

禅外说禅

啓豐敬題

张中行 著

中华书局

第一章 弁言

1.1.1 缘起(一)

想起我与禅的关系 ,说来话长。最早大概是青少年时期 ,看《红楼梦》 ,第九十一回写黛玉和宝玉用禅语问答 :

黛玉乘此机会 ,说道 :“ 我便问你一句话 ,你如何回答 ?” 宝玉盘着腿 ,合着手 ,闭着眼 ,撅着嘴道 :“ 讲来。” 黛玉道 :“ 宝姐姐和你好 ,你怎么样 ? 宝姐姐不和你好 ,你怎么样 ? 宝姐姐前儿和你好 ,如今不和你好 ,你怎么样 ? 今儿和你好 ,后来不和你好 ,你怎么样 ? 你和他好 ,他偏不和你好 ,你怎么样 ? 你不和他好 ,他偏要和你好 ,你怎么样 ?” 宝玉呆了半晌 ,忽然大笑道 :“ 任凭弱水三千 ,我只取一瓢饮。” 黛玉道 :“ 瓢之漂水 ,奈何 ?” 宝玉道 :“ 非瓢漂水 ,水自流 ,瓢自漂耳。” 黛玉道 :“ 水止珠沉 ,奈何 ?” 宝玉道 :“ 禅心已作沾泥絮 ,莫向春风舞鹧鸪。”

黛玉道：“禅门第一戒是不打诳语。”宝玉道：“有如三宝。”

话扑朔迷离，像是句句有言外之意，觉得有意思，甚至觉得巧，因为化显为隐，使难说的变为可以说。

过了些年，兴趣早已离开编撰的故事而转到实在的人生。自己思索，疑难很多，于是求外援。希望能够“朝闻道”，未能如愿只好多方寻求，看看所谓贤哲都是怎么想的。这包括古今中外。这里撇开外和今，专说中和古。就现存的文献说，儒家大概是最靠前的（《老子》时代有问题），道家大概是最深入的。顺路往下走，自然会碰到佛家。儒家讲“率性之谓道”（《礼记·中庸》），也讲修齐治平（指修身、齐家、治国、平天下。见《礼记·大学》）。道家讲“知其不可奈何而安之若命”（《庄子·人间世》），也讲“治大国如烹小鲜”（《老子》第六十章）。只有佛家，总是喊“生死事大”，虽然也不能不把在上者奉为大檀越。总之，与孔孟、老庄相比，释迦的思想言论似乎离个人更近。于是看，通过空、有，通过般若、法相，等等，想大致了解，对人生，他们是怎样看的，对其中较为突出的问题，他们是怎样对付的。五花八门，但也万变不离其宗，是以“悟”力脱“苦”境。悟，何以能得？于是就不能不碰到“禅”。这之后，就抛开俱舍、法华等等而读《古尊宿语录》《五灯会元》一类书。一读才知道，这些所谓禅师比黛玉和宝玉厉害得多，因为二玉的话虽然迷离，却沾边，禅师的话是不沾边，甚至像是梦中说呓语。举一点点为例：

（1）黄檗希运禅师——（丞相裴公）问：“圣人无心即是佛，凡夫无心莫沉空寂否？”师云：“法非凡圣，亦无空寂。法本不有，莫作无见；法本不无，莫作有见。有之与无，尽是情见，犹如幻翳。所以云：‘见闻如幻翳，知觉乃众生。’祖宗门中只论息机忘见，所以忘机则佛道隆，分别则魔军炽。”

（《古尊宿语录》卷三）

(2)赵州从谏禅师——僧问：“如何是古佛心？”师曰：“三个婆子排班拜。”问：“如何是不迁义？”师曰：“一个野雀儿从东飞过西。”问：“学人有疑时如何？”师曰：“大宜小宜？”曰：“大疑。”师曰：“大宜东北角，小宜僧堂后。”问：“柏树子还有佛性也无？”师曰：“有。”曰：“几时成佛？”师曰：“待虚空落地时。”“虚空几时落地？”师曰：“待柏树子成佛时。”

