

太 虛 叢 書

哲 學

上 海 佛 學 書 局 印 行

中華民國二十一年十二月初版

◎全書一冊定價大洋三角五分

(外埠酌加郵費)

太虛叢書之一

哲學

全一冊

著述者 太虛法師

校訂者 滿智法師

出版者 兼發行 上海佛學書局

印刷者 國光印書局

發行所 上海佛學書局

分銷處 各埠佛學流通處

開北：新民路國慶路口
滬西：麥特赫司脫路

上海新大沽路南成都路西首

膠州路七號
電話三五五二四號

佛經流通處

太虛叢書

哲學

人生的自由問題

崔寄雲
胡繼歐 合記

今天的講題是「人生的自由問題」。此問題含義甚廣。關於政治宗教哲學各方面。但現在限於時間。不能作充分的研究。所以略重在哲學。在十七世紀法蘭西的理想家盧騷高唱「人類生而自由。在神權君權下。失去了自由的人。必須爭回了這天賦的自由權利。才得完成人格。不自由毋寧死。」於是惹起現代推翻神權和君權。以爭取人權或民權的革命風潮。搖動了全世界人類的心理。國家的體制因之而改。社會的組織。因之而變。就是數千年古文化的老大中國。也被這思潮鼓蕩了。二三十年。到現在仍未得着安定。但盧氏所唱「人類生而自由」的高調。雖曾激生了非常偉大的變遷。而一經仔細研究。覺其理由並非充分。從生物發達進步到我們人類。最可寶貴的即在自由。所以要求自由。是生意義和價值的所在。但「生來就自由」的學說。殊與事實不符。例如初生的小兒。心理生理均未完備。就不能自由。這是極顯明易見的。盧氏的學說。正為不自由人類共同有此要求。於是引起衆人的注意。然事實上初無確切的根據。故政治論的人生自由問題。猶待哲學來為解決。

再從一神的宗教方面來說。以為人是由上帝所造。然由此推論。人既由上帝所造。當然沒有自由。善惡的行為。一概應由上帝負責。那「人」就同機械一樣了。但信仰一神教的人。又承認人類有自由。

他們的論調是上帝造人類。曾賦與人類自由權。從這種解釋窮詰之。則人類的自由權。既從上帝賦與。而人類因有自由權。以造成罪惡。這亦仍須全知全能上帝負其責。我們切實的研究。覺到宗教的解答「人生自由問題」自相矛盾。更不能成立。所以有從哲學上重新來研究的需要。以下即從一般的哲學和佛家的哲學。對於此問題的解答。現分爲四種來說。

(一) 必然和偶然與自由

以自然科學來說明自然的現相和關係。這其間就有因果律的存在。例如有甲種的現相。就有乙種的現相。甲爲乙的因。乙爲甲的果。將自然現相觀察明了。就能由關係上知到因果律自然的現相和關係。才盡受因果律的支配管轄。例如電燈。只要知道了電的作用和開閉的機關。就可被人管轄支配。利用他。這就是因果律所有的必然性。以若非必然。就不成定律。不能受管轄支配。失卻他的功效。所以從自然現相關係間。求得其因果公例。此即爲自然科學的目的。全宇宙的事物。皆係必然的。受因果定律支配的。那麼宇宙即是一大機械。人生不過是大機械中一小機械。人生既係機械性必然性的。尙有什麼自由可言。但人生哲學。以注重人類須有道德責任的緣故。極力主張人生有自由的意志。以爲人的善惡行爲。發動於各人的自由意志。所以要由各人自己來負責。善的行爲。就受名譽利益恭敬的報酬。不善的行爲。就受社會上法律道德。或宗教上因果報應的制裁。所以在人生哲學上研究起來。人類是有自由的。不是如機械的人生有道德責任。故當有人生的自由意志。人生的意義和價值。就在自由

意志。

總以上兩種研究而成決對相反的結論。所以自然科學與人生哲學不能相通。德國康德的哲學。分爲「純理批判」與「實踐批判」。在「實踐批判」中。認人生有自由意志。然「純理」與「實踐」在理論上雖可區分。而實際却不能判然成爲兩事。所以仍免不了有通不過的衝突。

