

禅趣人生

觉解人生

● 冯友兰 著





00901895

禅趣人生

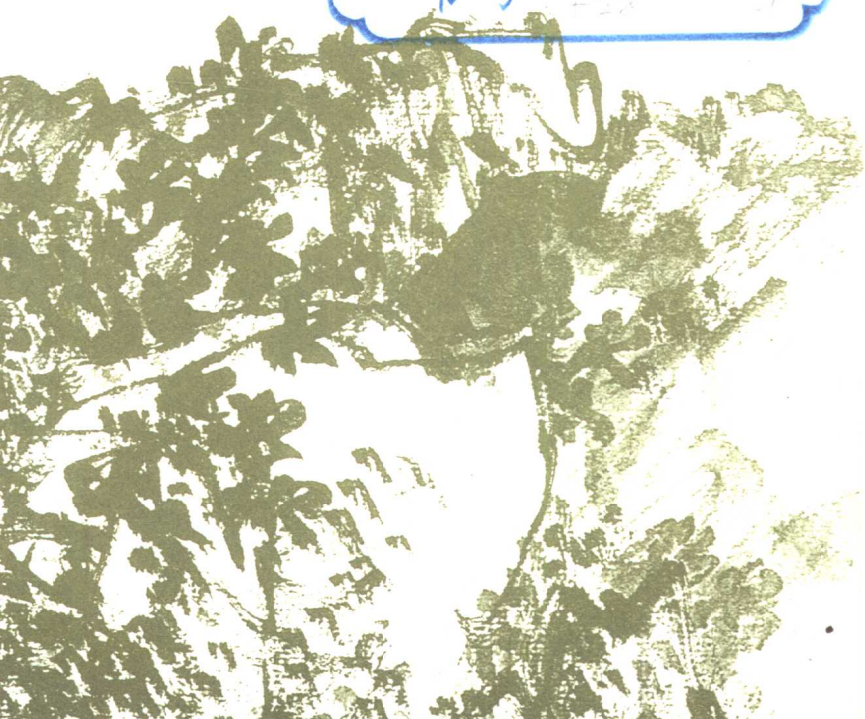
● 冯友兰

· 觉悟人生

陈卫平选编

浙江人民出版社

中共中央党校图书馆
著者号
I267
722
书号



责任编辑：杨淑英
封面设计：池长尧
封面画：俞建华
责任校对：张振华

觉解人生

冯友兰 著 陈卫平 选编

浙江人民出版社出版发行
(杭州体育场路 347 号)

浙江大学印刷厂印刷
(杭州玉泉浙江大学内)

开本 787×1092 1/32 印张 9 插页 4 字数 17.2 万 印数 1—15000

1996 年 4 月第 1 版 1996 年 4 月第 1 次印刷

ISBN 7-213-01340-8/G · 344 定价：15.80 元

前言

当浙江人民出版社的编辑要我编一本冯友兰论人生的文选时，尽管我正忙于装修新居，又有其他杂事缠绕于身，但在犹豫片刻之后，还是承诺下来了。这倒不是我对冯友兰的人生哲学有精深的研究，而是想借这个机会说一说两次拜访冯友兰先生的情景。

冯友兰先生可以说是我的老师的老师。我的导师冯契先生曾受业于冯友兰先生。第一次拜访冯友兰先生，就是跟随冯契先生而去的。那是1985年12月，我和冯契先生一起参加在北京举行的金岳霖学术思想讨论会。在会议间隙，冯契先生带我一起到北京大学燕南园拜访冯友兰先生。这一年12月正好是冯友兰先生的九十大寿，因而冯契先生此去带有拜寿的意思。推开冯友兰先生寓所的两扇朱红色的大门，在庭园里见到了我在《三松堂自序》中读到过的三棵枝叶葱茏的劲松。来到冯友兰先生的书房，原先坐在椅子上的他，颤颤巍巍地站立起来，以示迎客。在我第一眼中留下的突出印象是：身材高大，白髯拂胸，颇有贤哲之气象。接着，两位冯先生进行交谈，我在一边静静地听。记得冯友兰先生在谈到要在有生之年完成《中国哲学史新编》时，语气里充满着自信和执著。我在心里暗暗地想：这大概是其用生命支

