
馮友蘭著

新
原
人

馮友蘭著

新
原
人

自序

「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。」此哲學家所應自期許者也。況我國家民族，值貞元之會，當絕續之交，通天人之際，達古今之變，明內聖外王之道者，豈可不盡所欲言，以爲我國家致太平，我億兆安心立命之用乎？雖不能至，心嚮往之。非曰能之，願學焉。此新理學，新事論，新世訓，及此書所由作也。此書雖寫在新事論，新世訓之後，但實爲繼新理學之作。讀者宜先觀之。書中所徵引，多有不及注出處者。蓋以亂離顛沛，檢查不便。亦以此書非考據之作。其引古人之言，不過以與我今日之見相印證，所謂六經注我，非我注六經也。此書屬稿時，與金龍孫先生岳霖同疏散於昆明郊外龍泉鎮。湯錫子先生用彤亦時來。承閱全稿，并予批評指正，謹此致謝。書中各章，皆先在思想與時代月刊中發表。承允重印，以廣流傳，亦謹此致謝。書中字句，有與前所刊布不同者，以此爲正。昔嘗以新理學，新事論，新世訓爲貞元三書：近覺所欲言者甚多，不能以三書自限，亦不能以四書自限。世變方亟，所見日新，常隨時盡所欲言，俟國家大業告成，然後彙此一時所作，總名之曰貞元之際所著書，以誌艱危，且鳴盛世。民國三十一年三月

馮友蘭

目錄

自序	一
第一章 覺解	一
第二章 心性	三四
第三章 境界	三〇
第四章 自然	四三
第五章 功利	五八
第六章 道德	七二
第七章 天地	八九
第八章 學養	一〇八
第九章 才命	一二二
第十章 死生	一三六

新原人

第一章 覺解

我們常聽見有些人問：人生究竟有沒有意義？如其有之，其意義是什麼？有些人覺得這是一個很嚴重底問題。如果這個問題不能得到確切底答案，他們即覺得人生是不值得生底。

在未回答這個問題之先，我們須問：所謂人生的意義者，其所謂意義的意義是什麼？此即是問：其所謂意義一詞，究何所謂？

我們常問：某一個字或某一句話的意義是什麼？此所謂意義，是說某一個字的所謂或某一句話的所說。我們不知某一個字的意義我們可以查字典，於字典中，我們可以知某一個字的所謂。我們不知某一句話的意義，我們可以請說話底人解釋。於解釋中我們可以知某一句話的所說。這是意義一詞的一個意義。

所謂人生意義者，其所謂意義，顯然不是意義一詞的這一個意義。因為人生是一件事，不是一個字或一句話。一個字有所謂，而人生則無所謂。人生這兩個字，當然亦有所謂。人生的意義是什麼？這一句話當然亦有所說。不過現在我們所討論者，並不是這兩個字，亦不是這一句話。

我們亦常問：某一件事物的意義是什麼？此所謂意義有時是說某一事物所有底性質，如一個人所了解者。例如我們問此次蘇德戰爭的意義是什麼？有人說，此次蘇德戰爭，是共產主義底國家與法西斯主義底國家間底戰爭，是有階級性底。此即是說在此派人的了解中，此次蘇德戰爭有階級鬥爭的意義。有人說此次蘇德戰爭，是德國人與俄國人兩個民族間底戰爭，是只有民族性底（此所謂民族性是對階級性而言，不是一部分人所謂民族性，如德國人的民族性，俄國人的民族性等。）此即是說，在此派人的了解中，蘇德戰爭還是只有民族鬥爭

的意義。

所謂某一事的意義，有時是說某一事所能達到的目的，或其所可能引起底後果，如一個人所了解者。例如有入說：此次蘇德戰爭的意義，是決定歐洲將爲法西斯主義所統治，或爲共產主義所統治。有人說：此次蘇德戰爭的意義，是決定歐洲將成爲一俄羅斯帝國或德意志帝國。此所謂意義，是說一事所能達到底目的，或其所可能引起底後果，如一個人所了解者。

