宇宙本體，亦遂有漸棄不講之勢。而西方聖人梭格拉底，乃應時出世，一反糅雜學派、詭辯派及從前哲學派之紛雜，而注意於融通統一。故一面乃精究宇宙之本體，一面又於人事上貫注倫常之道而為之調劑運用，以達其企圖之目的。柏拉圖、亞里斯多德繼之，師資相承，至亞里斯多德氏集其大成，拓新理境，其哲學之說實兼括一切科學而無遺也。今列其哲學之綱要如下：

┌第一因 ┌倫理 ┌詩

玄想的┤物理 實用的┤經濟 美術的┤修辭

｜論理 └政治等其他 └塑雕等其他

└心理等其他

第一因、係柏拉圖師傳之說，基督教徒即採取其義，謂之曰「神學」。究之柏、亞等所稱之第一因，不過舉以為發生萬物第一引動之因，非因之而執為實有之主宰造物者。此關於玄想、實用、美術、各方面所具之論理、心理、政治、經濟、詩歌、雕塑等，其哲學間之範圍內容，並極深廣，可一覽而知。從前惟個人感覺為實在的，及取水或火等一物或數物為宇宙本體等，因皆在破斥之例。而第一因之定義，蓋原本其師柏氏所稱之概念，謂概念之為物，實超過感覺之上，集種種感覺間之衝動和表現，貫徹於此一念中而概括知之者。在東土儒家稱曰「理性」——東方有聖人焉，其心同，其理同；西方有聖人焉，其心同，其理同——，人同此心，心同此理之說，幾無人不

聞。此希臘哲學為西洋之古代哲學者，實以茲三氏稱中堅人物。而後此羅馬之倫理、政治等殿閣，亦因此為基而得建築，煥然一新也！其兼容並蓄，不惟著稱一時，且為後世之所不逮！

近代 自希臘哲學說入羅馬後，此其最盛時代，旋為基督教代之而興。由其教會專制之力，希臘哲學乃失其獨立資格，降為基督教之附屬品。與漢武帝尊孔，周秦諸子學說，皆成為儒家之附屬品者然。至近世十六七世紀文藝復興時代，一變其神學方法，知用聖經教典無以通其旨而發其祕，且使哲學轉致隱沒，遺恨終古，乃宣告哲學獨立，與耶教脫離，專志於新哲學之研究。但各樹一幟，約分派別為三：一、大陸派，法哲笛卡爾；二、經驗派，英哲倍根；三、理想派，德哲康德。

笛卡爾之大陸派，用思考以究真實，因謂宇宙有二：曰物與我，然物非真而我為實。何者？我在故思在，思在則我在故。即為由懷疑入手之唯我的理性哲學。倍根之經驗派，依舊在感覺方面，側重研究自然界之對象，即稱此對於自然界之經驗為實在，流成一種「唯物」的經驗哲學。康德之理想派，此派乃綜合上唯物及我之二派，而注重於知識本身之研究。在彼「認識論」中所稱之「十二範疇」，就時空兩間方法差別同異等，推究其真義，以明「能認識之知識本身究是何物」？結果、則以「本體真相為不能知，而可知者，惟思想上對現之象」而已。故稱茲理想派亦謂之認識哲學。

合上以觀，唯我、唯物，固獨標一說，第三說融洽兩派，成海西一般學者之通義。但哲學本欲發明「宇宙真相，萬有本體」，乃歷經推究，失之轉遠。非但希臘諸先哲始願所不及，抑亦令後之希蹤追尋者有不能承續之憾。中諺：「人各一太極，人各一宇宙」，此輩實彷彿各別生活於己所理想之宇宙萬有中，局外人徒悲其籠罩性靈，莫知所出，卒如縹渺蓬山難以親歷也！

今代 迨夫斯賓塞出，綜合諸科學而成立綜合哲學，以「知識論」為出發點，謂宇宙間有可知者之現象，有不可知者之本體。現象之可知者，則皆定為科學公例，而本體則當置諸不可知之列。自斯氏分配二說有其限度後，至杜威氏「實用哲學」，更變本加厲，放棄本體，置之不辨。如謂：『我等所

講真理，祇求應用於一切之人事上。國有亂，則思禦亂之法，社會有不良分子、則思除去其暴而安其良者。一經試用有效，即為真理。而此真理亦猶工具，隨用隨棄，何以研究宇宙本體為』？進一步解：『無論宇宙本體講不明白，即講明白亦屬無用』。此派學說，即以其推翻哲學上惟一要知之本體者稱之曰哲學，故所崇仰之哲學，捨此而外別無「明哲」、「聖哲」等精深學理之可言；而哲學之路，至此遂盡，惟有科學而已。然法國柏格森氏，獨標一新說，則謂本體若不可知，哲學將完全不講。但本體實非不能知，而能知者即為「直覺」，直覺乃直接覺知之稱，中間並不必經過「思考經驗」等之步驟而直有所覺。以此物我一觀，不起判斷，即足為宇宙之本體。反之、若從思考上、經驗上、所組織集合之出產品，顧經一二度之組合，於直覺也轉遠，於本有實體也亦轉違背。柏氏係依據生物學、心理學，從科學而重闢其哲學之新途徑者。羅素氏則以數學為出發點，注重分析，有「心的分析」、「物的分析」諸說。析到極點，宇宙間惟有活動的事情，無呆定不動之固結體，而依以自成其宇宙觀及其宇宙觀中之人生觀也。西洋哲學至此，舉古、近、今三種時代，賢哲明達，數雖甚多，茲抉擇以談，更有此三時代範圍之判定，本體知識等之考察，試表列之而獲睹其樞要焉：

┌攝科於哲┐

┌古代亞里斯多德等……大成派┤ ├本體究而未明

│ └範圍最大┘

│ 笛卡爾┐ ┌大陸派┐科哲漸離┐

一、範圍┤近代倍 根├等……┤經驗派├ ├本體究而難明

│ 康 德┘ └理想派┘範圍漸小┘

│ 杜 威┐ ┌實用派─哲盡科存──悉棄本體不講

└今代羅 素├等……┤析觀派┐由科而哲──重闢新路以

柏格森┘ └直覺派┘明本體但仍究而未明耳

┌多元……許多原質等糅雜結合者

┃二元……即主張心物二元者

二、本體┫一元……即主張或唯物或唯心或唯實之一元者

┃

┗無元……英國經驗派之吼模氏及近代實用學派近是。除現象感覺外，無所謂本體，而羅素氏析觀之結果亦近之。

┌感覺派……詭辯派、經驗派重感覺

┃概念派……理性派重概念

三、知識┫理智派……綜合經驗理性之理想派、析觀派重理智

┗直覺派……心境冥合直接覺知、柏格森氏獨主張乎是

審此種種表解，互相對勘，得歸納一語，則所謂『宇宙本體』者，哲學家實各有一所執之物。今更與佛教比較觀之。

三 佛法與哲學

佛、無上正遍覺者，即遍覺此宇宙萬有之真實性相之謂也。在哲學所不能明，及求之不得而捨棄者，皆佛之親切證明者也。蓋昔哲執一概餘，迭興諍辯，今者或撥置不談，或另闢新路，要未能有何成就也。在哲學上，要知宇宙真相本體之出發點，與佛學之求正覺法界不無相同；但哲學家卒難確知宇宙之真相本體，或計之為一元、多元、無元等，思維籌度，遽執為當！不知此摸背言床，撫胸言地之徒，或差勝於捏尾言繩者之一籌，而所見較廣則有之；然以此瞎子之所摸得者，較彼明眼人之親見全象，活動自如，仍迥然不同也。何以故？皆不出錯覺之一途故。眾生與生俱生，即有無明我、法二執，無明即無所明，故一切成為錯覺，而與無上正遍覺知之佛界，背道而馳，卒難投契。此種錯覺上之根本差誤，既始於一念無所明之衝動妄作，謬計進行，故未破其妄，眾生畢竟無剎那間覺悟之心得離於無明之流衍，故剎那剎那間無不迷惑顛倒。在哲學家所發明之唯心、唯物等說，但執著一邊，謂之法執。由妄見諸法，執為本體，以之展轉測度，隨逐定量，不脫「尾繩、背床、胸地」等之觀象大小，或殊其方位，或異其感覺，是與夢中說夢何以

異？蓋概念、直覺等皆無明之所流衍，何能契證法界諸法！固知執漚認海，例所當戒，片面之談，寧得言信？但由一己意識上妄測而得，證以佛法上「萬法唯心，三界唯識」之深旨，卓然不可動搖者，既錯所覺知，乃完全站腳不住矣。夫哲學家欲發明宇宙之本體，固不可厚非，第太無方法，遂致不能達到。佛法則「親證真如」，了無所疑。真如云者，即哲學家極所渴望了知之宇宙萬有的真相及本體也。於佛法中求之，乃真能舉無始來戲論分別種種病根，漸伏漸斷，親實見到。故哲學若能反觀自心，捨棄其戲論分別之病，則宇宙真實，當處如如相應；獨患不反究心源耳！誠使持戒、修禪定等，開發般若智慧，俾無始迷夢逐漸打醒，色心諸法煥然照了，悟入佛之知見，寧非哲學家之大快事哉！今得其總比例如下：

佛法——從覺化迷

哲學——在迷執覺

卷049

佛法是否哲學

——十四年初春在武院講——

佛法是哲學抑非哲學？在通常人之心目中似無研究之必要。無如樂道探玄之士，從幽渺之心曲中放其智慧之光焰，必欲照澈宇宙之謎以為快，於是佛法是否哲學遂成問題。又若佛法，大家公認其為哲學，則不生問題；或大家公認其非哲學，則亦不成問題；奈現在學界諍論不已，各執一端以衡量佛法：例如內學院之歐陽竟無居士則以佛法為非宗教、非哲學；章太炎居士則謂佛法是哲學；北大教授梁漱溟亦曾持此說以擬議佛法。其一是一非，究竟誰為當理，則成為問題矣！吾人雖雅不欲附和任何方面以鳴其得意，然既身處佛化之中，責任所在，則佛法是否哲學，不得不辨。

夫名字之界說不定，最足以引爭端；故孔子從政，必先正名。蓋名不正則言不順，言不順則事不成，自然之理、必然之勢也。今此問題，譬如因明

之宗體，以是否二字綴成敵對之二宗。而佛法與哲學，則應為先極成之宗依，若於宗依有含混，則宗亦非真能力也。故現對於佛法，約略下一定義如左：

一、佛開示之法，斯又分二：一曰、教為能開示之法，乃如來所現之身，所說之言，亦即眾生所見所聞者。二曰、理為所開示之法，即教之所詮表者，亦即眾生依聖教而研索以求之者。所謂教也、理也，名義雖異，而皆為佛如來所開示之法則同。

二、佛悟入之法，此亦分二：一曰、能悟入之法，如四眾弟子、三乘聖賢，本戒定慧三學所起種種之行也。二曰、所悟入法，此在佛法上所謂如來之果，為我佛如來親所證得之果法也，亦即三乘聖眾所汲汲以求之者；要言之，亦不外於佛所悟入之法。由上以觀，可知依佛開示之教理而起萬行，希聖希賢以及所有自利利他之一切言行，皆佛法也。

佛法之界說既明，且言哲學之概要。哲學一語，出自日本轉譯西洋語而來。若我國所有之學，三皇、五帝之所授受，姬、孔之所闡演，諸子之所發明，要皆可稱道學。迨後有魏晉人之玄學，宋明儒之理學，他若聖學，性學等，而未有哲學之名也。自西洋之學說流行，東亞學子見其有似我國向時之道學、理學等而研究之，仍日人轉譯，亦曰哲學。探本而論，在英文為『裴洛所裴』（Philosphy），譯為哲學。其原文出自希臘古語，實合裴利亞（Fhileo）及所裴亞（Sobphia）二語根而成，其義即求知之意，亦有譯為愛智者。即形容斯學之專由愛樂智識而來，在目的上專為求得真確之智識耳。蓋凡人之性情莫不欲有所為，而欲有所為必先有所知，以無所知則無能為也。故求知之衝動，實人類之天性，亦即學術之動機也。哲學原語雖遠源於希臘，然用為學術之名，則自柏拉圖始。其言曰：『惟神有智，人則止能愛乎智而已』。又曰：『已有智者及愚昧不學者，均不得謂之哲學者』。此殆現時譯義擇意之濫觴歟。

以上所述，哲學之語義雖略為解釋，然於哲學之定義則覺難以置辭。蓋凡世間一切學問皆含有求智之衝動，乃至日常生活應用之智識，人類道德實

踐之軌範，與夫物質生長萎頓分化凝聚之故，諸如此類，凡足以引吾人思想之索求，無不可歸諸哲學旗幟之下。其意義之寬泛，又豈片言隻字之所能概其蘊耶？雖然，所謂求知，非求人類謀生活之常識，亦不問所學之實利為如何，與夫能否合宜於時世潮流；其學雖涵含一切學術思想，而獨於觀察事物之理上透澈一層，於吾人之常識上高深一級，以探其本源之理也。苟疑吾言，請喻以譬：夫昭昭者吾知其為日月矣，蒼蒼者吾知其為天空矣，團團者吾知其為地球矣，莽莽天地一群動物，日相逐於不識不知，吾亦知其為若者角、若者羽、若者毛、若者鱗矣。然此物類之有從何來？無復安往？何以角者不可以為鱗？毛者不可以為羽？其演化之因果何在乎？其顯現之形形色色果如何存在乎？即如吾人之心，託六尺之軀以為廬，寄百里之感以為思，所謂：「人生不滿百，常懷千歲憂」，是果大化之賦形乎？抑有物牽引為然乎？天地萬物本有造物主乎？抑偶然而成形，突然而來生，宇宙萬有為復個個相離獨立而不倚乎？抑本有不可深議之勢力而冥冥為之統屬乎？吾人為善若歸，嫉惡如仇，實吾人意志之自決乎？抑為外來之勢力所迫、目的所誘而然乎？凡此問題，皆所謂於事物上透澈一層，於常識上高深一級，以窮其原理也。是即求真確知識之本義，亦哲學之真詮也。

夷攷西洋古代對於宗教、哲學、科學之界限，未甚嚴明，故其言哲學也，不唯宗教、科學皆含混於其範圍之內，且幾欲將世間一切智識與事物之說明，亦歸其統屬之下。其犖犖可舉者，約有以下數種：一曰、神論，二曰、宇宙萬有現象論，三曰、本體論。是為包宗教、科學之哲學也。

一學說之起源，非突如其來，要亦有其所自來之原因。吾人欲求此起源之澈底而得一真正無妄之答案，又非一蹴所能獲，於是、騁其固有之好奇心，以努力於探討宇宙之謎。迨至思路告竭，神情驚恐，於是不得不委之於人格之神。此殆宗教之所由起，而為神論之濫觴？沿宗教而言哲學——指求知——最高之對象，即為宗教之神。固不能不施以推究與探討，且于吾人能知之本體，亦以為出自神賦，不可方擬，毋容思攷；或竟以為屬於神之一部分。而人類之靈性本為哲學重要之說明，遂亦歸之於神論焉。

所謂宇宙萬有現象論者何？即就天地人物構成之次序，及其現象上變化之過程，而加以系統之說明也。學者憑其所見聞，施其推攷，欲以窮宇宙之真相，盡事物之變化，而哲學所含益宏；其研究天象上日月星辰之位置時，有天文學；其研究地球上萬物之現象則有理化學等；研究人生實際上、社會上安寧與幸福者，則有倫理學、經濟學、政治學等，故包含一切之科學也。

所謂本體者何？據普通之解釋，謂在推究實在之本質。夫萬象陳列，其大歸不出二種：即占位置於空間之物質，與超時空之精神是也。然試問所謂萬有者，果由物質、精神二者而成歟？此二者之根本為同出於一元歟？欲求其解答，於是唯心、唯物之二元論，及不可知之一元論雜然而起。二元論以萬有有全然相異之二種，即物與心也。斯說也，流俗信之，然哲學者恆排二元論而求趨於一元。且別為三：其以物為究竟之實在者，曰唯物論；以心為究竟之實在者，曰唯心論；非物非心而不可思議者，曰不可知之一元論。派別愈分愈多，幾令學者無所適從；然其最高之目的，為研究萬有之本體則同，此說在哲學中最占重要之地位，久為學者所公認。然所謂哲學者，捨研究萬有本體之外，果別無所研究者乎？研究本體，果足為哲學之專職乎？此蓋不能無疑也。況彼所想像之本體，殆非吾人五官之所能感覺，是其所謂萬有本體者，已直超乎吾人經驗之外矣。然此頗有學者謂吾人之學問、知識，皆由感覺、經驗而來，如英國之洛克。然則吾人果何能以研究此超經驗以上之事乎？此又一疑問也。有此諸端，遂形成後述之變遷。

宗、哲、科三部之中，其主要之工具，厥維知識，而在古昔哲人從無專究知識之學。蓋以能知之知識或屬之物，別無知識；或屬之神，而神實非人智之所能擬議；此殆為哲學與宗教、科學相混未分之故也。其後哲學離宗教而獨立，且進而排斥宗教之神，於是哲學之職務亦漸縮小，而但為宇宙之說明，及本體之探討，而神論則付之宗教矣。方中世紀基督教強盛之時，一切政學大權皆在掌握，宗教之盛，世無與比！哲學至此，已局促如轅下駒。故凡與基督教有益者，皆由教徒隨意收容附會，否則，淹沒之惟恐不甚！其時學術之黑暗，教禍之劇烈，亦實千古所罕覯者。噫！迨後教權漸衰，宗教在社會之勢力與信念日微，古希臘之哲學侵成自由研究之風，漸脫宗教之羈絆

而獨立。其哲學中之神論，亦斥歸宗教之列，而哲學乃趨重說明宇宙萬有之現象及探究其本體。近代科學發達，凡天文、物理、生物、人事之學，日漸分離獨立而為一科一科之學科，所分愈多，哲學之領域亦愈狹。而向來對宇宙萬有之解釋，亦不為科學家信任，而宇宙萬有現象之闡明，則科學負其全責矣。至是、哲學所事，不過取科學之原理，總合之、聯綴之而加以條貫，施以統系之表述耳。所以、宇宙萬有現象論，亦轉屬於科學旗幟之下，而其真確之知識，亦在彼而不在此也。其為哲學留一席地者，唯本體論；是唯心、唯物、一元、二元，所言雖以日繁，僅作萬有現象以上之探求與敷說，在科學家之心目中，實成過眼煙雲，空中樓閣！即此一點，哲學之血胤亦岌岌乎不保朝夕。於斯時也，英國哲學家洛克，有人類知識之發表，專探究人類知識之構成與可知之限度。於是、知識頓成重要，而直認哲學上所言超越感覺經驗為不可知之臆測，而人類真確之知識，乃唯科學的知識而已；其未知者，亦唯用科學為能發明。至是、豈非將哲學上之本體論根本取消乎？此時有大哲學家繼起，康德即是，彼之言曰：人類之知識非僅賴經驗之認識為已足，故必有其超經驗以上之最高原理焉。吾人將直觀所得之經驗而一一施以先天的範疇，即知識之所事。一方認全體世界為超時空之物，而又承認絕對的神之存在，且認靈魂為不滅，恆欲以唯理的精神與宗教的信仰加以調和。然專以攷研本體之存在，固已久為科學家所詬病，哲學必以認識本體為可能，應亦有認識之方法。試觀彼輩果何所供獻於世？夫亦一味顢頇，拾科學家唾餘以自圓其說耳。由康氏之說，雖能矯前此哲學家蹈空之弊，斯學餘韻，賴以復振。然以固步自封，卒未能探造化之極，遂不免前後矛盾。先於純粹理性批判，既為萬有之本體亦非人類之知識所能認識；後於實際理性批判，又謂吾人實際之理性上，則有此認識本體之要求，以闡明萬有之真相。若能本斯目的以盡人類之靈，未始非斯學前途之大幸，無如其不能也！其後科學全盛，幾公認本體為不可知，棄而不講，哲學於是乎窮！

夫哲學家依之以為生命者既去，則不得不反依能認識之知識為立足地，而以說明知識之知識論為哲學專職。然科學中之心理學，亦自謂能說明認識知識之本性，於是一勺餘潤，復為科學的心理學家攫去，哲學本身幾無完膚

！雖然，認識論之不長進，且日窒其生命，然本體之為本體，則自若也。哲學家無勇氣，不能履行職務，且招科學家之揶揄；然哲學之為哲學，亦自若也。顧全在乎吾人研究之方法為何如耳！

於此之後，西方哲學者有倡為說曰：汝心理學上之所發見者，非活動不居之知識本體也，而能活動之知識本體，乃為映攝全宇宙之中心；此非科學之所能窺測矣。此近代哲學家說也。誠如是，則哲學之在學術上自有其相當之位置，而宇宙萬有之中心說與本體論，其命運要非絕無再生之期。夫古代諸哲，其學在當時，非不持之有故，言之成理，然終不免為人所詬病者，亦良由其取材異也。藉使借科學之精英而施以哲學之推論。亦未必遂為科學所窮。故晚近哲學家如柏格森、羅素、歐根之倫，率多依科學所得而立哲學之基礎。如依生物學、數學、心理學，以說明一家之哲學者是。但斯學雖興，而專言科學者，則不認哲學之存在；以其所依真確之知識，仍不外生物學、數學等範圍也。故哲學雖經種種之變革與過程，而哲學之出發點亦仍不出平常人常識之範圍，且較科學之經驗為淺薄；科學則差強人意，凡物之不可以目睹者，則有顯微鏡以窺其微，望遠鏡以窮其遠，非若哲學者對於高深玄遠之理，專持常識以施其推論，一一以理想出之也。故其於大地之起源，列星之輪轉，與夫生物之存沒等等，終無以與吾人適當之答覆。可見哲學之基礎完全建於推論懸想之上，非有實際之證驗，故與科學較已望塵莫及，遑論乎佛學！

至宗教雖高下不一，然其心中要皆有修證所獲之特別境地。此非常人之所能經驗，則其基礎不同哲學之在常識也。宗教之最有價值而為現在思潮之所急需者，莫佛教若也。欲於此荊天棘地之人生而施以平坦大道，維佛法為能！欲於此恍恍惚惚之哲學界下以適當之解決，亦捨佛法莫屬！

佛法之真義既如前述，其所謂教、理、行、果，以與哲學較量為何如？佛教之教，乃從證智流出之教，此教非哲學之所有；有之、則惟推論懸想之理耳。然彼所謂理，惟憑常識與官感之見聞覺知而施以比度，推想所得，故亦終不脫理窖與懸談，而無以起行，亦無從證果。佛法則不然，其教乃如來真智等流之教，教所詮理，亦稱智證所得之理；故理與實際如如相應，理事

無礙，事事無礙。本斯無礙之理，可起而行，可行而證，故諸行自在，果亦圓滿。所謂坐微塵裏轉大法輪，於一毫端現寶王剎，世間誰與比耶？如斯種種，哲學皆無，故非佛法。哲學之非佛法審矣，但佛法未嘗不可以包哲學。何則？佛法之徒，依佛聖教推究其深義，闡明其玄理，皆由思維比度而成高深學理，此蓋首依比量之智以講明學理，略同哲學之性質；而由理起行，則又非哲學之事也。

總之、據佛法中聞思二慧，學者推理之所得，則佛法一分可云哲學；據教及行證言，則世間之哲學皆無，故哲學非佛法。

卷050

佛學與宗教哲學及科學哲學

——二十一年秋在重慶反省院講——

世界的一般普通人的行動，大多數是如此：其一、沒有經過考究一番，就隨順習俗，以為生來即是如此的。心理既如此，影響到生理行為上也是如此，這種是隨順習俗而動的。其次、直接感覺到如此如彼的；這也可發生一種強有力的行動，這種是五官觀察到的。還有、從吾人內心上瞬間之衝動，自然流露出來，成為如甲或乙所發生之行動。這一部份是依於生理的，而大部份是根於心理的，通常謂為精神作用的內心衝動，內心衝動是強有力之精神力，有了這三種原因，不知不覺間便發生出動作來。上來三種，一、習俗以為生來即應如此的，是先天的、遺傳的。二、直覺即直接知覺到的後天的、經驗的。三、衝動即內心潛勢力之起行動。依佛學眼光看之，均為無明之心理行動。

佛典常說之十二緣起流轉門：即無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入……。其中無明緣行一句，即上面三種之說明。無明、可是不善，可是善，或居兩者之中的非善非不善。但雖說是善，也非純粹之善，其善中具過失之成分，非完全之善，澈底之善。故佛法所說最高之善，真實之善，從破

除無明之究竟明了中生起。佛法重覺悟，行必由明，非不明行，明字最宜著眼。佛典中常說智慧、般若、真如、菩提、涅槃、阿耨多羅三藐三菩提等，都是描寫明的代名詞。必由真正了解、確實覺悟所發生之行動，乃與佛法宗旨相合；在這種意義上的思想信仰及行動，才可以得到圓滿的結論。

經一番考究而起的言行，亦有種種。茲拈宗教哲學與科學哲學兩方面說明之。

一、宗教哲學 根據因果律，以為人類萬物世界等都是結果，都有產生的原因。用推理的方法，由果推因。由因推果，覺得世界萬物，均有起頭、生起之時，也有完滅、終盡之時。如人之由少洎老、由生至死；如地球百物之有成住壞空，起落興謝。且界於生死、成空兩極端之間，有許多少老、住壞的變動。在這起滅與變動不息之中，他以為另有不變永久的東西，在背後主宰這世界而創造這世界，在萬物沒有之前，他已先有——無始的——，即在萬物消滅之後，他依然存在——無終的——。萬物雖時時變動，而他卻永遠不變動，一切萬物是有始有終、有起有落，而他卻完全相反，他就是創造萬物的原因，而世界人類萬物都是他的結果。宗教家經過一番思考研究，發明上面這個他們認為登峰造極的崇拜對象，或呼為神，或信為上帝。以我們學佛者的眼光舒睫一看，看到他們沒有透澈，好像旅行到中途便走不通了。現在、請將他的理論略施辨正。他們說：有一個無始無終的作世界萬物創造的主因——上帝或神，但上帝或神是否是存在的東西，倘是存在的，那末亦應從原因產生！假使是不存在的，那末他的自身且沒有，何能產生這世界萬物！即此道理，就可見上帝不能成惟一的原因而創造世界了。如強說上帝可產一切，一切不能產生上帝，那末他就首先破壞自己學說立場的因果律了。宗教家雖持之有故，言之成理，但仔細觀察起來，猶非金科玉律的真理。

二、科學哲學 茲拈接近科學思想的唯物論哲學來說。他們的結論證明，俱以科學為基礎。說唯物論哲學是以科學為基礎之哲學，亦不為差。唯物論哲學也是經過一番思考而成立的，但與宗教的說法不同。宗教、是惟一的超萬有的。唯物論所說，即就世界所有一切的一切，從心理而推到生理，復由生理而推到物理化學，將一切的東西，化分而成八九十種原質；這些原質又

以若干分子構成。他們既發明到分子的單位，於是一般科學者以為得著最後的實體了。後來實驗進步，又發明原子，他們以為原子為萬有的基本。最近、又發明電子，原子中心叫做電核，其周圍皆電子環繞，儼如太陽系之有行星衛星似的。他們發明進步一次，即破壞原來之說一次。如原子說成，分子說就全部破壞無餘；電子說產生，原子說又壽終正寢了。講到電子，已非平常所能看得見、拿得到的物質，只是一種陰陽電——力——了。近以此為最後實在，但仍未能遽言實在，以前之分子、原子說，前車可鑑！

以吾觀之，電子非實在最後限度，不過是他們知識的最後限度，他們信為最後實在罷了。以他們力所及的作為一種假定，在這假定上面建築著科學哲學的思想和學說，一重一重的組織分合，乃將世界人類萬物等，皆以電子為其基本，信以為真理，亦如宗教之信上帝造物主相似。唯物論的方法、對象，誠然與宗教不同，而其信有一特定實體——電子——為因，所造成之不可解的過失，殆與宗教相等。如彼說電子是不變的、固定的，可以產生一切萬有而為宇宙萬有之原質，那末、電子本身是依什麼產生的呢？電子不假他生而能生萬物，其破壞因果律，正如宗教一樣。總之、唯物論所信與宗教家所信，均有說不通之矛盾與錯誤。

前一種是宗教哲學，後一種是科學哲學，兩種最後都落到一種思想上通不過的邊際上去。他們固亦經過不少推究與思考，只因其出發點依然是所謂無明之心，依然還是無方法改造無明之心。彼既以無明心為出發點，其推究思考自也不能越其範圍。佛法則否。實地見到一切事理，透徹明瞭，以有根本改造無明之心的方法，使一切有情的心從無明而得明。佛學常說「明心見性」，見性云者，即見實事真理是也；明心、即佛法所說「轉識成智」，即把不明之心轉而為明徹之心的意思。

佛法見到一切事理的真性是怎樣？佛法就事事物物差別來說，每一事物皆有各別之因與無量關係之緣，和合組織成立，所謂因緣所生法。同時、被組織成立之一一事物，亦能發為各別不同之因與無量關係之緣，而發生其他之一一事物。大之如地球，小之如微塵，近之如人畜，遠之如天空中隱約可見之無量恆星，均從因緣所生。一重一重推出去，展轉生起，無窮無盡，從

因起果，果又為因，因與果間，還有無邊際的緣，則現前之一切形形色色，也是無邊無際。因無始終，則現前一切事物是無始無終。通常說佛法無邊，就是說眼前一切事物各各無邊，並非捨現前而另有一無邊的法。佛法見到事理，是直達的見到無中邊且無終始，不同彼宗教或唯物論哲學的轉灣抹角。見到法法的本來如是，法爾如是，當下承當，直切了當！如此，庶不致自視在空間只有幾尺大，時間僅有數十寒暑，而起種種憂悲苦惱。佛法明人當體即法界，如燈光相遍相攝，一多不礙，其偉大為何如？

事物皆因緣和合而成，但因緣圓遍而不能有各別物相存在。故物相如三稜鏡照出之焦點，現其行動延續。因此、相互因緣和合，而有爾我、彼此、某事某物之差別假相，生死存亡亦無非依此假相而說。吾人以差別之知識觀察，故所見無往而非差別之相，心上若將爾我、彼此等對待分別統統洗去，則無分別智慧——般若——現前，心上既無差別，則事實亦成無差別真如了。佛經常說：「一切諸法無差別相可得」，就是這個道理。雖然，無相無分別的真如法性，即於差別事物而顯現，非離眼前事物之外而另有一物曰無相真如法性；所謂原來如此，普遍如此，常常時恆恆時如此。

因無明心而有煩惱苦痛，因覺悟心而得清淨安樂，佛法教人既在使改造不明之心而轉為明之心，那末在未圓明之前，必有許多改造的方法、歷程、證明等。從佛法改造的方法上說有三：初步從行為改造，舉止動靜，俱依律儀。持戒有相當成績時，這就算作初步改造的成功。第二步從內心切實改造，修止觀、禪定等。第三步以佛菩薩已證得之智慧，作為去觀察一切的標準，至此地步，可以根本推翻無明了。由初步的成功，行為上覺得坦坦蕩蕩，理得心安。由進一步的改造心理而得清明在躬，變化生理。由第三步的造詣，簡直變化物理了。通常謂學問變化氣質，其實還是初步戒律的功績。第三步變化物理，則平常物理上認為水沉火然的規則，至此完全超越了；普通以為障礙隔別的，至此乃成為無障礙圓滿融通法界了。戒學由改造行為而到改造心理，定學由改造心理而到改造生理，慧學則於兩者之上更進一步而改造物理了。這是從無明改造成明的方法，也即是改造歷程與證明。諸位已見佛書者，於吾言可得一商量；未見佛書者，也可因此得一入門之頭緒。

卷051

西洋中國印度哲學的概觀

——十九年二月在閩南佛學院講——

前在開學之日，本院陳定謨教授，曾提出梁漱溟、張東蓀二君，所評論現代人類應採取西洋、中國、印度三派思想中，以何派為適當之一問題。此二君皆以世界哲學，大別為西洋、中國、印度三類。張東蓀君曾著新哲學論叢一書，後有一篇其題為：出世思想與西洋哲學，而以佛法為出世思想之代表，且兼言及中國孔、老哲學思想。梁漱溟君曾著東西文化及其哲學一書，而其研究之出發點，則根據於佛學。茲二君之意志相殊。梁君主張適宜於今後之學說，非採取中國者不為功；張君則認為只宜提倡西洋哲學。疇昔余嘗作論辨梁君之缺點，文雖簡略，而關於彼對於佛學之偏蔽，已稍有指摘。梁君雖以中、印、歐相提並論，而皆未能充足說明。於西洋哲學，僅取科學及民主政治而已；至於印度，則僅注意於佛學中由無分別智而證萬法本體之一點，然於此點亦尚未能全部說明；其於中國哲學，僅擇孔子之思想，若老、莊、楊、墨、名、法各家之哲學，亦都未能貫通。然孔家思想，尚不失為中國之主幹；蓋由孔氏若少偏於自然者則近乎道家，稍趨於人治者則近乎法家。梁君所以服膺仲尼者，其意亦在乎人生哲學。然以為能真正達到哲學之目的者，仍以佛學實證為歸宿。但在此時，則謂非提倡孔氏之文化不可。以為佛家哲學太高，若在現時提倡者，唯有少數人受其利益，反致引多數人昏然以迷信鬼神；至西洋哲學及其文化，雖已造成現代民主政治社會，與科學工業之利益，然使人困於計較，互相衝突，已到於利盡弊現之慘毒困厄時期矣。而梁君之讚美於孔家者，以其能領得人生之真趣味，免除傾向外面之追逐也。迨至時世豐樂，人人深發無常之痛感，乃為需要佛法之時代。此梁君說明自身雖最心佩佛教，而又主張採取孔子文化者之所以也。

考察梁君所研究之佛學，大概三論確有深造，唯識知而不周。按唯識二十論，首先研究色法之唯心變現，以色乃心之相分，隨心以變，故人生對付

色法之物質，可以全恃自心支配之。次論及他心自心關係：但他心各有其自動之反抗力，不能為自心支配，倘仍用西洋物質之辦法，則不可通矣。唯識頌云：「展轉增上力，二識成決定」；謂對他心須彼此互助而成事也。譬如製木為器，彼無所拒；欲人助我，則非由互相諒解以求其同情，不可得也，此所以須用中國文化。然人與物二者之自身，無不是有漏皆苦之性質者。世界有成、住、壞、空，有情有生死之流轉，老病煎迫種種苦楚。至其時、則物質改造也，精神互助也，皆將束手無策，而處和樂之境者，尤易深深感覺於此欲濟之者，則非以無分別智，照了諸法之本空，不可得也。印度數論謂苦有三：受自然界風雨水火之厄，山川阻礙，天時不利，此乃對天之苦也。小則為人所蔑視，欺騙詐嚇，大則遭敗國、亡家、喪身、失命之刀兵、監獄、劫奪，此乃對人之苦也。而自身人人不免有貪慾、無明、瞋恚等煩惱，與老、病、死之苦，則對自身之苦也。利用西洋與孔家文化思想，如次可除一二之不幸，唯第三者非佛法不能獲其解決。此梁君思想出於印度哲學之證據，而決然唯認佛教為真對者，亦在乎此。

張東蓀君之評論佛儒，蓋基於梁君口吻脫化而出。彼於西洋哲學之研究，最有深造心得；雖自言少年即從事佛學之研究，然實未能深到；于中國學術，亦未有深研究；故其評論中、印，先己自立足於西洋矣。張君於佛學，亦注重離言實證之一點，而極欽佩佛家大仁、大智、大勇之精神，謂尤勝於西洋哲學，而輕視孔家為卑劣，由此可知梁、張之主見不同矣。其以為今後之社會，仍須以西洋理智精益求精，以從事改善之進步。且西洋發明之理智，有人人共同享受之共享性，及流傳後世繼長增高之堆積性，而佛家之實證，僅為自身之受用，無流傳後世及與他人共享之益，且有無實證尚為問題，所以取西洋理智，為今後社會之救星也。綜結梁、張二君對於佛家，皆有敬仰之心理，同時、又皆不採取佛學之思想，此其同也。張君崇拜西洋而輕中國，梁君重孔家而蔑視西洋，斯其異也。今講此題，與之稍有關係，故先略述之。

一 本體論——宇宙觀

甲、形的，可測量的，拒攝的，合成的：哲學大分為本體論、知識論、行為論之三，茲先就西洋本體論而言之。然亦非謂蓋一切西洋哲學都是如此，但其主要思潮則不逾乎此。西洋哲學之要旨，在說明宇宙之本體為有形質之物，而其各個分子悉為獨立存在者。希臘哲學之開始者，以為萬有之本體為水，繼之者有認為火及風等，漸進而析為分子、原子、以至於電子，大類於印度順世外道之唯物論。所云分子等，大抵為佔有空間位置而可測量者。換言之，則雖極細微而仍有方分也。設在其用上而考察之，有兩種性質：一則為抗禦不相容拒力，一則為吸受能相容之攝力。今時更發明一種能子，而其體雖早非耳目所見聞，但在其心理上固仍認為是一有實體者。總而言之，宇宙之體為可測量之極微形質，其用則為互相拒攝之力而已；宇宙之體用如是，而其所由之以成為宇宙萬物者，即各分子薈萃而結成種種之團體也。所謂由電子而原子，而分子，以至礦、植物等。質言之，西洋哲學者所主張構成萬有之原素，雖大有差殊，而約其大齊，則多數人皆承認為由多數有方分之微小實質組織積聚以成之者。除此派而外，尚有所謂唯心派。若仔細考察之，則西洋並無所謂唯心者，而僅有觀念論與實在論之兩派。所謂實在論者，即認為各個實物悉皆獨立存在，而不為心力之所左右者也。至於觀念論，通常謂之唯心論，其義蓋認一類一類事物之類性為實在，即認事物之共相為真實，而以各個事物為非實也。希臘柏拉圖其人，即此派之代表，蓋據吾人心理上所成各各之普遍的概念為實在者。嘗如我今手中所持者名為粉筆，所以成此粉筆之名相，蓋由其餘多數粉筆、亦共有此相故名之也。一個一個之粉筆或成或毀，而此名相則不可磨滅，故反較個體為真實也。然此派所認為真實之觀念，亦仍為事物之共相，不過非官覺之對境，而為意識上所對之境耳，安得謂之唯心論哉！近代西洋哲學，如英國哲學家休謨之唯感覺論，始有近於唯心論者。西洋學者，初以色、香、味、觸為物之次性，而可以測量之大小、輕重、速度、時分等是物較為實在之初性；迨休謨、柏克萊以至現代之羅素，乃承認感覺所感覺者為事實，而近乎佛教前五識之唯識論。至詹姆士純經驗之意識流，始近乎第六識之唯識論。叔本華之盲目意志，及柏格森之生命流，始近乎第七識之唯識論。然西洋哲學固以實在論及觀念論為主

，而此兩派所取者，固皆在乎物，不過、有「自相」、「共相」之別而已。

乙、氣的，難捉摸的，感應的，裂生的：中國哲學家之本體論，實無正確可指明之者。若老、莊、周易言之為「道」、「太極」等，大概都認氣為宇宙之原料。例如老子之沖氣為和，孟子之浩然之氣，宋明儒之理氣等。然此氣也，又無實指之一物，以是之故，即不得知其為何氣。煖氣乎，冷氣乎，呼吸氣乎，水蒸氣乎？況且中國人開口便以氣為言，彷彿無有一物而不可稱之為氣者。譬如憤怒者，稱之為怒氣沖沖；有天資者，稱之為靈氣所鍾；有本能者，稱之為才氣敏捷；二人知交者，謂之意氣相同。諸如此類，不勝枚舉。因此、欲尋求為宇宙本體之氣，則適成其為詭怪奇異而難以捉摸之一物矣。至於氣之作用為何？譬如人與人相交，因有美的或惡的感情之激動，而生起互助或互妨之反應變化，天地之道亦猶是也。如金、木、水、火、土之五行，一逢相激觸之時機，即不無相感相應之變化矣。宇宙之體用如是，而其所以成者何哉？按易經之意義，最初為混沌一氣之太極，既而氣有所偏，感生應起，忽然分裂為二：一為陽氣清者上升為天；一為陰氣濁者下凝為地。由兩儀生四象之四時，由四象生山、澤、水、火、風、雷之八卦，於是乎萬物發生矣。老氏云：「一生二，二生三，三生萬物」；意亦近是。總結中國之宇宙論，不出陰陽發生感應而分裂以成之也，即如雌雄而有雛也。但原始無陰陽而僅一氣裂生，則亦猶原生物之由獨體裂生焉。

丙、神的，不思議的，變化的，幻現的：此所言印度哲學，不是從佛教意義而講，乃從印度一般之哲學思想而略明之。其義在前後彌曼薩派：蓋謂宇宙之本體，皆由大梵所造作而成者。即彼大梵，茲稱之為神；以其不可思議者，亦即越乎論理之判斷者也。非但成宇宙萬有之大梵為如是，而吾儕有情亦莫不具有真我，而此真我實與大梵同性無別，所謂「我即梵，梵即我」者是也。已而尼犍子——即耆那教興世，乃從梵即我中，而打破我外有梵之見，與數論同僅承認神我之獨立存在；且每一有情，皆各有一普遍之神我也。無論大梵、神我，悉為人之所不可思議，以見聞莫及而推理亦不能證之也。宇宙之所以成者，不思議之神之所以變化而幻現出者也；譬幻師能演木石為象馬之幻境，又如夢中能現種種人物。大梵既已幻成此宇宙矣，著欲得解脫

時，非用修持方便以冀還歸此不思議之神不可也。迨至佛教小乘學說行時，乃不僅否認梵，而我亦無之，獨取變化幻現之心、色諸法而已。

二 知識論

甲、數理的，以數度數的計算：吾人如欲解決宇宙之根本問體，必須恃乎極有技能之手腕，然則此技能之手腕為何？則知識也。但西洋取以考定宇宙本體之知識，不外乎數理而已。數學包括所謂數目、代數、幾何學等。而其作用，近則能於多物中或一二物中、計算互相相差或不相差之點，遠則推定宇宙萬有之質量。故西洋柏拉圖、亞利斯多德，即以數學為一切知識之基本，推求事事物物，務得明晰確定之觀念。於是、可知西洋人之知識，胥在乎數理之中矣。按數理知識審之，能知所知皆以數為焦點，所以能有知識者，數理也；而所推求之事物，亦不過測其長短、廣狹、厚薄、與重量、速率、時分等之數量耳。宇宙之本體，又如何而推測之邪？分析而又分析之，一至於極微，指人所不能見聞者以為宇宙之本體，雖無可得，而其推認為佔空間時間之一實質之觀念，則尚存乎中心。西洋哲學，近雖有否認實質，而認為宇宙萬有僅是一種一種之方程式者，亦正見其皆為數量之計算所致焉。近來經驗派，以感覺所經驗之色、香、味、觸為實在，叔本華、柏格森等以意志衝動為實在，似乎與數理之計算為敵，但就西洋哲學思潮上有力量之知識言，以數理而推度萬有為數理而已。

乙、情理的，以情絜情的忠恕：代表吾國知識，則惟儒家之情理，意謂理存人情之中。西洋用數理、論理學推理，專趨客觀之物質，若夫人生情意，全擲理外；中國則舍情而外，無所謂理矣。絜、推度義，人人不欺的、忠實的，審知自己之人情而推及於他人者，即忠恕也。質言之，知自之所好而亦推知人之所好，知自之所惡而亦推知人之所惡；人我既同一好惡，則於己應涵養心氣，凡舉措者，須認清於人情不悖之理性，方可為也，亦即較為有利益、或道德者取而行之也。己所應作及好惡，同時推致他人，亦莫非如是而已矣。此即以情絜情；蓋彼此有相似相近之情理在也。儒家非僅知識於情，而其道德亦據於情。然本篇扼乎知識，其知識即量己之情、以忖人己共通之理者，由盡人之性至於盡物之性，則其推之宇宙本體，適成難以捉摸之氣

矣。蓋因人之心氣和平時，每有若天地人物混然而為一者，一旦稍有偏激之感，則反應而為分裂之形勢，卒就冰炭二者不相容，又調和而成第三者焉。一生二，二生三，天地之道，何獨不然？故中國人要旨，在於養氣。語云：十年讀書，十年養氣，斯誠證也。儒家固然，即老、莊、宋明理學亦爾，故中國知識與西洋相殊。就西洋言，數理知識是最有明確固定而不變之性質者，無論何時何處，凡判定之理均不變更，例如二加二等四之類。情理知識的中國則不然，孟子曰：「親親而後仁民，仁民而後愛物」；蓋隨其情之厚薄而有差別，非待遇萬物一致之博愛、或兼愛所同日語也。因其自然最相親者而親之，謂之親親；因其同類可相偶互助者而相偶互助之，謂之仁民；已而推萬物同賦天地之氣所生，亦兼而愛之，謂之愛物，此乃儒家情理知識上之差別境也。且人與人相偶，皆以有彼此相感應之作用，而其變易至為無定：我善遇他人，則他人亦善遇我，我若稍一不慎而致忤他人，他人則亦將現慍怒面色之反應矣。隨順情之至不齊者而適符其分，無過不及，是為情理之知識，又安能以數理知識之物理齊一之哉！

丙、心理的，以心觀心的定慧：主張即情見理之中國，注重涵養心氣；印度則不隨俗而定事物之標準，而採取以心觀心之定慧，以判斷之。蓋就心以觀，則見森羅萬象悉為心理內容，為心理活動之所轉變呈現。然習氣擾濁心識，須煅煉而清明之，方能徹底了知事物本來如是之真相。所謂定慧者，佛說吾人皆必修習而後得成，能統一吾人身心隨六塵而起喜怒哀樂等流動散亂而集中之者，定力也。能於心理內容所知境，審諦觀察而知其悉為心之變現者，慧力也。定深則境若無，逮心動則境隨現，宛然若由一論理推理所不及之「一不思議的神」變化而幻現為萬有也。然定慧有勝劣之區別，不獨佛教以之修行，在佛以前之印度婆羅門教，即有森林之哲學。森林者，入森林而修靜慮也。企圖個人之我能與刱造萬有根本之精神的梵相吻合。佛說梵為禪天之主，修得初禪者得親之，但仍有漏世間耳。後有數論等雖糞除梵而我猶存，以為人人有一實我，其體為常住普遍不變者，一切千差萬別之萬有，乃由此我之要求而起，若欲止其要求而解脫者，非假途定慧不為功。猶太之耶穌基督、與阿剌伯摩哈末德之尊崇上帝，殆近崇拜梵天之思想，但較之崇

梵天更為粗劣耳。

三 行為論——人生觀

甲、神對物的：凡人身語意志之動作，皆曰行為。擇定人生有價值之目標而行，即人生觀之意義也。要而言之，決標乎行為之價值與否，即以之而確定人生應如何行為之旨趣也。

為西洋數理知識之對象者，不外有形可測量之物也。超出數理測量之外者，即不能入其知識之範圍；甚至置其能推測之自身而不顧。故近人有認宇宙僅為各種之程式者，此在佛典即百法中二十四種不相應行之類耳。希臘古詭辨家，嘗言宇宙以個人主觀為計量；蓋能推測之主觀，既不在知識之範圍內，遂為超越所知宇宙上之神，故康德亦以人心為宇宙之立法者，如神對物之可造作與支配。但各人之測量方法雜遝，以致客觀成為各種之宇宙，而主觀成為各種之神。古時希臘之神甚夥，殆以各種之主觀方面皆為神，而其對面客觀之一切，則無非可計量之物。既而希臘滅而羅馬興，亦大抵以縱其超越之我，攫我外之萬物而宰割制伏之以為利用品，否則、取而消滅破壞之以快其意，為其最有價值之唯一人生觀耳。故唯以智能勇力為貴，而憐愍自他之苦以謀普遍安樂之仁德，非所措意。已而基督教輸入，強者更假其宇宙上帝所造作主宰之說，自居於神父、神主之地位，造成支配之權力階級，視被支配階級為蠢然之物，遂激成宗教及政治之革命。近世則造成資本與無產兩種階級，資本階級對於無產階級視之如機械，遂又激成共產黨領導之社會革命，致常陷於「神抗物」、「物抗神」之階級爭鬥途徑。蓋共產黨亦以神自居，視餘為物，故對於社會，如木匠之對木，截而短之，或鋸而薄之，一唯其意是行；至於人情之甘苦，概非其所計！此豈非西洋人以神自居，對餘為物之觀念所產生者邪？故尼采之超人說，正可為西洋的人生觀之代表。

乙、人對人的：能拔除視他人為機械而利用之觀念者，殆惟中國人對人之人生觀。自居以人，視相對者亦為人，則人與人之間必須互相感通諒解，乃可提攜和合，各遂其情之所樂，各得其生之所安。否則、將陷於阽危阨窘之地。故人生有價值之行為，首在乎對於生我之父母，教我之師長，以及兄

弟、伯叔、姊妹等親族而親愛之；推之於同文化之民族，同形性之人類，以及動物、植物、礦物，莫非與人同稟天地之氣所生，亦應汎愛及之。故儒典曰：『萬物並育而不相害，道並行而不相悖』。又曰：『四海之內，皆兄弟也』。又曰：『父天母地，民胞物與』。故天地人物互相調劑而各得其所宜者，華夏民族所欣然而踴躍以趨之者也。

丙、物對神的：印度所視為人生有價值之行為，蓋趨向於物對神的方面。雖則人與人之間，亦承認為兄弟、朋友，但不如中國思想特別重視人類，而夷視人類為一切有情動物中之一類，列之眾生之內，與諸眾生同具神性，以期各各實現同具之神性，解脫眾生之苦厄，故謂之物對神的。由物而欲到達圓滿之神，須擯除俗欲而靜觀個人之我，即為萬有本體之大梵或神我，然後達於神界，此為印度行為論之大概。雖亦有主張唯物的順世論，別開生面，大抵為印度人之所輕視。

四 西中印哲學與佛教

佛教亦從心理的定慧觀察而出。數論等認為心理變化之下，有一實體之神我，然此為推理經驗所不能證明者。佛教大小乘之共通思想，首先攻除此點。據佛教言：除心理現象外，了不可得，梵固非有，實我亦無。心理現象為何？色、受、想、行、識也。色者、見聞感覺之對象，而受、想等即見聞感覺等也。雖數論等亦有無我之義，但彼希冀解脫心理錯覺之個人小我而返歸神我，佛教則即斥彼神我亦出於錯覺心理也。至於小乘佛教所謂身心世界，又如何而有乎？不出乎五蘊中所造行蘊之惑業，致招感識蘊、色蘊等，以成有情展轉流浪生死，及世界成住壞空之相續不斷。只要無明惑業消滅，即得解脫永滅，更無所謂實我存在。大乘不但觀實我空，即色等五蘊亦非實法，而似光影、水月之幻化，其幻化亦無定相之可得，所謂一切法空者是也。如何而能證得之乎？徹底完成心理慧觀，銷融梵及神我之僻執，見為心理作用中之阿賴耶、末那識，而證一切法唯心所現，即以心力而轉變之，轉煩惱為菩提，更有漏為無漏，遂能圓滿成就佛果身土，湛然相續，無有窮盡。由此大乘佛教乃從吾人實際修持進化，而漸漸轉識以趨向無上之佛果者也。從行為論以言之，佛教謂眾生皆可成佛，能有「物對神」向上之利，而無其迷

執之弊；菩薩苦樂同情，能有「人對人」親和之利，而無其庸俗之弊；佛陀大願度生，能有「神對物」勇決之利，而無其暴害之弊。更從知識論與本體論以言之，解行智之推理觀察，於色等法及不相應行法，悉能普遍精細而審慮之，有西洋理智之勝而不滯形數；後得智之如量施設，有中國感情之妙而不拘氣習；根本智之稱性親證，有印度定慧之德而不落神祕。總而言之，佛教能攝西洋、中國、印度之長而去其短，及為其所不及者。梁、張二君未見佛教之大全，故望望然去而之於中國、之於西洋，而卒莫知所歸歟！

更攝為一表，以見佛教與哲學比觀之大意：

【圖：TX21p0593_01.gif】

自其皆未脫凡夫之見以言之，悉離佛教猶遠；自其各有特點之相似言，則中國哲學於種姓位尤近之，西洋哲學於勝解位、印度哲學於通達位、有其趨向而未能至。故梁君不須改佛以從儒，但修大乘菩薩之種姓行可也。張君不必慮佛教無共享堆積之理智，求之大乘菩薩之勝解慧亦可得也。此則竊願為梁、張二君進一言者也。

卷052

最近西洋哲學與佛學

西洋哲學在二十年前後，柏格森、杜威，羅素、杜里舒等曾喧赫一時，近十年則皆退歸沉寂。然有特殊開發者，乃為英人柏烈雷與懷德海。懷德海先以大數學家知名，其專哲學亦十餘年耳。而各與佛學相密邇，為前此所未曾有，因分取略論之。

柏烈雷與宗通 柏烈雷以唯心論著，其現象與實體一書中所云「實體」——賀麟、謝幼偉二君譯太極——，以系統性、無對性，心理性之三種特性說明之。系統性具「貫澈」與「廣包」二義，即「常」「遍」之義；無對含不二、絕待及無分別、無差別諸義；其最重要者在心理性，其曰「感覺的經驗即實體，非此則非真實」，則直指現量性境為真實體耳，此似宗門之直指

心性。又謂思想——即分別的知識——生存於對待關係，如謀超越則無異自殺，是亦認必離一切分別知識而後乃成實體之證驗，所謂心言路絕，唯證相應也。然柏烈雷雖列論及此，似尚無方法與工夫真能達到於此，則與其參實悟之古錐，猶有一間之隔。

懷德海與法界觀 近人稱懷德海為二十世紀之康德，因康德曾解決了十八世紀時哲學界中一切難題，而懷德海亦有澈底解決近時哲學上種種難題的功用也。故懷德海哲學不同柏烈雷的簡明，然若知法界觀之六相十玄義，亦易了解。其看宇宙為一「多元的有機體」，每一元皆為一「現實事素」，每一「現實事素」攝一切且入一切，與所謂「事事無礙法界觀」甚相似。朱進之君譯載於新民第二期者，所用譯名亦多引佛書，其謂「我一向以為惟佛法為獨得名言善巧，於今始知其非是」，蓋謂懷德海於名言殆有同樣之善巧歟？

但生在二千年來深信耶教所謂「上帝」的民族中，致二君皆未能免俗，屢談上帝，且在其哲學中為上帝留一地位，尤以懷德海為上帝所設地位為重要，未免令吾人觀之不喜。於此點，柏烈雷似差強人意，蓋以為宗教上之上帝乃有限的，故亦為關係而實非全體，如達於全體，則上帝亦消失，頗有佛亦不立之意也。

卷053

新物理學與唯識論

一

近年最進步的科學與哲學之逼近於佛學，實為一種不可思議的奇蹟。前歲嘗略論大數學家懷特海近年在英國所講哲學之逼似華嚴法界十玄六相義，與英國倍克萊新哲學之切近離言說分別而趣實證禪宗義，已不勝其驚喜。乃頃閱東方雜誌第五號宇宙新說與物質第四態，第四態指高熱度中向所謂原子碎為粉的自由電子。此類原子粉密集所成的量，較太陽所發出的能力要大幾千倍，而推算出假定宇宙為一半英里之模型，而我們的太陽系在此模型內，

小僅如一電子，而地球則更只一電子之幾百萬分之一。由此而借觀芥子納須彌、毛端吞剎海之華嚴世界，也覺毫無荒誕不經之處。然此等猶髣佛相及耳；最堪詫異者，則為東方雜誌第六號英國秦斯爵士之現代物理學的新世界觀，其深得法相唯識學之神髓，蓋不唯形似而已。且又純粹根據實驗的事實之物理學進步而來，與研究佛學者比附科學以說者異。茲摘錄數段以見其大概：

二

過去五十年間，由於科學者全軍的堅毅的努力，科學這巨廈，大體上可說是增長到了幾乎不復能辨認的程度；無論在範圍的廣闊方面，在形式的莊嚴美麗方面。然而，理論物理學者，卻不得不承認，他自己的那間屋子，竟只是一個為連續的地震所摧毀了的殘破的建築！當然、這些地震，即是新的實驗的事實；我們的屋宇之倒塌，就因為它不是建築在「確切的事實」那堅固的岩石上面，而是建築在幻想與思辨那永遠動搖著的砂土上面。

此一段的開場白，即可見其完全從科學的立場上以說到進步的現代物理學，變更了前世紀的舊物理學；則建築在舊物理學上之唯物論，當然亦隨著搖動了。

三

自然的真理，只能用比喻的形式來體認。然而、沒有一個比喻對於它所要解釋的事物，能夠絕對真確：有的時候它會覺得太寬泛，而另外的時候卻又覺得太狹隘。所以、「真理、完全無缺的真理，除此而外別無他物的真理」——意謂既不少也不多的恰當的真理——譯者註——，是不能用比喻來傳述的。舊式物理學者的根本錯誤，即在他不能辨別比喻所代表的「半真理」，與實在的真理間之差異。

此段說明自然的真理，只能用比喻來顯示，而比喻又只可算為半真理，不同實在的真理。亦即假立自性——安立諦、與離言自性——非安立諦的差異。而指斥舊物理不能辨別此差別的根本錯誤，即破斥遍計所執的法執，而其間說實在的真理不多不少的恰當真理，尤與佛法所說的「如」義相合。以

如故真的「真如」，終非言說所能安立，於此亦完全表明了。然「不多不少的恰當真理」一語，不及佛典「無欠無餘真實如是」一語來得善巧。

四

設想著每一個訊號都該有一個出發的源泉，物理科學遂假定了「物質」的存在，以為此源泉。然而、這種物質的存在，僅是一個純粹的假說；實際上、物質是和以太、牛頓引力、及其他科學中所已經消滅了的不可觀測量等，同樣地不可觀測的。早期的科學不僅假設物質的存在，並且還把它描寫作存在於空間時間之中。這一假設更沒有充分的證據，因為很明顯地全物質宇宙、不一定要被局限在外界訊號所由以刺激我們感官的那個狹隘的支架之中。舉一個例證來比較：摧山傾廈的地震的波浪，是沿著地而進行的，但我們沒有權力說它們的來源即在地面；相反地，我們知道，它們的來源卻深處於地球的內心。

此中所云「訊號」，即表現於感覺或認識中的現象，而其發出的「來源」，或為藏識，或為真如，要皆只可離言說分別以內證而不可觀測的。故以前假立此來源為「物質」，或「以太」，或「引力」的，皆消滅不存在了。至於並將視為來源的物質存在，局限於空間時間之內，那是更顯見錯謬了。此說認有所依的來源，既不撥空而落損減的惡取空見，又說假設為物質而且局限時空等為不可，亦不落增益的實法有見，深契瑜伽真實品義。

五

請讓我試用另一種說法來闡明這舊物理學以為它所研究的是一個客觀的自然，獨立於覺知它的心靈之外而有其本身的存在——不管曾否被覺知，這東西總永恆地存在著。倘若物理學者所觀察出的電子的行為，在此種假設下它所應有的行為完全一致，我們恐怕到今日都還會這樣設想的。

然而電子的行為並不如此，於是引起了新物理學的誕生。新物理學的一般論旨，認為我們所研究的自然，並非由被我們覺知的東西所組成，而即由我們的知覺本身組成。它不是主客關係中的客體，而即是這關係的自身。事實上，主觀與客觀間並沒有截然的區別；二者形成一不可分的整體，那就是

自然。這論旨在波動比喻中得到堅決的表現，因為波動比喻告訴我們：自然為波動所組成，而這些波動的一般屬性，卻是存在於我們心靈中的「認識波」或「不認識波」！

讓我提醒大家，假使我們要想知道任何波動的真實性質時，這些波動必須為我們心靈中已有東西所構成。現在認識與不認識，就正合乎這樣的標準；別的東西很少辦得到。譬如說吧，以太中的波動就非常明顯地不能如此。自然在最後終竟組成於我們所能真確地理解的東西，這似乎太奇怪了，而且簡直是太好了！然而由此可見「外在世界與心靈的觀念屬於同一性質」，這單純的解答，是無往而不適用！

這三節是最精要的地方：第一節、闡明舊物理學的錯誤，即否定了獨立於心靈以外之唯物論。第二節說「即由我們知覺組成」，乃建設了唯識論。所云「事實上主觀間與客觀間並沒有截然的區別，二者形成一不可分的整體，那就是自然」，便是見相分同為一自體分之識三分義。此文本說有質點比喻與波動比喻，質點比喻、淺似順世極微論或深似小乘一切有義；波動比喻、舊為以太論。而此文闡明「即為知覺自身」，則成為「藏識論」了。認識波或不認識波都不離識，故外境的世界與內心的觀念，屬於同一性質了。

六

舊物理學顯示給我們一個牢獄似的世界，很少像是能夠居住的地方。新物理學顯示給我們的世界，卻是一棟比較空闊的房子，雖然它裏面的門也許不一定全開著——那我們還不能說。我們開始推測它該有容納我們自信具有的那種自由的餘地；至少、在這個世界裏，我們可以依著自己的願望創造任何事物，可以度著感情的、理智的、奮鬥的生活。這世界似乎可以成為一個適宜於人類居住的地方，而不僅是一個禽獸的棲息所。

新物理學顯然包含著許多哲學的涵義，但這些卻很不容易用言語來描述。他們不能簡括於流行的通俗科學著作中所喜歡講的那一套過於輕躁的話，譬如「唯物論死去了」，或是「物質消滅了」之類。事態毋寧說是這樣：唯物論與物質，二者都必須在新的認識的光輝下從新予以定義。這樣地做了之後

，唯物論者就得決定科學所能允許的那種唯物論，是否仍舊可以叫做唯物論；剩下來的屬於物質的東西，是否仍舊可以叫做物質，抑或必須叫做別的東西，那純粹只是一個名詞的問題。

此結論雖極溫和的不肯說「唯物論死去了」，「物質消滅了」，其實、在新的認識光輝下，唯物論已經變成唯識論了，已沒有離識而存在的物質了。局脊於舊物理學的唯物論之禽獸棲習所中者，猶在大講其唯物史觀與階級鬥爭，盍亦解放到新物理學顯示給我們的唯識論世界之比較空闊的房子中，來過些和合舒適的人類生活。從完全不同途徑的科學物理學，竟走通了唯識的宇宙觀，我們佛學者，固然驚異，然使現代物理學的科學者，知道了二千年前，已有從不同跡徑上，更加精奧地實證，且說明了的法相唯識學，其狂喜又當何若？由此，大乘法相唯識學，實有迅傳歐美的需要！

卷054

唯物論沒落中的哀鳴

一

前據東方雜誌所載現代物理學之新宇宙觀一文，作新物理學與唯識論，以略有申論。張世俊君自漢口來書，深致贊意；並勝以湯鍾靈君在中山文化教育館季刊上所發表之現代科學中的觀念論及其批評一文，乃對于新宇宙觀的反駁。張君謂其中諸疑點，似皆已為經論所破，囑再為申論之，此誠現代思想中最有意義的探討。

二

余贊許秦斯爵士等現代物理學之新宇宙觀接近唯識論，以其純出於科學的理論物理學之進步所構成的新哲學，非以其係襲觀念論的舊調。蓋歐洲的觀念論殊多缺點，余嘗評之為「獨頭意識的宇宙觀」，誠有陷宇宙萬有為心靈之幻影，毀壞因果律之虞，余亦向不取之。然新物理學的宇宙觀及唯識論，則並不如是。在不離識——或認識——的條件下，未嘗不容許「萬物之相

當實在」，易以較為寬廣確當之因果律，而絕非破毀因果律，使科學的進步及人生的向上，有更加努力的奮勇，初不墮入懷疑悲觀而躊躇退卻。故對于鍾君結論中所謂：「一切準備以最高虔誠獻身於真理的科學者們，不要懷疑，不要動搖，不要為虛偽的觀念論者——太虛按：應加及虛偽的唯物論者——所迷惑！堅定了我們的信仰，堅固了我們的意志，勇往邁進吧！光明在等著我們」！實可為同情的共鳴。不幸、鍾君乃為舊科學所囿，固執著根據舊科學的舊唯物論以故步自封，不敢向新科學的現代物理學宇宙觀邁進，乃橫加秦斯等以觀念論者的舊頭銜；將歷來致詰觀念論的疑難，施之以新物理學的宇宙觀，以自堅其唯物論的壁壘。而不悟震蕩唯物論的宮殿者，乃是新物理學的地震，而不是觀念論。對于進步的現代物理學既無法否認，則為唯物論的辯護，便等於沒落的哀鳴！所施于觀念論的攻擊，自無涉於新物理學的宇宙觀。

三

鍾君的敘明現代物理學，亦誠有相當的忠實，但其固執著唯物論，則不能不認為感情意氣用事。如所謂：『但這些宇宙結構的原始材料，卻並沒有實體的存在，而只是抽象的波動。為這些原始材料之堆集的宇宙全般，當然也不過一個異常龐大的抽象形式，而缺乏實體的存在。這樣、唯物論彼斥退了，觀念論者都為之欣然色喜』。又謂：『然而一向當作自然科學之最合理的哲學基礎的唯物論，難道果真為科學自身內部所孕育發長起來的理論所推翻了麼？這決不可能！秦斯等的論調，簡直毀壞了自然科學的強固的基礎，動搖了科學者對于他們自己的事業的信仰。在如此的意義上，他們簡直可說是變成了科學的叛徒』！又謂：『一向彼當作自然科學之基礎的唯物論，實有其絕對的正確性，因之任何傾向於觀念論的理論——即使為自然科學本身所展開的實證的理論——，都不足以動搖它，震撼它。這樣的企圖，不過像一層加以明鏡上的薄霧，略經拂拭，便會煙消雲散；而那曾彼障蔽的明鏡，仍將閃耀著它晶瑩的光輝。科學者們用了畢生的精力與最高的虔敬所孜孜研究的外在世界，決不只是一個空虛的心靈的幻影，而是有著強固的實際存在的』。都只是些乾號著、空喊著的哀鳴！說不出唯物論所以尚能強固存在的

理由！至云：即使為自然科學本身所展開的實證的理論也不足搖撼唯物論，那更顯然不惜犧牲「科學的真理」以曲護「唯物論」了。

四

其引斯賓塞等所說的素樸的論調，以證明唯物論為永恒不變的真理。殊不知此種常識的事實，亦不為新物理學宇宙觀者所否認，特常識的與科學的自有見解不同，猶之素樸實在論與新實在論的不同而已。欲引之以自固唯物論而攻擊新物理學宇宙觀，已甚無聊！何況更引蘇聯哲學雜誌的唯物史觀者階級意識說，欲將新物理學的宇宙觀，曲解為布爾喬亞意識中的觀念論，那簡直是為愚忠墨守於舊科學的唯物論，欲攔阻新的科學進步的探究了。不錯的，『但人類為其自身狹隘的感覺所限，常常只能看到它的一方面或另一方面，因此真理的演進過程，乃不得不為一個辨證法的過程』，而最後的真理終可以找著；但找著的大概是唯識論，也許可叫做新的唯物論，或是主客內外合一而不必是鍾君固執著的舊唯物論的外在世界。鍾君等不必死守著唯物論，應向新的自然科學途上邁進而唯真理是探求！

五

其駁斥秦斯最有力之點，自然要算秦斯稱物質波為認識波了。如曰：『認識波這名稱，便是秦斯爵士的杜撰』。又曰：『不過秦氏最主要的論點，乃在把物質波解作認識波，因而賦予之以觀念的屬性。他以為干涉原則闡明客觀的物質之本性、只是主觀的認識之程度，這其實根本錯誤！我們說：一個質點於某一時間在某一地點，這句話固然代表了我們對此質點的一種認識，而更重要更根本的，另一方面也代表了此質點客觀狀態，它主要地是一個客觀的事實，而不僅為一種主觀的認識。實際上，必定先有客觀的存在，而後始能認識它，認識是主觀的我的心靈與客觀的物的本體間之一種反應過程，沒有客觀的存在，這反應過程是無從發生的。所以秦氏只看到了物質波的概率解釋一方面的意思，而忽略其更重要的另一方面的意義』。然「認識波」一名出于秦氏之刱制，此正秦氏之特勝處，何足以杜撰為病？而鍾君此中的駁論，我雖不知秦氏作如何答辯，但在於唯識論中則為久已解答的問題。一

方面代表了此質點的一種認識，即是「見分」；一方面也代表了此質點的客觀狀態，即是「相分」；只要「相分」不能脫離開「見分」，便成立了「唯識」。原不要否定「相分」亦為一個因緣生的客觀事實，即所謂「必先有客觀的存在而後始能認識它」；只要去掉了先後的意義，也必與有所緣緣心心所乃生之義相合。由此、只要客觀的質點狀態不離主觀的認識程度，便不可不為「認識波」了。這在佛學早有觀所緣緣論的詳辨。

六

『作為感覺的源泉，一個客觀的實在世界必然存在，試舉兩個顯明的例證吧：從縱的方面而說，聯屬於同一組合的若干感覺——知覺——，在時間長流裏，恆能保持不變。……倘若感覺只是心靈的自發的任意的活動，而沒有實在外界事物規範著它，則這種齊一性該怎樣解釋呢？從橫的方面說，同一的感覺，對于不同的心靈有同一的意義，一本書對于任何人都是一本書，決沒有奇怪的人會覺得它是一枝筆或別的東西。這種感覺的共通性，更使我們不得不傾向于承認一個客觀的實體之必然存在，不得不相信唯物論』。以上是鍾君最精采的一段駁論，但此雖可為向來駁倒觀念論的利器，并不悉秦氏能作若何的辯解，而在唯識論，則在于最先的二十唯識論已早將鍾君縱的橫的兩個問題解決了。二十唯識頌第一頌所提解的四個問題，即有這兩個問題在內，如果不是彼唯物論把聰明蔽塞完了的，儘可去研究以獲明解，所以、雖未嘗不承認不離識的緣生事物存在，然成立的卻是唯識而不是唯物。

卷055

關於近人辨證法的討論

辨證法的討論，在中國所以轟動一時的，原因於馬克思主義的宣傳，而不是關於海格爾哲學的研究。然近來一般哲學者如張東蓀、賀麟、謝幼偉等，大抵將辨證法溯源于齊諾、蘇格拉底、柏拉圖等，此於探索辨證法一名詞及其應用的起源，雖比較適當——如或譯為對演法、矛盾法等——而與馬克斯主義者所說的辨證法，則距離益遠而渺不相關了。

大抵齊諾的辨證法，與中國的惠施等辯者是一流，久被人誤會為詭辯。蘇格拉底的詰問法，與中國的孟軻等賢者是一流，則被原諒為教訓道德家。至於柏拉圖的又專為形而上學的認識法：康德則轉而應用為「理性越出經驗界所發生的矛盾」說明。然以上諸家，都是就思想辯論的方法上言，多是屬于思辨法的，故可謂為邏輯——論理學——之一種。

海格爾集了以上諸家思想辨法的大成，轉到了所思所辨的另一方面。其取思想的矛盾發展為達到絕對的最高真理，固逼近柏拉圖；而以猶可發見矛盾的存在，為未達絕對真理，於齊諾、蘇格拉底、康德等暴露思辨的陷於矛盾為不合理，意亦相通。然其轉到另一方面的，則在其由「思想與實體一致」，進入於思想是客觀的。把思想認為不是運行於內心的，而是所思想的事物內在理則，所以思想是客觀存在的、具體的；而且、就是一切事物循內在矛盾發展而達到最高絕對的歷程。這便成所思辨的客觀物義理，而不復是能思辨的主觀思辨方法了。

但海格爾承襲了柏拉圖等的思辨法，用為達到最高絕對的階梯，故一方面仍可說為形而上學的認識法，或形而上學的邏輯——論理學，或僅為辯論的合理方法，或擴為思想行動的合理方法。而馬克斯則承襲了海格爾的客觀事物是矛盾發展的義理，完全廢棄了海格爾最初的與最高的絕對，亦無復以矛盾發展達到最高絕對歷程的意義，所以與齊諾到康德等的思辨法完全無關。而恩格斯輩紹闡馬克思的哲學，祇源於赫拉克里圖、海格爾，而全不提及齊諾、柏拉圖等了。由此、可知齊諾到康德的辨證法是邏輯的一種；到海格爾的辨證法，則一方面是邏輯，一方面已不是邏輯，再到馬克斯的辨證法，則完全是事物的客觀義理，不復是思辨方法的邏輯。簡明的圖示如下：

齊諾到康德的辨證法┐

「實際體驗的方法」├能思辨的思辨方法「邏輯」

┌─方面┘

海格爾的辨證法┤

└─方面┐

「矛盾進展的理則」├所思辨的事物義理「非邏輯」

馬克斯一派的辨證法┘

馬克斯哲學所明事物的相——即事物是辨證法的——，比較是對的，略近於佛說的一切無我、無常，亦即一切是「因緣和合」——矛盾對立或雜多的統一；與「生滅相續」——質變到量變，量變到質變，與否定的否定；但嫌猶執形式邏輯之物，而未盡一切有為法之量。海格爾亦有以事物的相——法相，顯事物的性——法性的意思，惜執我法，有志未逮。然馬克斯派硬把其是一事物理相，而不是「思辨方法」的客觀辨證法，認為邏輯，這乃是錯誤的。這是用一種「事物內在的普遍理則」，以觀察一切事物或解釋一切事物而已。例如用無我、無常以觀諸法，或用進化、變化以觀萬物，就把在事物中發展的定理公例以觀一切事物或一部份事物是如此，而用以研究或說明此理例的思辨法則，如聲是無常等方是邏輯。能思辨法則，與所思辨事理的能、所未分清，是近人對於辨證法討論莫決的癥結所在。

（見民族正氣二三期）

卷056

愛恩斯坦相對論與唯識論

愛恩斯坦為當代最大之科學者，以相對論著聞於世。顧其說號稱難解，英國人湯姆生嘗論之曰：

愛恩斯坦學說之特點，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，即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，忽焉置之於斯世之場野，其最初所覺察者，即此場野及其中凡物之全體；吾人且將設此靈性為人類之靈性——在人說人不限於人——，少頃、始能辨物，隨即辨認此場野之一部與其他部，且將覺其本身與此場野為二物也；又設此靈性具有軀體，以為其致思之中心，於是始有彼此之分辨矣。使此靈性適見一花，花中

有蜂，花之與蜂，初為一渾然之個體現於彼處耳。有間、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。又使此蜂螫刺其手，則其事之發生，必在此蜂與此花合為一體之後。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。

此其知識論上之空、時、物質緣起說，雖未逮藏識緣起說之深密，亦庶乎近之矣！其云最始之真體，羌無經驗之靈性，今可譯之以藏識。忽焉出現於此，其最初所覺知者，即此場野及其中凡物之全體，則藏識頓現器界根身也。覺其本身與此場野為二物，則末那執藏識為內自我也。設此靈性具有軀體，以為其致思之中心，於是始有彼此之分辨，則第六識依薩迦耶見所起我我所之分別也。過此以往，前六識分合以了其別別之境：彼花也，蜂也，此手也；蜂之先在花而後來手也，則物體與空間、時間、皆熾然現前也。依茲物體，離而析之，空不同處至微極處，時不同點至極微點；於是而物質之分子、原子、電子等概念始成立。故溯愛恩斯坦相對論之本以窮其末，實與唯識論符契。而彼以電子、原子為本之唯物論，適與之相反而本末倒置焉。

卷057

說四度以上的事

向來度量一物事，只一、度量其若干長，二、度量其若干廣——廣長僅分位假，非具體物——，三、度量其若干厚，便以謂盡了。新近愛因斯坦的相對論，以為一物事，必要加入什麼時，以為第四重的度量，乃能盡致。故不管說什麼物事，都要將時加入為度量；就是要說這一物事是若干長廣厚，更要加入說在什麼時是若干長廣厚了。因為這一物事，在換一時候，便不是此所說的長廣厚故。這便是愛因斯坦相對論的四度說，影響於今日算學等各種科學思想，起了一個大變化。

但細為考究起來，四度說亦祇可度量僅一剎那存在的物事而已。若空中一現即滅的電光，僅一現的若干廣長厚故，以不相續，自無過未，故但以某一剎那之長廣厚度而止也。若言此時的長城或此時的地球，在此時的即具有昔時的，故除此時之外必更度以此時以前之時代經過。若地質學上之某紀某紀，以及長城之何時建築何時改修等，則不惟以此時的現在度之可了，必更加以前的過去以度之，則須五度矣。夫長廣厚為空間三度，非長廣不易顯空間；非現過——今古——不易顯時間。故稍占空間之事物必有長廣，稍占時間之事物亦必有今古。宇宙世界，宇界即廣長厚，宙世亦即今古。故除僅現一剎那以外之物體，必應皆須五度度之。然細言之，所知事物，實無僅現一剎那者，故無不皆須為五度。

然猶未也，此五度祇可度諸死物耳。以諸死物死定如此，在過去時雖曾以他事物相加而經轉變；然今祇論此物，不涉及其他之事物，則此死物必永死定，無有未來之變，故無復未來之時代。然諸生物則便不然，今度一夏草，則前有春青後有秋黃同時可度；度一壯年人，則前有孩童後有老耄同時可度；故度諸生物，必於長廣厚現過之上，更加未來而為六度。然細按之，一一事物，既實無僅一剎那而以有現過相續，且相續中必緣他物交涉而有轉變，然則亦必實無獨不轉變之死物者。既無死物而莫非轉變之活物，則皆可有未來之度，故又靡不須有六度（至此有相續假）

然猶未也，使此一六度物——譬長城——，與其他六度物——譬砲彈或人身——，若一若二若多交加相涉——自他和合——，轉變起一事物。譬長城砲彈合為毀，氫氧合為水，五人合為團體——社會屬此——，此則必更加一群義度之——中文若仁、若偶、若眾、若群，皆是六度；佛書若蘊、若聚、若集、若和合等，亦皆如此——而乃能充足。故二事——或二緣、或二法、或二事素、或二論理的元子——以上相加而起之事變，必須有長、廣、厚、現、過、未、群之七度。然深究之，一一事物，莫非二事素以上之一聚——莫非眾緣生法——，則靡物不須有七度——三個人立足點不同，則所見物方、位、時代亦異，亦屬於此——（至此有和合假）。

然猶未也，七度蓋纔可以度生物聚耳，度有情聚，則尚未足。何者？前生物變，亦定律變，但為被變，非自能變。而有情心識聚，雖亦同被所變，而有一分即為主動之能變力；缺此能變則不能充足以測度有情心聚。故必於長、廣、厚、現、過、未、群之上，更加第八度之能變。然精究之，一一事物，既靡不續轉而合變，應無有離能變之所變物——唯識義——，變不離能，則事物無不須有「能」加入為八度矣。

然猶未也，此八度纔可度粗淺識中——前六識或前七識——之情非情界耳。若深細識中之心境，則猶有待——深細識指阿陀那識——。夫粗淺識上之情非情等，皆相續而恆轉，亦相攝而和合。以何而得續而不斷？以何而得攝而不散？不斷不散，則由有大潛勢——異熟一切種命根阿賴耶——以為統持；持續不斷故恆轉，持攝不散故和合。粗顯的恆轉和合之鉅變相，則有情有生長老死，而器界有成住壞空。然「能持」之潛勢力深細的恆轉攝藏，則永均衡；故能持續持攝，令粗淺的情非情界之生長老死、成住壞空，永遠循環而不息。彼前八度皆為所持，而此則為能持。故此必於長、廣、厚、現、過、未、群、能之上，更加一持為第九度。然窮究之，粗淺識情非情界，完全即是阿陀那識，以粗淺識了粗淺相，則為情非情界；以深細識之深細相，即為阿陀那識心境。粗細識相有殊，實事不二，故依勝義，一一事物莫非阿陀那識，亦復靡不須有九度。

然猶未也，前之九度，僅能度量事之幻相，猶未能度量事之真相。事之真相，超一切度量而不可度量，謂之事事無礙一真法界。然以此不可度量而超一切度量以度之，則此超量，即為十度。在第十度，一一事物，皆小大無礙故——長、廣、厚——，小大重重無盡；皆久暫無礙故，久暫重重無盡——現、過、未——；皆一多無礙故，一多重重無盡——兩六度以上之合群——；皆主伴無礙故——亦曰能所無礙——，主伴重重無盡——兩七度以上之不離——；皆隱顯無礙故，隱顯重重無盡——兩八度以上之不二——；皆真幻無礙故，真幻重重無盡——即九度之量事，是十度之超量法界，即十度之超量法界，亦即是一一度量事——。一一事物皆為無礙一真無盡法界，平等平等，圓滿圓滿。此為事事真相，唯是如來正遍知量之所知量。

此度量即超度量故，一切度量至此皆息，更無有上。

故依無上勝義勝義，如來正遍知量，隨拈一物皆為法界：亦長、亦廣、亦厚、亦現在、亦過去、亦未來、亦自亦他、亦知所知、亦持所持、亦幻非幻，而亦非長、非廣、非厚、非現在、非過去、非未來、非自他、非知所知、非持所持、非幻非幻，以超量為量量即超量故；隨度一事，皆須十度。若依世間勝義，度一一事皆須七度；若依道理勝義，度一一事皆須八度；若依證得勝義，度一一事皆須九度。唯依世間世俗而談，區別如下：

【圖：TX21p0624_01.gif】

夫愛因斯坦僅發表相對的四度論，已能使科學界的思想起大變化，若能將此相對而絕對又絕對而相對之十度論，影響入科學界，其思想之變化又將何如歟！然數千年前佛家早已發明而發表之矣。今以一世人皆以愛因斯坦四度的相對論為新異，故特將此佛家的陳舊古說比較而言之。

卷058

唯生哲學

——二十三年九月在武昌東方文化研究院講——

西洋哲學是唯物論的，印度哲學是唯識論的，中國哲學可以說是唯生論的。就這三系哲學的本質上講，中國哲學是以生氣為本質的。生氣、即是陰陽消長的氣化，由陰陽變化而有宇宙萬有的品物流行，故曰唯生論。

但這唯生論要如何研究呢？唯物論以物質為本質，凡物質的東西皆可以測量，可以把捉，故可以數理論理去研究之。而唯生論以氣為本質，是不可測量，不可把捉的，溯之不見其前，隨之不見其後，視無形，聽無聲，欲固執之則無，而虛容之則又有，乃是由感應而變化生長的；唯於感應交互之中成為宇宙萬物。如此觀察，則宇宙萬物皆是時時在生長消息流動變化。中國的老、莊，及儒書的易經，皆表現此義，所謂：「天地之大德曰生」。天地之生生不息，屬乎自然，並不要如何去造作才有，非如基督教及西洋哲學的

目的論所說，要由計劃造作然後才有所成。

由此、中國的學術重在修養，所謂：「十年讀書，十年養氣」。如有不得其正之處，則反觀自省，責自己修養有缺，誠感未孚；於是更加精進修養，虔誠悔改，以期由善感而得中正之應，各安所宜。所謂中也者，天地之大本；和也者，天地之達道。天地位，萬物育，無感不通，無應不是，則人民得其樂，國家得其安，天下得其平。如為人子者，當得父母之慈愛，若未得其慈愛，當反責自己之孝順有所未盡，宜更加修養，克盡其孝，只求得父母之反應諒解而生慈愛，以得父慈子孝之適當關係。凡生物有情，皆可從心情諒解而得到感應，此與西洋哲學不同。西洋哲學、謂父子地位是均等的，當各盡其責；如父對子不慈，子亦可以不孝，甚至可依法律而解除父子的關係，偏於理智而不重情感，此種理智是不正確的。又從中西醫學上比較，也可以見到此點：如西醫見某處有病，即將痛處剜去；中醫則見其為生氣流行，可由腐而新，使病得愈。此亦可表現中國與西洋之思想不同，方法各異。再由生氣以觀察經濟、政治，也是生氣流行品類變化為原則的，由此成立唯生論。

代表印度的佛學，是以心識為本的唯識論。其本質、乃由內心禪定上之修養而成，此為唯生論更深一層的研究，尤重在禪定的修養。戒、定、慧三學的定學，又名心學，即是內心修養之功夫。由禪定將心識澄靜清淨，由淨而明，先成為清淨安靜之身心，方可生出智慧光明來；由清靜明覺之心，照見宇宙萬有之本相，如鏡照物，鏡體明淨，則照現之影相亦愈明淨，歷然可見。成佛、即是將心修成清淨明覺之心，而明照宇宙萬有之生起變化，能覺證一切事物之本相，故稱為佛。中國古時禪宗的永明禪師，著一部宗鏡錄，就是講明「舉一心為宗，照萬法如鏡」之義，也就是明心見性的功夫。

現在復興中國文化，可以依唯生論為本位，以唯識論、唯物論為補充。依西洋思想去看創造宇宙的上帝，亦是一物，故唯物論無不是物。但最近進步之說，亦漸與唯生論相近了。如羅素等唯五官經驗的新實在論，唯五官感覺為實在，然五官感覺即是心識，亦可云唯感覺論，而可視為唯識論之一部分。又德國黑格爾的辨證法，謂宇宙一切都是矛盾對立的，由一正一反互相

爭鬥，互相衝突，因衝突鬥爭而變化為合一；合一之後，又有相反者與之衝突變化；如此以成萬物之變異，頗近於中國之易經。後來馬克斯採取辨證法以成立唯物的辨證法，依辨證來觀察一切事事物物，常常都在辨證法中的生滅消長變化發展流動，此又可稱為辨證法的唯物論。如此、則所講之物，亦是生滅變化之活潑潑的東西，不是不動的物質而近於唯生論了。但辨證法唯物論之矛盾對立，應用於社會則為階級對立，由階級對立而爭鬥，於是就有痛苦，不是由感通諒解而得到的融通變化，中國文化講改革之功，不盡由爭鬥流血而致的，乃潛修感化所得之諒解感應而自生變革。即古時馴服異族，亦是如此；使其優游淘鎔於德政之下，自然鎔化而變為中國人，所謂修德以來之。唯生論以生氣為本質，比唯物論的一切學術來得高一層，由此為本位而進研究唯識論，則唯識亦是唯生之最深義，以正為說明因緣所生，生即無生，諸法實相之理，故說唯識，一切法皆因緣所生故。因、即是一切種，緣、即一切現行的差別關係；為說明攝一切種之總依，故說阿賴耶識，將因緣所生說得最透澈的，即唯識論。言生則須有能生所生，因緣是能生，但能生之因緣乃對所生之結果而假立，若離因緣別無結果，無結果則無所謂因緣，而生義不成立。以無生故，諸法性相法爾如是，無所謂誰是因誰是果，不過、就遷流變化上假立因果。故講明因緣所生，即是取消因緣所生，生即無生，才是諸法實相，欲成就此真智慧，以證明因緣所生，生即無生之諸法實相，須有很深的修養功夫。儒家講修養，不過持戒的修養而已；道家略略講到修定之處；惟佛法三學具足，定慧圓明。欲有甚深之修養，須研究佛學！

唯物論是淺的唯生論，唯識論是深的唯生論；苟善知唯生之義，則一切學術皆可作唯生論之參考，以成其唯生哲學。

卷059

唯物唯心唯生哲學與佛學

——二十八年五月在雲南大學講——

一 唯物哲學

甲 原子的唯物掄

乙 自然的唯物論

丙 辨證法的唯物論

二 唯心哲學

甲 觀念的唯心論

乙 經驗的唯心論

丙 汎神的唯心論

三 唯生哲學

甲 生命的唯生論

乙 太極的唯生論

丙 生元的唯生論

四 佛學與唯物唯心唯生

甲 法性無生與唯物

乙 法相緣生與唯心

丙 法界妙生與唯生

今天承貴校哲學系諸君相邀，得來與各位研談學理，覺得很慶幸。余前曾作「唯生論的方法論閱後」一文，略論及唯物唯心唯生與佛學的關係；茲承貴會同學以此問題提出討論，特舉其要為諸君言之。

一 唯物哲學

講到哲學，不外唯物、唯心諸派。先說唯物論，在哲學上唯物論的派別很多，但在根本的主張上有一共通之點，就是：「外境離心而有」，而且是在心之先有；至於心靈作用的精神，不過是以物質為基礎而後生起之現象；宇宙萬有及一切心靈作用，皆由先存在之物質而生起。如宇宙萬有中到了動物才有心靈的作用，再進化到人類才有思想及高度的意識發展，未有人類動物以前，豈不就有地球和太陽行星等嗎？倘不先有地球等物質則心靈無所託

，一切皆依物質有而有，所以說「唯物」。此物質不但比心靈先有，而且在心靈後滅。如先有眼才能見色，有耳才能聞聲，有腦才能思想。此見、聞、覺、知之心靈雖息滅。而眼、耳腦經之物質不即化為烏有。此種理論，因與一般人的常識很接近，所以能普遍發展，而近代的科學，亦多依此唯物論而得建立。其中派別雖多，本人覺得可以三種概括之。

甲 原子的唯物論

此派學說，乃基於物理化學的科學發展。唯物論者最初認為宇宙的真正實體，是一粒一粒物質的最小單位——分子。當十八九世紀的時代，科學者研究到所有物體，共有九十餘種的原素；更分析之，則為最小單位的分子；然其後分析進步，知各分子更由原子所組成，於是原子的唯物論遂據之而起。此種原子是用數學分析出來的，已非眼所能見，但仍不是最後的實體。近代科學更研究到原子還由多數的電子組成，則原子仍是已成之聚體現象，一粒原子即等於一個太陽系，其中有很多成分，如一太陽系有許多行星、衛星等，一原子中亦由一電核含有多數的電子環繞。更近更有「能子論」的出現，認為能子才是物質最後的單位——按此說現尚未達確立之境——。其實分析到能子已無物質的存在，已將物質化而為力了。反之、則可云由力結成質而有宇宙萬物。但總是與心靈不相關之先有的外物，在分合變化。雖然電子之說起，可以推翻原子論，而能子之說興，又可以推翻電子論，然仍屬以分析所得最後外物單位為萬有所本之理論，故統稱之為原子的唯物論。

乙 自然的唯物論

此派學說，不特別注重物質構成的單位之分析，以作物質實體的說明。他們認為凡一色、香、味、觸之自然界的物質，分析起來還是與自然界存在之物質相等。凡能使吾人可見可觸者，就是有物質的實體存在，不待分析為最小單位而後認為是物質的實體。西洋學者赫凱爾的宇宙之謎等，可以代表此派學說。中國前數年有所謂黑漆一團的宇宙觀，及古來的道家思想，亦頗與此派接近。

丙 辨證法的唯物論

辨證法唯物論的理論，在近來最流行，他們認為宇宙萬有都是在矛盾對立流動否定中進化。流動的原因，由於相互對立，對立的原因是事物的本身都具有矛盾衝突的性質。依這種理論的立場，便認為宇宙萬有的自身包含了矛盾，遂時起對立的鬥爭，鬥爭的結果，使事實變動而向前發展，成為新的形態。此新形態又以矛盾而對立而衝突而鬥爭而變化發展，永遠流動無有止息。這種動的世界的轉變，便是客觀的物質的存在，所謂精神的心靈意識，不過是物質發展到一定階段——人的階段——時的現象。直言之，心靈的存在，不過是物質的派生而已。

二 唯心哲學

唯心論各派的共同點，即認心的作用為萬有存在或生起的本因，而同時都否認或懷疑物質可離心而存在。此亦可分三派來說明：

甲 觀念的唯心論

觀念論者，以為人們對於萬物中某一物的認識，須在意識上先有該物的觀念。如對於桌子，須先有「四隻腿一個平面長或方的桌形」的觀念，然後再由材料而實現；假若沒有這種觀念，就不會有這種現象。而現象上存在之桌子是不普遍不永久的，觀念是普遍永久的。當我們想到桌子時，世界所有的桌子都為我們的觀念所包括，此觀念屬於意識，是心，故宇宙萬有唯是以心為本體。照這樣說法，則我們眼前這張可看見、可摩觸桌子存在與否就成問題，因為他是可毀滅的，是暫有的。換言之，它不過是觀念的一個特殊表現而已。觀念論到近代的笛卡爾，更有高度的發展。他說：「我思故我在」。於是宇宙萬有在觀念論者看來，不過是「觀念的表演」而已。此觀念，在佛學上只是一種名相，認作本體亦屬錯誤。蓋此不過由概念之相而立以名，至於萬物現象之所以有，尚不如此簡單。近代唯心論的趨勢，恰與相反。

乙 經驗的唯心論

所謂經驗論，是科學之一個發展的階段，他曾領導科學成功很大的進步。他一方面反對觀念的唯心論，但認為唯物論的本體也是不可存在的。真實的東西，只是個別的特殊的雜多的經驗；這種經驗即為人們的知識及知識內容

，除此別無真實的存在。這派學者以洛克、休謨為其代表。經驗論亦正成立了萬有是唯心的，比如眼所經驗的不過是青、黃、赤、白的顯色，或長、短、方、圓的形色。若謂是手能拿到的經驗，則手所取者不過是輕、重、冷、煖而已。凡此經驗，皆不出感覺之心，此感覺經驗到之物皆在於心，乃成為主觀的唯心論。如謂唯有我一人所感覺經驗者為有，則世界就只有我一人，那末夜間入寐時感覺不起作用了，那時的存在物又由誰經驗而有呢？豈不應彼時一切都不存在了嗎？若謂由上帝經驗，則上帝有無尚成問題。如近代進步的思想家，多有不承認上帝存在的。而美國現代更有杜威、詹姆士等一般學者，創實驗主義，使經驗不單是感覺的累積，將知識、思想、行為亦作為構成經驗之流的原素。換言之，初感覺的是混沌的經驗，或素樸的材料，再經意識思想的雕刻，始成為真確的知識。這便是實相主義的「思維術」的貢獻了。這種主義，我以為是「擴充了的經驗唯心論」。

丙 汎神的唯心論

汎神論亦可稱為萬有精神論，宇宙唯心論。如印度古時奉大梵天，謂一切皆梵天幻成。西洋如斯賓挪莎以及康德後之黑格爾，都是此派的代表。不過萬有精神有程度高低的不同。他們認為宇宙間根本的最後的存在，只是絕對精神；而一切可感覺的自然界的一切存在物，只不過是他的低級或高級的發展。即宇宙是一大精神，於是宇宙便是一個汎神的世界了。精神即是心靈，故名汎神的唯心論。

三 唯生哲學

唯生這個名詞，近始倡出，但其思想與意義，古今中外俱有。茲亦分三派論之：

甲 生命的唯生論

此說、可以法國柏格森為代表，他認為宇宙人生都是一種「生命衝動」的表現。由生命的衝動而成生命之流，當衝動緊張表現活潑時即是精神；反之，衝動鬆懈時，則散成為靜態的物質，如砲火一樣，當其爆炸之時，即是活動的精神；爆炸後散落下來，便成為靜的物質。這可名之曰西洋的唯生論。

中國哲學大都可稱為唯生論，如易經是儒道兩家所共的哲學，易者就是變易，時時變化，生生不息，因陰陽變化，品物流行。而有金、木、水、火、土五行。行者、行動遷流也，流行到某階段名之為金，流到某階段名之為土，宇宙一切都是生動變化的。

乙 太極的唯生論

中國古代哲學最富於這種「生」動的思想，易經一書可為唯生論的源泉。易曰：「天地之大德曰生」；又曰：「生生而不已謂之易」。生的意思、便是陰陽協和與偏毗的繼續變化，由陰陽二氣的滲透融合，便成五行；由五行便生長萬物。所謂陰陽太極，太極是陰陽的均衡。由此說明天地萬物皆是活潑潑地流行著而不可拘定，若一拘定說是某一物時，它早又起了變化，而不是某物了，所謂物各一陰陽，物各一太極，各各物都在刻刻變化生動。這種學理，余名之曰太極的唯生論，或名之曰古典的中國唯生論。中山先生亦繼承此思想，他說宇宙重心就是生，而社會的原動力在「民生」，生生不息而進化，是貫徹宇宙人生的。

丙 生元的唯生論

宇宙根源的物質，不同西洋說是無生命的原子。譬如身體是原子構成的，但粒粒原子，個個細胞也都是有生命的。中山先生提倡三民主義，在其著述中，對宇宙人類社會有兩句最扼要的話：「生是宇宙的中心，民生是人類歷史的中心」。並在行易知難的學說中，倡生元本體論。以後陳立夫等更就中山先生之主張，與現代自然科學之知識，揉合成一嚴正之系統，是為唯生論——參看陳立夫先生所著之唯生論及唯生論叢書——，可名之曰現代的中國唯生論。

四 佛學與唯物唯心唯生

以上、就各派哲學簡單說明，茲更論其與佛學之關係，亦分三類來對照說：

甲 法性無生與唯物

佛學中大乘的法性宗，明宇宙萬有的真實，就是空。法即指萬有，萬有皆依假相而立名，此假相亦可是辨證法的、非固定的、暫時和合而成的，其真實只是空，此空性則是普遍永久。既普遍且永久，則不生不滅不增不減。若能明得此諸法的真實性，則不為外物所累，可以解脫一切苦厄。然由吾人智慧不明，見地不真，祇見假相而誤執為實有萬物，積謬相成，習非為是；而不知永久常住普遍存在的只是空性。吾人之所以見有宇宙萬有人我是非者，皆因不明空性而誤執假相，如此、則「心因境有」。這與唯物論的先有物質而後有心靈相近，或可稱為「唯境論」。所謂「心本無生因境有，境若空時心即亡」。因此可由唯物論進而研究到佛學中的法性唯境義。

乙 法相緣生與唯心

佛學中還有法相宗，此宗對於前宗所說的假相以為太籠統。因假相，亦有全假不全假之別，如言馬角，世間根本沒有此物是名全假，而世間有生滅和合之相者即不是全假。如一線之火急旋為輪，線火即不全假。又如牡丹花須有種子、水、土、日光、空氣以及人工種種培植的因緣，始能含苞吐萼，種子是它的親因緣，水、土，人工等是增上緣；而真正的因緣乃為吾人阿賴耶識中所含藏之種子。由有繼續存在之習慣勢力在心識中存在，方可以有此牡丹花之發現。萬有的生起皆以阿賴耶的種子為因，此阿賴耶識即是心。法相宗的唯識論或唯心論即由此而立，而且可以包括前面幾派的唯心論。大乘法相宗把心分成八識，前五識的唯心論可以包括經驗的唯心論；第六七識的唯心論，可以包括餘二派以及其餘一切不能融會貫通的唯心論。

丙 法界妙生與唯生

法界即統括一切法。佛法到中國來，演為天台宗、賢首宗，此可稱為法界宗。他所謂諸法無礙，互主互伴，一法即一切法，一切法即一法，如一枝粉筆，它的種子因緣與法界一切法都有關係。此法如是，彼法亦如是，隨拈一法皆為法界，一切法不必於一法外求，我如此他亦如此，故亦可絕對自由，但由一一法所在之地點、時間等不同而有差別，而成人物。人中又有自他各不相同。而每一法生起，皆通過去、未來，無窮無盡，故名不可思議緣起

的妙生。此與物各一陰陽，物各一太極，其義相近。而欲將太極講得圓滿，最好研究賢首華嚴宗的六相十玄之法界緣起義。

今天擬的這個題目略說如是。諸位若能從研究哲學而一探佛學的奧義，將更見其圓滿。

卷060

致私篇

——二年春作——

天下亦私而已矣，無所謂公也。陸子曰：宇宙內事，皆己分內事。夫宇宙內事，既皆屬己分內事，則宇宙之外，設更有事亦己分內事耳。信如是，則盡法界、虛空界，盡未來際，固莫非己分內事也。盡法界虛空界盡未來際之事，既莫非己分內事，則可知除己分內事更無一事之可述也。然則人之任事，無論至於何地，所任之事，要皆己分內事耳，為己分內事，非私而何？夫天下無往非己分內事，即天下無往非私，故曰：天下亦私而已，無所謂公也。雖然、天下之攘攘擾擾，競權爭利，演種種之慘劇怪劇，以致社會不能安寧者，皆由於有私耳，仁人君子，冀消弭種種之慘劇怪劇，以維持社會之安寧，方使人背私就公不暇，顧吾乃一筆抹煞之曰：天下亦私而已矣！無所謂公也；甯不益長私競之氣燄乎？雖然、我之所謂私，非背公之謂，亦非大小遞進如吾友某君之所云者。蓋以凡時閒、空間，形上、形下，萬事萬物，萬法萬理，莫非己分內者，莫非我之私有者，除我之私有者外，更無一事、一物、一法、一理，乃至如微塵許，如芥子許。唯我之私如是故絕待，唯物之私亦然故圓融；絕待故，唯私無公，圓融故，私亦不存；此人生觀、世界觀一致之極詣也。

或曰：萬物顯然萬物，我顯然我，初未見我為萬物有，萬物為我有也；萬事萬物，萬法萬理，莫非我之私有者，亦一空言耳！證之實際，未識其當也。嗚呼！是蓋泥於妄執之我見而不知夫有真我故也！請言真我。

真我者、真我耳，非思量擬議之所及，又豈言辭所能喻哉？無已，姑以妄執之我見反顯之。譬畫月者，轉而畫雲，雲相擁處，一輪皎然而現，月之真相，以雲形之而盡見，是亦天下之一巧也；竊取斯義，用妄我反顯真我。今試問所謂萬物顯然萬物，我顯然我，果以何者為我，而曰我顯然我耶？手足耶？頭顱耶？腰肢耶？心胸耶？眼耳鼻舌耶？臟肺肝腦耶？彼是則此非，此是則彼非，其均是耶？抑均非耶？藉曰：均是也，則父母未生之前，固未嘗有是也；死亡消滅之後，亦未嘗有是也。而此處數十年間，忽而孩提，忽而兒童，忽而壯大，忽而衰老，忽而疾病，忽而健康，陳陳相蛻，新新不已，抽足即逝，交臂即非，如是其又誰為我耶？藉曰：均非也，而別有知覺靈魂為之我也。則赤子初生，僅知啼耳，嗣後知覺漸開，要皆感境而生，非必本具也。即知識之出生及存存之點，亦不易知：在心、在腦皆武斷之言耳，況人之思想意識至無定者也！方思未來，忽憶過去，方念天上，忽慮人間，以至方悲、忽歡，方怒、忽喜，方恨、忽愛，方憂、忽樂，凡是其又將以何者為我耶？藉曰：此皆對境而生之情狀，胥非我也。是則除夫形骸知覺，所謂我者，固何在耶？此可見所謂我顯然我，物顯然物，物對物而云我，非真有一我在也；離去對待之物，我本無我，我既本無，又誰與萬物顯然對待哉？由我之本無以推萬物，則可知萬物亦本無也。物我雙忘，而後即物即我，非物非我之真我，乃恍然見之。

真我乎！真我乎！歷萬劫而常然；籠萬物而彌純，包藏無量天地而不為富，出生無窮種類而不為巧，聲聲色色而未始聲聲色色，毀毀成成而未始毀毀成成，橫極十方無限無限，豎窮三際無盡無盡，其大無膚，其小無腹，窈冥恍惚，晶瑩炳靈，無有乎弗具，無有乎或變，塵塵然，物物然，萬有之元宗，自在之真宰也。一旦得之，則天人同根，物我一本之理，朗若列眉，尚何疑耶？我之為我，如是其廣大悠久，地球之生成壞滅於真我之中者，不啻微塵之起落於太空，其為物固甚小，其為時固甚暫也，固不必有驚於世界大同之說也。抑人之以地球大者，因人小耳！他世界有偉大眾生，其身量較地球大什百倍者，彼之視地球，曾不翅拳大一土塊而已；又人之以拳大之土塊為小者，因人大耳。設以微生之類，處此拳大之土塊，應不異人之處於地球

也。地球固大乎哉？土塊固小乎哉？亦人之自生區別焉耳。唯真我無對待，故無比較無大小。無比較無大小者，又生比較者、大小者之所能乎？天台宗所謂一念三千，華嚴宗所謂法界唯心所造，為庶幾耳！信如是，則某君所云佛能言愛，能言無，不能言有者，誤矣！以愚意斷之，竟是某君能知佛之偏，不能知佛之全，能知佛之一二，不能知佛之三耳。真空不空，妙有非有；所謂空者，又何不可謂之有？所謂有者，又何不可謂之空哉？要言之，一即三，三即一。能言無者，果未有能言愛、言有者；能言愛、言有者，亦若是則已矣。所謂隨拈一物，莫非即假、即空、即中者是也。明乎此，則可知物物皆私。物物之私，莫不豎橫窮遍，有能充此私之量者，雖天地不足為也。王陽明好致良知，余則換言致私。是同是別，且質之具眼者，余不復畫蛇添足，再為之論斷。

（見佛教月報第一期）

卷061

宇宙真相

——二年作——

憶余總角時，春深日暮，玩弄既倦，間旋繞於鄉老之膝前，嘗聞其相談曰：昔有一士者，一樵者，一漁者；士者處城，樵者處山，漁者處江。一旦邂逅，以漁者之魚，烹以樵者之薪，傾士者所攜酒而共酌之，三杯落肚，萬慮忘懷！士者曰：吾曹操業，無或同者，今之良會，殆非易得，盍各言所知以佐逸興！請自僕始，為二君倡，今吾人仰視一輪赫然而高懸者，非日乎？二君知日之赫然高懸空中，亦知日之出於何所而入於何所乎！僕辨色而起，觀日之騰騰然漸昇漸高，出於城之東隅，揚清光以照臨吾室；既暮，觀日之頹頹然載墜載下，入於城之西隅，迴餘輝以掩映吾窗。歷數十年無少異，夫亦可謂極經驗之能事矣。此現前之顯且易見者，二君所知，應不僕殊也？樵者嗤之，若深形其妄者然。徐進曰：就余所見則不然，夫日、余固昕夕以睹其出山之東而入山之西者也。樵者、士者，相辯不已，折衷之漁者，漁者覩

然曰：吾於二君之說，胥未敢苟同。吾但知此圜然之日輪，曉則從大江之東浴而出，夜則赴大江之西沒而入，吾未知其他矣，親目所覿，真相斯存，雖有異說，不欲聞命。於是之三人者，各是其是，各非其非，援引證據以實其說，諍論未竟，不覺垂暮，相得之情，一變而成為相敵之勢，不盡歡而散焉。余一歷耳根，深入識田，二十年於是未之忘，今世界學者，異說蜂起，橫議孿生，思潮之複雜，理想之繁賾，索之冥冥，探之茫茫，出乎玄玄，入乎妙妙，各執其經驗所得，各有其證據所陳，光怪陸離，紛紜雜沓，竊為之腦血充溢，目神眩騖而杳不知其所究竟者久矣。以例鄉老之談，雖未免擬於不倫，顧古今時異，東西俗殊，偏執其習見者以相為是非，私未敢必其皆真理真相所存，殆亦難免夫鄉老之笑言乎？第余之云此，非不足於今世學者之謂，仍不敢自是之謂也，余將有姑妄之言於是，欲世人以余言為姑妄而亦姑妄聽之，迺用是發其端耳。嗚呼！吾其城居之士人耶？吾其山居之樵子耶？吾其江居之漁翁耶？吾其均是耶？吾其均非耶？吾誠不能自辨。吾不知異日之鄉老，將屬余為誰何，以供其花前月下、酒後茶餘之談助耶？雖然，彼士者、樵者、漁者皆敢於自是者，余則未敢自是而將以求信於天下者也。余之異於彼士者、樵者、漁者，其在是乎？法人特嘉爾嘗高唱尊疑主義，以為古今之學說，無一可信者，非概置之懷疑之例，衡於經驗，斷於智識，不足為情實，學者稱之曰懷疑派哲學；蓋即經驗派之所出也。余所持論，豈即懷疑派之附庸乎？此則不然。余蓋謂人皆有所偏蔽，瞭於近而昧於遠，實勢所必至，理有固然；毋偏執之太甚，是自而非彼，當謙懷而虛受，藉非以顯是而已。莊子曰：以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指，以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬。天下之非馬，天下之相諍，由於人己之互執，方欲與天下人解執而息諍，乃先執一說以諍之，此之謂益薪止沸，緣木求魚。故余亦曰：以執使執之無執，不若以無執使執之無執；以諍使諍之無諍，不若以無諍使諍之無諍，是則微意之所存也。但盡凡情，別無聖解，能窮世相，斯即常住。

夫宇宙萬有，一幻之表現耳，何真相足云？吾人居宇宙萬有之一，亦微末已甚，所恃以為真者，使眼、耳、鼻、舌、身之五，接色、聲、香、味、

觸之五而已，然眼所不及之色，望遠鏡、顯微鏡能及之；耳所不及之聲，電筒、德律風能及之；從而遞推異日所發明，必有鼻、舌、身所不及之香、味、觸而藉器以及之者。且吾人之眼、耳、鼻、舌、身，固能與色、聲、香、味、觸相接者也，而有及有不及；可知藉器以及之者，亦必有及有不及也。故彼望遠鏡、顯微鏡所不及者，必有天眼、慧眼、法眼、佛眼能及之；彼電筒、德律風所不及者，必有天耳、慧耳、法耳、佛耳能及之，而所見所聞無或同者。同一恆河之水，魚鱉見之為窟宅，餓鬼見之為火燄，天見之為琉璃，人見之為流水，凡是、其所謂真相者，固何存也？以不止五接五，尚莫得其真相，況以五而接不止五乎？吾人其烏可恃眼、耳、鼻、舌、身所接色、聲、香、味、觸為真耶？宇宙一幻之總相，萬有一幻之別相，凡所有相，皆是幻相，以幻接幻，謂有真相可得者，無有是處。

然特嘉爾曰：是實非幻者，唯意而已。何言乎唯意為實？蓋意有是非而無真妄，疑意為妄者，疑復是意，若曰無意，則亦無疑。故曰：惟意無幻，無幻故常住，吾生始終，一意境耳。是則宇宙萬有皆為意境，萬境胥妄，惟意是真。但意既真矣，復何容疑？疑則妄矣，意甯是實？以余觀之，意為幻末，意之與境雖有本末，同是一幻，無非幻者。特氏知萬有之皆幻，此特氏之卓見也；而曰唯意非幻，則殆未免「無量劫來生死本，癡人認作本來人」歟！

余將下一斷語於是曰：宇宙無真相，唯幻是真相；宇宙無萬有，惟幻是萬有；宇宙無宇宙，唯幻是宇宙。以唯幻故，同一朗日、皓月、緒風、晤雨，同一名山、大川、長林、幽谷，或把酒吟嘯，觸境皆虛；或懷遠傷離，成形即慘。以唯幻故，同一文字、語言，仁者見仁，智者見智；同一天下、國家，治者自治，亂者自亂，以唯幻故，智慧深則山河、大地立成金色；罪業重則食到口邊都化猛火。以唯幻故，同一眼根，或恆沙世界一滴之雨皆知其數；或伏處斗室，三光偶隱，惟睹黑暗。以唯幻故，同一天地日月，或上圓下方，乾動坤靜；或日住地轉，曉東暮西。以唯幻故，同一人生，或為舜、為跖，或為彭、為殤。以唯幻故，世界無量，眾生無量。以唯幻故，諸佛出世，名號莊嚴，說法度人，各各相殊，畢竟同中有畢竟異。夫何以故？曰：

以唯幻故。以唯幻故，三界唯心，萬法唯識。以唯幻故，有一眾生不得度，誓不成佛；度盡一切眾生，卒無有一眾生得滅度者，而佛界不增不減。以唯幻故，過去非去，未來非來，三世一時，十世一念，而不來不去。以唯幻故，森羅非異，無相非一，而不一不異。以唯幻故，是法住法位，世間相常住，而不生不滅。以唯幻故，因中無果，果中無因，而因果不昧，因果相成。以唯幻故，小中見大，大中見小，而大小懸絕，小大相融，畢竟異中有畢竟同。夫何以故？曰：以唯幻故。偉矣哉幻！虛空由之立，世界由之生，眾生由之出，國家由之成，宗教由之建，學術由之明。遠而日月星辰，近而肝膽手足，大而山嶽江海，細而塵芥虫蟻，六合內外，萬形上下，莫不依此不可思議之幻力而成、而住、而壞。唯其皆依幻力而成、而住、而壞，故無成、無住、無壞。統宇宙萬有而渾成一大幻相，遍法界、虛空界、眾生界，無所不貫徹筌絡而充滿；吾無以字之，字之曰：宇宙真相。

（見佛學月報三期）

卷062

自治哲學

人類群化變遷之趨勢，橫觀東西洋，縱覽古近史，其繁劇嚴烈莫甚於今世也！自帝國制貴族之化，以至無政府共產之化，其間若君憲之化，民憲之化，國際政府聯盟之化，勞農政府集產之化，此各種人類遷化之勢力，殆無不皆尚在爭死活、競存亡之中，而未見其極。余既臚察群變，暇居靜思，意其必有一溝通貫達之法，可藉之會樊然之眾異，得浩然之大均，以免其相衝擊、相傾奪而長在憂患勞累之途者。推校詳審，於是喟然而起曰：其惟自治乎！其惟自治乎！蓋能免除「憂患勞累」者，即謂之治，而人生之為治，其道術未嘗齊一：古昔稱天而治，是神治而非自治也；牧民而治，是君治，而非自治也；立憲而治，是法治而非自治也。降及今世，神治、君治既不足為治，而法治亦不足為治，且皆使人發見其徒增憂患勞累而已。由之反究其何因而致此，始悟皆因不自治自、而賴他以治自之故耳。有人者累，有於人者

憂，欲除憂累，其必不有人亦不有於人，而惟自己治理自己乎？此誠今人由歷受神治、君治、法治所遺之痛苦，而發生之最深切、最周遍之新覺悟、新思想、新潮流、新運動也。以其深切周遍，故近今昌言自治者，非徒平民昌言之，高居政府中人亦昌言之，雖有專制之皇帝、貴族殆亦將昌言之。而遠推至於主張無政府、共產者，其所求既同在乎免除憂患勞累，則換言之亦即求治而已矣。既求治，則其所求之治，必非神治、君治、法治而為自治無疑。夫自治之至，且不僅如世人無政府、共產之主張，隨世人所知之量而起言說。且姑以無政府、共產為自治之至，則無政府、共產之能實現與否，亦必視自治之能臻其極軌與否為斷。欲達到無政府、共產之目的，固亦舍卻循自治之道以前進，無他術也。然則能貫通人群變化之各種趨勢，以免除其衝擊傾奪之戰爭，有居今不違之德——政府中人亦言自治——，行遠無滯之功者——無政府亦必由自治——，端在乎自治，不昭然若揭哉！然自治雖切實之行事，要亦須先明其根本之原理，與極成之宗趣，庶建而不悖，不致徒貽後憂，故不可不有自治之哲學也。夫自治之思潮，洶湧澎湃於今日之人間世，既如是其瀰漫普遍，而關係人群變化之趨勢者，又如是其重大。顧近人若杜威輩，但泛言社會哲學、政治哲學、教育哲學，獨未嘗有一言自治哲學者！故余試胡亂言之。

然哲學上之自治問題，與施行上之自治問題不同。其問題在根本，其解決亦必從根本上解決之，始能圓滿。故一言自治，不但須說明何者非自治，何者為自治，如何則能自治，如何則不能自治，及應當若此若彼以實際施行其自治之事項而已。從哲學思想以追著疑問到窮源澈底，更須先發明何謂自，何謂非自，何謂治，何謂非治，自固安在，治復奚為？自本治，何須自治！自本不治，何能自治！果將如之何以自治乎？故今言自治哲學，當首從明自言起；自之既明，乃繼之以明治；自與治既明，本之乃可言自治耳。

今皦然而曰自，此自之一名，其所名之實為何？且其實何在乎？使莫知其實之為何，或雖知之而仍莫知其實之何在，則僅此自之一名而已。使所云之自但名無實，則自治自治，果將安從之以為治？而治亦將奚施乎？

在實際主義哲學者，將曰自治之起，亦本乎人類生活之需求，發生此需求者，即在乎各各之自。使其先無各各之自，則自治必無從起，今自治之既起，則自必先有在矣。故談自治哲學，而首先懷疑及自之存在否，實為無病之呻吟，但置之不成問題、不須解決之列可也。若視為問題而空費其解決，卒之解決與不解決，與自治之事實，無絲毫損益於其間也。

雖然認今世之運動，固對於要求免除非自治所起之憂累而發生，且一方面認自治為有益，一方面認非自治為有損，故排卻非自治，主張自治而為運動耳。此非甚高之論，在實際主義哲學者，當亦同承認之。然則若非先發明自治之所云自，自與非自既無由辨，則自治與非自治亦無由辨，昧其實而徒徇其名，又安保運動自治之不適為運動非自治，排卻非自治之不適為排卻自治，欲益之而反損之乎？故實際主義哲學者，對於一切求達真實之問題，皆用消極的、否定的之不解決的解決，不唯不能滿足吾人對於哲學上之所要求，馴至實際上之亦必使人茫然莫知所可，而永墮於迷離徜徉之中也！故實際主義哲學者，於吾人欲知自之實在之要求，雖用此消極的否定的暗示以暗示吾人，吾人初不能為之有所搖動，而仍必本其所要發明之何為自，自何在之疑問，以求一圓滿之解答。

或起而為之辯護云：實際主義者，固嘗云發生自治之需求者，即在乎各各之自。使實際上求為自治者，皆從其需要發生之所在而獲知其所云之自，其解答者不既圓滿乎？然不為畫定一刻板之意義者，蓋因實際上依之發生自治要求之各各之自，其性質、分量亦各各不同故，假如吾人類被主治於非人類——若稱天而治之天神——，吾人因之求解脫非人類之主治權，施行人類自治之時，則所云自者，即人類是也。又假如一民族被主治於另一民族，此一民族因之求解脫另一民族之主治權，施行民族自治之時，則所云自者，即此一民族是也。又假如一國家被主治於另一國家，此國家因之求解脫另一國家之主治權，施行國家自治之時，則所云自者，即此一國家是也。又假如平民階級中大多數人被主治於皇帝、貴族、官僚、軍閥等輩，此平民階級中大多數人，因之求解脫皇帝、貴族、官僚、軍閥等輩之主治權，施行平民自治之時，則所云自者，平民是也。又假如各地方被主治於中央政府，此各地方

因之求解脫中央政府之一部分主治權，施行地方自治之時，則所云自者，即各地方是也。又假如多數勞動者，被主治於少數資本家，此多數勞動者因之求解脫資本家之主治權，施行勞動者自治之時，則所云自者，即多數之勞動者是也。又假如人群被主治於國法，人群因之求解脫國法之主治權，施行人群自治，則所云自者，即人群是也。又假如各個人被主治於全群眾——即社會——，各個人因之求解脫群眾之主治權，施行各個人自治，則所云自者，即各個人是也。隨各個時代各種環境之下所發生之特殊事實而列舉之，依之發生自治需求之各各不同之自，殆不能更僕以數之也。就今世所發生之自治要求、自治運動以觀之，則民族自治、國家自治、平民自治，地方自治、勞動自治、人群自治、皆其較有意思者也。若人類自治、個人自治、別無何重大意思。故自治之所云自是何？或是民族、或是國家、或是平民、或是地方、或是勞工、或是人群而已。自治之所云自何在？或在民族、或在國家、或在平民、或在地方、或在勞農、或在人群而已，所解答者，不既燦然明白矣。隨要求自治、實行自治者，依其所處不同之情境，當各得其自與非自之辨別，又安有自與非自先不能辨，致自治與非自治亦不能辨之患哉！

然從根本上發生何謂自、自何在之疑問者，雖聞此詳晰之解說，仍等於隔靴搔癢，初未能使其疑冰之融釋，且益多騰疑起難之端耳。夫使隨著各個時勢、各種情境下依以發生各種自治意思之特殊事實即謂之自，而於其中絕無一貫通範持、變而不渝、在而不居之真實性，則此亦一所謂自，彼亦一所謂自，此亦一所謂自治，彼亦一所謂自治；反之、則此亦一所謂非自，彼亦一所謂非自，此亦一所謂非自治，彼亦一所謂非自治，使或此或彼之所謂自與非自，自始與非自治者聚論一堂，各然其所然而互否其所否，不益足騰自與非自無由辨，自治與非自治亦無由辨之疑，而起實際上亦使人莫知其所可而永墮在迷離徜徉中之難乎？且人類但是自之同類而非自也，民族但是自之同族而非自也，國家但是自之國家而非自也，平民、勞動、人群、但是自之朋儕而非自也，地方但是自之居處而非自也；以依於自，故有自類、自族、自儕、自國、自地，而不得舉是等等以冒充為自也。則何謂自乎？自何在乎？不尤急須辨個端的、求個著落哉！

自類非自也，自族非自也，自業非自也，自居非自也，捨之離之俱非自也，捨離到不能捨離乃存個身，此個身其真自乎？自其唯此個身乎？身即自也，自即身也，身在自在，自在身在。然雖僅此個身，亦終未能得達乎自體之中堅也，故亦祇可謂之自之身，而仍不得冒充之為自也。何者？以茲個身，但為連續和集所成之一個假形狀，分析之則為若干之物質——金鐳炭養等——，物力——熱動光電等——，若干之生機——臟腑腦筋等，生元——血胞精子等——，而體非一實故，體非一實，則不真常；不真常者，則非有本；非本有者，則不永存。故此，一形之生長，一命之存在，乃由假借四大、組織五蘊之所幻成。乍經幻成，便趨漸於分離解散，既分離解散，此身即無。未假借組織，本無此身，故此身乃自昧乎自，妄為假借四大、組織五蘊而有，雖可是自之身，而決非即是自。自必自在，無待假借組織，不可分離解散。此身既從假借組織而起，復由分離解散而滅，故身決定非自。

自家即自也，自國即自也，自胞與即自也，自環境即自也，攝之取之莫非自也；攝取到無可攝取乃成宇宙，此宇宙其真自乎？自其唯此宇宙乎？宇宙即自也，自即宇宙也，宇宙在自在，自在宇宙在。雖然極此宇宙，亦終未能得達乎自量之邊底，故亦祇可謂之自之宇宙，仍不得冒充之為自也。何者？以茲宇宙，但是隔別對礙之一圈虛分位，解剖之則為天空、群星、地面、庶物、六合、內外、十世古今，而量非妙圓故。量非妙圓，則不融遍；不融遍者，則非明通；非明通者，則不含具，故此十方之施設，三際之安立，乃由計度意識、分別法塵之所浮現，乍經浮現，已即歸於止息空亡；既止息空亡，宇宙即無。未計度分別，本無宇宙，故宇宙乃自昧乎自，妄起計度意識，分別法塵而有，雖可是自之宇宙，而決非即是自。自必自如，不落計度分別，無能止息空亡。宇宙既由計度分別而出，復從止息空亡而沒，故宇宙決定非自。

無待而自在之謂自，不落而自如之謂自，聞其義也，然未獲證明其實也。何者是自？自究何在？問之者非徒欲知其義也，欲現證其實也。推之則窮極，宇宙都非自也。反之、僅存個身亦非自也。然則何者是自乎？自究何在乎？不益令人疑極疑絕，而又不能不疑，疑不能已乎！云何為自？自何在？願

閱者俱掩卷試參究之！若能覿面相見，則太虛千里不隔一線。如或未然，且待續布！

卷063

人生的自由問題

——十九年五月在北平講——

此問題含義甚廣，關於政治、宗教、哲學各方面，但現在限於時間，不能作充分的研究，所以、略重在哲學。在十七世紀法蘭西的理想家盧梭，高唱：「人類生而自由，在神權、君權下失去了自由的人，必須爭回了這天賦的自由權利，才得完成人格。不自由，毋寧死！」於是惹起現代推翻神權和君權，以爭取人權或民權的革命風潮，搖動了全世界人類的心理。國家的體制因之而改，社會的組織，因之而變，就是數千年古文化的老大中國，也被這思潮鼓蕩了二三十年，到現在仍未得著安定。但盧氏所唱「人類生而自由」的高調，雖曾激生了非常偉大的變遷，而一經仔細研究，覺其理由並非充分。從生物發達進步到我們人類，最可寶貴的即在自由，所以要求自由，是人生意義和價值的所在。但「生來就自由」的學說，殊與事實不符，例如初生的小兒，心理、生理、均未完備，就不能自由，這是極顯明易見的。盧氏的學說，正為不自由人類共同有此要求，於是引起眾人的注意；然事實上初無確切的根據。故政治論的人生自由問題，猶待哲學來為解決。

再從一神的宗教方面來說，以為人是由上帝所造。然由此推論，人既由上帝所造，當然沒有自由，善惡的行為，一概應由上帝負責，那人就同機械一樣了！但信仰一神教的人，又承認人類有自由，他們的論調是：上帝造人類，曾賦與人類自由權的。從這種解釋窮詰之，則人類的自由權，既從上帝賦與，而人類因有自由權以造成罪惡，這亦仍須全知全能上帝負其責。我們切實的研究，覺到宗教的解答人生自由問題，自相矛盾，更不能成立。所以、有從哲學上重新來研究的需要。現分為四點來說：

一 必然偶然與自由

以自然科學來說明自然的現相和關係，這其間就有因果律的存在。例如：有甲種的現相，就有乙種的現相；甲為乙的因，乙為甲的果。將自然現相觀察明了，就能由關係上知到因果律，自然的現相和關係，才盡受因果律的支配管轄。例如電燈，只要知道了電的作用和開閉的機關，就可被人管轄、支配、利用他，這就是因果律所有的必然性。以若非必然，就不成定律，不能受管轄、支配，失卻他的功效。所以、從自然現相關係間求得其因果公例，此即為自然科學的目的。全宇宙的事物，皆係必然的、受因果定律支配的。那麼、宇宙即是一大機械，人生不過是大機械中一小機械；人生既係機械性、必然性的，尚有什麼自由可言？但人生哲學，以注重人類須有道德責任的緣故，極力主張人生有自由的意志；以為人的善惡行為。發動於各人的自由意志，所以要由各人自己來負責。善的行為，就受名譽、利益、恭敬的報酬；不善的行為，就受社會上法律、道德、或宗教上因果報應的制裁。所以、在人生哲學上研究起來，人類是有自由的，不是如機械的。人生有道德責任，故當有人生的自由意志，人生的意義和價值，就在自由意志。

總以上兩種研究，而成絕對相反的結論，所以自然科學與人生哲學不能相通。德國康德的哲學，分為「純理批判」與「實踐批判」，在「實踐批判」中，認人生有自由意志。然「純理」與「實踐」，在理論上雖可區分，而實際卻不能判然成為兩事，所以仍免不了有通不過的衝突。

近代科學進步，二十世紀的科學，已迥非十九世紀的科學；對於因果律幾經修正，已不似從前的狹隘板滯，而變為廣汎的活潑的因果律了。甚或廢因果律的名稱，而代以「函數律」的名稱，說宇宙萬有的現相，從互相的關係上可以互為因果，這就是佛法眾緣生的因果律。這種寬汎的活動的因果律，不復是必然或偶然的兩極端的，以必然過於板滯，一切都屬命定，即無創生改變的自由可能。反之、若一切都是偶然的，似乎是很自由，然一切偶然，則亦惟有亂碰運氣，而沒有自由選定一方針以趨向的可能。所以、這兩種都有所偏。但在這必然與偶然之間，有或然的可能，就叫做或然律。或然律為不定因，如優良的青年，應有好的成就，但由各種的關係，或竟墮落。所

以、一果可從各種不同的原因以成，一因亦可變生幾種不同的果。這其間、儘容有知識的審慮，興趣的選擇，意志的判決等，各種自由活動的餘地；或善或不善既可容自由決擇，則便應自負行為責任。然此自由並未超出因果律以外，自由與因果律合為一種，自由於因果律中的活動。例如人駕馬車而成的行動，人固為驅馬以率車而前者，然亦即為由馬與車所載運者，此共同的行動，是即由互相的關係以成。所以、既無絕對的自由意志超出在因果律以外，亦無必然的因果律絕對不容有自由活動。前者未脫去一神教的錯誤，而後者亦為舊科學的偏執，今在新科學上所建設的新哲學以解釋之，庶其漸近真相。

二 現狀人生的分析

前者對於「人生的自由問題」，雖以一般的哲學作大概的解決；然而欲進一步以分析人生究含有若干限度的自由，及人生的自由有否進步的可能，更就佛家的哲學，就現狀的人生一分析之。據佛家所說：眾生都有一部分自由活動的心力，人是於這一部分自由活動心力尤其較強的。佛學將心分析為八識：即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、及阿賴耶識。八識都叫做心，每一識都是「一聚心」作用的總相，而每一識各含有隨識分別而起的複雜作用，叫做心所有。人生的八識，前六識均有自由活動的心力，但惟第六意識有較多的自由活動，而前五識僅有少分的自由活動，而且是隨第六識而活動的。此之自由活動心力，不但不受業果「異熟」束縛，並可轉移業果；如現在的身體要受自然律的支配，例如人多食就要病，然在意識上則可用改轉的自由權，如不去多食便不至於得病。故人的行為不當，健康、成年人的意識應能完全負責，不應一概委之環境。惟有意識已失的瘋人，與幼稚、老病的人，已不能有自由活動心力的，乃可不負責任。

復次、人生的組織，一似社會的組織，不是單純的，各部都互相發生關係的。這當中如有一部份是不自由，當然全部也要受他的影響。佛說人生的組織當中，有一種不自由的癖執性，是從初生直到死，恆時審注在一點上的心理作用。淺言之，就是各人的癖性。所謂：「江山易改，秉性難移」。深言之，即佛家所謂的異生性。就是：人與異類的眾生所共有的深刻「自我」

執。其執自我，就是「我癡」、「我見」，由此更發生「我貪」、「我慢」等，這種心理作用就名癖執性。由各人的和異生的癖執性，在人生的組織裏頭作梗，所以就不能得到進一步的自由。而且、此癖執性又限制前一類的自由活動心力，使之受他的影響而不得自由。如人有癖性，就可牽累及他的行為，使他當作不作，不當作而作。人生有癖執性，所以人生不能生來即有完全的自由。

但人生不僅有癖執性的不自由，而更有異熟性的不自由。異熟性、是佛學中的特別名詞，這近於平常所論的自然性、或天然性，係以前的業力所引生的結果，不是當時的力量所造成功的——就是異時而熟的意思——。自然的人生與世界，全屬異熟性。人有八識的心理作用，除第七末那識唯是癖執性以外，其餘都有異熟性的不自由限制，而第八識尤其是異熟性的。以人生有異熟性的不自由，所以人生須受自然法則的支配。例如人想不老和不死，是不可能的事。但異熟性的不自由，程度有淺深不同；前六識的不自由異熟性，可用前六識的自由活動心力來改變他的不自由。例如生來愚鈍的，可由精勤學問而改變成聰敏的。然再作進一步的研究，人生還有「異熟所變性的不自由」，這就是人的身體等，那是更加不易自由轉移了。例如生來是盲目的人，甚不易使他復明。而異熟所變性，更分兩種：就是「共變」與「不共變」。各人的身體是不共變，社會、國家以至世界是共所變性。社會國家和世界既係共所變性，所以尤不易自由轉移。但人生少部分自由，雖包圍於大部分不自由中，然倘具向上的要求，自能將少部自由逐漸擴充以至於偉大。

