

能有其个体之生存者也。至于人欲维持延续其自然生命于后代，以保存其自然生命之种族，更须多少有为其后代牺牲受苦之德。人欲使其生活有一定之习惯之养成，则恒多少须有自规定其生活，使成一类型之自制之德。而人欲成为从事某职业之人，又须有自忠于其职业之德。人欲自觉使其手段行为足达某目的，亦须有自觉的选择手段行为之智之德，信其目的之必可达而能达之“信”之德。人欲使其感觉生活继续进行者，必自求于视思明、于听思聪。此思明、思聪，亦是德。人之自求观照心灵之清明，足以成其观照之事，以知美、知真理，此心灵之清明，亦是德。是即可见此一切之人之生活，皆自然恒具有若干德行，足以成其生活之相续者，存乎其中。此若干之德行，固亦不必为人所自觉的修养而成，而可唯是人所不自觉的自然具有之性德之表现也。

然人之任何生活中，虽皆可自然具德，但人亦可失此自然具得之德，而有其不德。人有德，以努力成就其某种生活，然后此生活得继续保存；而此生活中之世界，亦得继续存在于此生活中。人不德，则此生活不继续存在，此生活中之世界亦不继续存在。于是此人之德与不德，即为或使一生活存在、一世界存在，或使之不得存在者。人之德与不德，即对此生活与世界之存在与否，有一必然之关系，亦对之负有一道德上之责任。

人之德有种种，不德亦有种种，以互为相对。其第一种为内在于一人之某生活中之德与不德。如在人求其个人生存于世界时，有生存之勇气为德，懦怯为不德；谨慎为德，疏忽为不德；勤为德，惰为不德等。其第二种为由一人之各种生活之相关而见得之德与不德。如一人之生活能不妨碍，或兼成就其另一生活者为德，反之为不德。故人之纵耳目之感觉欲望而伤生，而失其心灵之清明的观照之能，为纵欲之不德；反之为德。第三种为一人之生活

与他人生活相关而见之德与不德。如只利己而损人，只求延其自然生命于其子孙，而害及他人之子孙，只求得其个人之目的，不惜以他人手段作牺牲等等。此即一般所谓人在社会生活、人与人间之生活中之不德。反之，则为能兼成就他人生活，或不害他人之生活之德等。然此后者，亦可存于人之其他生活境界中。如人之只求其个人之生存于万物散殊境者，亦可不以其个人之生存，害及其他个人之生存，而可与其他个人相依以共存。又如人之自求延续其自然生命，及求其个人功利目的之达到，或求其在自然社会中相互之感觉生活之成就，对意义界之观照生活之成就者，皆可不害及他人，而亦恒可以兼成人与己之同类之生活为事。则吾人前所论各生活境界中，其相应之人生态度，固亦皆有其可助成人与己之同居一生活境界者在。则此各人生态度，固亦皆可为应合于此兼成人己之道德目标者。此即已足证此兼成人己之德，可于人之一切生活中无不在矣。

然吾人今之论道德实践境，则尚非只自人任何生活中，皆可自然有德存乎其中而论。人之生活之自然有德存乎其中，而非志在使此所具之德，为人生活之主宰，使其生活皆化为道德生活，或无往而不具道德意义者，尚不足即说为一有真正之道德生活，而真实存在于道德实践境之人。此真能存在于道德实践境之人，亦非只是一其生活中不自觉而自然具德者，而是一其生活即一自觉为求具德而成德之生活者。然人之能如此者，则不多觐。人之真实存在于道德实践境，而实见此一道德世界之真相，亦非易事。

此存于道德实践境之人，其所以能自觉求具德而成德，由其同时自觉其生活中之有不德之成份之存在。因无此不德为对照，则不能自觉求具德性以成德故。由此而人之不承认其生活中有不德之成份，与成不德之生活之可能，而更求去此不德之成份与不德

之可能者，则不能有真实之道德生活与道德实践境。在吾人前所述诸境中，人虽皆可自然具德，使生活自然合于道德之目标，然人亦未尝不可失此德，而其生活更不合于道德之目标，以有不德之生活。凡人在此生活境界，未尝反省其中有不德之成份，或成不道德生活之可能，而求去此成份、去此可能者，则其生活虽非不必为不道德之生活，然亦必非有真实之道德生活者。因其生活之具德而有德，而亦可失可无。故其有非必有，而为一可无之有，即非真实有。凡非真实有，而为可无之有，实际上亦常是由有而无也。

如人在上述诸境中，人之只求其个人之生存于万物散殊、依类成化，以至观照凌虚诸境者，固皆未必为损人利己之不道德之行，亦恒可自谓其生活态度乃人人可遵行，而未尝不可自然的望他人或助他人之遵行之，以使此诸一一人生态度，成普遍为人所奉行之人生态度。故皆可倡之于世，以成一人生态度。此中，人之持此诸人生态度，倡此诸人生哲学，则兼是自觉的求人己之共生活于一生活境界；更为依于一道德理性而有，亦见其有兼成人己之德者。然人于此，若未尝反省及其持此人生态度之生活中可有不德之成份在，或其兼成人己之德，有丧失而使其生活沦于不道德之生活之可能，而求去除此中之不德之成份，与其生活之沦于不道德生活之可能，则彼仍未尝有真实之道德生活。而持诸上述人生态度，而倡此诸人生哲学于世者，其生活之常涵有不德之成份，其生活之有失德而沦于不道德生活之可能，固人一深加反省而可知者也。

持此诸人生态度，所以有使其生活沦于不道德生活之可能，即在其生活之继续进行之自身。此生活之继续进行之自身，即原有违其初所依之道德理性，而使之自失其原有之德之一可能。如人

初固可自谓其求自己之生活于万物散殊、依类成化诸境时，乃愿与人已并存于其境中。然人只顺其求个人自己生存之目标以生存，则可不顾他人之生存，进而为求自己之生存而不惜损害及无数他人之生存。人之在观照境中生活者，亦可为维持其生活中之观照境，如文学、艺术、哲学生活中之观照境，而不顾人之亦有其观照境，或对他入观照之境，径加以藐视。如文人之相轻，人只以他人为所观照之一对象，而不愿自己为人所观照之一对象，而争为一至高之观照主体，则可发展出吾人前文所谓具神魔性之观照心，而于一切无情等。此亦世之诗人、哲学家，固皆可有的，而皆不道德者也。然顺人之只求其自己生存之目标，或只求其观照生活之继续之目标以生活者，则其生活之进行，即有发展出此种不德之可能。凡人之未尝求根绝此可能，则实际上皆不特不能免于诸可能，而亦恒由其习惯于只求其原有之生活境界之继续，以使其生活之进行，日益封闭于其生活境界，而排斥其他生活境界；同时使其为达其原有之生活继续之目标，而不顾其自己与他人之其他任何生活之目标，遂使其生活中之不德之成份，日益胶固于其生活中，而不可拔。凡人之未尝自觉求有一真实之道德生活者，其生活所原具之自然之德，莫不可随其生活之限制封闭于某生活境界中，而不断减少，其不德之成份，则以胶固不拔，而逐渐增盛，而使其生活可逐渐沦于一至不道德之生活。此乃有义理之必然，而非任何人所能逃者也。

由人之只求一生活境界继续者，即可使人限制封闭于其中，而排斥其他生活境界，不顾其自己与他人之其他之生活目标，使人成不德；故一切初为成就一生活境界之继续之道德本身，亦可转为助成其后之不德之具，而其德本身，亦转成为不德。如人之有生存之勇气，勤与谨慎，求耳目之聪明、观照心之清明等，皆为

使人得继续生存于世间，以有其种种生活之德者。然在人只封闭限制于其生活境中置自己与他人其他生活目标于不顾，不惜损人以利其一己之生活之得继续时，则此生存之勇气变为勇于自为自利之勇；其勤变为孳孳为利之勤，谨慎变为善于处处猜防之心，其求耳目聪明变为善于以耳目窥伺之精明，其心之清明之光辉，变为冷漠阴凉之寒光；而一切人原有之德性，皆不能维持其自身之存在而丧失，以转为其后之不德所由构成之成份，而使其生活更沦于不德者矣。由此观之，人无上述真实之道德生活者，不只其生活中之所具之德之成份不能保存，且此诸成份，可转为助成人之不德之具，如所谓助桀为虐，而化为增强人之不德之具，亦加重人之向不德之堕落者。此亦皆有义理上必然，而非人所能逃者也。

然人若果有真实之道德生活，则不特可防止其生活之自求继续所造成之限制封闭，而打开之，破除之，亦可再救出其成就此等生活所原具自然之德，使之不复为助成不德之工具与成份，而还原其为德之本来面目。此真实之道德生活之成就，则系于人之能既自觉其生活中原所具之德与不德之成份，与其原具之德之如何可化为助成后之不德之具，而更自求去其生活中之不德之成份，而救出其所具之德之化为助成不德之具者。由此而人之真实的道德生活，即为一面自觉的求成就其道德、一面自觉去其不德之双管齐下之生活，即所谓一面迁善、一面改过之道德生活也。

由真实之道德生活为一迁善改过之生活，则见人之道德生活境界，不同于其他任何生活境界中，不自觉其有善可迁、有过可改，而无生活中之德与不德之对照之自觉者。此即使道德生活不同于吾人前所述之任何其他形态之生活，并使其生活中所见之世界，不同于任何此其他生活中之世界，方使人有真正之道德实践

境之可言也。

二、道德生活之成就中之障碍

在人自觉其有善可迁、有过可改之时，人首须真实承认其自谓无善可迁、无过可改之生活，皆可实有过存乎其中，亦皆有可成为不德之生活之一可能。此不德，即存于此生活之求继续之自身之中。然人知其中实有不德之时，人即必转化或改变此生活之自身，使其不依照已有之原样之生活继续下去。由人之任何生活中，皆可有有德，存乎其中，则人之任何生活，皆可于其不德之成份被发现时，即对之求加以转化改变，以使其原样之生活停止其存在，使之由存在而不存在，亦使此生活中世界由存在而不存在。此之谓道德生活中道德心灵之悔悟。在道德心灵之悔悟之下，人已有一切生活，皆可不值再生活，亦可为不当再有者。其中之世界，亦不值生活之世界，而不当再有者。由人之任何生活中，皆可有有德之成份，而人之任何生活与其中之世界，对此悔悟的心灵言，即皆可为不当存在者。由此而对一能善自悔悟之心灵言，其一切生活与其中之世界之当存在与否，及存在与否，皆悬于此心灵之决定。若此心灵说其当存在，便当存在，而可由此心灵之努力以求其存在，使其得继续存在。若此心灵，说其不当存在，则此心灵，便可求使之由存在而不存在。此时，若此原来之生活与世界，仍要继续存在，则此道德心灵，便必须与之奋斗，而有此心灵对之之战争；因此心灵之可自觉此原来之生活与世界，欲继续存在之“欲”，在此心灵之自觉之中，此战争即在其自觉之中，此战场亦即在自觉之中。此无异以道德心灵自身为战场。当此道德心灵，与此人之原来之生活及其世界，欲继续存在之“欲”战

争，而化其自身为战场之时，此战场中敌对之双方，即使此战场分裂为二，而道德心灵自身，亦如分裂为二。此中，敌对双方之互有胜败，即使此心灵自身亦充满伤痕。在此战争之中，此道德心灵如一战而大败，则人亦可只任其原来生活之欲继续存在之欲做主，而人之生活即再沦入其原来之生活之境。此道德心灵，即归于隐退。然其隐退之后，仍可再出而再战。至于当其胜利之时，即可停止其原来之生活，而转化之，改变之，以成一新生活，使原来生活与其中之世界，不复存在。此道德心灵即成为其生活世界之主，而可自弥补其自身之伤痕，回复其自身之统一。至于当其隐退之时，其生活之依照原样进行，并不能使此道德心灵不再出，其出，至少有战胜之可能。由此而对此隐退的道德心灵言，此生活之原样进行而继续存在，亦是一可不存在者。吾人即可说：对人之道道德心灵言，人之任何生活与其中之世界，皆不能必然保有其存在，其存在皆是一可存在、可不存在者。其存在之意义，皆是不决定者、动摇者、摆动者、不安稳于自身者，非必然之存在者，而只是一偶然存在者。必须待此道德心灵肯定认可其为当存在，并自觉的求其存在，使其不存在为不当有，而求除其不存在之可能，然后其存在乃为必然之存在，非一偶然之存在，其存在乃为一决定而不可动摇，亦不摆动，而得安稳于其自身者；而此生活与其中之世界，方得为真实存在。此真实存在，则由真实之道德生活，道德心灵所赋与，亦依此道德生活，道德心灵之存在，而后有之存在。若此真实的道德生活、道德心灵，不肯定认可其存在，则其存在纵至千万年，仍是对此心灵，为一可不存在之偶然存在，其存在之中，亦仍因具此可不存在之意义，而为半存在、半不存在之非真实存在。故当此人之道德心灵隐退，而未对其生活做主之时，人亦永不能有真实之生活，与其中之世界之存在。人

之一切生活，无论个人自求生存于世界之生活，依类成化之生活……以至人在一观照境中之生活，如一切文学、艺术之生活、观照数与形量之数学、几何学之思维、逻辑哲学的思维中之生活，若未通过此道德心灵之自觉的认可的当有，而求其有，皆只是对此心灵，为天地间偶然有的生活，偶然的存在。其中最高之灵气之表现于一切美与真理之观照者，皆仍只是一浮游无根，而飘飘荡荡于天地间之灵气，皆为可忽来而亦可忽去之非真实之存在，而此一切生活中之世界，亦只是一浮游无根，如梦如幻之世界而已。

今欲问：何种生活为人之道德心灵可自觉的所视为当有，何种生活为道德心灵所自觉的视为不当有？则道德心灵，对人在上述诸境中任何生活之本身，如一一分别而观之，皆未尝必以为不当有。则一切生活皆可为此心灵所肯定为当有，而任之继续的有。然人之各种生活，在相互发生关系之时，恒由此中一种生活只欲求其自身之继续，而人之心灵即封闭限制，于此生活之中，遂排斥我与他人之他种之生活。而此人之各种生活之彼此互相排斥之事，即恒为不当有者。依于人之各种生活所由成之生命活动，原有不同其方向之性质，而其交会于一特定的所遇之境时，其相排斥之事，常为不可免。然此各种生命活动，原可与其心灵所遇之境所属之类，相应或不相应。此境又有其内容之大小或层位之高低之不同，而此各种生命活动之进行，其相依而起，亦当有其先后次第。由此而人即可依此等等，以决定其生命活动之次第生起，是否皆与此特定之境之次第呈于前者相应，以成其生命与境感通，而更导至更大更高之生命境界，即以知某生命活动之有无价值为当有与不当有等。由此而人即可自定种种道德上之原则，而以与之相合之生命活动与生活为当有，不合之者为不当有。于是当此不同生命活动，皆欲出现于一境，而相排斥之时，人即可依诸原

则，加以裁决。人在道德生活所建立原则之为如何，乃依于人对各种价值之如何发见而定。此发见乃人各不同者。然人是否能充量运用其自然具有之理性，以建立原则，而忠于此原则，而本之以自作裁决，更自遵从此裁决，则为人之一切有德与不德之共同关键之所在。

此人之“知其生命活动与境之是否相应，与一境之内容之大小高低，其活动之相依而生之次序，而更本自然理性，以定对何种境，何种活动为有价值而当有”，原为人人所能，初亦有其极浅近平实之义，而可卑之无甚高论者。人若对一境而起一不相应之行，如丧不思哀、祭不思敬，以至见色而思其无色，闻声而谓无声，即不能成此境，亦不能成此生活，而为不当有者。一境中之内容丰富者，其价值大于其贫乏者，可依境中之事物之类之多少而定。故能成就一有丰富内容之境之生活，较只成就一内容贫乏之境之生活其价值为大，亦人所共知。又一境之能涵摄其他境者，则其层位为高，其只被涵摄者，则其层位较低，亦人所共能辨。人

手段，以达其目的者之高。又人之只自知其生活之有目的，生命之能感觉知苦乐者，自不如兼能知其他人生活之亦有其目的，他人之生命亦能感觉知苦乐，而能推己及人，对他人所怀之目的，他人之感觉与所知苦乐，亦能有相应之同情共感者，其生活境界之更高。至于人之能观照普遍的真理与美之境界，而超出一般现实生活目的之达到，亦能兼求他人之能共观照此真美之境界者，其生活境界自又更高。此皆可不致有大多之问题。故人依其自然之理性，皆不难对人之何种生活为更有价值，次有价值，为最当有，次当有，以自定种种之原则，而对其生活中之活动行为，知所取舍，而自加裁决。此即所谓人之自然的良心之判断也。

然人之真实道德生活之成就之困难，则在人之不能自遵从此人所自定之原则，与良心之判断。其所以不能之原，则正在吾人前所说：人之心灵之封闭限制于其自己一种生活中，只求其原有之生活之继续存在，而不更求于其生活境界，加以开拓而扩大之，超升而提高之，亦可不求其生活与所生活之境，如实相与感通，而彼此相应，或自乱其当有之活动之先后之序。则人即虽自定其道德生活之原则，有其良心之判断，而难自遵从；乃使其良心或道德心灵，战而不胜，以自归于隐退。此则更待人之本自觉的理性，以深察其所以如此之故，谋所以救治之道。此则即在世之哲人亦多于此未能深察，而我之前文之意，亦尚有未尽者也。

此中，人之所以可不遵从其在道德生活上自定之原则与良心之判断，不求其生活境界之开拓、扩大、超升、提高，不求与所生活之境感通相应，而自乱其当有之生活之先后之序等，此不仅由于前文所说人之生活有一自然继续其自身之存在之欲。此尚是人与其他动物或生物，以至无生物之求自维持其自身之存在状态，尚无大不同者。此要在由于人之心灵之自我封闭限制于其原有之

生活境界中后，更可造成一虚妄之幻影，使之自忘此境界之为有限，而视若无限，自忘其自我之封闭限制，而误以为其原有之生活境界，即可寄托其心灵之无限之故。此心灵之所以致此，则又正由吾人在前所论之诸境中，此心灵所有之个体自我之意识，类之观念，因果目的手段之观念，感觉世界中之时空观念，观照境界中之文字、数量、逻辑与哲学上之观念等，在一情形下，共加以助成之故。

此种人之自我意识等，可共助成人心灵之自我限制，自我封闭，自造成种种封蔽颠倒，其意亦不难解。如人之自我意识，即可为一开拓超升之自我意识，亦可为一自限而封闭之自我意识者。人之自我意识，可为一面对其他自我，而求与之感通者。此自我即为可向上超升开拓者。但此一自我意识，亦可为一只“自觉此我非其他一切我”之自我意识。此人之自觉其我非一切我，初乃由人之心灵回顾自觉其自我所已有之一切，而更对之有一把捉执持，而并此回顾自觉之心灵之光辉，亦沉入于其所把捉执持者之中，以更与人之自然的不自觉的顺其个体自我之下意识中之本能习惯，而自求其生活之继续存在之欲望相结，而二者俱流，所合成之一自我意识。此人之个体自我之下意识中之本能习惯等，乃人与动物等所同具。此相当于佛家所谓俱生我执。由人之自觉回顾其自我之所有，而对之有一把捉执持，则相当于佛家之分别我执。此分别我执，由人之有其能自觉反观回顾之心灵之光辉始，而终于此光辉之沉入其所把执者之中，而更与人之俱生我执合流。此二者互相辗转增盛，而人之我执，即强于其他一切生物之我执。此中，由人之心灵之能自觉回顾反观而有之“此我之异于一切非我”之意识，即亦为助成人之自我封闭者矣。

此人之有此分别我执，不只分别我与非我，亦为将一切属我

之类之事物与属非我之类之事物加以分别者。人对一切属我之类之事物，亦似觉其中有一属我之色彩或情调，而对之有一特殊之亲密感，而难于言表者。此中，人觉有属我之类之事物，而对此类之事物，加以把执。此把执，即兼由人之类之意识或类之观念所助成。若人无此类之意识，或类的观念，则其对属我之类之事物之把执，即不致与非属我之类之事物，如此斩截分明。又由人之有目的、手段、因果之观念，更可知不同类之事物，皆可同用以达我之某目的之手段，而人即可于把持其自我之目的时，更把持此可为手段之一切事物。然人于为手段之事物，皆是用之而更即可废之，而视为非真实存在者。人在只有其自我之目的存在于心之时，即可于一切其他事物，皆视为达其目的之直接间接之手段，用之而即可废之，而皆视之为非真实之存在者。在此情形下，则人之依其所把执之目的所成之生活境界，其层位虽自知甚低，然当其视一切层位高之生活境界中事，皆可只为达此目的之手段之时，此层位高之事，即在其为手段，而非真实存在之意义下，不见其为高；而人即可安于对原有之目的之把执所成之生活境界，不觉有高于此者。因此外之一切事物，虽原属于更高之生活境界；然在其被视为手段而非真实存在之意义下，固已低于此“为目的而被视为唯一真实存在”者矣。

至于人由感觉活动，而知有感觉世界，由其自觉反观，而知有时空之观念后，则人又可由其感觉活动之进行中，见有无无限之事物，在时空中出现。人之任何感觉活动之进行，无论自外而观时，其进行之范围如何狭小，自其范围之内而观，皆可为无穷复杂，而存于一包涵无穷部分之时空中者。由此而人之生活之封闭于此范围者，即亦可有无穷之世界，供其无限的心灵活动之往来回旋于其中，而得其所寄。故人之饕餮之徒，即在一味觉之世

界，亦可过一生，以味之类，固无穷。人之在时间中之回想其所味，盼望有所味，或在——空间中遍求得其所味，即可形成一与味相关之无限的宇宙或时空，以供其“能思一无限之时空之心灵”之往来回旋于其中也。此中，人若不知在时间中回想盼望其所味，于空间中遍求得其所味，则人亦不至成此饕餮之徒。故此中之人之时空观念，即助成此人之自限于此味觉之世界，使人成一只以饮食为其所执持之目的之饕餮之徒者也。

此外，人之文字、数量、逻辑、哲学之观念，同为可助成人之自我封闭者。人所以能用一文字特指事物，吾人前曾说其乃由吾人同时以此排斥其余之事物而不指之故。故人透过一事物之名字之提起，以思一事物，即能更凸显此事物于其余事物之外。此中，若吾人对事物原有执持，则此名字之凸显事物之功能，即亦为增强此执持之用者。故淫声浪语，可使人更淫。而人有名字，即人可在互说互念其名字时，互相透视其人之存在。人之好名之心，乃好人之以美名施于我，即好“人之由说我或念我之名字中，透视我之存在”。此人之由说我或念我名字中，透视我之存在，即将我凸显于一般他人之上。吾人之好名，即恒是好他人之由我之名字，以凸显此我，我即由知他人之如此将我凸显，而亦更将我凸显于我之自觉之前，以成一非一般他人之我。故此好名心，亦即成增强我之自我意识与我执者。人若自始无名字，则人虽可乐当面他人之称誉，尚不至发展为贪美名于天下之心也。

此外，人之对其任何生活境界，加以文字符号表示，皆可助成人之凸显此境界，而对只执持此境界之人，亦皆可助成其执持与自我封闭。思之可知。再则，人之计数量之意识，可对任何事物，重复数之以成无穷，而亦若使之成无穷的重要。如人之念念在其已有之钱财者，其每一念，皆无异对其钱财重复一次，而其

少数之钱财，亦可使其觉无穷重要，终身沾恋。人之逻辑性思维，在人对事物有所执持之时，则可使人既执持“此”，即以之非彼，而愈见所执持者之“此”之非彼，亦更深陷于其所执之“此”之中。又人之所执，若连于人之哲学的思维，亦可使人以所执之宇宙人生之一偏，为宇宙人生之全，而使其除知其所执者外，更不知其他。此中，人若无逻辑上之“此则非彼”之想与哲学思想中求全之观念，亦不致如此深陷于对“此”之执，与以“偏”概全，而使此偏，因被视为全之故，而更增其执也。

以上所说，皆见人之自我、类、数、量等观念，其自身虽有可无限应用之普遍的意义，然当人将此等观念，用以助成人之对其生活中事物之把握执持之时，则此等观念之可无限应用之普遍的意义，即定限于其所把握执持之有限事物中，此即足使人于此有限事物中，见一“无限”之宛在于其中，以为人之原能有之无限的心灵活动之所寄托、沾恋、陷溺，而沉入其中，以为其活动之所对之境。人即可自封闭于此事物所成之境中，而更不自见其封闭，自限制于此境，而不自知其限制。此种人之可自封闭，自限制，而不知其封闭、限制，恒使人对各种生活之事之大小高低不辨，而以低为高，以小为大，而于当前之生活境界中，不能有真实相应之感通。此对知其为封闭、限制者言，恒可于此见人之生命心灵之活动，有其极可笑、可怜或可厌、可恶之丑恶之方面。此人之诸可笑可怜可厌可恶之丑恶之一面，亦非其他动物等之所有。人于生活之事，以低为高，以小为大，即所谓夸大颠倒；对境无真实相应之感通，则所谓麻木；以感通前日之彼境之道，对今日之此境，此即所谓错乱先后之序。此皆恒为可笑可厌或丑而不美之行。人既于其生活之事中，以低为高，以小为大，自甘于此，而碍及彼生活于较大较高之境界之人，则为人之罪恶。若

进而以其生活之事之高者大者，为成其小者低者之手段工具，或乐见彼有更大更高之生活境界之人之失败死亡，以使其生活之事之小者对更小者成为大，使其低者对更低者成为高，所谓“加少而为多，临深而为高”，以幸灾乐祸，则为最可恶之人之大罪恶所由生。至于人之不能自成其生活之升高扩大，而姑念彼生活于低小之境界之人，或与不如己者为友，以自觉其未尝不大不高，聊以自慰其不能有自升于高明广大之行，而自欺其亦欲自居于高大之心。此则人之可笑、可怜，亦可厌，而尚未至于幸灾乐祸之罪恶之心者也。

三、旧习之生活境界之超拔与 德行之次第形成

此上所述人之可自陷于丑恶之境者，人恒不能自知，唯在其境外者知之。由此而人之原能依理性自定普遍原则以生活，而有其良心之光明与良心之决断者，乃不能自运用此原则以成其决断，而恒不能真求其生活之扩大超升，乃自恃自是，不免于自夸自大、错乱颠倒之行，而不能出于此丑恶之境之外。然人诚欲次第免于此丑恶之成份，以求其生活境界之超升扩大，固仍可由其良心之不断表现其裁决之力量，与其已往之生活欲继续其自己之欲望相斗争，而成其扩大超升，以对境有相应而依一定之先后之序之感通。但吾今更将由前所提及之良心之可有隐退之事实，及此上所论者，以言此中人之自我奋斗，若不与一客观的实在世界与人格世界之肯定相俱，则皆无必然之效。此则由于人之只欲由其自力以翻至另一生活境界者，必先肯定此另一生活境界之实有。而此

肯定，乃不能只由想像与推理之理性而成就者。人无论如何想像此另一境界，由推理而知有此境界，此想像与推理之力量，皆不能必然战胜人之自我限制，而自我封闭于其旧习之生活境界中之一趋向。此乃由于人所旧习之生活境界，亦可容此人之无限的想像与推理能力之驰骋于其中，而封闭于其中，以使之由有限而宛若化为一无限之境界，如上之所说。故人之由想像推理之能力之升起，以向往一更大更高之境界者，此能力，皆可再为此人之顺旧习而行之趋向所推迫而下，更为此旧习所假借，而用作化此旧习之生活境界为无限之用。当此想像推理之能力，如此被假借，以用于其初之目标之外之时，则此能力亦将自竭。人即不必能以此能力，作人之达更高更大之境界之用。故人欲实翻至另一生活境界，而真对此另一生活境界之实有，加以肯定，即不能只由人之想像推理而成就。此必待于人之实感觉一客观实在世界之存在，与其中之事物之实有一力量，足以改变吾人原生活所在之境界，使吾人对其原生活之境界之执取，失其所依，然后人乃于凭其想像理性所及之另一生活境界，更能求加以实现，以使其生活实扩大起升至此另一境界。

此中人之实感觉一客观实在世界之存在，与其中之事物之实有一力量，乃对客观实在事物之力量之直感。此力量，初不在吾人对客观事物之感觉的印象观念自身上表现。因此印象观念，可由反省而知其属我之主观的心，故由此印象观念，以推证其外必有客观事物为因，乃一死路。由此所推证出者，只对推证之心而有，即可非客观事物故。此中感觉之活动所直感之客观事物之力量，初乃由其有一消极的“使吾人用原有之印象观念以作判断，则此判断即不能成就，而此印象观念，亦不能为吾人所更加以执持处”显示。此吾人之判断之不能成就，与所用以形成判断之印象

观念，不能被执持，即吾人之判断与此印象观念，自己退却，而收回缩退于吾人之心底。吾人于此即感一心外之力量，伸进入吾人之心内，而于前者之缩退而不存在于心前之时，同时直感此后者之伸进而存在。于是人可更于作一否定判断，以谓前者不存在之时，同时作一肯定判断，以谓后者为一客观存在之力，同时视与此力之感俱起之感觉的印象观念之内容，为此力之表现，而亦肯定其为一客观存在者之性相；而后人于此，乃有一具力与性相之客观事物之肯定。此中，人若不先用一印象观念以判断，并望此判断之为真，而更实感一失望，人即不能实感一客观之力与性相之为存在，而更肯定之为客观事物之力与性相。然人既对其原来之生活境界有一执持，而对其中之印象观念有一执持，以有其“判断”与“望”，而更感失望时，即必有对客观之力与性相之存在之感，与其后之肯定判断。此中人初所有之“执持”、“判断”与“望”，乃向一方向进行，而客观事物之表现其力与性相，则来自另一方向，如拦腰截断此前者之向一方向进行，此即足使吾人心灵转移一方向，以向于客观事物之力与性相，而加以执持，以更肯定之为一外于此心灵原始活动与方向之外之另一实在矣。（客观事物之实在，尚有为他人心灵所共知义。后文再论及）

此种人之觉客观事物不如吾人之所判断与所望，有各种不同之程度，其大者，即如吾人所感觉之事物，处处皆与吾人之所望者相拂逆而相违。愈相违，则愈可使吾人自旧习中之生活境界起拔而出。人之遇此与所望拂逆相违之事，自为人之苦事，亦为人所不能免，一切生命存在所不能免者。然此正为人与一切生命存在，得自其原来之生活境界中超拔，而更有扩大超升之生活境界、存在境界所必由之路。在此点上，人即可发现苦痛之积极的价值意义，与一切忧患困厄之积极的价值意义，而对人生之一切苦痛，

以及世界任何存在之一切苦痛之所以必有，得一价值意义上之说明。此后文在论我法二空境处，当更及此受苦对一生命存在之来世之意义。

但在此处，人之受苦，与其他存在之受苦之情形又有不同。在其他存在之受苦，乃以其存在自身承担环境中其他存在之所加之挫折，而其存在即直接承担此挫折之苦痛，而无所躲闪。故其存在之境界，即反可直接由此受苦而变化，而超升。然在人之受苦，则人可有所躲闪。此由人之能自觉而有种种心灵之活动，以逃避其所受之苦痛挫折，如由幻想、回忆，或依理性以构造一思想中之境界，以逃避由感觉所生之苦痛。人又可由其心灵之活动，以知苦痛挫折之来自环境，而用种种手段以改变环境中之事物，而得保有安住于其原来之生活境界中等。由此而人由感觉挫折而受苦，亦不必即能使人后来之生活，超升至其原来之生活境界之上。而人之依其自觉的心灵，以由幻想、回忆等，构造一思想中之境界时，人复可觉任何感觉界之事物，皆不能成其心灵之限制，而其心灵遂由觉其不受此限制，而自高自大。同时亦由此心灵之可于任何有限之生活境界中，见一无限，足为其无限心灵之所寄托之所，以使此心灵自限制封闭于其中，如前所论。由是而此心灵即唯有直接遭遇另一同具此无限性之心灵，乃能得遇其真正之限制，而使其自己之心灵之扩大超升，成为真实可能。

此另一无限性之心灵，初即他人之心灵。此他人之心灵非我之所能尽知，亦非我所能用手段全加以控制者。于此，人即真感其自我之心灵之为非我之心灵所限制，而人能面对此非我心灵，而接受其限制，而更求以我之无限性的心灵，与人之具无限性的心灵相贯通，人即可真得一必然的超升扩大其心灵与生活境界之道路矣。

人之知此非我之他人之我之心灵之为无限，乃在其发现他人有其独立意志，非我之意志所能加以限制之时。当我发现他人之有其独立之意志，非我之所能加以限制之时，即见其不受我之意志之限制，超越此限制，而为无限。人当初见他人之独立意志不受我之意志之限制之时，人初亦可有征服他人之意志，使之屈服于我之意志之下之欲。是为人之权力欲。人皆有权力欲，而人间有权力之争。此权力之争之形态，可极其复杂。人在此权力之争中之或胜或败而生之苦恼，可称为此意志之苦难。此苦难，乃与人一般感觉世界中所触之事物不合所望而生之苦难，大不同其类；其严重之程度，或更超过之者。然人之意志即恒在此苦难中受训练，而或被驯化，以至放弃其权力欲，而有对他人心灵之客观存在之真实肯定（此义在第五节更详），而求与他人之意志及与其意志相连之情感、思想等感通。而其所经之意志之苦难，即亦为使其自原来之意志及生活境界中超拔，以扩大升高矣。

在此人与他人心灵之意志情感等求感通之情形下，人恒发现他人与我之类同之行为之表现，而无意加以征服。此时即恒于他人之行为表现之类同于我之处，有一同情共感，而见其原于与我相类之意志情感等；由是而于此他人意志情感之表现于行为，亦可视之无异于我之意志情感之表现于行为者。由此而若我欲有某行为之表现，而人先我而有，则乐见之，而或更随从之。若人欲有某表现，而力未能逮，则扶助之，而代成之。此人与人之同情共感与互助之德行，即以己所欲施人，不以不欲施人之推恕之德行，乃人我之心灵之感通之一最原始之表现，亦人之心之德之仁之最原始之一表现也。人受他人之助，而感此他人之助之心，则为感恩之心，而此心亦为一德行。此感恩之心，乃直接以他人之心之德，为其所感，故其为德行之层位，较一般之助人之德行更

高一层，亦属于更深一层之心灵度向。至于吾人之念他人之能有助人等德行，而我不能，则又可生惭愧之心。此惭愧，亦为一德行。此惭愧之心，亦直对他人之心之德而生惭愧，其为德行之层位，应与感恩之心同。至人之对人有德而不求其报，则为对其助人之心中，原可有之望报之心，自加裁抑，使其助人之心成一纯净之助人之心。此心之德，其层位亦较原始之助人之心，更高一层。人对他人之感恩报德之行，更谦让逊谢，亦由此原不望报之心，而直接生出之一心。此心之谦逊之德，则其层位与人之感恩报德相等，而次第不同。若人先无不望报之心者，则不能真有此谦让逊谢也。至于吾之对人之有此助人、感恩、惭愧、施恩不望报、谦逊之诸心诸德，而更有尊敬之之心，则与感恩之心同层位，而不关私人关系之事，纯为一客观的尊敬人之德之心。依此心而凡他人有任何之德，无论其表现于对人或对我，皆知加以尊敬，此能尊敬人之心之德之本身，亦为一心、一德，所谓礼敬之德也。此心此德，亦如人之同情共感互助之仁心仁德，乃可以其他之一切心、一切德为所对，而其德即以量之广度胜者也。

此外，人之心之德，又有其强度、久度之别，人心之德之表现或坚强或怯弱，或暂起而息，或历久而不渝，即见强度久度之别。其怯弱者，暂起而息者，不能称实有之德，以其时时可无故。此乃依于人之良心之偶然之发现，非工夫所成之德性故。人之有德性者，必对其初偶现于己于人之有德之心，更加以自觉，知其为善而自存之，并知违之者为恶而去之。此即人之善善恶恶之心之德。善善恶恶，如人之在思想中之肯定肯定，而否定否定。否定被否定而肯定者得被肯定，被保存。恶恶而去恶，人亦得自善其善，而善被保存。然肯定肯定而否定否定后，人亦可忘其肯定而不复有此肯定。故人能善善亦可忘其善，而不自有其善。然在

思想中之肯定否定之事，其目标只在得客观事理之真者，既得其真，可更无余事，即不能成德。人必求真而避妄，固亦见人之以求真为善、以不求真为恶。此真之为善，在人于此求与客观事理相感通，更有此感通之事之成。此即是人之智之成。人之知智是智而求智，自是一德。谓求智是善而好此善，不求智是不善，而恶此不善，亦是善善恶恶之事。则人之必求真而避妄，即摄在人之求智之德之中。人无求智之德，则客观事理不得显，妄不得避。人之有此求智之德，赖人之善此求智，不善彼不求智。则此求智之德，亦赖善善恶恶之事而成。人能善善恶恶，而使善更无恶与之相对，使善为真实之绝对善，善为诚有之善，信有之善，亦真有之善。此是高一层位之德性之诚，德性之信，德性之真。人有此德性之诚或信或真，而德为人所实有之德、实成之德。人之善为人所实有实成，乃能长久，是名曰恒德。

人有恒德，而人不特可自信其实有此恒德，人亦可信他人所实有之此恒德。人之信他人之德为恒德者，于他人之今日之一言，可托以终身，以其信他人今日之言之心之德，即可历久而不变，百年如一日故。又人之有恒德者，亦能自信其“一日心期千劫在”。此人之能有恒德，在其心之志虽立于今日，而直贯至无尽之未来。此处即见人之德之志，可越过一切次第时间之不同，而贯通之为一。凡人之助人之事，成人之美之志，能贯通于未来者，谓之忠。言之有信者，其心必历久不渝；行之为忠者，其心亦历久不渝。忠者必自信其忠，人亦恒信其能忠。忠即自忠于所信，而忠于人，亦恒忠于能信我之人。故忠信之德相类，而亦相成。人必实有恒德者，乃可言以忠信相结。人以忠信相结，而忠信之心之德，亦愈深、愈坚，而愈贞定。所忠所信之人不必多，二人之忠信相结，亦可成人间之至德。忠信相结之德，亦即以深度胜、强度胜，有类

于上述感恩惭愧之心之德，只对一人或己者，亦恒以其深度、强度胜。然其坚固长久，则又与一时生起之感恩惭愧之心之德不同者也。

复次，人之德之为恒德，又常必历种种考验而见。人必历种种艰难困苦，而后能见其德之恒。人有恒德，亦能不畏艰难困苦。不畏艰难困苦，而百折不回，则见其勇。勇亦为依人之有恒德而起之德，勇亦可助其恒德之成。然人必先有德之恒，然后能勇，则勇初为承恒德而起。至勇之助人之恒德之成者，则又必先有勇，而有此恒德之成。是见勇与忠信仁礼之恒德，亦互为次序先后者也。

再人之有仁礼智之德者，其助人敬人之事，乃普遍而博施。故对人必求其平，亦望人之一切施报之事，互得其平。人之功德之高下不同者，人待之之道，亦当求足与其功德相应。由此而人有对人之公平之义。人本此义以平不平，而褒赏有德有功，罚责无德无功者，而有行义之事与行义之德。

凡此上所言之人之德，皆由吾人心中先知有他人，而有之对人之德。此中所知之他人，必为知其有一独立之心灵，而自具其意志、思想、情感之我外之另一人，而有其自我者。此一切德初皆由吾人既知他人有其独立之心灵与自我，而更求我之心灵与相感通而有。感通即仁，则此一切德，皆可说为仁德之表现。人之仁、人之德必初表现于人与我间之事，其义初极庸常，其终则至广大而至深远。如人之喜怒哀乐之同情共感，以衣食住行之事相生相养，皆朝朝暮暮接于人前之事，亦至庸常之事也。然即以此仁恕之心为基，而人之感恩报德、惭愧、谦逊、礼、敬、忠、信、义、勇、智……诸德，即相依相对，以先后生起，以形成人之德行德性之世界，亦道德心灵之世界。此中之种种之德，其涵义不同，人之形成其德，表现其德时，其道德心灵之活动之方向、层

位、次序所成之德之广度、深度、久度、强度，亦彼此不同。然其相依相对而生起，则又互相支持其存在，共同排拒其反面之不德，以成其德之纯一而不杂。则其德之多之广，相异而未尝不同，相分而未尝不相合，一一互相照映，以共存于人心，而不相为碍，以不息、不已其表现；亦不以不表现而不在。故亦不可以其或显或隐，而谓其有存在或不存在之时。此纯一、不息、不已、显隐之无二，正为人之德无反面之不德为之杂时，其德之所以为德之性相。此性相为德之德，故亦是人之德。而就此人之一切德之表现，而及于人者言，则一人之视听、容貌、辞气、出处、进退，以及其为农、为工、为商、为士之事，皆可表现人之仁义礼智诸德于其中，以立己立人、达己达人，而至于天地万物，莫非人之成其德、表现其德之所在，合以见人之德性德行与道德心灵之世界，自成一庄严与神圣之宫殿，其义固至广大而至深远。然其始点，则极庸常平易，初不外此朝朝暮暮接于人前之喜怒哀乐，与人同情共感，以衣食住行与人相生相养而互助之事，如上文所及。吾人今亦必须自此最庸常之处，求有一切实了解，然后知此人之道德实践境，所以异于吾人所前述诸境，其所以能使人之生活境界，日益扩大超升之处何在也。

第十七章 道德实践境——观德行界（中）

四、人与人之同情共感互助与 生活境界之扩大超升

吾人首须知：日常生活中之人与人之同情共感而互助之事，虽极庸常，然此中之每一事，对己而言，皆足以开出一自己之生活境界之扩大超升之机；对人而言，皆足启示一心灵的世界之存在，而成就人之心灵的世界之实超升而扩大；对世界而言，则能使人肯定一真实之客观存在之世界。合此三者，则实见有一人与我之各为一道德心灵主体、道德人格，而互相涵摄所成之人格世界之存在。下文当分别解释之。

所谓由人之同情互助之事，即可开出自己生活境界之扩大超升之机者，即谓人之极微小之同情互助之事，皆是人之面对他人之自我、或心灵、或人格，而自超越其自我或心灵或人格之表现。此中，人见他人之一颦而知其忧，一笑而知其喜，皆是见我之情于我之外。而此即是人之自超拔于其原始之个人生活上，由个人得失而生之忧喜之情之外之始机。故孟子即于“象忧亦忧，象喜亦喜”，见舜对其弟象之友德。人在日常生活中，与人互助之琐事，亦皆人之自超拔其自我之表现。人寒而与以衣，以推衣衣人；人饥而与以食，以推食食人。此推衣推食，即将我之依于原始生物本能，所欲得之衣之食，推出于我自己之外。人任何些微的以其

身体之手足动作助人之事，皆是推出其身体之手足之作用功能，于其自己自身手足之外，而非复只是如动物之以其身体手足，用于自求获得食物或行路之事者。由人之推衣推食于一人，以至如稷之思天下有饥者犹己饥之，禹之思天下有溺者犹己溺之，王者之推恩以保四海，皆只是一推。此推，只始自人之自推其身体手足之用之推。推字从手，则一切推，只始于人之自推其手，使其用见于一己之外。人之握手，只始于推手，而以手相结。人之拱手，乃合手以成其推。握手、拱手之时，人尚无以手相助之事在也。然人在无以手相助之事之时，恒必握手、拱手为礼者，以相助之事虽不在，而推此手之用于己之外，以及于人之情之意在也。则孰知此人之朝朝暮暮所见于人之有握手、拱手之事，即人之最原始之欲自超拔于“只以此手用于一己之生物本能”之外之道德心灵之表现者？今更依此以推此中之义理，亦只原于此人之手之能推。此所推得之义理，即：人之任何互助之事，皆是各推出其自己于外，而开始超升至其原来之自己之生活境界以上，而得其扩大之道之机。人知推衣推食与人，即同时见人之非只为在万物散殊境中求衣求食，以自求保存其个体之存在之生物。人知夫妇好合之如鼓琴瑟，以成其家，有其子孙，而知自延其类，遂能推此心而望天下之内无怨女，外无旷夫，有情人皆成眷属，即同时见人亦非只知自延其类于后代之生物性之存在。人知以手段行为成其任何功利之目的，而推知他人之有其目的，而助其手段行为之成，即同时见人之非只知有个人功利之目的之存在。人知己之有感觉活动，有其感觉之世界，并欲求耳目聪明以成其感觉活动之相续，遂望人之耳目亦聪明，使天下无盲聋之人，而皆有耳目，足以互见其貌，互闻其声，成前所谓感觉互摄境，即同时见人之非只有感觉活动之感觉性的存在。人能由对感觉所得之反观自觉，而知有

一时空中之世界，有其自觉反观中之宇宙，而知他人亦有一时空之世界，亦有其反观自觉中之宇宙，则人即同时非一自限于其个人初所知之时空或宇宙中之一存在。人能用言语文字以表意，以文学艺术表一美境，而尊重他人之以言语表意，文艺创作之自由，求保障人之言论与文艺创作之自由，即见人之亦非只是个人能言语、能创作文艺之存在。人知计数计量，知有逻辑的推论，知形成一哲学上之宇宙人生知识观，而亦望人教人能计数、计量，能为逻辑推论，能自形成其哲学，人即同时亦非一只是个人能计数计量、能为逻辑推论、能学哲学之一存在。此中，人之能由己之有任何生活境界，而推知他人之可能在同类之境界，或望他人之同有此境界，人即同时将此生活境界，亦推出于其自我之外，而开出其自我之更向上起升，以扩大其生活境界之机。此则由于人之能于他人中，见有同一之生活境界，而欲成其生活境界之一念，即唯依于将其己所有之此生活境界，推出于己之外而后可能。既推出之于己之外，己即超升于其上矣。

次当论此吾人在日常生活中，与人同情互助之事，皆对人足启示一心灵之世界之存在，而成就人之心灵的世界之实超升而扩大之义。于此当知：人在此日常生活中，如推衣推食，以及互推其手，以成握手拱手之礼，自己而观，固初只是一物质之施与、身体之动作，人所受者，亦似初只为一物质之接受、一对我之身体动作之感觉。然在受者之常情，实初不作如此观，而唯由此吾之施与之动作，以知吾对之有一心灵上之情意在，而恒还报之一感谢之情。此感谢之情即感恩之原始。人之朝朝暮暮于人对人有一同情相助之事时，说谢谢之一字，决非只对其人之身体或所赐之物质称谢，而是对其人之心灵之情意而称谢。此正人在日常生活所共许之事。即最澈底之唯物论者，对人称谢之时，亦未尝不如

是。盖人之所以知他人之有一心灵之情意之存在，或知他人之有心灵，亦恒初是由于人之尝感此他人之对我有此物质上身体动作上，对我之有一施与。对于此他人之心灵之存在，如何证明，哲学家恒有种种之问题。由吾人见他人对外物有身体感官动作，同于我之对外物有身体感官动作，并由我之感觉实感其动作之存在，我固可依自然理性，而推知人亦当能感觉。吾人不能谓此推知为不当有。又由人之用语言，同于我之用语言，我亦即可由我用语言乃以表一观念、一意义，而本自然理性以推知他人用语言，亦有所表之观念与意义。吾人亦不能谓此推知为不当有。然我能兼实感我之自觉反观之心及其对人之情意之存在。是否我亦能实感他人之此心及其情意之存在？则哲学家恒以为此乃不可能者。依吾人于感常万摄情第一节中所道，人之感常因能宜感他人他物之

动而起，而缘对一理想、意义之观照而起者。而他人之道德性的情意，即正为如此之一情一意。今问：吾人对他人之道德性的情意，能否有实感？若此中无实感，则由吾人对他人道德性的情意之反应的情意，如感恩、佩敬等，即亦皆无实感为根据，而其自身亦不能成一真实之道德性的情意，人亦不能真有此感恩、佩敬诸德矣。此即足毁灭此道德之世界。故此一实感，必须为真可能。然如何为真可能？此真可能当如何理解？则是一极困难之问题。然吾今答此至困难之问题，则可循一至简易之途。即人可试反省吾人之最平凡的以手与人以衣食之事，以表现我对人之具理想意义之道德性之情意，果为如何之事？人即可自见此事非他，而只是吾人前所说之一将我有之衣食之物推之于我之外，将我之身体之用，推之于我之外之事。既推之于我之外，则我所有者，乃此物之不属于我，我之此动作之用，不为我而用。故即亦不可说属于我，而为属于此“施与于人”之事，亦无异兼属于人者。当此“施与于人”之事毕，而我之此动作自废。此时，我所剩者，即唯感有我心之灵明之存在。其中既无此“与人之衣食”，亦无此“以衣食与人之动作”。由此而吾人即可自见而自实感“我之此心灵之自体，非此衣食之物质，亦非此身体之动作之有感觉之形象者”之一“灵明之存在”。而自他人以观，则他人之受我之此施与之事时，彼所感者，即亦非只此所施之物质与施与之动作，而兼是感“此所施之物质，由属于我，而不属于我，我身体之动作由我而发，而非为我而用，以不属于我，而属于人，以更自废”之一整个历程。此整个历程，乃归于“我之为无此物与此动作者”，则其所感者，即亦为归于实感一“无物无动作而为存在者之我”。此他人若自问：其所感此为存在者之我，果为何物，即只能谓其同于其所亦能自感其存在之无形无象之心之灵明；而其感此我之存在，即同于自

感其灵明之存在时，为只感一灵明之存在。由此即可说明人之所以可在我对人之施与动作中，实感我心之灵明之存在之故。至问人之所以能在我之施与动作中兼实感我对之之情意之故，则当知所谓我对人之施与之情意，初原不外我对人之施与之动作行为。说其为情意，乃自内说；说其为动作行为，乃自外说。实则只是一事。人之与人以衣之动作，即与人衣之情意。无此动作，即非真有此情意。真有此情意，即必已有此动作之开始自体内而发出。由此而人之感此动作，即同时感此情意；而只说其感此情意者，亦即专自内而说。然此人之感我之情意动作，却非只感此情意动作之形象，而是感此“情意动作之由形象而归于无形象”之全部历程，而归至于“对无形象之我之心灵之存在之实感”。人由此实感而称谢、感恩、报德，乃是对我之心灵而称谢、感恩、报德，显非对我之施与之物与身体而称谢、感恩、报德。其称谢、感恩、报德等，乃依于对我之心灵之存在之一真实感，其本身亦为一真实之德，而还可为他人所再加以实感者也。

吾人若识得上来之意，则知吾人之日常生活之以物质施与于人、以身体之动作扶助人，即皆是直接启示吾人自己之心灵与其中之情意之存在与人，而使人见一心灵之世界之存在之事。此中，吾所与人者，可皆只是极平凡之物质之物。吾之所为，亦只是成此身体之动作。此二者初皆只属于物理之世界、生物之世界。然其所启示于人者，即为一心灵之世界之存在。此启示人以心灵的世界，即使人之心灵的世界，由知有另一心灵之世界，而提升扩大。故人之嘘寒问暖，礼物相赠，即足使人见一充满情意之世界之存在，可使人之心眼为之开，心花为之放。实则岂特以衣食之物与人，是以物质与人；即我之赠人画，与人歌，与人诵诗，讲数学或几何、逻辑、哲学与一切学，此中画之纸墨，诗歌之声浪，

讲学之所用之文字语言之发于声，形于文字者，皆不离物质之物，由我之身体之运动所成。然人皆可由此以见有我心对之有情意、思想存焉，而使人觉我之心灵世界之存在，而自有其自己之心灵境界之超升者也。

五、真实之客观存在世界之肯定， 及道德人格世界之形成

至于上文所谓由此人之有此日常生活中之同情共感互助之事，而后能肯定一真实之客观存在之世界者，则由于吾人之所以谓有一客观存在之世界，不能只本于有对之而知其存在之吾一人之心灵而说。因若只有吾一人之心灵，则吾一人之心灵，时时在变化中，而此世界之事物与其性相，呈于吾之此心灵之前者，即时隐而时现。则吾如何可说此世界之事物在其不现之时仍为客观存在？诚然，由我之反复自处于某情形之下，或与某一物相关系之场合，我可反覆重见某一物之大体不变，而设定其原客观的自己存在。然此设定，不能有绝对之必然性，以我不能证其在我不见之之时，亦为客观的自己存在故。然于此若有另一他人心灵之存在，于我不见某物之存在时，见其存在，则吾人于此，即恒信某物之实存在。故吾人幻想某物之存在，而人谓其不在，吾即可自知其为幻想。人之欲证某物之实在，恒取证于他人之心灵之所共知。此即见：吾人之谓一物之实在，涵有此物可为一切心灵所共知之义。故若一物非一切心灵在某一情形下，所能共知，而只存于一心灵之所知之中时，吾人亦即可由其不存于其余心灵中之一意义下，说其非客观的实在者。由此而所谓一物为客观实在之意义，即与其为一切心灵的共知之意义，不可相离。于是所谓一

物为客观实在之义，即具有：虽不在我之心灵之内，而可在其他心灵之内之义，而其被视对我之心灵为外在，亦涵有其可内在于其他心灵之义。于是，此物之为客观实在之义，即由我之先肯定他人之心灵之外于我，对我为客观实在而后说者。此中，若吾人根本否认有其他心灵，对我为客观实在，则吾人亦不能由任何物之虽外在于我之心灵，而可内在于此其他心灵，以作其为客观实在之证矣。

然若吾人之肯定客观实在之世界，必须以吾人肯定他人之心灵之外于我，对我为客观实在为条件，则吾人若对他人之心灵之存在，无真实之肯定，吾人对此客观实在之世界，亦不能有真实之肯定。吾人对他人之心灵之真实之肯定，非只是一想像中或推理上之知其有，以此想像推理仍只我个人之事，而可时起时止故。然即在人之至简单之对人之同情互助之道德行为中，吾之对他人之心灵，皆不只是在想像上推理上知其有，而是首于我对他人之行为动作之感觉上，知其行为动作之有引生我之感觉之功能，消除我之任意对之所作之错误判断，而知其有。更由见其行为动作之同于我，方依自然理性之推知，与直感之类推，而知其亦为一能感觉之存在。再由我之对其行为动作之有同情共感，而有助成之之道德性的情意之行为。此助成之之我之行为，乃以他人之行为为对象，之一我之行为。于此，我若自肯定我之行为为实有，即必然同时肯定他人之行为为实有。我复能由感“他人对我之同情共感，而亦有之对我之行为之助成的行为”，而实感他人之心灵与其中之情意为实有。故吾人之对他人之心灵之实有，即可由此我与他人之有此同情共感，而互助之行为，而更加以肯定。此一对他人之心灵之实有，更加以肯定，亦即无异对吾人与他人所共知之事物，或所共知之事物所合成之世界之实在，更加以肯定。此

中，若吾人与他人缺乏此同情共感而互助之道德行为，则不只吾对他人之心灵之实有，缺少一肯定，即对我与他人所共知之客观事物所成之世界之实在，亦将必缺少一肯定。由此而吾人对客观实在世界之实在感，亦并非人皆相同。吾人可说，凡愈在互本其道德心灵，以互对他人有道德行为之人与人间或人群社会中，即愈能有互对他人行为心灵人格之实在之肯定，而愈有此一人之共同的客观实在世界之肯定。此中，人对此世界之客观实在感愈强，而此世界亦对人愈见为一坚固而真实不虚之世界。除人由对客观实在事物判断所成之知识，唯以人对此实在事物之共肯定其存在，而称为客观之知识外，即人之一切数学、几何、逻辑、哲学之知识，其初乃以非实在之数、形量及逻辑真理、哲学观点之观景中之义理为对象者，亦皆一方以其间接为人对客观实在事物之判断知识之一根据，一方以其为人所可共同承认而共知，而为一普遍意义之知识，方有其对一广义之客观实在之广义的知识的意义。其所以有客观实在的意义，亦同依于吾人对能知此等等之一切心灵之实在之肯定；而与吾人之是否能皆有一道德心灵、道德行为，以互肯定其他心灵之实在密切相关者也。

至于所谓合前说三者，则见有一人与我各为一道德心灵主体，一道德人格，而互相涵摄所形成之人格世界者，则是谓由此人之最庸常之同情互助之事，即见人与我之心灵之一方互肯定为外在，而此所互肯定为外在者，又皆各分别内在于此人与我之相互对其自我之肯定之内。此一肯定，亦同时为人之各自超越其自己之自我之一超越的肯定。在此超越的肯定中，人各为一道德的主体。此主体可由其有无无限的想像、理性之活动，自知其为具此无无限的意义之存在，而又各超越其自我之自为、自助之事之外，以作助人之事者。此中由助人之事及其所助之人，可无无限的增多，其

助人之情意，亦可无定限的扩大，其助人之事所属之生活境界，与其所助之人自形成之生活境界，亦可无定限地由低而次第升高，以互感其情意中所表现之德性，而以德相报，以恩相结，……以各见其道德心灵之为一能自动自生长之主体，而为具无定限的意义之主体。在此人与人相遇，而各为具无定限意义之心灵主体之情形下，即同时各为一独立之人格，以自有其种种生活境界中之无定限之目的，亦各有其自形成一道德人格之目的。由此而人即不能被视为一有定限之手段性、工具性之存在。人之道德心灵、道德行为，互助其生活境界中之目的之达到之事，即不能只以吾人前于功能遍运境中所提之功利主义说之。此功利主义之至高形态，只能对一切人之生活目的，皆平等的普遍的加以尊重，而求加以达到为止。人能对于一切人之生活目的，皆平等的普遍加以尊重，求加以达到，此本身固为人之道德心灵之表现，而通于此道德实践境。然此只是由功利境界至道德境界之初步或交界地带。在此交界地带中，人于他人之道德心灵及他人之欲形成其道德人格之目的，尚未自觉加以尊重；对人与我之道德心灵主体与道德人格自身，为一具无定限之意义，亦尚未能自觉的加以正视。吾人于此，若只泛说尊重他人之目的，助人之目的之达到，而得其幸福，以有最大多数最大幸福，便为吾人有实功实利之行为之理想与目标，而不说以助人成就其道德人格之目的，为最高之理想与目标，则吾人之对人有实功实利之行为，虽出于吾人之道德心灵，尚非出于一最高之道德心灵，亦尚未能知人之在以其道德人格之目的之达到为目标时，其生活中若干目的之达到，即可为次要，亦可为其所视为不当有，或可加以去除之目的；则吾人之于此等之目的，皆助成其达到，虽可与人以幸福，亦可反害及其人之道德人格之完成。此亦即吾人真欲助成人之道德人格之完成时，所不当

助成其达到，而为吾人爱人以德时，所不当为者。吾人之爱人以德，为吾人对他人之最高的道德心灵之表现。人之依此心灵，而于人之一般目的，不必皆一一助成其达到之时，吾人对人亦即不只求其一般之幸福，亦不以能致此幸福之有实功实利之行为，便皆为我当有之对人之道德行为。故此功利主义之道德心灵，即不能为最高之道德心灵；而功利主义之道德哲学，即当为一以人与人之互求完成其道德人格之目的之道德哲学之所代替矣。

在此人与人之互求完成其道德人格之目的之下，人自仍可有互助其一般生活目的之达到，及相互为功为利之行。然此属第二义。其当有与否，乃以是否合于互成其道德人格之目的，为权衡取舍之标准。在合此标准之情形下，则此互为功、互为利之行，即皆为人之互成道德人格之目的之所必需，而即为实现此目的，亦为此目的所贯彻之行；亦即人之求达此目的之心灵，所一一视为当有，而使之有者；而其有，亦即皆可自为一目的，而非只是一手段、一工具，而有其本身之道德的意义者。于是无论此行之是否实际上可互为功、互为利，此行皆为当有，而自具足其本身之道德的意义，亦皆为一道德的行为，而有助于人之道德的人格之完成者。在此人有互成其道德人格之目的之下，一切互为功、互为利之行，皆同时有超功利以上之意义。此中之利，皆是行义，此中之功，皆足成德。义利功德，即合一而不二，而功利主义之思想，即消泯于此以互成其道德人格之目的之思想中矣。

人之日常生活中一切忧喜相关、推解衣食、同情互助之事，固皆有互为功、互为利之意义。人之出入相友，守望相助，以使得皆安于家室，社会上之农工商之业之合作共事，以求五谷丰登，市肆繁荣，及人之医药卫生之业，使人血气和平，耳目聪明，以有前文所谓人与我感觉互摄之境；人之以文字语言交往，以文艺互

达其所观赏之美，以数学、几何学、逻辑、哲学与其他学术，相教成学，皆可使人得达某种生活境界中之目的。此皆是人之互为功、互为利之行。人之互为功、互为利之事，固亦至广。不只人之物质生活中有之，人之社会生活与学术文化生活，固亦皆有此相互为功，以各成其利之事在也。然当此等等，隶属于人之互成其道德人格之目的之时，则亦皆有一超功利之道德意义。在其同具之道德意义上看，亦不能说物质生活中之互为利、互为功便低，社会生活、文化学术生活中之互为利、互为功便高。此中之高低，不以此诸生活境界自身之高低为定，而皆只依人之由此互为利、互为功，是否能达人之道德人格之完成之目的为定，亦即由互为利、互为功之人，其心灵是否纯为一道德心灵，其为道德心灵是否为一广大高明之道德心灵为定。若其可由此以达人之道德人格之完成，而出于一纯粹而广大高明之道德心灵，则与人一衣一食，其道德意义，亦可高于与人以广厦千间，而告人一言，其道德意义，可高于著书百卷。由此而大诗人与大学者之所为，亦可不及一乡里市井之人之所为，出于一更可贵之道德心灵者。于是，在此以道德人格之完成为目标之前，一切世间所谓互为利、互为功之行，其道德意义皆可全部平齐，一般之功利的价值标准所定之行为之价值，皆须以其道德意义之高下，重加估定。人之为各种互为利、互为功之事，其道德人格，亦可绝对平等。凡此人之为任何互为利、互为功之事，亦皆可使人同登圣贤之域；而人之一切互为功、互为利之事，即可视为人之成其道德人格之舟车。人在见其互为利、互为功之时，亦如人之互见其舟车之相往来以为用。此一一舟车，皆一方载运“此互为利、互为功之一一之事”之道德心灵，以彼此相遇，而此一一之事，即皆为表现此道德心灵者。此一一之事，即皆非孤立散殊之事，其中皆有具此道德心灵之道德人格

之互相照映在。此互相照映，实不同于人在观照境中所见真美的境界之互相照映。盖人之在观照境中所见得之真美之互相照映，只为一人之事，而此则为人与我间之事。在观照境中，人之说话可为自言自语，为文、习艺、演数、推量、造逻辑哲学科学之系统，皆可是聊以自娱。然在人以互成其道德人格为目的时，则人之言说，皆所以成人与我心灵之交通，以互见其心；为文、习艺，皆我与人之互表现其心灵之情意。此中人之在文艺境界之自观照其情意，以成一文艺作品，即所以表现其情意于一切人心之前，亦可说在其成此作品之时，即宛见有不知其名之一切读者观者立于其心之前，而对之表现其情意。于是其自观照情意之事，亦不可说只为观照，而可自始为求表现，然后吾人可知文艺之所以亦能感动人心，移风易俗之故，而了解文学艺术之深义。至于本此互成道德人格之目的而演数，推量，讲论逻辑、哲学、科学等一切学术，即亦皆是郑重以所知于此等等之真理告人，以建立学术，而与人之为文学艺术者，共求人文化成于天下之事。故皆非只在观照境中之事。此中，人之以文学、艺术、学术活动，互为功、互为利，而其功其利，互相照映，即无不有为此人之道德心灵、道德人格之善德之互相照映之意义，存乎其中；而不可只以吾人前所论观照境中所见之真美境界中之互相照映之义说之，而当以此诸道德心灵、道德人格之互相涵摄所成之人格世界中之真美与善德会合成之互相照映境，以说之矣。

六、道德人格之树立历程中之艰难

此上所说，由人之道德心灵之各为一主体，而互相涵摄，所成之一共以道德人格之完成为目的之世界，乃人在道德实践中之

理想境。在此理想之实践历程中，亦有种种之问题与艰难之情形之出现。然此亦不碍人之本此理想，于此等等问题，与艰难情形出现时，同时表现人之进一步之德性，而更有其解决此等等问题，应付此艰难情形之理想与实践。

此人之道德理想之实践历程中，所首感之问题与艰难情形，在人之从事此实践时之人格之自身。此即人之知善而不能实善善，知恶而不能实恶恶，使其良心之所知之善成真实之善之情形。此乃由于人本有只继续其原来之生活习惯或安于旧习之欲望，而停止于其原来之生活境界，与原有之德与不德之性格，或原有之道德生活境界，而不愿更求超升扩大之故。此皆可称为人之生命存在自身之堕性。此一堕性之表现其力量，初乃自人之下意识或不自觉之境界而出，而及于人之自觉意识之中。于此，因人之道德的实践工夫，初只在自觉的意识之范围中活动，则不能保证此安于旧习之欲望之不忽然而出。人亦恒觉无力量以从根拔除此欲望。因其根在不自觉之境界者，可非自觉中之力之所及故。然人之道德心灵却可于感此欲望之时出时没，如鬼如蜮，而忽对之生一大厌弃，而有一道德心灵上之发心。此发心，是此道德心灵之自生发而自涌起，而由此可产生一此心灵中之大激荡，以求旋转其所安之旧习，而欲从根底上，加以翻起。此发心，在儒家称愤悱。由此愤悱，而人可更定立一道德生活上之志向。由此心之有此愤悱或发心而定之志向，人即同时可有一对其所旧习之生活，有一大惭愧、大羞耻或忏悔之感，简名愧耻。此愧耻，又可为面对其已定之道德志向而愧耻，亦可对所正欲自定之志向而愧耻，更可为自念其先所定立之志向而愧耻。又可对其昔日之知有愧耻，而自念今竟不知愧耻，而对其昔日之知愧耻而愧耻。再可为对其他人之知有愧耻者，而自念我竟不知愧耻，而对此知有愧耻之他人而

愧耻。又可自觉为对其自己之“知所愧耻者之为非为恶，知愧耻之为是为善”之良心或道德的本心本性而愧耻。再可为由念自己之为一人，生于天地，应有其德性，今无德性，即枉生为天地中之人，而对自己之为人，对此天地以至对创造人与天地之上帝而愧耻。更可为因辜负其他人，或其他道德人格之所望于我者而愧耻。如对自己父母师友，对自己所崇敬之任何人物或圣贤，其在生时或没为鬼神时，其所望于我者而愧耻。此愧耻之所对，可有种种之不同。人所愧耻者，亦有种种之不同。此愧耻之深度与强度，亦有种种之不同。然此愧耻之情之发动，皆是心灵自身之自旋转其原来方向，而回向于道德理想所定之方向之大事，而为人之由不善而向善之大事。此时，人之道德的心灵，乃非复只位居于其平昔之意念生活习惯之上，而善其善者、恶其恶者为止，而是直澈入于其生活习惯之中之底，求自为一转换其生活习惯之方向之一枢纽；而更自下上升，以见此愧耻之同时为一愤悱，此愤悱之同时定立一志向。在人之愧耻之情不足以定立一坚定志向时，人亦可更对其愧耻之何以不足定立一坚定之志向至于痛哭流涕而愧耻。或求有师友之助其知愧耻，而立志；或更读圣贤书，更念圣贤行，以助以知愧耻，而立志；或祈求鬼神上帝之赐与力量，以助其知愧耻，而立志。要之，此皆见人之道德生活之自求升进扩大，而遇艰难之境时，其至严肃之一面者。然人能通过此道德生活之严肃之一面，由不断之愧耻其对自己之一切不善，而不断求坚定其转化之志向，而加以转化，则无原则上为人所必不能去之不善、必不能有之善。即见上述之人之恶恶而善善，以使其善皆为真实之善，乃人在原则上所可能者。今知此必为可能，更肯定其必为可能，是为人在道德生活上之自肯自信。此一自信，要在由人之知愧耻，更定立志向而有。然此一自信，亦可由知“一切

不善原有由愧耻而去之理，更灼见此理之真实不虚”，而加以助成。人之有此自信，更见其自己之行之不堪为己所信，则人又可对此自信而愧耻，以使其所自信之自己，堪为己所信，以合于其先所自信，而更见此自信之真实不虚。要之，此中人之道德生活之历程，皆为以自己已有之善，为其后之善之根据，以辗转增进，而使其不善辗转消除，而纯属人道德心灵之自求、自得、自取、自夺、自与，以提升扩大其道德境界之事。此皆为人人原则上所能有，以自成其道德生活、道德人格者也。

然人之形成其道德生活、道德人格，乃在其接于人、接于物之种种事中形成。人之有愧耻、立志、自信之道德心灵，不能只住于其自身之中，而须与其外之人物相接。此人所接之人物，皆在一一特殊生活境中，而为特殊之人物。此道德心灵，与其对境而表现之情意行为中之德性，亦为一特殊之德性，不能同时为任何之德性。如对父为孝，对子为慈，对兄为恭，对弟为友，对君以忠，虽皆出于与人感通之仁，然其所以为仁者不同。

人之——之德，在一特殊之境下之表现，亦随人在此中之一一之事之不同，而有所不同。人若对不同之境，而皆一律只为同一之事，以表现同一之德，如人之守尾生之信者，而为愚忠愚孝之行，则其德其事与其境，实不相应，而不能有与其境之真实感通。此固不同于一般之麻木不仁，因其中亦有善德之表现故。然其中虽有德之表现，仍与境不相应，则虽有善德，仍为不美。善而不美，即非至善。对至善言，亦为不善。而人欲达此至善，则更有其困难。此在：人既于此有善德之表现，而人又可自善其善，即可于不同之境，亦同以一善为善，而善德之表现，即不能免于错置，而成为不当位之不美之善。此以一善为唯一之善，乃人对善自身之一细微之执著，而随人之能自善其善而俱起者。此与人

之自善其善可俱起之细微之执著之深者，则为对善之矜持，更进而为傲慢。由人之善行，可由人之能自善其善，有细微之执著，而转成矜持傲慢之不善；于是人之任何善，即皆可成为此人之不善所由构成之一成份。此尤为人之有相当之德性者，所常遭遇之一问题。此问题之困难，在此人若自知其矜持傲慢之不善而去除之，则人亦可连带去除其自善其善之心。而人去除其自善其善之心，人亦即更不以善为善，乃于善与不善，作平等观，而懈怠其为善之意。再落下一步，即可更为不善。反之，人若自善其善，则对善之细微之执著又起，而可转成矜持与傲慢。于是人在此道德生活之反省与修养中，恒可前门拒虎，后门进狼。人亦实恒难自辨其自善其善，非矜持傲慢，亦难自辨其不矜持、不傲慢、非懈怠。人乃恒在此对善行之矜持与傲慢与懈怠中轮转，而感此中欲达一能善善而不懈怠，亦不起任何细微之执著矜持，以转成傲慢之艰难。

然此一问题与艰难，既为人之道德实践中所遭遇，人亦非无解决之道。此则在于人之道德心灵，毕竟能自觉其对善之是否有矜持傲慢，与其无此等等之时，是否即为懈怠。此中，人虽可在此二不善中轮转，然人之道德心灵，亦可随其轮转而加以自觉，于虎至时即拒虎，于狼至时即拒狼，以使此心灵与其行为，适得善善恶恶之中道，而不化为矜持傲慢，于去矜持傲慢时，不落入懈怠。此工夫虽亦非易，然要在原则上为人之道德心灵，欲成其道德生活、道德人格者之所可能者也。唯此中一切涉及人之如何用工夫，使人得少免于上所述及之道德生活之问题，则非今之所及。

此人所遭遇之道德生活中又一严重之问题，乃在人由其所接之人物所合成之境，非一决定境，而为一问题境，或其中包涵种种互相矛盾之成份之境。对一决定境，吾人可定吾人当对之为何事，或有何行为，方为善且美之至善。如当吾人所遇之境，为一

非决定之问题境，或包涵互相矛盾之成份之境时，则吾人恒难决定对之为何事，有何行为，方为至善。此中，人所遇之境，又本身为在变化发展历程中之境，则吾人对此境不能全知，于其中所包涵之问题与矛盾之成份，不能全察；则吾人不能决定对之为何事，有何行为，方为对此境最相应最当位者矣。

对此上之一问题，若纯从人之所以对所遇之境之动机上看，人可自谓其动机之无任何道德上之过失，其对境之所知，即不完全或不免有误，亦不碍人之设定一境为如此而有之行为，在道德上无过失，而为可表现人之德性，亦可助成其人之道德人格之完成者。然由上述之言以解决此中之问题，乃其他旁观者之语，在当事者，则其问题不能如此简单。因当事者之应境之行为，必求对境中之人物，实相应而当位，亦求其行为对境中之人物，实有某功利性的效果，以合于此人物之实有之目的及实际之情形。故当此境为一问题境，或包涵矛盾成份时，即必使其自身入于其问题与矛盾之成份之中，而不能只求其所以遇此境之动机之无过失。于此若人只求其动机上之无过失，即正为一道德生活上自私，其本身即为一过失矣。

在人之道徳生活中，若所遇之境为一问题境，或其中有矛盾之成份时，人必先停下其道德行为与德性之表现之事，而先求如实知此问题之境，以及其中之矛盾之成份之何所是。于是，此时人之暂不有一道德行为、不有一德性之表现之事，其本身即已为人在此境中之所当为。此时唯人之暂超道德行为之行为，方为道德行为。此亦即无异谓：于此时，人之道徳行为之超越或牺牲其自己之本身之存在，方为道德之实践。由此一道徳之实践，而人更有一对问题境与其中之矛盾成份，求如实知之之事。此求如实知之之事，亦同于吾人于任何非道德生活境界中，对事物之求如

实知时之求知识之事。在此求此知识之事中，人即同于一非道德的人格之只有一非道德的心灵者。然此非道德的心灵之自身，又正为上述之道德的心灵之所化成，而正是为成就人之对境之至善之相应行为，于一时所当有者。因而其自身之有，亦为此道德心灵之自形成其道德的人格之历程中一时所当有，而亦为成就此道德人格之事也。

人为成就道德人格，而使其道德行为牺牲其自己之存在，使此道德心灵化成一非道德的心灵，可称为此人之道德人格之自己牺牲。然此道德人格之自己牺牲之事，尚不限于此。盖即在人对所遇之境，如实知其问题与矛盾之成份所在之后，人固亦或可有解决此问题，去除此矛盾之行为，既合于其心中之道德理想，而又能保持此人格自身之存在于此现实世界者。然人亦可于此无一行为，可解决此问题，以去除此矛盾，既合于其心中之道德理想，而又能保持其人格自身之存在于现实世界者。此即如人之处忠孝不能两全之境时，此忠孝原皆为其道德理想，而其所在之境，行孝则违忠，行忠则违孝，只容其有忠孝之行为之一。则此中人无论如何行为，皆对其道德理想有所孤负，而不能无憾于心。于此，人即或抱憾以终身，或者为欲兼成忠孝，而不惜舍身杀生。此外，人在与他人或社会所表现之罪恶之势力奋斗之时，其自己之道德理想，与此势力，即相矛盾。于此，人若不肯屈于此势力，以失其道德理想，亦恒不免为此势力之所毁。人亦唯有舍身杀生，方能不失其对其道德理想之忠忱。此种人为成其道德人格，而不惜牺牲此人格之存在于此世间之事，亦为人类历史中所常有。今为成就其道德人格，而不惜牺牲此人格之存在于世界，则此所成之道德人格，即显然不属于此现实世界之存在，而其存在即只能为一超现实世界之存在矣。

此人之为成其道德人格而不惜杀生舍身者，乃世所谓圣贤之人格，此圣贤之杀生成仁，舍身取义，乃世间最使人感动、崇拜、赞颂之事，而亦为世间最使人慨叹、惶惑而似不可解之事。而此又正为人所实常有之事。此事所展示之意义在：人可以其生命不存在，成就其道德人格之存在，以自愿接受死亡，为成其圣贤人格之道。人之愿接受死亡，乃人在生时之心灵中之事。人在生而其心灵已能接受死亡，则其人之心灵，即已超越于此死亡之上，而包涵此死亡。此能包涵死亡之心灵，在死亡之外，则无异死亡自身之死亡于此心灵之中。则此道德心灵，即无所谓死亡，亦不能有所谓死亡。然此心灵虽可无所谓死亡，而有此心灵之人格之此生命，固已死亡于世间；则能具有此心灵之生命，即只能为一超此世间之另一生命。人对此种圣贤人格死亡之后所生之感动、崇拜、赞叹之情，即皆直对此不可见于世间之心灵生命而发。然人虽对之发此类之情，而人又不能于世间再见有同一之生命心灵，表现其德性于世间之事。此即人之所以于此之慨叹、惶惑，恒不可解者也。

然吾人于此可不论人于此之惶惑不可解之一面。此惶惑不可解，乃由于人求此超世间之心灵生命，于世间之中。此乃人之先错置超世间者于世间中而来。此错置，固亦根于人情之不容已。此生于世间之人，乃以情不容已，而不能不望已超越于世间者之仍在世间，故不能免于此慨叹、惶惑，而不可解之感。然在彼已接受死亡之圣贤人格，则毕竟已完成其人格。彼完成其人格，不只赖其一生之事，为完成其人格之用，且以其生之终之死之事，为完成其人格之用。于是其全幅之生命，乃皆除为完成其人格之所资外，更无剩余渣滓之遗留。如薪焚尽，而全部化为光辉，以照耀于其所历之一切艰难困苦之境之外之上。若非有此艰难困苦之

境，则其人格亦不得成。因若非有此艰难困苦之境中之种种矛盾之成份，使其生前之生命分裂而死亡，亦无其所成之人格之纯一。则此种种矛盾之成份，亦有成此人格之纯一之意义，而非只可以矛盾说之者；亦非可视为无所贡献于此纯一之人格之完成；复不能外在于此人格之形成所根之道德实践，而不能在此道德实践境之外。则人亦不能真视为人之道德实践，所不能加以解决化除之矛盾矣。

第十八章 道德实践境——观德行界（下）

七、论道德生活之无外在目的与 功利心习之辩证发展

吾人于上文，对人之道徳心灵、道德生活之论述，皆不外对道德实践境之说明与描述，以附及于人之道德生活可至于超生死之境。然人对有此道德生活之圣贤人格之杀生舍身，既生慨叹惶惑之情，更由此情下落一步，即更可于此人之何以当行其心之所视为当然，以成其道德人格，至以圣贤之人格为理想，而不惜死亡于此世界中，发生二问题。其一问题是：人何以必当有道德生活，以成一道德人格，以至以圣贤之人格为理想？此中之理由毕竟何在？其第二问题是：此道德生活之为人所当有而为当然，是否即为人所能然，或人所实然？盖为人所能然者，与为人所实然之义不同。自实然之观点看，人所能然者，皆只是可有、可然，而

亦可不有而不然者，亦即在实然上看，乃或有而然，或无而不然之或然者。或然者，即非必然、定然，而为偶然、假然者。吾人观世间之人，或有道德理想，或无道德理想。有者不必有最高理想，有最高理想亦不必能实践之而实现之，至于成贤成圣；而无道德理想者，则其行为固或自然合道德理想，然亦恒不合，而与之相违，故人有不德之行为或罪恶之行为。是即证：在实际上看，人之生活之是否合道德，是否有道德理想，有之是否能实践，实践之是否可至成贤成圣，只为种种不同之可能，此种种之可能，分而观之，当其未有实现之之事实时，初皆只是一可然；合而观之，则初只可形成一或如此，或如彼之或然命题；对特定之人而观之，则只可形成一假定其如此如彼之假然命题，皆非定然、必然。至于当此诸可能之一，实现为事实时，此事实则初当说为偶然之实然。对此任一已有偶然之实然，为如此之一实然而观之，则又皆可形成一经验事实之知识命题。此一命题，直对一经验事实言，亦可视为一事实上之定然。人若问此定然之事实之何以如此，而求得其心理、生理、物理上之原因，而依此原因之实然，以观其结果之实然的相从，则结果似皆原因所决定或规定而为有一在事实上因果关系上之必然者。然此一切于偶然之实然，而说之为定然、必然者，皆不必合于道德上之当然，其初亦只为事实上之可然、或然、假然。此中，吾人若以道德上之至高之当然者为标准，则一切人之生活，在事实上合于此标准者，唯是由贤而成圣之人，而圣人则恒千百世而一遇。则圣人之出现，乃事实上最为偶然之事。若人之生活之合道德为偶然，有自觉的理想者，即偶然中之偶然；有之而更能实践之者，又为偶然中偶然之偶然；实践之而至乎其极，以为圣人者，更为此三重偶然者中之偶然，则圣人即人中之例外。而非圣人，则为人之常，亦为人之常然，普遍的然。圣人

则特殊而又特殊之特殊的非常之人。则吾等常人，何以又必须以此非常之人之道德生活，为作人之最高标准乎？此则重连于上述之第一问。

对此上之二问题，吾首当答者，是人何以必当有道德生活之问。吾将说此道德生活之当有，不能另有一道德生活外之理由。此即因此生活不能更有其上其外之目的，故亦不能有具此道德生活之道德心灵所自觉以外之理由。因若吾人再有此以外之目的，此目的为吾人之道德心灵所自觉，即仍是吾人之道德生活中事。人若谓吾人之道德生活所怀抱之目的，为求自己之幸福，或完成上帝造人之意旨，或促进社会之文化，或完成自然宇宙之进化，则此乃意谓此道德生活为一手段，而此诸目的则在其上其外，道德生活乃为以达此诸目的之一手段，而成为当然。但此说显为悖理者。其所以为悖理，因一手段之对一目的之实现为当然，必须此目的之实现之本身为当然，必须人之怀此目的之本身，亦为当然。人之怀抱一目的，其本身乃人之生活中事。一目的是否当怀，亦人之道德判断、道德思想中事。则吾人纵谓人之道德生活为达某目的之手段，而人之怀抱此目的之事，所成之道德判断思想与道德生活，则不能视为一手段。人之知此目的之为当怀、当有而为当然，即为直接知其为然，而非以其可为另一目的之手段之故。此中，无论吾人如何将此目的之观念，加以推进扩大，以谓吾人所怀之目的之所以为当然，乃所以为一更进一层之目的之达到，此进一层之目的为人所当怀、当达到而被视为当然，仍是由人之直接知其为当然。吾人在知一目的为当然以后，吾人亦更可依理性，而望此目的之为他人所视为当然，为未来之我所视为当然，以求此目的之普遍化于我之未来与他人之心灵；而如此之望之本身，亦为当然，其自身亦为一当然之目的。由此而人任何视为当然之目

的，人皆可依理性，而更望此目的之普遍化于未来之我与他人之心灵，以成更高之目的。然此目的则直接依理性而创生，初不只依其先所视为当然之目的而创生。凡人先所视为当然之目的，若其不合此理性之标准之衡量，人亦可立刻知其先之视为当然，非真正之当然。由此而一切目的之为当然，即皆依理性而规定。唯依目的之为当然，而后达此目的之手段为当然；则达目的之手段之为当然，亦依理性而规定。于是吾人之判断一目的与手段为当然之思想，即唯是一理性所规定之思想。由此思想而成之行为与合此思想行为而成之生活，亦只是一为理性所规定之生活，亦即一理性化之生活。此理性化之生活中，包括一切理性化之目的与达目的之手段之事，则此一生活不能更外有其目的。此生活本身，已依理性而规定为当然，则不待其外之更有一理由，以使之成为当然。盖凡人问其外之当然之理由，此问皆只是人之依理性而问。此所知之当然之理由，仍在人依理性而问而知之之道德心灵之内，亦在人之道徳生活之内。则问其外之理由，仍只是依此理性，而在此心灵生活之内部问，乃终不能出于此理性与心灵生活之外，而亦实无此外之可问矣。

由上所论，人之成其道德生活，以至成圣成贤之事，皆不能说外有目的，以一切目的皆在有此生活之心灵之自觉中故。于是此道德生活全部是自生、自进、自主、自动、自立、自化、自成、自得，以至于高明广大之域，以参于天地，通于神明。然人之所以恒不能免于问此生活毕竟有何目的，则亦有故。其故在人之日常生活中原有种种自觉不自觉之其他生活之目的，横亘胸中以求遂，而恒未得。故闻人言任何不同之生活，即不自觉间持其所亘塞于胸中之目的与之相对照关联，而欲知此生活对其目的之达到有何用处。人于此实预先假定，唯能达到其胸中先有之种种目的

者，方为有用，而有利于其目的之达到；否则为无用，或有害于其目的之达到者。此一以人所先存之一目的，定有用与无用之分、利与害之分，而本之以为其思想行为上之取舍之标准，即为人日常生活中，共有之一功利心习。依此功利心习，而于凡不同于其平日之生活与其中之思想，其他之形态之生活与思想，即必首问其有何用。其此问之实义，乃问其对其平日生活中之目的之达到有何用，即问其对此目的之达到，能得何利、能去何害而已。故在人作此道德生活有何用之问时，吾人只由上来之说以证道德生活不能外有目的。人虽自知无可置辩，然仍可心有不服。于此古今之圣贤之立教，遂有二态度。一为先澈底打消其平日计较利害之功利心习，直下划开此中之义利之别，使人直下先认取义之所在，亦即道德生活上之当然之所在。如孔子、孟子与西方之康德之哲学，皆是本此态度立言。此乃一顿教。然亦须有根器者，方能直下承担。而另一态度，则是直就一般人所视为利害之所在，与其所持之目的之所在处，说汝之所谓以某目的之达到为利者，实非真利，汝之自利之道，适以自害，而汝果能依道德生活上之当然以知义而行义，则似自害而非真自害，正所以成汝之自利。此则顺人之功利心习或世所谓人之自私自利之心习，而更导之于此功利心习之外之道。此亦圣贤立教所不废，如《大学》之以义为利、王阳明之将汝私来克汝私与一般宗教之善恶果报之说皆是也。

此以义为利之教，对以义为义之教言，乃属第二义，其严正不如以义为义之教。然在效用上，则可遍接群机；又在义理上，人兼统义利为说，亦可成一更圆融之论。盖人固皆有一功利心习。在有此心习上看，人皆为自私自利者，亦唯赖以利害说之，方可动其心。今吾人亦未尝不可依必然之理由以指出：人之不道德的行为、思想与生活，其求自利者，必归于自害；而一切合于道德之

行，无论为人之所自觉与否，皆是成就其生命存在之利者也。

上文言人以不道德之行为、思想与生活求自利，必归于自害。如孔子所谓“放于利而行，多怨”；孟子所谓“杀人之父，人亦杀其父，杀人之兄，人亦杀其兄”，“上下交征利而国危”，皆有此义。古今中外之言不德之行之求自利，恒归于自害者，不可胜数。而其所依之根本原理，不外不德之行皆不合理，而势必兼与他人以及自己另一不德之行或有德之行相矛盾，以归于相毁而不存在。此即与人之求存在之要求相违，而此要求即不得其满足，而人自受其害。此亦如一切不合理性而相矛盾之思想必相毁，而不能共存于人之心灵之中。自人所知之经验事实观之，人之不德之行，固亦可在一时得其所意想之利，然若自长时期或无尽之长时期观之，则不德之行之相续，终必遇与之相矛盾冲突者，则于理于事，皆无可逃。宗教家即依此以立其因果报应之说。此因果报应之说，自只为一超越的信仰，非人所知之经验所能全证实者。亦正因其不能全证实之故，人乃更有全不为利而只见义，为行义而行义，而顺上述之第一义之教，以成其德行之道德人格之存在。世间中之有此只见义，而为义行义之道德人格，亦正因在经验事实上看，义原不必有利之故。故有此人格存在之世界，亦理当为一在经验事实上看，义不必与利相连之一世界，而后此种人格之存在为可能，而上述之第一义之教乃得立。然上述之超越的信仰，在经验事实上之不能全证实，亦不证此超越的信仰之不当有。此信仰之所以立，亦有一义理上之必然。此于后文论佛家之境处当说。又此超越的信仰，虽不能在经验事实上全证实，然亦有若干事实之证实。其不能由经验事实所证实之处，亦不能有经验事实，加以否认。故亦无一经验事实，能阻止此信仰之生起，而此信仰即永有生起之可能。当其生起，人信有因果报应之时，人即可由知不德之行，必

致当身或身后之祸害，唯德行可致身后之福利，而本其利害之计较之心，以去其不德之行，而成其德行。此人计较其身后之利害之心，乃其生前之计较利害之心之延展。人之计较利害之心，可及于今生之未来，则亦可延展而计及身后。故人可有此身后之因果报应之信仰之生起。此信仰，固亦非在事实上为人所必生起，因人可不信有身后之来生之生命，则人亦可不顾其身后之来生之报应。然人在事实上之不生起此信仰，仍不能阻止人之忽然信有来生，信有来生之报应。事实上人之为恶者，亦恒会忽然念及其来生之将受报等。吾人今只须说明此现有之经验事实，无能阻止此信仰之生起者，此信仰生起后，人即必本其计较利害之心，以去不德成德，以达其得利避害之目标。是即见人之由计较利害之心出发，其动机虽至卑下，然亦足够引导其至由去不德以求成德之道路之上。此即已足够在原则上说明：一切人之只计较其个人之利害，或极端自私自利之心，以为其无尽之不道德之行，即必与其自私自利之目标相矛盾。此矛盾，在原则上必可为其所自见，而更即依其自私自利之目标，以自去其不德之行。此即见人之自私自利之心，并不能阻止人之道德行为之出现，而此自私自利之心，亦原有过渡至道德行为之生起一性质也。至于当此道德行为既生起之后，此道德行为之相续，即又可转而自裁抑其自私自利之心。于是人之本自私自利之心为始，以有其道德行为者，即可转而以自私自利之心之裁抑，为其终。合此始终，以观此人之自私自利之心，即见此自私自利心之发展，为一辩证的历程，亦即一自相矛盾之历程，而向于其自身之毁灭与否定者。此中，除非谓人必不能自见其不道德之行为之归于自害，而与其自私自利之目标相矛盾，则此人之不德之行，与人之自私自利之心，即必有一归于毁灭之可能也。

八、道德生活中之必然、实然与常然

吾人之说此人之不德之行与其自私自利之心之必然有一毁灭之可能，此本身乃是一义理上之必然。在经验事实上看，人固亦永有一继续其不德之行与自私自利之心之可能。而在事实上看，人尚未为有德之行或不德之行时，其为或不为，初即只为可然、或然、假然之事。至在人已有之任一事实上看，则任一事皆为一实然，而知此实然之事之知识，皆对其事为定然；而其事之有，亦必有事实上之原因，为此原因所决定，而有一因果上之必然，如上来之问者所说。此吾人皆初无意否认。然吾人可更说，此人之有德之行，因其本于理性，故可不相矛盾，而前后相通贯，亦互相支持以存在，以日归于其生活之充实扩大，亦即其生命存在之充实扩大，而其所具之生命意义与存在意义即更丰，而人可安于其中而得乐。此乐之所在，即利之所在。而此即兼达人之求更大之自利、求更大之生命存在之目标；而人之生命，即可稳定的存在于此有德之行之相续之中；此有德之行，亦可稳定的存在于此生命之中。然无德之行，因其导致与人我之其他无德之行与有德之行之矛盾冲突，则为在原则上不能安稳的存在于其生命之中者；而其无德之生命，亦本身不能安稳存在者。故此二者，虽皆为事实上之可能有，人之或有此、或有彼为或然，然此中之人之生命之永为一无德之生命，或人之行之永为无德之行，则为不可能；而人之生命之长为一有德之生命或人之有德之行之永续，则为真实之唯一可能。至于人之一时之或有此或有彼，虽为事实上之或然，二者之为或然之度，似为平等，然自长时期或无尽时期看，则二者之为或然之度，不能平等。人在事实上，亦只有在其生命成有

德之生命时，此有德之生命之现有，乃为真实有。至当人之生命只为无德之生命时，此无德之生命之现有，则不能为真实有，以其虽现有而后可无故。依其后之可无以观，即见其有非真实有故。人即谓其在一时为真实有，其真实，亦只限于一时。此真实有之义，即相对于一时而有限制，而非无此限制之绝对真实有。今以绝对真实有为标准，以观此相对之真实有，仍可说此后者之有，为非真实之真实有。自其有非真实有以观，则人对其一时之有而说之为实然，此实然，即非真实之实然。人对其一时之实然，而有一定然之知识，此定然亦只对一时之有为定然，而为相对的定然。此知识，亦只为对此一时之“有”为真之一相对知识。此即不同于真实有之实然，为真实之实然，对之之定然之知识，为一绝对的定然而无假之可能之一绝对的知识者。由此而人对此一时之真实有，谓其亦有一定之原因，以决定其有，其决定为必然，即亦只为对此一时之有，为一必然之决定，而亦为只限于对此一时之有之一必然，而非对此一时有之无德之生命之未来生命，所能永加以决定之一必然。而对此未来生命言，此所谓必然决定，即非必然决定，即亦只为一时之偶然的决定。再依吾人之谓有德之生命有一安稳存在之义以说，则有德之生命在其自身之相续中，即有一内在的恒常性；无德之生命，则无此恒常性。有此恒常性之生命之生活，其前后相通贯，即可说为一真实之常然，亦定然，而必然之常然；而无之者，则其生活前后矛盾冲突，而无此常然，亦为无常，而非真实之常然。则人之有德而极至于圣贤，正为人之所以得其常然之道。于是有德之人与圣贤，纵在人类中居最少之数，然吾人仍可说其生命生活中有此常然。至于无德之人，非圣贤之人，纵居最多之数，然其中一一之人之生命生活中，皆无此常然，则其生命生活之如何如何然，即皆非常之然，而其为人亦

非有常之人。唯有德之人或圣贤，方为真有常之人。此亦如朝生暮死之朝菌虽千万，仍不如长青之一松柏之为有常。常以时之久定，不以数之多定；则唯有德之人或圣贤能有常，而圣人即真正之常人。故儒家以唯圣人能称为庸常，唯圣人能极高明以道中庸，则前问者所持之或然、实然、定然、必然、常然之义，吾人固无不可一一翻转之而说矣。

至于吾人之言道德生活，必不只于言一合于道德之生活，亦必须言当有一自觉之道德理想，或为圣贤之道德理想者，则以人只有合于道德之生活，而无此自觉之道德理想，则不自觉其生活之合于其理想。此中，人不仅先缺乏一当然之理想之自觉，亦以缺乏此自觉，不知其生活之合于理想，而缺一“知此理想与生活之相合”之一思想与生活。此一思想乃高一层位而具更多之内容之思想，而有此思想之生活，亦为一高一层位，具更多内容，亦更充实、丰富、完全之生活。此中，人所自觉之理想愈高，则其所能由自觉到此理想与生活之合一，而成之思想与生活，其内容亦愈多，其生活亦愈为充实、丰富、完全。故此一道德理想与其生活全合一之圣贤，即可称为一有完全之生活之完人，亦即一完全之生命存在。此完全之生命存在，不只为人所当有，亦为人之生命存在之最大之福与最大之利之所在者。由此而人即循其自私自利之心之发展，而知此为其生命存在之至福大利之所在时，人亦未尝不可自然的求对此道德理想有自觉，更求实践此道德理想，以为圣贤。此亦循人之功利心习自私自利之念而发展，亦可导至之事。人果至于自觉有道德理想，而至于为圣贤，人又必自然超化其功利心习与自私自利之心。此亦同于前说之一辩证历程，而见人之以自私自利之功利心习始者，而可以此心习之超化否定而毁灭为终者也。

至于自经验事实上看，人之生活之自然合于道德而合理性，而先无自觉之道德理想者，固多有之。人之有此自觉之理想，亦不必时时念及此理想也。则人之有此自觉与否，亦皆为可能，而人之实有此自觉，亦为偶然之事。人之无此自觉者，亦同可说有其所以无此自觉之必然原因。然此人之无此自觉之事实，并不能阻止此自觉之生起，则在原则上，人必能有此自觉，而人亦必不能永安于无此自觉之阶段。人在有此自觉之后，则此自觉之本身，即对其“自然合道德理性之生活与行为”中之“道德理性”，有一自觉。此自觉即同时自觉肯定此道德理性之存在，而更自觉的求实现之于其生活，以形成上所谓一更丰富、充实而完满之生命存在，而使人更安于此自觉的具理性或道德之生活，而自得其乐者。此亦同时使其生命存在，得永安住于其自身。由此而上述之二可能，其为或然之度，即不平等，其为真实之度亦不平等；而当说唯人之生命存在之永安住于自觉的具理性或道德性之生活，乃人真实唯一之可能。至人之永安住于无此自觉而自然合道德而理性之生活，则非真实可能者也。此中之理由与吾人前说人在事实上可有德可无德之二可能，其或然之度、真实之度之不平等，其理由正相类。依此同类之理由，亦即可说：唯有此自觉者，乃能自觉其道德生活之有常；而唯有最高之道德生活而自觉之者，如圣人，乃能自觉其生活中之有至常与真常。盖其生活从心所欲而不逾矩，而皆自知之，即能随境之万变，而其感通之万变，皆合于理，皆前后相贯通、相支持以存在，而无不相顺，以归于至顺。人自知具此至顺，即自觉其具此至常与真常也。

九、或然、假然、偶然、实然、定然、必然 诸观念之根原，及逻辑性、知识理性与 道德理性之合一，及当然与实然之合一

吾人上来辨一般之以人之自事实观点看人之生活之有德或不德，有自觉理想或无自觉理想，皆为事实上之可能，以疑道德上为当然者之不必然，亦非常然之说；而说此道德上之当然，非只为虚悬于实然之世界之上之一当然，而是即顺人实有之自私自利之功利心习之发展，经一辩证之历程，人亦必求其生活行为之合乎道德上之当然。以言此中人之违反道德之可能，非真实之可能；唯道德之生活为有常，圣人能有至常真常之生活，亦即有至常真常之生命存在与心灵，而圣人即有常之常人。以见人于圣人，不可只视之为非常，而只超越于常人之上，而当视为即常人之真求其为有此常之常人之所当至，所必能至，亦见吾人之在道德上说为当然者，亦根于事实上之真实可能，而根于实然。此有根于实然，即一必然而定然之义理。此则足以对销一般之疑此道德上之当然为孤立无依于实然、必然、定然等之外之说，以见义非只是义，亦能统利，道德之生活即所以达常人之求其生命存在之自利之目标。此即可导人之初唯知自利者以入于德行，而其教可遍接群机。然此亦非为设教，而姑为之说，而是此义之统利之道德之生活之能使人有此常，而其生命存在得为常，亦原有义理上之必然、定然者在也。

然吾人今更当说者，则吾人若会得一更高明之义，则上来之疑亦不必设之而更答之。即凡此所谓或然、假然、偶然、定然、必然等概念，原只为吾人思想其所对之事实境、理想境之范畴的概

念，或所谓思想或知识之模态的概念。此等等之皆属于思想，亦属于具此思想之生活、有此生活之生命存在与心灵之自身，为其有思想活动时，此思想活动之流行之方式，而实皆不宜持之以倒说其思想活动之流，所自出之原之本者。于此人若通此生命存在心灵之自身，及其思想活动之流而说，则此诸范畴概念之原，亦可得而论。盖此生命存在心灵，即思想活动之主体。思想活动之所向，即其所对之境。当此活动初发时，即在此活动之初几，其所向尚未定，既可此，亦可彼。此即见思想活动之初几中之具相异相反之二可能。人之思想活动之具可此可彼之二可能，乃逻辑理性中之“或然”之概念之一所自始处。至于专对“此”而言，则思此“或”思非此，为二可能，思此“或”不思此，亦为二可能。此亦逻辑理性中之“或然”之概念之所自始处。然要之，此“或然”之“或”，乃有此思想活动之心灵中之或，即此心之或。此心之或，实即心之惑，亦人之生命存在之惑，则逻辑理性中之或，即惑。此惑亦即一原始之“问题”。佛家更可说为人所有之一原始的无知或无明。此乃对其尚无一定之所知而说。然此时人之能知自在。能知自在，而所知未定，则当说亦是生命存在心灵之知之一原始的生儿所在。至于当此生命存在心灵之知之有其定向，而著于一定之境，而未知此境果何所是，而于其可能之所是者之一有所偏着，更设定其何所是，是为假然。于此人若对境更有所感知，而所感知之内容，既合于此假然之一可能，亦可对销其他之可能，而人即谓此假然之可能者，得其证实，乃更不见有上述之或然；而唯有此所感所知者之如是如是，而肯定其如是，非不如是，非其他之如是；以对其如是，有一不待其他条件之定然之知识；而其所知之事实，对此知识言，即一定然之实然。于此，克就人之感知之此如是而言，则人之感知活动，原亦有不感知此如是之可能，

而其感知之此如是，即原有偶然之义，则其如是之实然，即又可称为偶然之实然。此对知识为定然而兼偶然之实然的事实，人若更谓其有决定其为如是之实然的事实之开导因、形上因，为使其不如是为不可能者，即有所谓因果之必然。于是此事实，即可转而只称之为定然而必然之事实。然此定然而必然，不同于逻辑上之定然而必然。在逻辑上，凡命题无假之可能，而在逻辑上必真者，皆为必然。对一逻辑上之必真命题之无条件的肯认，亦皆为定然。故有假然、或然之形式之逻辑命题，亦可为逻辑上之必然、定然，而与知识上之必然、定然不同。人于此若专依此其所知之因果关系之必然，所决定之定然的实然为标准，于是说一切只在逻辑理性上看为可设想之可能，未有必然之原因，加以实现，使之成为实然者，即皆只是知识上之或然、假然；必有所感知者之证实，方为知识上之定然、必然。此则是依知识理性而成之说也。今本人之此逻辑理性、知识理性，以观人之道德生活中所谓当然，则此当然者在其不自相矛盾之情形下，虽合于逻辑理性，然自其在事实上初为可有可无而观，即只为知识上之或然、假然，其事实上之有，亦只为偶然之实然。此即一般本其思想中之逻辑理性、知识理性，以观道德上当然者所恒持之说也。

人之依此逻辑理性、知识理性，以观此道德上之当然者，恒视之为或然、假然、偶然之实然之故，乃由于其不知人之尚有其道德理性，而连此理性，以思想人之道德生活。然此不知，只为人之思想进行之一阶段之事。盖凡所谓当然者，初固关于人之情意行为，不关于逻辑知识。然人在逻辑知识上，必求思想、言说自身之一贯，思想内容与所知事实内容之一贯，然后合理。则人之情意行为，亦必求前后之一贯，然后合理。此即所谓道德理性也。此纯知之事，与情意行为之事虽不同，其为人之活动则同，其

必归于合理性而后安，则同。人之求知，亦原是一行为，而行为亦莫不可成为所知。则若谓行为不须合理，其知亦然；若知不须合理，其行亦然。人之知之求合理，即以合理为当然，则知中亦自有当然之义。人之行之求合理为当然，亦即必实求有合理之行。此即足使此行为成实然。此求为人实有之求，此求亦为实然。由此求之为实然，以使当然之行为，成实然之行为，则当然者即非只虚悬于实然之上之外，而为求自化为实然者。至于本此“求”以观“当然之未化为实然”者，与“现为实然而不合当然者”之关系，则于当然化为实然，而由虚至实、由无而有之时，此“现为实然而不合当然者”，即同时由实至虚、由有而无。则此当然者，现虽为无、虽为虚，而所向在实。而不合当然者，则现虽为有、为实，而所向在虚、在无。则此当然与实然之关系，非只一“当然对实然为可实可不实”之关系，而亦是实然对当然，而亦可实可不实之关系。通过人之求当然之化为实然，以观一切现有而不合于当然之实然者，则皆向于不实，人之思想亦正当顺其向在不实，而思其不实；而当然者既向在实，人之思想即亦当顺其向在实，而思其为实。否则此思想未能顺此求之实而思想，即思想自身之不合乎实，与此求之内容相矛盾，而不合思想自身之理性，亦不合人之心灵与生命存在中之理性。故顺此求，以知此上所说当然之有化为实然之义，即思想顺其理性以进行时，亦当定然的加以肯定之一义，而亦是思想依其自身之理性，在逻辑上必然引致之一思想；而人若加以否定，亦即导致一逻辑上之自相矛盾者也。

至于人若问：人是否真求当然者之化为实然？此求，是否对一切人皆为一事实？则人自亦可说，人有不求者，然人亦有求者。今若依人有不求者，而谓当然可不化为实然；亦可依人有求者，以谓当然有化为实然之义。然合此二者之结论，仍是当然者必有化

为实然之义。再则，人之求当然化为实然者，乃不只求其自己所知之当然，化为实然，亦求他人知其所当然，而化其所知之当然为实然；并可由其自有此“求”之出现，而本理性以推知他人之有此“求”之出现之可能。今若否定此可能，即自与其理性相违。今承认他人此求有出现之可能，即承认他人之能知当然，与其所知之当然，有成实然之可能。当然只须有成为实然之可能，即已有成为实然之义，当然与实然，即已不可分离而说矣。

吾人若知当然者必有一化为实然之义，则无论吾人对自己之实然，与他人之实然、世界之实然，见其如何不合于当然，吾人皆必须通过此“化为”，而以此不合当然之实然，皆向于非实，而顺此“向”，以观其非实。下一切真正之当然，则当由见其通过此“化为”，而向于实，而思其为实；更以行为成就此“化为”，亦通过此行为，而于当然之“化为”实然中，证实此当然之为实，不合当然者之非实，则人可一日克己复礼，而见天下皆归仁。此则人之缘人之逻辑知识之理性之了解而更进，至于对道德中之理性与存在真实中之理性之了解，而有之思想智慧之方向，以使人的心灵与生命存在，得自见其为真实之心灵，真实之生命存在之方向之所在。而人之自持其思想智慧之行于此方向，亦待于人思想智慧上努力不懈，而后能自决疑解惑，而成其笃信也。

至于人既有此笃信之后，则其成已有其学，其成物有教，要在以化当然为实然为归。此中，人于一切人与我之实然之生活行为，以及思想情意之不合当然者，或直接面对道德理性中所见之当然，而自知其非是，而有对己之所行之忏悔克制，对人之所行之斥责惩罚，以使之由存在至不存在；或由其自己与他人共形成一与此不合当然者，相异而亦相反之合当然之思想、情意、行为，为一模范，而即以此模范之事实上的存在，与彼不合当然之思想、

情意、行为相对相望，以求间接地加以对销，使之由存在而不存在；或则顺观此不合当然之思想与情意行为，而本逻辑理性以引申其涵义，至乎其极而见其与经验事实、知识行为生活中之理性相矛盾，与吾人之生命存在之求为一充实完全之存在相矛盾，即自折回其思想与情意行为，而还返于思想与情意行为之合于当然者。此中，人之自己成学，与对人成教之道，不只一端，要在视人与己之根器、其当下之思想行为之情形，以定何者为人己所堪受，能得进益者，而用之。大率上述之三者中，唯大根器之人，能有第一种之直接面对当然者而忏悔，亦堪受人之直本当然而对之之斥责。能有第二种之见及自己或他人之另一合当然之思想行为为模范，方能间接对销其不合当然之思想行为者，为中根。至其必于思想行为之涵义，推致其极，方见其不合理性，知折回还返之道者，为下根。人之思想行为之习于不合当然者已深，则忏悔斥责，恒无实效。人之思想行为之局度不开展，或心灵不大者，则恒难以他人或自己之另一之合当然之思想行为为范，以成其对销其不合当然之思想行为之功。人之推理之力短浅者，则恒不能次第引申其思想行为之涵义，以至乎其极，而自见其不合当然。此三者中第一者，人之面对一当然的理想，而知过即改，乃系于人之生命存在心灵之强度。有此强度而后人“有不善未尝不知，知之未尝复行”，而其当然之理想，乃能自直上直下，以澈于现实生活之中，以化实然者使皆合乎当然。第二者，人之认知彼人或我之一切合当然之思想行为之事实上之存在，而以之为范，乃系于其生命存在心灵之广度。有此广度，乃能持载人我之其他善言善行，而以为自范。第三者，人之本推理之力，以次第知非者之非，知是者之是，则系于其生命存在心灵之持续之度或久度。有此久度，人乃能有成始成终之恒德。人之生命心灵，其对当然之理想、

持之之强度、广度、久度之不同，皆关于人先天之气质；而人之成学成教之道，则大率有此三者之不同。唯生命存在心灵，能直下承担一当然之理想为高明。高明之极，为圣人之高明配天。唯生命存在心灵能持载人我之善言、善行为博厚。博厚之极，为圣人之博厚配地。唯能次第去非者成是者，以至于非者皆无不次第去，是者皆无不次第成，以成始成终，为悠久。悠久之极，是为圣人之悠久无疆。以此三者之至极为标准，以言人之气质之偏差，则生命存在之强度不足者，当求日进于高明；其广度不足者，当求日进于博厚；而思想行为之不能持续而无恒者，当求有恒以至于悠久。此则人之所以实成其道德生活，以至成圣成贤之道。此即通中庸之义而说者也。

一〇、略说东西道德思想之方向

东西思想之言道德者甚多。大率西方之为道德学、伦理学或人生哲学之论者，多未能面对道德实践之境，依其性相之如何，作如实说。恒意在关联于宇宙、人生、社会、文化，以说道德在其中之地位，并为若干道德理想，建立理由，举陈道德德目与道德原则，以供人遵行；而不知道德实践境乃自为一独立之人生境界，而一切宇宙人生社会之事，在此境中，即别有其相，固不必先说宇宙、人生、社会文化之事，而将道德置于其中，由其与其外者之关系以说道德也。西方之道德思想如希腊苏格拉底，以道德即知识，此乃谓不知德不足以成德。然德之自发者，固不必皆待知德而成。今必关联知识以说道德，即非直接面对道德实践境而说之也。柏拉图、亚里士多德更谓德性，为使人生之知、情、意之各种活动和谐配合，以得完全幸福之方。国家各阶级之人，亦赖

各有其德，乃为一以公正成治之国家。此未知道德之非只得幸福之方，而自为一目的之义，亦不必连国家而说者也。伊壁鸠鲁派以道德使人自得其乐，斯多噶派亦不连国家而说道德为使人之生活合于自然之大法。前者不知道德之生活，亦可为不畏苦，而超乎快乐之想；后者则以自然宇宙为本，而论人如何与之调和之道，皆非克就道德实践之世界，自为一世界而言之也。中古思想之言信、望、爱之德者，在求超升天国，乃以道德为得天国之道福之方。其言道福，虽较希腊人言幸福者，更具超越神圣之义，然以道德为达此道福之方，亦非以道德自身为目的之论也。近世西方功利主义之流，以道德为成就世间人最大多数之最大幸福之说，其幸福之义，更偏在自主观心理上之快乐言，与伊壁鸠鲁派相近。然言最大多数之幸福，则重道德行为对社会之效果，亦非以道德本身为目的之说也。近世西哲斯宾诺萨能言道德之本身即幸福，而非求幸福之方，其义已高于前此之一切说矣。然其所谓道德者，要在自个人之情欲解脱，而得自由之义，其言爱人，是于彼同类之人之存在中，见其自己之存在，故爱人即自利。此则不知徒于他人中见己与之同类，亦可使人更陷于一般所习之生活境界，而反不能自其中解脱。此则未知重爱人助人，足以成其自己之超升之义，如本部之所说者。其以道德即幸福，亦尚存以幸福言道德之疑。此则不如康德之能言人之道德生活，初只是依理性自定规律，以自奉行，只见当然之义，而不见利之道德意志，能对道德生活之本相，作如实说也。缘此道德意志，而人之成其道德行为、道德人格之道，即在人之不相视为工具手段，而以各为一目的之道相待，为道德规律之本，而人与人得相尊相敬，以合为一道德王国，为人道之极。其义皆甚美，亦合于人之道德实践中之道德心灵之本相之语。然康德言人依理性以自定道德之规律，而自遵行，