（《五灯会元》卷四）

(3)临济义玄禅师——上堂。僧问：“如何是佛法大意？”师竖起拂子。僧便喝，师便打。又僧问：“如何是佛法大意？”师亦竖起拂子。僧便喝，师亦喝。僧拟议，师便打。师乃云：“大众！夫为法者不避丧身失命。我二十年在黄檗先师处，三度问佛法的大意，三度蒙他赐杖，如蒿枝拂著相似。如今更思得一顿棒吃，谁人为我行得？”时有僧出众云：“某甲行得。”师拈棒与他，其僧拟接，师便打。

（《古尊宿语录》卷四）

(4)昭觉克勤禅师——入侍者寮。方半月，会部使者解印还蜀，诣祖（五祖法演，非弘忍）问道。祖曰：“提刑少年曾读小艳诗否？有两句颇相近，频呼小玉元无事，只要檀郎认得声。”提刑应“喏喏”。祖曰：“且子细。”师适归，侍立次，问曰：“闻和尚举小艳诗，提刑会否？”祖曰：“他只认得声。”师曰：“只要檀郎认得声。他既认得声，为甚么却不是？”祖曰：“如何是祖师西来意？庭前柏树子。”师忽有省。遽出，见鸡飞上栏干，鼓翅而鸣，复自谓曰：“此岂不是声？”遂袖香入室，通所得，呈偈曰：“金鸭香销锦绣帟，笙歌丛里醉扶归。少年一段风流事，只许佳人独自知。”祖曰：“佛祖大事，非小根劣器所能造诣，吾助汝喜。”祖遍谓山中耆旧曰：“我侍者参得禅也。”

（《五灯会元》卷十九）

例(1)虽是正面说,可是拈举有无,意思玄远,并且有矛盾。例(2)大部分是所答非所问;至于大宜(便)小宜(便),简直是开玩笑。例(3)近于演哑剧,用形相表玄意。例(4)只有佳人独自知的风流事竟是非小根劣器的造詣之证,而且徒自信,师印可,他们共同的(假定能够共同)意境究竟是什么?这里面应该有看人生、对待人生的所谓“道”,可是这道是怎么回事?简直莫明其妙。

有那么一种讲历史的书,观点鲜明,解决这个疑难的办法很干脆,用一种中药名为“一扫光”的,说都是欺骗。欺有外向、内向之别,外向(欺人)比较容易讲;内向(自欺)不容易讲,因为牵涉到主观、客观的问题,相对真、绝对真的问题,还牵涉到雅名所谓立场、俗名所谓眼镜的问题。在这种地方,我们最好还是虚心一些,暂不戴有色眼镜,看看大批语录所反映的,作为人生之道,究竟是怎么回事。显然,其中会杂有渲染,甚至夸大,更甚至自欺欺人。但璞中有玉也是世之常理;正面说,我们总不能设想,禅宗典籍中所说,许多古德的思想与行事,都是假的。儒家讲究“躬自厚”,“能近取譬”(《论语·雍也》),我们可以本此精神想想,有不少古德,甘居草野,粗茶淡饭,不娶妻,如果他们不与常人不同的想法,或说所谓“信”,这办得到吗?如果还觉得这不算什么,就无妨自己试试。这是内证。还有外证,是一千多年来,禅影响很大,如上面所引,连年轻的苏州姑娘林黛玉,到有难言之意难表之情的時候,也不得到这里来讨点巧;至于不年轻的秀才们或老爷们,如白香山、苏东坡之流,就更不用说了。

禅是客观存在。可是禅的语言多以机锋出现,言在此而意不在此,打破了“名者,实之宾也”的表达规律,因而以言考实,它就如《老子》所说:“道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象。恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精。其精甚真,其中有信。”象、物、精,都真而有信,遗憾的是外面有恍惚、窈冥罩着,我们只能觉得有而看不清形质。多年以来,由读书的角度看,中文典籍,包括四部九流,我感到最难读的是禅宗语录。儒家的“中庸”“慎独”等,道家的“逍遥”“坐忘”

