唐君毅著作选

霍韬晦编选/导读

人生三書

『人生之体验』
『人生之体验续编』
『生命存在与心灵境界』

唐君毅/著

中国社会科学出版社

版权信息

书名：人生三书

所属丛书：唐君毅著作选

作者：唐君毅 著

设计：姚成号

ISBN：978-7-5004-5196-9

出版：中国社会科学出版社

字数：540千字

版权所有·侵权必究

出版前言

唐君毅先生（1909—1978）是中国现代著名的人文学者，又是当代新儒家的领军人物。作为哲学家与哲学史家，唐先生对中国思想与中国文化建设作出了重要贡献。唐先生不仅学问博大精深，令人瞩目的是，他更有强烈的道德责任感和传统儒者的担戴精神，他的书中，字里行间透显出他深切的悲悯意识与宗教情怀。中国文化的现代建设，中国现代思想的整理与发展，不可能离开像唐先生这样的思想家和道德家的精神财富。继承悠久的中国优秀文化传统，研究和整理二十世纪以来影响和推动中国文化学术进程的、为数不多的思想巨擘，我们就必须认真地阅读、深入地研究、全面地了解、实事求是地评价唐君毅先生的哲学成就。

唐先生是一位胸怀开放的现代儒者。他高扬中

国的传统优秀文化精神，但也充分肯定全人类的，自然也包括西方文明的一切具有原创性的文化成就。他认为文化的核心在于道德理想的确立，一切伟大的哲学思想体系必然首先肯定人的生命内在价值理念。唐先生学贯中西，铸融三教，他的哲学，其核心是似二而一的性体与道体，而根据体、相、用三者的相依不离建立起彻上彻下、无不遍满的整个哲学体系。他一本最富传统特色的中国心性论，极大地张扬“道德自我”超越性，广泛地批判和吸收了西方与印度哲学中的本体论、认识论、解脱论（或救赎论）的成就，强烈地声张中国哲学的道德属性。人生的价值，生命的存有，在唐先生看来，都取决于道德自我的实现。一切人类的思想文化成就，也都必须放到这一重要甚至唯一的尺度上来加以校量。

感谢香港法住学会的霍韬晦先生为我们解决了

唐君毅先生著作的版权等事宜，我社才能荣幸地向广大读者隆重地推出唐先生的这个著作集。

我们出版的这个著作集，包括了唐先生一生当中最重要也最有代表性的哲学作品。1979年，唐先生本人曾为其《中国文化之精神价值》一书第十版作序，他概括自己一生的主要著作为四类：一者“泛论人生文化道德理性之关系之著”；二者“评论中西文化、重建人文精神人文学术”之著；三者“专论中国哲学史中之哲学问题，如心、理、性命、天道、人道之著”；四者“表示个人对哲学信念之理解及对中西哲学之评论之著”。

在此，我们将本次出版的唐先生著作亦按四类列于次：

第一类：《人生之体验》、《道德自我之建立》及《文化意识与道德理性》。前二书及《人生

之体验续篇》合集收入本次出版的《人生三书》；

第二类：《文化建设与道德理性》；

第三类：《中国哲学原论》，此书篇幅甚巨，原为四部，分别为《中国哲学原论·导论篇》、《中国哲学原论·原道篇》、《中国哲学原论·原性篇》、《中国哲学原论·原教篇》；

第四类：《哲学概论》及《生命存在与心灵境界》。

最后，还有一点需要特别说明。唐先生是20世纪的学术巨匠，其一生当中的大部分时间，生活、教学、著述都不在中国大陆。因之他在写作时的用字、遣词、造句、行文，自然不会一律合乎大陆读者在上一世纪后半期形成的阅读习惯，但他的这些文字风格仍然是上承悠久中国文化传统的表现。正

是基于这一考虑，我们在出版唐先生这些思想著作时，有意保留了它们的原来风貌，未加改动。例如，我们在书中并未擅自替换随处可见的词汇，如宛转、本原、络续、连系、联接、包涵、工夫、笼照、呈显等等。不过，在不得已时，我们又替换了一些很“刺眼的”词汇，例如我们就不用“原泉”或“泉原”，而必为“源泉”或“源泉”。其实，就在书中，“原泉”、“泉原”附近赫然地便写着“本原”、“根原”，但我们对后者却依旧“视若无睹”，听其自然。

中国社会科学出版社谨识

2005年8月

《唐君毅著作选》编序

霍韬晦

《唐君毅著作选》在唐先生逝世二十七年后方克有机会在国内出版，实在太迟。不要说国内读者引领以望，从国内开放、经济发展，亦极需要像唐先生这样的学者和这样的思想来作为社会和民族的支柱，使国人不致在五光十色的知识贩卖中和商业大潮中迷失。大家都知道，目前中国的社会危机正是在于失去了传统的教养。

这不是国粹主义和狭隘的民族主义，唐先生对此深有卓识。他一生的努力都奉献给中国文化的弘扬，但他的思想早已超出五四时代的东西文化对立与二十世纪意识形态之争。他超越于这些理论，但又不抹煞这些理论在某一时位中的贡献。他的思想波澜壮阔、高潮迭起，通达诸家，涵盖古今，更胜

西哲康德对不同文化领域的判划和黑格尔的辩证的安排。可惜世人福薄，能得其咳唾、接其慧宝者甚少，和其它几位同时代的新儒家相比，似乎稍见寂寞。我认为：于时、于理这是很不相称的。

“大声希声”，之所以如此，不一定是和现代人的学术训练有关，反而是和现代人的生命有关。生命的反省要有深度，才能见出知识之本。现代人只知向外运思，视概念为砖瓦，辗转批削，以为严格，却不知只是技巧；貌似可观，而实智力之游戏，无关于生命之成长，亦无关于质素之提升，最后如庄子所说的“道隐于小成，言隐于荣华”，有甚么真实的贡献呢？

这样说不是否认学术、否认知识，唐先生亦深知学术与知识之价值，否则他不会写那么多书，对中、西、印哲学做了那么巨大的整理和会通。不过

由于他的思想曲折回环，一般读者都觉得难以随顺，亦不明白唐先生何以如此细致包融，于是往往半途而废，十分可惜。总之，读唐先生书，读者必须平心静气，逐句体会，才能感受到其内容的丰富和精采，而且在风格上和进路上，感受到唐先生思维的特色。

唐先生思维的特色在哪里呢？就是即使讨论学术问题、知识问题，都不离其生命中的悲情。人生问题就更不必说了。唐先生生于忧患，受社会、文化、人情的冲击特多，其敏感之心灵亦特多感喟，发而为文，自然充满悲情。不过唐先生之思想并不以悲情止步，而是能够深入观照种种现实心境背后有其原始的性情与美善，于是可以化灰暗为光明。这就是唐先生毕生的信念，一直贯于他的学问、文化生涯，亦贯于他的思想和人格。因此，有人称他为理想主义者，唯心论者，或文化哲学家，“文化

意识宇宙的巨人”，其实是唐先生对生命的觉醒，知道生命才是文化之根、学术之本，人的行为就不用说了。

据唐先生晚年自述，他二十七、八岁尝独游于南京玄武湖，见城墙上阳光满布，深感欢喜，忽由此而顿悟一切真理皆内在于人心，今人古人皆能得之而相互契合，所以真理之为真理，必有其普遍性。这可以说是唐先生见道式的体证，一般人以为神秘，或欠缺科学根据，其实这是生命与超越世界感通的必然。学者须先有此超越的向往，并对其自身之障碍有所反省，而诚意求通，方能一念涉入而得开启。这是唐先生生命的突破，旁人仅藉怀疑理性或思辨理性而向外运思，恰好南辕北辙，哪能得达呢？

由此我们可以微悟唐先生之所以寂寞的原因：

时代未成熟，人生苦难尚未受够，所以另一方面的智能，也就是冲破障碍的智能不生，真是无可如何。达者对此，唯有起悲，所以唐先生的情感特别丰富，对不同学者之观点特多同情，而不忍全盘抹煞。论者每谓唐先生喜总持古今中外一切思想及文化，似亦欲吞没诸家而成一大系统，这是错的。唐先生根本不是要造一哲学系统，以囊括一切哲学。他曾说过，若这样作就有“杀机”，结果将“导致一切哲学之死亡”（《生命存在与心灵境界》第15页）。相反，他只是提供一道路、或一桥梁，以通于其它哲学，使人皆能如实承认一切哲学之价值。所以其归宗处，仍是仁义礼智之心。孔子所谓“依于仁”，即在此仁心下，方能尊重诸家，而知其言、尽其理，各不相害。由此，唐先生主张“即哲学史以言哲学”，使一切哲学在历史之开展下而各归其位，各得其价值，亦即各有其普遍永恒之意义。从另一角度看，这也是一种超越反省法，即超

越各家，而翻至其前面、后面、上面、下面，以尽其可有可发之义，于是有途径会通于他家。所以唐先生对中国哲学的整理，乃至对世界各大哲学的研究，其实是做了一个巨大的融会、贯通、包举、分疏的工作，其胸襟之广、识见之精，可谓前无古人。

有人认为：唐先生这种思考方式，是一种本体思维方法，高扬心之内在性与超越性、道德性与圆满性，因此不可能避免批判精神的削弱，这是循概念逻辑思维而来的误解。难怪更有人据此而说唐先生以其道德心灵之活动，裁剪各家；言下之意，是对各家有所扭曲，强为定位，亦未能充分发挥知识之独立性，这种批评更是无理，而且浅陋。从内容上看，一切知识与理论有其出发点，有其指向，亦即有其所观、所及之境；若停于此境上，即有相对之独立性。但唐先生之心，更能反观此境所生起之

源，从源头上知其可进可退、可升可降之道，于是通一切学术，任持一切学术而不失。这是唐先生超越学术门户的胸怀，也是唐先生著《生命存在与心灵境界》的旨趣，读者必须时时返其本，对此学术之源头、心灵之本体（其实是性情），加以体会，才能透入。所以这是最大的充扩，丝毫不存在着曲解或局限。局限的是境，是理论之内容，但能成此境、此论之心则无局限。

有关心之本体，唐先生早年说之为“道德自我”或“道德理性”，似太着迹，太概念化，亦易为读西方哲学者所执、所疑，晚年则但说之为“生命存在”，似笼统而实浑圆；一如孔子之“仁”、孟子之“性”，并未以语言界定，所以无此体会者根本不能入。唐先生反复叮咛，无非是表明一切学问之基地，必推原至此方见源头。成人成事，成理成学，在现实上总有具体对向，学者随境而趋，即

说之不尽。但一念回顾，唐先生指出：则甚简单，全是不忍之情、无私之爱。这是层次之彻上彻下，超越之性情与现实之思考不相妨碍。一般人予以平面化，便不可解。从历史文化的角度言，唐先生这一文化进路、思想进路，是一大创见，其理论之所以波澜壮阔、涵盖古今，又层层冒起，上接天光，如日月星辰之共烁，交互辉映，遍及于人类精神之各个领域，可谓至矣、尽矣、无以尚矣，而唐先生之仁心、性情之全体大用，亦次第展现矣。必须指出：自有中国哲学以来，尚未有如此气度之哲学家。西方之学者，如亚里士多德、康德、黑格尔，亦似能全面论述人类之不同文化领域，但他们都是从思辨理性发端，提供一架设之道，完全不似唐先生，以生命之本根、无私之性情，方是文化与学术的活水源头。从这一点看，唐先生的写作文字虽是西方式的排列、铺陈，但精神上、思想上则完全是中国式的。唐先生是一位真正秉承中国先圣、孔孟

之道的启迪而对生命有洞见的中国哲学家。

由此再回到本编《唐君毅著作选》的出版。唐先生逝世后，承唐师母之嘱，我忝为《全集》主编，与同门搜集遗文珍作，与唐师母亲赴台湾各大书局统一版权，前后十年，编成三十巨册，凡一千万言，由台湾学生书局出版（1989），成为当年港台学术界之盛事。嗣后唐师母更盼《全集》能在国内印行，以继唐先生之志；1998年遂以国内版权授余，嘱余设法，数年未果，心甚愧疚。现蒙北京中国社会科会院出版社慨诺，又蒙香港喜耀教育文化基金捐资，先印行第一批，使我愧疚之情稍减。所遗憾者，乃唐师母已于2000年仙去，不及见此书在国内之出版，十分遗憾，人生之事，本无圆满，惟望性情可入于幽冥，则其昭昭者，终得感应耳！

公元2005年夏日，门人霍韬晦敬序于香港东方人文学院

附《唐君毅著作选》第一批书目

本编题名《唐君毅著作选》，虽曰《著作选》，内容实已包涵唐先生论人生、论文化、论哲学、特别是中国哲学专题研究之重要著作在内，足以代表唐先生之思想、人格及对人类文化世界、哲学世界之贡献。全编十卷，书目如下：

一、《人生三书》：包括《人生之体验》、《人生之体验续篇》和《道德自我之建立》；

二、《文化意识与道德理性》；

三、《哲学概论》上；

四、《哲学概论》下；

五、《中国哲学原论》〈导论篇〉；

六、《中国哲学原论》〈原性篇〉；

七、《中国哲学原论》〈原道篇〉上；

八、《中国哲学原论》〈原道篇〉下；

九、《中国哲学原论》〈原教篇〉；

十、《生命存在与心灵境界》

以上十书，均以《全集》校订本为底本，以简体字重排出版。

人生三书(《人生之体验》、《人生之体验续编》和《道德自我之建立》)简介

霍韬晦

首先，《人生之体验》(1944)是唐先生感受人生问题的第一本著作，在此之前，唐先生已出版过讨论哲学问题的专著《中西哲学思想之比较论文集》，对哲学已浸淫多年，但在写此书时，思想已有改变。他已发现生命就是要实现一种价值，人必须肯定自己自身之善，世界才有希望。不错，在现实上，人生问题有无数困扰，人生之路有无数荆棘，人很容易受伤倒下。当人受伤之时，精神很容易退堕，很容易诿过他人。俗世之尘埃，更容易使人误认罪恶为当然的存在，于是丧失对理想的追求，放弃人自身的努力。唐先生此书，拨开云雾，

教人直接体会生命中的清风明月。他注意到许多现实中的心境，例如宁静、孤独、失望、烦恼、懊悔、悲哀、羡妒、留恋、冲突……每一种心境唐先生都给予同情，然后指出其背后深藏的积极意义，于是可以体会到人间之善、对人之相信，打破隔膜，扩大爱的江河；更由此而知科学、文化、艺术、哲学之价值，而重建人生。这些都是出于唐先生的真实感受，而非抽象说教。所以唐先生说：“此书根本不是为人写的，而是为自己写的。”只有经历过如此反思，才明白甚么是“体验”，亦唯有经历过“体验”，信念才真实。可以说，唐先生一生的学问，已奠基于此；一生对理想不曾动摇，亦立足于此。

唐先生再写《人生之体验续编》(1954—1961)，这是十多二十年后。时唐先生已近五十岁，因时局变化而流离道中，最后栖息香港。经过

苦难，经过困厄，唐先生对人生负面的陷溺，方始体会真切，人欲超升而不能超升，反而为魔所蛊；人不是不要进步，但进步之中却满布危机，一失足便前功尽废。曾子临终所谓“如临深渊，如履薄冰”，唐先生深有所感，所以《续篇》的语气亦较为沉鬱凝重，反复咏叹，如秋来风雨，使人读后不能平息。唐先生是哲学家，不想此书能如此的扣人心弦；究其原因，是由于唐先生对人类的悲剧，不失其同情所致。所以唐先生的文字，能抚慰受伤者，能悲悯犯罪者，能指点失道者，能激发向上者；一切在人生道路上徘徊无告的孤独的灵魂，都可以透过唐先生此书而得与唐先生的精神为友。如果说：《人生之体验》是对人生理想的正面的开辟，则《续篇》便是对人生的苦罪一力承担。理想固然重要，但如未经考验，未经实践，此理想便是空话。所以唐先生此书一再强调反面体会的重要，如《中庸》之致曲，不畏致曲方能有诚。用现代语

言来说，这也就是一种人生实践的辩证的智能，必先知自己何以曲？才能越过其曲。罪恶决不能躲闪，我们必须看清此罪恶之源方能复位，精神方能再次上升。这就是《续篇》全书的旨趣所在，而与《人生之体验》理想相接。所以唐先生说他这本书，“与人之青年之心境，多不相应；而唯与历人生之忧患，而不失其向上之志者相应。”（《续篇》〈自序〉）

《续篇》能够如此坚定，其实是与唐先生在此之前所写的《道德自我之建立》有关。唐先生原来要写《人生之路》十书，前四部编为《人生之体验》，次三部定名为《道德自我之建立》，随《人生之体验》同年出版。这是一本十分有价值和十分重要的著作，唐先生把他对生命的体验归结为道德自我之发现。人能否有真正的道德生活？人能否真有自主的行为？这是讨论道德哲学乃至讨论人的理

想所必问。因为人的行为若只是顺心理习惯或社会习惯而出，则他无须承担行为的后果，所以道德行为必须预设人的自由。唐先生在本书的第一部〈道德之实践〉中，首先提出道德生活的本质，就是自觉的自己支配自己，以超越现实自我；直言之也就是自律、自觉的依理而行。但自己支配自己，自己超越自己是十分困难的事，人征服外在之敌易，克制内在的欲望难，所以在第二部〈世界的肯定〉中，唐先生从现实世界的虚幻、残酷、不圆满中引生不安之感；由此“不安”、“不忍”，即可肯定人有实现一真实的、完善的世界的要求，同时发现道德自我，亦即心之本体的存在。唐先生指出：他对心的本体的存在的证明，不同于西哲笛卡儿所作自我存在的证明。笛卡儿由怀疑出发，终至接受，其方式是“我思，故我在”(cogito,ergo sum)，因此“笛卡儿所肯定的心灵，为一理智的心灵”，但唐先生“所肯定的心灵，为一道德的心灵”（本书

〈导言〉）。由肯定心，进而说明心之本体之超越性，一切理想皆由其推动，所以唐先生说：我的心就是现实世界的主宰，“我”就享有最高的自由。

不过，人要上进，人要成就道德生活，为甚么人又会犯罪？乃至伤害他人？是否人在善之本体之外，又有恶之本体？这就成二元论，相互斗争永无穷尽，生命亦成为争战之场。为此，唐先生反省罪恶之起源，发现罪恶是“自人心之一念陷溺而来”。所谓“一念陷溺”，是人自己要求无限超越的心灵，黏着于对象，于是由“超越现实对象的无限”，转为要求“现实对象的无限”。例如饮食财富之欲，都仿佛可以无限追求。这就是颠倒，最后必招致自身的毁灭。唐先生指出：一切道德实践都要保持警觉，时时策励，时时自反，关键即在于当下一念。唐先生认为：一个人若能知道自己陷溺，即表示他有超出陷溺的可能，知自己恶即是善；这

也就是心之本体能作为道德根源之故，人生上进之机即在此。由此可见，唐先生通过本书向人们展示了精神在现实世界的超升之道。他不像其它的哲学家，把道德问题化为纯思辨之所对，而是紧扣生命的具体问题来发言。

《道德自我之建立》出版后，学术界非常推重，曾获得抗战时期国民政府教育部的学术奖，两年之内印行了五版。

本书于一九四四年由中华书局出版，至一九四六年共发行五版。一九五六年，经作者校订，并删去第四部“人生的旅行（童话）”，增“重版自序”，交由人生出版社印行。一九五九年七月再版，一九七〇年一月三版。一九七七年，作者重新修订，补回第四部，交台湾学生书局改版印行，至一九七九年九月共印行四版。全集所据为学生书局新版，并经全集编辑委员会重新校订。

目录

重版自序

自序

人生三书之一：人生之体验

- 导言
- 导言附录——我所感之人生问题
- 第一部 生活之肯定
- 第二部 心灵之发展
- 第三部 自我生长之途程
- 第四部 人生的旅行（童话）

人生三书之二：道德自我之建立

- 重版自序
- 自序
- 一 导言
- 二 道德之实践（教训体）
- 三 世界之肯定（默想体）

四 精神之表现（描述体）
附录：人生略赋
附编：智慧与道德
人生三书之三：人生之体验续编
自序
第一篇 俗情世间中之毁誉及形上世间
第二篇 心灵之凝聚与开发
第三篇 人生之艰难与哀乐相生
第四篇 立志之道及我与世界
第五篇 死生之说与幽明之际
第六篇 人生之虚妄与真实
第七篇 人生之颠倒与复位

重版自序

本书于民国三十三年，在上海中华书局出版。在我出版此书之前，曾出版中西哲学比较研究论集。表面看来，该书比此书多一倍，充满人名书名，似乎内容丰富。实则多似是而非之论。故我愿视此书为我出版之第一本书。此书中正文连附录一篇，都是廿八年至卅二年中所写，写的时间，不谋而合，都在孟春。写成以后，曾先分别在《学灯》、《理想与文化》及中大《文史哲季刊》发表。当时我较年青，对现实人生之了解尚比较浅。于人生的艰难，人们之罪恶一面，更缺乏真认识。但正因如此，所以这些文章中之一些情致与天趣，为我后来写之文章所不及。十多年来，我个人在学问知识方面，当然有增加，有进步。譬如当我写此书时，各种宗教思想，在我心中，几无甚地位。现在则我对一切宗教思想，都更能承认其价值，但是

对人生之基本观念，则十多年来，并无变迁。我年岁日增，一般学问知识日进，更能自证我之思想未走错路。此书颇带文学性，多譬喻象征之辞，重在启发诱导人向其内在的自我，求人生智慧，而不是直接说教，亦未确定的归结于某一宗教、某一家派之哲学。此书之思想，可说是在真理之道口，是可以通到各种不同的宗教与哲学的。凡欲从事各派宗教与哲学之融通者，亦可由此书得若干暗示。所以无论什么人看了，我想都多少可有些益处。直到现在，我自己看此书，虽觉其不够庄严，许多地方，仍是观照意味太重，不足廉顽立懦。但亦有许多地方，仍能自己受益。我近来写文，较喜谈一般社会文化问题。为了反抗唯物主义，极权主义，恒不免意态激昂；但实际上，仍是以此书所透露的对人生的柔情，为一我所说一切的话之最深的根据。在我所写的一切文章中，亦只有此书比较能使一般人——尤其有向内而向上的精神之青年，在内心发生

一些感动。上海中华书局出版此书至第三版。自三十五年后，即停版，常有人写信来，要买此书。故函该局，将版权收回，交人生出版社印行。除第四部暂时删去外，其余书中文字及内容，大皆照旧付排。改正错字及大讹误处，不过数百字。意在多保存原来面目。如果读者读此书能发生兴趣，我想可以引读者去看我后来出版的书，以多少补此书之所不足。

上文乃于四十五年为人生出版社之初、二、三版所作之序。今再交台湾学生书局，另排新版，改用较大之字体，以使读者之目光与心思，更易留驻。并将第四部再行补入，再改正文字，约数百字，不再作序。

一九七六年十二月君毅志

自序

（一）我前著人生之路，共十部，分为三编。三编将分别出版，故易其名。本书原为其第一编。今定名人生之体验。第二编拟名道德自我之建立（此书于三十三年在商务印书舘出版，五十二年于人生出版社重版），第三编拟名物质生命与心（此书于四十二年并入心物与人生一书，于亚洲出版社出版，六十四年学生书局重版）。

（二）本书重直陈人生理趣。于中西先哲之说，虽多所采择，然融裁在我，故绝去征引。称心而谈，期于言皆有指，可以反验诸身；故一义之立，多无论证。

（三）本书立义，无论证，亦无外表之形式系统，各部义蕴，交流互贯，中心思想，即透露文中。故无纲目式之结论，可供人之把握。今为使读

者易于悟会其中心思想之所在，姑设下列数问，随意作答。虽有近游戏，然全书归趣，亦可因此而见。

何谓人?今借礼运一语答曰：“人者，天地之心也”。复借尼采一语答曰：“人是须自己超越的。”

何谓生?今借陈白沙弟子谢祐一诗答曰：“生从何处来?化从何处去?化化与生生，便是真立处。”

人生之本在心，何谓心?今借朱子一诗答曰：“此身有物宰其中，虚澈灵台万境融，敛自至微充至大，寂然不动感而通。”

何谓人生之路?今借陆放翁之诗答曰：“山穷水尽疑无路，柳暗花明又一村。”复借秦少游一诗

答曰：“菰蒲深处疑无地，忽有人家笑语声。”

何谓人生之价值?今借王安石诗答曰：“岂无他忧能老我，付与天地从兹始。”复借忘名之某诗人之诗答曰：“不是一番寒彻骨，怎得梅花扑鼻香。”

何谓理想之人格?今借陆象山一诗答曰：“仰首攀南斗，翻身倚北辰。举头天外望，无我这般人。”

何谓理想之人格之归宿?今借近人梁任公诗二句答曰：“世界无穷愿无尽，海天寥廓立多时。”

（四）关于本书写作之形式之所以如此，我亦有数聊以解嘲之答复。

本书何以分许多部而似不相统属?今借苏东坡一诗解嘲曰：“横看成岭侧成峰，远近高低各不

同。不见庐山真面目，只缘身在此山中。”

本书各部义蕴之交流互贯处，何以不先指出?今借王维诗解嘲曰：“玩奇不觉远，因以缘源穷。遥爱云木秀，初疑路不同；焉知清流转，偶与前山通。”

本书何以不用最确切的语言表真理?今借歌德二语解嘲曰：“真理似乎是把光不但放射于一方面，而且也放射于多方面的金刚石般的东西。”“只有不确切的，才是富于创生性的”(Only the Inadequate is Productive)

本书何以说许多话有意的不说到尽头处?今借歌德一语，省略数字变其原意解嘲曰：“我们对高级的原理，只应该有益于世间的范围内说出，其余的我们应该藏在心里。但是它们会和隐藏了的太阳之柔和的光明一样……广布它们的光辉吧。”

唐君毅三十二年五月廿日于重庆中央大学柏树村宿舍

人生三书之一：人生之体验

导言

本书承中华书局愿与出版以后，偶与该局编者谈及。他希望我作一附文，说明本书之思想背景，本书所融摄之各家思想，最好开一书目于后。在编者之意，也许是因觉此书，对于人生哲学上之其他学说，无所讨论，且绝去征引；会使读者觉此书，好似一从天而降，四顾无依的东西，无法将此书在著作界安排一适当之地位。编者之好意，我很了解。所以我愿写一篇导言，说明此书之写作的经过；并举出一些我喜欢的谈人生问题之书，也许可以帮助读者，在精神上走进此书之内部，并知此书之所以作。

我首要说明的是，此书之写作，根本上，不是要想提出一种人生哲学上之学说，也不是在宣扬那

一派之人生哲学的学说。一切提倡或宣扬一种学说的人生哲学著作，在写作时，都有一种与他人不同学说相对抗的意识。但是我在写此书时，根本无与任何不同学说相对抗的意识。我写时，根本没有想着：任何与此书思想或同或异之思想。这原因很简单，即我之写此书，根本不是为人写的，而是为己写的。所谓为己，也不是想整理自己的思想，将所接受融摄之思想，凝结之于此书。只是自己在生活上常有烦忧，极难有心安理得，天清地宁的景象。虽然自己时时都在激励自己，责备自己，但是犯了过失，总是再犯，过去的烦恼，总会再来。于是在自己对自己失去主宰力时，便把我由纯粹的思辨中，所了解的一些道理，与偶然所悟会到的一些意境，自灵台中拖出来，写成文字，为的使我再看时，它们可更沉入内在之自我，使我精神更能向上，自过失烦恼中解救。一部不能解救我，便写第二部。在写时，或以后再看时，我精神上总可感到

一种愤发，便这样一部一部的写下去了。在写任一部时，可说都是心中先有一朦胧的理境，任其自然的展开，但我并不想把此理境，展开表露至最高的清晰程度。我有意的使余意未伸；我不在文字中，穷竭那降临于我的理境之一切意义，也不走到此理境之边缘。我在文字中，让轻雾笼罩着此理境之边缘，为的使写出的文字，更富于暗示性、诱导性，使我自己再看时，精神更易升入此理境中去。这是表示我之写此书，是为己而非为人。所以此书的大半，都已写成好几年。近的也在二年前。虽然有一部分，曾在刊物发表，但全部合起来发表，直到最近才真决定。

我之所以要全部合起来发表，当然一方面是因所曾发表之一部分，有许多人称许，使我觉得此书，对人也可有益。但是主要的原因，是我自己看看这些文字，我觉我以后未必能再以同样的心境，

去写同样的文字。我以后可能要写些比较更当行的系统著述，用论证来成立我思想上之信仰，并讨论到与其他派思想之异同。但是那样写成的著作之价值，是否即高于此书，我现在不能说。直到现在，我是宝爱我写此书各部时之心境的。

我写此书各部时之心境，各不相同。大体都是如上所说，出于解救自己之烦恼过失的动机，想使自己之精神沉入一理境中去。但我虽是出于解救过失之动机，而写此书各部，在写作时，却无与烦恼过失挣扎奋斗之情调。此时，我心灵是平静的、超脱的，我是站在我自己烦恼过失之外，来静观我自己。这居于静观地位的我，好似一上下无依，迥然独在的幽灵。这幽灵，一方面上开天门，使理境下降；一方面俯瞰尘寰，对我自己与一切现实存在的人，时而不胜其同情恻悯，时又不胜其虔敬礼赞。所以写作时常常感触一种柔情之忐忑，忍不住流感

动之泪。记得史震林在《西青散记》中有几句话：“嗟君何感慨，一往不可攀。仰视碧落，俯念苍生。情脉念痕，不知所始。醉今梦古，慧死顽生。淡在喜中，浓出悲外”。我之写此书，便可谓常是在此种有所感慨的心境情调之下写的。即在此心境情调下，我便自然超拔于一切烦恼过失之外，而感到一种精神的上升。虽然此种心境情调之降临于我，常常不能到最深之程度，总是稍纵即逝，我的文字拙劣，更根本不能表达此种降临于我之心境情调于万一。然而我曾有此种心境情调，来写此书之各部，则是确实的。这种心境情调本身，我认为是可宝爱的。所以我应宝爱由此而成之文字。

以下当说到我所喜爱之人生哲学书。我之所以只说我之所喜爱，而不说我所写出的与它们之关系，是因为我根本上不曾细细想，我受它们影响至何程度。因我所能融摄的思想，已成我之血肉。要

我学哪吒之析肉还母，剔骨还父，只留下我赤裸裸的灵魂，相当困难。而且我所喜爱的，未必即我所能融摄的，至少不必是我在此书中所曾融摄的。所以我以下只说我所喜爱的人生哲学书。客观的读者，自可由我之所喜爱，而知我心之所向往，因而能自然分析出那些是我所曾融摄的，那些是多多少少受它们影响的；而我亦可借此以表示我对它们之敬意，将这一些著作，重介于他人之前。因为我亦愿我之此书成为这许多著作之导言。

大体上来说，愈是现代的人生哲学之著作，我喜欢的愈少。现代许多人生哲学道德学之著作，大都是纲目排列得整整齐齐，一派一派学说，依次叙述，一条一条论证，依次罗列。这一种著作，我以为除了帮助我在大学中教课，或清晰一些人生哲学道德学的观念外，无多价值。这种著作，只能与人以知识，不能与人以启示，透露不出著者心灵深处

的消息。而且太机械的系统，徒足以窒息读者之精神的呼吸，引起与之对抗，去重建系统的好胜心。这一种著作方式，在现在之时代，自有不得已而须采取之理由，然而我不喜欢。我对愈早之人生哲学之著作，愈喜欢。我喜欢中国之六经，希伯来之新旧约，印度之吠陀、希腊哲学家如Pythagoras、Heraclitus等之零碎的箴言。我喜欢那些著作，不是它们已全道尽人生的真理。我喜欢留下那些语言文字的人的心境与精神、气象与胸襟。那些人，生于混沌凿破未久的时代，洪荒太古之气息，还保留于他们之精神中。他们在天苍苍、野茫茫之世界中，忽然灵光闪动，放出智慧之火花，留下千古名言。他们在才凿破的混沌中，建立精神的根基；他们开始面对宇宙人生，发出声音。在前不见古人，后不见来者之心境下，自然有一种莽莽苍苍的气象，高远博大的胸襟。他们之留下语言文字，都出于心所不容已，自然真率厚重，力引千钧。他们以

智慧之光，去开始照耀混沌，如黑夜电光之初在云际闪动，曲折参差，似不遵照逻辑秩序。然雷随电起，隆隆之声，震动全宇，使人梦中惊醒，对天际而肃然，神为之凝，思为之深。这是我最喜欢上列之原始典籍之理由。

上段是笼统的说，我不喜欢现代之人生哲学之著作，而对愈古之哲学著作愈喜欢，最喜欢原始典籍中之哲学思想。以下我将分别就西洋、印度、中国方面，说我所喜欢之人生哲学著作。

除希腊之最早之哲学家所留下零碎语录，在西洋方面之人生哲学著作，自然以柏拉图《对话集》若干篇，如Symposium　Phadrus等，为最能启示人以哲学上之智慧。柏拉图《对话集》之作法，恒先述聚谈缘起，由实际生活中问题，以引入哲学问题，由事显理，即理导情。其启示人生真谛，皆依

辨证历程，层层展示，由近及远，由低及高，使人超离凡俗，归化神明。文中主客对辩，博譬曲喻，妙趣环生；终恒归于主客忘形，相悦以解。其灵思之富，如泉之涌，往复相应，如常山蛇。其歌颂美爱至善之价值，终于穷于赞叹。柏氏之著，将永为西洋哲学智慧之源泉，亦将永为西洋哲学智慧之高峰。我虽未能归宗柏氏，然此不碍于我对柏拉图著作之中心喜悦。

柏拉图以后之亚里士多德之《伦理学》，自为治人生哲学伦理学者无不曾读之书。亚氏之《伦理学》，自较柏氏之主张更切近人生，在许多问题上，亚氏之答案，更为圆融中正。然亚氏为人，为一散文式的。其论道德学，亦如其论形而上学、逻辑学与自然哲学，徒以冷静之理智，自外分析幸福、德目、至善之问题。故其文字少情味，可谓为科学的伦理学之始祖。

亚里士多德以后之希腊哲学著作，我看得不多。但如伊辟鸠鲁及伊辟克特塔氏（Epictetus）等，虽心量不免于局促，然其恬然自安，务求精神之宁静之人生态度，实至可宝贵。他们之著作，虽无亚氏系统之博大，然彼等无理智上之野心与好胜心，唯务朴实说理，故其言警辟精透。无论我们对其所说是否赞成，读之皆可有所感发。

至于新柏拉图派创始者之柏鲁提诺，允为柏氏以后对人生问题有最亲切之把握之一人。柏鲁提诺醉心神境，仰赞天光。虽以其教授生涯，著作颇多，且重以论证，引导凡愚；然其精神所寄，决然在文字思辨之外。彼谓最高之哲学语言，皆只有消极之引导功用，此正同所谓“渡河须用筏，到岸便离船”。若非上智，安能解此。其所著作，慧根应读。

至于西洋近代之人生哲学道德学之著作，我最不喜欢的，是霍布士、边沁、弥耳之著作。其功利主义之立场，根本与我不同。此外如英国直觉主义者，如沙夫持贝勒（Shaftesbury）、黑齐生（Hutcheson）、布特勒（Butler）、卡德华斯（Cudworth)、摩耳（More）、克拉克（Clarke）等之思想，我虽比较同情，但我并未读原书。而且我总觉彼等之学究气太重，我对之无多好感。培根之散文集，其中论人生问题，多出其亲切之体验，且鞭辟入里，我所赞许。但其意境，实甚平庸。循其所言以立身行己，可以为幸福之善人，然不足以语于精神之上升。人如求人生思想于近代英国，与其求之进于近代英国之哲学，远不如求之于近代英国之文学，如莎士比亚、古律芮已、华茨华斯与卡莱尔之著作。其中卡莱尔之《英雄与英雄崇拜》，及Sartor Resartus二书，实近代英国之第一流人生哲学之著作。卡莱尔之精神，冥心直

进，凌厉无前。其《英雄与英雄崇拜》一书，赞美古先圣哲，出于衷心仰服，夹叙夹议，其人生哲学即透露于中。后一书先述其精神奋斗过程，终于直接发挥其人生哲学。一语一字，皆从肺腑中流出，其对理想之向往，处处足以廉顽立懦。近代英国之道德哲学家与之相比，真如侏儒之于巨人。

至于法国方面，巴斯卡（Pascal）之《思想》（Pensees）一书，虽通通是零篇断语，然实一最富启示性人生哲学著作。Pascal处于宗教真理与科学真理冲突之际，既渴求神圣之境界，又喜刻画自然之数理；既栖神于超时空之天国，又战栗于科学所示之现实时空之无穷；踽踽于天地之间，徬徨于真理之途，四顾无依，左右失据，苍凉寂寞，自毁其身。然其心志，则至柔而至刚，自愿为冲突之真理之战场，死而无悔。故其所留之文字，虽以是而不免于矛盾，然点点皆为追慕真理而流之血泪。其

文约，其旨远，其矛盾处，皆足使人深思，可谓贤矣。

至于荷兰之哲学名家，如斯宾诺萨之《伦理学》，自亦为一切治伦理学者必读之书。此书之思想，处处依照严密之论证以进行，其几何学式之文体，可谓极机械之能事。彼之自觉的求伦理学著作之严格科学化，可谓前无古人，后无来者。然斯氏，真有智慧人也，其文字体裁如是，其时代为之，盖亦有所不得已。斯氏逃遁世外，绝去一切名利恭敬之寻求，以真理为唯一之善。其心灵莹洁无瑕，泊然绝累，静观万物，游心于永恒无限之神境。故其著作虽极机械之能事，然另有一天清地宁之景象，透露于文字之外。其书虽初读之际，觉桎梏重重，然读至最后一部，得其归旨，则顿觉桎梏尽去，有身心洒然之乐。充理智之量，以达于超理智之境，吾于斯氏见之。

言近代西洋人生哲学道德学著作，英法实非德比。德国道德哲学之著作，自当首推康德之《实践理性批判》及《道德形上学基础》二书。康德乃严肃拘谨而富于虔敬情绪之人。其提出无条件命令，在西洋道德哲学史上，有划时代之意义，从此而划定理想主义与功利主义道德哲学之分水岭。慧眼如斯，真可千古。其在道德生活上之真实体验，亦往往透露文中，使人感发。然康德之形式主义，非我所能同情。我对彼人格之估价，不及我对菲希特估价之高。

康德严肃而拘谨，菲希特热烈而真挚。康德终身生活限于学校，菲希特则贡献其精神于国家。康德哲学之形式主义，赖菲希特而充实其内容。菲希特论我与非我，精神与自然，所以相对存在，由于正面之必赖反面，以成其为正面，实颠扑不破之真理。菲希特伦理学体系一著，亦务化伦理学为严整

之演绎系统，其中心观念虽赖此书而精确表达；然我所最爱者，则其一般之道德论文。如《人之天职论》一书，以对辩体裁，发挥其人生哲学上之信念，鞭辟以入里，鼓舞以尽神，实深入浅出之伟作。

黑格尔哲学，宏纳众流，吞吐百川，可谓近代哲学界之奇杰。我受其影响至大。然我殊不喜其为人之倨傲态度。彼以绝对精神实现于德国，与其自己之哲学，尤为大可议者。其思想之斧凿痕太显露，彼盖根本尚未达于思想与生活融合之境界，彼抑根本不求此。故彼对哲学之受用，实不及菲希特。其著作我最爱者为其精神现象学。此书我在十年前，曾以八日自晨至晚之功夫，读完一次，以后竟无重读之时。此书毕竟是一撼动人心之伟作。少年黑格尔之浪漫想象与丰富之智慧，充塞文中。彼依一条顺辩证法而发展的思想之线，去对人类精神

生活之由低至高之不同境界，作一巡礼，处处是山穷水尽，处处是柳暗花明。实无异描述人类精神发展之诗剧。

与黑格尔对敌之叔本华之哲学著作，其长处实是在谈人生。叔本华虽然莫有黑格尔那样雄伟的气魄，与严刻的思辨力，然而叔本华之文章则比黑格尔纯熟流利而自然，不似黑格尔之诘屈聱牙。他的思想与生活，未全融合，亦如黑格尔。然叔本华是有二重人格的人。他一方面尽管是一凡人，然而至少在他写哲学著作时，他是真能从他之自我解放出来的。所以其著作中，有一种清明朗澈的气象，时有平易亲切之言，不像黑格尔之深奥难测。叔本华在《世界如观念与意志》中，及其他短文，如《悲观论集》等中，其论人生之可悲一面，可谓深入现实人生之核心，使人怅触无边。其论科学、哲学、艺术道德、宗教之意义，均根于极深之慧眼。

歌德与席勒，都是德国文学家，然而他们之文学著作，都可说是自觉的为表现他们之人生思想而著。除了他们之纯粹文学著作不说，歌德之谈话录，便是想了解人生者必读之书。歌德生活丰富。彼对人生之认识，皆从其新妍活泼之生活中体验出来。在其谈话录中，可以发现一粒粒的金刚石式之言论。此一粒粒金刚石之言论，虽然散见各处，不相统摄，然其光芒，互相映射，使我们但觉一片柔辉，扑来人面。

歌德与席勒比较，当然歌德气象更阔大。歌德是长江大河，席勒便只是碧湖清涧。然而碧湖清涧比长江大河更优美。歌德还有尘世气，席勒之人格，则纯粹如精金美玉。席勒的美学书札与论文，论美即论善。其论美以人格美为归宿，人格美即善。其论人格之美，如论风度，论崇高，都是道德哲学上的无价之宝，任何人所应当读的。

至于尼采，当然是一近代之人生哲学上的天才。其对人生体验之丰富，恐怕西洋许多哲人，都须在其前低首。尼采是近代哲学传统外之人物。其声音来自荒野，来自山顶，来自海边，他是野人。但正因其野人，所以能独往独来，绝去一切传统文化学术的羁绊。他的著作，都在极端寂寞中所作。他为自己与自己之寂寞战争，然后写作。当世无一人了解他，他只合永远自己用语言，来填满他自己与无限间的虚空。他不信旧宗教，而企慕超人；鄙弃人间，又深心热爱人类。他是有不可解救的精神矛盾的人，故终于寂寞疯狂而死。矛盾把他自己精神分裂，使他之心灵的光辉，向四方投映，由此而体验到他自己精神上各方面的祈求与向往，写成数十部无系统的语录式的著作。他根本厌恶系统，因其思想太丰富，不能桎梏于任一机械之系统之中。他是一荒野的人，其思想之生出，亦如野地草木之丛生，蔓延四处，参差不齐。读他的著作，自然不

如读一般哲学著作那样舒服。读后者如游近代公园，一切草木，都剪伐得整整齐齐，然天趣毫无。而读他的著作，则如到了未经人工雕斲的自然界，无尽的生命力，自丰林茂草中，不可测的表现着，使人觉与宇宙原始生命力接触。他的著作，我亦未读多少。就我读的说，《我这个人》（Ecce Home）与《悲剧之诞生》，最应先读。《查拉图斯图拉》之许多处，我不能知其真意所在，但我仍喜之。此外我喜欢快乐的智慧，善恶之彼岸。权力之意志一书，我不喜欢——虽然权力之意志为其思想之中心观念。尼采之书，充满启发性、激励性，文字刚健有力，如寸寸之铁。我敬爱他欣赏他之为人与著作，但我绝对不能学他。其精神太紧张，烟火气太盛，偏见太深，他的著作，使我呼吸急迫。除了在正读他书之时，我可以欣赏他以外，我只要放下他的书，便回到我自己，绝不愿他之精神感染我。如果我与尼采同时，又与他相识，他希望我能

赞成他之主张，以对他寂寞的灵魂有所安慰与同情，我要明白的同他说：“我不能赞成你所说之一切，我对你最大的安慰与同情，只是我了解你是一寂寞的灵魂。”好在尼采有其高贵的性格，他根本不屑于受他人之安慰与同情。他所尊敬的人，是配与他为敌的人。尼采本不需要信徒，我们也不必作他的信徒。

除了尼采以外，在近代丹麦还有一孤独的灵魂，即杞克果（Keirkeggard）。这人的著作，我未直接看过，只看过一二本介绍他思想的书。他是一真正要寻求他最深的自我的伟大人格。他不似尼采之反对宗教，而迫切于要求真正的宗教。他不似尼采之将自己精神向四方分裂，而是要努力使精神自己集中于最深远的神境。他有最强烈的宗教意识。他一生之在祈求向往中，与尼采无异，但所祈求与向往者不同。我对其思想之爱好，过于尼采，

可是我未读他许多书，只读一些节录的文字。我对之不能多说，但是我望人得着他的书，便读。

至于现代的西洋人生哲学著作，美国方面Royce的《世界与个体》，虽是形而上学的书，但其书第二本对于人生之启示至为广远。我所爱的他之著作，是《近代西洋哲学精神》，此书虽是一哲学史著作，然其论近代西洋哲学精神，即论近代西洋各大哲之精神境界，实可视作一人生哲学书读。至于其专论人生哲学之忠之哲学，反嫌平凡。詹姆士在美国哲学界，是一活泼生动的思想家，我最喜欢的是其《宗教经验之种种》。此书搜集古今关于宗教经验记载材料，极为丰富，彼由此以分析出宗教经验之特质。此虽是限于论宗教经验之书，然宗教经验乃人生经验中最可贵者之一种。詹氏文字无不流畅清楚，此书实值一读。此外其谈人生之零篇文字及实用主义等书，虽流行，实肤浅，倒不如读

其心理学原理一书。因此书描述心理学，如描述人生。至于杜威氏之伦理学，则是教科书。此书论道德，理境不高，只是其思想比詹姆士谨严而已。在英国方面，T.Green的书虽多被人作教科书，然实有深厚之精神背景之作。勃拉得雷（F.H.Bradley）乃有真正哲学洞识之人。其伦理学研究虽是零篇论文，且徒事分析与辩论，然语必归宗于其对道德哲学之洞识，实值一读。至如颇负一时盛名之实在论者，如G.E.Moore,C.D.Broad之伦理学著作，则除清晰伦理学概念之逻辑意义外，余无足取。罗素到底比他们高，以其有对现实人生之热情。在《神秘主义与逻辑》中之“自由人的崇拜”一文，为其论人生最好之一文。Whitehead之所长，乃在宇宙论，其Adventures of Ideas一书，我也曾从头读过，但无深刻之印象。只觉他根据其宇宙论，而建立人生根本是一创造之基本观念，是可宝贵的。法国方面，柏格孙之《道德与宗教之两原》一书，一

变其早年著作之作风，文字由明朗畅达，变为深细沉潜，内容亦是一种向深的道德宗教境界去探索的书。此书我亦未看完，但我知其甚有价值。至于在德国方面，倭铿之著作，则处处皆可表见其为一正大笃实之君子。其著作大抵均是人生哲学书，文章中所透露之精神气度甚好。其思想不算如何丰富，但非常真切动人。我读其书，觉精神皆有所兴起。此外，哈特曼之伦理学，允为现代伦理学之大著。其根据实在论立场，而主张价值世界潜存心外之说，我不同情。但其书第二册，论各种道德价值，专取现象主义之描述法，却写得非常亲切有味，使人感发。其对道德价值之体验丰富与深厚的程度，当世罕能及。其次则斯伯朗格（Spranger）之人生之形式，论种种人生之价值境界之差别，与其交流互贯，以说明人格之形态、文化之类别，兼通于心理学与道德哲学及文化哲学，亦为今之名著。其对道德价值本身体验之丰富，不及哈氏，然其书统之

有宗，会之有元，不似哈氏之专务描述，自承最高之道德价值尚未发现。在德国现代哲人中，我最赞许的还是凯萨林（Keyserling）。凯萨林我尝以之为现代欧美哲学界中第一聪明人。彼本以谈文化哲学出名，然其谈文化即谈人类精神。其对人生之认识，即由谈文化之著作中，已可见之。其谈文化者，自以《哲学家旅行记》为最好，其论东西文化与人生观念之不同，透辟绝伦，世所希有。其专谈人生者，如《真理之回复》（Recovery of Truth）、《创造的智慧》（Creative Understanding），无不溢出西方传统哲学范围以外，而通于东方思想。其以哲学为抉发意义之学，并以哲学当艺术化，哲学当自机械之理论系统中解放，皆独具炯眼，不同流俗。其在创造的智慧之序文中，自谓其书著法，是一种旋律式的写法：即每一章皆自具首尾，成一整体，而各章义蕴流贯，如许多旋律，互相交响。我之此书各部之写法，亦可

谓受其提示。此外德国现代哲学家如海德格（Heidegger），雅士培（Jaspers）我皆未读其原著，但就所知，都有非常可诱发灵慧之处。

以上略述我所喜爱西洋人生哲学及伦理学之著作。不过就整个西洋之人生哲学伦理学著述看来，总是表现向上祈求，向前向往，向外追求捕捉之态度。西洋哲人，仰视霄汉，赞彼天光，企而望之，俯而承之，其欲超离凡俗，以达灵境者，恒须先辟除榛莽，用层层上升之思路，以开拓其心灵，提升其境界。故西方式辩证法，实为昭示人生发展之历程之必须工具。柏拉图所谓辩证法使人打开灵魂之眼向上望，已一语道出后之西洋理想主义哲人，重视辩证法之秘。我此书之若干部分，实即本一辩证精神，以谈人生。然我乃东方人，根本缺乏西方人上界下界互相对峙之原始意识。我们对西方人上界下界之先划分而求合之态度，可根本不采取。西方

式辩证法，唯可用于自下至上发展之历程，此历程一停止，其辩证法即用不上。故西方式辩证法与向上追求之人生态度为缘。西洋人向上追求之精神，至宗教上之天国信仰而平衡止息。然中国人无西方式之天国之信仰，则永远向上追求之人生态度，终使人坠入空虚，必当求内有所止。既内有所止，则西方式辩证法可用亦可不用也。

其次，我将略述我所喜爱印度、中国之人生哲学著作。东方人之精神形态，永与西方人不同。西洋人总是在那儿有所祈求向往，有所追求与捕捉，其心灵太不安，太动荡。哲学家亦如是，故很少能达心安理得之境者。西哲人格之伟大处，唯表现于其为真理而牺牲之精神，努力向上求超拔其现实自我之态度。然其努力向上之动力，或是原始的自然生命力。这生命力强悍迈往，滚滚滔滔，继续不懈，死而后已。故其一生，多可歌可泣，如巴斯

卡、卡莱尔、菲希特、尼采、杞克果，皆其人也。然彼等既缺中国哲人自乐其道、自慊自足之心境，天机畅达，廓如太虚之胸襟；亦缺印度哲人闭藏内敛、渊默玄深之气象，度己度人、悲悯众生之心肠；故我对西洋哲人之精神，景仰之、心爱之，而不能顶礼之、膜拜之。虽柏拉图黑格尔复生，我亦不能心悦诚服之，不愿倾吾之生命精神与之。然吾于孔子释迦以及若干中、印哲人则愿。

关于印度哲人之著，我所喜者为佛学中般若宗之经，涤荡情见，使人意消，忘怀世务，心与天游。此与读西哲书觉理网重重，攀缘无尽，情志激荡，四顾彷徨，乃截然不同之二种境界。般若经浩瀚曼衍，说明一义，多重复文句，铺陈名相，或展卷终日，而理之推进者至少，人或不耐。然此正所以止息理智之攀缘，情志之动荡，引人入其境界，而游息其中。此外则华严一经，始于赞叹十方诸

佛，共唱圆音，使人如顿入于永生之域。其归于论“无不从此法界流，无不还归此法界”之义，妙谛无边，谁有智者，而不顶礼。至于般若宗之论，瑜伽宗诸经论，虽曾略事研习，然有志深造而未能。楞严圆觉二经，虽经考为伪书，然我之哲学兴趣，多由之引起。其书之义理是非，愧未能辨，然二书谈理之层层深入，实我所喜爱。关于佛家思想，我虽愿承受，与本书所陈，无大关系，今不多述。

至于中国先哲之书，中国人无不童而习之。中国哲学著述，自以论语当先读。孔子温良恭俭之气象，仁民爱物之胸怀，孔门师弟之间，雍容肃穆，一片太和之气，无不可于此书见之。孔子极高明而道中庸，与柏拉图之欲由庸凡以渐进于高明不同。孔子之言，皆不离日用寻常，即事言理，应答无方，下学上达，言近旨远，随读者高低而各得其所

得。然以其不直接标示一在上之心灵境界，故读者亦可觉其言皆平凡，不及西哲之作，如引人拾级登山，胜境自辟。然“泰山不如平地大”，程明道此言，真足千古。在平地者谁知平地大?唯曾登泰山者，乃益知平地大。故必读西哲印哲书，而后益知中国先哲之不可及，知其中庸中之高明也。若夫未能读西印哲之书者，则读孔子之言，必须去其我慢，体会涵泳，优柔餍饫，亦终可受其潜移默化，而神明自得也。

孔子元气浑然，一片天机。孟子则浩气流行，刚健光辉；其所为言，皆截断众流，壁立千仞，直心而发，绝无假借。其性善之义，仁义内在之说，发明孔子之微意，从此为中国人生哲学，立下不拔根基。人皆可以为尧舜，而人格之无上之尊严与高卓，于焉建立。尽性即知天，而万物皆备于我，上下与天地同流，彻上彻下，通内通外，西洋哲学中

内界外界，上界下界之分，皆成戏论。性具四端，人皆有之，推扩充达，念念皆分内事，止于自己之内，而祈望向往，无所归宿之空虚之感，无自而生。孟子之功伟矣。

孟子刚健光辉，乾道也；荀子博厚笃实，地道也。孟子高明，而荀子沉潜。孟子发强刚毅，荀子文理密察。孟子之言修养之方，透辟而未及精密，荀子则庶几乎密矣。荀子言性恶，虽有心能知道之义以辅之，而心性二元，未见其可。荀子化性以起伪，欲长迁而不返其初，以合于道，而道则心之所对。盖同西洋柏拉图氏之以至善为灵魂企慕之境界之说，然与孔孟之道，盖已有殊。

儒者之言以外，道家之老庄，游心太初，寄情妙道。其自现实超拔之心，同于西洋理想主义者，而无彼企慕祈望之情。其足以涤荡情见之效，与佛

家同，而无彼永超生死苦海之悲愿。然循老庄之道，高者可以丧我忘形，返于大通，游于天地之一气；低者亦可致虚守静，少私寡欲，渣滓日去，清光日来。

先秦儒道二家，我所深喜。至于墨法二家，则觉其持论殊浅。两汉魏晋隋唐，代有哲人。唯王弼、僧肇，我深心赞美。宋明诸子，大均天挺人豪，真有所自得。濂溪明道，尤所心折。明代阳明，简易真切，良知之教，独步千祀。阳明学派之龙溪近溪，言心之灵明与精神，当下即是，须直接承当。江右学派罗念庵聂双江之伦，以及明末高攀龙、刘蕺山等，则善能归寂通感，摄末归本。王船山大气磅礴，开六经生面。至于由明末以至今日，江山代有才人出，今不及述。

以上略述我所喜读东西人生哲学之著述，任笔

所之，目的唯在表我景仰企慕之情，略述我对彼等精神气象及著作方式之直接感应，以介绍之于真求了解人生真谛者之前。我常感古之圣哲，以其天纵之慧，抉发人生价值，示人正路，天不生仲尼，万古如长夜，吾等生于千祀之后，诵其诗，读其书，能不怀想其为人?遥念圣哲，环顾群生，未尝不思有以自奋，然圣哲之道，微远难测，自顾行证未及，虽欲发其潜德幽光，亦口未言而嗫嚅。当今之世，唯物功利之见，方横塞人心，即西方理想主义已被视为迂远，更何论为圣为贤成佛作祖之教。故化世之言，唯有方便巧立，以严密论证，破迷祛执之事，亦不可不先有。私心想望，实在于此。正于此书所陈，不过略示端绪，要在以西方理想主义之精神，融于日常生活之体验，而以世俗之名言表达之。东土圣哲之教，则为其背景，隐而不发。然读者诚能虚心涵泳，亦可循兹以横通东西大哲之心。至融会百家，以开拓万古之心胸，则敬俟来哲。

三十二年六月十日

导言附录——我所感之人生问题

本文原名“古庙中一夜之所思”。盖一随笔体裁。乃廿八年十月宿青木关教育部时所作。其地原为一古庙，以一小神殿，为吾一人临时寝室。当夜即卧于神龛之侧。惟时松风无韵，静夜寂寥，素月流辉，槐影满窗。倚枕不寐，顾影萧然。平日对人生之所感触者，忽一一顿现，交迭于心；无可告语，濡笔成文。此文虽属抒情，然吾平昔所萦思之人生根本问题，皆约略于兹透露。此诸问题，在本书虽不必一一有正面之清晰答案，然至少可见本书所以作之个人精神背景之一主要方面，故今附于导言之末。此文之情调，纯是消极悲凉之感，及对人生之疑情，与本书之情调，为积极的肯定人生者不类。然对人生之疑情与悲凉之感，实为逼人求所以肯定人生之道之动力，及奋发刚健精神之泉源。乐观恒建基于悲观，人生之智慧，恒起自对人生无明一面之感叹。悲凉之感者，大悲之所肇始；有智慧者若不能自忘其智慧，以体验人生无明一面，亦不能知智慧之用，此吾之所以附入此文

也。吾所自惭者，此文中之悲凉之感，尚不免于局促，对人生无明一面之感叹，尚未至真切耳（三十二年附志）。

日间喧嚣之声，今一无所闻，夜何静也?吾之床倚于神龛之侧。吾今仰卧于床，唯左侧之神，与吾相伴。此时似有月光，自窗而入，然月不可见。吾凝目仰睇瓦屋，见瓦之栉比，下注于墙，见柱之横贯。瓦何为无声，柱何为不动。吾思之，吾怪之。房中有空，空何物也。吾若觉有空之为物，满于吾目及所视之处。空未尝发声，未尝动。然吾觉空中有无声之声，其声如远蝉之断续，其音宛若愈逝愈远而下沉，既沉而复起，然声固无声也。吾又觉此空，若向吾而来，施其压力。此时吾一无所思，惟怪此无尽之静阒，自何而来，缘何而为吾所感。吾今独处于床，吾以手触吾眼吾身，知吾眼吾身之存在。然吾眼吾身，缘何而联系于吾之灵明?吾身方七尺，而吾之灵明可驰思于万物。彼等缘何

而相连，吾不得而知也。吾有灵明，吾能自觉，吾又能自觉其自觉，若相引而无尽：吾若有能觉之觉源，深藏于后。然觉源何物，吾亦不得而知也。吾思至此，觉吾当下之心，如上无所蒂，下无所根，四旁无所依。此当下之心念，绝对孤独寂寞之心念也。居如是地，在如是时，念过去有无量世，未来亦有无量世，然我当下之念，则炯然独立于现在，此绝对孤独寂寞之心念也。又念我之一生，处如是之时代，居如是之环境；在我未生之前，我在何处，我不得而知也；既死之后，我将何往，我亦不得而知也。吾所知者，吾之生于如是时，如是地，乃暂住耳。过去无量世，未有与我处同一境遇之我；未来无量世，亦未必有与我处同一境遇之我。我之一生，亦绝对孤独寂寞之一生也。吾念及此，乃恍然大悟世间一切人，无一非绝对孤独寂寞之一生，以皆唯一无二者也。人之身非我之身，人之心非我之心，差若毫厘，谬以千里。人皆有其特殊之

身心，是人无不绝对孤独寂寞也。

吾念及此，觉一切所亲之人、所爱之人、所敬之人、所识之人，皆若横布四散于无际之星空，各在一星，各居其所。其间为太空之黑暗所充塞，唯有星光相往来。星光者何?爱也、同情也、了解也。吾尝怪人与人间缘何而有爱，有同情，有了解?吾怪之而思之，吾思之而愈怪之。然我今知之矣。人与人之所以有爱同情了解者，所以填充此潜藏内心之绝对孤独寂寞之感耳。然吾复念：人之相了解也，必凭各人之言语态度之表示，以为媒介。然人终日言时有几何，独居之态度，未必为人见也。人皆唯由其所见于吾之外表者，而推知吾之心。吾之心深藏不露者，人不得而知也。吾心所深藏者，不仅不露于人，亦且不露于己。吾潜意识中，有其郁结焉，忧思焉，非我所知也。我于吾心之微隐处，尚不能知，何况他人之只由吾之言语态

度之表示，以推知吾心者乎?人皆曰得一知己，可以无憾，言人与人求相知之切也。然世间果有知己乎?己尚不知己，遑论他人?人之相知，固有一时莫逆于心，相忘无形者矣。然莫逆者，莫逆时之莫逆；相忘者，相忘时之相忘耳。及情移境迁，则知我者，复化为不知我者矣。而人愈相知，愈求更深之相知，且求永远之相知。其求愈切，其望弥奢，而一旦微有间隙，则其心弥苦。同情也、爱也，均缘相知而生，相知破人心之距离，如凿河导江。同情与爱，如流水相引而至。人无绝对之相知，亦无绝对之同情与爱。不仅他人对己，不能有绝对之爱与同情，己之于己亦然。吾忧，吾果忧吾之忧乎?吾悲，吾果悲吾之悲乎?忧悲之际，心沉溺于忧悲之中，不必能自忧其忧，自悲其悲，而自怜自惜，自致其同情与爱也。己之于己犹如此，则人对吾之同情与爱，不能致乎其极，不当责也。

吾复思吾之爱他人又何若?吾尝见他人痛苦而恻然动矣，见人忧愁而欲慰助之矣。然恻然动者，瞬而漠然；慰助他人之事，亦恒断而不能续。吾为社会人类之心，固常有之，然果能胜己之私者有几何?吾之同情与爱，至狭窄者也。吾思至此，念古之圣贤，其以中国为一人，天下为一家之仁心，如天地之无不覆载，本其至诚恻怛之情，发而为言，显而为事业，皆沛然莫之能御。吾佩之敬之，愿馨香以膜拜之。然吾复念，古今之圣哲多矣，其哓音瘏口，以宣扬爱之福音，颠沛流离，以实现爱之社会，所以救世也。然世果得救乎?人与人之相嫉妒犹是也，人与人之相残害犹是也。试思地球之上，何处非血迹所渲染，泪痕所浸渍?而今之人类，正不断以更多之血迹泪痕，加深其渲染浸渍之度。人类果得救乎?何终古如斯之相残相害也?彼圣哲者，出自悲天悯人之念以救世，固不计功效之何若，然如功效终不见，世终不救，则圣哲之悲悯终不已。

圣哲之心，果能无所待而自足乎?吾悲圣哲之怀，吾知其终不能无所待而自足也。吾每念圣哲之行，恒不禁欲舍身以遂成其志。吾固知吾生之不能有为也，即有为而世终不得救也。吾今兹之不忍之念，既不能化为漠然，舍身又复何难?然吾终惑世既终不得救，而人何必期于救?宇宙果不仁乎，何复生欲救世之人以救世也?宇宙果仁乎，何复救世者终不能得遂成其志也?忆吾常中宵仰观天象、见群星罗列，百千万数，吾地球处于其间，诚太空之一粟。缘何而有地球，中有如此之人类，而人心中有仁，人类中有仁人，欲遂其万物一体之志乎?宇宙至大也，人至小也；人至小也，而仁人之心复至大也。大小之间，何矛盾之若是?吾辄念之而惑不自解，悲不自持。吾之惑、吾之悲，又自何来，终于何往，吾所不知也。

吾思至此，觉宇宙若一充塞无尽之冷酷与荒凉

之宇宙。吾当舍身以爱人类之念，转而入于渺茫。吾之心念，复回旋而唯及于吾直接相知直接相爱之人。吾思吾之母，吾之弟妹，吾之师友，吾未婚之妻，若唯有念彼等，足以破吾此时荒凉寂寞之感者。吾念彼等，吾一一念之。吾复念与吾相知相爱之人之相遇，惟在此数十年之中。数十年以前，吾辈或自始未尝存，或尚在一幽渺之其他世界。以不知之因缘，来聚于斯土。以不知之因缘，而集于家，遇于社会。然数十年后，又皆化为黄土，归于空无，或各奔另一幽渺而不知所在之世界。吾与吾相知相爱之人，均若来自远方各地赴会之会员，暂时于开会时，相与欢笑，然会场一散，则又各乘车登船，望八方而驰。世间无不散之筵席。筵席之上，不能不沉酣欢舞，人之情也。酒阑人散，又将奈何?人之兴感，古今所同也。吾思至此，若已至百年以后。吾之幽灵徘徊于大地之上，数山陇而过，一一巡视吾相知相爱之人之坟茔，而识辨其为

谁、为谁之坟茔。吾念塚中之人，塚上之草，而有生之欢聚，永不可得矣。

吾复念吾爱之弟妹，吾复爱吾之妻及子，吾之弟妹亦将爱夫或妻及子也，然吾之爱吾弟妹，及弟妹之爱吾也，及各爱其夫或妻及子也，皆一体而无间。而吾之子女与弟妹之子女之相待，则有间矣。彼等之相爱，必不若吾与弟妹之相爱也。爱愈传而愈淡，不待数百年之后，而吾与吾弟妹之子孙，已相视如路人矣。彼视若路人之子孙，溯其源皆出自吾之父母之相爱。吾父母之相爱，无间之爱也。吾与吾之妻子之爱，弟妹之与其夫或妻及子之爱，亦无间之爱也。缘何由无间之爱，转为有间之爱，更复消亡其爱，相视如路人?此亦吾之所大惑也。大惑，吾所不能解，吾悲之。然吾悲之，而惑之为惑如故也。无间之爱，必转而为有间之爱，归于消亡，此无可如何之事实也。吾果能爱吾疏远之族兄

如吾之弟妹乎?此不可能之事也。吾缘何而不能?吾亦不自知也。人之生也，代代相循。终将忘其祖若宗，忘其同出于一祖宗，而相视如路人，势所必然也。

吾思至此，吾复悲人类之代代相循。“前水复后水，古今相续流，今人非旧人，年年桥上游。”数十年间，即为一世。自有人类至今，不知若干世矣。吾尝养蚕。蚕破，卵初出，如沙虫；而食桑叶，渐而肥，渐而壮；而吐丝，而作茧，而成蛾；而交牝牡，而老而死。下代之蚕，又如是生，如是壮，如是老，如是死。数日之间，即为一代。养数蚕月余，蚕已盈筐，盖蚕已易十余代矣。其代代皆循同一生壮老之过程，吐如是丝，作如是茧，化如是蛾。吾思之，吾若见冥冥中有主宰之模式，将代代之蚕，引之而出，又复离之而去。然此主宰之模式何物?吾不得见也。吾思之而惑，吾亦惑之

而悲。吾今念及人之代代相循，盖亦如蚕之由幼而壮，而思配偶，而生子孙；异代异国之人，莫不如是；亦若有一主宰之模式，引之而出，而又离之而去，非吾所能见者；而吾则正为自此模式所引之而出，复将离之而去之一人焉。主宰我者谁耶?吾缘何而受其主宰耶?吾惑吾生之芒，吾惑吾相知相爱之人所自生之芒。吾惑之悲之，又终不能已也。

吾思至此，吾念人生之无常，时间之残忍，爱之日趋于消亡，人生所自之芒；更觉此宇宙为无尽之冷酷与荒凉之宇宙。然幸吾今尚存，吾相知相爱之人，多犹健在，未归黄土也。然吾复念，吾今在此古庙中，倚神龛而卧，望屋柱而思，不知吾之母，吾之弟妹，吾未婚之妻，吾之师友，此时作何事?彼等此时，盖已在床，或已入梦矣?或亦正顾视屋顶不能寐，而作遐思?如已入梦，则各人梦中之世界，变幻离奇，各梦其梦。梦为如何，吾所不得

知矣。如亦作遐思，所思如何，吾更不得知矣。或吾所爱之人正梦我，正思念我，然我今之思念彼等，彼等未必知也。彼等或已念我之念彼等，然我今之念“彼等可有念我之念彼等之念”，彼等亦未必知也。吾今之感触于宇宙人生者，彼等更不必于是时，有同一之感触。吾念古人中，多关于宇宙人生之叹，吾今之所叹，正多与古人之相契。然古人不必知在若干年后，于是时，有如是之我，作如是念，与之相契也。在数十百年后，若吾之文得传于世，亦可有一人与吾有同一之感触，与吾此时之心相契。然其心与我之心相契，彼知之，我亦不必能知其相契与否也。吾于是知吾今之感触，亦绝对孤独寂寞之感触也。此时房中阒无一人，不得就我今兹所感触而告之。我今兹所感触，唯吾之灵明自知之。然吾之所以为吾，绝对孤独寂寞之吾也。吾当下之灵明，绝对孤独寂寞之灵明也。吾念吾此时之孤独寂寞，吾复念吾所亲所爱之人此时之孤独寂

寞，彼等之梦其所梦，思其所思，亦唯于梦思之之际，当下之灵明知之。如彼等忽来至吾前，吾将告以吾此时之心境，而彼等亦将各告以此时之心境。然相告也者，慰彼此无可奈何之绝对孤独寂寞耳。相告而相慰。相慰也者，慰彼此无可奈何之绝对孤独寂寞耳。

吾念以上种种，吾不禁悲不自胜。吾悲吾之悲，而悲益深。然吾复念，此悲何悲也?悲人生之芒也，悲宇宙之荒凉冷酷也。吾缘何而悲?以吾之爱也。吾爱吾亲爱之人；吾望人与人间，皆相知而无间，同情而不隔，永爱而长存；吾望人类社会，化为爱之社会，爱之德，充于人心，发为爱光，光光相摄，万古无疆。吾于是有此悲。悲缘于此爱，爱超乎此悲。此爱也，何爱也?对爱之本身之爱也，无尽之爱也，遍及人我、弥纶宇宙之爱也。然吾有此爱，吾不知此爱自何而来，更不知循何术以

贯彻此爱。尤不知缘何道使人复长生不死，则吾之悲，仍终将不能已也。然此悲出于爱，吾亦爱此悲。此悲将增吾之爱，吾愿存此悲，以增吾之爱，而不去之。吾乃以爱此悲之故，而乃得暂宁吾之悲。

二十八年十月

第一部 生活之肯定

导言

自本书立场言，人生之目的，不外由自己了解自己，而实现真实的自己。所以人首应使自己心灵光辉，在自己生命之流本身映照，以求发现人生的真理。其次便当有内心的宁静，与现实世界，宛若有一距离，由是而自日常的苦痛烦恼中超拔，而感一种内在的幸福。再进一层，便是由此确立自我之重要，知如何建立信仰与工作之方向，自强不息的开辟自己之理想，丰富生活之内容。再进一层，便是在人与人之生活中，人类文化中，体验各种之价值。最后归于对最平凡之日常生活，都能使之实现一种价值，如是而后有对生活之真正肯定。本部分七节，七节内各分若干小节：

一、说人生之智慧

二、说真理

三、说宁静之心境

四、说自我之确立

五、说价值之体验

六、说日常生活中之价值

七、最后的话

第一节 说人生之智慧

“人生的智慧，何处去求?”我们不应当发这个疑问。

人生的智慧是不待外求的，因他不离你生命之自身。智慧是心灵的光辉，映着水上的涟漪，生命是脉脉的流水。

只沿着生命之流游泳，去追逐着前头的浪花，你是看不见水上的涟漪的。

你要见水上的涟漪，除非你能映放你心灵的光辉，在生命之流上回光映照。

这是说，你当发展一个“自觉生命自身的心灵”，如是你将有人生之智慧。

你当映放心灵的光辉，来求自觉你之生命，反省你之生活。

你可曾凝目注视：在树荫之下绿野之上的牛，在静静的反刍？

你于此时便当想着，你对于你之生活经验，也当以反刍之精神，来细细咀嚼其意义。

如此，你将渐有人生之智慧。

人生是古怪东西，你不对他反省时，你觉无不了解。你愈对他反省，你愈将觉你与他生疏。正好像一熟习的字，你忽然觉得不像，你愈看便愈觉不像。

但是你要了解宇宙人生之真理，你正须先觉对之生疏。

你必须对宇宙人生生疏，与之有距离，然后你心灵的光辉，才能升到你生命之流上，而自照你生命之流上的涟漪。

你在欲对宇宙人生有真了解之先，你要常觉一切都有无尽意义潜藏，一切于你，都是生疏不可测。

对于一切都似乎很熟习的人，宇宙人生秘奥之门，永是为他们而关闭着的。

第二节 说真理

我说的话，似乎是陈旧的真理，但是真理莫有陈旧的。

真理总是千古常新，犹如朝朝海上涌出的初日。

当你觉着任何真理是陈旧时，你便要反省：陈旧是在你心灵的自身，真理的光芒，对于你是黯淡了。

你要澡雪你的心灵，对于真理，永远有新发现的欢悦。

你不要厌倦重复呈现于你心灵的真理，因为真理不重复时，错误便常常重复了。

其实真理从不会重复，犹如你生命的经验之从

不曾重复。生命的经验永远新新不已。所以似乎一样的真理，每回与你相见，启示你新的意义，犹如朝阳，每日披上不同的霞彩。

你应当永远认识真理之新意义，而获得新真理。你将觉你所认识之真理之范围，逐渐扩大。你将觉新真理，自旧真理涌现出来，犹如胰子泡上的新花纹，随胰子泡之吹大，而自旧花纹之夹缝中，涌现出来。你将觉如行于千万顷田的阡陌之上，你明明看见前面纵横的阡陌，已交于一点。然而你走到时，他又是一新的开始。你将发现无穷的新真理。

你将接触真理之世界。

当你接触真理的世界时，你不要说你的心，把握了真理；你应当说真理呈现于你的心——这是绝对不同的两种态度。

当你觉得你的心，把握了真理时，你的心渐渐紧，行将闭了，真理将悄然地离开你的心。

当你只觉得真理呈现于你时，你的心便开了。真理将继续降临于你，真理的世界，将为你的家。

让真理呈现于你的心，你对于真理只有低头信受。

你可以吮吸宇宙之真理，如婴儿之吮乳，你将获得幸福。

你不必处处用思辨力去分析真理，真理最需要的是深心的体玩。这是说你所得之真理的知识，必须渗融于你之生活中。

真理的知识，犹如生丝，当浸润在充满意味的生活的水中时，自然条条清澈，宛转如画。

但一朝生活的源水，与之相离，知识也将如生丝之胶结。你纵有能分析的思辨力，去耐心细绎，你也不能回复他在水中时，那样的清澈了。

从体玩中印证过的真理，不会有错误。对于这种真理，你只须尽量开张你心之门户，让他更沉融于你生活中，不要想发现他后面隐蔽的可能的错误。因为当你疑惑真理会携带错误来时，你的疑惑便把真理送出门了。

这时你再向真理招手，你将如火车开动后的客人，你愈向月台上送别的人招手，你离开他愈远了。

你不必处处将你所认识的真理，以教训的态度来告人。

你处处对人持教训的态度时，你与人间已有了

界限，真理不能经过两个有界限的心间之距离。

你当去宣露那呈现于你的心中的真理，让人自然的看见。

你不须用力举示真理，真理自己会举示他自己，而投到人们的胸怀。

当你宣露你心中所呈现的真理时，你不必依照一定之次序，纳入一太机械之系统。因每一真理，他自己都是一中心。当你把他隶属于一太机械的系统时，真理被你加上枷板，他将要企图逃走。

所以孤立的语句，表达真理，常能使真理放射其意义于各方面，而占据一精神的空间。而在一系统中的许多语句，常互相容让，以占据一精神的空间，以致许多语句，常互相限制其意义之放射。

每一真理都是一中心，真理世界有无穷的真

理，所以真理世界，有无穷的真理中心。

然而你不能因此想象真理世界之无穷真理中心，是星罗棋布，互相分隔的。

在真理世界本身，一切真理是互相融摄，而有一绝对的真理为中心。

这绝对的真理中心，也许莫有人能完全告诉你，他是你求真理的心之归宿。

你觉得这绝对的真理中心，使你感到可望而不可即之苦吗?那末我可以对你说，这绝对的真理中心，即在你爱真理的态度之本身。

无穷的真理不只是多，因为你爱真理的态度只是一。

无穷的真理，在你爱真理的态度笼罩之下，互

相渗贯。因为你爱真理的态度，在其发展的历程中，是前后自相渗贯的。所以包含无穷真理的真理世界本身之中心，即潜藏在你爱真理的态度里。

第三节 说宁静之心境

一 说宁静

人类灵魂最高的幸福，是他的宁静。

在宁静中，你的思想情绪，在它的自身安住。

在宁静中，你的性灵生活，在默默的生息。

在宁静中，你的精神，在潜移默运，继续的充实它自己。

在宁静中，你的人格之各部交互渗融，凝而为一，以表现于你自己心灵之镜中，而你的心灵之镜

光，能自相映射。

二 说孤独

在群众中，你生活于当时的时代，在孤独中，你生活于所有的时代。

孤独的一个人，在一个人与莫有之间，蕴藏着无限。

在群众中，你不能认识世界的无限，因为你只注意别人如何认识世界，你只觉他人的世界在你之外，你的世界，被限制了。

在孤独中，你开始面对着苍茫的宇宙。

所见所闻所思的一切，在你孤独的时候，表现为你心灵的图画。

画轴的展开，依着你心灵内部的天枢。

心灵的光辉，自天枢纵横四射，运行浸润于无穷的画境。

你的孤独永远不会使你寂寞的。

三 说凝视

宁静使你充实，孤独使你无限，凝视使你在最平凡的事物中，认识最深远的意义。

在凝视之始，你的心灵与外境间，渐渐起了蒙胧的轻雾。

世界带着面纱，向迢迢的天边退走。

你也似乎随着世界退走，忘掉了你的立脚之地。

忽然轻雾散开，日光映照下的万物，对于你分外的亲密。

“一片花影，将引起你眼泪不能表出的深思”。

“一颗沙粒，将启示你以永远的天国”。

心灵在其所凝视之事物中，它可以流注他全部的灵海之潮汐。

如是在任何平凡的事物中，它都可认识出最深远的意义。

四 说安定

安定的心灵，犹如太空，任白云舒卷，明月去来，它永不留痕迹，总是空阔无边，寂然不动。

你不要说：待我的什么问题解决时，我的心便安定了。

因人生总是有新的问题的。

你亦不要说：待我那些重大的问题解决时，留下的小问题，将不会如此扰乱我的心。

当你的重大问题解决时，你的小问题，便成为你重大的问题了。

你不能等待到某一时，心灵才求安定。

你等待的心理之本身，是向外驰逐的，他自己便会创造出你无尽之烦恼。

你要求安定，你必须当下就开始安定，除此以外，莫有第二条路。

五 说失望

你不要悲叹你的失望。

失望时，你发觉你所驰逐之物的幻灭。

你的心灵，在有的依恋与无的空虚间颤动。

你当反观你这心灵中之韵律。这韵律，是你当下的诗境。

你真能如此反观，你将暂忘了失望的苦恼。

因为你能反观的心，他自身是安定的。

你只要有暂时能反观失望而自身安定的心，便证明你是可以渐渐从失望中摆脱出来的。

暂时的安定，便可以扩张他自己，成永远的安定，因为他们是同质的。

假如在失望中，你不能由反观你的失望而获得真正的安定，仍可以保持你的乐观。

你要知道世界是万象的流转，你有限的生命，就流转的万象中，选择一部，以为爱恶，你是免不掉时时感到你所执取之幻灭的。

但是你可以随时掉换你新的祈求，任你所选择的之幻灭。

好比二三月瀑布上流的冰解冻，许多冰块向瀑布下奔流时，你所站立的冰块，虽马上快要为急流冲下去，你可以很快的离开那冰块，而踏上另一块。另一块快要落下，你再踏下一块。

于是，你纵然永远站在瀑布之旁，你永不致随波覆没。

你的失望使你幻灭，你新的祈求，又代替了你

的幻灭。

如是你将能承担你一切的命运，而超越了命运。

你建筑乐观在悲观之上，好比搭一桥，你在桥上，可静观命运在你心灵中经度。

由此静观，你可以由另一途径获得真正之安定。

六 说烦恼

你不要为过去的事烦恼，那是上帝已写定的历史。

你不要为未来的事烦恼，未来的事尚未来，未来的你自己会承担其自身之遭遇。

对未来的你作准备的事，是现在之你的义务。

但是准备的工作之进行中，是莫有烦恼的。

假如此外尚有现在当前的事，使你烦恼；

你当分析你烦恼之事之内容，至于完全清澈，你必可求得一比较好的方法去解决他。

对于你比较好的方法，就是宇宙间唯一最好的解决你的烦恼之事的方法。

当你真在用一种方法解决你的烦恼之事，认真在处理当前的事之过程中，你也不会有烦恼的。

烦恼生于健全生命活动之停滞。生命之流，莫有一定之轨道，而淤积，而乱流。你只要在当前的事中，找着一生命活动之方向，你必不会有烦恼。

这方向是可找着的，只要你反观你生命之流，如何淤积，如何乱流，而加以疏导，他一定会集中于一方向的。

你必须战胜烦恼。烦恼使人生成为黯淡。生命犹如种子，他要企慕日光，必须自黯淡的泥土中长出。

七 说懊悔

你不要懊悔你的过去。因为时间之流，永不会逆转。

如果你之懊悔，是因你觉得你过去犯了罪恶，作事未尽责任。这是一伟大的忏悔，这可以把你带到真正之宗教道德生活去。这不是一般的懊悔。

你的懊悔，通常是觉得过去某事产生之结果不

好，你憎恶那结果，你于是懊悔作那件事。

在此，你便要想，当时的你只能见及此，现在的你当原谅当时的你。而且或许以世事之参伍错综，当时的你不如此做，会发生其他更坏的结果。

当你懊悔过去时，你会疏忽你现在当作的事；未来的你，又会懊悔你现在了。

你承认过去之不可挽救，你一方在精神上似有一种退让；然而你同时自烦恼中超拔解放，而感另外一种精神的胜利。于是你可以开辟新生命于未来了。所以一个能不懊悔过去的人，被称为伟大的善忘却者。

八 说悲哀

你能避免烦恼，然而世间有不能避免的真实的

悲哀，如：离别与死亡，那怎么办?

