

篇 一 绪 论

今之人有恒言曰“宇宙观”，又曰“人生观”，其实二者本系一事。何则？人者，宇宙间之一物。明乎宇宙之理，则人之所以自处者，自得其道矣。

哲学非绝人之事也。凡人所为，亦皆有其所以然之故，即哲学之端也。虽然，此特随事应付耳。若深思之，则我之所以处此，与此事之究须措置与否，乃皆有可疑。（如饥而食，特应付事物耳。见在之饮食，是否相宜？食而生，不食而死，孰为真是？凡饮食者，未有能言之者也。一一穷究之，即成哲学矣）恒人为眼前事物所困，随事应付且不暇，更何暇游心于高远？然一社会中，必有处境宽闲，能游心于远者；又必有因性之所近，遇事辄喜思索者；乃取恒人所不暇深思；及其困于智力，不能深思之端；而一一深思之，而哲学于是乎起矣。

然则哲学非随事应付之谓也。随事应付，恒人本自能之。所有待于哲学者，则穷究宇宙之理，以定目前应付之法耳。（以非

穷究到底，则目前应付之法，无从证为真是也）然则哲学者，穷究宇宙之理，以明立身处世之法者也。故真可称为哲学家者，其宇宙观及人生观，必有以异于恒人。而不然者，则不足称为哲学家。有一种新哲学兴，必能改变旧哲学之宇宙观及人生观。而不然者，则不足称为新哲学。

吾国哲学，有三大变：邃古之世，本有一种幽深玄远之哲学，与神教相混，为后来诸子百家所同本。诸子之学，非不高深；然特将古代之哲学，推衍之于各方面；其宇宙观及人生观，初未有所改变也。西汉、魏、晋诸儒，不过发挥先秦诸子之学，更无论矣。此一时期也。佛教东来，其宇宙观及人生观，实有与吾国异者。吾国人受其感化，而其宇宙观、人生观，亦为之一变。此又一时期也。佛学既敝，理学以兴。虽亦兼采佛学之长，然其大体，固欲恢复吾国古代之哲学，以拯佛学末流之弊。宋学之中，朱、陆不同。有明之学，阳明、甘泉诸家，亦复互异。然此仅其修为之法，小有乖违；以言乎其宇宙观、人生观，则固大致相同也。此又一时期也。此等大概之迁变，今之人类能言之。然其所以然之故，及其同异之真，则能详悉言之者甚鲜。兹编略述宋、明哲学，即所谓理学者之真相；及其与他时代之不同；并其所以然之故。千金敝帚，虽或宝燕石而不自知；然大辘椎轮，先河后海；郢书燕说，世固有其物不足贵，而其功不必薄者矣。

篇二 理学之原

理学者，佛学之反动，而亦兼采佛学之长，以调和中国之旧哲学与佛学者也。一种学术，必有其独至之处，亦必有其流弊流弊不可无以矫之；独至之处，亦不容埋没；故新兴之学术，必能祛旧学术之流弊，而保其所长。谓为代兴之新学术可；谓为改良之旧学术，亦无不可也。凡百学术，新旧递嬗之际皆然。佛学与理学，亦何独不然。

又天下无突然而生之事物；新者之兴，必有所资于旧。天下亦无真 刍狗可弃之事物；一种学术，一时为人所厌弃，往往隔若干年而又盛行焉。理学之于中国旧哲学则如是。中国旧有之哲学，盖自神教时代，递演递进，至周、秦之际而极盛。两汉、魏、晋，虽间有新思想，然其大体，固不越古代哲学之范围。佛教兴，而中国哲学一时退处于无权；然其中固不乏独至之处。宋学兴，乃即以是为凭藉，以与佛学相抗焉。故不知佛学之大要，不可以言宋学。不知中国古代哲学之大要，亦不可

以言宋学也。

哲学有其质，亦有其缘。论其质，则世界哲学，无不从同。以人之所疑者同也。论其缘，则各民族所处之境，不能无异，所处之境异，斯其所以释其疑者，亦自异矣。此世界各国之哲学，所以毕同毕异也。明乎此，乃可据见在哲学之条理，以求中国古代之哲学。