三 自由的可貴和擴充的可能

佛學謂眾生有六種，人類處在六種內之中等地位。人類以上的二種，如天等，人類以下的三種，如畜生等。享天福的，因環境太優而不易發生向上的希求；至畜生等，因報身下劣，難言進步；唯人處中，最富有自由活動的心力，以富有自由活動力的緣故，亦富有創造性、改革性、和變化性。所以、依佛學來講，六種眾生中以人為最可貴。而人生可貴的意義，就在人生最富有自由性，而且有無限擴充的可能性。所以、此即為人生與眾生不同的特殊性。若能善用此人生的自由力，向包圍的不自由勢力進攻的時候，第一步若

能將癖執性突破，即能大大的將自由範圍擴充了；由此更進一步至於能突破異熟性的時候，則自然界亦可自由轉移了。因為、自然並非自然，不過是先時的業力所引而成，業係自己作的，當然亦可以自由改轉。若先時的業力都可以現在的心力轉移，這就是突破異熟性所擴充的自由了。但能所性如未突破，則「能變識」雖可自由，所變的身、器等猶不自由。然能，所皆依識而假立，識若完全自由，則能、所不成對待，是為突破能所性以成功的自由，亦即是人生所變性不自由的突破。至共所變的，則「自識變」以外，更潛有「他識變」的勢力為限制，不能自由。至於自、他、一、多攝入重重，則「自他性」亦突破，而成為法界無障礙的自由矣。

四 人生的自由到宇宙的自由

將「能所性」突破，就無心物的分別。將「自他性」突破，就無彼此的分別。這就是由人生的自由得到宇宙的自由，而因果律與自由完全一致。此中的因果律，就是每一現相由許多因緣關係所起，由此所起一現相又為影響，變起一切的因緣關係，所以、每一現相全是因果律的，亦全是自由的。這因果律與自由的完全一致，便是佛的法身。法身者，以一切法為身。換言之，即全是因果律，亦全是自由。孔子「七十而從心所欲不逾矩」；從心所欲便是自由，矩、指規律，既從心所欲而又能不逾於矩，便是自由與因果律的一致。所以、孔子的最高成就，雖未到全是因果律又全是自由的佛陀法身，而亦為具體而微的法身表現。

這個講題的結論，便是：人生是可以自由的，是應當要求自由的；但現狀人生的目的是很少的，好在人生有擴充自由的可能，能得擴充自由的方法以進行。人生的自由是可擴充到圓滿的。（崔寄雲、胡繼歐記）

卷064

佛學的現實論

——十九年十一月在四川大學外國文學院講——

一 近代兩大思潮之理想主義與現實主義

二 現實主義為近代思想主潮

三 佛學現實論與現實主義之異同

四 佛學之現實論

五 現實論之宇宙觀與人生觀

通常的人以為佛法主張虛無寂滅，是消極而且抹煞現實的。這種測想、完全謬誤，因佛法純粹是真實、和注重現實的學問。談到現實這個名詞，就和西洋近代的兩大思潮——現實主義和理想主義，發生了聯帶的關係。所以、在未釋佛法的現實論之前，將此兩大思潮略述梗概。

一 近代兩大思潮之理想主義與現實主義

在西洋各種主義中，可以代表近代思潮的，就是理想主義和現實主義。這兩種主義，是以法國哲學家笛卡兒和英國哲學家培根的哲學為根據，而應用到人生實際和社會上去的。理想主義根據的，是哲學上的理性派，就是注重推論，用論理學上的演繹法，先立一個一切事事物物的共通的標準，而據以應用到一切事事物物的各方面去，這樣的求他的實在。現實主義根據的，是哲學上的經驗派，就是注重事實，用論理學上的歸納法，憑經驗和知覺去觀察一切事事物物的現象，歸納起來，這樣去求他的真理。哲學上有此二派，科學上也有此二派，政治運動和社會運動上也有此二派。但理想主義近於哲學，偏於社會方面，現實主義近於科學，偏於個人方面。這兩種主義，互為消長。近來日人作的「近代思潮」裏，就把代表近代的思潮，歸到這兩種主義上去。

二 現實主義為近代思想主潮

近代思想的特色，專重現實方面。比方各種科學的發明進步，是受了經驗派的影響，近代思想所以有非常進步，也是為了專重現實的原因。所以在兩種潮流中，現實主義要算是近代的主潮，科學上是如此，哲學上也是如此。在起初、哲學上原是重理想方面的，後來英國哲學家洛克繼培根之後，提出人類知識論，以為人類精神初如白紙，後由經驗遂成種種知識。經驗以前，

如像神祕事就是不可知的，實際上經驗到的事物都是現象的事，這才是現實的。法國的哲學家近於理想派，英國的哲學家近於經驗派，後來德人康德才出來調和而成為新理想派。可是、康德的哲學已受了經驗派的影響，著重現實方面了。其後、根據達爾文的生物進化說所起的各派進化論，也是以現實為根基的，其研究結果又是以現實為最後判斷的。這樣、又應用到人生實際的社會運動上去，作出改造進步的辦法，企圖達到現實的滿足，實現黃金世界於人間的將來。至於理想的超自然的所謂天國，則終於成為現實主義者所反對的迷夢。

三 佛學現實論與現實主義之異同

上面已經把近代思潮的現實主義講了一個梗概，這兒又來論佛學現實論和現實主義的關係，究竟兩者的同異在那裏？因為、兩者都以現實的一切事事物物為根據，佛學用「法爾如是」的道理——法就是諸法，統指一切事物——去解決人生宇宙究竟問題。法爾如是，就是說：諸法性相原來如此，還他如此。用這個道理來證明，真實不在現前的事物外，當下便是。近代的現實主義也注重，即從現前的事物證明出真實，這是二者的同的方面。不過、現實主義的辦法，總不外乎用五官感覺，及意識知覺——概念思想及歸納、演繹種種方法來推論，終脫不了分別戲論的遍計所執。所以、現實主義是平凡的人有限度的、不完全的知識經驗所得的結果，究非宇宙的究竟真相，而佛則是無上正等正覺者，他所經驗到的是無限的圓融的現實境界。從這點說起來，佛學的現實論又和現實主義不同。

四 佛學之現實論

甲、現行實事——流行之不常不斷 一切顯現的事物，我們不但叫他為現實的事，而說他是現行的事，因為、他都是流行變化的；因為他既不是固定常住，又不是斷盡絕滅的。譬如住的房子，起初是新的，後來便舊了，當中經過無量剎那的漸漸積久的結果，這就是所謂流行變化，不是固定常住的道理。要是更過了些時間，或是房子燒了，人死了，這便顯然是一種非常的變化，可是還是相續不斷的。人死了不過是肌肉起了地、水、火、風等分化

，經驗的精神知識還是繼續流行不斷不滅，房子燒了不過不是房子了，但是他的物質終於不滅，當中不過是起了一種極嚴重的變化而已。所以說：一切都是恆時流行不斷不滅。像這樣的情形，佛典上有個名詞，就叫「諸行無常」。又如一個朝代，明洪武開國至崇禎而亡，但是他的民土文物非開國而始生有，亦非亡國即歸滅無，這就是「國破山河在」的道理。在科學上、也認有一種常住「本體」，如唯物論所謂的原子、電子，佛學還是認為流行不常的東西。總之、佛學於一切現實都認為流行而不常不斷的。各家所謂神我、上帝、原子、電子的常執，與死壞即絕滅的斷執，就此打破了。

乙、現事實性——緣成之非有非空 流行轉變，而非常非斷之事事物物，皆假眾緣聚集而成；緣至則集，緣盡則散。譬如一學校，假學生、教授、學制、學舍等種種聚集組合而有，此地本無學校而今有學校，則非有而有有由眾緣，由眾緣故自體非有，雖無自體而不無眾緣，故非空。又如一人身，攬四大五蘊而成，離四大五蘊覓人身則非有，假四大五蘊名人身則非空。此非有非空、萬物萬事之實際顯現，本是如此；實實在在宇宙萬物皆不能外眾緣所成義。唯識家遍計所執性、依他起性、圓成實性之說，天台及賢首空假中三觀之說，皆據乎此。實非主宰創造各不平等因之妄說所可同年而語。

丙、現性實體——親證之言絕思絕 以上所說，一切事物皆是緣成的，而以非有非空為其性，但是非有非空的理性，猶是假智詮上的共相道理，其自相實體究竟又是怎麼樣的呢？我們要想證得他，如果用言論思想來推考，斷沒有得到的可能。因為言論思想，終於與實體是隔離的，他們是永久不能見面的。這條路達不到，只有走另一條路，就要根據佛法裏面修慧親證的辦法，要辦到止觀並行，引出無分別智，將平常有對待的分別知識突然遣盡，這樣始可以證得非有非空的理性所顯的諸法真體。

丁、現體實能——唯識之顯現變現 證得言絕思絕的實體以後，始見無量的真實功能都不外乎智識。總之、根身、器界唯識變現，宇宙諸法皆識顯現。所以、佛智為諸法中王，一切諸法無不為佛智所調御，而佛法即以宇宙諸法為身，號稱法身，人們有心識，都可成佛，那怕宇宙萬變紛紜，都以心識為主動力，都以心識為出發點。所以、人們各各都有轉變全宇宙改換一切

的本能，談到此處，就要賴各個人的勉奮了！

五 現實論之宇宙觀與人生觀

事事物物既是剎那剎那地流行變化，無始無終，又假眾緣結合而成，無邊無中的。統計一切事物曰宇宙，指其特殊之一部分曰人生。從宇宙的觀點上以觀人生，人生原與一切事物不異的。佛已證到人生和宇宙一致的實性，所以佛法的法身即宇宙——人生性即宇宙性——，那時、不但能受用宇宙，而且能夠轉變宇宙。但人們則尚須依據佛法去修持，其修持的出發點，前頭說過一切唯識的道理。所以宇宙一切，我們都可以自動變化，不待外求，只須發展心識的本能，便可證得人生和宇宙的澈底的現實真相。這樣說來，佛法正是指示人們發展本能，就在這世界中實證無上的真境，並不是所謂抹煞現世，虛無寂滅，離卻人生和宇宙實在實際顯現之象，而憑虛創造異論以為高奇的學問。但是、現在人們之智慧未完全，不能親證，又不免為向來積迷的識所變起的種種對象所惑而認識不真，故時有謬誤知解。故人類等一切有情之改善宇宙，皆須從改善自己之心識做起。

（袁輔臣、王天中合記）（見西來講演集）

卷065

佛法之四現實觀

——二十年十月在開封河南大學講——

今日貴校邀講佛學，又承瞿、樂二君介紹，無任感謝！佛本梵音，義為覺者，含無上正遍覺意，亦即最高、最遍，最平等之覺人。此與中國所稱聖人略相等，並非作禍福之鬼神，亦非創造宇宙之主宰，乃為洞明宇宙人生真相、自覺覺他者。是故吾人所應知者：一為佛之自所覺法，一為佛所說法。佛對宇宙人生性相，依最高、普遍、平等智慧，貫澈上下、表裏、始終，盡行覺悟，此為佛之內心境。雖一切眾生皆有佛性，然在未證佛果之前，佛若不將自所覺者開示眾生，眾生則無由了知。故佛利用微妙音義，為眾生說明

其所覺真相，雖不克一一盡其致，而如地圖之示地形，手指之示東西，可依之而覓得途徑。是故吾人研習經、論，律大藏教典，以明宇宙人生事物之真理，是為學佛者應有之過程。吾人果能依所示教者以修學，啟發本具智慧，自不難漸生佛智，而達最高目的。佛法不離現實真相，故非幻想，非假設，亦非空談，乃覺悟現前顯現事實之一切真相，復說明現前顯現一切事實之真相者也。明乎此，方克以言佛法。

一、現行實事之起滅無常觀 就現前顯現流行之各種實際事物而觀察之，均屬起滅無常。如孔子所云：『天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉』！又曰：『逝者如斯夫！不捨晝夜』！均言現事之遷化無常。試觀流水、花謝、鳶飛、魚躍，可知流行變化，忽起忽滅，迄無常態。又如雲山、水波，時刻變化；以至一木、一草、一花、一葉，莫不皆然。人亦如是，由幼而壯、而老、而死；推之地球、月球、日球，，以及無量無邊虛空世界，無不有成、有住、有壞、有空，起滅無常。而佛法之第一步，即將此現前流行之一切事實的起滅無常如量說明，毫不增減。並不玄想，亦不談空，隨事隨物皆可證實。但世人貪、癡不了，常欲向無常的現實之內或之外，覓一永久常住之物以求滿足。如唯物者，欲用化學分析方法以求最後單位，求一不可分的永久不變之實體，稱為原子、電子之類。實則不過就現前事實，設一假想，遂有此假設之名物。質其究竟，終無實相。而佛法則就其起滅無常還他個起滅無常，如此方為實在，方不為主觀上假設所迷惑。而近世所謂科學之進步，乃常覺其自己昨日之裂痕，因其所計的原質、原力，出乎事物現實之外而勉強加以假設，純本於迷信之要求。故科學之建築在迷信之上，亦如神教之創造論，以上帝或神為其基本。謂此上帝或神超越萬事萬物，永久常住，並能創造一切，現實生滅皆因而有。此均為佛法之所破。又如印度外道，更有一種神我之假設，以為眾生各有一神我，為永久常住，此亦不過為迷信要求之假設。在現實背後，抽象假想作真我，亦為佛法所不取。佛法如量而說，現行實事起滅無常，就還他個起滅無常。事實如此，焉假外求？是在佛法，名曰諸行無常觀。

二、現事實性之緣成無性觀 事物成為事物，乃為事實上一切關係條件完備時之所顯現。譬如這講台上陳設之花草，是因種子、氣候、土宜、人力等之關係條件所集顯而成。推之社會現象之變化，有謂在於經濟，有謂在於政治，有謂在於教育，有謂在於宗教，均為偏執之見。實則由種種關係條件完備時，集中於一焦點，然後隨其分量之配合，而顯現各種之變化，是之謂眾緣所成。推之一花、一草以至於地球、日球等，亦皆眾緣所成而無固定之實性。何則？例於花，若謂其有體性者，何以因氣候、地宜，人力等環境條件——生理學上之環境因子——而生變化。如缺其各種環境之關係條件時，即成萎垂現相，則其無有體性可知。故凡過去、現在、未來所出生之一切一切，均為眾緣所成，空無體性。換言之，一切事事物物，又可以合一團體目之。如人為五官、百骸之集團；而五官、百骸又為各種細胞之集團；而各細胞又為各種原形質及細胞核等之集團；而此原形質等之瞬息變化，亦可謂其為各種瞬息變化之集團。凡此皆並無固定之實體，因此亦無體性之可尋，故佛法謂之為空。心經所云『色即是空』，色為眾緣所成之謂，而空即無體之謂。佛不過將一切事物的真相如此還他如此。世人多為畫蛇添足之舉，如眼有病見空生花，實則無花。而眾緣所成空無自性乃為實相，是為事事物物顯現之真理，在在均可證明。惟世人因迷信之要求，而求滿足其迷中之貪欲，於一切真相真理，皆起或增或減之謬解，而成錯誤之習慣與錯誤之行為心理。如是、乃以個體及我、他為實在，其實不然。又如見桌，即非見桌。蓋可見者為其色相，而色相乃眾緣所成，色相非即是桌，不過名為之桌。見人亦然，見宇宙萬物亦莫不然，均不過為假相假名而已。又不過為觸到、聽到、見到之各條件和連續之想像而已。是故所知之各物，佛經上說為「比量的共相」，亦如世俗之「歸納法」，不過歸納他作一概念，實無體性之可言。是在佛法，名曰諸法無性觀。

三、現量實相之真如無相觀 現前顯現知識的現量所見實際之相，離於名言種類等之分別，實無如上所說諸事物。依於現量所見，經過意識上構成概念之假相而立一名詞，遂成為世俗之萬事萬物。非依見到、聽到的，不能集成概念而立假名。此假相假名，在佛經上謂「比量知識」；即比量所知之假

相，還他個為假相，不為增減，如量而說，不起比量所知而安住現量實相，則即真如，以其真是如此還他真是如此，不令有概念的假名相，不加肯定與否定，故云真如無相，蓋即無相真如觀也。

四、現變實力之唯識無境觀 此為上說之三項所層層說明及證明。夫真如既為無相。故一切事實之生滅變化皆為唯識所見。如眼識之現色形，耳識之現聲響，鼻識之現香臭，舌識之現甘苦，身識之現冷暖，意識之出現一切差別之假相，而末那識之以為有我、有實，阿賴耶識將一切經歷連續保存。如有隨其起滅無常，成為經驗之流，乃因有此種種之識，而現一切事事物物之起滅無常。是故緣生無性，唯識所現，如水月、鏡花，相用宛然即無有實體，故曰唯識無境。凡此皆佛法之要旨。既能明了宇宙人生之真相，亦可證到成佛之地位。今日所說，姑止於此。

卷066

中華民國國民道德與佛教

——八年春作——

自民國成立，朝野之士固屢次以共和國之元素在乎道德為言，唱國民道德主義，以期改造國民之人格，使咸進於善。顧迄今國俗民心敗壞愈甚，雖欲退求一日之法治亦不可得，此其故奚在耶？曰：是皆矚道未真，建德無本，人心失所依歸，回遹馳蕩，軟弱脆薄，末由立根深蒂極之誠，是以卒無所謂道德其物者應國民之需要也。茲當國者又昌言道德矣，迺其徇偽跡昧真本也如故；非斥直心咸令大覺，則國民道德云者，其終付之於空談歟！中華民國國民，其終泯棼淪胥以盡而不能振歟！叩心所危，宣意之默，作中華民國國民道德與佛教篇，布告中華民國國民。

一、道德之真本 人復真如之心，道之元也；心契本覺之性，德之全也。其致之也庸易，要在內反而不外騖耳。國民能反求諸己有，雖小國寡民亦必有以自立，況地廣人庶承襲數千年政教學藝之化而維繫不墜，有若吾中華民

國者乎！條而貫之，整而理之，淬厲而振作之，磨礱而光明之，固將王百谷而鏡萬流，亹亹斐斐，雍雍和和，率宇內共躋於仁，至治上理可操券待，寧至攘臂露肘，效彼未脫貴族乍入戰國者，逐逐金鐵功利之末，且欲求一日之富強而圖存於列邦之間亦不獲哉！烏虖！國民可知反矣！人能反修諸躬行，則皆有以安其生，樂其業，遂其心，完其性，大同太平可端拱致，寧至制之以律，縶之以政，拘之以禮，別之以居——家庭也、聚落也、國邑也、皆別之以居者也——，猶不能得一日之寧哉！烏虖！人心可知反矣！人心能反休之性覺，則諸法空而一心寂，疏觀乎宇宙萬有，靡不逍遙自在，通達平等，圓常普遍，本來如是，何至眩水火之相傾，駭物我之相統！烏乎！人心可知反矣！雖然是必於真唯心論朗焉而悟，確焉而信，乃能有所宗依。夫古今東西之學宗繁矣！雖亦有標名唯心論者，胥未能究其本末，窮其真偽，使人斷除疑畏、解脫煩憂也。進至近頃來所崇之一元二行論，亦僅能成立真唯物論。故除佛教之外，曾未有極成真唯心論者也，而真唯物論亦真唯心論之一部分也。真唯心論，上證乎心如性覺，出其緒餘，足以陶鑄堯、舜、華盛頓、孔、顏、柏拉圖、老、莊、託爾斯泰；非是者，則唯有為造成大盜、巨奸、妖媚，巫覡之資耳！故道德之真本，必求之真唯心論，其唯心論必求之佛教。

二、中華民國國民之道德 以內反諸己躬、性為真本之道德，在今日之中華民國國民，不唯是應時之聖藥，抑亦中華民國國民性本來之特徵也。順而導之，彀而充之，以完其至真至美至善之量，故與緣飾塗傅者殊也。稽之古史，中華民國之國民性，一內聖外王之國民性也。離過絕非、智圓福備之謂聖，濟世救物、益群利眾之謂王。故隨之以發揚國民道德，極之唯一渾圓真覺之國民性，更不容有公私等種種之分別也。隨順國民之真性本能離過絕非故，斷除一切染心惡業苦事，則殺、盜、邪、妄、貪、嗔、癡、慢、驕、諂、嫉、憂皆無矣。隨順國民之真性本能智圓福備故，則養成一切淨心、善業、樂事、仁慈、義讓、溫良、勇健、榮富、壽康皆有矣。隨順國民之真本能濟世救物、益群利眾故，則體國、經野、惠民、厚生、扶弱、匡時、解紛、排難，哀不能而拯困窮，流閫[門@弟]以馴服強暴，足以保傅人天，與圜地倫庶貞無盡之進化矣。此即佛教實踐真唯心原理之三聚淨行，約之一心，施為

萬德：見之家族，則家族親睦矣；見之社會，則社會輯和矣；見之國家，則國家安固矣；見之國際，則國際妥洽矣；見之世界，則世界康樂矣；見之政治，則政治清寧矣；見之紀律，則紀律修明矣；見之教育，則教育均平矣；見之學藝，則學藝昌盛矣；見之禮俗，則禮俗淳良矣；見之財泉，則財泉流通矣；見之群倫，則群倫整齊矣；見之庶類，則庶類繁榮矣。得其一而萬事畢，斯之謂也！廣見乎大藏中萬八千卷之經律論，欲詳之者可尋之也！

吾國民有不以國民道德一言但作口頭譚、門面語者乎？幸於斯義益深思考之！勿視為一家私說，或疑為遠闊無當而河漢之，蓋國民道德未有庸常切近於是者矣！

（見覺社叢書第三期）

卷067

菩薩的人生觀與公民道德

——十九年十一月在重慶大學講——

今天承貴校校長及李公度先生等招待，來貴校參觀，很為榮幸！頃蒙李先生提及本人之志願，然頗以未見諸行事為憾！佛法雖深廣難測，據我所見到者，非離開世間而別有佛法之存在。佛法能普及一般人而為一般人立身處世之大經；將佛法原理見諸於人類或非人類、之實際行為，非是玄想空談的。所以、提出「菩薩與公民」一題來討論之。

想各位對於菩薩一名詞與公民一名詞聯為一句，大抵以為奇異；因中國人心理上，久已誤會菩薩為偶像之代名詞，但其實不然。菩、即菩提，是覺義；薩、即薩埵，是有情義。凡具有情意知覺之人與非人等，皆名有情。所謂菩薩者，即有了覺悟的有情。質言之，即有了覺悟的人，根據了現今已有的覺悟而去更求進步以至最高的覺悟者，就是菩薩。紀念他為之立像，在於引起後人之景慕；如近來各國之立銅像，亦即此意。然若以菩薩義而徵之於人類，如各位來此大學研究學問，是先有了普通學問的根抵，而來更求高深

之學問的；如更發大志願去求圓滿徹底的覺悟，則亦即為菩薩。若已有覺悟之菩薩，欲更求最高深之覺悟，其出發點究竟何在呢？因菩薩之本身是有情，覺到一切有情皆同體性而平等的，因為、是同有血氣靈性覺悟的。然人類與非人等一切自然界中之有情命者，以形類小有不同，而莫不演成互相吞噉、互相爭殺之慘痛，菩薩因同他平等之關係，不期然而然的發起了普遍的悲愍心，誓欲為之解脫其苦惱。但如何方能解脫其苦以得到共同長久之安樂？觀察此諸苦果從何而起？若謂自然是苦而不可救者，為悲觀派之謬見；若見能安於痛苦，即謂非痛苦而不須救者，為樂觀派之謬見；此皆落於邊見，而實無救度之辦法者。菩薩研究有情痛苦之由來，以為凡自然界，人為界，皆是結果，非憑空而有，亦非神所造成，更不是機械性的物質所構成，實實在在是因緣所成；而其因亦非單獨之因，而為許多關係眾緣所集合之結果，凡人類或非人類同沒於自然界之痛苦中者，其因果正復如是。在許多因緣中，各各有情眾生之心的活動，就是許多因緣中最重要之緣。如心中有了何種情感、意思，見諸於言行，即有種種事業之表現。故集成一切事事物物的眾緣，又皆隨心之力量以為變遷。其在心之活動態度上，若不曾認得清楚，即於萬有變化與人類生存之道，無有深切之認識與真確的覺悟。於是凡有舉動，皆不正當，而得到的反應，即為痛苦之結果。從此可知凡欲解除人為界與自然界之痛苦，非將各各有情的心變成一個覺悟心不可；而菩薩之所以為菩薩者，即由具有此覺悟。有情心之覺悟，其方法種種不一，但不同其他宗教、教人憑信一神便可解脫，佛法須使人人皆於自心上得到覺悟方能解脫。但菩薩欲令眾生覺悟，而自己須先有很完全之覺悟，故須先求更進步乃至最高之覺悟。故其求最高覺悟之動機，在觀有情同體平等而起了大悲憫心，由此乃確立求正覺心，依正覺之力乃能從實際上解除眾生之痛苦，得大自由。如此、遂成為一個菩薩。

菩薩之義既明，今應講到公民了。中國政變已有二三十年之歷史，其尚未能達到平等自由之目的，實因國人缺少了公民道德的原故，故今日中國國民最需要者，即為公民道德。若不能養成國人的公民道德，無論軍、政、實業等變化至如何程度，而欲建近代的國家社會，終無安定之一日。在中國以

前之情形，從人的方面來講，多數農民及工民、商民皆有大家族之組織，祇知各顧身家，凡國家政治、地方公眾之事，概視為毫無關係，以為一切自有皇帝與官紳去作，縱欲去作亦不可能，其無國家社會觀念者如此。然現在之國家，乃人民建立之民治國家，人人皆有國家的、社會的關係。欲建立此民治的國家社會，必須先養成公民道德為根本之要素。而公民道德之第一點，須知全國民眾是同體平等的，皆視為同胞兄弟一樣。有了此心，無論一舉一動皆當以國家社會之公眾利益為前提；凡起心用事，皆從此心發出，則即成具體而微之菩薩行為，亦即成為公民之道德了。如此、則全國人民可無相爭相鬥之痛苦，而生起同情博愛之心以解除痛苦，而得到種種利益安樂；其全國人民之利益既以達到，而我之利益亦自在其中。然由此博愛心上，又當進求種種學問知識，以養成各種實際能力，向國家社會去實行各種為全體人民謀福利之事業，如此、乃完成公民道德。若人人有此公民道德，自能實現民治之國家社會。然而中國之舊習慣積染甚深，欲養成此公民道德，實非易易。若能從研究佛法得到了一種菩薩的人生觀，則方知實現公民道德並不困難：故我們今日最需要的，在從菩薩的人生觀去修養公民道德。

卷068

如何建立國民的道德標準

——二十一年九月在武昌文化公學講——

文化、是改善人類生活，使之向上進步的。這種文化的功用，雖然很普通，但至最高上的文化，亦不外乎此理。平常人以為佛法是消極的，寂滅的，其實、佛法是使一切惡業消滅，將人心改造，使之向真實美善前途發展，發展最圓滿了就是佛。佛稱兩足尊，即是福、智的滿足。換言之，即道德、智識都滿足，達到最高人格之表現。並將佛在心境上所證明到的宣說出來，使人人共聞共知，成為一個究竟改善人類生活的文化，就是佛法。但現今的中國，經過了許多內憂外患，天災人禍，更加以最近之日寇、紅匪，國民都在災患困難中過日子。現在所最須討論研究的，也就是怎樣解除國民災難，

而使之改善、向上，進步的文化了。但要曉得，近代中國的災患，乃從整個的外患而來。這種外患，把全國打得落花流水，並非偶然的事，實為近代列強的立國精神，對於善弱的國族所必至的趨勢。所以、要想解除其困難很不容易，因為四方八面外來的侵略，除非中國也變成近代國家，方能外抗而內安。然要建立近代的國家，但有現代軍事、政治是不成功的；

要有現代軍政，先要有近代國民生產力和社會經濟能力才可以。否則、如要生癆病的人舉千斤之鼎，不但不成功，反之把鼎敲破，把人壓死。所以、中國三四十年來，越救越亂，就是不知道從國民生產力和社會經濟能力上、去培植進步的緣故。再深進一層觀察，覺得在經濟上救，還是不成功的。近察中國民族性，很抱悲觀；由城市以到鄉村的男女，都受了西洋物質繁華的誘惑，把全副精神化成奢淫的欲望，並且還要不勞而獲僥倖的、現成的，以填滿他的慾望，由此，乃專以巧詐欺騙，為得到非分享受之手段。這種的風氣習慣一成，就是二人的團體都結不起來了！既無二人以上可以彼此誠信，注重公共利益，遂令為公共利益的心愈加其狹小。從前還能為家族，現今只為個人，成為極端的自私發展。在如此整個民族墮落的狀況之下，只有消耗社會的經濟力，減少國民的生產力，萬萬沒有增進國民生產經濟力的希望。我們中國向來以農業立國，到今時不但五金、木材、布疋、器皿、都用外國貨，就是米麵都要靠外國輸進，其餘、更不必說了。

既沒法去培養國民生產力，軍事、政治、就無從建立。所以中國民族，現已走到絕路，決非少數賢者所能挽救！因為到現在，差不多要做一個好人，都要偷偷地去做了。但如果全國人各各都負起責任來，深深覺悟，痛改前非，下全國民道德的動員令，以為對治國民痼疾的方法，第一、就是尚儉樸，將外來物質浮華的欲望減輕，方可以保存一點生產資本；第二、要勤勞，乃可使生產的經濟力量得以進步。雖然、這若仍使用欺騙的心，難竟其功，所以第三、要誠實，務使心口一致，言行一致，乃能得彼此間之相信。去做公共事業，把私心減小，以公共利益為前提，所以第四、要為公。將此心理推廣到一縣、一省、一國，不但建立近代的社會國家，且並可為國際一種向上進步的文化。然而這種文化，並非紙上之文化，口頭上的文化，要在實際

上去做到的文化。現在、中國從外國輸進來的新思潮，簡直把全國思想界弄得五零八落，你說是道德，他說是罪惡，你說是改善人類的生活，他說是阻礙社會的進化，邪說風行，使國民墮落，道德只成了一種空談，沒有辦法。

各位要在此辦法當中找出路，佛法才為唯一的需要。我今天講：「如何建設國民的道德標準」，就是怎樣把人類的道德標準確立起來。道德基礎鞏固起來，要有一種最圓滿學說，能立能破，方能使人類必需的道德原理成功，開揚不可磨滅的真理。在佛法中，可以提出很簡單的二種觀念：一、眾緣主伴之互成：無論什麼萬事萬物，有為主的主因，有為伴的助緣。如這張木棹，木為主因，再加人工等等為助緣，有眾緣互相的關係，才成此一棹，宇宙間真很複雜，有各各主因之主，有各各助緣之伴，成為事事物物一種東西。以及一個人也如此，需要許多相關係的助緣：如呼吸空氣、水土、陽光等，都是助人生存的要素，你若把這普遍的眾緣破壞了，結果自己非滅亡不可。由此看來，人非為公去私不可，這是普遍的原理，宇宙的大法。要為公，便不可互相欺騙，各人勤儉，若如此做去，方有辦法。第二、唯識因果之相續：凡人經過許多行為，都蓄為心中習慣，若是一種不好的業，一定結不好的果。這、各人反省內心一下，就知道了。有時良心發現，想將一種不好的行為改變，但習慣已成，一時難改。個人如此，而社會國民心理亦然；惡風習既成，雖有一二賢者，亦難挽回。近來的人做事，只問目的不問手段，為罪惡之大源；以為只要達到目的，雖殺人放火而不顧。大部分人，都是如此！若明白佛法，不種善因，不得善果，要實現其良好之理想，必須建立人生道德的基礎，當下就成為良好的行動，將世界邪說之風掃盡無餘，方能建設道德文化。這種文化，才不是紙上空談的文化！

卷069

新青年救國之新道德

——二十一年十一月在廈門新青年會講——

廈門在中國已成了一個新興的都市，在這新興都市的廈門而成立貴會——新青年會，我今天有這個難得的機會和在座的諸君聚首一室，覺得非常的歡喜！所謂新青年會，必定負有能抓住新時代的新生命的需要，站在新時代最前線而促進國家社會之進步；這樣才能充分的表現新青年整個的精神。所以、今天和在座諸君來談談新青年救國之新道德，我覺得這種需要，在我們這個新時代的中國為較重要的一種需要。

無論那一個國家，在歷史上一個一個的時代，都有過它一種一種的需要，產生各樣不同的文化、道德、經濟等等。就在我們現在的中國看起來：在這六七十年中經過許多內亂和外患，尤其是近三五年來接二連三的「天人交迫，內外夾攻」，危急的情形，一天嚴重一天。在這嚴重時期的中國，感覺較為敏銳的青年，都喊著救國的呼聲。所以、在這危急存亡之秋的新青年，應當要認清什麼是我們最適合最需要的問題？擺在我們眼面前的事實，全國人民都處在重重困苦之中不能掙脫，我們最覺得需要的是什麼？就是修明政治以安內，強固軍備以禦外，這就是現代國家需要建設的政治和軍事；這在一般人都覺得有這種需要。

但是這有重大意義的問題蘊蓄在裏頭，中國自清末「中英鴉片之戰」、「中法之戰」、「中日之戰」以來，全國人民何嘗沒有覺到這強有力的政治和軍備的需要；而且有很久實際的運動，足足經過了四十多年一直到現在。實際，不但政治沒有進步和國防沒有充分的準備，國際沒有相當的地位和人民沒得享應有的權利幸福；反而政治愈腐敗，國防力量非常薄弱，人民處在水益深火益熱，國際聲譽日以墮落！這是什麼原因？中國近年來外禍內患，當然有它的原因：就是在這六十年來受列強的文化的侵略，經濟的侵略，政治的侵略等等的結果。帝國主義的列強立國的精神，唯一的政策：是把其他的弱國被視為殖民國的銷貨商場的國家，所有富源原料，用政治上的威力賤價的收買；用科學方法製造物品，重新以重價銷到殖民地的國家中去。這種殺人不見血的政策——經濟的侵略，再加之以文化、政治等利誘威迫，給中國原來自給自足、自保自安的精神以重大的打擊，將數千年來民族所固有的文化、道德、政治、經濟等根本的破壞；因此全國人民的思想行為都越卻常

軌，呈其崩潰離析的現象，成功今日社會混亂不安、災患紛來的局面。這大部原因，就是中國處在列強帝國主義之下的結果。帝國主義的列強之所以能在弱國間這樣的橫行，因為它比較的有健全的政治和強大的軍備；我們中國要想打條出路和帝國主義的列強相周旋，也須有健全的政治和強大的軍備，方足以建立現代的新中華民國。雖然這兩種——健全的政治和強大的軍備——不是從空想上所能產生，是建築在國民生產力和社會經濟力的基礎上面的。倘是國民不能生產或生產落後，社會經濟破產或非常薄弱，那麼、想專從事政治上改革和軍實上準備，必定造成朝三暮四的政府和軍閥混戰的局面；把國民原有的生產力和社會原有的經濟力，更加摧殘擊毀了。好像一個有病的人，叫他負兩三百斤重的東西，不但身體上加以重大的創傷，連所負的東西也被碰碎。中國近來的現狀，正在這樣病態中過日子！

在這建立現代國家的兩大需要，就是：一、國民生產的能力增加，二、社會經濟的合理組織；也早已為我們中國的政治社會運動者所知道，也已經過相當的時期。然而事實上不但沒有什麼成效給我們看到，且愈暴露一切一切的弱點，這又是一個什麼原因？

我最近年來漫遊南北，觀察都市與農村的生活底畸形，真是替我們中國前途抱著無限的悲觀！在離都市稍遠，甚至城內與城外為界的農村，經濟已窮窘到極點。明白地講一句，現在中國內部農村經濟已完全破產了。在交通稍便利的都市方面，將內地的經濟吸收集中在富紳、商人的手中，受著西洋物質的誘惑，都趨著繁華奢侈的風尚，多不肯從事實際的生產，專想不勞而獲現成攫取的享用。有權力者施用其淫威，無權力者運用其奸巧，上至政府人員，下至販夫走卒，都在這個活計裏頭，相習成風，披靡天下。因此、成功為不能使兩人彼此相信的團體產生，為公之心減到冰點，為私之心增到沸點，卒至父子不相容，夫妻相反目；這樣墮落的國民，祇有把已有的消滅，不能將未有的新生。欺詐的行為日發達，誠信的行為全無！所以、民國二十一年以來，國體政治以及社會各種運動，雖曾搬進西洋強國建立種種的主義制度，在西洋各國行之有利者，一到中國通統變成有害無益的東西了。到底是什麼原因？這就是中國一部分稍有知識的國民，受西洋文化的侵略，把原

有數千年來傳下的道德觀念打破，西洋國民的道德又沒有養成功，祇學得一點皮毛的洋化，叫這樣的無道德的人民來救國，那是辦不到的事情。這樣、救國之道，雖重在國民生產力和社會經濟力的培養，尚較這兩種尤為基本的是：國民的道德。

道德的範圍很寬泛，意義較深切而為現在中國國民最需要最為對症之藥的，覺得有如下的幾種：中國一般習染都市生活的國民，忘記了全國多數國民的貧困，把自己由淫威、奸巧、欺詐行為所得的財產盡量的揮霍，過著奢侈淫靡的生活。應當覺醒過來！把有用的精神和金錢來施之於實益生產的建設，不作過度的揮霍，不肯奸巧、投機不勞而獲現成攫取人家的東西，而從事用自己的身手體力去獲得應有的報酬。上面的兩條：第一是「儉樸」，第二是「勤勞」。還有對於整個的國家，私人的友朋，應當去卻虛偽欺騙的行為，養成光明磊落的胸襟，一切一切的行徑，處處示人以「誠信」、不使人有所懷疑；這是第三重要的條件。復次、有了誠信的道德，把向來不能於二人以上團體欺詐相尚的風習完全掃除；在在昭人以為公亡私，且真能做到為公亡私的德行。由二人以上團體「為公」之心，擴而充之達到為整個民族國家的德行，這是第四重要的條件。

有了「儉樸」的德行，就是消極的抵抗帝國主義經濟侵略唯一的救兵；有了「勤勞」的德行，國民的生產力可以無限的增加，就是打破貧困唯一的大道；再加以彼此「誠信」相孚，「為公」忘私；社會的經濟，國家的富源，有組織的條理，便會整個活動新生起來了。於是政治的建設，軍備的建設，都從這新生活運動中健全強大的起來！好像一個人的年齡體力正在發育健全的新青年，而成立為所謂新青年的中華民國。

現在中國的思想學說，可說複雜混亂之至。縱使有人出來提倡一種道德，作全民的運動，但仍不免有最大的困難。例如：甲提出一種依據他的學說的道德主張實行，同時必有個乙依據另外一種相反的學說來非難。乙可以針鋒相對地來攻擊，謂甲的學說之不澈底不圓滿或完全的錯誤；此所謂「此亦一是非，彼亦一是非」，結果，形成愈攪愈亂，愈不能使一般人認出誰是誰非，這正是現在中國學說界的流行病，也就是我們全國人民思想混亂的來源。

因此、想成立一種道德以作救國的運動，到了這裏，也成為山窮水盡，沒有辦法。在我個人從各種學說的觀察得來的自信力，假使有一種平實易行、條理嚴密且深合於人生要求底道德原理，有顛撲不破的理論和實踐的可能性者，那麼、祇要有人從事研究專意提倡，必成功為有力量底道德的運動！生存和繁榮而發達向上的心理，是人類根本的要求。假使有一種道德，合於這人類欲望通性的原理，這種道德自然投合人們的胃口，自然是為人們所要求；人們對於這道德，將如火向上、如水就下的不期行而行的一致趨進。

古代的依據多神教、一神教底教義的道德，在現在成為已祭之芻狗；玄虛的一元、二元、多元、做最後依據的哲學，也被人視為紙上空談；這些這些，都失卻時代性的。真能合於人類生存的道德原理，在佛教具體上發現有兩條原理，可以合於現代人類道德的原理：一、眾緣主伴之互成；二、唯識因果之相續。

申明「眾緣主伴之互成」的意義，就是闡顯全宇宙間事事物物，沒有那樣東西離卻一切的主因助緣單獨地存在。例如汽車的行動，有車身、車夫、車道等主因助緣的互助以成功汽車的行動。如新青年會的成立，也靠著基本的會員的運動，其他會員的加入、和會所、會則等等眾緣互助而成立。推至於各社會團體事業，都是建設在這基礎原理的上面。一個人是不能單獨生存的道理，也至為明顯；其有待於其他個人、社會、國家的成就，也自無待言。因此、無論何人的行動，不能損害他人或其他的團體國家等，損害其他，就是損害自己利益的來源。能明白這種道德的原理，知道公共團體社會國家事業的發達繁榮，就是個己生命的繁榮發達。那麼、人們對於自己有益的道德的實行，自然如火始燃、如泉始流地樂於趨行。

復次、「唯識因果之相續」：宇宙間的天然界和人為界，所有事實的現象先後之跡，稍一觀察，莫不含有心理現象因果的至理。最近的為我們日常經驗所得到的心理現象來講，如現在現起一種好的或壞的心理現象的作用，都由過去經驗所給與，同時又可影響於將來。不但個人這樣，就社會群眾的心理，也是如此。各個社會的風尚好壞，一方面由過去的風尚好壞所給與，同時又影響到未來，這種前因後果關係非常明顯。所以、現在有些人掩飾自

己不道德行為，假藉一種好聽的名詞來欺群眾，說什麼「祇為目的，不問手段」，實際上去擾亂社會人群，造成一種可恐怖的危狀。倘能了解唯識因果相續的道理，就明白要達到未來好的目的，是由現在好的行為得來；反之、現在專事搗亂、窮凶極惡的行為，將來必食惡果。個人如此，整個社會也是如此。所以、我們想中國建設成功為現代強大的國家，須從我們全國人民改變惡的行為而成為道德的行為做始基，有好因必獲好果，也是宇宙因果的之理。

綜合上面的意義，中國想成立一個現代的新國家，須有健全的政治和充實的軍備；但要完成這兩件事業，須有多量的國民生產力和合理的社會經濟；但造成國民的生產力與經濟，全國的國民應有儉樸、勤勞、誠信、為公八字，做道德行為的標準。但這道德行為，須建立在「眾緣主伴之互成」，和「唯識因果之相續」的原理上方能鞏固。所以、一切的行為，合於這兩條原理的，是道德的行為；否則、是不道德的行為。故這兩條雖極其簡略，實可包括佛教的精髓，整個佛教的教義淵海，都從這源泉中流出而建立佛教的教法。

（芝峰記）（見海刊十四卷二號）

（附註）自「道德的小論戰」中錄出。

卷070

菩薩行與新生活運動

——二十九年四月在星洲中正中學講——

中國平常人的觀念，以為菩薩就是偶像的代名詞，其實偶像很多不是菩薩，菩薩也不一定有偶像；立像不過表示恭敬的意義。菩薩是略語，正云菩提薩埵。菩提、是對宇宙萬有的最高覺悟，薩埵、是有情的意思。有情比人的範圍還寬，佛學上譯為眾生，所以菩薩即是求覺悟的眾生。譬如人類有能達到最高知覺的可能性，倘有大的志願而去求佛的最高覺悟，這個人就是菩

薩。中國古書上，講君子、賢人、聖人，就是指有特殊仁智勇的人；菩薩的意義，也是如此。菩薩的行為，首先是不存心自私自利，能犧牲自己，為社會服務，替公眾謀幸福。現在我們中華民族，到了最危險的時候，這正須要犧牲自己，為國家民族求生存自由的菩薩行了。所謂菩薩行，即六度行：第一、布施：如金錢、生命、全都可供獻國家民族，及為世界人類乃至宇宙一切眾生而犧牲。我國古代的伊尹，被稱為聖之任者。謂如一民未免饑溺，如已罹於溝壑，就是菩薩行的第一行。等二、持戒：就是應守的軌律，這不但惡的消極不做，而尤在善的方面積極必做，故有積集一切善法戒。將不應做的事不去做，應做的事業行起來，這是聖賢行為，與普通豪傑行為不同。因為豪傑所作的事業，未必盡是善的，而聖賢所做的無往而不是善。所謂：「行一不義，殺一無辜，雖得天下不為也」；也即是夷齊的聖之清者。第三、忍辱：這並不是含冤受辱，而是一種寬容大度。從大覺大悟的胸襟，見到普通人很多易犯幼稚病。譬如我們為大眾謀利益，或有人不諒解的，應以精誠感服，而自己仍孜孜不息的行善，絲毫不動於心，由此得到其心悅誠服，就是孟子所謂柳下惠的聖之和者。第四、精進：這是精純無雜的進行不息，認定真理即孜孜不倦，為正義和大眾利益去進行。無論遇到怎樣大的困難，都能克服而不為所阻。古來禹王治水，三過其門而不入；又如墨子為普利天下，摩頂放踵，這就是菩薩的精進行。第五、禪定：不限靜坐，大學中所謂：「知止而後有定，定而後能安，安而後能慮，慮而後能得」。因為精神力量很大，我們不能集中，隨外境散漫，故力量小了。譬如我們中國偌大地人民，就因為不能團結一致，所以受倭寇的侵略；但近來中國能精誠團結，全國統一了，也就能夠抵抗他了。我們常由物欲的引誘，精神不能集中。古書中所謂「精誠所至，金石為開」；又顏回三月不違仁，這都是定的修養。這樣、方可擔當大事，作濟世利人的事業。第六、智慧：對事理要有頭緒，並有明切的經驗，然後方少有錯誤。有此大智大慧，就成為人哲，像孔子、孟子、都是有超人的智慧，所作事業才沒有不好的。平常所謂學佛菩薩行，與其他的宗教不同，因為其他的宗教，只係信仰萬能的神，而學佛是以佛的覺悟為標準，由人或眾生依菩薩行去漸漸達到佛的最高覺悟。

新生活運動，就是把從前謂為個人私德的禮義廉恥，社會化、國民化了，成為中國民族必有的行為準標，乃成為國民公共的道德。管子說的：「禮、義、廉、恥，國之四維，四維不張，國乃滅亡」。新生活就是要在我們日常的公眾生活，高張著四維，變成我們嶄新的道德，由此使國民的道德提高增進，這樣一來，我們的生活都合於禮、義、廉、恥了，一切越軌的事件都沒有了。中國有五千年的光榮歷史，現在受人侵略，古人所謂「知恥近乎勇」。把過的恥辱除去，將光榮恢復光大起來。有禮、義、廉、恥，則自然會奮發成功的。再進為廉潔的政治，則民權平均發達，各得其義，而民生充實，彬彬有禮也。菩薩行既然就是我們古聖先賢的道德綜合，而禮、義、廉、恥，也是先民道德的結晶，把他貫澈到個人、家庭、社會和整個民族，便是達到了新生活運動的目的。

（葦舫記）（見訪問日記）

卷071

集團的惡止善行

昔聖天對異道庶民立論曰：「吾教以惡止善行為宗」。而異道論敵無以難之。夫此豈禦人以口哉？以人群事實所須，要不外此，誠凡下凡愚所共喻，聖中聖智所莫逾者也！

今世人群所需者不在乎斯！夫政治莫尚於民主，經濟莫高於共產，知識技能莫備於科學，雖或至或未至，而咸知趨向是三者矣。然大地人類洶洶，危亂苦逼，益無以安其生樂其活者；毋亦猶缺道德之宗極，有以調融於民主、共產、科學之間歟！眾生世界中，人類翹焉首出，解之豁然大通之謂道，踐之浩然均得之謂德，果有可解而踐者乎？曰：是惟惡止善行而已矣。救今之民，拯今之世，則蚩蚩者氓，已胥溺於惡習俗而無以自拔矣！矯矯者士，亦格於惡勢力而無以自振矣！故應以惡止為先；非惡止善莫能行。止一分惡同時即應行一分善，非充實善行則惡亦終莫能止也。以惡止開導善行，以善行完成惡止，故其程序乃由「惡止」而「善行」。

惡止善行，誠言簡而義周矣。然惡之謂何？善之謂何？若無準確之義界，則仍莫得運思措行之軌轍，故惡之與善，尤應解之通正，而後踐之得當也。害他為惡，利他為善，惡與善分界之本概在乎是，而交互轉變之式則非一。害他亦實害自，固為愚且惡；害他不害自，及害他為利自，似智且巧，而不見終必不利自且害自，亦不免愚而惡。故害他必斷然是惡，作惡斷然是愚癡，明智者必不致害他作惡。利他亦利自，固為智且善，利他不利自及利他致害自，似愚且拙，而若知終必利自而不害自，則皆為智而善。故利他必斷然是善，行善必斷然是明智，愚癡者亦不能利他行善。故得結論曰：

害他終害自，而致自他俱害故為惡。

利他終利自，而成自他俱利故為善。

除此尚有二式曰：

利自不害他。

害自不利他。

利自非惡，亦可由之作惡，然不害他則不作惡而反可遏惡也。害自非善，亦可由之行善，然不利他則不行善而反可遏善也。故此二應可判為非惡非善。然利自害自非惡非善，而不利他為遏善作惡之端，不害他為止惡行善之始，故惡止善行，當自打破不利他而嚴持不害他為入手。

嚴持不害他而漸止害他之惡，佛法有由戒而定、慧之學。打破不利他——我執——而啟行利他之善，佛法有由施而福、慧之行。要之、不害他而止惡，能利他以行善，始乎立人，終乎成佛，其事無人不易知樂行，其量惟佛能究竟窮盡，故惡止善行為人間超人間道德之大宗也！何則？不害他而不殺、不盜、不婬、不妄而不醉亂昏愚，能利他而能仁、能義、能禮、能信而能清醒明智，則人之道全德備而人格立矣。此雖老生常談，而實為人類能安樂生活之定則，舍此而人類安樂生活必不能得也。然不持五戒之佛律必難保五常之儒行，若能遵五戒之佛律，其五常之儒行自在其中，斯亦惡止而善行之程序則然也。

然自內之我執不至於斷盡，則利他之行固未能無限，即不害他之心亦難盡免。雖曰「殺身成仁，舍生取義」，而未澈身生畢竟空寂，則仁懷義憤亦終未盡泯害他之幾。盡空我以達不害他之極，乃成生空涅槃之小乘行果。安住生空涅槃，誠已達不害之極則，惡已滅盡。然守住無我之法，未能極盡利他之用。進於無我唯法，無法唯識——相——，亡自皆他，全他皆自之菩薩行；達至自他融遍、一多圓澈，惡無不寂，善無不圓之佛果菩提涅槃，乃造不害他利他之極，善亦圓成。故止惡行善為道德之宗，而宗之所極必在於佛也。

然一往之惡止善行，唯策勵人人自造其極。而今以拯救人群民眾出集團惡習慣之陷溺，抗止集團惡勢力之侵害，則必養成集團善習慣之對治，振興集團善勢力之弘利；庶能以集團之不害他而止惡，以集團之能利他而行善，變革人群之危苦，造成民眾之安樂。故今日非個人惡止善行能達成救世拯民之目的，必集團之惡止善行乃能達成之也。以集團之惡止善行，造成惡止善行大集團；使不害他之精神，融澈於民主、共產、科學，則危苦之害可除；使利他之精神，貫通於民主、共產、科學，則安樂之利斯得矣！

卷072

轉凡小舊道德成菩薩新道德

從三惡趣人天善趣以至二乘聖者，一直是為己的，不過三惡趣是不道德而墮落的，人以上則是道德而上昇。天及人等五趣，都尚在迷惑不覺中造業受果，昇沉不定，而二乘聖者則是已由菩提（覺）心行而得涅槃（解脫）；但都是循為已路線進行則同，循為己的道路造其極便是二乘者。

中國的學者，是一向歌讚著為己，輕笑為人。「聞為身矣，未聞為天下也」（莊子）。「古之學者為己，今之學者為人」（論語）。語意尤重在古之為己，為己是鞭辟近裏，比較切身切真，故亦成為道德。道與儒即為人天善中較切身切真者，二乘聖者則更切真。或謂儒重倫理是為人，但儒五倫都在身家所係，君不過父之擴充，朋友不過兄弟的推廣，皆仍倚重為己。故墨

子兼愛便被詈為無父。或又謂二乘聖者證達無我，豈是為己？要知正由為己之極，尋究所為自己的我不可得，證達我空，遂息滅所為而無為了，生死於是乎解脫。

二乘無我涅槃，雖亦為大乘同證，但大乘菩提的出發點則極相反，故其過程及結果亦大大不同，即其出發點是極端捨自（不為己）利他（為人）的，絕無一點為自己的心，唯為盡虛空、遍法界、一切眾生離苦得樂的大利益而發菩提願。初學發菩提心修法有二門：一、觀恩深的親母陷在極重痛苦中，對治向來為己的心使轉為捨身忘命以『急救母苦』的心。練習慣後，完全沒有為己的心了，再觀一切眾生都是『受苦的親母』。將為母的心進展成普為一切眾生的心，這是從情意轉變的一種修法。二、觀舊來所為的自己，但是從他眾緣合集的假相上所立的假名，絲毫沒有實在，所有的唯是從其他各方集合的眾緣，無自為他，以他（一切眾生）為自，於是唯以博施濟眾為事。這是從理智轉變的一種修法。從此發起大菩提心，便轉凡小舊道德成菩薩新道德了。

為己，則他自俱絕，厭他（一切眾生）棄絕，遺世而獨往，以至自亦絕滅（涅槃）。為眾、則自他俱益，導他同化，具德而圓明，以至身土融淨（法界）。

卷073

心理建設

——二十年十一月在西安建設廳養成所講——

貴所是研究建設的，將來的新國家，新社會，新世界，都要從建設產生出來。因為、宇宙萬有是時時刻刻在新生的，我們所希望的光明之路，都是要我們自己刱造，非是有現成的在那處擺著。所以、對於過去的一切，一方面應當吸取他的精華，一方面因為過去的已經要滅了，所以應當向前求新的進步，在刱造的進程中，才有大同之世界與光明之人生。換句話說，若唯事

事享受現成，就失去人生之價值了。這實在是宇宙進化之原理和人生之意義的所在，不但是老大的中國應當如此，即是西洋新進的各國，也無時不是在建設之中的。各位都是在建設上用修養考察工夫的，將所得的知識技能和種種經驗，用到實際的建設上去，也可以說這就是總括物質、精神二者的社會建設了。諸位既然對於實事的建設有極專門精細的修養，所以我但從心理方面說明怎樣的建設。記得孫中山先生曾辦有「建設雜誌」。曾談到心理建設，在革命進行的過程上，使大家能夠服從他的領導，就是他所講的『知難行易之學說』。不但說知者可以實行，即是不知的人也可以跟著先覺者實行的。因為有了這種心理建設，所以才有近數年來革命的成功。但現在要從訓政時期進到憲政時期，非建設新中國、新社會以至大同世界不為功。所以諸位內心中，應有更進一步之建設。

一、自信力 怎麼叫做自信力？就是要個個人相信自己即是能建設的人，凡新的社會、新的國家、新的世界、新的道德，我都能建設。能夠這樣的自信，那末、都是真能建設的人了。反之、若無此自信力，只能隨環境遷移，隨人事浮沉，沒有百折不撓的精神，排除萬難的力量，對於不良的社會不能改造，使自己所學的無處可用，那就使建設的根本破壞了。若從心理建設上大家皆有自信力，那末，新長安、新陝西、新中國以至新的世界，或是簡單的建設，或是複雜的建設，一心一意誓要建設，毫不畏困難，不失志願；能夠如此的人，即是真建設的人，也就有能建設的種子了。這種自信力，正如植物的種子一樣，有此種子就能夠吸收空氣、養料，生機就可以發生。若沒有自信力，即無建設的生命，那就如同死物了！

二、向上心 建設的動機，即是對於現在的自然界與社會、國家、世界不滿足，努力改造，想明日比今日好。能夠這樣不滿意現實之世界，方是生于憂患的生長力了。否則、若生滿足心，就不能澈底建設，也就是死於安樂了。所以；應有向上的心，須將此心去衝決一切！仰觀天界，俯觀地域，遠觀萬物，近觀人事，以及一切的一切，都如此時時求其向上，務使達到頂點才歇足。平常不明白佛法的人，以為佛法是消極的，絕欲的；實在、佛陀即是向上的菩提心之發展，因為不滿意現實惡濁的世界，努力改造，誓達到高上之

目的的。譬如中國的禪宗、就是專提向上，使人人振作自己精神，澈底改革，刱造新生命的。能有自信力就是種子，有了這種向上心，就是生機的勃發了。

三、大同愛 我記得莊子曾有這兩句話：「自其異者而視之，肝膽楚越也；自其同者而視之，萬物皆一也」。即是略其小異，取其大同，就可以成為同氣、同貌、同情的大同愛了。人類本來以為有我、你、他，若從其大同言之，即可視同一體而相愛了。譬如人的一身，頭若有了痛癢，手即會撫摩他；一處有了苦樂，全身都覺得苦樂。根據這樣道理推開去，在家族有同宗愛，在地方就是同鄉愛，在職業就是同業愛，進之有同社會的相愛，同國家的相愛，同人類的相愛，乃至對於動物界有同血氣心知的相愛，以及自然界和全宇宙的大愛了。且如人的一吸一呼，與空氣、陽光息息相通，本來都是宇宙大愛的表現。能夠這樣略其小異而取其大同，成了全宇宙的大愛，即是佛法的大悲心。能夠有了自信力、向上心，即應當有此大同愛，縱不能推廣到自然界與全宇宙去，最低限度也要有全國民、全人類的愛。若見全人類有害，即同自身有害，國家有難，自然也能夠共同起來救濟，有了外患，也能共同起來禦敵了。須知道：一個國家決不是獨立存在的，所以、應有全人類的大愛以聯合世界，自己的國力乃可以發展。全國民能夠內外上下相通，自能生長無礙。正如生物有水、土、日光一樣，有了周圍之資料相滋相養，自然能夠蒸蒸日上了。反之、若無大同的愛，則處處皆要成為棘林，雖有種子、生機，無日光、土、水滋養，且有牛羊損害，其不能生存，可想而知了。

四、如實智 要達到建設目的，更須以正確的知識、認明一切的實事真理，否則、縱有向上的心，大同的愛，也成為盲目的意志和感情了。想改造一切，若於各種事理不能明白，如人無目，就不免墮坎落坑，不能完成自願了。所謂如實智，即是于事理作如實的觀察，成系統的知識，對於事理真得明白了，就有了充實的把握，才可以平安的進行，作一切的建設。所以平常的人求各種學問，都要有如理如量的選抉，成為確實應行的知識。

五、精進行 有了此上所說的四種為建設的基本，仍要有精進的實行才可以。換句話說，若唯有空言，于事實有何補益？所以、諸位應當有此精進的

行，在工作上才有充實的進展，決不能畏苦偷安敷衍卸責。精進的意思，就是對於不應行的、不須作的，都把他棄置不顧。反之、若是應行的、必須的，則不論何年何月何日，必要時時求其進步，有進無退。能這樣精進去行，縱有了磨難，也不會退。所以、第五應有這精進行，隨時隨地都要使應行應作之事，盡心竭力做去。

六、歸至善 有了前五層自然要發生功效了，但不要于所生的功效上就生歡喜滿足心，應觀于所欲成的大果，不過是「千里之行，發于初步」罷了。時時要提醒，不至于至善而不止，故不應自生驕傲心，知道自己的前途無量。能夠有此種精神，明白現在仍要不息的努力刱造，進之於全宇宙。知道現在不過是一分之貢獻，須時時刱造不息，以求達到至高無上真美善之境界。

七、完美 若能有了如上的心理建設，那末、建設成了永遠、無窮、光明之全景亦終皆顯現。這是宇宙真相的披露，也就是人生意義的所在。不用求之其後，更不須求之其外，即在於刱造建設過程上，實現了完美無缺的宇宙和人生。

諸位應知道建設是很困難的，所以非有這樣的心理建設，是不能有究竟成功的建設啊！

卷074

人性可善可惡

——在人生哲學研究會座談會講——

過去本會開會時，本人多半因為遠在山中，不能參加，聽說本會過去對於人性問題的討論，頗為詳盡。本人以為所說的「人」，照常識說，是萬物之靈；照科學說，是最進步的動物，就佛學的意義說，人則為眾生中比較重要的一類。至於「性」字的意義，範圍很廣，中文的用法也有不同，但其最基本的意義，可以說是哲學上的本體性。另一種意義，則為倫理學上的名理性。這兩種意義，比較抽象。第三種意義，則為事物的性，這個意義比較具

體。各種事物均有類性，生物的性，普通稱為性能。

我們所要討論的人性，因為人是動物的一種，所以他具有普通生物的性能。同時人又為許多事物中的一種，所以他也具有各種事物的物性。我們所要研究的，是人類的特性，和他與其他生物、動物的通性，這是人性論者研究的範圍。人性有許多地方與其他動物相同，如食、色等屬之。但也有與普通動物性不同的地方，孟子所謂「人之所以異於禽獸者幾希」，就是這個意思。

我們時常說，人類是一種理性動物，所謂理性乃係理智與道德的總稱。孟子說的人性善，係指人類所應有的理性而言；荀子所說的人性惡，係指人類所常有的動物性而言。因為人類具有理性，亦涵有動物性，所以人性可以善，可以惡，也可以善混惡。如果再從本體性方面看，也可以說人的性是無善無惡的，且是超善惡的。這是本人關於人性的一點意見，還請各位討論！

卷075

人性之分析與修證

——二十一年九月在重慶反省院講——

諸位皆佛學組之人，所以特提出比較專門一點的「人性之分析與修證」來與諸位商榷一下：人性問題本極普通，但今是專拿佛教眼光來分析的。人性即人類理性，含義極廣，內容複雜。平常談到人性，以為人性就還他人性好了，用不著再加說明。但若把它放到佛學的分化室來加以分析，卻有下面的種種質素：

一、純善性——純粹之善性，即真如覺性，亦即佛性。質言之，即人與佛共同之性，人與佛無異之性。此性在佛法中本號清淨性，今姑以普通之純善性以代之。有二：甲、諸法群生平等真如性：諸法即包括一切萬法之謂，群生即收攝一切眾生之稱，真如性即理佛性——法界身。謂一切形形色色萬有之山河、大地、家舍、田園、磚頭、瓦礫等器世間相，與一切飛禽、走獸、

魚鱉、蠕蜎之有情世間，皆與十方諸佛之真如性一律平等，所謂普遍的，平等的。因此，不但人們具有此性，就是馬、牛、雞、犬、蚊、蟲、虱、蚤也具此性；又不特有生命之物具有此性，即無生命之磚頭、木塊、荊棘、瓦礫等，亦無不具此性。吾人於此性，不過如金藏礦物，隱而未顯罷了。乙、正覺妙善清淨種子性：梵語三菩提，此云正覺。覺而云正，即正當之覺悟，非邪智邪覺可同日語。善者非惡；妙善即微妙之善，非劣粗之善；清淨謂無染污夾雜其間；具此三種之德性，寄於第八阿賴耶識之中。阿賴耶識曰藏識，亦含藏一切清淨無漏種子。吾人雖具此種子，但根莖枝葉猶云有待，所謂藏而未現行者也。孔子曰：『用之則行，捨之則藏』。向來捨藏而未用行也，即行佛性也。

二、雜染性——有五：甲、非善不善異熟性：非善不善即中立性，在佛學上曰無記性，此性在通常曰自然性，在儒家即天命之謂性之性。何謂自然性？謂吾人各因宿生之業因、業緣、業力，而有今生之業報或業果。因前生業因、業緣、業力複雜已極，現在異時而熟——異熟——，即時經長久而成熟，吾人不察，不知其所以然，特字之曰自然性。佛學上不許有自然這名詞，只說非善不善異熟性。何謂天命性？通常曰秉賦天性，謂人性秉為人，畜性即秉為畜，各各不同。在人性之中，又各秉厚薄壽夭之不同性，即業報性——隨業受報之性。有二：如左表。

一、真異熟──第八識自體

┌根身──正報──有情世間

二、異熟生┤器界──依報──器世間

└前六識一分

乙、可善不善俱非之種子性：真異熟、即第八阿賴耶識之自體。阿賴耶識能藏一切種，為產生萬有之潛勢力。孟子上有個叫做告子的，他說：「人性無善無不善」。只講到佛學上的異熟生。孟子自己說「人性善」，只談到佛學上可造善之心，尚未談到可造最高之善。荀子說：「人性惡」，僅談到佛學上可造不善之心，尚未談執我之心。丙、執我之非善不善性：第七識執

我，認自我存在牢不可破，其所造之業非善不善，根本上從執我而起。丁、造業之或善不善俱非性：造業即動作業事，業有三業：即身業、語業、意業。孟子曰：「惻隱、羞惡、是非、辭讓之心，人皆有之」。此四端人之造善業也。通常說業，以為是不善，實則視聽言動無非是業，如工業職業等，並非不善者，或善、或不善、或非善非不善，均前六識一分所造。戊、最能求知創作性：唐裴休作圓覺經序曰：「諸天正樂，修羅方瞋，畜生有獰狖之悲，鬼神沉幽愁之苦，整心慮而趣菩提者，惟人為能」。所以此性為人類之特性，他類無之。昔賢云：「人生難得，佛法難聞」。意謂做人而不遇佛法，等於不做人，虛生浪死，蜉蝣兩間。佛法而不遇人聞，則雖有佛法亦可惜！此中有六：一、意識：人類特性，最多思維，能求種種之知識，凡見到聽到都能積為觀念，再由觀念推出許多理論，而成為理智的創作的特性，此特性從意識總機關發出。二、文理：理以文顯，文能載理，文字的根源，是從前結繩記事的符號，也可使人增長求知創造的特性。三、大腦：人之頭大，異於其他。四、立身；人為立體的動物。五、手：兩足可單獨駐立，讓兩手可作他事。六、火：人能使用火，也有很大關係，現在所謂鋼鐵文明，亦由使用火造成。以上依佛學分析人性，大概如此，次略講修證：

性若全善，何修證為？本不可修，遑言證詣！因有求知創作性，方有引發正覺創顯真如之修證可能；因有不善惡劣性，始有進攻執我清治染雜之對治的必要。有七：

一、善用求知性以理解信向純善性：依理解純善性而信向之為最高目標，以達到其圓滿究竟為目的。無此理解基礎，雖有趨向，亦不能直到佛法之修證，故此第一條須特別注意。二、善用創作性以勇作善業止不善：青年人對於自己的創作性，須好好利用，否則一失足成千古恨。三、集中善行理解力進攻執我性：集中云者，如國民與軍隊的集中，便生偉大之力量，單散則否。吾人善行理解，必也集中方有進攻執我性——第七識——之最高能力，否則便投降於他了。理解是從禪定所生之無我觀、法空觀等智慧。四、積高善行理解力引發正覺性：善行高，理解力強，如春天之陽光，可引發生之種子生起。五、突破執我性，生起正覺性，創顯真如性。六、洗除執我習；清

治雜染種增長，增顯純善性——初地至十地。七、異熟性空，雜染性盡，圓滿純善性——佛地。

末媵一偈云：「一反自性成真佛，三省吾身學古人，悟得本空好勤拂，永令明鏡絕纖塵」。此偈攝人性之分析與修證盡。

諸位乘此息仔肩之時，正好學佛法，將來還可與各位通信討論；如有機會，還可與各位再談。二十一年九月三日。

卷076

人欲之分析與治理

——二十一年秋在重慶求知俱樂部講——

今日因貴社何社長之介紹，試提出這學理上之問題，即人欲之分析與治理，來與各位咀嚼一番。

講到人欲這名詞，含義極廣。在人生哲學上所說生物之表演與發動，皆出「意欲」，——意志欲望——在人即「人欲」。在心理學上所說之「衝動」，——衝動為從內心衝出的意志，欲望從外物引發——，亦攝屬於人欲中。人不能離開社會而單獨生存，即生存亦無文化知識之生存，但社會怎麼能安寧？文化怎麼能發達？知識怎麼能進步？這些與人欲均有莫大之關係。在吾人將人類活動之根源——人欲研究明白，拿相宜方法去安頓它，調御它，而後社會可得安寧而發達和進步。因此、人欲是值得我們探討與研究的。

一 人欲之分折

所謂人欲，若要分析它的內容，洵非一言可盡的，這好像一塊物質，把它放置化驗室分析起來，有同樣的複雜情形！

一、有情共欲。有情欲的生物，曰有情，這欲不僅人類專有，凡三界之有情眾生均有，所以稱做有情共欲。人是有情欲中之一類，差不多就像說人是動物中之一種。有情的共同情欲，又叫做根本欲。此根本意欲生來就有，而且不知不覺的就有。這可分為四種：一、從形相上說，有美醜之分，人是

好美憎醜的；二、從性質上說，有真假之別，人是求真棄假的；三、從行事上說，有善惡之辨，人是厭惡取善的；四、從成果上說，有勝劣之區，人是好勝捨劣的。上來四種從相對上說的。佛學上八識中之第七識，有四種功用：謂我癡、我見、我慢、我愛。從正面說，即好美，求真，取善，好勝；從反面說，即惡醜，棄假，厭惡，捨劣。我與各位均有此欲美、去不美等之意欲，——根本意欲意指第七識——隱藏于內，諸位稍加反省，即能領會。

二、欲界共欲。佛學講三界：欲、色、無色。今縮小範圍，除上二界；而專講欲界。在這欲界內，一切有情均有欲。欲界共同性之欲，有三：甲、續生欲，即繼續生命之人欲。此亦有二：一、男女欲，通常曰「性欲」。男女之欲惟欲界有，上二界無此欲，此欲彷彿就是平常所說的陰陽性，心理生理，均有此欲。由此男女欲，以繼續人之身命，如父生子，子又生孫，身命的種類種族，得以相續。還有一種：依佛家三世輪迴的說法，此一生死了，還可投胎，取得第二生的新身命，所謂精神不死。種類相續與精神不死，就以男女欲為動機。

乙、段食欲，四食之一；段即形段，形段食，即物質之食也，可維持人類之生命。小孩初生，即知哺乳，既長又要吃飯，使身體發育魁梧起來。儒書上有句流行語曰：「食色性也」，這是生來就具足的。上面男女欲，即色欲；段食欲，即食欲。

丙、物境欲。從萬物對境上所起之要求欲，如我們的眼睛欲看美的色，耳朵欲聽美的聲，鼻子欲嗅美的香，舌頭欲舐美的味，身體欲接美的觸。眼、耳、鼻、舌、身、曰五根，色、聲、香、味、觸，曰五境；根境之間曰五識。

三、人類特欲。即人類特別獨有的欲，有二種：俗習欲，即社會習慣欲，有五：甲、財欲：財產所有欲，小動物如螞蟻、蜜蜂之類都有，人有此欲，不過更為明顯罷了。一般人要求發財，以為有了財，一切都有了；習俗上流行如此，故又可曰俗習財產欲。乙、飾欲：本作色欲。飾欲，人人皆有，小孩即知要穿花綵之衣，開一店要崇華富麗，造一房要舖張排列，動人觀看，凡此皆曰粧飾之欲。丙、名欲：惟人類特有，即高等動物如猿猴之類，亦

不知好名。人則不然，要於多數人之中名列前茅，名列前茅還不算，還要如何使其永垂不朽，流芳百世；有些人好名要不到，就是遺臭萬年之惡名亦樂之。丁、膳欲：本作食欲。膳欲，即上面已說過之段食欲，彼為支持有情生命而食，但單為支持生命，而粗糠糟粕亦可果腹。今則于支持生命之外，還要求豐腴可口，羅列八珍，食前方丈，乃為得意。戊、逸欲：原作睡欲，即放逸閒逸之欲，人人皆有。如人總想多倚多睡，隨意隨便，安逸舒服。平常人雖不能一蹴達到放逸之目的，但總有一僥倖機會，得一空曠地方，讓我去放心安意去睡一覺的心理。于是釀成多坐不喜走，多睡不愛醒的惡習了。以上五欲，均為習俗流行普遍之欲。

二、文化欲：文化欲是為公的，社會的；俗習欲，是為私的，個人的。此有兩種：甲、平安：社會不平即不安，社會既不平安，所以于不平安之中，就迫切希望平安與要求平安了。人心何以不平？是因為社會不安；社會何以不安？又因為人心不平。創造社會平安之欲有三：一、宗教，宗教有超萬有的天國。可平人不平之氣而得安慰。二、政治，政者、正也，凡事得其平正，國家乃治。三、藝術，文學圖畫等都是藝術，都可安慰人之心靈與精神。三種之中，有宗教宜于時人地，有政治宜于時人地，而其原則不外使人得安慰，社會得平安。乙、知識：如貴社以求知名，即欲求種種之知識，質言之，即知識要求也。知識當從三方面去求：一、科學，確實科學，使人得到自然社會應用之知識。二、哲學，根本哲學，使人得到宇宙人生綜合之理解。三、文學，凡想像理想敘述歷史等皆文學。

二 人欲之治理

人欲之大概分析，已如上述，次講人欲分析後之治理人欲。若完全是好的，則亦無用乎治理，如一塊曠野之草原，有好有不好，有雜亂污穢之地，也有條理清楚之地，在這兩種對峙之下，就有修治整理可言了。求適當處置人欲之學說，更僕難數，陸續發現于古今中外之各種學說，他們處置治理之態度，不外下列幾種：

一、對欲的態度 有主張縱欲者，以為人欲應任其充分流行，如河港污塞，盡量疏通，既免泛濫之害，復收灌溉之利。有主張節欲者，以為欲如洪水猛獸，稍縱即不可收拾了。如上面所說之俗習財產欲等，有一百便想得一千，搜羅一切錢財，萃于我一身，結果造成現在之大地主與大資本家，弄成社會不平等之現象，那時身為罪藪，害人而復害己，所以須加節制。有主張絕欲者，以為縱欲固不對，節欲亦不澈底，不但俗習欲之財、飾、名、膳、睡逸等要不得，即文化欲之宗教、政治、藝術等亦不足取；中國古代如老子輩，即主張此類，他說：『剖斗折衡而民不爭，絕聖棄智其利百倍』，便是主張絕政治欲等之確據。有主張化欲者，以為欲亦無固定性，可以轉變改造的，如地方風俗之窳敗，可以改成美善風俗一般。

二、對欲態度的批評 主張縱欲者，以近代歐美學說為多。百年來西洋文化縱欲的生存競爭的口號，大放厥詞；所得結果，造成爭鬥不平等之現象。所以、縱欲的處置，也許說不無有益，但總是益少而害多。主張節欲者，儒家以理節欲，古今學者亦多有主張節欲的辦法；但其去欲既不能，而向善亦不大，故其缺點，未免是無力的。主張絕欲者，如古代希臘、埃及，及中國之道教等，多主張絕滅態度以對欲，但不好的固絕去，好的也滅絕，吾人認為也是偏枯的。主張化欲者，哲學有一部份，從前儒學主張變化氣質，也就有化欲的意思。吾人以為第一縱欲，害多利少，利不敵害；第二節欲，動于情，止于禮，情欲衝動，有相當限度，以理節之；但情衝動到極端時，理是無力絕制的；第三絕欲，好的欲與歹的欲，玉石俱焚，同歸于盡，這種態度是偏枯的；第四化欲比較來得善巧，文化亦從化欲而產生出來的。

三、佛法對欲的態度 甲、人乘節欲：佛法教人做平常人之方法，三皈立信，五戒為規，五戒即節欲之方法。五戒者：一、不亂殺，非全不殺，如殺一救百亦可；二、不偷盜，非不取有義應得之財；三、不邪淫，非戒男女夫妻之婚配；四、不妄語，不妄語以立信；五、不飲酒，不飲酒以明性。乙、天乘、二乘絕欲：修五戒是人乘，修十善、四禪、四定是天乘，天乘從人超天，守完全五戒——十善從五戒開出——，絕一部份欲，可超一層天；漸絕漸高，依次超于四王、忉利、夜摩、兜率、化樂、他化自在之六天，而上入

色、無色界天。二乘即聲聞與獨覺，他們知苦、斷集、慕滅、修道，成聲聞果；無無明乃至無老死，成獨覺果，是主張完全絕欲的。三、大乘化欲：大乘修六度萬行，普度有情，有度生之大欲，無利己之私欲。大乘以大欲去化私欲，方便善巧，蔑以加矣！

四、大乘化欲的方便 甲、文化欲的淨化：一、平安信教而修行：信「眾生無邊誓願度」之佛教，修「煩惱無盡誓願斷」之勝行。二、知識的解理而證果，解「法門無量誓願學」之理，證「佛智無上誓願成」之果。二、俗習欲的淨化：佛法講八功德，七聖財，可以淨化眾生之財欲；講三十二相，八十種好，相好光明，無有倫匹，可以淨化眾生之飾欲；講「法王」「世尊」十種德號名稱普聞，高逾須彌，可以淨化眾生之名欲；講禪悅為食，法喜充滿，可以淨化眾生之食欲；講三摩地輕安定樂，可以淨化眾生之逸欲。三、物境欲的淨化：十方諸佛菩薩淨土，依報正報之淨土莊嚴，可以淨化眾生物境欲之欲見美色，欲聽美聲，欲嗅美香，欲嘗美味，欲舐美觸。四、續生欲的淨化：大乘密宗最高部有二根交會，二性相合等形像以表法，表福智雙修定慧和合等法，可以淨化續生欲之男女欲；密宗修法以花、香、燈、塗、飲食等物質供養，表布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等度，可以淨化續生欲之段食欲。

五、大乘化欲的圓成 一、全美：佛法真有完全美滿，如佛典上說，無漏方算究竟。所謂無漏者，如杯盛水不漏，就是說沒有絲毫過失，才叫完全美滿。世俗美總是美醜相對之美，非無漏，非究竟，更非圓成；佛法之美則否，可以淨化眾生之根本好美欲，二、極真：佛智通達一切，澈了人生最極究竟，無欠無餘；而十方三世諸佛，完全證明，毫無虛妄與偽假，其極真自不待言，可以淨化有情之根本求真欲。三，純善：諸佛、諸大菩薩，自己早已完成，而今以大悲方便利導眾生，孳孳不休者，純為利人也，故曰純善；純善可以淨化眾生之根本喜善欲。四、最勝：佛法講最勝，非曰其他是劣，而佛法獨為最勝。佛之福德、莊嚴、智慧、能力等，實際上確為高出一切，最究竟，最圓滿，吾人依之為模範，可養成超三界出苦海之清淨最勝人格，所以十號之外，佛又號曰「最勝」。佛弟子在經典上又稱「最勝子」，就是表

明佛為實成最勝者，佛弟子學佛，亦為學最勝者，可以淨化眾生之根本好勝欲。

上來從人欲之分析，講到古今中外學說對付人欲之態度，再談到佛法如何治理人欲。草草說來，大海一滴，希望諸公努力研究，庶人欲不致作弊，而能滿足人類之欲望與要求了。

卷077

佛教心理學之研究

——十四年春初在武昌佛學院講——

佛法廣博幽深、無乎不備，無乎不精；經論組織亦盡善美，無待後人弄斧。但應時世要求，以科學之方法為分類之研究，亦吾人之責！心理學者，為近世科學之要部，以後進之故，未至大成。佛法雖廣，要歸一心，故於心理闡之特詳。以此特詳補彼未成，佛教徒之義務有在，今略研究以立斯學張本。

世俗心理學，就生物及常人心理作用觀察，但為敘列述明之記錄而已。過此以往，則為溢出常人經驗範圍，非本科所應有事。佛教心理學不然，集類推論而外，又必決擇善惡，指示修證，而後此學有所應用，不至空談學理。茲分三類研究：

一、情的心理學 隨生繫愛之為情，謂隨所生異熟報之生命，繫縛愛著，以末那我癡、我執、我慢、我愛四惑為中心。楞嚴以想輕情重分眾生之昇沉，故鬼、畜、人、天、一分菩薩皆未離情，但有多少分別而已。瑜伽四真實中此為世間真實，即是世俗常識。此類心理，既須究明末那四惑，同時必顯末那內執之賴耶，與外依之六識，由之以及相應心所、相分色法、分位假法等；徹底究竟，即此已非世俗心理學家所能望其項背，況後二類心理學耶。

二、想的心理學 慕勝求真之為想，或不滿意於現前之生活而別慕高遠，或不信任於幻眾之境界而推求真實，如希生天，願生淨土，及修世出世之定

慧等。此種心理以第六識之作用為最強，人天菩薩皆有而優降不同。四真實中為道理真實，由觀行起，專為研求真理之哲學、科學亦屬之，乃情的轉為智的之樞紐也。

三、智的心理學 如實現知之為智，謂現證諸法實相之無分別智，即淨分之八識與五遍行、五別境、十一善心所為體。菩薩、如來同具而惟佛為證極，四真實中為淨智真實，由智證得。

如是三類心理，亦可合為二類：情的心理與想一分，為凡庸心理學，四惑所染雜故。智的心理與想一分，為增上心理學，四智所清淨故。如是三類二類，皆前染後淨，如欲修證，當捨前趨後。其方法如經論明，茲不詳述。綜上所說，結成左表，作嗢柁南。

世間真實─常識

鬼畜┐

┌──┼情的心理學.....隨生繫愛曰情┐

│ │ │

│人天┤ 道理真實─觀行 ├凡庸心理學─四惑所雜染心

│ ├想的心理學.....慕勝求真曰想┤

│ │ 增上心理學 │

└菩薩┤ 淨智真實─智證 ├增上心理學─四智所清淨心

├智的心理學.....如實現知曰智┘

如來┘

卷078

行為學與心理學

一 引論

二 論傳統心理學之淺狹

三 行為學與心理學之分界

四 行為學與心理學之裨益

五 行為學與唯身論

六 行為學與唯根論

七 結論

一 引論

西洋之傳統心理學，吾人向視為淺狹，謂其未足盡心理內容之深廣。若探究其中古以來，從基督教之起源，則始為研究基督教所謂靈魂之學；繼在文藝復興時代，由研究具體之靈魂者，演化為研究唯心論，所謂「精神現象」——與唯物論的物質現象相對者——的「心」之學；繼而又演化為研究主觀的「意識」之學。故其所云心理學者，由靈魂而心，由心而意識，故始終立在與肉體或外物或客觀相對之一方面，為研究所謂靈魂或內心或意識之學也。而所謂傳統的心理學，亦至演為意識心理學乃成科學。此意識心理學，若推究其源于上古之希臘哲學者，所謂意識，初僅側重知識之研究；繼由盧梭等特別注重感情，乃並列知識與感情，為構成意識之二成分；繼又由康德、叔本華等特別注重意志，乃並列知識與感情及意志，為構成意識之三成分。知、情、意三分法之意識心理學，遂為百年來傳統心理學之定例。然所研究之意識，大抵指成人醒時顯然之心理現象而言；繼研究到成人睡時，及兒童與動物等本能的反射作用，有非顯然之意識所能包括者，遂有潛意識或閾下意識之說明以濟其窮。復因孔德、斯賓塞等所倡之社會學漸興，於是研究到群眾心理，又有社會意識、民族意識、國民意識等說明。雖合離異趣，繁簡有殊，對於心識的研究，未實未盡，而為研究與物理相對之心理，則大致從同。名以心理學，固猶可名實相符也。

然傳統心理學，其研究之對象為成人意識，其研究之方法則內省為主，而觀察為輔者也。繼因內省之經驗，各人不同，不能成為科學之公例，漸多注重觀察方法者。以成人意識之不易觀察也，於是侈為群眾心理之測驗，兒童心理之測驗，動物心理之測驗。心理學家不管其主觀的成人意識，而務以

群眾或兒童或動物的心理為觀察之對象，於是漸變其研究方法，以觀察為主而內省為輔，浸假取銷內省而專主觀察，以求合於研究物理的科學方法，成立等於物理之一般公例，於是乃有行為派心理學興起。行為派心理學，刱始於美國之瓦特生，纔有十多年之歷史。但以其合於研究物理之科學方法，得多數熱心科學者之研究興味，不斷的從事觀察實驗，對於傳統心理學又勇猛的加以攻擊，頗有突飛之進步。於是遂蔚為心理學界新起之一強國，與傳統心理學所派分之各派相對抗。由此派研究之結果，對於吾人所謂心理，頗增加不少之發見。此派以基於物理的「反射作用」及「交替反應」，以解釋一切心理現象，皆目之曰行為；而主張取銷意識，以但是行為故。有藉思想以證有意識者，則目思想為「隱微言語」而取銷思想；有藉動機以證有意識者，則目動機為「遲延反應」而取銷動機。然意識、思想等，本為非物理的「心理名義」，故研究意識等學，可名心理學；今行為派即一切解釋為基於物理所起的行為，而取銷一切心理名義矣，顧猶襲用心理學之一學名，殊為不合！故有主張取銷心理學一名而改為行為學者，吾則贊成其改稱行為學，而視為另成之一科學；非有行為學，即可取銷心理學也。其義試分析言之：

二 論傳統心理學之淺狹

何言西洋傳統心理學之淺狹耶？以吾人所謂心理學，應包括八個心識及五十一個心所有法為研究之對象。而傳統心理學之基於基督教以靈魂為研究之對象者，既同吾人所破除之神我，唯是妄執之一空名，全非事實；而演為基於唯心論哲學之心的心理學，與近於科學之意識心理學，又大抵祇研究得吾人所謂八個心識中之第六意識及其相應心所，且亦多遺漏舛誤之處，其為淺狹可知矣。

又傳統心理學以內省為方法，而大抵以成人意識為其研究之對象。此成人意識即凡庸成人之心理也，下不遍於兒童與一切有情類——有情類即一切動物——之心理，上不及於聖智成人之心理。且於凡庸成人之心理，亦祇及其膚淺者，其為淺狹又可知矣。

吾對於心理學，嘗有兩次論及。一見於刊在道學論衡之教育新見篇中，是就一切凡庸有情類之心理言者，以其所有者之唯在「情」也，故以情為普遍基本，而分此「情的心理」為情感、情習、情識、情意之四幹。後是在於第五年海潮音月刊上，又發表一篇由「凡庸有情類」進及「聖智有情類」與「佛陀」之心理，而大分「情的心理學」、「想的心理學」——亦曰情智的心理學——、「智的心理學」三級。情的心理學，則研究遍於今人已知之一切動物，及其餘未知諸動物之心理者也。想的心理學，則研究一切修學佛法之三乘賢聖的心理者也。智的心理學，則研究佛陀的心理，或阿羅漢、辟支佛之心理者也。此其橫廣豎深，與彼兩相形對之下，彌可見西洋傳統心理學之淺狹也。

三 行為學與心理學之分界

何故贊成行為派心理學改稱行為學，不贊成以行為學取銷心理學耶？以行為學可與心理學分界,猶行為學可與生理學、物理學分界也。蓋行為有二：一、如云意行、語行、身行——即身、語、意三業——之所謂行為，是倫理學範圍內之行為，可名為規範的行為學，或狹義的行為學；二、如云諸「行」無常，一切有「為」法之所謂行為，是遍於一切因緣生法之行為，可名為說明的行為學，或廣義的行為學。行為學既自認非倫理學，且自認非心理學，則考其所云「行為」之義，應是廣義的行為學。如有行為派學者云：

將一張紙摺過一次，便留下一個印象，而對於第二次的摺紙生一種影響。不僅摺紙如此，無論什麼物體，若受一種外界影響，總可和過去發生關係，而影響將來。所以在某種限度之內，我們也可以說物質界有時間或空間超越性，不過物質沒有自覺罷了。

依此、可見行為派所云的行為，不限於有機體的行動，而一紙一葉之被動，亦可包括於彼所云行為之內。則彼所云行為，應等於「諸行有為」之行為可知矣。有為諸行，就其具形，可分為「有情眾生」與「無情器界」；就其含素，可析為「根塵等色法」及「心心所等心法」。唯「色法」——五塵——之一分者為「無情器界」，具足「色法」與「心法」之全者為「有情眾

生」。就有情、無情之色法以研究說明者，為物理學、生理學；就「有情」之心法以研究說明者，為心理學；就「有情無情及色心法」之行動事為以研究說明者，為行為學；就「人」或「有情」之行為以究明其規範者，為倫理學。雖一切不能離開行為派所云行為而單獨存在，然對行為學既可別有物理學、生理學、倫理學，何獨不可對行為學而別有心理學耶？

若以心理不能離行為而存在，故但以行為學包括心理學，而不能別有心理學者，然行為即動作，凡「有」皆「動」，絕無可離行為動作而存在者，則亦應以物理等不能離行為故別無物理等學。反之、行為派既許對行為學別有生理學等，豈不應許別有心理學耶？何者？諸法緣生，互相資應，絕無有一法可離絕於餘法者，亦絕無有一法不涉入於餘法者。若因觀察餘法不離此法，即執祇有此法而無餘法，則不唯可以但有行為學而別無心理學乃至別無倫理諸學；且亦可但有倫理學，而別無行為學乃至物理諸學也。若能觀彼於此雖不可離，而彼非無特有之德，則對行為學可別有生理學等，亦何妨可別有心理學耶？

行為派難之曰：行為不離物理、生理，而彼物理、生理非無特有之德，故應別有物理、生理諸學。而心理則正是行為，而無特有之德，換言之，心理學與行為學名異實同，故今既正其名曰行為學，不應別有心理學也。答曰：若云心理別無特有之德，則心理之非無特有之德，證據正復不遠。如前所引行為派云：『我們也可以說物質界可有時間或空間的超越性，不過物質沒有「自覺」罷了』。行為既承認有此自覺，又承認是物質所無，則此自覺，非心理之特德是何？無自覺的行為，是物理的行為；有自覺的行為，是心理的行為。雖皆不離行為，對行為學既不妨別有物理學，亦何妨別有心理學！蓋凡自覺即是心理，心理雖復非一，若無自覺即非心理。有情眾生所有之情，換言之，即是有自覺而已。能覺他的心必有自覺，無自覺的亦必不能覺他。諸心所之自覺，即其「自證分」；其「能覺」他，即其「見分」；被覺之「他」，即為「相分」。有自證分及見分及亦可為相分者，則為心理。此自覺者，就有情言，即於有情而云自覺；就「眼識聚」乃至「藏識聚」言，即其一一自聚以云自覺。究其根本，則由一一心識，一一心所有法，各有自覺，

故能自覺。使無此一一各有自覺之心法，無自覺之物質，又安能憑空突有自覺耶！研究及說明此一一各有自覺，且能覺他者之特殊事體，即吾人所謂心理學。

行為派曰：我儕所謂行為，廣義雖可遍於萬有，而今謂心理即是行為之行為，則專指動物之有機體的活動而言。動物之有機體，非礦物等之無機體，故動物之有機體的活動，可以有自覺的活動，不同礦物等無機體，不能有自覺的活動。所以自覺的活動，亦動物有機體的行為之一。豈動物有機體的行為之外，別有汝所謂自覺心理之事耶？答曰：動物有機體，吾人謂之「有情身」。礦物身——即無機體——不同植物身，植物身不同動物身，豈唯「組織」不同，亦由「成分」有殊。使非成分有殊，則用礦物成分作動物之組織，何以不能成為有自覺之動物身也？物含鹹之成分則有其鹹，物含有自覺之成分則有其自覺；不含鹹之成分不能有鹹，不含有自覺之成分不能有自覺，其例正同。故正由礦物身無自覺之成分，故無自覺；動物身有自覺之成分，故有自覺耳。動物身所有自覺成分，即為心理研究之對象。伴此自覺成分與無自覺成分之活動曰行為，或伴此諸成分所組成的礦、植、動物身之活動曰行為；心理是心理，行為是行為，各有研究之對象，各成說明之學理。安可以動物身之行為學取銷心理學也？

行為派曰：我儕以科學方法研究說明之科學，貴有客觀之對象，可為實驗之觀察。而汝但據自覺為研究心理對象，則自覺但為主觀而不是客觀，既不能從客觀為實驗之觀察，不唯不成科學法方所究明之科學，且既非被知之客觀，則不入於可知範圍，在我儕之可知範圍中，實無此自覺心理之一事，又安能有研究說明此絕無之事的心理學耶？答曰：先不云乎？有自覺的既能覺他，亦可被覺，既可被覺，豈非被知之客觀耶？且君等客觀、主觀之分界，以何為標準而定耶？若以自有情身為主觀而餘為客觀，則客觀應但是他身而非自身，然則將謂但有他身而自身實無耶？如曰自身可被知故，自身亦有客觀存在，則君等以自身為客觀時，又指何事為主觀耶？主觀、客觀，相待而立，設無主觀，亦無客觀。又安可以知客觀自身之主觀自心為無耶？向者自有情身曾為主觀，今可轉為客觀，則自有情心雖為主觀，亦何不可易為客

觀耶？諸有自覺之心心所，可互為主客觀，亦猶諸有自覺的有情之可互為主觀、客觀耳。若云身等諸物有形體之恆續存在，故可為客觀之研究，而所謂自覺之心理飄忽無定，內省互異，故不能為客觀研究，但可從身之行為以研究之者；夫心心所等誠多有不恆續者，然自有為諸行變動不居觀之，無不剎那謝滅，新新不住不相到者，又安有恆續之身物可研究耶？自剎那生滅之相續觀之，雖心心所亦不無恆續者，亦何嘗不可供客觀之研究耶？且自覺非知耶？即祇現一剎那之心心所，既自覺矣，即被知矣——如自證分之知見分——，何嘗不在可知範圍中耶？故依吾人之說，有無自覺非能知者，若色法等；然無有不可被知者。以自覺知能之心法，亦皆可被知故。可知即所知之範圍，大過於能知。其式如下：

【圖：TX22p0765_01.gif】

故能知之心法，亦可為被知之客觀。習吾人觀心之觀法，可據為察驗之對象，說明以成為科學也。若云飄忽無定，不能準確，則從相對論之數理以言，雖前此物理學據以為基本之牛頓數理，亦何嘗可為準確耶？且君等不亦知微隱之行為，較粗顯之行為為難知乎？則較更難知之心法，亦唯有更求能知之方法以求知耳，豈可退求易知，遂無進求確知之勇氣耶？至於求知他有情心，吾人雖不必唯以他人自述之言語以知，亦可從察驗其身行以知；且兒童、動物，尤待察驗其身行以知。然更有不待聽其言語察其身行以知者，有他心智能知之也。此雖非平常人心理而為變態心理，但是變而更健全之心理，且人人可修得之者。真有求知之志者，亦何樂不從事乎？若唯以但可為客觀之色法為可知，而不知可兼為主客觀之心理亦可知，且撥之為無有；則如光中昭顯諸像謂唯有諸像而無光，不睹光光自昭互顯，非狂愚耶！

四 行為學與心理學之裨益

或曰：然則彼以有情身活動的行為為對象研究者，固無裨益於心理學耶？答曰：此亦不然。蓋行為學固有行為學自身之價值，而行為學有裨益於心理學之研究，亦猶物理學、生理學之能有裨益於心理學也。就廣義的行為以言，心法既不離於行為，則行為學至少亦能究明於心法之一分。就狹義的行

為以言，所謂意行既是心的行為，且身行、語行亦關係心理，彼從身行以研究於心理，未始非一方法，但非唯一之方法耳。今以其裨益心理學之處，分述如下：

甲、消極之裨益有二 向來論心理作用之關繫於肉身者，或謂在於心臟，或謂在於頭腦，近世尤以心理作用為出於頭腦。此皆受一神教帝制國之誤謬，以為必別有一主腦之物，出發一切活動。不知就和平的民眾以言：全宇宙的活動，即為萬有活動之總調和；全國的活動，即為全民眾活動之總調和；則全有情身的活動，亦為全身靈肉活動之總調和。不得但據肉身一處為心之所在也。然依瑜伽師地論，說心臟與心之關繫，生時最先而死時最後。由近今生理之研究，亦能證明，當較在腦之說為勝。而行為派說諸心理作用，遍關身裏身表種種之反應活動而成就，尤可摧破向來偏執在頭腦、在心臟之說，其有裨益者一。

西洋或印度——除佛教及順世派——與他處之古來宗教及哲學家等，大抵說人身中有類同神我之靈魂一物。西洋之傳統心理學，雖由靈魂而心，由心而意識，猶不脫神我靈魂之色彩。中國後代佛教徒，不明佛法之真義者，亦往往以身比房屋，而謂身中別有一心為主人；或喻身為皮袋子，而謂身中別有一心如猴子，藏在袋中。皆同神我靈魂之謬見，實不明大小乘教所言心理之真義。得行為派從全身內外部之種種活動，以說明於心理，完全否認靈魂及類似靈魂之心與意識等，不無摧謬破執之功，其有裨益者二。

乙、積極之裨益亦二 傳統心理學，大抵祇說明得第六意識之一部，而於依色根——肉體——而活動之前五識，殊少發明。尤其是依身根而活動之身識，缺於研究。今得行為派之精進，依全身筋肉分泌腺之活動，以說明心理之關係，於身識既大有發明，而其刺激反應之說，於前五識必待根塵接觸而起心理作用之義，亦多闡發。羅素曰：

感覺、說是物理可，說是心理亦可；印象則祇可說是心理。

感覺的特別性質，就是發生時必須有個刺激，從生物之外界來的，不像印象是從內部發生的。

所說「感覺」與「印象」，以吾人之術語言之，感覺雖通於八識，而是前五識之特徵；印象雖通於八識，而是第六識之特徵。而前五識之特徵，其所謂必須有個刺激來，此即須有不隨心之性境之謂也。而行為派於此研究，最為詳切，其有裨益者一。

西洋傳統心理學，鮮有能攻究及第七末那識、第八藏識者，唯近時之潛意識說，及生機派的隱德來希說，稍稍涉及，誤謬不少。而藏識執受身根為自體，安危與共，行為派力從生命有機體全身觀察實驗，漸能窺及深細，以察見身肉與藏識隱祕的流行活動之變化，其有裨益者二。

故行為學雖非心理學，然從生命物之有機體全身活動的行為，觀察實驗，以為研究心理學之一方法，於心理學實多裨益，但不應執著此為唯一之方法。應知用內省法，群眾意思測驗法——社會的、民族的、人種的群眾等——，他人語言忖度法，各人內心經驗分析法，修奢摩它禪定以澄靜觀察法，發得定通、慧通之他心智以觀察考驗法，兩人以上聯心作用——催眠術——之試驗法，皆可取為研究心理之一塗術。最靈妙深廣之心理，幸勿執一以求，亦勿一得自封，斯則吾有厚望於今之攻究心理學者！

五 行為學與唯身論

六 行為學與唯根論

唯身論乃吾從范縝之神滅論以引伸者，唯根論乃吾從大佛頂首楞嚴經引伸者。此之二種，皆與行為學及心理學有極深關係。茲姑列於此，他日再專篇另論。

七 結論

近今科學界對於最微妙難知之心理學，紛起研究。舊時以物理學為基本科學者，今漸有移科學之基本於心理之趨勢。無論何種科學，皆必推究於心理，若治社會學則須究社會心理學，治教育學則須究教育心理學，治任何一學皆各須有其一學之心理學，各科學之與心理學，猶眾星之拱極北辰，萬川之朝宗東海然。心理學一學，可對抗其餘一切科學而有餘，實為知識界之一良現象。

但除行為派之外，近之另標為聯念派、完形派、生機派者。生機派以杜里舒為代表，假定有一「隱德來希」——生元——為區別生物與非生物之一元素，以之說明一切心理。此隱德來希者，乃靈魂論之理論化。雖近於藏識之變起身根，及由種子發生諸識，然未有精澈詳審之觀察，頗涉含混。而完形派以惠墨塞苛勒考夫卡為代表，頗能說明心理由眾緣所生之一點；但從知覺據為起點，祇以之說明第六意識之心理現象，未能究及前五識及後二識之心理。聯念論從心理分析至以感覺為原點，然後聯念以解釋知覺、記憶等種種心理作用，為培根、洛克以來之機械論相承舊說，祇及由前五識關係說到第六識，即於前五識根塵刺激反應與諸心心所，皆眾緣互成義，亦有缺漏。此諸各派與行為派，皆不無一長，而各有偏執。取其眾長，去其偏執，更進而為佛教心理學之研究，庶其有漸明「心理真相」之可能。此則吾人所希望於諸心理學學者者也！

卷079

行為學與唯根論及唯身論

——十六年四月在閩南佛學院講——

近於第八卷第一期海潮音中，余嘗發表「行為學與心理學」一文，於行為學與心理學之界說，已曾論及。今將其與佛法之關係，更為諸君一略述焉。

凡出世法非越世間法而成就，所謂「由此有諸趣，及涅槃證得」者也。茲所云：「此」、即指心，或阿賴耶言。所謂「無始時來界，一切法等依」者是也。是以世出世法皆依心言，故世之講心學者皆與佛法有關，而今之行為派心理學，與佛法尤有深切之關係也。所謂『行為』者，即科學所謂有機體——佛法謂為有根身——受外境刺激而起反應之活動也。如被人擊，而發生反擊或因人問聞而應之者皆是也。故此派所謂心理者，謂：除「有機體受外境刺激之反應活動」外，別無所謂心理作用者在。其謂思想、言語皆為行為，惟思想無聲，言語有聲而有差別耳。據是以觀，若人身死，心亦隨滅。如此、則佛家所云「生死輪迴」之說，云何可通？生死輪迴既無，涅槃亦無

，吾人於此不可不留意焉！蓋今此行為派心理學，既取銷心理，僅承認有「有機體受刺激而反應之活動」，生死輪迴既無，亦無解脫生死之涅槃法，此為佛法之大難關；此若不通，佛法無從安立。故余近作「行為學與心理學」，對此問題曾一論及也。

余意以為行為是行為，心理是心理，二者雖不無關聯，要未可以行為代心理也。以有機體——或有根身——不唯是物質，乃精神與物質所和合，所謂五陰和合者是也。是以五陰中既有色陰之物質，亦有受想行識四陰之精神；所謂生死輪迴者，即五陰相續流轉耳。既有相續流轉，亦自有解脫生死之涅槃法可言也。楞嚴經云：

『善哉！阿難！汝欲識知俱生無明使汝輪迴生死結根，唯汝六根，更無他物。汝復欲知無上菩提令汝速證安樂解脫，寂靜妙常，亦汝六根更非他物』。阿難雖聞如是法音，心猶未明，稽首白佛：『云何令我生死輪迴，安樂妙常，同是六根更非他物』？佛告阿難：『根、塵同源，縛、脫無二，識性虛妄，猶如空花。阿難！由塵發知，因根有相，相見無性，同於交蘆。是故汝今知見立知即無明本，知見無見斯即無漏真淨，云何是中更容他物』？

華嚴、楞伽、深密等，說唯心、唯識，祇二三言，推演而成唯識論。今楞嚴云生死涅槃均唯六根。亦可謂之為「唯根論」。唯識不唯前六，亦攝第八及第七識；第七識即第六所依之根，攝根於識，擴充識之範圍，成唯識論。但楞嚴所云根大，亦擴充根之範圍，至識大之範圍則特縮小。蓋楞嚴經最特殊者，在講七大，其餘經論唯講六大，而楞嚴則在空大之後、識大之前，加一根大。而此根大非唯物質，亦指前五識現量，同時意識、及七八識而言。立表如次：

五色根 ┐

前五識 │

同時意識 ├根

第七識 │

第八識 ┘

故云：生死涅槃，皆唯六根。至其所云識大，則專指獨頭意識比、非量而言，偏就各種分別而謂之識。餘書講六大，無根大，故識大之範圍特大。若能據此，更取其他材料組織成編，可成「唯根論」云。依此唯根論，以廓大有機體之行為，亦可成立生死涅槃唯有機體。交光法師所云『用根不用識』，亦指此大範圍之根以言耳。所謂根塵同源者，根身器界同陀那變緣也。縛脫無二者，雜染清淨同陀那也。識性虛妄如空華者，獨頭意識性虛妄也。由塵發知，由環境刺激而起反應行為也。因根有相，由有機體反應而有思想知識等所知相也。此所云相見，唯根塵所發，宛然行為派所謂：「有機體受環境刺激而反應之活動」，及由此反應刺激之活動而成知識等。至云知見立知即無明本，知見無見斯即涅槃，意在去獨頭意識之比、非量，而取諸識現量，故於根大特注意焉。即此唯根論言，可見以根塵反應刺激之相見行為曰心理，佛法中亦嘗有其義；而佛法生死涅槃之說，亦於焉成立。

宏明集九卷、廣宏明集二十二卷，有范縝所著神滅論，其內容亦主張唯物，其謂精神即形體之作用，亦同行為派之所謂心理。如云：『如刀有割物之用，杯有盛茶之用，故有形體方有精神也』。當時有反對者，難云：『若如此說，設形體滅壞則精神亦隨滅，如此、則人同木石，死如燈滅。三世因果，將云何通』？答云：『石之形體，有石之用，木之形體，有木之用，羊等形體，亦各有其作用，人之形體，自有人之作用，如何以人與物較耶？乃至聖人是聖人形體，與凡夫不同。唯各有其形體，故各有其作用，不可謂離去形體，另有精神在也』！問云：『然則人死豈不同於木石耶』？答云：『死人有死人體用，活人有活人體用，豈可以死人體用難活人之體用耶？活人形體，自有活人之精神也』。問曰：『人死精神已滅而形體漸壞，乃至成為白骨，形體猶存。若如汝說，形神同存，則白骨亦應有精神作用』？答曰：『物之滅也，有頓有漸，如燈光頓滅而煙則漸滅，故人之精神雖頓滅，而形體則漸滅也』。

總觀其說，亦有相當理由存在，不易顛覆；且與行為心理，彷彿相似。謂人受人之環境刺激，即生人之反應，羊受羊之環境刺激，即成羊之心理。二者精神皆以形體不同而異，形體漸壞，精神先滅。此說可謂為唯身論。

然則人死如燈滅，佛法生死輪迴之說，甯不破產耶？須知石之體不同木之體，牛羊之體不同木石之體，人之身體又不同牛羊木石等身體。惟其不同之原因又何在耶？不惟以其組織之不同，亦以其原素為有異耳。無情木石之形體為四大所組成，有情牛羊之身體為五蘊——色心——法所組成，故其所生皆為眾緣和合；無情為四大和合之假相，有情為五蘊和合之假相，而有情又有三界、六趣之異，此皆有漏和合之身。而菩薩等為無漏五蘊之身，佛為清淨無漏五蘊法身，故唯各有其身耳。而身實不滅，不過因緣聚散，另變成一種組織而已。身不滅故，神亦不滅，依此有諸趣及涅槃證得。故若以唯身論解釋行為派心理學，亦可依之建立世出世之佛法也。

卷080

再論心理學與行為學

對行為派心理學，余嘗兩次討論，發表於海潮音月刊上。但心理一名，擴充之可成「唯心理論」；行為一名，擴充之可成「唯行為論」。然固各有其立場之處，從其立場之處以區別焉，則心理自心理，行為自行為，固有秩然不可相濫者。今為便於立論起見，不將行為放大到無生物、植物及動物之全宇宙，專就現實中「人的有機團」——有機體改稱有機團，亦即團體之義；在佛書曰薩迦耶——而考察之，以見心理學與行為學區別與關係之所在，不亞於理化學、或生理學與行為學之區別與關係也。

按行為派固承認其研究之對象與生理學不同，不屬於生理學所研究之筋肉等。而行為派所研究之對象，則為全個人類有機團內部外部，由感受刺激而發動之反應，故於行為派所研究者之外，非別無生理學等所研究之對象也；然則亦應知行為學之外，亦非別無心理學所研究之對象矣。蓋心之有感激刺與發反應的行為，固不異身之有感激刺而發反應的行為；然心為一實在、變化之自然，亦不異身為一實在、變化之自然。以「人的有機團」之現實為所呈之果，從果察因，研究其自然的生機和成分，則有生化學——生物學、生理學等；識團學——完形派心理學及三能變唯識學等；理化學、心法學

——心體、本能、感覺、情緒等問題，及康德以來之知識論等；研究完成而綜合之，則成為曉得什麼叫做人類之人類學——博物學中的人類學，與曉得什麼叫鳥叫獸者同。以人的有機團之現實為所依之因，由因致果——若行為派以生理學上綜合的全體為所依，以觀其感激刺而發反應之所致——，研究其行為的激刺和反應，則有養生學——衣食住行娛遊眠息之農工商醫婚姻等，教育學——宗教與學校及文藝風俗環境等，身行學、心行學——此身的行為與心的行為，在學理上雖可分析，在事實上則常為綜合身心之人的有機團行為。若吃飯、走路、說話、寫字、作工、踢球等，行為派心理學屬之；然高等之心的行為，若身居一室而心羅宇宙，則可無關身行而獨立之哲學思想等屬之；研究完成而綜合之，則成曉得什麼叫做人事的人事學。再綜合由察果知因之人類學而到從因致果之人事學，完成以現實中人的有機團為出發點所研究之體系，則謂之人生哲學；但人生哲學之外，猶可有動物哲學、植物哲學、宇宙哲學等。茲結為一表如下：

┌生化學┐ ┌理化學┐

┌有實有變的生機┤ ├和成分┤ ├曰自然的人類學┐

以人的有機團┤ └識團學┘ └心法學┘ ├人生

團為出發點┤ ┌教育學┐ ┌心行學┐ ├哲學

└團內團外的激刺┤ ├和反應┤ ├曰行為的人事學┘

└養生學┘ └身行學┘

故於人的有機團之現實為出發點而研究，其於自然學也，則當由生物學、生理學、與完形派心理學等直觀所知的生機，然後研究到物理學、化學及心體本能情緒感覺等問題，與知識論等析觀所得的成分，綜合之乃知自然的人類是什麼。其於行為學也，則當由現有如何的營養、生殖，及學校文藝、風尚、環境等刺激，然後研究到將來如何的動身、發語、立志等反應，綜合之乃知行為的人事是什麼。再綜合之乃成人生哲學。一般的科學者、哲學者，不知以現實為出發點而建設其研究之體系，祇知掠取前人析觀所得的成分為構思之基礎。吾友衛中博士嘗謂『杜絕科學家之產生法，有至巧而為用最便

者，則為現代之所謂科學教育。現代之科學教育，乃務使物質現象中之自然成分盡量滅絕，而陷物質活動於死無生氣而後止者也。其實驗室之工作，殆無非致物質活動於生地，而後取其零星片段之物質，假由上而下之解釋。此之為法，與夫真科學家之由下而上——按即由現實而到析觀所得成分——，先之以領略自然感受印象——直觀所知——，而後闡明物質之形性者，全然反背。於此而求真科學家之產生，又烏乎可』？由是倒從化學、物理學而到生物學、生理學、心理學，致行為派襲取此迷謬之陋習，乃將自然的心理學及刺激的心理學概遺棄之，祇取身心感刺激而發反應的平庸行為，執為心理學所研究之對象，且排斥研究其他任何對象之心理研究也。若知研究「人」的科學哲學中之心理學，當從人的現實為出發點而研究之，則行為派之僭妄固顯然可知也。然又豈但行為派僭妄哉！依現實主義之見地而言之，則從來依其析觀、推觀所得，而建設以化學、物理學、或數學、論理學為基礎之科學及唯物論、唯心論等，固無一非僭妄之徒也！若知今此「唯現實論」之科學、哲學研究法者，則從來之科學、哲學體系，皆當一變其觀察實驗法及組織判斷法而後可。此另詳余所著之現實主義，茲不具論。

但從現實主義之人生科學、哲學中，一觀行為派心理學、與完形派——或格式派——心理學，去其執一端而排全體之僭妄，則其研究法及研究之所得，在人生科學中，亦未嘗非有一相當之位置與價值。然亦祇在此相當之程限內而已。世人固無所用其驚異！

卷081

論候爾特意識學與佛學

美國的候爾特，在哲學上是個新實在論者，在心理學上是個行為主義者；其說明意識的學說，曾譯在東方雜誌上。我前者評行為主義的心理學，嘗舉了佛學內唯根論來比較。現在候爾特的意識說，越發近於唯根論了。唯根論上的前六識說，與唯識論的不同，只是唯識論上的第六意識之一部分。唯識論上的第六意識與唯根論上的意識，區別如次：

┌前五識 ┌同時意識.....┐

│ │ ┌散位的─┤

唯識論┤第六意識┤獨頭意識┤眠位的─┼唯根論的前六識

│ │ └定位的...┤

└後二識 └清淨意識.....┘

唯根論見於佛學的大佛頂經。它所說的前六識，大約同於候爾特所指的意識，亦一般心理學者所認為心理學全領域的意識，這種的意識，且不能為唯識論的第六意識全領域，況能包括八大系情識團的佛學心理學全域。但近代科學者，將第六意識一部分以外的活能力，屬歸物體中去了。唯根論亦將以屬到六根或根塵內去了，故只將第六識一部分為前六識。換言之，亦不過定義不同、分類不同而已。

大佛頂經之大意云：『根、塵同源，知識虛現，由塵發「知」，因根有「相」，「相」「知」無性，同於交蘆。知識之用，起於六根』。根者、即反應之神經也。塵者、即刺激之物體也。同源者、同是實在或阿陀那也。由塵發知，由物體刺激而發現感覺知覺的知識歷程也。因根有相，因神經反應而有知識中所經驗割切的時空事物的切面相也。此切面相與其知識，為虛現之關係作用、而非實體構成於邏輯的名辭和數理，故曰：知相虛現無性同於交蘆也。觀此、可知候爾特的意識，等於唯根論的前六識也。然以唯識論言：此屬十二處的不了義學，乃小乘學之破除神我等迷謬者；新實在論及行為主義心理學，亦以此破除靈魂等謬執者，是其特長，但未是究竟的了義。

進言究竟的了義，則「實在」即為根塵同源的第八阿陀那識；實在各自衝動而顯現實在為根塵物體的，即是第七末那識；由塵——本質塵、根——淨色根刺激反應而現的知識境界，一部分可如候爾特所說的意識；尚有其深細不易觀驗的，則為同時意識和前五識及清淨意識，共有八大系情識團和其組成的關係。於是任何可知不可知界的實在，皆離不了八識團的變和現，而不越出八識團以外，於是乃成了唯識論了義學。在僅僅研究一科之學的，雖用不著研究到此，然若候爾特一流以新實在論哲學鳴的，於此似不能不注意

及之罷！這是我對候爾特的忠告！在中國一般幼稚又幼稚的洋學鬼，當然沒有受我這忠告的程度！

卷082

心之研究

——十一年四月在黃陂縣前川中學講——

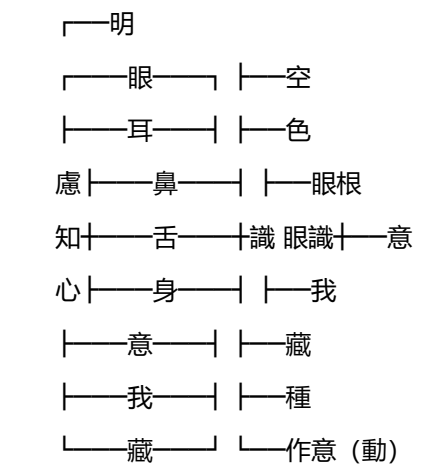
中國文「心」之一字，含義最廣。通常之心字，多指吾人身中之肉團心而言，然此肉團心不過專司人身血液之流行，其本質為一物體，於空間占一位置，其時非永久不變壞，此非佛法上之所謂心。近代人多誤以腦筋為有知覺思想之能力，遂指此為心，殊不知腦筋亦為一種物質，亦應屬於肉團心；惟吾人心念發動時，在身體中之各部，常與此一部分有關係耳。

佛法上就心之功能力用及發動之方向，由淺至深，由粗至細，將心分作三類：一、慮知心，二、集起心，三、真實心。慮知心者，將吾人能思想知覺之功力而姑認為心者也。此慮知心雖無邊際方所、時劫短長，非形色可限，非容量可局，然實為一心之所起，作用時不免虛妄錯誤而非真實。人身中能表現之功用者，厥惟六根，根者非為心所從生，乃是心之所托，與六塵接而發為六識，心之用於是始顯。就此種心之功用言，似可指此功用即是心，然前五根仍非是心，而第六根亦慮知心耳。

意識之背後，尚有所謂我識——即第七末那識——此識常處黑幕，念念執我，而為前六識心之主動。前五識為根境所限故，其用有時而窮；意識之用，則能橫遍十方，豎徹三際，廣漠無垠。其所以能具如是之大用者，因其背後有我識為之主宰，以此我識極廣大，故意識之功用及境界亦極廣大，孟子謂萬物皆備於我，與此相似。

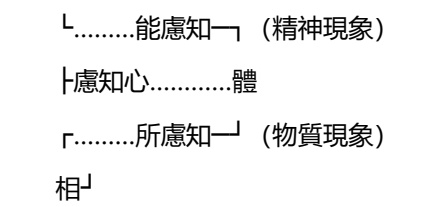
我識一面為前六識之主宰，一面念念收羅一切萬有而藏於藏識之中。此藏識能含藏萬物，有任持一切之力。藏識喻如專制時代之國土，我識則如專制之國王。前說之八種心識，皆屬於慮知心。

藏識雖貫徹三際十方，永不斷滅，而又生滅成壞之相相續不斷、剎那不停，而所以現此生滅相者，因我識念念執之，遂見其有生滅耳。如朝代更異，國土本無變動，而國王或遂以為國亡焉。



眼識以明等九緣生。耳識去明，以聲易色為八緣。鼻、舌、身三識去明、空，以香、味、觸易色為七緣。意識為五緣識，我識、藏識均為三緣識。

【圖：TX22p0789_01.gif】



慮知心於起不起，體恆常在，其現起時，見、相二分同時而起，即精神物質兩現象同時起矣。

卷083

夢

——二十一年臘月在廈門大學心理學會講——

一 夢的事實存在

二 中國古書的夢說

三 現代科學的夢說

四 佛學的夢說

五 綜合的批評

一 「夢」的事實存在

現在講到「夢」，以夢為我們研究對象，所以首先要問：夢這個事實是不是存在的？夢是大家都經驗到的，我們在睡眠中大概都做過夢的。中國古書上雖說「至人無夢，愚人無夢」，其實愚人并不是無夢，不過做了夢不記憶罷了；至於至人，也不過是做夢來得少些，或來得清明些，也并不是完全沒有夢的，可知道夢的事實的確是存在的。中國人有夢，外國人也有夢，古人有夢，今人也有夢，空間無論是中外，時間無論是古今，都有夢的事實。所以夢并不是現在才講到的，試把古今中外的解釋引來說一下：

二 中國古書的夢說

中國古書周禮六官中春官所屬的太卜，所司有三種卜夢法：一曰、致夢，二曰、觭夢，三曰、咸涉。這種是沿襲、夏、商、周三代將夢的現象予以解釋的；如近今流行之玉匣記等，即為此類占夢的書。在列子周穆王篇裏說：夢有六種：一曰、正夢、日有所思夜有所夢；二曰、噩夢，驚奇異狀的夢；三曰、思夢，對於某種事特別思想的夢；四曰、寤夢，清明的夢；五曰、喜夢，非常歡喜的夢；六曰’懼夢，非常懼怕的夢。又云：『故陰氣壯、則夢涉大水而恐懼，陽氣壯、則夢涉大火而燔炳，陰陽俱壯則夢生殺之事』等。中國古醫書靈樞經說：『厥氣客於心，則夢丘山煙火；客於肺，則夢飛揚，見金錢之奇物』等。中國素來重「氣」，就是夢也喜歡用氣來解釋，以為氣凝聚在什麼地方，即夢到什麼。夢的構成原因與狀況也就不同。此外還有比

較有學理根據的，是漢朝王符潛夫論裏所講：凡夢有直，有象，有精，有想，有人，有感，有時，有反，有病，有性十種。王符所講夢在將來能發生什麼影響，都是心理或生理的原因所構成。

三 現代科學的夢說

甲、夢的特徵 普通生活現象，在醒覺時因為神經系統組織互相聯絡，所以能照個人的意思去進行；到了疲癆的程度，神經失去了統治的能力，入於睡眠，即常常有夢的事實發生。這種夢，在睡眠的時候，每以為是真的，簡直分不出那一件是夢的境界，那一件是醒的境界，這種夢的身心器界與醒的身心器界究竟有什麼不同？夢有甚麼特徵？現在將多數科學者研究的結果，分五種說明如下：第一、是化自他身：夢中所夢到的，當然化生有自身及對象存在，但有時不但是有所夢到的自身及對象，并且還化生許多人共同活動。如夢演講時，不但是有自己演講，同時亦有許多聽講的人來共同活動。在所化出的天地萬物裏，談笑歌哭，與醒時一樣。這種現象，稱做化自他身，是夢中最平常的事情。第二、是不覺自身：醒時的活動是和自他相一致的，夢時把自己的身體完全忘掉，夢中所現出來的東西，雖然有種種的不向，可是自身實際上仍睡在床上絲毫沒有動作。第三、是不合事實：人當醒時，一切活動都能與事實相符，譬如鳥因有翼所以能飛，人類沒有翼當然是不能飛了；可是在夢的時候，也許可以夢到自身從地下飛上天，這種與平常經驗事實不相符合的，是在醒時所不能有的。第四、是空時約束：醒時要走到多少路，須費若干的時間，時時覺時空的限制；可是在夢時就不然，夜睡之夢不用說，即午後少睡數十分鐘，也或夢做許多事，經過許多地方。岑參詩云：『枕上片時春夢中，行盡江南數千里』，這時醒時是不能夠有的。第五、物體移換：夢自己為羊、為牛、為蝴蝶，自己即為牛、為羊、為蝴蝶；夢從山走到海，海也可走上山，萬物乃至自身都可移換。夢中的現象，因有許多特徵為醒覺世界所不能有的，所以、每有以為很神奇奧祕的。

乙、夢的構成 夢的構成，有生理的，心理的，弗洛德 Freud 約三種說。

一、生理的有三種：一、細胞惰性說：人身細胞活動有惰性，醒時的生理狀態，五官百體各盡其職，并且發生強有力的聯絡，受腦中樞所統率，但在睡眠時陷於惰性，缺少中樞的統一，所以有夢的事實發生，這是文德 Wundt 細胞惰性說的說明。二、腦神經及反應說：吾人感官受刺激，由傳達神經傳達到腦神經，是時腦神經必起一種相應的反應；但在夢的時候就不然，刺激與反應的程度相差甚遠，腦神經的反應不能和感官上所受的刺激相當，往往就發生奇怪百出的夢象出來。三、潛病預現說：有人在沒有病的時候，就夢自己得到了甚麼病，這種夢象從生理上觀察起來，以謂此人的身體雖尚康健，但是他的內部組織已經有了某種病的傾向，所以在睡眠的腦神經統治力消失時，常常夢到潛伏中病的狀態，而後來所得的病亦完全與所夢的一樣。這種裴奈楷 Beueke 的潛病預現說，和中國靈樞經所說的也差不多。

二、心理的有二種：一、觀念復起說Copernicus：一切觀念都存在人的腦中，復起與否，看它原有勢力之強弱為斷；假使勢力強大，雖醒意識亦不能支配，何況在夢中的意識，已經非常薄弱，祇好任觀念勢力自己起伏，形成種種的夢了。二、想像說：醒時由意識結合舊觀念，可以成為想像。夢中的意識，雖無支配能力，但有時也忽明忽闇，以半意識的想像操縱其間。翻希奈爾 Fecinel 所謂記憶復象，就是想像說的一個代表。

三、弗洛特 Freud 是近代一個特殊的心理學家，他對夢中說明最多，所以講到夢特別要提到他。弗氏以為精神作用有三部份：一、現意識之下，還有潛意識，潛意識都是從許多被壓迫的欲望所構成；現意識彷彿是統一的政府，潛意識如有許多被壓服的叛民。但是這被壓迫的潛意識欲望，雖為現意識所壓迫，但是還有機會，還是勃勃欲試。在睡眠中現意識一經鬆懈，隱意識乘隙表現出來，就成各種的夢。這是弗氏夢為隱意識表現的說明。二、是欲望的滿足：弗氏分兩重的我，一種社會我，一種自我。人類因為社會、風俗、法律等關係，各種欲望不能隨各人而得滿足，這是無可如何的，因此就有許多欲望壓伏；可是這些欲望的潛勢完全沒有失掉，遇有機會還要出來活動，所以在睡眠中各種的夢，就為給被壓伏的各種欲望得到滿足。三、是檢察與遏抑：弗氏既發見夢就是表現一種不曾滿足的自我中心的欲望，這些欲

望因為被壓伏在潛意識之中，所以在夢中表演出來。可是現意識遇見潛意識這樣的表現，是一定要加以檢察與遏抑的。在夢中現意識雖比較來得忽略，可是潛意識還不敢公然大膽的呈現出來，有許多和現代風俗習慣相合的，雖不妨表現出來，但有許多違背倫俗的便不敢公然現出來。於是就利用化裝的方式現出來：在化裝的分析中，就有隱義（Latent Coutent）和顯義（Manifest Content）。顯義乃夢的化裝，隱義乃夢的真意，所以要研究夢的真意，非探索其隱義不行。但這派有多種的基本欲望說：弗洛特主性欲說：弗氏說夢乃潛意識所含欲望的求得滿足，但是這些欲望最基本的是屬於那一種呢？在弗氏則以為都是屬於性欲的。以性欲是人類最基本的欲望，一切道德文化他都用性欲來說明，所以他用象徵符號來解釋一切夢，亦不外就是以象徵化的性欲來解釋。此外、還有德勤爾，以為人類基本欲并不是性欲，而是權力欲，因為人類有好高威權的本能；這種欲望不能滿足，就化生種種的夢。又永格的學說：謂性欲、權力欲，還不是基本欲，基本的欲在求生存。各個人求生存的欲望甚高，而平日的生活則甚庸碌，乃祇好到夢中去求滿足了。

四 佛學的夢說

甲、夢的意義 佛學上說「夢」是什麼東西？佛學謂一切眾生有八種識：一、眼識，二、耳識，三、鼻識，四、舌識，五、身識，六、意識，七、末那識，八、阿賴耶識。夢既不是前五識，也不是末那及阿賴耶兩識，乃是第六意識在睡眠時的心心所相應活動，這種活動就是夢。所以夢是睡眠相應的第六意識心心所，而與他識無關。在第六意識有有漏無漏之分，在諸佛聖人的意識是無漏的，在平常人類的意識是有漏的。有漏之意識，又有五俱及獨行之分；五俱意識是眼識乃至身識之五官感覺之一，與第六意識同起的作用，此在醒時才有，如見色、聞聲等。獨行意識乃離開眼、耳、鼻、舌、身五官感覺之後，單獨構成的。但獨行意識的範圍亦甚寬大，又分三位：一、清醒的時候，心力分散而非集中統一的為散位獨行意識；二、經過修定工夫而增加許多超越的力量，為定位獨行意識；三、夢時前五識不起現行，唯是第六意識之分別現憶，為夢位獨行意識。而不稱為睡眠意識者，因平常所謂睡

眠，只是指血液的休息狀態，而夢是睡眠時的意識現起活動，此可知夢是第六意識在睡眠中現出來的。有了夢位意識的見分相分同時現起，就是有夢了。

乙、睡眠心所 夢是在睡眠中演成的。要知道夢是什麼，兼要知道睡眠。通常所謂睡眠，但是生理的；而佛典所謂睡眠心所，則是心理的。成唯識論云：『眠謂睡眠，令身不自在昧略為性，障觀為業』。『謂睡眠位身不自在，心極闇劣，一門轉故。昧簡在定，略別寤時，令顯睡眠非無體用，有無心位假立此名。如餘蓋纏心相應故』。睡眠心所，乃第六意識作用之一，謂意識心理作用與定心所合作，則成定位意識；與睡眠心所共起活動，就成為夢。

丙、夢的來源 睡眠不定就成為夢。佛典善見律說夢的來源有四種，大智度論、毗婆娑論說有五種，內容所講大同小異。今用毗婆娑論的五種：第一種、是由「諸病」：即身體上四大不調發生出來的病態，如身體在冷則夢水，身體感暖則夢火，即由生理關係而生夢。第二種、是由「思惟」：即心理有所希求，因感情和思想的不安甯就生夢，略同前心理說中的觀念復起及想像二說。第三種、是由「曾更」：即前所經過留下來的習氣，在夢中重演出來；凡人生的經驗，都謂之曾更。第四種、是由「當有」；這種、在現代科學沒有講到，所謂當有，就是將來要實現的事情，先在睡眠的夢中發現出來。到了某時某月某日所發現的事情，果如睡眠的夢中所夢見的。余從前在湖北聽一個人說，他在武漢起義前，有一晚上夢見許多人沒有辮子，過了幾天果然革命軍政府成立，大家都剪了辮子，這是由當有的夢底一個例證。這種夢的性質，雖然有時發現，不過不是常有的。第五種、是由「他引」：由人心力底關係，所引生的夢，簡名之曰「他引」。他字所包括的很廣，凡他心等關係皆屬之。譬如母親愛子的關係，心理上有種像磁石相引的力一樣，子女遠別，常常夢見母親的現狀。從前伍廷芳說：可由夢中和朋友通信會晤，亦是「他引」的功用吧！

丁、夢位意識與其他七識及五根關係 做夢的本身固然是第六意識睡眠相應心心所的活動，但是第六意識與眼識，乃至末那、阿賴耶識及五根亦有間接底關係。第七識與第八識是永不相離的，平常經驗的印象，普通心理學以為是藏在腦府，在佛典則謂藏在第八識裏；可知「曾更」及「思惟」的夢，

都是與七識或八識所受熏的習氣有關係。至於與前五識所依的五根底關係，不過沒有十分顯明，譬如以磨墨的聲音影響到夢舂米，尤其是與身根的關係更切。由此可知夢位意識與七八二識一定有關係，與前五根識亦有相當的間接關係。

戊、夢的空有及俱非 在佛典或說夢是空無的：如一般的經論多用夢來講空，如人生如夢等說。或說是實有的：一切有部以為除自我是空，其餘一切法都是有的；如現代新實在論所說，不惟具體的事物是有，即概念也是有的。這一切有部以為夢的事物雖有時不合事實，其實夢的構成是實在的；如夢有角之馬，乃從角與馬相加而成。或說非有非無的，如二十唯識的即空即有說：以夢喻天地人物都是唯識所現，如夢位意識所現的宇宙萬有一樣。然實際上，南普陀有一定的處所，開花有一定的時節，如何是唯識？故二十唯識以夢的功用來顯唯識，以平常根身、器界都是共不共業所感所變的，都是如幻如化沒有實體的，故二十唯識以夢位意識所現，既不是實有，亦不是全空，構成即空即有、非有非空的如幻有說。但照二十唯識論所說，則醒時的世界與夢時的世界殆無分別。然則前所言夢的幾種特徵，不幾可以推翻嗎？以醒與夢既無分別，自無特徵可言了。故應進一步更討論到夢與醒覺！

己、夢與醒覺 夢位的意識比較醒覺時與五根身同時現起來的五俱意識薄弱。復次、醒覺的根身、器界乃是第八識共同變現，夢時祇第六意識睡眠相應心心所活動而有。更簡單的說：醒覺位乃八個識所現，夢位但意識所現，範圍之大小自不全同。在佛典上以醒覺時人生為「業識所現的夢」，經相當的訓練修證，也有再醒的希望，所謂大夢然後大覺。乃指無明業力空掉了，成為大覺而言，猶之睡眠亦可醒覺一樣。無如睡眠、業識所現如夢中境象；不過吾人破無明的盲動，完成大覺，與睡眠後的醒覺是不一樣的。佛學的目的，端在求破無明後的大覺。

五 綜合的批評

依中國、西洋、佛學的夢說看來；中國古書許多的夢說，缺少科學的根據，沒有系統的組織，固然比不上西洋；但是西洋的夢說，在每小部份或有

明確的研究，但是還沒有說到「當有」、「他引」的夢；從佛學上夢的構成五因來看，前三種與中西洋略同，後二種中國略有說及，而佛學有獨到之處。所以佛學對夢的研究，比較來的完密！

