

太虛上人著

人生觀的科學

章炳麟署

人生觀的科學（全一册）

中華民國十四年三月十五日出版

人生觀的科學

(全一册)
版權
所有

▲本書全一册(實售洋二角)
(外埠加寄費一成)

著	者	釋	太	虛
發	行	者	趙	南
公	司	泰	東	圖
印	刷	者	泰	東
泰	東	圖	書	局
發	行	所	泰	東
泰	東	圖	書	局

總發

行所
泰東
圖書
局

上海四馬路一二四一五號
分售處
各省
南京
大花
書牌
局樓

次 目

- 一 緒言
 - 二 宗教玄學哲學科學之審定
 - 三 人生的科學
 - 四 人生觀的科學一
 - 五 人生觀的科學二
 - 六 人生觀的科學三
 - 七 人生觀的科學對於世界文化之抉擇
 - 八 結論
- 摘要
- 人生觀的科學後序

人生觀的科學

一 緒 言

人生觀是指我們人生在世應當如何作人的生活之一種觀想。——一種意念——及稟持此一種意念所引生的行為與所結成的效果。但其本旨則在立定「當如何作人的生活之一種標準」。——以下但簡稱人生觀——而已。然此成立一種人生觀的要求。在人人或多數人可以安居樂業過生活的時候。是不容易發生的。及至少數人或多數人或人人都感到不安甯不快樂的時候。才用其智識要去求得一種人生觀。今此大地上的人類。被征服的人皆

學科的觀生人

深感不安樂可無論矣。即在能征服的歐美日本人。也是恐慌困迫的。於是智識較強的人才各各要用其智識以求得一種人生觀。以爲自謀安樂及謀一地方人類或全世界人類的安樂之依據。

但歐美日本人之不安樂。猶不外政治上霸權之爭持。經濟上資本之佔據。與私慾之壓迫。我見之扞格。世情之涼薄。生趣之枯寂而已。而中國人——印度人等亦似之——則天災之洊臻。鄰國之侵逼。兵匪之擾害。生計之窮促。侈慾之增高。舊德之淪喪。風俗之淫亂。知識之泯替。土地之瓜割。人物之沙散。意見之衝突。能力之脆弱。真使大多數人有何以爲生。何以終日之慨。做今日中國的人到底怎樣做才好。做今日中國的人到底怎樣做才好。於是七手八脚。逞其小才淺智。或欲憑武力以成統一。或欲據省分以謀自治。或欲持

政黨以圖改革。或欲仗裨闔以爲箝制。或欲行社會主義以新局面。或欲用科學知識以張奮鬥。或欲復禮俗以求甯息。或欲藉精神以資誘懾。卒之愈趨愈紛。愈弄愈亂。而做今日中國的人到底怎樣做才好一問題。急待解決。亦愈迫切。此誠人的生活根本之所在。而在今日的中國人。又有不能不從此人的生活根本上以打開一條活路來之勢。此比年來研究人生觀者所以紛紛日出。而張君勸所謂人生觀一經宣布。即引起一時之論戰也。

但其論戰之結果。張君勸所主張者雖確難成立。而對方之科學家社會主義家。亦未能顯示一明確決當的人生意態——吳稚暉較有力量。但他的說法卻不合科學的——以應國人之要求。張東蓀近著科學與哲學一書。以爲由張君勸所引起之人生觀論戰

的總批評。雖所言大多平允。而對於所要求的人生觀。則仍未見有何成就。予比因身世交疲。入山休養。靜居無俚。塊然寡營。案頭的青林翠霧。又引發了積年的文字結習。起爲世人一說人生觀的科學。

二 宗教，玄學，哲學，科學之審定。

張君勸所引起的人生觀論戰。所以不得結果者。就因於所用幾個主要名詞未有定義。以致彼此辯詰。相爲出入而無決斷。科學以能致謹於經驗見長。洵爲自悟悟他最良之方法。然據我的觀察。宗教，玄學，哲學，亦同以感覺的徵驗爲出發點。不過其感覺有誠諦不誠諦。——其不誠諦者。若病目所見的青黃不是青黃。謂之似現量的帶質境。其誠諦者。則所見與所托的本質相符。謂之真現量的

性境——而依之由思念推辨所知之義理有契當不契當——其不契當者。謂於現前感驗之事。不能盡其內容而又越其量外。謂之似比量的獨影境。其契當者。謂能盡其內容而又適符其量。謂之真比量的獨影境。——玄學哲學之感驗不異常人。其錯誤多從思推而來。由其思推之結果。自覺由思推所獲之理知超越常人。由是寶其所思推之理知。據以判斷事物。而不知離所感驗之事物已疎遠。彼諸事物是否如此。已無從辨別。乃必欲據之以爲判斷。故適成其妄也。宗教是別有其靈奇特殊之感驗的。——玄學亦或有之。故玄學或卽宗教學。——此其感驗多不誠諦。憑此不誠諦之感驗而起爲思辨之理智。亦更難契當。故除佛教外其餘宗教大都爲不誠契之尤。唯佛教是由圓滿之誠驗——無上菩提——而演爲善巧

之契理。——大悲方便——遂爲諦當之最。科學注重實際經驗。錯誤可免。且少主觀之固執。卽有錯誤。亦可藉實驗以漸未減。但現時狹義的科學猶未能擴充其心覺以得全宇宙之誠驗。故不足以達究竟。復次現時狹義的科學家所用科學方法。未能自祛其能感知上的心病。又於所用方法及所獲成績。——知識及由科學知識所成之事物——不免沾沾自喜。得少爲足而生執著。故其錯誤仍難盡去。然爲學之道。實應以科學爲最妥當。而由我之見解。則佛學卽爲能擴充感驗以至圓滿之廣義的科學也。前來不過說宗教、玄學、哲學、科學，皆起於感驗。今請進言宗教、玄學、哲學、科學之定義。

宗教一名詞在佛典原有其解。所謂自覺聖智境界——煩惱障淨智所行真實所知障淨智所行真實——爲宗。應機方便宣說

爲教。此與西文的「宗教」一名義雖不合。但日本譯爲宗教。原是用佛典之義。而此義放低了也。儘可爲一般宗教之定義。卽以特殊之感驗——對於通常人所感驗的世間真實而言其特殊。卽爲神秘的超絕的或不可思議的——爲宗。而向他人表示其特殊的感驗及達到其特殊感驗之方法的說明爲教。宗教家是有其「特殊感驗」爲中心的。——孔子之於「天」蘇格拉底之於「神力」亦有之。但此爲其自行方面。其教人者不專致力乎此。故異宗教——他的特殊感驗。是他內心感覺到實有其事的。他自己也以爲是通常人的思想議論所不能到達不能取來批判的。所以凡是真有「內心特殊感驗」的宗教家。他的主張是極爲堅定有力量的。雖其講出來的錯誤地方不免爲哲學家科學家批評。但他對於講

出來的原不妨隨勢變更的。所以僅有常人感驗的哲學家科學家。雖有若何猛烈攻擊的批評。決不足以搖動其「內心特殊感驗」的信念。至於已遠離實際感驗的玄學。更是宗教家可隨便取來以解決其所信仰之事的。——若基督教利用亞里士多德之目的論——唯有遇着了一般有其「特殊感驗」而又看破其「特殊感驗」更超越其上的——若釋迦於印度諸外道禪等——乃能說破其錯誤之點而變動其信念。——若迦葉等外道後皆從佛得小乘果。——故唯有高等宗教乃能破除劣等宗教。亦唯有佛教乃能摧破一切宗教。融收一切宗教也。或謂低等的拜物教及鬼神教與天神教。——西人祇曉得基督教爲宗教。故說宗教爲「有神及神與人之關係」。但以此解說印度諸無神教便不能通。——恐不是

由「特殊感驗」發生的。其實卽拜物教所拜的或火或樹或蛇。他也是因內心中特殊感覺了所拜物的靈奇。自己覺得用如此的方
法去拜禱。便能益益得其靈奇之感驗。於是宣說出來導着一班信
徒也去學他的拜禱。使也能獲得何種之靈奇感驗。展轉流傳。才成
了拜物教。鬼神教的特殊感驗。一部分是因未有科學知識之解剖
圓圖的感着了自然現象的靈奇變幻。遂推想彼內中有一似人勝
人力量偉大的神。一造物或示現出來的一部分是因親愛者死亡
之思慕。——祖先的鬼。——悲懼者忽得之安慰。渴求者望外之喜
遇。病夢者奇異之感動。——我所知雖有幾個無學識的少女或老
女因病中啓發其奇幻的心境。說出許多神怪之事。漸漸亦有其靈
奇之作用者。遂爲人事奉爲神仙。而漸成一小宗教的。——以及偶

得啓示未來之機兆。冥坐澄念所成之感通。藉物凝心所生起之心象與動作及所推出之數命——若圓光扶乩催眠術占卜術等——等等。於是憑其所感得之影響以推想有如何若何之鬼神主持其間——其間亦非絕無「他有情心」相呼應相感召者——而鬼神教遂迭興不衰矣。如信鬼者既有其「鬼之特殊感驗」而奮學科學者憑其通常感驗及推論理智以斥其必無。固不足以折其心而奪其守也。——道教亦依其修煉所得之仙靈感驗爲立足之點。——至一神教則由內心之靈性感驗。而覺其「精神自我」必有所從來及所歸宿。不隨肉體而盡。復依自身與衆身由父祖生生而推其大本。及依工匠之製造與君主之統治而推想宇宙萬有必有一生化主宰之大神。憑此推想以祈望契合。復得內心彷彿之感

驗。於是將其所得感驗及致此感驗之方法宣示衆人。其信從者皆率由其道而奉行之。於是一神教乃流布於世。此從其致誤方面言之。雖有或由缺憾人生不能憑意志以致樂善。或由汎觀萬彙皆有蕃變之美秩序之常。——明末黃宗羲堅持必有一昊天上帝。其理由卽在乎此。——意其必有造物主宰之上神。然確實之開創宗教者。必因實有其「內心之特殊感驗」而起爲教示。非以求人世之功業名譽富貴者。雖亦有因之爲帝王若摩罕默德者。然此乃其副產之旁果。而其所求之正果。則在彼不在此也。觀於耶穌摩罕默德皆嘗有其入山絕食之靜修。其後卽有神通的靈蹟傳留。可見宗教在有其「超越常人之內心特殊感驗」爲本質。乃發爲言詮儀軌以教導乎人也。故宗教者。創教人由「宗」而「教」。而受教者。

復由「教」而實行其所「宗」尙之理解。以證得其同樣之超常感驗者也。此所以異乎哲學科學皆以常人感驗爲出發。而亦異倫理道德以人世安樂爲歸宿。至謀世者利用爲固羣制衆之具。非宗教之本質。由之以令一民族或世界人類得何進善或轉惡之影響。亦其旁効而已。