哲学之根本云何？曰：宇宙观、人生观是已。人生而莫不求知；求知，则凡可知之物，莫不欲尽明其底蕴。人生而莫不求善；求善，则我之所执以为我者，必求措诸至当之地而始安。夫宇宙者，万物之总括也。明乎宇宙，则于事物无不明。我者，宇宙中之一物也。明乎宇宙之蕴，则我之所以自处者，不靳得其道，而自无不得其道矣。此宇宙观与人生观，所以二而实一；而各国哲学，莫不始于宇宙论也。

宇果有际乎？宙果有初乎？此非人之所能知也。顾古之人，不知其不可知也。不知其不可知，而其事又卒不可知，古之人果何以释此疑哉？曰：不知彼者视诸此。由近以推远，即小以见大，此人类求知之恒蹊。哲学之初，亦若是则已矣。

物必有其所由来；欲明其物者，必先知其所由来，此不易之理也。芸芸万物，果孰从而知其所由来哉？古之人则本诸身以为推。见夫生物之生，必由牝牡之合也，则以为一切物亦若是而已矣。所谓“物本乎天，人本乎祖”也。（《礼记·郊特牲》）于是阴阳为万有之本之义立焉。是为哲学之第一步（古代哲学殆无不自男女构精推想而出者。《易》之一二画，疑即象男女阴。《老子》曰：“大国者下流，天下之交，天下之牝。

牝常以静胜，牡以静为下。故大国以下小国，则取小国；小国以下大国，则取大国。故或下以取，或下而取。大国不过欲兼畜人，小国不过欲入事人。夫两者各得所欲，大者宜为下。”尤皆以男女之事为喻也。哲学之初，杂以男女生殖之说，不独中国为然。实由古人所欲推求，首在万物之所由来也）

顾既求所谓原因，则必得其惟一者。求万物之所由来，而得阴阳二元，非人智之所能甘也。则必进而求之。进而求之，而惟一之境，实非人所能知，则不得不出以假设。以为阴阳以前，实有一为阴阳之所自出者，是为两仪所从生之太极。是为哲学之第二步。

哲学者，所以解释一切见象者也。不能解释一切见象，不足以为哲学。既有哲学，则必对一切见象，力求有以解释之。故哲学以解释事物而兴，亦以解释事物而生变迁。有阴阳二者，足以释天地之相对矣，足以释日月之代明矣；然时则有四，何以释之？于是分阴阳为大少，而有所谓四象。人之前后左右，其方向亦为四，以四象配之足矣。加以身之所处则为五；更加首之所戴则为六；四正加以四隅则为八；八加中央为九；九之周围为十二；又何以说之？于是有以四时分配四方，更加中央为五帝，加昊天上帝为六帝，五帝分主四时化育，而昊天上帝，则无所事事之说出焉。有上帝周行八方，而还息乎中央，所谓大一行九宫之说出焉。九宫之周围为十二，恰与一年十二月之数相当。于是天子之治天下，十二月各有其当行之政，谓其本乎天意也。（五帝六天，说出纬候。谓东方青帝灵威仰，主春生。南方赤帝赤熛怒，主夏长。西方白帝白招拒，主秋成。北方黑

帝汁光纪，主冬藏，中央黄帝含枢纽，则寄王四时。以四时化育，亦须土也。更加昊天上帝耀魄宝，则为六帝。昊天上帝，为最尊之天神。余五帝则分主化育之功者也。大一行九宫，说出《乾凿度》。《郑注》曰：“大一者，北辰神名。下行八卦之宫，每四乃还于中央。中央者，北辰之所居，故谓之九宫。天数大分，以阳出，以阴入。阳起于子，阴起于午。是以大一下行九宫，从坎宫始。自此而从于坤宫。自此而从于震宫。自此而从于巽宫。所行半矣，还息于中央之宫。既又自此而从于乾宫。又自此而从于兑宫。又自此而从于艮宫。又自此而从于离宫。行则周矣，上游息于大一之星，而反紫宫。行起从坎宫始，终于离宫也。”案此所谓大一者，即昊天上帝耀魄宝也。古说天有九野，故地有九州。明堂亦有九室，王者居之，以出政令，盖象昊天上帝也。五官之设，则所以象五方帝也。昊天上帝，无所事事，故古代君德，亦贵无为。无为非无所事事，乃复起之义，其初盖正谓无所事事耳。古代神教，最尊天象，故举四时八方等说，一一以此贯之也。○天有九野，见《淮南子·天文训》。凡此者，皆举错杂之见象，一一以哲学释之，且贯穿诸说为一说者也。此为哲学之第三步。

