

人 生 學

王恩洋先生著

東方文敎研究院出版

上海社會科學院
圖書館藏書

~~0059846~~

人生學總目

第一編 大人
此中編 人生之實相

人生之實相第一

一 業果相續

二 業果共存

三 正心之創作

四 戒律之消除

五 續論交卷

人生之障礙第二

人生之目的第三

人生之矛盾第四

人生之立重人格第五

人生因果之通於三世第六

附評進化論之根據

人生之正道第七

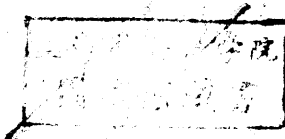
論學大義

上海圖書館藏書



A541 212 0000 92288

003248



(頁

數目

八七五三三三二一正
三四五九四八七六九八六〇三三四
1629156

目 錄

第二編 世間學：儒學大義

人類之三種文化

西洋文化評論

導言

一勤勞克苦

二節儉足類

三知足安分

四知命樂天

五仁義

六禮樂

七五倫

八三德

九中庸之道

十大人之學

第三編 出世間學：解脫道論

003348

八三一 九一七 〇三三 二六三 三二二 三八二 五〇七 四四〇 四四〇 四四〇 一五

導言

淨信第一

戒行第二

根律儀第三

淨行第四

止觀第五

修作意第六

世間離欲道第七

出世離欲道第八

三十七菩提分法第九

修果第十

跋

第四編 大菩提論

(一) 大士行

總持第一

體要第二

願求第三



一六三二五〇四六七八九三三二六

正行第四

惠施

淨戒

安忍

精進

靜慮

智慧

六度

正行清淨第五

(二二)大士行果

五位

十三住

大涅槃

大菩提

法身

人生學跋

附論中國之宗教



一〇〇
 一〇三
 二〇〇
 六五
 八五
 九九
 一二三
 一七〇
 一七八
 一八〇
 一八一
 一八三
 一九四
 一九七
 二〇一
 二二五
 二二六

人生學 第一編

南允王恩洋著

內具情感心智之性，外具手足頭目之形，智慧特高，善作事業，如是之物，名之曰人。凡物之生起長養相續存在，於可能時間中不就息滅者，曰生。

人生也者，即人之情感心智手足頭目生起長養相續存在，於可能時間中不就息滅者也。

學也者，凡事爲本所不能，必湏效法他人；或資於事物，而推究其理，以得其方；習焉而後能之者，是曰學。

人生學者，學爲人生之道，人生之學也。

禽獸蟲魚下逮於草木，亦各自生其生，而無所謂學。獨於人生而有學者何歟？曰，草木得雨露土壤而自能生，禽獸蟲魚或孵化而即能自生，或稍待乳養而即能生，本能充足，肢體速成，是故無待於學。獨人不然，其身體柔輒而成熟之期遲，其本能薄弱而求生之道拙，是以必賴先人之長養教導而後得生，必發展其智識能力而後得自謀其生，又且必資於衆人之力而互助以生；人之生也，既如是之不易，是以必有賴於學。

人生之學至繁也，少之時，學步學行，學言學笑；稍長而學文字，交接；再長

而學農工商賈；其才而能者，又進而窮究物理天然之故；又進而學修己治人之道；俾人克遂其生存而不絕滅，又能優裕美善其生而非困苦也，是皆所謂人生學也。雖然，言笑步行，習焉而自能之，可不專庸教；文字交接，蒙養小學之事也；其窮究物理天然之故者，有科學哲學，專門言之；今皆不以入人生學。今之所謂人生學者，乃狹義的，專就立身爲人之道而言焉者也。在西洋謂此學曰人生哲學，曰人曰倫理學。近人有所謂人生觀，有所謂主義云云者，亦屬此學範圍也。

世變愈急，學說愈靡；人心之曠駭恐慌與世事之紛亂顛危互爲因果；仁智之士咸亦欲昌明正學以奠定人心而祈世道之治；人生學其當務之急也。恩洋數年抱病，偃息山林，省過洗心，無益於世。得黃聯科居士之助，建修龜山書房；門人漸集，因與之講人生學。前後四篇，初篇實樞，論人生之原理；二篇世間學，根本儒學，明人生之正道；三篇出世間學，根本瑜伽聲聞地品，論出世道，及彼道果；四篇大菩提論，詳述菩薩宏願仁智，殊勝難行，不住世間，不捨世間，自度度他勝德大業，及彼無上清淨轉依，最極莊嚴身土智果。以爲人生最後之依歸，是皆依據聖言，昌明正理，意以振發愚蒙，救其沉溺，是以公布天下，昭示同仁。其有聞而興起，實所願焉。或乃教而正之，彌爲幸也。

中華民國二十三年一月王恩洋誌於南充龜山書房

人生之實相第一

所謂人生之實相者，在說明人生之實在情形也。此人生之實在情形，本來如是，而常人日用不知，由其不知，是以其行爲生活多背理妄作也。故欲求人生之正道，不可不先明人生之實相。

人生之實相，第一爲業果之相續，第二爲羣體之共存，第三爲心智之創作，第四爲苦惱之拔除。

一業果相續

何謂業果相續？人生有其情志意欲，由是而有趣求。由有所求，故有作業。由業力故，所作事成，所求事得，是之謂報。是故業者，行爲也。報者，果報也。行爲謂身心之所施，果報謂身心之所受。如耕耘工作，是爲業也。得食得衣，是爲報也。求衣而衣之，求食而食之，是曰業也。衣已而身安，食已而腹飽，乃至身體得其滋養保護焉，是爲報也。身體既得滋養保護，則不壞不死。由其不壞不死也，更得造業工作。由其造業工作也，又得衣食滋養。由得衣食滋養也，又得令身體不壞不死。由得不壞不死，又得造業工作。……如是循環往復，而人之生命得以相持於不絕。故曰人生者，業報之相續也。設不造業，則無以得報。設

無有報，則不能更造業。無業無報，即無有生。即無有人。故無業報即無人生。人生即業報。人生之相續，即業報之相續也。

所云相續者，前者滅而後者來之謂。人之生也，日日時時皆在變滅中，非特幼壯衰老之不同而已。由其身心之密移而不易覺也。宛然若一體之固存焉。實則昨日之身已非今日之身，前念之心已非後念之心。滅已即生，隨滅隨生，是故不覺其滅，不覺其生也。此隨滅隨生之相謂之相續。誰則令此相續？曰、業報令此相續。亦可曰、即業報之相續。故曰人生者，業報之相續也。

業報之相續，獨人生爲然耶？曰、一切有情皆然，獨人生爲尤顯著耳。羽者善飛，毛者善走，不高飛遠走則不能得食而遂其生；魚之游，蟲之行，凡所以勞勞而不息者，皆造業也。造業以得食，得食以營養其身而遂其生，是即報也。故無無業之報，無無報之生。不動作行爲，則不能有享受。無享受，則無以存身而遂生。身不存，生不遂，則亦無有事業云爲也。此一切有情皆然，故不但人生爲業報之相續，一切生活皆業報之相續也。故謂生活即業報之相續可也。所謂獨人生爲尤顯著者，禽獸蟲魚之生，須於外物者少，有羽毛足以蔽護身體，無須夫衣也。山之凹，崖之穴，樹之枝，河之滸，皆足以棲身，無須夫宮室也。其高等者僅營巢穴耳。——又無家國社會之組織乏文字言語之交通。——如蟻蜂鳥獸之一部分，雖有家庭社會之組織，而簡單無有變化，縱有聲音之相和，而無進步

，終無文字也。——且其營生活也，多分倚賴天然而弗能自營生產。其攫取食物也，但憑肢體本能之作用，而不假器具與心思。故動物雖亦終日飛翔奔走攫食營生，而作業至爲簡單。作業受限制於其本能與身體，受報受限制於其環境與自然。求其能越夫身體之能力而自造環境自營生產以自食其報焉，鮮也。唯人則不然，無羽毛之蔽護身體，則不得不求衣。身體脆弱，弗耐風雨猛獸驚蟲等之襲擊，故不得不營宮室。飲食之須欲其無害而寡爭，不得不耕作農稼以自營生產。又欲其常給而不匱，則弗能但賴天然。須求既多，非一人之力所能獨營獨造，故必結合多人以成國家社會，既爲羣體之生活，則須有語言。欲智能之傳於久遠，則有賴夫文字。家國社會之既成，則不得不有維護此家國社會之道，於是而有法律政治。心智日進，追求愈多，紛亂而不安，憂患而弗寧，則不得不求道德學說。於是人事日繁，作業愈衆，遠非禽獸等之能企及矣。約而言之，有最不相同者三：一者、禽獸等但食天然，而人則必自營生產。二者、動物但憑身體與本能之直接攫取，而人則用心智與器具間接以營求。三者、動物多分憑一己之追求，人類則全賴羣體之協助也。有是三點不同，故人類生活之報，全賴自作而自營。苟世人一日息其作業，卽一日不克生存。——其有少數遊民不勞作而生者，皆賴他人爲之作業耳。——故鄉中人謂作王爲做活路，意謂工作者，生活之路也。無工作卽無生活之路，生活無路，卽不能生活。不能生活，亦卽不復能工作。二者循環，

互為因果。工作者業也。生活者報也。謂人生為業報之相續，誰復能謂非然？是故業報相續，為人生第一實相。

二羣體共存

所謂人生由羣體之共存者，謂人之生，無能獨立，必待人羣之互助互養乃能生故。第一、人無父母，則莫由生。第二、生已肢體軟弱，飢弗能自食，寒弗能自衣，更無力能求食求衣，更無力能避禦險害，故離父母或養育者，弗能生長。第三、人之本能薄弱，身體不强，必賴智慧技能，乃克作業生存。如是智慧技能，又非獨自發達，必待學習，必求教誨。教誨之者，又賴他人。設離他人之教導，則盲昧無知，直困愚魯，亦莫由生存也。第四、人生之須求至多，而非一人之力所能供給，能農者弗能工，能工者弗能商，而一人之身百工之所為備，欲以一人之力作百工之事，弗但力所不給，智財弗周，又且作業勞而成功少。於是人羣乃有分工合作之道焉。大之如農務耕稼而供藜粟，工務製造而織器具，各分其業，而互濟其用。小之則同一農工，而事又人各作其一部分是也。是曰分工合作者，一人之力弗能舉者，合多人之力以爲之。小之如石太難舉，則合多人以舉之。再重難移，則合多人以推之。大之則宮室之建造，家國之組織，更非合衆人之力不能成功也。又復分工之中有其合作，合作之中有其分工，參伍錯綜，經緯對

密，而人羣社會以成。社會既成，分工合作之用愈著。於是人各有長，人各有用，用其長者，去其短者。用其長則成功易，去其短則損害除，於是交相利益，交相補助，人之生活乃利便而安全也。况夫人之生存全賴智慧，而智慧非一時之所得，乃千百萬年人類經驗之所得。人之生存又必賴器具。器具又非一時之所造作，乃積千百萬年人類之所發明。其他思想也，學說也，教化也，皆遠古之人遞傳遞演以迄於今者。則人類之生於今日，又非特賴今日並世之人之相助相輔而已，實乃有賴於亘古之人以生存者也。是故人生實非孤獨所能生，必待羣而後生。故人謂人爲社會的動物，此語非虛也。故人生第二之實相爲羣體之共存。亦如一人之身，眼耳心思各有其用，五臟六腑各異其功，而眼耳心思有賴於五臟六腑之長養，五臟六腑必有賴於耳目心智之營求，失其一而百體病，失其百而一體傾，息息相關，共生共存，世有謂人羣社會爲一有機體者，其說亦是也。唯人生爲羣體之共存，餘物則否耶？曰、餘物亦有父母夫婦家庭社會之共存互助，然多分暫時而之永久性。羽毛既甦，則母子之情亡。牝牡既交，則夫婦之義廢。唯蜂蟻之羣體至爲恆久，而且秩序整然。然出於生理本能之自然，不同人類智情之選擇。其他乃有無父母而自生，不勞養育而自存，自生自滅而無所賴於羣體社會者，又比比然也。

三 心智創作

所謂心智之創作者，動物之生存，多分利用身體與本能。人類之生存，多分利用心智與器具。所謂多分利用身體者，禽有嘴爪，獸有牙角，龜介之屬，有其介殼，以爲取與趨避之用。又其下者，身體無攻敵禦侮之具，則恃肢體之續生以維持其生命，生殖之強盛以延續其種族，是皆恃身體生理之利便以圖存者也。人類異此。無嘴爪以資搏擊，無牙角以資決觸，又無健羽捷足堅固介殼以資避匿。又其復生之力微，無有斷首落足而續生者。又無甚強之生殖機能，以苟延氏族。是其身體之用，不如禽獸等也。動物之生，多分本能生而具足，不待父母之長善衛護而自能生存。蜂之釀蜜，蠶之作繭，蜘蛛之結網，亦自生而能之，不待學習教導也。是故動物之生，全恃本能。人則異是，其初生也，飢寒能自食，寒不能自衣，疾病痛苦弗能自治，毒害傾危弗能自避。人之本能，唯生而知啼與吮乳耳。故人之本能又至爲薄弱也。然則其所以克存者何歟？曰，身體雖不足以應付外境，而知利用器械以補其短。本能雖不足，而有智慧以濟其窮。器具者，又由智慧所造作者也。故謂人類之生存，全恃心智之造作謀爲焉可也。蓋人之生，無爪牙以資搏擊也，則知利用木石金鐵以敵外侮。無羽毛以禦風寒也，則知製衣服以衛身體。又能築宮室以安其居，修城郭以防敵。更能變遊牧狩獵而爲農工，食其

力之所作，不純恃天然，不純食異類。迨科學愈進步，天然物理愈窮及精微，工業製造愈加便巧，於是凡天然之不足者，心智可以補濟之。凡環境之不適者，心智可以改變之。雖無動物一切之長，而能補救其一切之短。是故動物之生存多分恃身體，人之生存多分恃心智。亦可曰，動物之生存，肉體之質素居多。人類之生存，精神之質素居多也。恃身體與恃心智之短長有三：一者，身體之能力有限，永無變化，無擴充，無進步。心智之能力無窮，多變化，有擴充，有進步。二者，用身體者多分受天然之限制，而倚賴天然以生存。用心智者，多分不受天然之限制，能利用天然，而不全倚賴天然。三者，用身體者，寡能改轉環境，多分改轉其身體以求適合其環境。用心智者，善能改變環境，時且能自造環境以自適其生存。——動物之中如蜂如鳥等亦能營巢儲食以適生存，亦有自造環境之力，但始終一致，終無變異無進化。——人類之能力所以高出於一切動物者，一心智之功用耳。故心智之發達，又為人生之實相也。

四苦惱之拔除

所謂苦惱之拔除者，苦謂苦痛，身之所受。惱謂憂惱，心之所感。由諸違緣拂逆身心，於是有苦惱生。苦惱既生，則有避除之欲。有避除之欲，則有拔除之業。由起彼業，而苦惱因是以除，則復有安樂之感受，是即為報。人生亦日日時

時希求快樂，何不以快樂之營求爲人生之實相，而曰人生之實相爲苦惱之拔除耶？曰，人生本無真樂，但有衆苦，亦緣衆苦之逼人也，而後有諸作業。由業得報，而後生生相續。是故不曰人生爲營求快樂，但曰人生爲拔除苦惱也。

云何應知人生無有真樂，但有衆苦耶？

曰、人之生也，必賴有身。身之存也，必賴衣食住等之享受。身者，苦具也。諸所享受，如衣食住等，皆不過拔除苦痛之具而已矣。所云快樂者，於苦痛除去時暫起適意之感覺，不真實，不究竟者也。是故人生但有衆苦，無有真樂。

云何應知身爲苦具耶？

人之身，血肉之所成，待外物以爲養。是以不食則飢，不衣則寒。飢寒交迫，未有已時。苟失其養，而痛苦疾病，甚而至有死亡隨之。飢寒之迫人也未有休息，故人之勞勞以營救其身以求免於飢寒疾病死亡也，亦未有休息。人之身既日日有其飢寒之患，日日有其疾病死亡之憂，而使人不得不勞勞役役終生以衛其身而蘄免夫死，而又終不得免夫其死。故知身者，飢寒疾病死亡之具，是卽苦具而已矣。况夫此身，外雖似若姝好，內實極其惡穢，膿血垢癩之所和雜，屎尿汗液之所橫流，雖飼以香美潔淨之飲食，入之卽變糞穢。著以精良淨潔之衣服，久之自爾垢濁。居以明潔壯嚴之宮室，不灑不掃，不通其空氣，照以日光，久之則成汗廁。佛言，人身不淨，此語豈虛。近人更有謂人身爲造糞機器者，言亦非謬也。

。隨此不潔穢生之憎惡與疾病，又爲苦痛之根本。然則身者，過患之聚。苦具之說，豈其誣也耶？
何言夫人生諸所享，譬如衣食住等，皆不過除苦之具而已耶？
今夫食，待飢而後思食，不飢則不須食也。食之而甘，以其飢之甚也。故曰，飢者易爲食。言求飢之甚者，雖粗糲皆適口體。是以帝王零落不厭麥飯也。反是，飽者，珍羞不盡其美，習處奢富者，日食萬錢，猶無下飭處也。蓋飢則須食，不飢則食無所須。是飲食者，徒以拔除飢餓之苦痛而已。
衣亦然。待寒而求衣，對不寒則不須衣也。衣之而覺溫者，以其寒之甚也。故曰，寒者易爲衣。言求寒之甚者，雖蔽惡不耻。否則豐於財者，非輕麗不美也。夏葛而冬裘，苟遇寒時，則成病也。故衣者，亦但足以爲拔除寒凍之苦而已矣。
住亦然。人例以須住，蓋夏則有烈日蒸炙之苦焉，冬則有霜雪凍冽之苦焉。四時有風雨飄零侵襲，甚苦。山是而爲之宮室居處以避之。宮室之用，亦唯在避苦而已矣。否則天高雲深，崩崖碧山，逍遙夫無涯之境，放曠夫廣邈之鄉；以天地爲廬，以日月爲明，以萬物爲徒侶，洋洋乎自得，飄飄乎若仙，返視人間宮室之居，廬器之宅，何以異夫鳥繫籠籠，獸入陷阱，人閉牢獄，而尸陳塚間也耶？
衣食住居而外，人生享受有近乎純樂而非除苦之具者，則聲色歌舞之娛樂是也。雖然，細按之，則其與衣食等用，亦無分別。蓋人有抑鬱愁苦之情，則發而