撑的最后一项事业。

这一感觉在我第二次拜访冯友兰先生时，更为强烈了。那是1989年的4月中旬，我在北京大学参加国家教委主办的纪念五四新文化运动七十周年学术讨论会。每次去食堂用餐，都要经过冯友兰先生的寓所，我指着寓所的朱红大门，向同去开会的我系同事杨国荣介绍说，这就是冯友兰先生的家。杨国荣很想见见冯友兰先生。在他的怂恿下，我们在4月12日下午去拜访了冯友兰先生。在拜访前，我们准备了一些向他请教的问题。再次见到冯友兰先生，我觉得他的精神远不如四年前，没人搀扶，已不能自己从坐着的椅子上站起来了，面部表情木然，眼神黯然，说起话来断断续续，略带颤音。然而，他的思维还十分清晰，尤其当我们问及《中国哲学史新编》的进展情况时，他的眼睛里放出一丝光亮，话也变得连贯起来了。他告诉我们，正在进行《中国哲学史新编》最后一个分册的写作，这一分册是论述中国近代哲学的。于是，我们又问他在这个分册里将如何评价毛泽东的思想。他的回答在我脑海里留下非常深的印象。临走前，蔡仲德先生（冯友兰先生的女婿）还为我们和冯先生一起留了个合影（此事记载于《冯友兰年谱初编》）。遗憾的是，由于其他的人为的原因，这张照片没能冲洗出来。辞别冯友兰先生，我和杨国荣都有一个共同的预感：一旦《中国哲学史新编》完成，冯先生的生命恐怕支撑不了多久了。因为他最后的生命就是为这部著作的完成而存在的，这部著作耗干了他生命的最后的心血。果然，在《中国哲学史新编》完成后不久，冯友兰先生在其诞辰九十五周年的前夕与世长辞了。

因此，不管对《中国哲学史新编》作怎样的评价，我觉得冯先生用他写作这部著作的行为表明了对生命意义的最后的觉解。1982年9月，冯先生在美国哥伦比亚大学赠予他名誉文学博士学位的仪式上，宣布完成《中国哲学史新编》是他今后的心愿。同时，他写了一首诗，其中有两句：“智山慧海传真火，愿随前薪作后薪。”显然，他把完成这部巨著看作是传递人类千百年积累下来的智慧真火，而把自己的生命比喻为传递这团真火的柴薪。正如他以后在《三松堂自序》中所写的：“我感受到，历来的哲学家、诗人、文学家、艺术家和学问家都是用他们的生命作为燃料以传这团真火。”“凡是有传世著作的，都是呕出心肝，用他们的生命来写作的。”以自己的生命作燃料来传递人类智慧之火，这可以说是冯先生对自己的生命意义的最后的觉解。这一觉解不是写在纸上的，而是以日常行为的方式来体现的。冯先生生命的最后一页由此而放出了令人敬仰的光彩。

冯先生近百年的人生是颇为坎坷的。我觉得他从自身经历中获得的对人生的觉解，也许比他在理论上对人生的觉解要更深刻些。他在《三松堂自序》中说：解放初他对毛泽东回信中“总以采取老实态度为宜”这句话“有一点反感”。现在开始懂得这句话了，采取老实态度就“不应该哗众取宠。写文章只能写我实际见到的，说话只能说我所想说的”。如果采取这样的老实态度，“就可能不会犯在‘批林批孔’时期所犯的那种错误”。而老实态度与哗众取宠的界限是诚伪之分。“我们说话、写文章都要表达自己真实的见解，这叫‘立其诚’”；相反，“如果是附和一时流行的意见，以求得到

吹捧，这就是伪，就是哗众取宠”。他坦率承认自己在“批林批孔”时期走过弯路，在于“一部分思想就不是立其诚，而是哗众取宠了”。这样的来自于实际的人生觉解，对于后生们确是十分受用的。冯先生由此也在其晚年给我们树立了“立其诚”的人格榜样。

不过，冯先生作为哲学家，给后人以更多启迪的，是他从哲学上对人生的阐述。冯先生的人生哲学的核心，就是著名的“人生境界”说，认为人们对于同一宇宙人生的觉解程度不同，因而思想境界就有差别。本书选录的文章，和这一基本观点有着这样或那样的联系，因而我们把这本书取名为《觉解人生》。由于它是“禅趣人生丛书”的一种，所以在这里谈一谈冯友兰觉解人生的理论和佛学之间的关系。冯先生认为自己在《中国哲学史》中讲佛学失于肤浅，并一再强调自己的“新理学”是接着宋明理学讲的。其实，冯先生的“觉解人生”和佛学有着内在的思想渊源。