近代科學進步。二十世紀的科學。已迥非十九世紀的科學。對於因果律幾經修正。已不似從前的狹隘板滯。而變爲廣汎的活潑的因果律了。甚或廢因果律的名稱。而代以「函數律」的名稱。說宇宙萬有的現相。從互相的關係上。可以互爲因果。這就是佛法衆緣生的因果律。這種寬汎的活動的因果律。不復是必然或偶然的兩極端的。以必然過於板滯。一切都屬命定。即無創生改變的自由可能。反之。若一切都是偶然的。似乎是很自由。然一切偶然。則亦惟有亂碰運氣。而沒有自由選定一方針以趨向的可能。所以這兩種都有所偏。但在這必然與偶然之間。有或然的可能。就叫做或然律。或然律爲不定因。如優良的青年。應可有好的成立。但由各種的關係。或竟墮落。所以一果可從各種不同的原因以成。一因亦可變生幾種不同的果。這其間儘容有知識的審慮。興趣的選擇。意志的判決等。各種自由活動的餘地。或善或不善。既可容自由決擇。則便應自負行爲責任。然此自由並未超出因果律以外。自由與因果律合爲一種。自由於因果律中的活動。例如人駕馬車而成的行動。人固爲驅馬以率車而前者。然亦即爲由馬與車所載運者。此共同的行動。是即由互相的關係以成。所以既無絕對的自由意志超出

在因果律以外。亦無必然的因果律。絕對不容有自由活動。前者未脫去一神教的錯誤。而後者亦爲舊科學的偏執。今在新科學上所建設的新哲學。以解釋之。庶其漸近真相。

(二) 現狀人生的分析

前者對於「人生的自由問題」雖以一般的哲學作大概的解決。然而欲進一步以分析人生。究含有若干限度的自由。及人生的自由有否進步的可能。更就佛家的哲學。就現狀的人生一分析之。據佛家所說衆生都有一部分自由活動的心力。人是於這一部分自由活動心力。尤其較強的。佛學將心分析爲八識。卽「眼識」「耳識」「鼻識」「舌識」「身識」「意識」「末那識」及「阿賴耶識」。八識都叫做心。每一識都是「一聚心」作用的總相。而每一識各含有隨識分別而起的複雜作用。叫做爲心所有。人生的八識。前六識均有自由活動的心力。但惟第六意識有較多的自由活動。而前五識僅有少分的自由活動。而且是隨着第六識而活動的。此之自由活動心力。不但不受業果「異熟」束縛。並可轉移業果。如現在的身體要受自然律的支配。例如人多食就要病。然在意識上則可用改轉的自由權。如不去多食。便不至於得病。故人的行爲否當。健康成年人的意識。應能完全負責。不應一概委之環境。惟有意識已失的瘋人。與幼稚老病的人。已不能有自由活動心力的。乃可不負責任。

復次人生的組織。一似社會的組織。不是單純的。各部都互相發生關係的。這當中如有一部份是不自由。當然全部也要受他的影響。佛說人生的組織當中。有一種不自由的癡執性。是從初生直到死。

恆時審注在一點上的心理作用——淺言之。就是各人的癖性。所謂「江山易改。秉性難移。」深言之。卽佛家所謂的「異生性」——就是人與異類的衆生。所共有的深刻「自我」。執其執自我。就是「我癡」「我見」「由此更發生」「我貪」「我慢」等。這種心理作用。就名癖執性。由各人的和異生的癖執性。在人生的組織裏頭作梗。所以就不能得到進一步的自由。而且此癖執性。又能限制前一類的自由活動心力。使之受他的影響而不得自由。如人有癖性。就可牽累及他的行爲。使他當作不作。當作而不當作。人生有癖執性。所以人生不能生來卽有完全的自由。

但人生不僅有癖執性的不自由。而更有「異熟性的不自由。」異熟性是佛學中的特別名詞。這名詞近於平常所論的自然性。或天然性。係以前的業力所引生的結果。不是當時的力量所造成成功的——就是異時而熟的意思——自然的人生與世界。全屬異熟性。人有八識的心理作用。除第七「末那識」唯是癖執性以外。其餘都有異熟性的不自由限制。而第八識尤其是異熟性的。以人生有異熟性的不自由。所以人生須受自然法則的支配。例如人想不老和不死。是不可能的事。但異熟性的不自由程度有淺深不同。前六識的不自由異熟性。可用前六識的自由活動心力來改變他的不自由。例如生來愚鈍的。可由精勤學問而改變成聰敏的。然再作進一步的研究。人生還有「異熟所變性的不自由。」這種就是人的身體等。那是更加不易自由轉移了。例如生來是盲目的人。甚不易使他復明。而異熟所變性更分兩種。就是「共變」與「不共變」。各人的身體是不共變。社會國家以至世界是共所

