

## 象徵的人生

(在上海美術學校女子美術學校共同大講室)

兄弟屢承貴校函邀請講演美術，實在因為瑣務太忙，所以今日纔得踐約，真是非常抱歉，望諸位原諒原諒！今日所講演的題目，叫做「象徵的人生」。本來這個題目是我許久蓄意要發表的，總因沒有相當的機會，所以不曾提出。今天在貴校講演這個題目，似覺得還相宜。現在先講象徵二字的意義。

——( 生 人 的 徵 象 )——

論美術的本質，是不能一致的。有倡道自然之模倣的，有主張理想之表現的，有描寫人生的，有趨重象徵的，固然各說有各說的見解。但我以為象徵說比他說還要澈底。象徵可分兩種要素說明：一種是直接要素，就是官能的形象；一種是間接要素，就是精神的意義。間接要素，可以分開做兩種內容表示：一種是知的內容，一種是情的內容；前者稱作知的象徵，也可名為表象象徵，後者稱作情的象徵，也可名為情調象徵。

知的象徵又可細分為簡單的知的象徵和複雜的知的象徵二種。簡單的知的象徵，可分八類說明：(一)色彩象徵，如白表純潔，黑表悲哀，赤表愛情，綠表希望，青表忠實；(二)音響象徵，如高音表純潔，神聖，低音表惡人，惡魔；(三)數的象徵，如三表神，四表世界，七表神和世界；(四)形的象徵，如直線表靜止，曲線表運動；(五)花的象徵，如薔薇表愛情，櫻草表青年，月桂表勝利；(六)動物象徵，如鷲表主權，蛇表罪惡，鳩表精靈；(七)器物象徵，

如鏤表死，鏤表希望，劍表決斷；(八)手科象徵，如佛畫中的印相，使徒所持物等。這都是借簡單外形以表豐富之內容的。再論複雜的知的象徵；複雜的知的象徵，符號比較的複雜，差不多和內容平行的。譬如飄論一項，把人類的形狀和人事的關係，來表示道德上的格言或認識上的真理。這在藝術上的用例是很多的，所以形也複雜些，關係不用說更是豐富了。譬如死的象徵，在簡單的知的象徵，是把鏤表來表示，但在這裏，就不得不骸骨來表示了。德國有個學者叫做維士傑 (Vischer) 的，因為這種象徵的外形，很富有刺激性，可以暗示更深的人生一般的問題，他便叫這種象徵為高級象徵 (Das Hochsymbolische)。古今的文字屬於這種象徵的，可是不少；譬如但丁 (Dante) 的「神曲」(Divina Comedia)，莎士比亞 (Shakespeare) 的「罕謨勒武」(Hamlet)，尼采 (Nietzsche) 的「查拉圖斯脫拉」(Zarathustra)，哥德 (Goethe) 的「浮士德」(Faust) 都可括在這一類的。

情的象徵也可分開做兩層意思說明。剛纔所說知的象徵，是把抽象的非感覺的東西做內容，借具體的感覺的東西來表現；現在所要講的情的象徵，乃是以銳敏的神經官能之作用做基礎，來表現情調 (Stimmung or Mood)。日本人稱作氣分。近來頹廢派 (Decadent) 藝術，都屬於這一類的。我說要分兩層意思來講，是那兩層呢？第一層是神祕的傾向；二十世紀的思想界，差不多都帶有神祕的色彩，不僅是哲學文學等帶有這種色彩，就是自然科學，也脫不了這種色彩。我們入了神祕的境地，那思想感情，都不像平常可以捉摸的了。要知道現代人的內部生活的深處，都潛伏有這神祕的意味，決不是赤裸裸的言語，可以說得出的，也不是代替言