玄學是「深遠微妙的學說」之義。其深遠微妙之學說。是從「深遠微妙的感驗」而來者。是宗教的。是從「推理展轉增上」而來者。是哲學的。故玄學是介於宗教與哲學之間的。但玄學卻不是宗教。以宗教是宣示其「內心特殊感驗」而教導他人修行以同得其「內心特殊感驗」的。玄學則在講明其深遠微妙之理以成爲一種學說而已。仍爲理智的而非情志的。故玄學祇哲學之一

部分。或即哲學。其內容則爲「宇宙本體論」「人性論」「神論」。本體論是講明宇宙萬有——人與神亦在內——之原料的。——若計水計火計原子等。——人性論是講明人類特出庶物之根本的及最高的理性或靈性的。——即靈魂或精神自我等。——神論是講明超越萬有之根本的及最高的主宰者或造作者的。——即上帝或宇宙大我等。——在西洋所謂形而上的玄學。應不外此。而在中國儒家及佛教之華嚴宗等所講之事事無礙玄學。則是講明從「廣義的科學」——能排除各方面知識上之誤謬而認識事物真相的。——所得來流行活潑之不可思議生活的。——據我觀之。儒家與佛乘。只是量的不同而非性的不同。故儒家即爲佛乘之初步。——與西洋形而上的玄學另是一種。

哲學之本義是求知——愛智——依求知的廣義哲學而言。則科學亦是求知。故科學祇是哲學的一部分。而哲學與科學祇是總統的理知——哲學——與部分的理知——科學——之不同而已。由科學的知識總合起來而認識全宇宙即是哲學。由哲學的知識部別開來而認識各事物即是科學。但自科學專重感官經驗而與側重思想推辨之哲學家。則哲學之遺留者僅爲形而上的玄學。故哲學又祇是玄學。哲學與科學有一不同之點。則科學雖用推理而推理所得知識不越經驗之量。越經驗之量即不認爲科學。而哲學則雖亦依徵驗爲出發點。而主在用思想推辨層累而上以構成總合的統一的理智。既以得到總合的統一的理智爲目的。故達到此目的後。科學的知識即在可棄之列。雖不棄亦視爲達到其

目的之手段而已。故哲學之目的可謂即在玄學。而哲學又可謂之由思議的相對的科學達到不思議的絕對的玄學之學。而科學則雖亦認有感覺不到之未知界。但不認有「絕對不可思議界」。而唯認爲將來終可感覺到認識到之事。至於「絕對不可思議的玄學」。則唯認爲妄想之虛構的而已。故科學誠可絕然排斥玄學。而哲學則爲之搭科學與玄學相通之橋。以引導科學使日進無疆者。也是以狹義的哲學卽爲玄學。應同受科學之排斥。廣義的哲學則爲包玄學科學之理知全量的。——由感覺及推理而得之知識。——但前來仍不過指說明「宇宙始終的實體」及「宇宙系統的現象」是哲學而已。而向來於哲學原是分爲「形而上學」「知識論」「宇宙現象系統論」之三部分的。近來哲學正宗的「新

唯心論。——存疑的唯心論。所存疑的東西。即是康德所謂「物如」。亦即是科學所認為不可知的「所與性」。亦即是玄學上不可思議的東西。——以玄學既受科學的排斥。而科學又即是對於各種事物之「明確知識」及「創造智慧」為本身的。故宇宙現象的系統。亦須隨科學的進步而遷改。是不可以講的。於是對於進行之宇宙本體及構造中的宇宙現象。皆置而不論。專集中以對子科學本身的知識。——即能夠感覺及創造宇宙各事物的智識。——來下批評考察。即是從知識所由成的來源上。以逆探「由知識構成的宇宙」之根本。換言之。即以知識論為哲學的專職是也。但此亦是笛卡兒康德等哲學者所趨重的方向。科學的心理學家對之仍不承認。以謂敘述或說明知識所由成的來源。亦仍屬於科

學之心理學的。然卡阿卻說心有兩種看法。一種是把心認看是一個特定存在的東西。是心理學等科學所研究的。一種是把心認爲「從一主動中心所映的全世界」——此語頗好——是哲學所從事的。但科學卽是各事物明確的知識。此「從一主動中心所映的全世界」之一事。若是神祕的超絕的絕對不可思議的。則卽是科學所排斥的玄學。或是科學所闕疑姑存的未知界。若是可爲明確知識所認識之材料的。又何爲不可是科學之心理學所研究的呢。故知識論仍不足爲哲學藏身之固。而除掉了科學與玄學仍無哲學存在的餘地。故哲學在知識論上仍不過作個科學的引導者。而終究要爲科學追着。或與玄學同樣被科學排斥在「真確的知識」以外而已。

科學是靠着經驗分析推論試用以成宇宙各部分事物之真確知識而得其關係法則的。雖宇宙各部分事物無不可為構成科學知識的材料。而由所構成的科學知識。亦非不可組為宇宙全系統的知識。但在今日確有許多事物未成為科學。而由科學組為宇宙全系統之知識時。則又成了科學的哲學。——若孔德斯賓塞赫凱爾羅素等哲學。——而越出了科學之界。故科學的科字即含着「一科一科的學識之義。而現時狹義的科學是祇應指用科學方法所成宇宙各部分事物之知識的。但心理內容的宇宙現象雖尚未盡為科學的材料。而丁在君所說「心理內容的感覺經驗個性直覺及真的概念推論。無一不是科學的材料。我是承認的。因為雖有許多尚未能成為科學。或者生物學心理學等雖已成為科學而尚

未能如數學物理學的精確。然不過常識——世間真實——與科學知識——學理真實——之程度上的等差。而非將來永久不可成爲科學的分界。故張君勸以爲「人生觀」是非科學的。梁任公所謂情志是絕對超科學的。又情感中的愛和美是不可用科學方法來分析研究的。任永叔所說人生觀是不能成爲科學的。我皆不承認的。因爲擾害人生宇宙的。正是這些不曾經過科學而確實弄清楚的事在那裏作怪。所以我們必須用科學把他弄得確實清楚。不可「但科學是包「科學的方法」及「科學的成就」而言。科學家對於「科學的成就」是不固執的。所以其進行是無限量的。至對於科學的方法則不然。所以丁在君說「科學方法是萬能的」——也是一般狹義的科學家所說。——設有人來對科學說。你走的

路是錯的。有幾條路不是你所能走的。旁的還有巧妙的方法。可以走到你前頭。科學絕對的不能承認。此是一般狹義科學家執着的所在。也是阻碍狹義科學不能前進的所在。佛學小乘之不究竟也是這種法執爲偶。夫科學方法重感覺經驗而使分析推論所成之理智不越感覺經驗之量。可以試用到實際上去。這是最可貴的。但能爲感驗的原祇藉五種官覺——應加一種意覺——一面於對象用分析解剖等以增加感驗。一面用望遠鏡顯微鏡愛克司光鏡等以增加視覺。用傳聲留聲檢身器等增加聽覺。用其餘器械以增加體力觸覺。以論理訓練等增加意覺。將感覺經驗的能力擴充成熟。乃能得成科學。否則終限於常識之程度而不成科學。由此觀之。可見科學之方法當以擴充感驗的能力爲最要。而今於視覺聽

覺雖已有擴充方法。然於嗅覺、嘗覺、觸覺之擴充方法，既極短缺。而於「意覺」又祇有論理訓練之一法。——概念推論——理性派哲學謂知識來源為「概念」。概念超感覺而先有。此固同柏拉圖執「類性」離「個體」而自有。為亞里士多德等所否認。但亞氏仍認「類性」即寄於「個體」而並存。則亦應認「概念」與「知覺」。「感覺」俱始。唯成爲「論理公例的知識」時。則爲由感覺而知覺而概念之歷程。在知覺之程度非無感覺概念。不過「感覺概念」已攝於「知覺中心」。在概念程度亦非無知覺感覺。不過「知覺感覺」已藏於「概念中心」。然則在感覺程度亦非無知覺概念。不過「知覺概念」猶隱於「感覺中心」。而已隱於「感覺中心」。有「知覺概念」。即爲意覺之特徵。可謂之「微意識」。

在佛典謂「同時意識」。此同時意識別前五官覺曰意識。語其覺處可曰「法覺」。一切事覺。不唯前五官覺所覺彼皆同覺。而有前五官覺所不能覺之數量總別同異生滅是非彼此前後因果真僞有無等亦皆其所覺。然此「意識」中所含之迷誤甚多。而其作用又最宏偉。若對於此意識無以排除其迷誤。條達其功用。以發揮擴充其能力。待其已到「知覺中心」。「概念中心」之程度。始有「論理訓練」起為救濟。抑已晚矣。故現時狹義的科學。其「確實感驗」之基礎僅能得之於官覺。而生物學心理學之科學程度終不能如物理學之高也。論理訓練既不能施於「意識」。發動幽微之際。而分解修繕之以擴充其純正感覺之力量。則於增益意識等純正感驗之方法。豈可不謀有所改進乎。此則佛教之瑜伽學。

——或曰止觀學靜慮學——所由尙。而予認「瑜伽方法」加入於「現時狹義的科學方法」卽爲佛教廣義的科學方法。以之得成「由純正感驗所獲之明確理知」。卽爲廣義的科學。亦由乎此。蓋「瑜伽方法」不先立何標的——此是禪宗的。其餘宗派或依前人所示之公例。若「有漏皆苦」「有爲無常」「諸法無我」等爲實際之觀察研究。——但先澄淨其意覺而進爲分析之觀察。——若先有明利之官覺及設備完全之器械室而爲試驗。佛寺有講堂及禪堂。予常以禪堂爲試驗室。但試驗的物品非他物而卽爲試驗者自己的身心耳。——由是得到直接之感驗而構爲善巧之說明。俾衆同喻。依純正感驗所構成之明確理知。此非科學則科學復是何物。但科學家時曰吾輩所認的科學。須依常人之感驗爲基

而可準之通常之感覺而得其同驗者。然一種科學若非素對於此有試驗器械之試驗經練者。每不能知。聞安斯坦之相對數學能確實了解者極鮮。則科學所依感覺亦非常人感覺所能同驗。——常人所同感驗而得之知識爲常識的世間真實。科學家所同感驗而得之知識爲科學知識的道理真實。瑜伽師所同感驗而得之知識爲道理真實或二障淨智所行真實。此常識與狹義科學知識及廣義科學之知識之分界。不可不知。——唯有同樣之科學經練者乃能喻之。然則由瑜伽方法所得之感驗與所成之知識。亦須有同樣經練之廣義科學家乃能喻之。亦何害其爲「由純正感驗所成明確理知」之科學哉。此誠現時科學家所當稍貶其「狹義科學方法已是萬能」之僻執。而進採瑜伽的科學方法以求深造者也。由