等,不管意思如何微妙,总容许由字面探索。禅则不然,面对文字,却不能照文字解,打个比方说,甲约乙在北京站见面,乙知道必不是北京站,那他到哪里去赴约呢?这是虽见文字而几乎等于不见文字。当然可以臆测,也必致臆测,如由“北”而联想到北新桥,由“站”而联想到永定门车站,等等,可是怎么能知道某一种联想可能正确甚至一定正确呢?不能知道,说严重一些,那就是读了等于不读。情况就是如此。但知难而退也不易,因为探讨人生,总不能不听听禅家的发言。结果就成为进退两难,吃,怕烫;不吃,饿得慌。对于禅,很长时期心情就是这样。

1.1.2 缘起(二)

四十年代后期,由于某种机缘,我主编一种研讨佛学的期刊《世间解》。约稿难,不得不广求师友。其中顾羨季(随)先生是熟悉禅的,于是就求他写了《揣龠录》(后收入上海古籍出版社1986年版《顾随文集》)。揣龠的典故来自苏东坡《日喻》:“生而眇者不识日,问之有目者。或告之曰:‘日之状如铜盘。’扣盘而得其声,他日闻钟,以为日也。或告之曰:‘日之光如烛。’扞烛而得其形,他日揣龠,以为日也。……道之难见也甚于日,而人之未达也无以异于眇。……故世之言道者,或即其所见而名之,或莫之见而意之,皆求道之过也。”顾先生取义甚明,是谦逊,如果把引文中的“道”换为“禅”,义就更明,是主观的胡猜。全文由《小引》到《末后句》,共十二章,谈了禅法的各个方面,或者说,兼及表里,兼及知行,而且妙在,推古德之心,置学人之腹,一并以散文诗的笔法出之。刊出之后,读者很快有反映,要点有二:一是好,二是深。觉得深,我的看法,是因为:一,顾先生虽是在家人,讲禅却还是坐在禅堂之内;二,行文似是为上智说,轻轻点染,希望读者闻一以知十。关系重大的是前者,在禅堂之内说,一就不能不随着禅师的脚步走,二就难于俯就常识,化为浅易。想卑之无甚高论,需要写些初学能够了然的文章,顾先生希望我勉为其难。我答应了,可是心为物扰,一直到五十年代初才拿笔,写了一篇《传心与破执》,刊在1953

年 11 月号的《现代佛学》上。如文题所示,这是想用常人的常识讲禅,可是篇幅不很长,其结果自然是,既不能全面,又不能深入,甚至比顾先生的“揣龠”更不能言下大悟。

一晃三十年过去,随着运动动了若干次之后,心情渐渐平静。吃饭睡觉,仍然不能不接触人生,也没有忘记人生。“死生亦大矣”(《庄子·德充符》引孔子语),于是有时就想到禅。渐渐还产生了弘愿。我想,至晚由南朝晚年开始,在中土文化中,禅成为相当重要的成分,有相当多的人走入禅堂,企图了他们的所谓“大事”,不走入的,有不少人乐得从禅堂讨些巧妙,来变化自己的文章,思想,甚至生活,势力这样大,却面目不清楚,能不能弄个放大镜,上上下下,前前后后,左左右右,仔细看看,大致弄清庐山真面之后,把自己的所见告诉也感到困惑的人?这自然不容易,原因是一,客观的,禅,复杂而恍惚,难于看清楚;二,主观的,我,不只学力有限,而且缺少参的经验。但我不想知难而退,因为我觉得,一,紧跟着品头论足,总会比目不邪视看得清楚些;二,细看,有个印象,举以告人,总会比没有人过问好一些。本于这样的弘愿,或这样的妄念,我决定试试。