所謂某一事物的意義，有時是說，某一事物與別事物底關係，如一個人所了解者。例如我們問：此次蘇德戰爭，對於此次歐戰有甚麼意義？有人說：此次歐戰，本是帝國主義底國家間底戰爭，現在蘇聯加入，歐戰即變質了。有人說：蘇聯本身，也是一帝國主義底國家。其捲入歐戰，不過使歐戰的範圍更擴大而已。此所謂一事的意義，是說一事與別事底關係，如一個人所了解者，就意義的此意義說，一事物對於某別事物底關係愈重要者，此事物對於某別事物，即愈有意義。

我們可以說，一事物所以可能達到某種目的或可引起某種後果，或所以與別事物有某種關係者，正因其有某性。例如上所說，蘇德戰爭所可能達到底目的，或所可能引起底後果，及其與歐洲戰爭底關係，若分析之，還是要說到蘇德戰爭，是有階級性底，或是只有民族性底。不過雖是如此，人於說某一事物的意義時，其意所注重，可有不同，如上所說。

一事物的意義，各人所說，可以不同。其所說不同，乃因持此各種說法者，對於此事底了解不同。其對於此事底了解不同，所以此事對於他底意義亦不同。一件事的性質，是它原有底。其所可能達到底目的，或其所可能引起底後果，這些可能亦是原有底。其與別事物底關係，亦是原有底。但一件事的意義，則是對於對它有了解底人而後有底。如離開了對它有了解底人，一事即只有性質，可能等，而沒有意義。我們可以說一事的意義生於人對於一事底了解。人對於一事底了解不同，此事對於他們即有不同底意義。

雖同一事物，但人對於它底了解，可有不同。如上所舉，蘇德戰爭即其一例。又譬如我們在此上課。假如

一狗進來，它大概只見有如此如此底一些東西，這般這般底一串活動。嚴格地說，它實亦不了解什麼是東西，什麼是活動，不過我們姑如此說而已。又設如一未受過教育底人進來，也可看見許多棹椅，許多人，聽見許多話，但不了解其是怎樣一回事。又設如一受過教育底人進來，他不但看見許多棹椅人等，不但聽見許多話，而且了解我們是在此上課。此一狗二人對於同一事底了解不同，所以此同一事對於他們底意義，亦即不同。其了解愈深愈多者，此事對於他底意義，亦即愈豐富。設更有一人進來，他不但了解我們是在此上課，而且了解我們在此所上底課，是何科目，並且了解此科目在學問中底地位，並且了解學問在人生中底地位，等等，如此則其對於我們在此上課一事底了解，更深更多，而此事對於他底意義亦即更豐富。

上文所謂了解，我們亦稱為解。對於一事物有了解，我們亦稱為對之有解。人對於一物，如了解其是怎樣一個東西，對於一事，如了解其怎樣一回事，則他們對於此事或物，即已有解，有解則此事物對於他們即有意義。不過說了解一物是怎樣一個東西，說了解一事是怎樣一回事，這了解又可有程度的不同。例如一地質學家了解一座山是那一種岩石所構成底山，固是了解其為怎樣一個東西，但一個人若只了解其是山，亦不能不算是了解其為怎樣一個東西。一個人了解一個講演是那一種講演，固是了解其為怎樣一回事，但一個人若只了解其是一講演，亦不能不算是了解其為怎樣一回事。其了解的深淺多少不同，其所得底意義亦異。深底了解，可以謂之勝解。最深底了解，可以謂之殊勝解，不過本章說了解乃就最低程度底了解說起。