即为道德，则人太可自限于所易行者，以自定规律，即可无崇高内容之道德。如其论道德书言道德律时所举之例，如不自暴自弃，不诳语，助人之急等，即皆平庸而无崇高内容之道德也。又康德言道德只以理性为本，而忽人之情，遂以凡人由他人之情感所引起之同情共感，皆非人之道德之所存。其意乃以此皆出于被动，非出于理性之主动。此则不知此他人之情感之引起我之同情共感，只是外缘；我之同情共感，亦出自我之道德主体，而其中亦有我之自我之超升之义存乎其中，以为康德所言人之能敬我外之他人之“敬”之本者在也。此外，人对人之感恩报德，以及忠信之相结，亦同出于情。人对人不视为手段，而相视各为一目的之相尊相敬，其中亦有情在也。至于人之忏悔、愧耻、愤悱之心，为人之道德生活升进之大动力所在，康德更未能识。而此等等，固皆纯是一情也。康德唯拘拘于言人依理性之自定一普遍规律，自遵行，为道德，而不知人若不能先在其现实生活中，面对他人之存在，而先有彼此之同情共感，于共同生活之事中，实感此我外之他人之存在，则人未必能依其自觉理性，自定规律，以平等待人，其自定者固亦可旋自舍之，自定者亦可自不奉行之也。后此之菲希特，则知道德生活自始存在于人与我相对之“行”中之义，又知人若不与非我之我相结，则我之自觉不成，人之觉自与觉他乃俱时而立。则可谓更能知上文之义，而亦更重人之共同生活中之德行，故能言对社会国家之义务。然菲希特由此而视社会国家如一大我，则此非在社会国家中之人我互助之事所必涵。人我互助，可止于各相视为一道德心灵、道德人格，而互敬互爱，不必由此以推知其上必有一大我之存在也。至于后此现代西方言道德生活者，如倭铿言精神生活，柏格森言开放道德，则意在通于宗教或宇宙生命，亦非限于就道德境界而说。唯马克斯希纳（max-sheeler）对爱与哈

特曼 (Nicolas Hartman) 对各道德价值，能作现象学的描述。哈特曼尤能于希腊至近世之尼采所重之德性，只就其为道德价值，而次第描述之，其言道德价值有不同之量向，自由非理性之概念，亦不由一超越之大我之理性决定，其言皆甚善。然其言又轻忽道德生活为人之自定规律，及其目标在求道德人格之完成之义，更未知此人之道德之价值，不可虚悬而论，道德价值虽有不同之量向，然亦自可次序相生、互相照映、彼此感通，以存于人之道德心灵。故其描述人之道德价值，只是一一散说，而无所统摄，不能见有一整全之道德实践境之存在。至于詹姆士、杜威之实用主义，言道德要在自其对社会文化之功用言，亦非面对独立之道德实践境而说。下此如英之摩尔 (G. E. Moore) 之论，辨析道德概念，其后继者之本语言分析以分析日常之道德命题，则虽时有精义，而非意在展示一整全之道德境界，则甚明也。

至吾人兹篇之所论，则虽未尝就道德实践境中可有之一一之义，举而尽论，然要在直面对道德实践境，而如实说，以见人之实有一道德生活之世界，足以自立于天地间，而一切宇宙人生社会文化之事，皆无不可同为人之道德生活所涵摄，而更由此生活而变化其事及其价值与意义。此道德生活之境界，实一至高而可自足，而无待于外之境界。无论现实世界之为如何，人在此世界所遭遇者之如何，皆不能绝对碍及此道德生活境界之存在。而世间之思想之能知道德生活境界，为一至高而可自足无待于外之境界，盖唯中国儒家之学，足以当之。吾本篇之意，亦本诸儒者之言道德之诸共同之切实义，而更为之申说。然儒家之言道德生活之义，尚有其上达天德、天命、天理、天心之一面，为儒学之高明义之所存。此则当于最后一篇天德流行境中再及之。然要之，若论东西思想中，孰为最能代表道德实践境者，则以儒家为代表可也。

第三部 超主观客观境

第十九章 归向一神境——观神界（上）

一、泛论此后三境之为超主客观 之不可思议与思议

吾人前所论万物散殊境、依类成化境、功能序运境，皆人之心灵主体，相对于客观世界所成之境。感觉互摄境、观照凌虚境、道德实践境，则皆以吾人之感觉心灵、观照心灵、道德实践心灵之主体，自作反观，而以主观摄客观所成之境。兹下所论归向一神境、我法二空境、天德流行境或尽性立命境，则皆为超主客观之相对之绝对境。兹篇即直就此境之归于唯一绝对真实之完全者之神，而名之为归向一神境。下二篇更论馀二境。

此人之能有此超主客观之相对之绝对境，在前所述之六境之上之外者，以人之心灵，既能分别依主观之觉客观与主观之自觉

而见及上之六境，即证入之心灵之可更自觉其有此所观之客观与能观之主观，以成此六境之能。则此心灵应为能自超于此客观与主观相对之上，以统一此相对之二观，更成一超此相对，而非主非客，或通贯此相对，而亦主亦客之绝对观，而于其中见一绝对真实境者。

此绝对观所观之绝对真实境，可称为形上境。此形上境，不同一般哲学中之宇宙观之境。一般哲学中之宇宙观，乃于一主观观点中，观宇宙万物，更见此万物之呈于此主观观点中之性相等。此乃先设定所观之宇宙万物为实有，观之之主观观点为实有。在今兹所说之形上境中，在其有超主观客观之意义上，则可不先设定宇宙万物为实有、主观观点为实有，其兼统主观客观之义，可为其第二义，而在此兼统主观客观之义中，亦可全泯除一般宇宙论中之主观观点与所观客观宇宙万物之相对。

对此超主客而统主客之形上的绝对真实，东西之哲学、宗教、道德等思想中，有种种名说之。如东西思想中之天、帝、元、真宰、太极、太虚、太和、道体、太一、至无、至寂静者、梵天、真如、如来藏、至真实者、有一切者、绝对者、完全者、至大者、至微者、无限者、永恒者、最究竟者、最根原者、至美至善者、绝对公正者，为一切爱、一切德之本原者。此诸名之义，虽不同，然其所指向，为一超主客而统此主客之形上实在，则无不同。此诸名之义，多皆是由消极的非世间之真实之义，以指一积极之存在者。其指一积极之存在者，亦同时多少有说其非世间之真实之消极义。此诸名之字面上之义，亦恒不能尽其所指之绝对真实之义。于是，此中之名，即恒纯是一指标，有如道路上之指标，以指向一超世间之绝对真实。人由不同之来路来者，可由不同指标，以向于一路。人之自不同之思想来路，以思想此绝对真实者，亦可

有此不同之名，以指向此绝对真实。然此中为指标之名，所指向之绝对真实，可为人所不先知，而其意义，即非确定。又其所指，既为绝对真实，亦不能以一般表相对真实之物之名，限制其义，使之如一般之名之义之确定。然人对此为指标之名，虽不能确定其义，亦须先有其名。如路上之指标之必须先有，乃能导人行于某路。此中有名，即可导人次第往思其义，故名即是“道”，如基督教“道成肉身”之道，原义即“名字”。然以人之思想此真实之思想，来路不同，故其指向一道者，亦可有种种不同之名，而各名之义之不确定者，其指向亦可确定的交会于一道。然其名所指向，虽交会于一道，其名原有之义，仍恒不能尽表人于此一道上之绝对真实，所次第见及之义。由此而人以有某一义之名说之者，亦恒须兼取表他义之诸名，为之解释。人亦可更感到：即合此诸名之义，以及一切人间语言之义，以表此绝对真实，仍不能尽其于此绝对真实所见之义。故人亦可更说之为离言者，不可说者，为不可道之道，不可名之名，不能以名言之义，思之论之之不可思议者，亦不可想像者，超理性之运用或非理性之所及者。而人对此绝对真实之思议，恒归于言其不可思议，则同时开人之否定此绝对真实之存在之思想之几。以其既归于不可思，则亦可不思之为有、为绝对真实；既归于不可议，则亦可不议之为有、为绝对真实，则此表绝对真实之一切名言与其义应皆同废。然谓此绝对真实为不可思议者，虽可开人更不思之不议之之机，而不能使人自始对此绝对真实，不加思议。因谓绝对真实为不可思议者，非自始不思之、不议之。乃思之，而后见其不可思，议之，而后见其不可议。则无其先之思议，亦无其不可思议之可说。则难者不能执此最后所言之不可思议，而谓人开始之谓其为真实存在，而思议之之事，与思议之之言与名，皆不当有。于此开始点之是否

可谓此一超主客观之真实存在，乃不可思议，不当思议，方为此中之论辩之焦点。

此中人之可说此绝对真实自始不可思，不可议，亦不当思，不当议者，要皆直至思议原只是思议现实上实有之客观境与主观境中之事物上立论。人之思固能思万物散殊于天地及万物之性相，能思由此性相而定之万物之种类，能思其种种因果关系，能思人与其他人物之感觉互摄所成之时空界，能思一般文字之意义、数、形量等之真理与美，能对人所在之宇宙与其现有之人之生活、现有之真知识，有一宇宙观、人生观及知识观，能思人之道德生活行为中，所见之人之德性，而更以名言议之说之。然人似不能更超于此一切主观客观之境之外，更有所思所议，以其似非人之思议所对之境，则亦不当为人之所思所议也。

然此所谓人之思议，原只是思议现实上实有之客观境、主观境，亦不能证明人必不当思议超此二境之境。因人之思议之原是如何者，非必当永是如何。原是如何，乃实然命题；当是如何，乃当然命题。谓当不当，有一道德意义。而在道德上，无人有必然之理由，以谓人于此之不当如何思，如何议。人思一超越主客之境，无道德上之罪过，人亦应有此一思想之自由。即自实然之事实上说，人类亦事实上已有对此超主客境之种种思维与种种论议。人之思议，实际上已非只停于思种种主客境中之万物散殊之性相与其种类等，即已非停于难者所说之“原是如何”。于人之思议，自历史上论其原是如何，则人所初有者，正原是对超主客之鬼神等而有之思议。人类思想之早期，固原是以宗教思想，宗教言说为本也。今若谓人类思想已由此宗教思想，进至此对万物散殊之性相、种类等，可实证之科学以至道德之思想，则进至此者，应亦可再进。人类未来之思想，岂不可再回复此类宗教思想、宗教

言说，与超主客观之鬼神或形上真实之思想？则依人实有之思议如何，以论此思议形上实在之当不当有，固可由人实有此类思议，以谓其当有，正如人可自人之思议之有实非此类思议者，以谓其不当有也。则二者同无一决定之理由。今纯自此类思议本身道德上之当不当有上看，则此诸思议，不特无道德上罪过，亦正可说为由人之道德生活实践中所引出，而亦正可说其为当有者也。

吾人前于道德实践境中，谓人为成其道德人格，有其道德理想之实践，而不惜杀生成仁，舍身取义。人于此能杀生舍身之人格，恒由见其能自觉的接受死亡，而见其心灵与生命之应超于此死亡之上。人于此即恒觉其死而未尝不存，而或即直感一鬼神之存在。此外，人于其所亲爱、所崇敬之人，亦恒由人之依其道德心情，望其生而不忍见其死，而于其死后亦恒信其鬼神之尚在。此外，人在道德生活中，又恒觉其己力之不足，以自去其不善时，而祈祷鬼神，或天帝之相助。此皆出于人之道德心灵，而不能谓其不当有之事。则人由此而肯定此鬼神天帝之超越吾个人之主观心灵，与一般所知之客观现实世界而存在，亦不能谓其不当有。以人之道德心灵为当有，则由此心灵而自然生起之肯定与信仰等，即为此有道德心灵者所亦当有者矣。

人于此恒谓人于此所肯定、信仰为有之鬼神等，唯是人之主观心灵上之有，非超此主观心灵之有。然此实非相应于人之谓其有之心灵，作如实说。因人在此时，并非谓此鬼神之有，只为主观心灵之幻觉，即非以为只在此主观心灵中有故。人在此时，乃感其既非一般客观现实之有，亦非只主观心灵中之中之有。故人谓其有，亦是谓其为超此一般之主观客观之上之有。则若于此，谓其有，非不当有，而为当有，即同于谓人之肯定、信仰此超主观客观之上之有或形上世界之有，为当有之肯定、信仰矣。

吾人上文谓人之肯定、信仰此超主观客观之真实之形上世界，为当有，则于人之对形上世界，加以思想，加以议论之事，亦即不得谓为不当有。此人之对形上世界加以思议之事，即形上学之事，亦人之形成一超主观客观之境之事。此即吾人今所将从事者。至于人之为此形上学之事，而思议形上世界之事，恒当更思其不可思，议其不可议，亦不可谓其有矛盾。循前文所说，思议是先事，思其不可思，议其不可议，是后事。必先思至极，至于无可思，而后思其不可思。此思其不可思，仍由思而引致。必先议至极，至于不可议，而后议其不可议。此议其不可议，亦由议而引致。此思至极，而止于不可思，议至极，止于不可议，仍是当有的思之学、议之学。有如人一切日常之思，止于行，一切日常之言，止于默，人仍谓日常之思与言之学为当有也。此中之思之事、议之事，自有种种困难，亦恒不免先经种种不当之思、不当之议，然后其思与议，乃渐有当。此亦是学。有如人之日常之言与思，同恒先经不当之思、不当之议，乃渐有当。一切学皆是由不当至当之历程。若对形上学之思，必归至不可思，方为至当，至不可议，方为至当。此思议，亦仍是人所先当经之学，不可以其归在此不可思不可议，即谓此学之自始不当有也。

此形上学之思议，其肯定有一超客观主观之实在，虽同于人之肯定有鬼神之实在之类，然又不全同。此不同，在人之肯定有鬼神之实在，初原自人于他人之死有悲叹惶惑之情，更不容已的直感其为一超越之实在。然人既有此直感，而见此现实世界中，实无此情上所直感之鬼神之存在，人即可只有此一悲叹惶惑之情，更无此直感。人更可初有此一情，而时移境迁，此情又逝；更不能由此情，以进而直感鬼神之有。又人之有此情，而直感鬼神之有，更相续信其有者，亦恒不欲强人之有同一之直感与同一之信，更

不必以理由论证其有，则感者、信者谓有，未感者、不信者谓无，互不为碍。然为形上学之思议者，则始于思一超主客之实在，为理上所必当有，恒以理由论证其有，以期人之同信。而其所归，恒不限于证此人所崇敬，所亲爱之圣贤忠烈，与所亲之人之鬼神之为有；且必更谓一鬼神之世界为有，以合为一纯精神之世界，以归至绝对之精神实在，如天或帝，或绝对者等名之所指。此其所以必归至此纯精神之世界，绝对之精神实在之故，亦可得而言。

此中之故，即在人初之只信其所崇敬亲爱之人之鬼神为有者，原依于人之道德心灵之情而谓其有。然依此情而谓其有，即必不忍此诸鬼神，唯是孤悬于上，无所为侣，亦无所依恃。而彼鬼神者，既无世间之人物之形质，以相为碍，则其超形质之心灵生命，便似应互相映照，以结为一体，以合为绝对精神实在。至于人之对此绝对之精神实在，必更谓其为一无限之心灵生命之存在，遍在而永恒，具一切德，有一切能，足为此现实世界之主宰者，则由人于此若不如此思想之，则不足以见其超越于吾人所视为“亦为无限，而历无穷时间空间，其中之人物亦有种种德、种种能，其类亦无穷之现实世界”之上。则吾人对此精神实在之信念，将不能自持，而还将落于“对现实世界与其中之事物之无限”之思维之中，而更执此后者，以疑此绝对的精神实在之实有与吾人所崇敬亲爱之人之鬼神之实有，而亦违悖吾人之初信此鬼神等为实有之道德心灵矣。故人之肯定、信仰一超主观之形上实在，恒归至于肯定、信仰一绝对之精神实在，其无限、遍在、永恒，具一切德能，能更超越于现实世界之无穷，及其中一切人物之德能之上，而完全备足现实世界人物可能有之一切德、一切能者。然后人之念此精神实在之存在之心，方能自持此精神实在，于现实世界之上层位，以为此现实世界之主宰，以免于人之对之不加肯定、信

仰之疑，而还降落而只执现实世界为实在之危。此则唯由人之肯定信仰此精神实在之心灵上，恒不得不求归于此，以言人之所以恒必归于此之故也。

人之心灵之恒必归于信有一绝对之精神实在，是一事。人如何能全部心安理得，以持其信仰，又是一事。此则由人既先知有现实世界之存在，更信有超越于其上之绝对精神实在，能主宰之，则此二者，即成为一上一下，互相撑持，亦互相对抗之局面。人若对此在上者之信念重，则对此在下者之信念轻。此轻重之势，恒一起一伏，轻重之情，亦一胜一败，而如只永成一互相撑持对抗之局面。在此局面中，此精神实在，似对此现实世界，未能全加以主宰。然当人谓其对此现实世界，能全加以主宰时，又未必谓此现实世界即吞没于精神实在之中。因人若念其能吞没此世界，使至于无，则无世界为其所主宰，而不能称为主宰世界之精神实在，便又与人之初乃由其生于此世界，知有此世界，而后信有此精神实在之始事，互相违反矣。由此而人之如何思议此精神实在与世界之关系，便有种种形态之不同。吾人今循人之由前六种主观客观境，以进至说此精神实在之有，则当说此六种主观客观境中之现实世界，原有自行超化升入于此精神实在之世界之义，而此精神实在之世界，则对此现实世界，有一“既加超越，又加以涵融，而浑化其分别，亦内在于其中，以成其主客境之真实通贯”之关系，而归于言此关系，亦同时引人由对此关系之思，至于超思议。此超思议之事，乃实证之事，非思议事。然人之一般宗教思想与形上学，不能骤及于此中之义，即只能循序而渐致。

二、人类宗教思想与西方归向 一神之哲学思想之发展

在一般宗教思想与若干形上学中，人之思此一形上之绝对精神实在，乃在其与现实世界上下支撑对抗之局面中，思之为一直接统一主客而超主客之存在，为一超越之人格神，或一绝对之个体，绝对之我。在西方犹太教、基督教传统中之耶和华，对人之间其名者，即谓“我是我之所是”（I am what I am）。此耶和华初为一战神，而普遍化为犹太民族之祖，更超升为天地万物之创造者。故在其未造天地万物之时，世界为无有。此即将此绝对精神实在之超越世界之义，充极其量，至吞没世界，化世界原为无有之一思想，作其宗教思想之始点，然后更说一其如何创造出此世界。此世界原为无有，其有，出于耶和华之自由意志，其有后，即亦原随时可以耶和华之震怒，而使之无有者。耶和华于其所造之人之犯罪过者，不全加以绝灭，而留亚伯拉罕，已为开恩。耶和华惩罚人之罪过，时重时轻，不全依理性，人亦不当怨望。《旧约》中对此耶和华之喜怒之记载，其合理性，合正义者，乃依人之道徳心灵所可知，其不合理性，不合正义者，则当为作《旧约》之人，自将其不合理之喜怒之情，投入耶和华之所成。后之信耶和华者，必将此不合理者，亦一一加以合理化，或神圣化，则形成无数神学之辩论。在此诸辩论中，人更互斥其言之不合理，或褻渎神明。大率犹太民族后来之先知之言与耶稣之言中，渐重上帝为纯爱者之义，遂不重上帝为本正义律法，以赏罚人者之义。耶和华亦由为多震怒之犹太民族之人格神，化为一以爱心为本之一切民族之上帝。然据《新约》，上帝尚须化身为人，为人赎罪，方

得自息其震怒。自此以后，基督教之上帝，亦仍是爱心与震怒杂糅，故后之异端审判，宗教战争，皆可自谓是顺承此上帝之正义之震怒之情而应有之事。此犹太教、基督教之上帝，亦即一方爱世人，爱世界，而亦意在征服“世界中一切与之为敌之人，以与此一切为敌之人之世界相对抗”之上帝。此一宗教传统中之上帝，初为于世界，未有之先而在，更造世界，使其中有与之为敌之人。即见此上帝，如一开其自身之一为二，于此二中，自造一矛盾之上帝，亦即于其自身之无罪恶之中，造出一世界，其中有罪恶存在，以与其自身相矛盾之上帝。此乃为人之一般思想所不可理解，人之一般议论所说不通者。此即为此一宗教思想传统中之一大不可思议。然人于此大不可思议，当头便遇，来得太快，则谓之神之奥秘可，谓之只为一独断之教条，而直下非理性者亦可。故重理性之哲人，亦恒不能通过此独断之教条，以达于此上帝之为一绝对精神实在之真正了悟。

犹太教、基督教之传统，信绝对精神实在为入格神，乃以吾人前论万物散殊境中之绝对、个体之我之观念，说此精神实在。其以上帝为创造天地与一切类之物者，乃以其为第一因，为一切万物之类之原之观念说上帝。此乃本吾人前所论之依类成化境与功能序运境中，所谓类与因果观念而引致。然此传统之说此精神实在，要在说其为一绝对个体之我之一义。至于印度宗教中之梵天，则虽亦为自在之大我，亦为世界之第一因，但印度宗教更重其为生出一切类之物，能创造一切世界者之义。此梵天无时不在一欢喜中创造世界。故其所造之世界，不限于某一民族或此人类之世界，而无量无边，不似耶和華之只造一世界；而其对世界之执著之情轻，放任之意重。由是而此上帝对其所造世界之有罪恶等，未尝如耶和華之时生巨大悔恨愤怒之情；对其所造之任何世界，亦

不似《新约》中上帝之特具一关切的爱心。由此而导致佛教无主观之我、无客观之神，以超越主客之分，以佛心佛性为神圣之论。若乎中国古代所信之天，则更不言其创造世界，亦不言其为一“我就是我”之绝对我、或第一因，或一切类之原，而只本此天之德性，言其为世界之主宰，以超临鉴照于世界之上，而亦包涵世界于其化育之中，而与世界之生意相关。故其震怒之情，亦从未至于欲绝人类而后快。此天此帝，若作一绝对之精神实在解，即最合于吾人所将归至之“世界自行超化，以入于此精神实在；而此精神实在，对世界既超越，又加以涵融浑化”之论，由此而导致儒教之以世界中人之尽性立命，即见天德流行，以通贯主客之论。然吾人下文，则不拟论此东西之宗教思想，而将直论东西哲学中对此绝对之精神实在之义理。在此部中，将偏在自西方哲学，论此统主客以超主客，以归向一神之论。于下二部之我法二空境与天德流行境，方能及于佛教如何由破对主观之我与客观之法之执，以直下超越主客之分别境，以及儒教之如何由尽性立命，见天德流行，以通贯主客为一之境也。

在西方哲学中谓绝对之精神实在为上帝者，其说初以帕门尼德斯之太一之说，为基本之形态。此太一，乃绝对之一存有，而无无，亦无变化者。故以一切世间事物之多与变化为假象。此即以此太一之超越实在，直下吞没世间事物之假象之说。在柏拉图之哲学，于造物主外，设有理型世界，谓上帝为观照理型，以制造物质成万物者。其谓物质能接受理型，而表现之，则亦多少意在兼“救出世界”。亚里士多德以上帝为摄此一切理型，于其内在之理性的观照思维之中，亦尚存物质于其外。直至基督教之神学思想起，乃谓上帝自无中创世界，而物质亦其所造。然此世界毕竟为自有，或上帝造，在多玛斯，已认为自哲学理性言，两皆可

说，故人亦可直信《旧约》之启示，谓世界由上帝造云云。依此神学思想，上帝之造世界、造人，原无理性上之必然理由。然在世界中之人，何以必须信上帝？则以人为有理性者之故，反须有一理由。中古思想中之安瑟姆，遂谓人信上帝存在之理由，即在人之上帝观念自身为一至大者。至大者必包涵存在，否则不能为至大者。此论正遥契巴门尼德斯由存有之观念中，不能有无，以谓真实之存有，为一充满之全体者，同为一纯思辨的论法。唯巴门尼德斯直下自存有观念中，只包涵存有，以说有一全体之存有，而安瑟姆则自上帝之观念必包涵存有，以说上帝之存有耳。多玛斯则以此安氏之论为不然，而必欲由世界之存有，以推证上帝之存有。其论乃承亚里士多德世间物之动，必有第一动者，为动力因，以生原始动；更言智者必有更智者，最智者；又言物有不同完全之程度者，必有一最完全者；再言万物之行动有其目的之安排，必有安排此目的者；更言世间之物为偶然之存有，必有为必然之存在者等，以论证上帝之存在。此中以世间之物为偶然之存在，可在可不在，则由在中古宗教思想中，人对人生与一切事物之存在，原觉其随时由上帝之震怒，而不存在，原有一特殊之感受而出者也。

此中古之安瑟姆，对上帝存在之论，称先验论证，多玛斯之论证，称后验论证。对此二论证，在中古后期之邓士各塔，已谓先验论证，只其自身为不矛盾，不能论证上帝之客观存在，而较取后验论证之说。然又谓此后验论证，只为概然，非必然。则上帝之存在实非论证所能决定，而要人之自起信心，以直下承担。然安瑟姆、多玛斯之说，终为近世哲学所承，而有笛卡尔、来布尼兹、斯宾诺萨等对上帝存在之论证。康德除未论及斯宾诺萨之说外，更归纳前此之上帝存在论证为本体论、宇宙论、目的论之三

论证，更谓其皆原自纯粹之思辨理性，亦皆不能证成上帝之实有。在康德之知识论中，即只以上帝为人求知识之系统化之理想中，一轨约性的统一理念。此理念，乃一人在知识境界中，不能决定其是否指一实在者。唯在人之道徳生活之理想中，人又必设定一“善与福合一之理想之实现”，而唯有一真实之上帝之存在，能保证此实现。康德又论：在人对自然之审美的判断中，可引起庄美之感情，而此情又契合于人之道德生活上求自我超升之超越目的。本此超越目的以观自然现象之似无目的，而只依机械定律而有者，则亦即未尝不可与其合目的者，合以见一自然之实有一超越目的，为自然现象之全体之所向。而此自然之超越目的，则应内在于真实存在上帝之心灵中云云。康德遂在人之此道德与审美之境界中，由上帝之当有以证上帝之实有，而更由自然目的之审美的观照，以印证其实有。此即成一大迂回之证法。后康德派之菲希特之说，则要在由人之道德生活中与我之普遍的道德心灵之统一中言上帝。席林则初由人之审美生活所见之精神与自然之统一中言上帝，后更由上帝与世界之相对相涵中，言上帝。^①近世斯宾诺萨则兼物之形与心之思，言上帝之属性，而黑格耳又更多取于斯宾诺萨言上帝与世界之同一之义，以言上帝之自客观化为世界中之自然，而自觉其自己，于人之精神活动所成之社会国家、艺术、宗教、哲学之中。上帝之充量之自觉其自己，在人之精神活动中之哲学，而上帝即同于哲学中之绝对理念。后英新黑格耳派拍拉得来、鲍桑奎，皆以绝对代上帝。然与黑氏同时之叔本华，则已否认此西方传统之上帝之存在，尼采承之，谓上帝已死。后此之法德英美思想潮流，更趋于实证主义、现象主义、实用主义、实在论之流。英

^① 此席林晚年之说，一般人多忽略。美人哈特雄（C. Hartshorne）《哲学家论上帝》（*Philosophers speak of God*）一书之介绍，可参考。

之新黑格耳派至麦太噶，亦谓只有一个体人格精神心灵之存在，以爱为其统一原则，外此亦更无上帝与总包一切之绝对。此外唯怀特海为成其事之哲学，而设定上帝为说明世界之理性的秩序所必须。上帝为先世界事物，亦后世界事物者，略同席林之以上帝与世界为相对而相涵之论。吾人于第二部中，亦尝略及其说。至于此外现代之神学之言上帝，乃只限于神学上之需要，人之精神或内心生活上之需要或渴望为说。此今之存在主义所宗师之杞克果，已自人内心之渴望，说上帝之存在。然需要者亦可不需要，则亦无证明上帝存在之必要。如巴特（K. Barth）之辩证神学之言信心，更明言其非理性之所能建立，亦无由理性建立之必要。今之神学家如田立克（P. Tillich）谓宗教所以表现人之究极的关心，亦不重对上帝存在之证明。今之为存在主义与分析哲学者，亦多谓上帝之观念，宜放逐于哲学之外，此即西方上帝之哲学发展之大较也。

观此西方上帝之哲学之发展，其根本问题仍在上帝之对世界为超越或内在之问题。若上帝为绝对超越于世界，则恒导致以上帝吞没世界，世界可有可无之论。若上帝为内在于世界中之自然与人类之历史文化中，则上帝又可沉入于世界，而失其存在。此为对上帝之思想之根本上之两难。大率由希腊至中古思想之发展，则上帝乃日成为超越于世界之上者。中古之末至今，则上帝日益内在于世界，而沉入于世界。怀特海则欲兼保存上帝之先世界性与后世界性，既超越世界，又内在世界，以与世界互相涵摄。美人哈特雄（C. Hartshorne）发展其说为“泛有神论”（panentheism）^①其旨与吾人之意亦最近。然怀氏之哲学，重在以

^① 哈氏《哲学家论上帝》一书中之导言、结论及对各家上帝论之评论，即见哈氏之说。

上帝说明世界之事之流行，乃一事法界之哲学，而非以成吾人对上帝真实存在之认识为本之哲学。其将个体存在、个体人格化为事之相续，亦不足使此人格，升进于至与上帝觐面相遇之境，以实证上帝之存在，及其为世界之所自出、所还归，而实证上帝与世界之相涵摄。此则不如中古之安瑟姆，至近代之康德，能正视此上帝之真实存在之如何证明之问题者。故吾人下文之讨论，亦将于此怀氏之说存而不论，而将先更重检讨康德所归纳而成之西方传统思想中对上帝存在之本体论证、宇宙论证、目的论证之说，更益以斯宾诺萨、来布尼兹、菲希特、黑格耳以下至神秘主义之论，以见上帝之为世界之所自出，亦世界之所还归。上帝与世界之相涵摄，在何义上可得实证而成立。亦即此一上帝之绝对精神实在之说，在何义上可得实证而成立也。

三、西方之上帝存在之本体论论证 之思想应循之正途与其歧途

此西方之上帝为一绝对真实存在之说，乃循其宗教中之人格神之说所发展而成。其宗教中之人格神，乃一绝对之个体，故其哲学上之思此上帝，亦初乃视为绝对完全之个体。其完全，乃对照世间之一切个体之不完全而见。世间之个体之不完全，见于其有未能实现之本质，而有潜能。则一完全之存在，即当为无潜能，无未能实现之本质者。此即谓其存在与其本质完全合一。此乃中古思想中之多玛斯，承亚里士多德而来之义。一完全之存在，其中无未实现之本质，无任何可能之事物之本质，非其所实现者，而为具一切可能有之事物之一切本质而全备者。全备者，即一切本质皆存在于其中之谓，故同时涵有此存在之一义。此本体论论证，

则要在言一有完全本质之存在中之“完全”之一义中，亦即涵有其存在之义，以证此完全者之必然存在。则人由思一完全者，即可引出其必然存在之义。人似原不难由补足此世间事物之本质之一切不完全之处，或综此一切可能有之世间事物之本质，以成一完全者之观念。今由完全者之观念，又可即引出其存在之义，则人对此完全者之存在，即可由人之能思完全者之一事，而得其证。此本体论论证之所以为重要也。

此本体论论证之出发点，初当由观于万物散殊境中之个体物所以有不存在，乃由其缺乏若干本质之表现。此个体物所表现之本质，即吾人所谓物之性相。物有能表现之性相，亦有不能表现之性相。物之所以有不存在之时，即以其有不能表现之性相，而不能表现任何性相之故。一物之为他物所毁，即一物之性相，以他物之表现其性相而毁、而不能继续表现之故。^①若一物能继续表现其性相，或于他物之表现其他任何性相之时，即取之为其自身之性相，则一物即非他物所得而毁，亦为无不存在之可能者矣。由此以推，则一存在若具一切事物可能有之性相，而全摄于其自身，则亦无不存在之可能。此当为完全者必存在之思想之所自生。吾人可说：此一般个体物之所以不存在，乃由其所表现之性相有不全。此不全，为其可不存在之理由，今若去此可不存在之理由，则无不存在之理由，而完全者正无此不存在之理由，故完全者必不不存在。此完全者之必存在，即完全者必不不存在之谓，亦即非“不完全者”或超于世界之不完全之物之上，而非“此不完全之物之类”者，必不不存在之谓。由此以观，此完全者必存在之思想，初乃循世间之物之存在，未能完全，有所缺憾，而求补此缺憾之

① 此在西方中古哲学，即据此而谓“存在与其性相可分离”。即有限而不完全的存在者，所以为有限而不完全的存在者之理由所在。

所形成。此“完全者必存在”中之存在之义，初乃取之于世间之物存在，亦即初取之于人主观心灵原能对世间之物直感其存在，而肯定为存在；更以此为基，再对此存在之消极的所缺者，更补其所缺后，所形成之一思想。此中吾人思某世间物之所缺者有多少，即可补多少。其所缺者次第现于人心，皆次第补之，其缺者呈现，补其所缺之思想亦呈现，则人即能思想一“非不完全之完全者之存在”。于此，人之思想中之“存在”之一义，有所自来处，原无问题。因人初即直接有取于其所肯定为存在之物，而有此之中“存在”之一义也。于此，人之思想之所为者，唯是就世间物之存在之有所缺憾，而不完全处，更补其所缺，以形成一非不完全之完全者。则此中人之思想初不负“完全者存在”中之“存在”之责，只负“补不完全，以成完全”之责。今此思想果能继续自持，以于凡所思之不完全者，即往补之，并思其无不可补，则此思想即可直下形成一非不完全之完全者，于思想之前。人之此思想，果安住于其如此之继续中，即恒以此非不完全之完全者，为其此思想之所面对，即亦可无任何其他疑难之发生。在此无疑处，即可对此非不完全之完全者，既有一肯定，兼有一信心。此正当为人之有宗教的信心者，其信有一完全者，其信心能继续自持时之所思。故此有宗教信心者，于感其生活中客观事物，或其主观心灵中，有某一缺憾，辄即信完全者之上帝必能补之。由此而人念及世间不完全之物，有某性相而缺某性相，而为人所视为不当如此缺者，若缺之即致丑恶时，人即转而念上帝，为超于此物之上，而包涵此物之所缺，而更无此所谓缺者，而为完全，亦无此丑恶，而唯是美善。于此，人思一完全者，包涵此世间之一切不完全之物之存在之所有，而更有其所缺，亦即同时思此完全者之超越于世间之一切不完全之存在之上，而可形成一包涵一切世间物之存在

意义，而超越之之一超越的完全者之思想矣。此一超越的完全者，非由次第增加世间物之性相，以垒叠成一完全者，因次第增加，以形成完全，乃永不可能之事，以加再有可加，则必不完全故。然直接由欲补足世间物之不完全，而循上述之道所形成之完全者，由于其为完全者，唯直接依于超越不完全，而无不完全以显示，则为人之思想所能形成，亦其所能思之一完全者。而人果能凡于任何世间物之有不完全之处，见其有所不当缺之性相，即转而思此完全者中无此缺，并继续自持此对完全者之思想，而安住于此思想，更不动摇，转念生疑，人即可当下形成一对此完全者之存在之信心。信心，即思想于其所思，更不转念之别名也。此中人之唯一之问题，唯在人之继续安住自持于此思想，如何成为一真实可能？此则要在人之有能生发此思想之生活与生命。于此，只须人之生活与生命，能继续生发此思想，以支持此思想之继续存在，即可继续有此完全者之存在于其思想，而当下对之有一无疑的信心，则人即无任何此完全者可不存在之问题，或完全者如何能存在之问题。此中之存在之义，原直取诸世间物之存在；唯此中之完全之义，赖思想加以成就；而人有继续生发此思想之生活与生命，则人固不难继续安住自持于此思想也。

然西方之以“完全者必存在”证明上帝之存在者，并不循上述之思路以措思，亦不自其于“完全者必存在”之思想，如何得继续安住而自持无疑上措思，故亦不肯谓此“完全者必存在”中之存在之义，直取诸世间之物，人之思想初唯负一去除不完全之消极的责任，以成就一积极之完全者；亦不反省人之安住于此思想，赖于人之生活与生命，加以支持；更不问何种之生命与生活，乃能支持人之安住于此思想，以只有一完全之存在者在心，更无疑难，以成就其信心之道。在此西方思想中，乃以为此人之思

“完全者之上帝之存在”中之“存在”，专属于此完全者之自身，唯当由其自身导引而出，即不能取诸世间之物所原具之存在之义。故人必自始即超出于世间之物之有限性相与其有限存在之上，以纯就此完全者上帝自身之为无限存在上措思。此则不知世间之物唯在其性相之有限上，称为有缺憾、不完全，而不在其为存在之一上，称为有缺憾而不完全。就此存在之义之本身而言，上帝之存在与世间物之存在，只同是一存在。人之通过世间物之存在，以思上帝之存在，于上帝并无所褻渎。人若不由世间物知有“存在”之一义，更循上述之道，以补其性相之不完全者，亦不能有完全者存在之思想之出现，人亦永不能于此思想之无疑处，信有上帝。又彼以“完全者之存在”中之存在之义，只属于此完全者，当由其自身导引出者，其目标只在建立此完全者自身之存在，而吾人之思想其存在，亦对之为偶然之事，即无论吾人是否思想之，其自身仍自存在。由此而人之思想之能安住于此与否，皆只是人之主观之事。人以其生命生活支持此思想之安住，亦只是人之主观之事，亦皆对完全者上帝之自身之存在为偶然之事，而可有可不有之事，以上帝不赖之而存在故。若说上帝必赖之而存在，则上帝纯为人之主观思想或生活生命中之存在，上帝即将赖此人之主观中思想而存在，而成一依赖的存在，非完全者矣，因完全者不当更有所依赖以存在故。然实则凡此之说，皆由不知吾人之谓为完全者之上帝自身存在，必同时对吾人之思想此完全者自身存在之思想，而存在。由人有完全者之观念，以证此完全者之存在时，人即是自其思想中所对之完全者而说故。人主观上如何思想，固可说为偶然之事，但必有如何主观之思想，乃有如何之存在之呈现于此主观思想，以对之为存在，则为一必然之事。必有如何之生命与生活，足支持此主观思想之继续，乃有如何之存在之继

续呈现于思想，而对之为存在，亦为必然之事。克就完全者之上帝之自身存在而观，固可说不关人之思想之与否。但就上帝之存在之呈现而观，则无此人之思想等，上帝必不能对人而呈现，亦必不能对之为存在。此上帝之依赖人之此思想而呈现，而对之存在，亦不证此上帝之不完全。因人之此思想，正是对上帝为完全之思想，此思想正是上帝之完全得以呈现之思想，即不能说其呈现于人之思想，乃依赖于人之思想，便失其为完全而非完全矣。

然西方以完全者必存在，证上帝之存在者，因其自始即不屑于谓其中之存在之义，直取诸世间之物之存在，亦不谓人之思想只负补世间物之不完全，以形成一非不完全之完全者之观念之责任，并必以人之主观思想，与支持此思想者之生命生活为如何，对上帝之存在之呈现，乃偶然而可有可无之事；又必谓：若其呈现依赖于人之思想，即使上帝成一依赖人之主观之存在，而又偏欲由人思想中，有一单纯之完全者之观念，以求直接由其中导引出存在之义。此即使人“对一完全者之观念与思想”，兼负担成就“此完全者必然为客观存在”之一“必然”之责任。此中，既先以人之思想为偶然之存在，而视之也轻，而又要其负担成就此上帝之必然存在之“必然”之命题，则责之也，又有无限之重。则人之思想于此唯有颠簸狂奔，进退失据，而矛盾无穷矣。

在西方之为本体论论证者，既不以“完全者之存在”之存在之义，直建基于世间物之存在，而于此存在之义中，见此世间物与上帝之“存在”为同义，而只以完全者存在中之存在，属完全者自身，遂谓完全者自身必涵存在之义，以证完全者之存在，而形成一分析之必然命题。此即谓完全者必无所不涵，故必涵存在之义，若不涵存在之义，则非完全者；今既许有完全者，则必涵此存在之义云云。然此一论证之谓完全者必涵存在之义，即谓完

全者不能不涵存在之义。其所以不能不涵，不只由完全者中不涵此存在之义，即使其为完全之性质等中少一项，而较不完全；而是在人一般思想中，对于一较完全之物，若视之为不存在，即以之为尚不如一不完全而能存在之物，较为完全。则只以少存在一性质，而不完全之上帝，纵其他一切性质皆具，亦不及只具一性质，而存在之世间物之完全也。故此上帝之完全中，必须先具有世间物之存在之一性质，以为其成为较世间物为完全之一始点。若其不能与世间物，同具之存在之性质，则说其具此外之较完全，以至最完全之性质，即皆无从说起。今自此上帝之必与世间物，同具此一存在之性质上，看其所具之存在之性质，正当与世间物同；而吾人之思其为存在，亦正当由先思世间之物之存在而来。亦即可取诸世间之物之为存在之义而来。则吾人亦即可缘世间物之为存在，而其存在之性相之有缺憾不完全，而更思补其所缺，以形成一非不完全之完全存在，而亦只须使吾人之思想，负如此形成此完全者之责任，而不须负其存在之责任矣。

然西方之为本体论论证者，亦不循此途以措思，而唯念完全者中若少一存在，则较不完全，而似以此性质，与形成完全者之其余一切性质，等量齐观，以谓少此一性质，则其自身较不完全，此则未重视其无此性质，即虽具其余一切性质，仍较世间物之不完全而存在，为更不完全。因其虽具其余一切性质，而皆不存，即皆等于无；等于无之一切性质，固不如只等于一之性质之非无而为存在者也。今未重视此义，则人不知世间物之存在中之存在之义，为完全者之存在所必先备，亦必与之同备者，即不知此存在之义原可直取诸世间物，而由世间物之存在，更补其缺，以成非不完全之完全，方为人之形成完全者之存在之一思想之正途矣。西方之为本体论论证者，既失此思想之正途，不自上帝之当先包涵

世间物之所有，然后更能有所无上措思，而直欲自上帝为完全者之概念之自身，当包涵存在之一性质，方成其完全，以谓其必为存在。此即先离此“世间物之存在”及“上帝之先必包涵此世间物中之存在”之义，以形成非不完全之完全者，更由完全者中必涵存在之义，以向下求引申此义而出。此即成一思想方向上之大颠倒矣。

此由完全之涵义必包涵存在之义，而将此存在之义向下引申而出，以成“完全者存在”之必然的分析命题，乃由人先对完全者之概念中，加入存在之义而后能说。而此加入，唯由不加入，则此完全者尚不如世间物之完全，而不能不加入之故。是其不能不加入，正由世间之物之尚有存在之一义所逼成。此亦非为此本体论论证者所自觉。今既加入此存在之义，则谓其存在，自为一必然之分析命题。然人若谓此加入，非不能不加入，或谓此加入，非由世间之存在物尚有此存在之义所逼成，则人于此完全者之概念中，即可加入此存在之义，亦可不加入此存在之义。人若不加入此存在之义，则此完全者之概念中，即无存在之义，此完全者亦即非可说为必然存在，而为可存在可不存在者矣。人若加入此存在之义，此完全者之概念，自有此存在之性质内容，为其所包涵之一切性质内容之一。然人有一概念，不保证其所表者必存在。人于一完全者之概念，谓其有存在之性质，为此概念之内容之一，亦不保证其必存在。则于此概念中，加入此存在之义，而自此概念中分析出其存在意义，谓其必存在，亦只是说及一有存在意义，包括于其中之一概念，其自身中有此存在意义为其内容而已。此固不保证此概念所表者之必存在也。此即康德之谓一概念中加一存在之意义，对其所表者之是否为存在，并无所决定，亦不能对此概念之内容之真有所增加，以使其所表者必为存在。盖一概念所

言者之为存在，当系在此概念之外，有可能经验之内容，足证实依此一概念而有之判断。今此上帝之为完全之存在之概念，则无任何可能经验，以证实依此概念而有之判断。则由此概念，不能证其所表者之为必然存在矣。

然此中之一概念所表者之是否为存在，是否唯由有无可能经验，以证实吾人用此概念而形成之判断而定，则又是一问题。因此康德所说之存在之义，唯是知识论中之存在之义，不即为本体论中之存在之义。此本体论中之存在之义，若可对存在之物之存在而直说，则固不必只对吾人之判断与可能经验而说也。

第二十章 归向一神境——观神界（中）

四、西方上帝存在之宇宙论、目的论 论证思想中之歧途与颠倒见

此外西方传统之上帝存在之论证中，更有所谓宇宙论论证、目的论论证。然在昔之多玛斯初取此二论证，则意在别于安瑟姆之本体论之论证之为先验的，而以此二论证为后验的，来布尼兹亦别此二论证于本体论之论证。然在康德则谓此二论证，在根底上皆预设此一本体论之论证，只其表面上兼取宇宙论、目的论之命题，遂形成二不同形态之论证。吾今之意，则以为此二论证与前一论证之共同处，在其皆不直下由世间物之存在，以上达于上帝之存在；而初由设想世间物之为偶然存在而可不存在，世间物之

有目的者亦为偶然存在而可无者，以推论上帝之存在。此即为由一思想方向上之大歧途，而有之大迂回、大颠倒，而导致此二论证之种种困难之根原。

今先以宇宙论之论证而说，此论证首谓世间物为偶然存在，而可有可无者。世间物之依条件或原因而有，而变化其存在所属之类，即见其现有之存在为偶然。此说即依吾人前所谓万物在依类成化境与功能序运境而说。吾人说万物依类成化而变其类，即说其属于某类，非必然属，而为偶然之可属可不属。吾人说一切物之功能序运，而可为因以致果，亦必有因方能有果，即使此果待于因之有而有，亦以因之无而无，而可有可无，而非必然存在者。吾人说有因必有果之因果关系之为必然，同时使无因无果为必然，亦同时使果为可有可无，而非必然存在者。在为此宇宙论之论证者，即正由见世间任何存在之物，其所属之类之可变，与其为果时待因，无因即可无果，以谓世间之物之属某类，有某因而生，为偶然，进以谓世间应另有一必然存在之上帝。因若世间之一切物，皆可存在可不存在，则世间即可无任何物之存在。然今世间又实有事物之存在，则世间不能只有诸偶然之存在。以若皆为偶然之存在，则既皆可不存在，应无今之世间物之存在故。今既有世间物之存在，即应有一必然之存在。然此世间中之物又皆非必然之存在，其和亦非一必然之存在。则为必然存在者，只能为一超世间物之存在。康德更说，能为一必然存在者，只为一全有之存在或完全之存在者足以当之。以只有为完全之存在，乃无不存在之可能，而非可不存在者。非可不存在者，方为必然存在。故为此论证者，即归于谓此完全之存在为必然存在，而此论证亦依本体论之论证而立，而只表面上用世间之有物存在，以证必有此完全者之必然存在而已。

康德说此论之无效，首在其谓世间之物之不存在，非即直对一经验事物而说。直对一经验事物而说其存在，初不涵其可不存在之义。此可不存在，乃由吾人之思想及其他经验事物之继起者，其中可无此事物之存在，而后可说。则此可不存在之义，乃人之思想所加于经验事物者，非其本身所自具。自经验事物之现存在上说，固无此可不存在之义，亦无所谓为偶然存在；则亦不能由经验事物之一一皆为偶然存在，而可不存在，以谓应外有必然存在之上帝，以使经验事物不不存在矣。

然依吾人上文之所述，则此论证之开始出发点之方向，即是要冒过此经验之物之存在之上，而谓其可不存在。此一冒过，原在思想上为可能。故依此而说，一一世间物皆为可不存在者，固自可说。然此一冒过，即是不直自事物之存在之存在意义上先措思，以求升进至“完全之存在”之上帝之思路。其所以不直自事物之存在意义上先措思，则由其先在事物之存在之性相之不完全处措思之故。以此事物之性相不完全，故可变，而有其他性相，以属于他类，人遂得见其原之依某性相而属某类，为某类之存在，亦若为可有可无，而为一偶然之存在。反之，若人自始先自一事物之存在意义上措思，则一事物之变其性相时，此中已变去之性相，固不存在。然此事物之存在，可更见于所变成之其他性相中，则性相变，而其为存在之义依旧。由此以说一般之物之存在之不如完全之上帝，即不在其为存在，而只在其一时所表现之性相之不完全。今若循一物之存在，而更补其所缺，以成非不完全之完全者，即可直接导致一完全者之存在之思想，如上文所述；而亦不须先说事物之可不存在之义，以更推至一切事物皆可不存在，为偶然存在，然后方由事物之有存在者，以逼出有完全者之上帝之必然存在，成一大迂回之论证矣。此一大迂回之论证之所以无效

者，则在若事物之皆为可不存在者，则其由事物之有存在者，以逼出上帝之必然存在之时，此所谓事物之有存在者，仍当直说之为一“可不存在者”，而非一“存在者”。若其只为一可不存在者，则直由此“可不存在者”之偶然存在，如何能证成上帝之为完全者之必然存在？吾人若要证成完全之上帝之必然存在，既必须直说事物之为一存在者，则吾人何不自始即面对所谓偶然存在者，而直说之为一存在者，何必先说之为偶然存在乎？然为此论者，必先说事物之为偶然存在，而可不存在，一切事物为原可不存在；然后再说今实有事物存在，以逼出完全之上帝之必然存在，即成一思想方向上先经一大歧途，而来一大迂回、大颠倒，而后再回到其自始即当就事物之存在而说其存在之处。乃不知若人自始直由事物之存在而不完全，以求升进至完全之存在之上帝，即不须先想事物之可不存在；而只须先补足此事物之不完全，以形成一完全之存在之上帝；亦只须在如何成就此一“由不完全之存在，而进至一完全之存在之思想”之继续上措思，则还契于吾人前所论之思想方向，固不须有此大歧途、大迂回、大颠倒之论证矣。

至于目的论之论证，则由有见于吾人前于功能序运境所谓与因果关系相连之目的手段关系而说。世间之物之活动，其由因而致一定之果者，因恒不自觉的以向于一果为目的，而人与生物之活动之有目的者，亦恒以某手段事为因，以致其达目的之果。人之行为之以手段达目的者，必有人心所先知之目的，而更安排其手段。则一切自然物之活动之配合，而能达一目的，与一切人之目的之配合，及人之目的与自然物之目的之配合，即亦当有一宇宙之大心灵，为之安排。此一论证，康德谓其乃预设自然物之活动，原可不合目的，其合目的为偶然之事，故应有一必然之存在，依目的而加以安排，然后其实有之合目的之事，方得成为可能。而

此能使一切自然物之活动相配合，使人之诸目的相配合，及人之目的与自然物相配合，以形成宇宙之大目的者，只能为完全之存在。此完全之存在，依其完全之性质与能力，而具备对一切存在可能有之目的，及能加以完全的安排，以达一大目的之完全的性质与能力，故必为存在。则此论证所根据者，乃在以世间物之合目的者，原为可不合为偶然，故应有一必然之存在，以使之合目的，而其根据即在上述之宇宙论之论证、而此必然的存在之所以能使一切世间物合目的，又由于其为一完全之存在，故能依其完全之性质与能力，以对一切事物有一完全的安排，以达一大目的。此即归根于本体论之论证。若依吾人前此所述，以评论此论证，则此论证之开始以世间物之原可不合目的，其合目的为偶然，即是不先肯定此世间之物之合目的之事之“存在”，而由此以更观此世间物之目的之缺憾、不完全，以更直接升进至一无此缺憾与不完全之一完全的存在之思想。此论证，乃原于人之先见及此世间物之可不合目的，而超于“此有合目的之世间物之存在”之肯定之上；更由此可不合，应有使之不可不合者之完全者之必然存在，方能说明此世间物之合目的。于是此世间物之合目的之事实，即同时成为逼出此完全者之存在者矣。然此论证中之后半，由世间物之有合目的者，以逼出此安排此目的之完全者之存在，正初原为一对有合目的之世间物之存在之直接的肯定。然依此直接的肯定，则自始即不当说世间物在其合目的时，即有不合之可能。若谓其合目的时，即有不合之可能，则此后之对世间物之有合目的者之直接肯定，即不能有，而亦不能据之以逼出完全者之存在矣。是见此论证之所以无效，而为一颠倒先后之论，与上二论证同，思之可知，亦不必多论。

五、康德之上帝存在论证之评论及其 论证上帝存在之理由之不当

吾人上来评论西方传统之对上帝存在之论证，谓其先离世间之物之存在之义，而纯由完全者之存在之概念，不能证明上帝之存在，与康德之评论略相似。然吾人之理解之世间之物之存在，则与康德大不同。在康德，乃以合乎知识之形式条件（如在时空，为理解范畴如一多、有无可得而应用等）之事物概念，为可能的；此事物概念之连于知觉，而可理解者，方为真实之存在的；连于诸事物知觉之诸概念之连系，又合知识之普遍的形式条件者，为必然的。（如以前所生之对事物之知觉概念为因，以后起之对事物之知觉概念为果，而有之必然联系。）此其所谓为真实之存在事物概念，乃对相应之知觉，而称此概念为真实，为有存在意义。此存在意义乃指事物之概念于此有存在意义，其存在意义由知觉而取得，亦由知觉所赋与。则其存在意义乃纯为知识上之概念，由知觉而有之存在意义，亦对知觉而显之存在意义。此存在意义，乃外在于此概念之自身，而为此事物之概念对他（即实有之知觉）所显的。然吾人一般所理解之事物之存在意义，则为事物对其自身之存在意义，而为对自的。如吾人之自觉自己之存在，乃自己对自己之自觉而为存在。而一切其他存在之物，如他人，以及能感觉行动之生物等，皆可由此对其自己之存在意义。吾人于此所有之对物之概念，即为顺物之对其自己为存在之意义而理解的，物对其自己之存在意义。吾人于此若赖经验知觉，以证实物对其自己有此存在意义，此固为吾人知识自身之事。然此所证实者，仍是物对其自己之有此存在意义。吾人之评论西方传统之证明上帝

存在之三论证，谓其未能先肯定物之存在，而顺物之存在及物之不完全，以思想一完全者，正是就此义之存在意义而说。

由康德之所谓真实或存在，乃自经验知觉之连于吾人对事物之概念，而言此概念之有存在意义，而此事物为存在；更谓知觉概念之联系，合于知识之普遍之形式条件者，为必然。故其所谓真实或存在与必然，皆纯自知识上说，亦自人之对事物之概念，连于可能经验中之知觉说。此可能经验中之知觉，则永不能证实完全者之上帝之概念，故谓上帝之存在，不能由可能经验，以证成其为必然或真实者。而康德论上帝之存在问题，即转至在人之道徳生活中求证成。在人之道徳生活中，人乃纯依道徳理性以自定规律，更顺此自定之规律，以生起其意志，是谓道徳意志。此道徳意志，乃人之依其所自定规律，无条件地自命其所当遵行之义务之所在。人在道徳生活中可为实践义务，而实践义务，更不计其效果之为幸福与否者。人之真有道徳生活者，亦从不以幸福为目标。如人为幸福之目标而有某意志行为，则其意志行为，乃在设定此目标之条件下，乃得为其所自命而有者。则其所自命而有之意志行为，乃依于一条件之自命，而非本于道徳理性自定之规律，而有之无条件的自命，而有之道徳意志、道徳行为。由此而人之有此道徳意志、道徳行为者，以其无幸福之目标，即可终身无幸福，而困厄以死。然此事又与人之望有道徳之人，同时有福之愿望相违。此人之德福兼具，原为一更完全之至善。然人又不能为其自己，而于德之外求有福，因此将使道徳意志行为失其纯粹性，而夹杂其自身不应有之目标，即非纯为义，而兼为利故。由此而人在道徳意志中，其必须只为义以成德，即与人之愿望人之有德者兼有福，使利归于行义之人之愿望，互相矛盾。此一矛盾，乃在有德之人之自身中，不能自加以解决者。在此现实世界中，有

德之人亦恒无福。即见此现实世界中，不包涵此有德之人必有福之原理。然此有德之人之必有福，又为理上必当如此者。则应有一超现实世界之存在，其能力足以使此有德之人有福，使初非此有德之人所望之福，归于有德之人者。对有德之人在此现实世界中无福，而或困厄以死者，在现实世界之上之一睿智可理解之世界中，此存在即力足以使之兼具其福。此存在之力，既足以使福归于有德者，即必为一既能知一切德之为善，而又实有大能大力，以赐福于有德者，以维持宇宙之道德的秩序者。此存在即上帝。此上帝之所以必须置定为存在，乃因若无此上帝，则在此宇宙中，一方不见福之归于有德者，不见此至善之理想之实现；而此至善之理想，又为必当实现者。此即互相矛盾，而此宇宙即不可理解矣。

此康德之如此论证上帝之存在之置定，乃纯由人之道德意志道德生活之理想上，必要求宇宙之为一有道德的秩序之宇宙，以为一睿智可理解的宇宙之故。然此宇宙之所以必须为睿智可理解的宇宙，为有道德秩序者之故，亦唯因此为人之道德意志所自发之道德心灵，其睿智只能理解如此之宇宙，必要求、当要求宇宙之有此道德秩序，亦因而必当置定上帝之存在之故。至于何以人之道德心灵必当如此要求，如此置定，客观上之宇宙即如此，即有上帝之存在，似仍可成问题。然吾人若真识得康德之意，则此乃可不必生问题者。因人既必当如此要求，如此置定，此要求、此置定即要求置定客观宇宙之如此与此上帝之存在，则不容许，亦不当更想其客观上之可不如此、上帝可不存在故。若人于此想客观宇宙不如此，上帝不存在，即违吾人当有之置定与要求，亦违吾人所以有此置定与要求之道德心灵，亦违吾人之道德意志、道德理性故。人不当自违其道德意志、道德理性，违之即使此道德意志、道德理性被否定，而使此道德理性、道德意志毁灭，人之

道德生活即不能存在，而人亦不能成一道德的存在矣。故人若为道德的存在，则于其自知必当要求一有道德秩序之宇宙之存在，必当置定一上帝存在之后，亦即可直下以信仰承担此宇宙与上帝之存在，而可更不发生上述之问题，而人亦不能以此问难康德也。

此康德之论证上帝存在之问题之缺点，不在其谓此宇宙为有道德秩序的宇宙，其中有上帝之存在之义，而在人是否唯有由上帝之存在，乃能使德福归于一致。何以有德之人，其德之本身不可即导致其当下之福或死后之福？又何以必须有爱人之德行，亦有大能力之上帝，方能使福与德俱？何以人之道德心灵必不能于其死后亦有一大能力，使福自然随其德而至？康德唯假定有德之人，其念念在德，遂谓其福必由外至。此乃无必然之理由者。若此无必然之理由，则由德与福俱之为至善，为道德上所当有必有，即不能证成此上帝之必有矣。

又吾人谓道德心灵不能不置定上帝之存在，亦当置定其存在而信仰之，此整个只是人之当然之事。此固无外在之理由，以谓人不当如此置定而信仰之。然此所置定、信仰之上帝，乃人所未能实证其存在之上帝。自其未被实证处说，则其存在，唯赖人之有此道德心灵之置定、信仰以支持其存在。此人之道德心灵，若不能自己继续存在，则人亦不能置定、信仰上帝之存在，而人如何使其道德心灵得继续存在，正赖其道德生活、道德生命之继续存在。然如何使人之道德生活、道德生命继续存在，使其对上帝之信仰不至失堕，又除此道德生活、道德生命外，是否即无其他状态之生命生活，足支持此上帝之存在之置定与信仰，则皆康德所未能注意及之问题也。

六、完全存在之本义与斯宾诺萨 之归向一神境之论

下文吾当重申前文所谓直由世间之物之对其自己之为存在，而补其所缺憾、所不完全，以形成一非不完全之完全的存在之肯定、信仰；并将及于吾人之以道德生活、道德生命支持此肯定、信仰，即所以继续使人得安住于此肯定、信仰中，而得与完全的存在相遇之道。

此中吾人首当说者，是世间之存在之物，其所以为不完全，初不在其为一对己之存在，而在其所表现于对己及对他之性相之不完全。此所谓其表现之性相之不完全，亦不在其所能表现之性相之有变动，故不完全，如西方自亚里士多德以下传统哲学之谓一物有变动，即有未实现之潜能与性相，即非完全之现实；而当说在其于变动时所表现之性相之种类之有定限，而有其所不能由变动而表现之性相。故吾人所谓一物为较完全或较不完全之存在，不在其事实上所表现之性相或性质之多，而只在其所能表现之性相或性质之多。此所谓能，乃在其自身对其自身而有之实能，非只对在外之观者而言之可能。此对在外观者而言之可能，若依逻辑说，即来布尼兹以降所谓一切在思想上不矛盾者皆可能。若依知识论说，则如康德之谓一切合知识之形式条件者，皆可能。此二可能，乃说凡对人之逻辑思想与知识之成就为可能者，皆是可能。此乃人之逻辑思想与知识世界中之可能，而非谓一存在之物在其自身，对其自身，实有此可能之实能。此逻辑思想与知识世界中之可能，其涵义广，而一存在之物自身之实能，则涵义较狭。吾人可说世间之一存在之物，若其愈实能在不同之情境下，表现不

同之性相性质者，则为一愈完全之存在。此与吾人一般所谓存在之义，亦不相违。在一般之义，一存在如愈能在不同情境下，表现不同之性相或性质，吾人即说其存在之内容愈丰富，其存在之能力愈大，亦其所包涵之存在意义愈多，而愈可称为一较完全之存在者；并不须此一存在之在一时一地，将其所能表现之性质或性相，完全表现或现实化，方称为较完全之存在。而一物若将其所能表现之性质或性相完全表现，亦即将其能力或存在之内容全表现，而其自身更无能力或存在之内容，此正为其将由存在而不存在之时，如吾人前于功能序运境中所说。吾人今可更继此而说：唯当一存在之物，其能力、其存在之内容，有未表现者，此能力、此内容乃存在于其自身之内，亦为其以后之将有之表现之根据。其将有之表现，亦正是对此能力或内容而为其表现。由此存在物之能力、内容，与其表现相对，而皆属于此存在物之自身，然后吾人可说此存在物之为“对其自身，而在其自身”之存在。所谓存在物之对其自身，即其自身之表现与其自身之内容、能力之相对也。所谓在其自身者，即此“其自身之表现中之内容，即其自身之内容之表现，二者合见其自身之统一”之谓也。

如吾人识得所谓一存在之较为完全，乃以其所实能表现之性相性质之多少为定，而非以其所现实表现之性相性质之多少为定；则所谓一存在物较为完全者，即非必不能有似相反而矛盾之性质与性相，为其所更迭表现者。而一存在物若能更迭的在不同情境下，相应于一一之情境，以表现似相反而矛盾之性质性相，正见其存在之较为完全。因其在不同情境中，表现此似相反而矛盾之性质，皆一一分别应不同情境而生，即互不相反，而互不矛盾；而其所能表现之似相反矛盾之性质愈多，正愈见其所包涵之性质内容之多故。然吾人之理解一存在之包涵诸相反矛盾之性质为其内

容者，必须理解：此包涵乃超越的包涵。所谓超越的包涵，即包涵此相反而矛盾者，同时使此相反矛盾者，相销而相泯，以成一非有之有或无中之有，或虚灵化的有。故此包涵，即非并列之包涵。并列之包涵，乃同时使此相反而矛盾者俱有，而在思想上亦理解之为俱有。此为不可能者。此亦如一存在物之表现此相反而相矛盾之性质，在事实上之不可能，为在事实上所未尝有，而在思想上亦不能加以理解者。如一存在之物之事实上未尝能同时热同时冷，同时静同时动，而人之思想上亦不能理解如此之存在之物。若吾人承认所谓一存在物为较完全者，即其能在不同情境，更迭表现之性质较多者，则吾人之思想，若欲由一存在之肯定，而补其所缺，以至一较完全之存在之肯定，固要在一存在所能表现之性质，更增加其性质；然却不须将此所增加之性质与原有之性质，一一并列而增加之，更想其在一时能将此一切性质皆全表现，方能达于一较完全之存在之想，而要在思此较完全之存在，为更能对一一不同之情境，更迭的相应表现此不同之性质，而彼此不相为害，亦实不见有其表现之相反而相矛盾者。故一存在，若其愈能应不同情境，更迭的表现种种性质，以至于变化无方，自由无碍，则见其存在之能力愈大，其存在为愈完全。而吾人之思想愈能升进，以几及于一最完全的存在之形成，吾人之思想，即愈能有对一最完全的存在之肯定与信仰，而使吾人之思想，愈契合于上帝矣。

吾人谓一存在之愈有更迭的表现不同之性质之能力者，愈为一完全之存在。此以能力之大小定存在之完全的程度，在西哲斯宾诺萨之思想中即有之。斯宾诺萨以上帝即具无限之性质，亦具无限之能力者，而同时以此上帝即自然。此上帝即自然之说，吾人可有不同之异议。然其以上帝即自然之说，至少可使人先由自

然之无限，以观上帝之无限。而吾人亦可说人欲由一不完全之存在之肯定，至补足此不完全者之所缺，以形成一非不完全之完全之存在，正可首由吾人所感觉之自然之无限上措思。吾人之用吾人之感觉能力以往感觉彼自然之无限，乃吾人之生命之一种生活。吾人之此一生活，正为使吾人之思想，得向无限与完全进行，而渐有此完全的存在之肯定与信仰者，而亦支持此肯定与信仰之继续存在，以使其心灵得与此完全的存在相遇者。

吾人之由感觉以知自然之无限与完全，可只由吾人对一自然物之存在之肯定开始。此开始所肯定自然物之存在，无论如何微小，吾人皆可由吾人之感觉之更及于其外之其他自然物，而见其相互之影响之力，与彼此之存在之互相限制，以使吾人感觉移向于其外之自然物，以俱肯定其存在。于是吾人之所视为存在者之内容，即渐向于完全。由吾人之同时认识诸自然物之相互影响、互相限制，吾人即可有整体之自然之观念。通过此整体之自然之观念，以观诸自然物之相互影响、限制，而互为存在与不存在，即皆可视为一整体之自然之不同表现。此整体之自然，则可视为一实体，其一切表现，皆此实体之性质之诸形态。此中，人要见有一整体之自然之无限，只须人之感觉能力，随所见之自然之无限的呈现于此感觉能力之表现之前，即可见得此整体的自然之无限。此自然之为完全，则可由其任何一定之表现之不完全者，皆可为其所超越而见。其能超越不完全者，即见其非不完全者，而有胜于一切不完全者之一能力。此能力能胜于一切不完全者，即无一切不完全者之限制，而应视为一无限而完全之能力。而人即可于此自然之如是表现其无限而完全之能力之处，直接体验一完全者之存在。此完全者，即可称之为神或上帝。

此斯宾诺萨之思想之要点，在先肯定诸自然物之存在、整个

自然之存在，而更观其完全与无限，以直接对自然而形成一完全者或上帝之观念。此所谓存在，要在由其性质、内容，与表现此内容之能力而规定，而不以其在现实上已表现之内容而规定。就任一自然物之现实上所已表现之性质、内容而观，任一自然物皆为只有限定的内容之表现者。即综合人一时所见之自然中之自然物之全，而观其一一所已表现之内容之全，亦为互相限定，而不能称为无限与完全者。然一物之存在之所以为存在，不只在已表现之性质，而在其有能力以表现其他性质，其愈有能力，能更迭的表现愈多之性质，即愈为存在者。然当一存在之物未表现其性质能力时，此性质能力，乃存于一存在之物之内部，而对其自身，亦在其自身中存在者。此方为其存在之所以为存在之根据。依此以说一存在者之所以有不存在之可能，即在其内部之性质与能力之有限。一物只须其内部之性质、能力为无限，即无不存在之可能。由此而一具无限之性质与能力于其内部者，即为一必然之存在者。上帝为具无限之性质与能力于其内部者。故上帝为必然存在，而此自然，就其化生之无穷，恒能超越其一切不完全之表现，以另有所表现，即见其内部之性质能力之无限，而同于此所谓上帝。故自然即上帝。

依斯宾诺萨之论述，乃先言有一具无限之性质、能力之上帝，其性质、能力与存在必为合一，故上帝之存在，可直由其定义之为具无限之性质而推出。此仍类似西方传统由上帝之为完全者之概念，以推出其存在之说。然实则根本出发点，已有一大转变。斯氏谓具无限之性质、能力之上帝，必为存在，非谓其上帝之概念中先有存在之一性质，而自此概念中之有此一性质，以推出其为存在之分析命题。而是直指一具无限之性质、能力者，而谓此无限之性质能力，涵蕴其必能存在。此乃依于其自始以一存在者其

内部所具之性质、能力，规定一存在之所以为存在之根据而来。一存在者可由其内部所具之性质、能力，以规定其存在与其存在完全与否之程度，则可由对吾人所肯定为存在之此世界中之物，而反省吾人之所以说其为存在，说其存在为较完全或较不完全之理由以知之，如吾人前此之所说。在此点上，吾人可不必先由上帝之概念之包涵存在一义下手。吾人于此只须反省得一存在之所以为较完全，乃以其所能表现之性质之多；其完全之程度，与其性质之多，能力之大，成正比例；其不存在唯由其性质、能力之有所不足，而有限之故。则一存在之性质之为无限的多，其能力亦无限的大者，即以其非只具有限之性质、能力，而亦无不存在之理由，而不能思之为可不存在者，亦不能思之为不存在，而只能思之为存在而必然存在者矣。斯氏即由此以说一具无限性质、能力之上帝，为可依其定义而知其为必然存在者。然此所谓依定义而知其为必然存在，非依吾人之概念之定义，而由概念中之包涵存在之意义，以分析其存在；而是依吾人所面对之一具无限性质、能力者，其无限之性质、能力，即涵具一必然存在之义，以说吾人可依定义而知其为必然存在。此具无限性质、能力者，所以涵必然存在之义，则初乃由吾人对任何有限之存在者之所以说其存在非必然而可不存在，唯依其性质、能力为有限而未能无限之故。今一存在之性质、能力，既为无限，则亦无此可不存在之可能。存在而无其反面之不存在之可能，即为必然。故一具无限性质、能力之上帝或自然，为必然存在。此乃著重在以一无限之存在之性质、能力之“无限的多”，以无限地销除其“不存在之可能”，而使任何“不存在之可能”为不可能，即使其存在为必然。此无限之存在，与一切有限之存在之为存在，初无不同。此无限之存在之观念，可直根于有限之存在之为存在之意义，而补足此有限者

之性相、能力之所缺以形成。故此无限之存在之为存在，与有限的存在之为存在，初只在一层位，而非超越于其上者。此中无限之存在之为无限，唯在其能补足有限的存在之性相能力之所缺。此性相、能力之无限而无缺，即足以销除其不存在之可能，以使之成必然存在。此非谓对此具无限之性相、能力之存在之概念中，原有一存在之义，故可分析出必然存在之义也。故依斯氏之哲学，人由有限存在以至无限存在之哲学思维，其所负之责任，只在对吾人之有限不完全之存在中之有限不完全之性相，更补足其所缺者，以形成一非有限，非不完全之无限者完全者；而初不在对此有限存在之存在意义，有所增益，或加以超越，以形成一无限之存在之概念，或先思此有限存在有一不存在之可能，为偶然之存在，故须另有一必然存在，使之为存在也。此即其论证上帝或无限者之存在之思想方向，与西方传统哲学论证上帝存在之方式，迥然不同，而近乎吾人前所谓直循世界中之存在之物而向上超升，以形成一完全者或无限者之存在之思路者也。人之只见其依上帝之定义，以推出此上帝为必然存在，似同传统之本体论论证，而谓之为一流之思想者，则大悖矣。

吾人若循此斯宾诺莎之自然即上帝之思想，以观自然界中之一切存在之物，吾人即不难见此一自然上帝之一实体，包涵此一切自然物于其中，同时表现为一一之自然物。此一切自然物在其互相影响、互相限制，而互相通过其影响，以互相限制其存在。此互相影响，即其互相表现其能力，以及于他，而此一切自然物之能力，亦互相通过而存在，则不得说为只属吾人现见其互相限制，而并存之各别自然物之自身，而当说为此统体之自然或上帝之能力。此各别之自然物，依此相互影响之力，或此统体之自然或上帝之力而变化，以一一由存在而不存在，由不存在而存在；则此

各别之自然物之存在，亦不属于其自身，而属于此统体之自然或上帝。于是吾人通常所谓分别并存，各有其力之自然物，即皆为在此统体之自然或上帝中起伏、升沈、显隐、存亡，而亦从未尝亡于此统体之自然上帝之外，而恒存于此自然上帝之中者。此统体的自然或上帝，即是恒化生为——自然物，而又恒超越的包涵此——自然物者。今吾人若只循其所化生之一——自然物，而并列地思之，即吾人所谓有种种事相差别之自然，斯氏所谓所生之自然是也。然自此——自然物之所以生，与其生后之所归言，则为一超越的包涵此——自然物之种种差别之事相之浑然一体之自然。即斯氏所谓能生之自然是也。今吾人之所以理解此浑然一体之能生的自然之道，正在吾人于观此所生之自然，而见有种种差别之事相时，同时亦有一超越的包涵之之心灵之智慧之涌现。此一心灵之智慧，即为与能生之自然之浑然一体之境，相应而合一者，亦即与上帝之境，相应而合一者。人之此心灵，亦同时为自吾人一般就所生自然之事相之差别，而生之种种概念差别、概念限制中，超拔而出，亦自吾人缘此差别限制，而有之生活生命上之种种与人与物对立，而有之情欲上之束缚中，超拔而出，而得为真正之自由人者。故人之实有一自由人之道徳，能自情欲等中解脱而出之生命与生活，亦同时为使入之心灵，常得有此智慧，以与上帝之境相应者。则此中，有人之对上帝之思想，与入之生命生活互相支持以为用，以保此上帝之恒存于此智慧之观照之中，亦保存入之生命生活恒相应于上帝之存在或上帝之生命生活，而使入与上帝得互爱其存在，互爱其生命与生活，以使入之生命、生活与上帝同具永恒无限之义者。此斯氏以其形上学与伦理学相互为用，而入之生命与生活之存在状态，同时足以使其对上帝之为无限完全之存在之肯定与信心，得继续自持，亦固与吾人前所论

人对完全者之存在之肯定之思想，必须有支持此思想之继续之生活生命与之相俱，同其义者也。

第二十一章 归向一神境——观神界 (F)

七、来布尼兹至康德、菲希特 之归向一神境之道路

上文所述斯氏之理解上帝自然，要在通过一切自然物之升降出没于一整个之自然中而理解，此乃纯属一观照性的理解。故吾人前说斯氏之哲学为观照凌虚境之哲学，其理解存在之实体，亦是观照此实体，升之于观照境中而理解之。此观照的理解，亦即人之心灵先由在静观或旁观状态中，升至一切自然物之上，而更观照其升降出没于无限之自然或上帝之怀中所成之理解。在此理解中，一一自然物有其性相，而有其种类。凡性相、种类同之自然物，皆无差别。而性相、种类差异之物，在其能力互相限制影响，而共存于一统体之自然或上帝之怀，而为其所超越的包涵时，亦无差别而同类。此又可称为兼本吾人前所论之依类成化境，而混个体于类，亦本吾人前所论之功能序运境，而以物之能力或功能之相感，而兼混个体所属之类之别，以观照一统体之实体之形上境界者。然此一切自然物之个体，是否只可以其种类、性相说之，则是一问题。一一自然之物之求其种类之延续者，何不以同属于一统体的自然或上帝之故，而混其求种类之延续之要求？亦

是一问题。于此吾人若正视一种类中个体之自求其存在，与求其种类之存在之要求之强烈，及其为此而受之种种之苦难，则不容人之于此只取一静观旁观之态度，以观照此属——类之个体之升降出没于一无限之自然或上帝之怀中，以只见得浑然一体之自然或上帝之无限完全而止。哲人于此，固更当先正视此世界中——一个体之个体性，然后再看人于正视此——一个体之个体性之后，能否再保存一超越的包涵一切个体之上帝之存在。

此在西方哲学史上与斯氏同时之来布尼兹之哲学，即为能正视——一个体之个体性，而又欲保存一超越的包涵一切个体之上帝之存在者。此一哲学，在论一切存在之所以为存在，在其有能力以表现其性相于外，与斯氏同。而其先说明个体之存在，然后论证上帝之存在，亦包涵有对此世间中个体之存在之直接肯定。在其上帝存在之论证中，兼有传统之本体论、宇宙论之论证，亦有以上帝保证永恒的真理及保证个体存在之预定和谐的论证。此后一论证，亦即兼为个体世界之成立而说者。来氏之哲学在根底上乃依于吾人前所论之感觉互摄境。在此境中，每一能感觉者皆可说心灵，而以其自身心灵之统一，统摄其他个体所表现于其前之性相、种类之多。此即初是以个体心灵之个体的统一，为统摄性相种类之原理，而非以一切不同性相、种类之个体，升降出入之大自然，为统一之原理。依来氏说，一个体心灵可知觉世界之一切个体，以成其统一心灵中之世界。——一个体即各有其统一心灵之世界。依此——一个体之独立并在而相斥，则其所感觉者，与其他个体之力及其所表现之性相，虽配合相应，然亦不能互知其相应。若一个体心灵，自谓能由想像，知此相应，此知亦只属其个体心灵之自身，而其知即各封闭于自身，与其他个体之心灵，不相为通，亦无力以必然成就此中之配合相应者。故必有一超越诸

个体之上之心灵，有大能大力，亦有一大意志，以必然的成就此中之配合相应，亦真知此配合相应，以使此配合相应之关系，由此意志而成就，亦存于其知中；然后一一个体心灵得共存于此大心灵之以其大意志与全知，支持其存在、知其存在之宇宙秩序中，而得以其活动之相应配合，以合成一宇宙之大和谐。是即同于谓：若无此上帝之存在，则不能有此宇宙秩序，一一个体心灵，即不能有其活动之相应配合。此其即无异于为保证此个体心灵活动之相应配合，然后不能不有此上帝之存在。来氏之此一对上帝存在之论证，乃其所新创。此一新创之论证，乃为保证这一切个体之共在一宇宙秩序中而有。有此上帝之心灵之在一一个体心灵之上层，以直接使其活动得相应配合，则一一个体心灵，即皆可各由其心灵直接上升一步，以想像其他心灵之存在，并问其活动之相应配合如何可能，即可进而肯定此上帝之存在。于是此上帝与人之心灵之相距，则只在一间，乃可由人之内心之反省而知此上帝之存在、信其存在，而不须如斯氏之必外观自然物之出入升降于自然，方能见有上帝矣。

此外，来氏又有一上帝之论证，乃自上帝之保证永恒的真理或真命题，如数理关系之真理或真命题而说。此种数理关系之真命题，乃不以个体事物为主辞，其所设定为主辞者，亦可颠倒为宾辞者。如甲数大于乙数之命题中，乃以甲数为主辞者，亦可改为乙数小于甲数之命题，而以乙数为主辞。此类命题无一定之主辞，亦不属于存在的个体事物或人之个体心灵，以自为一普遍的真理、永恒的真理，则应有一普遍地超于一一个体心灵以上之永恒的心灵以知之，以真理只对一心灵之知而为真故。此永恒的心灵即上帝。

此来氏对上帝存在所提之二新论证，今不拟如后人之加以批

评，而将先说其正当为人之求由世间之存在物，以上升于一上帝之肯定，宜经之一程。此二论证之价值，在提升吾人之思想缘感觉互摄境，至观照凌虚境之哲学，以更求上升于上帝之肯定。来氏之谓心灵为统一的知觉者之义，可将人所知觉之事相之杂多，摄入于一为统一之知觉者之心灵之中。于来氏之谓——心灵所知觉之世界，为一封闭的系统，若与以一最佳之义解释，即谓——心灵能将所知觉之杂多之性相，统摄于其内，而各卷藏之于密，非其外之心灵所得而见；而——心灵中亦除其所知觉之性相之外，不更与其性相所附属之实体相接；而此心灵即皆为吾人所谓只见性相之一观照的心灵。人由其心灵之能卷藏其所知觉之世界，而藏之于其自身之密，即唯自见其自己心灵之存在。缘此心灵之存在，以在其内部升进其思想，即可至于为此心灵之原。之上帝心灵。由此上帝在——一个个体心灵之上，而能形成此诸个体心灵与世界之配合和谐而知之者，则此上帝之心灵，自为一能照见一切心灵中之世界，使此一切世界对之开朗者。然上帝尽知此一切世界，则此一切世界即皆同上升而卷藏于上帝之密怀。人循此措思，则来氏之哲学虽称为多元论，然亦是摄多以上归于一之论，即亦为“由世界之事相之多，至为统一之心灵者之多，至上帝之心灵之一”之一哲学，而引人由下学而上达者也。来氏之重超个体之上之永恒真理之存于上帝之心，亦是一使人之思想，由只思想对主观个体心灵为真者，以超于其上，而观照遍对一切主观个体心灵为永恒真之真理，以接于上帝心灵之一上达之思想也。

来氏哲学之谓——一个个体心灵中所知觉之世界，为一封闭的系统，唯上帝能知——一个个体心灵所知觉之——世界，而有此——世界之开朗于上帝之心，亦赖此上帝之心之知之，而得存在云云，其中自有一力求上达之哲学方向，如上所论。然人固原不自谓其个

体心灵所知觉之世界为封闭者。因人在知觉或感觉活动之进行中，亦明见世界之次第开朗于其前，其心灵亦对世界而开朗。如康德之谓人除其现有之知觉经验之外，更有其无定限的可能的知觉经验，次第化为其现实之知觉经验者，更不愿闻此个体之心灵为封闭的系统之说。然吾今则将谓除人在道德生活、理性生活以外，人之心灵原可说为自我封闭者，而人所感觉之世界更自始可说为一封闭系统。此所谓为一封闭系统，非谓此系统内部，不能无定限的开展，而是其虽能无定限的开展，然对其他心灵中之世界言，仍为互相封闭者。此互相封闭之理由甚单纯。即心灵在反观其感觉时，虽能本理性以推知或直感其他心灵亦为一能感觉者，要不能感觉他人感觉之所感觉，而只能自感觉其所感觉，在此义上，即见一一心灵之感觉世界，为互相封闭者。在此互相封闭之情形下，人即由理性以推知或直感其他能感觉心灵，与其所感觉世界之存在，而人亦可本其所感觉世界中，无此其他心灵与其所感觉之世界之存在，以谓其他能感觉心灵与其所感觉世界为不存在，而视之若无物。然后吾人方能了解何以人之只有感觉性的对所感觉之物之欲望者，可视其所感觉之人物为纯物质，不见其中有心灵之存在，而加以蹴践之故。在此心灵之可本其所感觉世界中，无其他心灵与其所感觉世界，而谓其为不存在之情形下，则此心灵亦可不实依理性，以求知其他心灵与其世界之存在；而一一心灵与其所感觉之世界，即由其各自封闭，而相望为一大无明、大黑暗，亦各以其大黑暗、大无明，掩盖包覆其他心灵，而使之互显一不存在之相者。则此时，除吾人谓在此一一个体心灵与其感觉世界之上，有一大心灵，以照破此大黑暗、大无明，则此一一心灵与其感觉世界之平等真实存在，即不得而说。一一心灵若不透过此大心灵之观点以观世界，而只本其自身之观点以观世界，则终只

能成就一唯我主义。若其更透过其他心灵之不见其自身存在，以观其自身，则当更见其自身之亦包裹于此大无明、大黑暗中，而亦可说其自身为不存在矣。此当为来氏之哲学，所以必于一自我封闭之心灵之感觉世界之上，更说一其上之大心灵之一理由所在。故其由此自我封闭之心灵，更超升于其上，以说到此大心灵，要亦为一上达之哲学。

然此来氏之哲学，虽为一上达之哲学，而毕竟为一自相矛盾之哲学。因吾人至少可说若人之心灵真为一自我封闭于其感觉世界者，即彼当绝不能本理性以知其他心灵与感觉世界之存在，亦不能知有在一个个体心灵之上之普遍永恒的真理，更不能知有其上之上帝之存在，知此上帝之能知一一个个体心灵与其感觉世界等。由此而人之感觉世界纵为自我封闭者，然人之理性要非一自我封闭者。而人之理性之知与人之感觉之知，则不能谓之同属一心灵之知觉，而应为不同种类与不同层次之知之能。后于来氏之康德，则为灼见此理性之知与感觉之知有受动能动之不同，而言统此理性之知与感觉之知者，乃人之具超越的统一性之统觉；人之理性之能，更可分为理性与理解。在人以感觉经验为所理解之所对时，此人之理解亦有其自具之活动方式或范畴，不由感觉知觉来者。感觉知觉又自具感知方式如时空等，亦纯由内而出。由人之理性又可涌现自我、世界与上帝之总体性之理念，更可运用其理解经验之方式范畴之纯粹概念，以对此自我、世界与上帝之理念自身，作种种理性的思维，纯粹概念的规定。此诸规定，则又为超越于人之可能经验知觉范围之证实以外之诸规定，而不免于形成种种诡论，而不能有究竟之证成者。就上帝之问题而言，则此上帝之理念，虽为人的理性自身所形成之一统摄世界与自我之一理念，用以轨约知识之进行，以向于一最高之统一者，然其存在性，则不

能由纯粹思辨之理性而证明。然此康德之哲学之提示人之有具超越的统一性之统觉，以及由理性而形成之总摄性之自我、世界与上帝之理念，其意义皆超越于一切可能经验范围之外，则足见此人之心灵自身，自有能无限的向上超越，以趋向于完全之理性。此所向之完全者之上帝之存在，虽不能由理性自加以证明，然人之由此而反省其有此向上超升，而向于此完全之心灵，则可更求此完全者之存在，于人之实践理性所成之道德生活之中。康德之哲学之提示此人之心灵之有此向上超升，以求此上帝之存在，在人之全部之理性中得以证成，亦为人之求肯定上帝之存在之思想历程中，人所宜经之一程。

然此康德之哲学，由人之道德生活之必求福之归于有德之人，而建立之上帝存在之一置定，乃只就人之有此道德理性，必当如此置定，而说其不容人之不置定之，而人不得不信仰之。此所信仰之上帝之存在，为人之依道德理性所发出之信仰之所支持。然此信仰中，则并无对所信仰者之存在之实证。又其以有德者必不能自致其福，而必赖上帝为之致福，亦无必然之理由。其故盖由康德之所谓有德者，既只自己应知义而不求利，其知义而行之，唯是个人之自顺从其依理性而自建立之形式的规律，而不重道德生活之客观内容，亦不重此客观内容对人之情操上任何满足之故。而后康德派之菲希特，则知道德生活自始为个人之我与非我之其他人之我之共同生活。此共同生活，即自始为有客观的内容之生活，亦可使人有道德情操上之满足者。菲氏论上帝之存在，则直接由我与非我之其他之我，相互置定其为一真实之存在，有其相互之道德行为，而由此相互之行为，以见一超各自之主观之自我之客观精神、普遍自我之存于其中，而说此普遍之自我即为上帝。依于此普遍自我之即存于有相互道德行为之自我之中，而人即可于

此相互之道德行为所成之道德生活中，以直感此普遍自我之存在，而亦直感上帝之即存于其自我之中矣。

此一菲希特之哲学，以一普遍自我、客观精神即上帝，吾人不必照其原来之辞语而说。此要在人之相互之道德行为、道德生活中，原可直感对方之道德心灵、道德人格之存在，如前于道德实践境中所说。今将此义，只推进一步，即人于此既直感此人之道德心灵与人格之存在，则其存在亦即存在于此直感之中。此中，人之由相互之直感其道德心灵、人格之存在，而更形成扩大提升其道德心灵、道德人格，即见一人之道德心灵、人格，非只属于一人，而亦属于他人。此一心灵、人格初固“在自己”，然表现于他人，为他人所直感，则亦在他人，而成为“对自己”者。此中人之道德、心灵、人格之相互感通，即相互普遍化其自我，以成一普遍的道德自我，亦彼此互相包涵之自我。今更自此互相包涵，而相互感通所成之统一的精神实体处看，则可说为一绝对之自我、绝对之精神实在；而人我相对之自我或主观之精神，则可说为此绝对自我、绝对精神实在之分化的表现，而由其表现之相互感通，以重见此绝对自我或绝对精神实在之统一者也。

八、对归向一神境之真实的理解

对此由道德心灵之互相涵摄而结成统一的精神实体之义，有二种理解之方式。一为在人之道徳宗教生活之直接体验中之理解。此为最真切者。其二方为哲学思维的理解。则此中之理解，只能指示一到直接体验的理解之路。原人在一般之道德生活中，只须我与他人间，有真实之同情共感，而更能自加一真切之反省，即原可见得有此人我之道德心灵结成之统一的精神实在，朝朝暮暮

呈现于此真实之同情共感中。然因人之自我之生活习惯与欲望上之限制与封闭，深藏于人之心灵生命之底，而其人我对峙之情与人我分别之见才息，即又自此心底再起。故当此精神实在之呈现之时，人恒不及有真切之反省，而此所呈现者，已消逝无踪。人对此统一的精神实在，遂恒难真知其为存在。惟当人之自我之日常生活习惯，不能用事之时，如人与我同遭遇一大患难，如自然之灾难，民族之危难，人与我同在一对自然，对其他民族之大战争之中之时，此真切之反省方出现。盖当此时，人平日之日常生活习惯，全然不能用事。人与我一切平日之所有，与其自然生命，无论内内外外，皆战栗于存在与不存在之间。吾人之心灵，即自此平日原有生活习惯，与其他内内外外之一切生命之执着中，超拔而出，更四顾无依，见世界唯是一片之荒漠苍茫，而皆在一大震荡之中。如整个世界在一大地震中，或一大洪水之出而淹没一切之时，则人即皆可有此感。人在决生死之战场中，亦有此感。在人遇此大灾难或在战场中时，人之互相合作扶助之事，即皆为将其自己之身手与心灵中之所能，贡献于其个人目标上之共同目标，而此即无异将自己之所有者，推出于其自己之外，而其生命心灵之封闭限制全部打开，成一全部开朗之生命心灵。其互以他为自，即无自他之别，而只有一具此共同的意志、情感、思想之共同的心灵，呈现于各别之心灵生命之中。此时，人所遭遇自客观之自然社会而来之艰难困厄，皆所以打破人之生命心灵中之封闭限制，亦皆有所贡献于此共同的心灵之呈现，而皆为此共同的心灵，所自愿承受担当，以自成其呈现者。故此一共同的心灵，即不只存在于一一之个人主观心灵中，以其亦由此中诸个人之共同的客观社会、自然之环境之存在而形成，即亦存在于此客观环境中，或整个天地中故。由此客观环境、整个天地之有此消极的打开一一

人之自我之封闭限制之效用，以有此中之一一人共支持之此共同的心灵之出现。此时，人即在主观上各有万众一心之感，而在客观上亦可说实有此一心之存于万众，而人同时可觉此万众之一心之所为，存于天地，而足感动天地。此一心灵之充塞弥沦于人我及天地，与此中人我及天地，未尝相离，以其即由此人我天地之合以支持其呈现而存在故。然又不必说此一心灵分属于此中之人或我或天地，以其乃由此中之人我之面对天地，亦以此天地使人我各自超越其限制封闭者，而后有此一心灵之呈现与存在故。由此而自人之对此心灵之呈现与存在，见其超越在上，而又不离人我而观，即更可视如一“洋洋乎如在其上，如在其左右”之普遍心灵或神灵，人之道德生活即通于宗教生活；而人亦对此普遍心灵或神灵，依其为超越，而有崇敬皈依之心，依其不离人我，而对之有一亲切之感，与互相感通之情。人之将此神灵，予以特定名字，寄之于特定之形象，连于特定之个人之人格精神，如连一先知或一教主，而更连于人之行为所化出之礼仪等，即可形成一特定之宗教。若尚未及有特定之名字、形象，与特定之个人之人格精神及礼仪，则人即只直感此神灵之存在，其充塞弥沦于人与我及天地之间，而由此以透视其“无一切天地万物与人及我之一切存在上、德性上之任何限制、任何封闭”；人即知此神灵之为一绝对无限之神灵，而贯通于一切人我之主观心灵与天地万物之中，而一切人我之主观心灵，与天地万物，皆其表现之地。人之此主观心灵之表现，与此神灵之存在、德性相应者，亦即同时可视为此神灵之表现；吾人即可说此中人之——主观心灵，即此神灵自身之分殊的表现矣。

此上之理解，乃直接顺人之道德宗教生活而理解。其所以举人与我在大危难中之情形为例，乃由人唯在大危难中，乃能真打

开其自我之限制与封闭，而人与我之共同的普遍心灵或神灵，乃得呈现而存在之故。然人在日常生活中，亦多多少少有自其自我之限制封闭打开之时。此即在最平常之人之同情共感与互助之事中亦有之。此中，人在直感他人之心灵之存在时，此直感虽出于自我，而亦以超于此自我之外之他人心灵，为我所直感，而使此直感，亦出于我之自我自身之外。故克就此直感之形成而观，当说此直感，乃既超越于我之上，亦超越于人之上，以为一人我心灵之统一体。克就其超越于人我之上，为人我心灵之统一体而观，亦即为一普遍心灵或神灵之呈现而存在于前。然人于此恒不自觉。既自觉之，而或即以为此乃属于我之自觉，而封闭此所直感于此自觉之中，而属于此自我，则与此直感之初呈现而存在时，为超越于我之上者之义，不能相应，而人遂极难知此直感之所以为直感，而如其本相而观，以透视其为一当下之普遍心灵或神灵之呈现与存在矣。

至于不由人之道徳生活之体验上理解，而纯由哲学思维以理解，则其事又更难于亲切。此哲学思维上之理解，赖于对吾人之一般理解事物之思维方式，次第加以提升扩大，而将其原来之方式，加以销磨，以使人之思维，由此诸方式之销磨中，而自其中之限制封闭，一一拔出。此则恒须经一长久之哲学思维上之工夫，非凡人所能耐，非短智者之所能及。今若只循西方近代思想之发展方向而言，则前所论之将一切分别存在之各类自然物，视为共属于一统体而无所不包之自然神，并以之为因而生，如斯宾诺萨之哲学，即可观照此自然神之为一无限之实体，此当为第一步。依感觉心，将所感觉之世界，摄于此能感觉之心，而不见其外有感觉世界，如来布尼兹之哲学，为第二步。更以一切可能被感觉，可能被经验者，属于一能超越一切现实之感觉经验之能理解、具理

性之心，此心自能形成统摄性之“世界”、“自我”、“上帝”之理念，而以之统摄一切，如康德之知识哲学之所述，为第三步。超越此知识之世界，更见一行为之世界。于行为之世界中，知人与我之道德人格之自身为目的，而普遍加以尊重，以形成道德心灵、道德生活，而超越于感觉欲望的生活之上，如康德之道德哲学之所述，为第四步。由此道德心灵与道德生活，使人打破其自我之封闭限制，而体验及一普遍心灵之存在，或神灵之存在，如上述之菲希特之形上学、道德哲学所及，为第五步。此中，人若不能次第转进其哲学，至实知此第五步之意义，如前文所述，则人不能形成一神灵之存在之肯定与信仰，而见其为主宰世界之精神实在。故人真能由西方哲学，而知此无限与完全之神灵者，亦甚少也。又人循此西方哲学，而知此神灵之存在之后，亦尚待于不断保存其所知之工夫。否则今日知者，明日亦忘之，而无影无踪。此保存其知之工夫，则在根底上有二：其一为一时时遍观一切世间之存在之物之限制封闭，与吾人对存在之物之一一观念、概念之限制封闭，而一一求自超越之之不断的哲学思维之工夫，另一为对神灵之默想与求冥合之工夫。此为由哲学而更超哲学，以还至道德宗教生活，求直接体验之工夫。

此上所谓不断的哲学思维之工夫，吾所意指者是以辩证法观世界事物，观一般观念以及一切哲学观念之命运之工夫。依此辩证法，一切有限制之事物与一般观念以及哲学观念，无不须经同一之命运，即其存在皆所以为其被超越。其存在为正，被超越为反。然不经此反，则一切正，亦不能真成其为正。其存在为自身，其反，为外在于自身。一切存在必外在于其自身，然后能得再内在于其自身。故一切存在，必先遇与之矛盾冲突者，以打破其存在之原始的限制封闭，而受挫折苦难，以为其必经之命运。吾人

之观念，亦为一存在，故亦必先遇其不能应用之处，而见其错误，然后人能升至更高之观念。吾人之哲学观念，亦复如此。在此点上，则在西方哲学中，黑格耳至今之柏拉得来，最能知其义。黑格耳能知任何存在，皆有其内在矛盾。此所谓内在矛盾，乃谓其在发展历程中，必有一自己否定之阶段，亦即自己死亡之阶段。一切新生者无不根于旧者之死亡。在道德宗教生活中，人之平日之习惯生活所限制封闭之生活不死，人即无与神灵相遇之望。然在黑格耳，于人之精神生活，不以道德宗教为至上，而以国家政治生活在道德生活之上，艺术又在此二者之上。艺术之上为宗教，哲学又在宗教之上。而一一民族所构成之人类共同的道德政治之生活与其他精神生活之历史，又高于个人之任何精神生活之上。于此一切人之生活之由低者自否定，而发展至高处，人类历史之由前一阶段之自否定，以有其后一阶段处，即合以见一上帝、一绝对之精神之由自我否定以超升之行程，即以此全程，为上帝之所以为上帝之定义。今吾人若视黑格耳于此所论，乃所以使人不断自己超越其对一切人之生活，与对人类历史阶段之认识之观念上之一一限制，固皆无不可。然若定执此人之观念之限制之超越，只有如此之一直线，而依此直线，以定人之一一生活之高下，与一一历史阶段之高下，则大为不可。因人之超越其观念之一一限制，尽可有不同之方向路道。人类历史之变化或升进，亦有其不同之方向路道，固非只限于一直线方向之路道也。即吾人上所述之五步之哲学思想之转进，亦只为循西方近世哲学思想之发展之直线方向而说之五步，亦不能说一切人类思想皆必同经之也。后文当更明此义。则黑格耳之只限于一直线方向，以论人之生活与历史阶段之超升，即黑格耳之一偏执。此偏执之限制，亦正当破除者也。

如以黑格耳之谓人之道德生活，必低于国家政治生活而言，此明为无一定之理由者。盖黑氏所想之道德生活，乃康德之形式主义之自律道德，而非必有人我之公共生活为内容者，则说其低于国家政治生活，即似可说。然人之道德生活，固可有人我之公共生活为内容，而人之国家政治生活，亦人之公共生活之一耳。此外，人与我间尚有纯伦理之生活，而黑氏亦未能正视也。至于艺术之高于道德、国家政治之生活者，乃由于艺术非限于人与人之间之事，亦为藉自然物以表现人之精神之事，故可说为绝对精神之表现。然人之道德生活，亦有赖人对自然之奋斗而成就者。又人之艺术活动，若只说个人之事，则亦可只为一个人对自然之事。此不必较人对人之事为高也。若艺术生活，兼为人与人之赖艺术品之形相，互相表现其精神，而相感通之事，则此艺术精神中即有道德精神在矣。宗教生活若为人与人之事，其中亦有道德精神在。而人之哲学活动，若只为个人对宇宙作哲学反省之事，亦同未必较人对人之道德生活上之事为高。若人之治哲学，乃兼欲以哲学之理教他人，使他人亦治哲学，则亦有道德精神运乎其中也。哲学固可无所不反省，对人之道德、宗教，皆可加以哲学的反省。在此义上，哲学之思维，即可涵盖万方。此盖黑氏之以哲学为最高之精神活动之故。然人之哲学活动，非由个人而完成，黑氏亦言哲学即哲学史。人之哲学活动之以他人之哲学活动，为其反省之所对之事，即以他人之心灵活动，为其心灵活动之所对之事。此中，人之思维他人之哲学，而力求得其真，批评他人之哲学，而求其公平，即皆道德生活上求人我之心灵之如实感通之事也。若然，则人无道德生活，哲学上之相互了解与真正批评，皆不能成就，哲学史亦不能成就，哲学亦不能成就，则谓人之哲学活动，亦赖人之道德精神而形成，又何不可也？若依吾人前此所述而论，人

唯在其道德生活中能超越其自我，以见有普遍心灵与神灵；哲学家若不能有道德生活，以超越其自我，亦不能知有神灵，则此神灵亦当在人之哲学心灵之上也。人以哲学心灵对此神灵，以一一哲学观念，为之定义，此一一哲学观念，亦当在自己超越之途程中，自见其不能尽此神灵之义；而当自视其位，乃居于此神灵之下者，则其不可冒出于此神灵之上，而位居其上，亦可知矣。

由上所论，是见黑氏虽能用辩证法以思维一切存在事物、人之生活与一般观念及哲学观念之限制，而求自其中超升，以求理解一绝对之神灵；然其以由对此诸限制超升之历程之反省所形成之观念之全，即视之为上帝或绝对精神之定义，则非。人之观念之超升，不止一途。以此超升之途，为上帝或绝对精神之定义，亦有多种之定义。又凡此由辩证法而成之定义，既是在一思想自己超升之途中所成，则此定义，唯是一超升之途中之迹相。迹相旋生，又旋被超越，人亦不可存此迹相，以一一保存于定义中也。黑氏之哲学于此未能透识，而人或真以黑氏能为上帝或绝对精神作一哲学的定义，则大谬矣。

如实言之，人若欲由哲学思想，以理解无限完全之神灵，其思想观念之超升，乃不可少者，以神灵为绝对而统摄一切者。故人以任何观念，理解一绝对之神灵，其观念亦无不可视为一统摄性之哲学观念。然人以哲学观念，理解绝对之神灵，必归于见其观念之不足以尽神灵。人亦必将其平日之观念，一一提升，至高无可高，一一扩大，至大无可大，知此神灵之更高于此，更大于此；再自知其观念之有限制，自去其观念中之内容之限制，使其观念中之内容，皆归入于此神灵；然后其心灵中所余者，唯是其心灵自身之神明，而以此神明与神灵相契应。此即无异谓：此哲学观念之尽其用而自泯灭，方为以哲学观念思维神灵之至极，亦

自破哲学观念限制之辩证法的思维之至极。其义则晚年之席林之言神话与宗教经验之超知见、杞克果之反对黑格耳之哲学，已多有之。现代西哲柏拉得来，则更直循黑氏之言而更进，谓哲学观念之冥合于绝对，即哲学观念之自身之超越，以言哲学思维必归于自杀，方能达于其思维所向之绝对，而成此哲学思维。此即见哲学之自身之不能如黑格耳之视为绝对精神之最高表现，而只为人之过渡至对绝对之体验中之一事，亦当于其自毁中，完成其自身者也。故依柏氏之论，所谓绝对，最后非哲学思辩所行境，然亦非世俗宗教中以上帝与信仰心相对所成之境。因在世俗宗教中，信仰心与上帝相对，上帝之外有信仰心，信仰心之外有上帝，则上帝非完全无限，亦非绝对之上帝也。由此而真欲知上帝，则须超越一般哲学，亦须超越世俗之宗教意识中之信仰心，与上帝之相对，而必归于以人之哲学心、信仰心，与绝对或上帝冥合，以成一浑然一体之感摄之情然后可也。

柏氏固知人对绝对之最后之关系，为浑然一体之感摄之情。其言绝对之自身为一绝对经验，亦即一包涵一切存在于其中之无限的感摄之情。然人如何方能有此绝对之感摄之情，以知此绝对自身之为一无限的感摄之情，则非其哲学所及。此在为其他宗教生活者，则原有对神灵之默想工夫。此即神秘主义之工夫。此种对神灵之默想，毕竟如何进行，则可有种种，亦可因人而异。在此默想中，人所想者、所经者、所达者，亦有种类、层次之不同。于此神灵，或亲之、或敬之、或视若近、或视若远、或念其至仁、或念其至义……皆可为人之不同之默想之道。人于默想神灵之后，或对之祈祷，或对之问话，或与之交谈，或只默然觐面相遇，更无一言，亦有种种之不同。然吾人可说：此中凡可说可思之一切所想、所经、所达者，皆须再加以超越化除，方能及于此神灵之自

身。此中之人之所可说、可思者，皆同只是历程中事。于此历程中事，人不经其一，必经其他。此人之默想所经，若不沿一定之轨道进行，则吾人亦可说：人之默想神灵之事，即是于其观念之自然冒起者，一一在神灵，更一一自加以销融之事。此中销融者愈多，则神灵日显于人之神明。而人之观念之冒起者之无尽，其销融之事无尽，即同时见此神明与神灵之为一无尽而无限，而亦非一切人所能冒出之观念，所能测其底之何所在者。故其无尽无限，亦同时是无尽无限的幽深玄秘，而不可测。亦即在此人之测之不可测之处，见此神灵之日显于神明。故此中之人之观念之冒起，而以之为测之之具，原自有其功用在，原非皆可自始一一加以去除者。唯其既起，而能加以销融，方正是此绝对之灵神，对人之神明而呈现之道也。此即谓必测之而后知其不能测，必思之而后知其不可思，亦如吾人之必议之而后知其不可议，是即谓人必以其神明思议之于“此”，然后更见神灵为一不可思议境之“彼”之故也。思议者，哲学之事，超思议者，超哲学之事。在哲学中言，必尽哲学之事之量，方能及以超哲学之事。人由超哲学而唯以默想工夫，以便其神明契神灵，而人之神明中，乃只有此神灵之充塞弥沦于世界，以超涵一切存在于其中，则人可上达于神灵之唯一无二，而亦可归向于此一神灵，以安顿其生命矣。

第二十二章 我法二空境——众生普度境 ——观一真法界（上）

一、泛论佛家思想之方向与有情 生命以苦痛烦恼为本质义

此我法二空境之思想，要在以佛家破我法之执，如实观法界诸法，证诸法之空性、众生之佛性思想为代表。此在西方印度他家思想与中国道家思想中，虽有类似者，皆未能如佛家之极其致。此佛家思想与其他宗教思想不同，宜先自佛家思想所自发之宗教道德感情而说。

此佛家如实观法界破执证空，乃所以使一切众生实现其佛性，而得普度。故其宗教道德感情，不只限于对吾人今生所见之人类，而及于一切世界中一切能感苦乐之生命存在。故此宗教道德感情，非同于一般限于求人自己之道德人格之成就，或求其在此世界中所遇之人之道德人格之成就，以合为一道德人格之世界而止。此佛家之救度一切有情生命之情，乃洋溢于人类之道德人格之世界之外，而及于吾人所见之自然界中之一切有情生命，以及一切世界中之一切有情生命，而超越于人之道德人格之主观之外，亦超越于人类之主观之外者。故此对一切有情生命之情，即当说为一切对宇宙一切有情生命之宇宙感情。此宇宙感情，与依此情而有之思想智慧，即皆运于一超主观，亦超吾人所谓客观世界，以及于

全法界一切有情生命者。故与人之一切其他宗教之归向在一超越之神灵者，同可引人至超一般之客观主观之对立之境。

一般世间宗教之归向一神者，其引人至于超主观客观之境，要在由下界之有主客相对之境，升至一统主客之神境。此乃依于其心灵之自提升，以成其自下而上之纵观，而及于神之存在之肯定，对神之信心及默想、祈祷等，以日进于高明。佛家思想，则要在由破除吾人之心灵对主观客观世界之种种执障，以先开拓此心灵之量，而成其对法界之一切法之横观，以使此心灵日进于广大；而更自上而下，以澈入于法界中一切有情生命之核心，由其有所执而生之苦痛烦恼，更与之有一同情共感，而起慈心悲情；再以智慧照明此有情生命之核心所执者之本性空，而即以此智慧拔除其苦痛烦恼，以成此有情生命之救度。此则与世间一般归向一神之宗教心灵所向往之方向截然不同，而其教亦截然不同者也。

此佛家之慈心悲情，其初当亦只由澈入若干所见之特定的有情生命核心之苦痛烦恼而起。其既起之后，由遍观一切有情生命与其所在之世界之无量，而此慈心悲情与救度之志愿，即随之无量；在此志愿为无量之义下，即为不能由对特定的有情生命之特定的道德行为，或特定的救度行为，加以完成者。故其慈心悲情与志愿，即为永覆于一切有情生命与其所在世界之上层，亦永不能有究竟之满足，永有未完之事业，永为一大慈、大悲、大愿，更由大愿以生大行，以求拔除其心所涵覆而位居此心之下之有情生命核心中之执障苦痛烦恼，而照明之，拔除之，救度之。此与世间一般宗教之“望”，乃依于人之宗教心灵之自下提升，以望一在上之神力之救赎其自己，与其所在世界，固显然为一不同之宗教心灵方向，而不可加以混滥者也。兹舍此宗教上之究极愿望之问题不论，克就佛家对世界之有情生命之核心之苦痛，而有之同情

共感，而化出之慈心、悲情上看，则此一有情生命之有苦痛之存在，乃一事实，非出于主观想像，或主观思想之所意构。然人之本其想像、思想所意构成之观念、概念，以观此世界者，恒以其想像思想，可冒出于所已知之特殊事实之上，及意构出之概念、观念，可普遍地连于诸特殊之事实，而将其想像、思想所意构者，加于此世界之事实之上；同时阻隔吾人对于世界之事实之真切的认识，与同情共感之生起。于是此世界之有情之生命核心，有苦痛烦恼之存在之事实，恒即首被掩盖。盖人对有情生命之苦痛烦恼，加以同情共感，初亦原为一苦痛烦恼之事。人本其只求其自己之生命或生活之得继续存在，而只自求其生命生活之相续存在，自去其苦痛烦恼之心，更不愿由此一同情共感，而自增其苦痛烦恼；故恒欲掩盖此世界中之有情生命中，有苦痛烦恼存在之一事实，更由此掩盖，以逃避此同情共感所生之苦痛烦恼。人之想像、思想中之所意构之观念、概念，又正足以助成其逃避，人即愈不能对此世界之事实，有真切之认识，而亦愈不能对有情之生命之苦痛烦恼，有同情共感矣。

然此一切有情之生命中有烦恼苦痛存在，毕竟是一事实。人之不愿由同情共感，而增其烦恼苦痛，恒由其只求去其自己之烦恼苦痛，即已反证其生命自身之有苦痛烦恼。此人之有苦痛烦恼，乃与人之生命生活之求其自身之相续存在，乃本质上必不可分者。因求相续存在，皆求相续存在于未来。未来非现实上所已有，而只为可有，可有者即亦可无。故凡欲有此可有者，即必念其可无，而起烦恼；亦必于其实无，而生苦痛。如一切未来可有者之亦可无，为一真理，则一切有情生命，求其生命或生活相续存在之愿欲，即必然与烦恼、苦痛相俱而起。此一切未来可有者之可无之真理，乃一必然之真理。以未来既未来，即必为可来，可不来者

故。由此未来者自身之可来，可不来，则见未来者之来或不来，有一偶然性。即未来者之存在与不存在，有一偶然性。此未来者乃真正之可存在，可不存在者，亦真正之偶然者。此未来者固可以有某一原因使之来，人于此一原因存在之时，恒谓未来者为必来，而有一必然性。然有一原因使之来，其来为必然者，若无一原因使之来，则其不来，亦为必然。然在一生命之现在状态之自身，必不能保证其自身以外之必有一原因，使其所想望之未来者为必来，而有必然性。亦不能于无原因使之来时，使其必不来之必然，成不必然。则对现在之生命存在言，其不能使其所想望之未来为必然，此本身正为其现在之生命存在之必然。人自知其必不能使其所想望之未来为必来，即必使其念所想望之未来，为可有可无而具一偶然性者。既想望未来之有，而又念其可无，此一念即必使之烦恼，而当其实无时，即必使之感苦痛。此即人所以有此求其生命生活之相续存在于未来之想望时，必不能逃于烦恼、苦痛之外之故。亦一切求其自身之生命生活之相续存在之有情，无论其是否如人之能对未来有自觉的想望、自觉的烦恼，在其求继续存在而不得者，必不免于苦痛之故也。

此一由生命之未来之可有可无，而见得之未来之偶然性，乃一求相续存在之有情，必遭遇之一之偶然性。此与西方中古思想所谓世界之一切有限的存在之物，其存在之为一偶然性之存在，在根底上亦出于一思想之原。亦为一切人以其愿望面对世界时，同必有之一思想。此世界之存在之物，依原因而有，无一原因而无，乃一般所谓因果关系之必然性。此一因果之必然性，即同时为使一切生命存在之愿欲之达到之事，为具偶然性者。故人纵有无尽之对事物之必然的因果关系之知识，皆不能破世界中之此一偶然性，亦皆只能更无尽的增加此世界之偶然性之认识者。然在西方