1.2 禅内禅外

说禅,书名的前半是“禅外”,有人会想,这是表示自己是门外汉。这样理解对不对?也对也不对。对,因为一,余生也晚,即使想参禅,已经没有曹溪、百丈、云门等等那样的环境;二,读语录,如果说间或还能心领神会,所领所会的大多是各式各样的机锋之下的“不契”,而不是听驴叫、见桃花而悟的“悟”。但这没有什么大妨害,因为就是唐宋时代走入禅堂的人,也是不契者很多而悟者很少。这样说,谦逊不谦逊也就关系不大;在禅外说,应该还有另外的或说积极的理由。

1.2.1 在外有自由

在禅内,我的理解,是走入禅堂,踏着祖师的足迹,求了所谓生死大事。这样做,思想方面必须有个前提,是相信生死事大,并且可以通

过悟求得解脱。这,换句话说,是自己先要成为信士弟子。成为信士弟子有什么不好吗?人各有见,知行贵能合一,新的说法是信教自由,当然没有什么不好。问题是,这里的要求不是走入禅堂坐蒲团,而是想搞清楚,坐蒲团,以及所言所行,尤其所得(如果有),究竟是怎么回事。还是用上面用过的比喻,这是用放大镜,上下前后左右仔细端详某种对象,而不是自我观照。仔细端详,可以看见桃腮杏眼,但也有可能,看见的不是桃腮杏眼,而是某处有个伤疤。说不说?遇见这种情况,禅内禅外就有了大分别。在禅内,根据戒律,妄语是大戒,明载着,当然可以说,应该说。可是还有个不明载着的更为根本的戒,是不能不信佛所说(呵佛骂祖是修持手段,非叛教)。显然,这就会形成难以调和的矛盾,说形象一些,如已经走入禅堂,坐在蒲团之上,忽然发奇想:见性成佛,入涅槃妙境,不会是幻想吗?也许竟是幻想吧?心行两歧,很难办。佛法无边,也只能以“不共住”(也就是赶出禅堂)了之。如果没有走入禅堂,那就没有这样的麻烦,因为本来就没有共住。考虑到这种情况,所以说禅,如果决心知无不言,言无不尽,那就只好站在禅堂之外。这取其消极的意义是避免不共住的处罚,积极的意义是旁观者自由,可以怎样想就怎样说。

1.2.2 著史只能在外

由现在的一般人看,禅是中土文化的一种现象,或一种成分。如果同意这种看法,显然,写它,那就最好把它当作文化史的一个分支来对待。这样,写史,以今述昔,自然只能站在外面动手。理由可以分作三项说。一,著史贵在记实,不偏不倚,如果是坐在禅堂之内,那就要忙于参机锋,解公案,甚至进而宣扬“庭前柏树子”的妙理,其结果就难于不偏不倚。二,禅是文化史的一支,文化有多支,多支间有千丝万缕的关系,想明白一支,就不得不时时看看多支,如果已入禅堂,那就难得平等地观看多支,不见多支,讲一支就难得讲清楚。三,以太史公著《史记》为例,写垓下之围,不管怎样希图绘虞姬之影,绘项羽之声,也只能在汉武帝时的长安写,因为无法置身于其中。

1.2.3 易解的路

禅难解。想变难解为易解,介绍、评论,都不得不用现在一般人能够理解、容易接受的办法。这办法是什么?不过是注意两个方面。一是“态度”方面,要客观,或打个比方说,是不要像广告,而要像记者述评。广告是在内的人写的,保养药,一夜可以使病号变为大力士;化妆品,一瞬间可以使无盐变为西施。记者述评就不然,是在局外写,虽然有时也难免略有倾向,但就大体说,总不能不摆事实,讲道理。可见在内就容易主观,近理,就不能不在外。二是“表达”方面,要现代化。过去讲禅,几乎都是老的路子。这不能怪它,因为那时候还没有西化的新术语,所以只能在自性清净、真如实相,以及水牯牛、干屎橛等等中翻来覆去,而这些,正是现在一般人感到莫明其妙的。想变莫明为能明,不管介绍还是评论,都应该用(至少是多用)现代通行的术语,摆在科学的或说逻辑的条理中,让人领会。禅或者不能算科学,但它是文化的一种现象,同样是事实;是事实,我们总能够解释它,或说把它化为科学常识。想变恍兮惚兮为明晰易解的科学常识,自然也只有在禅外说。