究竟怎樣底了解，算是最低程度底了解？了解某物是怎樣一個東西，或了解某事是怎樣一回事，即是了解某事物是屬於某一類者，是表現某理者。例如我們了解這座山是山，此即是了解「這座山」是屬於山之類者，是表現山之理者。有最大底類，有最大底類所表現底理。對於一事物，若一人完全不了解其所屬於底類，完全不了解其所表現底理，則此人對於此事物，即為完全無解。此事物對於此人，即為完全地渾沌，完全地無意義。對於一事物，若一人僅了解其是屬於最大底類，表現此類的理，例如一人僅了解一事物是一事物，則此人對於此事物所有底了解，即只是最低程度底了解。

人對於理底知識，謂之概念。上所說，如用另一套話說之，我們可以說，對於事物底了解必依概念。凡依內涵最淺底概念底了解，即是最低程度底了解。如一人看見一座山而了解其是山，此是了解其是怎樣一個東西，此是對於它有了解。但如另一人看見一座山，而只了解其是一個物，此亦是了解其是怎樣一個東西，亦是對之有解。此二人的了解，均依概念，一依山的概念，一依物的概念。但物的概念，比山的概念內涵較淺，故僅了解一山是物，比於了解一山是山者，其了解的程度較低。因此我們說：凡依內涵最淺底概念所有底了解，是最低程度底了解。

最低程度底了解，雖是最低程度底，但比之無解又是高底了。例如一個狗，看見一座山，它只感覺一如此如此，這般這般，不但不知其是怎樣一個東西，並且未必了解其是東西。又例如在空襲警報中，狗亦隨人亂跑，但它不但不知這是怎樣一回事，而且未必有警的概念。狗是無了解底。其所有底經驗，如亦可謂之經驗，對於他只是一個渾沌。

無概念底經驗，西洋哲學家謂之純粹經驗。詹姆士說：有純粹經驗者，只取其經驗的「票面價值」，只覺其是如此，不知其是什麼。此種經驗，如亦可謂之經驗，對於有此經驗者，只是一個渾沌。渾沌不是了解的對象。因為被了解者，即不是渾沌。因此渾沌是不能有意義底。康德說：「概念無知覺是空底，知覺無概念是盲底」此話的後段，我們亦可以說。我們於上文即說明無概念底經驗是盲底。所謂盲者，即渾沌之義。

下文第七章說到同天境界。在同天境界中底人，自同於大全。大全是不可思議底，亦不可為了解的對象。在同天境界中底人所有底經驗，普通謂之神祕經驗，神祕經驗有似於純粹經驗。道家常以此二者相混，但實大不相同。神祕經驗是不可了解底。其不可了解是超過了解，純粹經驗是無了解底，其無了解是不及了解。

我們說：康德的後段，我們亦可以說，為什麼只是後段？因為照我們所謂概念的意義，我們不能說，概念是空底。我們所謂概念，是指人對於理底知識說。一個人可對於理有知識或無知識。如其有知識，則即有概念，其概念不是空底。如其無知識，則即無概念，亦不能說概念是空底。

但從另一方面說，一個人可有名言底知識，名言底知識可以說是空底。例如一個人向未吃過甜東西，未有甜味的知覺，但他可以聽見別人說，甜味是如何如何，而對於名言中底甜字的意義有了解。此甜字的意義，本是代表甜味的概念。但人若知了解甜字的意義，而無知覺與之印證，則其所解者，是名言的意義，而不是經驗的意義，就其了解名言的意義說，名言底知識，不是空底。就其所了解底意義，不是經驗的意義說，名言的知識亦可以說是空底。所謂空者，是就其無經驗底內容說。例如有些人講道德，說仁義，而實對於道德價值，並無直接底經驗。他們不過人云亦云，姑如此說。他們的這些知識，都是名言底知識。這些名言底知識，照上所說底看法，對於這些人，都可以說是空底。