冯先生的觉解人生，阐明道德行为必定同时是有觉解的行为。这就是强调道德行为必须出于理性自觉，如果没有觉解即没有自觉性和理性认识，那么善行就只是自发地合乎道德的行为。这样的观点是以“人性本善”的人性论为前提的，因而觉解首先是对人之性的觉解，如果由于后天的蒙蔽，对人之性不觉解，那就形成了“恶”。在性善说的基础上论证道德行为必须出于理性自觉，是从孟子发端的。孟子认为人性本善，然而只有对于事物、人伦有“明察”即理性认识，才能自觉地依照仁义来行动即“由仁义行”，这才是真正的道德行为，否则只是自发地“行仁义”。在先秦，与孟子并

列的儒学大家是荀子。后者在汉代的经传方面的影响比孟子更大一些，而荀子是主张性恶论的。在汉代，董仲舒的性三品说、扬雄的性善恶混说、王充的性有善有恶说，都带有折衷性善论和性恶论的色彩。孟子的从性善说出发强调道德行为出自理性自觉的观点，是在宋代以后才成为儒学主流的，而这同佛学的发展是分不开的。

印度佛学主张性寂说，以至虚无生为第一原理，以涅槃寂灭为最高境界。佛学在中国化过程中，用性觉说来代替性寂说。禅宗认为人生来就有灵明觉知，此即佛性；佛与众生之别，即在悟与迷；由迷到悟的成佛途径，就是经过定慧双修，转识成智，顿然间觉悟本性。所以，禅宗的“顿悟”虽有神秘主义的成分，但它强调转识成智，以为人的解脱要依赖智慧，因而并不排斥理性，是理性的直觉。可见，正是经过佛学的发展，在理论上为孟子以性善说为基础突出道德行为的理性自觉的观点的复兴作了准备。宋明理学正是吸取了佛学的上述思想而和孟子的上述观点相接续的。宋明理学认为道德的境界和道德的意识是通过由明到觉的过程。“明”即明察，是理性的品格，是使人懂得应当做什么，但不一定能使人将其化为具体行动；而“觉”即觉悟，是主体的自觉，是把所懂得的应当做什么转化为了具体的行动，即成了主体内在的德性。宋明理学这样来讲道德境界的提升，显然是对孟子思想的弘扬，但同时也是吸收佛学理性直觉之“悟”的结果。因此，虽然冯先生的“觉解”是接着宋明理学之“明觉”的，但是，其和佛学思想的历史联系也是不可否认的。

这从一个侧面说明近代中国的人生哲学不仅以西方思

想为资源,而且也融进了包括佛学在内的中国传统哲学的智慧。因此,以佛禅来启迪今天的人们对于人生的思考,是有一定道理的。

最后要说明的是本书大量的选录工作是徐文晓、郭毅玲两位研究生做的,我在她们所选录的材料的基础上作了编排和拟定标题。我在这里向她们表示衷心的感谢。

陈卫平

一九九五年十一月廿三日

目录

前言	1
人生乃宇宙中之一种事	1
人生之真相和目的	7
人生是有觉解的生活	11
有觉解是人生最显著最重要的性质	22
高一层的觉解与“转识成智”	28
觉解的程度和人生的境界	32
境界与实际享受的世界	40
境界的保持、发展和识别	43
境界不外于日常行事	48
天地境界与宗教境界	52
天地境界与天民、天职、天伦	57
天地境界与知天、事天、乐天	61
天地境界的思议与不可思议	65
天地境界的无“我”与有“我”	70
天地境界与内外动静的化灭	78
“死”之觉解：不知怕死到超越生死	83
中国哲学：即世间而出世间的人生智慧	100

孔孟：仁义礼智与浩然之气	104
老庄：物我为一与遗世独立	120
禅宗：无修之修与妙道顿悟	136
道学：极高明而道中庸与孔颜乐处	149
新理学：经虚涉旷与内圣外王	165
艺术与“美善相乐”的人生	170
文艺即人的理想具体化	172
旧礼教与忠孝	176
“娜拉出走”与妇女问题	191
人生与人欲之好恶	205
人生与人欲冲突之中和	208
行所欲行即意志自由	210
人生术与“游戏人间”	214
人生之成败与机遇	217
人生如打牌与知命不忧	221
情为理化即人生无累	223
谦虚和无意求谦虚	238
勤俭和人生的“细水长流”	253
不欺为“诚”和认真为“敬”	260
人生不朽和鬼神魂魄	263
生命的最后的燃烧	275