爲詩歌。有拘掣疲悶之感，則發而爲舞蹈。雖亦有樂而後歌，懽而後舞者，然其樂其懽，又未始非痛苦得其解決時之所生者也。如孤兒見母，遊子還家，則其懽樂之感必倍夫尋常。所以者何？以尋常母子未有分離失散之苦，則終日團圓愈覺平淡面無奇，不以爲樂，或時有嗔啼之感也。故樂之愈大者，必其苦之愈深者也。國亡而得光復，家破而得團聚，社會紛擾天下大亂而得治安平定，此其樂爲何如哉？痛皆承至苦極痛之後者也。故古人功成作樂，治定制禮。無難不戒其功，無亂不戒其治。樂也者，亦息除苦痛之具而已。樂必麗夫詩歌，而自來詩人少達而多窮。司馬遷曰，詩三百篇，大抵皆古窮人之辭也。自後屈原賈誼，乃至李白杜甫，所處之時位雖殊，而篇章率多危苦涕泣之詞。李白至爲放曠，寄志神仙，縱情酒食，宜其至爲快樂。然其言曰：棄我去者，昨日之日不可留，覓我心者，今日之日多煩憂。乃至抽刀斷水水更流，舉杯消愁愁更愁，人生在世不稱意，明朝散髮弄扁舟。蓋其中心至爲愁苦，念人生之須臾，悲榮苦之逼切，而無安定心志之法，於是乃下求之於酒以圖昏醉其神志，上求之於仙以冀塵世之解脫。彼其言之愈放者，實其心之愈窘者也。詩之愈達者，實其情之愈苦者也。豈真有超然懽樂之感哉？亦共愁苦困迫抑鬱悲哀以俱死耳。自古大詩人無不如此。然唯其處境愈苦，憂思愈深，則愈能了達人生之真相，其詩亦愈能表現人生身世心情複雜悲哀之狀態，而拙爲之形容。使並世之人乃至千秋而後有同其遭遇同其感慨

者讀其詩如代爲己言，故惻然生其同情，徘徊詠誦，以泣以歌，流連愛慕而不置。於是此詩人之精光赫奕，流譽千載矣。其實在彼因抑鬱牢愁以終身者也。故曰千秋萬歲名，寂寞身後事。中外古今大詩人大藝術家，靡不如是也。詩歌如是，戲劇亦然。常人謂悲劇易作，喜劇難工。豈不以悲劇能表現人生實際之艱難困苦，故愈能感發人之同情，使人哀泣，使人長思。若喜劇則滑稽荒誕，遠於人生，僅足以供人哄然一笑耳。戲劇之性質如是，其功用亦然。農人四時勤苦，故歲暮年首，農事既暇，則爲之蜡會，樂以歌舞。此戲劇之所由始也。孔子曰，弛而不張，雖文武不能也。張而不弛，雖文武不能也。戲劇歌舞之用，亦在息除人終年之勤劬勞苦耳。若夫荒淫之主，亡國之君，桀紂幽厲明皇唐莊，恆舞於宮，酣歌於室，巫風競扇，政事不修，國以是衰，身由是死。古人謂生於憂患，死於安樂，豈不然哉？詩云：蟋蟀在堂，歲聿其休；今我不樂，日月其慆；無已太康，職思其憂；好樂無荒，良士休休。可謂識好樂之分量，而不過者也。方今工業發達，農事凋敝，於是通商大埠，奇技淫巧大興，風俗日偷，習尚奢靡，歌舞戲劇，俾夜作晝，長年不休；可謂樂之至矣。然此有所餘，彼有不足。富者日事淫逸，貧者時嗟困苦。失業日多，生計日蹙。於是社會革命如矢在弦，亟亟不可終日矣。古人謂宴安爲鴆毒，豈不然哉？蓋小則爲身家之憂，大則成天下之亂矣。孰謂娛樂之事可以無憂而長享受者哉？

云何說言所謂快樂者均不過苦痛除去時暫時所生之感覺，不真實不究竟耶？謂如上言，諸衣食等，皆不過爲除苦之具。然而吾人終以彼爲享樂之具者，謂飢而得食，則有飽滿之樂。寒而得衣，則有溫暖之樂。孤露飄零而得居住，則有安適之樂。於苦痛勞倦鬱抑不解時而得歌舞聲色之娛，則有舒暢懼怵之樂。此等諸樂，實皆於苦痛除去時所生耳。故飢寒彌甚者，得衣食而倍增其樂。不飢不寒，而衣而食，則反覺不安。既飽既溫，再食再衣，則成苦痛矣。宮室音樂等之於人也亦然。如前已說，無風雨等患而緊閉房室，則同囚獄矣。無抑鬱愁苦而恆舞酣歌，則敗國亡身矣。是知一切快樂，皆不過苦痛除去時所生，待苦痛而有，非真實有也。又此快樂暫時而非永久，已飽已溫久即消矣。過飽過溫反成疾矣。滯居斗室，則思出遊。歌舞既終，情志即倦。故一切快樂皆爲暫時而非究竟也。古人云，樂極則生悲。又云，歡樂極兮哀情多。然則過分之快樂非苦痛之媒歟？

佛法云：一切享受，如衣食等，皆同醫藥。但有拔苦之功，別無享樂之用。人生快樂，如病得瘥，暫覺安適。負重擔者，稍得休息，亦覺其樂，都非真實。設謂藥爲生樂之具，病已而復食，則藥復致病，大苦愈增矣。由是應知，人生無樂，但有衆苦。

所謂緣是衆苦之逼人，而後有諸作業者。此言人生作業，皆爲拔除苦惱也。云何知然？人爲除飢餓之苦，故求食。爲除寒冷之苦，故求衣。爲除孤露飄零之

苦，故求宮室。爲除穢鬱，悲愁人，歡歌舞娛樂。諸有所求，皆爲除苦，此與禽獸同也。既有所求，不能無作。爲衣食也，而狩獵牧畜焉，而耕耘稼穡焉，而烹調蒸煮焉，而紡織繅練焉，而縫緝絺量焉。爲居處也，而營巢構木焉，而宮室庭宇焉。爲娛樂也，而調聲制器焉，而造詞吐樂焉，而高歌長舞焉。又進之而有種種工業之興，種種商業若起，又有財貨之蓄積，有久遠之謀慮。凡所有爲，凡所作業，何有非爲拔除苦痛而後爲之者？設人生而無飢寒等之憂苦，則即無衣食等之追求。苟無衣食等之憂苦，則即無佃漁牧畜農工商買一切之作業。更何爲攘攘熙熙，勞勞役役而弗敢休息者？是故人生一切作業，皆爲拔除苦痛也。或謂設云人生一切作業皆爲拔除苦痛而後者，則彼無苦痛者，宜夫一無所事矣，曰：是豈不然！彼富貴統綽之子，生而奉食充足者，豈不遂嬉嬉終日，遊惰而無所事事耶？曰：然則彼富貴之人，猶有餓求無厭，作業不休者，是則何也？曰：人身之苦痛易去，人心之憂患難窮。秦始皇既併六國，復憂人民之叛亂，故燒詩書以愚之，銷兵器以弱之，中國無患，復患四夷，而秦者胡，故築長城以防之。登山則有隕墜之憂，乘舟則有沉溺之慮，居身愈高，操心愈危，彼安得不營營以生，役役以死，而弗敢一日息耶？設無憂患，即無貪求。無貪求者，淡泊超然，何事營營而不已也。彼有德之士，無求於人，而復勤勞不已，孔席不暇暖，墨突不得黔者；則人飢已飢，人溺已溺，視民如傷，自牖有其不得已者在也。是故人生作業，皆緣拔苦

由拔苦故，而造諸業。由業得報，生生相續。此理決定。

五結論

由上四相，說明人生。茲合言之，得人生之意義如次：

人之生也，攪死以俱來。飢寒愁苦，在在逼人，日日時時，皆是致人於死。人爲欲拔除苦惱以延續其生存也，故不得不勤造諸業，與苦惱戰，克而除之。而一人之力有限，弗能獨存。且生不自生，長不自長，生長教養，皆賴父母人羣慈護互助之益。故必合羣以圖共存。人之生也，本能薄弱，身體弗強；身體弗強，故必假器具以爲用；本能薄弱，故必賴智慧以圖存；且器具者，又由智慧之所作也；故人之生也，全賴智慧。而是智慧，多分又由人羣歷久之所積，又必合羣以効其用，由合羣智羣力，故善巧方便，造種種業。天然之害，避而除之。環境不良，改而善之。又且自營生產以濟造物之窮，自造環境以適身心之安。由是而苦惱以除，福利以得。福利者，苦惱既除所起之感覺耳。得是果報，而後人類生生相續。是爲人生之實相。人生者，業報之相續也。誰感是報？曰，業感是報。誰造是業？曰，人羣心智共所造業。何故而造是業？曰，爲欲拔除一切苦惱也。何故而欲拔除一切苦惱？曰，爲求生生之相續也。是故人生者，人羣心智，爲除衆苦，造作諸業以圖人類之共存者也。是爲人生之實相。

人生之謬執第二

所謂人生之謬執者，謂山人對於人生之實相不明不知故，於是生起種種迷執。約略言之，可得六種：

一者、由不明人生爲業果之相續故，執有實我，常恆不變，造業受果，以生以老以至死焉。不知既我實常，則不應有生老病死。又我既恆常，則亦應無業報，亦且無須衣食等。何者？以我恆常不變故。是知人生但有業果之相續，除此業果之外別無恆常不變之我以造業受果，以至老病死焉，或謂既無有我，誰則造業，誰復受果，又誰生老病死者？曰、由有心智意欲故造諸業，由業故得果報，由依果報復起心智意欲而復造業。除業無我，除報無我。譬如衆水成流，羣焰成燈，衆水相續，卽自成流，無流之我以流水。羣焰相續卽自成燈，無燈之我以燃燈。業報引發，亦如水之相推，光之相生以相續。別無造作感受之我以主持之也。

二者、由不明人生爲業果之相續故，執有上帝主宰，造生人類，人類之生老禍福皆有上帝爲之主宰。是故但當虔事天神，卽可得福。不信天神，卽當得禍。苟如是者，則人但當虔事天神卽得自延續其生命，而無用勞苦勤造諸業也。然而徒事天神，不造諸業，則不克延續其生。是知上帝於人，別無用處也。又有人於此，雖事天神而不修善業，又有人焉雖不信上帝而勤修善業，是二人者孰是孰非

，孰適於生存，孰不適於生存也歟？雖三尺童子，亦可斷前者之非，而後者之是。前者不適於生存，而後者獨適也。是知苟不善造業，事天無益。苟善造業，不事無害。則是人類之生在業而不在神矣。况夫雖事神仍須食人之食，衣人之衣，居人之宮室，又仍須勸人爲善勤造諸業也乎？故上帝主宰之說，適成贅疣。人從彼生，全屬妄誕。

三者、謂人之生也，既賴物質以爲養，既依身體以爲生。身體者，又物質化合集成者也。是故人生者，但物質進化之結果，其動作云爲，一物質變化之作用耳。其苦樂榮枯，一物質之盈虛消長耳。人之生也，一物質之聚。其亡也，一物質之散而已。人心無所用其力焉。如是者，是爲物質命定論。此說不然。充此說者，當謂有物而無心。當謂人生無有情志意欲，亦無思想言辯。苟如是者，則彼主張唯物命定論者，自應無心，自應無情志意欲，亦更應無思想言辯。誠如是，則何以復言人生者物質之變化，乃至謂苦樂榮枯但物質之消長盈虛也耶？或曰，吾言唯物，不謂無心之用，但謂心者，卽身體之作用耳。而身體又卽物質。是故說心卽物之作用。故言唯物。設爾，由物質以成身，由身便有心之用耶？則吾人配合物質以成身，由人身便可以起心智之用矣。然而今之科學製造，何以但能製造機器，而弗能造生物；弗能造人？且並有機物而亦弗能造耶？是知心也者，必除物質之外別有自體也。又謂心卽物質之作用云者，是卽認定物質有心之作用也。

。物質既有心用，則物質應卽是心。所以者何？以有心用故，如心。既一切物皆有心用，應卽一切物皆心。設爾，應成汎心論，或唯心論。何以復云唯物而不許有心乎？如是可曰一切唯心，以一切物卽心故，如心。既謂心卽是物，而不許物卽是心，是徒爲名詞之爭執，而不避自語之矛盾。知二五而不知一十矣。設謂心雖爲物質之用，但此乃物質進化複合之用，故心之用不在原始，而係後起。非單一物質之用，乃諸物質共通之用。故物與心有不同也。設爾，則心與物既已不同，何以復云唯物乎？譬如輕養合以成水，則吾人見水面不謂唯輕養也。土壤雨水等合以成樹，則吾人見樹不謂其唯土壤雨水等也。今心既不同於物質，又非物質所固有，烏在其爲唯物耶？且複合云者，是已認心之用較物之用爲更繁。進化云者，是已認心之用較物質爲更高矣。心既高於物質，用既宏於物質，乃不許人生爲業報之相續，而謂人生爲物質之聚散。是則何耶？設人之生但聽物質之聚散而無業力之造作，則亦但如山之時，如水流，如草木之榮枯，烏在其爲人生，又烏所用其思想言辭行爲動作耶？况夫斯人也，內有飢寒病苦之相逼，外有風雨水火之相陵，人非金石，烏在其能相續以生，而不卽趣散滅歟？當知人生之所以能聚集相續而不卽散滅，是卽心智業力使之然也。故唯物論者，無有是處。

四者、由不了知人之生也，賴羣以共生。於是倡爲個人主義之說以自利而自私。以爲人之所以勤勞而不懈，竭力以造業者，爲求自己之福利，有利於己，故

爲之也。設爲之而無益於己，或乃有損於己，則誰復爲之？人人了知自利而發憤，則人皆獨立而進取。人皆獨立，則不求利人而自無倚賴他人以損人者。人皆進取，則人類文化事業，自日進於光明矣。昔楊朱爲爲我之說，曰，拔一毛以利天下弗爲也。舉天下以奉一人弗受也。人皆不拔一毛以利天下，人皆不舉天下以奉一人，而天下治矣。是亦個人主義之雄乎！此說不然。所以者何？以彼不知人類之生，賴羣以共生故。蓋如上言，人生不能自衣自食，又弗能自有智慧，一切胥賴父母師長之教養而後成人。是個人必受父母師長之施。既受其施，則不能無報。或報之於父母師長，或轉施之於子孫後進。人羣乃以相續而長存。人羣之得以相續而長存者，固全在夫慈愛賢善之仁心與同情，非以苟求自私自利者所得相續而長存矣。今爲個人主義之說者，充其量，父母師友妻子均可弗顧乎？以彼固皆自我以外之人也。夫然，則子弟可弗愛敬其父與師，父師亦可弗慈護其子若弟，然則人類身心智德相似相續之道絕，人類不其漸滅耶？况夫農工百業，一人之身弗能營，全賴分工而互助。彼爲個人主義者，可以遺世而獨立耶？既不能遺世獨立而賴羣以生，而不思利他以互利，是則已受羣施，而弗圖報答也。少數人如是，群或不因是滅。人皆存受施而弗圖報之心，人類不其消滅耶？人類既消滅，爾個人者，又烏所由存？是猶去其全身，而欲存其一手一目。不知全身盡去，此一手一目者何所依也？是故充個人主義之量不至絕滅其個人不止。又彼個人主義者

，以爲人之作業，所以非辭勞苦者，皆求自利也。然則父母之教養其子女者，皆求自利者耶？或曰、養兒防老，積穀防飢，原爲自利也。若爾，人之養子盡求防老者，然則彼子女幼年夭折，不克防其老者，爲父母者遂無悲哀憫惜之情乎？若爾，則何弗委之道路，棄之溝壑以飼鳥獸，又何必悲哀以泣之厚斂以葬之耶？雖持個人主義者，吾亦知其必弗能殘忍計利以對其亡子也。父之於子如是，子之於父亦然。彼慈父孝子，自然有一體同情之愛，雖捨身相殉而弗之情，非但圖自利也。孝子慈父之相與也，固如是。彼志士仁人之於同類有情，同樣有其慈悲勇敢之心願，人飢己飢，人溺己溺，勞身焦思以憂勤天下，豈果出於私利之情哉？又彼所謂人皆獨立則不求利人而自無倚賴他人以損人者，不知人原不能獨立，必相依相賴以互存。既必賴人羣之共存，而不求利人，則捨損人以利己更何道之由哉？又謂人皆進取，則人類文化事業自日進於光明者，此進取言，亦當問其果爲自利自私之進取耶，抑捨自私自利外而別有更高之欲求也？根本個人主義，則所謂人皆進取者，當然爲自私自利之進取。夫然人各挾自私自利之心以圖進取，則必相爭。爭則必亂。亂極乃至於亡。烏在其人類文化事業日進光明耶？彼楊朱之言，拔一毛以利天下而不爲。慳鄙小人，則誠有是心也。顧不知舉天下以奉一人者，彼果能不受天下之奉耶？一人之身，百工之所爲備，孰能不受天下之奉也。夫以陵仲子之廉，猶必身織屨妻辟廬，以易粟帛，與人共存。彼楊朱乃欲遺天下

而獨立，拔一毛以利天下不為，舉天下以奉一人弗受。是誠不知天下聚否有此怪物，彼之為說徒見其妄誕不稽耳。

五者，有為環境決定意志之說者，以為人之生也，既必賴天然之營養，又必賴社會以共存。是故人生之心意思志，完全被決定於環境。人生世間，但當順應環境，以自適其生存。一切社會之改造，個人之求知，亦不過由是為以適應環境耳。此其謬蓋本於生物進化天演淘汰之說，而張大於唯物史觀。彼以為一切禽獸，隨所生之地域山川平原沙漠大海之不同，寒溫熱氣候之差異，於是其所生之動物之種類以殊，即同類之動物而身體之組織顏色之深淺亦因地而異。彼其所以有生不生者，以其適不適也。彼其所以形體顏色因地而不同者，乃改變其形色以求適也。是為天演淘汰適者生存之說也。是之謂生物進化論。人之進化也亦然。彼其心智之所以發達，社會之所以改變，則亦為求環境之適合，是亦天演之淘汰也。唯物論者本如是義，乃創環境決定意志之說。以為人生非一大事，厥為生活。生活所須，第一厥為物質之營養。物質之營養，第一厥賴夫生產。人類為共謀生產，於是結合以成社會。生產之方式關係不同，因是而人類社會之組織以異。社會之組織既異，於是而制度法律思想信仰道德種種精神文化皆隨之而異。是謂生產決定社會，環境決定心智也。此實不然，其根本錯誤乃在不明人羣進化根本動力之所在。夫達爾文天演淘汰之說，在新生機主義者，如杜里舒之徒，已不認其

爲進化論。謂其不過假說耳。然以說明下等動物之生存，或尚可通，若以說明高等動物，已覺不合。更以論人，則愈不可通矣。聞嘗論之，以爲生物之愈高等者，多少必有改轉創造其環境之能力。至於人而此力益宏。今夫草木，生物之無知覺運動者也。如捕蠅草含羞草等雖人謂其有知覺運動，其實乃相似的知覺運動，非真的知覺運動，實不過枝葉隨他部分被感而連帶的運動與收束，與他植物之被搖撼而屈折動搖者無異。捕蠅草之食小蟲，亦不過如他植物根之吸收水分，葉之吐納空氣耳。然猶能吸收根葉所及之土壤空氣中之養分同化之以自營生長。吸收也，同化也，是亦有轉變無生物之能力，已矣夫無生物之無是力能也。是卽具有改變環境之能力者也。據今之科學家言地殼表面之所以形成今日之形式者，多分由植物生長變化之力之所致。苟世界而無植物，則當仍爲荒野岩石之世界，或沙漠之世界也。故憂土地之變爲沙漠者，必培植森林以防禦之。然則植物又豈無改造環境之用哉？至於動物則更能移動其身體以就養於自然焉。更能消化吸收植物以爲養。其高等者，身體愈強，本能愈富，其能力亦愈大。能營巢掘穴，自造環境，以自適其生存。至於人，則身體本能，雖不及動物。而智慧發達，乃能作器具，營生產，以自適生存。此如前實相中已說。誰謂動物與人但受天演之淘汰，但求適其環境而已哉？至謂人類社會之組織隨生產之變革而變遷乃至環境決定心志者，說更膚淺。彼徒知生產之革命能影響社會之革命，社

