贞元六书(下)

长 春 出 版 社

目　录

新 原 人

自　序 …… 003
第一章　觉　解 …… 004
第二章　心　性 …… 014
第三章　境　界 …… 027
第四章　自　然 …… 037
第五章　功　利 …… 049
第六章　道　德 …… 061
第七章　天　地 …… 075
第八章　学　养 …… 091
第九章　才　命 …… 102
第十章　死　生 …… 113

新原道（中国哲学之精神）

自　序 …… 125
绪　论 …… 126
第一章　孔　孟 …… 131
第二章　杨　墨 …… 141
第三章　名　家 …… 149
第四章　老　庄 …… 156

第五章　易　庸 …… 167
第六章　汉　儒 …… 180
第七章　玄　学 …… 188
第八章　禅　宗 …… 199
第九章　道　学 …… 207
第十章　新　统 …… 218

新 知 言

自　序 …… 231
绪　论 …… 232
第一章　论形上学的方法 …… 235
第二章　柏拉图的辩证法 …… 242
第三章　斯宾诺莎的反观法 …… 249
第四章　康德的批判法 …… 256
第五章　维也纳学派对于形上学底看法 …… 265
第六章　新理学的方法 …… 270
第七章　论分析命题 …… 276
第八章　论约定说 …… 282
第九章　禅宗的方法 …… 288
第十章　论　诗 …… 296

新原人

自　序

“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”此哲学家所应自期许者也。况我国家民族值贞元之会，当绝续之交，通天人之际、达古今之变、明内圣外王之道者，岂可不尽所欲言，以为我国家致太平，我亿兆安心立命之用乎？虽不能至，心向往之。非曰能之，愿学焉。此《新理学》、《新事论》、《新世训》及此书所由作也。此书虽写在《新事论》、《新世训》之后，但实为继《新理学》之作，读者宜先观之。书中所征引，多有不及注出处者。盖以乱离颠沛，检查不便。亦以此书非考据之作，其引古人之言，不过以与我今日之见相印证，所谓六经注我，非我注六经也。此书属稿时，与金龙荪先生岳霖同疏散于昆明郊外龙泉镇。汤锡予先生用彤亦时来。承阅全稿，并予批评指正，谨此致谢。书中各章，皆先在《思想与时代》月刊中发表。承允重印，以广流传，亦谨此致谢。书中字句，有与前所刊布不同者，以此为正。昔尝以《新理学》、《新事论》、《新世训》为贞元三书，近觉所欲言者甚多，不能以三书自限，亦不能以四书自限。世变方亟，所见日新，当随时尽所欲言，俟国家大业告成，然后汇此一时所作，总名之曰“贞元之际所著书”，以志艰危，且鸣盛世。民国三十一年（1942 年）三月，冯友兰。

第一章

觉　解

我们常听见有些人问：人生究竟有没有意义?如其有之，其意义是什么?有些人觉得这是一个很严重底问题。如果这个问题不能得到确切底答案，他们即觉得人生是不值得生底。

在未回答这个问题之先，我们须问：所谓人生的意义者，其所谓意义的意义是什么？此即是问：其所谓意义一词，究何所谓?

我们常问：某一个字或某一句话的意义是什么？此所谓意义，是说某一个字的所谓或某一句话的所说。我们不知某一个字的意义，我们可以查字典，于字典中，我们可以知某一个字的所谓。我们不知某一句话的意义，我们可以请说话底人解释，于解释中，我们可以知某一句话的所说。这是意义一词的一个意义。

所谓人生意义者，其所谓意义，显然不是意义一词的这一个意义。因为人生是一件事，不是一个字或一句话。一个字有所谓，而人生则无所谓。人生这两个字，当然亦有所谓。人生的意义是什么？这一句话当然亦有所说。不过现在我们所讨论者，并不是这两个字，亦不是这一句话。

我们亦常问：某一件事物的意义是什么？此所谓意义有时是说某一事物所有底性质，如一个人所了解者。例如我们问：此次苏德战争的意义是什么？有人说，此次苏德战争，是共产主义底国家与法西斯主义底国家间底战争，是有阶级性底。此即是说，在此派人的了解中，此次苏德战争有阶级斗争的意义。有人说，此次苏德战争，是德国人与俄国人两个民族间底战争，是只有民族性底（此所谓民族性是对阶级性而言，不是一部分人所谓民族性，如德国人的民族性，俄国人的民族性等）。此即是说，在此派人的了解中，苏德战争是只有民族斗争的意义。