人生乃宇宙中之一种事

宇宙者，一切事物之总名也。此所谓事(events)及物(things)，皆依其字之最广义。如树枝，虫蚁，微尘，皆物也；人亦物也。如树枝之动摇，微尘之飞荡，虫蚁之斗争，皆事也；人之动作云为，亦事也。自无始以来，即有物有事；合此“往古来今”，“上下四方”之一切事物，总而言之，名曰宇宙。人乃宇宙中之一种物，人生乃宇宙中之一种事。庄子云：“号物之数谓之万，人处一焉。……此其比万物也，不似毫末之在于马体乎？五帝之所连，三王之所争，仁人之所忧，任士之所劳，尽此矣。”(《庄子·秋水》)此人在宇宙中之地位也。

关于所谓物之本体，哲学家颇有争论。吾人所逐日接触之诸物，果皆如吾人所感觉者乎？抑吾人所感觉者，不过现象，其下仍另有真的本体乎？唯心论者以为一切存在者，姑无论其现象如何，其本体皆是心理学所研究之心。唯物论者以为一切存在者，姑无论其现象如何，其本体皆是物理学所研究之物。此外又有现象论者，以为吾人所感觉之现象即真，其下并无别种本体。(《罗素月刊》第一号《哲学问题》六页)罗素依此不另立本体之观点，又本于现代物理学研究之所得，立所谓“中立的一元论”。依此论所说，则宇宙中最后

的原料，不能谓为物，亦不能谓为心，而只是世界之事情。（同上，十二页）相似的事情连合为复杂的组织，即成吾人平常所谓物。（同上，第三号《哲学问题》四五页）……

惟诸物皆是诸事情所合组而成，故诸物常在变化之中。鬻熊曰：“运转亡已，天地密移，疇觉之哉？故物损于彼者盈于此；成于此者亏于彼。损盈成亏，随生随死，往来相接，间不可省，疇觉之哉？凡一气不顿进；一形不顿亏；亦不觉其成，亦不觉其亏。亦如人自生至老，貌色智态，亡日不异。皮肤爪发，随生随落，非婴孩时有停而不易也，间不可觉，俟至后知。”（《列子·天瑞》）故庄子有舟壑之喻，孔子有逝水之叹。中国之道家儒家，皆有见于宇宙之变者也。

宇宙无始亦无终。盖宇宙乃万有之全体，故为无限的（infinite）；有限者（the finite）能有始终；无限者不能有始终也。如地球是有限的物，可有始终。普通所谓世界之始，实不过地球之始；所谓世界末日，实不过地球之终。然所谓地球之始，不过他物变为地球（即他一组事情变为此一组事情）。所谓地球之终，不过地球变为他物（即此一组事情变为他一组事情）。此所谓“损于彼者盈于此；成于此者亏于彼”也。宇宙间诸事物，固皆变动不居，瞬息不停。地球之变化，不过宇宙间变化之一部分耳。然诸事物变化自变化，宇宙之为宇宙，固自若也。如一军队然，一兵虽死，其军队之为军队如故。然此喻犹有不切；盖一兵既死，其军队固存，而此兵之自身，则已不能复为此军队之一分子矣。若宇宙间之物，虽复万变，而终不能不为宇宙之分子。盖灭于此者生于彼；此成彼毁；若此者“万化而未始有极也”。故宇宙者，庄子所谓

“物之所不得遁”(《庄子·大宗师》)者也。既为“物之所不得遁”，故宇宙无终。

宇宙诸事物常在变化之中；但此变化非必是进化。^①有哲学家以为宇宙程序日在进步之中，其运动乃所谓“向上的运动”(onward movement)。但所谓上，下，进，退，必有标准。若无标准，果何为上，何为下，何为进，何为退耶？在人的世界中，吾人依自己的意欲，定为价值之标准。凡合乎此标准者为好，向好一方面之运动为向上的运动，为进步；反是则为不好，为退步。故在人的世界中，有进步与退步之可言。若天然世界，本非为人而有，其变动本与人之意欲无干，故亦本无进步退步也。庄子曰：“今大冶铸金；金踊跃曰：‘我且必为镆铍。’大冶必以为不祥之金。今一犯人之形，而曰：‘人耳，人耳。’夫造化者必以为不祥之人。”(《庄子·大宗师》)人若不但曰：“人耳人耳”，且欲以其自己之标准，衡量宇宙；宇宙有知，必更以为唐突矣。

宇宙间诸物，既皆是一组事情所合成，故皆可谓为幻。盖一切物皆可分化为所以构成此物者。即依常识者，一房屋可分化为砖瓦木料等；依科学言，砖瓦木料又可分化为化学的原质；化学的原质又可再分化为原子；原子又可再分化为