一名言底知識，在經驗中得了印證，因此而確見此名言所代表底概念，及此概念所代表底理。因此此經驗與概念聯合而有了意義，此名言與經驗聯合而不是空底。得此種印證底人，對於此經驗及名言即有一種豁然貫通底了解。此名言對於此人，本是空底，但現在是有經驗底內容了。此經驗對於此人，本是渾沌底，但現在知其是怎麼一回事了。例如一學幾何的人，不了解其中底某定理，乃於紙上畫圖以為例證，圖既畫成，忽見定理確是如此。又如一廣東人，雖不見書中說風花雪月，而實未嘗見雪，及到北平見雪，忽了解何以雪可與花月並列，此種忽然豁然貫通底了解，即是所謂悟。此種了解是最親切底了解，亦可以說是真了解。用道學家的話說，此即是「體念有得」。陸桴亭說：「凡體驗有得處皆是悟。只是古人不喚作悟，喚作物格知致」。（思辨錄）伊川說：「某年廿時，解釋經義與今無別。然思今日覺得意味，與少時自別。」（遺書卷十八）何以能有別，正因他體驗有得之故。

以下我們再舉兩例，以見普通所謂悟，其性質是如上所說者。楊慈湖初見象山，問：「如何是本心？」象山說：「惻隱，仁之端也。羞惡，義之端也。辭讓，禮之端也。是非，智之端也。此即是本心。」慈湖又問：「簡兒時已曉得，畢竟如何是本心？」凡數問，象山終不易其說，慈湖亦未省。慈湖時正任富陽主簿，偶有懶廢者，誣至於庭。慈湖斷其曲直說，又問如初。象山說：「適聞斷屬誣，是者知其為是，非者知其為非。此即

敬仲本心。」「慈湖大覺，忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通。」「惻隱仁之端也」等，慈湖兒時已曉得，但無經驗爲之印證，則這些話對於慈湖都是名言底知識。象山以當前底經驗，爲之印證，慈湖乃「大覺」，此大覺卽是悟。又如陽明「居夷處困，動心忍性，因念聖人處此，更有何道。忽悟致知格物之旨，聖人之道，吾性自足，不假外求。」大學格物致知之語，亦是陽明兒時已曉得者，但此曉得只是名言底知識，必有經驗以與此名言底知識相印證，陽明始能悟其旨。

禪宗所用教人底方法，大概都是以一當前底經驗，使學者對於某名言底知識，得到印證。或者以一名言底知識，使學者對於當前底經驗，得到意義。此二者本是一件事的兩方面，都可稱爲指點。指點或用簡單底言語表示，或用簡單的姿態表示，此表示謂之機鋒。既有一表示，然後以一棒或一喝，使學者的注意力，忽然集中。往往以此使學者得悟。禪宗所用教人方法的原理，大概如此。

或可問：有沒有對於事物底最高程度底了解，卽所謂殊勝解？

於此我們說：就理論上說，這種了解是可能有底。一事物所表現底理，我們若皆知之，則我們對於此事物，卽可謂有完全底了解。完全底了解，卽最高程度底了解也。不過最高程度底了解，理論上雖是可能有底，而事實上是不能有底。因爲一事物之爲一事物，其構成底性質，是極多底。此卽是說，其所屬於底類，及其所表現底理，是極多底。我們知一事物所表現底理，我們卽可就此事物，作一我們於新理學中所謂是底命題，卽普通所謂真命題。我們若完全知一事物所表現底理，我們卽可就此事物，作許多是底命題。這許多是底命題，卽構成我們對於一事物底完全底了解，亦構成此事物對於我們底完全底意義。於是我們始可以說，我們完全了解此事物是怎樣一個東西，怎樣一回事。但事實上這是不可能底，因此我們對於一事物底了解總是不完全底，而一事物對於我們底意義亦總是不完全底。

以上所說，有些是對於一事一物說底。此所說對於某類物，某類事，亦同樣可以應用。例如我們可以離開某一山，而對於山有了了解；離開上某課，而對於上課有了了解。照上文所說，我們於了解山時，需藉助對於某一