語的種種記錄，可以描寫得出的；到了這時，就不得不靠象徵，借象徵的手段來暗示種種不可思議不可捉摸的東西，那是再好也沒有了。所以有些人說，象徵就是神祕的狂歌。近來法國神祕詩人把象徵看作介紹物質界和心靈界或有限世界和無限世界相交通的東西，所以文藝的任務，不是考察萬象，乃是借萬象來暗示神祕無限的世界。第二層是剎那的情調；我們生活的一剎那一剎那間所遇着的種種雜多事象，都伏有一種情。譬如我們聽了一種聲音，或是看了一種顏色，那時因官能一部分受了刺激，影響到神經中樞，更波動到全體，不知不覺，就發生了一種情調；那種情調，在人類的真正價值上起來，却是至高無上的。近來的新文藝，最看重這種情調，因為近代人神經過敏，容易應外界刺激而發生極強的情調，藉這種情調，可以探得精神生活的內部。譬如繪畫，我們畫空中的飛鳥，一連畫上許多隻，用疾飛如矢的筆畫去，其中或者有一隻可以得其神肖。從前浪漫派的文學，不滿足過去神經遲鈍的產物，於是用全力推重感情；近來的頹廢派，乃更進一步，以為感情固須推重，然尤不如應刺激而起之剎那間的情緒，因為我們的世界，並不是恆久存在的東西，乃是一剎那一剎那間的感覺，續續相接而成，這也是象徵最高的意義了。

上面把象徵的意義約略說明了，現在論到象徵和人生的關係。我們人類，總無時無刻不想把我們的生命表現出來，這是受了最近思想界的新提示，益發相信我們自身所負的責任不小。於今哲學界、文學界，大抵把表現生命這件事，看得非常重要。柏格森的「創造進化說」，叔本華的「意志說」，尼采的「超人論」，羅素的「改造之第一義」，蕭伯納的「人與超人」，那一個不是把表現生命做他學說的骨子？這些話說得稍為隱諱一點；

我於今舉些淺顯的例，來說明這段意思。譬如英雄的征服慾，學者的智識慾，小孩子的遊戲衝動，詩人的感情激昂，都不外個性表現之內的慾求，不管他是屬之靈的方面，或是內的方面，凡是這種個性表現之內的慾求，都可以叫做生命表現。既只圖生命表現着，就顧不得甚麼利害關係，與夫道德上之制裁，過去因襲之束縛，法律之桎梏，以及一切他種外力之阻撓。但事實上却不聽其如此，譬如你想吃好東西，偏偏沒錢去買，或者一時買不出來；你想着好衣裳，偏偏買不着中意的衣料，或者買了偏又縫得不中意；你想事業上如何發展，偏偏經濟上多方掣肘，號稱同志的人，又不一定靠得住，可以得他的幫助；你想幫助勞動者做事，好叫大家過些平民生活，偏偏資本家要來搗亂，他只一舉手一投足，把你這些真正勞動家，收服個乾淨；你想圖世界和平，偏偏有些強者，他反要倡軍國主義，有了他一個軍國主義，倒引起了許多軍國主義。且不要說遠了，就是我們想老老實實做個好人，但我們說話做事，不知道多少要遷就他人的意思；或者我心中極不願意的人，也不能不恭維他兩句；或者我心中極不高興的事，也不能不做兩宗。倘若你一切不顧，那麼你左右前後的障礙物，可就多了。他們地位雖不見高，力量雖是微弱，但他們的辦法可是很多，結果不說你是違抗禮教，便說你是干犯法律，或者說你成了衆矢之的，做了社會的罪人。你想人生在世，那一時有真正的自由？那一時不在苦悶中討生活？不過我們的苦悶，是從小便蓄積了在胸中，有好些忘却罷了。倘若不忘却，那我們更不知苦悶到甚麼田地！即或忘却，我們的苦悶，也並不是逃往別處去了，仍然積在我們胸中，積久或許成病。講到這裏，我就不能不借精神病學家佛洛伊德(Freud)所舉一個有名的例來說一說。有一個患熱病的女子，這女子在未患熱病以前，頗