所谓某一事的意义，有时是说某一事所可能达到底目的，或其可能引起底后果，如一个人所了解者。例如有人说：此次苏德战争的意义，是决定欧洲将为法

西斯主义所统治，或为共产主义所统治。有人说：此次苏德战争的意义，是决定欧洲将成为一俄罗斯帝国或德意志帝国。此所谓意义，是说一事可能达到底目的，或其所可能引起底后果，如一个人所了解者。

所谓某一事物的意义，有时是说，某一事物与别事物底关系，如一个人所了解者。例如我们问：此次苏德战争，对于此次欧战有什么意义？有人说：此次欧战，本是帝国主义底国家间底战争，现在苏联加入，欧战即变质了。有人说：苏联本身，也是一帝国主义底国家，其卷入欧战，不过使欧战的范围更扩大而已。此所谓一事的意义，是说一事与别事底关系，如一个人所了解者。就意义的此意义说，一事物对于某别事物底关系愈重要者，此事物对于某别事物，即愈有意义。

我们可以说，一事物所以可能达到某种目的或可能引起某种后果，或所以与别事物有某种关系者，正因其有某性。例如上所说，苏德战争所可能达到底目的，或所可能引起底后果，及其与欧洲战争底关系，若分析之，还是要说到苏德战争，是有阶级性底，或是只有民族性底。不过虽是如此，人于说某一事物的意义时，其意所注重，可有不同，如上所说。

一事物的意义，各人所说，可以不同。其所说不同，乃因持此各种说法者，对于此事底了解不同。其对于此事底了解不同，所以此事对于他底意义亦不同。一件事的性质，是它原有底。其所可能达到底目的，或其所可能引起底后果，这些可能亦是原有底。其与别事物底关系，亦是原有底。但一件事的意义，则是对于对它有了解底人而后有底。如离开了对它有了解底人，一事即只有性质，可能等，而没有意义。我们可以说一事的意义，生于人对此事底了解。人对于一事底了解不同，此事对于他们即有不同底意义。

虽同一事物，但人对于它底了解，可有不同。如上所举，苏德战争即其一例。又譬如我们在此上课。假如一狗进来，它大概只见有如此如此底一些东西，这般这般底一串活动。严格地说，它实亦不了解什么是东西，什么是活动，不过我们姑如此说而已。又设如一未受过教育底人进来，也可看见许多桌椅，许多人，听见许多话，但不了解其是怎样一回事。又设如一受过教育底人进来，他不但看见许多桌椅人等，不但听见许多话，而且了解我们是在此上课。此一狗二人对于同一事底了解不同，所以此同一事对于他们底意义，亦即不同。其了解愈深愈多者，此事对于他底意义，亦即愈丰富。设更有一人进来，他不但了解我们是在此上课，而且了解我们在此所上底课，是何科目，并且了解此科目在学问中底地位，并且了解学问在人生中底地位等等，如此则其对于我们在此上课一事底了解，更深更多，而此事对于他底意义亦即更丰富。

上文所谓了解，我们亦称为解。对于一事物有了解，我们亦称为对之有解。

人对于一物，如了解其是怎样一个东西，对于一事，如了解其怎样一回事，则他们对于此事或物，即已有解，有解则此事物对于他们即有意义。不过说了解一物是怎样一个东西，说了解一事是怎样一回事，这了解又可有程度的不同。例如一地质学家了解一座山是哪一种岩石所构成底山，固是了解其为怎样一个东西，但一个人若只了解其是山，亦不能不算是了解其为怎样一个东西。一个人了解一个讲演是哪一种讲演，固是了解其为怎样一回事，但一个人若只了解其是一讲演，亦不能不算是了解其为怎样一回事。其了解的深浅多少不同，其所得意义亦异。深底了解，可以谓之胜解。最深底了解，可以谓之殊胜解。不过本章说了解，乃就最低程度底了解说起。

究竟怎样底了解，算是最低程度底了解？了解某物是怎样一个东西，或了解某事是怎样一回事，即是了解某事物是属于某一类者，是表现某理者。例如我们了解这座山是山，此即是了解“这座山”是属于山之类者，是表现山之理者。有最大底类，有最大底类所表现底理。对于一事物，若一人完全不了解其所属于底类，完全不了解其所表现底理，则此人对于此事物，即为完全无解。此事物对于此人，即为完全地浑沌，完全地无意义。对于一事物，若一人仅了解其是属于最大底类，表现此类的理，例如一人仅了解一事物是一事物，则此人对于此事物所有底了解，即只是最低程度底了解。