山底經驗；於了解上課時，需藉助對於上某課底經驗。但於了解以後，我們可以離開某一山，而對於山有了解；離開上某課，而對於上課有了解。對於某類事物有了解，即是知某類事物的理所涵蘊底理。例如我們說：「人是動物」。此命題即表示人類的理涵蘊動物的理，此命題即代表我們對於人類底了解。我們對於某類事物有了解，某類事物對於我們即有意義。我們對之了解愈深愈多者，其意義亦愈豐富。我們對於一類事物亦可有最低程度底了解，可能有最高程度底了解。我們說「人是物」，此命題表示我們對於人類底最低程度底了解。我們若知人類的理所涵蘊底一切底理，我們即對於人類有最高程度底了解。最高程度底了解，即是完全底了解，一類事物所涵蘊底理，可以是極多底。所以對於一類事物底完全底了解，亦是極不容易得到底。雖不容易得到，但比對於某一事物底完全底了解，又比較容易得到一點。

人生亦是一類底事，我們對於這一類底事，亦可以有了解，可以了解它是怎樣一回事。我們對於它有了解，它即對於我們有意義，我們對於它底了解愈深愈多，它對於我們底意義，亦即愈豐富。

哲學或其中底任何部分，都不是講「因為什麼」底學問，或若問：因為什麼有宇宙？因為什麼有人生？這一類的問題，是哲學所不能答，亦不必答底。哲學所講者，是對於宇宙人生底了解，了解它們是怎樣一個東西，怎樣一回事。我們對於它們有了解，它們對於我們即有意義。

宇宙人生等，即使我們對於它們不了解，或無了解，它們還是它們。宇宙之有，不靠人的了解，即使宇宙間沒有人，它還是有底。若使沒有人，固然沒有人生，但如有了人生，雖人對於它不了解，或無了解，它還是有底。

上文說，對於一事物底完全了解，事實上是不可能底。對於一類事物底完全了解，亦是極不容易得到底。因此人對於宇宙人生，亦不易有完全底了解。所以人雖都在宇宙之中，雖都有人生，但對於它們，有了解其是如此如此者，亦有了解其是這般這般者，亦有對之全不了解，或全無了解者。易繫辭說：「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知。」中庸說：「人莫不飲食也，鮮能知味也。」對於宇宙人生全不了解或全

無了解者，即所謂百姓及飲食而不知味者也。

對於一事物或一類事物底完全了解，是極不容易有底。但其最特出顯著底性質，是比較易於引起我們的注意，而因以易使我們在此方面，對於某事物，或某類事物，得到了解。人生亦有其最特出顯著底性質，此即是其是有覺解底。

解是了解，我們於上文已有詳說，覺是自覺，人作某事，了解某事是怎樣一回事，此是了解，此是解，他於作某事時，自覺其是作某事，此是自覺，此是覺，若問：人是怎樣一種東西？我們可以說：人是有覺解底東西，或有較高程度底覺解底東西？若問：人生是怎樣一回事？我們可以說，人生是有覺解底生活，或有較高程度底覺解底生活，這是人之所以異於禽獸，人生之所以異於別底動物的生活者。

上文說：了解必依概念，自覺是否必依概念？於此我們說：了解是一種活動，自覺是一種心理狀態，它只是一種心理狀態，所以並不依概念，我們有活動，我們反觀而知其是某種活動，知其是怎樣一回事，此知雖是反觀底，但亦是了解，不過其對象不是外物而是我們自己的活動而已，我們於有活動時，心是明覺底，有了了解的活動時，我們的心，亦是明覺底。此明覺底心理狀態，謂之自覺。

人與禽獸同的某活動底，不過禽獸雖有某活動而不知其活動是怎樣一回事，於有某活動時，亦不自覺其是在從事於某活動。人則有某活動，而並且了解其活動是怎樣一回事，並且於有某活動時，自覺其是在從事於某活動。例如人吃，禽獸亦吃。同一吃也，但禽獸雖吃而不知其吃是怎樣一回事，人則吃而並且了解其吃是怎樣一回事。人於吃時，自覺他是在吃。禽獸則不過見可吃者，即吃之而已。它於吃時未必自覺它是在吃。由此方面說，吃對於人是有意義底，而對於禽獸則是無意義底。