自物质言之，则因天有四时，而万物皆生于土，乃分物质为五行。五行之生，以微著为次，此所以说万物之生成。（《尚书·洪范正义》：“万物成形，以微著为渐。五行先后，亦以微著为次。水最微为一，火渐著为二，木形实为三，金体固为四，土质大为五也。”）又有相生相胜之说，则所以说万物之迭成迭毁者也。（萧吉《五行大义》：“木生火者，木性温暖，伏其中，钻

灼而出。火生土者，火热，故能焚木，木焚而成灰，灰即土也。金居石，依山津润而生。联土成山，必生石，故生金。金生水者，少阴之气，温润流泽；销金亦为水。水生木者，水润而能生。”《白虎通·五行篇》：“天地之性 众胜寡 故水胜火也。精胜坚，故火胜金。刚胜柔，故金胜木。专胜散，故木胜土。实胜虚，故土胜水也。”案此篇于万物之成毁，无不以五行生胜释之。其说虽不足信，然在当时，实能遍释一切现象，且颇有条理统系也）

万物之迭成迭毁，自浅者视之，则以为成者自无而出有，毁者自有而无而已。稍深思之，则知宇宙间物，只有所谓变化，更无所谓有无。质力不灭之理，固不必待科学为证，即据理推测，亦未尝不可得之也。既知宇宙间只有变化，更无有无，则不得不以万物之原质为一。万物之原质，古人名之曰气。“臭腐化为神奇，神奇化为臭腐，”皆此气之变化也。（《庄子·知北游》：“人之生，气之聚也。聚则为生，生则死。臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐，通天下一气耳。”）于是万物之原因，乃不在其何以有，而在其何以变。（此时已知有无之不可知矣。

《列子·汤问》：“殷汤问于夏革曰：‘古初有物乎？’夏革曰：‘古初无物，今安得物？’后之人将谓今之无物，可乎？’汤曰：‘然则物无先后乎？’夏革曰：‘物之终始，初无极已，始或为终，终或为始，恶知其纪？然自物之外，自事之先，朕所不知也。’言此义最明）世界质力之变化，非人之所能知也。即其变而名之，则曰动而已矣。于是世界之真原因，乃成为一种动力。《易·大传》曰：“易不可见 则乾坤或几乎息。”（《易》与《春秋》

首元。元即动力也。《易》曰：“大哉乾元！万物资始，乃统天。”

《春秋·繁露重政篇》曰：“元犹原也。元者，万物之本，在乎天地之前。”《乾凿度》曰：“有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未相离，谓之浑沌。浑沌者，言万物相浑沌而未相离也。皆以一种动力为宇宙之原也。”《老子》曰：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。”又曰：“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”皆指此而言之也。（谷者，空虚之义。神者，动力之谓。不死，言其不息。玄者，深远之义。牝者，物之所由生。玄牝之门，是谓天地根，言天地由此而生也。绵绵若存，言其力之不可见。用之不勤，仍言其不息也）是为哲学之第四步。

宇宙之间，既无所谓有无，则寻常所谓有无之见破。寻常所谓有无之见破，则所谓无者，其实皆有。其实皆有，而又明见为无，则所谓有无者，非真有无，乃人能认识与不能认识之别耳。同一气也，何以或为人所能认识，或为人所不能认识，以其气有疏密故也。密则为人所能识，疏则非人所能识矣。故曰：“精气为物，游魂为变。”（精者，物质凝集紧密之谓。《公羊》庄十年：“翰者曰侵，精者曰伐。”《注》：“翰，密也。精，犹密也。”《老子》：“窈兮冥兮，其中有精，其精甚真。”真，同训。《管子·内业》：“凡物之精，此则为生，下为河岳，上为列星，”即“精气为物”之说。又曰：“流于天地之间，谓之鬼神，”则“游魂为变”之说也。游训游散，见韩康伯《注》。古人说死生之故，