人对于理底知识，谓之概念。上所说，如用另一套话说之，我们可以说，对于事物底了解必依概念。凡依内涵最浅底概念底了解，即是最低程度底了解。如一人看见一座山而了解其是山，此是了解其是怎样一个东西，此是对于它有解。但如另一人看见一座山，而只了解其是一个物，此亦是了解其是怎样一个东西，亦是对之有解。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，比山的概念内涵较浅，故仅了解一山是物，比于了解一山是山者，其了解的程度较低。因此我们说：凡依内涵最浅底概念所有底了解，是最低程度底了解。

最低程度底了解，虽是最低程度底，但比之无解又是高底了。例如一个狗，看见一座山，它只感觉一如此如此，这般这般，不但不了解其是怎样一个东西，并且未必了解其是东西。又例如在空袭警报中，狗亦随人乱跑，但它不但不了解这是怎样一回事，而且未必有事的概念。狗是无了解底。其所有底经验，如亦可谓之经验，对于他只是一个浑沌。

无概念底经验，西洋哲学家谓之纯粹经验。詹姆斯[1]说：有纯粹经验者，只取其经验的“票面价值”，只觉其是如此，不知其是什么。此种经验，如亦可谓

① 冯友兰原书作“詹姆士”，据《中国大百科全书》哲学卷，全书统一为“詹姆斯”。——编者注

之经验，对于有此经验者，只是一个浑沌。浑沌不是了解的对象。因为被了解者，即不是浑沌。因此浑沌是不能有意义底。康德说：“概念无知觉是空底，知觉无概念是盲底。”此话的后段，我们亦可以说。我们于上文即说明无概念底经验是盲底。所谓盲者，即浑沌之义。

下文第七章说到同天境界。在同天境界中底人，自同于大全。大全是不可思议底，亦不可为了解的对象。在同天境界中底人所有底经验，普通谓之神秘经验，神秘经验有似于纯粹经验。道家常以此二者相混，但实大不相同。神秘经验是不可了解底，其不可了解是超过了解；纯粹经验是无了解底，其无了解是不及了解。

我们说：康德的话的后段，我们亦可以说。为什么只是后段？因为照我们所谓概念的意义，我们不能说，概念是空底。我们所谓概念，是指人对于理底知识说。一个人可对于理有知识或无知识。如其有知识，则即有概念，其概念不是空底。如其无知识，则即无概念，亦不能说概念是空底。

但从另一方面说，一个人可有名言底知识，名言底知识可以说是空底。例如一个人向未吃过甜东西，未有甜味的知觉，但他可以听见别人说，甜味是如何如何，而对于名言中底甜字的意义有了解。此甜字的意义，本是代表甜味的概念。但人若只了解甜字的意义，而无知觉与之印证，则其所了解者，是名言的意义，而不是经验的意义。就其了解名言的意义说，名言底知识，不是空底；就其所了解底意义，不是经验的意义说，名言的知识亦可以说是空底。所谓空者，是就其无经验底内容说。例如有些人讲道德，说仁义，而实对于道德价值，并无直接底经验。他们不过人云亦云，姑如此说。他们的这些知识，都是名言底知识。这些名言底知识，照上所说底看法，对于这些人，都可以说是空底。

一名言底知识，在经验中得了印证，因此而确见此名言所代表底概念，及此概念所代表底理。因此此经验与概念联合而有了意义，此名言与经验联合而不是空底。得此种印证底人，对于此经验及名言即有一种豁然贯通底了解。此名言对于此人，本是空底，但现在是有经验底内容了；此经验对于此人，本是浑沌底，但现在知其是怎么一回事了。例如一学几何的人，不了解其中底某定理，乃于纸上画图以为例证，图既画成，忽见定理确是如此。又如一广东人，虽常见书中说风花雪月，而实未尝见雪，及到北平见雪，忽了解何以雪可与花月并列，此种忽然豁然贯通底了解，即是所谓悟。此种了解是最亲切底了解，亦可以说是真了解。用道学家的话说，此即是“体念有得”。陆桴亭说：“凡体念有得处皆是悟。只是古人不唤作悟，唤作物格知至。”（《思辨录》）伊川说：“某年廿时，解释经义与今无别。然思今日觉得意味，与少时自别。”（《遗书》卷十八）何以能有别？正因他体念有得之故。