又例如一鳥築巢，與一人築室，在表面上看，是一類的活動。但人於築室時，確知築室乃所以禦寒暑避風雨。此即是說，他了解築室是怎樣一回事。他於築室時，他並且自覺他是在築室。但一鳥築巢，則雖築巢而不知其築巢是怎樣一回事，於築巢時，亦未必自覺它是在築巢。由此方面說，築室對於人是有意義底。築巢對於

鳥則是無意義底。

又例如一羣螞蟻，排隊與另一羣打架，與一國人出兵與另一國人打仗，在表面上看，是同一類底活動，但人於打仗時，了解打仗是爲其國爭權利，爭自由，並了解打仗是拚命底事，此去或永不回來。此即是說，他了解打仗是怎樣一回事，於打仗時，他並且自覺他是在打仗。螞蟻則雖打仗而不知道打仗是怎樣一回事。於打仗時，它亦未必自覺他是在打仗。由此方面說，打仗對於人是有意義底，對於螞蟻是無意義底。

朱子延平答問中有一條云：「問：熹昨妄謂，仁之一字，乃人之所以爲人，而異乎禽獸者，先生不以爲然。熹因以先生之言思之，而得其說，復求正於左右。熹竊謂：天地生萬物，本乎一源。人與禽獸草木之生，莫不具有此理。其一體之中，即無絲毫欠缺。其一氣之運，亦無頃刻停息。所謂人處，氣有清濁，故稟有偏正。惟人得其正，故能知其本具此理而存之，而見其爲仁，物得其偏，故雖具此理，而不自知，而無以見其爲仁。無則仁之爲仁，人與物不得不問。知人（疑當作仁）之爲人（疑當作仁）而存之，人與物不得不異。故伊川夫子既言理一分殊，而龜山先生又有知其理一，知其分殊之說。而先生以爲全在知字上著力，恐是此意也。」（李延平集卷二）朱子此所說，不盡與我們相合，但其注意於知，則與我們完全相同。

或又可問：有覺解誠是人生的最特出顯著底性質，但在宇宙間，對於宇宙，究竟有何重要？有許多人頗欲知，人在宇宙間有何重要。他們問：人生的意義是什麼？實即是問：人在宇宙間，有何重要？

於此我們說：有覺解是人生的最特出顯著底性質。因人生的有覺解，使人在宇宙間，得有特殊底地位。宇宙間有人無人，對於宇宙有很重大底干係。有人底宇宙，與無入底宇宙，是有重要底不同底。從此方面看，有覺解不僅是人生的最特出顯著底性質，亦且是人生的最重要底性質。

從人的觀點看，人若對於宇宙間底事物，了解愈多，則宇宙間底事物，對人即愈有意義。從宇宙的觀點看，人之有覺解對於宇宙有很重大底干係，因爲有人底宇宙，與無入底宇宙是有重要底不同底。

有人說：宇宙間有許多人爲底事物，例如國家，機器，革命，歷史等。這些事物，總而言之，即普通所

謂文化。文化是人的文化，是待人而後實有者。宇宙間若沒有人，宇宙間即沒有文化。在這一方面，我們可以說，有人底宇宙，與沒有人底宇宙，其不同是很大底。中國舊日底思想，向以天地人爲三才。以爲對於宇宙，天地人同是不可少底。董仲舒說：「天，地，人，萬物之本也。天生之，地養之，人成之」。所謂成之者，即以文化完成天地所未竟之功也。禮運云：「人者，天地之心」。朱子語錄有云：「問：人者天地之心。曰：教化皆是人做。此所謂人者，天地之心也」。《語類卷八十七》朱子此所說，亦正上所謂之意。