之中古思想，唯由见一切存在之有者亦可无，而为偶然性之存在，于是另求一必然有之上帝之存在，以保证偶然性之存在为必有。此则与佛家之由有情之求存在于未来之愿欲之可达可不达，其未来之存在，对之为可有可无，说其所想望于未来之为不定，为具偶然性者，又大不同其义。依此佛家之说，初不谓有情生命，其现实上之有之本身，即是一可有可无者。此现实上之有，自是现实有，而非现实上无，即不能说只是一可能有、可能无之一可能。说可有可无，只是以现在看未来之语。若说此现实有，亦是可有可无，则是自过去看此现在之语。以现在对过去，则现在为过去之未来，故在过去，可说现在为可有可无。然此仍只是说未来之可说为可无，非克就现在之现实上，说一现实之有情生命，与其生命之状态等，为可有可无者也。

西方之中古思想，先直对现在之现实之存在，而说其为可有可无之偶然性的存在。此即非先面对现实之存在而说其存在，便已超冒于其存在之有之上，以思其可无，更由此以思其上之上帝之为全有，而信仰之。此乃在开始一步，即对现实之存在，未能先加以正视，而使其思想架空而上，而亦不能对现实存在之有情之存在之核心，求加以透入；遂对其有苦痛烦恼之事实，亦不能先有真实之同情共感，而远离于佛家之面对现实之有情之存在，与之有此真实之同情共感，而起慈心悲心之途矣。

依佛家义以说此世界之偶然性，乃对现实存在之有情生命，依其愿欲所想望之未来而说。其未来是否如所想望，乃可然可不然，其有乃可有亦可无，故对其现实存在之生命为偶然。此是与有情生命愿欲想望，直接关切之偶然，亦有情生命自身所必然关切之偶然，非冒于有情生命之现实之上，而说汝之存在为偶然之语也。人由冒于有情生命之现实之上，而说汝之存在为偶然，更说汝之

有非真实有，乃一可能有可能无之一半有，或上帝要汝有汝才有，汝乃由上帝自无中创出之一有，上帝使汝由无中出一有，已是对汝之一大恩德，汝不当更望未来之有，唯当静待上帝之命令，看要汝有否……之一套思想，即皆是对现实之有情生命之存在，不先加以正视，加以肯定，而将其存在，加以掩盖，失去对此有情生命之苦痛烦恼之真实，同情共感以后，而有之对有情生命之一麻木不仁，傲慢不敬之一套思想。此一套思想，即初不知此现实存在之有情生命之自身，原不能说偶然有。此偶然有，亦不可说为此现实生命存在之本质。唯此现实生命存在，其所愿欲想望之未来之事物，为其生命存在之所需者，是否为其所得，方可说为对此现实生命存在为偶然有。此偶然有者，乃内在于一现实生命对未来之愿欲想望之中，而不在其外；亦不能离此一现实生命之存在之愿欲想望而存在，而有意义；则此“偶然有”，即亦非可普遍的外在的加施于——生命存在之上之一性质也。

二、有神论之目的论之忽视有情 生命愿欲与佛陀之悲愿

此一有情生命存在所愿欲之未来，对现实之有情生命，为一可有可无之偶然有，乃其生命之存在时所直接必然关切之偶然有。此一关切，亦即使其必不能免于念其可无时感烦恼，而于其无时感苦痛，亦使此烦恼、苦痛，为其生命存在之本质者。此有情生命之有其对未来之愿欲，吾人可说之为其自觉或不自觉之目的。——有情生命各有其对未来之愿欲或目的，则一切有情生命之存在之世界，即可说为此愿欲或目的所主宰指挥者。然吾人于此却不能直下说——有情生命之存在之世界，有一共同之目的，或

其一一目的，能互相配合，以共实现一世界之大目的，或上帝为世界所定之大目的；再不能说世界之目的即是为了人类之存在，唯人方为上帝之爱子，上帝乃为人而造世界；更不能说上帝造一切存在与人之目的，即为显上帝自身之光荣，上帝为显自身之光荣而造世界，以荣耀其自己于其自己之前。凡此等等思想，皆忽视世界之一切人与有情生命之各有其目的，而其目的恒相矛盾冲突，以导致人与有情生命各自感受烦恼、苦痛之经验事实。此各种目的，在经验事实上，从未尝彼此配合为一世界之大目的，亦不能由此诸经验事实，以推知一规定此大目的之上帝之存在；或推知此世界之容许有此各目的之冲突矛盾，乃为上帝自身之未来之目的。因上帝为永恒而超时间之完全的存在，即无所谓未来。若上帝有如何如何之一未来，则其有如何如何之未来，亦非即必然有。因吾人思其有如何如何之未来时，仍可由此未来乃现未有，以说其可有可无故。上帝若必待未来，乃能使一切存在之目的配合，以实现一大目的，而显自己之全能，则上帝何不自始造一合此大目的之世界？此即毕竟不可解故。至于谓上帝为人类而造世界，则明多出于人之自私其类之心。谓上帝为其显其自身之光荣而造世界，即无异谓上帝纯为一自私之上帝。又为显自身之光荣而造一世界，而使其中之有种种有情之生命，感种种苦痛烦恼，则上帝成至不仁之上帝。若谓上帝于此亦与之同受此烦恼苦痛，则上帝明不能以无量之苦痛烦恼，光荣自己。上帝若与有情之生命同有苦痛烦恼，即不得自高居于其上，而应下同于此有情生命。此以宇宙有一大目的之说，可由佛家义，以兴种种疑难，不必尽说。

此以宇宙有一大目的之说，由忽视一一有情生命之各有其愿欲目的而生，亦由忽视一一有情生命各有其烦恼苦痛之事实，而对其烦恼苦痛先无同情共感而生。此说既立之后，人或即以其想

像思想盘桓于此大目的中，而使其不见——有情生命之烦恼苦痛，而更对之无同情共感，而自以为此无同情共感为应当者，为合此大目的者。于是其缺乏此同情共感之事，皆得一理由化，而其麻木不仁，即日趋于不可救药。由此更说上帝造宇宙之大目的即在创生人，创生人即在以人光荣上帝，更以人之能信上帝者，最能光荣上帝，而上帝造人之目的即在造有信上帝之一一宗教中之人，而一切世界、一切有情生命以及一切人，即皆是为信此一一宗教之人之得存在为目的。此即更将其目的之义，逼向尖端，以归于狭小，而见持此种目的论者，唯有一造作理论以维持其自身之存在之自私之目的，而其思想即又更趋于不可救药，而更麻木不仁矣。

依佛家义，吾人现见之一切有情生命个体咸有其属一定之类，而生之愿欲、自觉或不自觉目的，而各目的初可矛盾冲突，乃一事实。此各有情生命之各有其目的，恒不相同，亦不相配合，故皆可各自为其存在之目的，以其他存在，为其自身存在所用之手段工具。其求自身存在之愿欲为无尽，其用其他存在为手段工具，以达其愿望之事亦无尽。由此而有有情生命之互本其目的，以互相争胜，互为仇敌，而相残杀之事。此皆唯依于生命之互不知其愿欲目的，而只求自遂其愿欲目的之故。此生命之愿欲目的，自后驱迫其生命，向前进行，如在后之追兵，属前后之一度向；其互为敌，以内我而外敌，为内外之一度向；强胜弱而弱肉强食，强者即弱者葬身之陷阱，见上下位之一度向。故此生命之存于世间，即后有追兵，外有敌人，而互为陷阱，以为其命运，而其原皆在其互不知其愿欲与目的。此“互不知”即有情生命间之一大黑暗、大无明。此即佛家所谓生命之根本痴。其互相争胜，而恒欲居上位以凌他，而降之使下，入之于陷阱，即有情生命间之根本慢。由

内己而外他，与不顺己之其他有情生命之存在为敌，即根本嗔。其互用其他生命存在为手段工具，以足其自身之愿欲目的，即为有情生命之根本贪。此贪慢嗔，乃直接缘有情生命之有一大痴或大黑暗、大无明而起，亦即由各有其愿欲目的，而无同一或公共之目的而起。吾人唯真知有情生命间有此无明之大痴、大贪、大慢、大嗔之存在，使之各以达成其目的为始者，而以互害其目的之达成为终；然后能真知此世界之有情，何以不免于烦恼苦痛，而世界为苦海之义。吾人又必真知此世界之为苦海，其根原在有情生命之贪、嗔、慢、痴或无明，然后方可言世界之救度。今若自始即谓上帝能使一切有情生命间有同一或公共之目的，此即无异谓上帝能使一切有情生命间无此痴或无明之存在。此即正唯是掩盖此痴或无明之存在。此掩盖本身，正又即一大无明、一大痴。今去此掩盖，以明此痴与无明之实有，则为破此无明之一明之始，破此痴之智慧之始。人果欲达其求智慧之目的，正当先自照见一切有情生命之各有其愿欲目的，而初无同一公共之目的，亦照见此一般目的论之虚妄始。此一般目的论，乃唯依人不见此无明或痴而起，而正为使人永不能有真正之智慧，以破此世界之无明或痴，以及缘之而有之贪、嗔、慢，以拔世界众生于苦海之外者也。

人去除此一切有情生命必有一公共目的之一般目的论之后，人即可见此世界乃一在本质上为因缘生之世界。一一有情生命之有其对于未来之愿欲或目的，此自是一一有情生命之内在的事实，而亦足为因，更以其所遇之外境中之一切存在为缘，以生起其活动者。一一有情生命之愿欲不同，而因不同，所遇之外境不同，而缘不同。其一一因缘相结之情形不同，其所形成之以后之生命存在亦不同。此即不能说世界初只有同一之因，能铸造此一切不同生命存在与其外境，以为其果。当说此世界中，各有情生命，有

种种不同之因果关系，而初无所谓世界之第一因、究竟因。有情生命之存在，以其自身愿欲为因者，固可有求其自身之愿欲之实现之本性，或性质与能力。然此本性，亦须待外缘而得实现；其实有之能力，亦须待实有之外缘，而显其为实有。若外缘不具，则此本性、能力，虽存于有情生命之内，为其存在之所以为存在，然却非其现实存在之状态中之所显，而在其现实存在状态下，此本性、能力，亦可说为尚未真实存在者。此本性、能力，若为实有、实能，自不能说只是一逻辑上知识论上之可能，而是一对其自身，在其自身中之实有实能。然在其未有外缘使之实现于其生命之现实存在状态时，其实有实能，亦非现实存在状态中之真实有。今自其现实存在状态，不能实现其实有之愿欲、本性、能力而观，则其现实存在状态，对此愿欲或本性、能力而言，即为不能使之满足，而为一有所孤负于此愿欲所望之存在之一负面的存在。此现实存在状态，不能使有情生命得满足，亦即其苦痛烦恼之原。此苦痛烦恼乃面对外缘之不足以使其本性、能力实现，而苦痛烦恼，亦面对其现实存在状态之为负面的存在，而苦痛烦恼。负面的存在，即一缺憾的存在，亦是一非完全的存在。然其所以非完全，乃对其自身之愿欲而非完全，非对其外之一标准而非完全。其所欲求之完全，亦唯是其自身之愿欲之达成所致之完全，而非合于其外之完全者之目的之完全。由此而其自身以外之世界中，其他存在无论如何完全，或人将此世界中之一切存在、生命合而观之，以见得一世界之完全，或谓世界自有一完全之上帝，皆同无助于一存在、生命之未达成其愿欲时之不完全，亦不能解救其不能有一达其愿欲之完全，而致之苦痛烦恼，复不能解救其自身之视其现实存在状态为一负面之存在，而使其自安于其中。由此以观，吾人在上篇中所述，人可由一世间存在之不完全，以补足其不完全，

而达于一完全者存在之思想，则唯是个人之自满足其求见一完全者之愿欲之道。此固非无其义旨所存。然对世间一切有情生命所自感之不能完全达成其愿欲，而自感其存在为一负面之存在，而有之苦痛烦恼，则全无所助益。除非吾人能为有情生命自身，指出其有一自达其愿欲，使其现实存在状态，对其愿欲不复为一负面之存在，而使之成为能达成其愿欲之正面的存在，则吾人别无使有情生命自身达于完全之道。由此而吾人在前篇所说，即皆为不能答此佛家之问题者矣。

然吾人如何能指出一有情生命完全达成其愿欲之道？于此如自有情生命只各自有所愿欲之未来，而又不見其他有情生命与其愿欲之存在，而相对有一大无明、大痴，而以慢、嗔、贪相遇而言，则此有情生命之愿欲，乃必不能完全达成者。如任此一有情生命之只愿欲其自身之存在于无尽的未来，愿欲其无数子孙之无尽的存在于未来，即皆可吞噬一切其他存在之物，至于无余。若一一有情生命，皆欲达成其此类之愿欲，则一切有情生命，只有无尽期的互相吞噬，而仍不能达成其愿欲。由此而见此有情生命之此类之愿欲，必需澈底超化为其相反之愿欲，而后能达成。此即本于照明此有情生命中之贪、嗔、慢，与其所自起之无明之智慧，而生之澈底超化此现实有情生命之此类愿欲之一大愿欲。亦即一救度有情之出于其贪、嗔、痴、慢之外，出于烦恼苦痛之世界或世界之苦海之外之大愿欲。此大愿欲，乃使有情生命自其贪、嗔、痴、慢之污染中得清静，自无明中得见大光明、起大智慧之愿欲。此即起于对有情生命之烦恼苦痛，有真实之同情共感，又对之生起慈心、悲心，而有之慈愿、悲愿。此即佛陀之根本愿欲也。

今试问：佛陀之此一根本愿欲，是否能必达成？则当说此自

是佛陀之愿欲于一切有情生命者，而有情生命则不能必如佛陀之愿欲于其自身者，以使其自身立即有此愿欲。若其自身尚无此愿欲，佛陀亦不能即使之有此愿欲。以佛陀与众生，可于一时，各有其愿欲，其愿欲之力亦可平等故。由佛陀虽有此悲愿而仍不能达，佛陀即永不能已其悲愿，亦不能于其悲愿之外，期其悲愿之必达，而只能永自忍受其悲愿。然佛陀虽不能期必一切有情生命之有所愿欲于有情生命之一愿欲，然亦可于有情生命有此一愿欲时，示以所以达成此愿欲之道。佛陀亦只能以此道示有情生命，而不能使有情生命必行于此道。行与不行，乃有情生命自身之愿欲之事，而愿欲其有此愿欲，而示之以此道，则佛陀之事。此佛陀实不同他教之上帝之有大全能，能造一切者。然却能愿欲其他有情之有与之相同之愿欲，而示之以达成此愿欲之道。故其自身之愿欲与其他有情生命现有之愿欲，亦初可两不相伤而俱存；而唯待此道之为接引，以待有情生命之愿欲，合于佛陀之所愿欲于有情生命者。此即佛陀之道所以恒可覆于世间之上，而亦与世间不相碍，而又为一救度世间有情生命，以使之出世间之道也。

此佛陀之救度世间有情生命，乃以“道”救度有情生命。故有情生命必先能知道，乃能得救度。此在现实世界中，即唯有人能知道。其他禽兽等，则必转成人身或有同类之心灵能知道者，然后得知道。此中禽兽之可转成人身，乃自生命有无尽期之相续轮回上说。此轮回，乃佛家所设定其实有者。吾后文亦将更说明其意旨所存，今暂不及。自此佛家专对有心灵之人，而说之如何超化其现有之愿欲，以合于佛陀之所愿欲于人之道而言，此道亦有大不同于世间一般宗教之道，复有大不同于吾人在道德实践境中所说人形成其道德人格之道者在。

三、我执之破除与空性之体悟

此佛陀之所言之道，其不同于世间宗教之说者，在此道初非使人达于神灵、教人如何信仰神、默观神境之道，亦初非教人信仰佛陀之自身之存在之道，而初为一教人如何自其生命中贪、嗔、痴、慢等中解脱，亦即除去其生命中之自我执著，而自其生命之种种束缚、封闭、限制中，超拔而出之道。此佛陀之教人自其生命中限制、封闭、束缚等中超拔而出之道，与一般人在其道德生活中，唯赖其自己与他人有生活上之接触，方能以对他人之自我之肯定，破除其自我之封闭限制者又不同。此不同，在人之所以必赖与他人之生活上接触，方能破除其自我之封闭者，乃由人之平日独居之生活，恒是封闭限制于其自我中之故。若人在其独居之生活中，能别有自其自我之封闭中超脱之道，则人亦可不须待于他人之生活上之接触，方能有一自其自我封闭中超脱之道。此一人不与他人有生活上之接触时，可自其自我之封闭中解脱之道，自有种种。如上述之对一切有情生命之苦而起慈心悲情即是。然人即初无此慈心悲情，亦可有一智慧，以致此心此情。此即佛家所谓对一切法如实观，而破一切主观客观之人我执、法我执之空，所成之空慧。若人恒有此空执障之空慧，则人即可不与一切人有任何之共同生活，而亦可有其自己之心灵之不断自其自己生命之封闭中超升而解脱之事矣。

此佛家之对一切法如实观，而观吾人所执者之空，可包涵吾人前在观照凌虚境中所谓观照现实事物之纯意义、纯相，而依其相之对照，以观其关系之观照。此即一如实观一切法相世界或如实观一切法之观照。然佛家之有此观照，更有其进一步之目标与

进一步之事。此目标、此事，是在直下观吾人通常之本其观念、概念，而对存在事物所作之判断，恒化为一对存在世界中之一切法或我与非我之存在事物、种种虚妄之分别执著，而更实观此所分别妄执者，其本性为空；由澈底观照其为真空，而归于毕竟无所得，以完成就此观空之观照。此进一步之观照之目标之事，即同时为澈入前所谓观照之相之外之下之“一般之判断知识境中之分别妄执之本性为空”之观照。人欲有此观空之观照，则其观一切法相之如何如何、如是如是，乃所以将一切法松开，而使之疏散，以免于胶结纠缠，此为初步事。此固可同于观照凌虚境中之观照纯意义、纯相之事者。然其进一步之事，乃观吾人对任何法之观照，而形成一观念、概念，如更本之以判断存在事物，即无不可化为分别妄执。今欲知此妄执之空，则必须进而观此存在事物自身之为无常、为因缘生，而直依此无常、此因缘生，以更倒破一切由观念、概念、判断而起之妄执；同时观此一切因缘生之事物之有，不同于一般妄执所执之常有、实有，亦不依于任何之“实有”“常有”，而为依于此常有、实有之真空而有之妙有。此真空妙有之众生法、心法、佛法等一切法之法界，为一真法界。则此佛家之观照，即由其更能透至超于吾人前所言之观照凌虚境中，所观照之相与意义之底层之执而破之，以成为一更升至上一层之观照。此破执观空之境，即与前说之观照凌虚境，不同其层位矣。

佛家之破执观空，要在破人对我与非我之事物，或一切法之虚妄的分别执著。此中对我之执，名我执，对非我或不视为只属我之法或事物之执，名法执。我执即主观自我之执，法执即对一切兼可视为非我而客观存有之一切法或事物之执，如人对自我心身诸法，视为客观存有而执之，亦是法执。佛家欲破此一般对主观之我与客观之事物或法之执，与一切信神灵之宗教，欲求超出

于此一般之主观之我与客观之物之上，其目标初无不同，然其道则大异。

此异点，在一切信神灵之宗教，乃意在先信仰或见有一统主观客观之世界，而位居其上之神灵，如为一完全无限之大我，而即以对此大我之信仰，破除人对其主观小我与小我所对之客观世界之沾恋贪着。在人对其主观小我，有一坚强之力，自加执著之情形下，人亦恒非信此神灵之大我之力，远较彼之力为伟大，即不能使之一念自拔于主观小我之执著之外。人之信此大我神灵，亦恒可使其于念及此神灵大我，在其小我之外，而一念自其小我之限制封闭中超拔，而冒出一隙之灵光。此即世间信神灵之宗教之所以亦为当有。然此世间之信神灵之宗教，以一神灵之大我之信仰，破除其主观小我之执，虽恒可有效，而又非必然有效。因人之小我，在此神灵大我之前，虽在第一念中，可自忘其我，而破其小我之执，然其第二念中，又可执著此神灵之大我，以代其小我，以为其我；更祈求此神灵之大我，应许其小我之欲望希求等；而或再幻想此应许之已存在，而更执此应许之为必有。由是而此神灵之自身，亦即堕入于其主观小我之中，并如将此主观小我，加以膨胀，于是当人更执之，以代其小我而为其我时，即使之更增益其对我之妄执与贪执。在此情形下，其信此神灵，即不特不能有必然破其小我之执之效，亦更可有增益其我执之害。在人之信神灵，唯所以破人对小我之执之情形下，此神灵之信仰，只有此一破执之消极的意义。此固可不为害。然在此情形下，则此神灵的信仰之用，亦唯所以使其破其对小我之执。若其对小我之执既破，此信仰之用亦息。盖当其对小我之执破，而此我即成此神灵之舍，或所谓神殿，则神灵与此我必合一，而人亦不能知此神灵必异于此小我之所以为我之真我。故以此信神灵之事，破除小我

之执，在其有效之情形下，人对小我之执尽破之时，人对此神灵之信仰即亦息。于此，若人果自始无一小我之执，或别有道自去其我执，则亦无先信此一神灵之必要。人先信神灵，既亦可有前说之增益其小我之执之害，则信神灵，即非所以破人之我执之必然之道。此破我执之必然之道，唯当面对此我执而直接破之，而不必假借于一神灵为大我之信仰，以逃避此我执，而间接地破之。此即佛家破我执之道，所以较一切信神灵以破我执之道为更根本者也。

此佛家之破我执之道，初不假借于神灵为大我之信仰，即初不假借于一对超于我之主观、又超于一般客观之事物之上之一客观存在的神灵之大我，以破其我执，亦不假借任何客观之存在之我，如他人之我，或任何存在之我，以破其我执。凡此假借一客观存在之神灵之大我，他人之我，或任何存在之我，以破其主观之我之我执者，皆同无必然之效。因人皆可转而视此客观存在之我为我，而执之，以增益其我执故。由此而佛家之破我执，即必须兼破主观之我执，与客观之我执。此执主观之我为常、为一、为有主宰之力之我执，称人我执。而执任何客观之存在为常、为一而有主宰之力之执，称为法我执或法执。于此，人必兼破此主观之人我执，与客观之法我执或法执，乃能自去其我执，以使心灵之光，全幅昭显，而达于超主观客观之境。此超主客之境，乃由直接超主观之执，亦超客观之执而致，非先肯定一在主观客观之上之一超主客而亦对我为客观之神灵之大我，或其他之我而致。此亦即谓：此超主客之境，乃由直接超主观超客观，而泯主与客、我与非我等之分别而致，或在心灵之最根柢之基层上，去主客之分别心而致，而非于主客之分别既立之后，再于其上层，建一超主客之境，高冒于其上而致者也。

此在心灵之最根柢之基层上，去除主客之分别心，而兼破人我执与法我执之所以为可能者，要在人之深知此中人之我法之执之所自始，或我法主客之分别心之所自始。此我法之执或分别心之所自始，在人之自觉境界中，即由其我与非我之他我或他物之对待，并有种种分此我与非我之为不同类之种种概念，而持此概念，以判断何者属我、何者属非我之执。然即就此自觉的我与非我之分别执著可不断出现而观，即又可见此自觉的执著之有其根原。此根原即人之不自觉的对我与非我之分别之执著。此不自觉之执著，为人之生而即有之对其生命之内容，而有之原始的把握或执持，是为俱生我执，唯识宗所谓依第七末那识而起者。至人之自觉的分别我与非我之执著，则为人生以后，由其自觉的心灵之活动而起者，是为自觉的俱生我执，唯识宗所谓依第六识而起之俱生我执。此自觉的我执，即自觉的分别我与非我之法之执。但唯识宗所谓分别我执，又或专指由邪教、邪分别而起之执。^①然邪教之邪分别，亦由人之俱生之自觉的分别我与非我之法而起。故下文即皆只名之为分别我执。此中，人之破我执之思想，初只在破其所能自觉的分别我执，而最后之目标，则在破不自觉的俱生我执。此不自觉的俱生我执与第七识相俱，亦与唯识宗所谓大随烦恼，如惛沉、掉举、失念、放逸等相俱，其根在不自觉境，非以极深之宗教性兼道德性之修持工夫，如禅定等，不能全破。今不拟多及。然人能在其自觉所及之境中，破思想中之分别我执，即可引起人之无自觉的分别我执之生活。又以人之俱生我执，亦表现于人之自觉的分别我执与依此执而有之生活之中，故人在自觉的思想与生活中，能破分别我执，亦可间接损减其俱生我执，至

① 明广益《〈百法明门论〉纂注》疑成唯识论之言，而作此说。

于净尽。今再济以其他宗教性兼道德性之修养工夫，即可次第正破俱生我执也。

人在起分别我执而自觉的以种种之概念，分别我与非我，以判断何者属我，何者属非我，而更继续不断的执持之之事，不同于“我直接面对非我之存在，并与之有一同情共感时之自觉我与非我之存在，皆共存于一自觉之中”之事。在此事中，有我与非我之分别，亦有我与非我之统一，所形成之道德生活，如吾人于道德实践境中所述。此起分别我执之事，亦非专自觉有种种之概念，而观照此概念之同异等关系之事。此观照为一理性的观照，亦可形成理性之知识，如吾人于观照凌虚境中所说。此分别我执，复非只是用一概念以判断我之存在或非我之存在，望见我之存在或非我之存在，其所表现于我之感觉中之性相内容，合于此概念之内容，以见此判断为真之事。在人用概念以判断，而见此判断为真时，即有一规定存在之个体物之性相与类之真判断，或真知识之成就。此真判断、真知识乃由理性中之概念之内容之类，同时为由我之感觉，摄受其他个体存在事物对我之感觉，所表现之功能时，而见得之性相所属之类而来。凡此等等中，初皆无吾人所谓分别我执，亦无此分别我执所成之种种虚妄之见。此分别我执之所自成，乃连于“人之贪执其自我之生命之存在于未来，而嗔恨其他非我者之存在”之俱生我执，而用种种之观念、概念作判断，以分别规定一切事物，何者为属我，何者非属我，而加大此我与非我之存在间之距离与裂痕；乃使人之自觉的心灵，只更分别的向我与非我之差别而注视，而不复更见其为此自觉的心灵所能统摄；遂更本其对自我之生命之存在之贪执，以对此中所判断为属我者，更加以执持；再本其对非我之嗔恨，以排斥一切被判断为不属我而非我者。此时人之自觉的心灵，亦即化为一“自觉

的执我，自觉此所执之我与非我之互相非排、非斥”之“分裂矛盾”，并在此分裂矛盾中，“以其所执之我，对一切非我者嗔恨，而求征服之，以求位之于此我之下，或利用之为手段工具，以达我之贪欲；乃不惜毁伤残杀一切非我者”之罪恶的心灵。到此而人之一切自觉之能力，与其用种种观念、概念，以分别何者属我、何者属非我所成之一切判断，即皆同为成就此心之我执与罪恶之用者矣。于是人欲自其我执与罪恶超拔，而出离之道，则当从见此用以分别我与非我之判断之不可执为必然真，并知此判断中所用之观念、概念之内容，非真实存在，而非真实有始。

人在分别我与非我时，必用种种分别我与非我之观念、概念。如我为如何如何，有何肤色，属何种族，有某能力，在社会有某地位，有何财产、名誉，有何知识、德性等，及非我之其他之人或存在，又为如何如何等。此中，人所用之分别我与非我之概念愈多，则愈见我之非非我，而可使此分别我执愈强。此中，人用以分别之诸概念，则如重重之网罗，以系缚于我与非我之存在之上，亦使我不能自此分别我执之系缚中解脱者。此中人愈知我非非我，则我愈是我，而我愈是我，则我亦愈非非我。此亦依于一逻辑理性之运用。前在万物散殊境与道德实践境中，皆尝提及。然在纯逻辑理性所成之思维中，人于一概念，只能说如A是A则非“非A”；于一判断命题，人只能说如P是真，则非“非P”真。人于A或P，初未尝有执。然在此处，则因人对我与非我，已分别用一一概念规定之，以成一一定然之判断，则既已说我是A，我必非“非A”；既已以P说我，则我必非“非P”之所说。此中人之逻辑理性，即只能助成人之由自以为是A，以自谓非一切非A，由自以为只可以P说，以自谓非一切非P者之所说。于此，我已是A，即无非A之可能；已以P说，即无以非P说之可能。故人

于其肤色已为白，而自谓非非白之时，人即不复说：若我之肤色是白，即非非白，而只定然的肯断，我之肤色为白，即非非白，而以其肤色之为白，以自谓其非一切肤色为非白之人，而亦非斥、非排一切肤色为非白之人，于其自身之外。由是而其用此白之概念，以分别白与非白之逻辑理性，即只作为成就其“自觉的定然肯断其自我为白，而非排非斥一切非白之他人之我”之分别我执之用，而使其分别我执，更深刻化者。由此而人亦即不能只用一逻辑理性，以破人之此我执。此中，人只本此逻辑理性，以破人之此我执者，虽可说此汝之所以可非排非斥彼肤色非白于汝之我之外，惟赖汝之肤色之先设定为白，或偶然为白之故。然汝之肤色亦有不白之可能，汝肤色非必然地白，则汝不能以白与非白为我与非我之分。汝之肤色若为白，固可以白与非白，分我与非我；汝之肤色若不白，却不能以此分非我与我云云。然此一套说法，乃不能使人即不以白与非白，分我与非我者。因此中之我之肤色已为白，此已为白，乃一事实。此事实中，无非白之可能，而为一定然之事实。对此一定然之事实，即可有一定然之肯断。故人想像其肤色之为白，亦有此非白之可能时，此想像境中非白之可能，与想像境中之白之可能，只互相对销。则此想像境中之非白之可能，不能再有力以对销此现实上之人之肤色为白之想念。于是人即仍可本此一想念，而以其自我之现实上之肤色为白，以非排非斥其肤色为非白者为非我，而仍以其逻辑理性，为成此我与非我之分别执之用，而使其分别执更深刻化。故人欲由一逻辑理性所起之思维，以拔除人之我执，无异庄子所谓“以水救水、以火救火，名之曰益多”。故人在思想上拔除我执之道，即必不能止于说人之用以分别人我之概念，在逻辑理性上原有可用，亦可不用之可能而止。而必须更说此用以分别人我之概念，在事实上不能

用之情形之存在而后可。人亦唯在思此事实上实有不能用之情形，然后人能更不用其种种分别我与非我之概念，以分别我与非我，而得渐超拔于其分别我执之外也。

此事实上人所用以分别人我之概念，所以实有不能用之情形，在此中之我与非我之所以有可以概念分别之性相，如肤色之白与非白者，乃由实际上之因缘使之然，即由因缘而生，由因缘而起。^①此因缘之自身，实可由存在而不存在，而其存在，即为无常。故人真知我与非我所具之任何性相，为由因缘而生起，其存在为无常，人即可知其本此概念所造成之我与非我之分别，为不可执，而人乃可自此分别之执中，得一真实之超拔之道矣。

凡人之本我与非我之不同性相，而用种种概念，以分别我与非我者，皆可由此性相之失去使之存在之因缘，而不存在时，见此诸概念之空而无实；而于此等概念，即不执之为实，以分别我与非我。如人之肤色为白者，其白有其生理上之原因。如人得一病，使此原因去除，则此白不存，而人即不能以之分别其我与非我之他人。人若知其地位、财产、知识与德性，一切属我而存于我者，皆有其所以存于我之因缘，更见此诸因缘不存时，此一切即皆不属于我，则人亦同不能以之分别我与非我。凡以因缘而存在者，必以因缘之去而不存。于是任何由因缘而存者，其存在即皆是一可由存在而不存在之无常法。此无常，乃属于其存在之本性。其存在，即以因缘生，为其本性，亦即以随因缘之去而不存，为其本性；而其自身，即无必使其自身存在之本性或自性，亦无此一本性或自性，而只有一无此自性之性，或其自性为空之性。于是其存在亦即依此无自性、或自性空之性、或空性而存在。其存

^①《瑜珈师地论》卷五十六谓果名缘生，因名缘起。即自果言，说为缘生；自因言，说依缘而起也。

在有此空性，则其存在之为有，即非实有而为假有。假有者，假因缘而有，即待因缘而有。待此因缘而有，即依此无自性或自性之空而有。其有，亦依此自性空之性或空性而有。离此空性，其自身即不得有，而其假有，即依于此空性之为真实而有，亦即依于此真实之空性，或依于此真空而有。由此而说一切存在依因缘有，即同于说其依一真空之性或真空而有。人能真信得一切存在者或有者，皆由因缘而有，即同时当信其存在或有之性为真空。此以真空为性之有，不同一般所执之实有，即为妙有、幻有。此一切妙有、幻有，依真空之性而有，则此真空之性，亦不同一般所视为与有隔绝，不能为有所依之顽空或断灭空。人真能见得证得此中之妙有真空之相依，而不可二，以观此世间之一切存在事物之妙有幻有，而以真空为性，则一切存在事物之有，即由其同依此真空之性，而见其不相为碍，彼此透明，而不可执。人于此对在我之主观一切事物，固知其不可执，对一切非我之客观一切事物，亦知其不可执。则我与非我者之分别对峙，即无此“我与非我之实有”，为其根据。此我与非我之分别，即亦不可执，而人乃可自此分别执中超拔而出矣。此超拔者，非已有分别执而后超拔，乃见此分别执自身之无其根据，或其所根据者之无其根据，而自然超拔。亦即由先见此分别执所根据者，其自性之空，此分别执之自性亦空，而分别执无起处，以使人超拔分别执。故此超拔之言，亦唯是分别执不起，而自身息灭之别名而已。

第二十三章 我法二空境——众生普度境 ——观一真法界（中）

四、佛家之因缘义

此佛家之去除分别执，初在去除以种种概念分别我与非我之执。此我，乃吾人在万物散殊境中之一个体物。人所视为非我者，初为在我之个体之外之其他个体物。此中之分别执，则为执我之存在之某性相，必属于我，非我之存在之某性相，必属于非我，以分我与非我，为不同类之存在之执；亦即使我与非我之存在，各定属于吾人前所谓依类成化境中不同类之物，以分别成其一定之变化之执。佛家之所以破此执之道，则本吾人前所谓功能序运境中所及之因果关系，以说我或非我之存在之所以有某性相、属某类之物、更分别成其一定之变化，皆由因缘所致。故不可执其定属于我或非我之存在，而为我或非我之一存在之所定有、常有，而实有者。此由我与非我之存在物之性相之非定有、常有、实有，而知其无自性或性空之说，其不同于世间之以性相定个体之物之类，并以因果关系说明其性相之变化之说者，则在：依此诸世间之说，世间之物之性相与所属之类虽可变，然总有其性相与所属之类，则其有性有类之一点，不可变化。其性相与所属之类，虽依因果关系而变，而其有因果关系一点不可变。此世界之物之有性相、有类、有因果关系，为不可变而实有，则必有依因果关系而表现性

相或属类之物为实有，人亦必当积极的求关于此世界之种种因果关系与存在之物所属之类之知识；遂不当只以知此一存在之物之性相之无常，而非常有、定有、实有，而知其无自性或性空；遂由其同此性空之性，以去除我与非我之分别执为事矣。

今观佛家之立教，则其于谓世间之物在变化历程中，若不属有此性相之类，即有别一性相，而属另一类，其变化必依因果关系云云，固皆原为佛家所承认，亦非任何人所能否定。此依性相以有类、有因果关系，乃世间之物之所以成世间之物，世间之物之所以能合以结成一世间之根据，亦即世间之所以成世间之真理，或佛家所谓世俗谛。人之求知此类之真理或世俗谛，亦佛家之所不废。然人之求知此世间之物之依因果关系而变化其性相与种类，只能对一一之物，而分别知其所依之一一因果关系所成之一一性相，所属之一一类别，而成一一特定之科学性知识。此一一知识，亦恒只所以达人之于一一特定之知识之目的，或其他实用生活之目的，而不能由之以使人得自其所执之生活、知识、目的中解脱，亦不能由此以知一切存在之物所依之最后存在物，或一切存在物之共同性质、共属之最大类与共同之最先因等。人之循其存在之物之有性相、有所属之类、有因果关系之思想，更欲求其思想之一究竟安顿之处者，即初必往求一最根本之存在者，或一切存在物之共同性质，或最大类，或最先因，而形成世间所谓形上学之思想。在求最先因之思想中，人又恒必设一因之能包涵果以生果，而谓因中有其果。至于见果之不能涵在因中时，则又谓因中无果，或谓世无所谓因果关系。由此而人即更有对此中之最后存在者，以及因果观念之种种思想执著。依佛家之思想，即须更有对此类之思想执著之破斥，以使人知空此诸执著，并知此世间之物之依因果关系，而变化其性相，与所属之类，除可使人直对之有一世间

知识外，同时显示一空此一切思想执著之超世间之思想执著之真理，而使人缘此真理以措思者，得自其所执之知识、目的、生活中解脱之智慧。此即大乘之般若宗之所以更有种种纯破人之此类之思想执著之论之故也。

在西方之思想中，所谓一切存在物之共同性质，即存有之自身，而使一切存在物共属于存在类者。所谓最根本之存在者，恒指一完全无限之上帝之存在，可为一切存在物之共同的最先因者。此最先因之上帝，非佛家之所视为真实者，前所已论。唯大乘般若宗之佛学之所破，则不只在“此上帝之为最先因，而以其他存在物为其所生果”之思想，乃兼在破以自或他为因以生果之思想执著，亦破世间无因果关系之思想执著。故般若宗诸论，破因中有果以生果之说，亦破因中无果以生果之说，复破无因无因果关系之说。如《中论》言“诸法不自生，亦不从他生，不共（非自他共生）不无因，是故说无生”。此即归至于对一切法原不可说为：以其自己或他为因之所生，然亦非无因而生。其破因之生果，乃根在破一切法之有所自而生，即破一般所谓法有所自生之观念，以破果之自因而生。然果不自因而生，又无碍果之依因而生。故又必破无因之说。此即谓法必依因而生，而又不自因中生出，即中论言因缘生，同时言空、言不生，谓“众因缘生法，我说即是空”之根本义所存也。

《中论》言不生者，乃言一法不自其自己或他法中生出。一法只如其为一法，则一法即不能自其他异法中生出；而谓自其自己生出，则为无义。以其自己对自己，无所谓生故。一法只自如其为一法，则一法亦不能由他法使灭；而自己灭亦无义，以自己对自己，亦无所谓灭故。故言不生亦不灭。然法不生不灭，非谓其不依因缘而能常有，故不常；亦非无因缘以使之相续有，故不断。

又相续有者，前后不一；而前后亦不相离，而不异。诸法之因缘，不常不一，现有之此法，不从他法来；诸法之因缘，不断不异，现有之此法，亦不往他法去。则一一法各如其所如，以分别依因缘而有，而彼此不由互有其所有以相生，亦不由互无其所有，以相灭。由此一切法皆不生不灭，亦不常不断，不一不异，不来不去。此即所以破人对生灭、常断、一异、来去之执，而使人有其心灵之般若慧之道也。

此《中论》之八不之思想，根本在言不生不灭，而常言必先说生而后说灭，故不生不灭之思想之根柢，又可说在不生。而言不生之义，则要点唯在言一法之有，不由其他法之有之或无之而生出，亦无所谓由其自己之有中生出，亦非不待因缘而有。故果不由因中之有之而生出，而复不从因中之无之而生出，亦非不待因缘而生出。若因果是同一法，则无所谓生。此不必多论。若因与果非同一法，则果异于因，因之自身中，自不能推出果来。此乃依逻辑思维之必然。然因中既不能推出果来，何以果必待于此因？依吾人于功能序运境中之所说，则于果之所以必待因，唯有谓此因为一去除果之现之障碍之开导因，而后此果之待因，方得被理解。今谓因能去除果之出现之障碍，则因自有此去除障碍去之一功能或一能力。然此因之有此一功能或能力之义，则非大乘般若宗所重。而其破因能生果之说后所成之思想，唯是见此因与彼果间，“此有故彼有，此无故彼无”之相继的如是如是现，而别无其他。于是人之观因缘与观空之事，即不外顺一切法之“此有故彼有，此无故彼无”，以观有观空，而于此所观之外之后之上之下，更无执为实有、定有、常有者。此观对有，若无执为实有、定有、常有之意，则当其无时，亦不见有一无能无一有而灭之，故无所谓灭。此无所谓灭，亦如其初之有，无所谓自另一有而生。谓

初之有自另一有而生，乃由人先藏此“有”于另一“有”之中，而外视之若无。谓一有由无而灭，乃由人之举此无，而冒于其所无之有之上，而外见此“无”之无此“有”。此皆由人先执有，而又藏有于有，或藏有于无，所生之思想。若人自始不执有，而又不藏有于有，亦不复藏有于无，则自无所谓生灭，亦当不见有生灭矣。然此一《中论》之观法，唯观一切法之此有故彼有，此无故彼无，虽可使人不思生灭，然却使人对此中之“此有故彼有”之故，不可理解。以此有与彼有既不同，依逻辑之推论，人不能由此有推出彼有，则此事不能由逻辑推论而理解。此外，《中论》又另无使之可理解之道。然吾人于此，若说彼有之所以继此有而有之故，在此有，自有一功能，去除彼有呈现之障碍，如吾人前此于功能序运境中所论，则此事固可以理解。然吾人若说以此有能去除彼有呈现之障碍，彼有乃继此有而有，则在彼有之障碍未去，而主已现之生，彼有亦由自百有二能且现之功能，或甘白自，即

真因、亲因，即各在其功能种子，而非吾人通常所视为其前因之事物矣。

佛家之法相唯识宗，言功能种子为一切果之生之亲因之说，则一一事物之亲因，即一一事物之功能种子；事物不同，其亲因即随之而不同，而彼此不相乱。然一一事物之生，除此亲因之功能种子外，更有其外缘。一一外缘，亦各有其功能种子，亦与一一事物之亲因之功能种子，互不相乱。然一事物之亲因之功能种子，可以其他事物之先在，为其外缘，而有其因缘关系，以相连结；则此一事物之外缘之种子与此事物之种子，亦有其因缘关系，以相连结。于是一方有为一切事物之亲因之功能种子之互不相乱，一方有此因缘关系，以使其一切功能种子互相连结，同时使一事物之生，与其他事物之生互相连结，以成一世界之大因缘网，以相依而生起。此即可使世界之一切存在之物，一一皆可成因缘网中之一中心，而又无彼此离散之虞，以成此一切存在之物，彼此不一而亦不异，使其互为因缘，以生起之事，不常亦不断。一一物之生起，亦皆不自此因缘网之外而来，亦不离此因缘网而另有所去矣。

依此法相唯识宗之论，一切不同之事物，各有其不同之功能种子，为其亲因，则物质之色法，有色法之种子，精神之心法，亦有心法之种子。物质之色法为心法所对之境，亦对心法之感觉而呈现。当此心感觉一色法为境时，心摄境而境不能摄心，心自证其摄此色，色不能自证其摄此心。在心自证其摄境时，则心同时为统一心色之原理，此色即不能离此统摄之之心而存在。至于心所未感觉经验之色，此即西方哲学所谓心所可能感觉、可能经验之色。此固当谓其有。因若其无有，则人之对色之感觉经验，即不能更开拓，以其无更开拓之可能故。然西方哲学于此人所可能

经验之色，说其不离心而存在，则或只说其为其他心或上帝心所知，如巴克来、来布尼兹之说。或说其为人之超越的统觉之所涵盖，如康德之说。然此——一人之所可能感觉、所可能经验者，自是此——一人之心之可能感觉、可能经验者。人之超越的统觉之涵盖可能经验，只是此超越的统觉之可能实统此——感觉经验之谓。然谓人将实有——感觉经验之可统，则康德之超越的统觉，不能负担此责任。盖此人之实有——感觉经验之可统，在康德唯说其依人之感觉能力之有所感。此则只为原则性之说法，不能尽义。因人之感觉能力自身，必分化为一——感觉能力，以分别与所感觉者——相应，然后有一——感觉经验。而此与——所感觉者相应之感觉能力，则应为一——不同，而亦皆为具于人之可能有此一——感觉经验之心中之一——之功能种子；然后人之实有——感觉经验之事，方为可能，而其——为超越的统觉所实统之事，亦方为可能也。

依此法相唯识宗义，以一——事物皆有其功能种子，而心法能统色法，则若说人之可能感觉经验之色法无穷，人之能感觉经验之功能种子，亦应之同为无穷。人可能感觉者不必实感觉。此实感觉与否，待其他之外缘，然人之能感觉之功能种子，则必先具。如人未上月球之时，人之感觉月球上之事物之状之感觉的功能种子，亦必先具。否则人到月球，亦无所感觉故。由此而吾人凡说任何物质之存在为可感觉，其种子皆必全部先具。若世间一切物质之存在，皆直接间接为人所可感觉，则人对世间一切物质之存在之感觉之功能种子，无不先具。因若不先具，则一朝外缘已具，感觉之事仍不可能故。此外缘原尽可忽然而具。若谓必待外缘具时，方有此功能种子，则临事仓皇，将措手不及故。观人或任何生命存在，于其外缘具时，即有种种感觉之出现，亦从无临事仓

皇之情形，即可见其种种感觉之功能种子，皆已先具矣。

依此法相唯识宗之言，一切色法乃心之感觉之能之所统摄。心之感觉尚未有时，其功能种子已先具于心。故心所感觉之一切色法，亦无不同时先具于心中。然此心中所具之心法、色法之功能种子之全体，则非人所能一一自觉，以当其未化为现实时，则非人之心之自觉所及故。由此而其有，即有于此心之自觉之下层。心之自觉之下层，即心之不自觉的部分。此心之不自觉的部分，对心之自觉的部分言，即可称为另一义之心。此另一义之心，唯识宗称为赖耶识。此赖耶识即涵藏此一切心法色法之种子之全体者，或即此一切种子之别名。然唯识宗再说一不自觉的心，即末那识。此末那识，即对此赖耶识与其所涵藏之一切种子，更有一不自觉的加以执持之心。此末那识与其所执持赖耶识及一切种子，虽为人所不自觉，然此正人之自觉的心之所以继续有所自觉之种种之感觉经验之世界之现行之原。此感觉经验之世界，常言乃依于感官之感觉之活动，与所感觉之山河大地相接而有。此感官为根身，山河大地为器界，皆色法。感觉活动即心识活动。以感觉心识之活动之生起，与根身、器界之相接，乃俱时而起，故唯识宗谓末那识所执持之赖耶识，其所涵藏之种子，有此感觉心识之种子，即必兼有此根身与器界之种子。由此三类种子之和合现行，乃有感觉经验之世界。于是感觉经验之世界中之根身、器界与心识，即皆可说为此赖耶识之种子之现行时所变现。一一有情生命，各有其赖耶识为其末那识所执，以变现其根身、器界与心识之活动之事，虽可彼此相似，亦可互为因缘，以合成一大因缘网；然亦各以其末那与其所执之赖耶识及依此识而表现出之其他心识活动，以自为一中心，则不能径合一有情生命之心识，为一大心识。亦不能说一一有情生命之心识，所对之世界，为同一之世界，

而此一一有情生命，各本其心识之活动，各造业受报，其善恶染净苦乐，自各不相同。其求为善去恶、舍染取净，以自其人我执、法我执之封闭障蔽中，求解脱之道，所经之行程，亦各各不同。不能言一人得道成佛，一切人与众生，皆顿时同得道成佛也。佛以解脱道救度有情，仍须一一有情之自行于此道。佛之说法利生，亦只为一一有情之自得道，备一大善缘。故吾人亦可说佛为一切有情备此大善缘或大因缘，而出世、入世。然此固非一一有情，可由佛之一人成佛而皆成佛之谓，亦非佛有大力能使一一有情，不自行于求解脱之道，而得解脱之谓也。

对此法相唯识宗之思想，吾今无意作更多之论述。此上所言，乃意在说明此宗之思想之重视一一个体有情生命之各成一世界，此一世界中之一一精神物质之事物，各有一一之功能种子，即见此宗思想，在尊重个体之原则上，乃世界之任何宗教哲学思想，所未能超过之者。此宗之如实观法相，固本于一高层之观照心。然自其重个体之原则处说，则亦为最能如实知吾人前所谓万物散殊境之存在者。而其所以有此思想，又由其能贯澈吾人于观照凌虚境中所说之逻辑上之原则，以思吾人于功能序运境中所论一切世间之因果关系，而归在观一切法之各属于其类，亦依类而成其变化，如吾人于依类成化境之所说。此依逻辑原则，以思一切因果关系，则与果异之因中既无果，此果即不能说由因而出。此义实佛学之般若宗所已先说。般若宗谓诸法不由他生即此义。法相唯识宗由此而说一般所谓因只是缘，一般所谓果之亲因，乃其功能种子，此功能种子与现行之果，其性质之内容为同一。故可说此种子已有现行之果之内容，而谓此因能为果生之因，即无一般所谓“无果之内容之因能生果”之为逻辑上所不可思议之情形。依与果同其内容之因以生果，即为逻辑上可思议，亦合于逻辑上之

是A类者即是A类之原则者。此中因果之唯一不同，唯在因只为种子功能或潜能，而果为现实。然此在逻辑思想上可不成问题。逻辑思想之只循概念之内容进行，固可不问此内容之属潜能或属现实也。若谓此潜能之如何能化为现实可成一问题，则逻辑思想之进行中，亦同有此问题。如人由前提推结论，而结论尚未推出时，自思想上看，人亦只有由前提以推出结论之可能，然以此前提之内容中，已涵具结论之内容，则此推出结论之思想之出现，为真可能。以此可能为真可能，故人可由只有此推出结论之思想之可能，而现实化为实有此推出结论之思想。则一种子功能，其内容中具备一现实事物之内容，其现实化为现实事物，亦应为真可能。前者之所以为真可能，以前提之内容中，原有结论之内容故，后者之所以为真可能，亦以种子功能之内容中，原有现实事物之内容故。依此种子功能之义，以说人之由前提以推出结论之事，而谓在结论之思想之先，已有此结论之一可能的思想，此可能的思想，亦即当说为一思想之种子功能。今若无此思想之种子功能，此思想之出现，即在逻辑上非真可能，在实际上亦非真可能。此即以唯识家之种子功能为亲因之义，以说人之逻辑的思想之实际的出现之义。此一说之本身，为合乎逻辑，亦兼合乎事实的。则以种子功能义，说一切思想情感与任何事物之出现，亦为合乎逻辑的，兼合乎事实的。

此唯识家之本逻辑与事实，说一切事物之生，必有与之内容相同之种子功能为亲因，又必待外缘，而后由此因以有现实事物之生；则宇宙人生事物之类不同，其因之类亦必不同。一切因之生果，皆为一种子与其现行或所生之现实事物之自类相生，而以其他不相类之事物或种子，为某一类之种子与现行或现实事物之生起之外缘。此即所以保持此一切事物之一一与其种子自成一

类，以贯澈此类之概念之应用，亦限制类之概念，于一一个体事物中之思想。至其以不相类之其他事物与种子同为外缘之类，则为使此一切不相类者，可合以形成为一类之事物与种子之意义，以使类与不类相辅为用，使一一事物之不断变化其所属之类，而依类与不类以成化之事，得理解者也。

至于唯识家之言一切色法皆为心之感觉所摄之义，则同于吾人前在感觉互摄境中所谓所感觉在能感觉之心中呈现而存在，亦由人之自觉反观，以知其呈现而存在于此能感觉之心之义者。而其言有末那识以执持赖耶识之种子，则同于吾人前于道德实践境中所说，人之恒有一不自觉的求其生活境界之继续保持，而安于旧习，以限制封闭于其中之一趋向。此皆可容读者之比较，而观其义之相类似者也。

五、善恶染净之因缘与超凡入圣之可能

然此唯识宗之谓一切有情之生命存在，与其所在之世界，依赖耶识中之无量之功能种子，在无数不同之外缘下转变，变现为现行。或种种之相续事物。并非如此子教之功能种子。或赖耶识。

反之种子之现行而减弱；再可由其现行，而更受苦乐等报，以增强或减弱等。此种子之由现行而增强，可说由其现行，即一方表现此种子之为一功能，同时表现其功能之胜于其他之种子功能。其有胜于其他种子功能，即见其能非斥非排其他种子功能之现行。而此非斥非排其他，即非斥非排彼非其自身之种子功能。吾人通常说：我由愈能非斥非排他我，而我愈是我，我愈成我，我之力愈大。如思 A 非非 A，更能知 A 是 A，否定否定者，即所以更成对肯定之肯定。故一种子功能愈能非排非斥他而现行，则此种子功能亦愈是其自身，愈成其自身，其为力或功能即愈强。而与一种子功能相反之其他种子功能之现行，则又由其能非排非斥此一种子功能之现行之要求趋向而来。故相反种子之现行，即可使此种子之力或功能减弱。人之种子现行即造业，由此造业而受苦乐之报。苦报乃人所造之业，或其行为活动之受阻抑所生，故恒直接压抑一种子功能之现行，亦压抑减弱其力。反之，乐报为鼓励人之行为活动，使其再造同类之业，而使其种子功能之力增强者。此中由种子愈现行而愈强，是为“其种生现，现又更熏种使强，而趋于更能生现”，以使现现更相续之“一种现相生，以增强、以更能存在”之因果关系。反之，“一种子功能之力，以其相反之种子之现行而减弱，以至不能现行，或从根上被销除”，则为“种现被克，以减弱，以至不存在”之因果关系。此则如人之染污不善之种子，由有漏善种，无漏善种之呈现为现行以被销除，而至于成佛之情形。然人之有漏善种及无漏善种，则无以人之染污不善之种子之增强，而皆加以销除之可能。此则依于人之无论如何为不善，终不能尽绝此为善之可能，而不同于人之为善至极，便无为恶之可能者。此不善种可断尽，而善种不能断尽之理由，则在人之为不善之行，乃依于对世界事物之虚妄之见，而人之为善之行，

则依于对世界事物之真实之见。虚妄之见可断，而真实之见不可断。虚妄乃对真实，而称为虚妄，故真实必有；真实依无虚妄而见为真实，故虚妄可无。由此而一切依虚妄之见而有之不善之行皆可无，而依真实之见而有之善行，则其中可无一切虚妄，亦无一切之不善。

此为人之不善行所根之虚妄之见，即如人之自执其我为实有、常有，能单独主宰一切，或执任何客观之法为实有、常有，能单独主宰一切，而将主观客观之实有，互相对峙分别之人我执、法我执中之见。人有此种种见，而后有我对客观之存在之种种贪、嗔、慢等之不善，而此执见之自身，则原自人之痴迷、无明、无智慧而生。此中，人或任何有情生命之所以有主观之我或客观事物之为常有、实有之执，乃由其当感知一我之有或事物之有时，即自觉或不自觉的以一一概念或观念分别之而执持之之故，此前已说。今当更说此以概念、观念分别之所以可能，乃在此观念、概念有一普遍的非斥其他之观念、概念之意义。故人只以某观念、概念套于一有之上，而计虑此有，人于此即可更不见其他，亦不见此一有之为由其他之缘而生之意义。于是人之思想即可只继续限制封闭于此有，而此有即成一常有、实有。于此一执，在唯识宗称为遍计所执。此遍计所执之执一有为常有、实有，而不知其所执者为缘生，即是一痴迷、一无明。依此痴迷，而更对此自我之所有，执为常有、实有，我即亢举其心于人之上，自谓胜于人而有

愚 王白己之所无而世已有之 即虚妄见 由此愚之相续。而人

贪欲与欲得之物，而排斥非斥被害之者之活动。此非斥排斥被害之者之活动，又更助成此贪欲，与此中之对我所欲之物之常有、实有之执。如人之任何非其所非之活动，皆助成一更是其所是之活动。此中慢、贪、嗔、痴之起，各有其所以次第生起之理由与因缘。但人在慢、贪、嗔、痴中，则不特以其所执持，以成其慢、贪、嗔、痴者，为常有、实有，如可不待因缘而有；更不知即其慢、贪、嗔、痴之自身，亦非常有实有；乃或谓此乃人生之常，更谓其必不可去，遂于依种种虚妄之见所起之不善行，更加虚妄之见，以更起不善之行，而执障乃辗转增上。然人之任何虚妄之见与不善之慢、贪、嗔、痴等，皆无不有其因缘；其辗转增上，亦正是互为因缘。而人果能知此中之一切因缘，而除其因缘，则皆无不可去，而见其性为空。故此一切虚妄之见，慢、贪、嗔、痴之自身中，亦同有此一缘起与其性为空之正理或真理，存于其中。人能依此正理真理，以知其为缘生，而去其所自生起之缘，以实见其性为空，即所以超拔于其外之道也。

人知缘起、性空之正理，所以可使人超拔于虚妄之见与贪、嗔、痴、慢等之外者，以人知缘起、性空，则首可知其所贪、所嗔、所慢其他之人物，与能贪、能嗔、能慢之我，皆非常有，非实有。此知其非常有、实有之一念，即已为人之自去其执为实有、常有之痴迷之开始。若人更能充此知其非常有、实有之知，而知其为可有可无，亦实视之为可有可无，则此慢、贪、嗔、痴之自身，亦自更随之而无，而人亦更能知此慢、贪、嗔、痴之自身之非常有、实有矣。至于人之能知缘起、性空，所以更有种种之善行者，则以人能知其所执者之性空，而空其所执，而无贪、无嗔、无痴、无慢。其本身既已是善，能“信缘起与妄执者之性空”之信，自亦是善。对其昔之贪、嗔、痴、慢有惭愧心，亦是善。无贪能布施；

不嗔、不慢，能忍辱；持不贪不嗔不慢等戒为持戒；持而不舍，即能精进，亦能使其心定于修持以得禅定中之境，以使一切实有、常有之执皆空，而照见一切法之无自性，以遍观一切法，而成般若慧，则六度万行之德，皆次第而出。此则今所不必一一论者也。

依唯识宗之义，人由知缘起而无我、法之执，即可由修持而去除种种不善之行，成六度万行之善。然此不善之去与善之生，亦皆为待缘，亦由人之本有种种六度善行之功能种子之故。由此而人亦不能视此六度万行乃无因缘，而纯由自力之修持。当知此自力之修持之所以可能，亦赖其他善缘，并待人之本有此诸善种。故此现有之自力修持之进行，只为种种能修之种子之自现行，亦只为其更实有其他之六度万行之种子之现行之一缘。由此而人即可对其自力之修持工夫，亦无矜持、自恃、傲慢，而去此矜持、傲慢等不善种子之现行。人对其修行之自力，无一切矜持，即对其自力之修持，亦不执为其功，而不自谓其修持之有功，以使其于本有善种子之现行之外，别有所得；而自知其有六度万行之德，亦除显其本有之无漏善种之外，更无所得。此无漏善种之所在，可更说为众生之佛性之所在。六度万行之德，除实现此佛性，亦无所得。于是其虽有六度万行之德，而亦能自视其德为空，亦不执之为实有、常有。唯其不执之为实有、常有而为空，故亦无所谓不有之时。此六度万行之德，即正以不被执为常有、实有，而亦永不能成为无，而为真实不虚，亦真实不空之成道者之德矣。

六、业识不断及三世中之善恶因果义

此人之具足六度万行而至成佛，恒非人之一生可办之事，而成佛后其功德之表现，亦为穷未来际而无尽之事。此佛家之肯定

人之修行之事，可由今生以至来生，其修行之果之不断，亦如其言一般有情生命之所作一切之善恶之行业或无善恶之行业，其果之必相续不断，至于无尽之未来。此乃依于造因必有果。人为善行，则增强善行之种子。此善行虽可灭，然善行之种子不灭。人为恶行，与其他无所谓善恶之行，应亦如是。吾人之一生生命之死亡，可使吾人缺乏此一根身，以使吾人之行业之种子，继续现行，以继续为知吾人之此一根身之存在之其他有情生命之所见。然不能由此而谓此行业之种子即不存。因此行业之种子之内容，不即同于此根身之内容。行业依心灵之情意，而表现于根身之动作。此行业之表现，固有赖于此根身；但若一人易以另一类似之根身，而同此心灵之情意，人当仍可有类同之行业之表现。若谓人未表现其行业之时，其行业之种子即不存在，则人在睡眠与闷绝之时，善人即不可说为善人，恶人即不可说为恶人矣。若谓人死，其种子即与之俱亡，则死而复苏者，应不能依其旧习，以再有同类之行业。由此种种，皆可证人之行业之种子，不应与一生之生命俱断。又人之诚修行以为善者，其志愿所存，明在其善之全。康德尝论此求善之全，乃一切人之道德生活上所当然；而于此善之全，则必待人有一超此当身之心灵之永存，由不断之努力以求得之。故此心灵之永存，为诚从事道德生活者所必当信云云。若依唯识宗说，则当谓人之所以求善之全，乃由人之心灵中实有能得此善之全之善种。此善种非今生所能尽实现，则人亡以后，此种子固当仍在，以待实现于来生。纵人一生之行，已得善之全，此行所熏成之种子，亦不当以今生生命之亡而不存。因以一切行业为因，皆同可熏成种子，其因果皆同必相续不断也。

然此佛家之言人之行业种子，不以其一生之根身之坏而断灭，亦非只谓此诸种子保存于赖耶识中而止。若只保存赖耶识中，而

不更现行，则种子之力，不得有增强或减弱等事，种子成恒常不变之常有、实有。然种子若可更现行，则必有其他之外缘。如不念众生，则慈悲之种子，不得现行，而修慈悲之德，亦不得成。故人若谓有心灵之不朽，亦不能只有此心灵之不朽，而无其在另一世界之生活。有另一世界之生活，即亦不能无另一世界之存在。由此而佛家即不只谓人生一生生命之后，其一切种子尚保存于赖耶识而止，且必谓除吾人今生所在之世界，尚有无定数之其他世界，为吾人死于此世界后，其赖耶识之所变现，亦为其来生之生命存在之转生之所。因必有此其他世界中其他事物为缘，吾人之种子乃得相续现行，以更增强减弱，而人之修行，与成其道德生活，以成佛成圣之事，方真实可能故。由吾人之实有此来世之生活，则吾人之今世生活，应有其前世。此即佛家之三世义。此佛家之三世义，乃纯依一切行业之现行种子自类相生之因果不断而建立者也。

复次，佛家更有现行种子之异类相生之因果不断之义。此即人与一切有情生命之善行善业，能招致乐果乐报，恶行恶业能招致苦果苦报之义。此善恶与苦乐，原为异类之心灵状态。然人恒望乐之施于有善行善德之人，苦之施于有恶行恶德之人，以各得其报。此乃古今中外之人心所同然。由此而有法律上之赏罚，道德上之褒贬。然此法律道德上之赏罚褒贬，恒有错误，而使人受冤屈，又恒有人所为之善或不善，非他人所得而知之情形。由此而有一切宗教上之信有一无所不知之神灵，以平一切世间之冤屈，对一一他人之所为之善与恶，一一与以公平之赏罚之说。佛家之言善恶业皆有其苦乐之报，其原亦出于此人心所共有之要求。此要求，乃依于一人之信主观之道德上之善恶之行为因，应亦必有一客观事实上所招来之苦乐为果，而通此主观与客观，以成一

兼具价值意义与事实意义之因果。当人视此因果为当然，而自求其成为必然之实然时，则有人之法律道德上赏罚褒贬。当人谓人外有神灵主此赏罚，以使之成必然之实然时，即为信神之宗教。然佛家则信此善恶之必有其报，又不假诸神灵之赏罚为说，而只说其为属于人或一切生命存在之自身之一因果原则。此中因为善恶行，果为苦乐报，二者为异类。依唯识宗义，以说此善恶行所以招苦乐报之故，即由一时一地之善恶行，所成之善恶种子之增强，即原可招感异类之受苦乐报之种子，在异地异时之成熟，使此受苦乐报之种子之现行，而人实受苦乐报。故此善恶业之种子称为异熟种子。此人或有情生命，乃纯由其自造之善恶业为因，自致受苦乐报之果。此中之苦乐报之种子之成熟，在异地异时，故受报不限于今世，而可在来世。此善恶业，与异类之苦乐报间，原有一当然而必然之因果关系，亦如善恶业与其同类之种子间，原有一当然而必然之因果关系。此一佛家之善恶因果之说，亦同于三世之说，非人之今生经验可全证实者。然人心既皆要求善得其赏，恶得其罚，则人心固原可由见善为因，而以赏归之为其果，亦可以见不善为因，而以罚归之为其果。于他人如此，于自己亦然。故人原能自罚自赏。此即见人心之底层，原有以罚施于自己之不善之要求趋向，及以赏施于自己之善之要求趋向。无论人心所藏之种子如何复杂，要可说此心之底层，原有一将罚施于自己之不善行，赏施于自己之善行，以使二类之种子相连结，而现行之一要求趋向。此一要求趋向，即人心所固有之一理。此理，亦即一属于人或任何生命存在之自身，一当然而必然之因果之理。对此义，在后文之事与理一章中，当更依华严宗法界缘起之胜义，加以申述。今暂不赘。依此佛家之善恶因果之说，人或任何生命存在，只由其一般善行而得乐，其善尚只为有漏善，其乐亦为无常，

故乐报不可恃。至人之罪恶，则根在无明执障而致。无明执障不破，而罪恶永不已，其苦报亦永不已。故此善恶因果之说，并不碍学佛者对一切有情生命其乐之无常，与其由无明执障而致之罪苦之无尽，减其悲悯之情。学佛者必直接依此悲悯之情而发心，以拔一切有情生命于其无尽之罪业与苦恼之外，而一面自度，一面度他。此度他之悲愿之充极其量，即为普度一切有情生命，皆同出于其罪业与苦恼之外，使一切有情生命之罪业苦恼，归于息灭，一切有情生命自其依无明执障而有之限制封闭中，超拔而出，使其生命扩大开通，至于无限量，以有同于佛之智慧与慈悲之心。此即为真学佛者之大悲大愿之所存也。

至于吾人若纯自理论上措思，则学佛必求成佛；而佛必求普度有情以成佛，则必预设一切有情共有成佛之可能，亦即有情之共有行于佛道，以成佛之佛性。自此成佛之道之为一切有情之普遍的成佛的道言，一切众生亦必共有此佛性；而其成佛后，亦皆必求普度有情，以一切有情之心为心，并以一切佛之心为心。则此一切佛心与众生心，即又不可必说为多，以佛道为同一，佛性为同有故。由此而人亦即可说其佛性与一切有情之佛性为一，一切佛同行一佛道，乃同证得一理、一性及一心。如所谓缘起之理、性空之理、真如理，或真如心，或法界性起心、如来藏心。一切诸佛可说不一，以其修成之历程不同故；亦可说不异，以其乃同证一理、一性、一心，同以普度有情为心故。诸佛与其他有情生命，亦可说非一，以迷觉不同故；亦可说非异，毕竟能同证此理、此性、此心，毕竟皆能成佛故。由此佛理佛性佛心之非一非异，以观一切佛之善心善行或净心净行，与一切其他有情生命之不善心不善行或染心染行，亦可说非一非异。一切有情生命之无量善恶染净之种子，自不可说为定一，以种不同故；亦不可说为定多，以

同具此一缘生之理，同此一性空之理、真如理，此理即有情之佛性所在，能觉此理者即佛心故。此则由唯识法相之教，进而形成之中国佛学中天台贤首之圆教，而与唯识法相宗依其种性之说，容有一阐提之众生不成佛之说，不必尽同者。关于此圆教之论佛性佛心之种种义，以及其与法相唯识宗之言种性之种种论争，今皆不必多及。其中之玄言妙论，或徒自理上言，即身是佛、当下即是、更无三世、无佛可成、无众生可度、佛法无善无恶、佛性非因非果等，其旨何在，亦非今所及。此与佛家之自事言理，据理设教时，必言有三世，有善恶因果，有佛可成，有众生可度，初不相违。下文当试针对今世之人本常识之见，与其他之哲学思想，恒易生起之若干疑难，代佛家说明其以事言理，据以设教时，必谓实有三世，及无量世界必有善恶因果，必求普度有情，并归于在一切有情皆可普度之理由，以助成人对此佛家之境界之理解。

第二十四章 我法二空境——众生普度境 ——观一真法界（下）

七、佛家之无量世界之理解

关于世界之有始无始，有边限无边限，人死后其心灵之有无，释迦在世时，人有问者，初不加答。因无论对此诸问题如何答，人皆仍当求此染污之生命之清净故。此亦正如中国儒者之多不论此等问题，而只教人行道成德。然在印度原始思想，则多谓世界在

时间上经无量劫，空间上亦有无量世界，有情众生生于无量劫，在无量世界中轮回。西方基督教思想，则谓上帝创造世界，只有此一世界，人之灵魂，生前非有而死后有。然辟萨各拉斯与柏拉图，又有生前死后皆有灵魂之说。中古之尼可拉之库萨(Cusa of Nicolas)与其他泛神论者，亦谓上帝之无限，应创造无量数之世界。近世之科学，则初谓世界无边限，近又有世界有限而无边之说。哲学上则来布尼兹有上帝原能观照无数之可能世界，而选择一最好之可能世界而造之，以成吾人所在之现实世界，其中之一一之灵魂或心子，皆由上帝造，亦舍上帝外无能毁之之说。康德则谓世界有始无始，世界有边无边，与灵魂毁不毁，皆不能依纯粹思辨理性，加以证成。黑格耳则归于世界只有此一世界，世界之历史为绝对精神所赖之以自觉其自身者，而不言一一灵魂之不朽。后英之绝对唯心论者如柏拉得来等，亦只承认一一心灵为一经验之中心，终当销融于绝对经验之中，而失其个体性者。唯另一治黑氏之哲学之麦太噶则又坚持一一个体心灵各为一实体之说，并谓黑格耳之绝对，亦只当释为诸个体心灵间之统一。而实用主义者如詹姆士，则视此灵魂不灭之信仰，为有一鼓励人心之实用价值，而为人所当持之信仰。然杜威又不以此信仰为必须，而以人只须其在自然与社会之生活，能互相分享，而先后相继，其生活即有普遍永恒之意义，亦有宗教之意义。此实用主义以及今之一般经验主义，以及存在哲学之流，大皆只就此世界中之此现有之人生，以论哲学，而不同前此之古典哲学中，尚有种种关于他生与此世界以外之世界之种种问题者也。

依吾人之意，则以为此世界外之有无他世界，与此生以外有无他生，此在经验上固无可证。若依理性而推，亦可由人设定之前提，有种种之不同，而有不同之结论。人又或以为人只当尽其

此生之道德责任，不当更求推知是否有另一世界中之来生与前生之存在，以乱其此生当有之思。然人之心思既可念及此生之外之可能有他生，此世界之外可能有他世，即见人之心思之不能限于此生此世之内，而人亦尽可在此当前之一生中，用其心思，以思及此生此世之外，视为此心思所当有之一事。人之所以必思及于此生此世之外，亦原由人之此生此世中所遇之一切事物，原不能满足人之心思之所望，原不堪为人之全部心思所寄托之地之故也。

依上述佛家唯识宗义，以言人之有他生他世界之理由，则唯在个体之生命心灵之现行与功能种子之相续不断。此个体之生命心灵之相续不断，并不意涵一恒常存在之能主宰之我。谓此我为有，乃我执，正佛家之所破。然此中虽无一恒常不变之我，然自有一心灵生命之现行与种子功能之相续不断，为吾人即其今世之一生而可知者。此中——人或——有情生命，其现行或活动之各为相续不断之流，虽有种种共同之处，并可交相影响，然——之流毕竟不同其来去之方向，而不可相混。吾人虽可谓一有情生命成佛以后，同是遍以一切有情之生命为其生命，以一切生命之心灵为其心灵，而其生命与心灵可无所不在，而诸佛不一不异，然前文亦谓诸有情生命之成佛所历之修行历程，各不相同，而不能无异。——有情之生命与心灵，次第自其生命心灵中之限制封闭，或执障中超拔解脱之——历程，亦——有异，而不能相代以为功。则吾人若肯定此——历程，为——有情生命之——成佛成圣之所必经，而——有情生命，又不能皆于其一生之寿命，即经此历程之全部，以即身成佛，则必须肯定其各有其来生，以使其修行之功，得相续累积而不断，以至于成佛果圣果，方能毕其全功。是即决不能如绝对论者之谓，——有情之生命心灵，唯是一绝对精神之一暂时表现，或绝对经验之一暂有之中心，于其死后，即皆

融化于一“绝对”之中，其一生之功德即只成一公物，更无来生，以使其功德积累，至于究竟之佛果圣果矣。

至于对世界之有始无始、有边限无边限，与是否有此世界外之其他世界之问题，则依佛家义，若吾人谓有来生，此来生应有其实际之生活，则死后不能只有一不朽之灵魂之永存，而应必有其所生活之世界，如上已说。故佛家必谓实有天、人、畜生、修罗、饿鬼、地狱之六道之无量世界，为六道众生之所居。此所重者，乃在其他种种世界之必有，而不在此一世界之有始无始、有边限无边限。吾人所居之此世界，在时间上可有始有终，空间上可有边限，或如今之科学家所说有限而无边。然此其他种种世界，可存于此世界之始之前，此世界之终之后，亦可在此吾人所见之地球、太阳系、一切星云中之诸星所合成一有限而无边或无边限之空间系统之外，以各有其空间系统。此在先后时间中之一切世界，各空间系统中之一切世界，所合成之无量世界之全体，方为佛家所谓无始终、无边界之世界。此种对无量之世界之想像，可一直汗漫下去，至于无极，恒使人于此心无着处，而人乃视之为荒诞，乃只求肯定此吾人今生所生活之世界或其中之物，为吾人在原则上可以吾人之感觉经验，直接间接证实其存在之一世界，为唯一之现实存在之世界。然此中之问题，则在吾人有无理由，以说吾人今生所生活之此世界，即为唯一之现实存在之世界，此唯一之义，毕竟当如何加以规定。于此，吾人可说者是：若谓此吾人今生所生活之世界，为唯一之世界，必须谓此世界为在时间、空间上之一有限之全体。此有限之全体之在空间上，虽可为今之科学里所谓有十亿光年方能绕行一周者，在时间上亦可如若干科学家所测之若干亿兆年，然要必为一在时间、空间上有始有边者。因若其无始无边，则吾人之顺其无始无边而思之，此思无停息之处，

即永不能对此世界之全体有一把握，而不能说此世界为一有限之全体，亦无所谓此世界为唯一之世界。然若吾人谓此世界为一在时空上有限之全体，则吾人之心思即必有更超出此世界，而思其他世界存在之可能。吾人即不能说其他世界之存在为不可能。于此，依康德之论，则谓人之思想欲对世界，客观的决定说其有始有边或无始无边，同可导致矛盾。因若说世界之物在时间上有始，则始前应有一空的时间，而在空的时间中，无存在之物，则亦无始点可标别，以与世界存在之物相关系，以为其始故。若说世界在空间上有边，则其外应有一空的空间，而在空的空间中无存在之物，则亦无边界可标别，以与世界存在之物相关系，以为其边界故。故谓时有始、空有边为不可能。然反之，谓世界在时间上无始，在空间中无边，亦不可能。因若谓世界在时间上无始，乃谓现在存在之物，以其前之无限时间之已经过，为其存在之条件，更设定此一切条件，皆全部已给与吾人；然吾人实并不能完成吾人对此一切条件之思想，而思想其已给与吾人。因此中人所当次第思之之时间为无穷故。若谓世界在空间上无边，乃谓当前存在之物，以在其外包围之之无边空间之并在，为其存在之条件，更设定此一切条件，皆全部给与吾人。吾人于此亦同不能完成吾人对此一切条件之思想，因此中人所当次第思之之空间，亦为无穷故。

依此康德之说，而人对世界之有始无始、有边无边，皆不能有客观的决定，其故在时间空间本为吾人之主观之感觉之方式或范畴。吾人只依此方式以感觉世界之物，想像世界之物，而由现在当前之存在之物，次第追溯时间上在先之事物、空间上在其外之物，以知其与其先之物之因果关系，与其外之物之交互关系。此一追溯，只能是次第之追溯。唯由此次第之追溯，乃能成就吾人

之知识之由近及远，由后及前之次第扩展。此追溯，乃一继续进行之历程，在此历程中，吾人自须继续由一物所在之时空，而想及其先之时，其外之空中之物。此唯由吾人须依此时空之方式，以先理想地想像世界，而更求有在时空中可感觉之物，可本吾人之理解之方式，加以理解，以成知识之故。人于此若不依时空方式，以先理想地想像世界……以求对世界中之物，形成知识，则此世界之存在之物，其自身亦无所谓在时空中。吾人之本时空方式以想像世界之事，原可继续进行。故吾人又可由现在以想及过去，过去之过去……，而由一物之内至其外，其外之外，……则世界之时空，即不能为有限。以人恒可超此限，以更及其前其外故。然亦不能为完成圆满之无限，以此继续进行之事，无最后之完成故。此康德之言时空之有始无始、有边无边，不能有客观的决定，乃在证成时空只为主观感觉之方式之“主观性”与其“超越于客观存在之物之上，而只作为吾人感觉物之方式”之“理想性”。人若能知此时空之只具此主观的理想性，别无客观的实在性，则人之对世界之时空在实际上为有限无限，有始无始，即必不能有客观之决定，而人亦不当求有此客观的决定，而不当由纯粹理性之推论，以求知世界之毕竟有始无始、有限无限矣。

然此康德之主观的时空论所留下之一问题，是其所谓主观毕竟是一主体之理性心灵之主观，或一切理性心灵之主观。依康德说，此二主观应合为一。以一切理性心灵有一公共之时空故。然若吾人谓此一公共之时空，同时属一切理性心灵之主观，则一切理性心灵之主观，必相对为客观。如一理性心灵之主观中，有运用其时空之方式，于存在之物所成之世界，即可同时视另一理性心灵之自运用其时空之方式，于存在之物所成之世界，乃对之为一客观的世界。此世界中之时空，亦对之为一客观的时空。则人

于此说——理性的心灵有一公共的时空，乃自——心灵之时空系统之结构相同，或可相转换而言。此固可说。然由——理性心灵各有其时空之方式，以各形成一世界，则谓其世界各不同，而各有一时空系统，亦同可说也。

然吾人若说——理性心灵，各有其时空系统，各有其世界，而相对为客观，则由——理性心灵之相对为客观，——理性心灵皆有其他理性心灵在其外，以互相限制。而其心灵中之世界，即亦在此义上，为互相限制，而互在其外，——心灵中之时空系统，亦复互相限制，而互在其外。则自此中之任一心灵中之时空系统而观，虽皆可说其可无定限的扩大伸展，而可说为无有限极，其中所展现之世界，亦无有限极，然此——心灵中之世界与时空系统，则为互相限制而为有限。在此互相限制之义上说，若一理性心灵不知其他理性心灵之存在，即亦不知其中之世界与时空系统之存在，而亦可以之为不存在。然此不存在，则只为一理性心灵之主观上之不存在，而非其客观上之实不存在也。

吾人提出上来之一义，即见康德之言时空之主观性、理想性、与世界在时空中之有始无始、有边无边之皆不能客观的决定，虽皆可成立，然并不能解决毕竟吾人之世界以外，有无其他世界之问题，亦不能止息此问题之发生。若依佛家唯识宗义说时空，自皆是不相应行法，而依主观心灵以起，为人本之以自观其世界中之存在之物者。离此主观之心之依时空以观存在之物，自亦无时空自身之实在性可说。然一主观的心，不能说其外无其他主观的心对之为客观存在。则不能说其主观的心所可能在其时空系统中经验之世界之外，另无世界，无其他时空系统。而吾人若肯定一生命存在之心灵，有其来生，则此生命存在，自亦可有其来生之世界，与时空系统，不可说除吾人今生所见之世界之时空系统中

一切存在之物之外，别无其他世界其他时空系统中存在之物，对吾人今生之主观的心为客观上之实有或可有者矣。

吾人通常之谓一生命存在有其来生，而至另一世界，恒是谓一生命存在之死亡，只是一生命存在或其心灵之自身单独离此世界，而此世界，则仍如吾人所知之状而存在。然实则此纯为尚生于此世界者对死者之一主观的想法。因尚生于此世界者，不见死者，而见死者所尝在之世界，故谓其死乃单独离此世界而去。然于此吾人若依生命存在及心灵与其所对境，乃俱生俱灭而客观的想，则死者若离吾人心中之此世界而去，则死者心中之此世界亦随死者而去。若然，则吾人只能想死者与其所尝在之世界俱死俱去，如王阳明之谓“人死，其天地万物在何处”是也。若吾人如此客观的想死者与世界之关系，则死者与其世界，只有俱生俱灭，而无依吾人之主观的想像其生命存在与心灵自身单独离去此世界之情形。则此时若吾人谓死者不在，其所尝在世界亦应不在，死者乃与其所尝在世界俱去。若其尚在，而另有所往，则亦应带其所尝在世界，与之俱往；若谓死者另有其生命存在与生活之方式，则亦必另有其所在之世界，亦可知矣。

对上述之吾人今生之世界以外有无来生之世界之一问题，最后可逼至之一焦点，即谓吾人之今生之心灵与其世界之外，有一来生之心灵与其世界，毕竟只为一可能有，或为一实有？于此，人可谓人之有其来生之心灵与其世界，固为可能者。因其为可想像，亦可以思维理解者，吾人之如此想，并无逻辑上之自相矛盾，即在逻辑上为可能者。然逻辑上为可能、可想像、可思维者，无感觉经验之证实，在知识上不能即说为实有。如吾人可想像种种牛鬼蛇神，然以其不能得感觉经验之证实，吾人在知识上即不能说其实有。然此来生之心灵与世界，则必无法得今生之感觉经验之

证实；因谓其为属来生，即已拒绝一切今生之证实之可能故。

八、佛家之三世义之理解

然吾人今将更对佛家之谓来生之心灵与其世界，当信为实有之说辨解，谓其不同于一般逻辑上之可能。其所以不同于一般逻辑上之可能，因逻辑上之可能，可任意构想。其所构想者，若要成为实有，必赖一成为现实之原则，如“可由感觉证实”。然人之存在的心灵生命与世界中，另有一可能，乃一实能之可能。此乃一有形上学之意义之可能，非逻辑上、知识论中之可能。此形上学中实能之可能，亦即其自身能成为其现实之原则，而不须赖另一使之成为现实之原则者。此所谓人之心灵生命中之实能，即如吾人之意念行为，能自显隐升降起伏之实能。如人之意念行为之显，即其现实，其隐之后能再显，即见一实有之可能或实能。吾今问，何以一意念行为，隐后实能再显，而又不必再显？此理由只能由其后之意念行为之相继生起，可加以压伏之故。故当人有一意念行为，而更不有其他任一意念行为之生起时，人亦即可安住于一意念行为之中，以使之常显而不隐。唯当此相继之意念行为停息之时，此被压伏之意念，亦恒能再显。如人在白日之事既息，白日之事所压伏之意念行为，可于梦中生起而再显。今若本此义，以观人所实能有之意念行为，则当其未显，而只为一实有之可能之时，其自身即同时具有一能显，而能现实化之原理者。此中之实有之可能与现实之差别，非于此中之可能之外，另加一现实化之原则，使之现实化，然后能现实化，而称为现实存在。于此，哲学家之另加一现实化原则，使此可能现实者，自有种种说，如以上帝为现实化之原则，以入于时空为现实化之原则，以为心

灵所自觉为现实化原则等。然凡人于此之另加一现实化原则者，皆须先预设其所视为原则所在者，先现实化于现实存在之世界。如上帝必先对现实世界发生现实作用，新现实之事物所在之时空或自觉之自身，亦必须先现实化等。然此又须再预设此等等之所以得现实化之另一原则，而犯无穷过。今于此不说一实有之可能，须外加一现实化之原则，方能现实化，则一实有之可能之是否成为现实化之可能，唯是一有阻碍其现实化者之差别。若一实有之可能，无其他实有之可能，与之同时为有者，阻碍其现实化，则此一实有之可能，即为必能现实化，而成为现实者。由此而所谓现实化之可能或现实，即“其他相异，而可为其阻碍，以与之为对反之其他可能之不可能”之结果，亦即其他相异相反之可能为不可能之别名。在逻辑上，吾人恒说一命题之可真可假者，若其可假为假，则为必真，若其可真为假，则为必假。此即依一由相对反之另一可能之不可能，而说此一可能之成为必然。故与一命题相反之矛盾命题为假，则此一命题为必然真。然在存在之世界，则诸相异之可能，在一情境中，正可互成为相反对者，以互相阻碍其实现；而其中之一可能现实，则其他可能即不得现实。故其中之一实有之可能，若要成为必然现实者，即必须其一切相异而相反之可能，皆成为不可能然后可。而在一实有之可能，其诸一切相异而相反之可能，皆成为不可能之情形下，则此一可能，即成为必然现实，其现实即为必然。此即见此实有之可能之自身，原具有其现实化之原理。

若吾人承认一实有之可能之自身，原具有其现实化之原理，一实有之可能之所以不得现实化，唯由相异相反对之其他实有之可能为阻碍之故，则当此为阻碍之其他实有之可能之自身，另有与之相异相反对而阻碍之之实有之可能，以使之成为不可能时，则

此一实有之可能，即无不能现实化。由此而在同一之情境下，一切相异而相反之实有之可能间之关系，即为此现彼隐，彼现此隐以相克，或平等的互相反对，而俱隐俱克之关系。而在不同情境下，则又可有彼此分别俱现之关系。至一切不相异相反而同属一类之可能，则恒可在同一或不同之情境下，俱现而彼此相生。此同一或不同之情境，即为其显隐之外缘。诸实有之可能之自身之原有一相生相克之关系，则为决定其所显所隐者之为如何之内因。然此中任一实有之可能之成为内因者，其自身亦原无不具足其能化为现实之原理，而求现实化。其不得现实化，乃由于其自身以外之理由。非其自身原只为一无实之可能，唯待其外之一现实化之原理使之现实化也。

此自身具现实化之原理者，吾人上文虽只以吾人之意念行为为说，然吾人意念行为所对之任何存在之物，吾人亦皆可说其为具此实有之可能或实能，亦自具其现实化之原理而求现实化者。由此而宇宙中一切存在之实有之可能，无不自具此现实化之原理，而求现实化。一切存在之物，亦即存在于其实有之可能之不断求现实化之历程之中。由此而可说一存在之物，若非将其实有之可能全部现实化，或将其实有之可能中若干可能现实化，而使其外之可能，从根加以超化，使之成为在任何情境下，皆不可能现实化者；则此一存在必继续求实现其一切可能，而存在于实现此一切可能之历程中。此一历程即不能止息，亦无止息之可能者。

由此以观吾人自己之生命心灵之存在与世界之其他之物之存在，则其实有之可能，恒有种种相异相反之可能，加以阻碍压伏，而未得现实化者，显然较已现实化之可能，为无尽的多。此已现实化之可能，又必皆再求现实化。故现实化之可能，必然较未现实化之可能，为无尽的少。此无尽的未现实化之可能之求得其现

实化，即必然较一一已现实化之可能，所历之全部时间，须一更无尽长久之时间；其所须之空间，亦须为更无尽的多之空间；其现实化所成之吾人之生命心灵、与此生命心灵所对之世界，亦必然超于吾人现已有之生命心灵之存在，与现已有之世界之存在之外；而除吾人之生命心灵与其世界，将此无尽的多之可能，选择若干而实现之，并将其余之可能，皆从根加以超化，则此吾人之生命心灵之活动与其所对之世界，即不能不继续存在，而不能止息。此生命心灵与其世界，由其事物之增多，而有之时间之相续、空间之扩大，亦永不能止息。此中，凡在此一当前之世界之存在之物所成之系统中，或吾人一生之生命心灵之系统中，所被排斥、被阻碍，而受干扰、受委屈之其他实有之可能，即只能现实化于吾人之今生以后之来生之生命心灵之系统，亦即只能现实化于此今生之世界以外之来生世界之存在事物所成之系统。至于其必现实化为此其他之生命心灵之系统及世界存在之物之系统，则只须吾人承认凡实有之可能，皆自具其现实化之原理，即可必然的证成矣。

上来说吾人之生命心灵与其所对之此世界之存在之物，凡其所实有之可能，皆自具一现实化之原理，而恒在求现实化之历程中。此实有之可能之全部，即佛家所谓赖耶识中之全部种子之世界。此全部种子，乃自身具备一现实化之原理，以现实化为吾人之生命心灵之存在与世界之物之存在者，故说其为直接变现此生命心灵与世界之一切现实事物或现行者。此种子自身原能现行，此种子之无尽，使此赖耶识如一无尽之识海，而其现行之一部，如海上之波浪。此海上之波浪，如只为一平面，而海底之深则不可测。此海上之波浪，即一齐沉入此海之自身，此海亦可再翻出一有海面之波浪之世界。此喻吾人之现实之生命心灵与其世界，全

然毁灭，亦将再有以后之生命心灵与世界之生起。今若设此海为一大球体，则吾人一生之生命心灵活动所寄之根身之生长，即如一波之以大球体为体而生起，而一波所带起一海面，即喻为不离此一生之生命心灵活动之“世界”。此一生之由壮而老而死，即喻如此波之次第更连其波所带起之海面，而次第沉入海底。当其既全没入之后，即将其一生之生命心灵世界中所曾有之一一现行，合以增强其赖耶识中此一一之种子之力，而减弱其他相异而相反之种子之力。此中即有种子相生相克之关系，正如一波浪之次第沉入海底，而与海底之流水，有种种相生相克之关系。此相生相克之结果，即为于此大球体之海之另一方面，更冒出一波以成其来生，更自存于此波所带起之海面，以为其来生所在之世界。此即为吾人之生命心灵之由今生而至来生之轮回也。

九、佛家之善恶因果义之理解

复次，吾将对佛家之因果报应之说，亦将代为说明，以助人同情的理解。佛家谓善受乐报、恶受苦报。人所易起之一疑，是谓若依此善恶因果之说，则似必须谓一切善人或有情众生之受苦，皆由有罪之故，其苦皆为其所当受。则吾人更以苦加施于受苦者，亦可自谓此乃以其先有罪之故；而于一切不善人之得乐享福，亦可谓皆由其前生为善之故。于是吾人对善人之受苦、无罪者之受苦，将无同情共感之心；对不善人之得乐、享福将视为当然。此皆见此善恶因果之说，兼可摧毁道德者也。

对此上之疑，吾当先说一似严刻之论，即一切善人之善固当受乐报，吾人亦不能断其必不受乐报。然善人与一切有情生命之所以受苦，亦实可说其生命中之亦皆有罪，与不善者存焉。因吾

人可说一切存在之所以能受苦，皆由其有一定限之生命欲望。此生命欲望之有定限而不能满足，故受苦。此生命欲望之有定限，即其生命之活动之方向之目标，有某一限制与封闭。此一限制与封闭之本身，即是一罪。由此而一切有定限欲望之生命，即无不可说有罪，此可通于基督教所言之原罪之义，而其苦，即皆可说为其当受之报也。

吾人虽说一切生命所受之苦，皆由其生命之欲望有定限，即其生命活动之方向目标有一限制与封闭而致；然吾人同时可说其受苦，即其生命之摄纳其他存在之一压力，而自阻止其生命之定限于此一方向目标以进行，而使其活动可退回，更转移方向目标以进行者。此活动之退回，以至转移方向目标，即使其生命之活动，自此定限之方向目标中，有一暂时之超拔与解脱。则其生命之自身之摄纳其他存在之压力而受苦，即同时有开通其生命之内容，由转移其生命之方向目标，而扩大其生命活动之幅度之效用。则一切生命之受苦，即皆有一使其生命之自封闭、限制之罪中超拔出之价值意义。则其受苦，即同时有一减罪之价值意义，亦同时有一使其生命活动之幅度扩大之价值意义。此生命活动之幅度之扩大，使其生命活动之可能范围加大，而活动之能力加大，此即可以为其得乐而致福之媒。

然吾人虽可说一切能受苦者，皆有一义之罪，而一切受苦之事，皆有销罪致乐之价值意义，吾人却不能因此而对一切受苦者失其同情共感之心，或更以苦加施之，而谓此乃其所当受。因吾人虽可说凡受苦者，乃以其生命之活动总有一定限而受苦，然吾人于见其受苦时，唯可实感其苦之存在，而不能实感其生命之定限之存在。吾人实感其苦之存在时，吾人之生命若不封闭于吾人之自己，即必当对之有同情。依此同情心，吾人即不能以此苦实

可减其罪而致其乐为理由，而更加施苦于此受苦者之上。因吾人若更加施苦于受苦者，即与此同情心直接相违故。又通常吾人之加施苦于他人或其生命，皆恒出于一自私自利之心，亦非意在以此去其罪。若人真意在施苦于人或其他有情生命，以减其罪，此固亦可出于大慈大悲之心。如惩罚有罪者，亦可出于至仁之心。此则当问人之施苦于人或有情生命者，是否真知人与有情生命之罪何在，又是否真出于欲减其罪之至仁之心。若本无此心，则亦不当假此佛家之论，以自饰其私也。

至于不善之人之得乐，吾人固不能知其前生之尝为何善。然此人之能感乐，固由其生命之有多方面之活动之畅遂，而其能有多方面之活动之畅遂，其由于外缘之顺适者，此或为幸运，非必其自身之力之所致。然其能有多方面之活动之一畅遂，亦必由其能作此多方面之活动。其能作多方面之活动，必由其生命心灵之有一更大之开通。此开通之本身，仍为其自力所致。此开通，要必为一种善。人必有此善，乃有其多方面之活动而得乐，则乐亦非不由善而致。又若人之有此多方面之活动之能，而又得顺适之外缘，固为幸运，然人遇此幸运，而只沉溺于此原有之多方面之活动中，而不能更开拓其活动之范围，以使之更多，则又形成其生命之限制与封闭。此即为一不善。此不善，即是使其在不得此幸运之境时，即感苦，而此苦即其报。至于人除在一幸运之境中，有其活动之畅遂，而可更放肆，以沉溺于其中之外，更可有其他不善之行。此不善之行为，若为他人所得而见，他人必恶之，而欲罚之。其人若一朝有良心之发现，亦必自恶其行，而愿自受罚，则其行自当得苦报。其得苦报，亦为他人与其自己之良心所视为当然者。此与其得乐之依于其生命心灵有一开通之善，乃不同之二事。前事之为依善以得乐，与后事之将依不善而致苦，互不相

违。则见苦乐仍分别与善不善相连，人之不善，仍当受苦报，固不能有疑者之不善人之享福得乐为当然之说也。

·○、佛家之普度有情义之理解

最后吾再将对佛家之普度一切有情之义，作一说明，以助人之同情的理解。此佛家之普度有情，乃设定一切有情经无量劫之转生，皆有成佛之可能。此不仅单对人而言，亦对一切人外之五道之众生而言。此人外之他道众生，如畜生道众生乃以痴毒胜，故不能如人之能有种种自觉之知。修罗道众生则嗔与慢心重，饿鬼道众生则贪心重，地狱道众生则多贪、嗔、痴、慢之业俱重者。天道众生，则或有欲而欲轻，或无欲而只有所感觉之种种形色，或不见有形色而能观照之空无边或识无边，以至能达非想非非想或无所有之境，其心灵较人尤开通广大，而得福乐最多。然以天道众生之苦痛烦恼，不如人之重，亦不能由受苦，以更开通其心，发愿作圣。故成圣之因缘，在人最多，余五道众生，皆必当历人道，乃能成圣。因唯人或与人同类者，乃能有自觉心以知圣道，而吾人所见之畜生未有此自觉心以知圣道，即不能成圣。则人禽之辨，佛家亦不能泯除也。至于吾人所见之人与畜生外，佛家之所以必设定有低于畜生之饿鬼、地狱诸道者，则盖以人中之贪、嗔、痴之毒之甚者，其所为之恶，非畜生所能，亦超过一般人之所为。故其造恶之后所成之生命，不能只入于畜生道而止，其所当受之苦报，亦非可只同畜生所受之苦而止。如人类中之大奸大恶之残害忠良，其不善固非禽兽所能为，则宜有饿鬼、地狱道中之苦以待之，然后能销减其罪业也。人类中嗔毒或征服欲最甚之野心家，亦宜入修罗道，使之日日在战争中，然后能销减其征服之欲与野心

也。至于人道之上之有天道，则依人之精神生活之升进，原可使其嗜欲渐减，而唯以观照所感觉之形色为事，更进而不见感觉之形色，唯见一无色之世界。此则如人之只思义理，只运用其心识以活动时所见之世界，乃人在入于吾人前所谓观照凌虚境中时可能之事。人类中之艺术家、文学家、思想家之一生寡欲者，唯见纯相与纯义理者，其死后即当升入天道之色界、无色界，而见一空无边、识无边之世界也。若其一生之由禅定工夫，由有心识而更忘心识，则其死可至所谓非想非非想、无所有之世界矣。然此皆在三界内，必出此三界，乃至圣界。圣界固实有，此三界内之六道，吾人亦不能说其非实有。即在此人道中，人之当生之心意之转换，固亦可自轮转于六道之中。此人之当生之心意，固亦有贪心重而入饿鬼道之时，嗔心重而入修罗道之时，愚痴则同于畜生，三毒俱盛而心成地狱之时，亦有三毒渐轻，欲念渐除，而只见形色而无欲，只见义理而只有心识，或入定而至非想非非想、无所有之世界之时；则六道之众生，即吾人之一心之所能为，六道之世界即在当下之一心中也。由此当生推来世，则若人之一生皆偏盛某类之心，其来世之心固可为偏属某类之心，其所生活之世界，亦可偏属某类之世界也。

吾人果知吾人当下之此心，原可轮转于六道，则亦可知六道之众生之可互相轮转。人可成佛，则一切五道众生，即至少可于其转入人道时，皆有成佛之可能。而依佛之悲愿亦必使之成佛。如金刚经所谓“所有一切众生，若卵生、若胎生、若湿生、若化生、若有想、若无想、若非有想、若非无想，我皆令入无余涅槃而灭度之。”故就人今所见之畜生道众生而言，亦应可转入人道而成佛。此非谓一一畜生在其为畜生时即可修行，此如人之昏睡，或其生活正如禽兽，而只知饮食男女时之不能修行也。然人之生活在不

同于禽兽时，便可修行，则禽兽在其转入人道，而知畜生以外之事时，则亦同人之可修行矣。

此佛家之谓人所见之畜生可转入人道，人或以为纯属迷信。吾意则以为当此世间之人尚不知行人道时，固无暇计及畜生。然人若必作穷根究柢之问，则吾以为此亦原非不可能；若有情之生命有无尽之来世，此亦应为实有之事。人谓此为不可能，唯由人之只就现实之畜生之无人之自觉的心灵，亦无本此心灵所成之人之智慧德行等而说。然此现实之畜生，毕竟其生命中是否即不具此自觉的心灵之潜能，亦潜藏同于人之心灵之智慧德行之种子，则正非吾人所能预断。吾人通常固有其自觉的心灵，亦自觉其所具有之智慧德行。然人之心灵亦有昏昧而无此自觉之时，则其德行与智慧，即亦潜藏于不自觉之境。而人之生命之长成，初固亦无其后来所发展出之自觉的心灵，如当其为婴儿与其在胎中之时是也。人之在胎儿发育之历程中，固亦尝类小虫、类蚯蚓、类鱼、类爬虫、类犬、类猴。生物进化论者或说此为人之进化历程原由阿米巴，而至多细胞生物，至软体动物，至脊椎动物中之鱼类、爬虫类、哺乳类之复演。人之有自觉的心灵，自谓迥异于畜生者，自胎生学与生物进化论者观之，其初亦无大异于畜生之最低等者也。然即人在胎中，而其形似虫、似鱼、似犬、似猴而不异畜生之时，吾人仍可说其涵具潜藏一可有无量智慧德行之心灵，存于其似虫似鱼之生命之中，则吾人又安能必断此吾人所视为虫鱼鸟兽之畜生，其生命之底层无类似人之心灵，而亦有无量智慧德行之种子功能存于其中，唯以有积障重重，故不得表现乎？天台宗之智顗，尝谓不可以牛羊眼观众生心。牛羊眼唯以形色观物，其视人亦只有形色之物而已。然人则自知其有心灵，此非牛羊眼所能见也。吾人若以牛羊眼观人，则人亦同畜生，而以牛羊眼观畜生，亦永是

畜生。然吾人若真以大智慧之心，观畜生之生命之所潜藏涵具者，则畜生固未必是畜生。牛羊之只有牛羊眼者，其生命之底层亦不必只有此眼。吾人必谓其生命之无其底层，牛羊即是牛羊，则吾人之观牛羊之眼，先是牛羊眼，而吾人此时亦无大异于畜生矣。人有心灵之智慧，仍可一时有一时有牛羊眼，则又焉知现只有牛羊眼之牛羊，其生命底层必无与人同类之心灵乎？

如实而论，一切生命心灵之大德，在能放能收。人之无量智慧、无边德行，其放之可弥六合者，无不可卷之以退藏于密。正如有形无形间之一点，向上下四方之伸展，即可开出一上下四方之宇宙，而收回之，皆只还自此有形无形间一点。人之生命之成长，溯至初结胎之时，更溯至精与卵初形成之时，亦只始于无形有形间一点。人之心灵之无限智慧之光，始于黑暗中之由无光而有光。人之无边德行，始于一念之由无德而有德。一切事物皆由无而有，由至微而至著，其后者必待其前者为因，乃以此因，为去除其果之呈现之阻碍之外缘。故心灵之智慧，自依智慧之功能种子而生。心灵之德行，自依德行之功能种子而生。一般所谓智慧德行之呈现之前之因，皆其外缘。此外缘之用，唯在使本有之智慧德行之功能种子，以无阻碍而得开显之几，其用唯在去除为此开显之几之阻碍障蔽者或无明。以此障碍者之力之大或无明之厚，此开显之事，自必历长久之历程。故即人之成其一般智慧德行，亦非长时莫办，何况至于无量智慧，无边德行？人外之众生，如牛羊之转生为人，以知圣道，自更非易事。此亦如言生物进化论者，于单细胞生物之进化，至有人之出现，亦谓其经数千百万年也。然若其果涵具潜藏此智慧德行之种子，则数千百万年以至历千万劫，亦弹指间事，如人一睡万年而觉，亦弹指间事耳。

此中唯一之问题，是吾人如何知牛羊等亦有同人之智慧德行

涵具潜藏于其生命之底？此自无经验可证，牛羊亦未尝告人。故本经验而说，吾人只能说吾人之不能谓其必无而止。至吾人可以说其必有者，其唯一之根据，唯在学佛者之一念以佛之“我皆令入无余涅槃而灭度之”之大悲心存心时，即不忍任一有情之无同于佛之无量智慧，无边福德之可能。更本于上述之无量无边之智慧福德，皆无不可退藏于密，一切生命心灵智慧德行之成长，皆由无形而有形之义，则于一切有情众生，今尚未见其有人之心灵智慧福德之形者，自不能先断其无，而更当依此大悲心之不忍其无，为一绝对之理由，以直说其为有。此中，人只须不自此一念大悲心转念，而生私吝心，以将此具无量之智慧德行之事限于人类；则于一切有情生命，佛既不忍其无此无量智慧、无边德行，而学佛者唯当以佛之心为心，则亦唯有使此一念大悲心相续无间，以观一切有情之生命心灵，而于其中，见其皆涵具潜藏同于佛之心性，则皆无不能于无量劫之弹指间成佛果矣。反之，若人无此大悲心，或有之而一转念，则于此中之义，必不能契。

对此佛家之一切有情生命皆可成佛，具佛之智慧德行之说，人固可更有种种问。如人可问：动物有生命，植物亦有生命，则植物成佛否？微生物可成佛否？如分子、原子、电子亦能感觉，是亦可说有生命，而皆一一成佛否？如一切生命存在皆成佛，则世界之生命存在即空，若世界之时间已历无量劫，佛已作无量功德，以度众生，众生已历无量时间，以自开通其生命，何以其中一一生命存在不皆已成佛，而今尚有之如许未成佛之有情众生？为此诸问者，如纯出自好奇，则不必答。若真诚发问，则吾可答曰：一切有情生命之所以应成佛者，以其知感苦故。其感苦，乃由其生命之活动之方向有限制，其生命存在有一内在之封闭故。此封闭即无明、即执障。有封闭者即须开通，有执障者即须解脱。而开

通解脱必至极，以有无量智慧，无边德行，而后能拔一切苦，得究竟乐，故必须归于成佛，亦必当有佛性。分别言之，任何无生之物质之物，虽存在，而为有情生命之环境者，若其不知感苦，而非有情生命，则自无成佛之必要与可能，亦无佛性，只有法性。此外集体之事物，如军队、羊群，其所由组成者，可为有情生命而有佛性，然此集体之自身则无佛性。又抽象之事物如共相、概念、范畴等，乃自具体存在、具体生命抽象而出者，亦无佛性，只有法性。然凡有情生命，存在而兼能感苦者，则当皆有佛性。依佛家义，植物亦不知感苦，非有情，亦无佛性，只有法性。今若谓植物能求其自身与种族存在之要求，则亦当能感苦，而亦是有情，亦是生命。依吾人前于感觉互摄境中所说物质之原子、电子，亦有感觉之能，今若谓其亦求其自身之存在，而亦能感苦，则亦是有情生命。果此植物、原子、电子皆有情生命，则顺一切有情生命无不可次第开通之理，当其历无量劫于无量世界中之相续变化，自亦能成佛。此亦不难解。因其相续变化，乃依于其他足以成其变化之潜在之功能种子。此功能种子非即其现见之现行，亦不可本此现见之现行，以推断思议之。原子、电子、植物之现行之相续变化，即非原子、非电子、非植物。如人之在胎中之相续变化，由为虫、为鱼而非虫非鱼；人之超凡而入圣者，即非凡。即今所见彼原子、电子之为植物、动物之所吸收，而存于植物、动物之体后，其所感摄者不同，即已有其存在之内在的限制、封闭之破除，而有其存在之开通与超升，而起之变化。凡能变化之物，无不于其自化时自否定，而见其自性空，以不为其继起者之碍。则若原子、电子、植物，而能感摄其他存在，以成其自化，其自化之后，以其功能之不息，而重现行之时，更连于其他存在之物之潜在之功能，而有之继起之现行为如何，历无量劫、无量世界；又

为如何，固非思议之所及，则何不可如《华严经》之言“一微尘中藏佛国，其中一一佛，皆放大光明，照三千大千之世界”也？佛自与其根身、器界为同体，亦可自住于微尘，开微尘而佛出，则又岂能断一微尘中之原子电子，必不成佛哉？则亦唯当念其若是有情生命而能感苦，即本此大悲之不忍其苦之不得拔，更本此大智以知：凡彼一有情生命之感苦者，皆可由其存在之封闭、限制之次第破除，以导致其生命之次第开通，而成其生命之相续变化，而自升进之历程，此历程必至成佛圣而后止，以谓其毕竟能成佛而已。

至于人之问：若一切有情众生皆可在无量劫成佛，则世界已经无量劫，何以不一切有情众生皆已成佛，而众生界不空？则当知所谓可者，只言其有佛性，佛亦必望其皆得普度之谓。然成佛为可能，以皆有佛性或成佛种子故。不成佛亦可能，以有为有情众生之种子故。有情众生之随外缘，以使其内种现行，其外缘原不必为使其成佛之种子得现行者。时有无量劫，外缘之不必皆使其成佛之种子现行者，亦同为无量，则经无量劫，自亦未必皆成佛。佛以无量劫，作无量功德，而依序以度无量众生，必先有无量众生在前，而后有无量功德继之。此以“后之无量”继“前之无量”，即永有前之无量，而永不能尽。于此义，后文论尽性立命境之通达相第三节，当更及之，固不必如唯识家于此为使佛之功德无尽，世间不空，遂谓必有不能成佛之一阐提也。

一一、解行顿成及当下普度之意义

由上文所说佛家之本悲悯心，以种种法门求拔除一切有情之苦痛、烦恼、业障，而期在一切有情皆普度而成佛，乃一无尽期

之事业；而成此无尽期之事业者，惟赖一大悲愿或大誓愿。如四弘誓所谓“烦恼无尽誓愿断，众生无边誓愿度，法门无量誓愿知，佛道无上誓愿成”是也。然通过此大誓愿以观烦恼，则一切烦恼虽未断而莫不可断，一切有情虽未度莫不可度。未断者之所以可断，以自理上观，一切烦恼之性空故；未度之所以可度，以自理上观，一切有情原有佛性故。今若专自此理上以观一切有情之烦恼性空，而只有此佛性，则此一切有情即当下是佛，而其一切解行，亦当下顿成。此即《华严经·出现品》之所以言“世尊于菩提树下，初成正觉时，普见一切众生皆成正觉，乃至见一切众生皆般涅槃，普见一切众生贪、嗔、痴、慢诸烦恼中，有如来身智……”也。一成一一切成，一悟一切悟，而于一切有情，不见有未度、待度，皆当下得普度；而无情之“山河及大地，同露法王身”；草木瓦石之法性即佛性，亦皆当下成佛，则上文所谓度一切有情众生之无尽期之事业，皆一时顿了，更无未了矣。

此上所谓解行顿成，当下普度之义，要在纯自理观而说。人能纯自理观，则更不见事。若更见事，亦惟见事依理成；仍专自理观，则如《金刚经》所谓“度尽无量无边众生，而实无众生得灭度者”，固可说；而不往度一众生，而只见众生之烦恼性空，众生有此佛性，而当下是佛，亦同可说也。

然此只自理观或只自理观事，仍毕竟不同于自事观事。自事观事，有情众生毕竟有得度与未得度之分。众生之烦恼固是性空，而未有实证其性空之事，则烦恼在事上仍未空；众生有佛性，而未有实证此佛性之事，则众生在事上仍非佛。而在事上观“烦恼无尽誓愿断，众生无边誓愿度”，仍为一无尽期之事业也。

循上所说，只依理观，则有解行顿成、当下普度之义；而依事观，则无此义，而有无尽期之事业。此依理观与依事观，二者

互相违反，而皆不可少。盖依理观而解行顿成，当下普度，则佛道难而易；依事观，而有无尽期之事业，则佛道易而亦难。若佛道唯是难，则人之畏难心生；若佛道唯是易，则人之轻忽心生。故必将此理观与事观，相辅为用，使互不相碍，然后见佛道既难而易，亦易而难，而得兼去人之畏难心与轻忽心也。

第二十五章 天德流行境——尽性立命境 ——观性命界（上）

一、儒家之天德流行境——与前二境之异同

此所谓天德流行境，要在以赤县神州之中国儒家之言道德实践境之胜义，乃以人德之成就，同时是天德之流行而说。中国道家之言道德之义，亦有可属此一型之思想境界者，虽未能如儒家之圆满，然亦自有其胜场。兹皆随文附说。

此所谓天德流行境，乃于人德之成就中，同时见天德之流行，故同时为超主观客观之境。然此不同于归向一神境，乃由自下而上之纵观，以见一统主观客观之上帝或神灵之存在，以使吾人之信心上达，而超主观客观之对立者；亦不同于佛家破除主观之我执，客观之法执，横遍十方世界，如实观法界中主客内外之一切法之性，更使智慧下澈，而超主观客观之对立者。今兹所言之使人德成天德之流行，要在顺吾人生命存在之次序进行，与当前之世界之次第展现于前，依由先至后，由始至终，由本至末之顺观，

以通贯天人上下之隔，亦通贯物我内外之隔，以和融主观客观之对立，而达于超主观客观之境。和融即所以成其统，通贯即所以知其类，而其本则在依序，而顺成其言行。此荀子之所以言孔子之教在“齐言行、壹统类”也。

此所谓天德流行境，乃切于吾人当下之生命存在与当前世界而说。故依佛家如宗密等之判教，恒谓中国之儒道只是人天教，而尚在三界以内，而未能如佛教之出三界，而视为一较低层次之教。依西方一神教如利玛窦之徒以判教，亦谓儒家只为自然神教，尚未达于受上帝之直接启示之启示宗教之境。然吾人今于前文已代西方一神教之归向一神境，解纷释滞，并代佛教说其所持之种种义之理由之后，当更说此儒者之天德流行境中之义，其更进于此二境者何在。此则非意在争其高低，而在辩其主从，以兴大教，立人极，以见太极；使此天人不二之道之本末终始，无所不贯，使人文之化成于天下，至于悠久无疆；而后一神教之高明配天，佛教之广大配地，皆与前于道德实践境中所论人间道德之尊严，合为三才之道，皆可并行不悖于此境。则不特中国为神州，整个世界皆可见其为一神州矣。