1.3 史料问题

介绍、评论,要根据事实;事实由史(各种记录)中来。可是说到史,一言难尽,想所记皆实,说是难上加难还不够,应该说是绝对办不到。原因很多。最轻微的是感觉、知识、记忆之类有误,这是想据实写而所据并不实。退一步说,即使所据是实,语言文字与现实终究是两个系统,想合一必定做不到。还有较严重的,是等而下之的种种。所记不实,可以出于偏见,如张三和李四冲突,动了手,在张三一面的笔下是李四先举起拳头,在李四一面的笔下却相反。还有必须不实的,是照例要颂圣、骂贼。帝王降生,祥云照户;逐鹿失利,蜂目豺声,等等美言恶语都属于此类。因此,远在战国时代,孟子已经慨叹:“尽信书则不如无书。”(《尽心下》)可是,谈论旧事又不能无书。中间的一条路是考证,去伪存真,利用可信的事实,舍弃不可信的非事实。但这很不

容易,因为既牵涉到文献的数量,又牵涉到史才和史识的程度。文献不足,只好存疑;无才无识,难免道听途说,将错就错。

以上是就一般史实说;至于宗教,尤其佛教与禅,那就严重得多,甚至可以说是另一回事。这也难怪,宗教想解决的不是家常的柴米油盐问题,而是有关灵魂、永生之类的问题。灵魂、永生,由常人看来是非人力所能及,可是创宗立教,就必须证明难及为易及,不能及为能及,于是就不能不到举手投足之外去寻求力量,或者说,不能不乞援于神异。佛教来自印度,古印度是最喜欢并最善于编撰神话的,于是近朱者赤,由释迦牟尼创教开始,或有意或无意,也就连篇累牍地讲神异。如降生时是:

佛初生刹利王家,放大智光明,照十方世界。地涌金莲华,自然捧双足。东西及南北,各行于七步。分手指天地,作狮子吼声。上下及四维,无能尊我者。

(《景德传灯录》卷一引《普曜经》)

其后,由成道、转法轮(传道),一直到入涅槃(寂灭),是处处充满神异。这神异还从教主往四外扩张,三世诸佛,以及无数的菩萨、罗汉,都是具有多种神通。这些,因为我们是现代的常人,头脑中科学常识占了主导地位,想信受奉行自然有大困难。

缩小到中土,再缩小到禅,也是如此,常常不免因夸饰而失实。大的如道统,由菩提达磨到六祖慧能这一段,看《六祖坛经》,是如此如此传授,看《楞伽师资记》,是如彼如彼传授,同物异相,可证,至少是可以设想,传说的南宗的光荣历史,其中有些大概并不是事实(详见第五章)。小的如大量的著名禅师的事迹,初始的一段是有异禀异相,末尾的一段是预知示寂的时日,等等,与我们大家都看到的“人”(禅师也是人)的事迹合不拢,显然也应该归入神话一类。就是不神异的那些,见于大批僧传、语录中的,就都可信吗?也不能这样一揽子计划。原因是:一,材料的大部分来自传说,传说,由甲口到

