

悲愤而后有学

欧阳渐文选

王雷泉 编选

中国近现代思想家论道丛书

上海远东出版社

B94

015

悲愤而后有学

——欧阳渐文选

王雷泉 编选

上海远东出版社

佛学通论

佛法非宗教非哲学而为今时所必需

今日承贵会要请，来此与诸位讲演佛法，此是鄙人最愿意事。但是鄙人没有学问，今日只将我对于佛法一点意思说出，与大家共同研究而已。

今日讲演题目是：《佛法非宗教非哲学而为今时所必需》，内中意义向后再说，先将佛法名词解释一过。

何谓佛？何谓法？何谓佛法？按佛家有所谓三宝者：一佛宝，二法宝，三僧宝。佛宝指人，法宝指事，僧者众多弟子义。宝者，有用有益之义，言此三者能利益有情，故称为宝。已得无上正等菩提的人，是称为佛。法则范围最广，凡一切真假事理，有为、无为，都包在内。但包含既如此其广，岂不有散乱无章之弊耶？不然。此法是指瑜伽所得的。瑜伽者，相应义，以其于事于理，如相应，不增不减恰到好处，故称为法。此法为正觉者之所证，此法为求觉者之所依，所以称为佛法。

宗教、哲学二字，原系西洋名词，译过中国来，勉强比附在佛法上面。但彼二者，意义既各殊，范围又极隘，如何能包含得此最广大的佛法？正名定辞，所以宗教、哲学二名都用不着，佛法就是佛法，佛法就称佛法。

次、言义。云何说佛法非宗教耶？

答：世界所有宗教，其内容必具四个条件，而佛法都与之相

反，故说佛法非宗教。何者为四？第一、凡宗教皆崇拜一神或多数神，及其开创彼教之教主，此之神与教主，号为神圣不可侵犯，而有无上威权，能主宰赏罚一切人物，人但当依赖他。而佛法则否。昔者佛入涅槃时，以四依教弟子。所谓四依者：一者、依法不依人；二者、依义不依语；三者、依了义经不依不了义经；四者、依智不依识。所谓依法不依人者，即是但当依持正法，苟于法不合，则虽是佛，亦在所不从。禅宗祖师，于天上地下唯我独尊语，而云：我若见时，一棒打死与狗子吃。心佛众生，三无差别，即心即佛，非心非佛。前之诸佛但为吾之导师善友，绝无所谓权威赏罚之可言。是故，在宗教则不免屈抑人之个性，增长人之惰性，而在佛法中绝无有此。至于神我梵天种种谬谈，则更早已破斥之，为人所共悉，此即不赘。

第二、凡一种宗教，必有其所守之圣经，此之圣经，但当信从，不许讨论，一以自固其教义，一以把持人之信心。而在佛法则又异此。曾言依义不依语、依了义经不依不了义经，即是其证。今且先解此二句名词。实有其事曰义，但有言说曰语，无义之语是为虚语，故不依之。了有二解：一、明了为了；二、了尽为了。不了义经者，权语略语；了义经者，实语尽语。不必凡是佛说皆可执为究竟语，是故盲从者非之，善简择而从其胜者，佛所赞叹也。其容人思想之自由者如此。但于此有人问曰：佛法既不同于宗教，云何复有圣言量？答：所谓圣言量者，非如纶音诏旨更不容人讨论，盖是已经证论，众所公认共许之语耳。譬如几何中之定义公理，直角必为九十度，过之为钝角，不及为锐角，两边等，两角必等之类，事具如此，更又何必讨论耶！此而不信，则数理没从证明。又，圣言量者，即因明中之因喻。因明定法，是用其先已成立共许之因喻，比而成其未成将立之宗。此而不信，则因明之学亦无从讲起。要之，因明者，固纯以科学证实之方法以立理破邪，其精实远