以下我们再举两例，以见普通所谓悟，其性质是如上所说者。杨慈湖初见象

山，问：“如何是本心?”象山说：“恻隐，仁之端也；羞恶，义之端也；辞让，礼之端也；是非，智之端也。此即是本心。”慈湖又问：“简儿时已晓得，毕竟如何是本心?”凡数问，象山终不易其说，慈湖亦未省。慈湖时正任富阳主簿，偶有鬻扇者，讼至于庭。慈湖断其曲直讫，又问如初。象山说：“适闻断扇讼，是者知其为是，非者知其为非。此即敬仲本心。”于是“慈湖大觉，忽省此心之无始末，忽省此心之无所不通”。“恻隐，仁之端也”等，慈湖儿时已晓得，但无经验为之印证，则这些话对于慈湖都是名言底知识。象山以当前底经验，为之印证，慈湖乃“大觉”，此大觉即是悟。又如阳明“居夷处困，动心忍性，因念圣人处此，更有何道。忽悟致知格物之旨，圣人之道，吾性自足，不暇外求。”大学格物致知之语，亦是阳明儿时已晓得者，但此晓得只是名言底知识，必有经验以与此名言底知识相印证，阳明始能忽悟其旨。

禅宗所用教人底方法，大概都是以一当前底经验，使学者对于某名言底知识，得到印证；或者以一名言底知识，使学者对于当前底经验，得到意义。此二者本是一件事的两方面，都可称为指点。指点或用简单底言语表示，或用简单底姿态表示，此表示谓之机锋。既有一表示，然后以一棒或一喝，使学者的注意力，忽然集中。往往以此使学者得悟。禅宗所用教人方法的原理，大概如此。

或可问：有没有对于事物底最高程度底了解，即所谓殊胜解?

于此我们说：就理论上说，这种了解是可能有底。一事物所表现底理，我们若皆知之，则我们对于此事物，即可谓有完全底了解。完全底了解，即最高程度底了解也。不过最高程度底了解，理论上虽是可能有底，而事实上是不能有底。因为一事物之为一事物，其构成底性质，是极多底。此即是说，其所属于底类，及其所表现底理，是极多底。我们知一事物所表现底一理，我们即可就此事物，作一我们于《新理学》中所谓是底命题，即普通所谓真命题。我们若完全知一事物所表现底理，我们即可就此事物，作许多是底命题。这许多是底命题，即构成我们对于一事物底完全底了解，亦构成此事物对于我们底完全底意义。于是我们始可以说，我们完全了解此事物是怎样一个东西，怎样一回事。但事实上这是不可能底，因此我们对于一事物底了解总是不完全底，而一事物对于我们底意义亦总是不完全底。

以上所说，有些是对于一事一物说底。此所说对于某类物、某类事，亦同样可以应用。例如我们可以离开某一山，而对于山有了解；离开上某课，而对于上课有了解。照上文所说，我们于了解山时，需借助对于某一山底经验；于了解上课时，需借助对于上某课底经验。但于了解以后，我们可以离开某一山，而对于山有了解；离开上某课，而对于上课有了解。对于某类事物有了解，即是知某类事物的理所涵蕴底理。例如我们说：“人是动物。”此命题即表示人类的理涵蕴动

物的理，此命题即代表我们对于人类底了解。我们对于某类事物有了解，某类事物对于我们即有意义。我们对之了解愈深愈多者，其意义亦愈丰富。我们对于一类事物亦可有最低程度底了解，可有最高程度底了解。我们说：“人是物”，此命题表示我们对人类底最低程度底了解。我们若知人类的理所涵蕴底一切底理，我们即对于人类有最高程度底了解。最高程度底了解，即是完全底了解。一类事物所涵蕴底理，可以是极多底。所以对于一类事物底完全底了解，亦是极不容易得到底。虽不容易得到，但比对于某一事物底完全底了解，又比较容易得到一点。

人生亦是一类底事，我们对于这一类底事，亦可以有了解，可以了解它是怎样一回事。我们对于它有了解，它即对于我们有意义，我们对于它底了解愈深愈多，它对于我们底意义，亦即愈丰富。

哲学或其中底任何部分，都不是讲“因为什么”底学问。或若问：因为什么有宇宙？因为什么有人生？这一类的问题，是哲学所不能答，亦不必答底。哲学所讲者，是对于宇宙人生底了解，了解它们是怎样一个东西，怎样一回事。我们对于它们有了解，它们对于我们即有意义。

宇宙人生等，即使我们对于它们不了解，或无了解，它们还是它们。宇宙之有不靠人的了解，即使宇宙间没有人，它还是有底。若使没有人，固然没有人生，但如有了人生，虽人对于它不了解，或无了解，它还是有底。

上文说，对于一事物底完全了解，事实上是不可能底。对于一类事物底完全了解，亦是极不容易得到底。因此人对于宇宙人生，亦不易有完全底了解。所以人虽都在宇宙之中，虽都有人生，但对于它们，有了解其是如此如此者，亦有了解其是这般这般者，亦有对之全不了解，或全无了解者。《易·系辞》说：“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知。”《中庸》说：“人莫不饮食也，鲜能知味也。”对于宇宙人生全不了解或全无了解者，即所谓日用而不知，及饮食而不知味者也。