心賞她姐姐新結婚的那位男人；後來她姐姐死了，在她意下，何嘗不想和那位男人結婚，但是格於事實，只好把這種慾望，嚴自壓抑；積久之後，這種慾望，竟全行忘却，在我們必以爲這可平安度日了。豈知這女子後來竟得了一個激烈的熱病，這熱病如何知道是由戀愛不遂得來的呢？女子受病的時候，受了一番佛洛伊德的診察，佛洛伊德知道必有一種慾望，落在潛在意識（下意識）裏面；於是用精神分析治療法，把他喚回在顯在意識之上。這女子忽然驚醒，把從前的情熱和興奮，都禁不住的表現出來，她的病就從此全愈了。佛洛伊德以爲熱病的起源，是由於患病的人，在過去經驗中，有了「心的損害」，所謂「心的損害」便是上面所說的自己壓抑。譬如性慾很熱烈的時候，或者怕別人說話，或者受傳來教訓上的束縛，不得已把他壓抑起來；這種壓抑，都叫心的損害。這種心的損害，雖已經排出記憶闕之外（忘却），但並不是消失了，乃是落在潛在意識裏面。後來這種損害內攻起來，髮髯像液中的渣滓，這些渣滓，把受病的意識狀態驚動起來，或是擾亂起來，所以成了熱症。這是佛洛伊德研究的結果。這樣看來，我們人類的苦悶，何嘗不是這樣？我們天天想做些表現生命的事，却事實上偏偏來壓抑我們，不讓我們盡量表現；但我們想表現的熱望和努力，是沒有一天減少的，這正是人生最有價值和意義的地方。近來心理學家告訴我們的，我們的潛在意識裏面，不只是一些心的損害，也許有些心的補益或是心的慰安。所謂潛在意識，即是絕大意識。但這些損害是靠我們補償的，這些補益是靠我們增進的，這些慰安是靠我們擴大的，我們怎樣去補償，怎樣去增進，怎樣去擴大，那就不能不靠象徵。我們的潛在意識，乃是一個無底的汪汪海洋；倭伊鏗所倡的宇宙的精神生活，就伏在這裏面。我們的人生，便是象徵這宇宙

的精神生活的上面說過，白是象徵純潔的，黑是象徵悲哀的；髒白是象徵的外形，純潔便是象徵的內容。黑是象徵的外形，悲哀便是象徵的內容。那麼，我們可以說，人生是象徵的外形，宇宙的精神生活，是象徵的內容。哲學上所講的「一」便是「多」，就可以比說自我便是宇宙。譬如一滴的水中，便含有大海全體的水，這就容易知道人生是象徵這宇宙的精神生活的。還有一層意思，上面曾經說過，象徵是介紹物質界和心靈界相交通的東西。我們人類，既具有獸性，也具有神性，也知道我們人生是象徵的人生了。更有一層，象徵是探得一剎那間一剎那間的情調的東西，換句話說，是探得一剎那間一剎那間的精神生活的東西；而我們人生是繼續更新繼續向上的，那更可見人生是象徵的人生了。又人生無時無刻不被壓抑，即無時無刻不在苦悶中討生活。我們一面在潛在意識中日日增進心的損害，就是增加苦悶；一面在顯在意識中日日謀表現生命，和苦悶相奮鬥，所以我們的人生是奮鬥的，是向上的，是創造的：這就是人生最有價值最有意義的地方了。合上面所述的這些意思，可以知道人生完全是象徵的人生。

這題本不易講明，加以我的意思很雜，一時更難說得明白。好在兄弟一時尚不至離上海，望大家把這題討論討論，以便隨時彼此商榷，或者於我們的益處不小。

## 評「東西文化及其哲學」

(在中國公學講義)

在好幾個禮拜以前，就接到貴校的信，約兄弟到這邊來講演，直到今天才得踐約，真是非常抱歉。今天的演題，是「評東西文化及其哲學」，聞說這書的內容，昨日常乃德先生已經爲諸君詳細介紹了；或者我批評這書的時候，可以使諸君感受許多的便宜；這是我與諸君要向常先生道謝的。

在我國最近一二年出版界異常沈寂的時候，居然有這部有系統的著作出現，這是我國學術界一宗頂可樂觀的事。近來批評這書的也很多；只是都和我的意思相差很遠，因此我便也不能不說一說。我這個批評，可以分做三段講，第一段是講著作的內容；第二段是講作者的態度；第三段是講作者的生活。