從此方面，我們固可以說，有人底宇宙，與沒有人底宇宙的不同。但我們亦可以說，這種說法，是完全從人的觀點出發。從人的觀點看，有人以後，固無有人爲底事物，有人的文化。但鳥巢亦是待鳥的實有，而後實有底。從它們的觀點看，它們亦有它們的文化。它們豈不亦可說是「與天地參」？我們固然可以說，人的文化的範圍，比它們的大得多。但以宇宙之大，這個範圍大小的差別，從宇宙的觀點看，是無足輕重底。由此方面說，我們不能僅因人有人的文化，而說有人底宇宙，與沒有人底宇宙，有重大底不同。

人與鳥或蜂蟻的差別，不在於他們是否有文化，而在於他們的文化是否有覺解底。人的文化，與鳥或蜂蟻的文化不同，不專是範圍大小的差別。人的文化，是心靈的創造，而鳥或蜂蟻的文化，是本能的產物，至少可以說，大部分是本能的產物。我們固然可以說，人的文化，若究其本原，亦是所以滿足人的本能的需要者。不過雖是如此，人的文化，並不是人的本能所能創造底。心是有覺解底，本能是無覺解底。所以鳥或蜂蟻雖可以說是有文化，但其文化是無覺解底，至少可以說，大部分是無覺解底。人的文化，則是有覺解底。宇宙間若沒有鳥或蜂蟻，不過是沒有鳥或蜂蟻而已。但宇宙間若沒有人，則宇宙間即沒有解，沒有覺，至少是沒有較高程度底覺解。宗教家及有些哲學家以爲於人之上還有神，其覺解較人更高。但這是不可證明底。宇宙間若沒有人，則宇宙只是一個混沌。朱子引某人詩云：「天不生仲尼，萬古常如夜」。此以孔子爲人的代表，所謂，『人之至者』。我們可以說，天若不生人，萬古常如夜。所以我們說，有人底宇宙與無人底宇宙是有重大底不同底。

宇宙間有覺解，與宇宙間有水有雲，是同樣不可否認底事實。不過宇宙間有水有雲，不過是有水有雲而已。而宇宙間有覺解，則可使其他別底事物被了解。如一室內有棹椅，有燈光。就存在方面說，燈光與棹椅的地位，是相等底。但有棹椅不過是有棹椅而已。有燈光則室內一切，皆被燈光所照。宇宙間之有覺解，亦正如是。宇宙間底事物，本是無意義底，但有了覺解，則即有意義了。所以在許多語言中，明亮等字，多引申有了解之義。如「明」字本義為明亮，引申為明白，了解。

我們於以上所說，都是就實際方面說。就實際方面說，任何事物之理，皆是「平鋪在那裏」。「沖漠無朕」而「萬象森然」。其有固不待人之實有而有。但實際上若沒有人，這些理亦是不被知底。被知與不被知，與其有固不相干。但若不被知，則亦不被了解。不被了解，則亦是在「無明」中。

人不但有覺解，而且能了解其覺解，是怎樣一回事，並且於覺解時，能自覺其覺解。例如我們現在講覺解，即是了解覺解是怎樣一回事，於講覺解時，我們亦自覺我們的覺解。龜山講知，朱子講知，亦是覺解其覺解。這是高一層底覺解，高一層底覺解，並不是一般人皆所有底，所謂「百姓日用而不知」也。一般人覺解吃飯，覺解築室，覺解打仗，但未必覺解其覺解。

若借用佛家的名辭，我們可以說，覺解是明，不覺解是無明。宇宙間若沒有人，沒有覺解，則整個底宇宙，是在不覺中，是在無明中。及其間有人，有覺解，宇宙間方有始覺。

或可問，上文說，人對於人生愈有覺解，則人生對於他，即愈有意義。佛家對於人生底覺解並不為少，何以佛家以為人生是無意義底？

於此，我們說，上文說，一事對於一人底意義，隨此人對於此事底了解不同而不同。人生對於佛家的人底意義，與對於我們底意義，固有不同，但不能說，人生對於他們是無意義底。普通以為，佛家以為人生是無意義底。此所說人生是無意義底，意思是說，佛家的人，以為人生底事，是空虛幻滅底。照我們於上文所說，意義的意義，此即是人生對於他們底意義。不過佛家亦並非謂人生中所可能有底一切事，皆是空虛幻滅底。他