真实的悲哀吗?他来了，你当放开胸怀迎接他。

烦恼只是扰乱了你的心灵，真实的悲哀，洗去你其他的萦思，净化了你的心灵。

雨后的湖山，格外的新妍。你的视线，从真实的悲哀所流的泪珠，看出的世界，也格外的晶莹。

你将更亲切的了解世界了。

九 说苦痛之忍受

当你无法超脱烦恼失望，及其他一切不能避免的苦痛时，我不令责备你，人有他无可奈何的时候的。

但是，你当知道人心灵之深度，与他忍受苦痛之量成正比。

上帝与你以无可奈何之苦痛，因为他要衡量你心灵之深度。

苦痛之锄挖你的心，在你心上，印下惨刻的锄痕。

上帝就在你的心田之锄痕处，洒下他智慧之种子。因为在苦痛中，你的心转回来看你生命自身了。

青青的茁芽，自锄痕深处，日渐萌兹，你的智慧之花，将要开了。

十 说快乐与幸福

你不能忍受过多的苦痛时，你需要快乐。

但是你当使你的快乐是严肃的。

你须要在快乐中，保存你内心之宁静。

那是你精神的高贵之最好的象征。

你永不可化你的快乐为狂欢。

或者你为解除你深心的忧郁，你有时会需要狂欢，因为他可以在一刹那间，烧化你深心的忧郁。

但是你必须在第二刹那，就要舍弃他，如急流中之勇退，而回复你精神之高贵。

不然在狂欢以后继起的心态，必然是你永不能填补的空虚。

其次你须知道，人间的幸福常把人的精神往地上拖，而苦痛则如一鞭子，鞭人精神往深处走。

所以一切求精神上升的人们，无不感觉他所得之一些人间的幸福，常是一精神的负担；觉一切崇高的荣誉、美满的爱情、舒适的物质生活，足以窒息其心灵的呼吸，而愿自动的逃避他；或在心灵中自己筑成一防线，以防幸福之享受，将其精神向下拖。

但如你精神真能支配你一切生活，你也可以不怕一切幸福之来临，你也可以求一切人间的幸福。

因为一切快乐与幸福之生活中，均有一种生命力之饱满之感，你可以转化此生命力，为你精神上升之生命力。

然而你若真是在以快乐幸福为生命力之泉源而求他，你将永不愿溺沉在幸福与快乐中。你对快乐幸福，将永取积极之利用态度，而不是消极的享受态度。

如你不能对于快乐幸福取积极之利用态度，以帮助你精神之上升，你便宁肯选择苦痛来磨炼自己。对于快乐幸福之自然的来临，你也永不要撤销你心灵内部之防线，以免他使你精神下坠。

还有你当知道，快乐与幸福是一古怪东西。

他常如你之影子。当你追赶他时他走了；你当决心远离他而逃跑时，他反来追赶你了。只有静静地踏着自己之影子者，才能获得真正的快乐与幸福。这是说真正的快乐与幸福，在你能体验你自己内部生活之价值与意义。

十一 说宁静之突破

人类灵魂最高的幸福，是他的宁静。

我们当努力保存我们内心的宁静。

但是我们不可视我们已有的内心的宁静，当作已完成，而自足于其中。

无论什么好的心灵境界，当我们视之为完成而自足于其中时，他便成为我心灵本身之桎梏。

人常为要使其心灵往深处走，求其内心之宁静，而自己筑成精神的围墙，来与世俗隔绝。然而此围墙，又常常会窒息一人之心灵与他人心灵及世界间之呼吸，而将其心灵闭死。

你必须能突破已有的内心之宁静，并愿经度一切生命之狂涛。唯有在逆浪翻腾中，你仍能安定的掌着你心灵之舵，你的内心宁静，才是真正的内心之宁静。

在你徜徉于大自然时，在你默坐于室中时，那种内心之宁静，你必须突破它。你当从事于人生之

各种活动，各种工作，看看你能不能于其中获得内心之宁静，表现你精神之独立与自由。

一个有勇气去经历世界之狂涛，体验人生各方面的意义价值的人，可以说是以他之生活经验为饵，去钓取人生智慧的人。

第四节 说自我之确立

一 说唯一之自己

在无穷的空间，无穷尽的时间中，你感到你的渺小吗?

你便当想到你能认识广宇悠宙之无穷尽性，你的心也与广宇悠宙一样的无穷尽。

其次，你要知道，你的身体，亦非如你所见之七尺形骸。

你呼吸，你身体便成天地之气往来之枢。

在你身体内，每一刹那有无穷远的星云之吸引力，在流通。

在你身体内，有与宇宙同时开始的生命之流，在贯注。

你身体是宇宙生命之流的河道。宇宙生命之流自无始之始，渗透过你身体，而流到无终之终。

你生命之本质来自无始之始，终于无终之终。同时你如是之生命，是一亘古所未有，万世之后，所不能再遇。

你犹如海上的逝波，你一度存在，将沉没入永远之过去。

你感到人生之飘忽吗?

然而如是之你是亘古所未有，万世之后所不能再遇，这即证明如是之你，是唯一无二的。

你之唯一无二，使你之存在有至高无上之价值。

因宇宙不能莫有你，他莫有你；他将永无处弥补他的缺憾。

宇宙莫有你，他将不是如是的宇宙，如是的宇宙，将不复存在。

你要珍贵你唯一无二之人格，如是的宇宙，依赖你而存在。

二 说信仰

唯一之你，必须信仰唯一最后的东西，为你精神之所归依，而你生命之流永绕着它环流。

这最后的东西，你可永不能证明，因为一切的东西，都赖他而证明。但是你可不需其他任何的证明，你愿意信仰他，就是唯一的证明。

你不能说你找不着你愿意信仰的。

因为在你未自杀以前，你是愿意生活的。

你可反省出你生活中，有你所最爱的，认为最好的，你必愿意信仰这个。不管你所爱的所认为最好的，其客观的本身价值如何低微，你只要真正把它化为信仰的对象，而明白认识其中所包含的价值之自身时，它必将引导你去信仰包含更高价值的东西。

因为一切价值，联系成一由低至高的层叠，低的价值永远是向上翻抱，而融入高的价值中，信仰就是提升你价值认识由低向高的力量。

你应种下一信仰于你之心田，看他如何提升你之价值认识，使你精神发芽滋长。

同时你当对你精神之发芽滋长，自抱一虔诚的期待，犹如一小孩种下一豆在地上，而日日去看他那样，对生命之发芽滋长，抱一虔诚的期待。

三 说工作

你必须为实践你的信仰而工作。

在工作中，你的信仰之内容，获得了他客观的形式，发现了他的身体。

你的信仰，在工作中，把它自己凝结，而更坚固了，所以你必须信仰工作。

信仰工作，即是信仰信仰它自己。

你必须信仰你的工作，你必须自认你的工作，有绝对之价值。但你工作之绝对价值，不是拿你的工作，同他人比较之结果。同他人比，你工作之价值，永是相对的。

你当明确的认识你的工作，都是实现一种非你去实现不可、唯有你能实现的价值。

因为你是唯一无二之人格，所以你的工作，亦是唯一无二的。

如是，你将自认你的工作之自身有绝对之价值。

如是，你之信仰，成绝对的信仰，你之信仰，在其自身，完成它自己了。

你只当为实践你信仰而工作，为信仰完成它自己而工作。工作隶属于信仰，信仰隶属于你唯一之

自己。

你不息的工作，为的开辟你唯一之自己。所以工作之意义，不在其所有之结果，而在工作本身。

方你工作时，你唯一之自己，在逐渐开辟。你必须反观你唯一自己在逐渐开辟，逐渐扩大。那是你唯一之获得，别人永不能夺取之获得。

四 说羡妒

你羡妒他人，因为你想同他人一个样子。

你真是想同他人一个样子，而后有羡妒吗?

其实不是，因他人并不羡妒他自己。

你羡妒他人，因为你是你自己，而又想同他人一样，你自己造出内在的矛盾，你才产生了羡妒。

你真是你自己，又何以要同他人一样?你丧失你唯一的自己了。

你羡妒人，你的本意，是要扩大你自己。

但是，你误认了你之所有为你自己。你觉他人所有多于你，以为扩大你之所有，同他人一样，即是扩大你自己。如是你有了羡妒。

但扩大你之所有，不等于扩大你自己。扩大你之所有，你自己不曾扩大，你仍然感觉空虚。所以当你获得他人所有时，你又产生其他的羡妒。

不是因为其他可羡妒之物，又在诱惑你；是你自己内部的空虚，逼迫你自己去求充实他。

但是你走错了求充实的路，你误认你所有的为你自己，你将永不满足。

回到你唯一的自己，扩大你真正的自己，你将远离一切的羡妒。

五 说自强不息

什么是真正的自强不息?你无论何时不要念你之有所得。当你的心念外部之所得时，实际上你的心，已为你“外部所得者”之所得，你的自动，成了被动。

连你内部心灵之逐渐扩大，你唯一之真正获得，你亦不当念他。因为当你念他时，你会停滞了你心灵之继续扩大的努力。

自强不息，是一永远创造，永不感有所蓄积之态度。

自强不息的心灵，是一绝对无依之心灵。

六 说价值理想之无穷

自强不息，也不是一绝对无依之心灵，因为他依于无穷之价值境界，他是要实现无穷之价值理想。

你觉得无穷的价值理想之实现，不知从何处开始，使你感着渺茫同畏怯吗?

你便要知道，在你生活中一定有你认识而未实现之价值理想，你努力去实现他，便是你的开始。

当你已实现他时，新的价值理想，自会呈露于你之前。犹如你登上你先望见的山时，再前山的境界，便不复渺茫了。

无穷尽的价值境界，依着次序展开，你只要有无穷尽的努力，是可以穷尽价值境界之无穷尽性

的。无穷的价值境界，不在你的心以外；实现无穷的价值，只是实现你无穷的自己。你将有真正的自尊。

七 说生活兴趣之多方面化

你要努力去实现无穷的价值理想，你必须不怕你生活之内容丰富，生活兴趣成为多方面。

你的心感着多方面之兴趣，如明月之留影在千万江湖。

这并不会扰乱你的心内在之统一，因明月虽留影在千万江湖，其本身仍长住碧空。

你不要以为多方面的生活，将使你对于每一种生活之意味或价值，不能深切的感受。

在真正严肃的生活态度里，各种形式之生活内

容，是互相渗透，而加其深度的。

所以你所体验之生活之意味愈广，你所领略感受之生活之意味亦愈深，犹如你所见的空间愈广，则所见空间当愈深。

八 说理想兴趣之冲突

在不同的价值理想间，各方面的生活兴趣间，有时会免不了冲突同矛盾，这将如何解决?

唯一的解决法，是反省当下时间空间中，所容许你实现的最好的理想，可满足的最好的生活兴趣。

当下的时间空间中，一定有他唯一能容许的、你所欲实现的比较最好的理想，或欲满足的最好的生活兴趣的，只要你耐心去发现它。

你可先发现它、先实现它、满足它，然后去实现满足其余的。

你要知道这不是你失了自由，受了时空的限制。

恰恰相反，当你以当下的时间空间，作满足你生活的兴趣，实现你理想的坐标时，你的生活才有了重心。

你的心灵才不复是一梦游者，而在实际宇宙中生了根，同时赋与实际宇宙以精神的意义，成了实际宇宙中的电台，集中你精神的电，而转输于全地球。

你的心灵，生根于实际宇宙，赋与实际宇宙以精神的意义，你的心灵，才成为实际宇宙的主宰，而获得真正的自由。

九 说当下的满足

也许有的时候，环境会完全不容许你实现任何的理想，满足你任何的生活兴趣。

那你便当推阐我们前所说的工作之意义即在工作自身的话，而明了努力于理想之实现，努力于生活兴趣之满足的意义，亦即在此努力自身。

只要你真正的努力，若得不着结果，那由外在的环境去负责。只要你能对于你之真正努力，有充分自觉的体味，你将发现，你的理想，已实现在开始努力的一刹那，你的生活兴趣，在此一刹那中完全满足。

只是对于你之努力之充分自觉的体味，你常常是做不到的。

十 说自杀

还有的时候，你将遇着对你同样好，而绝对冲突的理想，在同一时空内，要求你实现它，你不能分出其先后之次序，而环境又只容许其一，这是你无法解决的问题。

但是这时你立刻发现，你之不同时实现两种同样好的理想，由于你的心身，是有限的心身。

你的心身之有限性，使你不能实现两种理想。你的心身之有限性，阻碍两种理想之实现。它是罪恶之原始。于是你悟到自杀之必要。

但是实际上，一切绝对冲突的理想，决不会真正是对你同样好。

你若能耐心去衡量比较，一定会慢慢发现其中

之一，是比较好。你将觉得你仍当留下你的生命，去实现那比较好的理想。不过，在未发现孰为比较好之时，为要同时完成两种理想，而不惜你的生命，你是能忠于你之全部理想的。所以一个因此而能下最大决心去自杀的人，也是可赞许的。

十一 说自杀之失败

你用了最大之决心，去断绝你之生命而自杀。然而在自杀之际，你可为了更大的人生义务之未尽，或以求生意志之不能征服，或他人救了你，而自杀不成，是为自杀之失败。

我们说一个曾决心去自杀，而又经验自杀之失败，再重新建立人生的人，将成一最有勇气的人。

人只在生命存在之际，不能真了解生命之意义。只有自觉的走到生命之边缘，而在生死之际挣

扎，了解死生之际的人，才能真了解生命之意义；犹如只有走到海边的人，才能真了解大地。

只有战士与自动拖着他生命历史，去奔向虚空的自杀者。他才能真了解什么是他全生命的死生之际。

所以一个自杀者，如果自杀失败而复生，他于复生后，便能再来回顾他所拖去奔向虚空之全生命历史，他便能真自觉其全生命史中之价值与意义，而以之为建设新人生之资本。这些资本，是已让与虚空，而重新获得之意外的资本。

他自虚空中取回之资本，他不把它重沉入虚空。于是他将尽量用此资本，投资于未来之生命史中，而能冒一切危险而不惧，他遂可成为最有勇气的人。

十二 说内心矛盾冲突之价值

我们虽然说明了你的一切理想兴趣之冲突矛盾，都可以解决，我知道你仍然怕有内心之矛盾冲突，于是当内心之冲突矛盾来时，你莫有勇气去承担。

你可以说，纵然我们能解决一切内心之冲突矛盾，然而当我们感受内心冲突矛盾时，我们内心的统一，被撕毁向四方分裂，虽然最后得了解决，我们生命的力量由冲突与矛盾，而互相抵消，因之变微弱了。

然而你的话，根本颠倒了事实。

说矛盾冲突，使你生命力量薄弱，非全无理由，但这由于你未彻底解决你之矛盾冲突。你若真解决了你之矛盾冲突，你将觉你所感一切矛盾冲

突，皆所以更充实你内在的自我，而使你生命力量更强。

你的矛盾冲突，使你生命力薄弱，犹如两股水之互相冲激，使他们的水力都不能利用。但是只要两股水，由互相冲激而渗融了，向一河道流下去时，他们的力量，却必然的远较平静的两水之混流，所发生的力量为大。

十三 说留恋

你永远努力实现理想，求生活兴趣之扩张，然而两个东西拖着你，一是留恋，一是疾病。

留恋使你最难堪，因为他表示一种有价值的东西之不复存在，你是爱有价值的东西的。

儿时的欢笑听不见了，青春的喜悦不再来，壮

岁的豪情已消失了，一段一段的生活经验，向迷离的烟雾中沉入。

你愈是捕捉他，他愈是远——远——

你在时间之流中荡着行舟，只看见烟雾迷离中的舟行之迹，再也不能溯回。

过去不能重来，现在也要过去，过去又似一无底之壑，它将吞尽我们生命自身之流水。

但是你错了!

一度存在的东西，便是永远存在的。

你的生活经验不重来，因为他长住在你曾经验的时候。

他永远在你经验他之时。

亦即永远在你经验之中。

过去的欢笑、喜悦、豪情，永远在你心之深处，灌溉你生命之苗。他们似乎离开你，为的要让位你的新经验，使你开更灿烂的生命之花。你不能努力你的现在生活、未来生活，只留恋他们，你孤负他们离开你的意义了。

十四 说疾病

你不要只诅咒疾病。你要想想，为什么在病后觉一切的风物分外的清新。这证明在疾病中，你精神之渣滓，随疾病而倾泻了。

疾病呼召你的精神，从外物的世界，到你的身体，凝注你精神于身体中；然而他同时使你感到你的身体，对你精神是种束缚，是赐与你精神之痛苦的。

你的精神，因而认识充实革新他自己，以求得自由之必要了。你的精神，于是在你不知的境地，开始做充实革新他自己的工作，把他内部的渣滓，自行倾泻。

如是你在病后总感到一新生命的开始。

所以如你在病后不能开始你的新生命时，必是你的精神自身病了，那需要精神之药物。

第五节 说价值之体验

一 说价值之体验

你努力实现价值，你必须体验价值。

你必须在自己存在的事物中，现实的事物中，去看出价值，发现价值。

你必须把当前宇宙视作充满价值之实现的境地。你必须知道凡是存在的东西，在其最原始之一点上，都是表现一种价值的。

当你把现实的存在与价值分离，只视价值为个人内心的灵境时，你所体验的价值范围太狭小了。

你最后将觉唯有你个人实现价值之孤心，长悬天壤，除了那真善美之价值世界之自身，你不知你的心将寄托于何所，因现实的存在，在你看来都是丑恶的，反乎价值的。你不能忍耐你深心的寂寞时，你自己实现价值之努力，也将松弛了。

所以你必须自现实的存在中，去发现价值，在产生一切罪恶的事物中，去发现价值，犹如在污池中去看中宵的明月。因为一切产生罪恶的事物，其所以能存在之最原始的一点，仍依于一种价值。

我们是爱有价值者，我们带着期望的心，随处去发现价值。在最平凡的人与人相处间，在最简单的日常生活中，与在人类高尚的文化努力中，我们当同样求了解体验其价值。

我们姑且先忘掉世间之一切丑恶吧，我们将觉到宇宙人生原是这般可爱的了。

二 说人间之善

你觉得人与人只有互相残害，人间世是冷酷的吗?

你错了，在根本上，人与人是互相亲爱的。

你可曾想：人相见招呼时，总要微笑，是因为什么?

这自然的微笑，表示人根本上是欢喜他的同类

的。

微笑之下，也许掩藏着互相利用的心理，良善的语言后面，有人们的私欲。

但是，人们必须以良善为面具，这是证明了人们是忘不了良善的。

世间也许有不爱名誉，无恶不作的小人，也许他还会以他的罪恶自豪，说他敢于为恶。

但是他如此说时，他的内心，已自以为他如此作是对的了。

“对”的观念，他始终忘不了。

他自以恶为对的，所以他为恶了。

他误以恶为善，所以他为恶了。

他依于根本的人类向善之心，而后有为恶之事。

恶人的善端不能绝，所以恶人都是可以为善的。

你只要使恶人不复以他的恶为善，他将为善了。

人们善“善”，善以其自身为善，善自己肯定它自己。

人们恶“恶”，恶以其自身为恶，恶自己否定它自己。

善最后是要胜利的。你真如是信仰，你将不会感觉世界永远充满罪恶了。

三 说世界之变好

假如你问我现在充满罪恶的世界，真可以变好吗?

我的答复是，你先问你自己可以变好吗?

假如你的好者亦可坏，你的一切之好可以丧失，世间莫有任何的好，不可以丧失；因为好的种类虽不同，好之为好，总是一样的。

假如你的坏者都可变好，世间莫有任何的坏，不可以变好；因为坏的种类虽不同，坏之为坏，总是一样的。

所以只要你好，世界便可变好，因为扩大你的好，便成世界的好。世界之好坏，不系于世界本身，而系于你自己。

假如你问我，你自己可以变好吗?我仍可与你以答复，

答复是：你可以变好的。

因为当你问世界可否变好时，你是希望世界变好，怕世界终不会好。

你问你可否变好时，你是希望你好，怕你自己终不会好。你对好坏无所取舍时，你不会发生这问题。

你发生这问题时，你已在取好舍坏了。

你反省你当下的心境，你必承认我的话，

你在取好，你在向好，我相信你可以变好的。

如是，你当相信世界真可以变好的。

四 说谦恭

人格的建立始于自尊，然而我们对人仍应有一

般的谦恭礼敬是为什么?因为真正的自尊者，必同时能了解他人亦为一自尊者，因而必能尊人，而对人有谦恭礼敬的。

而且真正的自尊，出于自己对于自己向上精神之自觉，自觉自己之向上精神通于无尽之价值理想。然而人有如此之自尊时，同时也自觉自己未实现这些价值理想，自觉自己有未实现之更大之善，于是会自然的想到：也许有许多更大之善，已实现在别人之人格里。

我们不能证明：别人的人格中无更大之善之实现，因为我们永不能了解别人心灵之全境。

而我们爱善之实现的心，却常无间隙的逼迫我们，使我们与人接触时，在第一念中不容己的相信：那更大的善或已实现在别人之人格里。于是我们自然的常觉着别人的人格价值或高于我，所以我

们对于普通人都有一般的谦恭礼敬。

这是人与人见面时，不假安排的会互相点头的真实原因。

我们把这种礼节，只视作社会的习俗，人与人互相容让之象征，那不算了解这种礼节之真实义。

我们自然发出的对人谦恭礼敬之态度，会施于不值得我们对他谦恭礼敬之人。然而我们纵然发现了别人人格之低微，我们仍当有表面的礼节。这也不能只视作社会的习俗。

这因为我们相信，别人人格是独立的人格，他永远有实现更大之善之可能，我们必须对别人此种向善之可能礼敬。

这是表面的礼节，有时不能避免的根本义。

五 说相信人

当你同人接近时，莫有十分确切的证据，你不要想他也许有不好的动机，这不仅因为你误会而诬枉人，你将犯莫大的罪过。

而是因为当你的根本人生态度，是向善的时，你的第一念，必是想他人亦与你同样的好善。

你必是常常希望看见他人之善，你将先从好的角度去看人。

当你先从不好的角度去看人时，你要反省：你的精神在下降了。

真正的对人之相信，犹如真正的谦恭礼敬，都是由我们爱善之心自身流露出的。他们是原始的心情。

我们不是先发现人值得我们对他谦恭礼敬相信之处，而后对人谦恭礼敬，对人相信。

我们是先有那原始的对人谦恭礼敬、对人相信之态度，而后能发现人之值得我对他谦恭礼敬、对他相信之处。

假如我们根本是缺乏那原始的态度，纵然别人有值得我谦恭礼敬与相信之处，我们也会看不见的。

你要想发现值得你对他谦恭礼敬的人，你须有自然发出的对人谦恭礼敬的态度；你要想发现可相信的人，你须先有愿相信人的态度。

也许有一天你发现你所信的他人，其好都在表面，其内心不可问，你没有法相信他了。

但是你最好仍是指出他表面的好，向他表示我

相信你是向好的。因为他还要表面的好之一点，确是好的。

你相信他是如此，他也将相信他自己是如此。

他表面的好，将从他心之外层，沉入他心之内层。

人与人间的嫌隙，常由彼此疑虑而生。人与人彼此复疑虑着：别人对我已有不可解之嫌隙，于是使彼此之嫌隙，成真不可解。

彼此疑虑，造成更多可疑虑之事实；彼此互信，也造成更多可互信之事实。

六 说宽恕

你对人应当宽恕，因为也许他人之对你不好，不同于你，由于他在努力于你所未见的更大的善。

纵然你十分自信的知道别人之对你不好，不同于你，是他犯了罪恶同错误，你也当宽恕他。

因为他的遗传、习惯、教育，只能使他这样子。

假如他真可以好一些，他实际上当已经好一些了。

假如你希望他好一些，这责任便在你身上。

这希望不是你所发出的吗?

世间有最不宽恕他人的人，这样的人，我知道你最难宽恕他。

但是当你能宽恕最不宽恕他人的人，努力使最不宽恕他人的人，成为宽恕者；你的宽恕，成最伟大的宽恕了。

七 说恶恶与好善

你当自好的角度看人，你当相信人都可变好，对人谦恭宽恕。但是你在与人接触时，突然发现隐藏于善的面目下之罪恶，看见恶人毁灭了真正的善人，你亲切的感到你所爱的善之丧失，你必然忍不住你的义愤。

当你归来默坐时，你可以想一切恶人未尝无向善之机，恶人本身亦是可原谅的，以致你可对恶人之犯罪，生一种悲悯。

然而因为你之更爱已实现之善，你永远不能制止你明朝遇见同样的事时，将发生同样的义愤。

所以为了好善，你必然将去做扶持善人、惩治恶人之事。如其不然，你决不是真正好善者。

只是你永不可忘了你之恶恶，出于你之好善，你永不可为恶恶而恶恶。因为当你为恶恶而恶恶时，你的心只以恶为对象，向它投射你的恨恶。于是当你恨恶“恶”，而不能去它时，你的恨恶达不到它的目的。它失败了，它必将退藏而收敛。——因为一切向外的情绪之本质，都是如此——最后你将觉恶并不值恨恶，你自己将与恶调协，以至同化于恶。

八 说了解人

你当了解他人，以你的心贯入他人的心。

但你当先了解自己，因为你只能根据你自己，去了解他人。

但是你必须根据你对于你自己的了解，去了解他人，你才能真了解你自己。

因为在你去了解他人时，在他人中，你才看见你自己的影子。

你真能了解他人，你便能使你自己为他人所了解，因为你的心是开的。假如你不能或不愿被人所了解，这证明你的心有墙壁，透露不出你心之光辉。

有墙壁的心，是不能真了解人的。

当你不能为人所了解时，你不要即据以证明自己之伟大。伟大的日光，决不会使卑暗的地方，看不见他。

真正的心之光辉，流入他人的胸怀，如水银之泻地，是无孔不入的。

你要衡量你了解人的程度吗?你须先衡量，你愿被人了解、与能被人了解的程度。

九 说隔膜

人与人在某些事上，在一个时间中，是可以不相了解的。

你的心开了，但是他的心总是牢牢的闭着。

你觉得人与人间的隔膜，是最大的悲剧吗?

但是他的心闭着，你的心当更尽量的开。

他不了解你，你当更尽量的了解他，

当你了解他何以不能了解你时，你便不当再勉求他了解你了。

你勉求不能了解你的他了解你，你便不能算真正了解他了。

而且你要知道，没有一种事情上的隔膜是永远

的，只要大家都有真诚的心。

他的心闭了，但是人的心，不能永远闭着，那会将人闷死的。

还有，任何关闭的心，必有他的窗户。

你的心绕着门墙寻找，你必可觅得他的窗户。

你只要跳入他心之窗户，循着路道，你一定会把关闭的门打开。

所难的是，你也许寻不着正当的路道。你困在他心之黑暗处。但是你有你心之光来照耀——这就全看你心光之大小了。

十 说语默

你应当谨慎你的言语，因为它是你灵魂的声

音。

你不能说诳。你说诳，不仅欺骗他人，欺骗自己；你说诳是利用了言语，言语将要对你报复。

报复的方法，是当你需真实的言语，来代表你灵魂的声音时，你会将缺乏适当的言语。

因为你说诳时，你的心与言语分为二，言语便会继续与你的心分为二了。

你应当节制你的言语，因为常常沉默是最大的言语。

你不要以为沉默，将使你失去与他人交通之媒介。

因为你的精神在不言语时，他自己会去寻求更好的表现工具。

你的目光、你的呼吸，都能更强有力的传递你心灵的消息，给与你真实的朋友。

十一 说爱

人间的结合，最高的，是爱的结合。

爱是相爱的人的生命间之渗融者，贯通者。

爱破除人与人间之距离，破除人与人间各自之自我障壁，使彼此生命之流交互渗贯，而各自扩大其生命。

所以爱里面必包含着牺牲。牺牲是爱存在之唯一证明。

人类个人与个人间之爱，最真挚有力的，是父母对子女之爱，因为这是生命原始爱流之顺流而下。

最肫恳可贵的，是子女对父母之爱，因为这是生命原始爱流之逆流而上。

最深长隽永的，是兄弟姊妹之爱，因为这是生命原始爱流之枝分派衍。

最细密曲折的，是夫妇之爱，因为这是一生命原始爱流，与另一生命原始爱流之宛转融汇。

最复杂丰富的，是朋友之爱，因为这是不定数的生命原始爱流之纵横错综。

这五种个人与个人间之爱，你至少必须有一种曾真正体验，不然，你须忽然悟到超个人与个人间之爱；再不然，你生命的泉源，将枯竭了。

十二 说离别

在爱里面，生命与生命相渗融贯通，成一整

体，离别与死亡又撕碎他，然而你仍不当只看见此二者之负面价值。

你当知离别与会合，是人生应有的节奏。

在离别后的忆念中，你的情思向空中抛掷，但听不见它的回音，它无所系著，又重落到你的心中，但是它落得更深；所以离别愈久，将蕴蓄更丰富更深厚之情思。

待重会时，它流到你所亲的人之心里。

十三 说死亡

亲爱的人死亡，是你永不能补偿的悲痛。

这没有哲学能安慰你，也不必要哲学来安慰你，

因为这是你应有的悲痛。

但是你当知道，这悲痛之最深处，不只是你在茫茫宇宙间无处觅他的音容。

同时是你觉得你对他处处都是罪过，你对他有无穷的咎心。你觉得他一切都是对的，都是好的，错失都在你自己。

这时是你道德的自我开始真正呈露的时候。

你将从此更对于尚生存的亲爱的人，表现你更深厚的爱，你将从此更认识你对于人生应尽之责任。

你觉唯有如此，才能挽救你的罪过于万一。

如是你的悲痛，同时帮助你有更大的人格之实现了。

十四 说爱与敬

真正的爱，是爱他人的生命，同时是爱他人的人格。

他人的人格，是独立自主的，都是价值之实现者，都可以实现无尽之善，上通于无尽之价值理想。

所以爱里必须有敬，爱当同时包含敬，你施与人的爱与敬，必须平衡。

假如你施与人的爱，过于你施与人的敬，他人在你热烈的爱之卵翼下，虽然感到你洋溢的爱流，可与他更多的温存；他会同时感到你的爱对于他的自尊心，是一种压迫；他或许会感一种不可名言的苦痛。

其次，你敬他人的人格，是因为他可以实现无尽之善，上通于无尽之崇高的价值理想。然而你之敬他人，本于你之爱他人，你真爱他人，你当使他人成为更可敬。你当努力帮助他人实现其无尽之善，无尽之价值理想，以完成其人格，这是你对他人最深的爱。

爱通过敬，而成了最深的爱。

爱通过敬，而完成它自己，成为真正的爱了。

十五 说对人之劝导

当你的爱通过敬，而以完成他人人格为目的时，你对他人之过失，当不惜严厉的劝道。

但是你必须深切认识人之犯过失，其最初的动机都不是坏的。一切过失都生于流而忘返。所以犯

任何重大过失的人，你假如问他，他都可以找出一好的理由，为他全部过失所依而存在的。所以你最好的劝导人的方法，是先去发现他所认为善的，并承认他，而加以启发。

因为人类的一切善行、善观念，决不是互相分离。在本质上，永远是互相流通、吸引、升化的。你只要能深察道德意识之本质，你一定可以指给他看，对他说：你所认为善的，如果真要完成，便必须连带具备其他的善行、善观念，而改掉你的过失。

有时，你也可以因为他所认为善者，为他全部过失之保护，你要改造他全部过失，你须先摧毁他所认为善者。但是你必须先估量确实，你一定可拿更高的善之观念代替它，或他的内心定可涌现出其他的善之观念。不然，你摧毁了他所认为善者，他

将自甘堕落，而以其堕落本身为善。

启发是劝导人最好的方法。启发时须避免明显的言语，而用暗示的言语。这不是只为顾念人之自尊心。因为人之过失，既然总可找出一好的理由，所以人常常可以扩大他所谓好的理由的意义，而替他自己解说。他不一定是有心文过，他常是不自觉的自欺。如果你的话不能折服他时，你将加重他的过失，而失去你忠告的效果。

这时你所需要的，是巧妙的暗示言语。因为巧妙的暗示语言，常常能够在人心不自觉的暗蔽处，开一道侧门，使他人心灵的光，自然反转来，流到其他的善之境界，而自己看见自己的过失。

十六 说爱之扩大

你的生活之原始爱流，必须流到江河，流到

海，流到洋，不然它将要倒流，最后只爱你自己。爱流之进行，永远是不进则退的。

这是说，你当努力扩大个人与个人间的爱，依照爱流前进之自然程序，而爱你的民族，爱人类，爱一切的生命，成为无尽的爱。

当你的爱成为无尽时，能真实的反观你的爱之本质，你将觉宇宙间只有爱，爱是天心。

你不复觉是你在爱，你将觉爱表现于你。

你不复觉爱表现于你，你如觉爱之自身，对你也有一种爱。

你可以对于爱之自身对你之爱，生一种最深的感激之情而流泪。你将爱爱之自身。

当你爱爱之自身时，你的爱由道德入于宗教。

如是你的爱发展成最完满的爱。

十七 说赞叹与崇拜

当你敬他人人格时，你或将发现他人人格中所含之价值，远较你为高。

你觉你不能促进他人之人格，只是他人的人格，在提升你的人格，

你的敬逐渐的增加，你的爱隐没于敬后去了。

你似乎只有敬，你觉你不配爱。

你伸展你的敬，想同他人人格之顶点连接，

但是你觉你的敬，只能达到他人格之边沿，你的敬，望不到他人格之顶点，

如是你的敬，转变成赞叹与崇拜。

然而赞叹与崇拜，正是你对个人的爱之一种最高形态。

这就是我们对于伟大人物之爱。

你的爱之发展，必须包含对伟大人物之爱时，你的爱才能至于最高；所以你需要有心悦诚服的师友，终身归命的先知，足以使你五体投地之圣贤豪杰，为你崇拜赞叹之对象。

如果现在没有，你当自历史中去寻找，如果历史中没有，你当在神的世界去找；你必须赞叹上帝，崇拜上帝，赞叹佛，崇拜佛，视他们如具备最高价值之人格。

十八 说文化

你尊敬人的人格，赞叹伟大人物之人格；你当

尊敬赞叹由人的人格、伟大人物的人格所创造之文化。

你尊敬人的人格，赞叹伟大人物之人格，是尊敬赞叹其能努力实现极高的价值，你是尊敬赞叹其精神；所以你尊敬赞叹其所创造之文化，你也当自他们在文化中所表现之创造精神看。

如是，你将自文化中看出生命；如是，你将以文化之生命充实你自己之生命。如是，你将觉文化之生命，与你之生命，合为一体。如是，你的生命将与文化之生命，同样广大；你生命之开拓，将随人类文化之开拓，而日进无疆。

十九 说科学

当你学科学时，你若是单纯为着当前实际的应用，你没有了解科学之精神。

你当自科学中，看人类如何以他的思想，弥纶宇宙，

要在他思想中，描画宇宙之面影；要以他微小的脑髓，吮吸宇宙之精蕴；要探望至远的星云世界，要穿透至小的原子核；

要追索生命之起源，地球之原始；要预测人类之末日，世界之命运。

你当自科学中，看人类如何想以他的行动重造宇宙；

要以他的行动赋宇宙以新意义，要以他区区的两手，据宇宙于怀抱；

要想控制地震，控制日光，要想飞度星球，建设太空之航路；

要想征服疾病，征服死亡，要想化秽土为净土，化人世为天国。

你当自科学中看出人类之智力，人类之雄心。

如此，你将对人类科学之成就，致其无穷之赞叹。

二十 说艺术

如果你欣赏艺术，而只为官能之享受，情绪之安慰时，你侮辱了艺术之尊严。你当自艺术中，看出人类精神之最伟大的胜利。

艺术的材料，只是物质世界之声音颜色，然而经过艺术家的心，声音颜色，都成了人类心灵之象征。

简单的七音，组织成音潮澎湃之音乐。

简单的五色，变成光影重重之图画。

简单的石块，堆积成高耸云霄，横卧大地之建筑。

物质经了艺术家的手，成为精神之工具，渲染了精神之彩色，精神经了艺术家的手，穿了物质的衣裳，自由来去于声色之世界。

这不是精神最伟大的胜利吗?

二十一 说哲学

当你读哲学书，只是一心去看它如何解决哲学问题，一心想看其结论，你不能认识哲学之真价值。

你当自哲学中，看出哲学家心灵之弥纶万象。

哲学家以他的心，游泳于知识之百川，然而他最后要归于一中心观念。

他要以一中心观念，说明世间一切知识何以可能。

他视其中心观念如海，以倒吸千江之水。

他纵身自真理之江海，举示人类知识境界中，万派朝宗之大观。

你必须如此看哲学，你才了解哲学之价值。

二十二 说教育

你当自教育中，看出人类最高之责任感，最卓越之牺牲精神。

真正的教育家，是真正的爱之实现者。

因为他爱的是儿童之人格，他在儿童中，看出无尽向好的可能性。

他在儿童的人格中，看出每一儿童，都可完成其最高人格之发展，都可成为圣哲。

然而他同时看见这一切向好之可能性，可永不实现，另外有无尽向坏之可能性。

向好是摩天的高山，向坏是无底的深渊。

他携着儿童在崖边行走，他永怀着栗栗之危惧，他不能有一息之懈弛。

他时时须以他的心，透入儿童的心中，领着他前进。

他如慈母之育子，永不曾想着他自己。

他看见他教的儿童日益长大，人格日益充实，是他唯一之欢喜。

他连完成他自己人格之心，都不曾有，这是他绝对的牺牲。

我们看出他这种绝对的牺牲，正是他最高人格之表现。

然而他并不如是想。这是真正伟大的教育家之精神！

二十三 说宗教

人类之无尽的努力，必须求无限与完全、至真、至善、至美为归宿；

否则他将觉其努力系于虚空；所以在宗教中，人类相信至真至美至善无限与完全之神。

你说人对神似乎太渺小了，他只觉充满了罪孽，他在求神之助力，要神来超度。

然而人真相信神时，神在人心中住了。当无限住于有限时，有限即不复只是有限了；当完全住于不完全时，不完全即不复只是不完全了。

人战胜他的欲望，克服他的有限与不完全，而体合于无限与完全。

克服自己比保存自己，是更艰巨的工作，而神只保存其无限与完全之自己，人类似比神更伟大了。

如果说神创造人类，他即是在创造比他更伟大的东西。

神能创造人类，神比人又更伟大了，然而神依然住在人心灵之中。

当我们真能玩味此连环的真理时，我们当另有一宗教的智慧。

第六节 说日常生活之价值

一 说在日常生活中发现价值

你说：“我们不能只赞叹人类文化之伟大的成就，我们还须回到日常生活之世界。无论哲学家怎样想崇高的价值理想，我们日常生活之世界的支配者，还是饥饿、爱情、名誉、权位、金钱、实际政治、实际经济，那都不是什么价值理想，那是我们生活中必须的事实。”

但是你错了，当你真以价值的眼光去看世界时，世界只是价值之流行境界，一切人生事业，都依于价值之实现。你说的那些，其本质仍是实现一种价值，你仍当努力实现价值于其中。

当你只从实际的必须去看那些时，你同我们分手了。

二 说饮食

假如你说：饮食是为的满足你的食欲，你错了，因为你不知道何以有食欲。

假如你说：你有食欲为的保存生命，你也错了，因为你不知道何以有保存生命之本能。

假如你说保存生命之本能，是生物所同具，生物要求存在，所以有此本能，你也错了。因为你不知道，世界何必有赖很多饮食而后存在的生物，自无生物的世界进化而来。矿物不需什么饮食，岂不更存在得久吗?

人饮食为的什么?我们说：人饮食，是为的使

他生命的意义，贯注到食物里面。

当食物到口中时，身体外的物，流到身体内来了，身体与外物开始沟通了。

这沟通，是要产生一种身体与食物之互相渗融。粗糙的食物，将变成精致的细胞；低级简单的构造，将变为高级复杂之构造；高级复杂的构造中，将呈现更完整的和谐。

更完整的和谐，即是新的价值之实现。

我们在饮食，我们是在新开始实现一种新的价值。

饮食之实现价值，与人生之一切活动之实现价值，在本质是同类的。

一切价值，联系成一由低至高的层叠，最低的

价值上通最高的价值。

假如低的价值之实现，为高的价值的实现之必须的基础，低的价值之实现，与高的价值之实现，可是同样神圣的。

所以饮食本身不是罪恶，罪恶只产生于为低级价值之实现，而淹没我们高级价值之实现的努力的时候。纵饮食之欲，才是罪恶。

然而我们真知道我们之饮食，是为实现一种价值，我们是为实现此种价值而饮食，我们将永不至纵饮食之欲。因为一价值观念透露至欲望之前，它将牵引高级价值观念，来权衡此欲望之自身。

我们将为实现更高级之价值，而节制我们的饮食。如果更高级价值之实现与饮食冲突，我们将全会牺牲我们的饮食之欲，来实现更高之价值。而且

如果宇宙间有一种最高之价值，其中包含一切价值，如宗教家所实现之价值，我们实现了那种价值，我们当不需饮食。这是可能的，假如人不信，这证明他还没有了解饮食的意义。

三 说男女之爱

假如饮食不是为求生存，男女之爱生于性的要求，最后为传种的学说，亦明显错了。

我们不要因看见两性间有形色的慕悦，身体的接触，以为真有所谓生理要求。

要知道身体的接触，只是一外部之象征符号，这符号所象征的真实意义，才是身体接触的内蕴，犹如诗意本身为诗句之文字之内蕴。

这内蕴是一个生命精神，要与另一生命精神相

贯通。两个生命精神，要共同创造一种内在的和谐，而后每一生命，都具备一种内在的和谐。

形色的慕悦，其实只是所以祛除两性间距离之一种工具，其作用是消极的而非积极的。男女之所以必须衰老，而失去他们青春的光彩，就是因为在他们的距离既祛除，内在的和谐既创造成功以后，便须复归于那本原的素朴。

我们也不要看了两性的结合，以为真为的传种，儿子的身躯，也只是一象征的符号。

所象征的是他父母曾有一种内在的和谐。这内在的和谐，宜有一实际存在之儿子的完整的躯体，来作证明，而表现于客观宇宙。

儿子的躯体，是父母之内在和谐的象征，父母的躯体，是父母之无穷代父母内在和谐之象征；而

儿子又将与其他异性，共同创造内在的和谐，而有无穷子孙。所以每一个男女的躯体，都是无穷的内在和谐之系统相渗透之象征，他又将渗透入一无穷的内在和谐之系统，而被象征。

和谐是宇宙之一种美。

和谐之价值，宇宙之美之价值，要求具体实现他自己，创造出男女的爱情，子孙的身躯，要人类的生命永远延续下去。

所以在男女的爱中，从根本上看，原无所谓生理要求，身体接触。它们只是象征之符号。它们只是和谐之价值，要求客观化具体化，而透露于我们的影子。人们之常须经度此影子，他们只为达到“真实”。

男女之爱，依于和谐之价值之一种表现要求。

他有宇宙之意义。

所以为了达到“真实”，人们也可以毁灭此影子。相爱的男女可以殉情，而共同焚化他们的身体于火山之下。

生物学家对它的解释，永远只是表面的。

四 说婚姻

婚姻是男女之爱凝注成的形式。

但是婚姻制度存在之根本意义，不是为的保障男女之爱，也不是为避免社会的纠纷，那些只是婚姻制度之附带的效用。

婚姻的要求，乃依于男女之爱要求永远继续，互相构造，而日趋于深细，以实现两人格间最高度的和谐。一夫一妻的婚姻制度，把男女关系固定，

使有真正心灵之渗透。如我们之把两镜之地位固定下，而使它们真能传辉互泻。其所以要互守贞操，亦不是依于男女之互相占有，而是因为必须一镜对一镜，乃能映放上彼此之全部的影子，不然则将镜光交加而错乱。

人类不是为要保障男女之关系，避免社会的纠纷，而制造出一夫一妻的婚姻制度，以互相限制。乃是因为男女之爱，生于两人格间要求和谐，和谐之价值自身要求绝对的继续，永远的表现于男女两人格间，所以形成了外表似乎在互相限制的婚姻制度。

假如我们只认识此制度之限制的效用，我们不算了解此制度之积极的价值。

五 说男女之爱之超越

我们了解了男女之爱，是实现两性间生命精神与生命精神之和谐价值；我们便须在男女之爱中，努力于此和谐价值之实现。

但是正因为我们了解男女之爱，不外是实现两性间之一种和谐价值，我们便可超越男女之爱。因为和谐价值之观念，到了我们男女之爱之欲求之上，便能转而支配此欲求本身了。

于是我们可为了要实现他种之和谐价值，如民族之和谐、人类之和谐、或其他更高之价值，如文化之价值，而与男女之爱冲突时，牺牲男女之爱。

于是我们在不幸的婚姻中，我们觉不能实现我们理想之和谐价值时，我们可以立刻转移我们的活动，以实现其他的和谐之价值或其他之价值。

于是我们亦可以学许多伟大的哲人、宗教家，

反顾其灵魂的秘藏，在自己心中发现永远的女性，具备最高贵的男女之爱中，同样内在的和谐，不必待人间的伴侣，在终身孤独中，仍然能获得宁静与满足。

六 说名誉心

你为什么要名誉，要人尊敬你?因为你自己尊敬你自己。你为什么尊敬你自己?因为你自认你之人格是有价值的。虽然你对于你之价值在何处，未必都有明显的自觉，然而你的直觉，必然是如此。所以自根本上说，你之望人尊敬，要名誉，是因为希望人能认识你人格之价值。不然，你何以只将你的好处，向人表示，而隐饰你的坏处?

你之望人尊敬，要名誉，是希望人的心连结于你的心，同分享你人格之价值，希望你人格所具备之价值，表现于他人之心而普遍化。

价值普遍化，本身是一种更高之价值。

你是为实现此更高之价值，而有名誉心。这是名誉心之真正起源。

但是你希望人认识你的价值，你同时当努力认识他人之价值。

当你发现他人人格之价值，高于你时，你必须更努力宣扬他人之名誉。

当你以为他人尚不能对你人格之价值，作适当之估量时，你不可怨尤。

因为也许你对于自己之估量是错了。

实际上，你对于你自己人格之估量常常错的，你是必然的免不掉把你自己估量过高。

这不特因为你自己对你自己太近了，眼前的手指，看来总是比远山高的。

而是你常分不清楚你实际的自己与你可能的自己，因为你人格是不断发展之历程，你常本能的以你可能之自己为实际之自己。

你所可求人认识的你之人格价值，至多只能限于你实际之自己。但由于你分不清你实际之自己与可能之自己，你自视你可能的自己必高之故，你于是常有过度的名誉心。你有一种深植根的预支他人尊敬之冲动。

所以他人永不能满足你的名誉心。你的名誉心，常与一种原始的自视过高之幻觉相伴，它必须不得满足。它之不得满足，是它有相伴之幻觉时应受的惩罚。

假如你确知你并不曾把你自己估量过高，而他人对你自己之估量是错了，你当知道这由于他人心灵之限制，你当原恕他。

假如为求人尊敬而改变你的价值观念，去作你认为价值更低的事，你是忘了你求人尊敬的本旨。

你望人之尊敬是要人认识你人格之价值，

你舍弃你原有的价值观念，以求合于他人，你已不是你自己了。

你求人尊敬之本旨不是坏的，你忘了你求人尊敬的本旨，却产生了你求名誉之一切罪恶。

而且我还要告诉你，人格内部之精神价值，在生前，别人总不会对之有正确之估量的。除了因你与人之实际利害关系及人之见识不同，使你有不虞之誉、求全之毁外，你在生前，别人对你之精神价

值，总估量得过低的。

这是因为你身体存在时，人总是把你当作一身体与精神之混合物看。

人通常只有对人之精神，才能以向上眼光看，而对人之身体，总是以向下眼光看。所以人想着你之身体存在，而来对你之精神价值作估量时，常会估量得较低的。

所以人所真尊敬的人，总是不见其身体存在的古人，其次便是在很遥远地方的人。因此你更不应希望你所见之一切人，能给与你以认为应得之尊敬与名誉。

七 说权位

在权位的要求中，你要人服从你，你总想你是

对的，你的意旨是有价值的。在你的直觉中，必然如此。所以要求名誉之本质，在使人认识你自以为有价值之人格；要求权位之本质，在使人奉行你自以为有价值之意旨。

使人奉行你认为有价值之意旨，使人之行为亦含价值，这本身是一创造更高价值之工作。权位的要求，最初亦不是坏的。

在你要求名誉时，你当尊敬更有价值的人。

在你要求权位时，你当让最大的权位，归诸其意旨最有价值的人。

当你确知你的意旨是最有价值时，你当尽量公布你的意旨。如果你的意旨，真是最有价值的，权位一朝会归于你。

如果以人们的自私，而权位不能自然的归于你

时，你亦当知道是人们心灵的限制。

除非你出于真诚的爱人心，要使人奉行你自认为价值的意旨，而使其行为亦更有价值，因而提高其人格时，你不可为权位，而不惜以任何方法，争取权位。因为你为权位而求权位时，你已丧失你求权位之原始目的了。

八 说政治

人人有他自认为有价值的意旨，要求他人共同奉行，见诸事业。

于是人们有政治的活动、政治的组织。

在政治的活动中，人们各种有价值的意旨，在互相争衡，但是最后是要求互相渗透，成一种和谐。

这和谐，是国民公共意旨之表现，这和谐是一种更高之价值。

政府组织之使命，是实现此种更高之价值。

最伟大的政治家，是最能努力实现此种价值之人。

政治家努力实现此更高的价值时，在他的人格中，复实现一更高之价值。

当人们把政治只视作少数人统治多数人，或把政治的活动，只视作争取多数人的顺从，不重其互相渗透所成的和谐时；或把政治家只视作公共的仆役，而非同时在实现其人格价值时，人们都未了解政治活动本身所包含的价值。

九 说物质需要

人类为实现其精神价值，不能不需要相当的物质条件为基础，但是我们不能因此说，人类精神受了物质之限制。

因为当物质为实现精神价值之基础时，物质已包孕了精神的意义。

纯粹精神是最可贵的，然而更可贵的，是使物质产生精神的意义。

精神真正的战胜，是在它敌人的城堡上，插下他耀目之旗帜。

十 说社会经济

少数人拥据资财，而大多数人穷困的社会经济，我们必当改造它。

但不可只是说人人应有同样生存与享受之权

利。

你想少数人以物质之享乐，而淹没其精神之发展，多数人以物质之过于缺乏，而停滞了精神之发展，世界还有比这更大的悲剧吗?

社会经济需要公平，公平使社会的各个人都能发展其精神，实现其精神价值，所以公平本身是一种价值。

所以我们必须改造不合公平标准之社会经济。

当一些哲学家、宗教家，鄙弃社会经济改造的工作时，他们已不是真正精神价值之爱护者。

我们必须看出最伟大的社会经济改造家，在实际上正是精神价值之最伟大的爱护者；我们自己才可算精神价值之爱护者。

最后的话

人生的一切努力为的什么?都是为实现一种价值。

科学哲学实现真，艺术文学实现美，道德教育实现善或爱，宗教实现神圣，政治实现国家中的和谐，经济当实现一种社会的公平，以至饮食、男女、名誉、权位之要求，都本于一种价值实现之要求。

除了实现价值以外，人生没有内容了。

你必须以价值观念，支配你的生活。你当体验一切事物之价值，你当认识一切似无价值的东西，似乎只表现负价值的东西之价值，你当自实现价值处，去看人间社会，你当使你之日常生活充满价值之实现，以丰富你的生活，完成你之人格。

这是我最后的话。

认识体验价值而实现之，实现价值亦即更能认识体验价值，这是我们的训条。但是训条，只是一抽象的态度。

我们不曾论到一切价值之内容是什么，价值有多少类。

因为对于你已能体验的价值，不需我们的讨论。对于你尚不曾体验到的价值，你的工作只是去体验。你不去体验，没有人能告诉你它是什么，犹如没有人能告诉聋子以音乐的趣味。我们也许可以使聋子知道音乐相伴的，是什么一种音波的振动，我们也许可以使你知道，你不曾体验到某种价值之体验，相伴于某种心灵之振动。这是许多价值哲学家所作的工作。但是他们的工作，并不能告诉你价值本身是什么，犹如物理学家不能告诉聋子音乐之

趣味是什么。感受音乐，是了解音乐之唯一道路；体验价值，是了解价值之唯一道路。价值本身永远是离言的。它只是你体验它的时候，为你所了解，除了这个时候，它永远是默默无声。

我们也不曾论到各种价值如何统一。

因为你尚须多方面开始你价值之体验时，你不需要问价值本身如何统一。“统一的价值系统”一观念，将成为你体验价值之努力的桎梏，而限制你所认识之价值领域，乃自以为最高之价值，已为你所把握。

当你真需要统一的价值观念时，你自然能反观在你努力实现价值之活动本身之各种价值，是在互相渗透融化，在启示出一中心，此中心同时涵融一切价值。

我们也未论到什么活动价值高，什么活动价值低。

因为每一种活动价值之高低，不必系于该种活动之自身，而常系于该种活动，在你全部生活中，能引发的向上力量之全部。然而什么活动更能使你向上，你自己是知道的，而且亦只有你自己真知道。假如你不知道，唯一的原因，只是你不曾反身看你自己，或你不自觉的自欺了。

我们也不曾论到我们如何有实现高级价值之自由，而避免罪过。因为你真努力实现价值，你将觉价值本身，永远呈现于你心灵之前，在吸引你向上。你能自由，因为你希望自由，没人能束缚你，限制你，因为你的努力在内而不在外。

你能有避免罪过之方法。因为在你希望避免罪过之一念中，罪过已开始去除了。过去的罪过永远

在过去，你当下能反观罪过的心之自身，永远是清明的。只要你能改去罪过，你将了解过去罪过之所以一度产生，正为使你认清它的面目，而不致再犯。

我们认为这些问题的产生，常常在你停止对于价值实现之努力的时候，此时你是在外面看你如何努力实现价值。在你的心沉入此努力本身中时，这些问题自己，会遇着它的答案，所以在我们的题目中，我们把这些问题避免了。

余音

真理的世界是无尽的海，可以任你去航行。

你随处可以开始你的航行，你随处都可选择为绝对的中心。

它茫无畔岸，你的心灵的船，将永不会同他人

心灵之船冲突。只要你是真正的航行者，你可以同别人心灵的船，向任何方向违反。

人间矛盾的真理，在真理的海中永远的和谐。

一切真理，只说它自己是真，决不说此外无更高的真理，与它不同的真理。

所以假使你所见与我相悖，或我所说的不能使你满足，你当自己去选你的航程。

你是唯一无二的人格，你是宇宙一独立的中心，你应当不同于他人，你本当自己去选择你的航程。

我知道你有更伟大的航程，只要你拔起你心灵之锚。

我也将更往前进，我们将在那遥远的海天一色

之际，互相招手。

二十八年一月

第二部 心灵之发展

导言

当你由上部生活之肯定，而反身看你自己的生活，求充实你内在的自我，知道世界充满价值，以肯定你自己于世界时；你的问题，变成如何反身看你自己的生活，充实你内在的自我，如何包摄外在的世界，于你内在的自我之中，将你内在的自我扩大，至与宇宙合一。你的问题由内外之和谐，变为内外之渗透。你将不复只是要摆脱外物之束缚，暂求苦乐情绪之超越，认识你唯一之自己，知道以自强不息的态度，去实现价值；而是要反观你的心灵，如何逐步的发展，内心如何逐步的开辟，以贯通于外界。你的问题，由人生现象的体验，变为心灵自身之发展的体验，由广的变为深的了——本部就是要答复你这疑问。

但是你看我此部，你必须先忘掉你的一切习见知识。连我在前部中所讲的一切，你也要完全忘掉。你要沉下你的心，让我的话，暂时作为你之一镜子，来反观你如何可由内界以贯通外界，来认识你生命之海底的潜流，是如何进行的。你将由此而得一内外界确可贯通的证明，以后你可以任意去寻求贯通内外界之任何航道，而不必承受我的任何一句话。因为我的话只有引导的作用，没有一句话不可修正补充，以提升转换其意义的。我的话对于我要陈述的真理之自体，只如一根绕地球的线。地球的面积之上有无穷的线，而地面所包围之体积，才是真理之自体。本部分五节：

一、心与自然之不离

二、心灵在自然世界之发展

三、心灵之自己肯定与自己超越

四、心灵在精神世界中之发展

五、精神自身之信仰

第一节 心灵与自然之不离

一

“前不见古人，后不见来者，念天地之悠悠，独怆然而涕下。”

你可曾在高山顶上独立苍茫?你可曾在此时，有过人生最深的悲凉之感?

你可曾在此时，想过：谁是我?谁是世界?我与世界，如何连结起来?

你可曾在此时闭目，让心灵暂时忘掉了一切，似乎一切都没有，忽然张目顿见森罗万象的世界，

呈现在你面前，而感到无尽的惊奇?这森罗万象的世界，如何会呈现于你，你在里面似乎占如是之渺小的位置?你似乎觉你如初降落至人间的亚当，一切对于你，都是生疏神秘不可测?你瞳焉若初生之犊，对于一切都觉得新妍，不知其故！当你真正感到这些时，你可以入哲学之门了。

二

哲学问题的开始是问：谁是我?谁是世界?我与世界如何联结?哲学智慧的开始，是认识我的世界即在我之内，我之所以为我之内容，只有关于世界之一切，我与我的世界，本来未尝分离。你当试反省你所谓你之内容，离开关于世界之一切经验之外，还有什么?你所谓世界，离开你经验的世界之外，还有什么?你将发现：你所谓世界，是你经验之一端，你所谓我，是你经验之另一端。你

是“能”，世界是“所”，能所二者，同融摄于你的经验中。

所以你不能说，你的心是在内，世界之一切对象，绝对离心而存在于外。

你必须先知道，在你之直接经验中，你的心与其对象未尝离。

你望着白云的变幻，你的心便在白云里。

你听着松涛的澎湃，你的心便在松涛里。

你想着你亲爱的人，你的心便在你亲爱的人身上。

你的心在此，实际上与你所认识之对象未尝离。

三

在你直接经验中，你与你所认识之对象不离。此外，你亦永不能说真有绝对离心之对象。

你以为门前的山，你不见它时，离开了你的心，真在心外吗？

当你不想它时，你不能说它离开你的心，在你心内或心外。

当你说它在你心外时，你已经想它，它已在你的想念中，已不是在你的心外了。

四

你说那若干万万年前的化石，那月球的背面，那原子电子的构造，总是离心而独立存在的，因为我从来不曾经验过。

若干万万年前的化石、月球的背面、原子电子之构造，你不曾经验过，那是不错的。但是你虽不能经验，你或可以在某种条件之下经验。假使你有天使之翼，你将见月球的背面之丘陵原野；假设你能逆着时间之流倒航，追赶上若干万万年前的光波，你将见若干万万年前的化石初凝成的情况。

假如你能把原子系当作太阳系，你之住在电子上，如你之住在地球上，你将看见原子中电子运行之轨道。此亦许是不可能，但是你至少能经验原子系发出的光谱。

你说它们存在，你必须先承认在某种条件，某种情形之下，有为你经验之可能，或经验它所发生的某种直接间接的作用之可能。若果它们在任何条件情形之下，都不能为你所经验，你亦不可能经验其任何作用，我请问你依何种根据而说它们存在；

说它们不存在，有何不可?你试细细想想。

它们之存在，至少依于它们之作用，有一种为你经验之可能。

在你说他们存在之意义中，就含一种其作用可经验之意义。

全离开了可经验的意义，它们无所谓存在。

它们之存在的意义，与可经验的意义不能离，即它们之自身，与它们之可为你心之对象，不能相离。

它们存在，根据于它们可为你心之对象。

它们不能真正离开你的心而存在，它们不能真正的在你心外。

五

你可说：纵然一切存在的外物，都是在某情形之下可经验，存在之意义与可经验之意义不离，然而存在的外物之范围，总比我们实际经验之范围广，存在的外物，时时变更我们的经验。

我正闭目凝神，何处来了桂子花香，引动了我的怀思?

我正步月行吟，何处来了电闪与雷鸣，阻挠了我的诗兴?

存在的外物决定我们经验之内容，外物之存在在先，我们之经验在后。外物存在时，我们可尚未经验。所以物在我们心以外，物离心而独立存在。

但是你的话仍然错了。

当你经验桂子花香时，你之经验此时开始，而桂子花之如是之香，亦在此时开始。

桂子花之如是如是香，以前之他人或你，从不曾有同样的经验。所以桂子花之如是如是香，亦是从不曾有的香。桂子花之如是如是香，是在你经验它时它才存在。它如是之香，并不先于你的经验而存在，而是与你经验之存在同时的。

你说桂子花未有如是如是之香以前，桂子花本身总是先存在，这话自某一意义说，我不否认。

但是你当知道，你的心在未感觉桂子花以前，已然存在。桂子花之如是如是香，总是你先存在的心，与先存在的桂子花，合作的结果。你可说外界存在的桂子花，决定你这经验，你又何不可说内界存在的你的心，决定你这经验。

你的经验，待心物二端而构成，心物二端，在经验中联结为一。

你总是要继续的经验，心物两端，便是在继续的要求联结，不然，在经验中它们之联结如何可能?

这证明心物两端，原有一意义之内在的联结，所以才有外表的联结之要求。

当你知道一切存在者存在之意义，根据于其可为你经验之意义，可为你心之对象之意义，知道心物两端，原有内在的联结时，我们可以谈心灵之发展了。

第二节 心灵在自然世界之发展

一

你说你对于外物最原始的认识，就是感觉。

你望着白云，你的眼感觉了；你听着松涛，你的耳感觉了。

但你可曾想想：你为什么能感觉?

你说物接触你的心，心物二者合成一不离的全体，所以你有感觉，你的话仍然太浅了。

你感觉，是为你心能超越你身体所在的、所谓实际的空间的限制，而连结于另一空间中的存在。你身体所在的实际空间是在此，而白云是在天上，松涛是在远远的山前。然而你感觉它们。这不是你的心超越了你身体所在的实际空间的限制吗?

在你所谓物质的空间中，一切物质，只是纵横布列，各有各的位置。

然而在你感觉中，不同位置的身体感官之物质，与所谓外界之物质，联结起来了。

二

在纯粹的感觉中，你所见的白云，只是一单纯的白色之团。你不知它是白云，亦不知它是白，因为纯粹的感觉是突然的一感，最初并无所谓是什么。

你知它是白云是白，你是将此当前所感之白云与白，同你过去所感之白云与白，相比较，相凑泊；你将现在所感，融于过去所感，你才知它是白云是白。

你为什么能以现在所感，融于过去?只是因为你并不把现在所感，固定于现在，亦不把过去所感，固定于过去。你把现在与过去联结，使过去的

不复只是过去，现在的不复是纯粹的现在，你是超越了实际时间的限制。

你超越了时间的限制，而后知其是白云是白。

你之感觉白云与白，必等到知此白云是白时，你的感觉才真正完成。

然而你知此白云是白时，你已超越了时间的限制。

所以你真正的感觉之完成中，一方超越了空间之限制，一方超越了时间之限制。

你不要把这当作平凡的事实。

你当由此了解你的感觉，在超越空间限制的意义中，是物质世界之联系者，在超越时间限制的意义中，是你前后所感之联系者。

这是你的心建设它自己之第一步。

这是你心之活动的初阶。

三

然而感觉只是你心之活动建设它自己之第一步，只是你心之活动之初阶。

在感觉中，你的心只对着你的对象，它沉没于它的对象中。

它包含超越一实际时空的意义，但它不曾自觉超越一实际时空。

你的心在何时自觉超越一实际时空?在你由回想而自觉你的感觉的时候。

你在回想你的白云之感觉的时候，你是离开了

你当前所感觉之白云；你重现你白云之感觉，于你的心中，犹如镜中之影。

这时最初的感觉，已过去了，时间已变了。时间变化，你在空间的位置亦变了。你在你心之镜中，重现此感，你是在另一时空中，重现此感觉，你自觉超越原来的实际时空了。

你由回想而自觉你的感觉，自觉笼罩着你的感觉。自觉继续它自己，把你的过去，贯通到你的现在。你经度自觉所造成之通路，你可以在“现在”，重新生活你的“过去”。所以你能忆起你十年前的旧游，怀念你千里外的故乡。

物质的运行，必须依着时间空间自然的顺序。你的身体已老，决不能再成十年前的身体；你必跋涉长途，才能重到你的家园。

然而你的心能回想，能超越了时空之自然限制，由自由回想，而任意颠倒时间空间之自然顺序。

四

你的回想，只是重现过去。你的心更高的活动，是根据你的回想，而知当前事物之关系或意义。

你看见宿鸟归林，你知道暮色将苍然来。

你看见城外的古塔，你知道快要到家。

你知道宿鸟归林与塔之一种意义，但是你为什么能够?