## 一 著作的內容

梁漱溟先生這部著作，所涉論的範圍很寬；我現在把他分作兩項來批評：第一項是對於這部著作的總批評，第二項是對於這部著作的零碎批評。

### (A) 對於梁著的總批評

這個總批評裏邊，我又要分作三項來講：(1) 對於「東西文化及其哲學」命名的批評；(2) 對於梁君三個路向的批評；(3) 對於梁君三個態度的批評。現在依次講述。

(1) 對於「東西文化及其哲學」命名的批評。我們驟聽了「東西文化及其哲學」這個名稱，應該聯想他這部書是討論或比較東西文化和哲學的，應該是主論東西文化旁及東西哲學或附論東西哲學；要這樣說，這個名稱才說得通。但按之這書的內容，却不如是。他是由東西哲學去觀察東西文化的，這就是他這部書的大

錯處。「文化」這兩個字，照威爾曼 (Otto Willmann 保 Ping 大學教授) 的說法，是言語、文學、信仰、科學、禮拜、藝術、工藝、經濟之創作之全體。我們可以知道構成文化的原因，是多方面的，決不是單靠哲學一種可以成功的。梁君也非必不知道這點，你看他舉「文化爲生活的精神社會物質三方面」便知。但何以落到這麼一個大錯處，無從得知。梁君這個大錯處裏面，又包孕着一個不小的錯處，就是他所舉的哲學，或是僅舉一家，或是僅舉一宗，或是專論純正哲學的，這不能說不是梁君發心著作時考慮欠周密了。

還有一層，也是要急於提出來討論的。「文化」二字，我覺得很有討究的必要。我現在想先把「文化」兩個字的意義弄清。梁君說文化是生活的樣法，文明是生活中的成績品。我覺得這個定義，下得不妥，易犯毛病。譬如說生活的樣法，野蠻人也有他生活的樣法；說生活中的成績品，野蠻人也有他生活中的成績品；那又何以別於文明人呢？這個地方，我覺得有修正或補充的必要。文化應當含有精神上暗示的意思；我覺得威爾曼所下「文明」和「文化」的定義，可以給梁君一個訂正。威爾曼說「在構成人類之社會的生活所必要的組織和生活的樣法叫做文明」，叫我們弄到這種社會組織和生活樣法的那種精神力，就叫做文化。」前者是關於形上的事物，後者是關於精神之力。威爾曼這種說法，確是比梁君進一步。但我覺得威爾曼的定義，還是有毛病；因爲野蠻人他也有一種社會生活，也有一種在這社會所必要的組織和生活樣法，不過他的組織簡單些，他的樣法簡陋些；又他弄到那種社會組織和生活樣法，不能說他不是由於一種精神力，那又何以別於文明人呢？所以威爾曼的說法，也要加一個訂正。我的意思，以爲如果把他「文明」二字的定義，略爲訂正，那就一切沒有

問題了。就是改爲「在構成人類之」進步的「社會生活所必要的組織和生活樣法就叫做文明」。我這個訂正，注重在「進步」二字。本來文明不文明，就看進步不進步。如巴克爾 (Buckle) 黎白 (Lippert) 德拉白 (Drapier) 說文明就是知的進步；孔特 (Comte) 說文明就是道德的進步；拉特澤爾 (Ratzel) 溫倭德 (Unold) 說文明就是心的現象之全部之進步；都是着眼在「進步」二字上面。照這樣說來，就可由進步的程度看他文明的程度或定他文化的程度；那末，中國現時的文化 and 西洋現時的文化相比較，就不難得一個答案了。