恒以是言之。（人所识谓之明，所不识谓之幽，有幽明而无死生也。后来言此理者，张横渠最明）

既以宇宙万物，为一气所成，阴阳二元之说，其自此遂废乎？曰：不然。阴阳之说，与一气之说，相成而不相破者也。自其本质言之曰一气，自其鼓荡言之曰阴阳。盖变动之象，为人所能识者，不外乎相迎相距。一迎一距，以理言，固可谓为同体而异用；以象论，夫固见其判然而不同。既已判然不同，即可立阴阳二名以命之矣。职是故，古人即所谓一气者，而判之为轻清重浊二端。“轻清者上为天 重浊者下为地。”（见《列子·天瑞篇》）物之轻浮而上升者，皆天类也。其重浊而下降者，皆地类也（《易文言》曰：“本乎天者亲上 本乎地者亲下 则各从其类也。”）天地之气，初非各不相涉，而且彼此相求。春融和 夏炎暑 则曰“天气下降 地气上腾。”秋肃杀 冬闭塞，则曰“天地不通。”（《月令》）自男女雌雄牝牡之相求 以至于日月之运行，寒暑之迭代，无不可以是释之。阴阳二元之说，与宇宙原质为一气之说，不惟不相背，且相得益彰，相待而成矣。是为哲学之第五步。

宇宙一切现象，既莫非气之所成；而其所由然，又皆一气的自为鼓荡 而非有物焉以为之主（《庄子》所谓“吹万不同，使其自己，咸其自取，怒者其谁”也）则其说，已成今所谓泛神论。泛神论者，世界之本体即神。于其浩无边际，而见其伟大焉。于其更无起讫，而见其不息焉。于其变化无方，而仍有其不易之则，而见其不测与有秩序焉。泛神论之所谓神，较之一神论多神论之所谓神，固觉其确实而可信；亦正因其确实可

信，而弥觉其大也。故中国古籍，于神之一字，皆极其叹美。（《易大传》曰：“神无方而易无体。”又曰：“阴阳不测之谓神。”言弥沦乎宇宙之间者，惟有一神，更不能偏指一物以当之也。故曰：“鬼神之为德，其盛矣乎！”视之而不见，听之而不闻，体物而不可遗。”张横渠说鬼神，亦深得古人之旨）而如“至诚无息”等之所谓至诚，亦皆所以状世界之本体者也。

通宇宙之间，既除一气之外，更无余物，则人亦自为此气之所成，而为宇宙之一体。宇宙之一体，何以成为人？自宇宙言之谓之命。自人言之谓之性。（《大戴礼记·本命篇》）宇宙间一切，各有其不易之则，人为宇宙之一体，自亦有其当循之道，故人贵尽性。抑人既为宇宙之一体，非尽明乎宇宙之理，固无从知自处之方；苟真明乎自处之方，则于宇宙之理，已无不贯矣。故曰：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。”《孟子·尽心》又曰：“穷理尽性，以至于命。”（《本命篇》）我者，宇宙之一体。万物亦宇宙之一体。万物与我，既同为宇宙之一体，则明乎处我之道者，亦必明乎处物之道。故曰：“能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参。”（《中庸》。《荀子·天论》：“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。”亦此义。所谓治，乃尽性后之办法也）此所谓天人合一。至此，则人与自然，冥合无间，而推论之能事极，而力行之义蕴，亦尽于此矣。此为哲学之第六步。