會革命能影響思想道德之革命，以為生產者物質也，社會者環境也，於是遂為環境決定心志之說。而不思生產之所以興起與革命者，豈不原於人智之發達。社會之所以成功與變化者，又豈不原於人智之努力歟？蓋在動物，但知吸取自然所生以營其生活，而無所謂生產。至於人類，乃發達其心智，製造器具，發明方術，而後乃有農王之業，而後乃有人工之生產以濟天然產物之窮。是生產之起，起於人智也。迨人智愈進，而後科學日昌，研究自然物理愈深，於是而工業製造愈進，工業愈進，而後產業生起革命。產業之生起革命，是又人智發達使之然也。產業既起革命，而社會舊日之組織，乃不適宜於今時。於是少數有智之士，憂深思遠，乃更為理想之組織，以學術倡之於前，以人力實現於後，而社會之革命乃隨時以進行。是社會之組織與革命，又在在隨人智之發達而起者也。苟非人智發達，則生產莫由起，亦無從而革命，即社會之存在，亦如蜂蟻等萬古如一日。蓋狗始終吃屎，牛始終吃草，烏在有生產革命，社會革命云云哉？又為社會主義者，每每過張大社會之功能，而抹殺個人之心智。雖與個人主義若廣狹有殊，要其不合於事理則一。夫人誠必待羣而生。然羣亦實賴個人而立。苟盡去個人，焉有所謂社會者？故社會者乃個人之集合體。社會之關係，乃各個人相互之關係也。法律政治者，範圍社會之具，而實即範圍全體個人之具也。故去個人，社會無物。個人之智慧知識，信賴社會人羣之習染教導與前人之遺傳。然使個人之心智但有

承受之力，別無開發創新之功，則人類智慧亦將千古如一日而永無進步。人羣智慧及社會文化之所以日進無疆者，乃全在個人既受先人及現世人羣之教染而吸收其智能，復能以此爲基礎而更事推闡與發明。其或古昔知能技藝學說有不適於今時者，更能修正改革而創新。此人類文化所以日有變遷者也。否則如蜂如蟻，如牛羊犬馬，習性已成，終無變異，個人則誠受制於社會，心理誠規定於身體，精神誠限制於物質矣，其如生物永不進化，人類永不進化，生產社會之永不革命何？是又與彼所持之進化論相違矣。吾人雖主張個人待羣體而俱生，然更主張羣體隨個人而進化。且羣體之進化也，更賴少數天才，出其聰明智慧，以領導羣衆。此少數天才，必其心智之不隨流俗而有特立獨行之精神者。夫然乃能領導羣衆，改革舊習，使之進步。是即以個人轉移社會，以心智轉移環境者也。雖個人之改良社會，不可徒恃理想，要當根據事實，審時度勢，而爲如量應機之處置與建設；否則必悞夫人心，背乎時宜，而無有成功。故古人云，識時務者爲俊傑。然所謂審時度勢，根據事實云云者，乃量其社會弊病罪過之所在，與可能達到其理想之程度如何，而酌與之推移與改進。決無隨俗而流，與習共腐，個人心志一味聽社會之決定，而莫之振作。譬之善醫者，必無成見與私心，不以一理想之藥劑，妄投一切之病人。必審量病之所在，及致病之由，而爲之立治理之方。又必審其病之輕重，與其身體之強弱，而加減其藥之分量。或須急治，或當徐治，或當攻

伐，或當培補，一以客體之實在情形爲主，而自無成見以施治。其有病象未能十分準確者，則又必投之輕劑，以求實驗，驗之而效，乃進以重劑，以期成功。又或有中途變遷，忽起意外者，又必臨機應變，改其方劑，決不可仍執前方，以遺大害。此可謂虛心克己，善執客觀態度之至者也。然其唯一之目的，乃在求疾病之祛除，與健康之恢復。能收此功者，乃全恃彼醫者才智經驗，學識之豐富，有以應付事變而不窮。是卽以醫者之心力，轉移改變病者之身體也。是卽以心轉境也。人徒見醫者之施方必憑病者之環境而決定，便以爲環境決定意志。而不知彼之所以如是敬慎，準病情以施方者，完全爲克服轉移彼環境也。設非然者，醫者自無智慮才藝，凡事但隨病者之意欲而與之俯仰，以迎合其心意，頭痛醫頭，足痛醫足，暫求病者須臾之安，而無救其終身之害。或又從而敗壞其元氣，摧毀其身體，是誠所謂庸醫殺人，不用兵刃者也。環境決定心志之說，雖可施之一般庸俗之群衆。然此乃非吾人之所求。吾人之所求者，乃在少數特立獨行之士，以其德慧術智精神毅力負羣衆以前趨，使之出迷途而入光明之路者也。此社會人羣之所由以進化改良者也。今之人於學理既主張環境決定意志，於主義又妄求革命進取。徒見其思想之不一致，言行之自相矛盾耳。豈真足以論人羣社會之治道哉？

六者、有不知人生是苦，一切作業均爲拔除苦痛者，於是有樂天之說，功利之論。以爲宇宙至善，真實不虛，美滿無缺。地寧天清，山峙水流，草木之繁榮

，鳥獸之飛行，莫非太和之祥洽，生意之流行；耳遇之而成聲，目接之而成色，取之無盡，用之不竭，陰陶然皆足以怡蕩心目，涵養性靈者也。是故自然可樂，天地多仁，吾人更何爲哉？優焉遊焉，聊以卒歲耳。此東方之樂天論也。生物進化，人爲獨尊，俯視群生，皆吾役食。以其智巧，應其願求，戰勝天然，以利人等。人之所求，斯爲幸福。何謂幸福，樂利是也。是樂利者，爲人生最終最大之目的。人之所以勤勞辛苦而弗辭，爲此而已。獵人搏虎，不避險難。漁夫射鯨，不懼顛瀾。彼何爲哉？爲求利與樂耳。當今天下，人類雖未及於安，然此不安之情形，正所以磨礪吾人之心智，精神訓練，經驗日豐，以科學之萬能，自不難得人生最後之目的，使宇宙人類皆安寧福利，其樂未有窮焉。此西方功利之說也。雖爲此類說者派別繁多，精神意趣，要不出此。是皆無當。所以者何？以不了知人生實相故。彼見天之瀟而忘其晦暉，彼見地之寧而忘其震裂，彼見山之峙而忘其阻，彼見水之流而忘其險，於草木忘其榛莽，於鳥獸忘其猛鷲，見其並生而忘其相殺，見其共存而忘其相毒。作如是觀，雖亦足以涵養吾人和平沖淡之心，與物一體之情，而消釋其競爭急躁之氣。然而要之無當於事之真相則莫能諱也。且夫明月，常人所共賞者，離人或以增故鄉之悲。錦瑟常人所共樂者，嫠婦或以墮相思之淚。然則宇宙之美善，或亦詩人雅士中心適悅時忽起之美感耳，無當於事實也。若以論夫人生，則前不云乎，內有飢寒之逼切，外有風雨之飄零，生老病

死之相尋，日日時時求避禍害而未有休息。古之聖人，驅民之患，憂民之憂，兢兢業業，不敢康寧，憐惻慈仁，視民如傷，誠非無謂而然也。樂天云乎哉？前既言之，人生無真樂，苦除去時忽覺其樂。樂也者，不過苦之消釋耳。西方樂利主義所求者，不過衣之溫，食之飽，居之安，一切嗜欲之滿足，如是焉耳已矣。進之則求富與強耳，尊與榮耳。前豈不云乎，食之而樂，以除飢也。衣之而樂，以除寒也。居之而安，以除風雨烈日之零炙，毒蛇猛獸盜賊強人之禍害耳。過溫過飽，皆足致病。嗜欲之極，終以戕身。樂利云乎哉？若夫富強者，對貧弱以爲名。尊榮者，對卑弱而立號。彼有不足，故此有所餘。掠奪他人，而後有強富。損抑異己，而後有尊榮。此世界之所以不平，而人類之所以憂苦者也。由今之道，無變今之俗，盡心力而爲之，苦日增耳。進化云乎哉？樂利云乎哉？故彼所言，直同夢囈。人生唯苦，一切所作，但拔苦耳，斯爲實相。

世間謬執雖無量種，約略以言，有此六家。餘有當辯，時至再說。

人生之目的第三

人生之目的問題，實爲不關重要之問題。所以者何？以人生原無目的故。特以今人每對於此希求解答，是以今特繼實相言之，以釋世人之疑。

吾謂人生全無目的，云何知然？所謂目的者，謂起心動念希求某事，由是爲

乘其事故搖唇動舌，而有所言，如舉手移足，而有所行；深慮遠謀，而有所思；如是言也，行也，思也，皆爲求得彼事者也；於是謂某事爲此言行思慮之目的。如曰：某人之劬勞，爲求學問之大成也；某人之辛苦，爲求一家之幸福也；某人之堅忍犧牲，爲求人類之安寧也；是皆對於有心志意欲的行爲言語思惟而起之判決。何者？既言行等而有欲求，則可加以目的之判決，以其原有目的也。若夫人生者，全爲業報之相續，由彼彼業，得彼彼報，依彼彼報，造彼彼業，其生固不得不生，其死也不得不死，是皆決定於因果，而不關係夫心意，則烏有所謂目的者存乎？人生之無有目的，亦猶之人老人病人死之無所謂目的也。設謂人生而有目的，然則老病死來皆有目的耶？且夫人死或尙可曰有其目的，何者？以人有因生之苦而自殺者，則其死必爲有意志的死，可曰其死在求避免人生之苦痛也。然此亦但限於有心志死，其餘自然衰老或遭不幸而死者，死既非彼所欲，百方求免之不能，吾人可曰殍有目的乎？至於生，則任執何人而問之，汝何爲生？彼皆將伸舌而不知所對。所以者何？未生之前，非彼所知。已生之時，又且無知。知之且無，何所意欲？意欲且無，何云目的？是故謂人生爲有目的者，蓋未了然業報相續之義而妄爲解說者也。

若爾，則人生一切行爲動作思想言語，盡皆無意識，無目的，如草木聲光，風雨雲霧之忽起忽滅，純受環境機械之推移者乎？曰、是又不然。前所言者，謂

人生何爲而生，不謂人生何爲而行也。謂人生何爲而行者，則亦有其目的。然此行為動作之目的，實因太面異。古語云：貪夫殉財，烈士殉名，夸者死權，衆庶遷生。十人十異，百人百異，卽一人之生亦且隨其年齡思想前後而互異。造業既各有不同，夫焉有所謂一致之目的乎？雖是設有問人生一切行為動作其目的何在者，吾答之曰，爾有如何之目的，是卽汝之目的也。人各自知自喻，有時或且不肯不可以告人者，又何勞哲人智士之代爲解說乎？

既人生本無目的，人生行爲又各異其目的，然則目的問題又何因而至乎？曰、有二因：一者出於生活之疲倦，二者出於意欲之劫持。所謂生活之疲倦者，謂有人焉，初亦壯志有爲，殉名逐利，勤勞辛苦皆優然樂之而不厭，是時皆自有其目的，故不問人生到底爲何也。及其爲之既久，或有求名而得，求利而諧，享受既倦，覺天地間所謂富貴榮譽云云者，初亦不過爾爾；始覺昔之勤勞，今之享受，皆無有價值。於是乃反求諸心，人生到底爲甚麼耶？人生之目的問題，於是焉起。又有求名而不得，求利而不諧，役役勤勞而無所成功，心志漸灰，退然思反，於是覺平昔所志所求，及以一切行爲，皆屬虛空，皆等夢幻，故乃反省曰：人生到底爲甚麼耶？於是人生之目的問題又起。是皆出於生活之疲倦者也。凡起如斯問題者，多分出於厭世者之心，上焉者或有因是了然於人生之全無目的，而起超世之想。下焉者，亦有求目的而不得，因以自殺戕身者也。所謂意欲之劫持者

，謂有人焉，意志堅強，希求猛利，事業功名之心既重，於是欲風靡號召夫天下之人使皆從我，與我同志，隨吾之希求以爲希求，隨吾之意欲以爲意欲；而懼夫人之以我爲專制，心終不服也，於是乃倡爲學說以蠱惑人心，俾自然而宗依於我。情志既定，令出唯行，則勢力強盛，而功業可成矣。此則近時講主義者，多爲此說也。故爲個人主義之說者則曰，人之目的爲求自由耳，爲求自我之福利耳。爲國家主義者則曰，人爲國家而生，以國家之光榮福利爲最高唯一之目的，故當竭忠盡力以爲之，雖犧牲其生命財產焉可也。爲社會主義者則曰，人爲社會而生，以社會之福利爲最高唯一之目的，故當竭忠盡力以爲之，雖犧牲小己以爲羣衆可也。凡此種種，皆視人生爲一種機械，爲某事某物而生者也，是皆妄也。且如個人主義謂人生爲自我而生者，是無異曰，人生爲人生而人生也。蓋自我既不外人生，離人生外無自我，我爲我生，或生爲生生，是皆毫無意義者也。蓋目的者，方便或手段對待之名。既以自爲目的，復仍以我爲手段，一事無待，卽二義不立，故我爲我生，卽無異於言我生卽我生，我別無有目的也。若夫自由者，對不自由言，福利者對苦痛而言，苟無不自由與苦痛，卽無所謂自由福利矣。故言求自由者，無異於言除束縛；求福利者，無異於言除苦痛。既爲除之，必將求彼束縛與苦痛之因。其因爲何？吾可決然答之曰：束縛與苦痛，隨人生以俱來，因人物而後種者也。吾苟不生，吾有何不自由？吾苟不生，吾何所苦痛？既生也，

卽內之不能禦飢寒之逼迫，外之卽不能免危害之侵陵，生老病死之相尋而孰能免焉者！是故生卽是苦。苟以求幸福求自由爲目的者，其人始焉卽以不生爲至捷至富之方法，而奚爲紆紆碌碌以生爲者？况夫業報相續，本無有我。因果相感，別無自由。爲善者，雖無求於福利，而福利自來。作惡者，雖力求榮利，而榮利終不至。人事之不隨意欲彰彰然也。是故個人主義之言無當於理。至於以國家社會爲人生之目的，其言尤誣。國家者，人類爲特別利害之關係而起之特別組織；社會者，人類爲普遍相互生存之關係而有之自然集合；苟離個人，皆無有物。人時有賴於國家之護衛，故對於國家有相當義務；亦猶之人須宮室之住居，則對彼宮室有相當之愛惜也。人見宮室之利於人，故愛惜之；設見其腐敗朽壞，匪但不足以蔽風雨，且瓦落棟崩，時有破頭殺身之患，則改造而修理之可也。令人見宮室之有資庇陰之用也，遂謂人生爲宮室而生，言宮室爲人生最高之目的，人當爲彼犧牲，雖見其敗壞而弗敢改造修理焉，是誠愚人之尤也。本爲人民而建設國家，卽謂國家爲人生之最高目的，是何異於愚人之擁護其宮室哉？社會既人羣共生共存自然集合之體，亦猶之朋友親愛權輔相助匯集會結社以成團體耳。未交朋友，兩相平等。既成朋友，則便以自身爲其手段方法焉。而曰，朋友者人生之目的也，是已不經。設更去其朋友間之互相關係而不談，但就其空名之社會團體，而曰某社某會，某團體者，吾之目的也，豈不更可笑哉！——案國家亦社會之一種，

特社會一義更爲普遍，小之可用於少數個人某某職業之集合，大之可以擴爲全世界人類生存相互之關係，又不必有成文法制定之規定，亦不必有權威之運行，且不含與他國敵對之意義。國家反此，必有成文法制定之規定，與權威之運行，且必有他國之對立；故國家主義有狹隘性，社會主義多普遍性。然終不能謂國家非社會之一種也。故彼二主義所有弊病，時時相通。卽以實有之個人隸屬於假合之團體，而以爲其手段工具焉，一也。——蓋嘗論之：一切生物本皆平等，皆隨業報以相續，同以不得不生而生，不得不死而死，而無所謂目的與工具也。人以智力克服生物，既克服已則便自大傲慢，以爲一切生物唯人獨尊，見犬馬牛羊之奴役於人而非能抗也，於是便覺犬馬牛羊皆特爲人而生者，於是謂犬馬牛羊乃有其生活之目的，其目的安在，曰爲人之食用焉耳。故迷信宗教者，常以天或上帝爲仁慈，而時致其敬畏與謝感，因畏天上帝，豈不仁哉，既爲人生五穀，又爲人生犬馬牛羊以供人食而備其福利也，吾人可不感恩而敬服哉！專制君主之下視其臣民，亦猶人之視牛羊犬馬也。今之人，既知其皆妄矣。乃上竊君主之迷信既去，而國家社會之偶像復來。羣囂然號於衆曰，國家社會者，是吾人之目的也。人生爲彼犧牲焉可也！是所謂意志之劫持也。

或曰，既謂國家社會非人生目的，然則彼爲國亡身捨身救世者，皆非乎？曰，何爲其然也？國家社會，雖非實有，而建設組織之個人不無。既爲人群結合之

體，則其利害禍福，卽人羣相互關係之禍福也。志士仁人，爲國爲世而犧牲自我，是亦對人羣所起之慈仁勇敢也。如斯勇敢，卽彼志士仁人自身之偉大。成仁取義，是卽彼自身之目的。由斯目的，而益自增大其人格。是亦自盡其仁勇，自達其目的耳，豈果以國家世道爲其目的而自身爲之工具也哉！苟以國家社會爲目的而自身爲之徇，是亦宗教徒之徇教主，臣僕之徇獨夫；義雖可嘉，然與志士仁人之慈仁救世者高下固有辨也。

雖人生本無目的，然人既生矣，一切行爲亦有共通目的乎？曰，前已言之，貪夫徇財，烈士徇名，夸者死權，衆庶憑生，實無共通之目的。設必求一共通之目的，則可曰：人生一切作業，其目的總爲拔除苦惱也，此則前實相中已言之矣，是亦可謂爲人生行爲唯一之目的，然不可曰人生之目的也。

人生之矛盾第四

前言人生爲業報之相續，又言人生賴羣體以共存，又言人生賴智慧以發展，又言作業爲苦惱之拔除，如是則人生如能和合其羣體，發達其智慧，作諸正當之業以除諸苦惱，俾美善之報相續於無窮，斯真人生之正道也。雖然，人生未能真實常常如是，每有相反之現象，與之隨逐。謂彼人羣之聚集，不但不能相益以共存，有時且相損以俱亡；智慧之發達，有時不但無益於人生，時且危害其人生；