乙口,由乙口到丙口,等等,不能不因记忆、措辞等而变,尤其不能不因个人的想炫奇斗胜而变。二,即使是亲炙弟子记的,因为意在扬善以取信,所记也会或多或少地走些样子。所有这些就给介绍和评论带来相当严重的困难。更加困难的是必不能满意地解决,就是说,引为典据的,总难免,零星的,甚至大块头的,以为可信的,原来并不可信,或不都可信。怎么办?显然,正如写其他史书一样,也只能以科学常识为尺度,量一量,选取合用的,或为筛子,筛一筛,选取有分量的。但这终于难免混入个人之见,譬如说,对于舍去的那些,坐在禅堂内的人就未必不看作珍宝。在这种地方,两全之道是没有的,也只能言自己的所信而已。

1.4 也是揣龠

有些泄气的话应该说在前面,是成果未必能够与主观愿望相副。更明确一些说,是想说清楚却未必能说清楚,想说对了却未必能说对了。这,原因的一部分是客观的,本来是恍兮惚兮,自然难于化为清兮晰兮。但也可以多反求诸己,说自己没有慧眼,因而不能于恍惚中看到清晰。总之,结果是一样,是许了愿却未必能还愿;甚至可以说,在有些地方,一定不能还愿。这类地方,多得很,只举一点点例。

一个最大的是参的所求,或说悟的所得,用旧的名相容易说,真如,实相,佛性,涅槃,菩提,自性,以至彼岸,净土等等,都可以;但就怕碰见追根问底的人,一定要求讲明白,甚至要求拿出来让他看看。怎么办?依理,既然有实相,在彼岸,就应该指给想看的人看看。可是,偏偏这不同于现在的宏观世界和微观世界,可以用大镜子和小镜子,或数字和方程式,让人看到或悟到。不能让人看到,很可能是因为这本来就非视觉所能及。不能及,还要讲,就不能不乞援于推想。推想,错的可能自然是有的。

另一种,数量更多,是古德用机锋引导,学人有省,如果这都像记录的那样货真价实,这条通路,内容和作用究竟是怎么回事?显然也只能推想。推想,也就难于避免错的可能。

此外,还有不少过于离奇而费解的,只举一个例。《五灯会元》卷六“亡名道婆”条:

昔有婆子供养一庵主,经二十年,常令一二八女子送饭给侍。一日,令女子抱定,曰:“正恁么时如何?”主曰:“枯木倚寒岩,三冬无暖气。”女子举似婆。婆曰:“我二十年只供养得个俗汉!”遂遣出,烧却庵。

按照书的体例以及记录的口气,这里以禅理为标准,论高下是婆子高而庵主下,论是非是婆子是而庵主非。为什么?可惜道婆没有说明理由。我们想补理由,不容易,因为不能躲开“女子抱定”。不得已,只好求救于《六祖坛经》,庵主是“卧轮有伎俩,能断百思想”,所以错了。或者更深地追求,道婆是“烦恼即是菩提,无二无别,若以智慧照破烦恼者,此是二乘见解”,所以对。这说来像是头头是道,但“道”,要只能说,而且可行。如何行?那就不可免,要“不断百思想”,要保留“烦恼”。这据我们常人的理解,也许就是无妨“动心”吧?可是,真要是这样,影响就太大了,积极的,修不净观,消极的,持五大戒,就都完了。世俗的,如宋人笔记所说:

(苏)东坡守彭城,参寥往见之。坡遣官奴马盼盼索诗。参寥作绝句,有“禅心已作沾泥絮,不逐东风上下狂”之语。

(《续馥馥说》)

历来传为美谈的,也就随着完了。在禅宗历史中,道婆烧庵是有名的公案,究竟要表示什么道理?——当然,如果只是玩玩机锋,我们也可以为庵主想想办法,如乞援于祖师,说“仁者心动”,或乞援于流行的成句,说“人面不知何处去,桃花依旧笑春风”(崔护《题都城南庄》)之类,也许就可以不被赶出去吧?这里的问题不是被赶不被赶,是被女子抱定时,依照禅理,究应如何反应(语言的,身体的,心境的)。这,至少我觉