最後還有一層。所謂東西文化，是否可以聯絡成一名詞尙屬疑問？梁君既承認「常乃德先生說西方化與東方化不能相提并論，東方化之與西方化是一古一今的；一前一後的；一是未進的，一是既進的，」(十四頁)那又何必化如許心血著成這部書呢？我看中國民族所以弄來這種社會組織和生活樣法的那種精神力，不消說，孔子的力量算最大。但孔子有價值的思想，很少流布在中國社會裏面，倒是些三綱五常的話，很有力量。即梁君所說「由糟粕形式與呆板訓條以成之文化，維繫數千年以迄於今。」除了孔子以外，在從前所謂士農工商以及甚麼七十二行那些社會裏面，又另有一種精神力在那裏作用。譬如做工的人，尊公輸子，行商的人，尊趙公元帥，務農的人，最看重龍神 婆官之屬，再細分之，製酒的人尊杜康仙師，製碗的人尊樊公仙師，此外還有司命神位，土地神位，差不多都是和至聖先師孔子神位一體受人家禮拜的。吳稚暉先生說我們中國社會有三大勢力：一是孔夫子，二是關老爺，三是麻先生。這都對於我們的社會組織和生活樣法有密切關係的。在這種蒙昧未開的狀態中，我們要估量他的文化，着實不易。譬如在西洋中古時代，一般人的思想，都帶宗教臭

味，我們也無從估量他的文化；必要經過文藝復興，宗教改革，與乎各種革命，獨立之後，才漸漸可以講到文化二字。我們講文化時，是要合全民族計較的，不可單就極少數知識階級的人來論斷文化怎樣。梁君自己在他的書的後半部也說道：「數千年以來使吾人不能從種種在上的威權解放出來而得自由，個性不得伸展，社會性亦不得發達，這是我們人生上一個最大的不及西洋之處。」（一九八頁）梁君把「個性伸展，社會性發達」九個字看得極重；說來說去，總是說這九個字如何要緊；偏偏我們不幸，一個字也配不上。個性不得伸展，那生活樣法就可想見，社會性亦不得發達，那社會組織更可想見。其所以生活樣法和社會組織那麼幼稚，就是因為沒有一種進步的最高精神力在那裏面作用；換句話講，就是沒有像西洋的「科學」和「德謨克拉西」這一類的精神，在那裏面作用，所以無文化可言。這樣推論起來，這部書似乎難於下筆。

（2）對於梁君三個路向的批評。方才講了那麼許多，還只講到書的封面，現在要開卷往裏面講了。梁君在這部書裏面，提出人生的三條路向：一條是向前面要求；一條是對於自己的意思變換、調和、持中；一條是轉身向後去要求。梁君把三條路向，看得非常重要；他根據這三條路向，來觀察東西文化。所以批評這三條路向，要認為批評梁著的扼要處。我以為這三條路向，他最初想出來的是第一條，其次乃是第三條，那第二條是最後想出來的，我認為不需要這許多條，祇有坦蕩蕩的向前面的一條大路。不過定法各有不同，或是快慢各有不同。如果照現在的情形觀察中國和西洋，或者可以說西洋是向前走，印度也是向前走，但別個把他絆住了，走的很慢；中國呢？他老先生站在中途東望西望，還正在茫於歧路嘍！梁君的三條路向說，不是照中國和印度

和西洋現在的情形立言，乃是按孔家哲學（不是中國文化全部，也不是中國哲學全部）佛家唯識（不是印度文化全部，也不是印度哲學全部）和西洋文化（不是西洋文化全體）立言。此處諸位須要看清。我於梁君講西洋文化是向第一條路向，我大體贊成，無所用其批評。我於梁君講孔子哲學是向第二條路向，我反對。我對於他解釋「調和」和「仁」……這些意味，我也不完全贊成。梁君看明孔子的人生哲學，是從易經的根本觀念「調和」二字來的；但他對於「調和」的解釋，似覺得太蕪雜。我從他講調和起至講調和止，看來看去，只是由調和到不調和，由不調和到調和，無時無處不是調和，無時無處不是不調和；不調和，其實就是調和，調和，其實就是不調和；這些話弄的我忙個不了。梁君又把水做譬喻。他說「彷彿水流必求平衡，若不平衡還往下流，所差的水不是自己的活動有時得平衡即不流，而這個是不斷的往前流，往前變化。」（五四）其實照我的說法，用不着這些字搬來搬去，我止把孔子幾句話就表明了。就是「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」你看他描寫「調和」的精神，何等廣大精微，那便真是無時無處不是調和，無時無處不是不調和。梁君所謂「不待鼓而活動不息，」（一八一）便是這個意思。那就可見孔子完全是向前活動的，而且是大動，所以我說孔子也是向前面走的。怎見得是走第二條路向呢？胡適之先生也說孔子學說的一切根本，都在一部易經；他把「易」解作變易的意思，說天地萬物是時時刻刻在那裏變化的；隨後他便舉了孔子「逝者如斯夫，不舍晝夜」一句話，取了「逝者」兩個字，作他「易」字的註腳；（中國哲學史大綱七十八頁）只可惜他的精神，全注重在「逝者」兩個字，却沒却了孔子一段「不舍晝夜」的精意。譬如希臘哲學者赫拉克里特斯（Heraclitus），他只