人生作業，本爲拔除苦惱，乃有時不但不能拔除苦惱，且益加增其苦惱；於是苦惱煩悶慘惡之果報，更相續於無窮。時且絕滅其人生焉；是誠人生極矛盾之現象，而爲人生之罪惡也。如斯之現象，乃隨人生之演進而益著，是又特異於一切生物者也。是亦人生之異乎實相也。

此言何等？謂如禽獸昆蟲，下者未有父母子女兄弟夫婦朋友君臣之關係，又無羣隊社會組織他人救無所得益於羣，而僅單獨自營其生活。其高等者，如鳥鴉鴛鴦蜂蟻等，則有父子夫婦君臣之關係也，有家庭社會之組織也，則多分本於本能自然之結合。一羣蜂蟻，相益而不相犯。是皆不見其矛盾之現象也。獨於人則不然。人既賴羣以生存，即時有賊害其羣之事。父子之恩最親也，而即有不慈不孝之父子；夫婦之情至篤也，而即有不義不順之夫婦；君臣之分至嚴也，而即有不仁不忠之君臣；兄弟之愛至篤也，而即有不相親之兄弟；朋友之利至厚也，而即有紛擾怨害之禍亂無端，此皆今世所常聞者。且人之情，憎怨每起於所親，狠毒時施於所愛；田園舍宅之爭，多起於兄弟；政權爵位之爭，必起於同僚，而路之人與異國之人本非一體，無利害之衝突者，不預焉。是猶愚鄙之人，役役於利害間者也。又有不固利害，但任性情，以好惡之相乘，意志之相違，見理之相左，而父子兄弟夫婦朋友分崩離析，相怨相尤，乃至一國之人同秉國政而以政見思想之不同，於是各集黨羽，相軋相傾，以至內爭起而外侮來者，更時有之；此人羣之

怨嗜起於相親者也。亦有雖非相親，而以同居一地，或一社會故，亦彼此時有我詐，漸長相害相殘之事。至極大亂之世，盜賊蜂起，劫奪相循，則其險尤著。又有異族相攻，與國相侵，殺戮縱橫，姦性煽惑，無所不至。是又禍害之趨於異族者也。雖是國知人，人概結為羣，賴羣以生，共圖安樂，而御於一羣之中，或親或疏，或讓羣與族之間，而互生其賊害。此等賊害，苟離羣而獨立，則均無有。是誠人生一大牙痛也。又蘇彝士之毒害，每隨冰羣之進步而愈增；上黨之世，人跡居而野處，亦未有城郭室屋，不俾國之組織遂成，即蘇之聚散亦無有定，其時人與人之相劫也，固不如狩時之勤其相賊相害也。亦多勞為個人與個人之關係，無與於一國一世也。不迨部落既聚，國家既興，則每團一夫之喜怒利害而影響及於全體。待之個人相爭者，進之為一部落，與一部落爭，不再進則一國與一國爭，再進則一國有變天下諸國皆受其影響，不特不夫相互闕；此國家主義，帝國主義勃興之世，所以演成昔年戰爭之慘劇也。雖殺人流血之慘，為千古所未有。死者，傷者，至於數千萬人。設在太古，則平談曠野，無與他人，亦亦存難，他友安謐。禍不至於如是其廣，偏而益烈也。是則何緣？則皆由社會國家進步之故。內部之組織愈密，則對外之害愈深。交涉愈繁，則疑懼愈速。此老子所以有小國寡民，老死不相往來之思想也。此猶禍害之畏於美國與英國戰爭之時也。即在平居一國之內，彙復因其政治法律之進步，所以為維持其國家社會之安寧，與得在而防其破壞與滅亡者，愈勤愈密。

，則其束縛防範其人民之自由與適樂者，亦愈煩愈苛。蓋政事愈多，用人愈衆，則賦稅愈重；外侮愈多，則兵力須厚，而人必富兵。賦稅愈重，則財產有時非其財產；兵役既起，則身體非其身體。而此財產身體之犧牲，多分又非人心之所欲。其所以犧牲者，又多分無益於個人，無益於國家，無益於世界，而適爲害個人，害國家，害世界者也。此則中國歷年之內爭，與歐洲往年之大戰是也。人之所以結合而成羣體，更進而爲國家者，本以求其有益於各個人之自身者也；今乃不相益而相損，不受其利而受其害，是又非人生之一大矛盾歟？

人羣結合，其矛盾也已如上述。至於智識之發展，其矛盾又有可得而言者焉：禽獸之生存，賴本能，故未有以本能自戕害其生命者。人則賴智慧，智慧誠能對人類造多分之利益，然用之不當，則又反以增加人生之痛苦。此如刀鎗弓矢，本憑智慧造成，用之以防禦鴛蟲野獸，非欲用之以戕害人羣者也。乃用之以賊害人類。乃至今日，科學愈發達，製造愈精奇，於是殺人之具日精且備。飛機也，戰艦也，機關也，坦克車也，炸彈也，毒瓦斯也，斯皆殺人之器，世界各國竭智盡力以製賊之者也。初本以禦人侵人，終則侵人者人亦侵之，禦人者人亦禦之，相侵相殺而不已，即相殺相害而不已，是與自殺自戕何異也？此則人智進化未有之奇觀，而皆以自殺者也。又人智日進，則作姦犯科之術愈精，相詐相虞之事日甚，以言外交，則陰謀起而信義廢；以言內治，則法令煩而至德虧；又况奇技

淫巧，術惑人心；工戰鬪戰，動傾人國；以成今日詭詐浮僞縱橫捭闔之天下，人與人不可共出智力以共圖幸福，乃各長奇謀以互相賊害。此亦人類特有之現象，而禽獸所無；今人之所特異於上古蠢樸愚魯之人者也。老子曰：絕聖棄智，民利百倍；絕巧棄利，盜賊無有。誠哉，非無故而云然也。

更有進者，人爲求人類之治安，社會之秩序，爲防止禍亂故，乃有法律與政治；爲教導人類教正人心培養德性故，乃有仁義道德。乃既有法律，則政府即藉法律以拮掣人心；既有政治，則姦雄即藉政權以作罪惡；既有仁義道德，亦即有藉仁義道德以綱名而市利者，竊鈎者誅，竊國者侯，侯之門仁義存焉。然則人生之矛盾，又至乃並其防止此矛盾之害之法律政治仁義道德而並呈現其矛盾焉。斯又至奇而不可解者也。

上言之：人之造業，凡以爲苦痛之拔除也，乃今人羣智慮日進則日增其苦痛，是已極其矛盾矣。即其求樂拔苦之念，苟知進而不知止，盡心力而爲之，則亦自成矛盾焉。蓋人生不能無求，所求不必盡得，縱時得也不能不失，於是患得患失之心生矣。——如是患得患失之心，是即爲苦。其求彌切，其苦彌增。况乎衣食之須，逾量即苦；如病服藥，過則病增。乃人之於財產貨利也，求之無厭，得難望蜀，未能受用，反爲奴役，水火之憂虞，盜賊之劫奪，多藏厚亡，自古如此。况乃爲求貨財，作姦犯科，耽著財貨，縱情極慾，禍亂由是而生，災厲由斯以

起，諸所以亡身家而亂天下者，固無不源於爲求拔除苦惱以得幸福乃反致此苦惱之彌增而去幸福以彌遠也。是又非人生之極大矛盾哉？由上種種之矛盾，故人生業果之相續也，每爲惡業與苦惱之相續。而人世乃真成茫茫苦海，欲度脫而弗能也。是非大可痛悼者哉？

人生之二重性格第五

人生享受之苦樂，多由行爲之善惡而定。由諸善業，得諸樂報（能拔諸苦之謂樂。）；由諸惡業，得諸苦報（苦惱續增之謂苦。）。由業之善惡雜，故報亦苦樂兼。此人生所以成其爲矛盾之狀者也。然此業之所以善惡雜者，是則何故？曰由人生原有善惡相反之二重性格故。

何謂性格？性謂種性。本來故有，而爲情志意欲之根本者也。又謂性情，卽由種所生之現行心法也。格謂格式，由性有種種不同，故發爲情志，現於行爲，則亦有種種相異之形式以表現於人羣。人各隨其性以成其人之格式。格由性起，性必有格，故曰性格。性有三性。一曰性善，二曰性惡，三曰性中。人生之性格各有多種。有狂者，有暴者；有廉者，有貪者；有智而明者，有愚而妄者；有誠信者，有詐僞者；有勇猛精勤者，有怯懦懈怠者；有光明正直者，有卑鄙詭曲者；又有非仁非義，非廉非貪，乃至非光明正直亦非卑鄙詭曲者；

如是人類乃有多種性格。然約略言之，則不過三種：一者善，謂仁、廉、明智、誠信、勤勇、光明正直。二者不善，謂貪、暴、愚妄、詐偽、怯怠、卑鄙、詭曲。三者無記，謂非仁非暴等。無記者，謂善與不善俱不可說，不可記別也。如是善不善無記，在佛法則名之曰三性。如是三性，顯見於世間人羣。無論何種人羣，必有如是三種人格；或爲君子，或爲小人，或爲庸夫。所謂君子者，其言行動作存心處事，每損羣以利己者也。庸人者，無罪無過，不能作善，亦不能作惡者也。如人羣中有如是三等人格，其在一人亦復俱備如是三種性格，或善，或不善，或無記。然而君子小人所以分者，隨其善惡無記之性之分量有輕重之異故。善心而重，則能降服惡心，存心處事，言行皆善，是之謂君子。雖有不善焉，然不怙過，不飾非，能速改，人亦以其過之少也，而不遂斥爲非君子焉。小人反此，惡心重，善心微，存心處事言行皆不善，縱有善焉，亦每不足以掩其惡，人斯名之小人也。然人類無絕對之君子，亦無絕對之小人；隨其善惡之大小，而品類又別。是以君子之中，又有良善聖賢之等。小人之中，又有首惡頑懦之分。是皆以善惡極性之弗能純也。其善惡之種性皆微，行爲無損益於人群社會者，是則庸夫庸婦，無記之人也。然世亦實無絕對無記之人，多少皆有幾分善惡焉。

雖人之性格有三種，然無記之性，無損益於人已，其於人羣及個人之影響不

大；是故知人論世，但論其善惡二者而已足矣。故今但論人生善惡之二種性格。何謂善性？何等善性？

種現淨善，離諸愆穢，能生善行，故名善性。信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害，乃至善欲、善解、善念、善定、善慧，皆是善性。

何謂種？種謂種子，諸法親因，未具彼諸法之形而能生彼諸法。如穀麥等種，爲穀麥等苗稼親因雖無穀麥等苗稼根莖等形，而能生彼苗稼根莖等，故名種子。心等諸法，皆有種子，隨彼勢力，能起彼現行。種有善惡，故行有善惡。隨彼善惡種子勢力，起彼善惡心情，故名種子。此種子又名習氣，又名薰習，廣如佛學概論佛學通釋中解，此中不述。現行者，謂從種所生，行相業用現可得故，名曰現行。如苗稼等，從種已生。言種現淨善離諸愆穢者，淨謂清淨，性非染穢。善謂賢善，無有過失。體淨而用善，故名淨善。善法必由善種生故，如嘉禾從穀麥等生。故云種現淨善也。次言能生善行者，行即是業。業行賢善，不損惱自他，於現後世均作利益，故名善行。能生善行者，謂此善法，既從自善種生已，即能令彼俱起行業，悉成善業，不惱自他，二世俱利，故名能生善行。此如無貪既從自善種生已，還能令俱時業行，於境不著，行布施等，是即謂業。若不與無貪等善法俱起，則不成善業，不能行施等也。是故說言，善性者，種現淨善，能生

善行也。

所謂信慚愧等者：

信，謂於印順境，至誠倚任，心淨爲性。對治不信，樂善爲業。

慚，謂依自力，崇重賢善爲性。對治無慚，止息惡行爲業。

愧，謂依世間力，輕拒暴惡爲性。對治無愧，止息惡行爲業。

無貪，謂於有有具無著爲性。對治貪著，作善爲業。

無瞋，謂於苦苦具無恚爲性。對治瞋恚，作善爲業。

無癡，謂於諸諦理明解爲性。對治愚癡，作善爲業。

精進，謂於修善斷惡事中，勇悍爲性。對治懈怠，滿善爲業。

輕安，謂遠離粗重，調暢身心，堪任爲性。對治惜沉，轉依爲業。

不放逸，謂精進三根，於所修斷事中，防修爲性。對治放逸，成滿一切世出

世間善事爲業。

行捨，謂補進三根，令心平等正直無功用住爲性。對治掉舉，靜住爲業。

不害，謂於諸有情不爲損惱，無瞋爲性。能對治害，悲愍爲業。

正願，謂於諸善法深起希望，善欲爲性。對治邪欲，正勤所依爲業。

正忍，謂依正教理證力，於實德能深生印持，善解爲性。對治增解，淨信所

依爲業。

正念，謂依正教理，聞思證境明記不忘，善念爲性。對治失念，定依爲業。正定，謂依正教理，調治其心，令於所緣專注寂靜，靜慮爲性。對治散亂，伏諸煩惱，智依爲業。

正慧，謂依正教理，聞思修習觀察諸法因果性相，於諸境界無有迷惑，簡擇爲性。對治惡見，斷諸煩惱，菩提涅槃果依爲業。

何謂不善性？何等不善性？

種子現行，體不淨善，能起不善業，是謂不善性。一切煩惱，謂貪、瞋、癡、慢、疑、惡見、掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知、無慚、無愧、忿、恨、惱、嫉、害、慳、惱、覆、誑、誑等二十六法，是爲不善性。

種現不淨善者，謂性是穢惡，用多過失；由不善種生不善法，故名種現不善業。能起不善業者，由彼不善種性，生起不善法已，卽能令彼相應心行造作諸不善業故。如由瞋故，起殺害業；由貪故，起淫盜業。設無貪瞋等不造惡業也。是謂種現能起不善業，是爲不善性也。

此中瞋云煩惱者，煩謂煩惱，惱謂惱害。由性染汚，不寂靜故，擾惱身心，損害自他。故名煩惱。凡不善性，皆是煩惱。離諸煩惱，無不善性。然有煩惱，非是不善，謂諍有覆無記所攝煩惱，由彼無能造諸業故。必能造業，損自他者，乃名不善。然離煩惱無不善故，是故說言不善性者卽諸煩惱。

言貪等者：

貪，謂於有有具染著爲性。能障無貪，生苦爲業。

嗔，謂於苦苦具憎恚爲性。能障無嗔，不安隱性，惡行所依爲業。

癡，謂無明，於諸理事迷闇爲性。能障無癡，一切雜染所依爲業。

慢，謂恃己於他高舉爲性。能障不慢，生苦爲業。

疑，謂於諸諦理猶豫爲性。能障不疑，善品爲業。

惡見，謂於諸諦理顛倒推度，染慧爲性。能障善見，招苦爲業。

掉舉，謂卽器動，令心於境不寂靜爲性。能障行捨及奢摩他爲業。

惛沉，謂卽管重，令心於境無堪任爲性。能障輕安及毗鉢舍那爲業。

不信，謂於實德能，不忍樂欲，心穢爲性。能障淨信，惰依爲業。

懈怠，謂於善惡品，修斷事中，懶惰爲性。能障精進，增染爲業。

放逸，謂於染淨品不能防修，縱蕩爲性。障不放逸，增惡損善爲業。

失念，謂於諸所緣不能明記爲性。能障正念，散亂所依爲業。

散亂，謂卽躁擾。於所觀境令心流蕩爲性。能障正定，惡慧所依爲業。

不正知，謂於所觀境，誤解爲性。能障正知，毀犯爲業。

無慚，謂不顧自法，輕拒賢善爲性。能障礙慚，生長惡行爲業。

無愧，謂不顧世間，崇重暴惡爲性。能障礙愧，生長惡行爲業。

忿，謂依對現前不饒益境憤發爲性。能障不忿，執杖爲業。

恨，謂由忿爲先，懷惡不捨，結怨爲性。能障不恨，熱惱爲業。

惱，謂忿恨爲先，追觸暴熱，狼戾麤性。能障不惱，蛆螫爲業。

嫉，謂爲殉自名利，不耐他榮，妬忌爲性。能障不嫉，憂戚爲業。

害，謂於諸有情心無悲愍，損惱爲性。能障不害，逼惱爲業。

慳，謂耽著財法，不能惠捨，祕吝爲性。能障不慳，鄙蓄爲業。

憍，謂於自盛事深生染著，醉傲爲性。能障不憍，染依爲業。

覆，謂於自作罪恐失利譽，隱藏爲性。能障不覆，悔惱爲業。

誑，謂爲獲利譽矯現有德，詭詐爲性。能障不誑，邪命爲業。

諂，謂爲罔他故矯設異儀，險曲爲性。能障不諂，及障教誡爲業。

不_下上來纏_德瑜伽唯誠諸書，略出善不善法體性業周竟。此皆修瑜伽者，於靜慮

中，觀察心行，分析如此。若從業用，更可多分。但究體性，終不外此。因非專

論，故未詳釋。欲求詳義，可專唯論瑜伽及拙作佛學通釋等書讀之。

或謂人性無分於善惡，且亦無別謂性。人之造善造惡，因環境習慣之養成。

蓋有主張唯物論者。以爲人之所有者身體而已。身之中，血肉筋骨臟腑神經等而

已。由彼彼器官和合而成有體體，因其與外物相觸，受其刺激，則有反應。如水

被擊而漚波，如錘因叩而發響，以人類之語言動作，亦如是爲而已矣。見好色而思

昏憒聞惡聲而思離，一切取捨屈伸，皆起因於外物。亦猶萬有之有吸引力與抵抗力等，固本無有心，更何論夫性？又人之爲與一切生物相同，皆爲保存自身之生存，此外別無目的。既一切出於自衛，故行爲無所謂善惡。然由行爲之效能有適合於生存者，有不適於生存者，是則智力有其巧拙耳。智力之巧拙，緣於經驗與學習。經驗學習，起於既生之後，而不同生以俱來。故智力不出於性，而出於習。不出於心，而由於境也。由前之說，有物無心。由後之說，有習無性。心性之不存，故善惡無所存。馬爾善性惡性種種分別，皆是烏有。

是不然。彼言人之所有身體而已，身體之中血肉等而已者，是謬以形質求心者也。以形質求心，則將目無見，耳無聞，身無觸，鼻無嗅，舌無味，由是而曰物是有心是無識，斯誠不知心之所以爲心者何也！凡事之有，不但以形質爲有。若但以形質求，則物亦有非可以形質求者也。如磁與電是也。電能發光，而光非即電。電能發音，而音非即電。非可以耳目求也。非但磁電不可以耳目求而已，彼所謂地心吸力，萬有引力，亦非可以耳目等器官識。然而謂其有者，豈不離形質而有功用存焉乎？心之所以爲心者，何也？曰，亦由功用而知有之。其功用奈何？曰，見色，聞聲，嗅香，嘗味，觸堅軟冷熱輕重，乃至思想記憶等，彼能見，能聞，能嗅，能嘗，能觸，乃至能思想記憶者，是卽心也。此心又名識。識者，了別。能覺了分別，能認識彼色聲香味觸等者，是卽心也。心非所見，而是能見