非今之论理学所及，固不必惧其迷信也。

三者、凡一宗教家，必有其必守之信条与必守之戒约，信条戒约即其立教之根本，此而若犯，其教乃不成。其在佛法则又异此。佛法者，有其究竟唯一之目的，而他皆此之方便。所谓究竟目的者，大菩提是。何谓菩提？度诸众生，共登正觉是也；正觉者，智慧也；智慧者，人人固有。但由二障，隐而不显，一烦恼障，二所知障，此二障者，皆不寂净，皆是扰攘昏蒙之相。故欲求智慧者，必先定其心，犹水澄清乃能照物耳。而欲水之定，必先止其鼓荡此水者。故欲心之定，心先有于戒。戒者，禁其外扰，防其内奸，以期此心之不乱耳。然则，定以慧为目的，戒以定为目的；定者慧之方便，戒又方便之方便耳。是故，持戒者菩提心为根本，而大乘菩萨利物济生，则虽十重律仪，权行不犯，退菩提心则犯。此其规模广阔，心量宏远，固不同拘拘于绳墨尺寸之中以自苦为极者也。夫大乘固然，即在小乘，而亦有不出家、不剃发、不披袈裟而成阿罗汉者（见《俱舍论》）。佛法之根本有在，方便门多，率可知矣。

四者、凡宗教家类必有其宗教式之信仰。宗教式之信仰为何？纯粹感情的服从，而不容一毫理性之批评者是也。佛法异此。无上圣智要由自证得来，是故依自力而不纯仗他力。依人说话，三世佛冤，盲从迷信，是乃不可度者。《瑜伽师地论》：“四力发心：自力、因力难退，他力、方便力易退”，是也。然或谓曰：汝言佛法既不重信仰，何乃修持次第资粮位中，首列十信；五十一心所十一善中，亦首列信数？答之曰：信有二种，一者愚人之盲从，一者智人之乐欲。前者是所鄙弃，后者是所尊崇。信有无上菩提，信有已得菩提之人，信自己与他人皆能得此菩提，此信圆满金刚不动，由斯因缘始入十信。此而不信，永劫沉沦。又，诸善心所信为其首者，由信起欲，由欲精进，故能被甲加行，永无退转。是乃丈

夫勇往奋进之精神，吾人登峰造极之初基，与夫委己以依人者异也。

如上所言，一者崇卑而不平，一者平等无二致；一者思想极其狭隘，一者理性极其自由；一者拘苦而昧原，一者宏阔而真证；一者屈己以从人，一者勇往以从己。二者之辨，皎若白黑，而乌可以区区之宗教与佛法相提并论哉！

所谓佛法非哲学者，按哲学之内容，大约有三，而佛法一一与之相反，故佛法非哲学。何者为三？

第一、哲学家唯一之要求在求真理，所谓真理者，执定必有一个甚么东西为一切事物之究竟本质，及一切事物之所从来者是也。原来，哲学家心思比寻常聪明，要求比寻常刻切。寻常的人见了某物某事便执定以为某物某事，一例糊涂下去。譬如宗教家人说有上帝，这些庸人便承认以为有上帝，牧师教人崇拜耶稣，这些人便崇拜耶稣，一味盲从，更不思索，千百年来只是糊涂下去。自有哲学家以来，便不其然。你说有上帝，他便要问问上帝是个甚么东西，眼可以看得见么？耳可以听得到么？如谓世界人类都是上帝造的，上帝又是谁造的？上帝如果不待谁个造他，世界又何必要上帝造他？所以自从有了哲学，一切人便不肯一味糊涂了。哲学家在破除迷信一方面，本来是很对的，是可崇拜的。但是，他一方面能够破除迷信，他果真能不迷信么？他能破人谬执，他果能不谬执么？他天天求真理，他果能求得到真理么？翻开一部西洋哲学史，中间大名鼎鼎的哲学家，如像破除有人格的上帝过后，便迷信一个无人格的上帝；破除独神论过后，便迷信一种泛神论。不信唯物的便主张唯心，不信唯心的便主张唯事。笛加尔善于怀疑，于是便破坏世界一切事实，都以为非真理，但随即迷信一个我，以为我既能怀疑一切非真，我便是真。到了现在的罗素，便说他那个我能怀疑，我固是真还靠不住。罗素既能