此儒家之言天德流行，而不重上帝之启示神秘之经验，教条之建立，教会之组织，亦不言前世与后世之他生，不言此世界之外之六道众生之世界，不言三世之善恶因果，不言普度人外之一切众生，而只言吾人之当下生命存在与当前世界中事。或者遂以之为只信有当前之自然世界之自然主义，或只知有人而不知其他之狭义的人本主义，使人之思想智慧，封闭于此世界中之人，而否认此外之世界之存在，与死后之生命或生活之存在之说。此皆未知儒家之所以为儒家。须知儒家之所以为儒家，自始重在有所真肯定，而不在其有所否定。故对生前死后之事，其他世界之事，

神灵之存在，神秘之经验，以及因果报应之说，普度有情之论，亦初未尝加以否定。儒家亦未尝谓吾人之生命存在只为一自然之产物，人没即化为尘土，或谓此世界即唯一之最好之世界，或唯一真实之世界。其言人为万物之灵，亦未尝谓天地万物，皆为人而存在，上帝为人而造世界，或谓人高居万物之上，可任情对万物，加以利用主宰。此固不同西方之为宗教之说，而持超自然主义之论者，意在以超自然之神灵或上帝，凌驾于自然之上，其全能可创造自然人类，亦随时可毁灭此世界人类，以否定此自然人类之存在之独立性，而重其依赖于神灵以存在之依赖性者；亦不同于佛家之初重在观世界之为无常、为苦与染业积聚之地，而重先破人之执障，而超化由此执障所生之一切妄见者。然亦不同于西方印度之持自然主义、唯物主义或持人本主义者，以自然为最后之实在，以否定一切超此一自然之神灵或其他世界之存在，以人代上帝，而一方否定上帝之存在，一方求具有类似上帝之全能，以凌驾征服自然，以否定自然万物之独立性，而使其存在与否，依赖于人，诸说者也。

此儒家之思想，要在对于人当下之生命存在，与其当前所在之世界之原始的正面之价值意义，有一真实肯定，即顺此真实肯定，以立教成德，而化除人之生命存在中之限制与封闭，而销除一切执障与罪恶所自起之根，亦销化人之种种烦恼苦痛之原。人之成德，要在循序而成，以由今至后，由近而远，由本之末。人由此所达之境界，毕竟如何高明广大，则其前程，乃全然开放，而不能预限。然亦不可跨越其次序，以先其远者，而后其近者，或先其后者，而后其先者，先其为末者，而后其为本者。故亦必不可先神而后人，先念天堂地狱，而后人间，先念前生来世，而后此今生，先言因果报应，而后此当前之义所当为，先言普度有情

众生，而只视人为有情众生中之一。此中先后之序一乱，而以后为先，则凡此等宗教之说，皆可使人的生命心灵之失其与世界之真实之依序感通，以成其德行，而使人沉迷于幻想之境；乃于其当下之生命存在，与当前世界中存在之物，视作其存在于未来之世界，而用之手段工具，而入于一高级之功利主义之途，使人堕入于一更大之迷执罪恶之中；而使此诸宗教信仰、宗教思想，皆成为助人入于迷执罪恶之中之护符，亦使人永无得救与觉悟之期；则其所谓道，皆与魔并长。此则皆由人于此不知先后本末之序，而颠倒先后本末使之然。若知此先后本末之序，则知世间之宗教思想，无论如何玄远幽深，高明广大，皆正见其当居后从而不居于先导，当居阴位而非居于阳位；其以信望与悲愿济人之穷，则当居于末位而非居于本位。吾人亦必先知此先后、阴阳、本末之后，而后可见此世间宗教信仰、宗教思想，皆可摄于此儒者之成始成终，由本之末之大教中，以为其一端，而与人之其他之艺术、伦理、政治、经济、教育，其他学术文化之事，同扶此始本之教，以至于本末俱荣，而皆不自越于其位者也。

此儒家之先肯定其当下之生命存在，与其所在之世界之正面的价值意义，非是泛然之肯定，亦非出于一人之自然生命自求其继续存在之欲望，或人于日常生活之恒顺其旧习而行之故；既非如佛家所谓出于人之生命存在中之主观之人我执，或对客观世界中存在之物之法我执，亦非如一神论所谓出于人对自身之有限存在之妄视为无限而有之傲慢。此乃依于一对人之生命存在及其心灵，与其世界中之一切生命与存在之一真认识。由此真认识，即见一切宗教家所说之人之罪恶、染业、执障、有限性、偶然性、虚幻性等，皆属第二义，而不能为第一义。人固有罪恶，但罪必对善，而为罪恶；人固有染业，染必对原净者，称为染；人固有执

障，障必对通达，而称为障；执亦必对所执者而为执。执可是不善，而所执者本身，不必是不善也。

二、生命之自身之非执

佛家言我执法执，为一切罪恶与染污之本。此执之原为俱生我执者，必与生相俱，此生命之自身即所执；然此生命之自身，非即是执，亦不必即不善也。至于执之为分别我执或分别法执者，则原于运用概念于物所成之判断之为人所执著，而有之不善。然概念、判断之自身，亦非即是执，亦不必即不善也。所谓生命之自身非即是执，概念、判断之非即是执者，以依中国儒家义，此生之所以为生之为一相续历程，乃一由隐而显，更由显而隐，由创始而来，更向终成而往之历程。依道家义，则更重其为由一无而有，而生、而出，由有而无，而化、而入之历程。至此生命为一由静而动，由屈而伸，由柔而刚，由阴而阳；再由动而静，由伸而屈，由刚而柔，以由阳而阴之历程，则为儒道二家与他家思想，所同常说。于此人说俱生我执，皆只是对已有已成之事物，而不自觉地有之执；说分别我执，分别法执，则或是对已有已成之事物之分别，或是“依一已有已成者之有，而谓非此有者即为无”之自觉之执。然此生命之所以为生命，则不只是一有或一无，而至少是一由无而有、由有而无之历程，或由隐而显，由静而动，更由显而隐、由动而静之历程，或易传所谓“分阴分阳，迭用柔刚”，如“尺蠖之屈，以求信（伸）也”之历程。自此历程上看，其有初不常有，亦不常无，则初无定执。佛家所谓诸行无常，西方中古宗教思想所谓一切现实存在，皆偶然存在、可不存在，亦初当是自此诸行或现实存在，皆原非常有处说。然佛家必由此以

谓其无常，即是生灭法，必言不生不灭，以超此生灭；西方宗教思想必另求一超偶然存在之必然存在。此皆不自此生之所以为生之不常有其所有，而能无之，又不常无其所有，而能有之之处，看此生之自身，即能不执其所有，亦不止于其所有之无处，并看此生之所以为生，即原无定执，亦对其所偶有者，能自超越，然后得成其生者。若能如此看，则可知此当下当前吾人之生命存在，与世界中存在之物之生之历程之本身，即涵具一“无定执而自超越”之原理，或“道”，存乎其中，以为此生之所以为生之本性之善所在；并知此生之所以为生，虽属于生者之自己，此生者亦在世间，而此原理、此道、此性、此善，同时能使其于自己之内部，超出其自己，而亦在世间中超出已成之世间。则可进而直下肯定此人之自己之生命存在，与其他之生命存在之内在的价值而更顺此肯定，以求实现此理、此道、此善之全幅涵义，并去除其外由对此生之所偶有者之生活上之执著、贪欲等罪恶，以及其他种种由思想分别而起之虚妄之见，以免于此生之所以生中足导致其死亡之病痛矣。此即顺儒家思想之正途，以更涵具佛家与其他宗教所重之去罪恶、虚妄、死亡、痛苦之义，而不同于佛家与其他宗教家直下先见一切世间生命存在中之执著、罪恶、虚妄之见，足导致生命之死亡、痛苦，而首以出世间超世间为教者也。

此所谓世间一切生命存在，其生之所以为生，初无定执，亦原能自其所偶有者自超越，即见其在自己，亦超越其自己，在世间而亦超世间，初为极平易之眼前道理，而恒为愚者之不及知，一切宗教家与哲学家，则又多犯一智者过之之病者。试观吾人口鼻之呼吸，脉膊之振动，一切生活之日出而作，日入而息，以成其生命存在之事，岂是呼则常呼，吸则常吸？岂是升则不降，降则不升？岂是作则不息，息则不作？然此呼不常呼，则见对呼之无

执；吸不常吸，则见对吸之无执。由呼而吸，则呼自超于呼以成吸；由吸而呼，则吸自超于吸以成呼。以吸观呼，呼不常有，即为偶有；以呼观吸，吸不常有，亦为偶有。当其呼时，世间有呼而无吸，则吸在世间之外，上天下地，求之不得，则吸尚存于上帝之密怀，为赖耶识如来藏中之密藏。今谓之为超世间，何为不可？然由呼而吸，则吸由世间之外，还入世间之内，如天外飞来，而原来之世间所有之呼，又自超越，而入于杳冥，归于无形，以入于上帝之密怀、赖耶识如来藏之密藏矣。此又非世间中自有之超世间而何？口鼻之呼吸如是，脉膊之升降亦然，一切生物之作息亦然。而此一切生命之存在，固不存在于其能常有、定有、必然有，而正存在于其所有者之为可无，而非常有、非定有、非必有，其所有者之能出入、往来于有无隐显之间，而能于世间中，自超世间、自出世间也。

至于世之智者之所以于此极平易之眼前道理，恒冒之而过者，则在其用智之道，首即是冒过一切生命存在之外，而自外加以包围而观，而由一生命存在之对其外之生命或存在者之为可有其可无，以谓其为一偶然之存在，或谓其存在乃生灭法，乃一幻有。更观其自执生命存在而对其外之生命存在，或伤之或害之之处，乃直下先说其生命为一有内在之封闭、限制或执障、罪恶之存在，而不先说此眼前道理。此即皆是先冒过一切生命存在之外，自外加以包围而观之之智者过之之论。由此冒过生命存在之外，自外包围而观，而见得之此生命中之封闭、限制、执障、罪恶，吾人亦无意否认，亦本当加以承认。如凡一树皆有阴影，足以蔽日；凡菌皆有一盖，足以藏污。然此承认，乃第二步之事，不能于第一步，即如此说。若第一步即如此说，而由此以说生命存在之本质或本性之不善不净，则不知生命之本质与本性之为净善，而为乱

义理之先后本末之序之颠倒之论矣。

今即以一生命存在之自执其生命存在，而对其外之生命存在或伤之或害之，不免于罪恶一面言，此首须知在自然界之生物，原不知其为罪恶，亦初无意于伤害其他生命或存在。其初之无意，固可谓由其心灵智慧之未开。然亦以其初无意，而亦减少其为罪恶之意义。吾人观自然界之生物之自执其生命存在而有之活动，亦不当只观其向一方向而进行，以足其贪欲，而遇阻即有嗔恨等之一面；而亦当观其能伸能屈、知进知退，而随时自变化其活动之方向，以与其外生命或存在，相适应以共存之一面。此中其活动之得伸得进，而畅遂其所欲，固为乐，而其或伤害及其他，则为不善；然其活动之屈而退，以自变化其活动之方向，以与其他生命或存在，相适应以共存，亦未必为苦事。如吾人之行路而见石之在前，即易方向而绕之以过，以与境相适应，未必即为苦事也。实则自然生命之原始之阿米巴，与一切生物身体之细胞，即自始为一能伸能屈、能进能退之活物，而一切生物之生长运动之事，无不在时时变易其活动之方向。一切生物之身体，无不有其柔软而具弹性之体质，即皆所以为其有相当范围内之自由屈伸进退之所资。此中，一切凡有此生命或存在活动之屈退之事，皆对其外之生命或存在之容让，而求与之适应共存之善事，亦皆未必为自苦之事者也。而凡有此生命或存在对其外之生命或存在之容让，求与之适应共存之处，即皆有此生命存在之自己，超越其活动之方向之事，亦见其自己之初未尝自执定其原来之活动之方向，而见其生命活动之所以为生命活动之本质或本性，固原非处处皆有俱生之我执之存乎其中，而亦具自己超越其自己之性之道之善，存乎其中者也。

三、生命之偶然性与死之智慧及生命之本性之善

至于吾人之自外而观，由生命存在之可存在可不存在，而见得之无常性、偶然性与有限性，而使人更感其生命存在之非真实之存在，而为具一义之虚幻性时，则当知此所谓自外而观，即自其外之其他存在之物，可不更见有此生命存在而言。此本无关于此生命存在之自身之事。而人之于一存在之物，有一观念、概念之后，以此观念、概念之存于其心，而以之为据，以观昔有今无之生命存在，则恒最易感此生命存在之无常性、偶然性与有限性，其存在乃似不真实，而为具虚幻性者。然此所谓无常性、偶然性，以至虚幻性，乃由吾人之以此观念、概念为据，而后见者。则此无常性、偶然性、虚幻性，即可非生命存在之自身之无常性、偶然性与虚幻性，而是由吾人之概念、观念，非能常得其运用之所，而见得之此概念、观念自身之得其运用之所，乃偶然而无常之事，而所成判断亦非常真，而为虚幻。若吾人初未尝对其概念、观念先有一执著，则固可不由此概念、观念之得运用之所，其事之无常，或其所成之判断非常真，而径视此生命存在之自身为无常为偶然为虚幻，如原始之佛教、基督教之所说也。^①若吾人改而纯自一生命存在之自身而言，则其生命所有之一切与其活动，固时在或显或隐，或动或静之变化历程中，而亦可自感其有非常有，亦恒自愿其有之非常有，方能成其生命之变化历程，而得存在于此历程中。则一自然界之生命存在，是否必贪执其生命之存在，而皆妄求一不死不灭，亦正可是一问题。人之只本其概念、观念之

^① 在大乘佛教，已知此无常、偶然、虚幻等，乃唯对人之执中之观念、概念、判断等说，不对所执之生命存在之变化流行之自身说。可看第四部“事与理”章。

有一普遍恒常之意义，而自念其有生，即贪执其生命之恒常存在者，恒以死灭为绝对之不善，或至苦之事。然人亦固有厌倦其生或杀生成仁，或老而安于死之时，而自然界之生命存在，其不知有概念、观念者，亦正可未尝求不死不灭，而其生存之要求，与意志之强弱，亦可与其生命之盛衰，成正比。当其老而衰，则生存之要求与意志，随之而弱，而死亡亦非必如人之本其观念、概念，而贪执其生命之存在者，所想像为至苦，而为绝对之不善；亦如在其有生之时，其生命活动之变化中，其尝有之活动之不再有，未必即非其所愿也。

此上之说，非谓自然界之生命存在之活动之停息与生命之死亡之自身为善事，亦非谓生命存在之活动真有停息。吾人于上章固已本佛家之义，以言生命存在之活动之功能种子之恒转而不息矣。吾今之意，唯在言自然界之生命存在，亦可自愿接受其一生之死亡，以见其对生命之贪执，不必如吾人本概念、观念加以设想者之强烈。此生命存在之可自愿接受死亡，亦即其自愿超拔其对生命之执著之证。此一自愿超拔其对生命之执著之要求，即存于此生命存在之自身之中。在人之情形，即见于人之能自厌倦其生命，自愿杀生成仁与老而安于死之心情之中。以人之能自觉，故人得自知其此一要求之存在。其他生命存在，固不必有自厌倦其生，更无杀身成仁之事，然人之老，乃其自然生命之老。人老而可安于死，则其他只具自然生命之生物，亦同可有老而安于死之事，而此即亦自然界之生物与人所同有之“在其生命存在之自身中，一自超其对生命之贪执之要求”之表现也。

对于上文所说，更当申论其义。原此自然界之自然生命之何以有死，其有死中是否有一自超其对生命之执著之要求之一问题，其涵义极为深远。此乃关联于此自然界之自然生命之本质或本性

中，是否有一自超其生命之执著之善，自然生命之存在其本身，有无一内在的价值意义之问题者。此自然界之自然生命之有死，为一切有思想之人所必须面对。人亦初生于自然界，而于其精神生命外，亦有其自然生命，故一切圣贤豪杰，无不有死也。对此自然生命之有生必有死之一事实，如以纯理智或纯知识之态度观之，则生为一事实，死亦为一事实。则人只求知此由生至死之现象之变化，或此变化之现象之如何依于其他现象之变化，似即已足矣，此科学之态度也。然人乃具恒常性、普遍性之观念、概念者，遂事过境迁，而对事物之观念、概念印象犹存。故人已死，而其音容与平生之行事，犹宛然在后死者之心目，故既念其生，即不忍念其死，更依此情而望生者之不死。此人之有观念、概念而又有情者所必不能免之望也。于此人之求不死之望，西哲柏拉图尝直下由观念概念之自有其恒常性、普遍性，其自身无所谓生灭，以言“生”之观念、概念，与“死”之观念、概念之不相容，故“生”不能有“死”；更就人心之能知此无所谓死之恒常普遍之观念、概念，以言此心灵之必不死，而以世间所见之死为表面之现象，而非真实。如其所见之苏格拉底之有死，固与其心灵之不死之真实相违，只为表面之现象也。然此现象世界中之有死，其自身毕竟为一实有之事。其所以有，必须有一说明。西方中古思想则谓此人之死，原于其有罪，有罪之死；为人应得之报偿。如谓人生命之存在之有封闭、有限制，即其罪。此原可说。佛家之十二因缘，则追溯生老病死之原，至于原始之无明。依此二宗教之说，此世界之有死，即根原在世间生命存在之本性上之有罪恶，而无德，有无明，而无智慧。故此世间必须超度，亦须在此世间之上或出世之心情中，求德行智慧之原。此其必然之义也。此书前数章，亦尝代为之说明，以成此超世间之神灵之存在为实有，生

命之实有来世之说，而见其为理之所必至，亦正所以慰人情所不容已之望者也。

然吾人若谓世间自然生命存在之有死，其原唯在生命存在中之罪恶与无明，而只有一负面的价值意义，则只能以出世间教为第一义。吾人将更问：此世间之自然生命存在之有死，是否亦有一正面的价值意义？是否世间之自然生命存在之有死，亦由其存在之本质与本性，原向于有死，而此本质或本性亦为善？于此在中国传统思想中，正另开一关于死之智慧之门。即自然生命之死有二种，一为横逆之死，一为自然之命终之死。横逆之死，如一生命存在为其他生命存在所残害而受苦以死，此在自然界为一不容否认之恶，除非承认一宗教上之说，此恶不能成为有价值意义者。然中国思想初未正视此问题。但在人之道德生活中，则人可有一所以自处其横逆之死之道。此则不外人能先以尽道存心，则其受横逆而死，皆是尽道而死，而横逆之死，即非横逆，正所以玉成人之道德人格者。然自然生命自有一自然命终之死。谓此自然生命之命终，乃自然生命存在之所向，而于其中可见有一正面之本性之善在，则为中国思想之一大慧所存。此自然生命存在之自然命终，若自人而言，在中国古之思想称之为考终命，称之为寿终，称之为尽年，称之为人生之休息。故孔子尝谓：“大哉死乎，君子息焉，小人休焉。”《吕氏春秋》有《安死》之篇，谓人老而当安于死。《晏子春秋·内篇·谏上》卷一载晏子尝以齐景公之念死而流涕，而笑之曰：“昔者上帝以人之死为善，仁者息焉，不仁者伏焉。使贤者常守之，则太公、桓公将常守之矣；使勇者常守之，则灵公、庄公将常守之矣。数君者将守，则君安得此位而立焉，以其迭处之，迭去之，以至于君也。而独为之流涕，是不仁也。……”（又《晏子春秋·外篇》卷七及《韩诗外传》卷十有文，

亦与此大同小异。)此一路之思想,乃以人之自然之命终,为休息,为当然,亦为善事。贤勇之人之不免于有死,而不能常守其世间之业,迭处之而迭去之,正所以使世之更有贤勇之人,得有位以继守此世间之业者也。则人必求不死,以常居其位,即使后世贤勇之人,更无位以继守此世间之业,故为不仁,而人所不当存之念也。由此以观上帝,则谓上帝亦以人之死为善。此则全异于西方宗教思想以人之有死,原于其初有罪之说,亦非佛家之以生老病死,原于生命之无明之说。依此说而人之必求其一人之不死,以据世间之位,而把持不放,为不仁;反此,方为仁。其他宗教思想家,亦正可同意。然则人之自然生命之自然向于死,又岂不可说为其自然向于仁乎?人之有仁心而安于死,以待后世之贤勇之人之有位而守业,此人之自觉之仁性之表现也。则人自然向于其命终而死,岂不正可说为亦人之不自觉之仁性之表现乎?由此以观一切自然界之生命存在,有其自然之命终,岂不亦可说其有此自然之仁,以自让其生命存在于世间所居之位,以待其他之生命存在之得生于此世间乎?

实则此人与一切生物之自然生命,原有一自向于其死,以成一段生命存在之始终,正可说为一生命存在之内在的本质本性,而亦可说之以一自然之仁、自然之善者。原此自然之生命存在,即在其有生之时,亦唯赖不断超化其生命之所已有之活动,以成其生命之存在,而此超化其已有活动之事,即其已有之活动之暂消灭而死亡。然此生命存在未尝时时叹惜于其已有之活动之死亡,亦未尝以之为苦也。盖其已有者不超化,不任之死亡,则继有者不得有也。欲使继有者有,正必使已有者无。则已有而向于此无,正生命存在之生几之所在,而亦为此生命存在之所向、所愿、所欲者也。则自然生命真能得寿终尽年而死,固未必为苦事,而由其

自身之死，以使其继起之生命存在，有世间之位可居，则其死即所以生此继起者之生几也。若此继续起者之生为善，毁己生以成他生为善，则其死正为其生命存在中之善性善德之表现明矣。若然，则其死非可只以其有罪恶，有无明说之，而当兼以其有此善性善德说之，亦明矣。此即孔子之所以言“大哉死乎，君子息焉，小人休焉”，不以此君子小人之死，为其有罪，有无明之故，而唯以此见君子之息其德之表现，以待后人之继其功，并以见小人之自休其小德或不德之表现为言也。

对此上述中国传统思想中之死之智慧，吾无意以之为死之智慧之全部。因自然生命之有命终，虽见一善德善性，然人有其概念、观念之常在，并有对死者之追念之情，必不忍于见其所爱敬之生者之自身之一死而无余，故宜当依理以信鬼神之存在，方足慰人之情。推此情至乎其极，则对一切自然界之其他生物之死，亦不当谓其死后，其自身之生时所以成其生之功能种子，皆一死而无余。故必当谓此一切自然生命存在，皆有死而不亡者存，更有其来世，历无量劫，皆能成佛。此则佛家之悲情大慧，吾亦不忍否认之者也。然若循此佛家之说，而必谓此自然生命存在之有死，唯是依于其生命之本质，只是无明，则吾必以此说为非是；而将承此中国先哲之说，谓此自然生命之自向于命终而有死，正见自然生命之不自觉的具一“由其死以使继起之生命存在，得有其世间之位”之一自然之仁德，与礼让之德之表现；亦“使其自己之生命存在与其他生命存在，分别得其在时间中之位”之一义德之表现；而其中亦可说有一不自觉的求自超越其生命之执著之一不自觉的智德之表现，而使其后世之生命存在之超升成为可能者也。

依佛家之以自然生命存在之有生老病死，唯是依于一无明之说，则其谓人与一切自然界之生命存在，所以不知其生之所以生，

不知其生之有前生与后世，亦皆同原自生命存在中之无明。如谓人死后在“中有”之阶段之痴迷，足使其忘前生事是也。又如信上帝者之谓人之忘其所以生之原在上帝心中之人之模型，在人之“无知”，此“无知”即为人之罪是也。柏拉图信人之灵魂，原知有理念界，由堕入世间，即忘其所先知，亦类此之说。此人之生命存在，若有其后世，亦当谓有其前生。其前生为六道中之另一道中之存在，或为上帝心中之模型等，可不问。然人之不忆前生，要为一事实。此中，若谓人无前生，其生别无超越之根原，则此问固不当有。然人若有前生或其生有一超越之根原，人生而不知其有，是否即为人生而有一无明之证，却为一大问题。由此人之生于世间，自始即与此不知其来处或根原之无明相俱，以证其生而有此无明之恶，则生命存在之本性或本质之善，即仍不能说。然吾人今可更持一说，以谓此人之不知其前生后世，不知其生之超越的根原。此“不知”中，不只表示一无明，而亦表示对其来处与根原之一“超越”。其不知之，乃其忘之；其忘之，乃其超越之。超越为善，故忘为善；忘为善，故不知亦为善，而非全是无明也。

此忘与不知之亦可说为善，盖唯在中国先哲之思想中有之。西方印度之思想，盖皆唯以知为善，以无知无明为不善也。此忘与不知之亦可为善，盖首由庄子深发其义。故言“坐忘”，言“不知之知”。此人之有忘其所知之时，乃一事实。人之好知者，恒叹惜其有忘。然实则人必有所忘，而后有所忆。若所知者皆不忘，则昨日之事，皆充满于今日之心，而其今日之心，将更不能有所知。一念不忘，则千万年同此一念。生命之所以相续有其新知，皆赖于其能忘旧日之所知。忘之而能随时更忆，固为大知而至善。然忘之而不能更忆，此忘亦所以开新知，虽非大善，亦为一善也。此忘之所以为善，即在其对旧者有所超越。凡对旧者有所超越，亦

必有忘。虽暂忘亦是忘，亦是一一对旧有者有所超越也。吾人今循此义，以观人之生命与一切自然生命之生，而不自知其来处，亦不自知其根原，即亦不能必说其只为一负面之无明或无知，或罪恶。因其不知，可由于忘；其忘，可由于其对其来处、其根原之一超越。而自其为一超越言，即当说为一善也。

若吾人对此人与其他生命存在之不自知其来处，不自知其根原，视为其生命之存在对其来处其根原处，有一超越而忘之之故，此超越与此忘，亦表现一善；则吾人即可说此一切人与其他生命存在之生，在根本上，是一创造之历程，亦是一善之流行。此中若谓其有前生，此前生必先被超忘，而同于不存在。若谓其生，另有超越之形上根原，此根原亦必先被超忘，而其生如离此根原，而为一“破空而出”之赤裸裸的生命，以存于天地之间。则其初不自知有此前生，亦不自知其根原，即皆同为表现其生命之先天的空寂性、纯洁性，而为一善之流行者矣。

吾人此上之所说，并非意在否认佛家所谓一切自然生命之存在中，有其俱生之我执之存在。此一切自然生命之存在中，有其执障，乃不能否认者。如人之自然生命之活动中，有种种本能之机括之限制与封闭，使人不能全自主，即是一俱生之执障。如人之呼吸，固可一呼一吸，以表现一能自超越其呼或其吸之超越性。然其呼后不能不吸，即是一本能之机括之限制与封闭。自然生命之依其自求生存之欲，而残害他生，虽可非自觉的为残害而残害，此残害在客观上言之，要不可认之为善。此求生存之欲之盲目的进行，毕竟是缺乏一智慧的同情。人与一切自然生命之存在之不自知其来处与根原，虽非即全是一无明无知之表现，其中亦有上述之超忘之善，然要非至善。故对此自然生命之世界全部，加以合理化，乃不可能者。此即佛教与其他宗教之一立根处。吾人于

此，亦无意加以否认。吾人之所争者，唯在此一切自然生命，虽有种种俱生之我执，然其所以能存在之本质或本性，仍在其内具之超越性，或善性。即其生命存在之对其来处与根原之无明无知，亦有一超忘之善，以此性之善为第一义；即见此自然生命俱生我执之不善，并不能证明其所执之生命存在之自身之本质或本性为不善而已。此下吾人即当更言对佛家所谓分别我执、分别法执之存在，吾人亦无意加以否认，但当更说吾人之思想上之分别之本性，亦非只是成就一分别我执；其可形成分别我执，而有思想上之不善，亦非此分别之本性之为不善。此即由于人之思想上之分别，亦为能自超越其分别，而见此分别中亦有超分别或无分别之心灵之贯注于其中之故。

四、生命中之超分别我执性

佛家所谓分别我执，要在言人之有一分别我与非我，而以我所有者排斥非我之所有者之执障而言。此分别我执，乃依于人之有种种分别人我之所有之种类概念，并持之以判断人我之事，而又连于人贪执其自我之生命，而排斥非我之不自觉的俱生我执而起，如前所论。然吾人于前文，亦尝说此人之用概念以判断之事之本身，非即分别我执。今更当说此人之所用概念以判断之事之中，亦有思想活动之超越性与思想活动中之善之表现。因人之用概念以判断之事，乃人之自选择概念，或更迭的运用概念，以成一对事物之适合之判断之事。此人之选择概念，或更迭的运用概念之事中，即有所用之概念，在思想历程中之不断的隐显、屈伸、进退、往来。而此隐显、屈伸、进退、往来，即人之思想之能自己超越其自己之性之表现，亦此思想所在之生命之自己超越

其自己之性之表现。此以前文所论者观之，固当说其是一善之流行也。

在人之不断选择而更迭的运用概念之事中，此概念之由显而隐，由伸而屈，由进而退，即此概念判断之自归于寂之事。克就其归于寂之处，其心灵之未尝不在言，即见此一心灵，为超概念之应用判断之形成，之一非分别，亦无分别之心灵，亦无对概念判断之执著之心灵。若无执著为善，则此心灵亦为具一善性者。诚然，佛家之言无分别之心灵，或无分别而又能有分别之心灵，恒就佛之由根本智而有之后得智而说，非谓未成佛者所能有之心灵。对此所谓无分别之心灵，要看我们如何说。若说为其中全无由一般所谓分别而起之执障之种子之心灵，固可说非成佛者不能有。然若不自此分别执障种子之全然无有而说，则凡人有将其所用之概念，收归于寂，亦不作判断之际，皆应有一无分别之心灵之呈现。唯此呈现之时间可至短，而其更用其他概念以成判断之事又起，故人可不自觉此无分别心灵之呈现与存在耳。然依理而推，则人在其更迭的用概念，以成更迭的判断之时，此心灵之活动，必有其转折处。否则此更迭用概念以成更迭之判断之事，亦不可能。今克在此转折处观，即应有前一概念、判断归寂之一刹那。此一刹那，即非分别，而无分别之心灵呈现之时也。

然以人通常不能自觉此非分别之心灵之呈现与存在，故其心灵与概念之关系，恒不用此即用彼，不入于杨即入于墨，故不如此判断，即如彼判断，而若无归寂而超分别心之时。今只就此人之对其自己与自己外之他人或其他存在，形成一定之判断言，此中只有人之思想之伸进，以成此一定之判断，而未见其退屈，则亦无思想活动之自己超越性之表现，而亦即无善之可说。至若更本此一定之判断以分别人我，而与人之自执其我之俱生我执相连，

以成分别我执，即亦有贪、嗔、痴、慢等罪恶，如前于我法二空境所论。故人之可有此分别我执之心灵与生命存在之性，佛家恒以为不善也。

然此中关连于人之心灵生命之性之善否之一根本问题，亦在人之以概念、判断分别人我，以更成分别我执，是否为人之心灵生命活动自始即有之事，此则显见不然。因人之有概念、判断之思想活动之形成，以分别人我，乃后起之心灵生命之活动；人之心灵生命之原始活动，乃一感觉情意之活动。在此人之感觉情意活动中，人有所感，在此感中，初不知有人我之分别，亦未形成概念、判断，以分别人我，则此感中，不能说已有分别我执之表现也。

此种人在感觉中初无我与非我之分别之境，在佛家称之为世间现量境。此世间现量境之异于佛之现量境，当亦唯是自其后之是否有分别我执之种子，可缘之而现行上说。若克就其为现量，而无我与非我之分别言，其本身中必不能说已有分别我执，存乎其中，而应与佛之现量境无别也。然佛家于此世间现量境中，恒不说有善，此亦当是就分别我执之种子，可缘之以现行上说。然若自其本身无分别上说，则应说其本身有“无此分别我执”之善。而此世间之现量境之相续中，亦应有一自超越其前之现量境所可能引起之分别我执之善。又此中之现量境，固呈现于内心，亦可说为内心种子之现行，然要必以外境中之物为缘。吾人即可说此现量境，乃由心灵之存在与外物之存在，互相感通而致。此心灵之感通，即此心灵之自超出其限制与封闭之事，而当说有一超出此限制、封闭，以成此感通之善在也。

至于由感觉之现量之无我与非我之分别，而有之我对所感非我之存在状态之同情共感言，则更显然为一善之流行。中国儒家

即于此人之生命心灵，自始可在一无我与非我之分别之境中，以我之生命存在与非我之生命存在同情共感，言人之生命心灵中之原始之性情，此即人之原始的仁心中之性情也。

当我之生命心灵与他人或他物有同情共感之仁之表现时，而我同时有以其心灵向于其他人之生命心灵，以恭敬奉承其生命心灵之表现，此即为一原始之礼。此中，同时对我已有之生命心灵活动，有一裁制，以使他人之活动，亦得存于我之生命心灵中，以与我之活动有一平等之地位，是为义。人之自觉的超越其已有之活动，使之退屈，而呈现一无分别之清明，以使他人之活动为我所知，而得在我心灵中有一地位，即是智也。此人之有同情共感之仁，恭敬奉承之礼，平等待人我之义，清明能知之智，固亦人之心灵中原有之性情之表现，而可由此以言人心与其原始的性情之善者也。

吾人在上文，对较佛家之义，而言人之自然生命，与其心灵之性中之原有善，非意在否认佛家所谓俱生我执，分别我执，分别法执之存在，而唯在言不能据此以否认人与物之自然生命与其心灵之性之非以其善为本。由此而见儒家所言之性善，乃第一义之本性；佛家所言之有我执之性，乃第二义之本性。此中之本末主从既辨，则佛家之言人当破除我执之论，如种种观空、观缘生之论，即皆可为对治此第二义之性之用，而其价值亦至高明至精微，为吾人所当承认。然儒家于此，不重就人之执障已成处求破之之道，而要在顺此人之第一义之性，而率之尽之，以求至于其极，使执障不得生，而自然超化。此则儒家之为顺成之教，与印度之佛家之拔苦、观空、破执之逆反之教殊途，而未尝不可同归者。至于就中国佛教之徒发挥《般若》、《法华》、《华严》等经所成之圆教与禅宗而说，则多以佛性说吾人之第一义之心性为净善，

而顺成此净善以立教。然此圆教与禅宗，对心性之善，仍未能直下就人之自然生命与人初生而有之赤子之心处，加以肯定，亦与儒家直下顺此自然之生命，与人之赤子之心性之善，以立教者，为一澈始澈终之顺成教者不同。此则非今之所拟及。下文唯当顺此儒家之顺成教，以言其如何本此人原有之心性之善而率之尽之，以使执障不生而加以超化之道如后。对佛家之论，亦不再涉及矣。

五、天伦、人伦与圣贤之德

此儒家之顺成之教，在根本上只是顺成人之自然生命，与连于此生命之心灵中之性情，而更率之尽之以至于其极，而成为一天德流行之心灵与精神生命。此顺成而率性尽性之始点，则在赤子之生命心灵中自然原有之孝悌之心。此孝悌之心，乃至平凡之心，而儒者则视之为一切德行之本始，而视之为涵义无穷者。故孔子多答弟子问孝之言，有子谓“孝悌为仁之本”，孟子谓“尧舜之道，孝悌而已矣”，程伊川谓“尽性至命必本于孝悌”，陆象山言“孩提知爱长知钦、历圣相传只此心”。吾人固不能说，世界之其他宗教者，必不教孝。如《摩西十诫》亦有孝顺父母之诫；耶稣虽不重孝，然言在天之父，亦移子对父之情以对天；释迦亦尝至兜率天为其母说法也。然此诸教，皆未尝言孝悌为一切仁爱慈悲之德之本。此则唯儒家能真知父子兄弟之情为天性，其伦为天伦，而以孝悌为仁之本，百行万德之本。亦唯在中国文化中，能将此父子兄弟之天伦之义，推及于一切人伦关系中。故师如父，而学生如弟子；贤君保民如保赤子，民仰之如父母；朋友以兄弟相称，《诗经》言“宴尔新婚，如兄如弟”，而夫妇亦兄妹也。即中国佛教徒，亦称其师曰师父，传其道者为弟子，为法裔。此皆原

自儒家之重孝悌之道而来。此儒家之所以重此孝悌之道者，则以其知此人之生命之存在之仁心，初即表现于对其所自生之父母祖先与同为父母或祖先所生之兄弟之生命之感通之中。此父母之生子女，初原为一自然生命中之事，一切生物固皆同能生殖也。父母之慈于子女，亦高等生物所有之天性也。此皆自然生命所以成其流行也。然子女之孝于父母，则唯人能之。人之有孝，与其他生物之唯知生殖其后代，而或亦有类似慈之德，以养育后代，以成自然生命之流行，唯是顺流而下者，即截然不同。此人之有孝，乃是人之有子孙之生殖，以成其自然生命之流行后，子孙之生命心灵之再溯流而上，以成此自然生命之前后代间之感通。故人之生命中之孝悌之心，乃人生命中之心灵，自超越其已有之自然生命，以反本上达，至于其生命之原之心。此心即初见于赤子之爱亲敬长之情之中，而于此赤子之爱亲敬长之情中，即见有人之心灵生命，有一能自超越之天性。故孝可为人之自然生命之升进为一具百行万德之精神生命之始，而为儒者所特重者也。

关于人之自然生命之下流，而由父母以生子女，即有爱子女之心，上已言乃人与其他高等生物之所同。此一生物之生殖之欲，与高等生物对其后代之爱，乃出于延类之本能。此生物必求自保其生与延其类之本能，皆可说有一自私其一己与一己之所生之生命之类之私。故宗教徒恒不婚，而自断其延类之本能所出之欲望，以使其生命心灵，更达于一高明广大之境。此固为一极高贵之人性之表现。然生物为生殖其后代，而耗竭其生命之力，以至早亡；或兼能爱其后代，而为之有所牺牲，亦见其生命存在之有一自己之超越。以其所生之后代，虽与己相类，然毕竟为另一个体也。依佛家之轮回之义言之，为其后代者，固自有其前生，其前生更非必为其同类。则其生殖后代而为之牺牲，亦延接不同类之个体生

命，以使之降生于世，而为之牺牲之事也。至若就一一生命存在，皆可说各以神灵或天或绝对，为其存在之超越的根原而言，则为前代之生命之生殖其后代之生命，而更为之有所牺牲，亦皆为延接此同出一根原之其他生命，以使之降生于世，而更为之牺牲之事也。今即不论此宗教或形上学之说，而即就一生物所生者为另一个体以观，此另一个体之我，即毕竟非此一生物之个体之我，而对之为一非我者。一我生此非我之我，而使之存在，更为之有所牺牲，亦当说为一自超越其个体之我执，而视非我者为我之一德性之表现也。唯此生物之生殖后代，而为之有所牺牲之事，毕竟限于为其后代之类者。故其表现之德性，范围甚狭。此限于生殖后代之类之欲，亦可使其生命不能更拔乎其类，以上达于高明广大，亦理有必然。故宗教徒之不婚，亦未为不是。然今本儒家言孝之义以说此问题，则孝之情，初乃原于子女感父母之爱，而更有之一自然之回报，所谓报养育之恩是也。此一报恩之心，乃直以所感于父母之爱为其所对，则全不依生物之延类之本能而发，而纯出于其生命心灵之先感父母之爱，而此报恩之心即纯为精神性的，而非生物性的。为人父母者所感受之其子女之孝心报恩之心，亦纯为精神性的，而非生物性的。至于为人子女者之知尽孝于其父母，更知其父母之亦欲尽孝于父母之父母，更沿是而有尽孝于历代之祖先之心；则此为推恩之报恩，推孝之尽孝，尤为纯精神性的，非生物性的。此中若父母之生其子女，亦意在有后嗣，以奉祀其先人，以尽其天伦中之责；则此父母之生其子女，以至为子女婚娶，亦出于一尽孝报恩之心，而皆为精神性的，非生物性者矣。然此正为中国之儒者，所以谓“男女居室，人之大伦”“君子之道，造端乎夫妇”之旨。此则将人之生物性的男女本能，全超化其生物性的意义，而使之成为只是具精神性的意义者。此亦

正为人之将其生物性之延类本能，直下在由此本能而有之父母子女之关系中，加以超化，以使之不为人之心灵之求进于高明广大之境之碍之道也。故以佛教、基督教之论，鄙视世间一切男女、夫妇、父子关系所成之家庭皆可，唯不能以之鄙视儒家本尽孝之义，而有父子、夫妇关系所成之家庭，而更当视此家庭为人之即世间而超世间之大道之所存者也。

此儒家之言孝，为一生命存在之纵面的对其父母祖先，上达报恩之心；而其言弟，则为横面的敬长之始；其言夫妇之道，则初在继宗祀与合二姓之好。此家庭中之父子、兄弟、夫妇之伦理关系，即皆为个体人格对个体人格之关系。有父子之伦，而人之生命有其上下之纵通；有兄弟之伦，而人之生命有其先后之顺通；有夫妇之伦，以合二姓之好，而人之生命有其相互之横通。此所以成人伦世界之三度空间之通达也。此家庭之中，人与人情义之相结，要在能互感对方之情义，更成其互相还报之恩义。此互感对方之情义，而互相还报以成恩义，乃所以使此情义恩义，存于此有伦理关系之人与人的心灵之相互反映之中，并由此相互反映，而增其深挚笃厚之强度、深度，而初非重在将人之情义，遍施于他人或一切有情众生，以见此情义之广度。故人重情义之广度者，或疑儒者之重家庭中之情义恩义者，其情义不如基督教言爱一切邻人，佛教之言普度众生者之广大。然实则儒家之情义，亦自有其广度，如言“四海之内皆兄弟也”，“泛爱众”，“亲亲而仁民，仁民而爱物”是也。然儒家必首重人之情义恩义之见于家庭中父子、兄弟、夫妇间者，有足够之深度或强度，方次第及于家庭外之朋友、君臣之伦理关系中，然后言及此普施博爱之情义。故不能如基督教之首举爱汝邻人，或佛家之普度有情为说。其理由则在人之广度之情义，若不为对方所感受，更有回应，以使情义互相反

映，以增其深挚与笃厚；则此情义只一往向外发射，将以无一定之感受之者而分散，亦可以无回应之者而销沉。故人之情义必先有一定之个人与个人之伦理关系中，互相反映，以成恩义，然后此情义得其养。既得其养，而至于深挚笃厚，然后可言普施博爱。故基督教之爱汝邻人，不可为人之养其情义之始；佛教之普度众生，亦不能为人之养其情义之始。人之情义之继及于邻人，以及于天下之人者，皆同可更以恩义相结，为朋友。人以外之众生，则虽以情义对之，而彼不知感，是见鸟兽固不能与人相为友。此孔子之所以言“鸟兽不可与同群”。此即儒者之所以于人必分亲疏，必言亲亲之义与仁民之义不同，及仁民之义与爱物之义不同也。此中之种种情义之深度强度，必不能相同，而人亦决不当逆其情义之由己及人之先后之天然之序也。

人与人之伦理关系，为一个人与个人之关系，亦即一人格与人格之关系。此似只为人与人之主观上之关系。然人之笃于伦理而孝悌忠信者，其德性则有客观之意义与价值。而人之能仁民爱物，泽被群生，而立德立功于世者，其人格亦更有客观之意义与价值。此世间之孝子贤妻，忠臣烈士，一乡之贤，千古之圣，即合以形成各有其德性之人格世界。对于人格世界中之人格知崇敬，而自求有以效其行事，承其遗志，而以向上奋起之心，与之相接，世人之道德情操中，固多有之。然儒者则必于父子兄弟言天伦；于人之结为夫妇，视若乾坤之定位；于忠烈之行，视为天地之正气、浩气之所存；于圣贤之心，视为天地之和气、元气之所在，皆是言人伦人德自有其宇宙性的意义与价值，存乎其中。故必于人之有其人德者，见天地之有生此人之德，成此人德之德，而于人德中见有此天德之存在；然后吾人对此人之有德者，其爱敬之情，方得至乎其极。此则世人之道德情操未必能至此极也。然人之对人

之有德者之爱敬之情，必至此极，然后人能于一朝之时，一室之中，以其爱敬之心，与古今四海之一切有德者之人格之心灵、生命、精神，相遥契感通，而不见有古今四海之隔。此中，人之智足以知不同之人格之德性，是为高明；一一加以爱敬，是为博厚；不见四海之隔，是为广大；不见古今之别，是为悠久。此高明之心自配天，博厚之心自配地。天地者，宇也。悠久则配古今。古今者，宙也。人有此高明、博厚、广大、悠久之心，足涵广宇悠宙，于一切人格世界之德，皆能知之而爱之敬之，于其德之表现于其心灵、生命、精神之存在者，见其洋洋乎如在其上，如在其左右者，即圣贤之心之所以成其圣贤之德者也。

此圣贤之德之所以为圣贤之德，在其能感受其他人格之德为其所对，而爱之敬之，以自成其德。此自成之德，即对其所感受之其他人格之德之回应报恩，而以德报德，使古今四海之人之德，以相报而相结，以贞定此德性世界、人格世界之存在，而使之万古常存者也。

此儒家所言之情义，必归于成恩义，言德必归于知德而爱有德、敬有德，报恩报德，以使德与德相结等，皆人之心灵生命，先行于人格之世界、德性之世界，直以人格之世界、德性之世界，为其心灵所对之境，而后有之事。以人格之世界、德性之世界，为所对之境，而以高明之心覆之，博厚之心载之，广大之心涵之，悠久之心持之，而此高明、博厚、广大、悠久之心之德，足涵宇宙，亦即为同于天地之能继续不已的生此一切具德性之人格之纯亦不已之德，而其德，即纯全是天德之流行于心灵生命之所成者也。

此纯全是天德流行之圣贤之心灵生命，乃直以人格世界、德性世界，为其心灵所对之境，而此心灵与具此心灵之人格，亦存于此境中，以为其自身之所对。故此心灵与具此心灵之人格之内

内外外，皆为德性所充满洋溢，而除见此德性之流行于此内内外外之境之于穆而不已外，更不见其他之境。此意人可由读《中庸》而自得之。今以此纯全是天德流行之圣贤生命，观世间一神教之归向一神境，与佛家之普渡有情境；则见此归向一神境，虽有上达高明之旨，而未有此中高明之义，以其智未足以知此人格世界中不同人格之各有其德性，而一一求知之，则其智未能有此中之极高明也。佛家言普度有情之心，固亦广大博厚，然此普度之心之所持载者，唯是有执障之有情，其视古今四海之人格，皆视为未出三界者，则不能以自下而上之崇敬之心遇之，亦不能有此中之博厚与广大。至于此天德流行中之悠久无疆之义，则类似他教之言上帝之永恒，佛果之常住。然儒家《中庸》言“悠久无疆”，乃即人之德之纯亦不已，而不见古今之一切有德之人格，其生命精神之有古今之隔，而通之为一纯亦不已之天德之流行，即见其中自有“悠久无疆”之义在。则与此他教之言上帝之永恒、佛果之常住，亦不必同其义也。

第二十六章 天德流行境——尽性立命境 ——观性命界（中）

六、生命的灵觉之破空而出之 创生义与天德流行

此下当说吾人如何能使吾人之生命达于自觉的天德流行境之

道。此在知解上说，吾意首当细认取前所谓吾人生命之生于此世界，初为一破空而出之一赤裸裸之生命，乃表现一先天的空寂性、纯洁性，而为一善之流行，为第一义。亦即以自觉的超越忘去此生命之来处，以及其超越的根原，为第一义。人恒不免思其生命存在中之种种内容，此种种内容有其来处。此即非指一赤裸裸之生命，而为带上颜色之生命。此生命之内容或颜色，可说由父母祖先遗传来，可说由前生之业报、赖耶识中之功能种子之现行来，可说由自然之无数不可知之力之聚合于吾人之生命存在，而表现于其中来，亦可说由上帝创造我时，心中之我之个体之模型来。但此皆非吾人之赤裸裸之生命存在自身，或此生命存在之本性。此生命存在之自身或本性，乃初不须连此一切内容、颜色而说者。此生命存在之自身或本性，只是一灵觉的生，或生的灵觉。克就此生的灵觉言，乃无此一切内容，或有此一切内容，而更加以超化忘却者。唯此生的灵觉，能超化忘却此一切内容之所在，乃其所以为生的灵觉。故谓人之生的灵觉中，夹带有父母祖先之遗传性质，前生之业报种子等，人之初生，皆不知之。此不知，不只是无知、无明，乃兼是此生命存在能超忘此一切之一表现，亦生命之有先天的空寂性、纯洁性而为一善之流行之一表现。对此生的灵觉，人固亦可说其自有一超越的形上根原。因若其无此一超越的形上根原，此生的灵觉之生长发展与流行，即不能继续自超越其自己，以成其生长发展与流行。此生的灵觉之能继续超越其自己，必有使之成为可能之超越的形上根原。对此根原，可以天、上帝、如来藏心或法界性起心之名说之。但在此人的生命之生于此世间，以有其生的灵觉之时，此生的灵觉对此超越的形上根原之自身，亦有一超越而忘却之事。此超越而忘却之事，不能只说是一与其根原隔离而堕落，遂不知其根原，而有一生命之原始的无

明之事。此超越忘却其根原之事，亦当说其乃由此生的灵觉之“破空而出”之故。如人之自然生命之由母体而生，乃一破空而出之事。婴儿破空而出，故与母体有一隔离，而婴儿降世。又如海水之倒注于湖，而湖海相离。故此生的灵觉与其超越之形上根原之隔离，亦即此生的灵觉之有破空而出之一创生之活动。而此隔离，亦初是由超越而忘却其根原，以使其生命具一先天的空寂性、纯洁性，而无所依傍，以为一赤裸裸之生命以降世。不能说全是隔离，全是堕落，全是无明，只可说一半是隔离、堕落、无明而已。

此具生的灵觉之人的生命，应说其有一超越的形上根原，并与此根原有一超忘隔离，以破空而出，以创生出。自其为破空而出之创生言，此乃一前所未有之有。此有，可说是此根原之所生出，其所可能呈现之生的灵觉之不息不已，其所成之百行万德，皆可说在此根原中完全具足。一切人与有情生命之恒沙功德，亦同在此根原中，完全具足，真实常住，不增不减。然克就此生命创生之事，只是破空以显一有，破此世间之“无此生命”破此“世间之他人对此生命之初不见其有，而对之之无知无明”，亦破“其自己对自己之存在之无知无明”，以显其有之一面说，则其破空而出，即于“空”有所破，其破上述之无明无知，对无明无知，亦有所破。此破，如否定一否定，以光照破一黑暗。肯定乃以否定否定，而更成其肯定。此否定否定更成之肯定，对原始之肯定，即为新创。如以光照黑暗，此黑暗中之光，虽皆来自持之以照黑暗之光原，然照黑暗后，黑暗破处之光，乃前所未有。此中之有，固须以“有”为根原，无固不能为有之根原。然有而更无无，以使有更成有，此无无，则为使有得更成为有之根原。无无可为有更成有之理由，亦如否定否定，可为肯定更成肯定之理由。故必无

无，方助成有之创生，必破空，方助成生命之出。此生命破空之事，乃其根原中所未有。其本身即亦为一创生。此生命之破空而出，即依空而破，而出，亦可说为依空而出，以为一无中所生之有。但此只是一半之义。另一半，是破空而出，即无无而有。西方基督教，以上帝只自无中创万物，即只有一半之义；而不知即谓一切万物皆以上帝为根原，而万物之一一物，仍皆同时是无无而有，破空而出，而在此无无之处，破空之处，见一创生之事，与创生出之有之依其破空，以更自成其有。此其破空所更自成之有，则非其根原中之所有。此中，若以佛家之如来藏心，法界性起心，代上述之上帝，亦当如此说。

此上所说生命之创生，乃依其根原以破空而出。由此破空无无，以更自成其有，而此有即为此根原之所无。如由肯定而否定否定，以成之肯定，乃初之肯定中之所无。此中人之思想之由否定否定，以使肯定的思想，更成肯定的思想，是事；依肯定而能否定否定，是理，是道。否定否定而能更成肯定，亦是理、是道。故一一生命之破空而出，无无以更成其有，是事；而破空无无之能使有更自成其有，以有生命之创生，亦是理是道。其根原，则只是一超越的形上之存在。此存在，可说是体；生命依之而创生，可见其用。但此体必依此理此道，而后有此创生。此创生之一半义，为自无而有；全义则为破空而出，无无而有。此自无而有，破空而出，无无而有，以及此有非其根原中之所有等，是此创生之相。自此有之非其根原中之所有，而与此根原，若相隔离，而能自超忘此根原，以自有其由破空无无所成之有言，则此创生之生命，即自为一体，以继续依此破空无无之理之道，以自成其用，而自有其相续创生之事与此事之相。此自成之用与相续创生之事中所表现之相，亦皆可说是此根原之体之用之相。但克就其一一皆

同可说是由无无破空之事，而有处说，其有，又可说非此根原中之所有，而为其所自有。以克就此根原而言，固未尝有此破空无无之事也。

由上所说，则生命之存在，自当有其超越的形上根原，亦依此根原之有而有。但由其破空无无，所更成之有，则为其自身之所有。此破空无无，能使有更成为有，乃一理、一道。唯依此理、此道，一生命存在，乃得由其根原而创生，以自有其所成之有，亦自有其生命之理之道，以为其性。而此理此道之意义，即更重要于此根原之为形上存在及生命存在之为存在。一切生命存在，即当说直接依此理此道而生。此形上根原在中国儒家名之为天，而此理为天理，此道为天道。吾人之生命存在之具此理此道为性，为天性，亦人性。其伦常典常，为《皋陶谟》之“天叙有典”；其礼乐，为“天秩有礼”；人之有德者王，为“天命有德”；罚罪，为“天讨有罪”。人之具此天理天性为心，为天君；此心所依之身之五官，为天官；其接物而生之情，为天情；养此天情之物，为天养；物之祸福及于人，为天政。此皆荀子所名。此人之生于世界，为天民，则孟子所说也。

七、尽性立命之涵义

依此上所说，吾人之生命存在与其超越的形上根原之天，即有相依相即，而又相隔相离之一关系。故此天人之际，不可只合说，亦不可只分说。欲说其合而分之际，遂有“命”之观念之建立。此命自天而说为天命，自人而说为性命。性命即生命之性命。性只是一生的灵觉，或灵觉的生。此生之欲有所向往，欲有所实现，即此生的灵觉或灵觉的生之性。实则此欲有所向往，欲有所

实现，即是去创生。故生即是性。而欲有所向往，有所实现，即是一自命，自令，故性即是命。但说性，是自此生的灵觉之所以然处说；说命，是自依此所以然而见之当然说。自命自令，即自依性而知自谓当如何如何，故此自命自令，即性之命。自此性之根原于天言，人之有此性，可称为天性；其依此性而能自命，此自命亦即天命。此自命天命所在，亦即性所在，故《中庸》曰“天命之谓性”。人之理解此“天命之谓性”，不须先想一天是如何之物。天只是性之形上根原。此形上根原之为何物，只能由人依其性而有之自命自令为何物以知之。此人之自命自令之事相续有，而人相续依之以行，人之性即相续现；而人即相续自知其性，亦知性之根原之天。故孟子谓尽心即知性知天也，尽心即尽此心之自命自令，而行之，亦即就此心自命自令之时，所视为当然者而行之，此亦即尽此天之所命于我者，而立此命于我之生命存在之内也。

此上所说，即性命即天命之命，孟子之言，涵其义，而《中庸》完成其说。因孟子之言命，或自外境之顺逆说。此外境之顺逆，乃另一义之命。但人在顺逆之外境中，皆可有其所以自命自令，而自行之，以立此自命自令。故此义之命，亦通于性命之命。然《中庸》言“天命之谓性”之“命”，则纯为性命之命。然孟子之谓顺逆之外境为命，亦非只外境中顺逆之事实之自身，如此如此，即是命；而是说此顺逆之事实，皆可启示人一义所当为，而见客观之天于人有所命。而人于此可有其自命自令，以立此自命自令之命说。言此外境之顺逆之事实，可即启示一义所当为，而见客观之天于人有所命，而人即由此以知所以自命，其义亦更有深于《中庸》之只言性命即天命者。

此外境之对吾人之活动有其顺逆，乃吾人自然之生命活动与

外境相接，而为人所惑者。此外境之可对吾人之活动，为顺为逆，即使吾人之活动，可成可败，可穷可通，可为福可为祸，可为吉可为凶，以至可生可死，而使人之生命活动之所得所有，皆可失可无，而见其得非常得、有非常有，为无常，为偶然得、偶然有，亦即为可存在可不存在者。此乃原始佛家之必言无常，原始基督教必言世间之存在为偶然性之存在、非必然性之存在之故。佛家由见此无常，而言一切世间之生命存在之必有苦痛烦恼，基督教由见此偶然性之存在，而必求一非偶然之必然存在之上帝神灵。但此二大宗教思想，皆是对此生命存在之有逆境，而见其所有者为无常，为偶然有之直接反应；更本此直接反应，以判断世界中之生命存在为苦，其所得所有者皆偶然存在，而皆可失而可无，即由其生命存在之有罪，而世间非真实。然在儒家之思想，则不直下有此一反应，即本此反应以作世界中之生命存在是苦是有罪之判断；而转回意念，以问人当如何处此或逆或顺之境，此逆顺之境，除为一事实之外，是否尚另有一意义，而启示吾人之所以处之之义所当为，如对吾人有所命，而使吾人亦有一自命自令，以为其义所当为。此即将人之生命心灵活动之方向，由面对顺逆之境，而翻上一层，以观其是否对我之义所当为，有所启示，而如对我有命，更退回而有一自命自令，以行其义所当为之事；而于人之行其义所当为之行处，见此生命心灵之活动之为实在。此顺逆之境，能启示此义所当为，以使吾人有此生命心灵之活动，以为其果。此果既为实在，则为此果之一因之此境，亦即为一实在矣。

人所遇之顺逆之境，自可说是无常，亦可是偶然存在，而非定常，以其可不存在故。此事无人能加以改变，亦无人真希望其改变。因若人所遇之一境，皆为定常而必然之存在，而人之所

有者，亦一有而永不无；则人之生命自身不能有变化，不能有活动，生命自身亦将不存在矣。生命乃正以能无其所已有之常，而成为生命，则生命亦赖此无常而存在。故人不能真望世间之一切存在皆成定常，皆成必然存在，以与生命之自性相违也。故由生命之顺其自性，以观世间之物之存在，原不能真望其所遇之境，为定常为必然。故其所遇之境之有顺有逆，为无常而偶有，即生命之依其本性，所不能不承担，亦其所当承担者。以其自身既无常，依恕道而推，亦不能望世间之其他存在之必为常故。由此而吾人之生命存在之在世间，其所遇之境有顺有逆，有穷有通，有祸有福，有吉有凶，乃能直下承担，而无所怨尤，更不求躲闪，不加逃避；而知此所遇之无常，一一皆偶然，其本身乃吾人生命之必然当然的命运。然此所遇之一任何命运，亦不只是一事实，而是“吾人之生命之变化运行到之一境，此一境对吾人义所当然者有所命”之一有价值意义之一活泼泼的命运。此命运启示一价值意义，而对吾人之义所当为者有所命，而人有之自命自令，自皆有一限定的价值意义，而为限定的命令。如一切顺逆之境，皆对人之活动有一限定的意义。人在一顺逆之境，行其义所当为者，如对父以孝、对君以忠、对友以信等之类。至人之守尾生之信，为愚忠愚孝之行，则此行与所对之境，不能相应相适而不美，即非至善，而为不善，亦非义所当为，如吾人前于道德实践境中之所涉及。由此而吾人于道德实践境中所说之种种德行德性，与在此篇中前所说之人之如何由孝悌而至对德性世界人格世界中之人格德性之爱敬等，所成之圣德，在一特定的顺逆之境下，皆不能完全表现，而必须特殊化、具体化，同时限定化，以表现于一特定之境，而后能在一特定之境中，次第成就。此人之德行必须在一特定之境，如此特殊化、具体化、限定化，方得成就，人亦

可视为此即见德行德性之表现本身之无常，而可有可无，而致其叹惜。人遂可问：何以人不能遇一境，使其一切德行德性，皆能完全表现，而一时完全成就，如上帝或佛菩萨之德行德性之完全成就，而可在一时普遍对一切存在一切众生而表现乎？

对此一问题，可如此答，即德行德性之必在一特定之境具体化、特殊化、限定化，即德行德性之表现成就自身之一命运，亦其自身所当受之一命运，否则不能有此德行德性之表现、成就，以运行于有种种特定境之世界。此人之生命存在之必遭遇种种之特定境，而受此特定境之限制，亦即限制其德行德性之在一时之表现成就。此一限制，是否真只为一限制，亦要看吾人之如何观此限制。今吾当说：此一限制，正同时有一超越限制之意义。此所谓超越限制之意义，乃自一特定境之消极的非其余一切特定境之意义上说。此一特定境之“非”其余一切特定境之非，要动态的看。此非，即是能非斥、非排之非，亦即能使人超越而忘却其余一切特定境之非。此非其余一切特定境之非，即将此其余一切特定境，卷而藏之于密之非。此“非”能将其余一切特定境，皆一齐卷而藏之于密，其能非之用，即无穷无限，亦正依其能非之用之无穷无限，使其余一切特定境，无不被非尽而无余，然后此当前之特定境，方能成就。故此当前之特定之为有限制，正依其能非一切特定境之用之无限无穷而有。则此当前特定境，就其为一限制言，可说如一城郭。此城郭，自内部看是有限，自其外看，则有能阻百万兵之无限之用。此城郭之是否只为限制，要在此城郭之有无城门，可由之而出，其上是否有天光，可登城而望。若无城门，无天光，则此城郭即成生命之监狱，为生命之自我封闭，自己限制之所。故一切特定境，皆可使人陷溺其中，以形成种种生命之执障。然人之德行德性之由一一特定境而表现成就，乃此德

行德性运行于特定境之历程，亦即其自出入于其所居之一一城郭之历程。则此城郭，非为监狱，亦不碍其德行德性之次第表现成就之历程，亦为无限无穷的相续之历程也。

依此上所说之义，则人之生命存在之表现成就其德行德性，只能在——特定境中次第表现成就，即不只为——必然之命运，亦当然之命运。对此——特定境之各有其限制性，亦当知其各有一使人超越而忘却其余一切特定境之无限之用，以观其具此义之无限性；而见此有限限制性之特定境，即以其具此义之无限性，为其根据。故人之生命存在之始，虽只生于一特定之时，特定之地，某家某户，以只有其父母兄弟，即不可只作为一生命存在之限制观。而当知此生命存在之有此——特定境，即足以使其超越而忘却三千大千世界与其无尽之前生与后世，亦可使其忘其所自生之超越的形上根原，而见其生命存在依于一原始之空寂性、纯洁性，以赤裸裸地出现于世界之此一特定境。此特定境，即生命存在最原始之一城郭，以外阻百万兵之来袭，亦护持此生命存在活动之变化运行，而兼具有有限性与无限性，而为人之必然的命运，亦当然的命运之所在，以使其德行德性，得次第成就之“前更无始之始点”之所在者也。

除人所遇之特定之外境，为一必然当然之命运之外，吾人前说人生命存在中，除具上述生的灵觉或灵觉的生之性命之外，此生命存在，亦可由其父母之遗传，前生之业种，或自然之种种力量，或上帝之依其造人之型模等，所赋与之种种生理的体质、心理的气质性格之内容，以为此生的灵觉或灵觉的生上之种种之颜色。人何以有此生理的体质、心理的气质性格，而非其他，无论说其由父母之遗传，或前生之业种等来，对吾人当下之心灵生命言，皆初似可说为一外在之决定，而未尝先得吾人在此世界中之

此一生命核心之灵觉的生或生的灵觉之同意者。此中，无论此所禀赋得之生理之体质气质之为如何，皆是一特定之体质气质，亦是有限制性之体质气质。人之只有此特定限制之体质气质，而或强或弱，或刚或柔，或正或偏，亦皆可说初是吾人之生命存在之核心之灵觉的生或生的灵觉之一内在的必然的限制，必然的命运。然此必然的命运，亦为一当然的命运。此中，人之灵觉的生或生的灵觉之受此限制，而有其限制性，此限制亦有无限之意义。因若无此心理生理之体质气质，即可喻如此灵觉的生、生的灵觉，少一居住之宫殿。此体质气质之为特定之有限制之体质气质，正所以使其体质气质，非此外之一切生命存在之体质气质，如一宫殿之由其特定而有限制之构造，即使其非一切其他宫殿。此中，人之体质气质之如是如是，若只作一事实看，则无价值意义。然若不只作为事实看，则此体质气质之如是，亦启示人之义所当为，如对人有所命，而人可由之以有其自命自令者。如人之自知其体弱，则求强之，体强，则知所以善用之；气质偏刚，则矫之使柔和，偏柔则矫之使刚强等。则天之生我以为具某体质气质之人，此体质气质之自身，亦即能对我发命令，如天之对我发命令，而我即亦同时以之为自命自令之事也。

由此人之所遇之特定的外境，与人之生命存在中之体质气质，皆能对人之灵觉的生或生的灵觉，有所命，而此生的灵觉或灵觉的生，即能以其所命为其所自命自令。此中，若自此外境与气质体质之命于我之义所当为者看，可只见其皆是天命；而自我之由此外境与体质气质之命我，同时即以之自命自令看，则是性命。我即可于此性命之自命自令中，见其中所呈现之天命。前一义之天命，可说在外境及体质气质，与此灵觉的生或生的灵觉之间；而后一义之天命，则其超越的根原，虽可说在此性命之上，然其呈

现，则只内在于此生的灵觉或灵觉的生，依之而有之性命之中。

对前一义之天命说，此灵觉的生或生的灵觉，若见此天命自外境而来，自气质体质而出，此中之外境与气质体质，即若皆能发命令、发声音，以对我有所呼召者。此呼召，自客观而说，皆如天或上帝之对我发声，而对我呼召，与我交谈，而此时吾人即可真感一活的上帝，活的天，而我于此灵觉的生、或生的灵觉，只是奉承之。此奉承之为知命、俟命、安命，为坤道。自后一义之天命说，则其呈现既内在于性命，人之顺其自命而行，即顺此天命而行，人与天之交谈，奉天之呼召，皆只是与自己之深心交谈，受自己之深心所呼召，以自顺此天人不二之命，而自立此命、凝此命、正此命，是为乾道。依坤道，则天命为先，人之自命为后，此“后天而奉天时”也。依乾道，则自命为先，而天命即存乎其中，此“先天而天弗违”也。奉天命而自命以立命，亦即尽其性之所命者，故立命即尽性也。

八、尽性立命之道

此上只总说立命尽性之涵义，兹当更言立命尽性之道。上说有外境之命，此可称外命，有天生之体质气质之命，此可称为生命存在之内境之命或内命。此外境对我之灵觉而命我以义所当为，而此灵觉即以之自命，于此自命中见天命，名曰性命。内境对我之灵觉而命我以义所当为，而此灵觉即以之自命，于其中见天命，亦名曰性命。此外命内命，即此性命之两方面，亦即此一性命表现于对外境与对内境者。此性命中皆有天命。但言天命，多自外境所启示之命说，言性命多自此内境所启示之命说。故天命亦可称外命，性命可称为内命。然实则性命天命之义，当统之为一，而

以表现于对外境者为一面，表现于对内境者为一面。此内境中，人之天生之生理心理之体质气质，固启示人对其体质气质之义所当为，而有其内命；人生后之已成之内在的生活习惯，亦启示人当前之灵觉，以义所当为，而有其内命。以至凡已成之我之一切，无论为善不善，皆可启示当前之我之对之之义所当为，而已成之我对当前之我，即皆时时有所命。于此，人即不能说，此已成之我，只为已成之事实，而当说其对当前之我，亦时时有所命。我之以其灵觉，反省其已成之我，即可见此已成之我之事，何者当续，何者当断，而自命我续之或断之。此已成之我，即亦皆有一成就此断之之事、此续之之事之一价值意义，而生活于当下之我之灵觉对之之反省之中，于此反省中，对我之断之续之之事发命令，而同时为我之灵觉所自命于其自己者。此我之灵觉之不断依坤道，以奉承此已成之我之所命，而有其自命，以行于乾道，即此人之灵觉不断的自己觉悟，以自己生长之历程，亦即此灵觉之自学历程。简言之，即人之自学历程。至对外境之一面言，此外境中除人当前之感觉所遇之自然社会之外境之外，此整个自然社会之所由成之已往之历史所依之其他外境，其为人之想像思维所已及者，亦皆为此全幅之外境之内容。其非感觉想像思维所及者，亦不断流入此感觉想像思维所及之范围中，以成此外境之内容。而人之由此外境之不断变化，或不断扩大、缩小，而一一知其所以应之之行，即吾人之灵觉之处世应务之历程。此中，人之自学历程，乃人不与外事相接，而静居独处之时亦有者。故可谓只属人自己之静以成学、成己之事。而人之处世应务，则必与世间之他人他物相接，而连于身体行为动作而后有者，乃人之动以应务而成物之事。而人之如何静以成学成己、动以应务成物，即人之尽性、立命之两大端。

于此先说此人之动以应务以成物之事。在此中，以人所遇之外境，非只一当前感觉之外境，而是有其自身之历史，并亦有其自身之外境，可次第展现于吾人之想像思维之中者，而吾人之灵觉，即顺此想像思维之所及，以连于此次第展现之一切外境。于是此灵觉自身，亦如外在化于此想像思维可能及之外境之中，而依此外境之为如何，以见其所命之义所当为者、人之自命自令者之如何。此中之灵觉，顺想像思维之所及者之变化，而变其一时所视为义所当为者，故恒不能自固执其义所当为者。而凡其所自执者，皆须经此想像思维所及之外境之为如何所考验，更加以陶冶熔裁，然后人之应外境之道，方能应变不穷，而皆合于义。此中当外境中有种种矛盾冲突之问题出现之时，如前在道德实践境中所言，则此灵觉，亦恒需停止其德行德性之表现与行义之事，而纯理智的了解此问题之情境。至于在生与义不可得兼，或两义之不可得兼，如处忠孝不能两全之际，则亦可杀身成仁、舍生取义。然今更当于此补说：此人之能杀身成仁、舍生取义，其事最难，其行亦最为可歌可泣。此时人不特须自觉此为义之所不得不然，所处之情境之不得不然，亦更当自觉此为情境之所命于我者，亦天之所命于我者，而此杀身舍生，即是奉承天命。此一自觉，人或有或无。若其无之，则人在此之舍生杀身，仍不免于一无可奈何之心情，而如受桎梏以死。然人于此若更能自觉：乃此境对我发有此命令，而以之自命，而由此境之为客观外在，而属于天，以念此境之如此命我，乃天之所命，则其心情非一无可奈何之心情，而为一自动的奉承天命，而自命其舍生杀身，以自立其正命之事。如文天祥之成仁取义，而念此为承天地之正气，耶稣之上十字架，而念此为上帝之意旨之类。在人有其成仁取义，即所以奉承天命之自觉之下，人之舍生杀身之心灵，即全超越于其自然之生命、自

然之身体之上，而全幅化为一精神生命，而以道为体，以道体为身体。而其先之身体，亦即可视为道体所成之肉身，其先之自然生命，亦可视为超自然之生命。此则由果之如是，以言其因之必亦当如是之言也。凡人能于其成仁取义之时，自知其行义，即奉承天命者，则其杀生舍身之时，其灵觉的心之自立其命之生命，即化同于一神灵之生命，亦与千古圣贤之神灵之生命相通接，不可说其为一为二。而此化同于神灵之生命，亦即成“一同于上帝之永恒、佛之常住，而又自成其纯亦不已之悠久无疆的，存于通贯古今之世界中”之生命。然此中人若少此一行义即奉承天命，以自立其命之自觉，而不免无可奈何之心情，以杀身舍生，则依佛家义，当说其有此无可奈何之心情，即其尚未自自然生命之执着解脱之证，则其虽可依其所为之善行受善报，亦不免一度再入生死。然若其真已有此一自觉，其生命已化同于为一神灵之生命，而与千古圣贤之神灵之生命，无不相通接，则亦当与如来之圣，把臂共行，不可说其仍在六道中轮转也。

至于在人之静以自学而成己之方面，兹当说者，则是此立命尽性之学，在根柢上唯在存此灵觉的生或生的灵觉。人欲存得此灵觉，首须常念此灵觉之恒在一切外境内境之自身之事实上的存在之上一层位。此中，无论吾人之生命存在自身之已往是如何，其所在之境之已往是如何，人皆可本此灵觉，而觉之、知之，以超越之，忘却之，而昭临于其上，同时见此内境外境之启示一义所当为之命令，于此灵觉，而为此灵觉所以之自命，以立命尽性者。此中，人之信得及此灵觉之恒能如此昭临于上，以立命尽性，亦即可助成此灵觉之恒得昭临于上。若信不及，则此信不及，即由此灵觉之不能自见其自身之有之故。此不自见，即可使此灵觉只面对其所觉之内境外境中之已成之事物，而或沉没其中，遂不得

昭临于此内外境之上。若信得及，则此信，即灵觉之自见其有之故。自见其有，而自信其有，以更自加奉承，自加保任，自涵自养，自存自得，自持自守，更由其昭临于上之灵觉光照所及，以见此内境外境中之事物，只启示种种此灵觉之所以自命者于其前，而不见其自身之为一定之事实，而为待此灵觉之所自命而命之续、命之断、命之有、命之无之一活泼泼的可变可继之事实；则此灵觉即更得常昭临于上，以自立命而尽其性矣。

然此人之灵觉，通常皆罕能昭临于内外境之上，而只与内外境中之事物相面对，以视此一一事物为一一之事实上的存在，或者更黏缚于其中之若干事物，而沉没陷溺其中，形成种种之执着，如对其生物本能、过去生活习惯、概念、判断之执着等。由此执着，而人欲存得此灵觉之昭临于上，即首须自其沉没陷溺中，升拔超越而起，而此中即恒赖此灵觉之先以虚静自持，或暂不接外物，于此虚静中存养其自己。故在宋儒即多以虚静为入德之门户。对人之灵觉之沉没陷溺已久者，言其升拔超越之事，即要在先以虚静自持。虚静自持，而天门开，天光照，道家已有其义。过此以往，而随时即义见命，而性命天命俱立，以使天道天德流行，则儒者之义。然此与道家之言，初不必相悖。道家言只及其义之始，儒家言更成其义之终耳。不必争也。后之禅宗言之直截而正言若反，多类道家；而以扫荡生活上、知见上之执障为要，则为佛家义。人有执障，自须扫荡，佛家言亦不误。但人心能自持其虚静，即已超于一般执障之外。自持其虚静，而见此灵觉，原为生的灵觉，亦自有灵觉的生。则此生非执障，而为超执障之外之灵觉之自生；而此灵觉之于内外境，见其所当自命者，以立命尽性，亦更非执障中事也。故能有此以虚静自持，而开天门，见天光之道家之教，而进至立命尽性之教，亦不必处处以破执为教也。

关于此中如何存得此灵觉，以尽性立命之内在的为学工夫，中国先哲所言已多，今亦不能更进一义。故不拟更多说。此上所及，只在疏通其旁之疑滞。但吾人亦当知人之只恃此内心之工夫，亦有工夫难就处。收摄过紧而离外务，亦足致此灵觉之自陷于其虚静之中，以成一高等之自己沉没。而由其外以养其内之工夫，亦不可忽。此则要在礼乐之生活。

此礼、乐二者之中，乐可概括诗乐，与一切艺术，与对自然及人物之美感。此中，人之美感之陶冶，与诗乐之观赏，其本身皆属于吾人前所谓观照凌虚境。然用此文艺之事，以表情达志，而成就人与人之心灵生命之交感，则又通于道德实践境。无论对自然与人物之美感、对诗歌艺术之美感，恒与人耳目之感觉相连。故又通于吾人前所谓感觉互摄境。此种美感之陶冶，诗乐之观赏，其内容，若过于低下卑劣，固亦可导致人心之沉没于低下卑劣之境，然其内容之崇高优美者，亦引人上升于崇高优美之境。然舍内容不论，则一美感之陶冶，诗乐之观赏，皆足使人超出于以一定概念、判断，分别我与非我之物之外，同时超出于缘此分别而有之种种分别我执之外。凡美感之所对，皆有其神运变化，不可以概念、判断加以分辨之处，即可使人之分别心起，而不得止也。人能去此以概念、判断之分别心，即应合于一超分别之心之虚静，而使此虚静之心之灵光，以美感之生起，而照耀于外，以观赏之持续，而凝聚于内，合以渐致此心之虚静。此即美感之陶冶、诗乐之观赏之可以养心。若其内容之崇高优美，而不悖乎善，或表现善者，则可直接养人之德性德行，使其视一切义所当然者，皆当出乎心之自然者，于内外境所启示之义所当然之命，皆能如不待命，而自行乎此命之中。而人之德行德性之完满于内，以洋溢于外，以见乎四肢，形乎动静，由善以成充实之美，其行亦皆为不

待命，而自然合乎义者，以内外相应成和，如德性生命自身之音乐。此德性生命自身之音乐之极于至美，则为此生命内外之活动之自相感通，自相唱和，以成共振，亦与天地万物之活动相感通，而相唱和，以成其共振。此则庄子之言与天和之大乐，孟子言金声玉振，以喻圣德之成于乐之旨。此又非一般文学艺术所陶冶出之美感之所能尽者也。

九、礼乐与祭祀之意义

至于所谓礼者，则其用，初在使人之只顺其本能习惯以生活，而不免于佛家所谓俱生我执者，加以一约束规范。衣食住行有礼，而人之求个体之自然生命之欲，得其节。婚姻有礼，而人自延其类之生物本能，得其节。一切不同类之人之相处相礼，而人欲将一切与我不同类之人，类化于我，或以我之目的为一切人之目的之权力欲，得其节。此节，为礼之消极意义。礼之另一面之积极意义，则在成人之敬。凡对不同类之人，不同目的之事，伸我之心于我之外，如加以奉承，是为敬。敬之而祝其事之始，庆其事之终，美其事之成，慰其事之败，皆礼敬也。祝人之始生，贺人之婚，吊人之死，亦皆礼也。人之衣食住行之有礼，亦非只所以对人，亦兼所以对己，以见己之自敬其生活上之事者也。

然依儒家之义，一切礼之大者，则为祭祖先，祭圣贤忠烈，及祭天地之礼，吾尝称之为三祭。人之敬之大者：对其自己生命所自生之本言，莫大于敬其宗族之共同之祖先；对人之道德生命、文化生命之本言，莫大于敬一切圣贤忠烈之人格与德性；对人与万物之自然生命之本言，莫大于敬天地。敬之大者在是，礼之大者亦在是。此敬此礼，皆可以使人之自己超越于其本能习惯之生活，

以及一切个人生活中所已有者之上，而使其俱生之我执，渐自然消化于无形者也。

此中国儒者所言之祭之本义，原以祭为人之所以交于神灵。故祖先之神灵、圣贤忠烈之神灵，以及天神地祇，皆为实有。人之祖先在生之前，必顾念其子孙，而其顾念之情无尽；圣贤忠烈，在生之前，必顾念于国家中之人与天下后世之人，其顾念之情亦无尽。则其歿而为鬼神，其顾念之情，亦自无尽。^①故人可由祭祀以达其敬诚，成其感格。至于天地之为物，若只视之为有形质之物，则自不堪敬。然此天地，即一切人与万物之生命存在之根原。人与万物有其生命，则为其根原之天地，不得为无生命。人有其心，则为人之根原之天地，不得为无心。万物与人之生于天地之间者无穷，而其生物之事不可测，则天地之心、天地之生命，亦理当同其为无穷而不可测。此对天地之祭，即所以使人之生命心灵，由祭之敬诚，以上达于此无穷之生命与心灵，以与之感格，而使由此根原而生，若离于此根原者，更与此根原相契接，如海水之流入湖泽者再还通流于大海也。此中，人只须由其生命心灵之相续，而有其德行德性之相续，即可见此生命心灵与其德行德性，恒自超越其所已有已表现，而更有所表现，即见此超越的根原中之生命心灵，与其所具之德性，其流行于人之心灵生命，以成人之德性德行者之无尽。然人之无此德性德行之流行者，或不见其德性德行之恒能自超越其所已有已表现者，则亦不能由此以反证默识：为此根原之天地之德性之流行无尽；而亦将只以形质观此天地，而不知此天地之为一无穷之生命心灵而具德性，其德性恒即流行于人之心灵生命，以成人之德性德行者矣。故人亦必自尽性立命，而

① 此须参考拙著《人生之体验续篇》“死生之说与幽明之际”。

后能知天地之德性，而更能以敬诚祭天地。人果能自尽性立命，则人亦皆可由其德性德行之相续不断，以知天地之德性之即流行于其生命心灵之中，而于其生命心灵之自身中，自达其敬诚，于天地之心，天地之生命，而以此心自祭此呈现于其心中之天地之心、天地之生命。然此非谓其心灵生命，与天地之心灵生命，有一泛然之合一，或神秘经验中之合一之谓。因此中人之依其根原以生，人仍自有其由破空无无，而创生之有，乃人所自有，而非天地所有者在也。人之破空无无，而更有之有，初固亦以天之所有为其根原。然人既自有其所有，而更将其自有之所有，自超越，更卷而藏之，以忘其所更有之有，以自见其所有者之根原，只是此天之所有，是为人之达其敬诚，而以心自祭此天之事。此人之由天为根原以生，而由其破空无无，以更有所有，可视为此根原之有之伸之事；而人之自忘其所更有之有，则可视为此更有之有，再由伸而屈，以远至此根原之事。此伸，为天之生人之事此屈，为人之以敬诚达于天，以心祭天之事。由此屈之事，还至其根原，亦即使此根原，更呈现为人以后之生之根原。此根原之呈现，又更足以成此以后之生，使其更能破空无无，以更有所有者。此屈伸之自相循而无端，似相反而实相成也。

至于问此根原或此天地之心、天地之生命之果为何物，则可依纵观其在一切生命存在上，而名之为一神，为上帝；亦可横观其遍在一切生命存在之执障之底层，而非一切执障之所能蔽之大光明藏，恒求破执障，以自显者，而名之为如来藏心、真如心、法界性起心；更可顺观其即吾人之生命心灵之本始所在，而名之为“内在于人之心，而以天地万物为一体”之本心。此根原之有种种不同之名，唯由人之所以识之之途而异。此不同之名，有如由不同之路转向一路之不同指标，然其所指，只能为一根原。天下无

二道，圣人无两心，万流赴海，滴滴归原，不能有异也。然要必先由人之尽性立命之途中识得之，其道方为至顺；而于所识得者，方能亲切的知其存在。此即儒家之义之所以为复绝。唯当人之自我之执深重，而智慧不足，又贡高我慢之人，则又非谓在自我之上另有神灵上帝为大我，不能自克其傲慢，以勉于谦抑。又当人自觉沉陷于罪业苦难之中，全无力自拔之人，亦宜信一神灵之大我，以为依恃。此一神之教之所以不可废也。在智慧较高之人，而自知其我执法执深重者，则必先以破除我法诸执，而观其所执之空，方能自见其深心本心。故宜说此深心本心，为一在缠之如来藏，为无明所覆之真如心、法界性起心。此即佛教之所以不可废也。故唯有人之执障较浅，我慢不甚，依赖心不强，然后不必先用其智慧以破执，而用其智慧以直契悟其具先天之纯洁性、空寂性之赤裸裸之生命中之灵觉，而直下由此以见其形而上之本心之所存。此则儒者之道，待其人而后行者也。相较言，一神教与佛教之说，对一般执障深重之人，实更能契机。而人果能先信一在上之神灵或在缠之如来藏，亦可进而识得此神灵与如来藏，即人之与天地万物为一体之本心，则三教同归矣。

至于以设教之效而论，则大凡人有病痛，亦不宜皆用饮食滋补，而宜先服药。一神教中如耶稣传能治病，救人之罪，即以人之罪，原是病也。释迦称大医王，人之苦痛烦恼与执障，皆生命心灵中之病也。若直对治人之罪苦而设教，耶稣、释迦之教，亦有其足多者。此固皆不同于儒者之教，初为心灵生命病患轻或尚未大病之人设，其教要在使人由日用常行之易知易行者，以自致于极高明，致广大，而非在去除生命心灵之病患于事先者。由此宗教之说，要在对人心灵生命之病患而设，故皆为非常之处变之教，而不同于儒者之教，为一安常处顺之教。世人固多病患，药

不瞑眩，厥疾不瘳。故宗教之说，更多针砭之功，亦更有慰情之效。此则其教之所以为儒者之教之所容，而亦可相资以为用者。然若言直依人之生命存在之本性，而立一“顺以成之”之大中至善之教，则唯儒者之教，足以当之。此一神教之义，如属之儒者之大教中，则相当于儒者之礼教中祭天之教。而佛家之普度众生，于一切众生，皆求加以超度，为虫鱼鸟兽，作法事，则相当于儒者礼教中祭地，而及于祀地上之生物之教者也。然于儒者所言祭祖先与祭圣贤忠烈之教，则二教中皆未有之，以其皆不重亲亲之伦理，亦不重圣贤忠烈所成之人格世界，故亦不重祀其鬼神也。此祭祖与祭圣贤忠烈，为儒者之教之所独有，乃所以通世代之祖先与子孙之生命，通古今之人格世界，于人之祭祀之诚中者也。以儒者言祭圣贤忠烈之义，观耶稣、释迦，亦是圣贤，则视人之拜耶稣、释迦，亦视之为祭圣贤之一事耳。故其教，亦儒者之礼教之一端。然以基督教视孔子与释迦，则犹是有罪之人；以佛教视孔子与耶稣，亦是未度众生之一。故此二教必不能相容，与儒者之教，亦不能相容。然儒者则能并加以包涵，以成其道并行而不悖之大教，此则非二教之所能及者。然通而观之，则万法尚一如，一切教亦平等无差别，心诚信之，固无须再分其高下。唯辨其成为自始行于中正之途，或初为救心灵生命病患而补偏救弊之教，而力求为日常饮食者与为药物者，相资为用，以养人之生命与心灵，斯亦可矣。

至人之静以自学成己之道，除上述之礼乐之学之外，其次则如数学、几何学、逻辑与哲学，虽皆不免用概念，然皆可形成一义理之观照，使心灵凌虚而不执于实。至于养生卫生之学，与礼乐相辅为用，则可使耳目聪明，血气和平，使人更得由其耳目之感觉，以旷观前所谓感觉互摄境之存于天地间。由此可证知一切

生命与其心灵之感觉世界之互摄而相涵，亦足以助人破其分别我执。至于依吾人前所谓功能序运境中，求知因果关系与目的手段关系之事而有之学，则知因果关系而由因至果、由果至因，亦可使人自破其只执果或只执因之法执。由因果之知识，以用手段而达目的，则可成就种种实际上之社会、文化、教育、政治、经济之事；而更成就种种社会文化领域之类，人之事业职业之类，使人得各依其所从事之职业事业之类，以滋其生、继其生、自延其类。此人之类之得延，依佛家义说，亦可说为使世界之有情众生，得一再化生为人之路道，以得闻佛道者也。由此而更观彼一切述万事万物之散殊并陈于时间、空间中之历史、地理之学，则皆所以使人之生命心灵之智照之明，遍及时空中一一之万物，而使人更知求一一万物之并育者也。则凡与吾人前所述诸境相关之学，儒者之自学之事中，皆当有之，以为成己之德性德行之用，亦可更为成人文之化成，而成物应务之资者也。至于此儒者之学，至何而止，则亦至殁而止；其求人文化成而成物应务之事，至何而止，亦至殁而止。至殁自仍不足以尽天下之学，亦不足以尽天下之务。故儒者之成己与成物之事，亦只能终于未济。释迦、耶稣与一切圣贤忠烈之事，与一切人及一切有情众生之事，亦无不终于未济。“未济”亦一切圣贤共有之必然命运，而亦为其所当知之，而奉承之，以之自命自令，而不当更有怨尤者也。然望人皆为尧舜，皆殁而为神灵，一切众生无不拔苦去执，而与诸佛把臂共行，则人皆可作是愿。此愿与其事之终于未济，亦正相依，而不可离。然此愿，固亦溢乎此未济之事之外，如海天之寥阔而无尽，而亦有始无终，以使具此愿者之生命心灵，成悠久无疆之生命心灵者也。

第二十七章 天德流行境——尽性立命境 ——观性命界（下）

一〇、客观万物之自命与天命之问题

上文所论，只及于吾人在尽性立命境中，自求尽性立命，以成己成物，成贤成圣时，所见之即自命之天命与即己性之天性。此所见者，仍可说其属于吾人之自求成己成物、成贤成圣，以使天德流行于吾人之性命之活动中，尚未及于客观万物自身之性命，与由此所见及之天命，即尚未及于尽性立命境中所呈现之客观的形上学之境界。此节及下一节，即补此缺。

此人之自尽性立命之事，所以必须更及于万物自身之性命与天命者，在人之自尽性而立命，必视其生命所感之其他人物所合成之境，皆对之有所命，方能求所以应之，以自尽其性，而感通于此境。当其感通于此境，唯见其对己之有所命，亦即可自忘其将依性而应之事，而惟见境中之人物之相续有所命于我。此中即见彼人物之自相续呈其现相，如相续自命其现相之生起，而见有一自生起其现相之性。于是，此人物，即如显为一客观的自具其性，以表现为现相，以自命其现相之生起，而自有其性命者。此亦正为人真实感通于境，而克就境中之人物，能相续现起之事，直接观看者，必能见及之一客观的性命境也。

客观之人物原有其相，吾人之由其相之可重现，即可知其必

有性。由其相之更迭而现，即可知其恒有其潜隐而未现之性。由此即知有个体人物之存在。是乃吾人于万物散殊境中之所及。然此一由相知性，以知有个体，唯是一知识次序之陈述。至谓物之个体依于其有种种性，而有种种相，则为一存在次序之陈述。在此存在次序之陈述中，说一人或他物之个体之依其性，以表现为相，则为依其性之如何，以规定其相之如何。至于人或物之自依其性之如何，而相乃如何，即为自依其性以自规定其相，亦自命定其相之如何，而立其相，以呈于日之前。于是其相之如何，即可说为其性之所命，或其性之化为命，如以其自身为能命，其所表现之相为所命。物之由有如何之性，而表现为如何之相，即见物之如何自命。由此而可说其所自命者，皆其性之所定所立。有黄性之物之表现黄相，有红性之物之表现红相，皆可说为物之自依性，而自定自立其为黄为红之相之事也。

物之依某性，以表现为某相，而物即成有某性相之物，而属于某类。凡物皆属于某类，而当其有多性相之更迭表现时，即又出入于诸类，以成其变化。此亦吾人前于依类成化境中所及。然吾人若可说物之依性而表现为相，即其自依性而自命其相；则物之更迭表现其性为相以成化，即物之更迭的自依其诸性，以更迭其所自命，以有一自命之流行，而成化也。

然吾人于物之依性而自表现为相之事，可说为物之自命，亦可说是为他物所命。此则本于吾人在功能序运境中之说。物之变化其所原表现之性相，必待其外之缘，如一物之由是A而是B，必待A与C发生一关系，为缘，即必A与C，由此一关系，以相感而通，更相销以俱化，而后此是A之一物不复呈A之相，而呈B之相。此A之能呈B之相，固亦依于其有能为B之性，然若A不与C发生关系，与C相感，则其为B之性，不得呈现为B之相。

而此物之是 A 者，是否遇 C 而与之发生关系，则非为 A 之物所自定。其遇 C 与否，即是其外之命。其是 A 不由此外命定，然其由是 A 以变而是 B，则唯依此 C 之为其所遇所感，则其所以变为是 B，即可说为此其外之 C 之所命，非此是 A 之物之所自命，而待于一外命矣。

此一物之由 A 而 B，因其必待其外之 C 之命，说为必待一外命；然当其已为 B 而更思其所以为 B，又必谓其于为 B 之先，已有能为 B 之性。故其为 B，乃其能为 B 之性之表现。因而又可更说其为 B，乃依其能为 B 之性，而有之自命。由此而一物之依类成化，即依于其自己与他物相关相感之因果关系，而在此关系中，可说物皆受外命以成化，亦可说物皆依自命以成化。总而言之，则其依此因果关系以成化，乃一兼外命与自命，或超越其先之所自命之 A，更通过 C 之外命，以自命为 B 之事。此即合外命与自命为一事也。

但此上之所说，人可谓之为一对一切物皆作一拟人化之类比，或将在人之自觉中人之性命之涵义加以缩减，以成具另一义之名，而作一不合法之推概之论。盖人固能自觉其有自命，亦可由其能自命，以知其有能自命之性，以自命其由有一行为，以使其如此而如彼，以成其变化之性。然人外之他物，则无此自觉，其由如此而如彼，以成其变化，并不先自觉求由如此而如彼。唯以遇外境之物为缘，以自然由如此而如彼。故于其外境之物之能为其缘者，亦不能如人之感其对其自身如有所命，而命其由如此而如彼；而当其实为如彼之后，亦未尝自觉其为彼，乃依于其先有能为彼之性。则此人之性命之名，固不宜用以说人外之万物，而谓其变化为自尽性而自立命之事，惟当说之为为一物之依其外缘而致其果之自然之事而已。此即客观的自然主义之说。老子谓物之化为

“莫之命而常自然”，佛家谓因果关系为法尔如是，自然科学家谓自然界之因果关系，别无神之命令其有，皆在此义上，为同类之说也。

然吾人不说无人之自觉之其他万物，一一分别有其自立命自尽性之事，是否可说无一总体之天或神，能命物之自表现其性于其所呈之相或命彼不同之物相关相感，以变化其呈于人之性相？则为高一层面之问题。

对此上之问题，如循西方宗教哲学思想之道路进行，自柏拉图起已有一定之方向。即由吾人对物之知识之成就，必赖物之继续表现其一定之性相，为吾人所知；而物在将表现某性相而未表现，吾人又知其必表现时，此性相之自身应为一有，亦即为柏拉图所谓造物主于造世界之先之所观照，而亦当永恒地为其所观照者。由此而亚里士多德，更谓物所具之形式或性相，必为上帝所永恒的观照，而加以思想者。上帝即为一客观的永恒的对一物之性相形式，加以观照的思想者。此必设定物之性相形式，有一永恒的观照之思想之造物主或上帝之存在，乃由于物所有之能表现之性相形式，当其未表现亦未呈现于吾人思想时，必不能思之为一悬空之有之故。已呈现于吾人思想中之性相，存于吾人思想中，其存在地位，未尝落空。吾人之思想为有，此所思想者自亦为有。此不成问题。然物所有之能表现，而必将表现之性相，却不能说只属于吾人此心主观上之预期。因物所必将表现之性相，乃物将自表现以呈现于此心之前，以为此心之所面对之客观对象者。则物所必将表现之性相，初当属于物之自己，在物之内部，而为其内在之性相。若已表现于外者，可单名为相，则此内在之相，可单名为性。然吾人说物内部具此性而潜藏此性，此性即属物云云，则初看似可说，而非必能说。因某物所有之性相，皆可视为一普

遍者，而有超具体的某物之意义者。由是而此某物之性相，即不能只属于此某物，亦不能属于有此性相之一切已存在之具体物之和，以其既具普遍意义而超一具体物，亦即当超此一切已存在具体物之和；亦必如是，而后此性相可更表现于将来存在之同类之具体物也。然此能超一切已有具体物之普遍性相，其义若非同于空无，便是一义上之存有。若其是一存有，即只能存于能思此普遍性相之一思想者中。于是在人未有主观的思想加以思想之时，此普遍性相之自身，即只能存于超人之主观之思想之外之一客观的思想者之中。以宇宙中之万物，有万万不同之性相，而宇宙可说为一，则思想此万万不同性相之思想者，亦可说为一客观的大思想者。此即为由柏拉图至亚里士多德之造物主或上帝所以被界定为一能观照一切物之性相形式之客观的大思想者之说所由出也。

此种为客观的大思想者之上帝之说，并非只循一拟人的想像或谬误的推论之所成，实为人顺其对物之知识之肯定，对普遍性相之肯定，及普遍性相必有超具体物意义，其义又不同于空无，而为一义上之存有，其存有必有一存有之所，而舍有一思想者，即不能有其存有之所等，所合以必然加以推出或建立之一说。此中，除非人能谓“其对物之知识不待于对其普遍性相之知，而能形成”，或谓“普遍性相无超具体物之意义”，或谓“普遍性相之义同于空无，或能悬空自在，而不须在思想中存在”，则此普遍性相，即必须存于一客观的大思想者中，然后吾人能说物自有其能表现之性相，或物有必将表现之性相，简言之，即物有性，以形成吾人对物之知识。由此而吾人之所以能说物之有某性，乃由先有客观的大思想者之思此某性，或此某性先为此大思想者所思想，而为其所具有，而后吾人方思想及其有某性。然若此客观的大思想

者，能于物未表现其性相时，已思及其性相，或此性相已表现于此大思想者，而后有表现此性相之物之存在而生起；则此物之存在而生起，即无异继此大思想者之思想其性相之后而生起。由此进一步，而在中古基督教之哲学更化此大思想者，为以其思想及意志使此物存在生起，或于无中创造此物之存在生起之造物者或上帝矣。依此，则上帝或造物者之思想某物之某性，在第一序；能表现某性之某物之创生，为第二序；某物之表现某性，而见某相于吾人之知之前，为第三序；某相之为人所思所知，而人有对某性相之知识，则当属第四序。此由上帝之知某性，继即有能表现某性之某物之生起，即此上帝之知起，而如其所知之物即生。此中上帝之知，有直接连于其创生此物之意志。故此上帝之知，即同时为一命物之生者。而吾人即亦可说：此物之生，皆由上帝之知中，有其对物之命而生。简言之，即皆上帝命之生。若上帝即天，则物皆为受天命而生矣。

此上述之思想之发生问题，在若吾人谓一一之物之生，皆缘上帝之先思一一物之性相，而依其所思，以创生一一之物，则上帝为唯一之能造者、能动者，万物即皆为一受造物，而为一被动者。由此而人可问上帝之何以只思造此若干之万物，何以必先造某物，后造某物，何以其造物之次序或计划，是如此而非如彼，以至何以不不思造物，即皆可成为人之所不可解。人即可想此上帝似为纯本于一任意的自由，以造任何物，其造任何物，亦皆可造可不造者。于是此物之存在，即为虽根于上帝，而又在上帝可不造之之意义下，为实无根，以听凭上帝之自由者。由此而一切物在依上帝之命之而生上说，虽为必然，而在上帝之此命可有可无上说，则为非必然者。物之生之理由，为必然者，又兼非必然者，即明有一矛盾，然吾人尚可说此为必然及非必然，乃自二层面说。

即在上帝有命以后说，为必然；在上帝之可不发此命上说，为非必然。则此二者亦可无矛盾。然将上述之理论，连于人之自视为万物之一以看，则此上之矛盾，终非人心之所能忍，而上说即引起宗教哲学或神学上之大难题。

此一大难题，首先在人之自觉其有自由。若人亦与其余万物，同由上帝所造，上帝乃依其所知——人之全部性相或整个基型，以造——之人，而——人即受命而生，则——人各纯为一受造物，一被动者，即被此上帝心中先有之——人之全部性相、整个基型所决定，而一饮一啄，莫非前定者，则——人皆为上帝之预定计划之产物，而当无任何自动自发之自由。此人之自觉其有自由之事，即成为不可理解。此中，若谓人有其自由，则依此自由而表现之性相，即不当在上帝所规定计划者之内，而人应有其独立于上帝心中造人时，所知于人之全部性相，或整个基型之外之人性。人若有此种之人性，而人为万物之一，则其他万物，亦可能有其相对之自由，而亦可同有在上帝所知于——物之整个性相、全部基型以外之物性，为物依其自由而表现者。此即足使人性、物性皆有非上帝之所命者，而亦为非天命所存，而在天命之外，或上帝计划之外，亦不能由之以见天命者。则谓于人性物性无不可见天命之说，即无有是处。

此谓人性物性有在天命之外之说，乃以世间之人性物性与天命相对之二元论。此说最大之困难，则又为吾人之如何思此人物所能表现之性相，在未表现时之存在于何处。依此性为一普遍者，而不能只存于——具体人物之内，即必如前之所说，而只能在一客观的思想之——大思想者中存在，然后可说人物之有其能表现之性相，以成立吾人对之——知识。若然，则此在上帝或天命以外之人性物性，即又似终不能落在上帝之心或天命之必然的决定之外。

此即与上段所论，合以形成一不可解决之矛盾。至于西方式之泛神论者，以一切人物为一神之不同形态之表现之说，则自此说中之神之可如此表现，以成如是之人物，亦可如彼表现，以成如彼之人物以观，则神固有自由；自物之如此者亦可如彼，而不限于如此，亦似有自由。然自此中之人物皆无独立之个体性，其如此如彼，皆神之如何表现所决定，则一切人物之自由为假象，实仍只有神之自由与人物之必然。此说即仍与人之自觉有自由之事互相矛盾。

对此上帝之自由与人物之存在之必然及人之意志自由之矛盾，西方之哲学家与神学家，固亦尝试求种种折衷之道。如或谓人之自由亦上帝所必然赋与。则吾人可问：若然，此人之自由，岂不可破坏上帝之一切计划？又或谓上帝所知于人性物性者，唯是知人物之有各种可能之表现。此可能之表现，不能外于上帝之知，如珠走盘者之不离盘。此即上帝之计划。则吾人又可问：若然，则此上帝之计划，岂非同于一不决定，亦不能自加实践之计划？此折衷之论之最足称者，为所谓泛有神论（Panentheism）之说。依此说，上帝既许人物以选择创造之自由，而又许此人物与上帝合作，以共造此世界。上帝自将其心中所知之无限可能，自动的展示提供于人心及他物之前，任其自由选择，以为其可能性或性，而于其选择后所形成之活动，即更摄而受之；更观此活动之为已成事实者，一一皆定然而不移，亦必自是其自身，以永保存于上帝之慈怀。上帝既摄受人物之活动之事实之后，更自动的展示提供其心中其他可能，于人物之前。此则因人物之有某活动之事实之后，依常识，亦恒说其依此事实而有之可能，亦随之而变。今若说此可能，为上帝所展示，即亦必说上帝之随人物之时时有新的活动之事实，而展示新的可能于其前也。此上帝之时时展示各新

的可能，于人物之前，即上帝之时降新命于人物，以成一天命之流行不已。此最后之说，即今之西哲自席林、菲希纳至怀特海、贝加叶夫、哈特雄（Hartshorne），大体上共持之对上帝之哲学思路也。

然此折衷之论之最足称者，亦无必然之义理为根。诚然，吾人可谓现前之人物之活动，以有多方向之关联，而见有种种可能，可供人物之自由选择。然若此诸可能，唯赖上帝为之展示，此展示乃属于上帝之权能；则吾人可问：吾人如何知此上帝必永展示各种可能于人物之前，以为其可能性，而不于有一朝一日，只以唯一之可能性，为其必然注定之性？即对此已往之世界人物，上帝确曾展示多种可能性于其前，任其自由选择，岂必能保证上帝于将来之世界，亦许其如此？今既谓此人物之各种活动，自其为已成事实而观，一一皆为定然不移，以存于上帝之怀，而必然其所然；则后之视今，亦如今之视昔，又焉知人物之在今自谓有各种之可能，供其自择者，此选择之经过与归宿，非实早已为上帝所预定，为只归向某唯一之可能，以使其所形成之活动，得定然不移的存于上帝之怀乎？若其如是，则一切人物之命运，仍皆在上帝之如何纳之于其怀之定然不移的计划之内，仍只有必然之天命而无容许人物之自由之天命也。

然凡谓上帝于人物之所命，皆为定然不移，之西方宗教哲学家或神学家，又决不以此而谓上帝之自身为其对人物所发之命令之所决定，而必谓上帝随时有不如此创造人物，以使人物由有某性而变更其性，以使之成具其他不同之性之人物之自由，同时谓上帝于具任何性之物，皆有一可造之，或根本不造之之自由；以使具任何性之人物之存在，皆为似有根于超越于上帝，而又实无内在于上帝之自身中之根之一偶然的的存在。此西方之宗教哲学家

或神学家，谓上帝有造或不造具任何性任何人物之绝对的自由，不须根据于吾人所见之人物之性相之恒在变化之事实——因上帝亦固能使此变化之事实不存在，转而使人物之性相一定而不移也——。此上帝之所以不能为必只造具一定性相之人物，乃由：若其必只造具某一定性相之人物，则上帝之心中，将恒存此性相之基型，而亦自限于此性相之基型。吾人即可转而说上帝之心，为此性相基型之所限定，吾人亦即可以此性相基型之概念，转而判断上帝，规定上帝，亦限定上帝之所以为上帝。则上帝之地位，即落在吾人之概念、判断之规定、限定之下一层位，而吾人之有此概念判断之心，反居于其上之层位矣。则上帝不特成为此心之下之下帝，而亦无异于人之概念、判断可规定、限定之一般之物。上帝即无异物化为一特定之物，而不能创造其他无限之万物者矣。故人欲上帝成为能创造无限之万物者，又必须使上帝成为非其心中之任何有限定之物，或万物之性相之基型，所规定、限定者。故必须谓上帝之创造任何有限定之物，或万物之后，皆可改其所造，而另有所造，其造之，亦非必造，而是自始可不造之自由任意的造，而更无其他决定的理由，可为人所知者。因若其有决定的理由，可为人知，人即可依之以推论判断上帝之必造，则上帝将再落在此推论判断之下一层面，而上帝亦成为此决定的理由所限制、规定，以不能不造，而必然地去造者。则上帝亦无其绝对的自由，以行其创造之事，与造或不造之事矣。

此上帝之创造为绝对自由，可如此造亦可不如此造，可造亦可不造之说，为中古邓士各塔一派之哲学之所重。此上帝之不能为其所欲造之物之性相基型，所规定、限定之一复合物，而只为一单纯之无限的创造之知之能，或一绝对单纯之存有，则亦为多玛斯之所持，而几为神学家之通说。此上帝之为一单纯之无限的

创造之知之能，不为其所造者之所规定、限定，又必涵“于此所造者之外可另造，亦自始于此所造者可不造”之义。由此而上帝于其所造之万物所合成之世界，亦必随时可加以取消，而世界亦可随时不存在。上帝固事实上直在创造世界之中，此可由世界事物之生生不已而见。然上帝亦实随时可已其创造，亦即自己其对万物之所命，因而不能如中国先哲之必言天命之不已也。

然若上帝可随时改变其所造之物之性，亦可随时不造世界之物，而天命随时可已，则一切吾人所知之物之有定性者，皆可忽然而无，其依一定之规律活动，而以顺此规律为性者，亦可忽然而不顺此规律；则人对物之知识，即不能保证其确定性，人对物之行为，亦可不依规律而致果，或虽依规律而无其果。即人之自依规律，而自命自令之道德行为，亦可因上帝忽然变此人之能自依规律之性，而使此道德行为不能真实成就。于是一切人物之事，皆悬于上帝之任意之自由，其存在亦皆飘摇不定，而时时可已、可无。此有人物之事之世界，即成一不可捕捉之大幻影。此亦为专信上帝之绝对自由，可造任何人物，亦可不造者所必至之论，此必至之论之为人所不能忍受，即由其与人之自觉的求有确定性之知识，以自成其对物之一般行为与对己之道德行为，互相矛盾之故也。

上文所述之西方式之上帝与世界万物之关系，或天之如何降命于万物之理论，必引致之种种思想上之矛盾，即见其出发点之非是。故除非根本改变其如何观天命之出发点，吾人亦将必无自此种种之矛盾之途中，自求拔出之道也。

一、观天命之正道与天自身之性命及 万物自身之自正性命之实义

在中国儒家则自始有一由另一出发点，以观天命之路道，而不同于佛家之根本否定天命之说者。佛家对此上所说之天命论之非议，大体上皆用归谬法之思辨，恒不外谓依上述之天命论，必归于与人之自由之矛盾，亦不能说明世间何以有种种苦痛罪恶所以产生。而苦痛罪恶之事实之存在，尤明与上述之天命论之谓“上帝创造世界之计划，初为合理的，亦依于上帝之善意志”之说相矛盾。由此即可证上述之天命论之谬，亦可根本否定任何形态之天命论。然依儒家之义，则不必归于否定任何形态之天命论。依儒家以评论上述之天命论，当说上述之天命论，先自“吾人知识中所知之物之性相或性，在不被吾人所知所思想时之存在”措思，而推论其只能在一大思想者中存在，此固未尝不可。人于一有普遍意义之性相，若言其为客观的存在，而不说其存于一客观的大思想者，即明与“吾人所思之有普遍意义之性相，皆在一思想中存在”之一事实，互相违反。因而吾人于一切客观的普遍性相，皆理当说为在一客观的大思想者中存在。然人于此，若只推论有此客观的大思想者之存在，而吾人又不能直觉的证实其存在，又与在吾人思想中之普遍性相，乃随其思想同时被直觉为存在之情形，全不相同。由此而人于能思一切普遍性相之客观的大思想者之存在，即至多只能视为一理性推论中的存在，而在人之直觉上，亦可视为非真实存在者。此为上述之天命论之一缺点，而尚非其根本谬误所在。

上述之天命论之根本谬误，在其由人与他物所表现之普遍性

相，当为此大思想者所思，因而视人与他物之存在之自体，若只是其所表现之性相之和。由此以谓此大思想者能思其性相，即能创造其存在之自体，而不知此人与他物之存在之自体，乃自始为一能转易运用此诸性相，以表现其自体者。人之存在之自体，更显然为一自觉其能自由转移运用种种性相，以表现其自体者，亦自觉其为一有自由思想之能，而此能，乃不可只化为一所，亦不可只化为客观的大思想者之所思者。故若有此客观大思想者，能自由思想一切物之性相，则于此人之自由思想之能依理而推，亦当谓其与此大思想者之能思之能，居于同位，或在根本上为同体者然后可。此中国儒家另由一出发点，以观天命之路道，其所以能免于西方式之天命论之缺点与谬误者，则要在于吾人感知而思想其他之物之性相时，同时对此吾人之感知与思想，亦直观之为天知天明（西方之客观的大思想，自其为一纯能言，在中国即称之为天知天明）之由外而内之展示处着眼，即可渐直接观得物之诸性之更迭表现于其相，所成之变化流行，即天命之在此流行。缘此物之诸性之更迭表现于相之事之不已，而有之吾人之由相定性、由性定相之一切知，亦皆为人在其当然的自命上，所视为当有之知；而吾人即可于物之性之表现于相之事之不已，视之为人所当见之天命之不已，遂可自始不引致上列之种种矛盾之论，而此诸矛盾之论，亦得从根上拔除矣。此义当于下文，次第详之。

此一思想之路道，乃始于人之感通于其感觉所对之境时，即视之为时时对己有命，而求自尽其性，以应之者。故其生命存在之向前进行，而向外开展，向上企望之活动，同时与一生命存在之向后退缩，向内收敛，向下沉入相俱。因而于其向前、向外、向上之所感所见者，皆能视之如自前、自外、自上，向我而来，向我而降，以为我之所迎。简言之，即皆如从天而降于我者，而此

亦即人之真知有天命流行之第一步之事。

此人之于其所感觉之境，视若从天而来而降，本为人人之所能为。其要唯在对一切境相之呈于感觉之感通之前者，先不加以把握，而属之于我之所有，所执。则吾人于此不只自觉是我往感觉之、感通之，而可同时自觉是此境相之自来自降于我之感觉之心灵之门前，以为我所迎接，所尊奉。于其来其降，不见其为我之所为，即皆见之为此境相之所为，而此境相之全，即我所迎所承之天。此境相之不断自来自降，以不息的通过吾人之心灵生命，即吾人之生命心灵之为天所穿贯。庄子所谓“天之穿之，日夜无息”。此固人人共有之事，而直感直观此天之有，而知其有，固人人同可有之直感直观。故人人皆知说天之一字，以表其能知此天之有也。

然人之知其所感觉感通之境，即自天而来而降者，恒只谓此来者降者，只是如此如此之境相，而谓其感觉感通之心之能，只属于其自我，而不自天而来。即说其自天而来，亦唯溯其主观之生命心灵，生于此世之开始之际说，而不谓吾人感通感觉如此如此之境相时，此感觉感通之心之能、知之明之自身，亦可视为随此境相，以俱来俱降，皆同自天而来、自天而降。实则人只须于其有此感觉感通时，自退后一步，而收敛沉抑其心，则可知其未见此境相之前，不只此境相不属于我，即对此境相之感觉感通之知之明，亦非我之所有。此境相之来之降，乃与此知此明，俱时而来而降；若不然者，则人对此境相，应无所知，无所明。故人于此只须对此知或明，乃与境相俱来之事，直下观之，而自居下位以承奉之，则此境相为天之境相，此知此明，亦即天知天明，而人之耳目聪明，皆可说天之聪明。今依此直观以言天，则天亦即不只有此境相，亦有此知、有此明。天知天明，乃恒与此境相俱