得 ,是很难办。

总之 ,说禅 我们不能不利用有关禅的记录 ,而这些记录所显示的 ,有些苦于看不清 ,有些苦于拿不准。其结果 ,自然不免如《日喻》所说 “ 闻钟 ,以为日也 ” “ 揣籥 ,以为日也 ” 。

2.1 宇宙和人生

佛教教义或佛理,来源于对人生(或世间)有某种看法,对人生问题有某种解决办法。因此,说禅,说佛教,有如寻长江、黄河的源头,不能不由人生说起。

人生是“一”,人生之道(包括看法和对待办法)是“多”。有一种道,在老庄眼里也许是最高的,是“不识不知,顺帝之则”(《诗·大雅·皇矣》)。但这很不容易,即以老庄而论,赞颂“虚其心,实其腹”(《老子》第三章),赞颂,就是已经在比较、选择,也就是心里早已装了不少东西,并非虚其心,不识不知。这里的情况,正如郑板桥所说,是“难得糊涂”。不能糊涂,睁眼就会看见人生,闭眼就会为这样那样的人生问题所苦。如孔子就颇有这种心情,所以说:“朝闻道,夕死可矣。”(《论语·里仁》)

回到亚当和夏娃的伊甸园时期,至少就常

态的人说,是办不到了。所以就只好接受现实,该看就看,该想就想。遗憾的是,有不少现象,简直想不明白;有不少问题,简直无法解决。一个最大的是人生的环境或基地,旧的说法是天地,新的说法是宇宙,究竟是怎么回事,我们弄不清楚。由有文献记录起,人们就在猜谜,阴阳五行,无极而太极,地水火风,上帝创世,等等,费了很大力,所得也许不值后来人一笑。笑人的后来人呢?所知显然多了,大的,由银河系到类星体,小的,由分子到基本粒子,外加相对论和测不准原理,等等,可是,如果以彻底了解的要求为鹄的,究竟比阴阳五行之类前进了多少?像是只移动了一点点。我们住在“有”的世界里,“有”是怎么回事?甚至证明其为“有”,除了直观以外,我们也是想不出好办法。在这种地方,万不得已,我们还是只能接受或者可以称之为本能的信仰,我们既然已经“感”其为有,那就只好“信”其为有。

信为有,定了,接着会碰到一连串问题。为什么会“有”,不是“无”?有没有起因?如果有,这“因”或“最初”是什么?想到初,自然连带会想到“趋向”,向哪里?如果有所向,即传统所谓“天命”,是不是蕴涵着“目的”?目的,由“意志”的桥一跳,就会过渡到“生命”,与“人生”近了,不可避免地又会引来一连串问题。

这一连串问题,因为接近,所以就更加迫切,甚至更加严重,而且就是以“个人自扫门前雪”为信条的人也躲不开。古今中外的贤哲,几乎都是不想躲。有的甚至追得很深远,如法国的笛卡尔,一疑再疑,最后对“我”的存在也起了疑心。左思右想,渴望证明其为有。最后还是借重左思右想,说“我思,故我在。”证明“我”不是虚假的,拍拍胸脯就是。这样证明,后来有人(如罗素)认为也是自己骗自己,因为“思”只能证明“思在”,“我”是偷偷跟进来的。我们是常人,可以不(甚至不应该)这样走入思辨的奥境;那就还是借重于常识或本能的信仰,说,不管原因和证据是什么,“我”的确是存在。“我”有了稳固地位,与“我”有关的“人生”也就成为硬梆梆的现实。人生,与宇宙相比,虽然个头儿小得可怜,但它是家门之内的事,所谓休戚相关,因而就不能不引来更多的人的更深沉的思虑。

2.2 人生问题

人生问题,以著书立说或聚徒授业的为限,西方由苏格拉底起,东方由孔子起,可以说有数不清的人在这方面费尽了心血。所得不能说少。但是,惟其因为看法和办法也多,我们可以推论,就质说,所得并不很多。明确一些说,所得的十之九是病情方面的清楚,不是药理方面的有效。说起病情,大大小小,一言难尽。这里选一点点大户谈一谈。