變性。社會國家和世界既係共所變性。所以尤不易自由轉移。但人生少部分自由。雖包圍於大部分不自由中。然人倘具向上的要求。自能將少部分自由。逐漸擴充以至於偉大。

(三) 自由的可貴和擴充的可能

佛學謂衆生有六種。人類處在六種內之中等地位。人類以上的二種。如天等。人類以下的三種。如畜生等。享天福的。因環境太優而不易發生向上的希求。至畜生等。因報身下劣。難言進步。唯人處中最富有自由活動的心力。以富有自由活動力的緣故。亦富有創造性。改革性和變化性。所以依佛學來講。六種衆生中。以人爲最可貴。而人生可寶貴的意義。就在人生最富有自由性。而且有無限擴充的可能性。所以此卽爲人生與衆生不同的特殊性。若能善用此人生的自由力。瞞進了包圍的不自由勢力進攻的時候。第一步若能將癖執性突破。卽能大大的將自由範圍擴充了。由此更進一步。至於能突破異熟性的時候。則自然界亦可自由轉移了。因爲自然並非自然。不過是先時的業力所引而成。業係自己作的。當然亦可以自由改轉。若先時的業力。都可以現在的心力轉移。這就是突破異熟性所擴充的自由了。但能所性如未突破。則「能變識」雖可自由。所變的「身」「器」等。猶不自由。然「能」「所」皆依識而假立。識若完全自由。則「能」「所」不成對待。是爲突破能所性以成功的自由。亦卽是人生所變性不自由的突破。至共所變的。則「自識變」以外。更潛有「他識變」的勢力爲限制。不能自由。至於「自」「他」一多。攝入重重。則「自他性」亦突破。而成爲法界無障礙的自由矣。

(四) 人生的自由到宇宙的自由

將「能所性」突破。就無心物的分別。將「自他性」突破。就無彼此的分別。這就是由人生的自由得到宇宙的自由。而因果律與自由完全一致。此中的因果律。就是每一現相由許多因緣關係所起。由此所起一現相。又爲影響。變起一切的因緣關係。所以每一現相。全是因果律的。亦全是自由的。這因果律與自由的完全一致。便是佛的法身。法身者。以一切法爲身。換言之。卽全是因果律。亦全是自由。孔子「七十而從心所欲不逾矩」。從心所欲便是自由。矩指規律。既從心所欲。而又能不逾於矩。便是自由。與因果律的一致。所以孔子的最高成就。雖未到全是因果律。又全是自由的佛法身。而亦爲具體而微的法身表現。

這個講題的結論便是。

人生是可以自由的。

是應當要求自由的。

但現狀人生的目的是很少的。

好在人生有擴充自由的可能。

能得擴充自由的方法以進行。

人生的自由是可擴充到圓滿的。

西洋中國印度哲學的概觀

在閩南佛學院
講門人默如記

太虛

前在開學之日。本院陳定謨教授。曾提出梁漱溟張東蓀二君。所評論現代人類。應採取西洋中國印度三派思想中。以何派爲最適當之一問題。此二君皆以世界哲學。大別爲西洋中國印度三類。張東蓀君曾著新哲學論叢一書。後有一篇。其題爲出世思想與西洋哲學。而以佛法爲出世思想之代表。且兼言及中國孔老哲學思想。梁漱溟君曾著東西文化及其哲學一書。而其研究之出發點。則根據於佛學。茲二君之意志相殊。梁君主張適宜於今後之學說。非採取中國者不爲功。張君則認爲只宜提倡西洋哲學。疇昔余嘗作論辨梁君之缺點。文雖簡略。而關於彼對於佛學之偏蔽。已稍有指摘。梁君雖以中印歐相提並論。而皆未能充足說明。於西洋哲學。僅取科學及民主政治而已。至於印度。則僅注意於佛學中。由無分別智。而證萬法本體之一點。然於此點。亦尙未能全部說明。其於中國哲學。僅擇孔子之思想。若老莊楊墨名法各家之哲學。亦都未能貫通。然孔家思想。尙不失爲中國思想之主幹。蓋由孔氏若少偏於自然者。則近乎道家。稍趨於人治者。則近乎法家。梁君所以服膺仲尼者。其意亦在乎人生哲學。然以爲能真正達到哲學之目的者。仍以佛學實證爲歸宿。但在此時。則非提倡孔氏之文化。不可以爲佛家哲學太高。若在現時提倡者。唯有少數人受其利益。反致引多數人昏然以迷信鬼神。至西洋哲學及其文化。雖已造成現代民主政治社會。與科學工業之利益。然使人困於計較。互相衝突。已到於利盡。