运俱行，以来于我，降于我。在其既来既降之后，自可说亦属于我。然克就其正来正降之际，或未来未降而观，则固皆只属于天，为天自身之知之明，而与一一境相，俱始而俱终，以为天之“大明终始”也。故吾人之知天，亦不当只知之为一境相之全，亦当知之为一“天知天明中之境相之全”，而可“次第化为我之知之明中之境相，以属于我者”也。

此上之知天之思想，当下即是，不待外求，盖为中国儒道之所共契。而西哲思想之类是者，则如巴克来之谓吾人之感觉，皆自上帝之感觉来。又如斯宾诺萨之谓思维与形相之常不相离，同为一大神明之实体之属性；物之形相与吾人相接，而有吾人对物之形相之思维，亦即此形相与思维一齐俱来，以有此一整个之形相之思维。故世界境相中之形相无穷，上帝实体之思维，亦与之俱无穷。形相之世界，即皆在上帝之思维之世界中，两两相孚而俱运，以呈此大神明之相，而见其性。此巴、斯二家之言，皆与上文所说有同类之义。唯巴克来之以一一感觉各为一经验之单位，则上帝之心中包涵此无穷之经验之单位，便使神明为此无穷单位所充塞，则害及此神明之纯一。斯氏以思维与形相，皆永为神明之属性，则神明永为一具形相之物，而害及神明之超形相之义。此则皆与西方中古神学之重神明之纯一性与超形相之义者，有所不合，而亦与中国思想之言天知天明之涵一切境相者，于此天知天明，更重其为一片清虚，而神化无方者，亦不相合也。

此中国思想之能言天知天明之清虚神化，亦本于一直观，此直观，非只是直观在吾人之感觉感通于境相时，有天知天明与境俱来俱降，而是同时直观此境相之恒生恒化，以过而不留，运而无积。由此以观此天之神明之运，即亦为不留于其所呈之境相或形相者。而此神明即为无形相、超形相之一片清虚，亦为不断呈

现无穷之形相，而神化无方者。由是而此神明之知中，即无巴克来之无穷的经验单位之充塞，亦不能言其永恒地具有一无限之形相也。然斯氏之无限的形相之言，若真善解之，亦可解之为一无任何特定形相之一片清虚；而其言一切有特定形相之物，依神明之实体之性，以不断浮出，而不断沉入，亦具一中国哲学言神化无方之义者也。

然循上述之思路以知天，可直观天知天明、天之清虚与神化，而尚未能于境相中见天命。故斯宾诺萨亦必去除西方传统神学中上帝之有目的能预定造物之计划之说，而吾人上来亦已说西方传统神学所引致之种种矛盾冲突，而视之为非是。然吾人是否于此外尚有于境相中见天命之路道，则吾当说此不只可由吾人之内在的道德生活中，由知性而知性命之即天命以言之，如前之所陈；亦可由吾人对一切客观境相之知识活动中，恒依相知性、依性说相中，见有天命之存。此则待于吾人对吾人自身之知识活动，亦自后退一步，而自下观“此知识活动之进行，亦有一自天而来而降之意义”始。

此所谓吾人依相知性，依性说相之知识活动，即在呈现于吾人之感觉之一一人物之境相，见其中有可再认之共相，而知其相之依性而有。此人物之境相，有种种之共相，乃一切知识之形成之所根。人之知，有共相，则始于人物之境相之可再认，而知其今认之境相与前认之境相，有一义上之同一。由此一义上之同一，即见有一共相之为吾人所认。人谓今日所见之山，即昨日所见之山，即为由再认此山，以知其有一义上之同一，亦即知二所见之山之有其共相。若初见与再认之山之相，只相殊异而无共，则不得说其为一山。由此而当吾人见山有何相之后，依于吾人之信此相之有可再认者，则吾人虽不往看山，而仍可说此山有能重现其

相于吾人之可能。此可能，即当称为此山之性。若物之相无重现之可能，则不得说物有此性。于物之无性可说处，则吾人于物无再认之可能，亦无一定知识之形成。故吾人之求其一定知识之形成，即为求依相而知其性，更依性以说明其相之可再认之事。而求能依相知性，依性说相，亦即人之求知识之理想，亦人之求知识之事之所当然。人之知之合此当然者，为知识上之真，而求合此当然，即为求知识之态度之善。人之当有此态度，即为人之求知识之事中之德行，所以自尽其求知识之性，而实现其当如此以求知识之自命自令，而立此命者，此人之自立此命，乃对呈现于前之境物，而自立此命，而此命亦即如是如是之境物所命于吾人者。此境物属于天，则此吾人之当如此求知识，亦是天之所命也。

吾人既知吾之求知物之性，以说明其相之可再认，为吾人之求知识之事之当然之理想，亦吾人自尽性立命之一事；进而更观吾人之“知物有性，而依之以说明其相之可再认”，是如何一回事，即可知：吾人于此，乃以吾人所知于物之性之如何，预断物所呈之相之将如何，而必为如何，而以一命题说其如何。凡有其一定之名之一物，亦为一必可以一命题说之之一物。如人知水之有向下之性，人即可预断：其见水时，将见其向下，亦预断此水为必有向下之相之一物。而凡可名之为水者，亦为吾人可对之说“其为一向下者”之一命题者。此皆人所共喻。

然吾人于此须知：在此“吾人于物之知其性，而预断其将有之相，当与以何名，而以何命题说之”之时，乃吾人之“知其性、知其名，知其可以何命题说之事”乃先行，而后有其“将有之相，更表现于吾人之前，以成一现有之相”。此中，吾之知果切、名果当、命题果真，则物所将呈之相，必如吾人之知、名与命题之所期。于此，吾人若自退处一步，以观此二者之相从之关系，即见

此物之呈其将呈之相，乃随从此先行之知、名与命题而后至，以合于此知、名、命题之所期。此知、名、命题，即现为一若能呼唤命令此物之呈其相，而此物即呈其相以为其回应者。今专自此知、此名、此命题之能呼唤命令一方面看，则此知、此名、此命题，即显为对其将呈之相，发一呼唤命令之发命者，而物则显为受命者。故在中国语言于谓物之能当于某名，而可以某名之，即说为可以某名命之。故曰命名。而西方之 Proposition 原为题说之义者，以中国字译之，即为命题或命辞，以表此辞、此题说之有一能命令之意义。人自先以其知、其名、其命题先行，而物之呈相之事即随之，如奉命而后至。此则唯有吾人之能自后退一步，以客观化此中吾人之知与名或命题，与物之呈相之关系者，然后可以说前者之命后者。然吾人有此客观化的观，亦必可以说此前者之预期预断，即是在呼唤、在命令，而后者即可因之而说是：奉命而至。故此命之观念、命之意义，即必存于此客观化的观中，而不能废者，亦如中文之命名、命题之名之不能废也。

然此物之呈相之必从吾人之知、名、命题而至，唯在吾之知、名、命题，皆切于其物，当于其物而为真之情形下为可说。然使此知之成为真或成真知识，则只为吾人之一当然之理想，而为吾人持之以自命，而自尽其求知识之性者。吾人固不能言吾人今之所知皆为必真。今若依不必真之知，以判断物之如何呈现，则物亦不必受命而至。唯在真知之前，物乃可见为如受命而至，而此知方可说为能发命者。然人不敢自谓其知皆真知，即承认此真知在其已有之知之外，而初不属于我，亦在我之外。然吾人又如何得此我所当有之真知？此在一般之说，即谓此唯待我之将我之知之能力，前用、外用，以更向于物，便可得真知。然吾人于此若亦自退一步，以观此所谓知之能力之运用之结果，所得之真知之

如何展现于前，则又可见：此真知之展现于前，乃亦与其所知者，同时展现于前。吾人在有真知时，不只此所真知者，来自吾人之前，对此所知者之知之明，亦同时来自吾人之前。若此所真知者，初为客观之物之性，而可依之以说其相者，则此真知，亦当初为一对客观之物之性之真知。本上文所谓于人之所感觉者，人可说为从天而降之义，以相类比，则于此真知与其所知之来于吾人，亦即同可说为俱时从天而降。故人之勤求真知，而一朝得之，恒谓此为天假我以聪明或赖天之灵。此皆由人之真知，亦原是与其所知俱呈俱现之故。在此所知未呈未现之时，此所知，不呈于我前；此真知亦不呈于我前，而不在我。当所知呈于前时，此真知之明，亦俱时顿现。吾人只须于此时，使吾人之心灵退后一步，以直观其俱时顿现，即可观得此二者之俱时从天而降，我之真知之聪明，皆原自天之聪明，而来于我者也。

今将此上段之文，合于前段之言真知必能命物之气，则此真知既原自天之聪明，此真知之命物，亦即天之聪明之命物；而物之随从真知而呈相，亦即物之随此天之命物而呈相。物依其性以呈相，亦即皆为受此天命而呈相。物之有如是性，而如此呈相之事，皆天如此命之，而物如此受之，以相回应之事矣。

人于此上之义之所以难契者，在人之感境物而知之之时，初唯知境物之为自天而来，而不知其感之之知，亦自天而来。人在于物求知其必能重现之性时，又若初恒不得，乃更以其得之，唯是仗己之聪明，而不知此能知、所知，俱时而现之义，因而不知人于物性之有真知，不可只说为仗己之聪明，而当知此己之聪明，即天之聪明之降于我者。当己之聪明，未于物性有真知时，此物性与此真知，同在天，而此物性，即在天之聪明中。吾人之求对此物性有真知，即是求契合于此天之聪明与其真知所知之物性，以

使之化为我之聪明，而成就我对此所知之物性之真知。当我未有此真知之时，此天之聪明与其真知，固俱在天壤间，而能命物，而物亦能受命，以相回应者也。人之求对物性有真知，固为不易。人意物之性如此，而恒非如此。然人亦皆多少有其必然不误之真知。此中真知之内容多少可不问，其要点唯在人自知其有真知。如人皆有若干极空泛之原则性的知识，如“物皆在时空”，“物皆有其性相”，“物皆有其数量”，“物之有变化皆可称为因果”等，即人所共有之真知。此类真知，虽极空泛，然皆可范围天地万物之化而不过，而可形成一必然真之命题，而亦能“命物之化”（用《庄子·德充符篇》语，即命物以人所知之性，而依性以呈其相之变化）；而物莫之能违，必随此真知之所知以受命，而呈其相之变化，以相回应，以证此真知之为真者。然人于其所同有之真知，恒以为空泛，遂忽之而不自知其有，或只以之为预断未来之可能经验之一纯形式的先验知识，而必待未来之经验之与以内容，或加以证实者，乃不自知其亦为一当下具足之一现有的真知。此真知预断未来，即同时亦涵摄此未来，而不须更待证于未来。此现有之真知，为我所当有，亦我所现有，以属于吾现有之自己。然自其更能相续现起，亦当相续现起于吾未来之自己，或他人之自己言，则见其根原，亦即在我所现有者之外，而属于天。唯真知可为真知之原，故唯天之真知，可为我与人之相续现起之真知之原。由此以还观我现有之真知，其初亦只为我所当有，而未有，则其原亦初为天之真知；而我之现有之真知，即亦未尝不属于天。此吾人之上溯其现有之真知之原，其道不同于前述之“自退后一步，以观其现有之真知所知为客观，此真知亦为客观”之道。然皆同可见我现有之真知中之聪明，即天之聪明之来至我，而降于我。我之真知、我之聪明，能命物之化，皆原自天之聪明、天之真知之

“命物之化”。简言之，即皆原于天命。天之聪明、天之真知，既可化为我之聪明、我之真知，则我之真知、我之聪明，即与天之真知、天之聪明，皆可说为能命者矣。

依上所说，人之真知物性之真知，或人之聪明，与缘此而知得之天之真知、天之聪明，皆可说为能命者。然此真知物性之知之聪明，以物性为所知，以成其真知，则此真知亦为物性之如何如何之所命，而有之真知；缘此以说之天之聪明，即亦为受万物之性之如何如何之命，以成其聪明者。则天自命物，而亦未尝不受物之命。故此天之聪明，或天之知、天之神明，虽至广大，以普万物而不遗，然初非以任意之自由，自定一目的，或有心自立一计划，以造合于计划之物；而是恒顺应物之表现其相，于其前者，更由此相以知物之性。然此却又非谓此所知之物之性相先行，而天之知之神明后继之谓；而只是此知、此神明与其所知，恒俱运而俱行。在此俱运俱行之中，将天与物，相对而观，则物如天之知以呈相，则天有能命之义；天亦如物之性，以知其性之如何，与其如何呈于相，而天亦有受命之义。此亦如物必如天所知之物性，以呈相，则物有被动受命之义，而其呈相，则有自动的能命之义也。

依上文而说之天命之不已，乃是与物之依性而呈相之事之不已，俱行而俱现者。物之相有重现之可能，而有其性；其性虽隐，而能为相之重现之所根。故性恒在，则相不已。而能知此性之恒在、相之不已之天知天明，亦自不已。若自天之能命上说，则天之知之明，不已于其“对物之性之恒在之知”，即不已于其“知物之性之见于相”之事，亦不已于其“对物之发命、降命”之事，而天命亦恒不已。以天之知之明不已，故不限于其所知所明，而恒超越其所知所明，以于此不已中，自见其知之明之纯一，而此天

命亦恒纯一。此天命之恒纯一不已，亦可说为天自身之纯一不已之性之恒在。吾人之所以知此天之自身之纯一不已之性之恒在者，则又可由吾人之知之明之不安于已，而吾人不自谓其真知之真有已时，如吾人之不自谓吾人之真命题，其对物之真，有已时，以证之。吾人不以真命题对物之真有已时，则此真命题即恒为一能命之题说，而无已时者。由此真命题之为一能命之题说之无已时，即见吾人之真知之能命，亦无已时；而由此所透视出之天知、天之神明之命物，亦固当无有已时也。

上文说：天之知、天之神明，与其所知之物之性之见于相者不已，天命亦不已，须由吾人之知之明之不安于其已，以透视之。此亦如天之仁之普万物而无私，须由吾人之仁之能普万物而无私，以透视之；又如天之志之为成就一切万物者，须由吾人之志在成已成物之志，以透视之。然关此诸义，则前文已及，亦可顺同一之理而推知。此节专言如何自知识中之客观世界，见天命之流行之义，故不须更及之耳。

一二、物之自命义

上文谓于知识中之客观世界，吾人亦可见天命之流行之纯一不已。然是否于此亦能见一一物，皆能自尽性、自立命，则尚是一问题。吾人可说人能自觉，故能自尽性、自立命，而他物不能自觉，则其命皆由他立，其自动性只表现于其能不自觉的表现其性以顺命。若此不自觉的表现其性，亦是一尽性之事，则可说物能不自觉的尽性，而不能自立其命，遂不同于人之能自觉的尽性立命者矣。

然人之能自觉的尽性立命者，亦望此自觉的尽性立命之事，能

普遍化于其境中之一切人与物，而皆见为能自觉的尽性立命者；故于其人物之不能自觉的尽性立命者，似于情有所不忍，于意有所不安。又其境中之人物，若非皆能自觉的尽性立命者，则其尽性立命之事，尚未得其境中之人物之尽性立命，以为回应，而此境，即似尚非为尽性立命之事所充盈，而圆满无憾者也。

然吾人如何能使吾人在尽性立命境中，更见一切人物皆在为此尽性立命之事，则极为困难。人能自觉，而能为此尽性立命之事以成圣；万物之无此自觉，如何能如人之自尽性立命以成圣？则此圆满无憾之境，似永无达成之可能。佛家之所以说一切有情众生，无不可入人道，而毕竟成圣，固依于人之深心中有求达此圆满无憾之境之要求而发者也。然对人外之万物，佛家仍分为有情与无情二类，无情物即不能成圣。无情之物，即无生物之生命之物。无生物之生命之物，虽可亦具一能感摄他物之功能，可说此感摄即一广义之能觉之能，然其活动不求其自体之生存，亦不能感不得生存之苦，更不能自觉其有此求生存之要求；故恒只须顺任外境之命，以自表其性，即可谓已能尽其性。如水遇风吹，而起波澜，即水之自尽其性，此亦即任顺此外境之命也。此无情之物，无不能任顺此外境之命，而有其相应之尽性之事。今于其性，若亦视为天所命，则此外境之命与性命，即相顺而无违。故此无情物，不能感苦，即亦不能言其存在之内部之有所憾。则人之顺其无憾，而知其为无憾，即亦不当对其不能如人之自觉尽性立命，而生憾。人之至仁者，当顺物之情以生情，则亦当顺其无憾于情，而不对其不能自觉尽性立命，更于情生憾也。

然此外之有情物，则其所遭遇外境为其命者，其性或不安于其此外境之命，而自向于他；而此外境之所命，或非其性之所甘受，亦与命其有此性之命，自相冲突；而其生命之存在，即能感

苦，即其存在之内部，恒有憾。今吾人顺其有憾以生情，即亦不能无憾。凡此有情之物，皆为能觉其外境之命，而以此外境，为其所觉，而更由其不安于此所觉，以见其性之自有所向所安之处者。其性之自有所向、所安之处，即其生命存在之执着之所在。此执着一日不已，则其生命存在永有不安。此执着，在生命存在之内部，非外力所得而化除。其由执此，而转移所执以执彼，以有更迭而起之执，亦非外力所能化除。故依佛家义，除非此生命存在能自觉其所执，而自化除之，以达成圣之境，此生命存在即无究竟之拔苦自救之途。人之顺此一切有情之生命存在之感苦与有执，以生其心者，亦必起一大悲心，而以一切有情，皆登正觉而成圣，为究竟之归宿。佛家义即依此而立。此皆俱如吾人于我法二空境中之所论。吾人亦不能谓：缘儒家之在尽性立命境中，求尽其仁心仁性之事之充其极，能必不生起此大悲心，而不摄此佛家之义于儒者之仁教也。

此人以外之有情众生，一方可以说以其所遭遇之外境，为其命运，一方亦可说其有执之生命存在之以有执为性，即其命运。此其生命存在之以有执为性，即其命运，毕竟谁使之然？是否纯为超越其外之天之所命？若其然也，则天之命以此有执之性，而有种种苦痛罪恶，则发此天命之天心，即至不仁。而人对此天心，亦不能无憾。如此之“天心”，亦与“缘人之不能无憾之仁心，以透入”之“与我此仁心之天心之应亦为仁者”之义不合。由此而吾人唯有谓此有情生命之以有执为性，非由天之所命，而此性乃为其自规定、自命令于自己者。然一无自觉之有情众生，如何能说是自规定、自命令于其自己，以使之成有如何如何之执之一有情众生，则又为一大难题。

对此上之难题，欲有一答复，必须谓一切生命存在有一超自

觉的自规定、自命令，其生命存在为如何如何，而有如何如何之性者。此言之可以说者，则在人之自谓其能自觉的自命而自尽其性者，亦实有其不自觉的生命存在之性，当说之为人之超自觉的自规定而自命令其有者。如人之种种气质之性，或其身体之状况为如何如何之性，即皆在人自觉之之先，而与人生命存在俱生者。此在一般之说，即说为遗传环境所形成，或天之生我时，天之所命令规定。此自亦可说。然此中是否即无说其皆由我之超自觉的自行规定，而自命我为如此如此之我之一义，则亦待于推究。

吾人可说吾人之气质之性等，非吾人之自觉的心灵之所定所命，而为天定天命。然此初为吾人所不自觉之气质之性等，毕竟可为我所自觉，而呈于此自觉之中，以为我所欲保存或所欲变化者。无论其为我所欲保存或所欲变化，皆为一能成就我之此自觉的保存变化之事，而属于此事、属于此自觉，亦属于此能自觉之我者。吾人之无论保存之或变化之，皆必如其自身而知之，于此知中自定自命：其如此知之所知，为如何如何，则其先之不自觉为属于我，亦有化为自觉的属于我，以为我所自定自命，为如何如何者之一意义。自其有此一意义上说，即不能说其非我所自定自命，而当说其初为我所超自觉的自定自命者也。由此所能自觉之吾人之气质之性之有，初为超自觉的，亦可说为人之超自觉的所自规定、自命令而形成者，则一切有情众生，果如佛家之说，为亦有能自觉其生命存在之执着，而自超化之以成圣之佛性者，则纵其经无量劫，然后成为能自觉之生命存在而成圣，仍可说其先之一切不自觉地表现之生命存在之性相，或其所执之一切之为如何如何，乃为其自身所超自觉的自规定、自命令所成者也。

若此上之说可立，则吾人可更说：一切有情之生命存在之性，无不可说为其所自命自定，而亦当无不可由自觉其生命存在中之

所执，以入于尽性立命之境。吾人所见之世界中，除原能顺命，而亦能自尽性之无情物之外，一切有情物皆无不自求趣于尽性立命之境，而亦皆在吾人之自求尽性立命时所见之境中，自命自定其性，以为其自觉的尽性立命之前事，而皆在为间接的或广义的或不自觉的尽性立命之事。由此而吾人之尽性立命境，即为一切有情之尽性立命之事所充盈。吾人所见之尽性立命境，即虽有所憾，而亦皆在趣向于无此憾。人亦可克在此趣向上，观此世界之兼有憾与无憾，而不可只以有憾说之矣。

然此上所说一切有情生命，皆能化同于能自觉之人，而能尽性立命，初为佛家义，非儒家义。依儒家一般义，于此人外之有情众生，既现见其不能自知其心性，亦不能自求尽性立命，则吾人亦当顺其不自求尽性立命以观之。彼既不以不能自觉尽性立命为有憾，吾人亦当顺其不以此为憾，而亦不以之为憾。如人于无情物之不以其不求尽性立命为憾，而亦不以此为人之尽性立命境中之憾也。在儒家，唯以原能尽性立命之人，亦实皆已多少为尽性立命之事，行于尽性立命之道之人，而不获充量为其尽性立命之事，达其尽性立命之志者，原有一自憾；即顺之，而亦以之为憾。故必求此尽性立命之道之化成乎天下，以补此人与己之所同憾。此儒家之以立人道人极为教，亦只是对人与己之实感有憾之一回应，而非任立一教，以天下人为被教，而强其同于己也。今人外之有情众生，既未能自觉求尽性立命，亦不于此中感有憾，则儒家之教，不对之而施也。至于依此儒家之教，对一切其余有情众生，是否能历无量劫而化同于人，而亦知自求尽性立命之一问题，则因此问题，可视为是一客观之事实问题，而可对此事实之有无，取一开朗之态度，亦如其对吾人所谓无情物，是否果是无情，可取开朗之态度也。若一切无情物皆有情，有情者皆能化同

于人，则此尽性立命之教，亦固对之同为有效。此尽性立命之教，即可涵盖世界中之今所谓无情物，与一切有情众生之世界，以共为此教化之所及。而此些微所涵摄，若其其他教化，且十道涵 出

道至陆象山，偏在直自道德生活，以见心性所在即天命所在。程伊川则偏重外穷万物之理，以知其性理，而即以此所知之理之所在，为万物之性命所在，亦天命流行所在。朱子则循此途，以言客观的万物之自正性命之事之不已，即见天命之不已，亦即人之真知所知之道之理之命于万物之事之不已。此万物之受命而有之事之不已，通而观之，即说之为一气之流行，或一存在的流行。气之能依其虚灵，以知依理之所命以流行，即气之明、气之神。人心之所以为人心，亦在其此神明，故人心为气之灵。至于由天之以理命万物之事之不已，所见得之气之流行之变化无方，则说之为一天之神明之运，天之无心之心也。

此宋儒之言性命之义，除有自人之道德生活中，直由内心之性，以上契天命一面之义之外，固显然有一客观的“观万物之有自成其变化之理之性”，而见其“依于天道天理天命或天之神明之运，天之气之灵之流行”之一面之义。此客观的观之事，亦吾人之道德生活中之所当有，而亦当以之自命者。故此二面之义，又合为一尽性立命之事，以使吾人之道德生活为天命或天德之流行所成之生活者。在此后一面之义中，吾人不能谓宋明儒所谓物，即西方唯物论哲学中之无生命心灵意义之纯形体之物，而此气，亦非只此形体抽去其形式形相所余之质料或底质。此物，乃自始为兼具生命心灵意义之具体的物。此气，乃一自能或自知依理，以成一切具体物之变化，或一切存在者之变化，以合为一宇宙之存在的流行，或大化流行之气者。气之依理而变化，即见气之灵、气之明与气之伸、气之神、气之生生不息。故气自具神明义、心义与生命义。天地万物之生生不已中，自有此神明或天心之遍在，以成此天命之不已。此中之天，乃既不同于西方之超神论之依计划以造万物之天，亦不同于泛神论者之天，自表现为万物，而在万

物之中者。此宋明儒之天，为一神明，而依理以命万物，乃自为一在万物之上层面之天，而又能自降其神明，于一一万物，使之各自正性命，以为此天命之回应者。故此天之神明与命，乃昭临万物之上之一无心之心，不已不息地，顺如是如是理、生如是如是物，使之各正性命者之一神明或命。此皆须超出西方超神论、泛神论与其间之折衷之论，加以了解，然后能真实契入。此可与吾论中国哲学之中性命之义之其他论述，合参而得之。今不更详。

第四部 通观九境

第二十八章 通观九境之构造与开阖

一、九境之互为内外在义

以上分别述生命存在与心灵之九种境界。总而论之，要在言此整个之世界，不外此生命存在与心灵之境界。此生命存在与心灵自身，如视为一实体，则其中所见之境界，即有其相状或相；而此生命存在心灵与其境界之感通，则为其自身之活动或作用，此用亦可说为此境界对此生命存在或心灵所显之用。于此吾人不能悬空孤提世界，而问世界之真相，或真实之为如何；亦不能悬空孤提此生命存在或心灵之自己，而问其自身之真相或真实之如何；复不能悬空孤提此一活动或作用，而问世界中或自我中，毕竟有多少真实存在之活动或作用。吾人只能问：对何种生命存在与心灵，即有何种世界之真实展现及由此中之心灵与生命存在，对之

之感通，而表现何种之活动作用于此世界及此生命存在、心灵之自己或自我之中？则此中之生命存在、心灵，与其所对之世界或境界，恒相应而俱生俱起，俱存俱在。此世界或境界，亦无论人之自觉与否，皆对此生命存在或心灵有所命，而使此生命存在与心灵，有对之之感通；其感通也，恒灵活而能通，以与之俱生俱起、俱存俱在，并顺此境界或世界之变化无穷，而与之变化无穷。故此中生命存在之生或存在，即此中之境界或世界之生与存在。其生，即感此境界或世界对之有所命；其灵，即其感通能灵活的变化，亦所感通之世界或境界之灵活的变化。自此生命存在与心灵之感通，与世界或境界之恒相应之一面言，则——世界或境界，不在此生命存在、心灵以外；而此生命存在与心灵，亦依其有此境界或世界，而称为真实的生命存在与心灵。故其存在，亦存在于此境界或世界之中；此感通，亦只存在于此生命存在与心灵及此境界或世界之中。而此“生命存在、心灵”、“境界或世界”、与“感通”之三者，即互为内在，而皆为真实。

于此人若必凭空孤提——生命存在与心灵，而就其有当下所未感通之境言，则此未感通之境，即在此当下之感通之外，亦可说其超越于此生命存在与心灵之外。人若凭空孤提——世界或境界，而说其无——生命存在与心灵，与之感通，则亦可说此生命存在与心灵，乃超越于此世界或境界之外。凡此不同之境界，皆彼此各为一境界，而互相超越、互相外在，如互不相通相感；而有不同之感通活动之生命存在与心灵，亦彼此互相超越，互相外在，互不相通相感。凡此境界，或生命存在与心灵之活动，彼此不相感相通之处，则可说有一客观而外在之一境界或世界之存在与其他生命存在或心灵之存在。于此，不只有种种世界或境界与他人或其他有情之生命存在，非属于我，即我之有其前生后世，亦可视

之如另一其他之我，其世界为一其他之世界。以至我之幼年、青年、中年之我，对老年之我而言，亦可视为如另一其他之我。由此而昨日之我与一刹那前之我，其一一之世界，皆一一为另一其他之世界，而亦皆对当下之我与其世界，为一客观外在之我与世界；而此当下之我与其世界，亦正无不次第客观化外在化，为此客观外在之我与世界之内容。于是此当下之我与其世界，若只为一无尽之次第客观化外在化历程中之一过渡之点，而于当下之我与世界中之任何内容，若皆不能加以把住。于此当下之我与世界，亦可就其不可把住，而视为空无所有。此我、此世界，亦即可说为非真实存在，或由存在而归于不存在之似有似存在，而非存在者矣。

然当吾人凭空孤提一世界或境界，而谓其外在于一生命存在与心灵时，或凭空孤提一生命存在、心灵，而谓其外在于一世界或境界时，于此凭空孤提之事之外，人亦自有不如此凭空孤提，而见此生命存在与心灵，及其世界之互相内在之事。此即如吾人于感觉互摄境中所谓如吾正听声，而不见色，色自外在于此听，然可能见之色，自内在于可能有之见。如谓此可能见之色，为超越外在于吾之心灵之所听之声，亦当谓此可能见之色，同时内在于此可能有之见。当吾人由听声而更见色时，即可同时证此色与见之互为内在也。以此例一一生命存在、心灵之活动与其世界之关系，皆同可作如此观，则一切吾人所视为互为外在之“生命存在与心灵对其世界或境界之关系”，简名之曰心境关系，皆可由此中之心或境之转变，而另见得一心境之互相内在之关系。言此中之心境关系，可视为互相外在，乃将互相内在之心境关系，错综而观，所成之说。依此错综而观，以将一一境，与一一生命存在心灵及其活动，一一错综而观，则自可说此一一境、一一心之活动，

皆互相外在。然此错综而观之外，既可归于更另见得一心境互相内在之关系，则此错综而观，非究竟观，而只为一人观心境关系之过渡之观而已。

此过渡之观，自人所不能免。其所以不能免，乃由其为吾人之心境之自然转变中必经之一事。盖吾人之心境之转，恒由此心之先求自超越于其前境而转，而当其自求超越于其前境之时，即向于此境外之另一境。当其初向于另一境之时，即必先视此另一境，外在于其当前所对之境，而如只为一外在之客观存在。此视另一境为外在于其当前所对之境，而客观存在，即所以助成此一心之活动，自其当前所对之境中，拔出而提起之事。人必有此前一步事，而后其心之活动，乃趣向于此另一境，方更有相应于此另一境之另一心之呈现，再自见此另一心之存在，亦自见此另一心之存在与此另一境之相应，而互为内在。当其未有与此另一境相应之心，而望有与此另一境相应之心时，亦可视此心为尚未呈现之另一自己存在之心，不在此当前之境中，亦不在当前之心中之另一我之心，或一神灵心，或一自己之下意识心，或秘密之阿赖耶之心、如来藏之心等。此皆可说为在我之当前之心外之心，亦如在此当前之心所对之境，有其外之境也。而人于此谓有此境外之境与心外之心，皆所以助成此当前之心境之转变，亦助成其转变后之见得此心境之互为内在，所不可少之一过渡之观也。

在此过渡之观之中，此生命存在之心灵，初乃由其前观所对之境中拔出，而向于其他视为客观存在之外在之境，舍此不能心灵与境界之转变。故人初皆为一天生之信有客观存在之实在论者。即一唯心论者，在其日常生活中，亦时时信有一超越于当前所对之境外之另一境，为客观实在也。然人于此，若能更思此客观实在乃在思之之心之中，或为其心灵之感觉活动所可感觉，其

心灵之可能的情意行为之所对，则又必见此境之内在于心，而属于此心之主观，而转为主观唯心论者。然一主观唯心论者，于念其可能有之心，尚未有，而求其实有，并信其必当化为实有，亦必能并必将化为实有之心时，则又必求化其当前之心为非有，并视其当前之心为当无，亦必将无，而成非实有，而当思其为一将无而成非实有者。此一思其当前之心当无亦必将无而成非实有之思想历程，同时即为在思想中将此当前之实有，否定之，而无之、非之之历程。至于人之思此当化为实有者之必能、必将化为实有之思想历程，则同时为一将此心能化为实有者，肯定之、有之、是之之历程。由此人即可以其所求其有之心灵，为一超越于其当前之心灵之外之客观实在之有，而人即可有一超主观的客观的心灵之存在之肯定。此一客观的心灵，又同时为人之主观的心灵之所求其化成，而被肯定为有者。则其有，即兼具为超主观之客观与通于主观之二义，即兼具主观与客观之二义，而亦兼统此主观心灵中之当前之世界与其求化成之心灵中之客观世界者。而人亦可由其兼具此主观与客观之二义，而视之为无此主客之分别之执着者，或兼通贯此主客世界，而亦主观亦客观者。当人能知此客观的心灵为兼通贯主观客观时，则人可实证此客观之心灵，即其主观之心灵所求化成，而亦必能化成者。则此客观心灵之虽超越于主观，亦内在于“此主观心灵之能化成”之内。此客观心灵中之境界或世界，亦内在于此主观心灵之能化成之“能”之内，与此“能”互相内在，而心境无不相应。于是前此之视客观世界在主观心灵之外，视一客观心灵为超主观，而统此主观心灵与其客观世界，而在其外其上者，皆只为一成就此最后之“见此客观心灵之内在于主观心灵之自求化成之活动之内，而在此活动中，见此中之客观主观之相应，而互为内在”之究竟义者矣。

二、九境之次序之先后与种类 同异及其层位之高低

由此上所说，故人之观其生命存在与心灵及其所对之世界或境界，初必视其所对之世界或境界，为一客观存在之世界；次乃视此客观存在之世界，属于一主观之心灵；再次乃谓有一超主观心灵与世界，统于此主客之上，或更超于主客之分别之外，以通贯此主与客、心灵与其世界。此即吾人之论生命存在与心灵之境界，所以开为次第九重，而说其中之初三为客观境，次三为主观境，后三为超主客境之故也。

至于在客观境、主观境、超主客境中之所以各分为三者，则以此三类境中，在真实义上，皆原有主观、客观之二面。在客观境中，自有观此客观境之主观之生命存在与心灵在。唯此生命存在与心灵，未能自觉其所观，即在能观之中，故称客观境。在此客观境中，以主观之生命存在与心灵，虽存在而不自觉其存在，故只为此客观境之呈现与存在之一背景，此背景以不自觉，即如隐而不见，亦若不存在。唯于主观境中，方自觉此客观境在自觉中，亦自觉其感觉、观照、道德实践等心灵活动之存在。至于在超主客境中，则人更自觉此统主客、超主客、通主客者之存在，此即主观境、客观境、超主客境三者之不同也。

今若更稍详说三主观境三客观境及三超主客境之分别，则当知此任一境中之心灵，无论自觉与否，皆可说有其自体；其所对境，克就其自身看，亦有其自体；而体皆有相有用。然在前三之客观境中，以主观心灵不自觉其自身之能摄客观境于其内，故初在第一客观境中，只见有客观境中之种种客观存在之事物之存在，

而视其自己之生命存在心灵，亦如只与之并在，为客观事物之一。此即其自己之个体的生命存在与心灵，与其他万物万事，散殊并立于世界之万物散殊境。然此万物散殊境中之万物，各有其性相性质之不同，而亦依此性相性质之不同，而可定其类之不同，与同属某类之个体之数之不同，而各个体，则依类以成其变化。是为客观境中之第二境之依类成化境。然此有数之个体，依类以成其变化，则又可说为此不同类之万物，互以其功能作用，次序相感，而互为因果，亦互为手段，以各达“其类之得存在于世间”之目的之所致。此即为客观境中第三境之功能序运境。在此中之万物散殊境中，吾人之生命存在心灵，为一自体，万物亦各为一自体，则体之义胜。于依类成化境中，万万不同之个体，各有万万不同之性相性质，以属万万不同之类，则相之义胜。于功能序运境，言不同类之个体，以功能作用相感，则以用之义胜。在此三境，此生命存在心灵之为体，乃与其所观之客观万物中之一一物，可平观为客观体者；此生命存在心灵自身之相，乃与其所对之万物中之一一物，可平观为客观相者；此生命存在心灵对境间之相互感通之功能作用，与一切万物之互相感通之功能作用，则可平观为客观之功能作用者。此即前三境之可说为一客观境也。

至于次三境之所由开，则在由此生命存在心灵，自觉其所对之客观万物之世界，属于其自身，而内在于其自身，以为其境时，初乃自觉此客观世界，乃其心灵感觉之所对。在此客观世界中之物之诸相，虽一方是此客观之物，对此心灵表现一功能作用之所生，然此诸相，皆内在于能感觉之心灵之中，而以此心灵为此诸相之统。此心灵能统此所感觉之诸相，即亦统此“表现其功能于此感觉心，以使之见此诸相”之物。于是此心灵即首自见其为在感觉世界中，能统其所感与万物之一心灵主体，更见一切其所感

觉而有生命存在之物之自身，亦为一能感觉之心灵主体。此即成一感觉主体之互摄境。然此心灵在自知其能感觉一切万物之功能，而见其相时，亦同时能反观自觉其感觉之事之相继、所感觉之相之相继，而见其在时间中，与一切可感觉者，同时并存于一空间中。此时间空间，即人之自觉反观其感觉，与所感觉者之次第生起，而又并在并存，以为可感觉者，以与此自觉反观之心灵俱起时，所用以安排此感觉活动与其可感觉之万物之性相、功能及其自体之存在地位者，而亦皆属于此自觉反观之心灵主体，而不能离之以自存在者矣。

然在此感觉互摄境中，此感觉之活动，乃限于对人之感觉，能实表现一功能作用之实有之个体之物，而感觉其相。由此感觉中之有诸相之生起，而此感觉即一方可说为自动的感觉，一方亦可说为被动的感受。此心灵之求更自见为一独立之主体，即必求超出此被动的感受之事。此则要在先将其所感觉之相，不视为物之功能之所生，而就其生起后之只存于此感觉心灵之中，为人之自觉反观之所对，而以此自觉反观之心，自观其所对之相，而超离于其初所自生之被动的感受之事之外，亦超离于客观之物之功能，主观之心之功能之外，以观此相。此相，即化为一纯意义，为纯净的观照心之所可直觉的理解者。人能自由的想象种种可能的感觉相与可能意义而观照之，直觉的理解之，即开辟出一广大无边之纯相、纯意义之观照境。由此而有吾人前所说，由观照意义而形成之文字语言世界，文学艺术世界，数量世界，逻辑世界，哲学观照之世界。此即最能见内在于此主体观照心灵中之意义世界之种类之多，而远较吾人在客观之依类成化境，所见之万物种类之多，尤多无穷倍者也。

然在此心灵之观照境，其所观照之境中之相或意义，无论如

何复杂，皆只对此心而展现。此观照境中之相或意义，非必为通常经由感觉活动，而肯定为存在之客观世界之物所实有者。于此即见观照境，乃虚托于此感觉活动之上而形成。由此而人之感觉活动之继续进行，而继续感受所谓客观之物之功能作用，而感觉得之种种相，即可与此观照心灵所正观照之种种纯相或纯意义相违反，而冲突矛盾。此相违反而矛盾冲突，为此心灵之所觉，则与此心灵之统一性相违，亦相矛盾冲突；由此而人之心灵，为维持其自身之统一，以使自身统一的存在，即可以其观照境中所见得之意义，为其感觉境中之现实的物相之理想意义，遂有进而求改变其感觉境之现实的物相，以实现此理想意义之一具体的理想。由求此理想之实现，而有改变其主观的感觉活动、或所感觉之物相之一一对内或对外之行为。此行为，无论是对外或对内，皆是一道德的实践之行为。此行为，皆为人之欲改变主宰原有感觉境，实现其理想而致。然此能主宰原有感觉境之道德的心灵主体，则可称为原有感觉境之上—层位之纯粹的心灵主体，而以其所形成之理想，为其原初所直接观照之内境；更以实践此理想之行为，为此道德心灵之主体之功能作用，表现于其外之感觉境中，而求达其合内外之道德上之目的者。故人于观照境中，只见得此心灵之所观照之相或意义之大，而此心灵主体之用，亦只限于观照此相或意义，尚未见此心灵主体，本其所观照之理想意义，更形成一具体理想，以改变主宰其已有之感觉境之用。是即见此能观照之心灵主体之用，不如此能为道德实践，而为一道德心灵之主体之用之大也。

此次三境中，在感觉互摄境，人之主观心灵，初自觉其存在而为一统摄所感觉世界之一主体，包摄一切感觉境，而特见其体大。在观照境中，此主观心灵，更自形成其观照境，以显无穷之

可观照之纯相或纯意义，即特见其相大。于道德实践境中，此主体心灵能本其道德理想，以有对内对外之行为以主宰感觉境，即特见其用大。然此所见之相大用大，亦同属于此心灵之主体。此中之体大、相大、用大，亦主体中之体相用之大。即主观境中之体相用之大，与前说客观境中之体相用之“由各为一个体之客观之万物之无穷”，“由性相而定之万物种类之无穷”，与“互相表现之作用功能之无穷”说来者，固不同，而皆较之高一层次，亦较之更见有一无穷之义，而其体相用之义，亦较之更大者也。

至于后三境中，则首为超主客而统主客境中之归向一神境，此乃在上述六境之上，信有一超越于主观之心灵与客观世界之上之一大心灵之存在，而统此主客之世界之全者。此一神或大心灵，自其自身而言，即为一宇宙之实体，亦一完全之心灵，完全之存在，而至大无外者。然只视之为超主客、统主客，而不见其亦在主观心灵之内，则对人之主观心灵为超越外在，而依其自身，以观人之主观心灵，亦可视此主观心灵为自大心灵降落于其外者。故此主观心灵必次第上达上升，然后得见此大心灵，不复是在其外者。然在归向一神境中，只其最后一步，可使人之主观心灵，上达至于此大心灵，而与之合一。在此合一之时，则此主观心灵亦超主观客观之相对之境，而不可只称为一主观心灵。缘此超相对之心灵，以观主客境之分别，即必由如实观法界诸法，而视主客分别为妄执，而空此对主观之我执与对客观之法执。依此主观客观之分别之执之破，以观此大心灵，则此大心灵，即如两山崩而天光降，以由上而下落，以安住于此无主观客观之分别之心灵境界中，人即无超临于主客之上之大心灵之可见。任何能超主客之分别之生命存在或心灵，在其超此主客分别时，即见有此大心灵在；则此大心灵，即可说原在此任何能超主客分别之生命存在与心灵之

自身之中。其初之不见其在，唯以其尚未超出主客之分别之执之故，即尚未破执，而此执蔽障之之故。由人之自开其内外之执障，见其原在，则其在，即在此执障之内部。于是此大心灵，即不可说为在有执障之生命存在或心灵之上，而当说其即在有执障之心灵生命存在之内部之底层深处，而为其本有之无尽藏，或本有之“无主客之分别执障，而超此分别之如来藏心、法界性起心或本有之佛性、佛心”矣。然此本有之如来藏心，乃遍在于有种种不同执障之生命存在与心灵之中，并透过此种种不同之执障，而显现为一自种种不同之执障中超拔解脱而出之历程。故无量有情，历无量劫，经无量世界，即有无量方式，以成就此超拔解脱历程之无量之相，即见此中之相大。此即不同于只言一大心灵之超于主客之世界之上者，此大心灵之不在一切执障中，亦不透过一切执障而表现，为一超拔解脱之历程者，尚无此相大之义者也。

然此视有一超主客分别之如来藏心等，内在于此一切生命存在与心灵之深处底层者，又不能真知此一超主客之心，即表现于吾人当下之生命存在心灵，与当前客观世界之次第感通之事之中，而在其正感通之时，可自超越忘却此外之无量世界，无量有情之存在者。此一能超越忘却无量劫中无量世界、无量有情，而不见其存在，与其一切相，以成就吾人之当下之一生命心灵与其所对境之存在，即是以此超越忘却此中之一切相，为成就此当下之生命心灵与其所对境之存在之用。此一当下之生命心灵与其所对境之存在，更有使其自身之存在，得次序相续之用。此当下之生命心灵之存在，能次序相续，即见其有性；而此生命心灵所对之境，即显为对此生命心灵有所命。此性之所向在境，此命之所命，即心灵生命之存在之自身，由尽性与立命，以合见一道，即一当下之通贯主观客观，而超越主客之分别之执障之外，亦同时统此中

主观客观之世界之一道，或即天道、即人道之道。人之生命心灵，即缘此道以显其应境之感通之用，而境亦缘此道，以见其用于成此心灵生命之应境之感通之事之中。由此中之生命心灵与其境之互相感通，而相对相成，以有此心灵生命之活动之相继变化；与此心灵生命之相续存在，而见此中之生命心灵与其境，在此相续不已之相互感通中之大用流行。是即见此一主客感通境之为一通主客而超主客之分别，其用之大于单纯之超主客分别境中之相之用之大，亦超于单纯之统主客境之上帝神灵之体之相之用之大者也。

在此上述之三境中，有直超主客，而见有一神为之统者；有以超主客分别之执障，而超主客者；有由主客感通，而通主客，亦超主客分别之执障者。然皆是一超主客境，亦皆以超主客之生命心灵与其世界之体，为其体。分而言之，亦皆有其相与用。然在归向一神境中，上帝神灵之体大，而其相不如我法二空境中，由如实观一切法，而破种种之我法之执，观无量有情有无量方式之解脱历程者，其所见之相之大。然此后者必破种种我法之执，而后人本有之佛心佛性，得呈其用，又不如视人当下之生命心灵，即有超于一切执障之外之至善之本性本心为体者，其用当下便是天道天德之流行显现者，其用之大。故在此三境中之归向一神境，只以体大胜；我法二空境，更以相大胜；尽性立命境，则再以用大胜也。

三、九境之转易、进退、开阖与博约

此上说生命心灵与世界或境界，其所以开为九境之故，及对此九境之陈述，已略见前文。若广述，则无尽。今再约而论之，则

此九境可只由吾人最后一境中主客感通境中开出，而主客之感通正为吾人当前之一实事。在此实事中，吾人之生命心灵所对者为境，即为客，其自身为主。此一感通，即通主客而超主客，亦统主客者。然此中只就客去看，则主可化为客，而主之体相，亦化为客之体相。主客感通之事，亦化为客与客之感通。故有前三境。只就主看，则客之相、客之物，皆摄于主；而客之相皆为主所觉，亦可使之自客之物游离脱开，而化为纯意义，由主加以观照，更为形成其道德理想之用，而本此理想以成其道德实践，而改变主宰感觉境中主客之二面，以显道德心灵之主体之用者。故有次三境。自主客之原可感通以为用，则有超主客境。此超主客境，可对主客，而成为在其上之神境，又可为由破主客之分别之执，直下超越主客分别之佛心佛性呈现之境。然此无主客分别之境，又可即在此当前之主客感通之事之中，一面尽主观之性，一面立客观之命，以通主客之境中。此则由人之以当前主客之感通中，本有超主客之一义，而即以之统主客，破主客分别，而通主客所成之三境也。由此言之，则此九境者，只是吾人之心灵生命与其所对境有感通之一事之原可分为三，而此中之三，皆可存于此三中之一，所开出。故约而论之，则此九可约为三，三可约为“吾人之心灵生命与境有感通”之一事而已。

此吾人之心灵生命与境之感通之一事，无论如何单纯，吾人若加以反省，亦皆不难开为上述九境。如对一个当前之一白色境而有感通，则此一白色境中，其白为一相，而以此一相，状此境，推至心外，以附属于此境，谓其存于此境之中，即为一个体之白的存在。此白的存在，即可视为一个体物。将此白之相，再收回此心，再以之状此先已谓其有之白的个体物，或存在，此白即成一性质或性相。对此性质性相，更加以自觉，即形成一概念。以此

概念之内容中之有此白，判断此个体物或存在，而见其有吾人先所肯定之性质，即此判断为真，亦即此概念之内容，与此存在物内容之性质，有一贯通，而可说此存在物属于此概念所定之一类之物；更可说此物之数为—。若人更以此概念用于另一白物，或对另一白物，再用一次，即可说此呈于感觉之白物有二，或感觉此白物之感觉之次数为二。于此吾人若说由感此白物，而见此白物之存在，有自持其为白之功能，足为因，以有排斥阻止其外之非白之色出现之果，及引生我之白之感觉之果；吾人之能感觉之活动，亦是施用于白物之一功能，而以此感觉白物之事为果者，则此白之感觉，又可说兼以白物与此感觉活动为因而成，亦此二因之果。吾人若以有一感觉之事为目的，而开眼以生起感觉，或置白物于前，则皆为其手段之一。此即成前三境，于此，若吾人再自觉其有白之感觉与所感觉之白物之相，在感觉中，则又可谓此感觉之摄此白物。即知凡所感觉之物，皆能为感觉之活动之所摄者，而更本理性以知所感觉物之自身，亦可为能感觉者，则入于感觉互摄境矣。由此再自观照其心中之白之相、白之意义，则成观照境。知此白之意义，而视之为—理想意义，求—白物保存其白，或使不白之物成为白，或使其感觉活动不向于非白之物，使非白之感觉不生起。此即皆为人之对内对外之一具体的理想。而人之求实现此理想，即属广义之道德实践境。此即次三境。

由此更谓此白在我心灵中，亦在天地间，应有天地间之心灵之知之，即进至归向—神境。若谓此白不属于我，亦不属于客观之天地，此白在我缘生性空，在客观天地中亦为缘生性空，为—空中之法，则可进至超主客分别之我法二空之境。至于谓此白即在我与境之感通之中，我有相续生起此白之感觉之性，白亦有命我相续生起此感觉之命，则为尽性立命境之言矣。由此言之，则

此九境者，皆可由人当下一念之次第转进，而次第现出。其切近之义，乃人皆可由其当下之一念之如此次第转进以求之者。此真屈原《离骚》之所谓“肠一日而九回，魂须臾而九迁”也。

在此当下一念之次第转进之中，人之初感一白，只是浑然之一主客感通，而无分别之境。是可名之为零数之境。人将此白推附于境，而境中有个体之白的存在，为一。于此将此白之相收回，为心灵之所再把握，以成一概念，则个体之白的存在与此概念，相对为二。今以此概念，判断此个体之白的存在，而将此个体存在，视为属于此概念所定之类之一个体，而有数中之一。至于视此白的存在之恒自持其白之功能，足为因，以有排斥阻止非白之色之出现，及引生我之感觉等果，则于上说之二之外，加果之一，为三。人之自觉反观其所感觉者，在能感觉之活动之中，则于此更当加此自觉反观，以说为四。将此所感觉之相，自主观之感觉与客观之存在，游离脱开，更由自觉反观其感觉之心，化出一于原有之感觉心之外，只观照此相之观照心，则其数为五。再加一实践之行为，以改变感觉境，其数为六。超于前此主客六境之上，以肯定其上之大心灵或神，其数为七。不作此肯定，唯见此中主观之我执、客观之法执之二空，以加于前六之上，其数为八。不重见此二空，而于见此主客之相对之“二”之中，知其亦相感通为一，合为三，加于前六之上，则其数为九。则由其初之主客之无分别之零，至此主客感通为一，则其数止于九。感通为一，即亦无分别，而九则亦重返于原始主客无分别之零矣。

然此上归于至约之一念之言，唯所以见一念之转，即可有此九境之现，以见九境之相通。然世间之事物，实无尽之复杂，固非如当前一白色之相，为一念之所能摄。吾人于世间无尽复杂之事物，实尝分别属之于不同层位之九境。吾人虽可将事物转变其

所属之境，而化为另一境中之事物，然此转变其所属之境之事，亦非必皆为由低层以至于高层，如此上之例；亦可是将原在高层之事物，转变为低层之事物。如吾人于世间之事物，固有只视之为客观之个体之物者，如一般固有名词之所表，及普通名词之用指特定时空之客观个体物者。吾人所视为客观个体物之性质性相，如形容辞之所表者，则或为吾人所视为只属于客观个体物，而为其本质本性，无其自身之独立意义者。吾人此时之境界，只在万物散殊境。然吾人亦可由此性质性相之为人所知，以形成一概念，而此概念有其普遍的意义，而可本之以定个体之类，而视性质性相，与知之而有之概念，及本概念而定之类之自身，为超于——一个体之上，而自有其独立意义者，则吾人即进至依类成化境。吾人于一形容辞所表之性质性相，毕竟是以之只属于个体事物，以使人退至一万物散殊境；或是将此性质性相，提举而把握之知之，以只视为概念之内容，更本之以定一个体物之类，而将此个体物亦属于此类，而存于此上一层位之依类成化境。则一为进至高层位境界之途，一为退至低层位之境界之途，而二者固皆同为可能者也。

其次，若吾人对物之性相性质，有所知，而形成一概念，以之定类以后，可只视此性质性相自身，有种种类，以形成种种类之概念为止。复可更谓此物之性质性相，与其他之性质性相，有因果之关系。由此而一物之性质性相，即一物之功能作用，见于他物之表现，或为他物功能作用，见于其自身之表现，则人由依类成化境进至功能序运境矣。吾人一般之主动词所表者，即一物之作用功用之及于其他物者，被动词之所表者，即一物之为其他物之功能作用之所及者也。然吾人于此物及于他物之功能，亦可只视之为此物之一性相，他物及于此物之功能，亦可视为此他物

之性相。如凡一主动词之表现功能者，皆可转为一形容辞之只表性相者。如水流地中之“流”之动词，可转为水是“能流地中的”之一形容辞。而此能流地中的，即只为表水之一性质性相，而非表水之能流入地中，而对地表现一功能作用，而与地可有一因果关系者矣。

此人之动辞所表之功能，可转变为形容辞所表一性质，此形容辞可再转为附属于一名词，更合成一名词，以表一性质之属于一名词所指之个体。如水是绿之绿，连于水，而成绿水。则水属绿之类之义，亦隐而不见，只见“绿水”之一物。此即人在客观三境中，次第由高层位之境，退入低层位之途。而吾人之由绿水之物，将其绿之性相提举，以成绿之概念，而以形容辞表之，更视水之绿如一有一功能作用，以绿他物，如谓水绿此所倒映之云彩，而如绿化此云彩，则又为人之客观三境中次第由低层位之境，以进入高层位之境之事矣。

吾人由事物之有功能，更知吾人之感觉一物之存在，即其功能之表现于我之感觉，而生起此物之相于人之感觉中，而此相与生此相之功能，皆在此感觉中，便见此感觉心灵之能统摄不同物之功能，对于此心灵所表现之一切相。此心灵中并有时空之范畴，以安排一切感觉活动之时间与所感觉之事物之性相之时间与空间中之地位，则吾人之思想自又再进至更高层位之境。然反之，将吾人心灵所感觉之相，皆一一只附属于外物之功能，附属于某类之外物，或某类中某个体物，则又为吾人思想之次第退至于更低之层位之境矣。又吾人将初由自觉反观，而知其由感觉而得之物相，更加以提升，以为此心灵所观照之纯相、纯意义，则为再进至高层位之事。反之，将观照境中所观照之相，只作为判断感觉境中之事物所具之功能之用与其相所属之类，则又为退至低层位

之事。又将观照之境之所视真或美的“相”或“理想意义”，作一心灵中之具体理想之内容，以成一道德实践之事，为更前进一层位之事。反之，将一心灵中道德理想，只自加以观照，而为一哲学的论述，又为后退一层位之事。由人之心灵中之有道德理想，而更知有一超主观心灵之上之宇宙大心灵，更具一完全之道德理想，为一进之事；反此，而于此宇宙大心灵，只视同于人之主观之具道德理想之心灵，无其超越之实在性，则为一退之事。由此大心灵之在一切生命存在心灵之上，而为唯一者，更知其普遍的存在于一切生命存在之心灵之深处底层，以为其本有之佛心佛性，再为一进之事；而将佛性佛心外在化，只视如一超越之神灵，又为一退之事。知此深处底层之佛心佛性，亦显于人之当前之心，为其本心，此本心之本性自善，而在与当前之境之感通中，自求其尽性立命之事之相续而顺行，即可至于成圣成贤，于人德中见天德之流行，又为一进之事；而只见当前之心中之有执障，谓人之真正之善心善性，只存在于其心灵或生命之底层深处，永为执障所覆，则为一退之事。人知在与当前之境感通中，求尽性立命，而见天德流行于人德中，此具人德之人格之为一独体之人格，而亦一存于高层位之万物散殊境中，亦为一进之事。反之，谓万物散殊境中，无此独体之人格，又为一退之事。要之，此九境之可始终相转，如环无端，而由低层之境进至高层之境，或由高层再退至低层，又为进退无恒，上下无常者也。

在此诸境中，无论自智慧或德行上言，人之生命存在与其心灵及世界中之事物，固有原属于高境者，或原属于低境者。若能如实知其所属，而有一与之相应之当然的感通之道，则皆是而皆善。若不如实而知其所属，以淆乱其层位，则必引致思想上之种种疑难与偏执错误之见，而使人更无与境相应之当然的感通之道，

则人之行亦恒不能尽善，而或归于不善。此九境者，固原有其可如此开之理。人在其生活境界中，亦实有此九境。东西之哲人，亦尝分别偏重其中之一境，或多境而论之。故此书对此九境，一一分别述其可如此开而说之之故，并于每一境中评论昔之哲人与一般之人于此所生之偏执之见，而疏释其中之疑难。而见此九境，虽可互相蔽障，然亦皆可分别其种类，依其序次，以别其层位，而使人知所以进退升降于其间之途；知于何事物当升而进之，于何事物当降而退之，以使之各得其位，而不相为蔽障。至于在——境中之事物，其数固无尽，而当随人之思想生活之住于其境者，依其事物之在其境中者之种类，而次序展现于前时，于其中再分高低之层位。此则可开为无量境，非人之所得而尽论。学者之所以成学，教者之所以成教，同皆为无尽之事业。即圣贤之所以异乎恒人，亦唯在智慧之所运，恒不以执障自蔽，而能随境感通，各合乎当然之道，而其心灵与生活中，自有光明之遍照，以纯亦不已，而于人之感有思想上之疑难，生活上之彷徨歧路之时，能本其思想上生活上之所历者，而告之无隐，固非其于——境中之一一事物，皆真全知之遍历之之谓。若其然也，则世间只需一圣人而已足，不必更有众圣贤，与芸芸众生也。故圣人亦在——境中，自有其学，以成其教。此孔子之所以唯以学不厌、教不倦为说，《易经》之卦之终于未济，《中庸》之只终于言文王之纯亦不已也。此为学之事之所以不可不博学于文也。然自其约者而观，则此九境自不必更开之为无穷，亦可约之为主观境、客观境、主客境之三，更可约之为此生命存在之心灵与境感通之一事。此当下生命存在之心灵，与当前之境感通之一事，更可收归于一念，而由此念之自化而自生，以成此生命心灵在九境中之神运。其自化为坤道，自生为乾道。生则心开而有念，化则心阖而无念。至于无念，

则约之极，而无可约，则如道教之言九转还丹，而不再转。然由无念而有念，念之无尽，又可由约至博。则此九境者，对欲以博说之心言，则至博可开为无尽；对欲以约说之心言，亦即至约，而更无可约。则博说或约说，固不相碍矣。

第二十九章 专观尽性立命境之 通达馀境义

——当下生活之理性化——超越的信仰——精神的
空间、具体的理性与性情之表现为馀情

一、当下生活之理性化——保合太和

上章言生命存在心灵之九境，乃与此生命存在心灵之种种感通之能，俱生俱起，亦俱转易变化，以俱进而俱退，俱开而俱阖。此中之主观、客观及其感通，共为三，三者互激而成九境，约九为三，更还归主客之感通之一念，至无念，则可约之于至一、至无。此为前章之大旨，乃要在总持前论九境，以见其次第开出，非散立而不相通，尤非一成而不可化，乃皆在此生命存在心灵之自在流行中；而使吾人之哲学思辨、哲学智慧，得还原于发此思辨智慧之生命存在心灵之自身，此即所以完成此哲学思辨智慧之用。然此中人之生命存在心灵，尚有其非哲学之日常生活。此日常生活之零散，非如哲学思想之可成一系统。一切哲学思想固皆可收归于吾人所说之主客之感通之一概念，然此主客之感通之一概念之所指之生活，仍为种种特殊之主客感通之情境。此诸情境，在

吾人之日常生活中，仍可是——散列，而互不相通。今欲使此一散列之生活情境，自相为通，则哲学之理性，必化为生活中之理性，而不只使哲学理性化，亦当使生活理性化。依吾人前文所论纯思辨哲学之地位，初在第五境之观照凌虚境之末，而可过渡至道德实践境以后诸境之论述，以成实践之哲学者。在此道德实践以后诸境之论述中，所论述者已是生活中之理性之表现。然此论述实践之哲学，仍依于哲学思辨，而未能超出思辨。则吾今若再论哲学之理性外，有生活之理性，无论吾如何论述，亦仍是思辨此生活中理性之事，而不能超出思辨。此即黑格耳之所以谓哲学之精神，为——最后之精神表现之旨。然此说乃一错误之说。其错误在不知思辨之随其所思辨之所对，而自转易。思辨之目标，在凸出所思辨者。所思辨者既已凸出，此思辨即隐于此所思辨者之后，更功成而身退。故思辨实践之哲学，或思辨此生活中理性之思辨，若自其所思辨者皆在思辨中观之，人固永不能逃于思辨之外，而思辨为最后者。然自此思辨只所以凸出实践之事，或成就生活之理性化看，则哲学思辨非最后，哲学思辨之最后，为其自身之功成而身退。此哲学之思辨，由思辨非实践性之哲学问题，至系统性的思辨生活中理性之表现于实践之问题，即哲学之开始引退之第一步。而在系统性的思辨中，指出非系统性的——散列之生活之情境之存在，与如何使生活理性化之道，即哲学思辨之引退之第二步。此一思辨之完成，即哲学思辨之完全引退。吾今之下文即将作此第二步之事。

此第二步之事，要在思辨在此——散列之生活情境中如何能有生活之理性化；此生活之理性化之最后目标，又何所在；又人须有何信念或信仰，以保证此目标之达到。此所谓——散列之生活情境，乃吾人现实生活中的情境。此中之每一情境，皆可视为

一个体之情境，而具有此一情境相继之生活的吾人之生命存在与心灵，亦初只为一个体之生命存在与心灵。此中，一一情境不全同，而属于不同之类。我之一个人，与其他个人个体之生命存在心灵，亦至少有其一般心理上之气质之不同，而属不同类之人。我个人与其他个人，在一一情境中，能怀之目的，与为种种手段事，以达其目的之能力或功能，及其所感觉、所观照之世界，亦互不同类。即我个人任一当下之生活情境，亦与我之前时及后时之生活情境不同，以各为一唯一无二之情境。此即吾人之当下之生活，恒在万物散殊境中，而为一个体之唯一无二之生活之谓。故吾人言生活之理性化，首即当使此当下生活理性化。于此当下生活理性化，吾将谓其即吾人于第九境尽性立命境中所说之尽此个体之性立此个体之命之事。此尽性立命之事，亦同时是第六境中道德实践境中之事。而人之道德实践中，亦有人之尽其能以立功之事，则又通于功能序运境。此中尽性立命，乃通主观客观说；道德实践是自主观说；尽其能，以立功之事，则是自客观说。故三义不同。然在尽性立命之义中，则涵余二，故今可通之为一也。

此当下生活之理性化，即尽性立命之事。故吾人今之论当下生活之理性化之道，初只是前论尽性立命之引申义，与补充义。此引申义、补充义，只在说吾人之生活之理性化，除此当下之情境之外，不能更有始点，吾人亦须更真实了解此始点之性质内容。所谓不能外有始点者，即吾人之生命存在与心灵，必须先面对此当下之境，而开朗，以依性生情，而见此境如对我有所命。此中性情所向在境，此境亦向在性情，以如有所命；而情境相召，性命相呼，以合为一相应之和，整一之全，此即一原始之太和、太一。境来为命，情往为性。知命而性承之，为坤道；立命而性以尽，为乾道。乾坤保合而为太极，则一一生活之事之生起，皆无极而太

极，如一——生命之成，一一世界之开辟，皆无极而太极之事。其大小不同，义无分别，朱子所谓“一物一太极”是也。此所谓太极、太一、太和，名义亦略有别。和以相对之两之相应言，一以统两言，极以一统两，而见其中之枢极言。此要必由乾坤之保合而后见，今不必多事分疏。总之，此诸名皆指天道，亦指人道。必此吾人当下生活所在，当下之生命存在与心灵之人道所在，亦此乾坤太极、太一、太和之天道之所在，然后吾人之性命之德之流行，方可同时为天德流行。此乃吾人欲使吾人之生活理性化，首当识取之一义。

此一义之所以首当识取，在吾人之日常生活，虽实存于此一情境相呼、性命保合之境，人恒不能自觉而自识其在此境。其所以不能自觉自识，亦有其理由与原因。此理由与原因，却恒非人所自觉自识。此理由与原因在：此当下之情境本身，亦在迁流转变之中，而二者初不必能相应而转，故或境往而情留，或情往而境留。盖人情之应其所知所思之境，此境固有其性相，而有其所属之类；此性相与类，为人之所知，而人对之有概念；此性相与类之概念，自有其普遍性。于是人顺此概念之普遍性以思时，此思恒超越于当前具体之境之外；亦不以当前境之往，遂止其思，而其思可留于初所思。于是，人之情之初系于一当前之境者，即不随当前境往，而亦留于其初所思，则境往而情留；若其情更随其思之所往而往，则情往而可任境之留，人遂以情境为相对分立，而非一。然实则此思有所往。此所往，即此思之境；与此思俱往之情，亦即以此思所往之境为境。此思有所留，此所留即思之境；此与思俱留之情，亦即以此思所留之境为境。此中仍处处有一心之思及情，与境之相应，而相保合之全体在。然人若无此进一层之反省与自觉，而徒见此境往而思与情或留，思与情往而境或留，乃

以此思及情，与境分立而为三，遂不见此三者之保合，实皆无时而不在；则乾坤裂而太和破，太一分而永不见其合，而尽性立命之事，生活之理性化之事，皆若无其当下之始点足据，而必先求之于此一当下之生活情境之外矣。

依此境往情留、情往境留之情形，而人心之思及情与境之分，为三，被误视为一真实之后，人之思想，与顺思想而有之性情，其缘概念之普遍性而进行，在一义上即皆依一理性而进行者；而一一具体之境，即若与此理性相对反，而成非理性者。人之只求住于具体之境者，则又必以只顺概念之普遍性，而使人之思及情与之俱往者，为虚幻而不实。人之生命之迭荡于此二者间者，即必感一生命之内在的分裂矛盾。二者之力之相抵相消，即使生命之存在，必然日归于无意义，亦日近于死亡。人之具体之生命之存在与生活，亦即无理性化之可能矣。

然人能自觉，故即在此情往境留、境往情留之情形下，人由其高一层之自觉，仍可见得有人之心之思及情与境之互相保合之一全体在，则无论人之所感之情境之分裂之为如何，皆可知其分裂，乃在一未尝分裂之一全体中。人亦即皆可知，于此一切分裂与矛盾，皆应有其所以弥补融和之道，而生活之理性化，以成就生命之真实存在之道，即皆可得而言矣。

此生活之理性化之道，不在只顺思想中之有普遍性之概念以生情，亦不在只住于具体境中以生情，而在通此二者，以为人之心灵之当下境，而恒视此二者在一全体之当下境中。人固不能无思，此思之所运，固可无所不及，亦无能止人之思者。然人之生命，亦必与一所感之具体境相接，人亦不能离一所感之具体境而存在。此中，人之心灵之思想，要在往而能复；人之心灵对一具体境之感，要在住而能往。此中之往复，要在圆转如环，而周流

不息，以向于环中，使人对所感之具体境之具体的反应，皆理性化，兼使依理性而有之思想情感皆具体化，而通此所感所思，以为人之心灵之当下之一全体之境，而恒有此一全体之在念。由此，人即得其尽性立命之事之一真实的始点，而外此亦不能更有人之生活之理性化之始点也。

二、当下生活中之超越的信仰——毕竟成圣之信仰之消极的运用及神圣不二义

然吾人于知此生活之理性化之始点之后，再须知此始点之性质与内容，而更正视上述之情往境留，境往情留，所造成之情境之分立，而致之分裂矛盾；而当知此分立分裂矛盾之弥补融和之事，乃在一进程中，非在人成圣之时，乃不能全加以融和者。自一般而言，人之成圣，乃恒为吾人之一生所不能办者。故来生之生命之肯定与信仰，以使人之成圣为真实可能，亦为人之尽性立命之事中所不可少者。此中之分立、分裂、矛盾之所以恒不能全加以融和，非谓人不能有对一境之合理性的思想与行为反应，而有种种相对范围内之生活之理性化；而是说，吾人之思想与行为反应之合理性者，其本身恒赖吾人之思之而后得其当。而凡由思之而得其当者，皆先经一不当而后当。凡经不当而后当者，则皆可再还至此不当，即止于此不当，而不更继此以求其当。故凡人赖思之而得其当者，即皆有不再得此当之可能，而人即不能保证其后此之思想与行为反应所成之生活之必然合理。人若不至一不待先经一不当之思，而其对境之生活，自然无不当，所谓“不勉

而中，不思而得”^①之境，则人之生活无能真实的理性化者。此“不勉而中，不思而得”之境，则唯是圣人之境，而为一般人之所不能至者也。

然吾人之生活虽不能至“不勉而中，不思而得”之境，吾人又必肯定此事为可能。其所以为可能，即在吾人之可有之思而当之事之中。吾人之由思而当，固恒须先经一不当，后乃更去此不当，以成其当。然此先经之不当，乃吾人后所必去者。既经之而又必去之者，则非必然有者，而可自始不有者。则圣人之“不勉而中，不思而得”，即应为可能者。吾人之恒须先经不当，而更去其不当，则此不当者，亦可才生而即去，而不更生，则人亦即可由此去之工夫，以学至于圣人之“不勉而中，不思而得”，而当谓吾人之为圣人之事为可能也。

然吾人若自反省其生活，则又皆可知其生活之合理者，恒只是由思而当，即先经不当而当。此即见吾人之非圣人。今如何使吾人之生活之合理，至于皆是不勉而中，不思而得，则事实上非常人之一生所能办。此即同于说：在常人之一生中，固有一为圣人之功能，使其为圣人成可能；唯以此功能之非其一生所能实现，而后在事实上非圣人。然此事实上之非圣人，并不碍此功能之存在。此功能为一能实现之功能，而说此功能，能实现，又必涵其在实际上必有实现之时。此则可依吾人于我法二空境所言可能与必然实现之义去理解，今不拟更赘。由此而人在其今生之不能由学以至圣人，即必涵其有来生之存在，以使之得至于圣人，因能实现之功能，实际上必有其实现之时故。此一人之有此使生活全理性化，以至于圣人，人之今生不能成圣，亦可在他生中成圣，乃

① 此处唐君毅原文为“不思而中，不勉而得”，兹据《中庸》原文改为“不勉而中，不思而得”。下同。——编者

一超越之信仰，而不能由一生之经验必然加以证实者。如康德之言人之道德生活之完成，待于灵魂之不朽，乃一超越之信仰，非此生经验所能证实。原吾人之所以非圣，唯以其尚是凡。然尚是凡者，当超凡入圣。由凡之可超，则凡非凡；由圣之可入，则非圣亦非非圣，而凡心具成圣之理。依此理说，则佛与众生，凡与圣，即无差别。然依事说，则凡毕竟非圣，唯能成圣；欲其实成，则待修为。人依理观，知此凡圣之无差别之义，以有其必能成圣之自信，亦修为之所不可少。无此自信，圣亦必不成。然有此自信，自事上观，亦不能必其今生成圣。若其不能今生成，而信其来生之必能成，即仍为一超越的信仰。此一超越信仰之本身，为吾人之求生活理性化以成圣，所应包涵之一信仰。人有此信仰，而不于今生成圣，亦可于来生成圣。然中国之昔之儒者，则直就人之性善，以言人皆可以为尧舜，而教学者以必为圣人之志，而更不说有来生，以免其忽其在当下之情境中之所当有之学为圣人之事，而懈怠其当下之工夫，以留俟于他生。然吾今则必须更摄佛家之义，以言有此他生。其意非在教人，将其学为圣人之事，留俟他生，而在使人知其今生不成，来生亦必可成。今生之学圣，可只为阳生，来生之成，方为阴成，而以此增其自信。此来生之说，对人今生之道德生活，或生活理性化之事言，自亦可有害。此即人或为来生求福祿，而以今生之道德生活之事为手段。此即一道德生活之堕落。人之念念在来生，亦可使人之道德生活无迫切之志，而成懈怠，如上所提及。但此乃人对此来生，作积极的想象，于来生之观念，亦对之作积极的使用之故。然吾人于来生之观念，可只作一消极的使用，对来生不形成任何积极的想像，而只以此观念，消极的破除人之一死无复余之断灭见，或今生不成圣，则成圣之希望永绝之断灭见。能去此断灭见，即可增人之自信。此

断灭见之破除，其意义纯为消极的。人若本无此断灭见，固亦不须信有来生。故此来生之说，不说亦未尝不可，如先儒之不说来生是也。然先儒亦有鬼神之义，以去此断灭见。今世之人，则以种种唯物主义、经验主义之说，横塞其心，而断灭见乃深固而不可拔。故当以此来生之说，破此断灭见。人欲真成就其道德生活，求生活之理性化者，亦当先有此一超越的信仰，以阻其断灭见，而保持其学圣之事于不坠。此亦非姑为是说，而是其本身原为一建基于人之理性，而不容不立之一信仰也。

为此信仰建基之理性根据，除实有之功能必能现实化之外，亦在人之道德生活，或生活理性化，乃一个人之事。此个人之事，必自成其相续之一历程，不至其极则不止。此所谓不止，依佛家义说，原不只是个人道德生活上之事，必相续而不止，不以一生而断；即其余任何个人生活上之事，亦相续不止，不以一生而断。然在个人生活之不合乎理性者，恒前后互相矛盾，以跌宕而不宁，乃多悔而不能自安。则人之生命于此，乃以无所归之极，而永不止。故人之生活多分不合理者，其由今生以至来生，唯是长流转于生死之途。然人之生活之合乎理性者，其前后互相一致而贯通者，人于此即无悔，而可自安。当人之生活全部理性化时，则其生活中之点点滴滴之事，皆可透过其生命之全程以观，而一一皆为合乎理性，亦即皆为通贯此全程，而见一普遍之意义，以为当有必有，即皆以此理性为其所归之极，而止于此极者。故当人之生活全部皆合理化时，则其生活中点点滴滴之事，初虽存于一时一地，然由其具普遍之意义，即无异存在于此生命存在之一切时，一切地之中，而兼有一永恒的意义，乃不属于流转之途，亦超于生死之轮转之外。一全部理性化之生活所成之生命，即为无一般所谓生死之永恒之生命，而人成圣，即其生命之有所归之极，而至其极。

以得其所止息之处之生命也。

此所谓成圣之生命，为至其极而得其所止息之生命云云，非谓此生命至此即无所事事，而是说其自此以往，其生命之活动，全是不勉而中，不思而得之自然合理，即纯是天理流行，天德流行，如孔子之“七十而从心所欲不逾矩”。此一生命生活之全部合理化，而有其至极，乃吾人所必须设定者。此中涵蕴一成圣者之先必为一个体。此个体对外之事业可无穷，然其对内所化除之不合理之生活，则亦为有限。因若其对内所化除之不合理之生活，亦为无穷，则圣永不能成故。此圣先必为一个体之说，乃所以使圣所化除之不合理之生活为有限，而使成圣之事可能者。依此说，则吾人不能直下说：一切圣人之生命存在，与其余一切生命存在，皆一统体之大生命存在之一部分或分枝。因若其只为一大生命存在之一部分或分枝，则若非一切生命存在之生活，皆全部合理化，圣不能独成；而有一生命存在之生活为染污，圣亦不能清净。则圣人之救世，亦无异以盲引众盲。故泛神论、绝对论之说，皆不可从。然圣自有其对外事业之无尽。此即由其生活之全理性化，其心灵之全理性化，即同时必不能满足于其个人生活之理性化，更必求一切生命存在之生活之皆理性化，以教化他人，而普度有情之故。故圣必求一切人皆为圣，必求一切有情皆为圣，而其教化普度之事业，乃无穷尽者。故儒有人皆可以为尧舜之义，佛有一切有情皆能成佛之义。此皆依于人有仁心仁性不容已而生之信仰也。

此一儒家之人皆可以为尧舜，佛家之普度有情，谓一切有情皆能成佛之信仰，亦为一超越的信仰。依佛家之普度有情之义，谓成佛者可将其自身之觉悟功德，遍施一切有情生命，以启发其觉悟、成其功德，而言一切有情生命皆能成佛。人只自经验事实观，

恒以为荒诞。然此亦如谓人皆可成圣者，自经验事实而观，同为荒诞。然实则此二者，皆一成圣者，依其生命存在心灵之全部理性化，而必如此愿望，亦必以此为皆真实可能者。因成圣者之生命存在中，其依理性而生之情，乃一无尽之情。此无尽之情，乃是一于其所至之极境，望人能赴，望一切生命存在能赴，而一无所吝留之情。故有一人生命存在，未至此极境，其心皆有不安，其情皆有所不忍，皆如己之使之不至此境。如禹思天下有饥者，犹己饥之，稷思天下有溺者，犹己溺之。故其愿望一切人成圣，一切生命存在成圣，乃必然而不容已者，否则与其自身之生命存在心灵中之理性，自相违反。依此愿望之为一不容已之必然愿望，则同时有此愿望必当实现，必能实现之一信念，一思想。于此若非有一能必然阻止此愿望之实现者，此信念此思想即不能阻止。而经验事实上，人之非圣，诸现前之有情生命之非圣，皆不能为其永不能成圣之证，亦不能阻止此思想此信念之独自进行。人若据经验事实，谓此人与一切有情生命皆可成圣，为不可思议之事，则诚然诚然；但此不可思议，亦并不较人之怀胎十月，而由一细胞发育为胎儿之事，更不可思议；亦不较一睡十小时而清晨忽然以醒之事，更不可思议。人若必黏着经验事实之如此，以思议者，则任何一刹那之事实之变为另一事实，皆同不可思议。然在一切不可思议者之外，思议无得而证实，亦无得而否证者之外，人自有一顺其愿望之所往，其情之所往，而亦与之俱往之思想；此思想即顺愿望之无碍，而亦与之无碍，随愿望之普遍化，无所不运，而与之俱无所不运。此愿望自身之依理性而不容已的发，即直接保证由此愿望而生之情与思想，为理性的情，理性的思想，亦为当不容已的发者。此中之愿望，为超越的愿望，情为超越的情，思想亦为超越的思想，其自身既已远溢于经验事实之外，自必非此

事实之所能证实。然此思想，亦视此证实如土苴草芥之不若，以自翱翔于天外，而唯由此思想之相继，而不容已的如此生，以前前后后自相印证，以自信不疑，而成其超越的信仰而已矣。依圣之愿望，必信人皆可成圣，一切有情皆可成圣。吾人今若以圣人之愿望为愿望，亦将同有此超越的信仰也。

人依此超越的信仰，而信仰一切人与有情，皆能成圣而自求成圣者，必愿望其外之一切生命存在之成圣，而永以此愿望，涵摄其外一切生命之存在，则亦必愿望其自己与其外之一切生命存在，成圣之后，其圣心之互相涵摄。此初视为一一个体之圣，在其“心各能涵摄其外之一切生命存在，而一一圣心能互相涵摄”之意义下，即不能只视为分立之一一个体。若谓之为一一个体，此一一个体，当是全部开朗，而外无边界之个体，而互以他为自之个体，即无异为一个体。今若迂谓之为一个体，则诸圣体无异一神体，诸圣之心，即一神心，合为一神圣心体。然此所谓一体，乃自其非多个体而说。自诸圣之各原为一有情生命之个体所成，而有个体义以观，则此一亦原自非一，于此神圣心体，亦只宜以非一非多，即一即多说之。此于下章第六节，当更详及。

复次，依此超越的信仰，说人成圣或有情生命成圣，即是先说人与有情生命，而后说圣。人与有情生命为始，圣为终。然此只是由吾人之先见其为人，为有情生命，故可如此说。然由先至后，即先化而后生，此先化与后生之二事，又并无先后，如前论因化而果生，实亦同时。因化果生，即因隐果显。于此人之由超凡入圣之事，遂不当只如上文之说，谓此由于凡心自有成圣心之理，而当说此人之超凡入圣，即人之凡心开而其圣心自出，为凡之人隐，而为圣之人显。凡心中自始藏圣心，凡体中自始藏圣体。如佛家之言有自性佛，阳明之言个个人心有仲尼。若如此说，则

圣心即不特在理上为人所能有，而亦是在事上人所原有，而自本自根者；而人与有情生命之体，无始以来，原是一自本自根之圣体，唯以凡心凡体为障蔽，遂皆不显耳。人之学圣，即所以去此凡心凡体之障蔽，以显此自本自根之圣心圣体。上文言圣体原神体，圣心即神心，合名为神圣心体。此神圣心体，固自本自根。然当其未显，而人视之为超越外在于现有之凡心，遂单名之曰神。宗教家即有神造人或神降世为人，人自去其不合于神者，方再升合于神之说。依此以谓人之生命存在，乃以自本自根之神为本根。亦可说：人初不知其生命存在之本根之神圣心体，即在自己之凡心中，遂上望此本根，而只视为超越外在，亦在一阶段中不免之事。然神不显于人，使人成圣，则神亦未尽其能，而非能自足自成之神。有如说人原具自本自根之圣心而未显者，亦非自足自成之圣。则神必显于人之成圣，而亦为后于人之成圣，方可进于自足自成之神者。故必合神圣以为一兼超越而亦内在于人心之神圣之心体，方得其义之全。此则非世之宗教家之所及者也。

然对此人与一切有情生命皆可成圣，以及对神圣心体之非一非多，与自本自根之信仰等，又皆当取其消极义，而不取其积极义。所谓取其消极义者，即以此一切人与有情之皆能成圣，以消除人与有情必不能成圣之想；以圣即神，消除圣神互外之想；以神圣心体之非一非多，消除于神圣心体，作数量之想；以神圣心体之自本自根，消除圣神纯由造作而成之想；而非意在以此诸信仰，使人离其当下心灵之其他种种之感通，以求其生活之理性化。若人离其当下心灵之种种感通，以求其生活之理性化，而徒事于对此类信仰作想像思辨之玄想，则皆不出佛家所谓戏论，而非成贤成圣之实学。欲有此实学，吾人于此经验世界以外之存在，要在信之而不疑后，更能存之而不论。庄子所谓“六合之外，圣人

存而不论”是也。然人之只知有经验世界中存在之人与有情生命者，恒就其经验之所及，而于知其性相，更定其类之后，即牢执之而不能破；见圣心之情无尽，而其事业无尽，则以圣不能独成，非个体；见圣之能独成为一个体，即视如一般之个体。此即不知圣之事业无尽，恒普望一切人与有情生命之成圣，其心即非一般之个体之心，唯是一全部开朗，无边界，而无异一神心，其体即神体，以合名为一神圣心体。人以不知此义，而于神亦或执一神，执多神，或执神体在圣先，或执圣体纯由人造作而成，不知此神圣心体既非一非多，“圣心圣体亦有先在，不由造作而成”之义，神亦有“后在于人之成圣，而后能为自足自成之神”之义。故必本上所说立正信，消除此诸迷执。此迷执既消，此正信之用即显。而人亦不须对此诸信仰更作想像、思辨之玄想，而唯当还至其当下心灵之其他种种感通中，求其生活之理性化，方为尽性立命以成圣，而达于神圣之境之正道也。

三、众生界不空义与善恶果报 之信仰之消极的运用

然吾人欲在当下心灵之种种感通中，求生活之理性化，尚有二问题，必须先涉及。一为佛家唯识宗所提出之若一切有情众生皆可普度而众生界空，佛圣将无事业可作，无功德可见之问题。此一问题自是不急之务。然在理论上，人亦原可有此一问题。因若一切有情，皆成佛成圣，则亦似将使此佛圣之普度有情之事有断绝，而其功德有尽，而使人之成圣之后，功德亦当有断。对此问题，若说世界有无尽有情之相续化生，则此问题可免。再如依唯识宗之说有情生命有永不能成佛圣者，恒待佛圣对之长施功德，此

问题亦可免。又设有情无穷而善解此无穷，此问题亦可免。然无尽有情之相续化生，必依化生之生命功能，此功能应无所谓化生。又若有一有情永不能成佛圣，则与佛之普度众生之愿望相违，亦与前所说一切有情皆能成圣之旨相违。则唯有谓有情无穷，以使佛圣普度有情之事业得无穷。然如何知有情之数必为无穷？又佛圣以无穷功德化度无穷有情，有情成佛圣者日多，而有情之未成佛圣者日少，岂不当有穷彼有情之无穷之一日？此则皆不能据经验事实以答，以经验事实中无无穷之经验故。亦不能依一般理性以答，因依一般理性，亦不能积极的把握无穷，而比较无穷之大小故。然吾人仍可谓若佛圣之事业功德无穷，则有情之数不能为有穷，而不应有此穷，即应为无有此穷。人之欲成佛圣，而欲其事业功德之无穷者，则世界应有无穷之事业，其有情之数亦应无有穷，方可容此成圣者之无穷之功德与事业。对此中之无穷之善解，是凡以一一后继之无穷，随先已有之无穷，而求穷其无穷之事，在一次序历程中看，则纵二无穷之项目相等，其所成之历程之自身，仍是一继续不断之无穷。则即所谓佛圣之功德之无穷，能穷彼有情数之无穷，此一历程仍是无穷也。于此义则必依于佛圣之普度有情之功德，亦在一次序之历程中，而后可说，亦即其功德仍在一流行之境，以次序致果，而后可说。若其无穷功德，可只在一时即平等遍施于无穷众生，如数学中以无穷项之一系列，与另一无穷项系列，一一相对应，则此无穷功德之一时平等施于无穷众生，便可一时致果，一切有情即皆当一时成佛，而众生界空，则上来之义，亦将不能立。故吾人所谓天德次序流行之境，亦一切佛圣同在之境。今依此次序致果之义以观，则佛圣化度有情之事，虽历无穷劫，待化度之有情，仍是无穷。然其次序化度之历程中，以后观前所化度者，即仍有所增益，即非无其功德事业之

增进；而可说佛圣之化度众生之功德，穷未来际，而亦与未来之无穷，同为无穷。然此中之有情之无穷，佛圣之功德之无穷，皆非经验事实可证实者，亦非一般理性所推知，唯依佛圣之愿望无穷，事业功德应无穷，而为人所必有之一超越的信仰也。

对此佛家之超越的信仰，吾亦以为其可建立，亦当建立。然其最切近之根据，唯在吾人当下之道德生活或生活之理性化之本身之必求相续，而能相续。吾人当下之道德生活，或生活之理性化，既必求相续而能相续，则极至于成圣成佛，以普度有情之事，亦必求相续，而亦能相续。凡相续之事，即皆不知其未来之限极，而为无有穷尽者。吾人只须真知此道德生活，必求相续，而能相续，则顺其必求相续，而能相续之志愿，所发出之思想信仰，亦为必自求相续而能相续者矣。

然对此佛家之此超越的信仰，人若只自其积极的意义上措思，而往想像佛圣之如何在无量世界中，化度无量有情，则又可使人之思想，驰出于人在当下之生活中，求感通于其所对之境，或使其当下生活理性化之事之外。于此，吾将对此超越的信仰，亦只作一消极的应用。即应用此信仰，以消除人之道徳生活之相续为有限极之思想，亦消除一切虑人之道徳生活至人成圣之后，其功德事业将有限极，而有穷尽之思想，此即所以去除道德生活之断见，亦去除生活理性化之事之断见。以此信仰去此断见，则人无此道德生活以限极而断之忧；人即更可只以成就其当下之道德生活之相续为事，而更不转生此原不必有之忧，以自阻其道德生活之相续矣。

此外，尚有一超越的信仰，即关于善恶因果之信仰。此信仰在各宗教中皆有之，然一般宗教多归于神之赏罚，而佛教则以为此乃有情生命自业之异熟果。前在我法二空境中，已论其说。然

吾人必须重提前所已及之说，即此人之信此善恶之因果，初唯在依于人心原有赏善罚恶之要求，一切世间之褒贬奖惩，同依此要求而立。于此，若吾人真信人心之一切要求，皆历无量劫之生命而不断，则此要求亦必辗转求其遂，则此善恶因果，即为一法界中之大法，而为人所当信仰。然此信仰固不能由现见之经验事实加以证实，而依一般理性之思维言，善恶与苦乐祸福，乃异类之事，则亦不能由其一以推论必与其二相连。此皆前所已及。故其间之因果，亦只为人之顺其赏善罚恶之心，所必然不容已于加以肯定，而有之超越的信仰而已。

然人若依此善恶因果信仰，而为善唯所以致福于来世，去恶唯所以避祸于来世，则落入个人功利主义，而违悖道德生活之要求。今依吾人之重在当下之道德生活之相续之观点言，则对此善恶因果之信仰，亦将只作一消极的运用，而观其消极的意义。即此信仰之意义，唯在使人知为善者之受苦，为恶者之受乐，皆非究竟义之事。由此即见此宇宙之存在之原理，非必与道德之原理相违者。人之信此善恶因果之说，若止于此，则可去除人之由见人之善恶与所受祸福之恒不相应，而疑宇宙存在之原理，为与道德之原理相违之怀疑论。此善恶因果之说，即有去除此怀疑论之价值，而当为人所信。然过此以往，谓人必赖信善恶因果，而后为善去恶，专取此说之积极的意义，以教人行道德，则必落入个人功利主义之说，其本身非道德生活，而非吾人之所当取者矣。

四、宗教信仰在生活之中地位

对上文所讨论及之人之道德生命之永存，神圣心体之存在，与善恶因果之信仰等，在一般之论，或以为此纯属个人自由信仰，以

满足其主观之情感上之要求；或以为此要求，为尊重经验事实，与一般之理性思想，所不应信仰之迷信。哲学家如康德，则以为此乃道德生活求达完满之至善，不容不置定而信仰之者。一般西方宗教家则以此人之生命之永存，而与神灵合一，而其善恶得受公平之赏罚，以住天堂，即人之道德生活之终极的意义之所在。佛家则以此人之道德生活可经无量劫之善恶因果，以消除生命中之罪恶染污，而圆满善行，以成佛圣，更利乐有情，穷未来际，以普度众生，为人生之终极，而更有如法相唯识宗等之理论，以证成之；并以此信仰，为人于依理性以作推论时，亦不容不信者。吾人今之说，则亦不以此诸信仰为满足情感上之要求，可容人自由信仰者；而承认此诸信仰，为人依其道德生活之求相续，其生活之求理性化之要求，其思想所必然产生之不容已的信仰，此略同康德之义。然康德以此宗教信仰在道德生活之上层位，乃用以完满人之道德生活者。此与西方宗教家以人之生命之永存与神灵合一，而得公平之报偿，以住天堂，为道德生活之目标之说，仍不甚相远。凡此西方宗教之说，即终必归于只以道德生活为手段。即康德之说，虽建宗教之信仰于道德理性，然其置宗教生活于道德生活之上，仍不能免于以道德生活为得宗教生活中道福之手段之功利主义之说。如叔本华之所评论。此皆不如佛家之由圆满善行而成佛圣，其圣体即无异神体，更利乐有情，穷未来际，加以普度者，其智慧之高，慈悲之深，更为能合宗教境与道德境为一者。然吾今之意，则于此佛家所言之生命之永存，三世之善恶因果，以及佛之普度有情之事业之无穷，皆唯视为吾人当下之道德生活之外围的超越的信仰，而唯以此信仰，作消极的去除对人之道德生命，道德生活中之种种断见之用；并谓此诸信仰之根原，唯在吾人之当下之道德生活必求相续，人之道德心灵之必赏善罚恶

等。则此类超越的信仰，皆唯是本吾人当下之道德生活、道德心灵所原具之涵义，所推扩而出之信仰，亦只是此生活、心灵所放出之一纵摄三世、横照三千大千世界之一智慧之光。此光辉之中枢，则只在此当下之道德生活、道德心灵之自身。则吾人之所当真正从事者，亦只在如何使此当下之生活与心灵，与其所面对之境，处处求真实感通，而不在只缘此心灵所放射出之超越的信仰，以作想像思辨之玄想，而忽此当下之境对吾人所命之义所当为，而失其当下与境感通之德。则此诸信仰，即亦可只视为位在于此当下之心灵、生活之中枢之周围为人之所默存之，以护持此中枢之转运，以使此当下生活、心灵之进行，直接成为天德流行之境。在此诸信仰为吾人所同时默存之情形下，则可无此诸信仰之分别之可说，亦可无——众生有情、——有其来生、——受善恶报、——毕竟成圣之分别想，而此一切信仰，即可浑化为一单纯之信仰。此一信仰，即“整个宇宙中一切当然者皆必然实现”之信仰，或“整个宇宙之一切善皆必完成”之信仰，“人实现善之愿望无不能究竟满足”之信仰。此即一极单纯而极朴实之“一切止于至善”之信仰。而人诚能默存此一信仰于心，亦可涵摄此一切超越的信仰而无遗也。

上文吾人论在吾人之求尽性立命，其感通于其境之当下生活之理性化，所成之道德生活之相续之态度中，可容许有种种超越的信仰，如对道德生命之永存、神圣心体之存在、一切有情之能普度、善恶之因果等之存于其旁。然吾人对此诸超越的信仰，只重其消极的去除种种断见之用，而不重对此诸信仰作想像思辨之玄想。故对此诸超越的信仰，吾人亦可只存之于心而不论，如中国先哲之态度。此即别于宗教家之积极的以此诸信仰为吾人之道德生活之基础，或归宿究竟者。然此诸超越的信仰，既为吾人所

可存之于心者，又应即可存之于吾人当下之心，以为吾人当下所有之超越的信仰。因吾人所谓当下，原无一定之范围。凡在吾人当前呈现之自觉的心灵之中之下者，皆是当下。则当吾人有一超越的信仰，而视此信仰，在吾人当前呈现之自觉的心灵之中之下时，此超越的信仰，亦是吾人当下之一信仰。只当吾人不以此信仰，属于吾人当前呈现之自觉心灵之中之下，或更只缘此信仰，“向所信仰之种种，作想像思辨之玄想”；而亦不将此想像思辨之活动，隶属于此当前呈现之自觉的心灵之中之下，而只以此想像、思辨之活动，对此所信仰之内容、境界，求有所想像、有所思辨，更只视之为外在于吾人一般所谓生活所感通之此世界中之“境”时，然后吾人可说此超越的信仰，与缘之而有之想像思辨之玄想，引导吾人超越于此所谓当下之外，亦超越于吾人所谓求尽性立命于当下生活之态度之外者。若吾人之有此诸超越的信仰想像思辨之玄想等，而同时知此中之一切，皆同在吾人之当下之自觉心灵中，则人之有此诸超越的信仰，固不与吾人所说相违者也。

由吾人之所谓当下之自觉心灵中，既包括一般所谓生活上之感通于其境之事，又可包括此等等超越的信仰于其旁，则此当下之自觉心灵，乃以前者为其核心之事，以后者为其周围之事。在正常之生活中，此核心之事，应显而为主，而此周围之事，则隐而为辅。然在一非常之情形中，则此周围之事，亦可转为核心之事，而上述之核心之事，即转为周围之事。此非常之情形，即吾人一般所谓感通于境之生活，不能进行，或进行至于极限边沿时，如人遇大灾难之际，如地球之大地震、核子战争、人类濒于灭亡净尽之际，或自己个人与所亲之人，在大病患，在死生呼吸之际，或个人为人类世界所弃绝之际，则人之日常生活之境，全然破坏，人亦不知如何求与相感通，而只存于一大迷乱大惶惑中。则

此时存于人心之旁之诸超越的信仰，即由其周围，次第向此生命之核心进发，而成生命中之主要意义，或核心意义所在，如由居阴位而入于阳位。人之心灵，即可更全面向在此诸超越的信仰，所对之超越的死后之世界、神灵之世界，而此诸世界，即缘此诸信仰而下澈，以展现于人之心灵之前。于是一切形上世界之神秘奇迹，皆可至少在人之心灵中出现。吾人一般所谓与当下之生活之境，求感通之事，则退至生命之核心之周围，其所具之意义，亦只居此周围之地，而不能为主，只能为辅，或根本成为无意义之可言者，如今居阳位者，皆入于阴位。然此种情形，乃一非常之情形。在此非常之情形中，吾亦主张此超越的信仰，宜当转入人之生命之核心。然在一般正常之情形中，则此超越的信仰，则只宜为其辅，以存于吾人之心之周围之旁，而不必用，故不当居核心之位。在此正常之情形中，人能存此诸信仰，以为辅而不必用，亦即所以使其在非常之情形中，得以为主，而尽其用。如布帛米粟，在平日之衣食生活当为主，而医药、珍羞、锦绣，唯在非常之情形下，为人所用。此皆理之所当然，而非有偏私之意，存乎其中之论也。故宗教之徒，亦世之所不可少，亦如医药、珍羞、锦绣之不可少，以备非常之用。然人终不能赖医药以为生，不能终日以珍羞、锦绣为衣食。故人之生活之常道，仍在以其当下之一般生活中，与境求感通之事，居生命之阳位；而存种种超越的信仰，于其生命之周围，而不必用，以居于阴位。此即足以使乾坤保合成太和，以安常而应变，以行于此中庸之常道，而未尝不能极高明矣。

五、精神的空间之建立

在吾人所谓于当下之一般生活中，与境求感通之义中，此所谓当下，乃以属于当前之心灵之所自觉，加以规定。故凡人在其生活中对其一切感觉、思想、想像、意志、行为之事，只须人能知其属于其当前心灵之自觉，皆为其当下生活中之事。以此当前之心灵之自觉之范围无定限，故此感觉、思想、想像、意志、行为之事，亦无定限，其所运之境，亦无定限。然此当前之心灵之自觉，必须昭临于此诸活动与所对之境之上，以正位居体，而为一尽性立命之主体，或道德实践之主体，而以尽性立命、道德实践或道德人格之成就，为其目的者。故此心灵虽可有种种超越的信仰，然必自觉此信仰属于其自己，以通于其所信仰，而非其自己属于此所信仰。故其信圣、信神、信无量诸佛之神明，皆非只匍匐于其下，而自视若一无所有。其信之也，由肯定其存在，而崇敬之，赞叹之，颂美之，崇拜之，固皆所以与之感通。然其如此肯定其存在，而崇敬之，赞叹之，颂美之，崇拜之，同时有一自身心灵之开展升起，以进接于神明，而自觉其有此开展升起，与进接于神明，而非傲慢之情者，存乎其中。若舍此自觉，便同一般宗教徒之皈依、驯服、依赖、呼救之情，则此只为处变之道，而不足以为安常之道。依安常之道，人只当存此超越的信仰，以此信仰感通于所信仰，而此信仰即属于其心灵之自觉，而非此心灵之自觉，属于此所信仰者。以此心灵，对此超越的信仰以外之存在，如一般所谓他人他物，亦只当本其心灵之自觉，与之相感通，而不能将此自觉隶属于此他人他物者。故依此自觉，而有之对人之道德实践，人固不隶属于己，己亦不隶属于人。一切人伦关系

中之人与人，情相感通，其中皆如有一精神的空間，以不碍其各自独立而顶天立地，即人对自己之道德实践，如对自己之迁善改过，而自好其善，自恶其恶之事中，此有过之自己，与能改过之自己之间，或有善有恶之自己，与好其善、恶其恶之自己之间，亦当有一精神的空間，而不相黏附；而后此能改过之自己，能好善恶恶之自己，得通过此空間，以运其好恶之能，改过之能，以迁善改过，而好善恶恶。此外，人依此心灵之自觉，而有种种达目的之手段行为之时，此自觉与此目的之间，亦有一精神上之距离或空間，而使此目的之扩大或缩小、伸进或退缩之事，或自运转改变其目的之事，成为可能。而目的与手段之事之间，亦有一精神之空間，存于此自觉之中，使手段之事之伸缩进退，成为可能。否则人虽可有其达目的之手段事，或对目的手段之善恶，自加一直接之好恶而迁善改过，或尽人伦之道，以成一般之道德实践，然不能有尽性立命，以自成圣成贤之道德实践。因若此心灵之自觉，与其所对之他人或自己之善恶、自己之目的与手段事之间，若无上述之精神的空間，即无异此自觉之隶属黏附于其所觉，如上述人之信仰之心灵之隶属于所信；则人将只有对此自觉之所对之直接反应，而不见此所对者，对吾人之真实有所命，亦不自觉其能自觉之心灵中，自有顺其所命，而应之之性，即非自求尽性立命，以自成圣成贤之道德实践也。此义思之自知。

此上说在尽性立命之道德实践中，人之心灵之自觉与其所觉间，应有的精神的空間。此空間之量，人可生而即有或大或小之分，然亦可由修养而开拓小以成大。此修养之道，恒非是在一般道德实践之情境中，方加以从事者。此乃临时抱佛脚之所为。因在一正常之道德实践之情境中，人当下即须对此情境求一决定之反应或回应，即不能更从事于此空間之量之增大之修养。此修养

之道，乃在平时之不关连于道德实践之心灵之活动。此即如在吾人前所谓观照凌虚境中之观照活动，感觉互摄境中之感觉活动，与反观自觉其感觉之活动，依类成化境中之辨类之判断，依类以生活之活动，及万物散殊境中之观万事万物之个体之散殊，而分别论谓之之活动中，吾人皆可有开拓此心量，以由小至大之道。此诸活动，或关于真理，或关于美，皆不直接关于道德上之善。然真、美之自身，亦是一种善。人对真、美之境之体验，则为直接开拓上述之精神之空间，以成就尽性立命之道德实践者。至其所以能开拓此一空间之理由，亦原甚简单。即在此诸活动中，皆有一心灵之顺展。此顺展，无论是依个体之散殊而顺展，依类之有种种而顺展，依感觉活动之相续而顺展，或依观照所及之纯相、纯意义之次序呈现而顺展，其在主观心灵上之效应，同是一心量之次序的开拓与扩大。此中，因人初不必有一般道德实践中之善恶、邪正之辨别，以对境加以去取，故此境之次序展现于心灵之前，即自然顺而不逆。此即足以成此心量之自然的开拓扩大。人有此心量之开拓扩大之后，则其在道德实践之情境中，于其所对之人物等，即自然能置之于有一更广大之关联的世界中观之。而透过此中所关联者之广大，以了解其所对之人物，即已可使之与此自觉之心灵，不相隶属黏附，而形成此心灵与其此所对人物间之一空间。而经验种种境之顺展于其前之此心灵自身，亦必由历此经验，而有其自身之开拓扩大。故人之经历此诸境，皆所以使此精神的空間由小而大之修养之道也。

然吾人若立脚在尽性立命之境，以经历此上述之诸境，亦有一态度，为必须保存者。否则人之经历此诸境，亦非必然能引致此精神空间之开拓。此即谓：人在此上述诸境中，必须同时亦自觉的求保持此“心灵之自觉”，于其所对之境之上，方直下与其所

对之境，有一精神的空阔之存在，能自觉的“求此心灵自觉之不黏附隶属于境”。如人在观照凌虚境观数时，必须同时自觉此心非数，而只为观数者；观逻辑命题之真妄关系时，必须同时自觉此

之实现。所谓心灵之理性，则表现于前后之思想活动，与为其成果之概念、命题、推论之一致贯通者，为逻辑中之理性；表现于思想中之概念内容，与所对境物之内容一致贯通者，为知识中之理性；表现于其行为之应境物，以通于目的之实现，使行为与境物之变化，与此目标一致者，为实践中之理性；而使一目的之实现，与其他一切目的之实现相贯通而一致者，即为道德实践中之理性。然人之思想活动之求自己一致，此中之思想之内容，即其他知识行为中之概念，而概念之内容初即具体境物之内容。一般说，概念之内涵为抽象普遍之意义或普遍者，概念之所指则为具体特殊境物。然今合此概念之内涵与其所指之具体特殊之境物，以成一思想、一概念时，则思想为一兼普遍、特殊，抽象、具体之具体的思想，具体的概念或理念，而此一能结合普遍与特殊、具体与抽象以成一思想理念之心之功能，即为一具体的理性。在此具体的理性之思想之形成其理念之事中，顺其中之普遍义而思，为此思想所经之一顺度；横陈其中之特殊义而思，为思想所经之一横度；纵观此普遍之实现于特殊，特殊者之合表现一普遍者，为思想所经之纵度。先思此普遍，以更见实现于各特殊中，即演绎之事；由特殊以见其合表现一普遍，即归纳之事。合此二者以达思想之目的，而人即可于各物皆有某普遍处，见其同；于各物之各有某特殊处，见其异。数其同则一，数其异则二。同则合，异

必非其所非，否定其否定，以自是而为肯定，如 $\sim\sim P\supset P$ 。人之循今所谓逻辑中之基本概念，而见有纯逻辑性的思想中之纯理性，其根据唯在此人之思想之自有顺其有三度向之理而行之性，以连结普遍与特殊，抽象与具体之一具体的理性。盖于此具体的理性，将其中之经验成份抽离而说，即为逻辑思想中之纯理性也。至在一般实践行为或道德实践行为之理性思想中，则凡人于此所欲达之目的，即普遍者；合以向于“此目的之达”之人的行为与其他境物，即特殊者。在知识中人以见普遍之实现于特殊，见特殊之合表现一普遍者，为知之目的。在实践行为中，则以行为使一“普遍者表现于特殊之人的行为与其他境物中，使此人的行为与其他境物，一一皆成实现此普遍者”，为行为之目的。此二者，虽一属知，一属行，其目的咸在见有普遍与特殊之结合，或形成此一结合；而其皆依于一具体的理性之要求，则一。人之形成知识，其自身固亦是一行为，而人之行为，亦可更为人所知，以成人对此行为之知识，则此一属知，一属行之事，固皆所以成知，亦所以成行也。

识得上文所谓具体的理性之义，在根本上依于人之心灵有对境物贯通之一度，有其先后之活动自相贯通之一度，亦有求目的实现于行为之活动与所对境物中，而使此行为活动及境物与目的相贯通之一度，即知人之理性之表现，即表现于此心灵之能通感于其前后、内外、上下之诸方向中之境物，及自身之活动与目的中。而此感通之事之本身，即与此境物等直接相遇，而直接觉之观之之直觉或直观。则此理性之表现，亦同时是直观。直观一境物是直观，直观一目的，亦是一直观，直观其先已起或后方生之活动，皆是直观。人其先之思想活动如此，后不如此，人即直观得此前后之矛盾。内有一对境物之概念，而用以判断此境物，谓

其内容，同此概念之内容，而后所感觉之境物内容不如此，人即直观得此用以判断之概念之内容，与境物之内容之矛盾。人之目的如此，而其行为活动与所对境物，不能合以达之，人即直观得一目的与此后二者之结合所成者之矛盾。直观得一矛盾，即直感其违于理性之要求，而人必顺理性之要求，而伸此屈彼，显此隐彼，成此坏彼，以去其矛盾，而求遂其理性之所求，以成其直观之所安，亦成其心灵与生命存在之上下、前后、内外之相感，而皆贯通一致，以流行无碍。此乃人之思之事，行之事，人之直观之事，亦人之求其感之通贯，以成其心灵与生命存在之流行无碍之事。此即只有一事，并无多事者也。

然此中人之理性去除矛盾之要求，自有其强度之不同。其所以不同，则初由其所求感通之范围之大小之广度之不同。此广度之不同，又恒由于其当下心灵活动，对其此心灵活动之前后、内外、上下之各度向之澈入之深度不同。此中，人恒必澈入之度深，而后其理性所要求去除之矛盾广，而其必求去之之要求强。此如以吾人之心灵活动之澈入于其前后之一度者言，则此澈入之及于其前者，赖记忆，澈入于后者，赖预期与想像。然人善忘，于昨日所言所思，今日视之，已若是他人之所言所思；则其言其思，必难免于今日与昨日之相矛盾矣。若所言所思者，更稍多曲折，则顷刻之间，而矛盾之言之思亦出矣。人于一日之言、一日之思，终身不忘，必求可质之于来日之言之思；若其不堪质之来日，必一去之而不留。此非真求其前后所思之真实贯通者不能也。又如以心灵活动之澈于内外之一度者言，人在感觉之境，视思明，听思聪，而耳闻目睹，皆历历不昧，非徒在其能用耳目之官，而亦在其心之遇声色之时，内无阻隔，然后能聪明洞达也。人于其所假想之外境，或内心所对境而对此心为外者，皆历历不昧，亦同非

易事也。至于自心灵活动之澈入于上下之一度言，则赖其上之目的理想之昭然在目，而持守不移，亦赖其求达此目的时，对种种境物有一贯之行为，锲而不舍。凡此等等，无不赖于人之心灵活动，于其前其后之活动，于内心所对之境物，于在上之目的，及在下之达目的之行为等，有深度之澈入；然后其所感之而求其贯通者广，其理性之所欲去除之矛盾亦广，其去之之要求亦强。而其所成就之心灵，更为一理性的心灵；其所成之生活，更为一理性化之生活；其所成之生命存在，亦更为一理性的生命存在也。

七、心灵之活动之深度广度与强度及有余情之性情为理性之超理性的表现与性情之际

此人之当下心灵活动，在其前后、内外、上下之诸度向中，其所澈入者深时，吾人说此当下之心灵活动为有深度。由此心灵活动有深度，而澈入者多，见澈入之力强，而有之广度强度，则为依其深度，而有之广度、强度。然人心灵，另有一依于吾人前说之心灵之中之精神的空間之量之大之广度，而形成之深度与强度。此精神的空間之量之大，初乃纯由于此心灵对其内外前后上下中之所对之一切，皆无所隶属，无所黏附，而只见其疏阔地并在于此心灵之各度向中。此心灵于其所对，无所隶属黏附，即不受其牵挂，以自损其力；既得见此所对者之疏阔地并在，遂有灵慧，以游于虚间，深观其同异关联，更求其贯通之道。循此贯通之道，而以心灵之知之活动、行之活动，以求透过之、澈入之，则所遇之阻碍少，而此心灵活动之运行，即由其阻碍少，而见其能透过澈入之力之未尝不强矣。

除此以外，此心灵亦可有依其强度而成之深度广度。此即指

此心灵，专对一当下境中之物，怀一有限定之目的，而将其前前后后之活动，皆集中于一当下境中之物，或一限定之目的之达到，所表现心灵之强度。然由此心灵之活动之有一强度的集中于一境物或目的之后，亦即将其心灵之活动，游离于其他之心灵所对之外，而开出心灵中之空间，以渐有对各方面之境物或目的，加以旷观之灵慧，而由此灵慧，以渐能深观其同异关联。此所谓由柔而强，更由愚而明之道也。

此中之心灵活动之澈入于其前后、内外、上下之度向中，有种种深度、广度、强度之不同，人之所感而能加贯通者，亦即有其远近、大小、厚薄之不同，亦见人心灵之理性之要求之程度之不同，及人之生活之理性化、与人之生命存在之理性化之程度之不同。人于其所感，能加以贯通，以至对其生活之全境，无不感而遂通，而其生活全部理性化者，则为圣人。此必赖其心灵活动，对其前后、内外、上下，无不与之感通，无一毫阻碍、隔膜，皆如昭昭朗朗于其当下之心灵之所知者之前。此中，在实践行为上看，非谓其一般目的，皆能达成。然其道德实践之目的，则无不达成。道德实践之目的，乃以一般目的之贯通为目的。求此一般目的之贯通，要在对此一般目的，更自作主宰，而加以取舍，加以进退，加以屈伸，以成其变化。此中之舍而退屈，在一般目的言为失败，而在道德实践言，则不必为失败，而亦为成功。此一般目的之成败，系于境之顺逆，顺则成，逆则败。然在道德实践之目的，则顺而安于成，逆而安于败，皆安命立命之事，亦皆尽其能感通之性之事。故无论于顺逆成败之境，人为其所当为，皆是对境有当然之应，亦皆可成其道德实践之目的。圣人即人之与境感通，于一切顺逆成败之境，无不能应变不穷，而一一与之感通者，故其生活即为在任何之境，皆能理性化，而达其立命尽性