中国古代之道德伦理，无一不本于法自然者。以全宇宙皆一气所成也，故我与天地万物，可以为一体。（惠施之说，

《庄子·天下篇》。一体，即融合无间之谓。与上文所用一体字异义。上文所用一体，乃《孟子》“子夏，子游，子张。皆有圣人之一体”之一体也）以全宇宙之动荡不已也，故有自强不息之义。夫合全宇宙而为一动，则虽谓其动即其静可也，故动静交相资。以其变化不居，而仍有其一定之则也，故有变易、不易、易简三义，乃尽《易》之蕴。（《周易正义八论》引《乾凿度》曰：“《易》一名而含三义：所谓易也、变易也、不易也。易者其德也。光明四通，简易立节。天以烂明。日月星辰，布设张列。通精无门，藏神无穴。不烦不扰，澹泊不失。变易者其气也。天地不变，不能通义。易者其位也，天在上，地在下。”郑玄依此作《易赞》及《易论》曰：“《易》一名而含三义：易简，一也。变易，二也。不易，三也。”案此《易》之大义也。自然见象从差别中见其平等，亦从平等中见其差别。从平等中见其差别，则所谓易也。从差别中见其平等，则所谓不易也。所谓易简者，谓极错杂之见象，统驭于极简单之原理；莫之为而为，莫之致而至；亘古如斯，从不差忒也）以时时变动不居也，故贱执一而贵中庸。（以几何学之理譬之，世界犹体，至当不易之道为点。至当不易之道，必有一点，而亦仅有一点，此即《中庸》之所谓中庸也。使世界静止，则此点恒常，择而执之，初非难事，惟世界变易无一息之停，故此点所在，亦无一息而不变动。择而执之，斯为难矣。孔子所以叹“中庸不可能”也）以万物之动，各有其轨道而不相乱也，故各当其位，为治之至。（《易》之道，莫贵乎当位。《礼运》曰：“物大积焉而不蕴，并行而不缪，细行而不失，深而通，茂而有间，连而不相

及也 动而不相害也 此顺之至也。’即所谓各当其位也。大学之道 极于平天下。平天下之义，《荀子·荣辱篇》说之，曰：“农以力尽田 贾以察尽财 工以巧尽械器 士大夫以上 至于公侯，莫不以仁厚知能尽官职，夫是之谓至平。”亦不过各当其位而已。法家之明分职，义亦如此）以自古迄今，一线相承也，故有正本、慎始、谨小、慎微之义；而“正其义不谋其利，明其道不计其功”言道德者最重动机焉。以世界本为一体 彼之于此，无一息不相干也，故成己可以成物，正人必先正己；而反求诸己 则一心又为一身之本焉（宋儒治心之学 古人有先发之者。《庄子·天道篇》曰：“万物无足以挠其心者 故静。心静，天地之鉴也，万物之镜也。夫虚静恬淡，寂寞无为者，天地之平，而道德之至，故帝王圣人休焉。休则虚，虚则实，实者伦矣。虚则静 静则动 动则得矣。”《荀子·天论》曰：“形具而神生，好恶喜怒哀乐藏焉，夫是之谓天性。耳目鼻口形能，各有接而不相能也，夫是之谓天官。心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。”《解蔽》曰：“治之要 在于知道。人何以知道？曰心。心何以知道？曰虚壹而静。”皆与宋儒所言，无以异也）以天尊地卑，各有定位，故有君贵臣贱，重男轻女之义。以孤阳不生 独阴不长 故虽重男抑女 而阴阳仍有平等之义焉。以春夏秋冬，周而复始，认一切现象，皆为循环，故有祸福倚伏，持盈保泰之义；又有“天不变，道亦不变”之说焉。抑且万事万物，皆出阴阳二元，故有彼必有此；既贵仁，又贵义；既重礼，亦重乐；一切承认异己者之并立，而不趋极端焉。此等要义，悉数难终。盖国人今日之思想，溯其原，无不与古代哲学

相贯通者。哲学思想之初起，虽由一二哲人；而其昌大，则扩为全社会之思想（亦可云此种思想在此环境中最为适宜，故全社会人胥具之；而哲人，则其研究之尤透澈者也）虽屡与异族接触，而其根柢曾未摇动。甚矣，国性之入人深也。