是以言科學之體用。科學卽是「依直接的感覺經驗構成論理的明確知識」爲體。而以對於複雜混亂的宇宙現象——心理內容——中求得其較爲普通不變之關係法則。整理或創造爲調適之人生宇宙生活爲用者也。科學之定義旣明。復以張東蓀於科學之說明頗好。錄取以一論之。

要明白科學是什麼。非先明白知識是什麼不可。原來知識就是個別中求共同。用佛教的術語來說。即是在自相中求共相。如無共相。自相亦必定沒有了。因爲「特自」與「普共」是相待相成的。——按相待而成的已是差別相而非自相。故自相純是感覺中的。——知識的最初是感覺。次則知覺。再次則概念。其實乃是一個循環。由知覺把共相從自相中抽離。

出來。再由概念把共相嵌入於自相上去——已是差別相而非自相——所以感覺知覺概念祇是一個歷程上的段落。我們應得從動的方面把三者視爲一線相延的歷程。不可從靜的方面認感覺是組成知覺的元素。知覺是組成概念的元素。——知覺取個體。概念取類性。——這個歷程就是純粹經驗的開化。換言之卽赤裸的所對——自相——變爲秩序的經驗。——共相差別相——這種開化就是知識的成立。若是有赤裸的渾朴的自相。則便是無法認識。——用瑜伽方法修治意識乃能認識。——所以認識乃是用共相爲法式以嵌合到自相的素材上去。——已不是自相的素材而是差別相的采材了。自相的素材是「現量的性境」。此差別相的采材是

「似現量的帶質境」或「真比量似比量的獨影境」——因爲只有一次的必不能成知識。凡成知識的必能移用他處。所以知識便是一種抽繹作用。把具體的變爲抽象的。因爲非抽離不能於自相上得着共相。——應說得着共相差別相因相果相。——知識的本質就是如此。則科學的本質便可推知。自不外乎根據這個本來的性質而再進一步。說常識就是對於事物爲之分類。要區別常識與科學。可借用柏格森所說希臘時代的科學所從事的是「類」。——共相差別相。——近世科學所從事的是法。——更加因相果相。——此語可移用於常識與科學。就是常識的分類在種類。而科學的分類在關係。所以常識的表示是名詞而科學的表示是方式。故科學乃

是對於雜亂無章的經驗求其中的比較不變關係。因為經驗的內容總是只有一次的。所以科學並不十分注重內容而只注重於方式。

張東蓀的這一段話對於「知識」及「科學」頗有說明。但他未知「差別相」「因相」「果相」故於純現量的「自相」與「非量」或「比量」的「帶質境」「或獨影境」之「差別相」——知覺的個體與概念的類性合併的。可於個體上辨其類性非類性之差別。亦可於類性上辨其此個非此個之差別。故為差別相。——未知其異。遂於須用純感覺法知到的「諸事物離名種等分別之自相」不復設法去覺知而進為廣義的科學。且「因相」「果相」即為關係之法則所存。而應用之可徵進行之實効者。

何謂「因因果相」即於「此一差別相事」而觀其「所依以成現之較爲必要關係點」謂之「因相」復以「依彼較爲必要之關係點」而觀其「成現爲此一差別相事」謂之「果相也」——此取「較爲必要關係點」爲「因相者」以推廣其普汎的關係言之則「一差別相事」殆於「一切差別相事」皆可作「因」（法界緣起）則因果之意義無由立而進行之作用不能起也——要之不知共相差別相則不知知識與科學之體不知因因果相則不知知識與科學之用而感驗之自相——包所與性物如不可知異在中——則爲知識與科學之所依而復爲科學與知識所不能取得——諸法自相爲假智詮所不能得——唯用瑜伽方法得到真現量智乃能如其實相而覺證之——如實智的親證真如（狹義的真如）亦

兼如量智的變相而緣真如萬法。——然用瑜伽方法雖人人可以得到真現量智以覺證於「此諸事物離言自相」而表現出來則仍爲知識的科學的而已。——如量智重現身土而應機說法。

以上對於宗教，玄學，哲學，科學的詮釋。所以講明我之「人生觀的科學」是「廣義的科學」或科學與佛教的。——佛教以外的宗教多是以「含迷謬的意覺」構成的。柏格森的直覺。倭鏗的精神生活。多是此類。孔老的直覺雖較少迷誤。而用下去亦不免感亂苦痛。且既有佛的便用不着孔老的。故皆是不可用或不須用的。——換言之「科學」不外佛學的「五明」。——聲明因明醫藥明工巧明內明。——且現時一切科學皆可收在佛學的五明。而佛學的五明則尙非今日之科學所能盡。——若內明等。——故亦可

謂「唯佛法是人生觀的科學。」

三 人生的科學

觀察人生是什麼的人。往往先說明宇宙是什麼爲根據。而後用來解釋人生。其實「宇宙」祇是「人的生活」與「非人的生活」之總生活。而人亦即爲「宇宙總生活」表現之一類生活。換言之「人生即一宇宙。一人生各一宇宙。」「人生各一宇宙與一人生各一宇宙」及「一非人的生活各一宇宙」皆有交遍涉入之調和關係而不相離絕的。萬有的現象——心識的內容——雖用知識可有「死物的」與「活物的」之區別。而佛學唯識論亦有「相分無能緣用」與「餘分——見分自證分證自證分——

有能緣用」的區別。但相分都是餘分所變緣的。絕無離絕「餘分」而有的「相分」。故明宇宙萬有是什麼即是明人生是什麼。明人生是什麼即是明宇宙萬有是什麼。所以有萬有之區別及萬有中一有的人生之區別。祇是「從一主動中心」集「一切關係」而成「一有」時。由其「特殊之功能」——一切法的自種——於「一切現象的關係」——現行的一切法之增上緣等——有親疎順違等之差異。故成無數之差別耳。今要明宇宙人生是什麼。首現在前者即爲此能夠明了分別的「知識自身」。從此知識之一體系——一體係即「一積聚的自身」——一體以類別言之。每一人生。則有能認識色聲香味觸之眼識耳識鼻識舌識身識五官覺。與能認識一切法之意識。及能認識內我之末那識并所認

識的內我之阿賴耶識。共爲「八個知識身聚。」此「八個知識身聚」固爲人的生活。中可現知之事實。而無從否認者。其次則爲「八個知識身聚」相和互應的情志等。——五徧行五別境與諸善染不定等心所有法。——其三則爲「知識與相應的情志等」所變現緣慮的影象。——物質現象若五塵五根及四大種等。——其四則爲前三事上附現的分量位次數目等。其五則爲前四剎那起滅的事所依不可分辨不可區別不可規摹不可言詮的實相。——真如。——其六則爲阿賴耶識中所潛藏「前四剎那起滅的事」於不起時之一切能起的功能差別。——種子。——此上六事皆爲人的生活。中經驗所可及推論所必至之事實。除此別無他事。故一人的生活唯此六事而已。一一微塵。一一世界。一一細胞。一一生

物。一一心行。一一神我。亦同「一一人生」。唯此六事而已。此六事中最幽微難知。而是所知之一切差別現象。所由差別的。則爲阿賴耶識所潛藏的一切功能差別。——一切種子或一切習氣。——若一差別功能藉一切現起流行。親疎順違關係。而現起流行時。便成一個剎那起滅相續。或不相續的生活之事。——一個調和所成的不調和事物。而又與其他一一調和所成的不調和事物相調和的。——其次幽微難知的。則爲現起流行不息的阿賴耶識末那識與微隱前六識。及此諸識相應的情志等。——卽迷謬者所說爲「神」或「靈魂」或「個性」或「直覺」或「真時與自由意志」或「精神元素」等。——又其次幽微難知的。則爲一一阿賴耶識上所變現剎那起滅相續而緣慮的人生宇宙。——卽爲「現前所知

人生宇宙現象。——依托爲本質的根身器界。此是科學家所認爲不可知的。「感覺所與性」與康德所謂「物如」。但所與性及物如亦可包前二難知的及實相在內。——又其次較易知者。則爲現前心理作用之顯意識。——心理學所研究的。——及現前所知有生活目的物之變化。——生物學所研究的。——與現前所知人類生活作用之關係物。——生計學法律學社會學文語學歷史學論理學等所研究的。——又其次尤易知者。則爲現前所知之器界物質現象。——數量學物理學天文學地質學等所研究的。——前三難知的皆須用廣義科學的瑜伽方法。——佛教之外亦有瑜伽方法。但佛教之外的可說爲常識之瑜伽方法。唯佛教的爲科學之瑜伽方法。——析觀知識方面現前及非現前之一切萬有皆爲無常的。——

——變幻無常沒有定例可得。——皆爲無我的。——相待假現沒有自體可得。——故知識上不可存立。而在情志方面更析觀其是雜亂染汙擾害苦患的。故情志上不可存立。而唯不可成立不可施設不可分別不可取不可說不可得的是「真實相」。由是久之久之引生真現量如實智。實證不可存立不可假說不可取不可得的真實相。只是遍一切一一自覺而別無他可覺。——真見道。——於是起摹仿智。——相見道的如量智變相緣真如萬法。——而漸漸久之久之覺行圓滿。乃能編了知第一難知的一切功能差別。——究竟覺的佛智一切種智。——夫現時科學方法可求知的以上。猶有這許多「人生宇宙內容」須待廣義科學之瑜伽方法乃能知的。豈可安於現前褊狹的科學方法。不採用瑜伽的科學方法以進求

確知。徒置之無可奈何而示弱。或聽任宗教玄學的逞臆亂談乎噫。此誠現時狹義科學之恥哉。

由上所明。可知無論一微塵一世界一細胞一人生一心行一神我。皆各爲「一差別功能」藉「一切現起流行的親疎順違關係」而現起流行爲「剎那起滅相續或不相續」的「一個調知所成的不調和事實」。而又與其他一一調和所成的不調和事實——一微塵一一世界一一細胞一一人生一一心行一一神我——相調和的。一切事實的本來真相如此。人生的本來真相亦如此。——此之「真相」亦廣義的「真如」。亦云本來面目。——但其中有可損滅斷絕其各各功能差別而使永斷相續永不現起的。——煩惱障所知障所攝及所起的有漏界。即垂於前來所述明一一