这是因为你能根据你过去经验中的回想，知道宿鸟归林与暮色、塔与家常联系，这一端常通到那

一端。所以当你看见宿鸟归林与塔的一端时，你的心便流到暮色与家之一端，而了解宿鸟归林与塔之意义了。

这时你的心之活动，是由现在回到过去，又将过去隶属于现在；由外物之感觉到内在之回想，由内在之回想以解释所感觉之外物。

由外到内，又由内到外，你的心，开始贯通你的世界了。

五

但是你更高的心理活动，不只是了解当前事物之意义；而是推扩你对于当前事物意义之了解，而了解其他事物之意义。你见着梧桐一叶落，知秋天到，更知天下皆秋，栖霞山的枫叶已渐红了。你想着秋山人在画中行之情致，你忍不住策杖出门。

你由梧桐一叶落之意义，而知秋天到；由秋天之意义，而知栖霞山的枫叶之红；由秋山之意义，而知秋山之情致。你的心，由第一回想到第二回想，到第三回想；由一事物到二事物，到三事物。你的心往来于回想与外在的事物之世界。你的心之光，射到你回想的世界与外在事物之世界，可反复的继续至于无穷。你亦可由当前事物之感觉，而引起继续不断之思想，由此以开辟出你思想之世界。

瓦特看见蒸气冲出壶盖，而知极大的蒸气，当推动极大的机器；牛顿看见苹果落地，而知万物皆相吸引。

他们卓绝的科学天才，只开始于他们能尽量推扩其所见的当前事物之意义。

意义如何推扩，思想世界如何开辟，那是另一问题。我们现在所要说的，只是推扩当前事物之意

义，本于你之回想反省，这是你的心之更高活动。

六

在你能努力推扩你对于事物意义的了解时，你的心是尽量的将你回想中之过去经验，贯通到外在的事物之世界。你是对于贯通你与世界，作了更大的努力。

但是你尚不会真正贯通内界与外界。因为你始终尚觉着外界的事物在你之外，其意义待你去了解。你的心，一直在探寻中，不曾发现：外界即足以表现你自己。所以你之更高的心之活动，是发现外界事物之形色的世界，即是你自己生命经验之象征。外界事物之意义，即是你生命经验本身之意义。

问君能有几多愁，恰似一江春水向东流！

你看见春水继续不断的流，永远无尽。永远无尽，是它流行中包含的意义。你把它之“永远无尽”抽离出来，而推扩出去，你发现它之“永远无尽”与你愁思之“永远无尽”相同。你的愁思之“永远无尽”，最初发现它的知己，其次拥抱为一，最后沉入它之“永远无尽”中。于是它之“永远无尽”，成了你的愁思之永远无尽的象征。

所以在发现事物为我们生命经验之象征时，我们不仅以内界去了解外界，而是发现内界直接表现于外界。你不仅对于外界有一种自觉，对内界有一种自觉，而且对于你之内界表现于外界，亦有一种自觉。

七

在你以外界表现你自己时，你自己是同时存在于外界，外界不复与你对待了。然而你在去寻找发

现足以表现你自己的外界事物，来表现你自己时，你仍不算真贯通内外。因你尚不能自然的随处去发现，能表现你自己之外在事物。你必须进一层，常觉一切自然事物，都足以表现你自己。你必须常觉万物，都脉脉的含情。鸟在代你啼，花在代你笑，雨滴在代你流泪，风声在代你歌啸，觉万物本身，就是你另一自己。这另一自己，又似乎不是你自己。鸟在啼，因为它本身含有悲伤；花在笑，因为它本身含有喜悦；雨滴本身含着愁苦；风声本身含着舒畅。如此，你将觉瀑布的奔流，是表现它一往直前的意志；火山的暴烈，是地球的愤怒；万星灿烂的太空，是宇宙灵魂庄严肃穆的面容。形色的世界，成为你的生命的衣裳；你的生命自身，在形色的世界中舞蹈。你在形色的世界中，处处发现你自己。

八

你已能在外界处处发现你自己，觉你自己处处表现于外界，形色的世界为你生命的衣裳；以后，你将进一步发觉，实际存在之形色的世界，尚不足以完全表现你生命之情调。形色的世界，对于你生命之情调，不能全适合。你有时会觉形色的衣裳，是你生命之桎梏。在你感觉桎梏一点上，它仍然是外在的东西。如是，对于形色的衣裳，你须得加以裁剪。如是，你将把你所见各种事物之形色声香，互相交配，参伍错综，在心中造出各种事物，以寄托你生命情调。如是，你开辟了想象之世界。

在你开辟你想象世界时，你把鸟翼插在小孩身上，花化为美人，太空变为天国。你可以任意在你心中，融铸万象。形色的世界中之一切事物之形色声香，你都可把它分离拆散，作为你制造想象世界中一切事物之材料。你这时不复把形色的世界，当作外在的而一齐收到你的内界来了。你的生命情

调，由此可以自己去找着适合于它的表现。你不必须赖外在的形色世界，来表现你的生命情调；不复再感着形色世界，不能表现你生命情调之桎梏；亦不复有在此桎梏之感中，所引生的那种微细的内外对待之感了，因为你自觉你的内界统摄外界了。

九

当你真能开辟你想象的世界时，你在你的心中，任意融裁万象。你的想象力，发展到极端之大时，你将觉一切万象之形色声香，都自会来奔赴集中于你现在的自我，任你如何加以组织。

你将觉万象都成了泥土一般，可由你的想象力去塑捏。你不断把它们加以塑捏揉和的结果，你会忽然有一大觉悟：所谓世界事物之形色声香，就其质料上看，其实不外许多很简单的东西。色只有七色、音只有五音，一切不同的空间之形色，不外空

间之左右、前后、上下、曲折的式样。事物之形色声香，就其本身言，实简单之至。其所以有森罗万象之不同，与人所以能构造出无穷的想象，只是由于其不同之分合排列。于是我们顿悟到，假设我们的想象力真是无穷，我们只须几度简单经验，经验一次空间，一次七色，一次五音，我们就可以在我们心中，构造出无穷宇宙来。于是我们了解我们之所以要贪求许多外物的经验，然后才能想象许多，其根本原因，乃是我们想象力之根本不足。于是我们了解了：假如我们能开辟我们自己的想象力，至于无穷，我们当下所有的经验，已足够我们构造我们想象的世界。我们自己即可构造任何世界，来满足我们自己。然而我们为什么不能呢?我们自己为什么不能呢?

第三节 心灵之自己肯定与自己超越

一

当我们的心发生此问题时，我们的心问到我们自己了。我们的心，感着要了解它自己究竟是怎样一回事，要开始反观它自己的内部了。我们的心，离开了外界的形色世界，而回到它自己，认识它自己了。我们的心之活动，又到一更高之阶段。

当你的心回头来认识它自己时，你首先发现的，便是你心中有许多活动，如爱恨思想意志之努力等。然而你马上发现，你的心能以它自己的活动为对象，而活动。

心能自觉，以它自己为对象，所以心能在它的内部活动。你爱，你可以觉得你的爱之可贵，你能爱你的爱。你恨，你觉得你的恨心，使你苦恼，你可以恨你的恨。你爱，你想摆脱你的爱，你可以恨你的爱。你恨，你觉得你的恨合乎正义，你可以爱

你的恨。以至你思想，你可以思想你如何思想。你努力，你可以努力使你的努力能继续的保持。你笑，你可以笑你自己何故如此笑得无聊。你哭，你可以哭你自己何故如此哭得悲哀。你可由你的心之活动，能以其自身为对象，而认识了你的心与物之根本不同。你的心以其自己之活动为对象，是离开自己原来之活动，而重新开始一活动，加于它自己原来的活动之上；而这新旧之活动，又都是你自己的活动。

二

你由你的心之可以其自身为对象，一切活动都可一方是活动，一方又是活动之所对。你认识你的心之一切活动，一方是能，一方是所；一方是主观，一方是客观。在主观时似在内，在客观时似在外。你于是悟到在你自己内部，就可以有内外两世

界了。

三

当你了解你自己内部，有内外两世界时，你马上更进一层了解，你自己内部之内世界，可以继续不断的成为你内部的外世界中之所有物。

你可以思想你的思想，可以思想你的“思想你的思想”——你恨你恨，你可以恨你之恨恨——若可至无穷。这就是说你的主观可以继续的变为你的客观，你可以于此发觉你内部的客观之逐渐的扩大充实。

四

然而最奇怪的事，是你似永找不着你真正的主观在那里。你反省你的主观，你的主观已成客观。

你反省你的反省，然而你反省被反省时，仍然是客观的。你永不能彻底了解你自己的主观，你不知你的主观之出发点在何处。你似只能得为客观的自己，不能得为主观的自己。

但是你虽永不能找着你主观的自己在何处，你却永相信在你客观的自己之外有此自己，在被知之我外有能知之我。

你于是觉得你之客观的自我，乃是自一不可知的主观流出，你觉得它的源头是你看不见的。

五

然而在你假设它有源头时，你忍不住要追溯它的源头，而你又永追溯不到它的源头，你最后只得陷于一神秘的感情之失望。

当你真正经验此神祕的感情之失望时，你的心一直进到心之深处去了。虽然终于迷惑而归，但是你的心归来时，可又有了更高之觉悟。

这更高觉悟是：你知道你的心，并没有一定的源头，你的心只是一永远向上之活动，肯定它自己，而肯定另一自己，再否定此另一自己，而肯定另一自己之继续不断的活动。我们找不着绝对的主观，因为我们所肯定的主观，在加以反省时，我们又将它否定了。

六

因为心能肯定它自己又否定它自己，另肯定一自己，所以它能离开它原来的活动，而化之为另一活动之对象，可以继续的化其内部的主观，为内部的客观，而充实扩大其内部的客观。

因为心能肯定它自己又否定它自己，而另肯定一自己，所以它能离开只去配合形色的想象之活动，而有反观内省之活动。

因为心能肯定它自己又否定它自己，而另肯定一自己，所以它能归并、化除充满此心中之无穷的形色，而成为几种简单的形色。

因为心能肯定它自己又否定它自己，另肯定一自己，所以它能打破外界事物与其自己之隔绝对待，而在外界事物中，发现其自己以外之外物，为其内心之象征。

因为心能肯定它自己又否定它自己，另肯定一自己，所以它不限于当前感觉的事物，而能知其意义，推扩其意义。

因为心能肯定它自己又否定它自己，另肯定一

自己，所以它能不役于现在之纯粹感觉，而联系过去感觉于现在；能不役于它的身体内，而能感觉天上的白云，山间的松涛。

七

心之活动，就是继续的肯定它自己，又否定它自己，再肯定另一自己。它没有一定的自己，因为它时时有新的自己。

然而它在继续的肯定而否定它自己时，它自觉它所“肯定的自己”、“否定的自己”都是它自己。它时时有新的自己，但是它的新的自己与旧的自己，都不在它自己以外。在它的自觉中，它自己一又是二，这到底如何而可能?

于是它的问题，最后问到自觉中的自己如何能是一又是二?如何令已否定的自己，与新肯定的自

己，同属于一自己?问到自觉中，何以有此种矛盾的情形?因为这矛盾呈现于我们自觉中，所以我们当于自觉中去解答。

八

但是当我们要求解答于自觉时，我们必须自觉“我们之自觉”。然而当我们自觉“我们的自觉”时，我们又离开了我们原来的自觉，否定“原来所肯定的自觉之自己”，而肯定另一“自觉此自觉之自己”。而你又在更高之自觉中，自觉你“原来的自觉之自己”与“对于自觉加以自觉之自己”，同属于你自己。在你更高的自觉中，我们从前的矛盾又出现了。

我们只有要求解答于更高之自觉本身，于是我们当自觉此更高之自觉——然而同样的矛盾，又以另一形式再出现。

我们一直求到最后，作无穷次的自觉，我们的矛盾似仍然不能避免。

九

但是当我们真知道这矛盾的情形，永远不能避免时，我们知道此矛盾的情形，是永远继续永远一致的了。此矛盾的情形之继续一致，是它不与其自身矛盾。

我们于是了解我们之自己是旧自己又是新自己，是一又是二，乃我们心之本性使之然；心之本性在其自身，并不矛盾，而是永远继续永远一致的了。你之所以觉得有矛盾，只因为你执定一不能同时是二，矛盾是你的执定造出来的。

当我们知道我们新旧自己之互相代替，出自我们心之本性，于是我们可以从我们新旧自己之互相

代替，可以无穷继续，而知道我们唯一之自己，在其本性上同时即无量之自己，我们不能再说我们只是有限的存在了。

十

你当自信你之一自己即无量的自己，你之自性具藏着无限，你当自信你自己绝对不是物质——物质只能是它自己，不能自觉它自己，不能化它自己为两自己，更不能由无穷次的自觉，而化它自己为无穷的自己。物质之自性，不具藏着无限。

你当自信你自己笼罩着世界，因为在你自觉之中，你自觉了你自己，同时即自觉了你接触的外物。所触之外物与能触之你自己，同时呈现于你自觉之中。你的自觉，可无穷继续。一切似乎与你自己相对而外在的世界之物，只要你一加自觉，即收入你的自觉之中，犹如无边的明镜，收揽山河大

地。你当自信你是世界之主宰。

但是你不能只自信你是世界之主宰，你之自性具藏着无限；你当实证你是世界之主宰，你自性之无限。以上的话，纵然你完全明了，使你有如是之自信，但是你必须有如是之体会，使你有如是之实证。你的自信，必须经了实证，才是真实的自信。

十一

所以你必须超越纯知的阶段，而到体会的阶段，你不当仅由你之能无穷的自觉，而明了你自性之无限，你当处处去体会你自性之无限。所以你当忘掉你是能无穷的自觉的。因为当你只想着你是能无穷的自觉的时，你是限制于你自己的自觉力之中，你是限制于你的反省之中。你是限制于你心灵之镜中，看你自己。你仍有所限。你的自性之表现，不是真正无限。你未能真正体会你自性之无

限。所以你要忘掉你是能无穷的自觉的，忘掉由无穷的自觉能力以证明你自性之无限的办法。换言之，你当超越你以上的了解，否定只作以上了解的你自己，而肯定能真正体会你自性之无限的你自己。

十二

你要否定只作以上了解的你自己，你当忘掉你有无穷的自觉能力，你不当限制在你的自觉力之内，你不当限制在你的反省之内。这就是说你当从新来看世界，肯定世界之客观存在。你当忘了从你自觉中看你是世界之主宰的办法。因为你只从你的自觉中，看你是世界之主宰，你是限制于你的自觉中的世界之主宰，你不是无限制的世界之主宰。你要是无限制的世界之主宰，便必须跳出只从自觉中看世界的办法，而自世界本身看世界。所以你必须

重新肯定世界之客观存在，把世界仍看作在你之外，再以你之无限的行为活动，去通贯内外，在世界中发现你自己。如是你才能真体会你是无限制的世界之主宰；真体会你自性之无限。

你真体会你自性之无限，必须先肯定世界之客观存在，世界在你之外。这即等于说，你要真体会你自性之无限，你须再承认你之有限，而重新以无限之行为活动，去破除你有限之自己，以通贯内外之世界，以实现你自性之无限的要求，而体会到你自性之无限。

十三

上段所说就是你之自主的“自我否定、自我限制”，以求真正的自我肯定、自我无限；自主的“肯定客观世界”、“外在化世界”，以求纳客观世界于主观世界，以内在化此外在世界。这是你

心灵之翻山越岭，你必须以耐心细玩此矛盾中之智慧。

我们以下的话，便当仍然归到平易。我们将依序讨论，你当如何重新以你有限心，去通贯世界。我们仍当一步一步的指出你之被限制，与此限制之一步一步的破除。如果你真是如是如是破除了你之限制，你将体会到你自性之无限，实证你是世界之主宰。

第四节 心灵在精神世界中之发展

一

你首先所感到的你心之限制，是觉得他人的心在你的心之外。他人的动作，你不能预料；他人的意志，你不能测定，你明感到他人的心与你的心对待。所以你本能的相信你自心之世界，与他心之世

界对待。这是最先需要你重新的克服之工作的。你必须要把你的自心连贯于他心，化你的个体心成为普遍心，主观心成客观心。然后你之有限的心，才能渐进于无限。

你以你的自心连贯于他心，第一步阶段的工作，是对他人心理的了解。尽管在你感觉的世界中，他人对于你，只是一些形色声音等物质性质的表现，只是一另一空间中的存在；但是你以了解他人心理为目的时，你须彻底否认他人与你之空间的距离，你自然而然的把他人之形色声音等表现，当作一指示你到他人心中之指路碑或桥梁。你再不会留在这指路碑或桥梁边，因为你须要到他人心中去。所以一切物质之形色声音，到这时成了心与心的互相了解的媒介，物质的世界是客观的隶属于心之世界了。

因为你了解他人，是以你的心向他人心中走去。你是先同时肯定他人的心与你的心之存在；所以你一方在了解他人，同时即相信：你也可为他人所了解，而且要求他人了解你。他人的言语动作等，可证明你已为他人所了解。于是你将了解他人之了解你。而他人又可了解：你了解他对你之了解。由是你的心与他人的心，如两镜互照而映影无穷。所以了解他人，比我们以前所谓自觉，是更高的一阶段。你自觉的你自己，是已过去的你自己，已被你超越的你自己。过去的你自己，不能再反转来自觉你今后的你自己。但是你了解他人时，你同时即自然的相信：他人也正在了解你自己。你一方是能了解，一方是被了解，一方是能包裹他人之心，一方是被他人包裹的心。当你与人互求了解时，你可以把你对于你自己的自觉——即对你自己的了解——与你对人的了解，一并告诉他人，转递与他人。在你只是对于你自己加以自觉了解时，你

只是自己在自己内部，不断的向上翻转，这只是一活动方向，姑说是纵的。但你与他人互相了解时，你好比与他人互映心光，你增加一种活动方向，姑说是横的。这是你之所以不能安于纯粹的孤独，而常要寻求朋友，到社会中表现你自己，…… 的主要原因。

你了解他人，是以你的心向他人之心走去，以求你的心联结于他人的心。但是只限于了解，你达不到你的目的。你与他人互相了解，真如两镜之互照，只留下彼此之影子。镜中影子虽然通过了两镜间之空间，两镜本身之距离，依然存在。这比喻心与心之互相了解，心与心仍相对待。相了解的结果，只是互相下许多判断。判断成功了以后，与判断的对象，即分而为二。这证明只相了解的心，尚不能算真合一。你必须在真了解人的心之后，由对人判断，进一步而至对人同情。判断只是在判断时

以你的心，暂时穿入人的心，判断完结后，你仍缩回到你自己之内。同情，是你的心穿入人的心之后，就被他人心中之生命情绪拖着走。在同情中，你的心在他人心中振动。他人的生命情绪，苦乐忧喜，成了你的生命情绪，苦乐忧喜。你于是对他人有体贴，有安慰，有扶持，一言以蔽之曰，有爱。你真爱人时，你的心与人的心，才真结合为一。爱与单纯的了解，根本不同。你了解人时，你必求人了解你。因为在你了解人时，人是所了解，你是能了解。你始终忘不了你是一能了解者，所以你必须求人了解以为报答。你这时的根本道德，尚超不出公平的标准。如果你不为人了解，你不能无所怨尤。然而在爱里，你爱人却不需人亦爱你。因为在爱里，你的心已贯入他人之心，与他人生命情绪同流。在真正的爱里，可不须任何报答。他的报答就在他本身。因为在爱时，你的心与他人的心联结为一，你的心之自身扩大了。

二

爱生于以你的心贯入他人的心，与他人生命情绪同流，把他人当作你自己，以他人之生命情绪，为你之生命情绪。但是当你真正以他人生命情绪为你之生命情绪时，你将发现他人之生命情绪，不一定都是向上的，有许多都是向下的。你之爱人，出发自你之向上的心。当你尚未知爱时，你向上的心只使你去发生爱。当你已发生爱时，你向上的心却不仅要你保持你的爱，而且要你所爱的他人之心，亦是向上的心。所以你这时对于他人生命情绪之向上与向下间——亦即好的与不好的之间——将有一个选择。你将爱其向上者好者，而不爱其向下者不好者。但是当你以他人之向上的好的生命情绪，为你所爱之对象时，你将发现他人之好的生命情绪之所以好，由于依附于一种理想。于是，你将爱人之理想。当你能爱他人之理想时，你将发现他人之理

想，即其全人格之集中点，而他人之理想，是他人所尚未实现的。于是你将发现他人人格，不只是一现实之存在，而是一努力实现其理想之存在。现在的他人，是一过渡到未来的理想他人之一历程。这历程之全境，不断的向未来伸展，不是你现在的心所能完全了解把握的。于是你产生了独立的他人人格之概念，你将有对人的人格之爱。你将不只是单纯以去他人之忧苦，求他人之喜乐，以表现你之爱；而将以对他人人格之尊礼，帮助他人实现其理想充实其人格，以表现你之爱。这就是包含敬的爱。

对人格之爱，比普通之爱是一更高阶段的爱。因为在普通之爱中，你固然忘了你自己，而以他人为你自己，以你的心贯入他人的心，你是超越了你自己。然而你常可把他人当作你自己而私有之，成一种含微隐的占有性之爱。这不仅在男女、亲子间

有之，即对朋友、人民间亦有。这时，你实际上仍不曾真正忘掉你自己，你不过以他人为你自己而已。然而在包含敬的爱中，你明觉他人人格发展之历程之全境，在你之外。你所爱的乃是他人独立的人格。你最真切的觉到，他人在你之外，你仍爱他人。你是真正忘了你自己在爱人了。

普通的爱克服人与我之距离。

包含敬的爱，通过普通之爱，又重新建立一人与我之距离，而成为一更高的爱。人与我间的距离，犹如两山之间的距离。由此山之麓到彼山之麓，这比喻普通之爱所克服的距离。由此山之麓至彼山之麓后，再登山顶，而重新自山顶飞越两山间的距离，这比喻包含敬的爱，在其自身克服距离的工作中，同时最亲切的看见距离之存在。

三

包含敬的爱，以他人的人格为你敬爱之对象。你敬爱他人，而在帮助他人发展其人格中，获得一种满足。但是有时你将发现他人之人格远较你为高，他可以自己发展，不待你去帮助，或你的帮助太微小。你只觉得他人的人格，在时时吸引你上升。你只觉他人在你之上，对你施爱，以发展你的人格。于是你对于他的敬，逐渐增加，你觉你不配爱，因为你无法报答他对你施的爱。你只配接受他的人格对于你所加的吸引上升的力量。这也就是你对他施与你的爱之唯一的报答。于是包含敬的爱，转变成为崇仰赞叹。

在崇仰赞叹中，你不复只是如在爱中之牺牲你自己，而且牺牲了你爱之自身。你的爱发展他自己，成包含敬的爱以后，为了其中所孕育的敬之成长，而自愿隐没于敬之后。这是你的爱之最高的发展。但同时你并不会因觉他人人格之远较你为高，

而失去你的心与他的心间之联系，你还将感更大的联系。因为，你觉他人的人格本身，在吸引你去同他联系。你不觉得是你找他人之人格，来同你联系，而似乎是他人人格自身，来同你联系。以致你可由崇仰赞叹而变为感激。你感激有这样伟大的人格，来同你接近，来提携你的人格。

此段所说是过渡到下段所说的。如在你实际接触的人中，可无使你如此崇仰赞叹的人，你可以直接去体验下一段所说。但你不曾接触使你如此崇仰赞叹之人，始终是你的缺憾。

四

当你感到实际接触的人中，有比你高的人格，来吸引你的人格向上时，你才真体验了人类向上精神之可贵。你将亲切感触人类向上精神本身，是一力量的中心，是一真实不虚之存在。你将随处去发

现人类之向上精神。你将真了解人类向上精神所创造的一切文化之可贵。你于是将自文化中，看人类之向上精神，你将自艺术、文学、宗教、政治、经济、科学、哲学中，看人类向上精神，而对人类向上精神，致其赞叹。

你自文化中看人类之向上精神，而致其赞叹时，你是自人类向上精神之创造物中，反溯人类向上精神。你是自非精神的物质的艺术作品、政治经济之组织、宗教仪式、科学哲学文字中，看人类精神。你自非精神性的东西，复活其中所含之精神。而且你是普泛的认识一切人类之向上精神，不是只自少数接触的人格中，认识其向上精神。你开始知道同一切人的向上精神联结。你真能尽量欣赏文化之价值，你的心之发展，将到更高的阶段。

五

但是你若只就已成文化产物中，看出人类精神之伟大而致赞叹，你的心之发展，尚未至最高的阶段。你尚须具备进一步之心境，你必须发思古之幽情。

我所谓发思古之幽情，其真实义是说，你不当只自已成文化产物中，看其所表现之普泛的人类向上精神，而当进一层想：过去许多伟大人格，在其创造文化产物时，他们个别的特殊心境、他们个别的生命精神；他们个别的如何开辟他们的理想之世界，价值之世界；他们个别的如何精进，如何自强，如何至死不懈的奋勉。你要真体验这些，你必须似突然忘掉了你现处的环境，而踊身千载上，到你敬仰的古人之前，如闻其声，如见其形，与他晤对。你似乎亲见孔子在杏坛设教，揖让雍容，在叹道不行，乘桴浮于海。你似乎亲见耶稣，在举手指天国与人看，最后横钉在十字架……你最后似乎忽

然觉到孔子的心、耶稣的心，降临于你自己的心，你在他们伟大的人格之前低下头。这是你可有的经验。这种经验也许不含通常所谓客观的实在，但也决不是通常所谓主观的幻想。假使你认为这是主观的幻想，你不算真有这种经验。你必须真发思古之幽情，这种经验才真会降临于你。

当你只自文化中看人类精神时，你复活了已成的文化产物中之精神，你是使过去的成为现在。但是你可不觉此精神所自发，是在过去之独立人格。然而当你发思古之幽情时，你却明觉得你所崇仰之人格在过去，过去与现在之间，有不可跨越的距离。然而在思古之幽情中，你要跨越它。你忽然觉似乎踊身千载上去。这时你不是自然的复活过去于现在，而是肯定了过去与现在之隔绝，而超越现在至过去。所以你虽然努力在超越现在的你，至于千载上，你仍然感到现在之你与千载上古人距离，在

你的心底。你是在今古隔绝之感上，建立今古之统一之感，这是你的心更高之发展。

六

当你发思古之幽情，踊身千载上时，你生活于历史世界中。你在历史世界的时间之流中，看出一个一个卓立人格之中流之石，你一一向他们致敬礼。你看看时间之流之每一段，都有伟大人格之出现，都有伟大之文化创造。你同时复了解时间之长流，永无终极；于是你顿想到人类未来之前途，人类未来尚可有无尽之伟大人格出现，伟大之文化创造。你对于人类未来之伟大人格，伟大之文化创造，遂有一种自然的憧憬。于是你的心，离开现在与过去，而投射向未来，对未来之更完满之人格之出现，更惊天动地的文化创造，寄一种无穷的希望赞叹。就在这种希望赞叹中，把你爱人格、爱人类

文化的心，伸展至无穷。

你这时超越了一切已成之人格与文化本身，而注目在纯粹之人格出现，文化创造之可能上，你的心灵又发展至更高的阶段了。

七

当你真正能自已成文化产物中看人类精神，发思古之幽情，而想象古人创造文化之精神，并对于人类伟大人格之出现，文化创造之无穷，真有一种相信时；你的心顺着人类精神创造之历史，文化之长流，去认识由过去到未来之人类精神了。你看见在此长流中，旧波渗融于新波，新波又渗融于后波，永求充实，永求丰富，然而他们同属于一流。于是你悟到人类全体之文化创造，可以视作一具体整个之客观精神，在继续不断的表现他自己。一切伟大人格，已成之文化产物，都为此客观精神表现

其自身之资具。此客观精神，在伟大人格下活动，在已成文化之产物中活动；更将复活而表现为无尽的未来的文化，未来的伟大人格。他是永远自强不息的存在，他是一切伟大的文化人格之伟大之原。你由是将对于此具体整个之客观精神本身，有一种更高之赞叹。

这是你对于人类精神最高之赞美。

当你有此最高之赞叹时，你的心真正与人类精神全体合一了。

八

但是你的心不只须与人类精神合而为一，尚须求与宇宙一切生物之生命，合而为一。人类精神固然是较一切生物之生命有更高之价值的；然而你只知道人类精神之高，而不肯寄你之精神于人类以外

的世界，以发现其对精神的意义，你的精神却不能算最高。

你可曾想到，世界之生物，有数百万种?你可曾想到，人类以外之生物，每一种有其特殊之世界?

你可曾想到，树木花草生长时，他们是如何的一种经验?

你可曾想到，漫山的牛羊，它们在群中，是如何的感触?

你可曾真梦见，化为蝴蝶，成了一株古松?

这些事你不能想象，因为是太束缚于人类的世界了。

你说这莫有人全能够，这是不错的，但是你在

自然世界中时，你少有如此想，也是不错的。

你当试去想想，一切生物如何经验，你试去想想，你化为他们的情形。你沉下你的心，忘掉你自己之精神，忘掉人类之世界，你试去想每一生物之特殊情调，每一生物之特殊生命价值。这将有无穷丰富的精神意义，呈现于你的心中，我现在不能告诉你。

假如你不能如我所说去做，你仍可有更高的看一切生物之精神意义之法。你可到大自然中，自满山的森林，遍野的芳草中，看出普遍的生机之流行；自冰天雪地中之一条野兽，千丈石岩罅隙中之一株小草，看出最坚强的生之意志；自一粒谷之发芽结实中，看出其所结之实，如都能生长，在数百年后便会弥漫全球；自一朵花所结之果，看出它有数千万年的祖先为历史，亦能再发芽生叶，开花结

果……至于无穷；而了解每一生物都有横亘空间，纵贯时间之最伟大的愿力。其可以感动你至于流泪，如同人类精神之感动你。你当由此以充实你对于人生之体验。

九

但是你认识生物之世界后，你当认识所谓物质之世界——那是就外表上看更广大的世界——而寄托你精神于其中，发现其对于精神之意义。

你可曾对着朝阳，想他为什么万古如斯的照着我们?

你可曾对着明月，想他为什么总是绕着我们地球旋转?

你可曾对着中宵的星空，穷极你的视线，你的

心自视线穷处，问那五万光年外的光，如何自那寂寞的空间，到我们的地面，想那无穷的星云世界，如何弥纶那无极的空间?

你可曾想你自己是日、是月、是星、是那无穷的星云世界?

你可曾想使你的心念转动，如整个的天体转动，那样合乎规律，那样有秩序？

你可曾想使你的心?如日月星球那样无声无臭的永远运行，不知休息?

你可曾想使你的心，如太空之无所不容，那样宁静的安住于其自身?

你沉下你的心，忘了你自己，忘了人类的世界、生物的世界，你就化为整个的物质世界之自身吧!这将开辟你心灵之领土，如同你看一切人类精神

活动之能开辟你心灵之领土。

十

当你的心体会了生命世界、物质世界之精神的意义时，你的心开始笼罩着宇宙之全境了。你将真觉整个的宇宙如全呈现于你心灵之镜。物质、生命、精神，在你的心中同时存在。但是当你发现这三个东西，同呈于你整个的心灵时，你将进一步发现，这三个东西，原是互相渗透的。物质入了人的身体，成了生命的资源；身体继续了你的生命，维持了你的精神之创造；而精神创造之表现，又以你身体之活动为媒介，以物质之材料为工具。物质流入生命，生命升到精神，精神通过生命，以改变物质。他们是循环的互相渗透。

其次，你如研究过自然科学，你当发现整个物质世界之各种物质之电子原子分子，构成一和谐之

秩序。它们之间，亦互相转变。整个之生物世界（连人在内）之各种门类之相统率，亦构成一和谐之秩序。他们不互相转变，他们在造化之历程中，如树子枝干般，次第进化发展而成，在发展历程中，互相配合。

宇宙之一切存在，原来是一互相渗透，互相转变配合之一和谐之全体！当你真能体会全宇宙之互相和谐时，你将发现宇宙本身之美，宇宙是一复杂中之统一。

你有如是之思想时，你心中的宇宙之各部，自己互相贯通了!

十一

你想到了宇宙生物之进化历程，你当想到在原始宇宙中物质生命与精神，是凝而为一，而想象此

物质生命精神之一体，如何一步一步的展开。首先独发展其物质性之纯物质分开，成所谓物质之世界。当时除纯物质外只有生物，包含生命与物质，而精神即潜存在生物之生命中。此时生物即为能保存原始宇宙中物质生命精神之一体者。后来独发展其生命性之生物分开，成今所谓生物之世界。只有人类独保存原始宇宙中物质生命精神之一体，而精神性特显露，遂发展而成今日之人类。所以我们说，人类乃承继原始宇宙之正统，人类精神之以物质生命为基础，正所以构成其为宇宙之中心。

当你认识这些，你心中的宇宙各部，互相贯通，同时认识此各部互相贯通之中心，是人类精神了。

十二

其次，你反省我以上所说的话之全部——你心

灵开辟之过程，你知道了：你可以在你心中，包括宇宙之一切存在，你可以在你心中发现宇宙之美，宇宙之和谐。你于是可进一层了解：人类精神，不特是各部互相贯通的宇宙之中心，而且此中心是反照着全宇宙，要将全宇宙摄入其内。人类精神之在宇宙，正好似一种奇怪的喷水池中心之一喷水之柱，水自池中心四面喷散至空中，又落到池面，复将全池水吸上，至上喷之水柱之巅。

你由此将更了解人类精神是宇宙中心的意义了。

你的思想，必须由平面形成为立体。你将全了解我的话。

十三

如此，你将了解宇宙的发展，即是为呈露原始

宇宙中本具的人类精神，呈露宇宙的中心而发展。

宇宙的发展，即宇宙的中心之人类精神，要呈露他自己而发展。

宇宙之发展，即是为宇宙自己要反映于人类精神中，到人类精神中去，到自己的中心去而发展。

宇宙的发展，即是宇宙中心之人类精神，如要将全宇宙吸收于其内而发展。

第五节 精神自身之信仰

一

然则什么是人类精神之自身?人类精神在继续发展的途中，是可有无穷发展的，那么内在而未发展的人类精神，亦当是无穷的。我们又可说因为有内在的人类精神之无穷，而后人类精神之发展无

穷。

于是我们认识了那内在的人类精神之自身之真实性。

我们之努力发展人类精神，乃是取资于那内在的无穷的人类精神之自身，开发那内在无穷的人类精神之自身。然而我们永取之不尽。我们愈取资，愈开发，愈感他之无穷，愈觉他之伟大。我们愈觉他之伟大，我们遂愈觉我们小。于是我们对他赞叹，对他崇拜，向他祈祷，望他使我们更大些，使我们更能接近他。我们渴求与他合一，到他的怀里。这就是我们的宗教信仰，我们发现了我们的“神”。

我们所谓“神”，原是指我们之内在精神，“神”亦指我们精神要发展到之一切。所以“神”具备我们可以要求的一切价值理想之全

部，他是至真至美至善完全与无限。

所以我们想到他，便可安身立命，我们愿意永远皈依他。

二

但是当我们一心要皈依“神”，以求达至真、至美、至善、无限，与完全之境地，“完全无限的他”为我所望见时，“不完全的与有限的我”，在我心之前，亦同时最明显的对比出来了。

于是我们的心，将反身看我们的不完全与有限，和我们所处的宇宙之不完全与有限。我们忍不住要问“神”：

你既然如此的至真、至美、至善，何以又让我心中充满罪恶错误?你为什么让懈怠阻止我的前

进，让嗜欲掩没我的聪明，让嫉妒代替了我的自信，让残忍斲丧我的同情?

你既然如此的至真至美至善，在我们深心中呈现，帮助我们克服罪恶错误，以实现真善美之价值，你为什么又允许时间来毁灭一切真善美的东西?

为什么你不使小孩子永保他的天真?

为什么你不使青年男女永保他的坚贞?

为什么你不使壮年志士永保他的忠诚?

为什么你不使孔子亲身设教至今?

为什么你不使耶稣在今朝复活再生?

为什么你不使我们再听见释迦说法的声音?

为什么你不使一切伟大的人格，过去伟大的文化时代，都万古长存?

你既然至真、至善、至美，想散布真善美于人间，你为什么任许多努力实现真善美的人，不为人所知。

你为什么任许多诗人，飘泊世界，无处栖身?

你为什么任许多哲人，寂寞一生，长悬天壤，惟此孤心?

你为什么任许多思想革命家、社会革命家，幽囚、逃亡、杀戮、烧焚?

你既然是至真至美至善，你为什么任宇宙处处表现冲突与矛盾?

你为什么使忠孝常不能两全，智慧与热情常不

能并存?你为什么要任一切生物为生存而永远的竞争?

你为什么要任都了解爱的人类，互相残杀，任人类历史，充满了刀兵?

你与其静观生物相竞争，人类相残杀，使大地弥漫着血腥，

何不用你无限完全的权力，把地球上的生物与人类，移布至太空无数的星群?

让他们永不感物质的缺乏，各遂其生，相爱相亲?

三

我们想着“神”之至真、至美、至善、无限，与完全，使我们更深切的反省到，我们自己之有限

不完全，我们所见的宇宙之有限与不完全。我们看看我们自己，与我们所见之宇宙，又看看“神”，我们认识人生根本是可悲，人生根本是在一悲剧世界中。而最大的悲剧，是我们要超越我们实际的悲剧世界，去实现至真至美至善无限完全之“神”之命令，而我们不能。因为我们根本是悲剧世界之人物。我们是悲剧世界之人物，而又想不是，这成了我们心中最深的人生悲剧感。

当我们有此最深的人生悲剧感时，我们真体味到我们的人生之真实感情，我们了解人生最严肃的意义了。

四

然而最深的人生悲剧感之所由构成，乃是我们要想超化我们实际悲剧世界，而去实现至真至美至善无限完全的“神”之命令。所以我们愈感到此最

深的人生悲剧感，我们愈感“神”命令之存在。我们愈想超化我们实际的悲剧世界，我们愈感“神”命令之存在，我们将愈相信他。虽然我们不知道，我们如何超化我们所在之实际世界，然而我们愈相信“神”时，我们同时愈了解“神”之至真至美至善，他之完全与无限的力量。我们于是不仅只相信“神”，而且相信“神”本身一定能化除我们实际世界之一切悲剧。我们心中只望着“神”之至真至美至善无限与完全，我们相信至真至美至善完全与无限之“神”，一定会胜利的。虽然我们不知道他如何胜利，然而我们的信仰本身，可以证明他终能胜利。

当我们相信至真、至美、至善之“神”定会胜利时，我们在我们的最深悲剧之感中，同时具备了无尽的崇高之感。

当我们真相信“神”一定会胜利，一定会实现其无限完全的真善美于世界时，我们的心专注于无限完全之真善美之“神”。我们透视过“神”之心，再回头来反省世界之一切罪恶错误、有限与不完全，于是觉一切罪恶，都是待湔洗的；一切错误，都是待纠正的；一切有限，都是待破除的；一切不完全，都是待补足的。我们于是了解一切罪恶错误有限与不完全，其自性都是不真实的，待否定的，将不存在的。一切罪恶错误有限与不完全，根本是虚妄的现象，而不是最后之真实。于是我们认识了：一切时间的流转之非真实、一切空间的限制之非真实、物质与身体之限制之非真实、一切由物质缺乏与求身体之生存，而产生之一切竞争残杀之非真实、一切由时空之限制、身体物质之限制，而产生的冲突矛盾之非真实。它们非真实，它们只是暂存在。罪恶错误，将否定它们自己，而存在于真善美中；有限与不完全，将补足它们自己，而存在

于完全与无限中；世界一切实际事物，将超化它自己，而存在于“神”中。

一切罪恶错误有限与不完全，最后只是将超化而成为无限完全的真美善的“神”之一部。

这是我们对于“神”之绝对的信仰。

五

当我们对于“神”有绝对的信仰时，我们再来看世界，我们将觉一切有限之上，都有“无限”笼罩着，在渗透于其中；一切不完全之上，都有“完全”笼罩着，在渗透于其中；一切错误罪恶之上，都有真善美笼罩着，在渗透于其中；一切实际事物之上，都有“神”渗透于其中。一切有限，都上升入无限；一切不完全，都上升入完全；一切错误罪恶，都上升真善美；一切实际事物，都上升

于“神”。

于是我们将觉“神”无所不在，神即在当前的实际世界中。实际世界处处表现“神”的光荣。一切悲剧化除了，世界原来是如此光辉灿烂的世界!

不完全与有限的，包含罪恶错误的一切，都在上升于“神”，与“神”合一。不完全与有限，包含错误罪恶的我，也在上升于“神”，与“神”合一。这是我对我们的世界，及我们自己之绝对的信仰。

六

然而一切有限不完全、错误罪恶，我们经过“神”的眼光来看，诚然都在化除、都在上升。但是这只在我们保持我们对于“神”有绝对的信仰的时候。当我离开这信仰时，世界一切悲剧，依然

在我们的眼前。一切有限不完全、错误罪恶，并不曾化除，并不在上升。然而当我们经过刚才这种绝对信仰之后，再来看世界之悲剧，我们却不只以人的眼光看，而且以“神”的眼光看。我们不复只觉人间一切悲剧之可悲，同时将对人间一切悲剧，生一种恻悯，而合成悲悯。在这种悲悯的情绪中，一方是通过“神”的眼光，来看之绝对的乐观，一方是以我们人的眼光来看之无尽的悲感。这乐观与悲感，交织渗融于此悲悯情绪之中。

在这种乐观与悲感之交织渗融中，我们将自己代表“神”，来拯救人之一切罪恶错误，化除人间一切有限与不完全，拯救我自己之一切罪恶错误，化除我自己之一切有限与不完全。这就成为我们之最伟大最严肃之道德的努力，这种道德的努力，是人代“神”工作。

七

但是“神”即人类精神之全般价值理想，他即是至真至美至善完全与无限，你代“神”工作，即是为实现人类精神之全般价值理想底工作。实现人类精神之全般价值理想，即出于你之要以你的心，与一切人类的心连接，而成为普遍心。你的心之所以要成为普遍心，由于你不愿只限于个体心。你之不愿限于个体心，由于你心之本性要求无限。所以代“神”工作，即所以满足你心之本性的要求，即所以实现你心之本性。代“神”工作，即是完成你真实的自己。

我们的结论，用中国旧话来说，即赞天地之化育，便是尽性，便是成己。

结论

在你思想的开始时，你必须知道：心与所对宇宙万物之不离。

在你思想的第二段，你必须知道：心之自觉性的无限。

在你思想的第三段，你必须知道：如何在你个人之自觉性以外，体验你心之无限。

在你思想的最后段，你必须知道：你的心可以包罗宇宙，而知你可以代“神”工作，而重新建设宇宙，同时完成你心之本性的要求。

当你了解你思想之最后段，你将了解所谓现实的宇宙，只是你的心完成和实现其本性之材料。

这是我们所谓宇宙唯心的意义。

廿八年八月

第三部 自我生长之途程

导言

当你能肯定你之生活，体验心灵之发展，知道由内心的开辟，以包摄外界统一内外时；你才真认识自我之存在，知自我是真正自强不息的求充实其生活内容的。你方要求进一步，更亲切的把握人在其生命的行程中，各种生活内容之形态与关联。所以此部中，我们以自我生长之途程为题，在其中姑提出十层自我生长之程序，即十种生活内容之形态，十层之人生境界。此时我所说是我自己，所以我不如第一二部之用第二人称之“你”，而用第一人称之“我”之叙述语，来表达自我如何进到一层层之人生境界，在其中发现新价值、新意义，又如何如何感到不足，而翻出来，升到更高之境界。十层之人生境界如下：

一、婴儿之自言自语

二、为什么之追问与两重世界之划分

三、爱情之意义与中年的空虚

四、向他人心中投影与名誉心之幻灭

五、事业中之永生与人类末日的杞忧

六、永恒的真理与真理宫中的梦

七、美之欣赏与人格美之创造

八、善之高峰与坚强之人格之孤独与寂寞

九、心之归来与神秘境界中之道福

十、悲悯之情的流露与重返人间

——一至五是意指凡人之心境，但凡人多不自

觉。由五至十，是意指由凡人至超凡人以上之心境。最有由五至十之心境者，是科学家、艺术家，及追求人生理想之特殊人格、修道者及圣贤等。在我作第八时，是想着西洋式之坚强人格如尼采等；作第九时，是想着印度式之神秘主义者；作第十时，是想中国式之儒者之襟怀。但其所指者当然不限于是。又此十种心境之全部，当然非我所能尽写出，我此文不过一指路碑。人重要的是顺此指路碑，而到各种心境中，去——生活过。

第一节 婴儿之自言自语

混沌!混沌!一切不可见，不可闻，不可思想，不可了解。“我”在哪里？哪里是“我”?世界是一团黑暗，我是一团黑暗。这无涯无际的黑暗，谁与“我”一点光明?谁能听得见“我”呼唤的声音?

依然黑暗，依然静默，这静默的黑暗，这黑暗

的静默!我不能发现我，我怀疑“我”底“有”；如果我再不能发现“我”，“我”将复归于“无”。

“我”不愿复归于无，“我”要肯定“我”的有。我必须在一光明中，发现“我”，我要冲破此混沌。

微光来了，真正的光明来了。那强烈的光明，射“我”的眼，“我”不能适应。“我”依然闭眼，虽然离开了混沌，到了世界。

何处来了一阵冷风，吹去了我身边的温暖?冷冷，“我”战栗，“我”啼哭。“我”的眼，在未张开以前，先流的是泪。“我”感觉初到世界来的凄凉。

眼是闭着的，“我”仍然不知“我”在哪里。

“我”到世界来，最初仍然不知我在哪里。

在母亲的怀抱中，“我”从新得着温暖。母亲的乳与我以生命力之源泉。

母亲，“我”生命所自的母亲。母亲还有她的母亲。母亲的母亲，还有她的母亲……母亲，由母亲的母亲之乳养育。母亲的母亲，亦有她母亲的乳养育……这乳泉，这母亲生命之精华的乳泉，这无尽相续的世世代代母亲之乳泉，养育着世世代代人的生命。

“我”在我母亲的怀抱中，吮吸着这无尽相续的乳泉。

我的眼开了，从乳泉中，透视出无尽相续的乳泉，好似乳色的江水长流。无尽的人们，在其中养育，长成上岸，分布在历史的世代，与广漠的空间。

“我”最初发现我在母亲的乳泉之旁。

母亲，父亲，我生命所自的生命。哥哥，姊姊，同出于一生命之本原，较我先生的生命。他们在我未来到世界之先，便满怀着期待；在我来到世界之后，都到我之旁。我最初发现我在诸多生命之环绕的中心。

我的眼开了，我的目光向四方周流，周流于这形色之世界。

奇怪，奇怪！如何有这万万千千的形色?

母亲的衣裳，哥姊的衣裳，有形有色；这山河大地的形色，是谁的生命所穿的衣裳?

我的眼吸收一切的色，我的耳吸收一切的声，如我的口之吮吸母亲的乳。一切的声色，流入我的耳目，如母亲的乳之流入我的口。

我口所吮吸的，是我母亲的乳；我耳目所吮吸的一切声色，是谁的乳?

安眠吧，安眠。天黑了，虽看不见白日的光明，然而听得见母亲的声音，感触得到母怀的温暖，与母亲的爱光。

安眠了，安眠。一切白日所见的，自我心中忘去，如天风之吹散浮云。

我看了一切，听了一切，我的耳目中，不留痕迹。

我也许也能记忆，但我不去回忆。

在安眠中，我心如太虚之辽阔，又好似回到混沌。

但是在母爱之光中，回到混沌，混沌是光明

的。

朝霞先布满天，迎接我与朝阳，同时苏醒。

我莫有回忆，每日的朝阳，对我是同样的新妍。

一切森罗万象，每回相见，对我是同样的新妍。

新妍，新妍!“我”永远看山河大地，如大雨后的湖山之新妍。

我生活于世界，我在世界中发现我。

我在日照月临中生活，我在花香鸟语中生活。我是我哥姊的弟弟，我是我母亲的儿子。我生活之所在，即我之所在。

所以“我”就是日是月，是花是鸟，是我的哥姊与我的母亲。

“我”的世界，全部是“我”精神之所在，我信仰“我”，也信仰“我”的世界。

“我”的世界，只有一重，所以“我”的世界中，只有真实，而无虚幻。

只有生活于两重世界的人，才能划分真实与虚幻。

我对一切新妍的，都感觉奇怪惊讶，依然不碍我对一切之虔诚的信仰。我之所以觉一切奇怪，对之惊讶，正因我之预备信仰他。

当我信仰了一切令我奇怪惊讶之时，我把奇怪惊讶吞了，变成了我生命自身的新妍之活力。

第二节 为什么之追问与两重世界之划分

当我有疑惑的问题，我已离开婴儿的时代，到了童年。

问问，这为什么?那为什么?

“为什么”使我离开直接接触的什么，把世界划为两重。

天为什么下雨?母亲说因为空中美丽的云霞，遇了冷风。我无暇去听雨声的淅沥，看雨后玫瑰分外鲜红；却去幻想那昨日天空中的云霞，如何遭遇冷风吹拂而下坠，也许好像我初降人间时，所遇之冷风。

月亮中为什么有黑影?姊姊说，因为有玉兔。我忘了我正沐浴着月光在姊姊左右；却去幻想月中的玉兔，也许如邻家弟弟的兔子，现在正在月亮中

吃草。

“为什么”使“我”离开当前所直接感触之“什么”，离开“我”当前生活着的世界，而去揣测“什么”之所以是“什么”的，其他“什么”。

把所揣测的“为什么”，与直接感触的“什么”对待，我生活的世界，变成两重世界。

我所揣测的也许对，也许不对。对与不对之决定者，是那所揣测的世界本身。它要使我所揣测的对，便对；不然，就不对。

它是使“我”揣测的对不对之主宰。“我”不敢说“我”揣测的一定对。我失去了“我”对“我”自己的信仰了。

一切“什么”，都有他的“为什么”。

如果莫有春天的阳光，如何有遍野的花草?

如果莫有遍野的花草，母亲如何肯带我去玩?

玩的快乐，依于大地已经装饰，而大地的衣裙，是春阳所施与。

大地被装饰，是玩的快乐之根本，春阳是根本之根本。

直接生活中的玩与花草，是不重要的，可得或不可得的。哥哥告诉我，只有那客观的太阳之旋转，才是最后之决定者。

“我”失去了“我”对我直接感触直接生活的世界之信仰了。

这为什么，那为什么，所为的什么，又为什么。一切有原因，原因又有原因。这是什么，这将

去为什么，所为出的什么，又去为什么。一切有结果，结果又有结果。

我为“?”所主宰，去驰逐于因果之无尽的环索。

我的小耳，听先生讲书、受教，就是要使我的心，一直扭着因果之链索，去了解世界。

我了解的遥远的因果关系愈多，离我直接生活之世界愈远，我把我直接生活之世界，看得愈不重要。

我要了解的遥远的因果关系愈多，我随意揣测犯错误的可能愈大，我也愈不敢相信我自己。“我”之循那事物因果之链索而学习，我时时都栗栗恐惧，如扭着横渡大江之链索而求渡。

我知道了为什么而有什么，有什么将有什么，

同时我知道去用什么来得什么。也许在我的童心中，我之爱问为什么，最初还是我曾随意动作，用“什么”便得着“什么”，由“什么”而有“什么”。于是我才想问一切之为什么——但是至少在我知道为什么而有什么时，我便想在可能范围内，用什么以得什么了。

如果天下雪，我要做雪人的头，我知道用圆盆去压雪。

如果我要书店的达尔文像，我知道用钱去买。我本于因果之知识，而自觉的用一物以作手段，而得目的中之另一物。

用手段的我，是“现在的我”；得着目的的我，是“将来的我”。于是“现在的我”本身，也好像成为“将来的我”之手段。

“将来的我”又有他“将来的我”，于是我“真正的我”，好像在那遥远的将来。我憧憬着一“将来的我”。

好像“现在的我”是为他而存在。“现在的我”本身是无意义的，意义在“将来的我”；而“将来的我”又不在现在。于是我逐渐根本忘了“现在的我”之重要。

我的手段行为，在现在，人可共见。我的目的，在将来，常只我知。

他人的手段行为，我可见，他人所怀的目的，我不知。

他人是怀抱什么目的，而有此手段之行为呢?

当我要作如是揣测时，我对他人之外表行为，失去了兴趣与信仰，而对人之内心抱着疑问。

我由婴儿成了孩童，所见的人，日日增多。

学校中的人，街上的人真多呀！每人都有一个心。

然而我只见他们的身。他们的心，对我是不可测的神秘。纵然他们都无心害我，然而他们各人心中所怀之各种神秘目的，却非我所接触。

我感到许多心在我之外，我在人群中，发现我之孤独，我与他人之心，常有不可越的鸿沟。

母亲父亲对我的爱，哥姊对我的爱，可以自他们的行为中证明。我对他们有原始的信仰，我与他们生命，原是一体。我只有回到家庭，可以使我忘去在不相识的人群中之孤独，所以我必须常自学校社会中回家。

但是我虽可回家，然而事实上，已不能常在

家，而常须与陌生的人群接触，因为我已是少年了。

陌生的人群，永远刺激我，使我觉有许多不了解的心，在那一堆人影中。我心与人心之彼此隔绝，永远使我不安，使我苦痛，但我不知我之不安与苦痛为什么。

我的心在下意识中反省，我了解我苦痛之原。

我如何不苦痛呢？“我”已失去对“我”直接生活的世界之信仰，“我”已失去了我对“我”自己之信仰。“我”已不觉“现在的我”本身之有意义，而“将来的我”只是憧憬中的存在。“我”又不能常在家，而须与人群接触，而人群的心，又与“我”彼此隔绝。“我”如何能不苦痛呢？

这一切苦痛，只有一种根本的理由，

即“我”之要去问“为什么”。

因为“我”问为什么，然后对世界与我失去信仰，然后以“将来的我”为目的，知道有外于“我”的他人之心。

问“为什么”，是一切痛苦之原。

问“为什么”，使“我”离开直接接触的什么之世界，而沉入其外之不可接触之“什么”。

问“为什么”，把“我”的心自直接接触的世界，向外抛出，而陷落在空虚。

由问“为什么”所得的答案，虽不是空虚。

然而什么，又有他为的什么，使“我”不能停在答案。所以最后仍然是空虚。

但我为什么要问“为什么”呢?

我现在希望的：却是不再问“为什么”，因“我”怕它又引我到空虚。所以“我”不能再问了。

我现在是为将来打算，“现在的我”是“将来的我”之手段，但是最后的将来，是“我”的死亡，这尤其是最大的空虚。

我要战胜此空虚，我不能再问什么。我对于一切，都不想再去问什么，我不去问什么，我只去要什么。

我最好返于我之婴儿期之心境，而婴儿期不再来。

我最好只留在家庭，不与一切陌生的人接触。但这亦不可能；纵然可能，而我已发现了许多与我

隔绝的人心之存在。我由此而受的苦痛，需要更多的药物疗养。在苦痛中，我觉与我隔绝的人心，在对我压迫。我需要打破此曾感触到的隔绝。

我要打破我心与陌生的人群的心之隔绝。最初，至少我要与其中之一个心，打破彼此之隔绝。

这最好的一个心，同时即是遏制我之问为什么，而使我回复婴儿之心境者。

第三节 爱情之意义与中年之空虚

我现在了解：爱情何以会在少年后的青年出现之理了。

爱情，爱情，为什么要求之于异性?为什么要求之于家庭以外之异性?

这正是因为我之需要爱情，是为的补偿我在人

群中所感之孤独。我要在陌生的人群中，与我隔绝的心中，找一个与我可以打破彼此之隔绝者。

我要求那与我心灵似乎隔得最远者，而打破彼此之隔绝。

异性间的性格，正是隔得最远，以致相反，而其他家庭中的异性，血缘愈疏的异性，与我隔得更远。

所以异性之为我所注意，最初觉她好像在另一世界，是一彼界的天国。

爱情，爱情，你只使我体验什么什么，而不去问“为什么”。

“为什么”在爱情中止息，“为什么”所生的空虚，在爱情中充实。

所爱的人，一言一笑，都是新妍，一举一动，都令人信仰。

于所爱的人一言一笑，一举一动，都好似直感他的原因，不待去问为什么。

爱情亦使人焦躁不安，爱情亦使人歌哭无端。我几次想逃出爱情之外，自问我为什么要爱她，我愈问愈得不着答案。

因为我之爱她，即因“我”不知为什么；我就是因为她能使“我”不问为什么，才会爱她。

爱情使“我”忘了问为什么，也使“我”忘了用什么以得什么。爱情使人初见时不好意思，爱情使人初见时难以为情。

怎么我在初见我所爱之时，会手足无措?我知道了，这正是因为我这时所重的，不是用什么以得

什么，手足成为多余的了。

在爱情中，最初我不特不知用什么，最初也不知我的目的安在。

我爱一个人，追随她而行，她忽然转身问我“要什么?”我竟恍然若失，不知所答。“我”最初原不知“我”要什么。

当我吞吐的说出，我要她的心时，我并不知我说的是什么，因为我并不曾了解她的心。

我可以在朦胧中觉到我之目的，是得那神秘的心。然而我不能以我任何身外之物为手段。压雪的盆今用不着，因为盆子太不神秘了。

我要得她之心，只有把我之情怀，向她倾吐，把我之精神，向她贡献。我只能以我“现在之整个自我”为手段，以换取“对方之自我”为目的。

我此时不复是如从前之以现在之我为手段，而憧憬一将来之我，以得将来之我为目的了。

她是我前途的光明之所在，她是我将来生命意义之所托。她就是我生命之前途，就是将来的我。

而她是现在存在着的生命，她是现在存在着的“将来的我”。

我童年僮憬着将来的我，同时憧憬着其最后之死亡——那最大的空虚。

我现在以她为我之将来，而她存在着，于是死对我成不可想像。

最大的空虚变成最大的充实。

死我不能想像，死自己死了。于是我获得两重生命。其中一重，在我自己之儿子身上，具体表现

出。

我的儿子是我之另一重生命，即我之化身。

我的儿子，最初是婴儿。于是在爱情中，“我”觉我将化身为婴儿，“我”憧憬着，我复归于婴儿。

当我自己是婴儿时，母亲养育我，母亲创造我。我现在想去诞育婴儿，即是希望我爱情的对象，成未来的母亲，我现在也在创造另一种母亲。

而我是母亲所创造，所以这只等于母亲在创造她的同类。

这尚不仅是我母亲的意旨，也是世世代代母亲的意旨。

在爱情中，我体验到世世代代母亲之意旨，我

只是在承顺她们，我真复归于婴儿了。

我复归于婴儿，爱情将去诞育婴儿。婴儿成长后，复将诞育其婴儿。

“我”将化身为无尽的婴儿，在无尽之将来出现，“我”获永生。

在爱情中，我不问为什么，诞育的婴儿长成，在爱情中也不问为什么——我现在由爱情以创造婴儿，同时也创造了婴儿成长后之爱情中之“不问为什么”，所以“我”现在是绝对的“不问为什么”。

当我实际上生了婴儿时，我自己知道了：我之爱情是为什么。

但是当我知道我之爱情是为什么时，在那一刹那间，我即不能真体验爱情之什么。

我觉到爱情是一工具，我即离开了爱情。

我与她之爱情，成更高的友情。我的爱情，移到我的婴儿。

但是我的婴儿的心，不是我的心。他愈长成人，愈离开我。

我的心，系带在我的婴儿身上，他离开我，使我也觉离开我自己。

只有在我儿子回转精神向我，对我表示孝之敬爱，“我”才回到“我自己”，“我”才是“我”。

我于此才真了解：我不孝父母，等于毁灭父母。

我应当孝我的父母。然而我的父母，不能永远

承受我的孝，因为我的父母，将要死亡。

我希望我的儿子，永远承顺我。然而我的儿子，不能永远承顺我，因为他要成长。

我儿子成长后，待他也有儿子时，可以知道孝我。然而我这时总难免在深心怀着恐怖：我在生命相续的连环上两头的环，都会一齐拉断，而把我抛入无际的空虚。

我的恐怖逐渐的增强，我觉我快要掉在我生命所系托的连环之外。

我忽然抬头一望我生命所系托之连环，一环一环上摩霄汉，然而其端是悬在渺茫的云中，其下也不知落到何所。我不知我一一之祖宗为谁，子孙是些什么。我再看其他与我同时存在的一切人，其生命所系之环连，也莫不如是。

但我尤怕：我现在即要自我所系托之生命之连环降落，“我”想去握与“我”同时存在的人之手。

第四节 向他人心中投影与名誉心之幻灭

和我同时存在的人，何等的多呀多呀!他们是一陌生的人群。我记起陌生的人群之不可测的心、与我隔绝的心，曾使我苦痛的事。

“我”现在要想与他们的心有某一种联系，而打破“我”与他们间之隔绝。

然而“我”如何能——与他们彼此打破隔绝?“我”如何能使“我”，为他们——所系念。

我于是在壮年需要名闻与荣誉。

名誉名誉！你使我为一切人所系念。

与我隔绝的心，不复与我隔绝，你把我与一切生疏的人联系。

当我有名誉时，我再不孤独。

陌生的人，都知道“我”。“我”看见知道“我”的人之面孔，“我”便知道他人心中，嵌上我的名字。

“我”在他人心中，看见“我自己”，“我”自己生命扩大了。

只要他人存在，我不怕我死，以至不怕我子孙之断绝。

典籍碑石，留传我的名字。“我”在莫有生命的东西上，也看见“我自己”。

“我”在他人生命中永生，在莫有生命的东西

中永生。

如果我有大名，穷乡僻壤都知道“我”。

“我”到任何处，将不感寂寞，因为都有人知道“我”。

“我”缓步微行，经过四望的平野，踏上羊肠的小路，听见桥边水声，桥边有小学校。我听见先生讲书，提到我的名字。我从窗外走过，他不知道“我”是谁，但“我”知道他讲的就是“我”。

这一种情味，就是有名闻的效果。

我望有大名，我要大名。我遥望见那茅舍的炊烟，随风吹织成文。

这炊烟，好似随风吹织成文字，那似乎是我的名字。

风似乎吹我的名字，到山坳、到山顶，山顶是落日的霞彩。

灿烂的霞彩，也似乎结合成我的名字。

我恍惚见霞彩满天，“我”的名字，由霞彩辉煌的锦绣在长空碧宇。

名誉是可爱的。

但是无限好的夕阳，变成黄昏，茅屋上不见炊烟，但闻犬吠。“我”想着一犬吠影，百犬吠声时，使我对名誉，忽然憎恶。

名誉之在世俗的人们，只是一声音。世俗的人们，传播人的名誉，是当作新闻与闲谈的资料。

如果我的目的，真只在使我的名字留传。这几个字何书莫有，散见与连起，有何差别?

如果“我”生来不用此字作名字?这几字留传了，又何尝是“我”？

人们用称扬之辞，织就我之名誉，如锦绣的彩衣；当我初穿上彩衣时，也未尝不觉足以扬眉自诩。

然而人们之称誉他人，总是依他们自己眼识与见解；人们与“我”之彩衣，是照人们所想的我自己之身材裁剪。

人们常把他们自己的思想、情调与希望，向成大名的人身上编织：把他们随意想象而裁就的衣裳，一概给他穿上。

如果历史上的成大名者，一朝复生，再来看他所披之重重锦绣；他第一步是发现他自己是穿得臃肿不堪；第二步是发现他在哈哈镜中，被人们不同

种类之赞扬，东拉西扯，不成样子；最后，是现代人，正还强迫的用锦绣披上他的头，他将根本不知他自己是在何处?

可笑的是：现在争名者，还在珍惜人们偶然送他之锦衣一袭，他不顾其合不合身材，穿上便即当乱舞。

一群郎当舞袖，袖袖相挥，竟忘了他们身体在不合身材舞衣中，东倒西歪，因为他们要勉强继续去适合那不适合的舞衣；更忘了送他舞衣的人们，现只在旁冷眼看戏。我现在才知道，求名亦复是可笑的。求名会使我失去我自己。

第五节 事业中之永生与人类末日的杞忧

为求名而求名，是人生的虚幻。只在为扶助事业而求名，是可容许的。

然而当我们为事业而求名时，我精神的重心，已不是在求名而在求实。为求实而求名者，如果在名誉可以妨碍他所求之实时，便牺牲名誉。

我感到求名的虚幻，我现在要求实，作一真正的事业。

事业，事业生根于地上，它集合许多人共同努力。然而许多人共同努力之目标，是事业之完成。

在“我”从事事业时，以客观的事业之完成为媒介，“我”与他人的心，才互相了解沟通，而破除彼此之隔绝。

“我”与他人，由彼此外表的行为之合作，而使我与他人的心沟通。我们之行为，联系在一客观存在之事业上。

“我”在客观的事业中，与他人之行为的合作

上，直接感触人我之无间。

事业吸住我与现存人们的心，也吸住未来同志们的心。

在事业之发展上，我们真可看见：我们生命之通于未来人的生命。

“我”在为事业而从事事业时，“我”在地上，获得永生。

“我”之血汗，在农场中；“我”之血汗，在工厂里；“我”生命之轮，随机器之轮转动。我死后，只要这机器一天有人继续的推动，“我”的生命亦运行不息。

事业事业！一切事业我都想做，我都要做。

这社会千千百百的事业，每种事业，集合多多

少少人的血汗。

每一种事业，多少人和衷共济，多少人分工合作。

合作合作!相辅相成的合作，在合作中，看见人心之联成一体，社会之相续不断。

无情的机器，联结了多少人的意志与精神!这使“我”凝目注视时，流感动之泪。

当我从事事业时，我忘了我生命之微小。当我把整个社会进步，当做人类之共同事业时，我觉到“我”生命，与一切人类生命之相通。

我现在不要名誉，我愿在无人知道的地方，去帮助一事业之完成。

当我在工厂中，把纸制出。“我”知道纸上将

写他人之名字，但“我”见纸之制出，即有无尽之欣喜。

当人们觉我有名闻时，我还是在人心之外，与人有一种距离。然而当人们绝对忘了“我”，“我”工作的成绩，悄悄的表现人之前，为人所享受时，“我”却真与人无间隔。“我”通过我工作之成绩，融入人们之自己了。

在无间隔的人与人间，彼此常是忘了彼此之名字的，如在家庭之母子兄弟间。

所以在男女之爱情中，彼此的称呼去了姓，只留名；把双名变成单名；再到换成其他称呼；又到不要称呼，即爱情进步的象征。

理想的社会中，人们分工合作，以从事各种事

业；人与人间精神都无间隔，如家人；彼此相见时，但微笑招呼，也是会常常想不起彼此姓甚名谁的。“我”如此想。

事业事业！事业使“我”精神生根于地上，使“我”在地上永生。但是“我”从事事业。“我”又怀疑事业。“我”想着我个人事业的前途，人类共同事业的前途，使我忧惧，使我悲伤。

事业，事业，事业有成有败。

事业成，许多人合作；事业败，许多人分散。

如果只有通过事业，人们才有心的联结；事业坍塌时，人们的心，亦如建筑崩倒时之四散的砖瓦，不仅心散，而且心碎了。

说人类共同的事业，是为社会的进化。

然而社会的进化，有什么保障?

“我”已看惯了历史上的治乱兴亡！

未来的前途，在现在渺茫！

人类共同的努力，应向何方?

——我对人类未来的命运，抱着杞忧。我想着整个人类之过去现在与未来，我对整个人类之努力与奋斗，生无穷的同情之慨叹。

相传盘古死了，血成江河，肉骨为青山黄土。

女娲氏又抟土为人——她也许是盘古生前的情侣。我想到她抟土时内心的凄楚。

然而盘古死了，只留黄土；自土制造的人，将复归于土。

盘古可真能复生，再来顶天立地，人类永为宇宙的支柱?

我从事事业，与一切人们，努力于社会进化之共同事业，我可以怀抱此理想。

但一切的保障，依旧渺茫!

科学家说，太阳的热力终当分散；全宇宙的热力，都要四射，把空虚填满；一切用了的热力，便一去不还。

我们的地球，当日益僵固，地球之末日，是雪地冰天。我想着地球的末日，也许还有最后一人存在，伴着一条犬。

他在那里看太阳光逐渐的黯淡。

他由科学的计算，已知地球的寿命，此日该

完。

他再去把图书馆中的人类历史书，凝目注视，这历史之最后一节，是他亲手做成的。

他想着人类若干之努力奋斗，诚然可歌可泣，他会悲从中来，忽然流泪。

然而泪珠落下，即被冷风吹结成冰，并不能浸湿书篇。

第六节 永恒的真理与真理宫中的梦

但是科学家的预言，可是真理?人类事业的前途，究竟怎样?

真理，真理，我忘了我上想之一切，而注意于真理。

什么是真理?一切什么之所以然，是真理。

我问什么，那是为要知其所以然，知其所依之真理。我们之所以要问为什么，即因为我相信真理存在。

我为什么要问为什么，我以前不知道，我现在知道：是因为真理存在。于是我可说，不是我要去问为什么，是真理之存在，呼唤我去接近它。

真理吸引我们去接近它，使我超出直接生活之世界。

真理破坏我对直接生活的世界之信仰，是为的启示我以广大之世界，是为的使我更相信它自己。

如果我能逐渐获得真理，我相信了一真理之世界，我将不叹息我直接生活之世界，在“为什么”之下丧失。

“为什么”，所为的什么，又有其所为的什么。如果我们之目的，只在知事物发生与终结之最后的因与果，我之不能得最后的因与果，诚将使我感无归宿的空虚之苦。

但是如果我的目的是在得真理自身，知如此因必有如此果之真理，或其他之真理；则每一度的问，如果得着真理，便是永恒而普遍的真理。每一真理都是一当下的归宿。

真理世界的真理，有深有浅，有概括的多与少之不同。然而只要是真理，它便放出永恒的光辉，普照寰宇。

当我求真理时，我因为有错误的可能，而不敢相信自己。

但是我不敢相信我自己，因为相信我对真理的

信心。

我的信心，系托在真理；我即以真理之所在，为我自己之所在。

当我求真理时，我会犯错误，然而一切错误后面，背负着真理。

当我不知道我犯错误时，我所想的，仍有是真理的可能。

这是真理的可能，也是真理的光辉，自云外透出。它照耀着我。

当我知道是犯错误时，我同时必已知道真正的真理。当我知我错误时，我似被真理之手推开，将远离真理，而自云中落下；然而真理之另一手，即把我抱在怀，上升云里。云上是真理之日光所映照之霞彩。

真理，真理，无穷无尽之真理。天文的真理、地质的真理、生物的真理、数学、物理的真理，一切学问的真理。

真理之海无涯，任我游泳；真理之光无尽，我遍体通明。

我知道天文的真理，我心驰骋于太虚，攀缘着星，向宇宙之边缘跌去。我知道地质的真理，我游神于地球之初凝结成的情况。我知道生物的真理，我最难忘的，是在古生物学上所讲的恐龙与大蜥蜴；我幻想它们数十丈的身躯，很小的头，曾在喜马拉雅山下爬行。还有那最抽象的数学上所讲的，可能的四度五度空间，及物理学化学上所讲的，如太阳系一般之原子世界之种种真理。

认识真理，使我心胸广大。努力了解真理，才知世界的秘密，原未贴上封皮。

真理，莫有真理，即莫有世界。一切世界事物之所以存在，所以变化，都是因负荷一真理，表现一真理。

如果莫有天文地质的真理，如何有运转的星球，运转的地球?如何地球岁岁有阳春?如果莫有植物的真理，如何有遍地的桃花?如果莫有生理的真理，如何有桃花下的美人?

真理，永恒的真理，永远不厌不倦的表现。同样的桃花之理，再表现为桃花；同样的生理之理，再表现为美人。

去岁桃花谢，今岁桃花开；桃花去不回，真理去复回。真理不去亦不回，桃花年年开又开，好景年年不用催。谁说人面桃花不再映?君不见花前代代美人来。

但是我现在已不须去游春，看桃花下的美人，我已看见了永恒的桃花，永恒的美人，与永恒的阳春。

真理，普遍的真理，同一的真理，表现于不同的空间与时间之不同的事物——大大小小不同之事物。

真理把不同时空中之不同事物连结。

“千里相思，共此明月”，明月贯穿着我与我一切所思人的心。我心登青云端，我在瑶台镜中，见我一切所思人之影。我心透过明月，通到我一切所思人。

如是，我看窗前一株桃花，我知桃花之理贯穿一切桃花。我透过桃花之理，我的心也便通到一切的桃花。如是，我可以由任一事物之理，而通到表

现有同一理之一切事物。

转动日月的吸引律，也同时转动花上的露珠。我在极小的花上的露珠中，透视出日月之轮转，横遍大宇，古往今来的一切星球一切事物之轮转。

而我的眼球之轮转，也本于同一之吸引律。

真理使我在一沙中看世界，一花中看天国，而忘了我用以看之眼。

因为眼之一切运动，也只是在表现物理生理上之真理。

我只看真理之表现，连我之看，也是真理之表现，我的世界中只有真理，真理是一切。

不是我去看真理，只是真理看它自己。

真理，普遍而绝对的真理，包括了我，我在真理中永生。

真理，真理表现为世界万物。莫有真理存在，世界万物不会存在。然而纵然世界万物毁灭，真理仍然存在。

现在世界已莫有恐龙与大蜥蜴，然而恐龙与大蜥蜴所以生之理，仍然存在。现在世界已莫有大帝国与井田制，然而大帝国与井田制所以形成之理，仍然存在。

纵然一切星球，都成灰烬，世界到了末日，万有引力律，仍然是真理。真理不表现，它仍在它自身。

宇宙莫有星球相吸引的现象，然而万有引力律吸引住它自己。

世界毁灭了，世界一切事物所以生成的真理，在真理世界中休息；世界事物所以毁灭之理，在表现它自己，而此理永不毁灭。

真理，永恒普遍的真理，先天地而生不与天地俱毁的真理。

这永不毁灭的真理，我爱他。

我做了一个梦。

我永爱真理，我献身于真理之探索。我攀缘着自天上掉下来的真理之绳索，要上升于真理之世界。

我攀缘着真理之绳索上升。我见真理之绳索，在下面愈分殊，愈到上面，许多细绳索，便交结起来愈粗。愈在下面，我愈怕绳索会断；但愈到上面，我握着更粗之绳索，便上升愈易。更到上面，

我便发现我根本不须用力攀登。绳索结成的网本身，便在把我拖上。我忽然似乎到了最高处，见所有的绳，一齐向天收卷起来，逐渐透明长大，好似夭矫的龙。

问龙住何处?原住水晶宫。

我看见一水晶宫。这水晶宫大如一水晶世界，原来我真在一水晶世界，何尝见水晶宫?