之目的者。然此非谓圣人之于其自成其道德实践以外之一般目的之不能达成无憾、无慨叹之情之谓也。然此中之慨叹之情，亦为圣人之依理性而生活所必有者。吾人亦将缘此而略论：在生活理性化中，人之必同时有种种此类情感之表现，亦皆为依理性而生之性情，而明此上所说之生活之理性化，其归极之义，实在生活之全幅成为一性情之表现。若只言理性，尚非至极之言也。

吾人言生活之理性化，通常恒指生活中之知、行，皆依理性之规律而有，或皆为合于当然之义之知与行，亦即皆如承其所接之境之所命于我者，或天之所命于我者，而有之知与行。然此中对情之地位，皆尚无善解。通常人谓人于一境，始也有知，继有喜怒哀乐之情，更有对自然之喜怒哀乐，知其善与恶，而好其善者、恶其不善者，以成其道德实践之行。此中，以情为知与行间之媒，而情既归于实践之行，以行成人之德，则其情似归于隐。此固是情之所以为情之一义。然尚非情之所以为情之究竟义也。此情之所以为情之究竟义，在由情以有行，由行以成德之后，此德之表现可仍只是一情。此情则为不更以归于任何之实践之行为目的，而自然流行生发，以充塞洋溢于天地间，而无已者。此种情之不归于实践之德行，而自然为人之性德、天德之表现者，亦人所多有，而一一皆为天地间之至珍，皆当任其自然，而不必一一导归于成德行之用，亦不须以之为人之求自成为圣贤之用，而自然能使人日进于圣贤，而为吾人所不可不深观者也。

此种人之情，吾可称之为运于人之心灵所对之任何内外之境物之虚处，亦即吾上所谓精神的空间中之空处，而环绕于诸境物之外之氛围中之余情。此余情者，非剩余之情，乃充余之情，即多余之情。此多余之情，皆恒由行为之无可奈何处，人面对其行为与境物之外之无限，而生发，亦恒顺人之追念、回忆与想像所

及之遥远事物，非人之行为之所及者而生发。此即如人追念儿时旧事，遥望故乡，怀想古人之情，或登高临远，而生陈子昂之“前不见古人，后不见来者，念天地之悠悠”之情，或遗世隐居，而忽如孔子之自念“鸟兽之不可同群，吾非斯人而谁与”之情。此外，尚有种种无端而缘其幻想之所及，如对花而叹花何不解语，对顽石说法而望其点头，以及种种如诗人作其种种白日之梦而有之情。凡此类之情，皆不引致一道德实践之行为，其生发也，皆无目的，亦不能有目的，皆不求结果，亦不能有结果；故亦不求今生或来生之报偿为结果，而超于一切有善恶报偿之境界之外。然此余情，可依人之心灵之追念回忆之有所往，想像之有所往，或面对无限之宇宙或无可奈何之境，今所谓悲剧境界，而自生发。此人之能追念回忆、能想像，能面对无限之宇宙，与一切无可奈何之境，皆出于心灵活动之能向前后、上下、内外之方向，而作无尽之伸展，亦依心灵之求有所感通，即皆依于人之理性之流行。然此人之求有所感通者，皆不能实着于其所欲感通者。如人之追念儿时旧事，遥望故乡，皆如有所感通，而不能实着于其上，以见此感通之圆成于一境界之中。然此中，又不能说无一境界。人之缘想像而生之情，亦更疑真亦疑幻，非虚亦非实。人对天地之悠悠之情，亦如随天地之悠悠，以浮沉于天地间。孔子之念鸟兽不可与同群，非斯人而谁与之情，乃依对鸟兽与人之念而起，如不出自孔子；而此情亦非鸟兽与人之所喻，而若悬于孔子之外，亦在鸟兽与斯人之外，而无着处。故凡此类之情，皆在人与所对之境物中间之一精神的空阔之中，而如在环绕于此人与境物之外之一苍茫之氛围中，亦即皆为充余于此人与境物之外之一余情。此人之余情，乃环绕境物而生起、放散，而溢乎其外，故非一黏附于境物之溺情，或情欲，亦不化为达成任何目的之实践行为，故

不同道德生活中之好善恶恶之情。然人之此余情本身，则自可爱。人之爱此类余情，其爱亦不着于此余情。如陶渊明咏荆轲诗，“其人虽已歿，千载有余情”，此余情，乃荆轲之情之余，而渊明感之。吾人读渊明诗，对渊明之能生余情之情，亦有所感。然此感者何物，皆着之即不见，而吾人感之之情，亦只是吾人之余情也。人之能有此余情，则最见人性情之能向其前后、上下、内外之方向，作无尽之伸展，而不知其所向者之为何物者也。此外，人之宗教性情操，如赞叹、祈望、颂祷、悲悯，皆是此一类之性情之表现，而与其所对者，若即若离，其所对者，亦若有若无，若虚若实，使其情无着处，而此情亦正以其无着处，方能生发而不已。然此生发不已，仍是以吾人之当下之生命存在之心灵为中心而生发，故亦皆与人之当下之自觉心灵，相与而俱行，而非在其外。然却不可以此类余情，乃自觉心灵之一所觉。此情只是充实于此自觉心灵内之性情，自然随此心灵之光耀，而向外放散者。吾人言生活之理性化，其最高义，即在此生活中之理性，皆显为有如此之余情之性情，而理性即同时为表现为超理性。由此，而人之生活中之一切，皆如在此一性情之余情之充塞洋溢之中。此余情者，如《中庸》所谓鬼神之为德，乃“视之而不见，听之而不闻，体物而不遗”；如《乐记》之“无声之乐，无体之礼，无服之丧”，故为超理性，而人之生活之理性化，尽性立命之道，亦至此超理性而极矣。

第三十章 论生命存在心灵之主体—— 其升降中之理性运用——观 主体之依理成用

一、生命存在与心灵之主体之超越于其“相”义

吾人前文论述吾人之生命存在与心灵，皆连其感通于种种境界中之种种活动而说。此活动，乃此生命存在与心灵之作用或用，此用有种种相貌性质可说，亦如其所对之境中之物，有感动人之生命存在与心灵之作用，与种种之相貌性质。故皆可对之有种种之复杂之论述，而非吾人上文之所能尽。此中，吾人于此生命存在与心灵，乃谓其为一具此种种活动之主体；而在尽性立命之境，此主体，即为一通客观之天道，其性德即天德之一超越而内在的主体，而不同于一般之以特定经验规定之一经验的我，或经验的主体者。此主体，专自其为一心灵言，吾人或称之一生的灵觉或自觉的心灵，乃具能生之性，而能尽之、能知命而立之，以成就吾人之生命存在者。自此心之尽性立命，可使人至圣境神境说，吾人又名此心灵之自体为神圣心体，而加以论述。则人似可问：毕竟此生命存在之主体、心灵之主体为何物？又一切主体在究竟义上，或在成圣而同神体时，其体为一为多？此诸问，前文虽或附带答及，但未能尽义，当加以详答，以助人之更真知前文所言之义。关于此生命存在心灵之主体之自身，吾人前文未尝离其活动

之用与相，及所对之境之作用与相，孤立而论其自身之为何物，则人自可问毕竟其自身为何物。然复须知，吾人之所以于此主体，不孤立而论，乃由其本不可孤立而论。即吾人本不能离其相、用，以知体为何物，问此主体自身之为何物，亦即问其相如何、用如何。故人若问此生命存在心灵之主体自身为何物，即必还须就其活动之用、相与所对境物之用、相而说。说此等等，即所以答此问。然人之所以可有此主体自身毕竟为何物之问，其问之生起，正原自人之见此主体之有种种活动之用与相，及其活动所对境物之用与相，而不见有此主体之自身。人即可疑此所谓主体本来无有，而只有其诸活动之用与相，对境物之用与相，而如是如是现，此主体即其诸用、相之集合所成之一名，而实另无所谓主体。依此而人之问主体之自身为何物，其问之目标，即在问此主体如何可说是一存在之物，何以于主体之用、相之外，必须更说有体。则此问亦可问，今亦当答。

此答是：若就人之所知而言，人所知于其生命存在及心灵者，固唯是其活动之用与相，而人对此主体活动之用与相，若真可视发一集合体，而思之，则吾人亦可说只有此用、相之集合体，而另无所谓有统一意义之主体。然实则吾人对此主体之活动之用与相，并不能视为一集合体而思之。其所以不能视为一集合体而思之之故，在此生命存在心灵之活动之用与其相，乃依先后次序，更迭轮替出现，既现而又隐，既来而又往，既伸而又屈者。简言之，即既有而又无者。于此吾人若一一顺其既有而无以思之，则不能只就其一一之有，总为一集合体，而当顺其一一之自有而无，而思此集合体中之一一之有，无不归于此一一之无。此集合体，即亦为自有而无者，便更无此集合体之可说。若自吾人之可本此一一之有，以形成一集合体之观念，以谓此主体之自身，即为如此

之一集合体，或谓当此集合体由有而无时，仍为一潜隐之集合体，亦为悖理者。其悖理处，在当吾人之思此一一之有，以成一集合体时，吾人乃将此一一之有并在而观，故成一集合体。然当此一一之有未形，或归于潜隐之时，则吾人不能更将此一一之有并在而观，则此集合体之观念，即无据而立。而吾人之谓在此一一之有未形或归于潜隐之时，此集合体已先在，或尚在，唯是吾人之就此一一之有，既并在而观，以形成集合体之后，更即执此集合体之观念，以观一一之有未形，或已归潜隐时之状之一执着之见。此一执着之见，则亦正为将随吾人之知在此一一之有未形，或已归潜隐之后，此见之更无据处，而自知其当化除者也。

吾人既知吾人不能以上述之集合体之观念代主体，即可更知此主体之观念之所以必立之故。此必立之故，简言之，即在吾人之见此主体之活动与活动之相，乃动而愈出，相续不穷者。由此相续不穷，即见其泉原之不息，根本之常在。此泉原根本，即以喻此主体。何以由此活动相续不穷，即知此活动之有一主体之在？此非由此活动之相续不穷，即可直接推论此主体之在。而是人于直感其活动相续不穷之时，即同时直感一超越于其先所感之一切已有活动以外，尚有一由无而出之活动。人即于此活动由无而出之际，或由无至有之几上，感此活动出于吾人心灵或生命存在之主体，而为一不同于一切已有之活动，以只为此主体之所知者。故人若对此直感之义而有疑，而必欲求此主体存在之论证，即初只能是一反证。即人若谓无此主体，为此相续之活动之所自出，则已有之活动是多少，即是多少，不应更增，亦不应更相续生起。今既有增，有相续生起，即证无此主体之说之非。无此主体之说既非，则有此主体之说即是。至少此有此主体之说，不可非，即至少人之直感其心灵生命存在为一主体之感，不可非。今即在有此

主体之说不可非之义下，吾人已可说有此生命存在或心灵之主体矣。

然人之间此生命存在心灵之主体是何物之间，除是问如何可说此主体是存在之外，更可尚有一义。此乃依于人之直感此主体之存在，为其一切活动之相续之原，而又超越于其已有之一切活动之外而起者。即此主体既超越于其已有活动之外，则此已有之一切活动之相貌，皆不能穷尽的说明此主体之所以为主体，因其尚为此后之相续活动之原故。然此后之相续活动，当其显出，而成已有之活动时，又同不能用以说明此主体，以皆只是已有之活动故。由此而人即欲知此超越于一切可能之活动之外之上之主体自身为何物，其相貌如何。此亦为人所宜有之问。然对此问题之答，则初不外即以此“超越于一切可能之活动之外之上”，以说其相貌。此即“超越一切活动与其相貌”而“无此一切活动之一切相貌”之“相”，即“无此一切相”之“相”。此似为人之往思想此生命存在或心灵主体自身之相貌，所必至亦唯一可至之论。此中，人对此主体之无相之相之意义，有种种说之不同，乃以人对于此主体视为能超越何种活动、何种相貌，而定吾人所谓此主体为无相之相之意义。故先设定吾人有多少种活动，诸活动有多少种相貌，此主体之无相之相，即有多少意义。若此先设定之活动相貌无穷，此主体之无相之相，其意义亦无穷。然此无穷之无相之相之意义之差别，乃依其所无之“相”之差别说，亦自其能“无”此相之差别上说，则此一切意义，又平等无差别。此即可引致种种之玄思，而亦皆一一可由人之实证契入。

此种种玄思之浅者，是当吾人直以吾人所经验于此主体之诸活动，说此主体，或界定此主体之所以为主体时，首即见其无法说，而无法界定。如此主体有喜怒哀乐，视听言动等活动。然吾

人不能说此主体之自身，即是喜，而以喜界定之；因其亦能怒，即见其自身非必喜，而可无喜故。依同理，亦不能说其自身是怒，或哀，或乐，因其亦可无怒、哀、乐，而只有喜故。复不能说此主体同时是此四者之集合体，以四者可相异相反，而相矛盾故。又不能说其自身即是此四者之轮替，因四者之轮替，乃其活动之表现上之事，在其未有此活动之表现时之自体，亦无四者之轮替可说故。由此主体有此轮替之表现，至多只能说其超越的包涵此所轮替的表现之能。然此主体既包涵而超越此四者，则仍不可只以此喜怒哀乐之四者加以界定。依同理，亦不能以视听言动等界定。因其亦可有视等，亦可无视等，而谓其同时是四者之集合，或四者之轮替，亦同为其活动之表现中事，不可以之界定其自体故。此外，无论吾人本任何关于此主体之活动之经验，以说此主体自身，同不可作一定说。因其有此活动，而亦可无，则皆不能定说其是有此活动者，亦可说其为无此活动者故。

此中之玄思之稍深者，为思及凡此主体在其理性的思想中，用以说一切可能经验之活动，与可能存在之境物之最普遍抽象之范畴概念，皆不能用以说此思想所自发之心灵生命存在之主体自身。此最普遍抽象之范畴概念，如有与无，同与异，相似与不相似，全体与部分，一与多，量与质，必然与偶然，因与果，现象与本质，如西方哲学自柏拉图《帕门尼德斯》对话，至康德、黑格尔等所论之有关存在或知识思想之范畴概念，皆为用以说一切可能经验之活动与可能存在之境物之最普遍抽象之范畴，而亦无处不可应用者。然人若以之说此生命存在心灵之自身，皆不特不能切合，亦无不可导致矛盾。其故在：此诸范畴，乃人心灵之思想之所通过，以思想一切可能之经验中之活动与存在境物之范畴，亦即在思想自身之活动之流行中，所运用表现之范畴；而此主体则为此思想

所自生之本原。此思想，乃由此本原而流出，此诸范畴，乃思想流出之后，而见其有者，则亦只属于此思想之流上事，亦思想之末上事，非其本原上事，即不能用之以倒说其本原。若用之以倒说其本原，则必导致矛盾。因此诸范畴皆两两相对，其义相反，而皆在思想之流行中见。若将此两两相对者，取其一，以说此本原，则必不备。兼取其二，以说此本原，则必矛盾。若轮替以二者说之，则此轮替亦是思想之表现或流行中事。而此本原自身之超越的包涵此二者，即亦不可以表现流行中事说之。由此而吾人若自此主体之能思一，而以一说此主体，则亦应可由此主体能思多，而以多说此主体。若自主体能思有，说主体是有，亦应可由此主体能思无，以说主体是无。而一与多或有与无，则皆互相对反，同时用以说此主体，即可导致矛盾之论。此外，由此主体之能思同与异，能思全体与部分、必然与偶然等，同不可转为以此同异因果等论说此主体之事。吾人以此等等，论说此主体，皆是以末观本，以流观原，而为本末颠倒、原流混杂之论。亦无不可由此诸范畴之为两两相对，而其义相对反，以导致矛盾之论。于此，人若只在流上观流，则虽亦同可见有此对反矛盾，然人可顺此对反矛盾而转，以自形成一思想之漩流，亦可开拓思想境界。如在柏拉图之《帕门尼德斯》，可由对“一”之概念范畴，更思此一之是与不是，而引入之思想，以至于对同异，相似不相似，全体部分等范畴之思想，而开拓思想境界。在黑格尔逻辑中，由对有之思想，而引至无，与变化之范畴之思想，再至对一与多，以及一切抽象普遍之范畴之思想，亦足使人由简至繁，以开拓思想境界是也。在柏拉图之《帕门尼德斯》中，吾人可由“一是”中之“一”异于“是”，即出异之范畴。由一同于一，是同于是，即出同之范畴。合观“一是”，是“全”，分观为“一”与“是”，各为

此全之一“分”，则出“全”“分”之范畴。在黑格耳之逻辑中，吾人可由有之初为纯有，无特殊之规定，而无以异于无，人即可由思有之范畴而思及无之范畴。吾人又可由思由有至无，与由无至有，以思及变化之范畴。此种由一范畴之思想，引至另一范畴之思想，初学者似甚感困难。然既习其思路，实亦甚易。其由简引而出繁来，不可以为此乃犯前提不足推结论之误，以其本非一般之逻辑推论故；亦不可以为只是思想之魔术，而无中生有，以无中不能生有故。此种思想之由一范畴，可引致其他，而使思想亦由简至繁，唯由吾人之思想在其流行之历程中，原有次第流行之理路，此即为其所表现运用之范畴。此思想之自思想其自身之流行，即于原有之思想之流行之上，更增一思想之流行，而可有此流行之新理路、新范畴之出现。此思想之自思想其流行，即于流上加一流，而造成一思想之流之自流，以成一思想之漩流。漩上加漩，则似可极其复杂。然其中亦一一自有理路，故人可循其理路，而加以理解。然此种思想之漩流，以至漩上加漩，无论如何复杂，皆仍只是思想之流行以后事。此中之一切范畴之次第累叠而出，只原于此流行而有，亦皆不足以倒说此思想所自出之本原之心灵生命存在主体之自身。若以此倒说此主体之自身，仍必造成矛盾。由此矛盾之必不可免，而黑格耳遂谓此心灵生命存在之自身，原具内在矛盾。此乃一既将本末倒置，原流混杂，而无可逃于此矛盾之外，遂以此矛盾为固然之说。实则若此主体自始即具内在矛盾，即自始不能存在。人谓此思想之本原，即具内在矛盾，乃是由思想之流行以后，见其中恒有相对相反之范畴之出现，可成矛盾，遂本之以逆推此思想之本原所成之说。于此，若只将本末原流，分别而观，则此思想流行中之相对相反范畴之出现，皆更迭出现，则初不必见有矛盾，而自此流行之原而观，则其所出

之流中，虽有此相对相反之范畴之出现，此乃思想所用以思彼一般经验中之活动与境物者，而初非用以思想此思想自身所自出之原者。于此吾人只须不以流中更迭出现者，先并列而观，更倒说其原，则不致导致矛盾之论，亦无谓此原中即具有内在矛盾之必要。人既倒说之而导致矛盾之论之后，正当由此以知此由流观原之思想方式，原非当有，以使此矛盾之论不得生，而唯以成此思想之顺流为事，方合于思想之理性化之要求。今欲使思想合于此理性化之要求，则于一切由思想之流行而显之理路与范畴，即当知其皆无一可用之于为此思想之主体之心灵生命存在。若其用之，此主体即皆可不受，而拒斥否定此范畴等之用之于上。故人于此若以一说此主体为一，当更说主体非一；若以多说此主体，亦当更说主体非多，以至非同非异，非全非分，非有非无、非必然非偶然等。人之用任何普遍范畴，以说此主体者，无不当更加一非字，以遮拨之。如吾人之以任何经验中之喜怒哀乐、视听言动等，说此主体者，无不可更说其非此一切。此主体自是能有此喜怒哀乐，视听言动之一般活动，亦如其在思想之活动中，能表现运用种种范畴。然凡此一切，皆此主体之活动中事，活动之流行中事，即此主体之用上事。此主体自为其用之原、用之本，此用只为其末其流。吾人即不可颠倒本末，混杂泉流，以用中事说此主体。若说亦必更以加一“非”字，以更否定之。此即人对此生命存在心灵之主体，所以可有种种“说其如何如何，更说其非此如何如何，以见此主体“不与此吾人所用以说之、思之万法为侣”之种种玄思之出现也。

二、主体之超越及内在于其“用”之积极与 消极之二义及其用之有限与无限及境 之顺逆与主体之升降

此上文之说此生命存在心灵主体之不可以其用中事说之，只可彰显此主体之独特的“超越其所表现之活动之用，亦超越此活动之用中出现之思想范畴，以及一切境物”之超越意义。然只说此超越意义，又毕竟不足。其所以不足，在此主体之超越意义，乃初由其所表现之活动之可更迭而见，则亦不能全离此更迭而说。如吾人上文说此主体，不能以喜说之，以其可无喜而怨，或哀，或乐故。此主体不能以视说之，以其可无视而听、或言、或动故。此主体不能以一说之，以其可不思一而思多故；亦不能以多说之，以其可不思多而思一故。然此中吾人之言其可无某活动，乃根据其有他活动。若其不能有他活动，则亦不能说其可无某活动。由此一一活动，此主体皆可无之，固可说此主体有超越任一活动之义。然其无此，乃以有彼，则此主体虽有超越任何活动之超越意义，而实无超越一切活动之超越意义，因其不能全无一切活动故。若其全无一切活动，则亦不能本一活动，以超越一活动，而亦无超越活动之超越意义可说矣。

由此主体之有超越意义，即在其本一活动，以超越另一活动，故此主体之超越意义，初即显于其活动之前后相继之中，亦即在其活动之前隐后显，前屈后伸，前退后进之中，而不在其上或其下、其外。由此活动之显隐、伸屈、进退，见此主体之活动，亦见此主体之用。依此而可说此主体必不能离用。此所谓主体不能离用，非说其不能离任一特定之用，只是不能离一切用。此主体

所显之用，恒可两两相对而观。对此相对者之二之任一，此主体皆可离，然离此恒有彼，或有相对者之另一。而此显隐、伸屈、进退之本身，即可说为此主体所具之相对之二用或二活动。如任一经验活动之屈退而隐，便是此主体之一积极活动之用之屈退而隐。此屈退而隐，则可称为其消极之用或消极之活动。若说前者是由体呈用之用，后者即是由用返体之用。既已返体，自不可说用；若体未呈用，亦不可说用，而只可说为一超越意义之体。然在体之呈用之呈处看，用之返体之返处看，仍可说用。若体不呈用，则无用之返体；无用之返体，亦不见有能超越其所呈之用，而具超越意义之体。故体之超越意义，必透过体之呈其积极意义与消极意义之二用之转易而后见，亦即必透过此二用之前后继起之中间而显，而此体，即必须兼为内在于此二用之中之体。此非谓此体内在于此二用，便无超越意义。今只是说其超越意义，即内在于此二用而显，而同时有此内在之意义，亦见只说其具超越任一特定之用之超越意义，其义尚未完足而已。

吾人上说此主体所具之超越意义，即显于其用之前后相继之中，因而亦具内在意义；由此可更进而说，此体亦内在于其前前后后之一切用、一切活动之中。而此或前或后之任一用、任一活动中，无不见有此体之内在其中。此即于任何相对为前后之二用之一中，无不见有此体之在，如前进是此体之进，后退是此体之退；前伸是其伸，后屈是其屈。处处皆见一体用之浑合，而即用皆可见体，此亦是人思此体用之问题，必可归至之一义，如人之一颦一笑，皆可说为人之全体在此颦中，在此笑中；如狮子搏兔，乃以全力搏兔，全体之狮在搏兔时，皆在搏兔之事中；海扬一波，即全海之体皆在扬此波之用中也。

然此上之体用浑合之论，虽似极圆融，又实宜先有一分疏。因

所谓即用可以见体，乃自用之显而能隐，进而能退，伸而后屈处，以见有具超越意义之体；而非只透过一用之显，或伸进之用，即可顺此用以见体。要说顺用见体，必先知有体，方可顺用见体。若人先未知有体，则以用观体，可不见体，而只见用。如见人之顰笑，亦可说除此人顰笑之事外，并无人之全体在此顰笑。见狮子搏兔，亦可说除此狮子搏兔之事外，并无狮子之全体在此搏兔。见海扬波，亦可说海只是波波之和，此外无大海为波之体。于此便须知：人实初并不能于一波见有大海为体，唯于海既升波而波进，更见此波之降而退，而另一波再升而进之时，观此中之升降进退之际，方能知波以海为体。因以若无此海，则前波既降，后波不应起故；后波不同前波，不能以前波为因故。若前波即海，则前波降时，既无波，应亦无海，只有一片空无，而空无中不能更起一波故。无中生有，不可理解故。若无中可生有，则无中可生一切，不必只再生一波故。人唯缘此措思，见后波继前波起，方谓当后波未起，而前波沉之际，波底有海，为后波所自生之体。故人之谓此海体之有，初唯由其有超越于前波后波之为波之一超越意义，而被视为有。唯在既视为有之后，方可说前波后波，皆依海体有，而谓一波亦海体之全体显用。实则谓一波亦海体全体显用，乃缘人于前后之波之升降进退之际，见得海体之超越意义以后，而更有之第二义以下之义。以此例推一切体义之所以立，皆同当以于其前后之用中见得此体之超越意义为先、为本，而不能以此体用浑合圆融之义为先为本也。

但人之知此体之超越意义，当为先为本者，又恒有一说，亦可导致偏见。此说乃有见于此体之表现特定之用，此用皆有限，而此体不限于此特定之用，而可超越其任何有限极之表现，即当称之为无限，人遂谓其所有之任何特定之表现，乃此本无限极之体

之自降落，自局限，以成此有限极之特定表现；更谓其所以于一表现之后，而超越此表现，另有其他之表现。唯是其自降落之后，再求升起，以由局限拔出，而反本还原，回至其原来之无限。由此以说，人之生于世间，即降落至世间，其一颦，即降落入此颦，其一笑，即降落入此笑，以及一言一动一视一听，任何一人生之活动，皆是其主体自降落，自局限，以成此特定有限之活动，而与其自身原来之无限，相反相违。此即成一矛盾，而人即必求超越之，以反本还原。然欲致此超越，则又还须以另一活动为媒，如欲超越其颦，待于一笑。由此而人生之一一活动，即相续无已。然其目标，唯在超越此一切有限定之活动，以反本还原，则人若能直下于已有之活动加以超越，使之返本还原，不待继起之活动，方成其超越，应为更善，如息波入海，更不扬波。大约小乘之佛学之向慕，即在此。一切专务至虚守静之神秘主义，亦多向慕在此。宗教家之以人之存在，原自上帝，亦是以一无限之上帝为本，而视人为由此无限者之自局限其功能，所创出之有限物。而此有限物，亦恒欲反原，重归此无限者之怀，便是天堂所在，得人生究竟。凡此诸思路，皆出自一型。然此类之说，其起点皆在将人之生命存在，心灵主体之所已表现之活动之有限，与其所能表现者之无此限，加以对观，而视此后者为前者之反，方见二者有一矛盾，而有其后之说。然此人之生命存在心灵之主体之一表现之为有限，是否即可只视此主体之一自降落，自局限，而成之一反，亦大有问题。说其是降落，乃将此主体，与其此活动，视作上下层而观。然此主体，初乃由于其前后活动之更迭之交之际所见得，而位于其中，则不能视此主体定在其活动之上层。此主体与其活动之关系，可说只是一内外之关系，而非一上下之关系。若说上下，则凡此主体所已表现之活动，皆可说在其下。然其未表现之活动，

乃此主体之所欲表现，即其所向往，便亦可说在其上。实则此主体所已表现或未表现者，皆内在于此主体之次第表现于外者之中，则可不说上下，只说内外。此内之表现于外，便不可说是降落。此内之表现于外，以成一一特定活动，固一一皆有限。然此有限，唯自此诸特定活动之不同，其义有别，而互相限定处说。至此活动之自对其所向之境而进行，此境未必即有限，而可是无限。此是第一义。又此一一特定活动，分别而观，其积极意义，固皆有限。然自其消极意义而观，则一活动可遮拨此外之一切活动之生起，此消极意义亦是无限。此是第二义。依此二义，则此一一特定活动之相继生起，其以后继前，即以后之一有限，破前之一有限。合而观此一一特定活动之流行，如波波相继，即波波自破其有限，而人可不见此一一之波，而唯见一水之流行。此即喻：唯见此主体之显于其所表现之相继活动中，或相继之用中，则其所表现之一一特定之活动，初不为此主体之限，亦不能说其所有之此一一之表现，为此主体自身之一一局限。因在此一一局限之相继中，一一局限，皆相继自破故。若说此中前局限破，后局限生，如头出头没，此主体终落在其后之一局限中，此言自有一至理。但此主体之超越意义，乃在此前后之有局限之特定活动之交之际见；此主体之位，即在此前后之活动之交之际。则此主体，亦可通观此前后，而既以在后者破在前者之局限，亦以在前者破在后者之局限。如以笑忘颦，依颦忘笑，而知得此主体能颦能笑，亦非笑非颦，以为此颦笑之主体，则颦或笑之有其局限，固不足以限此主体之颦笑自如而无碍也。此中，人于颦笑中识主体，不须不颦不笑，以反本还源，而可即于颦笑之末之流中，见此能颦笑自如之主体，澈于此颦笑之活动或用之相对、而亦相销相泯之中。则此流中自见有原，此末中自见有本。此颦笑之各为有限，即表现此

主体之为无此限之无限。此固非谓人皆实已如是识本体，然人固亦皆可能如是以识本体也。此是第三义。合此上之三义，则人固不可说人之生命存在心灵之主体，有其一一特定之活动，便是此主体之自降落自局限；而亦不能说必一往超越此一一特定活动，而息波入海，方能超升，而破此局限，以反本归原也。

但吾人欲穷此中之义，亦复当承认此人之生命存在心灵之主体，有其特定之活动之表现时，此特定之活动，即一可依其自身之有限性，以化为吾人之主体之一局限、一束缚、一桎梏之可能。此可能，非一必然，因人可循上文所述之道，以使其一一特定活动，前后相销相泯，以使其局限互破，而不成局限故。然人之有一特定活动，亦可更忘其前其后之其他活动，而只顺此特定活动，而向前进行，以向于其境。当其境非一可开拓至无限之境，而为一特定有限之境，而此特定有限之境，又非能阻止此特定活动之一往进行之情形下，则此特定有限之活动，即向于一封闭之境。此活动之特定有限性，与此封闭之境之特定有限性，二者相互为用，则足形成此活动之自局限于此境之中，以转而局限发出此活动之生命存在心灵之主体之自身；亦将此主体之用，与此主体之自身，亦如封闭于此境此活动之中，而如加以一束缚、一桎梏，以至如一主体所不能自拔之一囚牢、一天罗地网，使此主体欲升起而不能。此即形成此主体之一真实之降落。此则正为吾人之日常生活之情形。凡非成圣之人，其生活中，亦皆不能无此一义之降落，而其生命存在与心灵，皆不免有其桎梏、束缚，亦皆在一大小小之囚牢，或天罗地网中也。

此一主体之降落历程，其初只缘于人之有种种特定之感觉活动，而有所感觉之特定境之外在的经验，与对其此感觉活动之反观，而有之此活动为如何之内在的经验后，即更以此内在的经验

所规定之生命存在心灵，为其个体自我，以此外在的经验中之特定境所规定者，为其世界。更依其次第经验，将此世界中之一一事物，亦各视为一个体事物，与此个体自我，相对并存于一万物散殊之世界。再依其生命存在心灵中，所发出之其他活动之所向与所求之类，对万物之类，加以取舍，以有其生活上之目的，而更以其他类之行为，与其他境物为手段，以达其目的。此中，人之自依类而取舍，即更导人之活动，以向于某类之境。凡一类之活动与境，皆可更分类以至无穷，而人之向于一类之境之一类之活动，即可自结成一系统。此系统自其内部而观，皆似可无限地增多其内容，若可开展至无限，以为原来亦具无限性之生命存在心灵之主体活动之所寄托于其中，以成其无限之进行者。此即为此主体之作茧自缚、自投罗网之始。此处，若人之活动之进行，遇境之阻碍，人亦可变其活动之方向，亦拆散其先之网罗，便可导致其主体之由降落而升进。但若其境与其活动之所向所求者相顺，则其活动即必顺其自身所属之类，以更向于此同类之境而降落，而作茧愈多，所投之网罗愈密，而愈不容其自拔。故对人之主体之升进而言，凡顺境，初皆使人陷溺于其境，而使人降落于其境者；凡逆境，初皆使人超离于其境，而开其自此境更升进之机者。然逆境若过逆，而人之智慧不知所以升进之道，亦可使其活动要求，压伏郁结于中而不化，以自成一生命中之封闭之结核。则逆中须亦有顺，方可解此封闭之结核，而使其生命存在与心灵，有通达于外之道路，以成其升进。故此顺境逆境之是否能助人之升进，乃以人受之之时，与所以处之之智慧，而万变不齐。人之是否能善用此境以成其升进，亦以此受之之时机与智慧之机而定。若不当机，则亦皆可使入日益沉沦降落；若在当机，则皆可助人升进。唯大率言之，则顺境逆境宜兼有，而皆不过度。则二者可相辅为用，

而人可外不陷溺于顺境，内不以逆境致郁结。人之善用此顺逆境，必与人之智慧之能知升进之道俱行。此顺逆之境之过度与否，非人所能预知，人亦未必有智慧以知升进之道；则人之一生，其与境任运而转，忽顺忽逆，而顺皆成其陷溺，逆则致其郁结，其生命存在与心灵，即降落时多，升进时少。此即吾人日常生活之情形也。

三、知识概念之运用对生命升降之 诸义及自觉心之陷落之几

在人之活动与境相接，而陷溺于一类之活动，与一类之境中之物之情形下，人即有佛家所谓自执其活动之类与境物之类之俱生我执，与分别我执。如前于第九部中所论及。在人有所分别我执时，亦有所分别法执。此分别之我执、法执，除凭借一般之经验事物之类概念而进行，以分别我与其所对之诸境物之外；亦依种种抽象普遍之概念，如同异、一多、相似不相似、全体部分、因果、必然偶然等而进行。此中如人于顺境，视之为同于人之所望而为同；于逆境，则视之为异。同则可说为一，异则更可说为多。一中之多，合为一全，如顺境与人所望，合为一全。此全中之多，则一一相对，各为一分，如顺境为一分，人之所望为一分。一全与其外者相对，亦各为一分，其上又有合此分之全。人以有所望为因，则达所望之事为果。以此求达所望之事，为因；则实得所望，又为果。能达所望之能，为可能；既达，为现实。现实之可有可无者，为偶然；有而不可无，无而不可有者，为必然。则此一多、同异、全分等抽象普遍之概念，原为人用之以思想论述其一切活动与境物之范畴，而人在于一类之活动或境物有所陷溺之情形下，

此人之思想之缘此诸概念范畴而进行，即可助成人之种种分别我执，与分别法执，以使人更自觉的执著其所求所望或活动之目的，与达目的之手段行为，及所对之境物之类，与类中之个体事物者。此中，人若更有种种对此活动行为，与境物之类，及其中之个体事物之知识，亦可增其分别执。人之为哲学者，若依此活动境物之类，及对此抽象范畴之思索，而形成一哲学上之宇宙观或知识论。如谓宇宙中唯物质类之物为真实，或唯生物类之物为真实，或专自一切物之同于其所执者观，或专自一切物之异于其所执者观，皆可增人之分别执；而人乃唯物质是求，或唯生物之欲望是遂，而对同于所欲者，则起贪，对异于所欲者，则起嗔等。人之哲学上之偏见邪见，以其皆自谓为绝对而普遍之真理，则其与人之分别执相结，即使人执见牢固，而不容自拔矣。

然此中人之有此经验事物之类概念，与抽象普遍之概念、范畴，以及有对种种活动境物之类之知识，以及有种种哲学思想之形成，亦非必然与人之分别我执法执相结者。在一情形下，此亦皆可助人自其分别执中拔出，或自其活动及其所对之境物之陷溺中拔出，而使其生命存在与心灵自降落中升进者。此亦有三义可说。其一义是将此诸概念、知识、思想等，皆自其消极意义以观，或对之作一消极的运用。此即如说同以见其非异，则知物之同于己之所欲，可去嗔。说异以见其非同，则知物之异于己之所欲，可去贪。说唯物质为真实，乃所以见一般之主观之心之外有物，以去只知有主观之心之蔽。说唯生物为真实，乃所以见物非皆无生物，以去只知有无生物之蔽。一切其余知识之求，若皆意在消极的去其已有之知识之限制，则一切知识无不可有使人自其原所执著陷溺中超升，原降落之处拔起之用。此一义也。其次，则若人于此一切概念、知识、思想，皆只用以为人之活动沿之以向前伸

展，而通达于更广大之境物之轨道桥梁，则此一切概念、知识、思想之有普遍意义者，皆所以助人自拔于一特殊之所执，以至于较其所执之特殊之一更广大之境。此第二义也。再其次，则人之一切概念、知识、思想之形成，皆可更有与之相对相异，而亦相反之概念、知识、思想之形成。则人之兼持此两相对者，而居其中之心灵，可同时自觉的或不自觉的，以此破人对彼之执，以彼破人对此之执。如人既思二物之同，又思二物之异。而以异破同之执，以同破异之执，则可于同异兼知，而皆无执。此兼知此同异之心，既有同有异，存于其中，即非同所能尽，亦非异所能尽，而其自体亦非同非异。此外，人于一切概念、知识，只须知其对此为真，对彼为假，而兼知其能真能假，亦皆可只观照此概念、知识之如是如是而不执，更于其真处则存之，于其假处则废之，而知存者之可废，废者之可存，而见此存废相对之义，亦可使人于其存废皆无执。吾人前论观照凌虚境中，尝谓人在文学、艺术、数学、几何学之境中时，于一切境相，若不用以成对实际境物之判断，则皆可只观照其意义以成境。其中皆不可说有执。若用之以判断实际境物，则可成执。然人所成之判断，可对一实际境物为真者，亦可对另一实际境物为假。则此判断，亦可存可废。而以此存废之义，相对而观，亦同可使人于任何判断无执。则人于散殊万物之个体与其种类，真知其有亦可无，可存亦可亡；于一切所怀之主观目的，真知其可达可不达；于用以达此目的之手段，知其可成可败，而可用可不用，而可存可废；亦皆可使入于兼此有无存亡或存废之义以观之时，对之无执，而不致知进而不知退，知存而不知亡，以至于其生命存在与心灵之陷溺降落于此中之一特定之活动境物中者也。此第三义也。

此上说人之一般概念、知识、思想，可助成人之分别执，亦

助成人之陷溺降落；然在三义上，亦可助成人之自此执超拔，而自陷溺降落中拔起。故人之用之，毕竟属前者，或属后者，则亦初随机而定，亦视人用之之智慧而定。故此概念、知识、思想等，固非必然使人降落，亦非必然使人升进。无论宗教家之谓人以有知识而其生命存在遂降落，或世之学者与哲学家之谓人有知识，则其生命存在，即必日益升进，皆不可说。自哲学上言，则人欲成其生命存在之升进，则首赖于有一以自觉心灵，统此一切概念、思想、知识之哲学。人有此一哲学，即更助成其自觉心灵之恒居于统此一切概念、思想、知识之地位，而对此一切概念等，自由地平等地加以运用，而存之或废之；亦知其皆可存可废，而不以之自限。此自觉心灵，又不只可统此概念、知识、思想等，亦可于其自觉吾人相继而生之其他活动时，自觉此诸活动与其所对之境物之相继而现；并可以一切可能有之活动与境物，视之为其自身之可能的所对，亦表现其自觉之能力所在。由此而本此人之自觉心灵，以观人之一切活动，与其所对境物，即皆可通之为一体；而整个之人生宇宙，皆可视为此自觉心灵所感、所知、所觉之境。此即哲学中唯心论所以为人之循哲学之路，以求其生命存在心灵之超拔升进，恒必经之一关之故也。

然吾人上文说，此自觉的心灵之可通一切人生宇宙为一体而成之唯心论，为人循哲学之路，以求升进，所必经之一关云云，亦须首自其消极意义理解，方见此一哲学之用。所谓自消极意义理解，即自此哲学，乃由其下层之哲学，如只知经验事物之哲学，或只知抽象普遍之概念、范畴等之哲学中，超拔而出处去理解，方可见此哲学之用，可使人自见其自觉的心灵之昭临于此一般之经验事物等之上，而其升进之所向之前境，亦即可次第开展于前。然若吾人不自此消极意义理解此一哲学，而只自此自觉心灵之可统

括一般经验事物，以及一切概念、知识、思想于其下，而俯视之，则此自觉的心灵，将唯以自观其所统率者为事。此自观之事，亦可转而为一自执其所统率之全体，而成一大我执，亦形成一大傲慢、大骄矜。此自觉的心灵，可将其一切所觉，皆统率于其下，即对其自己之继续自觉之历程之本身，亦可在上一层次中，再加以自觉，以使之成为我所自觉。于他人之一切表现，无论其是否原于他人之自觉心，亦皆可只视之为我之所自觉，即由我之理性，而“知他人有自觉心，亦能如我之能继续自觉”之后，我亦可说此皆不出于我之“能顺理性以知他人之有自觉心之继续”之一自觉心之外。而此自觉心，即成唯我主义者之自觉心，而足以成为一最高级之大我执，而亦为一大傲慢、大骄矜之媒矣。然此唯我主义者之自觉心，仍终必与其理性相矛盾。此即由于人之自觉心，无论如何向上翻升，人依其理性，人仍须肯定他人亦能有同样之向上翻升。即依理性，人不能不肯定此我之自觉心之向上翻升之事，为一可普遍化之事，即为一与我有同样之理性者，所同能有之事。由此而人之顺其理性以思，即必然须肯定，此我之自觉心之向上翻升之事之外，他人亦有此与我同类之事，而须肯定此他人之同类之事，为我之此事之一限制。诚然，人在已发展出此能向上翻升之自觉心时，人亦可自陷于此向上翻升之事之本身，而不肯接受此限制。于此，人即可有一将其自己之自觉心，向上升起，以为一能觉，而将此外之其他之能觉，只视为我之能觉之一所觉之一趋向或要求。如人恒欲知他人之心之一切秘密，即此人之欲将他人之心，只化为所觉之一趋向要求之表现。极权之政治家，欲以一特务系统，探一切人民之秘密，亦是其心灵中有此一要求之表现。此在今之存在主义哲学家，如沙特，即称之为人之争为主体，而化他人为客体之一性向，并以此人之互争为主体，而欲化他人

为客体，即人与人之根本上的生死斗争，乃永无道加以解决者。吾人于此亦可说，若人只求其自觉心之向上翻升，以化他人之自觉为所觉，此确必形成人与人之生死斗争。此如两蛇之头，皆向上升时，各欲居另一蛇头之上。然谓其永无解决之道，则未必然。因人之自觉心，依理性而知。人毕竟能知他人与我可有同类之事，而即以他人之同类之事，限制其自己，以更平等观人我。而人能知：人与我之互争为主体之一知，即已是平等观此人我之主体之一知，而其知人之主体之在我之主体外，即已是对我之主体，与以一限制。故人之自觉心其依理性而知人我之自觉心，皆同能有向上翻升之一类之事时，亦同时是一能限制其自己之自觉心也。

人之自觉心，固可于知人我之自觉心，皆能向上翻升时，而限制其自己。但只知限制自己之知，并不必然实达一限制其自我之果。因此知限制自己之知，还可更自动浮起，而以其所知之限制，属于其自觉心之下；则此自觉心之知此限制，仍可自谓不受限，而仍自浮冒膨胀于此限制之外，以成一大傲慢，大骄矜。此中，人欲由知限制，以实达其限制自我之果，则唯有在与人有实际生活之相接，更有一道德实践时，然后可能。

四、道德宗教生活中之升降之几及神心、 佛心与人之本心之异义与同义

依吾人于道德实践境中所说，人在实际生活上与人相接，初乃通过一般之感觉与身体之动作反应，以与人相接，而由对他人之实际存在与其行为动作之感觉，直感他人之心灵之存在。此即可使我直下超出于对我自己之执著之外，而不只本我之自觉心，以向上翻升，以至于他人之自我与其自觉之上者。此即可使我与他

人在实际生活中，共立于一平地上，以平等的相遇，而成就我与人之心之感通。我心之自觉，即可顺此感通之历程，亦内在于此感通之历程，而与之俱行，更不冒举翻升于其上，以将此感通之活动，及所感通之他人，只视为此自觉之所对，而使此自觉之心，不致由此冒举翻升，而化为一高级之我执，或大傲慢、大骄矜者。人之正冒举翻升之自觉心，于此能自动的向下或平下，即为一真实之谦卑。此谦卑，同时使人之自觉心之智慧之光辉，向内凹进，而若愚若昏，此即中国道家如老子之所重。此谦卑之极，可至视其自己一无所有，即其对人之感通之事，皆若非其自力所致，其所赖以结人我为一体之扶助与爱心，亦非其自力所致。由此而人可于其心中所继续出现之此爱心等，即皆可视之为由天而降至我心者。此爱心之继续降临，即见此从天而降之爱心，自有其无穷而不竭之根原，即见此天之为一无穷的爱心，或具无穷爱心之神。于此吾人若自谓其心为有个体人格之心，则此神亦有一神格而为个体之人格神，如在西方宗教思想。若吾人不自谓其心，为一有个体人格之心，则此神亦无所谓神格，亦可不称为人格神，而只是具无穷爱心之天心，如在若干东方宗教思想。此二者皆可说，不须多所争辩。要之，此神或天心、神心不只超越于一无所有之我，亦超越于他人，以为通贯统一此中之我与他人者。此即可直接引人循道德实践中之理性，以至于吾人前所谓归向神灵之心灵境界，为吾人前文所未能说及者。人在为此爱心，而至于牺牲其平日生活中所执之自我，其心灵即为此爱心等所充满，亦为此神灵所充满地降临，而其平日生活中之生命之死亡，亦即同时使其生命，同一于神灵，而得永生。此人之知有此超越于人之自觉心之一切向上翻升之事之上，之超越的神灵心，而对之皈依信仰，即所以导人之心灵，更向上升进之途，而完成人之一般之道德实践之功者

也。

然此人之对此超越的神灵心之皈依信仰之意义，亦初只须自其能化除销泯人由其自觉心之可向上翻升所成之大我执处去理解。人若无此由自觉心所化出之大我执者，亦非必须信仰此超越的神灵心，以使人之自觉心自降下，以有一谦卑之极，至于视其自己，如一无所有。盖此一无所有，必归在使其心为神灵所充满。在此充满处看，此心与神灵，即不得为二；而人之自求为神灵所充满，亦当视为出于心之本性之所要求。此神灵之充满，即亦只是此心之自求尽其性之事；而此神灵之心，即当可说为即吾人之心之本心。此神灵之充满，使此神灵之德，为人心之德，亦即不外使神灵或天之德，流行于人心，亦同时使人之本心之德流行于其当下之心，而此亦只是人之自行于此流行之道之中，以自成其德之道德实践之事。依此而言，一般之宗教信仰之生活，虽可高于一般之道德实践一层位，然仍只属于吾人所谓天德流行之道德实践中之一事而已。

复次，人之有一对超越的神灵之信仰皈依，固有一化除销泯人之我执之用，而对我执深重之一般西方人与印度人，更为必须。然此一信仰，是否必然能降伏人之我执，亦视人之信仰之真诚而定。在人之信仰中，此信仰之所对之超越之神灵，与信仰者之我执，恒合以形成一上下抗衡争斗之情形，类体育器械中之哑铃球。此中，若超越神灵之信仰增笃，神灵日充大，则我执减小。若我执增强增大，则神灵之信仰减弱，而神灵亦缩小，而人之我执，即可转而执此神灵，并隶属之于我，而更自膨胀。此于前文我法二空境中，亦及其义。西方宗教徒之信神灵自居者，恒以其残杀异端，为奉上帝之意旨是也。此外，人之信超越的神灵者，其我执，亦可将其自我超升之责任，皆交付与超越的神灵之赐恩，而自视

为无责。以其自己原无所有，则亦无责任，一切责任，即唯在神灵之赐恩故。然此一念，即助长其懈怠，亦加深其堕落。此一念，则又根于人之视超越的神灵，在其自己之外，而又无信仰之真诚之故。然此真诚，则只能出于人自己之心性，而不能出于神灵。在人无真诚之情形下，人愈信神灵之超越，则神灵愈远走而高飞。此只求得救于神灵之一念，又足阻其别求其生命存在心灵之升进之路，亦不知其自己之真诚，为其升进与降落之决定的关键。于是此求得救于神灵之念，与一切宗教之信仰中之教条、宗教之仪式，皆可成为阻止人别求升进之路之大桎梏、大束缚，而助成人之堕落至无底之心灵的地狱之中者。此大约即现代之信神灵之宗教所处之情势。如杞克果等，能见及此真诚之重要，可谓已知此中问题所在。然彼只由此更强调此神灵之超越性，以加深此神灵与人心间之距离与其间深渊之存在，则亦唯有归于自分裂其心灵，于此深渊之两边，至于其心灵与生命存在之破裂崩溃而已。此则由其虽知真诚之为连接神人之媒，而不知此连接，必待知神灵即人之本心，然后成为可能，而以此真诚连接，必归于见人之本心即天心神心，而皆属于此一诚之流行，然后已。此即由其慧解不足之故也。

以宗教性之慧解言，只信超越的神灵之教，实远不足与佛教相比。其故在超越的神灵之教，所以有宗教道德意义，原在其信仰超越的大心灵之大我，以破人之心灵中之小我执，而代之。此在人有真诚之信仰者，亦确可由此以有其心灵之升进。然此一信仰，不必然与真诚相连，因此真诚出自能信仰者，非来自所信仰者故；亦不能必然化除人之我执，因此我执即可执此神灵，为我所有，以自膨胀故。此我执，亦在所信仰之神灵之外，而出于能执之我。此能执之我，可无所不执，以使之属我，神灵亦可为所

执也。故此信超越神灵之教，可有宗教道德意义，而非必然有，只为偶然有。然对人初欲自其小我执中拔出者，使其先信仰一大心灵之大我，其能、其智，远超于彼小我之心灵，亦自有一用。故依佛教义，亦可容许此信超越神灵之教。如宗密所谓人天教中之天神教，弘法所谓婴童无畏心所信之教，皆可为一般人所信之一教是也。但此信超越神灵者，不知人既信超越神灵之后，此我执之执其所信，而离其原始之信仰之真诚之种种弊害，即可使其原具之宗教道德意义，完全变质。吾人今见此意义只为偶有，而非必有之后，即可见及佛教之慧解之高处。此高处，在求对人之我执，直接正破，而不只假借一超越神灵之信仰，以间接旁破。此即佛家内破我执、外破法执之教。于此神灵，如视为我之外，则是法执，视为我所有，即是我执。此皆须破。破神灵，而人之其我执之事自销，而将得救之事，唯待神灵之赐恩之懈怠心，亦不得起。一切依此信仰而有之教条，凡足以阻止人别求一生命存在心灵之升进之道路，皆可加以扫除。此即使人转而有一信自力之教，以代此信神灵之信他力之教。此一佛教之胜义，则谛在对生命存在心灵之自有其无漏种，自有其佛性、佛心或如来藏心之肯定与信仰。此佛性、佛心，唯以人有种种我法之执障，而不得显。故人能破执障，与化除缘执障而有之一切染污罪恶之行，则此佛性佛心，即可由解脱此执障与染污罪恶，而全部彰显，放大光明，具大智慧，有大功德，以普度有情，以成一永恒、无限、具全德全知全能之生命存在心灵。此即无异于谓一神教所信之无限、永恒、具全德全知全能之神灵或神体，即自始存于一切有情生命之内部底层，以为其原始具有之神圣心体；而信一切有情，皆有由去其执障染污，以成圣而同神，以彰显此一神圣心体之教也。

依一神教之思想，以一切人与其他有情生命，终不能同于绝

对之神，永不能成无限、永恒、全德、全知、全能之神，又言人与其他有情生命，亦不能有同一于神之心性。然此实与其神爱依其形象所造之人，而其爱为全爱之说，自相矛盾。因爱以施与为性，人之爱人，至于其极，可于己之所有，望人皆有之，亦即将此己之所有，全部施与于人^①。则神若对人之爱，为至极之爱，其爱为全爱，必于其所有，皆望人有之。则若其全知，必施其全知，于其所爱之人；若其有全能、有全德而无限、永恒，亦必施此全德、全能、无限、永恒于人，以为人之心性之所具有。若其不然，则其爱有限，其爱人之情，有所吝嗇，而不肯舍，则其对人之爱，即不能称为全爱。故若神为全爱者，必将其所具之心性，全施与依其形象所造之人，以为其所同具。此非人对神之要求过奢，而是依神之为全爱之一义理，神必然为一情无所吝，而愿施其全部所有所具，于其所最爱之人者也。实则一神教之徒，亦并不能证此神之未尝有此一施与，以使神人之心性，实合一无二。一神教之徒，谓神未尝有此全部之施与者，其证唯在人实际上之为一有限，而暂时有所不知不能，亦有其不善之存在；而人之圣人即至善，亦有所不知不能，其生命之在世之时亦为暂，其一生之心身之活动与其事业仍为有限之故。然实则若人能全善，即全知全能，其生命即无限永恒。神之全知全能永恒无限，亦可只自其全善说。若离此全善，以说神之全能全知，则神亦不能使其能成任意之能，其知为任意之知。任意之能与知，神固亦不能有。如神亦不能使其已为者成为不为，使矛盾者成为存有，亦不知如何使二成非二，

① 西方哲学自柏拉图即有“神之能慷慨的施与，为其所以创生万物而赋与其德之根源”之观念。此为一极深之形上学的智慧，为中古之思想所承，而成神之充量的创造不同类之万物之理由。此西哲洛奇 Lovejoy, *Great Chain of Being* 一书，论之甚备。然在西方思想，终未发展至神将其全部所有，施与人之观念。盖意若如此，则神同于无有。不知此中之施与，对神之爱而言，乃愈施而愈有，全施即全有，不能全施，亦不能全有也。

使矛盾者成为存有之道。多玛斯谓此乃由矛盾者其自身之不可能^①，非上帝不能使之存有。此实不必辨。要之，总见上帝之无任意之知与能。依佛家义，则当说此乃矛盾者之自身，不能为存有，乃法尔如是。一切法之相之如是如是，皆法尔如是，非一切佛力与神力及任何力之所能变，是为法相、法性常住。法尔如是者，只能就其如是，而观其如是，更不可致诘。以一切于此致诘之答，皆只能归于依如是说其如是故。上帝之全能，不能为坏此法尔如是之任意的全能；其全知，亦不能为使法尔如是者不如是之全知。一神教中上帝之德之真对人有意义者，唯在为其全爱，而为永恒无限之存在或生命。此全爱，则人之成圣者之所能有。人果有全爱，而至于以一切人与有情众生之生命存在，为其自身之生命存在，则此一切生命存在之无限而生生不穷，即其心灵生命存在之无限而无穷；其知即其“所视为己之知”之知，其能即其“所视为己之能”之能。由此一一生命存在之无穷，而出现于天地间之知与能，既为无穷，而圣人之知与能，即亦无穷，而无所谓不全，亦即可说为全知全能。神若可说为全爱，亦只有此义之全知全能。然除此义之全知全能，则于圣人不可说者，于上帝亦同不可说也。于此，因吾人未至于圣人，故不信圣人之有此全爱、全能、全知等义。然吾人虽未至于圣人，亦可一念无私而忘我，以有浩然与天地同流，感万物皆备于我，观天地与我并生，万物与我为一之一念。即此念以观此念，即是圣人之念。此念中，即有一全爱，亦有一全知全能之义在，则谓人不能如神之有全爱全知全能者，非也。人固有此全爱，以与天地万物为一体。若人外有能全爱之神，人对此神亦能全爱其全爱，此神即必亦全在于人之全爱之中。人

① The Summa Theological p. 266 Power of God, fourth article.

神之别，神之超越人，唯在人不能有全爱之处有意义；自人之成圣或自人之同圣之一念以观，皆不能有意义，而当说圣即是神。人之能为圣之心性，即其能化同于神，而不见其有二之心性。此即佛教之谓佛力即神力，佛智即神智，佛之生命存在之无限永恒，皆依于其原具一无限永恒之成佛之心性，而更不说其外有神性神心之故。依儒家之义，则于人未至圣人之德处，亦许人说有人德以上之天德、上帝之德之超越于人德之上。然必兼说此天德即性德，天心神心即本心。故人尽性尽心而立命以成圣，则圣即同于天，同于上帝，而亦视圣如天如帝。故能兼综上述一神教与佛教之二义，其说最为圆融。至其与此二教不同者，则在一神教唯以此神为超越之存有，为人与万物所共依以公有者。而佛教又多以其佛心佛性，为一内在潜隐之存在，初为一——有情所自具而私有者。一显一隐，一公一私，遂成相距。然依一神教之胜义，则人与神觐面相遇时，超越之神必化为内在而属私，如神秘主义之说。依佛教之胜义，佛自以大悲普度为其心性，视众生如子，则内在者亦化为超越而大公，则二义终当交会。依儒家义，则人当下之本性本心，在人未尽之之时，亦是潜隐，而属私，然当人尽心尽性，而全幅显现，则亦必普万物而无私。又人在未能尽心尽性之时，其心性亦非全不显，而必有其显处，而人即可顺其显，以知其隐，而更由隐之能显以观，亦可不见有隐。此本心本性即当下为普万物而无私之心之性，而无异于天心神性。若再自其实尚未全显而有隐处，以观此天心神性，则敬畏之情生，而儒者亦能敬天敬神。然自此人成圣之所全显者，只此本心本性，其全显而成之德，同天德神德言，又必说此圣之同天同神，而与之不二，此所尽得之本心本性，只是原初之一密藏之心性，有如佛心佛性之可视为初潜隐，而密藏于其现有之生命存在之底者。实则此天心神性，本心

本性，佛心佛性，皆同依于人观“人之成圣，所根据之有体有用之同一形上实在或神圣心体”之异相，而有之异名。自下而上，以观其相，见其自身之无隐无潜，即为天心神体。自上而下，以观其相，见其潜隐于现实生命存在之妄执等之底，则为佛心佛性。自外而向内，以观其相，见其具于吾人生命存在之内部而至隐，则为本心本性。然此本心本性虽隐，而未尝无其由隐之显，以普万物而无私，而洋溢其心之德性之德，于上天下地之中，而见此天地，皆如在命我之尽心尽性者。人即可以当下合内外之心境，而通上下之天地，以成其立人极，亦贯天极与地极，而通三才；故得为大中至正之圣教，而可以一神教之接凡愚、佛教之接智者，并为其用，而亦与之并行不悖者也。

五、神圣境界中之一与多之思议与超思议

在信神灵之教与佛教中，同有之一形上学问题，即圣神之是一是多之问题。依一神教，则神是一，一切存在是多。多非一，亦相望以各为一个体，而一一个体之生命存在心灵，终不能皆化同于一神。若皆化同，则成多神，即无唯一之神，以主宰宇宙，则宇宙亦将破裂。至在佛教，则一一有情虽皆可成佛，亦各有其相续不断之修行以成佛之历程，在此历程上看，亦不能不说是多。于一切佛圣毕竟是一是多，则唯识宗说多，华严天台皆说一切佛圣即一即多，非一非多。佛圣之世界，与一切有情之世界，亦相摄相涵，而即一即多，非一非多，此应是圆融究竟之说。盖此一多之概念，本只为吾人理性思想，用以理解一般生活中内外之种种事物，与其活动之概念。由此吾人之理性思想中，有此一多之概念，便以之说此思想之所自出之心灵主体，吾人前即已谓其为本

末倒置，原流混杂，说之必导致矛盾，而当归于知其不能说者。吾人之所以谓吾人自己生命存在之心灵，与他人之生命存在心灵之相对为多，乃唯自此吾人之生命存在心灵，对他人之生命存在心灵，有种种活动，其活动不同类，而亦可由相异而相反相矛盾以说。然在一充量发展之道德心灵中，人可以其道德实践行为，成就人我之心灵之通感，在此通感处，即非多而为一。但此通感，人或无。人不能凡有所感，皆通之为一。故人我仍可说相对为多。但若此之我执去除净尽，以成佛圣，则其生命存在心灵，凡有所感，无有不通，而恒感恒通，其感通之量，亦无限极；则其生命存在心灵，即应与其所感通之一切生命存在心灵同体，而无自他之别。若一切佛圣，皆同此无自他之别，则一切佛圣，即亦同体，而无自他之别，便可说非多而为一。然自一一佛圣之所由成而观，则又非一而为多，以其初亦是一般之有情生命故。合此二义，则一切佛圣不能说定是一，定是多，而当说即一即多，非多非一。佛与世间有情，亦不能说定是一，定是多。以佛即昔之有情众生，今之有情众生即未来佛故。此有情众生，固相对为多，然其入圣境，即无此多故，或此多即必化为非多之多故。佛在圣境，与一切佛、一切众生同体，固可说为一。然此圣境，由凡境来，凡境中自有多，则一由多来。此一，即涵具此由非一之多来之义，此一，即涵非一之义之一矣。故若说佛之圣境，只能以即一即多、非多非一说之。佛界与一般有情众生界，其关系亦即一即多，非一非多。自此非多非一之义言，则非思议境，乃不可思议境。此思议其不可思议，即思议之极致。此中自尚可有其他之种种玄义可说。然要之，凡思议之及于思议之原、由思议所成之行与由行而所证之果，其或在思议之先，或在思议之后者，皆非思议之所能尽。此中之思议之活动之进行，即出于其生命存在心

灵之主体之原，而有之思议流行。然由思议之流行，及其他生活行为之流行，而至于成圣果，则皆如江水之流之入于海，而终无流行之可见，亦无流行之轨道，可思可议。一切一般思想中之概念范畴，如一多同异及其他任何概念范畴，即皆与此思议之流行，一齐如泥牛之入海，更无消息。人若必用之，则凡一切相对之概念范畴，无不可兼用而兼泯，而归于一即多，非一非多之类。于此，而人欲本其一般之思议之习，谓此一即非多，多即非一，以兴诤难；则不知其诤难，皆在其下之层次。此亦犹庄子所谓“鹪鹩已翔于寥廓，弋者犹视乎蕞泽”之事，徒为大智之所笑而已。

此上所说在佛圣之境，一切诸佛与有情众生，不可说定是多、定是一，亦即不可说定是同、定是异，在西方印度之神灵教之胜义，如在神秘主义之言中，亦有之。然顺此义而说，则神灵教即不能维持其特性，而必将化同于佛教，而失此神灵教之功能。对世俗之人言，因其我执深固，不能直契于佛教之由破执障而显之胜义，亦初宜使其知其小我之心灵之上，有一超越的大我之大心灵。此世界之人果有若干之原始真诚，于此有笃信，亦可助成其生命存在心灵之升进。此义前已屡及。然吾人依上所说，佛之圣境所证，原是一通宇宙为一体之境，而知此境之心，亦可说为一无限永恒之心，此一心即有情众生自始原有之佛心，唯以执障所蔽，故不得显。今更将此一心，离其一切执障，而观其自始原有，亦即在实义上，与一无限永恒之神灵无别。人在堕落之境，而上望此心，如伏井而观井中之天，亦非必不可说其为一超越而在上；而更不见此天，即在身后，为其生命存在原有之佛心，而属于其生命存在心灵之内部。故依佛教义，亦可承认一般神灵教，而一般之神灵教，亦不必皆化同于佛教也。

然此佛教之义，必以破执障为先，其以佛心唯是潜隐深藏，与

神灵教之以神灵，唯是超越者，其说虽不同，然皆未能直下于吾人之当下生命存在心灵中，见一当下能感通于其所遇之境之心性之现成在此，而尽性立命，以成贤成圣，使性德流行即天德流行，如儒者之说。此儒者之义，自其高明一面观之，圣人之心亦与天地万物为一体，圣而不可知即神。一切圣人之心，其博厚配地，高明配天，悠久无疆，亦为无限而永恒。东西南北海之圣，千百世之上之圣，千百世之下之圣，心同理同，亦不可说其定是一、定是多。自圣德之成以观，与天德神灵之德，固无二无别。自圣德之所以成以观，则人人自各成其圣德。此与佛教言诸佛圣之非一非多，即一即多者，亦无大殊。此儒家之只言一切上下千古之圣，四海之圣。四海之圣，心同理同，道同德同，与天及神灵，亦德同道同，而不论其为一为多，亦不明说其非一非多，即多即一，则更有一大慧存乎其中。此即在成圣成贤之教中，只重能行于圣贤之境，而不必思其果。佛家必先思境，后思行，更思其果之如何如何，故可有诸佛为一为多之问、佛境与有情众生之境为一为多之问；而人亦即可用此一多等种种概念，以成其玄思。然儒家则要在教人如何行于境，以成贤成圣，而不多论此圣境圣果之毕竟如何；而一切圣毕竟为一为多之问，即根本不生，亦不须有即一即多，非一非多等玄思，以答此问。此儒者之问，要在问人之行于境之道之如何，而非其行此道之后之结果如何；而辨道之邪正、偏中、同异，则为儒者之用思之中心所在。故于一切圣人，只说其心同理同，道同德同，即足。说其有此同，则非定异，亦非定多。圣人同行于一道，以各成其行，亦非定同定一。学者希贤希圣，乃希慕其行于道，以求与之同行于一道，而非希慕其所得之果。此希慕其所得之果，若自其消极意义看，人自可由圣境之广大，以使之自拔于凡境。此即有引人升进之意义。然若只自其积

极意义看，亦可使人只希高慕外，而圣境亦可为人之贪欲之所对。故儒者之不多说圣境，不论诸圣之为一为多，亦不多论圣与天或神灵之为一为多，正有大慧存乎其中。盖此一多等，原为吾人之思想用以说一般事物与其活动，本不常用以倒说吾人之思想此原，与其行为生活之所达者。故凡可用诸概念以思议者，终必达于思议一不可思议。前文已及。然世之宗教家必思一不可思议而说之，仍是思议。儒家则专自人之行于境之道上，说道之邪正、偏中与同异，则并此不可思议之思议亦无。此则似少一玄思，然亦正见其能直下超拔此一切玄思，而直下不于此思议，以直下超思议，而行于非思议境，亦行于非思议所及之不可去思议之当下之行为生活境者也。

依此儒家之义，以论人之感通于境，而成之行为生活，非谓不可存宗教家所言之生命之永恒等信仰，于其心之旁，以消极的破除种种生命中之断见，如吾人上章之所论；亦非谓人有执障时，不当破执。然即人之破执，亦须依于一超越于执障之外之心性之存在。人对此心性之存在，若只视为一潜隐，而不视之为一当下之呈现，而或更自觉其为呈现者，则人之破执之事，亦将以少此一正面之根据，而少功；或一执去而一执起，至同于无功。故儒者必言人有一超佛家所谓执之一善心善性，呈现于吾人之当下之心灵，与生命存在之中，而加以培养，或更加以自觉。人即可于见有执障起时，视此心性，为破执障之所据；而人于不见执障之起时，则只须顺此心性、率此心性而尽之，顺成之，即可至于贤圣之途。此皆吾前于尽性立命境等章之所论，今可不赘。

六、执两用中之道

于此吾今所当进而略述者，唯是言此儒者之尽性立命之道，在根本上乃一中正而圆融之道。中则不偏，正则不邪，是见中道之体。圆融者于异见同，于多见一，于普遍者见特殊，于有知无，于实知虚。要之为于一切相对者中见其相涵，即于此相涵中见相对者之相融，以成一绝对。是为中道之用。中之不偏，即不偏于一切相对者之一端。正之不邪，即居于此中之两端平衡之位，而得兼观两端之相涵相融。此即执两端而用其中之教。于此，自中与两端之关系而观，则说中统两端，以使在两端之事物，俱有俱立，是一义。以中为彼此两端相激而相泯之地，使此相对者自相销相泯，而统之之中，亦销亦泯，又是一义。更以此中，统此相销两端一切事物之俱有与俱泯，再是一义。此在佛教之天台宗盖即依第一义，说一切法之有，说假谛；依第二义，说一切法之空，说空谛；依第三义，说一切法之非有非空，即有即空，说中谛。以假谛立一切法，空谛泯一切法，中谛统一切法。更以此中谛与假、空相对者，为但中；以中谛与假、空二谛，相互圆融者，为不但中。依不但中，而中与假、空，亦相互圆融。华严宗更有总相、别相，同相、异相，成相、坏相之六相圆融，及一多相摄，因果相摄，隐显相摄等之十玄之论。然要皆重在以此言真如法界之理境，与佛智所证之圆融境，而非直就吾人之生命存在心灵当下所在之境而说。然此中国儒者所言之执两用中之境，则在圣境固如是，在吾人当下之生命存在心灵中，亦有如是之境。依此儒家所言之执两用中之义，则此中固有统两端以使两端俱有俱立之义，此两端亦可有相对而相激相泯之义。然此儒者之所重之用中之道，则要

在使两端之相继而次序为用，而使此伸彼屈，彼屈此伸，此显彼隐，此隐彼显，以运转而不穷。此中之用，则要在为此两端之运转之一中枢，而两端不必俱立俱有，亦不必俱泯俱空，亦不必合空有为中；而以此空彼有，此有彼空，使彼此之两端，一立一泯，一空一有，而转运不穷，如一圆环，以见此中之用，周行于一切为两端之环之上，而两端无不融。此执两用中，自有其别于天台之三谛圆融之只为一观境者，亦别于华严之言一多、因果、隐显之相摄，而不明说此诸相摄，皆用中所成，而于此相摄之事，只视之为重重无尽之相互反映者。盖儒者之言用中之要，在使诸相对者之次序相继，更迭转运而不穷，乃顺说而非横说，故有相对者之次序之相继之无尽，而不必有此相对者之平等相反映之无尽。华严所谓相对者之平等相反映之无尽，实亦必须初为依次序所成之相反映，而后可为人所理解。盖唯依人之思想在其次序相继，而转运不穷之历程中，以后观前，以前观后，原可说前引后，后涵前，其中原亦有一无尽之互相反映之义，然后人方可更形成一横说之相对者之平等相反映之无穷，如华严宗之所言者也。则此儒者之言用中，以使相对者次序相继，使相对者自相转运而不穷，亦正华严宗之义所当本者也。

依此执两用中之道，以言吾人前所论之儒者之言人心与境感通，以尽性立命，而求一生活之理性化或生活为性情之表现之道，则心与境之相对，是两，其感即是中。心之“性与境所示之当然之命”，是两，“尽心之性以应境”之尽，是中，“承境所示之当然之命，而立之”之立，亦是中。凡由此心境之感通而有之尽性立命之事，有所过或不及，皆非中而为偏。矫其过与其不及，皆是中。人之连于生活行为之思想与本纯粹之思想以成之知识，凡只用相对之概念之一者，皆是偏；而补以另一相对，则是中。只知

一概念、知识之对相应之境为真，是偏；知其对不相应境，亦为妄；而合此二者，以观一知识一概念之意义，则为中。要之能用中者，必能兼执两，而使之得其平而皆成，亦可使两由相衡，而使之相销相泯；复可使此两者更迭为用，而运转无穷。此能用中之人之生活行为与思想，即恒为一进退屈伸自如之活泼泼地心灵之表现，亦为一活泼泼地生命存在之表现。此表现，亦为此活泼泼地之心灵生命存在之果，而此果亦可再为因，以使人之心灵生命存在，更去其滞碍与执障，以更成活泼泼地者。至于依执两用中，而有之对人施教之言说，则人之偏执偏滞不同，补其偏、救其弊，而加以活转，其道不同，而要在当机。其言说之方式，或单说正，而依正以成正，或单说反，依反以成反，而以其单说一偏，以显人所未见之此一偏，使人自合之，以成中。此为前推而顺行，以成言之长度，久度者。或为直下以反破正，以正破反，此为逆行之言。此逆行之言，必其力足以破，则见言之强度。凡此顺行逆行之言，皆与其所表之意为一致，而其言皆正为显说者之意，则以之教人，是为显教。至于言在此而意在彼，以正面之言成反面之用；或以反面之言，成正面之用；或以正与正相对，而意在对销，以成其俱破；或以反与反相对，而意在由两反皆俱破，而两正俱成。此则皆所以开思想之幅度，亦即开思想之广度。凡此言在此而意在彼者，其言中之意之外，皆有言外之意，而其言不能尽显说者之意，而待闻者之知其隐义者，则以之教人，是为密教。凡言说之未究竟，或人于此言说不能会得一究竟义者，其教皆为一方便、一过渡，而为一权说、一权教。言说至究竟，人于此亦可会得一究竟义者，则为一实说、一实教。欲人之由不究竟之义，次第至究竟义，如由权而实，而开权显实。实显而权废，则为废权立实。废权立实，则实代权，亦即是权。而对人之不能

会得究竟义者，先说非究竟义，以为导，则是为实施权。为实施权，则权依实，亦即是实。此言之有显密、权实，中国之天台宗，言之至详。然实则在人之言说之方式中皆有之，而为一切人之本言说以设教而成物者，所不能废。吾人今亦皆可摄之于此执两用中之教中。然人于一切显密、权实之教之运用，皆同须当机而用，并以其闻之者，能各得进益，以定其用之当否。其言既出，其义皆直，而方以智；然其用则可曲，以圆而神。故于世间一切方式之言，无不可取以为用，亦无不可废，而进退无常，刚柔相易。一切说可用，故辩才无碍；亦可废，故默而识之。辩才无碍，则似有诤；默而识之，则无诤。故人之思想至于有此言默之智慧之时，对人之思想上之偏执之言，古今学者思想家之种种异说，于其偏执，虽皆当或加破斥，或引而进之，以至于更广大高明之境；然亦皆可默而存之于心，以博厚之心载之，而就其当有之密意，用为一时之施教之权说，以使其言之流行不已，亦如其行之不已，以悠久而无疆，而亦依言之可兴可废，以见言之同于无言之默。佛家言，若佛说法，若佛不说法，诸法常住。老子知道不可名，而道自久。孔子不言，而四时自行，百物自生。天地间自有不言之大教流行，言之不增，不言不减。此乃东土之儒与释道所同契，故皆能言，而亦能不言，而其言其教，亦长流于后世。此能居此言之流行转易之中枢，而不言者，则是吾人之生命存在与心灵之自体。唯自体之为不言之默，方能持一切流行转易之言之前后之两端，而使之分进或俱进，分退或俱退，使言进退自如，而亦通此言默之两端，以成其或以言教，或以默教。默则言隐而行自在，而其行即是言。则其默而成之之尽性立命之德行生活，性情生活，亦即是言，皆此执两用中之道之表现，亦其具体的理性、性情之表现之所在矣。

第三十一章 理事一如与理行于事之 大事因缘——观生命 存在之事用中之理

一、西方哲学之理事分离论

吾人上来先分论九境，更综论九境之开合及尽性立命境之通达余九境，更论生命存在心灵之主体升降中之理性运用。此皆通九境为说，以使人能总持其义。然凡此中所论之理性皆为一具体之理性，亦即通贯于普遍与特殊、一与多、同与异等，一切相对者之绝对理性。此具体之理性所通贯者，是种种理，亦是种种主观客观或超主客之事。如人之升天、成佛、为圣为贤，亦是一事。所谓耶稣为人赎罪，佛为一大事因缘出世，天生仲尼，破万古之长夜，皆事也。此一切事之所以成，其中即有通贯此一切事，使一切事得相续，成为可能之理在。则此理皆只所以说事，亦在事中行，其超越已有之事之意义，亦见于其成以后之事。基督教所谓道成肉身，佛教所谓佛之依法身而有报身、应身，朱子之谓圣人为赤骨立的天理，皆理在事中之义也。然此理在事中行，以通贯事为义，虽为了义，人仍可如自立于此事理二者之外，将此事与理二者对观，而可以依事疑理，依理疑事，成种种根本上之疑惑，而出种种之玄谈。故今更继以此章，以祛疑难，而说明此理在事中行，何以即为了义之义。

此人之自立于事理之外，将事理对观，而依事疑理，或依理

疑事，乃一东西哲学思想自始有之二型。此乃原于事理是二名，二名即有二义。二义对观，此理之名，必有事之名所无之义；此事之名，亦必有理之名所无之义。人即可以依事为实以观理，而谓理不合事，而为虚；亦可依理为实以观事，而谓事不合理，而为虚。吾人即说，理在事中行，事皆有理，事所实现者即理。然问者仍可谓事除其中之理之外，总尚有一多余之成份，为事之所以成事，或能实现此理者。如柏拉图、亚理士多德之原始物质，佛家所谓四大种，皆依于见事之所以成事，或理之实现于事，必于理之外，尚有一成份，方能有此理之实现于事，使事成事也。然此事中除理外之多余之成份，既在“理”之义外，即不可理解，不能加以理性化。复次，人若观宇宙间事与事之相续，而自其前事之别于后事观，则皆可见得此前后事之理，无论如何相同，人皆不能由前事之有，以推后事之必有。此后事之有，自可以另一形上因说。如事有因，亦可依理性而立此形上因，如吾人在功能序运境中所说。然即设此形上因，以说后事之生有其理，而自此后事之为一事而观，毕竟不可说其在此因中已先在。若已先在，则不须更生故。既非先在，则自其为新生之事言，即为自无生有。此有，在其先之事中，与其所以生之理中，皆无有，即不可由此其先之事之有，与所以生之理之涵义中，推出此“事之生”之一义。此事之生，即仍不可理解。吾人只能就事之生而观其为事之生，而再不能，亦不须，更以理性的思想，加以说明。所谓事实，皆顽梗的事实是也。自事实皆顽梗的事实，其为事实不容疑以观，则理之义，只能应合于事中之理，而不能与事之义，完全应合，而理即不合事。至于人之重理者，则亦可反而就此事之有一顽梗性，如山石之不化，而理则通达一切同类事，如流水之行，而以事为不合理之义，不合理之所以为理之标准者。更谓事在根底上，即

不合理。今人之生命存在之心灵，既知有事，又知有理，更知此事之不合理，理之不合事，而此心灵于见其所知之二者之不相合之时，即可感二者，如相分裂，亦分裂其心灵之统一。此心灵欲维持其统一，必求通理与事，而见其合。然此心灵之求此通、求此合，又似与事理之义之原有不合之处，互不相通，互不相合。此即哲人之所以徬徨，而苦思深虑之所以不容自己者也。

对此一问题，凡依西方哲学之理性主义与经验主义之路数，而本一般形式逻辑以思维者，必无解决之途。理性主义恒偏执理，经验主义恒偏执事。顺理之所以为理之意义，只能依形式逻辑，而知理之有。顺事之所以为事之意义，只能依形式逻辑而知事之有。则事理之鸿沟，亦永无跨越之可能。依西方近代之理想主义之传统，固可依理性，以说明经验事之所以成，而善言理在事中、在事中之理为具体之理，亦人之具体的理性思想所能理解者。然西方近代理想主义发展至黑格耳哲学，而由绝对理性之外在化其自身之“反”，以言自然界之事物之生，则在根本上不可理解。上帝可为一切事物之理之根原，然事之义则不在上帝之涵义之内。依上帝只为一事物之理之根原之义，亦不能推出上帝之必有自无中创造事物之一事。在西方现代哲学家怀特海，更深有契于理皆在事中之义，亦言一切事物之理之根原在上帝；然却不谈上帝自身能自无中创事物，而以现实事物，皆一现实存在，或现实情境，自始即与上帝相依而有。此即较能去除黑格耳与宗教家之说之困难。怀氏以上帝为一切事物之理型或永相之原，亦一切事物有理，而可加以理性的理解之原。然于上帝自身，又谓为一根本之非理性（Irrationality）。此是自上帝自身之存在，更无理由说，亦是自“上帝之理型之次第实现于事物之创生历程”之大事，更为无理由说。故其哲学，在根柢上，仍为一事之哲学，如吾人于

第二部所辨；仍非对理与事有一究竟之安顿之哲学也。现代西哲能正视此一问题者，为柏拉得来。彼意于宇宙之真实，当以感摄(Feeling)为说。怀氏言感摄以成事，亦承其说而来。然人以理性的思想，求理解此感摄之真实，则必分裂此真实为这(That)与如何(What)之两面。由此分裂，而无论吾人以任何之“如何”思想此“这”，皆必导致矛盾之诡论。人欲去除此中之矛盾诡论，则唯赖思想自去其由分“这”与“如何”而致之分裂，以还原至感摄之真实。此即待于思想之超越其自身。唯有此思想之超越其自身，然后思想乃能达于一无矛盾，而融贯之真实。故人之哲学思想，必自杀，乃完成哲学之求知此一无矛盾而融贯之真实之目标。此即成“哲学之理性的思想，必自杀，方完成此理性的思想之目标”之一诡论。其诡论，实原自人之本理性的思想，以思此感摄所成之事之流行，原有一不能应合之处，则此思想唯有舍命，以归此流行，方能达其合一之目标。故此诡论，乃不能免之一诡论，亦即此目标之实现，不能不历之一诡论也。然此诡论之言，其自身，终为一矛盾。而人亦可问：哲学之目标既在其自杀，又何以不自始不生，以枉历此一大轮回，仍归于此一诡论。而依此诡论以言理性的思想之舍命归流，虽可成一真实之感摄之事，便仍是 有事无理，未能达于事理之圆融也。

二、佛家之如法言理、如事言理义

人类之思想，能达事理圆融之境者，盖唯东方佛道儒三教之说。此儒佛道三教之言事与理关系之共同特色，皆初不自一类经验事物，所抽象出之普遍性相等，为第一义之理，亦不以抽象之普遍范畴，如一多、有无等可适用于一切类事物，而其自身无特

定类之事物意义者，为第一义之理。依前类之理，以观具体事物，则事物除具此理外，应有物质为剩余，则事多于理，而外于理。理可遍用于一类事物，其用亦超于任何具体事物之外，则理大于事，外于事有理。依后一类之理，如一多、有无等，以观事物，则一理之用，不只超一具体事物，且超任何类之事物，而理更大于事。而此一多、有无等，不以任何类事物之内容为其内容者，其理又为最贫乏空洞之理，而任何类事物之内容，皆可远多于其理，而外于其理。由前说，理由事抽出，乃以事为主，而理为宾，而宾之义，不能尽主之义，如宾客之不能尽得主人之欢，而主将离宾。由后说，理可先于事，以为心灵认识之范畴，则此心此理为主，而事为宾。宾自以类相接，则主之义，不能尽宾之义，如主人不能竭宾客之情，而宾将去主。此前者乃西方经验主义之穷途，后者则西方理性主义、理想主义者之穷途，其皆不能使理事互为主宾，而使之得互相应合，以无欠无余，则一也。

在东方之佛教，即显然不以此上之二类之理，为第一义之理。此二类之理，前者为唯识宗所谓众同分，后者如同异、一多之类，皆唯识宗所谓不相应行法也。此中之理，恒与其事有范围大小多少之不同，而互有余欠，即不相应合也。此佛家第一义之理，乃如法而言理，亦如事而言理。如法言理者，则法法不相乱，法法不相知，法如其法，即是理；事亦是法。如事言理，则事如其事，即理。所谓事如其事者，个体事物如其个体事物，一类事物如其一类事物，此即第一义之理也。于此若说事物之性相，则性相如其性相，即理。若说抽象范畴之法，则一如其一、多如其多、有如其有，无如其无，即理。若以抽象范畴说事物，则其一一如其一，其多如其多，其有如其有，其无如其无，皆是理。此理亦只是一法如其法，而法法不相乱之理。此所谓事物如其一而一，如其多

而多，如其有而有，如其无而无，非谓事物定一定有，而不能多不能无也。事物固无常，则一非常一，多非常多，有非常有，无非常无。事物固皆原可有可无，可一可多也。然兼说事物可有与可无，可一与可多，二念可相销而归于无所说、无可说，有所说、有可说者，唯是如其有而说有，如其无而说无。此说，乃生于如有、如无之后，而不在其先。故此说不判断事物自身之定有定无，惟顺事物之如有而说有，顺事物之如无而说无。说毕，而此说于事物无所增，于心亦无所得；不更说之，事物亦无所减，于心亦无所失。说一、说多、说一切，皆如是。所说之如是之如是，即理；而依如是之如是，以成之一切说，即皆依一理，而有之一切如是说也。此一理，只是任何法之自如之理，任何事之自如之理。然此自如自是理，而非事。事固自如，则事固依自如之理，以成其事。此自如之理，亦即在事之中，而不在事之外，以互相应合。事无论如何复杂，复杂之事，总自如其复杂，亦总依此自如之理，以成其事。而此自如之理，亦遍在此复杂之事之中，以互相应合，而彼此无欠无余，而后可言事理一如也。

此佛家之以法如其法、事如其事，为一根本义之理，似甚简单。然引绎其义，亦极丰富。以人之如法而观法，如事而观事，此本身即非一易事。依异法观一法，依异事观一事，则人所常有。然依异法以观一法而谓其同，即成非理。依异事以观一事，而谓其同，亦成非理。然如其非理而观为非理，则又是理。此亦依于一法之自如，一事之自如之理。依此一切法之自如、一切事之自如，以观一切理及一切非理，与一切非理所以为非理之理，此中已见有一无穷复杂之理之世界。此对任一法之自如，一事之自如，而于有说有，于无说无，乃人对一法一事最多之说。此中于一法一事之有说有，乃自一法一事自身说，而说一法一事之无，则非自

其自身说，而是自另一法、另一事上，说此法此事之无，或在此法此事上，说另一法、另一事之无。则于有说有，于无说无，二者之义不同。于此，若于有说有、于无说无，虽皆是如理亦如事，而如实说，然于一法一事，唯依自观自，方可说有，依他以观自，方可说无。则一法一事之身，是否真有此有无以及生灭、一多等，正是一问题。

依佛家人乘般若宗之说，则所谓有无、生灭、同异、一多等，在一法一事之自身上，于俗谛可说，于真谛上则不可说。因吾人之说一事（或一法）为无，唯依他事说。即于他事中求观此一事不得，遂谓之为无。则人若不于他事求观此一事，则无此无。二事相继而起，人若于后事，求观前事不得，知前事不有，即说其灭。然人若不于后事求观前事，亦无此灭之可说。人于一事自身观一事，而说其有，于当前事观当前事，亦说其有；而人观此当前事之有，乃继其更前之事而有，即说其生。今若不于一事自身观一事，不于当前事观当前事，则有不可说；若不自此当前事继更前事而观，则于其生不可说。今若要于有无、生灭二者兼说，则当知凡于一事观一事时，所说之有，于其外之上天下地，或全法界中求之，皆不可得，便当说之为无。合此有无以观事，则事皆亦有亦无，而有无相矛盾，亦相销，则事皆非有非无，而有无即毕竟不可说。依有无说生灭，则合生灭以观事，事皆亦生亦灭、复不生不灭，生灭亦毕竟不可说。又人以此所有，观彼中亦有此所有，为同；以此所有，观彼中无此所有，而彼另有所有，为异。有无、生灭毕竟不可说，则同异，亦毕竟不可说。同之统异为统一，所统之异各为一统一，而合则名多。同异不可说，而一多不可说。故三论宗之只言不一不异，以概此同异与一多之俱不可说。相续同，见一，是为常；相续异，见多，是为断。一异不可说，则常

断亦不可说。盖此有无、生灭等，初唯是人对一事依其自以观自，或依他以观其自，而有之说。依自观，依他观，各为一偏观。然合此偏观为兼观，则自相矛盾而相销，而皆归于毕竟不可说，可说者皆依偏观而说。凡人由此偏观所成之说，又皆为非理，则唯观其非理为非理，方为如理而思；亦必说其非理，说其不可说，方为如理而说。是为真谛。如理而说，则任一事，只自如其事，更无此有无、生灭、同异、一多等之可说。世人之说有等，皆唯是依自或依他之偏观而说。知其说有等，乃对偏观而说，固亦为世间真理，即所谓俗谛。但对偏观而说者，不能离此偏观。于此，人若不自觉其依此偏观，而有此有无等，而直对一事，谓其事上实有此有无等，则为非理，以事之自身上，实无此有无等故。对事之自身，只可说此有无空，或无此有无，此有无等之不可说，方成为如理之说。于此如理之说中，说无此有无等，自亦用及无字，说不可说，亦是说。但此可不成矛盾。因说“无”有无之“无”，乃另一层位之无；“说”不可说之“说”，亦另一层位之说。此“无”、此“说”，乃用以对销世人于事上说有、说无之说。此“无”此“说”之义，尽于此对销。若世人于事上之不更“说”有此有无等，则此“无”此说之“说”，亦与之俱无，俱归于无说。此俱无、俱归于无说之一说，亦自归于无说。……此中似有之矛盾，亦无不可依一更说其说之归于无说，以对销之也。

此般若宗之谓在真谛上，一般之有无、生灭、同异等，皆毕竟不可说。其旨在使人由偏观至兼观，由兼观而使偏观所观者，自相对销，是中观。以中观观真谛上无此有无、生灭等，亦可还观由偏观而有之有无、生灭等，视之为俗谛，或世间真理。故依中观，亦能知此偏观中之世间真理。故此俗谛与真谛，亦不相违而不二。人即可以见此真俗之不二，为中观之所观。依俗以立一切

法，依真以泯一切法。观真俗不二，以见立与泯之俱立而俱泯。此则成般若中观至天台三观之种种胜义。其中之曲折，不必一一说。然要之，此中人之必由俗至真，而消除一般之干事于法，说有无、生灭等，要在使人心与“事如其事、法如其法”之一真理，由不相应，至于相应，而如实知此“事如其事、法如其法”之真理。此有无、生灭等，乃与事法不相应之不相应行法，必透过之而销泯之，人乃与事之自如、法之自如之真理得相应也。

此佛家之要人销泯此有无、生灭等，以知事或法之自如，即要翻过西方哲学所最重视之一套理解、理性的思想范畴，亦要透过西方哲学连于感觉性之时空范畴。此中时间之范畴，初恒连于有无、生灭、同异，亦连于事相之一多，因果之相继者。时间有过去、现在、未来。人唯于当前事中，观已知已有之先前事而不得，方说过去，或说过去事，已由有而无，而已灭。又观可有而非前已知已有之以后事而不得，方说未来或说未来事，将由无而有，而方生。又于当前事中，观当前事，则说其正有或说其将过去，而将由有而无；或说其尝是未来，先曾由无而有。然此中，若人自始不在当前事中，求观以前、以后事，亦不见当前事中之有此当前事，则无过去、未来、现在之时间相可见，亦无时间之可思可说；而当前事，自如其当前事，以前事自如其以前事，以后事自如其以后事。世俗之人之谓有时间，唯由其“偏于在当前事中，观此事之有，又观其前事后事之无”之“观”中，方谓有时间。此有时间，亦自是依此偏观而有之一俗谛真理。然人于此偏观之外，更以于此三世事，益以另一观其自如之观，则当知此时间之非有，方为真谛之真理矣。

依真谛真理，当说时间非真有，则空间亦非真有。以所谓空间原与时间不离，时间三相与空间三相亦不离，前在感觉互摄境

中已详说。佛家于此所论，不如吾人所论之详。然谓空间非真有，则可自简易处说。因吾人所谓事物在空间，唯自吾人于一时见一事物之后，更求观此事物于其外，亦即欲在时间上继续于其外，求见此事物，而不得，方谓其外有空间。人若不在时间上继续求观一事物于其外，则不见外有空间，亦无事物之存在于空间可说。唯吾人恒求一事物于其外，于一切事物，皆求观其存于其外，方谓一切事物皆在空间中，而彼此互外，以相往来。今若吾人不如此求一事物于其外，而只自事物之自如而观，则亦无所谓事物之外之空间，或事物存于空间，而彼此互外，以相往来之可说。则此空间之有，唯依世俗之人“偏于事物之外求观事物”之偏观而立。知其依此立，则亦见一世俗之真理或俗谛之真理。然于有此偏观后兼往观事物之如其事物，则当说空间非真实，而事物在空间中之来去，亦非真实。此方为真谛之真理。故《中论》于言不生不灭、不一不异、不常不断外，兼言不来不去也。

上文吾人谓若直对一事，说事如其事即理，则理不外此如，事不外此如。事理亦一如。然人在生活中，依一对当前事之观念，以观此当前事之相中，同此观念之内容之相，则人亦即可说，此当前事中有其内容之相，同于此观念之内容者，而见此二内容之同一，即说此当前事实为一存在而有之事。于此，若吾人知此有，乃依此观念而说，亦不更离之而说，则依唯识宗义，此说有之事，乃依他起，而非不可说。唯人于此更依此观念之普遍性，而继续存之于心，更欲望此事之亦如此观念之继续而常在，或由此“望”之得其相当之满足，即谓此事之常在为真；遂更一方执此常在，为客观实有，而有即成定有；一方增益此欲望其常在之欲望，以望有此定有。二者相互为增上，人心即更着于此所执为常在之客观实有或定有之中，亦次第沉落于其中。此即世间之一切执著之事

所以起。法相唯识宗，所谓遍计所执性是也。

于此世间之执著之所以起，而如实观其所以起，亦是知一世间之真理。世间之执著是执著，是由依观念之普遍计度而成，亦是世间之真理也。然人若于执著之所以为执著，不能如实观，则不见此一真理，而唯有此一世俗之执著。此即所谓世俗而非谛。^①非谛，即非知此真理，而实无此世俗谛也。人在有此世俗之执著时，即于当前事，只执其为常在之实有或定有；然此执，又必归于自见其所执者之为无常，而自见其执之为妄，此执即称为妄执。其所以为妄执者，以事之有，原皆非常有、定有，故执事为有此“有”，亦只依观念而起，在事之自身，只自如，亦原无此有之可说故。于此，人若自觉是依观念而说有，即自觉此说有之为依他起，此是世间真理，非妄执。唯既说有，而不自觉此说有，乃依观念起，而意谓事上有此有，其有为常有定有，则是妄执。此妄执，与事之无常相遇，即无不可自见其妄。此事之无常，由于一事之后之有另一事，代之而起，亦即依于一事之外，有他事之起。凡依一事之后之外，以观此一事之有，皆不可得，而见此事为无，为空。故一事之有，乃无常而非常有定有。凡于当前事可以有说者，皆可于其后其外，以无说之；而以此无之说，破其先之有之说，见其先之有之非常有、非定有。此即佛家之必先说此无常之义，为一根本义也。专说此无常，以破常有、定有者，原始之佛学也。

此吾人于当前事之说其无常或非常有、非定有，乃自此事之后之外，观此事之说。然人之见一当前事为有时，亦可依其外之一切事与全法界事，皆于此当前事之内无之，而谓其外之全法界

^① 窥基《法苑义林》。

事，当下是无、是空。则此当前事，虽至微小，亦可更对之而说此外之全法界事，无不空。此当前事之有之用，可销尽其外之一切有，使之成空。今只依此外一切有，皆可对当前事之有而为空以说，则人亦不能依此外之一切有，以说此当前事为无常、为空。因此外一切有，已依当前事之有，而说之为空，即不能更据之以说当前事为无常，为空故。然于此，人之思想，则有二途可走。一是由人视此外之一切有皆空，遂唯知此当前之有是有，而谓唯此当前之有，能有此有，而是有，以余者皆空，即不能有此有，而非是有故。此谓唯当前有是有，此有即成定有、常有。而此余有是空之想，即又为增重此当前有为定有、常有之执著。此是下坠之途。而另一途，则人于此唯以此当前有之有，消除此外之一切有，使之空，说此当前有之为有之用，亦只在此消除，亦尽于此消除。消除之后，余有不有，此有亦不有。而唯存此事之自如其事，而显此事之自如之一真理。则此一当前事之自如，即当下充塞全法界，全法界不外于此当前事之自如，因外此当前事之一切，无不已空，更无于其外限制此当前事者，则此当前事，即有限而亦无限故。依此，人可于一当前事中，直证真如，见一真法界全体在此。此是一由下坠拔起之途。禅宗之消除一切杂想，归于现前一念，以现前一念中，即有一真法界之全体显现，一花一叶，即如来法身之所在，而言当下即是，其义盖正在此。

三、事事无碍而遍法界义

然此于当前一念中，见事之自如之真理，当下即是，固有此理。然人求当下即是此“当下即是”，未必能即是此“当下即是”。因人实并不易真安住于此现前一念中，以见事之自如；而恒思前

想后，以有其外之意念，而念及他事。念及他事，即离于此事，使此事不得现前，而使他事现前；亦恒于他事中，见他事之有或生，更见此事之无或灭。此心即迭荡于有无生灭之中。而此迭荡，则初原于上说之妄执。此妄执，恒与人之念及一事之有俱起。既俱起，而执之为能定有常有于前后之时者，即必使人思前想后，以有其外之想念，而念及他事；更于他事中，见其有及生，及此事之无或灭。人于此，若自知其心之不能免于迭荡于有无生灭中，即见其实未能离于此谓有为定有常有之妄执。人之妄执，深植人之生命存在，与心灵之根。此生命存在与心灵与事物接而知之，而欲望其常在，即必执之为能定有常有。此执，不待思维而至，其起亦非先知其所以起而起。此无知，即一无明。必执起，而更知其所执者之不可执，说为定有常有者之不可说为定有常有，然后知其执之虚妄，方有智慧。以后有之智慧，观其初之无此智慧，即是无知或无明。由此而可说人之生命存在心灵，乃初依无明而有此执。人之妄执有为定有常有，即与其欲望相连，故此执为一知上事，亦是一情上事。对一事，执为定有，人之生命存在与心灵，即托于此定有，以有此所托，成其生命存在心灵之有。今人若见其所托无常，而失其所托，其生命存在心灵，即若不存在，而生大空虚感，生忧悲，生苦恼。于此即见人对其存在，亦有一求其定有之我执。此中，以人有我执，而更执我外之事物，以成法执；亦由此于我外之事物之有法执，更成其我执。二者辗转增上，亦相依为命，同生共死。故法执不除，我执不灭；我执不除，法执不灭。此则不只赖于智慧以破对事物之法执，亦赖于我之生命存在心灵之生活行为，足以破其我执。由此即形成佛家之般若智慧与求解脱之行相辅为用之种种教理。此一切教理之归根处，亦只在破吾人于思想上、生活上，于吾人之生命心灵自身，与所对

事物，执为常有定有之执而已。吾人生命心灵之本身之事，亦为事。故统而言之，即只是破事物之常有定有之执而已。

此破事物常有定有之执，并非必须兼说一依他起之有有无。人依对一事之观念，更见此事之内容，同此观念之内容，遂思其有，而说其有，此思与说，亦依他起。则谓一事为有，亦非不可说。上文已及。然人于此若可说有，则当知一事中亦无无。依华严宗义，更当由任一事之自身之无无，而充其量以说：其有之义，亦为无穷无尽，为无所不在，亦无无常，而为常。此若先一浅例喻之，则如吾人之执当前者为有，则于以前者，皆见其无。然此以前者，唯于当前者中无，其自身则亦固无此无。依此，故人可回忆，而于此当前中，有此以前者。此回忆之事，极平常，然义亦极深远。此回忆之事，乃当前事；而所回忆者，乃以前事。一般说回忆，即是以以前之有而已无者之重有于当前，此中若无当前之回忆，此重有即不成。然若已无者，即只是无，而有此无；则此重有之事，即不可能。此重有之所以可能，正以此已无者之已无，乃唯自当前者观以前者，方可说者。此已无者之自身，未尝有此无，此无不属其自身，其自身中无此无，故人能于回忆中，重见其有。此以前者之可于回忆中，重见其有，亦可于由现在至未来之无尽之回忆之事中，重见其有。即见其自身之毕竟无无之可说，亦不能只以当前者之有为标准，以说其无。以此为标准，说其无，固亦是一世俗之真理。然依其自身之无此无，而可重有于无尽之回忆之事中，则是一“依其无此无，而有”之一超世俗之真理。一切以往之事，即皆可依此真理，而为一可重见其有，于由现在至未来无尽之回忆中者。则其有即不能只说在过去，而亦当依其可重有，而说其“对无尽之未来世，皆可重见，或重显其为有”之一真理矣。

吾人若知由任何事物之自如而无无，依无无而其有可重见于异时，亦即当知其有之可重见于异地或异空。吾人若说一事物是有，则亦不能只以吾人知其有之时，见其所在之空间为标准，而谓其只有此于一定之时空之地位中。更当依其有之可见于异时异地，以言其有之义中，无此时空之定限，其有之义中，即具“于异时异地，见其有”之义。此有之义，即超出一切时空之定限，而于一切时空中无所不在。人之所以可由感觉，以知远地之物之有，由回忆以知以前之物之有，由想像推理以知未来之物之有，皆由其物之有之义，原无此时空之定限之故。此人之感觉、回忆、想像等，即皆为彰显此事物之有之义者。此有之义，即事物之理。人之能有感觉、回忆、想像等等，亦皆依此事物之有之义，或事物之此理，而有者。于是此感觉等事之有，即皆为证实此理为真理而有之事，依此真理而有之事，亦表现此理之事，而见此理之存于此事中者也。

至于人若问事物之“有”之义，原不受时空之限定，故可见其“有”于人感觉、回忆等，何以事物又有非人之感觉、回忆所及者？则此自更当说其故。此故，不在事物自身之无此“见其有于感觉、回忆”之理，而唯在人之心之“另有所感觉、回忆，而更执其所感觉回忆”，以造成种种之隔碍。如人注念于当前所感觉，则不能回忆，是感觉为回忆之隔碍也。感官之构造之粗重，对微细之声光等，拒而不受，此拒而不受，即正为此声光等之感觉之形成之隔碍也。又如人注念于近事之回忆，则不能有远事之回忆，则由近事之回忆，为远事之回忆之隔碍也。远事与当前事之间，不知历几许事，则由当前事以至远事，须透过此一切隔碍。此则人或能为，或不能为，唯依此为隔碍者之多少，与人对此为隔碍者之执著之强度为定。此即人之所以于远事之或能忆，或不能忆也。

然就其能忆者而言，则此能忆者，虽依一般说，乃人之前后不同时所历，然又皆环绕于当前之能忆心之旁，而一忆则能忆之。故人于十年前事之能忆者，亦如昨日事，或方才事，同可显其有于当前之忆之之心。是即见之此十年前事，与昨日事、方才事之有之义，未尝不平等的环绕于当前心之旁，而未尝为人之经验其有之时，所限定也。又在人之感觉之事中，若非因感官之粗重，于微细声光等之拒而不受，近物为远物之阻隔，则远物与近物，固可同时为人所顿见，而初不知其远近之异也。则人在感觉方起之时，此一切可见之远近之物之环绕于其旁，亦如人之回忆之事方起之事，一切可忆之远近之事之环绕于其旁也。然当人之感觉，既着于一物，则他物皆不见而若无，亦正若人之回忆着于一已往之事，则他事即皆不在回忆中，而若无。此则由感觉既有所着，回忆既有所着，则所着者即可成隔碍，以使此感觉、回忆，不能更着于他，而于他，即见之为无矣。

上文述人之于可见之事物，见之为无之故，在此心之由有所执著，而成之隔碍。此即人之见事物为无之理。此理自亦为一世俗真理，亦即世俗之人所以于其心之所着之外者，皆见为无，说为无，所依之真理。然离此心之有所着，所成之隔碍，则于此无，毕竟不可说。离此隔碍，事物固可显其有于此当前之感觉、回忆，而其有之义中，固无此无，而可依此以见其“得有于当前之感觉、回忆，以至无尽之感觉、回忆之事中之‘理’”。则人能去此隔碍，以离此隔碍，更不连此隔碍而说此事物之理，即当说此事物即以“无此无，而恒能由无隔碍之有，以重见其有”为其理。此为事物之隔碍者，原不在事物中。依此不在，则隔碍即原有一可去可离之理。人即可依其可去，而去隔碍，以使事物之有，皆得呈于前。此则非上文世俗真理之另一真谛之真理也。

此事物之有之义，原不定限于时空，故其有能显于任何时空之人之感觉、回忆等心中。唯识法相宗，即于此言任何事物皆初为一能显其有之功能或种子。过去未来与远近之任何事物，其未显于当前之心者，皆是一能显其有之功能种子。华严宗即依此言，一切事一切法之原无定在，而以无所不在为此事法之理。依此理以观一切事法，即皆交遍互摄，亦依此交遍互摄，以更相依相涵而起。如人之感觉事之依所感觉事而起，记忆事之依先前之感觉事而起，想像事、理解事等，依感觉记忆之事而起，以至去除人心之种种执著之事，依其原有之种种执著之事而起，求成佛之事，依其为众生之事而起。此事之可依事而起，即见一事之有之义，不定限于其初见之一时空，故可更见其有于其他事之中，为他事所依之而起，亦即成他事之所依、所涵之有。由此而有重重交遍互摄之事与事相依相涵而起。此事与事相依相涵而起，即其互不相碍。事与事之所以不相碍，以相依相涵而起，则由事之有之义，原不定限于初见之时空故。人之初见一事，乃由一事之在一定限之时空呈现，其心遂或着于其呈现而执之，谓唯其呈现时为有，其有时，余事皆无；余事有时，此事亦无。此则由不知此缘起义，而谓事，实有此“有无”，而其有为定有，其无则为断灭。然人若去其执见，则知事之现而有时，固非定有，而人之说其无，乃依后事之现，而说其无。在此前事之呈现而有之自身上看，固无此无；故能重见其有于后事，如感觉、回忆等事中，以为此后事所自生起之缘，亦后事所依所涵之有。人能真知：唯有此缘起之理，乃有事与事之相依相涵，以相续生起，而更不见一般之定有定无，亦即不见后事之有，能碍前事有，使前事无，或前事之有，能碍后事有，以使后事无。此即华严宗之依事之“无无，而其有之义不定限于时空”之理，以言事之依此理，以成事与理之无碍，及事

与事之生起之相续无碍之思路，或所谓法界缘起说之思路也。于事与事之生起之相续处，见事之自如其事，而事事如如；于其无碍处，见事相之空寂，而无自性性。此皆法界缘起之说所涵之义，为今所不拟多说者也。

四、依事理一如、法界缘起说三世 善恶因果与有情普度义

对此华严之事理一如，法界缘起之种种理论，如四法界、六相、十玄等，吾人不拟详说。此类之法数之安排，唯所以便人之总持而记识。此中之要点，在人能有一次第契入其思路之途，如上所述。今更循上述之途，以论佛家之诸超越的信仰，如生命心灵不以一生而断善恶因果，一切有情毕竟能成圣，圣心即一即多、非一非多等，如何皆可依此事理一如，法界缘起之义而说。盖依上述华严之义，以谓一事之有之义，不定限于时空，则若说一事为有，其有即为依其有而相续有之无穷无尽之事之缘，即亦不见其有为无常；而于其有，亦即可说之为无无常之常。循此以观此当前事之有，更充其有之义而观，即皆为无穷无尽。然此无无常之常，初不同于西方印度之哲学、宗教之所立之抽象挂空之常，如概念之常，或一自我之常、神我之常。此皆与具体之当前事对立之常。凡人之谓有此与具体之当前事对立之常，无不可为经验主义之只认事者之所破。此无无常之常，必须先直接建立于当前事之中，亦即直接建立于经验主义者所亦许有之当前事之中，而与之先无争。此即非经验主义之所能破。于此无无常之常，必须归于如上所说，由此当前事之自身，其有之义，不定限于时空，其有为依其有而相续有之无穷无尽之事之缘，而见得。由此以观后

事之以前事为缘，而承之以有，即亦不须如唯识法相宗之说，必此前事先灭，乃有后事生；而可说此前事与后事相继而有，相缘而生，以至无穷，皆只是有有相承。喻如一波涌于一波之上，以成重重之海波，而不须如唯识宗之喻如波波在海中之起伏。一波涌于一波之上，波波皆是现实事，其中亦无须更说一由前事之灭而留存之功能种子，以为后起之同类事再生起或重现实之一根据。由此以论吾人生命存在与心灵之不朽，则初只是吾人生命存在与心灵所历之一切事，如一颦、一笑、一言、一动之事，皆为一无无常之常，即皆为一有而永有。人之所以不见其为无无常，不见其有为永有者，唯以人于后起事中，求其前事而不得，遂谓前事无，而更偏执此无，以成之妄执为碍而已。然此妄执，以“可破”为其理，如前文所说。故亦终不能为此事之无无常、无朽坏之理之碍也。

此上说吾人若谓一事为有，则其有之义，无穷无尽。故今若谓吾人之生命心灵所历之事，一一皆有，其有即皆为无穷无尽，而万劫常存之有。此非谓此前事之已有者，即固执不化，更无相续之后事，继之而起。因吾人说事之有，其有之义无穷无尽，万劫常存，乃正是由此前事之有，可为无穷无尽相续无碍之后事之有之缘而说故。由此，而吾人即不可说吾人之一生之事尽时，更无以此一生之事为缘，而起之后生之事，亦不可说以我一生之事，皆苦恼，皆染污，则后生之事亦然。此后生之事所自起之缘，可更包括此一生之事之前生之事为其缘，亦可包括我之生之事之外，其他存在之事为其缘，如人之学他人之行善之事，即以他人之行善之事为缘，人之见色闻声之事，即以其他人物之发色发声为缘是也。故人之后生之事，自可不同于今生之事。然后生之事之主要因缘，要为今生之事。此后生今生，仍有一相续义。则小乘之业

识不断义，唯识宗之赖耶持种义，仍可保存于此一法界缘起之义中，以成此人之心灵与生命存在，不以一生而断之一超越的信仰也。

由此人今生后生之事有相续之义，而一人之事与他人之事及法界中之任何事，虽可互为缘起，一一人或一一有情之各自造业受报，其因果仍相续不乱。而依此法界缘起之义，以说此因果，更可显然无疑。如人以贪起而嗔恨他人，更杀害他人之心行，为一大恶，此必受报。其所以必受报者，乃以此心行与人我之依理而起之善心相违，依善心必罚此恶，是一必然之理。又此与他人之自求生存之愿欲相违，依此愿欲，必求报复，以伸冤屈，此亦是一必然之理。然世间人，唯于实见有法庭对罪恶之裁判，良心实有对罪恶之忏悔，或人实有报复等事，方见此中之理。若此等事未见，则不信依此中之理必有事，而不信此善恶因果。唯识法相宗于此则依善恶行之功能种子之现行，必引生苦乐报之异熟种子之现行为说。则此善恶因果，其原唯在一有情之心识种子之自相引生。此报应皆自作自受。此作者即其赖耶识之自身。于此，若不依此功能种子义说，而依法界缘起说，则事若为有，其有之义，即不只在其自身，而无所不在；而人之贪嗔杀害之心行，其不合理者，若其为有，其有亦无所不在。然其有，又与合理之心行之有，及受害者自求其存在之心行之有，具相违义。依此相违义，则当此贪嗔杀害之心行既起，便当说其立即与全法界一切合理之心行，无不相违，亦与受害者自无始以来自求其存在之心行，无不相违。于是其相感应之结果，此一不合理之贪嗔杀害之心行，即为一合理之心行所共斥责，由此共斥责而有之行事，即共还向于此不合理之心行之所自发，使发此心行者，更受其罚。此有罪必罚，为一当然必然之理，如人之有罪当悔，为一当然必然之理。

也。

人有罪，固有在事实上不知悔者。此则唯由罪事之相续，或他事之继罪事起，为之碍。然当此碍既去，如人于清夜自思，则悔罪之事，即依此罪之当悔必悔之理而起，而以此悔罪中之苦恼，成其责罚。此苦恼不足以抵罪，则更为其他自受苦之事，以谋抵罪。此悔罪抵罪之事，皆依罪之有当悔、当罚之理而起者。唯以他事碍之，乃不知悔罪抵罪。此他事碍，即其所以不知悔罪抵罪之理。此是事如其理。然此为碍之他事，不能永相续，而自有已时，其事之有已时，即以事之不能永相续为理。此亦是事如其理。当为碍事既已，而自悔罪抵罪之事，依罪之当悔当罚之理起，亦是事如其理。故人如有罪而不自知罪以自罚，而受一法界中一切合理之心行之共同斥责而罚之，即人所以自开其知罪、悔罪之心，而赖此罚以自抵其罪者。此人之犯罪而受苦报，即亦为当然必然之理。其犯罪而不即受报者，亦唯以他事碍其受报之故。如人之犯法者，可继之以逃走之行，而为法网所暂不能及。然此为碍之他事，不能永相续不已，则逃犯之逃行有已，而捕者之行继起。故人犯罪，虽可以其罪行之后继之他事为之碍，而事若不依其当罚之理起，然实亦非事不依理起，以有碍之之事时，此事亦原无生起之理故。此事，唯依此为碍事之去时而起。此为碍之事去时，此犯罪之事，即必依其与一切合理之心行相违，而有当罚之理，而实继以受罚之事，以开人知罪悔罪之几也。