微塵等事實之真相的——有雖可隱藏損滅而不可斷絕。且可增益——熏習增長——發揮擴充而使成滿顯明爲永遠現起相續的——離二障之無漏界。卽合於前來所述明一一微塵等事實之真相的。明佛教在用瑜伽的科學方法以達到「離二障等的常樂我淨無漏界」。可知梁漱溟等所言者爲不然也。——因爲一刹那的現起流行。有一部分屬前七識的與其有順違關係的。卽能熏滅熏斷或熏生熏長其潛隱於永遠起滅相續之阿賴耶識中的功能差別。使一部分前七識的現起流行而乖於前來所述明一一事實真相的能熏有力。則便能熏長熏生潛藏賴耶之自類有漏界的功能差別。及熏滅潛藏賴耶之他類無漏界的功能差別。而續現起流行。乖於前來所述明一一事實真相」的事實。卽成爲不安不

樂之有漏苦果。使一部分前七識的現起流行「合於前來所述明
一一事實真相」的能熏有力。則便能熏長熏生潛藏賴耶之自類
無漏界的功能差別。及熏滅熏斷潛藏賴耶之他類有漏界的功能
差別。而續續現起流行「合於前來所述明一一事實真相」的事
實。漸漸圓滿乃至唯有「合於前來所述明一一事實真相」的事
實現起流行——事事無礙法界——而永絕「乖於前來所述明
一一事實真相」的事實現起流行——事事有礙法界——即爲
常樂我淨之無漏妙果。知此乃可進言「當如何做人的生活」之
進行趨向的標準。

四 人生觀的科學一

由上所明。可知人生進向的標準。即在滅斷前七識的現起流。行上一部分「乖於前來所述明——人生等事實真相」之能熏力用。而生長彼前七識的現起流行上一部分「合於前來所述明——人生等事實真相」之能熏力用。使「永久起滅相續的賴耶中」所潛藏的「有漏危苦之功能差別」逐漸滅斷。及「無漏安樂之功能差別」逐漸生長而已。但前來於「一世界——一人生等事實真相雖略有述明。猶未細為解釋。此——一人生等真相——廣義真如或如來藏法身——為「乖則有漏而苦。合則無漏——漏謂過患——而樂」之所從判。故更分析言之。

依前來所述明者。當知「——一微塵——一細胞等事實真相」其第一即為「遍一切——一自覺而別無他可覺」的遍覺——佛

陀——若非遍一切——自覺則必有其他可覺。有其他可覺則有能覺所覺之對待。而所覺一分即「非是覺」。便不成爲「遍覺」。故遍一切——自覺的「遍覺」。是「——人生等第一真相」。我們當以爲進行趨向所依歸的第一標準。其第二即爲「由一潛藏在賴耶的差別功能」藉「一切現起流行的親疎順違關係」而現起流行爲「一個刹那起滅相續或不相續的生活之事」。而又能「損滅」或「生長」潛藏賴耶的功能差別。及「唯不可得的爲真實相」之「律法」。——達磨——故此種生現現生現生現生現生現種生種的一切變化及不可得的實相之「律法」。是「——人生等第二真相」。我們當以爲進行趨向所依歸的第二標準。其第三即爲「藉一切現起流行的親疎順違關係調和所成的一個不

調和事實。——若——微塵——人生——心行等——而又與
其他——調和所成的不調和事實——若——世界——細胞——
一神我等——相調和的「調和」——僧伽——故此——一攝一
切一切入一一的「調和」是「——人生等第三真相」我們當
以爲進行趨向所依歸的第三標準。依此根本的究竟的三標準。則
我們做人的生活如何是善如何是不善可得而定矣。但此「——
人生等事實三真相。未到究竟覺位。不易認識證實。而摹仿此「三
真相」以表示於現前現起流行之事實上的。卽爲「釋迦牟尼」
等佛陀。「解深密」等阿毘達磨。「華嚴海會」等僧伽耶。故人生
之究竟觀當以皈依佛陀達磨僧伽爲始。以此三者爲摹仿「——
人生等事實三真相」而表現爲吾人作人的生活之真標準。故吾

人珍之敬之寶之重之。而抱守爲不可須臾或離的宗旨——最高情志或最高生命或最高信願——

五 人生觀的科學二

上來明佛陀，達磨，僧伽，爲人生三真相。須歸向且依持之爲人。生究竟的標準。準之以圓成實現卽爲「佛陀」或「佛法僧」之圓成實現。然我們作人的生活之究竟的標準雖定。而我們現前作人的生活當從何爲初步以進行乎。此則當積之以漸而爲漸次之進行。但既明作人的生活之究竟標準。則初步之進行亦卽爲進向究竟的進行。所謂「圓漸」而「非漸圓」者也。然圓漸中非無漸次。仍當以「修行信心位」——大乘習所成種性位——及「三

無數劫位「分之。第一無數劫位即依信心位所修「成就信心之行」擴充之。而從事廣義科學的瑜伽方法。以得遍一切——自覺的「遍覺」。——亦梁漱溟所講人人第一態度之進二步態度。——第二無數劫位即依「前位遍一切——自覺的遍覺」擴充之。而覺知不可得的實相——狹義真如。——與種現起滅斷續損益的變化相之「律法」。以漸證一一調和的不調和之一切調和。——亦梁漱溟所講人生第二態度之進二步態度。——第三無數劫位即依「前位漸證一切調和而擴充之。以從事反窮一一不調和所由起的功能差別永滅之。——亦梁漱溟所講人生第三態度之進二步態度。得真解脫。——而成就常——恆續轉的——樂——遍和洽的。——我——法法爲王事事無礙的。——淨——二障盡

斷二死絕滅的——的大牟尼法。——得真解脫及大菩提。——乃
達究竟。但「三無數劫位」之前更有一「修行信心位」。即爲吾
人做人的生活最切要之進行初步。——就今日已能「征服自然」
「發達個性」的西洋人言。若中華印度等人則更須同時補足
一、二百年來西洋人之所事。——其第一即於現前的科學理知不
但用以征服「他物」——包括自然界及他人——發達自我。而
亦用此格物致知的理知反躬以誠意正心而調治直覺。——理智
調治直覺。用梁漱溟語。此即明明德致中致良知的工夫。亦即內聖
外王的內聖工夫。及孔子四十而不惑以前的工夫。——使隨感而
應皆不離與理知冥寂的當前直覺。欣然自足而無所傾慕乎當前
以外。則佛教以外之宗教及西洋的玄學哲學等迷執皆伏而不起。

亦即是「科學家一切可知的皆是心理內容。與佛教初一步做說的遍一切——自覺而別無他——若宗教的神玄學的本體等——可覺之遍覺。——亦梁漱溟人生第一態度之進一步態度。心意的困難問題擺在前面。遂用理智以向此擺在前面的問題要求解決。其解決之態度亦是戰爭的。所開的戰爭即名理欲戰爭。戰勝了即儒家所謂賢聖。但其戰爭是內向的而非外向的。故爲進一步的——其第二即依現前的科學於零亂忽漫之經驗中所求得比較有秩序條理的關係法則。——法學根據於此。中國的易理亦根據此。——側轉身來施用到突戾囂張的人衆生活上。使成爲比較修齊治平的一一個人及各各團體。——身家國天下。此即親民致和工夫。及內聖外王的外王工夫。與孔子五十而知天命（天命即一

切經驗中所得關係法式)六十而耳順的工夫——使隨時隨地隨人皆能樂其生業而安於符順理智之人間禮義。欣法自足而無所傾慕乎人間以外。則佛教以外之宗教及西洋的玄學哲學等執情皆伏而不起。亦即是科學知識施於人衆方面。以人衆生活爲本之經濟學——基爾特等之社會主義——法律學——克魯泡特金之無政府主義——倫理學等。而所本者則在生物學心理學。亦佛教初一步仿一一事實關係所施設之毘捺耶法——亦梁漱溟人生第二態度之進一步態度。因彼偏向情感流動。而此則本於合理的。人衆生活之法。則以軌持情感。使人衆生活成爲理得心安的生活。——其第三即依上二重之經歷。而自心的人衆的庸常生活。俱達到無思而爲不勉而中之仁慈孝友生活。——即止於至善之

物格知至意誠心正身修家齊國治天下平之境界。亦即致中和而天地位萬物育之情境。與聖王之極致及孔子七十而從心所欲不踰矩之心境。——使無可無不可。活潑潑地。無入而不自得。則佛教以外之宗教及西洋的玄學哲學等迷情皆伏而不起。亦即是佛教初一步假說的不思議常樂我淨法界。——此是由修習大乘增上戒學之十善法成就而漸生大乘禪定之境界。亦是梁漱溟人生第三態度的進一步態度。以此即從致中和及不中和的本身。反轉一切休息。而脫然真得庸常生活之中和故。然梁漱溟的人生第三態度。是印度無想外道等妄取的斷滅。與佛教小乘之發生稍有關係。而與大乘佛教無關。故梁漱溟所說人生三態度。其第一是此前西洋人之征服天然發展自我的科學態度。其第二是以前無科學時

代的儒道家態度。其第三是印度外道的態度。而皆非佛教的。佛教的當以其第一態度之進一步態度爲起點。——此修行信心位之三事。與後之三無數劫位相仿。不過此三事是依現前流布的人道生活而施設。——世俗的。——是用狹義科學達到的。彼三位是依「——世界——人生——事實真相而施設。——勝義的。——是用廣義科學達到的。故人生之初行是依「——事實真相」之世俗假說的佛陀。——若周孔之聖。——達磨。——若易禮之經。——僧伽。——若史家所頌爲刑措風清之成康之治等。——爲依歸。而人生之究竟是依「——事實真相」之勝義真實的佛陀達磨僧伽。——如第四章所說的。——爲依歸。然未聞總持「人生初行」及「人生究竟」之佛教。則滯止於初行而不能進趨究竟。或

重由此位走入玄學——若老莊等——及其他宗教——若各天神教及印度各外道等。孔孟等所謂聖希天者。卽有走入天神教之勢。——而終不免末流之弊。唯有根本的歸依可由初行直趨究竟之佛教。則此初行卽爲得達究竟之初行而有利無弊。故今人既聞佛教。則初行時雖準一事實三真相之世俗假說的佛陀達磨僧伽而踐履。然心志所歸向者。則當在勝義三真相之佛教的佛陀達磨僧伽。故此初行得成爲進達究竟之初行也。由是人生初行之第一要義仍在「皈依佛教的佛陀達磨僧伽」——由此可知梁漱溟排斥佛教之非。——而第二要義則爲「信業果報修十善法」。如所謂謙受益滿招損作善之家有餘慶作不善之家有餘殃等。卽爲信業果報。業爲何物。卽善的——合一——事實真相的——身心動