卷084

佛法與科學

——十二年八月在廬山世界佛教聯合會講——

一 佛法

佛法大旨，不外乎自覺、覺他二端俱得圓滿，故得其公例如下：

一、無上正遍覺者所如實覺知於法界諸法之真實性相體用 此無上正遍覺者一名詞，關於自覺方面，謂自己覺悟地位已確臻於無上正遍也。如、當作依照解。如實覺知、即依照真實之相，不增不減，無伸無縮，毫無有變動差誤之點而覺悟了知之義。法界、即宇宙，諸法、即萬有。此法界諸法，以通俗所云之宇宙萬有亦大概比得，但亦非真能吻合無間者。性相體用冠以真實，亦別於世論之迷謬遊戲浮泛無稽也。此就佛之自覺以言，尊極如斯。反觀眾生不覺，似人作夢，昏昧無知，大慈佛陀時勞呼喚。復如發神經病人，本身不自知病，惟頭腦清晰知見正確者能曉。更若眼中有疾，妄見空華，亦惟明眼者能覺其妄。此義甚明，故不繁述。

二、無上遍正覺者所如覺宣示於世間眾生之善巧教理行儀 此則關於覺他方面，謂無上正遍覺者之佛，依照自己覺悟之法界諸法，宣揚於口，示現於身，隨俗、雅化，方便引度——如依世間一切語言、文字、風俗、人情等，及隨十二類有情身相、行為、之類，循循施教以善誘之——，遂有方便權巧所施設之種種教儀。宏化三界，開覺群生，使明解乎理而軌修乎行，庶大覺之果人人堪證耳。故別言之：教者、言教以明理，身教以行道之施設；理者、教之所詮義，為學人所了解於心者；行儀云者，以人人有無上正遍覺知之可能性，過去諸佛無量無數如實而覺，如覺而說，現未來際諸佛，果依先覺如

覺開示之法，明了其理，如理起行，行同佛儀，亦畢竟成佛故。

二 科學

上釋佛法二字竟，茲釋科學，當分二端，如下：

一、科學之方法 詆科學者，謂造成利器，都務殺害，是有弊而無利。譽科學者，則謂物質文明莊嚴燦爛，俾世界蔚為雄觀，利益俱在，何弊之足云？關於此層，雖猶在諍論之中，而歐洲數年來之戰禍，亦不得云詆之者之毫無理由。不過此屬於後來之成績，及應用其成績者如何，而科學之所重尤在方法，其方法之精密謹慎，固不得遽加以詆毀之辭。蓋科學方法，可有六層：一、科之一字，具分科、別類之稱，故首先分劃範圍，不得儱侗，而一科一科之新學說乃由此產生，如講心理學、單就精神現象種種說明；物理學、單就動、植、礦等物理現象說明；生理學、單就有機身上之消化器、分泌器等種種說明，故茲嚴別界限，不許紊亂，為科學之第一步。二、既就一種對象，詳細研究，俾有所發明；則必先觀測此對象之大概情形。三、大概情形既明，乃繼之以精察諦觀，務有於確然深知其性質、功用、及價值等。四、審察既確，乃綜合其觀察之所得，著有假說而試實驗。五、例如雨後見五色虹霓，假說是日光反射之所致。科學家既具此發明，則必親驗出紅霓之處，是否由日光及雨映照所成。一次不足，而再而三，須屢試不爽，遂成定判。六、前五所述悉數通過後，如議場中絕無一廢票，此議長乃安然而定；其某種學說得成立為通行於全世界之公例，亦猶如是。綜上六端科學之方法，可謂手續精密，卓然不可搖動矣。至其所發明之定例，後哲有真確於前賢者，即可捨前取後；即並世同人，彼此、今昔，亦取是捨非，無所執著。其渴望發明真理以濟世之心，尤為可敬。但科學亦有一種執著牢固莫解，則執著此方法為求得真理之唯一方法，而不知法界實際，尚非此種科學方法之可通達也。

二、科學之成績 推其由科學方法所得之知識，應用於世間行為人事上，以演成五花八門之人群業果，皆謂之科學成績；而其根本則端在知識。天文學、古來以地為中心，法國歌白泥氏更發明太陽為中心，後人又有發明八大

行星、無量恆星等。此外、牛頓發明地心吸力等，達爾文氏發明人種由來等。一則謂墮果向下，必有吸力；一則謂下等動物變中等動物，進趨於高等動物，如猿為人之祖等，此類學說，一應用於人間，則社會群眾所得之新知識，在國家政治上、社會事業上，頓起無量數之傳遞與實驗，若簇新組織一大世界者然；此其成績之為世人所共知者也。

三 佛法與科學

一、科學之知識可為佛法之確證及假說而不能通達佛法之實際 科學上有所發明，即宗教上便有所失據。尋常神我等教，根本上既少真理，一經風吹，不免為之搖動。駁辯不足，繼以恐佈，牽強附會，又失自主，此其人至為可悲。獨有佛教，只怕他科學不精進，科學不勇猛，科學不決定方鍼精究真理，科學不析觀萬有澈底覺知。能如是、則科學愈進步，佛法將愈見開顯。以佛法所明者，即宇宙萬有之真實性相。科學愈精進，則愈與佛法接近故。今且先言天文：在昔東土，僅知上天——日月星辰等——下地，中乃有人。西洋則基教徒利用希哲地為中心學說以傳佈於世。迨法哲既明太陽為中心後，迄今復有以無中心之說宣傳者。蓋已經過若干度之進步，以之空中恆星實無數量，相攝相抵，無主持者，故恆星為中心之說亦除也。至此、始證明佛經云：虛空無邊故世界無數，交相攝入，如眾珠網。又云：世界依風輪而住，風輪依虛空而住。——皆為實境，此其接近者一。科學家以水中有蟲。內典亦云：佛觀一滴水，八萬四千蟲。茲事、余於十數年前，確曾在南京楊仁山先生處，用高度顯微鏡親驗之，此其接近者二。達爾文氏以人種由來，自種業遺傳遞蛻漸變而來，雖與佛法之世間萬類皆由積集業力——品性——行為等而感報差別，遇緣各升沉靡定，尚有不逮。而較神造、天生之舊教，亦為有進，此其接近者三。生理家謂人身由循環器等集成，而其血肉皆為無數細胞積聚生滅而活動。與佛經所謂「觀身如蟲聚」；及謂受生之初，由「起根身蟲」而起根身，宛然符契，此其接近者四。物質家謂固、液、氣、三質，係萬物之原素。佛經言四大：地即固質，水即液質，風火即氣質。風動、火熱合為一切力，如光、電、熱力等，此其接近者五。隨舉五端，餘不縷述。在二千年前佛經中已具此說，未有科學之新發明，人鮮有言。故科學愈見精

進，則佛學上愈為歡迎，此其大足為佛法初步之確證也明矣。

云及假說，假說有兩：一、隨迷情：例如法界諸法一說，恐不能盡人能曉，因取此宇宙萬有之普通名詞以代之。就常人迷情上之所名者，隨與之語而實不符真義，故為假說。在佛陀垂示外道時代亦多類是。二、隨方便：得無上正遍覺者如實了知後，用世間通俗語言、文字、風範、威儀等，種種發揮宣示。雖佛智親證者實為思量之所不能到，語言之所不能及，而亦不妨用茲方便假為言說，以化導於世人。如因明學上由比較思量而立宗，其錯誤者曰似比量，反之、比較思量判別正確者，曰真比量。科學家真正之希望和目的，本即在此。經云：菩薩於佛智當於何求？曰：當於五明處求。五明係印度古代科學，即聲——文字、語言——、因——論理——、工巧——藝術——、醫藥、內——即哲學——。換言之，菩薩於佛智當於何求，即應言科學中求也。故科學得為學佛者方便利他之假說也。

但進一步言之，科學卒不能通達佛法之實際。此義云何？例如無上正遍覺者所證知之境界，是謂佛法實際，亦是宇宙萬有真實性相。而此必須轉自心為佛智乃能親證，非用聲明、因明等科學方便所假說得到者，故此但為過渡作用。而科學則執定其科學智識所知識者即為真實，寧不成失！又如有一大象，其周身百體，喻為宇宙萬有之全部分。瞎子雖極仔細，但運用其按摸之腕，欲廉得其情實，若摸耳則言如箕，捏尾則言如帚，撫足則言如柱等。以自己之智識，斷定其即箕之耳、即帚之尾、即柱之足，謂已得此象全體無缺之妙用，明眼人見之，寧不啞然失笑耶！真正佛學家對於科學，疇不云然！故惟彼無上正遍覺者妙明通達，如明眼人觀活象然，見即遍照無遺，何待箕帚等之展轉譬喻證成公例哉？科學之不能通達佛法之實際者，如此。

二、科學之方法可為佛法之前驅及後施而不能成為佛法之中堅 釋此、再據世間最深之迷情上抽象以言，得二說如下：

一、迷有神者——我執——：神、即神我，小乘人即空此執，以知因緣和合而有此身相生滅連續，幻有非真。如色、受、想、行、識五蘊等，暫起之際即復暫滅，剎那剎那變遷不停，如旋火然，見有圓影，旋轉一停，安有

此火影活動之幻想哉！科學家亦知生滅積集，無此神我之實可得，迷有神者悉為所破。二、迷有實者——法執——：實、即法之謂，唯物家所稱之物質亦同此。但謂萬物各具原質，係單純之元素積集所成，進為原子、電子等說，則由「唯物」派進墮於「唯力」；若更深進，安知不將有虛空粉碎之一日哉！蓋唯物為耳聞目見之有者，至唯力則已為聞見所不及之無，益信科學之方法，足為佛法之前驅也！所謂研究愈精與內典愈足發明者，即以此故。若夫後施作用，言菩薩得證真如之後，可參用科學方法，施行於一切有情，裨令悉數覺悟，捨棄迷情。正合於法華經『以方便力故，為諸眾生說』之深旨。如小乘俱舍論等，方式極精密，理論極周致，適與科學規律相彷彿，而更高出其上。以之聯袂共進，攜手偕行，何難達於至善之邦、菩提之道哉！所謂科學並足為佛法之後施者，亦以此故。

第歸根以談，科學畢竟不能成為佛法之中堅。以佛法中堅，須我、法二執俱除，始謂之無分別智證入真如。如瞎子忽然眼光迸露，親見象之全體，一切都豁然開朗，從前種種計度無不消失者然。科學家譬祇知改良所藉用之機器，而不能從見之眼上根本改良。今根塵、身心等，皆是俱生無明之性，若不謀此根本改良，乃唯對境之是求，執一之是足，將何往而非瞎子撞屋，顛仆難進也哉！滯迷情之見者，可以休矣！故佛法之中堅方法，即為完全非科學的，專息滅建築在戲論分別上之科學的，以非如是則終不能打破無明得大覺悟故。然若能依佛法中戒、定、慧三增上學，布施等六波羅密行，精究實行，則勒馬崖頭，共登坦道，脫黑暗之火坑冰塹於莊嚴佛土，出狂熱之社會群眾於清涼境界，夫亦何難之有？

卷085

唯物科學與唯識宗學

——八年春作——

三界唯心，萬法唯識，固聖教之決定量，佛理之根本義也。就三界依正之總相言之，則曰三界唯心；就諸法體用之別相言之，則曰萬法唯識；故唯

識宗學，實為大乘之始。自海西科學之功盛，以其所宗依者在乎唯物哲論也——海西哲學諸宗，始於多元論、二元論，於純正哲學未能極成也。進至一元之唯物論與唯心論，然唯物論未極成唯物論，唯心論亦未極成唯心論，以唯物論所云之原質軼出於證驗，而唯心論僅為神我論也。又進為一元二行論，即指天地人物之和合連續假相，以為一元而物質、精神為二行。新近諸科學，大概均以此一元二行論為依歸。精覈之，此乃「真唯物」論耳。蓋所云物者，本指天地人物之和合連續假相中之現象，非謂物質、精神。物質、精神則天地人物之現象上同時並著之二現象耳。此一元二行之真唯物論，頗近小乘俗諦。蓋小乘之俗諦，亦即天地人物之和合連續假相，其緣起流轉因果義，亦說色心二行，即「極微」之物質、與「惑業」之精神是也。真諦、則為生空真如，即和合連續之假相本來空寂，及緣起流轉之幻事擇除還滅是也。然小乘之所重，固在由實踐哲學之道品以斷俗證真，此雖非一元二行論所有，然專就純正哲學以言之，小乘固近於一元二行論者也。一元二行論又近於大乘唯識現量性境，以其即現對之天地人物為一實元，以精神與物質為二行相，近似唯識論以前六同時親所緣緣之色塵為實事，以四大極微等為意識假想觀慧所緣緣影也。但此為免違世間過，隨順世間世俗諦姑縱許之耳。究之、乃是似現量、似性境，所謂非量與帶質境，非真現量、真性境也。何者？以真現量、真性境中，無復和合連續假相之天地人物等故也。然無論為現量性境、抑非量帶質境，此一元二行之真唯物論，卒不得不歸之大乘唯識真唯心論中之一部分也。其詳當閱拙著之道學論衡，楞嚴攝論——，遂畏聞大乘佛教之名，抑若一言大乘佛教，即挾神權幻術俱至！不知大乘唯識論之成立，先嘗經過小乘及大乘之空宗，將邪僻唯心論——正名公神或我神論——之常見，與邪僻唯物論之斷見，同日摧蕩清理，乃開大乘唯識中道。故竺乾當日大乘唯識論之所緣起，正以勝論之多元或二元論等，天神、汎神及數論之神我論等，順世論四大極微之物質論等，小乘之有論、空論等，大乘之空宗等，探究玄奧，觀慧微密，皆極一時之盛，迫於人心之要求所不能自已，大乘唯識論乃應運興起。且彼時雖有小乘之正論，徒高超世表而不能普救群生，與今日雖有科學所宗依之一元二行近真唯物論，徒嚴飾地球而不能獲人道之

安樂，亦恰相同。故唯識宗學不但與唯物科學關通甚切——案中華隋、唐間因研究竺乾外道小乘之學者頗盛，故大乘唯識宗學因之昌明。由五代入宋、元各學衰微，唯識宗學遂亦因之湮沒。相承者，但禪宗及淨土宗耳——；正可因唯物科學大發達之時，闡明唯識宗學，抑亟須以唯識宗學救唯物科學之窮耳。

突然聞唯識無境物之言，似乎可驚，然未能細按唯識之義耳。言唯識者、識有四分：一者、相分，即識心上所明了分別之境象，如鏡中影；世間所言物質，不越乎此。二者、見分，即識心中能明了分別之功用，如鏡上明；世間所言精神，不越乎此。三者、識自證分，即識心不待他證明心有而能自證明者——如境象之有無，必待心為證明，非心證明即為虛妄無驗之言。心自證知故，曾起心能自憶之，更不待他——此為識心自體，喻如鏡面。四者、證自證分，即識心自體所證明之結果及能證明識心自體者；此為識心體實，喻如鏡身。後之二分，皆世間所未與知也。若知有「識自證分」者，則一元二行論之所謂一元者，不難見矣。否則、雖立一元虛位，實無元耳！又曷嘗有所謂一元者哉？諸識心之一相分中，境凡有三：一者、實境，此又有二：一、一切法真如性境，此轉識成智時第六、第七、第八識相應之無分別智了之。二、一切法自相性境，此前六識及第八識與其心數了之，若現量所了一一色、聲等離名言之自相是也。二者、帶質境，此又有二：一、以心緣心真帶質境，此第六、第七識與其心數了之。二、以心緣境似帶質境，此唯第六識與心數了之，即現在天地人物等宇宙現象，乃和合連續如幻如夢之假相，亦謂之意言境。其根、則以在心緣心之第七末那識執第八識相為內自我體，法蘭西特嘉爾所謂吾生始終唯一意境，殆亦有見於此。三者、影像境，唯第六識與其心數了之，亦謂之意言境，略分為二：一、妄情執著境，若執著無驗之原質為實體等，又若執著造物主等。二、隨念分別境，若念過去、未來之境，及假想觀慧所觀之境等——未得無分別智親證，雖觀真如亦影像境——。復次、言唯識者，有二類識：一者、本識，即第八識，為諸色法、心法、心數法、分位法作因，而又有自現行之四分心與心數者。二者、轉識，即前七識，各各有自識之現行四分、心與心數，亦還熏習本識，增長本識功

能而為本識作因。復次、有二類識：一者、有漏恆俱轉識，即第七識與第八識，乃和合與連續二假相之根本作生死依。二者、不定恆俱轉識，即前六識，依和合連續心倏起倏伏，亦還牽引有漏恆俱轉識，受生死輪。又「唯識」言，總含諸法，非謂一切絕無，色、聲等法識變現故；眼識乃至藏識，識自體故；觸、欲、信、貪、尋等，識眷屬故；時、方、名、數、前後、同異等，前三分位故；真如、乃前四實性故。皆不離識，俱非心外，故名唯識。又唯識宗說人生世界之緣起，非謂一霎忽有，或異熟焉，或等流焉，或共共業力化成焉，或不共不共業力化成焉，成共不共業力化成焉，或不共共業力化成焉。十二有支，十五依處，三習、四緣、十因、五果，理趣宏深，茲難具述。不應聞言唯識，即指器物，責心令造。要之、種種業習因緣并所生果，皆非識外，俱不離心，故名唯識。以此圓淨成實真唯心論，律一元二行之唯物論學，抑而奪之，雖未知真實義，縱而與之，固真唯心論之一分。必明唯識宗學，諸唯物科學乃能消歸自己而成妙用焉。

唯物科學與唯識宗學相關通之處，不言其遠，即就佛教大小乘共同之說以觀之：佛言身為蟲聚，又言滴水有多微蟲，此雖佛及諸聖弟子天眼之所親見，然諸肉眼凡夫所不能見，故無證明；今得科學所製成之顯微鏡以觀之，則獲其親觀矣。又若四洲一日之所照臨而互視有日夜之別，得今之天文學益明其指。又說色身之所生起，乃有起身根蟲，證以今之精蟲說而確驗。略舉數事，餘可類推。近頃以光學、電學之進步，己能窺見宇宙諸存在物皆是和合連續假相，絕無不透明、無空隙之固實質。剎那剎那生滅流動連續而現，展轉展轉抵吸調劑和合、而起，是以一切無常無實，其實常者正唯「空」耳，蓋密邇小乘之生空觀矣。第何緣而現起和合連續假相諸物且有類別及恆軌乎？彼剎那生滅展轉拒攝之微體究為何性，復依何現起乎？且平常見天地人物之時，既不見其為剎那生滅、展轉抵吸之連續和合假相；逮藉光電見為剎那生滅、展轉抵吸之連續和合假相時，又失平常所見天地人物之相，則欲藉光電證明彼緣理性源，亦終為不可能之事。然究實唯一真如性，藉光電猶見有生滅抵吸相者，仍在乎能見心上之有障礙耳。依此可知空不定空，有不定有，但心明見臻何程度，即心之境則成何狀。是以能從唯識宗學如實修證，

則得圓成五眼——此舉眼以總表六根，當知耳、鼻、舌、聲、意亦各成五種——，遍知諸境。以人眼——本曰肉眼——見天地人物，以天眼見透微遠預，以慧眼見常遍空寂，以法眼見緣起因果，以佛眼徹證唯是一心更無二相可見，而圓顯真如覺性。然五重境，皆即唯心真如覺性，故佛眼具前四眼，而前四眼不能具佛眼。藉光電所見者，可准為天眼、慧眼之少分。修唯識宗學則漸得成五眼，一念中平等了知五重境，知藉光電所見者雖境界不同，實即吾人之所平常見者，亦可推知吾人妄造惑業、妄受生死之現行無明境界，即如來之不動智光矣。道有可證，言非憑虛，思之思之！夫亦何遠之有？

嘗有二因明比量曰：一、佛所說阿賴耶識人人所能諦信；以可內自證知故；凡可內自證知者，必人人所能諦信，如人居闇中皆審知非無自身；反之、則人人所不能諦信者，必是不可內自證知者，如言天神、上帝。二、佛所說五眼、六通眾人皆能諦信；以有眾同分現量可得故；凡有眾同分現量可得者，必眾人皆能諦信，如質學化驗。反之、則眾人皆不能諦信者，必是無眾同分現量可得者耳，如言上帝創造天地。夫科學之可貴，在乎唯徵真理實事，不妄立一標格堅握之，以所知自封而拒所未知耳。若不求真是而妄排蔽，則與迷神教者亦復何異？習唯物科學者，若知佛乘唯識宗學，其貴乎理真事實，較唯物科學過無不及，則必不將佛教視同天魔畏途而相戒不遊也。乃作此以忠告諸治唯物科學者！

（覺書第三期）

卷086

佛學的「色法」與「物」

——二十一年十二月在潮州省立第四中學講——

潮州為中國歷史上文化頗發達的地方，而貴校又是潮州的第一學府，今天承貴校校長及孔訓育主任等之邀，得以來此參觀，能與諸位作佛學的討論，實是非常愉快！但因時間短促，即刻赴汕，所以拈此題略為解釋。

普通所謂物質的物，依佛學是有「色法」的名詞來代表它。色法、即是在佛典中最普通所知的「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」的色法。這色法、是佛學中許多法中的一種法，故知除色法外，尚有其他諸法；但今唯談色法，其餘諸法，姑置不論。把色法來比較觀察，頗同於平常所謂物質的物，其意義、性質、範圍皆相等。現在略把色法分析為色、聲、香、味、所觸，眼、耳、鼻、舌、身、法處所攝色的十一種來解釋：

一、色，即眼根所見者為色，又可分三種：甲、顯色，即光中所顯現的色，如青、黃、赤、白等皆是顯色，如現在科學中說明太陽光分七色等。乙、形色，眼所見者，如長、短、方、圓等色是。丙、表色，即動作，如風撼樹木等色是。二、聲，就是耳根所聞的粗、細、響、微等聲，皆包括其中。三、香，是鼻根所嗅的香、臭等境界，皆包括其中。四、味，就是舌根所嘗到甜、酸、苦、辛等味，皆包括其中。五、觸，觸有能觸和所觸，如身體是能觸；冷、暖、饑、餓等被動的境界是所觸；此中所明，即所觸的境界。以上五種，皆由五官所感覺到的境界，是色法中的前五種。但是其中所觸包含甚廣，平常所說的物質，多可屬於所觸。如所見的色法，能任人執持、拋棄，或以身手所觸，知其硬軟，或以分量相稱，知其輕重，故色法是質礙的，如牆壁等所障，即難通達。然其質礙之性質雖多，而根本者不外堅、濕、熱、輕。這四種，若以具體地表顯，即地、水、火、風的四大。但四大亦是指所觸的性質，如堅是地性，濕是水性，或地是堅質，水是濕質；如中國所謂金、木、土等。凡堅硬性質，皆可包括地大中，凡流濕性質，皆可包括水大中；這二種分析，可說是物的體質。熱、用具體表現，即火大的性質；輕、輕到極輕而動，即佛學中所謂四大中之風大，而從其性質名為輕。故與上可說力與質。其所接觸的性質，可分堅和濕，而力中則可分熱和輕。但是這四大種是能造——主動——的色法，前所說的色、香等是所造——被動——的色法，以凡具體存在的色、香等，皆藉堅等眾緣而依住，故色等為地等所造的色法。但所謂能造，非有能造作其他的意義，不過、凡所造法皆依能造法為根本而生起罷了。如所見所聞的境物，其性質中皆具有堅等體性。故以堅等為能造，所接觸的所造色，皆賴其為根本而生起，此為色等五法大略分析。

眼、耳、鼻、舌、身、是五根，但怎樣成其為眼等五根呢？亦由堅等、色等、能所八法而構成。而其與普通所接觸所見聞的境物不同。即是動物有生命的有機體，有特殊的功用，如眼能見，就與普通物質不同，以能發見用，故見雖由於心識，而眼能有發見的功用。如是耳有聞聲功用，鼻有嗅香功用，舌有嘗味功用，身有覺觸功用。所以五根雖屬色法，而與平常所指物質有異；以其各能發功用，故為有生命的有機體，而無生命的無機體，便無功用。但眼等亦由堅等質力所構成，為眼根等所依處的，則有表面的形相可見；但是真正的五根，在佛學說，非常眼所能見，就是「淨色根」。平常眼見物，是眼識依眼根作用，如瞎子無眼根，即不能見物。而真正的眼根——淨色眼——非常眼所見，修證到天眼方見。這五根，頗同科學所謂神經系統，遍於全身，因此而能發各部的感官作用，如眼能發見，耳能發聞等。而身根、一方面又同心理學所謂全身總機開的腦；腦、在佛學亦屬身根，身根有兩種作用：一、接觸所觸，二、為五根共同所依，如眼等發用，皆依其功能。所以身能為全體的總依，同時、亦發生特別作用，故相似神經與腦。

法處所攝色是同前長、短、方、圓等由比量而知的色不同，非眼所見，是由意根辨別而知者，為法處所攝色。這有五種：一、極略色，即極微色，微是細小的意義，正顯這色是色法中最小的一粒微點，雖有質而不可分析，如化學中分析到原子、電子等無可分析，非以眼見，但可意度，即是極微色。二、極迥色，就如把光、影、明、暗、空一顯色等分析到極遠，名極迥色，也是由意識構畫而成，如天文學家推測到星雲星海，而不可捉摸者是。三、受所引色，是指受戒等所引的色。四、遍計所執色，即如通常一般人說有造物者主宰宇宙的神等，本無實體，計執而認為實有，在佛學中皆謂之遍計妄執色。五、定自在所生色，即是定中所行境界現起種種影像的色法。色法略釋如是，現在且來考究所謂「物」。

物、即是所指的一切物的質象，如色等、是一般物的現象；眼等、是動物的現象。法處所攝色中的極微色，即科學所說的原子、電子；極迥色、即天文學所推測宇宙到極玄而不可捉摸處是；遍計所執色、即一切妄執之物等。故平常所說物的意義，皆包括在色法中。如現在物理化學、生物學等自然科

學所研究的對象，皆可在色法中攝盡。但在佛學中還有所謂心法、不相應行法等等，皆不在此色法範圍中，此中唯以「色法」與「物」來比較。所以、平常所謂「色即是空」，亦可說「物即是空」。但須知空非全無曰空，是明諸法都是眾因緣所成，無固定的體性，緣散即滅壞，故說為空。如現在物理化學中求物質最後的實體為原子、電子，而其實亦是空的，以其是虛無渺茫，非可捉摸。故凡現實存在的物，都由眾多因緣而成，無固定體性，變幻無常，故說之為空。所以空即是色法——物——，色法即是空，以色法本身無固定的體性。由此、可知佛學與現在科學等的研究，非特沒有相違背，且不無進一步的補助地方。

二五五六、一二、一五，記於潮州。（守志記）（見海刊十四卷四期）

卷087

論天演宗

——四年在普陀作——

一 玄論

二 宗趣

甲 名義

乙 道理

三 效功

四 較量

甲 觀同

乙 證異

五 解蔽

甲 惑相

乙 斷德

六 綰言

七 寓意

一 玄論

情器世間，自有所謂人類能群居其身而交感其意也。發乎喉舌、習乎耳識者，浸假而有互喻之語言；示乎指畫、寓乎目官者，浸假而有共解之文字。積時既曠，操術彌精，遂總合數千年數萬里之人事而供思考，會通數千年數萬里之人智而悉受持，恆憑先覺，益濬新知，推著以及微，察邇以探遠，於是乎獨成一宅靈秉彝之類，迥出庶物矣。雖然、人之所異乎禽獸者幾希耳！其間非有劃然之鴻溝可判也。經久而化，待緣而起，其來極遐，其成極漸，昧者未察，徒訝其知富而能廣，迺有神造帝降之謬說，不知實造端於物種劑變也。

夫人之所日遠於禽獸者，以能通才共工，開物成務，蔚為治功道術，宰制無盡藏而備為之用也。然果由何道克臻此乎？非以能鞏群體萃群力故耶？而所以能鞏群體萃群力者，則以能通群意綜群思也。群思之能綜，群意之能通，則語言文字之功也，此其為幾己微矣。顧語言化聲耳，一雞遇食而啼，則喔喔者群集，一犬逐人而吠，則狺狺者咸奔，安知彼曹絕無語言以相曉也？文字徽幟耳，蜂能部署其所居之房，出入異門；驥能認識其所經之路，往還百里，安知彼曹竟無文字以相誌也？故語言文字之道，苟索其朕而窮其委，人語轂音同為識心流露，特互殊而不能知云耳！假令殊方異族，乍相逢遇，互聽所言，亦何異雞鳴狗吠，不能讀其所自化，意其所將為哉？於此而輒曰彼無語言文字，彼亦固可以無語言文字誚我。此理非難明也，何獨於禽蟲而疑乎？蝯蜼之能通人性，鸚鵡之善學人言，更無論已！然人類終能相喻相習，非異生之可比，則形氣之拘既別，識想之趣亦殊，其作始也簡微，其將畢也繁鉅，自有書契以來之人類，且非猿狙所能企，況下及蠢動之品乎？然其累差積異之因緣，千條萬緒，非可一往而罄也。

草昧初民，畫地而居，結繩而治，雞犬聲相聞，老死而不往來，大山巨渤以為阻封，各成風氣，人文之發達因有遲速，夫誰曰不宜！其迄今猶聚處

蓬艾間者，幾又自為一類矣。然洪荒之前果已有人文否？人文果一進而不退否？退者將以何底？進者將以何止？此一大事，橫宇亙宙，欲得至誠之公例以為真確之判詞，吾實未足與者。第通計今世輪蹄之所及，六州百國有書契可考者，後起或二十稘，最先達者亦六千載耳。以六千載而視無始無終之大化，真不啻萬里之一步；然吾人據此六千載之陳跡以推覈之，其權藉世厚，其事功代著，繁變媾化之跡，固已大足驚奇而有不容掩者存也。粵稽政教與學，皆始起於名、相、數三而貫之以人心分別。生成之物，作有之事，察其德而類別之，命以名而習稱之，自意識之幽至河山之顯，自膚髮之親至日星之疏，異同並著，先後相承，一一欲探其原行，究其真際，以期厚生正德，明己善群。於是乎言學之流曰歧，昌佛之端曰異，聖世者終且錮世，亦往往然矣。

輓近爰有天演宗揭櫫西土，其學察化知微，思精體大，苟善悟其恉，深藏之心，用以窮理，或以涉世，殆無入而不得，無往而不宜！富哉道乎！實集有史來學術政教之大成，而尤賴四稘以還格致之新理，乃得確定公例，極成玄宗。溯而上之，則額拉吉來圖，以常變言化，已開其端；而上神、鴻鈞、天命、真宰諸家言，亦彼所憑依者矣！顧必待達爾文而本立，斯賓塞爾而用備者，亦瓜熟蒂落，會逢其適焉耳。今其說出世且百年也，雖風行八寓，雷轟兩間，然人性不齊，心習互殊，見智見仁，可狂可聖。蒼帝能制字，不能令億醜皆識字，今猶古也，故得意者妙道之行，過不及者執之一往而惑乃大滋。矧細玩彼宗之比例及定義，亦間有偏至而未臻圓滿者乎！夫兩智相劑而新智出，兩理相謨而新理成，吾黨為學，又豈在竺守陳言是貴哉？吾固素持佛藏者，請據所見而參訂之。

二 宗趣

甲 名義

古今譚名理者，往往意中了然，及達之語言，施之文字，即容易渾涵不明，則散名之被於萬物，其字義多歧出而不畫一故也。今此天之一字，則歧義之尤夥者也。攷初民創制天名之本義，亦曰有物處高而臨下，與大地相待

，雖聽之無聲，搏之無質，嗅之無臭，而視之則有蒼蒼之色焉耳。已而見雲騰雨降，電閃雷震，日月之迴旋不忒，燠寒之往復無差，意在上必有巨靈以紀綱而執行者，遂引申為真宰之義。又以風雷雹雪炎凍雨暘時時與人生之休咎相關也，乃益引申謂天之真宰，恆鑑察左右，監臨上下實操賞罰之權，人生之壽夭禍福，家國之興亡治亂，胥聽命焉！此儒家稱天而治之說所由盛也。更進焉而有物之大元出於天，精粗遞演，明文以興，所謂天命之性，率性之道，天生蒸民，有物有則，蓋又以天為元理也。綜真宰、原理二說，又證明天為實有聲容、體質、官骸、身肢之一大神，全知全能肇作萬物者，則景教所謂造物主，及竺土所謂大梵天也。老氏道法自然，實摧破造物主之說。邵雍宗之曰：自然之外無天。何謂自然？物各有自具之性德，物各有自成之業用，火之性德自熱，火之業用自燬，此火之自然性也，初無待乎外緣者也。在火如是，非火亦然。故造物者，物自造耳。談天者至此，益精微已。在昔身毒、大秦之言物理者，皆以凝質、流質、光、熱、輕氣為原行，故無以氣質為天者。支那獨以金、木、水、火、土為五行，氣不列居也。於是儒家之愚者，復有以地局濛氣為天之一脈，如朱熹所謂天有九重，籠罩地體，如蛋白之裹黃，逐層加堅，其最外層則猶蛋之硬殼；日星盤旋，陰陽消息，皆不出此硬殼中者是也。近世法人笛卡爾以天體旋渦，言日星運行之故，義亦相似。特彼不言濛氣外層為硬殼，並區別地局之濛氣，而遠指太空有元氣為天體耳。至釋迦氏則以驚惑於天說者既久，非一時所能摧陷廓清也，乃等列之情世間五趣中，曰：天與人、禽同為大輪迴內之一類，特處境食報，較人優勝焉爾。故天不寧不能肇造員輿，禍福人倫，且亦身隨業牽，無從自脫。高唱唯心勝義，獨超欲、色、無色天，大雄無畏，迨今莫能加矣！彙上所列者而數之，則蒼蒼而在上也，真宰也，元理也，造物主也，大梵也，濛氣也，優於人類之情世間也，天之義至是已得七數，其他荒謬不經之甚者，尤不在此。演字之義，雖亦繁碎，訓之曰流行不息，曼衍無窮，固未為大逕庭也。然天字義歧若是，不啻變一名而為七名矣。今曰天演，果何天之是演乎？曰：天演一名，自英吉利迻譯而來，彼土衍聲之字，義當較精，然欲即名以求義，究討宗趣，已屬難能之事，況拘拘於譯名歟？第有界說也，有因果也，

有體用也，有公例也，曷試求之彼宗各家之所言哉？

乙 道理

凡一宗之立，一學之成，皆應有四種道理：曰觀待道理，曰作用道理，曰證成道理，曰法爾道理。法爾道理者，其道理無待發明，本來如是者也。然法爾無待於發明，發明必有符於法爾，始為知本之言，不僻實相。特法爾道理性離言說，終非思量分別所能及耳。今姑置此，由觀待、作用、證成三種道理而尋之。觀待者，內籀術之求得公例者也；證成者，外籀術之獲得定義者也；作用道理，則所以現之業用者是也。執是以覈其宗趣，庶幾無遁形乎！

觀待道理：天演宗之成立也，匯群哲之明慧，窮百昌之蕃變，大而日局星氣，散而草木禽蟲，幽而生生之機，顯而存存之功，蓋不知曾費幾何內籀之工，始得完全之理證，確然不搖！淺學如余，惜未能廣徵群籍也，姑就所曾見洎所今憶者而言之。曰天演者，翕以聚質，闢以散力。方其所用事也，物由純而之雜，由流而之凝，由渾而之畫，質力雜糅，相劑為變，此觀待於質力者一也。曰：天演有大用二：曰物競，曰天擇。物競者，競於萬物，爭其獨存。天擇也，擇於自然，存其最宜。此觀待於物天者二也。曰：天演有大界二：曰天行，曰人治。天行恆毀人治，人治務反天行，人治天行相待消長，天行人治同屬天演。此觀待於天人者三也。曰：萬物莫不始伏易簡之儲能，終極繁殊而效實，實所效必能之所儲，能所儲實不必有效，故成演之化，至賾而不亂。此觀待於能實者四也。曰：萬物莫不逐大運而常然，其來無始，其去無終；莫不待際會而詭異，遠跡一物，世差代殊，故天演之變至漸而不息。此觀待於運會者五也。天演宗觀待之道理，雖不僅乎是，然亦略備其要也；而初重觀待質力，尤其大綱者已。

證成道理：證成者，由觀待所證明之公例，以成立其究竟不易之定理也。吾今執第一觀待之證例以窮究之，又覺其究竟之定理，未易見也。何則？天演宗之言質力，非根據質力不生滅、不增減之說者耶？質力既不生滅不增減，設曰力自然翕以聚質，質自然闢以散力，則萬物應無始起之期，亦無終了

之日，既無始終，又安有由純、流、渾以至雜、凝、晝之先後可言耶？脫轉計質力雖屬常住，非能自為翕闢聚散，則始為翕闢聚散者又誰耶？若是天演，則天演實可司翕聚闢散之權，肇起萬物，而質力僅為造作之材料，然則所謂天演者，與上帝、天神、大梵、真宰諸說，特異名而同實者耳。所異實者，特彼為物物而造之，無論巨細洪纖，皆造者意匠之所存，且恆監察而監視之，以施行賞罰；此則僅憑原有之質力，為之翕聚闢散，及質力既聚既散而能自為翕闢，即自化其身為一種無形而不可變易之規則，附於質力，相隨不離，使不能不恆翕恆闢，相劑相變，由純、流、渾以至乎雜、凝、化而已。顧天演宗之意，又不盡然也。

將曰萬物之成而毀，毀而成，統而計之，實無始卒先後。今吾宗所研究者，第據吾人所處之一日局星系耳。此一日局星系之始終先後，固無與於質力之全量。蓋專就此一日局而言，其質益聚而老，其力益散而離，力均質毀，天地乃終。然質體毀而質無恙也，且飛合於他日局之將成者，在此為毀為終，在彼方為始為成矣。抑使他處之日局有同時毀散者，質力相值，重心勢成，翕闢聚散之用又生矣。故質力且為翕闢聚散，不妨質力之常住。然而吾所疑者，猶未盡祛焉。夫信如斯說，則質力之自為翕闢聚散，以有一日局之成毀始終，乃猶乎陰陽之自為消息，而有一歲之寒暑往來也爾。則質力不生滅、增減之全量，非拘拘於此一日局，而此一日局之外，其日局方且無數，則此無數之日局，其成毀始終，程序後先，與今此之一日局，為有同一之規則耶？為無同一之規則耶？若曰有同一之規則，則從何而證有此規則耶？何以見其同一耶？既軼出測驗之境，必非科學力所能答矣。若曰無同一之規則，則今以一人一物而對於日局，固無異一日局而對於無量日局也。

一日局與無量日局，同為日局，尚無同一之規則，何以此一日局中樊然殽亂之萬物，及有此由純、流、渾以至雜、凝、晝，同一而不可踰之規則耶？此則亦非天演論師所能自解也。夫是、猶依質力聚散所成之萬物而對勘耳。更就質力自性而語之，所謂質者，非炭、養、輕、淡等耶？所謂力者，非光、熱、聲、動等耶？從炭、養、輕、淡等所合成之金、石、動、植，固人人同見其消長成毀，未見其不生滅增減也。觀金、石、動、植所附著之光、熱、

聲、動等，尤人人同其倏忽隱現，未見不增減生滅也。於是有原質全力之說出焉。然執為原質常住者，非以其析至極微而不可破耶？執為全力常住者，非以其流轉恆動而未息耶？則吾又知所以問彼矣：所謂不可破之原質，為依人力析化至不能析化而言其不可破耶？為不待人力析化乃原質之自性不可破耶？若是原質自性，則今原質不可破者人也，非原質之自性也。既無待人力矣，人又安知之原質之自性不可破耶？若但是人力不能析化，則可言人力不能析化之質，不能曰不可破之原質。

蓋人類之力不能析化，固不妨有非人類者能析化也。抑今日之人力不能析化，異日固不妨有人力能析化也。今日之人力不能析化，不足為莫破之真因，則莫破之義壞，則原質無由自別於非原質，而原質之義亦壞。原質之義既壞，附原質而有之常住義，益不待乎遣而自毀矣。所謂未嘗息之全力，為附乎質而有者耶？為離乎質而有者耶？若是附質而有，質且有滅，附於質者又奚能不息耶？若是離質而有，則離去人身而有言語作為，既違世量，亦墮自義——按質力學者，謂思想、感覺、亦屬腦力，故不得如宗教之言性靈，可離質而有。天演宗之言質力，取義亦同——。因果全謬，無異啖鬼，豈猶得謂之科學耶？抑今日全力流轉恆動而未嘗息者，亦人見之、人言之而已；去乎人類同分所見者外，力固未嘗自告人以流轉恆動而未嘗息也。且今見其未嘗息也，烏知異日不竟息耶，人見其未嘗息也，烏知不有非人者見竟其息耶？故全力常住之義，亦非能無滲漏者也。吾今試退一步而承認質力常在之說，第從而詰之曰：質力之自性，為一乎？

為異乎？夫既異矣，異則相拒而不相合，烏能有其翕與聚耶？且未嘗翕聚矣，烏能有其闢與散耶？此亦非科學所能答者也。吾今試再退一步置質力自性一異而不究，且承認質能闢散乎力，力能翕聚乎質，第從而詰曰：力何為翕以聚質乎？質何為闢以散力乎？質力雜糅相劑為變，何為而有太陽為群星朝宗乎？眾星何為而止於八乎？自星氣以至動植，其用事何為而必由純、流、渾而至雜、凝、晝乎？其莫之為而為者乎？其起於有所不得已乎？凡此、皆敢預決彼宗必無真因能語我者也！然則此日局與無量日局有同一之規則否耶？質力之自性果常住否耶？質力之自性有一異否耶？質力之翕闢散聚、劑

變程序亦有緣故否耶？此四個問題，彼宗皆無知者也。由是而就第一觀待道理而證成其究竟不易之定義，非即此無知二字歟？但此無知之名，殆非天演宗所樂受，彼固將曰此四個問題雖不可知，盡是自然耳！夫自然誠冠冕於無知者多矣！無如自然無知，異名同實，舍諉之真宰上神無他途，斯誠膠固於法我者莫能逭避者也。

夫自然既彼我所共許矣，則可得而推斷之曰：萬物有同準而不可踰之規則者，自然也；其規則為由純、流、渾而進於雜、凝、晝，亦自然也；守此規則，則得存在之果，抗此規則，則得滅亡之報，亦自然也；則可知天演者自然也，自然規則也。天演宗者，講明此自然規則為進化，為凡欲存在而不滅亡者必守此而勿抗也。於戲盛哉！此真天演宗究竟之定理焉已。執此定理而廣求證明，則物競者，自然規則之趨勢，挾之使不能不進化也。天擇者，耘去抗自然規則者，而存其守自然規則者，以成萬物之進化也。人治之與天行，蓋物競之一境也。儲能簡易、而效實繁殊者，亦自然規則所以使物蕃而爭烈、益速其進化也。實所效必能之所儲者，所以使萬物品性各異而起爭也。能之所儲、實不必效者，品性雖具，苟稍抗自然規則，或不能盡暢也。大運常然者，自然規則，恆挾萬物而進化，前之無首，後之無尻也。際會成異者，雜糅劑變，或競爭而占優勝，得天擇而成物種之進化；或競爭而歸劣敗，不獲天擇而成物種之滅亡也。苟執此定理，以求證明於其說，殆無往而不貫澈筦絡者，是特略及其大凡耳。於戲盛哉！此真天演宗究竟之定理焉已！吾先不嘗云有法爾道理也，今所證成自然規則為進化之定義，即法爾道理是也。以此之定理，彼宗固曰非天演宗出而始有，亦非以天演宗出而所增益，法爾常然，振古如斯者也。故天演宗之立，必有得乎此，乃能證成其定理。第其所證成者，果為不易之定理否，則須驗之果符法爾道理否而後決，茲請姑緩其議也。

作用道理：夫科學之所成者，恃有因果律也，而吾所謂作用道理，則即因果之謂。然因果之相，放紛繁賾，因果之理，微眇奧衍，磨訶衍諸論皆略說十因、五果，盡譚名理者之大矩也。而泰西學者，以習聞一神真宰之說，先存一萬物一因之觀念，因果義相，未能善巧。故從事事物之究竟極其所詣

，往往軼出經驗外，陷入無知之界，強為之名曰：自然。夫曰自然，尚何因果之有？因果律破，則科學之基亦毀，是皆不知因果但依作用而有，離作用而求大因，宜其躓矣！亶天演宗雖借言質力，所觀者、實在天地人物之詭化蕃變，苟置其第一因而考夫物化之跡，固無往非因果之事也。遠跡一物之由來，不勝其悠久也；旁推一變之呈現，不勝其綜錯也，此天演宗之執果以窮因者也。有累分而漸微之消也，有積久而大著之息也，有緣會成異之嬗變也，有擇存最宜之進化也，此天演宗之即因以明果者也。物變何以日進以優耶？以所存者必最宜也。物性何以有宜不宜耶？以萬物常相競故也。萬物何以常相競耶？以物物各有自營之私慾故也。

物何以能遞嬗而蕃變耶？以相競之結果有異也。物競之結果、何以有異也？以值遇之地界時分、及所競之外力，與所權藉之地界時分、及能競之內力各有不同也。物何以有積久大著而息者耶？以不為地界時分、及外力所限，競爭而勝進也。物何以有累分而漸微之消也？以為地界時分及外力所限，競爭之敗退也。所謂天行者，即值遇之地界時分及所競之外力也。所謂人治者，即權藉之地界時分及能競之內力也。儲能者，一物有一物既定之因也。效實者，一物有一物既定之果也。實所效必能所儲者，總一物既定之因果而言也。能所儲實不必效者，則是所權藉者不勝所值遇者之故也。扼要言之，則物物各有自貪其生，自蕃其種，自張其勢之自營私慾，第一因也；以是而恆欲吸取外境為私有，第一果也，亦第二因也；以之而與不受吸取者競，第二果也，亦第三因也；以相競而各以所值遇所權藉之異而見優勝劣敗，第三果也，亦第四因也；以優勝劣敗而判存亡，第四果也，亦第五因也——案：此特依其法爾之次序言耳。

若言其變，則以劣敗而能改變其為競之法，如能群之動物，不以獨競而能群競，則每可轉劣敗為優勝。如人為裸蟲，無爪牙，無羽毛，無鱗甲，本不足與他物競，而竟能戰勝萬物、霸王兩間者，則以能群也，知群之有大利而能償其私慾於群外也。又如私慾流行於群內，足以敗其群也，於是以仁孝忠公等調劑之，又以禮義刑罰等法制止之，又以功名賞恤等事勸誘之，又以伎樂詩畫等術融洩之，皆所以益修其群而益弸其群者也，此人群之所以有今

日也。但人類所貴乎有此群者，要不過競勝爭存以償其自營私慾而已。設有人焉，能諦審諦觀，可以藉乎群而獲償其勝存之慾者，則固可以離群而獨往，非大群所得禁也。何則？人非為群而生，群以人求遂勝存私慾而立，今此人可以藉群乎而自遂其慾。群雖美甚，於彼無加，則彼之於群，固將如涼秋之團扇，海鳥之太牢，捐之舍之，乃其宜也。群又烏得無禁之哉。設又有人焉，知群之所貴，本以求勝存之私慾，而以勝存為大苦，私慾為大罪，不獨無所藉於群，且以群為引賊之媒，導虎之倀，群之日進化而日優美，彼視之方猶賊之媒益精，而虎之倀益兇而已。

瞿然棄之而遠離，則尤非群之所得呵問也。之二人之心行既如是，或者徒見群之為大利，必欲使之二人者同乎己之所為，效忠於群，則如樂斥鶚以鐘鼓，饗鸞鳳以腐鼠，不寧違物情之甚，抑亦昧立群之意矣。此則余欲為務群而過當、愛群而發狂之徒，好執己律人恃眾暴寡者告也。然余非有憾於群者也，欲人人知立群之本意，得其中道，因便及此——；以存亡而成進化，第五果也，亦第六因也；以進化而有嬗蛻——如魚之化獸、猿之化人等——此第六果也。嬗蛻之結果，則自營之私慾，一擴其分量，一改其方向，仍與所不受吸取之外物相競而已。其因果法為循環，而因果所依之物則種業相附而進化矣，故有萬物進化為旋螺形之喻。此六因、六果，萬物之所同者也，亦因果之所以悠久者也。而物之又各有遭值時地之不同，競爭方法之互異，故或劣而存，或優而亡，此因果所以紛糾繁賾，莫可究詰而綜錯者也。然則天演宗之言因果，雖未解十因五果之義相，而一果必一因，一因必一果之惑，亦庶幾遣矣。

使所言而可信，則吾人於即物窮理、處群觀化之術，可知其方矣；抑可知其難矣！

三 效功

俗諺謂天演宗未出前為一天地，天演宗既出後又為一天地，其言之過當，固不待詞畢而後決；然亦可覘此宗與政教學術世道人心關係之深且大也。夫天演宗之為學，誠鏡涵萬流，吞宰十世，不可課其效功於一時之人事。第

創之者人也，吾今議之者亦人也；百年中人創之，百年中人議之。創之、議之，不出百年中之人，則舍百年中之人事而求其效功，其效功將為何如之效功，殆非吾所知也。抑任舉一並世之人，皆非所能知也。吾聞有所知而有言者也，未聞無所知而有言者也；非曰無言，以其有言等於未有言耳。若曰效逮千祺，千祺後之事，非今人所知也；抑果將有所謂千祺與否，亦非今人所知也，則何如姑待其效逮千祺，任千祺後人自言之為得哉？若曰：功加兆品，兆品之心知，非吾人之所通也，又烏知功之加彼與未嘗加彼者？故今欲言其效功，必以已達見於人群者為斷。按天演宗之起，蓋權輿於園丁、牧夫，察見動植物種類之漸相詭異；繼由醫生察見黑白二人種之互變。而格物學者，以物種由遞化而來，則足以推上帝造物之說也，乃益肆力尋討之。尋討乎現在之動植物而不足，則又究及乎地礦中之蜃灰、僵石、獸骨、古器，於是遂定生物之種類皆由遞變而成，及物種之遞變皆由不善而進於善之公例；依此又推定物種之遞變，出於互競，互競而進乎善，出於所存者必強且宜，此天演宗之根柢也。自達爾文之後，治此宗者蔚起，所搜集為物證者，累京溢垓，雖未能使人必信，殆已使人不易疑也。抑格物學者，以此宗為格物新學最大之成績，曾經多數先學所證明，且實為新學與古教分途之大界。宗之可得博達之時譽，反之將遭頑錮之惡名。而近祺來物質文明發達，格物學之大利，人群已久食其賜，故雖有所疑，不欲輕毀，蓋破壞上帝造物教之正鵠，及是庶乎命中矣！俾人心解脫神權之羈絆，其效功一。第天演之學，初僅究論乎生物類耳，已而及非生物之地礦日星，已而及無形物之聲熱光氣，至康德、斯賓塞爾更演及國治、群化、道德、心靈，會天地人而一之，俾人人知生存競爭——按即物競——之劇烈，自然淘汰——按即天擇——之倚伏，並確信有郅治全盛之世界懸於未來，各以偷安苟活為懼，咸懷慮遠憂深之志，而向前生無限之祈嚮，而往上作勇猛之進步，其效功二。天演宗既隳天神肇造之談，於是謂薈兆物而成為此世界，必皆有其因緣，不唯不欲輕諉之造物主，非至甚不得已，而亦不欲輕諉之自然——歐字天帝之天，天文之天，天演之天，本截然三名，形音亦異。天演之天，蓋以名形氣因果之不可知者，唯自然二字，為得其似。故天擇既為自然淘汰之代名，天演亦為自然趨勢

或法則之代名也——。故跡一物之由來，推一事之所起，必參互交錯，旁蒐遐徵，窮其繁變之觀，極其悠久之致，然後敢斷然有所建言，斯則足祛淺人庸妄粗疏之謬論，傖夫鹵莽徑簡之心習，而漸能擴充人類之智藏者，其效功三。之三事者，雖不盡出於天演宗，而天演宗實尸其高位。吾黨苟以之三事為有裨於群己者，則不可不向天演宗稱謝矣！

四 較量

天演宗之既立，西士若康德、若斯賓塞、若赫胥黎輩，嘗胥希、印兩土之古教古學為比論。逮入震旦，閩縣嚴氏，亦剌取易、春秋、中庸、大學之言疏論之，其言既瀏然清矣。夫易、誠天演宗之樞哉！太極非即不易不離之理耶——他處亦云自規律——？二氣之消長，非即質力之翕闢耶？有太始焉，精者其為三光，粗者屬五行；行生情，情生汁中，汁中生神明，神明生道德文章，非即物種遞變而漸進於善，始乎純、流、渾而終乎雜、凝、畫耶？首乾而尻未濟，非進化之無窮耶？易初祖庖羲氏，僅以著天地變象耳；後姬、孔二氏，乃以之括張百蕃，揮斥八埏，迪及人倫之治功，君子之德業。唐代李通玄、釋澄觀，又假以演華嚴法界緣起之旨，可謂極易之能事矣；而與天演宗昌大之次第，若□符節。夫易誠天演宗之天樞哉！所異者，易之辭渾涵而簡隱，天演之論詳證而辯晰耳；此殆即文字思想進化之率歟？而物種遞變之理，與莊周之萬物皆種也，天地與我為一；孟軻以萬物皆備於我，尤足互為發明。然今不具論，而請較之吾佛緣起之經。吾佛之談緣起，隨人智顓敏而異，約有三門：太上心體緣起——有唯心、唯識、真如、如來藏緣起等異名——，其次法界緣起——亦曰無盡緣起——，其次惑業緣起。心體、法界二緣起，其義稍艱深，或非恆情所樂聞；且語焉不詳，轉生見障。故專就緣性說，以一量天演宗外幟之廣狹與內弸之深淺。

甲 觀同

無明——亦曰無知癡闇——緣起行——亦曰業相——，行緣起識——亦曰轉相——，識緣起名色——亦曰現相——，名色緣起六入，六入緣起觸，觸緣起受——案此處若不論三世，依作意、受、想、思五遍行心所解，

則作意即行，觸即名色，受即是受，所謂細分不相應者也——，受緣起愛，愛緣起取——案此愛、取二支，即起信論之智、續、執、分別、起業五相——，取緣起有——案有即起信業繫苦相，合上五相為現行六粗相，而即為未來之無明與行——，有緣起生——此生指未來，即現在識、名色、六入是也——，生緣起老死憂悲——案老死憂悲，即愛取所行境——，是謂十二支緣性緣起。三世銜接，蟬聯不斷，故亦曰鉤鎖緣起。煩惱、業、報，互為滋潤，故亦曰惑業苦三如惡叉聚，今設一表以明之：

【圖：TX22p0850_01.gif】

此十二支奚以名緣性緣起也？必十二支輾轉支柱，相引而起，闕則不現，非自性有，一也。所得現在愛非愛果，及造成未來善不善業，須關待父母眷屬師友以至貴賤貧富而時代境地，眾同分中眾多因緣，會合而劑變，雖有夙業，緣違則謝；如眼識以空、明、根、境等九緣而生，隨缺一緣則不生起，起唯緣起，滅唯緣滅，二也。以是二因，故曰緣性緣起。又曰：三界緣起者，無色界、色界、欲界，是謂三界；今不詳宣。第知人、禽等皆以淫欲而正性命，居於最下劣之欲界足矣。而此三界者，各有兩種世間：曰有情世間，曰器依世間，欲界之有情世間，即今人、禽是也；而器依世間，則眾同分業所現，即今所執為世界者也。此三界之情、器兩世間，皆以十二支因緣生起，而揀別超過三界之四種正覺世間，故曰三界緣起。既略明緣性緣起之理，今乃可比合天演宗之例矣。蓋十二支緣起，與前所述彼宗之觀待及作用道理，雖間有增略，殆無遇而不同也。吾不嘗謂彼宗根本之定理即無知也，即彼亦自認為不可知，或美其稱曰不可思議，強名之則云自然；

顧彼之不可知者，今曰無明。唯彼之無知，不止今之無明，以今此行與識二支，亦屬彼之無知故也。質力自性果常在與否，非彼所知也，而即今此之行也。此行變易無恆故非常，流轉無間故非斷，緣會則有故非無，離緣則無故非有，蓋是過去所有善不善業也。又質力自性為一異，亦非彼所知也，而即今此之識也。夫識以了別為義，唯了別故，內外、自他、一異相生，此情、器世間緣起所託始者也。亦莊周所云一之所起，有一而未形，物得以生謂之德者也。即了別時即有內外、自他、一異之對待相起，此對待者，即名

色是也，故曰識緣名色。色是形礙，即天演例所謂質，名即受、想、行、識，即天演例所謂力。既有自他、內外、一異等對待，則攻異黨同之用生，是以有翕聚闢散。六入者，在情世間為眼、耳、鼻、身、舌、意六根，在器世間即為色、聲、香、味、觸、法之六塵，至是則根境樅然，見不超色，聽不越聲，簡者繁，純者雜，融者固，渾者畫也。故名色緣六入，即天演例所云物之用事，由純、渾、流至雜、畫、凝是也。

而根與塵觸，故曰六入緣觸；塵與根合，故曰觸緣起受。則天演例所云質力雜糅、相劑為變者是也。又天演例質力劑變，物之幼者多質點力，既壯多質體力，以涅菩星氣言點力，以周天日局言體力。又謂點力即愛力，翕聚為用；體力即動力，闢散為用。余謂點力即俱生我執相，今識緣名色是；體力即遍計我執相，今名色緣六入是。又例謂根心之受感覺思為點力，欲動為體力，此猶於觸受為無記，識了別境愛取方起身口意三業之說密符。吾於此不得不驚彼觀照之深細，抑不得不疑彼嘗攬摭佛藏也。又古德有以識、名色、六入，觸、受、愛、取七支言人生者，曰流愛為種，納想成胚，三緣和合——案即精子血胞及業識也——，凝滑成胞，是名識緣名色。曰體以日堅，形亦月變，百骸俱成，九竅俱備，是名色緣六入。曰呱呱墮地，始對外境，雖有接觸，無所領錄，是名六入緣觸。曰略辨名號，輾增聞見，童子之年，惟務容納，是名觸緣受。曰既壯既冠，選聲慕色，馳騾五欲，惟日不足，是名受緣愛。曰忽入中年，慮深慮遠，取著染相，逐逐老死，是名愛緣取。

雖人性黠頑躐絕，靜躁夐極，蓋亦可得其大較已。而六入、名色、識、三支，由純、流、渾至雜、凝，畫，義最明瞭。然觸受渾而不畫，愛取畫而不渾，斯氏謂物至畫則壯且老，亦云奇驗矣。夫物變起於體合——與天擇之義略似——，體合起於物競，物競起於過庶，過庶起於孳乳而貪生，孳乳貪生而起於自營私欲，固天演家言因果者之大矩也。而此生貪與私欲，則吾今所謂愛也；此愛支依託過去之無明種子，任運而起為現在無明之現行，既現行矣，又儲作未來之無明種子。唯以任運而起，故昧者惑曰天賦，不知乃無明種子所賦也。無明種子，亦云先在觀念，質言之、則情與習耳。斯例固徵於今之言衛生學、言倫理學、言群學者也，謂道德不以思理學術為正鵠能發

生效力，惟以感情習慣為正鵠乃能發生效力者，無往不伸。然愛之發現，逆施、順施、恆隨所觸受之外境而為轉移，是即天演宗所云以體合而變異也。故在物有拒有迎，在力有正有負，在見有是有非，在情有貪——愛喜欲在內——、有瞋——怒忿惡在內——、在受有苦有樂，在意有善有惡；

而於物、力、見、情、受、意六者，又莫不各有中庸之一境，是為無記。常人亦間有時熙怡、駘靜，渾忘、忿嚏、恐懼、好樂、憂患等心行，適合乎大學所云心得其正者，則即此無記是也。隨此愛習，以起身語之作為——案即前所云體力之發動——而殺害，而盜竊——案為護身而殺蚊蚋等、唯是殺業、為嗜食而殺雞羊等，兼殺盜二業。蓋害豬魚等生命而滋養自己之生命，無異強盜掠擄他人之財物而受用也——，而淫媾，而誣誑，而謗詈，而調唆，一往堅鞭，執著不舍，則是吾今所云取也。此取支有正例，有變例；茲所云者，則其正例也。亦名曰想、心顛倒，亦名曰愛、恚二繫。惟任性情，直動徑行；天演宗則云物競，云天行，云大運常然，云實所效必能之所儲；荀子曰性惡；孔子曰性相近；均是物也。何為變例？曰變例蓋起於宙合之外緣，凡情世間眾同分所依者，若時代、若國土、若地理、若歷史、若禮俗、若風習、若政教、若法律、若倫理、若學術、若藝業、若朋黨，乃至一生所遭值貧富、貴賤、榮辱、得喪等境遇，皆足改革其性情，禁制之使漸不現行，而適合周遮之外緣以求其生存。

然非必不現行也，特異其現行之趨向耳。故處於尊君之國者，則雖甚惡其君之所為，不敢以非禮加之而致其忠焉；但對於非其君者，好則敬之，惡則非之，於忠何有也？務合於愛國之俗者，於己所託身之國家及民群，則守助親和，若出本心，頌之曰神聖，美其名曰華夏；然移之與國及敵國之民群，則曰僇野，曰兇虐，破壞之、戕賊之惟恐不及；抑亦最善破壞戕賊者為英雄。春秋言非義戰也，孟軻言善戰者服上刑也，而不能不嚴夷、夏之界，拒楊、墨之道；苟有為他國他族訟直者，且詬為喪心病狂，大逆不道，刑罰隨加焉，於守助親和何有也？信天神之教者，以人類為帝之愛子，宏忍博愛，普救萬國，可謂極平等矣。而以禽獸為饕餐，以蛇蛙為蠻狄；且耶、回、新、舊之相軷，流血者數千里，殺人亦數千萬，烹醢屠戮，慘酷莫甚！皆曰非此

無以為帝之肖子，於救世博愛何有焉？主張共產、無政府者，無智愚賢不肖，無黑棕黃紅晢，無非澳歐美亞，無孔子耶釋回鬼，咸令遂其情，得其所，樂其生，可謂至公至仁矣。

然對於阻礙其主義進行者，不恤以玄鐵購彼之碧血焉，於至公至仁何有焉？研究物化之學者，使人人自致厥心於宇宙之形氣，求其因果之公例，可謂極思想之自由矣。然脫有以真理實惟二約，大聖實惟三皇，境塵不足尋伺，闐閙不足欣愛；倡者則蟻擁而至，訕罵之曰迷信，詆諆之曰悖謬，曰違犯天然之法規，曰搗亂進化之程率，於思想自由亦何有也？隨舉人事，略及數端，若汎論之，可盡物物，雖窮年終身、脫腕爛舌可也。此變例之取支，亦名曰戒、取二繫，亦名曰想、見顛倒；天演宗則云體合，云天擇，云人治，云人擇，云際會成異，云能所儲實不必效；孟子曰性善；荀子曰積偽；孔子曰習相遠；今人區之曰家庭上、社會上、國家上、倫理上之天職及道德；抑亦儒宗克己復禮、四勿、四毋所緣起也。余不遑遍為捆攏群言，讀者固可意會而通耳。總逆順之愛與正變之取，而成身、語、意三業之所作，於是有榮辱、繁悴、壽夭、智愚、賢不肖、仁暴、聖狂、哀樂、慶戚等結果，則吾今所云有也。然此有支，亦有同相、異相，如勤於衛生則得壽考，此因果之同者也；

而所以有異相者，則亦天擇——案即境緣——所致。如居於淺化之群，所告者分明正理，違其習俗，則或遭惡果；所為者分明欺詐，合其習俗，則獲善報等是也。故大智若愚，大巧若拙，內懷真見，外任俗尚，必得其資而後語以妙道之宗；否則、沒世悶焉自熹耳。此有支，在天演宗則曰生存，曰進化，曰劣敗，曰滅亡，亦即所懸想於未來之極美備、極幸福世界也。故雖謂天演宗之說，盡於緣性緣起之愛、取、有三支可也；抑謂莊嚴世俗之言，胥具於愛、取、有三支，亦無不可也。而生與老死二支，本三世遘旋之理，謂今既作有身、語、意善惡等業，則未來世必循是而更起識乃至取之現行耳。然域內之說，大都衍子姓而不衍業識，故天演宗寓其希願於萬世後之郅治也；是皆天演宗與緣性緣起宗之大同者矣。

乙 證異

夫天演宗所觀待與作用之間，緣性緣起說洵大同矣，獨至證成之理，則耆然絕異。何則？彼曰自然——案含有不可知之真宰之意味——，故有不能不如是之意；此曰無明，故有必不可如是之意。彼曰自然規律，生活秩序，故有不能不闡明而依遵之意；此曰法爾——案法爾之義，較彼自然規律之範圍為大，以不僅順十二有支而流轉生死為法爾，即修四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八聖道等三十七道品，逆十二有支而滅證真如，亦為法爾。以順愛取等即轉輪迴，修定慧等即趨涅槃，決定因果不昧，而無其不昧之所以然，故云法爾——，故有更不必研究而推求之意。然之二者，仍是作用上觀察之異點耳；顧究竟楷定之理，即由之而殊。彼究竟楷定者曰進化，故文明美備、郅治久長、富樂真實、安固平等、親和自由等義附之。此究竟楷定者曰牽轉，故無我、無常、苦、空等義附之——案我有四義：一、對待他人假名曰我。二、執取義，執身、曰我身而取苦樂等相，執業、曰我業而取善惡等相，乃至執國曰我國而取文野強弱等相。

三、主宰義，謂獨力堅持之主體。四曰、自在義，謂離繫無礙之自由。今曰無我，蓋是無三四之意。以對待曰我，但便稱呼，此雖聖者不廢。執取之我，內本於無始習種，外益於有生染相，非修止觀獲證生空，誠無以離遣。唯主宰、自在之我足以增盛取執之我，執取之我又能消失主宰自在之我，以既有執取之我，但依所執取者，立主宰，求自在，故主宰卒不可立，自在卒不可得也。萬物莫不偕執取之我俱生，故萬物皆無主宰、自在之我。試舉通攝力例證之：地局內之凝、流、氣、質、動、植、飛、潛、以至乎人，皆不能不親地，而地又不能不親日旋繞而轉，此物之不能立主宰、得自在之一端耳。廣言之，則隨取一人一物觀之，其前後、左右、內外、上下之所集，殆無時不此牽逼彼、彼牽逼此者，初不容稍作主宰，從未嘗略得自在。愚者不知，因乎有執取之我，而歸之神造、諉之天命。輓近乃詫為自然規律，益執取之以為主人翁，奉志承則，自比廝養。烏乎！眾生之顛倒，洵可痛也！故今此無我之義，乃萌俗所共認，唯大雄之士，以不能成主宰而得自在，恆引為奇恥大辱，而又深知其因在乎有執取之我，於是誓斷除執取之我，而完全其主宰及自在。

華嚴所云：「淨諸心念若虛空，令其所向皆無礙」者是也。故對待之我，則異生與大覺同有。自在主宰之我，則諸佛有而眾生無。執取之我，則諸佛無而眾生有。茲首標無我者，據眾生所共認之事，使知不能自主，不得自在，故恆被牽攝，流轉三途，輪迴五趣，無由自免！又使知此皆起於執取，而所執取者，畢竟無主宰自在可得，以是漸厭離損滅所執取者、以至斷滅，執取既斷已，則主宰自在更無庸外求矣。無常固世間現見，雖日星諸局終有毀時，此皆今人所共認者也。苦有無量相，即小教亦說一百八苦，今略攝之為三相：曰苦苦，曰行苦，曰壞苦。凡欲祈嚮一樂境，必勞身苦志以赴之，是為行苦。所祈嚮之樂境，十九不達，是為苦苦。幸而得其少分，又轉瞬變滅，是為壞苦。羯通哥斯著社會學，謂凡彼樂受，先由軋轢。第一軋轢，惟是苦觀，則苦亦世間所共知也。要之、人生所受，苦為其本，所謂樂者，但略減苦；飲食以醫飢渴，男女以瀉慾火，譬如疥夫，癢極爬抓，當爬抓時，微生樂受，俄頃之後，則痛癢益甚，疥疾不愈，痛癢不已。

空者、非實義。三界本空，人心妄執，爰如幻師咒成幻境，此理則世人稍難喻矣；但據無常之義，以變易無定、物相暫現，用釋空字，亦可也——。無常、苦、空，咸所以開示我之執取者無足執取，益發明無我之義耳。然斯皆世人所現見，抑天演宗所公認者也。而天演宗明知世人如是，顧又以此不足為一定之理，乃必證成曰進化者、何也？余蓋常反覆推覈之，此則現證乎心體而了察乎業用，彼則尋考夫業用而未能洞徹乎心體，歧因一也——案：物心交感，激成意境，爰起言行，是曰業用。所感者物，能感者心，外觸內受，恆為主因，世雖知有，依業用論，妄慮既極，曰不可知，康德諸哲，說咸齊此。癡氓譸夫誑云帝神，孔、墨、耶、回實惟同倫，聃、周、勝、數、猶隔羅縠，聲聞、辟支，亦非自力信受奉行，爰入乎聖，惟佛一人朗然現證。設猶不信者，請略舉事相為例。除過佛藏，試遍取世間之學說觀之，其不根於天帝、不根於自然、有不根於不可知者乎？無有也。其果不可知乎？是殆非然。惟可以聖智內證，不能以名言示人耳。

故釋迦自謂四十九年未說一字，但心體雖離言說，吾得就修增上心學者，從心體所發現之增上作用、而證明世所謂自然秩序、生活法式，實非能範

圍吾人者。夫催眠術，心學之至淺者也；而已足衝決天然之規律。昔南宋時，蜀郡有大樹，摧於風，樹中空，一僧跏趺坐，髮覆兩肩，爪纖長卷屈，身微煖而不傾不動，挺然自若無所覺。居民詫異極而譁聞於郡守，郡守聞之朝，命輿舁之都中。帝心知為入定僧，顧無術使其寤，桑門有言可以手磬聲就耳畔覺之者，試之、果然舒目展足而立，無異恆人。詰其生平，始知為廬山遠師弟子，為時幾千年矣，自言無異彈指，不知今何世。詔令住某寺，辭不獲，翌日則已留簡而莫知所往云。佛藏中神僧傳記載者甚多，以此事為平日千萬人所共聞見，故獨及之。莊周曰：「至人神矣，大澤焚而不能熱，河海沍而不能寒，疾雷破山、風振海而不能驚，若然者，乘雲氣、騎日月、而逝乎四海之外，死生無變於己，況利害之端乎」？世尊曰：「假使十方諸有情類，一時吹擊大角大鼓，或現雷震、掣電、辟歷、諸山大地傾覆動搖，不能令佛舉心視聽」。

證於茲事，夫亦何遠之有？今之桑門隱於終南山者，數月不起乎坐，亦恆有之。即吾黨捆縛情解，習染戲論，顧稍能靜攝，但須浹旬，必亦能觸證心一境性，發現定境，若昏闇之夜忽然明光，數里之外人語了了等事，是在現證心體者觀之，誠奚足道！但世俗心量狹劣，姑言其近而可徵者耳。抑此非所以表示心體也，蓋藉心體之增上功用，俾薄俗知希世大寶即在自心，可反求而獲之，非不可知，非居乎天。所得以憑恃者，又萬非社會、國家、眷屬、子孫之堪比擬。而有此心在，縱為空氣，仍將隨所造業，升沉五趣，永無已時，則三世輪迴之因果，自不疑矣。夫近人亦有所謂心靈學也，顧祇及人事相交之抽象，不敢一探其祕，乃相為欺紿，滋世煩惑。夫物、理淺者耳，猶知非察觀所能窮其變，而必以術為試驗，何獨於最深切、最貴重之心靈，反漠然置之，雖有試驗之術，不欲問津耶？吾言及此，吾於今之桑門，乃尤悲之！桑門且不知此而歆世，吾於世又何責耶？雖然、出世種性，固非可以形跡限者，吾豈必於桑門求之乎？

世有欲得其術而試驗者歟？則奢摩它、毗缽舍那、三摩提之說具在，前修之道跡，可計步而行也。吾嘗以兩個因明量楷定斯義，用附錄於此：一、佛所說阿賴耶識人人所諦信；以凡可內自證知者必人人所能諦信，如人居闇

中，皆審知非無自身；凡人所不能諦信者，必不可內自證知，如上神天帝。二、佛所說三明六通，眾人皆能諦信，如試驗化學；凡眾人皆不能諦信者，必無同分現量可得，如上帝創造天地——。此安住心色實相而贍足乎內，彼執著宇宙假法而繫係於外，歧因二也——案：吾所云色法有實有假，身形假也，色之實法即今人所云物質。小乘宗假立為實，大乘則一心耳，無實色法也。宇唯是方處，宙唯是時代，乃依心色二法和合離散、變易所經過之分位而說，亦是自心之礙相。自眾同分之員輿、民族、國土、社會、宗教、家室等，所有成毀、強弱、興衰、存亡、治亂，以至一身之佼醜、壽夭、皆假法也，惟有男根、女根及命根所孳乳增長。世人如蠶作繭，自纏自縛，無不為其繫綴役役至死者。

此假法亦名不相應行法，彌勒、天親皆說二十四種，康德之十二原型亦近之。知為心色變現，而又知能變惟心，則無動乎外矣——。此衍心識而三世輪迴，彼衍形氣而一生斷滅，歧因三也——案：前二條之理既明，此條固不待更辨矣——。此隨業受報，唯在自己；彼造因責果，爰及孫曾，歧因四也。綜此四端，結成一錯，即此則唯訢合於真如，彼自唯訢合於幻變是也。訢合真如者，不為形氣所拘，故見其無不牽轉，深知過患。訢合幻變者，恆唯身世是篤，故見其似有增進，極生貪戀。彼安立天國及未來美利安寧之至善世界者，要不外養命求福，篤其生活之一念耳！故終不免身見、慢見及貪、瞋、癡惑所纏縛耳。故但能於增進己若親若族若國之生活，不問其心行之善惡而皆足稱矣。自進化論出，有能於增進己與群之生活之外，別懸一正鵠者乎？滅人種，夷人國，凡一切獸行禽德，有不以增進已與群之生活自託者乎？所謂道德，道德視此為進化，所謂政治，政治視此為進化；所謂學術，學術視此為進化。

進化之所依在乎生活，生活之可羨在乎進化，生活乎，進化乎，洵人情獨一無二之正鵠哉！夫未證生空，誰不縛於生活，即未入大地菩薩猶不能無生活怖畏，吾於人群之惟生活是祈嚮，又烏得而非之。所欲申其忠告者，進化之說，未必若是其可欣耳！夫牽轉之與進化，胥心色聚散所變現之假相耳；今既許有牽轉，奚獨不許有進化乎？進化蓋心色之變相，等流而增長之義

，從幼至壯，物物莫不有其增長之一期；然須知從壯至老，又物物莫不有消損之一期也。今夫員輿，亦異生共業所感之一大物耳；生住變滅，亦何能異？員輿且然，人群益信。故進化惟篤時之談，牽轉實必至之理。牽轉惟業，造業唯心，食果憑前業，造因憑今心。任前業而食果，浮沉聽之；慎今心之造因，決擇行之。則雖未度越死生流，誕登涅槃岸，而柁柄在手，方向固可自定矣。余豈必欲立牽轉之義哉！亦以形氣之內，勢實如是，雖欲為之飾諱而美讚之，有所不能耳！故希望群化增進者，無異小兒之希望為成人，而不知既為成人，將及老死矣！

欲促速群化增進者，無異小兒欲速得為成人，而不知實無速之之法也。以群化增進為安善欣利者，無異小兒以成人快樂自由，而不知成人惟憂患艱辛也。抑小兒之望成人，固實有成人比例，未來之美備世界，可比例者誰乎？亦吾人蒐取種種之陳跡，隨戲論習氣幻想浮現，以構成此結晶概念耳。執此概念，惑為實有，其愚不較小兒尤甚乎？夫天演進化之論，不能圓滿如此，則彼宗所見於人群之效功，吾亦不得不為之稍貶其辭矣。

五 解蔽

世論無不以男根、女根及命根為依止者，亦無不以眾同分、和合性及宇宙為究竟者。由所依止者，故無不蔽於種姓見——案：種姓起於夫婦父子，若中國之十族，印度之四姓，以至輓近人類學之分為若干種、若干族，要皆由男女二根所孳乳寖大。歐人兢兢以保種強種為要義，及自視為貴種輕蔑他族，由斯見耳——。薩迦耶見、斷見、愛見、慢見，而成貪、瞋、癡等惑，起殺、盜、淫等業，受迫縛壞等苦。由所究竟者，故無不蔽於戒禁見——即人民對於國家、家庭、社會等義務，及對於上帝等義務——、疑見、邪因見——即計上帝為世界因等——，增上慢見，而成貪、瞋、癡等惑，起殺、盜、淫等業，受迫縛壞等苦。凡是皆吾教小乘宗，預流果之前，四加行、十六智所斷盡者，而世間出世間所由判也。今天演宗固世論之一，然以視神鬼之教，見網稍解矣。吾惜其鄰於緣生義，而歠其流喁其聲者，仍陷入邪見稠林，末由出離也！乃摘其蔀蔽之大者以為祛解。

甲 惑相

近世學者大都不滿神教之說，天演宗立物種遞變之例，反對造物主之聲浪，益高唱薄霄漢矣。顧由予觀之，彩畫稍新，質素惟舊，殆未能竄出全知全能之神權範圍也。故其天演之天，不僅不可知及自然之義，實兼有元理真宰之意味。何則？近世學者之言想，固莫不極於不可知之界也；而是不可知中，又必帶有天神地象之觀念。吾試條舉天演宗鉅人之言為證。斯賓塞曰：古宗教之言天，與今之言天所異者，亦漸離乎跡而日即乎玄耳。赫胥黎曰：有一不易不離之理行乎其內，有因無創，有常無奇，設宇宙必有真宰，則天演一事即真宰之功能。惟其立之之時，後果前因，同時並具，不得於機緘已開，鴻鈞既轉之後，而別有施設張主於其間耳。又曰：是天工也，特無為而成，有真宰而不得其朕耳。康德曰：天神者，超乎認識圈外，非人所能有無也。泡爾生曰：神之實體之全量，超於吾人知識之外，強擬以吾人知識生活最高之形式及內容，於是宗教之模人論立。模人論者，謂造物主之視聽言動，一如人也。最近歐美大陸派學者，謂上帝恆寓居人類之生活力中，以行其創造世界之職務，致世界非已造而方造者。要知彼宗常以不可知之元因及眾同分之趨勢，與天魔并為一談，而以眾同分之趨勢為天然法理，不可違抗，即戒禁見；元因不可知，即疑見；與魔神——按歐土所信天帝，恆以生死法繫綴人類，與印度吠檀多教之高等大梵異，而同其劣等大梵，劣梵、則吠教所斥為天魔者也——並為一談，即邪因見；而自謂所言最真最當，嗤反其說者為迷謬，即增上慢見。是皆膠擾乎神教之言，始為厲階，至今為梗者，其惑相一也。

萬物由質力調劑，業緣輻輳，積久而遞變成異，種姓繁衍，或復寢滅，其理固自圓通。而彼宗推尋物證，遠及數十萬載、數百萬載之前，以骨骼、石器等足成其說，則轉失平實，流於荒誕不經矣。夫文字所紀，未越五千祀，尚多不足信者；憑陳跡臆斷為倍倍之五千祀，顧可深信，斯亦反已！吾國儒先，有尊信彝器、抗慕古篆者，於是鐘鼎紛紛出於土；彼治地質學以言物種由來者，毋亦類是乎？不悟地質中物，縱非出於偽設，亦由意中先存此一觀念，逐物聯想，積成心習，故隨得一不經見之物，即若可為物種考據耳。

今脫有人翻其物種進化之說而為物種退化，以三數人終身之跡考，得千百人為附和，安見不又有古物古器等堪為證據乎——按：章太炎君作原變曰：「亞洲之域，中國、日本、衛藏、印度有蝯蜼，其他不產。澳洲無猿，亦無反嚆之獸。其無者，化而為野人矣，其有者庸知非放流之族，檮杌窮奇之餘裔，宅岫窟以禦離魑者從而變其形也」。余讀天竺古志，述人群退化之事相甚詳。謂生民之初，皆受天然之樂，壽長八萬歲，每百年遞減一歲，減極為十歲之時，性最兇惡，人與人相殺食，弱者逃入荒岫杳壑，食草而僅免。其時、人形長不過二尺，土地礁确，穀麥麻桑皆不生，禦饑以血肉，禦寒以毛髮云云。試默想其狀，非即與猿處同乎？以證章君之說，益以相通。抑此說，阿逸多亦取之以談人群由善惡之共業，人壽增劫減劫之理：謂減劫之極，性惡者死之略盡，逃入巖岫之性柔善者，乃得漸復其舊，福慧壽命，日以增長，則是猿類進化為人類之謂乎？且今人於地帶熱寒之遷變，尚有一說，謂地軸側轉久之，向日局之方面易異，故南北冰洋寒極變為熱極，其冰融為沸水流下時，今人所居洲陸，將盡變為洋海，彼時唯處最高之山巔者，乃得僅存，其餘則一切滅沒。又今人之原人種，皆起於帕米爾高原，震旦古建國者，亦皆在西北，名曰中華，足徵楚、越等地，猶為海島。今瀕居海地者，皆謂海沙漸漲為地，數十年即不同。而東西古志，太古咸有洪水之言，其地帶寒熱易位之證歟？居山巔以幸免之人類，則以大海汪洋，孤嶠懸居，思慮言語都無所用，乃漸退化為猿類。或與山中猿類交合，生為野人後洪水漸退，地亦漸舒，乃人群相爭，再起人文。抑進化教又謂人類先有水族，覈之洪水之言，義亦可通。且今之海棲族類，有類似人形者，有類似獸形者，安知非陸居人獸為洪水漂溺，乃變水棲動物乎？然則洪荒之前，必先有人類，其人類人文之發達，或迴出今人之上。印度古志謂有前一減劫中毗舍浮佛等古蹟；今美洲及中國以開鑿山礦，往往有彫琢工美之石像等發見，亦可說洪水前先有宗教之據也。夫蝯蜼則進化教依之為人類進化之證者也。而余依之則亦得說為人類退化之證。然余非欲成立人類退化之教也，特言進化教所取為進化證據者，未必可作為證據，用遣進化教之謬執耳——？因此所證明之事，非關現今，故無親量；非載地誌史乘，故無聲量；其比知者，又皆荒遠茫昧而不

可確知，無異證明山精鬼魅上帝大神者，可隨其意擬而為比傅，執自幻想為外實法，其惑想二也。

進化之說，初纔及於動植物耳。故斯賓塞之天演界說，亦不外述一物生長之理，謂之生理大經則可，以言物種之蟺蜕，已覺牽強，通之國治群化，益扞格難符矣。然斯氏則身援其例以倡群學，而力言群學同乎生學，又泛引人物生理為證明。然群理與生理，實不能相侔也，今請以人身覈之。夫吾人得察究人身之生理者，非徒以其有眾多之細胞及各件之機能也，兼有其外包之共相可觀也；而國群外包之共相則何在乎？將曰在疆土，無論其界域但由地圖之染色為憑也，假使據此疆土之人群今忽死盡，而疆土不隨以亡也。雖疆土如故，所謂國者固烏有矣。抑疆土不寧不隨此土人群以亡，苟他土人群入據之，疆土之作用亦仍可如舊也。而人身則豈有各質點各機能皆消滅，其外觀之身形尚宛然者乎？此可見疆土不足為國群外包之共相矣。將曰在法制、在政府、在宗教、在禮俗，此則但可比人身之表業，益不足言其共相也。又既以大群比全身，個人比細胞，則一個人固可獨處於大群外，抑從此國群而入於其他一一國群，或竟老死於異鄉，或仍返居於故土，而始終皆有其自相可得；一細胞之於全身，豈亦能如是乎？雖童子亦知其不然也。又既以政府比頭首也，則政府之倒，應如人首之斷，豈得全群仍能行動而更建頭首乎？又今言人身之生理者，亦人身之共相言之耳，決非人身中之質點所能言也。既以大群為拓都，而以小己為么匿，則此么匿者，又烏能言拓都之生理乎？使么匿者而能言拓都者之生理，則此么匿者，非人身質點之比，拓都者亦非人身共相是同，又不待辨矣。要之、國群之與物體，個人之與質點，斷斷乎不能相類，欲廣為徵引，雖累億萬語猶將不窮也。蓋個人實先於國群而有，國群但是個人對於所依處者之觀念，即此觀念亦非國群自有，而為個人之觀念孳乳而成，離各個人無國群之自相可得，離國群實有個人之自相可得；非若物體之與質點，同時並有。物體實有自相可得，質點但依物體之剖解而得其自相；而斯氏則著為學說，抑若初無可疑者。乃知心習既成，雖識見閎富，往往以智起愚，其愚謬又甚於蜮生者，其惑相三也。

第斯氏之治群學，亦知蔽於心習之為害也，故於物情、政教、學業、黨國等所有篤時拘墟之見，亦既歷歷言之而中肯。尤力斥天命、世運之說，不令人崇拜神祇、英雄；一事物之成，歸功於全群之漸化，已與華嚴宗世界以無量因緣生之說近似。惟不知毗重於全群，致個人與全群主客先後之位倒置，較彼梏於流而辟於教者，特深淺寬狹之異，其未能無所蔽則一也。雖然、吾黨責人，應稍恕其辭，若斯氏之談群化，恆拳拳以不務近功，不欲速達，其流蔽亦未減矣。赫胥黎則以社會進化、生齒日繁，殷憂群道之終窮，乃發為簡單之厭世思想，恨不能剿絕萬物之生化，此其論根誠淺薄！斯賓塞所云腦之事費，則生生之事廉，已足摧破之。然人齒過庶之言，蓋起於達爾文生物繁殖例。然人之生殖，不可與下等動植物相比。愚者見一夫一婦赴於新荒陸，二十年而得四人焉，又二十年而得八人焉，遂謂人口以幾何級數遞加，每二十年輒增一倍，不知再經二十年，則死率與生率相抵，固不復增矣。顧謬種流傳，此迷至今不破，地球人滿之禍，時一浮現於人意，乃一變人世界而為張牙舞爪之獸世界，抑若其國中將即見駢肩重足而立之狀，不得不汲汲攘他群之地，夷他群之種以自殖其民者。

持此以鄰為壑之主義，以加慈善柔直之群，幸其技之果售也，乃益信殺害之足為正法，強存弱亡，公例非謬。不知此非群化之自至，乃先執一強存弱亡之見，仗一旦獸力之強悍，廣為劉彌戕賊之所致也。苟隨其群化之自至，則人心之靈，固無不善變者，亦體合其外緣而漸適於宜耳，又烏得萎絕哉？而強權進化之談，愈演愈烈，則甚且以人為世界進化而生，當為世界之進化而犧牲，傅以帝國主義，益尊獎強權，幾全同回回之教，曰人惟為神戰爭，得生天國也；而今日歐洲之大相斫，即欲以獸力達進化之目的者，以成績及其真相揭示吾人者也。或謂歐陸經此次蠻觸之戰，後將永息干戈，不知彼方種其報復之因於無涯：勝者益高其貪燄，敗者益蓄其仇毒，循斯道而不知返，吾恐不至強者亡盡而弱者僅存，無稅駕時也。君等縱希望人滿，人又烏得滿耶？夫世人固多盲從一時之風說，羊突狼奔而進，不暇計其苦樂利害者，此誠野心家所得陰驅而利用者也。積其慣習，皆自忘其何所為而為，若出乎自然；如染著嗜好者，妄計為人人若是，以戰死疆場、奴傭國群為人生至

樂者，亦同乎此耳。

雖然、此類特最少數而已，就眾人恆情論之，適得反焉。故以今日之世界為至善醇美者，始無其人，唯以現今之世界校善於過去，而未來必有至善醇美之一期，則人人信之；此實世俗之大惑，吾不得不稍進正言而冀其一悟者也。吾今姑承認群化有進而無退，未來必有美善之世界，果用何標準定其為滿足完備乎？又與今人有何等利益，乃希望而經營之、若是其切乎？理求其誠而事效其實，此當人人所不迄者；今曰滿足完備，所滿足完備之內容，果為何物乎？又以何者為不滿足完備乎？將在意志乎？感覺乎？智識乎？在感覺有惡美苦樂，是曰俱生癡；在智識有善惡、是非、真妄，是曰分別見；而意志之衝動，但是無記；及其執取焉，則又不得不聽從乎感覺或智識。人之用以衡量事理者，術盡於是，故恃為標準者，應不出乎惡美、苦樂、是非、善惡、真妄之外。但世人既無現證心體之智，則所謂智識者，不得不以眾人所同然者為歸依，眾人所同然之善惡、是非、真妄，大都以習尚為轉移，以習尚為轉移，則智識不足自恃，必更證明於感覺，而後始克判斷其善惡、是非、真妄。

然則感覺尚矣！而感覺之所有者，惟是美惡、苦樂，好掉舉者，以居聚落為美，耽寂靜者則惡之；戀妻子者以離家為大苦，慣游歷者則無地非樂境。蓋美惡苦樂，亦未有不隨俗尚及根習為變易者；然則感覺亦不足恃。既無公同一定之美惡、苦樂，則無公同一定之美惡、苦樂、善惡、是非、真妄，又將烏從以決擇此未來之世界，為滿足完備與不滿足完備乎？藉曰：此世界自性滿足完備，無關乎人之感覺智識，則既無關乎人之感覺智識矣，縱使滿足完備之世界，今既實現，亦與人渺不相涉，況在千萬歲後者乎？或曰：人固往往無所為而為，不必有關於美惡、苦樂、善惡、是非、真妄者，如好勝好名等。夫好勝好名，初亦起於苦樂善惡，積漸成慣，乃時時妄動，但是無明染相耳。且既曰無所為而為，則都無方向進退，如何復有美善之世界為正鵠乎？然則吾人生此世間，固茫然無所標準者乎？曰：是又不然，蓋謂無常世相，不能有公同一定之標準耳。然吾人自有其標準，太上現證心性，而隨順正因果律，其次、各人自憑其感覺所符者，以為智識之基，超乎感覺之外者

，不以妄信，則感覺雖時時變易，當其未變易而正感覺之時，固有誠而無偽，足以楷定其是非、善惡、美惡、苦樂者也。

夫世俗所重，本唯生養之道，種種事業，實為生養而輾轉增設，乃窮高騖遠，計著幻相，致反絞生養之道。昔印度外道妄計墜淵、吞炭可生天國，非斯類歟？燈不燃蛾，蛾自投燈，鬼不魔人，人自崇鬼，其惑相四也。

乙 斷德

今欲斷其惑染，須明諸法緣生——案：此所謂法，與世俗所謂法者有別。此法乃總舉一切心物事理而言之者也。略言之：有心法、色法、心所法、不相應行法、真如法等五科——。緣、言其因，生、言其果。一果之生，非一因故，故但曰緣；一切法以生為初起相，故但曰生。緣生之義，以前所說十二緣起支為經緯，以四緣、十因及五生五果為體相。以之談世間名理，雖未親證心體，凡橫計妄執所成過，吾知免矣。蓋知諸法但從眾緣生，則自不信宇宙為真宰；知諸法起唯緣起，滅唯緣滅，則自不於現法中起種種執取；緣會則生故因果不昧；生由緣會故世相本空，則無歆乎分外而致謹於心行。夫天演宗固近乎緣生義，而其效不在乎是者，則於現法中起執取耳。織意組想，乃由是繳纏無極！故曰「即今休去便休去，欲覓了時無了時」。

六 綰言

太虛曰：近世學界稍能自樹者，無不知佛矣。如赫胥黎曰：自有談理者以來，未有如佛者也。斯賓塞對耶教徒曰：東方有聖人曰佛，其於化世導民，斷然有可言者。牧師李登曰：淨飯王子之所為，吾人對之不發憤增愧者，未之有也。麥惕孫、庵羅知、馬克拉夫等專研究佛學者，可無論矣。蓋格物之理大明，神教既摧，思想所極，未有不與佛學鄰近者。而言論自由，又非宋明儒束於孔父之比；正教推及全球，此其因緣時節哉！但微窺歐陸最近之思潮，若現漩澓之狀，將以民生國政為歸宿，不復進步，殆以思想漸成統一，乃入於隨眠狀態乎？是不可不有以棒喝之。所望於支那學者，則稍息其政治熱，習法律、軍事等學者日少，而習名數、質力、農礦、動植等致知厚生之學者日多，庶乎生養之道既舒，而學理益彌進乎精闢耳！

七 寓意

爰有諤諤先生詰太虛曰：若之議天演宗者辯矣，但予於若所言緣性緣起，猶不能無疑也。若不曰順十二有支則流轉而繫生死，修三十七道品則還滅而證涅槃乎？然何以有十二有支，何以順之流轉而縛生死，又何以有三十七道品，何以修之則還滅而證涅槃？若幸有以詔予矣！設曰此唯是法爾，可諦信而不可思索，則與天演宗之無知自然之不可思議，亦奚擇焉？若幸有以詔予矣！太虛憮然有間曰：惡！君斯問抑胡悍且突哉？蓋淨名之所口緘，馬祖之所頭痛者也，太虛其將奈君何！何則？夫緣性緣起宗，至此既云法爾，則心行滅言語斷矣，太虛其何以語君！豈不曰尚有法界緣起宗，然設無因緣，則大通智勝十劫坐道場，佛法不現前；釋迦牟尼、諸法寂滅相，不可以言宣，而生不可說，生不生不可說，生生不可說，不生不生不可說，太虛又將何以語君？設有因緣，則百界千如，十玄六相，帝網既重重無盡，法門亦別別無量，雖以四十二法身大士、微塵點地湧古佛，一一舌相遍覆無邊剎海，流出無窮名言，一一名言表詮無數法相，如是乃至極未來邊際，極虛空分齊，猶未能宣說普賢願身之一毛孔。縱略言一毛孔之一毛孔，已足矻實三千大千世界，縱略言一毛孔一毛孔之一毛孔，亦足窮形盡壽。言者雖不知倦，亦徒增君之惘惘耳，太虛又將何以語君？豈不曰尚有心體緣起乎？然設以空拳相誑，楛葉相紿，則楞伽、密嚴之教，瑜伽、莊嚴之論，六百函之般若，七千條之葛籐，捫飄風而玄釋，談者誠可謬謬，搏舄跡夫太空，聽者未免役役，太虛又將何以語君？設不以空拳相誑，楛葉相紿，則纔曰心體，早污染矣，太虛又將何以語君？雖然、敢姑妄告君曰：以無明故、以行故、以識故，是以有十二支可順而流轉以縛生死，有三十七道品可修而還滅以入涅槃。

設更詰以何以有無明、有行、有識，則但告君曰：君何以忽有斯問？君乎！君須知此所告者，乃狗日之翼，月兔之角也；亦釋迦所以無佛性，彌勒所以失布袋也。蒼鷹而有靈，固將一見成擒，則心境銷亡，知不知寂，復何所動？復何所生？知寂故無無明亦無無明盡，無動故無行亦無行盡，無生故無識亦無識盡，無無明行識亦無無明行識盡故，乃至無老死亦無老死盡。然則曰何以順十二支而流轉生死？何以修三十七品而還滅涅槃？寧復成話言耶

！設君猶不自知反，棄卻家寶，甘於貧乞，則太虛固無奈君何！君曷詰之無明，詰之不可知，詰之上神天帝，詰之自然規律歟？於是太虛欹窗而歗，諤諤先生，忽不知所往。

（見道學論衡）

（附註一）原作「訂天演宗」，今依文鈔改題。

卷088

世間萬有為進化抑為退化

——十四年初春在武昌佛學院講——

近百年來，風行一世，而影響於世界人心最鉅者，厥為進化論。然諺云：江河日下，人心非古，則又反對進化而主乎退化。但二者雖異其進退，而世間萬有為變化的、非固定的、則同認無異也。故世間萬有之變化，為向勝進乎？抑向劣退乎？正可成為問題而待解者也。

關涉此問題之學說，紛紜不一。今分為非佛法的與佛法的二條，略述於左：

甲、非佛法的 一、物本的進化論及斷見論。物本者，即以物質為宇宙萬有本源之論，如印度之極微論師謂：地水風火，漸分微細，分至無分可分，此即極微。地球之大，微塵之小，非有二本，皆極微成。又云：兩兩極微生一子微，合本有父母微成為三微，此三微復合他三微，生子微第七，其量等六本微量。如是輾轉相生而成大千世界，乃至世界中之吾人；此進化之義也。至西洋之唯物論謂：世界未成之前，有最極微之物，曰電子。此電子散布空中，由熱力不均，有冷煖之殊，成太陽與眾星之異。地球為眾星之一，動植諸物漸以蕃生，乃至成靈於萬物之人類。蓋人、猿同種，人固由下等動物進化而來，是則地球之成住，物類之優劣，非本有而為進化，故所求唯在向前發展上之進化；此依物之類而言。若反觀其個體，人生數十寒暑，即歸消滅；心靈作用，雖若前念後念雜遝而來，此想彼想奔湊并至，亦如物質之組織

及機械的活動，是中固無所謂常住不變之心體，如靈魂、精魄、自我者。世界萬物新陳代謝，滄桑疊變，風雲翕合，亦不過物質聚散離合之變化，是間亦無所謂常住不變之天神，如上帝、真宰、大梵者。故天地人物物質構成，人死質散，心靈隨滅，無有後世，亦無業報，故名斷見論也。

二、神本的退化論及常見論。有超過人間以上者為天神，有主宰一身及支配四肢者曰神我，示別物質則曰精神。謂以神為世間萬有之本，即神能肇造萬物。或曰：精神流出形質。此派依物之類而言，則成退化論。如印度之婆羅門，謂萬物之本唯一梵天，梵天初生之物，兩相鄰近，轉生轉下，引發物欲，漸漸低降，遂為人、為獸等，器世間之變化亦與相類。他如柏拉圖之「初皆清淨」，墮為萬物；基督教之初為上帝所生，住於樂園，後乃有罪而受苦迫，皆其例也。而婆羅門之事梵天，基督徒之求天國，皆為復初。以今後為退化，故所求乃在還復其本。中國孔、老等一分復古思想，亦為斯類。

夫人類之異於天神者軀殼，而類同上帝者神我——或曰靈魂——。軀殼異於天神，故遷流變壞；神我同類上帝，故亙古常存。宗教徒之苦行精進，亦為由軀殼中超脫與天神相同之神我耳。故由個體言之，為常見論，計有一遍常之神，或各有一不變不滅之神我故。

乙、佛法的 一、謬似的。謬似之中，有二大類：（一）、是前物本之類：在佛法緣生性空而不壞因果，無如弗達緣生之徒，謬似佛法，成惡取空，撥無因果，遂轉成虛無外道，實即從前物本的進化論之末流也。蓋攷物類之變遷，生物之增進，如地質學上考得古時嘗有極強盛之物，屬蜥蜴類——東方古書曰龍——，全世界之生物，莫相與匹。然極盛之後，不久消滅。由是觀之，則生物最極強盛之際，即近於消滅變壞之時。故認人類為進化，日進強盛，殆無異進於消滅也。於是產出虛無主義，及自殺主義等等，在西洋學派中時發呼聲；在印度則由佛教而起之惡取空，及古時撥無因果之邪見外道等。然惡取空雖為外道，有時亦可對治染著世樂之凡情焉。（二）、神本之類，即惡取不空。如佛法中聞如來藏、法身、真如等名，不善了達，謬以神我與天神等為實有，執為吾人本體性，後以一念不覺，為無明所覆，物欲所蔽，遂成眾生；雖成眾生，復可以返此真如、法身、如來藏之本位，以為修

持。然此雖屬謬誤，而於人天乘中，依之施設補特伽羅，使止惡修善，亦無不可。故列入相似佛法之類，用以攝受佛法之人天乘機。

二、正確的。正確佛法，依俗諦言，可分二類：（一）、世間之輪迴論：器世間成、住、壞、空之四劫循環，有情世間本、死、後、生之四有輪轉，與大小乘之十二因緣，由無明而老死，由老死而無明，如環無端，無暫間斷是也。莊子中冉有問曰：『未有天地可得聞乎？孔子曰：古猶今也；無古無今，無始無終』。亦輪迴之義也。由是世間所謂進化退化，皆片段之偏執耳。

【圖：TX22p0888_01.gif】

【圖：TX22p0888_02.gif】

（二）、出世間之還滅圓常論，萬有之生滅流轉，謂之世間；出世間者，即滅除萬有輪迴之有漏種現，而獲得進化于圓常之無漏種現也。蓋出世之緣修有漏勝善，由有漏勝善引發無漏勝善，得出世間之無漏種，以無漏種證真常性，由真如智起無漏用，出世之義，如是如是。然出世法有三乘共及大乘不共之別：蓋逆生死流而解脫之，屬還滅論，是三乘之所共也。大乘不共之因位菩薩法，則為進化論；蓋第六住為信不退，第七住為行不退，初地為證不退——未證初地之前，偶有證得，未能不退——，至第八地為念不退，以念念遷流入薩婆若海，此積極之進化論也。直至佛果，以圓滿故更無有進，以均常故更無變化，曰圓常論。撮表如左：

┌三乘共.....還滅論

出世┤ ┌因.....進化論

└大乘不共┤

└果.....圓常論

依真諦言：諸法離言，實性平等，真如界中絕生佛自他之假名，非進化，非退化，非不進化，非不退化，亦非輪迴非不輪迴，離四句，絕百非，泯一切相，即一切法，常遍如是，何思何言！依俗諦義，得下列之二條：一、世間萬有非進化非退化而為輪迴。二、出世的一分大乘不共因位菩薩法，為

真正進化。世有誤認輪迴中一片一段之偏執進化為金科玉律者，亦知其但是輪迴，毫無進化價值之存在而幡然從事大乘真正之進化論歟！

卷089

大乘漸教與進化論

——十九年十一月在四川大學中國文學院講——

一 進化論在現代思想中之變遷

自昔思想界對宇宙萬有的觀察，有四派主張：一、亙古不變，二、循環消長，三、退化，四、進化。主進化者非始於近代，如古希臘之額拉吉來圖哲學，與中國一派哲學所謂由椎輪而大輅、由茅茨土階而峻閣崇樓，皆言後勝於前。至十九世紀以來，乃用科學方法證明宇宙人生是進化的，將前三派說法完全推翻，故可云在現代思潮中，是進化論獨霸的時期。然於近代進化論中，又有唯物論系的、唯心論系的、組織論系的三種變遷，愈後的主張比較以前的完善。茲分舉如次：

甲、唯物論系的進化論，約有四派：一、達爾文、拉馬克之生物進化論：兩氏均根據唯物主義——即十九世紀一般科學家依理化學研究之結果，斷定一種原子之質與力為宇宙萬有的基本，此原子能刱造一切而不待他的刱造，由此原子組成星雲、太陽系、地球，以至礦、植、動物而有人類，都是原子的質和力之作用，推到精神思想也是此質和力的反應，是為唯物主義。達爾文、拉馬克雖非理化學家，而亦以此為根據——，乃於生物的變遷作進化之主張。但關於進化的原因，達氏謂由於生物同類競爭，優者生存，劣者淘汰。拉氏則謂生物適應環境者存，不適應者滅。兩說微別，其謂生物種類之由來，係從簡單而趨複雜，則無異致。然此兩氏專為生物學上的解釋，尚未應用到哲學上、社會學上去。二、孔德、赫胥黎、斯賓塞等之宇宙的社會的進化論：乃將甲派學說推衍擴充，如孔德之實證論，赫胥黎之天演論，斯賓塞之綜合哲學，均承認原子本體說。由此原子之質和力相吸相抗，而成此宇

宙，演進而至人類，建此社會。又推到將來人類社會幸福圓滿的黃金世界，而成其哲學上的進化論完全系統。三、馬克斯之社會的階級鬥爭進化論：其根據亦是唯物說，但只從社會經濟上著眼，以為人類進化主因在經濟。經濟上生產手段起一度變更，則社會文化上有一度進步。而社會間自過去到現在乃至將來，都有上下兩層階級相對峙，下層階級與上層階級鬥爭致勝之結果，社會隨以進化。此後又有新興的下層階級為二次爭鬥，由是爭鬥不已，則社會進化不已。馬氏雖亦屬於唯物派，其學說卻還另有一根據，即德國赫格爾用其正、反、合的辨證法所演出之人文史觀者。在赫氏的時代，正是德意志帝國新興時代，故謂現代世界文化之中心，已由巴比倫、埃及、印度、中華、英吉利、法蘭西、而移轉到德國。馬克斯所說爭鬥而成的進化，大概引用赫氏此種辨證法。四、克魯泡特金之生物的社會的互助進化論：此派反對競爭之說，大致謂生物及人類社會之進化，由於互助互愛。徵諸一切生物，同類不互助者，雖強大、智巧必滅，而能互助者雖弱小愚拙亦存。克氏學說所根據，仍是唯物論，不過見到質和力另一方面的作用耳。以上四派，均以十九世紀根據原子本體說之唯物論為出發點，在最近歐洲哲學界中已是落伍者，在新物理學上已無成立之價值，起而代之者有以下諸說。

乙、唯心論系的進化論：柏格森的刱造進化論，為此派傑作。主張宇宙本體為一種「精神之流」，常在刱出新生的過程中；精神極緊張時純全是心理的世界，精神懈弛時乃有物理的世界。譬如然放火炮，當其衝激上昇，只見光明——喻精神——；漸漸散落，乃為渣滓——喻物質——。並斥前唯物派的進化論無進化可言，謂彼以不變不滅之原子為萬有本體，那麼宇宙之間只是一些原質及力，搬來搬去分合聚散而已，既初無此新的質力發生，何能說是進化！柏氏學說全以哲學理論反對唯物主義。

丙、組織論系的進化論：此派根據二十世紀新科學，澈底推翻原子本體說。據最近科學實驗之結果，原子非不變不滅的，非獨存的，仍有待於其他的條件為之組織——電子及時、空與格式等——；推之其他，復有待於其他的組織。故物質不為宇宙本體，而唯是現象；物理如是；心理亦然。心之現象亦待種種條件組織而成。證以愛因斯坦之相對論，凡物因主觀之心與時間、

空間之不同而成變異，可知心、物皆是組織而成的。此說頗近於佛法之眾緣生義。但此論系中，又有微別之二派：一、突出的進化論：謂只要條件具備，就突然有個或物或心的「新有」出現。批評柏格森之說雖足推倒唯物派的進化論，然但有新生而無程序，仍不足以進化。而此派主張，則有依物理而生命，依生命而心理之次序，故有進化可言。二、全化的進化論：此依柏氏新勘義及突出論程序義，更加一番可說為進化的標準義。謂有一些的組織條件具備而有物理，再加一些組織條件而有生命，更待組織條件完備而生起心理；生命支配物質，心理支配生命，乃有所謂理性，有所謂人格。多一番組織，即向更完全的方面進一步。以由不完全而漸進到完全的標準上，乃能充足說明宇宙萬有所以在進化之理。

二 佛教對於萬有變化的觀察

佛教外之各宗教，對於宇宙、人生觀，多主退化說。多謂今不如古；或云世界人類由天國墮落而來。佛教不然，對此觀察有四點的分別：一、異生的流轉：異生、指六道的凡夫眾生，當其未覺時，隨所造業之善惡而趣升沉苦樂之異類，佛陀觀之極可悲憫，以其為不定的循環起伏故。二、二乘的還滅：聲聞緣覺已超凡地而臻聖域，推溯身世來由，生於無明，爰從事斷除一己的無明，無明滅則行滅，乃至老死滅而得解脫。佛對二乘聖人的宇宙觀，乃在將異生的流轉還溯其源而滅之。三、菩薩的進化，菩薩發心利生成佛，一方面滅除無明，一方面趨修佛德，經過三阿僧祇劫長久的六波羅密行，一步一步地上求下化。同時、並引導一切眾生，跟著止惡修善，向最高尚最圓滿的標準——成佛——作去。故此菩薩地之發心行事，乃可謂之真進化。四、佛陀的圓常：菩薩經過信、住、行、向、地、五十五層階級而證佛果，就進化至極而到究竟的地位，橫遍豎澈，莫非法身矣。然此中所應注意者：異生發心、二乘迴心修菩薩行，皆有進化到佛果的可能性。

三 大乘漸教之進化論

教者、佛之教理。言漸教者，對於大乘教有一類主張頓超說者而立。頓超者，由凡夫地一躍而登佛地，既無進行之過程，即無進化可說。惟漸教循

序漸進，乃足云進化。此段分八項說明之：一、括人、天、聲、緣、菩、五乘的漸教，即佛法全部的教理。進化的時間不局於一世，空間不限於一界，近世之全化進化論——囿於人類——猶望塵莫及也！二、捨惡趣向善趣的進化：人天為善趣，修羅、畜、鬼、地獄為惡趣，凡人存心行事不合理性為惡，惡的人生當然與惡的宇宙相應，於是墮落惡趣。反之、合乎理性為善，做夠人生道德，成就儒家所謂賢人、君子，即與善的宇宙相應而生善趣。捨惡趨善，是進化義。三、捨邪見起正信的進化：凡與大乘究竟的佛理相違之見，皆屬邪見，而發菩提心者為正信。信又有立志之意，謂立定志向圓滿佛果，即是發菩提心，即是正信。捨邪起信，是進化義。四、捨俗世求真常的進化：菩薩修學到初地以上，乃不為俗塵所染而一心向求真理，背塵合覺，是進化義。五、捨下乘住上乘的進化：菩薩中道疲厭，或生自求解脫的下劣之心；至七住位以上，則退怯之念決不復起。捨下住上，唯進無退，是進化義。六、從解行入親證的進化：前此皆是菩薩依據教理而生悟解，由此悟解、從事修行之進化途程，對於法性法相之實境，尚未親切明證；迨從七住而至初地、始真見道。到此地位，乃可說名真是菩薩。從行入證，是進化義。七、從菩薩至佛陀的進化：由初地到十地，菩薩隨分修行，隨分親證，如舟順流而進，直至成佛乃得圓滿，是進化義。八、從佛陀度有情的進化：佛法在世間，不離世間覺。佛雖進化至極，若有一眾生未得度者，佛不捨棄，隨類教化，使其循此漸教的軌道，咸能進達圓常究竟的地位。故佛證果之後，就度生一面觀察，仍是進化義。

四 大乘漸教有圓滿的進化理論與事實

在第一段所述近代最新的全化進化論，雖通緣生義、及漸進漸圓義，但局人類的心境，以人格為最全標準，而無一最高上、最圓滿的恆常究竟標準，為人人向上進步之的。以佛理判之，仍屬異生的轉化而非進化。唯大乘佛教，昭示吾人已具有自覺心，及觀萬有通三世的理智——理論——，依此自覺心以運用其理智，改正其一向不良的習慣，養成良好的習慣，止所當止，作所當作，以修學具體的梵行，努力向上，歷劫不退，終可歷經進化階級而至於究竟。故唯大乘漸教有圓滿的進化理論與事實。

（濮冠雲記）（見西來講演集）

卷090

近代人生觀的評判

——九年春作——

依照平常的做人習慣做去，在平常的人、對於做人本不發生什麼問題，所以也用不著什麼解決人生問題的人生觀；獨到了依照平常人習慣有些做不過去的時候，於是遂發生了：做人是什麼樣的？做人是為什麼的？何必要做人？人是個什麼？可以不做人嗎？這種種的做人問題既發生，便紛紛擾擾的不安起來，乃皆欲得一個解決此種疑難的人生觀，現今便正是這種的時候了。但是此不過指庸俗的人而言，若在憂深慮遠、玄鑒妙悟的哲人，則隨時隨處皆自有其適當的人生觀；然一到紛擾不安的時候，則一般庸俗的人亦成了必要的需求。故此種人生觀，亦祇將隱伏在泛常知識中的，採集之、顯出之而已。今各家所標立的人生觀，種種不一。由予觀之，循環單複，大約不出下列的四款，茲一一將他詮敘出來，亦可見近代各家人生觀的分齊了。

一、人本的人生觀 這人字，含有人類、人倫、人道、人群的意思。要之、凡以天地間人的現成生活為基本所生起的人生意義，即是此所謂人本的人生觀。此種人生觀，對於人何從生，何名為人，但依據人類習常的情形行為，指之曰人。生則稟之父母，死則歸之天地，此外即無須推究。即依此立地戴天的人類，目為與天、地並稱的三才。曰「天地之性人為貴」——性亦性類，謂天地間芸芸萬類，以人為貴——，曰「人為萬物靈長」。其所以翹異於萬有者，固由形體，尤在性行。辨之以性行，故恆以勉赴此人類的性行為標準，惴惴然恐幾微之間墜失其性貴、靈長的地位，下伍於禽獸也。然性行即係之於人倫、人群、人道，既為人類中之一人，依茲一人為本位而觀其各方面的聯合關係。基之以始生終死的關係，有父妻子女等一倫，兄弟等一倫；基之以承前啟後的關係，有夫妻等一倫；基之以分工互助的關係，有主從、師資等一倫，朋友等一倫。於此各種關係之間，所有適如分宜的理性，謂之

曰性。依此理性所起的行為，謂之性行。依人類渾括此各種倫理的關係，和合言之，謂之曰人群。人群以同情心為性，是謂之仁，仁之中又有信、義、禮、智。蓋無仁不群，無信、義、禮、智則群不整理堅靳也。依此群性所起的行為，亦謂之性行。推人類的本然者溥遍其群性言之，謂之曰人道，人道以自由、平等、博愛為性，依此理所起的行為，亦得謂之性行。以此推之四海而皆準、則普遍，俟之百世而不惑、則常恆，得此常恆普遍之理，故其心泰然安也。但身命危脆，死滅短迫，既遮撥鬼神之有，宜有以慰其長存永在之慕，於是舉出立德、立功、立言的三不朽，而以名物文史保留其痕跡，俾得垂久。全依理性所成的行為，謂之立德，可與天地人俱久。不全合人的理性——若唐太宗之類，頗有乖倫理性——，或不關人的理性——若發明造成各類有益於人類的器用等——，所成大有利益於人類人群的事業，謂之立功。關於上二類或其餘種種但著之言語文字未措之行事者，謂之立言。則隨人群信用的高下以成久暫，此即所謂經營人類的歷史生活者是也。此種歷史生活中所存在者，分別說之：則曰德、曰功、曰言、曰名；總之、則言行的遺痕遺跡而已。其託之以存在者，雖在語文器象，而實賴於子孫民族人群，合言之、則社會的委形委蛻而已。故此種人生觀，其根底上必永遠的能保存人的社會不破滅，乃為有意義、有目的、有價值，否則、到底還是一場無結果！然在此人本的人生觀，既依固有的天地間、固有的人而起義的，所以決不論思到未有人或人已無的際合外去的。此種人生觀，即是世俗中庸常之理，能於此安得落心的，對於人生便也不成何種的問題了。中國孔門一流的人，雖微有側重人倫的傾向，於人群、人道未能發揮圓滿，然大致也便可以代表此一類的人生觀了。

二、物本的人生觀 物本的人生觀，約分三組：

甲、物質學的：若中國古來或說為陰、陽二氣的，或說為金、木、水、火、土五行的；印度若順世外道等說為地、水、火、風四大極微的；其說亦散見儒道諸子。以為人生者氣之偶聚，偶聚偶散，渺渺漠漠。宋儒亦嘗論氣之全偏純駁，以為得其全者為聖傑，得其偏者為凡庶，得其純者為人類，得其駁者為畜類；極成於近世的元子組織論。依此則人與土石、草木、蟲魚、

禽獸，固同其物質，但其元素的增減分合，其分量上有種種的不同而已。

乙、物種學的：中國古來，若列子所說的青寧生程、程生馬、馬生人；若莊子所說的萬物以不同形相嬗；若賈誼所說的或化為異類。其間似有「偶變的」、「進化的」二說，亦極成於近世的物種進化論與細胞生命論。依此則人與一切動物，或與一切植物，乃至與一切礦物，亦但有地位的不同，或程度的不同而已。

丙、物類學的：中國古來若莊子等，往往比人世為蝸角，比人生為朝菌，比人類為微蟲；又若晉阮籍比人生天地間如蝨處褌。近世因天文學、地質學、物理學的進步，彼大地既為太空無數星中的一星，地質積層既動以幾百萬年稱，而礦、植、動物之類，亦以幾十百萬計，則此世間有歷史來的人類，不大足證實其為蝸角、朝菌、微蟲嗎？

此物質、物種、物類，莫非唯物論的物；人生亦物中的一物，置人生於物中，而後有人生的名義，故皆謂之物本的人生觀。此種人生觀，或有因為在此看透了沒有甚麼天、神、鬼、我等事，一心定志回轉到前面人本的人生觀，以專盡力於人群的事業；或由之看輕了物質，別求非物質的存在，進入下面神本的人生觀，我本的人生觀，或解脫的人生觀。但在此種人生觀的本位上說來，卻是瑕瑜互見，短長相掩。使人觀念精深，心量遠大，能察破群俗情偽，擺落功名富貴，得一較為明確的理智系統，因任自然之巧，取宇宙萬有之利以為人用。其弊也，則覺得人生無目的、無價值、無意義，遂百無聊賴，但縱放數十年的逸樂，聽數命，任運氣，或恣逞其暴惡，而以能早死為佳。蓋不徒可以摧陷廓清後面神本的、我本的人生觀，而前面人本的人生觀上若三才、三不朽等主要義，亦皆為之搖拔而不能直立。則但有終必與蟻犬、木石、大地、群星、同化為游離太空的元氣，聚而散，散而聚，起而續，斷而滅，夫亦尚何道德責任之可言、與福樂目的之可論哉——此即無因無果、無罪無福的虛無斷滅論！

三、神本的人生觀 先認定有一個無始終、無內外的宇宙本元創造者，及人生究竟主宰者的天神，由之遂說到宇宙人生的意義上來，謂之曰神本的人

生觀。這種人生觀是從何而起的呢？大概也有許多由上面人本的——若儒家的天地祖先等種種祭祀，物本的——若懸揣默想質元、生元，更有一唯一的本因、真宰等，及下面我本的——鬼靈神祇的唯一元因主宰等人生觀，展轉積累成就的。但直接的緣因，大約兩種：一、是人生的意外獲得、意外巧遇，或不能如志、不能自由，遂想到必是另有一創造人、主宰人在冥冥中擺布人的天神。二、是因見宇宙日月星辰、風雨雷電、山川海陸、草木禽蟲，及時節寒暑、陰晴變化等種種瑰特的情狀，森嚴的秩序，遂認定必有一創造宇宙、主宰宇宙，事事物物皆不能違越的天神，於是傾心盡意的向之歸依，而神的意思完全成立矣。

此中的神，在古書上或稱為上帝，或稱為天，或稱為天帝，或稱為昊天上帝，或稱為帝，要皆主宰的意思，而絕少創造的意思。說得最明顯的，便為墨子的天志；其餘道家的玉皇大帝、元始天尊皆是；而極成於婆羅門的大梵天、大自在天，回教的真宰，基督教的耶和華，此則皆詳言創造及主宰者也。此創造主宰的神，為宇宙的本元與究竟，亦為人生的本元與究竟。此各宗教的共同意義，則皆有此一「神」以為奉戴，以為依歸，以順從神所以生人的神意，孜孜做一個信順神的人，以邀神的恩眷，冀得到與神一般永久、一處快樂的效果。但其影響於人間，有種種不同者：一、因各教各認天神所以生人的神意各有不同，若墨翟、耶穌為一類，以努力為人類公益犧牲自己，便是得到神的天國的門路。儒家附此以盡力於倫理性的德行，為生天的門路——忠孝節義等。回教自為一類，以能盡力於同族，戰爭傳播，自蕃自衛，以為入天國的方法。婆羅門又為一類，大約一方面自私自尊其族類，一方面解除人世種種煩累以求與梵天冥合為歸。道教又為一類，以一方面煉自身的精氣神使能脫卻死的肉軀，另成長生的神仙，一方面在人間做些與人有益的行為，作膺受天封的因地。二、因各教各認神的主宰權力有不同：或集重於獨尊專制的，則此中的一神教也。或泛重於分散統御的，則此中的多神教也。一神教的顯者，若耶穌教；多神教的顯者，若道教。但此中卻無絕對一神教、或絕對的多神教者，何故呢？若絕對的唯是一神，則天子、天使、天魔、靈魂生天等義，亦皆不應有故；有則此亦不得不謂之是神，是神則神固

不是唯一，特創造主宰的神是唯一而已。若並立的定有多神，則宇宙主宰者的意義應不能有，有宇宙主宰者，則非無一神之義，無宇宙主宰者，則便不能成立神本的人生觀。彷彿言之，則耶教等的天主，若獨裁政體的皇帝；道教等的天帝，若貴族政體的共主，或立憲政體的君主而已；至酋長式的多神教，則未足預選於此。

然近古以來，更有於神的本身上所認不定之點：若新婆羅門教——吠檀陀——謂有幻的大梵、真的大梵，宇宙萬有皆幻的大梵所作。人能打破幻的大梵，始契合真的大梵；否則、便為幻的大梵所宰制，不得歸入真梵。若一契真梵，則也別無幻的大梵及其所作的宇宙萬有，以皆即是真梵故。此則根本上取消人世，且幾乎根本上取消創造主宰宇宙的「神」——幻的大梵。其所謂真的大梵，則非復言思之境，而成為一種解脫論矣。近世以各種自然科學的發達結果，既深致不滿於耶教等擬似人主人世的天帝天國，亦不以唯物的元子為愜意，於是更從物的底裏進一層，說有非物的神為本體。但神不是在宇宙萬有之外的，宇宙萬有皆即是神，皆即是神的本體的實現，實現萬有的歸宿皆即是神，成為一種汎神論。在中國古書，若道書所謂大道渾成，先天地生，窅冥恍惚，有精有物；所謂天與之情，道與之貌；所謂天命之謂性等；及柏拉圖之說皆近是。此皆以神為本，而後乃有人生的意義可言者。

此中神本主義所賦與人的價值，亦各不同，大多看人類與其餘各種動物、或各種生物乃至一切的物，不過程度與地位的不同，非無展轉相通變的可能性者。故此即有生死流轉的意義——輪迴論——。但耶教則特別看得人與他物絕然不同，獨許人乃有所謂靈魂者，得登天國同上帝永生，否則、永貶地獄。究之、亦不過斷割一期的永定說耳。若輪迴論，人生意義、或在兢兢積善業以求善報，或在取得一不退墮的地位。若永定論，人的意義、則在生天。其意義雖皆在乎超人的靈性之我，但要皆從依歸那宇宙創造及主宰的神或宇宙實體的神乃有者；故非我本而是神本。昔康德說形而上學所依據的理性觀念有三：一曰、靈魂之觀念，即以絕對的統一供給於內的經驗者，而純理心理學上之根本觀念也。二曰、以宇宙為一體之觀念，即以絕對的統一供給於外的經驗者，而純理的世界論上之根本觀念也。三曰、神之觀念，即究竟的

統一供給於內外經驗之全體者，而純理神學上之根本觀念也。獨以神為究竟統一的內外全體，可見神更為宇宙及靈魂的根本。

四、我本的人生觀 此中所謂的我，即是自我，亦同近人所謂的個性。但於這個我性，要須涵有捨身受身、永續不斷的意義，或更加有普通自在的意義。在中國古書，莊子謂：乘萬化而未始有極，樂不勝計；或謂：物各一太極，人各一天地；又各個鬼神靈性的意義擴充到極端，不復認有創造主宰宇宙的唯一大神，亦即成為我本的人生觀。如此、則人生乃是神靈不滅的我性的實現的一節；這實現的一節，亦並未割斷那我性的全體，而且也就是那我性的全體。人生所有之意義、之價值、之目的，胥在乎此。而於此亦有進化論、輪迴論、解脫論，以印度的數論師為我本的人生觀之正宗，若瑜伽派、勝論派，則尚依違於神本的、物本的之間者也。衡量既立，今且用以一評判現代的人生觀。

今尚在西曆二十世紀的初期，故現代的人生觀，大概不外在十九世紀的餘勢與其反動。十九世紀來乃物本的人生觀最發達的時代，在初但與神本的人生觀盡力搏戰，神本的人生觀便漸漸的立不牢了。但人在物本上尚有相對的地位，且益見趨重人群的進步，依此進到了十九紀末二十紀初，從孔德、斯賓塞以來，便有些覺得人生的意義和價值也漸漸減到零度了，漸漸醞釀遂反動出人本的人生觀與我本的人生觀。到近來、似乎都成了一種新的調和融化的人生觀，於這新的調和融化中、似乎德國的歐根——或譯倭鏗——稍側重於人本的；德國的柏格森稍側重於物本的；英國的羅素稍側重於我本的；於神本的，似乎俄國已故的託爾斯泰尚稍稍注重，於現在其終不能再恢復耶穌教式的神本觀乎？有之、或新婆羅門解脫的神本觀，或汎神的神本觀而已。審觀現代的趨勢，其在人本的人生觀代物本的而興起乎？其興起或即在人道的充量實現乎？且東鱗西爪摘錄現代人關於人生觀的若干言說，以覘一斑：

一、人生在世，個人是生滅無常的，社會是真實存在的。一、社會的文明幸福，是個人造的，也是個人應該享受的。一、社會是個人集成的，除去個人便沒有社會，所以個人的意志和快樂是應該尊重的。一、社會是個人的總壽命，社會散滅，個人死後便沒有連續的記憶和知覺，所以社會的組織和

秩序，是應該尊重的。一、執行意志，滿足欲望，是個人生存的根本理由，始終不變的。一、一切宗教、法律、道德、政治，不過是維持社會不得已的方法，非個人所以樂生的原意，可以隨著時勢變動的。一、人生幸福是人生自身出力造成的，非是上帝所賜的，也不是聽其自然所成就的。一、個人之在社會，好像細胞之在人身，生滅無常，新陳代謝，本是理所當然，絲毫不足恐怖。一、要享幸福，莫怕痛苦，現在個人的痛苦，有時可以造成未來個人的幸福。譬如有主義的戰爭所流的血，往往洗去人類或民族的污點；極大的疫瘟，往往促成科學的發達。總而言之，人生在世究竟為的甚麼？究竟應該怎樣？我敢說道：個人生存的時候，當努力造成幸福，享受幸福，并且留在社會上，後來的個人也能夠享受，遞相授受，以至無窮。——右陳獨秀說的，見新青年。

反對物本的人生觀，為沒有人生的目的及人生的價值，足以生縱欲、任運、壓世的三種不良結果。而以為健全的人生觀，必基本於精神之我，有精神之我而後有個性、有人格可言。欲發展個性，必以一己之精神貫注於人群，而後其精神滔滔汩汩，長流於人間，永不止息，隨社會之進化而俱長，此之謂自我實現，此之謂化小我為大我，此之謂靈魂不滅。又曰：執於生者，適以自喪其生。一粒麥種，方其塊然，依然一粒，迨已腐爛，甲坼萌生，久之成熟，結實纍纍。且我之為我，本屬群我，我與大群息息相關，我之生命非我有，社會之委形也。我之人格非我有，社會之委蛻也。我既與社會無分，為人即所以自為，為人即所以擴充自我。——右劉經庶說的，見太平洋。

一、人生以前有生活，死後也有生活，人生不滅。二、現世生活為全體生活的一段。三、現世的生活有兩方面：一、理性的生活，二、肉體獸性的生活——指所反對的物本的人生——。理性的生活，承生前、啟死後，是無窮的；獸性的生活，有生有死，是有窮的。四、理性的生活，是博愛，是服務，是忘卻自己，是互助，是不畏死的。五、獸性的生活，是私己，是爭奪，是殘殺，是畏死的。——右託爾斯泰說的，見新教育。

一、人是具有體相、質力和生命，而且能夠自覺的東西；或者可以說是：人是具有體相、質力和明瞭目的，意志的自動，主動的適應，急激的進化

，而且能夠自覺的東西。二、人是為精神與肉體、社會與個人、理想與現實相一致的欲望，就是為精神的、肉體的、社會的、個人的、理想的、現實的、各種快樂。具足的快樂，亦為是人類圓滿的、普遍的、永久的快樂。三、人要改造做工作的、創造的、博愛的、犧牲的新自我，和自由的、公財的、共同的、科學的新社會。總之、人應促進自覺，改造新生活以謀人類圓滿的、普通的、永久的快樂，及人人應該工作求學，擔任教育、撲滅強權、改造社會。——右沈仲九說的，見教育潮。

陳君的人生觀，乃物本的、人本的混合人生觀，其立足猶在乎物，反對神本的；而與其餘各家於人本的皆有一部分的反對。至劉經庶與託爾斯泰，皆反對物本的人生觀而歸宿於人群的、人道的人生觀，將人本的、物本的、神本的、我本的、選取調融入人道的人生觀。以沈君的說得最為周密，但總是以這個物質世界上的人類、人群、人道的生活為根本依止的，所以我認為皆被蔡君元培的言語駁掉了的：

人不能有生而無死，現世的幸福，臨死而消滅，人而僅僅以臨死消滅之幸福為鵠的，則所謂人生者，有何等價值乎？國不能有存而無亡，世界不能有成而無毀，全國之人、全世界之人類，世世相傳以此不能不消滅之幸福為鵠的，則所謂國民若人類者，有何等價值乎。

以此回視陳獨秀君等諸說，將不知其所說，為主張人生有目的、有價值、有意義耶？抑為主張人生無目的、無價值、無意義耶？由予觀之，直是主張人生究竟毫無意義、目的、價值者耳！故蔡君逼進一步，而認現世幸福為不幸福之人類到達於實體世界之一種作用，而懸無方體、無始終的世界實體為究竟之大目的，於是進乎神本的、我本的人生觀。在「超人類化」、「超世界化」的傾向上觀察之，其進程固應當由人本的進為物本的——宇宙的——、神本的——人及宇宙的實體——、我本的——個性自在的實體——。但陳獨秀君的雖進至限於天然因果律的物本人生觀而止，而劉經庶、託爾斯泰、沈仲九三君的，則皆能通至乎神本的、我本的人生觀者也。

太戈爾 B. Tagore 所著的自我之問題，謂一方面我與木石同居，所以應該承認宇宙的條例；我生存的基礎，便也深深的立定在那兒。我們人的強力，也穩穩的潛伏在這萬有世界的懷抱裏，與眾物的充滿量裏。又一方面則我是離開了萬物，我已擺脫了平等的牽制，我是絕對的單一，我是我，我是不能比較的，宇宙的重量不能厭碎我的這個「個性」。在外像方面，個性是藐小的；在實際上，個性是極偉大的，比全世界更貴重的多。又曰：唯有無止的新與永久的美，能給我們自我的唯一意義。要之、他於自我問題那一篇深廣周詳的解答，卻所見由人本、物本而已進於神本、我本的人生觀。

然我以為：為人間的安樂計，則人本的、神本的人生觀為較可。為理性的真實計，則物本的、我本的人生觀為較可。至於現代的適應上孰為最宜，則我以為四種皆有用，而皆當有需乎擇去其迷謬偏蔽之處而已。茲不極論。但是在佛學上，對於右所述的各種人生觀則又何如？吾以為：在佛學上於右所述的各種人生觀，皆有所是、亦皆有所非，然尚無一能到達佛學的真際者！今不能詳分判，撮為一表以見大略：