以上所述，为古代普通思想。又有所谓数术家者，则其思想颇近于唯物派。案《汉志·诸子略》之阴阳家出于羲和之官。数术六家，亦云出于明堂羲和史卜之职。二者盖同出一原，而一陈其事，一言其义也。数术六家，天文、历谱、五行、蓍龟、杂占，皆近迷信。（天文、历谱，本无所谓迷信。然古人于此恒杂以占验之术。《汉志》谓“天文者序二十八宿，步五星日月，以纪吉凶之象”；历谱以“探知五星日月之会，凶阨之患，吉隆之喜”是也。天文家有《图书》、《秘记》十七篇，盖即讖之所本也）惟形法一家，《汉志》述其学曰：“大举九州之执，以立城郭、室舍。形人及六畜骨法之度数，器物之形容，以求其声气、贵贱、吉凶。犹律有长短，而各徵其声，非有鬼神，数自然也。”其思想最于唯物派为近。（此等思想，后世亦非无之，特不盛耳。如王仲任即其一也。细读《论衡》自见。中国各种迷信之术，惟相法较为通人所信。《荀子》已有《非相篇》。其后《论衡》、《潜夫论》、《申鉴》于相学皆不全然排斥。亦以相法根据人之形体，究有所依据也。此亦据骨法之度数，以求贵贱吉凶之理）形法家之所谓数者，盖物质自然必至之符。形法家以为万物之变化，皆可求诸此；而不认有官体所不能感觉之原因，故曰“非有鬼神。”（古人以万有之原质为气，而气又分轻清重浊二者。轻清者上为天，重浊者下为地。人则兼备此

二气，所谓“冲和气者为人”也。物亦然，所谓“万物负阴而抱阳，冲气以为和”也。人之死也，轻清之气归于天，重浊之气归于地。所谓“体魄则降，和气在上”；所谓“骨肉归复于土，魂气则无不之”；所谓“骨肉毙于下，阴为野土，其气发扬于上为昭明，~~焄蒿凄怆~~”也。此为普通思想。形法家之所持，为无鬼论。《汉志》则不以其说为然，故驳之曰：“形与气相首尾。亦有有其形而无其气，有其气而无其形者。”《汉志》之所谓形，盖即《易大传》“精气为物”之物；其所谓气，盖即“游魂为变”之魂，而亦即形法家所谓“鬼神”。《汉志》盖亦如普通之见，以万物之原质（气）时而有形可见，时而无形可见，（精气变为游魂，游魂复为精气，所谓“相首尾”也）故于形法家之说，加以诘难也。形法家之思想，而实如此，在诸学派中，实最与今所谓科学者相近；而顾与天文、历谱、五行、~~蓍龟~~、杂占等迷信之术，同列一略，其故何哉？岂校~~讎~~者之无识与？非也。天文、历谱、五行、~~蓍龟~~、杂占，亦非必迷信之术。非必迷信之术，而其后卒入于迷信者，盖时势为之也。何也？夫“理事不违”，欲明一理者，不得不遍究万事，其说然矣。然事物之纷纭，卒非人所能尽究。于是不得不即已经研究之事，姑定为一理，而执之以推其余。（宇宙之广大悠久，实非人之所能知。乃有欲即其已知，以推其未知者。《史记》述邹衍之学，谓其“先验小物，推而大之，至于无垠。先序今以上，至黄帝，学者所共述。大并世盛衰。因载其~~礼~~祥制度。推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中国名山大川，通谷禽兽，水土所殖，物类所珍。因而推之，及海外人之所不能睹。”所用者即此术也。

《太玄》为扬雄最得意之作。其书起冬迄大雪之末，备详一年之变迁。亦以宇宙久大，不可得而知，以为宇宙一期之变迁，必与一年之变迁相类，乃欲据此以测彼耳。邵子之元会运世，亦此思想也）此盖凡研究学术者所不能免；其法亦不得为误。其所以致误者，则以其所据之事，有确有不确，其所推得之理，遂有正有不正耳。数术六家，盖皆欲即天然之见象，以研究其理者。其所根据之见象，有全然不确者，如蓍龟及杂占是也。有所根据之现象虽确，而其研究所得，则不确者，如天文、历谱、五行、形法诸家是也。接于人之见象，大概可分为自然现象、社会现象二者。欲求宇宙之真理，二者固不可遗其一。中国学问。向来偏于社会见象，而缺于自然见象；其有据自然现象，以研究哲理者，则古代之数术家，其先河也。后世之数术家，其思想亦不外此。（学问不能前无所承。中国研究自然见象者，惟有数术家。故少数喜研究自然见象之人，不期而入于此派）