作或不善的——乖——事實真相的——身心動作所遺留在賴耶中之習氣種子。而能爲後時生起或安樂或困苦之總報別報之差別功能者。其後時所生起或安樂或困苦之總身器及身器部分。卽爲果報。信由「善的業可招致安樂的果報。由不善的業可招致困苦的果報。是謂信業果報。」——此卽孔子之知天命。亦科學從生物學等所得比較不變之關係法式。——既信業果報矣。於是孜孜務治伏不善的身心動作而訓練善的身心動作。是謂修十善法。——一者不殺傷以充養惻隱人物不忍殘害之仁慈。二者不偷奪以充養人物生活成遂情性之義利。三者不媮亂以充養人物細縝調暢生化之禮樂（樂而不淫之樂亦音樂之樂）。四者不妄語。五者不兩舌。六者不惡口。七者不綺語。以充養心言一致彼此通誠之信。

賴。八者不慳貪。九者不嗔嫉。十者不癡狂。以充養了達事實符順真相之智慧。此十善法是人生之眞道亦大乘之始基。故曰端心慮趣善提者唯「人道」爲能。而今世之所急需者。亦唯在此「人道」耳。——第三要義則爲厭「取作」。「捨壞」苦。——起信論曰厭生死苦。其實無論厭分段生死或變易生死。皆是厭「取而作成」未幾又須「捨而毀壞」之勞煩不獲安常苦耳。非指「一切生活變化」爲「生死苦」。厭患一切生活變化剿絕之也。故其結果爲得「恆續轉的遍和洽的」常樂而非斷滅。此義諸學佛者大須注意。以向來學佛者多迷誤於此義。致近似斷滅外道若梁漱溟等所見也。——蓋一方面既臻人道之極。所謂亢龍有悔。須是羣龍無首斯吉。故更不宜出頭伸手。有所創造。唯當逍遙無爲。以持保盈泰而

防維毀敗。——老莊注重乎此。——而另一方面則反觀前來所「取作」者。雖有成就。猶不免無常之「捨壞」。所以既濟終於未濟。遂轉從「厭取作捨壞苦」開一孔。以走上瑜伽的廣義科學方法之路。即由修行信心位入信成就發心初住位。走上三無數劫修途。以直趨人生之究竟。今後能致人世之安樂者。必由此「皈依」。人生等三真相信業果報修十善法。以達到之。並由厭「取作」。「捨壞」苦。更走上瑜伽之大道。決然可知。故此進向人生究竟之。初行。——八乘佛法。——在今世爲最要之事。亦爲予提倡佛法最致力之處。

六 人生觀的科學三

上來第四章所明的是「人生究竟」之佛乘佛法。第五章所明的是「人生初行」之人乘佛法——孔子是人乘之至聖。卽於「人生初行」已完成者。設非佛法。亦進於天乘耳。然天乘以上有偏至。老莊等卽有偏至者。不若人乘中正。可爲佛乘始基。與佛乘僅異其淺深狹廣之量。不異其質。故予最取孔之學行——而向來於佛法判爲五乘。曰人乘。曰天乘。曰聲聞乘。曰獨覺乘——聲聞獨覺或曰小乘二乘——曰佛乘——佛乘或曰大乘。一乘菩薩乘最上乘。——人乘之上隔着天乘聲聞乘獨覺乘之三階級。始臻佛乘。如何可由人乘直達佛乘。換言之如何可由人卽成爲佛的因位之菩薩。——具云菩提薩埵。菩提是佛智。薩埵是迷情。卽上求佛智下化迷情者。謂之菩薩。又菩提是覺悟而薩埵是慈悲。自己覺悟而慈悲

他人者。謂之菩薩。又菩提是妙道。而薩埵是勇猛。能於無上妙道勇猛精進修習者。謂之菩薩。非是所奉「偶像」或「神」之義。——及進爲菩薩的果位之佛。而中間可不經過「天」與「聲聞」及「獨覺」之三階位。此疑不除。吾此「人生觀的科學」卽不成立。故須進爲一分析之。

梁漱溟嘗謂「似乎記得太虛和尚在海潮音一文中要藉著『人天乘』的一句話爲題目。替佛教擴張他的範圍到現世生活裏來。其實這個改造是作不到的事。如果作到也必非復佛教。」我要發揮佛教原來直接佛乘的人乘法。以施行到現在人世的生活範圍裏來。可謂一語道着。然我發生此願望之動機。全不是替佛教擴張他的範圍。以此原爲佛教範圍內事。用不着我來擴張他。然以

現在的人世生活已困苦危亂之極。非將佛教原來直接佛乘的人乘法發揮到現時的人世生活裏以救濟之。終爲頭痛醫頭脚痛醫脚。暫圖苟安轉增煩苦之局。復以此佛教原來直接佛乘之人乘法實爲佛教適應人世最精要處。向來阻於印度外道及餘宗教玄學或國拘之禮俗。未能發揮光大。昌明於世。致人世於佛法僅少數人稍獲其益。未能普得佛法之利益。今幸一切爲阻礙之物已皆在崩析搖離之際。而人世生活復有需此之急要。於是迫乎不獲已的大悲心。及闡揚吾所確見之真理的大智心。從事「佛教原來直接佛乘之人乘法」的宣傳。但六七年來以對於此一疑點。未爲詳切說明。故從予修學者。亦每不能同喻斯要。至於許多惡劣宗教團體若同善社等。我是向來極排斥的。對於此一態度世人終該已明了。

我。而此等粗劣的同善社等。也跟着佛教繁盛者。亦只因向來未將「佛教原來直接佛乘的人乘法。」盡量發揮之故。於是我更要來一作此難作的工作。

梁漱溟提出的兩大問題。一曰其實這個改造是做不到的事。二曰如果作到也必非復佛教。今可併爲一言解決。則說明「人乘法」原是佛教「直接佛乘」的主要基礎。卽是「佛乘習所成種性的修行信心位。」故並非是改造的。且發揮出來正是佛教的真面目。此因釋迦出世的本懷見於華嚴法華。其始原欲爲「世人」——凡夫。——顯示「——人生等事實三真相」——若華嚴等所明。——俾由修行信心——若善財童子等。——進趨人生究竟之佛乘。——卽是將「菩薩位」擴張延長於「人」及「超人」

與「佛」之三位。修行信心位的人生初行是「人的菩薩」位。若孔老善財等。初無數劫位是「超人的菩薩」位。若世親等。第二無數劫位以上是「佛的菩薩」位。若普賢等。華嚴宗所主張之「三生成佛」說。即是經此三菩薩位。以第三「佛的菩薩」位謂之成佛。由「人的菩薩」位入「超人的菩薩」位及進至「佛的菩薩」位。所經歷的皆菩薩位。故更不須經歷「天」與「聲聞」「獨覺」之三階段。而彼三階段已消融於「超人的菩薩位」矣。故彼三階段非由「人」至「佛」所必經的。乃由「人」不走遍覺的路所歧出之三種結果耳。——無如僅有少數大心凡夫若善財童子等。——善財童子參一個一個善知識所學的解脫門。即是從一個一個專門科學家所學一門一門的科學。但皆以先發信解三真相之

菩提心爲本耳。——及積行大士若文殊普賢等。能領受其意。其餘大多數「科學幼稚」。「人情寡薄」。若須達多等居士。習於印度外道。心行若舍利弗目犍連等沙門。皆如蠱如盲。不能同喻。爲適應此印度的羣衆心理。——人天福報及外道解脫之機感。——乃不得已而示說「人天乘福業不動業之報」。——人乘有二。一由專修福業以祈求人天殊勝之果報者。此類觀佛爲「神人」。「天人」。而皈依佛不異事奉「梵天」等神教。是科學幼稚之世人。若須達多等者。可謂「天的人乘」。二由了達「一一人生等事實三真相」。歸佛法僧信業果報修十善行厭「取作」。「捨壞」。苦以階進佛乘者。若善財童子等。可謂「佛的人乘」。前一類各地佛教皆極盛行。各政治家皆極利用。亦粗劣的宗教團體之所由盛。通俗所知

之佛教多屬此。後一類則中國之少數禪師若百丈永明等及少數居士若龐蘊等。頗得其真。然居極少數人。而卽爲我今所要極力提倡的。天乘有二。一由修人天十善福業而得超人之欲界殊勝天報。由人乘銜接而上者。或事奉天神而修勝福若基督教等。或盡忠人事成爲人倫之至的聖人若周孔等。皆可超人而得欲界殊勝天報。可謂人的天乘。故賢希聖聖希天也。二由內心修養有特殊感驗之玄學家若老莊等。宗教家若創教諸教主及印度諸外道等。修色界無色界之不動業。卽天乘無出世慧相應而有貪癡等相應之禪定業。而以達到無想天無所有處非非想處等爲究竟解脫常住者。可謂天的天乘。世間一部分人視佛教爲此類。而道教及同善社等之所由盛。前來所謂由特殊感驗而教化他人的宗教家。皆出乎此。一

及聲聞乘獨覺乘解脫之道。其優秀者則得「四沙門果」。「辟支佛果」之二乘解脫。其凡劣者則得「人天福報」及「不動業天報」。向來在亞洲各地所流行及今日歐洲人所知之佛教。多屬此爲適應印度的羣衆心理所宣說之人天乘及二乘之一部分。不知人生究竟之佛乘及大心凡夫直接佛乘之「佛的人乘」。亦無怪梁漱溟以「不動業定果」或「二乘解脫」爲佛教真面目。絕不知釋迦之本懷及從本懷所流出的大乘佛法。遂以發揮直接佛乘的大乘人生初行。施行到人的現世生活範圍裏。謂爲改造。謂爲作不到的改造。謂爲如果作到也必非復佛教。殊不知以今日征服天然發達自我之科學的人世。已打破「向神求人天福報」及「向未有以前求外道解脫」之印度羣衆心理。正須施行從佛本懷

所流出之「佛的人乘」以謀「征服天然後欲望熾盛」及「發達自我後情志衝突」之救濟。且正可施行此「佛的人乘」俾現時「科學的人世」基之以進達「人生究竟」以稱佛教本懷。以顯示佛教之真正面目。噫。佛教之本來真正面目明明若此。基本現時科學的人世生活以進達人生究竟之大路明明若此。有科學知識者可奮興矣。尙何徘徊躊躇於斷港曲徑歧路爲。