【圖：TX22p0916_01.gif】

卷091

佛教的人生觀

——九年十二月在漢口佛教會講——

近來世界的人們，因為物質方面、社會方面、精神方面、經了種種變遷搖動的結果，都起了一種不知怎樣生活方好的感想。換言之，即對於人們向來及現今所依居的世間，覺得無甚可靠的希望，成了一種不復能安然向下過活的情況，遂急欲覓得一安心定性的真理。因之、頗有不少的人們，便撞到佛法中來了。既撞進佛法，即可安生過活，坦然無難；但亦有因過於急迫之故，未獲恰到佛法好處而偏向一邊的。或習於西洋的人本個性主義、社會主義；及中華的「天地之性人為貴」、「人為萬物靈長」、「人參天地化育為

三才」等說，一切皆以人事為標準，唯視人世為實，除人的現實身世以外，但認為一種理想的精神世界，用為勉慰人的精神而已。故根本上超不脫人類的私見，但順世俗及順天魔。或習於西洋物本的自然主義、進化主義，覺得人世與人類極其微小虛渺。進觀佛法，更覺得人生與蜉蝣、蛆蟻同一無絲毫價值，遂完全厭棄遠離人世及人世以上的世間，務求超出有域，證取無生。故根本上仍不免心外取法的妄見，但入小乘及入外道。由偏向此二邊故，雖求佛法得一安慰，終不能從容以遊履大乘中道也。今欲令世人於佛法中獲一適當之人生觀，略論其義如下：

一、佛教一心十法界大統系中的人生觀 依佛法論，可以說為無本亦無末。若云有本，心即其本，以一切不離心有。故華嚴云：『三界上下法，唯是一心作』。又云：『應觀法界性，一切唯心造』。起信論亦云：心真如、心生滅、真如生滅唯是一心。今謂一心之本相即真如，一心之變相即生滅，真如即心之無為體，生滅即心之有為用。有為法有假相而無實體，但其業用不空，皆仗因托緣所生起成就之果。業行差別無量，故因緣差別無量；因緣差別無量，故果報差別無量；果報差別無量，故相用差別無量。然此無量差別都無自體自性，一一當體即唯心平等性。凡一一變相皆一差別，而一一差別皆是心平等性；雖實唯心平等性，而因緣所生之業果相用，實各有其差別之分位。就其業果相用之差別分位以言，故分十種法界之依正；而每一種法界依正之心平等性，實即其餘九種法界之心平等性，故一種法界可隱通潛攝其餘九種法界。雖可隱通潛攝其餘九種法界，而不失其自一種法界業果相用之差別分位。然其因緣果相之由致：一、由迷覺於心平等性之淺深；二、由所起業行染善之厚薄，遂致相用成十種勝劣麤妙之差別。茲為圖示如下：

一、迷染之淺深厚薄成九法界之勝妙與麤劣——佛為不迷無惡者故。

△菩薩法界……迷染最淺薄之最勝妙者

△獨覺法界

△聲聞法界

△天法界

▵人法界

▵神法界

▵畜生法界

▵餓鬼法界

▵地獄法界……迷染最深厚之最麤劣者

二、覺善之淺深厚薄成九法界之勝妙與麤劣——地獄為不覺，無善者故。

▵佛法界……覺善之圓滿而極勝妙者

▵菩薩法界

▵獨覺法界

▵聲聞法界

▵天法界

▵人法界

▵神法界

▵畜生法界

▵餓鬼法界……覺善之極微少而麤劣者

從此佛法的大系統中以觀人生，以一心平等故，不應以是人故而自高，與眾生平等故；亦不應以是人故而自卑，與諸佛平等故。以十法界差別故，不應以是人故而自賤，當觀四惡趣而自欣故，自欣故應防退墮；亦不應以是人故而自貴，當觀佛菩薩而自悲故，自悲故應求進修。換言之，即高即卑，即貴即賤，非高非卑，非貴非賤，以平等故無慕乎外，以差別故無著乎內。無外無內，無慕無著，人之法界，不可思議，此我們於佛法所得根本的人生觀也。

二、三乘佛法中的人生觀 以言出世三乘法之共同點，固在於總觀三界、二十五有皆不免生死流轉之苦，務還滅而解脫之。則一欲界中之人類，除與蚊虻阿修羅等當一般速求滅度無常之苦外，尚何人生之可觀！但上三天界，

下四惡趣，人獨處於苦樂參半、計慮繁深之位，非沒在極苦而愚瞋罔覺，亦非味著樂而癡愛難悟，故最能觀察無常之理，修證無生之法。就其所最能獨能者言，既生為人，不虧人理，又得聞乎佛法，更應勤修出要，以合「人身難得，佛法難聞」；「及此身不向今生度，更向何生度此身」之說。若其未獲人身之眾生，與雖生為人而未能得全人生之理者，亦當以人乘正法救拔之，使得躋人生之域，由人生以證無生也。故依此觀之，證無生第一，得人生第二；證無生由得人生，則人生之重要可知矣！

三、大乘佛法的人生觀 大乘佛法以圓覺為宗，即本性圓寂、本性菩提、無上圓寂、無上菩提之都名，而眾生之如來藏，諸佛之法界身也。昔裴休序圓覺經云：『諸天耽樂，修羅逞嗔，鳥獸懷狖獝之悲，鬼獄沉幽囚之苦，其能端心慮、趨菩提者，其唯人道為能』！今更為廣之曰：小乘滯空寂之境，獨覺乏悲濟之心，統觀法界，修菩薩行、證如來果者，唯在乎人而已。偉矣哉！人生歟！美矣哉！人生歟！是大丈夫能為大事！蓋圓覺之乘，不外大智慧、大慈悲之二法，而唯「人生」具茲本能。以人之生活，必待發揮才智、利用境緣而後獲，故人的生活，一智的生活也。必待權藉群眾、調和自他而後成，故人的生活，一仁——慈悲——的生活也。由智而仁，由仁而智，唯此仁智，是圓覺因。此仁智的圓覺之因，即大乘之習所成種性，亦即人道之正乘也。換言之，人道之正乘，即大乘之始階也。故今提倡大乘，尤亟提倡人乘。今西洋人之文化，一析的哲學——科學的哲學——，智的生活也。古中國人之文化，一易的哲學，仁的生活也——印度人大概可說為天的生活，是受天然快樂反感無常之痛而深味禪寂求證還滅者，故與大乘之道反遠——。然若非統持於大乘佛法，則西洋古今諸哲與夫老、莊、孔、孟之徒，皆不免魔外。其結果、終必趨於自私之途，而不能成就中正之人道生活。若統持之大乘佛法，則不唯即得成就中正之人道生活，且即為大乘始因之修習信心菩薩。故菩薩者，即人與佛之間之過渡階位也。或謂：欲完好人道生活，但當由西洋文化折入中國文化，暫須排斥佛化以留待將來專作解脫人生之用，可以知其不然矣。

由上三種人生觀以言：依第一觀、則無可無不可而無所容於其間。依第二觀、則正由有苦惱煩慮故，而可即求超脫；佛法不興於北鬱單越，而興於五濁之南閻浮提，可知或謂佛化不能行於苦惱煩慮之現時者，此不當也。由第三觀、則更當積極的發揮人之本能，致之於完全好的人道生活，而為趨入大乘行果之始因。可知或謂佛教不可提倡人乘以失佛教之真者，此不當也。而我們現今所主張提倡者，即為大乘佛法的人生觀。換言之，即求完好的人道生活之實現，以為大乘之因地是也。其道為何？依大乘的圓覺心為人生的本身，用西洋析的智的文化、與中國易的仁的文化為方便善巧的工具——此析智與易仁，本為大乘法中所有者——，而免墮落於為境緣凌逼——若地獄、餓鬼——及族類殘鬥——若畜生、修羅——之四惡趣。亦兼用一般印度人之天的、二乘的生活，以為進行之停頓休息場；亦用天的行果以提高人的生活而輔助不墮，亦用二乘的理智以破除三界中種種天魔的、外道的、鬼神的謬執，使不為迷亂也。蓋由吾觀之，西洋化與中國化之好處，唯在救免人類不墮落於惡趣耳。故西洋既以人為生物進化之果，而中國亦獨嚴人與禽獸幾希之辨。然唯依大乘圓覺心為主，而統運此智的、仁的兩種工具，始可保傅人生而進行不匱也。

卷092

佛教世俗諦的人生觀之一

——十四年七月在廬山大林寺講——

人生觀、是觀察人的價值與意義，而決定如何及如何發達人生的。古今所說，種種不同，今就佛法言之。但佛法之真諦，離名絕相，凡有言詮，盡歸俗諦，故今又就佛法之世俗諦言之。真俗二諦，攝佛法藏盡。然而真不自真，假言相而彰顯，是世俗諦的人生觀，亦復賅佛法藏盡。佛法世俗諦的人生觀，復有多種不同，今就其一以言之：

佛法分世間與出世間兩種，世間的為天、人、阿修羅、地獄、鬼、畜生，出世間的為佛、菩薩、辟支、羅漢。世出世間計有十界，如是十界人為樞

紐。吾先辨十界以顯人能，而後定人生應抱的觀念。

一、所謂世者，謂可破壞，有生滅，隱真理，性有漏，墮在其間說為世間。而墮在其間的有情有六種：前為三善，後為三惡。善道由十善業所感招者。十善，謂身三、口四、意三。身三：謂不殺、不盜、不淫；口四：謂不妄言、不綺語、不兩舌、不惡口；意三：謂不貪、不瞋、不癡。能以此十善為因，則所感招者為三善；反之、則墮三惡；蓋此中所說的天，包常人所說的仙與神。阿修羅、亦神之一種。此中所說的鬼，亦業力所招的業報，非通常俗人所說人死為鬼的鬼。然鬼可大分為二：一者、福德鬼，二者、餓鬼。吾人所處的世間，為苦樂參半、善惡升沉之中樞。世間六類有情，皆為因果律所支配，而能招之因即是業力。業分善惡二類，吾人一舉一動，不善即惡，故逸樂的天堂善業招感，極苦的地獄惡業招感，而造作善惡業之能力，以人類為著。

二、出世間的；即超出無常、無實、非樂、非淨的世間者。此有四類：一者、阿羅漢，中國翻作無生，即無煩惱生，無煩惱生即無業生，無有漏的善惡業生，即無由業所感之分段生死生。無分段生死生，則解脫無繫，神通自在。諸君快求自由！快求此永久的真自由！若欲得此自由，必先求得此自由的方法。求自由的方法，即在如何斷此煩惱。故煩惱的存否，即自由與不自由的關鍵。能斷煩惱的利器，則在悟四諦與勤修聖道。二者、辟支佛，中國翻作獨覺，此有二義：一、謂出於佛時，自觀十二因緣而獨自悟道者。二、謂純為己利，而不能覺他人者。三者、菩薩，具云菩提薩埵，此翻覺有情，即以自己所覺者而覺人。菩薩自己所覺者，即諸法實相，此諸法實相人人本具，眾生迷之而流轉生死，菩薩悟之則生死圓寂。蓋此諸法實相，菩薩雖悟證而未圓滿，故一方修戒定慧等以自利，一方說法行施等以利他，精進六度以促進究竟佛果。四者、佛，此翻覺者，集前菩薩道中所修德行的大成。在這個地位，上天下地，唯我獨尊，此為出世間的究竟者。是為出世四聖。

由上世出世間的十界，可分為二途：一種是迷罔的，也可說是流轉的；一種是覺悟的，也可說是還滅的。流轉即是世間六凡的往反，還滅的終極於究竟佛位。但是能趣修此究竟佛覺的，厥唯吾人類。因此出世之勝善，在極

苦的三途，為苦所障，不能聞法脩證。在天的為欲樂所轉，雖聞而不能修。裴休云：『諸天耽樂，修羅方嗔，鬼神沉憂愁之苦，鳥獸懷狨獗之悲；整心慮，趣菩提，唯人道為能耳』。由這種種推演的論斷，人為萬能了。雖然，我們應持平等的態度，不可過於驕恣。近世達爾文的生存競爭，尼采氏的超人主義，已深印世界人類的腦際。蓋競爭與超人的主義，為貪、嗔、癡的策源地。驕恣起，競爭生，種種不道德的行為，繼起不已：殺哪、淫哪、盜哪、兩舌哪、惡言哪、綺語哪、相生相續。再推及於驕恣的動機，以昧於上述十界的分判。蓋既知人類萬能，固不須悲觀而輕自菲薄。然吾今處世界的惡濁，溺於驕奢，與吾人現生活的不圓滿，又知有出世間的清涼能消熱惱，則吾人一方面應持謀世界的和平以求人間的相當生存，一方應憑特具勝相能修出世間的勝善，以期達出世間的清涼境地。斯二者、皆為人生應抱的觀念，亦復為觀察人生的一個結論。

三、由上觀之，吾人既有出世的大自由可以獲得，復有四諦、六度的方法可以修學，今得人生，豈可忽過而負已靈嗎！為此、我們必要定個進取的歷程，以冀不虛生為人一世。佛教有五乘法，由人天乘至佛乘，次第不紊。欲修出世的勝善，當先備人類的道德，倘人德的基礎不備，則修行出世勝善，亦是空中樓閣。今講人的道德，應作三個問題：一、何為人德？二、人德與人世及云何為出世基礎？三、人德應取人世何派學術為標準？

一、所謂人德，即對於本身在日常行動中培養自己天良的心地，控禦營私的獸欲，習練成淳美的德性。對於社會人群，即發為相忍、相讓、相提挈、相各安其業而不侵略他人的互助公德。

二、保障社會的安寧，厥唯人德，人德的憑藉唯在公平，故公平則人德存。現生驕橫霸道人多，人自相食，戰爭攘奪而墮落為禽獸世界生活，失去人性之生活，現在如是，後報何堪設想！所謂鬼神沉憂愁之苦，鳥獸懷狨獗之悲，出世勝善聞尚不能，何況言修！此人德非出世的基礎嗎？

三、人類道德，古今中外的宏哲，罔不詳言。舉要言之，儒家的仁義禮樂，道家的慈儉不爭，耶教的博愛，希哲的中和，佛法五戒、十善，均可為

人類道德的標準。但其中能型範萬世者，厥維儒教的仁義禮樂，與佛法的五戒、十善。吾先言儒教的仁義禮樂與人德：儒家以仁義為本，所謂『立人之道，曰仁與義』。溯儒家仁義的動機，可對治人世的戰亂，故謂：『志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁』。此即相爭相奪的行為可以止。又論語中顏淵問仁，子曰：『克己復禮為仁』。又曰：『一日克己復禮，天下歸仁焉』。又曰：『志於道，據於德，依於仁，游於藝』，並吾人所以安身立命之具也。孔子後，儒家的嫡派為孟子，孟子第一章，梁惠王問孟子曰：何以利吾國？孟子謂：『王何必曰利？亦有仁義而已矣』。至禮樂與仁德，王介甫禮論謂：『凡為禮者，必詘其放傲之心，逆其嗜欲之性，莫不欲逸而為尊者勞，莫不欲得而為長者讓……』。此為消人的驕恣。其關於節制獸慾的，則謂：『為理者，雕琢人性，矯拂其情，目雖欲之禁以度，心雖樂之節以禮……。不本其所以欲，不原其所以樂而防其所樂，是猶圈獸而不塞垣，禁其野心決江河之流而壅之以手。夫理者遏情閉欲，以義自防』。其關於世界競爭的推察，謂：『廉恥陵夷。及至世之衰，害多而才寡，事力勞而養不足，民貧苦而忿爭生，是以貴禮』。由上所言，儒家仁義禮樂，足以維繫人類的安寧，俾免人生的墮落，而出世的勝善，亦基礎於是。雖然，以食色天性的人類，加以尼采、達爾文的鼓吹，若無因果律的鞭辟向裏，使無逃遁，必有越軌的行為；佛法的善惡因果，足以進行儒言的保障。故今雖欲行儒之行而本之於佛，而又歸之於佛也。

茲再申以剴切的結論，以判世俗諦人生觀之一：一、欲證出世的聖果，當修勝善。二、能修出世的勝善，唯吾人類。三、冀免人類的墮落，與求人世的和平生存，應具人德。

卷093

人生問題之解決

——十四年十一月在帝國大學青年會講——

今天講的題目，是「人生問題之解決」。從來人類對於這個問題的解決方法，約有十種，現在就將這十種方法，依次說來：

第一種、就是不成問題不須解決之人生：這一種人是渾渾噩噩醉生夢死的糊塗人，對於人生是不成問題的。在他的思想上，也不知人生是怎樣一回事，大家怎樣生活著，他也怎樣生活著，所以這種簡直可以說沒有思想！大凡對於人生有問題的人，平常觀察世間之事物，必生出種種疑難，有了疑難，因求解決之方法；這種人既不管人生是什麼，當然對於人生無須用思想，亦無須求其解決，所以這種人，倒也不覺得什麼不安。莊子所謂「惟蟲能蟲，惟蟲能天」，就是說：惟無知如蟲，能營蟲的生活；惟無知如蟲，才能任其天然，別無要求。在混沌狀態中的人，實與蟲無異，而在平常人中，亦以這種人為最多。

第二種、就是生養死葬之解決：這種所要求解決的人生問題，就是生死二字。生的問題，就是衣、食、住，如何能得到衣，如何能得到食，如何能得到住，是他們最切要的問題。假使衣、食、住都得到了，那他們生活的問題就解決了。對於死的問題呢？死了，只要有適當的處置方法，西洋的裹屍，中國的土葬、火葬，就是這種解決死的問題的方法。這種生有以養，死有以葬，就算是人生問題之解決；在中國一般人的心理中，很多很多。一般人有了這種思想，可算對於人生問題粗枝大略的有了解決，較第一種人不知人生為何物者，已不同了。

第三種、就是立三不朽之解決：這種人更進一步了，不以生養、死葬為問題，而以如何不朽為問題了。在中國有所謂三不朽，就是：「太上立德，其次立功，其次立言」。一個人有德風布於人間，或建功立業於一國家或一民族，或有名言至理傳於後代，則這個人的精神思想及姓名，後世的人就永遠紀念他，崇拜他。故簡單說來，三不朽即名之不朽。大概中國之士君子，都是致力於名之不朽，衣、食、住方面雖受種種痛苦，倒毫不介意；沒世而名不稱，倒深引為憾事，這就是所謂「君子疾沒世而名不稱也」。這種與前一種不同的地方，就在要留名於後世。這種人原是很好的，德、是從人的理性上發生出來的共同的有益的行為，功、是有益於一國或一民族的，名言學

說也是有益於世道人心的，所以就一人講，可以留名於後，就一國家一民族講，也得同受其益，這就是西洋人所謂作歷史的生活，有以承前，有以啟後的人。但是、有人把名看得太重了，就有只求名以傳後，而不問所做的事情是否正當，是否有益於國家、有利於民族了！于是「大丈夫不能留芳百世，亦當遺臭萬年」的流弊來了，不能從正當路上去作立德、立功、立言之歷史的生活，而從不正當的路上去作反人心、背人道的事情，以求歷史之留名；而國家民族，就要深受其害了。這就是要求名之不朽之流弊。這種人的人生問題，就是留名，名留了，他的人生問題也就解決了。

第四種、就是現身快樂之解決：這是一種哲學上之人生解決，中國的楊子就是這一派；楊子的為我說，孟子曾大加痛斥。他們以為人生在世，只須求現在之快樂，有生之前、及既死之後的問題，都不必研究。即國家如何，民族如何，也不必關心它。各人求一身的快樂，為唯一的人生觀。既肯定現身的快樂為無上真理，而否定現身以外的一切事情，所以就成一種學說，而視求名于後及作種種國家事業的人為苦惱、為無知了。在印度有所謂順世外道，也就是這一派。根據了唯物論上的理由，說人生是由各種原素聚合而成的，人死了，原素散了，就一切都沒有了。所以、在這種種原素聚合著而生活著的幾年中，實在是一個很寶貴的時候，我們應乘此生活著的現在，力求快樂；所以現生的快樂，就是人生的解決。不過在西洋的快樂學派，也有人主張求共同之快樂的，就是在倫理上所謂求最大多數之幸福。總之、這派是根據哲學上的唯物論，以為我人生前與死後，都不必生宗教上之信仰，我人祇當力求現生之快樂，得到了現生快樂，就解決了人生問題。

第五種、就是樂天安命之解決：樂天安命，是中國儒家孔子及其弟子、對於人生思想之中心點。所謂天，質言之、就是自然。順乎自然之性就是命，中庸上說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。從自然發生的，就謂之性，自然生人類，就生成人類的性，自然生禽獸，就生成禽獸的性，自然另有一種發生，就另有一種不同的性。人與萬物不同之特點，就是人性，此人性是自然所特與的，人人應樂此自然所與之特性，去正大光明的做人。孟子說：「人之所以異于禽獸者幾希！庶民去之，君子有之」。此人性即人

所異于禽獸之一點，失乎人性，即與禽獸無異了。苟能保存此人性，就為萬物之靈。宋儒每喜辨儒釋異同，其實、儒家切要之點，就是保全人性，保全人性，就是保全人格，在儒家推論上，即以為無上之德性。但是如何可以保全人之特性呢？祇須將人類最高貴之德性，所謂惻隱之心，是非之心，羞惡之心，保存之，長養之，擴充之，就是樂此自然所與之特性，就是樂天安命。率此性以自行，即所謂「率性之謂道」。以之教人，即所謂「修道之謂教」。這是儒家樂天安命的人生解決。儒家與前唯物論派之現生快樂者不同，儒家對於人生原素如何，生前如何，死後如何，都不否定，亦不肯定，而只要將人類特性上之一點，保存長養而擴充之，便是聖人、賢人了。孟子稱孔子為「自生民以來，未之有也」，就是樂天安命之一點。即孔子自己也說：「五十而知天命」。他知道了天命後，就各事都抱著個樂天安命的宗旨，最後做到「七十而從心所欲不踰矩」。一個人能彀樂天安命，就可以「六合之外，存而不論」。而他的精神上，自有一種無窮的浩然之氣，而能做到「朝聞道，夕死可矣」。聞道後連死也不能動他的心，他的人生問題，當然解決了。現在世界上有學識、有思想的人，可說大概是第三、第四種人，若第五種真正儒家生活的人，實在也不易得了。

第六種、就是棄人取神之解決。這種人生解決，就是宗教了，像基督教、婆羅門教都是的。他們以為人之一生，在唯物論上講起來，各種物質集合而成生命，過了幾十年死了，就一切都損壞了，沒有繼續了。照這樣看起來，人生不是完全空虛的麼？不是同機械一樣的麼？剎那間又損壞而成各種小片，人生有何意義與價值呢？即有人不落空虛，立功業於一國家一民族，或有道德言行留在人間，但是追究一下，試問古來有幾個永久不亡之國家與民族？並且現在科學家說，幾千萬年以後，宇宙必有破壞的一天；世界損壞以後，人類都亡了，還有什麼東西存在？世人一切行為，結果都是毫無意義，所以在人世上欲求永久不滅的價值，人生真實的意義，是終久得不到的。因此、宗教家就生出了宗教的說法：謂人世而外，尚有個創造萬有的天神，人的祖先由他創造，一切萬物都由他創造。他們既如此一肯定，遂以為天神既創造宇宙，宇宙乃實自存在，而天神常宰臨之。這個天神，在印度稱為梵天大神

，在耶穌教稱為上帝。耶教說：我們人類的祖先，是犯了罪而做人的，因此也遺傳一個罪給我們，使我們不能永生長在，我們只要能潛心虔敬求上帝赦罪，則死後就可以升到天國，與神同住，我人也得永生不滅了，那就有了人生之意義與價值了。這是耶穌教、婆羅門教、回教、的人生問題之解決。

第七種、就是無為任化之解決：人生之來也無始，其去也無終，忽而生，忽而沒，忽而為鬼神，種種變化無窮之狀態中，我人應達觀一切，任其變化，不必加以思維，不必立以標準，一切無為而為，這樣人生問題就解決了。中國的莊子、列子都是這種思想。莊子說：「若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計耶」？萬化無極，就是一種輪迴的道理。人生現是萬生無極，現在之人生，不過是廣大流行中表現上之一節耳；在此一節之以前與將來，生死仍屬是永久輪迴的。生既如此廣大，無始無終，此人生之所以最為快樂也。但莊子的思想是完全任他變化，不加思維，不立標準的。而在佛法上，則有標準，就是業與果。果由業生，業為果因。但業從心起，心可自立標準；心存善念，就造善業，結善果。因此、人欲知以前的業，就看今日的果，欲知將來的果，即看今日的業；那就是在無為任化中，也有自主之可能了。此為轉化遷善之人天乘；在西洋柏拉圖的學說，也有無為轉化遷善之思想。

第八種、就是冥物存我之解決：冥、冥沒不見也。冥沒了一切外物，以存真正之我，在印度哲學中，就有這一種思想。他們以為真正的我，並不是肉體，離肉體的精神最深幽處，有個真我，這個真我，很自由，很活潑，很光明，是永生長在的。假使人的見地不夠，不知有這真我，那就種種妄想，要求外物為他所用。妄想一生，要求一起，那就不好了！就有種種心理作用，種種外物的引誘了。那個真我，也就為外物所束縛住，不自由，不活潑，不光明，而造作種種業了。到後來、這個真我隨著業而上下變化，那真我就完全為物所拘束了，而就失去真我了。倘使人能保存這很自由，很活潑、很光明永久長生的我，不務外求，否定萬物，那就萬物都歸於冥，只留個單獨的真正的我了；我得了解脫，人生問題也就解決了。印度的「數論派」、「尼耶也派」，都是這樣的想摒棄萬物，而求獨存的神靈的真我之解脫的。

第九種、就是否定自我之解決：這就是佛教的小乘了。小乘由第八種冥物存我上，更進一步而主張無我，無我的我，也不是常人所說的假我，就是第八種冥物存我之我真。自我實在是沒有的，不過是色，受、想、行、識五蘊之法的假相，所以小乘就否定自我。能夠連自我都沒有了，才是真正的解脫。若存有一個我，就有要求，就有痛苦。因為有了一個我，即我與物有界限，有了界限，則我常覺不能滿足，就有要求，就不能真解脫。所以否定了自我，才是真解脫。小乘的涅槃二字，就是解脫之意。

第十種、就是正覺人生之解決：這是佛法的大乘了。人生的真相如何，能正正確確的覺悟，就謂之正覺的人生，對於以前種種不能解決的問題都解決了。現在且把它分點來講：一、人生其實無人無生：大乘經說：「無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相、亦無非法相」。在眾因聚合的假相上，即由四大、五蘊、十二處、十八界、連續表現上，時時變化的假相上，因為思想上分別起見，故假名曰人；在人的假名之下，實際上是無人的，不過一聚變化之假相耳。至於生、其實亦是無生；生一方面對死言，一方面對滅言。然人未生時，不見其生之性，既生矣，亦不見其生之實；所以實在沒有什麼叫做生死、生滅，不過在思想上起一種意義，假名此相曰生。大家稱慣了，也就以為是如此的了；其實、無生之實體可得。大乘中般若經等，都是發明無人無生之義的。

二、人生緣起無性無性緣起。前條謂人生其實無人無生，此條講人生緣起無性，看似矛盾，實則並不矛盾的。因為人的實體是沒有的，不過是一種心識流行變化的幻相幻影，從幻相幻影上，緣起種種關係集合而成人，所以人生是從種種因緣而起的，人既是緣起，故無所謂生。無性即是完全沒有實在之體性，人是幻相而無實體的，人生是剎那剎那變化的。我們在此剎那中，可藉一種自動力，使人生起種種變化，所以一個人存聖賢的心即成聖賢，存菩薩心即成菩薩。以心識的關係，即能將他種關係變化。人果能治理萬念而徹底的如此覺悟，就可以成佛。

三、人生無始終無邊中而本圓通。歸納前二種而得人生既無始終，亦無邊中，不過是一種心識流行的變化。假使有了始終，即由心識流行而起之假

名相，將有斷絕的時候。有了邊中，則重重疊疊之眾多關係，將生出障礙來。所以人生只要能悟徹一切因緣，人生即本來無始無終無邊無中了。一人無量，眾生無量，宇宙無量，而人生能安全，能美滿，能超一切時空而存在。我人有此徹底的正覺，即是成佛；舍此之外，則無所謂成佛。所以人生唯一的大路，只是成佛的正覺，也就是人生唯一的解決。只是正覺的人生，只是大乘佛法；其餘各種人生問題之解決，並不是完全的解決，只是走到半途而已。

卷094

佛學的人生觀

——十九年新春在集美中學演講——

余于前數年中，早已知有廈門集美學校，而來廈兩次，總未遑一造參觀！此次承貴校校長及諸同學之邀，得來參觀貴校，及獲與諸君談話的機會，私心如何欣快！

今天與諸君所談的，是佛學的人生觀。在談此題之先，應先問如何是人生觀？人又是什麼？換言之，就是說：要知具如何的觀念去做人，更應知道人在宇宙中是什麼。故講人生觀，必進言宇宙觀，二者息息相關；不過宇宙觀屬整個的，人生觀屬特殊的，故人又非概與宇宙中萬有相等，而具有特殊之性質，所以成為人生觀。

宇宙觀與人生觀之區別點，可說一是自然界，一是人為界；一是共同的全體，一是具有特殊的部份。現在所要說的，就是人在宇宙中，居若何的位置？具若何的價值？以及如何做人的辦法。在余觀之，可得以下的諸點：

返歸自然派：在此派之觀念，以為凡自然的，皆具有完滿的美善；人雖自然中一分，而失卻完滿美善者，係由人不能安於自然而妄有造作，致生出種種不自然的罪惡和痛苦，若能返歸自然，則完滿美善即能復現，此中國老、莊派是也。

改善人為派：此派亦以自然為美善，其不美善者，亦是由於人之行為不當而產生。然與前異者，彼則全毀棄人為，以人為皆不善，此派則謂不善固由於人為，而自然之美善，亦必假人為方完滿。所謂「作之君、作之師」，以為人類之軌範，揜其不善而充其善，此派可以孔、孟為代表。

中國之老、莊與孔、孟，對於宇宙人生之觀念，既如上述；然有適與此中國思想相反者，則科學是。在科學的人生觀，是向自然界予取予求的以滿足人之欲望；而自然界之樸素簡陋，不能滿足人之要求，乃發明駕馭之法，則制服利用而享受之，且加以改造以適人意，故在科學的人生觀，須發展人為力而征服自然者也。

然復有神教派的人生觀：此派以為宇宙間自然及人為的現象，皆惡劣而不美滿，唯有此現象界所從出之本體天神、上帝為至善，此人間係由人祖造罪惡受罰而墮落所成，吾人欲得到究竟的完善，必捨離此現象人間界，而歸於本體的上帝天國方可，此耶、回等神教之人生觀也。

與此派意見相違者，則為進化論：進化之思想，在希臘古哲學中已具端倪，不過至十九世紀方告完成耳。此派對自然以至人為之解釋，以為其原始皆非常單純樸陋，如由渾沌而進至於萬有，無機而進至於動植，猿類而進至於人類，穴居而進至於廣廈，諸如此類，皆由簡至繁，由惡劣而進至優良。將來之現象界，以理想推之，愈演愈優，愈進愈善，誠有方興未艾之樂觀；而與宗教派捨離現象的人間，以求返本體的天界者，大相反背，此進化論之人生觀也。

以上、係述中國的儒、道和歐西的哲學，及耶、回等神教和進化論等，兩兩相反的人生觀。今天下洶洶而大亂無已者，未始非此種相反的人生觀有以致之也。以下、復介紹印度對于宇宙人生觀的思想之一斑：

印度思想，亦有同於神教的梵天等派。除此之外，可攝為二類：其一解脫的：此派謂宇宙人生，根本不足耽嗜，如彼斥以自然界為美善的云：若謂現實之惡劣，係由人為所產生，然人即自然界之一分，自然界既能生產惡劣的人為，而謂須返於自然，雖返亦奚以益！至科學的放縱人欲，唯有更加痛

苦而已。再如斥宗教之欲歸於神的本體云：若人世是由上帝所創造，而上帝即應負完全責任，豈應任人世界墮入於惡劣！上帝既不能負完全責任，而謂上帝為畢竟的依歸，此言殊成戲論。復斥進化論云：若謂自然及人為愈演愈優，愈進愈善，此乍觀雖有理，然進化所依在物理基礎，終歸毀壞，例如地球滅時，還有什麼人類的進化可說！由是、此派對宇宙人生，乃持徹底否認的態度，既無意於人生的存在，復何有乎向自然界的要求！所以此派之主義，即在止息要求而反歸各各獨存的神我，以神我不受束縛而得解脫為究竟，此派可以數論及耆那教為代表也。

其二佛學的：在佛學上，又可分為二類：一、小乘的，二、大乘的。在小乘、則由批評數論等之缺點而出，如斥彼所謂解脫云者，不是究竟解脫，以所執之精神界的神我仍然存在，而現世之產生，即由神我之要求，神我存在則仍有復產生人世之日，不得謂為究竟解脫。故在小乘的意義，欲得究竟的解脫，首應否認自我的存在，而所有的但現實作用而已；無從證明離現實作用外另有我體，我體無故，能要求者則無，無要求故方得稱為真的解脫。此小乘的無我解脫之人生觀也。

然今天所要講者，並不在前此之諸說，而在此大乘的人生觀也。在大乘的人生觀所從出的宇宙觀：則以凡現實界，無論若何大小高低相差的存在，皆是因緣所生法，過去之法為現在之因，現在之法復為未來之因，上溯之無始，下推之無終，所謂無始無終。然一法之生起，又非單因之所致，而實由一一諸法息息相關的眾緣所成，所謂「一即一切，一切即一」，故又無中無邊。雖一剎那、一微塵之存在，其真相亦無始無終、無中無邊。通常所指為某物，但和合相續之假相作用而已。且就人言：子之有父，父復有父，父父無始：子之有子，子復有子，子子無窮，是為無始無終。一人之成分，由物理的、生理的、心理的組織，乃至有血統的遺傳，風俗的沿習，教育的培養，如是舉一人而言，無一息而不與全人類、全宇宙吸呼相通。一人如是，人人如是，然又不得謂誰為中心，誰非中心，舉一即一切，一切即攝一，是即無始無終、無中無邊義；亦可是即始即終、即中即邊義，即終則宇宙以吾為目的，即始則宇宙由吾而創造，即邊則宇宙以吾為極軌，即中則宇宙以吾為

司命。由無始終、無中邊之宇宙，而觀即終始、即邊中之人生，遂變成極活潑自由，極圓滿平等之宇宙人生矣。

從上面一段意義，而講到應以何種觀念而去做人的話，即是既知吾人是無始無終，即終即始，無中無邊、即邊即中的意義，同時知道現在世界之妍醜，是由過去之遺傳，而現在之動作，亦必效果於來際，一人之動作固受他人環境之轉移，但亦能影響為他人之環境，此吾人之言行舉止，故不能不特加審慎矣。

人類果能實行大乘的人生觀，則所謂世界大同、社會平等，亦即佛法上所謂無人我相的圓融法界。其世界所以有爭鬥者，均由各人錯認其狹小的假相為我，而侵略非我、排斥非我，由是而產生出種種的衝突，是為世界人類爭鬥之原因。今若見緣成無我的人生真相，一切人無不與我息息相關，故一切人無不是我；我一人之舉止，影響於一切人，故我一人即一切人，所謂一即一切、一切即一也。由是可結言曰：吾人之一切動作，須從利他處著想，利他即自利；一切莫向損人處進行，損人即是損己。由此、吾人之舉止言行，則須消極的不害他，積極的能利他，以為善行的標準，此大乘佛學的人生觀也。

上來所言各種人生觀，簡略已甚，然古今東西人之思想，亦粗備於是，何去何從？則在諸君自擇！

卷095

佛教與人生

——三十二年十一月在耒陽民眾劇場講——

我們翻遍全大藏經，沒有發現佛說他自己是創造「宇宙萬有」的真宰，也沒有發現佛說他自己握有「賞善罰惡」的權威；相反的、佛視此類「神權思想」，直為眾生心靈上底毒瘤，勢非強有力的予以割治不可。當然，在佛書裏面，也承認有天、有神；但若天、若神，等是「六道輪迴」的苦惱眾生

，誰也沒有如此的本領與威力！佛坦白地告訴我們：佛是從「眾生本位」跳上去的，佛與眾生的本質，根本就沒一絲一毫的差異；只要我們眾生有擔當，肯奮發，誰也可以毫無遮攔地自由成佛，這實在是任何勢力阻塞不了的！眾生底命運，完全緊捏在眾生自己底手頭；佛只是從實踐生活裏澈底悟透了「宇宙真理」的一位聖哲，他只能啟發我們，引導我們，使我們逐漸適應真理，大家和諧地創闢自由、幸福、安樂的世界。但「公修公得，婆修婆得」，假使我們自己不肯向上奮發，則佛對我們也沒辦法。因此、一般宗教，都有他自己虔誠崇奉的天神——用自己想像雕刻出來等於特殊階級的天神；佛則要一切眾生絕對信任自己，不要埋沒自己的性靈！故我們對佛與天神，也絕對不能夾纏不清，糊亂的混成一氣！而且、我們必需有了這點基本認識，才能避開習俗流弊，而將佛法應用到日常生活上去。可惜，可惜許多詆毀和信仰佛教的人，對這點似乎都未有弄清，真是一大憾事！佛教，就是世尊根據自己證悟而施設的特殊教育，亦即佛學、佛法。但習俗偶聞談到佛法，總嫌虛玄、高遠、神祕莫測，是不切實用的，與己無分的。其實、這都同神佛夾雜不清一樣的錯誤。六祖說：「佛法在世間，不離世間覺」。金剛經說：「如來說一切法皆是佛法」。故從來高僧大德，幾莫不有勗勉眾生，要向應緣接物的日用生活上去覓佛法實益的。「死水不藏龍」；「佛常在眾生六根門頭放光動地」。試想這是多麼直捷了當的言句！獨惜現成明珠，眾生不知自從衣底翻取出來享用罷了。為證此意，願更略拈一二佛理，以供諸君抉擇：

一、佛說現實事物，都是「因」、「緣」會合而有的。如借用科學底語氣來說，舉凡自然、社會現象，都有它自己底來龍去脈，誰都逃不了因果則律，決定不能憑空跳出來，也決定不會突然聲形俱渺，宣告失蹤。不過、「因緣」、「因果」二詞，涵義略別，就因果說：現實事物，皆可名果；至能構成每一現實事物底因素，則名之曰因。但任何事物底生起，都不是單一性的因素所能包辦得了，故佛法又於繁複因素，詳加分析，將能構成現實事物底主要成分，名之曰因；構成現實事物的協助成分，名之曰緣。舉例言之；植物自種，望於自家所生起的植物，則應名因；他如土壤、水分、熱力等，

都能協助植物自種而使之長出欣欣向榮的植物來，故應名緣。又如已經實現的抗戰勝利，是我們全民族團結、統一、奮鬥、犧牲所獲取的，此實為主要條件，故應名因；至如盟邦同情援助，以及日人自己因憎厭軍閥黷武而起的反抗行動，雖亦或多或少有裨抗戰，但我們絕對不能視為獲取勝利的主要力量，而只能當作一種助緣，故應名緣。現在我們縱目所視，舉手所指，小而塵芥，大而宇宙，幾乎全盤都是因緣會合而有的。現實事物底出生、擴展、變化與消失，亦幾乎莫不完全決定於它自身之因緣。在因緣背後，絕對沒有什麼冥冥中的主宰，能夠妄用特殊權力加以操縱、干預。我們真要改變個人，或者群眾底生活，也只有驀直向它底根柢——因緣去做工夫。我們不能屈服神權，也不能委命自然；我們要信任自己的力量，識清因緣的條件，而去實際發揮自己底權能。這是虛玄、高遠、神祕莫測的理論？還是從日常生活上能夠觸處省悟、隨時應用的事實呢？這、諸位最好自己去下一個精確的斷判！還有，我們說因說緣，或說為果，都是觀察者從事物關係上創製出來的一個名詞，我們決定不能機械地硬執某事為因，某事為緣，或硬執某物某物為果，因為現實事物生滅變化，靡不有待於其自身所需要的因緣，事事物物俱得名果。但正當為果的事物，既與餘諸事物不能完全斷絕關係：在時空上，於餘事物，或多或少也能給與適當影響，故我們另從一角度觀察，這正當為果的事物，於餘事物同時亦可作因作緣。故我們要精微剖析，靈活運用，斷不能將繁紛綜錯的事物關係，過於看呆。

二、佛說因緣和合之事物，當體就是「空」的。但世俗聞空，即硬執別有一空；世俗聞有，又硬執別有一有。不知曰空、曰有，皆是附麗事物上的形容詞，而決非詮表事物的名詞。因在活潑潑地現實事物上頭，本自玲瓏，具有空、有兩面；而這空、有兩面，實非離開事物而能存在。故前言「當體」二字，異常吃緊。明乎此，則言空、言有，實自相融相成，即盡十方諸佛神力，恐亦劈不開。撥空執有，固將為有壓斃；撥有執空，亦將為空活埋。惟事物實有，眾所共喻；貿然言空，不能不略加詮釋：應知現實事物的彼此關係，本自異常緊密，而絕對割裂不了的，本自脈絡貫通、普融普攝的。如我們自家情見作梗，不能順應這實際真理好好地活下去，偏要兀自劃出鴻溝，

築成壁壘，分人分我，爭強爭弱，簡直鬧得烏煙瘴氣，糊塗一塌，就是連作夢也難得片刻寧靜，還要在那兒胡天胡帝，歌哭無常。佛法說空，就是想將我們從這自掘的墳墓裏面拖起來，庶能海闊天空，自由飛翔。試思因緣和合的現實事物，就時間上說：無常綿密變化，推陳出新，相似相續，剎那不住，我們實前前莫測其端，後後難竟其續，如何能容我們橫截片段，強執某也實人，某也實我，某也實心，某也實物！就空間上說：現實事物，既彼此脈絡貫通，相倚相伏，而絕對不能孤獨地存在；內覓莫得其朕，外捫罔窮其際，如何又容我們剔出寸膚，強謂某實人也，某實我也，某實心也，某實物也！何況人、我、心、物諸名，純出意想構畫，實非事物本所具有，縱有巧運語文之士，亦有時自喪難於圓轉自如，曲盡物態。循名求實，幾類隔靴搔癢，試癢又如何搔得著啊！善達因緣生法，自性空寂，此實十方三世諸佛大解脫門；只要能問這不執藥成病，死在言句底下，將見我輩歷劫受用不盡。世俗偶聞佛說法空，輒譁然軒笑，妄以什麼悲觀、厭世的惡名，強壓佛法頭上；東行西向，直不知錯到那裏去了。

三、佛說現實事物，等是圓融無礙的。雖說我們為了觀察、研究，或者實際上的應用，很可以運用我們的智慧，拿事物個別區劃起來，而一一賦予特定的名稱，但因緣和合的現實事物，畢竟呼吸相通、搏脈相貫的，畢竟是交相滲透，交相涵攝的；畢竟是不能因為我們主觀底方便區劃就頓時隔絕關係，斷塞影響，而真能僵直的個別孤立起來的。前言因緣性空，是要我們填平鴻溝，撤除壁壘，不要將自己埋到自己掘發的墳墓內；現言圓融無礙，是要我們從一切眾生上面，摸到自己的鼻頭。在自己的一一毛孔，嗅著眾生底氣息，徹悟我與眾生，原本是痛癢相關的，原本應當共存共榮的！法法絕待，法法平等清淨，法法圓具無上功德。因之隨拈一法，無不直具佛法底全體大用，這一點也沒有神祕，只要我們自己當下直觀領取罷了。現在因為時間的關係，我們對於佛法，只能描畫這樣的粗疏輪廓。再談人生：

一般的講，人、就是世界上底人；生、就是生命、生活，人生、就是每個人對於生活所應稟持的態度。但是許多人對於生活，多半是不能或者不肯運用自己底思想，將自己生活好好地審顧一下，便依之採取一種適宜的態度

；因此、自己生活幾乎全是因襲的，被動的，由於社會上風俗習慣與國家底政治、法律融凝鑄成的模型印出來的。這，也無妨說是沒有態度的。固然，只要一個肯用思想的人，對自己生活必有個趨向，能夠自成一家學說以求取世人信仰的；對於人生態度，當然更會塗上鮮明的彩色。這，不是我們短時間內列舉得出的。現在，我只能就影響我們現代生活最大的唯物論者來同佛法略加比較：唯物論者肯定人是高等動物，是由低級生物逐漸進化來的；生命，也只是透明的膠質溶液，也只是生殖細胞的演化，而旦生物與非生物是有著極大區別的。人生活動，只是祖先遺傳的重奏，只是環境刺激的機械反射。生存競爭，更是天演公例，更是自然界的慘酷事實。我們要維持這傀儡式的生活，也只有奮勇的混殺上去。基於這種生存競爭的觀點，更瘋狂的歌頌權力意志，而誣蔑道德只是弱者用以繫縛強者一條韁勒，否定了人類優秀的理性，絞殺了人類的責任觀念；所有將人類推墮到戰爭血泊裏的法西斯主義者，我們很可以說是從這氣氛裏孕育出來的。他們用所謂「滿足自然願望」，掩飾自己底侵略的罪行；他們用「優異民族」的騙誑，煽動或鞭箠良善人民葬身炮火。這是我們目睹的事實。我們真想人類破除偏私，誠信相與，我們先就要掃蕩這種危險思想，跳出這種危險思想。我敢說，佛法實在是人類的救星；最低限度，佛法值得我們在日常生活上借鏡的。佛法說人，只是他過去五戒、十善所招感的一種業果，絕對不是固定的。只要他能站在真理立場，為眾生的幸福精進奮發，那末，他就與眾生底生命統一了，無妨高視闊步，跨入佛、菩薩底領域。假定硬要強生分別，不能從臭皮囊裏透脫出來，將又憑他自己底善惡輕重，依然六道輪轉，永無了期。即心見物，即物見心，也絕對沒有生物與非生物的差別。生命、是一空洞的抽象名詞，也是普遍潛在宇宙萬有裏面底閃燦靈光。假使法西斯主義者，造下了這滔天的罪惡，也是一死了事，這人間就太不公平。而且根據物競天擇的公例來講，正是他當仁不讓，不肯辜負他自己底天賦權力，用不著他自己良心上的負疚。而且、我們申張正義，奮力誅討，似亦未免近於庸人自擾。我們肯甘心這樣想嗎？我們現在蹲著的大地，果真就是命定的血腥戰場，永遠沒有滌蕩的機會嗎？否則、我說佛法在我們日常生活上，最低都有一種參考價值。最後、我要結

論到佛教與人生的關係：

根據佛教第一點的因緣觀，不但可以使人生從神權統治的黑暗世界解放出來，而且可以認定自己面前世界，法爾條理井然而不是亂雜無章的，才能安心生活，才能使奮鬥得著一個趨向，才能不將「自然」二字看得太呆，而又使自己跌入木偶生活。根據佛教第二點的因緣性空觀，人生才可以將自我靈活放大，庶幾與物觸處無礙，而真能昂首天外，大來大往。根據佛教第三點的圓融無礙觀，將於現實事物關係更見緊密，事物價值，更見勝妙。腐朽神奇，彈指頓化，反視終日等量計較作繭自縛之生活，雖霄壤不足以喻其懸隔矣！記住吧！佛是從眾生本位跳上去的，我們當下誰都具備有成佛的資格。

卷096

身命觀與人生觀

——十七年十一月在德國福朗福特大學講稿——

一 宇宙之身命觀

二 死身命與活身

三 活身命之原理

四 活身命之究竟

五 身命之人生觀

六 敵人生與仁人生

七 仁人生之原理

八 仁人生之究竟

一 宇宙之身命觀

流行在各民族之佛學，雖有多種之派別，但從其最普通最根本之原理觀之，對於一切存在之事物，殆無不公認是身命者。身者，各因眾緣之多法組織；命者，前滅後生之一系聯續。一系聯續之趨勢有窮，此窮而彼達，故見

新舊代謝。多法組合之集團可散，彼散而此聚，故見離奇變化。統計一切事物曰宇宙，分析宇宙一切云事物。宇宙事物皆是一一身命，故無不在離奇變化之此彼聚散團體中，亦無不在新陳代謝之此窮彼達勢限中。為證斯義，請徵其實。

經長、廣、厚、久之四度，以成為吾人之宇宙。一度之前有零點，四度之後有五度，以至無數度。有不知時間，而僅知長、廣、厚者；有不知厚而僅知長、廣者。在僅知長、廣者之宇宙中，則吾人之零點亦成為其一度，故零點無自性，小而又小，其小無窮。在能知八度者之宇宙中，則吾人之宇宙，亦成為其零點；故宇宙無自性，大而又大，其大無窮。則小至於零點，亦合多法組成；而大至於宇宙，皆續一系聯現。故知凡存在之形數，莫非身命，此可徵之數理學者。由一恆星系以積至星海，由一原子量以析至電子，各無實有之自性，故無非多法之因緣組合；各無常定之自相，故無非一系之生滅聯續；且皆可見其團體聚散，與勢現窮達之現象。故知凡存在之物質，莫非身命，此可徵之物理學者。近若吾人，遠若恐龍，微若細胞，鉅若大樹，皆各因眾緣之多法組合以成，及前滅後生之一系聯續而現。由陳謝新代，可觀其勢之窮達；由離奇變化，可察其集團之聚散。故至於每一生物之為一身命，益顯然彰著矣，此可徵之生物學者。藉其自種子為因，與空、明、根、境等以為緣，更有其相應相合諸心所有法與之俱起，種滅現生，種生現謝，復經多剎那之現行生滅相似相續，如是等多法之集團與一系之趨勢，乃為吾人所認識之一瞥視覺。一視覺然，一耳覺以至一意覺亦然。故知每一心行——格式派心理學每持此說——莫非是一身命，此可徵之心理學者。一家屬也，一教團也，一職社也，一學會也，一政黨也，一民族也，一國群也，一人世也，無非是多數分子之組合，無不有一宗歷史之聯續。以此離彼續而呈彼此之奇變，此陳彼謝而成彼此之新代。故每一人群以及一動物群之倫理群事，莫非是一身命，此可徵之社會學者。

此物理、生理、心理、倫理之四界，可以窮現實之所有而無遺矣。既然一一皆是身命，且非唯一之一身命，而為多一互涉相關之多身命，亦可徵知之矣。猶未明雖同是身命而有高下之程度，及身命代謝變化之發動力何在耶

？第群倫事業之身命，乃依生物中動物或人類之身命而成；而物理身命與心理身命，亦各唯充足身命之一分，未完備一切身命之蘊素。雖在生物中之植物，猶缺心識情意，故完備一切生物之蘊素者，始于動物，但其功能尚多蘊潛未顯。故以言充足之身命，在地球之一切身命中則唯人，在統計一切身命之宇宙中則為佛。人者充足身命之萌芽，佛者充足身命之完成。由人到佛所經歷之過程，猶有多級，斯可略知身命高下之程度矣。

蠢動含靈之類——動物——各有身命，皆為完備一切身命蘊素之身命。以各身命皆各含有一切潛能——一切種——之阿賴耶，依恆續之現行，有統持之功力，發能覺之心意，趨進善之轉化。故動物之官體，與非動物之植礦，以至統計一切事物所謂宇宙，無不以各動物各有之能攝藏阿賴耶，及能刱造之根識互涉相關，以為代謝變化之發動力。一恆星系有住、壞、空、成之代謝，則無數阿賴耶根識為發動力之共果也。一動物流有本、死、中、生之變化，則各自阿賴耶識為發動力之別果也。斯可略知一切身命代謝變化之發動力何在矣。

二 死身命與活身命

夫現實之一切，皆是身命，既經證知，則現實之身命以外，有非身命者以為現實身命所從出之處乎？現實之身命，更無以外之身命者，今此一切身命皆無始起之期！無始起故，亦無終盡，無始無終，常在活潑之代謝變化中。故凡是身命，皆永是活身命。

如曰：一切現實身命別有非身命者，以為其從出處，則其所別有之非身命者，即為絕異於徵驗可知之現實界；別是一非因緣組合及滅生聯續之死體。此之死體，不論或唯一個，或有多個，或名曰神，或名曰物，或名曰心，要皆為固定之死體。從此非身命之死體，如何得成代謝變化之活身命，已為理論之所不通。縱令如一神論者，或原子論等之說，可由彼死體之一神，或多原子，造作出或結合成此現實界之一切活身命。然今此現實界之活身命，既有其刱始之期，亦應有其終盡之日。未創始時固死體，已終盡時仍為死體，始於死體，終於死體，則今此現實界之活生命，雖在若干時中為活身命，原

始要終固皆必為死體。且在若干時為活生命之期內，亦仍以彼死體為其實質，死體為其實質，而活生命但為幻相，如是一切身命終必為死體，故活生命但為暫時幻相，故雖其為活生命時亦變為死體，故凡身命皆永是死身命。

佛家大乘哲學，無論空宗、有宗，皆主張凡身命永是無始無終活身命者，故對於唯神論、唯物論、唯我論、唯心論等，主張一切活身命始終於死體，而以死體為實質之死身命說，皆在破除之例。小乘但破動物各自之實我執，及唯神等之邪因執，猶有普遍之事物實我執，故亦為大乘之所破。大乘於實我、實體之二執，盡皆破除。故佛家大乘哲學主張：現實身命，徹始徹終、徹邊徹中、皆是活身命。

三 活身命之原理

無始有代謝變化之種種潛能——一切種、攝藏於各各無始恆轉之阿賴耶識，且為所餘一切無始現行而代謝變化之心識等法不斷熏習，使之或增長、或減消、或新生、或永斷、或顯起、或隱伏、或優強、或劣弱，以此而有無數無數組合聯續之各身命，互相且永遠活潑潑新陳代謝離奇變化——無著系之大乘哲學作如是說。復次、此一切活潑之身命，皆因緣所成，生滅無住，故皆空無常之實體；所謂物身命、心身命、以至人身命、社會身命等，皆是依因緣組合、生滅聯續之假相，立為假名以便稱謂而已。即此假名空無實體，即彼空無立為假名，空假不二，假空一致，由非空非假即空即假之中立，以觀一切現實活身命之真相，除此之外別無真相之可觀察——龍樹系之大乘哲學作如是說。總此大乘哲學之識現觀與中觀之二觀，可以知活身命之原理矣。

四 活身命之究竟

一切身命，皆是究竟皆活而無死者，然今此現實界之一切身命，發現有二種死：一、粗顯之心象物象，為組聯之一生一生分段死。如動物身命之喪亡，及植礦身命之枯壞。其微隱之心法、色法；雖仍合續流行，而非人目所能見及。由是或云：動物身命一死永死，器物亦一壞永滅，成為斷執。或云：動物別有一不變不滅之實我，主貫於生死死生之間；或別有不變不滅之一

神或多質，主貫於成壞壞成間，成為常執。秉茲或斷或常之二遍執，於各身命互相起諸擾害。二、隱顯諸心象物象，恆聯續之一層一層變易死：如礦質動類之演化，及凡聖地之轉進，勝之者存，敗之者亡，遂有優強善淨等與劣弱惡染等相限礙，不能圓通遍達。因分段死不得自由，因變易死不得平等。然此不自由平等之二死，非一切活身命之真相，但因人等一切活身命，向來未遍知一切活生命之真相，誤於一切身命或一切身命中之一分，執為普遍之實體，於是成為境界礙——所知障——之不平等之變易死。誤於動物身命，或身命動物中一分，執為各自之實我，於是成為擾害事——煩惱障——之不自由分段死。為一切活身命之真相，而究竟唯活無死，則當以善行靜慮，增生清淨之智慧，周觀深察以明證於一切活身命之真相。見其皆是因緣集成，生滅無住，性空假中，相唯識現，擇滅向來誤解是實我實體之二執，二執除故二障永斷，二障斷故二死永除，此之擇滅曰大涅槃。由智擇二執、二障、二死皆滅故，於是遂實現一切為自由、平等之活身命真相用，曰大菩提。得大涅槃及大菩提，盡未來際，為一切活身命，除妄死而成真活者，謂之佛陀。故佛陀為活身命之究竟，其究竟之身命，即是法身慧命。小乘以擇滅煩惱障、分段死為涅槃，住於擇所成滅，猶非究竟。其餘學說宗教之竄擾二執、二障、二死間者，更非究竟可知。

五 身命之人生觀

人者、一切身命中之一類身命，且為各身命類中之充分身命。人生者，人類在生存中能作所作之生活。人生觀者，審量人生是何意義，及權衡人生有何價值之察觀。故人者，一切身命之樞紐，數理、心理，得人進致於高度；論理、倫理，得人而發現其大用；物理、生理之身命，得人而進為多式多樣之變化。縱肉欲而向旁爭逐，可為殺人之魔鬼，以至於畜生；尊德而向上精進，可為超人之聖者，以至於成佛。人之一生，雖為多法組合一系聯續之身命之短期表現，然得此短期表現之結果，溯其自發之因，既累積而無極，觀其互藉之緣，亦展轉而無際。從此短期表現所成行事，究其出生之本，固周流而不居，詰其引致之果，尤遠及而不窮。然人生與一切身命，同為多法組合一系聯續之事，同受趨勢窮達之新陳代謝，與集團聚散之離奇變化所支

配。各別活動則各有獨特之功用，互相增上則互有資助之關係，雖無特定之因，亦無突有之果。各由決定於適當之因緣，乃成適當之果實，故亦不應對一切其餘身命有所驕傲。

要之、人生者，備有可大可久之性能，然未為既大既久之事實，故當以仁心為致善之德根，以智行為達真之道器，乃能觀察且明證一切身命之真相，成正遍之知覺，調洽且發揮一切身命之善力，得圓滿之安樂。人必如此，乃不虛生；否則、不惟辜負人生，抑且將斲喪人生矣。

六 敵人生與仁人生

未觀一切皆為身命與身命之真相，則不知人為何等之身命，及人生之正誼。於是、謬執其表現之人身生命、或人身命之一分為各自之實我，而環伺於自我之周圍者，則皆視為自我之敵。其為自我所能征服者，則征服而役用之；其不能為自我所征服者，則恆處敵對之形勢，而每以戰爭求勝負存亡之解決。其可為自我相助以共求私利、共禦大敵者，則申盟誓，訂契約，以協合為共遵從、共行動之團體。以協助為手段而有團體，以競爭為目的而常敵對，復以盟約難期必信，須藉無上權威以為強制行使之保任，於是認有全宇宙創造主宰之大神，形成全國民主權化身之元首。徵之歷史，自禽獸為敵之初人，至國族為敵之今人，殆猶為在環敵中以戰爭求生活之人生觀所支配，而未能有其改善之道也。近世倡說優勝劣敗、強存弱亡，以競爭為進化之母，彌增慘烈，此即前所謂辜負人生而且斲喪人生者。人生若此，不其大可哀乎！

然察知一切皆身命與身命之真相，而可達人生為何等之身命，及人生之正誼，則敵鬥之人生觀，殊有大謬不然者。夫經一最暫時間之身命，皆前無始而後無終者也。占一最小空間之身命，亦皆外無邊而內無中者也。雖各因之殊致，實眾緣之遍通，故一切之身命，皆於活潑流行之互相關涉中，組合而生，聯續而存，由趨勢之窮達而代謝，由集團之聚散而變化。一切身命既然，而人類之充足身命，尤為積集一切身命之緣所成，更能為發生一切身命之緣者。眾緣所成故無小我，能為眾緣故有大仁。仁者、自他互通，一多相

遍之和德也。人類於此和德中而生存代變，故人偶人則道並行而不相悖，人偶物則萬物並育而不相害，惟見有聲應氣求之朋侶，而不見你爭我殺之怨對，故曰：「仁者無敵」。是謂仁人生，亦為人生之正誼。而有時不免衝突鬥爭者，要非人生所應有之常德，不過、仁人生猶未臻健全，有時乃現此毗寒毗熱、藥病攻伐之態耳。

七 仁人生之原理

考人之得生也，憑一流之先業，引俱轉之恆行，攬兩親之遺液，起三緣之結生，此其組合而乍生為人之無敵唯仁也。繼而藏種之集起於識心根塵，母體之長養於骨肉臟腦，如是組合聯續，乃有胚胎位之生存。繼而離母胞以觸環境，資母乳以受群育，如此組合聯續，乃有嬰孩位之生存。繼而父兄、師友，宇宙文物以啟其心知，天地動植、衣食住行以滋其體氣，親族、學校、社會、國家、以達其事行，如此組合聯續乃有兒童位、青春位、壯成位之生存。至是屹然能立，始發生自我之意識，乃反為認執為多法組合一系聯續之身命為自我，分割所餘本來互資相助之一切為非我之物，橫與之敵對而角鬥，甯不悖哉！還眾緣於眾緣，則此身命本無自存之實我；觀身命為身命，則此人生唯有遍通之真仁。居心不仁，則父子兄弟可以成異國；居心而仁，則天地人物皆可為同體。故不仁則遽生荊棘於坦途，眾苦交逼；仁則化天戈為玉帛，安樂無憂。故仁者、人生之原理，人生者、仁德之象徵；必仁而後有人生意義，必達仁之究竟，而後有人生不磨之價值。

八 仁人生之究竟

由一切之存在，本為一一之活身命，諸法無特定之實體，動物無各自之實我，故人生亦以緣起無礙為真相，天地與人並生，萬物與人為一。人是天地萬物並生為一者，故人非人而即天地萬物，天地萬物非天地萬物而唯是人；如此互通相遍，故人生之真相本仁。然以人心向來未覺此真相，故於物執特定之實體，成諸限礙，於人執各自之實我，起諸擾害，遂違仁而成敵。今欲空人生之幻敵而達於真仁之究竟，當啟發人心之淨慧，破我執及法執，明證人生本仁而無敵之真相，智仁圓合乃即人而成佛。故佛者，即仁人之究竟。

由人以至佛之歷程，第一、為研究佛陀之哲學，由了解而進為信行。第二、為實踐行十善之人倫道德，以為定慧之基。第三、習超人之定慧，經三十賢位而趨於十聖。第四、直依聖賢明證之真仁廣行，到達究竟之眾善。第五、圓成佛智，達於仁人之究竟，遍十方界，盡未來際，唯利濟人世與眾生界為事。佛為適應印度思想，說小乘法，雖非究竟，然亦為先破人我執之一方便，故大乘亦用而不廢。中國孔子及歐洲康德等之哲學，為具體而微之大乘哲學，且為踐行人倫道德之十善者，故亦為由人至佛之初步。

佛學為說明一切事物真相之真理；凡是真理，皆為佛學之所容納，故願求真理者，皆來為互相之研究，勿為流行於各方、各族、各文語、各習俗之佛學派別所拘礙，亦勿為任何宗教學說之成見所囚縛。故予曾有世界佛學院之發起，希世界學者加之意焉。

（見海潮音第九年第十二期）

卷097

從無我唯心的宇宙觀到平等自由的人生觀

——十九年新春在泉州民眾歡迎會講——

講到佛學，它的範圍非常大，所謂三藏、十二部，不知從那裏講起。我們就把今天委員會——民眾歡迎委員會——所發的宣言裏的「無我」、「唯心」來談談吧。

怎樣叫無我 一般人所認為我的，就是各個人的自身，假使這個我沒有了，那不是連各個人的身體都沒有嗎？故佛學所提出無我的問題，同一般人的常識是相反的。佛學所講的無我，是很深、很有意義，合於科學而且是事實的。根據佛學或科學的無我，來推究一般人所認為自我的，到底是指什麼東西呢，這樣一推究，一般人常識所認為自我的就動搖了。例如我們去問他——一般的人——以什麼為自我？他就用指指自己的鼻子，意思就是認這個身體為自我，鼻子是作全身的代表罷了。執定這身體為自我的，依科學和佛

學的實驗觀察來解剖一下，如次：

依科學的生理學來講：這一般人所認為自我的身體，不過是臟腑、肝、肺、骨骼、筋肉、呼吸、血液……各機關所構成功的集合體。這許多集合的機關，也是由無數的一個一個細胞組合的各一部分的小集團。把這個整個的身體來觀察，乃是一個很大的、很複雜的小集團所構成大團體罷了。這個團體不是固定的，它的本身時時刻刻地把這團體以外的東西吸收進來，溶化成為團體裏頭的成分；同時在這團體裏頭的成分，被排洩出去變成非自身團體的東西了。依物理化學來講：各個人的身體，乃是由十四種原素所組成的，無論什麼人的身體，沒有單元變成的。依佛學來講：是地、水、火、風四大所假合的。而平常人執定自我的身，依化學及佛學的四大眼光來觀察，無非是各種原素集成，沒有固定自體的東西。

再為稍詳細的說：如我們身體上所發生的呼吸，這口氣未呼出去的時候，是自身裏頭的東西；一呼出去的時候，變成自身以外的東西了。假使認呼吸為自我，那末這個自我就忽焉在內，忽焉在外了——。而且一呼一吸，前後相續，沒有一口呼吸的氣是相同的；那末、不是更為無數的我嗎？再說生理機關所組成的血液細胞，本來生長在身體以外的一切營養料，被我吃進之後，經了胃腸化學的作用，不適宜的渣滓，排洩出去，適宜的變成為自己的血液細胞了。成了細胞以後，又不是一成不變的。依生理學上的說明：經過六七日，全身的細胞已統統改換過。假使認全身的細胞為自我，前一剎那為自我時，次一剎那就被排洩出去成為非我了。平常不承認為自我的營養料，一經吸收變成血液的時候，又成為自我了。這樣、自我的忽成為非我，非我的忽成為自我，在這些我與非我之間，實不能指定那一種為自我。

依化學原理來講：人體是十四種原素所組成的，但覺得太專門了，還是應用佛學所講的地、水、火、風來說。怎樣叫地？凡是全身的固體，如毛、髮、爪、齒、骨骼等。水呢？凡是周流全身的液體，如汗、血、涕、淚、唾、便等。怎樣叫火呢？即是全身的體溫熱度等。風呢？就是屈、伸、出、入的運動、呼吸等是。倘是固執地為自我，則牆壁瓦礫等凡是固體的東西都為自我了，那自我是不局于渺小的一身了；倘執水為自我，那末洛陽江的水，和

洛陽江以外的海洋的液體都為自我了；執風、執火為自我時，除身以外的吹動的風和溫熱的火，也都為自我了。其實、一般的人是不承認這些為自我的。這真覺得奇怪！因為、身上的地等，與身外的地等，本沒有什麼區別的，在這沒區別中，卻強生自我與非我的分別固執！試將我們全身的固體的地還與地大；液體的水還與水大；呼吸的風還與風大；溫熱的火還與火大；這個自我究竟在那兒呢？所以、一般人認為自我的，不過是常識上的根本謬誤。一經科學與最淺近的佛學推究，便不成立了。

進一步來講：曾經過一番推論的哲學知識上所認為自我的，這自我不是物質的而是精神的，或叫靈魂。但我們也可審問他：你所認為精神的自我，所指的是什麼東西？假定他這樣的說：倘使沒有精神的我，誰來感覺苦痛和快樂啊？這樣、我們來考察他所謂苦痛快樂的感覺，不過是心理的現象，沒有苦樂後面特有的自我；所以苦樂的感覺，就是苦樂的感覺。但有些人說：能知道這苦樂感覺的為自我，我們不妨也作再進一層的考察：這能知道苦或樂的，乃是知識，知識亦是心理的一部分作用，知識後面沒有什麼自我的存在。又有些人說：自我是能行善行惡的行為，人生的行為既有善有惡，故必有一個自我。其實、行善行惡的行為是有的，而在行為的後面，主持行為的自我是沒有的。所以哲學上所指的精神、自我、或靈魂等，都是沒有的。以佛學來分析，就是五蘊中的受、想、行、識；在科學的心理學上來解，唯有心理現象的感覺、感情，以及知識的判斷，意志的作用等等而已。

照上面的推論，一般人所認為的自我，和哲學知識論上所認為的自我，在佛學的眼光來觀察，不過是地等四大色法的變動，與受、想、行、識心法的作用。用科學的方法去實驗，不過是物理、生理、心理三種的現象。無論依佛學或科學的說法，這些物質的或精神的東西，在時間上講：時時刻刻地新的生起、舊的滅去，轉眼間全身全宇宙都重新變換過了。換句話講：沒有一個東西能占兩個剎那以上的；不過這新舊變換前後相續罷了。在空間上講：這個單位的個體和其他的單位個體，時時刻刻地發生吸力和抗力的作用，由吸力的作用，故和其他的個體聚合攏來組織成為一個團體；同時因抗力的作用，又把其他的團體，或被其他的集團分散開來。這一聚一散的前滅後生

，就是五蘊諸法離合的變化作用而已。所以、彼此此彼，事實上是互相通變的，所謂「天地一體，萬物同根」。平常人沒有這覺悟的能力，誤認自己幾十年的相續，以為是個固定的自我，那裏知道這幾十年相續，不過同長片的電影很迅速的縱逝與前後相持的連續，不知者以為是完整一個的活動！我們的人生，在這個大宇宙的幕上，不過呈其五蘊生滅幻影的連續，或物理的、生理的、心理的現象聚散變換而已，自我到底躲在那裏呢？

怎樣叫唯心 五蘊生滅幻影連續的人生，物理、生理、心理現象聚散變換的人生，究竟能使之連續，能使之聚散變換，這偉大的權力，操在什麼高能的手中呢？這裏要注意！這偉大的權力，是不離開生物以外的什麼神或超越的東西；乃就是我們心理作用的活動力，是感覺、感情、意志、知識的集團所發生的活動力，能夠把生滅的東西連續起來，聚合的使之分散，分散的使之聚合。宇宙萬有的成壞變換動力的來源，都是依著心理作用為中心點，為出發點，為歸宿點，這就叫作一切法唯心。有些人一聽到心的名辭，就聯想到我，以為心就是我的別名。其實是不然的，所以說之為心者，是指苦樂的受用，愛憎的感情，善惡的意志……這些集合起來共同出發的力量而言。不但各個人的自心的集團的力量不能分開，就彼人與此人之心理作用的力量，也不能絕對的分開。所謂「一人向隅，舉坐為之不歡」；可見人與人之間心的作用，原是相通相應。再引用一句古話來講：就是「人同此心，心同此理」；沒有空間把它隔住，就是這一剎那心起來，其來源很久，其影響於將來也是很長。故我們一起心動念之間，沒空間、沒時間地普遍的影響到宇宙大集團的全體，各個的單位的一切。換言之，其他各個人們或生物的心理力量，也同我們一樣的偉大。故這大宇宙間的一切生物，一剎那一剎那的心，雖各各的儘管不同，而卻各各都互有相感相應的，沒有滯呆固定的，故可以叫之為無我的唯心，或唯心的無我。

從無我而唯心的理說來，對於唯心的問題，還要特別提出來講一下：例如上面所講的無我，是事實祇有物理的、生理的、心理的現象存在；而唯心，似乎祇有講到心的現象。在這、是有兩重的理由：其一、現象就彼此生滅的變化，其變化上雖有物理的、生理的、心理的現象不同，其變化的原動力

都從心理的活動出發的，故物理、生理的活動，是跟著心理的活動而活動。其二、現在我們在學問知識上所認為一切事實現象的存在，皆是存在知識中的。知識、不是剛纔說過是心理現象的一部分嗎？故物理、生理的存在，也都存在在心理上。由上面的兩種理由，故談唯心，並不否認物理與生理，不過物理、生理都是心理的而已。

上講無我唯心的原理，即是一種無我唯心的宇宙觀，拿這種宇宙觀的原理應用到人生實際的行為，有什麼意義與價值呢？根據無我原理，應用到人生，就見到人生是最平等了。因為、一方固知道無我，同時、又於各各假定的自身與自心，都彼此相通相應，互相變化、聚合、離散、生滅相續的，由此故能成立為平等的人生觀。社會所以有不平等的發生，就限定一個自我範圍，除自我外的為非我，於是將自我抬高，把非我的壓伏下去，就形成了個人、家庭、國家、社會、種族等的不平等。與自我直接或間接的有利益的，把它抬高；非自我或與我有違損的，一起壓伏下去，由此產生種種爭鬥。倘使全世界的人們，都能了達人生無我的原理，這抬高和壓伏的惡劇，就不會在人類的舞台開演了。這是從無我的宇宙觀到平等的人生觀。

再拿唯心的宇宙觀應用到人生觀是怎樣呢？平常人以為所要作的事和創造事業的力量，都操在神或天的手中；於是人就要聽人以外的東西所指揮，人就失其自由的能力。不但神和天是這樣，就是這能力是存在於一切機械的物質東西裏面，那末、這變成的大宇宙，亦不過是一部大機械而已；而所謂人者，是這一大機械裏一個渺小機械的一份子耳！如自鳴鐘的一個小輪齒耳！這聽命於萬能的神、或機械的物，都是知識上的謬誤。科學雖能打破第一種的謬誤，而它的謬誤點，正是陷於第二者而不能自拔。依佛學的研究，物理、生理的現象，是不離心理作用的活動，人們所要作的事業和創造力，是各人的自由，不但不聽命于神，而且不聽命于機械的物質。再進一步，這機械物質宇宙的萬有，運用人們心理的力量，去認識它的真面目；同時、依自然活動力的法則，去改善人生，改進宇宙，使我人所處的國家、社會乃至全世界、全宇宙，把不良的舊習慣——的將它消滅了，良善的、美好的新習慣，儘量的發達，直至於究竟圓備無缺陷新人生、新宇宙為止境。這是依唯心

的宇宙觀的原理構成功為自由的人生觀。

近代世界文明的進步，同這人類所大呼、所希望的自由的、平等的人生，成為現代世界的大運動。但大都對於根據宇宙觀而來的人生觀出發點的原理，沒有看得清楚，所以、還沒多大的效果。佛學的自由、平等的人生觀，是從無我、唯心的宇宙觀來。其出發的動力，就是各人的心理為中心點，這樣去作自由、平等的運動，纔有把握，不會落空。全世界的人們都能依著無我、唯心的宇宙自然的法則去活動，平等、自由的人生目的就會實現了。

今天所貢獻給諸君的，是與人生有密切關係的，不是高談與實際人生漠不相關的閒話。

卷098

現代人生對於佛學之需要

——二十年五月在南京基督教青年會講——

一 現代人生與古代人生之區別

二 現代人生之特點

三 現代人生之煩悶

四 佛學之要義

五 現代人生對於佛學之需要

一 現代人生與古代人生之區別

論到現代人生對於佛學之需要，即有先說明之必要者：佛學是一種世界性的學術，不論何時何地的，可說人類從古至今皆是需要，不限於現代。茲說現代，則於時代性應有先說明之點。現代人生與古代人生之區別，可就數點觀察之：

一、思想：大抵古代人民多數蒙昧，而由少數傑出者啟發之；而此種啟發眾人之思想，即由此等超過眾人之少數非常天才，一旦豁然貫通，自悟得

來，因而演成時代思想。故古代思想，非從一般人而成，乃由高出者引發而來。古所崇拜者，大抵即此等偶然啟發之思想，故可稱為天啟的。及至流傳於世，由思想而演成所謂「持之有故，言之成理」之學說，即為哲學。此種哲學，即是追求某種思想至以最淵深最根本之處而發出之學說。而前者天啟的思想，即為種種宗教思想。哲學與宗教，相為因果，每一宗教觀念初起時皆近於哲學，久而久之，能為多數人所信仰所崇拜，即成為宗教。是以古代人生之思想與今不同，大致古代思想乃天啟的，哲學的，而人生即受此種思想支配。現代注重實驗，必先有五官感覺之經驗，復從事於試驗，最後證實有效用而無錯誤，乃為成立。近代迄今，皆依此實驗方法，故成其為一科一科之科學。古雖有科學，但為哲學上之分科；現代則在實驗上以成科學。從反對方面說，此實驗的科學的思想，是從感覺經驗積累而得者，故非天啟的。且純正的科學方法，不許如哲學之追求根本，但究明其所知之現象關係，即成科學，故復與古代的哲學態度不同。

二、政治，人類的生活，為社會的、政治的生活。此在古代，則有崇拜之神以為政治中心。如中國儒家之道，即為政治的；又謂「道之大原出於天」。中國天字之義，有時作自然界之天解，有時作神解，故帝王托於神道設教而稱天子，宗教以教主為神子，可見古代政治權在神，顧神無形，乃以帝王代表之。至深信奉神權之後，遞演而進，遂成不可侵犯之君權。近代如法國革命，首為人權宣言。蓋以人在世界之上，應有其本有之權利；據此本有權利以組織社會，遂有政治產生，故視政治為原於民約，即人民相約共守之法。人權之義既出，政治之源泉，遂不在君而在民，不在神權而在人權；以人權對神權，以民權對君權。是以人群苟有組織，即有政權之表現及使用。近世中分各國多為此民權的民主政治，其間雖有君主之國，但其君權已非托於天或神，要亦托之於民——如君主立憲諸國——。故近代政治源泉在人民，而為人權的、民權的，以與古代神權的、君權的有別。

三、經濟，古者天然動植之物供人之所需，稍進而有近於天然之農產物，雖有工商而所取亦僅動植礦以及農產。近日南洋群島土著之人，猶可見一斑，經濟上初無工業之重大關係。近世科學進步，對自然界征服，在在表顯

人為力；所有天然素樸之物，鮮為直接所需，經濟上之價值，亦經加以人工變更始得。此現代經濟趨重於人為的、工業的，尤與古代天然的、農業的大異其趣

以上思想、政治、經濟三方面，可見現代人生與古代人生大致之區別。

二 現代人生之特點

現代人生之特點，即近世人與古代不同之特殊性質，亦略分三方面觀之：

一、現實與人間之注意：近世人所注意者，乃現在實際的人類世界。換言之，即除現實人世以外，皆非所注意。十九世紀西洋思想上，如孔德所倡實證主義，進而為近今美國之實用主義，即以「人間」為中心。苟能實證為人間有用之事物，始為有價值之事物，一切真妄虛實，皆以人類實用判別之。質言之，即視人類有用與否為斷。此種以人為本之判別，亦可稱人本主義。至於尼采之所謂超人，亦自稱地的超人。而古時超人之天國、樂土等，皆所否認，此為思想上之特點。

二、人格與公議之尊重：從人權上言，各有不可侵害之自由，即有人格之尊重。從社會上言，須以服從多數為要義，視多數人之意，與古代之聖言，君主之上諭同，即有公議之尊重。此為政治上之特點。

三、勞工與社會之神聖：向者皆視資本及天然之土地等為生利之要素，而人工副之。近世不然，只認勞力人工為最基本的生產要素，而勞工遂成神聖。在此人為的、工業的經濟社會，直視勞工之力為創造社會之力。如美國衛中博士云：近代歐美之所信者為勞動教，信仰自己之勞力，而成為唯勞動力所刱造之人生。再者、現代勞工之創造，非個人的，乃團體的，因凡百皆須由工廠多數人之力量而出，故尤重在各種組織之社會，不在個人。故勞工是神聖的，社會尤其是神聖的，此為經濟方面之特點。

三 現代人生之煩悶

茲設問曰：現代人生有如上之特點，亦可以滿足人心耶？此問題可先總括的以不滿足一語答之，以其從此特點即生煩悶也。

一、現實與人生之醜惡無常：所謂現實者，乃為充滿醜陋惡劣之情形；近哲亦有謂人生是充滿缺憾的。至若古代，有超現實、超人生之觀念與信仰，故得有所寄托與安慰，今則一切否認之。但現實之給予吾人者，在自然界則有災難疾疫，在社會則有怨仇鬥爭，相逼而來，莫之或已！且人性之現象，無恆常性，以此脆弱無常之人生，週旋掙扎於是無量煩惱苦痛之中，將欲奮其智力改造救濟，甫有途逕，即復淹沒銷殞而無一定之軌道可尋。復次、人生所寄，無非民族與國家，而此國家與民族，縱有相續之義，要亦終歸消滅。推而至於地球乃至太陽界，其結果也無非破壞無存。由是思惟，意義既無，價值亦復非有。現實之醜惡如彼，而人生之無常如此，則一進到根本上，其思想上之煩悶當何若？

二、人格與公議之虛偽無實：人格是無定的，是指不出的，雖在假定之概念上有此人格，但是尊卑高下實無一定之對象以為標準，即亦無從尊重。公議者，大之如國家，小之如團體之決議，大概視為公共意思之表現；但細查之，決議不盡為多數之表現。故公議無真實性，即亦無絕對尊重之可能。譬如在代議政治盛行之時，崇拜者以為此制發明，可以從此不亂。梁啟超嘗謂：「天下一治一亂，有代議制則一治而不亂」，可見當時言論之一斑。然而反觀中國歷年之試行，與歐美今日之痛詆者，即此代議制之虛偽，亦可見公議之非有真實性存在。是故人格與公議，為近世唯一所尊重，茲既發現其虛偽無實，則使人徘徊歧途，其煩悶又何如？

三、勞工與社會之衝突無安：勞工以謀自身利益為出發點；社會之組織，則以結合目的相同者而謀共同之利益為出發點。夫各憑勞工之力以求利益，人孰得而非之？但即以各人之出發點，皆謀自身利益故，及至利害相反，則衝突以生，於是有社會起而代表共同者之利益。復以各社會利益之不同，更演進而為階級之衝突，團體愈多，衝突愈甚。由是理論上之視為神聖者，事實上轉互相侵犯。以故個人立在社會，社會立在世界，胥感不安，而成近日種種問題。賢哲之士，絞腦汁、用心血，謀所以處理此種種問題者至矣，而未有當也。最近如去年因經濟之紛擾恐慌而呈全世界之不景氣，要皆衝突無甯之暴露，是尤人生煩悶之大者！

由是言之，現代人生，在思想上、政治上、經濟上、已充滿煩悶；而此等煩悶，皆由所注意、所尊重、及所視為神聖者所產生，若必循是以為解決之方，不幾揚湯以止沸！然則如之何而後可？今請一談佛學。

四 佛學之要義

佛學汎廣，非短時間可以詳談，茲提其要義述之：

一、事事皆法界人人有佛性：事事二字，略如常言之事事物物，其義概指凡事凡物，不論種種色色，連佛亦指說在內。法界乃統括一切事物之總名，即以統一切法為法界。譬如常言世界，則舉凡世界上所有人物等等皆包括在內；故法界之義，與宇宙略似而較廣。事事皆法界者，謂隨舉一事一物，即無論何事何物，皆為法界。常言「人各一宇宙」，其義與此略同而較狹。第何以知事事皆法界耶？以一切法皆眾緣所生故。此眾緣所生義，即是說任何事物皆藉眾多關係所合成，故一法提起時，此一切關係——眾緣——同時提起；而此一切關係，復為眾多關係所造成，如是推之乃至無窮。可見任何事物，無非為眾緣所生之法，同時亦為能生其餘一切法之緣。依此、則絕對否認任何特質能生起世界，如一神能創造世界而為世界之大本因等說。即此眼前一扇、一椅、一屋，切近如各個人，遠之如日月星球，各各皆全法界，無始終，無邊中，法法圓滿，無待外求，此為事事皆法界之大義。

人人、非專言人類，乃就人以代表一切有情者。而佛性為最高尚最完全人格之表現，表現此最高尚最完全之人格者名佛。使佛非假設之對象或偶像，使人叩頭崇拜者。以人人皆有此成佛之本能，即表現最高尚最完全人格之本能。故人人有成佛之可能性。一般人以為佛學為否定人生的，其實不然，蓋佛學係於人生澈底革命的且最高發達的。以必須澈底革命，始能將各人內在的佛性充分發展表現，而達到人生最高程度。而此內在的佛性，人人具足，不待外求，在凡不減，在聖不增，是為人人有佛性之大義。

由前之說，人物一切皆法界性，即宇宙性，相互相遍，無不圓滿。由後之說，人人都有能將此法界性開發之、表現之、充足之，極至於成佛之佛性，平等平等。故說事事皆法界，人人有佛性。

二、我為法王諸法無我：此二我字，取義略有分別。在佛學上，我之定義為主宰，即有主宰之實體方名為我。常言之我，都無實義，不能確指何者為我，無有對象，故無真義，但有假名。第假名我，亦為言說方便上所許。此上一我字，即取假名我。法、即無論色法心法，有情無情，而法性平等；第雖平等而能緣起變化，在種種緣起變化之中即有心法，因心法即一切法中之能轉變化的力量，凡有心的——有情——皆能轉變一切法，以其有轉變力量故；故有心的，即為宇宙諸法之王。復次、轉變云者，亦有因果規則不可破壞。所重者心，能創造某種之因，故得某種之果，各各有情皆有自由選擇之力，故各各有情、均為宇宙諸法之王，故云我為法王。若至心能轉物，即同如來。又即以諸法無非緣起變化故，即無論人、物、色、心，大之世界，小之微塵，無非眾緣和合之團體，在時間上亦有相續之意義，依此和合相續之假相，成為概念，故一一法得有假立之名相而實無主宰，亦無實體，以無主宰無實體故，故說諸法無我。

三、自心眾心唯心所造：唯識所變，唯心所造，乃佛學上重要義理。專闡此義之學說，燦然成為一大宗，即法相唯識宗。茲所謂自心眾心，謂非僅自己之心，乃各個眾生之心，包括心王及心所有法而言。依唯識宗一切眾生各有八識：即一眼識、二耳識、三鼻識、四舌識、五身識、六意識、七末那識、八阿賴耶識，此八識謂之心王；與心王同起之作用為心所，各依心王而各成類聚，謂之心心所聚。於此有覺知之部分及被覺知之部分：覺知之部分謂之見分，被覺知之部分謂之相分。一人之心、心所、見分、相分如此，各各有情亦如此。故有一人獨造者，謂之別業所感；眾心互造者，謂之同業所現。譬如現見此屋之光，乃眾燈所成，而一一燈亦不失各有其明。故世界一切自日月之大至草木微塵之小，皆唯識所現，唯心所造。第所謂造者，非從空無所有突然造成，乃謂無始來心力為因，至今緣具則現。由是各人之心心所聚，固已繁複深邃，不可窮詰，眾生心識，力更強賾，試舉淺近者言之：家、國、社會之創造，固由若家、若國、若社會之人共同心理相互之力量而成，而在各個之吾人，要亦有一份之參加；推而至於世界，亦可知絕非離此世界之外，或超此世界之上，而別有創造者。借曰有之，亦即眾生心共同力

量，乃為創造的原動力而已。

佛學之要義既明，今得言歸本題。夫以思想、政治、經濟之與古異，而有現代人生之特點；又從此特點引生煩悶；則欲得出路以求離此煩悶，將毋人同此心。上來要義，即正對此煩悶而與以解脫者也。

五 現代人生對於佛學之需要

古昔宗教或聖哲之言，亦可以救脫一時代、一地域之人生苦痛；至於現代之人生煩悶，已呈特殊之症，則對治不能再用古方。佛學雖為一切時地之需要，而現代之需求尤急，茲以前說合而明之：

一、即醜惡無常而真常淨善：夫以注意現實與人間，而復覺醜惡無常致生煩悶者，要因囿於平常的知識而來。若明佛學事事皆法界、人人有佛性之義，則此種煩悶當下解脫。詳言之，則佛學可即依現實而觀察到現實真相。譬如有杯於此，以吾人所見有此杯相，遂認為杯之現實止於此耳。但細究此杯，其關係乃遍一切，所謂水、火、土質、模型、色彩、人工，乃至遺傳之文化，自然之演變，缺一不可；而此現實之杯，遂即成無始終、無邊中之全法界。故佛法絕非拋卻現實，別尋真相，乃即此現實微細觀察而明其真相，是故即無常而見真常。復次、以人生世界為醜惡，亦由束於習俗之謬見，若能以佛理透澈觀察，即見人生亦為全法界關係之所現起，而最美善最圓滿之佛性，固亦包含在中。譬以黃金造成毒蛇等形，現相雖惡，質地原美，故謂人生真相之淨善，亦非離此現實人間，別於現實人間之外去求天國也。故云：即醜惡無常而真常淨善。若深明斯義，實可為解脫現代煩悶之一服清涼散也。

二、即虛偽無實而圓融自在：人格與公議雖虛偽無實，然以諸法無我之例例之，則人格與公議乃世間事物之一，原無實性，以其本為眾緣和合，乃有此事實表現，若無眾緣，則事實不存，故欲求固定實體，實不可得。但以眾緣所成即為真實，故諸法無我，此無我之性即為實性；諸法如幻如化，而此如幻如化之相，即為真相。人格與公議，亦復如是。且即以其如幻如化，故得有轉換變動，以無實性，故得有活潑變化。而唯心之義，亦即以活潑變

化，轉換變動，而顯現其圓融無礙。故云：即虛偽無實而圓融自在。如是觀察，微特不生煩悶，且益見其光明。

三、即衝突無安而解脫安樂：衝突無安，乃世間當然之事，如法華經說此世界人生之苦痛謂：『三界無安，猶如火宅』。此火宅之喻，所以形容熬煎逼迫之情形，可謂盡致。現在於自然界之災厄，及各個之一病惱，姑置不論。而社會所生之苦痛，舉要言之；如經濟之恐慌，勞工之失業，帝國主義之壓迫，弱小民族之革命，諸如此類，彼此衝突，任舉其一，皆足以醞釀大戰而為全人類之紛擾，何況備而有之！則無安之狀，不啻火宅！揆厥原因，皆以不明前來所說之真理，各以注視之點而計若者為我——包括個人之我，及家、國、社會之我——，若者非我，此人非彼，彼物非此，由是界限劃然，物我角立。故其發動之各利其我，往往不惜由害他以出之，遂各以害他為手段，以利我為目的，所謂國家主義、帝國主義，莫不以其他之國家之民族供我犧牲。社會、團體、階級，亦各認其所謂我之範圍，而與其非我之他相週旋。既各以害他為手段，以自利為目的，故相衝相突，靡有底止。若明佛學自心眾心唯心所造之義，則譬如此屋之光明，即由此屋之一一燈共同之光明相涉相互融合而成，不容分別，故各個人之力，皆融貫於國家社會中，而每一各個人中亦含有其他一切緣力之存在，以此則可覺知相互關係之中，利害相共，而起心作事，當以普利為懷。利之普故，則本身當然在中。且本身云者，不過吾人注視之焦點，其關係實遍於群眾。故為本身利，亦當於群眾中求之。蓋利他即為利己，而害他即為害己也。是故解脫安樂，無事外求，乃即各除私見，各盡自力，以為社會群眾而服務。所謂依大悲心行方便事，即可衝突不生，而解脫安樂現前矣。

卷099

真常之人生

——民國六年十月作——

一 唯人生無世界

二 所謂人生

三 人生皆有死皆願獲真常

四 人生可以不死不滅而真常

五 法界唯心即心自性為真常本

六 人生心性之不死不滅

甲 教證

乙 理證

丙 事證

七 人生色身之不死不滅

甲 教證

乙 理證

丙 事證

一 唯人生無世界

世人皆以人生與世界為生存之二物。就現行幻象觀之，非不如是；然進究其實，則惟人生而無世界，故今非遺世界不言，乃實無世界可言也。此論有證，其證有三：一者、教證：起信論曰，『言眾生心，則攝世間出世間一切法』。反之、猶言離眾生心，無一自性之實法也。有心之類始名眾生，眾生在人且說人生。言人生猶言眾生心，故惟人生而無世界。二者、理證：就人生之對境而言世界，則所言之世界，不外吾人眼、耳、鼻、舌、身所感覺之色、聲、香、味、觸。正感覺時，尚無器物可名；世界器物，乃色、聲、香、味、觸「和集相續假相」之謝影，意識所緣，但名無體，故惟人生而無世界。三者、事證：人居世界，無殊處夢，夢境宛轉忽就，每無定序；醒境教誦串成，似有常法，所恃為夢醒之異者僅此而已。究之所謂定序、常法，亦惟自安乎歷驗之習、相忘之俗耳。就直接之感覺精密考之，夢境、醒境固不能殊。由醒境知夢境是空，當知醒境之空正同。夢、醒自知，非無人生，故惟人生而無世界。

二 所謂人生

人生之解說，縱就恆變言之，粗者則有物種進化論諸說；精者則有三世流轉、五趣輪迴諸說。橫就分合言之，粗者則有物理學、生理學、心理學、質學、力學諸說；精者則有五蘊、十二處、十八界、七大、八識、百法諸說。更就渾成言之，粗者則有哲學、神學、道學、性學諸說；精者則有如來藏性、一真法界諸說，固罄宣厥義矣。吾今所以明人生可由修養而獲常真，依人生而起義，非推求乎人生者，故於人生無需原究。就通俗之庸見，知人生所以命有色身——俗稱物質——，有心性——俗稱精神——，而與吾人同形同情之類者足已。

三 人生皆有死皆願獲真常

人無不死，固人所熟知，抑亦人所習忘；故未嘗有一日不聞人死，卒未嘗有一人聞人之死而矍然驚者。且生必有死，有生必滅，亦為聖教之定量。然人生又莫不有不死不滅了獲真常之願望，第為流俗所勝，溺莫自拔。意謂橫覽大宇之內，豎觀有史以來，人生死滅，亦皆安于死滅；此理既遍且常，我奚為求其獨異，抑奚能求其獨異！乃隨眾人之所安而亦安之。不知眾人無體，乃各人之自我相望以云眾人耳。人之望我為眾人，亦猶我之望人為眾人，人人之相望蔑不然。人人不能自安，隨眾人之所安而安，亦如我之不能自安而相隨以安，又蔑不然。則反之、各人之自我固無一人能安者，我尚安得眾人之所安而相隨以安乎！抑我之饑，不能隨眾人之飽而不饑；我之寒，不能隨眾人之煖而不寒；我之疾，不能隨眾人之健而不病；我之老，不能隨眾人之壯而不老；我之心不能自安，亦安能隨眾人之所安而安哉？言思及此，又未有不進求了獲真常者。稍一進求真常，則維世之教，輒岌岌不能安立。於是世教如所謂名教者，起而為之說曰：人生有倫常之性，此性是真，真故與人生生生不息而常存，人能保持此倫常之性，謂之立德；

更能立功、立言於世，則有名焉，亦可與人世而俱久。故死且滅人之身心，而有不死不滅之性與名在焉，夫何患人生身心之死滅乎！又有世教如所謂進化教者，亦為之說曰：人生有個體、有群體，死者人之個體，不死者人

之群體。個體待群體而生存，群體不隨個體而死滅，個體既待群體而生存，則必有種業功名遺留乎群體；個體雖死，固有其遺留在群體者。不惟真常不滅，且繼善增盛而進化無已焉。更深言之，且必待乎人之個死體，人之群體其進化乃彌速，夫何患人生個體死之滅乎！然反之自我，惟此身心個體，個體之身心死滅，我尚何存？我先不存，則由我而起之真常願望，更安論乎！故縱使遺留在人群世界之種性功名，真實常存，繼善增盛，亦已無關乎我。況前乎我者死矣，我亦必死矣，並乎我者、後乎我者，亦必死矣！死死相續，則所謂人世、人群，亦必有終滅之一日。其遺留在人世、人群之種性功名，益不足論矣！且所謂人世人群亦依各人自我相望立名；未嘗有自體者乎！人世人群先無其體，又安有所謂生生不息、進化無已、真實常存、繼善增盛者哉？

於是有天教者，進為之說曰：天有帝神，真實常存，人生世界均其手造，人有性靈則天帝從自體特賦乎人者。人能敬從天帝之意志，行慈善業以繕修性靈，則死後靈魂即得歸至天帝之前！與天帝同其真實常存。然所云天帝，是否有自體性業用者？若無自體性業用者，不合能造世生人，且有志意！若有自體性業用者，則既將自體分賦人為靈性，天帝之體應日有所減；減減相續，天帝亦終有歸滅之一日。天帝且然，何況從天帝體所分與人之性靈？若云：分與人為性靈時雖有所減，人死後靈魂攝歸天帝，天帝之體即得還復其原量者，則人之性靈死後歸還天帝，應如人之爪膚皮骨死後歸還泥土；既歸還泥土之後但有泥土，而無復人之爪髮皮骨，性靈之歸還天帝，誠亦如是，又安有所謂人之靈魂者與天帝同其真常哉？然則天帝縱真常，與人生亦了無交涉。況天帝之體量既時減時增，亦必有老死變滅乎！於是又有仙教者，進為之說曰；大道真常，不可名狀，聚而成形，則有人身；人身有精、氣、神三寶，能得修煉養持之法行之，則可蛻化必須死滅之形軀，而成為長生不老之神仙。

在神仙既由形軀內之精、氣、神所修成，其性質固依然有生必滅之物，亦較蛻去之粗暫形軀略為微妙長久而已，固未得謂之真常也。於戲！人生皆有死，人生皆願獲真常，真乎！常乎！其將烏乎求之！

四 人生可以不死不滅而真常

夫人生者，三世業緣所推盪，五蘊幻法所和合者也。就五蘊法簡言之：則為色身與心性之二法。今欲明人生可了獲真常而不死不滅之道，則亦自從其色身與心性研究之耳。

五 法界唯心即心自性為真常本

心識通量，分理有四：一、相，二、見，三、自證，四、證自證。相、見為心體所同時並現之二分，凡觸覺想思所及者、皆為相分；其能觸覺想思者、則為見分。心體為自證分；心之自覺乎心體者，為證自證分。世出世間諸所有者——心所取自他身心法亦在其內——，法界攝盡；一切法界，心之相分攝盡，故曰：法界唯心。見、相分皆從心體現起，心體無所從起，本來真覺常寂，故曰：即心自性為真常本。眾人皆以自心之見分趣起自心之相分，不知相分皆是自心變現之影；倒從之求真常體性，遂致不能自覺心體，轉滋迷惑，從惑造業，隨業受身，枉入生死。必焉頓空諸有，離念歸覺，乃自證本不生真常心體；以本不生故無死滅，以無死滅故是真常。人能悟此，則頓了生死之本空，故謂之了生死。人必悟此，始可修身心而獲真常，故謂之真常本。

六 人生心性之不死不滅

悟即心自性之真常本，則心性之不死不滅，不待言矣。然藏識海中，積妄惑業，如大瀑流，激盪騰躍，眩變前境，輾轉念起，起不自覺，覺已還迷；故必有需乎修養，乃可息昏動而歸明靜，契心體之真常，顯如來之德相。此義、今當從正負二面，相為剴切，以證人生心性，由生死輪迴起滅流轉，修成不死不滅。

甲 教證

諸大乘教云：『煩惱生死，無始而有終；菩提涅槃，或無始或有始而無終』。今按：菩提、涅槃或無始者，兼就本覺心體而言；或有始者，專就始覺以至究竟覺所轉得、所顯得而言。今且專從有始言，即依初悟本覺心體之始覺心，修習諸覺悟行，修習諸清淨行，修習諸慈善行，漸令煩惱生死終盡

，而菩提、涅槃轉顯也。

楞嚴經曰：『一切眾生有二根本：一者、無始煩惱生死根本；二者、無始菩提涅槃元清淨體』。今按：元清淨體即心體之真常性，以其無始無明住地為煩惱生死根本，故須依覺悟本覺心體之始覺心，修養增進令得充滿，純覺圓明不容他物，煩惱生死之根本乃祛除也。

起信論曰：『依淨熏業識，說有如來藏功德相』。今按：此中所云業識，染淨兩無違拒；迷時造雜染行熏習，故恆現識海諸擾濁相；覺已修滿清淨熏習，故漸顯如來藏諸功德相。初說如來藏無相者，專就本心體言；繼說如來藏諸功德相者，以擇滅諸雜染法盡，惟有順合本覺心性諸清淨法彌滿充盈、晶瑩炳靈也。

成唯識論言：佛地二常：一、法性常，二、相續常。相續常者，謂已斷盡諸雜染業趣，唯有諸純善心品，無變無異、無增無減，彌滿清淨，中不容他，一類相續，盡未來際。亦即首楞嚴經所謂諸變現者精純不雜，皆合涅槃清淨妙德也。

大小乘諸書有說異性、同生性者，諸為四根本煩惱覆障，造諸雜業，生諸異趣，飄忽無常，輪迴不定，故曰異生。既見法性，即預聖流；唯生人天及諸淨土，不復轉墮諸雜惡趣，故大乘初地以上為同生類。雖尚有變易生死，以得淨法界等流身，故生死中已能自主。若小乘、則初果以上，亦為同生類；須陀洹七返人間天上，生死必盡也。

乙 理證

夫眾生心本無性故，無明無始。以無明故念起不覺，以不覺故心不自主，不自主故造業無恆，業無恆故善惡雜染，善惡雜故感報無定，報無定故升沉輪迴。本起諸識種，新故互熏習，雖相續任持，恆轉未常斷。然雜趣生性劣昧故，此有既捨復得後有，若他人不能自憶。不自憶故生有分段，有分段故世限莫逾，故有死也。諸雜染心以麤羸故，以諸淨善心為對治，則能簡擇除滅，故有滅也。是以當依始覺心為本，修戒定慧三法：以戒拒遠諸染惡法而崇行諸淨善法，以定止息諸染惡法而長養諸淨善法，以慧擇滅諸染惡法而

瑩治諸淨善法。修習或熟，覺力充盛，則能從淨善業感等流身，常生人天，不墮異類；慧命相續，生能自知，主持進修，不令退轉，如藥王、藥上生生世世同為兄弟，同業同名，則色身不妨舍換而心性故未嘗死也。馴至究竟圓滿，滅除諸雜染法盡，純白淨法一類相續，不容更有增減熏變，則無死亦無滅也。

丙 事證

故記所載，近聞所錄，生而知前身之事，及因知前身之事而繼續求成者，指證良多，不能繁引。即就吾人所習知之衛、藏喇嘛、蒙古活佛，以轉身繼續為喇嘛活佛，七度之後即不復來：故已大足證明小乘須陀洹七返人間之說也。又如民國三年，有英人某致書於大陸報曰：先是予妻養痾錫蘭，未幾病劇，電招予往，為移住產婦院；予則寄宿旅館。一晨、有佛教徒入見，謂予當生一子，面貌均節節詳言之。並謂右手跗有一痣，足指互疊如鱗，當出胎於菩薩誕日，應錫蘭五月十七八九三日大慶之期。謂予子係其師重生，予與予妻特別被選云云。予固未信，然與親友多談及之，皆笑為誕。已而出生月日，面及黑痣、足痣之狀，一如預言。當予子生大半小時，佛徒入見，並執敬禮，此兒兩眼歪斜，吾家素無此異，七日能獨行，周歲能言笑云云。亦一最新最確之事據也。

七 人生色身之不死不滅

依法界唯心之真理言之，本不應於心性外更說色身。且從有為相言之，根身、器界固永無不壞者。雖可修色身常存在世，至色身所依器世界壞時色身能終不壞否？蓋亦難知。況保此塊然一物之色身常存在世，亦何所益？寒山詩譏諸修長生者為守尸鬼，良有以也。然今因世俗庸見，多執著色身，不知心性，雖相傳有所謂唯心派之哲學，亦昧真實之唯心道理。故更就色身以證明其亦可由修養而不死不滅：

甲 教證

華嚴十身，有力持身。今按力持身，謂禪定力所持而身及身分不壞，功德力所持而身及身分不壞。若佛祖之設利羅，及諸禪師等不壞肉身是也。教

中又說佛那有羅延身、金剛不壞身。又說劫火洞然，焚燒世界，靈鷲不壞，我常住中。然則此器世界之壞，是亦眾生共業妄見所見，而佛身佛土固湛寂如空，無動無壞也。

乙 理證

嘗考一切物類，內守自本，絕其發動，外離諸物，斷其侵入，則皆可扃然固存。如所謂『外息諸緣，內心無喘，身如墻壁，可以入道』者是也。然金石瓦礫之類，雖內動之機垂絕，未免為風雨光熱等侵入，故至銷鑠以壞；而生物之類，外絕食息即枯死而消滅者，以不能同時斷盡內動之機故也。試從生理以察之；人身以飲食故，消化、排洩諸機，時時運動勞損，由細靳漸成牖胞。以呼吸故，肺受濁氣之侵害，由白潤漸成黑瀙。黑瀙、牖胞積於漸，老死之狀乃現於不覺。故欲人身之常存，必絕食息。然腦氣之思慮不能不感發，則心臟之血液不能不流動，流動感發，則心臟腦氣輒不能不有所消乏；有消乏則需營養，需營養則不能不食息，須食息則必勞動百體，勞動百體則衣食等益不可少，身之老死遂以彌速。故必先修禪定以止息思慮，乃可斷絕食息。靜慮初成，微息若存，進至無想定，不恆行心心所滅，尚有執我愛生之意根、命根伏守潛行；必入滅受想定，恆行心心所始滅而內動之機全絕。然得滅受想定，必先見不生之真性，成生空法空智，乃能盡乎求生之意志。禪宗有大死大活之說，老子所謂外其身而身存，義稍近之。然能發得初禪以上之禪定，離段食故，離麤息故，亦足固存其身矣。至進修禪定之方便，當先悟但有人生而無世界；故所行惟對內界有價值而絕無對外之價值，則人為之威脅、利誘、毀譽、榮辱等胥能不為所動也。此為得音聲忍之麤相。次當進為能忍受天然之風雨寒暑等，自身之飢渴淫睡等。所謂日中一食，樹下一坐，以減損衣食住之需於外物者。次當黜聰明，止意念，視惟自視，聽惟自聽，凝其心息，恆注足踵，所謂守護六根，不馳六塵，此為得生忍之麤相。由是得安靜之窟宅，習為端居常坐，則飲食可絕，而禪定可深證也。

丙 事證

禪宗初祖迦葉尊者，持釋迦佛衣入雞足山啟石藏身，其石還合，於中入滅受想定，待彌勒降世。

寒山、拾得入天臺山中，身與石冥。

神僧傳載：趙宋時某省大風吹折一樹，樹中發見一人，爪髮甚長，端坐不動。展轉上聞，天子召人舁至，宣問其事，時有某僧識其為入定之僧，以出定法感動之，果即出定。詢知為東晉廬山慧遠弟子，入定已將千年矣。數日後忽不見，識者謂其入山安禪云。

今雞足山有德清禪師，亦嘗入定十餘日，不動不食。此等出定時，與常人同。不唯身存不滅，而且身生不死。

（自東瀛採真錄別出）

卷100

新僧

第一章 發音

第二章 僧義

第一節 僧之體義

第二節 僧之量義

一 僧量之古義

甲 僧之古狹量義

乙 僧之古廣量義

二 僧量之今義

甲 有情的

１ 人類

（一） 家族僧

（二） 學校僧

（三） 教寺僧

（四） 社會僧

（五） 民族僧

（六） 國民僧

（七） 國家僧

（八） 國際僧

（九） 人倫僧

（十） 人間僧

2 非人類

（一） 現前者

（二） 非現前者

乙 非有情的

1 生物類者

2 生理類者

3 礦物學者

4 天象學者

5 物力學者

6 物理學者

7 數理學者

8 名理學者

9 唯識論者

10 法界論者

第三節 僧之用義

一 佛的用義

甲 行自覺義

乙 覺他行義

丙 覺行增勝義

丁 覺行圓滿義

二 法的用義

甲 本如是義

乙 軌覺行義

丙 遍相應義

丁 施教化義

第三章 新僧

第一節 新的僧

第二節 新於僧

第三節 新即僧

第四章 餘韻

第一章 發音

阿！僧阿！僧阿！爾何所在？爾何所不在阿？尋不著爾底終始，窺不到爾的中邊，爾非縱、非橫、非大、非小，爾非古、非今、非新、非舊，猛不防今時此刻我和爾卻簇嶄全新底和合了！和合了無爾無物、只是我阿！無我無爾、只是物阿！無物無我、只是爾阿！爾只是和諧合聚底日月星辰山川物植，又誰知天地人物，只是一一和諧合聚底群眾阿！爾今無量無數底化身中一個底化身已新了，將續續以新遍爾千千萬萬、萬萬千千底大化全身。新僧阿！新僧！知爾、信爾、思爾、歌爾底，只是爾新底僧阿！

第二章 僧義

第一節 僧之體義

尋此僧之一名，所名之實維何？明此所名之實，是曰僧之體義。梵語僧伽，古華言和合眾；翻以今語，應謂之「和諧合聚之群眾」。三人以上名眾，未及三人則不得以名眾；四人以上名僧，未及四人則不得以名僧。故僧之本體相，即為群眾，若離群眾而為孤寡單獨，理應不得以云「僧」也。然猶有進，須合聚之群眾乃得云僧，雖群眾而離隔分散，仍不得以謂之僧也。然猶未盡，必為合聚且和諧之群眾乃得云僧。雖合聚群眾而乖爭亂突，亦未得以謂之僧也。故應以此「和諧合聚的群眾」義，為僧之自體義。然此和諧與合聚及群眾三義，所難者不在於群眾，而在於合聚之群眾，尤在於和諧之合聚群眾；故惟和諧為最難能可貴。嘗稽故訓，和之為義：有事、有理。理和惟一，曰同證真如性。事之和有六焉：一曰、身和同住，則何有華屋、茅屋、上床、下床之異乎？二曰、說和同悅，則何有妄言、惡語、兩舌、多口之諍乎？三曰、意和同懷，則何有幸災樂禍、鬥狠報怨之違乎？四曰、見和同解，則何有是非水火、黑白冰炭之礙乎？五曰、戒和同遵、則何有滋長過惡、損害淨善之嫌乎？六曰、利和同均，則何有富驕貧諂、貪得患失之污乎？懿矣休哉！此其和順諧協為何如歟！

嗟夫！嗟夫！古今賢哲者對於人世之群眾，所絞腦鉢肝而不能已者，將何求乎？非求離隔分散者之歸合團聚乎？非求乖爭亂突者之和睦諧適乎？嗚呼美已！系以歌曰：僧兮僧兮！和諧合聚之群眾兮，一詠三歎兮！吾為世人歡迎汝之合聚兮，吾為人世歌唱汝之和諧兮！汝其聽兮，汝其來臨兮！

第二節 僧之量義

僧之量義，所以說明彼僧——指和諧合聚的群眾——內包之容積、外延之範圍者也。質言之，僧之量者，即和合眾存在上之「宇宙分限」是已。茲分二條說之：

一 僧量之古義

甲 僧之古狹量義

古之所謂僧者，正指依佛律儀之出家人眾言，故其內包外延之界，可表之如下：

┌非佛教徒 ┌鄔波索迦

世人┤ ┌非僧┤

└佛教徒┤ └鄔波索夷

│ ┌沙彌

│ ├苾芻

└─僧┤沙彌尼

├式叉摩那尼

└苾芻尼

除世間人類以外之異類，既不得依佛律儀而出家；其不出家之佛教徒，又非是僧，故僧唯是依佛律儀而出家之男女沙彌等五眾人而已。男女必入沙彌律儀，乃入僧之量內，除此則皆在僧之量外者。沙彌等五眾人之特殊性，祇在已依佛律儀，誓終身捨離婬欲為根之親眷，及取著為根之財產耳。今中國通俗之所謂僧者，已失其捨離取著為根之財產之第二特點；而日本之所謂僧者，則并捨離婬欲為根之親眷之第一特點，亦失之矣。故狹義純正之佛教僧，今此人世尚存否，已成問題！

於此、予對於中國現所謂之僧，請附二議：一、由每縣各佛教寺菴聯合組成一某邑佛教財產經管處，由全邑各佛教寺菴僧公同處理支配之——按：此予將由溈山倡辦之——。各縣區聯合為道區，各道區聯合為省區，各省區聯合為國區，漸圖擴充。二、由每縣各佛教寺菴聯合組成一某邑佛教經懺應赴處，由全邑各佛教寺菴僧公同辦理分配之——按：此須仿公司章程辦理，予屢向人提倡，但由私利，尚難實行——。其漸擴充至全國之聯合，同上。竊謂必此二事成立，從消極方面言：中國之僧乃真出家為僧，以無復私產及傳承私產之私眷故。從積極方面言：僧乃真能擔荷宏法利生事務，除宏法護教、度世利眾無復家業故。在出家人顧名思義而實行此，本非難事！顧全中國十餘萬僧，皆以私利私眷為梗，終未有實行之希望！此予十六年來心底最深之痛痕也！

乙 僧之古廣量義

然考經論，多有稱四向、四果、三賢、十聖為小大乘僧寶者。除第四果在人趣中必為出家者外，其餘固可遍在諸趣及諸色人等者。是則諸有情類，無論所感之報、所具之儀為何形類，但已能修證得小乘向果、大乘賢聖之道法者，皆可攝在僧之量內，不應以相狀拘礙也。此以捨異生性入同生性曰僧，乃勝義之僧義。昔天竺某論師依某聖者三升睹史陀天，見慈氏為天像，三次不能禮次開示，皆以拘世俗形狀以為僧，而不知勝義之僧故。但修證未臻初向、初住者，在古之正義中，仍應格以前之狹量，以別僧俗之界。故在家學佛者，應居近事三寶之類，而不得妄同於已出家之僧也。要之、前說住持三寶中之僧寶，此言別相三寶中之僧寶。住持佛法於世間故，須前狹量之僧；修證佛法而出世故，有後廣量之僧。

二 僧量之今義

何者是僧量之今義？曰：和諧合聚的群眾之內包外延，是今之僧量義。茲分二段明之：

甲 有情的

有情、言有知覺情意之類，茲分二類言之：

１ 人類

就人類中分為十別，以此皆是群眾，皆是已合聚之群眾，皆可為和諧合聚之群眾，皆本應是和諧合聚之群眾故。所分十別如下：

（一） 家族僧

家族者何？即依夫婦關係為根本所發生、所成立之人的群眾是也。使人類無一夫一婦、一夫多婦、多夫一婦之倫理法，則所生之子女，但知母而不知父，即無父子關係；及既長大，無賴於母，且復不記有母，亦亡母子關係。既不知身所從生之父母，寧復知身所同生之兄弟、姊妹，以及父母所從生之高曾、翁媼，所同生之叔伯、諸姑者哉！此既不知，寧復知自身及祖父子孫等妻女間接關係之親戚哉！故無夫婦必無家族群眾，由家族群眾而生遺傳財產之關係，由遺傳財產之關係而演成民族、國民、國家的群眾，故無家族即

無國家。儒家之五倫的人道，全以夫婦為基，故曰：「君子之道，造端乎夫婦」也。此以夫婦為基之家族的群眾，原來必為合聚，初始即有能生父母、所生或同生弟兄三人或四人以上之合聚群眾。此合聚群眾，即應為夫倡婦隨，父慈子孝，兄友弟恭之和諧者，且為合聚之最難分散，及事勢上最易和諧者。故家族即最良好之和諧合聚的群眾，亦最自然之僧也。此家族僧以儒教之倫理、及佛教之人乘，最得和諧合聚之理。近人偏於個人主義、或社會主義、及國家主義之故，致令家族的群眾漸成不合聚和諧之勢。然此實為保持人倫理性最大關節，墮此即為禽獸，超此則為天與三乘；今之世人，大都奉法禽獸——即動物進化例——，擾亂離散此家族僧，使人倫墮落於畜道，殊可悲矣！

（二） 學校僧

學校雖有由個人、家族、社會、國家、國際發生之不同，而教師學徒之關係實為合聚學校群眾之中心力。或雖未成一學校之形式，而有以教師、學徒關係合聚之群眾，即為學校之類；已成形之學校群眾，必為合聚，可無待言。其中教者、學者、同教者、同學者，皆應為知覺情意、道誼德行之最和諧者，亦無待言。故學校者，實應為和諧合聚群眾之最完美者，而為僧之模範者也。比來失其由教學團結之要素，轉成名位權勢生計所關之市易場，致呈混亂渙散之象！若由真能教者、真求學者相攝持而成立，則靈山、杏壇、百丈等威儀躋蹌之和合眾，何難重現於今世哉！

（三） 教寺僧

宗教之寺廟，為住持及附從者以同一信心合聚之群眾，若今基督教之教堂，有其住持之牧師及附從之教徒者是也。此其所要，全在乎同一之信心；由此同一信心，感情得其安慰，意願有所歸著。此住持及附從相合聚之群眾，果由同一信心為本，自必和美諧洽，無諸乖舛，而為一和合眾。及其末流，住持者取為居奇之生業，附從者視為夤緣之捷徑，不由同一信心之源泉而發動，致成背謬！世之有智者，已知今之牧師與教徒，已皆失其對基督之信心，故譏為虛的基督教，以雖有形式名稱上之基督教團，而實非信心上和諧

合聚之群眾也；他教亦復如是。當如何發揮不二真理，以呼起一般人之同一信心，形成為信心上和諧合聚之眾，以為世間可寶之僧，則當視其宗尚之教理有無圓滿成就之真實義為斷耳。

（四） 社會僧

社會群眾之所和合，殆皆起於通力易能、貿無遷有之故。村落者、農牧之社會，市場者、工商之社會，城邑者、軍政之社會。約之可別社會為六：曰行業之社會，若商會、農會、醫生會、律師會等。曰住籍之社會，若各同鄉會等。曰學術之社會，若哲學會、科學會、書畫會、音樂會等。曰政治之社會，若縣議會、省議會、國會、政黨等。曰娛樂之社會，若讌會、廟會、戲劇會、跳舞會等。曰特殊之社會，若歡迎會、追悼會、祈禱會、運動會等。凡社會固皆合聚之群眾，但其和諧與否，蓋尚難言！若能觀循其發持之條理，行不踰軌，必可為和合眾之僧，則無疑矣。

（五） 民族僧

人民種族之起，殆由家族擴張所致，或由多數家族及兩個以上之民族婚媾結合而成。由之，其言語、文字、禮教、風俗、性情、嗜好，皆大致相似，而構成為一個民族。此民族即為多數之群眾，亦為團居一地、或團居數地之合聚群眾，使其不受他民族、或其他外緣及族內強烈之激變，則亦可為合聚且和諧之群眾。無以名之，名之曰民族僧。

（六） 國民僧

同一國籍之民眾曰國民，純由國家軍政權力所範持區分者。可一民族而成數國民者，可一國民而包數民族者，故與前民族異。國民為合聚之群眾，無待言說；然亦時有叛亂離貳之變，故不定為和合；而由一民族構成之國民，較為和合。但國民之為物，本應為和諧合聚之群眾，故謂之國民僧。

（七） 國家僧

民族者，國家之根也——增上緣——；國民者，國家之種也——親因緣——；而國家、則此根此種所現起之事也。此國家事表現之處，即中央及各屬行政、司法、議會之機關是。扼要言之，則此機關皆為佔守治育一國民

之總產業而設者：以軍佔之，以警守之，以政治之，以教育之，國家之事，軍、警、政、教、四事盡之。然彼國家機關皆為一合聚之群眾，而由此各機關總合之國家，尤為合聚之群眾，更無待言。使國家有生存發達之象，必其各機關之統率聯絡，有如身使臂、如臂使指之調適。故良好之國家，必為一和諧合聚之群眾，應謂之國家僧。

（八） 國際僧

有佔、守、治、育、一國民總產業之各個國家，此國彼國分際以立，而交相涉入之事遂繁重。昔者、中華以天下稱，四周皆夷狄之，故無國際之事。然在周季七雄、漢末三國之代，亦嘗屢現其國際之事也。歐洲向來諸國林立，鑿美通亞，以成今日此疆彼界之國際團，盟敵和戰之變既殷，互呈不安之態，於是每作共同聯合和平妥協之謀，此正由萬有皆以僧為性。故茲國際群眾，亦能不力圖聯合和平之實現也。然則國際非進化為和合眾，不足以暫存，亦可知矣。

（九） 人倫僧

人類以群眾合聚且和諧為性，絕無孤寡、分散、乖逆得以生存之理。蓋其能生所生之間，已有三人，益以同生，為數彌眾；加以長成存立所關，雖一人之生存，殆亦由橫遍大宇豎亙長宙之眾緣群集而有。故人生倫理之所存，彌綸世界，無乎不在。儒者據其切近言之，祇曰五倫；然夫婦、父子、兄弟之倫，乃家之桎梏，亦國之根荄也。君臣、師資、主從，則國之楨幹也。獨朋友為無乎不在之和合眾，為人倫之至和合眾。何者？家之與國，皆不外二事為執障：一曰、婬愛為根之私親，二曰、佔據為根之私產。由此二私，有家、有國，除此二根，家空、國空。故佛教之出家，質言之：即捨此婬愛所生私親，佔著所成私產而已。乃儒禮運所說大同之世曰：「不獨親其親，不獨子其子，選賢與能，天下為公」。再曰：「力、惡其不出身也，不必為己；貨、惡其棄於地也，不必藏之己」。則私親、私產捨，唯有人世皆朋友之群眾，無復家與國之存矣。然此人倫僧與舊之佛教出家僧異：出家僧之外猶有在家之群眾，人倫僧之外別無人群眾，所異者一。出家僧中須嚴師資、

長幼、主從之別，而實無屬；由婬愛而有之夫婦、父子、兄弟，人倫僧中雖可無夫婦、父子、兄弟、君臣、師資、主從之嚴別形名，而事實上不無能生之夫婦，從生之父子，同生之兄弟，以及教學所關之師資，行業所關之主從等，所異者二。故人倫僧實非無夫婦、父子、兄弟也，特不同家與國以此為構成之主要樞紐，其形名乃不復秩然以彰著耳。故此人倫僧者，乃依人類俱身而生「群眾合聚且和諧」之公性，須待人倫至極完成而實現者，今世尚未至其期也。

（十） 人間僧

人生之宇宙曰人間，從現前與人有顯明之關係者言之，昔嘗表現其說於佛乘宗要論，茲引錄之：

【圖：TX22p1034_01.gif】

右表各人自身以下三項，屬有情世間。各植物以下五項，屬無情世間。無情世間所屬事物，有為人生資用所依者，有僅為觀念所依者，或一或二，分別表列。茲就右表逆推而前以為解釋，如星系星海，與人本無甚關係，僅為觀察思念所及，故屬於人之觀念依，而不為資用依。太陽光熱、大地、礦、植，為觀念、資用所俱依，其事易明。至有情世間之各項亦通於資用依，未免懷疑；殊不知各人之自身，亦為各人資用所依,如科學言人身如一機器，百骸五臟，或為排泄器、消化器、呼吸器、生殖器等等，其為人生所資器用之義，不甚明乎！各他人身，為人身資用所依者，如以人之才、之力、之智、之色、之聲為用是；若動物身，則或資其力，或竟用之為衣食，尤不事辭費矣。以此而觀人間，則人間為一和聚之群眾，復為一原有相當和諧程度之合聚群眾，非甚瞭然之事實乎？但終未至完全和合之度而已，若能完全實現其人間僧之性相者，則即極樂世界。

2 非人類

有情中之非人類者，有為吾人所能知者，有為吾人所莫知者，故分二別明之：

（一） 現前者

有情中之非人類為吾人現前所知者，可大概分為羽虫、毛虫、麟虫、介虫、昆虫五類，其細類則雖億萬而莫窮。羽之鴻雁，毛之猿猴，以及昆之蜂蟻，皆有和諧且合聚之群眾，可無論矣；即推之餘類，亦皆有合群可能，且亦皆有和合可能，雖虎、狼、蛇、蝎、其同類亦常有聚居之事實,殆由皆含有兩性、或他緣和合而生起之通德，故於和諧合聚之群眾性，無類而不存也。

（二） 非現前者

非吾人現前所能知之有情類，依佛智之所知，或說三界，或說四生，或說五趣，或說五地，或說十二類生，或說二十五有，乃至或說六十二有情類，無量數眾生類。茲約為下表以明之：

┌獄鬼

┌琰摩王界┤

│ └餓鬼

│ ┌畜生

┌地居…小三界┤金輪王界┤

│ │ └人生

│ ┌時分天 │ ┌神仙

┌有欲有形界類┤ │知足天 └能天主界┤

│ └空居┤ └天仙

有情大三界┤無欲有形界類 │化樂天

│ └他化天

└無欲無形界類

於金輪王界有現前所知者，即人類及羽蟲等；有非現前所知者，即他洲之人及未發見之羽蟲等。其餘琰摩王界、能天主界，以至空居四天與無欲——即無男女二性——界、及無形界，均非吾人現前可知之有情類。然彼等之為和合眾，則皆無異，雖至無形想化而生，亦由業感眾緣而得。故中庸曰

：盡人之性，盡物之性，窮理盡性至於命也。

乙 非有情的

非有情類，遍周一切，茲分十類言之：

1 生物類者

立生物學之水平線上而觀之，則有情之動物與無情之植物，同為有機能、有活力、有種性、業性之生。有情類已如前述。若無情之生物，如草本、木本之群植，有花無花，有果無果，種種傳根、傳幹、傳枝、詳為析別，何慮億兆！順其種性栽培之，則生長榮發，違之則萎瘁枯死焉！或依自類群聚而生，或依他類附合而生，生氣流行之內，和合眾之情狀，無處不躍如也。此非所謂俯仰皆是，左右逢源者歟！

2 生理類者

生理學者，所以說明生物組織之機用之生元者也。故原始之生理學，雖祇就人身研究，繼而進觀乎各動物、各植物之生理現象，以為比較而資會通；今且可由人身之生理，貫通諸生物之生理矣。諸由剖解以察生理之情狀者，不能藉人身為試驗，往往假之其餘動物，由其餘動物推之人，由人又可推之植物。草木有根荄，猶人有頭腦，人之頭腦向上，而草木之本柢鑽下，人之手足垂下，而草木之幹枝叉上，此上下之殊也。人之筋脈臟腑內含，而草木之根絡——猶經脈——、花——猶腎臟——、葉——猶肺臟——外張，此內外之殊也。雖有上下、內外之異，其為生理機體組成則同。斷其根，截其絡，摘其花，除其葉，則或死、或不能傳種，而傷其生、害其理焉。故草木之傷其葉，猶人生之病肺焉；傷其根，猶人生之病其心腦焉；傷其花，猶人生之病腎焉。由生理學上而觀之，人生者何？一生理機件之組合而已。猶之一機器然，各機件中失一重要機件，即失運用。然則各生物皆為各機件聚合之群眾體，且為和協諧調之合群體，明矣！

（見海刊五卷二期）

（附註）此下未續出。

卷101

菩薩的政治

——三十年春在中華大學紀念週講——

今天蒙陳校長之邀，前來貴校與各位談談，感到非常高興！因為我二十年前在武昌貴校，曾經講過印度哲學；今天在這抗戰期中，又得與各位在四川見面，更使我感到欣慰與愉快。

今天講「菩薩的政治」。近代的人類，由於科學發明家的輩出，我們總算已能克服自然的生活。的確、在如今，我們在自然界中的困雖，要比往昔減少多多了。就是洪荒時代，那些害人的毒蛇、猛獸，在如今也都不能為害於人了。不過、生於現世的人類，仍有二種不能克服的困難：那就是人類自己本身的生活。例如年紀一天一天的衰老，加以疾病的折磨，而最後總不免一死。這就是說：人類對於本身的生活，還沒有完全克服，這是一點。還有一點、現今人類最感到迫切的嚴重的利害關係的問題，那就是社會的生活，也就是所謂政治了。我覺得在現時必須將古今的學術思想融貫起來，建立一個最合理的政治，才可以解決人類現時最迫切的痛苦。譬如我們中國數十年來受著強鄰的侵略，無時無刻不在艱難困苦中奮鬥，不但我們中國如此。世界許多國家人民，都無日不是在戰爭的恐怖氣氛裏生活。這不是人類以外的自然勢力或他種動物的行動所構成，乃由人類一種集體的動作有以致之。近來世界的政治，或是個人的資本主義，純自私地以自己所造成的力量掠奪他人，而創成一種不平等的社會；或是想以自己的國家民族來統制其他的國家民族，造成一種侵略的行為，而被侵略者乃不得不起而反抗。這種不良的政治，促成一種階級間或國族間的鬥爭。既然現世界人類在這種恐怖困苦的狀態下生存著，都是由於政治的主義或行動的不完善所致。因此、我們人類現在最需要研究的，也即是一種最合理最完善的政治。

我向來是研究佛學的，所以我今所談的政治，也當然從佛學來說。講到菩薩，菩、是由 Buddha 翻譯而來，含有「覺悟」的意思。薩、是 Satva 的譯音，義即「眾生」、或「有情」；說得切近一點，就是我們人類。所以、

菩薩就是：「覺悟的人」。不過、這裏的覺悟，再深一層說，在佛典上叫「阿耨多羅三藐三菩提」。阿耨多羅、是最高無上的意思；三藐三、就是普遍正確；能得到這種最高無上普遍正確的大覺悟，便是佛。佛的意義，也就是最高普遍正確的覺悟者。立志要求得這樣最高覺悟的人，才叫做菩薩。這樣，菩薩就可和聖人或哲人相當了。古希臘學者柏拉圖所著的理想國，主張一種「哲人政治」，就是必須理智最發達的人，才可以掌管政治。柏氏將人分為三類：一、哲人，二、勇敢者，三、一般的生產者。他將哲人的地位看做首要，認為一般生產者是佔國家大多數的基本分子；而為了使國家安固，則需要一種勇敢的保護者；惟必須更有一種理智最發達的哲人來領導，始能達於公正仁愛的良好政治。再根據我們中國古來的傳統文化，即孔子所謂「祖述堯舜憲章文武」的文化，其著重者全在政治；而認為凡政治的領導者，必須先具一種聖賢的修養，以救天下的人類為己責，期達到一般人的安樂的境界。蓋惟有深刻的修養，高尚的道德與知識，才能施展出最完善的政治。因此、中國的傳統文化，首先著重於政治人格的修養。在以前、皇帝便是最高的政治領袖，但他必須具備內聖的修養，人民才能信服他，以建立共同生存發達的社會國家，成為政治領袖的帝王；所以謂之聖王政治。現在中國的「三民主義政治」，也還是從古代政治哲學的傳統，兼採世界各國之所長而成。說到菩薩政治，差不多也是與西洋的「哲人政治」、或中國的「聖王政治」相近的。現在為說明菩薩政治，便談到第二點「性空的理與緣起的事」。

剛才說過：菩薩就是覺悟的人。所謂覺悟，就是對於宇宙人生的真象，對於性空的理、與緣起的事，有了覺悟。事、就是事事物物，全宇宙萬事萬物都是。理、就是說所有一切事物的普遍理性。空、就是決沒有一種隔離的、單獨的、呆定的、實質的東西。就我們人、房子、地球、乃至一切一切的物來說，都不能說某一事物與所餘事物斷絕關係而單獨存立，所以真實的理性，就是空。這在平常人是沒有見到的。平常每個人，必先講到我；這我認定以後，其餘就是非我。以我及非我之中，各成一個一一個單獨的、實在的東西。然而照佛學說，這都是沒有的——「空」。由於主觀見解的錯誤，把「空」當作為實，這完全缺少了客觀的真實性。所以、佛學上不承認在宇宙成

立之先、或消滅之後，有一個創造神的存在。科學上認為一切萬物分析到最小最後時，必有各個單獨存在的原子，以為這是不生不滅的東西；而佛學也認為是不存在的。這「空」、乃是一種普遍的理性，所以叫「性空」。然宇宙的一切事物又怎樣生起存在的呢？佛學都認為是「緣起的」。緣、就是普通所謂的關係條件；一事一物能夠生長存在，都須具備它的關係條件，也就是佛學所謂因緣和合。即一切自然生物亦莫不如是；它們必須要有一個中心主要的條件，佛學謂之因；而所餘必需具備的條件，謂之緣；如是一切齊備，方能生長而存在。所以說一切的事事物物都是緣起的。所以、「性空的理」、與「緣起的事」，是互相貫通的。因為一切存在的事物，都是緣起的，所以都是性空的。真實的理性都是空的，非定實的，即佛學所說的「空無我」。由此事事物物無時無刻不在從緣起滅變化著，即佛學所說的「無常」。同時、這種種的變化，又都是連續不斷的。這種無定的、不斷的變化，緣好變好、緣壞變壞，對於一切事理認識的深切，方能去其壞而得其至善。這種事理，佛學解釋得很詳細，這裏不遑細談。總之、對於人生萬物之真象，有了真正的覺悟，就可以見到我並不能離開其他一切而存在。比方世界上人類存在於彼此種種關係條件；如以為我是我，沒有其他的，就無異消滅自己的來源了。因為一切存在者，雖有親疏遠近，都不無息息相通的關係。