2.2.1 目的难证

上面曾说到“目的”,人生有没有目的?以我们现在所知的宏观世界为背景,像是不能给目的找到靠山。生命是自然演化的一种现象,如何来,正在摸索,如何去,连摸索也谈不到。“人为万物之灵”,这是出于“人”之口的话,如果出于“羊”之口,那就很可能是截然相反的一句,因为吃烤羊肉串的是人。由哲理方面考虑,目的是途程中的最远点,指定者应该是人以外的什么。古人设想是“天”,或说“上帝”,或说“神”,不管怎么称谓,都是性格远远超过人的什么,或说至上的什么。可是这“什么”是设想的,或说是由人能造许多物品推想的,证明其为有很难。退一步说,即使勉强以不能无中生有为理由,向上一级一级地推出个全知全能全善的什么,我们也不可避免地要碰到个逻辑问题,这“什么”的上面应该还有什么,因为无中不能生有。这是说,在我们的知识系统里,不能推出最初因。不得已,再退一步,承认有个全知全能全善的什么,有许多现象也显然与这种设想不能协调。如一,目的应该是可取的,力求达到的,既然全能,为什么不把它放近些?二,目的不应该是反善的,可是世间分明有不少恶,这怎么解释?三,还是说世间,根据地质学家的考证,有不少生物曾经盛极一时,可是灭绝了,这也是目的中应有的事吗?四,即以日常杂事而论,吸纸烟,打麻将,以及夫妻吵架,飞机失事,等等,说都是预定的趋向某远点的应有的阶段,就更不能取信于人了。其实,设想有目的,性质不过是小生

意想赚大钱,自我膨胀。常说的“活得有意义”,“这辈子没白来”,以及“佛以一大事因缘出世”等等,也是这种奢望的表现。奢望的根柢是信仰。信仰有用处,或有大用处,是可以由它取得心安。但心理的满足与事实如此是两回事。这引来的问题就是:有目的是好事,可惜像是没有。

2.2.2 义务和善念

目的,玄远,搞不清,或说鞭长莫及,我们只好缩小范围,由天涯回到己身,想想怎么样生活才好,才对;或者说,就一个人说,未来的路像是很多,究竟应该选择哪一条?这太繁杂,不好说,只好由概括方面下手,转为道德哲学的问题,是:评定行为的善恶或对错,应该以什么为最根本的标准?这答案,在古今中外贤哲的言论中也是五花八门。但大致可以综合为两类,曰“义”,曰“利”。先说义。孟子说:“生,亦我所欲也,义,亦我所欲也,二者不可得兼,舍生而取义者也。”(《孟子·告子上》)这是说,只有合于义的行为才是善的,对的。历代道德哲学家,或不成家而也谈论这类问题的人,甚至常人,自觉或不自觉,几乎都可以算作这一派(推重品德就是一证);自然,说到实行,至少有相当多的人,那就是另一回事了。专就理的方面说,以义为评价行为的标准,问题也不少,只说重大的。一是根基相当渺茫。义好,对,不义不好,不对,谁规定的?古人说:“皇天无亲,惟德是辅。”(《尚书·周书·蔡仲之命》)说本源是天命。可是天命虚无缥缈,难知,尤其难证。外,找不到,只好反求诸己,说是内心有良知良能。可是这同天命一样,也是虚无缥缈,难知难证。而且不只如此,我们找它,它却常常和人欲纠缠在一起,使我们大失所望。总之,以义为有大价值,像是很应该,却有缺陷,是难于找到它的娘家。以人为喻,没有根,取得信赖就很难。二,穷理要追根,而义常常像是背后还有什么。以日常生活为例,遇见自寻短见的,救是违反被救人的意愿的,可是通常说是义,为什么?因为都直觉地认为,生比死好。又如撒谎是不义,可是医生向垂危病人说病状,却照例要撒谎,为什么?因为这样可以减少病人的痛苦。可见