我见此世界一切，都是水晶，彼此透明，互相映照。我了解了真理之世界，原是互相映照，互相摄入之全体。

啊，好纯洁、光明、莹净的真理之世界，一切纤尘不染，一切灿烂如星，这永恒的真理之世界。

啊！这纤尘不染的水晶世界，任下方的世界，如何动乱与喧嚣，你永是纯洁、光明、莹洁而坚

贞。

我看见我自己也纤尘不染，我心中虚莹无物，我亦如复归于婴儿之一种心境。但是我渐觉水晶之光射我，使我觉寒冷，又似乎有一冷风吹我下地。

我注视我在水晶世界中之影子，是毫发毕露。然而我忽然发现，我的衣裳不见，我成裸体。我方觉奇怪，再看我已只余骨骼。忽然骨骼亦不存，我只见一大脑髓，其纵横脉络，丝丝入画。此脑髓，在膨胀，愈涨愈大，似乎水晶世界中之脑髓，在跳舞，光影缭乱。我觉脑髓亦不知所终。

然而脑髓虽不存在，我的恐怖仍在。我恐怖而呼，原来是做了南柯一梦。

第七节 美之欣赏与人格美之创造

我从梦中醒来，犹余恐怖。在梦中我觉脑髓虽

不存在，而我恐怖之情仍在。我了解了，我不只有理智的脑髓，还有情感。我不仅需要冷静的理智，我还需要温暖的情感。

我不仅需要永恒的真理之存在，我还需要永恒的真理之具体的表现。真理是抽象的，无血肉的，只有具体的表现的真理，才是有血有肉的。有血有肉的真理才是美。

真理要我超出直接感触之世界，美则使我们重回到直接感触之世界，而于其中直接感触其所表现之真理。

美是现在的永恒，特殊中的普遍。

美，美，我在美的欣赏与创造中，战胜了无穷的时空之威胁。

谁说宇宙大?当我凝神于一座雕像，那一座雕像，便代替无穷宇宙。

空间，无尽的空间，它不出我的视野，我的视力笼罩着全部空间。

当我凝神于一雕像时，我全部视力，沉入雕像中，也同时将其所笼罩之全部空间，一齐沉入。

我忘掉无穷的空间之认识，才能凝神于雕像；所以当我凝神于雕像时，雕像的空间，即代替了无穷的空间。

谁又说宇宙是无尽的悠久?何处渔歌惊晓梦——忽尔渔歌顿歇，但闻波心摇橹；我顿忘了人间何世，我才知“欸乃声中万古心”，一声欸乃，代替了无尽的时间之流水。

普遍的真理，表现于不同的时空之事物，把不

同之特殊事物贯穿，但是它不能把不同特殊事物之“特殊性”贯穿。

一切美的景象，都是各部分不同，各呈特殊性的复杂体，而复杂中有统一，可以使人忘了复杂之存在。

“山虚水深，万籁萧萧，古无人踪，惟石嶕峣。”你不觉山水石之存在，但觉一片荒寒，使人思深，使人意远。

帷幕开了，电光下的人影，静聆台上演奏着交响曲。无数音波荡漾，交响如潮。然而音波正好似海波——于海波起伏中，我们忘了不同而特殊的海波之独立存在，但觉其存在于大海。

音波的起伏，亦使我们忘音波之独立存在，而但觉其存在于音海。

各种艺术的各部，须要彼此和谐，即是说我们必须忘了各部之独立存在，而各需通过他部来看它之存在。

艺术品的各部之各通过他部而存在，正如海波之互相通过而存在。

所以在美的和谐中，我们有了不同而呈特殊性之各部，所构成之复杂，而复杂销融于他们共同之统一中。

有特殊而特殊销融，如是才真统一了特殊。

特殊销融于统一中，统一亦即在特殊中表现。

特殊中表现统一，统一不碍特殊，于是每一艺术品，都是独一无二。

独一无二，使艺术品成为一真正之绝对。

一切真理都是相对，只有绝对真理是一。

一切艺术品，都是一绝对；一切艺术品，都是一绝对真理之表现。

我欣赏、创作任何艺术品，都须视之为绝对；我在每一艺术品中，直接接触绝对真理。

于是，我在任何艺术品之欣赏创作中，均宛若与绝对真理冥合。

我可以把一切宇宙万物，视作艺术品而欣赏之，凝注我之全部精神于其中，我将随处与绝对真理冥合，而获永生。

我不只是自一沙中透视一世界，一花中看天国；一沙即一世界，一花即一天国。

一切美的景象，离不开声色之符号。声色之符号，由感官去接触，感官属于我之身体。

我从声色中，欣赏美的景象，我同时印证了我感官之存在，身体之存在。

我的精神，于是从脑降到身之他部，通过感官，到声色之美，到美所表现之真理。

如此，在美的欣赏与创作中，我才会同时感到心与身之沉醉。

醉了的心弦与脉搏及身体之各部，同时跳动，因为他们为真美所鼓舞，亦欲飞升。

飞升，飞升！身体由沉重化为轻灵。精神的翅膀，已在天上翱翔，我的身体，如何还不上升？

我的身体何须上升?以我美丽的灵魂来看，我的身体已为一艺术品。

他本是美的表现，美的创作，他应当地上存在。

我的身体何须上升?我的精神、我的生命，可以凝注在一切物而视之如艺术品。一切存在物都是艺术品，都是我精神生命凝注寄托之所，便都是我的身体。我的生命，遂无往不存！

我的生命，是日光下的飞鸟，是月夜的游鱼；

我的生命，是青青的芳草，是茂茂的长林；

我的生命，是以长林为髯的高山，以芳草为袍的大地；

我的生命，以日月为目而照临世界，照见我在长空中飞翔，在清波中游泳。

我所生活之所在，即我之所在。我信仰我，也信仰世界，亦如婴儿。

但是婴儿不自觉他所信仰的世界，即是他自己之所在，而我却能自觉。

婴儿不知道他的身与万物之分异，我却知道。

但是我知道万物与我身体之分异，我仍能把万物作为我生命精神流注之所，视如我之身体。

我看一切都感新妍，都觉惊奇，亦如婴儿。

我不只是觉一切之新妍，我是时时在发现一新妍的我。

我于一切都惊奇，但我不把惊奇，吞为我有。我赞叹一切惊奇，歌颂一切惊奇。

我不须把一切的惊奇，吞为我有，因为一切的惊奇本身，即我生命之表现。

如是整个世界的形色，都是我生命的衣裳。

我耳目之吸收一切形色，即自己吮吸自己之生命泉源。

整个世界之形色，是我自己生命自身所流的乳。

我的生命之泉源，在宇宙万物中奔流；我在宇宙万物中，发现我无穷无尽的生命。

我欣赏一切自然物，赞美一切自然物，视一切自然物如艺术品，我更欣赏我自己或他人在自然中所创造之艺术品。

我欣赏图画，欣赏音乐，欣赏一切艺术。

我欣赏各时代之图画，各时代中各派之图画，各派中各家之图画。我欣赏各时代之音乐，各时代中各派之音乐，各派中各家之音乐。我如是欣赏一切艺术，我欣赏之兴趣，无穷无尽。

我以所欣赏者之美所在，为我生命意义之所在；我在欣赏之生活中，沉没我自己。

美的崇拜，始于欣赏自己之创作，终于欣赏一切人之创作，一切自然之创作。欣赏之趣味，成为无尽，然后美的世界，才能无尽的展开。

在无尽之欣赏中，所欣赏的每一艺术品，亦都

是唯一的，绝对的。然而当我只注视一切所欣赏者之绝对性时，我自己接触了种种之绝对，我自己却成莫有绝对性的了。

我在无尽之欣赏过程中，在一切自然的万物，他人所作的艺术品中，追寻我之生命意义，我原来的个性，渐渐丧失了。一切中都有我，然而我却莫有我。

不错，一切是我，我是一切，那等于一切是一切。我呢?

我忽然想：我之沉没于欣赏生活，会使我一无所有，我快要成另外一种混沌——艺术的混沌。

我要肯定我自己，我要把捉住我的个性，我要恢复一我。

我要把捉住我之个性，我要重新欣赏美，而注重创造美。

但是我此时，已不能只以创造一艺术品为自足。

因为创造一艺术品，创造成，它便离开我，而只是我欣赏的对象之一，是与其他一切自然的人造的艺术品平等的。

我此时反省到我创造之艺术品，固是唯一的，绝对的，然而一切艺术品，都是唯一的，绝对的。

一切都同等的是唯一、绝对。唯一性，绝对性之分布于不同之艺术品，成许多唯一、许多绝对。于是唯一不是唯一，绝对不是绝对。

此见我所造之艺术品，并不能表现“我”之为“我”，因“我”之为“我”，是唯一的唯一，

绝对的绝对。

我所造之艺术品，创造成了，便离开我，而为唯一之一，不复是唯一。

我要表现我之唯一，只有永远去创造艺术品。

然而纵然我一生永远在创造艺术品，我最后所造成之艺术品，仍将离开我。我死时，将感到我生命之表现，全落在我生命自身之外，我生命自身，仍一无所有。

于是我知道：我要表现我之唯一与绝对，我必须不只去创造客观的许多艺术品；我当创造一真正唯一、绝对，而与我永不离的艺术品。

这只有把我之性格，自身当作材料，把我之人格本身，造成一艺术品——我的身体为我所欣赏，虽可视为艺术品，但它是自然的艺术品，不是我所

创造。

我之性格，永远与我不能分离，与我俱来俱去，我只有依我之性格，把我之人格，造成一艺术品。我才能真永享有此艺术品。

我之人格，是亘古所未有，万世之后所不能再遇。

这是唯一的唯一，绝对的绝对。我只有把我之人格，造成一艺术品时，我才创造了宇宙间唯一绝对的艺术品，才表现了我之唯一的唯一，绝对的绝对。

我于是了解了：我要求最高的美，即是要求善。最高的美是人格的美，人格的美即人格的善。要有人格的善，必须以我之性格为材料，而自己加以雕塑。

我需要自己支配自己，改造自己，以我原始之性格为材料，我要把自己造成理想之人格。

第八节 善之高峰与坚强人格之孤独寂寞

“我”自己支配自己、改造自己，“我”自己把自己雕塑。

“我”在我自己内部，用锤，用钻，雕刻塑造我自己之原始性格。

“我”与“我”自己之顽石奋斗，“我”与“我”自己战争。“我”在“我”自己之内生，“我”在“我”自己之内死。

求美时心中有陶醉的欢悦，真理中亦可以透露美；求善永是坚苦的工作。求人格之美求善，最初尚须表现丑，在自我战争中，先破坏我生命之自然

的和谐。

善，严肃的善，我如何能获得你?

善，价值世界的高峰，多少人在你之前，颠蹶退却而跌死！

然而“我”不能不有善，只有善能完成我的人格，完成我之唯一的唯一，绝对的绝对。

如果“我”不能完成我之唯一的唯一，绝对的绝对，“我”便不是“我”。“我”要是“我”，便不能莫有善。如果“我”莫有善，“我”便莫有“我”。

“我”未获得善，“我”还不是“我”。

“我”还不是“我”，我纵然求善而跌死，又何足畏?跌死另外的东西，于我何足惜?

求善之本，在有坚强之意志。我有坚强之意志，“我”哪怕摩天的峻岭。

“我”不断攀登，我一方看见山高，同时认识我内在自我之高卓，望见我理想人格之光辉。

坚强的意志拖着我，奔向日月的光辉，开出上山之路。

我回头看我生命史，发现出一贯向上发展之人格。

“我”了解了理想的人格形态，是意志之绝对的坚强，这是本于无数的意志之努力，所凝炼而

成。

每一意志，都是一种去统一人格之活动。绝对坚强的意志，由无数意志之努力凝炼而戎，那它便是统一之统一。

“我”的人格本身，成至美而达于善，“我”的任一行为，都是一艺术之创造。每一艺术创造，是一特殊之统一。“我”的一切行为，互相贯彻，同是我坚强人格之表现；我的人格，便是一切特殊的统一之统一。

“我”的一切行为，互相贯彻。我的每一行为，在我全人格中有意义，以贯通于我过去将来之一切行为。

“我”的每一行为，都是一艺术创造，都使我在现在获得永恒，这是一现在的永恒。

我自觉我之每一行为之意义，都通于我全人格之一切行为，我即获得现在的永恒之永恒。

“我”的行为，通过我的身体，联系于实际的世界。

“我”坚强的意志，上达于天，下达于地。

“我”的身体，是表现我的行为之资具，同时表现我的人格。

“我”的身体，透出我人格的光辉，而成气象。

我立脚在大地，以我的行为，散布我人格的光辉在人间。

“我”以口宣布我之理想，以手向人招，手口都负着理想的使命，而成精神之存在。

我的身体，亦不复要求飞升于天，因为我坚强的人格，站立于宇宙间，如泰山乔岳。我可以我之手攀摘星辰。

“我”自以为“我”已造成我理想的坚强人格，“我”仰首攀摘星辰后，“我”举头天外望，我感到“我”之真正尊严，灵魂之无尽的崇高。

我本于我之人格而特立独行，“我”自觉已完成我之人格，我已得着“我”之真正的唯一与绝对。

“我”真完成了我自己，“我”真肯定了“我”自己，我好似又投胎降世，成一新生的婴儿。这婴儿是我自己诞育的。

但是“我”之所以能完成我之人格，本于善之理想。

善之理想本身，是客观的，普遍的，“我”现在要以我之特殊人格，去负担把善之理想传到人间去之责任。

“我”以身载道，以特殊的我载“普遍”的善之理想，而运至人间。

我知道别人亦是一特殊的人，我并不把人与我混同。

我知道每一特殊的人之自我，都是与我同样尊严高卓，“我”对一切个别的人，怀着无尽之虔敬。

但是“我”要希望我们一切特殊的人，同实现此善之理想，那神圣的善之理想。

“我”现在希望的，是人各由此善之理想，成其唯一的唯一，绝对的绝对。

如是，各独立的人格，将由善之理想而统一，而善之理想，又即在各人的人格之自身。这是我希望的人与人的人格之内在的统一。

这人与人间，彼此互相以虔敬的情绪相待之人格的统一，我要去实现它，我在抱如此之希望中，获得永生。

“我”以口向人宣布这善之理想，“我”以手向人招，“我”自以为“我”的人格，已坚强不拔，我站立在山岗大声宣道。然而——

山岗，山岗，这离人间太高远的山岗，谁听得见我的声音?谁听得见我的声音?

我以手摘星辰，这是永恒的善之宝珠，它有无尽的光辉。我把它摘向人间抛去，然而到了地上，都成顽石。

我再上升苍穹，去摘那有更大光辉的星。

但愈上升，我愈感上空的寒冷。呵，精神升得愈高卓的人，愈将遭遇天上的罡风。

天风吹星，摇摇欲坠。“我”自己也将如失去了善的光辉之照耀。“我”忽然发现“我”自以为坚强的人格中之软弱，我感到莫有人听见我声音之寂寞与孤独。

真正的寂寞、真正的孤独，在什么时候来临?只在你怀抱一善之理想，要人信从，而人不理时来

临。其余一切的寂寞与孤独，都易抵挡，唯有道不行的寂寞与孤独，使我觉自己在黄泉道上，一人来往。

这一种寂寞与孤独，我无从抵当，除非我把我的理想抛弃。

然而我如何能抛弃我的理想?

不然，便只有不爱一切的人们，让人们永不见理想之光。

然而人们如不见理想之光，将使善之理想本身更寂寞。

我爱那善之理想，我不忍善之理想感寂寞的悲伤。

所以我只有永远承担这寂寞与孤独之苦，而仍

要把善之理想宣扬。

宣扬，宣扬，在此深夜中，谁听见我的聋音，来自高岗?人们都已入睡梦茫茫；我只感山谷中的回声，令我凄怆。我声已嘶，而人们之鼾声大作，鼾声如雷，我再也不能与之争声之大小。

我力已竭，不能久站在山岗。我倾跌了，跌伤了我坚强如铁石的心肠。寂寞使我疯狂。

我坚强的意志，不自认受任何的伤，只是寂寞使我一时疯狂。

朝霞先布满天，迎接我与朝阳，同时苏醒。

我又立窗前，向尘寰眺望。

我现在对庸俗愚痴的人们，已断绝希望。

庸俗，庸俗，我要与之远离。

如果我永向庸俗的人们宣道，我将沾染庸俗。

我纯洁的人格，不能为污秽玷染。

我要到清流中沐浴，因为我说话曾向着庸俗。

我要自人间社会隐遁，我要逃入深山；我要乘桴过海，到那无人迹之地去，与鹿豕同游；我爱荒僻处的乱草寒烟。

第九节 心之归来与神秘境界中之道福

我远行。

远行，行渐远。

我释去我责任的重负，我快步如仙。

悠悠的长路，日光静默的照着我之影。

我清影度寒潭，此地是绝无人迹之世界。

我自顾我之影，我自呼我心之归来。

归来，归来，自尘世中归来！

归来，归来，我要看我自心之影。

归来，归来，心归来了，你可平安?

心平安归来了，我与你同坐柳阴下，看晚霞，静待黄昏，再迎接我们永爱的天上繁星。

静夜复来临，夜气清且宁，我与我心，都如冰

雪之莹。

四野何悄悄。万籁寂无声。我心向内沉——沉——沉入我灵根。

沉——沉——我心向内沉。呼吸，呼吸，我在我灵根中呼吸。

呼吸，呼吸，世界为我所吸，世界在我内部呼吸，世界的脉搏，在我心中跳动。

世界，世界!何处是世界?世界是一片虚明。

渊的虚明，渊的虚明，渊的深，渊的深，这无底的渊深，是世界的渊深，心的渊深?

渊深，渊深，渊深中的寂静，寂静中的渊深。

寂静，寂静，寂静中的无声之声。

静夜，静夜，我心之静夜，静夜中的心之光明。

我闻，我见。我闻我之闻，我见我之见，我自见自闻。“见”见了他自己，“闻”闻了他自己，“觉”觉了他自己。

“觉”在天光中自照，“觉”在天乐中自闻。

渊深，渊深，如万顷清波之渊深。波光荡漾了，波顶灿烂着流光之明，如天之星。

这灿烂的流光，流光，原是万象在我心中浮沉。

浮沉来去，来去浮沉，万象家何在?波息还归水，依旧碧澄澄。

波复翻，浪再吼，这静悄中，复闻喧豗。喧豗，喧豗，如万马千军，地动天惊。

波还逝，浪再停，依旧碧澄澄。

“心”，“心”，无穷之广大，渊深，万象之主宰，真正的先天地而生。无始无终，绝对之绝对，永恒之永恒。世界毁坏，你万古长存。

世界，我们常见之世界，对我们广大无垠。在你，在你无尽之觉海，它如一波。一波逝，一波兴，生成毁坏，毁坏生成。无穷的世界，在你之中，来去成毁。世界之成毁，是你之呼吸。你是一切世界之世界，你不灭不生。

你无穷广大，绝对永恒，一切在你之内生息。

你在一切中，自己体验你之无穷广大，你之绝对永恒。

你是世界之世界，在一微尘中，表现你为世界之世界之无穷广大，在一刹那中，表现你为世界之世界之绝对永恒。

我赞叹，我崇拜，赞叹崇拜我的心。我的心，即我的上帝，我的神。

你是真美善之自体，你是至善至美与至真。

“我”记起了，我求真求美求善，我曾觉他们在我之上，不在我之中。

“我”曾求彼真，冷冷水晶宫。我曾求彼美，好月在长空。

“我”曾求彼善，壁立千丈峰；登峰摘星辰，凛冽来天风。

但是现在我知道，一切真美善，原在我“心”中。

原来只因为我不知道，他们即在我之自身，所以我们误以他们在外。我现在知道，至真至美至善，即我之真正的自己之德，我心体之德。我了解了我之求他们，原是在求恢复他们之光明。我求他们之努力，只在拭去障蔽他们之灰尘。

我现在了解了真正之自己。我已印证了真美善，即在我之心体。

我心体具备一切，我只要念念不离我之灵明，我将绝对完满自足，无待于外。

心体潜深隐，恍惚不自知。真美善自具，妄谓外求之。求之唯自求，知之乃自知。今证我心体，从此不再疑。

心体自完满，旷然绝希求；慧光常自照，知道者无忧。

觉海大无际，乾坤水上浮；不生亦不灭，万古长悠悠。

觉海何所似?虚明而灵通。虚明何所似?万顷清波融。灵通何所似?周流用不穷；万象随来去，来去不相逢。

我心为大觉，大觉无不觉；凡我心所觉，皆我心中物。以蔽不自觉，乃谓有所觉；去蔽祛我执，自觉我之觉。觉觉成大觉，知心自完足。

宇宙由心生，生生者不生。生德无穷尽，宇宙

毁复成；乾坤不得裂，赖我此灵根。

我在永生中永生。

第十节 悲悯之情的流露与重返人间

我心如大海之不波，清泠，清冷；虚明，虚明；灵通，灵通；寂静，寂静；渊深，渊深；我在柳下寒潭边，真正证“道”。

我此时亦复无所思，无所了解，无所闻，无所见，我复归于原始之混沌。然而此混沌自身，是光明的。

我在永生中永生，我不求打破混沌，我不求诞生。

我静静的坐着，我不觉我身体之存在、世界之存在。我在绝对之光明的混沌中。忽然一种声音，

惊破了我之混沌。

远远的茅屋中，来了一声婴儿之啼哭，另一婴儿诞生了。

我回忆起我初到人间来的啼哭，寒风吹拂了婴儿之身，而婴儿啼哭。

这是人初到世界来所感的凄凉，人生苦痛之最早的象征。——我心重坠人间世。

啼哭的婴儿，你是谁家的婴儿?啼哭声自茅屋中出来，我知你是贫家的婴儿——你父亲是种田者，或是别家的仆人?

我恍惚如有所见，见他父亲，正忙着取被来包裹婴儿，母亲尚未息产后的呻吟。婴儿，你在父母劳苦中降生了！

你将吃乳，吸去你母亲之精华，你将使父亲更劳苦。

你将成童，成青年，逐渐长大。但是你可能真长大，你的寿命有多大?我想起在百年中，你在一段时间会死亡。

你死在婴儿期?在童年，中年，或老年?

你死在你父母之怀，你妻子之侧，或你朋友之前?或任何人也不看见你的死?我想你会死，我感到凄恻。

死，你为何而死?你为饥寒交迫而死?为所爱的人抛弃你而死?

或因为你所爱的人们之死，过于悲悼而死?或为无故被人轻视侮辱，社会无正义，含冤未伸而死?

你为你事业失败心碎而死?为尽瘁过劳而死?为学问不成，为探求真理，到蛮荒之地，感疫疠而死?为艺术创作，过于兴奋而死?为殉职殉道而死?或为举世无知者，寂寞疯狂而死?

在你人生之行程中，每一段生活，都可以使你觉永生，然而处处亦都可以使你死。

除非你到了能在永生中永生之阶段，不知你有死，你将不免于抱恨而死。

然而这一切，都是于你于我，同样之渺茫。现在不可知的未来！这渺茫的未来，你将遭遇什么命运?这不可知的命运！而你现在真是一无所知，你

根本不知有未来、有命运。

我想到婴儿之未来的命运，想到他的死，他各种可能的死。

我看见各种死神，都好似围在他之前，要此初生的婴儿，投到他可怕的怀抱。只因为死神们势均力敌，他才莫有死。

我内心感着凄恻与同情之恐怖。此凄恻，由我之心快弥漫到我全身，我感着人世间之悲酸。

我顿想着：在此茫茫的人间，现在不知已有多少婴儿在降生，多少父母耽忧他的婴儿长不成?我想：此时有多少婴儿死了，多少孩童、青年、中年、老年，以各种不同的原因而死?多少又正在与死挣扎，正在努力求生?多少正在努力为他的爱情、名誉、事业、真、美、善而奋斗，在捕捉他渺

茫的未来?然而未来却在命运之手里。我想古往今来多少人，在残酷的命运之下，含冤饮恨，我感到人生是苦海，我的凄恻与悲酸，化成悲悯。

悲悯！悲悯之情之来临，如秋风秋雨一齐来，使日月无光，万象萧瑟。

我对我所体验的心之灵明，若自生憎恶。

然而当我刚一憎恶时，我同时发现我心体，并非只是灵明之智慧，我心之大觉之本，不在理之无不通，而在情之无不感。

我发见我之心体，唯是无尽之情流。

何处是我心?我心唯有情。何处是我情?我情与一切生命之情相系带，原如肉骨之难分。

我情寄何所?我情寄何所?不在山之巅，不在水之浒。

高天与厚地，悠悠人生路。行行向何方?转瞬即长暮。

嗟我同行人，兄弟与父母，四海皆吾友，如何不相顾?

人世多苦辛，道路迂且阻。悲风动地来，万象含凄楚。

恻恻我中情，何忍独超悟?怀此不忍心，还向尘寰去。

不忍，不忍，这恻恻然有所感触之不忍，这一种对于一切生命之无尽的同情，与虔敬的不忍。这非一切言语所能表达，常只在一刹那忽然感受之不忍。这一种无数的生命之情流在交汇，彼此照见彼

此的悲欢苦乐，欲共同超化到一更高之所在，而尚未达到之际的一种虔敬的同情、这一切生命的深心中的，一种共感的凄颤，共感的忐忑。只能感触，不能言语表示。

啊，只有由这恻侧然有所感触之不忍，所依之至仁至柔之心，这才是我应当培养之充拓之的。

只有由如此之培养与充拓，我才能真识得我心之仁，我心之体。

如果我莫有此恻侧然之仁，我的心之灵明，算得什么?他将会堕入枯寂。

如果我莫有此恻恻然之仁，我之以理想之善，向人宣扬，算得什么?他将会堕入傲执。

如果我莫有此恻恻然之仁，我之爱美，算得什么?将化为一种沉溺。

如果我莫有此恻恻然之仁，我之求真理，算得什么?他将只是一些抽象的公式。

只有从这恻恻然之仁出发去求真爱美，才能将所得的真美，无私的向他人宣示，使真与美的境界，成为我与他人心灵交通之境界，而后真理，不复只是抽象的公式；美的境界，不复为我所沉溺。

只有从恻恻然出发去宣扬我理想之善，才能在他人不接受我之理想之善时，而仍对他人之愚痴过失，抱着同情，对他人之人格，抱着虔敬。

只有从恻恻然之仁出发，才能不堕入枯寂，而用各种善巧的方法，去传播真美善到人间，扶助一切人实践真美善，以至证悟心之本体之绝对永恒，

自知其永生中之永生。

当一朝人类社会化为真美善之社会，人人有至高的人格之发展，证悟到心体之绝对永恒时，人类当不怕一切，而重为宇宙的支柱，盘古真可谓复生了。

这时纵然太阳光渐黯淡，地球将破裂，人类知道宇宙由其自心之本体所显造，心之本体所显之宇宙无穷，亦可再新显造另一宇宙。

纵然宇宙不是由心显造，宇宙只一个，而宇宙又真有末日之来临；人类此时，既都已完成其最高人格，他将有勇气承担一切。

他纵然见宇宙马上要破裂散为灰烬，一切将返于太虚，他内心依然宁静安定，亦从容含笑的，自返于其无尽渊深之灵根。

至少，人类知道他之一切努力，不是为他以外的东西。他之求真求美求善，都只是所以尽他之本性。他之一切行为之价值意义即在其自身，他将视外在的宇宙之成毁，为无足重轻，如一物之得失之无足重轻。

万一人类在此时还觉他文化之创造，要成灰烬，不免叹息，他亦能马上会本他大无畏的意志，而愿自动的去承担此悲壮剧。

他已把他自己所能作的都作到，他于宇宙无所负欠，只是宇宙负欠于他。他自宇宙中，光荣而高贵的退休，这样退休，仍然是值得歌颂的。

但是，如何使一切人们，都有这样伟大的精神，于一切都无恐怖。这种坚强高卓的人格，以至

可以迎接宇宙之毁灭而无畏?这诚然是太遥远的事，然而我们现在，已当抱此宏愿、抱此理想。

要实现此理想之第一步，是要使人都知真美善之价值，知人格培养之无上的重要。

但是如果人们尚不能免于饥寒，免于贫苦，免于自然之灾害，不幸之早夭；莫有家庭之幸福，社会不能保障入之安宁，人与人不能互相敬重，共维持社会之正义，反互相残害，人尚无稳定之现实生活，使人心有暇豫进一步求精神向上时；我们要使人人都爱真美善，以至证悟至心体之绝对永恒，培养出大无畏之精神，那却是根本不可能的。

我于是了解了经济政治之重要，一般社会改造、一般教育之重要，及一切的实际事业的重要。

我肯定一切实际事业之重要，是根据于整个人

类理想生活之开辟，不能不先有合理之社会组织。而我之所以要谋整个人类理想生活之开辟，是本于我恻恻然之仁，而此恻恻然之仁，是宇宙中生命与生命间之一种虔敬的同情。

我的心，重新启示我以如是如是之体认，我欢欣，我鼓舞。

我自柳下寒潭边，站立起来，此时已不闻婴儿啼声，天上的曦光，已渐明了。我已肯定了一切实际事业之重要，我在归途中看见的农人、工人及其他工作者，我发现他们都负着神圣的使命，他们是对人类社会尽最切近的责任者，我对他们真有无尽的虔敬之情绪。

我惭愧，我只在我的玄思中过活，我不曾作一件于社会有益的事，我发现我之渺小与卑微。

呵，我原是如此渺小、如此卑微!

我之一切自觉伟大的感情，最后如不归于自觉渺小卑微，那些感情又算什么?

我发现了我自己之渺小与卑微，我知道我一无所有，我原来仍在光明的混沌中。

我现在要肯定我自己，我得再冲破此混沌。

我要重到人寰，我要去做我应做的事。

我带着惭愧，重新自混沌降生。

我复化为婴儿。

我在工作中发现我，不是在母亲的怀中，是在人类的怀里。

我在现实的人类中永生。

三十二年二月

第四部 人生的旅行（童话）

本书之中华书局版原有此部，在人生出版社之版，我将其删去。但我的一侄女，曾对此部特感兴趣；我的女儿，也责问何以人生版将其删去了。看来此部仍可保存，故于此学生书局版，再加重印。

君毅志一九七七

导言

当你能肯定你生活、体验心灵之发展，并对自我生长之途程，有全部的把握时，你这时须要对于整个人生在现实宇宙中之努力行程，有一具体的想象。成熟之哲学心灵，近于童心。所以此部以一童话体裁，来描述人生。首描述人之自自然界来，复欲超越自然界，而生原始的无依之感，顺着时间之流，去憧憬向往其生命的前程。故此部中，即以时

间象征生命冲动，领导人生自强下息的工作。人生于是在超化一般的幸福观念之过程中，体验人间的爱，体验文化之价值，以上升于神圣。再本神圣之命令，回到人间，以实现真美善之社会。此部是以具体的故事为题材，所以一切真理都变成有血有肉，使人可在一故事的想象中，亲切的把握整个人生。关于此部中，所象征的义理，我不能一一指出，只在文顶上略加提示。最好读者先将前三部之道理，全都了解熟习于心，然后再自然的将一切道理融化，而投映于此故事中去玩味。如勉强求解，反会失去我本意的。因不是处处都有所象征。好在此故事本身，便能启示人许多意味与情调，所以即把它当作纯粹故事来欣赏，亦可以由此故事之气息，而使人对其所象征的义理逐渐了悟。此故事共分为八段，但八段是紧接相连的。

一、母亲的隐居

二、长途的跋涉

三、幸福之宫的羁留

四、虚无世界之沉入

五、罪恶之尝试

六、价值世界的梦游

七、到不死之国的途中

八、重返人间

第一节 母亲的隐居

人生在他自然的母亲的怀抱中，已过了五年了。因为他的早慧，在二年前他已能了解他母亲同他说的一切言语。他不认识他人，终朝只同母亲接触。在温暖的母爱之下，一切都是安稳而平静。但

在他五岁生日的那一天，他正在玩弄母亲给他的玩具，忽然他母亲叫他来，对他说：

“人生，你现在已渐渐长大，我为养育你同其他的子女动物植物，使我精神渐衰，我将要离开你了。你不要悲伤，我是不会死的。我只是将要隐居，隐居到你父亲那里去。你生下尚不曾见你父亲，但你一天会同他相见——因为他在等待我。他同我约，待你长大到此时，家务便归你管，我不能不走去隐居。但是我去隐居，只是我精神去。我的躯壳，将化为天上的日月星，他们永远照着你以后的生命行程。你的摇篮及一切玩具，将化为山河大地。所以你可不感到你的母亲是不在了，母亲给你的玩具，不会被你母亲携起走的。一切都是与从前一样，只是你以后要想到你是一家主人，是世界之主人。你要有独立自尊的精神，你要自己管理自己，自己对自己负责。你要自己寻找食物衣服，你

将要吃苦，比你的兄姊还要多呢。我生育你的兄姊之其他动物植物的时候，我都给他们一定的居处，使他们身体的构造，适于取一定的食物；或给他们一定之本能，使他们有一种天生的工具，帮助他们生存。但我发现，他们因先有了较适于生存的工具，他们便只知赖母亲给他们的工具来谋生，他们都成了不上进者。所以我同你父亲商议，对于我们在此世界最后的儿子之你，决定不与你任何固定的本能。

人莫有固定的本能

把你在胎中本可有的固定本能，都逐渐取掉，你愈长成，你的本能对你愈莫有用。你全要靠你自己，去培养你自己的能力，我们之所以有意剥除你与生俱生的一定本能，是因为你有一定的本能，便只有这一定的本能。而且这一定的本能，只是对于

你之生存本身，有一方面的价值。你莫有一定的本能，你将成为无所不能：你将发现生存以上的价值。只要你努力，你的前途是无限量的，我现在要离开你了。好孩子，你好好的创造前途吧。”说时迟，那时快，人生的母亲便不见了，一切摇篮玩具都不知哪儿去。一个五岁的小孩子，独坐在一山岩的旁边，望着前面无尽的旷野，纵横的河流，经过旷野无声息的流。青天是一望无际。他痴痴的坐在岩边，从早晨到午刻，看望日月星不息的轮转。

人类是自然抛弃的孤儿

他记起，这就是他母亲的躯壳；沐浴在它们和煦的光辉之下，他知道她的慈爱，还照临着他。但他已不能再投到她的怀里，他已不能听见她的话

语。他知道她已走去隐居，在望不见的地方，她已不知走了多少路程，也许到目的地了。他现在已是一无父母的孤儿，独自对着苍茫的宇宙。寂寞使他疲倦，他只得在山岩的穴中，觅一休息之所。他知道这就是他的摇篮之所化成的。但是摇篮中温暖的气息，已全不存在了。他休息了一会，忽觉得饥饿起来，他看见岩边一朵无花果，他想摘无花果来吃，但是他突想着，那是他的同胞姊，他不忍去摘。忽然无花果发出声音来："小弟弟，我知道你是饿了，你可以取我身上的果子来吃，我不会真感着痛苦的。因为我同一切植物，及你以外动物们的精神，都是与母亲的精神很接近。母亲离开了你，你已看不见她，但是她尚不曾真离开我们，我们尚距母亲之怀不远。如果我们身体毁了一部，我们可以到母亲怀中去取偿。如果我真死了，我们便回到母亲的怀里。我们之求生存，实际上只是奉了我们母亲的命令。只要我们尽了求生存的责任，我们随

时回到母亲的怀里，她总是会原谅我们的。但对于你，母亲却决心要你自己去创造你自己的前途。

人　的　命　运

除非你走完母亲心目中望你走的路，你回去，母亲是不会收留你的。所以你的境况更可怜。如果你饿了，可以在我们身上取食物，我们愿意为你暂时牺牲。而且在你离开母亲，母亲回家以后，母亲便召集我们的灵魂来说过，她已离开世界，世界由你来当家。”又说“你们都要服从他，受他指挥。”她又说：“在你们现在的世界里，他虽是一小弟弟。但是在过去一世界，在你们父亲原来的家庭，那不可见的国度中，他曾是你们的长兄：不过你们都早夭于那一世界，所以降生到此世界，你们便成了兄姊：你们应当以在不可见的国度中，事长

兄的办法，来事他。”

倒 转 的 年 龄

母亲说了以后，我们大家都一致表示愿意服从母亲的命令。但是母亲又说：“你们亦不能无条件的服从他，因我要他到世界来，是要培养他的德性，要使他受苦，来锻炼他自己。你们亦可同他争斗，不要轻易让他。使他知道，生活不是一件容易的事。”当时你有一个哥哥就说：“立意要服从而又作成争斗的面孔，岂不是演剧吗?”母亲就说：“世界本来是舞台，生命就在演剧中充实它自己。真正的演剧者，在剧中便忘了他自己，如真在剧中生活。如果你们不能在演剧时，觉在剧中生活，那么我便使你们忘掉你们兄弟姊妹之关系，让你们只相视如陌生的路人，让你们去合作或争斗。”

两重世界中之和谐与矛盾

母亲于是作起“忘却”之烟雾，把诸兄姊的灵魂之眼迷了。我因为莫有花，所以当母亲话说完时，趁她不见我，便逃回此世界，还记得她的话，所以现在告诉你。你以后将发现你的兄姊们同你是分立的个体，在原始不可见的家庭中之一切亲爱，将不存在。你要遇着凶猛的野兽，你也将忘了你原先与他们的关系，同他们争斗。但是你有一天，仍会在父母之原始的不可见的家庭中，回复我们兄弟姊妹之感情。我们将只觉是演了一有趣的悲剧的喜剧，你将觉我们父母原始不可见的家庭，是借世界之演剧之冲突，来扩大和谐的家庭。”

人生听了无花果的话，正在默想，对于她最后

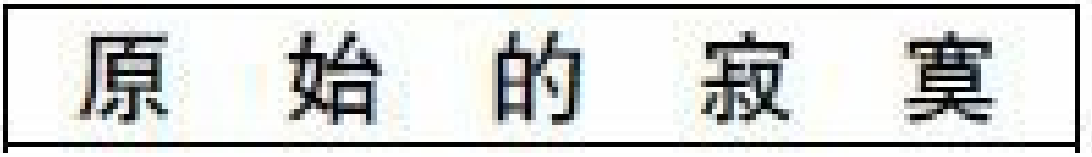
的话，尤感到无穷的趣味。但是忽然间无花果旁，起了一阵轻烟。无花果顿道：“母亲在责罚我们，不当谈这些话了。她又发出‘忘却’的烟雾来了。你如果不愿意忘却我刚才的话，你快走吧”。但是人生想着这烟雾出自母亲的活动，他心已痴了，他再也不能移动一步。于是忘却之烟雾笼罩到他身上，一刹那间，无花果的话他全忘掉，连他的母亲原向他说的话，都忘掉了。他已不知日月星之天体，即他母亲之躯壳，亦不知山河大地，即他之摇篮玩具。他只记得他母亲名自然，亦不知无花果是什么。他伸着手来，把无花果摘下来吃。

原始的无依之感

他现在只知道有他自己，他成了真正孤独的人，他不知他自何处来，亦不知以后到何处，只是一种无尽的凄凉之感，萦回在他的胸际。

第二节 长途的跋涉

人生正在无法排遣他寂寞的时候，一个白发苍然的老人立在前呼唤他：“人生，你呆呆痴坐着为什么？”



人生答道：“因为我找不着排遣寂寞的事做。老先生，请问你从何方，来到这广漠荒凉的世界中，你的大名是什么?”老人答：“我的名字叫时间。我是你母亲自然在那不可见的国度中之仆人。你母亲来到这世界，便把我带来帮助她建设世界。你母亲回去，便把我留在此，代她管理世界，建设世界。”

时间—宇宙生命的原始冲动的象征

人生问：“何以从前不见你?”

时间答：“你从前是不会看见我的，因为我是时时在此世界上巡回。我管理世界，建设世界的方法，是将一切事物的机关拨动，不要它们停滞，让它们自己生产。如此便增加了世界的财富，便算把世界建设得更丰富更伟大，这一种职务，是相当的繁难，但是我不能丝毫懈怠我的责任。所以我看见你在这里困倦，我便来呼唤你。假如你真无法排遣你的寂寞，我可以携带你去游玩，看这森罗万象的世界。这世界经你母亲同我，多年的建设构造，已成为很值得游玩的了。你只要随着我走，你永不会感着寂寞的。”

生命创进有不一定数的可能之象征

人生答：“你是我母亲的仆人，你便是我的老家人，你应当算我的前辈。我愿意跟着你走。随你带我到哪里去游玩吧！”

时间说：“这世界的任何地方，都有我的足迹，任何路道我都熟习。但是正因此我便任何处都可去，任何方向的风景，我都觉得很好，这使我不知要向何方引你去先看好，你最好还是自己选择一方向吧。”

人生：“那我们向西方走，向着太阳落的方向走吧！”他下意识中，仍想着太阳是他母亲躯壳之一最好象征。

时间：“那是可以的，那吗你先走，因为方向是你选择的。”

人生：“但是我不识路，你不是说你携带我走吗?”

时间：“我携带你走，只能在你后面走来携带你，你的脚步须跨在前面。我同一切事物的关系，都是我先呼唤他动，然后在他们后面走。”

人生：“你这种携带人走的方式，是很特别的。”

时间：“这有两层理由：一层是我虽然老，但

是我在你前面走时，我的脚步是非常之快，你是赶不上的。其次我在你前面走时，我看见其他停滞的东西，我便要先去拨动它，这不仅是我的责任，而且我的性格决定我如此。我不能忍耐任何似乎停滞不动的东西，为我所见。我走在你的后面，我可以不看见其他的东西，我可以把引导你前进，作我唯一的任务。”

人生：“那你不是掩耳盗铃，把我母亲交给你使宇宙一切事物运动的全部责任懈弛了吗？”

人决定宇宙生命之流的方向

时间：“但是你母亲同我说过，在她离开此世界以后，我最主要的责任，是引导你去运动，而且

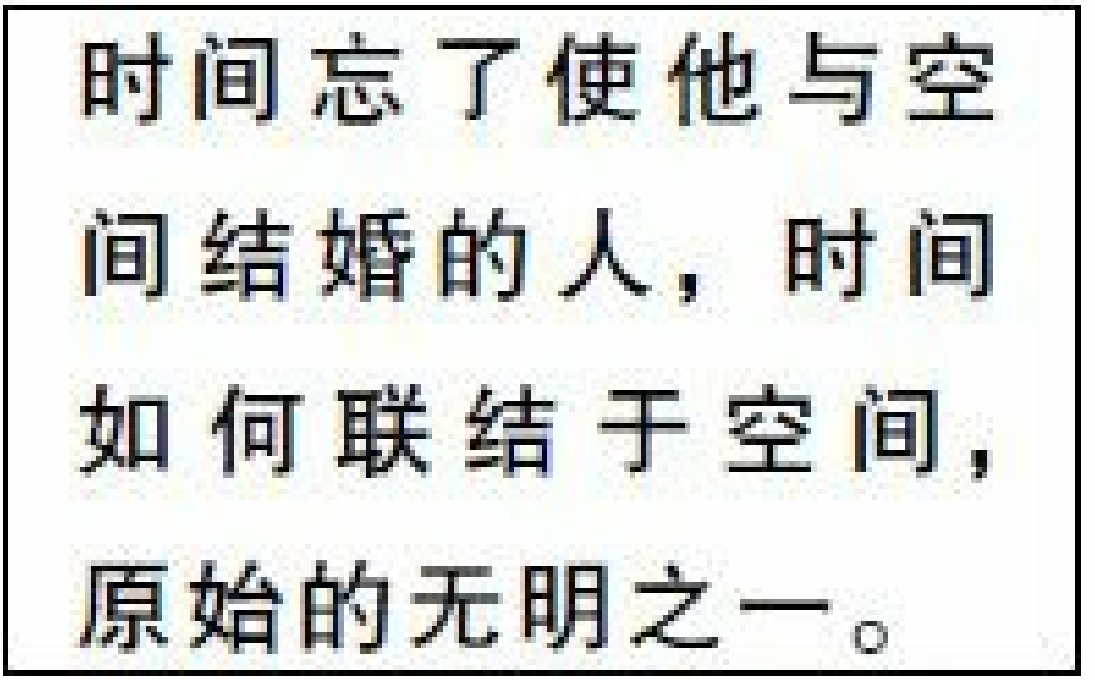
在我引导你去运动时，我同时即能使一切事物运动，并向我们所走的方向运动。因为在一切事物的灵魂深处，都知你是他们的小主人。”

人生：“我仍不了解何以你引导我运动，即使一切事物运动?”

时间：“因为我有一个妻子，她名为空间。她有一种奇怪的能力，名为延散。在我走动时，她便用她这种能力在我后面搜我的足迹，延散到全世界。这就是说，当我引起一种事物之变动时，她便马上把此变动推扩开拓到无远弗屈的地方，使一切事物都发生变动，而使世界任何处，似看见我的影子。所以我虽然以引导你走为我主要的责任，然而即在尽我主要的责任中，便尽了我全部的责任。”

人生：“你有个妻子，是什么时候结婚的?”

时间：“我们是在你原始的家庭，那不可见的国度中定婚，由你父母主婚，到这世界来的一刹那，我们便结婚了。”



人生：“我母亲是自然，我父亲是谁?你认识他吗？”

时间：“我原来认识他，但是自从到这世界来，我一天忙于我的工作，我已把他的相貌名字都

忘了。”

人生：“我何时可见着我的父亲?”

时间：“你同我行到不死之国，即那不可见之国度，你原始的家庭之所在，你可以见着你的父亲。”

人生：“你可以同我到不死国吗?”

时间：“我本从不死之国来的，我亦可以引你到不死之国去。但是到不死之国，须经过一大江名为永恒之江。我可以负着你游泳过那大江。但是我把你送上不死之国，我自己便要死一次，才再复活。而你要到不死之国，你要经很多的困难。你所选择的方向，本是通到不死国的。你如不怕困苦，我会一天同你去的。我应该为你死一次，因为你是我的小主人。”

时间不是最后的真实

人生：“你死了一定能复活吗?”

时间：“只要我妻子空间莫有死，我总会复活的。因为她爱我，我爱她，我们的生命互相依赖，我死了，她召唤我一声，我便复活了。”

人生：“我觉得你的妻子的一切能力，很像魔术家，倒很有趣味。我能够见她一面吗?”

时间：“她的影子你随处都可以看见，那无边的虚空就是。她的身躯，则在那远远的天尽头，你是不容易看见的。”

人生：“你的妻子也像你这样老吗?”

时间：“她不老，她永远是年青而美丽。因为她性格很平静温和，她的事很少。她只是收藏我的足迹，散布到全世界，这是她天性中的能力，她很自然的作了，她不须劳苦。不像我永远是仆仆风尘，所以我显得衰老。”

人生：“她不讨厌你老吗?”

时间：“那不会的。因为她只曾见我一个男子。你将来或者会认识她。此外一切动物植物，只在她影子中生活，但还不曾真去看那影子，因为动植物只看见环境中之物质——而且我在她面前，她便会使我忽然变年青。”

人生：“你在什么时间会见她?”

时间赖空间恢复他的青春

时间：“当我把一个事物完成时，我便交给她。我管理世界建设世界，她代我保存世界。她是我的助手。当我完成任一件事物时，我们都会自然相见。她当我把完成的东西交给她时，她便很高兴，因为她亦觉增加了她的所有。她的高兴我感染到，而增加我去做新工作的勇气。当我预备做新工作时，我永远是年青的。譬如我在使一种子发芽的时候，我总是年青。当一种子初发芽时，便是我同我妻子会面后的一刹那。”

人生：“你同你妻子有冲突过吗?”

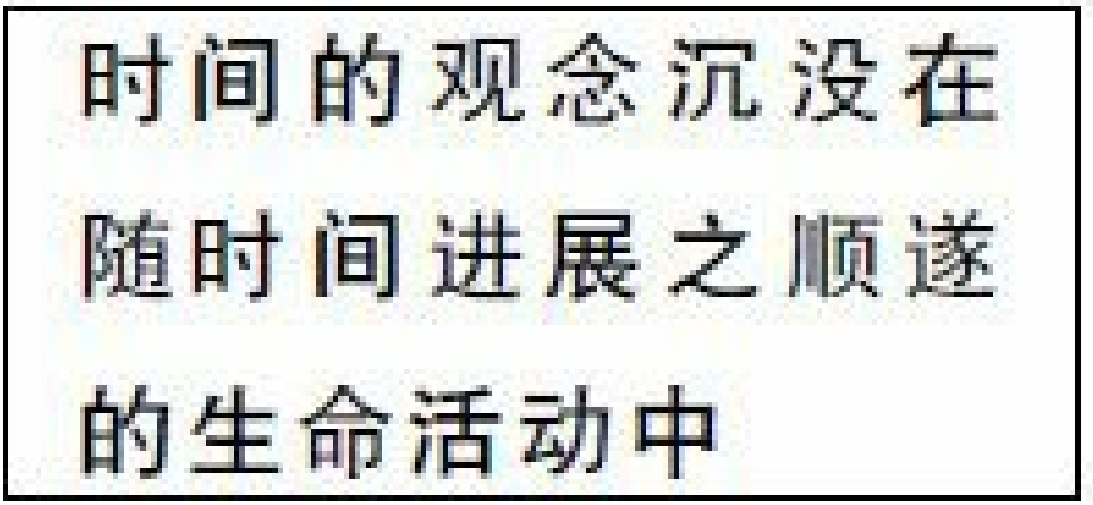
螺旋式前进与自然律

时间：“冲突是有的，犹如人间的夫妇。因为她常常不愿我这样劳碌，要我休息。但是我一方忠于她，一方要忠于我的主人。她要我同过平静的生活。但是平静的性格只在她本身是优点，对于我就是牢笼。而且我动的方向是不定的，前后参差不齐的。而她则要我均衡对称的动，因为均衡对称是一种动中表现的平静。所以当我从一方向动时，她有时会拖住我转向。但我们会互相迁就，以一种螺旋的动、循环的动，来解决我们之冲突，而使我们复归于和好，而且我们每度复归于和好之后，都使我更能互相容让。因为我们的冲突，只是我们私人间内部暂时的事，所以从表面看来，也许看不出冲突之存在。”

人生：“关于你同你妻子之一切，我都暂时没有什么问题。那吗我们走吧。”

时间：“其实我们已走很远了，你看你站在什么地方?”

人生低头看，果然见他的足在不息的动。他很惊讶的说：“何以我不觉得在走呢?”



时间：“你同我一道走而走得很顺遂时，你是不会觉得你在路上走的，你也不会想到你走了多远。只有在他跌了交子时，你才会觉得你在走，你

才会望你走过的路，知道你走了多远，进而问我们将到哪里。”

人生：“我们究竟将要到哪里了?”话刚说完，他们已走到一四叉路口。路口上各插着一牌子：那是动物之世界、植物之世界、物质之世界、人之世界。

人生：“我们不是已见了很多的植物动物物质吗，何以此去还有特殊的动物植物物质之世界?”

不可知的境界之初次肯定

时间：“你见的动植物物质，都是从你的眼光中看出去的，你并不曾真入动物植物物质之世界，你不能真有与动物植物一样之经验。一只鸟、一根

草，你只看见它的形色，至于它们自身如何感触，对于你是永不能探测的神祕。至于原子、电子之物质本身，有无其特殊的经验，你更无法了解。你只在你主观的世界中，看它们之外形，你并不曾入它们的世界之内。这里的四个牌子，是指示到它们世界本身去之路，但四条路你只能走一条，就是人的世界，因为你现在只是人。”

人生：“但是那几条路是谁走的?”

时间：“那几条路你母亲可以去，我同我妻子可以去，你不能去。你去，你便要化为禽兽草木，你是不愿意的。”

人生：“但是我已是人，我想知道禽兽草木之经验是如何。”

理 智 的 限 制

时间："因为你是人，所以你才有如此之好奇心。但如果你真成了禽兽草木，你便无如此之好奇心。你纵获得了这些经验时，这些经验对于你也莫有意义。你要想满足你的好奇心，在人之路口上有一学术的高台。在台上，你可斜望那几条路中的情形。你可以望见禽兽草木之经验之抽象的构造。然而禽兽草木经验本身，仍永远为你封闭，不让你知道的，除非你一天回到你原始的家庭中，再转来。你现在去看，并不能增加你真实的经验之内容。"

人生："那吗我们走上人的世界之路吧!"

人生便同时间经过人的世界一牌，走上人的世界之大路。但刚刚走过路牌，霹雳一声响，回头看他原来的路忽然崩裂，逆着来时的方向，继续不断

的往下沉，似乎沉到无底的地方去。一阵弥天的大雾，把来时路上所见的山河，完全遮没。此时老人亦不见了。他想老人在他后面，一定随着路之崩裂而落下去了，他不敢再回头看，仍转过头来。但此时老人的声音又在他后面出现了：

人类生活于他自己发现的世界

“人生，这是离开自然世界到人的世界之第一关，所以这路断了。你以后再不能真回到你往日生活，你要开始与人的世界接触。你在最近一段时中，是不能回头来看见我。在你初入人的世界中，你回头来看我是看不见的。你只能听见我的声音在后面。因你初入人的世界中，你的目中便有一种光名为‘探寻之光’。而此时你的探寻之光，是要照

耀在事物上，不能一刹那停在我身上。所以你刚才回头来看我时，我便不见了。”

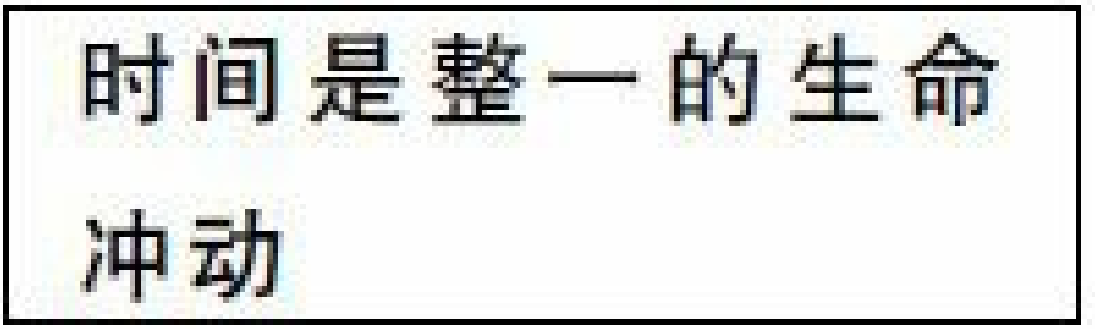
人类生命冲动之对于外界的原始寻求

人生：“但是这人的世界之路，仍然是这样的荒凉，莫有人烟。如果我只能听见你的声音，而不能见你慈祥的面容，我如何能忍受这举目无亲的旅行?”

时间：“我不是真如你所见那样慈祥。我不息的建设世界，让事物自己生产，我亦不息的毁灭世界，让事物自己毁灭。我以拆毁来建设。这在你母亲同我妻子看，我并不曾拆毁任何事，因为我建设总比拆毁更多。但是在世界的事物来看，便常把我视着最残忍不容情的。你一朝也会有同样的感觉。

你知道刚才的路之崩裂，就是我自己做的工作吗？你不要以为同我一道而常看见我，会使你少些人生道上的荒凉之感，我一方面正是人生荒凉之感的制造者。这些话你以后会相信。”

人生：“但是我总不愿看不见你。”



时间：“你以后会见我。但你初走入人的世界时，你探寻的目光，是要注视事物，不能停止在我身上。而且现在我要离开你，我的三个儿子，将来代我引导你前进。他们名为‘过去’、‘现在’、‘未来’。

过去未来现在是截断的时间划分的时间

他们可以完全代表我自己，只是莫有我那样的魄力，一往直前的生命冲劲。他们之间的意见又不能全一致。但惟因他们意见之不一致，反可以引导你去看人的世界之各方面。他们快要来了，他们都是小孩子，你可以看见他们，同他们携手一道前进。”他说完话时，三个小孩子来了。人生听见老人依次唤三人名字，三人依次答应。他问他们，知道未来最大方十岁，现在九岁，过去八岁。老人又呼唤人生道：“你要知道，你同我走这一截路，已过了四年，你是九岁了。你与现在同年，但是你比现在稍大而小于未来，你排列第二，我话说完，你

们走你们的路吧。”

迁化的情调过现未
演变的情调之初感

时间老人的脚步声音在后面慢慢消失听不见了。只人生同“过去”、“现在”、“未来”三个小孩子，在一直似乎伸展到天边的一条极宽阔的路上走。人生试看看他三个同伴，他看出他们身体都很结实，明是这荒野的路上跑惯了的小孩子。他看未来最活泼，穿着红白的衣裳，他永不会丧失他的笑容。过去是很沉默的，在沉默中表现一种精神的充实，他的衣服是暗绿色。现在是一个易感的孩子，他似乎很活泼，又似乎很沉默，他的衣服是灰白色。他同他们三人一路走，他要他们把道旁风景指给他看。但是只有“现在”所指的，他才清楚的

了解。未来和过去所指的，他便不清楚了解了，但是他也不便深问。

现实是人类最初肯定真实的

他们一道走，不知走了多少路程。人生渐渐疲倦，但尚不知息店在何处。过去未来现在三小孩亦似乎看出他之倦意，便说：“人生，你疲倦，让我们三人来作一种游戏，把你背起走吧。”人生觉他们的诚意，亦不拒绝。遂让“过去”作马后身，“未来”作马头，“现在”作马鞍，人生便骑在“现在”马背上。

第三节 幸福之宫的羁留

但是人生一骑在他们所作的马上，他忽然清楚

的了解了“过去”与“未来”所指给他的风景。

肯定现实保存过去
而想望未来——

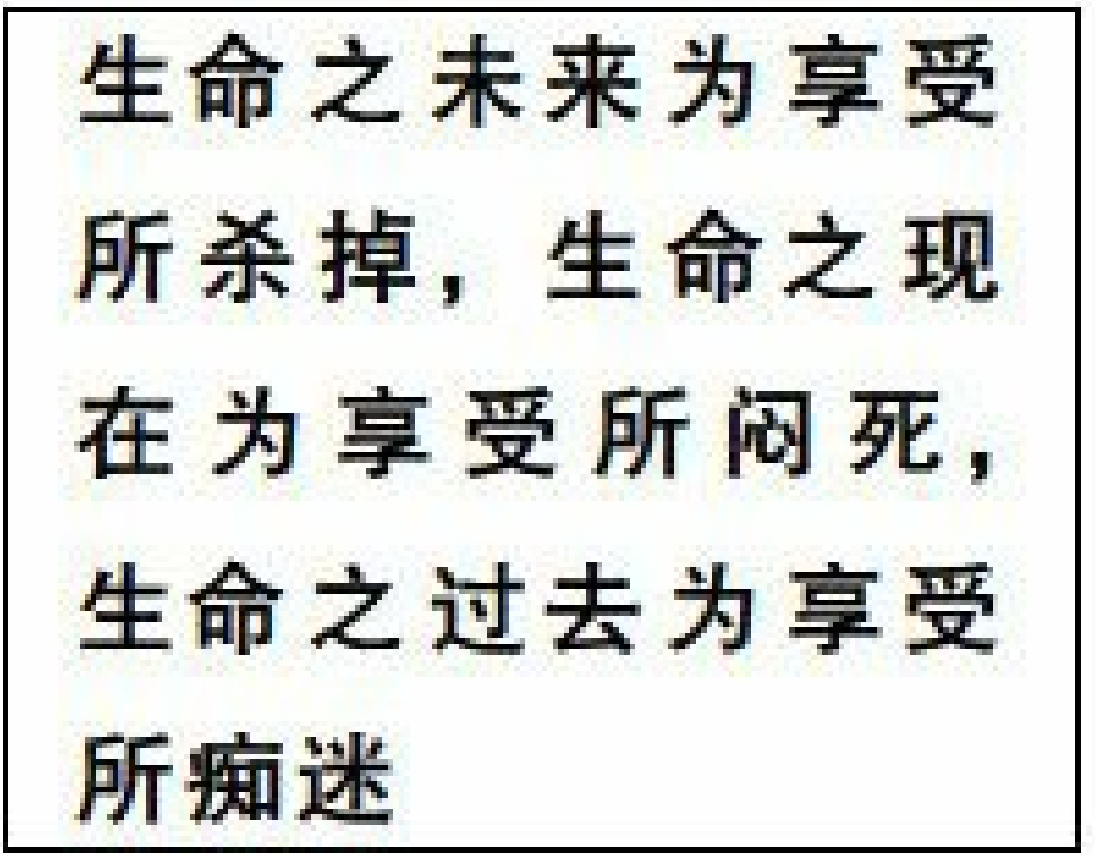
他从“过去”所指的风景看去，看出一牌坊上有四个大字“记忆之坊”。视线透过记忆之坊，一直看到底，便看见一小孩同一个老人从山穴动身，一步一步走的情景。他知道那老人即时间，那小孩子即他自己。他看见他所经历过的一切。他又顺着“未来”所指给他的风景的方向去看，看出一座宫殿，门上书着“希望之门”四个字。门内中堂似有一道匾，名曰“幸福无疆”。

迁化中内心要求恒常的祈向，人类为思前想后的动物

人类最初希望的是幸福之绝对性

他看着那宫殿已不甚远，他极望能走到那金碧辉煌的宫中休息一夜。于是他就问“未来”：“我们可以到那宫殿中休息吗?”“未来”说：“我们不能在那里休息。我父亲带我们走时，总是从那房外之小路走。在这宫殿之两头都有一店，名曰“工作之店”，我们总是在工作之店中休息。我们有时想到那宫中去试看一次，父亲总说我们一定要先在

工作店中休息一夜才能去。但到了第二天，他还是不许我们去。他说我们今天还有事要做。他又说里面并不曾住有人，只许多妖怪，为首名为享受。



他们专以人的灵魂为食粮。如果我去，首先便被它们用麻醉药毒住，它们把我的眼睛闭着，一刀便杀了。现在弟弟去，它们可以待他很好，但是他将被幽囚，一点也不自由，以致闷死。过去弟弟去，他便会成一白痴，连自己名字都忘了。纵然我

父亲的法力无边，把他救出来，但是他出来时一无所得，只增了唯一之情绪名为“幻灭”。所以我们决不能到那宫殿中歇息。我想父亲的话是对的，我们还是在工作之店中休息的好”。话说到此，他们已走到工作之店门前。他虽不真相信他们的话，因他到底未曾见过此中妖怪。但拗不过他们，只好随入。入工作店一看，只有一间屋，四张床。此外什么都莫有。他们都已疲倦，上床便睡。然人生尽管疲倦，在工作之店的床上，却使他更疲倦。疲倦过甚，翻来覆去，益睡不着。他起来一看，那三张床都是空的。不知他们到哪里去了。一种寂寞迫胁着他的心。他不知何处寻找他们。他于是摸出门，望见前面宫殿“希望之门”中灯火通明。他不觉便直向那宫殿走去，因他的好奇心总想去看一看。渐渐希望之门四字，同原所见之匾亦不见了，换为幸福之门四字。他走到宫殿石阶前，刚刚登一级。忽然发现在阶梯与原来之路间，裂出一道深谷。谷壁由

灯光又反映出四字“绝望之谷”。他看看绝望之谷愈裂愈大，谷之阴暗使他觉深不可测。忽然一种恐怖，又降临于他，但是他已经过此谷，他只得向上拾级而登。他觉梯级愈登愈陡，他的足屡次滑下，几乎落到绝望之谷。但是他终于用尽了他的努力，到了幸福之宫殿的门前。便见前立着一排小孩子，一齐用极温和的声音说道：“欢迎胜利的客人!”便来向他行礼。人生道：“我只是想到这门前看一看，无故不敢当你们的欢迎。”

他们说：“我们的规律，凡是到了我们门前的，我们都一律要欢迎招待的。这用不着其他的理由来说，只要来的人能忍受攀登的困苦，而终于胜利，便值得我们欢迎招待。到了我们这里来的人，是不能回去的。回去便将落到绝望之谷，为苦痛之蛇所食。”

人生：“这里还有莫有其他的路，可以下去?因为尚有几个小朋友等我。”

小孩甲：“这里别无其他的路可以下去，除非自屋顶飞出。”

人生：“但我如何能从屋顶飞出?”

小孩乙：“你只要在此住一住，你也就不会想从屋顶飞出。到这里来的人莫有想走的，除非……”

人生：“除非什么?”

小孩丙：“除非有魔鬼来把他夺了去。”

人生：“这里有魔鬼吗?”

小孩丁：“这里莫有魔鬼。但是魔鬼时时走这

里过，他常要把不愿意走的人夺了去。”

人生：“夺了去做什么?魔鬼又是谁?”

小孩戊：“夺去做什么，这我们不知道。听说魔鬼名时间。他表面上似乎是极慈祥的白发苍苍老人，然而实际上是魔鬼。”

人生听到此，心中满怀疑窦。但他不知如何解决。他只得问他们叫什么名字。他听着一串天真的清脆的回答：“我名忘忧”、“我名莫愁”、“我名怡怡”、“我名愉愉”、“我名天欣。”忽然一个中年男子，带着满面笑容来了，说道：

“人生，我知道你来了。你是同时间老人及其三个儿子一路来的，是不是?这些我都知道。但你要知道他实在是魔鬼，不是人。”

人生：“但是他们也说你们这里莫有人。”

中年人道：“你看，他的话岂不是明显造谣?你看我们这里不是已有六人吗?我们宫里还有其他的人呢。他的话靠不住，他确是魔鬼。你想他能隐身，又使道路崩裂，他说他能拆毁世界，建设世界，他不是魔鬼是什么?你不要相信他是你母亲的忠仆，他是杀死你母亲，而夺去她全部财产的刽子手。你不要相信他。你知道他叫他儿子把你送到工作店中来歇宿是什么意思吗?他们本意是要你在工作床上睡熟时，把门关上，将你困死。你起来时不见他们，因他们去叫他们的父亲，来共同抵住门，好把你困死。你未睡熟，一跑到我们这里来，这是你的幸运。你合当到我们之宫殿中住。”

人生想这中年男子的话，不一定都对。因为他对时间老人同他三个儿子，仍有爱敬在心。但是未来说此处有妖怪，明明错了。他亲见着六个人，此外说还有其他的人呢。他觉得至少这六个人，都是

对他非常亲密。他在寂寞荒凉的路上，走得这样久，这一种人间的温情，他是从来不曾享受过的。他就姑且承认他们的话不错吧。于是他说道：

“我很感谢你们这样殷勤的接待，但是请问先生的大名！”

男子答道：“我的名，就是‘名’。”此时又走出一男二女，“名”替他介绍：“这是我的妻子‘爱情’，我哥哥‘权’，嫂嫂‘富’。这五个孩子，三个大的，是我哥哥的，小的是我的。我们尚有父亲名“享受’。他决非妖怪，但他住在楼上，他不会客，所以别人觉得他很奇怪。奇怪误传，遂成妖怪。其实他之不会客，只是好清静罢了。我们尚有几个仆人，名‘声音’、‘颜色’、‘寿命’、‘健康’。此外，到我们这里的客人很多。在很远的另一世界，名为文化价值世

界，其中的人也常有逃到我们这里来。他们在家时怎样，我不知道，但是他们到我们这里来，总是对我们颂扬，为我们服役，或代为我们呼唤仆人——总之据我们自己想，我们这里，要算这荒凉的人间世界中，一切来往的过客唯一休息之所。过去曾有无数的人在此住，他们无不非常满意。唯一可恨的就是时间之魔鬼，他总要想法来把人抓了去。所以我们前一晌预备一三层地下室。并且有一客人，愿意长住在地下室中。他说有了它，时间魔鬼便再不会把其中住的人夺去。这客人名‘幸福主义哲学’。”话犹未已，忽然一阵风起。“权”道：“这是毁灭之风，时间魔鬼来了。”“富”马上把门关上，“爱情”拖住人生道：“你赶快到地下室最下层去，我们都要来看你。”人生马上顺着“爱情”所指的方向，向门内之楼梯下走，一直走到最下之室中，便见又一白发苍苍的老人住在首座。人生问他，知道他即是幸福

主义哲学。那老人道：

“人生，你不要怕，我能保护你。”人生坐下，陆续见权名忘忧莫愁等九人都来了。权道：

“时间魔鬼，这次来势特别凶猛，他大概已知道我们新筑有地下室，并请有保护的客人。但是我已叫我们的仆人，在门前死守，他纵然要打进来，必须在他们殉节之后。”

人生道：“你要他们都为我一人而殉节，不是太令我难受吗?”

“爱情”道：“不，我们这里的一切人，都有为保护客人而死的义务。我们九人亦是。但是我们不会真死的。时间魔鬼来，至多只能把我们的躯壳弄死，即我们在你之前的影子弄死，我们自己不会死的。只要时间一去，我们又把我们的宫殿建筑起

来，我们又复活了。我们是永远要接待人，来表示我们对人类的忠诚的，我们所忧的，只是如何使来的人常住在此。但是我们接待了无数的人，我们不能真留下一个，这才使我们痛心。好在现在有幸福主义哲学先生，来看守此地下室，我想你可以永留在这里吧!”

“爱情”说完话时，忽然哗喇一声门开了。“权”大声道：“完了，我们快拥起人生逃走吧”。但他们尚未行动，时间老人已到三层地下室来了。时间老人道：

“你们为什么幽囚我的小主人?”

“名”道：“这是他自己来的，他是自愿与我们一起的。”

时间道：“这是你们用金字招牌诱惑他，人生

的本心是不愿意的。”

幸福老人道：“你试问人生自己!”

人生站在幸福老人旁边，看他与时间老人都同样是苍苍白发的老人，又一样的庄严慈祥。他想他们都不会是魔鬼或妖怪，他们中间也许有误会；他想他们都是好人，这使他不知如何答复才好。但他最后终对时间老人说道：

“我来是受金字招牌诱惑。但是我来了，觉得这里有这样多人间的温情。我想着同你老及三位世兄，走那段悠长荒凉的旅程，真使我不愿同你再走。我觉得这里的居室，如此精美，时间老人，我看你也留在此吧。你把三位世兄带来，我想此地良善的主人，都会欢迎你的。”

“权”道：“时间老人，只要你愿意来，我们

仍欢迎你。我们可以忘却过去一切的仇恨，我们对人永远是宽大的。我们从前说你是魔鬼，只因为你总同我们对敌。你只要同我们和好，我们愿奉你为上宾。你在此仍可不息的做你的工作。我们这里的宫殿，也须更扩大，如果你常住在此，你可以帮助我们扩大宫殿。”

幸福老人亦向时间道：“老朋友，我看你永远这样风尘仆仆，亦太苦了。而且你年青的妻子，亦望你休息。我看你周游世界，你不曾在任何处遇见这样好的居室，你把你的妻子也接来吧。”

时间老人：“我不能住在此。因为我要忠于我的职务，我不能只在此宫殿内部工作。”

幸福老人：“你如果不能住在此，你也不必把人生这孩子带走，使他同你一样过凄凉寂寞的生活。你不要只为使你多一个伴侣，你要可怜这十岁

左右的小孩。你想他如何能永远同你跋涉长途?我现在来保护他，我并无其他企图。我只是可怜他，要使他这莫有父母的孤儿，在人的世界上多过些舒服日子。”

时间老人：“但是正因我爱他，所以不让他长住在此。他母亲的意思也是要他到世界来吃些苦，锻炼他自己。舒服的日子，待他重回到他母亲的怀里，他原始的家庭一度以后，他自有过的。”

幸福老人：“但是要看人生愿不愿意?”

人生刚说“我……”幸福老人一手把他捉住。人生似触了电，马上说“不愿意走”四字。时间老人来拖人生另一只手，但无论如何拖不动。权名等哈哈大笑道：“时间老人，你的力量虽大，但是当人生同幸福主义哲学握手时。你便把他拖不起来了。”

时间道：“你们不要高兴，我的小孩们马上赶到了。当我在此时，他们是不怕进来的。我们合作便有无比的力量，是你们从前不知道的。过去来了，他马上把你们这宫殿化为灰烬。未来会把你这宫殿移到天边，现在单纯的把此地恢复原来的状况。”时间老人的话说完，人生看见“未来”、“现在”、“过去”三小孩一齐都到。人生忽见宫殿陡然崩裂，又似乎向前面朦胧的烟雾中飞逝。他发现他自己，依然只同三小孩，在一条似伸展到天边的广阔的路上行着。时间老人亦不见了。他记起在幸福之宫中一段温暖的生活，同刚才一段热烈的论辩，都宛如梦境。他想着三层地下室中的布置之华丽，同这地面上阒无人烟的荒凉相较，他下觉便入梦境之中，又回到他刚才的生活经验中去了。他忽然睁眼，见“未来”正在拍他说：“你为什么在路上睡眠起来了?”他一定神看，“过去”小孩已不见了。他很怨怒“未来”，何以惊回

他的好梦。他将“未来”一推，“未来”亦无影无踪。他遂问“现在”：“他们到哪里去?”“现在”说，父亲才来叫他们去了。

原始的幸福之不可复返

现在只有“现在”与人生，在这直伸展到天边的广阔路上行了。人生问“现在”：“你不会离开我吗?”“现在”答：“我不会离开你。只要你望着我看的景色看。如果你念及其他，父亲便又叫我去了。”人生知道孤独之苦甚于一切，他只得顺着“现在”所看的风景看。然而一切景色是何等的惨淡呀!忽听得“现在”道：“你觉景色惨淡，你已不安于此景色。你的第二念，又要做过去的梦了。虽然你的梦做不成，因为“过去”已过去了。但是

你不能听我的话，父亲已在呼唤我去了。”“现在”说完，便不见了。

第四节 虚无世界之沉入

人生又成了寂寞的人。路仍然似伸展到天边，仍然是这样的广阔，景色仍然是这样渗淡荒凉。时间老人同他三孩子，又把他抛弃了。他想着时间老人把他带上这样悠长的路，使他见着幸福之宫而走进去，又把幸福之宫化为乌有。时间是最残忍不容情，时间自己说他自己的话，人生亲切的触到了。他也许是好人，也许他真是为忠我母亲的命令，而使我受苦，但是他到底是残忍不容情的。他对于时间渐渐怨恨起来。

对于迁流的生命过程之厌恶，对于时间象征的生命冲动本身之怀疑

他对于时间的怨恨心一起，忽然眼前的大地通通不见了。人生似乎在一无边的虚空中一直往下落，他不知道他落到什么地方，他也不知向何方下落，因为他一无所见，无据以测定方位者。他只感觉到一种下坠之力在引他。他似乎经过一些智慧于彻底的怀疑之后来临字牌，上面书着十岁、十二岁、十四岁、十六岁、十八岁，他奇怪他究竟要下坠到哪里去。忽然似见在前一双大眼，但很清秀，一张口，齿白唇红，也很可爱。只不见他的身与头在哪里。那口忽然说出话来：“人生，我的名字

叫‘智慧’。我是专为沉入这虚无世界的人引路的。这世界名“虚无世界”，凡是经过幸福之宫殿的人，都要一天一天的沉入这世界。但是只要到此世界而遇着我，我便可以把他引至人的世界之大道上去，你有什么问题都可以问我。”

智慧于彻底的怀疑之后来临

人生：“我首先奇怪，你在这虚无的世界中，以什么为食物，你如何莫有身体与脑髓，只有眼与口。”

智慧：“真正的智慧，是不要脑髓的，只要眼。我的口，是为答人的疑问，不是为饮食。我不需要其他食物。我以眼来食，以眼来看。来到这里的人的心理，都是我的食物。”

人生：“那你便会食我的心理了。”

智慧：“你不要怕，我莫有容纳食物的胃。我把你食下，你又从后面漏出来了。所以我虽食你，你并不觉我在食你。”

人生：“那吗，我问你，时间老人是不是魔鬼?幸福之宫的人是不是妖怪?”

智慧：“在你的世界中莫有人，一切都是魔鬼，一切都是妖怪，你自己也是。因为你与魔鬼同行，与妖怪同住过。”

人生：“我想我是人。”

智慧：“那是可以的，那么他们也是人。”

人生：“究竟他们谁是真正的好人?”