破一切唯物唯心非真理，然而随又执定一切现象是真。仔细想来，他那种现象是真，与笛加尔的我是真，有何分别呢？总而言之，西方一切哲学家对于世间一切事物，你猜过去我猜过来，纷纭扰攘，相非相谤，皆是执定实有一理。甲以为理在此，乙以为理在彼，别人诚都可破，自己却不能有个不可破的学说服人。破一立一，不过增加人许多不正确的见解而已。

问者曰：如你说世间既无真理，到底还有甚么？如谓一切都无，则彼虚无主义无世界、无人人类，岂非是唯一独尊的学说吗？答曰：虚无主义，克实亦只是一种妄见，如说真理者一样，但名辞不同耳。并且当知，此种见解为害更大。彼辈计一切都无，趋向断灭，主张破坏与自杀，使人横生邪见，思虑颠倒，行为悖乱，危于世界，盖难尽言。诸君又当知，此种异说非但在现在的时候方有，从前印度亦复如是，所谓断灭外道，所谓恶取空者皆是也。今复质问彼曰：如谓一切皆假，此假又何所从来？如谓一切都无，云何复有断灭？且既一切无矣，何以你又起如是见，立如是论？又何以要怀疑？又何以要破坏？此种自语相违，自行矛盾，是为诞妄之极。但其立说肤浅，也可不必多辨了。

问者曰：你谓哲学家之真理无有，又说真理不可求，而又不许人计空计灭，然则你们到底说甚么、作甚么呢？答曰：佛法但是破执，一无所执便是佛也。故佛之说法，不说真理而说真如。真如者，如其法之量不增不减，不作拟议揣摩之谓。法如是，说亦如是，体则如其体，用则如其用，决不以一真理范围一切事物，亦不以众多事物奔赴于一真理。所谓在凡不灭，在圣不增，当体即是，但须证得，凡物皆然，瞬息不离者也。夫当体即是，何待外求。如彼所计之真理本来无有，但属虚妄，则又何可求耶？有则不必求，无则不可求，故云不求真理也。问曰：如你所说，既云真如即吾本体，不待外求，云何又为吾人所不知？且既当体即真，物物不二

矣，云何又有此虚妄耶？答曰：兹先设一喻：诸君夜静三更时，寝于床榻，忽生一梦，倏见山河草木宫室楼台，更有人物或亲或怨，汝时感情激发，喜怒爱恶，或泣或歌，或欣或惧，及至醒时，了无一物。当汝梦中见山河人物时，汝能知其假否？当汝梦中喜怒悲惧时，汝能知汝妄否？然虽假虽妄而实不离心，如离汝心，汝又安能有梦？然又不可谓汝梦即是真实。如谓汝梦即真，醒时何以又知其颠倒不实？诸法真如亦复如是。未至真觉，终在梦中；既在梦中，虚妄颠倒，昏蔽缠心，云何得识真如本性！然虽不识真如本性，而此世间种种山河大地人禽动植，一切喜怒哀惧，一切心行语言，要皆不离真如本性。此虽不离真如本性，而又非即真实，及成佛果，大觉菩提，始知当时颠倒有如昨梦。然虽大觉，契证真如，此觉此如亦非从外而得，非从无忽有，仍亦即汝当日自体。是故，既不可以不识而拨无，又不可以执假以为实也。真如自性，如是如是。