。非所聞，而卽能聞。獨可以意識思慮之耳。今夫以鏡照面，則鏡中所現者唯思無鏡。以手持杖，則手中所持者唯杖非手。以眼識見色，則識中所見者唯色非識。彼見其唯色非識也，而遂謂無是識焉；是何異於謂唯面無鏡唯杖無手也耶？彼執唯物無心者之說，是不大可以已乎？或曰、視聽嗅嘗，感覺知覺，乃至思想記憶，如是心理作用，吾唯物論者亦不撥無。特吾人之解釋此作用也，與衆大異。吾唯物論者，謂如是作用，是卽身體之作用，是卽物質之作用。所云無心，無獨立自存之心；非謂無由身所起了別認識之心也。是亦不然，離身體作用別無心識，意謂眼之見色是卽視神經之作用，耳之聞聲，是卽聽神經之作用，嗅香嘗味能感覺冷熱堅軟乃至一切知覺運動思想等，是卽嗅神經味神經觸神經乃至大小腦之作用也。今人於睡眠時，悶絕時，其眼耳鼻舌身之器官如故，神經如故，然而刺激之以色聲香味觸等，而被感覺不起。是則彼諸器官與神經，不能直接營司視聽嗅嘗觸等作用明矣。又於夢時，耳目之用雖廢，而視聽之用猶起。雖無境界，而色聲顯然。是則雖無眼等器官，視等神經，而心理之功用依然也。然則豈能謂離於身體，便無心識乎？（五官非卽五識可取吾人素規矩頌釋論以詳其義，）若求大小腦之司知覺思想運動等，尤非定說。蓋自近時實驗，有雖腦髓之某部損壞而無某種知覺自如，某部損壞而某種運動自如者也。又昔人以腦髓與其身體其重之大小，以定動物智能之高下，以爲思想在腦之明證。乃今實驗，竟有動物爲不真

髓與身體之比重超過夫人，而智能並不如人者。是則心存乎腦之說，已多不可靠也。既心非腦之作用，於是乃不得不更別求器官。乃求之終不可得，於是乃以心理思想運動等作用歸之於全部複合之身體，以爲見色聞聲眼耳等單獨所司，思想運動則全體之功用也。此則行爲派之心理學家所言者，彼喻意識作用如三角形之三線相連則成體，多面相合則成體；又如音樂，多音相合則成調，故身體各部起而合用則有心思意欲焉。心理現象如是而已。然彼不知三角形之由三線相連而成形者，非實形也，乃吾人爲求解說思想之便，於紙面上以三線連合而爲之圖形耳。圖形不異符號。符號絕非實物。真正之三角形，豈果但三線之連合而已哉？線上之三角形亦三角形，三角板亦三角形，眞三角形無寧捨紙上之圖畫符號而取三角板也。彼三角板者，豈果三線所成哉？故三角形必自有其面精形態，決非三線相連遂爾成形也。雖果取紙上之圖形，則吾人亦當取三線所屬之面，彼三線者，特不過定其界域耳。如國之所以爲國，自有其土地山川，決非地圖上之赤白線界，及國境上之界碑界域遂爾合以成國家也。三線不能合而成三角形，如是：多而不能合以成體亦然。要有內容實質乃成體故。若夫音樂之結合單音遂成曲調者，此其曲調之優美，乃全由人類心理聯想審美之力得之。設無審音之素習者，則如鳥獸之聞音樂，亦但有單音之斷續，無有曲調之揚抑也。若夫心理作用，乃夫自知，而不關夫人之審察。豈得以是爲例。况夫線之成形，形之成體，單音見

成曲調，必其各個分子同起作用。心之作用，既爲全體作用之總和，則應心之思惟，全身各部亦應起其作用也。然心之思也，必無賴夫肝胆脾肺，無賴夫骨肉筋皮；有時方當閉且無視，攝耳無聽，並其耳目之官而廢其用，然後心神以靜，思乃有得也。思之極也，目視若無睹焉，耳聽若無聞焉，食之無味，嗅之無香，乃至忘飢寒起居而弗之覺也。然則心思之用，是人身全體複合之功用乎？將遺全體之功用乃得之乎？不待智者而能判之也。

夫耳目之官既不能獨司視聽（如睡眠時），雖無耳目猶得有見聞（如夢中），意識心思既不在腦，又非由於全身複合之功用，然則離身而外必有心也明矣。且果心之用卽身之用，而身之用不過物質之用，則結合相當人身之物質便有心也已。果如是，則機器可以有心靈，而人類可以由物造矣。然而果能之乎？意識既別有體，異乎物而有；然而必藉身體器質以行其作用者何也？曰：一切諸法，皆待緣生；雖具自性，必藉外緣；此亦如手足耳目百骸肢體心胆肺肝，雖各有體，而必互相待，不以相待遂謂爲無也。識依根起，五識依五淨色根，五淨色根依於肉身，是故前五識生必藉身體。第六意識有時與五識俱起，有時獨起；俱起者必藉五識以觀察外境，故亦間接依身體之用；其獨頭意識，不藉五識者，如思，如夢，則無藉於身體也。心有時必待身，猶之夫身之必賴夫心。身之必賴夫心者，前六識能支配引導令身趨吉避凶，取利遠害，目視耳聽，口言身行，造作諸業，取諸

享受，飲食臥起，無非心爲之司令也。是故有心則能生，無心則必死。顛狂瘋亂，苟無他人爲之護養，則必自趨滅亡也。若夫第八阿賴耶識，執持根身，令得長養，令不壞爛；一旦去身，便成死屍；是則身體之存，全藉夫心，不可一刻而離者。人但知身之有助於心，心之有賴於身；而孰知心之助身，身之賴心，更百千萬倍於心之賴身也？唯物云乎哉！

已言心之必有，次言性之不無，然當先知此中心性差別何在。所言心者，多分就現行言，謂認識之現起。所言性者，多分就種子言，謂功能之先存。又言心者，多分就心王言，了別之總相。所言性者，多分就心所言，謂善惡之差別。雖經論中，言心有性，言性有心，種現熏生，王所相應，未有如是劃然之分別；然此間隨世俗方便說亦不妨也。上言心之必有者，意在證明有情之身異夫塊然無知之物，有覺了認識之心者存。此言性之不無者，意在說明人心之善惡，有本來備具之種子，不但隨外境而習成也。

云何應知人心善惡本來有種，不但隨境習所成耶？

於此當先成立人心實有善惡。彼謂人心無善惡者，以爲人之行爲，皆爲自求生存故耳。夫自衛自存之行爲，吾人亦不謂其卽爲善惡。此等行爲，如求食求衣等，佛法稱爲無記之業，以非善惡性故。然人之行爲，實不限於求生存。卽以自求生存論，亦有因是而成善惡業者。謂如爲自求生存故，於是乃至處心積慮，以

防害他人之生存焉，是則不得不謂之爲惡也。又有爲自生存故，因而處心積慮亦爲人羣社會而共謀生存，或時犧牲自己之生存而衛護人羣社會焉，是則不得不謂之爲善也。世間實有如是不同之人，人實有如是不同之心，是則心有善惡明矣。心既有善惡，則當更求此善惡之原因。如是原因，或有求之於外境者，則以爲環境之習染，由學習以成也。然而當知，世有兄弟朋友，所處之家庭同，社會同，所受之教育同，習染同，而其結果有進而爲君子者焉，有退而爲小人者焉。堯之於丹朱，禹之於鯀，父子也；舜之於象，周公之於管蔡，兄弟也；荀卿之於李斯韓非，師弟也；孫臏之於龐涓，朋友也；彼其骨肉之相親，學說之相習，而結果成就之不同，乃如此；然則人心之善惡，豈可盡歸之於環境學習耶？

且夫即以經驗學習論，亦必其具有能經驗，能學習之智能，而後乃有經驗學習之成就。設其本爲頑冥不靈之動物，心同木石，而情同鳥獸，則雖有經驗莫知戒法，雖有德義莫由修習，則亦將何經驗學習之可言者？蓋經驗者非但一事之經過而不忘之謂；乃謂某事之當前，既經吾身受而心感，便能察其利害之原而得取捨之方；於是而彼事未至而能率爲查防，既至而能治理之，防之而患免，治之而事理，由是定爲良法而傳之後世，俾後之人雖不身歷其事而猶能心知其利，而身受其福；是則經驗之始雖由於外物之感人，而經驗之成，乃完全由於心智之觀察思慮推理與實證也。是故捨心智與推理而言經驗，其經驗乃同死物，了無意義。

彼草木之被風雨，禽獸之受飢寒，其經驗亦云富矣。然而由彼經驗而發明製作者何事？由經驗而得者何物？世徒知經驗足以增長智力，而不知必待智力而後可有經驗。由是而謂智力生於經驗，是亦倒果爲因之甚者也。

學養習慣，亦猶是也。凡學其事而得，習其事而成者，必其天才於某事某業之特宜，故能不勞而成也。非其才，習其業，長於商者使業工，善思想者使勞力，必扞格而難成，時且屈抑天才而使之愚癡病廢；此教育之所以貴因才而施教，學者所以貴擇術而專精也。故苟無其才，不能其學。苟非其性，不宜其習。習之必因其性；亦猶之學必因其才也。世徒見學習之足以成才定性，而使謂一切性皆由於學習，因謂有習而無性；是何異於見鑼鼓琴瑟之必待附擊彈撥而後發聲，便謂聲音之出於槌指爪哉？

由是可知，苟無其性，習亦不成，狗馬狼虎，弗可以人類之教化教化之者，亦曰，彼無人之性也。故彼有習無性之說，了無意義。人心之必有善惡之性，亦猶是也。彼頑梗不化之徒，雖施以極良善之教育，猶難悟其惡心。又有特立獨行之士，雖處濁亂之世，而能自保其純正而標其高節者，所謂上智與下愚不移者是也。何故不移？則以其性之特強，弗可以習俗變之也。中才之士，善性惡性不純，而勢力均等，則每因習染教育而移其性。習於善者，則善性得緣而勢力增，因以成爲善人。習於惡者，則惡性得緣而勢力增，因以成爲惡人。中人之爲善爲惡

，雖樞紐於習染之緣功，是預教化於人爲大有功；爾喪其根本，則必其人之本有可善同惡之性，而後乃可資以學習。是非明於緣生之理，非能知也。

何謂緣生之理？謂諸法之生，必其親因，及與助緣。親因者，謂諸法種子。

（此中言性）助緣者，謂外功增上。譬如禾稼，種子其親因也。土壤、肥料、人工

、雨水、日光等，其助緣也。無因不生，故人心善惡必先有其性。無緣不超，故

雖其善惡之性而必待習染教化而後起。又種有特強或緣有特甚者，則其生起之方

便又有偏重於己於人之勢。凡此皆詳於拙作緣生道釋。此非專論故不詳也。佛法

不廢學習，而世人撥無種性，大覺之與癡迷固根本不同也。由是可知種性定有。

種性既爾，故造緣則務爲善惡。其由善種而生起者，則爲信慚愧無貪無瞋無

癡等，固是而造一切善業。其由不善種而生起者，則爲貪瞋癡慢疑惡見等，由是而造

一期惡業。孟子曰：仁義禮智四德，皆由外鑠我也，我固有之也。謂善心心所之爲本

性有也。荀子曰：性本無善，其目之欲，聲色之好焉；慚是而有爭奪殘

賊淫亂之生焉。是謂本善也。孟子曰：性有也。凡此皆合於事理者也。然孟子偏

言性善，而以一期不善歸於外鑠。蓋才之歸於精立，性既盡善矣。則凡不能盡其

才者，但不能充其爲善之量爾。其至於不能爲善，則非不能爲善爾已矣。仍未至於爲不善也。論世

已，未見其途有惡之增加。是則非但不能爲善爾已矣。仍未至於爲不善也。論世

人明明見有離情性處心積慮，誠不善者，是非想不盡其才，枯止善心而己矣。

苟性皆善，何說以處此乎？將亦曰：人心之本有其不善之性焉，遇緣而遂生起其不善之行耳。荀子偏言性惡，而曰：其善者，偽也；聖人起禮義置法度以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也。又曰：不可學不可事而在人者謂之性，可學而能可事而成之在人者謂之偽。又曰：順情性則不辭讓矣。辭讓則悖於性情矣。凡此皆謂善之出於學習與矯飾矣。前不云乎？苟無其性，雖習不成。聖人之以禮義化人也，必其誠於禮義而後可以化人；人之樂學禮義，必其心真覺禮義之美，誠服聖人之德，故能節制折伏其不善之心而從之也。如是誠於化人，誠於學道，是皆惻隱恭敬是非羞惡之出於本心，而弗可以爲偽者也。而可曰人生之性惡，其善者偽也哉？苟其性之盡惡，則將聞禮義而怫然，見賢聖而遠之，深惡痛絕之不暇，而何能心悅誠服以學之耶？聖人之教人豈如獄吏之威囚奴，刀鋸鼎沸以強之免而無耻者哉？若是以爲教與學，其必扞格而不相入也明矣。故由人之能學聖賢，守禮義，是卽見其性之善。於其能仰其惡，去其不善以從善，愈見其性之善；謂性而皆不善，其亦大背乎義理矣。又有謂人之性無善無不善者，是亦不然。既無善無不善也，何以復可以爲善爲不善乎？善不可以爲不善，不善不可以爲善，故無善不善亦不可以爲善爲不善。性不同故，體各異故。凡是種種，皆由不了因果正理種現各異之義也。何謂因果正理？曰：善因唯生善果，不善之因唯生不善果，無記之因唯生無記果，是謂因果正理。何謂種現各異？謂不同之現法

各由不同之自種生。是故有若干之現行斯有若干之種子。現法既多，故種性亦不一。善法有善法之種性，煩惱有煩惱之種性。於善法中，信有信之種性，慚有慚之種性，愧有愧之種性，無貪無瞋等亦各有各之種性。善法如是，煩惱亦然，貪瞋癡等又各異其種性故。一切有情所有種性原非是一，善惡並存，其未現行則隱而弗現，既得緣已即便現生。得善緣者，善法生；得惡緣者，煩惱生。既得生已復熏成種。隨習多少而勢有強弱。勢力強者則能伏餘種。善種強者，由是而爲君子爲聖賢，乃至煩惱斷盡則成如來。惡種強者，由是而爲小人爲兇惡，乃至善根斷盡而成闍提。有情之所以差分，人生之所以矛盾，衆業所以不同，苦樂所以混雜，求其根本皆由有情心性本來複雜，善法煩惱迭起互滅原有如是不同之性故。

人生因果之通於三世第六

上章言煩惱善法各有種性，此種性者，與生俱起，本來而有；如是本來而有之種性，爲從何所來乎？或曰：從父母遺傳而來。蓋人秉父母之精血以生，同時即將父母之性情心術而承受之，及其既生而次第發展，是以人之子孫性情容體，多有肖其父母；亦猶犬馬牛羊飛禽昆蟲無不以類相似相續也。是之謂遺傳說。雖然，近世多反對之者，非定論也。蓋以人之子孫，其性情多有離異其父母祖宗者，使人類之性情智慧等而盡出遺傳，則堯舜不得有丹朱商均，而瞽瞍及鯀不得有

舜禹。武王周公管叔蔡叔，父母同也，而性行各異。自古及今，聖賢豪傑之子孫不必爲聖賢豪傑。而大亂之世，英雄奮起，多出於草莽農工之家。名世大賢，其學說思想人格行義足以振發人心風靡一世者，尤必精神毅力前無古人後無來者；舉世尙乏其儔侶，更非家庭之中祖宗父母血胤相承以遺傳之智能遂得如是之人傑也。故父母遺傳之說爲不可通。既非遺傳，將由學習？然學習之必本乎種性，非可無彼種性者可資學習，已如上章詳論。則此種性其果何自而來乎？曰：是不可不知人生因果通於三世之說。

何謂三世？過去世，現在世，未來世，是謂三世。自從入胎出胎，由生至死，中間身心相續未息滅時，爲現在世。從生以前一切身生死相續已謝滅時，爲過去世。從死以後，當來身生死相續猶未生起，名未來世。一切有情皆從過去世轉至現在世，復從現在世轉至未來世，前前世之因得後後世之果，如是因果三世相續，是爲有情因果三世相續。

三世因果依何相續？由何相續？如何相續？復如何知如是相續？曰：三世因果，依於阿賴耶識而相續。由於業識種子而相續。種現熏生，業報酬引，如是相續。由於聖教正理故，知其如是而相續。

所謂依於阿賴耶識而相續者，佛法阿賴耶識，義謂藏識。藏謂儲藏，由於此識能儲藏現行諸法一切種子故。又藏讀去聲，藏謂庫藏，由於此識是諸種子所依

存之庫藏故。又藏謂執藏，一切有情執藏此識以爲自內我故。（執藏之藏謂愛護覆藏義）由是三藏之義，故名阿賴耶識。此又名心，以能聚積諸種子故。又名阿陀那識，此名執持識，執持種子及諸色根令不壞故。又名異熟識，能酬引業，是善不善業異熟果故。又名所知依，能與染淨所知諸法爲依止故。

此阿賴耶識其功用略有二種：一者，能攝藏諸法種子。一切法生必有種子，此種存於何所？曰、在阿賴耶識。一切法滅，種子不壞，種子復存何所？曰、阿賴耶識。種子現時，賴耶望彼舊種之現，名爲持種。現滅種生，賴耶於彼種子之用，名爲受熏。蓋佛法言諸法之生，不從無而忽生，有其固存之功能。諸法之滅，不從有而盡滅，有其遺留之習氣，是爲諸法之潛勢力。現法者，彼潛勢力之顯現而已。彼潛勢力方其不得緣而未起時，似若無有。及得緣而起時，則功用顯然。是知彼未起時非遂無有，既有則必有寄存之處所。此之處所，阿賴耶識是也。故此阿賴耶識之靈妙功用爲持種受熏攝藏種子也。此識第二用處在執持根身。根身者，眼耳鼻舌身五根及彼所依處，血肉之軀是根身也。執持者，執受持守，令不壞爛。設此識去身，則所有肢體即時僵冷，便成死尸，不但感受全無，亦且不久腐壞。人當睡眠等位，六識全無而非死者，全以有此識執持根身故也。