智慧：“他们都不坏。”

人生：“那吗，时间老人何以定要把我从幸福之宫拖出来，使我受长途跋涉之苦?我想时间是残忍无情的。”

智慧：“幸福之宫的人，本身都不坏。但是你在其中住下，却是会毒害你的，所以时间要把你拖出来。他使你受苦，是为的爱你。他对你说的话，是不错的。”

人生：“那吗，幸福之宫的人是有心毒害我，是坏人了。”

智慧：“他们也不是。他们都是爱你。但是他们不知他们之如是爱你，适足害你。时间同幸福之宫的人都是爱人的，只是他们爱他人的方式不同，便使他们彼此相恨。人与人间的恨，常是自爱之方

式不同出发的。”

人生：“我不了解幸福之宫的人，如何会由爱我而反害我?”

智慧：“你知道幸福之宫，是如何建筑起来的?那是失败之骨骼建立起来的啊。你记得起你登幸福之宫，几乎落到绝望之谷中，你知绝望之谷中，有无数失败者之骨骼吗?你知道‘幸福之宫’的一层一层的阶梯楼殿，都是他们的工程师拿失败者骨骼堆起来的；金碧辉煌的颜色，都是失败者之血涂成的吗?这些事情他们不知道；因他们只享受宫中之安乐。他们也不问工程师如何做的。所以如果你在里面久住，你的同情心便会自然麻木。而且自他们把三层地下室建筑成以后，他们尚不知把地下掘这样深后，将通到什么地方。我告诉你，在地下室底层墙外，都有一地道，通到另一世界，

名‘罪恶之世界’。你只要靠着墙，墙便倒。墙一倒便到罪恶之世界。这罪恶之世界存在其旁，也是他们所不知道的。这罪恶之世界中，全是毒蛇猛兽，其凶恶可怕，是你现在所不能想象的。好在时间把你救出来，不然你也许不当心一靠墙，墙倒下，你已到罪恶世界，被毒蛇猛兽把你吞噬。你想着罪恶世界中毒蛇猛兽之可怕，你便会庆幸你之跋涉这样之凄凉寂寞的长途，不算什么苦痛了。”

善恶观念之初见

人生：“你的话把我疑团全解释。时间老人真是我的恩人，我不该怨他，我真失悔，不该在他把我救出之后还在路上做梦，想着幸福之宫中的生活，以致他三个小孩子，也离我而去了。”

人生说到此，一个念头转上心来，又说

道：“……但是你说罪恶之世界有极凶恶的毒蛇猛兽，那种毒蛇猛兽究竟如何，我尚未见过。我现在想，如果我真由那地下室经过，到罪恶之世界一看，再让时间老人把我救出，那不是更多一番经验吗?”

好奇—人类犯罪之最深的动机

智慧：“你真入罪恶之世界，时间老人本身，又把你救不出来了。”

人生：“不过我未到罪恶之世界看过，总是经验上之一缺憾。”智慧：“你真要想到罪恶之世界吗?犯罪也可增加智慧，那就让你去吧。罪恶之世界就在眼前。”

第五节 罪恶之尝试

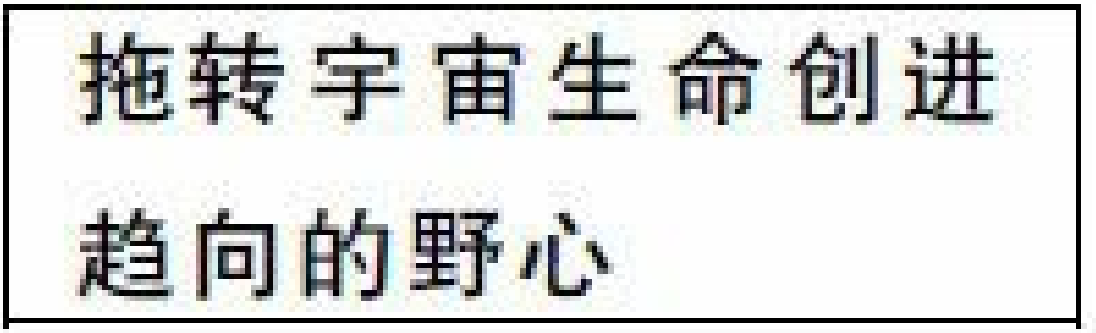
智慧说完，一对眼睛与口都不见了。他仍一个人在无边的虚空中下坠，他觉着寂寞随他的下坠而加重。忽然见前面有一好像才十七八岁的女郎，伴着一侍女大约十一二岁。那女郎是沉静美丽而温和。他问她是谁?她道：“我吗，我名叫‘空间’。侍女名‘惰性’，她是侍奉我的。”

他久闻空间之名却未见过，今忽得见，他带着惊喜问道：“你不是时间的妻子吗?时间到哪里去了”?空间道：“我正是时间的妻子……时间在你沉入虚空时，到你母亲那里迎接超人去了。你母亲将生育一超人，你知道吗?”

人生想，如果他母亲真正将生育一超人来作他的小弟弟，倒是有趣的。但是，他忽想着时间同他三小孩，把他抛弃的情形。他想着时间虽救了他，

却抛他在凄凉寂寞的长途中，任他沉入虚空，他总非真爱他。原来他是到不可见的世界中去接超人。他想着时间之喜新厌故，他怨恨时间的心又起了。这次怨恨成了真的怨恨。由怨恨时间而觉得对未来之超人，也有一种嫉妒。他想到此，智慧的眼口又出现了。他向人生道：“你以未入罪恶之世界为憾，你看面前不是怨恨与妒嫉，两条罪恶世界的毒蛇吗?你不要嫉妒超人之出现，怨恨时间之离开你，只要你自己努力为超人，你母亲将不另生育超人，时间当永远忠于你。”智慧说完又不见了。

人生又失悔了。但他又惊讶何以虚空中，会来怨恨与嫉妒两条毒蛇。忽然怨恨之蛇发出声音道：



“你个人失悔是不行的。你把我引出来，我是不能轻易回我的世界的。你要我回去，我只能经过报复的桥，而与你一路回去。人生，你要对时间报复，你要去诱惑他的妻子，让我的同伴嫉妒之蛇去缠绕他，这就是你的报复。”

怨恨之蛇说完话，人生又堕入白日的梦，见着他与空间女郎之间，果有一道桥。两条蛇不见了。他觉得空间女郎是可爱的。他似乎忽见桥上，幻出他过去在幸福之宫中，由爱情引他到地下室一段经过。但他走到最下层，果碰着墙，墙一倒，罪恶世界之路牌显出。他一直走过去，但哪里有什么毒蛇猛兽?明明是一极清幽，充满花香与月光的花园，他看见空间正倚在池边石棹畔，惰性依着她。空间说：“我等待你很久了。我早知道你要来，我很想离开时间，那老而不死的东西。他同我的性格本相反，我们已冲突无数次。但是只因为我除他外，不

曾见另外的男子，我只得忍耐。但是我现在看见第二个男子了，我们把今夕作为定情之夜吧。惰性，你去把人生先生的手拖来，我们握手吧。”

人生此时已忘了时间是如何的庄严慈祥，同他有个什么关系。

这时时间成他怨恨的对象，他须要报复他。但他忽然想到时间的威力。他说道：“空间，你的好意，我很感激，我愿完全接受。时间对我，也太残酷了。但是时间的威力是很大的，他会破坏我们的关系，使我们不能长久相好。”

空间道：“时间可以毁坏一切，但他不能毁坏我。他依赖我而生存，他不能离开我。他离开我，便莫有人替他散布他工作的足迹，也莫有人替他保存建设的事物。他离开我，便什么工作也不能做，只有回到不可见的世界去。他现已回到不可见的世

界与三小孩一齐去了——这三小孩无一个像我，我都不爱他们——我们结合之后，他便不会再下来，于是这世界使是我们的了。因为世界原由我保存啊。至于此外的敌人，我的小使女名惰性，你不要以为她小，任何敌人的武器，遇了她便全不能发挥作用。小使女为我们看门，我们便可以永远享受这样幸福的生活了。”人生到此，他觉到罪恶之世界，何尝是罪恶之世界，原是幸福之宫下之幸福之幸福。他想到此，智慧之眼与口，又忽然出现。智慧说：“你还说不是罪恶世界，你仔细看看。”

一切罪恶之原，人之惰性与空间之摄聚性相结合—原始贪欲。已见智慧知道善恶之辩后而贪求幸福才成真正的罪恶。

人生一细看，哪里有什么花园，原来一望全是蒺藜织的铁树网，上面每一枝都盘成“自欺之网”四个字。他自身在一池旁边，池水之涟漪动荡成“淫乱之池”四字。池旁石棹边挂一石牌书“忘恩背信”之石桌。石桌周围，全是张牙舞爪之兽，

向着他。他们之毛织成纹，他知道他们是占有之兽，贪欲之兽，夺取之兽，痴迷之兽，瞋恨之兽。他忽然骇出声来，但是智慧的口突然发出大笑声道：

“你何必怕，只为你以不曾到罪恶之世界为憾，所以使你到罪恶之世界走一遭。其实这些都是你自己做的白日的梦，你看空间与惰性，不是还在那边很端庄贞静的立着吗?”

人生再定睛一看，果然见空间与惰性很端庄贞静的立着。人生想着刚才的梦，觉得非常惭愧，而尤其悔恨的，是在梦中竟把这样娴静的女子，变成诱惑他的主动者。他无异把自己犯罪的责任加到对方身上，他诬枉了她，这是他更大的罪恶。他真不知要用何方法，去湔洗他自己的罪恶。他不能向她解释说，他把她诬枉，因为她本不知他曾诬枉她。

但是他不能原谅他自己。因为梦是他自己做的。他深责自己，如何会作这样不正当的梦。他只有想这是梦，到底不是他的行为，使他暂时得一种自慰。他突然想起空间刚才的话说，时间去迎接他弟弟超人去了。他重问："时间真到我母亲那里，迎接超人弟弟去了吗?"

空间同智慧一齐笑起来。空间道："这是智慧叫我欺哄你，试验你是妒嫉超人，还是自己想当超人，并试验你其他道德能力的。"智慧赓续说道："我现知道你之道德能力不很大，但是你能惭愧悔恨你的过去，你是有上升为超人之可能的。其实时间并不曾去接超人，因为根本莫有超人。超人只是人继续向上超越他已成的自己。时间自见你怨恨他，而沉入无尽的虚空以后，他就去为你预备一船，名为'理想之舟'。你坐在上，你便能继续的超越你自己。他立刻要回来了。"空间又赓说

道：“因为我在这里，时间便不能一直前去不回来，他时要来会我。他一来，我叫惰性拖他来与我握手，我的手便会转他运动的方向，而使之成为螺旋式循环式的运动。你看，他已来了。”

人生看时间老人果然来了。他仍然白发苍苍，带着庄严慈祥的面容，旋即与空间握手。当他们握手的当儿，时间果然应了他从前对人生所说，变为一翩翩的美少年了。人生见了非常惊讶。时间道：“理想之舟已预备好，人生你坐上吧。”

第六节 价值世界的梦游

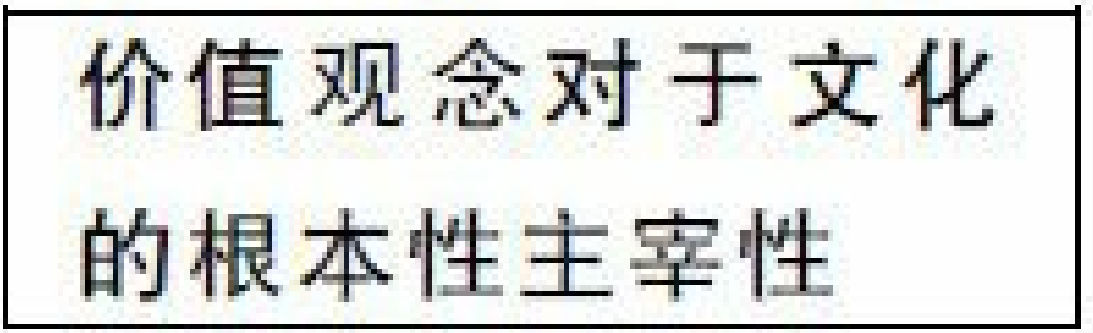
人生道：“此地莫有河流，此舟如何驶行?”时间道：“我此次同空间握手，又当你同智慧在此，我与我妻子及其侍女，便会化为一河流名为‘实现理想之河’。我是河水之前端，我妻子是河水之腹，惰性是河水之尾拖住河身，免得河道会

卷转来。我们一切财产，全部世界之事物，都成为河中之水波，顺河道下流。你坐在船上，智慧便是舟子。”时间话说完，一道河流，果然出现。他已坐在船中，智慧当艄公。他觉这河愈向后面看，愈觉其宽广，只见浩浩荡荡的水汹涌而来。然自前端看，则只见渺茫一片，不知是水或虚空。他的船又好像在一平静的湖面上流，流过后则拖成一角锥形。但角锥以外便不见河。他见角锥之尖端是左右摆动，他知道船本身的方向不是直进而是循环螺旋的进。他问智慧：“何以船如此进前进?”智慧道：“因为河腹中的水波之涌进方向不一，而舟之方向，不能不顺从载运他的水流之方向，所以他必须摆动。这就表示人生的理想，以人生在不同环境中，常常有动摇，而实现理想的努力有一时的懈弛之故。但是就全部来看，时间之河端，总是领导着时间之河腹前进，理想之舟，总是随着实现理想之河流向下流的。”

人生：“实现理想之河，究竟流到哪里才停止?理想之舟将停泊在何处?而且在这广漠的虚空中，已无地球之存在，因为地球及一切星球，都只是空间的河腹中之波。那么，地球或天体的吸引力已不存在，这实现理想之河水，是谁的引他流呢?”

智慧答：“在渺茫的天际，有一世界名‘文化价值世界’。文化价值世界，是现实宇宙的重心。我们的河流便往那里流，那世界之土是吸引我们的河水向那里流的。我们的河水流到那里，便浸润在那土地里面。那土地本身名‘心灵之材’。我们的河水浸润其中，成为那处的池沼沟渠之水，便是使那世界中的植物生长开花的。开成的花树，名为各种文化之花树。文化的花树之种植者，是那世界中的人，名‘价值’者。名价值的人很多，他们群聚而居。主要的有三群：真群、美群、善群。真群、

美群各有港湾，我们的船，便停泊在那港湾里。”



人生问：“我们今晚停泊在哪一湾?”

智慧：“他们的港湾，在一圆弧之岸边。我们今晚无论停在哪一湾均可。但是在我的意思，我们最好泊在较近的真群之湾。”他们一面说，看看就到了真湾。一岸长满垂杨，千条柳丝，都低垂到水边，微风吹过，荡漾成怪可爱的花纹。智慧道：“现在已是落日衔山的时候，我们不能上岸游玩。我们今夜，便把船靠在柳阴深处，待得明朝，我们再去拜访岸上的人。”人生亦莫有什么异议，他们便把船在柳岸边靠下了。渐渐斜日西沉，一弯新月，从柳枝中映现。美景使人生忘却过去的一

切，他感到大自然之无尽的渊深，他的心将沉醉到大自然中去了。但是他的心，不能真沉醉到渊深的自然中去，因他心中怀着更渊深的疑问：究竟这价值世界中的情形是怎样?其中的人是如何的生活?但此时夜亦同样的深，他也不能上岸去，他只好拿这问题问智慧。

智慧道：“我也可以告诉你一些。在这价值世界中主要的三群人中，真美群全是年青的女子，就说她们女小孩子吧。从我们这岸上去，是真群之地，上了岸约莫十里多路，都是一望的草原。过了草原，便是一带以古怪的方式，错综纠缠的松林。从松林进去，却是一大池，有数十里之大。池中满长着荷花。真群的女孩子，便分别的住在荷池之中，用荷干结成的亭台。那些亭台，不知是‘何名’，莫有人知道，这是一永远的问题。她们的工作，主要的是培植荷花。荷花开了，莲叶大了，无

数的荷叶便互相连接涵盖起来，如席子一般。犹如各种知识之相涵接。她们身体轻盈，便常在莲叶之上休息睡眠。她们有时翻到荷池中去游泳，采起荷花之根，在泥土中的藕，把藕丝织成衣服。但她们不吃藕，只吃莲子。莲子才是真理之结晶而孕育新真理的，藕只是心灵之土中的思想之本质。”

真美都是被体验的对象女性

人生问道：“她们何以不吃藕呢?”

真理以其心灵之根赠与美

智慧：“她们不吃藕，她们只把藕切成薄片，

用藕丝织成的丝线，穿过藕片之孔系着，用莲叶做成的莲袋装着。这是她们通常用以送给她们的情人之礼物。”

人生惊讶：“她们也有情人吗?”

智慧道：“她们大都有。”人生问：“她们的情人是谁呢?”智慧道：“她们的情人便是美群中的人。”人生更惊诧道：“你不是说美群的人也都是女子吗？”智慧道：“你不能用现世界的眼光，去看价值世界中人的爱情，我告诉你真群的人与美群的人的爱情方式，是非常特别的。她们都是女子，真群的人装扮成男子来谈爱情，你知道吗?”人生道：“这有什么趣味呢?”

真美之交融性

智慧道：“这就是你所不了解的了，但是你一朝会知道。”人生也不便再问，遂逆转而问道：“但是美群的人所居之地的风景又怎样呢?那里距真群所居之地有多远呢?”智慧道：“美群所居之地，在我们这里直望去东面的烟雾迷漫之处。美群的港湾上去，便是一片沙滩，从沙滩过去望见一带芦花，便是连绵不断的小山阜。

美群的女孩攀登后面的大山，美必求合于善。

在山阜之上满是桃林，远望云蒸霞蔚，浑成一片。桃林中疏疏朗朗的筑着芦草盖的茅舍。美群中的人住在那些小茅舍之中，她们除了培育桃树吃桃子之外，她们天生性较真群之人更好动，喜作游

戏。常在桃林中，逃来逃去捉迷藏，任扑面落英飞舞，积地软红盈尺。她们生性好动，在她们所居之小山阜之后，便渐渐到了一大山。重峦叠嶂，许多悬崖峭壁，好不高峻。但是这些女孩子常去攀登，比赛爬山的能力。此外上山近麓处，有一条向西平迤的大路，她们每当黄昏时节，或孤独的一人，或相邀游侣，从那大路过去。原来我们这河边看美群之地，似乎距真群之地很远，但是在陆地上则两地的里面，是可以相通的。所以，从我们所说之此大路通过去，便到一蜿蜒的溪壑。溪壑上有数十道桥，桥之两边，这岸是夹竹桃，那岸是柳，即真群之土地的领域。你从此便可想象真美两地毗连的情形。她们靠同一的大山，以一大山为背景。她们的二地如一大山参差的伸到水边的两只足。每当黄昏时节，美群的女孩子，便常经过山上，一路直到溪壑之岸边去。原来这时，也便是真群的女孩子一天工作完结后，通过大池之彼岸，到后面山上去玩的

时节。所以她们常常装扮成情人，在谿壑之桥上幽会。一对情侣，独占一桥，杨柳与夹竹桃，把她们彼此互相隔绝，使她们自成一小天地。

偏执的真美之绝对性

她们互相表示钦慕，我说你是最和谐的真理，并即最美的真理。你说我是最真实的美。暂时她们各以其情人为至高无上，于是她们暂时，也自以为其是至高无上的真或美。她们忘了在同一的地方，也有其他情侣在此幽会，说同样的话。她们只好暂时以整个的宇宙，都是她们的了。但是我还莫有告诉你后面大山上的情形。你一定要问那大山上是否住有人，那我便可告诉你，那大山上所住的人，便是善群的人。善群的人却不是年青的女子，也不是

年青的男子，而都是七八十岁，白发飘飘道貌岸然的老头子。你知这些老头子从何而来?说也笑人，原来就是这些曾经过恋爱的美群的女孩子变的。这些女孩子老了，便会变成七八十岁的老头子。你说好笑吗?但是你要知道，这正是宇宙之最奥妙的地方。这善群的老头子，居于山上的大树林中，在大树上筑成房舍，有走廊相通。他们莫有事，便是下围棋，数黑白子。只是下围棋的生活也闷人。他们已太年老了，莫有年青人好运动的兴趣，他们下午只出来游逛游逛。他们常在半山之间，遥望见在半山之下的溪壑，他们可以看见桥上情侣谈情说爱的情形，使他们回忆起，他们的青年时代的心理，而感到青春的再生。

善欣赏相爱的真美
以充实其生活

他们欣赏她们之爱情，而常不禁发出会心的微笑。这是他们一天下棋把神经疲倦以后，唯一恢复新鲜的生命活力之道。不过他们有时也会高声狂笑。因为他们从上至下，明明看见许多桥上许多情侣，同时在那儿谈爱情，而爱情中的情侣，竟以为整个的宇宙只是她们的。他们觉这太可笑了。不过他们想，他们年青时，也如此，他们最后只有对他们自己，大家取笑一阵罢了。

偏执的真美之绝对性，有存在的道理，然善能超越偏执

自然长出夹竹桃与杨柳，把许多桥彼此隔断，不相望见，谁能在此桥上谈情说爱时，不以整个的宇宙是自己的呢?"

人生听智慧一段话，不禁听得入神。但是忽听智慧道：“夜已更深了，我们大家倚船舷而睡，明天我们再去游玩吧。”话说完，智慧便躺着船舷睡着了。但人生听了这一段话，觉得价值世界真是太有趣了，他总是想去看价值世界中的女孩子与老头子的生活，他又睡不着了。看看月已当中，他仍不能合眼。渐渐朦胧睡去，忽又醒来。望智慧已不见，这时河水不波，柳叶静静的垂着，一切都悄无声息。他想一定是智慧在如此月白风清之良夜，一人到岸上游玩去了。于是便独自上岸，他通过柳阴一直走去。虽然是一广漠的草原，什么曲折都莫有，然而他一直前走，觉有无穷意趣，脚步总不能停。渐渐通过一松林，看见一大池中，有许多楼台。但楼台中既毫无声息，也不见灯火。他知道其中的人都睡了，而且池中的荷花荷叶，都静悄悄的闭着，似乎也都在睡眠。他沿着池岸走，此外亦竟不闻一点声音，连青蛙入水的声音都莫有。他忽觉

得寂寞的可怕起来，他自己的脚步声，成寂寞之威胁之象征。他正想回去，忽然听见池边的林外，有数小孩的笑声，他便离了池边，从林中斜插过去。原来却是他在幸福之宫里所见之数小孩：忘忧、莫愁、怡怡、天欣等。他觉得很惊诧，但他一面已与他们招呼，他们都一齐叫一声“人生先生!”表示非常欢欣鼓舞的样子。人生打破了他的寂寞之感。也非常高兴。人生问：“你们如何到此处来了?”他们道：“自从时间与他三个小孩，把我们的宫殿毁坏之后，我们的父母便商量决定迁家，我们便迁到这附近来住了。本来我们可以仍在原处建屋的，因为你知道我们的父母，是永远有重建我们的房屋之能力的。我们都能死而复生，何况雇工程师重建房屋?我们这次迁居，是我们的老客人幸福主义哲学先生建议的。他说在原处建屋已莫有意义，我们的父母，便商量而顺从了他的建议。这详细的理由，我们不知道。现在我们的家，便在此树林之外，今

日是我们祖父之生日，我们一家团聚吃酒到夜深。现在我们的父母与祖父正在谈天，我们见月色很好，便出来玩，你愿意到我们家中去坐坐吗?我们的父母，常常都在谈起你，很念你呢。”人生在此时似乎已忘了一切的顾忌，他又经了这样久的行路寂寞之苦，于是不觉说好，五个小孩拍手道：“真好，我们回去吧，你不认识路，让我们在前面走。”于是五个小孩便嘻嘻哈哈的向前走，人生跟在后。但是人生走着走着，抬头望月，见月渐起了晕来。天空中又似生了雾，雾愈积愈厚，看前面的五个小孩似乎越走越远。然而他们的笑声，又似与原来一样的近。人生问：“究竟还有多远呢?”他们道：“便要到了。”但是此时五小孩的身躯竟全隐没于雾中。他再喊，便莫有回声。渐渐雾更浓更厚，一切山、一切树以至连地，似都沉入雾中，人生看他自己的足，才知在雾上面走。抬头望月，哪里有月?充塞天地竟全是雾。不过雾似有月光浸润

相当透明而已。人生想道，又糟了，在此雾中，究竟如何走法?又走到何处去呢?他想不该随从五个小孩走，如何在价值世界中还忘不掉幸福的观念呢?进而失悔，不该一人跑上岸来，他想“我如何不听智慧的话，待次日与他同上岸?他知道路径，不就不会迷失了吗?”他想着他之屡犯过失，不禁痛哭起来。

以欲有所占获贪求幸福的观念去发现价值将陷入雾中。只有无私无求的智慧能领导人发现价值自然到幸福之宫

才放声一哭，他忽然醒了，原来又是南柯一梦。他看见智慧正从船底上来，问他道：“你怎样了?”人生便把梦境告他。智慧道：“我刚才见月色很好，水波不兴，所以我跳下水去游泳沐浴一阵。刚回来便闻你之叫声，我便上来。你看现在天已鱼肚白，太阳马上要出来了。我们本来可以预备上岸去玩，不过你做这一梦，却做坏了。因为做梦即灵魂的出游，你今夜灵魂出游真地。你要知道你在池边走时，一切何等的寂静，你的足声却把一切都惊动了，真地的女孩子及荷花的睡眠，都被你扰乱了。她们昨夜都不曾安眠，她们今日要补足昨夜的睡眠。所以我们今日上去，将会不见一人。”人生道：“梦不过我的梦，如何会扰动那上面的人?梦是假的，不会影响实际事物的。”智慧道：“你又错了，如果梦真是假的，如何会使实际上的你的身体发出叫声呢?你要知道梦境同真境，是莫有分别，因为你做一梦时，便真做此一梦了。而且在真

地的港湾畔做的梦，更是绝对的真的。所以你梦中所见的情形，亦即是实际的情形。真理之池，大概也就是如你昨夜梦中所见的样子，所以我们今天可以不必去了。因为去仍然会不着一人。”

游价值世界当在白日与智慧一道；实现价值要是彻底自觉的，才能真认识价值。

人生道：“那我们到美湾去吧。她们今天总不须睡眠，我们可以会会她们。”智慧道：“也不能，因为在价值世界中，一到夜间，便全体是寂静

的。所以一处的声响，便传遍了价值世界之任何处，全价值世界之任何处的声响，都是互相感通的。所以你扰乱一处人的睡眠，使任何处人的睡眠都扰乱。她们今日都要补睡。你无论到何地，都不能会见一人。”人生听了这话，非常懊丧，便道：“那我们不须会人，随便上岸玩玩风景亦好。”智慧道：“你只要了解我以上的话，那亦不必去。我告诉你，我们今天顺着此河流流下去，河流便渐狭，此河便可通过真美两地的溪壑。这溪壑又一直通到一峡，这峡便是善山脉之二中峰，相交而成。下面是峡，上面两峰之间，仍有相抱的悬崖。我们的船，从峡中通过去，又有数十里，便是一大江。我们的河水，便流入其中。那大江即‘永恒之江’。此江环绕一国度，那国度名‘不死之国。’你的父亲母亲都在那里，我们今天赶早开船，我们便可到不死之国见你的父母。我们现在最好离开价值世界，到你父母那里去。我们将来到价

值世界去玩时很多。我们今天不必去了，就是你昨夜几乎重去玩的愉愉等之家庭，也确实移到这附近来，你以后也有再去玩的时候。”

第七节 到不死之国的途中

人生听着从此过去便可到不死之国，见他的父母，一时心花怒放，觉得到价值世界去玩也不必须了。他想：智慧既为我证明我梦中所见的即价值世界之真境，我已算到过了价值世界，又何必马上去玩?我现在只要通过此地之溪壑峡口，也算游历了价值之最主要的地带。便决心不上岸去了。于是人生与智慧，马上开船。顺着河流过去，通过真美两地的溪壑。一路上虽不见一人，但是奇山异水，幽秀回环，真是说不尽的悦心研虑。船行了不久，果然到了一峡。忽然听见一阵歌声，智慧道：“这是真美两地的女孩子，都补足睡眠而起来了，你听她

们的歌声。”

善与善之冲突与贯通

人生回头一望，遥见已过的溪壑之旁半山之上，果有许多仙女一般的女孩子，在那儿游戏。一面唱着歌，但是已看不清楚。人生正想侧身穷目，尽量一望。智慧道：“不要望了，我们要过峡了。你要当心，这水因两峰山势一逼，水流很急。我们必须顺着中心的水经下去，此两峰之下的峡，是最难过的。船身一偏便滚入矛盾的水势中，而被水淹没了。在此处爬起来，最不容易呢!”人生听了不敢再望，只静静坐着，听隐隐歌声渐远。好在莫有什么危险，船身便顺着水经，流过去了。过峡以后，水流似箭，转瞬便是大江在前横亘着。智慧

道：“到了此河入永恒之江处，我们便要上岸。”说着，便到了河入江之处。人生与智慧，便一齐上岸。真奇怪，人生智慧一上岸，便见他们所坐的理想之舟亦飞起来，一直向前面白茫茫的大江上空飞过去，变成一鸽子，渐渐愈飞愈远而隐没了。

理想本身亦是一工具

人生问：“何以此舟会化为飞鸽?它飞到何处去?”智慧道：“我们已到此永恒之江，此理想之舟已用不着。他化为鸽子，是飞到你父母处报信去了。”同时人生回头一看，原来的河水也不见。忽见时间与其妻子空间及侍女惰性从后面走来，人生顿然想起此河，原来是时间与空间化身而成的，想

着他们化身为河，送他走这样远，觉得非常难过与感激。于是对时间空间恭恭敬敬作一揖道：“真感谢两位老人家，你们是太劳碌了。”时间道：“你是我们的小主人。我们服侍你是我们的义务。你们不能单独过此河，我们须背你们浮过去。”人生想起时间从前说过，他将背他过江，而在此江中死去再复活，于是又问道：“你背我们过去真要死一次而又能复活吗?”时间道：“怎么不能?我不是本身便可化为河水?江水怎能淹死河水呢?我的妻子空间在此，我死了，她唤我一声，我马上会复活的。”

时间所象征的生命冲动，通过价值的实现到人生最高境界便不复存在，他只是现实宇宙的动力，他必须回去。

人生相信时间的力量，并相信他的话之真实。于是让时间把他与智慧一手挟一个，看看江面虽宽，忽儿便浮过去。到了彼岸边，时间把人生智慧两人送上岸道：“你们慢慢走吧，我要回那一岸，作我的工作去了。”人生上了岸，侧转身便遥见空间在那边招手道：“时间过来吧!”人生突然见时间已在那一岸立着了。人生很奇怪时间过去为何如此

之快，便问智慧道：“时间不是说他送我过江要死一次，死而复活，为何他死与复活如此之快?而且马上到那一边去了?”智慧道：“时间送我们时是要慢慢的走，但是他一人走，却可以无以复加之快，以致可以不经过时间。他由死而复活，也可不经过时间。因为时间即是他自己。所以他转瞬便到那岸去。而且你看时间空间，现都不见了，他们已去做他们的工作去了，我们走我们的路吧。”

人生回头，一开步走使见一摩天石级。他想这路不知又是何等的长呢。他想人生之路太艰难了，过了一层又一层。直到如今入了不死之国，满想马上可以见父母，又谁知还要升这样摩天的石级。这石级看去，又像无穷无尽，真不知何时可以到呢?但是他刚想要开步走，便似陡然将此无穷无尽的石级都走完一般，到了一宫殿中。他正奇怪，智慧道：“你不用奇怪，时间空间，不都是回去了吗?

在不死之国，一切都是一开始，便完成。便不须如我们在世间上之须经过时间空间了。”人生道：“我父母在此宫殿何处住呢?”智慧道：“此处何尝有宫殿?你试看看。”人生定睛一看，并无宫殿，只见一草原。人生又问道：“究竟我父母在何处?”智慧道：“你随我来，过去就到了。”人生马上顺着智慧走，突然现出一草屋。他母亲正在门前，用泥耙弄草。他见着他母亲，顿忆起他五岁以前关于他母亲之一切。他重见母亲慈爱的面容，不知不觉跪下去掉了泪来。母亲道：“我儿不要悲伤，你快来拜见你父亲。”说着，一皓首长髯的老人，便在面前。人生从来不曾见他父亲，但是他一见便知道是他父亲，因为他原是他父亲的儿子。他父亲道：“鸽子来报信，我知道你要来了。我知道你在人生的旅程中，曾吃了许多苦，但是这都是我同你母亲共同的意旨。人必须吃苦，才能充实他自己，完成他自己。苦痛犹如磨练手劲的沙包，你必

须尽量的同它冲击，然后你的力量才能增大。我与你母亲，都是想培养你成为下面世界的主人，所以更望你训练你自己的能力，多吃些苦。你忍不住苦，便不会希望幸福。然而我为要使你吃苦，便叫时间来破坏你幸福的梦，拆穿幸福的虚幻。世间的幸福，本来是虚幻的东西。但是你不能忍苦而自然的希望幸福，并不算过错，只是你留恋幸福，而不肯向人生路上前进，以探索更高之价值，便犯了罪恶。然而你之犯罪，由于智慧引你去见了空间同惰性。空间同惰性本身虽不含罪恶，但是你在梦中，使惰性拖你去与空间握手，你便会犯罪。原来下界有了空间惰性之存在，你初次由智慧引去见她们时，总免不了要做那样的梦。所以罪恶是你不能绝对避免而不犯的。但是智慧引你去犯罪，亦使你了解罪。你了解罪，便能湔洗罪。所以你再不怕一切苦痛，及一切罪恶。世界上莫有可怕的东西。最重要的，只是你要努力向上。你现在竟随从时间的领

路，走回到你家。我同你母亲都很高兴，我们现在可以进去坐一坐。”人生便随着父亲走进去。但是一时并不见智慧，他想他一定去玩去了。人生入室中，与父母坐下。

父亲又道：“你回家来，家中并莫有什么东西给你。本来你下界的兄姊们、动物植物的灵魂——在此便是你的小弟妹的灵魂——也到此多日，他们是住在后面的森林中。无事我不让他们出来，因为我正教育他们，规定他们每日的功课。他们听见你来了，他们计议，在今夜为你开一欢迎会，并共同演一剧——名为天地位万物育的——来欢迎你。预备把你在下界曾遇见的一切人，都请来作来宾，连罪恶世界中之毒蛇猛兽都请来。因为它们到此便都成为神圣的座客了。但是在我的意思，此时尚非你的兄弟姊妹表示亲热的时候，也不是你们欢乐的时候。所以禁止了他们，而且不许他们出来见你，你

的责任在管理下界的世界，你还有更多的工作要做。你仍须到世间去，你在此不能久留，我马上要叫你回去了。”

人生听着这话，如霹雳一声雷。他想着好难得见父亲，而才一见，父亲却要他回去，不禁大哭起来。

父亲顿时发怒道：“人生，你太懦弱了，眼泪是我给你的人生之宝珠，是不能随便洒出的。虽然，在此地洒，有人会为你拾起来，仍还给你，但是你不该随便洒，你必须回去!……”父亲说到此，口气又婉和了：“你不要忧愁以后再见我是如何的困难。你经了这一次的旅程，你以后见我是容易的。而且此外尚有许多条从世间到此的路，这些路都是非常捷的捷径，你以后会知道。你将只要一动念，就能来了。你要深切认识，你世间的工作还

多，我不能到世间工作，你必须代我工作。你代我工作，亦即是我工作，因为我以我的力量贯输于你。你爱我同你母亲，应当体承我与你母亲的意志。你必须下去，做你世界的事，走你人生的路，人生多方面路。你要知道，我同你母亲虽住在此，我们的目光，总是随时透到下界来——我的目光当透过时间的眼，你母亲的目光常透过空间的眼，来照耀你的生命行程的。”

人生听了这段话，顿觉他父亲的话是不错的，他认识了他应当尽的责任，只有尽他责任，才足以表示他对父母的孝道。

第八节 重返人间

他父亲见人生已明白了，遂含笑说道：“我知道你重到人间，你仍将遇许多艰难困苦，你独自不够克服一切困难，需要人帮助。你原有一未婚妻在

此，她同你重到人间。她可以帮你的忙，而且她暗中已帮助过你。现在应当认识你的未婚妻是谁，她以后将更可帮助你。”

人生听着他有未婚妻，顿觉非常奇怪，不禁问道：

“我如何会有未婚妻?她是谁?何时与我定婚呢?而且我不认识她，如何可与她结为终身伴侣呢?”

父亲道：“你同你的未婚妻，在你未生以前便定婚了。她原是你灵魂的镜子，你不认识，我叫她出来。你便认识了。”

父亲不知如何叫一声，开帘便见一十六七岁的女孩子，扑嗤的笑一声走出来。他的父母此时，亦带着微笑不发一声，人生见这女孩子好面熟，似又想不起何时会过。突然说出一句“她的眼睛，我似

乎看见过的。”

人生的父母同女孩子便一齐大笑起来。人生从他们的笑中顿然明白了。对女孩子说道：“你不就是‘智慧’吗?”但话刚说完，人生心中又突然惊诧起来，他觉得这样天真而带着憨态的女孩子，决不会是与他一路的智慧——虽然眼与口都很像，——那不是非常聪明而相当调皮的吗?但是此时那女孩子更笑不可抑，从她的笑声，她似乎已看透人生的心理，又似乎在回答他道：“智慧哪里有一定的相貌呢?天真与憨态，才是智慧之本质呵!”人生又有所悟，心再转来。忽听见他父亲道：“现在已认识你的未婚妻是谁了。你是重新认识她。你以前认识她，只是一偶然遇着的帮助你的人，你现在认识她，是你未来的妻子。你以前认识她，你只见她之眼与口，你始终不知她的身体在哪里，你现在才见她之身体。从今她对你之帮助又格外不同。现在

时候到了，你不能久留于此，你须要同你的未婚妻，重到下界去了。你的未婚妻，她知道由此到下界，下界到此的路，你随时要回来，你可以要她引你回来。她随时可以指示你来的捷径。你现在也不要觉得离别有什么苦，你只要想着你有的责任，你必须尽责，才算顺从我们之意。你随时可以回来。你现在去，又有你未婚妻相伴；你可不再感行路之寂寞。”父亲说了一声：“你们去吧!”人生看哪里有父母，只与智慧同站在原初上来时所望见的那石级之旁。见那石级似又不断的下坠。人生知道父亲的命令，是不可挽回的，应当遵守的，于是只好同智慧沿石级而下。他亦渐忘了离别之苦，因为他只沿石级而下，离下界愈近，便愈忘了上界；同时他新认识的未婚妻在旁，也觉得非常愉快。他们一路走，一路不觉说起情话来。智慧问：“人生，你真觉我可爱吗?”人生道：“真的，你呢?”智慧说：“那当然了，如果我不爱你，我便不会奉你父

母的命，到虚无世界中来为你引路了。”但人生一想起智慧为他引路的经过，想起其中一件犯罪的事，那爱空间的一梦来。他想那虽是一梦，但智慧是知道他这梦的，这梦总是不纯洁的梦。他想到此，不觉难为情起来，于是他坦白的问智慧道：“你能原谅我那梦吗?”智慧道：“你忘了你之犯罪，是我引你去的吗?你又忘了你父亲的话，人不能绝对避免犯罪，必须了解罪才能湔洗罪吗?我老实告诉你，我就爱像你这样曾在梦中犯罪的男子，因你已在梦中犯罪，知罪为罪，你在实际上便再无犯罪去爱其他女子的危险了。”

人生与智慧沿路走，看已渐到地面，忽见前面几个十八九岁的男孩子，与又一十六七岁的女孩子跑来，带满面笑容，招呼他们。人生一看，原来是现在过去未来三人，那女子却似不认识。忽听着现在说道：“人生哥哥，你看我们好几年不见，我们

都长大了。听说你同智慧姊姊已互相重新认识，成了真正的未婚夫妇，我们真高兴。这女子你认识吗?她就是我母亲原来的侍女，从你们上去之后，我父亲时间用他的法力，已使她大了五年了。我告诉你：真有趣，正在你同智慧姊姊互相重新认识的时候，我的哥哥未来，便同她发生了爱情，她将成我们未来的嫂嫂呢。”人生看看惰性，忆起她从前所见的那样带着忧郁面孔的小女孩，现在竟变成苗条而活泼的女青年，他想着未来的性格，感染人真快，而时间与爱情的力量，真不可测。忽又听见过去道：“我们的父母，都到那边山坳的店中来接你们，那一店即工作店，已移到此附近，但已大大的扩大成精美的旅舍了。他们正在那里预备筵席，我们要先回去，你们跟着来吧!”说着四个青年，仍如小孩一般又走开了。

母亲—现实的原理

父亲—理想的原理

二者皆是人之性

人生见他们一跑开，便不见了，他突然发呆起来，智慧问：“你如何又发呆了呢?”人生道：“我忘记了一件大事，我一向不知我的姓，我只知我名人生，我忘了问我父亲，我父亲母亲姓什么?我的姓什么?这样怎好重到人间做事呢?”

智慧又扑嗤笑一声：“你不要再发问题了。我们还是赴工作店的筵席要紧。”一面说，一手自己指着她的心又指着他，再指着上面的天道：“那个使我的‘心’同你的‘生命’合而为一的绝对的生命的灵觉，绝对的灵觉的生命之‘性’，便是你父亲的姓、母亲的姓，亦即你的姓。你的姓就是你的

本性。你尽你的本性，便不至玷辱家门。”

廿八年五月作前二分之一

廿九年三月廿三日作后二分之一

附录 心理道颂

前言

本部，为全书人生之路三编十部中最后一部。动笔之初，旨在自娱，非以喻众。乃吾初所欲从事之哲学著作之导言。一般读者，须先读完后二编，方可略明其立言之故，否则宜缓读为佳。唯后二编，重朴实说理。以文字体裁论，此部与本编为近，故列为本编附录。因本部多用东土哲学典籍中之成语，由此诸成语之暗示性，读者亦可意会其所启示之哲学意境。此意境虽尚未清晰，有似烟雾迷

离之远景；然人对兹迷离远景，或反可引出深远幽渺之思，向往超脱之情。故列为附录，读者如读之有疑，亦不必勉强求解也。

一、明宗

甲、心象

乙、物理

丙、心与理

二、呈用——文化

三、立体——率性

四、世出世间

五、思道

第一节 明宗

甲、心象

一

茫茫大块，悠悠高旻。乾坤父母；藐然我身。形骸七尺，百年电惊。时空局限，与物无分。谓人同物，异执纷纶。凡彼外论，莫得其情。

二

反躬内省，孰觉物身?有身有物，唯觉所明。自觉此觉，觉“觉”谁人?求之靡前，汲之愈深；泉源混混，冲而徐盈；搅之不浊，澄之不清。伊彼觉源，先天地生。猗欤此觉，不赖身存。

三

觉者伊何?心光照耀。耳目伊何?光之发窍。明照自兹，远无不到。所照者境，能照所到。“能”、“所”（能觉与所觉）不离，到实不到（言无所谓到，以本不离也）。光彻万象，万象在抱。心即宇宙，斯言匪奥。

四

光照之喻，喻取一分。光之照物，相与弥盈。唯心摄象，心复上临。上临曰“纵”，摄象惟“横”。带象为摄，超象为临。觉源不竭，运化无形。“能”既带“所”，如复上升；并前“能”“所”，推之下沉；心恒在顶，自明其明；视先之明，己之留痕。雪泥指爪，鸿飞冥冥。

五

唯心之德，不滞不溺；新新不已，弃其旧迹。

周巡万象，与时消息。不在象中，不在象侧；谓之象中，宁谓象侧；常运于虚，通前后实。象如波端，心居波脊；波波相运，端不可得。

六

万象迁流，前逝后生；方生方逝，方逝方生。当下所见，唯此方生；生时宛有，一逝无痕。一有一逝，和合成名。有逝和合，生即不生。以此观世，何有何存?时运万物，如水注壑；未来未有，过去先零；现在不住，倏尔沉沦。自时观世，世界匪真。

七

心随时运，变化无方；虽云随化，不失至常。今觉昔觉，觉觉交光，匪惟相续，觉性无双。谓之相续，外论无妨。反躬内省，今昔无疆。今觉

觉“昔”，今昔同行。今不至昔，焉得交光?今若至昔，时变何伤?时惟外变，觉自真常。（道德自我之建立中世界之肯定——第一、二、三节，不外注解上七段之意。）

八

象常象变，互为纪纲；常在变中，变谓变常。唯心之德，用变体常。用能滞所，滞所用伤。能不滞所，变用其方。因用恒变，用乃无疆。由用之变，用乃得常。用常体常，体用相将。

九

体既恒常，缘何用变?用若真变，体焉得常?当知用变，唯自用观；自体观用，变实不变。变惟显现，明镜高悬；影宛来去，明镜无迁。

十

自心观象，象随心显。心体不变，象亦无迁。惟心之德，不滞不溺；舍此转他，象若宛移。似离谓往，将即谓来，往来交替，遂成三世。时间范畴，由斯以立。时哉时哉，依用假立。既立之后，反加于心，谓心有变，妄议纷纭。

十一

自心观象，象依心存。心用流行，象若浮沉；已逝非丧，惟显之隐。当前一念，万劫常存；永矢弗忘，作用潜生。自心观世，幻必依真。世界幻影，摄幻者真。心真世真，世界坚凝。

乙、物理（上节以心摄象，此节化象为理）

一

唯心摄象，象实万殊。然彼万殊，同为心“所”（心之所对）。心“能”本一，一实统多。统多之事，类同别异。心随时运，舍彼接此。当其接此，心光两歧；方注于此，即复彼彼。彼彼者何?类同之始。既复彼彼，转而此此。此此者何?类同之次。既此此已，平观彼此。彼彼此此，别异兹起。类同别异，皆缘反视。反视伊何?心注逝“所”。心若外倾，“所”遂自成。自同自异，转与心对。客观物界，盖由斯立；空间观念，盖由斯起。

二

心注逝“所”，状若外倾。唯此外倾，非特成“所”；当其成“所”，亦复成“能”。缘此反视，逆转时向。时向呈变，逆转复常。复常于变，类同之始；用不滞常，再变此常，又复他常，类同

之次。彼此置定，心游其间；以此斥彼，以彼斥此。二者相拒，各居其位；心为其枢，不偏不倚；两端在握，得显至常。

三

别异类同，彼彼此此。谓此为此，定此于内；谓此非彼，定彼于外。心光规物，内外齐规。一念双规，世界重分。心之宰物，于此肇基。

四

彼彼此此，心之物物；唯此物物，不同物役。缘心规物，规而不着；当其规物，即复推物。谓此为此，还此于此；谓此非彼，还彼于彼。物还其物，心即自还。陶人作器，器成手迁；心之规物，凯歌而旋。

五

唯心规物，规而不着；类同别异，事乃无已。初惟具象，时空隔距；继得共相，异所同状。曰形曰色，参伍错列：朝霞卧波，月明映雪，春山如笑，残花若泣。望彼共相，宛然独立，游绿飞红，有魂失魄；漂荡东西，不知所息。无家可归，长为世客；劳也诚劳，逸也诚逸，朝发昆仑，暮观海日。时空诚大，共相贯摄，不行而至，其行无迹。心有共相，时空失力。

六

唯心之德，不滞不溺。共相不忘，亦复成执；故得共相，还以附物。以相状物，使有所属。视物为主，游客来宿。主居时空，有家有屋。众客齐来，或延或拒；拒者谓非，延者谓是。拒者何之，

望门投止。客既入门，门复外闭。相入物门，是名为理。相唯乎此，理实通彼；理之为言，贯同入异。理属于物，转名物理。客行入屋，外惟见屋；遂谓物实，相成虚廓。推相入物，心得超脱。

（注）此段谓以所见之相，表状所谓物，归之于物，遂谓物之能以如是相表之，而不误者，由物有显如是相之理。

七

物具多相，物具众理。相既入门，称名曰理。孤客远来，问主谁氏?冠盖满堂，皆云是理。同宿于兹，到有早迟，明晨分手，还各分驰。欢言揖让，聊定主宾，先到为君，后到为臣。臣忘其我，君忘自尊，名分随定，聊便呼称。

（注）初谓物有理，然析物至极，惟得物之众理。物所表现之众理，有逻辑上之隶属关系。兹以时间之先后，喻诸

理逻辑上之先后。

八

晨鸡唱晓，曦光微明，理无定在，客复长征。浮生暂会，宛尔相亲。开门话别，阡陌纵横，各奔就道，约会长亭。方言再会，众客齐惊。回顾居舍，倏尔奔腾。烟飞雾灭，缥缈无形。物唯理聚，理散物零；唯理是实，万里鹏程。

九

唯心识理，理理相承。物有聚散，物有毁成。缘何而毁?缘何而成?成毁为果，成毁有因。后物为果，前物为因。因因无尽，无最后因。驰心入幻，疑惑环生：因若有果，何必果生?因若无果，果安从生?乃知因果，方便立名。唯理相承，果不虚生。唯理相承，果乃天成。因不生果，果不自因。

全因该果，全果彻因。非因定果，亦果定因。因果互定，基理为根。因物果物，分段立名。

十

唯心识理，观物皆理。万象森罗，唯理之布。象如有状，理实无形，潜移默运，万象滋生。唯理交会，象若宛成。谁使理聚?自聚自凝，自成自化，天则流行，提挈造化，亘塞乾坤。理无散往，千古常新。谓理有往，泥理于象；谓理有散，定“空”（空间）求见。扫象忘“空”，理则常呈。新不成旧，但有新新。谁云有物?形形不形。

十一（赞知）

唯心识理，思入风云；超以象外，万化游心；汰繁入简，去杂成纯；以一持万，以故推今；研几质测，穷幽极深；由显知隐，以微知明；目营八

表，神会玄冥。宇宙之奥，匪如心灵。

丙、心与理（此节融理归心）

一

“唯心识理，理乃心知。心但觉理，理觉攸分。心虽未觉，理自常呈；理之世界，外心潜存。唯心之义，将不得成。”此疑千古，难哉言明。

二

原彼执定，理在心外。实由坚持，理有理相。心虚无相，理若有相，心之与理，遂谓为二，理之世界，遂成心对。然求实谛，当明下义。

三

理有其相，义只一面。盖心求理，不孤立理，

循理而转，理自扫相。理之世界，理无理相。无相非对，执外失据。

通物之理，相无不扫。因理通物，呈一于多。一呈于多，多各有理；一多相贯，扫前理相。万象递迁，众物融会，物相理相，俱时而融。洪钧转运，毁裂苍穹；凡所有物，相无不融。物中理相，亦复同融。

四

“物唯理聚，未聚无物；理有可聚，会当有聚，对实物言，物外有理。”（上问下答），此先物（之）理，相亦不保。凡思所及，理皆有限，唯有限理，思中显相。然理据理，高低相望，低者在高，高泯低相。凡较高理，概彼低理，低理为分，高理为全。会分归全，唯全是实。分相入全，分相皆丧。

五

理相之丧，由有包之。包之者全，被包者分。全能包分，以兼他分。他分对此，恒为其反。凡所知理，无论内外，无不有反，相依并在。先后大小，时空范畴；一多因果，思想范畴；无不两两，辗转阴阳。孤立正理，未见其反。思有不及，非无其反。纵惟正理，心可离彼。注目于虚，便使正忘。孰使正忘?必有其理。如无其理，理非至上。忘正之事，于理何依?忘正之理，心之反理。此理反正，适足销正。销之使忘，此理堪任。惟此反理，与正相对，销正忘正，正不独贵。

六

循此以思，理之世界，诸理相对，相对并在；并在相连，亦复互赖；互赖相渗，不得为二。相对

互渗，即为绝对。相对两端，中为交会。绝对为中，摄彼相对；两端在中，两端同泯。故理世界，理体不二；各类之理，必自相对，如八成四，如四成二，二复不二，统于太极。太极绝对，全摄理类；理类泯相，虚而不昧。

七

心之穷理，由前溯后，由低溯高，由左溯右。理运乎心，环心辐辏。心不滞理，能销理相。心销理相，相无不丧。即此足证，心为理枢；相对之理，并存心体。

八

心之穷理，必求至极，贯彼众理，会归于一。能觉无“限”，永超已成；“能”无不到，理岂外心?谓理外心，唯心有限。破限名觉，心不自限。

心不自限，理不外心。心之有觉，惟在其通。能宛通所，即以状觉。能觉无限，在无不通。凡有所通，皆依理路。理之为德，即在资通。舍资通德，无理可识。能觉在通，心岂外理?

九

心之穷理，自超其觉。超觉入理，即忘其觉；忘觉之觉，是为真觉。理之显心，自转高理。理转高理，理如失己；失而无失，是为实理。理即心体，理外无心；心外无理，穷理心明。理如导心，心实显理；所显之理，实即心体；体自显用，非心映理。

十

“言心觉理，次第包超，心虽显理，理有未觉”。（总前义设疑、下答）——凡止所言，心动

有及。心动有及，即有不及；故彼穷理，永无终极；惟心能超，及所不及；乃证凡理，不在心外。——然复当知：心之未发，寂然不动，本无所及；以无所及，无所不及。心有所及，即所于“所”；此所于“所”，为心之限。所“所”成限，乃有不及。故心未发，即无所限；以无所限，即无不及。知心未发，理实呈全。心诚息动，当下廓然，虚灵不昧，旁通无穷。理惟资通，此虚即理。自心言虚，即理之实。心体至虚，理无不实。心理如如，得无可得。本心即理，亦即太极。斯为了义，言思回绝。心理本然，诚赖默识。

第二节 呈用——文化

一（赞心）

唯心之体，觉性无限；自明自照，能所浑然；

灵光不昧，万象虚涵；百理平铺，八方辐辏；相对相渗，无相可言，阴阳合德，天理纯全；充实凝聚，元气内完。

二

唯心之用，觉有所觉；太极既分，两仪斯出，能所两开，内外宛若；物似外来，我似内接。明月在天，流光地隙，自忘其我，凝神物相；物物分立，殊态异状；刚柔相推，复变其相。万象森罗，吾心安放?裂彼大全，分析其理，科学之知，缘兹以起。

三

然此分析，唯似裂全。凝视此分，唯此分显；永存分后，背景之全。鸟鸣树巅，树在山前，山有重峦，重峦映天。分有不分，知有不知。不分在

后，为分所居；不知在后，为知之基。知基者何，理体之全。理体为基，知有所知；分析知分，余若不知。

然复须知，分析所得，为一共理。凡一共理，皆异中同，抽同自异，故名分析。此异中同，实亦统异。是一分析，即含综合。凡彼析物，归得关系。凡有关系，连多为一。析物愈细，关系弥多，愈知关系，愈连他物。分析之功，正为综合。彼科学理，期在广备，理理相关，冀成统系。

凡此足证，分不离全；科学分析，惟似裂全。彼先裂全，终复向全；全似前招，实自前还。前招之全，后全之影。波心荡月，流光四裂，风定波平，期映满月。分析求备，归在全识。

四

唯彼科学，先裂分全。由分溯全，唯赖分连。连彼众分，连之复连；以分无尽，终不成全。故科学理，理体所分；科学之知，只显分理。分理依全，不同全理。

爰有哲学，会分归全。会分归全，不由外合。凡彼外合，有所不合，故合所得，终与分对。哲学会分，溯分所自。科学之知，知其所知；哲学之知，知所以知。知所以知，知知所自。知之所自，知中之理。反溯知理，识为心用；反用归体，得知理体；遂识万理，同系理体。心理如如，理相复泯。还观万理，一理之布，即心所显，即心之用；不见理相，唯见一心；心不见心，惟自证知。哲学之事，于焉完成。

五

科学求知，散于万物；由一及他，连绵相索。

时序无穷，空间无极，交关互系，愈探愈密。凡有定律，皆有不摄。与之相反，爰有艺术。雕像一尊，山水一幅，琼楼玉殿，清歌妙曲，截断时空，自成境域；孤立绝缘，移人心目。科学抽象，离彼感相；艺术具体，惟赖感相。科学之理，外统感相；艺术之理，内托感相。以共概殊，科学之事；以殊摄共，艺术之事。以共概殊，共有可得；何殊中共，竟不可得?

缘彼艺术，外为感相。然此感相，用作征象。征象者何?借此指他。凡有艺术，皆能显理，然所显理，非与觉对，乃直透心，与理相系。征象形色，形色有理。形色之理，亦科学理。然此形色，曲折成趣，和谐对称，参差配置；互成互彻，相贯相交。形色之理，遂得相消。惟相消处，涌现美理。其所涌现，直呈于心；感时即有，离感难寻。求诸形色，此理不得；外此形色，亦不可得。

六

原彼理体，本复无相，诸理相渗，浑然一体；与心为一，不成所对。彼科学理，殊中抽共，共则异殊，可成所对。所对理相，偏不透全，理体太极，不显于兹。唯有艺术，托共于殊，融彼诸殊，以显共理。所显共理，不与殊对，具体共理，艺术乃有。融殊显共，阴阳互调。四象环抱，八卦成列，天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火相射。此所显理，阴阳所交，理体太极，于兹遂呈。心显此理，无能所分。能所绝待，物我同泯。以象显理，象失其象；理显于象，理无理相。曲终人隐，江上峰青，艺术之妙，即象显真。

七

科学艺术，各有其用。科学分析，抽象律成，

感相错杂，赖律成纯。而彼艺术，妙用通神，即彼感相，当下成纯。然此二者：未离感相，用上显体，皆待感相。唯人有爱，直通他心，视人如己，以情洁情。爱之所始，先睹人形，笑貌音声，征象其心。即形知心，初同美感，将心比心，倏尔通魂。心同理同，理体遍存；理体之全，亦具他人。心中见心，见己于人。理体外化，反照于心。然此外化，缘心自推。心之自推，本其自理。故此外化，实非外化。理体遍在，亦在他心，心中见心，无异自见。人我同心，原自同体；惟自身观，人我宛别。心泥身象，人我乃分。将心比心，反此同体；实此同体，即我心体。分后观全，见有天心，概人与我，实此天心。人我同心，理体无二，亦无外化；本心无二，唯一本心。本心后隐，前见二心。推爱于人，本心实现。本心实现，理体自复。理体自复，即名为爱。理体呈露，爱自我施。非我施爱，理露破私。人我之别，唯各有私。理破其

私，还归太一；本心日明，私不可得。唯有此爱。弥纶充塞。

八

复兹理体，即名为爱。爱有爱理，是名为仁。然复当知，复理之理，唯其自己。故此理体，实即是仁。仁非他理，仁即理体。仁与理体，其名有二；名虽有二，实唯是一。此意幽玄，别言以喻。

原彼理体，冲漠无象，旁通无穷，唯理之德，用在资通，舍通无理，舍理无通。理之本体，通而无相。凡所谓爱，心与心通，舍通无爱，爱唯是通。爱唯是通，通唯是理。爱有所爱，爱不在所。通有所通，通不在所。爱不在所，爱即依仁；通不在所，通即显理。本心之仁，无所不通。大通之爱，无所不爱，天地万物，同为一体；至虚至实，亦通无相。理体即仁，仁即理体。

九

人心、我心，本心、天心，仁与理体，异名同实。惟其异用，俨然有别。明其一贯，表其同体，异用周流，名之为道。

十

艺术求美，科哲求真，道德求善，善本乎仁。然彼真美，亦即此仁。艺术求美，物我双忘。忘彼物我，直感直达。直感直达，仁之流行。科哲求真，唯求得理。理之所安，通物无碍，其名为真。真不异理，理不异真。理之通用，即名为真；舍彼通用，无由见理。通外见理，误指理相，凡有相理，理必不全。大全之理，理体无相。理体无相，是谓至真。至真理体，自证自明。自证自明，体用周行。周行之德，实即是仁。

十一（赞道用）

原彼道体，包含万象，茫漠混沦，不可为状；至善至真，洵美且仁。道无常居，浑灏流行，范围六合，充沛古今；仰之弥高，临之弥深；曲成万物，主宰人心；显为科哲，众学纷纶，千岩竞秀，万壑争鸣；显为艺术，天乐响云，八音齐奏，鸟兽欢腾：显为道德，肫肫其仁，爱无不育，履载群生。溯其所自，先天地生，超物为言，是名为神。反己合神，宗教所生。

十二

原彼宗教，俯首事神。神高在上，若与己分；望神接引，援己于神。神无不备，功德充盈。爱神之德，爱理自身。理体名仁，仁即原爱。爱神之德，自爱“原爱”。爱爱周流，自超自抱，体用宛

离，用环体绕。举用遥合，乃有宗教。

中土宗教，异彼西教。赞彼妙道，亦为宗教。天地含情，万物化生，生生不已，继善成性；成性存存，显为人文。原此天德，至动而贞。道在天壤，万古常存。信道不渝，中土宗教。

十三

科学哲学，艺术宗教，凡此等等，皆属文化。道德对言，亦为文化，凡属文化，皆体之用。然彼文化，相对而成，既为相对，皆用一支。全体大用，乃在人格。人格完成，尽性知天。用上立体，成圣成贤。立彼人极，方显太极。（人生之体验及道德自我之建立中精神之表现一部之前半，大皆不外说明本节之义。唯他处未用理体二字。理体即人之生命精神或心灵活动所实现之价值自体。）

第三节 立体——率性

一

完成人格，在尽其性。天命浑然，实为至善。率性即是，非行仁义。扩充不已，沛然谁御。义袭而取，涸可立俟。

二

心涵性理（性即理），其动也直。直心而发，无往不吉。其有不善，惟缘形气。形气者身，身者心窍，生理浑成，亦具众妙。形气之身，亦非不善。其有不善，唯溺形气，流而失本，不善以成。

三

失本因何？“其动不直”；不直因何？“只缘懈

力”；懈力因何?“只缘迷理”；迷理因何?“唯心有蔽”。“心具众善，缘何有蔽?心不自蔽，蔽于形气。蔽于形气，即心自蔽。心能自蔽，即心不善，心有不善，性亦不善，性善之论，将何以立?”

四

凡此疑难，不知心性。错误所生，混用于体。缘彼心体，未发为言。当其未发，寂然不动。理无不善，不得为恶，是为绝对。当其已发，即成相对。绝对伊何?唯有全正，而无偏反。相对伊何?反彼偏反，以归全正。故心之动，为一决定，决定伊何?有成有毁。唯能毁毁，是以能成。故心之动，是是非“非”。非其所非，即以成是；若不非非，是亦不成。（此段之非非之“非”，谓错误）故心之动，善善恶恶。恶其所恶，即以成善；若不恶

恶，善亦不成。非自何生，由可违是。此此为是，彼此则非。此此为理，彼此非理。然此非理，唯理非之；遵理而行，非必自非。“非理”非实，焉能违理?故此非理，唯一幻有。恶自何生，由可违善。然心之动，无不恶恶；遵理而行，“恶”必被恶。恶之为恶，永为被恶。故凡有恶，亦一幻有。

五

惑者不解，疑必丛生：“有则不幻，幻则不有。既有幻有，则同真有；如属幻有，则同无有。既曰无有，焉用去之?言恶必去，言非必除，正谓其真，方必去除”。

六

“非”若果真，“非”不可非；“非”不可非，焉有非“非”。“恶”若果真，“恶”不可

去；“恶”不可去，焉有恶“恶”。缘彼“非”“恶”，非恶所对。离此非恶，“非”“恶”不立。非恶离彼，亦复不立。以此（指非恶之活动）望彼（指非恶之活动之所对之“非”“恶”），彼若实在；连此于彼，彼即幻有。幻有非无，无则无幻；惟其似有，故名为幻。幻为所对，此则对彼；此为活动，贯彻于幻。非“非”恶“恶”，幻终不实。非“非”证是，恶“恶”证善。故此非恶，（活动）出自心用。心用此反，以反彼“反”；（指“非”、“恶”）然此心体，实无此反；有此反用，但以反“反”。反有所反，故有“非”、“恶”，“反”必被反，故必去除。有而不真，幻而必去。有“幻有”者，非此幻有。有“幻有”者，乃此真有；然此真有，明“幻有”幻。心善性善，于义得成。

缘彼理用，实一大全；割裂以观，妄议纷然。

全体显用，用含两端；是是非非，善善恶恶；全用而观，实惟至善。然此浑用，本属超时；自时而观，分段呈形。故心之动，可流成恶。然其成恶，唯是宛成；理体之善，内存不毁。浑用之全，他段别呈；转恶成善，有待他时。他时之复，浑用完成。人之流恶，浑用前段。终身小人，善几永在，殁身不悟，他段未呈。然此浑用，仍系性体，待彼来生，终当现行。此意幽微，匪易言宣，凡信理体，终当豁然。

缘心发用，显于形气，溺彼形气，性若自离。然观浑用，离未始离。非“非”恶“恶”，乃性之形；浑用显性，见性之复。不远而复，性实无恶。

七

人之有恶，浑用前段；浑用之全，终当去恶。恶不污用，善不容恶。故知道者，不以有恶，疑性

之善，不以有恶，容“恶”不恶。唯知浑用，不容有恶。有此真知，知即彻行，行顺浑用，见几去恶。

八

缘心发用，显于形气。体不离用，用不离体。如体离用，体成定体；定体孤悬，其外为空。如有外空，空体并立；并立相渗，此空毁体。

惟体发用，体得长存。体之发用，如有所着；形气相对，俨在理外。观理于气，气中皆理；自理观气，又若非理。然此非理，唯理未形。理之未形，消极之限。限惟宛限，非有实限。理显破限，破彼宛限。即此破限，名为理显。理之发用，唯理自展。展之相续，如一历程。展交未展，若有交点。唯此交点，气名以立。实此交点，唯理段呈。交点非实，续展点亡。限实不限，不限而限，唯此

幻限，理之所破。唯理有破，理用流行。破惟显用，用惟是理。破无所破，是为妙理。

九

人之形气，中惟生理（生理一名取俗义）。心理生理，一理之布。惟彼生理，不能自觉。以不自觉，不透理体，故人我身，互相限隔。然我心理，直透理体，无有人我，遍在无私。尽性之身，破生理限。性显于行，心理通身；即此通身，为心之“德”。率性为道，修道成德。德原于性，德复成性。性未有增，德有所得。惟此率性，自强不息。行道无已，德日增益。心理贯身，身为心舍。缉熙光明，内德充实。德显于身，变彼气质。变彼气质，破限立极。

十

气质之变，端在累积，积水成渊，积善成德。日就月将，朝乾夕惕，默化潜移，神明自得。缘彼万善，出自一体。故彼积善，非有多善，自融自凝，恒求整一。一善虽微，遍全人格；众善虽多，成一人格。性体浑成，非由累积。累积之事，用上积极，体上消极。习气未除，善有间隔，如光隔暗，宛有多光。习气日除，光自整一；实此整一，性体原有。故彼累积，用上积极，体上消极。此义不明，未为知德。

十一

修养之方，言多难纪。静则致虚，动则循理，敬贯动静，主一无适。心体本虚，心虚理实。与理相应，当致虚静，恬淡寡欲，反于素朴。动则循理，言行有则。“则”通人我，强恕顺“则”；勉强而安，难而后获。循理之动，理自中识，践理自

我，理事贯摄。行无留行，理不徒执，行心所安，良知是式。唯心是理，理无不备，反躬虚怀，是非自别。以常应变，良知不失，应而不滞，动静合一。斯敬贯注，内外不隔。

十二

修养之事，但问耕耘，为圣为贤，非可期成。人孰无过，贵在知过。本心至善，知“过”“过”过。过而不留，过自融化。一念上达，不忧坠下。下自能升，赖信本心。信得本心，过若浮云。天风吹度，长空无尘。胸怀坦荡，天机日深；栖神玄远，足以悟灵。惟巧与力，存乎其人。

十三

修养之果，日变气质。诚不可掩，德不可伪。

德之所成，匪由思至；充内形外，睟面盎背，美在于中，发乎四支；不言而信，不怒而威；未施而亲，默然而喻。温温恭人，惟德之基。金声玉振，终始条理；目击道存，斯为圣哲。

十四（赞圣）

惟彼圣哲，万物皆备。心主乎身，践彼形色。刚健光辉，日新其德，不勉而中，不思而得。尽性立命，既仁且智；文理在中，发为事业；经纬天地，材官万物。心之精神，六通四辟，明参日月，大满八极。心体显用，体自用立；爰本太极，建立人极。以身载道，道成肉身；凡有血气，莫不尊亲：所过者化，天下归仁。浩浩其天，渊渊其渊。恢恢广广，孰知其极?睪睪广广，孰知其德?泯泯纷纷，孰知其形?凄然似秋，暖然似春，参彼万岁，而一成纯。是谓至善，是谓至真，是谓至美，是谓

至神。（本节除第七第十四段外，大皆可在道德自我之建立中，得其注解）

第四节 世出世间

一（赞道相）

原彼道体，无不包容。群星罗列，天有万重，而此道体，统摄太空。“空”在大觉，如海一沤。惟觉之理，弥纶宇宙。在物之理，犹为相对；绝对之理，超彼相对；万理交渗，融摄不二。道体真常，圆满充实，不动而变，无为而成，生生不生，形形不形。言语道断，知几其神。

二

彼道无极，彼道无际。无极之极，是谓太极；无际之际，际之不际。凡所有相，皆有际极；凡有

际极，常言有物。自物观人，人亦一物。

三

然此人物，志气如神；身在天地，与物无分；心涵天地，物是心尘；行彼至善，践彼至真。圣心见道，道本长存，即身载道，超彼死生；形骸万化，灵府常春；昭垂大德，贯彻幽明；穷未来际，利乐有情。

四

人身虽异，心同理同。克念作圣，无不成功。虽悟一道，悟有早迟；未云人成，我即超生。乃知一道，实托众心。就其所悟，不得谓多；心与道一，千圣一心。然当未悟，宛有多心。心体应一，多由系身。身何有多?大惑兹生。

五

爰知道体，回绝情识。体虽为一，用则呈多，如一光源，射出即散。唯此四散，显为万物，殊类殊形，众物以生（比喻）。

原彼道体，无理不具，有一无多，一则不一。一有其一，必呈于多；故彼道体，不守其一；不守其一，故显为多。多之所始，原自一始。

六

体一用多，一呈于多；为有一呈，多实不多。万类殊形，同依道体。唯多有一，一贯各一，一含大一，还返大一。一返大一，可两面观：大一召一，是体彻用；一归大一，是用返体。缘有还返，物皆向道，发展进化，宛度时间。生物成人，人复成圣，返于道体，与道为一。然此时间，惟其返

程。外望为时，内惟显性。惟性之显，破“各一”限，限若有“限”，破若有程，程如有段，宛尔成时。实此时程，惟理之布；惟理自运，时实无时。率性修道，惟理自运。非理运我，我理无分。“限”破理显，理之自显。“限”实非“限”，对破成名；理显非显，对隐成名。无隐之者，即“限”为隐。“限”惟幻有，有则非无。破“限”幻去，幻终非有。唯理真实，破彼幻限；故离此理，无破限者。知幻即破，理之自明；误幻为真，理之投影；于误不安，真之露呈；知幻非真，幻之返真；自消其影，唯有一真。故彼修为，亦无修者，知真为真，不待外验；唯此一理，自明自证；明证至极，反于大通。一归大一，大一彻一，全体呈用，大用立体。自人言立，用上之言；用上立极，名曰人极。然此人极，实惟太极。一实二名，非有二极。

七

太极人极，实为一极。本体真常，断不容二；然其显用，毕竟是多。世界无穷，众生无尽，虽一成圣，不一切成。众生向道，理运乎多。理必破限，“生”终成圣。极理观“生”，“生”不是“生”；然限未破，“生”即是“生”。“圣”“生”并存，理善安立。

八

诸圣见道，与道为一；诸圣同心，亦复无别。道体呈用，大用无疆；诸圣见道，德亦无疆；生前死后，悲愿同深；精神感召，长在斯民；愿士希贤，愿贤希圣；一人不圣，圣不独成。

九

圣不独成，圣与“生”系。圣心虽一，成圣途异。唯此途异，成圣因异。圣之系“生”，赖于世法。成圣因缘，亦赖世法。圣因有异，系“生”有别。唯此有别，诸圣不一；感格人间，各有功德。

十

爰知道体，迥绝情识，由一显多，多复返一。自体而言，返实不返；自用而言，宛如有返。各一之返，又不沉一；系彼众多，同返于一。故彼诸圣，不升天国，不住涅槃；愿入地狱，愿在人间。即智兴仁，以仁运智；全体兴用，全用在体；随缘显现，为天人师。慈航普渡，圣域同登。众生无尽，诸圣无尽。圣与众生，心无差别。非圣化生，生各自觉。道体周流，无所不入，一切众生，毕竟成圣。有一能成，一切能成，诸圣大愿，于焉以生。

十一（赞道体）

唯此道体，全体显用，用各归体；宛尔周流，无穷无际；交光互映，一多相彻；全一是多，全多是一；各一含多，多同返一。理事无碍，事事无碍；全海在波，波波摄海，芥子须弥，微尘世界；一念全收，诸圣斯在；举足下足，踏破三界；瞬目扬眉，道不可外。道远乎哉！触事而真。圣远乎哉！体之即神。唯吾蔽理，如道不在。哀此无明，隔绝内外。反求有术，知暗即明。充此知量，大觉终成。

十二

唯知道体，无所不在，故求大觉，不废小觉。觉无大小，同呈觉性。凡觉有理，理无小大。即小见大，视其心量；未能见大，小理亦大；循彼小

理，自当通大；废彼小理，大无可大。故欲修道，不离世事；事至而应，循所知理；至赜不恶，至繁不厌；一有厌恶，自绝真常。若言求学，由本之末，科学世智，无一可弃。若言尽责，自近而始，为子当孝，为弟当弟，为友则信，忠于职事。恫瘝在抱，救世之急，玄理通神，志当超逸。既极高明，复行庸德。正其容体，齐其颜色，修其辞命，不使众骇；化世之言，方便巧立。道固小行，德亦小识；渐渍濡浸，会当有益。千里之行，始于足下。惟我先哲，精微广大。