七 人生觀的科學對於世界文化之決擇

對於世界文化予別有專論。今祇取「大乘人生初行」應如何攝用「現時人世文化」者約略言之。可分爲三方面說之。

一 人心的生活方面……精神的方面

二 人羣的生活方面……社會的方面

三 人物的生活方面……自然的方面

一 人生的生活方面。其根本則在了達一一人生等事實三真相而歸向之。信業果報。依現時述嗣的心理學爲基本。反向心理的本身以調治之。從動機上修十善法。使成爲調治過的心理德行。現時的心理學雖尙未能盡茲職任。當細研究瑜伽師地論等。勉力進行。從心理學說明倫理學的動機。用科學的理知調治直覺——卽孔家之格物致知誠意正心克己復禮以成天下歸仁——此於用科學方法整理後之孔顏孟荀學。及宋明學完全適用。而於柏拉圖笛卡爾康德及新唯心哲學與老莊等玄學。又印度數論等外道與吠檀陀等汎神教——若泰戈爾的——及基督等一神教——若

託爾斯泰的倭鏗的詹姆士的——則須據根本的三真相用科學方法以批評抉擇之後，或破或收而選用之。鬼神教之道教等則當在排斥肅清之列。

二人羣的生活方面。其根本則在從自然界零亂忽漫之經驗中所得較有條理秩序的關係法。——知天命即知自然的生化節度。亦即生物學的。——信業果報。修十善行。用現時的生物學社會學文史學名數學歸本於克魯泡特金的無強權無私產主義及基爾特等社會主義下。——聖西門馬克思的社會主義及巴枯甯的無政府主義概無取。——而根本改變現時產生於達爾文競爭的進化下之戰國的富強主義。——富即資本主義強即霸權主義。——及戰國的富強主義所產生之倫理學法律學經濟學政治學

教育學藝術學等。而成爲克魯泡特金互助的進化下之和樂的無強權無私產主義。——克魯泡特金互助論之進化哲學。從天文學物理學生物學心理學種種方面以說明互助進化之公例。予十年前嘗評爲可通於重重無盡之法界緣起義。——及和樂的無強權無私產主義所產生之倫理學法律學經濟學政治學教育學藝術學等。——亦卽吳稚暉所謂生小孩的神工鬼斧藝術及招呼朋友的覆天載地仁愛。——孔氏修身齊家治國平天下之禮樂仁義。經克魯泡特金之科學洗鍊批判修整之後。亦卽爲得過雍容安嫺的人羣生活之道德。其餘基督等天神教道教等鬼神教之教團生活。則當在排斥肅清之例。

於此當知產生於達爾文競爭進化下之戰國的資本主義及

霸權主義。乃是由「動物」進化爲「人」的途徑。其利已屬過去。而其害方彌滿今後。猶無底止。蓋達爾文等窺見諸生物由發揮其「自身營養」及「同類蕃殖」之私慾。而激烈競爭以得到進化之一方面。於是用科學所成就的理知爲利器。以制御自然的人物。求滿其富的貪慾。遂成資本家與勞工的經濟階級之衝突。恐慌戰爭。以制御自然的人物。求滿其強的貪慾。遂成霸權國與弱族的政治階級之衝突。恐慌戰爭。於是一切勞工弱族之牛馬奴隸的慘痛呻吟。鬱爲戾氣。遍於寰宇。加之富強與富強相競爭。以求其資本出產之消化及霸權統治之伸張。致成爲歐洲之大戰。於是人世不能一日安樂矣。故今世之大亂。其餘原因皆屬助滿之業。——若基督教與工業發達及科學知識等。故科學知識於歐戰雖不負直接主

要的責任，然爲所利用以張其勢焰。亦負間接旁助的責任。——而達爾文等以發揮營己蕃殖之負能。令激烈競爭以求進化。實爲最高原因之引業力。故今後要求人羣安和福樂之生活。當根本的瞭解「由動物進爲人」的達爾文「競爭進化」——此爲與洪水猛獸爭生活之人羣所用。今在勞工弱國地位之人羣亦尙堪一用。但在已富強之資本家霸權國。急應拋棄——在今後之禍害而棄絕之。並瞭解「由人養成人性」的克魯泡特金互助進化在今後之福利而採用之。對內心平愆和忿以養成仁義。對人羣開誠布讓以養成忠恕。由各資本家霸權國先痛悔過而相諒解。不再起若歐洲之大戰爭。——威爾遜等嘗屢圖國際和平未成者。予嘗著文評前者爲獨圖富強之戰國主義。若法家兵家等全不要仁義道德者。道

家一部分亦屬之。此爲其維現狀之霸道主義。若齊桓晉文等之號召仁義收享富強者。墨家及儒家一類屬之。後者則爲契人羣生活本性之王道或人道主義。若周孔黃老等仁義道德。王道契人衆生活之情性。故爲人衆歸往之所由也。——同時由富家強國漸解放對於勞工弱族之壓抑箝制。使貧富強弱之階級漸平。次乃完成無強權而個個平權無私產而人人共產之世界人羣的安樂生活。否則國際的富強家國之侵奪戰爭續開。而勞弱工族之階級戰爭繼起。——俄國德國是其前例。——貧弱轉爲富強而富強又轉爲貧弱。——由巴枯甯馬克思之主義必至如此。俄國是其前例。——富強與富強之戰爭重開。貧弱與富強之戰爭迭起。往復相傾。循環不已。吾瞧類之人衆。其受達爾文「發揮私慾競爭」之所賜。不進化

爲枯骨殭石無已日矣。何以如此。則因達爾文所倡「發揮私慾競爭」乃「較乖於一一人生等事實真相」一方面之事。故準之以進行。必得苦惱的結果也。噫。當世富強家國的人羣。其亦念此而知慄慄危懼。根本的改用「發揮仁恕互助」以進化爲和樂的人羣生活乎。此誠人世安危之所係而人生苦樂之所判也。審之勉之。

——三人物的生活方面——吳稚暉所謂吃飯的清風明月享受——則在施用現時的天文學地質學數學物理學及礦植農工等學。資養身命。羣給人足。修十善行。壓取捨苦。以享受臨到人間的福樂。而不去尋逐沒有到人間的意外之幸遇。則便能爲江上清風山間明月。觀玩之不盡。欣賞之不竭。大可打開華屋。美衣豐食。以招呼世界朋友來共同歡暢。否則填慾壑等於夸父競日。守財產等於

癡狗看門。徒爲自苦。亦何樂乎。然此爲已富強之歐美日本人說耳。而中華印度及其餘貧弱民族。則未能引此以爲例。當用翁特所云確實科學。——見張君勸所引。——以努力開發振作之。達到今日歐美之物質生活程度也。

此有一事足引發人類殘忍惡行者。則「地力有限人滿爲患」之說也。然此實爲杞人之憂。蓋無論「一一事物的真相」本爲互徧無礙。實無窮盡。地力亦本無窮盡之可言。即依現時科學言之。宇宙亦非固定的。而是在創造變化進程中的。信業果報。修十善行。則宇宙時進於高明廣大悠久豐美殊勝之境。初無有限爲患可慮。即孔子財不患寡而患不均之一語。亦堪解其惑矣。

更有一言須附論者。則梁漱溟「理智對於物質可完全制

服」之說也。蓋物質的器界。雖不同「他有情」有「各各他心力」以相抗拒。較易制服。然器界的礦植是一一有情的「共相種」互變成的。是依以共資生活的。其底仍有一一有情的「各各他心」爲變持緣慮的。豈容個人私慾施用理智以完全宰制哉。所以憑私慾巧智以取積物產到過度時。儒家謂之有傷天和。卽有兵匪災癘之禍。兵匪災癘亦器界所依的。他有情心之反抗也。觀此則知古人遇兵匪災癘而節用輕徭之意。寓有至理。况依一一事物真相之法界緣起義。一一事物無不橫徧豎窮。互攝互入。互融互含。雖一微塵芥子。亦當敬之如佛。而不敢懷輕侮。此在有科學知識者。取證於安斯坦之相對論。克魯泡特金之互助論。當不以吾言爲河漢。而在人生當廣行善業。以自澹其造變殊勝禍報之來源。不當逞個人慾望

以巧取有情共資之物保爲私有也。

上來所說之人生三方面生活改進以後。則舊時在帝王下霸道下戰國下所產生之典章文物。與多神教一神教等儀物。皆只可充藝術家之欣賞。無堪適用。唯佛數的僧衆——出家五衆——塔像儀制當整理保存之。——若予之整理僧伽制度論所明——以爲歸向「一人生等事實三真相」之現事上的依托處。及爲由「人生初行」引進「人生究竟」之一關鍵。而此一部分人——約千人中一人——亦可卽是依「人生初行」用瑜伽方法進向「人生究竟」者。予則當返之唐時百丈龐蘊等生活。擇空荒的山野。由百數十同學。務農造林以贍粗衣糲食。建藏書樓法堂以研佛學。各居一茅蓬以修習禪定。身命慧命皆取資於己躬。不分羣利。不負

世責。此行略見於第一年第三期海潮音「人工與佛化」一文。詳待實行後再爲表宣。大致除佛教僧衆外。其餘必得科學知識已充分者。始能引爲同學。其修瑜伽數年。可出爲世間之聖哲。流行十善。化育羣生。其科學未成者。則從「佛教儀制僧衆」皈依。法僧持行五戒。——不殺牛。不盜物。不妄語。不服用昏惰身心成惡嗜好之葷酒烟毒及奢侈品等。不搖亂非科學的禮義所許之男女人物。男女牝合之事。古今方俗。本無常準。隨後時科學研究進步之結果。認爲當如何卽如何。以養成良美之風俗。然以約定俗成爲禮。而此禮義未經人衆別有新約定時。不能率臆侵犯。侵犯卽爲搖亂。但有新見到之正義。較良成俗之約定者。則可先發表宣傳其意義。俾羣俗咸知而成新約定。以此男女問題亦爲今後之一大問題也。——勉修十

善。卽爲賢希聖位。又其次則皈佛法僧同上。但持行前五戒中四三二一戒。勉具五戒。卽爲士希賢位。又其次則但導之以皈佛法僧。加以多量教化。俾能漸修戒善。然根本之要義。則務由教育令了達此「人生之究竟」及「人生之初行」的科學也。至其餘之各工其業各遂其生。皆是無礙緣起。所謂道並行而不悖。萬物並育而不相害。

八 結論

近人所談的人生觀。我唯認梁漱溟的「東西文化及其哲學」與吳稚暉的黑漆一團論。較有力量。故略取一論以爲結束。

梁氏所說人生之態度卽是其所說「沒盡的大意欲」之「向

前競取「持中調和」反復剿滅」的三路向。其沒盡的大意欲應包括「俱生我執相應的意識」及「末那識」「阿賴耶識」。而以末那識為中心的。此說可認是不錯的。其第一「向前競取」之略向。說為近百數年來西洋的人生態度。大致看似不錯。但西洋人仍有第二第三態度之經過在其中。若蘇格拉底基督教會等。故百數年來西洋人雖偏於還育意志以向前競取。仍有其道德藝術宗教等隱為維繫。故今日之西洋人亦不同於少年的跳跟叫號。而祇可證其側重第一人生態度而頗輕第二第三態度耳。至十九世紀前之西洋人。尤不應概論矣。第二「持中調和」路向。說為中國人數千年來之人生態度。大致亦看似不錯的。但中國人雖無較高之一神教。而黃帝及殷代與墨家陰陽家等多神一神汎神