此阿賴耶識所以定知其報者，依唯識學，此識必有。蓋人之生也，性質各殊，智愚迥別，此之性質及與智愚從何而出，必不可謂出於身體。蓋身體優越而愚

且頑，身體柔弱而智且明者，世多有之，絕不可以身體構造而定人智愚故。是則必有心識，挾持本有之種性以俱來，對三善，人之既生而有經驗，及諸學習，此經驗學習，所以能利而不殆，久而不廢者，亦必有其儲存之所。此之儲存必不可儲存於身體。以身體血肉所成，時時變化，新陳代謝，自無持久之力故。又經驗學習原是心智之履，彼血肉軀體，俯仰不相傾故。是以必不可不有心識以為知識經驗之儲存者。三者，變態心理，每每大格之分裂，及多重人格之迭現者。人格之分裂，則大於當日之識，言行行動，對兩大，異乎常軌。多重人格之迭現，則每每一人於數日之間，言行性格時起變化，而前前後後互不相知，而於是心理學家乃有多重人格之說。以為人之心理，若結合多種觀念，概念，思想，習慣，情緒，欲望，以為一團，在此一團之觀念，思想等互不衝突而調和，紛貫者，便成為一種人格。設於此一團之觀念，思想外，別有另一團之思想，觀念，而與此不同者，則為雙重人格。設有其他不同之思想，情欲等，而自成一團者，則為多重之人格。凡人之人格，每為多重者。特多種之人格中，必有其最強之人格，能將其他之人格，屈服限制之，令不生起。於是其人之言行動作，前後一致，對名，衛健全之人格，其不燃者，各團之思想，情欲勢，加權等，則互相凌虐，作對，迭興，此起彼伏，彼伏彼起，在內則為心理之擾亂，在外則為言行前後之不一，致於起即起，格之破裂，與人格之迭現也。彼謂人實無整個之我。在一團之思想，情欲內，成一統，若不相衝突，以成一人格者。即名為我。人有多

重人格者，即爲有多我。此心理學家之言也。此種說法，甚有合於佛理。特彼未能推此多重人格之所由成者，根本由於人心中有種種不同之種性。又不能說明方彼某種人格之生起時餘不同之他種人格復存於何所也。（彼心理學家或稱此等人格爲下意識。下意識者，謂被屈抑之意識也。）又設謂人格之成因原於思想習慣，皆出於既生以後；則有奇異之人格出現，其思想動作有絕非此生之所習者，其來復何自也？是故此等變態心理亦必有所本，有所存。何本何存？是必本於心識，存於心識。佛法謂即阿賴耶識。由阿賴耶識，能持種故，能將前前多生之習慣思想情志欲望儲存之以至於今生。彼人之生而有聰明智慧性質種種之不同者，即其前前生之習慣思想等熏習之不同也。今生之種性，即多生所傳來也。今生之習慣經驗等之能存不失，久不忘者，則亦由此識之能受熏，故令其習氣儲積不失也。多重人格之迭起，亦由起於賴耶耳。由賴耶能持種故，凡不同之人格之種子皆存於其中，得緣而起，遠緣而隱；隱非滅也，隱於阿賴耶識中耳；是以得緣而復現行耳。由於人之心理有如是種種現象，是故阿賴耶識決定必有。五意識所以不能有此用者，第一、彼時有間斷故，謂如睡眠等位不恆相續故不能持種。第二、五意識，性時變故，謂或時善，或時不善，不能平等執持諸類種子。或由彼於餘互有抑制屈服之用故。如下意識之與意識，互不並立，何能執持？阿賴耶識性性無記，一類恆時，無有間斷，故能常時平等執持諸法種子，令不失散。是謂

由心理學言，此識必有。

二者，阿賴耶識由生物學，生理學言，此識必有。所以者何？世間之物，有無機物，有有機物，有無生物，有有生物，有植物，動物，乃至於人。或曰：諸有機物，皆是無生機物進化而成者也。由無機物化合化分而成繁複之組織，則成有機物焉。由是進化，因環境之不同，彼有機體為適應其環境故，第次改變其形體，使適於生存。由是次第改變，乃進化而為人焉。是故諸有機物，無不假無機物以為原質原素，又無不賴物質之營養。是則一切生物，皆不過物質複雜之組織而已。此唯物論者之主張，而達爾文拉馬克生物學之大意也。信其如是，生物但以無機物為其原質組合以成，而別無其他心識之原素以為之根本，則吾人可以無藉於牝牡之構合，而但由物質之化合，即可以製造世間之生物而有餘。然而今之科學雖進化發達，迄無有能製造生物者。不但高等之動物不能製造，即下等之有機物亦不能製造。欲求動物，必求之於牝牡之構合，欲求植物，必求之於種子之播殖。科學家但能為之外緣，如農夫之於禾稼，略加培植而已矣。於是物種之由來，乃成絕大之疑問。即達爾文尙謂生命由何而來，為吾人所不知。又曰，生命之源，是否由上帝先造一細胞或造多數之細胞，亦為吾人所不知。至於物種如何而變，更無斷定之語。自彼而後，諸生物學家對此問題之解釋略有三種：一者、謂物種自他行星隨隕星之下降而來；二者、謂最初之生命由半流質之炭素化合物

偶經酵素作用而成；第三、則謂地球之質點中本具有生命，得適當之機緣而出現，由是進化遂成今日之象。此三說中，第一第三兩說，皆謂生命別有種子，本來而有，不因物質之化合而成。獨第二說始謂其隨物質之化合而成耳。是生物學上最根本之問題，迄今尙未解決。彼唯物論之生物學破綻至多，近世德意志之生機主義者杜里舒氏批評其學說，以爲不可成立。詳見其達爾文學說之批評。彼生機主義者，乃主張生物之生存必有非物質之成分以爲之根本，而後生物乃有進化之可言。否則但有物質之疊積耳。雖彼所主張所謂隱德來希者不必與佛法之阿賴耶識同，然其謂物質化合天演淘汰不足以說明生物之進化，則爲不可易之理也。

蓋嘗論之，生物之與無生物異者，不但自體對付外物有其不同之反應，卽其內部生理之組織亦有絕對之不同。無生之物，如金石土塊，但爲物質之積疊而已。生物則各部分有其相互營養滋生之用焉。無生之物形體既成，不加外力，則每一成而不變。生物則由少至長，而老而死，其內部自然時時改變其形體，而生而長，以至衰老焉。無生之物其上下內外各部分之疊積也，既乏長養之功，是以雖缺壞其一部分，其餘各部不從而補償生長之，亦不因是而壞爛消滅。生物則不然，苟其全體之一部分損傷，輕者可由餘部分生長之力使其既受損之部分復生回原，重則隨彼受損部分而全體死亡消滅矣。由是可知，生物雖假借物質以成形，而彼形體之構造絕異物質之化合與結晶也。自科學發達而機器大興，於是而機器各

部分相關相繼相互作用之巧，亦正如人之舉一髮而全身動也。於是有謂生物形體之配合，亦但如機器之構造而已。雖然，吾人且置生物構造之繁複異於機器而不同，然彼科學家有一至疏忽之事，即於機器則知有人焉，用其心思，竭其巧智，盡其精神，然後乃能造一機器。而於生物乃至於人，其為機器，繁蹟精妙如此其極，乃可不有造之者，而但曰，此物質進化之自然結果也。然則吾人可不用人工而物質自會進化以成機器乎？又不須有司機者而機器自能動作無損乎？夫以機器之為機械的構合與動作，尙必有心智神織以為之配合製造而司其動作，則生物乃至於人亦必有心識以司其生長組合焉可無疑也。由有心識司其生長組合，故人之身，其四肢百骸乃能息息相關營養生長共同安危，而不同於物質之疊積。此心識為何？佛法名之曰阿賴耶識是也。司生長之識必有，故阿賴耶識必有。

阿賴耶識如何而司有情之生長耶？一者、由此識執取精血，有情自體乃得生故。二者、由此識執持，有情自體乃得長養安住故。三者、由此識捨身，有情死故。所謂執取精血自體得生，乃至此識捨身有情死者，謂諸有情生必有死，於其死時，諸根壞爛，諸識不起，獨有阿賴耶識相續不絕，故彼相續不絕故，捨此身已，隨彼業力應生何趣，即便生起中有之身；由彼中有之身，得父母緣，會合交構，于極愛位，各出一滴濃厚精血，二滴和合，住母胎中，合為一段，猶如熟乳凝結之時，阿賴耶識即便執取以為自體；於是中有身滅，同時即由阿賴耶識功能

力故，有餘微細根及大種和合而生，及餘有根同分精血和搏生；於此時中說識已住，結生相續；卽此名爲羯羅藍位。此羯羅藍中，有諸根大種，唯與身根及根所依處大種俱生。卽由此身根俱生諸根大種力故，眼等諸根次第當生。又由此身根俱生根所依處大種力故，諸根依處次第當生。由彼諸根卽根所依處具足生故，名得圓滿，依止成就。又此羯羅藍色，與心心法安危共同，故名依託。由心心法，（此處心謂阿賴耶識，心法謂五徧行心所作意觸受想思。）依託力故，色不爛壞。色損益故，彼亦損益。是故說彼安危共同。又此羯羅藍識，最初託處，卽名肉心，如是識於此最初託（謂生時），卽從此處最後捨（謂死時）。又於胎中，經三十八個七日，此之胎藏一切支分皆悉具足。從此以後，復四日，方乃出生。又此胎藏六處位中，由母所食生粗津味而得資長。於羯羅藍等微細位中，由微細津味資長。又此胎藏八位差別，謂羯羅藍位，暹部曇位，閉尸位，鍵南位，鉢羅賒佉位，毛髮爪位，根位，形位。若已結凝，箭內仍稀，名羯羅藍。若表裏如酪，未至肉位，名暹部曇。若已成肉，仍極柔軟，名閉尸。若已堅厚，稍堪摩觸，名爲鍵南。卽此肉搏增長，支分相現，名鉢羅賒佉。從此以後，毛髮爪現，名毛髮爪位。從此以後，眼等根生，名爲根位。從此以後，彼所依處，分明顯現，名爲形位（根者爲淨色根，發生五識者，肉眼所不能見，約有當於生理學上所謂神經。依處者，謂根所依處，卽眼球耳，腔等是也。）既成形已，卽出母胎，名正生。

位。凡此種種，詳見瑜伽師地論第一二卷。既出胎已，復由阿賴耶識執持根身力故，令不壞爛，次第成長，至於成人。既成人已，持令相續，安隱而住。中間一切身內動作：呼吸，循環，消化，分泌，疾病之恢復，創傷之完好，不由意識等司其功用，而自然運行不息者，是皆阿賴耶識之功能也。及至業報已盡，或福盡，或不避不平等位故，識便捨身。識既捨身，則一切支分縱極完好（如遇恐怖等死者），由此阿賴耶識捨身故，雖有完全之一身，一切失其作用，便爾僵斃壞爛不救，是之謂死。是謂一切有情根身自體，由此識結生，由此識持長安住，由此識捨已死。此識之用，如是如是（此中所言但就胎生說；餘卵生、濕生、化生，則其結生之相，與此略異。濕生化生不待父母之緣，自能生故）。世人不知阿賴耶識故，於是對於人物之生死，不為宗教家之萬物神造說，則為唯物論之物質變化說。神造說者，以為萬物之生，皆為上帝所造。上帝既為造物主，則當問彼造此萬物者，其目的安在？為求自己之快樂乎？則有情之生老病死，世間之禍變往復，於彼何樂？設為求有情之快樂乎？則生而無樂困苦顛連者，天下皆是也。此於意志為不可通。又上帝既為造物主，則可自由造生萬物，何以必藉於牝牡雌雄之合？既有所待，則非萬能，何以名為造化主耶？况既生之，則不應復令之死；以生為樂，則自以死為苦，生之而復令死，是直以有情為兒戲而供彼笑樂也。設謂生死者賞罰之大柄，生之所以獎善，死之所以罰惡。誠如是，則生善人死惡

人可也。乃善人惡人並生並死，而無所殊異；賞罰抑又何其不明？况上帝既萬能矣，何不盡造善人，而乃並造惡人？設謂方其造之也盡善，既生乃有惡，則是上帝已失其控馭有情之能力，而有情之爲善作惡無與上帝明矣。既造業有其自由，則果亦由於自取。生生死死，天壽禍福，又何待於上帝爲之主持哉？故神造萬物說理不可通。唯物家言，萬物化生，由物質之變化，乃至於人，其生也亦不過父母精血和合如是而次第發展以至於成形也。設然，但有父母精血之和合，便足以生人。然而亦有夫婦配合，終身無子嗣者何歟？又爲精血和合生人之說者，同時多分主張遺傳之說，以爲子之身體既由父母分化，其性情亦即由父母所遺傳。然而父母子女之間其形體性情乖反差異者，又何多也？况機械之說不足說明生物之構造；物種之來原又有多難，故唯物之說爲不可通。今既知有阿賴耶識爲生死之本，有情之生也由阿賴耶識執取精血而次第發育之，故無待於上帝之創造。設無賴耶之執取，則夫婦交合而不能成胎，故有夫婦終身無子嗣者，以其未種子嗣之業也。有情雖藉父母而生養，然其性情心智自由其種子發生，故有類似其父母者，亦有絕不同於父母者。蓋父母之於子女，但爲增上緣，而非因緣。子女之於父母，但有習染，而無遺傳也。既由阿賴耶識執持根身，是故五官百體五臟六腑雖作用各別，而有其統一綜合之性，有其發生長養之功。於是唯物機械之說所不能解釋者，得阿賴耶識而皆獲解決。是非信而有徵真實不妄者乎？

由是吾人已由心理學上生物學上生理學上推定此識之必有，又知此識之大用在執持種子與執持根身。由是可知三世因果之依於此識而相續義。蓋一切有情，自其形體觀之，似若有生有死；而阿賴耶識則常時相續，無有斷絕，攝持種子，執取根身，於此歿已，即於彼生。生死往復，無窮無盡。前生所作，今生得受。今生所作，他生得受。是故三世因果依於此識而得相續也。

所謂三世因果由於業識種子而得相續者，種子之義如前已明，是為諸法之因。諸法雖有生滅，而種子則無失壞。今之物理化學有所謂物質不滅能力不滅者，彼以為世間萬象雖時變化，而質力永無增減。萬象之主，是由質力之由隱以趨顯。其滅也，是由質力之由顯以趨隱。種子之與現行，是亦隱顯之易位也。吾人讀書，既識其字，則久而不忘。吾人作事，既得其方，則常時能之。一切經驗習慣，所以久經遺棄，待機緣而復發起者，以平時雖若遺棄，實乃隱伏其勢力而為種子存於阿賴耶識中，故遇緣而復發也。吾人既知種子永無滅，則知有情之心識業力無滅壞者。既無滅壞，則其勢力長存；則必遇緣而出現。故死於此者生於彼，隨於今者顯於後也。是故三世因果由於業識種子而相續。

所謂三世因果由於種現熏生業報酬引如是以相續者，此言三世因果相續之形式也。言種現熏生，謂種子生起現行，現行熏成種子也。現起之法，必有親因而後得起，是為種子生現行，如前已說。然種之生，亦必有因。其因為何？曰、有

二種：一者、由自前舊種，自昔傳來，是爲本有之種。二者、由現起之法熏習而成，是爲新熏之種。譬如學問，固有之聰明，是爲本有種所發。後起之知識，是爲新熏所成。無固有之聰明，則莫由以資學習。無新熏成之知識，則聰明無長進。是故人因其本有而得新熏，因於新熏增其本有，如斯展轉，相益無窮，此本有新熏之義也。本有者，人所固有之能力。新熏者，由本有之能力資於環境習染以成之新能力也。此新能力於隱而未起之位，是爲新熏種，以對舊種而得之名也。然既經熏成種子則迥緣復生現行，再資於別種之熏習則又成新熏之種子；則彼前之熏生又何不可謂其爲本有也？是故前前生之新熏種望後後生之新熏種，可謂爲本有種。後後生之新熏種望再後後生之新熏種，則復爲本有種也。然則彼前前生之本有種，望更前前生之本有種，豈不又成新熏種乎？是則本有新熏亦相待之名耳（此處所說本有新熏，不如唯識宗義之嚴格，彼以法爾所得者爲本有種也。然於種子取體不增而用增義，新熏之種仍即本有種之既經現行迥緣而增其勢力者也。以彼不謂本有現行而本有不失，復由現行另生新熏與本有種而爲二種故。）。諸法種子如是生起，由種生現行，則可轉而增大種子之勢力。由現行熏種，則可因而永保存此現行之功能。種現熏生互爲因果，是以因果永遠相續而不斷絕也。

所謂業報酬引者，業報之義首章已明。造作事業，是謂業，由業得果，是謂報；春耕夏耘，是謂業，秋冬收藏而享用之，是謂報。人之一生，卽是業報之相

續。然今所言之業報，乃超夫現世之業報而爲異生相感之業報也。異生相感之業報何以異於現生之業報歟？曰、因果之義不殊，而勢力之大小絕異。蓋一生之業報，雖一舉手、一動足、一喜、一怒、一笑，皆自成其因果也。若夫異世之相感，則業必其出自心意者，而無心偶作之業不得爲他生之因焉。業必其具有善惡之性者，而無記之業不得爲他生之因焉。既出有心，而又具有善惡之性，如是之業，然後乃能引生他世之果焉。他世之果，何謂也？曰、三界五趣之根身器界及彼中所受之苦樂，是爲他生之報也。欲、色、無色，是爲三界。人、天、地獄、餓鬼、畜生，是爲五趣。界趣之義，詳拙作佛學通釋界趣章，此中不詳。一切有情由其平生所造之善惡異故，於其沒也，則隨業力之別感五趣之報。謂由造善業故，於其沒也，得人天報。由造惡業故，得地獄餓鬼畜生報。此中善業又有大小純雜之分，故天人之苦樂有異。其善業大而純者，多分生於天中。其善業小而雜有惡業者，多分生於人中。其惡業又有輕重品類之別，故三途之苦又殊。惡業極重而多分殺業者，生地獄中。惡業次重而多分貪盜者，生餓鬼中。惡業稍輕，多分爲淫癡者，生畜生中。善業惡業廣如拙作佛學通釋十惡業道十善業道章詳，此亦不述。所謂感彼報者，謂生彼世界，得彼形身，同彼種類，受彼苦樂。如得人報者，生人世界中，阿賴耶識，住於母胎，成就人身，成人種類，受人苦樂。生天生地獄變狗變牛其義亦爾（地獄等由化生者，不住母胎，身分頓成。畜生中又有

卵生、濕生者，生時又異。此不詳說。）。諸有一生作業前後不同，善惡並有，得何果耶？曰、次第受。所謂次第受者，善業先作或力極強，於死時適又得善緣，則善業先熟，得於善報，生人大中。受報滿已，再由惡業生三途中。雖經百劫業力不失。惡業力強，善業力弱，又於死時惡緣現前，則惡業先熟，先得惡報，生三途中。受報滿已，再由善業生人天中。雖經百劫業力不失。設能續作善業則續生人天，續作惡業則續生三途，作善而怠則報盡墮落；作惡知悔，則報盡上昇。如是五趣輪轉如環無端，不聞聖法，不修聖道，終不出離；是爲業報輪迴。

種現熏生，是爲諸法親因。親生自果，曰等流因果。業報酬引（酬引者，業能引報，報以酬業故。），是爲增上緣，得增上果；異餘增上因果，特名異熟因果。云異熟者，由不同性之因得不同性之果故。以業定善惡（無記業無能力招異熟果。），果定無記故（三界五趣苦樂雖殊，而彼身器皆屬無記。業能損益自他及以二世，故分善惡。報唯自受，又但現世，故爲無記。）。又業在異世，果在餘世故（於現世中業所得報，業有士用，及增上果，無異熟果；以無改轉根身器界力故。）。由此異性而熟，異時而熟，故名異熟。異熟果中，又分異熟與異熟生。異熟者，謂第八阿賴耶識，及彼所變根身器界，由引業所得者。異熟生者，前六識中，諸無記法，從彼八識根身器界等爲緣所生諸法，由滿業所得者。引業、謂引生彼趣根身器界。滿業、謂圓滿成就彼趣苦樂。異熟又名總報。異熟生又名