因為一切存在的沒有各別實物而都是互相關係的，所以不能自私自利。我之所以為我，正如每個國民之對國家，是不能與其他的我斷絕關係的。由此、談到「慈悲的心與方便的行」：慈、就是慈愛的心，我們必須要全國人都得到安樂，進而至於全世界的人物都得幸福。悲、是悲愍痛苦災難，我們要全世界人類乃至一切萬物都解除苦難。有了這種慈愛悲愍的存心，才可以施出一種方法上比較便宜的行為。即如我們抵抗暴寇，乃以求得軍事勝利為最方便的行為一樣，去解除人類的痛苦，使人類幸福安樂。

明瞭性空緣起的事理，再本著慈悲方便的心行，才能去改造社會、建設國家。正如我們國歌所謂：「以建民國，以進大同」。再由本身生活的修養，進而求世界人類萬物的改善，則非但改善人類而已，且進化一切動物以至宇宙萬有，可以達到我們理想的極樂世界。

卷102

人群政制與佛教僧制

——三十二年作——

一 緒言

二 現行政制之分類

甲 國家本位政治

乙 個人本位政治

丙 社會本位政治

三 政治起源於人類生活

甲 採獵生活與個人自立

乙 牧畜生活與群眾組織

丙 農耕生活與國家建立

四 人類生活與宗教起源

甲 農家牧群之原始宗教

乙 併合改進之宗教

丙 理性刱建之宗教

五 演變中現存佛教僧制

甲 錫緬暹僧制

乙 藏蒙僧制

丙 中國僧制

丁 日本僧制

六 結論

甲 政制之進化

乙 僧制之進化

丙 今後之人群與佛教

一 緒言

近代思想上，有一種是從人類思想進化上說到宗教是怎樣產生、轉變，乃至消滅；另外一種是從政治經濟制度上說到宗教是怎樣產生、轉變，乃至消滅。或推測某種宗教到什麼時代要消滅，或不問什麼宗教，到了某個階段完全要消滅。這是近來一般人對於宗教問題的說素。

佛教為宗教之一，從教法的本身上講，是很廣大的，它是以無邊世界和無盡眾生為其對象。佛法之存在，就是佛菩薩的聖智所親證之諸法真實相性，若佛出世或不出世，都是普遍地常住；不過有佛出世，由證得而解脫，適應無量世界眾生之根機而有佛教。它是超越一切時間空間，不受一切時間空間之限制而變遷。如同一時間，與某處眾生機宜相應，佛法則興；與某處眾生機宜不相應則衰，甚或沒有佛法。但在無盡的世界之中，並非完全沒有佛法，此世界縱沒有，他世界仍有。在佛法的應機興起上，既相續無盡，而佛菩薩所證之諸法真理更是普遍常住的，所以沒有一定的產生轉變和消滅。

但從地球人類的世間範圍來講，則須有另外一種的看法。以地球人類為基本，根據了去看人類歷史上的文化，則佛教也自然為各種文化之一。廣義的文化，凡是用人類力量去改變一切自然環境來適應人類生活的需要，所改變而生起來的一切制度和器具，乃至最高深博大的學說，統統都叫做文化。在這種意義上，我們人類世界中的佛教，也就是地球人類所產生的一種文化。在人類一切文化之中，當然有互相連貫息息相通的關係。而佛教也是隨人類歷史的產生、轉變，而有離不開的關係。照這種看法，或從思想文化上來說宗教，或從政治、經濟上來說宗教，也就很有意義了。現在專就人類的政治、經濟說到宗教，再從宗教說到佛教中的僧制。

二 現行政制之分類

現行政治，就是現在世界上所流行的各種政治制度，研究此種問題，有專門的政治哲學。現在約略把流行世上的政治制度，分為三種：

甲 國家本位政治

這裏所講本位，是以國家為根本，一切都側重於國家。國家本位，就是專以國家為根本出發點的，舉凡一切措施，皆以利益國家為前提；對於其他，則有所限制犧牲和抑伏，所以便成為國家的本位政治。大概說來，我國從前的歷史和其他古代國家的歷史，他的政治都可以看作國家本位的。如亞洲、中國是歷史最長的國家，在政治哲學上看來，也是國家政治本位的。印度很少統一。其他如日本等，那是模仿中國的國家。而歐洲從希臘和羅馬帝國的歷史上看，其政治也都是國家本位的。國家二字，只是一個「國」字，不過其發達起來是以「家」為基本的；中國的國家本位政治，尤其著重於家。所以中國數千年來之歷史，綿延不絕，使中國民族長久地傳承下來，不但不滅亡，反而生長興盛，建成一個史長地大人多的國家，而其中為骨幹的東西，便是家族；也就是由宗法社會的大家族制度上建立起「國」來。國、就是帝王的大家，許多公侯官紳則是世家，世家之下就是民家。以家族制為主幹而成立君國，故國的重心點還是在家族制度。所以從前中國很敬崇祖宗，所謂敬天法祖。天高高在上，是公共的祖先，只有帝王可以敬拜，而帝王之祖要配天，天是最高最勝，配天之祖為國祖，故一國之中帝王之祖名國祖，家族之祖名宗祖，家族最隆重的為宗祠，這就是中國政治的形式。

另外還有一種國家本位政治，特別偏重在國，對於家毫不重視，這在西洋古代希臘的斯巴達國，就是這樣。不單是它，就是羅馬帝國等都有此種趨勢，個人和家族的一切都為國家所有。比方一個小孩初生時，并不是那個家庭父母的兒女，而是國家公有之人民，所以小孩從兒童就要受國家的教育訓練，全以國家為目的，使成為國家需用之人。此種著重於國的國家本位政治，後來羅馬崩潰，就變成貴族封建了。稍後繼起的日耳曼帝國，則側重減裁私利，加增國權，所有一切利益都為達到整個國家之目的；古來的斯巴達和羅馬帝國，都是這樣。

以現在世界各國的政治來講，從前的日本，除它本具的野蠻民族習俗外，一切都是模仿中國，所以也偏重於家；到近代仿英國的個人本位政治、和德國偏重於國的政治。在商業上，它雖然學到英國一點，而軍政則是學德國

的多，所以近來就成為偏重於國的國家了。現在真可以做為國家本位政治的代表者，就是納粹主義的德國，和法西斯主義的意大利。意大利在從前本是羅馬老帝國，文化比較落後，人民也很散漫。近二十年來，以墨索里尼法西斯的領導，視為所有的人力物力，沒有一種是個人或家族的，一切都應由執行國家政治建設的人去統制發揮，以達到國家利益為唯一鵠的；因此，即成為現在的意國了。至國社黨的德國，本來應譯為民族社會主義的國家，他說日耳曼民族在世界上是最優秀的民族，應在一切民族之上，其他的劣等民族，應當受它統治使用或消滅。比如牛羊，原是人吃的食料，而下等民族也應供給優秀民族的統治和使用的。因此，才要造成德意志的大帝國以達到統治全世界民族為目的，所以也演成現在的德國了。意大利和德意志，近十年來成為侵略國，其根本出發點，還是民族主義，這種民族也可以叫作國族。因為他要達到此種目的，才把他的民族講得是如何的優秀，如何的強盛，應該為全世界一切民族之統治者。尤以民族主義講得太過度了，便如德、意、日等都變成侵略國家。比如日本自己說他們是從天神所生，萬世一系，直接上通於天，是如何的了不起，所以就成為國家本位政治的侵掠國。要之、國家本位政治側重於家的不免鬆散衰弱，而側重於國的則又強暴侵掠。

乙 個人本位政治

這在西洋古代的歷史上，似也有過的，如希臘的雅典，是公民的政治，由民眾選出議員，組織議會管理政治，和現在的瑞士就很相近，後來的羅馬帝國也含有此種因素。但不能說他們就是現在的民主政治，不過相似而已。雅典的公民，不是大家都可以做的，必須要有貴族資格；其他的奴隸平民客人都沒有做議員的資格，也就不能算公民；就是公民的思想行為，也不能做到自由的地步。真正所謂個人本位的民主政治，還是近代西洋才有的。近代西洋文藝復興，也就是發現個人，在世界、社會、國家之中，個人有其獨立人格。因為個人生於宇宙間，就是萬有中心，不是為家、國、社會、世界而生，乃是為個人自己而生，天賦個人有個人的自由，世界萬物都不過是供給個人的需要；乃至家庭、社會、國家的組織，都是為了個人權利享受和發展個人的思想能力。假使國家社會妨礙個人，就得把它改革；為要達到保護個

人自由的目的，所以就產生了個人本位政治。在此種原則之下，個人生來就有的天賦自由，誰也不能侵犯。

假使需要政治，就應以不妨害且能保護個人權利為出發點，因此就成為現代的民主政治。一切障礙束縛，可以打破的都得打破它，個人可以自由競爭，自然得一種調劑，政治的效用，是在個人與個人間衝突的調解，而以多數個人的意見為依歸，多數就是最大的權威，所以民主政治的最大力量就是個人。這種制度最早發達的是英國——英國雖有君主，但不負實際行政責任——，後在美、法等國，這種思想發達起來，就建立沒有君主的民主國。因當時的法國帝王不明白此種趨勢，就發生大革命，他的改變很是激烈深刻，影響非常之大。所以當時法國所成立的民主政治，把全世界都震動了，近百年來世界各國政治都受它的影響；在共產專政和法西斯未發生之前，全世界各國都向這種趨勢邁進。其好處在於各種科學、機械……都能在這種思想自由解放之下發達起來，也就是個人自由力量發揮的結果。現在的法國是被淪亡了，英、美仍是個人本位政治的代表國家。但把它發展到了極端，如盧梭的天賦人權論，個人生來就是自由，便很難成立，例如小孩初生下來，並不自能生存，一切都要父母照應和教養，乃能成長為人，若不管理，就得凍餓死，那裏還有什麼天賦的自由？

這種主義走到極端後，就成為無政府的主義。所以還要在大多數的議決上建立國家，尊重個人自由而不令放縱，使個人思想行為能夠自由發展，如近代的各種科學……都能很快的進步，這是很好的。但既任個人競爭，並把個人的所有權看得太神聖不可侵犯——如國家和社會本位政治則不如此，要徵用就徵用——，由這自由競爭發展的結果，就造成一些大資本家。因為個人的財產絕對神聖自由，亦不一定遺傳於家族子孫，憑個人的意思可交任何人享受。一往說來、個人本位似是平等的，但其憑藉本不平等，再任個人自由競爭的結果，遂成為大不平等，也就成為資本主義的社會。如英、美……就是資本主義的國家，在他們國內，雖是尊重民權，其實政治實權還是操縱在少數的資本主義者之手；所謂政府，也就是供給資本家發財的工具；無產階級的平民，只可幫他工作，而政府則在國內為他制服勞工，在國外為他找

原料和銷貨的市場。為要滿足這種慾望，就在各處侵略他國為殖民地。所以、個人本位政治也分兩歧，一種成為空想的無政府主義，一種成為資本的帝國主義。

丙 社會本位政治

在國家本位中反動起來，就成個人本位，而個人本位的反動，就發生社會本位政治，這是最近二百年或一百年之內才發生的政治運動。它反對民治，民治雖說個人都自由平等，其實並不是人人都自由平等，只有少數人自由，多數人反不自由。它反對一切經濟資源都為少數人所享受操縱，同時，它又反對古代國家本位政治，所以就另成社會主義。這種社會主義，就是由多數個人合攏來組織成的集團，所有各種的利益，應當為社會所公有，成為公眾的大多數人的利益。總之、就是以多數人集團的社會為本位。就是每個人的財產和學問智識能力，都不是你個人所特有或天所賦與，而是社會文化的遺傳，所有各個人的一切利益都應拿來貢獻給多數人的集團社會；但也不是國家的，只是社會集團公共所有，所以說「各盡所能」。而各個人所需要的，可以取於社會，由社會作公平的分配，供給各人的需要，所以說「各取所需」。這種政治，就是要將所有的各個人都使它發揮能力、各盡所能的去貢獻給公眾社會，再由社會分配給各個人的需要。

這裏面可以分作幾種；一、在社會本位政治極端發展之下，就要廢棄國家、個人，就成為空想的無政府社會主義。二、有一種社會主義，由國家政府的機構來推行社會的政策；如怎樣裁制資本，優待勞工，辦理慈善，救濟殘廢，以及人民突遇險難等情形，國家都要負責去救護。但又有一種社會主義，它認為只是空想的固不足論，就是國家的社會政策，也不過是施點小惠去安慰一般殘廢貧民，無益於事，因此另產生了革命的社會主義，那就是第三國際的馬克斯的社會主義。國家都在少數資本家操縱之下，必須廢除國家；但在過度時期，還須以無產階級專政來執行政權，與資本主義國家對立。它的究竟目的，就是聯合全世界的無產階級來對資本主義國家進行革命，建成真正的無產階級的世界的社會政治。這種社會本位政治的理想固然很高，但事實上、民主國於社會政策很難接受，而國家本位接受了反去做侵略的工

具。就革命的社會主義，也有兩種缺點：一、階級的排斥，從始至終以無產階級為號召，使有產階級的畏懼抵抗；在這上面，必須經過大破壞、大流血，障礙難行。二、如俄國初革命時，人民受大飢荒，大殺戮，後來又漸漸採用國家本位和個人本位的新經濟政策，才慢慢的蘇息發達起來。所以社會本位政治的思想，唯一實驗者便是俄國，但它也幾經調和而變質了。

三 政治起源於人類生活

政、古來有種種解說，但近代孫中山先生解說得最明白，謂「政」即眾人之事，舉凡辦理公務、公役以及公家之事者，謂之行政。「治」是管理，管理眾人之事，便是政治。此基於群眾的公共組織，有如何之組織，即有如何之政治，其種種辦理和管理眾人之事的方法，便叫政治制度。此政治乃起源於人類之謀生活，大凡人生在世，最基本的就是能夠生活，故求生是人類最切要、最根本的事。起初只求個人生命的相續，後來又求種族生存的相續，這都是人類最基本的需要。因為人類的求生活，較之其他動物艱難，如獸有毛，鳥有羽，魚蟲有鱗甲，能禦寒冷攻擊，而人類則無，必須仰藉他物。至於飲食，起初都是自然而然的水果血肉，後來漸加以人工的製造。故人類之謀生存，不但是個人的活動，而且要多數人乃至群眾的聯合互助，才能得其生活。因此，在人類的生活上，就有政治制度的產生。這裡略分三段來講：

甲 採獵生活與個人自立

據現在一般的人類學和社會學等說：採獵是人類的原始生活。謂人類初有時，大概與猿猴相近，而現在的猿猴已有好些地方比原始人類進化了。當時的人類，採草的嫩芽及果實而充飢，飲料則取冷水。野獸中的猛獸，人尚怕他，獵得小禽獸如兔、雞、豬、羊等，則食其肉而飲其血。人的生活雖困難於一般動物，但有兩種優勝：一、人身可直立行路，故有二手空出，可取物，可做事。二、人的頭能抬起瞻望，眼、耳靈活，腦比其他的動物進步；不但可採植物和獵動物為食料，就是對極大的兇獸和猛禽，也可以想法避免或捕捉。以能用腦用手，故可用木棍石塊等遠擊飛鳥、走獸和游魚。並能將

鳥羽獸皮作衣，如我國古書上所傳的神農氏等，亦衣樹葉、獸皮。又因人的腦手靈活，更能用火；木棍石塊，猿猴雖然也能用，但不能用火，倘其能用火燒人房舍，則為害何堪設想！故火為人類最重要之寶貝，可用以禦猛獸，烹食物，改去茹毛飲血之舊習；就成為熟食生活。進之能冶銅製器，所以波斯有火教，印度有事火婆羅門，特別尊重於火，因為火於人類有特別利益的原故。

這種簡單的採獵生活，初用木石，進而用火，故能戰勝禽獸而生存。這時、一切需用都是取之自然：住則居地窟或山硐；路是由人多次行走而成；衣則用樹葉毛羽或獸皮；食則採果芽而獵血肉；都是取之自然。故當時的個人生活，很易自立，不須有固定的團體生活；縱使有點團體，乃是出發於本能的種族繁殖相續的要求。人在動物群中，是屬哺乳動物的，因人類要懷胎十月，初生飲母乳乃能生活，所以就有母子關係。而母的子女間又有兄弟姊妹，已經長成的也能領導幼小的去求生活；幼稚的小孩都須跟隨母親，於是便有生活團體，但非長久的。中國古書上說：原始人類，只認其母，不識其父。由當時尚沒有一定的婚嫁制度，小孩生來隨母親生活，故小孩只認識母親和兄弟姊妹；母親也只將小孩撫養成人後，便拋棄不管，猶如現今的牛羊一般。西藏的母系中心家族，也還有這種遺習。因有幼年隨母親及兄弟姊妹生活的關係，便發生相親相愛的感情，如母子的愛，兄弟姊妹的愛，自然而生，於是便萌芽了團體的生活。這種個人自立的根源，發展到現在，就成為側重個人自由權利的個人本位政制。現代個人本位政治，固非原始採獵生活可企及，但原質上還是相近，所謂人類有天賦之自由。子女未成年之前，父母負教養之責，到了成年，就任其自謀生活；父母不負任何責任。男女婚姻，到了成年，則任其自由。如在中學時，父母還是管得很嚴；到了大學，就都讓他自由。但同時生活也必須自立，此為西洋民治國民之一般趨勢。所以歐、美人往往有到了三十多歲還不能夠結婚的，都是因為不能自力維持小家庭的原故。由壯年的積蓄，到了老年，有養老金自由過活；所有財產，任個人意願支配處置。故這種政治，就在個人自立，使人人有獨立發展的機會。但古來成立群眾國家以後，歷時甚久，因國家政制的反動，又成為近代的個

人本位政治。故個人本位政治與原始個人自立生活，有其淵源上的關係。

乙 牧畜生活與群眾組織

牧畜生活的起源，還是基於前面的採獵生活而來。獵得的禽獸等吃不完時，便將活的傷的畜養起來，這時所養的動物，以獸類為多。其飼養的母獸，已經懷孕了的便產生小獸，當時人類見到這種情形，就發明獵取各種活的動物開始牧畜；於是，捉到活的不再打死，都一一飼養著。或挖土坑作陷阱以捉活獸。或用棍子綁石遠擊飛鳥，漸又發明弓箭、弓彈射擊，要是中傷未死，都給它畜養起來。畜字、即有飼養儲蓄之義。而畜養的野獸，經過相當日子，也就漸漸地馴變為家畜。畜養的動物漸漸孳多了，便須尋找供給食料的地方，所以須將大群的動物率領遊行，使它繁殖；這所畜養的動物，多是牛羊之類。由於動物的飼養，對于人類的衣食住等生活，也漸漸起了改變：如衣穿獸皮外，并撐皮為帳，織毛成氈以作遮雨露的篷帳和禦寒的臥被；見小羊牛食乳，初去取來為小兒試吃，於是就發明以牛乳為主要食品的生活。但牧畜生活發達了，不是一個地方能夠供給大群動物的飼料，因而要常常移動，這幾個月在這裏，那幾個月又在那裏，并將能夠保存的水草，收佔起來備給牛羊食用。在遷移時，由這地方到那地方，或須經過一段長途，因此、必須有統率群眾的力量，方可將所畜千萬成群的牛羊，與同時養著的馬和駱駝，造成遊牧的生活，這也就是群眾集團的組織。如現今的蒙古還很相仿，它有一旗一旗的名目，一個群眾團體裏面便有一手旗子作它的標幟；每旗的群眾戶口和統屬是固定的，但住居的地方則不一定，時常可以移動。每個團體總是幾千幾萬人的組織，所牧畜的牛羊也幾萬幾十萬的大群。由於住處的不定，有時也居地窟山硐，但常共居帳篷；一切生活資料，都取諸所牧畜之動物。如帳篷就是皮毛所製，燃料就是牛糞，食品便是牛羊肉及乳酥；大概都出於各種家畜的生長。由這種牧畜生活進為群眾組織，後來便漸漸進化為社會本位政治。

在原始採獵生活中的人類，唯以個人為主，兒女只認識自己母親，故現在仍遺留有所謂母系的社會。但其中一部分化為牧畜的群眾團體時，便如大軍隊一樣的有組織，凡移動到一個地方，前有巡哨，夜有守護，不論是否有

血統關係，都可共宿食於一處，今之蒙古包，還是這樣。如一群中之女子，到了成年，即有種已成年的表示。或照中國習慣作夫婦相配；但大多不一定配為何人之妻，成年男子亦不定配為何人之夫，不講究夫婦有別，一群中的男女夫婦是公共相通的，飲食也不計較彼此，過路的人也可以遇食便吃，有事共作，夜中與大群男女同宿。但這團體中是有首領統率著的，比採獵時強多了。現在的社會本位政治，固然比當時進步，但仍有淵源的關係。如所說的「各盡所能，各取所需」，以及夫婦不用一定的配合，如俗傳之「公妻共產」等，推究言之，都和牧群生活有密切的關係。

由這種牧群生活，常時遷移流動，後來對于智識學問，亦漸漸的發明。如地理學，以當時游動所經過的高山、平地、河流、沙漠，都能熟記研究；又如算學也漸漸發明，因為牧畜生活，原是大群的組織，其人口、牲口、飲食、器具等等，均須有計算，方不致差錯遺失。由於行動遊牧的關係，出產的牛羊皮毛和乳酥，除供給自用外，也或與農家出產品相換，由這種以物易物的貿易，就發明了商業，後來便成為趕集的市場。因為住處不定，時常都須遷移，經過險隘地方，必須要保護，就有簡單的軍隊組織。武器、起初是用打野獸的棍木或弓箭等，後來也就造作成軍器。因為仗著有組織的群眾團體，就發生強盜的行動，如強劫其他小的團體和農家的食物等。又如在河東望見河西有很好的水草，起初便游泳渡河過去，後來設法用皮用木作船，大量搬運，於是就發明了航行。海邊的人見船在海上行動便利，就在船中住宿，或聚居海中島嶼。船到靠近陸地的地方，見岸上人家有食物，就登陸搶取。陸地上人見了追來，他就上船逃走，別人把他沒有辦法，這種人到後來就成為海盜。如英、日等島國都是由海盜而進化成功的；所以商市、軍隊、海盜等，都是由牧群的組織而來。

丙 農耕生活與國家建立

牧畜與農耕并不能完全分開，於牧畜中也兼有很簡單的農耕，於農耕中也帶有很少量的牧畜，但農耕必須固定的土地乃成其耕種生活。起初的農耕者，只是將荒地耕耘，所種之物，如一季可收的穀類，或數年才能結實的果木類，因此、住居的地方也就自然固定了。但他的發生還是基於採獵生活而

來，由於從前所採的果實，將食餘的散在地上，便發芽生長，人類見它可以種植，就開始墾荒耕種。後來、關于土壤肥瘦的辨別，氣節雨露的經驗，農耕器具的製造，就漸漸地發達起來。

這種生活，附著固定的地方，便成立了家。中國的「家」字，上面便是表示洞穴或草室木屋，下面就是一個「豕」字；現在鄉下的普通農家，也可以看到這種情形。他們住的很簡單的兩層房子，樓上住人，樓下就餵豬，或有把豬飼養在自己床下的。豕可作食料，又可產生肥料，它并不像牛羊要遠逐水草，粗劣渣滓甚至人糞，都可以吃；且行動笨拙，容易圈在固定的地方飼養，於是便成了家的成分。因為這時有了家的建立，便成為父系重心，家中一切，均由年長的男人作主，如起早睡晚，勤勞農耕，都由男人工作。同時既有固居的地方，而飼養的豬、雞……以及耕穫的食物，勢必要有固定的女人保管，於是便有一夫一妻或一夫多妻的婚制。家庭的一切，是由一男人當家長而負管理之責，因此、就有父、祖、高祖、曾祖氏族系統的遺傳。因有固定的一妻或是多妻，所生的子女也就很多，但都受家長的管理支配。後來子孫太多了，分出另居，聚成村落，就由家長而成為一村的君主。因為有了家的建立，後來的子孫，就知道有父子、夫婦、兄弟的家庭；或父親死後兄為家長，弟為輔弼，家長為君，輔弼為臣。兄弟多了，分居聚處，就成為朋友，五倫都備了。但這時不過是以家為國的基礎，并不能就算為國。雖是大家族，但生活極簡單，都能自給自足。如女的飼養牲畜，收藏食物，煮製飲食，管教子女，以及養蠶抽絲作衣等——在製衣方面，蠶絲較棉早——。每家在習慣範圍之內，都能供給一家生活；但很保守，如一塊作熟了的土地，別人家要來侵佔耕種，決不肯與；各種各食，彼此不相往來。後由弟兄之多，分成多家，便成小村，但每家每村都是自給自足的生活。

在這種大家小村之上，後來所以能成為國的原因，一方面固然是家的擴張，而最重要的關係，還是因與牧群接觸。起初、牧群的人或以牛羊毛等與農家在以物易物的商業交換；到沒有交換物件時，便去劫盜佔據。三五家的農村，就得受其牧群團體的侵害；而農家為要互相防衛，才彼此聯合多家，成為鄉里，防禦牧群的擾亂。又因牧群的勢力大，佔據了多量的鄉村，統治

多數的農民，自成為貴族，承受農村文化，役使農民為佃奴，就建立為國了。但國並不大，不過是數十里或百餘里的地方。經過牧群的佔據合併之後，許多的農村，都當他的平民。在多數小國之中如有知識、學問、武力、財產……都比別的強盛，於是就征服其他勢力脆弱的小國，成為各小國的首領。有了首領，一切事業、文化、道德等都漸漸發達起來。被他征服了的小國，就受封為公、侯、伯、子、男的爵位，自己就成為一個大國。在沒有被征服統治的小國，為要保衛自己，聯合許多小國以禦外侮，另成為聯邦的大國，由此而有現代國家本位政治。

由這農耕生活中，也發明各種的文化：如天文學，是從農事上，要知雨水多少，氣候怎樣變化，一年四季中之時候長短，月亮到什麼時候圓缺，星斗何時移迴轉變……在他們固定的居地經驗發明的。文字，也是從農耕生活中發生，因有家族的傳承，祖宗之遺事，須有記載，所以便發生結繩記事——現在廣西邊地居民，還有此種遺風——。但容易錯誤忘記，便發明打土磚作符號，後來在土裏挖到銅鐵，便鎔冶打磨成刀，才刻於竹木上，以成為象形等文字。但都是以語言音聲為根據而成：如記牛羊，就刻牛羊形狀，并仿其叫聲以讀。無聲的山，就刻個山形。經過幾千年的變化，就成功了文字。因有了文字，能把古代相傳和他人的感想都記錄流傳，而知識學問才飛快的發展。牧群佔據了農家的鄉村，見到他有文字，受之以同化。如中國的伏羲，猶是採獵時代；到了神農，才入農耕生活，所以在那時就有家族村落和宗法社會的建立。黃帝則是西北方的牧群民族的領袖，他侵略進來的時候，幾千個小國，都為它制伏統治，才創成了大中國。堯舜時執玉帛者萬國；在周武王的朝代，還有諸侯八百；所以中國也便是這樣建立起來的。再如八卦，便是進化成文字的開始。當初、「大抵三等畫，代表天地等現象，初用以記寒暑水旱一年間所經過之天時，或記牛馬豕犬谷貝等一己所有之財產。……後來又因之以為占卜之象，故卦之本字為圭，後加卜邊」。同時、由農以發生工業，男子出外務農，女人則在家裏以竹木製造器具，或以蠶絲作線織綢等，甚至細巧如繡花之類，都能作得出來。而農人在忙時很忙，雨時冬時，因為很閒，也在家工作。所有製成的物品，出與他人交易，因此更增盛商業。

由於祖宗相續傳流之遠，學識漸多，就要有專門教學的人，在學問的傳授上，又發生種種的禮儀，如祭祖、祀土地、山川神等。這種信仰上一定的禮節和知識，更須掌教的長老為傳授。或一家掌教的家長，一村有村中的長老，為眾人所信仰。他一方面以學問教授人，一方面又與人作占卜吉凶，祭祀鬼神，消罪祈福等等事情。古傳所謂有所謂太史、太卜、太祝。太史、是傳記過去之事的，太卜、是占測將來之事的，太祝、是祭鬼神而祈禱的，太祝後來就是成為中國道教的巫覡，也便是原始時代的宗教僧侶。因此，在農耕生活中，就發生了天文、文字，及工、學、宗教等。與牧群生活中發生的算學、地理、商業、軍隊……的各種綜合起來，就成了人類整個的文化。但在這裏面，又有了階級尊卑的區分，如印度的剎帝利，便是貴族，但因承受文化，掌教的婆羅門，反而成了最高階級，而商、工、農奴，自然的更居下層。這就是農家生活與國政的關係。

四 人類生活與宗教起源

就一般的宗教說，從最低的到最高的，有各種各樣。有人謂「佛法非宗教非哲學」，這是指狹義的宗教講。現在從廣義的宗教來說。如基督教、猶太教……而佛教也還是宗教之一。不過宗教這名詞，有多種解說不同：據希臘拉丁文字的語根，宗教含有約束人心的意義。現在通用的宗教名稱，是由西洋經日本翻譯來的，中國沿襲承用。在中國的佛書上也有宗教的字義，但宗與教是分開的，即所謂宗下教下。這是據楞伽經所講宗通說通的意思，宗通即宗下，說通即教下。現在所要講的宗教，不是中國分開的說法，然要說明高等宗教，這種分開的說法倒很適當。依實踐修證而親自證驗到內心境界的名宗；依所證心境用言語文字宣布出來而教化他人的名教。簡單的說，自證名宗，由自證而教他名教。在此種意義上講，佛法才真正的是宗教。由修行實證到的，不是平常的見聞覺知智識思想言語文字所能企及，而超越平常的智識思想言語文字等等，是聖人心內親自證驗到的真見境界，自己才能明白。別人如要知道他的心境，也須如實修證到乃能獲得，所以是超出一般思想文字之外的，是神祕的，佛法謂之不可思議的，祕密的。

故真見道的心境，是一種超越而不可思議的，易其名謂之神祕；以此為根本特質，由不可思議而超越平常智識思想的自證心境中，施設種種教法出來，教化他人，則名曰「宗教」。這宗教意義在佛教是很適用了，但在一般較低的宗教則不能適用；不過把這種意思說得淺一點，亦或可用。在有些宗教教徒看來，平常人的力量以外有他種的力量，為常人不可窺知，不能顯現的，是由人的偶然靈感或特殊的神人才能有的。這些低等宗教，如中國之巫覡，有神附身，能夠降神，能說平常人所不能說，能見平常人所不能見，越出人的知識能力所及，而起人力以外神祕的不可捉摸的現象。因有這種神祕的東西作根本，它的言語行動有種種特殊的方法，以發現人們之外的特殊事象和力量，或能降禍於人，或能賜福於人，或能使人曉得些人所不知的事物，或做些人力做不到的事情。在這種神祕之中，使人覺得奇怪，便發生信仰和依賴，就成為一種宗教。這種宗教，說到最高的地方與佛法可以相通，因佛法有其超人以上不可思議的心境，非常人所及，唯有信仰歸依修證乃能獲得。

故推之為最高，亦可與佛法相容。放之最低，如起碼的拜物教，信鬼教，乃至信仰一件動物植物——如信一「樹」為神，便燒香供奉，以為此樹有人以外的特殊力量，與人禍福，治病發財，求甚麼得甚麼，使人信仰依賴，得到人所得不到的要求。再如普通人家供奉祖先，所謂家有家神，以望其保佑子孫，賜福消災，在人心上總是有種神祕的力量可依靠信賴。所只講到最低，也還是這宗教的意義。這神祕可依賴信仰的東西，在人類的無形中，由一家一村至一邦一國，都有這種共同的信仰，而成為一家以至一國的精神上共同的趨向約束。一切日常生活禍福，都在這種神祕力量的約束中，他能滿足人的要求，能為人的信賴，所以便是人們共同精神上的團結力。這樣、由最高到最低的宗教，便很廣泛，其起源亦可依人類生活中去探討。這裏略分為三：

甲 農家牧群之原始宗教

宗教既為一家一村至一國的人們精神上共同約束力量，單是採獵時代個人自立的生活，可以說還沒有宗教生產的可能。宗教是代代相傳為眾人共同

的約束，故其個人生活的採獵時代，還是沒有宗教的作用生起。不過、裏面也蘊含有宗教的種子，但沒有發生罷了。宗教的發生，是到農家牧群生活的時期，分途發展。因為農耕有家的建立，故有夫婦、父子、兄弟……的許多人成為一家。一家之中，必須要保守家法，對於祖宗，便很注意的敬重。所生的子孫，不是為個人或家長生的，而是為世世代代的祖宗所生。要擴充家的發展，所以中國古書謂「不孝有三，無後為大」。絕子滅孫，就是大不孝。這家裏有已故的祖先，使家永久不斷的發達興旺，故子孫對它都有共同的信仰和依賴；或祖先祭祀時，偶然彷彿有某一奇特的現象；或在夢中彷彿見到已死很久的祖先，覺到有某種感應。因此，在見聞不到中，成為精神上的依賴。農家有固定的地方，須依田土而生活，故對天時、水土、山川、木樹、日月星辰，都是為他固定生活上的依賴。如有時豐收，積谷滿倉；有時荒年，收獲全無。在這生活時飽時饑之中，便想到這裏面有種種的無形的神祕的不可捉摸的力量在主持著。天時的好壞，農產的豐欠，都是這力量在管理，要是不恭順信賴他，對它不好好的祀祭供奉，萬一得罪於它，必將不但不來幫助，而反興災降禍，或使人無故死亡，家畜橫遭瘟疫，農產受水旱所侵，便要發生種種不好的現象。於是、對山川水土風雲雷雨……都發生信仰起來。最切近的，是一家有一家的祖先，較廣泛的，是所賴以生活的風雨山川等神，所以就有宗教的發生。

還有牧群，他們的生活情形又大不相同。他們原是幾百幾千幾萬人所集合的大群，住居地方又不一定，時常流動遷移；這大群的結合，不是單信一家的祖先，而是信仰人類公共的祖先；既不固定於山川土地，所信的神應是無處不在的，故他們所信仰的神，是世界人類公共的祖先，而且是無所不在的，彷彿人類及萬物都從他所生。由這種神祕的信仰而為全群的結合重心，乃皆仰望此神的護佑而獲安全的生活。

由農耕和牧群發生了兩種不同的宗教，這兩種宗教的發生，在世界上當然很多而不一致，而其中可舉二個作為代表；中國的道教，可作農家源始的宗教；然到漢朝的道教成立，已有併合改變。探其淵源，就是農家的起初由家成村，信仰有祖先和山川風水等神，就是中國的道教的源泉。中國古書上

說，道教為黃老之教，其實在神農時候就有了。這種宗教，在當時只為一家或一村落的精神上約束依賴和安慰。太史公敘老子謂：「郅治之世；雞鳴犬吠相聞，民至老死不相往來」。人民住定一個地方，一家或一村，就是他的全世界。其他的鄰村，就是雞鳴犬吠相聞，然而老死都不相往來。又說：「破斗折衡，絕聖棄智」，後來陶潛的桃花源遺世獨立自耕自食的思想，也就是這種意思。這在思想的政治理論如此，其信仰的神祕方面，則仍是祖先及土地風雨神等。如村廟，就是全村人民公共的精神寄託。道教的起始，就是這樣。後來慢慢的發達，到黃帝時已加上了公共普遍的天神，演變到三代秦漢帝王祭天地、五岳，公侯祭奠山川，建築祭壇祭廟，廟中就有侍奉祭壇的廟祝，依此遂演成漢以來的道教。如一家有祖先奉祀，一村有地方神保護，並有巫覡對鬼神能感動，有符咒等方法與鬼神相通，就有農家宗教的建立。這祖先及山川等人鬼、地祇、天神的發達，到了後來，就發生有個玉皇大帝來統攝他們，進而信奉玉皇大帝能總管一切，這是由家到國的進步宗教了。因要與鬼神相通，欲求長生不死，必須有修養的工夫，於是又發生修神仙的人。由這幾種綜合起來，就成中國的道教。但起源於農家生活的宗教，廣泛地講，世界上還有許多與道教相近的宗教，如埃及和巴比倫等文化古國的古教，其性質也和道教相似。又如西藏的黑教，則逼似於中國降鬼神、畫符咒的巫覡，這黑教到了後來，形式上似乎因佛教起了些變化，但其性質仍在使人類免禍得福。再如日本的神道教，其起源亦與道教相近，最重要的是祭奉祖先，頭一個宗祖認為是從天所生，故日本的天皇，就稱是神的子孫，不同於常人，這也近於中國的道教和埃及的古教。所以古來的帝王，是天子，亦是聖人，有神聖的性質。所謂真命天子，都是有超人神祕力量的。農家生活的演進，就有這種思想，這是說明由家而村而國的道教等宗教。

由牧群起源的宗教，可以猶太教來作代表。猶太教是一神的，這唯一無二的神，便是他們的祖先，也是人類公共的祖先，並且是普遍的，無形的。這耶和華也就是個公平正直的神。為要在世界上教化人類，故以猶太人為上帝的選民，特別顯得猶太人的偉大高貴。這種牧群須有公共的信仰，不是風雨、山川或家譜祖先的多神，而是唯一普遍無形無像的一神。但要統一團結

群眾的心理，使其精神和力量集中，故自稱是上帝選定來世界上教化人類的，猶太所傳來的舊約，就是這種。牧群是多數人集合而成的團體，須有統率的首領，這首領是為眾人所推；佛教古典上相傳「王」的起源，以人類相爭，故公推一人出來為王，管理一切，牧群裏面差不多常常是這樣。他們在大有舉動時，就在大群中選出一人為首領，統率群眾。此種現象，如蒙古在成吉思汗時，還沒有固定的宗教，漠然的信仰，唯是敬天。起初由這個較強的部群，集合起許多部群，公推他為領袖，就成後來的蒙古帝國。猶太的性質，也與此相似。前節講過，牧群中可以發生商、軍、盜等，由於他的人多，以皮毛諸物與人交易時就成商業；要顧群眾的安全，特別派人持武器保護，就成軍隊，或交易不到時，就集合多人去劫掠農村，就成強盜……因它的團體大，人眾多，信仰的神專一普遍，所以力量很大。以現在的情形看來，講個人主義自由權利的，很少宗教信仰，對宗教很是淡然，甚至反對宗教，廢棄宗教，進一步就形成無政府主義。但到合群的精神生活不能維持時，無形中含有宗教作用的因素，便又生起了宗教。

乙 併合改進之宗教

如印度最初的土人，也是崇拜祖先山川風雨等神，與原始的道教相同。後來成為國家，不單是農家的建立，而是經過牧群的侵佔，才能統一成國。如剎帝利武士，就是牧群。當其侵入，就以牧群普遍的神為信仰；後來和土人的文化合併，便產生專掌教化的婆羅門。但未征服以前，還是信仰各種不一的神；由併合之後加以改進，才成為婆羅門教的。唯一的信仰是大梵，梵為一切世界萬物的出生主，普遍一切，無處不在；同時又融納了土人的多神，演變到現在，便成為目前的印度教。印度的政治向來少統一，故文化思想，宗教信仰，亦複雜而不整齊嚴肅。現在印度教信仰有三個根本神：一是大梵，二是毘濕奴，三是喜瓦。大梵能生萬物，毘濕奴保護萬物，喜瓦破壞萬物，也就是生住滅三位一體的意思。這三種神，隨信仰一位，或三位齊奉。除此之外，也還是有其他的神，但以這三種神為最高的神。印度也是敬重祖先，但只重精神，忽視肉體，故對屍體看得很輕。特重輪迴業報，在輪迴上使他不沒落而得上昇。其為農家的牧群的宗教併合改成，顯然可見。

中國的儒教，在建立萬國共主的天下以後才有的，當時雖是由許多公、侯、伯、子、男的小國所合成的大國，根本上還是著重於家，因家始有倫理道德，由家到國便成為仁義禮樂的政治，其最高的信仰，也是天，天是超人無形的。古來祭天，都是憑空而祭，沒有形像。「昊天上帝」就是無形無像，非人所能見，如孔子說：「天生德與予」，天是有靈性神理而無形像的。由信仰天和祭奉祖先，便成為「敬天法祖」，所謂「皇天無親，惟善為親」。在倫理上孝親奉天，政治上敬君祀天，故儒教的宗教信仰，「敬天法祖」，這也是併合改進所成的。中華之建成大國，是由黃帝的牧群侵入，合併神農的家教，攝統而同化之。欲自為廣大無比的天子，統御萬民，故尤重敬天。

回教、也是併合改進的宗教。印度教是併合的，但還沒有調整完善，所以成為散漫的現象；儒教在改進上成有條理的統率，故二千餘年來發生很大的統攝同化功用，然仍以農家的宗教為本質。回教原是牧群的宗教，阿剌伯地方，就是世界遊牧部落的發源地。到了摩罕默德時，遊牧及商盜的性質雖然還多，而小部分的農家宗教也漸漸的傳入，那時的麥加就也有供神像的教。摩罕默德受了猶太教的影響，欲阿拉伯人改奉唯一統一的神，集中牧群信仰，便去排斥傳來麥加原有的神教。這樣一來，便引起地方人的反感。因他信仰的不同，為要達其目的，就以軍隊力量去打破其他神教，故成為左手持劍、右手持書、強迫信仰一神的回教。所以、回教原是以牧群的一神教為主，但那時舊有的大家族和有勢力的豪族，都加入其教為重要份子，遂併合入由家建國之要素。因此，回教在信仰上是唯一的神，在生活上是大家族為骨幹而建設國家，成為教國。它一方面有豪貴家族，一方面有軍隊力量，又能以一神統一其信仰，故不惟由教建國，又能以教繁殖其族。尤注重家族，男子可以多妻，而女子很重貞節，故對女子的管束甚嚴，人口易為發達。所生的子孫，都是教中所有的教徒，所建立的國也都是子孫相傳的國家。他本是牧群的宗教，在併合改進上，就成功為又能特重家族的宗教。

丙 理性刱建之宗教

前面所講，從人類生活起源之宗教，一種是由農家崇拜祖先與風雨山川等神而建立；一種是由牧群信奉人類公共的祖先，即是能主宰萬物的唯一大

神而建立。從這兩種原始人類宗教到後來的併合改進上，其性質仍是脫不了原有的本來性質。如印度教是併合後取得混融的變化，雖是合前二教，仍不足為有條理系統組織之宗教，故其宗教信仰散漫，政府亦很少統一。儒教是以農家敬祖鬼奉神祇的信仰為本質，併合改進加入了牧群唯一的天神，成為「敬天法祖」有條理系統的組織。回教以牧群唯一的天神為本質，又併合了家族倫理為其中心，故教中極重由家族而建軍國，成為改進之宗教。但無論是原始的或改進的宗教，總還是脫不了原來的兩種根本性質，或重家族祖先，或重唯一天神。在崇奉的天神中，往往有種壟斷的性質，如回教只有摩罕默德所說的一言一語才是真正神意，唯有它才得上達真神而教化統一世界人類，因此雖經併合改進，仍未脫原始宗教的性質。這其中有種限制，由家族擴充成大民族時，就推重自家種族的原始祖先是如何的優勝超過一切，如中國重家族者必敘述自己的祖德是如何源遠流長而勝於他族，自己是中華，其他都是邊夷。其出為帝王的，就是「天無二日，民無二主」，他就是天下唯一的真主。猶太教雖信普遍唯一的神，而特以猶太民族是上帝的選民，唯有它乃能統治一切。回教也說只有摩罕默德是個最後的唯一的先知，麥加是上通真神的唯一聖地，只有麥加的教主，才能教化統一人類，所以回教又特別採用了從家族而擴充成教族的宗旨。到現在看來，回教就是回族，回族即是回教。印度教也脫不了印度民族的限制，儒教也是為中華民族所限，內華夏而外夷狄，夷狄不能與華夏完全平等。牧群者以自群團結的優勝力量去征服統治一切，家族者以自族去擴充為萬民的中心，所以此併合改進的宗教，仍脫不了原始的氣味與束縛，不能從一切眾生或世界人類都是平等的普遍理性上去開闢建立為理性的宗教。因於原始生活所產生的宗教關係，乃不能脫其羈絆與限制。

由此，能從平等普遍的理性上創立的宗教，要到人類理智發達，對原始生活的習氣一一都消鎔解脫，由此發現的普遍真實究竟的理性，近之須人類平等，遠之乃至一切眾生皆平等。這在原始的改進的各種宗教看來，卻還沒有這種普遍的理性，卻還是限於家族或種族。最先有此種理性宗教的創建，要算是佛教。

佛教的教義和教制，都是脫離了原始宗教的臭味，是從人類發達的理智所認識的理性而創立的。大概而言，一般從人類的生活而起源而併合改進的宗教，其內容均有二種的含意，此不同前面所說各宗教兩種起源的分界，乃是含蓄於各宗教中各有偏重的兩種意義：一重祈禱所依賴的，一重造作所獲得的。造作即行業，獲得即果報，由人類自力造作獲得的就是業報。本來宗教都有祈禱，不過有的注重於自力的止惡行善，達到善果的善業；有的注重於他力的感應。由造作得果報，便認定於造業受報之後必有個能夠造作受報的主體，便是靈魂或神我。在祈禱感應有種種的方法，或供養、焚獻、念誦、拜懇……除眾神以外，覺到一定還有個不可捉摸，無始無終，無所不知，無所不能，普遍唯一最大的神在其後。在這兩種意義上，比方印度教是併合的，一面重輪迴造業受報，一面又信有一個唯一根本的大梵天神，復信有高低上下不一的神在業報輪迴中，唯有此根本的神能生一切，無始無終，如與他合一，永無生死，與神同不生不滅。在這兩種意義上，佛教、就是把它們虛妄執著的限制都破掉，業報相續後面的我，和祈求感應後面的神，都把它空卻，所以就沒有不平等的東西了。所有的、就是一切眾生，都是同樣的業報相續，作善有善報，造惡有惡果，私毫不爽。感應資助的也祇是眾生，因為此眾生之中，又有高低勝劣之差別，其能去掉妄執上的限制，相契於普遍平等究竟真實的理性，就可以成為與「無始終、無內外」理性相應平等恆如的佛。然此理性非另有其物，就在一切眾生之中。佛教、一方面是空了「自我」和「天神」而發見平等的理性；另一方面、是業報相續而無量差別的眾生世界，眾生世界的理性，又都是平等無別。由業報的不同，就有低劣的眾生、可以祈禱優勝眾生為幫助，已破迷執得大覺悟的有情，可去教化其他一切迷劣的眾生，為其師導；覺悟到圓滿，就契應普遍常住真實的理性，而成為圓滿無礙的報身佛，由此也成為祈禱信賴的宗教。這種宗教在世界人類的文化中，其理性上固然絕對平等，同時也不抹殺事實上的業報差別，故須各人造善斷惡，自己負責改造以向上進步。從這理性創立的宗教，不復是一家一族的宗教，而起碼是世界上人類的宗教，人人都能成佛。這宗教的生起，固然也承有原來的宗教中那些造業受報，生死相續，和不生不滅普遍恆常的教義

，但對其限制性——自我、大神等——都予以打破，而成平等理性；其業報亦即別無限礙，要是依業報的法則去作，造何業得何果，不論什麼都可做到，並無限制。

佛教的建立，有佛、法、僧三寶，最初覺悟平等普遍的理性而出為一切有情之師導者名佛；將所覺悟的理性說出來，施行教化者名法；依所說之法而學習實行者名僧。佛教的基本就要去掉原始生活積累下來的枷鎖，所以釋迦牟尼佛現生於印度的迦毗羅國，要出家乃修行成佛，也就是這個意思。他的家就是國，出了家就是出了國，也可以說是出了族。因此、他經過在山林中採食自然的水果，不依賴人間社會的生活，對於家和國的關係都脫離了，彷彿返回了原始個人自立生活的時代。此在教義上，也成為絕對的，不依賴祈禱天神、鬼神、他人……，完全自解自行，自悟自度。這就是循由業報的原則，善惡自己造，迷惑自己悟，非旁人所能代替，故在教義上成了特殊性質，但後來由佛說法度人為僧團時候，僧的分子還是保持原有的性質，故佛常捨眾獨往山中，當時的佛弟子，也有很多修行林野，佛亦常讚岩間住宿、樹下修行之頭陀生活。我嘗見印度佛蹟的靈鷲山中，還有很多古硐，都是當時佛弟子們獨自修行的禪窟。此自修自證，自覺自度，正是佛法的肝心。另一方面，又成為僧團的組織，僧如大海，無所不容，所謂「四河入海，同為一味；四姓出家，同為一眾」。這眾中以學業的勝劣先後為秩序，並以業報上的男女為差別，雖有七眾不同區分，但根本上無論什麼人入了佛法僧團，都是平等平等，不問是貴族或貧民。而這僧團的範圍普遍無限，非常廣大，僧眾一處舉行布薩，地域、種族、階級等等的差別，皆予以破除，故合乎普通平等的理性。同時、僧中的現律，善事為眾敬崇，惡事向眾懺悔，為眾推愛或為眾擯棄，一切唯以清淨和合眾為依持，使佛法普遍人間，常住於世。然漸化常俗，復為說善生子、玉耶女等家族倫理，及四種報思、王正法論等國君治道；亦不妨印度習俗上所奉諸天神鬼，祈求感應，但令了知亦同為業報差別之眾生而已。總起來說，在教義上有空去了「內我」「外神」的普遍常住真理，並有業報差別的眾生萬物；而在教團僧制上，一面出家離俗，返到個人自立生活，達到自覺自度，一面在教化眾生上，建立平等無限的廣大

僧團，並隨順攝化世界人類和一切眾生。把這一切為自私的限制皆予以打破，成為大公無我，無論在教義上或教團上都是如此。所以、由此理性創立的宗教，便與一切的宗教都不相同。在人類文化中講，唯佛教首先有此普遍理性；後來別的宗教雖也有些普遍理性，但都是受了佛教的影響而起的變化。

耶教、在世界上今分為三大派：就是羅馬教、希臘教、基督教。在教義上，原很平庸。他的舊約原是猶太教的，新約方是耶穌及其使徒的言行錄。把舊約的限制打破，說明一切人類都平等。佛法平等理性中本不許特一的神，但當時猶太的文化程度講不到，只說「神」就在人人心中，對於人類平等慈愛；在教理上只說到這點，把猶太人為上帝選民的不平等處予以破除。但在教團的制度上，頗有與佛教相近的地方。起初耶穌及其徒弟，也都是出家，離開國族，經過一種個人獨自的修養；另一方面之教團組織，則很普遍廣大。現在西洋人的組織能力，也都是教會給它訓練成功的。如羅馬教等早成為普遍各國廣大一致的團體，其最高首領的教皇是由修學服務勤勞卓著大主教之中選舉產生的，他們自稱為教宗，故成為很實際，很有系統的普遍嚴密組織。依佛教僧團的意義說來，他到很能發揮了僧團組織的力量，後來改變了原來羅馬教的出家僧制，成為很通俗的有家室的新基督教，派別很多，也還是很能組織。由此耶穌的教義雖然很平庸，頗能在平等博愛上實踐實行；而在教團的組織上，不限於地域人種，但由男女和學行的區別上，而成為廣大普遍和秩序嚴整的組織。

由此，近來印度、錫蘭各地的歐洲考古家；從歷史上考證起來，都說耶穌教是受了佛教的影響而產生。阿育王時，佛教曾傳到印度西北的波斯和紅海兩岸的敘利亞、埃及等國——敘利亞即古猶太國所在地——。現在又有一種考證，說耶穌本人在十五歲到三十歲期間，曾到過印度留學佛教，故耶穌所說的神，不是猶太教的「耶和華」而是「高達ｇｏｄ」，與佛名「喬達摩」音近。故耶穌所信的和所說的神，就是佛陀。對於當時文化程度較低的猶太人等，未能接受高深的道理，遂只為說皈依祈禱平等慈愛的「高達」罷了。從歷史的考證上，教團和制度上，教義的影響上，至少耶穌是受過佛教的教化，而要去改革猶太教的。故耶穌承襲舊猶太教的地方很少，而依理性佛教

去改革掉舊宗教的因素反而很多。所以他的行為，是想一切人類信佛獲救，也可算是一心信佛普度人類的菩薩行了。故耶教可攝屬在理性創立的宗教中之一種宗教。

五 演變中現存佛教僧制

前面對於各種政治和宗教都說過了，現在來說佛教僧制。所謂現存，就是世界各國現在還保存著的佛教制度；演變、則是從原來的佛教制度上察其歷史沿革。上面說過，原始佛教僧制，一面注意個人能夠出家離俗，自立自活，自修自證，古來在林窟修習禪定的，都是最簡樸的自立生活；一面又有僧團的組織來住持弘宣佛教於世，攝化信徒，普度有情，依學業先後的次序，階級進修的差殊，成為普遍廣大的教團組織，這種組織就是僧，僧即和合的團體。佛在世時，一切依佛為主，各處散居的僧眾，舉行布薩羯磨，都依佛的律制為唯一的標準。佛滅度後，有迦葉、阿難繼承著為僧眾尊仰，後來就漸漸的發生許多部派，在紛爭甚烈之下，依佛陀原來的菩薩行上又發生了大乘教團；大概演變到中國的唐代，印度各地都分有大小乘的教派。玄奘法師的西域記上，載著此處全學小乘，或某處又全學大乘，而頂大的寺院如那爛陀寺，裏面兼容并包有大小僧團。但到了大乘僧制，享受的豐富，供養的莊嚴，已和原來簡單樸素的僧制生活完全不同了。在印度的演變上，現在其歷史已不大清楚，但與原始僧制也還相距不遠，其古來流傳到波斯、埃及、阿富汗、新疆、爪哇……已經沒有了，就現今還存在的地方，且來略略分說。

甲 錫緬暹僧制

錫蘭、緬甸、暹羅的佛教，是在阿育王時流傳錫蘭的，年代雖久，現在還能保存著原來的僧團制度。出了家的人，沒有家產，都是個人三衣一缽的乞食生活；同時、在全國就是一個僧團，錫蘭近因受戒的傳承不同，已分三派，但仍不失廣大的僧團組織。因注重於律儀的受持和一部教理的研究，集團受人民供養，教化人民，故個人入山林修習禪定的自立生活，則比較很少，現在存在世界各國的僧制，尚能保存原始儀態的，就是錫蘭和流傳緬暹的僧制。近來因受了西洋文化的影響，雖漸漸沒有從前的尊嚴，但終究還能保

持原來以佛制律儀為依歸的僧團組織；比較缺乏的，就是個人完全離開世俗而自立獨修的精神，所以僧團必須與信施連繫。僧寺供奉的只有佛像、佛塔、佛舍利、和紀念佛的菩提樹，最多也不過有些佛的故事和佛的弟子，再加彌勒菩薩，和一二護法天神，男女信徒也於拜佛敬僧外，不信奉其他的鬼神，只以三皈五戒為唯一的受持。

乙 藏蒙僧制

西藏、蒙古佛教歷史，也有一千多年，現在藏、蒙佛教僧制，乃是明初以來的黃教制度；西藏佛教的範圍，連西康、青海、甘肅等也有一部份，這些地方都有藏人的寺宇，故可附於藏中。蒙古原可包括內蒙、外蒙，外蒙現已無佛教，故專就內蒙而言，不過也可滲入北平、寧夏、青海、東北四省，新疆——一部分，這些地方也有蒙古民族及佛教寺廟。

西藏雖除黃教派之外，尚有其他宗派，但從宗喀巴以來，實際上成為蒙、藏佛教的主幹者，乃宗喀巴派的黃教制度，其他紅教等教派，自清朝以後，也完全在黃教的勢力範圍中成了附庸，雖是各守各的傳統，實際都已受了黃教的影響而大起變化。故現在蒙、藏僧制，可依宗喀巴派為代表，不單是前後藏及西康，如青海的塔耳寺、與甘肅的拉卜楞寺，以及其他嘛喇寺僧的制度，都與拉薩所行的僧制相差不遠，大部分都是相模仿的，外蒙的哲布尊丹巴和內蒙的章嘉都是此派。佛教情形與僧伽制度，都可從這黃教派去看。僧的狹義，是單指純粹的出家佛教徒，住居寺廟者而言。但在蒙藏的佛教中，寺僧乃是尊貴的特殊階級，真可謂之門第高貴的僧閥。如一寺院在某個地方，一切文化事業、教育、政治都集中於此；達賴、班禪掌西藏教權，蒙古則有章嘉執掌。分在各地之寺廟，也都是由掌教權者指派；各大寺廟的所在地，就是當地政教的最高機關，故達賴、班禪、章嘉就是僧侶及民眾的元首，其實就是教王。而且、達賴在西藏範圍之內，連政權也都歸他掌管，雖有藏王，但仍隸屬達賴之下；而蒙古、青海等則另有王公或政府。所以這種僧伽制度，最高者就是政教元首；不管政治的區域，也是掌教化權的教王；分派各地方的，在寺院所在地，也是個政教領袖。這種僧團，就成為政教上的尊貴階級，故可名之為僧閥，別處講僧閥不大適宜，而蒙藏僧徒，才可正式的

配當僧閥之稱。不但名義上是尊貴階級，實際上真是有錢有力。在這些地方所以能夠成功此種僧制者，當然有其歷史上的關係。但在近幾百年來，其能保持如是之久，乃因黃教有一穩固的基礎：一、所有僧眾皆以律儀為範持，對世俗事能離開，故能引起世間敬仰。二、一般大寺院——不但拉薩三大寺，其他青海、甘肅、及巴塘、德格各地大寺皆然——都有幾百人、幾千人，有秩序的系統的幾十年學習的修學制度。三、有經濟基礎，這經濟雖沒有師徒相傳的產業，但各寺都有相當的財產，可資修葺寺宇及維持一切的公共用途——公產。所以從明末以來，一般國王及當地民眾都對之尊重信仰；并藉外護的政治力量，故能維持幾百年來的僧閥制度。

各寺雖有轉世繼承的呼圖克圖，但還是要向大寺中求學若干年，才能成為一水平線上的喇嘛；經眾攷得格西之後，再進修密宗，乃成顯密完滿的資格。因要造成如此的資格，必須一筆很大的學費，這學費皆出自個人俗家，而寺產只能用於公務，私人求學只有自己預備費用，雖也少數施主來供養，主要的還是仰賴個人俗家的供給。因為俗家供給小喇嘛在寺中受學，猶如人家供給子弟讀書求官一樣，故皆樂意供給并與僧發生關係。這種轉世繼承制度，在從前偶然也有，但不成為制度。到達賴、班禪轉世傳承以來，才仿效流行，這算是西藏佛教的特點。中國古來有一警句說：「萬般將不去，唯有業隨行」。他們根據了業報相續的思想，以現在所造的福慧功業在寺院中有個地位之後，他可以憑前生所積財產而轉生來繼承著，好像世上萬般都不會失掉，過幾年又再來享受，這根據佛法中業報相續的教理，事實上竟成為藏蒙寺僧財位繼承的穩固辦法。轉世的地方，多是青海、蒙古、康、藏。而轉世的人家，都是有相當的地位，一家如有一活佛轉世，也便成為貴族。在青海、蒙古轉世的呼圖克圖，往往常在一二家，故一般高貴人民，都希望有活佛在家轉世，家族才榮耀，故貴族人家也就與寺院喇嘛發生密切的關係，就這點上，發生了蒙、藏僧閥與俗家的連繫；然深修密法的人，也有離開一切，個人住茅蓬山洞的，這又兼有了另一特點。

丙 中國僧制

中國的僧制，差不多有兩千來的歷史，古來演變的很多，現在的大概可以從唐、宋來的禪宗叢林制度為代表。除此之外，雖有台、律等宗傳承下來，但都受了禪宗寺院制度的影響，成了附庸的制度，故可專以禪宗叢林來說明中國僧制。現在所謂的百丈清規，雖經宋、元、明諸代的修改，似已失其本來面目，但仍是從其沿革下來的。中國民族的一般文化思想，特重敬祖的家族制度——所謂宗法社會，而佛教也還是受其影響；尤其明末、清初以來，變成一個個特尊各寺祖師的寺院。因此，便成剃派與法派的兩種傳承——唐、宋時尚無，明、清才流行——，主要的是保持祖規，保守祖產。法派的繼續傳承，這算是一般大院寺的規範。其他或限於自寺受戒、自寺剃度，更狹小的只重於自寺剃度，才可接法繼承住持。因而現在的中國僧制，成為一個個的寺院，儼然是一個個的變相家族；各寺各興家風，自成一家，獨成一國。除大寺院或有統率幾個下院——小寺——之權外，一切寺院皆是各各獨立，誰也不能干涉誰。但并不注重徒眾的教化，使之修學學佛法，自度度他，而專重視法派與剃派的相傳和遵守祖規，保守祖基。大的寺院須遵祖規傳戒、坐禪，比較有佛教的傳習，一部份人對於佛法也還稍有實際修學；而多數寺院的剃派、法派相傳，猶如在家之注重子孫，若無徒弟，便同俗人一樣起斷絕後代的恐慌，故招收徒弟越多越好，越年幼越好，因而濫收徒弟；只圖綿延香火，對於出家的本分事，全不聞問。而傳戒的大寺，則以收戒徒的多寡為榮耀。接過法的，至少須傳法一人，如一人都不傳，就有斷絕法嗣的罪過。但傳法的儀式，只不過把祖師的源流錄成一卷，交與接法者作為憑據，可以為繼承保守祖規祖產的一分子，實際與佛法無大關係。故中國現存的僧制，就成為一個個的大小家族僧寺，其重要點，便是招徒繼嗣和保守祖規祖業。後來、雖有其他連帶的關係，如地方人民請寺僧誦經禮懺，祈福消災，既為寺僧與居民相需為關係，也足增加寺院的經濟來源；尤其清末以來，許多寺院的重興或創建，都賴經懺的收入。此外還有出於信仰佛法人的供養布施，朝拜佛菩薩的人進香獻帛，因而也成為僧眾與信徒的關係。而這兩種關係，從前雖有而不成普遍重要，近幾十年來漸變重要，但寺院的主幹，還是以保守祖規祖產為要點。故清末以來，寺產常被外人侵佔，乃有僧教育會、

佛教會……團體之組織，辦僧教育，才也成近三四十年保持寺院祖產之要事。但中國僧制也含有三種殊勝：一、寺產的傳承管理，雖屬剃派、法派，而掛單結眾之叢林大寺，不問國籍何屬，只要是僧眾——甚至道士——，都可享受有期限或無期限的食宿，頗有十方無礙的僧德。二、一個人入荒山、住茅蓬古硐，獨自修行，也有原始佛弟子脫離俗群、超然自立的風尚。三、祖規較好、繼承得人的二三大剎，禪堂的團體生活，訓練也相當整齊嚴肅。

丁 日本僧制

日本僧制，從前原傳自中國。由於日本民族的特殊情形，大概在我國宋、元時代，就起了大的變化，發生兩個宗派：一、真宗，二、日蓮宗。真宗一起，就成為有系統組織的在家宗派，分到各地的真宗寺院，只屬於真宗的各大派，都是有系統的。因此，在日本僧制中，便以專門管理佛教事業者叫做僧，實際並不是出家人，故與出家戒律無關。日本古來的出家人，也受比丘戒的很少，除律宗——只二三寺，極不發達——必受沙彌、比丘戒外，其他宗派都只有受菩薩十戒，但都是出家僧，如中國傳去的天台宗、臨濟宗等的寺僧。至真宗雖受十善戒，已公然娶妻生子，家族相傳，實無所謂出家；故但以專管寺院事業者名為僧，成為很通俗、很廣大的宗派。日本之佛教信徒，只是信仰一宗一派，不能兼信他宗他派，如有更動信仰的宗派，須與前者脫離關係。所以日本人信仰佛教，只是信仰某一種宗派，信徒如是，寺僧也是這樣。其不同點，只是職業上的差別，專管那一宗寺院為職業的僧，就是研究那一宗的學問，守那一宗的規矩。因為這樣認真，故能成為極嚴密的組織。在真宗各大派中，各有一個領袖——法主——，這領袖是子孫相傳的——親生兒子——。在明治維新以前，只有真宗僧才是在家的，但到明治維新以後，各宗派都變為真宗的在家僧制了。當時因有政治壓力，雖有反對者，大勢所趨，漸漸全變為蓄妻養子的在家僧制。其寺院宣揚佛法，攝受信徒，特重者尤其是派，宗只不過是教義上的同異，而派則是寺院事業、信徒管理上的系統。演變到現在，真宗有東本願寺、西本願寺、大谷三派，其他如臨濟宗等以派數多了，太分散了，力量不集中而薄弱。勢力最大的只有真宗與曹洞宗。曹洞宗只有兩派，合設有宗務院最高機關，所有此宗寺院與信徒

，都歸管理統率。真宗、曹洞宗的首領很有權威，真宗尤與貴族接近，法主襲封伯爵。前某法主的妻子，同大正皇后是姊妹，與國家關係極密切。中國雖有各宗，但只是名目而已，實際并不嚴重區別；而日本則宗派區別很嚴格，不單是宗派上的界限劃分得很清楚，就是各宗派服色的標幟也迥然不同，宗祖的殿像非常閎大，所以日本僧制專重在宗派。然與國民有密切關係，教化非常普及。從前我看見一本調查日本宗教的書，日本佛徒有三千多萬，佔了日本人民的少半數。管理寺院的僧侶，也有隨時改作他業，以職業差別而確定僧的名位。僧侶只有十幾萬，而信徒則有三千多萬，因此可見其於國民很深很廣的關係。但日本全國沒有整個的佛教，只有各宗各派的，其宗派間互相排斥，如對外教一樣。在某個時期，曾有日本聯合宗教的組織，但很空虛，真宗對之看得極輕，故日本無整個統一的佛教，可以說是僧派與國民的佛教。

六 結論

把上面所講的綜合起來，觀察其有缺陷的地方，于以修正補充，優美的地方，則應當選擇採取，以期有所貢獻於今後的人群與佛教。在此意義上，再分三段來說明：

甲 政制之進化

前面講，政治制度起源於人類生活，演變到現在就有國家、個人、社會的三種本位政制。三種之中各有利弊，國家本位中，一是偏重於家，一是偏重於國的。現在世界各國的形勢上，偏重於家的國家本位政治，不免貪生苟活，多已滅亡或衰落，如印度、中國及受中國影響的朝鮮、安南……皆歸衰亡；中國幾十年來為求自強自立，故起了改變的辦法；而日本則早已改變成很強的國家。偏重於國的國家本位政治，如德、意等，則易成為以武力侵略他人的侵略國，別國受了它的侵略固然是損失，而它自己也常常受到戰爭上的失敗，使國家人民破壞和毀滅，故重國與重家的都同樣的有弊。偏重於家的，也能建設很大的國，不過散漫而不大嚴密，但很能繁殖種族，如中國和印度，因偏重於家，一家之中，一夫一婦或多妻，都注重子孫的承嗣，並且

希望越多越好；同別族通婚或被侵入，又能溫柔和藹地無形中把他族同化，成為人口很多、民族繁盛，故重家的也有這種好處。偏重國的，好處在能組織全國民眾，發揮國力，增加國勢，成為有主動強力的國家。在這互有利弊上，應該要棄其弊而取其利，講明民族主義。但民族主義講的太過，也易成為偏重於國的；講得不夠，則又成為偏重於家了，故難得講到適中。我國三民主義中所講的民族主義，有兩點很適當的地方：第一、中國向來以家為主，家之所本有宗族，同姓還要同宗，有些雖同姓而不同宗，同宗都立有宗祠敬祖。而孫先生講民族主義，就是要將宗族擴大為國族，並以原來宗族中親愛的精神為基本因素，聯合擴充而成為整個的中華國族；一面要成強大的國族，一面仍不失固有的親親仁民的道德精神，乃成孝民族而忠國家的忠孝。其次、國內向來有幾種異言異服的少數民族，如蒙藏、藏、苗……一律平等相待，不能有所輕重，和氣相愛，合成中華大族。並聯合世界上以平等相待之民族，率諸弱小民族共同奮鬥，達到民族平等，人類大同。這是國家本位政治的進化。

個人本位政治，也是各有利弊的：講個人自由極端者，則成返於原始個人自立生活之無政府主義，與老、莊思想相似，這也只是空想，事實上不能辦到。另外、在國家社會方面，亦會組織鬆懈，法律寬弛，一切放縱個人的自由與競爭，結果成為個人資本主義，這就是現代的民主政治。雖然主張各個人皆自由平等，而實際則成為少數資本階級的自由；對個人財產等不可侵犯，極端的保護個人自由權利，故少數人成為大資本家，而多數人則失財位，便成無產階級。所以此種政治，就使一方面在國內成為少數資本家的操縱，政府施行法令，都是專為資本家的便利，以致大多數的勞工起而對立反抗，使國家社會不獲安定；另一方面，政府為要給資本家推銷商品，佔取原料，在國外須擴充殖民地，其殖民地人民必引起反對，於是在國內外的反對鬥爭中，彼此都不安穩。再者、個人自由主義，對家族看得極輕，很少子孫觀念，故人口亦不發達。例如法國，一切都只講個人自由，並不為家族光榮與國家民族的繁殖，所以其結果人口有減無增。但也有很大的利益：一、尊重個人的自由人格，使各個人都能充分發達以成為健全分子；個人的才能，平

常埋沒有家庭、社會、國家之中，不獲展布，此個人自由競爭，便能夠盡量的發揮。許多低能分子，沒有建立家庭的力量，不能娶妻生育子女，雖人口減少，而有才能的人，遂都發達得很健強了。二、因重個人的信仰、思想、言論等自由，有天才的人，都能發揮其思想能力，故有近代科學發明及種種新事的試驗成功、學術思想上都很快的進步。於個人自由政治能棄其弊而取其利者，就是三民主義中所講的民權主義，其中有幾個要點：一、個人平等，但非天賦的平等，所謂「平腳不是平頭」。古代帝王、公、侯、伯、子、男階級之下的人民，是不平等、不自由的，但人類的天賦也不能完全平等，有的是天才，有的是低能，若硬把天才與低能拉平，則退化於原始人類的無政府生活了。這裏所謂平等，是把人為的階級障礙打破，使其有機會可以自由發展，並非將聰明者與愚蠢者壓成一律，才叫平等。或成庸劣，或成智慧，或成賢聖，都聽其發揮；要是才能事業較大，則其自由也相當的大；同時、又扶助一般低能的平民，都能得水平線上的自由生活權利，有才者都可向上發展，成為社會大眾的領導者，這才進化的平等自由。二、民權主義注意民權初步的訓練，人民要常常開會議，養成團體的組織能力；至少五個人便可開會，使人民都受教育，而具備為民主政治之基本能力。三、個人本位政治之政府，因鬆散缺乏權能，遇到強暴有力的國家來侵略，便無法迅速應付，現在有些國就病在此。民權主義則依民眾平時之組織訓練，能適當使用選舉、罷免、創制、複決的四種政權，而國民政府又能組織成有能力的五權政府，迅赴時機。這是個人本位政治的進化。

社會本位政治起源於牧群，近則發達為社會主義，其派別很多。有表現者：一為國家保育社會主義，一為階級革命社會主義。前者是偏重於國的國家本位政治，它所採用的是社會保育政策，如現在的德、意，一切經濟力量皆集中於國，反使造成武力以侵略他國。另一方面取徑於階級對立的鬥爭，必須經過大革命、大流血、大破壞、大饑荒……，事實上還是不能做到，如俄國後來仍兼採個人主義、民族主義的新經濟政策、一國建設政策，始得成為現在俄國的政制。且女子多夫或離合無定，人口亦將銳減。所以社會本位政治，也是有弊的。但也有些好處：很多事業不是個人自由競爭所能做到的

，如大量的刱造的生產，減少紛歧浪費，並有計劃的分配平均享用。三民主義中的民生主義，即是棄其弊而取其利的：第一、沒有完全廢棄家產的遺傳，但行累進的遺產稅，家產多則抽稅重，或上千萬的遺產，可以抽五萬百歸公。一面使它有節制，一面使他保持家族的子孫關係。第二、許多大生產的事實，則歸地方，不許少數壟斷；普遍全國性的，如鐵路、糧食……則歸國家。第三、對國際之營業，多則使出，少則使入，都成有系統有計劃的國營事業，不為個人謀利，使人民生活能得平均安享。這是社會本位政治之進化。

三種本位政治之進化，分別成為三民主義。但三民主義又非分開的、個別獨立的，而是連鎖的：「民族主義需要民權主義、民生主義來充實他的力量，成為一種對於世界擔負責任的民族。民權主義需要民族主義來牽繫他的責任心，同時需要民生主義來推進它的實在性。民生主義需要民族主義來衝破它前途的障礙，同時亦需要民權主義來保障它的敏活的實施」。並且、「第一民族主義必須要是民權主義和民生主義的民族主義，才不會變為帝國主義。第二民權主義必須要是民族主義和民生主義的民權主義，才不會變為虛偽的資產階級的民主政治。第三民生主義必須要是民族主義和民權主義的民生主義，才不會變為階級鬥爭」。它對一般政治的弊端，已盡量揚棄了，所以說三民主義是政制的進化。

復次，三民主義還有一種特殊的精神，它不是為個人的功名權利，亦不是專為國家的光榮，而是專為一般人民利益而設施的政治。人民的利益上須要建立國家時，乃盡力建國；迨須進為世界大同時，亦能不固執於國。這個完全為人民利益而施政的利他主義，有救人救世的仁愛道德性，與古來大聖大賢、佛、菩薩的精神相吻合，更是進化的政治！

乙 僧制之進化

佛教狹義的僧，是專指出家眾的，現在已變化得不囿於出家的範圍，如日本……一般蓄妻養子住持寺院的也叫做僧。所以、從廣義說，僧即是眾，就是有系統有組織的宗教團體，佛教七眾的在家眾有了組織也是僧。佛教現存的僧制也各地不同，僧制的原始，一面是自修的個人，一面是和合的大眾

，在家的男女信眾則附攝而不成組織。後來流傳分布，在錫蘭、緬甸……雖與原始相仿，不過已少有個人入山自修的，並沒有出家的女僧；蒙、藏成為有系統、有組織的僧團力量，又與在家家族密切相關；中國也有其三種長處；日本則為各派有信徒的組織，故各有優劣。若能綜合而調整補充，認為須要這樣；錫蘭等接近原始僧制，所以僧團與信徒關係，比較的好。若與其他的比較起來，不如日本信眾——人民——有系統的組織，故錫蘭佛教的信徒只是供佛施僧，還沒有嚴密教團的組織。佛教之所以易受政府或帝王的摧殘破壞，都是信徒無組織，力量薄弱所致。出家與俗家密切關係，是蒙、藏的特殊情形，照理應該遠離家族，才合乎僧伽生活。中國寺僧太成變相家族了，狠是弊害，應以寺產為一地方、或全國、或全世界的佛教公產，不應囿於制度傳法少數人所有；但對十方僧眾的供養，禪堂的集團生活，茅篷自立自修的頭陀行，卻可採取，完成佛教的僧團，須有離俗自修的精神，又須練習和合的僧團生活，另一方面還須有廣大的在家信眾，勿以出家的修學程序為其標準，須用通俗之佛法教化，使人民都成為信徒而有系統的組織。但應去掉日本的宗派區別，而成為佛教統一性；如是進為全國的世界聯合的教團，乃成進化的佛教僧制。

在耶教教團中，有兩種長處：第一、耶教教會的組織都有世界性，羅馬教會不待言，其他如基督教的聖公會、美以美會……都是世界性的組織，這在佛教中可說沒有。日本的真宗等雖有國外傳教團，但還只是日本人的，未成佛教的世界教團。第二、教徒的社會事業，羅馬教神父統於教皇，基督教牧師派別雖多，各國全世界都有聯合協會，教徒有系統的組織，故能發揮一般教徒的力量，舉辦各種的社會事業，如學校、圖書館、醫院、救災會……乃至一切有益人群社會的事業。佛教須採取他的這兩種長處。

回教、有清真寺教堂，有管教堂宣教義的阿衡，但這阿衡不很重要，回教向來的教主就是國王，如摩罕默德，就是政教合一的阿剌伯王。回教徒的特點，很注重家族中日常的衣食住、婚喪等生活，如教規規定不吃豬肉，整個的回教家庭都一律的遵守不吃，初生的小孩就是回教徒，他族要娶回女，必須改信回教，回教子弟娶妻，更非信回教不可，這樣一來，人口很發達，

回教徒只有大量的增加。由於教徒既多，從幼便養成護教力量，如有反對者，則以整個回教徒的力量去降伏，所以成為很強盛的宗教。這種回教的長處，我覺得在家佛徒是應當採取的。

丙 今後之人群與佛教

從前中國戰國時，孟子說：「天下定於一」，因當時各國分列，常常發生戰爭，才有這種要求。現在世界情形，只是戰國時代的擴大。目前文化發達，交通便利，各國的關係極其複雜，故常有國際大戰爭發生，使各國都受影響，所以也必須達到統一乃能安定。依現在各國的政治情況看來，各有這種趨勢的表現，如德國的希特勒，欲以德國力量征服其他國家以統一世界，這恰似秦鯨吞六國的方式。此外英、美——可以美國為代表——也有希望世界和平統一的運動，如羅、邱提出之和平條件，有完成一世界聯邦政治的趨向。再如俄國領導各地一切組織皆為「蘇維埃」，聯合很多的蘇維埃組成蘇聯世界，建設勞工政府，也是希望使全世界合一的辦法。辦法雖有三種，趨向都要定於一。不過各有所偏，亦各有所短，所以都很不容易做到。把這三種綜合起來，而提出一種比較完全之辦法，就是中國的三民主義：三民主義不囿於一邊，它是採取各種政治之長而棄其所短，合組成功的最進步的政治。現在中國正在與其他平等相待的國家民族，齊向全世界人類公共幸福之目標奮鬥前進，而達到大同世界，這在三民主義的政治上是很可能的；不過現在中國的國力，未及其他三種趨向之國力，但其專為世界人類謀和平幸福，是值得取法的。

今後之佛教，在教制上，覺到有採取別教所長以補充的必要。至於佛教的教理，原是最優勝圓美的。在世界大戰爭大殘殺之後，大家覺到武力之不可恃，必將覺悟到武力只可作抵抗防守用，絕對不可用以侵略，所謂「害人之心不可有，防人之心不可無」。一切一切的改造進步，都要用文化才可，對低劣者以教育提高其程度，對凶惡者以感化改變其氣質，使昏蔽開朗，隔閡消溶，都只可應用文化，不帶一點武力。這樣一來，佛教就可得到世界學術的領導地位。如科學和哲學之理智，只要不偏僻固執，佛教都可給他更精深的說明，一切高尚寬博的思想，都可與佛教融通。故今後之佛教在全世界

上，不但復興起來，而且要發展成領導一切文化思想的最高信仰。不過在制度方面，必須融合現在各種僧制之優點，並採取耶教、回教團之所長，使佛教成為普遍世界的有系統的組織。所有在家教徒，都採取回教家族化辦法，並如耶教徒之發揮其力量，作種種濟世利人的事業；信徒所生的子女，都能使之為佛教徒，養成其愛護佛教的精神和力量。在世界強暴勢力尚未消滅之前，必須有護國護教之武力，才能保持優秀的文化。關於今後的人群和佛教，現在用韋爾斯世界史綱的幾句話來作結束：『宗教教訓與有組織之教育分離，蓋暫時之現象，不久教育必仍具宗教之意志及精神。在過去二千五百年間為諸大宗教同具之主動力，而沉淪於七八十年來繁富奢靡虛妄懷疑之完全忘卻個人、專心服役世界之衝動，將滌蕩瑕穢，再現於斯世，被公認為人類社會之根本精神焉』！

卷103

中山之社會革命與佛陀之宇宙革命

學 ┌→聞 教─學

說─┐ ｜說─┐

↓ ├──博 學┐ ｜↓ ├殊勝信學┐

思─┘ ｜｜悟 理─思─┘（格物）｜

想─┐ ｜內 ｜想─┐ ｜

↓ ├──壹 志├｜↓ ├信增上果｜

信─┘ ｜聖 ｜信─┘（致知）｜

仰─┐ ｜｜發 心─仰─┐ ｜

↓ ├──修 己┘ ｜↓ ├殊勝戒學｜

行─┘ （求友） ├─修 行─行─┘（誠意）｜自

為─┐ ↓（相通線） ｜為─┐ ├

↓ ├──化 群┐ ｜↓ ├戒增上果｜覺

┌教┘ （組黨）｜ ├────→ ┌心┘ （正心）｜

｜育┐ （軍政）｜｜（相通線）｜理┐ ｜

人｜↓ ├──建 國｜｜ ｜↓ ├殊勝定學｜

為┤政┘ （訓政）｜外｜自然界 ┤生┘ （得通）｜

界｜治┐ ｜｜ ｜物┐ ｜

｜↓ ├──康 民├｜ ｜↓ ├定增上果｜

｜經┘ （憲政）｜｜ ｜物┘ （圓寂）｜

└濟┐ ｜王｜ └理┐ ｜

↓ ├──平天下｜｜↓ ├殊勝慧學｜

證┘ （大同世界）｜｜親 證─證┘ （正覺）｜

驗┐ ｜｜驗┐ ｜

↓ ├──垂後世 ┘ ｜↓ ├慧增上果┘

學┘ ｜開 示─學┘ 覺他

說｜說

──────────┘

相通線

（見中國佛學旬刊第七期）

卷104

社會觀

此所謂社會，乃為最廣義之社會，猶社會科學之所云社會。在人世、即人群之別名，非與政治、或經濟、或國家等對稱之名詞，蓋包括一切人類組織之全稱也。始於個人而極於世界——全地球人類——，中間更約分有家族、

黨團——狹義之社會——及國民之三種。國民亦不過一部分人類依武力占定一部分地域所組織成之一種社會，非與社會相對立之非社會；猶之家族為以血統及私產關係所組織成之一種社會，黨團為以職業或志行關係所組織成之一種社會，皆有隨時可變更或消滅其組織之趨勢者，非人世所必然應有。人世所必然應有者，厥惟根本之個人與究竟之世界而已。儒書修身、齊家、治國、平天下之說，身即個人，家即家族，國即國民，天下即世界。然察之古今社會情狀，家族之上與國民之下，應更列黨團之一種。此所云黨團，或僅一小村內數人之組織，或遍於數國以至全世界大部分人以共同利益或共同目的所成立之組織，若國際勞動同盟，或某宗教之教會等，茲概謂之黨團。

一 古今之社會組織

然考之歷史，徵之近況，各地人類之社會組織，雖皆備有個人至世界之五重，而其偏取為組織之基本點與趨重點者，約可分為四類之不同。茲請分別論之：

一、基本個人而趨重世界之社會組織 人類欻然裸形而出生，親疏遠近之差，利害恩怨之別，皆後起之事；其根本之相與形式，厥為孑然自身之個人與樊然他物之世界。使個人生育長養於世界中，若嬰兒之在慈母懷抱，則個人與世界混然和合，而個人與世界之為敵。次之、認識同為此世界中之人類，五官之感覺既同，眾心之應求乃通，世界之人類，遂為產生世界懷中之同氣連枝兄弟。個人或其同類所知之世界，每以根識及時代與地域之異而有久暫小大之不同，故古人所各視為全世界、全人類者，今或祇視為一部落之暫時狀況。然在原始之人類，必曾於其所認為全世界人類之中，作個人直接世界範圍個人之組織，無所謂家族、黨團、國群者以梗隔其間。迨生齒繁而爭食艱，交通廣而競存烈，於是蓄其妻孥財產而家族起，黨其職業志行而團體立，劃其疆土軍政而國民判。然有地居溫熱、天產豐饒之人世，雖亦以生齒繁而交通廣，、成家族、黨團、國民之社會，然不深感爭食競存之艱烈，故其組織未嘗趨重於家族、黨團、國民之三者，仍隱循基本個人而趨重世界之軌跡，與時俱進。或覺個人當與世界人類同享受安樂，或念個人當與世界人類同解脫煩苦，不肯為一家、一黨、一國以犧牲個人而擾害世界。此種基本

個人而趨重世界之組織，吾意今猶為印度及南洋各島人類之社會情狀。吾雖未親歷印度觀察，然嘗履閱柔佛、錫蘭諸地，見其土人生息於椰蔭、蕉香之海濱，作工一日可得三日溫飽，則以二日唱歌、暇遊或誦經、默禱，而不知蓄家產、爭國權為何物，陶潛所慕葛天、無懷之民，乃仿髣見之。更徵之印度古今哲人思想所流之學風，則以印度、南洋之社會為基本個人而趨重世界之組織者，雖不中、不遠矣。與吾見於江海兩岸——若阿剌伯、埃及、猶太等——沙漠之民者，抑何不侔之甚乎！

然此雖為世界人類社會組織之進化極軌，然在由半開化而競爭進化之途，趨重廣漠空虛之世界，則分子失其憤悱所啟發之勤勇；基本逍遙散漫之個人，則社會乏於利害所關切之團結，故千百年來歷遭敗亡於趨重黨團或國民組織之社會，雖遇基本家族之社會亦不能競之。

二、基本家族而趨重世界之社會組織 此種社會組織，在中國最近之過去，猶然保存，直到現今始有搖動變遷之情狀。父系之大家族制，乃跟著農業生產而成立。游獵游牧的游動社會，不能產生聚族而居、安土重遷之大家族制。近代大工場、大商市的社會，引致成百成千成萬之男女，群向於大工廠、大商店以求生活，更不容父母、兒女、夫婦、兄弟以及姻婭親戚等在家鄉。而中國則不然，伏羲、神農以來，早成農業之世界，教化政制雖屢有更易。但農業之民本則並無遷改。戰國以至秦始之統一，雖曾起類於近代歐洲之變化，經過分業之團體及集權之國體，但旋至漢朝，仍回復於重先王之道及農業之本；以祖述憲章於二帝、三王之孔道，作為社會組織之憲法。二帝、三王皆是以家族世德起為天下之元首，若周之井田制，注重於宗子、別子之授田有差；孟子等極主張為王道之根本，皆可見農業制與家族制相關之重要。周、孔所垂為社會之大法者，不外以五常之道德綸貫於五倫之組織，五倫之父子、夫婦、兄弟固完全是家族，即君臣、師友、亦不過是父子、兄弟二倫之擴充。

父曰家君，而君為國君、天下之君；子曰親子、猶子，而臣民則為臣子、子民；帝王及貴爵是臣民之公父祖，世卿官長是士民之公父祖；推弟之恭敬於兄者、而恭敬於親炙私淑之師長，推兄之友愛於弟者、友愛相交莫逆之朋

儕，要皆以家族倫理為根幹也。故求忠臣必於孝子之門，求益友必於睦弟之家。孔子謂志在春秋，行在孝經：行孝則上追曾高，求宗祖千萬年光，以辱先為不孝之重；下澤雲礽為子孫千萬年計，以無後為不孝之大。而春秋所志，則在嚴夷夏之防，大君父之讎，亦為維持此家族倫理制之文化民族於不敝而已。然又曰趨重於世界者何耶？則以自居為天下之中之華夏，而旁指為天下之邊之夷狄，夷狄之來侵擾或佔據者，固當防禦光復，若其退守歸順，則不惟不若今之強國主義者之壓迫朘削，且當厚之以恩而化之以德，導之同化於禮讓之風。孔子欲居九夷以施化，又欲乘桴浮於海外以行道，禮運之稱美大同，大學之期平天下，皆可見其趨重於國際之世界，而不趨重於軍政所筦制之國民矣。

以「不黨」且「周而不比」為君子，亦可知其不趨重於黨團矣。以家族而滯守農業，以農業而生大家族，乃歷數千年而不發達工商，亦歷數千年而不分裂文化。蓋雖有工、商、士官，其本皆在於田隴。工藝微賤，世不重視，奇技婬巧，且為人詬病；拙陋之男女工事，可附庸於農暇；商逐什一之利於行旅市廛，人尤輕之。而游學之士紳，游宦之官吏，雖復奔走名位，然與商人等皆有其先人廬墓及田產在鄉，春秋祭掃，視為大典，無不以來自田間、歸向田間為有基本。雖劉季貴為天子，猶以榮歸鄉里為得意；而叱咤風雲之項羽，亦以渡江羞見父老而自刎，可知農業與家族迭為鉤鎖，以成牢固之勢矣。曩者、在此中國之農業宗法社會，非能適合於此型範者，殆難自存。故佛教僧伽本屬教會，而在中國之寺僧則亦化成一寺院一寺院之變態家族，迄今不易改其組織。然復以家族倫理之民族文化，以親和寬柔之道，通以婚媾，馴化蠻獷，故復能積成最大民族。

此種社會組織，乃以聯合各各家族或籠套重重家族以成之世界。皇帝亦一家族而籠套天下各國及世家之各各聯合家族，各國各世家又各籠套其範圍內平民百姓之各各聯合家族；故天子之與諸侯臣民，亦等於鄉紳之與家工佃農，資其勞佐，收其租稅，并為理紛爭、濟困危耳。言其善、則雖廣為世界，亦有家人眷屬之感情融注其間，德禮之化為本而刑政之齊為末，深厚寬大，和平優柔，且各安本分之生，咸有自足之樂，不務外馳，不尚掠奪。其弊、

則自八口之家之小家族，以至普天之下之大家族，都各由一家長負完全之責，掌專斷之權，家以內的個人，胥失其為一獨立之人格；但由對父為子、對子為父，對夫為婦、對婦為夫，對兄為弟、對弟為兄，對君為臣、對臣為君，對師為友、對友為師之相互名義，以成為一人剛之家長或眾人柔之人家屬，而無經濟上、責權上、思想上、志行上之獨立個人。一人成功，則宗教、親戚、鄉鄰皆蟻附，一人失敗，則宗族、親戚、鄉鄰皆鳥散，以致家族以內鮮強健之分子。同時、又成為聯列多數家族及套罩多重家族之籠統世界，不知有一定區域、一定人口之國民，亦不知有各別目的、各別利益之黨團，以致家族以外鮮有精嚴之組織。由此遇著歐美近代內有個人之強健分子，及外有黨團或國民之精嚴組織者，乃被其蹂躪屠割，莫可如何矣！

三、基本個人而趨重黨團之社會組織 此種社會組織，今欲以英、美為代表。雖法、俄等國亦多黨團，然比較上法、俄等尤重集中國權，使全國人民直接統結於國政；而英美之政治上、經濟上、教化上之力量重心，則幾皆在於黨團，國家或地方之政治機關，殆不過為各黨團調劑或平衡之作用，故其國民為一鬆放之組織。在其國中、可容存許多類如一國之分立權力，若愛爾蘭與加拿大，幾於各為一獨立之國，而猶得為英國之一部；印度乃為一商人團之東印度公司所佔領之物，大權操於在印度之英商，英國中央政府並無處理印度之全權；前數年在中國屠殺華人及派兵來中國鎮壓，亦由在中國之英商主動。至美國為各州分權極寬之聯邦國制，聯邦政府之權力微薄，更為了然。又英、美政治，亦由兩大黨或三黨迭相操持，議會內閣等不過黨政更替施行之場所，且從無一黨專政，亦不化成多數小黨，故不生極端中央集權政制。至經濟力之完全操於私人之集團，絕鮮國營之實業，雖航海、鐵道等亦由私人集團之公司辦理。

在美國，於同一路線上且有數個公司各敷鐵道以相競爭者。宗教亦於統一於教皇之天主教甚少，而多為自由組織之基督教教會，由美以美會、聖公會、長老會、浸禮會等大教會互相競爭，更有百餘各成組織之小教會角立其間。而教育雖不少由政府主辦之學校，然多數著名之大學及專門學校、中小學校、神學院、博物院、圖書館等，皆屬私人或教會及社團主辦。人民之信

託政府機關，蓋不加信託於社團之重，故政府機關須仰黨團之鼻息以為轉移，黨團則不全受政府機關之拘束。然此各種黨會社團，皆以成年男女之各個人為單位者，各人皆重獨立之生活，須養成政治上、經濟上、品行上自立之人格，及能競爭活動於黨會、社團、公司、工廠之內，故其個人皆成強健之分子。又須各標特殊之目的或利益，各示優勝之勢力與成效，以號召吸收多數能自由選擇之個人，從志同意合為一致之行動，故其黨團又成嚴密之組織。斯所以英國為最先之工商社會，執列強霸權者百餘年；美則為現今取代英國從前地位之最盛大工商社會，俱為近今之驕子也。

然此鑄個人成黨團之英、美社會，亦非突然而致！試一尋其深遠之來路：古代雅典之共和城市與初起之共和羅馬，已為吸收之遠因。復次、耶穌使徒從猶太逃至歐洲，初所組成之教會，亦為將人類訓練成離開家族而自由聚集為有組織社團之習慣者。且英國人在千百年前亦為林中游獵、海中劫掠之野蠻，靠個人力量黨團結合以生活，既而浸習羅馬帝國、耶穌教會之文化，成立自由村落城市。及路德對於教皇革命後，風起雲湧之新教會，亦為此種社會組織之基礎。如美國之開創者，本為爭自由信仰之一團清教徒，遁離英國向新大陸，其動機不在建國而在教團之自由。加以英國為近代工業之最先進國；美國則先為英人之殖民地，後乃吸收各國人民同化成美國民族，自然以英國風尚為其質素。工業之社會最能分化家族成獨立個人，同時、又聚合眾多個人成社團。且英美近代工商，本由提倡自由競爭、自由貿易而興盛，故可不趨重於集中之國權。綜茲各種因緣，使英、美社會成為基本個人而趨重黨團之組織，非偶然也。

然此種社會之組織，近百年來亦已弊端叢見矣。蓋集合眾多個人之利益與目的相同者，各組黨團以自由競爭，在上既無抑富強、扶貧弱之公平限制，則憑藉優者佔勝利，失憑藉者愈成劣敗，自為必然之結果。加以近代科學之發明與工業之革命，其利器盡為競爭優勝者佔有，劣敗者惟有愈加低落，更無翻身騰達之機會。卒之、優勝者之人數愈少、愈驕橫，政治上之各種權利亦為壟斷；敗落者之人數愈多、愈窮困，縱得法律之保障，亦難實施！以政府機關仰黨團鼻息而成事，黨團實權皆操於優勝階級；非顯然分為另一之

勞動階級，亦起組黨團為直接之爭鬥，則空文之憲法已毫無實益。如美國工人縮短工作時間之運動，九十餘年前已發生；到前五十一年，美國國會已通過八小時制，然政府儘管公布國會通過八小時制之法令，而各資本階級社團所管之工廠全不遵行；直延到前四十五年，美國及加拿大勞動組合聯盟，決議要在前四十三年之五月一日，採取直接行動之總罷工，以後遂從美國以至各國漸實行八小時制。

此五月一日，乃永為勞動階級之紀念日。由此勞動階級益知非與資產階級分離，而由勞動階級向資產階級採取直接行動手段以爭鬥不可。旦見資產階級能利用政治權力以強制勞動階級，因之、進一步欲由議會或革命之途徑，向資產階級奪取政權，設立強有力之無產階級專政政府，土地分與耕者，工廠歸為國有，廢除商業，消滅私產，共同勞動以為生活，遂成近數十年來馬克思主義轟轟烈烈之運動。蓋馬克思雖為德籍之猶太人，但中年以後即居在英國，其階級爭鬥、無產階級專政之說，實皆根據當時英國社會經濟狀況為材料以構成其思想，針對英國社會之病態以立論者。在有階級黨團爭鬥、而無集中國權政府之英美無產階級，猶未見強大國權政府之過患，反覺以能奪得國權建設一強有力賢明政府為需要，故發生無產階級專政之議；列寧等取而行之俄國，實非所宜。俄國需要之革命，緩進者為民主政治及社會政策，急進者為無政府共產，列寧黨兩失其宜，故於政治則退為變態之沙皇專制，經濟則退為變態之新資產階級，純陷於反革命也。

馬克思無產階級專政之說，今後雖亦不必能行於英、美，然無產階級採取直接行動之階級爭鬥，已足為英國社會崩潰之致命傷！苟非資產階級有非常寬大容讓之覺悟，改組賢明公平之政府，融和且漸鎔化勞資之階級，平等勞動，平等享用，則終將兩敗俱傷於階級爭鬥下矣。吾親見倫敦無數失業工人，成為滿街乞丐，而紐約亦有無衣食住之工人，夜則集候於公共會場門口以待眠息，日則叫賣其敝衣破靴於街道欲資一飽。而同時又眼見富人之極其驕侈淫逸，如此現象，其謂能久乎！美國雖比較平均富裕，而有工作之工人，亦能享有娛樂；然亦有一種不良之現象，則有工作之各業工人，把持工會，檯高工價，限制無業工人入工會及得工作，以自保其較好之生活；而多數

農人終年勞作所出農產，不足以換得需要之工作品。則城市有工作之工人，且將為第四階級，而更生失業工人及農人之第五階級。要之、此「各圖個人之利益，互藉黨團以競爭」之社會，今亦利盡而弊見矣！

四、基本個人而趨重國民之社會組織 國為由掌握統治權力者，用軍警之武力及政法之強制，以佔領一定的土地，管束一部之人民所組成之社會，基礎在於武力，雖謂由武力造成者可也。而與民族殊異，一民族而有兩個以上系統之武力，即可分成兩個以上之國，若漢末之中華分成三國，及美國南北戰爭時幾分成兩國者是也。數民族而惟一個統系之武力，亦可轉成一國，若今日在民族則為日本、朝鮮、台灣之三族，而在國同為一個日本帝國。又若清朝在民族則為滿、漢、蒙、回、藏之五族，而在國則同為一個大清帝國是也。然終以建國於一個民族之上，或由一強大民族威脅恩服數小民族者為穩固；若由一小民族憑武力以強制其他較大或相等之民族以成國，則終時現不安寧之狀，此實為歷來有國者之常態。國民之組成，或以家族及黨團為重要基本，若中國、英美之組織：或則以個人為重要基本而組成之國民，或趨重有更高之和平世界，若中國平天下之國際觀念；而或則趨重國權無上觀念，以國民為最高之組織，成為帝國主義之戰國世界。

今所論者，為基本個人而趨重國民之組織，代表之者，乃在法、俄、德、日、意諸國。此等社會組織，亦謂之軍國民，發達為近代之軍國民社會者，首推法蘭西之拿破崙、及俄羅斯之亞歷山大第一，故法、俄實為組織成「基本個人趨重國民之社會」先進。繼起之者，為德、日、意。此軍國民之社會，本宜為崇拜英雄政治之專制者，故俄、德、日、意、在昔皆為帝制國。法之革命雖震動全歐，然初由雅各賓黨專政而過渡為拿破崙帝國，繼由他國之力恢復露易君國；二次革命後又成為拿破崙第三帝國；三次革命後雖終成為共和民國，考其實、則迄今猶襲極端之中央集權政制，而復辟黨之勢力至今尚存，且於宗教亦完全是天主教。又近年俄雖革命，亦將由列寧黨專政而渡為斯太林帝國；意則將由黑衫黨專政易為慕沙里尼帝國；日本猶為萬世一系之帝國，更無論矣。德於歐洲亦為後起，以威廉第一及俾斯麥構成聯邦政府，教育、司法、立法、行政、財政、皆有各邦分立之權制，完全統一者不過

外交、軍事。

且國中工業亦發達在他國之後，時已有社會主義流行，當國者既能採社會主義為政策，復容社會黨參議政治，故其後工業之發達雖超過英、法，而貧富階級則不甚為懸絕，無法、英之短而兼英法之長，宜乎邁出一時！但國居四戰之地，不若美之超然海上，南接仇法而北鄰強俄，故其君相初則汲汲以戰勝法國為鵠，鼓勵全國人民之愛國心，造成國民之軍國。勝法以後，威廉第二繼之，乃起為拿破崙與亞歷山大第一之雄圖。歐戰敗後成共和，然被壓於戰勝國之軍、政、經濟之下，雖恨威廉第二而對於威廉第一及俾斯麥英雄之思，初未能已。要之、此數國於其弱敗之際，則將愛國主義鼓勵全國個人，練成軍國民以期轉為強勝；逮其強勝之際，則使其軍國民行霸國主義，侵壓他國民族以期操縱國際，實為其顯著之現象。至其不基本家族而基本個人，理由同上述之英美，但其社會重心，不在黨團而在國民之狀況，亦可略言之：除中央或地方之政府所辦學校外，幾無教育，人民皆以能在政府機關任職為榮耀。

除個人之私事外，凡事皆欲責之政府或求之政府，政治、法律、經濟之制度，皆取整齊劃一，鐵道與大實業等歸為國有，皆可見其與英、美不同。言其操練全國個人成健全分子，則在普及教育與發達實業，組織全國國民成尊嚴社會，則在遵守法紀與充實軍備。德國除戰敗後軍備不充外，其餘程度皆較他國為高。法、日、俄、意亦皆有優越程度，故皆能迭稱雄長於近今之世也。然究此種種社會組織之來源，則上古之斯巴達及馬其頓帝國為其遠祖，中之羅馬帝國為其近宗，而巴比倫、埃及、波斯、阿剌伯、土耳其、成吉斯汗、莫臥兒等帝國，亦不無多少之影響。適逢近代科學工業之進步，由亞歷山大第一、拿破崙、威廉明治、慕沙里尼等發憤圖雄，乃完成此近代之國家主義。

然正相反對之無政府主義，或雙管齊下之無政府共產主義，反對其以國分割世界人類，以國箝束全國人民，以國挑起戰爭犧牲人類之生命，以國擴充軍備加重人民之壓迫，而主張廢除國家、政府、軍、警、法律、私產等，以成為個人自由聯合之社會，平等勞作，共同生活。從法之蒲魯東、俄之巴

枯寧倡導後，今已盛傳於拉丁、斯拉夫之各國人民，日本亦流行其思想。則國家主義、帝國主義之社會，亦急需改變其組織之型範矣。

由上四類社會以論之，一、二類已成過去，三、四類雖猶在當令，然亦已著造成「懸絕階級」、「戰爭國際」之弊病，為共產主義、無政府主義欲起而革其命矣。然共產主義縱能以無產專政、破壞於造成懸絕階級之資本主義，無政府主義縱能以勞農暴動、破壞於造成戰爭國際之帝國主義，似皆未足以建設更進步之社會。然察之歐洲大陸，則戰爭國際不久將重演國際戰爭，其時、共產無政府主義，必將起而推翻資本帝國主義，而英國等亦隨此風潮以俱陷。

二 今後之社會組織

今後人類社會之組織，當更從亞洲以演為進步之方式，將為下列之二類：

一、家族世界進步之民族親睦天下 歐戰之後，高唱民族自決、種族平等之主義，雖未能見之實際，固已深影響於人心。而中國革命黨在昔排滿復漢之民族主義，至是亦進化為聯合世界上平等待我之民族、及扶助世界上被壓迫之弱小民族主義。近人進為之說曰：世界主義為民族主義之理想，民族主義為世界主義之實行。孫中山之說民族主義，主張擴充家族慈孝友恭親睦之德，成民族仁愛俠義誠信之德，推是而為民族與民族平等和合之大同世界，大同之中固不妨容存眾多之小異。一民族之內，則選賢任能以自治，各民族之際，則講信修睦以聯治，天下為公，謀閉不興，則不須另談民權主義，而民權主義已實現其理想於民族親睦之中矣。貨惡棄於地，不必藏之家，力惡不出身，不必為其己；一民族共產如室家，各民族通財如戚友，天下為公，盜賊不作，則不須另談民生主義，而民生主義已實現其理想於民族之中矣。今不以個人直接世界，以世界太廣闊，猶非今日之個人心量所能直接也。今以民族化除家族、黨團，以家族太狹小，不若民族之寬大，可有均等機會，發展各個人之賢能。黨團易偏激，不若民族之中和，可藉同化感情，調劑各個人之衝突也。今以民族化除國家，以國家基於武力強制，內而壓迫，外而

侵伐，殆為必有之過患；不若民族由自然演化而成，內則大抵含有父系毋系之血統關係，上溯之皆為兄弟、姊妹、諸姑、伯叔，且言語、文字、風俗，教化、生活、習慣等相同，易生親和之感情；外亦可由互通婚媾，以戚友、鄰里之禮義相往來。故由民族內親個人而外睦世界，以之個人構成民族、民族構成世界之社會組織。

其破壞方面：一者、破壞獨親其親、獨子其子之狹小的家長、房長、族長、宗長之家族，去除各個人倚賴遺產及為子孫作牛馬之生活，但擴充其血統天性與歷史文化之親愛感情，使全民族成為一家之團圞骨肉，由各個人獨立人格以構成民族，由全民族共同生活以發達個人之民族，親睦天下；然此亦非經過破壞與建設之努力不能實現。二者、破壞各為其個人自私之利益及偏見之目的，以之結合營求之黨團，由此種黨團以營經濟的、政治的、教育的事業，最足以造成懸絕之階級而惹起階級之爭鬥，故當代以為全民族公同目的、公同利益之無黨無偏組織，完全廢止黨爭。三者、破壞各由其執掌統治權者，以武力強制所造成之國民組織，以此種組織，對內則恣其搜括的、嚴酷的民眾壓迫，對外則肆其報復的、侵掠的國際戰爭，故當代之以自然演化所成之民族，內則自由親愛，外則平等和睦之組織，完全廢除軍備。

其建設方面：一者、當開世界民族聯合會議，規定人類平等、民族平等之原則，以每一民族為單位，得自由聯治、自由分治。並依民族單位，平等推舉代表以設立世界民族親睦同盟，調解民族與民族間之糾紛衝突。二者、就原有區域之習慣或天然形勢之便利，劃定民族疆界，但民族與民族間得以雙方自由同意、贈與或交換之，如今日此家田產得贈與他家，或交換他家田產者然，但須報告於世界民族親睦同盟。三者、以民族自治之議會及政府為單位，得聯合兩個以上民族成為某聯治議會及某聯治政府。但加入某聯治或退出某聯治，概由加入或退出之民族自由決定，但於加入退出或轉移時，亦須報告於世界民族親睦同盟。四者、每一民族以內之各個人，不分男女，在經濟上、教育上、政治上完全平等，共同生產，共同用產，互相授學，互相求學，公正論事，公正行事。但於二十歲之下者，必須受教育，至五十歲之上者，得自由告休養，告休養者得受民族供養，要如今日一家之人然。五者、

同姓不婚，久已通行，但民族社會應廢除原來姓氏，而以每一民族之名稱為各人之姓，例日本民族中人以日本為姓，蒙古民族中人以蒙古為姓。由此更進步為同民族不婚，而定為必須與異民族以結婚，但得雙方民族之同意，或男子隨女子贅入他民族，或女子隨男子嫁入他民族，學齡以上悉聽自由。對於同族男女，則視為同胞姊弟，自不相婬，久之使世界各民族同化成一世界民族，於是民族之名稱可廢，而過渡入世人和合人世矣。

二、個人世界進步之世人和合人世 經過資本帝國主義與共產無政府主義大決鬥大破壞之後，本應進於世人和合人世，然因資本帝國主義太過於危迫，而共產無政府主義又太過於急激，各個人尚未能由平等教育普遍同化而成為世界關係之個人，致亦未能直接和合成人類世界，故須由民族親睦天下以為過渡。在民族親睦天下中，於平等之經濟政治上經過長期之平等教育，於普遍之通婚締交上經過長時之普遍同化，由是個個人皆成為有全世界人類知識感情之世界個人，各各能直接參與全世界人類之一切行動；如此發達所成之個人，謂之世人。每人皆為世界之中心，世界即為每人之邊際，一人眾人，眾人一人，各各相遍，互互無礙；如此組織所成之社會，謂之人世。必由如此之世人，乃能和合成如此之人世，必成如此之人世，乃能有如此和合之世人。蓋此雖亦為共產無政府主義所希望實現之社會，但若循共產無政府主義所取之途徑一往直前，則經過大破壞大擾亂之後，或則分崩離析，盡消滅數千年來由人類結合所產生之精神物質文化，復返於小部落之榛榛狉狉之原人生活？或則再由梟雄怪傑崛起於死傷荒落之世，團結流亡，練成勁旅，一手執劍，一手執經，順則與經，逆則與劍，以復於神權，君治之世界而已。在今代民治主義、自由主義之趨勢中，而忽起列寧黨、慕沙里尼黨之極端專制，亦其先例也。故資本帝國主義者若能速為覺悟，拋棄其資本帝國主義，與天下人類更始，即進為民族親睦天下之社會組織，此其上也。否則、一方循其資本帝國主義以繼續前進，階級之懸絕愈甚，國際之戰爭愈烈；則一方之共產無政府主義，亦終必勇猛反抗，推倒資本帝國主義，實現大破壞大擾亂之恐怖時代。然我世界一部分覺悟之人類，欲期於彼大破壞後為重新之建設，今亦不可不亟為民族親睦主義之研究、宣傳并運動，以期能藉民族親睦

天下之過渡，真個實現於世人和合人世之社會也。而實現世人和合人世之社會最需者，為於自由的、平等的經濟、政治基礎上，施行完全教育以造成世界文化；由全世界書同文之世界文化，再施以世界教育，先使世界人類之施教育受教育者，同為一般無二之教育，然後可造成世界人、而和合為人世界。然在資本帝國主義之高壓強制中，與共產無政府主義之惡鬥暴動中，都無進行之可能，故非先為民族親睦天下之過渡不可。世人和合人世之社會，亦為無政府共產主義之所希望，但其進行之程序，猶側重破壞而鮮建設之方法耳。

高德曼女士云：

我們所了解的組織，該築基於自由之上，那是用以確定人類幸福的機能之自然和自願的團結，那是有機的生長之和協，這和協能產生各種不同的色彩和形式，正如我們喜愛花的完全一體那樣。同理，自用人類的組織的活動，是由休戚相關的精神所浸潤，而其結果，是社會和協的完成，我們稱之為無政府主義。事實上、無政府主義在他消滅了個人間和階級間的對抗以後，盡力在可能之內建築公共意趣的和無強權的組織，在現在的狀態下，經濟的和社會的利趣之對抗，致使各社會的單位中發生不息的爭戰，而且在橫梗了難制的阻礙。還有一種以為組織不能培養個人自由，而反以為是賊害個性的謬見，然而按之事實，組織的功能卻是幫助人格的發展和增進的，正如那動物的細胞那樣，由於相互的合作，以表示「完全的有機體」之形成的潛能。個人亦然，應和別的個人互相合力，以達到他們發達的最高形式。一個組織，其真實意義不能只是無用東西的結合，牠必須是能自覺的、有智能的、個人的組織。不錯，一個組織的可能和動力的全量，是在各個人的精能的表示中顯露出來，因此、在論理上是：在一個組織中、其分子之強毅的自覺的人格愈大，其滯鈍愈小，而其各生命的原素愈濃厚。無政府主義是主張無裁制、無恐怖或者無懲戒和無貧乞的、壓迫的一種組織之可能。一個新社會的有機體，牠能絕滅為生存而起的可怖鬥爭，這種鬥爭，是能損壞人類中最優良的品性，而且擴大社會上的黑暗的。要之，無政府主義企圖達到的，是完成為全體的、福利的一種社會組織。

然此所云休戚相關的精神所浸潤之世界人類和協，我以為須經過將家族感情擴充為民族感情，再將民族感情擴充為世界人類感情，然後乃能實現，此即由民族親睦天下、再進為世人和合人世也。而吾之對於世人和合人世之實現，注重於使用教育之點。皇皇君作「無政府主義與教育」一篇，證明生物有遺傳和習得之兩種物性：習得性完全可由教育改變；又證明人類中語言、文字、團體、私產等，皆係習得性，故皆可由教育而改變；又謂大同世界運動要自幼年的教育、或嬰孩的教育著手。然如何乃能使世界兒童得受此大同教育？如在壓制暴鬥之現社會中，無施行此種教育之可能，則仍須取徑於民族親睦天下之過渡也。

又有頗知佛學之老梅君，作「無政府共產主義圓義」，謂雖比不得佛說圓融無礙、圓滿無缺，也得同於圓轉自如的圓義，比如向心力與離心力兩相拒攝調和所成之圓圈。其說無政府之社會組織，皆離心力與向心力拒攝調和所成。一曰、「各盡所能，各取所需」：謂若不各盡所能去生產，試問將何從各取其所需？故析成「共同生產、共同用產」之二句。然以老幼殘疾亦須用產。又說「生存權利、勞動義務」之二句。二曰、「極端自由，完全自治」。三曰、「欲望滿足，良心安適」；世人往往只圖極端自由，欲望滿足，不顧完全自治，良心安適，其實則捨自治不能自由，捨安適不能滿足也。四曰、「獨體為群，群體為獨」，亦云「小己奮鬥、大群巨助」。按此亦即余世人人世之義。五曰、「消極破壞，積極建設」，亦曰「和平目的，激烈手段」。此其以九個二句相對成為圓義，有從佛學中得來者。然激烈手段亦須為從大悲心中不得已之方便，不可濫用。此皆足為無政府共產主義之補偏救弊者，余故以佛法為今後民族親睦天下、及世人和合人世之社會組織指南。

（出寰遊記）

卷105

由職志的種種國際組織造成人世和樂國

一 緒論

二 職業與志業說

三 職志的種種國際組織之可能性

四 全世界可成一和洽豐樂國

五 佛教徒當首先進行佛教的國際組織

六 結論

一 緒論

天下烏乎定？定於一，唯不嗜殺人者能一之——。此孟軻於戰國世感到列強之分裂爭鬥，非統一不能安定；又觀到列強唯仗屠殺他人之兵力，決不能統一天下，遂發生此之結論也。今此放大之戰國世，亦復如是。非世界之統一，則紛亂不能安定，非有和平之道，又決不能得其統一。然地域既經擴大，人種民族尤極複雜，言語、文字、風俗、宗教、經濟、學術，種種不同之阻礙，加以一個一個舊式國家主義之統治政府，以法律為之籠罩，以軍警為之執持，又如何能用和平之道以達其統一耶？則抽出一一組織國家之元素，使各各成為世界化，並先由已成世界化之各業，成立為一一國際之組織；則國家之實質空，國家之形名亦將漸歸泯沒，而人世可由和平統一之矣。

自馬克斯聯合勞動者組織成第一國際，社會黨、共產黨繼之有第二國際第三國際，合作主義今亦駸成第四國際。更有法律上海牙和平會之國際，政治上國際同盟之國際，此二國際，雖為整個的國家政府之國際，然亦可為政治的、法律的國際組織之先河也。外此則宗教可有宗教的國際組織，教育可有教育的國際組織，俾一業一業皆成為一種一種之國際組織，而由此一業之國際組織的團體，以自治理其一業所關係之事。換言之，教育界即於全人類之世上自成為一教育國，宗教界即於全人類之世界上成為一宗教國；而此一一國——即一一成為國際組織的團體——皆交互周遍於全人類世界，無人種、民族、國籍、領土之區別，譬如一室多燈，光光相網然。則世人不難由此進一步為總組織之統一，而造成為一平洽豐樂之世界國。

二 職業與志業說

吾此所言者，驟觀之似與柯爾所刱由職業團體組成國家政府之主張，無甚區別；惟彼在組成國家政府，此在組織世界政府，量的廣狹有不同而已。其實吾此論之意趣，全體吾佛學者精神，尤注重於高尚之志業，且曾於五年前為一度之發表者也。故今言職志，異於柯爾所云之職司職掌，祇限職業，而兼括乎職業與志業二者也。茲請言職業與志業之區別：

職業者何？迫於機械的必然形勢，為應付現前環境之工作；乃由質力之不足，求補充以保持固成局面之艱苦事也。志業者何？發於精神的自由意志，為創造當來運命之活動；乃由質力之有餘，謀施用以開闢生化源泉快樂事也。人格之高下，皆由志業分判，職業之為何不與焉。然矢人惟恐不傷人，而職業亦往往能間接影響於人格耳。

志業之高下可分為五：最高者為宗教：次高者為學理——若玄學、哲學、道學、理學、科學等；其次為藝術——若文學、音樂、書畫、彫塑等；又其次為遊戲——若舞詠、遊覽、拋擊、騎射等；最下者為俗染——若嫖、賭、煙、酒、奢侈等。前四者施之教育，即為德、智、美、體之四育焉。

職業可分為二：一者、直接為維持身命所需要者，若衣食住等農、工、商業是也。二者、間接為維持身命——是維持家及國等之社會力的——所需要者，若政治、法律、軍警、禮教、學校、寺廟等是也。間接者關係深廣，非智者不能明其理，非仁且勇者不能善其事，此四民中所以貴有士民也。

綸貫志業與職業中者，有名權欲與利樂欲焉，即通俗所謂求名求利是也。高尚之志業與間接之職業，易獲名權；卑下之志業與直接之職業，偏從利樂。在得名權者每犧牲其利樂，在求利樂者亦拋棄於名權，二者又分志趣高下焉。

然職志二業，復有相攝相入之處：如政治為職業，在徇國徇名者又即為志業。又宗教為志業，在僧尼、牧師等亦即為職業；若僧徒以宏法利生為家務，即由之受人供養以資身命。大抵高尚志業中少數之職司者，若宗教家、哲學家等，以能志職一致為最善；否則職在於此而志不在此，此之志業必致頹壞——若僧尼志在戀愛，道學先生志在發財等——。而間接職業之政治、教育等，固重志職一致，更以能寄託其精神於高尚志業為善——若政治家同

時為宗教之信徒或道學先生等，此中國儒道所以須內聖而外王也——，故志業尤要乎職業。

志業中之宗教、學理，乃是善性，將有餘質力提高於德行智解，可引勝妙之聖果故。藝術、遊戲是無記性，將有餘質力施用於嚴飾情器，但招隨屬之滿報故。習俗欲染是不善性，將有餘質力浪費於損害自他，必感困苦之反應故。故觀志業之何在，可判人格之高下。藝術、遊戲之職司者，雖貴職志一致，而以能尊教崇道為尤善——若道學之文學家等。至職司俗染之業者，損己害人，謀苟偷之生活，流品斯下。然職業在斯而志趣別託高尚之業者，若信宗教之屠沽等，則又當別論也。

間接直接以維持身命之職業，皆通善、惡、無記三性。要以背私利公之量愈大者愈為善，所謂以最大多數最大幸福為至善鵠的者是；背公利私為惡；公私不分者為無記。從此可比知操農、工、商業者，能念念從利益眾群為心行者，可賢於政治、教育家；以政治、教育侵公益私者，其罪亦暴於工、商也。然其志趣限於其所職司者．若農、工、商業，非枯槁無樂趣，則流於嫖、賭、煙、酒等；馴至損公益私，故必須有較高尚之志業，以為其情意之寄託，此又宗教、哲學、藝術等所由尚也。

由是觀之，近世偏重職業而不重志業之文化，或不崇高尚志業之文化，甚為偏缺不全，斷然可知。故今不曰職司，曰職志的種種國際組織。

三 職志的種種國際組織之可能性

成唯識論卷二：

所言處者，謂異熟識由共相種成熟力故，變似色等器世間相，即外大種及所造色；雖諸有情所變各別，而相相似，處所無異，如眾燈明各遍似一。

誰異熟識變為此相？有義：一切。所以者何？如契經說：「一切有情業增上力共所起故」。有義：若爾，諸佛菩薩應實變為此雜穢土，諸異生等應實變為他方此界諸淨妙土？又諸聖者厭離有色生無色界，必不下生，變為此土復何所用？是故現居及當生者，彼異熟識變為此界；經依少分說一切言，諸業同者皆共變故。有義：若爾，器將壞時，既無現居及當生者，誰異熟識

變為此界？又諸異生厭離有色生無色界，現無色身，預變為土此復何用？設有色身與異地器粗細懸隔不相依持，此變為彼亦何所益？然所變土，本為色身依持受用，故若於身可有持用，便變為彼。由是設生他方自地，彼識亦得變為此土。故器世間將壞初成，雖無有情而亦現有。此說一切共受用者；若別受用，準此應知，鬼、人、天等所見異故。

此論三解，後解為正。業之地位同等，設生他方亦變此土，設已生此土亦變他方。業之地位懸隔，設生此土亦不通變。異於第二解之限生此土者及許業地異者共變。器世既然，社會亦爾。第二解當於領土的國家組織，其義多過。第三解當於國際的——此土他方可相通變——職志組織，其義無過。應知共變即為交相涉入之組織義。故由一一職業志業等組織成一一國際之團體，各各遍於全人類之世界，乃根據於異熟識中共相種共變世界之天則。聲應氣求，同類相聚，其勢甚順，其理最正；較之隔疆劃界以組為國家者，其難易正反之相去者遠矣！

然事實上之可成國際組織者，須已為遍於世界或超過三四國以上之事實，乃能成立。若其事業僅在一方、一國、或一民族者，則亦無從組為國際團體。故一一業皆須努力以先成為世界化，其不能成世界化者，將來即與國界、族界同歸淘汰。今就已可成立為國際組織者言之，若國際律師會、國際教育會、國際弭兵會、國際工會、國際法官會、國際警察會、國際交通會、國際文官會、國際農會、國際工會、國際商會、國際醫會、國際哲學會、國際科學會、國際藝術會、國際運動會、國際回教會、國際基督教會、國際佛教會、國際戒煙會、國際戒酒會、國際戒賭會、國際廢娼會等。使此諸關予道德的生計的之事業，各各成為一一國際組織之團體，皆以謀全人類世界之幸福為鵠的，則國爭不平而平，人世不和而和矣。至一一業皆易成為遍世界的國際組織之理勢，已如上明，只須各業皆有中堅之職司者以為提倡組織之耳。

四 全人類世界由此可成一和合豐樂國之可能性

一業一業各有其職司者與關係者，如教育家為教育之職司者而曾受正受當受教育之人皆為關係者；僧尼為佛教之職司者，而世界信受佛教之人眾皆

為關係者；農夫為農產職司者，而受用農產之人皆為關係者。故職司者各唯人類中之一部，而關係者則各各遍於世界之全人類。明此、可悟如眾燈明各遍一室之喻，世界全人類如一室，各業之職司者各一國際團體如眾燈，各業關係者各遍全人類如眾燈之光明各遍一室；雖各光交遍而不失其各燈各自存在，雖各燈各自存在而不妨其各光交遍，雖各光交遍而同處無礙，雖各燈各住而互助成明。蓋各業雖各有職司者之不同，而無不由互相增上、互為影響而得存在。如職司佛教之僧眾，既宏佛法普利世人，而同時亦受用農、工、商品以資生活，及受政治、法律之保護等。故能成為世界化之各業。果能各各成為一一職志的國際組織，不愁不能由其自然調協之關係，以成一總組合之全人類世界的和樂國。所可慮者，則諸僅能依托一國、一族存在而不能成世界化事業之職司者，為防護其將被淘汰之故，或起為撓阻者耳。然不能世界化之業，即為於勢不順、於理不正之業，職司勢順理正之世界化事業者，能各努力以為世界化的國際組織，則彼為阻者亦必變其方向以求適存，而同化為世界化之事業也。

五 佛教徒當首先進行佛教的國際組織

甲、據理由上佛教可首先進行國際之組織也 前明二業，志業猶精神焉，職業猶肉體焉，肉體由精神為主動；志業猶頭目焉，職業猶肢體焉，肢體由頭目為率導；故二業之中志業為先也。志業中又以宗教為最高上，而今世已成為世界之宗教者，則耶教、佛教或回教而已。耶教、回教各崇天神之一尊，不相並容，有此存彼亡、彼亡此存之勢，若冰炭不可共爐，如水火不可同器，則與一一國際組織各遍人世而調協成一和樂國之事實相違，故彼於此當為後起之隨從，不能主導前路也。唯佛教以諸法因緣生為大宗，進為大乘佛教，若中觀之因緣生即空無自體，空無自體即因緣生，因緣生故一切入一，無自體故一遍一切。若唯識之雖有情所變各別，而相相似，處所無異，如眾燈明各遍似一。法華之一色一心皆為法界；華嚴之一切即一、一即一切；真言之六大無礙，四曼圓具等。其義皆與各遍相成之事實符合，足樹為最深固之理據。故吾職傳佛法之佛徒，有首先肩此巨任之可能也。

乙、由現勢上佛教當首先進行國際之組織也 吾代表東洋之中華文化及印度文化或猶太、天方文化，要皆為普遍全人世之性質，而絕無以割據一區域土地、一部分人類之國家為最高至極之鵠的者。吾此所言，乃本吾東方文化之共通精神，以之救戰國式之西洋國家主義之窮，絕非與持國家主義者為敵。設持國家主義者不能順從勝理，恃強頑抗，吾儕決不另造一強力與之爭鬥，唯有以理化服其心耳。故迷執國家主義者，對茲亦無所用其恐慌，此吾先欲申明以釋其疑梗者也。世界現勢，猶劫持於西洋之割據的國家強力，而西洋所以產此各各割據之國家者，由其心習上、學說上自來偏重於智、勇，殆無仁慈忍讓之德。希臘哲家若梭、柏、亞三氏等，其標舉德綱唯在智、勇，可以概見。而東方文化則智、仁、勇三者同尚，而尤以仁德為根極焉。故儒尚仁義，義亦就人己關係之公宜者立為標準，重在克己者；老尚慈讓，讓則不敢為天下先；佛尚慈悲忍受；耶尚博愛；墨尚兼愛兼利，兼愛即仁，兼利即義。偏尚智勇之西洋人，千九百年前亂極無法之際，得耶教之博愛為救主，其心德中有了仁愛之德素，遂由危亡轉成羅馬之繁榮，千餘年頗享和平之福。後因耶、回之戰，失去耶教之麻醉力；新起諸蠻族——若央格魯撒遜之英、德人等，又後耶教中跳出其智、勇之舊性，益加長足之發展，乃造成世界割據之戰國。外圍擴大則侵遍美、亞、非、澳，內容充盛則更見富強奇巧，於此亂極無法之際，非復寡陋之耶教能救，而救之者固仍在東方文化之仁慈也。今世界之亂源皆起於西洋之亂，救西洋之亂即救世界之亂，然救之者雖在東方文化共通之仁德，若非先由智、仁、勇俱極發達之佛教，以極深博精確之理智及最猛摯堅毅之誠勇，殆不能調伏其野性不馴的學能之智與血氣之勇，而服此東方慈忍仁義之藥以愈其狂易之劇病也。故當首由佛教組織為超出國家之遍於世界的國際團體，將大悲為根本的佛教之智勇，顯然開示於彼，使心折乎以仁為本之智勇，然後能捨其逞強之智、鬥狠之勇，而一一同進於國際之組織，以組成全人類之世界和樂國。

六 結論

依上來所推論者，人世可由一一職業志業各成為國際組織而得和樂之果，且當首由佛教進行，其義瞭然可知矣。然佛教之國際組織欲何從進行也？

按構成佛之元素，一、佛，二、佛之教法、法制、法物等，三、崇佛傳法之僧徒。佛與法為已成之元素，而變動生發之活力，則在僧徒。僧徒有二：一、傳持佛法之僧伽，二、事奉三寶之信徒；而世人則皆為佛法僧徒所教化者。今全世界佛教徒，據英國戴維茲教授所統計，約近五萬萬人，占全人類三分之一。所餘三分之二，則待佛法僧徒為之教化者也。此三分之一中，約千餘萬人屬傳持佛教之僧伽，其四萬七八千萬人則皆為事奉三寶之信徒。而此千餘萬之僧伽——出家五眾——，即佛教之中堅分子，職司佛教之業者。若能職志一致，發揮佛教之優勝處，以盡宏法利人之責任，自得信徒之擁護扶助，達到全世界人類皆承受佛之教化之目的。然僧伽當如何努力以負其責任耶！

甲、當修養成職志一致之人格也 前已略言宗教家，道學家者職志不一致之弊，今且進言以傳持佛教率化信徒及世人為職業之僧伽，其志業之當奚若。常例舉「僧」對「俗」，俗括信徒與世人在內，故佛教之信徒應循常俗，而僧伽則必超俗而有異乎俗。俗即俗染。縱財利、男女、名權、飲食、睡眠之欲，更引增為嫖、賭、煙、酒、奢侈等惡習。信徒則志向於僧而職拘乎俗，內之可為升進階漸，外之可為引導方便，而僧則必超然拔出於俗染之上，標示清淨幢相。故僧伽之志業，必先絕男女之欲以拔除俗染焉。茲略表如下：

【圖：TX22p1157_01.gif】

僧伽正所宜志之業，僅為學理、宗教、藝術、遊戲之能攝歸無漏宗學者，則為化俗方便之威儀、工巧、神通、妙辯等。宗教、學理之外道有漏者且非所宜志，其五欲俗染之專為有漏，必超然遠離，更可知矣。故僧伽首重乎無漏僧律，而僧律之特殊處，即在完全擯除俗染。雖支持身命之不獲已條件——若衣食等——，亦不令稍存愛欲。婬欲之全絕，更不待論。故三學雖通除諸漏，而戒學專除俗染，定學專除遊戲、藝術之有漏者，慧學專除宗教、學理之有漏者。定慧依戒為基，非除俗染則無僧戒，無僧戒則無僧之定慧，故不除俗染則唯俗而無僧。今世眈妻室、甘食肉而號為僧者，應知其實非是僧也。僧者唯其能以無漏之業為志業，故名僧寶，僧寶然後乃能勝宏法之任，盡利人之職耳。因能宏法利人，則資持身命者即在其中，亦更無待他求矣。

是謂能成職志一致而粹然成為佛教僧伽之人格，須先有此修養之僧寶，為佛教的國際組織之根本。

乙、當統率信徒組成有秩序之國際團體盡力於宏法利人也 不能統率信徒則團體之力不充或亂無秩序，則其內先無以立，更何能宏佛教化以普化世人耶！不能宏法化人，則雖能信修勝業，獨善自利，則唯志無職，於職為未能盡。上辜負於佛恩，下逋欠於人債——若藉人之衣食為衣食等，即俗諺寄生蟲是。故欲盡僧職，必須宏法利人，欲宏法利人，必組成有秩序之宏大團體，而必先之以善能統率信徒使不凌亂散漫。誠能有僧寶之人格為中心，則信徒之精神自然能團結，而佛教國際組織之大團體即不難實現，故前為根本而此為後得也。