弊現之慘毒困厄時期矣。而梁君之讚美於孔家者。以其能領得人生之真趣味。免除傾向外面之追逐也。迨至時世豐樂。人人深發無常之痛感。乃爲需要佛法之時代。此梁君說明自身雖最佩服佛教。而又主張採取孔子文化者之所以也。

考察梁君所研究之佛學。大概三論確有深造。唯識知而不周。按唯識二十論。首先研究色法之唯心變現。以色乃心之相分。隨心以變。故人生對付色法之物質。可以全恃自心支配之。次論及他心自心關係。但他心各有其自動之反抗力。不能爲自心支配。倘仍用西洋對付物質之辦法。則不可通矣。而唯識頌云。展轉增上力。二識成決定。謂對他心須彼此互助而成事也。譬如製木爲器。彼無所拒。欲人助我。則非由互相諒解。以求其同情。不可得也。此所以須用中國文化。然人與物二者之自身。無不是有漏皆苦之性質者。世界有成住壞空。有情有生死流轉。老病煎迫。種種苦楚。至其時。則物質改造也。精神互助也。皆將束手無策。而處和樂之境者。尤易深深感覺。於此欲濟之者。則非以無分別智。照了諸法之本空。不可得也。印度數論。謂苦有三。受自然界風雨水火之厄。山川阻礙。天時不利。此乃對天之苦也。小則爲人所蔑視。欺騙詐騙。大則遭敗國亡家喪身失命之刀兵監獄劫奪。此乃對人之苦也。而自身人人不免有貪慾無明瞋恚等煩惱。與老病死之苦。則對自身之苦也。利用西洋與孔家之文化思想。如次可除一二之不幸。唯第三者。非佛教不能獲其解決。此梁君思想出於印度哲學之證據。而決然唯認佛學爲真對者。亦在乎此。

張東蓀君之評論佛儒。蓋基於梁君口吻脫化而出。彼於西洋哲學之研究。最有深造心得。雖自言少年即從事佛學之研究。然實未能深入到中國學術。亦未有深研究。故其評論中印。已先自立足於西洋矣。張君於佛學。亦注重離言實證之一點。而極欽佩佛家大仁大智大勇之精神。謂尤勝於西洋哲學。而輕視孔家爲卑劣。由此可知梁張之主見不同矣。其以爲今後之社會。仍須以西洋理智。精益求精。以從事改善之進步。且西洋發明之理智。有人人共同享受之共享性。及流傳後世繼長增高之堆積性。而佛家之實證。僅爲自身之受用。無流傳後世及與他人共享之益。且有無實證。尙爲問題。所以取西洋理智。爲今后社會之救星也。綜結梁張二君。對於佛家。皆有敬仰之心理。同時又皆不采取佛學之思想。此其同也。張君崇拜西洋而輕中國。梁君重孔家而蔑視西洋。斯其異也。今講此題與之稍有關係。故先略述之。

一 本體論——宇宙觀

形的……可測量的……拒攝的……合成的

哲學大分爲本體論。知識論。行爲論之三。茲先就西洋本體論而言之。然亦非謂盡一切西洋哲學都是如此。但其主要思潮。則不逾乎此。西洋哲學之要旨。在說明宇宙之本體。爲有形質之物。而其各個分子。悉爲獨立存在者。希臘哲學之開始者。以爲萬有之本體爲水。繼之者。有認爲火及風等。漸進而析爲分子原子。以至於電子。大類於印度順世外道之唯物論。所云分子等。大抵爲佔有空間位置而可測