別報。總報、總得彼果。眾生體故。別報、別受彼界趣苦樂故。界趣同者，總報皆同。彼衆同分無不同故。界趣雖同，別報或異。同生人中，苦樂異故。天中受樂，又有等差。地獄受苦，亦有輕重。故名別報也。

雖五趣識身及彼器界，自從識種色種等流而生，然異熟識性是無記，要待六識善惡業力引發乃起。彼業勢力隨先所作強弱不同，故異熟果修短有異。業力既盡，則報果亦終。復由餘業生餘異熟。是故論言，由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。諸業習氣，謂即善惡業種子。二取習氣，謂即異熟識中相見名色心心所等及六識中異熟生攝所有種子。由現熏習是彼氣分，故名習氣。不言現法言習氣者，不由善惡現業直得彼現果。但由業習氣引異熟習氣令生彼果故。所以現業不能直得彼現果者，由此生中先業勢力未盡，現果正起，是故不能於一世中生二異熟；業雖起已，但熏成種，要待前業勢力既盡果報已終，乃能生起餘異熟果。是故說言：由諸業習氣，二取習氣俱，不言現法也。諸業習氣是當來果勝增上緣。二取習氣，是當來果親因緣種。俱謂業種二取種俱，是親疏緣互相助義。前異熟者，謂前前生業異熟果。餘異熟者，謂後後生業異熟果。雖二取種受果無窮，而業習氣受果有盡。業力既盡，則現異熟失增上力，即時退失現起勢力，是故說名前異熟盡。前異熟盡，則由新業習氣力故，引生新異熟果，令之現起。是故說云，復生餘異熟。一切有情由於種現熏習，業報酬引，故無始時來

，五趣輪迴，生死相續。是爲有情三世因果如是相續義。

所謂依於聖教正理了知有情三世因果如是相續者，謂依於我佛聖教處處經中，宣說有情造業受果，死此生彼，五趣輪迴。又說有情十二緣起，苦集聖諦。又爲宣說種種出離，解脫之道，及彼道果。一切釋子無不信受。此不繁述。所謂由正理故，了知有情三世相續者，謂如前說，一切諸法種現熏生，永無窮盡；是故有情不應本來有者，後時忽爾，身心頓滅。又諸有情原來具有一切種子，所謂心、色、善法，以及煩惱，由諸善法種子遇緣起故，說名善人，由諸煩惱起諸業故，說名惡人。善種雖起，惡種不滅（除諸聖人）。惡種雖生，善種仍存。是故時有待緣生起相陵伏義。此即證於一人現生善惡交戰，亦時可得。故彼心理學者，謂每個人有多人格，每一人格由其一類思想意欲以成。一性特強，餘種被伏，則謂人格統一。諸類力敵，同時並起，則謂人格破裂，個性不健全。是故一人本有多我（此之我字，隨俗假名）。其人我之光明正直者，與天爲徒。其我之仁柔多愛者，與人爲徒。其我之癡淫雜亂者，與禽獸爲徒。其我之貪鄙詭崇者，與鬼爲徒。其我之兇狠好殺者，與地獄爲徒。性雖有此五種，又隨遇緣與不遇緣而生起有別。光明正直之性遇緣而生，則多造天業。仁柔多愛之性遇緣而生，則多造人業，餘性遇緣，即造餘業。由多造彼業故，則彼彼之習氣日增，而勢力日盛。勢力日盛，則能伏制餘種，令不生起，而能自成其果。與天爲徒者，自感彼天。與人

爲徒者，自感爲人。與地獄餓鬼畜生爲徒者，自感彼地鬼畜。此人格之迭起，因果之自然，奚足怪者？是故依於非理而得了知一切有情三世因果相續不絕。此依常義略述如此。若欲詳究其義，則非深研唯識教理不能抉擇。

或謂三世若實，五趣不廬，云何彼天地獄鬼等不現見知。既非現見現知，應非實有。昔者，作佛學通釋界趣章中會釋此義，引述如次，以答此難。

常人知識原有限量。諸不知者取證聖言，由聞知故。諸聞知者，不違理故，真實是有。如聞科學家言，地圓動等。謂地之圓，及地之動，雖不爲人現見能知，然出不違理故，聞彼科學家言而信實有。現見世間一切有情作業異故，得果亦異，因果定理真實不虛。三界五趣依業報立，不違緣起，故真實有。既有善惡及諸定業，故應有福及非福不動諸報。隨業類殊，界趣以異。不爾，善既無功，惡亦無報。有情既死，應成斷滅。有因無果，違緣生義，亦違世間。又彼聖人是實語者，如語者，不妄語者，不誑語者，既諸所說皆集滅遺善惡業道等皆應正理，皆是實有。云何果報之義而獨非有？况夫鬼趣有情，雖不盡爲人共知見，然親見者亦在在有之。古書所傳，今人所說，世多信有故。既此諸趣皆非無有，然有不

可知者，有情果報隨業而殊，或細或粗，或劣或勝，境界既種種不同，而識力強弱又種種差別，故有可見或不可見。同界有情多分能見，以業報相似，識力之差不過遠故。異界有情多分不可見，業報迥異，識力過差故。識之所緣，卽自界地

亦多有不可見者。謂過細則不可見，如顯微鏡所見，非常目所可見。過遠則不可見，如藉望遠鏡所見，非常目所可見。過大則不可見，如蟻虱等不能見人爲長爲短，爲狀何似；人亦不能見地球是圓是方是動是靜及其輕重等（昔人謂地方而靜，依懸想說。今人謂地圓而動，依推理說；要皆非現見也。）有過近則不可見，如眼見山河等，而不能自見其睫。有過強則不可見，如日光過烈，人不能直視其光，細省其形。有過弱則不能見，如人於黑暗不辨四方，不見物形，以光極微弱故。有非其境故則不可見，如眼不能聞聲，耳不能見色等。有根闕故不見，如盲者不能視，聾者不能聽。有心亂故不可見，如瘋狂昏醉者於諸事理。如是雖自界地而有多不可見。其他由障礙故而不得見，如人不見隔山隔壁之物，及自肺肝腸胃等。由映奪故而不可見，如人於白日不見辰星（辰星之光，爲日映奪故。）等，尙不計焉。雖然，如是之不可見，皆非絕對不可見。隨識異故，而皆可見。蟻等之聲音語言雖不爲人聞，彼等自能聞。微生物之形體雖不能爲人所見，而彼等自能見。人牛之大小等雖不爲蟻等所見，而人等自見。自睫雖不爲自眼識見，然他識自見。自雖不可爲人直視諦觀，然可爲天直視諦觀。人於黑夜雖無所見，然犬貓鼠狸自明了見，如是等。由是可知，隨識異故，所見亦異。凡有皆可見，而有不可見者，但識力不及耳。地獄餓鬼及天趣等雖有，而彼根身及所依器界隨業不同，得報亦殊。或過大過小，或過強過弱。如是乃至或非其境，既皆非人趣

識力所及，云何而能一了見也？然而當思之，即諸發生，如彼微蟲等，多徒見非人所見故，非是無也。若依唯識道理，一切有情所變境界，如光透網網，亦不相礙，但由心異，互不可知。譬如多夫共寢一室，中宵夢起，各變相生，或有自覺身登高山，或有自覺身沒大海，或有自覺榮寵欣樂，或有自覺困憊顛倒，或有自覺親愛聚集笑語高歌，或有自覺仇對會遇相殘相賊。同處同境，各各自識起，天高地卑，宇宙懸絕。寧可執自為有斥餘為無，自即是真餘皆妄者。佛說生死長夜輪迴不窮，造業受果，三界五趣，小境界各殊，然面有同者，俱隨心生，一切皆備具。

附 評進化論之無據

本文原名「讀羅廣庭君自用真憑實據來答進化論者書感」，羅君原文見東方雜誌第百卷第廿一號。讀者幸取讀之，益能了然吾人之評斥進化論唯物論等為非無故也。生命緣起，為學說上最根本最重要之一問題，自來略有四種解答。一者神學說，一般宗教家多主張之；二者進化說，自達爾文以後一切科學家多主張之；三者自然說，中國儒道諸家多主張之；四者業果說，佛法主張之。四種主張中，在近代以進化說於學說界最有權威。蓋自達爾文種源論出世以後，一切科學家多附和其說，益以解剖學、分類學、胎生學、地質學、古生物學

等之論證，於是此說遂若至極究竟顛仆不破者也。其由此說所生之影響，則一者爲對於神教迷信之破除，二者爲對於哲學上唯物論之新建立。蓋進化論之學派雖多，然其共同之點，卽謂一切高等動物由下等動物次第進化而來，有機物由無機物進化而成。說世界本無生命，亦無心靈，但有物質而已。物質進化乃有生命，生命進化乃有心靈；心靈之所以爲本無而後起者，從生物之進化證明之。蓋生物之愈進化愈高等者，其心靈乃愈發達；其生命之愈不進化者，如下等動物，乃至植物，則心靈愈不明了，或且等於無有也。心靈既隨生物之進化而後有，則知心靈爲非本有，心靈既非本有，則宇宙間本有者唯物質而已。心靈者，不過生物進化有機體上所起之作用耳。生物如機器，心靈如機能，機能不離機器，故物質外無心也。此唯物論之依進化論而建立者也。

進化論之推翻神造說誠爲有功，然卽依是而立唯物論，則與事實完全不符，抑且流弊滋甚！故有欲破唯物論者，對此進化論不可不先闢除其謬也。

去年某君與吾辯唯物論，吾答之書有曰：

關於進化論的爭執，我們須當顧到本題。本題是何？是爲物質是否先於精神，精神心意是否物質產生。主張進化論者，以爲宇宙之先但有無機物質，漸漸進化乃有有機物、生物，以至由猿猴進化而爲人也。故精神後物質而起，精神者，乃爲物質之最高的產物也（辯證的唯物論如此說）。我的反駁，則以其爲推論而

不憑事實，假說而未由證明爲難。你則以爲這是從地質學等攷較起來的。地體由星雲進爲冷體，乃至有生物之生產，皆是科學界用不着質疑的事實。至於自古生物學云云，人類學云云，人之從猿而來，昭昭在人耳目，一加否認，世人便當嗤之以鼻。……自然，此等科學，君等奉爲金科玉律者也。其實何金科玉律之有？我以爲皆臆說也。星雲之說，自是假說，果可以從地質考出嗎？下等動物進化爲高等動物，動物進化爲人，此又可實驗嗎？吾以爲欲知古者驗於今，欲知彼者驗於此，論理學所以先大前提，因明所以重喻也。今有人焉，其父母皆人也，父母之父母又皆人也，乃至百代之前又皆人也，則謂千萬年萬萬年以至於無窮世以前皆謂爲人焉可也。已往者雖不能徵，於比量固不謬，於事理可證明也。如曰：古人之祖宗皆是人，以其子孫是人故；如今之人父若祖。既人之祖先皆人，今乃謂某某世紀之前其祖若宗爲猿爲狗，乃至爲牛鬼蛇神，爲阿米巴焉，是真所謂無參驗而必之，弗能必而據之，其因不可立，其喻無可徵，烏在其爲定理也！人類學之所可比較者，骨骼形骸之相似耳；地質學之所可知者，骨骼化石之多寡有無耳；是遂足爲生物進化相生之據乎？今之世，貓狗熊猿，乃至微生動物，並存天壤，曾不見其相生；一經死後，變爲化石，而遂謂某某從某某生，某進化爲某，此中神祕，非爾科學家孰能知之！且古既進化，今何不亦可進化？縱猿之不能進化爲人，以環境之不許耳。彼下等動物，得煖濕而卽生，附草木而卽存，且明明生

生繁殖，並育而共存者，何不亦可稍變其種類乎？况乃依唯物說者，以爲心也者身之產物與作用也；身也者不過若干化學原質化合而成者也。既如是，何不可集合原質以成身，卽由彼身而生長動作言語乎？今人體之物質成分已明，而人工製造之人終弗能得。豈惟人也，狗亦弗能造焉！豈惟狗也，卽阿米巴有機物亦終不能造焉！焉在其爲物質生心科學萬能也？近有新生物學新生機主義者，德人杜里舒其代表也。彼評斥達爾文之說非進化論，乃堆積說耳。又謂生物之生有其生機，是曰隱德來希，苟非此者，生物弗能生長，肢體既斷弗可續生。心識之起有其源泉，此源泉者曰靈魂。苟無此者，經驗記憶不能儲積，又變態心理人格之分裂，多重人格之迭現，更無從解釋。又曰：如是在生物界則曰隱德來希，在心理界則曰靈魂，然安知二者非互通爲一。此互通爲一者無物足以當之，獨佛法唯識之阿賴耶識足以當之耳。——自另有最大不同處——根身種子由彼執持；大地山河從彼變現；此有故萬法有，此無故萬法無，誰謂物質先於精神？誰謂生物由無機物進化？更誰謂圓顛方趾之人，果由四手之猿，四足之狗，乃至無手無足之原生動物，乃至不動不生之老祖宗炭酸瓦斯金石土塊以生成者？吾謂唯物論爲可信，則拜物教亦可信。何以故？以彼同謂精神產自物質，物質爲人等之祖宗故。

吾此所言，雖於論理自覺理由充足，惜少事實爲之證明。近閱東方雜誌雜廣庭君川真憑實據來答復進化論者一文，其言曰：

應用各種物質，如瓊脂、葡萄糖、蛋白醣、澱粉等物而製成培養基，盛入試管內，以藥棉及多層厚濾紙封塞其口，或再放入數個大小不一的玻璃瓶，每個瓶裏亦以濾紙封之，然後用高濃酒精滅一切種子，經過三星期以上的變化，管內即自然發生各種小生物，——植物和動物。以顯微鏡觀察這種生物發生的經過，則見試管內的消毒物質所揮發的氣體凝集於試管壁上而成水點，由水點而漸成小粒，復由淡黃而變深黃的顏色，這些小點有些可產出枝幹而成小植物，有些則漸漸吸引鄰近的小粒而集為小團，小團更繼續吸收物質水分和已成的小植物等而構成一很美觀的小蟲，到了相當時期即能活動行走和吃食物，有些小團漸變成蛋，孵化後即有幼蟲破殼而出。構成蟲的方法有很多種，或由小粒先成頭部，或先成後部，或先成一透明的小胞再吸收附近小粒而構成多細胞的動物，或由已成的芽胞集合而成小蟲。總之，自然發生的生物其構成的經過五花八門，與同種子生殖的真有天淵之別。而且賴種子產生的生物斷不須經過長久時間的變化，由氣體而凝集小粒，由小粒再結合成各種生物。自從這種試驗成功之後再經過無數精密的研究，我便決斷各種生物的原始是在適當的環境裏不賴種子而自然生的。……這種真確的事實不但能將以前的錯誤理論打倒，就是達爾文的進化論也失卻根據了。……

他以下更就解剖學說處女膜在獸類如猩猩、猿猴等皆無，而人類則有之；陰莖骨、雄獸皆有，而人類獨無。謂依進化論者謂生物身體上無用之部分則被淘汰，其

有用部分則日進化；如是便證明人不出獸類進化而來！何以故？處女膜本無用而反增生，陰莖骨雖有用而淘汰，於進化之理相違故。

彼又謂動物各種之器官相似與否乃是偶然的事實並不能謂為同出一個祖先的證明。如在試管內自然發生的生物其構造及形體或很相似或相差甚遠，但相似者並非同一祖先而來。難道相差甚遠者（意指下等動物與人等）是同出於一祖先嗎？

彼又謂進化論者，以胎生學證明物種的變異，以為人的胎兒先數月生鰓，其後遂漸消滅，便謂人是由有鰓動物而來。此說不然，如在實驗時所見的生物，有些須先自然構成蛋然後孵化出美麗的動物，此類動物，難道原是有鰓的動物嗎？

彼又謂進化論者，說人體內部有種無用的退化器官，如爛尾與動耳肌等，而兔豬等均很發達。便說人的祖先必是有爛尾與動耳肌等的動物，因為無用才退化的。但如南美洲土人，雖極厭惡處女膜，猶太人雖極厭惡陰莖包皮，代代加以毀割，然其子孫代代仍然生長而終無消滅。由此可知生物的器官不隨人的喜、憎、有用、無用，而便消滅生長，或進化或退化，乃是原來如是終久如是的。所以人體的某器官不發達或退化，並不能證明人類是由別種動物進化而來。

彼又謂進化論者直接應用古生物學，以為由地層所掘出的生物化石，因層而異，便以為生物進化的證明，亦不合理。蓋據地質學家考察古生代末期地球起一次大革命，地軸變遷，寒溫熱三帶改變位置，恆風的地方亦隨着轉移，……於是

古生代以前的生物因不能繼續生存而消滅；新的生物，逐漸隨新的環境而自然發生。各層不同的生物乃各自發生的，非由前進化的也。

由羅君之實驗及彼論證，於是進化論之爲臆說完全證實。余讀其文已，不禁色然喜，以爲此文於學說思想上有重大的革命性也。

自科學興，人類對於宗教上之迷信雖多分得其解除，而科學者，則又每以一知半解之科學知識而武斷一切；凡有思及玄深，理超象外者，動輒毀之謗之，字之曰此非科學之談，以爲除科學外無真理。而科學萬能之說，震撼於人心也久矣。於是宇宙之故，人生之理，一是皆以唯物論釋之，而取證於進化論，以爲天經地義神聖不可謗毀也。於是養成人類思想行爲上之偏執與困陋，重觀察而賤思惟，尊經驗而卑修省，尚功利而輕道德，有現世而沒將來，崇競爭而薄敬讓，美享樂而忘受用。以爲人者，一求食求衣求安求樂之機器耳。人類之行爲，思想志願，唯競生存，而飽食、煖衣、逸居、享樂之是求耳。學說教育，亦唯導人於何以競生、圖存、飽食、煖衣、逸居以持續此架機器而已。思想既域於此，行爲自不外此，故使天下之人，熙熙而往，攘攘而來，唯利之是趨，唯害之是避，唯生命財產之是保存，漸乃不惜損人利己而成爭鬥侵略之天下，禍變以興，大亂無已！而彼方自以爲是科學知識之未普及，人類思想之未進步，物質文明之未發達之所致焉。此種迷夢，誠吾人所欲驚破警覺而不得者也。

蓋自杜里舒等新生機主義出，稍稍說破達爾文等舊生物學之謬；愛因斯坦相對論出，始見舊物理學上定律之非。有識者，已知現世已往所有科學之非究竟，真理方在探索中也。惜其說理稍深舉例不徧無以曉喻一般平庸寡識之人，故持進化論唯物論者依然氣餒不肯稍殺。今羅君此文出，取證既明，實驗復易，可以廓清一般人之耳目而抉破進化論者藩籬。進化論既破，則依進化論而起之唯物論豈不亦當同歸消滅耶？是故吾謂此文所生之影響或當更較新生機主義相對論等爲尤大。更喜此種事實之發現與論理之說明乃出於國人羅君。以中國數十年來思想說唯西洋人之馬首是瞻，步亦步，趨亦趨，奴隸附和，曾無獨立自主之精神思想，造詣發明，益以養成其萎靡頹廢盲從迷信之習。今羅君固習科學者也，乃能獨立自樹其生命自然生起之說而斥最有權威於學說人心上之進化論。非但警覺世人之迷謬亦且增進國人之自信力。倘自此一祛依傍他人之習而積極的自建自樹，則將來於學說上之成就所以貢獻於世界人類者豈少也哉？此則尤爲可喜可慰者也。

