

太虚大师全书

TAIXU DASHI QUANSHU

太虚大师是一位学识广博、思想深邃的佛学理论家。他融通内学、旧学、新学、唯识中观、法性法相，在佛学理论上提出了许多独创的见解。其中的『人生佛学』被后人发展为『人间佛教』理论，成为现代中国佛教的指导思想。

太虚大师又是一位佛教改革的实践家，他创办佛学院，组织居士林，出版书报杂志，在培养新僧人才、团结各界信众、宣传佛教文化等方面，都做出了卓越的成绩……

太虚大师全书

论藏·支论
(全)

第二十五卷

宗教文化出版社
全国图书馆文献缩微复制中心



本卷目次

人生观的科学	3
大乘与人间两般文化	63
佛法救世主义	96
自由史观	196
第一章 绪言	196
第一节 有情及人之自由本性	196
第二节 古代人类之自由及反自由史	198
第三节 人及有情有完成自由本性之可能	201
第二章 古近人类专权制度之原理	203
第一节 以唯神论为专权制度之原理	203
第二节 以唯我论为专权制度之原理	207
第三节 以唯物论为专权制度之原理	209
第三章 近代自由运动及尚未成功之故	211
第一节 近代自由运动之略史	211
第二节 唯神的强权帝国主义之反自由	217
第三节 唯我的自利帝国主义之反自由	219
第四节 略	221



第四章 佛陀现实主义之自由原理	221
第一节 佛是现实主义者	221
第二节 四真观	225
第三节 八正道	232
第四节 三德藏	235
第五节 以佛陀自由原理创建自由史观	237
第五章 以自由史观完成近代之自由运动	238
第一节 自由史观	238
第二节 创建自由史观之世界教育	241
第三节 创建自由史观之社会经济	261
第四节 创建自由史观之国际政治	267
第六章 结论	271
建设人间净土论	279
附录 创造人间净土	348
怎样来建设人间佛教	354
即人成佛的真现实论	377
人生佛教	384

支 論

論 藏



人生观的科学

——十三年初冬在宁波作——

一 绪言	六 人生观的科学三
二 宗教玄学哲学科学之审定	七 人生观的科学对于世界文 化之抉择
三 人生的科学	八 结论
四 人生观的科学一	九 摘要
五 人生观的科学二	

一 绪言

人生观，是指我们人生在世应当如何作人的生活之一种观想，一种意念，及禀持此一种意念所引生的行为与所结成的效果。但其本旨则在立定“当如何作人的生活之一种标准”（以下但简称人生观）而已。然此成立一种人生观的要求，在人人或多数人可以安居乐业过生活的时候，是不容易发生的；及至少数人或多数人或人人





都感到不安宁不快乐的时候，才用其智识要去求得一种人生观。今此大地上的人类，被征服的人皆深感不安乐，可无论矣；即在能征服的欧、美、日本人，也是恐慌困迫的不了！于是智识较强的人，才各各要用其智识以求得一种人生观，以为自谋安乐及谋一地方人类或全世界人类的安乐之依据。欧、美、日本人之不安乐，犹不外政治上霸权之争持，经济上资本之占据，与私欲之压迫，我见之扞格，世情之凉薄，生趣之枯寂而已。而中国人（印度人等亦似之）则天灾之洊臻，邻国之侵逼，兵匪之扰害，生计之穷促，侈欲之增高，旧德之沦丧，风俗之淫乱，知识之泯斁，土地之瓜割，人物之沙散，意见之冲突，能力之脆弱，真使大多数人有何以为生、何以终日之慨！做今日中国的人，到底怎样做才好？于是七手八脚，逞其小才浅智，或欲凭武力以成统一，或欲据省分以谋自治，或欲持政党以图改革，或欲仗稗阖以为钳制，或欲用科学知识以张奋斗，或欲复礼俗以求宁息，或欲藉思神以资诱懾；卒之，愈趋愈纷，愈弄愈乱，而做今日中国的人到底怎样做才好一问题，急待解决亦愈迫切。此诚人的生活根本之所在，而在今日的中国人，又有不能不从此人的生活根本上以打开一条活路来之势。

此比年来研究人生观者所以纷纭日出，而张君劢所谓人生观一经宣布，即引起一时之论战也。

但其论战之结果，张君劢所主张者虽确难成立，而对方之科学家、社会家，亦未能显示一明确决当的人生意态（吴稚晖较有力量，但他的说法却不合科学的），以应国人之要求。张东荪近著《科学与哲学》一书，以为由张君劢所引起之人生观论战的总批评；虽所言大多平允，而对于所要求的人生观，则仍未见有何成就。予此因身世交疲，入山休养，静居无俚，块然寡营，案头的青林翠雾，又引发了积年的文字结习，起为世人一说人生观的科学。