对于一事物或一类事物底完全了解，是极不容易有底。但其最特出显著底性质，是比较易于引起我们的注意，因而易于使我们在此方面，对于某事物，或某类事物，得到了解。人生亦有其最特出显著底性质，易于使我们对其得到了解，对其有觉解。

解是了解，我们于上文已有详说。觉是自觉。人做某事，了解某事是怎样一回事，此是了解，此是解；他于做某事时，自觉其是做某事，此是自觉，此是觉。若问：人是怎样一种东西？我们可以说：人是有觉解底东西，或有较高程度底觉解底东西。若问：人生是怎样一回事？我们可以说，人生是有觉解底生活，或有较高程度底觉解底生活。这是人之所以异于禽兽，人生之所以异于别底动物的生活者。

上文说：了解必依概念，自觉是否必依概念？于此我们说：了解是一种活动，自觉是一种心理状态，它只是一种心理状态，所以并不依概念。我们有活动，我们反观而知其是某种活动，知其是怎样一回事。此知虽是反观底，但亦是了解，不过其对象不是外物而是我们自己的活动而已。我们于有活动时，心是明觉底。有了解的活动时，我们的心，亦是明觉底。此明觉底心理状态，谓之自觉。

人与禽兽是同有某些活动底，不过禽兽虽有某活动而不了解某活动是怎样一回事，于有某活动时，亦不自觉其是在从事于某活动。人则有某活动，而并且了解某活动是怎样一回事，并且于有某活动时，自觉其是在从事于某活动。例如人吃，禽兽亦吃。同一吃也，但禽兽虽吃而不了解吃是怎样一回事，人则吃而并且了解吃是怎样一回事。人于吃时，自觉他是在吃。禽兽则不过见可吃者，即吃之而已。它于吃时未必自觉它是在吃。由此方面说，吃对于人是有意义底，而对于禽兽则是无意义底。

又例如一鸟筑巢，与一人筑室，在表面上看，是一类的活动。但人于筑室时，确知筑室乃所以御寒暑避风雨。此即是说，他了解筑室是怎样一回事。他于筑室时，他并且自觉他是在筑室。但一鸟筑巢，则虽筑巢而不了解筑巢是怎样一回事；于筑巢时，亦未必自觉它是在筑巢。由此方面说，筑室对于人是有意义底，筑巢对于鸟则是无意义底。

又例如一群蚂蚁，排队与另一群打架，与一国人出兵与另一国人打仗，在表面上看，是同一类底活动。但人于打仗时，了解打仗是为其国争权利，争自由，并了解打仗是拼命底事，此去或永不回来。此即是说，他了解打仗是怎样一回事；于打仗时，他并且自觉他是在打仗。蚂蚁则虽打仗而不了解打仗是怎样一回事。于打仗时，它亦未必自觉它是在打仗。由此方面说，打仗对于人是有意义底，对于蚂蚁是无意义底。

朱子延平答问中有一条云：“问：熹昨妄谓，仁之一字，乃人之所以为人，而异乎禽兽者，先生不以为然。熹因以先生之言思之，而得其说，复求正于左右。熹窃谓：天地生万物，本乎一源。人与禽兽草木之生，莫不具有此理。其一体之中，即无丝毫欠剩；其一气之运，亦无顷刻停息：所谓人（疑当作“仁”）也。气有清浊，故禀有偏正。惟人得其正，故能知其本具此理而存之，而见其为仁；物得其偏，故虽具此理，而不自知，而无以见其为仁。然则仁之为仁，人与物不得不同；知人（疑当作“仁”）之为人（疑当作“仁”）而存之，人与物不得不异。故伊川夫子既言‘理一分殊’，而龟山先生又有‘知其理一，知其分殊’之说。而先生以为全在知字上著力，恐是此意也。”（《李延平集》卷二）朱子此所说，不尽与我们相合，但其注意于知，则与我们完全相同。

或又可问：有觉解诚是人生的最特出显著底性质，但人在宇宙间，对于宇

宙，究竟有何重要？有许多人颇欲知，人在宇宙间有何重要。他们问：人生的意义是什么？实即是问：人在宇宙间，有何重要？

于此我们说：有觉解是人生的最特出显著底性质。因人生的有觉解，使人在宇宙间，得有特殊底地位。宇宙间有人无人，对于宇宙有很重大底干系。有人底宇宙，与无人底宇宙，是有重要底不同底。从此方面看，有觉解不仅是人生的最特出显著底性质，亦且是人生的最重要底性质。