第五节 思道

一

原彼道体，小大由之，于大不终，于小不遗。人能弘道，道亦弘人。体道在身，惟资行证；苟非

其人，道不虚行。超彼思虑，议论徒纷，画饼不饱，望梅渴增。止于言思，只足成名。与道万里，世俗哲人。

二

然此道体，无乎不在。神之陟降，亦在言思。言有所符，思有所之，所符所之，同向道指。道不远人，岂远言思?故彼世哲，未与道离。差仅毫厘，若谬千里；然此千里，不离道体。道虽尊贵，由人所会；八方腾跃，终入环内；类与不类，相与为类。言思状道，诚不无误。误由何生?安排失措。变尔安排，错即不错。原此误排，思出其位，越位跨临，遂成错败。然此跨临，实由道生。唯道在上，引心上升，忘其本位，跨临乃生。故思之误，亦道所形。道无不容，容人误解。人不信道。道亦不悔。百家异说，矛盾冲突，一元多元，唯心

唯物，曰墨曰儒，曰道曰佛。书籍无穷，危言日出，小言破道，满坑满谷。而彼道体，无所不容；百川汇流，东海朝宗，磅礴深广，返于大通。

三（赞思道）

我思古人，人豪天挺。孔子一贯。老聃抱朴。孟子性善。庄周齐物。肇论不迁。贤首探玄。濂溪主静。明道识仁。晦庵穷理。象山立大。阳明致知。船山观化。释迦演法，大狮子吼。龙树观“空”。无著说“有”。苏柏师徒，理念世界。基督降世，“信”“望”与“爱”。康德批判，知识内在。黑氏绝对，自化为外。凡此诸哲，殊方异代，若不相谋，玄津独迁；或异或同，并行不悖。后哲未出，前哲至上；后哲既出，两庭相望；弟子承师，当仁不让。后哲未出，疑若道穷；及其既出，道复旁通；群峰数转，还复相逢；黄河九曲，

依旧朝东。思道之思，生生不穷。赞道之妙，还赞思道。道由思显，思复导行；行之践道，思为前导；破思之思，亦由思导；思之不穷，见道之窍。吾思至此，吾思“吾思”。宛有天则，下临吾思；而此天则，思不可思；渊乎莫测，知不可知。吾思至此，唯叹观止。思无可思，停笔于此。危言河汉，俟诸异时；詹言十纸，聊以自娱。道无不容，当不见嗤。

三十年二月八日——十二日

★校者按：本部第二节第三、七、八、十段，第三节第七段，第四节第十、十一段，句数均为奇数，疑有错简，读者鉴之。

人生三书之二：道德自我之建立

重版自序

一

本书与拙著《人生之体验》，初于对日抗战期间，在重庆之商务印书馆及中华书局分别出版，以偶然的原因，在二三年中本书曾发行四五版。而《人生之体验》则只发行二版。实则，本书行文较《人生之体验》为晦涩，亦不易与一般人之心情，直接相契接。大约《人生之体验》一书，乃依于我个人之性情，对人生所兴感者之流露，而本书则为我个人求建立其道德自我，而对道德生活所作的反省之表述。故前者之内容多本于悟会，观照欣趣的意味多。后者之内容则多本于察识，而鞭辟策励的意味重。而论人生与论道德之不同，则在人生之范围较广泛，本随处可以兴感；而道德之范围，则限

于人生之理想意志行为之决定于一方向，而以此方向主宰自己之一方面。故谈人生，可任性情之自然流露；谈道德，则宜本于郑重严肃之内在反省。此即二书之不同处。然而此二书，同不合一般西方式之人生哲学道德哲学书之标准，因我未于此二书中把人生问题道德问题，化为一纯思辨之所对；亦不同于东方先哲之论人生道德的书之直陈真理，因此二书又加了许多似不必要的思想上之盘桓。这是我在当时已知道的，而是自觉的要这样写。最近十多年，知道西方之存在哲学，有所谓存在的思索，即不把人生道德之问题只化为一纯思辨之所对；而用思想去照明我们自己之具体的人生之存在，展露其欲决定理想意志行为之方向时，所感之困惑、疑迷，及试加以销化等的思索。我现在亦可以此二书，为属于存在的思索一类的书。至于是否名之为哲学，则两皆无不可。

说到此书之内容，则此书原有之导言已讲到，今不必再加重复。计此书写成至今，已二十多年。当然我个人亦对之有许多不满意，以及觉其幼稚未成熟而厌于自加重读的地方。但仍认为其根本观念，大皆可成立，而其文笔之朴实单纯，亦有非我今日所能写出者。今加以重版，亦只改正了少数文句。惟从整个来看，则此书中之思想，不免太限于个人之反省所及之天地中，而太缺乏把道德问题当作一客观的人类之问题，或宇宙中之问题，来讨论之意味。而此书中虽亦多少谈到人伦关系及客观的社会文化理想，但皆只是在个人之求建立道德自我，提起其自己之向上心情之气氛的笼罩下，谈到这些。此向上心情之气氛，如充极其量而言，固亦可说为涵天盖地而至大无外的。因而一切人伦关系及客观的社会文化理想，亦原都可为其所笼罩。然而此个人之向上心情，仍毕竟只是属于个人的。而以我当时之生活来说，则虽已曾在大学教书，亦有

许多世间的知识，然而除与家庭中人及少数朋友相接触外，我并未真正涉世或入世。一般的人与人之交接应酬，公众团体生活，政治活动，以及学校中所举行之典礼聚会，极少有我的份。我亦对这些不感兴趣。对于人伦关系及客观社会政治文化之理想，其本身之严肃性庄严性，亦认识甚浅。虽然当时闻日军至独山，曾一度决心要从军卫国，亦只是一时之浮泛的情感。直到抗战完结，回到南京，乃感到由人与人组合而成之家、国及天下之观念之建立之重要，曾写一文论此。后又到江南大学任教务行政的事，乃由人与人之共同事业中，体悟到社会组织之重要性，而在当时开始写《文化意识与道德理性》一书。在该书中发展出“道德意识遍运于各种社会文化意识”之一观念，家庭伦理为道德理性对人之生物性的性本能及养育后代之本能，加以超化之表现，及社会经济政治与国家为人之道德理性对人之求利求权之欲望等，加以超化之表现之观念

等。十三年前，来到香港，遂循之以谈中西社会文化中人文精神之重建及其发展，乃能自客观的社会文化观点论及各种当世所谓民主、自由、和平、悠久、科学、社会生活、社会道德及宗教等问题。此皆具见于十二年来陆续出版之中国文化之精神价值，人文精神之重建，及中国人文精神之发展等书。而此诸书亦同皆不入于学院式之著述之林，而是直就我之处此时代在此环境，本我对于中国及世界之客观的社会文化问题之感受与思索，而写之书。然此诸书与本书相较，则亦明有我个人之思想之一发展，亦算我之由个人之主观的向上心情，扩展了一步，开拓了一步，以面向客观问题之表现，而仍未合于学院式著作之纯客观的叙述或分析社会文化问题之标准者。然而此一纯客观的叙述及分析社会文化问题之事，我认为可让诸社会科学家去做，亦当有人去做，然而我则无意于再进此一步。如再进此一步，则一切依于道德自我而发之真实理

想与向往，即皆同时客观化外在化为平铺陈设在那儿的思想系统知识系统中的内容，其对于他人的理想与向往之引发性感染性，即莫有了，至少亦将大为减少。而我个人亦未尝不知一切人之观念思想，皆有一归于定位化于一系统中的倾向，如珠之走盘，最后必求——皆定位于盘中。此亦并不难。然而——定位之珠，仍须再流转，乃有运动力。而一切已成的思想系统知识系统中之内容，亦须再贯注以生命，加以活转，乃能再内在化主观化而诱导出根于道德自我而生发出之真实的理想与向往。而今日之所谓研究所及大学之学院式的出版物（连我自己于其中所发表之文章在内），则大皆为不能直接诱导出人根于道德自我而生发之真实理想与向往者。只以此种出版物为著述之标准，实亦人类之理想堕落、思想僵化之征，虽然我从未尝否认其一意义的价值，而本书之附录之二文即虽是论道德与智慧而属于此一类的体裁之文章。

二

十二年来，我对于道德问题之思索中，除上所陈者外，另有一问题，即为如何在一个人之现实的社会地位上，求实现其道德理想及社会文化理想，同时借之以自建立其道德自我及他人之道德自我之存心上及行为上的实践问题。此问题，与人之只在个人之心灵内部，反省其道德生活中之困惑疑迷，如本书所陈，或只论述人伦关系中之常道，及为人类之社会文化之发展，提示一方向或一理想，如后来之拙著所涉及者，皆不同其性质。此是就个人在现实社会中之此时此地之只具有限之力量的特殊地位上，如何去实现具无限普遍性超越性之理想的问题。这一问题，乃直接关系到个人之在现实社会上之限定的特殊的职业与事业者。而我们如试以我们每一个人之职业与事业之意义与价值，来与我们个人内心中具无限性普遍性超越性之理想之意义与价

值，直接对较，盖将无不可见其相距之不可以道里计。而我在去年以前，又再任教务行政之事十二年之久，这亦算是在做事。虽然我之做此事，只是依于偶然的机缘，朋友们亦不视我为适宜于此者，亦莫有什么成绩之可言。然而至少在一时期，我亦视之为一事业，以贡献我个人之一份力量，于一客观的社会文化教育上之理想，而亦视为我个人之道德实践之一端。而在做此类事之时，总得要做些纯为适应客观社会的需要、学校的安排，及他人的愿望的事。由此我更了解到：个人要由其所在之地位所做之实际的事，联系到其所怀抱之超越的理想，而对此理想之实现，多多少少发生意义与价值，并非一直接的关系，而是一间接而又间接的关系。此中须历重重之媒介。而个人所做的事，透过此重重媒介，其意义与价值，亦可完全变质，或变来更有价值更有意义，或变来更无价值更无意义。这中间的情形之复杂，乃远过于个人之直接树立其道德理

想，而只在个人之内心生活中求加以实践，亦远难于只在思想上为人伦关系立一常道，或为社会文化之发展，提示一方向或一理想之事。而此中所遭遇之问题，亦非只是一技术问题，方法问题，此中仍时时处处皆有道德问题。因一切人与人之共事，无处不与道德问题相连。而人之待人应事，亦无一不应包含有道德性的考虑。而此种种考虑，又可成为原初之理想与其实现间之种种间隔。而我乃于若干极细小琐屑之事务经验中，体悟到一切成事之历程中之原则性的困难之所由生。并体悟到人在成事中之实践道德，为一特殊的形态之道德实践，亦为一道德之哲学的思索之一特殊范围之所在。而此中亦有原则性之义理，可一一加以陈述者。今试略抒所感于下，以供其他有志事业者之参考。

人要实现其具无限性普遍性超越性之理想，总要从其个人所在之地位，贡献其力量开始。当然，

写文章亦是人贡献其力量之一道。然写文章只是个人的事，此较简单。由文章写出到付印而到达读者，则是一社会的事。此中排印可排错，读者可误解，则情形马上复杂化。我可以想排印之错，读者之误解，不由我负责。然而此二者，仍必在我所关心之中。而一切与人合作之事，无论职权如何分明，我皆不能不关心到此中与我共事之诸人之所为；而此中之诸人，除与我共事外，又各有其他之事，此其他之事，亦再关联到其他之人……此则可一直牵连到无定限之多的人与事所结成之网。而我们之与人共事，则不管我们自己知道不知道，即落入此网中。此网有其自身的结构与秩序，并非纯由我们最初参加此事之动机或理想所决定。然而此动机或理想，则恒由此网之结构与秩序，规定其客观的意义与价值。由此而人之所关心与所思虑者，乃须由理法界之清净，降至事法界之繁嚣，由形上之道之空灵，降至形下之器之质实，由绝对界之独立

无待，降至相对界辗转相待。总而言之，即具无限性普遍性超越性之纯真理想之堕入凡尘，而自求一有限的特殊的现实的宅身之地，而与其他之世俗的有限特殊现实之诸事物，平等的相摩荡，相较量，以决定此理想如何表现如何实现之命运，与其前途之成败利钝。此即一切成事之难之根本理由所在。

此种成事之难，如更粗浅的分析言之，其第一点是：即假定人原初之求成就一事之动机与理想，是崇高而纯洁的；然任何世间的事业，在其少有成效，或多少能实现此原始理想时，即必然不免人之利用之，以达另一目标，或成就另一事业。而此另一目标及另一事业之价值，则可高可低。而原初之理想愈高者，则利用之以达之另一目标，或所成之另一事业，则大率为较低者。此任何事业一少见成效之所以必有人欲利用之，乃因一事业一少见成效，理想即多少现实化，凡现实化者皆无不可被利

用。故大而孔子订六经，儒生注六经，可为皇帝利用以成其帝王之业；小而一报纸、一社会团体、一学校，无不可被多多少少之人利用，以为达种种其他目标，成就其他事业之手段；而原初之事业之目标，亦如化为其他目标之手段，由此而产生一种价值之改变或高下之颠倒。此亦犹如我们之个人亦可利用我们过去如达一目标而有之工作之成绩，以达另一其他或高或低之目标，使原先工作之价值改变而高下颠倒。

除了上述目标之手段化而有之一事之价值之改变或颠倒外，一事之目标中，又恒可包含相冲突之诸目标。此诸目标，其价值地位恒有相等或难分高下者。如以办学校而言，提高程度只容纳少数学生，是一目标，使多人受教育而略降低程度，是又一目标。此二目标，自其本身而言，实同为正大而难分高下，唯有赖于其他相关之情形，以为决定。

如为造就某种特殊专门人才，则应使人少而质优；如为一般的社会文化之提高，则应求普及而量广。然有时诸相冲突之目标，可无相关之情形以资决定。则此时人无论选择其中之任一个，即皆不能无憾。如一学校以仅有之薪资，以聘某人教某课，则不能聘他人教另一课，而此二课程之重要性，亦尽可相差不远者。此种价值之冲突，在我们个人之生活中，亦时遭遇到，如以一定之金钱购得此物，则不能购他物之类。然此中在个人之情形与在一公共事业中之情形，又有不同。因个人之事，经自己之裁决以后，如裁决不当，不过使个人以后失悔。而在一事业中，则此相冲突之目标，可为不同之人之所分别坚持，由此而诸目标虽同为正大，亦可导致不同之人之冲突。此为任何客观的社会公共事业中，依于一共同之目标中之可包含相冲突之目标，而必然不能免者。

复次，人与人之共事，乃以事为结合之媒介。此中纵设定参加某事之人之目标全同，亦不包含任何之冲突，或设定一切冲突，皆可由一最高之领导者或一种表决之制度加以裁决，仍可有其他困难产生。此乃原于人与人以某一事为媒介而结合后，人与人又有日常生活上其他事之相接，而人又各分别有其与另外之其他之人相结合，而发生之另外之其他之事者。此其他之事可与某一事相干或不相干。如学校中之一同事参加某政党，此即可与同在学校任事之一点不相干，然亦可被认为相干。再如一教师之私生活，此可与其为人师表相干，亦可认为不相干。此中之认为相干不相干之标准，恒以人对一事之意义及其影响如何加以解释而定，而此解释乃事实上相对于人之知识智慧，而不能免于歧异者。由是而人各依其标准，自谓出自良心之道德批评，亦为其知识及智慧所限，而不能免于歧异。而此歧异之批评，正因其各自认为出自良心，乃更坚执而

不肯舍，乃终为人与人间精神上之合作之障碍。由此而人之视为相干或不相干，乃合以形成为对此一共同事之成就之一干扰。

三

对于上列之三种成事历程中之困难，我可再加以三个名字。一为成事之原始目标之手段化而生之价值之改变或颠倒，二为成事之共同目标之可包含相冲突之目标，三为个人之其他事对共同事业所引生之干扰。此三种困难，不属于一般所谓成事之物质的条件、人才的条件、社会赞助的条件之难备之列，亦不直接原自人之对其目标与理想之缺乏忠诚，或无成事的知识与才具；所以亦不直接原自个人之道德与能力之不足。此诸困难，乃人在欲成事之始，初未尝预见，而在成事之历程中，乃次第产生，而昭显于人之前者；而其产生，则依于客观存

在之事业，皆原有互为手段目标之关系，及人之目标之原有差异，及个人之从事于一公共事业者必兼有其他方面之个人生活上之事；而成必然不可免者。然而此不可免者之细节，则事先人绝不能先知；而其次第产生，则又皆可说为偶然者。由此而人之欲成事，即无异投入一客观外在之必然而又偶然之次第发生之事变之流中，以求成其某一特殊之事；又如将其原始之目标及对此目标之努力，向外抛掷于此流中，而由此流以决定其客观的意义与价值。

方才所谓决定，不是指单方面的，而是指双方面的。如人之成事，其才具高，识见远，生命精力强，感召力大，社会声望信誉已树立者，则他恒能依据客观存在之事业之互为手段目标之关系之广度兼深度的认识，而能循一定方针，集一定之人才，依一定之程序，用一定方法，以运用已存在之各种

社会事业间、人与人间、人与物间之各种关系及其他已成已有之诸事为凭借，以成其所欲成之事，而不失其原始之目标。又如人正从事于一共同目标之达到，则其相冲突之目标，恒可暂归于隐伏，而疑若不存；再如由事业之扩大，亦可使相冲突之目标分别得遂，而更加整合。此外，个人所作之其他事，亦可皆为直接间接顺成一公共事业，而增加此公共事业之光彩信誉等者。由此而人之欲成事者，亦可赖其自身与其同事之力量与条件，以自求主宰其命运，而亦能相对的决定上述之事变之流。

然而此所谓自求主宰其命运，相对的决定上述之事变之流，乃在一力量之较量关系中，求主宰决定。此中之成败利钝，则非人所能逆睹。而人于此，亦必须先睹此“非所逆睹”。而古人所谓一切事之成，三分人力，七分天命，于此即见其克实的意义。而以世间任一特殊之事与无尽相续发生之事

变之流相较，其力量可说为一与无限之比，则欲成此特殊之事之人之才之智，必有时而穷，其力必有时而竭，人之思患预防者，亦必有其未思及之患与防不胜防者。由此而从客观上看，一切特殊之事业，小至一商店、一学校、大至一朝代、一天下国家之政权，无不有成有败，有盛有衰。此可称为一切客观性的特殊事业同不能免之悲剧的命运。而人如能一眼看透任何特殊的事业，皆可归于此悲剧的命运，则人将无心于成就任何事，薄天子而不为，何况下此之一切事业?此盖即古往今来之一切隐逸者共同之心情。

然而人由观任何特殊的事业，皆不免于悲剧的命运者，亦可转而发出一大悲愿，即另求成就一人类共同之大事，并求此大事之永成而不败，永盛而不衰。此永成永盛初无客观上之保证，然而人之做此大事者，可以其所做之特殊之事（此可称为小

事），为此大事之一段落之客观上的表现，而又可在其主观的确信中，证实此大事，在其所做之小事上，时时刻刻当下有一完成。

此大悲愿，即愿承担已往之一切事之悲剧的命运，加以追念与回抱，同时望一切当成就之事，更相续不断的成就之愿望，并愿望人之共依此愿望而做事，是即人类共同之大事。人之欲成此大事，首赖于人之先自其特殊的事业目标中，解放超拔出来，转而以成就一切人当成就之事业目标，为其目标，为其事业，同时以其所从事之特殊事业为小事，与其他个人之生活上之小事并列，而只以之为此大事一段落之客观表现。此中我们必须认清任何小事是变化无常，有成有败，有盛有衰的。然而此欲成就一切当有之事之目标，则位居于一切小事之上，而永恒不毁，载覆无疆。人依此目标而作之任何小事，亦即因而有永恒不毁载覆无疆之意义，而

即此大事之一段落之客观表现。

此大事，从客观现实上看，永不能完全成就；其逐渐或就，亦实无必然之保证。从客观现实上看，自然世界中之万物恒相吞食，而互为生存之条件；社会上之各种事业，则互为手段与目标，然而皆各争取其自身之目标之实现，而只视其他之事业为条件、为工具、为手段。此中亦不仅有竞争，亦有冲突，有相吞食。而有各个人所欲透过事业而完成之目标，亦不仅有竞争，亦有冲突，有相吞食。个人之其他生活中之目标，与一公共事业之目标之间，亦不仅可相顺成，亦可相冲突、相阻碍、相毁灭，而相吞食。对于此客观现实的世界之阴暗面，由达尔文、马尔萨斯、马克思、叔本华，到今日之萨特，及印度之佛学及他家，都有真知灼见。专从此面看，人只在客观现实世界寄托理想，怀抱希望，是不可能的。人只有从此客观现实世界之阴暗

面的看清，而反照出人之内心中之另一光明面中之包含一超越崇高伟大的理想、悲愿、仁心，要化除此世界之阴暗，免除此世界中存在事物之相吞食，而使万物并育而不相害，使社会上一切当有的事业，俱得成就。而此本身，即为人类生于天地间之一大事。一切圣贤，即以此大事因缘而入世。而其他一切人，亦可各依其内心之光明面，而或多或少、自觉或不自觉，在参加此大事。然而此大事，则是一永恒无疆的事业。从实际上看人，人永远不能将此大事全幅完成。以人类社会中之各种事业之成就来说，除非人们分别所怀之目标，皆成为彼此透明而彼此相互同情、尊重、肯定，而人与人所怀之目标能处处相摄相入；则此各种事业间及其与个人生活间之相冲突相毁灭与相吞食之事，即必不能免。然而人依其内在的悲愿，则必然永远的去求免此不能免，而求此大事之逐渐完成。

我们以上的话，或不免又说得太高远。如再落实下来至切近处，则我们可说，要求社会上之一切当有的事业俱得成就，人最重要的事，即是要开拓胸襟同度量，去同情的体察人之各种不同的目标及其原始之价值，而与以一尊重肯定；并了解到：一切事业间及各个人生活间，可以有相对的互为目标与手段之关系，然而不能只有片面的目标与手段之关系；任何处有此片面的目标与手段之关系，那儿就有人心之无限的委屈；凡有委屈处，即更可同情，即更当使之申诉，此便是人间之大仁大义之理想。

四

此人间之大仁大义如何实现而成就？以此大仁大义存心者，如何表现其仁义?此则只能在人所作之小事上表现。一切特殊的事业皆小事，此外一切

个人日常生活上的事，亦皆小事。然而此小事成为大事之表现，则大事即在此小事中有一当下成就，此可由每人加以内在的印证。在个人之日常生活中，我们可以问：谁能够怀抱一自知为正当的生活目标，或自求提高其生活目标，而不断向上?谁能够对其正当的生活目标，能加以继续保持不改，而以之为更低的另一生活目标之手段，而产生价值之改变或颠倒?谁能够在其自己之特定的生活目标外，常想到他人之不同的生活目标而寄与同情与尊重，对其价值加以肯定?谁能够使其个人生活上所作之其他之事，不妨害其所从事之客观性的社会事业？谁能够兼求其个人之其他方面之生活上之事，与其所从事之某一事业，能相与顺成，而使之相辅为用?这皆纯属于个人自己之存心，非他人之所能知所能评论，亦非自己所须向他人说，复非自己之所敢轻易以之自许者。此只是个人应常以之自问而自勉者。然而任何人只要有一动念，以此自问自

勉，他即是能在个人生活中，成就上述之大事者，其所做之小事，亦即此大事之表现。又人在其特殊的职业中，或其所从事之客观的社会事业中，谁能够依于肯定此职业事业之客观的社会价值，而献身其中，以做我自己之一职分内之事?谁能够努力使其所从事之事业，永保其客观的社会价值，不使之为怀抱低的目标之人所利用，并能运用转化此怀抱低的目标之人之工作之意义与价值，以求原来之较高的目标之更有效的实现？谁能够真欣赏承认其他同事所做之一份事之价值？谁能够兼肯定承认客观社会中存在的其他同类或不同类之事业之价值，而亦望其发展，不以同行作敌国之想?谁能够于自尽其职分内之事外，兼能忘却职位之高下，职分之差别，而以其单独之人格，个人之生活，树立风范，而兼具有团结同事，以共向一事业之完成之目标之亲和力？谁又能够在与人共事不合而去后，仍不出恶声，而仍望其事之成？谁又能够于尽心于事，而

终觉事无可为，即洒然而止，而另创新事，或留俟他人之更成同类之事?这都是人在做事中会有的最平凡的问题。然而谁真能经得起这些问题的考验，他亦即在做我们上所述之大事，而此大事亦即在其身上当下成就，其所做之小事，亦即此大事之表现。

然而存在于客观社会之各种小事业中，有一种小事，却是关联于一切其他小事业之成就者。此即我们所从事之学术文化教育之事业。这一种事业，从客观社会上看来，并不在任何时都必然比其他事业重要。从事这种事业者，其人格在事实上亦不必比从事其他事业者为高。然而这种事业确是关联到一切其他之社会事业的。因一切事业之成就，皆赖具有知识智慧德行的人才。而纯学术文化教育，则是负担培植人才之责任的。但如何使存在于客观社会之此种事业，与其他事业配合，而成就我们上述

之大事，这是一专门的问题，不在本文所讨论之列。

在人类之学术中，有一种学问是直接关联于人之道德生活的。此即本书之论题。而人之道德生活中，有一部分是直接关联于人在成事中之道德实践的。此即本书所未及而为本文之所涉及者。由于上述之成事中之困难，及一切事业之悲剧性，与由悲愿所引生之成就大事之想，我认为在道德生活之学问中，有下列之问题，是人人应加以思索的。一、人们的追求之目标，毕竟是些什么？其高下之秩序与价值，如何加以规定?目标之手段化所发生之价值之改变或颠倒之各种情形如何？二、人之各种目标，如何会发生冲突?此各种冲突之调解如何可能?人之同情尊重肯定他人所怀之不同目标之胸襟与度量，如何养成?人当如何本此胸襟度量，以相应之态度，对不同之人，而与人合以成事?三、个人之

日常生活中之事，与其所从事或参加之诸社会之公共事业，如何能成为相互顺成的?人对他人之道德批评与道德教训，本身如何成为有效的，兼为成事的而非败事的?

五

对于上述之问题，乃最近若干年中我所常想的问题。这些问题不直接属于人之树立其个人之道德自我方面，亦不直接属于提供一社会文化之理想方面，而是属于个人之道德实践，如何通过其所从事之特殊的职业事业，及个人之一切小事而表现的方面。这些问题，似都是卑之无甚高论。于此人亦不能只骋才情，只恃思辨去想，而应一一都要落到最具体现实的实际去想。此即属于中国古人所谓应世涉世或待人接物之道德实践。此与前二者乃相关联，而属于不同之领域。如前二者是道，则此可说

是术。但术中亦自有其相应之道，而此道亦并非皆可不思而得，不学而能者。故关于道德生活之学问，实应包含此一部分。中国自古之圣贤之学中，亦包括此一项，唯多只表现为零碎之格言，但亦未尝不可对之作纯理论的论述。不管我们作不作纯理论的论述，此总是应思应学之一学问。而我在十三年前，则根本未自觉到此亦是一学问。即我所写之人文精神之重建、中国人文精神之发展等书中，亦不包括此一学问。我是否要另写一书，来论此一方面的学问?我亦不能预测。如写亦不过只表我个人之所见。且文章愈涉具体之应世涉世及待人接物方面，愈不能穷尽此中之曲折，而对他人即不必有用。但我今之指出此亦是关于道德生活之学问中之独立之一项，则可明示我前所论者之局限与不足。中国古人言学，有明体，有达用。我自知我以前只于明体方面，略有所窥，但全说不上达用。达用之事业，赖人天生之才智、生命精力、感召力、机缘

或天命，但亦靠学问。而专门之道德哲学家，亦应承认此是学问，并以其反省思索之所及者示他人，以帮助有才智、生命精力、感召力及机缘者，开创事业。其本身即道德哲学之学之一种达用。至于今后之哲学家道德学家，是否能兼为圣王，以明体达用，则我意此时代已过去，今后亦不必须。今后之人类，能人人在其从事任何特殊之职业事业中，不断提高其目标增益其价值，而又有胸襟度量以同情尊重肯定其他人格所怀之其他目标，及所从事之其他职业事业之价值，并使其个人生活与其所从事参加一切公共之事业，皆为相与顺成者，此即已开出人皆为尧舜人皆为圣贤之途，而较昔日一人为圣王之理想，更为广大而崇高者。

至于人之明体与达用之学，所以必须加以分别者，则以道德上之成己与透过客观事业以成物，此二者之意义，确有不同。一客观事业之成就，必然

牵涉到他人。人心不同，各如其面，其所怀之动机与目标，确千差万别，而知人待人之学，亦实单独成一学问。无此学，则明体者，必未能达用。然而此达用之学，又不能为人所当先务，亦不能真与明体之学并立。此理由在人真能有明体之学，则自然有其达用之学。如以知人之学言，此固不易。但人之所以能知人，恒赖于以其自己之心灵之度量之所及，为其对照，其心灵之度量愈高愈广者，即当其转而资之以知人时，则愈能知不同形态之人。至于待人之学，此固亦不易。但人之所以待人，恒本于人之所以自待。而人之对其自己之生活，愈能自加以主宰，而恒迁善以改过，自变化其气质者，则其待人之道，亦愈能因人之才性气质，而泛应曲当，不执一定之方。故有明体之学者，自然有其达用之学。至于人之不由其心灵之度量之高之广以资对照，而有之知人之智，及不由其自作主宰之修养而来之待人之才；则其高者，固可为天赋的直觉性

的“亿则屡中”之知人之智，知几应变之待人之才，然此乃不可学，亦不待学者。而一般则皆为凭习见以生之穿击揣摩之知人之智，及凭习态而成之机械变诈之待人之才。此则恒由人之学，不以明体为先，而径以达用为先所成之才智。而世俗之所谓才智，盖罕有免于此穿凿揣摩之智，及机械变诈之才之外者。此即昔贤立教，所以从不直接以训练才智以应世接物为教之故。实则天下无不晓事之圣贤，亦无不知人之情伪及世事之险阻艰难，而能应之以其道之圣贤。唯大本不立，自己个人之心志，先未达于高明，亦无客观社会文化之理想及规模，存主于心，未知于个人最切近之小事，见人类之共同之大事即表现于此，当下完成于此者；则一切皆无是处，其达用非达用，行妾妇之道，以穿凿揣摩之所知，投人之所好，以机械变诈之行，冀人之用我，此岂居天下之广居，立天下之正位，以行天下之大道，而达用于世者之学哉。这就仍归到人之自

建立其道德自我，及怀抱一对客观社会文化之理想，仍为第一义之重要之事。今即以此为我重印多年前旧著于读者之前，并盼读者惠览拙著中国人文精神之发展等书之理由，兼希读者知其所言之分际与局限，勿轻以高远而不切实用之言相责为幸。

一九六二年八月廿日

自序

本书凡三部。三部各自独立，而义蕴则相流贯，互相照应，以表示一中心观念，即超越现实自我，于当下一念中自觉的自己支配自己，以建立道德自我之中心观念。

第一部道德之实践中，首提出道德生活之本质，为自觉地自己支配自己，以超越现实自我。继即本此观念，以说明道德之自由，人生之目的，及道德心理、道德行为之共性，而归宿于论生活道德化之所以可能。此部以对第二人称之教训体裁而写出之。

第二部世界之肯定，即本上部所启示之道德自我之尊严性，进而追溯道德自我在宇宙中之地位。此部自怀疑现实世界之真实与感现实世界之不仁出发，进而指出心之本体之存在，及其真实、至善，

即以之为道德自我之根原。再进而说明心之本体，即现实世界之本体；而知现实世界之真实，及自道德自我出发而欲实现之价值理想，必能实现于现实世界，由此以肯定现实世界之真实性。此部以第一人称之默想体裁而写出之。

第三部精神之表现中，即以精神实在一名，代替前部中心之本体一名。（自心之本体为一充内形外之真实言，即名为精神实在。）在此部中，首引申前部意，说明现实世界之物质、身体，皆为精神之表现，次即论第一部中，所举出之各种道德心理，及通常所谓现实生活之本之饮食男女求名誉等活动，皆为同一精神实在表现之体段，而明其相通，使人知人之一切生活，均可含神圣之意义。由此遂正式提出性善之义，并论罪恶、苦痛之关系，说明苦痛、罪恶，皆为精神实在之一种表现。再次，即本于一切道德心理，与非道德心理之出于一

原，而论一念之陷溺，即通于一切罪恶，一念不陷溺，即通于一切之善。最后论精神实在之最高表现，为使社会成真善美之社会，而归宿于论一切文化、教育事业之重要性。此部以对第三人称之描述体裁而写出之。

此三部中，第一部说明道德生活之本质，第二部说明道德自我之根原--心之本体之形上性，第三部说明此心之本体，即充内形外之精神实在，为超现实世界、现实生活，而又表现于现实世界、现实生活者。然三部之写作，各本问题之发展，层层深入，自成一全体。以无通俗道德哲学著作之机械式之纲目，故三部互相照应之处，不可由纲目之明文以见。读者必须玩其全文，于著者所欲表显之道德哲学之意境，有所会悟，乃能知其义蕴之相流贯也。

又本书重直陈义理，故于古今道德哲学各派之成说，无所讨论。著者思想之来源，在西方则取资于诸理想主义者，如康德、菲希特、黑格尔等为多，然根本精神则为东土先哲之教。至于其自以为独见之处，亦不复自标举。善读者自能知其与中西先哲之异同所在也。

三十二年一月唐君毅自序于中央大学柏树村

一 导言

本书原是拙作人生之路十部中之三部。因此三部文字体裁相近，内容思想，照应较密，可合成一全体。故分出名为道德自我之建立。其余七部中之五部，改名人生之体验，已交中华书局印出，读者可参看（按其中之一部名物质、生命与心，后发表于心物与人生一书，又一部名意味之世界，发表于三十三年之哲学评论）。

本书之写作，原非为人，而是为己。只缘我自己，时不免精神不安，颇少天君泰然，海阔天空之景象。常念一切精神之不安，皆由陷于现实自我，不能超拔。而我若干年来思想之结果，已使我深信形上界之真实自我之存在。在此思想与生活之矛盾间，故我常欲有以自责自励，以改造自己之过失。我在作此诸文时，复正当数年前，精神最不安之

时。每独步空山，临旷野，天高地迥，觉宇宙之无穷，怀古思来，嗟吾生之悠忽。念平生所学，到此竟无受用，何以为人?于是将昔日所思，而切于自己之生活者，写成此书。恒中夜起坐，一灯荧荧，遥望星月，炯然与吾心相照，顿觉万感俱寂，灵光炯露。书成，藏诸箧中，本未示人。然每当悔吝复生之时，即展卷自读，总能使庶几之志，揭然有所存，恻然有所感。前年冬理想与文化创刊，乃陆续在该刊发表。发表以后，他人亦多有读之，而有所感发者。以友人牟宗三、周辅成、李源澄诸先生之鼓励，乃决定一并付印。

我最初之所以不想发表此书，是因此书全是自己一人说话，书中对一理，虽亦曾反复辩论，然通通是自己与自己之敌对思想相辩论。写作时既根本未想着我以外之他人，故亦不必能切合他人，解答他人之疑问。本书于道德哲学上之不同学说之本

身，既无所叙述与讨论，则他人对我此书中所表现之思想，亦难清晰把握，所以我不发表。四年来，亦屡欲将此书中之思想，以另一形式表达，加上对不同学说之叙述与讨论，并把节目增详，再提出可能引起之问题，加以答复，使之更能切合他人。但始终未能动笔。到了现在，虽我仍有此志，然而我已深自怀疑，我所欲写另一书，纵然写成，其价值即使可代替此书但其对人之好处，是否多于此书，亦是问题。我现在要自己提出理由，来为此书写作之形式，作一番辩护。

我此书写作形式之一切缺点，都是由于它是为己而非为人。但是我近又觉到正因其写作时不是为人，而是为己，所以有其不可替代之价值。因我深信道德的问题，永远是人格内部的问题；道德生活，永远是内在的生活；道德的命令，永远是自己对自己下命令，自己求支配自己，变化自己，改造

自己。人必须要在自己真切的求支配自己、变化自己、改造自己时，才能有真正的道德意识之体验。一个人希望他人有道德，而对人讲道德，亦只能出于自己之真切的成己成物之道德意识——这一种道德意识当然是最高的。如其不然，其对人讲道德之动机，可根本是不道德的，如出于为名、为利、好胜之私。一个人如出于为名、为利、好胜之私，而为人讲道德，其所讲出的话，亦不必即是错误，更不必即使人不道德；然而此种话说出时之情味，与话中之思想内容，必使人有不谐和之感；同时不能真正感发人之道德意识。然而我写此书时，至少自己是确想支配自己，变化自己，改造自己，我相信其是出于一种相当真切的道德意识的。我写时，除了激励我自己以外，是别无目的。我自然无那种要感发他人之道德意识，或成己复成物，而为人立言之道德意识，然而我亦无低于完成我自己之道德人格以下之目的。诚然，因我自己修养不足，我人格

之种种缺点，必然仍反映于我写此书时之心境，而流露于文字之中。然而至少在我当时之自觉之中，我之动机是纯洁的。我在写此书时，未讨论到与我思想不同之各派学说，同时我亦无与别派学说敌对之意识，因而无任何争胜之意识。就我个人来说，那时精神的不安，是一特殊的不安，其渴求一道德理想，来支配自己之心之强烈，是后来所少有的。我不能保定以后还有同样特殊的精神的不安来刺激我，使我有那种强烈的道德意识；我同时不能保定我如果以后要作一与不同派道德学说，讨论是非的道德学书，绝对能免除由敌对意识，而引起的争胜心。而夹杂争胜心的道德哲学著作，无论其内容如何丰富，论证如何坚强，依我自己的标准，便是绝对低于从纯粹的道德意识出发，而写出之著作的。所以我现在不能承认我另想写的那书写出以后，其价值可以代替此书。我自己宝贵我写此书时之心境，所以我对此书写作之形式，亦不愿多所改动。

同时我相信从真切的道德意识出发，而要求的道德理想，即对于有不同道德理想的人，必亦有相当感发、启迪的作用，所以我要将此书公之于世。

但是此书写作之形式，确有其缺点，即他人不易把握此书之思想，与他派思想之异同。此书中有许多引而未申之意见，可引起误会。同时此书每部都是直线式的写法，问题愈转愈深，而不是纲目式的写法，使人不易将其中义理，类别清楚。所以我作此导言，将此书各部，作一总括的检讨，指出其中心意旨，及与他派思想之重要的异同，并祛除一些可能的误会，将各部义理交流互贯处指出，以补足本书之所未备。

本书第一部道德之实践，首指出道德生活，即自觉的支配自己之生活。我之如此界说道德生活之理由，在文中未说。我们当然可对道德生活，作其

他界说。如自道德生活之发生上看，有人说，道德生活是由社会生活中发生，遂从道德生活如何自社会生活中发生，以界说道德生活，是为发生的定义。又如自道德生活之目的上说，有人说道德生活之目的，是实现神的意志，或客观精神的意志，遂从道德生活如何实现神的意志及客观精神的意志，以界说道德生活，是为目的的界说。但我对道德生活之如此界说，不属上列二类界说。我之如此界说道德生活，可以视为一方便的界说——即不外说出我所谓道德生活，是指的什么一种生活。但亦可以被视为传统逻辑中的本质的界说。即我认道德生活之本质乃即自觉的自己支配自己之生活。因我相信，人根本上是能自觉的，所以我们对我们自己或世界，本来可以有不同之自觉的态度，如了解之态度、欣赏表现之态度、祈祷皈依之态度，及去支配或实践之态度。由了解之态度，有科学哲学之生活；由欣赏表现之态度，有文学艺术之生活；由祈

祷皈依之态度，有宗教之生活；由支配实践之态度，有道德政治经济之生活。道德政治经济之生活，都是赖行为上，或心理上的实践工夫，去求有所支配。其中经济生活所想支配的，是物；政治生活中所想支配的，是我以外之他人；而道德生活所想支配的，则即是我自己。然而自己支配自己的生活，必须是自觉的，乃成道德生活。因不自觉的自己支配自己，在出自纯粹的生物本能之自然生活中，也可说是有的。我们要表示道德生活是人的生活，而非只一生物生活，我们必须加上人的生活之所以为人的生活之共同性质，即人的自觉性。所以我们界说道德生活，为自觉的自己支配自己之生活。我之如此界说道德生活，是本于我对于人类生活之先有如此之一类分。此类分本身，自有其理由，为今所不能说者。然而此类分本身，确应说出，使人知我之所以如此界说道德生活之直接的理由。

我界定道德生活，为自觉的自己支配自己之生活，亦与其他哲学家，所谓道德生活是自作主宰，自己规定自己之生活，道德生活是自律的生活，而非他律的生活之说相同。当然，在道德哲学中，也有人主张他律的道德学说。但是依我所说，则他律的生活，必与宗教生活、或政治生活、或本能生活混淆，不是纯粹的道德的生活。我们不能不承认人有纯粹的求自律之生活，我们便名此种生活，为纯粹的道德生活。

道德生活，是自觉自己支配自己，是绝对的自律。但是人要真求自觉的自己支配自己，是极难的。人原始的支配的态度，总是想对于世界中之他人或物，有所支配。人原始的支配态度，是外驰的。人要自觉的自己支配自己，必须将外驰的支配态度收回来，以用之于自身。本文之初，为要使人知道这种自己支配自己的态度，是一种更高的支配

态度，是更足贵的，所以指出支配自己是比支配世界更伟大的工作。因支配世界，只表示我们意志力能破除外界之一切阻碍；而支配自己，则表示我们能主宰此用以破除外界一切阻碍之意志力之本身。

我们承认了自己支配自己之道德生活之可贵，于是我们进而讨论自己支配自己之生活如何可能之问题。此即第一部第一节道德生活之基础论。我所谓道德生活之基础，即道德生活之所以可能。道德生活之所以可能，我们认为在自己能对自己之行为，负绝对的责任，与相信自己有实践道德之自由。在此段中，我论道德之自由，是纯粹就心之“能”之本身上说。因我认为只在心之“能”之本身，才可说有自由，亦只有自觉心之“能”本身者，才能获得实践道德之自由。我此处所发挥之自由论，兼原于维摩诘经及禅宗思想之启示。此中包含一“吊诡”（Paradox），即“知道你被束缚，

你可不被束缚”，“知道你不自由，即证明你能自由”，如知烦恼即是菩提。然此实为指示人有道德之自由之最简易直截之方，欲在哲学上建立道德之自由者，最后必归入之思路，乃对此问题有最后之解决。今姑作此武断之言，以待来哲。

在第一部第二节中，论人生之目的，乃承第一节之论道德之自由，而论此自由当应用于何类人生之目的。在此节中，我以最简单之言辞，破除快乐主义、功利主义及顺生命冲动之人生思想，而归宿于人生之目的在行自己之应当意识对自己所下命令之说。在此节中之思想，自主要是承继康德之辨“应”与“要”之精神，与孟子辨义利之精神。但我在此，处处是从自觉与否辨析此问题，则与康德之自条件的命令或无条件的命令辨析此问题者，不必相同。

第三节论道德心理行为之共性，我在此中，列举许多我们通常认为应具备之道德心理与道德行为，进而指出这一切道德心理行为，都表现一共同之性质，即超越现实自我之限制，于是说道德心理行为之共性，即超越现实自我之限制。在此，别人当然亦可批评我，说我并未将一切道德心理行为列举尽，则我之结论无必然性。但我想，大体上已足够。至少我在此可说，在别人未能提出例外时，我的话是可以成立的。

我在此说道德心理，道德行为之共性，是超越现实自我之限制。此即含：道德价值表现于“现实自我限制之超越之际”的意思。但所谓现实自我是什么，我文中未加定义。这是因要对现实自我加定义，须涉及形上学中极麻烦之问题；而现实自我一名之所指，在日常谈话中已有一大体相同的共许。如有人要把我此共许说出，我可本第三部意说，现

实自我即指陷溺于现实时空中之现实对象之自我，为某一定时间空间之事物所限制、所范围之自我，亦即形而下之自我。而道德心理、道德行为之共性，即使自我自此限制范围中解放，不复有所陷溺，而道德价值即表现于此解放之际。

我们之说道德价值表现于现实自我解放之际，自然与西方许多理想主义的道德学家之思想相通。但是我初之得此思想，恐怕是受居友及柏格孙之暗示。居友以道德原于生命之自求扩张，柏格孙之道德与宗教之两原中论真正的道德是开放的道德（Open morality），我盖即由此悟到道德之本质，即是现实自我之解放。但是我所谓现实自我之解放，即意涵形上的自我之实现，则不与居友柏格孙之说同。他们之生命冲动，依我说仍是形下的。故我之此说，自更近于格林（T．H．Green）、勃拉得雷（F．H．Bradley）之说。但格林、勃拉得

雷之以道德必过渡到宗教，形上自我即通于神之说，则非我此处所及评论。此外，我说道德价值表现于形而下之自我之解放之际，当然意涵道德价值是超越的。关于道德价值是超越的一点，哈特曼（N．Hartman）在其伦理学中有极详尽之讨论，我受其启发不少。但其价值自存之说，我不同情。此亦为道德形上学中之专门问题，须俟专书讨论。我在此是以道德价值，隶属于形上自我。我所谓形上自我，亦实即是中国哲人所谓本心本性。故我所谓道德价值表现于现实自我限制之超越之际，实乃中国哲人所谓反身而诚，尽心知性之注解，但用以注解之思想与语言，则全是新的而已。

第四节中，论道德生活发展之可能，是论如何使道德生活发展扩大继续之方法。在此节中，我们首论道德生活之扩大，无必然之保障，同时指出我们知其无必然之保障，而不求必然之保障，即可有

必然之保障。此又是一吊诡（paradox）。然此中实含极高之道德的智慧。其次我们论道德生活欲求扩大，必须加强应该之意识——此去加强之本身，自亦出于应该之意识，而亦所以扩大道德心理之体验。在此中，我们指出人只要能念念反观，则无论何时，均可有无尽的道德心理之体验，而归宿于人对于其道德生活之发展，可有绝对的信心。

第五节生活道德化之可能中我先提出十种鞭辟近里的道德教训，进而说明一切生活皆可道德化，以证明道德无放假之一语。此中说明由道德生活，可通至非道德生活，即以说明生活皆可道德化，此又是一“吊诡”。盖凡本书有吊诡处，皆本书最能引人至更深之问题，启示人以更深之思想者也，读者幸留意焉。

总括第一部之所论，皆不离自觉心中之应该意

识以立言，我处处皆直就道德心灵本身，以显示道德生活之内蕴。然我对此道德心灵之形上性，则虽曾提出，而罕所发挥。此道德心灵在宇宙中之地位及命运，亦未论及。然在第二部中则略补充上列之缺点。

第二部之体裁为默想体，与第一部之体裁为教训体不同。此部第一节，自怀疑现实世界之虚幻与不仁出发，而归于一上无所蒂，下无所根之悲凉感慨的心境。在此节中，主要是取佛学之论据，以说明现实世界之虚幻，复以其悲悯之心为背景，以描述此宇宙之不仁。然此一节实只是一导言，其中说一切现实事物之毕竟虚幻，只是一方面之论法，尚非毕竟了义。我写此节之目的，唯在引出第二节。

第二节论心之本体之体会，即由第一节之怀疑现实世界之不仁，转到对于此怀疑之心灵之肯定。

此颇似笛卡儿在沉思录中所表述之思想过程。但笛卡儿所肯定之心灵，为一理智的心灵，而我今所肯定之心灵，为一道德的心灵。笛卡儿由我思以证“我”在、“心”在，我今则由我不忍见此世界之不仁与虚幻，以证有要求仁与真实之“我”在、“心”在，可谓是由“我感”以肯定“我在”、“心在”，由“我不忍”、“我要求”，以肯定“我在”、“心在”。由肯定心在，我遂进而说明心之本体为超时空者。在此，我所取之论证，乃循西洋理想主义者常用之论证，即自觉之本性原是超时空者，而加以引申。此处我本可再对亚力山大等实在论对此论证之批评，加以还驳，并增加其他论证。但此涉及形上学之问题太多，且我以为在一正常心灵，只须此论证，已可立刻了悟心为超时空者，而自己印证之。由此印证，即可阻挡任何反对者之批评。

第三节生灭即不生灭，乃本部之中心。此节中论感觉认识中之心、身、物三者之关系是：由身物之质力之相销除，乃有感觉——即身物之质力，由销除而不存在时，正感觉与其直接所对显出之时——以说明感觉与其直接所对，乃自心所显。并由身物之质力，对心而言，乃一限制，以论生灭即不生灭。此中牵连于认识上之其他问题，余意未申者至多。此中并未假定身体与外物，先不存在之说。于是最初如何可肯定身体与外物之存在，则是一问题。又感觉所对是否可潜存，亦是问题。但此诸问题，与此节之中心意旨，无直接关系。对于后一问题，我们可说，纵然感觉所对为潜存，亦可说其显出，乃以心之活动为动力因。此节之中心意旨，唯在说明心与所谓身、物，如何关联，及心所认识者之生灭，不碍心之本体之恒常性，确立心之本体之信仰，以为道德自我之根原而已。

至于在此节中论有限与无限之关系一段，主要是受菲希特、黑格尔论辩证法之影响，但亦有不同。此不同，在我之更重有限与无限之相即关系。读者可自察之。

第四节世界之肯定，首循上节所谓“身物之质力相销除，乃有感觉”之义，进而论身体为一负性之存在，为一销除中的心之外壳。此种说法，乃受柏罗提罗之启示。对牢执身体为自我之核心之一般人，实为一可惮之说。然此说并不须归于身体之保存，为无价值。依我所说，身体之保存，即所以为其以后之销除，以为彰显此心之用。此又是吊诡（Paradox），然真理即在此吊诡中，吾又奈之何哉。

第四节即论心之本体无限制，故至善，其中亦无所谓苦与错之存在。再进而论身体之有限制，而

我们复欲将此有限者当作无限用，乃有罪恶、痛苦、错误。我之此说初乃受席勒（Ｊ．Ｃ．Ｆ．Schiller）在其美学书札及论文之影响，后乃于东西大哲之言中，随处得其印证。此节最后复论一切罪恶苦痛错误，可以化除之理。

在此节中，往复对辩，层层深入，直至最后，遂将第一节怀疑现实世界之不仁之心境，转化为一种肯定现实世界之心境。此所肯定现实世界，即道德自我所肯定之现实世界，亦即“为实现形上的心之本体而存在”之现实世界，为道德自我实践道德而存在之现实世界。

在本部中以道德自我之根原，即形上的心之本体，乃将道德自我向上推出去说，以指出其高卓与尊严；然后再以之肯定下面之现实世界，并以之主宰现实世界。此部乃先分开形上与形下，而再合

之，故易引起人一种以形上与形下，心灵与身体物质对峙之情调。我在第三部之精神之表现，乃改而自始便自形上与形下，心灵与身体之合一上出发，并指出形下之身体与物质世界，即所以表现形上之心灵，形上之心灵实遍在于人之各种活动中。故第三部以精神实在一名，代替第二部之心之本体之一名，并以精神活动之一名，代替第二部心之活动之一名。这一部可以说，是从谈人生以谈道德自我之建立。

在第三部中第一节中，我首论人自内部看为一精神之存在，超越特定时空之存在，自外部看，即为一物质身体之存在，亦即役于特定时空之现实，而为其所限制之存在。此本为席勒、菲希特等之说法。但我在此处所谓内部看，人为一精神之存在者，仍是自内部看人，为一超物质身体之存在之意，故与第一二部之意相连。在此节中，我论身体

与物质之世界，为精神与精神相交通之媒介之说，乃取自罗哀斯（Royce）。彼在世界与个体及近代哲学精神后半中，论此极详尽，读者宜参看。

第二节论人类各种活动，我共指出十二种，并指出人之任何一种活动，均含一种超物质的现实之精神意义，即饮食、男女、求名、求权之活动亦然。我将此十二种活动，由低至高，加以排列，并指出高者之所以高，由于其所含之超现实的身体物质之意义愈多，亦即所超越现实之限制愈多。此十二种活动，实可分为三组，三组中之一二三四间，各有相对应之关系。此十二种活动与道德之实践一部中所提出之道德心理行为，亦约略有一相对应的关系。但我于此并未明白指出，读者可以自去看。因此十二活动之不同，唯是其所含的“超现实的身体物质限制之意义”之不同。所以我们归到：一切活动是同一的精神实在之表现，而是可以互相流

通、互相促进、互相改变的。

第三节论人性之善与罪恶之命运。我们先提出我们之性善论。此本于上段之分析人生之活动而来。因上段分析出之三组人生活动之第三组，是由自觉之善而后有，是公认为善的。第二组求真、求美等，虽就各各本身言，或不以之为求善之活动，然自求真等之使我们破除未知真理时心灵之暗蔽，超越愚痴之限制等而言，则含善之意义。至于第一组之活动之本身，虽一般人不以之为善，然亦非定不善，故我们归到人性善之结论。

但人性既善，人精神表现之活动既善，恶又自何来?我在此提出一念之陷溺，以解释人之所以有恶。此自原于孟子及宋明儒家之说。但为什么一念之陷溺，即成极大之罪恶，我在此则以无限的精神要求，为有限的现实对象所拘絷，以说明之。

但人之无限的精神要求，既可为有限的现实对象所拘絷，则精神之表现，便不得说尽善，恶亦当为精神之一种表现。不过我说明精神之表现根本是善，恶只一种变态之表现。恶为善之反面，然善复求反其反面，故恶只是一种为善所反之负性的存在，恶非真正的精神之表现。由此而归于性善之结论。在此处我又是取资于王阳明之良知之善善恶恶之说，以完成孟子性善论，此节之义，即通于世界之肯定第五节。然此节中之问题，极为繁富，或尚须另为专书论之。

第四节精神上升之道，首说明所谓精神实在之超现实世界之意义，及此二世界之如何联系起来。我们在此，仍是就有限与无限之互为基础，以说明他们之二而不二，归于我们根本不能脱离现实世界，以求精神实在。同时因我们在现实世界中，故我们不能希望立于无过之地，须知我们时时都在犯

罪，都可犯罪。此乃因我们对我们任何活动，都可由反省以固定化之，而视为一现实的对象，而自己陷溺其中，此即成罪恶。

但是从另一面看，则我们对于一切罪恶，亦都能超拔。因我们能知我们有所陷溺，知病便是药。一念陷溺，通于一切之恶；自觉有陷溺，而一念不陷溺，即通于一切之善。于是此部归到只要对我们之活动，都能加以自觉，以求不陷溺，则任何活动，都是上升于精神实在之活动，超越现实世界之活动——亦即超越现实自我之限制之道德活动。自觉的求不陷溺，以超越现实自我之限制，乃当下可求得者。于是我们归到善美之可实现于人间社会，而归宿到一切文化教育之活动之重要。

以上是就本书各篇之要点，及问题所在，并与他人思想之异同处，分别略述。

总括言之，则此书之中心，唯是说明当下一念之自反自觉，即超凡入圣之路。重此当下一念，本是孔孟之教。而在后来之禅宗及明儒阳明学派以下诸子，更特别喜在当下一念上指点。此真中国哲学之骨髓所在。但禅宗及明儒，对此当下一念把握得太紧，不肯放开去广说。而本书则求先放开说，再收摄说。当然我们还可放开，更作广说，亦可更收摄说。由前者即可通于西洋哲学许多问题，由后者即可通至阳明所谓良知及宗门之向上一机。但关于前者是愈说愈多，根本说不完，后者将终归到不可说，故我此书仍保存原来之面目。

至于关于本书各篇之大旨，及其关联，则读者可重看原序，此不赘。

三十三年六月二十五日

二 道德之实践（教训体）

（一）道德生活之基础

什么是真正的道德生活?自觉的自己支配自己，是为道德生活。

但是你要求自己支配自己，你必须有如下的认识：

你首先当认识：支配自己是比支配世界更伟大的工作。西方的谚语“拿破仑能支配世界，然而不能支配自己”，因为他不能控制他困在岛上时的烦闷。

你能支配世界、战胜世界，只是表示你的意志力，能破除外界一切阻碍。而支配自己、战胜自己，则表示你能主宰“用以破除外界一切阻碍之意志力”之本身。

所以支配自己，是比支配世界更伟大的工作。

我们常人的习惯，总是想把力量往外用，总想对外界有所支配。这同自觉的道德生活，是极端相反的。我们若不求自觉的道德生活则已；如欲求自觉的道德生活，我们首先要把我们全部的生活习惯，翻转过来，把力量往内用。所以我们首先要把支配自己的价值，看成比支配世界高，去作如上之思维。

其次，你当认识你自己，对你自己负有绝对的责任。你不能把你的任何行为之产生，只溯其原因于你之遗传与环境。你必须把你的一切行为，都视为你自己作的、自己决定的。不论是你有意识的行为或无意识的行为，常态的行为或偶然的行为，你一概要承认是你自己决定的。因为无论有多少条件，足以逼迫你产生某一行为，然而由一切条件之

具备，到你行为之发出，必须经过你行为的主体之认可——不管是有意的或无意的认可。所以你的认可，乃你一切行为，所以成为你的行为之所在。若无你之认可，则你之行为，与他人同类之行为无别。所以你必须承认你的行为之成为“你”的行为，其原因只在你之自身，而不在你之遗传与环境之任何外在条件。

道德生活是要支配自己、改造自己。支配自己、改造自己，必须把被支配的自己，与能支配改造的自己，视作同一的自己。所以我们必须对于我们过去之行为，负绝对的责任，一一都承认是我作的。因为我们一承认之，我便是把他们一齐收摄，到现在的我自己之前，成为我现在之支配改造活动之直接所对。反之，如果我们溯其原因于外在之遗传环境等条件，我的目光，注视到各外在条件，我便是把此正要想加以支配改造的对象，推开到现在

的我自己之外，我之道德的努力，便立刻弛缓下来了。说“你作的行为是你作的行为”，似乎只是一重复语，然而“承认你作的行为是你作的行为”，必须要把你现在的道德自我主体力量，伸贯到你的过去，此中有各种不同的深度，从这深度中，可以看出你当下的道德自我力量之大小。

第三，你必须相信，当下的自我是绝对自由的。当你要想支配改造你自己时，你自己便超出你过去的一切性格习惯之外，你不能再说那些性格习惯，还控制着你。因为你当下的心，是能自觉你之一切性格习惯的主体，你当下的心包摄住、范围住他们，他们只是你当下的心之所对，而你当下的心则超临于此所对者之上，你怎能说他们还控制着你？你更不能说，此外尚有环境中任何势力，可以决定你的未来。因为环境中之任何势力，如果不为你当下所自觉，他不会表现决定的力量；如果已被

你自觉，那他便仍为你当下的心之所对，你当下的心仍然超临于在他们之上。你要知道，一切性格、习惯的势力，一切环境的势力，凡已表现者皆在过去，都属你过去的宇宙。他们全部势力之交点，在你的当下，然而未来，永远是空着的。未来尚未来，过去已过去，当下的你便是绝对自由的。对于你未来的行为，你明明正在考虑各种可能的方式，明明尚未决定，而待你去决定，你不是绝对自由的吗?假如你说未来虽有各种可能的方式，然而最后以我之环境、性格、习惯的关系，我最后总是被决定，而只能选择一种。那你便是先假设：你已到未来那被决定的情境中，你是假设未来已成了过去。你所证明的，只是过去被决定，你不曾证明，未来被决定。你只证明了，已成过去的未来被决定，那未来的未来，仍未被决定。如果你说一切未来，都可视作过去，那你便假设你现在的心，已超临于宇宙全体时间之流上，去看宇宙之全部行程。虽然在

此宇宙全部行程中，有你自己被决定的生命史。然而你同时假设了：你之能如是观宇宙行程的心，是超乎宇宙全体行程之外，而不在你所谓宇宙全部行程中。你仍然承认你在此当下能作如是观的心是自由的。所以对于你当下的心是自由的之一义，你不能加以否认。你必须常想：过去已过去，未来尚未来，你现在是自由的，你未来如何，待你自己去决定；然后你才能改造支配你过去的自己，使之成为一新创造的自己。

你可说：“当我在理性清明能自觉时，我固然可把一切都视作我之所对，因我之能自觉的心，超临其上，所以我可以说当下的我，是自由的。但是我们不能常有清明的理性，而常为苦闷烦恼所扰乱。当我们为苦闷烦恼所扰乱时，我明明觉得，我当下的心，为各种势力，所牵挂束缚，我怎能说我仍是自由的?”

答：你有为苦闷烦恼所扰乱，不能自拔，而感到束缚时是不错的，但是在此时，你可反而自问：是谁束缚你?然而当你突然这样一问时，你便把他们暂时推开了。烦恼苦闷的你，成了过去的你。你将发现：天仍然一样的清明，地仍然一样的广大，并莫有什么东西，来束缚你。过去的你，只是自己束缚他自己。然而过去的你，已经过去了，现在的你，仍然是自由的。如果你这样一问，你依然不能把苦闷烦恼推开，你便当想到你的心之本身，是在你的心态之上，烦恼苦闷，只是你的心态，但他们不是你心之本身。他们是你心之“所对”或“所”；不是你心之“能”。你心之“能”，能感觉烦恼苦闷之“所”，是不错的，然而你心之能本身，是并莫有烦恼苦闷的。你觉烦恼苦闷之束缚，是不错的，然而你对束缚之“觉”之本身，并不被束缚。你可说“能”不离“所”，是不错的，然而“能”到底不

是“所”。当你知道“能”不是“所”，而反观你的“能”时，原来的“能”与“所”，便开始分离，因为原来的“能”成为你之“所对”，更高的“能”开始呈现了。新的“能”代替旧的“能”，你原来的苦闷烦恼束缚之感，过去了，你的自由恢复了。

无论在你受到任何苦闷烦恼的束缚时，只要你一自反，你便会感到你的自由，仍然在你的当下。如果你不觉到自由，只因为你不求自由，你不求自由，只因为你自甘于不自由。你之自甘于不自由，又证明你之不自由，也是你自己所决定。所以你心之能本身，永远是自由的。

我们的话，不是只为辩论。我们的话，是要你注意到心之能本身。你只要一朝真注意到你心之能本身，你将认识你是自由，同时也将获得自由。因

你随时可以自反，以认识你心之能本身，以获得自由，你任何时要自由，你便能自由，所以第四，你须相信你能自由的恢复你的自由。

你一朝相信你能自由的恢复你的自由，你将不仅感到你当下的心之自由，而且不怕未来任何时会丧失你心之自由，因为你已相信你能丧失之，亦能恢复之了。

当你不怕未来自由丧失时，你当下的自由之感，成为超越一切时间的自由之感了。

第五，你必须时时想：你之一切性格、习惯、心理结构，对于你心之本身，都是莫有必然关系的。当你反省你是如何一个人时，你马上知道，我们可用许许多多的形容词，来描述你的特殊性格、习惯，特殊的知、情、意，各种心理状态结构。但是你并不能找出你之这许多特殊的性格、习惯、心

理状态结构，与你心之本身之必然关系。你试想，所谓你心之本身，它只是一纯粹之能觉者，你心之本身为一纯粹的能觉者，与他人的心之本身之为一纯粹的能觉者，并无分别。然而何以一些特殊的性格、习惯、心理状态结构，要赋之于你，而不赋之于他人，从你心之本身之纯能的意义中，是找不出他之必须关联于它们的理由的。你此时或不禁又要说，所以我们应把这遗传、环境，视作决定我们自己之为自己的客观原因。但是你何以必须遭遇如此之遗传环境，你仍然不可解。你心之本身之纯能，遭遇如此如此遗传、环境，只因为适逢遭遇如此如此之遗传环境。你纵然再追溯到你前世的行为，你的问题，仍然同样，因为你仍不知何以你之前世独联系于如此如此行为，而他人则不联系。

对我们现在的问题，你复不能引用我们以前所谓一切行为，都是自己选择决定，来说我前世之行

为是我自己决定选择的，所以与我心本身之纯能，有必然关系。因为何以你适如是如是选择决定你前世之行为，你仍然不解。在你当下的心，明觉你也可不如是如是选择决定，其他的可能，明摆在你的面前，然而何以你前世只实现如此如此之可能，不实现其他之可能，你是寻不出原因的，因为你已追溯到原因概念之尽头处了。所以你不能因为你前世之行为，是你自己选择决定，便说他们与你心之纯能，有必然关系。你不能说你之一切性格、习惯、心理结构，与你之所以为你，有必然关系。他们如何属于你，只因为他们适逢属于你，他们并无权要求：永属于你。你之是如此如此，曾是如此如此，并不能限定你之必如此如此，而禁止你之如彼如彼。当你深切的认识这一点，而又并不忘掉我们所说第一二点，对于你自己之过去行为，又一概负责时；无限的可能，开始呈现在你的现在，你知道你的心之本身之活动，是可以向任何方向，开拓他自

己的行程，而自己决定选择他的命运的了。

你此时不仅意识到，你当下的心之自由，同时意识到，你当下的心之自由创造之自由了。

对于你过去的一切行为，负绝对的责任，相信你当下的心，是绝对自由的，不怕将来自由之丧失，相信你有恢复你的自由之自由；把你一切性格、习惯、心理状态结构，都视作与你无必然关系，相信你有自由创造你的未来之自由；这是去开始自觉的道德生活之基础。在你不能深切的认识这些以前，你始终隶属于自然世界，你可有自然的道德生活，但你不曾真升进道德世界，不曾有自觉的道德生活。

（二）人生之目的

但是你纵然已深切认识以上五层，直到最后一

层，知道你有自由创造之自由，可并不会使你创造什么。这自由可只是一莫有边际的空虚，你感到此自由时，你只有一“心灵可由道德生活之实践而得无穷扩大”之意味，但是你尚未真开始道德之实践。你要使你真开始道德生活之实践，你必须有如下之认识：你要破除净尽一切人生目的在求快乐幸福的观念。

快乐幸福不是绝对莫有对于道德生活的价值，但他对于道德生活的价值，只在他的负面。快乐幸福对于你有去除痛苦之压迫，而恢复你的精神力量，使你道德生活得继续之效用。所以他们包含一种对道德生活之价值。然而从他的正面看，以他为自觉的追求之对象，则不仅不含任何对道德生活的价值，而且是我们根本的虚妄。因为在实际上，你永不能真以快乐，为你自觉的追求之对象。

快乐是一种感情。感情只存在于你正感受他的时候。你不能想一种快乐而求之，因为你想一种快乐时，如果你已感着快乐，你便已有那快乐，不须再去求。如果你不感到快乐，你如何有一快乐在你心中，为你所自觉追求的对象?