夫佛教僧伽在今世所負之責任洵閎矣，果能於此二者深察篤行者，則不唯佛教可普及於全世界人類，而人世和樂亦將奠基於是焉。五萬萬佛教徒其勉旃！千餘萬僧伽其加勉旃！

卷106

以佛法解決現世困難

一 告強資階級

二 告貧弱階級

三 告摧殘道德文化者

四 告保持道德文化者

五 告毀壞佛教者

六 告佛教內外護

一 告強資階級

余昔年有云：今後人世之危厄，不在國際之強權階級的高壓與爭霸，而在弱小者對于強權者之聯合報復；不在民間之資本階級的壟斷與競勝，而在

貧困者對于資本者之聯合抗鬥。今則此種形勢成矣！國際之弱小者與民間之貧困者，已有猛火燎原、虎兕出柙之概；強權階級與資本階級，已處全體崩潰、四面包圍之中。然予又嘗謂唯佛法能救此危厄，雖未為當世人士共同注意，協力謀濟，以致卒來今日之險狀，但強權者與資本者及今能有澈底之覺悟，猶不難化險惡為祥和也。其法維何？則根本上破除慳貪自我權利之私見，激發自他同體、無我、平等之慈悲，實行我佛之布施與忍辱而已。

然行此三種布施，若非更濟之以忍辱，則未能有恆有成也。蓋貧弱之民眾，愚蒙少智，怨憤蔽心，雖廣慈愛，或反招來橫逆，雖加憫濟，仍莫戢化粗暴。如躁進以求功，遭辱惱而難忍，必致疑毀交集，猜忌相乘，不能竟厥全功。故須以大悲深慈，不辭勞怨，不避譏毀，逆來順應，苦來甘受，持之以不屈不撓之堅忍，乃克有濟也。

強資階級，若能以覺悟心發無我之慈悲，以忍辱心行平等之布施，則不招反動之破壞，得成調和之建設。一切精神物質之文明成績，共同享受，則群眾既安，自身亦甯，實為人道之福利。否則、奮其私智，相激相鬥，仍循損人利己之舊轍，不徒必自傾覆，人類高尚之道德文化，亦隨之澌滅矣！何去何從，願強資階級、有以自擇其宜耳！

二 告貧弱階級

三 告摧殘道德文化者

亙古亙今，無東無西的道德文化，在以前雖僅為少數高尚人哲之受用，而不澈底普及平民——此儒家所以有「禮不下庶人，刑不上大夫之說」——；亦為少數富強階級之利用，而或反致遺害平民——此道家所以有「竊鉤者誅，竊國者侯」；「侯之門，仁義存」之說——。然此為人智程度未到平等所生之惡果，非道德文化之本身有此過咎也。人類有向上發達之精神，有進化為真美善人類之精神，有由人類進化為超人類之精神，此種人類傾向進化的精裨，萬無可以遏抑抹煞之理由，亦無應當遏抑抹煞之必要。在此種傾向進化的人類精神上，關於人類衣食住之物生活及家國世之社會生活，雖亦為基礎的條件——若所謂富而後可教等——，然其最可尊尚貴重之要點，固決

在乎道德文化也。且道德文化之出發點，雖在少數先哲內心修養所成之果智，不同科學在於眾人根境相對之常識，致成以哲智為標準之文化，及成由超平民而施設及平民之文化，其獲真實受用者，仍在少數超平民之哲人，而未成一般的平民化；且或為似是而非之聖帝明王利用高壓平民。然以今日之人智程度反觀之，科學文化亦何嘗不如是耶？科學的理智，豈不超於一般平民的常識，而別成所謂科學家之學者的知識耶？豈不亦嘗為強權資本階級利用為綠氣砲以殺平民耶？然既知此非科學文化本身之過咎，而由科學文化未能普遍，且為少數野心家利用之所致，則何獨於先哲所遺道德文化不能作如是之諒解耶？故若因此而摧殘道德文化，則亦應摧殘科學文化，其關係上同有此之過咎故。若不因此而摧殘科學文化，則亦不應摧殘道德文化，其本身上同無此之過咎故。故為今之計，但應一方面普及科學文化，以謀全人類物質生活、社會生活的自由平等，一方面普及道德文化，以謀全人類社會生活、精神生活的自由平等。人類豐富的生活是多方面的，不應偏執一方面以摧殘一方面也。普及之途徑，雖有改革現在處於強權資本階級壓迫下的社會制度之必要，然應認清先哲所遺道德文化本身的真相，條理整頓其適合於人類向上進化之精神者，隨時勢之演化懇切提倡普遍推行而已，非革除不良的社會制度，即須摧殘道德文化也。

或謂先哲所遺之道德文化，已成過去時代的死文化，雖有可寶貴之處，當視同夏鼎、商彝，收拾到古物陳列所以供考古家之研究。而殘留在民間為現代文化發展之障礙者，則必當摧陷廓清以掃除之，何可使之蔓延普及，使文明的現代退回野蠻的古代耶？曰；凡事理誠有有時代性者，然亦有超時代性者，若二加二則為四之數理，過去如此，現在如此，將來亦如此，豈以其過去曾如此故，而現在將來則不如此耶？道德文化中：一、以人類生存於自然界為基本者，二、以全人類互相生存於人世為基本者，三、以人類欲進化為超人類之精神為基本者。換言之，即個人進化的道德文化，世界大同的道德文化，全宇宙進化為真美善的道德文化。此則苟人類猶生存繼續，不論人類的物質生活、社會生活已變化到如何程度，現在及將來為如何時代，固皆應使一般人民共同其享用，此如太陽、空氣一般，不得以時代為之限也，隨

時代而變失其功效者，亦拘于各個國家民族時趨習尚者而已。然就時代性言，尤大有研究之餘地。道德文化的時代，固已為過去的時代，而現在與將來，即完全不需有道德文化，不復成為道德文化之時代耶？以吾觀之，則近代雖曾蔑棄道德文化，然今後窮變而通，當更進入道德文化的時代耳。何者？由西洋宗教革命以來，人類漸蔑視道德文化，一變而為重視法治的文化。法蘭西革命為其中心，屢次以要求立法權、參政權為急務，至今日全民普選政治為盡頭路，雖走到盡頭，仍未能滿足人意也。由西洋工業革命以來，人類更蔑視道德文化，一變而為重視財產的文化，俄羅斯革命為其中心，亦漸以要求共產均財為急務，今雖未走到盡頭，意其走到盡頭路時，仍未能滿足人意也。抑又可知：人類之重視點，降低至專在物質生活的財產上爭鬥，亦不過以此為人類優美生活的基礎，先奠定此基礎而已，非以此為進化之終點也；則財產的物質生活奠定之後，必更進為要求美善的社會生活，真善的精神生活，亦可推知矣。則雖謂今將由法治與均產的文化，更走上道德的文化之時機已迫近可也。雖由近代重視法治與均產之兩次革進，可滌除道德文化以前為強資利用之污點，及可由之使道德文化普及於人類，則相反之固以相成。當整理出真正的道德文化，以為人類公共普遍之受用，豈可為摧殘破棄之行動哉！

四 告保持道德文化者

前告摧殘道德文化者中，已明道德文化之性質，則道德文化之本身，純潔無過，應可瞭然矣。於是而猶有摧殘者，當然須有保持者以保持之。然欲謀保持，務須認清超時代性之真道德文化，適應現代時勢以謀其保存。一、不可將前代利用道德文化之污點——若帝王權力所託命之上帝天神教等——，誤認為道德文化而加以保持。不惟不可保持，且須迅行擇出除滅之，以免其蝨於真道德文化中，致招其牽連之害，玉石俱焚。二、速須擇道德文化中適宜於時用者，淺明開眾、降低其文義程度，普遍宣傳，務令人人了解，喚起群眾之熱心擁護，乃有可救也。然道德文化，亦須切於現代人生之實用，乃能為現代人生之活的道德文化，不同殘留之殭石，而為人身血管中熱流之血液。道德文化，不外慈悲為體，方便為用。當以大慈悲心詳觀諦審，察今

世人類所需要之道德文化何在，隨順其欲而令得入之方便何在，所當挽回者何在，所當補救者何在，然後漸次階進，成效斯著。此則有心保持道德文化者之責，勿空言以保持道德文化為號召，不發真切慈悲之意，不求適宜方便之行，徒以陳腐死板、違時鳴高為保持，則愈招反動之摧毀，名為保持，實銷滅之矣！慎之！勉之！

五 告毀壞佛教者

今之毀壞於佛教者，若徒為非理性之盲動，無理可言，則吾人固不能再有討論之餘地。設以其毀壞佛教為有理由者，則吾人固得據其理由以詰之也。茲且出其所持為毀壞佛教之理由，一評判焉。

一、謂佛教是迷信之宗教，值此科學發達人智進化之時代，故當與一切迷信同排斥之。夫佛教固為世人以宗教著稱，以佛教亦不辭自居為宗教之一，雖佛教徒不無自辨佛教為非宗教者，其實當來考其真相，不必於此名詞上爭是非也。大抵迷信之宗教，一在於可能證驗之外，信有一神、多神之神，造作或主宰於人世。二者、純用感情之服從，而絲毫不容理智之抉擇。據此而云宗教，則佛教固決然非此迷信之宗教也。若以由人類修學結果，憑其理解上、經驗上之所證信者為宗，為悟他故而施設聲名文物之教化，據是而云宗教，則佛教固不得不謂之宗教也。且人心不能都無所信，非信皆迷，特無可證驗不容理智之妄信為迷，而由理解實驗所得之證信則當別為智信，不能等視為迷信。迷信當破，而智信不當破，不惟不當破，且正為科學等所求之最高智果耳。佛教者、由釋迦牟尼修學之理解上、證驗上所得最高「正覺」為宗，而施設聲名文物以覺悟世人，使學其理解修習之，以同得其證驗之最深智果者也。既為人之所能理解證驗之最高智果，此正人類向上進化的心理之所願求，豈能以其可名宗教，與其他迷信的宗教同排斥哉！

二、謂佛教麻醉人心，使人類昏惰衰退，違反於人生向前進化之本能，故須排斥之者。則此亦其餘迷信之宗教或如是耳，或佛教隨一時一地一類人之暫時施設有然耳。梁漱溟君言：印度化倒退向後要求，亦言印度化非言佛教；或言佛教之暫適印度一時一類人之教化——若小乘教——而已，非言佛

教之本身也。若佛教之本身，則惟以究盡諸法真實相的佛知見為宗，教化人人皆得究盡諸法真實相之佛知見而已。此真浩浩蕩蕩向前進趨於無上覺之牢強精進，烏可加以麻醉昏惰衰退之罪哉！

三、謂佛教之僧眾——非僧眾之佛教徒，則工農學商各事其事，當然更不成問題——，坐食分利，既不從事生產，亦不熱心群眾之事業，故當排斥之者。但僧徒不事生產，亦猶學生、教員之不事生產耳；其始為專精學業故不能從事生產，其終為專以教化社會故不能從事生產，雖不從事生產，不得云坐食分利；其勞於身心而利於社會者，既不亞於學生、教員，亦何謝於農工軍政乎？至僧徒末流之幣，不能盡社會教育之職，熱心群眾之事，則淘汰而整頓之固無不可，即改為半工半修、半工半教、亦無不可，終不能并佛教而亦毀滅之也。

由上言之，則佛教固無可應毀滅之理由也。不甯惟是，而佛教方為今後人類所需要，當亟提倡闡發宣揚之者也。何者？以前宗法社會則依迷信的多神為所本，帝國社會則依迷信的一神為所本，而今後的人類平等自由社會，既經摧陷廓清以上多神、一神之迷信以後，不以發明諸法——宇宙萬有——獨立發展和合增上之佛教為依據，將何所依據乎？故佛教者，為今後人類平等自由之所本，而人類捨此無以成立真正自由平等之社會者也。奈之何而欲毀滅之耶！

六 告佛教內外護

關此一端，吾昔年嘗論及之，茲錄於此。

卷107

從世界危機說到佛教救濟

——二十年夏在華北居士林講——

我是研究佛學的人，對於世界上的政治和經濟都無研究，可是今天所講的題目內容，涉及世界上的政治和經濟的地方很多。以研究佛學的人而來講

這些話，似乎是不合宜；但是、佛教是救世的，是依世間而建立的。佛經上說：「佛法以世界眾生為依」；又說：「佛法在世間，不離世間覺」。反過來說，沒有世間，也就沒有佛法，佛法與世間，有如此的密切關係。但是、醫生治病，必須要對症下藥，那麼、依佛法去救濟世間，也必須先診察世間眾生的苦惱，煩悶的危機之所在，他需要佛法的那一方面，然後依佛法來作切實的救濟，這才得到功效。這救濟不僅對於人類，是廣而至於一切一切有生命的有情。不過、現在且就人類的社會來講，因為有了社會的組織，社會上便有了治亂消長，更增加種種的痛苦，因此、便談及「從世界危機說到佛教救濟」的題目。此中所說的現代世界的危機，以及佛法的救濟法，是就我個人所見到的，來供獻給諸君，還請諸君加以嚴正的批評！

一 世界的危機

現在先將現代人類的痛苦煩悶，或是已顯現的，或是初發動而將興未艾的，種種前途可怖畏的危機加以分析。如果廣說起來，按空間的分別，就有各地、各國、各社會的種種差別；按危害的種類來說，若天災，若人禍，若內部的衝突和變亂，若外來的侵略和迫壓，種種的痛苦也是擢髮難數的。所以、現在只能就各民族、各國土、所有已成為普遍性的世界危機，把他總略起來分為三段來說明。

甲、經濟恐慌與勞工失業 在前年的前半年，日本的實業界起了很大的恐慌。然而那只是一國的情形，還不足以影響到全世界。但是在前年的後半年，為全世界中心的美國，經濟界上也起了很大的變化，如銀行的倒閉，股票的跌價，金價的騰貴，這種情形是很快的影響到全世界去。歐洲、亞洲等國沒有一國不受波及的，不多時便成為普遍的世界經濟恐慌的現狀了。推究這種現象的原因，固然很多，但最主要的、便是由全世界中心的美國發生變動而引起。如果這種種的情形不在美國而發現在中國，那只成為一國的問題，決不能影響到全世界。美國是現代工業國家的魁首，盡力研究其出品的精良和銷售速率的增加，然而先決的條件，便是在世界上取得商場，然後才能推銷，令所造成的物品流暢無礙。可是、因為機器的日益靈巧，新起工業國的日增，以致出品太多，無法推銷。譬如人食物過多，消化不良，反成了一種

病態。如是貨物不流通，金融也因之而滯塞，所以反成了經濟恐慌之最大原因。又加以勞工失業沒有購買能力，也成為貨物不能推銷的重大原因。可是、資本家及工廠主的救濟，是危險的方法，便是使工廠的範圍縮小，減少勞工；於是勞工失業的愈多，而經濟的恐慌也就愈趨愈下了。至於所以構成現代的情形的，就是因為科學的發達，機械的發明。如機械沒有發明以前，用五百工人所作成的事，現在用一個人就可以完成了。在工作方面說，固然可以減少四百九十九人的勞力，在工人本身來說，便有四百餘人的失業。又從科學的管理法發明後，連一分鐘的浪費也沒有，而勞工的失業於是又因之增加；復因勞工的失業以致購買力愈加減少。有這種種往復的關係，所以經濟的恐慌，才陷於不能避免的危機。自前年以來，這種恐慌已遍滿了全世界，雖有許多人在研究救濟的方法，但是直到現在，不但不能有了解決，並且還在極嚴重的趨勢中！如果再不設法救濟，恐怕前途是不堪設想了。

乙、階級鬥爭與殖民地革命 階級鬥爭與殖民地革命，也是現在世界上普遍的現象。階級鬥爭在中國尚見不到的，在工業發達的國家，經濟力集中在少數人的身上，而此少數人以雄厚的資本為基礎，更可操縱一切、壟斷一切，更可將多數勞工由勞工所產生的成績據為己有。於是、那些資本家，不勞而獲所得的甚為豐富，而勞力的工人的生活卻是朝不保夕，如此、便形成資本與勞工兩種各趨極端的階級。因為兩方面的利益，絕然相反而時起衝突，於是社會主義者便提倡階級鬥爭。所以、在去年德國、美國以及意大利等國，各處全有失業的勞工團體時起暴動，而各國的政府也無法阻止。復次、自近一二百年來，世界上有許多新興的工業國家，用政治的手腕向國外發展，使那弱小的國家成為自己的殖民地或半殖民地。一方面採取其地的出產以為工業的原料，一方面以該地作一個商場以推銷他所出產的物品，而用極大的海陸軍作他商場的後盾。於是、世界上又分出兩種的階級：便是帝國主義者與殖民地的弱小民族。所說的半殖民地，如美洲南部各小國家以及中國，多半是由列強幫助設立政府，他們國家的名義上雖然是獨立的，可是國內的一切動作，大多是受列強的支配。近來各殖民地的人民，已有了覺悟，何況列強感覺國內經濟的恐慌以及勞工失業的暴動，更向各殖民地攫取非分的利益

以救濟國內急迫的危機？而殖民地的人民，本來也同時感受了經濟的恐慌，更加以列強極高度的敲吸，於是各殖民地的民眾，不滿意於他們的政府，爭起反抗，革命現象日接日厲，也就成為現代世界普遍不安甯的情形了。

丙、世界第二次大戰的醞釀 現在離過去的大戰為時不久，很多的人親嘗到戰爭的痛苦，再不願有第二次不幸的世界大戰發生，所以想出種種的方法來作種種的和平運動與宣傳。然而，也是因為見到第二次大戰的危機正在醞釀，所以才有這先時的預防和制止。這種戰爭醞釀的原因很多，但就最顯著的來說，歐、美列強國際與俄國第三國際間的對峙，在前幾年俄國還沒有和列強競爭的力量，在近一二年來，乘列強受經濟恐慌和勞工失業的機會，用國家的資本把本國的工農業品低價出售，在商業方面與列強一極大的抵制，使各國的貨物無法銷售，破壞列強的商場；這種情形，已日緊一日了！比如日本以中國為商揚，而俄國則將他的貨品賤售與中國，那麼日本所得的利益就大受損失。又如英、美海軍的競爭，雖說縮減軍備，而他的海軍確是有增無減、擴張無已。還有法國與意大利，在地中海與歐洲大陸的爭霸，也經過多次的危急衝突。德、法的世仇是愈積愈深，他們的勝負時有起伏，所以、在去年德國受了經濟的恐慌，而有民族社會黨及共產黨起而作停止賠款的運動。又如太平洋的經濟範圍之下的美國與日本，於利益上的爭奪，當然時有衝突的可能。各方面幾於引起戰爭的事情，雖是竭力的避免，可是同時又極力的準備軍事。凡是以上所述的種種事實，全是能引起第二次大戰的線索，而事實上又是無法獲免的。

二 危機的原因與結果

這種事實的現象，並不是偶然的，是由許多原因所構成，總括說起來有，三點：

甲、知識的偏蔽：推求現代全世界上所有的痛苦和煩悶，不能不說是由於知識的偏蔽所構成。知識偏蔽、最初是由十字軍的戰爭，西方民族與東方民族接觸以後，因為東方種種的新發見，引起歐人科學思想的復活。此後，經文藝革命、宗教革命以及政治革命、工業革命，差不多在十八世紀乃至十

九世紀的時候，科學的知識才到完成的時代。一般人受了科學的催眠，認為唯有用科學的方法所得到的知識才是真實正確的，除此以外，所有的知識完全是「非知識」。於是、所有人類的聰明與才智，全用之於科學上面，處處不離科學的窠臼。科學的知識日益強盛，而其餘一切的知識，也就因之一蹶不振。由科學的畸形的發展，起初不過對於自然界的現象加以研究、及實驗怎樣才能取之為人所利用，由科學的應用而有種種機器的發明，如先用人力的代以煤力，更進一步而用油和電力。因為機器愈發明愈靈巧，於是世界便成了機械的世界，而人工的價值完全失掉。不過、這時候的科學，只是研究自然界的現象，以及應用在工業方面。既而科學的勢力日益擴大，便伸張到社會的人和思想方面來，如社會學、心理學等，沒有一樣不是科學化的。科學本來以物理學為基礎，可是、後來進而到社會、倫理學等，也無一不依科學的方法來整理和組織。所以、在這種情形之下，社會不過是整個的機器，而人生不過是等於機器中的一個螺釘而已。

乙、惡行的恣肆：運用科學的知識，不過是對於其他的國家社會乃至對於他人——就是對於我的對方可以操縱，可以控服。然而、對於自身方面的善惡行為，卻是無法進善去惡，自己的慾望也是無法節制昇化。因為、科學的本身是向外的，如同人的兩個眼睛只能外視而不能內視。所以、建立在科學知識上的行為，是縱慾的，害他的。這種惡行，若是在國家方面表現，便是侵略的帝國主義，也就是以害他為立國精神的；如現代的列強，不惜用種種的手段來亡他人的國家、滅他人的種族來利益自己。所以、我們可以說：他那軍備的強勝，財富的充實，完全是建立在那所滅亡國民身上。這樣、與那虎食眾獸之肉以肥自己的身體，又有什麼區別？要是在各人方面表現，便是各個自由發展的競爭主義，也就是不利他的企業宗旨——就是凡我自己意志所要作的事，毫不顧及有利於他人與否，但以滿足我個人的慾望，以貫澈我自私自利的宗旨。科學的發明，本來是為減少人類的勞力以增加人類的享用，可是、由惡行的恣肆的結果，反得到較以前科學沒有發明的痛苦更深厚了！這因為科學的發明，僅作了少數人縱惡的利器。

丙、惡行的反響：從縱惡的結果，成了兩種的反響：一種、是強霸的侵略與弱小民族的反抗；強霸侵略就是帝國主義在帝國主義侵略之下的弱小民族，不得不起而反抗。反抗的初步，就是不供給原料，不與作商場，於是帝國主義者便成了貨物不流暢、與經濟恐慌的情形，促成國際階級鬥爭的導線。又一種、是財產獨佔而勞動民眾反抗；由各人競爭的結果，財產為少數人所據有，形成有產階級與無產階級之對抗，而成為資本國際與勞動國際的鬥爭。所有的這兩種結果，可見是由於知識的偏蔽與惡行的恣肆，而成為世界上普遍的危機了！

三 佛法的救濟

世界的病源已然診察過了，所以、最後一步，就要說到佛法的救濟，可以作三段來說明：

甲、思想的解放 在歐洲以前，歐美各國全認為除了自己的近代文明，則別無其他民族的文明，除了自己的近代科學知識，別無正確的知識。這種偏蔽的思想，直到了大戰以後，才有了很大的變化。許多有遠識者，知道科學文明並不是圓滿的，究竟的，是應當進一步而求更圓滿的究竟知識。他們有了這種虛心，實在是思想上解放之光明。所以、以後對於亞洲的文化以及古希臘的文化，重作細心的研究，以致現在新興的社會學的思想，已與從前有顯然的差別。就是以唯物作根據的社會學及思想，還是大戰以前思想的產物，與現代思想已有許多不合的地方了。要知道，科學的知識，不是人類唯一無二的知識，而是知識中不可缺少的一種。因為科學是向外發展的，即或說科學可以控制自然，但對於自身行為的改善，和內心的修養，是毫不發生關係的。所以、就東西洋的文化研究起來，還有兩種知識：一種、就是中國古時儒家所有的道德知識，和西洋古代蘇格拉底及柏拉圖等的哲學知識；就是不但要發展自己，還要根本改善自己。如中國儒家所講的由格物所致的知，是要用之於誠意、正心而來改善本身；西洋的古代哲學，也是要使人做成合理性的人。所以、就道德知識言，實在是「只有科學知識者」夢想所不能及的。還有另一種知識，是比它更根本的，就是在我之外的非我，和非我以外的我，在這我與非我之間，是如何的成就？如何的生起？如何的聯絡？澈底

推究，知道我與非我的對敵形勢，要是終不得到解脫，不能得到澈底的認清，是終究不得了的。所以、對於我與非我，要求澈底的明了真相，要求澈底的解脫，這便是第二種的「解脫的知識」。所以、在新近研究世界文化者的結論，便是這第二種的解脫的知識，才是最圓滿最澈底的。但是能完成解脫的知識的，要算佛教的知識為最究竟了。所以、根據佛教的知識來救濟全世界的危機，是極其澈底而不像其他的知識的偏蔽與缺陷。

乙、美德的確立 美德是對於惡行說的。在惡行的恣肆上，善惡的標準已然失掉，所以現在要將善惡的準標重新確立。可以分作兩方面說：一、就是「無自體的緣成義」：無自體是空義，緣成是因緣生義；連合起來，就是一切的事物，不過是由種種的關係條件組合成功的，而完全是空無自體。這道理是極其普遍易知的，如一個國家或一個家族，乃至於一個人身，那一種不是由種種的關係條件所組合成的？而在組成的種種條件中，有那一種條件是其中的決定的自體？又如物質分析到最微細的電子，說到它的光、熱，數量、時間、空間等等的關係，還不是眾多關係的集團嗎。所以、佛說一切法，全是「眾緣所生，空無自性」。而且、在那眾緣和合中的眾緣，都是剎那生滅，沒有一個時間是停住的，不過在那眾緣和合、生滅相續上的假相上，幻有人或物的形相。何況凡物雖是眾緣和合所生，和合中的眾緣也是眾緣的和合，如是重重相關，與其他的團體是互遍互通的。所以、在緣生的假相上，似乎有自他的分立，而在諸緣互相普遍、互相貫通上，實在是自他互融。因此、要利自而害他，他既受害而自也不得利；必定要利他，才可以自他俱利。從這「無自體的緣成義」上的「自他不二」，是很堅確的道德根據。二、就是「唯識現的恆轉義」：若內若外，所有的事事物物的表現，完全不離心力的轉變與自識的覺了，所以說：「一切法唯是識現」。然而自能現的識上說，是剎那生滅的，是無常的；但是在生滅相續不斷的意義上說，是恆永的。知道這種「唯識現上的恆轉義」，就可以知道人類社會所有的治亂興衰，完全是自識上的生滅相續不斷的現象。不過、在這前後相續上，是有因果的關係的；前一際行為的善不善為因，能得後一際的善不善的效果。這是顯然易見的定律。依著這種唯識現的恆轉因果義，可以打破惡行的恣肆。因為、惡行

者以為要達到善的目的，無妨用不善的手段；然而、這樣目的和手段，既是兩種不同性質的東西，當然沒有絲毫的連絡的可能，何況在因果必然律上，決沒有由不善的因得到善的果的道理！所以、佛法說善的定義有兩種：一、是自他皆利；凡是利自不利他，或利他而不利自的行為，是不合乎善的定義的。二、是順益二世；凡是益於現在而不益於將來，或益於將來而不益於現在的，也是不合善的標準的。若具足自他兼利與順益二世的條件，方是佛法之善的行為。由此對於真理認清後而發生信心，才能決定依著所認清的真理去實行。

丙、至善的實踐 自消極方面說，以不害他為過渡，這是佛法中的小乘行為。以這種絕對的不害他的精神，用在政治方面，就以自治自衛做政治的方針：對於自己的國家裏所有的軍備和外交等，在不害他的範圍以內，以謀自衛自立。因為、現代的列強，皆是以損他益己為政治的方針，所以、常常因為利益上的衝突，便以刀兵相向。在這種情形之下，不有自衛自治的力量，不足以生存。不有不害他的標準，也就捲入相爭相奪的漩渦裏；持定這種態度以自立，等到列強相爭相害乃至於疲乏厭棄的時候，恐怕還要尊重這以不害他而自衛的國家為先進者呢？在經濟上、是以自產自給為原則！因為、現在各國的工商經濟等，其重心完全傾向在外，所以、任何一國有了變動，其餘的便都受了影響。如果以自產自給為原則，於自給之外，所餘的可以自備災難時的救濟，更可以幫助其他的國家。如此、則雖有一國發生困難，也毫不足以影響他國，而一國的富裕更可隨力的幫助他國。

然而、這兩種原則，不過是過渡時代的救濟方法，究竟的方法，仍然是以積極的利他的大乘行為為正確為澈底。不過、在這完全以害他為手段而圖自利的情形之下，不得不以不害他的方法為過渡。所謂利他的究竟行者，如大禹的治水，是為救經所有的被災害的人民，但是所有的人民不再受洪水的侵害，而大禹的個人，也就得到了安寧幸福的生活。所以、現代以滅他人的國家來充實自己的實力者，實在不明宇宙人生的大法，也就是違反了因果的定律和自他的關係，以致愈求和平而和平愈不可期，愈求幸福而幸福愈不能得。所以、必定要依真理去作，必定要將所有的政治經濟，皆以全人類的利

益為前提，而自身自國乃至於自種族的利益，也就建立在人類的全體的幸福中。

卷108

中國近代之民族生活

——十八年一月在德國耶納城講——

中國民族之歷史太長，此云近代，姑斷自千年間之趙宋以來。所云中國民族，自然指漢族而言，但後來已被漢族同化之蒙古、滿洲、回回族，當然也算在內。此千年間之漢族，雖在政治上曾被蒙古族、滿洲族統治三四百年，有過元朝與清朝兩朝代，但於趙宋以來之漢族生活，並未有多大變更；而且於一部分蒙古族，及全部分滿洲族，還被漢族同化，而成為更廣闊之中國民族。然至近今數十年，則固受歐美民族生活之影響，已起極大變化，故此近代之中國民族生活，當更析為近古近今之兩個時代以說明之。

一 近古之中國民族生活

經過唐末五代之亂，進入趙匡胤統一中國之宋朝，承襲以前之中國民族文化，演成為宋、元、明、清之中國民族生活。茲分數條述之：

甲、民族之心理 中國民族從漢朝以來之國家、政治、人民、教育、社會、倫理，皆統一於儒家文化之下。上古各種祀天神、地祇的遺風，則與求長生不老者混合成道教。漢末佛法傳入，一天一天發達，先後引起道教及儒家的排斥，經過六朝、唐朝、五代、至宋朝，有了好幾次摧殘。然終以佛法的理論深廣，及方便遷就，且產生了「直指人心見性成佛」的禪宗，應用詩歌俗語及疑問反究，以普遍深入一般士夫及齊民之心坎，於是宋朝以後的思想界，遂皆以禪宗為共通之底質，分儒、釋、道三教的門戶於其上。宋朝以來的佛教各宗派，固無不以禪宗為核心；即宋朝以來，為教育、政治、倫理中心的儒教理學，及主張性命雙修的道家，亦無不以禪宗為基本。至多數農、工、商的通俗心理，表現於寺廟、戲劇、小說、慶弔之間者，則無不成為三教混

合之狀況。故此時代之中國民族，成為三教融合的心理，而思想界亦成為佛以修心，道以養生，儒以治世的調和。

乙、社會之組織 中國近古之社會組織，固然亦從中國古時代所逐漸形成，大約可分為三個級階：一、皇族與文武官吏的治者階級，視國家為皇族之物，而文武官吏佐之以掌管國家政治。二、儒士、僧士、道士之士民階級，則處於治者被治者之間。於中儒士掌國家及社會之教化，且為文官之所從出。僧、道著重於寺院內之修養，而亦分擔社會教化之一部分。三、農、工、商、民，則完全為被治被教化階級，而一方則為國家官民一切生計之所從出，於中農民尤占重要。所謂官出於民，民出於土，而工商則比較輕微。以上即分構成人群生活之政治、教化、經濟三要素為三個階級，互相依倚連合，以成為國家社會之組織。可撮為一表如左：

國家┈┈┈┐ 社會

｜ ┌┈┈┈┴┈┈┈┐

皇族 文武官吏 儒 道僧 農工商

政治階級 教化階級 經濟階級

國家既等於皇家，以皇族為主體，遂除受皇族俸祿以佐治之官吏，及官所從出之儒士與國家有關係外，其餘僧、道、農、工、商、每視為與國家興亡無關，故容易為蒙古、滿洲等異族君臨其上。然原為農、工、商或僧、道者，亦有起為帝王或文武官吏及儒士者，故實無固定之貴族階級。然一起為帝王、官吏、儒士，則即轉移其帝位，而非復僧、道、農、工、商，故仍得為此三重階級之分配。

丙、民族之重心 中國此時代民族，具有堅強偉大力量之重心，乃在儒家教化及農業經濟所結晶之大家族制度。儒來之教，以親親為本，由本身而上及父祖曾高，下及子孫曾玄之九族，旁及姻戚，皆有通財共財之義務；加以產生之基在農業，更易成「安土重遷」，「生戀田園，死正首丘」之風習。即游宦經商者，亦以田間為歸宿，遂無不以承祖宗傳子孫為人生最大之事業。無論何人來作帝主，但能適合於此民族之精神者，皆不難施治，否則、必騷

亂無以安。蒙古、滿洲族之能為中國之帝王者，以此；蒙古、滿洲族之被漢族同化為中國民族者，亦以此。無論何教，能遷就此民族精神者，皆易施行，否則、必引起排斥。佛教僧伽在中國，失去原來之教團組織，變成一寺院一寺院之變態家族制度者，以此；天主教、耶穌教在中國，曾引起極大之暴動反抗，亦由不適應此民族精神之所致。

二 近今之中國民族生活

此云近今，斷從八十年以來。此八十年為中國民族生活、受了歐美民族生活之影響，發生重大變化時期。今後當變化為何種之民族生活，殆猶難說，然試將此期已變遷事勢略述之：

甲、民族重心之轉移 西洋人為傳教及通商入中國者，由來已久。然前此皆遷就中國民族之生活習慣，不敢立異。惟自中國與英國鴉片戰爭失敗，訂條約，許通五處商埠，歐美人之相繼至華者，遂日多一日，漸漸喧賓奪主。除割地、賠款之外，更有租界及領判權，與關稅權等主權之重重損失。即傳教者，亦無不挾其國威以俱來，以外來傳教士為主體，設教堂，立學校。為中國民族重心之儒化，本包舉國家政教、與家族倫理，而至是均漸為搖動。一方面有明悉歐美之政教者，主張變法；一方面有反抗歐美勢力侵入之義和團舉動。逮義和團失敗，遂完全承認仿學歐美之軍政、法律、教育，而分為君主立憲之改良派，與民主共和之革命派。由革命派占勝利，而有中華民國成立。然國家之政教雖變更，而儒化最深之家族倫理猶保存。近十年來，歐美留學回國者，提倡新文化，盡量輸入歐美各種之民族風習，家族倫理，遂亦從根本上崩潰。或於國外之任何學說，任何主義，皆漫然引進。或於國內之先秦諸子，與漢、唐、宋、明來各家之學與佛法各派，及道家變形之同善社、道院等，無不泛然雜出，各欲憑其所主張者以爭易全國之勢。三年前之六七年間，在中國大抵可看為歐美俄各種西方思想與佛學綱領下各種東方思想之對流時代。近二年，則共產主義在國民黨掩護下，有震憾全民族之勢。至最近一年，漸呈穩定於三民主義之趨勢，然民族之重心，猶未能成立。

乙、社會組織之變遷 由國內數十年來，滿族君治喪權辱國之反抗，及歐美列強民治發達之羨慕，迫使革命以成立民國。皇族既除，國為民國，而非復皇家，當然為社會組織之一大變更。然其始不過文武官吏與儒士之變更，其國家政治之辦法，雖號稱民國，實則為文武官吏及一部分士民政客之國，而與大多數農工商民無與。民國六年以來，由大小軍閥無形割據，迭興戰爭，互為消長，文官政客惟以奔走其下、撥弄其間為生活，可謂之軍官國。由此兵匪滋蔓，災荒連年，有民不聊生之嘆。然另一方面則以華僑海外經商回國，及國內新式大商業興起，加以軍閥、官僚、政客，亦仰商界為財政通融之處，商人團體之力量漸增。每逢戰爭，亦往往能呼號和平以左右其間，甚至一時有設立「商人政府」之議。又近十年來，學生團體尤為有力，時作種種政治社會之運動，以為工商團體之領導，亦曾有設立「學生政府」之說。加以在外國及本國資本家所設新工業機關下工作之工人，亦日見增多，漸形成各種之組織，海員工會、鐵路工會等較為有力。此商、學、工之組織，皆近於歐美社會之新式組織者。惟最大多數之農民，既無教育知識，以成立新式組織；然在兵匪災荒中掙扎，又不能不謀自衛之道，於是從舊來小說戲劇中所表現似是而非之教，混合心理，成為神祕結合，若紅槍會等之組織，亦能成為社會民眾之一種力量。近來國民黨組織國民革命軍，欲為國民黨領導軍人及全國有組織之民眾，共行國民革命，遂大呼農、工、商、學、兵聯合起來。然土廣民多，交通未便，農工商業均未發達，且未施行義務教育，致尚未能鎔化家族鄉土之隔礙，造成個人單位之強健分子，合組為國效命之民族戰團，以變為近代歐美之國民組織；然今亦已有不得不趨向於此之形勢。

丙、民族心理之更換 近古三教調和之官士心理，雖尚潛流於一部份人士間，成為道院等之組織，然近亦加入耶、回成為五教調和，或加入其餘一切宗教成為萬教調和，非復舊來之性質；而大約近於去年日內瓦所開萬國宗教和平會之運動。近古三教混合之農、工、商心理，雖亦尚潛流於一般未受學校教育之男女間，然稍受學校教育之男女，則已有不信教，或改信基督教之變動。然全國人民以歷年來內訌外患之逼迫，近代教育文化之灌輸，民族意識與國家意識漸漸發達，形成為愛國、愛民族心理，大多認歐美自然科學，

社會科學，為今日中國民族之聖藥，而對於歐美各派哲學，亦有相當興趣。然真正佛法之講求，既成了許多研究或修養之團體，而對於中國先秦諸子、及中古近古之哲學，亦分別研究。其餘則古書之考證，古文學藝術之探討，亦有相當成就。今後之中國民族心理，其將吸收東西兩半球，古近五千年各種民族之文化，陶鑄為中國民族新心理，以為刱造世界文化之發軔。因為、最能虛心容納各種文化來研究的，恐無過於今日的中國人了。然要看中國民族今後之努力如何，茲猶未能必之也。

三 結論

今以地球上海陸空之交通發達，全地球已為近代歐美人自然科學之進步所征服。然人與人之間，則依各個國家之界域，造成各個民族戰團，日相尋於擴充軍備之一途，以求退可防禦，進可侵略，而握得經濟上、政治上之勝利，致隨時可以爆發世界民族之大戰爭。故雖有進步，而離完善猶遠。近來雖進行種種世界和平之運動，然要未有根本和平之辦法。今中國民族固亦已有操練成民族戰團、以應付此國際環境之傾向，然亦不能忘情於：向來以天下平和、人類完善之要求。但真能聯合進步與完善為一致者，則唯發達人生以至成佛之大乘佛法最為圓滿，此吾所以願與世界佛學者，共為世界佛學之運動。

（余乃仁記）（見海刊十卷二期）

（註）考寰遊記，地點及記者俱不合，此殆講於柏林民族博物院者。

卷109

新中國建設與新佛教

——二十六年九月在北碚三峽實驗區講——

一 發端

二 新中國建設之趨勢

三 佛教之特質

四 新中國建設與新佛教

一 發端

余今到此處為第二次。在五年前——民二十一年——曾來一次，晤盧作孚先生，承極盡招侍，並講演「建設人間淨土」。余所以講此題者，以聞以往某一時期，三峽區範圍，大半淪為匪區，不但當地人士不能安生樂業，且為他方旅客視為畏途。厥後經盧作孚先生等領導地方民眾，肅清匪患，於是地方人士方有生氣，由是生聚教訓而建設生產與文化，所以、現在此地不但不為人視為恐怖區域，且就原地已經改造成名勝，及為川省種種新事業建設地，此在所表現之事實上可證明者也。故余覺佛法上所明淨土之義，不必定在人間以外，即人間亦可改造成淨土。雖人世有煩惱生死、痛苦鬥爭等危險，但若有適當方法而改造之，固可在人間建設淨土也。現在重到此處來，覺在此四五年中，三峽區建設更為進步。如關於織染工廠，以前雖有而規模甚小，現在不但為本地冠，即在四川全省，其生產亦甚馳名；三峽區中建設事業甚多，此不過舉其一隅耳。又關於文化建設方面，余適參觀科學院，見有多種礦質乃在近數年中研究出者。此不獨關係於四川，亦且關係於中國，將來於國力發展上，當有偉大成績。是皆就所觀見者而言；因此、現在的新三峽建設，可作新中國建設的縮影觀。

然此新三峽建設固非憑空以出，乃就其原有而改造者，此有前後相承之關係。如在此三峽區中，有溫泉寺、縉雲寺等，皆為三峽原有佛教事業場所，設使此佛教場所，不能發揮佛教真義以適應新三峽建設事業，使三峽中亦有新的佛教建設，則此原有佛教場所當趨消滅。近年來、縉雲山已設有漢藏教理院，縉雲寺佛教場所，亦以新的面目而出現為漢藏教理院，與新三峽建設相調和；不但於新三峽建設上無所妨礙，且互成為資助，使新三峽建設更為充實完美。因此，新三峽建設即新中國建設之縮影；而縉雲山漢藏教理院出現，亦即比擬於新中國原有佛教場所能本佛教真理為適合時代需要的佛教新建設。故今此一題，亦皆就目前事實推想而講者。

二 新中國建設之趨勢

甲、由內力統一到外患解除 現代新中國建設之趨勢究為如何耶？余覺吾中國乃地大物博人眾史遠之民族國家，以中經多年變化，形成積弱不振之邦，以致屢受外力侵略壓迫。其受侵略壓迫之結果，即締結種種不平等條約，束縛我整個中華民族。此於近八十年五口通商以來已然，而當國者復不知改進，國內機構，腐敗渙散，失自衛力日甚。中山先生乃提倡國民革命，其主要目的，即欲將國力統一集中，成為一充實之力量，以解除外患；此內力統一之事業，由蔣委員長繼承努力，至最近將完全達到。而外力為欲永久使中國在其壓迫束縛之下，覺內力統一，可以抵抗侵略、解除束縛，與彼不利，故日本於我國內力統一將完成之時，特加緊壓迫侵略；尤其最近不惜用非常橫暴殘酷之武力，對付中國，此實由現在新中國建設內力統一到解除外患的過程上必經階段，故中國全國國民，在今政府領導之下，莫不一致與日抗戰。如三峽過去為一匪區，欲走上建設之路，必須用武力掃除匪力。現全中國對日抗戰，雖中國犧牲甚大，人民所蒙痛苦甚深，然為整個國家人民計，若中國能統一抗戰到底，則最後勝利，必屬於我，固不用其惶恐也！蓋成一自由獨立之國家，全在自身內力堅強而能抵抗或解除外患，如土耳其等所以成為今日自由獨立之國，亦經與希臘戰爭。中國抵抗日本果獲勝利，不但日本不能侵略，即以往種種不平等條約亦可解除，此為由內力統一到外患解除之一點。

乙、由農村建設到工商發達 通常以為國家之國防，唯在軍事，但近代所謂國防，由軍事設施至國民生產力，皆非常重要。若不能提高國民生產力，即不能建設龐大軍備，故國民生產力為根本切要。然各國之生產基礎互有不同，中國國民則十分七八皆務農，即工商等亦大都出於農村，農村果真興盛，則生產力自然增加；中國近來特重農村改良建設，即是此義。此次來三峽，見三峽已成為鄉村建設實驗區，實即中國諸建設之基本。蓋農民在農業上能改良進步，則購買力強，其對於工業種種需要自然增加而發達；至於商業，更不言可喻，而大都市亦隨之復興矣。雖近代文明為工業文明，提高國民生產力的樞紐亦在工業，故一切事業動作，群以機器代替。中國固應努力於工業建設，蓋工業建設，為改進生產力提高效率最重要者。但中國大多為農

民，應使從農業上足可維持其生活，若其生活不豐，則對於工商需要不能迫切，工商亦隨之破產，故在新中國建設之趨勢上，農村建設實為工商發達之基礎。

丙、由政治修明到文化開展 以前所說，為由內力統一到外患解除，及由農村建設到工商發達二點，此則關於政治設施。苟政治設施漸已修明完美，則能提鍊幾千年來中國固有相承的文化，及吸收現在世界所流行之文化，而建立為現代新中國之文化。由此趨勢，則可達到常所期望「以建民國、以建大同」之目的。蓋依中國歷代相傳「天下為公」之主義，擴大發展，不但實行於中國，且宣揚古聖賢文化，去改進全世界的人類趨向大同。

三 佛教之特質

甲、前作後受的因果之非偶然非外得的自力改造 佛教因果之說，往往為中國人民視作迷信之談，實在佛法中講的因果，乃為明顯之事實及精確之理論。因果律亦適用於科學，不過範圍甚廣；現從比較切近者言之，庶易獲益。佛教言因果，即通俗所謂自作自受，即前作如何因，後乃感受如何果，現在作如何因，當來定受如何果。故佛教講因果，責任全在自己。然所謂自己，非限個人，從自己一人以至一家、一地方、一民族，皆可言自己。此一民族以前若作不善因，現在定受不良果；若想將來得好果，現則應改良思想行為，造作好的因。如中國以五六十年來曾屢有良好機緣，容許振作，固不應使現在有受痛苦之可能。但以前人思想錯謬，雖早接觸西洋文化，以無根本改進計劃，唯認為購些軍艦、大砲便足，致一誤再誤，現受惡果。而日本在前數十年乃同與中國受西洋壓迫，至今日本不但不受侵略而且侵入。此蓋日本有根本維新計劃，故改造成世界第一等強國。故中國所以得今苦果，乃由於前人所造不良之因。不良因、在佛法上謂為無明惑業因，即昧於事理而發生錯誤行為；良因、即明事理共同正當行為。倘今仍續為下劣思想、散漫行為，則將來不但無良好結果，必更墮落！故佛法所說因果，全不迷信，全從各個人，各民族的思想行為上自負其責。絕非中國習慣思想上謂一切事皆碰命運，偶然而然，以之唯僥倖趨避；然亦非定命，可改造故；亦非以神等外力為造作主宰，使成此結果；亦非但由以前的種種歷史相承。或周圍的種種環

境關係決定。所謂從因得果，重在自力改造，即憑自力而改造惡因果為好因果也。

適乃從人事上講，從世間萬有上講亦如是。佛法不說萬有以外有神；平常中國人迷信神者，隨有何事即至廟中求神，此乃出於中國一般風俗習慣，因之、對佛亦認為眾神中之一，此實錯誤！蓋佛乃至於真理覺悟，解脫眾苦，以其所覺悟理，轉示一切人，使一切人亦得覺悟真理，解除痛苦！至於菩薩之意義，菩是菩提，即佛的覺，薩即眾生；菩薩即學佛的學生，隨學於佛，求佛覺悟，亦以其所覺使人同覺。故對佛菩薩崇拜，崇拜其能指導吾人覺悟真理而解脫痛苦。如此、方謂真正之信佛。了知此義，則知佛法所謂因果，非操在神等，乃全仗自力改造，即自作因以後受果；如想將現在之苦果，改造成樂果，或不滿此樂果更求進步，皆賴各人悔悟的行為改進，乃至全民族亦皆從思想行為悔悟改善，方可造成合理因，發生幸福果。

乙、眾資一持的緣成之非渙散非專制的和平統一 如一團體成立，貴在眾力相資，亦仗有一力統持。由統持力，則多方散漫的關係乃能類集資助，亦以能適合眾多資助之關係，乃得成統持力；若不適合眾多關係，即不能有眾資而一持功效發生。據此定義，故成國家建設領導者，或團體事業主持人，決非個人私見，專欲獨斷違眾所可做到，必要適合於民族需要，方成民族領袖，得全人民服從擁護，此在佛法即謂眾緣成事。然眾緣所成事，云何彼此不同耶？如此案上花同是眾緣成的，為何與窗外的花草等差別？應知此花有其特別一種持力，以攝所宜眾多資力而成故，彼別的花、又另有一種一持眾資力在，故另成一種。因此、有彼此不同，即由各有一持力，以適合眾多資助關係而生長。故佛教中說，無論何事何物，皆眾緣所成，以凡事物皆團體的，非單獨的、非渙散的，以單獨渙散則不成立，其所以成立，即由平和集合，如種子置於土中，適合土質氣候及種種資養，於是即茂盛生長。故佛法觀察萬有，乃眾緣資助、一緣統持，方有一切萬有成立存在，若違此緣成法則，即失其存在矣。

丙、發揮佛教的特質以成立新信仰 此說緣成及因果義，皆眼前事物可證明，亦科學理智所可容許。既洗除一切迷信，復可通過現代科學思想，故發

揮此佛教特質，可以建立現代人類的新信仰。雖此種特質原為佛教本有，然由破除以前所積遺粗陋形跡，而揭顯出佛教真正面目，故即成為新的佛教。此發揮其特質所成的新佛教，剪除迷信，使佛學可通過現代的科學哲學，適合人類進步之需要。

四 新中國建設與新佛教

甲、緣成義與平和統一 綜合前二說，試問新中國建設於發揮佛教特質的新佛教有何關係？此即應知，佛教所講一切萬有皆眾緣所成義，若非眾資一持的緣成，即無萬有。如依此宇宙法則，觀察人生，從人乃至國家、社會，皆在此法則之中。如此法則等於鐵則，根深蒂固，不可動搖，即推之於物，無物不如此，推之於國，無國不如此。如現在中國完成統一，其所以完成，即全國之力、不分裂，不渙散，精誠團結。至於得成統一，是用何種方式？此即眾資一持的緣成道理。以中央有一統持力，能適合資助的各種關係力，故能平和集合。若但勉強而不能適合全國需要，不但徒勞，且呈分裂；如民國以來內爭不已，即是此義。故能明此緣成之理以生正確之信仰，由此信仰團結，可獲平和之統一。講至此、余覺最近國人在抗日應戰之下，已能一致團結，昔之分散者今皆集合，昔之不能合作者今皆合作，此無他、即適合於全國心理，故能眾緣成事也。

乙、因果義與自力更生 現在、中國欲復興中華民族，若賴世外之天神，或賴過去之祖先，或依國外若國聯或他國等外力，此等皆不能達復興之目的；結果、覺民族唯有改過自新、努力自強，方可以復興。此即佛法因果義上所謂責任全在自己，自造良因以自求善果。若了此義，故對自力更生，自成強固之信仰。

丙、以新信仰振作民族的建國精神 依前所說，發揮佛教特質，成立新信仰的佛教，則能擺脫迷信消極逃避等不良習慣，而為通得過經得起科哲思想所批評，成為觀察宇宙人生大法則，建立人生思想行為新信仰。此用之於中國，可令國力益加平和統一，而堅強信任自力更生。故從佛教新信仰、振作起全民族復興中國的建國精神，而佛教乃成適合於現代中國之需要的新佛教

，得為建設新中國相適而不相悖之因素。

卷110

以佛法批評社會主義

——十四年初春在武院講——

一 社會主義之說明

甲、社會主義之主旨，打破資本家之壟斷生產，而平均支配生產所獲於社會群眾。社會主義之名詞，在西曆十八世紀有英國人渦文始用於所作之社會改造論中，後聖西門等沿用之。其主旨即在改變社會之經濟制度，以資本家壟斷生產為社會萬惡之源，資產階級不平則罪惡滋生，貧民亦永受其苦。而生產所由為資本家壟斷者，則因近世機器發明，巧奪人工，由是貧民生活之途日狹，資本家之勢力日隆。因機器必為資本家所有，貧民工人則隨機器而作工，有工可作，僅堪糊口，無工可作，即將凍餒，而生產之材料，全為資本家所壟斷。如是由群眾集合之社會，遂生兩種階級：一、資本家，占有土地、機器、金錢之生產機關而享有其生之利。二、貧民工人，日夜為資本家作工，勞力多而得資少，遂至衣食不充，饑寒莫禦。昔者各人勤儉皆可樹立，今則為資本所逼害，無復生機。以此二因，造成為不平等之社會，而一般關心時局之學者，遂目此為禍患之源，倡資產歸公主義，以一切土地及機器等，凡能生產之物皆歸於公，以使群眾共同勞作，平均受用，而解貧民衣食住之困苦，以除資產階級之專橫。社會主義之派別雖多，而其主旨，大概如是。

乙、社會主義之派別：一、集產與共產之區別，此就支配方法上言者。以勞作之多少，能力之大小，而得其利益上之報酬，可歸私人受用，但祇限於本人之受用，本人死後仍即歸公，則為集產主義。共產主義則不但一切生產機關全歸公有，而不論其勞力之多少大小，其受用乃各滿其人人之需要，而毋許私人積蓄焉。二、宗教與科學，此就思想之來源言者。社會主義之起

源，雖由機器生產之反動，而亦從宗教博愛平等的思想之導生，故基督教之聖西門，即為最初之講社會主義者，以一切財產人人應有平等之享用，不應有貴賤貧富之階級。後有應用科學之馬克斯出，以前來之言社會主義者，不過理想之空談，復以科學之方法而推證社會，本由群眾之集合而成，群眾生活之所需即財物，故無論若政治、宗教、文學、風俗、思想等等，皆由財產制度之變化而變化。古之時、用自然物為價值標準，則宗教之所奉者亦為自然物、後進為金銀鈔票等，則所奉亦進為最尊之神，或無人格之精神等。故知社會之現象，皆由財產制度而變遷，故改造社會當從財產制度改造，財產制度改造好，則社會皆好。三、有政府與無政府之區別，此就旁帶之關係言者。有政府則仍依國家設政府以行集產、或共產事實，如俄羅斯則用政府以行共產者是，無政府則不立政府，人人各盡其力，各取其需，以政府恆為資本家之護符，故主張推翻政府，因此兼及於國家、家庭、宗教、亦完全推翻。四、激烈與溫和之區別，此就施用之手段言者，即急進派與緩進派。急進則以暴動流血命等求達其目的，或名之曰過激黨。緩進派則適應時機，以學說而漸化。

二 佛法之批評

甲、目的之承認：講社會主義者，一面由于見資本家之專橫而起嫉妒心，雖為不善；一面由於見勞工之貧苦而起救濟心，則固甚善；而其希望之目的，亦未可非。古書禮運言：「大同之世，貨惡其棄於地，不必藏之己」；此亦共產主義。若佛教中之出家者，則為廢產無產，而十方常住之制，亦為公有，平均受用，各盡所能，共取所需。更就理上言，此器世間一切所依所資之物，原為共業所變。依唯識論云：一切器世間，皆多識共變。以共變故，則亦是共有。極至佛果，雖有自受用身土，而悉周遍無礙。但彼之社會主義，尚未能及此之深遠耳。

乙、手段之偏謬，略分四條：一、見環境而忘本身，彼之所注重者，純在改造環境，改造社會，而不從個人繕性修德以改造身心。古云：「自天子以至於庶人，一是皆以修身為本」。身不修則家不齊，國不治而社會亦無由平。二、專物產而遺心德：以為環境之壞，由於物產之不平，遂專從物產之

制度上改變，而不知物產上之有階級，亦由心理上知識欲望等發達變化而來。三、齊現果而昧業因：凡人生所有種種之階級，亦由先業為因之所招感，業因不同，故報亦不同。若但知專從現果上剷平，而不知從業因上改造，如取消專制階級、資本階級，其意固善，但惡果既去而未種善因，不轉瞬間而軍閥專橫，暴民專橫，則亦等於換湯不換藥，烏有濟於事哉！四、除我所而存我執：除一切之階級，公一切之財產，故能忘其我所有法；但其私意則在由此可從情受用，則我執之心更甚。然我所由我執而有，我執不去，我所何可忘？結果或好逸惡勞，但用不作，百業廢而仍漸復其舊。

三 補救之方法

甲、改造本身：人人能持五戒、行十善，則社會之分子既良，而社會之階級可平。佛云：「平其心地，則世界平」。儒云：「克已復禮，天下歸仁是也」。乙、究源心德：物產之變遷，推究亦由心力為源。唯識云：「彼能變為三」，謂第八、第七及與前六識。故知凡變化皆由人之思想、知識、欲望，如前之工作用手工，而近變為機器，亦由知識欲望發達而來也。故美惡好醜，大都由於心理之變現也。丙、進善業因：善因得善果，惡業受惡報，彼不知業因，故為頭痛治頭，腳病治腳，結果則病遍全體，而反怪藥之不良。故欲治亂，必須施以五戒、十善、定、慧之方，裕以慈、悲、喜、捨之德，而使之正本清源，則支流自清也。丁、伏斷我執：我所之不能除，以有我執，我執既甚，則爭奪之事興，利已損他之見決不能除。總以上觀之，世界人類之所作所行，其希望皆是求善。雖有此望，而所作所行不能恰當，甚或倒行逆施，以致一著手做去，所得反較更壞。如修道者亦然，諸外道於無常計常，無我計我，非淨計淨，以苦為樂，永不能達其常樂我淨之目的。佛法為說明其無常、無我、非樂、不淨，使解脫其所偏執，乃真達到所希望之常樂我淨。今對於社會主義亦如是。

卷111

緣成史觀

一

——十九年十一月在巴縣監獄講——

承縣長與典獄長等邀來講演，因向知各位對於人群社會之改造很具熱忱，特將佛學之可應用人生實際之改良者與各位談談。

我前在德國柏林講學時，曾遇一研究經濟學者，他說：他對研究經濟學之結果，認為馬克斯之經濟學不甚圓滿。蓋馬克斯雖為德國人，當其著書時則在倫敦，其感觸者皆為倫敦之環境，故其經濟學之取材，完全根據倫敦社會情形之報告與調查表。然倫敦之社會是工商業最先進、最發達之社會，其情形之顯而易見者有其兩種：一為少數的資產階級，一為多數的無產階級。由生活之不平等，顯然有兩階級之對峙，故其經濟學，以資本為掠奪而來，主張階級爭鬥，以收為社會公有。但其他歐、美、亞各國之情形頗不相侔；僅根據倫敦一特殊市場之社會情狀，而決定改革全世界經濟之辦法，其立說之基礎不能穩固，可想而知。且對於倫敦社會，亦僅為片面之觀察，不能完全適用。故其經濟學，實犯論理上以偏概全之錯誤。然此經濟學者，又表示對其唯物史觀，卻承認為社會哲學的真理，以為社會變遷完全是以物的變遷為主因。我當時告訴他說：你於經濟學研究很深，所以知道馬克斯經濟學有偏缺點；若於哲學方面亦能作一番深切之研究，將亦發見馬克斯唯物史觀的偏缺毛病。

復次、本年在北平講佛學時，有許多大學生來聽講。有持陳某在天津大公報上的一文——大致謂：他的思想是根據於物的，而且東西洋學術與人類之道德亦皆是以物為根據的——，來問我對他這一種議論的意見。我當時遂有答復的一番談話，亦曾登載於大公報。大意謂：他說根據於物，須先認清甚麼是物。中國的「物」之一名，可成為一種很普汎之意義，自桌、凳之為物、地球之為物，以至心的現象之為物，與虛空之為物等，莫不可以叫做物。物乃是一種概念或意義，而與佛法之「法」的名義相同。如此、則思想名字言說所及之意義，無不是物，則亦無根據於物或不根據於物的區別；說根據於物，不等於廢話麼！世俗所謂的物，大概是指見得到、拿得到的，若一個

人身、一間房屋、一個皮球等，即謂為物。然在科學上觀察起來，所謂物，不過是長短、廣狹、深淺、輕重等可測量的數量，其次、則軟硬、澀滑、色、聲、香、味等感覺之現象而已。然感覺現象隨感覺之不同而異，無普遍之定相；而測算到的數量雖較為固定，然亦為意識上的現象而已。除感覺到的現象與測算到的數量之外，實別無所謂的物的存在。世俗所謂的物，不過綜合感象與數量所構成的各概念而已。所以英國的羅素謂：心或物，都是感象與數量的構成品。根據此種最新的科學，舊時所謂唯心論與唯物論，皆不能成立。故現今哲學有趨重組織論之勢，謂一一事物皆為許多關係條件所組成，如原子為電子集成之問題，而電子亦無離開其集團而單獨存在的。由是、存在的皆團體，而集成團體的因緣，又甚複雜而交互出入相通。

從此意義上看來，即與佛所謂一切事物皆由眾多因緣所生所成者相同。以之而為宇宙人生社會之變化的觀察，則向來說為唯心史觀的、唯物史觀的、唯理史觀的，皆據一方面為立足點，以偏概全，不無錯誤。但人之運用思想，如人走路一般，為便利起見，有歸納成簡單公式，以為趨向標準的需要。然由此雖得一時便利，而如果偏執一邊徑行直前，則往往利猶未見而弊已先現。故吾人雖不能不有一種基本的思想，以為動作的標準，而不可不求之較為圓通貫徹的思想。由此、我今來介紹一個「緣成史觀」。

緣、謂許多關係條件，由許多關係條件完備的聚集以成為各種事物，故名緣成。由眾緣於離合、聚散、生滅、增減、時時變化，而事物遂亦時時變化，故謂之宇宙的緣成史觀。人生為宇宙中之一部份，故人生亦由眾緣關係而成種種之變化。不過、人生因有了人生特殊的函素與組織方式，故又特成人生的緣成史觀。說到人生社會史觀，在中國歷史上的觀點是政治的，可名為政治史觀。政治有了變化，而全國因之而有變化。若三四百年以前之歐洲，及紅海兩岸諸國，可說為宗教史觀；因其時此各民族之觀念與行動，皆隨宗教而轉變的。又若德國之畢斯馬克謂：德國之能戰勝法國及建立聯邦，是由小學教育之普及，故亦可謂為教育史觀。至於近代歐美的社會，以趨重於經濟，乃成為經濟史觀——馬克斯的唯物史觀亦其一種。所觀察的，雖皆為整個社會的變遷，以其所依以觀察的根據點不同，而其所見到變遷之情形亦

異。如各人在各方面觀察桌子，其所立之方向不同，或光線與視覺等等不同，而其觀察到之現象亦有不同；故如上政治史觀等等，皆不能得到社會變化之完全真相。舉凡學術思想，往往因少數人之主張不同，致社會蒙其影響。若知政治等等皆為致社會變化的眾緣中之一緣，而建立為社會的緣成史觀，則較為平實可靠，且圓滿可通矣。由宇宙以至人生、社會，皆為一貫的緣成史觀。以之應用於實際行動，則見一個人、一階級、一國家之利益，皆由眾人、眾階級、眾國家的互相利益關係所集合成功的，並不能離開對方的種種關係，而得有此方之利益存在。故一舉一動所發出之各種言論思想與實施工作等，皆足影響到其他的各方面去；故欲此方之利益，須兼謀其他各方之公同利益方能達到，絕不能以損害他方為手段，而可達到自方之利益的。此所謂：利他則成自他兩利，害他則成自他兩害也。如戰爭、爭鬥以損人益己為目的，然歐戰之結果，敗者固覺痛苦，而勝者亦因生命財力之損失，其感受之痛苦殆不亞於敗者。故須與其他國家謀共同之利益，方可實現國際的和平安樂，以至得成大同的世界，完美的社會。能根據緣成史觀而應用到人生道德行為上，實為改善人生社會的光明坦途。我此說、是根據於佛學中「諸法眾緣生」之一言的，而各種佛學大抵皆是闡發此一言之義的。諸君如感到興趣、要想研究者，請從各種佛學書中去研究！

（克全記）（見海刊十二卷一期）

二

——十九年十一月在成都臨時執法處講——

今天應劉處長之邀，來此向各位——指被禁人等——談談佛理，我很欣悅，而且是很願意的！因為現在世界惡濁，社會虛偽，有些人於此環境中，見到或承受一種——自以為是的——理論；根據這種理論，發為言行。察其用心，甚為真實，作事甚為努力；無如他們所執之理，並非真理，故反不為社會所容而受束縛；到這般情形，言之可悲可憫！如今要拋棄從前誤執之理，只憑那番真實心，瞭解宇宙人生的真理，改作人己兩利的善行，由是漸次的和平的棄邪趨正，方能完成優美極樂的世界。佛理上真美善的境界，非憑

真實心不能達到，所以我今天亦樂於向各位略談一二：

佛學上所謂真理，並非佛個人所創說，而是萬事萬物原來如此的真實性相。真相云何？就是宇宙萬有，非由其外或其內、一種單獨原因所造成，每事每物，皆由許多關係條件——在佛典上謂之緣——充足完滿而後發生，故宇宙非神造、非唯物、非唯心，乃眾因緣展轉變化而成立。宇宙如此，人生亦然。大之說到國家，說到社會，小之說到各個人，無不待種種關係條件而存在。由此原理，推察人類歷史，可謂之曰緣成史觀。須知諸法眾緣生，並非有單獨的本體為之主宰；談到此間，就該知道唯神論、唯物論、唯心論之錯誤。中世紀以前，歐洲人多主唯神論、認為一神創造世界人類眾生；至十六七世紀以後，始知唯神之說，在因果律上不能成立，於是多數學者主張唯心，以為宇宙乃由人人各個的精神所顯現；至十八九世紀，科學比較進步，唯心論因無實證而被推倒，乃有唯物論起而代之——從宇宙說到人生，都認有簡單獨立的物質為基本；又於此中，注重經濟，而認生產方法之變化，為社會變化之原因。然此種種，都是落伍的舊思想，入二十世紀以來，科學更為進步，最近的相對論，已證知物理的現象，皆由時間、空間、主觀許多關係集於一點而顯出，其中有一關係變更，則物象隨之變更。哲學據此而有組織論，這就與佛理中緣生之義相接近。概括的說，就是宇宙人生，不是唯麼唯甚所能表現，而是各個體相互之間，都有許多待以成功的關係。以上是談理。

由此理論，見諸行事，既是一切彼此為緣，便無敵對，既無敵對，就用不著爭鬥；欲為一部份謀利益，必須為其他各部份謀利益，各階級與各個人都是如此。有人認錯，以為損害他部份，方能利益我的一部份，實屬大謬。依上緣生之理，他部份都是我這一部份成立之緣——我對他亦然——。那末，害人的結果，必至人我兩害。所以、對他方面，斷不能認為敵對而起爭鬥，行為總須存普遍利益的心，行普遍利益之事，方能達於佛學上——就是真理上真美善的結果。

（克全記）（見海刊十一卷十一二期）

（附註）原題「臨時執法處禁閉室中之說法音」，今改題。

卷112

釋中華民國

——五年冬作——

釋國

言國家學之理論夥矣！吾無所求同，亦無所求異，然合離眾說而觀之，當亦十得其七八耳。春秋曰：「我入枋」，是古史稱國為我也，今亦請以我義明國義。

人莫不自謂曰我，一詰究其所謂我者何在，則茫然者百九十九，誠所謂自射則無下手處也！其精者則言世間有二：曰「我」、「非我」，非我者物，我者此心。然心亦至繁至賾，將孰從搏掣其一而字之曰我乎？且所云心者，非麗乎身而存，著乎境而現者也！身境皆物，而物非我，我與非我，離而二之，離非我則所謂我者亦了不可得，然則徒設為我、與非我之辨，僅強名此了不可得為我耳。凡有情之類，由五蘊緣合得生。形質、聲、味曰色蘊，順違感觸曰受蘊，名象摹施曰想蘊，謀為動變曰行蘊，了別集起曰識蘊。前一、向所謂非我，後四、向所謂我。從而究極之，皆非我也。何者？夫曰五蘊，則既各有其當名之物矣，綜合而執為我之實體，於義非誠。裁取五蘊之一，或二、或三、或四為實我，猶然於義非誠。離五蘊而別設想一名理執為我體，則是想蘊中摹施之一名象，義尤無實矣。夫然，則我之一名，固空無所謂也。

雖然、不徒有生者必執有我，且無我則無生也。故執我之見，非唯後起，亦由本具；則意根之恆審思量，執藏識之性為內自我體也。是以有所謂靈體之我——靈魂，神體之我——天神。然藏性如如，離思離言，雖為一切眾生公性，非一非非一，非我非非我，不得封執為我；封執為我者妄也。果證藏性者，執我非我等妄見且自滅。故人生所謂我者，無論後起本具，皆有名

無實也。成唯識論曰：由假說我。假者、謂假借以為之名耳。然假名之我，亦有違理依理二別。違理者何？世人既未證藏性，未知唯是五蘊假合，故所有實我，但意想所度取之名言影象，空無實體，以其但隨妄情施設而有，故說之為假也。依理者何？是又有二：一者、如來藏識真性：然以無可名故，有時強名之曰我，雖有真體，而我之一名不足以當之也，故亦說之為假。二者、五蘊和合眾生：持唯識論，則識蘊為自性識，行、想、受蘊為相應識，色蘊乃所變識也，猶民心為本，國群一切功業皆相應民心而起存，國境則民群之領土也。輒持心色論，亦猶以人民、土地為本，與但取想相，謂離土地、人民別有國家自身之實體者異。蓋五蘊雖非真有而是幻有，須仗因託緣乃生起成住，不同但憑名言所摹施之意影。顧五蘊緣合之眾生，雖有機體，亦非實我，以無一定堅常之主宰作用故也；是以亦說為假。尋常稱我，即是概稱此五蘊緣合之幻體耳。知假說我名以稱謂者，唯此五蘊之幻聚，非別執有一實我體，在五蘊中、或五蘊外，故不違乎理。然此五蘊假合之人生，雖虛幻流變，固已憑藉積生業習之力，集起種種好醜、苦樂、是非、善惡，誠妄之事業，還復熏為業種，新故相乘，種現相持，續續緣生無既；故離幻無我，離幻無生，離幻無物，離幻無事，處幻世間而與幻人成幻事，固無須舍此幻我而別求真實，真實則無我也。

今以我義明國義，違理既非所取。依理之第一義，則國之所無，以國無自證體故，若立名強擬，則反成想像耳，故唯取依理之第二我義。若明五蘊緣生之幻我義，則知所謂國者，亦民心等增上五蘊所緣成之一增上大幻我耳。何謂增上？人物幻矣，更蘊聚而緣成為國，則是幻上加幻。比如水、火、土已是雜質物矣，更和合製成陶器，則為雜質之雜質矣。雖然、是猶難言也，取譬成義，姑據其相似相續者耳，固不足深求堅執。蓋以國我比人我，色質不能融化持受成一身，一不同也；無一定可明了識別之形表，二不同也；無身表之行業可見，三不同也；除民心各各意念之集合，決無國之自證心體，四不同也；民心各各之國家意念，必由傳習告教而成，不若自我之意念俱生而有，五不同也。故國之與我，其親切終有間也。

近人多謂由人民、土地、政權——取最廣之政治權言，包括主權、統治權者——三要素和合成國，義亦近是，且適符古文「或」字之形義；以戈表政權，軍國社會當然之勢也。但極成之國，必有版土劃定之疆界，與別個國家相對待；非是則人群世界而非國，故未若今文之國字加一範圍之圈者為尤當。此猶之無自身他身之形別，則我之觀念亦不明晰。故顯而言之，我見亦曰身見也。疆土、物產、形器，色蘊也；國民之苦樂、榮辱、安危，受蘊也；國徽、國名、國憲、國籍、禮儀、版圖等，想蘊也；政治等種種活力活業，行蘊也；民族心習及宿留民族心習而又攝持緣起民族心習之語言、文史、宗教、風俗等，識蘊也；撮此五蘊和合所緣成者而為一概念，則謂之國。

釋民國

或謂民、氓者，[算*見]髣也，繫隸於君師官吏，蓋近奴虜之科。今雖不必溯尋古義，然民義必異人義。人者、所以名群生中之一生類；民、則人類團體中之一分子，必成所依持之一團體中，自意眾意和合之云為，一也。必受所依持之一團體中有形無形公同之制裁，二也。然人類之團體，其經緯綜錯，整齊堅密，嚴重親切，靈變生動，決無完備乎國者。蓋團體之深固，亦由相等之別各團體為對待；而大同人群，則其互愛互助，通作通受，殆所謂無思而為，不勉而成，團體之觀念亦融化而無跡矣。國團以下之團體，則無論為親族、為宗教，未有能逮國團者也。夫人類團體既以國為極成，則人類團體分子之民，亦至國而始極成。故所謂民者，即是國民，所謂國者，即是民國；國民民國，一而二、二而一者也。國民譬云筆毛，民國譬云毛筆。筆之毛亦毛也，故民亦人也；然單言曰毛，固不能即為筆毛也。筆毛者，既不失其為毛，復調和組合而以定法構成筆用者也。雜駁散亂之毛，雖積聚成堆亦豈能謂之筆哉。今云民國，猶云國民民國耳。

然民至國民而極成，國亦至民國而極成也。真正之人生觀、世界觀，唯識論也；而真正之國家觀，則唯民論也。蓋民者國民，故民即國民全體。海陸山河，非國民之領持資用，則空界而非國土。蓋國土者，民之總業也，故亦在民中而不能離民自有；其餘國事，無非是民人積續和同之云為，更無論也。試合為一表明之：

┌─民生┬──民富.....色─┐
｜ └──民福.....受─┤
民─┼─民權┬──民意.....想─┼─國
｜ └──民行謂智.....行─┤
｜德力｜
└─民族──民性.....識─┘

此中民族，實為國根；近人所云國性，亦基乎此。蓋民權兼國團所攝持之民人自主發動權，及民人所集託之國團自主發動權；而民生亦兼人命生活及國命生活，必原因乎民族同化性，乃榮辱皆共，休戚相關，其勢自然順成；否則、順違錯出，痛癢噩異，決非徒持一紙國籍能奏功效也。近人大唱因民族以成立國家說，可謂知本。嘗觀德意志人伯倫知理論民族特質，謂其始必同居一地，同一血統，而又同其體狀，同其語言，同其文字，同其宗教，同其風俗，同其生計，而語言、文字、風俗為尤要；然亦必曾經同一政治，或政教混同則有之，決非全未有政治制度之統禦者。故民族能結集於一領土，即得有政治組織而成民國，而民族較之發達最完備之民國，或國團主權、國民生活未能顯著焉耳；然固已具存之隱微，引發即現，決非無民族為根者所能追步。故以錯雜民族而欲建機能完備之國，終必同化成一族而後可。雜民之國，苟無過半數一大民族而又文明程度高出其小半數之上者，則唯有仗軍力強制而暫為繫縻耳，殆必難成完固之國。即有太半之優秀民族，猶必須多藉嚴法強制干涉之力，積久行之，始能漸就；比之欲化除乖戾性癖，必堅立意志，隨時省察，久久矯治練習也。無民族為根，混集雜民立國，於是或賴乎英明雄武之君主耳。

國有君主，世謂之君國。鉤稽其誠，即國有君主，亦復以民為重，君為輕。且衡以國民之義，君主亦一世其特業之國民而已，國固依然是民國也。嘗考起世因緣經，初因眾民爭地，共推一有威德明智者專任平斷，號為民主，義取由民眾立為君主，而為民眾主其事權也。而所謂君國之皇帝，實不過公認為民眾之主，主民眾之事權而已，其國之為民國則一也。今君國之皇帝

與民國之總統，其別要唯二端：一、君姓無年限世襲，與眾民立年限更舉，一也。民國之主權在民國，而以皇帝為民國之化身，立乎國民之上；民國之主權在國民全體，而委託總統行使及代表，處乎民國之下，二也。其統禦事權之輕重既無與，而撫我者后，雪我者讎，其地位以民心之順逆為安危，亦不殊也。竊為譬之：泛任民愛，遵時選能，猶聖人時中，欲不逾矩，無庸固執一義以必踐之也。專宗一姓世襲為君以主之，則中人以下，勉為上達，必堅執一二信條為生命以上之義命，作踐形繕神之準繩也。故未至完成之國，唯世襲之明君為期，而以尊奉忠事其君主為第一義，甚或民國喪亡，不遑顧恤；然擇執赴踐之信義未必盡當，故所戴之君亦未必仁明，一旦悟所執非義，固將舍之求是。故國民一認其君為昏暴，必別有以為仁明者代之。而大成之國，民自求立國，非國要求民立，民各自主以發揮其力，即是致國之宜，所謂發而皆中節也。故民國臻盛，帝王不容有也。

民族為國根，而根中要有四種特德，國民之功能始發榮滋長無已，而民國得以成立鞏固：一者、國民須養成以國為自然而然一大人格永生命之意，此之謂國我癡德；二者、國民須恆具審察之國體國性觀念，此之謂國我見德；三者、國民須貪著其國不能去心，常進求其國之安全福利而終無厭足，此之謂國我愛德；四者、國民須保持其國之自主獨立，大雄最尊，不令有一物加於國上，此之謂國我慢德。四德充極，然後推及世界各國，審察自國亦審察異國，自尊重其國亦尊重諸與國，而博愛國際之世界和平，文明進化，然後漸融化其國我德，會歸大同人群。蓋國我四德望大同人群則又成四惑，然四惑斷則國我不生矣；故在國為德。且必有此四德，其國乃成，則所謂人生不徒皆執我，非執我且不有人生也。此之四德，悉依隱民族，有民族即已有之，現行而表著之，則在民權民生耳。故民族者，國之意根也。

問曰：人生之有根身，雖亦色蘊，固異塵境。在我愛執藏識有攝為自體、持令不壞、領為親用、託令覺受義，作事識共有依，同其安危。今民國之色蘊，則國邑物產也；此豈亦能與有根人身密合耶？答曰：不盡符同，前既言之矣。雖然、正唯攝為自體，安危事同，所以國土喪失，即為亡國。且保持國城，守衛邊疆，非持令不壞乎？民生之衣食住與軍實國財，靡不資乎地產

，非領為親用乎？國土有恆，乃得安生樂業，流徙放逐，則困苦窮戚，非託令覺受乎？不寧唯是，疆場領海，既猶膚甲，而都郡州邑，亦得取喻胸首身肢之關係，而國民民族繫乎宗邦故土，種種遺澤名蹟之情懷感念，彌滿充塞，尤難勝述。矧夫荷蘭人善泅水；日本人善候地震；鄒魯多平原大壇，士善頌禮；秦隴關塞便用軍，兵家興焉；海岸之民，多閎渺玄怪之談；則風習、文化、學術、思想，亦因之矣。國土之密切乎民族之國民，亦何讓根身之與識心！故曰：民之所不執受者，乃空處而非國土。唯民五蘊之義成，則國為唯民五蘊緣成之大幻我義亦成，是以曰民國。

釋中華民國

中華乃吾民國之名，亦吾民族之名。世界之民國、民族非唯一，故為名以別之。然立名亦有其緣由：歷來國都常在西北，故豫、魯、晉、陝之地，號為中原，又稱華夏；華、則華山，夏、則江夏，渾括楚、漢、秦、隴言之。又中華亦以對四陲內外之未開化國族言者，故或中華、戎狄對稱，或華夏、夷狄對稱，此因歷史上之人文地理而得名之大概也。今以中正和平謂之中，華貴文秀謂之華，表吾民族本有之品性，故以之名國。復次、中者質實，華者精明，作吾國民進德之指針，故以之名國。復次、中者道備吾心，華者化成天下，造大同之世，俾人人皆為完全之人，其責任唯在吾人，故以之名國。

（見覺社叢書第三期）

卷113

帝主於神民主於佛之根據

——十六年秋在閩南佛學院講——

一 神為萬有之創造者及主宰者故為不平等因及不自由因

神有一神、多神之別；奉多神者，為多神教，奉一神者，為一神教。今祇講一神；如天主、婆羅門、耶穌、回教等，均以一特定之神為獨一無二之大神，說宇宙萬有都是他創造的，如中國所謂造物者是也。萬有為所造，彼

為能造，彼是無始無終、全知全能的，萬有皆是少知少能、有始有終的，故彼為主宰治理一切，而我們人等萬有則非依靠他不行。所以、回教及耶教之上帝，乃至婆羅門之大梵等，皆是他們指定為能創造及主宰之神，永為我們萬有的父母，且完全的管理我們。所以、我們永不能自由，尤永不能與之平等。因為、我們既為其所生，就當為他所制，他教我們如何就該如何，專向其盡義務而不能有絲毫自由權利之可言。雖小有知能，然永不能完全，所以一定須彼管理，由彼為因。人間種種不自由、不平等之事，乃皆因之而產生。如以前之國家所有不平等之專制制度，皆以天神為根據而建立，故神實為不平等、不自由之因。

二 帝王專制皆根據於神而立

譬如歐洲中世紀之教皇，自稱為上帝之代表，要管理世界上各國的人。後來各國的帝王，亦模仿教皇，而各於其國內以神的代表自居。彼教皇及國王，但對神負其義務，其對人民但享權利而無義務。至人民對彼等，則祇有盡義務而無權利。以當時基督教所講的神，很顯明的說：萬物皆為所造所主的，故依之而產生為上帝代表的教皇、國王等，其一種的專制權，差不多對於其人民的事，他亦都管全了。但如中國古帝王之稱天而治、天命所在等，雖亦同為根據天神而設施，然較歐洲中世紀專制高壓的顯明樣子，要差得多了。高壓專制不如他們的利害，故要求自由平等之近代文明，亦不從此而發生。然古時必須天子方可祭天，百姓則不能，亦髣佛祇有他係天之代表，不與別人相干似的。所以、古來帝王的專制，皆係根據於天神而立。如歐洲中世紀、天主教下之教皇、國王，專制尤甚。由是人民不服，澈起反抗之運動，於是有美國革命、美國獨立、法國革命等發生，以要求人類的自由平等焉。

三 近代文明皆求自由平等而出發

人類欲求自由平等，遂不承認獨為創造主宰之神的權力，既不承認神權，其代表神的帝王，不用說也要推翻了。由是改立人權的政治，以期達到自由平等之目的。近今各國的文明，差不多都是由此而產出。澈底的、則成民主立憲，其不澈底的、則成君主立憲。由是於經濟等上，皆顯得人力很大，

神教完全像已死的人，雖有尸骸，己無力用。所留君主及所舉大總統等，都是代表人民的，不復是代表神的。故政治等與神教分離，無復關係。

講至此，當將近代之政治、經濟、道德等略為說明。政治、則初為人權主義的，但爭國家之元首等是代表人民，而非代表天神耳。進為民治主義，以人民皆能管治其代表為要義，然再進則當為代表之自治主義也。經濟、則初由各人自由競爭而成為資本主義的。繼以資本主義完全是個人主義的，雖發達了近代的科學及工業，但為少數人之所壟斷，於是近來漸漸顧到眾人利益，主張種種職業皆當有其團體，以為其生產及消費之支配，所謂基爾特主義是。但從公有公享上言，則當更進為社會主義。至於道德這一方面，當以政治、經濟、合攏來講。人權的政治與資本的經濟，是個人主義的；民治的政治與職團的經濟，是國民主義的；自治的政治與社會的經濟，是無政府主義的。現時的重心，在民治、職團的國民主義，或落伍在後面的資本主義上，或突出在前進的社會主義上。翻來覆去，雖都求自由平等而出發，然二三百年來，究竟尚無完善的途徑及成效。

四 以未得真信仰為根據故尚無完善之成效

昔帝王專制之社會，雖不合人性，然以能得人心上決定無疑所信仰之一神為根據，故能歷千百年而不變，其間且有極治平繁盛時代的經過；而近代從要求自由平等而出發的政治、經濟等，雖合乎人性，然二三百年猶在紛擾不定之中者，則以一神的舊信仰打破以後，徒憑一時一處民眾之情意遷流變動，未有一達到真正自由平等的真信仰以為根據。故近代的社會，時現飄搖不穩之狀。而一神的舊迷信，且時為變相的根據，出來作祟。故帝國主義、階級專政等，反鬧得民不聊生；而共產主義等，雖亦在試為新信仰的宗教之創立，然未能正覺宇宙人生的真相，而確立自由平等的根據，且時或違反自由平等的精神，倒行逆施以求達，致愈趨而愈遠。故於今日實有求得一真信仰、為近代文明根據之必要。

五 佛有正覺萬有真相而真得平等自由者故近代文明當以佛法為根據

平常一般人以為佛與神是差不多的，而不曉得佛與神是完全相反的。神是階級專制的，佛則是平等自由的。如基督教所奉之上帝，其信徒要說我是上帝，我將來有成上帝的希望，這完全是不敢的，而且是不應該，是叛道離經的。如君主的國家，有人說我是皇帝，我有做皇帝的希望，這就是造反了。佛是說人人皆有成佛之可能性的，你若能依適當方法而得到正遍知覺的時候，你就是佛。并不是說萬有是由佛刱造，而一定要受他管理的。佛但將自己正覺到的真相，教人亦同覺到這樣境界而已。所以、稱呼上祇說佛為天人師，並未說為天人父、或天人主能生宇宙間的萬有、都是佛造的話。不過、佛已將萬有真相完全覺悟，又欲叫人盡皆覺悟成佛而已。然吾人欲覺悟成佛，必須有其覺悟的方法，這種方法，就叫佛法。比方佛說人人可以成佛，這就是自由平等的理性；但事實猶有五趣、三界、四果、十地的不平等，而其自由亦有大小之限度。然此等階級的不平等，與限度的不自由，乃因程度之差，非階級之別；並非一定不易的。若依適當方法而進化，皆可達到無限自由究竟平等之佛地。如民主國人民，個個都有被選作大總統之希望，不過須由適當方法而有大總統之相當程度而已。佛所正覺的萬有真相，並不是宇宙萬有之外有別一獨能創造且主宰的怪物，而萬有中的有情，各各皆有相當能刱造萬有且主宰萬有的權力，其各各的相當程度，又皆可進化而至完全自由平等的極詣。故從要求自由平等而出發的近代文明，當依佛法為根據。

六 達自由平等之路在行六度

上已說理性是本來平等自由，但事實是未能完全平等自由的；此因覺悟未覺悟的關係，不是終不可達到完全平等自由的。所以、就要擴充我們自由平等的方法，方法云何？就是佛法中之六度。今談六度，略作三重：

一、檀那與尸羅：合言之，即犧牲己有而為眾、為正法。己有二字，應作我、我所有解釋。檀那、就是捨棄我我所有而為大眾；以世間本無一定的自體，皆是眾緣所成的，我由大眾而成，大眾即真我，真我即眾緣，故我就當為大眾用。局之為家、為國，擴之即當為全世界乃至全宇宙，既無分別，亦無人我。所以、菩薩攝持身命者，無非為利大眾。尸羅、就是犧牲己有而為正法，此正法即係自他大眾和合均等的公法，亦即民主社會的軌範。故要

得真正自由平等，須除私意而奉公守法。

二、羼提與毗離耶：合言之，即修持萬行而護生進化。修持萬行，就是凡可達到我們平等自由的種種事業，我們就去修持之，而修持之法，須忍耐、精進。然忍耐在於護生，以不忍耐而浮躁，則惱害群生，諸事阻礙難成。而精進在於進化，若不精進，則懈怠退墮，種種事業不能增益。

三、禪那與般若：合言之，即淨明心境而成事證真。以上二種，尚屬表面，今從深的地方看起來，則非由淨明心境不可。心係能知，境係所知，能知所知不出心境。心境若不清淨光明，則以上二種皆不能得完全的效果。而淨明心境，必修定慧，以有定則天眼、他心等神通可就，有慧則可達到漏盡。即如研究科學的，亦必持冷靜態度，由心靜定，種種察驗方可真確。

如是六度實為達到自由平等的路徑，若能實行修學，自可成就正遍知覺、而實現完全自由平等。以此為要求自由平等的近代文明之信仰根據，然後神權及根據神權的專制可完全消滅，而真正自由平等的社會乃可以成立。如是則人人自由，人人平等，乃至人人是佛。

卷114

民國與佛教

——十九年春在廈門雙十中學講——

在未講之前，關於這題牽涉的問題，先在此討論一下：在西洋，法國哲學家孔德，他的思想力，可以左右當時全西洋哲學思想界，就是現在，也還具有相當的勢力。實際地講起來，他的思想，可以代表十九世紀之末、與二十世紀之初、歐戰以前的思想。他觀察到人類思想是向前進步的，他依這思想為出發點，於是把人類的思想史，分作如下的三期：一、古代人類的思想，——宗教為其代表。二、十六世紀至十九世紀上半期人類的思想——，哲學為其代表。三、十九世紀下半期至現代人類的思想，——科學為其代表。宗教時期，就是迷信的時期；哲學時期，是理想的時期；科學時期，是實證

的時期。——這為孔德關於人類思想史經過歷程上的分法。

依我看起來，這樣分法，未免太含糊太儱統了；而且未免有錯誤的地方。例如他拿這三樣東西——宗、哲、科——代表三時期人類思想，那末宗教時期的人類，便沒有哲學和科學的思想了。換言之，哲學或科學的時期，同時也沒有其他二種思想了。所以、他最含糊、最儱統、最錯誤的地方，就是把人類思想演進史，看得太機械太呆板了，於人類思想進步歷程上是不合的。既然承認人類思想是活動的，是進步的，由人類思想所表現的社會上各種事業，自然都有進步；由野蠻進步至於文明，由幼稚進步至於高深，由簡單進步至於複雜，一一事業各有其系統，各有其產生歷史上的淵源，都不是於什麼時期突然憑空生出來的。宗教、哲學、科學，是代表全人類思想史上較有具體表現的東西；它各有它的進步之歷程，各有它產生的淵源，斷不能用三時期的分法將它割裂截斷，機械式地硬將它配在三個時期，變成板定的死東西。雖然這是孔德思想上的錯誤，其宗教、哲學、科學，於人類思想上，依然是活動的在那裏演進，孔德為主觀思想所蔽，沒有見這三種真相罷了。

現在就假孔德三時來講一下：如古代宗教的思想是很渺茫幼稚的，同時也就發生了空虛錯誤幼稚哲學的思想，也同時發生取法自然人生生活實用上、器具和工具的科學。不過、在那時候和宗教、哲學同處在幼稚簡陋時代，自然不會像現在一樣產生飛機、汽車這一類的東西。雖然、沒有那時幼稚簡陋的母親，恐怕也不會產生現在這個嬌兒吧！故在古代的時候，科學在人類史上早已萌芽了；不過、到了近代有了顯明的進步加速的發達，故有近代文明的成績。然而無論怎樣，總不能抹煞其過去的歷史。科學如此，哲學亦何嘗不如此。在十六世紀以前，乃至窮到古代的人類，也就萌芽了哲學思想，不過很幼稚、很簡陋罷了。就是在十九世紀後半期以來，科學有突飛的進步，而哲學也隨之而進步。如現代西洋的哲學，因受科學的影響，處處建設在科學的基礎上面，同時懸解其困難的問題。致於宗教呢？豈獨能例外？在古的宗教，果然是迷信，十六世紀以來乃到現在，亦何嘗不日在進步之中；故現代文明時期，也自有其最進步的宗教，以適應最文明人類的要求。所以宗教、哲學、科學，這三樣東西，與人類思想，是相推相演，而表現其一時代一時

代人類思想的各方面而已。像孔德這樣分法，我以謂是不妥的。

自然界與人事界，各有兩種力量：一是團結集中的力量，一是反抗分散的力量。在表面上看去，似乎是相反的，其實、乃是相成的。在自然界方面，小的一草、一木、一沙、一塵，大的地球、太陽系、星霧、星雲，乃至全天體，都是由這兩種相反相成的力量以形成的。倘是宇宙萬有僅有集中的力量，則全宇宙豈不是祇能混沌一氣、成為一個或一樣的東西了嗎？因為有反抗的力量故，所以、雖同在一宇宙中，而析成萬有不同、一系一類的形色事物的獨立東西；又由其集中的力量故，而成功為一個一個都有其中心、都有其系統了。

自然界是這樣，那末取法自然界的人事界，也不期然而然的演成這兩種力量。一部分人們、見到自然界有這樣偉大統攝集中的力量，取法之以應用到人事界，表現出來就成為宗教；但因其沒有見到自然界、同時有離析分散的力量，故祇能成其為混沌思想，對於宇宙萬事萬物在真相上不能明白。然有一部分的人們、見到自然界有離析分散的力量，於是也取法以應用到人生實際方面，圖社會的組織、一類一類的分工去做做，成功為科學的知識；但因其沒有見到自然界同時有統攝集中的力量，故祇能成其為局部的思想，對於宇宙事物全體，祇好付之不問。由此言之，無論在宗教、在科學的兩方面，於宇宙自然界都有所謂；『見其倚未見其齊』的弊了。能夠折衷這兩者缺點，同時互相調劑，站在中間的地位，算是哲學。哲學一方面取法自然界，依科學的準繩、於一事一物收拾其原料，推出定律以解剖事物，且作進一步的探求，究其來源，窮其根底，往往發現到科學未有之律。在當時雖屬理想，在後往往為科學所實驗到的。一方面取法自然界，如宗教般綜合宇宙，於宇宙萬有研究其相統相攝的全體，較之於宗教又進了一層。因為、宗教的混沌思想，久之久之成為人們的迷信，哲學能考察其信仰的根本，在思想上有沒有它的立足點，故往往能將舊宗教打翻，能產生新的宗教。哲學是宗教、科學的調和折衷者，是宗教、科學督促進步者；同時，宗教、哲學、科學，不即不離地構成人類社會的要素；人類社會之所以能團結，這是宗教的力量；社會事業之所能分工去做，這是科學的力量；能使此兩種力量相反得以相

成，這是哲學的力量。人類思想之所以有進步，人類社會之所以構成，全以此三種為要素。而此三種得以有這樣力量，不外乎取法自然的法則而已。

現代人們的思想，大概是偏於一面的；此偏執思想的發生，實在是受孔德的影響最多。他說宗教是古代人類思想的代表，於是現在的人們，完全把宗教看做過去的東西，不適宜於今日文明的世界。甚至於若現在西洋的社會黨，俄羅斯的共產黨，吶喊著打倒宗教的口號，漸漸的成為社會上一部分人的運動。其實、依我所觀察到的西洋各國，其社會團結的基礎，完全是宗教的力量；俄羅斯喊出這樣的口號，是它另有主張，它是以馬克思主義為中心思想，團結全國民眾，都站在赤色旗幟之下，此為一黨獨裁制，和穆罕默德一教獨裁一樣。回教的國家，不許人民信有其他的宗教；同時、以政治的力量去征服弱者，故回教的出發點是政治，不過依此為趨向的目標，以完成其宗教之形式耳。共產黨是信其唯一的共產主義，去宗教的名而取宗教的實，依共產主義為號召以集中人民的思想，以完成其共產黨治的形式。社會黨的意義，也是這樣。故社會黨、共產黨所喊出打倒宗教的聲浪，這不過是要打破舊式的宗教，建立新的宗教罷了。

現代各種運動中，真能無需宗教，算是極端的無政府主義；它是個人主義，破壞一切，不用集中的社會。其實、人類這樣東西，究竟是社會性的，如自然界一般的運行著，故個人無政府主義是一條斷港，行不通的東西。倘是人類共同存在一天的話，那末、社會彼此團結集中的制量力，一日不可無，也一日不會消失。換言之，就是團結的宗教中心力，一日不可無，也一日不會消失的。

依上各方面講來，人類團結力、所謂社會性，是人類本性上的要求。然而全社會具體的組織條件，最為完備的，要算國家。每一個國家，能產生這樣偉大團結的力量，皆有它的自然界宇宙信仰為背影，還取它所信仰自然界宇宙組成的條件，應用到人事界，以構成社會國家。如中國古代政治，用以治人的基礎，是『法天規地』。把人民的思想，都集中在這信仰條件之下，國家基礎方得穩固。由此推論，怎樣集中人民的思想，使之同投在一個宇宙信仰之下，這就是宗教。故無論那一個國家，都有其宗教的信仰——宇宙的

信仰為其背景。在一個國家社會的組織全體改變時，其作為國家建設的背影的宇宙信仰——宗教信仰，也應當改變。不然，其社會表面上有一時或有所騷動，其整個的下層基礎，是不會有何改變；因為、所信仰的宇宙沒有改變，故雖政治方面或強力的去改變，亦祇得成其為表面上騷動而已。

在政治與宗教相關係方面講，有這樣的三時期：

一、在古代的宗教，是多神教的時代。因為，當時人類知識幼稚，各種生活都為自然界所征服，於是惴惴於自然界之下，發生驚奇的思想。以為宇宙間的事事物物，都有一個一個神操縱其間，故對於山川河海、日月星辰、乃至最小的東西，都存著畏懼的心理，一一地去崇拜，這就叫做多神教。在那時的政治，也組織成為一部落一部落的酋長制度，這種制度，是以多神教為其背景的。二、次後，人類知識漸漸有大的集中的趨向，於宗教所信仰的宇宙，由多神而進為一神。以為宇宙萬有，雖然有種種的不同，而其所表現不是一個一個的神，乃一個權力最大的神所產生，於是所崇拜的乃唯一無二的大神，如基督教、回教等，這就叫做神教時代。在這時代的政治，是君主制度，其最發達的，是崇拜國家為神聖——且不必專指有皇帝的國家——。這是因為於宇宙信仰是一神，故產生這樣政治的國家。三、到了近世紀的時代，人類知識大進，每個人都知道賦有人權，故群起將君權制度打翻，而入於民權時代。民權者，每個人民對於社會、乃至最高組織的國家，都應當盡其相當的義務，享其相當的權利。其團結的中心點呢？是在每個人民都有這樣的認識和實行，義務權利，均盡均享，沒有階級，完全平等，故其中心點，即在民眾共同思想表現的組織上。換言之，即每個人民都可以說為是中心點。在此民權發達時期，於宇宙信仰的多神、一神的宗教，是不適合於民意的，應當取一無階級平等真理，發揮宇宙構成的宗教為背景，以集中人民的信仰，發展其個性與共同性。在此，唯有佛教當之無愧。佛教哲學上說明的宇宙，首先打破多神、一神迷信的宇宙觀，而建立『眾多因緣所成的宇宙觀』。因緣者，就是彼此前後關係一種一種的條件，大凡自然一物之得以生長與滅亡，人事界一事之得以成功與失敗，都由時間上前後相續而不斷，空間上彼此相攝而不隔，湊泊此無量數的條件而結合成就的；統攝此萬有不同的事

物，即成功為宇宙全體。然進一步，試問此全宇宙萬有事物的生滅成敗變化活動，誰之大力使然歟？在佛教哲學，叫做心的力量。故宇宙裏一事一物的變化活動，其質其量，縱使極其渺小，也是與宇宙全體彼此前後都有互相的關係。最大宇宙的全體，與最渺小的事物，也是如此；因為、大宇宙離各個渺小的事物，就不成為宇宙，渺小事物離開大宇宙，亦不成其為事物，大小雖殊，其普遍性一也；其彼此關係條件發生，變化的力量亦一也。能使此變化而成變化，能使此力量而成力量，其總樞紐唯在我們各個人的心力，結果、構成為個人與共同的宇宙。假使宇宙果真有一個神在那兒做主宰，那末、我們就應當毫不客氣地挺身而出，就承認我就是神了。要是想一個國家真正民權發達的話，須使全民眾都能信仰「眾多因緣所成的宇宙觀」為背景，則易上民權政治的正軌。我們中華民國，是三民主義的國家，即是民權政治的國家，也正是適合信仰『因緣所成宇宙觀』釋迦牟尼的宗教。

我所擬的題目：『民國與佛教』，正面的意義就是這一點。我們依中山先生的民權主義建設中國，同時、要使對於宇宙有合宜的信仰，作民力集中的重心。將各宗教觀察起來，還是佛教為合宜；民眾有了這新的宇宙信仰，其對於民權信仰的力量，必有加無已；因為、這政治與宗教的精神，完全是相一致。凡我全國的國民，尤其是貴校的諸同學，對此問題，希望加以注意和批評！

卷115

國家觀在宇宙觀上的根據

——十九年五月在北平講——

一、宇宙觀與哲學和宗教 說到宇宙觀，便要用哲學和宗教來解釋，因為宇宙是哲學家和宗教所討論的對象。並且、人類對於宇宙觀的認識非常重要，因為有了任何的宇宙觀，然後以他作根據，才能建立人生的行為和社會國家的組織。所以、要能知道一個時代或一個民族的宇宙觀若何，就可以推知他的社會、國家的組織是如何。

宇宙觀、在哲學上講，由兩部構成：一、為本體論，就是宇宙現象之本來的體質究竟是什麼？關於這個問題，歷來哲學家的主張各個不同：如希臘哲學家，有主張宇宙本質是水，有說是火的；在印度，也有說是地、水、火、風的。後來知識進步，學者以為這些論調都不合於真理，一種物件絕不能作全宇宙的本體；以為要得到宇宙的本體，只要將物質分析起來，直分析到不能再分的時候，宇宙的本體便可得到了，所以有原子、電子的發明。原子、電子已然是人類看不見聽不到的東西，差不多只成了心理上的觀念，到這時期的宇宙本體論，似將由唯物論而轉到唯心論了。以上是哲學上研究的情形。宇宙的本體，如果將他具體化、人格化，就成為宗教上所信仰的神了。各個宗教所信仰的神雖然不同，然大抵認為神是萬物產生的原動力，宇宙萬有的管理者。以上所講，皆為宇宙本體論。在哲學上，則有一元、二元、多元的不同。在宗教上，也有一神、多神、汎神的差別。然而不管他所主張的宇宙本體是那一種，但是由宇宙本體又怎樣去演成這個宇宙呢？這就要講到構成論了。

哲學家的構成論，大概可分兩種：一、機械論，二、目的論。主張機械論的學者，以為宇宙是許多小機械連合成功的大機械；宇宙本體不過是機械的原料，一切事物的現相，全是用各個形式法則所組成的大機械。主張目的論的說法，並不是就各種事物的組成而言，乃是說明他的發生和發展，是先有目的和計劃的。如一粒種子，發芽、抽幹、生枝、長葉、開花、直到結果，井然有序；就是植物未生以前，已先有一種生成什麼樣子的目的。這兩種學說，前者可以解釋人造物，如房屋的構成；後者可以解釋自然物，如種子生植物、蛋生雞等生物的生長。宗教家雖然以為宇宙是神造的，但是也含有目的論和機械論。神要造成什麼樣的世界，當然有他的目的，這便是屬於目的論。至於用製造的宇宙的原料和方法以造成如何的宇宙，便是屬於機械論了。

以上所講的宇宙觀，涉到哲學和宗教兩方面。哲學和宗教，二者是相去不遠的，因為他們全要說明宇宙的本體如何和構成如何。這兩點、就是哲學家在求智識滿足上所得的宇宙信仰，也就是宗教家就萬民情意上所提出創造

宇宙和管理宇宙的萬能者信仰。至於他們不同的地方，也有兩點：哲學是靠個人知識去自由觀察，自由研究宇宙現象，將研究所得的結果，構成一有系統的宇宙觀；然而人的觀察點是不同的，所以各個哲學家的宇宙觀也是各個不同。宗教家的宇宙觀，並不是由一個智慧高超的人，由主觀的觀察單獨創造的，是適應一個時代、一個民族公同心理趨向的產生物。所以、這種宇宙觀，是一個時代的文化、思想、信仰的結晶，他是有力量的，有威權的，可以支配人類生活方式的；不獨為有思想、有信仰的人所信仰，也是不能了解的人所必須信從的。這是宗教和哲學不同的第一點。哲學的構成，是以懷疑為第一步工作，由懷疑再憑假個人的智力去研究，去推論，然後才得到一個系統的宇宙觀；而宗教是共同思想的結晶，是大眾心理的集中點，不許懷疑而重在用信仰去接受。所以、宗教的作用，是社會的向心力；哲學的研究，是社會的離心力。這是哲學與宗教不同的第二點。以上為哲學和宗教與宇宙觀的大略說明。

二、酋長的國家與多神的宇宙 自國家觀研究起來，國家也是社會組織的一種形式，不過組織較為完備和嚴密罷了；所以說國家是完備的社會組織。前面說宇宙觀有哲學、宗教的不同，二者之中、以宗教的宇宙觀影響於國家組織為最大。因為、宗教的宇宙觀，是思想文化信仰的結晶，有偉大的威權，有集中人心的力量，有團結民族的精神；所以國家觀的成立，是根據宗教的宇宙觀的。在社會學上觀察起來，現在已到了民治國家的時代了。在社會進化的過程追溯起來，在民治國家之前，還有君主國家、部落國家，所以、要講現代國家在宇宙觀上的根據，對於以前的國家，也不得不講明。

古代民族，因為生活交通種種的關係，漸有國家的組成；然而這種國家，是不完備的。在一片廣大的地面上，有許多小的部落，每一部落有一個酋長管理一切。現在中國的苗族的土司，仍然存留這種遺風。酋長國家的組織，是根據多神的宇宙觀。在人類最初信奉的宗教是多神教，以為宇宙萬有各有各的創造者和管理者，如山有山神，水有水神，神的種類既多，信仰的對象也有了許多。由此多神互相交涉，互相聯絡起來，使成了多神的宇宙觀。當時人民既以這種多神的解釋作唯一的真理來信仰，他們的國家組織便分作

許多部落，各有酋長來領管。因為、他們的國家組織，就是他們共同心理的結晶的表現，人人覺得理得心安，沒有什麼缺陷。所以部落時代的國家觀，是根據多神的宇宙觀。

三、君主的國家與一神的宇宙 部落時代以後，人民知識漸進，交通日繁，於是舊有的思想根本動搖，各部落慢慢互相融合起來，部落制度也就消失了。人民對於舊有宇宙觀的信仰既加以懷疑，於是進而求相當的解答。哲學上，從前認地、水、火、風等為宇宙本體，因為知識進步，才知道那些都是現象而非本體。在宗教方面，因部落時代以後的人，知道宇宙現象是囫圇渾合為一的，是整個而不可分的，並不是像以前所謂由個個獨立的神產生，管理個個獨立的事物；至是，認為產生宇宙與管理宇宙的神或上帝，只有一個，並非多數。由人類思想的信仰趨向於一神，以一神的宇宙觀為出發點所建立的人類社會的組織，遂由部落國家一變而為君主國家，以為人類組織的產生和管理，必完全出於君主一人之手才合乎真理。像路易十四自稱：「皇帝就是國家」。中國古史所說的天，除老莊解作自然以外，差不多全有一神的意味。例如說：「王者稱天而治」。這種思想，便是根據一神創造及管理宇宙的思想發生出來的。又如墨子等人的思想，也是這樣。中國古時對於君主的觀念，如言：「國不可一日無君」，「天無二日，民無二主」；以及「普天之下莫非王土，率土之濱莫非王臣」等國家觀念，和信仰一神教的宇宙觀念完全相同。因為一般人以一神教為根據，所以對於國家觀念，覺得天經地義；對於君主的專制，認為事所當然。在君主國家裏，又有一種君主封建制度。這種制度的發生，因為有的民族以為創造及管理宇宙的固然是一個神，然而在一神之下，還有許多階級高低不一的神為之輔佐。封建制度所根據的宇宙觀，和多神教的宇宙觀不同：因為多神教的諸神，是沒有上下之分的，是一律平等的；而到了一神下有多神組織的宇宙觀成立，以這種觀念為根據，就演成上面有君主，下面有諸侯的封建制度了。由上面看起來，可以知道君主國家的國家觀，是根據於一神教的宇宙觀。

四、民國到大同社會與法界緣起的宇宙 現在的國家，已是由民治國家趨向到大同世界的時代。以前所有的宇宙觀，到現在不但不適用，反足為社會

進步的障礙！就像天氣熱了，仍然穿著冬天的皮袍子，反足以生病。

民治思想，發源於十六世紀歐洲宗教革命的時候。以前教皇掌握一神宇宙的全部，一神教下所有的權威，全集中在教皇身上，教皇就是神的代表，當了人和神的介紹者。自從宗教革命後，教皇的勢力衰微，人民可以自由組織教團，自為領袖，自己根據經典解釋一切。在宗教革命以前，教皇的權力伸張到政治上，國王即位須經教皇認可，行加冕禮，才算為正式皇帝。宗教革命後，國王把教皇的羈絆都脫離了，英、德等國成立國家教團，人民不待教皇之介紹可以自由信仰宗教。所以、自從宗教革命成功後，產生兩種主義：一、個人自由主義，二、國家獨立主義。倡導個人自由主義的學說之最著者，如盧梭的民約論主張天賦民權說，以為人人都有自由權利，不能受任何的壓迫。民權主義發達到極點，於是進而為爭人權的政治革命；因為、人人都要發揮自由的權利，又必依社會國家的法制來保障，於是產生民治國家。民治國家有兩種趨勢：一、就是君主不知道順應民心，由人民共同心理所發生力量的集中，起而推翻君主建立民主立憲的國家。二、就是因為君主的覺悟，對於人民讓步，把權利退還給人民，於是成立君主立憲國家。

在宗教革命之後，國王將教皇權利奪歸，所以國權完全獨立。又由思想的自由，促進科學工業發達的結果，就產出近代的國家，差不多近代的國成了爭求獨立戰鬥的團體。因為各國都極力務要獨立爭強，免不了民族間、國際間的權力競爭，於是都擴充軍備，振興實業，普及教育，以增高自國的獨立富強。所以、個人自由的發展，在內便成為民治主義及人民競爭主義；國家獨立的發展，在外便發生帝國主義及國團競爭主義。由此人與人爭，國與國爭。於是、一部分人因競爭勝利而佔為社會的最上層，一部分人因競爭失敗而落到社會的最下層，遂造成現在勞資階級的爭鬥。一部分國家民族因競爭勝利而佔為國際的列強，一部分國家民族因競爭失敗而降為強國的犧牲，遂造成現今強弱民族的戰爭。

我們從社會進化史上看起來，人類有進化到世界大同的可能。可是、為什麼到現在還沒有真正民治國家實現？終日強侵弱，眾暴寡的亂幹！大同世界的希望等於泡影，這是什麼原因？最重要的原因，就是社會組織已在改變

，舊思想已在動搖，但是舊國家所根據的宇宙觀尚未完全消滅，新時代的國家社會所應根據的宇宙觀信仰尚未成立。所以、不能成真正的民治國家、漸漸的趨向大同的世界，而人心也紛擾著不得一日的安寧。

在十九世紀西洋哲學界，也有新的哲學，新的宇宙觀貢獻與世人。最重要的，就是達爾文優勝劣敗的競爭進化論。達爾文的學說，猶限於生物學一科。以後斯賓塞依據達爾文的學說，成立新的宇宙觀，一直從原質、原力、天體、地球到生物以至人群，皆以競爭進化的法則說明之。以為競爭的結果，優勝劣敗，劣者因敗而滅亡，所剩的只有優勝者，世界才得成進化。所以、一任弱小國民受強大國民的侵暴，貧勞階級受富資階級的剝削，宛轉呼號而不加以悲愍，以為受之當然！

在競爭進化論予資本的階級和列強的國際一種的宇宙觀後，不久、就起一種反抗，這種反抗運動就是社會主義。社會主義，可分兩派：一派注重反抗「從個人自由爭富的結果所演成資產階級壓迫無產階級的暴行」，此即是馬克思的學說。根據唯物的宇宙觀，演成社會的唯物史觀，主張階級鬥爭，反抗優勝劣敗的進化說，為競爭失敗的無產勞動者鳴不平。主張無產的勞動者組織起來，向資本家方面去奪回已失的權利，先造成無產階級專政的國家為過渡，以冀達到共產的社會。一派則注重反抗「從國家獨立爭強的結果所演成帝國主義壓迫弱小國民的暴行」；以為國家的組織是強權者壓迫弱者的工具，是要不得的，所以這一派主張無政府。此派重要者，為克魯泡特金氏，主張人類應由互助而成進化，亦說明天體以至人群全是從互助而進化出來，成立一種互助進化的宇宙觀。以為世間一切文化全是互助的結果，不過在互助中有時未恰到好處，才偶然發生衝突和鬥爭。人人能互助以成社會，即可以不需要國家而成大同世界。以上達爾文的生物科學，經斯賓塞發揮成一種自由競爭進化的宇宙觀，以後馬克斯起而取黑格爾和科爾伯克的學說，成為唯物史觀的宇宙觀；最後為克魯泡特金的萬物互助進化的宇宙觀。無論他是那一種宇宙觀，都有一重要相同之點，就是未完全脫卻一神宇宙觀所遺留的痕跡，而自成堅確不拔的根據。所以形式雖然改變，還是把一個潛在現象背後的信仰來代替上帝。

斯賓塞在他的哲學裏，有兩部分：一、為可知界，即宇宙現象變化的事實和互相的關係。二、為不可知界，此為人類智識所思議不到的。斯氏所言的不可知界，便為一神所說的上帝留了一穩固的寶座。不論他所說的名詞是甚麼，實際上總與一神教的上帝相同！馬克斯主張唯物史觀，以為社會的變遷，依經濟為唯一根本的支配者。可是、就現象的因果的關係言，社會變化的原動力既是經濟，然則經濟的變動有沒有原因？若亦有原因，則便不是唯一的根本原因了！若沒有原因，則便同一神教的上帝一樣不可思議了！

克魯泡特金主張的互助進化論，雖然是一種較能脫卻一神教臭味的合理宇宙觀，但是他所根據的是十九世紀的自然科學、社會科學等。然科學日新月異而歲有不同，例如牛頓所發明的原理，曾視為天經地義者，愛因斯坦發明相對論後，也不能不降落其價值了。克氏在彼時所根據的科學，到現在已成陳跡了！根據這等科學所建立的宇宙觀，似在沙聚上建立寶塔一般，所依的基址天天在流動，又怎樣建立得牢固呢！

自君主國家進至民治國家後，一方面、則新發明的宇宙觀，都只可算為哲學的宇宙觀，並沒有能向公眾的心意中揭出今後思想趨勢的共同信仰，以成為根深蒂固的宗教的宇宙觀。一方面、則過去時代的多神教雖已垂滅，而一神教的餘毒猶普遍深厚地潛藏在一般人的心底，由此各各自心中皆抱有一君主的帝國的危險思想，乘時竊發以擾害由民治而趨大同的程序，此所以不能成為真正民治而趨入大同了。故現今、確有徹底消滅舊時代宗教性的宇宙觀，而樹立新時代宗教的宇宙觀之需要！應這種需要的宇宙觀，現在有沒有，我不知道，然而就我所知道的，以為佛法的宇宙觀，恰恰的應了這個需求。

所謂佛法的宇宙觀，據其立足地言，可以說是現實主義的，就是即依現存的一切事物以觀見其實相，而不另外去找任何東西作他的本體。所以、就從現在本人以及其他的事實，用一種公平無私的態度，嚴明透澈的觀察，知道現存的一切事實的真相：就時間而言，是無始無終的；就空間而言，是無邊無中的。事實雖然如此，然而用什麼方法來觀察呢？佛說：一切法全是眾緣所起，而所謂眾緣是無限的，是以一切法為界的，所以又叫做法界緣起。這法界緣起的真相，或就人講，或就物講，以至就一剎那的心理的活動來講

，都是這樣的。譬如見、這雖是一剎那的心理的活動，卻並不是單純獨立的，也不是從另一個什麼東西生出來的，也不是這見與其他一物共同生出來的，更不是無因而有的；細細觀察起來，是全以一切法為界量的眾緣所成的。現代心理學家，以有機體受刺激的反應行為講明心理的現象，這不過是心理活動諸條件中的一方面。如見色塵必須用眼識，眼識又必須依著眼根，又須有所見的境界，根境相對中又必有虛空與光明，才能發生見的功用。然而眼識之後，要是沒有意識作他的所依，那末、便成了視而不見仍舊失卻見的功效了。在意識之後，還有它所依的意根，即是無始滔滔不斷地一切經驗的洪流。這樣說起來，要明白一剎那中見的心理活動，必須以一切法為界的眾緣完全明白了才可。更就因緣及果來說：一剎那視覺為果，以一切法為能起因緣；以一剎那視覺為因緣，亦可以一切法作所起的果。所以、見覺為一切法緣起的果，亦是緣起一切法的因。如就現在一剎那的視覺現相而言，他的緣起便是一切法，也便是一切法的緣起。一切法是無窮無盡的，所以從引起的因看起來，這一剎那便是無始的；從引起果看起來，這一剎那便是無終的。自一剎那中現存的一切法互為引起的因果相看起來，引起見的既是一切法，被見所引起的亦遍一切法；換言之，即是遍宇宙，所以是無邊的。而一切法緣起的條件又是沒有一定中心的，如眼睛的好不好，固當能影響見覺的清楚不清楚；但日、月、燈光的明不明，也能影響見覺的清楚不清楚；其他的一切可為影響者尚多，不能以任何法指為緣起這一剎那見覺的中心。所以、在一切法種種關係條件之下，適當其宜的時候，這一剎的視覺才能發生，所以是無中的。一剎那的視覺如此，所餘的種種事物都可作如是觀了。

這種即從現實的事物上可觀察到的宇宙真相，確是人人本來現成的普通心理，所謂「人同此心、心同此理」的。不過，須有佛智、佛說，才能盡量的充分的揭示出來罷了。一經揭示出來，雖有見淺、見深的不同，如果真能得到相當了解的，當無不在心底發出共同的呼聲，以為「先得我心所同然」了！所以、得成為現代社會組織國家體制所根據的有力量的宇宙觀。

復次、佛法所說，乃於現實界事事物物澈底了知的真相。這種的澈底了知，確不是一種凡庸心理所能獲到的。法界的真相，雖是一切法本來如是的

真相，並不是由一個人——佛——主觀的見解推演出來的。能徹底了知這真相的能力，這要由人或有情經過很長的菩薩階程，下了很悠久的修養工夫，從修養中將功德智慧擴充到至高無上，由這種無上功德智慧，才事事無不直接覺到其無始、無終、無邊、無中的宇宙實相。得到這無上智慧的、名叫佛。佛與神的意義是不同的，人人皆有成佛的可能性，所以人人能成佛。然而必須經過長時的修養，才能得到無上正智，才能直接證到法界緣起的宇宙真相。所以、這種基礎是極其深固而堅確的。從這種「人心同然」、「佛智無上」的基礎上所建立的法界緣起的宇宙觀，絕不同於那根據科學的宇宙觀，是那樣有時間性，那樣搖動不穩的！

但我們對於法界緣起宇宙觀的信仰，又怎樣適用於人類的國家社會呢？依緣起的理來說，一個人的生存，是受全體人類的資助以成的，所以他的力量也必施用之於全人類，而不能存私我的觀念；一國民的生存，對於全國民的關係亦然。如此、才可以根據之以成為真正的民治國家，以趨向大同的人治世界。在法界緣起的宇宙觀中看起來，國家的組織，本來是一種舊的習慣，也不是永久必需的；然現時暫時的存在，也是沒有妨礙。因為、這種由「相對性的國家」所成的國際，並不是衝突的，戰爭的，而是適合法界緣起、調和而互助的國際。因為一個國家的存在，也是仗其他國家的互成，所以他的力量也必施用於國際的全世界。這樣、全世界成了一個社會，每一個人與全世界皆息息相通。依此點看來，由民治國家而進化到大同世界，是可以有很合理，很穩固的宇宙觀信仰作根據的。依著這種信仰的根據實行起來，人類世界的前途，是有無量的光明無限的幸福的！

卷116

說革命

——十六年六月在上海作——

革命一名，濫觴於湯武革命，原為政治上革故鼎新時之一專門名詞。儒者重天命，當易姓之際，輒稱受命於天，言天已革去昔日命某姓為其國元首

之職，今已改命某人任元首之職也。由天視民視、天聽民聽推之，則天命即是民命，即由民意革去某姓之君職，而改命一人為新君爾。此與君主革去所任命之某官職而改命一人新任其官職同。而革職必因有虧官職，違犯君命使然；則革命亦必因有虧君職、違犯民命使然。但在昔君主，朕即國家，君命即是國命，既改命一人為新君，則其國繼續生存之勢力習慣，皆隨之而革故鼎新。國之勢力所形成者為政制，國之習慣所形成者為禮教。當革故鼎新之際，一國之勢力習慣，既隨之而革，一國之政制、禮教亦隨之而新，由新天命而產生新國命，故曰：「周雖舊邦，其命維新」。

準此而言，命義有二：一、生命之命，繼續生存之謂命。二、命令之命，使令任用之謂命。天自革去天之舊命令，革某姓之君職，天又改發天之新命令，任用某人為新君。新君又來革去故君關於一國政制、禮教之命令，施新命令以任用職掌新政制、禮教之官職，此為命令之革命。此命令有繼續生存之效力，即成一代政制、勢力、禮教、習慣繼續生存之生命。其祖父子孫傳承君統，時有所修改，則修改而非革命也。由天革去故君統而任命新君統，舊君統繼續生存之生命，完全斷絕，由新君發布新命令而產出一代政教、禮制繼續生存有效之新生命，此為生命之革命。由命令之革命而到生命之革命，乃能完成革命之意義，民憲國以「國憲」代「君統」，以「民意」代「天命」，其革命之意義亦同。茲列如左：

┌託天革故君而命新君

┌命令之革命┤

君統國┤ └新君革故令而布新令

│ ┌革斷故君之政教舊生命

└生命之革命┤

└新君產生之新政教生命

┌由民憲革故憲而立新憲

┌命令之革命┤

民憲國┤ └依新憲革故制而布新制

│ ┌革斷故憲之政教舊生命

└生命之革命┤

└新憲產生之新政教生命

然革命不難於命令革命，而難於生命革命。必生命之革命成功，命令之革命乃為有效。蓋命令革命由革命黨發一露布，宣一政綱，即可謂之革命。但故君故憲之政教，已成為舊勢力、舊習慣繼續生存之生命，盤據深植，不易摧革除斷；抗而未伏，伏而未斷，皆未足為已革舊生命之命也。且新君新憲之新政教雖已施行，而未能深入民心，畏威愛恩，習之而安，養成為繼續生存之生命，則已革之舊生命猶有乘機復活之餘地，亦未足為已竟革命之功也。雖然，使命令之革命，固深合乎天時地宜人和一致要求之天命民意，加以至誠不息之精進，勇猛無畏之努力，智足以及之，仁足以守之，則必能克奏生命革命之效。若違反天時地宜人和而憑私見為命令之革命，即必不能有成；即使其智勇過人，亦徒為擾亂於一時而已。予據此以深察中山先生之三民主義，可謂能契演化之天時、中國之地宜、華族之人和者，國民能一致行其遺教，必可底革命於成也。

然革命雖為政治上之專門名詞，近今應用推廣，凡事物之革去故而鼎取新者，皆可賦予革命之名。若所謂宗教革命、文學革命、經濟革命、心理革命等。今以此廣義之革命而類分之，大別為二：

一、人事革命 甲、人類處事方法之革命，以及家庭、校社、國族——若國民革命等——。人間——社會黨、無政府黨的政治組織之革命。乙、人類生產方法之革命，以及農業、工業、商業、財貨的經濟組織之革命。丙、人類治學方法之革命，以及學理——科學、哲學、藝術——文藝、美術、宗教、教育的思想組織之革命。此中亦有涉及自然革命者，而要以人事為主耳。

二、自然革命 甲、有情由不覺而正覺之革命：伏斷羝羊愚、愚童愚——此二愚，佛法以外之宗教、哲學、教育、科學、政治亦間有能伏之者——、嬰兒愚、小聖愚、因聖愚，而成無上正遍之果覺——思想革命。乙、

有情由世間而出世之革命：止滅七支惡、五欲染——佛法以外之宗教、政治、經濟等亦有能止之者——、三界貪、二邊著、一中愛，而證無住圓寂之涅槃——經濟革命。丙、有情由穢土而淨土之革命：轉捨五濁土、三災土——佛法以外之宗教、政治等亦有能轉之者——、二死土、變化土、他受用土，而住自受用法性之淨土——政治革命。

人事革命與自然革命，皆有「心」「物」「群」之三方面。思想革命即心的革命，佛法之究竟曰菩提，曰智德；經濟革命即物的革命，佛法之究竟，曰涅槃，曰斷德；政治革命即群的革命，佛法之究竟曰淨土，曰恩德。智、斷、恩之三德，亦即佛法僧之三寶。惟人事淺狹，而自然深廣。人事革命以群的革命為宗主，自然革命以心的革命為宗主。人事之革命未必能涉及——亦有涉及者——自然革命自然之革命，則必能包括人事革命。除佛法之外，實惟有人事革命及不澈底之假自然革命——若科學之征服自然，及道士之成仙，神教之生天等——。而人事革命，換言之，亦即不澈底之革命耳。故真正澈底之革命，除佛法以外無他事，惟佛法能真正澈底而革命也。

對於任何舊勢力、舊習慣，初立革去之志願或發革去之誓言，即為命令之革命；繼為革去之行動及成革去之事實，即為生命之革命。人事革命與自然革命之三方面，皆有命令革命與生命革命之可能。命令革命在乎仁智，仁智則當，不仁智則不當；生命革命在乎勤勇，勤勇則成，不勤勇則不成。使其志發乎智而動乎仁，則其行事必沛然莫禦而終達初願；若動乎私欲而發乎愚見，則必行之難通而半途反悔也。今且就革命最澈底之大乘佛法一論之：

吾人依大乘佛法而起命令之革命，即在受三歸依，立四誓願，謂之發菩提心。三歸依者：歸依無上正覺之佛故，革眾生愚迷之命；歸依無住圓寂之法故，革三界流轉之命；歸依清淨和合之僧故，革五濁紛擾之命。四誓願者：眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷——為救人救眾生而發，所謂仁也；法門無量誓願學，正覺無上誓願成——以學法成正覺為的，所謂智也。仁則廣圓，智則深澈。如是革去眾生煩惱，鼎取新法正覺之革命命令，是個人心願而貫澈全自然界之大革命憲綱也。

果真能澈見佛智所示宇宙人生皆無我緣成之真相，由是三歸、四願、立菩提志，則必能勤勇於下述諸行以求實證。

一、力戒除身三、口四、七支之過惡——戒。二、漸滅離五欲之垢染——戒、定。三、觀三界皆苦由煩惱業集，都不復貪，能捨財命以行布施——戒、定、慧……施、戒、忍、進、定、慧。四、無我故非有，緣成故非空，不著有邊以墮三界，不著空邊以墮二乘——施、戒、忍、進、定、慧、願、方。五、無離邊之中之無邊不中，法法皆為法界，塵塵盡顯中道；則又何中可愛而何邊可捨哉！由是力、智圓滿，成最正覺。要言之，則修習十波羅密行而已。誠能勤勇行此十波羅密，則必能奏自然界生命革命澈底之大功也。

自然界革命能包括人事革命；

唯佛法能徹底於自然革命；

一切革命皆趨向佛法之澈底革命為究竟。

不知佛法澈底革命之真義而違反之者，終將為最後之反革命；故真正主張澈底革命之人士，必須於佛法有完全之信解！

十六、六、五在上海法苑寫（見海潮音第八年第六期）。

卷117

心理革命

——二十年十月在西安新城大樓講——

今日承楊主席設筵招待，王參謀長與來祕書長等各位相敘，曷勝欣謝！佛法之精意，頃康先生已說其大略。余於中雖有二十餘年之研究，然亦僅能知其梗概。茲就研究所心得，約言以貢獻於各位。

中國古書云：「天地不與聖人共憂患」；老子云：「天地不仁，以萬物為芻狗」。蓋天地於萬物，生生不已，即是佛說世界眾生相續不斷之義。然天地雖生萬物，而於如何使之相存相安，則不問不聞，任其各爭生存，而演

為相殘相殺之世界。不唯其他物如此，而人類亦莫不然。因各欲自擴其生命，自繁其種類，同時不得不以殘害他類為條件，此則千古聖賢之所憂患，所欲為謀救濟之道者，此亦為研究自然科學或生物學可以見到之現象。但如達爾文等所唱「生存競爭，優勝劣敗」之學說，則順而主張侵害他生以繁自生。然在他類之方面，亦未嘗不如是，所以釀成互相爭殺之悲劇。故達氏以來，世人奉此為人生工作行為應當之規律，結果促成相爭相奪之世界。凡欲自己國家富強，則不得不滅人之國家；凡欲自已階級之繁榮，則不得不傾覆他階級，遂形成不平等之國際與不平等之社會。然在中國之聖人與佛，則皆不然，俱以此為可憂患、可悲愍之慘事，以為最有理性、最有智慧之人類，應當改變此態度，以自求公平正當之生活，并以改善一切眾生之生活。因此、故從其理性的、智慧的、慈悲的動機，思為救濟而有革命之興起——革者改也，命即相續生活之習慣——，以改其自然現象之不良。於此、可以謂古今中外——除西洋近世之文化——之文化，皆是自然界之革命文化，皆以使眾生相安樂為目的。

然現在之西洋自然科學，可略分三種：一、物理的，二、生理的，三、心理的。在物理方面，以征服自然，改造自然，而成現在之機械的物質科學。此外有優生學，改良人種，存好去惡，則進為生理之改善。至於心理方面，近代之研究還甚粗淺，尚不足論。

但人生之自相殘殺，尤有改革之需要。一部分人欲從社會國家為改革之入手，故有政治革命，社會革命，推演於世界。然在中國之道家，則從自身作種種之修養，或醫藥之鍛鍊，而謀生理之革命。在佛法、則以世界、人身、心理均須革命，而尤以心理革命為入手之法門。以佛法證明：從極小之物體以至於人類及全自然界，無不是眾緣所生，時時變化，息息相通，可以改革的。然佛的革命方法，是由心理而生理，由生理而物理，以至於世界之改造，使惡濁之世界，成為不相殘不相殺之相存相安之世界。蓋佛法既以為無論是物理的、生理的、心理的，皆可以改變，而其改變之主要活動力即是心力，故從心理革命為入手。反之、若唯從物理而入手，則必不能成功。故須由最基本之心理以為改革之策源。

但於此、第一、須知人生世界皆苦，故由不滿足而要求改革。第二、須知世界變化無常，故皆可改革。第三、須知人生世界皆以心為主動力，故應先從心理改革二種之錯誤：一、知識之錯誤：我人在人生方面，執有他人與自我之分別；在世界事物方面，執有房屋、杯壺、以至地球、太陽等整個之物體，而後見及其色質大小之屬性狀態等。此種人類知識之錯誤，唯佛法早見到如此，而現在之哲學、科學亦漸知其錯謬，以為我人直接知識之境象，不過是眼所見之青、黃等色相，乃至身所觸之軟、硬、冷、暖而已。故應有知識之革命。以所見所觸之色相、重、輕、冷、暖為所知之基本，至於所謂器屋、人物等皆無實體，不過為思想構成之假名。故整個物體，只是知識之概念，是所見所觸等結合，乃從知識上假立之概念名相。能如此將思想改變之後，即容易明白佛法之「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相、無法相、亦無非法相」矣。觀自我既是總集合之假相，則觀人亦然，而人觀我亦莫不然，於是彼此無不相通，而可消滅人我之區別。換言之，我身即是分子結合之團體，而同時亦為社會之分子，故欲自利，須先使人類世界皆利，切不能害他以自利；若害他以求自利，則自身非滅不可。現在世界各國之錯誤，皆是不明此理，所以侵掠他人之國家——此道已行不通矣——，而造成現在相殘相殺之現象。然而欲改此錯誤，誠非易事，須觀生理、物理、心理，皆是無量關係之集合，能如此、則可改變舊有之錯覺矣。二、行為之錯誤，我人向來皆以自我為前題，故所作所為皆是為我之惡行。現在既知實無自我之存在，我實遍於宇宙之全體，則應以社會國家全人類為前提，處處為社會國家人類謀幸福，則自身自然亦有幸福矣。

以中國之大、之富，全國國民能皆以利益全國人民為前提，則不唯天災可息，外患可滅，更可改造人類世界共進於大同，而成極樂之世界！余個人意見如此，願諸君裁奪焉！

卷118

革命當從革心起

——二十五年四月在常州中山紀念堂講——

一 緒論

二 革命的古義

三 革命的今義

四 革命是果革心是因

五 心的分析

六 革心的可能

七 由革心而成革命即內聖而外治

一 緒論

今天、因為各界的要求，到此地文化中心的中山紀念堂來公開講演。以佛法的思想，對於中山先生的革命意義作進一步的認識，故題為「革命當從革心起」。

我覺得，現在的中國，無論政治、軍事、文化、建設等等，在進行上有很好底氣象，是中山先生的致力於國民革命四十年的結晶。然而、在國民革命進行上，到了何種程度？這還是如中山先生的遺訓一樣：「革命尚未成功，同志仍須努力」！坐在紀念中山先生之中山紀念堂裏的諸位同胞們，要下最大的決心，承繼中山先生革命的精神，完成中山先生革命的事業，這是中華民國的國民所應注意的！在目前、大眾所注意的革命可以成功的重心，皆寄託於軍事、政治、經濟等等，這些確是重要；但革命的成功，還有種種的因緣也須顧及。我覺得、佛法道理，對於革命進行上，有很大的貢獻與幫助！