知道萬物是流動變化的，却見不到柏格森所謂「變化就是成熟成熟就是創造」。我以為梁君這種「調和」說，比胡君那種「變易」說，確是精神要廣大些；但兩說我都不贊成。我認一部易經的精義，就在「天行健」三字上面，孔子所說的「逝者如斯夫，不舍晝夜」那句話，骨子裏面就是「天行健」三字。胡君沒有看到這個「健」字，便把「不舍晝夜」的精義忽略過去。孔子讚嘆那樣不舍晝夜的往前跑，梁君怎樣說他不是向前面走，而說他是走第二路向呢？又梁君論「仁」，也和我的意思不同。梁君這部書的好處，我以為第一是他一任直覺，說得使人心氣和平；次之就是論「仁」。梁君解釋「仁」字的意義，較胡君強多了。其好處就在憑情論事，不自作聰明。你看他論「仁」，也把直覺做恆幹，全然不許人家雜一點算帳的性質，結果歸到「天理流行」上面，比那些錙銖計較的，確是要高一着。但在此處，就與我發生小小的衝突了。甚麼衝突？就是他處處只注重「天理」而不注重「流行」。我便最看重「流行」三字。仁是一個宇宙的大流，只要不停歇不呆坐着而壹意的往前走，都合乎「仁」的意味。所以孔子說「力行近乎仁」，剛毅木訥近仁，「當仁不讓於師」，又說「仁者必有勇」，「仁者先難而後獲」，又說「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣」。孔子自己做人，也只是「發憤忘食」，最恨的是那種呆坐着不往前跑的，所以說「飽終食日無所用心，難矣哉，不有博奕者乎？爲之猶賢乎已。」你與其呆坐着，你不如去幹那「博奕」的勾當；可想見孔子當日督促人家往前跑的那種苦口婆心。不知道梁君怎樣說孔子不是向前面走？關於孔子論「生」論「性」，我要說的話還多；我以為無不是向前面走的，只可惜時間不多，講孔家哲學方面的，暫止於此。

其次我對於梁君講佛家哲學是向第三個路向，我也要提出抗議。我對於他說佛法是宗教，我尤其要提出抗議。我常和友人金榮軒君慨嘆於今學佛的人，都是從最低的動機出發！甚麼是最低的動機？便是厭世出世。弄了國內一般較好的人，都走入厭世一途；而剩下那般壞人，益發跳梁無忌。想來真是一宗頂痛心的事。梁君對於印度哲學，研究有素，自己又是一個好學深思的人，不知道何以把佛法說得這樣粗淺。梁君說印度的文化中俱無甚可說，唯一獨盛的祇有宗教之一物。(八五)於是把宗教問題之研究，作為研究佛法的一宗頂重要的事。在「宗教問題之研究」一節裏面，力說宗教的必要和宗教的可能；而所謂宗教的真必要所在，宗教的真可能所在，仍不外「出世」一個意思。這個地方要批評他，非先講清佛法是宗教不是宗教不可。佛法如果是宗教，再好論到宗教的真必要真可能所在；佛法如果不是宗教，那便以上所計較的種種地方，都成廢話了。我於佛法本沒有甚麼研究，但在此地很想盡力說說；怎奈吾師歐陽竟無先生吾友呂秋逸先生常叮囑我要我莫輕談佛法，我現在只好敬遵他們的勸告。好在歐陽先生最近有一篇講演稿，劈頭一段，便是解決這個問題的。演題叫做「佛法非宗教亦非哲學而為今時所必需」(係吾友王恩洋先生筆記，即在民鐸三號登出)。梁君說：「我好說唯識而於唯識實未深澈，并且自出意見，改動舊說，我請大家若求真佛教，真唯識，不必以我的話為準據，最好去問南京的歐陽竟無先生。我只承認歐陽先生的佛教是佛教，歐陽先生的佛學是佛學，別的人我都不承認。」(東西文化及其哲學自敘第四頁)那末，我此刻正好乘這個機會拿點真佛教真唯識介紹給諸位。