量者。換言之。則雖極細微。而仍有方分也。設在其用上而考察之。有兩種性質。一則爲抗禦不相容之拒力。一則爲吸受能相容之攝力。今時更發明一種能子。而其體雖早非耳目所可見聞。但在其心理上。固仍認爲是一有實體者。總而言之。宇宙之體爲可測量之極微形質。其用則爲互相拒攝之力而已。宇宙之體用如是。而其所由之以成爲宇宙萬物者。卽各個分子蒼萃而結成種種之團體也。所謂由電子而原子而分子。以至礦植物等。質言之。西洋哲學者。所主張構成萬有之原素。雖大有差殊。而約其大齊。則多數人皆承認爲由多數有方分之微小實質組織積聚以成之者。除此派而外。尙有所謂唯心派。若仔細考察之。則西洋並無所謂唯心者。而僅有觀念論與實在論之兩派。所謂實在論者。卽認爲各個實物悉皆獨立存在。而不爲心力之所左右者也。至於觀念論。通常謂之唯心論。其義蓋認一類一類事物之類性爲實在。卽認事物之共相爲真實。而以各個事物爲非實也。希臘伯拉圖其人。卽此派之代表。蓋據吾人心理上所成各各之普遍的觀念爲實在者。譬如我今手中所持者名爲粉筆。所以成此粉筆之名相。蓋由其餘多數粉筆。亦共有此相故名之也。一個一個之粉筆。或成或毀。而此名相則不可磨滅。故反較個體爲真實也。然此派所認爲真實之觀念。亦仍爲事物之共相。不過非官覺之對境。而爲意識上所對之境耳。安得謂之唯心論哉。近代西洋哲學。如英國哲學家休謨之唯感覺論。始有近於唯心論者。西洋學者。初以色香味觸等爲物之次性。而以可測量之大小輕重速度時分等是物較爲實在之初性。迨休謨伯克萊。以至現代之羅素。乃承認感覺所感覺者爲事實。而近乎佛教前五識之唯識論。至詹姆士

純經驗之意識流。始近乎第六識之唯識論。叔本華之盲意志。及柏格森之生命流。始近乎第七識之唯識論。然西洋哲學。固以實在論及觀念論爲主。而此兩派所取者。固皆在乎物。不過有「自相」「共相」之別而已。

氣的……難捉摸的……感應的……裂生的

中國哲學家之本體論。實無正確可指明之者。若老莊周易言之爲「道」「太極」等。大概都認氣爲宇宙之原料。例如老子之冲氣爲和。孟子之浩然之氣。宋明儒之理氣等。然此氣也。又無實指之一物。以是之故。卽不得知其爲何氣。煖氣乎。冷氣乎。呼吸氣乎。水蒸氣乎。況且中國人開口便以氣爲言。彷彿無有一物而不可稱之爲氣者。譬如憤怒者。稱之爲怒氣。冲冲。有天資者。稱之爲靈氣。所鍾。有本能者。稱之爲才氣。敏捷。二人知交者。謂之意氣相同。諸如此類。不勝枚舉。因此而欲尋求爲宇宙本體之氣。則適成其爲詭怪奇異而難以捉摸之一物矣。至於氣之作用爲何。譬如人與人相交。因有美的或惡的感。情之激動。而生起互助或互妨之反應變化。天地之道。亦猶是也。如金木水火土之五行。一逢相激觸之時機。卽不無相感相應之變化矣。宇宙之體用如是。而其所以成者何哉。按易經之意義。最初爲混沌一氣之太極。既而氣有所偏。感生應起。忽然分裂爲二。一爲陽氣清者。上升爲天。一爲陰氣濁者。下凝爲地。由兩儀生四象之四時。由四象生山澤水火風雷之八卦。於是乎萬物發生矣。老氏云。一生二。二生三。三生萬物。意亦近是。總結中國之宇宙論。不出由陰陽發生感應而分裂以成之也。卽如雌雄而有雛也。但

原始無陰陽。而僅一氣裂生。則亦猶原生物之由獨體裂生焉。

神的……不思議的……變化的……幻現的

此所言印度哲學。不是從佛教意義而講。乃從印度一般之哲學思想而略明之。其義在前后彌曼薩派。蓋謂宇宙之本體。皆由大梵所造作而成者。即彼大梵。茲稱之爲神。以其不可思議者。亦即越乎論理之判斷者也。非但成宇宙萬有之大梵爲如是。而吾儕有情亦莫不具有真我。而此真我。實與大梵同性無別。所謂我即梵。梵即我者是也。已而尼韃子即耆那教興世。乃從梵即我中。而打破我外有梵之見。與數論同。僅承認有神我之獨立存在。且每一有情。皆各有一普遍之神我也。無論大梵神我。悉爲人之所不可思議。以見聞莫及。而推理亦不能證之也。宇宙之所以成者。不思議之神之所以變化而幻現出者也。譬如幻師能演木石爲象馬之幻境。又如夢中能現種種人物。大梵既已幻成此宇宙矣。若欲得解脫時。非用修持方便。以冀還歸此不思議之神不可也。迨至佛教小乘學說行時。乃不僅否認梵。而我亦無之。獨取變化幻現之心色諸法而已。