教。又法家兵家等「向前競取」態度。皆不應忽視的。故亦只可謂數千年之中國人。大致頗輕第一第三態度。而側重第二人生態度耳。第三「反後剿絕」路向。說爲大乘以外之印度的人生態度。大致看亦不錯。然印度之大乘佛法。大不應作如此看法。而此外大小乘法相與各派聲明。因明的科學及許多藝術的文化。亦難概予否認。故亦祇可謂其側重第三人生態度而頗輕第一第二態度而已。然依大乘佛法的進行以言之。此三人生態度是縱延銜接發展的。非橫列各獨前進的。故依「發達人生」——大乘佛法除發達人生以外無他事。此點最須認清。——之正當態度言。可謂第一期應以「向前競取」爲主。而第二態度爲輔。第三態度爲隨屬。——由動物進化爲人的發現之西洋科學期與人的養成之修行信心期

及人的增上之初無數劫期——第二期應以「持中調和」爲主——因爲實證了祇有自心他心絕無心外之物而專務自心他心之調和——而第一態度爲輔。第三態度爲隨屬——第一無數劫之初地以上——第三期應以「向後剿滅」——擇滅二障種——爲主。而第二態度爲輔。第二態度爲隨屬——第三無數劫之八地以上。至佛地則無復態度可言。但在利他則仍用第一期第二期之態度耳——故近代西洋人由動物進化爲「人的發現」之「向前競取」態度是正當的。但今後則當在「人的養成」之「修行信心」而已。中國人未有西洋人與修行信心位初無數劫位的經過。印度人亦未有西洋人與修行信心位及第一第二無數劫位的經過。遽取第二期第三期之人生態度是不正當的。且無論中國

人實未有西洋人之經過。即已有西洋人之經過。在修行信心位初無數劫位。猶必須以「假智證」的科學為主導而向前進。故予前說「人生初行」仍注重於科學。——丁在君說「科學不但是無所向外。而且是教育同修養最好的工具。因為天天求真理。時時想破除成見。不但使學科學的人有求真理的能力。而且有愛真理的誠心。無論遇見甚麼事。都能平心靜氣去分析研究。從複雜中求簡單。從紊亂中求秩序。拿論理來訓練他的意思。而想象力愈增。用經驗來指示他的直覺。而直覺力愈活。了然於宇宙生物心理種種的關係。纔能夠真知道生活的樂趣。這種活潑潑地心境。只有拿與遠鏡。仰察過天空的虛漠。用顯微鏡俯視過生物的幽微的人。方能參與得透徹。」此科學的修養亦即任叔永所言「科學的人生觀」

之可能。予所說「人的養成」之「人生初行」亦祇是令先了達「人生三真相」用論理經驗來訓練指示意思直覺之修養耳。人生初行之進一步，乃用瑜伽方法以擴充意覺之感覺，增加望遠鏡顯微鏡所不及之能力而已。但今世的科學家往往不能實踐其所言。縱慾逞忿，不能破除其成見的直覺衝動，以流露其誠心公道。致受世俗詬病。此則因未能歸向「人生三真相」不能自勝其激發的忿慾而已。予嘗謂「人生初行」本為順人生情性所最易行之事。然不能踐行者，則因從動物來的盲直覺內心衝動，復緣無限惡習慣勢力的外界激勵，遂致不能踐行。故根本的須了徹「人生三真相」而歸向之。乃能奠定心君，而制勝內因外緣的煩擾。以信業果報修十善行也。——雖使孔子天分極高，是已有今日西洋人之

成就而上者。亦未是已斷盡「分別所起二我執」之初地菩薩。只是「修行信心」之「人的菩薩」耳。乃遼專注重第二無數劫人生態度。亦非正當。况一般中國人實尙未有西洋人之經過成就哉。中國如此。印度外道等遼專注重第三無數劫人生態度。可知其更不正當矣。故一般中國人及大乘外之一般印度人。其人生態度皆不正當的。是含有多量的迷謬。未經理智排除掉的。走了許久走不通的時候。仍須折回來用狹義廣義之科學方法的。——丁在君說。因爲用這種超越方法的人。走了幾年仍然回到他的地階。出不了解自己製造出來的太極圈子。——故我對於救濟西洋人今世之偏弊。是要用「科學的人的發現」後之「科學的人的養成」之「大乘人生初行」的。不能用中國之孔老的與其餘宗教外道小

乘的。至梁氏所言橫列分爲三地單獨各走一路向的人生三態度。更是絕無之事。換言之則人生祇有善由「狹義科學」「廣義科學」以浩浩蕩蕩前進而達到「人生究竟」的一條大路。並無第二第三路向。其第二第三路向祇是錯誤迂回的路向而已。

我對於梁氏的話尙有一處須批評者。則其「知識論」所云「直覺」是也。彼云

「受」「想」「二心所對於意味的認識就是直覺——其意恐是模仿先在的知覺概念之說來——故從現量的感覺——其意恐是只認有前五識的感覺現量而忘卻第六識第八識及果上四智的現量——到比量的抽象概念中間還須有「直覺」之一階段。單靠現量與比量是不成功的。這個話是我對於唯識家的修

訂。又云所有美妙好吃等等意味都由人的直覺所妄添的。所以直覺就是「非量」。因為現量對於本質是不增不減的。比量亦是將如是種種的感覺加以簡綜的作用而不增不減得到的抽象的意義。故此二者所得皆真。雖有時錯誤。然非其本性。唯直覺橫增於其實。則本性既妄。故為非量。但是我們所以不用「非量」而用「直覺」者。因為唯識家所謂「非量」係包括「似現量」與「似比量」而言。乃是消極的名詞。表示不出於現量比量之外的一種特殊心理作用。故不如用直覺為當。又直覺可分為兩種。一是附於感覺的。——其意即似現量。——一是附於理智的。——其意即似比量。——如聽見聲音而得到妙味等等。為附於感覺上的直覺。如讀詩文所得到妙味。其妙味初不附於墨字之上而

附于理解命意之上。於是必藉附於理智之直覺而後能得之。惟如認識「生活」及「我」時。才能見出第二種直覺的重要來。我看梁氏之引用唯識學。未有如此段錯誤之甚者。其以「受」「想」「二心所爲「直覺」已爲根本迷謬。無論何界——乃至無漏界的親證真如——何識——乃至菴摩羅識——現起之時。此「觸」——梁氏意以「觸」爲「感覺」——「受」「想」等五徧行心所是必有的。然若梁氏所言。則梁氏所謂「純感覺現量」的前五識。亦豈無「受」「想」二心所。如前五識亦有「受」「想」二心所。豈亦非「純感覺現量」而是「非量直覺」。且第八識有「受」「想」二心所相應。豈亦非「現量」而是「非量直覺」的。故由我觀之。所謂「直覺」的。在凡位祇是「俱生而來

意識——簡別由分別二執所起的似比量意識。——心心所聚。及「末那識心心所聚。」——似現量的非量。至於似比量的非量。是錯誤的理智而非直覺。——在未究竟聖位。——初地以上八地或等覺地以下。——則是自得的第二重真現量如量智。——第一重真現量如實智是遍覺而非直覺。至於真比量如量智則又是上求佛智下化含識之理智而非直覺。——及俱生二執相應的意識聚末那識聚。——似現量的非量。至於似比量的非量是承受他人或表示他人的錯誤理智而非直覺。——究竟聖位。——佛位。——則是「自得的第二重真現量如量智。——佛位之真比量如量智是純以下化衆生利他的理智而非直覺。——佛已全滅非量。——佛法之還滅祇是還滅此「非量」及「非量所相應所等起」之

雜染心境而已。非并自得的第一重現量遍覺的如實智境及第二重現量直覺的如量智境與悟他的比量理智如量智境而一切絕滅之。且正爲圓成此自得的「現量直覺」而還滅彼「二執所起的非量直覺」耳。此可知梁氏以「佛法的還滅」爲「絕滅」之「謬解」——無復「非量」存在。但非無復「現量直覺」存在。恆審思量無我性故。恆徧覺知一切法自相故。而梁氏所云「佛法以現量用理智」卻是對的。但佛的「第二重現量」卽是「直覺」。故亦可謂是「直覺用理智」的。但佛的直覺是「已離非量的清淨直覺」。不同凡位及反未究竟聖位是「非量雜染的直覺」而已。直覺是「我」是「生活」亦可不錯的。但佛是「無我的自在無礙我」。及「恆續轉遍和洽的常樂生活」。不同凡位是「取執的我」。

及「間隔的生活」而已。知此「直覺」之義。則知梁氏所言從「現量」到「比量」之中間須有「非量直覺」之一階段爲非是。以凡位的現量感覺雖必經過「俱生意識雜染非量的直覺」。「意覺」——而後得成比量的理智。但聖位則有「現量直覺」而非必「非量直覺」也。大乘佛法最重者卽爲此「現量直覺」而得成「現量直覺」者。則因前七識一剎那心的現行皆是能熏習的。所以「真見道位」親證諸法離言自相的六七識聚一剎那現量遍覺。——如實智。——卽已熏斷一分「非量習氣」及熏長一分「現量功能」矣。故第二剎那六七二識重現「相見道位」。卽能仿照「現量遍覺的諸法離言自相」而變爲親所緣的「變相真如」及「萬法自相」而重緣之。——故謂之第二重現量。前五

識祇有此第二重現量。餘識則兼有第一重第二重現量。第一重現量祇是親證真如的遍覺。——真見道位爲現量如實智。相見道位爲現量如量智。依現量如量智即可起比量的如量智。其間妙用在乎熏長熏斷之事。以「非量習氣」既熏斷而「現量功能」已熏長。則無間仿照而起者。勢必爲現量的而非復非量的。凡位依一剎那現量感覺仿照而起的爲非量直覺者。則以未有「遍證諸法離言自相」之如實智現起。六七識聚從來皆熏長「非量習氣」而不能一熏斷之。故無間仿照而起者。必爲染意識之非量直覺。知此則知可純任直覺者。唯有佛位。聖位且有一分非量直覺。未可純任。况凡位可純任直覺也哉。凡位純任直覺必多迷誤。唯用理智調治直覺。卽爲人生初行最要之事。——孔孟荀王頗知此義。至於孔子