于此复当知：人之犯罪受罚，非能使罪自始不存在，知罪悔罪之事，亦不能使罪自始不存在。罪如说有，亦是永有，然非世俗之常有，以继罪事而起者可非罪，而为受罚、知罪、悔罪之另一事故。罪受罚，而罪销，乃谓罪受罚，而不更受罚，非谓罪自始不有。若其不有，或其有之义，只限于一时，则犯罪者皆不当

罚，世间法律，亦不当罚罪，人亦不当悔罪；以犯罪者可说，此罪唯有于犯罪之一时，今已非其时故。人谓犯罪当罚当悔，正以其有之义，不限一时，乃可于他时继以受罚之事，与知罪悔罪之事。此受罚事，知罪、悔罪事之有，乃承罪事而有，即以罪事为其缘，亦如一波承一波起也。然罪事后之受罚事起，可更无受罚事，以罪事之相续，已被阻故。人若更知罪、悔罪，罪更可不起，以承知罪悔罪而起者，即可是一无罪之善行故。自此罪事之为善行之缘，以观罪事，则罪事自永是罪事。然自其为即其后之善行之生之所依言，则罪事亦有此引生善行之理。此理，同时为其后之善行所依之理。则此罪事之永自如，以为罪事，与罪事之有此引生善行之理，为善行所依之理，与善行之永自如以为善行，三者互不相碍，与启此善行之知罪悔罪之事，及罚罪受报之事，亦不相碍。其事皆自如其事，而若说为有，皆为有而永有。然继罪事而有者为罚罪、知罪、悔罪与善行，则罪事之理，却非只是自为一罪事，而人自可超拔其罪事之外。果人之继以前之无量罪事而起者，唯是无量善行，更无罪事继此善行而生起，人即可超凡入圣。此在唯识宗则说为恶种尽绝，故更不现行。然今依华严之义说之，则亦可不自种子之绝处说，亦不须自罪事之永灭处说，而尽可说罪事之有即永有，但非世俗之常有；又此罪事之有即永有，虽是理，然此罪事亦自有引生善行之理。无量善行继无量罪事起，此无量善行，只自如其为无量善行，而非罪事。则罪事之法不坏，而人亦自可超凡入圣也。

依上所说，人之罪事，原有当罚当悔之理，如为碍之事既已，则必依理而有罚之悔之之事。一切以前之罪事，皆不能碍此罚罪悔罪之事，与继悔罪而有之善行之起。此即可成就一切有情，皆可成佛成圣之义。人之所以谓有情生命有不能成佛者，唯以见其

罪孽执障深重，其当前所作之事，非同佛圣所作之事故。唯识宗则谓一阐提不成佛者，以无佛种故。此皆视在今以前者，能决定自今以后者之说。然无论在今以前者之如何，皆不碍其继起者之不同于以前。则此以前之一切罪孽执障，皆不能为有情之继起善行，以至有佛圣行之碍。唯识宗言种子，乃所以说明事之所以生。凡有其事，即可说有其种子。然未有其事，又不能断后之必无其事，则不能断其必无种子，即亦不能由今之有情众生之无成佛事，即谓其必无佛圣行之种子。依佛圣之大悲心，必愿一切有情众生，同成佛圣。吾人若顺此佛之悲愿而思，即亦不容有一有情众生必不成佛圣之念之生起。此如前文所已辨。然今即不论此义，只依上文之说，一切有情生命之有罪者，必受苦报，其受苦报，即所以开其知罪悔罪之几，悔罪即可有善行为继而言；亦可见此罪事之受苦，即所以开此知罪悔罪之几，更启其善行，为其理，而必终于善行。善行相继不已，即必终于佛圣行。于是一切罪事即以开佛圣行为其理。既有此佛圣行，则不能说其无种子。至于此罪事之所以必受苦报，而开知罪悔罪之几者，则以在罪事中，人必有我执与法执俱起。所执者不得，即为苦报。由此所执者不得，而其执由强而弱，即开一去执之几，与知罪之几。故此受苦报，即有助于其去执知罪，以及悔罪等事。然自另一面观，则亦可如前文所论，谓凡能受苦之生命存在，亦皆有一义之罪。凡受苦皆依于其生命存在之只愿欲此，而不能愿欲彼。其愿欲必限于此，即其执障所在。今无论此愿欲，为其所自觉与否，其愿欲之必限于此，及其不得所欲而受苦，即见其于此有执障。此即其罪。由此而一切能受苦之生命存在，无不有此义之罪。其受苦，亦皆其此一罪之罚；此罚，亦皆所以开其自知罪悔罪之几，而自继以善行，以至佛圣行者。则此现见一切人之受种种苦，与人外一切有情众

生之受苦，皆是依执障当破、罪当罚、罪当知当悔之理而受苦，亦依其当有善行，当成佛圣之理而受苦。其受苦，亦皆所以使之有此“成佛圣之行为”者。则此受苦之事，即皆逼迫有情众生，同行佛道之事，使之毕竟得普度之事也。依此以言，则对芸芸众生之受苦，如横观之而面对之，固当起悲悯心。众生受苦之事无尽，悲悯亦无尽。然纵观之而溯其原因，则当知此亦业报之不可挽，而起庄严心，此庄严心亦无尽。顺观而望其后，则当起赞叹心，以知一切有情众生，皆在成佛之道上行，皆是未来之佛，为世所当赞叹歌颂，而对之顶礼者也。

依此后一赞叹心，即可于一切有情众生，皆作未来之佛想，更于佛，知其为过去之有情众生，而通观佛界与众生界，则众生即佛之因，佛即众生之果。众生心开其执障，即佛；而执障原为可去可开，亦原有此可去可开之理。此理即众生原有之成佛之理，亦即其性。众生心依佛性，去执障，其心即佛心。于此人若通因果而观，则亦可说众生心，原是佛心，唯以执障未去而为碍，乃非佛心。则谓众生心为因，佛心为果，亦同于谓：众生心之原是佛心，为执障所覆，今即以此佛心之翻此覆之者为因，而自顺其佛心，以成其佛果。此如翻之手即覆之手。由覆手而翻手，即此手之自翻其覆，以成翻手也。

于此众生界与佛界当通之而观，在中国佛学恒约之为佛界众生界之相即相入之说。如天台宗言四圣六凡之十界，每界皆性具余九界，心法、众生法、佛法亦互具。此即重众生界与佛界之相即者。华严宗更重通因果，以言众生界与佛界之相即而相入，以互为缘起，则皆不出一法界性起心。此实为究极之理之所必至。只顺此究极之理而观，则佛界众生界，即一如而平等。然此平等理，亦不碍佛界众生界之事相之差别，不碍一一事相，皆有所依以

起之一一差别之理。就一事相所依以起之一一差别之理说，则一事相不坏，其一一差别之理亦不坏。众生自有执障，此执障自有其所以起之理，如依无明遍计而有执障，即其理也。有执障而当受苦报，当知破之，亦执障之理。一一执障，亦各有一一之破法，为一一之理。事无穷，事之如何成、如何相继而转变，皆有其理。其事其法不坏，其理其法亦不坏。众生无穷，任一众生皆能成佛。然众生界中，则常有众生，依其所以有执障之理，而有执障，更由知其可破之理，或破之之法，而破之。故众生界与佛界常在，而皆不能空。佛尽遍知一切善恶染净之事之理之法，亦不能坏此众生界也。然佛不能坏之，佛仍自作化度一一众生之事，众生仍一一自行于成佛之道上，以一一成佛。如通都闹市之大街，虽时时有人行于道上，然亦时时有人经此道，而至于其家，不能以此道上之恒有行人，谓无人到达其家也。至于问若佛尽知善恶染净法，是否其性中亦自有恶，或唯是净等，则亦非严重之问题。盖知染如其染，恶如其恶，固亦是净是善，则佛性无恶。而既知有染有恶，则自有能知此染恶之性。此知亦澈于染恶之中。此则皆可说者也。

五、中国思想之言理不以有无生灭为第一义之理，而以隐显始终为第一义之理，与儒家人间世界之大缘起中之超生死义

此上吾人略依佛家之义，言事理一如之旨。佛家固言出世法，其教不限于人之今生今世，亦不限于人道。故必言今生以后之来世，善恶因果不断，与有情众生之普度。吾亦以为其义，皆当立而能立，故代为说明，以去唯物主义、自然主义之限其心智于此

一世界之局促，而开拓人心灵之量。生命存在之久，不可限也；世界之大，不可测也；善恶因果与一切有情众生之未来，皆不可以一般思议尽也。此皆可依理而说，如理而信者也。然依佛家天台、华严之义，至于言佛界众生界之相即相入，禅宗之言即心即佛，则佛境即在人境，佛不高而人亦不卑。至中土之儒道之所以于此六合之外，存而不论，于鬼神之事不多说，亦不依善恶因果设教，更不言人外之众生成圣，亦另有其胜义。除前在尽性立命境与其后之章中，已述及者外，其关于理事之问题者，今当补述于下文。

于未说此中土儒道之理事之论之先，当说此中土儒道之言宇宙人生，别于原出自印度之佛教与西方哲人之说之一大端，即不以有无或空有、生灭等，为第一义上之言宇宙人生之概念，而以隐显、生化、幽明、乾坤等，为第一义上之言宇宙人生之概念。此西方与印度之以有无等为第一义上之概念，吾疑其初出于其文法之严分主宾辞与肯定否定之系辞。然此文法，亦其思想形态之表现。则其文法与宗教、哲学之如是，皆依于其思想形态之如是。以其思想形态如是，故西方哲学自依里亚学派即言“有”，柏拉图对话以《帕门尼德斯》篇为最有玄思，亦盘旋于“一”之“有”之一问题。中古思想，以全有释上帝。近世康德以实有与虚无，为第一对之理解范畴。黑格尔《逻辑》亦以有与无为始。现代存在主义亦以真实存有之问题为本。印度思想，则更重对无之观念之分析。故数学中零之观念，亦由印度始。佛家之般若、瑜伽二宗，皆以心境、空有之对扬为说。佛学入中国，而取道家之言有无，以助成其言空有之义。昔张横渠言：“大易不言有无，言有无者，诸子之陋也。”实则诸子中，唯道家较多言及有无。道家之言有无，则老子为多。然老子首言有名无名，庄子言有言无言，亦非泛指存在事物之有无为说。老子之义，重在人之专气致柔，以知常，而

常有欲，常无欲；庄子重在言人之逍遥齐物，皆非只重在言客观事物之有无也。张横渠唯以不满佛家之盛谈有无，故溯其原于诸子之言有无之陋。然张横渠之谓“大易不言有无”，只依《中庸》与《易》之教，转而求通此隐显、神化、幽明，则正为承中土思想之正传也。

此中土思想之不以有无等为第一义上之概念，而以隐显、幽明、生化、刚柔、阴阳、乾坤等，为第一义上之概念，故于生死之事，视为始终之事，而不视之为生灭之事。《易传》言：“原始返终，故知死生之说。”死即断灭无有，印度西方之自然主义有之，中国如王充、范缜之言中，亦偶有类其说者。然儒家道家之徒，多于此只存而不论。孔子言“未知生，焉知死”，“未能事人，焉能事鬼”，亦非谓不可事鬼神，更非谓死必无知，而为无所有也。若依《易传》及《中庸》之隐显、幽明、始终之义言之，则死自是由明而幽，由显而隐，由始而终。然始终相成，终则有始，固无死即断灭无有之论也。溯此人之谓死即断灭无有之论所以出，唯由人之执生为有，则不见其生，遂谓其无。然人若自始不执生方为有，则死后亦非无。然死后虽非无，要非人之所见。故谓之入于幽、入于隐，而为一生之事之终。此人生之事与世间之一切事之流行，有此隐显、幽明、始终之更迭，乃为一实事，非人所能否定。此乃就人之所见所感者之如是，而如实说，非人之离其所见所感，而对此中之隐者、显者或入幽者，另作一越位之判断也。当人死或事物隐之时，自人之知见所及者观之，固当说此知见中，已无此人或事物。然此只是知见中事。说知见中，无此人或事物，亦固可说。如可说人对此人或事物无知，亦不能更有名言说之，而唯可无言、无说是也。然由此知见中之无，遂谓其人其事物之自身为无，则为人之知之自出其位，以知中之无，为彼人与事物之

无，而不可说者也。欲说之，则只能说其隐，而入于幽。其隐而入于幽，唯对我之知见，为隐而入于幽。非径依此知见中之无，作一越位之思，而对此隐者入于幽者之自身，作有无之判断也。此判断，唯依人之自执其知见中之无，为所知见者之无而起，即妄执也。此妄执固当破，则死者不可说为无，即可说其非无而有。谓之为隐，而入于幽，即谓其非无，为一幽隐中之有。此幽隐之名，即兼表“其自身为有”与“对我之知见为无”之二义。对知见为无，则非有；其自身只隐而入幽，即非无。非有即无，非无即有，故亦有亦无。然此非有非无，亦有亦无，乃兼通主客二端而说，于主说非有而无，于客则说非无而有。则不同于佛家之言非有非无，亦有亦无者，皆对为客之境而说。今在主上，说死者非有，乃对为主者之当前知见上，作如实说，以成其当前之知者也。在客上，说死者非无，则对为主者之尝见为客者之有，能回忆此为客者之有，而作如实说也。此回忆之所对不无，则当前知见上之无，不能为此所对之无之根据；而当依此回忆之所对为有，而顺说其有。故说其隐而入于幽，乃兼涵此当前知见中与回忆中之主客二端之情形说也。

吾人前文言人之能回忆之事，虽似至小，而其涵义则至深，并尝本华严宗义说一事之有之义，乃无穷无尽。中国儒者言鬼神，本于生者之不忘死者，即本于死者之回忆追念也。然只由此回忆追念，以谓死者之事，皆一有而永有，以为其后有之事之缘，尚不能尽此人之对死者之回忆追念之义也。此人对死者之回忆追念，非只知其一有者而永有，以为其自身之转入他生之事之缘而已。此中，人必更继之以对此所回忆追念之人之事，更有情感上行为上之回应，如儒家之继志述事等，然后能尽此回忆追念之义。而佛家则未能真知此义也。

于此，若依儒家义说，则死者之事，自亦是一有而永有。此一有而永有，即由人之能回忆追念之所展示，而为人所铭刻于心，或见之文字，以成其历史之记载者。东西文化民族，固未有如中国民族之重历史者也。重历史，即重人之回忆追念，与人对此所回忆追念者之一切继志述事之回应也。佛家能言前生后生之事互为缘起及佛与众生之事互为缘起矣。然未知当今之生人，对死者之继志述事，即人间世界之大缘起也。此人间世界之大缘起，乃依人所历之实事之回忆追念，而不同于佛家所言之前生后生之事与佛及众生之互为缘起，乃多依于想象与推理者。故前者为阳道，而居实；后者为阴道，而居虚。若人之生者对其所知之死者，尚不能继志述事，感奋兴发，则于普度众生之情，更何有哉？此生者对死者之继志述事，乃谓死者实有其志其事。此可依上陈华严宗之义，以说其一有而永有者也。死者之志，不足继，事不可述，自亦为一有永有。然于不可继者，即不继，不可述者，即不述，则所以隐其恶而扬其善。若法界之一切事，皆互为缘起，此后死者对先死者之“隐其恶扬其善”之起，即所以阻其恶，而成其善，其感应亦不可思议。而死者果有罪，则不待其自知罪悔罪，而此后死者之隐其恶扬其善，即已是代之悔罪，为之赎罪。若先死者之果有其来生，则其来生之罪行必减轻，善行必增盛，可预断矣。依此对死者之回忆追念，与继志述事，以言死者之鬼神，则死者之志之事，既一有永有，即永可使念之者，有对之之回应。此亦原为世间之一实事。故千载之后，“闻伯夷之风者，鄙夫宽，薄夫敦；闻伊尹之风者，顽夫廉，懦夫有立志”。人之不忘其先圣先贤、若祖若宗、若父若母，若师若友之遗事遗德者，其所引起之感奋兴发，皆可永无已时也。然若只依佛家一般轮回之论，谓此死者皆轮转于六道，以一一分别得度成佛，则此历史世界之人物，今皆

不知向何方去也！此则大害事，而乱人伦。于此唯有将华严宗事事无碍之义，引而进之，可救其说之弊。盖事事无碍，事皆一有而永有，此即可与人之回忆追念之情中谓之有者，如实相应；而一切先圣先贤、若祖若宗、若师若友之遗事遗德，莫非一有而永有矣。昔有问程伊川者，谓“尧舜至今几千年，其心自今在，何谓也？”伊川曰：“此是心之理，今则昭昭在面前。”程明道亦谓：“尧舜事业，何异浮云过太空。”伊川只说尧舜之心之理在，意在使人直由其心之理，以知尧舜之心。明道说其事业如浮云，乃意在言事业乃其迹，其心更有超于事业者。此皆可说。然谓其事业如浮云，其事业即不在，其心已不在，只其理重现于我之心，则非究竟之谈也。实则尧舜之心理，即见其事业。其心之理在，其心亦在，其事业亦在，以一有者皆永有故也。谓今不见其事业，此求昔之有于今之言，非就其昔之有，而观其有之义也。谓其心不在，只理在吾人之心，尤不可说。吾人之心，固有知尧舜之心之事业之理，亦有能知其在即永在之理，则尽此吾人之心之理，亦当说尧舜之心之事业，至今仍在也。若其不在，则后人又焉能于尧舜之心之事业，有所感奋兴起乎哉？于此必须通千百世之上下之心之事之理，以谓其皆无所谓不在，方为究竟了义。陆象山能言千百世之圣贤心同理同，而无古无今，然未言此古今之事之有之义，皆一有永有，而亦无古无今，其言皆未至究竟义。此究竟义之如此，非姑为之说，乃本来如是。谓之为姑为之说者，则其心仍只是执当前者为有，而当依今兹之论，以破其执者也。

吾人今之必说先圣先贤、若祖若宗、若父若母、若师若友之遗事遗德，皆一有永有者，乃所以对治佛家只言轮回之说之偏。依轮回之说，谓此历史中人物，皆不知何方去也。此乃我所不可忍。吾固亦不忍谓此人物之事，即断于其当生。故吾亦信一切死者之

生命存在应有他生，以成其生命存在之升进，以至一一成圣而后已。然只依后义以说轮回，又与前义相违。吾为此问题，亘塞于心数十年，不能决，终乃悟此二义可并存，乃更见其亦合于华严之义。然华严之义，尚有未足，以其不知上述之继志述事，为一大缘起，亦不知郑重于历史中人物之遗事遗德也。吾今将华严之义引而进之，以观此人间世，则此一切古今人物，自当有其后生，以升进其生命存在。然其在先之事之心之理，与缘之而有之一切其后之事之心之理，不相为碍，皆一有永有，皆万劫常存，以资人间世之后世之人之感奋兴起。人于此若必设问：焉知此我所谓其行事足资感奋兴起之人，其来生不堕落？则我将答：此固亦可有。然此亦如今世之人可堕落也。然此无伤于吾之即行事，以观其所以有行事之理之心，而感奋兴起之论也。吾之此论，更在不离行事，以言心与理。堕落之行事，自是堕落之行事，而善行自是善行。人之有恩德于我者，不以其后对我无恩德，而忘其恩德；则人纵由圣贤而堕于禽兽，其有圣贤之行事时之心之理，亦犹是圣贤也。此所谓可堕落者，设想之辞也。其堕落与其升进，固皆可设想者也。然二者相销，则人即可皆不存之于怀。故伯夷仍永是伯夷，伊尹仍永是伊尹，不能更念其后世之可不为伯夷，不为伊尹，更到何方去，而唯当如其为伯夷伊尹，以感奋兴起也。由此而人之若祖若宗、若父若母、若师若友之遗事遗德之足念足怀者，即皆当念之怀之而不忘；而即于此见其鬼神之洋洋乎如其上，如其左右，而不以轮回之说，成其歧想。则未来世之事，吾固不断其必无，一切有情众生之成圣，吾皆信其应有。然此皆寄于想象与推理所成之超越的信仰。而一切所谓过去之人之遗事遗德之一有而永有，则非已为无有，而只为有。人于此唯当以内在的真诚，加以感通，以成生者对死者之继志述事与祭祀之仪等者，

而非只寄于想象与推理之一超越的信仰者也。

六、事之隐显始终中之理性意义

吾人上来之说，乃顺上所陈之佛家义，而言儒家之隐显幽明之义，亦有死而不亡，一有而永有，更有生者对死者之继志述事中之大缘起之义，以见一历史中人物之遗事遗德与其鬼神，皆真实不虚。然此历史中之人物之遗事遗德与鬼神，自其非当前所见者言，仍属于幽隐之世界。怀念往昔，祭先吊古，则生人之事，而向在死者，以使死入于生，仍为生人之阴道，而非其阳道。其阳道，则仍在承先而启后，彰往而察来，唯以生生死，不以死死生。此则必面对当前之世界，而依理加以裁成变化，以日进于美善。而人之心灵之感通，亦必当直向有心之他人，以成其感通。而鸟兽固不可同群，人尚未能一一至于圣贤，又何暇虚言一切众生成佛？依佛义，人我有情众生，亦当转入人道，方易入于佛道，则度人，即度人外之有情众生。人外之有情众生，自当次第转入人道中，以得度，则顺佛义，亦当归于儒者以人为本之义。故人之尽性立命，即究竟义之所归，此皆前所已及。此中，纯就人之成其人道之理性运用，以言理与事之关系，则其义亦有进于佛者。兹更论之于下：

此儒者之言理与事之关系，亦同于佛家之向于理事之合一。然非向于理事一如，而向在“行于事之流行中，为事所依之以成之理”其说根本之理，亦不先通过有无之概念而说，而是通过隐显、幽明、始终、往来、乾坤等为说。人之有死，固是隐而入于幽，一切事物之往，皆是隐，而入于幽，其来则皆由幽而入于明，以由隐而显，如一切人之次第生，皆显其生以入于明之事也。此世界

中，一切人与事物，自是往来不穷，以由隐而显，由显而隐，由幽而明，由明而幽；其前无始，其后无终，而此终彼始，此始彼终。此即一天地之大理，万人万物同行之大道。人若必通有无以说隐显，则上文已谓隐者自是有，其无乃自知见言，则隐者即无中之有；而显者，初由隐来，则亦非只是一有，而是依无中之有，自无中出之有。则隐显，乃以无有之义相摄而成之概念。无之义，原于肯定否定。肯定否定必互斥，则有无之义，亦原为互斥，互斥而说亦有亦无，则成矛盾，而只能以非有非无，去此有无之互斥。此即佛家之所向。然依隐显以观有无，则有无无互斥义，亦不须说非有非无。隐是内有而外无；显是由内有而外有，更无此外无，如藏此无于内。二者皆兼具有无义。此中之“有”“无”，有居内、居外之义之不同，则隐与显，即不自相矛盾。隐者之成显，乃隐中之有，成显中之有。此二者不相矛盾。当隐之时，其外为无；于显之时，即无此外之无，如藏此无于内。二者亦不相矛盾。此隐中之有，何以能由居内而居外，隐中之无，何以能由居外而居内，以成此有无之进退？则似不可解。然此似不可解，则唯由人之执居外之无，应常居外，居内之有，应常居内之故。若然，则隐者应常隐，显者应常显，而隐显亦不可解。然此人之执居外者应常居外，居内者应常居内，显者应常显，隐者应常显，其本身只是一妄执。此妄执乃由人初所见之一切事物之由隐而显，由显而隐之一整个之事实，抽出其片面而执之所造成。由此妄执而有上述之矛盾。今在隐显互为其根之事变之流中看，则初无此矛盾。唯人不肯直下就事变之流中，隐显之互为其根之整个事实，如实而观，直下于此中识得此隐显互为其根之理，方成此矛盾。固非此事实中原有此矛盾，亦非此事实中之理为一自相矛盾之理，如黑格耳之说也。

按黑格耳之哲学，亦未尝不知显隐之义，其所谓由 Implicit 化为 Explicit，皆由隐而显也。然彼必以显者所藏之隐者之异于显，即藏内在矛盾于其中，而其隐者之显，即矛盾之破裂。依其说，则显无而隐有，此有无即互为矛盾。实则显无而隐有，乃一居内、一居外，原无所谓矛盾。当其外无无，而内有成外有，亦不相矛盾。如翻手背在下，覆手背在上，固不相矛盾也。人谓此为矛盾者，乃先执翻即翻而不能覆，覆即覆而不能翻，执隐者外无，即常无常隐，然后可说事物之显其内所隐之有，成外有，为矛盾。是不知此事物之有隐显，实事物之所以为事物之共同之大理。此大理，亦人之思想之求避免矛盾者所不能外。思想欲避免矛盾，故谓 A 恒是 A，而非非 A。此思想自身之依理而行之事也。此事之理，即于是 A 者，恒思其是 A，说其是 A，而思其非非 A，说其非非 A。此思想律，即思想之事中之理也。然此理分而观之，亦自有二面。其于 A 思为 A 者，其阳；于 A 思为非非 A 者，其阴。于 A 思 A，则 A 显；于 A 思非非 A，则非 A 被非而隐。此即一显一隐之相俱而有也。先思“A 非非 A”之事毕，继思“A 之是 A”，即以“A 之非非 A”之隐，成“A 之是 A”之显也。先思“A 之是 A”之事毕，而继思“A 之非非 A”，则是以“A 之是 A”之思之隐，成“A 之非非 A”之显也。此 A 之是 A，即同时非非 A，则此二理，亦可说一理。一理有此二面，亦可说是二理。然思想之依此一理或二理而行，则不能无次序。故人或先思 A 是 A，后思 A 非非 A，或先思 A 非非 A，后思 A 是 A，皆有其次序。则思想之依理而行，即不能无隐显之互为其根。亦唯以其可互为其根，方可说此二理，即是一理，而同时为真也。然若此隐显，不互为其根，则人思 A 是 A，即常思 A 是 A，则虽千万劫，亦不能转至 A 非非 A。其所以可转至者，以 A 之是 A，原以非非 A 为根，以非 A 之隐为根故

也。A 非非 A，非 A 隐，而 A 是 A 显，此不相矛盾也。A 是 A 隐，而 A 非非 A 显，亦不相矛盾也。盖正以此二者，此隐彼现，互为其根，方见此二理为一理，而相涵蕴以互成也。则此有隐显，乃逻辑思想之事之所不能外，一切逻辑推论，皆使所涵蕴而初为隐者，更显之事。离此隐显互为其根之大理，一切逻辑思想，皆不可能矣。

人之逻辑思想，自其依此隐显互为其根，而有此思想之转运言，则其体未尝不圆。然人当一思想既生而著于物，而谓之 A，恒不免于执其物之是 A 者，长是 A。此执非逻辑思想也。依逻辑思想以思物，唯可说：若其是 A，则是 A，而非非 A 也。其于物之是否常为 A，可不问，亦不执也。则依此逻辑思想，固于事物之显隐，亦无执。事物自可由隐而显，由显而隐，逻辑思想对之皆无所问，无所执，而唯可说：若其显则为显，若其隐则为隐而已。于显隐不问，则于其有无不问，唯可说若其有则有，若其无则无而已。于显隐有无不问，则亦无“显常显，隐常隐，有常有，无常无”之执也。然单纯之逻辑思想，虽可不执。人之思想之及于物，而思其是 A，更依逻辑上之“若是 A，则 A 是 A”以望其常是 A，则成执。为破此执，而说“是 A 者可非 A”之辩证法生焉。说“是 A 者可非 A”，亦固与一般逻辑思想，只说“若是 A，则是 A”者，初不相悖。然人说“是 A 者可非 A”，则于说是 A 时，只见 A 有；于说非 A 时，A 成无。此中之思想之活动，才出 A，又去 A，其一伸一屈之方向，相反而相逆。则只思事物是 A 而执其常是 A 者，于思及是 A 者可非 A 时，即不能无思想内部之内在矛盾冲突之感。此黑格耳之内在矛盾之义所由立也。依纯逻辑思想，固可谓：我只说若是 A 则是 A。然人非只有逻辑思想。其逻辑思想，固与其对事物之思其如何之思想，常相连也。人对事物之思

其如何，固常执其如何，则当其思及事物之不如其所执者，即必不能无矛盾冲突之感。则吾人之如何去此矛盾冲突之感，而不如黑格耳之由此以说此矛盾之自身为事物之大理，固当另求其道矣。

此另求之道，在知事物之由是 A 而非 A 者，即 A 之由有而无，亦唯是 A 之由显而隐。而人之由思其是 A，而思其非 A，亦即此思 A 之思想之一伸一屈。其伸，乃 A 之显于思想之前，其屈，即 A 之隐于思想之后。于此 A 无论自事物而观，自思想而观，皆只有隐显，而无所谓有无。若说有无，则有无必相矛盾。今说隐显，则显者是有，隐者亦是有。显隐乃对心之知见言。言显隐，亦同于言知见之有无。然对所知见者之自身言，则显隐同是有，无所谓无。其由隐而显，皆破无而显其有。其由显而隐，只对知见为无，而隐其有。显隐皆是有，则由隐而显，即依有生有，此非矛盾。若说其隐时，知见中无，则其由隐而显，即是破此知见中之无。破无即非无，而其显即是以“有”非此“无”，亦依逻辑之理而行。则逻辑之理，非只思想中有之。一切由隐而显之事，皆此逻辑之理之行。逻辑之理，即思想之理。而思想之事，固亦为存在之事，逻辑之理，固亦只能存于存在之事中。然说逻辑之理行于一切由隐而显之事中，则是以此由隐而显之自身为大理，而言此大理之行于天地间，其中即有逻辑上之有非无，是非非之理，存于其中。但此有之非无，是之非非，又不足以尽此隐显之理。因此有之非无，是之非非，唯所以状有之由隐之显，乃依有之非无，是之非非而行。然显之隐，则依有之自藏于无、是之藏于非而行。此则一般逻辑思想中之理性无之。唯庄子与印度辩证逻辑之理性中有之。依辩证思想，有自必非无。然既非无，则无无可非，而有亦不有。是自非非。然既非非，则无非可非，而是亦无是。此即归于有无两忘，是非双遣。唯依此辩证逻辑，乃可说明一切由

显而隐之事中之理性。合此隐之显与显之隐，乃为一切存在之大理。人之思想活动，既可依一般逻辑之理性，以有由隐之显，以成推论，而有是非；亦可依辩证逻辑中之理性，以有由显之隐，以归于是非双谴。吾人之思想之活动之中，即亦有二种思想方式之互为隐显，而此二者亦不互为矛盾也。

然合此辩证逻辑与一般逻辑中之理性之义，亦犹未尽此隐显互为其根之大理之义也。此隐显之互为其根，可不依理性说，而可直依事相说。一切事相之流行之自身，其呈于人之感觉、记忆、想象、意志、行为之前者，皆是此隐彼显，此显彼隐，而互为其根。人之感觉之观物，左显右隐，右隐左显，而前后上下，亦互为隐显。人之感觉之活动之视听嗅触，皆互为隐显。过去、未来、现在之呈于记忆想象者，亦互为隐显。意志行为之善恶、利害、得失、吉凶、为贤或不肖，行君子之道或小人之道，无不互为隐显。此一切事相之如是如是隐显，而互为其根，以成此事相之流行，即此事相自身所表现之理。前文所述及之理性，犹是必待思想之索隐，而后见得；则此理性之为理，犹是隐于此事相自身之如是隐显，互为其根之中。必此依理而成之事相之“流行”之呈于前者，表现之理，方为当下可见得之昭昭然在天地间而奔赴人之心灵之前之事之理也。

今依此事相之流行，以说事之理，亦即是说：一切事相之流行，皆表现此互为隐显之理。此隐显义，直自事相说。于事相说隐显，说幽明，为同义。然事相皆连于功能或作用、活动。将隐显义连于功能作用、活动，则为升降，为进退，为出入，为屈伸，为往来，为开阖。升降连于上下之方向，进退连于前后之方向，出入连于内外之方向，屈伸泛自体质说，往来泛自活动说，所开所阖者，即屈伸往来之门户。此类相对之名甚多，然皆可统之于隐

显，亦可统之于阴阳或乾坤。阴阳之理即乾坤也。

七、阴阳乾坤之理与性命之理

此阴阳乾坤之理，为中国先哲言一切事相之流行之有隐显幽明，而无所谓有无生灭，所统会而成之大理。于一切事相之流行，如统而观其隐显之互为其根，而泯此事相之分别以观，则中国先哲或称之为大化之行，或一气之流行。然此所谓气之流行，非如柏拉图、亚里士多德之说，将事物之形式部分，抽出以后所余者，即名之为气也。溯此气之一名，原由见云气之变化其形相而立。形相变化，即形相之由隐而显，由显而隐也。通事物之流行，而见其形相恒在一互为隐显之历程中，遂不依事相之差别说此流行，而通之以气之概念。故气乃超越事相之分别之上层之概念，非由事相中抽去其形相之成份，所余之居事相概念之下之下层概念也。孟子言气为体之充，而以浩然之气，为充乎内而形于外，以塞乎天地之间者；庄子言“通天下一气耳”；皆以气为充塞贯通于一身与天地或天下之物之上层概念。此概念之所以成，唯由事之流行，乃可显可隐。显固有别，而隐则无别，故可通为一气之流行而说耳。而所谓气有阴阳者，即依事之显隐往来而说。故阴阳亦事相之上层之概念，所以状事物之显隐者，亦非谓将事物之形相等抽去所余之阴气阳气也。言春至阳气生，即言草木之欣欣向荣，而显其花叶于日之前；言秋至阴气起，即言草木凋零，而隐其花叶也。言阴阳互为其根，以为一气，亦犹言事物之隐显，互为其根，以成一事之流行。所谓阴阳之理，合名太极之理，初亦只此事之隐显，互为其根，以成一事之流行之理。然只说事理，则事与事恒别，理为其通。言事之理后，必如佛家之即——事之自如以为理，方能

极成事理之一如。今以气通事之流行，以气代事，而言理气之不二，则理有通义，气亦有通义。斯乃可于气之流行见理之流行，而不须如佛家之归极于事之自如上说理，乃于事之似不自如而或隐或显，此隐彼显，彼隐此显之处，皆可说理。此理之义，则不只与事不二，亦与事之流行不二，而为行于事中，亦为事所依以成者矣。

依此理之义，与事之流行不二，即与气之流行不二，故宋明儒盛言理气。此理气之论，不同于佛家之以事之自如为理者在：依佛家义，则凡不见此事之自如者，皆妄执，而一切生命存在与心灵之执有者，皆妄执；则一切世间之生命存在与心灵，即以妄执为本，亦以“起此妄执，而不知其妄之无明”为本。此依儒家义，自亦可谓生命存在与心灵，皆有妄执。然此妄执，则非其生命存在心灵之本，而人之生命存在与心灵之活动，尤非皆出于妄执。此吾人于尽性立命境中已论之。今连于此中之理气义而说，则关键在：凡生命存在或心灵之活动，能自隐自显处，皆见生命存在与心灵之气之自能拔执，而一切生命存在，与心灵之活动，固皆能自隐自显也。隐则以有藏于无，显则自无出有。有藏于无，是超拔于有之事；自无出有，则超拔于无之事。超拔于有，则不常，亦不生；超拔于无，则不断，亦不灭。生命存在与心灵之活动之相继，皆是更迭超拔于有无、断常、生灭之事，则皆一妙理、神理之流行于生命存在心灵之气之事也。于理谓之妙者，妙龄少女未为母，而能为母，理则未成事而能成事，皆在有无间，而超有无，故妙也。神者，变化无方，生物不测之辞。然人于此恒不自觉其心灵与生命存在，乃依此妙理、神理而有之气之流行，而于其有一活动之时，往而不返，更以观念中之执见助之，则有佛家所谓我执法执之生，乃致虚妄，为罪恶本。至于人外之物，其生命之

活动之范围狭，其所能隐显自如之活动亦狭，然要皆有其能隐亦能显之活动。凡其有能显兼能隐之活动处，亦皆有此非执之妙理神理，行乎其中。亦如彼大恶之人，其恶行之忽此忽彼之处，仍有此妙理神理之行乎其中。若离此妙理、神理，则大恶之人，亦只能为一恶行，而一切人与物有一活动者，皆不能有不同之活动，而亦皆不能为一统一不同活动之真实存在矣。

吾人若见得一切存在，凡其活动之有隐显之更易处，皆有一不执之神理、妙理为其存在所依，则一切物与人，皆不可说以妄执无明为其生之本，当说皆以能超拔于妄执之性，为其生之本。一切妄执，只是生命之病痛。一切生命，凡未至圣贤者皆有病，亦皆有执障。然一切有病之生命，其自身毕竟不是病也。治病者，必依其生以治病；去执障者，必依其无执障处，以去执障。而欲见得生命之无执障处，则当由生命之活动之隐显更易处，见得一妙理、神理之行乎其中，为一切执障所不得而蔽者，然后方能破执障。而此妙理、神理，乃自活动之隐显更易处识得，即于气之流行，或事之流行中识得，而不能只于事之自如，以至一切法之自如中，识得也。任一事一法，自皆有自如之理，佛家所言，亦不可废也。然事事之互为隐显，亦自如其隐，自如其显。华严宗十玄有隐显俱成门，亦有此互为隐显之义。然彼唯自法界缘起，佛心之遍摄一切，而能自由隐显之处说，而初不自世间境说，亦初不自世间境之涵佛境说。今则自世间境，直说其当下即是处处有此互为隐显之理，行于一切生命存在之活动之中；乃可真见此世间境中，当下有此佛境矣。人能随处于事之流行、气之流行中，见得此理，即可立于无执障之地，以更修其超一切执障之行，而不须如佛家之先破执障，然后能修其德行；而可直承此超执障之理，知其即生命之性，而顺之、率之，以尽性立命，以成其顺修矣。此

则如尽性立命境所已说，今皆不赘。

然此上所言之即事之流行、气之流行，以说其有隐显之互为其根之神理妙理，行乎其中，乃儒者面对所知之自然事或人事，而直说之理。由此说到生命之性，而顺之率之，以尽性立命之时，则于此面对直说之理，必须收归之于内，而唯见其为能自命之当然之理。如仁以爱人，发情而显之；义以正我，制欲而隐之。人之隐显、行藏、进退之事，相与而无尽，故此人用以自命之当然之理，亦无尽也。此自命之理，固命人之有其尽性之事。然当人自命有其尽性之事时，乃事未生，而理已见。则此理，非只存于先行之事之中，而亦初超于后起之事之上，亦超于未生之气之上，而为此后起之事之气，其所自生之原。此方为儒者所言之尽性立命之事中之性命之理。此性命之理，初唯由隐而显于一自命中；此自命，是依性而有之自命，亦是所对境对我之命。当此理此性之显于此自命与所对境之命我时，此理初只为一当然之理，而如在平昔之我与今所对境之上一层面，只能由上观而见，不能由对观而见。此理以初未见于事与气，则唯见于心之灵，而此理之妙，即初唯见于心之灵而不昧，与其神运无方，以为吾人之“成其事，而行其心之气、身体生命存在之气，以及于物之气之变化”之所本，同时为其“此心此理，由对他人为隐，更由隐而显”之所本。于此，若人只自内观此理之存于心之灵中之义，即兼虚实二义。未成事故虚，已在心故实。虚而实，以居于平昔之我与所对境之上位，见此理之高度；依理求成当然之事，以通此二者，即见此理之横度；而实次第成此当然之事，由心中之事至身体上之事，至对物之事，则见理之顺序行于事中之顺度。理顺序行于事，以成一气之流行，则见此心此理之主宰乎事、主宰乎气。于此若自外观之，则此事、此气皆依此心此理起，而事如其理。其事之未尽

合理，亦有其所以未尽合理之故可知。如佛家所谓执障之未破，或习气之流行为碍是也。则凡事无不有理，皆事如其理。然此乃外观事之因果之理之言，非内观事之合不合当然之理之语。自内而观，则人于本此心此理，以成事而行气之时，其有不合当然之理者，必求其合此当然之理；不能以执障未破，为自恕之辞，亦不能用之以为说明其事所以不合理之理。以此执障本身，由不合当然之理而生。不合当然之理者，虽有因果之理，仍是不合当然之理，而人当求其合当然之理者也。于此求之未必能达，即有此心此理之所求，与其所实成之事间之一距离感之存在，亦即此心理与事间之不一而为之感之存在。然此不一而为之感，则正为其所成之事，得次第合于当然之理，所必经之一程。人亦唯经此一程，乃真知此心此理，及事与气之间，有一“上下贯彻，横通平昔之我与今所对境，以成其次第尽性立命之顺行”之一立体之事业与具体的性情，或具体的理性之真实存在。然后可言高明、博厚、悠久之圣德之成，如吾人前之所论者也。

至于吾人既由此内观，以知其心之性理之显于事与气之历程之如是，更以观所对之一切事之流行、气之流行，则亦即不当只谓其中有一与事或气俱流行之理，更当谓其中亦有同于我之尽性立命时之由隐而显之具体的理性，行乎其中，以成其隐而显。而其由显而隐，则如吾人之顺性命之理而成事之时，其事之有段落以成其秩序，而其隐皆所以成其以后之显。此于吾人观他人之事之亦为自觉的尽性立命者，固可直证其依同一之具体的理性而有；即观彼非能自觉的尽性立命之存在之事，亦必谓其有所尽之性命之理。上文固已说凡存在之能隐显其活动者，皆有超执障之妙理在。此超执障之妙理，即其性；而其由隐而显、由显而隐，即其自命之事，不必问其自命之为自觉的与否也。不自觉者，亦自

有感、有知，亦非必无心，心之义亦不必限于自觉之心而说也。依此，则一切存在皆有性、有理，亦自有心。至于自觉心，则限于人而说。如自觉心之至善，必限于圣而说。神心即圣心，即一切有情之本心。此圣心、神心、本心，皆无限量，遍法界而通彻宇宙。在究竟义上，皆不可以此心所发出之一多之概念倒说之，故非一非多，即一即多。此皆如前所论，不必更赘。

吾人若识得上文所谓具体的理性，必上有知当然之理之心，与其所横通之平昔之我与所对之境，及其次第贯彻于气所成之事业，则于此心对境中已成事物之知上说，自尚有种种对一个别已成事物之性相之知，其所属之类与种之知，及其因果关系、时空关系地位之知，几何学、数学之知，与对知识命题之真妄关系，而本以成推论之知等。然此皆全摄在此心对境中已成事物之知之中，其上仍有一知当然之理之心昭临，而依此知以起之行事。此行事则在此全部之知之后。此中，人所先知之事物之性相之同异、种类之一多，以及因果、时空、数量、形量，真妄关系，自皆各为一理，亦各有其所关联之理。然此一切理，皆只依心对境之横开之一度而立。心之知当然之理之一度，则永为居上之一度。其后之行事，则属于顺此知而行之又一度。此依心对境之横开之一度而立之一切理，只所以成其心之对境，横通时之种种通路桥梁，乃此心知觉之知之活动所发所经，而不能以之倒说此心之体，与此心所在之生命存在之自身者。此如前之所论。故吾人不能依此一切理之各有普遍性，而抽象的罗列之，以形成一柏拉图式之理型世界；复不能将其一一黏附于境中之事物之上。因此一切理皆是通路、桥梁，而两边挂搭者。若只将其黏附在一头，则桥断，而失其用矣。此则如本书各章所次第辨。今若知此一切理，皆只为心之横通于境之通路，内不可用以说心体与生命存在之自身，外

不黏附于境中之物，上非能知当然之理之心，下非其顺当然之理之知而起之行事；则此一切理，又可说为挂搭在此四边之通路、桥梁，所以成此“知当然理、成当然之事之心之彻上彻下，而实现其具体的性情，或具体的理性之大理之用”之小理。然不积川流，无以成江海；无此小理，大理亦不能自行。则通大小而观之，亦无大小之可说。然必先分大小，而后能通其大小，以至无大无小，而只见一理平铺而顺展，以为事之所缘之以生起，而行于事中也。此则依儒家之具体理性之义，于一切境中之理，皆兼存之而不废，而不同于佛家之虑存之而成执，重在遮拨之论者也。然依儒家之言：事之由隐之显，由显之隐，即为大理，则于此一切小理，虽兼存之，而不必俱显之；而唯当对境中之物，而求知之之时，或隐之或显之，或伸之或屈之，或进之或退之，使理之为百炼钢者，皆化为绕指柔；而见此一切理，皆只随人之求知与思想之活动，而出入，而后理之有普遍意义者，不致助成人之妄执之生起，以为此心灵与生命存在之内成其德而外成其事之碍。此则依儒者言具体的理性，以观人在万物散殊，依类成化等诸境中，所见得之小理，而一一摄之于此心之对境之思想、求知活动之中，而兼成之神用与妙用。此神用妙用，固亦只依于上述之隐显，互为其根之阴阳乾坤之一大理，为妙理神理而有者也。此大理，即吾人于前所论之吾人生命存在心灵中之超越内在的神圣心体之更迭呈用、成相之“道”，而宇宙论地说之为阴阳乾坤之为理者。故读者仍须兼回至前于尽性立命境及尽性立命境之通达余境义，及生命存在心灵之主体中之理性运用诸章所论，以观此理之连于吾人之生命存在与心灵之切实义也。

第三十二章 生命存在中之“真理或道” 与“存在”之意义—— 观生命存在中之“存在 之理”之相

一、存在之名义

吾人于上章论事与理，乃就东西哲学之传统中之事与理之一问题而客观地论之，最后言，此理之义，当连于此心灵生命存在之主体，及其生活等而观之。此即谓吾人须见及此理之为隐具而能实显于吾人主观之生命存在之主体及生活中之真理。于此真理之有此隐显之情形，吾人尚不可只客观的论述之，而须自于主观之生命存在之主体与生命中，加以体验，而如实观之，方可尽此中之义。故今再别为一章，重在专就此真理之隐显于吾人之生命存在，或是否能为存在的真理之情形而说，亦藉此对照西方现代之存在哲学之若干观念，以见吾人之意。

此一存在之问题，乃连于一切人之生命及生活者。因人皆求其生命生活之能存在，人亦自视为存在于世界万物之种种存在之中者。此一存在之名与观念，人乃无时不用者。人对话时用是(Yes)，恒即表示对一说及之存在情形之接受。一句话中之用是或is之字，亦恒表示一所是之存在情形之肯认。而西方哲学中所谓Being、Existence、Reality，与中国哲学中之所谓真、信、诚、实等，皆表示存在或真实存在之义。孔子言“祭如在，祭神如神

在”。《中庸》言鬼神之为德，“洋洋乎如在其上，如在其左右”。《孟子》言“存心养性”、“操则存”。《易传》言“成性存存，道义之门”。宋明儒喜言存养。此中之在与存，皆有深义。今用存在以译 Existence，存有以译 Being，实在以译 Reality，其各具之深义，亦未必较孔子、《中庸》、《孟子》、《易传》之言存与在之所具深义为更深。故此存在之名，虽为新名，其义则中国哲学中所固有者也。

克就中国之存在二字，而分别之，则“存”初多指主观之保存于心，“在”初指一客观之在。“存”可只存于隐，“在”则隐而亦显。然自引申义上言，则客观一物之在另一客观之物者，亦存于其中；如人在室，则存于室中；一主观之物之存于主观之心者，亦在此心中；如人存想鬼神，则鬼神在心。又显在之物，其继续在，即见其初之在之内有所存而未显者。而一隐存之物能显，即见其能为显在。存、在二字之引申义相涵，故存在可合为一名。其合为一名，亦仍具此主客隐显二义，亦具可由主之客、由客之主、由隐之显、由显之隐之贯通义。西方之 Exist 一字，如据海德格之溯其字之原于希腊，亦具 ex 与 ist 二义。合为“向外以是”之义，则亦有由主之客之义。Being 为 be 之动名辞，亦具“由隐之显，以继续是”之义。此二名皆不具“由外之显在，化为内之隐存”之义。即有由存而在之义，缺由在而存之义。故皆不如中国字中存在一名，乃合存与在成名，可容人由存而在去想，亦可由在而存去想，其义之圆足也。

今姑不就字原而论此存与在之义之别，吾人亦可于主客、隐显之存者或在者，皆称为存在。此存在之名，初不必与“无”相对之“有”之名同义。与“无”相对之“有”，恒是连于吾人之观念或判断而说。如以吾人之观念作判断，而得其客观所对，则吾

人谓有此所对；不得，则谓无此所对。若离观念判断，则事物可无所谓有无，而只如其所如。然事物之如其所如，即可说如其所如，而自存自在。说人存于室、在于室，乃说室之物包涵人之物之一关系。说一事之存在于他事中，如说写字之事，存在于我之“觉有此事之觉”之事中，亦为一关系。此存与在，皆初可不连吾人之观念判断，而直接叙述一物与物间、事与事间之关系。此存或在之关系，固亦可说为一有之关系，如人在室，即室中有人。此有，亦不同于连判断观念而说之有。此有，亦如人在室之在，乃叙述辞；叙述人在室之一事，亦即所以叙述人与室二物之如何结成一事者。此“有”或“在”，在此事中，而不在此事外。若吾人对此室中有人之事，先存一观念，作一判断，则此判断，初在事外。人有此判断，恒更望见得一事之内容，与此判断中观念内容相同者，以证其真。于既见此一事，即谓此事为有；不见此一事，即谓此事为无。此所谓有无，乃依吾人之判断中观念之内容，与所见者之内容之同异而立者。此中之有，即与室中有人之有，只就室之在空间上，包涵人于其中之“有”，不同其义。此依观念作判断而有之“有”“无”，乃人若无此判断，则此“有”“无”即无，而此“有”“无”之名，即可超越者。然此直接描述事物存在关系之有之名，则不因此而无，亦不因此而可超越。因吾人于此可只体验得此有而说其有，而未尝先存一判断故。吾人先体验室，更于此体验中体验人，同时体验此室之包涵人，即体验及此室中有人。故人即在主观想像中，先想像一室，更想像室中之人，亦可说其想像之室，其中有人。人在只有此想像之后，可更不作判断，亦不知其判断之真否，此即见此想像之“室中有人”之“有”，只是一叙述词，而不同于依判断之真否，而有之“有、无”之“有”者也。

此上说为叙述词之“有”，乃同于“存”与“在”之为叙述词者。此为叙述词之“存”或“在”或“有”，根底上初是叙述事与事、物与物间之包涵关系。物可包涵物，事可包涵事，被包涵者在包涵之者之中，包涵之者即保存、存具或具有此被包涵者。依此而人说在必有所在、说存必有能存。如人在室，室为其所在，室为“能保存具有此人”之“能存”。吾人最初之思想存在，则恒视一事物之所在，乃大于此事物者。能存其他事物者，亦大于能存于其中者。如人存于室，室存于地，地存于空，而空大于地，地大于室，室大于人。顺人对存在之思索，人即由一物之存于其所在，其所在之更存于所在，……以思及更大之所在，亦即由较小之能存者，以思及更大之能存者。人对其生命之存在，初恒感其即存于此身体之中，或其生命存在即等于其身体之存在。然人之思其身体之存在，则初恒思其为存在于其身体以外与其他人身体及其他之物所合在之一空间的世界中。人之感其生命身体之存在，乃于其生命身体之活动之相续中，感其活动之动而愈出，如止之而不能止时，感此活动之存在、发此活动之身体生命之存在。人之感其他之物之存在，亦由感其活动之相续及于我者之动而愈出，如止之而不能止，而感其存在。此初皆不由于理性之思维。人乃于感其他物或其自己生命身体之存在时，即自然爆发出“是”或“有”、“存”或“在”之字。此字，只是一对其所感之一回应。此回应，只描述其所感者之存于其能感之中。然人相续有所感，即相续对一一所感者，说之为存在。人有所感，更还观其所感，则此所感者，又存于其主观之还观之中。人即知此所感者为一主观的存在。然人有所感，而更有所感，以扩大其所感时，更可见其先之所感者，存于其后一扩大之所感中；则人可只说其先之所感，存于一扩大之所感中。如先感此人之存在，更感此室之存在，人

可只说此人存于此室。人于其生命之行程中，不断前有所感，恒不暇还观其所感，更不暇还观其所感者之存于此主观之还观中；而人即只见其所感者之存于一更大更多之所感之范围中，亦只见其所感之此事物，存在于另一事物中，或存在于此事物与另一事物所合成之全体中。由是而人可只见一事物之存于一无尽增多其中之事物之客观外在的世界全体中。此世界之全体，亦存在于不断扩大之全体之中。此即人之日常生活中，对于世界之存在之次第发现，而感受之之一般的情形。

二、人对存在之次第发现感受中求 其生命存在之正道与魔道

在此人对于世界之存在之次第发现，而次第感受之一般情形中看，吾人不能先说有一世界事物之存在；只能说吾人之次第感有世界事物之存在，即次第形成对世界事物之存在之认知与言说。吾人之次第感有世界事物之存在，即世界事物之次第存在于吾人生命心灵之感通之中。此吾人所感之世界事物，存于吾人生命心灵之感通之中，亦如人之在于室而存于室。人入室者愈多，则室中之空间愈小。至室中全是人，则室非室，只是一室之人之集结，而室不存在。故人愈感世界事物之存在，则人之生命心灵之空间愈小。至人之生命心灵中充满世界事物之存在时，则此心灵生命，无灵通之生气，此心灵生命，即只是世界事物之集结而物化，而此心灵生命，即日趋于不存在。由此而吾人可说：人之生命心灵，愈感此世界事物之存在，即愈增加此生命心灵自身之存在之负担。此负担之重压，则可导致此生命心灵自身之存在之毁灭。此为入之生命心灵之感此世界事物之存在时，所导致之一根本问题。

此根本问题，乃无人能避免，而亦为古今东西之一切道德宗教哲学中之根本问题。此一根本问题之所以为根本，在其非任意制造出的。此问题，乃出自吾人之生命心灵之存在之自身。此生命心灵若不感此世界事物之存在，则其自身似空无所有。然若不断往感此世界事物之存在，而加重此能感者之负担，又可使其毁灭，而亦成空无所有。此即为此生命与心灵之进退之两难。至于此生命心灵之求逃出此两难，即有种种之道。在其种种之道中，亦恒再遇种种进退之两难，以成一“正道高一尺，魔道高一丈”之并行之局面。然亦唯有人之能正视此两难、正视此正道魔道之并行者，乃可望逃出两难，以正道胜魔道。兹可略述此中人之进退之两难，与人之存在意识相连之诸大关节如下。

于此吾首当说者，是人之欲求其生命心灵一方感世界事物之存在，而又不失其自身之存在之一道，即在：将其所感之事物之存在，不断感之，亦不断推出于其所感之外，而外在化之、客观化之，更以其心灵之光辉虚涵之、观照之，再求定其在时空之位，而知其因果，辨其类，分其个体，以形成吾人对之有种种客观知识之世界，以包括住此客观外在之世界于其下。此一人之有所感，而能将其所感，推出于其所感之外，更外在化之、客观化之，以成吾人之客观的知识，乃人之生命心灵之一内在之能。依此一能，而人可将其现在之所感，皆化之为过去之所感，以外在于现在之能感之能之外。化之为过去，即化之为已成，亦即客观化之为似外在于吾人当下之生命与心灵者。化之为已成、为客观外在，更以生命心灵之光辉，虚涵之、观照之，即知此客观外在者，为吾人所感时，所呈现之性相等意义；而可更形成对此性相等之观念，以判断此被视为客观外在者，人即可有一初步之真知识。如吾人感一红，更形成一红之观念，即以之判断此红，即为一初步之真

知识。人若将其一一所感，一一客观化之后，顺之以形成一一观念，而皆即还以判断一一所感，人皆可形成一全部不误之真知识之系统。由此真知识系统之形成，以一方见其一一所感者之客观化，而不为其生命心灵之负担，一方见其生命心灵之存于此虚涵观照之活动中，而亦存于此所感之一切世界事物之上层位。此即此生命心灵于此阶段中，求自己存在于能感世界事物，与所感世界事物之事之上之正道也。

然此正道，则恒非人所能行，另有使人不得行于正道之魔道。此魔道，亦始于吾人由所感而知得意义。此意义在其被知之时，即显为一具普遍性的意义，而人可由之以形成一普遍的概念。人有普遍的概念后，此概念，即可普遍的运用，而不必只用于其初所自出之“感”之中。故人可以一普遍概念，用于其任何有所感之处，而成判断，而此判断，则有真亦有妄。此妄，为一判断之妄。此妄，乃由所判断者与所感者之不一致，或相矛盾而见。此不一致、相矛盾之本身，又可为人所感。此所感者，即一方是人之判断中之世界，与感觉中之世界之相分裂，一方是此判断活动，与感觉活动之所向者之相分裂，再一方是有此二活动之吾人之生命心灵自身之存在之分裂。于此分裂处看，吾人之生命心灵之存在中，即有一罅漏、一空虚。此生命心灵一日未能填满此罅漏空虚，即见吾人之生命心灵，一日未能为一充满而全部真实存在。故吾人于此之不能得知识中之真理，即使吾人之生命心灵，不能为全部真实之存在，而亦未实现其求全部真实存在的真理，而此一真理亦未存于此生命心灵之中。于此，须知：凡判断知识上之真妄，无不关涉于生命心灵之为真实存在与否。故人若发现其知识对所感之世界为虚妄，其生命心灵，亦即破碎，而成为不真实之生命心灵。然因人能本普遍概念而形成判断，以判断此概念之所自生

之原始之感以外之事物，人即无不有虚妄之判断与知识，以使其生命心灵破碎，而成非真实存在者。此即为能有知识、知求知识之生命心灵中之魔。此魔，亦内在于能形成普遍概念，以作判断之生命心灵自身之理性之能之中，而初不在其外者也。

然人于此，亦可只用其理性，以形成对意义之观照与理解，而不用之于对后感事物之判断，则可免于此判断之妄。此即如吾人于观照凌虚境所说者。人在数学、几何学、逻辑、文学、艺术之活动中，人可对所感事物，不作任何判断；而只观照、理解此种普遍意义之自身之关系。人之纯逻辑思想，则为由人之一般判断之事，升至观照境中之事。在一般判断中，其判断为所感事物，所证实或否证，则有真有妄。但在纯逻辑思想中，人可避免作任何实际判断，或实际命题，只转而思想：此人之判断命题之可真可妄、其可有真妄二值之为必真，以为逻辑思想之始；亦可转而思想：一命题之或真或妄，或一命题在不用以判断时，此命题非真非妄，为逻辑思想之始。然无论如何开始，此逻辑思想所依者，皆为必真之逻辑真理。人之思想若专思此逻辑真理，使此真理存于此思想之中，则此思想中，即只有真理而无妄，亦无其自己与自己之分裂，此思想即可相续存在；则有此思想而存于此思想之生命心灵，即得其相续存在之真理，而体现一存在之真理。于是此人之逻辑思想与一切合逻辑之思想或理性的思想，即亦使人之生命心灵，得体现其求存在之真理，而得直感其生命心灵之存在者。是即为此生命心灵之自求存在之一道。除逻辑思想与逻辑性或理性之思想之外，凡吾人在观照凌虚境所说，人于文学艺术哲学等活动中，对具普遍性之任何意义之观照，即皆自然合乎理性之所要求，而人之存在于此观照之活动，亦同可使其直感其生命心灵之存在，而亦使之体现存在之真理。故亦皆为此生命心灵之

求存在之道之所寄者也。

然此上所述者中，亦有魔道与此正道并行之情形。如人本其逻辑思想，而对世界不作判断或判断性之命题，而只于任一命题，说其或真或假，或说“若其真，则其假为假”等必真之逻辑命题，而只思想此命题，以成其逻辑思想之时，人即由避免此对世界事物之判断，而使其生命心灵与世界事物，有一隔离与截断，亦与其对世界事物之感摄之生活，有一隔离与截断。顺此一态度，人即可只生活于其逻辑思想或逻辑性的理性思想之世界中。于此，人可保留其对世界事物之任何判断。人可只顺一“若果……则”之线索而思想。无论任何问题出现时，人皆只须说：“若如此，则如何；若不如此，则又如何”。此“若”中之“若此”，可自由加以改变，以成“若彼”；而吾人可说：若P，亦可说若Q；吾人可说：P或Q，又可说： $\sim P$ 或 $\sim Q$ ……吾人可将PQ之正反之可能，皆加以列出，以成一永不会错之析取命题；然后再说于此诸可能，若否定其一，剩下者为若干可能，此又成一逻辑命题，亦为永不会错者。然此时人之逻辑思想之永不会错，乃因其只对思想自身负责，而不对思想以外之世界负责；亦由于其思想与所感摄之世界，先有一割断而来。由此一割断而成之思想之永不会错，乃依其自始未尝求其思想对世界之事物为真，而不求有其思想与世界事物之相合之真理，亦不求其生命中之思想活动之所对，与所感事物之活动之贯通统一，即不求其生命心灵之兼存在于此二者与其贯通统一之中而致。于是人之纯在逻辑思想或逻辑的理性之思想中之生活中者，即一永远逃避对事物作判断，亦逃避其生命心灵之兼存在于此思想及感摄事物二活动，而不求其生命心灵之更充实的存在之人。此一种逃避，即其生命存在之向内退缩，如物质之凝固而自结晶。在一晶体中，其各部分皆彼此照明，亦彼此一

致，不相矛盾。然此结晶体，其内部愈不矛盾，愈自己一致，即愈远于生命，而成顽物。而此结晶体之向自身之缩进，则终将形成一结晶体自身之爆炸。此乃由人之逃避退缩，亦须用力量。人原有感摄之活动，人必以一力量撑住此感摄之活动，方能自退缩逃避于纯逻辑理性的思想中之世界。当此力量用竭之时，则其退缩逃避之事，亦不能再进行，以护持此结晶体之存在。此结晶体即必爆炸而失其存在性。此中，人之由逃避退缩，至于爆炸，则为一此人之欲由纯逻辑理性思想，以求其生命存在于此思想中之一魔道。此一逃避之魔道，亦可存于人之一切纯观照性的文学艺术哲学之活动中。思之可知。

至于人由上述之魔道转出之正道，则为自此纯观照的态度中超出，而再正视其对世界事物之感觉活动，而求其感觉活动及其中之事物，与其理性思想活动所观照之意义之贯通，以形成其对事物之知识上，行为上之理想，而求实现此理想。此即为人之道德理想，而于此理想之实现历程中，建立其生命与心灵之存在，体现此生命心灵之自求存在之理。此为道德生活中之正道。

然此正道之旁，又有魔道。此魔道，首由于人之自觉其道德理想、道德生活所形成之道德人格之存在于不道德、非道德或无道德之人间世界与自然世界中，而与之之为对立。由此对立，人即可自觉其形成道德人格之生命与心灵，凸出于其外之世界之上。此一凸出之感，初步为一道德之尊严感，第二步即一方可化为一道德上之矜持傲慢感。此矜持傲慢感，依于一凌驾于人之上之居德、居功，以胜人之心，而可下降于功利主义之途者。此为道德生活之一方面之魔道。在另一方，人由其道德上之尊严感，而同时见其外之世界为非道德、不道德时，即觉其道德生活、道德心灵之“不存在”于其外之世界。其觉此“不存在”，即感一其外之世界

之空虚，与其自己之生命心灵之孤高无侣与寂寞。由此寂寞感，此心灵生命，即可转而厌弃其自身道德，所致之生命心灵之凸出于其外之世界之上，而更转求自凹下此凸出之部分，以与其外之世界，得相适应而存在。此则为此道德生活之另一面之魔道。

于此，人之由魔道而再拔出之道，则为如何化除由其道德生活人格而致之凸出，使其与其外之世界之对立，能被消除而放平，亦不下坠，而只求与其外之世界之相适应。则此时人唯一之正道，即为将其外之世界，加以超升，使之亦成一道德世界，以与其自身之道德生活人格相平齐。人之道德生活人格，即必然归向于求成己兼成物；然后人之心灵生活乃能兼存在于其自身之内与外，而免于上述之空虚之感，以使其心灵生命成一无此空虚之感之充实的真实存在。人在有此兼成已成物之道德理想时，由此理想之继续生起，而存于其心，更次第实现于其行为，人即可知此理想及实现此理想之能，其表现于其心灵生命之中，有其不竭之泉源。此泉源，为一内在而超越之形上的泉源。人更可本此心之理性，而知其为遍在一切人心，与一切生命存在中之形上的泉源，以使其心灵与生命存在，咸得次第超升者。由此而人之道德生活人格，无论如何崇高，然当其还望此泉源之时，皆可自感其有限，而平抑其傲慢。人于此即可更视此形上之泉源，为天、为神灵或如来藏心等，而有种种名、种种说，如吾人前所论。于此形上泉源，吾人前亦尝论：当视之为一能使一切人皆成圣，一切有情生命皆得普度之一真实不虚之存在。此不须重述。人能知其道德生活、道德人格之有此形上泉源，而更有种种对一切人之成圣、一切有情生命之得度，有超越的信仰者，则又为人之最高之正道之所存也。

然此最高之道亦连于一最高之魔，如基督教之魔鬼，即原为天使中居第一位，而与上帝最相近者，所化成。此最高之魔，即

出现于人由信仰此形上实在，而只有此形上实在之观想时。此即使人重落入宗教道德生活之下一层次之观照境。信一神教或佛教者及形上学家之重形而上真实之措思者，同恒易落入观照境。此即所谓光景也。人缘此观照境，而沉醉于种种想像、神话，又落入感觉互摄境；再以吾人当前生活为来生之手段，则降入功利主义以下之境；而此宗教信仰与形上学，皆成魔道。于此魔道求超升之正道，则是“存此宗教信仰与形上学于阴，而以当下生活中之尽性立命为阳”之大中至正之道，此如前文之所已说；然后于吾人之心灵与生命，乃得见其形上之泉源之无尽之广大深远，而其流则充满洋溢于当下之生活境界中，而其上下、内外、前后，无不为一真实之存在也。

三、存在之意义之次序的升进

此上所述，人之求其生命与心灵之存在之道，恒可入于魔道，即使人之生命存在，时有前文所述之进退两难之情形之故。然人又可由魔道而升，故人亦终可得其生命与心灵之真实存在。然对此中之“存在”之意义，亦须有一适当之理解。此适当之理解，亦须由一般所谓存在之意义之理解之转进而致。此转进之阶段，亦可述之于下。

人之对存在之意义之理解，有直觉的理解与理性的理解二种。上文已说人在日常生活之本其能感之活动有所感时，即可直说此所感者为存在。此人之所以能说此所感之存在，在人之内心方面说，即人必先直觉此所感者之存在于能感之活动中，即直觉的理解其存在，然后能说出存在或有之一字，以描述其所感者存在于能感者中之事。于此，人之直觉，为直觉一具体特殊之事物，然

此理解其存在，则为理解其有“存在”之意义。此意义必兼有普遍性，然后人有一共同之存在之字，以表人所感者之存在。然人于此，是才直觉，即理解，而说此存在或有等字。则此存在之字，所表之意义，除普遍共同之意义外，亦可有具体特殊之意义。而人之说出存在之一字时，其声调之强弱、大小、久暂之不同，即可表其所感之存在事物，其存在性之强弱、大小、久暂之不同。故人在日常生活中，虽以同一之存在之字，说烟、云、花、草、山、石、大地皆为存在，然人亦同时可直感此诸物之为存在，有不同之程度分量。如大地之存在分量程度最重，山次之，花草又次之，烟云又次之。于一刹那之弱光与强光，人亦可觉后者之存在程度分量较重。然在继此而有之一理性的理解中，则人又可将此等事物之存在之程度分量之差别，皆归于吾人对此诸物所知之性相之多少，而谓其为存在乃同一者。如现代逻辑之以 Ex 表存在时，一切类之物之差别，皆以 Ex 后之括弧中说 x 之性质关系之诸符号表之；而 ex 一符所表之存在意义，则无别。吾人即可说有如此之性相而存在者为此物，有如此之性相而兼如彼之性相而存在者，为另一物。此另一物之多于前一物者，在于有如此性相之外，多有一如彼之性相，而不在其为存在。就为存在而言，一切存在者，只有同一之存在之意义。一切存在之物，无论主观的、客观的，其为存在之意义，皆可说为同一，而存在即为一最普遍，亦最抽象之一观念，或一名。于此，凡吾人集若干性相，以成一观念或一名，而本之以形成一判断或命题，而所感之某客观事物之内容或意义，同于此观念或名之内容或意义时，吾人即可一方说一判断为真，一方说所感之某事物为有，如吾人前所已及。此有亦可说为存在。又人在如此说事物为存在时，亦可有“不存在”、“非存在”之名，与之相对。所谓不存在者，即由人对事物，本一观念

或一名，作一判断或命题后，又见事物之内容或意义，异于此观念之内容或意义，或无客观事物具此内容意义，人即谓此观念或名之内容或意义为不存在者，或为一不存在之内容、不存在之意义。人若以龟毛兔角为一观念、或一名、或一描述词，形成一判断命题，而无事物具此龟毛兔角之观念或名之意义内容，人即谓此龟毛兔角为不存在者。然人于此若只有此龟毛兔角之一观念或一名，更不用以形成一判断命题，而此龟毛兔角之观念，总有一意义内容，则此意义内容，即可只说为非存在者，而不须说为不存在者。此非存在之名，乃对客观事物之存在者而说。若自人心中之思及此非存在者而说，此非存在者，既被思及，自是存于人心。人心思及此非存在者，而形成概念，更用以判断，而无相应之客观事物，以证其为真，以见此非存在者之存在于客观事物中，此非存在即显为不存在于客观事物者，以还于其心，而只存于心。至其“感此非存在者之不存在于客观事物中”之一感，则由其初之判断，乃连系于主观之心与客观事物之两面者；而此所感得之“不存在于客观事物”一意义，仍必先存在于此感之中，以为人之所思，然后吾人方可更说其为不存在者。要之，此中总有一非存在或不存在之意义之发现，人亦有其“不存在”于客观事物之一感，而后可说人之心灵与生命存在，与此“非存在者”或“不存在者”相遭遇，有此“非存在者”“不存在者”之存在于其自身，以为其自身之一命运。此一命运，即又为其求其自身之存在，成为充实之存在时，所不甘受者。然人于此若自此“非存在者”“不存在者”之存于其自身处，能回头一想，则见其不存于外者，皆存于内，而实无非存在者，或不存在者。唯人在对事物续有所感，亦续有所判断时，则仍将续见有对此所感为非存在或不存在者。故人于此，即唯有一方使其判断皆合乎事物之内容，而得真知识，以

使其判断中之观念内容，皆为有客观存在之意义者。否则必求往改变客观事物，使其内容，皆与人所望其有之内容——此内容初只为一非存在之理想的意义——相合，以见此非存在之理想意义，成为存在之事物之所表现者。此点若能作到，则于其余之非存在者，人即觉其只存在于心，亦未尝不可。故人只须其所遇之事物，皆合其理想，或其凡有一理想，皆能实现，人即可觉其生命心灵之成为一充实的存在，而不见有非存在或不存在。此使其生命心灵之存在，成为此充实存在，即为人生之究极之目的之所在。

于此，吾人须注意者，是吾人对存在一名之意义之理解，初乃直指客观事物之存在，次乃指客观事物合于吾人之判断者为存在，而以吾人用以判断之观念，其内容无相应之事物者，为非存在而不存在。在吾人以存在直指客观事物之存在时，此存在对客观事物之性相，似有所增加。然吾人在说一事物合于吾人之判断时，此存在，对事物之内容，却无所增加。此“存在”，只为表示事物之内容，能证实吾人之判断，或与判断中之观念内容，有一致之关系之辞。于此情形下，则若吾人无判断，对事物无观念，则亦无所谓事物之存在，只有事物之如是如是之性相呈现于人之直观之中。由是而此，“存在”“不存在”之宾辞，即为人由其判断之得证实与否，而外加于事物者。人无对事物之概念，无判断，则事物亦无所谓存在。存在乃人以概念理解事物，而判断之之后，加于所直观之事物之上之辞。说事物存在，亦即说事物存在于此理解与判断之真者之中。此即入于唯心论之道路。如康德之谓存在不存在，只是人之形成判断之理解中之范畴，于事物内容，无所增是也。然若此存在不存在，乃人所外加于所直观事物之辞，则此二辞亦可废弃，而人亦可只直观世界，而不说世界存在，或人之心灵生命之存在矣。

于此世界中之客观事物，吾人在直观之时，虽可不说其存在与否，然吾人直观吾人自己之生命心灵之活动，却未必可不用存在之一名。如吾人可由直观吾人所记忆、所想像者，存于记忆、想像之所向之中，以及一活动之存于另一活动之所向之中，如吾人往回忆或思想以前之感觉活动，此感觉活动之存于此回忆、思想之所向之中等。此所谓存在，乃描述此生命心灵之一内部关系。此关系，可视为上下层之包涵的关系。感觉包涵所感觉者，而位于其上。回忆、思想其感觉时，此回忆、思想亦包涵此感觉与所感觉，而更位于其上。能包涵者中存有所包涵者，所包涵者，则“在”此能包涵者，其包涵活动之所向之范围之中。于此，只须此心灵生命有此能包涵者，与所包涵者之上下二层，即可说有存在。纵一般所谓客观事物完全不存在，此心灵生命活动中，亦自有所存者。此所存者在此活动中，而此活动即存之而在之之活动，亦使所存在者得所在之活动。此活动，对其所存者，即存之而在之之活动。此活动即存之、在之，而为成就此中之一切存在之活动。

然人于此可问：若此活动即成就存在之活动，此活动自身，即位于存在之上层，此活动自身，又存在于何处？于此当说：此活动，存在于对此活动之自觉的心灵中。然此自觉的心灵之自觉，亦是一活动，人似可更问：此自觉的活动，又存在于何处？若此自觉的活动，须再存在于一自觉此自觉活动之活动中，则成无穷。若谓此自觉的活动，存于一超自觉之心，如赖耶识或上帝，则此赖耶识、上帝，又存在于何处？亦成一无穷。此中，若有一最后之成就此一切存在者，其本身即似不可说为存在，因更无存之在之者故。

对于此问题，若欲有一善答，当说：所谓一切生命心灵之活动存在于自觉的心灵中，此自觉的心灵之自觉之活动，初非一外

加之活动。若是外加，方可有上说之疑。今当说：此所谓心灵之自觉之活动之实义，只是其活动之互相透明之别名。在此互相透明处，诸活动即有互贯通而互存互在之意义。此中之存在之一名，只表示其活动之互贯通，而互存互在之关系。此关系，在诸活动中；此存在，即在此诸活动中。此诸活动，为诸生命心灵之活动，此存在，即诸生命心灵活动之互存互在。于此互存互在，视作事而观，即存在之事实；作一意义而观，即此诸心灵生命活动之内部之理。吾人说诸心灵生命活动，当互存互在，而或未互存互在，则见此理之只为一当然之理。心灵生命之循理而行时，此理即当然之道。然要之，此中之存在之一名，非自外加于生命心灵之上之一宾辞，而只是直就此生命心灵之内部之诸活动之关系，而描述其实况之一辞也。

欲知上来之义，可以一最浅之自觉之事为例。如吾人有一感觉活动已过去，而重反省之，即是自觉其先已有之感觉活动与其内容。此反省，即一般所谓记忆回想。于此，若人不能记忆回想，即不能有此自觉。然所谓记忆回想，唯是求重现已过去之感觉与其内容于现在之别名。此重现，即此感觉活动与其内容，贯通于我现在之生命心灵之其他活动，而与之如互相透明之别名。此所谓当前之回想，即自觉。自觉即觉自先已有之活动。觉自先已有之活动，即使此活动贯通至现在之其他活动，而如相透明，此外别无其他。至于说人之理性的思想之为自觉的，即指此思想历程中，前提与结论之贯通，而如相透明。说人之行为之为自觉的，即指此行为之理想与行为之贯通，而如相透明。一切自觉的心灵生命活动，异于不自觉之心灵生命活动，即在前者中有此前后之活动之相通而相明，而后者则无之。无此前后之相通而相明，则前中无后，后中无前，以互为不存在。反之，有此前后相通相明，则

前中有后，后中有前，而互为存在。此可仍以回想之事为例。回想之自觉，即使所回想者重现于现在而为存在，无此回想之自觉，则过去者只是已逝，而为对现在之不存在。故此回想之自觉之活动，即使已不存在者重存之而在之之活动。除此重存之、在之之外，亦无此中之回想自觉之活动。自另一面看，则此已逝者自己重呈现，以存在于此现在之心灵，亦即同于此心灵之自觉之，而使此已逝者成为所自觉。故说此自觉为人之前后之活动，自相通贯，如自相透明，与说此自觉活动，为“对所自觉者存之在之之活动，以使所自觉者自呈现以存在于现在之心灵”，二者只为一事之自不同方面说。此自觉之原则，即存在之贯通透明之原则，以使所自觉者见其存在之原则。由此而吾人可说一切世间之存在，凡尚未能自觉者，其生命活动对吾人为存在者，皆对其自身，为已逝即不回者。其活动即皆非真前后互相贯通透明，亦无由此贯通透明而见之存在意义者。人在未有自觉之活动时，其所历之活动之一逝不回者，亦为由存在，以向于不存在，而无此一存在意义者。唯在人有自觉之活动，人方有其心灵与生命之存在，而此生命心灵之存在，与其自觉，即同义语。故唯有一自觉的心灵生命之存在，方为真实义之存在。

于此，人可生之一问题，即如何说明对此自觉之自觉。若人无自觉之自觉，则人不能说有自觉；然若人能说有自觉之自觉，则似必更有自觉此自觉之自觉……以成为无穷；而自觉若只存于自觉中，亦成一无穷之上翻；则人对此自觉之自身，毕竟存在于何处，即亦可生疑。于此，吾不说此自觉之自觉，无一直上翻之可能。因若无此可能，则人不能思其有自觉。于此当先问：在何情形下，方有此所谓自觉之自觉？此当说是在人之已有一上所论之自觉回想之后，再失此自觉回想时，人即可再自觉回想其前之有

此自觉回想之时，以有此上翻。如人之回想过去一事，可更不回想；其后又再回想。此回想即自觉，上文已说。然人在第一次之回想时，只有一自觉，在此回想之事已逝，而人再提起一回想时，人即一面重回想前所回想之事，一面更回想及其前之有此一回想，即其前之有此自觉。此处即有一回想之事之再回想，已自觉之事之再被自觉。若此后一回想之回想之事去后，人以后亦可再回想此回想之回想之事。此即可继续上翻，其前程为无穷。此其一一之上翻，亦皆为实事，非虚构。此亦如人之自然数系列之形成，可由继续加一，以至无穷。此应加以肯定者。

然于此吾人复当知此上翻之无穷，只为人之自觉之事之断而复续。人于一回想之后，再继以另一回想，仍只是重回到初所回想之事，其目标亦只在使其事重现。人之回想其回想，亦只使此回想重呈现。此任一重呈现，皆只重呈现于现在之心灵，而与现在心灵之其他活动相贯通透明。此贯通透明，亦皆只见于现在之心灵与其所回想者互相贯通之一道上。此中，只有一贯通照明之道，为此中之存在之原理。故依此贯通照明，以说自觉，亦只有一自觉，而无上述之无穷上翻之自觉也。

于此，吾人若自此现在心灵之自觉，贯通于其所自觉者，只是一贯通上看，则当说此自觉只是一去贯通之功能，而非一一贯通之事。而一一贯通之事上，固可有自觉其自觉之事……，以上翻成无穷。然自此贯通之能上看，则对无穷事物之自觉，以成无穷之事，只是一同一之贯通之能，亦即同一之自觉之能。此能，即于所自觉者存之、在之，使之存在之功能。此功能，则为一纯一不已之功能，而亦具纯一之“使所自觉之一切事物存在之存在原理”之一功能，亦可直名之为具此存在原理之心灵自身或此生命自身之功能。此人之自觉之功能，在只自觉其所已经验者，以

成记忆、想象、意义之观照等时，人由自觉而使之再呈现而存在者，只为先已存在于心者。人由此意义之观照，以形成一自觉的理想，而以行为加以实现时，则此自觉的理想，更能使尚未存在

贯通，而相阻隔处，此不相贯通阻隔处，为吾人现所直感其有者故。则人信有此形上实在之贯通之后，还须化其现所直感之不贯通，成贯通，以澈上澈下，而贯通“此形上之贯通”与“现有之不贯通”，以存在于此“形上之贯通”之贯通于“现有之不贯通”之一历程中。此亦即求其现有之存在之生命心灵，成全幅真实之存在，而实现此真实存在之理；或循理以行，以使此理成其生命心灵存在之道、为贤为圣之工夫之所在也。

四、结论——感而能通，与生命存在之德性

总上文所论，重在说吾人对存在之名与概念之意义，应有不同层次之理解。在日常生活中，人之理解一事物之存在，唯是由于其感摄之活动，于事物有所感摄，而直觉的理解事物之存在于感摄中。此存在之名，初是一描述表示此事物之“存”于其感摄中之表示描述字，而可附于此中之事物之上，为其形容辞者。故此存在之一名，所表之义，即一方连于客观事物，一方连于主观之感摄，而非专属主或客者。此中，存在之一字，有普遍的意义，亦可有程度不同之差别意义，而人亦未自觉的加以分别者。又此时人感有存在，即说存在；否则不说存在，或对人之说存在时，更说一不字，但无所谓“非存在者”或“不存在者”。然在人对客观事物之性相等，有一概念，而或更以之作判断，人即发现有非存在者、不存在者。此时所谓“存在”，即“判断中之概念之内容，更有事物之内容与之应合”之名。而一切有此应合之内容之判断概念，即对事物为有存在意义，而事物即亦可被称为存在者。然此所谓存在，初唯是谓：吾人之概念之内容，必有其外指之事物，此内容方有存在意义；若无外指意义，则为非存在；外指而不得，

则为不存在。此非存在、不存在与存在，即说此中之概念之“能指”、“无指”与“不能指”之名。若有外指的意义，即为有存在意义，而此存在意义，即为指示的，乃属于人之用以指之概念或名言，而非属客观事物，亦非描述人在感摄活动中所感摄者之存于此感摄之事实者。又凡心中之概念，皆属主观，而一切有外指之意义之概念，在其有所外指一点上为同类，故此中“存在”之意义亦为相同，而为一普遍的存在概念，无所谓程度之差别者。至当吾人在自觉的反省所记忆、想像者之存于记忆、想像中，或反省一概念观念，及其意义之存在于观照之心灵中，则此“存在”之名，亦是描述表示一心灵自身对意义等之有一观照。谓此意义之存在于此观照之中，此存在之名，仍是描述表示之名。至于吾人由意义之观照，而形成一理想，有一行为，加以实现，使未存在之行为及其他事物，成为存在，而创生继起存在时；人又可于此发现：吾人之心灵生命之存在于此创生之事之活动中，亦即发现：其原有心灵生命之存在，与其所创生之继起存在，为一互存互在，而相互贯通者。于此创生之活动，如反观其根原，则又可见一其内、其上之有一形上之实在或存在。人说此本理想而有所创生之活动自身之为存在，即不只表示此活动之存在，与其所创生者之存在，且启示出一超越于其自身，而在其上其内之一形上的存在者；亦同时表示其存在之兼依于此其上其内之形上存在，而亦与之互贯通，以互存互在，以成为一具更充实丰富之内涵的存在。而此中之互存互在之道之理，亦当说为具更充实丰富之内涵之一道一理。

于此，人再可有之问题，是吾人之生命心灵之活动，与其活动所创生者之相互贯通，以互存互在，是否有一最后之完成，以启示出一自身完成之形上实在之存在。人在通常恒自吾人之记忆、

想象、思想、行为之活动之如此而不如彼，通此则不通彼，而谓此最后之完成乃不可能者，今之存在主义者如雅士培(Jaspers)沙特(Sartre)等，尤重言此义，则亦不能说有一形上实在其自身为完成者。但吾今将说，若自此生命心灵之特定活动所通者看，则有所通，必有所不通，固似无最后之完成。然若自此生命心灵贯通于各特定活动之能上看，则人之生命心灵自身，应可达于无不能通之境。人之达于此无不能通之境，其关键唯在人有所通时，不滞于所通，以成执障。此不滞于所通，以成执障，固为人之所能。人果无此“滞于所通，以成执障”之事，则凡有所感，无论为对外在事物之感，与对内心事物之感，皆能应之以当然之道，而人之生命心灵之行于此当然之道，即无阻隔之者。此之谓感而遂通。感而遂通者，即“感而能通，而只顺当然之道而应，中无阻隔”之别名。顺当然之道而应，即依理而应，亦即其生活上之应无不合理，即前所谓生活之全幅理性化、性情化，此乃人之所能，前已论之，不须更赘。

今文之所拟稍益于前文所及之义者，唯在言此生活之理性化、性情化，感而能顺当然之道，以应其所感而能通；人即有其心灵生命之真实存在，亦见其所感所通者，皆为真实之存在。盖人之感而不能顺当然之道而应，中有阻隔，则所感者不能真实存在于内，而人之应之之情意与行为等，亦不能通达于外，以见其为存在。此亦如房屋之门窗俱闭，则光不能存在于房内，而人亦不能出外，而存于房外。此通，乃一以虚成实之事。此中之虚不极，则实亦不极。故人之特定活动之有所不通而成之执障必破，然后能感能应。其感使外通于内，其应使内通于外，以成往来不穷之通。此中即见内外之事物之往来不穷之实，同时见此生命心灵之全体之实也。此感而通，乃人之只具有限之“生命心灵活动与其所对

者”之所能。因生命心灵活动虽有限，然此通，只由其不滞于诸活动与其所对者而见，故只须人对其一切活动中皆无滞，倒可达于内外通达之境。

此心灵生命之内外通达之境，固人所能至。然人之活动亦恒有所滞。积滞成习，更深藏于其自觉所不及之境。故自觉能通者，恒有自觉所不及之境中其生命之后壁之阻隔在。知有此后壁，而澄清此后壁，则亦大非易事。此则必由次第之工夫而致。唯由次第工夫之相续，然后能破其已往生命之历史次第所积成之习。此次第积成之习之破，即此心灵生命之能通之能，由隐而次第显。此能通之能，为形而上之一真实；其显，为此形而上者之下澈于吾人现实之心灵生命中，亦可说为此现实之心灵生命之超化其现实以上升。故此生命心灵内外通达之境之形成，自其次第形成言，即为生命心灵之前后之通达；自其为形而上之能通之能之下澈，或现实生命心灵之自超化而上升言，则为上下之通达。然人对外境而求通，则为当下之横通；反省今昔之所为，而悔其所不当，而更自信其所当，以续之于今后，则为前后之顺通；而念此心灵之能通之能未显，而存于隐，即以此念其存于隐，而显之于此念，亦显此能通之能，以下澈而上升，则为上下之纵通，则亦有三面之工夫之可说。至其义之相涵而不可分，则思之皆可知也。

大率人之自觉心之初现，乃现于对其今昔之生活中一切感觉、记忆、想像、思想、行为之事之反省，知其何者为合理，而能相贯通者，何者为不合理，而自相违者。合理者为善，为可欲。故孟子曰“可欲之谓善”，反是则不善也。实有此善，则善为真实诚信之善，孟子所谓“有诸己之谓信”也。信即诚，即善之真实化而兼为真也。求善与求信，即通先后序之事也。善充于内而与人交接，亦感而能通，以表现合理之行于其身体，以晬面盎背，即

孟子之所谓“充实之谓美”也。以己之合理之行，感发他人之合理之行，使之生起，则此行之光辉之照及于人，孟子所谓“充实而有光辉之谓大”也。求美与求大，即通内外之事也。光辉既及人，而已与人之生命中之阻隔，一齐俱化，以成人我之心灵生命之全幅感通，即“大而化之之谓圣”。圣则人我间声入心通之名也，亦心契于人与我共同之形上实在之名也。心契此形上实在，其生命心灵中，有通而无不通，只见一生命心灵之能通之明，而不见有不通，则对此所通者既知之，而透过之，更无知可言，而此能通之明，变化无方，亦非一般之知之所知而不可测，则孟子所谓“圣而不可知之谓神”。此圣神之境，皆自上下通而言也。

人之对其今昔生活之反省，而知何者为合理，为善，何者不合理，为不善，而使其心灵生命活动，恒向善而前进。孔子所谓直也。反省其往昔之不善，而悔之改之，儒者谓之知耻。与外之人相接，以通人之情，谓之仁。自制其足以成人我之阻隔，以成其仁者，谓之义。以下承上谓之礼；礼之极为博厚而卑，法地。居上知下谓之智；智之极为高明而崇，效天。佛家言六波罗密，其精进近乎直，持戒近乎知耻，布施近乎仁，禅定自制近乎义，忍辱近乎礼，般若近乎智。基督教之信心直往近乎直，悔罪近乎知耻，博爱近乎仁，祈望本乎礼，然未有高明般若之智也。此诸德性之义，纵横相贯，不可备述。然要之，人之生命心灵，必向前能通，以直进；必向后能通，以成其反省；以义自制，而自开其心量；以仁接人，而大其心量；以礼卑法地；以智崇效天。而将此生命心灵之前后、内外、上下之三度，皆加以扩展，以六通而四辟；然后往昔与来今、人与己、上天下地，皆此生命心灵之能通之能，其运行之所在。由往至今以积学，由今至来以笃志；成己之极为内圣，成人之极为外王；由上而下，而神由此降，由下

而上，而明由此出。往昔与来今、人我、天地，皆赖此生命心灵境界之六通四辟，而皆得其所在之虚位；此生命心灵，亦以存于此往昔、来今、人我、天地，而得为充实之存在。此则皆不出儒家所言尽性立命之义之外，吾今唯连于此“存在”之义，而更为之说耳。

后序——当前时代之问题，本书之思想背景之形成及哲学之教化的意义

一、人类世界毁灭之可能之认识

吾人于上列诸章，乃以尽性立命境为据，以通摄其余诸境。人之尽性立命，即人之依当然之性理，于境皆见其为于人有所命之天命所在，而尽性立命，以成人之生命存在之事。今将这一切之言落归实际，则吾人除各有其特殊之境，当各于其所在之特殊之境，各见其天命所存之外，吾人所同处之人类之当前时代，即为生于此当前时代中之一切人之一共同之境。此共同之境，即吾人之共同命运所在，吾人于此亦当求见此时代对吾人之所呼唤命令者何在，或共同的天命或使命，或共当立之命何在，以谋皆尽其性，而求其生命之存在。由此而吾不能不补此章，以论此当前时代，对吾人所命者为何，并附带说明此书之旨，其思想形成之经过，与其兴教之意义所在，即以之为本书之后序。

毕竟此当前时代对吾人之所呼唤命令者为何，系于吾人对当

前时代之特性之认识。以所谓当前时代，其中之事变万端，无人能全部加以认识，而其特性所在，与其对人之所呼唤命令者所在，人亦可所见不同。然吾今只须本当前时代之人，共有之对当前时代之常识，与吾人于本书之所论，即可确定此时代之一特性，与此时代之所呼唤命令于吾人，所理当应同作之社会、文化、教育、政治之事业之方向。

本一般之常识，与吾人本书之所论，吾首可说此人类所处之当前时代，可称之为—由吾人前所论之观照凌虚境，而向其下之感觉互摄境，以高速度的外转、下转，而至于自觉到人类世界之毁灭之有一真实可能之时代。兹先自后一句说。此人类世界之有毁灭之可能，原极早即为人在其宗教与哲学之思想中所想像及。而一切存在者，在逻辑上皆有不存在之可能，亦任何人可直下加以思及者。然直至近代之物理学中，乃有依于热力之散失不回，而谓地球终当冷却，世界终归死寂之说。直至最近三十年，人乃能造核子弹，并知其真可用以毁灭人类世界。此人类之实有能力毁灭其自己，以及一切生命存在，乃以前之人所未尝思及。依吾人本书所说，此毁灭，固只限于使此世界之人类与生命不存在，然不能毁灭法界中一切生命之存在之自体。一切神境圣境，自仍真实常住，无所谓灭。此乃依于吾人本大仁大智，而有之大信。人若知吾书前所说之义，亦当有此本大仁大智，而有此大信；因而于现实世界人类真毁灭之时，亦理当以一大勇，承担此毁灭，而无所畏怖，有若人之当于其个人之生命之死亡，无所畏怖。此事虽难，人亦理当如此，亦理当恒面对此死亡毁灭之可能，以自考验，而训练其大勇。如为孟子所谓“志士之不忘在沟壑，勇士之不忘丧其元”；如西方中古宗教徒与佛家之时念及世界即将至末日，而三灾将至。然人除此宗教性之大信，而不畏死亡毁灭，以

“不畏”自命之外，仍更当求此人类生命存在之相续。此是依于人在以此现存之人类生命为所对境之时，人依其与此人类生命存在之感通之仁，即当直接生起一求其相续之心，而亦当依智以求其相续之道，依勇以行此道；而后其仁智勇，乃不止于成宗教上之大信，亦成一对此人类相续之可能之一大信；更依此大信以自命，以立人道于天地间，而尽其仁智勇之性，而即以见天命之所在也。

然吾人既面对此人类之毁灭之真实可能，而更欲求其相续，则不可不先更反省人类之如何被导致于具此毁灭之真实可能之一境。此只说是以人能造核子弹之故，其义太浅。此人之能造核子弹，乃其生命之存在发展，至具有造核子弹之知识之一结果，亦近代科学知识进步之一结果。此近代之科学知识之形成，则由于人本于其观照凌虚境中，所得之数学、几何学之知识，用至感觉经验世界之物相，更发现物体之具种种物能，以至于原子能、核子能，然后乃有此造核子弹之知识，足毁灭“具此知识，与一切科学知识，具感觉经验，亦有能凌虚而观照之心灵”之人类之自身。故此人之能有毁灭其自己之科学知识，其根原初乃在人将其于观照凌虚境，所知之数学、几何学之知识，向外转用于感觉经验世界之物能之理解。此即一由观照凌虚境，至吾人所谓感觉互摄境，更至功能序运境之一外转，而亦下转之一历程。至其归于发现人类之自身，可由此而不存在，则为发现此物能可使在依类成化境之人类，不再依类成化，而只有此物能可自己依顺成化之事。人类可不存在，则吾人所谓万物散殊中之人之为物，或吾人之个体自我，亦自皆可不存在。此一人类可自毁灭而不存在之发现之意义，即更当由功能序运境中说之之后，更转至依类成化境，万物散殊境中说之。此一人之心灵之由观照凌虚境，而外转下转，以向于感觉世界、功能世界与类之世界及个体之世界，亦更当说

其即是人类所处之当前世界所自形成之根原所在。固不可只以人类之由此而有之科学知识，至能造核子弹，以毁人类与其中一切个体人之言概括之也。

二、西方古典文化之上转与内转 及近代文化之外转与下转

此一由观照凌虚境而外转下转，以形成人类当前时代之世界，亦即所谓现代社会文化之世界，乃与人类之古典的社会文化，重在由观照凌虚境而上转内转，以形成一以道德宗教为本之社会文化，其根本方向不同者。此根本方向之转变，则以西方文化之转变为主导。盖自成吉思汗之东征，而横扫欧亚以后，西风即次第压倒东风，而为世界文化风向之主导。西方文化在文艺复兴以后之转向，即为西方人除将希腊人于其观照凌虚境所建立之几何学与哲学之观念，转向感觉世界应用，以成近代科学外，同时即以对感觉世界之自然美、人体美之欣赏，人间情感之歌颂，代替中古时代之重向上向内之宗教道德性之精神生活。此皆人所共知。原彼希腊人之几何学与哲学，在柏拉图，原为人之向上望理念世界之至善至美之阶梯。即亚里士多德本理念或形式，以说明物类，亦在沿物类以上望此理念形式之自身之纯观照。故以能作此纯观照之哲学家之生活为最高。西方中古思想，缘柏、亚之言观照理念形式，更上达，以归命于神境，以保其内在之灵性。此即皆为一上转内转，以入于宗教道德性之精神生活之途。盖此希腊人所发现之理念形式，乃属一纯相、纯意义之世界。自此纯相、纯意义之超于具体事物而观，更沿之而上，即必向于遗弃外在而在下之物质世界，以向上向内，而入于深密的宗教道德生活之途。然近

世西方人之复兴其希腊精神，则是于知此希腊人之几何学、哲学之形式的理念之后，更转变其可上可下、可内可外之地位，以使之向外向下之感觉世界而应用。此在知识观念方面，笛卡尔已将几何形相，纳入一广延之纯空间，以空间之方向定坐标，以成解析几何，更以坐标公式之不同，说明几何形相之差别，而使人之思想向于感觉世界中之空间，而开后之牛顿、来布尼兹之重空间地位、空间关系之数学、几何学与物理学。此一思想潮流与英国经验主义，自培根、霍布士、洛克、巴克来、休谟之重感觉经验，感觉之印象观念，为一切知识之原者，合以代表近代西方思想外向、下向，而由吾人所谓观照凌虚境，降入感觉互摄境之两大契机。在艺术方面，则文艺复兴时代之达文西、米西朗格罗之雕刻，重人之体质中筋肉骨骼之结构或力量之表现，图画之重观景中之物之远近大小之比例，则为艺术之由重形相，而更重此形相与实际存在之人物之体质，与其外之物之空间关系之始。至于文学中但丁之《神曲》，以比粹斯之女郎为导之游天国者，则为将宗教精神连于人间之情爱之始。自此以降，西方社会学家素罗铿，谓西方文化即入于感性文化之途。素氏之社会文化动力学中，对此中世文化与近世文化中之文艺等所作之种种统计，应皆可证成其说。大率西方近代科学之发展，即由尊尚近于观照性之天文学，至于重视物之机械能、化学能、物理能之化学、物理学，与用此种种物能，以改变自然世界之应用的自然科学。近代文学艺术之发展，则由重在启迪宗教情操、庄严神境，而重抒情自娱，更重自我表现，以通情达志，更至以之描述现实、传播对社会之理想，以及政治宣传、商业广告之用。此皆明是向在重此一切科学知识、文学、艺术之功能性的意义，而以之为成就人与人之以感觉性之活动互相摄受之用。此中之趋势，固显然不可掩者也。

与此西方近代之科学文艺之向于感觉世界，更连于功利主义之趋向以俱行，而有之近代社会之变化，其最重要者，则为社会经济之行业职业之不断分化，为种种类。其所以如此分化之理由，初乃以此分化成就分工合作，以增加效率，如亚丹斯密之《原富》一书，论分工之效率之增进，即依一功利主义之观点而说。此即由吾人前所谓功能序运境中之重功利之意识，导引出吾人所谓依类成化境中之社会之行业职业之类之建立，以成所谓社会之进化之说。由此社会之行业职业之分类，而人可自由选择其所属之类，亦可以一人而自为一类，而有近代之自由，与个人独立之观念，而亦更重此社会为诸独立自由之个人，所合成之一散殊境之义。此皆为自文艺复兴以来，西方人之精神之外向、下向，所必然引致之社会文化之结果也。

对此西方近代人之精神，由外转、下转，而创成之近代文化，亦可说为人类精神之向外开展，而向下贯澈之一表现，说其不表现一人类精神之价值，亦不可得。然其逐步外转、下转至于今，而全离于近代以前之人之精神之上转、内转之一方向，则明导出—人类文化与全部人类世界之大危机。

此一大危机，在近代之自由与个人独立之观念，与社会行业职业之分化，虽初由于人之一普遍的尊重一切个人与一切行业职业之理性意识而建立，然其建立以后，则社会之行业职业中之个人，皆可据此以成其自我之封闭于其行业、职业之事之中，以更形成种种行业、职业之分立而对峙；而功利性之知识愈多，则愈助成其功利性之活动，向于一封闭而狭小之方向，以加深此种种个人间与行业职业间之分立对峙。于是能为社会上政治上之领导人物者，即只能为一其自身无个性，无特殊之理想，无独立之人格，而在此诸分立对峙之夹缝中，“作临时之弥补协调由分裂对峙

而产生之一切冲突矛盾”之人。其政治上之主张，亦唯有其合于一国家社会中之大多数之共同的需要之一部分，可得人民之支持。此共同需要之一部分，则恒是依于人之生物本能性的需要，而有之保存生命存在之经济上、军事上之需要，而政治即为经济与军事上之需要之所决定；而一切人类之学术文化之命运，亦必然为此人之经济、军事上之需要所主宰，而化为达此需要之手段，否则成为一可有可无之废物。从事种种学术文化工作之人，既亦自视为一种职业与行业，则与国家社会中其他行业职业，亦互相分立而对峙。于是其学术文化上之理想，即亦可只限于在其职业行业中存在，而种种学术文化之自身之分化，亦可使每一学术文化之部门，单独成一行行业职业，以相分立而对峙。即为宗教道德之学与哲学者，其初所关心之问题，原为超于一个人、一特殊行业职业者，其本身亦化为一特殊之行业职业。学不同之哲学，信不同宗教者，又再分为种种派别，成种种之之行业职业，再济以近代之个人主义之意识之贯注，而为宗教道德与哲学者，亦可每一人自有一宗教、一哲学、一道德理想。若再加一功利主义意识之贯注，则每一人之宗教道德哲学之工作与事业，又皆可只化为满足其个人之求名求利等，或一行业、职业，或一国家政治中功利性的目标之手段工具。至于在一宗教道德与哲学，成为一国家政治之功利性之目标之工具，以形成一帝国主义，而助成战争之时，其造祸更无与比伦。如当两国相战，而人皆相信上帝在自己之一边，此上帝即分裂为二，以助成人之战争。此人之宗教道德理想与哲学思想，无不可加以工具化，虽自昔已然，但唯在现代之社会政治中，有种种组织之建立，为任何之哲学与道德宗教之工作与事业者，乃无所逃于此种种组织之外。亦唯在一功利主义已普遍于人心之现代，人乃知于上天下地之事物，无不求加以利用，以

达其功利性之目标。由此而一切神圣之事物，在现代社会中，无不可颠倒其价值，而如为魔鬼之所用。现代之世界即可称之为一真正之神魔混杂之时代。

在此神魔混杂之时代，以神圣事物皆可化为魔鬼之工具手段，而人即更不敢信有任何神圣事物之存在，以其可实为魔鬼之外衣故；亦不敢求创造之神圣事物，以魔鬼可继而化之为工具故。由此而人即对一切神圣事物，皆可有一普遍的疑虑与冷漠，以至有一畏怖之情。现代人类之最高之智慧，即在认识一切神圣事物皆可工具化，而颠倒其价值，认识此世界，此人类历史与人之生活，在根底上即是一神魔混杂者。如今之若干存在主义哲学，下意识之心理学，即为皆能正视此人之生命生活中，有此人所不自知之神魔混杂之事物之存在者。当今之存在哲学之祖师杞克果与尼采，即早已发现人在宗教生活，可有一最大的虚伪，人之艺术、科学与道德理想，可为人类之权力意志之化身。马克思之历史哲学，则早言人类之宗教、道德与文化之思想，皆为人之阶级利益辩护者。其前之黑格耳之历史哲学，亦谓历史上开创一时代之人物，皆内赖其野心，以与时代之神圣要求结合，乃能开创时代。但彼之意，是绝对之精神，即利用此人物之野心，以实现历史上之神圣使命，而不以之证明此乃人之野心利用时代之神圣要求而已。然实则此二者，固皆可说。彼与马克思，皆有真见于此人类历史为一神魔混杂之历史。然尚不知此现代之世界之功利主义之普遍于一切人心，人类世界不只有马克思所谓阶级之分化，兼有无数之职业、行业之分化，与个人主义所助成之人之自我封闭，致对于一切神圣事物，只有一普遍的疑虑、冷漠与畏怖之情；更不知有此神魔混杂，其堕落之为尤甚。故吾人亦可谓能知此神魔混杂之今之下意识心理学，与杞克果、尼采，与存在主义哲学，即现代人类之最

高之智慧所存也。

三、中国文化之过去与现在

至于专以中国之情形而论，则由儒、释、道三教所形成之传统文化，其根底在道德宗教境界。魏晋之玄学与传统之文学艺术，皆在高度之观照境。中国之科学技术之发明，亦多赖观照性的直觉，而较少计划性的实验为之证明。由道与艺之被视为不当分，故各种专门技艺之学之分化，不如西方之甚，亦初未有近代西方之科学之分门别类之多、社会阶级、职业、行业之分立而对峙之情形，即在古代与中古，亦不如西方之希腊中世之显著。功利观念之当隶属于道义之观念之下，在中国亦几为一普遍之人生哲学。在明代以前之中国，可谓为人类社会，较合乎一人文理想之社会。商人之地位，始终在士农工之下，而政治上，君主对学术文化虽恒存利用之心，然亦不能不加以尊崇。中国文化之大堕落，则当说始于满清部族政权，摧残中国文化中之民族观念，继而只重传统历史之文献之整理与保存，而不重传统历史中之人文社会之理想之实现。此时代中负文献之整理保存之责之学者，其分别研究文献，加以整理之工作，日益分化为种种专门之文字、音韵、训诂、金石、校勘、版本、目录之学，以各为一专门之业，亦类似西方近代科学之日益分化为专门之业。然清代士人之只活动于书斋，而不能大活动于社会，即使学术缺乏化民成俗之效。此与明代之学者之能组织学术团体，以接三教九流，形成社会文化政治之运动者，已大不同其学风。此即由学者之自我封闭，而有之学术精神之堕落。直至西方势力侵入，经太平天国之乱，乃有曾左李胡之中兴，略表现中国传统之士人之精神。然后此之世变日亟，

此士人之精神，虽屡起而亦屡仆。至于今日，而中国之命运，则整个言之，皆只是随顺西方之政治、经济、宗教与文化学术之风而转动。而西方文化中之神魔混杂之情形，亦多见于中国百年来之历史社会之中。至于近二十年西方之马克思主义之征服中国，而有中国之共产党政权，则初所凭借者，为有五千年文化之中国民族，求仰首伸眉于世界之一要求，其中未尝无一神圣的性质；然其对中国与西方传统文化之有永恒价值之方面，皆持怀疑冷漠与畏怖之情，而自封闭于一生物的民族主义之狂妄与傲慢之中，以与其外之世界为敌，则正为一集体形态之神魔混杂。此与现代西方之政治社会中之个人主义形态之神魔混杂虽不同，然其皆不能以一人文理想，将人类之生命生活导向于高明、广大、悠久、神圣之精神境界，则一也。

四、今日之宗教道德与哲学智慧之方向

关于人类今日所处之社会政治文化之情势，于上文所及者，今不必一一更加以发挥。然要之一切专门之对自然与社会之知识技术，无不可为人类之个人与集体社会之野心贪欲之手段工具。人之只有一切生物性的求生存、生殖之要求之满足，使人口无限增多之结果，终必使人类厌倦于其自身之存在，而求所以相毁之道。浮泛之和平，与天下一家之理想，乃一无力气之理想，而只成为一口号；而此口号，亦只为一掩盖人之野心贪欲之用者。在今日唯有真实之宗教道德与哲学智慧，能为一切专门之知识技术之主宰，以使社会中各分立之阶级、行业、职业中之个人，皆多少有其宗教上之笃实信念，道德上之真切修养及哲学智慧所养成之识见，互以广大高明之心境，相涵容覆载；然后人类世界得免于分

崩离析，而破裂毁灭之虞。则今日救世界之道，在宗教道德与哲学。亦如吾人之本文篇首之谓：吾人要有接受此世界毁灭之道德勇气，亦待一对超越的宗教信仰之哲学智慧。则无论世界之毁灭与救度，皆不能离此哲学宗教道德而言矣。

然今日人类所需之宗教道德与哲学智慧，亦将不能全同于昔日之宗教道德与哲学智慧。以宗教言之，昔日之大宗教，皆自然形成，其形成之历史条件已往，而其生命亦随之枯萎。昔之大宗教之各自形成，初不相为通，而皆欲共存于今日之世界大通之世，而又不混合之为一，以使之相泯而相销，亦为一最大之难事。然在今日，欲以一宗教毁灭一切宗教之宗教的帝国主义者之见，已罕人奉持；而一切宗教之所以为宗教之共同的核心本质所存，终将渐为人所自觉。以道德言之，昔日之道德之限于一民族、一阶级、一职业、一行业中之道德，固为封闭的道德，而只重若干特殊德目，或特殊行为规律之道德，亦为一封闭的道德。真能体验欣赏不同之形态之人格之道德，而以一开放的心灵，以与一切道德相感通，所成之仁德，必当被重视。以哲学智慧言之，则一能说明上述之一切宗教之共同之核心本质，说明如何有此与一切道德相感通之仁德之哲学，并说明此宗教道德与哲学智慧，当为一切知识技术之主宰之哲学理论，必当出现。此皆顺时代之呼召，或应世而生之宗教道德与哲学之大方向所在，而非吾一人之私见所存者也。

五、本书思想之缘起

由此以说到吾个人之所以写此书，亦是应此时代之呼召，以尽其个人之涓滴之力。吾自顾固非宗教道德上之圣贤人物，而三

十余年来，厕身于今日之大学中，抗尘走俗，其生命精神之堕落尤甚。然天之生我，固不如是。吾之为哲学，亦初唯依吾之生命所真实感到之问题。而此中之问题，亦正多非出于个人一己之私者。忆吾年七、八岁，吾父迪风公为讲一小说，谓地球一日将毁，日光渐淡，唯留一人与一犬相伴，即念之不忘；尝见天雨，地经日晒而裂，遂忧虑地球之将毁。又年十四时，一日忽向吾父言孟子去齐一段之文使人感动，吾父遂诵之，吾即为之涕泣不自己。又年十七，就学北平，一夜至当时之一大学广场中，见演中山先生未逝世前之一电影。时繁星满天，吾忽念此人间中之志士仁人如中山先生者之所为，在此广宇悠宙中，诚如沧海之一粟。然此志士仁人，必鞠躬尽瘁以为之，抑又何故？吾一面仰视苍穹，一面回念人间，惻怛之情，即不能自己，觉吾之此情，若悬于霄壤，充塞宇宙，而无边际。其又一事，为吾年十七岁，吾父送吾至船上，同宿一宵。至凌晨，而忽闻船上之机轮声。吾父登岸，乃动离别之情。然吾之下一念，即忽然念及古往今来无数人间之父子兄弟夫妇，皆同有此离别之情，而生大感动。此类之情，吾于二十岁前，实多有之，然皆忽然而发，如从天而降，与所学之世间知识，全不相干。若其果代表吾之生命之原始之性情，皆吾父母之遗德，吾不敢自以为功。自二十岁以后，则动此类之情之时转少。在香港时唯一度闻僧诵超度十界众生之文，历二时之久，吾之泪未尝干。六年前吾母逝世，居庙中十日，见庙中有法界众生神位，尝对之礼拜十日，若吾之悲情，亦洋溢于全法界。然吾即以此而知吾之生命中，实原有一真诚惻怛之仁体之在，而佛家之同体大悲之心，亦吾所固有。吾之此仁体，虽只偶然昭露；然吾之为哲学思辩，则自十余岁以来，即历尽种种曲折，以向此一物事之说明而趋，而亦非只满足个人之理智兴趣，而在自助、亦助人之共昭

露此仁体以救世。然克就此中所历之曲折而言，则又非无纯出自理智兴趣者，今亦无妨稍详言之，以便读者知此书之所言者，亦非苟说也。

吾初感哲学问题，亦初非由读书而得。唯忆十二三岁时，吾父即尝谓吾有哲学思想，吾其时固不知何谓哲学，更不忆其时所思者为何也。吾之所能忆者，唯是十四岁时，吾家住重庆两路口江滨，天雨，门前水涨，而石没于水。吾忽思此石不见时，是否存在。当时之答，是其不被见，即同于不在。于十五岁时，见人介绍唯识论之文，谓物相皆识所变现，即以为然。其时又读《孟子》、《荀子》，遂思性善性恶之问题，以为人性实兼有善恶，并意谓孟荀皆实信性有善恶，唯孟子于人性之恶者，名之为欲，荀子于人性之善者，名之为心耳。遂著文五千余字，自证其说。然先父主性善，不以吾说为然。吾断断争辩，亦不服也。当时又见杂志中论心理学之文，言人有种种本能，而各家说不同。遂更思人之本能，或基本心理，毕竟有若干，乃自为说，约之为六，而以为皆出于人之自觉的求同。如仁爱之心，始于我之同情于人；人之好名之心，则始于望人之同情于我；即人对事物之好奇，亦须求见新奇者与昔之所知者之相同之处，而加以类比，亦是求同也。其详今不能忆。吾当时自谓是一大发明。今日观之，亦当视为吾之自有一创发性之思考之始。吾当时又思及人生之最后目的何在之问题，吾意人应求乐，然必绝尽一切欲望，然后能去苦得乐。故以佛家之绝欲为至极。而绝欲则忘我，我忘则能利他，而有道德。此亦吾一人之思想之结果。当时已读及梁漱溟先生之《东西文化及其哲学》，觉其以人类文化终归在佛家之向后要求而去欲，实甚是。然怪其何以又有今日当倡儒以反佛之论，于梁先生之言儒尚直觉，谓善恶是非，当凭直觉定，尤甚不谓然。因若直觉是如何