歐陽先生的演稿很長，我現在只把講「佛法非宗教」的一段介紹。

「宗教原係西洋名詞，譯過中國來，勉強比附在佛法上面，如何能包含得此最廣大的佛法。正名定辭，佛法就是佛法，佛法就稱佛法。」

云何說佛法非宗教耶？答：世界所有宗教其內容必具四個條件，而佛法都與之相反，故說佛法非宗教。何者爲四？

第一，凡宗教皆崇仰一神或多數神及其開創彼教之教主，此之神與教主號爲神聖不可侵犯，而有無上威權能主宰賞罰一切人物，人但當依賴他。而佛法則否。昔者佛入涅槃時，以四依教弟子。所謂四依者，一者，依法不依人；二者，依義不依語；三者，依了義經不依不了義經；四者，依智不依識。所謂依法不依人者，即是但當依持正法，苟於法不合，則雖是佛亦在所不從。禪宗祖師，於天上地下唯我獨尊語，而云我若見時一棒打死與狗子喫。心佛衆生三無差別，即心即佛非心非佛。前之諸佛，但爲吾之導師善友，絕無所謂權威賞罰之可言。是故在宗教則不免屈抑人之個性增長人之情性，而在佛法中絕無有此。至於神我梵天種種謬談，則更早已破斥之爲人所共悉，此即不贅。

第二，凡一種宗教必有其所守之聖經。此之聖經但當信從不許討論，一以自固其教義，一以把持人之信心。而在佛法則又異此。曾言依義不依語，依了義經不依不了義經，即是其證。今且先解此二句名詞。實有其事曰義，但有言說曰語，無義之語是爲虛語，故不依之。了有二解：一明了爲了，二了盡爲了，不了義經者，權語略語了。

義經者，實語盡語。不必凡是佛說皆可執爲究竟語，是故盲從者非是，善簡擇而從其勝者佛所讚歎也。其容人思想之自由如此。但於此有人問曰，佛法既不同於宗教，云何復有聖言量答？所謂聖言量者，非如輪音詔旨，更不容人討論，蓋是已經證論衆所公認共許之語耳。譬如幾何中之定義公理，直角必爲九十度，過之爲鈍角，不及爲銳角。兩邊等兩角必等之類。事具如是，更又何必討論耶？此而不信，則數理沒從證明。又聖言量者即因明中之因喻因明定法，是用其先已成立共許之因喻，比而成其未成將立之宗。此而不信，則因明之學亦無從講起。要之因明者，固純以科學證實之方法以立理破邪，其精實遠非今之論理學所及。固不必懼其迷信也。

三者，凡一宗教家，必有其必守之信條與必守之戒約，信條戒約即其立教之根本，此而若犯，其教乃不成。其在佛法則又異此。佛法者有其究竟唯一之目的，而他皆此之方便，所謂究竟目的者大菩提是。何謂菩提？度諸衆生共登正覺是也。正覺者智慧也。智慧者人人固有，但由二障隱而不顯。一煩惱障，二所知障；此二障者皆不寂淨，皆是擾攘昏蒙之相。故欲求智慧者，先必定其心，猶水澄清乃能照物耳。而欲水之定必先止其鼓蕩此水者。故欲心之定必先有於戒，戒者禁其外擾防其內奸以期此心之不亂耳。然則定以慧爲目的，戒以定爲目的；定者慧之方便，戒又方便之方便耳。是故持戒者菩提心爲根本，而大乘菩薩利物濟生，則雖十重律儀權行不犯，退菩提心則犯，此其規模廣闊心量宏遠，固不同拘拘於繩墨尺寸之中以自苦爲極者也。夫大乘固然，即在小乘，而亦有不出家不薙髮不披袈裟而成阿羅漢者。（見俱舍論）佛法之根本有在，方便門多，率可知矣。