问曰：真如既如所言，吾人又如何证得耶？答曰：此间有一句格言，闻者应深信受，即所谓不用求真，但须息妄是也。夫本体既恒不失，自可不必徒劳，独妄为真障，是以当前不识，彼障既除，真体自现。譬之人处梦中，亦能思虑察觉，然任汝若何推寻，终始总是梦中伎俩；任汝推寻有获，所得仍惟是梦。及一旦醒时，而昔之虚妄，不求知自有知；今之真实，不求觉而自觉。故吾人真欲了知真实，惟当息此虚妄，跳出此虚妄之范围耳。

虽然，所谓息妄者，非一朝一夕所能成功。吾人历劫以来，种种颠倒烦恼种子，蒂固根深，岂能一期拔尽？园师艺园尚须时节，农人播谷且历春秋，况欲跳此生死范围，证得菩提硕果，而可不历劫修持？但求速效，乌能济也！故必境、行、果三，明了无蔽，由闻而思，由思而修，三大僧祇，始登究竟。若不明此，徒以少数功德，片刻时光，见彼无成，退然思返，且谓无效，堕人信心，此乃愚

痴谬妄，可悲可痛者也。

复次，所谓息妄，亦非如伐木拔草，斩斫芟夷。应知依他起性，有相是空，空自不必除，有则不可除。但权衡审度，应识其机，用舍黜陟，唯辨其性，善者既伸，恶自无由，如秤两头，低昂时等。此中妙用，未可悉言，真发心人，应自探讨。

然又当知，夫妄亦何过，妄本无过，过生于执。譬如吾人开目则妄见山河人物珠玉珍奇，此乃自识相分，妄而非实，不离自体。然眼识变现，任运起灭，都无执着，不生好恶，则虽此幻妄，抑又何害？唯彼俱时意识，寻思执着，认为实有，而曰：此实山河也，此实人物也，此实珠玉珍奇也。又从而推究之曰：此实有山河种种者，必有其从来之真理也。持之而有故，言之而成理，执之而益深，遂为天下之害根。所谓生于其心，害于其政，发于其政，害于其事者是也。盖由执生爱，由爱生取，与爱相违，复生于瞋。由此，好恶逞情，争讼斯起，相杀相淫，相盗相欺，恶业轮回，终古不已。夫果何过，过生于执耳。苟能不执，物物听他本来，起灭任其幻化，都无好恶，取舍不生，身语意业，悉归乌有，云何异熟招感，而起生死轮回？迷苦永消，登彼大觉。是故，执破为佛，破执为法，非别有佛，非别有法。

二者，哲学之所探讨即知识问题，所谓知识之起源，知识之效力，知识本质，认识论中种种主张，皆不出计度分别。佛法不然，前四依中说依智不依识。所谓识者，即吾人虚妄分别是也。所谓智者，智有二种：一者根本智，二者后得智。根本智者，亲缘真如，和合一味，平等平等，都无分别是也。后得智者，证真如已，复变依他与识相应，而缘俗谛以度群生是也。此后得智既缘一切，是故真妄虚实、五法三自性、八识二无我、世间出世间，尽无不知，尽无不了。由斯建立法相学，由斯建立唯识学，由斯建立一切方便学。彼所谓认识论者，从彼之意俱可了达。如是设问知识之

来源何如乎，则可答曰：有阿赖耶识含藏一切名言种子（具受熏持种之性，而非是种，但是持种）无始传来，种（种子）现（现行）熏习；八、七、六、五，展转变现，能了能别，所谓知识由斯而起。彼不达此阿赖耶者，或谓知识出于先天，而先天为是甚么？不了其体，何以示人？又或谓出于经验者，经验何以存而不失？又复何以无端发此经验？此疑不解，何以取信。其为批评论者，则又不过调停两是，舍百步之走，而取五十步之走而已。然彼二既是徒虚，更何长短可说？今既了达赖耶，一者、识有自种，为生识因缘，故不同于经验论但执法尘。二者、诸识现行复熏成种，复由此种能生后识，故不同于先天论但执一常。种生于现，现生于种，八识因依，执持含藏，理实是真，不复同彼调停两可论但有言说。吾敢断言之曰：若必谈知识之本源，惟有佛法为能知也。