中山先生在建國大綱裏面講，一個國家的建設，分物質建設和心理建設兩方面，尤其是心理建設，是一切事物建設的根本。可知革命應注重革心，亦即所謂「心理改造」。無論人類或是動物昆蟲類，都有一種心理作用。心理最深最隱的根源處，人類和高等動物或低等動物，一切平等。世間的事結果好壞，皆基於心理的好壞而決定。中山先生的信徒，及中華民國的國民，

應當注意於此，路才不會走錯！不過、世間學者的主觀不同，對於事物的看法亦不同。如唯物論者或唯心論者的哲學家，他們對於心理的分析，事物的辯證，說法不同，主張不一。其實革命思想，古今有史以來的造就大業者，最扼要發動力，在心理上經過種種底變化作用，結果才完成革命的工作。所以、世間一種偉大事業之成就，要先有決心與宏願，否則、無從實現。如我今在武進佛學會所講的唯識三十論，所討論的中心問題，就是關於心理的變化作用。通達變化的心理，運用他的變化的功能，應付變化的環境，勇往直前，卒立心理上所創造的將來大業，這就是心理建設的所在。

二 革命的古義

革命的名詞和革命的事實，在中國古書上、歷史上、已經實現過了。很顯著的革命，是夏至商、商至周的湯武革命。原來、革命是政治生命的根本改革，夏朝的起初是很好的，可是、到了夏桀王就不對了。他在深宮中飽受婬樂，置人民於水深火熱之中而不顧；所以、成湯在這個時代起來革命了，率領著人民，革除夏代不良的政治與事業，另造成新的朝代，救民水火。到了商末時代的紂王，又荒婬無道；於是、周武王率領諸侯興師問罪，消滅了不良的勢力，施行道德的周朝政策，使人民安心樂業，得以維持且發展國家民族的生命。所以說：「湯武革命應乎天而順乎人」。因為、商湯、周武的革命，是弔民伐罪，救人民於水火之中。所以、革命是革除國家不良的勢力而樹立好的政治，此為中國古來革命意義之所在，是不可輕視的史事。

革命的命字是何意義？一、是古書上所謂「顧諟天之明命」的命。天命是政治的本源。比方、帝王稱為天子，是天命他到人間做帝王，保國愛民，發號施令，一切的政治、軍事、法律、制度，均由天子一人計劃決斷。這樣、發動根源的天子，是要時時顧及「天之明命」的；若違反天命，就是要受天命的制裁和處罰，而甚至有生命的危險。那末、現今民眾時代的應天順民革命領導者，他就是為民族生存而奮鬥而犧牲的偉人！天命的天之意義，是自然而然之民眾公共心理的意義，所謂：「天視自我民視，天聽自我民聽」。一切適合天人的自然法則，則可生乎天地之間，存乎人倫之類。如果違反自然的公理，則不能生存天地之間。如果違反時代的思想和環境的需要則等於

自殺，一切沒有希望！

二是政治制度的命令，在詩經大雅篇裏所謂：「周雖舊邦，其命維新」。這是說：周國雖舊，至文王能以德及民，始受天命；武王革了商朝的命，而建立周朝的新制度，所以、周雖舊邦，但一切政治建設，不是從前紂王時代的樣子，救人民出水火，置國家於安全，把政治、法律等等另有一種新的建設。這是中國古代的革命人物與革命的思想一貫的表現。

三 革命的今義

一、政治革命 講到現代的革命，大概有三種意義：即所謂政治革命，社會革命，文化革命。政治革命、在東西洋各國，都有這種事實的經過；在歐洲數百年前，先有羅馬舊教蛻化到新的基督教，引起了思想上的大轉變，由英國立憲、美國獨立、激生法國大革命怒潮，由君主專制進到民主政府的成立。以後東西洋各國，或以戰爭或和平紛紛改變為立憲或共和，這都是政治革命。

我國自中法戰爭之後，有中山先生之大聲疾呼，鼓動國民革命，經過長期間之努力，以三民主義的國民革命的精神與政策，推翻了三千餘年的君主之專制政體，於是國家政權的掌握在國民手掌之中。這不僅由於中山先生堅苦卓絕百折不撓的奮鬥精神，亦由於中國國民黨的黨員，都能嚴守黨的紀律，忠實於三民主義的政治革命主張；唯其如此，中國國民黨得成為中國民眾的政治信仰中心。雖然、中國國民黨在中國政治革命史上有光榮的一頁，可是國際狀態如是險惡的現在，在暴日進逼如是深入的現在，在赤匪擾亂如是凶殘的現在，在民生凋敝百業流離的現在，距離革命的成功實現尚遠，如果國民黨不能負起建國治國救國的責任，實現國民革命的理想政治，完成國民革命的使命與工作，則政治革命的結果，尚不易測度！

二、社會革命 社會革命、他比政治革命有更重要的意義，社會革命就是經濟革命。因為近幾百年，由科學的發明，有種種的機器創造出來，一切手工業的製造均以機械來代替。以火力、電力供給機器的發動力，所以無論工業、農業，在從前需要幾百人或幾千人的力量，才可以出產的，現在只要一

二人司理機器的關鍵，出產品還要增加和進步。靠手工業而生活的大眾，完全被機械劫奪去了。所以人類社會，自然的被分為勞工與資本家的兩個階級；資本家的驕奢淫逸，和勞工大眾的窘迫困苦，乃有社會革命的暴發。政治當局，若能覺悟到勞工大眾生活困苦的情況，運用政治力量救濟工農，致力於各種事業之建設，此即我國國民革命中民生主義實施的一條正大光明之路。

三、文化革命 一個國家、民族，那怕是在最初的時期，都有他的文化。所謂文化，含義頗廣，我們自不能一一申述，惟擇其最要者，便是：言語、文字、思想、風俗、倫理、宗教。從原始時代的這些語言、文字、道德、宗教……隨著時代的進化，積年累月，經過人類拿來做了改變自然界，而適合人類社會所需要的工具。文化的本身，與人類社會發生密切的關係；既有了這種關係，所以、到了不適用的時候，須要改革；文化革命的基因，即在乎此。今日思想界已混亂到了極點，從改革中，努力建設民族革命的文化，至為重要。優秀的國民，皆應具有文化建設的精神，不然、在中國國民革命的三民主義中之民族主義，豈不是毫無意義？孫中山先生的所謂，「三民主義」的革命意義，如民權主義，這是政治革命；民生主義，這是社會革命；民族主義，這是文化革命，也即是心理革命。

文化的含義很廣，不管他是東方文化或西方文化，舉凡政治、經濟、教育、道德、風俗、宗教、哲學、文藝，皆是文化。總而言之，文化支配了整個人類社會。但是、所謂文化革命，不要輕視了歷史的發展和時代的需要！採取科學方法，應用原有文化的各體系，創造適合現在人生的文化，這才是努力於文化革命的最忠實的革命先進。

四 革命是果革心是因

世間一切事物，皆從人心的思想轉變出來，所以、革命事業的指導者，吶喊著「革命先須革心」；因為、心能給以新生命之源泉。我之所謂「革命當從革心起」，就是把心中舊的惡習氣革去，在革命的意義上，無論政治、社會、文化，便頓成新的善的生機，這才是偉大的革命。

世界各國革命，各有其旨趣之不同。我國中山先生的革命論，為復興民族，使淪落於垂危之中華民族，從水火之中救出來，得一甦生之路；若能依從三民主義革命的真理去做，則民族自然會興盛起來。然而、人心有好有壞，如果沒有好的心理，雖有政治、法律而不得其用。所以、如果要想革命有很好的結果，先要從人心理上建立好的基因。這不是說一說就算了，主持革命的中心人物，必須有此善心誠意，才能盡其應盡的責任，完成革命的事業。所以、革命的偉業，必須先從革心上做起。在佛法裏講，凡是要想有好的結果，先要發好的心以為因，在人心方面有了改善，事業方面必定收獲好的效果。「革命是果，革心是因」；人心的改革，確是一切問題的先決問題。

五 心的分析

一、潛通的精神界 依據佛學，我們人類乃至一切動物——即一切眾生，有精神界的互遍相通的作用；它、隱潛在一切動作的內心底下。所謂精神，含義至為廣漠；心理學上所研究到的，祇是人之心的作用，或心的過程。如所謂潛在意識，即於人類及眾生的精神界，沒有顯然的區別。這種相通無礙的本心，即是佛學上所謂阿賴耶識，也即所謂『三界唯心』。

既有潛通的精神界，那末、一個人的好壞，可以影響到一切人類，一個人的精神不安，亦能影響到大眾之不安。所以、往往一部份人惡劣的行為和不良的習慣，普遍到整個社會群眾裏面去。因此、社會大眾的精神，興起了不安的紛擾，出現為種種的災禍。如果有一種平衡的力量，保持潛通的精神界之安甯，世間一切便是慈祥和平的顯現。現今人們放縱的行為，造作了許多無惡不作的惡業，從精神界的擾亂，乃出現為外境的危險，而現前的天災人禍的劫難，遂一幕一幕地表演在我人的面前。照這樣看起來，災難的所由來，乃出於心理，在普通的心理學上，雖還沒有討論到證實到，而在佛學上，關於心理造作的因果報應，早已分析得極其詳細了。

二、顯著的心理作用 一、善的心理作用；善的心理、就是道德，道德就是善的標準，而善的標準，要建立在宇宙人生如何生存、與如何安立的因緣理性之上。世間萬物，皆由眾多因緣所成；一個國家社會，也在許多的關係

因緣之中而和合成立。由此、道德的標準，要以利益社會大眾為前提。我們信仰世間事物的成功，是由於很多的關係——所謂因緣。這樣、我們要以大公無私的心去利益大眾，這便是大慈大悲的菩薩心腸。人能以利益大眾為前提，則將來國家社會的自由、平等、繁榮、發展，皆可於此——善的心理——建立了良好的根基。從此入手，不難達到自他俱利的幸福境界。

二、非善的心理作用：非善的、即是與善相反之惡的心理，乃是唯以個人利益為前提，不惜以害他為手段的。例如在人類中為自利而予他人之痛苦，或見他人有痛苦而不救濟，或他人無論造作何種事業漠不關心；只為自身之快樂，而對他人懷惡意以去損害，這如同帝國主義的國家，為自利而害他，但害他行為之結果，必致自他俱害。在近代人類史上，以自利為目的、害他為手段，而乘機奪取，互相殘殺的事，時有所聞。要想消滅現前的殘殺無道的行為，而達到平等博愛的坦途，唯一的辦法，要從改革人心做起。要明白世間事物，彼此都有互相關係，在生存的關鍵上，不離因果法則。如果明白這種方式，分析清楚善的心理與非善的心理，糾正自他俱害的觀念，發揮發揚自他均利的真理，降服非善的心理，使善的心理增起來。那末、「小人道消，君子道長」，如是而信，如是而行，於是潛通的精神界中不良的習慣減少，善良的習慣勢力增加，則國家社會、世界人類，均可得到真正安樂的途徑。

六 革心的可能

一、擴充善的心理作用 怎樣擴充善的心理作用？在佛學上、有一層一層的很深切的道理與方法，可以決定擴充善的心理作用的方針。如果以佛學為出發點，不但可以擴充善的心理作用，亦可以消滅非善的心理作用。消滅非善的心理作用，即是擴充善的心理作用的表徵。然所謂擴充善的心理作用的工具究竟是什麼？我簡明的回答一句，即是「六度」的實行。這六度法門，乃為消滅六蔽——慳貪、毀犯、嗔恚、懈怠、散亂、愚癡——非善的心理作用。這非善的心，是自私自利的心，人有了自私自利的心，不顧大義，蒙蔽公理。惟其如此，故現在就以此六蔽為非善的心理根本，以六度為善的心理實質，在革心的可能方案上，有了最切要的把握，來啟發擴充善的心理作用

，養成消滅非善心理作用的能力。

甲、布施度慳貪：慳吝與貪求，是自私自利的世人通病。世人對於財物，都希望為他個人所有。因為非分的貪求，於是去作損人利己的事，甚至傷害他人的生命。而自己所有的財物，卻不肯給人，這是非善心理的魁首。所以、現在要用布施去除掉慳貪，擴充布施的善的心理作用，將自己所有的財產、勞力、身命，以利益於人。站在善的心理立場，應該不惜犧牲自己去供給社會群眾。乙、持戒度毀犯：凡是世間的事，都要注重道德上的修養；所謂修一切善，止一切惡。儒家所謂「禮義廉恥」，即佛家五乘共法之人乘善法；我們要努力去奉守，不可違犯，養成「非禮勿言，非禮勿動」等如法行為。在行為上，在心理上，要有這種嚴格的訓練，才有做人的資格。丙、忍辱度瞋恚：古人所謂「酒色財氣」，這個氣字，真害煞人！往往有人遇著不滿意的事情，小題大做，生氣動氣。世間本沒有什麼了不得的事，只要忍耐得住，「忍得一時之氣，免得百日之憂」。所以、千萬別要生恨動氣，以致危險到無法挽救。慳貪是慾，而瞋恚是忿；所以、有「懲忿窒慾」的古訓。丁、精進度懈怠：一般人，對於有利益社會大眾的事業不作，而個人一味底放逸、懈怠，結果、個人的損失無庸說，連整個的國家社會、也墮落了。設使不懈怠放逸，依著佛法的「精進」，勇猛去為國家社會服務，則人群的利益，必定收到很大的效果。戊、禪定度散亂：禪定能止息人心的散亂。人心散亂，對於任何事情也看不清楚，精神的力量不能集中統一，則一切事缺乏創造力而無從實現。因之、中國古代的聖賢，有重要的明訓，所謂「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得」。己、智慧度愚癡：沒有智慧的愚癡人，於宇宙的真理，人我的關係，都不明白；如是不識因果時勢，專幹自他無益的工作，遇到了形勢險惡的時候，不知如何是好。如果我們以佛法真理為主旨，明白因緣所生法，體驗人生真意義，乃可完成善的心理。

二、消滅非善的心理作用 修行六度的法門，不但能擴充成就善的心理作用，同時、可以除去六蔽以消滅非善的心理作用。在中國古聖賢的修養上，就有很多不能否認的事實。甲、伊尹為聖之仁者：假使天下有一人或飢或溺

而不得其所，他定要予以救濟，這就是行布施而已破慳貪的好例。乙、伯夷、叔齊為聖之清者：能進則進，不進則退，潔身自愛，雖處於他人有破壞禮法之時，他獨高超而不染，這便是持戒而不毀犯。丙、柳下惠為聖之和者：對於他人，他總以和平忍耐去克服暴慢之氣，堪稱忍辱度瞋恚的模範人。丁、大禹的「三過其門而不入」，一心為大眾謀利益；墨翟的晝夜不休，自苦為極，均是實行精進而無懈怠的。戊、顏回的心齋；一點妄想也沒有，連自身也坐忘了，可謂修成禪定無復散亂的榜樣。己、儒道所宗的周、孔、老、莊，均具有甚深的智慧；研究他們的學術思想，在學術上的創造與成就，不是普通人所能及的。

如上所述，修行六度，對治六蔽，擴充善的心理作用，消滅非善的心理作用。這樣、確有革心的可能。

七 由革心而成革命即內聖而外治

根據六度來革除心裏的六蔽，在革心方面講，誠有確實的把握。有了革心的辦法——六度法門，由此革心的成功而革命，必定完成良好的結果。但在革心的進程和效果上，有淺有深，有君子賢聖的區別，要看革命家心力如何而定。在深的方面講，大賢能成功革心，即成聖人，能作革命的領導者，率大眾以為國為民。如是、則「君子道長，小人道消」。能夠有了聖賢的道德，來領導人民主持國家政治，則國人的善的心理增長，而人民對於領導者有一種共同信仰心，於是人無爭鬥，天下太平，社會安樂，這是自然的實現程序。

所以、國家政治是否良善，先決的問題，在政治領袖人物是否是有聖賢的道德。如果是內具聖人之德，當然外現太平之治，自可完成救國救民救世界的工作。故在本題所討論的原則之下，不管是什麼革命意味，其主題不僅是人的問題，或是法的問題。換言之，在人治與法治以外，尚需要最重要的一種：就是治心。如是、方可發展人類的特長，得成人類進德的日新。

卷119

國俗觀

且分國勢與俗尚來觀察。從國勢以施觀察，與從社會以施觀察，迥然不同。社會、乃觀世界人類在各地方各時代之如何組織；而國勢、則觀現今國際形勢上各個國家與國民強盛發達程度，並推測其國家與國民將來之形勢何若者。國際之形勢，於歐戰後嘗大有變遷：德、奧戰敗，奧分為奧、匈二國，帝制推翻，成為共和國；俄國則變為共產黨專政之國；德、俄之間有波蘭、立陶宛、芬蘭等起為獨立之小國；德、法之間亦有盧森堡小國之獨立；巴爾幹半島則有南斯拉夫、羅馬尼亞、捷克、希臘等諸國獨立；埃及雖仍在英國卵翼之下，名義上亦稱獨立；巴拿馬及愛爾蘭，雖未脫離英國，亦幾成獨立之勢；土耳其以國民革命而成為獨立之新國；更有阿富汗、漢志等回族新建之獨立國，次第出現。歐洲之瑞士、瑞典、荷蘭、挪威、丹麥、西班牙、葡萄牙等，及亞洲之波斯、阿剌伯等，似無大變動；而中國及印度與南洋諸國，亦猶守歐戰前之舊狀；日、美之國勢頗有增進，英、法、比在戰時大傷元氣，至今未能恢復；

意國從衰亂中有黑衫黨之崛起，頗呈一時之強勢；非、澳二洲，則大抵仍為英、法等殖民地而已。歐戰後之大波瀾，當推俄國共產黨專政及組織第三國際：初則惹起英、法等國之武力壓迫及經濟封鎖，繼則以第三國際之鼓動英國等罷工風潮，及援助土耳其、中國等被壓迫民族反抗，幾造成世界勞工階級與弱小民族之聯合戰線，與英國為首之資本帝國主義國際開戰。今則俄國亦變成資本帝國主義之國，波瀾漸歸平息矣。次之、則為英、美爭霸：英國久執世界之霸權，前次歐戰，關於英、德之爭霸亦一原因，而戰後美國崛興，事事駕英國而上之；英不甘心退讓，遂現歐戰前英、德鉤心鬥角之趨勢。較小之波瀾，則法、意爭霸於巴爾幹，法之侵壓德、與德之反抗法，美之排斥黃種與日本之反抗，日本之積極侵掠中國與中國之反抗等，而英、美與法、德皆有造成第二次國際大戰之可能。蓋今日國勢之強固與民力之充盛，當以美為第一。國民大多醉心於國家興隆之勢，絕無內亂之機兆，農產豐富，工商發達，數十年中必猶將蒸蒸日上。

德雖戰敗，且於戰後海、陸軍實皆被奪於戰勝之國，割內地並失去國外殖民地，尤限制其國中軍備之恢復，及加以非常重大之賠款負擔，由法國等駐兵佔領其邊界以威脅之，又曾因金融混亂，國民經濟受損失殊鉅。然戰時實未受外國兵力之蹂躪殘破，全國人民知識能力之平均發達既超各國之上，又皆能克勤克儉以愛其國，農業之盡其地方殆足自給，機器工業之精良亦冠諸國；今被限制軍械之製造，乃移而製造民生日用之工業品，民用飛機之航空線遍於全國，而國民體育之注重與警察之施以陸軍訓練，亦足為其軍力之替代。國民之負擔雖有每人每年二百馬克之重，乃以工作時間之分配得當，若一人之工作工資，均派於二人等，失業之人數反較英為減少；以之自金融穩定之後，國民元氣即漸漸恢復。所苦者、過量之工業品，缺國外之銷路，並受賠款、外兵之侵壓，然由此反足以促成其全國民心之同仇敵愾，共圖向外反抗及向外開展，使之不生內亂。蓋戰敗國與戰勝國異，戰勝之國民若仍不得良好生活，而反受失業或被壓迫之困苦，則對於統治權者易起反對，發生內亂，英、法、意等皆有此內傷。

而德國之國民則縱極困苦，亦推其罪惡歸侵壓之他國，力謀團結興復。余與德人談話，德人往往言德國已失其國民光榮之歷史，成為他國殖民地；且以法之對德，有引日本之侵壓中國為喻者，此可觀德國之民心矣。故歐洲諸國國勢之強固與民力之充盛，反以德國為最，然亦最為今後能發生歐戰之主因也。

國基之穩定，首在農業品之能自給。農業品能自給，則工業之材料可取之國產，商業之貨品可銷之國人，以之而國民皆有自足自安之心，則可不相侵掠而保持國際和平；戰時或戰敗時，亦易以自恃自保。若棄其農業之基本，專務發達工業及推廣商務，則一方面既須向國外尋原料，一方面又須向國外覓商場，由是不能不廣佔殖民地及國外商場。成為資本之侵掠國，則尤不能不置強大之海、陸軍備，以為聯絡及保護商場殖民地之工具。久之、全國成為一大工廠及一大軍營，斷其原料之供給則工無可造，杜其貨品之銷售則商無可運，由工商所換得之糧食，遂亦斷絕，故其仰給於外之國民，可立而斃也。英國國民，殆已成為此等之國民，農地多已荒棄，農民麇集都市為失

業工人，日多一日。法國人民於戰後，一時亦有此種趨向。英國尤為依靠殖民地與國外商場以生活者，其於國際戰爭，殆處可勝不可敗之勢。如一戰而敗，則國外之殖民地商場完全失去，則其僅為工廠、軍營之本國，將立見其沉陷或滅亡也。前者、英國欲對於俄國施以經濟封鎖，然俄國基在農業，故並不能致其死命。德國在戰前雖亦成工、商、軍國，然農業同時注重，糧食差能自足，故戰時、敗時皆能自存。美國工商發達，而其全國之農地農產亦同時供給糧食原料而有餘。故使之數國者，他日重見於大戰，美、德則雖敗猶堪退保，英、法則一敗將難自立，而英國之勢尤岌岌！蓋其英倫三島，譬猶殖民地架上之一花盆，戰敗而架倒，則花盆即墮地而碎矣！況揆之國力，英之不易勝美，亦猶法之不易勝德乎！

日本今專事侵掠中國，殆欲為東方之英國。他日中國復興，則中國為亞洲之美，而日本將與英國俱例。意大利國羅馬之故都，慕索里尼專政後，似將鼓勵其國民以上追古羅馬之盛況，然土狹而農、工、商業亦未臻發達之高度，以之海、陸、空軍備亦難與他國並駕齊驅。由亟欲伸張其國力，乃與法國競雄於巴爾幹半島，他日將聯德而敵法。俄國今為共產黨專政之國，國民十分之七八業農，不惟無改進，且反日事摧殘，工商業亦無善況；專制既甚於沙皇時代，政治、軍事尤窳敗不堪。第三國際之共產宣傳，以各國勞工及諸弱小民族歷受欺騙，今亦不能售其技矣。他日、其國民或將起更劇烈之革命，以覆其假號為無產專政之政府。土耳其本為回族強國，雖經積弱之餘，其剛猛之氣未衰，因得戰勝希臘，復起為自由獨立之國。然當國者力革回族之舊貫，仿效歐、美；或將振興如亞東日本，抑因回族反抗而重現衰亂，猶未可知也。要之、世界未來之國際戰爭，其主動者將為英之對美，與德之對法。但英狡滑，先發之者或仍將在德，而日、意、俄、土諸國亦仍將為參戰之一員。戰爭之結果，其勝利將歸德、美，英國縱不覆亡，其地位將降與今之西班牙等。

前次歐戰，美、日如能不為英、法所愚，遠觀世界將來之大勢，知歐洲犬牙交錯之戰國形勢，萬難久保和平；當俄國革命已與德和之際，若能與德相約，不預聞歐洲之戰；乘英、法等力難遠顧之時勢，美則拋棄其在亞洲之

菲律賓等，以其海、陸軍力盡收英國及拉丁族在南北美洲諸殖民地，並統合墨西哥及南美諸國共同成立一美洲聯邦政府；日則拋棄其侵掠中國之野心，表示真正與中國平等合作之態度，聯合出其海、陸軍力，驅逐英、法、荷等在南洋、印度之勢力，共同成立一亞洲東南聯邦政府；而歐洲亦可由德軍一勝而佔巴黎，再勝而達倫敦，除外俄國，成立一歐洲聯邦政府；俄國及北亞則讓之俄國，成立一聯邦政府；西亞之阿富汗、波斯、阿剌伯、土耳其及非洲，則讓之回族以成立一聯邦政府；澳洲自成一聯邦政府；於是全球可分為六大聯邦區，各有其充分之地力民力以為休養生息，庶其可得百年以上之太平。他年再經一戰，則全球可混合為一聯邦矣。古云：天下定於一。以今日世界人類交通之便，文化、經濟等息息相關，其勢非速趨混一，不能安定。全球混一之道非一途，無政府、共產黨作全世界勞動革命之運動，亦一辦法。然使前次美、日能見及於此，以之造成全球混一之過渡時代，亦未嘗非可喜之事也。乃目光如鼠之日本，僅知為英國守門戶之忠犬，代為鎮壓南洋、印度，而一方則猖猖然欲以中國為其到口之肥肉。美國亦徒騖協約國公理戰勝強權之虛名，欲從戰勝德國後、為國際聯盟之盟主，以維持此後世界和平。卒之不惟為英、法等所欺弄，且威爾遜以國際聯盟之失敗，憤懣以終，所謂公理戰勝強權之價值，一點毫無！惟有反增無數之國際怨毒仇恨，衝突紛糾，以釀成將來一戰再戰而莫決之戰禍，俾世界人類永陷於為國家屠殺之地耳！美、日之所以昏愚如此者，以只知自私其國，不著想於世界之人類，故曾不能一為其高瞻遠矚。竊願贊予言者，在將來遇有此等機會，勿再錯過也。

俗尚多端，且先從物質生活來說起。歐美之最良者，即關於游行之道路、公園等。水則汽船、電艇，而美國多處之渡舟，可連汽車或火車渡過。陸則火車之鐵軌，遍布鄉市，各國相通；汽車道亦然。火車路以美國為最多，然同路亦皆有汽車道；雖數千里之遠行，如不乘火車而坐自用汽車，亦無不可。歐洲之火車亦有一二三等，德國今提倡節儉，有唯二三等者。美國之火車則皆一例，略如歐洲之二等，然有加價特定之座位、臥車，則尤勝歐洲之一等。不同者、美國皆為統室，而歐洲則皆為一等四人、二等六人、三等八人之別室。繁盛市場，又有陸地之公用電車、汽車，及地底與空中之火車、電車等

，美國於過渡亦有穿海底河底之火車、汽車道，余曾一一身歷之。航空路線今或以德國為最多，惜猶未一乘飛機也。紐約、倫敦等，乘汽車有時因街道擁擠，較步行尤慢者，故唯以地道車為最快。華盛頓之街道電車，其電線裝於地底。而紐約赴華盛頓之火車，亦有用電者，尤較清潔，故交通以美國為最善。

城市鄉村大抵相距非遠，而大小之公園遍處皆是：大公園若倫敦之海德、凡爾達，柏林之體爾、卡登等，有占地十數里者，內有河流、樹林及汽車道等。花草等布置之精美，當以巴黎之盧森堡等為善。有植物或動物等特別設置者，進門亦須購票，其餘則大抵皆可無拘出入。再之、則為公共之建築，若博物院、圖書館、學校、劇場、教堂等。房屋之高大以紐約為最，最高之屋為五十九層，二三十層者觸目皆是；一屋中作住宅或辦公處者，動以數千或數百家計。然整齊則又推柏林，高低式樣大致相同，堅固精潔，鮮有過六層者。美國在紐約以外，住宅多同英國，如上海靜安寺路一帶之精美西屋。新屋皆設有電梯、蒸汽管、盥浴間等，居之甚為安適。余於旅館、私家寄宿舍及家宅，皆曾住過，床舖用具等無不設備完全，可以不須攜帶何物也。遊行居住，大抵以夏時為宜，以不甚熱也。冬時則屋內煖而屋外寒，出必加衣而入必去衣。然南歐及美國西南部之加里福尼等，亦有常年溫涼適宜，若江浙之初夏天氣者，故歐美人冬夏穿衣殆無大更變。

婦女居屋中，雖冬日亦僅衣薄綢，袒胸露臂，唯出外則男女皆加一毛或絨之大衣耳。然婦女以狐毛等為頸飾，於夏日仍有圍之者。男女衣服於作事殊便；然寒暑季為體溫之調適者，轉在房屋而不在衣服，故衣服亦可簡單，不如中國之以衣服禦寒暑，四時須齊備多套。故西人之衣服須與其房屋連配，若非其房屋，則不宜其衣服矣。至於飲食，則余雖蔬食，同行者固隨其俗。據云：肉食亦大抵單調寡味。余所食蔬菜，或生、或於水中煮熟，略加以鹽耳。大城市亦多有西人所開蔬食館，尤以德國為夥，食之大抵無味，故中國之飯店，中外人皆樂就之。飲料常唯冷水，咖啡及茶皆加糖或牛奶飲之，其他則為啤酒等。美國禁酒，但亦多私售。歐洲出酒之國，有提倡人人必飲者，如德國之飯館，多有不飲酒亦須加酒資者；然啤酒一杯，較茶一杯為廉也。

淡飯清茶之味，既非歐美人所知；珍錯筍蔬之烹調美味，尤非其所能也。故於衣、食、住、行，合言之，歐美於行及游觀第一，居住次之，衣服又次之，飲食最劣，與中國適得其反。

又可作如是觀：益去人以外者益優良，如大路、公園等；益近人以內者益劣惡，如飲食等。又中國之生活聯絡和合，例浴池中飲茶、整容、或食菓點，皆可在於一處，西人則非分赴四五處不能得。又如整容、剪髮、洗頭、剃鬚等，分作三四事，各別給價，中國則一舉而理髮、洗頭、整面、剃鬚、以至挖耳、捶背等次第作到。故除游行、居住之外，日常生活之意味，究以中國為豐美也。

次言男女之風化：其今此社會之組織，所重者一方為個人自由，一方為黨團或國民之責任，而對於家族關係獨輕。小家庭制，不過夫婦及未成年之子女而已。子女成年，須各為獨立生活；父母雖老，子媳亦無奉養之義務；親子且然，他若祖、孫、伯、姪等更無論矣。男女成年以生活獨立之故，交際極其自由，且結婚、離婚亦非甚難。唯未成年者，則父母有教養之責，亦有拘管之權耳。除貴族富家之特別情形外，常人之以職業謀生者，大抵子女滿二十歲即須自謀生活，因之大學之男女學生，多有同時兼每日作工數小時者。男子未得相當職業足以贍養妻兒者，往往三四十歲猶未敢結婚。女子二十歲前未能覓得丈夫者，即須自身謀職業以生活。由此十六歲滿，即須赴跳舞場等處與男子交游，藉覓丈夫。兒女婚嫁，非父母之責，各須自主。男子既以經濟關係不敢輕易結婚，對於女子，乃利用情慾衝動或金錢買賣以相婬亂，由此女子覓夫更非易事。於二十歲後猶未覓得丈夫，亦無相當職業以生活者，往往行同暗娼。或與有妻及未娶之男子，過臨時同居生活。美國謀生較易，然三十歲未結婚之男女，殆過半數。然不婬亂者，男子二十分之一，女子十分之一耳，故近人倡試婚制以圖補救。歐洲各國生活較難，其隱情更可知矣。然女子十六歲後，交際男女，貿然邂逅，即可談笑、遊戲、跳舞、飲食及相往來於家內。此種情形，在以前之中國人，殆非老練之高等藝妓不能。即其已嫁、已生兒女者，猶大都別有其男友以作情人。至於尋常交際跳舞等，更屬公開，公共場中亦時時在照鏡擦粉中搔首弄姿。英美人頗存種族

偏見，然於同為白種之男子，固無所矜持。羅素論：有夫之婦雖或別有情人，然對於兒女仍留心撫育者，丈夫亦不必與之離婚，唯拋棄兒女乃可離婚耳。由此故將來妻雖別有情人，在法律上或亦不成離婚理由矣。猶怪者，聞法國凡爾賽林中，每年有若干日，夫婦或孤身男女，多有在林中互相雜交者；唯平時及他處，則警察須干涉之。然本為夫婦或男女情人等，樂於林野中媾合，為警察干涉者亦時有所聞，此則殆游獵社會之遺習也。他若三十歲以上未嫁人之女子及寡婦，或已與人離婚之婦女，因職業或資產足以生活者，尤可過其不結婚之自由情愛生活矣。男子則未娶前須積資以備成家。娶後、妻則管理家務，生育兒女，故須負擔家庭經濟。即交結女友情婦，亦須用錢，故須不斷勞碌，千方百計以自求財利，無所謂親屬朋友情義，苟於法律、名譽無礙，取財更不瞻徇。且奢侈之物質，尤足引其無限之慾望，終身勤奮忙迫，大抵孜孜求財或用財以營物質生活耳。清靜閒逸之高尚精神快樂，殆非所知！曾習慣中國舊生活之歐美人，返歐美後往往感忙迫之苦，回味清閒之樂。由此、無論貧富，皆為得財或用財所困，日常之生活，為物欲充塞，絕鮮性靈之修養，有之、或唯到禮拜堂之片刻耳。故除少數特出之賢明士女外，以中國之舊道德評歐美之男女私德，大抵可云男是文明盜，女為高等娼也。然其對於職業黨團及國家民族之公德，則殊有可欽耳！

學術思想，雖貴能標新領異，然同在一科之學者，視為終身名聞利養之所關，對於位置之競爭，非常劇烈。有一新說之興起，雖可鼓動群眾，但同科學者間之嫉妒障礙，頗不易處。若無充足理由及反抗勇氣，即將為吹毛求疵之攻擊所推倒。故一新思想有壓置數年，數十年而後能出現者；甚之、無名者所發明之學理，為有名學者掠取為己有以增重其名位，亦往往有之。資本家獎勵科學者之試驗研尋，其動機在冀其有所發明，能增進其實利；科學家極少能為學問而學問。尤注重於實際之應用，此風以美國為最盛，故其自創之哲學，只能有杜威派之實用主義。在中國人所知美國行為派心理學之創始者瓦特孫，謂能測驗他人心理以施其管束，今已為某大公司聘用，不復講其心理學矣。美術則圖畫、音樂、雕刻、堆塑、建築、陶鑄等，均極注意；對於美術品之考古，亦興味深濃。唱歌、演戲，跳舞等，同為政府及社會之

所重視，作者名利雙收，殆非操他業者所能企，故多有專心練習推陳出新之處。文學、則為小說、劇本、詩歌等，而以劇本、小說為尤重。中國於美術，輕為末技，唯重文人之寫字，文學則唯貴詩歌之類，餘皆賤視。故雖欲以美術、文學相誇示，然內容實不逮歐美之豐富也。唯歐美人於學術之趨尚，亦因祖國民族之觀念而異：如德國從有康德以來，至今其哲學猶篤守康德之流派，不唯美國之詹姆士、杜威等為所輕視，即法、英之柏格森、羅素等，亦皆不正眼相覷；而法、英、美等，則於哲學各有趨新之傾向。在科學、則德國近有安斯坦等之新發明家，故有趨新之傾向，而法、英等則反宗奉笛卡兒、奈端等之舊說，美國之行為派等科學，歐人皆淺視之也。

察其家庭社會，乃又為一禮樂相應者。家庭間夫婦、兒女，早晚晤別亦皆接吻行禮，相問安好。雖代取一衣、一菜之微，家人侍役間亦時稱謝。與友人相見，不論男女生熟，大抵握手為禮；以時致其不同之問安語，別則握手道再會。家中大抵有鋼琴等音樂器，童年以上男女，踏琴、唱歌皆習知一二。尋常宴會、茶會，座中男女相間，主婦居首位以陪尊客，時或歌唱、跳舞、奏音樂。富貴之家，食時或由音樂師奏樂。食菜次序及用刀叉等，各有儀則。吐痰、則輕咳藏於巾內，剔牙、亦須一手遮掩，洗手、盥口等必在屏處；男子吸煙必先敬婦女，詢其可否；座少則讓婦，婦女可安坐不謙：此日常禮樂之節，歐美各國大抵相同。英最拘謹，失儀即為所鄙，而美國較為疏懈。其人每如好動青年，喜詼諧以資笑樂，然亦仍以不失其禮節為度，否則將被人所輕。無意間偶有過錯，則須乞恕稱謝，方免他人譴責。作事交友，貴心直口快，是非藏否，質言無隱，不樂為吞吐之辭。意其成為此等禮樂之風化，其初蓋從教會中來。以在昔諸國人民皆為基督教之教徒，時時參預禮樂相應之教會，久而移化之家庭社會，遂浸成習俗。如七日之一休息，每年耶穌之生日節、復活節等，各國人民無不一致照行，雖不信耶教者，亦認為俗尚如是，無所違異。蓋其初雖出於教會，今已與教會無關而成為社會風俗矣。中國號稱禮樂之邦，甚實儒家禮樂僅行於孔廟及朝廷，朝廷僅少數大京官參預，孔廟唯秀才以上入學者能參預，且預行者亦祇極少之時間，平時起居皆與之了無關係。至於民間則各隨其習尚之所在，以行其婚喪、慶弔、祭

祖、敬神，除僧眾之大叢林外，鮮有禮樂可觀者。故中國有禮樂之名，無禮樂之實也。又歐美男女，工作則工作，游戲則游戲，各以全副精神赴之，其工作時間雖少，而工作之事業反多。尋常家庭中、絕鮮用婢僕者，故家事皆由婦人整理；即用侍役，主婦亦共作。廚室等均用機器，故快而且潔。出外間、則穿脫外衣等，大抵由男子服事女人，女人有一男子，即無異有一侍婢也。

（出寰遊記）

卷120

法與佛學

——二十年新春在漢口律師公會講——

今天因羅會長、張會長等相邀，得以參觀貴會，並參與貴會會員新年團拜盛典，在此歡欣鼓舞之中，得與各位相聚，誠使我生無限的歡喜慶快之心！

適間羅會長論法與佛學的關係，在佛學之哲理中，確有法學原理。如日本法學博士筧克彥所著法學原理，往往引用佛學，可見佛學與法學本是一貫的。諸位都是法律專家，對於法學自然是有很深切的研究！法學是社會科學之一種，凡一學問必有其根本原理，法律學的根本原理，就是法律哲學。但在中國研究各種的學術，如政治學、經濟學、法律學、以及生物、心理等一切學術，能夠從根本原理上推求到佛學的還不多；因向來對於佛學有了錯誤的觀念，以為佛學是不足研究的。這種誤會，在舊的觀念上，以為佛學是虛無寂滅的，非人生的，非倫理的；有了這種誤會，故對於代表佛教的出家僧眾，認為他們是向虛無寂滅方面去的，與人生社會無關的。其實佛教不是如此。佛法固然有時講到空無寂滅，因為人生世界本來不全美善，所以對於其中不美不善部分，要離掉它，要除掉它，但是在離掉除掉之後，還要實現出美善的來，並不是只破壞就算了的。譬如革命，是先要經過破壞的，但是他

把原有各種不好的制度和現象破壞了之後，還是要建設出一種新的制度來；一般人初見他破壞的過程，就以為他是消極的，其實不然。中國人對於佛學舊有的誤會，亦是如此。到了今日，一般人對於佛法又有了新的誤會：其一、以為佛法與革命性是相反的，遂不願研究佛法，殊不知事實上佛法正是革命的。假使革命只破壞而不建設，那末、亦可以說佛法不是革命的；但革命是破壞了不好的之後，還要建設好的，而佛法正是如此。且可以說：佛法是一種澈底的革命，澈底的破壞和建設。因為、佛法是破迷而成覺的，破妄而成真的，破染而成淨；所以佛法是破除種種不美的、不善的，來建設美的、善的，而使一切人民以及眾生得到究竟安樂的。故可以說：佛法是革命的，而且是革命最澈底的。其二、以為佛教是迷信的，因為在社會的風俗習慣上見到一些拜神、度鬼等情形。這些情形，似乎與佛教有很大的關係，其實、這不過是一般通俗的現象，絕不能拿來代表佛教。我們要研究佛之經典，方知佛教之所在。這種通俗的現象之發生，其原因由於中國舊時分兩種階級：其一、為讀書人，所謂讀孔孟之書；其二、為不讀書人，如農工婦女等。以不讀書故，一切行為無所規範，為政者應其需要，於是有神道設教，施行之於通俗社會，積習相沿，真義寖失，儀式所存，遂為近來一般稍有國民常識的人認為迷信，而自佛法真理上觀之，更應認為迷信。故真正研究佛法者，就應當把這種通俗的迷信，逐漸破除掉。

既將以上的誤會解除，才可講到佛法的法理上來。法之一字，其中本含有法律的意義。但在佛典上用這法字的意義，還要擴大得多，其意就是說：每一事每一物都有其自具的體性，在他的自性上各能表現其式相、作用；凡事物皆一方面自有其體性，一方面又能表出其相用以使人了知，由此事事物物都叫作法。梵文中之達摩，此譯為法，即謂各各事物各有自體相用的意思。佛的道理，就是明了這一切法。佛、梵語具云佛陀，譯言覺者。就是由不覺之中，打破種種不覺而得到究竟的覺悟，即是對於一切法本來的真象，皆能澈底覺悟，是名為佛。所謂「法爾如是」，即是在法的本相上不加一點、不減一點、而覺悟之而講明之。是以佛在當日說法，自謂並未說法。誠以法之為本，本來如是，悟法、說法，並未稍有增加或造作，不過就其本爾者而發

現之耳；猶之科學家之發明自然公例是。故佛之說法，即是對於所覺悟的法而講明出來，使人皆覺悟，因我人於一切法，皆有覺悟之可能也。

以上所講，為佛法的名義。至於佛法的內容如何，即覺悟的所知為何，今概括而略說之：凡是一件一件的事物，把它分開來看，或單純的、或複雜的，都叫做法；小之一微塵，大之一世界，乃至空中包括無量星球，皆在法的範圍之中。然無論大的、小的、單純的、複雜的法，皆是眾緣所成，佛法謂之「因緣所生」；即是無論何法，皆不是單獨成功，而是很多的關係所構成，例如成一國家，必須有領土、人民、法律、制度等，外而國際間之其他各國關係，以及自然界的水、火、日光、空氣等，如是各種關係條件之結合，始能成一個國家。此上乃就大者而言，小者、雖一草一木，必須種子、水、土、肥料、日光等始成。故知一切法無論大小，皆是由眾緣所成，由其密切的眾緣推至疏遠的眾緣，則要推及無窮盡而此法始獲成立。故吾人欲明了一法之究竟，勢必對於與此法有關之一切法，皆悉明瞭方可；推之其他一一法，亦復如是。是以每一法一有任何活動變化，即足以影響其他一切法，故一一法為一切法所成，一一法又為能成其他一切法之緣。法法相關，法爾如是，故知此理在一切法無不平等，絕非有某一特別法能生一切法、而不待他法緣成。如世所謂創造之神等等，此等在佛法斥之為不平等因。是以佛法謂一切法入一，一攝一切法，一切事事物物莫不如是。此理、吾輩稍一留心，對於凡一事物皆可研究而明瞭，所謂俯拾即是者也。關於此理，吾曾於海潮音雜誌上，著現實主義以發明之。誠以一切法都是現成如此的，事實如此的，一方是無我的，眾緣所生成的，一方又每一法都是活動的中心，故每一法都是自由的，而一切法都能轉變其他一切的；同時、其他一切法亦復如是。故知一切法，是普遍的，是平等的、是自由的，是一攝一切、一遍一切的，這就是佛法上的宇宙法理。

將此法理應用到民主國家與大同社會，很是一貫相通。因這種法爾如是的法理，是由宇宙觀可以貫通到人生觀、社會觀的，因一一法每一剎那都有變動，各自有其一種因果，非另有主宰者造因果於其間也。民主國家主權在人民全體，是由個個國民共同的力量、共通的關係所造成，所謂民有、民治、

民享者是。故此宇宙的大原理以建立民主國家，最為相宜。而建設國家者，能依此理為心理建設，然後從事民主國家之建立，則尤為穩固不可搖動。以上就國家言，若論及大同世界，更與佛法相合。即每一人是大同世界的獨立分子，大同世界是每一人的直接團體，即是所謂每一法都是法界的一分子，法界是每一法的總合體。法界如是，人的社會世界亦如是。上來就法理的意思，歸究到佛法的原理來建設民主國家和大同世界的關係，略說如此。

各位都是對於法學有精深研究者，今我不過就佛法與民主國家、大同世界的組織法，約略言之。曾記維摩詰經中，言及維摩詰菩薩在社會上作種種不同的人，有一次作法律家，其中有一句謂：「入治政法，救護一切」。蓋任何時地，立法原意，皆係公平善意。乃有一般不明正法正理的人，往往發生強凌弱、眾暴寡的流弊，是以必須有一種平正之心，以為之救濟護持。故施行法律的，應先明白是理，執持公平，救護弱小。今各位皆是法律家，皆能如是實行者。吾因現在佛教正信會講維摩經，感觸及之，深以各位即是佛法之真正實行者，故特將佛法的法提出，供各位討論。

（周文瀾記）（見演說集）

卷121

怎樣做現代女子

——十九年十一月在四川第二女師講——

一 現代的認識

甲 思想

乙 人群

二 女子地位

三 女學生應取之途徑

四 怎樣完成女子責任

今承貴校校長與各教職員之邀，來貴校講演，以貴校是全川女界文化之領導機關，故特提出「怎樣做現代女子」一題來與各位討論。

一 現代的認識

甲 思想

一、科學：現代非現在的現代，乃從過去與將來上所看出來的現代。即從科學來說，科學也是逐代進步的，故現代之科學又非昔日之科學。但科學的本身，在於科學方法，過去時代科學方法所注重的，在將見到聽到與觀察到的歸納起來為科學之定律，若思想到而尚未見到與觀察到者則非科學，故其根據在見聞的觀察；此為過去的科學。若近代的科學，以為但憑觀察僅得事物之皮相，每不可靠，又復加以分析試驗以期窮至究竟。而科學中最進步之物理學等之最新趨向上，謂分析試驗僅能為得了科學知識的輔助，應用方法而基本的工具，非化學的方式，而為數理學的方式，由測量計算而得到現象與現象間的關係公式，為我們所可據之以利用自然者，乃為科學知識。而見聞觀察與分析試驗等，亦可借之以為證成明確知識之一助。然科學於現象關係上，只能得到大概如此的公例，並非得到事物之實質。此為現在到將來的科學趨向，而與十九世紀之科學所迥然不同的。如最新的物理學，即是相對論的理論發表數年之後，乃由天文學上得到證明。故相對論的物理學，是由測算所構成的，不是由觀察析驗為基本的，此為現代的科學思想之趨勢。

二、哲學：在歐洲十六，十七世紀之哲學，是唯心的，由十六、十七世紀以前是神學時代，由神學一變而為唯心哲學，其理可知。復進步至十八、十九世紀，為唯物論之時代，以為宇宙萬有之本體為原子，一切皆由原子所集成。然近二十年之趨勢，則又不同。謂向來指為原子者，並非一粒一粒單獨存在之物體，乃為許多電子的集團，而電子亦不能各各離開而存在。於物理學研究之過程上，更有時間、空間與主觀上之觀點等種種關係條件齊集完備，方構成為某一種的東西——心或物——，並非離開各種關係條件而有所謂心或物的存在，故皆可謂為眾緣所成。因此、唯心論與唯物論等根本不能成立。故最新哲學，可以說是緣成論的。統觀哲學之思想，從過去、現在，

到將來之趨勢上，是緣成論的了。

三、宗教：在二三百年以前，有許多宗教，大抵是超神的。但百年來，有一種汎神論，漸逐科學而發達；以為超出萬物之上的神是沒有的，而萬物汎然無不是神，故宇宙萬有之精神即是神。故近來時有反神教的運動發生，於是超出宇宙萬有的神教思想，已不能成立。然「物即是神」之思想，亦太過於汎濫無歸，難有良好之結果，故須在萬有或人類中，對於人生宇宙真相之覺悟者、方可成為究竟的依歸。然須有人生宇宙全體之覺悟方為最高的思想與真正的覺悟，才能發生圓滿的信仰精神。此從過去現在以趨於將來上講，有唯「佛陀」「覺者」為宗教之趨勢。然所言現在進於將來之思想，現在皆尚處於過度之中，此為各國之思想如此；若中國之現在情形，或猶在過去到現在，現在到將來的變化之間，故其情形頗為混亂。

乙 人群

一、國家：從世界上的人群去觀察，第一種即是國家。在過去的國家，是帝國主義的國家，是欲將自己的國家民族為中心，以超出其他國家民族之上而統制之、且壓迫之。由此觀念，就造成兩種國家：一、為壓迫其他之國家民族的階級，一、為被其他壓迫的民族國家。此種帝國主義的國家，正所以造成歐戰之結果。故近來有民族自決主義出現，中國之國民革命潮流亦根據於此。其目的在與各國同立於平等之地位，以為現在之國家行動；其對於將來之趨勢，則成為國際的國家。一國之繁榮發達，須以各國共同之繁榮發達為前提。此為帝國主義之崩潰，與民族自決主義進於國際主義之概況。

二、社會：以前之社會，是農業的鄉民社會。近來之社會，因工商業發達一進而為市民的社會。又因其經濟力量常集中於少數人手中，故顯然分為資產的與無產的兩種階級，由此有社會主義以激成無產階級種種反抗，致社會陷於不安寧之狀況。曾記遊歐時與各國人士談及，在工商都市過於發達中，又有反歸農村運動。故由現在到將來的趨勢上，蓋將減縮工商業傾向於農業方面，使諸業漸趨於平均之地位。此種社會實現，可說為全民的社會。

三、家族：在前之農業時代，其家族多為大家族，降及現在，因工商業之發達而趨向都市，又變成為小家庭了。故歐美現在的社會，對於家庭已無足輕重，皆從各種工廠公司以營其職業，衣服、飲食各人自了，除晚間或可同住外，別無家庭關係，亦成自然之趨勢。由此便生出許多流弊；因男女間多圖自己快活自由而不顧一切，不特拋棄家庭，乃至遺棄小孩，由警察收取公養，習為常事。故鑒於其弊者，又提倡適中之家庭，使有夫妻、父母、子女、兄弟之相愛，以成為有恆產而有恆心者，由之以改造為自給自足之社會。此為最近對於家庭觀念之趨向。

如上所講，皆世界各國之情形，而中國則從帝國主義壓迫之下，現在亦漸漸要達到工商業之發達時了。因此、亦由鄉民進為市民，而許多地方亦成為小家庭了。於此、亦有種種新流弊生起，亦有人欲改進之者，此為中國之現代觀察。

二 女子地位

過去女子所處的地位，僅在大家庭中為大家庭之一份子。初時應對於父母而為淑女，第二時代則對於丈夫而為良妻，晚年時代則對於子女而為賢母。故古來女子唯有在家庭中的淑女、良妻、賢母地位，在社會與國家則無地位。而現在則世界各國之女子，一方面為社會之一份子，故應有立身社會之職業；一方面為國民之一份子，故亦有參與政治之權利，如歐、美等國已多有女子參政之實現。但其地位一偏重於此，足以引起放棄家族之觀念，因此亦非完善！此由過去以至於現在之趨勢。若由現在而觀將來，女子於世界上首應尊重者，厥為完全人格，同時、於個人相對上應有構成家族之資格。在家時、對於父母仍應為淑女，出嫁時、對於丈夫仍應為良妻，年長時、對於子女仍應為賢母；而對於社會與國家，亦行其一份子之事業。更擴而充之，有對於世界人類乃至宇宙萬有相生相養之關係。將已上之地位統括起來，集成為一個全人，以建立其完全之人格。

三 女學生應取之途徑

學生所應受之教育，為智、德、體、三育。由智育以求種種學問知識，由種種學問知識以構成個人有系統之思想，而立身處世方有正確的主張與真實的信仰，以成立個人之人格。然立身處世，對於家庭與國家、社會皆有相當之責任，故更應求學一種技能上應用之知識，以為個人及國家、社會之趨勢。而體育則對於個人應有身體之保衛與強健，同時、亦為增進人類之康寧。蓋女子將為國民之母，母康健而國民亦康健，此為體育上之意義。至於德育，則更為重要，即在個人方面，應有人格之修養，如古書上從格物致知之後，又當誠意、正心、修身，皆注重於個人之改善。以吾人遺傳環境及生死流轉上，在精神裏面，即人含有許多缺點，故須要有一種修治的工夫。在誠意、即要憑自己的良心以發動其言行，不可用自欺欺人之虛偽而用心必軌於正，如「愛之欲其生，惡之欲其死」等，皆非平正之心也。除精神的人格修養，同時、尚須有人格之踐行，對於家庭以至於國民及世界人類，皆能顧全其公益。例如學校有學校規則以維持公共之秩序與安寧利益，雖於個人自由上或稍感不便，亦應遵從而不違犯。換言之，即凡有公共之利益安寧者，皆當力為維持，不令破壞，方為踐行公德。

四 怎樣完成女子責任

就上來所講女子地位以言，其應完成之各種責任，頗非易易。然而類處於宇宙之間，在求學須求有自覺覺人之知識，對於宇宙人生，須先有觀察思想之自覺；更應隨時將自覺者以啟他人之覺悟，因覺人之故，方能對於家庭以至人類等以完成其責任；而於做事，又須養成自立之能力，並能將自己之力輔助於人，而人亦互助以成其功。復次、於私德之修養與公德之踐行，既已完備，自己之行為既正，則能使人以正。故自己先處於正當之地位，方足以使人仿效。若知識、能力、行為，三者皆有成，則就可以盡其應盡之責矣！

貫穿此題目之總意，從現在而將來，與佛法之理有一致之趨向，如緣成論、即佛法所講宇宙之原理。如女子能完成其責任，就是菩薩——菩薩即是能自覺覺人，自立立人，自正正人者，非指泥塑木彫之偶像——，在在能為社會、國家、民族、人類謀利益。故欲在世作一個全人，須依佛法之菩薩行

做去，此亦謂之菩薩的人生觀，幸諸君加以研究！

卷122

教育新見

——四年在普陀作——

一 緒言

二 教育之名義

三 教育之主義

四 教育之方針

五 教育之程序

六 教育之學科

七 大同世界圓滿生活之教育

八 結論

一 緒言

大塊噫氣，謬謬無方，卒然而怒號萬竅，其質不同，其所受不同，其受不同，其所宣不同，雖至異而不足怪。然未幾則刁刁調調之餘韻，亦莫從跡之矣。而琴瑟空侯。制必合乎法度，操必調乎律呂，豈不曰藉妙指乃發妙音哉？顧人之睹琴瑟、空侯，未嘗不思琴瑟、空侯之音者；蓋不發斯已，發則必不失琴瑟、空侯之音。故由存在觀念而推之，琴瑟、空侯存，則其音亦存也。夫地籟、人籟，同出乎天籟矣；而其分之異乃如此。中華民國初成立，蔡子民君長教育部，首以教育新意見宣示。繼是而言者，頗極一時之盛，即予亦嘗附之討究焉。際遇國政新興之緣會，感發民情特撰之懷想，怒號萬竅，不亦宜乎！癸丑來、蓋猶有刁刁調調之餘韻，今茲則響絕矣！而教育界亦日墜千丈，沉沉無復生氣，所謂中華民國教育，幾莫名其何在矣！夫世界名言，各抒其意，工宰之者，在乎人心之主見。其極受不同故順違異，其取施

不同故是非歧，起伏者緣也，而彼此者因也。然人情域乎形數，其各別私業，每不易改越互共公業，是以公業一成，其占空間、時間者必較廣修。今教育非所謂人群公共事業乎？使其公共事業之實效果成立者，天何言哉！日月行焉，四時成焉，百物生焉！雖無揚揚之者，教育事業固自駸駸演進，胡遽隨風會而改盛衰之度？由是觀之，教育無貴乎論言之外張，貴乎事行之內充，明矣！雖然、謂言論鮮有裨於教育者可，顧未可謂言論全無裨於教育也。吾不知今日何日，姑請嘗試言之。

二 教育之名義

教育者何？成人對於未成人，因其可能性而長養暢達之，俾自成為群化中自立自治自由人之道術也。道術廣矣，尊生盡性筦析之以窮人事物理，固不僅教育，教育乃人事之一。然在人言人，人之德業，要皆緣起乎教育。然成人界與未成人界，義有廣狹：其狹義者，可依年程學程而定，或分人生為三時：二十五歲前為儲能時。二十六歲至五十歲為效實時——豫備儲蓄其能力謂儲能，經營效著乎實功謂效實，與他書之義不必同——，進五十歲為息機時。儲能時者為未成人，過是則為成人，故民之受教育也，有卒業之期。廣義者、則始乎童子，終乎為聖人，天見其明，地見其光，聖人貴其全自立自治自由之極詣；權利不能傾，群眾不能移，物境不能蕩，生死不能奪，夫是之謂德操。德操然後能定，能定然後能應，能定能應夫是之謂成人。學程有終，學義不得須臾舍，故其界莫得而定也。然廣義之教育在乎自求，廣義之成人在乎自致。群功之有事乎教育者，蓋狹義之成人，專操可程之學術，施之狹義未成人者而已。

三 教育之主義

教育有道，觀察持取張弛乎道者見，而人心之主見，其量有通局，其德有健順，其質有凝流，其性有靜躁，又□成乎吸受積習之事義，隨俗異宜，與時俱化，故主見萬不同也。然人心對觀一事物而成之主見，其主見所持取之主義，如實不如實，圓滿不圓滿，綜合不綜合，相稱不相稱，蓋可得而分也。主觀適當客觀，客觀適當主觀，謂之如實。雖然、吾人在名想分別界中

，名之與義，先未必相符，憑推測以求如實，固已不可能矣；矧教育乃無一定之客觀可現對者哉！故圓滿與不圓滿，綜合與不綜合，亦程度上之準較而已，非有截然之界可量定也。至相稱不相稱，則繫乎時世與方國，非可從主義而求，非可憑主見而斷，乃事實而非理論也。且夫一事物上種種主義之發現，其原始雖必持成乎人心特殊之主見，然其自類而自別之，已不妨有眾多主義雜呈乎一心；依文史而彙集焉，考訂焉，審擇焉，論斷焉，仿行焉；或兼容而並采，或一主而眾從，或扼要而屏餘，或舉通而概局，其取舍或亦因緣乎時勢方俗之宜否；而圓滿不圓滿，綜合不綜合，則由是殊矣。今姑取世人所稱道之教育主義略論之，而繼以貢吾所見焉。

有泛據教育歷史而分為若干主義者，若所謂雅典主義、斯巴達主義、耶穌教會主義、英吉利主義、德意志主義、美利堅主義、法蘭西主義、俄羅斯主義、奧大利主義、婆羅門教會主義、周官主義——顏習齋所主張者當屬此——孔教主義——周秦諸儒、漢清諸儒、宋明諸儒屬之——等等。然此可為歷史上一種事實之研究，或國族上一種習性之考証，而不是釐然定取一種為主義而執行之。何則？彼皆關係乎時處上特別之趨勢，而緣成為適宜不適宜之事實者。時異俗異，處殊民殊，其精意可供提持，其牾跡須歸淘汰，既鎔冶之，既裁成之，則非彼之素矣。故依之定取為某某教育主義者，其名義殆不能成立，一也。此等歷史上之陳跡，要是交相涉入、交相雜糅者，彼此之間無經界，取舍之間無標準，取彼或未嘗非取此，捨此或未嘗非捨彼，二也。兼採之乎，不獨義無所歸而亦勢有所不能；單取之乎，不獨事無所當而亦理有所不可。故歷史教育主義，有空名，無實義。

有專舉教育品素而分為若干主義者：一曰、智育主義，注重乎取宇宙間種種事變物象之名相以濬其智識。二曰、德育主義，注重乎取人群間種種嘉言懿行之教訓以敦其志行。三曰、體育主義，注重乎剛健聰敏其身心。四曰、美育主義，注重乎和淑靈秀其情性。雖然、此四者皆教育之品素，受教育者必備之一身，乃為完人。故施教育者，必同時令發達增長之，偏取者皆足為病，且亦從無偏取其一得為人群普通教育者，有之或一專門學師聚徒所講習者耳。歷史中古近方國，或有裁減其一二端，及專重其一二端者——美育亦

不可缺，若墨子非樂，以違人情，其傳乃不昌大——，行之靡不流弊昭著。有因補救一時，專重其一二者，亦審乎緩急，以一為主，以餘為從而已。然偏攻之亦不久、利盡而害見。且既然補救一時，則本非唯一非餘者比。故此之所云，可用以分別教育要素之品類，不可執取其一端而謂唯一非餘；見一當重當取而不見其餘者，不得不謂之無圓滿綜合之觀察力也。

有據教育鵠的分為若干主義者：一曰、國民主義：謂教育非在鑄成極少數之英雄、豪傑、學士、博士，而在鑄成全國人民完全之國民資格，此說主張者既多，理由亦頗充分，揆之國勢尤稱允當，然未足概教育鵠的之全；蓋此僅國家義務教育之所蘄，而教育非可限於是也。二曰、人才主義：此所謂人才，即指極少數之英雄、豪傑、學士、博士耶？則已為前一說所駁矣。但推之主張此主義者，大抵為執政之人；其所謂人才，要指能供國家外交、內政、司法、理財、實業、教育、軍警、將校、官吏之用者而已。此無論超軼政治之世界觀，亦得列入教育主義。即就人生論，今之國家，雖尚為人類生存之一要件，然人之才不才，亦決不以可供政治上之應用否為斷；此在往昔專制帝國，由君主對於臣民所取之教育主義或然耳——案周官學校取士、及漢唐來選舉考試取士者、其主義或如是——立於人群——國家亦人群事業之一耳——地位施行之教育，其祈嚮纔及乎是，必不然也。三曰、軍國民主義：此在普及軍事教育於一般國民，以達建立強固國家之鵠的者，其理有二：邦國鄰接，各欲伸己之勢力以奪異國之業，而奴異國之民，故非全國人民執干戈以衛國家，則國家危亡而人民亦末由自存。

實行軍國民教育，庶內足保國，外可競世，卒之國力平均，戰端不敢輕啟，武裝適以維世界和平，一也。軍人社會，往往演成武族階級，流為專制。實行軍國民教育，則民皆軍人，既堪自衛，又不致別生武族階級，二也。夫所謂武裝和平者，今歐洲之大相斫，已宣示吾人矣，使生計窮乏，道德淪喪，又無博達精闢之知識，崇高優美之情操，縱體力互足相制，亦與禽獸何異！此義姑置不論。則所謂軍國民教育者，亦教育上養成個人對於國家之一資格而已。四曰、實利主義：此以人生所需，不外乎衣、食、行、住、而致之之道，不外乎農礦、森林、工技、商販、交通、衛生。故實利主義教育普及

人民，則足以富民而富國，民富則自有恆心志操，講求禮義，互相保衛，國富則自能政舉軍修，增進威信，發展光榮，蓋於人群生活之所利賴者，似乎盡矣。然使人民有揆持經緯乎群業之術，尤教育所當注重，而實利教育者，僅使人民能瞻其身耳。抑人之異於他動物者，尤貴乎有其雄權偉實，瑰意琦行，而化成之者，端利賴乎教育。

凡是超越乎質物文明之大業，固非實利主義所能範圍也。五曰、公民道德主義——亦曰人道主義——：此蓋德育之一種，然異乎德育者，汎言德育，未嘗規定所謂德育之內容，此則唯取人群通德，概括為自由、平等、和愛三事。準乎此者謂之公民道德，畔乎此者非公民道德。究論之、要惟德育而已。六曰、實用主義：此與實利異指。蓋曰實用，僅反對不適乎人群之實用者耳。實利固人生第一要事，第經群處世立己宜人，種種之事業、之操行、之知識、靡不屬乎人群實用。故實用主義，不僅可包舉實利主義，而國民主義、人才主義、公民道德主義、亦能統攝之也。究之、側重現世之實用，亦足陷溺乎習俗，使消乏優美高尚之感想，無勝義之道德，損減運進群化之機能，而不容人心好真超俗之情性；故於教育之能事，亦未全也！

雖然、實用與公民道德，稍近完善矣。何者？主實用則不騖虛榮，可減省種種空耗之勞力，且其施教育之方法，不重往論而重現事，不重意言而重根境——案：佛宗門教家之別，亦略同此。昔有一禪師、問一講師曰：聞百法論，一切心境不出百法，是否？曰：然。時適天雨，乃問即今落雨，百法何法所攝？講師茫然，莫知所答。紫柏師曰：性相俱通而未悟達摩之禪，如葉公畫龍，頭角望之非不宛然，欲其濟亢旱、興雲雨、斷不能也。此雖超世之道，有異經世之學，其致乎實則同也。又此亦即蒙特梭利之教育術，蒙氏嘗曰：世之學校教師，所諄諄者皆意言也。學者所喻，亦皆意言，至遇實物而施實功，即無所措其手足。何則？喻者意言，接物之官未嘗修且治焉故也。余按俗諺上台昏者，學者十有八九，病皆坐此——。故儲能期人所處之世界，不與效實期人之世界相扞格，所儲能者無地不可傚實之，得備持身處世不可少之條件，於己具有自立之能力，於人能為適宜之應付，凡人群實用所當有者，又莫不可容納之，蓋已能完成乎普通之智、德、體育，特乏美育耳。

公民道德以自由為質，欲致人人之自由，必令人人能自立、自治。自立者，自衛自存也；自治者自飾自勉也；三育已不能偏缺一矣。平等者，各均其自衛自存自飾自勉之力，一也。互成其相衛相存相飾相勉之事，二也。既非不容國家存在，則非第必含實用、實利主義，而國民、人才、軍國民主義，亦容許之矣。和愛者，一、為對完具自由人互互平等之依持，無愛則不知愛己，必成放棄自由；無和則不知愛人，必或侵犯自由，於是乎不平等矣，故自由必持以和愛乃平等。二、為對殘缺自由人種種救濟之根本——若無力受教育令得受教育，亦和愛之救濟也——，蓋非此、則人群中惸獨殘廢者之缺憾無由彌也。此則群功益大，扶植愈多，而和愛之德量愈宏，由之必增高好真好美之情性——仁者愛人，無所為而為，故近乎真。彌其缺憾而願見人群之完全生活，亦好美之情也——，而智育、美育亦漸臻圓滿矣。故雖謂教育之鵠的，盡備乎公民道德可也。然用公民道德施教育，舉其原理、數言可盡，旦旦聒之，易生厭倦；依其原理而事事物物演說之，則唐費言辭而不切乎行事。蓋知識每不與情志相應，必令情志相應方成道德，故非學校期內所全能養成，必實現其事行之時，由良社會之力方能養成之。在學校期內，必焉全用率性、復禮、演生、集義之教育方法浸漬而滋長之，固植其根蒂，俾所志者確乎不可拔，庶出而應用乎社會，不為習俗所勝，有以自勝而勝習俗耳。

有據教育方法分為若干主義者，吾綜覈其意，列之為四：一曰、率性主義、自由主義、自動主義、自覺主義、自成主義等屬之。主此者多畸性善之說，又大抵側重情性，儒先則子思、孟軻等是，歐哲則盧梭等是。二曰、復禮主義，嚴重主義，服從主義，訓練主義，莊敬主義等屬之。主此者多畸性惡之說，又大抵側重情習，儒先則仲弓、荀卿等是，歐哲則赫胥黎等是——案：進化論者，大抵以人性為惡，惡故進化為善，本善則無所進化矣。人生進化策源於自營私欲，全同於荀卿性惡之說，而赫胥黎至欲行擇種留良之術。持人治進化論者，於教育必持復禮主義可知——。三曰、集義主義：主此者多說性兼善惡，或性別善惡，又大抵側重情識，乃學問、思辨、尊聞、博識之大歸，凡在類物推理、察果窮因而持名數之論者，要皆務蒐集外物事義，增益其意想觀念而已。世之言心理學者，其知識亦除所積種種印象無自體，

施教受學，不出口耳刀筆，唯仗言語書數，古今之教育，大抵如是。雖然、周官之禮樂射御，皆須運役全身，即書數亦必兼練手指。

禮大學記言：壹是皆以修身為本。荀卿、隆禮家也。勸學篇曰：君子之學也，入乎耳，箸乎心，布乎四體，形乎動靜，端而言，蝡而動，一可以為法則。小人之學也，入乎耳，出乎口，口耳之間，則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉——案：禮樂皆含美術性質，西人衛西琴稱蒙特梭利之教育術，其繕練官骸之法，不但有合衛生，且亦無傷雅道。小兒得此，天骨開張，肢體便利，以為趨事之資；且舉止嫻都，周旋中節，令人望而愛之，不唯手足之美而已，直是舉體相配而動靜咸宜。由是面盎目瞭，一望而見其神明之煥發也。譽之為美術之繕練，而痛詆近世通行之體育為粗劣，亦與荀子勸學篇吻合——？故先世賢哲之教育，原不徒開人之知識，但入耳箸心。然師資間傳導之器，猶是憑文言外鑠而已。四曰、演生主義：主此者多說性無善惡，或性混善惡。又大抵側重情感，乃在本生生之機，導身心全體之發達，修治其官覺，俾實應乎實境，由接知而謨知，由誠形而明理——此若一切生物，所成天然紋理，往往非構畫彫飾之所能及。

蟲獸草木，種種毛羽、華色香味，生物學者，皆說為自保生命，或自求胤嗣而現此相。然彼物何嘗若人之學言推理計度尋思也哉——！操此教育術者，古有莊、列等道家；扼要之說，備乎莊子養生主一言——案：楞嚴捨六識而用六根，取術同此。禪宗以揚眉、瞬目、棒喝、舞蹈、嬉笑、怒罵顯法者，皆深切其根覺，而直奮其情志，不令轉落獨意識者。意識所取名想，唯是虛影，想之切不若情，情之切不若生，生者異熟心也。古有用扑教者，倘亦以感受深切乎——。今則其蒙特梭利乎？蓋為教之事，不僅用文字、圖像、語言、語具，而周圍一切可視、可聽、可嗅、可嘗、可觸之境物，皆天然之教體。受學者亦不僅用視官、聽官、語具，而五官之覺明皆得受焉。五官翕然感受五境，靈知直覺，本其情性以進求明晰、至勤奮而至誠無息，則官知皆能了別，而香、味、觸塵亦莫非可讀之文字也。由是全身渾然皆成為健靈之體，知與所知恆一，意誠而心正，清明在躬，志氣如神，無遇不可立呈其效功——若心性慧敏者，則觸類通達，及身體捷健者，則舉事速成，是其例

也——，所謂通其一而萬事畢。

較之事事物物而練習之者，通此壅彼——道之所以虧，之所以成果，且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？有成與虧，故昭氏之鼓琴也。無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。昭氏之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知，幾乎皆其盛者也。故載之末年，惟其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之，彼非所明而明之，故以堅白之昧終；而其子又以文之論終，終身無成，若是而可謂成乎？雖我亦成也。若是而不可謂成乎？物與我皆無成也。齊物論此言有二意，一意則同乎此——，蓋不可同日語也！蒙氏又曰：知物自易簡始，易簡者反神明於至虛，而不可留一切成見，則鬼神來告矣。猶之道德然，必待物質極貧，意氣都盡而後能體合之，此尤與莊、列諸子相符。其曰：人必有官覺之教育，而後有察知之能；有察知之能，而后能與世界之進行為體合，而事功以興。事功者、所以為生活，而生活必待何物？吾知世之人莫能明言也。唯道書多曰：聞治身也，未聞治天下也。固以吾身由萬物緣成，萬物皆備吾身，本之身修，形端影正，常定而應，應之家而家齊，應之國而國治，應之天下而天下平。

隨俗而化，不知則問，感通無際者，皆其自能，無待乎騖前識也。由斯術而教育，其最近道真者夫！雖然、此四術者，亦若德、智、體、美四育，不可偏挃。率性、演生，學徒能受教育之內因也，亦教師得而施教者也。復禮、集義，學徒待受教育之外緣者也，亦教師所以施教者也。非因則緣不成，辟雨露無益乎殭石；非緣則因不箸，辟植物有需乎光氣。必能受教育乃不徒勞，必待受教育乃見實功。一往唯率性、演生，待施教育何存？一往唯復禮、集義，能受教育者奚在？因緣相資，效果斯成，一也。率性、復禮、自由、必然之兩極也。夫造因未嘗不可自主，而食果常若有所待命。施受教育者造因也，宜乎有自由而無必然，孰知不然。蓋因無最初之期，故因無獨因而恆與果同轉；即一現事望昔因則為果，望當果則為因，而因果重繁，其理深廣微奧，人心所不能一一自知。故其作始也由盲動，盲動則昔因之所果也。然果固仗因託緣而變呈——本非必然，唯不知其所造因，惑為自然，及有所待命，夫亦迷而已矣——，範於昔因所果，造因可自主而初不得自主。

不得自主則無一定之蘄向，則無一定之進行，則無一定之成效，故無自由亦無必然。其榮滿側，乍有所覺，則既箸乎果矣。故知因由於察果，察果知因，定乎比量。故其造修也，以往賢大群致其美善之行誼，著為禮則，令遵循之以造因；則造因不由盲動而由明動，遵禮故待命，明動故自主，依必然造自由之因，憑自由趨必然之果，亦自由亦不自由，亦必然亦不必然。卒之若仲尼隨心所欲不踰矩，隨心所欲故率性，不踰矩故復禮，性禮一如，則造因食果皆自由矣，皆必然矣，故復禮正所以率性。然其能察果知因，能循理明行，亦未嘗不由率性而得成，施受教育、則正從作始而建立修造之能者也，故率性復禮兩韙。集義、演生，從物、本心之兩極也。夫物象固依心呈現，而心功亦緣物續存。心證自性，證無證相，既言思之不及，亦安得尚有心物之別？蓋現行心物，兩皆緣變而起之事相，同時並著，無獨存者，從孰生孰，本孰成孰，交互相待，莫非莫是。且稱體固在正心，而如量須在格物，正分別智亦以名相為用，特名知唯名，相知唯相，以一行萬，以類行雜，隨俗雅化不起橫計而已。

夫名言、義理，乃人意感通之殊勝能事，文史、圖數，亦人道演進之奇祕化機，群功、倫業所由蔚蒸。擴而充之，令官覺成同等靈敏則可，任官覺而斥去思理名數、幾同下生，知相而不知名，則不可。但名相不深切人心，理喻萬端，略無所動；卒然迫之，驚憤頓形——此在未證生空者，未有不如是——。且名相織妄，多不如實，不逾官覺而騖構虛境，令名相必如官覺觸受之量為貞信，是之謂意誠。故集義、演生兩韙，二也。且夫率性、演生之與復禮、集義，非一成不變，截然有鴻溝不可踰也。何者？率性在乎順導之而盡其才之所長，使得立於自覺自動地位而為稱事合理之行；率性即是復禮，故本與恣性異。集義在乎浩然充塞而無間，未嘗非自誠自明，故本與襲義異。演生在乎修治而完其身之所美，使實現自誠自明境界，而備應變適化之德，演生即是集義，故本與縱生異。復禮在乎真，積力久而相應，未嘗非自覺自動，故本與飾禮異。謂義禮不若生性之志行相應乎？有始學者，勉強服學以求富貴，久之或變其志以求真理，則學即在學，而志行相應矣。

謂義禮不若生性之情意真切乎？而學者葆其持義之言，篤禮之行，或過於生命焉；殺身成仁，舍生取義，古今蓋纍纍矣。謂生性本無義禮乎？則所云義禮者何自而起！謂生性必叛義禮乎？則所云義禮者何依而存！三也。人之情性無善不善，人之情感亦無善不善也。著積善惡者、其情性，辨執善惡者、其情識，善惡非不含於情感——若苦樂憂喜等——，然在情感微乎其微；著之者情習，而辨之者情識，情識之所辨，唯情習之所著也。善惡非不根於情性，然在情性，玄乎其玄。積之者情習，而執之者情識，情識之所執，唯情習之所積也——近世通行之心理學，大都分智、情、意三部。余若箸心理學，當分情感、情識、情習、情性四部，以情為質——。情性無善不善，故不得執善不善。善未嘗不根焉，故當引之而不得一向矯之以習；惡未嘗不根焉，故當克之而不得一向縱之以性。引之克之者、識與習，性固無易，特眠伏其惡耳。情感無善不善，然惡習恆俱之而現起眩蕩昏沉，令不清明，能深細觀察以辨別乎善惡，擇善固服、而除惡務盡者，則情識也。

擇之除之者、識與習，感亦大殊，必純粹而善矣，四也。故是四種主義，乃教育上應有之方法，不當偏取其一而專用，能兼之斯美耳。

有據教育形式分為若干主義者：一曰、社會主義：近代主張者頗不乏人，要皆以人群現生幸福為終同鵠的，亦可謂之人生觀教育；乃實利主義、實用主義、公民道德主義之鈐轄，尤以自由、平等、和愛之民德為根本。社會者，人民之群體及其總業也。盡量言之，亦即人群世界在群體總業中，固亦許有家庭、國家等者，故國民教育、人才教育亦容納之。雖軍國民教育、亦非絕對排斥，第或以國家等為過渡作用，或以國家為贅疣障礙，不甚注重之耳。主張而過者，有見乎群，無見乎子，唯於群體總業致其觀察力，而昧夫合成此群體，集成此總業，及需有此群體、享有此總業者之所在，犧牲人人自由意志而以大群為銜轭，名為自由；實則、一切不得自由。取此為教育主義，未敢認為必當也。二曰、世界主義：即所謂世界觀教育，亦曰超軼政治教育。此云世界，不限人類，乃宇宙萬有之都名，且進求不落宇宙之實體世界者也。以國家教育、社會教育所造成之人群現生幸福為不圓滿，故國家教育、社會教育，僅為到達實體世界之一種作用；

此在教宗哲學，本有其義。主張之為教育主義者，始見蔡子民君教育新意見，此當屬夫教宗團之主張及哲學家之自修耳。劉以鍾君謂此為廣義德育，不必獨闢為一種教育主義；賈豐臻君謂此只須由主張者私立一二大學提倡發揮之——按蔡君之主張此，亦未始非個人自由主張，同乎一教門一哲家所主張者。以蔡君彼時立於行政地位，將取為行政方針，有異私人主張耳——，其言諒矣！但教育遂無事於此乎？曰：好真乃人生求學之第一情性，在教師固須養成學者高明之智德，俾於教宗哲學，有自擇自信、自修自證之能力，特在教書中，不應即懸一何種鵠的耳。故賈君評蔡君於所謂不以一流派之哲學、一宗門之教義梏其心者，不免自道之而自蹈之。蔡君固無以難矣！但賈君謂教育上所有事之科學與教宗哲學，必不可同一攻究，則於所謂何種科學，其結局皆到達於哲學，亦幾自言之而自食之矣。然蔡君所主張世界觀教育，有二重迷：一、價值有無迷：若曰人不能有生而無死，現世之幸福，臨死而消滅，人而僅僅以臨死消滅之幸福為鵠的，則所謂人生者有何等價值乎？

國不能有存而無亡，世界不能有成而無毀，全國之民，全世界之人類，世世相傳，以此不能不消滅之幸福為鵠的，則所謂國民若人類者有何等之價值乎？如其說，則所立鵠的必須有價值，有價值者必無生死、無存亡、無成毀，不可消滅而常一。未悟鵠的由趨向營求而立，價值由比較衡量而起，常故無可趨向營求，尚無趨向營求，況有鵠的可得？一故無可比較衡量，尚無比較衡量，況有價值可得？故鵠的者，即存於無常人生——心量物質無不剎那生滅相續轉變相化——中之祈嚮——其祈向或長時相續，或不相續，或廣大，或狹小，要不得離現在及無常也——外此無鵠的可云也。故價值者，即在於現行非一人生——所取意境、所造行業、所致果報種種不同——中之成效——成效非必指一生言，一秒、一日、一事、一物，凡彼實現之成效者，皆價值也——外此無價值可論也。計死亡毀壞為是斷滅乎？則鵠的、價值亦同時消滅，更何鵠的、價值？況價值為何等！計死亡毀壞非斷滅乎？則死亡毀壞亦一現行相，一方面現死亡毀滅之相，一方面現生存成就之相，不獨鵠的、價值存在，其業行——或善不善——果報——或幸不幸——亦存在，

故蔡君理論不能通也。

二、乖違事理迷：若曰惟懸一無方體、無始終之世界觀以為鵠，夫世界必有方體及有成毀，固蔡君所前云，亦世人所公認。則曰無方體、無始終，特是依世界而離方分時分之觀念，所持但一如如空理；空理如如，應無能懸所鵠，故其鵠唯在身心之相應此空理，不即在乎空理。今以無方體、無始終為鵠，直無之耳！無之、則匪獨不得有現象世界，亦不得有實體世界。何者？世、即時分，界、即方體故也。夫然，其鵠宜唯在減有歸無，顧復謂能劑其平，其肉體之享受純任自然，而意識之營求泯，人我之見亦化，合現象世界之意識為渾同，而得與實體吻合焉。故現世幸福，為不幸福之人類、到達於實食世界之一作用，則又純任自然為即實世界及無方體、無始終之鵠矣。無論純任自然，非即無方體、無始終，仍是生死、存亡、成毀之現象也。而現前之地水火風，日星草木，及低類動物、嬰孩等，有非即純任自然者乎？豈教育僅令人類能倣法草木為究竟乎？又說實體世界為黑闇意識，則教育乃率人類而歸於黑暗為究竟乎？

未悟世界皆現象，而實性唯心空，心空者理，現象者事，物事無自體，體性即真理，空理無自相，相用即幻事，證心空之理，融現象之事，則所謂意識泯而人我化者，庶有當耳。夫現象者，無適非現象，古猶今也，彼猶此也；雖至佛典上所謂華藏世界，亦現象也；故蔡君之理論自相覆也。雖然、安知不又有以吾說為一宗門教義、一哲派學說者乎？則任各人之自證。三曰、國家主義：主張此主義者，近世界最強盛，梏於時勢，不知非亦不敢非也。以實利教育富國，以軍國民教育強國，以國民教育為國基，以人才教育為國用，與實用主義固無抵觸。而相對之國家主義，於其餘主義亦容許之，但皆策源歸納於國家，立國權為天樞耳。然國家主義之德育，唯注重乎愛國、守法、勇進。夫國家者，人世中一區域人政教禮俗之群化及總業耳；其實則為各個之人民，而國家非有自身也。要有國家者，此一區域之人民，運用國家者，亦此一區域之人民。若曰唯愛國家，而各個之人民可以不顧，誰要有國家者，誰運用國家者？

且國家教育者，國家向國家自施教育自受教育耶？抑人施之而人受之耶？離人民及人民之相續群業，所謂國家者，正唯國家二字之一名詞耳。或曰：此可非難絕對的國家主義教育，未足非難相對的國家主義教育也。則請試案之劉以鍾君相對的國家主義之解說，謂相對的異於絕對的者：一、不背世界進化之原則，尊重人道，欣愛和平，認為國民道德上所不可缺條件，故可謂之世界的國家主義。二、不妨人民個性之發展，雖以國家為精神界中心，非蔑視人權，使純粹隸屬政治，於不礙國家發達之範圍內，仍尊重個人自由及其特性之發展，故可謂之個人的國家主義。其說誠善，第所云和平，國際和平、而非人道和平也；其世界、乃各個國家構成之世界，非各個人生構成之世界也。相對世界者，是國家而非人民，故國際和平，亦唯主以國家而不得主以人民，國家欲破壞和平，固不管人民之欣愛也。所謂不妨國家之範圍，亦當視此範圍為何若，個人少分之自由活動，則雖囚犯亦有之，豈不得曰不妨監獄範圍而尊重個人自由！

其曰不得施違反國定規程之教育，不得行違反國定道德——案即愛國、守法、勇進，守法則兼納稅義務，勇進則是當兵義務——之講演；人民言論操行之自由，不已胥取而禁奪之乎！則教育家又烏從而實驗其新發明之教育術耶？尊重個人自由者奚在？不妨個性發展者奚在？適見其有名而無實耳！他若家族主義——中國古代教育可稱家族主義——民族主義、宗教主義，今並衰息，不甚有人主張家庭教育，則大抵認為一種附屬教育，今皆無譏焉。雖然、取形式以區定教育之主義，固一最完全之道德也。故繼是謂發表吾所見取之教育主義。

吾所見取之教育主義，曰相對之個人主義。吾人立身處世所相對之宇宙萬有，無不以個人為中心者。以心境論，自自身以至乎萬事萬物，概唯吾心之所呈現；離吾心固無由覺知證明觀察推測其存在否也。一時一處、心境呈現，有個人、即有萬事萬物，故當然無絕對的個人者。然個人之中心，有時與相對的事物吻合為一中心，而又與他事物相對，由是重重無盡；雖重重無盡，然卒未嘗失其個人之中心，而恆以個人之中心主動貫徹筦絡焉。約之凡有數端：

一、各一個人相對之個人 此不依共業增變各個人之本位，故相對者唯各各之個人——案：吠史迦哲學，列實、德、業三部，旌別諸所有法，較亞里士陀德之十倫、五旌，尤為簡顯平允，頗足得人心之同然而令思不越理。今試就人以明之：人曰實，人之身、心、性、命曰人德，人之言思、行為曰人業。有實必有德，德與實恆俱有而不可離異，德亡者實亦必有所喪。業則不一其狀，增益損減乎實、德，而不符實德之量。農、工、士、賈、窮、達、榮、辱，皆業之離合流變也。然業通能所，人之能作者曰事業，人之所有者曰產業，產業不外乎器物，器者、名器，工器、用具之器，物者、物所自物，要為人之所依持愛取資用，方成產業。作之、有之、主之者，唯在乎人，故業必隨實之有無而有無。改農為賈，昔窮今達，人固猶是人也，故實不隨業之得失而得失。就人業論之，有共共者，全人類之云為是。有別別者，各個人之云為是。有別共者，家庭、社會、國家等一部分之云為是。國家等名，蓋總計人群之差殊共業者，其實德則唯多各個人及器物。

器人作而物人有，故實主者唯人，離人必無家國等也。有共別者，關繫乎共共業及別共業中多各個人之云為是，故農工師徒等，親友賓朋等，父子夫婦等，君臣主僕等，官軍民囚等，聖傑盜跖等名稱起。別共業及共別業所起名稱，有唯名其攝屬乎人之事業產業者，故名稱異者，業亦必異，然非名乎實也，實則人及器物而已矣。今各一個人相對之個人主義，依別別業為本，雖非全離共共業而非所志，即志之亦唯主張以別別業為共共業之主，過此則非所思存也。別共共別業更非所志，即不得已而營之，亦但為達別別業之鵠的。夫別共共別業固多由和合眾人而增變生起者，即共共業亦多和合眾人而增變生起者，今唯別別業為本為至，不須有總計共業及關係共業之名稱，故絕無由共業而增變生起者，以之得恆守各個人之本位，業之量、符實之量，業亦人業而已——。然有二種區別：一、處俗之各人主義：依此而行教育，則造成其於一個人之自身能生活保存——此即自立——，與相對之各。個人不相侵犯——此即自治，亦即平等，所得則自由也——而已，過此非所求也夫大地搏搏，太空茫茫，非一人所有，亦非眾人所有；

反之、則眾人得共有之，一人亦得各有之。欻然而生為人，未嘗先有所要求也；故生養之、育成之者，蓋彼之自願生養之、育成之耳，於所生所育者無恩也。生也而為生所迫，故不得不營求一身之需要，免離全生之困厄。能營求一身之需要矣，能免離全生之困厄矣，則亦已矣。愛群利眾，自是鉅人長德，當出之其自心之誠愛，非有必然之律令者。故人者不知其所為而自生，非為應世界要求服役而生，非為應國家要求服役而生，非為應社會要求服役而生，非為應家庭要求服役而生，非為應各個人要求服役而生，亦非應已往無量人要求為傳持其文化功業而生，亦非為將來無量人要求為增進其文化功業而生。故個人果能自生自存於太空大地間，與他人無所侵犯，無得訶責檢押之者，李老稱至治之極，雞狗之聲相聞，民各甘其食，美其服，安其俗，樂其業，至老死不相往來，其義近之；亦所謂各治其身則天下治也。輓近杜爾斯台所誦義無窮者，亦大致相同耳。二、超世之各個人主義！若佛法之聲聞、獨覺是也。

而印度苦行梵志之各派，老、莊、關、列及其書中所稱述諸子，希臘什匿克派，明儒陳白沙派，輓近德意志人叔本華等亦近之；蓋高等之天乘及出世之小乘也。彼等亦非不相授教，然唯教之自度而非教之普度世間一切眾生以為自度也。然此義當在教宗哲學，非人群普通教育上所應有耳。

二、各自家庭相對之個人 此由個人化合數個人相字養等之事業產業而為增位者；然所重在生者與被生者及配合相生者。兄弟義通師友，亦不必共一家庭也。夫得生雖自求，然吾固憑父母所生身，而修吾所愛樂之德業，則生之恩大矣！且既生而不能自立自治，賴字養而長成；既知所求而未能自營所求，又從之得遂所求，則生育之大恩矣！心懷其恩，則不得絕之矣。父母有責任吾者，能不順受乎？父母有所須吾者，能不藉之以報其恩乎？然父母對於子女之責任，亦在其中矣。夫婦者，相處理、相生養、相和樂、相愛護，既深結其所喜之情於身心，輔成其所需之事於身家，則彼此固有應盡之義務、應負之責任矣。依此而為教育，乃有二種要義：一、養成其在家庭中對於長幼等輩，有能分任家庭事業之自立力，有能各守家庭道德之自治力，而為能共營家庭生活之自由個人。二、養成其在家庭中於對內外親屬有供給數人以

上之生活所需力以自立家庭，有經理數人以上之和樂所宜力以自治家庭，而為能自由營造發達家庭之個人。

三、多各社會相對之個人 此由個人化合多各個人相字養貿遷協助等事業產業而為增位者。盡人者營求無厭，不以僅能支持生命為滿足。且天行物力之災人者，甚為強烈，浸循乎積化，即支持生命，亦非一人數人能成辦。一日之安生樂意，已不知由幾許人力展轉而獲得，故分業合作、易事通功，尚矣！然此所云社會，取狹義不取廣義，唯以家庭學校而上、國家軍政而下者為社會，廣義、則國家亦一社會，斥大之即是人群世界故也——或謂：然則亦應有相對學校之個人，若以學校非人生終身有關係者，則師範生出而為教育家，非以學校為終身生活乎？但究非若一一家庭等，遍及全人類終身者，故今簡之不論。且今論教育，取人群形勢上所當造成之差別，而學校獨為能造成者，各層次相對之個人皆學校之殊果，而學校則其總因也。故學校中人，亦相對個人，亦相對家庭，亦相對國家，亦相對社會，亦相對世界之個人也。當於下學程中詳論之——。且尤重乎屬業之社會——余略分狹義社會為三種：一曰、屬親社會，此若一一宗族、戚族、種族等團體，其關係在乎生因。二曰、屬地社會，此若一一村會、市會、同鄉會、祖國會等團體，其關係在乎住籍。三曰、屬業社會，此若一一農會、工會、商會、學會、政會、教會、善會、美會等團體。美會者，即公園等是，其關係在乎志行。以此略攝狹義社會諸形式盡。今非不兼屬親、屬地者，然注重者則在乎屬業社會——，然亦有由個人化合家庭為一身而與社會相對者——若家長代表一家，及家中人代表家長，組合或經營社會者——，究之、家庭者業，其實仍在乎多各個人，故但以個人直接社會也。依此而施教育：一、俾能造作社會中一種生業，貿易乎社會令一身所需取者無所逋欠，成社會中自立個人，俾能慣守社會中一類公德，交通乎社會，令一身所關涉者無所衝突，成社會中自治個人，而為容存乎社會之自由個人。二、使能增高發達乎社會而營造之，使能綱紀整齊乎社會而筦理之，而為運用乎社會之自由個人。無前者則社會必致墮落，無後者則社會不成增進。

四、各自國家相對之個人 此由化合個人對於多各個人一類法定相續之領治等事業產業而為增位者。夫既有自他國家之差別，且個人生活之所須，又相賴以得存，則失其各自國家者，亦失其各個人生活之所須。在今國界森嚴、國競劇烈之時代，本其各個人天性上之同情，愛護是一類法定相續、而同形同化、同安危、同利害之多各個人共業，則雖殺身舍生而為之，亦何過焉，亦何餒焉？不寧惟是，野行遘狂風暴雨，狹路逢劇盜猛獸，則雖巖竇棘叢，猶潛藏焉以衛其生命。自霸國主義興，人生亡國之慘痛，誠不啻狂風暴雨，劇盜猛獸而已矣！反之、則雖甚惡之政府，變國家為牢獄，視人民同寇囚，亦較愈乎巖竇棘叢；故曰：惡政府猶勝無政府。蓋人生苦樂利害之標準，恆依比較而定，唯適時宜為善。知此、則雖持絕對的國家主義猶可，況夫共和國家、舒民之慢，不奪民之愛，而以謀國民最大多數、最大幸福為號召者乎？故身與國直接通吻焉。然亦有化合乎家庭社會為一身，而與國家相對者，究之其實，則仍唯多各人耳。依此而施教育，橫論之、則實利、軍國民、國民、道德教育；縱論之、則國民教育使能為容存乎國家之自由個人，保國家之安固，國才教育使能為運用乎國家之自由個人，增國家之繁榮。

五、普一世界相對之個人 此由化合個人對於自然世界——即是實德——全人類相生相養、相衛相存、相愛相助、相化相樂之事業產業——業即人為——為增位者。大別為二：一、化合人群世界之個人主義：此以員輿上人文所紀、人跡所通者為限，其所圖謀者亦以人群幸福為限，所謂六合之內者。從而別之：甲、國家世界，若國家與國家協合而謀全世界國際和平幸福者，國際公法、海牙和平會等屬之。乙、社會世界，由人民成種種大組合而謀全世界人群和平幸福者，若無政府主義者與紅十字會及諸教團等屬之。丙、個人世界，若不藉眾力，惟憑個人立德、立功、立言而謀全世界人類幸福者，古今以獨行盛德膏沐乎全人類之高士、哲士、賢士屬之，然已偏近乎處俗之各個人主義矣。丁、大同世界，此即無政府等等主義之實現，亦直謂之人群世界。前之三者，皆不妨國家事業之存在與繁榮，然第一者不能通至大同世界，第二、第三者則可通至大同，且即大同世界之基礎焉。然國家社會者業，其實則仍唯全人類多各個人，故但以個人直接乎世界也。依此而施教育

，較對於社會者綜合放大之而已。故人群世界，即是廣義社會。教育之內容，其實用主義與人道主義者，然駸駸進入乎哲學教育矣。二、化合眾生世界之個人主義：此統括六合內外而不拘時間之限量者，情世間無邊無盡，器世間無邊無盡，與眾生則直接概括一切情世間，而間接概括一切器世間。蓋人心默容而無涯際，故人者不惟暫有有涯際之生身，而亦本有無涯際之法身。眾生者、各人心內之眾生，離自心則無由證明眾生之存在，故法身大我之量，如一切情器世間無量之量，非一非異，非斷非常。謂之一切眾生公有者可，故智悲同體，非有自他之實界。謂之一切眾生各有者可，故因果殊用，不亡主伴之假相。自他同體，故度人即度己，度己必度人；主伴殊用，故各各唯度自心內之眾生。夫然，業符實德，德符實業，實符德業者，固唯此無餘也，此即佛教之大乘義。諸哲學亦往往有涉及其籓籬者，然義在教宗哲學，非人群普通教育所能行也。

故相對之個人主義，無往而不適存。使人群共業，化合個人，無論變成何種增位，皆得論其相對之所宜。今此中間三位，固隨別共、共別業變增變減不一定者；初後二位，則必與人類相始終，極相違而實極相成也。即禮運所謂大同之世實現者，國家完全滅除，亦無國家世界；家庭則消納於大群，而更無家庭之形式，社會則但存屬業社會之一部——若工會、學會等——且皆成世界之社會；而各一個人普一世界相對之個人，則全臻發達；此相對之個人主義，依然適存也。由是觀之，必取相對之個人主義，始盡教育之能事，無所遺漏，無所偏頗，捨妄而存誠，兼容而一貫。禮大學記曰：「壹是皆以修身為本」，旨哉言乎！其超世之各個人主義，及化合眾生之各個人主義，則教育上但養成學者高明之智德，不懸定何種以為鵠的，汎任其自由之情性志行，而自致所謂廣義之成人焉耳。

夫然、教育之鵠的，亦可見矣。鵠的者何？養就人人皆為自由人，使隨其各個人之所相對者，化合之而能經營其相當之自由業也；最始者也，亦最終者也；至同者也，亦至異者也。是以得其環中而應無窮，別別業與共共業，無乎不在，則無乎不當。有相當與否之差殊可論者，蓋繫乎共別業與別共業耳，共別業有與生俱生者，今所不論，而論其習所成者。蓋因乎生身之資

質，節遇——若家之貧富、俗之文野等——之境地而異，各適其所當，則造成其於一個人自身能生活保存、及能與相對之各個人不相侵犯，即教育之鵠的也；乃至造成其能化合全世界人群而普為全世界人群謀幸福，及進求一切眾生究竟之安樂，亦教育之鵠的也。別共業者，蓋因乎部邑之習俗，世界之趨勢而異，各適其所當，則文者得意於嫻都，野者自安其簡陋，奚用是此非彼？然順世界之趨勢，循中華之習俗以論教育，亦有適當。且教育固公共事業，持論者或指為國家共業，或指為社會共業，然欲定一國人民之教育，尤當以國家而總計之耳。就今日之中國而衡其緩急輕重，當以造成各個之個人而為化合國家之個人屬第一位，化合社會之個人屬第二位，化合世界之個人屬第三位，化合家庭之個人屬第四位，綜之則曰：中華民國教育之鵠的。然習俗趨勢，變易無恆，故相當常與不相當倚伏，周遍而計度之，則別共、共別業，皆依別別、共共業為根極，亦各本其誠以立志行，各致其明以流學說，各修其業以為工宰，各操其藝以務精妙，導各一個人之亹亹，成普一世界之斐斐而已！其樞同，其取予不同。政之所舉，不過經令；法之所禁，不過姦害；過此、則無得干犯。是以萬物並育而不相害，道並行而不相悖。

四 教育之方針

教育之方針亦由是可見矣。方針者何？望所懸之鵠的而端定其趨向者也。中華民國之教育方針，則亦端定其趨向，而趨向中華民國教育之鵠的而已。昔蔡子民君宣示教育新意見，嘗並列五種主義，論者多非難其不符教育方針之意義。意謂方針者，即專趨乎一之謂，並列有五主義，則如航海者於一舟同時立五羅針，而欲同時以趨達五地，事必不能。然此乃不學無知者之言也！詳蔡君之意，非羅列五主義而將擇取其一為方針，亦非審緩急輕重而擇取其一為主要方針者，直以綜合並重此五主義而為中華民國新教育方針耳。所列之主義雖有五，無害其方針之為一也。蔡君蓋嘗譬之人身也，軍國民為軀骨，實利為腸胃，公民道德為呼吸機、循環機，美育為神經系，世界觀為心理作用，欲得人身之健康靈活，五者皆應修治，不可偏廢。夫人身者何？中華民國國民也；修治、則教育也；修治人身全體而致健康靈活，則中華民國國民教育之鵠的也。修治以專求人身之健康靈活，則中華民國國民教育之方

針也，何得以一舟同時列五羅針而欲達五地者譏之？至審乎緩急輕重，如神經有病則治神經，亦如行舟時颶風至則覓泊島歟，要不出求一身之健康，赴一地之貿易之統一方針也，而於此統一方針中，亦不害其歧也。且夫名學上類之與別，原無定位。即如人類，自各個人觀之則為類，自各動物觀之則為別。又如動物，自各動物觀之則為類，自各生物觀之則為別。是以使蔡君立於政長地位，施其新意見為行政國家教育之標準，則可冒五者而稱之曰新教育主義；蔡君立於人民地位，施其新意見為私有學校教育之標準，則亦可冒五者而稱之曰蔡孑民新教育主義，夫何歧之有？反之、若單取軍國民主義，就而別之，海軍主義耶？陸軍主義耶？形式主義耶？實質主義耶？於此四者絕對擇一為方針耶？擇一為主要而餘為從耶？更細別之，海軍為類，海軍又有別；陸軍為類，陸軍又有別；夫何一之有？是以自統而尋之，物雖眾可以一名舉也。自分而觀之，物雖一可以眾義稱也。大統至分之教育主義，其唯相對之個人主義乎？大同至異之教育鵠的，其唯致人人皆為自由人，各隨其化合而能營相當之自由業乎？大一至歧之教育方針，其唯端趨此大同至異之教育鵠的者乎？

五 教育之程序

世所通行之學程，蓋大致可觀矣。則以相對之個人主義教育充實之，為便於言論撮為一表如下：

學	二十二歲	十九歲	十五歲	十一歲	七歲	六歲
齡	至二十五歲	至二十一歲	至十八歲	至十四歲	至十歲	以下
學	太學	大學		小學	蒙學	
		當今高等中學	中學	當今	當今初	幼學
程	當今大學	或預科大學		高等小學	等小學	

| |分 科 |分 科 |普 通 |普 通| |或家庭教|
| | | |或國立 | |蒙 校|育或社會|
	國 立	同 上	或民立	同 上		立幼稚園
學	專 門	專 門	專 門	專 門		
				農校、商		
				校、各種		
	各種專門科學、			工校、或	無	無
	隨宜分立各種			國立、或		
	專門學校，師範			民立。海		
	亦屬專門校類，	同 上	同 上	軍校、陸		
	此專門校，或			軍校、國		
	國立、或民立。			立。此小		
				學程不立		
校				餘種專門		
				學校。		
教育	充 量	增 上	尋 常	必 要	預 備	基 礎

表中所列者，上必起於下，下不必至於上；上必具於下，下不必具於上。例如僅受必要教育者，不必能受充量教育；受充量教育者，則必曾受必要教育。預備者，直接為受必要教育之預備，間接則乃至為受充量教育之預備也。但是進受必要教育以上之預備，故僅卒業蒙校者，未養成人生處世必要之能力也。必要者，即義務所由起。卒業小學者，已得成就人生必要之能力，故義務教育齊此也。幼學蓋未是學校教育，但為施受學校教育依止之基礎，故

義務教育不取此也。然基礎之良否，所關極為重要，不獨慎始於學語、學步，且當慎始乎胎教，及父母婚媾之遺傳。尋常教育，則所處境地稍優裕者，皆當受之。蓋大抵為一般人之資守所能受之教育，受之者則不僅能求人生之必要，且得漸進於美樂之生活矣。增上教育以去，則有當擇各人資質所能及所宜受者；人之資質不齊，非必皆能受之也，故進普遍人之本位而為一分人之增位。充量者，充足成人之量，受至必能教育，已得狹義成人之具體，亦得進修為廣義之成人。然必受至充量教育，方充足狹義成人之量，與廣義之成人密邇，或即得廣義成人之具體，過此、則自致乎廣義之成人而已，非學校教育事矣。

幼學、最宜重者為體育：一歲前後，蓋純賴乎他人之保字，且體身孱嫩，最易受害；故為之母者，必習知保姆學術，始足勝字育嬰孩之任。二歲以上，則得因其欲自步自食等性，而漸教之自動、自衛其身體。五歲至六歲，則必教之於隨身衣食行住坐臥起居等，尋常皆粗能自為照管——若冷則自能加衣等——，及為有益於身之游戲，活健其身心。次宜重者、為美育：以此期渾然唯官覺情感，其感覺最為敏銳，知識則由感覺而開，美感必與樂感俱，故孩童最富美感性，而常好得美術之玩具；讚美之言，亦孩童所最樂聞，且憶持不忘。故其一言一動，聞他人讚美者，往往喜作之而勢必積成習慣。且聞讚美他人者，亦恆喜效習之。能利用美玩具及讚美言，誘開其知識，坊正其言動，更順其情性，導之自描自製種種輕巧玩具，且導以愛惜，則智育、德育，即在美育中矣。次宜重者、為智育：一歲以上、即欲以別種音聲代啼聲而索物，且發聲以指別所見之人物，順之而示以器物，教以言語；至四歲、則日常習見者，漸能別之呼之，而一數至十數亦能舉之。增進至七歲，則能由語言而受學義矣。至五歲、則當於玩具，模刻華文獨體字之音紐，及通行歐文或一種或數種字母之字形，教之手拊其形體而目察其形相，循之而為辨定其字音，令於字之形與語之音，習起聯合觀念之作用，亦教之數其字數。至六歲、更教以華文一切獨體字，且教依之寫畫華、歐諸獨體字形。及數其字數不謬，則逮入蒙校，於書數形聲之基礎已立，但須增多之、綜變之，及教之以文義耳。又其次、則德育也：此時期兒童，尚無自觀力及情識、情習

之志行，殊無道德可言。然彼雖無所志，習成於不覺而發見言行矣；良窳之根荄，已植乎是矣。染習乎惡家庭之兒童，三四語中必雜一罵語，拋磚、擲石、囂叫、跳奔、其粗蠢獷野，令人觸目生憎，則以無幼學之德育也；此皆是為受學校教育之障礙者。故德育當始之於習語，勿令聞效各種囂罵之言；繼之於習動，務令寓快樂於益身美感之游戲；而以奪其玩具與所愛之衣食，及示其怒容等為罰則，不用扑教、訶教，則孩童必為純良之孩童，而學校師亦易以施教也。此期之受教育者，十之九分是處世之各個人及大同世界之各個人——此二義所謂無乎不在者，下文一一述之——，其一分則化合家庭之個人也。蓋六歲內之孩童，對於家庭、除能稱父母等名及親近父母等外，無別能為也；然在世界，則固已為人類中一人矣。但除養成其能受學校教育，及至進為成人之基礎外，蓋無別鵠的能到達也。此期之施教者必用婦人，其施教育機關，循按之國習時勢，固在乎家庭；然以組織公共幼稚園為宜。何者？家庭之業，非專在教育嬰孩，在教育嬰孩事，多荒廢妨害。幼稚園、則無異學校之專為教育機關，且應仿同尋常之師範校而設保姆校，教育嬰孩者，必須曾卒業保姆校而為一種專門術業，始臻完善。但未至乎大同之世，此奢願殆難償耳！則父母於教育子女為成之人責，不得逭也。

蒙校、最重者國文：此為教學總依，地理、歷史、修身，皆消納國文中，不用別編教科書。其前半期，已漸富單散聞憶力，故亦但令多聞名物而憶持，不須組織文義；通用之數千字，皆使認識形聲及其本義，且習書之。至後半期乃教之綴合文義，誘開其綜合之思憶推想力，至卒業則能為一百字內文章，亦可用文達意也。屬此者、則有教讀誦、教解說、教書字、教作文之四項。殊文、則但於字母及習用為符號等字，能識、能作、能讀便足。次重者、珠算、心算：要能用加、減、乘、除，以衡量綜錯之中數者便可。字算令粗識算術各種名詞，得進受小學而已，不求能用也。書之與數，乃求學辦事之公器，亦識物思理之大原。佐之者：一、為圖像，眼前無實物可舉者用之；二、為器物，直舉日用習見等物——動物植物衣食等物——，示其名而令辨其數。此二物也。三、為工作，令習作灑掃、禮問，及諸輕快娛樂等手工器物，俾知良楛巧拙。此一事也。凡是皆智育也。積極之德育條件，略舉

為四：一、和助相愛，二、勤勞自奮，三、尊重相敬，四、忠慤自誠。習成此四善德，消極諸惡德自離；推而廣之，善德盡乎是，而權輿於小學，然須在教師平常之言行身教之。道德之中心，則各個之個人及家庭之個人是也。佐之者、則文史中所讚美之人事，及稱頌善德之譜為音樂歌唱者。而樂歌之功為鉅，以其感入童心者深也。消極之罰，則當養成其以恥辱為大苦而恥之，及靳其所樂所愛耳。然逢暴獷兒童，應亦得用適宜之體罰。體育：當全用特梭利之修治繕練術，務條暢之令自增長。注重衣食起居；令自愛精潔，自為浣濯，於各種工作——作字、作畫、珠算等，亦習練手指者——、各種游戲之中，寓整齊嚴肅之法。必有益於兒童生機之全體自為發育，慎勿用近軍式之體操，揠苗助長也！此期兒童，唯樂歌、最富美感，圖畫、則依標本填寫，粗具形像，尚無美觀，然於其日常所作所學，皆當利用其好美之情，誘導練習之。而自然界物尤宜處處引起其美感，不獨對於作字等而已。此期教育之鵠的，固在預備其能進受必要教育，然已養成其各個個人之五六，家庭個人之三四，社會個人之二三，國家個人之一二。設甚不幸而不能進入小學，亦可以勉強自生活矣。此期之教育機關，宜男女生合校，略似一公共家庭。施教育者，則亦任曾受師範教育之婦人。

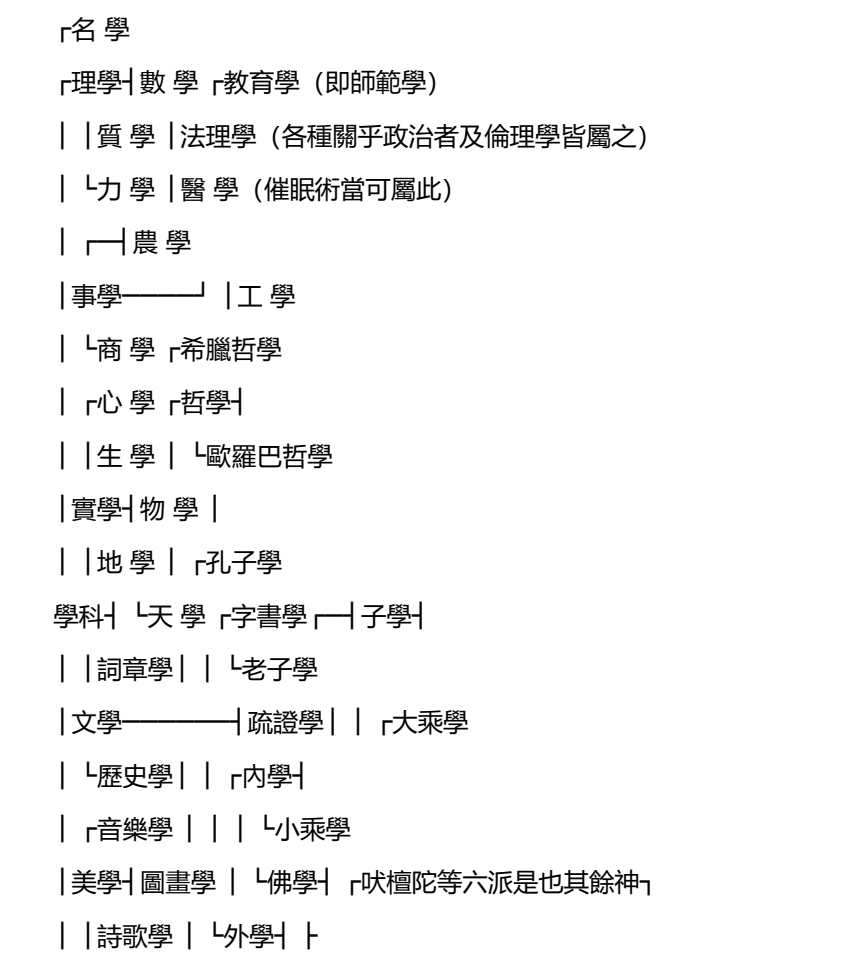
小學何以有普通專門之分？嘗觀主張國民教育、實用教育者，與主張人才教育、文美教育者，無術調和而兩得。夫欲造成多才多藝之學者，其小學亦僅為進入中學以上學校之預備耳；則效乎實用之能力，固可期之中學以上，而所養成者，亦將有改進家庭社會國家之能力。而僅欲造成其國民資格實用能力者，將以小學為教育之終期，則可不為其學成後之個人能生活適存乎現狀之家庭社會國家者地乎！今分之，則普通者為進入中學之預備，而國民資格亦已在其中，實用則不妨暫置緩圖。專門之小學教育，則唯在令卒業後即得致之實用。俾處夫社會家庭間，於己具有自立之能力，於群能為適宜之應付，亦豈泛然易成？必令專習一業，則自立之能力成，而自能應付乎群耳。能應付乎群，國民資格固自在其中，且各隨其專門所習，亦不礙進受乎尋常以上之教育，審其所處境遇及所生資性而分之——此期兒童，當猶未能自審擇其所宜，則審之者當在乎父母師長，若進中學，亦可任學者之自審從矣

——，由是而兩得。循此標準而施小學教育，則所宜者不須繁述矣。然所異者多分在乎智育，而有關乎實用之殊文殊語，亦當知其大概。其次，則普通校富美學——文詞、書法、圖畫、音樂皆是——，而專門校則甚貧乏。惟德育則略同，應以各個國家家庭社會之個人道德為中心。女校特注重家庭教育，海陸軍校特注重國家道德而已。體育、則男普通校及專門之農工商校，兼取軍式訓練，使成人後能自為組合保衛地方，及能盡國家服兵義務；海陸軍小校，則全取此時期兒童所能為之實際軍事訓練。夫農工商校，固以致生活之實用，而服兵固無待乎專校；然欲造成海陸軍將領，則固當築其基礎於專門小校，但此最應慎擇其資質所宜者也。此期之教育，庶乎完成其能自立自治，而得自由之各個人矣，否則亦得其七八矣；而家庭與社會之個人，已成其半或成其過半，特成人後亦鮮能運用而增進家庭社會之共業耳；於國家之個人亦成其半，成人後已能盡國家普通之義務矣。此期已分男女校，女校教育女師任之，男校教育男師任之——中學以上亦然。然女生受教育期，或終於中學，或終於大學而已，其長成較早，二十歲上，鮮有不為妻為母者——。

中學以上，智育、德育並重。其次、則為美育。又其次、則為體育——海陸軍校不在此例——。其體育在講究習練小己大群各種衛生術，以健康其身體，煥發其精神而已。除海陸軍校外，唯當習練柔術、拳術、劍術耳；而農工校等，實地習練工作，亦有益乎體育者。更有兼智、德、體、美育而一之者，則修習佛學之禪定及各種儀身古禮之可取者是也。然中學於軍式體操，每星期亦不妨舉行一次。中學之道德中心，當依小學，於社會下更加入世界之個人道德，亦以普通者為進入大學之預備；然即不進入大學，而此程度內之成效，亦自著也。其各種專門學校，皆應隨時地風俗之宜而設之，雖一一皆可進入大學，要以此程度內、學者即能致乎實用為期——例如中學程之師範卒業生，即得為蒙小校教師，然非不能進受大學程之師範教育——。其所學於成人後，不獨能自謀生活，亦能運用而增進家庭社會之共業，故已養成家庭個人之七八，社會個人之六七，國家個人之五六，世界個人之二三，而各個人之自治已得完備。

大學以上，於國家當受學位；握其樞者，則在國立之分科學校。而大學之道德中心，應取化合國家、社會、世界、家庭之個人道德。各個人之自治，則先已完成矣。此期學成，則得完全家庭之個人，而社會個人得其八九，國家個人得其七八。

太學則以化合世界、國家、社會之個人道德為中心，而通程教育上之能事畢乎是。究之、則至此方全成處世之各個人耳。故大同世界，必將人人受此充量教育。更作一分科大學之學科表以說明之：



｜└雜藝學｜└教瑣瑣天愛之說無足研究┘
｜｜
└宗學————————┘

六 教育之學科

名數質力之學，其實唯在心物；推究之極，則所立者離乎實，而僅存名理焉耳。然學術皆由之而緣起，所謂萬物出乎無有者也。教育等六，則皆人群相教相養、互助互愛而得以生存之事業也；生活幸福所營求者，蓋不外乎此，實、即心物，前一心學，後三物學，生學或唯物學或通心學，凡名之實有所命者盡於是。故諸有法，皆以心物為實體，實體者、自證直覺之所可得者也；亦由因種親生自體者也。文學則唯能詮之聲名文句身聚，所詮物理事義依之，而不是所詮也；所詮依之，故呼火未嘗得水，非即所詮，故呼火未嘗燒口。不徒文字，亦攝語言，且兼世界各種文語而言。蓋文字固依語言而起，藉語言而通，然亦非止代表語言。喻以數學上術語，語言者如點，文字者如線，故文詞傳久遠，而語言不然。但此科不在求文字之彣彰華采，貴在治理能詮之文器而能如量楷持所詮之義理也。字書學、近人多稱小學；大概言之，則字形、字音、字訓是也，謂之字及字聚，或名及名聚——此所謂字，唯取字母，華文字與名一，除華文外、皆字與名相異，綴數字母方成一名，否則、但為聲之符號故也。

又案梵文之八囀聲，亦即名類，猶歐文區為八類也——。由字形故，亦兼書學，詞章等皆以是為依。辭章者、綴數名以為辭句，積多句以成篇章，謂之句及句聚，與文及文聚——文賅始終以字為始，以章為終，故莫非文也。又案梵文六離合釋，亦說明句法者。佛典十二部，當亦即是文體——，則講究研習文章之軌則，及其體式是也。文體盡備一切格式，凡學說、歷史、詩歌、表譜皆屬之。疏證者，或疏證字書，或疏證詞章，或疏證歷史，此大都在疏通證明論定難讀之書者，即作字典、詞典者亦屬此；故字書學等亦依之。但此專在從種種方面考訂，三量中以聞量為極，不取發明耳。歷史、乃記載過去人群之遺言遺行遺跡遺澤者，然過去者已滅無，故所詮者唯依能詮存，

離能詮更無所詮者可尋得，非若地理等所舉者可從而尋得之也。華文之古籍，若春秋、詩、書，皆應全歸乎歷史；易除孔子易傳，禮則周官、儀禮、曲禮、王制等，亦唯應歸於歷史，當歷史上一種往言往事觀之耳。歷史有兩方面：一者、過去全世界之事跡，二者、現在各個人之感念。

是故不徒以聞量為極，而記載亦兼乎評論也。然固以藏往而不得據以推來；藏往者、所以興情感而豐情識也。文學譬之醫學，字書則物理學也，詞章則製藥學也，疏證則藥品之陳列也，歷史則醫方之編集也。詩歌雖亦一種文體，然在文學，譬器用品中之瓶，多取瓶用。在美學則不徒重文采，而尤重音節，如珍玩品中之瓶，取供陳之美觀，不必取其用。希臘美術，古時以鏤塑術為大宗；即中華之摹刻、金石學等，亦應屬之雕鏤術。技擊、即柔術、劍術等，故以雜藝概其凡而等取之。美學中餘者可知。宗者、總持——有學者以哲學為科學之總和，義亦符合——，一切學術皆本之為建立而展轉緣起——若諸科學之假定原理，皆取之哲學，在哲學上或降其原理為非原理，而更有為之原理者——，故宗今亦訓尊。一切學術皆向之為會歸而差別融化——若一切科學，其結局皆達到於哲學，由哲學觀科學，則科學失其統一而不存在，若江河朝宗於海洋，入海洋則更非江河也——，故宗今亦訓通。學者、文教，兼能詮名言所詮義理，故名相義相之宇宙現象皆為文教——文為物象之本，則一切物象及附著物象之生化理量，皆自然之文教。

若云煥乎其有文章，則人事之著乎禮法者，亦文教也——。而宗學亦即宗教，宗教則是一切學術之通相。若耶、回等師徒所建立傳行者，其人神巫，其事神業，其教神話，謂之神道、鬼道。其神話略不容人研究，別稍一研究則已完全冰消瓦解；都無存立之餘地，故決不得謂之宗教，而但應謂之神話——案：華文譯耶穌等為宗教，其在歐文，本是神道之義，譯為宗教，義實不符——，今於宗學都無取焉。於人事有可取者，則在慈善團等資生事業。然今之世，其神業、神話但可供歷史記載而已，故宗學與宗教一，而必與神話離。凡哲學有涉神話者，亦應提清而分別觀焉——宗學為吾私立名詞，故界說之如是——。然宗學之流派，皆不可以一義狀，故但舉其宗師別之。今所稱哲學，亦可謂之西洋宗學；希臘哲學，亦可謂之西洋古宗學；歐羅巴哲

學，亦可謂之西洋今宗學；其流派不遑繁舉。而所謂大陸派、英倫派，則近世融合無間，不復成派別矣。夫歐學固皆承之希學者，然培庚、笛嘉爾來，固已特現異彩。

進至康德、叔本華諸哲，更食化於梵學，駕出希學之上者遠矣！故得分希學、歐學為兩大宗，而歐學又以德意志派為大宗。子學、亦可謂之中華宗學——亦可合子學、佛學為東洋宗學——，孔學則全取論語為本，易傳——文言等——、禮傳——大學、中庸、禮運等——擇取之，孝經在宗學無甚足取，孟子全取之，荀子擇取之——荀學久湮，而其義有過孔孟者，最宜發明之。余別有荀子論——，漢之揚子與宋明之程、朱、陸、王等派附之，其餘漢、唐、宋、明、清諸儒則文學、事學而非宗學也。老學則以老子為本，管——管子雖早於老子，然其義未純，故當以老子為宗主——，列、莊、韓諸子則擇取之；莊為最富，其次則列、則韓、則管，而魏晉諸賢宗老者附之——不取神仙天師道士等言——，即周濂溪、陳白沙之類亦當附此——案：宋明理學諸儒，固皆得之禪學，然濂溪、白沙超放人世，所修者最近天乘禪學。明憨山師嘗判老、莊為天乘禪學，故濂溪等雖號儒者，而當屬之老學，特非天師道士之流耳。

程、朱、陸、王等則不然，固同孔學之為人乘。蓋禪學無經界，適人則人，適天則天。孔、孟等亦有禪學，老、莊等亦有禪學，印度之瑜伽派，其天乘禪學，尤高於老莊。禪學固不徒佛，佛學亦不徒禪，而佛學於諸禪學兼容之而更駕出之耳。又以宋明儒喻之佛教，則程、朱若佛教之小乘，而陸、王則佛教之大乘。程、朱、王之同為孔學，亦猶大小乘各派之同為佛學——。此外、晚周諸子，墨子之根本義為天志、明鬼，純是神話、神業，餘篇則理學——經上經下大取小取乃是名學——。事學——尚同、兼愛、非攻等法理學，亦雜神話。其製造器械等工學，在今當亦無可取矣——而已。名家為理學，法家屬事學，陰陽家則但神話、神業，雜家集錄人說而無所歸宿，可取者、仍在孔、老之說。縱橫家、農家、小說家，在宗學更無可取，故但孔、老二派。佛學亦可謂之天竺宗學，亦得謂之東洋宗學，舉佛學總表天竺宗學，故以內外別之。外之六派，雖非佛學，而佛學中固多引之而為破斥。且中

華佛藏中，向譯有天竺佛學外最高之勝論、數論二派宗本義，而在日本學佛者，新近更有譯；

且其精義，佛學固皆挾有之——然六派中吠檀陀派，其先亦本是一神教或二神教，唯近世則大放異采，完全脫離舊義，同乎近世歐哲之說明神義或高過之。餘有四派皆無神。此六派中，亦雜神話或事學等，神話無研究地，故當與學術分別之——，故得舉佛學概之。勝論、數論，其義皆高過希臘諸哲遠甚；歐學、昔之大陸派、英倫派，亦未足望其項背；康德以來，則庶乎近之。內學為純正佛學，有大小乘之二別，別中之別，則小乘在天竺派別甚多，在中華則晚唐來久已衰息；大乘在天竺但般若、瑜伽二派，在中華、韓、日派別頗多，今不須述之。然本義不越般若、瑜伽，而有綜變之功耳。大小乘經律藏，皆漫無研究頭緒。可研究者，在乎論藏中宗論，則其文嚴義審，條理精晰，有非科學書之組織可及者：而密藏則亦神祕之道焉耳！故今宗學中，但取其宗論藏。

此所分理事等母科，非適宜立專門校者。專門於農學、工學等，固當別設；微而析之，則於歷史學欲專攻周易、詩、書、三禮、春秋三傳，則中華史更為類別，立三代史專門校可也。然此種別業，應是學者隨性之所樂，自擇自修，校中為大概之研究耳。即子科亦分科，校中唯應專習其一者。若雜藝等，而與他科兼習之而已。除專門之宗學校，在學校中，皆不應有奉一宗師之儀式——自蒙學以至太學、奉孔子等亦所不取——。雖分科校中修宗學者，在校中亦但攻究其學理，踐行則當在校外，憑個人之自修。西洋宗學，大概有理論，而事行盡乎事學，無立專門校之必要；藉立專門校，亦無異分科校中，但攻究其學理。而有須立專門校者，則孔學校、老學校、佛學校是。何者？其研究理論，兼須與修習事行相吻合故也。大學上皆得有之。中學以下則不須也。此類學校，必是由社會——若孔學會、佛教會等——或個人設立之，其學者必是由自由信仰而集合之，則校中亦必須有尊事宗師及教師之特別儀禮，嚴肅莊敬，四威儀皆與禮樂相應，乃實踐修養一重要條件故也。且由止而定、而安、而靜、而慮、而得，尤為密切工夫。夫靜慮、則梵文禪那之華文也。觀孔、孟、莊、列諸子得相應者，皆由乎是；相應、則梵文瑜

伽之華文也。程子主靜，孟子先立乎其大，皆是；然陸、王尤近之。夫大智誠乎中，則至仁自浩然大均而充生不已，精進勇猛以為社會、國家、世界、乃至普為一切眾生，皆無異乎為個人，是之謂大我，是之謂成人——本此義以尋之中華沙門，明紫柏師當為第一——。肥遁山澤，固將隘居以自求其志，一向貪愛幽閑而棄乎群生，則適得其反耳。雖廣義之成人在乎自致，既專門修習宗學，則固當立其確乎不可拔之基於有程期學校，而後乃可自入宇宙之無程期學校。且此類專門校，既由學者自由信仰而進入，則亦即是自致乎廣義成人者。蓋人者、資守不齊，早成者、中學程後，因已有完全之自擇自信力矣。

宗學專門校，僅被最高一流人。由最高者出其緒餘以膏沐群倫，不在國家，不在學校，其任責乎個人，而其樞在乎社會。各派學會、教會，固皆得泛有。為中華計，為人群計，則孔學會、老學會、佛學會為尤要。由中華之組合，進為東洋之組合，進為世界之組合。人道之豐，必有難預測者！其組合之內容，當有兩大別：一、為宣導——宣講、慈善等事屬此——，二、為研究——研究會及宗學專門校等屬此——，則謂之社會教育。

或慮分國家道德之中心，失國民之統一則何如？應之曰：在學校通程教育中，雖分科太學之宗學科，除攻究學理，吾固未嘗引一種教宗哲學，確定為主張；若夫各個人由特殊主張所集合之社會及組織之學校，則國家固不得取人民集會、結社、言論、思想、信仰、營業之自由剿絕之。即從國法上嚴密言之，亦示之以分限而已。且國民普通道德，築於中小蒙學，而此在大學以上，則何礙之有！至恆民於學校外，所自認公認為有益無損之特殊志行，國亦烏得強賊其性、劫奪其愛哉？蓋法之所禁，亦極乎姦害而已。國之與法，亦人之所作所用，若不從神話說明者，固無萬能。且所謂國定德目，名由人作，義由人取，勢必容人為種種解說。夫國者，一口之人，自執干戈以自衛守其周圍之謂，則愛國適成愛各自個人，或人自為戰而各攻各禦耳。凡可名而不名者皆法，而法性離言，法法各住守其法性而不相交涉，是謂之守法。故守法則不徒群業渙散，且一切變象莫不寂滅。勇進固達德，何遽限於為國！大勇精進，勢且越自然界而長往，況能令其安心桁楊桎梏哉！夫亦奚足劫

持人心？設曰吾將定精審之義界，使不得畔越，則用以定義界者，還即名詞，仍必容種種解說；界說果足持乎？亦藏舟於壑，自以為固焉耳。更進言之，則事物皆無所謂中心，假以集合調和之關係為中心耳，個人為有自然之中心矣。然粗而言之，其身亦各細胞各機體緣集和合之果色耳。且身者、不自忍為個人，忍之者在乎心，心周涵萬境而無自相，亦安有所謂確定之中心者？個人且然，況國家但人之別共業而無自體，實體唯人物者乎——有以國家喻人身，人民喻血胞者，此大不然。認有個人者，唯人心自認，非細胞認之，亦不待外物認之。國家自身，但是一名詞，認有國家者、必在人心，且必與國對立、而人心中國家觀念乃明晰，故曰別共業。且今言細胞，亦為人心認之，細胞不能自認也，而各個人豈待國家認之乎。縱使各細胞皆能自認，然個人固仍有人心之自認，亦細胞得喻人民，而人身不得喻國家，故國家決無自體——！由是知事物皆由眾緣集成，而幻現一中心勢力耳——對此為緣，在彼即為事物，故一一緣亦皆眾緣集成——，非待先有中心主宰而集起。論者倒果為因，皆由惑於一神真宰之神話。夫昔民何嘗專持國家主義哉？然又何嘗無國家成立？故國家之成立，有無量因緣，不得是一非餘。蓋所非者，或適是成立國家之緣也；此之謂無盡緣起。明乎此者，雖持絕對之國家主義，正不妨汎任民愛。何者？民求立國，非國要求民立，任民愛自求多福，適以增國家之繁榮故也。

夫論者固將以充中華民國之教育。持此主義，立此學程，其坐而言耶？抑或起而張施耶？欲張施者，固不得不依中國國民現狀而施張。察之中國國民現狀，無論大多數未受教育壯夫，學程學齡，必不能符合，即學齡符蒙學小學程兒童，亦奚嘗有如量容施之學校及教師，且能悉令來受教育乎？然吾有說：論國事者，欲陶鑄一國人民，則令國民均受必要之教育，亦可已矣。過此、則在各個人家庭各自之求多福，蓋非僅應社會國家中個人之必要，亦將憑其自由志行，以運用社會國家。夫有形之類，大必起於小；行久之物，族必起於少，不獨個人，即國民亦然。今中國之國民——假以大多數國民、代表國民全體——，其尚在幼學程耳。雖九州之大，五族之眾，不妨同時有能施受充量教育者。然置其不齊，統類以觀其齊，從之而施教育，夫可以知

矣。將陋就簡，無論國家、社會、個人，務多設蒙校、專門農、工、商小校，及女普通小校——女小校當純以能處理家庭事務、及保育幼學、嬰孩為實用，所謂賢妻良母教育是也。

故女普通小校，亦即女專門校——，男普通小校。學齡不必求定符——若在小學齡者，未修蒙學，亦得收入蒙學。縱使迫於營求生活，不能進受小學，亦必較未受蒙學者賢多。又若中學齡之女生，亦使得受小學教育，卒業則即可為賢妻良母——，學程亦可稍降格——若素無幼學之孩童，固將從五六歲所應受之教育教起——，校具不必求完備，教師亦可稍融通——若蒙學無女教師，則用男教師。無若干師範卒業生，及農工商中學卒業生，則一校必有一幫教師，其幫教師凡能任國文科者，皆得任之，且善用二部教育法以節之——，則學費、教師，當未至甚窮蹙。更隨地隨俗之所宜以為誘導——若務令學生習慣與家庭社會之慣習符合等——，勸之迫之，攝而教育之，使全國已有運用家庭、社會、國家之力者，皆依此一致以求小學齡內兒童均得受蒙小教育，則十年之國民程度，必大有可觀；以所養成者，皆能致其實用於家庭、社會、國家故也。同時、次當重者，則為中學程女專門師範校——女子近欲求參政權，吾謂不如求握蒙小學教育權也——，即將期婦人任蒙校及女小校教師，則現有之中學程男師範校，但保存之已足，不必求增矣。