二 宗教玄学哲学科学之审定

张君劢所引起的人生观论战所以不得结果者，就因于所用几个主要名词未有定义，以致彼此辩诘，相为出入而无决断。科学以能致谨于经验见长，洵为自悟悟他最良之方法。然据我的观察，宗教、玄学、哲学，亦同以感觉的征验为出发点，不过，其感验有诚谛不诚谛：其不诚谛者，若病目所见的青黄不是青黄，谓之似现量的带质境；其诚谛者，则所见与所托的本质相符，谓之真现量的性境。而依之由思念推辨所知之义理，有契当





不契当：其不契当者，谓于现前感验之事，不能尽其内容而又越其量外，谓之似比量的独影境；其契当者，谓能尽其内容而又适符其量，谓之真比量的独影境。玄学、哲学之感验不异常人，其错误多从思推而来；由其思推之结果，自觉由思推所获之理知超越常人，由是宝其所思推之理知，据以判断事物，而不知离所感验之事物已疏远；彼诸事物是否如此已无从辨别，乃必欲据之以为判断，故适成其妄也。宗教是别有其灵奇特殊之感验的（玄学亦或有之，故玄学或即宗教学），其感验多不诚谛，凭此不诚谛之感验而起为思辨之理智，亦更难契当。故除佛教外，其余宗教大都为不诚契之尤。惟佛教是由圆满之诚验——无上菩提，而演为善巧之契理——大悲方便，遂为谛当之最。科学注重实际经验，错误可免，且少主观之固执；即有错误，亦可藉实验以渐末减。但现时狭义的科学，犹未能扩充其心觉以得全宇宙之诚验，故不足以达究竟。复次，现时狭义的科学家用科学方法，未能自祛其能感知上的心病；又于所用方法及所获成绩——知识及由科学知识所成之事物，不免沾沾自喜，得少为足而生执著，故其错误仍难尽去。然为学之道，实应以科学为最妥当。而由我之见解，则佛学即为能扩



充感验以至圆满之广义的科学也。前来不过说宗教、玄学、哲学、科学皆起于感验，今请进言宗教、玄学、哲学、科学之定义。

宗教一名词，在佛典原有其解：所谓自觉圣智境界（烦恼障净智所行真实、所知障净智所行真实）为宗，应机方便宣说为教。此与西文的“宗教”一名，义虽不合，但日本译为宗教，原是用的佛典之义，而此义放低了，也尽可为一般宗教之定义：即以特殊之感验（对于通常人所感验的世间真实而言其特殊，即为神秘的、超绝的、或不可思议的）为宗，而向他人表示其特殊的感验，及达到其感验之方法的说明为教。宗教家是有其“特殊感验”为中心的（孔子之于“天”，苏格拉底之于“神力”，亦有之；但此为其自行方面，其教人者不专致力乎此，故异宗教），他的特殊感验，是他内心感觉到实有其事的，他自己也以为是通常人的思想议论所不能到达、不能取来批判的。所以，凡是真有“内心特殊感验”的宗教家，他的主张是极为坚定有力量的，虽其讲出来的，错误地方不免为哲学家、科学家所批评，但他对于讲出来的原不妨随势变更的。所以，仅有常人感验的哲学家、科学家，虽有若何猛烈攻击的批评，决不足以摇动其



“内心特殊感验”的信念。至于已远离实际感验的玄学，更是宗教家可随便取来以解决其所信仰之事的，若基督教利用亚里士多德之目的论。惟有遇着了一般有其特殊感验而又看破其特殊感验更超越其上的（若释迦于印度诸外道禅等），乃能说破其错误之点而变动其信念，若迦叶等外道，后皆从佛得小乘果。故惟有高等宗教乃能破除劣等宗教，亦惟有佛教乃能摧破一切宗教，融收一切宗教也。或谓低等的拜物教及鬼神教与天神教（西人只晓得基督教为宗教，故说宗教为“有神及神与人之关系”，但以此解说印度诸无神教便不能通），恐不是由特殊感验发生的。其实，即拜物教所拜的或火、或树、或蛇，他也是因内心中特殊感觉了所拜物的灵奇，自己觉得用如此的方法去拜祷，便能益得灵奇之感验，于是宣说出来导着一班信徒也去学他的拜祷，使也能获得何种之灵奇感验，辗转流传，才成了拜物教。鬼神教的特殊感验，一部分是因未有科学知识之解剖，囿囿的感觉了自然现象的灵奇变幻，遂推想彼内中有“似人胜人力量伟大的神”造作或示现出来的；一部分是因亲爱者死亡之思慕（祖先的鬼），悲惧者忽得之安慰，渴求者望外之喜遇，病梦者奇异之感动（我所知：有几个无学识的少