便是如何，则此是如何，即无理由。吾于其书，当时自亦不能识其长短。然吾当时即深恶此言直觉之论。我后来之自为哲学，即恒要追溯理由。而于中国先贤之书，吾虽童而习之，然恒觉其理由，不足以服我。故我少年时之思想方式，即自然向西方哲学路向去，而后入大学，直至三十以前，大皆是在此西方哲学路向上行也。

忆吾年十七，赴北平就学，亦尝听梁启超、胡适之诸先生之讲演。胡当时尝一度讲我们对西方文化之态度，更推重西方文化之向上进取之精神。吾听后，以为言全然非是。唯尝听梁漱溟先生，讲治哲学之八阶段，则大契于心。其言哲学之第一阶段是有问题，第二阶段是有主见，其后者不复忆。吾当时自度是到其第四五阶段。而吾之为哲学，则自始是先感问题，亦先自思得一主见以求进步。吾自十五岁始为日记，至十八岁，日记共数十册，十九岁南下时，存友人映佛法师处。彼后取而阅之，与我一长信，大加赞赏。大约吾三十以前，几日日有所思，亦日日有所记。对此诸日记，亦甚自珍惜。中日之战时，与先父遗稿，共寄存乡间友人处……友人遭其殃而尽毁。先父遗稿，不得传世，固吾之大罪。然此我之日记之失，使我不得自见其少年思想之发展，亦不无遗憾也。

大率吾去北平后所思之哲学问题，首为心灵生命与物质之问题。此乃兼由当时之心理学之论心身问题来。吾当时之想法，是物质的身体，对人之心灵生命，乃为一束缚，物质乃一生命心灵以外之存在，而生命心灵既入于物质，则恒求超拔，以还于自身。此物质身体与心灵生命之二元论，吾初以为颠扑不破。以心能自觉，其所觉之物不必能自觉，二者即应有本质上之不同。对此心之能自觉之一义，吾于十五岁时即见及，终身未尝改。故对唯物

论，亦终身未尝契。然吾当时虽不信唯物论，亦深信事物必有因，为其存在之理由。吾当时以为人之意志，并无自由，其意志如何，行为如何，一一皆有因决定。然人生必求乐，唯绝欲乃能得乐，故人类最后皆必绝欲，以入于类似涅槃之境，亦为其必求乐之因所决定。吾当时固亦不信佛家唯识之论，而以心外之物、身体之物，应亦为实有，然后有吾人自此身体之物质超拔之要求。然此一绝欲之思想，固与佛家小乘思想同一趣向。吾于青年之时，何以有此思想，似难解。然实则亦正由青年时之多欲之故。人之欲至多者，即更有去此一切欲之一大欲也。

此上之思想，皆吾二十岁前之所思。吾当时亦已略览西哲之书，于柏格孙之《物质与记忆》及《心力》二书之分心物如二，极以为然。但于其创化论中之生命一元论，则以为自相矛盾。时吾于南京中大读书，由汤锡予、方东美二先生之教，得知西方之新实在论哲学。然方先生论哲学，又喜言生命。然吾当时于生命，又觉把握不住。于文学艺术性之生命哲学，只觉其可欣赏，不视为哲学之正宗。故于呈方先生一报告中，尝径评其说，而方先生亦不以为忤。时熊十力先生尝在中大上课三月授新唯识论，亦言宇宙有大生命，吾亦不能把握其义，尝于课堂中质问之，彼大笑不答，吾后亦不问。吾当时以为唯由科学以通哲学，乃为哲学之正途。后熊先生《新唯识论》书出，吾初与之函，即是问其哲学之真理与科学真理之关系之一问题。吾于科学，固非素习。然尝自学数学至微积分，又尝读爱因斯坦、蒲朗克、海森堡之一般性科学著作，对一般生物学及心理学之书，亦浏览不少。吾当时之一问题，是自然界之无生物、生物与人之存在的层次之问题。由此而读及亚力山大、摩根、怀特海等之著。于罗素、新实在论者之中立一元论，以心物为由事素构造而成之说，则以为不能据以分

心物之层次。吾于罗素之论心，唯自记忆与行为等为说，尤不以为然。然于摩根、亚力山大、怀特海之以自然宇宙为一创造进化之历程之说，则以为与生物学中之生物进化论相合，其皆以有心之人类，居自然之创造进化之最高之一层位，亦足以维此人道之尊。然诸家皆以自然之创造进化，为未有底止者。现有之宇宙，虽以有心之人为最高，然未来之宇宙，亦可于此有心之人之上，再进化出一更高之存在，如尼采之超人之类。亚力山大以此为自然之神性。怀特海由此言自然之创造的进化，摩根由此言自然之目的性原理。然吾当时尝想：若果如此说，则此今日之有心之人，对此自然所进化出之更高之存在，当如一般动物之对此有心之人。一般动物不能知此有心之人之事，人亦不能知彼未来之更高之存在之事。此有心之人之一切生活知识与其哲学，亦皆只属于此有心之人之主观，彼更高之存在，应另有其生活知识与哲学。于此吾遂感一问题，即此一创造进化之哲学，是否亦只属于此有心之人之主观，而不能客观的应用至此更高之存在者？然吾人之谓有更高之存在，即依于此哲学。若此哲学，不能客观应用，则不能说必有此更高的存在。若其能客观应用，则此更高存在，亦不能必然高于吾人于今日即知其存在之心灵，以其亦只是此心灵之所知之存在故。

由此上之思路，即引我至西方之唯心论之道路。此即就人之为一自然存在而言，自然界虽可能出一更高于人之存在者，然自此人之心，能思一切过去未来可能有之一切存在而言，此心乃在其所思所知一切存在之上一层位，亦能在“自然之创造之为一时间历程”之上或之外，思此全程之如何者。亦唯依此，而人乃有生物学之进化论，与上述之言自然之创造进化之哲学。此心之思此全程之思想，自亦为一历程。然此心之思想，亦能更自思此思

想之历程。则于此一超越于历程之上之能思之心灵主体，必须加以肯定，否则对一切历程之思维、知识与哲学，皆不可能。此一切历程，可说有进化、有变，然思此进化与变之心灵主体，应无所谓进化与变。因若其亦由进化而变去，则此进化之论亦将变去，而进化之论亦不能立故。然若此心灵无所谓进化，则谓此心灵乃自然进化至某阶段，方突然创出之说，自然中初只有物质之说，亦不能立。当说：即在自然界中只有物质之时，此心灵之自身已存在，只潜伏而未显；而所谓自然进化之由只有物质而有生物、动物，至有人之心灵，亦当说为此自始已存在之心灵，由潜伏而显现之历程。此心灵今既显为一能思想彼一切可能存在者，而位居一切可能存在之上一层位之一超越的主体，则其今后之事，只是更充量的显现其自身之所涵，而不能说此心灵之存在之自身，可再进化，而变为超心灵而非心灵之存在。此心灵自能超越其自身之所显现之事，以更有其所显现。然此自己超越之事，亦永不能使其失其自身；其自己超越之事，亦只能内在于其自身。此一思路，吾亦实先由进化论之哲学转进，而自形成，然后乃看康德、菲希特、黑格尔至柏拉得来、鲍桑奎之一传统之书。由康德之书之言自然界之存在，只属于吾人可能经验之世界，而“能运用范畴，以理解可能经验世界中之自然存在”之超越的统觉，即定然的位居于自然世界之上。人之理性更可用此诸范畴于无经验对象处，以虚构一超越的对象，而求理解之，亦更见此理性的心灵之超越于经验世界中之自然存在之外之上。由菲希特之书之言存在之一概念之原始意义，不能离思想之中之是者是而非者非之一置定而说，与黑格尔之言存有之范畴之在第一义上为纯粹思想，即使我更由自然存在之问题，跃至精神存在之问题，而亦更不以哲学之唯由自然科学入者，方为哲学之正途矣。

吾读康德之书，于其知识论之间架，初无甚兴趣。吾所契者唯在其言超越的统觉与理性之能虚构超越的对象之能，与其言道德上之当然，在经验之实然之上一层次之义。然于康德之言人依种种观念以分自然事物之种类，恒可设定中间类，则不能相契。吾意此人之心灵虽非一自然之产物，其与如是如是之自然世界相遭遇，固不能只是一经验上之接受上之事。自然界中之物之种类，虽可无定限，然大类则有定限。如无生物生物只为二大类；生物中之动植，亦只二大类；动物中之主要以本能为用者，与主要以经验习惯为用者，又只二大类。此物之大类之所以有此定限，以为人之心灵所知，应在吾心灵自身之理性中，亦有一理由。否则此心灵之遭遇此诸大类之自然物，为一偶然，而此心灵即在知识上可不接受如此之一自然世界之存在；而此心灵何以必须连于吾人之生理的身体，以存在于如此之一自然世界中，亦不可理解。又康德谓人之以其内外之感觉，认识世界，必通过时间与三度空间，而未有理由以说明人何以须通过时空以认识世界，亦未说空间何以三度，似此空间三度纯为偶然之事，吾亦以为未足。当时又见俄人奥斯彭斯基(Ouspensky)论动物之知觉有只二度空间或一度空间者，而人亦可由训练，以有对四度空间以上之直觉云云。复见怀特海书谓此空间之三度，乃吾人现有之宇宙如此，空间亦可三百三十三度云云。此皆视此空间三度为一事实上之偶然，而为人所须透过之以看世界者。吾亦尝本数学上之度量观念，以思四度、五度以上之空间同为可能。又思人之智慧之进，可于过去未来，皆于一平面上同时知之，以进至四度空间之直觉，……而言时空为一体。然吾终以为吾现在之心灵，必须经一度之时间与三度之空间，以知世界，应有一理由，否则吾亦可不接受此时间空间，亦不接受此经验世界与其中一切自然界之存在也。又吾于康

德之言理解范畴之只十二，亦疑其何以为十二之故。吾后来之意是：人之由经验认知世界，而有哲学反省，以至于知具超越统觉之心灵之存在，康德哲学固宜为一必由之路。然康德之整个之哲学，乃是就人现有之知识经验，而批判的考察其所由形成之先验条件与范围，以及于道德审美世界之建立；其直下接受现有之经验知识之世界，而后批判考察之，则非批判的。其发现有时空，便说时空，发现有十二范畴，便说十二范畴；其自谓已见其中有统一之联系，而实未尝说明此联系之为必然。此则不如菲希特之能直下由一超越的自我，以论其必然面对非我之自然，与非我之他我，以有此我之存于自然世界及人类社会者；亦不如黑格尔之由纯粹思想，以引绎一切思想之范畴，而归于绝对理性，与其必然客观化为自然，再回到精神世界中之主观精神中之情欲、理性等，客观精神中之道德、法律，绝对精神中之艺术、宗教、哲学者。

吾于此一客观唯心论与绝对唯心论之书在黑格耳之后者，由洛慈至柏拉得来、鲍桑奎与罗哀斯之重要书籍，皆无不读。然吾之核心问题，唯在吾之个人之何以必需接受此自然、社会、历史之世界。因吾既有一能思一切可能存在之一超越的心灵，而此一心灵亦可对世界无所思，而舍弃此世界，则此心灵之接受世界，应有出自此心灵之本性或理性之一颠扑不破之理由，而后吾之心灵可出而接受此世界，亦可还归于其自身，以舍弃此世界。而吾在三十岁前之生命情调，亦实时觉其自己之心灵，位于此世界之边缘。吾亦尝求仙、学道，于静坐中，略有与西方神秘主义类似之证悟。吾以为吾之心灵，若自世界撤退，即可自见其内具之一无限之灵明，以入于永恒，超于生死；则吾何以必需生活存在于此世界，即必须有一属于此无限灵明之本性与理性上之理由。在常人，生活于此世界，即执受此世界，一般科学家、哲学家，即就

其所执受之世界，而面对之以求知之。然吾自始有一生命情调，即觉吾与此世界之关系，为可黏可脱者。吾之灵明，乃在世界之边缘，可降入世界，亦可离此世界者。则吾之降入世界而执受之，必需有一理由。此所执受之世界中之诸大类之存在事物与其存在定律之为如此如此，亦必须与此心灵之本性或理性相应合。在此点上，吾于西方哲学家即最欣赏菲希特、黑格耳之由纯粹自我或纯思中之理性出发，以演绎出此世界之存在之形上学。然此一形上学之演绎，明非一般思维中之演绎，其成此演绎之理性，亦非一般逻辑思维中之理性，而为一存在之理性。于是一般逻辑思维中之理性，如何可与此一理性相通，遂亦成我之一大问题。吾尝观现代之符号逻辑之将其基本观念、公理、推演规则，皆一一表出，吾以为此推演即推论，亦即逻辑思维中之推理之事，吾应可由之以知此思维中理性之全貌。然吾当时之问题，唯是问：如何对此中基本观念与公理、推演规则等，观其相依而立之关系，以归约之为单一之逻辑理念？然吾观罗素、怀特海之《数学原理》，开始即设定若干原始观念、基本命题、推演原则，全不说其所以必须如此设定之故，吾甚为反感。卡纳普《逻辑语法》谓此语法乃只涉及符号，不关意义，吾更无从理解。故吾亦更不能有现代逻辑之演算之训练。直至三四年前乃更将罗素早期之《数学原理》与《数学哲学导论》及其与怀特海合著之《数学原理》之导论，路易士之《符号逻辑》，卡纳普之《逻辑语法》，各看了一次，以略补吾少年时之所缺。然吾少年时于洛慈、柏拉得来与鲍桑奎之逻辑书连于知识之发展以论逻辑，则觉皆能理解。吾以为人之求知识与思想之理性之进行，其基本原则，应是凡说某事物是如何如何者，当兼说其何以不如何如何，乃能满足理性之要求。吾当时观现代之逻辑之公理法直下提出若干基本观念、基本命题、推演原

则，便从事推演，则视为非理性者。此非理性者，应预设一理性基础。此基础为一理体或 Logos。对此 Logos，吾于读黑格耳至鲍桑奎之书以后，自谓已发现。此乃一三度向之理体，而又可销归于一虚灵无相之心，以为其性之理体。此一理体与空间之三度，及自然存在之物之诸大类，如无生物、生物、动植物之分，以及自然宇宙之基本定律，如万有引力等，及人之精神生活方向，皆可应合。此吾二十七八岁所形成之思想规模，今亦不能逾越者也。

吾二十七八时少年气盛，尝自谓于宇宙人生根本真理，已洞见无遗，足开拓万古之心胸，推倒一世之豪杰，不免狂妄自大。然吾后忽生一问题，即此宇宙人生之真理应为普遍永恒，亦应为人人所能见，则何以必待我而后见？此不应理。后又更知凡人之思想，无不能超出于其所知者所思者之上，则人无不可自觉其思想之超越于其所知所思之古往来今一切思想家之上，亦无人不可有此狂妄自大。由此二反省，而吾遂转而念吾所自谓新发现之真理，应早已为人所发现，亦应早已为人所言及，或为人之所已言及之真理之所涵。吾于是转而求见此我之所知所思者与古今之哲人所言及者其相契合之处何在为主。由此遂络续发现，吾自谓新发现者，多为人所早发现，如诗人所谓“莫道君行早，更有早行人”。吾后来之读书及与人谈论，乃多求见人之所是之处何在，与前之处处见他人所言者之非之态度，大异其趣。然此一态度，实乃由一极大之狂妄之反省之所转成。此一反省，要在反省及真理之必有普遍永恒性，应为人人所能见，先觉后觉，必同归一觉，则一切真理应皆先已内具于一切人之心，而人亦终必能自觉其所内具之真理，此真理为成就人之精神生活者，而精神生活至极者，则为圣为佛。吾遂信一切人皆必能成圣成佛。然此真理若兼为宇宙之真理，应为人与其余有情生命所依以存在之真理。人能自见此

真理，何以其余之有情生命，定不能觉悟此真理，而亦有精神生活，更由无数之转生以成圣成佛？吾以为一切人与一切有情生命之不觉悟此真理，以成圣成佛，只由有消极的阻碍之者之故；而阻碍之者，无不可破，则一切人与一切有情生命即应毕竟成圣成佛。吾之悟得此义，在南京玄武湖。及今尚忆悟后之当时情节，乃吾一人行湖畔，见城墙上阳光满布，如一切有情生命皆一一成圣成佛于一无尽光辉之中，当时曾感一大欢喜。此亦吾二十七八岁时之一事也。要之，吾今之此书之根本义理，与对宇宙人生之根本信念，皆成于三十岁前。昔叔本华谓人之三十岁前为人生之本文，三十岁后则只为人之注脚。吾以吾一生之学问历程证之，亦实如是。吾亦初不欲过尊吾之少年，而自贬其后之生活之历史也。

吾于三十岁前后，尝写《人生之体验》与《道德自我之建立》二书，皆以一人独语，自道其所见之文。吾当时虽已尝读古今东西之哲人之书，然此二书对他人之说几无所论列，而其行文皆极幼稚而朴实。然吾自谓此二书，有一面对宇宙人生之真理之原始性，乃后此之我所不能为。吾今之此书之规模，亦不能出于此二书所规定者之外。此固可证吾之无大进步，然亦证宇宙人生中实有若干真理，历久而弥见其新也。至于此后三十年中，吾非无所用心，而知识亦尽有增加。然千回百转，仍在原来之道上。

吾于三十二岁，得交牟宗三先生后，又重见熊十力、欧阳竟无及梁漱溟诸先生。时牟先生已成其逻辑书，而始写其《认识心之批判》，其论逻辑与数学之根原，在理性，乃所以成理解、成知识。其书之分析与建构之才，吾所不能及。吾以为其书已可证成现代逻辑，亦不能超出理性理解，而别有所根。此与西方由康德、黑格尔至鲍桑奎之流，以传统逻辑不能离理性理解，而别有所根，正遥相应合。然吾于此亦不能更有所进论，吾只直觉其必当如此

而已。忆当时与牟先生闲谈所触发，尚多过于熊先生谈者。熊先生聪明睿智，表里洞达，而吾则执见甚深，胶滞锢蔽。吾由熊先生之言，自亦有所开通，然在哲学义理上，吾所契于熊先生者，吾自谓已先自见得。吾又以为其言太高，学者难入，哲学应循序次第论，方可成学而成教。故熊先生尝与友人韩裕文函，谓吾与宗三皆自有一套，非能承其学者，而寄望于裕文。熊先生一生之孤怀，吾亦唯永念之而已。至于欧阳竟无先生，则吾父尝从之游。吾于南京时，已常赴支那内学院，听其讲论。时熊先生《新唯识论》出，欧阳先生尝取其书，而向我一一举斥其误。时吾尚未重见熊先生，观内学院《破新唯识论》与其《破破新唯识论》之争辩，尚不甚了了。在重庆时，欧阳先生住江津，吾亦尝数去江津，闻其晚年定论，亦时向吕秋逸先生请益，并尝分别建议诸先生相晤面论，以求归于一是，然皆以为此非可以口舌争之事。吾当时于欧阳先生之言涅槃为体，菩提是用，一切众生以互为增上缘，皆入无余涅槃而灭度之义，与熊先生之言即体即用，真体无二，一切有情同一真体，即无住涅槃言无余涅槃之义，亦不甚了了。后乃知其实同朱陆之争，后文当略及。然吾于诸先生之为人，皆知其全幅生命，唯道是求，乃吾一代之人所不及。然其所学终不能相喻，至皆有一黄泉道上，独来独往之感。吾由是知哲人自有悲剧。吾亦更由此以念东西哲人之冥心直进者，同不免于此悲剧，常为之嗟叹彷徨，不能自解。然吾亦自谓赖吾之超越的感情，使吾有种种超越的会悟。其中之会悟之一，为吾以世间除无意义之文字之集结与自相矛盾之语，及说经验事实而显违事实之语之外，一切说不同义理之语，无不可在一观点之下成立。若分其言之种类层位，而次序对学者之问题，而当机说之，无不可使人得益，而亦皆无不可说为最胜。由此而吾乃有会于中国佛家之判教之论，于

佛经之一一说为最胜之义，而似相异相反之言，莫不可会而通之，以见其义之未尝相碍。由此以强观东西古今之真正哲人之为相异相反之说者，吾亦尝以为无论其自觉与否，皆天之密意，使之故成此相异相反之说，以接相异相反之机，以成此哲学教化之流行者。此乃宇宙之一最深之秘密，吾亦无意必于此多加以泄漏者。要之，吾三十年来于种种东西哲学之异论异说，皆略能先本此受教之心，以观其所是；乃觉义理之天地中无不可通之阻隔，而吾之为文，亦立论立说之意少，而求有以自益而益人，亦自教而教人之意多。吾所向往者，乃立于无争不言之地，以使此相异相反之言，皆可为当机成教之用，则于一切哲学之说相异相反之义理，亦视如文学之说悲欢喜乐之相异相反之情，而不见有矛盾。此则吾有志而未逮者也。

六、本书之写作之道与西方之理性 主义理想主义之衰落

由此以说到此书之写作，亦是归在以密意成教，以应上文所说时代之呼召。吾之此书于东西古今之异论异说，固不能一一皆取为用，更不能谓已至于言说无碍之境，然亦是一有道足以成教之书。所谓道者，乃始于人之所共喻之常谈，以至于不可思议之神圣之境，而不尽此神圣之境之义。故贤者宜俯而就之，不肖者可仰而企之，是为有道之书。道之为道，在其恒可引而申之，以成新道，分而歧之，以成多道。于此新道与多道，吾皆许人更开之，故与天下之道，皆可并行不悖。然吾书亦自开出三进九重之道。其次序而进，则人可无趋跌之危；层叠而上，亦无颠跌之忧；类分而陈，则无倾跌之患。吾之此所开之道，要在步行而进，故

为渐而非顿。喜顿者，固可径路绝而风云通，吾亦不以其为非道也。然人之毕竟步行时多，乘风云以通者少。步行之事，中庸之道也。此固所以成教，而非只在成一人之论，立一人之说者也。

然吾之书，吾自为之。其中自亦有吾一人之说一人之论在，而于他人之说之论，仍不能无异同。兹就其重要之异同之际而观，略说其可说者如下。

对西方哲学而言，本书之思想方向在重回复希腊之苏格拉底、柏拉图所谓哲学家之任务，而由知识以通至德性，而以哲学为“学死而超死亡，以由凡境次第超升至灵境，以作柏拉图所谓天外之旅行，更为人间建理想国”之学。此一任务，在中古一半让与宗教，唯留人以理性综合的认知世界与推证神之存在之事，属于哲学。至近代而再只留综合的认知世界之一部，属于哲学，以分别的认知世界，属科学。至现代之科学的哲学兴起，而只以分析科学之预设、科学之思想历程、科学之语言构造与先科学语言之日常语言，为哲学的任务，如今之逻辑经验论与分析哲学之流。至现代哲学中之存在哲学之流，则只限哲学于人生存在之种种问题的性相之展露，而或否认宗教中之上帝之存在，如沙特；或以为今日为上帝隐退之时代，如海德格；或唯留一超越界之观念，以符示上帝之存在，如雅士培。此诸人声华最甚。而存在主义之哲学家，信有上帝存在者，如马赛耳及一般神学家，亦多不信人由理性之思想亦可达于上帝，如中古多玛斯之所持。在近代西方思想之中，唯由斯宾诺萨、莱布尼兹、康德、黑格耳、柏拉得来、罗哀斯之理性主义、理想主义之流，为缘人之理性的思想，理想之要求，以求建立一上帝或绝对精神之世界之存在者。然此一路之思想，以其本身之哲学之缺点，与 modern 人对宗教道德理想之失落，及对其理性能力之不信任，而消沉于今世。然人之失落其理想，亦

可重建理想；知理性能力之限度者，仍是理性的思想；知哲学之缺点者，仍是哲学。任何反理性之哲学，仍必多少依理性的思维，以成其哲学。则哲学家如自觉其所以能为哲学之原，仍须肯定此理性之存在，而知其永不可反。任何只描述理想之失落之哲学家，亦须自觉：人若非原为一有理想之存在，亦无理想之失落。人若为一有理想之存在，则理想之失落时之忧虑与怅惘，只为一过渡至理想之再升起者。故理想主义亦不可反。人类今后之哲学，即仍当本理性以建立理想，而重接上西方近代之理性主义、理想主义之流。此亦重接希腊哲学之由理性的知识，以通至人之理想的德性，由凡境以超升至理想的灵魂，而回复此西方哲学之原始的任务也。

此西方近代之理性主义、理想主义之流，其于理性之认识，初非如现代哲学家之视同于一分析的理智，或分析的理性；而是以理性之机能，兼为分析与综合的。自康德、黑格耳以下之理想主义，皆以理性之机能为趣向于无限与无所不包，亦同时对于其自身之运用，能不断自加批判，以不断自其运用之限制中超拔而出，以求其自身之净化，而更向上超升者。理性之分析机能，只求其所分析者与分析出者其意义之一致，不相矛盾，为狭义之逻辑理性。于此可见思想之自类相生而顺行之序，以成人之思想之长度。理性之综合机能，趣向无限，则见思想之求“统贯诸类，以成类”之广度。理性运用之自己批评，由于其自己之不断向上超升至一高层位，而致见思想之高度。在人只有分析的理性时，人只是先被动的接受经验事物或自然事物，已成之知识与语言，而面对之加以分析，以成其理解。此为一般之科学知识。此中，人所接受之经验事物自然事物先在，而后人之分析理解继之。此分析理解中之理性，顺从经验事物之如何呈现，顺从已成之知识、语

言之原有意义，而运用其理解的理性，此为“后天而奉天时”之自居卑位之坤道的理性。至综合之理性，则为不断顺受不同之经验事物、自然事物，而亦不断超越其所顺受，而如由坤道渐转向乾道之理性。至于不断向上超升之理性，则初为一纯乾道之理性。由此理性之向上超升，而自超于其先有之限制，亦自超其所知之事物之限制，而能本其原对事物之价值意义之认知，以综合地形成对事物之理想，而见此理想之亦在所知之事物之上层位。于是人之理性，即转而成为求其理想自身之前后一致，加以坚持，及求其不同理想之综合，以向于广大，与对理想自身之批判，以求理想自身之向上超升，由此而更有求此理想中之事物，成为存在之现实之事物，使不合理想之现实事物，成为不存在之行为。此行为，为有理想者所责望于其自身者。凡人之责望于其自身者，即其道德理想，求自副此责望者，为道德实践之行为。此中之理想，为乾道所成；实践之行为奉之，而为坤道。故由理想而实践，即由乾道转入坤道之理性。此求理想之前后一致、广大，而向上超升，与求一切理想之通过道德之理想与实践而实现，以通贯理想界与现实事物之世界等，又可合以为人之人生之理想之全。此能形成人生之理想，而由人之道德之理想与实践，加以实现之理性，即为一综合贯通理想界与现实事物之世界，既承受此现实事物之世界，为先前之世界，如后天而奉天时；亦开创此后之世界，如先天而天弗违，合乾坤之道而为一之理性之全体大用也。

大率在西方近代之理想主义之哲学，对于人之理性之分析之机能之外，有综合之机能，亦有自己向上超升之机能，至形成种种人类社会之政治、法律，人类学术文化中之艺术、宗教、哲学、科学之理想，及人对其自身之道德之理想，大体皆能有真知灼见而无疑。然于此种种理想，如何保持其不互相冲突，如何不被染

污，如何不为反理想之人之野心，贪欲所利用，而加深人之罪恶之问题，则未能正视。于是此诸理想，恒转而只为人之所观照之一虚悬于上之当然的世界。此当然的世界，面对现实事物之世界之实然，即成为无力。后之经验主义、实在论、实用主义，以及今之存在主义之兴起，皆由见此理想之当然世界之无力，而更转向于面对此实然之世界，而如实观之，或求其中可资应用之力量，或求观此人类之理想，如何冲突，而幻灭，而飞颺，如何被染污被利用之真相而来。则此理想主义之哲学之再复兴之道路，即在吾人之如何使此理想，不只为人所观照之虚悬于上之当然，而成为真正之实然。而在其转为实然之时，如何能不被染污利用，以加深人之罪恶。欲答此一问题，则必须由西方近代哲学，回到中古哲学之重信心、重灵修之精神，更须由西方哲学通至东方之儒道佛之哲学，所言之如何使知行合一，智及仁守之道。欲知此道，则赖于人之对其上升与下降之关键所在，其间之轮转为用之几，有真实之智慧。此皆西方哲学所未能及者也。

七、理想主义完成之道路与信心之根原的性情

对于如何使理想不只为人所观照之虚悬于上之当然之问题，一方系于人之观照的态度之超升，至一道德实践之态度，此对科学家、文学艺术家及哲学家，皆为一最难之事。其故在观照的世界，乃人类之自然的智慧之最高发展，其中有无限之“意义”可使人沉酣于其观照之事，而使此观照的世界成为人类中之科学、哲学、文学、艺术上之天才之大监狱。人欲出此监狱，以有其道德实践，须有一生命活动方向之大转折。此在西方，唯柏拉图知哲学家之上探灵境，而欲再回心救世，为世人建理想国之艰难。佛

教则知由欣慕寂灭之小乘，而转入大乘之菩萨行之艰难。中国之孔子，则知其对长沮、桀溺等道家型之人物，实无言以相服之艰难。此人类之自然之智慧，发展至一观照境，而只以形数等为观照之所对，固亦无大害。然当其对人生、文化、道德理想，亦只视为一观照之所对，则可截断此诸理想之生起之原始的根，亦使此诸理想失其原始的意义，而为由人道入魔道之一程。此理想之原始的根，在人之生命存在与心灵，对有价值意义之事物之爱慕之情。此爱慕之情，柏拉图名之为 Eros，中国先哲谓之为性情。依此性情，而人形成一理想时，此理想即先实现于此性情之内，而亦求通过其身体之行为，以表现于外，而实现此理想于其周遭之世界。此性情，为一即知即行，将其内心所知所感之在上之理想，求实现于下于外之性情。故此理想，必须兼存在于知与行所合成之生活之中，而不能只成为人之再一回头的观照之所对。此回头的观照心灵，观照此理想之光辉，将理想加以环绕，即同时截断其原初生起之根，而此理想，即成为虚悬于现实世界之上之理想，亦见为一自身无力，只为一永不能实现之当然之理想而已。

于此，人要不只视此理想，为“在现实事物之世界之上之一无力之虚悬的当然”之哲学思维的道路，在一方知现实事物之世界，只为人之所知之一已成之客观世界，亦隶属于“可知之以形成知识”之范围之内，而以知识世界之范围，包括此客观世界，如加以圈住，使其不越此范围之雷池一步。在此义上，一切哲学中之知识论之反省，皆为将此现实事物，加以圈住之事。吾人之书之前四境中，多有知识论之反省，即皆是在圈住此外在之现实事物之世界，于人之个体、类、因果、感觉、时空、自觉、反观之心中之理性之事。实际上，人之任何知识论上反省与思考之训练，同在人之实际生活上，有将此所知之现实事物之世界，加以圈住

之一功效。人在哲学之途程中，若缺乏此知识论之反省与训练，而圈不住此现实事物之世界，则其哲学思维至于超此世界之时，此世界中现实事物还将冒出，以扰乱超此世界之哲学思维之进行。故此一知识论之反省与训练，为人之行于哲学之途者所不可少，亦必须具有者。自此而言，今之存在主义之忽此知识论之反省与训练，即不可为训；而亦不知此知识论之反省与训练，圈住此所知之现实事物之世界，正为摄所知之客观世界，以还归于主体之存在之了悟之第一程矣。

然此知识论之反省训练，必须至于知此知识中之世界之边际。此知识中之世界，可无外在之边际，然有内在之边际。人之理想界之事物，即人之知识世界中之事物之一边际。人之能形成知识之理性，与有此理性之心灵，亦此知识世界之内在的边际。凡在此边际之外之世界，皆在知识世界之外，亦在所知之现实事物之世界之外，然不须在人之心灵与生命存在与其活动所及与活动方向之外。

人在有知识论之反省与训练，求知此知识世界与现实事物，有此内在的边际之后，人即可将知识世界中现实事物之世界，圈在此边际以内。人于此再还观此边际外之理想界，而欲去除其虚悬于上之感，更须知此理想尚非可只视为一观照之所对，而更当如实知其生起之原，在吾人之生命存在与心灵自身之性情，则此理想便当同时视为实然的存在于此心灵与生命存在之内，而非只为所知所对之事物之上之一当然。此理想之伸出，而求对客观现实世界有所改变，而未能改变时，自亦有其超现实，而涵盖现实之客观意义。然此理想之已实然的存在于此心灵与生命存在之内部，则人亦须更回头认取。故对此理想之伸出，而能涵盖，当视如一房屋之屋檐之向外伸出，而能涵盖。然此屋檐之自身，则连系于

屋，而先已存在为屋之一部分。故回头认取一切理想为实然的存在，于人之心灵与生命存在中，为不可少之一哲学智慧。既有此认取，则于其理想之继续生起之处，即更当知有一生起理想之泉原，及此泉原之亦存在于吾人生命存在与心灵之中。此即人之性情之表现之泉原。此可称为性情之德，或本性、天性与本情、天情。此泉原为人所见为有，在此理想之可继续生起，欲断之而不能断，欲止之而不能止，遮之而不受遮，蔽之而不受蔽，忍之而忍不住处见得。如水之泉原，即由其流之不息处见得。然人无理想之生起，或有之而不反省其生起之继续不断，则亦不能真见得此泉原之实有，并由其不息以见其无穷也。

然吾人既见得此生起理想之泉原之不息，而知此泉原之存在以后，人尚可以此泉原，乃由内观反省所见，以之为只属于人之主观。由此而人更须由此理想之前伸一面，看其如何超越的涵盖于所知之现实事物之上之客观意义；更由理想之必求合理性，而知此求合理性，出于吾人之性情。此合理性之理想，又为普遍的当然，亦为一切人之生命存在与心灵所视为当然，而亦皆可为实然地存在于其生命存在与心灵之内部，以为其性情之表现者。由此而后能见得此理想之亦能普遍的实然存在于我之主观世界之外，客观的生命存在与心灵之世界中，以有普遍的人道、普遍的人性之客观存在的信念。于此信念中，我之由我之有理性的理想，而知人之同有此理性的理想，其原亦出于我之理性的推知。由此推知，我即知我之理性，不只为一主观的理性，而为一能肯定其他之主观的理性之存在之一具客观义的理性；我之人格，不只为我之主观的人格，而亦为一能肯定其他主观人格之一具客观义的人格；即于此见人我之人格、人我之理性，以及由之而有之理性的理想之互相涵摄贯通，以合为一客观的实然存在的人格世界、理

性世界、理想世界。

人之哲学思维，既知此人之理性的理想之客观普遍的存在意义之后，人仍可觉此理想中所有之当然，尚有未为现实事物所实现者。如人即已知其欲行之仁义，已现实的存在于其知欲仁义之心中，人仍可同时照见其行为之不合仁义者，即同时见此行仁义之理想，仍只为一当然者，而非能皆实现于其行为，为其一一行为上之实然。人对社会政治文化，有其理想者，虽知其理想存于其心，仍可觉此理想对社会政治文化之现实，为一虚悬其上之当然。此一当然与实然之对峙之感，即人之一生无论何时皆不能逃者。若其能逃，则人亦无理想与理想之实现之可言，人生之事息而天地毁矣。

然人有此一不能逃之当然与实然之对峙之感，人即同时对于其所视为当然者之是否必能实现，可有一根本之怀疑。因当然者非实然，即涵可不实现之义。当然者可不实现，则人亦可念其不实现，而只陷溺于实然者之执持，而不求当然者之实现，亦可终身在怀疑其可实现与否之中。由此而人即可入于一两难中，一方面是当然者不能皆已实现；因若皆已实现，则无理想待实现，亦无理想。另一面是当然者又不能只是可不实现；若可不实现，则人可不求实现之，或终身在怀疑中，此亦可归于无理想。然则吾人将如何得一突破此两难之道？

此一突破两难之道，是人于理想虽未实现，然不能以之为可不实现，而当于未实现之先，即先信其必可实现而不疑。无此一信念，则人必无突破此两难之道，人亦必或终身在怀疑，或更不求实现理想，以陷溺于实然者之执持之中，而成一现实主义者，而以此怀疑与陷溺，为其必然之命运。

然吾人如何能信理想之未实现，而必然能实现？此须知真为

当然之理想，无论属人之主观之道德理想，与客观之社会文化之理想，以及对自然宇宙之理想，皆无不必然能实现。然以此当然之理想，为无穷之广大高明，故其实现，亦为在一无穷之历程次序实现，然亦不能越序而皆一齐实现。人之越序而望其一齐实现，

为实有，即命令吾人自己之不合理想之行为意念等，由初之实有成非实有，使合理想之行为意念，由初之非实有成实有；而即顺前者之由实，以趣向于非实，以思其为毕竟非实；而由后者之由非实，以趣向于实，以思其为毕竟真实；而更以思此真实者，其本原之不见者，亦为实；及其本原之无穷，而实有此无穷之本原。吾人思想之安住于此实有之无穷之本原，而不移动，即名为信心。此中，人之思想要在正视此上所说之命令，而知此命令是实有，则其原是实有；就此命令之为一命令，而自下而上，以透识其原。此“命令”命令彼初为实有之行为意念，成非实有；而此命令中之当然，与初为实有者之实然之相对，亦为人所实感之一相对。此一相对之存在，亦必须肯定。如于天理人欲之相对之存在，必须肯定，于此命令中之理，有未实现于气者，必须肯定，如朱子之论。若人只由此命令之原中，初可不说此相对，而否认此相对之有、理气之不合一，亦非如理之思。然此一相对，乃为人之所实感，亦即只在此实感中存在；而此实感，则为统此相对者之“统一”。此相对者之分裂，在此统一之内部，亦在其下层。无论此相对者如何分裂，皆不能坏此感其分裂之感之自身之统一。此“感”之在其内部，有此相对，同时亦有一好相对之中之合理想者，而恶其不合理想者之一道德生活中之内在的好恶之情，即好善恶恶之情也。

此所说之好善恶恶之情，乃以恶恶成其好善，亦以好善成其恶恶之情。克在此情之中心看，其一方恶现有之恶，一方好未有之善，即为愤悱之情。愤为好善，悱即恶恶。亦为一惻怛或惻隐之情，或肫肫其仁之情。惻字从心、从则，乃心之一转折，即涵恶恶。怛字从心，从旦，即心之昭明，即好善。惻隐之隐，则自此心之昭明，由潜隐而出言。肫字从肉，以表生命，屯则草木自

地生出之义，则由潜隐至昭明之事也。此具愤悱、惻怛、惻隐之情之心，或具好善恶恶之情之心，乃人实感“当然与一般实然之相对，而于此相对之中枢，使一般之实然，由其不合当然，而成非实，而使合当然者，由似非实，而成为实，以见此能生起当然之理想之原之为实”之一人心之活动之能。此言惻隐、惻怛、肫肫其仁之情，乃儒者言心最亲切之语。此乃直自人之实感当然与一般之实在之相对，而又见其中有一转运之中枢，而即顺此中枢之能自转而亦现正转，即可实见：此不善者不合理想者之趣向于非实，遂即思之为不实，合理想者之趣向于实，即思之为真实。此思想，即“如此情此心之为此情此心”之如理而思，亦“顺此心此情之如此转运流行，以转运流行而不出其位者”。由此思想之归于见得所生起之理想之实，与其形上之本原之性命本心之实，以终成其信心，即可更本此信心，以契入其本原，更使此本原，缘此信心而流行，更生起理想，以有“求不合当然之一般之实然成非实”之实感。此实感中之惻怛等情，即足形成此人之合理想的生命生活之扩充，至于不息而无穷，以成己而成物，使一切不合当然者，皆由人之实感其当由实成不实，与此感中之有此惻怛等情所导致之行为事业，以使之成非实，而使当实者成实。吾人之思想亦即由此信心以再顺此本原之流行而成之实感中之情与情所起之行为事业而进行。则于一切不合理想之实然者，皆无不可思之为非实，而唯于合理想者，思之为实。而此整个，又可再形成为人之一绝对的信心，以有其依于绝对的信心之绝对的行为事业，即以此行为事业，证实此绝对的信心，而使此信心与行为事业互证，亦互为用，而所成之盛德大业，亦悠久而无疆，至诚而不息。此即儒者合形上学之信心，与道德之实践之天人合一之学之教。然其核心义，则在吾人上所言之由此心中本原或本心本性流出之惻

但等情。此即中国儒者所谓性情之际，亦天人之际之学之教，而非西方之理性主义理想主义之所能及。以西方之理性主义理想主义者之理性之思想，皆尚未能直顺此惻怛之情而思，以情理之如如不二，为其思想之归止，以成其内心之信，再充内形外，以成盛德大业；更即此德业成信，以使情理与信及德业相辅为用，以合哲学、宗教、道德为一体，以成一学一教之道也。

八、宗教信仰与客观的形上学之价值

此上所言，要在言儒者之大信所以立。此一大信，乃初纯依人之自思其天人、性情之际之事，更不出其位而立。此似至简易，而亦至难。其故在人之思想初乃向外观看，其性情，乃存于其思想之后；此思想，初不能回头见及之。人之思想向外而见种种不合当然之理想之事物时，人恒只见当然与实然之相对，而不知凡此一切相对，皆在统此一切相对之一大实感之中。在此大实感之中枢，即有此性情之运转于吾人之内心，而此一运转之涵义，如自其极而观，即为一足旋乾转坤之天枢，而使当然之天命，皆成实然之德业者。然人于此恒只念其生命之力之微小，遂疑此天枢之运转，足旋乾转坤。于此人欲存其大信，即须知此性、此情、此天枢、此天命，在一切人之心，及其在一切人之心，亦吾心之所知；又须知此性情、天枢、天命之泉原之实无穷而不息。人更当试思圣人之心之何所似，以见吾人前所谓之宇宙性的神圣心体之实有，而见其有全德大能，以实现一切当然之理想，以自祛其生命力之微小之感，此即一神教之宗教之所重。否则人须遍观一切不合理想者，出于生命之妄执，其本性为虚幻而空，知虚幻者空，而潜隐之真实自显，此即佛家之所重。此二型之宗教思想，初非

中国之传统之教之核心。循中国之传统之教之核心言，人若真依其内心之实感，以见一善善恶恶，而至善之性命之原，能充内形外，以成其德业，即步步见有不合理者之自化自空，亦步步见此至善之本原之真实，其力其能之无尽，则亦非必须先说此宇宙性之神圣心体之具全德大能，亦不须先遍观一切出于生命之妄执者之虚幻而空。然在中国之传统之思想之核心之义之放射所及中，又非不多少涵具此二型之宗教思想之义。吾书即更明于此二型宗教思想中之种种超越的信仰，亦视之为人所当有，而亦以之为出于人之性情与理性思想之所要求；唯只当使之存于心之阴一面，而不当使之存于心之阳一面，即只取其消极的自卑俗拔起，与破除断见之意义，以成此当然者无不可成实然之信仰，而不重其积极的意义，以使人只作希高慕外之想，而忽其在当前境中之尽性立命之事。此则扩大中国传统思想之核心中所放射之义，以摄此二型宗教思想之说，以发展此中国传统思想之论也。

吾之为上述之会通儒与二宗教思想之论，实具苦心，亦有一大匠心。盖依一般人心之恒向外而思想，实无时不觉现实存在之事物之众多，又皆见其大多不合当然之理想，而又视此理想为一虚悬之当然而无力者。此人之向外之思想，亦不肯安分，而顺其性情之际以思，而见此当然者之实有力以成实然，而自成其信。故为宗教思想者，即顺此一般思想之向外，而谓客观世界实有一绝对之神圣心体或上帝之存在、天国之存在，或谓一般所谓众多之现实存在事物所合成之世界，只是一虚幻，以消除此不合理之世界为真实存在之见。此方便教之所以必需，亦由理上本可如此说也。

此理上之本可以如此说者，即不合理想之事物，乃必相矛盾冲突者。相矛盾冲突者，即必终相毁而失其存在，而不能为一真

实之存在者。如矛盾之思想之不能真实存在。故有情之自然生命之生活，唯其自成而不害他，而自然合理性者，方能真实存在。在人中，则唯有其自然生命之活动之自然合理者，与其自觉的思想、自觉的生活之为自觉的合理性者，能真实存在。一切人中唯其全幅之自然生命与自觉的生活思想，皆为合理，而为天理流行之圣人之全幅生命，能真实存在。一切人与有情生命，亦唯于其超升而化同于圣人生命时，乃能全幅真实存在。然一切圣人之生命皆无私，而以天地万物为一体，则一切圣人非多非一，即一即多。人若偏自其非多为一处言，即可说为一宇宙之真实之生命。一切圣人之所以成圣之泉原，亦只为一宇宙之真实生命，一切圣人之生命之心灵，只是一宇宙之心灵，或吾人所谓宇宙性之神圣心体。唯此宇宙之真实生命与其心灵或神圣心体，能真实存在。谓此即天或上帝，即入于一神教之途。依此一神教之思想，此世界之一切存在皆必还归上帝，则其自始亦只有一上帝。于此若问：上帝何以必创造世界，使其中有种种不合理事物，或种种其行事不合理之生命，而经种种冲突矛盾，以再归于唯有其行事之完全合理之圣人生命之存在，或世界之理性化？则此在印度之一神教，即说此为梵天之一神圣的喜剧。犹太教基督教之一神教，则视为一上帝之悲壮剧。黑格耳则谓此上帝之行于世界之历史之中，为一通过悲剧而成之喜剧。其必通过悲剧再成喜剧，在正面之上帝之不通过其反面，而外在于其自己，而反此反，以再内在于其自己，则不能成一“对其自身，而又在其自身”之一自立之上帝。有如人之思想之不经否定，再否定此否定，不能为一自立之肯定；又如人之自己不对一非自己，而非非自己，即不能自觉其自己与非自己，皆在其自觉之内。此一正必对反，而又反反，乃一理性上之必然。则吾人亦只能通过此理性上之必然，以思维世界，故有正

必有反之相对。上帝必创一非上帝之世界与之相对。于此上帝之是否必须依此理性以创一包涵其反面之不合理之事物之一世界，则西方之神学，固有谓上帝可不造世界者，因若其必造，则上帝非自由。然谓其可不造，唯是设想之辞。上帝今实已造世界。上帝若可不造世界，则上帝之全德大能，同于无德无能，上帝成无用之自体。上帝之造世界，乃见其自体之必有用。上帝造世界，即其自体之用之表现，即上帝之自由。其必造与自由，不应相违。然若谓上帝自体之恒有此能造世界之一用，则世界应无已时。若谓上帝可使世界还归上帝，则还归后，仍当能再造，世界仍无已时，亦无只有一上帝之时。纵谓此世界有始，上帝未造此一世界之先，亦应先已造无数世界。又上帝之造世界之力无穷，复应同时造无数世界。此即如中古尼可拉库萨及布儒诺之说。此无穷无数之世界与其中之合理或不合理之事物，皆应永与上帝同在。此则西方神学之说之近印度梵天教之梵天，于同时或异时，创无数世界，此没彼起、彼没此起于梵天中之说者也。然在印度之佛学中，则初不信上帝梵天之说。世界中自有众多之有情生命，一一有情生命皆依其妄执，而有种种不合理之贪嗔痴之行事。然此不合理者，必相冲突矛盾，以相毁相灭。此必毁必灭，即此不合理者之最后必然之命运，亦即其必由存在而不存在之真理或真如。今若问此有情生命与其不合理之行事，何时始？此则始自不明理之无明。若问无明何自始？此仍当始自无明，而无明无始。若谓无明以上帝创造生命时自身之光明为始，此乃以明为无明之始，即正不合理性，而其说亦即依于无明。然有情生命依无明而有之行事，必相冲突矛盾而相毁相灭，人亦知其当毁而求毁之灭之，则此无明与依无明而有之行事，虽无始而有终，即以此有终为其理。人之求其有终，即人之修道之事。然后之佛学亦可由此无明之有终，以

谓无明之自始即有此终。众生终可无无明而成佛，则众生自始有此成佛之性，成佛之心。此性此心，应与众生之无明俱始俱无始。而此本有之佛心佛性之自身中，又不能说已有无明在，以此亦不合理性故。则此佛心佛性，便当为一本有之大光明藏，而无明则只为其外障。然此外障障此光明藏，此光明藏知有此障，此障又似当内在于此光明藏，而似当由此光明藏而生，生之而又再去之；则亦如西方之上帝之造世界，而再使世界还归上帝。则人亦似可谓此光明藏生障，去障后，当再生障；而成佛者亦当再化为众生，而众生一一成佛后，还应再一一为众生，众生与佛互为轮回，亦无佛能成。此大不可。则唯有再还至无明无始而有终之说为是。至于无明之所以能有终，仍须谓有一与无明俱始之佛心佛性，而后无明之终方为可能，此则似唯有归于佛心佛性初与无明相即之佛性有恶之论。如天台宗人之所持。然若佛性与无明，果平等相即，而佛性真有恶，则成矛盾，又成佛应不可能。若谓佛性能破无明而化恶，故成佛可能；则无明与恶，仍非真实之佛性，此则当如华严宗人之以佛性有恶，为第二义之说，在第一义之佛性，仍毕竟无恶。然众生之有此第一义之佛性为性者，又何以为无明所覆？无明能覆佛性，使不得显，则无明仍为第一义之众生性，而众生实未尝以第一义之佛性为性矣。欲破此说，则唯有再回至上文之无明有终之说。盖此有佛性之众生何以有无明，亦如至善而合理之上帝之创造世界，其中何以有不合理之事物。其所引起之问题，皆似反覆循环，而似终无了日者也。

九、性情之形上学意义

对此世界之不合理与无明之问题，吾以为若只循一度向之理

性思考，必归于反覆循环，终无了日。于此以无明非有非非有，不合理之世界之非真实非非真实为言，亦玩弄诡辞之玄谈戏论。此中人之形上学思维，须还隶属于吾人当下此心之性情，以再外观此世界之命运。于此，依吾人之性情，必望人皆成圣，一切有情生命皆成圣，而不忍一人之不成圣，一众生不成佛。吾人之思想，于此若不自此性情之所着处看，而只自情之愿望看，此愿望之进行，可超过现有之实然之事实而过，则此实然之事实，不能为此愿望之碍。于此，吾人之思想，即亦同可不见有实然之事实，而只顺此性情、此愿望而往，亦如此性情、此愿望之所愿望而思。则人即必然以其由性情而出之最高之愿望，为一切人皆必成圣，一切有情众生皆成佛，为其顺愿望而有之思想归止之处。如吾人前文之所论，即为肯定此一切人皆有成圣之心性，一切众生皆有佛性、佛心，而可合名之为一同于上帝之神圣心体，为一形上之至善光明之本原之一绝对之真实存在。然此一肯定，由吾顺此性情与其所生愿望之所往，以俱往而有，乃一直往而不还之肯定。有此肯定后，唯见此一绝对真实，此外更无不合理之世界之存在，则即可不再问其如何创出此有种种不合理之世界。于此吾人之思想若须还顾此不合理之世界，见其中人与生命有种种不合理之行事，而问其与此至善光明之本原，或绝对真实之关系，则此不是顺此性情所生之愿望而往，以有之思想，而是将此性情，直接连于其所着所对之现实存在事物，而循另一思想之进向，而将此二者分之为上下层，或内外层之关系，而先视为俱在俱有，初互不相生者。则此光明不能生无明，上帝亦不造此罪恶之世界，人之能成圣成佛之心性，亦不直接生此人之凡心。人于此即只直下见得一圣凡、善恶、无明与明之相对之世界。然此又非必须归于二元论。因无明自有可去之理，罪恶世界自有由上帝加以救赎之道，凡人

自有成圣成佛之道。此理此道，即世界中之凡人心或众生心之属下层与外层者，与此至善之光明之本原，或绝对真实之为属上层与内层者间之一通路与桥梁。自此理此道连于此绝对真实一面说，则此道此理与其能超化世界之用，固亦全在此绝对真实之自体中。然自此理此道之连于世界，与凡人、众生心一面说，则又见其为世界、凡人心、众生心之自身所具之一真理，所可行往、将行往之一道，一垂示于其前之一当然、一命令；而此道体、理体，亦如未尽其用，与其当有之用为二，乃虽实现于事或气之流行或现实之世界，而未全实现，以半实半虚者。人于此直感此理此道之半实半虚之时，即有一愤排之性情，以使其虚者成全实，而化除此世界与凡人心、众生心中之不合理之实，使之成全虚，如前所说。而人之透过此性情，以思此命令此理之根原，而见其全在上帝之心或神圣心体、佛心佛性；则有似此思想之经过此通道与桥梁，而由外澈内，由下澈上，以直往，而唯见一绝对形上真实之事，如前所说。则此世界与上帝之相对，人心、众生心与神圣心体之相对，又须消掉。此上之绝对观与相对观之二种思想，其本身亦在上下层，或内外层间，互相过渡，而亦相依而起者，故在人类思想世界皆永不可灭，而亦正当永恒的相依而起，而后世界之超升，与一切超凡入圣之事，乃成为真实可能也。

此二种思想之所以必当相依而起，在人之性情之着于现实事物，而感其有不合理者而不善者，更恶此不合理之不善，而好合理者善者，以有其理想；而见此合理者善者，初为未全实现之当然之理或当行之道，为半虚半实；然后人有顺此理此道，以使当然者成实然，化此中之半虚为全实之事。然人亦必须依此性情而生一愿望，顺此愿望，以思想此世界中之一切不合理者，其本身之必可无、必可虚，而其自性是虚，以信有一形而上之至善之光

明之原，为一绝对真实，方能赖此信心之力为助，以更有其化一切不合理者为合理之事。此信心之初，似只成就一形上学或宗教信仰者，其本身亦是人之实现其理想，而顺上述之理之道而行之事。于此，若吾人有此信心，便更不以信心为成其行事之助力，则依此信心之归止于一绝对之形上真实，唯见其放大光明，至神至圣，而更以种种玄远之名，如无限、永恒、至真、至善、至美，加以赞颂，而即安住于此，而更不见世界之不合理之事实，亦更不面对之动好善恶恶、愤排、惻隐之情；则此只安住于此形上真实之信心，亦即无异忘其所自发之性情上之根原，而亦斩断其与此根原之关系。于是此信心之信形上真实之事，即此信心堕落，为观照此形上真实之事，终将见其所观照者，唯是种种玄远之抽象意义，更将由其不得感觉生活之证实，而视之为虚幻，以入于虚无主义之途矣。故人之有此信心者，必须还自知其根原在上述之性情，亦必须还化之为人之依其性情，而有之化不合理为合理之行事之助；然后此信心，乃可由连接于此情与行事，而由此性情此行事之存在，以保持其存在而不堕。故一切形上学与宗教信仰，皆终不可孤立的单陈。孤立单陈，必归于自毁。不孤立单陈，则人于见一切世间罪恶苦痛等不合理之事时，仍可本此形上学与宗教信仰，言其毕竟虚幻无实，而只见一光明神圣之绝对真实，普照河山。然此绝对真实，则又只在此愤排惻怛之性情与由之而有

之心。佛之慈悲心，耶稣之爱心，在根底上，亦为此物事。然慈悲与爱，皆自此心之性情显处说，而于此心之性情之为一由隐之显，由形上以澈形下，由内以澈外之义，犹未能尽达。此则不如儒家之用恻隐、愤悱、惻怛、肫肫之言，说此性情时，能兼表此诸义也。人之此性情之心，充满洋溢，以与上述之形上学与宗教之坚固信仰相结，以至成圣人之心，则无论其一切行事之成败有无，其心皆为一充塞宇宙，悠久无疆，至诚如神之心。斯可真承担现实世界毁灭之大勇，而亦能救世，以使之免于毁灭矣。

一〇、不同形态哲学之永存及 性情之形上学之二型

吾在上文，已将本书所立根与归宗之义，全幅披露。此立根处，在吾人当下生活中之性情。此性，即顺理而行之理性；依理性而与境相感通，则必有理性的好恶之情。依此情而有理想，信理想之当实现，必实现，而有信心。充量之理想，为一切人皆成圣，一切有情生命无不普度，使世界得救。充量之信心，为信此理想之必实现。此信心之内容，为形上学与宗教的信仰，亦为入之依性情而有理想，以如理而思者，所必当归止，而无可逃之信仰，而可由入之依性情而实现其理想之行事，所可步步当下证实其为真之信仰。故人须自觉此信仰之根，在此入之性情行事，而此信心亦所以助成此行事，而不与此性情相离，以恒内在于此性情。一切形上学之思维之助成此信心，而内在于信心之建立历程之中，亦须内在于一充塞宇宙之性情。则吾人之所论，一切始于性情，终于性情。然始终之间，则可以一切形上学之思想，为开展照明此全幅性情，而成此性情之流行之用。此形上学即哲学之

归止。故一切哲学亦皆摄在此性情之流行中，而吾亦不以为世间之一切哲学，有必不可相通之处。“神何由降？明何由出？圣有所生，王有所成，皆原于一。”则人于此可问：如世界一切哲学，皆可摄在吾之所论之中，是否此外更无哲学，人只奉行吾之所论而已足？此问亦当答。

吾之答是谓此外原无哲学，亦不可说。因若此外无哲学，则吾之哲学，即将毁灭世界哲学，而吾之哲学成大不仁。吾说哲学在性情之流行中，人皆有其性情之流行，自亦皆当有其哲学。吾说一切哲学必可相通。此相通，亦在一思想之流行历程中次序通，则亦许有一时之不相为通，而吾之谓其可通，亦许人之一时谓其必不可通。此人之哲学之必有不相为通之故，吾今亦可略说之，而通其所以不相为通之故。此人之哲学，所以不相为通之故，在人之必不免有数基本形态之哲学，必须由不相为通，而后可更迭为用。此基本形态之哲学之分野，亦正在人之性情之对境，其思想有不同之基本方向。如人性情之对境，先有一以主观向客观，而相对为内外之方向。在此方向中，人之依其性情之感境而俱有之思想之明，皆向外照射，以求如实知其所对境，而视为现实境。于此即产生客观主义、现实主义、唯物主义、自然主义一型之哲学。人于此现实境中，乃观一一现实事物之个体而辨其类，明其因果，形成种种史地自然科学、社会科学之知识。此种知识与哲学，皆人之原始之思想之明，或心灵之光辉之向外照射，必然有的表现与成果。人不有此一原始之思想之明与心灵光辉之如此照射，无人能更有其他方向之思想与知识。在哲学中，亦永有客观主义、自然主义、现实主义一型之哲学之存在，无任何哲学能加以毁灭者。然人之思想，自另有一方向，即当其性情之感境，而觉性情之所望，与现实境之所是，互相违反之时，人即自觉其主观目的，而

折回其心灵光辉之外照，而反观其自身之主观感情与主观感觉、想像、思想等，知其主观经验世界之真实，而有经验主义。更由其于主观想像、思想之世界中，能发现种种合理性之普遍的意义，并求与主观之感觉感情相连的主观目的之理性化，而形成一理性化的目的，是为理想。人于有理想时，即见有一当然之理想与实然之现实世界之相对。于此即可有观照此想像、思想世界中之普遍意义，而视之为实之超越的实在论，现象主义、观照主义与理性主义及一般之主观的道德主义之哲学，亦有纯粹之数学、几何学、逻辑、文学、艺术等之哲学。依此人主观的目的理想之求实现而未能，又可形成为种种心物二元、灵肉二元、心身二元论形态之哲学。人若未尝有求实现主观目的理想，而未能之时，则无二元论。然人皆有求实现主观之目的理想而未能之时，而人即无不可在一时为二元论者。一切哲学中之二元论思想，亦以此之故，而永不能绝。

凡此上述之思想，皆非本书之所尊尚，而以为人之顺理而思，以成其哲学者，所必当越之而过之。然亦人必先有此诸思想，然后可越之而过。故此类之思想，亦原当有，故吾亦不绝之。然为此类之说者，滔滔者天下皆是，必当自知其说之属于哲学中之下乘之境。吾亦必贬之，以使其不得阻人之思想之上达之机。不绝之，仁也；贬之，义也。皆理当如是，吾不能有私意也。

吾所尊尚之哲学，乃顺人既有其理想而求实现，望其实现，而更求贯通理想界与现实界之道德学兼形上学之理想主义之哲学。依此哲学言，人有理想求实现而望其实现，必求证明其能实现，而人在生活中，亦尝多少证明其理想之恒为能实现者，由此而理想主义者，必信此理想连于一实现之之宇宙人生中一不可见之形上的真实存在。此中，以人之理想有异同，有大小高低，则其所见

之此形上之真实存在，其内涵亦有异同，有大小高低。故人于此形上之真实存在，若重其为人之理想的知识之原，则视为一全知者；若重其为理想之功业之原，则重其为全能者；若重其为理想之感情之原，则重其为全爱者；若重其使人自成圣成佛，则重在内在乎人之生命，以为人之本心、本性、佛心、佛性。若重在使客观宇宙存在而有一秩序，则视为创造世界而定万物之分别目的之上帝。以人之理想，必有种种异同、大小、高低，而此种种形上学思想，与对之之宗教信仰，及所成之宗教生活，亦永有其不同，而亦永不能加以泯灭。在人之形上学之思想，又有本质上之二型之分。即以形上真实包涵现实世界之绝对论，与以形上真实与现实世界相对之相对论之分。然在后者中，其以形上实在与现实世界相对者，乃以形上真实为主，现实世界为从此主而转者。此形上真实，即为规定现实世界之运转之道之理者，或对现实世界垂示一道，一理者，而应说此道此理即为形上之真实。

此二型之形上学，皆人类最高智慧之产物，同为本书之所尊尚。亦东西之哲学史中，恒更迭出现之哲学之大宗。无论为任一型之哲学者，皆可出于其生命之至诚，亦皆可以用尽其理性的思想之能，以为之证。此二型之形上学，又皆可由各有见于另一型之形上学之弊，而可互为生死之争。此二型之形上学，吾以为亦应可贯通，如前文所说。然吾虽以为其可贯通，吾亦不能绝此二型之形上学之永将更迭出现，吾且将谓其永当更迭出现，而使真知此吾之贯通之论之密意者，即以此二型之形上学更迭为用以兴教。此为—哲学世界中之大吊诡。兹说其义如下。

于此二型形上学，吾以为可贯通，而仍以为永将更迭出现者，在吾之所谓贯通，乃视之为不同进向之思想，而使之相辅为用，以成此贯通。吾视之为不同进向之思想，即许有人之只顺一进向而

行。吾欲使之相辅为用，即须于吾个人思想历程中，更迭用之。此思想历程，乃属于一个人之一思想史。在一个人之思想史中，当有此更迭用之之思想历程，则在人类思想史中，此二型之思想，亦当更迭出现也。

此不同进向之思想之根原，在吾人有上述之由先感一当然之理想与实然世界之相对，而有好善恶恶之惻怛性情之表现，更顺此性情而生之愿望，以形成之形上学与宗教信仰之后，则人又必须化除此相对，以归于见一为一切至善之光明之原之绝对真实，更不见有其他；而此世界之一切不善者，即只为此绝对真实之一时之表现，而其本身为虚幻无实者。此即归于绝对论。大率人之智慧之上达高明者，而能对世界原始要终以观者，无不趣向在此绝对论。然依人之同一之好善恶恶之惻怛性情，而观此性情之所着，为一当下实然之世界之事物，而此世界事物，乃不合其当然之理想与人愿望之所愿者言，则吾人又只能言此实然世界，有一可合当然之理之道。吾人于此即虽信有上述之绝对真实，此绝对真实，亦只为此实然之世界，经此道此理，而向之升进者；而此道此理，亦即可视为此绝对真实，对实然世界所垂示之一道一理，而命此世界向之升进者。此二思想之根，皆在人之好善恶恶之惻怛性情。故此起彼亦可起，而亦皆可互救其说之弊，故永不能相绝。今若人只停于后一思想，而谓此绝对真实与现实世界永相对，则现实世界不得超升，此道此理，亦无用之道与理。然人若说现实世界得超升，则超升之极，便应无现实世界与绝对真实之相对，而唯有一绝对真实，而以此绝对真实观世界，则世界只为其表现，其本身便应为虚幻无实。然吾人思想停于此世界为虚幻无实之想，则又堕入观照境，而离于此信有绝对真实之根原所在之性情上之愿望。故此二思想，必须相辅为用，不能停于其一，亦必至极而转，

此为吾人前此之所说。而自人类之思想史看，则西方希腊之哲学发展至新柏拉图派，而形上之实在之太一，即吞没世界，成一纯观照冥想之哲学，而旋即有摩尼教之二元论，为基督教之奥古斯丁之所承。奥古斯丁即由信一元之上帝，而又更开出上帝与世界之相对者也。基督教之神秘主义，皆趣向一绝对真实之观照；而一般基督教之以罪恶之世界与上帝相对者，则皆二元论也。在近世西方之哲学，斯宾诺萨之上帝，无所不包；来布尼兹，即必立上帝与所创世界之相恶，以上下支撑。康德终身不忘当然与实然世界之相悬，菲希特、黑格尔至以后之绝对唯心论者，则又皆趣向于唯一绝对真实之吞没世界之说者也。马克思之唯物主义、孔德之实证主义及后之实用主义之流，则重人所见之当然之实现于其所面对之实然世界，而后之实在论、逻辑经验论之流，则还重对此所面对之实然世界之知识者也。存在主义则多为能面对实然世界，而知其情之有所不安，而依其情之不安，以求转出其理想之一思想之流。此绝对唯心论以后之论，皆由人不欲只信一绝对真实而沉入对之之观照境，而次第引出之思想也。

自东方之哲学而言，则印度之吠陀《奥义书》之思想，发展至以梵天涵盖乾坤，人即只观照梵天而赞颂之，以成高级之沉醉；

之论，融为天台、华严，皆趣向于依毕竟真实义，言心、佛、众生，三无差别；然唯识宗之转识成智，天台宗之由无明开显法性，则同为相对之论。而般若宗之大般若心，华严宗之法界性起心，则同为绝对之论；至禅宗而言当下即是，或不知修道之艰苦。然明以后之净土之盛，则又归在知此佛界与众生界之不同，而朴实修道者也。宋儒张横渠、程明道，皆归向在天人物我一体之道。然学者之自谓能从容于此道者，亦可只观玩一境界。伊川、朱子，则能正视人之道德生活中，必有当然与实然之别，故重理气之分，天理人欲之相悬距。然学之者或以此而不能有以成其自信。陆象山遂唯言一宇宙即吾心之真实，以成此学者之自信。阳明之学，由朱转陆，而其徒王龙溪，则于此心之良知之至虚至实，而涵天盖地，最善言之者也。晚明学者救王学之弊，则皆重申朱子重理之义，以分当然实然，而不就形上之本有，以泛说当下现成完足之论者也。当今之世，如欧阳竟无先生之言佛学，必分体用，则根在唯识、法相，而近朱子；熊先生之学则根在佛学儒学中之高明之论，而举一真实之体，以摄其用而无余者也。

一、二型形上学之不通与通

吾人于上文总观东西思想中二型之思想之起伏，即见此二型思想之永未尝绝。然吾则固谓其中，非无通路。盖顺此人之性情之大愿大望，至乎其极而思，则宇宙人生应唯有一至善光明之绝对真实之神圣心体，其无边大用，皆属此体，而此体外亦无道无理，此体即道即理。此世界中之一切不合此理之事物，皆暂实而终不实。吾人亦可于当下如其不实而观之，则世界顿尔光明灿烂，外此亦更无一事。然吾仍须谓克就此性情之对境而观，则当然界

与实然界之相对，决不可混。此神圣心体，只垂示一道一理，而未为人与一切有情众生之所行，亦非世界之所实现。则此形上之绝对真实之神圣心体，尚有其未尽之用，而此现实世界与此形上世界，即有一相对相，以开列为二界。于此，人必先知其为二，乃能信其究竟为一；既信其究竟为一，还须存此信于心，以观此情所对境与此所信者之相对为二。……则此二思想，可相互为用。然其相互为用，即更迭为用，而非俱时出现。若俱时出现，则二者亦相矛盾而相毁。故人之为此二不同之哲学者，如并生于一时一地，即有不两立之势。然其更迭出现，则在一人之思想与人类思想史中，皆不相矛盾。人亦唯有使之更迭出现，然后可见其相反相成之大用。吾人之贯通之功，亦唯是使之更迭出现，以使之相互为用，此外，亦非人力之所能为。其更迭出现，即此隐彼显，此显彼隐，以互为阴阳，互为乾坤。其未出现而当出现，亦即见其是思想中之一当然之道，其出现即实现此当然之道。其未出现而能出现，即见其未出现时，未尝不存于吾人之能思想之本心中。自此本心中观此道、此相反相成之二思想，亦当说其为形而上的先在，不以其出现与否而增减，亦无任何矛盾之可说。自此二思想之由本心而出现说，则只能更迭出现，以成一思想之流行。在此思想流行中，人必当于一时，开列形上真实与现实世界为二，又必于继一时，知其为一。然如此去讲，仍是只说一“当然之道与理”，与“此道与理先在一形而上之本心”之二思想之更迭出现。故二哲人如对此二思想，各持一边以相辩论时，亦必先告对方：子当如此思想，子之思想之当然之道如此。然继亦可告对方：子亦能如此思想，以顺此思想之道而行，此即见子之能思想之本心中，已先有此道。则其辩论之目标，亦只是使对方之思想中，实显其本心中之此道，而无他物可互相给与。故此中人之本心中之有此

道，乃辩论之始，人即互信其已先在者。然辩论之事，则又不只有此互信为止，更在使此人之本心中此道实显。当求实显而未显之时，则此显即只为当然，非吾人一般之实然。此中即仍有一未实现之当然之道。此道之在本心中虽实，然其在一般所现实界尚虚，而此道为半实半虚。循此以观，则此二型之思想，即永不能由辩论而以一之是，绝弃其二，以辩论之事中即先已预设此二者故。今吾人若放眼以观人之见任何道理，谓其当知当行，皆有此道此理为一当然，而尚非一般之实然，而与实然相对，以见此道此理之为一自上而下，以垂示于人，如悬于霄壤，而命人知之行之之一道一理。人谓此道此理可知可行，又必谓人能知能行，其未知未行之先，已有一形上之知之能之之本心本性等之先在，而自包涵此道此理。则此人之知之行之，只是此本心本性实现之别名。在此本心本性实现之时，人所见得者，亦只是此道此理之内，在于其知其行，亦内在于当下之心，而知此知此行之事，只是本心本性之自实现其自身，或依其自体呈用之事。故克对此道此理而说，此道此理，在人之知行之事中，初必与一般之实然事物相对，而只显当然相、一超越相；继必显为一内在于形上之本心本性之一形而上的实然相与内在相。而此形而上之本心本性，初未实现时，亦对一般之实然事物，显一当然相、超越相；而于其实现时，显一贯澈于一般之实然事物，而内在于其中之实然相、内在相。由是而此道此理与此形上之实在，即永为相继的显其当然相，与形上的或一般实然事物中之实然相者。吾人之哲学的思想，于此亦只能顺其如此相继的显当然相与实然相而思之，以成一思想自身之周行而不息，亦于此证此形上之实在之为一实然的周行不息之体，并证一般所谓现实事物之世界，亦为一周行不息，以实现此形上之实在者；而此道此理，亦为一周行不息之道，吾人

个人之哲学思想与人类之哲学思想，亦恒依之而如是周行不息者。人之一时偏于专思“此道此理之为当然，而有未尽之用，只此道此理为真实”之形上学，与偏思“此道此理属于一本心本性形上实在之体，其未尽之用，自始已全在此体”之二形上学，如相对立而观，即永不能相绝。若意在求胜，则人之思想言说，皆可由再进一步，以超于对方所已思已说，以相望而成一无尽之“是亦一无穷，非亦一无穷”之环流。然若不意在求胜，则此二型之思想，各有当机之用。如在人之只见有一般现实事物之世界，则初只能示之以当然之道与理之所在，使人只顺此道此理而行，以成人之如理作意，或理性的思想。在人疑此当然者之虚悬在上至无实之时，则当示以此当然自寄在一形上之实在。此即由理性之思想，而超理性的思想，以唯信此形上之实在，而与之相默契。然人由默契此形上之实在，而绝尘不返之时，则又当示以此形上之实在，必对一般之现实世界，垂示一当然之道与理，人当求顺此道此理而行。……则此二型之思想，对在不同阶段之人，即各有当机之用，以使人不致停滞于其所属之阶段。当一时代一地域之人之思想，共停滞于某一阶段，则二型思想之一，即可最为世之所需，而为某型之思想者，即应世而出；为另一型之思想者，则只之有待时而用。此二型思想唯当机以成其用，则皆为人类思想中之至尊至贵，以导人向光明之途，日进不已者也。

此上所说，是吾人之贯通此二型之思想之大旨。然吾人之贯通之论，亦只是在思想之次序历程中，加以贯通。吾亦不能将此二型之思想，先相对并立，而另立一说于其上，加以贯通。亦即只是顺此二说之本来贯通，而顺其贯通之路，以见其贯通。于此吾人之思其贯通之思想，在其次序历程中，一时亦只能思其一，而说其一，如一时兼思兼说，则二者互相矛盾。若对人一时兼说，则

无当机之用，而不必说。故人若真知此中之贯通之义者，其对人对世之当机之言说，仍只能说及二者中之一偏。亦唯只说一偏，可矫世人之另一偏之执，而得昭显此中之义之全，以导人向光明之途，日进不已。故人真识得此中贯通之义，亦可只存此义而不用，其为世人立言兴教，仍在一时间有所偏，而可自觉存其所知之另一偏而不用，以方便专说一偏，以有此以偏成全之用。由此而佛家有密意说法。依密意，而于一切一偏之言，无不可用，此则如大医于大寒大热之药，无不可用。人若能于任何一偏之言，皆随机善用而意在成教，此则为哲学者之极境，而至于一心以教化为事之圣境矣。

一二、哲学言说之目标与所对

吾人上之所说者，仍限于吾人如何讲哲学。讲哲学，必以为世兴教为目标，然后吾人讲哲学之事，乃出于吾人之道德理性，而可成就吾人之道德生活。否则吾人之讲哲学，即止于吾人前所说观照境中。即吾人所讲者，是道德宗教之哲学与形上学，亦仍在观照境中。在此观照境中讲哲学，只是以语言提起吾人之所观照得之种种意义，以语言之互相排列，而互相撑住，以撑住吾人所见之多方面之义理，以成一规模、一架构，而不至忘失。此亦自是为哲学者之所必需。然此只是为成就吾一人之安住于对哲学义理之观照。此未能使讲哲学者之生命入道德境界。欲入道德境界，则其讲哲学，必兼是自悟求他悟，自觉求觉他，以说法利生、兴教救世之事，其立言皆是其立德，而希贤希圣中一事。为哲学者，于此则更复须知：讲哲学固为说法利生、兴教救世，以立德而希贤希圣之事，而讲其他之学与其他之教，亦能利生救世，而人之

立德希贤希圣之行为，实为无量。讲哲学亦如人之为其他之事，皆依于种种高下不同之心境讲。若其所依之心境卑下，则讲哲学亦未必高于讲其他之学与为其他之事者。此亦吾人欲以哲学救世者，所不可不知，而不可不勉者也。

吾人前论九境中之第一境，为万物散殊境。在此万物散殊境中，吾人可只求我之个体之异于他人而存在。故一切为哲学者，可只求其哲学之别于人，以寄托其生命之个体性，此即荀子所谓“苟以分异于人为高”者也。又在吾人前所说之依类成化境中，人可只求自持其生，亦如广播之声之由电台而发出，则声波次第震动，遍及于上下四方，而能收其声者，无不闻；不能收其声者，则或有碍之，然其声亦未尝不到，而有一使其所到处之物，发生一不可见之振动之作用。此人之对法界言说之有义理，而连于思想者，此思想义理，与此言说之声，亦同时俱运，以遍及上下四方，以开能知此思想义理之有情生命存在之门。然其所开者之多少，则当视阻碍者之多少而定。则此人之独语祈祷之声之效，亦为相对。然谓其必无效，则犹是以此声、此言说之连于思想义理，乃只属于初发之个体之人，而未知其发出后之悬于上天下地之中，而属全法界之义者也。

至于吾人若将此人哲学宗教性之言说与一切言说连于尽性立命境而说，则此言说亦有绝对之意义，以立于天地之间，然亦同时是“对当下之境之呼召命令之一回答”之一具体情境中之言说。则此言说，兼有对人、对物、对己，亦对天地、对上帝、对全法界之意义。于此具体情境中之言说，吾可感此言说与其意义思想，是否为人之所纳，或己之所纳，即实感此言说之有无此人与我之回答。若有回答，则实感此言说与其义理思想，存在于人与我之心灵生命。若无回答，则此言说还归于天地与全法界，于幽冥中，

自求其所遇合。而人无论是感此言说之有无回答，皆使此言说思想义理，化为一具体之存在。若其为人己所纳，其化为具体之存在，其理易知。至于其不为人己所纳，而仍能化为具体的存在者，则人可感其不为人己所纳时，人对此言说，更有一反缘反照，而更加以任持把握之事，便使之成一具体之存在。今若无其不为人己所纳之感，则此反缘反照不能有。此言说与其思想义理，即只向天地与全法界而放散，则虽具普遍性，而不具特殊性，即不能为一具体之存在。故宗教家之只对天地法界或上帝而言说者，必须再化为兼对人、己之尽性立命境中之言说，亦即具对人或对我而兴教之言说，方至于言说之道之极致。而为哲学者之言说之心境，亦当归于是，方为至极，亦如在哲学以外与言说之事之外，其余人生之一切生心动念、身体力行之一切行事，同必历九境，成为尽性立命境中之事，方为至极也。人之以其言说行事，共向于此极之道，即世界由得救而超升之道，亦形上实在，实现于世间之道。唯彼大慧之人，知此道于无始以来，即已实现，更求其相续实现，至于不息不已，而见此不息不已，于其惻怛之情之恒充塞于宇宙，则吾之一生，亦唯有数度之经验，略相类似而已。然昔人言“自从一见桃花后，直到如今更不疑”。吾亦不敢欺世，而妄臆之以为说。然数十年来吾之为学，实只做得为吾少年时之此数度之经验之说明与注脚之事，而年来更时有朱子晚年常引韩愈语“聪明不及于前时，道德远负于初心”之感。然为斩伐此中思想义理上之葛藤，吾后之数十年之功，亦不可少。今世果有人能信吾之所说，于少年即先历此思想中之葛藤，并专以观照此中义理之必然与当然者为事，以成其进德之功，则亦不须如吾之多历枉用之心思，而早入于希贤希圣之生活所习之类为事。而人之为哲学者，亦可只以护持其成见，而以逻辑的理性思维求其成见之

一贯，则此为哲学者，亦即只在自持其生活所习之类中生活者也。至于人之有思辩言说之才者，必骋其才辩于思想义理中之险途，而持一难持之言、难立之论，以致不惜为诡辩，以成其说，此则意在见其思想言说之有功而能胜。此为哲学者，即吾人于功能遍运境中之一功利主义者。又若为哲学者之只顺应时代潮流中所尚之思想言说与之随和，于世人之所言者，入乎耳，即出乎口，此则属吾前于人与我之感觉互摄境中，所言之乡愿之徒。凡人之为哲学，以及为任何学科，如为文学艺术科学，而不免于此上述之心境者，皆不能与其心中所对之意义直接相应。如是以为哲学者，亦不能于随哲学义理之世界之展现，而心与之俱往，其言说亦非真意在以言说提起其所观照之义理，以使其心寄托于义理者也。

然人能位于观照境中，见哲学义理之世界，而其心与此境相应之后，更有上文所说之升至道德境界，而说法兴教之境。过此以往，亦可说人之为哲学之事，亦可连于吾人所论之归向一神境、我法二空境、尽性立命境诸绝对境界者，此亦当略说。

此为哲学之事之连于归向一神境者，即其思想言说非只在利生救世，而是面对上帝宇宙而思想而言说。此时人之思想言说，无一定之所者在心，亦忘其自己之为一说者。如杞克果之著书，皆述其求面对上帝之经验，而如直对上帝说。其书皆不用自己之真名字，各书所用之别名皆不同，即所以表其写书时，不欲人知其为谁，亦欲自忘其我。而奥古斯丁《忏悔录》，则为一时时呼上主，而对之言说其哲学与宗教思想之经过者。庄子之书，亦为一面对天地精神之独语。此种哲学之独语，与人在宗教生活中对神灵之祈祷，乃为一型态。人在此种对天地精神或神灵之独语与祈祷中，恒是自忘其我，而只有一此语言所表之思想意义，悬于上天下地之间，而此语言即其义理，即道。故基督教之道即 Word。人于见

此语言与其所表现之道或义理之不可分，而悬于上天下地之时，亦可以此语言为永恒的常在者。如印度思想之弥曼差之宗教性哲学中有声常住之论。此中语言即道，语言亦有实作用，以开我心之门，以上接天光。由此转进而出之一思想，则为视此语言不只开我心之门，亦可开一切有情生命存在之门，以感动天地者。故中国纬书言“孔子作《春秋》，天雨粟、鬼夜哭”之言，而一切宗教中之有祈祷与咒语，即由信此语言中之道，可开一切存在之门，使之感动生变化而来。佛家则时言佛说法时，大地震动。《华严经》更言佛说法时，十方世界无不闻，十方世界之佛，无不同时说法，其圆音重重无尽，以成其唱和。此即由视语言为对一神或天地精神而说，而更视之为对一切法界中之有情生命存在与诸佛而说者。此即进至吾人前所说由我法二空，而对法界说法之佛家境界。依吾人前此之所论，则吾亦以为于此人之思想言说，真视之为悬于上天下地中之事，而不视之为自我出时，此思想言说，亦不应视为属于我，而当视为属于全法界。此途，以成其旋乾转坤之德业。吾于数年前，以目疾之故，念吾之所以斩伐此思想葛藤之道，将无写出之时。唯念此思想义理与当有之言说，长存于霄壤，及其自运于法界之义，以自宁其心。今幸天假以数年之明，得将所怀者，大体写出。如再有馀年，亦当勉求进德，不负初心，以报父母生我之恩，亦不枉生人世一场。世人果能知此书之意，亦当求心契之而入于无言，与由言起行之境。吾亦将自视其所言，皆如浮云之过太虚，更不以之自累其心。则前此所谓使言说思想义理成具体的存在，在哲学中为了义者，在生活与生命中，仍非了义，实亦如生命之流中之冰块，而终将融释于生命存在之流行中者。然不先结冰块，亦无此冰块之融释。若无此世界，亦无世界之超升，无凡亦无圣，无思想上之葛藤，亦无斩伐之功。此皆同是一理一

道。然此亦皆见此人之心灵与生命存在之庄严与神奇，而可使人于此心灵与生命存在之事，悲叹无尽，而亦赞叹无极者也。

己酉九月

一九七七年三月一日君毅附志：此书于去年付印，同时将十年前于京都所写《病里乾坤》，于《鹅湖月刊》陆续发表；而吾于去岁竟又以恶疾入医院。此书初校乃于去岁在医院动手术之前一日即九月八日，赶校完毕，二、三校则近数月之所为也。书此以当纪念。

唐君毅先生学术年表

- 1909年 1岁** 1月17日，唐君毅先生生于四川宜宾县。先生名君毅，学名毅伯。祖籍广东五华，六世祖时由粤移川。父名烺，字铁风，后易字迪风；母陈氏，名大任，字卓仙。
- 1912年 3岁** 母善诗，著有《思复堂遗诗》。其在《为长子毅五旬生日作》一诗中，追忆先生三岁时情形，有“三岁免怀，忘其美丑，喜弄文墨，凡百好求，趋庭问字，意义必究，憨态孜孜，恐落人后”句。
- 1914年 5岁** 父深契孟子，有《孟子大义》一书传世。其于是年，始以《老子》教先生。先生十岁前，从父读《老子》、唐诗、司空图《诗品》，诵《说文解字》。
- 1919年 10岁** 是年春，先生入成都省立第一师范附属小学高小，寄宿校内。
- 1921年 12岁** 是年秋，考入重庆联合中学。其父受聘任教斯校，授一年级国文，选孔、孟、老、庄之文为教材。先生在同班中年龄最小，各科成绩优异。
- 1922年 13岁** 蒙文通先生授二年级国文课，先生由是开始接触宋明儒学。于陆象山“宇宙即吾心”之说似有所悟。一

日，见江滨之石在涨水时没入水中，自问此石在看不见时是否存在？竟以为不被看见即等于不存在。

读梁启超先生《人生之目的何在》一文，忽悟人生意趣在于寻求快乐。同时，又认为，人当以绝欲为趋求，人无欲时心境才会真正快乐。自感这一想法是自己的……大创举。

1923年 14岁 读《孟子》、《荀子》，得一结论谓人性兼有善恶，并相信这是孟、荀的本意。遂撰文五千余言论证此说，持论达五年之久。

读梁漱溟先生《东西文化及其哲学》一书，对梁氏以人类文化终归去欲之佛家的观点颇以为然。但又受新文化运动影响，对西学有所接触，并拒绝传统的跪拜之礼。

1924年 15岁 于重庆联合中学校刊发表《荀子的性论》。作《临江仙》词，有“故雁不来花又谢，芳心尘土谁怜？石栏凭倚晓风寒，遥思千里外，珠泪自潸潸”句。

1925年 16岁 是年，毕业于重庆联合中学。毕业后赴北平求学，先入中俄大学，后考入北京大学哲学系，受教于熊十力、汤用彤、张东荪、金岳霖诸先生。在心物问题上，当时持二元论观点；“对此心之能自觉之一义”，先生“于十五岁时即见及，终身未尝改”。（见唐君毅《生命存在与心灵境界》下册，台湾学生书局1986年5月版第470页。）

听梁漱溟先生演讲治学之八阶段，大契于心。但对梁氏的《人心与人生》的演讲终于未能听完。此时已渐次崇尚西方学术。

- 1926年 17岁** 于《旅京重庆联中同学年刊》上发表《论列子〈杨朱篇〉》一文。
- 1927年 18岁** 是年春，赴南京省亲。当时先生之父从学于南京支那内学院欧阳竟无，先生之母及弟妹均旅居南京。后父母弟妹还乡，先生留南京就读于东南大学哲学系，兼读于文学系。东南大学后更名为中央大学，哲学系教师中有方东美、宗白华、何兆清、李证刚等先生。
- 1928年 19岁** 大学时期尝为实在论所吸引，与唯心论颇扞格。先生晚年回忆当时情形有谓：“时吾于南京中大读书，由汤锡予、方东美二先生之教，得知西方之新实在论哲学。然方先生论哲学，又喜言生命。然吾当时于生命，又觉把握不住。于文学艺术性之生命哲学，只觉其可欣赏，不视为哲学之正宗。故于呈方先生一报告中，尝径评其说，而方先生亦不以为忤。时熊十力先生尝在中大上课三月授《新唯识论》，亦言宇宙有大生命，吾亦不能把握其义，尝于课堂中质问之，彼大笑不答，吾后亦不问。吾当时以为唯由科学以通哲学，乃为哲学之正途。”（见《生命存在与心灵境界·后序·本书思想之缘起》。）
- 1929年 20岁** 暑假回成都，休学一年。应四川大学中国文学院教务长蒙文通先生之聘，为该校学生授西方哲学史课。是年，于中央大学校刊发表《孟子言性新论》一文。
- 1930年 21岁** 是年暑假后返中央大学复学。于中央大学校刊发表《嘉陵江上的哀歌》、《柏格孙与倭铿哲学之比较》、《研究中国哲学应注意之一点——说中国哲学名词之歧义》等文，另有一文《对行为派心理学之论理学批判》发表于一家报纸的哲学副刊。

- 1931年 22岁** 是年5月,先生之父及先生过继之大伯母先后去世。
- 1932年 23岁** 毕业于中央大学哲学系。8月回成都,为敬业、蜀华、天府、成公等中学兼授论理学、人生哲学及国文等课。先后于《国风》、《建国》月刊发表《孔子与歌德》、《中国哲学与中国文学之关系》、《英、法、德哲学之比较观》等文,另于《西南评论》发表论文《西南的夷人与诸葛孔明》。
- 1933年 24岁** 是年冬,回南京中央大学任助教。主编《文化通讯》。于《建国》月刊、《图书评论》发表《真伪问题》、《评论思园著〈人性与人之使命〉》等文,另著文《有关科学的相对论之哲学问题》发于成都一家刊物。
- 1934年 25岁** 撰“柏溪随笔”二十四则发表于《文化通讯》,另于《文化通讯》发表之文尚有《中国民族自救运动之最后觉悟》、《治中国哲学应改变之几种态度》、《诗人与词人》、《中国今后所需介绍之西洋思想》等。论文《三论宗与柏拉得莱》在《哲学评论》第五卷第四期刊出,所辑《中国历代家书选》由提拔书局出版。
- 1935年 26岁** 著《中国艺术之特质》、《中国文化根本精神之一尝试解释》、《论不朽》、《二十世纪西洋哲学之特质》等文,分别发表于《论学》、《中央大学文艺丛刊》、《学术世界》、《新中华》等杂志。
- 1936年 27岁** 由西方哲学启示,得到这样的观念:自己与当下世界是可黏可脱的关系,自己的灵明,在世界的边缘,亦可即可离;哲学思维在逻辑推论之先,首先应预设一理体,作为理性之基础。

是年于《文哲》、《中心评论》、《中山文化教育馆季刊》、《哲学评论》、《新中华》等刊物，发表《论中西哲学中本体观念之一种变迁》、《中国宗教思想之特质》、《庄子的变化形而上学与黑格耳的变化形而上学之比较》、《老庄易庸形而上学之论证结构》、《二十世纪西洋哲学之特质》等文字9篇。

1937年 28岁 七七事变后，与二妹至中由宁返川。任教于成都华西大学及成都、成公、天府、蜀华等中学，并与友人创《重光》月刊，鼓吹抗战。

是年著《中国哲学中自然宇宙观之特质》、《朱子道体论导言》，分别发表于《学灯》与《论学》杂志。

1938年 29岁 与先生同在成都中学任教的中央大学学友谢治安将其妹谢廷光女士介绍于先生，先生遂与谢女士开始通信。

著《中国教育应有之改造》、《中西论哲学问题之不同》等文字5篇，先后发表于《重光》杂志。

1939年 30岁 是年暑期，转往重庆教育部做特约编辑。十月的一天，夜宿壁山青木关教育部，忽有所感，遂撰成《古庙中一夜之所思》一文，后更名《我所感之人生问题》，收为后来出版的《人生之体验》一书导言之附录。另撰成《中西哲学问题的分野》、《中西哲学中关于道德基础论之一种变迁》两文，发表于《新西北》月刊。

1940年 31岁 是年与神交已久的牟宗三先生相识。

10月，应中央大学哲学系主任宗白华先生之邀，返中央大学（时校址在重庆沙坪坝）哲学系任讲师，教授中国哲学史及哲学概论。

撰《略论作中国哲学史应持之态度及其分期》、《生活之肯定》、《心灵之发展》、《心、理、道颂》、《如何了解中国哲学上天人合一之根本观念》等文，分别发表于《学灯》、《中央大学文史哲学季刊》、《中苏文化》等杂志。

1941年 32岁 6月，被教育部学术审议会正式审定为副教授。

时与友人创办《理想与文化》杂志。撰成《爱情之福音》一书，并于《时代精神》杂志发表《物质与生命》一文。

1942年 33岁 是年于《理想与文化》杂志发表所撰《发刊词》与《道德之实践》一文。

1943年 34岁 与谢廷光女士结婚。

《中西哲学思想之比较研究集》由正中书局出版。后来作者在为《人生之体验》一书所写的重版自序中称：“在我出版此书之前，曾出版《中西哲学比较研究论集》，表面看来，该书文字比此书多一倍，充满人名书名，似乎内容丰富，实则多似是而非之论，故我愿视此书为我出版之第一本书。”

是年，尚发表《世界之肯定》、《精神之表现》、《自我生长之途程》（以上载《理想与文化》）、《心在自然之地位》（载《时代精神》）、《略论中国哲学与中国文学之关系》（载《理想与时代》）等文。

1944年 35岁 是年升为正教授，并被推为中大哲学系主任。

《人生之体验》一书由中华书局出版，《道德自我之建立》一书由商务印书馆出版。此两书是先生独异学术格局的奠基之作。先生于其一生绝唱之巨著《生命存在与心灵境界》后序中有谓：“吾今之此书，亦不能出于此

二书所规定者之外”。

是年尚发表《中国文化中之艺术精神》、《写在哲学专号之前》、《辨心之求真理》(载《文史杂志》)、《意味之世界导言》(载《哲学评论》)等文。

1945年 36岁 是年秋,抗战胜利。《爱情之福音》一书由正中书局出版。另发表《〈易传〉之哲学浅释》(载《学灯》)、《中国原始民族哲学心灵状态之形成》(载《中国文化》)、《孟子性善论新释》(载《文化先锋》)等文字6篇。

1946年 37岁 秋,中央大学由重庆迁返南京。是年发表《宋明理学之精神论略》(载《理想与文化》)、《〈易经〉经文所启示之哲学思想》(载《文化先锋》)、《略辨老庄言道之不同》(载《中国文化》)等文字5篇。

1947年 38岁 向中央大学请假一年,与牟宗三、许思园先生一道应新创办于无锡的江南大学教授之聘。是年发表《中国古代民族之凝合意识》(载《历史与文化》)、《中西文化不同论略》(载《东方与西方》)、《王船山之性与天道论通释》(载《学原》)等文字7篇。

1948年 39岁 6月中,辞去江南大学教务长职务。夏,往鹅湖书院筹备复院。12月,与其母及家人乘江轮赴上海。是年发表《中西文化之一象征》(载《文化先锋》)、《泛论阳明学之分流》(载《学原》)、《论中国原始宗教信仰与儒家天道观之关系,兼释中国哲学之起源》(载《历史与文化》)等文。

1949年 40岁 4月中,抵广州。6月7日,与钱穆先生乘船抵香港,任教于华侨工商学院。10月10日,与钱穆、张丕介、崔书琴、谢幼伟、程兆熊、刘尚一诸先生创办亚

洲文商夜学院，钱穆先生任院长。是年发表《王船山之文化论》、《王船山之人道论通释》、《道德意识通释》（载《学原》）等文字8篇。

1950年 41岁 亚洲文商学院于2月28日改组为新亚书院。钱穆先生任院长，先生任教务长兼哲学教育系主任。是年发表《孔子与人格世界》、《宗教精神与人类文化》（载《民主评论》）、《人类宗教意识之本性及其诸型态》（载《理想与文化》）等文字9篇。

1951年 42岁 抵港后对中国当代学术界人物颇多剖析省思，得出这样一个结论：学术界人物出于北大者，大皆放肆而非阔大，出于南京东大者，大皆拘紧而不厚重。如梁漱溟、熊十力、欧阳竟无、吴碧柳诸先生，皆出自社会，乃可言风度、气象、性情。

是年发表《西洋文化精神之发展》、《中国艺术精神》、《中国文学精神》（载《民主评论》）、《人格之类型》、《中国传统之人生态度》（载《人生》）等文字15篇。

1952年 43岁 出版通俗哲学小丛书《中国之乱与中国文化精神之潜力》。发表《我所了解之新亚精神》（载《新亚校刊》创刊号）、《论西方之人格世界》、《论中国之人格世界》（载《民主评论》）、《中国传统社会文化之精神》（载《人生》）、《康德哲学精神》（载《摩象》）、《海德格之存在哲学》（载《新思潮》）等文字27篇。

1953年 44岁 得美国设立于香港的亚洲协会资助，新亚书院成立新亚研究所。接着，美国耶鲁大学的中国雅礼协会也决定与新亚合作。从此，“新亚”获得稳定的国际援助。

是年，由正中书局出版《中国文化之精神价值》一

书。此时，尚有《西方文化之根本问题》（载《民主评论》）、《人心如何会求真善美》（载《人生》）、《文学艺术与道德理性》、《科学意识与道德理性》（载《自由学人》）等21篇文字发表。

1954年 45岁 《心物与人生》一书由亚洲出版社出版。此外，是年尚发表《我对哲学与宗教之抉择》（载《民主评论》）、《人文主义之名义》（载《人生》）、《张横渠之心性论及其形而上学之根据》（载《东方文化》）等12篇文字。

1955年 46岁 《人文精神之重建》（文集）一书由新亚研究所印行，所集25篇文字大都发表于《民主评论》或《人生》杂志。此外，是年尚发表《论人生中之毁誉现象》（载《人生》）、《科学与中国文化》（载《民主评论》）、《中国人文精神之发展》（载《祖国周刊》）、《论中国哲学史中理之六义》（载《新亚学报》）等文字19篇。

1956年 47岁 8月3日赴台，会见学界人物方东美、牟宗三、徐复观等。

是年发表《孟墨庄荀言心申义》（载《新亚学报》）、《精神上的合内外之道》（载《民主评论》）、《我所喜爱的人生哲学》（载《人生》）、《黑格耳之精神哲学》（载《黑格耳哲学论文集》）等文字30余篇。

1957年 48岁 2月10日至8月29日，应美国国务院邀请，首次出国考察，遍游日、美及欧洲各地。

是年发表《略述明道与横渠之学之不同》（载《原泉》）、《先秦思想中之天命观》（载《新亚学报》）、《论孔学精神》（载《人生》）等文字16篇。

1958年 49岁 1月，与牟宗三、徐复观、张君勱先生联名发表

《中国文化与世界》宣言（同时载于《民主评论》、《人生》）。此外，是年尚发表《人类社会科学及人的学问及人的真实存在》（载《民主评论》）、《死生之说与幽明之际》（载《人生》）、《恕的意义》（载《孔道》）等文字9篇。

文集《中国人文精神之发展》由香港人生出版社出版，专著《文化意识与道德理性》（上、下）由香港友联出版社出版。

1959年 50岁 是年1月17日为先生五旬寿诞（依夏历则为上岁腊月二十六），母陈太夫人赋诗《为长子毅五旬生日作》作贺。诗中有“融融冬日，暖如春昼，漠漠大地，孕育灵秀，吾儿降生，一元初透”及“儿虽五十，面容尚幼，再过五十，母为儿寿”句。

6月20日，经东京至夏威夷，出席第三届东西哲学家会议。先生于会上宣读论文《中国哲学精神价值观念之发展》，后被编入《中国人的心灵》一书。此外，是年尚发表《论价值之存在地位》（载《新亚学术年刊》）、《世界人文主义与中国人文主义》（载《新亚生活》）等文字12篇。

1960年 51岁 10月16日，牟宗三先生应香港大学之聘，由台湾赴港，先生往机场迎接。

是年由人生出版社出版《青年与学问》一书，另外，尚有《〈墨子·小取篇〉论“辩”辨义》（载《新亚学报》）、《儒家形上学之道路》（载《人生》）等13篇文字发表。

1961年 52岁 由孟氏教育基金会出版《哲学概论》（上、下），

人生出版社出版《人生之体验续编》。另有《说中华民族之花果飘零》（载《祖国》）、《儒家精神在思想界之地位》（载《人生》）、《智慧之意义及其性质贯论》（载《新亚学术年刊》）等16篇文字发表。

1962年 53岁 8月26日，东方人文学会成立，先生出任会长。会员尚有牟宗三、谢幼伟、程兆熊、王道等先生及新亚书院与香港大学学生。是年发表《关于东方人文学会》（载《人生》）、《论智慧与德行之关系》（载《新亚学术年刊》）等文字10篇。

1963年 54岁 香港中文大学成立，新亚书院与崇基、联合书院同时加入中文大学为其基本学院，先生被选为中文大学第一任文学院院长，被聘为哲学系讲座教授兼哲学系系务会主席。

是年发表《荀子正名与先秦名学三宗》（载《新亚学报》）、《历史事实与历史意义》（载《民主评论》）等文字9篇。

1964年 55岁 母陈太夫人于2月26日病逝于苏州。

6月，钱穆先生辞去新亚书院院长之职。

6月27日先生赴夏威夷大学参加第四次东西哲学家会议，是次宣读之论文为《中国哲学方法中之个人与世界》，后被辑入会议论文集《东方西方个人之地位》中。

是年发表《花果飘零与灵根自植》（载《祖国》）、《中国哲学研究之一新方向》（载《华侨日报》）、《人文学术之分际》（载《民主评论》）等文字14篇。

1965年 56岁 6月26日，经日本赴汉城出席28日举行于高丽大学的“亚洲近代化问题国际会议”，发表论文《儒学之

重建与亚洲国家之近代化》。

是年发表《白沙在明代理学之地位》(载《白沙学刊》)、《中国先哲对言默之运用与墨庄孟荀之辨辩》(载《新亚学术年刊》)等文字7篇。

1966年 57岁 3月,左眼患视网膜脱落症。4月13日应哥伦比亚大学之约赴美做访问教授,兼治眼疾。7月11日返港。

是年,《中国哲学原论·导论篇》由人生出版社出版。另有《中国哲学原论自序》及《唐君毅先生与日本学人谈话录》二文发表于《人生》杂志。

1967年 58岁 自去年12月中旬抵日本京都治疗眼疾,至是年7月返港,在京都住院休养8个月。病中写成《病里乾坤》一文。是年发表《朱陆异同探原》(载《新亚学报》)等文字3篇。

1968年 59岁 是年熊十力先生病逝于上海,东方人文学会与哲学会为熊先生开追悼会,先生撰送挽联:“斟银汉,吸沧漠,前圣道兹存,居尝想像夫子;握天枢,争剥复,后生仁不让,会当永继斯文。”

《中国哲学原论·原性篇》一书由新亚研究所出版。另有《阳明学与朱陆异同重辨》(载《新亚学报》)、《论老子言德道之四层面》(载《中国文化研究所学报》)、《朱子与陆王思想中之现代学术意义》(载《东西文化》)、《答陆达成神甫书》(载《人生》)等文发表。

1969年 60岁 7月29日取道日本赴夏威夷出席第五次东西哲学家会议,8月12日返港。

是年发表《略释诚明》(载《新亚生活》)、《存在主义与现代文化教育问题》(载《新亚生活》)等文字10篇。

1970年 61岁 应邀于9月6日赴意大利之柯模(Como)参加“十七世纪中国思想国际学术研讨会”，于会上宣读论文《刘宗周道德心之学说与实践及其对王阳明之批评》。是年发表《论道家思想之起源与其原始型态》(载《中国学人》)、《辨孔子教中之求仁之道及其言天命鬼神涵义》(载《新亚学术年刊》)等文字17篇。

1971年 62岁 是年发表《东方人之礼乐的文化生活对世界人类之意义》(载《人生》)、《辨墨学中之义道》(载《新亚学术年刊》)等文字9篇。

1972年 63岁 6月10日赴夏威夷参加为期一周的王阳明诞辰五百周年学术讨论会，于会上宣读论文《当代学者对于王阳明之教所提出之疑难》。

是年发表《天下归仁》(载《新儒家》)、《孟学中之兴起心志与立人之道》(载《新亚学术年刊》)等文字11篇。

1973年 64岁 8月31日赴东京出席中日民族文化会议，于会上宣读论文《西方文化对东方文化之挑战及东方之回应》。9月3日赴瑞士苏黎世参加国际文化研讨会，9月9日取道纽约返港。

是年，先生将其母遗诗题以《思复堂遗诗》出版，先生之《中国哲学原论·原道篇》亦由新亚研究所出版。此外，尚有《中国文化之精神及其发展》(载《东西风》)、《华严宗之判教论》(载《新亚学术年刊》)等文字18篇发表。

1974年 65岁 是年秋，由中文大学退休。9月8日赴台出席中日文化交流会，宣读论文《中日文化关系之过去、现在

与未来》。9月27日赴东京参加世界文化交流会，会上以英语讲述《中国思想中之自然观》。

《中国文化之花果飘零》一书由三民书局出版。另有《孔子诛少正卯传说之形成》（载《明报月刊》）、《孔子在中国历史文化中的地位之形成》（载《中华月报》）等19篇文字发表。

1975年 66岁 4月20日应台湾大学哲学系客座教授之聘赴台讲学。是年发表《中西哲学比较之问题》（载《哲学与文化》）、《泛论言说之不同方式》（载《鹅湖》）等文字5篇，《中国哲学原论·原教篇》一书由新亚研究所出版。

1976年 67岁 1月21日由台北返港。8月11日发现身患肺癌，8月22日抵台北入荣民医院治疗。9月9日动手术，9月23日开始接受放射治疗。12月5日返港。

是年发表《略读宋明儒学与佛学之关系》（载《哲学与文化》）、《病里乾坤》（载《鹅湖》）等文字5篇。

1977年 68岁 2月1日赴台检查、治疗，此时方东美先生亦因肺癌住荣民医院。7月14日东美先生去世，先生作挽联：“从夫子问学五十年，每忆论道玄言，宛若由天而降；与维摩同病逾半载，永怀流光慧日，为何弃我先沉？”

是年，《生命存在与心灵境界》一书问世。另有《中国文字与中国文学》（载《明报月刊》）、《谈中国佛学中之判教问题》（载《哲学与文化》）等5篇文字发表。

1978年 69岁 2月2日（夏历丁巳年腊月二十五）凌晨5时半病逝于香港九龙塘和域道寓所。2月12日，在九龙世界殡仪馆举行大殓，由牟宗三先生报告先生生平，徐复观先生撰写先生生平事略。参加公祭者有新闻、文化、教

育等各界人士两千余人、数十社团。3月11日，由先生之门生霍韬晦、李杜等护送先生之灵柩赴台北。13日，先生灵柩落葬于台北观音山朝阳墓园。

唐君毅先生著述要目

甲、专著

1. 《人生之体验》 中华书局（重庆）1944年初版。
2. 《道德自我之建立》 商务印书馆（重庆）1944年初版。
3. 《爱情之福音》 正中书局（重庆）1945年初版。
4. 《中国文化之精神价值》 台北正中书局1953年初版。
5. 《心物与人生》 香港亚洲出版社1954年初版。
6. 《文化意识与道德理性》（上、下） 香港友联出版社1958年初版。
7. 《哲学概论》（上、下） 孔孟教育基金会1961年初版。
8. 《中国哲学原论·导论篇》 香港人生出版社1966年初版。
9. 《中国哲学原论·原性篇》 香港新亚研究所1968年初版。
10. 《中国哲学原论·原道篇》 香港新亚研究所1973年初版。
11. 《中国哲学原论·原教篇》 香港新亚研究所1975年初版。
12. 《生命存在与心灵境界》（上、下） 台湾学生书局1977年初版。

乙、文集

1. 《中西哲学思想之比较研究集》 正中书局（重庆）1943年初版。
2. 《人文精神之重建》 香港新亚研究所 1955年初版。
3. 《中国人文精神之发展》 香港人生出版社 1958年初版。
4. 《青年与学问》 香港人生出版社 1960年初版。
5. 《人生之体验续编》 香港人生出版社 1961年初版。
6. 《中国文化之花果飘零》 台北三民书局 1974年初版。
7. 《中华人文与当今世界》（上、下） 台北台湾学生书局 1975年初版。

丙、论文

1. 《孟子言性新论》 中央大学半月刊一卷六期（1929. 12）。
2. 《研究中国哲学应注意之一点》 中央大学半月刊一卷十六期（1930. 6）。
3. 《英法德哲学之比较观》 《建国》月刊六卷四、五期合刊（1932. 4）。
4. 《治中国哲学应改变之几种态度》 《文化通讯》一卷二期（1934. 2）。
5. 《朱子道体论导言》 《论学》八期（1937. 7）。
6. 《易传之哲学浅释》 《学灯》二九三期（1945. 4）。
7. 《中国原始民族哲学心灵状态之形成》 《中国文化》一期（1945. 9）。
8. 《〈易经〉经文所启示之哲学思想》 《文化先锋》五卷十七期（1946. 1）。

9. 《略辨老庄言道之不同》 《中国文化》二期 (1946. 6)。
10. 《中西文化精神之不同论略》 《东方与西方》一卷一期 (1947. 4)。
11. 《中国古代民族之凝合意识》 《历史与文化》三期 (1947. 8)。
12. 《论中国原始宗教信仰与儒家天道观之关系, 兼释中国哲学之起源》 《理想历史文化》一期 (1948. 3)。
13. 《孔子与人格世界》 《民主评论》二卷五期 (1950. 9)。
14. 《中国传统之人生态度》(上、中、下) 《人生》二卷总二十、二十一、二十二期 (1951. 11—12)。
15. 《自然与人文》 《人生》三卷总二十九期 (1952. 4)。
16. 《康德哲学精神》 《摩象》一卷一期 (1952)。
17. 《海德格之存在哲学》 《新思潮》十七、十八期 (1952)。
18. 《西方文化之根本问题》(上、下) 《民主评论》四卷十四、十五期 (1953. 7)。
19. 《中西文化之反本与开新》 《人生》六卷总六二号 (1953. 10)。
20. 《人类精神之行程》(上、下) 《民主评论》五卷一、二期 (1954. 1)。
21. 《西方人文主义之发展》 新亚文化讲座讲词 (1954. 6)。
22. 《中国人文精神之发展》(上、下) 《祖国》周刊十卷八、九期 (1955. 5)。
23. 《中国历史之哲学的省察》 《人生》十卷总一二〇号 (1955. 11)。
24. 《孟墨庄荀言心申义》 《新亚学报》一卷二期 (1956. 2)。
25. 《述江右王门学》 《原泉》三期 (1956. 4)。

26. 《西方人文主义之历史的发展》 《祖国》周刊十六卷四期 (1956. 10)。
27. 《略述刘蕺山诚意之学》 《原泉》十一期 (1956. 12)。
28. 《略述伊川之学》 《原泉》十三期 (1957. 3)。
29. 《张横渠学述要》 《再生》复字卷九期 (1957)。
30. 《为中国文化敬告世界人士宣言》 《民主评论》九卷一期 (1958. 1)。
31. 《恕之意义》 《孔道》四期 (1958)。
32. 《论价值之存在地位》 《新亚学术年刊》一期 (1959. 10)。
33. 《价值选择之原则》 《人生》十九卷总二二八号 (1960. 5)。
34. 《儒家之形上学之道路》 《人生》二十一卷总二四二号 (1960. 12)。
35. 《说中华民族之花果飘零》 《祖国》周刊三十五卷一期 (1961. 6)。
36. 《论智慧与德行之关系》 《新亚学术年刊》四期 (1962. 9)。
37. 《历史事实与历史意义》(上、下) 《民主评论》十四卷二十二、二十三期 (1963. 11)。
38. 《人文学术之分际》 《民主评论》十五卷三、四期 (1964. 2)。
39. 《艺术宇宙与文学宇宙之形成》 《民主评论》十六卷十五期 (1965. 3)。
40. 《朱陆异同探源》 《新亚学报》八卷一期 (1967. 2)。
41. 《朱子与陆王思想中之一现代学术意义》 《东西文化》十七期 (1968. 11)。
42. 《存在主义与现代文化教育问题》(上、下) 《新亚生活》十二卷 (1969. 9)。

43. 《论道家思想之起源与其原始诸型态》 《中国学人》二期 (1970. 9)。
44. 《东方人之礼乐的文化生活对世界人类之意义》 《人生》三十四卷 (1971. 2)。
45. 《儒教之能立与当立》 《新儒家》三卷一期 (1972. 1)。
46. 《中国文化之精神及其发展》 《东西风》七期 (1973. 5)。
47. 《孔子在中国历史文化中的地位之形成》 《中华月报》七〇二期 (1974. 3)。
48. 《中西哲学比较之问题》 《哲学与文化》二十期 (1975. 10)。
49. 《病里乾坤》 《鹅湖》十一至十七期 (1976. 5—11)。
50. 《略谈宋明清学术的共同问题》 《哲学与文化》四卷三期 (1977. 3)。