从人的观点看，人若对于宇宙间底事物，了解愈多，则宇宙间底事物，对人即愈有意义。从宇宙的观点看，人之有觉解对于宇宙有很重大底干系，因为有人底宇宙，与无人底宇宙是有重要底不同底。

有人说：宇宙间有许多人为底事物，例如国家机器、革命、历史等。这些事物，总而言之，即普通所谓文化。文化是人的文化，是待人而后实有者。宇宙间若没有人，宇宙间即没有文化。在这一方面，我们可以说，有人底宇宙，与没有人底宇宙，其不同是很大底。中国旧日底思想，向以天地人为三才。以为对于宇宙，天地人同是不可少底。董仲舒说：“天，地，人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。”所谓成之者，即以文化完成天地所未竟之功也。《礼运》云：“人者，天地之心。”朱子语录有云：“问：人者天地之心。曰：教化皆是人做。此所谓人者，天地之心也。”（《朱子语类》卷八十七）朱子此所说，亦正上所说之意。

从此方面，我们固可以说，有人底宇宙，与没有人底宇宙的不同。但我们亦可以说，这种说法，是完全从人的观点出发。从人的观点看，有人以后，固然有人为底事物，有人的文化。但鸟巢亦是待鸟的实有，而后实有底。从它们的观点看，它们亦有它们的文化。它们岂不亦可说是“与天地参”？我们固然可以说，人的文化的范围，比它们的大得多。但以宇宙之大，这个范围大小的差别，从宇宙的观点看，是无足轻重底。由此方面说，我们不能仅因人有人的文化，而说有人底宇宙，与没有人底宇宙，有重大底不同。

人与鸟或蜂蚁的差别，不在于他们是否有文化，而在于他们的文化是否是有觉解底。人的文化，与鸟或蜂蚁的文化的不同，不专是范围大小的差别。人的文化，是心灵的创造，而鸟或蜂蚁的文化，是本能的产物，至少可以说，大部分是本能的产物。我们固然可以说，人的文化，若究其本原，亦是所以满足人的本能的需要者。不过虽是如此，人的文化，并不是人的本能所能创造底。心是有觉解底，本能是无觉解底。所以鸟或蜂蚁虽可以说是有文化，但其文化是无觉解底，至少可以说，大部分是无觉解底。人的文化，则是有觉解底。宇宙间若没有鸟或蜂蚁，不过是没有鸟或蜂蚁而已。但宇宙间若没有人，则宇宙间即没有解，没有觉，至少是没有较高程度底觉解。宗教家及有些哲学家以为于人之上还有神，其

觉解较人更高。但这是不可证明底。宇宙间若没有人，则宇宙只是一个混沌。朱子引某人诗云：“天不生仲尼，万古常如夜。”此以孔子为人的代表，即所谓“人之至者”。我们可以说，天若不生人，万古常如夜。所以我们说，有人底宇宙与无人底宇宙是有重大底不同底。

宇宙间有觉解，与宇宙间有水有云，是同样不可否认底事实。不过宇宙间有水有云，不过是有水有云而已。而宇宙间有觉解，则可使其他别底事物被了解。如一室内有桌椅，有灯光。就存在方面说，灯光与桌椅的地位，是相等底。但有桌椅不过是有桌椅而已。有灯光则室内一切，皆被灯光所照。宇宙间之有觉解，亦正如是。宇宙间底事物，本是无意义底，但有了觉解，则即有意义了。所以在许多语言中，明亮等字，多引申有了解之义。如“明”字本义为明亮，引申为明白、了解。

我们于以上所说，都是就实际方面说。就实际方面说，任何事物之理，皆是“平铺在那里”，“冲漠无朕”而“万象森然”，其有固不待人之实有而有。但实际上若没有人，这些理亦是不被知底。被知与不被知，与其有固不相干，但若不被知，则亦不被了解。不被了解，则亦是在“无明”中。

人不但有觉解，而且能了解其觉解是怎样一回事，并且于觉解时，能自觉其觉解。例如我们现在讲觉解，即是了解觉解是怎样一回事；于讲觉解时，我们亦自觉我们的觉解。龟山讲知，朱子讲知，亦是觉解其觉解。这是高一层底觉解。高一层底觉解，并不是一般人皆有底，所谓“百姓日用而不知”也。一般人觉解吃饭，觉解筑室，觉解打仗，但未必觉解其觉解。

若借用佛家的名辞，我们可以说，觉解是“明”，不觉解是“无明”。宇宙间若没有人，没有觉解，则整个底宇宙，是在不觉中，是在无明中。及其间有人，有觉解，宇宙间方有“始觉”。