① 生物学中之演化论，谓天演竞争，适者生存，颇有人即以此之故，谓宇宙诸物，日在进步之中。中国近译演化为进化，愈滋误会。其实所谓演化，如所谓革命，乃指一种程序，其所生结果，为进步亦可为退步，本不定也。且所谓适者，乃适于环境。然适于环境者未必即真好；不适于环境者未必即真不好。所谓“阳春白雪”，在庸俗耳中，不能与下里巴人之曲争胜；然吾人不能因此即谓后者之果真优于前者。故吾人即以人的标准批评宇宙诸物之变动，亦未见有何证据能使吾人决其变动之必为进步的也。

电子。每经一分化，则原来之物，即不存在。凡物皆然；所以凡物皆可谓为幻也。佛教令人观察诸物虚妄，即吾人身体，亦系四大和合而成。盖自一方面观察，宇宙间诸物，确是虚幻也。但自别一方面言，则一切物，确皆有自性，皆是真实。盖一物既是一串相似的事情；此相似之点，即是此物之所以为此物而以别于他物者。一物固可分为部分，化为原质，然其部分原质之自身，则不能即为此物也。如依常识说，房室为砖瓦木料等所构成，但房室自有其所以为房室，所以别于他物者，非即砖瓦木料等；不然，则吾人亦可以砖瓦木料为房室矣。如依化学说，水为轻养气所化合而成，但水自有其所以为水，所以别于他物者；不然，则吾人亦可以轻养气为水矣。又如“谐乐”虽为诸音乐的本位所构成，然“谐乐”自有其所以为“谐乐”；不然，则吾人亦可以此“谐乐”为彼“谐乐”，以音乐的本位为“谐乐”矣。一物之所以为一物，而以别于他物者，即此一物之自性，要素(essence)，及逻辑中所说之常德(property)；此物固可使变为他物，然不能因此即谓其为虚幻也。故一物是什么即是什么，其自性只与其自己相同。逻辑中有自同律， $A=A$ 者；盖吾人思及一物之自身时，固不能不如是想也。

凡物如此，宇宙亦然。宇宙本为一切事物之总名，当然可分化为所以构成宇宙之诸事物。由斯而言，则所谓宇宙者，不过一无实之名而已。然自别一方面言，则宇宙又必有其所以为宇宙而以别于他物者。由此方面观察，则宇宙间诸事物虽万变，而宇宙之为宇宙自若。犹之长江之水，滔滔东逝，迄不暂停，所谓“逝者如斯，不舍昼夜”，而长江之为长江

自若。犹之亚里士多德所说，苏格拉底，自少至老，有许多变化；而苏格拉底之主体，固自若也。（亚里士多德《后物理学》九八三页）盖一物内之部分，虽常在变化之中，而其全体固可谓为不变而有“自同”（self-identity）。惟宇宙间诸有限的事物，其自同的全体之存在，亦不永久。如苏格拉底已有死时，即长江黄河，吾人亦可设想其有不存在之时。独宇宙既无始无终，所以其间诸事物，虽常在生灭变化之中，而宇宙，就其全体而言，乃不变而永存；此不变永存的宇宙，即斯宾诺莎所说之上帝也。

由此而言，则哲学上普通所谓物，固自有其所以为物者；所谓心，亦固自有其所以为心者。物自是物，心自是心；宇宙之中，此二者俱系实有。故斯宾诺莎以为思想（心）与延积（extension）（物）俱是上帝之性质也。

庄子云：“物固有所然；物固有所可。无物不然；无物不可。”（《庄子·齐物论》）凡物事皆有所然。然者，“是”也。无论何事物，苟以之为主词，皆必可于其后加一客词，而以“是”联之，使成为一肯定的命题。所以谓凡事物皆有所然也。此其所然，谓之实然。吾人观察诸事物之实然，而又见其同然。相同的事情，必依相同的秩序，发生于相同的条件之下；此秩序与条件即是所谓常轨。一物有一物之所以别于他物者；一类之物又有其共同之点，为其类之所以别于他类者；此一类所共有之性质，即是所谓共相。常轨与共相，即柏拉图所说之概念，亚里士多德所说之形式也。具体的个体的事物常在变中，而概念不变。具体的个体的事物，可谓感觉之对象，而概念则只可为思想之对象。此柏拉图所说，本不

为错，不过不必以概念独为“醒的真实”，而具体的事物皆为如梦的影而已。

原文载《三松堂全集》第一卷《人生哲学》