所以在实际上我们决不能自觉的以快乐为目的，而至多只是以某一种与过去曾使你发生快乐之情境相类似之情境，为对象。你所要求的至多只是此类似情境之实际化于当前，你试反省，便明白了。

但即此而论，你何以要求一曾使你生快乐之情境，相类似之情境实际化于当前?唯一的原因，只是在过去的情境引生你快乐之感情时，你便对于那类情境，有一种执著，希望他继续，希望他扩大。此种执著，在你生命之流中流下，便成为你现在求

此类似情境实际化之要求。

然而你为什么要执著那情境?你在执著时，是不曾自觉的想过的。你的执著，是不自觉的、无理由的，你只是盲目的执著他。

盲目的执著，盲目的流下，由过去到现在，而支配你对未来的要求，幻现出你自以为是自觉的求某种快乐之目的。实际上你所自觉的，只是某一情境，你之求某一情境的全部活动，都是非自觉的，你不能把非自觉的活动，作为你自觉之目的，所以你绝不能真以求快乐，为人生之目的。

你永不能把求快乐的目的，放在你自觉中，你如何能自觉的主张人生之目的在求快乐？

你说人生之目的在求快乐，实际上你并不自觉你所说的是什么。你只是受那各种盲目的执著之流

的支配，而否认人生有其他目的。你的话的意义，只在他消极的一面，从积极一面看来，是无意义的。

但是你说人生的目的在求快乐，你是把你这话的意义，视作积极的。所以你的话根本错误，你之主张此说，是你根本的虚幻。

你要辟除净尽人生目的在求得某一些情境之实现的观念。

你说：“我可以承认我们并不能自觉的求快乐，所谓自觉的求快乐，只是求某一情境；并承认我们之求某一情境，由于过去流下的对某一类情境之执著，此执著，根本又是盲目的。但我们可以认为人生目的，在求某一些情境之继续与扩大。我们

可以认为对人生而言，有某一情境，是值得我们执著之而求之的”。

你也不能说有任何情境之本身，是值得你执著而求之的。因为任何情境，只是一情境，他本身，并不含有值得执著与求之意义。值得执著与求，是你附加的。如果把你自己要去执著他求他的成分全除开，莫有任何情境之本身，是值得你去执著与求的。因为莫有任何情境，对于他人，对于过去的你，将来的你，是同样被认为值得执著与求的。关于这点，我们不必多说，你只要稍反省，便能明白。故以求什么情境为你人生之目的，又是一大虚妄，你必须辟除净尽。

你不要说人生目的在满足欲望。

你说：“我可以承认世间莫有一种情境本身，是值得求的，值得求的意义，是我们附加的。但我们可以说，我们之求某一情境，是因为我们需要它。我们需要它，因为我们缺少它。我们缺少它，它对我们，便成为值得求的。而我们所缺少的是它，我们最初可不知道。我们是先感缺少。缺少之感，是根本的。我们有此缺少之感，必须求满足，所以需要它。我们可不说，人生目的，在求某一些情境，我们可说，人生之目的，在求某一些情境，来满足我们之欲望；或我们径说人生之目的，在求满足欲望”。

你不能真正主张人生的目的在满足欲望。因为当你欲望正发动，要求满足时，你并不真自觉你的欲望。譬如当你所谓食欲发动时，你所自觉的，只是胃中受空气压迫的感觉，头中闷倦的感觉，口中流沫的感觉。这些感觉所代表的，只是你机体活动

之一种形式。所谓需要食物之情境，来满足食欲，只是要去除这些感觉，而换一些饱腹、头清、口中充实的感觉。亦即将你饿时机体活动之形式，改变成饱时之另一种形式。你之所以要由前一种形式之活动，到后一种形式之活动，只是因为你不安于前一种形式，而安于后种形式。由安者看不安者，便觉不安是有所不足，有所缺少。但自此二者本身，各具一活动的形式言，它们对自己的形式，都无所缺少。它们都是正性的，而不是负性的。这两类感觉，亦都是正性的，而不是负性的。然而在你欲望发动时，偏偏觉前一种形式，使你不安，是负性的，有所不足，有所缺少，其实你并不自觉前一种形式本身，有何不足与缺少，有何理由，使你不安。你是盲目的不安，盲目的执定它是有所缺少，有所不足，你如是而有欲望。可见单纯的欲望根本是盲目的。所以你为满足欲望而满足欲望，不是你自觉的活动，你不能真把满足欲望，作为你自觉的

人生目的。

你不要说人生目的在常保持某一些形式之生命活动。

你说："我可以承认我们生命活动，在任何时都具备一形式，所谓满足欲望不外由一不安的生命活动形式，到一安的生命活动形式，由安望不安，便为一缺少。但我们可以问：我们何以安于此不安于彼，我们便可说我们生命活动常要求某一种特定的活动形式，维持某一种特定的活动形式，此特定的活动形式，即健常的活动形式。我的身体，自有其一套健常的活动形式。这健常的活动形式，必须有食物来营养，所以我们有食欲。推之于一切特定欲望之所由生，我们都可归之于我们生命活动，要求一特定而健常的活动形式，我们必须能时时实现

出此各种活动之特定而健常的形式，所以我们有各种欲望。所谓缺少之负性，乃是对此特定形式之未能实现出时而言。我们这样说，便无语病了。”

你用我们生命活动有其所要实现的一特定形式，来说明我们一特定欲望所由生，是可以说的。然而你仍不能自觉的主张，以实现某一些特定的生命活动之形式，为你人生之目的。因为如果你承认：我们所谓满足欲望，只是由一种生命活动形式到另一形式，其所以要由一形式到另一形式，则由于我们之不安于此，而安于彼；你便要知道，安与不安，永远是相对的。我们整个人生中，并莫有绝对安与不安之生命活动形式。譬如我们如果执定饥饿之生命活动形式，为我们所不安，那你便不能了解何以我们对于嗟来之食，我们宁忍饥饿而死。此外，你无论举任何一特定的生命活动之形式来说，我们都不能说他是我们在任何情形下，所绝对所不

能安者。因为你凌空的提出任何特定的生命活动形式来说，你都不能从那形式本身，看出他何以为生命活动所必须实现的理由。你的生命活动在变化中，你所谓安与不安的生命活动形式，亦永不能全一定。所以你不能以任何特定生命活动形式，为我们人生之目的。

你说：“我如果承认生命活动之目的非实现一些所谓特定健常的形式，我们可改而说生命活动之目的，并非为他以外的东西，生命活动之目的便是开启他以后之生命活动，使以后的生命活动，更丰富更广大。因每一生命活动发生时，均实现出一些形式。在我们以后的生命活动，固自然又实现一些新形式。但我们必须同时保存此一些旧形式，或使此一些旧形式，渗透融化在新形式里面。于是我们的生命活动史，便成为重重包裹的，向更广大丰富的路上走，由此以向前发展。所以我们可以说人生

之目的，就是使我们生命活动，更广大丰富。”

你也不能自觉以生命之更广大丰富，为你人生之目的。因为从一方面说，你的生命活动，随时间拓展，你总是在向更广大丰富的路上走的。你不须先定此目的。你实际上，也在逐渐实现此目的。从另一方面说，你不能真先定一使生命更广大丰富之目的。譬如你想象你未来如何如何的生活，便是比你现在更广大丰富的生活。但在实际上，你是永不能想象未来那比你现在更广大丰富的生活的。因为你要真能想象这生活之一切，你便必须全经验它于你现在意识之中。如果你已全经验它于你现在意识之中，你便亦不需要把你生活，由现在引到未来。未来更广大丰富的生活，所以为更广大丰富的生活，只因为它尚未来。你必须在未来时，才能真经验它。所以它决不能全部呈现于你现在自觉之中。你也决不能真自觉的以一更广大丰富的生活，作你

之人生目的。你说你有更广大丰富的生活，为你人生之目的，你意识中，只有一些混淆的关于未来或可有的，一些经验之憧憬。你相信你可有更丰富广大之生活，只是你一盲目之信仰。这盲目信仰，出自你生命逐渐向前开展之冲动。这冲动支配于你意识之后，决不在你意识之前。所以你不能自觉的说，人之目的在求生活之更广大丰富。

假如你在此再说，人生之目的便在顺着我们生命自然向前开展之冲动。那么我便告诉你，这冲动决不是你能意识着而立心顺之的。因为它永远在你意识之后支配你。当你要求去自觉它时，你所得的永远只是它的影子。假如你说你要顺它而不违它，那么你便要知道，你永不曾真违它的。你违它之活动，可只是它另一方式之开展。你也说不上顺它，你顺它之活动，只是它之进一步之开展。因此，你说不违它而顺它，你的话无意义。因为你如真注目

在此冲动上说，你不定下此目的，你也在顺它，定下此目的，你也不曾增加你对它的顺。所以你不能自觉的以顺它而不违它，为你人生之目的。

以上你所说的人生的目的，在求快乐幸福，求某一些情境，求满足欲望，保持某一些生命活动的形式，过更广大丰富的生活，顺生命冲动，通通错的。我说他们是错的，不是说这许多话不曾客观的说明一些事实，而是说它们通通不能作你自己生活之最高指导原理。你只拿这一些话，来说明客观的事实时，你先把握住客观事实的两端，你的话虽不必正确，尚可有相当意义。如你从客观上分析人之行为，你见人之行为，恒归宿于快乐，所以你可说人之行为，以快乐为目的。（其余数者仿此）但是你拿这些话，应用到你自己生活上，来定为你自己人生之目的，根据我们上面所提示，你便要知道，你并不能自觉的将如是之人生目的，定置下来。你

之所以不能自觉的将这些人生目的定置下来，因为你定这些人生目的时，都不免求你人生目的于你当下能自觉的心以外。所以你总以为你人生之目的，在得着什么，或合乎什么，这是你根本的错误。你那样来求人生目的，我们便当说人生莫有目的。如果人生有目的，他的目的，应即在你当下能自觉的心之中。你决不能说人生之目的，在使你当下能自觉的心，去取得什么，发出合乎什么的活动，你应当以为你当下能自觉的心之所自定自主的活动之完成，为人生之目的。你不能越此雷池一步，去找人生之目的。凡在此外所找的，都是你不真知道，依何理由而找的，你只被一盲目的势力支配而找。在要求自觉的道德生活时，你是不应受任何盲目的势力支配的。

什么是你当下自觉的心所自定自主的活动?即是由你感应该作而作的活动。这一种活动，与一

切“因要作什么而作什么”的活动根本不同。如你定上六种人生目的之任何一种时，所本之人生态度，便都是出于要作而作，如要快乐，要某情境——一直到要顺生命冲动。一切要作而作者，其所要者，皆在当下你能自觉的心自己所能自觉支配者以外；其所以要，皆由于在后面有当下自觉的心以外的势力逼迫之故；其所以认为要，都是莫有自觉的理由的。然而，当我们认为该作而作时，则我们明觉我们可作可不作，而且是我现在才开始感该作。我们不是受逼迫而作，我们是自现在起，下命令自动的去作。我们认为该作而作时，我们所命令于自己者，只是我去作。我们去作后，所作成的是什么，我们可先不全自觉。然而我们该如何作，则步步在我们自觉之中。只要照着我自觉认为该如何作的去作，我便已作我所该作。而我之去作，乃是我自觉的心本身所能支配的。又我认为该作者，我必自觉一理由，其理由决定在自觉之中。所以感该

作而作，是当下自觉的心自定自主的活动。

诚然，在此处你一方面可以说：“我们之感该作什么时，自己对自己下一命令，我们之作，只似是出于当下的心之自动。其实我们如果追问我们何以下此命令，而不下彼命令，则明有我之生活习惯及本能要求等心理背景。这些心理背景，便不是我自律之命令所能支配者。而且我们初感此命令时，虽觉可作可不作，但最后我或归于作，或归于不作。我们之所以归于作，或归于不作，又有其内在外在的原因”。在另一方面，你似又可以说：“我们感该作而作时，虽有一理由，然此理由，不必正确，而且我们常只自觉有理由，而不必自觉理由之理由，尤不必自觉最后之理由，与全体之理由。所以感该作而作之活动，仍不是属于当下之自觉的心自定自主之活动”。

不过你的话是错了。因为你是从当下自觉的心外，看当下自觉的心，你是从当下自觉的心所不自觉处，看当下自觉的心。但是你不当从外面来看一个东西，不当从一东西之四旁的东西，来看此中心之东西。你要论你之感该作而作，是否为当下自觉的心之自定自主的活动，你当自感该作而作时，当下自觉的心之本身看。然而当你真反省你感该作而作之当下自觉的心时，你明知道这时你是在自定自主，你明觉你可作可不作。在你最后归到作或不作，乃是你已不感该作时（或已作了，或不愿作）所达到之结果，而不是你正感该作而作时之心理。其次你说我们感该作而作时，我们虽有一理由，而理由不必正确，更不必知最后之理由及全部之理由，于是以为我们感该作而作时，非真能自觉其理由；你的话也犯了自外看的错误。你是从更广大的可自觉的理由，去看实际上较狭小的自觉之理由。然而在我们感该作而作时，如果我们并不知更广大

的理由，这更广大的理由，对于我们，便是暂时不必须的。所重要的是根据此理由，便有决定我去作我该作者之力量。我们所要说明的，只是“在感该作而作时，我们是受自觉的理由之支配，所以该作而作之活动，是自觉的活动”，理由广大之度，在此对于我们之论点，是不相干的。我现在只要你承认感该作而作之活动，是自觉之活动，与你要作而作之活动根本不同。你只要承认这一点就够了。感该作而作是自觉的活动，你自觉此时自定之命令，你自觉你可作可不作，自觉你能作你所该作，自觉你所以认为该作之理由，你自觉“你或该作而作时，你所自觉之上述之一切”。所以你可以自觉的以“作该作者”“完成你该作者”，为你人生之目的。

你可以自觉地选“作你所该作”为你人生之目的，你在此可以有自觉的人生目的。因为此目的不

在当下能自觉的心以外，你不须外求人生目的，人生目的成了你当下的自觉的心之内容了。

人生之目的，唯在作你所认为该作者，这是指导你生活之最高原理。至于什么是你该作的内容，我们却并不须规定。只要是你真认为该作的，便都是该作的，以致我们以前所否定之一切出于要作而作之活动，只要真通过你应该的意识，而被认为该作，便都可重新在另一意义下加以肯定。它们本身是盲目的，然而只要真通过应该的意识，它们便完全变质而成为自觉的。问题只在你是否真相信它们该作。只要你真相信他们是该作而作，那你便不是受后面的势力逼迫而作，而是自动的根据它们所联系的理由而作。他们透过此自觉的理由，而变为自觉的，一念之间，即天地悬殊。然而此一念，却万分要紧。此一念，即自然生活至真正的道德生活之转捩关键。此一念之继续，时时本该作而作，即所

以使道德生活扩大之唯一途径。自问所谓该作者是否真该作，即衡量所认为该作之理由，是否充足、深厚、完满之唯一方法。这似乎最空虚的应该之意识，正是最实在之道德的动力，推进人生向上的动力。作你所该作者，是最古老的成语，然而它却是要求真正的道德生活的人，所必须认为千古常新的真理。唯其至简，所以至深。如从道德的形上学方面讲，这里面有发掘不穷的深远之意义。不过我们现在不必从这方面讲，因为我们现在只需要当下能证实的话。

作你所该作的，这是人生目的之讨论之最后一句话。加增这一句话之认识，反复把这一句话，用之于你自己生活上，就是你生活之唯一最高指导原理，此外莫有其他话可说。你不能问我什么是你该作的，因为你该作的，你自己是知道的。只要你反省，你有许多认为该作而未作的，呈现于你自己之

前。问题只在你去作，你不须再问什么是你该作的。如果你说你根本不知道你有该作的，你是自己欺骗自己。你亦可由深一层反省，而知你自己在欺骗自己。如果你竟不作此深一层之反省，而甘于自己欺骗自己，硬说我不知我所该作，那我也不能告诉你什么是你所该作。因一切我认为该作的，只是对我有意义，对于你永不会有意义。该作只是自己对自己下命令，只有自己，能对自己下命令，自己亦只能真实感到自己对于自己的命令，别人所谓该作，是对于自己并无真实意义的。

你不必问什么是你所该作的，因为你自己知道你自己所该作。但是你自己可以同时感到几种该作，你感到他们间的矛盾，你一时会不知如何选择其一，或统一之于一更高的和谐。你这时会想到各种该作者之该作程度如何权衡，及人生最该作的是什么，各时所感到的各种该作，如何联系等问题。

但这些问题解决的方法，都不能在你应该之意识外去求。你只要——分析你感各种该作时，所认为该作之理由，——追寻到最根本之处，以求其——之共通的或特殊的理由，你自能发现你当下最该作的是什么，各种该作者如何统一、和谐、联系，及你一生最该作的是什么，这些仍只有你自己去解决，因为只有你自己，才真知道你感该作时所据以为该作之理由。

（三）道德心理道德行为之共性

关于你该作的是什么，你自己只要反省便知道。我们在此书中不拟抽象的规定什么是人该作的行为之内容。所以对于以上那些问题，我们概不加以答复。但是你可以问：一般的说，人类该作的行为，即所谓道德行为有什么共同的性质。广义的道德行为，包括内部之道德心理，所以你可以问，所

谓道德行为、道德心理有什么共同之性质。这你当知道。因为你知道以后，才能自觉你道德行为、道德心理之意义，而更能有自觉的道德生活。也许同时可以使你觉到他们之共同性质，他们之所以该作之真正共通的理由。

但是人类的道德行为、道德心理之种类，是很难分别清楚，而且或许永不能有一一举而出之可能。但亦不必一一举而出之。因为他们自然能随人应该的意识之拓展，而呈现于人心之前。我们现在无意于作哲学上之排比的工作。我们现在只略依方便的次序，举出一些人们公认的、比较普遍的道德行为与道德心理，来作例证，指出它们的共同性质，帮助你去自觉你之道德生活。我们的结论，是一切道德行为、道德心理之唯一共同的性质，即为自己超越现实的自己的限制——关于什么是现实的自己，我们不须界定，我们的解释，也尽量求减

少。我们的话，通通是指点，最后的证明，全在你自反于心的体会。

通常人说勤俭之行为是道德行为。什么是勤?勤是继续使用现在的力量。什么是俭?俭是抑制现在的欲望。它们通通表现一种现实自我之超越。

谨慎严整之行为是道德行为，而谨慎不外时时注目可能的意外之发生，严整不外约束偶然的任意的活动之流露。人必有现实的自我之超越，才能注目于可能的、将有的意外，而约束偶然的或有的任意活动。

勇敢忍耐之行为——有恒本于忍耐——是道德行为。勇敢是不怕可能的困难，忍耐是承担继续发生的困难，它们同样表现一种现实自我之超越。

我们要知道，我们说一人能勤俭、谨慎、严

整、勇敢、忍耐等，是有道德，并非因他由勤俭而得富有之结果，由谨慎等又得其他之结果。虽然他之目的或在富有等结果，但我们不说他之勤俭之道德价值，在得以后之结果。因为纵然他不曾得其以后富有等结果，我们仍会称赞他行为有道德价值。我们也不定是因为他之勤俭勇敢，可使他人间接得利，才说他之行为有道德价值。此因纵然勤俭者不是为他人，我们仍承认其道德价值。可见勤俭等道德价值之所系，只在其使人们超越其现实自己、破除其现实自己之限制之一点上。

但你在此或要说："勤俭者如不先在意想中有得某将来结果之目的，则将不会去勤俭，所以无将来结果之意想，则无勤俭之道德，因而勤俭之道德价值，亦不只系于其能超越他现实自己的限制而破除之一点上"。

你的话之不对，在你只可说表现勤俭等道德之心理中，必须有关于将来结果之意想，但不能说勤俭等之道德价值之所以为道德价值，有系于此意想之存在。因为一切勤俭、谨慎、严整、勇敢、忍耐之道德行为，在其初发生时，都使人感着一种痛苦，即人都须忍受一种痛苦。如果把他们发生时之其他一切心理除去，唯留此共性本身，仍具备道德价值。所以我们说一个人在痛苦中能安静的承担痛苦的人，是值得赞美的人。一临刑的盗匪明知死之苦将临，明知以后无什么东西可取得，而临死不惧时，我们只就他不怕死之苦一点，也可说是好汉。由此可见勤俭等之道德价值，只须系于其忍苦一点。然而忍苦即是征服一种自然之惰性，即是破除一种现实自我的限制。所以我们说勤俭等之道德价值，只须系于破除现实自我之限制一点上。

我们不能说忍苦之所以含道德价值，由于我们

忍苦则不以苦为苦，而去苦得乐；或说忍苦之道德价值，在其能灭苦得忍苦之乐。诚然，人能忍苦而自然灭苦得乐，如继续忍勤俭之苦者，则以勤俭为乐。但这乐只是其附带之效果，并非其道德价值所系。因为得乐本身非道德价值。

不仅得乐非道德价值，而且唯忘乐，乃表现道德价值。所以我们说在快乐中而仍表现其宁静，不流于放纵者为有道德之人。

忘乐是一种道德价值。因为忘乐与去苦，同样表现我们精神能超越现实自我之限制，而突出于现实自我的感情之上。

我们必须把道德价值，放在快乐价值之上。道德价值与快乐价值，不仅不同，而且正相反。道德价值正在超越快乐价值之处表现。所以忍苦忘乐是道德价值之所系。道德价值亦可说存在于我们对于

快乐之价值加以超越的关键上。他们的关系，是极其微妙的一种关系。

牺牲自己以利他人，是一种道德行为。因为牺牲自己，是把他人包于我之内，而破除现实自我之限制。

我们不能说牺牲自己以利他人之行为，其道德价值之所系，在他人之得利。因他人得利本身，并无道德价值。牺牲自己以利他人，他人虽不得利；他之牺牲仍有道德价值。诚然，如果他牺牲自己而不意想到他人之得利，照通常人说来，仍无道德价值。然如一些宗教家之毁弃其自己之生命意志，虽非为人，然我们看其壮烈的压抑种种好生恶死之情欲之行为，我们仍说它表现一种道德价值。我们之所以于那种不为使他人得利之毁弃自己之生命意志之行为，不名之为道德行为，常由于我们自己是爱

生命的，由此而生之道德心理，故亦不愿人之毁弃其生命意志，固非必以毁弃生命意志本身为不道德也。我们若除去我们自己爱生之心理，而观宗教家之毁弃生命意志之大勇，正可谓为一道德行为，如忍苦之为道德行为然。至于我们之说纯粹从事毁弃自己生命意志者，其人格价值不及意想中有利他之目的者，则由于纯粹从事于毁弃自己生命意志者，虽意在破除其现实自我之限制，然其动机恒在其个人自我之灵魂之得救。此只求个人自我之得救之观念，仍为一种自其当下之现实自我发出之一种自限。而意想中欲使他人得利者，则由于其视人如己，乃反更能破除其自我限制，所以能在意想中念如何使他人得利而牺牲自己者，其所含道德价值之所以更高，亦唯在其更能破除自己之限制。唯因不念他人之得利，则不能由此以表现破除自我限制之道德价值，故必须有此他人得利之以念。然我们终不能说，此使他人得利之念本身，为其道德价值之

所系。因只就此念而言，亦如一种欲求之满足。纯就欲求之想满足言，则想满足自己之欲求，与想满足他人之欲求，并无分别。如想满足自己之欲求，无道德价值，则想满足他人之欲求亦然。故舍己利人之道德价值，唯系于其破除自我之限制处，而不在其他。

在我们通常的观念上，以为一切道德行为之所以为道德行为，均在对人有利。此全由于只自结果看之故，而实际上我们认为含道德价值之行为，并非全自其对人有利处看。许多我们自然称许之道德行为，并不待我们想到其间接所生之利，即已赞之为道德行为。我们赞之为道德行为，只因它们表现一现实自我之超越。

所以坦白之行为，是一种道德行为。因坦白之行为中，表现胸无城府之心理。此心理为一自己能

超越自己与他人之隔阂距离之限制。

通常所谓光明磊落之德，不外表示自己之一切均可使人共见。纯洁之德，则不外表示自己无不可使人见之疵累。前者为坦白之极其量，后者恒为坦白之初基。

爱真理而追求之，是一种道德行为，因为爱真理是要超越已有意见之限制，而摄取事理之本质，破除自己原认识之有限范围之行为。

我们不能说爱真理而求真理者，其行为之价值在得真理。因求真理之心理，只为开拓知识范围之心理。而其开拓知识范围，并非先想着一将达到之范围（以所欲知者尚未定故）而向之开拓，乃是因旧范围之破除，而自然达到一新范围，而其达到处，则为一种真理之领略。此真理之领略，本身不含道德价值，故只念已知真理之念中，并无道德价

值。如人生而自然知一切真理，此人不可谓有求真理者之道德，故求真之为道德，不在其得真一面，而在其去破除未知真时之暗蔽一面，超越原来认识之限制一面。

爱美而求美之实现，以努力创造艺术品，亦是一种道德行为。为求美之实现表现于艺术作品，而存在于客观世界，即不愿美之想象，只限于我们心中，而欲客观化之成为自然社会中之存在，以表现于石上、木上、纸上、乐器上。我们不能说纸上有画，乐器奏出音乐本身，即有道德价值，也不能说画家作画，音乐家奏乐，皆系为他人欣赏或自己以后之欣赏。因画家作画，乐家奏乐，非必先想到他人或自己以后之欣赏。他之创作行为，唯生自欲客观化其美的想象意境，不愿此想象意境限于他之内心中，此不愿想象与意境限于心内而破除此限，以使之客观化，即艺术家之创作的道德价值之所系。

一种自然的向上奋勉，想改造自己之情绪，是一种道德心理。因为向上奋勉，想改造自己，是不愿限于已成之自己。此种向上奋勉，想改造自己之情绪，不必有一所欲改造成之理想的自己在前，为我所自觉。我们纯粹的向上奋勉之情，常只是一种突然的内在感动，觉得不安于过去之自己。譬如一个堕落的人，忽然觉其堕落生活无意义，过平凡生活的人，忽然觉不满于其平凡之生活。此时，并非必由自觉什么特殊之刺激，纵有特殊之刺激，亦常是一偶因。其所以不安于旧日生活，只为旧日生活习惯之积累，至一程度，其习惯对其精神之限制，直接在内部激出其对限制之反感，于是突然生出一向上奋勉之情绪。此向上奋勉之情绪，初并可无确定之理想为内容，而只为要求某一种有意义之人生之情绪，欲实现人生价值之情绪。此情绪，可孕育出种种确定之理想，此种情绪之发出，其强烈之程度，亦表示其人格中所含道德价值之高低。这情

绪，可得其理想中之目的物，亦可不得，然其道德价值，则不系于其所得之目的物，而仍唯系于欲超越现实之自己之限制一点上。

自尊是一种道德心理。自尊由于自觉自己恒有向上奋勉之情。吾人向上奋勉之情，恒通于吾人可实现之无穷的人生价值（人生价值，概括真美神圣等本身之价值，不尽为道德价值），故人自觉有此向上奋勉之情时，人同时自觉其内心有实现此无穷人生价值之向上之机。此向上之机，表现一现实限制之超越，而吾人自觉向上之机时，吾人之心先必向内收敛。此向内收敛本身，亦表现一限制之超越。故此自觉中亦表现一限制之超越，所以自尊是一种道德心理。

我们通常所谓高贵（Nobilty）之品德，即原于自尊之念之相续不断所养成，而乐负责、乐担当

之品德，则原于有自尊之精神，而求自己之行为足以符合于自己所以自尊者之所养成。

尊人是一种道德心理。尊人是觉他人亦有实现无穷人生价值之向上之机。能尊人，表示一比只能自尊者更高之道德品德。因为只是自尊，尚限于自己之内，尊人则越过此限。至于真能自尊者，必能尊人，则根据于另外一理由，不在我们讨论之列。

我们通常所谓有礼之品德，即尊人之念之所养成。

乐天安命是一种道德心理，因乐天安命，是对于自然而来的遭际，都能欢欣虔敬的接受，体验其意义与价值，而忘却小己之存在。

自信是一种道德心理，因为自信是对于自己已实现或能实现之人生价值之重加肯定。此肯定，由

于以“吾人当前之自觉”，去自觉“吾人昔所自觉已实现或自觉能实现之人生价值”。此中有吾人现在之自觉，与过去之自觉相通。此种相通，表现一时之自觉，能超越其时间之限制。故自信是一种道德心理。

通常所谓刚健之品德，大无畏之勇，均必待真正之自信而可能。

信人是一种道德心理，因为信人是一种对于他人所已实现或能实现的人生价值之肯定，对于他人所以自信者之肯定。此肯定使我之自信通于人之自信，而超越只信自己之限制。

信仰是一种道德心理。信仰是相信他人，或客观的世界、客观的宇宙中，有一种使我们之价值理想必然实现之趋向或力量。这种肯定自己的价值理想之力量之存于客观世界，亦表示一小己观念之超

越。

相信“他人能信自己”是一种道德心理。因为相信他人能信自己，是肯定：自己与他人同有信人之道德心理，即自觉自己之信人与他人之信人相通。此亦即信人之一种。

通常所谓推诚相与，以肝胆与人相见，最高的光明磊落之德，均必待真正的相信人，相信他人能信自己，而后方可能。

宽容大度是一种道德心理。因为宽容大度，是从自己人格形态中解放出，而欣赏、了解他人之人格形态，而表现出自己的人格形态的限制之超越。

爱人以德、求人我人格之共同向上，是一种道德心理。因为爱人以德，是自觉道德生活之足贵，而不愿限道德生活于我个人，故望他人亦有道德生

活，亦扩大其道德生活，由此以使人我之间不复有道德生活由高下之参差而生之间隔，爱人以德即最高之仁。爱人以德，基于人我之人格平等之信念，即最高之义。

在坦白、爱真、爱美、向上奋勉、自尊、尊人、乐天安命、自信、信人、信仰、信人之信己、宽大、爱人以德等等道德心理中，我们之所以认其皆含道德价值，都是直接自其表现超越现实自我的限制处看出。我们完全不必须间接的自其对人对己之利的结果上，来发现其道德价值。诚然，这许多道德心理，均必须预设在己以外之人或客观的自然之存在。只有单纯的自己超越之活动，并不能构成这各种道德心理。然而己以外之人与自然等本来是与现实之自己同时存在的，他们原是道德心理所依以构成之材料。道德心理之所以成为道德心理，则唯赖自己超越之活动。才从自己超越，即达于人与

自然，故唯此自己超越，为构成诸道德心理之本质。但在此，你还可以问：“即将他人与自然撇开，专就自己之超越自己之限制的活动看，此中一方面有所超越的现实自己，另一方面必有所欲化成之理想自己，即更少限制之自己。在作超越自己之活动时，一方面有所要舍弃的心理状态，另一方面必有他所要置定的什么心理状态。如果离掉此两面，则超越现实自己之限制之事，将不可能，所以你不能只提超越现实自己之限制为道德心理之本质。”

你的话从一方面说，我自可承认。但是我们在此，只须说超越现实自己之限制，就够了，而且不必多说。因超越现实自己之限制，同时即有另一更大的理想自己之化成；抛弃一心理状态，同时即有另一心理状态之置定。此二者是同时的。因超越活动本身，是一扭转之活动，才扭转此面，即达到彼

面。扭转此面与达到彼面，即可说完全同义。原来我们所以不能得较大之自己，即因为较小之自己之限制。故破除较小的自己之限制，与较大的自己之获得，即可说完全同义。如破暗即名明。抛弃一心理状态，与另置定一心理状态，亦复可说同义。如离开此点即往彼点。我们不能说离开此点与往彼点，是两回事，此二者不仅是同时，亦复同义。而我们之所以不应当去说化成一较大的理想自己，置定另一心理状态者，即是因为此化成或置定，只为结果。我们去化成置定时：第一，我们并不一定自觉所要去化成置定的。如牺牲自己以为人者，其牺牲自己以为人之后，其道德自我自有开展，即抛弃一种自私之心理，而置定一种爱之心理。但是他却不必是自觉的求其道德自我之开展，而牺牲自己，先自觉其要置定一种爱之心理。第二，我们纵然自觉的是求道德的自我之开展，自觉的置定一种爱之心理，我们所开展成功的道德的自我，所置定的

爱，也不能等于我们初所想的。因为我们所想的，只是某一部分的关于它们之影子，不是它们自身之全部。由道德努力所扩大之自我，所置定之爱，永远在我们牺牲的活动完成之后。第三，我们如果自觉的是为求一理想的自我，另一爱之心理之置定，而牺牲自己以为人，此种爱人常可是一种自私，因为我们可并非真为爱人，而是只为要占有一爱人之品德。这还是一种高级的自私。第四，如果我们恒必须先想着一理想的自己之完成，爱之心理之置定而爱人，我们这一种理想自己完成之预想、爱之心理置定之预想，其作用也不在他积极的一面，而在他们消极的一面。即我们于此，乃运用此二观念，以破除我们的其他自私之念。所以在道德心理中，只有超越自己限制之自觉，是唯一在实际上有，且必须有的。此外，都是实际上不必有，亦不需有的。而且我们说超越自己限制，尚有一层好处，即我们所谓超越自己限制，包含有意去超越自己之限

制之心理，及无意的自发的不被自己限制的心理。前者如上述有意之牺牲，勉力求真，后者如自然的爱人、兴趣充塞之求真。前者为以一种理想来破除现实之心理，后者则为自然而然的不受现实限制的心理。即我们不说：一切道德心理都必须有一种有所否定之感觉；而当承认我们亦可有一种“不觉有所否定”之道德心理。这一种道德，可并无理想与现实对待之感，却自然的随时间之拓展，以化其现实的自我，为更理想的自我。如继续表现光明坦白的行为的人，自然变为更光明坦白的人。而且我们应当说一切有此对待的道德心理，都要发展成无此对待的道德心理，才足贵。所以爱人而有自己牺牲之感者，必须发展为不觉有所牺牲，而乐于爱人之人。勤俭而觉苦者，必须发展为安于勤俭之人。我们说超越自己之限制即不被自己所限制之心理，我们以“不被自己所限制之心理”一语，即可概括一切有此对待与无此对待之道德心理。

你于此或要说：“此无对待之道德心理，既无对待，即无被超越之自己，亦无自己之限制之破除，即非道德心理。”那么，你便要知道：我们在无对待之道德心理中，念念都在破除自己之限制。此乃因时间的进行，刹那刹那都是弃故而更新，我们此时随时间之进行而生活，即有我们之心理之念念弃故而更新，以向前拓展，亦即念念都在破除一现实自己之心理之限制，而有自己之超越。

你在此或再要问：“如果因此种道德心理发生时，我们念念皆随时革故而更新，所以其中即有现实自我限制之超越或破除；则我们任何心理，均可谓道德心理，以均随时间拓展故”。那么，你便要知道，非道德心理虽随时而念念拓展，然其拓展，乃系着于一固定的方向者。这是因为它总是归宿在一外面的目的物之取得之故。而道德心理之随时而念念拓展，则不系著于固定之方向，这是因为它不

归宿在任何目的物之取得之故。此二者之别，在一是有所为，一是无所为。有所为之随时拓展，仍有限制，唯无所为之随时拓展，乃无限制。道德心理均是无所为之随时拓展，如人之坦白之心理，自尊之心理，其自然流露者之是无所为而为，尤其是你最易明白的。

你在此或马上要说："如爱之道德心理便不能说无所为。因为爱人必望人得幸福。虽其道德价值不系于人之得幸福，但吾人必努力使人幸福。吾人之努力使人幸福，即有所为。此使人幸福，即一目的物。此外如兴趣充塞之爱真，创造美的艺术品等，亦不能谓无目的物。"

答：不过你又要知道，爱等活动虽有其目的物，然爱等活动之满足，则在爱等活动之过程中即有，并不待于此目的物而后存在。譬如爱之心理活

动中，有使人幸福之目的物，此目的物之观念，乃其一种形式，爱并非时时必须具此形式。如母之爱子，彼自望子之幸福，但当其见子而静对之，或念及其子之名时，亦有一种爱之存在，与爱之满足。然他此时，并不必有望其得幸福之念。你必须视爱如光，光照物自成影，但光并不待此影之形式而存在。此喻爱不待其使人幸福之念而存在。故爱对于你所谓目的物之关系，乃前者自然包含后者之关系。兴趣充塞之爱真理，与爱创造美的艺术品者，其爱真美之生命活动，亦均洋溢而出，虽其爱真爱美之心理，恒有欲获得某真理，创造出某艺术品之目的物，然亦不待念及此目的物时，而后存在。如一植物学家忽至自然界时，彼即不念将由此得关于何类植物之真理，而其见一般植物而油然生出之情趣，即已为爱真心理之流露。又如一画家见笔墨颜料时，一种跃跃欲试之感，即已为爱创造美的艺术品之心理之流露。故爱真美之心理，与得某真理创

造某艺术品之关系，亦为前者自然包含后者之关系。凡一切含道德价值之心理，与其目的物之关系，均为此种关系。如非此种关系，则必非真正之道德心理。此种道德心理与目的物之关系，乃以目的物之观念，为道德心理表出之形式，此心理本身并非待此形式而存在。故均可以光与影之关系为喻。而非道德心理之求目的物，则此种心理，乃紧接于其目的物，其意义全在目的物之取得，故亦待目的物之存在而存在。此二种心理一为无所为，一为有所为，其性质根本不同，你必须细细体会。

你再问："如果我之无对待之道德心理，只是自然的随时间而念念革故更新，便是生灭不已。生灭不已，则灭者已灭，生者再生，我们如是继续不断发生同样心理，我们将只是重复我之道德自我，无所谓道德自我之扩大。并不似在有对待之道德心理中，我们念念克除非道德心理，使道德自我因自

觉有所克除，而自觉有所扩大。足见无对待之道德心理中，其只有同一的道德自我之重复，与我们在非道德心理之念念等流中，只重复同一之自我，并无差异”。

你这段话之错误，则由于你只自外面看因时间之继续，好似前后同质，于是以为在道德心理之继续中，道德自我亦前后同质，只为一重复。但是你要知道，我们之生活，从外面看来只见其在时间中之继续者，自内部看来，则是经验之积累。此内部经验之积累，在道德心理与非道德心理，其意义是截然不同的。因在道德心理，其发出纯为自动，不系于其目的物，故每一发出，皆为一绝对之自故我解放，其收得之效果，便纯为自我限制之破除。一度破除以后，即少一限制。故继续破除之经验，使道德自我继续扩大，绝不是纯粹之重复。至于非道德心理之念念等流，亦不是重复同一之自我。因为

非道德心理是有所为，而紧接于其目的物的。所以其随时间而革故到新，虽破除故我之限制，但因其同时紧接于其目的物之故，又即同时重置定其限制。所以此中无自我之扩大。而且以前一念之紧接于其目的物，复向目的物倾注其心之故，其后一念便与目的物，愈相紧接，而限制更大，反生自我之缩小。

你或再要说：“无对待之道德心理，是自然的超越自己之限制，而不觉有被超越之自己，则此心理中，应无所谓自觉，因自觉必须有一定的自己为对象故。”

那你便要知道我们从来不曾说，“自觉”是以“一自己”为对象。因为你并不能真想象一自己，而以之为所对或对象。所谓自己原只是一与“所对”相对之“能”，所谓自觉，只是对

此“能”本身之自觉。对此“能”本身之自觉，即不断有新能，以此新能，贯彻于旧能，而不感隔阂之存在。此新能与旧能，乃非二非一。所谓自觉超越限制者，不外新能不停滞于旧能，旧能过渡到新能，而旧能复投映于新能。所以真正的自觉，真正的超越自己之限制，并非真以一自己，为所对之对象。所谓我们若觉有一所对之“自己”者，实因我们尚未真自觉此自己。只有向自觉之途而趋，方觉有此所对之自己。如以光照暗，暗虽渐去，尚未去尽，故若有暗为光所对。此即比喻我们通常视为所对之自己，实不外我们去自觉我们初不自觉的自然等流之心理状态，而尚未完成此自觉时，所假立者。此中人可自觉曾超越一自己者，正如光已明时，回想过去曾由暗至明，故若曾破一暗。其实真在明中，实不能回想暗。其所以能回想暗，乃因此明尚未贯彻至回想中之暗。所以真正已超越自己之限制者，正当不再感自己之存在，此即无对待之道

德心理中之情形。在有对待之道德心理中，人觉有所破除之自己，乃由我们超越自己之限制之事，尚未贯彻到底，故此时尚觉有一被超越之己。而在无对待之道德心理中，唯其因无一自己为对象，故反为贯彻到底的真正自觉的超越自己限制之道德心理，以其已不感有所超越之自己故。

你问："如果无对待之道德心理，不觉一被超越之自己，则与我之顺本能冲动，陷于物欲，尽量享乐者何别？因在此中我们亦觉继续有新乐，有新的感受之能。若此乐至陶醉忘我之境，亦无被超越之自己可得。而且亦不觉冲动之逼迫及目的物之存在，不觉心之紧接于目的物上被其限制啊"。

答：此中差别，在凡顺本能冲动，尽量享乐，而达陶醉忘我忘物之境者，必须先将我投入一已成之环境，足以供我尽情享乐之资具者。在此环境

中，我们顺此路数之本能冲动而行时，虽自觉有新感受之“能”之继续，若与无对待之道德心理相同；然若有破坏此环境之刺激来，则吾人所感受之“能”之继续，立即全部扰乱，而渐断绝。故知此时我们虽不自觉受限制，而其所以似不自觉受限制，乃全由自己先已限制于环境中；曾先视某环境为目的物，而紧接其上，并自限于一路数之本能冲动之故。而我们之无对待之道德心理之生，则自始不生自我们之投入一已成环境，而以环境中物供我之活动之资具时；而可生自我自己全忘却自己环境中有可供我之活动之资具之时。故在道德心理中所感之“能之继续”，在其需环境中之资具以为用，而于环境中没有时，我们不特不停止此种能之继续，且更求创造环境中之资具。如我们在爱他人时，由爱之心理中之“能之继续”，便造出用以达爱人之目的之资具。故此为真正之不被限制而超越之心理；前者则为已在限制中之貌似无限制。前者

又如已入被动之境中所感之貌似自动，而后者乃为真正之自动。后者如自发光中心，散入环境中之光，前者如流于四围皆暗之甬道中之流光。此光自亦能照其所到之处，但当环境破坏，则光不复存在。此即昔贤所谓役于物与不役于物之别。

我以上论了一切道德心理行为，均表现一共同之性质，即超越现实自己之限制。我们的目的，本来只是为使你自观你的道德生活。要是你一朝由上所论而认识了一切道德心理行为之共性，凭此共性以为通路，你便必然会于作你当下所感到的该作者外，要求具备保存一切道德心理行为，你必然要求尽量扩大你的道德生活。然而你要求具备保持一切道德心理道德行为，以扩大你之道德生活本身，却仍不出你当下的应该的意识之外。

（四）道德生活发展之可能

我们讨论到此，我们亦可以应该具备保持一切道德心理行为，代替“作我们所应该作”一句话。但你会再要问：“我们虽然应该具备保持一切道德心理道德行为，然而我们有什么保障，使我们定能具备保持他们?虽然你说具备保持他们，是我们自定自主之自由活动，我们有具备保持他们之自由；但是有此自由，在一方面固可使我们能具备保持他们；另一方面我们也可因有此自由，而不去具备保持他们。你所建立的自由，全是中性的。你的自由，使我们可扩大我们之道德生活，亦可使我们不扩大我们之道德生活。那我们怎能保障我们能逐渐扩大我们之道德生活?”

我的答复是：你不能要求有一道德生活必得扩大之保障。因为有保障，则你的道德生活之扩大，成必然的，被“保障你去扩大的势力”所支配的，那你的生活便非道德生活。道德生活之所以成为道

德生活，正在你之有可以不道德之自由。但是当你真自觉你有道德之自由，而可以不道德时，你却必去求合乎道德。当你真自觉你可服从或不服从你自定自主的应该之命令，或可去可不去具备保持你应该具备保持时，你却必去服从你自定自主的应该之命令，而去具备保持你应该具备保持者。因为你自觉你有自由，即是表示你不为过去之一切所支配规定。你不为过去之一切所支配规定，即表示你能超越你现实的自己之限制。而我们已经说过，一切应该具备保持的道德心理行为之共性，即不为你现实的自己所限制。所以你之自觉有自由之心理，与你所视为应该具备保持之种种道德心理，是同一的心理。你由你的自由去实现你应该之命令，即由你之超越你之限制，去超越你之限制。根据你之“前一超越限制”之自由之心理，你便必会发生那“后一超越限制”之道德心理，因为它们是一种心理之连续。这一种心理之连续是必然的，所以你自觉你有

自由，你便必会去奉行你应该之命令。但是这两种心理之必然连续，却并非你自觉。你总觉：他们之连续非必然的，你可以不去奉行你应该之命令。然而你之觉他们之连续，为非必然，正所以在实际上使他们之连续，成为必然的。所以你不必去求你必有自由，去实现你应该之命令，不必去求其间之连续成必然的。因为你正须不觉其连续是必然的，然后其间之连续是必然的。你不必去求保障，你的保障本是有的。而且你不当去求保障。因为你去求保障一念之本身，意在使以后之道德生活之扩大成必然，此便是不道德的。这中间有一非常微妙的关系，你必须细细思维。所以重要的事，只是你是否真感你应当之命令并真有去服从它之自由。

你问：“那么为什么我们有感应当之命令与服从他之自由，而我们会有终于不服从应当之命令之事?我们有不服从我应当之命令之事，即证明应当

之命令与我们之自由，可莫有实际上的必然关系。如果他们莫有实际上的必然关系，那我们当怎样办，以使他们有必然关系?”

我的答复是：如果你感有应当之命令又有服从他之自由，而你终不用你的自由去实现它，唯一的原因只在你之失去你的自由，即你为你过去所流下之盲目的本能冲动欲望所支配，亦即因为你已不自由。因你不自由，而你不实现你应当之命令，你所证明的，只是你的不自由与应当之命令无必然关系，只是你失去自由，而失去与实现应当命令之必然关系。你要实现应当之命令，唯一补救的方法，只是恢复你的自由。假如你问你已丧失自由，如何能恢复他，那么你便要记起我们前所谓你有恢复你的自由之自由。

如果你问：“我虽有恢复自由之自由，但在实

际上我们能否恢复他仍成问题”。那么，你便要再反省。你丧失了自由而要求恢复他时，你此时之要求恢复他之活动，本身即是你所自发，此自发之要求中，实际上已有你的自由之恢复。你所谓自由之恢复，只是你要求恢复自由之进程中“所已有自由之恢复”之完全表出。所以你不能说，在此时你实际能否恢复他仍成问题，因为你实际上已有你去恢复它之要求了。

你可又问：“在实际上我们丧失自由而要求恢复他时，在此要求中，虽已有自由之恢复，但此自由之恢复，是否真能完成，仍不可知。而且假如我们丧失自由，我偏不自觉我之丧失自由，偏不要求恢复他时，怎么办?你怎能保定我们必要求恢复他?”

你如再继续这样问，我便要告诉你；你之一切

问题，都是从外面看你自己，所以便觉你自由之恢复之进程，可从中间截断，你可根本不求恢复自由。但是你要知道，你根本不求恢复自由，不待自由之全恢复，即停止恢复之活动，则你根本不会问，如何保定我们必求恢复他。你要求此保定，你已有绝对恢复他之要求，而且你已是怕你不待自由全恢复后即停止，你已是决不愿意停止的了。你决不愿意其停止，你如何要担忧你自己之停止?这唯一的原因，只是你之不从你自己本身不愿意停止看你自己，而从外面看你自己。如果你只从你自己之本身看你自己，你明觉你当前唯一的心理，是不愿你之停止，你是不会有可怕的“你之停止”为你之对象的。因为你的怕之本身，便直接表示在你当前的心之活动中，是莫有你所怕之对象之存在的。你之所以觉你怕的对象之存在，唯一的原因，只在你之向前向外注目你之所怕，而不向后反观你之所以怕。你只要反观你之所以怕，你便知道你所怕者，

永不会成为你所怕的对象了。

你或再问：“你的话始终是假定我们已有恢复自由之要求，所以你此时可说，我只要反观，便知我有恢复自由之自由，而能恢复自由。但是我们人类，总有不要求恢复自由而任盲目的势力支配时。我在今日此时虽力求自由之恢复，怎保障我们明日仍如此？那么我们当如何训练我们自己，使我们常能有自由，以实现我们应该之命令？”

答：你不能保障你明日也有如今日此时之道德自由。因为如果明日的道德自由，由你今日此时之努力而得保障，则明日将无明日之当下自觉的心所自发之道德自由，那明日的道德自由便非道德自由，那你就便是在毁灭明日之道德生活。你在今日此时有了要求保障明日之道德自由之念，而毁灭你明日之道德生活，则你之此念根本为不道德的。我

们不能为道德生活求必然之保障，此义前已说及。所以你根本不当生此念。你只可在当下因觉你的道德自由之为你的道德生活基础，而在你当下对你自己下命令，勿丧失此自由。你从现在起，求不丧失你当下之道德自由，则你当下之道德自由，自然能继续下去，以成为明日之道德自由。但是你在你当下对自己下命令，勿丧失你自由，这只是你当下的道德生活，你的道德生活，永远在实现你当下自己所定的应当之命令。

如你问：我如何能保持我当下的自由不丧失？那么我便可告诉你，所谓自由之丧失，不外由于你之为你过去流下的盲目的本能冲动欲望之势力所支配。你要使你之自由不丧失，唯一的办法，就是不为他们所支配，就是你要超越他们。你要使你空灵的心，永放在他们之上，而不陷溺于他们之中。

你在此或又要问：“超越本能等之支配，即超越现实之自己，即你所谓应该有的道德心理之本质，亦即同是一种道德心理。你现在说，我们应有此道德心理，则我们又是对我们自己下命令了。我问我们如何能实现应该之命令，你的答复是我们有自由，但是我问我们如何能保持此自由，你又说，我们应再对自己下命令，你的话不是循环的吗?”

我的答复是：在道德生活中应该之命令与自由，永是互为基础。必有自由，而后能实现应该之命令，然要保持自由，必须有应当保我自由之命令。他们循环的互为基础，正是道德生活开辟之过程。

你问：“我们如何保持自由，只有直截的说‘超越现实自己’ ‘不陷溺于本能中’一句话吗。”

答：超越现实自己，不陷溺于本能等，是保持自由的最根本一句话。但是我们既然又提出一切道德心理之本质，都是超越现实的自己，那么你便要知道，我们直截了当的说当下不陷溺于本能……等，固然所以保持我们当下的自由，而加强各种道德心理，亦即所以保持我们当下之自由。所以我们不从保持我们当下之道德自由着眼，而从道德心理本身之加强上着眼，亦所以继续保持我们之自由。各种道德心理，是你所应当实现，加强道德心理，即是加强“你所认为应有的道德心理之应有”之认识。你如何能加强你对于各种道德心理之认识?此不外当你认为一道德心理为你所应有时，你便作种种必应有、绝对应有之想，你觉他真应有，真真应有，无丝毫疑义的应有，这就赖于你对于各种道德心理之体验。

你在当下要发心去体验各种道德心理，即所以

保持你当下之道德自由到将来，同时亦使你从“当下所认为应具备或努力具备之道德心理，”逐渐扩张到“未来你所能具备之道德心理”之过程。所以你当下发心体验各种道德心理，亦是你当下之道德命令，是你当下之道德生活。你之此当下之道德生活，便把你联系到你未来之道德生活。

你可以由你当下的道德心理之体验，过渡到其他道德的心理之体验，因为一切道德心理，都有一共同之共性：即超越现实之自己。由此共同之共性为通路，他便可带你去体验各种道德心理。

但是这共性，只是你要去体验各种道德心理之通路。你要体验各种道德心理，你必须使你处于各种可以发生道德心理之情境，并欣赏他人之道德生活，了解他人之道德行为。如此，你将扩大你对于道德心理之体验。

体验各种道德心理，是使你知道所应该具备的道德心理是些什么，而去具备它。但是你要知道，当你觉什么该具备时，你觉它应该，即它已成你心理之一部。所以体验道德心理，即所以扩充你之道德心理，体验道德心理本身，是你应有之道德生活。

你问：“体验各种道德心理，具备各种道德心理，这是我们当下自觉的心所可下之命令。由此当下之命令，便可使我们过渡到各种道德心理之体验。但是何以我们有时虽然在当下发心要具备各种道德心理，而我们最后终于对许多道德心理，完全盲目，不求具备？我们如何能努力不断的去求具备一切的道德心理?我们这一种努力不断的态度，从事实上看，仍是随时可以停止的，我们怎能使之不停止?”

我在此可以答复，如果我们以前的话，不能使你的努力不停止。你便可肯定：一超越你实际有的道德心理以外之道德价值世界，及一超越的心之本体，其中具备一切之道德价值。

一切道德价值，都表现于你的道德心理。一切道德心理之本质，都是自己超越现实自己，道德价值即表现于自己超越现实之转折处。因单就此转折处之两端而言，初无道德意义，所以你一切道德心理尚未生时，对于你现实的自己，都不存在，以他唯存在于超越你现实自己之活动故。

所以对现实的自己而言，道德价值亦永远是超越的。一切道德价值，构成道德价值世界之全体。你必须相信有一道德价值之全体在你之上。因为有一种道德价值全体之观念，即可以使你更注视到你现实的自己以外，同时更引出你超越现实自己之活

动。

然而一切道德价值均表现于你超越现实自己之心理。超越现实自己之心理，是你自己发出的。然而他自何所发出?他不能自你现实自己发出，他必自一超越现实之自己发出。所以你必须肯定一超越你现实自己之“自己”，为你道德心理所自发。此“自己”之肯定，使你更注目于你自己以外，同时更引出你超越现实自己之道德心理。

你莫有发出一切道德心理，只为你限于你现实自己。你限于你现实自己，只为你超越的自己不曾发出超越的活动，使你超越现实自己。而其所以未发出他超越的活动，又可归因于现实的自己正在表现其现实的活动。所以抛开你现实的自己及其现实的活动，克就超越自己本身而言，你必得认为他即已具备你一切道德心理之本质，你必得承认一切道

德价值均存于你之心之本体中。其所以未表现，唯由于现实的自我之遮蔽。

你必须承认一切道德价值包含于你之超越的自己之心之本体中。又以一切道德价值均表现为自己超越之心理，而此自己超越之心理是一切道德心理之共性，故一切道德价值亦必有其共性。此即名之为善。

你超越的自己之发出其超越的活动是层层累积的，如发出一超越之活动——自己之爱他人，又发出一超越之活动，使他人亦如自己之爱他人……此中可表示各种限制之逐渐破除。故你超越之自己中所含之超越活动，为绝对之活动，即能破除一切限制之超越活动，所含价值为绝对之善，为至善。

当你承认你有一具藏一切道德价值与绝对道德价值之超越的自己时，你将视你当前之道德活动，

即所以实现你超越之自己。你将觉你一切之道德活动，均所以实现你之超越的自己。然而这超越的自己，好像是你所永不能完全实现，除非你已具备一切之善、得至善，不觉受任何现实自己之限制。所以在你自觉有现实自己与它相对时，你将努力求超越你自己，你将必然继续去求具备一切道德心理，而不至中断。

你问："我们虽然承认一超越的自己，知其中具备一切之善、至善，我们可以因信仰之，而使我们继续求具备一切道德心理之努力，不致中断。但我们之信仰本身，亦可不继续而中断，如果中断了，又怎么样?"

答：当你相信你有一超越的自己，并知此超越的自己即你真正的自己，其中具备一切之善、至善，而你竟不能继续去实现之，以至全与之相反

时；你一旦回想你之中断实现善之努力，你将觉一极大的耻辱之感。而此耻辱之感，即能马上把你心翻转来，去超越你的罪过，仍以实现善，为你之人生目的。如果你无此相信，你将无此极大之耻辱之感。

由此耻辱之感，你将有真正之忏悔，此忏悔之继续，将可实际上超越你的全部罪过。

你问："但是我们有时虽经了多次忏悔，而我们仍不禁重犯同样之罪过，怎样办?"

那你便应当悲悯你自己，对于你之把你自己之无可奈何，生一种极深的同情。你可痛哭，你承认你有无可奈何之罪过，而悲悯之。

但即在你觉把你自己无办法，而悲悯你自己时，你超越了你自己，你对你自己仍有办法，而又

再相信你有超越罪恶之自由了。

你问："对于我们过去的罪恶，我们可以忏悔，对于我们之反复的罪过，我可对自己悲悯，但是当我们知道我们可以重犯罪过时，则我们虽然可以由我现在对自己之悲悯，而知我有超越他们之自由；然而，后之视今，亦由今之视昔，焉知我后来不再犯罪过，则纵继续忏悔悲悯，又有何用?"

那么你便要在现在发出承担罪恶的勇气。你要说如果再犯罪，我愿意承担继续不断的罪过之重现，我仍不丧失我能实现至善之信念。但在你发出此承担罪恶之勇气时，你又把罪恶踏在下面，仍相信你有超越他们之自由了。

你问："但是我们这样继续犯罪过，而终身在奋斗之中，我们之道德生活永无胜利之日，则我如此之道德生活尚有何意义?"

那么你便要知道道德生活之本质，即在超越。你所超越的，愈是难超越的，则你之超越的活动，所含之力愈大，即你道德生活之内容愈丰富。罪恶之翻转，则为更大之善，所以你不应当嗟叹你之罪恶之多。

你问："恶可转为更大之善，但善亦可转为恶。如知善者可有伪善，伪善则比普通之不善，为更大之恶，此外一切善只要我们满足于它，而视它之为物，属于我现实之自己时，也成更大之恶。那又怎样办？"

答：但是你知道善可转为更大之恶，这便是使你对于善永不敢自满，使你有道德生活之严肃之感。此感之本身同时为一更高之道德心理。你好善恶恶，你知善可为恶，更使你觉必须增加好善而恶恶之心。恶之转为善，并不足以使你对于道德生活

之发展生悲观，而正所以使你更努力于道德生活之发展。

你在现在对于你道德生活之发展之可能，应有绝对的自信。你只要一朝肯定了，你有道德之自由之自觉，你亦即当对于你道德生活之发展，有绝对的自信。因为你只要一反省你有超越的自己，能使你超越你现实的自己及其罪过，你的一切恐怖和疑虑，便都自然消除了。

（五）生活道德化之可能

你在此或尚要问：我们当如何去具备保持一切好的道德心理，以完成我们之道德自我，我们对于非道德心理（道德心理以外之心理），当取什么态度，生活道德化如何是可能？

答：关于你当如何去具备保持一切的道德心

理，以完成你之道德的自我，我们实不应当再有其他的话可说。因为所要说的话，都含摄于前面所论中。我们现在只能把他重提出而发挥之。

照我们前面所说，你之所以不能具备保持你的一切道德心理，根本原因只在你之陷溺于现实的自我，为你自己过去所流下之盲目势力如本能、冲动、欲望等之支配；所以你要求具备保持他们，而完成你之道德的自我，唯一的方法只是使你摆脱本能冲动欲望之支配，你当自己遵循你自己之命令，去摆脱他们。你或者自然的马上摆脱他们，或者勉力去求摆脱他们的方法，你将自己命令你去思维摆脱他们的方法。若果你思维不得，你可请问他人，如你今来问我。但你今之问我，仍当是出于你自己之命令。譬如你现在要问我，我便可告诉你。第一，你当时时反问你的本能、冲动、欲望为何当有，为何我们当受其支配。你愈反问，你将愈发现

他们之有，实无理由可得。只为他们有了，他们便有了。这你可反溯我们在第二节所论，而重体味之。你愈觉他们无必有之理由，你无受他支配之理由，你便自然愈不受他们之支配。因为你能反问的心是自觉的心，自觉的心，是决不愿受不自觉的努力支配的。其次，如果你觉你的反问，尚不能使他不支配你，那你便可再反问，他是如何的来支配你。我们说他们是从你过去等流下来，到你现在，要决定你的未来。他之来支配你，必表现在如此如此之时间形式。那么你只有拆坏他如此之时间形式，他便不能再支配你。你如何能拆坏此时间之形式?唯一的方法是把过去归到过去，现在按捺现在，未来放在未来。你要常对自己说，过去的已过去了，那不是我所有。未来的尚未来，亦非我所有。则你只安住于现在，过去流下的势力，便无法有通过你的现在，来支配你未来的力量。你于此当除去你对于你过去的一切悔恨同庆幸，以及对于你

未来的幻想同恐怖。因他们同样由于过去冲动欲望之等流的势力而生。而当你把过去的放在过去，未来的放在未来，你的心便从此时间形式之现在一点上，涌出头来，而破坏了他们间之联系。你这时诚然亦觉有过去与未来，有过现未的时间之流行。但是你的心，是透过了自然的时间流行，在自然的时间流行上，看他们在你的心之下流行，而你的心位置之点，则在那永久的现在。你破除了自然的时间之形式，你同时破除了冲动欲望等之流的势力之支配。第三，你当反问：你的一切冲动欲望等之表现，其必须资具是什么。你将发现这是你之身体。所以当你顺冲动欲望而行时，你必时觉你身体之重要。你便当时时求忘却你的身体之重要。你当时时想你的心在你身体之外，你当时时想你的心周流万物，你的身体只是你心中之一物。你愈忘却你身体之重要，你之冲动欲望表现之要求愈少，强度愈减。第四，你当反省你的冲动欲望之活动，均必于

外物想有所取得，均有其所系著之一定情境。你便当逃出你所爱恋之情境，隔绝你所欲得之物。你最好常使你所见之外物，均不属于你所欲得之物一类。你应常到自然中去，因自然非你所欲望之物，你接触他便使你心平静淡泊，而超越你之冲动欲望。第五，你当反省你在要求满足你之冲动欲望时，你必认为你所待以满足他们之物是实在的，你于此时恒只注目于他们之实在性，你又恒兼相信你心理中之冲动欲望是实在的，那你便当时时看天、看大自然之空处、体会你心之空处，观一切事物之无常而旋生旋灭处。你当去学哲学佛学，观一切无常，观一切事物之自性空，及因缘生之道理，使你破除你对于他们的实在之想，而注目在他们之外。第六，你当反省在你顺冲动欲望而行时，你的心光总是向前看，你便当时时把你的心光，折转来看你自己。你不要只看你所自觉，你当时时收回来看你之能自觉。你要时时把你的心向后一收，这一收是

你心光之凝聚而反照，这即你之静，由凝聚反照，你的心乃进而超越外物及冲动、欲望而向上，这即是你之敬，这敬使你的心超越现实而连贯于你超越的自己，你将由此而专注在你超越的自己之本身，这即是你之定。第七，你当反省你冲动欲望发生时，你必不安于你现在之环境与身体之关系，而希图你之身体居于另一环境，你便当常常想你身体在任何环境都可以。你要肯定你当前所处之境，而无丝毫怨尤。你当视你一切实际的遭遇，都有其外在的必然原因，如你不能改移，便一概承认他。因为你承认他，即是超越他，你当有乐天安命的精神。第八，你当反省你有冲动欲望而未能满足时，你必感苦，并怕一切苦之再来临，你便当勉力求能忍受你现在之苦，并当不怕一切苦，你当放弃一切为幸福而求幸福的思想。第九，你当反省你冲动欲望发生时，你必觉你身体内部有许多不自觉的反应在涌动，而不自主的向外泛滥，不守一定的规律秩序。

你便当时时故意把你的身体之活动，加以规律秩序化，使守一定之形式。这规律秩序，纵然是由你任定，但他只要一定下而你亦遵之而行时，他便表现一“对你之不自觉的内部反应之涌动泛滥加以遏抑”的功效，而可节制你之冲动欲望。第十，你反省当你冲动欲望发生时，你时时必觉有一我。你便当时时想莫有我，所谓我并不能成我之对象。我只是一永远超越之活动，或心之“能”，如我们昔所论。“我”之观念，只生于我尚未真自觉我之所以为我；我之觉有我，正因我尚未真去自觉我，我尚无完全之自觉。我应当求有完全之自觉，此时将无“我”之一对象可得。我们将由此忘我之实在，而冲动欲望之发生，必与“我”之实在之感相伴，故我能常忘我之实在而知无我，则冲动欲望自少发生。

我们从一方面说，你之所以不能具备保持道德

心理，由于你之陷溺于现实的自我；从另一方面又说，只要你去体验各种道德心理，也即是所以具备保持各种道德心理。所以你当去体验各种道德心理——你自己及他人之道德心理。你当去同好人接触，你当同你佩服的师友接触，你当从历史、文学、戏剧、艺术中，去体验各种曾有的，可有的人们之道德心理。然而最重要的，是你当时时处处体验人之道德心理。你当知人之任一道德心理，扩而充之，便可引发出一切道德心理，一切道德心理是同质、同源，而相通的。你便当于一平凡的他人之道德行为中，去体验他所可能实现的无尽之善。你要在一最平凡之他人之道德行为中，均看出若有一无尽之善在那儿表现。如此你将觉任何最平凡的人之道德行为，均有无尽深远之意义。你将由一道德心理之呈现，得无尽广大的道德心理之体验。而且你当自非道德心理中，以至罪恶心理中体验道德心理。因为一切罪恶之翻转即成善，故一切罪恶中，

均可说含可能之善。你当见善在罪恶中之要求实现。如此你将随处有道德心理之体验。

你问：“假如我们不能如你所谓在恶上看其可能之善在要求实现，而我们所接触的，又处处都是罪恶之表现，则我将怎样办？”那你便当知：你能知恶是恶，你必恶恶，你见多少恶，你将有多少恶恶之心理，二者必然相等。你恶恶之心理，为你之道德心理，所以你可体验之道德心理，永不会少于你所见之恶。而且你复知道你之恶恶之心理外，有你之好善心理，你又可继续体验你之好善之道德心理。所以你所体验之道德心理，永是多于你所见之恶，恶永不能在你意识中居主要地位。你将你见恶时之恶恶，除去对于恶之体验，你将只有好善之道德心理，你仍是充满了善的道德心理之体验。

你说：“但是我亦可由见恶而学恶，又当我之

恶恶之心过强，复不反观自己何以恶恶，遂一往恶恶而恶人，以人之小过而掩人之大德，厌恨一切人，便可使我自己亦陷于恶。”

答：人们之陷于恶，恒由于恶恶而不知自反，是不错的。但人之恶恶原自人之好善，以不自知其恶恶由于好善，而流于一往之厌恨人，遂陷于恶而善转为恶；这些正是人类最大的悲剧。你当对人由好善转成之恶，生我们所谓悲悯。对于你自己由好善转成之恶，复特当惭愧羞耻忏悔。你将发大愿力，去化恶为善，使人知惭愧羞耻忏悔。而你之此种道德心理，便又足以除去你先所感之一切恶之体验，而恢复你无尽的道德心理之体验。所以你永有无尽之道德心理为你所体验。只要你去求他，他永远是存在于你当下的。

你说：“你的话都是假设我自己是道德上能永

远自反的人，你把一切道德责任归到我自己身上，我固然可随时有无尽道德心理之体验。但假设我根本上是道德能力弱的人，不知自反，又怎样办?”

那么你便要知道，你可求助于比你道德能力强的师友。如果现在莫有，你可师友古人。除了古人以外，你可想到你之超越的自己，其中具完全之善。你可视你超越的自己如神，你亦可承认真有神，彼具完全之善。你可由接近师友，想念古人，信仰你超越的自己，信仰神，赖他们的力来帮助你知道惭愧，以至促进你对你自己之悲悯；你仍可在你自己内心中，体验无尽之道德心理。

你说：“诚然，我们有各种法子，使我们不陷溺于现实的自己，体验无尽之道德心理；我亦知道我们之不陷溺之本身，体验道德心理之本身，即道德心理；我们能如是求不陷溺，能如是去体验，我

们便是在具备保持我们之道德心理。我复知道假如我问：我如何能继续保持具备它们，你的答复一定是：去继续保持具备；对自己下命令说：自己应具备保持它们。如果我们再问：我如何能遵守此命令，你一定说：下命令去遵守。我也知道我当遵守此命令，当遵守我自定之‘当遵守命令’之命令，我永远负有我自己生活之道德责任，我也永远有尽此责任之自由。但是你所有的话之所以有用，仍本于一基本的前提，即我现在是要求一道德的生活的。我现在同你讨论时，我的道德意识是清明的。所以你总可以要我进一步的反省，我亦总可有进一步的反省。但是我们不能常有我们现在讨论道德问题时之心境，我们有回到自然生活之时。当我同你讨论道德问题之事停止了，再回到自然生活中去时，我便仍会去做违悖道德命令之事，以至安于不道德之生活，到那时，你刚才全部的话，便对我毫无意义了。”

答：你有回复到你自然生活之时是不错的。但是你只要一朝真认识了我们上述的话，从现在起去实践他，你是永不会在你回复自然生活，即陷于自然生活而不求超拔入道德生活的。你不能说你将来会，因为你在现在是找不出你将来会的理由的。你说你会，你是从外面看你自己。你如果只从当下的心看你自己，你现在的心已相信了我们所说之一切。你相信了，你有恢复你的道德生活的自由，有使道德生活能由现在发展到将来之信心，有各种具备保持你的道德心理之方法，你如何会?如果你认为你会，你只是忘了你现在所已了解之一切。你须重想你所已了解之一切。你只要再重想你所已了解之一切，你便不能说，在我们讨论终局时，我们上述的话对你便无意义。你自将永留下一时时努力去求你的生活道德化之心理。

你说：“我现在姑且承认我以后将永留下求生

活之道德化之心理。但是你要注意一件事实，即我们人类的生活不能完全道德化，我们的心理不能全是道德心理。至少我们现在的人类所有的爱情生活、饮食生活、睡眠生活，就他们本身言，照你的说法，他们明只是出自人之本能、冲动、欲望，因而它们虽不必是不道德的心理，然而总属于非道德的心理。从道德的心理立场，我们始终找不出它们何以应该有的理由的。要贯彻你的主张，便似应完全绝去它们，而后生活之完全道德化乃可能。然而你始终不能使我们不睡眠不饮食。以至如爱情之要求，你也不能全去除。因为如果你把它们全去除，则你的神经或将生病，而使你失去健康的意识，你的道德生活之继续将不可能。而且如果你认为它们必须绝去，那么一切人都把他们绝去后，人类将无以衣食相助之道德心理，亦无愿天下有情人终成眷属之道德心理，你此种道德生活亦不可能。所以你的生活完全道德化之说，不特不可能，而且你的道

德生活，正建筑在你与人之非道德的生活上面。”

答：我并未主张你必须绝去一切欲望。只是我认为你不当自要满足欲望的观点，去满足欲望。如果你只是因为你要满足欲望而去满足欲望，那便是不道德。至如你所说，我们若无饮食睡眠，则我们的道德生活，将无继续之可能，所以我们必须有睡眠饮食；则你的观点，已是道德的观点。你是先觉到你应该继续道德生活，而又觉到继续道德生活，必须以饮食睡眠等为条件。从这样的观点，你的结论当是“人应该饮食睡眠，所以人必去饮食睡眠”，而不只是“因人有饮食睡眠之欲望要满足，故人必去饮食睡眠。”我们所著重的，只是观点之转移，我们只反对为满足欲望而满足欲望之说。但我们同时主张，如果你觉你为要道德生活之继续而满足欲望，则你要道德生活之继续，原自你之应该之命令，则由此而去满足欲望，亦原自你应该之命

令。凡原自你应该之命令者是道德的，所以只要你认为当满足的欲望，而去满足他，便是道德的。所以你一切生活可以道德化，只要你之生活都是经你认为应该的就是了。

你问："但是我们之所以认为睡眠饮食是应该的，最后仍归于我们事实上有那欲望。其所以有那欲望之最后理由，仍不可得。照你前面的说法，便仍无满足他之理由。而且当你认为应该睡眠饮食，而去睡眠饮食时，你所下的去饮食睡眠的命令，诚然是你所自觉的。但在你开始去睡眠饮食后，则你全为睡眠饮食之欲所支配。你之睡眠饮食等生理机能之机械的转动，却非你所自觉，亦非你之自觉的心自定自主地使它动的。如果照你说，人唯一的目的，只是具备保存你自觉你应该具备保存者的说法，你便不该去饮食睡眠。"

答：说睡眠饮食之欲之本身之产生，不依于自觉的理由，其生理机能之发动，非我们自觉的心自定自主的使它动，都是不错的。但是我们“必须睡眠饮食，而后我们道德生活才可能”之整个的一理，则是我们所自觉的。我们是自觉此整个之一理，而后觉应该去饮食睡眠。所以饮食睡眠，在此时只是我们之实现此所自觉的“应该”之手段。我们因觉应该有此手段而有之，则我们是有理由的。至于当我们已去睡眠饮食后，其机能之发动虽为机械的，有如一机器之转动；但于一机器，若其开闭之机，我们能支配之，则我们便不能再说我们不能支配此机器，亦不能说它之动，不是我们自定自主的使它动，因为其开始动，是因我自觉我应该使之动故。

你问：“但是我们可说，你所以去睡眠饮食，是你不能不去睡眠饮食，是因你要睡眠饮食的生理

机能已在开始转动，所以你不能使它们不动。你不能不觉你应该使它们动，而下使它们动之命令。由此而你之自以为自主的使它们动，追问到最后，仍是被动。”

答：纵然我之要睡眠饮食，是由于它们之机能已开始转动，使我不能使它们不动，我才对我自己说我当任它们动；我之下命令：任其继续动，仍是自主的。因为我之使它们继续动，仍不是直接根据它们之已在动，而至少是直接根据我之“不能使它不动”之自觉。我之下任它们继续动之命令，直接根据我所自觉之“不能使它不动”之一理或其他之理，即根据我所知之理由，而任它们继续动，所以我仍是自主的。

因此，你的满足欲望之行为，都可以是应该有的。只要你真觉你之满足它，依于一自觉的理由，

而是应该满足的。如果我们于认为应该满足欲望才满足之，则满足欲望只是实现我们之“应该”之手段。手段附从于目的，而目的支配手段，则目的之意义即贯注于手段。由此而人之满足欲望，亦即成为奉行我们之自主的心所发出之应该之命令而有的了。

你或会再问：“当我们觉我们应该睡而去睡后，则我们恒失去我们醒时之清明，而不觉‘应该睡’中之‘应该’，此岂非以手段而忘目的?吾人可因手段而忘目的，岂不反证：此手段非附从于此目的，亦非能支配此手段者，及此目的非自主的心所定?”那么你便要知道此种因手段而忘目的，乃由用此手段以达此目的时，必须由手段而忘目的，忘目的本身即为达目的之手段。我们醒时之应睡之命令，即是说我们应去除此“觉应睡之自觉”，所以达此目的，便入不自觉之境。然而你不能因此而

说，此命令非你所自觉，非你自主自定的。犹如自杀者即绝去“能自杀者之心之自动力”，然而你不能说自杀不出自心之自动。你也不因你自杀后，你即忘你自杀之目的，而说你未达你自杀之目的。

我们了解我们所自觉之应该命令，可以命令我们去过不自觉之生活，则我们即了解我们之应该之命令，虽不能命令我们去过不道德的生活，然而亦可命令我们去过非道德生活。因我们之过非道德的生活，出于我们应该之命令，出于应该之命令者为道德生活，故我们的道德生活可支配及我们之非道德生活。我们可以由道德生活过渡到非道德生活，而忘了我们之过非道德生活，原由于我们道德生活中之应该的命令。所以我们可以在过“经我们的道德自我认为应该之任何生活时”，纯粹沉入其生活本身，以体验其意义。我们可以有纯粹之饮食睡眠爱情以及其他忘道德观念的自然生活文化生活。因

为只要他们真曾经道德自我认为应该，他们本身即为道德自我所统属，它们即已道德生活化了。

你问：“但是如果我们对于每一种生活上的行为，都要先问其应该不应该，然后再下命令去作或不作，则我们时时都在想道德问题，时时都在有意的安排我们的生活，我们如何能生活下去？而且一个人如果永远都在想什么是他的善，什么是他的恶，以思虑安排其生活，这种人过于计较他个人的道德，这正是使他不道德。这一方面是因为他实际上仍注目在个人，另一方面是因为他缺乏自发或自然的道德行为，他的一切道德行为，都出于安排与勉强。安排与勉强既久，道德能力将枯竭，将反而作出不道德的事”。

答：那么，你便要知道我们上说由道德生活可过渡到非道德生活的话，尚可引申出：由“时时问

一事之应不应该”，可过渡到“有时不必问一事之应不应该”的话。如果一个人太在善恶上安排计较，以至陷于不道德；这种人正当自善恶的安排计较中解放，要他少作善恶之分别，少作应该不应该之分别。因为这种人，日日在善恶应该不应该上安排计较。已使此种安排计较，成一种习惯机括。这种安排计较，本身即一不道德之心理，因此他不能再这样安排计较下去，亦即是他不应再这样安排计较下去。他不应再时时作应该不应该及善恶之分别，他应忘掉这种安排计较之生活。所以由应该的观念可以过渡到忘掉应该的观念。因为此时唯有忘掉应该的观念，乃能达到其应该的生活。所以我们在立身行己上，只要大方向正确，我们并不须随时想道德问题。在实际上，应不应该的问题，也只在我们生活走到歧路口时才有。我们以上这样重视应不应该的问题，都是对在歧路口上的你说的。我们只是说你在歧路口上时，便要细择何为应该，何为

不应该。所以对我们的话，你如善于意会，决不会使你不能生活下去的——你要知道不在歧路口上不问应该不应该，也是你应该的命令。

所以最后一句话，仍是奉行你应该的命令。

至于在各种情形下，什么是应该奉行的，则只有由你自己之当下的反省而知道。诚然，你所认为应该的，别人不必认为应该，你现在所认为应该的，你将来不必认为应该。但是只要当下的你真要求知道何为应该，你自会去参考旁人的意见，而且会去想其是否可以通得过你未来之应该之意识。此意于前文亦提及。故最后的决定者，仍只是当下的你之自己。你不信你当下的自己，而信他人对你的决定，等待将来的你来决定，这仍将由你当下的去决定，认为应该信他人，信将来的你。故当下的你，永远是至高无上的权衡。

（六）余论

当下的你负担着你之道德生活及整个人生之全部责任。当下的你之自觉之深度、自由之感之深度，决定你的道德生活及你整个人格的伟大与崇高。

认清当下的你之责任，认清当下一念之重要，你会知道从当下一念可开辟出一道德生活之世界，当下一念之翻转，便再造一崭新之人生。

当下一念之自觉，含摄一切道德价值之全体，含摄无尽之道德意义，当下一念之自觉，含摄一切道德之智慧。

如果由你当下一念之自觉，一朝真了悟到你之超越的自我或你的心之本体，即一切道德价值之全体的本原所在，你对你之道德生活之发展，必可日

进无疆，即有一绝对的自信。

关于这些，我们不再加以讨论，只能诉之于你冥会的直觉，与由实践而得的开悟。它们是比一切的语言所能达到的，更无穷的深远。

二十八年十月十五日

三 世界之肯定（默想体）

(一）现实世界之否定

我现在在作默想。我自问：我的默想，将自何处开始?我感到我不知自何处开始。觉随处可以开始，即等于莫有任何处可以开始。因随处可以开始，则任何处均有同等的权利要求开始。他们彼此互相否定，所剩下的，只是不知所自开始的虚空。我不满意此虚空，我要求一个开始。我为什么要求一个开始，因为我在开始活动。我现在要求一可供我作默想活动的场所。这场所将在何方?我初不知道，但是我从我要求一活动场所，我便知道，我必须与一对象的世界相对，我必须待一对象的世界，来完成我的活动了。同时我了解了，我为什么一定要生于一世界中，以世界为我之环境，为我生命之所寄托的道理了。于是一个哲学上陈旧的大问

题“什么是世界?我们当前的现实世界是否真实？”又呈现于我心中。我同时了解了，这问题何以为人如此之重视，其原因正在人需要一个世界，需要一个真实的世界，为他生命活动拓展时之所凭依。然而我们当前所见的现实的世界，可是真实的？可真是真实的?可真是真是真实的?这问题不知已扰乱无数人的心。我过去也不知多少次在这问题上，悬摆我的思想。但是今天这问题，重新呈现，仍好像我最初感此问题一样的新鲜。不，这应当像亚当初降落人世时，初见森罗万象时，可能感到的此问题一样的新鲜。这问题，永远对于任何人任何时是新鲜的，只要他此时在作新鲜的活动，正希望有一真实的世界，为他生命活动拓展之所凭依。

新鲜的问题，使一切陈旧的答案，变为新鲜，我将重想一些似陈旧的答案，使我在当下获得一新鲜的满足。我想起陈白沙的诗“无极老翁无极教，

一番拈动一番新”。

这当前现实世界可是真实的?如果它是绝对真实，何以会引起我这问题?我开始去反省我何以会有此问题。我即发现：在这问题之下，它便有是真实或不真实之两种可能。它也许真实，也许不真实。我进一步的思想马上告诉我，这当前之现实世界决不是真实的。它是虚幻、是妄、是梦境。

我相信，人若只在当前现实世界中生活，不问此世界是否真实，他只是盲目地生活，这世界可以对他是真实的，他可说此世界是真实的。但他之可说此世界是真实，只因为他不觉此世界之不真实。他说真实，只是非不真实。他说非不真实，只是他不觉其不真实的心态之描述。但是他决不能自觉地说此世界为真实，因他并不知他所谓真实之意义。如果他只要一天问到何谓真实，而去试问此世界是

否真实时，他便必然最后会至少一度归到，这当前现实世界是虚幻、是妄、是梦境。

我在此首先想到一种可笑的反驳的论调来。许多人说，纵然我们所见一切，都是梦境是虚幻，但是有此梦境，有此虚幻，总是真实的。这真是一可笑的驳论。这一种驳论，我们只要把他的话再翻一次：“诚然你是有此梦境，但是你所有的，只是梦境；你是有此虚幻，但是你所有的，只是虚幻。梦境仍然是梦境，虚幻仍然是虚幻，你并莫有真实。”只要这样一说，这种反驳的力量便被抵消了。

这当前现实世界之不真实，其最显著的理由，便是它之呈现于时间。时间中之一切事物皆是流转，是无常，这可能就是否定当前现实世界的真实之最先一句话与最后一句话。当前现实世界中无一