所谓知识之效力如何耶？在彼未达唯识者，则或以为吾人知识无所不了，是谓独断论；其或以吾人之知识了无足恃、一无所能者，是为怀疑论；其或以吾人之知识实有范围，越此范围则在所不悉，是谓积极论。今唯识家言，俱异于彼。一者、众生之识，各局其量，详彼哲学家知识之范围体性，不出唯识家所谓之率尔寻求决定之六识也。六识局于法尘，八识、七识之缘得着者，六识尚缘不着，况乎与净识相应之四智之缘得着者，而谓六识能缘得着耶？恒河沙数世界外一滴之雨咸知头数，而谓六识能知耶？故不同于独断论。二者、凡属有情，皆具八识五十一心所，此心、心所，由见、相、自证、证自证四分成就。见缘相分，自证缘见，内二互缘，皆亲所缘，皆现量得。虽或见分缘相有比有非，而自证缘彼亦属现量，自证为见果，证自证为自证果，自证复为证自证果，而皆现量（柏格森直觉非现量，但是率尔寻求之独头意识）。是故无无穷过。是以，无染无净，无比无非，一入自证，悉成真实。七识执我虽为非量，然若疏缘我影，任缘第八，而不执八为我以我为

八，亦复无过（六识遍计同此）。过生于执，非生于缘，是故一切真实一切决定。以是理故，不同于怀疑论。彼积极论者，但为调停两可，而此于彼一切俱非，是故不同于彼积极论。

所谓识之本质为何耶？彼未了达唯识者，或谓知识本质唯吾观念，或谓知识本质存于实在之物体，或谓非心非物但现象耳。了达唯识义者，始知凡识四分合成：一者、见，谓能识。二者、相，谓所识。三者、自证，此见、相二分皆依自证而起，此自证分是称自体，此体若无，便无相、见，亦无量果。四者、证自证，此证自证分复为自证分之量果，而复以彼以为量果，俱如前说。如谓无相则无所缘，既无所缘即不成识，非于龟毛而生识故，是故不同于观念论。如谓无见则无能缘，亦不成识，非彼虚空亦能了故，是故不同于实在论。如无自证即无相、见，相、见俱无即不成识，非无蜗牛起二角故，假依实有，现象依自体有，是故不同于彼现象论。从上说来，所谓知识问题，在彼则谬妄重重，乖舛莫定，在此则如实正智，金刚不摇。如何佛法同彼哲学？今之哲学非特不知知识之来源、效力、本质而已，即曰彼知，亦只是知散乱意识之一部分耳，识量之广大，彼俱不知也。

问：人有此知识，止知有此知识可耳，更求识量之广大，有何必要耶？答：即此知识，不能孤起，相系相成，不能独立，故有求识量广大之必要。知识之本体名自性，自性之起必有所依，此依名根。自性依根而起矣，起必有所及，此及名尘。一识之起必有其伴，此伴名心所。自性、所依、所及、所伴四者合，而识起之事得矣。然此识起亦非徒然而起，起必有所为，此所为名作业。必有此五事，而后知识之事始毕。此事虽毕，经数十年后复能记忆之，则必有摄藏此事者为之摄藏，此摄藏名八识。知识自性名六识，与知识同起之眼耳鼻舌身识名五识。五识有依根，六识亦有依根，名七识。此其识量之广如是，而俱与知识有密切关系，知识不