四者，凡宗教家類必有其宗教式之信仰，宗教式之信仰爲何，純粹感情的服從，而不容一毫理性之批評者

是也。佛法異此。無上聖智要由自證得來是故依自力而不純仗他力，依人說話三世佛冤，盲從迷信是乃不可度者，瑜伽師地論四方發心，自力因力難退，他力方便力易退是也。然或謂曰，汝言佛法既不重信仰，何乃修持次第資糧位中首列十信，五十一心所十一善中亦首列信數。答之曰，信有二種：一者愚人之盲從，一者智人之樂欲；前者是所鄙棄，後者是所尊崇。信有無上菩提，信有已得菩提之人，信自己與他人皆能得此菩提，此信圓滿，金剛不動，由斯因緣始入十信。此而不信，永劫沉淪。又諸善心所信爲其首者，由信起欲，由欲精進，故能被甲加行永無退轉，是乃丈夫勇往奮進之精神，吾人登峯造極之初基，與夫委己以依人者異也。

如上所言，一者崇卑而不平，一者平等無二致，一者思想極其錮陋，一者理性極其自由，一者拘苦而昧原一者宏闊而真證，一者屈己以從人，一者勇往以成己，二者之辨皎若白黑。而烏可以區區之宗教與佛法相提並論哉？

由歐陽先生的講演看來，可以知道佛法并不是宗教。那末，梁君所提出的各問題，此刻都可不討論了。佛法的究竟目的只在共登正覺，并無旁的意思。如果把佛法看做宗教，或是把大乘看做小乘，那就無怪乎厭世，出世種種的意義都從此產生了。我認佛法指示我們向正覺的那條路，才真正是向前面的一條光明大路。梁君反說是朝第三條路向走，那便只好各信其所信罷了。

上面所討論的幾個要點，是說明中國和西洋都是朝前面坦蕩蕩的一條大路走的，不過走法不同，或是走的快慢不同；譬如西洋人向前走，是左衝右撞走過去的；孔子向前走，是一面走一面安排不吃力的走過

去的；但都是同一個路向，并不必像梁君那樣設許多條路向。況且梁君三路向說，都是以「意欲」作骨子的。意欲只是向前面走的，梁君所謂「以意欲自爲調和持中」和「以意欲反身向後要求」，說來總覺牽強。若照我的說法，那便無處不是意欲了。

以上所述，都是按照梁君所舉三路向，拿來計較計較；其實各國文化有已備的，有未備的，如何好比？似這種計較，都嫌多事。我批評三條路向的話，暫止於此。

(3) 對於梁君三個態度的批評。梁君在第五章推論世界未來的文化。推論的結果，便提出三個態度。即推論對於中國文化、印度文化和西洋文化，應取何種態度？梁君以爲第一要排斥印度的態度，絲毫不能容留；第二，對於西方文化是要全盤承受而根本改過，就是對於其態度要改一改；第三，批評的把中國原來態度重新拿出來。(二六三)梁君謂這三條是這些年來研究這個問題之最後結論，並非偶然的感想。我們要批評他，自然不能不持慎重的態度。我現在想先評他第三個態度，就是「批評的把中國原來態度重新拿出來。」我不知道他說的「中國原來態度」是甚麼態度？我想他說的是「孔子原來態度。」梁君說「並非這個態度不對，乃是這個態度拿出太早不對！」並說「這是我們唯一一致誤所由。」我看他第五章後半部關於講這個態度的，幾於無處不錯；我現在想條分縷晰，把他申辯出來。第一，孔子原來態度，我以爲或者就在孔子生前或死後不久久的時候，現了一現，但還不一定是在中國全部。孔子在那時候，確實感化了許多人，而且許多是由他自己去感化的。所以「子之武城，聞絃歌之聲，「十室之邑」必有忠信如丘者焉，」還不僅是「武城，」不僅止「十室，」就是一