七十而從心所欲不踰矩位。本爲相似佛位。故在一期一界中可相
 似乎佛。但相似者非真之謂。故其極仍多迷誤。或墮生物。或進天
 乘。然釋迦之爲真佛者。以曾有「三無數劫之修證」。因圓果滿。來應世
 故。卽就其應世之迹言。其童子時。家族華貴。身容健美。學識冠世。武
 勇絕倫。是已做到今西洋人「人的發現」之境。界者及其親慈妻
 賢。臣良民康。生趣洋溢。情感豐富。是已做到孔子「人的養成」之境
 界者。由情感豐富而哀生物之相殘。及人生之老病死。超然捨家學
 道。是由厭取作捨。壞苦而進修瑜伽也。出家五年間。徧參諸方修道
 之耆德。一一徵驗而超出之。是歷初無數劫位也。六年間。由一一徵
 驗超出而入山。自關修證道。是由初劫滿位。加行入地證。唯自心不
 從他教之第二無數劫位也。不住山而出山。受乳糜。趨耆提樹下。是

從第八地第一義空起經歷第九第十地之第三無數劫位也。於是菩提樹下誓不起坐而降魔成正覺。是因圓果滿成佛也。其後轉法輪度衆生。則純爲利以暢本懷耳。其迹如是。其本可知。試觀古今中外。除釋迦有如是發達人生以至究竟者乎。此甯至七十乃從心所欲不踰矩之孔子能企及乎。嗚呼至矣。有志者能不奮發菩提心歟。

——梁氏謂今後世人當純任直覺。——柏格森雖有將來或發明一較高科學以直覺指示吾人的行爲。亦期之將來耳。故可卽是期之將來從廣義科學所達到初地以上之人生者。不同梁氏卽指爲是孔子的而是今世的人衆生活便能如此。——亦可知其非矣。切實言之。人生大事。唯是用科學的瑜伽的理智以調治「雜染非量直覺」。而進爲「亦現量」。亦「雜染非量」。直覺以圓成「純現

量直覺」而已。以本來之「純現量感覺」是本來清淨的不雜染非量的。無所用其調治。亦無從施其調治的。而真比量的理智是適宜調治之工具。似比量的理智是不適宜調治的工具。所調治之目的。則唯在乎「直覺」而已。佛書喻以牧牛。「直覺」爲牛。而理智爲牧童。人牛雙亡。祇是佛位無所用其治牧。故牛失其爲被牧的牛。而童亦失其爲能牧之童也。常樂我淨無盡無盡。利樂有情無盡無盡。豈斷滅之謂哉。——古來禪師所成亦爲相似佛位。與孔子等。

吳氏之黑漆一團或漆黑兆兆團論。張東蓀謂其是有幾分模仿大宇原始的星雲說之一種臆說的。但研究哲學者亦可謂其是有幾分模仿安納西門特以「無限」——無極太極似之；

「爲宇宙本體之臆說的。亦可謂其是有幾分模仿齊諾分尼斯以「物質神」爲宇宙本體之臆說的。——是一個我或兆兆兆我。——亦可謂其是有幾分模仿赫凱爾唯物的一元哲學的。亦可謂其是有幾分模仿蔡元培的實體世界觀的。——其餘說不盡的尙多。——故我們研究佛學的。亦可謂其是有幾分模仿「阿賴耶識緣起」之一種廣義科學說的。仿吳氏語。叫「阿賴耶識」爲黑漆一團或漆黑兆兆兆團。原無不可以的。但「阿賴耶識緣起說」是說可將「有漏雜染的阿賴耶識」轉成「無漏清淨的菴摩羅識」的。——菴摩羅是無垢清淨義。菴摩羅識緣起卽法界緣起。或一切無漏種緣起。見余本年第五期海潮音之緣起扶擇論。——仿吳氏語。叫「菴摩羅識」爲雪亮一團或兆兆兆團。亦無不可以

的。就阿賴耶識本來含有可以轉成菴摩羅識的功能言——如來藏或佛性——則謂黑漆一團或漆黑兆兆兆團本來含有可以轉成雪亮一團或兆兆兆團之功能。亦無不可以的。此雪亮一團或兆兆兆團。即爲吾上文所說的「一一人生等事實三真相」。一團或兆兆兆團皆本來含有可以轉成雪亮之功能的。即是一自覺而無他可覺的「遍覺」。一團或兆兆兆團皆有活動變化之關係律的。即是一刹那起滅而種現熏變的「律法」。一團是團。兆兆兆團亦是團。離一團無兆兆兆團。離兆兆兆團無一團。一團遍於兆兆兆團。兆兆兆團遍於一團。兆兆兆團中任何一團皆遍入一團及兆兆兆團中任何一團。兆兆兆團中任何一團皆普攝一團及兆兆兆團中任何一團。但仍一團是一

團兆兆兆團是兆兆兆團而不失其自相。卽是一一不雜不壞而互攝互入的「調和」。

你肯信得過嗎。只是要了得你的黑漆團本來含有可以轉成一二雪亮的功能耳。只是要用科學的瑜伽的方法。轉令本來所含有可以雪亮的功能實現出來耳。你仔細自家用科學的瑜伽的方法考察考察看。——最好一先研究來勃尼茲的單元論。以爲研究成唯識論等之過渡。較易了解。——你不要太信任你的黑漆老祖的驅。你不要太信任你的漆黑朋友的驅。困在鼓裏。以謂佛法只是枯坐冥想出來的。以謂只是反轉滅卻你的黑漆團的。須知只是用科學的瑜伽的方法變你的黑漆團的雪亮而已。你的用科學方法要如何若何我都贊成的。只是你不了得「本有可以轉成雪亮的功能」。

潛。在你的漆黑中。故不知用科學的瑜伽的方法以轉令實現出來。耳。你若一定信你黑漆老祖及漆黑朋友的騙。狠着你兆兆兆漆黑團中的一個漆黑團。要永遠黑漆一團或漆黑兆兆兆團。終究是糊塗黑漆。漆黑糊塗。則你的黑漆一團或漆黑兆兆兆團。終究是糊塗黑漆。漆黑糊塗。的你尙有什麼科學知識可言。你尙有什麼宇宙人生是如何若何可言。你尙有什麼人生宇宙當如何若何可言。雪亮一團的老僧未免忍俊不禁。笑你爲糊塗一蛋或兆兆兆糊塗蛋中之一蛋。高唱着混沌乾坤一壳包也無皮血也無毛。便拿來一口吞卻了。一笑完結。

摘要

一、人生觀是我們應當如何「做人的生活」及應當如何「發

二、 達人的生活以至究竟的標準。

科學是不越感覺經驗之論理知識於經驗中所得的關係法則。能善為調治以發達人的生活至究竟的。

三、 科學以增加感覺的能力擴充經驗的內容而去除直覺的迷謬為要素。而佛學的瑜伽方法即是能增加感覺能力擴充經驗內容而去除直覺迷謬的。故瑜伽方法為今後進一步的科學方法。

四、 人生及一一事物皆是各從一主動中心集一切親疎順速關係所利那起滅相續或不相續的各各事實。而各動物皆各有一永遠相續的阿賴耶識為攝持的。

五、 人生及一一事物的真相皆是遍覺的律法的調和的。要做人

的生活。而發達人生以至究竟。首當認識此人生三真相。歸向且依持之以爲標準。

六、今世做人的生活之初一步所行。當以歸依人生三真相爲根本。而信業果報修十善行以漸求增進。

七、佛教的唯一大事祇是從人的生活漸漸增進以發達人生至其究竟。即是由「人乘」直接「佛乘」的一條大乘路。而小乘等皆是歧路。

八、今世做人的生活最切要的。則在根本的棄掉達爾文「由動物進爲人」的競爭進化主義。而採用克魯泡特金「由人調善人性」的互助進化主義。

九、人生祇有由科學以排除謬執圓成佛智的一條大乘路向。並

十、

無第二第三路向。

人生唯一大事祇是用科學的理知以調治「雜染非量直覺」而完成「純現量直覺」。常樂我淨無盡無盡。利樂衆生無盡無盡。

人生觀的科學後序

予著此書既將出版。在中華書局購第三十五期學衡得讀景君昌極評郭任遠人類的行爲。有足與予詮釋科學之義相發明者。錄之以當後序。

序後學科的觀生人

今世科學方法之特色。厥爲實驗。實驗之義有二。一者根據現前經驗。是如何便還他如何。絲毫不加玄想。此卽所謂相應。或如如之義也。二者恐經驗之不足恃也。則以人力改進之。如目不能見甚微與甚遠之物。則製顯微鏡。望遠鏡。以驗之。熱帶不能見冰雪。則於實驗室內用人造冰雪以驗之。玉石在尋常氣候中不能化爲液體。則加高壓力。熱度化爲液體以驗之。凡茲種種皆所以補通常經驗。

之不足。佛家之修行亦猶是耳。知煩惱擾心之令人昏眩也。則修戒以祛之。知心念雜亂之迷惑真相也。則習定以一之。知成見塞心之謬執重重也。則運慧以破之。戒定慧三。謂之三學。皆所以改進通常之經驗者也。——即予所謂廣義的科學之瑜伽方法——特科學家之改進經驗。——即予所謂狹義的科學——重在客觀之物件。佛學家之改進經驗。重在主觀之心識。如人患目眩。不能辨物。科學家則多方移置其物以求一辨。佛學家則努力醫治其目以求其明。其為實驗雖同。而治標治本又有異焉。

復次。適謂佛家改造經驗。重在主觀。即在無病之目。實亦有然。俗人凝視以練目。及其至也。可一望而辨屋上之瓦數。佛家禪定以練心。——即予所謂瑜伽方法——及其至也。可一悟而通宇宙之

大道。是亦一實驗。安在其非實驗也。講實驗者。幸勿於自己未曾實驗之事。遽謂他人之無驗。

又予日者與章君太炎說人生觀的科學中人乘直接大乘之關係。頃來函極蒙贊同。并錄以爲之殿。

太虛上人侍者。昨日快聆清論。所發明起信大義。洞若觀火。拜服拜服。更論人乘大乘關係。尤有益于世教。昔人云。俗味遠理。僧滯近教。宗明理學諸師。所以不肯直趣佛法者。祇以其道玄遠。學之者多遺民義。故爲此調停補苴之術。然苟識其情。厲行六度。亦與儒術相依。唯有漏無漏爲異。若撥棄人乘之義。非獨不益世法。亦于六度有虧矣。大抵六度本自等。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——按予於人生觀的科學。則

既倡說之矣——自然殊塗同歸。未知上人以為有當否。此頌禪悅。

章炳麟和南。

中華民國十三年十二月二十日太虛識于滬垣