能离是而独立也。是故独隘一知识而求知识之来源、效力、本质，决不能得其真相也。是故，哲学者无结果之学也。（上来说理稍近专门，如欲求精详，当研唯识。）

三者，哲学家之所探讨为对于宇宙之说明，在昔则有唯心、唯物，一元、二元论，后复有原子、电子论；在今科学进步相对论出，始知宇宙非实物，不但昔者玄学家之唯心论、一元论无存在之理由，即物质实在论亦复难以成立。今之科学之所要求者唯方程式耳，世界之所实有者惟一项一项的事情，非一件一件的物质也。罗素之徒承风而起，由是分析物、分析心，物析而心，心析而物，但有现象不见本体。夫既无本体，现象复何由而生？且既执现象实有，亦是离识有境。此种论说，以较西方旧日，诚见高明，以彼西方学说旧无根柢，而科学勃兴于二三百年间能有此成功，亦良足钦佩。然佛法之言，犹异夫此。兹以唯识之义略为解释于后。唯识家但说唯识，不言宇宙。心即识也，色亦识也。譬如于眼，能见于色是为眼识，此色非离眼识实有，以离识不起故。相分不离自证，亦犹见分不离自证，是故色非实有，但有眼识。声香味触法，亦复如是。一切色法，但为识之相分。山河大地亦有本质，而此本质即为八识相分。故曰三界唯心、万法唯识。故宇宙离识非是实有。

复次，又当知此识亦即是妄，都无自性。何者？仗因托缘，方得起故。譬如眼识生时，非自然生，待因缘合，其数为九：一者根，二者境，三者作意，四者空，五者明，六者分别依六识，七者染净依七识，八者根本依八识，九者识自种子。如是，耳识生时因缘必八，鼻舌身识因缘需七，六识需五，七识需五，八识需四。既有所仗托和合而起，故非实有，但如幻耳。既无主宰，亦非自然，是为依他起性。

复次，又应当知此因缘，有亦不常。何者？以其顿生顿灭，刹

那不停故。盖识之生，众缘既合，种起现行，现行起时，复熏成种，才生即灭，现谢灭已，种复生现，现又熏种，种又生现。如是刹那刹那，相续前后，于现生时，山河大地历历在目，生已即灭，又复寂然。是故，吾人一日半日中，已不知历尽许多新天地矣。或曰：既云顿生顿灭，何以吾人目视山河但见其生未见其灭？但见其有不见其无？曰：此无可疑，譬如电影，以彼电力迅速，遂乃见彼影像确然，前后始终宛如为一，而不知彼数分种之间，顿灭顿生，旧去新来，已易百千底片矣。宇宙幻妄，顿灭顿生，亦复如是。复次，此虽幻有，而即是识。识虽起灭无恒，而种子功能永无消灭。但有隐显之殊，绝无生灭之事，既无有始，亦无有终。是故，不同彼现象论者谓无心有事，从无忽有；又不同彼断灭论者，有已忽灭。虽则顿起顿灭，而实不生不灭。复次，当知一人八识，各有相、见，是故山河大地有情各变，而非多情共一山河大地。以俗语表之，即人各一宇宙是也。虽同居共处，而亘始亘终彼此不能相离。彼不能越出彼之宇宙，而搀杂此之宇宙；此亦不能越出此之宇宙，搀杂彼之宇宙。是故，对语一室，而天地各殊；同寝一榻，而枕衾各异。此中妙理，更复难言。或曰：既云彼此之天地各殊，何以复能共处一室而不相碍？又，有情所变既异，云何复能共证一物耶？答：此亦设一喻，譬如灯光，于一室中然彼多灯，一一灯光都非相碍，一一灯光都能照室。有情变相亦复如是，业力既同，处所无异，所变相似，不相障碍，如众灯明，各遍似一，光光相网，胡为相碍！业力既同，处所既一，故所缘虽别，亦互证而知。虽互证知，而实各证所知，非共证一知也。何者？以业力异者，虽同一处所证别故。如无病人与有病者共尝一味，甘苦各别，由此故知境非实有，唯有心耳。