二 知識論——

數理的……以數度數的計算

吾人如欲解決宇宙之根本問題。必須恃乎極有技能之手腕。然則此技能之手腕爲何。則知識也。但西洋取以考定宇宙本體之知識。不外乎數理而已。數學包括所謂數目代數幾何學等。而其作用近

則能於多物中或一二物中計算互相相差或不相差之點。遠則推定宇宙萬有之質量。故西洋伯拉圖亞里斯多德。卽以數學爲一切知識之基本。推求事物物。務得明晰確定之觀念。於是可知西洋人之知識。胥在乎數理之中矣。按數理知識審之。能知所知。皆以數爲焦點。所以能有知識者數理也。而所推求之事物。亦不過測其長短廣狹厚薄與重量速率時分等之數量耳。宇宙之本體。又如何而推測之邪。分析而又分析之一。至於極微。指人所不能見聞者。以爲宇宙之本體。雖無可得。而其推認爲佔空間時間之一實質之觀念。則尙存乎中心。西洋哲學。近雖有否認實質。而認爲宇宙萬有。僅是一種一種之方程式者。亦正見其皆爲數量之計算所致焉。近來經驗派。以感覺所經驗之色香味觸爲實在。叔本華柏格森等。以意志衝動爲實在。似乎與數理之計算爲敵。但就西洋哲學思潮上有力量之知識言。以數理而推度萬有爲數理而已。

情理的……以情絜情的忠恕

代表吾國知識。則惟儒家之情理。意謂理存人情之中。西洋用數理論理學推理。專趨客觀之物質。若夫人生情意。全擲理外。中國則舍情而外。無所謂理矣。絜推度義。人人不欺的忠實的。審知自己之人情。而推及於他人者。卽忠恕也。質言之。知自之所好。而亦推知人之所好。知自之所惡。而亦推知人之所惡。人我既同一好惡。則於己應涵養心氣。凡舉措者。須認清於人情不悖之理性。方可爲也。亦卽較爲有利益或道德者。取而行之也。己所應作及好惡。同時推致他人。亦莫非如是而已矣。此卽以情絜情。蓋彼

此有相似相近之情理在也。儒家非僅知識據於情。而其道德亦據於情。然本篇扼乎知識。其知識卽量己之情。以付人已共通之理者。由盡人之性。至於盡物之性。則其推之宇宙本體。適成難以捉摸之氣矣。蓋因人之心氣和平時。每有若天地人物混然而爲一者。一旦稍有偏激之感。則反應而爲分裂之形勢。卒就冰炭二者之不相容。又調和而成第三者焉。一生二。二生三。天地之道。何獨不然。故中國人之要旨。在於養氣。語云。十年讀書。十年養氣。斯誠證也。儒家固然。卽老莊宋明理學亦爾。故中國知識與西洋相殊。就西洋言。數理知識。是最有明確固定而不變之性質者。無論何時何處。凡判定之理。均不變更。例如二加二等四之類。情理知識的中國則不然。孟子曰。親親而后仁。仁而后愛物。蓋隨其情之厚薄而有差別。非待遇萬物一致之博愛或兼愛所同日語也。因其自然最相親者而親之。謂之親親。因其同類可相偶互助者。而相偶互助之。謂之仁民。已而推萬物同賦天地之氣所生。亦兼而愛之。謂之愛物。此乃儒家情理知識上之差別境也。且人與人相偶。皆以有彼此相感應之作用。而其變易。至爲無定。我善遇他人。則他人亦善遇我。我若稍一不慎。而致忤他人。他人則亦將現愠怒面色之反應矣。隨順情之至不齊者。而適符其分。無過不及。是爲情理之知識。又安能以數理知識之物理齊一之哉。

心理的……以心觀心的定慧

主張卽情見理之中國。注重涵養心氣。印度則不隨俗而定事物之標準。而採取以心觀心之定慧。以判斷之。蓋就心以觀。則見森羅萬象。悉爲心理內容。爲心理活動之所轉變呈現。然習氣擾濁心識。須