女或老女，因病中启发其奇幻的心境，说出许多神怪之事，渐渐亦有其灵奇之作用者，遂为人事奉为神仙，渐而成一小宗教的)，以及偶得启示未来之机兆，冥坐澄念所成之感通，藉物凝心所生起之心象与动作及所推出之数命（若圆光、扶乩、催眠术、占卜术等）等等，于是凭其所感得之影响，以推想有如何若何之鬼神主持其间（其间亦非绝无“他有情心”相呼应相感召者），而鬼神教遂迭兴不衰矣。如信鬼者即有其鬼之特殊感验，而哲学、科学者凭其通常感验，及推论理智以斥其必无，固不足以折其心而夺其守也。道教亦依其修炼所得之仙灵感验为立足之点。至一神教，则由内心之灵性感验，而觉其“精神自我”必有所从来及所归宿，不随肉体而尽。复依自身与众身由父祖生生而推其大本，及依工匠之制造与君主之统治而推想宇宙万有必有一生化主宰之大神，凭此推想以祈望契合，复得内心仿佛之感验，于是将其所得感验及致此感验之方法宣示众人，其信从者皆率由其道而奉行之，于是一神教乃流布于世。此从其致误方面言之，虽有或由缺憾人生不能凭意志以自致乐善，或由泛观万汇皆有蕃变之美、秩序之常（明末黄宗羲坚持必有一昊天上帝，其理由即在乎此），意其必有造物主宰



之上神；然确实之开创宗教者，必因实有其内心之特殊感验而起为教示，非以求人世之功业名誉富贵者。虽亦有因之为帝王若摩罕默德者，然此乃其副产之旁果，而其所求之正果，则在彼不在此也。观于耶稣、摩罕默德，皆尝有其入山食绝之静修，其后即有神通的灵迹传留，可见宗教在有其超越常人之内心特殊感验为本质，乃发为言诠仪轨以教导乎人也。故宗教者，创教人由“宗”而“教”，而受教者，复由“教”而实行其所“宗”尚之理解，以证得其同样之超常感验者也。此所以异乎哲学、科学皆以常人感验为出发，而亦异伦理道德以人世安乐为归宿。至谋世者，利用为固群制众之具，非宗教之本质；由之以令一民族或世界人类得何进善，或转恶之影响，亦其旁效而已。

玄学，是“深远微妙的学说”之义。其深远微妙之学说，是从深远微妙的感验而来者，是宗教的；是从推理辗转增上而来者，是哲学的。故玄学是介于宗教与哲学之间的。但玄学却不是宗教，以宗教是宣示其内心特殊感验，而教导他人修行以得同其内心特殊感验的；玄学则在讲明其深远微妙之理，以成为一种学说而已，仍为理智的而非情志的。故玄学只哲学之一部份，或即哲



学；其内容则为宇宙本体论、人性论、神论。本体论是讲明宇宙万有（人与神亦在内）之原料的，若计水、计火、计原子等。人性论是讲明人类特出庶物之根本的，及最高的理性或灵性的，即灵魂或精神、自我等。神论是讲明超越万有之根本的，及最高的主宰者或造作者的，即上帝或宇宙大我等。在西洋，所谓形而上的玄学，应不外此，而在中国儒道家，及佛教之华严宗等所讲之事事无碍玄学，则是讲明从“广义的科学”（能排除各方面知识上之误谬而认识事物真相的）所得来流行活泼之不可思议生活的。据我观之，儒家与佛乘，只是量的不同而非性的不同，故儒家即为佛乘之初步；与西洋形而上的玄学另是一种。

哲学之本义是求知——爱智。依求知的广义哲学而言，则科学亦是求知，故科学只是哲学的一部分；而哲学与科学，只是总统的理知（哲学），与部分的理知（科学）之不同而已。由科学的知识总合起来而认识全宇宙，即是哲学；由哲学的知识部别开来而认识各事物，即是科学。但自科学专重感官经验而与侧重思想推辨之哲学分家，则哲学之遗留者仅为形而上的玄学，故哲学又只是玄学。哲学与科学有一不同之点：则科学虽用推理，



而推理所得知识，不越征验之量，越征验之量即不认为科学。而哲学则虽亦依征验为出发点，而主在用思想推辨，层累而上，以构成总合的统一的理智；既以得到总合的统一的理智为目的，故达到此目的后，科学的知识即在可弃之列，惟不弃亦视为达到其目的之手段而已。故哲学之目的，可谓即在玄学，而哲学又可谓之由思议的、相对的科学，达到不思议的、绝对的玄学之学。而科学则虽亦认有感验不到之未知界，但不认有绝对不可思议界，而惟认为将来终可感验到认识到之事；至于绝对不可思议的玄学，则惟认为妄想之虚构的而已。故科学诚可绝然排斥玄学，而哲学则为之搭科学与玄学相通之桥，以引导科学使日进无疆者也。是以狭义的哲学即为玄学，应同受科学之排斥；广义的哲学，则为包玄学、科学之理知全量的——由感验及推理而得之知识。但前来仍不过指说明“宇宙始终的实体”及“宇宙系统的现象”，是哲学而已；而向来之哲学，原是为：“形而上学”、“知识论”、“宇宙现象系统论”之三部分的。近来哲学正宗的“新唯心论”——存疑的唯心论，所存疑的东西，即是康德所谓“物如”，亦即是科学所认为不可知的“所与性”，亦即是玄学上不可思议的东西。——以玄