們只說，普通人所作底事，所求達到底目的，是空虛幻滅底。至於佛家的人所作底事，如參禪打坐等，所求達到底目的，如得佛果等，則並不是空虛幻滅底。照佛家的說法，此等事，此等目的，人必須於其是人時作之，求之。若其是畜生，則無知，不知有此等目的，不知作此等事。若其是「天」，則無苦，不願求此等目的，不願作此等事，所以他們常說，「人身難得」。這亦是人生對於他們底意義。果有「天」與否，我們不敢說。但就人與禽獸說，有知無知，確是其間很大底分別。佛家注重人的有知，他們亦覺解人的覺解。在這些方面，佛家與我們相同。

照佛家中底一派的說法，佛家的人，於得到他所求底目的時，或即於了解他所求底目的時，他又可見，即普通人所作底事，所求底目的，雖是虛妄幻滅，面却皆是「常住真心」的表現。由此方面看，則「舉足修途，皆趨寶諸；彈指合掌，咸成佛因。」「担水砍柴，無非妙道，」以普通人所作底事，所求底目的，為虛妄幻滅者，乃是人於其了解在某階段中所有底偏見。我們上文說，人對於一事底了解不同，則此事對於他底意義亦不同。佛家此意，正與我們相同。

從另一方面說，此見並不是偏見。佛作普通人所作底事，此事即不是虛妄幻滅底。但普通人作普通人所作底事，則此事正是虛妄幻滅底。常與一文字學家談。此文字學家，批評某人寫一某字為白字。我說，此乃假借字，非白字。此文字學家說，「我若如此寫，即是假借字。他若如此寫，即是白字。」此說正可為上所謂作一例。此某人與此文字學家，對於此字底了解不同。所以他們雖同寫一字，而此字的寫法對於他們底意義底不同。某人如此寫此字，是由於他的無解，而此文字學家如此寫此字，則是由於他的解。一個如此寫是出於無明，一個如此寫是出於明。

上所謂佛家的此一派的意思，頗可與本章的主要底意思相發明。佛家的此一派的意思，是中國佛家的人所特別發揮，特別提倡底。不過他們雖如此提倡，而其行為，仍以出家出世為主。宋明道學家，則以為，儒家的聖賢，並不必作與普通人所作不同底事。聖賢所作，就是眼前這些事。雖是眼前的這些事，但對於聖賢，其意

義即不同。學聖賢亦不必作與普通人所作不同底事。就是眼前這些事，學聖賢底人作之，即可希望希賢，所以宋儒說，「洒掃應對，可以盡性至命。」這是與上所說底意思，較為一致的說法。

「洒掃應對，可以盡性至命，」與禪家所說，「担水砍柴，無非妙道」，意思相同，對於普通人，灑掃應對，只是灑掃應對，担水砍柴，只是担水砍柴。但對於對於世界人生有很大了解底人，同一灑掃應對，同一担水砍柴，但其意義即不同了，此所謂「不離日用常行內，直到先天未畫前。」

覺解是明，不覺解是無明。覺解是無明的破除。無明破除，不過是無明而已。並非於此外，另有所得。另有其所建立，佛家說，佛雖成佛，而「究竟無得」。孟子說，「予，天民之先覺者也。」程子釋之云。「天民之先覺，譬之皆睡，他人未覺來，以我先覺，故搖擺其未覺者，亦使之覺。及其覺也，元無少欠。蓋亦未嘗有所增加也，通一般爾。」（遺書卷二上。）