或可问：上文说，人对于人生愈有觉解，则人生对于他，即愈有意义。佛家对于人生底觉解并不为少，何以佛家以为人生是无意义底？

于此，我们说，上文说，一事对于一人底意义，随此人对此事底了解不同而不同。人生对于佛家的人底意义，与对于我们底意义，固有不同，但不能说，人生对于他们是无意义底。普通以为，佛家以为人生是无意义底。此所说人生是无意义底，意思是说，佛家的人，以为人生中底事，是空虚幻灭底。照我们于上文所说意义的意义，此即是人生对于他们底意义。不过佛家亦并非谓人生中所可能有底一切事，皆是空虚幻灭底。他们只说，普通人所做底事，所求达到底目的，是空虚幻灭底。至于佛家的人所做底事，如参禅打坐等，所求达到底目的，如得佛果等，则并不是空虚幻灭底。照佛家的说法，此等事，此等目的，人必须于其是人时做之，求之。若其是畜牲，则无知，不知有此等目的，不知做此等事。若

其是“天”，则无苦，不愿求此等目的，不愿做此等事。所以他们常说，“人身难得”。这亦是人生对于他们底意义。果有“天”与否，我们不敢说。但就人与禽兽说，有知无知，确是其间很大底分别。佛家注重人的有知，他们亦觉解人的觉解。在这些方面，佛家与我们相同。

照佛家中底一派的说法，佛家的人，于得到他所求底目的时，或即于了解他所求底目的时，他又可见，即普通人所做底事，所求底目的，虽是虚妄幻灭，而却皆是“常住真心”的表现。由此方面看，则“举足修途，皆趋宝渚；弹指合掌，咸成佛因”；“担水砍柴，无非妙道”。以普通人所做底事，所求底目的，为虚妄幻灭者，乃是人于其了解在某阶段中所有底偏见。我们上文说，人对于一事底了解不同，则此事对于他底意义亦不同。佛家此意，正与我们相同。

从另一方面说，此见并不是偏见。佛做普通人所做底事，此事即不是虚妄幻灭底。但普通人做普通人所做底事，则此事正是虚妄幻灭底。尝与一文字学家谈。此文字学家，批评某人写一某字为白字。我说，此乃假借字，非白字。此文字学家说：“我若如此写，即是假借字。他若如此写，即是白字。”此说正可为上所说作一例。此某人与此文字学家，对于此字的了解不同。所以他们虽同写一字，而此字的写法对于他们底意义不同。某人如此写此字，是由于他的无解，而此文字学家如此写此字，则是由于他的解。一个如此写是出于无明，一个如此写是出于明。

上所说佛家的此一派的意思，颇可与本章的主要底意思相发明。佛家的此一派的意思，是中国佛家的人所特别发挥，特别提倡底。不过他们虽如此提倡，而其行为，仍以出家出世为主。宋明道学家，则以为，儒家的圣贤，并不必做与普通人所做不同底事。圣贤所做，就是眼前这些事。虽是眼前的这些事，但对于圣贤，其意义即不同。学圣贤亦不必做与普通人所做不同底事。就是眼前这些事，学圣贤底人做之，即可希圣希贤，所以宋儒说：“洒扫应对，可以尽性至命。”这是与上所说底意思，较为一致底说法。

“洒扫应对，可以尽性至命”，与禅家所说，“担水砍柴，无非妙道”，意思相同。对于普通人，洒扫应对，只是洒扫应对；担水砍柴，只是担水砍柴。但对于宇宙人生有很大了解底人，同一洒扫应对同一担水砍柴，其意义即大不同了，此所谓“不离日用常行内，直到先天未画前”。

觉解是明，不觉解是无明，觉解是无明的破除。无明破除，不过是无明破除而已。并非于此外，另有所获得，另有所建立。佛家说，佛虽成佛，而“究竟无得”。孟子说：“予，天民之先觉者也。”程子释之云：“天民之先觉，譬之皆睡，他人未觉来，以我先觉，故摇摆其未觉者，亦使之觉。及其觉也，元无少欠。盖亦未尝有所增加也，通一般尔。”（《遗书》卷二上）