或謂羅君文中明明謂環境與生物之種類也有密切的關係，在一定環境間必產生某種生物，在相似的環境必自然發生相似的生物而由實驗證明之，彼自物質環境外更不別立有生命心靈等，安知其非仍爲唯物論者耶？進化論雖破，何動於唯物論之毫末耶？曰：唯物論之全部學理，是否因此而破產，且不必說，然而其根據生物進化以說明唯物論者，則決定因進化論之破滅而歸破滅。至於羅君之是否

唯物論者，固不必問也。

或謂羅君自然產生之說遂爲生物生起至當不易之說乎？抑與爾佛法業果之說不相違背乎？曰：此是另一問題。吾固確信業果說者自不以自然說爲究竟。所以不謂爲究竟者，唯境之論，不能說明生物自動發展消融攝取境界以自成身，更難以心力轉變環境以自適其生存故。蓋生命爲攝取境界而生長者，非全受宰制於環境者，苟唯境之論可通，則達爾文自然選擇之說仍可通。然而杜里學舒輩不云乎：物種爭存因而有生者有滅者，而其器官因以微異。若其滅者，概以歸因於自然選擇，固無不可，若其生者，而其器官因以微異者，固必有創造之動因，而不得以自然選擇四字了之。以自然選擇爲新種發生之理由者，何異以樹葉未被花匠剪去爲樹葉尙存之理由乎？（見杜氏講演錄三期達爾文學說之批評）雖羅君之說不必同於自然選擇說，亦不必爲唯環境論者，然其積極建樹所以解釋生命之動因者固缺焉未聞，倘非錯誤，固其缺點也。又設真爲唯環境論，則固可以解於境同而生物同，境似而生物相似。然何以解釋同一之境而有各別之生物產生乎？然羅君之同一試驗瓶中固有多種各別不同之動植物生也。是故環境雖爲生物之所必須憑藉，然此所憑藉者，非卽生物之動因，更必有能憑藉此者、能攝取此者、能同化此者、能轉變此者之物焉，斯爲生物之真因耳。是非通於佛法業識緣生之義者，何能解釋之？雖然，如是之重大問題，固不能責之羅君一人解答，吾取其能以實驗取

進化論而摺擊之，以使人知今世科學及由今世科學而推論之學理爲非真理而祛其迷焉，是已足矣。至於彙果之說如何，可取吾人生學中人生業果通於三世章讀之。他日或當更作生命緣起論以詳其理。

人生之正道第七

人生之實相既明，人生之謬執已破，人生之目的既悉，人生之矛盾既著，人生之二重性格已顯，人生因果通於三世之義既彰，由是而人生應行應止善惡之標準以立，可以出迷途而入光明之正道矣。

何謂善惡之標準？何者人生之迷途？何者人生光明之正道？

善者，人類所當行應爲之事業行爲也，惡者，人類所當除應戒之事業行爲也。此應行應戒者有其至當不移人所共由之則焉，是謂善惡之標準也。

雖然，人之智愚賢不肖種種不一，所見所執各殊，所行所爲各異：所謂貪夫殉財，烈士殉名，夸者死權，衆庶憑生。既各熱心盡力乃至以身殉之，是必皆以爲至當無過應行應爲者也。况夫方今天下異說朋興，主義雜然，各以爲是而互相非。崇之者奉若神聖，反之者棄如糞土；曲直無定，諍論不息；然則世間安得有所謂善惡之標準而爲人所共由者乎？

曰、是由於不達人生之實相，少有所見而固執焉，是以蔽於一曲而失其大全

，思想之雜然，行爲之紛競，皆由此耳。若夫達人生之實相者，則善惡標準確然可立，而爲人所可共止者焉。其標準爲何？

曰、人生者，業果之相續也。故當勤造諸業以圖生，不可苟且偷惰以幸存。人生者，賴羣互助以共生者也。故當合羣愛衆以相生，不可自私自利以獨存。人生之事業由於智慧之造作者也。故當發展智慧以進人羣於光明，不可摧殘智慧以墮人羣於黑暗。人生者，苦惱之拔除也。故當明覺奮勉以力求出離，不可耽著沉湎以日深陷溺也。是故勤造諸業者爲善，苟且偷惰者爲惡；合羣愛衆者爲善，自私自利者爲惡；智慧光明者爲善，愚癡黑暗者爲惡；奮勉出離者爲善，沉湎陷溺者爲惡。善惡之辨，彰彰然矣。孰謂無一定之標準而可爲人類所共由者乎？

吾人又知人類有其矛盾之現象，隨人羣之進化而益甚。人羣聚集不相益以共存，而相損以俱亡；智慧不用以利益人生，反以危害人生；作業不以拔除苦惱，反以增加苦惱；使惡果相續而人生之道窮。凡此矛盾之現象，吾人字之曰罪惡。夫然而有免除此矛盾現象之德行志業者，吾人字之曰功德也。前者爲善，後者爲惡。善惡之辨，彰彰然矣。孰謂無一定之標準而可爲人類之所共由者乎？

吾人又知人生有其二重性格：曰善，曰惡。由其善心，是爲善人；縱其煩惱，是爲惡人；善人惡人之所由判，善行惡行之所由生，胥由所從所本者異耳。如是發展善性，伏除煩惱，是爲善之本也。摧損善根，縱任煩惱，是作惡之尤也。

正本清源，長養善心，是爲人類行爲根本之至善。撥棄根本，縱任煩惱，是極重之大惡也。善惡之辨，彰彰如是。寧無標準，亦可其由者乎？

吾人又知有情業緣通於三世，業報往復，五趣無窮。然則但圖現世之快樂，不怖當來之苦害，撥無因果，縱任一時，貪瞋癡慢，殺盜邪淫，不孝不忠，無禮無義，自陷陷他，惡趣往復，烱銅灌口，烈燄焚身。躑躅膿河，供人趨役，是罪惡之慘報，而爲人生所當鑒戒者也。反是而嚴一生之行踐，植他世之福德，善識因果，修養性情，不貪瞋癡，斷淫殺盜，忠誠孝弟，禮義廉耻，自利利人，同生善趣，得大富樂，色身莊嚴，衣食隨心，志意清淨，淨慮無色，超然出離；或乃修行聖道，永斷煩惱，出離三界，實證無生，則又人生最上之解脫，苦惱畢竟之拔除也。此非爲善之至樂，而爲人類所應遵從者歟？善惡分明，顯者如是，寧無標準人所共由者乎？

善惡之標準既明，人生之迷途、正路斯定。何者人生之迷途耶？曰、違逆人生之實相，助長人生之矛盾，趨逐外境，捨棄性情，昧略三世，逞快一時，損己損人，增益苦惱，凡是種種皆所謂人生而入迷途者也。易言之即人生之罪惡也。行於罪惡，入迷途也。入於迷途，造諸罪惡也。反是通達人生之實相，消除人生之矛盾，不逐外物，反正性情，善識三世，行思久遠，齋明肅慎，自利利人，以拔除人生一切苦惱，是即人生之光明正道也。易言之即人生之至善也。行於至善

，入正道也。入於正道，行至善也。迷途正道如是如是，易行易知不須窮索也。夫然，人生行爲善惡之標準如是其明，人生迷途正道如是易辨，然而人類竟不行正道，盡入迷途，捨棄善行，增長罪惡，以成人生極端之才盾者其故何耶？曰、原因雖無量，約略言之，蓋有三端：一者我見之分別，二者境界之迷著，三者邪說謬執之蔽害是也。人類之生也，內有我見之分別，外有境界之迷著，而禍烈於邪說謬執之蔽害盡惑，遂使頑梗不化，顛倒妄爲，人我傾爭，羣體破裂。智慧技能祇以增貪瞋之勢，政令法律反以助盜賊之威，而生人之道窮，禍亂之興無有已矣。

何謂我見之分別耶？謂諸有情，由不了知所謂生者但爲業果之相續，以爲有眞實常一之我爲人生之主宰，能作事業，能受果報，與人爲對，互相差別，我貪我慢俱由之起，是爲我見分別。由執我故，復起我所，於是有境界之迷著。

何謂境界之迷著？言境界者，謂諸世間資生什物，田園宅舍，國邑王都，山川土地，人民僕使，美色好音，香味觸法等心之所對，體之所取，是爲境界。言迷著者，迷謂迷惑，不了實相；著謂貪著，無有厭足。謂由不了知資生什物衣食住等但有拔苦之用，別無享樂之功；以爲人生有其大樂，所樂即在外境之享受，由此迷謬，故起貪求，愛著不捨。其未得也，唯患不得；其既得也，唯恐或失。貪著無厭，執爲我所，慳吝鄙蓄，執持不捨，是爲境界之迷著。

既有我我所執，故有貪愛等生。愛著我故，不慈愍他。與我相違，復起瞋恚。於我盛事，復起憍慢。於我衰損，復起憂悲。由是私欲橫流，沉迷不返矣。

雖然，使有正見在心，了知諸過：於貪瞋癡，生過失想；於世惡法，殺盜等事，起罪惡想；慚愧深重，畏法畏人，則雖有煩惱，尚不敢作惡；雖小作惡，尚未敢猖狂妄爲；則人生之罪惡不極，而人生之大禍不生，猶可爲尋常守分之人，世亦未至紛爭而大亂也。及有邪說謬學出，於是而人類之妄想惡見以深，每以其似是而非一曲片面之見解，察焉以自好，以惑亂人羣。於是人乃不顧禮法道義，無慚無愧，放膽妄爲，而且執以爲功德矣。今夫殺人、人類大不仁之事也，而殺敵者彼豈謂爲不仁乎哉？劫掠、人類大不義之事也，而劫敵者彼豈謂爲不義乎哉？欺詐、人類大不善之事也，欺敵者彼豈謂爲不善乎哉？蓋自國家主義興，共產之說行，國與國間，階級與階級間，彼直以殺盜欺騙爲應作應爲之事，而大仁至義之行也。其他宗教與宗教之間，如往日耶教回教之征伐；朋黨與朋黨之間，如今時政黨之傾陷；莫不以殘忍險詐爲正當之手段方法也。是則何故？曰，以其有主義故，以其有信仰故。質言之，彼各有所崇所惑之謬執與邪見故耳。

或謂敵國外患侵人無已，自既託國家以生存，故不得不合羣以禦侮，合羣禦侮故不得不尊崇國家犧牲小己，欲人之捨己以爲國，故不得不有國家之主義學說以事鼓舞，而後乃能齊一人心殺敵致果，有時乃至侵略他國而增自土宇以爲一國

之光榮，是正人群羣性之發達而道德智慧之增高也，奚其過歟？曰，是不然。所謂道德者，公正而無私，利他而無求，汎愛萬物而無界域者也。今爲國家主義者，行於自國不以爲德者，對異國則以爲德；行於國內以爲不道者，行於國外則執以爲道；是豈得爲公正而無私？又彼之說，以爲國存而後身家可存，是以當愛，則彼愛國，實無異於自愛其身家也；是豈得爲利他而無求？對己國則愛，對他人之國則不愛而仇之；是豈得爲汎愛而無限域？故愛國而存敵視他國之意於其間，乃至有帝國主義者，一以侵略異民族異國家爲事，是真罪惡之淵藪也，烏得爲道德？彼爲階級鬥爭種族鬥爭之說者，其過亦同此也。蓋嘗論之：彼狹義之國家主義，乃非羣性之增長，實爲我執之擴大。我執之擴大者，實卽我所有執之擴大也。蓋由執我遂起我所，由我所故聚積愛護而不能捨。始爲家庭之儲蓄，於是執我田園，執我廬舍，執我牛羊犬馬，執我奴僕妻子，是皆我之所有，而爲我所得私，因而愛護之心存焉，久且竭盡心力以專注之，於是存爲財產而忘身以求之，爲田土而捨命以衛之者，是則以身殉物，以我而殉我所者也。此常人鄙濁之情，世多有之。及其進也，則我所之心轉熾，於其家之所在，鄉土境物，皆有愛護之心焉。又進，則於其鄉之所在，由政治之範圍以爲國土城邑者，亦以爲我之所有，而起其鄙吝愛護之心焉。是則國家觀念之所由生也。適不幸而有并生於世之他羣人焉，亦爲生活之須而有政治之組織，於是又釐定某某地、某某城，以爲其國。

國既立矣，政治生矣，而有奸大喜功貪婪暴戾之人焉，欲以侵陵異國夸大功名，於是而國與國兵戎之事起；兵戎既起，則敵愾以生，敵愾既生，則國執彌重；國執既重，於是始以自衛自衛爲正義者，終乃以侵人害人爲正義矣。至是道德之說，乃入歧途。始於一二人之夸誕貪瞋，繼之則有衆人之同仇敵愾。由此羣之同仇敵愾而引彼羣之同仇敵愾，輾轉相尋，久則但知有仇敵而無所謂正義；終則且以殺敵報仇是卽爲正義也。既以彼爲正義，於是捨其身而弗惜，縱其惡而無罪，率人類共入於顛倒狂亂而不可救藥，世變頻興，而人生之大難成矣。人生之大難，不成於離羣析居之日，而成於國家固結之時。因緣湊合，而要根本於我我所執，而禍烈於謬見邪說。我我所執，謬見邪說，罪惡之本也，而奚道德之云？夫既非德，故亦非智。所以者何？國執深重，侵略相尋，互爭互鬥，殺人流血，盈城盈野，此何異於自殺者？人類不相親以共生，乃相殺以共亡，迷惑顛倒而不可救，尙烏得爲智者？所謂智者，豈徒在能發明製造殺人之具而已哉？貴其能明人生之實相弭禍亂於無形以率人類於正道耳。是故國家主義都無是處。國家主義如是，其他爲個人主義共產主義，乃至迷信宗教，偏執朋黨者，其過亦然。彼爲共產主義者，敵視異階級，慘刻無情，曾不以人類相親，而追逐外物，競求福利，以爲財產既共，人類遂平；資本集中，遂無私利；而不知逐物彌甚，則貪心愈熾，貪心愈熾，則私蓄情深。既以唯物鬥爭之說鼓舞其貪瞋我見之心，又從而劫奪民財

而廢除私有。財產愈求其半，而人心愈不能半；人心愈不平，則大亂大害終有發露之一日也。俄國殺戮放逐饑餓死亡千餘萬人，僅乃成今日之勢，工業雖興，而農產日乏，食糧恐慌，人民流離，前途何如，蓋難逆睹。況夫中國赤黨之徒，以殺人放火劫掠財貨爲事者乎？然而彼固曰，吾行吾主義也，吾救濟人民也，吾力爭平等也，吾力求人類方來之最大幸福也，吾何所施行而不可哉？故曰，人類之罪惡，本於我見之分別、外境之迷著，而禍烈於邪說謬執之蠱惑蔽害也。

或謂子之非難國家主義如是其甚，子將不愛爾國家乎？曰惡，是何言也！當今天下，帝國主義大行，逞其強暴，盡其機謀，以互相殘賊而成水深火熱之天下。人生學之作，本不爲一國一地之人，欲天下之人皆破其謬執而同趨正道，庶幾乎強陵弱衆暴寡之禍可以少戢。卽爲弱國之人言者，愛國亦自有其正道。蓋聞之，國於天地必有與立。管子曰：禮義廉恥，國之四維，四維不張，國乃滅亡。德義政教立國之本也。有人於此，欲其身之尊榮，不立德立行，而唯他人之我欺我陵是懼，而日日與其左右之人爭自由平等。有家於此，欲其家之福利，不父慈子孝，兄愛弟敬，夫和妻順，同心一德，節儉勤勞，以自興其家，而唯鄰家之侵略毀滅吾家之是懼，而日日激厲其家人父子男女老幼，以同仇禦侮，而敵愾其鄰，如是人若家者，其將遂日趨尊榮而福利也耶？如是爲國者，不能立德立行，協和羣衆，本其捨己爲公之心，爲福利人羣之政，則雖以五倍之地，十倍之衆之中國，

日日以打倒帝國主義力求國際平等相呼號，而無救於遼寧吉林黑龍江熱河之喪失。主義之效，彰彰然也。反是，國之人，苟能明於人生之實相，而敦其禮義廉耻，同心一德，以共圖人類之生存，政以和，民以理，則雖不肆言國家主義，而誰敢侮之？苟有異族異國而橫肆侵略，則亦可齊一民心，抗禦強暴，以昭正義於天下。特國之正義，與人之正義同。己所不欲，勿施於人。自認他爲不正者，不得反施之。異國爭持，亦猶之個人諍訟，當判曲直。苟護過不悛者，始當施之責罰；罰亦必當其罪，不可如酷吏之行刑，殘刻而寡恩。罰其罪者，雖在敵人，猶必存哀矜痛惜之心，俟其悔過，而勿激以爲暴。更勿因彼國少數人之罪過，而遷怒及於婦孺老弱無辜之人。誅其君而弔其民，此文武之所以服和萬邦者。苟有天下爲公、人我一體之心，雖不講國家主義，而對國人之忠愛益宏。雖忠愛其國，而亦忠愛他人之國。進之以進於國家畛域之泯除，而極至於大同之世。人不我侵，我不人防，融融陶陶，共適其生。是則吾人心思行爲之所趨向者也，庶爲息除今世大禍之道也。吾人對國家之態度當如是。其他一切主義之所主張，苟有當於絲毫公理者，如共產黨之爲救護勞動民衆而求經濟之解決等，吾人亦並主張之。特皆應本於大公至正之行，而無偏激已甚之失，更不以不正當之手段作惡爲非以求目的之幸達，是則吾人不能苟同於他人者也。

如是人生罪惡之根本既明，而人生至善之正道益著。所謂人生至善之正道者

，內之無我我所見之執著，外之無境界之迷著，不計有國家種族階級朋黨之畛域，亦無上帝神天主教思想之謬執，大其同情，尊其德義，共出智慧仁勇以拔除人生之苦惱，而宏濟艱難。人生之矛盾以除，人生之性情以正，因果淨善，相續於無窮；或乃執見盡除，煩惱斷盡，超然離欲，自度度人，以爲人生行業至高無上之完成。此之謂光明之道，此之謂至善之行，廣大無邊，悠久無盡。以視異論僻執之偏激狹隘而驅人類以入迷途者，豈不有天壤之判哉。

如是人生之實相已明，人生之正道已著，然如何乃克完成如斯之正道而達此願求，則不可不明世出世間東西聖人儒佛之學。彼其爲學，平正和易，廣大甚深，功夫次第，微妙周密，離諸邊執，正處中道；如彼菽粟水火爲人生所不可一日離，又如甘露醍醐得常人所未曾有。義理宏富，更僕難盡。詳而論之，請俟三三四篇。

上海圖書館藏書



A541 212 0000 9228B