复次，既知心外无境，大地山河与吾为一，由此当悟吾人之身非复局于七尺之躯，吾人之心量广阔，如同法界，遍于虚空。自

从虚妄分列，遍计固执，遂乃把握七尺臭皮以为自我，自此之外别为他物。爱憎劫夺，横起狂兴，历劫沉沦，永无超拔，弃舍瀑渤，认取浮沤。是故，佛告文殊：善男子，一切众生，从无始来，种种颠倒，犹如迷人，四方易处，妄认四大为自身，六尘缘影为自心相。譬彼病目，见空中华，及第二月。善男子，空实无华，病者妄执，吾等众生，无始时来，长处梦中，沉痾莫治，今当发无上菩提之心，息此一切虚妄，复吾本性，识取自身，是为丈夫唯一大事。

总而言之，彼诸哲学家者所见所知，于地不过此世界，于时不过数十年间，不求多闻，故隘其量，故扁其慧。若夫佛法，则异乎此。彼诸佛菩萨，自发起无上菩提心、广大心、无边心以来，其时则以一阿僧祇劫明决此事，二劫见之，三劫修满而证之，然后随身现化，普度有情，以彼真知，觉诸后起。其说为三世诸佛所共证而莫或异，其地则自一世界至无量无边世界而不可离。舍此不信，徒自暴绝，以萤火之光当日月之明，高下之辨不待言矣。

问者曰：如汝所云，类为常情所难了，亦为世理所未经。汝斥宗教为迷信，汝言得亦非迷信耶？曰：佛法之与宗教，其异既如上言，此即不辨。至佛法，亦有难信难解者，虽然，稍安无躁。世间难信难解之事理亦众也，然勿谓其难信而遽斥其迷焉。譬如，物质实在，此亦常人之恒情也，然在罗素等，则谓无有物质，只有事情，吾人遽可以常理而斥彼迷信乎？又如万有引力之定律，二百年来人所不敢否认者也，自安斯坦相对律出，而彼万有引力之定律乃失其尊严，吾人遽可以旧日之见，而斥安斯坦之迷信耶？抑又如任何三角形，三角之和必等于二直角，此亦自希腊以来人所公认之定理也，然近日新几何出，复云三角之和有大于二直角者，亦有小于二直角者，吾人又安可以常情而斥其为迷信耶？以一指翻动太平洋全体，人必曰此妄人也，此妄语也，然事有诚然，如将入此一指于太平洋中，其近指之水必排动其邻近之容积而

后能纳之，此邻近又必排其邻近，则虽谓太平洋全体翻动亦可也。牵一发而全身动，故必知三阿曾祗劫，然后知此一刹那也；故必知无量无边世界，而后知此一世界也。是故，入智原有高下之不齐，而断不可用常情以度高明之所知。彼科学家哲学家与吾人同处梦中者耳，智虑不齐尚不可以常情测，佛与众生一觉一梦，则又乌可以梦中人之知解，而妄测大觉者之真证耶！如真欲斥佛法之迷妄者，亦非不可，但必先读其书，先达其旨，而后始可从事。苟于彼之书尚未曾读，或尚未能读，而动以逸出常情相非难，且将见笑于科学家矣，于佛法奚损毫发耶！（以上言佛法与宗教哲学之异既尽。）

（恩洋按，上来所谈，妙味重重，俱达问题深处。洋六月自北大来谒吾师，朝夕侍侧，渥闻胜义，玄音一演，蒙妄顿消。始知昔日所治哲学种种迷执，有同说梦，安身立命，别有在也。晨钟木铎，更焉求之。由是踊跃，爱莫忍去。今以记录之便，备以平日所闻，具列如上，以饷好学。嗟乎！同志尽其归哉！）

此篇系欧阳竟无先生在南京高等师范学校哲学研究会讲演。由其弟子王君恩洋笔记。当时讲题，系《佛法非宗教非哲学而为今时所必需》。因限于时间，未毕其半。《佛法为今时所必需》一段，系王君恩洋续成。附录篇后。顷承欧阳先生邮寄来粵，特由同人印成单行本流布。（又，此篇曾付刊南京高师《文哲月刊》，后《民铎杂志》李石岑先生函索此稿，拟刊诸《民铎》三卷三号。）刊者志。