以上论中国古代之哲学竟，以下请略论佛教之哲学。

哲学有其质，亦有其缘。以质言，则世界各国，无不从同。以缘言，则各民族因处境之不同，其所从言之者，遂不能无异。前已言之。中国哲学与印度哲学之异同，其理亦不外此。

哲学之演进，有其一定之步骤焉。其始也，必将宇宙全体，分析为若于事物，（浑沦之宇宙，为人所不能认识。人能知一，不能知一也。故认识即是分别）而于其间立一因果关系；以此事为彼事之原因，此物为彼物之原因。如基督教谓天主造物，七日而成，中国古说谓天神申出万物，地祇提出万物是也（《说文》）（○佛教不言时间之长，空间之际。有问及者，斥为戏论

见《金七十论》。佛经推原事物，但曰“无始以来”，“法尔而有”而已。稍进，乃知恒人所谓有无者，实为隐显而非有无。即人能认识与否，而非外物真有所谓有无。乃知一切事物，有则俱有，无则俱无；彼不因此，此亦不出于彼。万有之原因，只可即谓之万有而已（所谓一切摄一切也）。此则泛神之论所由兴也。夫将宇宙分析，而以此事为彼事之原因，此物为彼物之原因，其说实属不确。迷信此等说者，其所严恭寅畏，不过如世俗之所谓鬼神，如有物焉，临之在上，质之在旁而已。惟寻常人然后信之，少有思虑者，即唾弃不屑道已。至于泛神之论，则其理确不可易，而宇宙自然之律，其力之大莫与京，亦于是乎见之。此则明于哲学之士，所以恒主随顺自然，利用自然，而不主与自然相抗也。中国之哲学，盖循此途辙而演进。印度亦然。其在古代，所谓《优婆尼沙士》者，既以代表宇宙之梵为最尊之神（印度最古之经典曰《吠陀》，婆罗门专司之。是为婆罗摩奴之学。其书曰《阿兰若迦》。译言《林中书》。以婆罗门之年老者，恒居林中也。即《林中书》而精撰之，曰《优婆尼沙士》。译言《奥义书》。《奥义书》以梵为宇宙之本体，亦即为我，惟一而无差别。有差别者曰摩耶。摩耶为幻。人能知我与梵一，即得智明。其所以流转生死者，由为无明所迷，不知差别之为幻也。此已启佛教惟识之先路矣）佛教初兴，所尊崇者，虽为释迦牟尼其人；及其进为大乘，则所尊崇者，实为法而非佛。人能如法修行，即可成佛。（释尊即以法为师而自悟者）见佛固无异见法，见法亦无异见佛；佛之所以威力无边者，实以其法身而非以其报身（报身谓佛其人。法身即自然之

寓言。佛说一念皈依，则诸佛菩萨，同时护念，使之去祸得福，犹言人能行善，则自然律中，必有善报，丝毫不差也。其一心信佛，有所观见者，是为佛之应身。谓应于人之念虑而有。以今之学理言之，可谓应于人之心理作用而有，亦即人之心理作用所显现也。是为佛之三身。其说与科学，绝不相背）然则佛者，法之寓言耳。所谓法者，即宇宙定律之谓也。然则大乘教之所谓佛，即宇宙定律也。故佛教虽似一神教、有神教，而实则泛神论、无神论也。随顺自然之理，佛教中发挥尤切至。佛教贵无为而贱有为，所谓无为，即随顺自然，所谓有为，即与自然相抗之谓也。世间万事，一切无常，是即中国人所谓无一息不变之宇宙定律。知其无常而随顺之，是为圣人。强欲使之有常，则凡夫矣。圣凡之分，即在于此。然则佛非异人；所谓佛土，亦非异地。能明乎宇宙定律而遵守之，则娑婆世界，即是净土；凡夫之身，亦即圣人耳。（此地狱之所以顿超也）此其随顺自然之义，实与《易》、《老》无二致也。此印度哲学与中国同者也。

其与中国异者，则因其处境之不同。盖人之知识，虽曰藉智而得；而智之所指，必有其方；所以定此方向者，则情感也。情之所向，实因其处境而异。中国地居温带；为文明所自起之黄河流域，在世界文明发原地中，又颇近于寒瘠；其民非力作则无以自存。故其所殚心者，在如何合群力作，以维其生；以求养生送死之无憾而已。印度则地处热带，民生较裕。其所殚心者不在保其身之生存而在免其心之烦恼。简言之 中国人所求者身之存（至多兼安乐言之）印度人所求免者心之苦也。职