第二章

心　性

人之所以能有觉解，因为人是有心底。人有心，人的心的要素，用中国哲学家向来用的话说，是“知觉灵明”。宇宙间有了人，有了人的心，即如于黑暗中有了灯。

宇宙间除了人之外，是不是还有别底有心底？就我们的经验所知，非生物是无心底。在生物中，植物虽有生而亦是无心底。佛家所谓“有情”，不包括植物。现在科学中，亦只有动物心理学，没有植物心理学。人以外底别底动物，虽亦有有心者，但其心未必能到所谓知觉灵明的程度，至少我们亦可说，其知觉灵明，不到上章所说较深底觉解的程度。有以为于人之上有神，有如佛教所谓天，有如耶教回教等所谓上帝。如果有这些神等，他们的心的知觉灵明的程度，当然比人更高。如有全知全能底上帝，其心的知觉灵明，尤非人所能比拟。不过这些神的存在，不是我们的经验或思辨所能证明。有些有所谓神秘经验底人，以为对于上帝的存在，他们是有经验底。不过有这种经验底人所谓上帝，有时实即大全。我们于第七章中亦说：在同天境界中底人,有自同于大全的经验。自同于大全底经验，并非经验者与有人格底神直接交通底经验。所以人有这种经验，并不足证明有有人格底神的存在。有些宗教家，自以为能听见一个有人格底神的直接呼唤。不过这一类底经验的主观成分，是很大底。当然凡经验都有主观底成分。但如其成分过大，则这经验即不足以保证其对象的客观性。西洋中世纪的宗教家，哲学家，曾设法用思辨证明上帝的存在。但从严格底逻辑看，其证明都是不充分底。凡非经验或思辨所能证明者，从信仰的立场看，我们虽可信其有，不信其无；但从义理的立场看，我们都只能说其无，不能说其有。由此方面看，我们可以说，在宇宙间，有心底虽不只人，而只有人的心的知觉灵明的程度是最高底。由此我们可以说：“人者，天地之心。”（《礼运》语）由此我们可以说：没有

人底宇宙，即是没有觉解底宇宙。有觉解底宇宙与没有觉解底宇宙，是有重大底不同底。

没有觉解底宇宙，是个浑沌。这并不是说，没有觉解底宇宙，是没有秩序，乱七八糟底。它还是有秩序底。它还与有觉解底宇宙，同样有秩序。不过它的秩序，不被觉而已，不被解而已。譬如于黑夜间，事物还是事物，秩序还是秩序，不过是不被见而已。由此我们说：天若不生人，万古常如夜。

有些哲学家亦以为，没有心底宇宙，不但是一个浑沌，而且是个漆黑一团。所谓漆黑一团，即是没有秩序底意思。照他们的说法，宇宙间底秩序，本是心的秩序。心不是仅能知宇宙间底秩序者，而是能给予宇宙以秩序者。康德说：为心所知底世界，经过心的知而始有秩序，秩序是知识的范畴所给予底。在中国哲学史中，陆王一派，以为“理在心中”，“舍我心而求物理，无物理矣”，其所持亦是这一类的说法。这一类的说法是有困难底。

对于这一类的说法，我们先问：所谓给予宇宙以秩序底心，是个人底心，例如你的心，我的心，抑或是宇宙底心？于此我们须附带说：照我们的说法，所谓宇宙底心，与所谓宇宙中底心不同，其不同，我们于《新理学》中已有说明（在《新理学》中，我们称宇宙中底心为宇宙的心。宇宙的心亦可有与宇宙底心相似底意义，所以我们现在不用宇宙的心一词。《新理学》中，亦应照改）。我们以为有宇宙中底心。照我们于上文所说，人的心即是宇宙中底心。但宇宙底心则是我们所不说底。因为以为有宇宙底心者，其所谓宇宙底心，空泛无内容，实是可以不必说底，此点于下文可见。

给予宇宙以秩序底心，如是个人底心，则此种说法，是很新奇动人底。不过如照此种说法，则宇宙间何以能有公共底秩序，是很难解释底。此所谓公共者，是大家都承认的意思。若说宇宙间底秩序，是个人底心所给予底，何以各个人的心，皆给予外界某部分以某秩序？换句话说，何以外界某部分的某秩序，为各个人所皆承认？我们固然可以说：这是由于“人同此心，心同此理”的缘故。但此理虽同，而给予此理与外界某部分，则可以不必同。若说：因外界某部分有某性，所以有同心者，必给予同理，则此某部分的某性，并不是个人的心所给予者，而正是我们所说客观底理的表现。说至此，则须承认外界本有理，本有秩序。

例如照康德的说法，在人所知底事物中，有些事物，人以为是必然底；有些事物，人以为是偶然底。因为在人的心中，本有必然与偶然二范畴。在心了解外界时，外界的有些部分，经过必然的范畴，所以其秩序即是必然底；有些经过偶然的范畴，所以其秩序即是偶然底。如果此所说心是个人底心，则外界的有些部分，或于此人了解之之时，是经过其必然的范畴，因而在此人的知识中，其秩序