蒙校任之女師，有多利益：女子事農、工、商業，多分不若男子，故居純粹分利之多數，得此則亦能間接生利以充裕家計，一也。蒙校師由女子任之，則任蒙校師之男子，皆得從事農、工、商、業，及國家、社會各種相當職務，則國家、社會等共業必大增富榮，二也。女性溫和細密，善熨貼人情，且富美術之工巧修治，教育兒童，男子實不如女子，由之造成美健兒童，乃人群莫大公益，且得於學校自教養其子女，三也。女小校所教，皆取婦人於家庭之實用生活，男教師必多所扞格，而有不能教不便教之者；此乃一切家庭幸福所待命者，而得之由任女教師，四也。女子曾受中學程師範教育者，縱不出任蒙小校教師，於其所舉嬰孩施家庭教育，必勝於僅受小學者，而教育之基礎實築於幼學，將來人群一切良事業，皆由之產出，五也。故中學之女師範，當速求增設，務令十年中有如三千萬兒童數所須有蒙校女小校之

女師；俾十年後於必要教育程下，得一切如學程而施設。又其次、則任之各自家庭各各社會及國家政府，派遣卒業中學者，擇宜留學各學，唯應專注重各種工藝學，其次則農、商，其次則海、陸軍官；

其餘學校者，概應停止留學。若卒業法律、政治者，則已人浮於事，亦以矯國民一受教育即希望營業官吏之虛榮心習。且精神文明，中華自富，但應從而發揮之；而中學程下，則無留學必要。又其次、則隨地隨宜，廣設中學程上之工、農、商、醫校，及海、陸軍小校、中校，對是四者有餘力、有特尚者，則亦不妨施受餘種學校教育。而綜是四者：有前二者，則有民生及軍事之兵卒；有後二者，則有民生及軍事之將領；夫國民不富不強何待？而政治之良，亦著於是矣！民皆能自立自治，則人道亦由是大昌，於家庭社會國家有運用力者，胥致勤乎是。樹國何必百年？近之十年，遠之二十年，即能一切依學程而教育施矣。

此則專指學校教育者。然此二十年內，其已失學之壯夫，及在中小學齡內己不能不自謀生活，雖欲受學校教育而力有不能者；其失學之壯夫，或且為學校教育之障礙，則又何如？此其所舉者最為普遍，然但令現在之小學齡及小學齡上一切失學國民，略具常識而稍成增進，則甚平淺。此則一、在救濟學校教育，列而舉之：一、半日學校，二、星期學校，三、夜學校是也。二、在通俗社會教育，列而舉之：一、勸學會、二、宣講所，除定處定時之宣講所外，又當利用多人集合之種種機會，而為淪溉常識及勸學之宣講。所謂機會者：一、舟車旅客，二、工廠，三、婚喪慶弔，四、寺廟祭日，五、地方紀念日，六、游戲場，七、劇場，八、開會場所，九、家族會，十、商業會，十一、熱鬧市場，十二、通衢，十三、茶寮酒肆，十四、公園運動場，十五、廣告招貼，十六、副作用，其說明見沈頤君之普通教育議——按沈君尚有二部教育、貧民學校及代用學校，此可歸入前之普設蒙小校中矣——，及某君之通俗教育。利用機會灌輸知識之方法，此則各善會、學會、政會、教會員皆得為之，但當不背救濟學校與勸學，及灌輸國民常識之宗旨。其宣講或當習練，及擇有宣講之才者專為之。實則、有運用社會力者，隨宜談論，皆得於無形中化導國民也。至能受書報之益者，則已略具常識。然能本此

宗旨，多編行白話小說，其益滋大。

七 大同世界圓滿生活之教育

問曰：此之學程，若所謂大同之世實現者，亦適符乎？答曰：試懸揣之。彼時人類，群業私業，善力增上，互相招感，由醫學、生學、心學之進步，人之壽限當亦較長，假定平均各得七十歲論，其所得遺體即良，其所感環境尤善，固不得不與今異也。學程但須劃為四期：幼學期與今同，七歲至十二歲為小學期，十三歲至十六歲為中學期，十七歲至二十歲為大學期。除病廢等不能受充量教育者，人人皆令受充量教育，一也。除病廢者及在學齡內者，人人皆得人群中完全自由，二也。所用之文語，同一精簡繁富優美；所用之儀法，適當、靈通、敏捷、完備，受中學教育者，必已勝過今之卒業太學者，三也。過學期後，所接觸者多美樂之境，所遭際者皆和愛之人，無不可薰陶德性，四也。除病廢者，二十歲外五十歲內，人人皆直接生利者，作務時間短少——當不過四小時——，恆得自由於美會遊嬉娛樂，於學會研究學術，五也。除病廢者，五十歲至五十五歲或六十歲之女人，皆為幼學、小學教育師；五十歲至五十五歲或六十歲之男人，皆為中學、大學教育師，六也。五十五歲上、或六十歲及病廢者，皆專修宗學，以成超俗或化合眾生世界之個人，七也。則兼廣義狹義之教育而貫澈之。

問曰：此與孔子所謂大同之世界者，果盡同乎？答曰：橫論之、則大致相同，縱論之、則有不同。蓋孔子所稱美之大同之世，局定時量，且局定過去。若以是為趨向，則成復古主義。今則不局時量，而存其志願於現在之將來及將來之現在，故有異也。何者？過去已運往而滅無矣，其事跡存乎現在文字中之歷史，其化義持乎現行人心中之感念。且過去之大同之世，現存文史中亦無明晰紀載，而現在之入乎過去，法爾歸無，不假功用——若人自然須死，不必設法乃死——，其由功用而務善希樂者，祇是現在之將來及將來之現在，謂之二世緣起義。然非謂於過去之現在中必無大同世界。何者？統而計之，物無始故；局而計之，此一世界有人群化道者，亦必非僅齊歷史所載，伏羲得河圖洛書等——近有在北美洲發見古美術文藝皆例亦同此——，皆足推想前此已有文化之人群——若佛典載此大地上人，已經過九回增劫等

，其增劫即大同世——，特茫昧無可明證。且以過去之現在——現在即實有時，非現在即非實有時——，已過去而滅無，決不能復現，而作持者唯現在之文史心念；設使過去世事物復現——即發見古器等——，則現者即是現在而非過去，故今是二世緣起義，而非復古主義。豈僅不欲復古，乃實無古可復也。

問曰：蔡孑民君云：其現象世界間所以為實體世界障礙者，不外二種意識：一、境地人我之差別，二、幸福營求之差別。能劑其平，則肉體之享受純任自然，而意識界之營求泯，人我之見亦化，合現象世界各別之意識為渾同，而得與實體吻合焉。故現世幸福，但為不幸福之人類到達於實體世界之一作用。今此主張者，與彼何如？答曰：亦有同有不同也。實體不離現世，而大同世亦屬現象。由實體觀之皆實體，由現象觀之皆現象，現象之不同而非實體，一也。由現世觀之，現世幸福自住於現世，即其對於將來大同世之樂觀，亦屬現世幸福，謂之思食，能增益現世人之喜心善心，而將來之大同世，尚未實有故也。合二世緣起義觀之，不徒現世幸福可為達到大同世之作用，即大同世之幸福，亦可為更到達何種鵠的之作用。故以能謂二世之幸福為善，不偏重現世，亦不偏重來世。如營業之人所得利益，未嘗不用之以快樂身心；故現世幸福自住乎現世幸福；未嘗不積之為營業資本，故現世幸福亦是將來作用。而蔡君之說，則如不衣不食而但欲積為營業資本，二也。大同世亦人道種種正因所緣起，在乎一切自由人營一切自由業，非以純任自然為美，三也。

問曰：然則與進化論所期望將來之圓滿生活者何如？答曰：亦不同也。進化論者，有過去將來而無現在；蓋但有客觀而無主觀，且其客觀亦非圓滿之客觀也。無現在故，不知實有者唯現在之剎那剎那，而欲盡以現在為犧牲，而致祭乎未來之一空名，倒見倒取之甚者也！又以無現在故，唯傾向未來故，蔑往世而尊來世，愛兒童而暴父老。不知由事實觀之，往世之事實已滅無，來世之事實尚未有，而有之者唯是現在人心之意識感念所有者，唯是意念中取著之名言影像，何須蔑、亦何須尊！由緣起觀之，將來之美者，固將由現在而緣起；現在所得者，孰非由過去而緣成？現在之竟得或可欣愛或可

憎厭者，皆憑過去而緣成，古豈但應蔑乎？將來當有之或可欣愛或可厭憎者，皆藉過現而緣起，來豈盡足尊乎？壯夫由兒童而緣起，兒童亦待壯夫以緣成，兒童固須愛矣；壯夫待父老以緣成，而壯夫亦將為父老，父老豈可暴乎？此又偏見偏取之基者也！然亦非盡不同。

問曰：此與無政府主義何如？答曰：亦稍不同。彼則純從解決政治共業達到之，故不獨空間絕對不容家國存在，時間亦絕對不容家國存在。此則純從利用教育共業達到之，故一期中不妨家國等隨宜隨俗之存在且繁榮。又彼或偏以各自個人主義，勢將淪滅人類由積化所增起之群業，成老聃所謂至治之世，或成野人野猿之世。否則、偏於有群無孑主義，使人類互相必以大群為銜轡，個人志行之自由不得稍申。二者均未是中道之行，雖詞和而成中道之行，其達到者亦但化合人群世界，尚不能超俗及化合眾生世界。由政治消極達到者，與由教育積極達到者，廣狹深淺不同故也。

問曰：然則無政府、共產社會主義實行時何如？答曰：由各盡其所能、各取其所需觀之，固同也；然彼或偏於使人類互相必以大群為銜軛，故應更界別之。蓋人之所苦者，不徒不得各取其所需。而尤以不得各盡其所能為大戚；知各盡其所能，正是所得之大樂，則不徒各各自勤其業，而亦不限止於化合人群世界為滿足。雖然、今人或有能為盜賊、帝王、巫覡、官吏、壓制、戰爭、商賈、欺詐者，而大同世則無從以盡其能矣，是故當有界說，其各盡所能之事、有利——利益與樂謂之善業，善業則兼現在將來——、無害——害損及苦謂之惡業，惡業亦兼現在將來——於己，有利無害於群者，則應自勉交勉之。此融各一個人與化合人群及化合眾生之個人而一之者，乃大同世中庸之行也。無利於己且有害於己，而有利無害於群者——若殺人救人、舍生利物等——，但應任之各自個人，不徒不應交勉，亦復不應交禁，乃化合人群眾生之高行也；單就來世論，則亦未嘗不有利於己。有利於己或有害於己——極至若無端自殺等——，而無利於群、無害於群者——不得以彼為群之份子，而以彼自害即為害群，群無自體，但是各各自己相對之眾人曰群。

各各自己有需有樂於群，或害其自己，彼且棄其自己，何有彼相對之群，故群不得干涉之——或但交勉彼無須出此，而絕對不應交禁。然大同世此等事必甚少甚少，乃各自個人主義之極行也；學齡內人則得禁止之。有利於己或有害於己——若故意自致狂易殘廢，而仍不得不累群者——，而有害無利於群者——欺詐、鬥罵、暴虐、懶惰、及取非所需而但供毀壞等，大同世或未能盡除，若王賊巫吏等則自絕矣。王吏等在大同世不獨害群，亦且自害，然未大同世，則或利群，或害群、或利己、或害己——，且約二世論，於己亦但有害而無利，故絕對應自禁交禁之，大同世之惡行也。然其勉之與禁，當取何道？一者、文史語言交稱之而交譏之；二者、居動工作交親之而交疏之，如是則已矣；而其功在乎學術志行之修養。要言之，則教育者而非政治者，道德者而非法律者，感化者而非強制者是也。更益之以敬愛長老而憐愛兒童及病廢者，乃至一切生類；蓋前者為自由平等，而此為博愛。是以教育由長老施之，而彼時當有四種社會者：一者、工會——合農工而一之，總攝一切工場，商賈則已絕矣——，此當有各種工作別別日行之公守常則，二者、美會——衣食住及游行等處，皆應屬之美會——，除工作外，純任自由而行樂也。

三者、善會，此以互相營救天時、地理、人生上等災禍，及醫治眾人之疾病死亡等事。此三者，由壯夫掌理之，而老幼共享受之。四者、學會，此又分二：一、科學會，由學校師長理之，兒童共學習之，壯夫自由研究之。二、宗學會，五十六歲以上長老掌理之，壯夫自由研究之，殘廢人等皆依修習之。然攝屬學會之工作，則應壯年之偏廢人等之能作務者，及中學以上學生作之，不及者則壯夫助之。故彼時之人，二十歲內可謂之受業時；二十一歲至五十歲，可謂之工作時；五十一歲至五十五歲，可謂之施教時；五十六歲外，可謂之超俗時。各個人之自好，固不得一割求齊，姑妄言其概略而已；而一切皆養成於教育。

八 結論

雖然、作斯論者，亦現在之人耳。此員輿中之相續人類，固將有大同世乎？未可知！即大同世必實現矣，此亦未必與大同世人心中之感念及其實事

相符。微而析之，此則吾一人心中之觀念耳；更微析之，與年俱化，此特吾心今日之觀念耳。勤而行之，是在上士！而吾及吾人現在各各客觀中所實有之中華民國國民，其所當張施之教育，則從幼學程度而增進之焉耳！邦人君子，其儻得吾心之同然歟？如曰不然，任之自取。

（見道學論衡）

卷123

論教育

——十三年夏在武昌佛學院講——

爾等畢業在近，出院後當以教育之職自任。雖然，提倡教育，務必揀其善者而從，否則多歸失敗；縱使僥倖，亦無完善結果。比年來、吾國僧界提倡教育者雖有其人，但彼宗旨僅在保護廟產，抵拒侵佔，虛張門面而已。至教育內容，不加審察，其所用書籍，多用世俗學校之教科書。此種書籍，多攻詆佛法，故其結果，致僧人多有反俗者，如是奚望其宏昌佛法哉？今論教育，試分二段。

一、教育之類別 溯教育之實由於上古，而儒教二千年來所傳之學，多歸於倫理。清末海禁大開，西洋文化東播中華，舉國青年咸循其治，至今尤步其後；故中國改革教育之動機，由於西洋文化之壓迫。雖然，十餘年來新式教育之複雜，實難盡舉，茲攝其趨重者，列為四類說明。

一、動物教育：蓋人之為物，據佛理言之，則為五趣眾生之一；以動物窺之，則人為動物之一。為異生之一，則具異生共性；為動物之一，則具動物同性。具異生、動物之共同性，則人與動物無異。而動物之共性，即：一、自營私欲，二、種族繁殖。故孟子曰：食色天性，遵之而進化教育，其教育之目的即在擴充其動物性，故名之曰動物教育。此種教育，西洋極其發達。其發達之原因，相沿達爾文進化主義而來。蓋達氏嘗喜食禽，見其於所喜之物較為發達，因求其故，乃知由於所喜之物，愈加保重其生活適宜，發達自

易，否則、即在淘汰之例。而此但人為之淘汰，推及於天然淘汰，亦莫不然；因此而定優勝劣敗，競生爭存之公例。西洋教育家遵循其說，故以競存為天職，強國為正事。於是鼓煽競進之公例，而人道暗無天日矣。擴充其動物之共性，唯在富國強種，故達爾文之進化論，即以動物共性為出發點也。此主義自達爾文肇始後，中國、日本皆效之，今幾舉世皆然矣！

二、人倫教育：人倫之說，各處皆有，而以吾國孔子為最顯；其作用在節欲而養人性，以明人類之異於獸性者。蓋人類雖共動物性，而人群實有高出獸類之天性，此性君子存之，小人棄之。雖男女飲食人之大欲與禽獸相等，然當節減獸性以擴充人類之不共性，使人類互相安寧，處於平和之域，非如洪水猛獸之暴亂。故管子曰：「富然後可教」，此可判二說之高下矣。

三、天神教育：此說在西洋有天、基、耶、回，在印、日有婆羅門、天神等教。以伊等之眼光，見有高出人類之天神，以故懸想天國之美滿目的，欲達其目的，當以天道律人行，亦當節其動物欲，或絕其動物欲，故其道亦有倫理之效。

四、佛化教育：此有五乘別，而結局在大乘。以大乘能攝餘乘，故大乘教義在明動物皆有佛性，苟明此性，則所謂動物與人倫、天神之界限，無形消鎔，別而不別，不別而別，各適其分，各用其宜。此總前三，故以佛化教育列後也。

二、教育之比較 佛化教育對於動物、倫理、天神、實有超越與融貫之可能。彼動物教育，在謀個人之豐饒，國家之富強，質言之，即是掠他人之物而自肥；如是行為，等於巽生牛羊。西洋教育循此進化，以冀征服自然界，促進貧富平等、男女自由，長此不反，難免人競、家競、國競、種競矣！夫競爭勃興則機械發達，機械發達，則作機械之人反為機械奴隸。如是之說，皆捨本向末，愈趨愈險，安望其黃金世界之實現！彼人倫教育雖在節欲，而即以目前為目的，無遠大之希望，其收效亦微。天神教育，欣厭情重，厭目前以求生天國，亦無真實效果。惟佛化教育，其目的遠大，不但能消除獸性，且許一切動物有成佛之可能性；又不須出位希求，即在各個自位循理遵行

，漸次增進，以達其無上妙果之目的；亦是即能於各自位中淘汰其惡而進於善，故能得各教育之利而不受其弊，乃能得真富強、真倫理、真天國，乃至無上菩提之圓滿目的矣。

上來所講，佛化為上。雖然、法不自法，宏之在人，惟望爾等出院後，本菩薩心，行菩薩行，將所學之法普及全人類，以濟教育之弊，是則吾之夙願遂矣！

卷124

以大同的道德教育造成和平世界

——十六年八月提議——

民國十二年開第一次世界教育會議於舊金山，予時辦佛學院於武昌，曾以有關教育之一文，託中華大學陳叔澄校長攜至會上宣布。比聞去年八月開第三次會議於坎拿大，分組討論內有道德教育組、教育和平組，而尤注意研究 Hermaniordan 之如何以教育實現世界和平之一文。余因撰此文，託郭秉文博士提出會議，以請公決，頗得公眾同情焉。

古時、似乎曾實施道德之教育，然大抵為一宗教一學派之教育，別戶分門，黨同伐異。學術之師弟授受，比財產之父子傳承，好稱家法，動誇秘珍，自私自利，相蔽相欺。故雖貌為道德，其實每圖利祿，可謂之宗派的經濟教育，不能以道德教育名也。近今國家主義與民族主義崛興，教育亦隨之轉為國家民族之教育，其旨在陶鑄一國之民為一團，以供其國家民族競存爭勝之用。學派之教育雖漸融化，而宗教之教育則仍繼其舊，因之有宗教以外之教育，亦有教育以外之宗教。宗教與教育之分，實分於近今之國民的政治教育也。此國民的政治教育，唯富以其國強其民為事者也。今謂宗派與國民之教育，雖其範圍廣狹不同，要皆各蔽以私，未能大公而無我也。始以教育生於其心，卒以行事害於其政，故戰爭時作，而難致世界於永久和平之境也。欲革其弊，當正之以德，超脫各教宗學派、國家民族之拘礙而融解之，取其

精華，棄其糟粕，以成為普益全世界人類之大同的道德教育，庶其天下為公和平可期耳！

以宗派的經濟教育造成以經濟為中心之社會，一切皆自私自利的家產化，其極致即為今此資本主義為中心之社會，於是社會常現階級戰爭之病象而成戰爭之世界。反動方面，遂有共產黨乘之而起。然共產黨縱能顛覆資本主義為中心之社會，而未能建設和平之世界也。以國民的政治教育造成以政治為中心之社會，一切皆爭強爭霸的國權化，其極致即為今此帝國主義為中心之社會，於是社會常現國族戰爭之病象而成戰爭之世界。反動方面，遂有無政府黨乘之而起。然無政府黨縱能顛覆帝國主義為中心之社會，亦未能建設和平之世界也。然則孰能建設和平世界乎？曰：唯大同的道德教育。言大同者，示超脫宗教學派、國家民族之各異，然非毀滅之也，特解其私蔽，集其眾長，以全世界人類之公益為依歸耳。言道德者，道者公理，德者正義，示超脫經濟上爭產與政治上爭權之罪惡，然非破棄經濟與政治也，特令經濟政治皆成全世界人類的公理正義之道德化耳。中國有古書曰：「大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所歸，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己——經濟道德化的真共產——；力惡其不出於身也，不必為已——政治道德化的真無政府——。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同」。最足表明大同的道德教育之義。至謀閉不興，盜亂不作，外戶不閉，則戰爭世界成和平世界矣。但其本乃大道之行，所謂大道之行者，即大同的道德教育之施行耳。故和平世界必由大同的道德教育造成焉。

以大同的道德教育造成以道德為中心之社會，一切皆公理正義之道德化，曰「亦有仁義而已矣」；曰「道之以德，齊之以禮」；曰「十善為人道之正行」，皆斯義也。極致即為全人類自由平等之和平世界。經濟政治既大同的道德化，則大同道德化的經濟政治，亦大同道德之一端，無大同道德外之經濟政治也。宗教學派既大同的教育化，則大同教育化之宗教學派，亦大同教育之一端，無大同教育外之宗教學派也。何則？以離去個人修養、社會修

養之教育，無別宗教之可得。故修養之究竟莫過於圓成正覺，普濟群生，而求真利眾，為人類終身可行。此即宗教修養，亦即大同的道德教育之綱骨。至迷執之謬習，當自鎔解而無跡也。

然此大同的道德教育，由如何推行之以實現和平世界乎？曰：由世界教育會議，組織一「大同的道德教育運動」。一方解放宗派的經濟教育與國民的政治教育之拘蔽，一方喚起全人類世界小中大學之教員與學生皆同情於此之運動。全世界之教育界，若能以堅決一致之主張，下百年樹人之工夫，則百年之後，大同的道德教育行，而和平世界亦造成矣！

卷125

全國教育會議提議案

——十七年五月提議——

為提議事：查中國民族，今用以建國治國的三民主義，雖以求中國的獨立，和中國民族的自由平等為出發點，然其逐漸的推進程序，實以令世界各民族皆達於自由平等之地位，而成為真民治主義的真社會主義的大同世界為終點。本此三民主義而施行教育，在現時自然也以求中國的獨立，和中國民族在國際上、政治上、經濟上的自由平等為目的。故在大學院的大學區教育制度之直隸系統中，各大學、中學、小學及專門學校，自然應以貫澈求中國的獨立，和中國民族在國際上、政治上、經濟上的自由平等的主旨。然三民主義的教育，是更有漸達大同世界的宏遠性的，不同狹隘的國家主義的；故除大學院直隸系統中兼教育行政的學校，凡由國民的集團學或國際的集團以特殊目的所設立的大學或專門學校，大學院應取寬容的態度，而特許設立之。其假借教育以傳布多神、一神的神教迷信，或為帝國主義文化侵略的工具之學校，自然應當嚴密取締。然以正覺人生宇宙真相為目的，於科學的基礎上建設人群的安寧秩序與世界和平，而促進人類達到大同世界的佛教教育之類，則大學院原本三民主義的宏遠性，應當獎勵提倡。而且設立中央的佛學研究院，及特許佛教團體，於科學的基礎上，以建設人生佛教之目的。設類乎

專門學校的佛學院，以豐富且恢弘三民主義的內容。雖在今日剝削殘存的佛教僧產已不足維持僧眾在乞丐以下的困苦生活，而奉行三民主義的教育當局，亦應為設法籌集經費以補助之，使此種能豐富且恢弘三民主義而有益世界人類的教育，得以維持發達而更進於創新繁榮之境域。太虛是主張世界教育獨立運動的，去年曾提出以大同的道德教育造成和平世界一文於世界教育會議，主張銷鎔一切為經濟目的，或政治目的的宗教的、學派的、國家的、民族的教育；創生為盡教育本職，而增進人生智能的大同世界教育。茲所謂人生佛教教育的宗旨，亦不外是。為此特將此議提出貴會，是否有當？敬求公決！此請全國教育會議公鑒。

卷126

從中國的一般教育說到僧教育

中國的教育較之日本及歐、美諸國，固然不普及而且低下得很，有急須推廣開去和提高起來的需要。但若照二三十年來的教育樣子繼續辦下去的話，不推廣不提高已足漸漸底置中國民族的生命於死地了，若再加以推廣提高，豈不立刻可以制國民的死命嗎？然而這究竟是一個什麼理由呢？中國二三十年來教育的大弊端，其一為沒有貫澈的宗旨，其二為不切於國民實際生活的推進，所以愈辦愈紛，愈久愈為人厭惡，幾乎可以視為國家社會擾亂根源的製造場，和國民生產能力的銷毀所了。如此的教育，猶當做一件功德唱著推廣提高的調子，而不認為極大的罪過，真不復知其是何等的肺肝了！

近年議定以三民主義為中國的教育宗旨以後，第一種的弊端似乎可以去除了，而以第二種的弊端仍然存在的緣故，將使第一種的弊端亦無由解脫。以沒有切於國民實際生活的推進辦法，則雖有良好的宗旨，亦必無從貫徹。茲先摘錄天津大公報的論評一則，以證其事態的嚴重：

中國政治為都會政治，一切主義政策，皆都會之主義政策，而政治家、實業家、學者等所經營擘畫研究思索，舉不出於都會，其持以判斷事物鍛鍊思想者，要以都會生活為其背景。至於全國數百萬方里中，百分之九十以上、

大多數同胞之真正生活上狀態如何？則大抵茫然無所感知。易言之，中國之政治家、實業家、學者等，並不知中國事，不理解中國人生活，與最大多數同胞精神上並無接觸是也。此殆中國改革多年失敗之根本，亦都會政治家、實業家、學者等精神墮落，淪為寄生害蟲之由來。

……冀南非戰地，非災區，論歷史、開化最早，論現在、猶屬小康。然以中原文明之民，而群迷信歸依於所謂紅槍會、白槍會、黃沙會、黑槍會、綠槍會、花槍會、孝衣會、孝帽子會、籃子會、九公會、八卦會、真武會，所事維何，則從所謂傳法師或代傳師者，讀老本咒、止血咒，更學所謂分身法、土遁法……。此外、更有所謂邪門教，盛行於豫北、冀南，其教以秘密行之，其組織有皇帝、正宮、西宮之稱，其等級有尚書、侍郎、狀元、榜眼等之設，其人著紅襯衣、黃臂章，其教義不詳焉……。最下等之刺激性的娛樂，反橫行於鄉間，海洛因之劇毒，遂化為紅綠黃灰白五色金丹，以吸耗人民精髓，而土娼跋扈，梅毒流行，亦遂為鄉間特色焉。……蓋冀南在全國中猶為較完好無事之區，而其窮且亂如此，人民失教如此，社會風俗之蒙昧退步如此！然則戰區更何如？長江共禍，西北奇災之地，又何如？吾人敢大聲疾呼於政治家、實業家、學者等之前曰：中國文明在那裏？主義政策在那裏？凡都會居住之有支配權者，反躬自省，對同胞大眾曾扶助否？曾教導否？讓一步，曾不加剝削摧殘否？且政治上、社會上之浪費，對於生產者之農民生活，影響若何？苛捐雜稅，購械增兵，於精神上、物質上、貽害人民之程度若何？再退一步，自省都會人之思想行動，生活樣式，其去同胞大眾者若何之遠？對於革命及建設之努力，若何之微？苟有天良，當可知恥而發奮矣！

中國多數人民的實際生活如此，而所施的教育如彼，又何怪小學、中學、大學，只成為下等、中等、高等的失業游民，或密群流氓產生所，不能適應國民的實際生活，推進其能力，改善其行業，以收教育的良效。然試一窺察其癥結之所在，則知其所以然的來源甚遠，而近今的教育非澈底的通盤的革新，決無以起死而回生。蓋中國在以前，書院設官、科舉取士的教育，不外由士而仕，出仕為官，退仕為紳的士、官、紳、教育。迨廢科舉而改學校，

訂學制，辦學務，做學生的仍不過是這些出仕的官、退仕的紳、未仕的士而已。乃至三十年來，到日本、到西洋留學的學生，以及留學回來而辦學的學士、碩士、博士，亦仍舊是這類官、紳、士，以及官、紳、士的子弟，或官、紳、士陶育出來的生徒。所以、由這種教育只能造出些文官、武官與教員，以及沒事做的有錢紳士，和無業游民、流氓、共黨、兵匪。

從前科舉時代，自成一階級的所謂讀書人，童生以秀才為出路，秀才以舉人為出路，舉人以進士、翰林、與做官、做鄉紳為出路；不得已，然後從事教書和刑名訟棍以及醫、卜、星、相、琴、棋、書、畫等等。迄今進學校的學生，亦依然另成一讀書人階級；初小以高小為出路，高小以初中為出路，初中以高中為出路，高中以大學或出洋留學為出路，大學以出洋留學或做官為出路；留學回國的學士、碩士、博士等，更以做官、做大學教授為唯一出路；不獲已，然後當教員、律師、醫生、工程師、會計師、新聞記者、賣文者、繪畫者、以及做戲劇電影的演員等等。

然以前的讀書人，原是農、工、商以外的另一士民，以此為業的原不到百分的一二，所以不妨以為官作紳、及落伍的刑名訟棍雜流等類為出路。至於今日所辦的小學校等，乃是所謂國民教育，乃是應普及全國人民的，雖則小學也尚距普及全國的兒童甚遠，但小學生較之以前以秀才為出路的童生，亦何止已多出二三十倍。而小學的學課，都是為升中學而設的，一做了小學生以後，即已變成喜歡踏琴、踢毬——而百事不為、五穀不分的寄生分子。然在中國農工的經濟狀況之下，小學生百分的六十至八十不能終小學或升入中學，遂墮落為小游民、小流氓，而卒以為兵、為匪、為共黨的工具。其升入中學的，學生所受的學課，又皆是為升入大學而設的，中學生百分的七十至九十，又限於家庭經濟而不能升入大學，然已習慣成穿西裝皮鞋，出入電影戲館的社會消耗分子，既無專門的技能，而舊式的農事與工商學徒又薄不屑為，做教員或公務人員又不易有位置，遂墮落為較高的游民流氓，最容易被吸收為學兵、軍官學生、以及社會的棍痞政客的牙爪，共黨的工具，匪類的首要等等。現在做共產黨的，十之八九是此類中學不能升學的學生。而大學生中的共黨學生，則都是由此類中學生得共黨的資助而升入的。其少數能

升做大學生、或留學生，以及做教員、官僚、將校等等，則自然更變為奢侈的浪費的高等游民流氓害蟲了。要之、一進了小學以後，即已將其原有為農業為手工業的生產能力消毀了；一到了中學生以上，那是更習成為一種都市的浪子，而再不能回到原來的社會中、家庭中去的了。由此學校教育的結果，不但不能於原來的農工商的事業有所改進和能力有所增益，而且反加以巨量的摧滅，並大批的產生只會消費的游民流氓，以及肆為擾害的社痞、政棍、軍閥、匪首等人群蝥賊，帶累那百分之八十的農民，以天災人禍的逼迫，不得不流而為匪為兵，以至在紅槍會等等的無可奈何辦法中生活著。說到了這裏，大概良心未喪盡的教育當局，也應知道若不是全國的學校立刻停閉，便應立刻圖謀改革的方法了罷！

中國國民的實際生活，十之七八是兼帶漁、牧、林、圃、和紡織等手工業的農民，近來以各商埠的工商業日趨發達，故亦有百分之十六七從事工商；至於應可入政、法、軍、學界，及起為農、工、商業領袖者，當不過百分之五六而已。假使要革除向來的教育弊端，將教育適應如此這般的國民而使之普及，並能在實際上得到遍增國民能力、推進國民生活的效果，則考察全國學齡的兒童，亦十分之五六恐僅能受初小教育；十分之四五能受高小教育；十分之二三能受初中教育；十分之一二能受高中教育；百分之一二或四五能受大學教育。觀此，可知適切國民多數的需要，應當辦怎樣的小學、中學、大學了。

一、初小應完全為辦在山鄉中的農村小學，教師亦須能實習農事，並有當地及超當地的農事知識經驗，能率領小學生並小學生的父兄共同農作，及指導其從漸改進農事，務令學校生活，與實際的一般農家生活相近。作了小學生以後，不但仍能去作農務，而且於農務有逐漸改進的效力。如此的小學，才是大多數人民需要的教育，才有普及大多數人民的希望。若養成少爺、雙料少爺的小學，則唯有使大多數人民對之疾首痛心而已，那有普及的可能！高小可為辦在鄉鎮的農工小學，兼學習一點初步的工商知識經驗以外，其餘一切皆與初小同。至於為預備升中學、大學而設的小學，則在都市另設十分之一的小學便可，或并此亦不須另設。使升中學以上的學生，亦皆從農村

農工的基本教育中而出，則於都市兒童身體的強健勞動的操練，與自然生活、人工生活的接觸和實習，乃至他日擔當國家社會的公務，亦深知民間的疾苦，尤有莫大的裨益。而且、中國人民向有重農的心理，士人、商人亦無反對其子弟入此等以農事為中心的小學的理由——對於已過學齡而失學的民眾，當另辦夜學、農暇學校、民眾圖書館等以教化之。

二、初中應為辦在村鎮間的農、工、商學校，使學生生活仍與一般農、工、商民眾密切融洽，并實習農、工、商的事務以養成其知識和經驗，俾大多數至初中輟學的學生，皆能安於一般的農、工、商生活，從事農、工、商業，而能逐漸為鄉鎮邑市生活的改進。高中則可為升大學的預備，或小學教師與較高等的專門職業的修習等等，宜辦在都市，使能漸漬觀摩近代工商業而為實業進步的基礎。要之、小學在養成其農、工中心之天然生活、人工生活的知識經驗，而中學則在養成其工、商中心的人為生活、人群生活的知識經驗。

三、大學或學院、研究院，應看其性質如何而定：理科中心的，應設在富自然物區；工科中心的，應設在工業區；商科中心的，應設在商業區；農科中心的，應設在農業區；法科中心的，應設在政治都會；文科中心的，應設文化都會；其他若醫學，應設在人口繁盛都市；軍校、應設在首都或國防區等，皆以便實際生活的聯絡與研究。而對於近今務名不務實而濫設的大學之類，尤有緊縮和精煉的需要。其最大的急須改良點，則為除專門學外交和學外國文學與預備外國留學的以外，從小學一直到大學，皆停止外國文的學習。其理由、以既為中國人，當然於中國的文字不能不學通順；然學通順一種文字，已經不易，若再須學通一二種與中國文絕然不同的外國文，勢必使學生的精力，只能用於文字的學習，而對於各種專門學問，更不能有精深的研究。此所以中國現今的大學學生，認真用功的每致過勞病夭，而大多數在不良學制的無可奈何下，僅以敷衍光陰、換得一卒業文憑是務，絕不能有真才實學培成出來。而大學所以成此現象的原因，則由留學回國當教授的博士等中，有一些僅能依照其所讀的外國文課本，照本教讀，雖譯成國語來講而不能，由此才借要研究科學必學外國文的謬習以文其淺陋。而國內的大學，

遂除卻學一點文學法學以外，沒有學到科學的專門識力的可能；於是、不甘自棄的群趨於向外國留學一途，而經濟人才的耗損，乃莫此為甚！故今大學等等的改良，第一步應由國家設編譯所，盡量的將各國已出的、續出的、各科科學書譯成國文，使高中以至大學的學生，只要學通了國文，便能研究專門的科學。同時、由國家設研究所，為第二步養成能獨立刱生各種科學的學者，則中國的大學，始有自存的地位。否則、無論怎樣總不過外國大學的附庸，豈不可恥？

四、留學生除理科、工科、醫科、農科以外，一概停止；但於各大學助教、講師、教授，曾服務學校十年或五年後，得派至國外各大學研究政治、經濟、法律、文學、哲學、社會學等等，以資深造。此中所省下的留學費，足可提高二三大學使極完備，聘各國最著名學者來充教授。

五、中國近來軍隊擴充不已，軍閥產生不盡的緣故，國內軍校和國外留學軍事的軍官大批產生，亦為要因。今應停止各地所設的軍校與軍官留學，再不增選未學軍事的青年學軍事學，唯選拔中級以上軍官可深造者，在首都設一高級軍官學校，并派遣各國留學，以資研究。

對於中國一般教育，有這五重的革新，庶其可由適應實際而有貫澈宗旨的一朝。故中國近代教育家可崇佩的，非前期的康有為、梁啟超、張之洞，亦非後期的蔡元培、胡適之、蔣夢麟，而為農村教育實行的陶知行。平民教育社的頗適於北方農工社會，職業教育社的頗適於東南工商社會，亦為其次。

至於僧教育，則前清光緒三十年以前，大抵不外於叢林的參禪、和叢林的講經、與律寺的持戒三種；此外、則習為念佛、誦經、禮懺、施燄等等而已。光緒三十年以後，因各地方興學校、奪廟產的關係，八指頭陀與北平覺先、杭州松風、江蘇月霞等，刱辦僧教育會，由僧界自辦僧學及請紳辦人民小學：江蘇僧師範校，湖南僧師範校，以及杭州甯波等僧小學，最為佼佼。然小學則通俗化，而師範則儒化，或講經法師化，未足云僧教育。卓然有世界弘法之意義者，則為南京楊仁老所設祇洹精舍，惜時短未有成效，入民國後，僧小學等時有增設者，然亦無何成績。民三、有華嚴大學的名稱起，頗

形成一月霞學流，迄今未衰。民六、有觀宗學舍的名稱起，又形成一諦閑學流。民八、有支那內學院名稱起，又形成一竟無學流。民十一、余在武昌始刱辦佛學院，繼之而有近七八年來北平、四川、廈門、九華、湖南、普陀等各處的佛學院或僧學院。然辦僧教育的人，或為舊時的講經法師，或為講學的儒者，或為通俗的教員學生，要皆未適於辦此「造成住持現代佛教之僧寶」的僧教育，以致或專學做老式的講經法師，或變做考講佛學的學者，或由變成通俗的學生、再變成通俗的教員。學出來的人，除去講經、做教員、或辦刊物等以外，亦幾以回不入原來的寺院僧團而作僧事。我辦佛學院，原是過渡的，頭一班畢業後，即擬辦僧律儀院，因故未能辦成；而後今各處仿辦的學院，亦幾於為「寺僧社會」添造出不切實際、不符宗旨的游僧了。

所以、今日的僧教育，應速分為兩大支：一支為汰除的僧教育，使之退為沙彌或優蒲，以習農工而自食其力；一支為考取的僧教育，使之入為律儀院二年，教理院七年，參學處三年的學僧，養成弘法利人的職僧。由選拔為職僧，推定為德僧者以主持佛教。要之、學僧的僧教育，當以造成能管理佛教寺事，辦理佛教務會，以及布佛教、授佛學、辦佛教文化、慈善等等事業的僧才。換言之，即為能勞動操作、弘法利世的住持佛教職僧，學者、講師、教員、記者、雖亦為職僧的幾種人才，然應造的職僧不僅限這幾種，尤重在能以大悲為法為人之心，布施濟世、持戒正俗、忍辱負重、精進耐勞之辦事才德，能適應切近現今各處寺院僧務的需要，以入於各處寺院僧團中，改良發達佛寺之僧務。這是現今各處辦僧教育的、所應深深注意的。要之、辦僧教育，一方面須認清「造成住持佛教的僧寶」之宗旨以求貫澈；一方面又須適應現今寺院僧伽的實際生活以求逐漸的推進。果能這個樣子以辦僧教育，才可以算做一件的功德。不然，那又未免與辦現今一般教育的、一樣是罪過了！

卷127

釋迦牟尼的教育

——二十年一在鼓浪嶼武榮中學講——

釋迦牟尼的確是古代的教育大家，他生平所建立的教育宗旨、和適應現實所施設的方針及辦法，雖在這二十世紀新時代，還可以作今日教育界的參考，尤其是我們現在的中國教育界。在講這題之先，應把釋迦的生平，大略介紹一下。

釋迦牟尼，即是現在地球上的佛教創立人，我們通常都呼他為佛。其實、應當呼他為佛陀，音義方為圓具。佛陀、原是印度的話，中國譯出來是覺者，就是先知先覺的意思，好像我們中國人呼孔子是聖人。釋迦牟尼，他誕生時期，大概離現在有二千五百年的歷史了；他本是當時印度一個國裏的太子，那裏知道會成一個世界上偉大的最完全的先覺者。他生平的略史，可分為兩時期：一、修學時期，二、教育時期。

他臨圓寂——即死也——那一年，已有八十歲了。在這八十年中，三十歲以前是修學時期，他到了三十歲、是成佛的一年。他在幼年、青年的時候，把當時印度所流行的學問并古代系統傳下來最高深的學問，乃至武術競技，都造詣到最頂點。就是一般人所認為最快樂的享受，他也都享受過；以及於人事各方面，他也都有豐富的經驗。終至他覺得厭煩而不滿於那現時的生活，而要窺探那宇宙人生的大祕密，他到了十九歲的那一年，他竟拋棄了一切而出家去了。但他的出家，不像現在一般出家的懶僧，諸事不幹，祇知道吃閑飯、睡死覺，他出家是有他唯一目的。他出家後，到各處訪道尋師，這樣漂流遊歷了五年，對於那些在印度當時最有名的大師的學問，都覺得偏枯，不是宇宙人生圓滿的真理；於是他獨自入深山歇腳修養，憑個己的靈覺，企圖發見宇宙人生的真相。這樣也經過了六年，但是還沒有什麼效果。他又從深山裏出來，坐在所謂菩提場的地方，在不久之間的一個夜裏，偶睹天上的明星，豁然窺破了宇宙人生的大祕密，成為古今以來世界上最完全的覺人。這就是我們所說「成佛」，也即是他修學成功的時期。

成佛之後，他還有五十年生活在人世上，這五十年以至於最後圓寂一口氣未息的時候，都是他將自己所經驗、所證得、從淺顯到深細的事理，向人

們以及一切的眾生說出來，這就是所謂「轉法輪，度眾生」；換句話，即是實施教育的時期。但受釋迦教育的是一些什麼人？大概依現在教育的分類，不外學校與社會，即一部分是在釋迦學校——當時最著名的：若靈山、祇樹給孤獨園、竹林精舍等——的專修學生，所謂出家的比丘、比丘尼——男女二眾是；一部分是社會的民眾，是普通的學生——當時釋迦所行化的區域中，信仰他的民眾——所謂在家的優婆塞、優婆夷——男女二眾是。出家二眾的學生，他們有一定的律制，居住遊歷，都有他們特殊的標幟：如服則三衣，食則一缽。而且每天有必修的功課——戒學、定學、慧學——，都是跟釋迦修學，而成功為有紀律、有團體生活的特殊社會。這傳下來的，就是現在寺院僧眾團體生活的形式。至於在家二眾的學生，他們雖有最簡單共同遵守的律制——三皈、五戒、——但是沒有改變他們原有之地位，無論是農、是工、是商、是軍、政、學，除共同遵守簡單的律制外，都不捨他們為個人、為社會服務的職業。而且、從各人個己本所受於釋迦教育的真理和道德的標準，去隨分隨力地改善社會不良的現象，而使整個社會移風易俗，逐漸向善的方面進化。

這在家出家的兩種人，是受釋迦牟尼教化的學生；出家的學生，是特殊，是少數，在家的學生，是普遍，是廣攝多數，且普及於全宇宙一切的眾生。

但要知釋迦教育的方針如何，這不外於下面兩條原理的施設。

一、主旨的貫徹：無論何人，或其他界的異類，凡來受釋迦的教育，他都使他們——受教者——各各達到最後的目的，並不是無所適從、猶豫莫定的。他施教育所抱定的目的，到底是什麼？就是他自己在修學期中最後所獲得的宇宙人生最高深、最究竟的真理，他要使受他教育的一切眾生，都和他一樣達到這圓滿的真理，所以、他在實施教育所取的方式和手段，儘管五光十色的不同樣，主旨所在，終是一貫旳。法華經說：『唯有一乘法，無二亦無三』；這以成佛證真為目的的法，即為釋迦教育主旨的貫徹。

二、現實的適應：我們知道釋迦所抱的主旨，那樣高深，從他受教育的、無論在家出家的學生，未必個個都能領受得了。倘是釋迦要一般受學的學生

，都來認識這真理，恐是不容易的事。所以、他俯順一般普通各樣各色眾生心理的需要，和現實生活的欲望，特別地降低，施設各種教育，以適應各國、各民族、各種群眾的心理上的需要和欲望，很合宜地來施設。這在佛教術語，叫做：「方便」。

這樣、我們知道釋迦牟尼的教育，一方面是貫徹他的主旨，一方面是適應現實的施設；由這兩大原理，建立成功為釋迦牟尼的教育。這也是建立一切教育的基礎，不然、或徒具高深的主旨，沒有適應方法，阿誰撞進這大門裏來！但逐時潮的上下，沒有了主旨，尤明顯地徒見其擾擾不寧，成績自更壞了！

現在再進一步，來講釋迦實施教育的辦法怎樣？也可以例為四條：一、普遍主義：這就是世界主義；他運用他的巧辯妙慧，普為一切的受教者作種種有趣味地、極淺顯地譬喻，來表演他全部的、或一部的主旨。二、特殊主義：這彷彿現在教育思潮中的「道爾頓制」，就各個人的特性和各種天才的優越，應其各個人天性之所近，施設一個一個人的教育。三、對治主義：這是由釋迦以佛眼觀察被教育者的劣點在什麼地方，他隨時指訓、或勸責、而施設種種的教法，以去除受教者自身的劣點，以成其完善的人格。我們佛教通常有句話：『眾生有種種病，如來施種種藥』，也就是這意思。四、體證主義：這是受釋迦教育的特出優秀份子，所以他把自己所體證到的真理，直授給他們，使這些少數優秀的份子，也能獲得最高覺悟的真理。

上面四種實施辦法，前三種是不可避免的不得已的方法，而目的所在，是第四所謂體證主義。但此四種，不限定對個人或團體，也不限定四種都具，或唯一種。用佛教專門名詞，一、即世界悉檀，二、即各各為人悉檀，三、即對治悉檀，四、即第一義悉檀。

以上所講釋迦的教育，其重要點：一是主旨的貫徹，二是現實的適應，三是實施的辦法。我今天提出這題目來講，覺得釋迦教育的原則與應用，可為中國現在教育的價值的參考，且助中國現在的教育家、取法釋迦當時活潑教育的精神，而改善中國的教育。中國二十年來所辦的學校教育，把數千年

傳統的孔子教育主旨撕破了，把從前科舉制度廢除了，順世界教育的大勢，應現代中國與全世界關係的需要，這可說是現實的適應。但是、這二十年以來，有時模仿日本，有時模仿歐美，同無主的遊魂一樣，隨著各強國的變化而變化，難得有什麼好效果。講刺激一點的話，這中國二十年來的變亂，都莫非直接間接地受這種教育所釀成或影響的。因為、這徒知模仿強國與順世界大勢的教育，沒有統盤的計劃與系統的思想，雖有了現實的適應，而卻失掉了貫徹主旨的精神重心。假使以釋迦教育來衡一下，得其一面，失了一面，不是整個的教育。

到了近年中國的教育界，也覺到從前的錯誤，於是聚精會神地定出了中國教育、以中山先生的三民主義為宗旨。這宗旨是不是對的，那是另外的問題；但有了一定的標準，使全國教育有了重心，在三十年以來的中國教育，可謂開一新紀錄，自然是一個很好的現象，因為、貫徹主旨，是教育的精神啊！但是、我終覺得中國現在的教育，還是有一個潛伏的危機，這也可說是數千年來養成的觀念。就是：讀了書的人，變成文弱者，什麼事情都不能做；除了做官、當教員、或紳士外，簡直成了廢人。試想將來教育果有一天普及，那末、全國的人都變成官僚、教員、紳士，還有誰人來經商、作工、務農呢？這種觀念，盤據一般人們思想中是很普遍的，稍為來注意一下，就能使你覺察到。如小學本是最普及全國國民的，而尤以農工子弟居多，固當為農工子弟來設想，不可為少數貴族階級而誤卻多數，使他們畢業出來，就不願去種田工作了。如中學應著重於社會職業教育，也不應專為少數中的少數升大學的學生設想，而誤卻多數將來社會職業的份子而不顧，使他們中學畢業出來，不能取得社會的職業。大學的教育，自有少數環境較好和優秀的份子，由小學而中學，而大學，將來在教育上、政治上、為群眾的領袖，這是少數的。

現在中國的教育，雖定了主旨，而於現實的適應，尚感缺乏。應當謀中國國民薄弱的產能生力，使他強大起來，須使從受過小學教育出來的人，去從事改進農工，受過中學教育出來的去辦實業，受過大學教育出來的去施設教育政治等，這才可適應於現實。

釋迦牟尼的教育，確具足這兩大方針——主旨的貫徹與現實的適應，而又有實施辦法的。所以、我今天提出來與在座的各位討論，也無非希望喚起中國教育界的注意，大家來共同參酌，以建設現代中國健全的教育。

二〇，一，二三。（芝峰記）（見海刊十二卷八期）

卷128

三增上學與三育

——二十八年十二月在仰光華僑中學講——

貴校是在全緬華僑所辦學校中的最高學府，校舍寬敞，設備齊全，學生眾多，固在各校董擔任經費之充足，亦由校長及教師職員認真辦理之所致。今天得來貴校參觀，並與各位相敘談，非常的愉快！但我除了佛學之外，沒有研究過其他的學問，所以今天只好從佛學的平常戒、定、慧三增上學，與學校的智、德、體三育來談談，因此或可得到此類發明之益處。佛法中的戒、定、慧三學，亦名三增上學，以戒、定、慧為從凡入聖的階梯，由此三學，使我們能增進上昇，提高人格，將我們達到非常人的聖賢地位。

一、戒增上學與德育 三學中第一是戒增上學，這與學校的德育，同是生起長成道德的教育。已有道德的人，由德育可以增長，未有道德的人，可以生起道德來。故與佛法中戒的意義很相符合。

這可分四種講：第一、難捨能捨：此即是犧牲，為趨向遠大高尚的事業，如犧牲享受，犧牲嗜好，將平常的事犧牲，方可以希望成就非常的事。故在戒行中，第一、就是能捨。此犧牲是要難捨的能捨，如習慣上私人逸樂，在平時是不易捨的，因為要與大眾謀利益，就能把個人的安樂等都捨去。佛法為僧受戒須先出家，將父母妻兒家業田產等，在平時不易犧牲的，實踐學戒增上學時即都能捨去。第二、難止能止：平常所謂食色性也，自然而發生的貪欲等，在平常的人是不易停止的；隨著本能俗習以行動，遂不能有更進一步之超越習俗，改進本能的勝行。而戒增上學則便在能止息此種難止之染

習。第三、難忍能忍：所謂「小不忍則亂大謀」，對於平常如身上的勞倦，心上的憂悶，以及其他種種不能忍受的困難，都要能忍受。從前曾國藩講過一句話：「凡事都有難處，打得過即是好漢」。所謂「動心忍性增益其所不能」，在平常難忍受的困難都能忍受，則心常安定，不為事變傾動。第四、難行能行：戒學中最重要的是難行能行，如捨身取義，殺生成仁，蹈湯赴火，勇往直前的勇猛精進，都是這種難行能行的精神表現。上述戒增上學之所實習的，也就是發育長成道德的德育。

二、定增上學與體育 佛教中的定，在梵文所謂三摩地、或心增上學，即是心專住一境，保持平正不偏不倚，這就是定增上學的意義。若是修得適宜，其功用與身體的健康上和發育上利益很大。這亦有四種：

第一、修習定學，須先調食、調身、調睡：飲食有節制，食不可多食，亦不可過少，多食則易生病。而要於生理、心理都能調合適宜，如素食、或不可過午，都是通常的衛生，很有利益的。並須把睡眠調好，因為睡眠要有一定的限制，睡眠時間不可太多或太少，這樣纔可使身體得到合法的休養並調理。使身體的行、住、坐、臥都有儀軌，就可達到通常體育的衛生。第二、調身、調息、調心的特殊衛生：此指坐禪時端身正坐，以及調息都是使身息很適當的保持平均的態度。至最安適時，似乎身息都溶化了。在平常人，心靜的時候就會惛沉，動的時侯就會浮躁，如猿猴一樣不能止息。若我們能從調身、調息、調心而達到意止心靜，成功一種特殊的心境，則全體清明；由心理影響到生理，身心得輕安妙樂，成為一種特殊的體育。第三、中國平常所傳的國術，有所謂少林派、武當派，都說是達摩所傳下來的。這種古傳的體育，有所謂內外功，如八段錦、太極拳等，有病可以治病，無病可以增加體力。這種運動都是與修定有關聯的；定使氣息流通全身血脈，將病等除去，使精神充實起來。西藏密宗的氣功，也是定增上學中的特殊體育。第四、離欲、離蓋的心靈修煉：深一層的講，心靈祇可把七情、六欲及所有的煩惱等，從心的根源上除去了，成為純粹精明。沒有煩擾惱害等習氣，所謂離五欲：如眼貪見色等，使心分散流動，如燈光為風吹動則光明不大，心亦如此，由情欲等將其分散而不明靜，要藉定力將其凝集，成為離欲清淨的心靈。

復次、由定的力，使我們內心變化，所有的貪欲、憎恚等蓋覆心靈而破壞寂靜的，都要除去，乃安如泰山，無有動搖。否則、精神恍惚，什末事都不能作。故須離去五欲、五蓋，而煥發精神到全身。所謂「誠於中，形於外」，此皆是定的功用。

三、慧增上學與智育 佛法中的慧增上學，第一、就是聞所成慧，由多聞博學所成。如學校上課，聽講演以及到圖書館閱書等，此是依前人的教化而承受過來的。第二、是思所成慧，不但承受前人的，更能從自見聞上、思考上，把心的力量發揮出來，將身外天地人物乃至萬有，都依耳目心思能力觀察思維，凡接觸到的均能發揮成系統思想。如此所成之慧，即思所成慧。至於從古今的道理，抉擇到成為信仰，向身心體驗修習，得成決定明見，此即修所成慧。聞所成慧是學問，思所成慧是思想，修所成慧是體驗實證到的。此與學校的智育，完全相符。不過、佛法專在佛法上修習、體驗，與普通不同。

四、三育即包括群育 我說三育即包括群育，是因為有人在三育之外另立群育的緣故。其實、群育就包括在智、德、體三育之中，佛法的三學也是如此。如佛法中出家人所過的僧團生活，同受戒，同學佛法，乃至同衣食，同言動，這豈不是群育嗎？何況大乘佛法中，所謂饒益有情戒，專以作利益眾生的事業為必守之戒條，所謂「菩薩不捨眾生，常行化導眾生」。又如各種運動的競賽等，有共同遵守的規則；現代提倡的童子軍及國際運動大會等，都認為是世界人類最好的聯合。在中國修習禪定的大叢林，坐則同坐，走則同走，一切的行動，均是合群的動作。由能修定有群眾共同的訓練，實為良好的群育。

五、辨悟他與五明成佛 由自悟而悟他，佛法中有四無礙辯：所謂法無礙辯，義無礙辯，詞無礙辯，樂說無礙辯。因為這四無礙辯詞，都是依邏輯方法的。要觀在何群眾，乃作何說法。今貴校都是智識份子，所以講比較精粹的道理；由自己覺悟，使他人亦同得覺悟，都是需要到群眾中的。在大乘佛法中，謂菩薩於佛果菩提當於何求？當於五明處求。五明就是：聲明、因明、工巧明、醫藥明、內明；等於現在的社會科學、自然科學和哲學。要成滿菩

提佛果，就是要從不離群眾學術中尋求。

概括起來說：教育不出智、德、體三育，佛法亦不出戒、定、慧三學；如此、佛法就是教育的三育，三育的育教也可通於佛法，故特將此意提出，供各位的參考！

卷129

任孤兒教育者應具性格之商榷

所謂孤兒者，即喪其所撫養之父親之赤子，而其母親又窮困不能養育之，於是有孤兒院者代為收容，鞠教育誨而加之保護焉。但考查現代各國所被收容於孤兒院之孤，其死亡率比較常高，大都為不能使孤兒享受其所最不可缺離之母親的愛撫，致兒感受種種不自然或不幸之弊害。所以欲使孤兒雖被收容於孤兒院，依然如相依於溫煦的慈母之膝下，而不失其自然之生長，則任孤兒教育者應具之性格，有不可不注意商榷矣。

作者從事於孤兒教育有年焉，積累經驗，以助我分析審定所以致成敗之諸因，編刊於茲，非敢自誇多聞也。蓋作者所處之地位，乃真實責任之所在，使於此得服務研究之機會，有待於高明而加以努力也。

法華經云：「今此三界，皆是吾有，其中眾生，悉是吾子」。任孤兒教育者，最要之性格，即此是矣。故吾曰：任孤兒教育者，其人雖已成家，且必有熱情真摯於子女之樂趣；或尚無子女而盼子殷切，愛人子猶如己出者；或具有孤兒心理之知識，及一般童性之觀察，且能了解分析其童年發育中之種種自然律，與生活標準式之差變，如情緒、欲望、嗜好、衝動、易誘惑性、喜怒無常性、以及其他心理上之弱點，皆能感受之而圖其完成者。如是則得其同情，庶免玩忽之弊乎！既得此同情之了解，則更須具吸引之人格與愉快之性情，乃有親密之接觸，伴侶之精神，并加以游戲娛樂之參預，浸潤漸漬，使孤兒可親可近，優游而忘其所在。然後於所訓練，悉婉聽從，一若教育者即其慈母然。

孤兒既被容於孤兒院，其與社會必少接觸，則任孤兒教育者，當具豐富之社會常識與其背景之了解，以及實際處理社會事業之經驗以同情心。一一分別，使彼被教育之孤兒各得其所，他日出而應世，庶無社交之困難，而易與群眾相和洽也。

童年時期，最富模倣性，所以教育孤兒者之服式儀容，尤應足以示範者。平時之宜處處顯示雅馴優美之形式，與夫必誠必毅之態度。通常小學教師已應注意，而尤以任孤兒教育者為切要也。

任孤兒教育者，有所取決，必先去我見偏見，信任孤兒自行理解之。事之重大者，略為發蹤指示，然後搜集事證，下敏速審慎之判斷。而出言復當含有滑稽之意，是在緊張形勢之下，一語詼諧，全般體解，最易遷善改過者也。然不可失其誠懇態度，致貽害孤兒，流於卑下。亦不可固執而過嚴，蓋嚴肅冷峻，即無熱烈之友情，而失其執著之魔力矣。苟不慎而以之處置初入院孤兒，尤為不宜，徒觸動其思親之念，而與教育者生一重隔膜矣，不可不慎也。且每施行一嚴重之訓育事件以後，則必思所以轉換其性質，使之略治瑣細無關緊要之事，以湮卻其惡意。視其所訓育事件關係之大小，令全體或一部份之有關係者合作之，所以融洽其意見也。

至於任孤兒教育者之年齡，初不能以經歷之多少為斷。苟老景頹然，頭腦冷靜，最為童心所厭棄；必也天真活潑，適合童年遊戲之生活者，當在二十以至四十也。

總之、任孤兒教育者，必能體慈悲之旨而具有慈母心腸者；能根據教育原理以發揮其精神；能了解分別各個孤兒之品性，而實施其教育之方針；能在孤兒中立真摯誠毅之品格為之模範；能負積極之責任，使孤兒出院後對於立身處世之原則有充分之準備者，庶幾可矣！

卷130

家齊國治天下平之大本原

——七年秋作——

孔氏之門，有大學之道，將以親民而先之以明明德。親民者，齊家、治國、平天下也。明明德者，修身也。故曰：「自天子以至庶人，壹是皆以修身為本」。夫修身、固兼格物、致知、誠意、正心言之者。身者云何？蓋心、意、知、物之大中和也。心者、神靈之元原；意者、志性之主宰；知者、靈明之功能；物者、覺受之體相。格物物格之格，當讀如「光被四表，格於上下」之格，格者、極至之義。極一切物之體相完成吾身，是謂格物物格；證明離捨吾身別無宇宙萬物之體相，是謂致知知至；知至則志立性定而主宰不惑，故意誠；意誠則神清情和而元原不昧，故心正。知大學明明德之道，在乎由格物物格、致知知至、誠意意誠、正心心正而反諸其身。身之修、明明德之至善也。知大學親民之道，在乎由修身身修、齊家家齊、治國國治而推之天下，天下之平，親民之至善也。知大學明德親民之終極地，惟在得止乎至善，更無他事，是謂格物致知，亦謂物格知至，亦即謂之知止。故曰：「知止而后能定，定而后能靜，靜而后能安，安而後能慮，慮而後能得」。能定、能靜意之誠，能安、能慮心之正，總之則謂身修。能得者，家得其齊、國得其治、天下得其平也，故修諸其身無不得者。

然世人雖知修身為齊家、治國、平天下之大本，顧於修身之大原，往往瞢焉！或以縱身心之欲，極口體之奉，謂之修身焉——古之楊朱及今之邊沁之快樂倫理學等是——。或以遵習俗之常，要浮偽之譽，謂之修身焉——此即孔子所謂鄉愿——。或以嚴憲律之守，凜權責之分，謂之修身焉——此即今之所謂國民道德、公民道德等學派是——。或以踐仁義之形，履忠孝之實，謂之修身焉——此若儒家——，或以專大神之敬，廣博愛之懷，謂之修身焉——此若墨子、耶穌等是——。夫此之五家，去其初之二家，其後之三家，固未始非修身之道，然未知修身之原也。人莫不知將欲行遠，不可不先備其資糧，將欲伐木，不可不先利其斤斧；乃將欲凝至道要德，而開物成物、厚生利用，翻於身心不為之繕治葆養焉，寧非惑歟！試問目失其明，耳失其聰，身失其剛柔，心失其靈悟，其質不存，所謂忠孝等等其將奚從而施乎？或謂學校則有體械之操練，社會則有水陸之運動，健康則衛其生，疾患則醫

其藥，有何不足來此譏也？然之數者，僅能修治物身，且於物身亦未能完全修治也。不知身者固兼夫知身、意身、心身而言，統修乎物、知、意、心之全，乃得謂之修治其身耳。必焉調和其體氣，融化其物欲，安固其情性，精濬其神靈，然後一身粹美，萬事順成。茲述其要於此，勤而行之，是在上士。

（見覺社叢書第一期）

（附註）此下備述調身調息調心之修身法，以編入佛教救世主義，今略之。

卷131

身心之病及其醫藥

——十五年三月在江蘇省立醫科大學講——

現在所提出來的題目，因為、我覺得佛學與醫學有相通之點。但是命題所包括之範圍極為廣汎，於此短小時間不能細為分析，祇好撮其概要，共諸君略作討論。通常有一譬喻，佛陀如醫師，佛教徒——菩薩、羅漢、比丘、比丘尼等——如看護人，佛所說之法如藥品；此謂佛法僧三寶，即醫師、藥品、看護人。名之曰譬喻，毋寧謂之為指事。茲將身心之病及醫藥，分數項於下：

一、人身自然的病及其醫藥 自然之病，如饑餓、淫慾、風雨、蟲獸、盜賊、怨敵。而醫此之醫藥：一、以飲食、男女、屋衣床被、軍警、政刑治：此等自然之病，謂人身生來就與之俱來，沿習成慣，常人不覺得是病，其實稍一觀察，何一而非病。如孩提初生，自然就要求乳，因為身上發生自然的饑餓病，所以佛說飲食是藥品，為療形枯，豈可當他是滋味福口之物！確因有此饑餓的病發生，自不得不服飲食之藥品以療之耳。到青年時代，有兩性之愛情，因為身上發生自然的淫慾病，於是有男女婚姻之制度。佛制在家五戒，許遵依禮制之正式夫婦，不許越軌之邪淫。確因有此淫慾的病發生，自不得不設方便，施以男女婚姻之藥以療之耳。但以我人渺乎小哉之一身，孤

立於廣宇長宙之間，雜處於萬有不同之中，對於外界自然發生種種關係，於是有風雨、蟲獸、盜賊、怨敵等病，其實尚不止於此，此不過舉其大而且顯者。既發生此等自然的病，必須備具種種藥以療之。故對於風雨、蟲獸的病也，則有房屋以蔽之；對於寒暑、冷熱的病也，則有衣服以禦之；對於困倦、睡眠的病也，則有被床、臥具以安之。然飲食、男女、屋、衣、床被，非個人身力所能致，於是有群策群力互助互輸之必要焉。因合群也，就自然發盜賊、怨敵等病，於是更設警軍、刑政之藥以療之，所以維持平安之社會，建立強大之國家，使各個人民體魄健壯，均有征服自然病症之能力，不為自然病所纏縛。由此說來，將醫學原有範圍盡量擴充，放大其眼光而觀察宇宙萬有人事始終，無一而非自然的病症，無一而非自然的藥品。淺視之，似乎假設譬喻，徹底而說，卻是真病真藥。然此種藥，不過是臨時救急品，非能根本剷除於病根者。超而上之，則有第二種之藥品。

二、以義禮禪定治：義禮云者，超乎警軍、政刑。道德義禮是世間治本之藥，警軍政刑是世間治標之藥。故孔子曰：『道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格』。禪定為治身之藥品者，就是通常所謂靜坐修養法，故禪定非佛教獨有。如中國、印度各國之先哲，均有靜中修養；近今催眠術等，亦有賴於靜定功夫，其作用能療自他的病。換言之，即精神界和平統一，謂之禪定。惟其入手方法有多種不同，其所得功夫亦成多種之異，不能一貫圓融，致其功效亦等於零，故佛法目之曰外道禪定。因治此等自然的病，尚非究竟故。要使自然的病永遠不發生，除非無有色身。老聃曰：『我所以有大患者，為有我身，我若無身，我有何患』！印度外道實現老氏的思想，入無色界定，惟有精神而無物質。但是定力衰、壽命盡，依舊還落欲界、色界，自然的病仍不能免其發生。故應更進一層，窮其究竟！

三、究竟的無身界、法性身治：究竟除盡身自然的病，須是小乘羅漢果位，子果縛斷，灰身泯智，入無餘涅槃，色身永無，病從何生？不受後有，無再病時。若是起慈悲心，現度人身，則非小乘所攝，而已回入大乘矣。此小乘既無自然的病，自不須自然的藥，但不合我人初心本願耳。我人本心所

希望達到之目的，在有其身而無於病。真能得踐此實際者，其惟大乘佛果法性身，諸自然病斷盡無餘，湛然常恆，永久安樂。

二、人身不自然的病及其醫藥不自然的病，即平常所謂之病。治此病之醫藥：一、平時衛生的預防，及病時醫藥之療法：平常所謂之病，即感受風寒濕熱等症，佛經名曰四大不調，致全身或一部分之病，非是常態，乃變態也。醫治之法有二：一、衛生，居日常之中，作合宜之調度，或家庭衛生，或公眾衛生，預防其不自然之病，不使發生。二、醫藥，若不自然的病發生時，則須用醫學療治之法，故醫學是學問中甚深之一科，乃貴校專有之任務，今置而不論。

二、以義禮禪定治：義禮能療人身病者，如個人對於群眾或獨居時，有道德禮義之觀念，躬行而實踐之，不自然的病亦自然滅除，所謂富潤屋、德潤身也。禪定能療人身不自然的病者，若能深入禪定，萬物不能撓其外，感情不足惑其中，精神界得其和平統一，便發生一種不思議的功用，不自然的病無從發生。縱使發生，亦可用禪定力以治之，如催眠術能治人病。故佛教修習禪定之人，有病時無須醫藥，即禪定為藥品，且能療人之病。如對病人說一句話，使病者得精神之愉快，病即消除。故耶穌說人腳無病，病腳者即能行路。此他無，因其有禪定之力，故獲此等之功效，亦無若何之希奇也。總上二種醫藥，俱非究竟。假使入無色定，尚不免舊病復生，況其餘乎？

三、以究竟的無身界、受用身治：究竟使人身不自然的病斷除盡淨，不復萌生，須是無身如小乘涅槃。無身無病，惟非我人初心本願。要得金剛身無諸病患，獨有大乘佛果受用身，所謂四智菩提身，究竟清淨盡未來際也。

三、人心自然的病及其醫藥 人心自然的病，即俱生我執的煩惱障，與俱生法執的所知障。治此病之醫藥：一、科學、哲學、藝術、宗教、政治、法律：此人心的人字，是普遍指一切動物，佛家術語即是眾生。俱生我執的煩惱障，俱生法執的所知障，是佛學專有的名辭，就是我人不期然而然各有各的自私自利的我見。如我的身命，我的財產，我的眷屬，我的團體，我的國家，我的種族；對於非我的欲攘奪排除，於是起爭鬥的煩惱，此之謂人心自

然我執煩惱的病。更有一般思想深遠超過常識的人，求其我之所以為我，利用分析的方法，以求何者為我，肉體細胞無有我，精神知覺無有我，團體組織無有我，宇宙現象無有我，於是明白乎無我。但我雖無，其分析至於極際底原質不可無，故常識認為實有者，超常識認為非有，超常識認為實有者，常識認為非有。就其超常識的各個人方法眼光有不同，其研究結果所得亦有不同，彼以為是者此以為非，此以為是者彼以為非，彼亦一是非，此亦一是非，各曼衍至乎無窮。孟子云：「是非之心，人皆有之」，殆常人習而不察耳。此之謂人心自然法執所知障的病。科學、哲學、藝術、宗教、政治、法律，皆是對治我執、法執二種病症之臨時救濟藥品，用之得法，可以有相當效驗，用之不得法，恐愈增其病耳。

二、以生空觀、法空觀的戒定慧等治：我人要去自心俱生二執的病，是在佛法修習止觀，所謂生空觀治俱生我執煩惱障的病，法空觀治俱生法執所知障的病。依二空為主導而修戒、定、慧之三學，施、戒、忍、進、禪、慧之六度，自資糧位、加行位至於通達，分分修證，分分去病，雖未得躋究竟，亦迥超乎其昔矣！

三、以究竟的無心位、妙覺位治：究竟去此內心自然的病，在無心位。如平常的人熟眠無夢時，或外道修無想定、羅漢入滅受想定等地位，以無心故似無此病，惟非究竟耳。究竟者，羅漢無餘涅槃。無心無病，不過非我人初心本願所希望之有心無病，惟至大乘妙覺心，凡心所有自然的病症，一概斷盡無餘，心上自然所有的功用，一概圓淨精純，所謂阿耨多羅三藐三菩提心。我人初心希望達到之目的，始終集中於此。故前所講人身自然不自然的病，亦須在人心上除去之；以身由心有，心病故身病，心若無病，身亦無病也。

四、人心不自然的病及其醫藥 人心不自然的病，即分別所起二執二障及狂醉等。治此病之醫藥：一、科學、哲學、藝術、宗教、政治、法律等為藥劑：分別所起二執二障狂醉等病，既曰人心不自然的病，非先天的乃後天的。就是因受世間不正當之學說，起錯誤的思想，所謂邪教、邪思維，起我、法二執。或因生理的變態，而有狂醉亂心等，或受外界驚恐悲痛等而起，或因

修禪定不得其方法，暗入邪途，如楞嚴五十種陰魔等，皆是人心不自然的病。在世間、用普通科學、哲學、藝術、宗教、政治、法律之藥劑以治之；或從生理上治，如身體饑餓飲食以治之；或從心理上治，如知識飢餓，學問以治之。凡此等等，無非是治病的藥品。若在佛法眼光看來，總不能成一健全的心靈，故皆非究竟的治法也。

二、以佛法之聞、思、修治：欲正本清源，使人心不自然的病永遠斷盡，必依聞思修三慧，所謂聞佛正法而起思維、修習也，聞而不思，依舊茫然，思而不聞，易入歧途。孔子云：「學而不思則罔，思而不學則殆」。學即聞也。既聞思矣而不修習，徒增知見，如人說食終不能飽。故曰：聞而不修，與不聞等。故須聞佛正法，起正思維，修真實行。真實行者，戒、定、慧是。戒以禦其外非，定以治其內亂，慧以破除內外分別所起二執二障也。

三、以究竟的無心位、聖道心治：若要達到究竟無病之目的，是在小乘無餘涅槃無心位。不過、非我人所欲得有心無病之本願，惟大乘聖道心——登地菩薩——以上，此等病既不復發生，漸獲究竟佛果聖道四智菩提心。不獨對於心的不自然病不起，即身的自然、不自然與心的自然病，皆根本拔除，且圓滿成就乎身心上不思議之大用矣。

卷132

佛學與醫學

——在漢藏教理院為江蘇醫學院讀書會講——

胡院長和諸位教授，都是現代醫學界權威；我是研究佛學的。表面看來，好像佛學與醫學毫無關係，了不相涉。但如果把醫學的範圍放大了，作廣義的講，佛學也是醫學；就是各種宗教、哲學、政治、法律，都可視作醫學，歸入醫學範疇之內。古語說：「上醫醫國」，能成一位上醫，不但要能治療人類生理上的病患，並且還要能夠治療社會上的病態。還有所謂：「禮施未然之先，法禁已然之後」；施諸未然之先，不就是預防醫學嗎？禁諸已然

之後，不就是治療醫學嗎？

我們知道：一切自然現象，可以歸納為三種：一、物理現象，二、生理現象，三、心理現象。普通的醫學，唯在生理現象，先從基礎醫學上的生理、解剖、組織、病理等部門，進而研究臨床各科，如何保衛身上的健康，使得身體上各種機能充分發達，不受阻礙。如有內在的不良變化，或外來的不良侵襲，能以藥物上、或理療上種種治療方法，使之消除，恢復原有活力，或更增進而充實之。現時更著重預防醫學，力求減少疾病因素，防患未然。若再擴大一下，就可普遍到一切物理現象——這裏所講的物理現象，也是廣義的，可說就是物質現象——。講到物質現象，也有種種病態，種種的演變進化；我們要大至虛空的天體，小至肉眼所不能見的一切電質，彷彿和研究人體組織一樣，明其相需，辨其相異，調和其衝突，循自然之法則，使宇宙間一切的一切，都能得到相當安定、建全、調和、美麗，便也成為醫學內的事了。佛學上對於宇宙一切，稱之為法，而法又莫不了知於識，所謂「萬法唯識」。如果知識不足，於萬法不能透徹明了，不能適應恰當，生活上就不免發生種種的煩惱痛苦，造成了心理上的病態，和行為上的罪行，這都是不能明法所起的錯誤。我們要把心理的病態治愈，豈不也是成了廣義的醫學嗎？說到心理現象，最衝動明顯者，莫過人類。現代醫學也研究「心理衛生」，促進心理健康；佛學對心理現象特別注意，特別注重醫療心理病態。雖然佛學五明中原有醫藥明一項，可是更著重內明；佛經上讚歎我佛世尊為「無上醫王」，也可見佛學與醫學的關係密切了。

什麼是心理病態呢？就是「煩惱」；淺言之，人類固有煩惱，就是一切眾生，都不能煩惱免除。佛學上的所謂煩惱，和普通一般解釋不同，普通以為不適意不愉快叫做煩惱，佛學上的所謂煩惱，包括精神上一切擾害。這種擾害的煩惱，細說起來，有貪、瞋、癡、慢、疑、和身見、邊見、邪見、見取、戒取等，尤以貪、瞋、癡為煩惱根本；所以貪、瞋、癡又稱三毒。對事理不明了曰癡，對事物易起惱怒曰瞋，對名利恭敬等貪求曰貪。其餘慢、身疑、見、邊見等等，都緣此而來。總而言之，一切眾生都是有煩惱的，不過或多或少不同罷了。可是種種煩惱病態，平常隱伏不見，要想根本完全沒有

，那就要做治療功夫了。這種治療隱微的功夫，也和醫學上用顯微鏡精密檢查病菌一樣；佛是明了遍知的。如果心理病態不能去除，煩惱妄動繼長增高，小之則害其身，害其家，大之則害于國，害於世界。現在日本軍閥之侵略我國，納粹德國之蹂躪全歐，喪心滅理，好像瘋狂一般，禍害了千百萬人，都是貪、瞋作祟。所以心理病患，害於自己，害於他人，比生理上的病害，何啻超過千萬倍！

佛學對症下藥，醫治心理病態，所用的修養功夫，就是所謂三增上學，亦曰三無漏學。什麼是三無漏學呢？就是戒學、定學、慧學。這戒、是行為上的基本規範，是基本的修養方法，相當於儒家的所謂禮——「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」。在家有五戒，沙彌有十戒，比丘有二百五十戒，總而言之，戒是初步的治療。定、就是禪定，禪定入門法是靜坐，但禪定不專限靜坐，不過要使心力能夠集中統一，身心安定，然後能發生平常所沒有的力量，以精神力量支配生理、物理；到了修養純熟，那末平常所不能見到的也能見到，平常所不能抵抗的也能抵抗。因戒生定，使貪、瞋、癡制伏不起；再進而因定生慧，乃消滅三毒。所以戒、定、慧三者，更是著重最後的慧。慧、以戒、定之力，而觀察透視宇宙間一切微細的變化和真相。如現在科學證驗要借助器械一樣，借助了戒、定的慧，證明人生真相，宇宙真相，自然不起貪、瞋，識諸行之無常，明諸法之無我。如果達到了慧的修養，然後心理病愈，和一切自然現象都不起衝突，而成功所謂極樂世界矣。因此、我敢說宇宙的一切，都是醫學的對象；一切的知識，都是醫學的知識，一切的法則，都是醫學的法則；一切的功用，都是醫學的功用。佛學應病與藥，當然也就是廣義醫學。拉雜的說一點，還請諸位指教！

卷133

佛學之心理衛生

昔中山先生既言物質建設，又繼之以心理建設，亦以見其物心之并重。今吳君南軒等設心理衛生協會，又以心理衛生倡。夫心理本為生命現象之一

面，言衛生、實較言建設更為確切。茲先摘錄吳先生之說，再就佛學一申論之：

心理衛生之功能，消極的為心理疾病之預防及治療，積極的為精神健康之培養與增進。但疾病與健康之果限，劃分匪易，健康標準之確定更難。於生理衛生為然，於心理衛生為尤甚，常人以親湯藥臥床第為疾病，反是為健康。然則最近中央社會部舉行重慶學生健康比賽檢驗結果，何以健康者僅佔百分之某數，其餘百之某數固未嘗不被目為健康無恙者也。若以航空人員以及機械化部隊兵員之體格條件為標準，則同胞四萬萬人，列入健康者，其能有幾？試以身體活力指數之大小說明身體健康程度之強弱。假定以一百為理想之健康標準，以五十以下為疾病，則活力指數在五十與六十之間者固不至與二豎為緣，湯藥作伴；甚至無礙其營業謀生，乃至生男育女。然其生活幸福，工作效率，自不能與活力指數八十以上者同日而語，半死半活，喘息苟延，其人雖不死不病，去死病殆亦不遠。故吾人提倡衛生，應不以無病為饜足，而應提高活力指數，使與一百之數相接近。生理心理，理有同然。

人生幸福之破產，社會中反社會行為之流行，吾人初不否認其有外鑠的、社會的因素存乎其間。妻離子散，家破人亡，此戰時個人幸福之破產，決不能歸咎於心理不衛生者也。腸飢乏食，歲暮無衣，因而穿窬竊盜，此反社會行為之應多歸罪於社會本身者也。然而幸福破產之釀成，原因有外鑠，亦有內在；反社會行為之誘致，有客觀因素，亦有主觀因素。若去客觀而言主觀，略外鑠而重內在，則人生幸福之破產，社會中反社會行為之流行，殊應由心理之失常負大部分之責任。

「適應」一名詞，始創自生物學界，嗣後則應用於心理學、教育學中。蓋含廣狹二義：狹義為遷就個體以適應環境；廣義則兼含遷就個體以適應環境，及改變環境以適應個體之意。心理衛生學中，以適應外在環境能力之大小，為心理健康程度強弱之標準，蓋指其廣義而言。夫外在環境，有物質的，有社會的，而作吾人社會環境適應對象之最高準則者，則為某一特定社會特定時代中之生活理想及行為規範。漢奸賣國，國人皆曰可殺，社會理想與規範之所不能容恕者也。故認賊作父者流，雖得錦衣肉食，安富尊榮，然千

夫所指，親黨不容，清夜捫心，未有不神明內疚者，無他、對社會環境中最高準則不能作和諧圓滿之適應也。是以漢奸人選，往往為貪懦昏庸，腐化敗類，失意政客，無知武人。苟無喪心病狂之心理，安有倒行逆施之行為？志士捐軀，仁人成仁，此社會生活最高理想也。刀鋸鼎鑊，俗夫之望而卻步者，志士仁人，慷慨赴義，甘之如飴。在他人以為痛苦者，在其本人，則求仁得仁，理得心安，謂為幸福，實屬於至高無上者。所謂浩然之氣，至大至剛，無所懼餒，是即精神活力與心理健康充沛之例徵。人各有死，泰山鴻毛之辨，亦為有識者所盡知；然而或則臨難苟活，或則舍生取義者，蓋精神活力與心理健康之強弱程度不同，故其適應方式亦迥不相侔也。

消化不良，四肢乏力，及頭暈目眩發燒吐咳，為生理不健康之徵候。至於心理不健康之症象亦有可得而言者，如消極悲觀，萎靡頹唐，怨天尤人，無謂恐懼，過度疑人，視人生如苦役，目現實若虛無，對事則懈惰敷衍，對人則傾軋嫉忌，或則自卑無地 Inferiority Complex 或則自視過高 Superiority Complex 皆是。或謂此等現象乃環境所造成，然而飛機轟炸，人所共畏，乃或則在轟炸中往來自若，神色不變，或則倉皇驚走，手足失措。天者人之所共戴，而□人則憂天之墜，皇皇不可終日。此種心理失常之現象，決不能全諉之社會環境。舉此一例，可概其餘。

心理疾病之診察有道乎？曰：有。此蓋精神病學家 Paychiatist 所優為者。但其內容之複雜，視生理疾病之診斷尤有過之，其法約含以下諸項：甲、心理家研究；乙、個人生活史調查，包括胎孕期，嬰兒期，學童期，青春期，壯年期，衰老期；丙、科學檢查及測驗，神經檢查，精神病學檢查等。上述各項工作，或由精神病學社會服務員 Psychiatric worker 負責，或由醫師、教師，心理學家，神經學家主持，皆所以提供材料，而以精神病學家總其成。精神病學家依據各方所提供之材料，審慎觀察考慮，比較分析，經過若干之時日，最後方下一判斷曰：此機體精神病 Organic Disorder 也，此機能精神病 Functional Disorder 也，此輕性之精神神經病 Psychoneurosis 也——如神經衰萎症 Neurasthenia 精神衰萎症 Psychasthenia 迷狂症 Hysteria 等——，此嚴重性之精神病 Psychosis 也，——如少年狂

Dementia Praecox，躁鬱狂 Manic-depressive Psychosis 偏執狂 Paranoia 等——。病因、病狀及病名既經確定以後，於是施以適當之治療。進言治療，則其法術亦至繁賾。最通用者有管束治療 Cutobian therapy，醫藥治療 Pharmaco-therapy，水療 Hybro-therapy 作業治療 Occupational-therapy，及精神治療 Psgchotherapy——包括勸導、暗示、催眠、精神分析等——。總之，心理疾病之種類至為複雜，若欲詳言其診察之過程，醫治之內容，非精神病學專家莫辨，非精神病學專書莫舉。作者不憚辭費，列舉一二，蓋欲說明心理衛生之並非限於原則原理之推陳，文字口頭之宣說，而實有科學方法，實際功能，可與世人以共見也。

更有進者，心理衛生不重在心理疾病之診察與治療，而在心理疾病之預防，及心理健康之增進。預防心理疾病及增進心理健康之法則如下：一、良好之遺傳：心理健康與生理健康同具相當遺傳之基礎，心理衛生家充分利用現有之遺傳與審慎創造未來之遺傳。二、適當之環境，環境不宜單調，亦不宜太興奮，有多方變化，能引起多方興趣，而又不強烈刺激自然物質環境，及充滿同情諒解之社會環境，最適合於心理衛生。三、健全之身體，健全之精神寓於健全身體，健全之身體亦寓於健全之精神，二者互為因果，可以兩全，難以獨善。四、健全之性生活：吾人雖不必崇信精神分析派之「性的一元論」，但性本能之為人生最基本最強烈之一種衝動，則不能忽視，健全之性生活，可以增進精神之健康，反之，不健全之性生活，足為心理疾病之策源。載舟覆舟，能不深慎乎？五、適當之工作活動：閒居為不善，不獨小人為然，常人亦然。飽食暖衣，無所用心，則舍淫慾外，豈有他哉？六、健全之心理態度：消極方面凡種種形態之耽於空想及躲避現實之心理病態，如「醉葡萄」心理，「甜檸檬」心理，「勝利英雄」心理，「失敗英雄」心理等，皆宜防微杜漸，加以矯正。積極方面，尤貴乎培養正視現實，征服困難，奮鬥樂觀，坦白虛心，自信信人，自尊尊人之態度。他如生活中之各種欲望，於其輕重配置及其發展方式之間，尤宜求得圓滿和諧之調整，使人格統一，精神無分裂之憂。凡此種種，均日常心理攝生之道，初不待假手於精神病學專家。或則施之自身，或則施之學生子弟，於人於己，均有裨益。或謂上

述諸項法則，多為心理健康之結果，而非為心理健康之原因，「健全之心理態度」一項，尤難逃因果倒置之譏。此則涉於雞生卵、卵生雞之爭辯，吾人以為雞可生卵，卵亦生雞，健全之心理態度為心理健康之果，亦為心理健康之因，二者互為因果，初無矛盾於其間也。

身理衛生者曰醫，而佛之得稱大醫王者，則在心理衛生。向者科學之心理學，僅及觀測說明而止，今心理衛生學乃能應用之以改善心理，庶與佛學近矣！關於通常之人群心理，預防及治療其疾病，培養及增進其健康，吳君所言者大率盡之。茲請就佛學略論心理衛生之究竟義。

佛學之診察心理疾病也，分析之則癡、執——不正見——、貪、慢、瞋、疑為六根本煩惱，而忿、恨等二十為隨煩惱。其預防治療及培養增進其健康也，則仍不外發起並擴充信、慚、愧、精進等十一種善心；惟此十一善心，對治彼二十六染心。逮得最後勝利，則餘中性之心心所皆隨而淨善，諸不定性者亦不復再容存在矣。由是成為至極健康之四智相應二十一淨善心品，是之謂圓滿菩提，是之謂成佛，亦即為心理衛生之究竟義。

此義關涉全部之佛法，茲但略發其凡，詳具乎三藏佛典，諸有志者幸探究焉！

卷134

佛學與國術

——二十年佛誕日在中央國術館講——

久仰貴館以提倡國術發揚國光為責志，今蒙張館長、李處長之介紹，得來此參觀，深覺慶幸。今講佛學與國術，然我於佛學雖稍有研究，於國術則全係門外漢，故此講題僅能得其半面，此則須先請在坐諸君原諒者！就名詞上看，佛學與國術，似乎無甚關係。但一究其實，則相關之處甚多，今請分述如下：

一、佛學原理與國術原理之一致 國術以鍛鍊身體使健全無疾病為原理。佛學亦以鍛鍊心身使健全無疾病為原理。惟其入手之處則不同，國術以鍊身為入手，鍛鍊身體而祛風寒濕熱虛弱癆傷等症；佛學則先從精神方面著手，從心至身，使心身健康而解脫老病等苦。人類精神上有種種疾病，一若肉體上之風寒濕熱。其病維何？即貪、瞋、癡、慢等。此貪等病，由於六根、六塵所感起之七情、六慾，其痛苦殆又甚於風寒濕熱之加害肉體。佛學乃先鍛鍊精神使其健全，由此健全之精神，使肉體成堅固不壞。佛學上以佛身為金剛身，金剛即堅固不壞義，此原理上相同之點、一也。

佛學與國術，非惟在消極的方面使身心健全無病而已，更積極地使身心充強有力：國術鍛鍊之目標，在使四肢、百骸、五臟、六腑、乃至一一毛孔，皆浩然充塞強大之力；佛學亦然，故佛一名大力尊，乃表示佛在心身兩方面都有充實之力量。我人在佛殿中每見大雄寶殿四字，雄即英雄，冠大字，以佛為世間最偉大之英雄故。近人稱甘地為聖雄，聖雄二字之含義，與聖賢二字稍有不同；因聖賢不過表示良善，此則除表示良善外，又示其勇猛強健焉。稱佛曰大雄，乃最尊尚之名詞也。有大雄而後有大力、大勇猛、大精進、大無畏，此佛學與國術在原理上相同之點、二也。

二、釋迦牟尼與武術 佛學之精神，在歷史上能具體表現之者，乃為釋迦牟尼。今日為舊曆之四月八日，即佛誕紀念日。今國曆雖改用陽曆，民間習俗上仍以今日為浴佛節，而貴館所訂講期，初雖未嘗留意，而適值是日，足見頗有因緣。甚願釋迦牟尼之真精神，能活躍地湧現於人人心中！釋迦為一民族之姓氏，義即「能」；當時此族為印度最有強大能力之一族，故得是稱。牟尼譯為智者，與釋迦相連，則為強大有力族中之智人。此就釋迦牟尼之種族上言，彼與武術實有密切之關係。

再從其本身上講，世尊於道德、智慧、才能，固無所不具，且亦孔武有力。幼時、父王延國中著名武師名羼提提婆者教其習藝，學未久，即盡得其傳，而超過其師。及其成年，更為驍勇。當時印度國習，每年集各國王子競賽武藝。一日、競射各種強弓，釋迦牟尼均不適用，後以庫藏神物歷代遺傳之寶弓射之，穿七重鐵鼓又七鐵豬，入地成井，後人稱為箭井。同時、有一

力士殺一巨象，尸阻於路，世尊伸一手將其上擲空中，墮地成坑，一時驚服四鄰。象坑與箭井，遂同留為印度史上之美談，此世尊身力強健之證也。

世尊非惟在身體方面強健而已，精神方面尤覺堅實。普曜經言：世尊將成佛時，在菩提樹下入定，有若基督教所言撒旦之魔者，用種種方法，恐嚇威迫，謂若不起坐將舉而擲諸海。世尊不為動，徐言曰：「設有因緣於此坐處，身碎如塵，壽命磨滅，不成正覺，終不起座」。此所謂魔，內即為貪、瞋、癡等諸煩惱魔，外即為欲界天魔。世尊具堅實強健之精神，故能透破魔之包圍而成正覺。法華經曰：「以禪定智慧之力，得法國土，王於三界，而諸魔王不肯順伏，如來賢聖諸將與之共戰，破五蘊魔、煩惱魔、生死魔」。而佛之說法華經，其目的在使佛之弟子人人能將魔戰退，成於佛道。故佛不惟以自己強健之身心將魔擊破，且以其勇力總攝世間良善之勢力，以制伏世間一切惡勢力代表之魔，此世尊心健之證也。

上所述世尊身心兩健之證，但就通常眼光觀察，實則佛之境地，乃至不能以言語形容，此即所謂不可思議力。史載：世尊出遊，有五醉象顛狂失性，橫行道上，人物遇之，罔不毀滅。世尊至其前，五象即紛紛跪伏。人問：何術制之？佛言：並未起心制象，惟恃大慈大悲之心，同體平等之力，自然地感化一切凶惡之眾生靡不馴服耳。此乃身心修鍊成功至極，力量自然表現之證。在國術中，亦有此現象，凡修鍊至於極處之武士，對付一切防衛之功用，不必審度計較而應付裕如，殆若本能之動作。此世尊具有不思議健力之證也。

三、少林寺與國術之關係 少林寺以禪宗及拳術著名。禪宗之東來初祖達磨菩提，曾在該寺面壁九年。相傳達摩著有洗髓、易筋二拳經，故拳家奉達磨為宗祖。惟考達磨過去之歷史，與我國拳術之關係，實際猶難考定。要之、達磨雖與拳術無明顯之關係，而少林寺與拳術之關係，則甚顯著。緣與達磨同時有慧光者，本係武技師，在少林寺出家，居寺中多年，後至南京。一說：慧光即慧可、神光。夫以武師出家為僧，又能名揚後世，其有驚人絕技可知。又神僧傳載：少林寺被盜，相持正危時，一燒火僧自廚下出，隻身與眾盜鬥。盜退，和尚騰空而上，自稱緊那羅王而去，寺中至今供之。和尚去後

，在其禪室發見許多圖式，示寺僧以鍛鍊拳術之方，後人仿其法以鍛鍊，乃蔚成少林一派。唐太宗時，因征王世充而延少林寺僧曇宗、志操、惠瑒等為助，執世充姪仁則歸唐，封曇宗為大將軍。凡此事蹟，皆與國術有關者也。

四、武當派與少林派之淵源 我國武術，近分內外二派：外派即少林派，內派為武當派。武當派以元明之際之張三丰道人為宗祖，實亦脫胎於少林派。蓋自趙宋以降，一切文物皆深受佛家禪宗之影響。即如道家當李唐、六朝時，惟以採補、導引、鍊氣、服食為事，至宋時始知性命雙修。以為欲修長生之命，當先修性，修性之法，即在於修定，顯然從禪宗學來；故武當派之所謂內功，乃係結合佛道兩家之學術而形成之修內丹新術。此尤可見中國武術，無不與佛學歷史甚有關係也。

五、中國武術之溯古 武術今稱國術，可知為中國固有之技術。中國既懷此國術，我中華民族當強盛有力，而今反衰弱者何也？請言其故。秦、漢以前，所謂士農工商之士，皆習武藝。六藝之中，有射與御：射、即射箭，御、乃御戰車、戰馬，與今之駕飛機、御砲車相若。故古之士君子、士大夫、皆強毅有力，威武不屈。即如孔子一族，孔子之父叔梁紇，為魯國勇士，孔子亦強捍有力，齊魯之會，以一人而劫齊侯還魯侵地。又若顏蠋、藺相如之流，亦皆文人而有強健之武藝者。就此推論之，我中華民族，原為一強盛之民族。

降及後世，國家統一，為帝王者，只要一人剛而萬人柔，深懼強武多事有礙大業，於是重文輕武。士君子專以讀詩書為務，帝王乃得操縱於其間，循至習文者手無縛雞力，武人亦成一不知詩書義禮之野人。因此武人之地位下降，不為社會所重視，然文弱書生不足以捍禦邊疆，武人又皆為一勇之夫，毫無謀略，乃啟外族之侵凌。梁武之朝，達磨東來，其時中國士風已委靡不振，武人之地位更形低落，其最大之輸入，厥為佛教，而少林拳術亦於是時發軔。至於有唐，以佛學興盛，民族精神亦隨之振起。迨宋儒、專倡理學，唯務高談，文武合一之精神益形渙散。經元、明、清、而形成今日之頹唐衰靡，其能保存中國武術之精神千餘年而不替者，唯在佛教之少林一派、及淵源少林之武當一派。知此，則佛教與國術之關係，將益形親密矣。

六、國術應正名健強術 貴館以國術為名，負有使全國人民身體強健，及提倡中國國粹，發揚中國國光之責任。但在原理上、文化上、佛史上言，實無一定之國界，似可取「健全無病」、「堅強有力」之義而通稱為健強術。顧健強之術，非惟國術而已，譬如醫藥療治可除病痛，滋補可使有力。惟醫藥有假於外，非由內發，故於健強之義有間，只可強名之曰醫的健強術；其無假於外者，則為鍛鍊身體，使四肢百骸乃至毛孔皆充實發育而有力，方為真正之健強術。若就廣義言，佛學亦健強術：因佛法不重理論，重在實習，期於由心及身均能發達健全。其與國術可並稱為健強術者，不特原理上同，致用上亦相同。如近日盛稱之印人甘地，其所奉乃印度各教融合而成之印度教，多分為婆羅門教，少分為佛教，彼所倡之革命主義，非學西洋之方法，亦非假外力以周旋，乃以其自身及民族之宗教精神，致之實用以貫澈其不合作、非武力抗英之目的，若得成功，當開革命史上之新紀錄。然我人在此當注意一事，即甘地所信奉之印度教中，僅含少分之佛教精神，其效力已如此可觀。使我人不得不信仰精神力量足以戰勝物質，而佛學之為健強術，亦彰明較著矣。

七、貴館負有復興民族及佛教之責 今日至貴館講演，提出此題，實有大希望在。因中華民族自漢、唐以來，尚武之精神漸衰，至今日而至於極！中原鼎沸，外族侵凌，百孔千瘡，幾於不能自拔，同時、千百年來保存中華民族尚武精神之佛教，亦隨之而每況愈下。學者大都萎靡不振，消極退縮，勇猛精進之力量，大慈大悲之精神，幾無復餘存之勢。即若所塑佛像，亦失西藏、錫蘭等處所塑之挺拔威武，此在唐代之像，尚未全失，宋、明以還，惟能表示慈悲一方面，雄力一方面已不存；有慈悲而無雄力，每易流於畏葸懦弱，此可證頹唐之民族精神已反映於佛教藝術之中，而佛教徒亦不能作中流砥柱，為時代之表式。今欲求中國民族之重興，中國佛教之復振，必須提倡健強術。為士者恢復其固有之尚武精神，學佛者振作其大雄大力之精神，乃能復興民族，重光佛日！茲故略說二者之關係如上，深望諸君能了此復興民族與佛教之重任，努力振作，提倡健強術，民族、佛教實利賴之！此則予講此題之微意也！

卷135

六離合辭例釋義

——七年秋作——

一 六離合釋法原文

西方釋名，有其六種：一、依主，二、持業，三、有財，四、相違，五、帶數，六、鄰近。以此六種，有離合故，一一具二，若單一字名，即非六釋，以不得成離合相故。

一、依主者：謂所依為主，如說眼識，識依眼起，即眼之識，故名眼識，舉眼之主以表於識。亦名依士釋：此即分取他名，如名色識。如子取父名，即名依主；父取子名，即名依士；所依劣故。言離合相者：離謂眼者是根，識者了別；合、謂此二合名眼識。餘五離合，準此應知。

二、言持業者：如說藏識，識者是體，藏是業用，用能顯體，體能持業，藏即識故，名為藏識，故名持業。亦名同依：藏取含藏用，識取了別用，此二同一所依，故名同依也。

三、言有財者：謂從所有以得其名。一、如佛陀，此云覺者，即有覺之者各為覺者，此即分取他名。二、如俱舍，非對法藏，對法藏者是本論名，為依根本對法藏造，故此亦名為對法藏論，此全取他名，亦名有財釋。

四、言相違者：如說眼及耳等，各別所詮，不相隨順，故曰相違。為眼及耳二言，非前二釋，義通帶數有財。

五、言帶數者：以數顯義，通於三釋。如五蘊、二諦等，五、即是蘊，二、即是諦，此用自為名，即持業帶數。如眼等六識，取自他為名，即依主帶數。如說五逆為五無間，無間是因，即因談果，此全取他名，即有財帶數。

六、言鄰近者：從近為名，如四念住以慧為體，以慧近念，故名念住。既是鄰近，不同自為名，無持業義。通餘二釋：一、依主鄰近；如有人近長安住，有人問言：為何處住？答云：長安住。此人非長安，以近長安故，云

長安住。以分取他名，復是依主、鄰近。二、有財鄰近；如問何處人？答云：長安。以全取他處以標人名，即是有財，以近長安，復名鄰近。頌曰：用自及用他，自他用俱非，通二通三種，如是六種釋。

二 釋義

此六離合釋法式原文，依唐玄奘三藏法師譯述，乃天竺之辭句通例，猶八囀聲之為一聲或數聲——天竺亦拚音文字故——之各單名字之通例，及因明用為多名句推論一義之理論例。故此六離合釋，亦為二字或多字之二名結成之一辭句之義例也——二名或多字者，如中華民國為一名，中央政府亦為一名，結成為中華民國中央政府之一辭，每一名四字也——，故今謂之辭例。辭有離合，正以一辭皆由二名結成故也。離之則為二名所詮之物，合之則為一辭所詮之義。在名但詮單一之物，則既不由合成，亦復無有離相。然此唯在一字之名及兩字之辭則然，若在多字之辭，所依多字之名，則當隨其辭之與名之相對位而異。如「中華民國中央政府」之一辭，對此一辭觀之，「中華民國」與「中央政府」為二名。然將「中央政府」一名撇開不提，單云「中華民國」，則中華民國即為「中華」與「民國」之二名所結成之一辭，而以「中華」與「民國」為二名。更將「中華」一名撇開不提，單云「民國」，則民國即為「民」與「國」之二名所結成之一辭，而以「民」與「國」為二名。反之、進以「中華民國中央政府之統一主義」為一辭，則「中華民國中央政府」亦與「統一主義」降為結成一辭之二名。然退至二字之辭與一字之名，則更無退位可退矣。一字之名非所合成，乃無可離，故名無關合離。而在辭必以其可離顯其合成，尤須明其由何式而合成。因其合成關係，乃變一名所詮之二物，為一辭所詮之一義也。或謂一辭須由三名結合，即中間必有「與、及、之、即」等連綴名也。但此在西文、日文或如是，華文、梵文則不必然。

三 辭例

┌用自者——持業辭類─亦曰同依……例云『動物』

│

| ┌少分用他……例云『學者』
|用他者——有財辭類┤
| └全分用他……例云『稱人父子曰（橋梓）』
|
| 亦曰相 ┌依主辭類—劣者依勝……例云『天子』
|俱用者——┤
| 依辭類 └依士辭類—尊者依卑……例云『世人』
六離合辭例┤
|俱非者——相違辭類—各別並立……例云『竹木金石』
|
| ┌依主鄰近……例如『天山』
|通二者——鄰近辭類┤
| └有財鄰近……例如『問慈谿人何處之人，
| 答曰「寧波」』
|
| ┌持業帶數……例如『七情』
| |
| |有財帶數……例如『古有四凶今稱四惡人
| | 亦稱以「四凶」』
└通五者——帶數辭類┤相依帶數……例云『三才』
|
|相違帶數……例云『一十百千』
|
└鄰近帶數……例云『四念住』

四 例釋

一、即如「動物」一辭，動即物之業用，非離所目之物外別有動之自體，即用此物之自業用以名此物，示別他物；是故動即是物，名為「用自」。動是業用，物是體相，即用顯相，即體持業，故名「持業辭類」。類者、等餘同此「動物」一辭之辭性者。業用之動，體相之物，同是依此「動物」有者，非離此動物外別有體相、業用，離此體相、業用即無所目動物，故名「同依」。此之一類辭性，二名中間之連綴名，當用「即是」二字，所目必在此物之體，但用此物之業以顯此物非他物耳。設云動之物，或云物之動，則屬「相依」辭類。設云有所動物，或云物有所動，則屬「有財」辭類。其辭皆與「動物」之一辭義不符矣。

二、例中「學者」一辭，釋為有學之人。此人能有學，學是此人所有，猶云有財產者、有衣食者義同，故名「有財」辭類。學是人之所有，此人之所有者，非即此人，不用此人以目此人，而用此人之所有者以目此人，故曰「少分用他」。設云學即人，人即學，則不成辭義也。設云人之學，學之人，則與「學者」之一辭義不符矣。其連綴名當用「所」、「有」二字。

三、例中橋梓二字，世以稱人父子，實則父子是人類，橋梓木類，橋梓完全非是父子，徒以橋梓之尊卑，似父子之道，遂借託以為稱謂，故為「全分用他」。

四、帝皇古稱天子，所目在為帝皇之「子」，不在降生帝皇之「天」。天是一物，子是一物，各別有體，本是二物。天是他物，子是自物，故為「自他相依俱用」。天尊子卑，故為劣者依勝者之依主辭類。其連綴名當用「之」字，曰「天之子」。不得云「天即子」；亦與「有天之子」等異。

五、世、是世間，世間之人，謂之世人。人、是世間之主，人勝世劣，故為尊者依卑者之依士辭類。

六、竹木金石一辭，共有四物，各別獨自有體，分立不相連屬，故曰「相違」既不能云木即石，亦不能云竹所有石，但可云金與石而已。原文謂通有財、帶數二釋，但並舉幾物即含幾物之數義，及為連綴名連綴所有之物耳

——不能別成辭類。

七、因山高鄰於天，名其山曰天山，故曰依主鄰近。

八、喜怒哀樂愛惡欲之七，即是情，故曰持業帶數。

九、天之才、地之才、人之才之三才，故為依士帶數。

十、一十百千，並立不關相屬，故名相違。又即是數，故為相違帶數。

其餘概可准知。「相違帶數」、「鄰近帶數」二類，今依義新立也。

（見覺社叢書一期）

卷136

對於文藝政策之管見

——三十二年三月在重慶獅子山作——

承張先生以「我們需要的文藝政策」詢及蓀菰；再經詳閱之下，竊覺所標示「六不、五要」，既甚愜當，而闡明文藝與政治之連繫及三民主義應有文藝政策之意義，尤極精彩！惟有希望全國文人作家能協力實行，俾新中國之新文藝，早日呈現於世界！然略有其補充之意，則新中國之新文藝，以恢復固有文化從根救起，吸收現代文明迎頭趕上之三民主義為中心，自無疑義；但恢復與吸收，應以三民主義之精意為標準，為選擇的而非籠統的恢復與吸收也。茲試就固有文化與現代文明略加分析，以備採擇。

以言固有文化：首應著眼於中國民族唐、宋來政治、經濟、學術、文藝、思想、風俗之徹上徹下徹內徹外的整個文化；斷自中英不平等條約訂立之百年以前，皆為三民主義所應直接繼承，而擇去其渣滓、選取其精華之所在。於農業宗法之骨架上而表現為學藝政俗之結晶者，則為儒、釋、道三教之混合文化。此徵之民俗、小說、戲劇、詩歌、建築、彫塑、繪畫、音樂，以至學說思想等，無一不然。例如宋明、儒道學，即為於儒、釋、道三教各擷取少分以構成者。故皆應依三民主義為準則，施以分析整理之工作，然後或淘棄或舉揚之，方收取精用弘之益。設一言固有文化，即隨瞥儒淺見，籠統的

以接受韓、歐、程、朱一流為恢復，而不知韓、歐膚淺無識之偏狹，程、朱、陰盜陽憎之欺偽，其狹偽實為中國文化千年來漸陷低弱之原因，則恢復固有文化反成加三民主義以拘蔽，使不能有所擇取於初盛唐雄大宏遠之全國民族文化也。即就王通、李翺、陸象山、王陽明等道學，魏徵、范仲淹、王安石、張居正等政治，李白、杜甫、柳宗元、蘇軾等詩文，其胸襟識見亦遠超韓、歐、程、朱之上。近人乃僅附韓、歐、程、朱而比類言及，抑何錮迷之甚耶？由唐再溯而上之，則周、秦子學與晉、隋佛學實為中國文化之斗樞。周、秦子學皆承伏羲至春秋之古化，經孔、老之抉擇而開出，百家爭鳴，九流競興；秦用法家者流而啟大一統之局，漢初法、道兼用，至漢武罷黜百家，獨尊儒術，儒籍乃升而為活躍為上層政治文化，蔚成兩漢經學，清儒則承漢學而疏證精究之者。東西漢間道家淮南子、魏伯陽、張道陵等，則宗黃老而吸收退而在野之諸子緒餘、及積古流傳之社會風尚，遷為道教，是為周、秦子學之分流為在朝的儒教與在野的道教。佛教之傳入始東漢，至東晉漸盛，經南北朝入隋再成統一之國家，唐承之而佛教遂成陶鑄儒、道之中國民族淪肌浹髓之主要文化，其流變嘗有十四宗之多。故古化之周、秦諸子與佛化之隋、唐諸宗，在中國民族文化之構成，實為最主要之因素，而傅翕、王通、李翺、周茂叔、蓋宋明儒、道學之先河也。然轉為程朱之傳統，則非其全也。漢承秦之大一統，融冶秦、魯、燕、楚之異風殊俗及周、秦九流之子學，因有兩漢燦爛之文藝。唐承隋之大一統，陶煉諸胡、五印之異風殊俗及晉、唐諸宗之佛學，因有三唐瑰瑋之文藝。則文學藝術之莫盛於漢、唐，亦有由來矣。故必須以三民主義為準則，抉擇隋唐以來、周秦以來兩大階段之文化，加以批判揚棄，整理成三民主義之中國文化史，始足言恢復固有文化，從根救起，顧可以抱持學、庸、程、朱之道統了事耶。

以言現代文明，則基督之宗教，歷史之哲學，自然之科學，工業之經濟，國族主義、民治主義、社會主義之政治也。而三民主義為針對國族、民治、社會之政治，分析之，綜合之，批判抉擇之，選取其精英，擇去其弊害，融成一體而又統持超越於其上之政治哲學也。所以能統持超越於其上者，一由其集取中印古化精意之中國民族文化為淵源，二由中山先生之特見，三由蔣

委員長率全國同志之力行，則於政治固可遵循之以建成現代民國而更促進大同之世。但自然科學之研究，工業經濟之建設，雖已具規畫而為國民咸知注重，然猶待有步驟的二三十年之努力，庶可完成。至於現代哲學之精彩，如文化哲學、辯證法哲學皆歷史哲學之主流也，尤應迅速建成從宇宙至人生之三民主義史觀，方足統攝過去、把握現在、刱造將來而可大可久。夫三民主義之體系既如是精深而廣博，則發揚三民主義主要工具之文藝，安可無此「我們所需要之文藝政策」哉？是誠全國文藝界未可掉以輕心，而當以審慎出之者也！

卷137

佛法與美

——十七年冬在法國巴黎佛教美術會講——

一 美與佛的教訓

二 佛陀法界之人生美

三 佛陀法界之自然美

四 從佛法中流布到人間的文學美

五 從佛法中流布到人間的藝術美

六 結論

一 美與佛的教訓

佛陀教誡諸弟子，作不淨觀，觀人的身命，以及萬有的身命，皆為不淨，使之厭離而不貪著。不淨觀即不美觀，此即觀人等自然界為不美；人等自然界既為不美，則依此自然界為質素而人造之技術的文藝等，亦無美之可言，自為當然的結論。且佛陀又說人或人而上的有情類，於五種官覺上，感的美色、美聲、美香、美味、美觸所生起之愛，與貪財、貪淫、貪名、貪食、貪睡，都稱之為五欲。這兩種五欲，皆是牽引人等有情流轉於生死輪內，使其不能進化而達於高超之宇宙的。是則人類等自然界由佛陀的不淨觀說，根

本上不承認人等宇宙中有美的存在。又由佛陀之五欲說，則以人等若誤認為美，而起心貪欲，即為漏落於生死輪的苦因。故似乎我們在我們的宇宙中承認美的存在，以之而有審美愛美的心情，皆為佛陀所說之法中不容許的。

雖然、此僅為大乘佛法對於低等不完美的宇宙，所下消極的、否定的觀察，亦即為大乘過渡的小乘法觀察，但決非如佛陀之普遍的、無限的宇宙觀察。以佛陀所成就之最高的、完美的宇宙來比較觀察人等的自然界，猶是進化未臻極高度的完美宇宙，故人等未可苟安於進化未臻高度的不完美宇宙中，不更求向上的進化。若為更求向上的進化，則自然方面須認清人等的宇宙未為完美，不足貪戀，然後一方面乃能勇猛精進的以刱建更高更完美的宇宙。故佛陀的法中，又表現為佛身相好的人生美，及佛國莊嚴的自然美，以為積極的、肯定的之進化趨向。譬之對於社會主張革命的一方面，消極的否定現在社會為不美，乃有必須打破之意義。一方面積極肯定將來社會為較美或完全美，乃有必須刱成之意義。依此必須打破及刱成的意義，乃有社會革命的實行，及社會進化的實現。佛陀是對於宇宙主張革命的，故對於人等的自然界觀為不完美，使更進求佛身、佛國的完全宇宙；故以觀不美為破壞之手段，要求由較美至於完全進化及建設之目的，以要求由較美至於完美。故佛法從積極上肯定了審美愛美的觀念，而有佛教藝術美之湧現。

但佛身、佛國的完美宇宙，雖不是理想的、假說的，也有是已成的、且現存的，但其已成的、現存的完美宇宙，原先是從我們一樣不完美宇宙改良進化而成的，故我們的宇宙雖未見完美，須要更經重重破壞與重重建設，但已有進於較美而成為完美的可能性，故可即由人生未完美的宇宙，改進為較美以至完美的宇宙；並不是觀人等的宇宙未為完美，即可拋棄了離開了而別走到一個已成的、現存的完美宇宙中去，故此是佛法與別的宗教不同的地方，而又是與改革不良社會為良社會的社會改革家相同的地方。由此、遠之可以莊嚴自然界而造成淨佛國土為工作的菩提薩埵，叫做宇宙的更造者；近之亦可叫做社會的改革者，叫人們勿貪戀著已成的、現存的未完美的美，應發揮可由較美進至完美的可能性，不憚改地以刱造更美更完美的人生美與自然美，這纔是佛陀的教訓！

二 佛陀法界之人生美

法界、謂一切法的總和，等於通俗所云的宇宙。故佛陀法界，即佛陀的宇宙。瑜伽等論、以佛陀的三十二大丈夫相，及八十隨形好，與十八不共法，三不護、四無畏等，描寫佛陀的身及心之綜合的人生美。佛華嚴經以如來現相毗盧遮那佛不思議法，如來出現等品表示之，而總略說為如來十身相海品，及如來隨好光明功德品。所謂：

如來頂上有光照一切方普放無量大光明網等三十二大人相，眉間有遍法界光明雲相，眼有自在普見雲相，鼻有一切神通普見雲相，舌有示現音聲像雲等相，齶牙齒唇等有示現不思議法相，胸臆等有吉祥海雲等相，手有影現照耀雲等相，指掌有現諸劫剎海漩雲等相，陰藏有普流出佛音聲等相，臀脾腨等有莊嚴海雲等相，足有一切菩薩海安住雲等相。略況為九十七大人相，廣析為十華嚴世界藏世界海微塵數大人相，一一身分眾寶莊嚴。

更以隨好光明功德，顯示由佛陀之身心美，與種種人生宇宙交涉而起之業用美，所謂：

如來有隨好名圓滿王，隨好中出熾盛光，照十佛剎微塵數世界，遇其光、聞其聲、蒙其香者，皆得展轉向上增進，成就善行。

即以如是色心、自他、主伴等，至無障礙之人生真相，以為相好莊嚴之佛法界人生美。

三 佛陀法界之自然美

摩訶衍經論中，敘述出過三界諸妙淨土所有莊嚴美妙，深廣無窮。華嚴經之世主妙嚴、華藏世界等品，尤敷衍無盡。所謂：

其地堅固，金剛所成，上妙寶輪，及眾寶華，清淨摩尼以為嚴飾，諸色相海無邊顯現，常放光明，恆出妙音，寶網香瓔周匝垂布，寶樹行列，枝葉光茂，宮殿樓閣廣博嚴麗，諸莊嚴具流光如雲，從宮殿間萃影成幢，無邊菩薩眾會咸集。

又如世界成就品中，所謂：

世界海起具因緣，世界海所依住，世界海形，世界海體性，世界海莊嚴，世界海清淨，世界海佛出興，世界海劫住，世界海劫轉變差別，世界海無差別門。

廣明無限虛空中無數無量之世界，如網珠交映，光影重重，相攝相入，相壞相成。即以一多、大小、永暫等互無障礙之宇宙真相，為常遍圓滿之佛陀法界的自然美。

四 從佛法中流布到人間文學美

佛陀流布為人間之美的文學，有其次第。佛陀住世之時，雖已有貝葉書之寫誦，且以有文飾才之大迦旃延，為十大弟子之一，然重在悅可眾心之佛陀說法妙音，及一般聽眾對於佛陀之稱讚歌誦，猶未具體表現於文學。已而有第一次、第二次、第三次之三藏結集，尚傳持於口誦，及著為質樸說理之經、律、論等。佛滅後五百年，有大詩人馬鳴，著佛本行讚，文采斐然，為一般印度人所傳誦；於是佛教遂於印度民族中，發生偉大之美的文學。已而大乘之法華經、華嚴經、及稱讚諸佛淨土經等次第流傳，在印度文學中乃呈深博雄麗之奇觀。傳入中國，於中國濃厚之文學風氣中，演生為天台宗、華嚴宗、淨土宗諸派之學說，類皆臻文學作品之上乘，其影響於中國六朝、隋、唐以來之學者殊鉅。尤以中國之禪宗文學為最奇特：一方則超脫一切經、律、論、疏之學說拘束，直探赤裸裸地佛陀真覺界；一方則應用風光景物，細語麤言顯第一義。故既用當時的通俗話，以表其當時妙悟之真理，刱成極優美之語體文學，又刱成許多詩歌等形式的玲瓏活潑韻文，開出一中國文學中特殊之面目。朝鮮、安南、日本等，皆承此流風。至由佛教之文學，成為西藏、蒙古、及錫蘭、緬甸、暹羅等之民族文學，更不待言矣。

五 從佛法中流布人間的藝術美

藝術美、姑略分為建築的、彫塑的、音樂的、圖畫的以敘述之。此等美術，皆濫觴於佛陀住世之時，若祇洹精舍、竹林精舍等，屋宇之建築，以及靈鷲山等巖窟之禪室，今已為發掘古物者之所稱道。他若佛史上有名的旃檀佛像的彫刻，比邱等讀誦之有音律為節，起居之有樂器相應，而壁畫亦發其

端者。其後、與希臘、波斯等美術相影響，先有表現佛淨土之宮殿建築、形像彫塑，而佛教之音樂、圖畫等，亦以之日滋。中國承之，有梵唄等音樂，及諸塔像、圖畫等，後期演為真言宗的風尚，其四曼陀羅之陳設，三密相應之儀軌，尤完全以組織的調和的之建築，彫塑、圖畫等藝術，以為體達其理觀，摹寫其實證之工具。至今攷徵之，由印度傳於西藏之佛教藝術，及由中國傳於日本之佛教藝術，為全世界之研究東方藝術者，所稱美無窮者也！

六 結論

然佛法之文藝美，乃出於佛智相應之最清淨法界等流者，應從佛教之文藝流，而探索其源，勿逐流而忘源，方合於佛法表現諸美之宗旨，是則所應鄭重申明於研究佛教美術諸君之前者也。

卷138

美術與佛學

——十八年十一月在長沙華中美術專校講——

一 我之美術觀

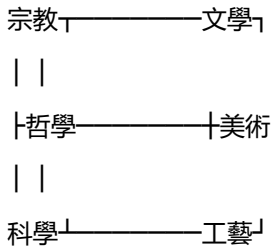
二 佛學與美術

三 佛教美術在美術界之位置

四 在今日中國提倡美術之功效

一 我之美術觀

甲、美術之來源：美術由工藝、文學二要素所構成；工藝產生乎科學，文學源出於宗教。科學的理智，取作人生實際的應用，即成為工藝。宗教的意義，傳作人間普遍的說明，即成為文學。由科學及宗教推演出精深博大之理論，則成為哲學。由哲學之理想，經文學、或工藝臻乎精美微妙之域，超乎人類現實社會基本生活之所需，則成為美術；故美術乃人類社會文化之精華，而表現人類社會之精神者為文化，表現文化之優美者是美術。美術為哲學、文學、工藝之結晶。表圖如下：



乙、美術之內涵：美術之內容，在普通說之，不外乎音樂、圖畫、彫刻、塑像等數項，然實非惟此而已。蓋凡超乎人類之基本生活以上為高尚之精神生活所需要者，皆美術內涵，如衣食住行，在實際應用上之服裝、建築等非美術，而進步至於精美時，則即成美術，如衣有文繡之美，味有珍饈之美，住行亦然。又如實際應用之文學非美術，至於詩歌、小說、劇本、則成為美術。簡言之，美術之內容，可分二項，即純美與不純美。純美者，謂離實用生活之繡畫、音樂、彫刻、塑像、金石等，皆純美術。圖畫、在中國古時，稱謂書畫同源；如象形字，鳥字則形如鳥，水字則形似水，非中國如是，即埃及等亦然。總言之，由文學、工藝進步至精美時，加以人之創造想像力有所寫作，成為自己之創造物，可言係純美術。再、音樂可使社會之心理互相溝通，如吾作樂，賞樂者聞音，即知吾之心理。人類社會既成組織，必須人人心理互相溝通；音樂為人類社會心理溝通劃一之作。古之禮樂同說，缺一則顛，禮儀是內心之見於形色者，音樂是內心之通於聲氣者。禮樂之相應一致，如西洋之跳舞，中國之演劇，其表演之動作隨音樂而轉動，所謂為美術之音樂。若軍樂則為實際應用之樂，美術之樂是超實際應用之樂。美術之內涵，富而且廣，將詩歌、小說、劇本、音樂、圖畫、彫刻等綜合起來，而成為混合的美術，則為戲劇。美國耶路大學等學美術者，注意為戲劇之表演，以各種之美術，皆可於戲劇中表現。總說一句，純美術非人類之基本生活所需要，而為人類之高尚精神生活所需要品，圖畫、音樂等是。非純美術，乃即在於人類之基本生活上，如衣食住行精美者，亦可稱為美術品。

丙、美術之效用：現在人類所處之社會及自然界，精神上常感不滿足之痛苦，於是乎于自然界上自出心裁，將自然之物改造成自己內心所想像之物

，自己個全精神遊於自創物之中，以忘卻現實之苦痛。故美術之效用，即遊心寄情於人造的超現實之世界，使不滿足之精神得以安慰。如善圖畫者，及賞圖畫者，則其精神完全遊於圖畫之中，一切憂鬱悲憤因以忘失，所謂美術能超脫現實之世界者是。故西洋人謂美術可以代替宗教，但最高之美術雖可使人忘失憂患，可云有宗教之一分作用，以信仰宗教者，有別一之美滿世界、為其精神之所寄托，美術亦復如是但以言。信佛教，則絕然不同。以佛教是由根本了解宇宙人生之真相，出離悲苦——即現實之世界，成真淨無障礙真如法界，一切痛苦永消。美術雖有想像之美滿世界為其精神所寄托，但自然界之一切苦仍存而不失。故謂有普遍宗教之一分作用則可，謂能與佛教同一之結果者不可。

二 佛學與美術

佛學之來源，由感覺人類現實之社會、及自然界上有種種之痛苦，而生悲痛之心，本此心而求解脫，於是對於全宇宙和人生作一種最深切之考察，研究一切痛苦由何產生？有無根本解決之方法？然後知宇宙眾生及人類所感受之苦，皆由人等之錯誤知識而造成，要解脫此苦，須要根本了解宇宙人生之真相，本來即是一真法界，無本有苦。而美術之來源，則由文學、工藝進步至精良而成，則謂美術之出發點，由感覺現實社會及自然界之不滿足而起，此則同於佛學。然美術于自然上用自心想像力、創造為超現實之世界，精神寄托於其中而得以安慰，雖暫得安慰，而現實界之苦仍在，未能根本解脫，則其結果不能與佛學同矣。

美術將精神寄托於人造的超現實之世界，心情托之於美術而忘一切痛苦，其現實界之痛苦仍存在而不少，但忘而已！佛學于現實人類之世界，感不滿足之痛苦，而忠實道破世界不美之現狀，所謂現實之世界：係空的、苦的、不淨的、無常的、不自由的。空、即非實，苦、即非樂，不淨、即非美，無常、即不永存，不自由、即是無主宰。亦不同其他宗教，別立一天國之美善，但從當下之世界，看出是空、苦、惡、濁、無常、束縛的。復發明世人之痛苦皆由自己之知識上錯誤而生出不美滿之世界。使人當下明了世界之真相，而知本來即是：常、樂、我、淨之世界，根本推翻一切痛苦惡濁，得真解

脫。如是以觀，則佛學與美術之效用，不禁有假真之別矣。

三 佛教美術在美術界之位置

西洋對於東方文化之研究，以美術為最有興趣。而為其所研究之美術，即造像、彫刻、建築，而音樂、圖畫等，則猶未為注重，而此三種，復以佛教的為最精美。嘗在西洋之東方的，或民族的博物館參觀，見所畜藏之物，亦印度、西藏、波斯、爪哇、新疆、中國、日本之佛教古物為最多，其中所有佛像等等，多有出貴價在中國購之者，且大抵以研究佛學為研究東方文化之線索焉。

在中國固有之美術，惟圖畫、音樂等，至於彫刻、塑像等則肇造乎佛徒，後來漸成普及。單言之，東方文化最有價值者推美術，美術中以造像為最，造像復推佛教為最。由是以觀，則佛教美術在美術界之價值，可想見矣。

四 在今日中國提倡美術之功效

現在革命時代，社會正起劇烈變化。一般人對于美術無相當了解者，未免有輕易破壞之舉動，如近來山西被毀之精美彫刻石像等。外人為得一手一耳，即要費至數千金，在中國則視如敝屣，為一般牧童樵豎所玩棄，不知保存，實在可惜，而且可憐。祇知拾西人唾餘，自有家珍，反視若草芥！而在現時仍能保存其十分之一，為近代後來研究美術之模範標準者，其功績不可謂非提倡美術之力焉。

成功的美術，非工藝、文學、臻至精良優美不為功。現代之中國，內亂外擾，干戈不息，而已成貧苦之社會，吾人對于衣食住尚不能完全，更何有乎美術耶？然若無美術，則人類社會即變成粗暴憂悲之社會。社會文化粗暴，人情亦化為粗暴，且處於憂悲之中，即國家亦無安寧和平之日。若欲人類文明世界和平，非將工藝、文學等基本生活充實起來，創造新的美術不可。新的美術出現，則人之精神高尚生活有以寄托，行為亦善，行為善則粗暴憂患自除，粗暴憂患除則中國亦成安寧之中國。若擬成此安寧之中國，在現代非保存國粹不可，保存國粹尤重保存佛教所有之造像、法物等，不要輕易毀棄。諸位有心盡力於美術者，當注意在斯。

卷139

佛教美術與佛教

——二十三年九月在武昌美術學校講——

今天到貴校來參觀，見貴校收集關於佛教歷史上的各種佛像、彫刻、以及見到貴校近來的作品，皆具有深義，對於國家社會有大益處。

佛教在世界歷史上，總在兩千五百年以上了。發源的地方是印度，約合我國周朝的時代；到東漢時纔傳入中國。然在東漢之前，佛教已先傳入，不過到了東漢，佛教始由帝王的提倡接受。佛教傳入中國，亦有一千八百年了。由中國而又傳入朝鮮、日本等。但印度的佛教，在中國周、秦間，已由印度流入亞洲西部的波斯，遠在歐洲的希臘，及北部中國的新疆，與南部之錫蘭、緬甸等處。迨隋時，差不多全亞洲都佛教化了。但唐初起了一種變化，即亞洲西部有回教興起，蔓延紅海兩岸的亞、菲洲一帶。古來許多宗教，多是由亞洲而傳入歐洲的。佛教於印度之東，傳入中國西藏、蒙古，並及日本、朝鮮國等。南方則傳入錫蘭、緬甸、而及暹羅、馬來半島等。從回教崛起於歐、菲、亞之間以後，佛教即不能傳及印度之西，自唐代印度原來之婆羅門教復興，而佛教在印度亦日益衰危；結果、印度全化為婆羅門之教區，印度民族自此即失卻佛教之精神。

中國至元代，信仰西藏喇嘛佛教之大元帝國，其武力一直達到歐洲。而有一部分軍民，居在波斯、亞剌伯、土耳其等處，接近回教所化，而信仰回教。其後印度即為此信仰回教之部所征伏，建立印度莫臥兒帝國；於是、不但印度西北之佛教由衰而滅，即印度全部所殘存者，亦盡淪亡！佛寺及出家之徒眾，皆化烏有。故由明初至今，印度佛教早已絕跡。但中國由宋亡於元，明又亡於清；而印度則婆羅門教，而先亡於回教，清初乃又亡於英。由此、故近來印度的宗教之爭，只有婆羅門與回教的惡鬥，近則又有耶教加入，而南洋的馬來半島等土人，亦已回教或耶教化。

我到歐洲遊歷時，參觀各國之東方博物館，或東方民族博物館等，所陳列關於佛教的古物，多是古代的建築、或彫刻的藝術品。如亞洲印度西北方

，若波斯、安息、阿富汗，及今新疆等處，古代造像、雕刻，及南洋等處的許多佛教藝術品。由此等佛教古代作品，可以考察佛教當時在各地的情形；考證佛教的歷史，亦有很大的價值。然印度在佛教滅亡之後許多文物古跡，多為婆羅門教、回教等異教摧毀。自歸於英國之後，反比從前進步，關於文物古蹟，皆盡力保存，盡力開掘，如菩提場、鹿野苑、祇園，以及那爛陀寺等的遺址，英國人又設立委員會保管，重新把佛教歷史上和美術上的古物規模樹立起來，這不能不說是對於研究印度歷史、印度藝術的一點好現象。

復次、再說到藝術方面，歐洲近代的美術風尚，很受印度的影響；因在亞洲東方的藝術，有普遍線索的，即是佛教。但歐洲的藝術，前三十年很模仿印度，而最近的傾向，則許多皆又在模仿中國了。我在法國巴黎時，曾發起法國佛學會，今其副會長某女士，即從前之美術校長，由美術興，而研究到佛教的。但要真正了解佛教的美術，非要深入到教理中去不可！中國美術的名詞，或叫做藝術，這是沒有一定的。關於佛教的美術：第一、是造像，第二、是雕刻；這在佛教的美術上，是有特別價值的。但在造像，是概括雕像、塑像等。再其次，則圖畫、音樂等。中國藝術史，如六朝時代的造像、雕刻、圖畫、音樂等，與佛教皆有很深的關係。

從佛教來說明佛教美術，要知佛教有所謂「像教」、「聲教」。以音聲的言語文字，和音樂來詮表諸法的意義，是為聲教。而佛教又以「像」來表顯諸法實相，像、即形像，此即現身說法的現身，所以、佛教中現那一種的身，即說那一種的法；故不單是說法，同時亦表現說法的身像也。因像可以為像教，與聲之可以為聲同，故佛教中有雕刻、造像、音樂等的美術。然在文字方面，中國向來所謂「文能載道」，而佛教的經典，即是表顯超絕語言文字之道的。道、是無分別智相應之真如法界，所以佛教的文字——經典，皆是如指標月；故一切經典，都是為指示真理作用的。而造像、圖畫等美術，亦足指示最高的真理，其結果、其功用，皆是相同。譬如某一件美術的作品，能引人入勝，導人為善，其感化的力量，或比文字還來得廣大；如西藏喇嘛造各種的形像，皆含有深義。

這樣說來，美術即是由自心覺悟，而用各種方法表顯出來，使他人也能得同樣的覺悟，這就是佛教藝術的真義。所以，由佛教產生美術，而美術亦可通達到佛教的實際。

二十三年九月二十日。（葦舫記）（見海刊十五卷十期）