事物是真实的，因为他们都要由现在的化为要过去的，生的必须灭，有的必成无。曾生即非真生，曾有即成非真有，曾实即非真实。有人说，一切事物曾生、曾有、曾实，便说它们至少有“生实有”之属性，所以是实。这是忘了有、生、实，乃与灭、无、虚相伴，同时为事物之形容词。生实有为正，灭虚无为负，正乘以负，结果只是负。一切事物必须消灭。如梦如幻，是就其必须消灭上说，不是指作梦幻时之景象说。作梦时幻时之景象，本无妨说是生、是有、是实。只他们之必须消灭，才构成他们之非真实性。

在此我又想到一种驳论：“就一切事物之各别而言，固无不消灭，然就整个现实世界言，则生者已灭，尚有新生，一切是新新不停，生生不已。时间送往，亦迎来，时间不断，现实世界永存。所以就现实世界全体而言，则是真实的”。

但是，我马上想到这种驳论是错误的。其错误处，在忘了从现实世界上说，除了部分，无全体；除了散数，无总数。如果各别事物必须消灭，则数尽时间中呈现之事物，均一一归于消灭，最后便仍无一物之余存。生生不已的一面，即灭灭不已。我们之幻想一多于部分事物的现实世界之全体事物，我们说生生而不说灭灭；我想唯一的理由，初只是我们的心，要向前把握现实事物，作我们心之所寄托，亦只是因我们要求一现实的对象世界，来作我们之生命活动之所凭依。我们希望灭后之生，我们的心不愿停在灭上，便总要注目在灭后之生，总停在生上。所以我们总觉存在者多于消灭者，全体多于部分。但是实际上在此处，全的观念永远与分的观念同样的延展。我们对时间中继续呈现之事物之全体，一齐加以接触，本是不可能。求全之活动，只是一继续去包括之活动。因我们此活动之存在，所以也总觉有可包括之对象在前。这也足以使我们

产生全多于分之幻觉。然而我们只要真将我们此处所谓全的观念，按捺下去，而问他内涵时，则他永远与所谓部分的观念相依而不离。所以描状部分的一切，便均所以描述全体。每一部分事物，必须以生与灭二者来形容，生后必继以灭，所以连绵不断的生灭的事物之串系，最后的判语仍是灭。如果我们在此地，又拿时间之继续无最后，来说灭不能是宇宙之终，则最后说生，也是同样不可能。我们对于时间之继续中，事物之全体，便都无话可说。我们不说全体事物，便复归于说部分事物。而部分事物，则无不由生而灭。在部分事物上，灭之为最后的归宿的话，仍然有意义。

在此，我又想到一种驳论是说：事物虽灭，然而其潜势不灭。在时间中之事物与事物相交替间，一事物之潜势，即保存于后一事物。所以一事物，虽灭而实不灭。因此，我们如果不注目在各别事物

之生灭上，而注目在各别事物之间的潜势之流行与保存上，则我们将发现现实世界之真实性了。

但是我再想，便觉上述之思想，须重遭批判。我们说一事物虽灭，然而其潜势尚流行，而保存于后一事物，这我们固无妨承认。然而我们这样由潜势之存在，来说先一事物之不灭，全是建立在后一事物之存在上。如后一事物亦必须灭，则由先一事物之潜势之存在，而推论先一事物之不灭，便无意义。如果一一事物均必须灭，则我们纵然注目在各别事物间之潜势之流行上，仍然不能建立现实世界之真实性。因为一切事物之潜势，无最后的保存之所。我们若根本上已把存在者多于消灭者之观念，彻底铲除，则事物之潜势之保存，将丝毫不能增加此现实世界之真实性。

在此我又想有人会说，潜势虽无实际事物之存

在以保存之，但此潜势之本身之流行，可自己存在于一潜势之世界。这潜势世界，为实际存在事物消灭后之所遗留。所以实际事物虽灭而亦不灭。则我们要知道，如果说只有潜势的世界真存在，则等于我们已承认了实际事物的世界之不真实存在，已承认了实际事物之虚幻性。而且我们说潜势世界之存在，初只因为我们曾肯定实际事物之存在或肯定其曾在。我们乃从他之曾在曾有，于是推出：他虽无，而潜势仍在仍有。但是实际事物有曾存在曾有的属性，亦有会消灭会无的属性。我们可以由其曾存在曾有，而推论出潜势之亦具“存在”与“有”的属性，我们也可由其会消灭会无，而说潜势具“非存在”及“无”的属性。我们便亦不能说潜势真存在真有。一切实际事物因均兼具生与灭或有与无二属性，故非真实，则由实际事物所推出之潜势，亦依同理而非真实。我们之所以说潜势之实有实存在，唯一的理由，亦只在我们心要有

所安顿，要安顿在一实有实存在的对象上。然而自客观上讲，则如此之对象，在任何处，均是找不着的。因为无论我们的心，在任何处建立如此之对象，以补偿我们之损失，我们现见的一切实际事物之兼具之生与灭之二种属性，总是一齐来向他附着，而使他与实际事物，表现同样的非真实性。

如果有人问：生灭或有无，既是一事物平等的二属性，则我们可以从其最后之灭无，说其非真实，我们又何妨从其先是有生，而说其真实?那么我们便要知道，我们说事物之非真实，正是因其先有先生而说。唯其先有而后无，先生而后灭，所以非真实。非真实之语，正是合有无生灭的断语，而不单是从无或灭一方面看的断语。非真实是对于生灭之事物之综合的判词，而单提其生与有来说其真实，则是片面的判词。我们说事物消灭而无，在谓语中只有灭无一面，因在主词中，已包含生有一

面。所以我们不须再说生有，我们已预设事物之曾生曾有。但因其兼会灭无，所以我们说其非真实。真实一词，只能用于事物之生有一面，而以事物之兼包含灭无一面，则要表状事物之全体，便只有用非真实之一词。非其实，即包含曾被认为真实之意义。非真实，是曾被认为真实者之真实性之否定，同时即是包含了曾被认为真实之意义。所以非真实一词，是对于事物之综合的判词。我们说事物非真实，是虚幻，正因为曾有此虚幻。非真实之事物，唯其曾有，才是非真实，才是虚幻。所以我们不否定现实世界中之事物之有，我们只说他们之有是虚幻的，是非真实，这才是综合的中道义。

现实世界中之一切事物是在时间中流转，是无常、如梦、如幻，是非真实的。一切存在者必须消灭，时间之流水，如在送一切万物向消灭的路上走。一切的花，一切的光，一切的爱，一切人生的

事业，一切我们所喜欢之事物，均必化为空无。这似是我反复的对现实世界的思维之最后的结论。我想逃脱此结论，我曾用许多思想上的努力，但是我似终不能逃脱。我思想的命运，似已经注定，只能归宿在此结论。我愈想逃脱此结论，它愈逼迫我去接近他。一切现在的都要化为过去的，人的最后命运是死。叔本华的一比喻，常常在我心中呈现。他说人生努力从事一切事务，征服一切困难，如舟子在海上，不断的克服风波之危。然而他拼命的向前航驶，最后只是为达到一礁石，名死之礁石，在此礁石前，船身粉碎。人生的一切努力算什么，不过向死之礁石前进而已。人生的一切享受，无论精神的、物质的，算什么，一切被赐与的，在死时均须一一被索回。过去的人已死，现在的人将死，“人何世而复新?世何人之能故?”我们说将来的人继续的生，或将来的人更多，但是生多少，死多少，不爽分毫，生死相消，所增者又在何处?一人死，万

万人亦死，所不同者在何处?我们看，人总是不断的在那儿求生爱生，“前水复后水，古今相续流，今人非旧人，年年桥上游”。然而求算什么？爱算什么?我走到坟山，便想到冢中人，在生前均曾为活泼的小孩、强壮的青年。我看见一群一群活泼的小孩，强壮的青年，我便要想到他们都将分布在田野的坟山。时间之流水之冲毁一切，总是袭击我的心灵。过去，过去……一切均要过去，我现在于文中所发生的感叹，转瞬便已过去。我试停下笔，去把握，他已远去，我无论如何招不回来。我曾试去招，我的心便似沉入不可测的虚空，使我感一难以为言之苦痛。“后之视今亦犹今之视昔。”我们现在读到王羲之的兰亭集序之此句话，我们之心境，似与千载以上之他的心境相通。然而这种神交算什么?我这种现在的神交之心灵，也转瞬便过去了。时间呀，你为什么永不回头?时间是残酷的，一切是虚幻的，必归于消灭的，这种情调，恐怕将永远

与我终身。

从时间中之一切事物之流转及其必须消灭上，我知道了，此现实世界根本是无情的。天心好生，同时即好杀。现实世界，永远是一自杀其所生的过程。我于此了解了众生之相残，亦好似是代司杀者杀之一种形态。众生之相残，即与时间之流水之冲毁一切，依于同一的原理。众生相残，不过帮助时间去完成其毁灭万物之工作而已。这一种好生复好杀，是现实世界的本性。过去是如此，现在是如此，将来怎样？也许将来的科学发达了，可以使人不死。然而，将来人不死，过去的人已死了，世界中之将来的人之不死，并不能湔洗其使过去的人死之罪恶。如果将来有一天，人真不死，则以将来的人之不死，与过去现在的人之死，对照起来，将一方面更显出过去及现在的世界之残酷。而且纵然人不死，现实世界，始终是表现于时间中的。每一段

时间，都是以前的一段时间之否定，人生每一种活动之开始，都是建筑在过去有意义有价值的活动之消灭上面。如果将来的人真不死，人不复有对死者之悲悼，人将改而悲悼每一段时间之过去。如果人不有这些悲悼，这只证明人的感情之麻木，并不足以抹杀可悲悼的事之存在。一切有价值有意义的人生活动之不复再来，便是一可悲悼的事。过去的活动之价值意义，永远不能为现在的活动之价值意义所代替，因为人生每一活动所有之价值与意义，都是唯一无二的，所以其消灭与过去，便永远是一可悲的事。然而时间之流水便似在永远不断地创造此可悲的事，而现实始终本是表现于时间中。所以现实世界，永远是在本质上令人感到各种可悲的世界。

现实的世界，是一残酷而可悲的宇宙，这是我对现实宇宙第二个判断。我现在的心境，自觉是与

若干之印度思想如小乘佛学者的心境相默契。世界是无常、是空、是苦，人生的一切，毕竟是虚幻的。我不相信任何人的心，如果通过生与灭之过程，来看世界万物，会不觉到世界之毕竟空虚。我不相信任何人在想到一切事物的毕竟归于消灭时，还会以为人在现实世界中的努力，从现实世界上看，会有任何意义与价值，如果是有，也必然当在现实世界之上。

(二）心之本体之体会

上面一段思想，是常常在我心中呈现的思想。那一段思想，使我判定了我们通常所谓现实世界本身之不真实性。他是虚幻，同时是残忍不仁的。每一种人生之有意义价值之活动，均建立在以前的有意义价值活动之消灭上，所以人生永是不完满，永远包含着缺憾。但是那一段思想，不曾使我想出

世。对那一段思想，我只是常故意引发之，而体味之，以便把我的心，提升到现实世界之上，使我对于现实世界多生一些悲凉之感，与要求人生向上之感。我的思想并不曾停在那一阶段。因为我首先反省到：我对现实世界之虚幻、残忍不仁及不完满之本身，有一种不满。我不愿此现实世界是虚幻的，我只是被理论的逼迫，而承认其虚幻性。在我不想那些理论时，我总是执此现实世界为真实的。而且此现实世界中之一切事物，均既生而又灭，有意义价值之事物不得保存，使我难过，更是确确实实的事。这即证明我要求一真实的世界、善的世界、完满的世界。我之有此要求，是千真万确的事。此世界不能满足我的要求，所以使我痛苦。我痛苦，即证明此要求之确实存在。现实宇宙是虚幻的。但我这“要求一真实的、善的、完满的世界”之要求，是真实的。

此“要求真实的、善的、完满的世界”之要求，是真实的，我无论如何不能否认。我自然亦可说我之此要求，亦是现实世界中之一心理事实，这心理事实，也在生灭的过程中。我此要求，亦可不表现于我的心，或随我生命之死亡，而不复存在。然而当我想到我之此要求亦可由生而灭时，我对其可由生而灭之虚幻性，又有一种不满，而表现出一更高的要求。我知道我之此要求，永远是面对着生灭无常、虚幻不实之一切事物，而要求恒常真实。我这要求是绝对的。我不能真把此要求，单纯的视作现实世界中之一心理事实。因我之此要求，如果只是一现实世界之心理事实，它如何能永远位于现实世界之上，对于整个现实世界，表示不满?我在发此要求时，明觉到整个的现实世界，只是我之不满之对象。我之要求，是超过了现实世界所能满足之外的。我之要求中所求之完满、真实、善，都是现实世界之所无，如何可以说，我之此要求只是一

单纯的现实世界中之心理事实？我于是了解了：我之此要求，必有其超越所谓现实世界以上的根原，以构成其超越性。如果我之此要求，亦有生灭性、与虚幻性，必只由于其与现实世界事物所同之处。然而我之此要求，除此以外，必有其超越现实世界的根原。那根原，无论如何是恒常的、真实的。因此要求之本质，即是想超越生灭，超越虚幻。此求超越生灭及虚幻之心愿所自发的根原，不能不是恒常真实的。

我现在相信了，在我思想之向前向下望着现实世界之生灭与虚幻时，在我们思想之上面，必有一恒常真实的根原与之对照。但是此恒常真实的根原，既与我们所谓现实世界之具生灭性与虚幻性者相反，它便不属我们所谓现实世界，而亦应超越我们所谓现实世界之外。但是它是谁?它超越在我所谓现实世界之外，它可真在我自己之外?我想它不

能在我自己之外。因为我不满意我所对的现实世界之生灭与虚幻，即是我希望之现实世界生灭与虚幻，成为像此恒常真实的根原，那样恒常真实。我之发此希望，即本于此恒常真实的根原，渗贯于我之希望中。我因被此恒常真实的根原所渗贯，然后会对于现实世界之生灭与虚幻，表示不满。如我不被恒常真实的根原所渗贯，我亦只是一生灭者虚幻者，我便不会有此希望。我于是了解了，此恒常真实的根原，即我自认为与之同一者，当即我内部之自己。我之所以对现实世界不满，即由于我内部之自己，原是恒常真实者，而所见之现实，则与之相违矛盾。我之不满，是此矛盾之一种表现。此内部之自己，我想，即是我心之本体，即是我们不满现实世界之生灭、虚幻、残忍不仁、不完满，而要求其恒常、真实、善、与完满的根原。我要求恒常、真实、善与完满，这种种理想，明明在我心中。我之发此种种理想，是心之活动，是我心之用，如果

我心之本体不是恒常真实善而完满的，他如何能发出此活动，表现如此之种种理想?

但是我怎知我的心体是恒常、真实、善、完满的?我首先想到的是我的心体之超临于时空之上。何以见得我心体超临在时空之上?心体不可见，但心之用可以说，主要是他的思想。我由心之思想，便知此心体超临于时空之上。我的思想，明明可思想整个的时间空间，无限的时间空间。我思想无限的时空，并不把无限的时空之表象呈现，那是不可能的。我可思想无限的时间空间，是从我思想可不停滞于任何有限的时空上见。我的思想，可与无限的时空，平等的延展，而在延展的过程中，时空永只为思想之所经度。我思想之“能”跨越其上而超临其上。诚然，当我思想时空中之事物的生灭时，我的思想也似同样的生灭，然而那只是因为我回头来看我的思想本身，亦发现其表现于时空中之故。

但是我的思想之“能”，既然跨越在时空上，则此“能”所依之体，必超临于时空之上。在时空之上者，其本身必不生灭，因为生灭只是时空中事物的性质。而且我说我的思想在生灭，只是在我回头来看，我思想之表现而说。那只是看我已成的思想，那只是在我思想的活动外，看我的思想。在我思想正活动时，从我思想本身内部看，我明明发现：我的思想之作用，即在连贯前后的时间。我的思想，明明可思想我的过去与未来，把过去之事物之若干方面重现于现在，把未来之事物之若干方面预现于现在，以之为思想的材料。这就是于时间前后的代谢中，建立统一与连贯。我们不能说：想过去与未来，未曾连贯过去与未来。如果未曾连贯过去与未来，便是不曾想过去与未来，因所想者为想所达不到故。我们说想过去与未来，想只是现在的想，现在的想也将灭，也只因为我们是自外面看我的思想，所以视此思想只在现在，也将转入过去而

将灭。然我们从我们思想本身内部看，则我们无论如何不能不承认，思想是统一连贯过去与未来。思想统一连贯过去与未来，它之想过去者，使过去者成现在之所想，即使过去已灭者虽灭而不灭，亦即是有保存过去的功能。这即是反乎现实世界中的时间之前后代谢之另一功能。它是在逆转时间中事物之生灭过程，而使灭者不灭，它是在灭灭。这即表示它所自发之心之本体，是不灭的。必须心之本体是不灭的，然后会使思想有灭灭之功能。不灭即是恒常，恒常即是真实，心之本体应是恒常的、真实的。

我们若果真自思想本身看思想，则我们将进一步发现：所谓思想本身有生灭，亦是不能成立的，思想只有隐与显，而无生灭。我们所谓一思想灭，只是关于一对象之思想之灭。我们现在想过去一事，转瞬又不想他，这只是那事不复呈现于我思想

中，那事灭于我思想中，我思想本身并不灭。思想只是思想，思想的对象虽殊，思想则一。我们说思想有万殊，都是自思想之对象上说思想，但如我们真注视思想本身，则对象之为此为彼，可以说是偶然的。思想的差别性，由对象而来，单注意思想本身，则思想之为思想，是同一的。思想本身，追问到最后只是一纯粹能觉，所思想之对象，却非思想本身。从思想本身之纯粹能觉上说，则一切思想之纯粹能觉，常同一，思想本身无所谓生灭，生灭只是指对象在思想本身之纯粹能觉中迁易而言。思想本身之纯粹能觉是同一，即是恒常，即是真实。

我们思想本身之纯粹能觉，无所谓生灭，他只是恒常如一。此觉如镜、如光，可照此物，可照彼物，但他之照恒常如一。只是镜光之能照力，有强弱、有大小、有明晦。这比喻我们思想本身之纯粹能觉有清明与不清明之别，广大与狭窄之别。从经

验界看，在我们睡眠时，此纯粹能觉似全不显。然而仍不可说，它有生灭；而有不存在时，只可说，它因障蔽，而失其清明广大之度，以至全不显。我们之不能说它有生灭，因为它本身具不灭之功能，在现实世界的时间之上，表现逆转之活动。我们只一朝真认识此点，我们便永远不能用生灭的名辞，加于它之上了。所以我们若果觉到我们的思想，不能常常清晰的忆起一很久的过去之事物，或我们不能同时思想二事物或无穷的事物，便都只能归因于我们思想本身之表现之不免有限度，不能至最广大清明；却不能因此怀疑到我们思想本身之纯粹能觉之有不存在时。因为我们已明说不灭，即其本身的功能，其所依之体，即不灭的心之本体了。

思想本身只是一纯粹能觉。纯粹能觉，并不限定它自己的对象。它之所以能重现过去者于现在，全系于它之不限定它自己于现实的对象而来。它能

离开此一现实的时空中之现实的事物，同时即能唤起另一时空中之曾经验的事物。其保存过去的功能，实由于它之能不限定于它自己于现实的对象而来。它不限定它自己于现实的对象中，便能周游于一切的曾经验的事物之中，而以之为对象（它不限定，便是在周游，其实它无所谓周游，因为它不在时空中），乃由于它自己是一纯粹的能觉，它之纯粹能觉有超越时空中现实的对象之超越性，如此我们便不仅可由思想之保存过去性、反灭性，以建立其超越性，同时又可由其超越性，以建立其保存过去性、反灭性了。

我相信思想本身之纯粹能觉，只有隐显无生灭，他是超临在现实世界的时空之上，其所依之心之本体，是恒常而真实的。但是我们的心，又是何等容易陷于自经验界上看呀!当镜光有大小明暗时，我们便想到镜光之缺憾，如果我们的纯粹能觉之表

现，常常不够清明广大；以至有不表现时，我们怎能不怀疑到，我们的纯粹能觉本身，原是不够清明广大的，而原有不存在时，怎知那只是由于障蔽，而不是由于它本身之缺点?怎知它不是有不存在时?怎知它确确实实的仍是超越地存在着，而依于一恒常真实的心之本体?

我现在便试注目在此纯粹能觉。但是当我注目在此纯粹能觉时，我便是在觉此觉。但是我在觉此觉时，我又有觉此觉之觉，我此觉觉之活动是否真可相续不断至于无穷呢?我不能确定。但我想每一觉，必预设上面之能觉此觉者，否则无所谓自觉。但是否真必有此上面之觉此觉者呢?此亦曾使我为之而沉入一极大的惶惑；当我注目反省此上面之觉此觉者时，我所得的觉，都只是此下面之觉。我怎能保定必有上面之觉此觉者呢?但是如果莫有，何以我去反省时，上面总似有一觉此觉者呢?如果真

有，我又何以终不能把握之于已发出的下面之觉之中呢?我所得的已发出的在下面的觉，可以说在我经验中，而超经验的上面之觉此觉者，则永远似只是我之反省之所向与所根，而不能真成为我之反省所得之对象。我于是了解了，在下面之觉，永远只是上面之觉此觉者的影子，我之反省，亦只是它投射出之又一影子，它永远在我的反省所能达到的之外。它不是无，因它若是无，它怎能不断的投射出它的影子?这影子是一觉。这觉，不能从我所觉的外界之现实世界来，只能从内界之能觉的觉源来。如果无觉源为此觉之所根，与所自生，何以此影子，会相续不断，动而愈出?这觉，便是此上面之觉此觉者，即我们真正的纯粹能觉。

但是当我想到我所得者，只此纯粹能觉之影子时，我马上又怀疑到：若果我们对于一物，永远只得它之影子，我怎能知它本身存在?焉知所谓它之

本身，不即此一串影子而已？但是我进一层又想，我之所以能由反省而得它之一串的影子，一方面看，我之反省，是它投射的影子，另一方面看，我之反省它，即是我在拿它之影子——我之反省——去凑泊于它。因我是在反省它，即是拿反省，向它凑泊。我之所以会向它不断的反省，乃由于我在拿它之影子，与它自身相凑泊，想它表现于影子中。而我又感到它不全表现于其已投射出之影子中，它与表现出之它间，有一距离与矛盾。我要删除此距离与矛盾，所以才不断的去重新反省它。但是每一度的反省，总感它尚有多余，所以成此不断的影子。此不断的影子之所生，都是表示它尚有多于我反省到的它之证明，同时是它之“否定我之只在它影子看它”之表现。亦即是我自己在“否定我之只在影子中获得它”之表现。于是我了解了，我真希望获得它，便不能只在一切它之影子看它，而须肯定它之存在于我一切影子之上。我必须视它为超越

我反省的实在。虽然我现在所能了解它的，只是它否定我之只在它影子中看它一点。但是当我知它不在其影子中，我同即时置定了它之位于此一串影子之上的真实。我置定了它的真实，因为我感到它有一否定我自它的影子中看它之力量。我于感到它力量的交点上置定它。我并不能把它视为在我通常所谓反省之内，我只能把它视为在我之反省之上，为我之反省之觉所自生或所自根之觉源——它是超越的恒常而真实存在的纯粹能觉。

当我想到有此反省的把握之上的超越恒常而真实存在之纯粹能觉时，我便要进一步想：此纯粹能觉既超越时空与反省，那它便是无限的能觉。因一切有限制者都只是在时空中及意识的反省中，有所限制。所以超时空超意识的反省之纯粹能觉，当是无限的能觉。我们的能觉，无不相当的清明广大，无限的能觉，当是无限的清明广大。我们既然可说

它是无限的清明广大，那我们便可说它之不够清明广大，以至不表现，由于它以外之障蔽。

但如何说纯粹能觉复依于一恒常的、真实的心之本体，这话从何说起?这是因为能觉一名，必对所觉而成立。然而此纯粹能觉，可不表现于时空意识，即可不以现实世界之事物为所觉。如此，能觉之名岂非无意义?但是此纯粹能觉是无限之觉，它可无定限的投射出其影子，为我们对它之反省，亦即表现它自己于我们对它之反省。而我们对它之反省，尚不能表现其全，即我们不能真对它有完全之自觉。它之不能表现其全于我们对它之反省，由于我们反省之所及，不知何故被限制住。而所谓我们对它之反省，即它之表现，故所谓我们对它之反省，不知何故被限制，亦即其表现之所及，不知何故被限制。由此可推知就其自身全体而言，以无任何限制，必即可有完全之反省或自觉。它有完全之

反省自觉，即它以其自身之全部，同时为所觉与能觉。所以我们不能只说它是纯粹能觉，复可说它是纯粹所觉。就其兼为能觉所觉而言，故可名之曰心之本体。此本体之一面为纯粹能觉，故可谓纯粹能觉，依于此体。所以我们说，纯粹能觉有其所依之心之本体。

当我们相信一真实、恒常、无限、清明广大而自觉自照的心之本体时，我再来看现实世界之一切生灭变化，我觉得这一切生灭变化之万象，算得什么。它们生灭，我心之本体，总是恒常。它们虚幻，我心之本体，总是真实。我复相信我之心之本体是至善的、完满的。因为我明明不满于残忍不仁之现实世界。我善善恶恶，善善恶恶之念，所自发之根原的心之本体，决定是至善的。我曾从一切道德心理之分析中，发现一切道德心理，都原自我们之能超越现实自我，即超越现实世界中之“我”，

所以超越现实世界之“心之本体”中，必具备无尽之善；无尽之善，都从它流出。同时我深信，心之本体必是完满，因为它超临跨越在无穷的时空之上，无穷的时空中之事物，便都可说为它所涵盖，它必然是完满无缺。不过此中许多问题，今不能细说。

我相信我的心之本体，即他人之心之本体。因为我的心之本体，它既是至善，它表现为我之道德心理，命令现实的我，超越他自己，而视人如己，即表示它原是现实的人与我之共同的心之本体。同时我从现实世界上看，我之心理活动，都待我之身而表现，而我之认识活动，通过我身之感官，即平等的认识万物。从我的感觉，来看我之身与他人之身，各是平等的万物之一，我的感觉认识活动，遍于现实的他人与我之身。我从现实的我身中，了解有一超越的心之本体在表现，便可推知，现实的他

人身中，亦有一超越的心之本体表现。而我之如此推知，乃本于将我对于现实世界中之人身、我身之认识，及对于超越的心之本体之信仰，二者合起来之结果。所以他人的心之本体之存在，即由我所置定，遂可证他人的心之本体，不外于我的心之本体。但是这也并不陷于唯我论。因为从现实世界上看，我始终是与人平等相对的存在。我的认识活动，遍到他人，他人之认识活动，亦遍到我。我与他人在现实世界中，以认识活动互相交摄，而在超越的心之本体处相合。

我了解此意，同时了解到刘蕺山所谓“身在天地万物之中，非有我所得而私”。（我身与他人身平等为现实世界中之存在）及“心在天地万物之外，非一膜所得而囿”（不在身）的意义。

心之本体即人我共同之心之本体，即现实世界

之本体，因现实世界都为他所涵盖。心之本体，即世界之主宰，即神。“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋”。我现在了解心之本体之伟大，纯粹能觉之伟大。我印证了陈白沙所说“人只争个觉，才一觉便我大而物小，物有尽而我无穷”。然而纯粹能觉是我所固有，我只要一觉，他便在。从今我对于现实世界之一切生灭，当不复重视，因为我了解我心之本体确确实实是现实世界的主宰，我即是神的化身。

(三）生灭即不生灭

我相信我心之本体是恒常、真实、清明，与无限广大、至善、完满。这曾使我获得许许多多的慰藉。当我看自然界时，我便常想着，我的心涵盖着现实世界的道理。我把我的心沉入那无尽的虚空，与之同样的扩延。我看一切草木云霞、山河大地，

都视如我心中之物。我常问我的心在何所，我自己总是回答它无所在。说我的心限于我之身，真是何等的自小之说啊。如果我的心，真限于我的身，我如何能对外界有任何认识。我的认识与所认识不离，我认识一切，我的心便遍在于一切。我转移我的认识，由林间到泉边，由山坳到水涯，便觉我的心，亦如一人一鸟在那儿游戏。我身体不动，我的心已遨游四海。这不是比喻的话。谁以为这只是比喻的话，谁便不曾把他的心，从他的身体解放出来，而了解心与其对象的真正关系。我复常想，我的心已挂在中霄的苍穹，直攀缘着星星在太空飞翔，复幻想我已在无穷光年外的星云，遥望此地球。我幻想天地初开的混沌时期，地球初凝成的时节，幻想世界的末日。我幻想我是初到人间的亚当，忽见此森罗万象在眼前，觉一切都新妍，不知其故。我每作一幻想，我便视如通常所谓真实，因为通常所谓真实，亦同样不过心之所对。我相信心

到何境，即何境到心，心与境不可分。所以我常常可以由变动我的境，幻想一境，以改易我的心，使我心能在万境之中周旋。同时当我想到，我心体之无尽广大、清明、至善、完满时，我顿时忘了世间之一切缺憾，我自己之一切罪恶。使我常觉神即在我之后，我即通于神，我即是神。我生了无尽崇高自尊之感。这一套思想，对于我内心生活加以充实的贡献，使我感激哲学，我希望常常保存这一套思想。但是我所有的，只是这一套思想，我并不曾真正证悟到此心之本体。一切的思想，算得什么?由此思想应用起来所得的慰藉，算什么?思想只是它投射于我片断的自觉中之影子。从思想上相信它存在，仍然不免只是依于理论的逼迫，使我相信它存在。我不能真全自觉它，与它冥合无间，真超越我之现实的自我而投入于它，成为与它无任何对待之存在。我曾常试作某种工夫，但不曾真达到此目的。我相信有路可以达此目的。我所用的工夫，也

可说在此路上走了几分。但是当我用了此工夫在路上走了几分后再折回时，另外一问题，却扰乱了我心：即如果我心之本体是真实、恒常、无限的清明、广大，涵盖时空，心之本体是不灭，何以我所认识的现实世界中之事物有生亦有灭?何以我们认识的心理活动之范围中，一时只能有极少的事物?我的心实际上之认识能力、思想能力之清明广大之度之有限，可说是由于其他的遮蔽。但是他本身既本是无限清明广大，如何会因遮蔽，而使其表现受限制?谁遮蔽他，使他表现受限?他如何又愿意被遮蔽，使他表现受限?他既是至善完满，如何我人又可犯罪恶?如何我人又会因感缺憾而有苦痛?他既是超越现实世界，如何自他发出之心理活动，又与我现实的物质的身体相连?超越的心如何与我的身体相连？我想我应当先解决了这些问题，然后再说其他。

这些问题中，我首先想到的，是我的心如何与我身体相连？当我一次想到心之本体之无限清明广大之纯粹能觉，而沉入此思想时，我忽然自观我身体，我也曾感到一极度的惊惑。我首先感觉到我的身体，好似我从不曾见的一条虫。其次便奇怪这样蠕动的东西，怎会与我那样崇高的心之本体相连，我心之本体何必要此身——这卑下的有限的物质之存在？然而他竟然有了。我心之本体之观念，是从我的心理要求而推出的，我于有此心理要求时，我脑髓中定有一相应的变化。我的此外一切心理活动，亦当无不与我身体相关。如心之本体是我一切心理活动之本体，则我心之本体与我之身体，从经验的事实看来，是不离的。它们何以不离，何以有此不离的事实?这不离的事实，是虚幻的事实吗?那不能，因为心之本体是真实的。心之本体与他物相连之交点上，所表现的不离之事实，不能全是虚幻的。如果那一半是虚幻的，真实的何以与虚幻的相

连?这相连，也是一半虚幻、一半真实的吗?但如何去分别此相连的关系中，哪一半是真实，哪一半是虚幻?如果我们于其何以相连，尚不能知，更何能知其哪一半是虚幻，哪一半是真实?

这问题，我尝反复的思维，最后我终于了解了心之本体何以与我身体相连的道理。我首先闭目冥坐，假设我的心理活动亦不复存在，我再来反省我身体是什么?我发现了我对我的身体本身，似一无知识，所谓身体者，只是一团黑暗。同时我对于外界，亦无一知识，外界对我，是一团黑暗。但是我张目便见万物，奔赴到我眼前，我开始有了感觉认识之心理活动。感觉之认识，通常说是外物刺激我感官而有。但是所谓外物刺激感官者，只是外物送一些能力，到我感官之内。但这些能力，由我感官传到神经，最后必须散入身体各部。我可是真看见这些能力?若果如此，我应看见我脑髓中这些能力

散布之过程。谁看见他?然而如果光波不到我的眼睛，传至我的神经，我又不看见。这究竟是怎样一回事?我顿然了解了，所谓外物以其能力来刺激我之眼睛神经者，此能力之输入，其作用决不在他积极的一面，而在他消极的一面。他之能力继续的输入我之眼睛神经者，即对于我之眼睛神经之物质能力，继续有所消除。所谓感觉之认识，只是让所谓外物之刺激，来向我身体打洞。我在未受刺激时，所以无所见，只因为原未有此洞，今有此洞，于是有所见。我们之能见，则只是借此外物与身体之质力之互相消除以显。于是我了解了，我们之所以无所见，均由身体与所谓所见之外物，互相隔膜，各自封闭，他们彼此相望，是黑暗的，不相通的，所以我们无所见。我们之所以望外物来刺激我身体，我所求的，只是使外物通其作用，于我之身体。然而相通后，我们所见之物象，可即是所谓所见外物此时之物象？这又不然。因为当光波到我眼官时，

所谓外物或已不存在（如天上星光到目时，该星可能已消灭），至少已发生变化。光波之发出在过去，然而我们所见之物象，却在现在。这又是怎样一回事?然而我们一想，便知我们张目所见之世界，乃由我们通常所谓外物之作用，与身体相接触之交点上，开辟出之世界。这开辟出之世界，不在通常所谓身体或外物中，可姑说在两者相交之交点上。而通常所谓身体与外物，我们实从来不曾见。我们所见的都是此交点上开辟之世界。又通常所谓身体，在向着通常所谓外物接近时，我们可以发现此交点之世界中，关于该外物之物象，在不断变化。但我们的眼，真全密接那外物时，则我们对那外物，又将一无所见。我们由此便又可悟到，我们之有所见，不仅由于外物之力，通到我之身体之感官，而且由于外物之力之发出，到我们身体之感官，中间须有距离，而此力则是要通到我身体之感官，以否定此距离。然而他必须有此距离，以资否

定，然后使我们有所见。我们细想此种认识之微妙的关系中，便可逐渐了解，我们何以有身体及其与心之本体相连之理由。

（甲）我们从身体外物之作用，必相交会而相通，使我们有所见，便知我们感觉之认识活动，必待身体与外物之作用，有此交会相通，而后发出。

（乙）我们从我们所见之世界，乃在身体与外物之作用之交点上所开辟，便知我们当下所见之世界，乃我们当下的自心所显现之世界。

（丙）我们说所谓身体与外物之作用相交会之意义，是使外物与身体之质力互相销除，以使能见显，及刚才所谓我们当下所见之世界，乃当下的自心显现的世界二者；我们便了解：身体与外物之所以要交感，乃所以打破身体与外物相互之隔膜性，及各自之封闭性，而使自心的世界显现。

（丁）于是我了解了，我们要求对于所谓现实外界，有所认识，与要求对于超现实世界的可能世界，有所认识（如想象之活动即原于要求对于可能世界有所认识），同样是要求我们此自心的世界之显现。我们之感觉的认识活动在初发动时，单就其与我们身体的关系说，全是加一反面的作用，于我们通常所谓身体，使其封闭性打破。在我们感觉认识活动继续时，与我们感觉认识活动相应之身体变化，乃是使我们的身体，继续打破其封闭性。封闭性即是一种限制，所以感觉认识活动之发动，即是要求打破身体之限制。从外面看来，有积极意义的身体之变化，自内部来说，则只是感觉认识活动逐渐破除身体之限制之过程，或感觉认识对象在求逐渐显现之过程。

（戊）同时，由我们有所认识时，我们的身体，必与外物有距离，以资否定，于是我了解了：

何以我们的身体不能与所谓外界世界物混成一块，而必与外物相对存在之理由；亦了解了我身之物质何以必须与外物之物质分开，我身体之物质何以必须是一有限之物质之理由。

（己）又单从外物方面看，外物之刺激我们的身体，只是一种物质能力，通过我之身体，而打出洞来。于是我了解了：我们在要求多所认识，以至无穷的认识，而去接触许多外物，以至无穷的外物时，我们所求的并非是真在认识那许多以至无穷的外物，而是想凭借外物之物质能力，继续不断输入我的身体，而与我身体中之物质能力，互相消损破除，以帮助我显现那无穷的自心之世界，使我认识活动，亦能相续无穷。

（庚）又单从感觉认识的对象方面看。我们通常所谓外物与身体之物质能力，我们实永不能真正

认识。我们所认识的，只是外物之物质能力，与身体之感官之物质能力，互相消除后，我自心显现的认识对象的世界。我们感觉认识的对象中，并无通常所谓外物与身体之物质能力。然则通常所谓外物与身体之物质能力是什么?我想，单从感觉认识对象方面看，他们只是感觉认识对象世界范围的两端之限制。我觉此感觉认识对象范围之开展，这开展的过程，似乎可以无穷，我遂觉此两端之外，必有东西，使此开展成可能，遂名之为外物与身体之质力。然而此两端之质力，并不曾真入我感觉认识范围内。他们使我们感觉认识范围之开展成可能，不是他们入我感觉认识范围内，因他们只是在互相消除的过程中，使我们感觉认识范围开展，我自心的世界逐渐显现。他们并不入我感觉范围内，只是我新显现的内心的世界，在我感觉认识范围内。于是我了解了：此两端之质力，对我们之感觉认识范围言，便只各是一纯粹的限制。所谓外物与身体之质

力相消除，即认识范围两端之限制之自相打破消除。由此两端限制之自相打破消除，而我们自心的世界，便自然显现。我们之所以有各色各样的所谓对于外界之认识，只是因此两端有各色各样之限制。同时我便了解了：我们所感觉之一切对象，都只是此两端限制，自相打破消除的过程之中之各种象征。

当我把我感觉之一切对象，当作感觉认识范围两端之限制互相打破消除之象征时，我再抬头来望外面的形形色色之一切对象，我觉我的思想，再不能停在他们本身。我知道了形色的对象之意义，皆不在其积极的一面，而在其消极的一面。形色的对象之是如此如此之意义，不在他之是如此如此，而在他象征有如何如何之限制在破除；如何如何之限制之破除，即使我有如何如何之认识活动，更有一种心之本体之表现。他们在实际上，乃是我心之本

体之表现于我们所谓现实世界时所通出之路道之象征。此各种形色，即我们之心之本体表现于我们所谓现实世界所通出之各种道路之象征。

于是心之本体之恒常，与所认识对象之生灭变化、前后差别，现在对于我不复矛盾。因为不同的对象之认识所象征的，同是身物之质力之相消除，感觉认识范围两端限制之破除。认识对象后，我们所得的是同一的限制破除之经验。虽所破除的限制，有各色各样形式之不同，且所认识的对象不同，然而所得的限制之“破除”，是同一的。因为限制破除以后，限制便不存在，所以各种形式之破除所得的结果，只是同一的心之本体表现之通路之造成，于是生灭变化之对象之认识，即同一而恒常的心之本体之表现。

然而此恒常的心之本体，何以必须于所认识之

生灭变化中表现?其表现于所认识之生灭变化中，我们上说，由于各色各样之限制，待继续不断的破除，但是它何必要有各色各样的限制，待于继续不断的之破除？它本身既是无限，何以它不能表现为积极的无限?何以我之认识活动，不能有无限的认识对象?何以我之认识活动，不能同时认识现在与未来不同时间之事物，而必须依次序进行?我前说我的身体是有限的存在，我的感官与神经，是有限的物质存在，且必须是有限的物质的存在。我们可说，即因此身体为有限的物质存在，而认识之对象亦有限，故一时只能与有限之外物之质力相破除。但是我的心之本体本身，既是无限；它何必偏偏要联系于我之有限之物质存在之身体，使一时之认识对象，成为有限?有限者何以联系于无限者?似仍然是不可解，这成了最使我苦恼的疑问。

我首先想：心之本体之联系于我有限的身体，

乃是一事实。由它之联系于我的身体，使我不满足于身体之封闭性，使我要求破除此封闭性，而求有所认识，而即于此认识活动中表现它自己。所以我并不能真把它视作一客观的存在，而想象它的无限。然而当我只就它本身来想时，我又不能不把它本身视作无限，如我以前之所想。于是它本身既是无限，如何不表现为无限，使我认识成为无限，才成了问题。但是我为什么以前一定要就它本身想，而把它本身视作无限呢?我想起了：这只是因为我不满意我认识的一切现实世界对象之限于现在而有限。但是我之所以会不满意于我能认识的现实世界对象之有限，又是由于无限的它，在我之内部。它之无限，与我认识的现实世界对象之有限，有一矛盾。由有此矛盾，而我不满于我能认识的现实世界之有限，而使我向它本身看。这样说来，我之所以能想它本身是无限，即由它在我之内，即由它渗贯在有限的我之内。这点我以前已想过，现在我重

想，我便再想起另一点：它之无限，同我之有限，乃是一不可分的结。它之所以为无限，即在于它之要破除我之有限的关节上。它之为超越的，即在它使我要求超越现实的关节上。于是我了解了：我不能单就它之本身看它之无限，而当自它之破除我之有限上，来看它之无限。它之无限，即等于使我不限，我之不限，即见它之无限。若果它不能使我不限，我亦不能想到它之无限。它之无限，即在它能破除我之限，若它无此破除之“能”，它便非无限。然它无“所破除之限”，它亦无“破除之能”，而不能为无限。于是我了解了：它即是以“破除限”为它之本性，以破除限为它之内容。破除限，即所以界定它之为它者。它必有它所破除之限，又必有对此限之破除，唯合此二者，而后它成为它。所以它是无限，便必须有限，与之相对，然而它又不是此限，因为它要破除此限。因它破除限之活动，只能在限上表现，所以它本身一方超越

一切限，而它本身之表现又内在于一切限。它之表现，内在于一切限，即一切限自己破除，而内在于它，上升于它。它是一切之限之本体，即系于它之内在一切限，而一切限均要求自破除而内在于它之一点上。于是我了解了：它何以不能表现为积极的无限的道理。因为它只能在限中表现它之破除限的品德，它永远是渗贯于限中，作它破除限制的工作。所以它虽然时时对“限”，有所破除，然而仍若有“限”，包裹于其外。因若有“限”，包裹于其外，我们去看它时，我们总是合它与它所未破除之“限”来看，于是我们说它之表现是有限。由说它之表现是有限，于是我们怀疑它本身之无限性。然而我们之说它表现是有限，实是我们将它所未破除之限，与它本身并列而混合察看之故。我们如真自它表现本身看，则每一新认识活动之表现，都是一认识对象之范围之限制破除。破除只是无“限”，何处有限来?于是我们即于其有限之表

现中，已可看出它之无限。这就是它无限之品德之表现。至于我们所要求的所谓它之积极的无限之表现，即等于要求它不在限中活动，此即无“限”可破；即便非无限，它亦不成其为无限，它亦不复存在。我们这样去想它存在，等于取消它的存在。我们要肯定它的存在，便须肯定它于限中活动，便须肯定它有未克服破除之限。因它要有此未克服破除之限，然后它可施其克服破除之能，而成为它自己。然而我们若果单单就它本身而言，我们又必须设想它具积极的无限，如我们以前所想。只是我们在论它的表现时，则不能希望它有积极的无限之表现。我们当一方面，就它本身说它是积极的无限，而在另一方面就它表现说，它只是不断的克服破除限，只具消极的无限，不断的使限渐无，然终若余限在外。当我们合此二义，以认识它时，我们便可了解：超越的它与我们现实的认识活动之关系，而不会去希望我们能认识无限之对象，亦不须追问我

们认识活动何以不能同时认识现在与未来之物，而必须次第去认识之理由了。

我现在了解了我们之认识，何以必须次第去认识现在未来之对象，而不能一时加以认识之理。但是何以我们于认识现在未来之对象时，不能兼保留对于过去之认识，仍然不可解。如果过去现在未来之认识，是同一的心之本体之表现，心之本体本身既是恒常，只是其表现有次第，何以我之认识内容，不是次第不断的增积?诚然，我们是有新认识对象，使我们破除更多的限制，然若过去所认识的对象，永不消灭，这样我们之认识内容，岂不更丰富，而使心之本体之恒常性，由其所认识对象之不灭，而更得表现?何以我们一有新认识时，便须忘掉旧认识?

对于这个问题，我想起一个答复。因为我前面

已说过，我们所认识之对象，都只是一象征，每一对象之形色，只是表示一限制之破除，只是一心之本体表现之通路。若果每一对象之形色，均是心之本体表现之通路，则每一对象之形色，便都不会是心之本体所愿停滞之所。心之本体本是要破除一切限制，它破除了此种限制，还须破除其他限制，而表现于他处，造成其他现实世界中之通路。如果它停滞于一通路之上，它无异把它自己限制住。我想起了，当我心陷于已过去之对象时，则我们对于当下之对象，便视而不见；于是我了解，心要有继续之认识活动，便必须忘掉过去。我同时想起了，当我心陷于一对象，此对象本身，便成我之一限制；于是我又了解了，忘掉过去本身，便是一破除限制之活动。如果心之活动是要破除限制，则在认识现在的对象与忘掉过去的对象上，同样是破除限制，而表现心之活动者。而且正必须认识一对象，而复忘掉之，才可以完成我对此对象所表现之心之活

动。如只有对象之认识，而不忘掉之，则此对象之认识，一方虽破除一限制，然此对象之存于心，复等于增加一限制，亦即等于初无破除限制之活动。所以只有忘掉此对象，乃使此对象之认识，完成其纯粹破除限制之功能。于是我了解了，所认识的对象世界中生者必须灭的道理，正是因为认识其生，必须认识其灭，而后能完成认识其生之意义。

同时我也了解了我们之不能于认识现在未来之对象时，复记得过去，正适足表现我们心之本体之活动，而与存于心之本体中之对象之状相应者。反之，如果不忘掉过去，便不足以表现我们心之本体之活动，与存于心之本体中之对象之状相应了。

当我的思想到此时，我了解了我们所认识的现实世界中之一切对象之生灭，都是恒常真实的心之本体在表现之象征，现实世界与心之本体，不复对

立，心之本体真成了无乎不在的了。

诚然，我们所认识的生灭之对象是有限的，不能全表现那恒常真实的心之本体之无限，但这乃由于心之本体之一切表现，均表现于限制中之故。我知道了心之本体在他表现时必须有限制，有所遮蔽，因为他要有此限制与遮蔽，然后才能表现他破除限制与遮蔽的功能；于是我对我的心在实际上不能无限的清明广大，不复叹惋，我只当努力使我的心更清明广大。如单就我们与外界之认识关系上说，我便当继续不断的去认识更多的生灭的对象；同时当赖思想之力，努力去连贯过去与现在之不同时间所认识之不同对象，因我们之思想原应更能表现心之本体之恒常性与反灭性的。至于我们要直接证悟心之本体，便须暂时与现实世界绝缘，而使心之本体暂不表现其活动于我现实的心，使我现实的心忘掉一切时空中之对象，以默识心之本体。这自

然是可能的。但是我深信我们证悟心之本体之无限后，其以后之表现，仍须在限中，于是，证悟心之本体，在我想来，又似乎不是最迫切的事了。

我现在了解了歌德所说：“一切生灭者，都是一象征。美满的在这里完成，不可看见的，在这里实行。”一段话。

(四）世界之肯定

（一）当我了解了我们在有认识活动时，我们是在耗费我们身体中之物质能力。我又想到，我在有情意活动时，我们之身体也有一种物质能力之耗费。于是我进而想到：我们通常人对于我们身体的观念，实有一大颠倒。通常人总以我们身体，是含积极意义的存在，我们之求保存我们的身体，亦是有积极意义的求身体之保存。但是我现在了解：这观念是完全错误了。身体实只是一含消极意义的存

在，身体只是一被耗费过程中的存在。由它在被耗费的过程中，而使心理活动继续的表现，它原是为心理活动之积极表现而存在。我们之求保存我们的身体，并非为如是一生理的结构组织本身，得继续保存于世界。我们之生理结构组织，原是一套机括，这机括中之所以有如是如是之结构与组织，是为的适于接受所谓外界的物质能力，同时使之与我们身体结构组织中之物质能力相消。我们身体之如是如是的结构组织，原是一空架子。我们需要食物营养，是将外物消化为营养料，而运输于此空架子上，将食物之物质能力，安布之于我们自己之此空架子上。于是我们从外面看来，我们好似为保存此空架子，而求营养，即我们好似为如是如是之身体结构组织本身之保存，而求营养；但是我们看身体结构组织中之物质能力，实在不断的新陈代谢中，因我们之有心理上种种活动而被耗费，我们便可了解：此空架子真是一空架子，它只是外物之物质能

力，由外而内，复还归于外，所通过之交叉处，它本身是并不实在。我们之所以要有如是如是之空架子，原是为的必须在如是如是之空架子上，乃有如是如是之物质能力，由输送来而被耗费去之历程，而后有如何如何之心理活动之表现。于是我了解了：我们之保存身体，并不是含积极意义的保存，乃是为要耗费它，而保存它。因为要多吸收保存一些营养物之物质能力，我们身体中才有更多的物质能力，可供耗费，我们才有更多的心理活动之表现；所以我们才希望我们食得好一些，希望我们身体更健壮一些。我们之求我们身体之健壮，我们并非积极的肯定身体。我们之肯定它，为的是否定它。它对我们不含正面之价值，它的价值在它的负面，所以对我们只是一含消极意义的存在。身体原来是一在逐渐销融中心之外壳。

我了解了我们保存身体，并非含积极意义的去

保存它，而是为耗费它、否定它，而保存它；于是我进而了解了，我们所谓由生理上之变化而获得快乐，亦并不是由于某种生理变化之形式本身，而是由于当我们生理组织结构，由某形式变为另一形式时，即有一身体中物质能力之耗费。身体中物质能力之耗费，使我们有心理活动，有心之本体之表现，于是感一种乐。乐之所寄，不在身体中物质能力之含藏，而在它之放散；由它之放散，而使心之本体表现出心理活动。它们在未放散时，好似把心之本体蔽住，不得表现其活动，而当它放散时，则似让开路道，使心之本体得一种解放，而表现其自身。乐之所寄，乃在心之本体之解放，而表现出心理活动。所以乐属于心，而不属于身，因乐是在身体之物质能力放散时才有，即是在身体自己销毁其自身时才有。我们在此，至多只能说，我们所感之乐与身不离，因为无身，则无身中之质力之销毁，而无此种乐。然而正因此故，更证明乐原属于心，

所以于身中之质力销毁时，才显出。由是我又进而了解了，根本上的生理上之快乐，应当是身体自由游戏时的快乐。因为自由游戏时，是纯粹的放散身体中之物质能力，而无其他目的。愈是自由之身体游戏，则放散之物质能力愈多。我们愈感乐。至于吸收许多物质能力时之快乐，如口中获得好的营养物时，则特觉味美而更感乐者，则由于好的营养物，是可增加我身体中之物质能力，亦即增加可供我们耗费之量，使我们可表现更多心理活动之故。我们之此快乐，是原于预感我们将有更多之供耗费之量，更多之心理活动之表现，亦即更多之心之本体之表现。这快乐，仍不在更多物质能力之含藏于身体中，而在我们之预感心之本体之可有更多之表现。

但是我又想到一问题，即我们由生理上之变化而生之痛苦，又原于什么呢?我想，这当然由于我

们身体有一定之结构组织，不能受损伤或破坏，如果受损伤或破坏了，便使我们感苦痛。又我们身体之结构组织，虽是一空架子，但是我们总要不断的吸收物质能力来充实那空架子。如我们所耗费的物质能力，过于常用来充实那空架之物质能力，我们便会饥饿或疲乏，而感苦痛。但是我马上又感一更深的问题，即如果我感生理之乐，是由于身体中物质能力之耗费，则我们只要耗费身体中之物质能力，我们便都当有生理之乐；何以我们所耗费身体的物质能力过多，或由此而损伤破坏到那空架子之存在的程度时，我们便会感苦呢？我们为什么一定要以如是如是之空架子，为内外的物质能力新陈代谢之交叉处呢?其他生物之身体结构组织，不是可以另一样吗?于是我了解了：我们之有如是如是之身体结构组织，我之要在如是如是之空架子上，使内外之物质能力，新陈代谢，并使心理活动在物质能力耗费放散时表现出来，乃是我们之一原始限

制。我们是：必须借如是如是之身体结构组织，以表现如何如何之心理活动，同时借如是如是之身体结构组织，也只能表现如何如何之心理活动。如是如是之身体结构组织，使如何如何心之本体之表现成为可能，同时亦使只此如何如何之心之本体之表现才成为可能。于是我了解了，我们之每一心理活动，虽是一心之本体之表现，虽都有身体中物质能力之耗费，这耗费是身体中物质能力之放散，使心之本体解放而呈露；然而因我们身体有一定之结构组织之故，于是我们心之本体之解放与呈露，遂只能在某一种方式路数中，解放呈露。这某一种方式路数，对于我心之本体之表现，遂成一原始的形式上的限制。

我们有心理活动时，有物质能力之放散，心之本体便解放呈露。心之本体，此时本是在破限，然而它只能在一定方式路数中解放呈露，此一定之方

式路数，却是一形式的限制。于是我们身体之有一定组织结构，便是使我们心之本体，只能在一定形式的限制中破限。我了解了，原来是因为我们只能在一定形式的限制中破限，所以我们才不能耗费我们身体中之物质能力过多，至损伤而破坏到我们身体组织结构之程度，例如过多则感饥饿疲乏之苦等。我由此进一层了解，身体是心之负担的话，而且了解身体只是含一消极意义的存在。它之如是如是之组织结构，如是如是之空架子，原是心之本体表现之一原始的形式限制。

（二）我上面想，我们生理之苦痛，都生于我们身体之有一定的组织结构，即由于我之身体只是具如是如是组织结构之一身体。其次，我又想一切精神上的苦痛，都是由于我们无法在现实世界中实现我们之无限的精神理想，我们之精神上之理想，遂折回而自己冲突矛盾，造成精神内部之苦痛，这

根原亦只在我们身体是一役于时空中之一有限的物质存在，只有有限之能力。如我们身体能超越时空之束缚，并有无尽的能力或全能以实现无限的精神理想，则一切精神上之苦痛亦不会有。然则我们精神上之苦痛，亦由于我们只有如是如是之身体。换言之，即一切生理上精神上之痛苦，都由于我们身体之组织结构之固定性，限制性，及由此而来之能力之限制性。然而当我们想到那无限清明、广大、超越时空之心之本体时，我知道就他本身来说，是无任何限制的。我知道心之本体，是常乐而无所谓苦痛的了。

（三）其次，我又想，我们之所以有错误，都不外以我们所知的，去概括我们所不知的。因我之所知有限制，所以我们会以我们所仅知的，去概括我们所不知，而生错误。然而我们所知之有限制，归根到底亦由我们之身体是役于现实世界中极小范

围的时空中，而且其结构组织，只能适于感觉某一些事物以获得知识。我了解了我们之所以有错误之根原，亦在我们身体之限制性。然而那无限清明广大的心之本体中，莫有一切限制，他之在时空之上，涵盖着时空之一切事理，必然是如其所如的涵盖着。于是我了解超时空而至真的心之本体中，无所谓错误的了。

其次，我又想到我们一切道德上的罪恶，都由于自私执我，那是要执定一与人分别的特定之我。但是什么是特定之我?如果离开我的身体，我可还有特定之我可指?我觉得有一特定之我，只是我觉我对于我之身体活动或生理活动，有一种亲密的感情。如果离开此感情，我实在辨不出我同人的分别。于是我了解我之有特定之我可执，有自己可私，皆是由我有身。我之有自私执我而生之种种罪恶，都是由于我有身体。我之身体之有限制性，乃

是使我之自私执我成可能者。然而心之本体，根本上是通贯人我的，于是我便了解心之本体是至善无恶的了。

（四）心之本体中之无苦、无错、无罪恶，是因为他无身体之限制，然而我们是有身体之限制的。有身体之本身，并不是苦，亦不含有知之错误，情意上之罪恶。但是有身体，身体有如是如是之结构组织之固定性、限制性，于是遇伤害时便有苦，遇精神上之理想要身体去实现而不能实现时，便有苦；而他物之伤害身体，及精神之理想与身体之所能为者间之矛盾，亦是我们无法避免的。又有身体，身体之感官接触之事物有限，因而对事物之知有限，而以所知概所不知，便可有错误。再有身体，有特定之我，而执我自私，便有罪恶。吾所以有大患者，在吾有身，我由此知道苦痛、错误、罪恶，在我们是无法避免的了。

（五）但是我在此又想到一更深的问题，即如果我们之身体本身不含有苦痛、错误、罪恶，我们何以偏偏要遇着身体上之伤害，偏偏有精神理想及身体所能为者之矛盾，偏偏要由以所知断未知，执我自私而生错误罪恶?这个问题，亦曾深深苦恼我，但是我最后把它解决了。原来苦痛错误罪恶之所以存在，其根据不只在身体有限制性上。身体之有限制性，只是其条件之一，而非全部的存在根据。苦痛错误罪恶之存在根据，乃在我们之把有限之身体当作无限用。这即是说身体本来是现实世界有限的存在，然而我们却有意或无意的希望我们之身体在任何时空中之活动，都继续维持其结构，而表现其能力作用，于任何时间空间之事物。这即是以有限当无限用。然而我们之身体本只具有限之物质，他是与其他有限之物质的东西，平等的存在于时空。要使他在任何时空中活动，而维持其自身之结构，表现其能力作用，他便必然会与其他亦欲维

持其结构，表现其能力作用之物质的东西，相冲突。在精神理想与身体所能为者之矛盾，更明显的表示，这是由精神理想要求有限的身体负担一种超出其能力之限度的责任，这也是把有限的身体当作无限用。至于我们之错误之起源，是在我们之以所知概所不知，即在我们之将本身有限的感觉经验与有限思想范围内所得之真理或知识，推广到他范围以外去应用。可见错误所自生，也是原于以有限当无限用。我们之所以有罪恶，由于我们之自私执我。自私执我，即是忘了现实上特定之我，原是与人同时而交相限制之存在，而以此我为唯一之存在。这即是忘了此我是有限制的我，而把此有限制性的我，当一种无限制的我，也是以有限当无限用。我现在了解了把有限当无限用，是一切苦痛罪恶错误之泉源了。什么是有限之源？是身体。什么是求无限者，是心之本体。什么是有限当无限用？我们便可说，这是心之本体似乎离开他的本位的无

限，陷落在有限的身体中，要挟带身体，以表限他的无限，于是苦痛错误罪恶产生了。

（六）但是心之本体，可曾真离开它本位之无限，而陷于身体的限制中?它并不。因为它由陷于身体的限制而遇苦时，但同时以有苦为苦，即苦“苦”。它苦，它可以求改善它的环境中其他物之结构组织，以与其自身之物之结构组织相顺，或自己改造其身体之结构组织，以与环境中物之结构组织相顺。这即是说，它能够调适它的身体与环境之关系，亦即是说，它能够使其身体与环境之物之结构组织，成非一定的——因为我们一方虽可说身体与环境中之物，各有一定之结构组织，但是这一定，只是从它们各自要保存其结构组织而有冲突上看出。然而它们可以自然的冲突，亦可由我们的自制或制物的心力，来改造它们，使它们互相调适。此即证明所谓它们结构组织之一定，并非绝对一

定；因为严格说来，只要它们的位置改移，它们的结构组织已有变换了。而我们的心在作此调适的工作时，它是照顾着原先身境两端的情形，作调适的工作。它此时，是在其原先身体之上，表现它控制原先身体或环境的力量。此亦即是说，心能在原先身体之上，破除原先身体与环境之物各别之结构组织原来之限制，而超化之破除之，以表现它的无限。因心能在原先身体之上，照顾身境两端的情形，所以它又可认识身体的能为之限度，自觉其身体能为之限度，而将精神理想，要它负担的某种其力不能及之责任抽开，使它们各还原于本位，而不复互相牵制，不复有苦。它以所知概不知，它犯错误，但他可以扩充其所知，破除他原先所知之限制，以达于其先所不知。既知它所不知，即将原来用以判断此先不知者之所知，还原至其本身所当涉及之范围，遂皆得其正。它以自私小己而犯罪恶，他亦可以破除小己之限，而知己外有人，于是推爱

己之心以爱人，而自制其私。人曾知苦苦、非非、恶恶，而求乐、真、善，这正证明心之本体，永远是能够独立自主，而表现其自性之无限的。而由人之求真、求美及爱人等，可至牺牲自己之生命、毁坏自己之身体，而不以为苦，此更证明身体结构组织之原始的限制，是根本上可以去除的。

（七）然而我在此又想到另一问题：即心之本体虽永远能表现其自性之无限，而超化否定苦、错、罪，以得真善乐，然而我们之求真善乐，可真能得着?我们又有何保障，使之不丧失?如果得着便不丧失，何以苦错恶却亦总是水远的出现于人间?如果苦错恶与真善乐，都同样的永远出现于人间，我们又怎能说心之本体是真能表现其自性之无限者?而且如果心之本体之自性，唯是真善乐，它何不只直接表现为真善乐，而必须表现为苦错恶，而后再来超化否定它们，以表现自己？

当我想到这问题时，于是我又想到我以前所说的有限与无限之联系的问题了。原来有限与无限，是一不可分的结。无限之所以是无限，即在它之破除有限。它必有限可破，然后成其无限。于是我想到了：善之所以是善，即在它之恶恶，真之所以是真，即在它之非错，乐之所以是乐，即在它之苦苦，正面之所以是正面，即在它之反反面。正必有反可反，而后成其为正，所以正不离反。正不离反，不是因反中有正，却是因反中无正，所以反反乃显正。反与正必同时存在，它们是相对。然正又反反，所以相对者永归向绝对，只有正是绝对。因而苦恶错与真善乐，亦必须平等存在而相对。若无苦恶错，亦无真善乐，因为真善乐，必须有反面之苦恶错，为其所反，而后成其为正面之真善乐。苦恶错中无真善乐，然正因为苦恶错中无真善乐，所以真善乐反苦恶错，而与苦恶错不离。但是亦正因为真善乐与苦恶错不离，而反苦恶错，所以苦恶

错，又不能与真善乐平等的存在。苦恶错只能在真善乐的超化否定之势子下存在，苦恶错必须被超化否定，而失其与真善乐相对之资格，而只留下真善乐之绝对。所以心之本体虽一方平等的表现出真善乐与苦恶错，然而只有真善乐，是他自性的表现，因此我们可说心之本体之自性，是绝对的真善乐。

当我想起了我们所以说心之本体自性是绝对的真善乐所据的理由时，于是我了解了，心之表现其自性之真善乐，是不免有与苦恶错相对待，而表现的理由了。因为真善乐之所以为真善乐之意义中，即涵具他之反苦恶错，所以有苦恶错为他所反，即所以证成其为真善乐。于是我了解了：我们何以总是有许多苦痛错误罪恶的道理。这原来是因为我们必须有苦恶错，然后有苦恶错被否定后之真善乐之表现。于是我更深一层的了解：我们是不必希望有一无苦恶错存在的世界了。

我由是了解：我们肯定真善乐，即当以肯定真善乐之精神肯定苦恶错。因为当我们把苦恶错，当作将被真善乐否定的苦恶错时，苦恶错便成为真善乐之前导。我们把苦恶错，当作真善乐之前导时，我们可以说苦恶错中亦涵具真善乐了。原来一切苦恶错中，都涵具真善乐，于是纯粹的苦恶错，在我们眼光中是不存在了。

（八）但是我现在又想：虽然我在否定苦恶错中获得真善乐因而觉到苦恶错是在被真善乐所否定的势子之下之存在，所以它们是真善乐之前导，但是我们如何能保障我们之必能去苦恶错，而得真善乐？我自然觉苦恶错是在被真善乐否定的势子之下，但是它们可真是因在被真善乐否定的势子之下，绝对被否定的？如果它们不是绝对被否定，这岂非仍使我们对它们之存在于世界，生一种悲观?

我对于这问题的答复是：特定的苦恶错，无不可被否定。苦恶错中之罪恶与错误，都是当下可去的。因为错误于被知时即销毁，恶于被知时，我们即有恶恶之意，恶恶时我们即已在去恶。即此当下去恶一念，等流下去，恶即可去尽。而使此当下一念等流下去，当下的我，永远是能自作主宰的。至于苦痛，则当我们知苦为苦时，苦未必即去，但如我们能将我们之知苦之“知”之本身提起，而宁静的观照我们之苦，则苦可减去一半。如果我们此时复真能反而观照我们之观照，则我们可以几乎忘了苦。而且我相信，如果我们这一种去观照我们之观照之能力，发达至极点，使我们之心力，全用于如是之自照，我们可全忘去当前之苦。不过这在我们通常的人，是做不到的。然而我们之苦，总有其缘因。一切苦之缘因，在原则上，总是可以设法去除的。所以我们总可以有法子，去除我们特定之苦。至于现实世界中继续不断产生的苦恶错，则当是永

不能去除净尽的，因为这正是现实世界之所以为现实世界。然而这并不使我们悲观，因为只要我们相信心之本体之存在，则它们之存在，即真善乐之表现之前导。它们之永远不能去除净尽，即所以使真善乐得有永远之表现者。而我们之说它们永远不能去除，这只是在时间之流中去看它们。若我们将我们的心，同化于心之本体，将眼光放在时间之流上，把“苦恶错永远继续生出之历程”与“真善乐之永远表现之历程”，二者合而观之，则前者之系列（Series），便是整个的在后者之系列所否定的势子之下，前者只纯粹是后者所否定之对象。所以自超时间的眼光来观宇宙之全，我们便当说苦恶错根本非真实。我们将不见世界有苦恶错之存在，世界只是真善乐表现之场所，心之本体表现其自性之场所。这样的世界，还能使我们悲观吗？

（九）但是我又想，我们虽可假想我们的心，

同化于心之本体，将我们的眼光放在时间之流上看世界，然而我们现实的心，始终是心之本体之有限的表现。这有限的表现，只能看有限的，一段落的时空中之存在。所以我们常是分段的看世界。然而分段的看世界，则世界的每一段落的时空中，都是充满苦恶错的，所以我又失掉了我刚才之乐观，我的心几乎又被我所见之苦恶错塞住了。

但是当我看每一段世界，觉其中都充满苦恶错之存在时，我同时又觉到我有想否定它们而实现真善乐之心愿，而这心愿亦是此世界之事实；于是我知道，我们要看这一段之世界，亦不能只停留在苦恶错之存在上，而须合我自己之这心愿而观，才能得现阶段我所看的世界之全。但是当我反省到我之此心愿时，我知道我要所否定的苦恶错，不仅限于我现在所感之世界之苦恶错，我还要想否定他人所感之世界之苦恶错。我当下之此心愿，便是想否定

一切苦恶错的心愿，是无穷广大的否定苦恶错的心愿，因我之此心，原是通于心之本体的。于是当我将此当下的心愿，当作现阶段世界之事实，而观此现阶段之世界时，现阶段的世界之苦恶错，又在我这无穷广大的心愿所否定的势子之下了，整个的世界，又变为光辉灿烂的了。

（十）但是我想到此时，突然我以上一段思想，通通断了。我又专注目在世界之苦恶错上，我觉得世界处处充满罪恶、苦痛、错误。这世界始终是这样一个世界，这如何得了?我的悲观思想又产生了。但是当我再反省我之悲观思想，何以出现时，我知道是因刚才一段思想断了，我不复将“世界之苦恶错”，与“我心之要否定他们之心愿”之二者合观，所以我才有此悲观思想。我于是又回到我那段思想。而且我又想永远保存那段思想，而长住于其中，使我不再堕入悲观。但是我如何能长住

在那一段思想中呢?思想只在思想时呈现，我有何方法保障那一段思想不离开我呢?我想了很久，终找不出一种方法，可以使那一段思想，永不离开我。因为思想根本便是只能在呈现时呈现的。但是当我知道思想是不能长与我不离时，我想起另外一个东西，是可以与我长不离的，那便是我的行为。如果当我有否定苦恶错的思想时，便可祛除我对于世界所生的悲观，则我有继续不断的否定苦恶错的行为，便可继续不断的反映为我之否定苦恶错之思想，而继续不断的祛除我的悲观。故只要我有继续不断的否定苦恶错之行为，苦恶错便可永远被认为在被否定的势子下存在的了。

于是我了解了：我们对于世界之悲观，最先由于我对世界的认识之错误，其次由我对世界之苦恶错，未作继续不断的否定它的工作。要解除我的悲观，便必须改造我在世界中之行为。我把我在世界

之行为改造时，我的世界观，也就改造。当我的行为是真在继续不断的祛除世界之苦恶错，而实现真善乐时，世界也就当下被认为含真善乐之世界，令人悲观的世界，不复具有令人悲观的质素了。

我现在了解我们的行为，不仅改变世界，而且改变我们对世界的认识了。

（十一）当我想到此时，似乎一切问题，都有一答案。然而似乎许多更深远更困难的问题，又在我心中显露。我首先想：诚然，我可以透过我之实现真善乐的活动来看世界，这活动是自至真、至善、常乐的、心之本体之所发出。因那心之本体是如此。所以我透过此活动来看世界，便觉一切世界之苦恶错，都在我当下的否定它们的活动的势子之下。但是从他人的眼光中看来，我个人之否定苦恶错的力量，比起世界之苦恶错之力量，是何等的小

呀!我自己站在外面来看自己，试问我自己能实现多少真善乐于世间呢?如果只因我有实现真善乐之活动，我能透过如是活动来看世界，才能祛除我的悲观而对世界乐观，这种乐观不纯是主观的吗?其次，我又想：我们总是可以站在一种客观的地位，来指出世界有我们未能否定之苦恶错的。人们犯了许多的罪恶错误，受了许多苦痛，这些苦恶错，在尚未被否定时，而人或已死了。我们所能否定的苦恶错，只有当前的人的苦恶错，然而过去人类所受的苦痛，所犯的罪恶错误，便是永远无法去补救的了。这种无法补救的事实，便是使宇宙永远含着缺陷的因素。而且我又想：我们无论如何努力实现真善乐，然而在一段时间中，实现的真善乐，比起心之本体中之至善、至真、至乐来，总是有限的。而我们在第二段时间中，实现另一有限的真善乐时，前一时所实现的真善乐，便丧失而不为我们直接感受了。这一种由人所实现的价值，不能再保存再被

直接感受，一切价值不能在一时完全实现，又是一宇宙之不完满。然而这些似乎更深远更困难的问题，实际上其中前两个，应当不产生的。因为此二问题之所以产生，仍然由于我们离开了应有的对于心之本体之信仰。我们以前已指出心之本体是超时空的，人的一切心理活动，都是恒常真实的心之本体之表现，所以人之有死一事，根本便不能成立。人死，只是其身体之销毁，然而身体这东西，我已说明他自始即一销毁中的存在，而于销毁过程中表现心理活动。所以人之身体自生至死，只是心之本体之心理活动之一段过程之表现。所以人之有死后的生活或第二代的身体，来继续他心理活动之表现，是不成问题的事。人之心理活动无不好善、真、乐而恶苦恶错——因唯有真善乐乃心之本体自性之表现——则人今生所犯之罪恶、错误、所受之苦痛，于来生应仍能知求祛除补救，而实现其所求之真善乐。因心之本体之无限，能破除超化其身体

之原始的限制性，不为其原始的限制所限，则人必能逐渐破除其身体之原始的限制，以表现更多之心理活动与真善乐之价值。这样想下去，则所谓过去人所犯之罪恶、错误、所感之苦痛，并非不可祛除补救之事实。以心之本体之超时空，已过去之苦恶错，便非不能于未来加以祛除与补救者。以心之本体之遍在于人，所以否定苦恶错之力量，并不只存在于我或任何人主观的心，而为客观的人人心中之力量。如果我们真相信此客观的力量之永远存在，我们便不当相信宇宙间有任何不能去除之苦恶错。又以心之本体之恒常真实，则一切过去所实现之真善乐之价值，因其为心之本体自性之表现，即永远保存于心之本体中。至于所已实现的价值之不能再直接感受，这正同过去所经验之对象之必须在现在忘却。过去所经验之对象在现在忘却，乃所以使我们对现在对象的新经验成为可能者。所以已实现的价值之不能再直接感受，即所以使我们对新价值之

实现之直接感受，成可能者。每一时所实现之价值是唯一的，即使每一时实现之价值，都是绝对的不可代替者。至于因每一时所实现之价值是唯一的，于是一切的价值不能在一时完全实现，亦正所以表现心之本体含具无限之价值者。然而如果我们真是信仰所实现的价值之永远保存于心体，则已实现之价值之积累，日渐丰富，日渐充实，我们是有理由说，在一天我们可以与心之本体合而为一的。到那时，我们便可在一刹那间，回证而重直接感受我们已所实现之一切价值，这是我对于第三个问题的答复。自然，这种答复不过说明我们对于已实现者之不能直接感受，一面是损失，一面是获得，所以这种损失，是我们为有所获得而必须付出之代价，不能真算损失。然而人如果希望不付代价而有所获得，这宇宙便仍是不完满。至于我们一天可以与心之本体合而为一，那时我们可以再直接感受所已实现之一切价值，仍然不能取消现在我们不能再直接

感受已实现之价值之事实。所以现实宇宙之不完满，我最后仍不能否认。因而我在此文开始时之一段对于现实宇宙所生之感叹，便仍然是不能去除的。然而当我知道现实宇宙必须是不完满，因为不完满，然后可渐化为完满，及肯定真善乐之实现，便须肯定其实现途程中之缺憾时；于是我知道希望一不付代价而获得自始完满的宇宙，根本上即是一贪欲——这贪欲，是由我们自己对于真善乐之实现之努力懈弛时产生的——因为在此努力继续不断时，则我之努力直接透入世界，我的问题，只是我如何以我之努力，改善世界，而不是世界如何满足我，而在我之努力中，我自己可印证心之本体之完满，我自然可不求现实宇宙之完满。因我可直觉此心之本体之渗贯入现实宇宙，使之化为完满。这直觉即存在于我们以上所谓否定苦恶错的思想与行为中。于是我对于宇宙之不完满之感叹，化成为一纯粹之感叹，不搀杂任何希求之感叹。而我此文之始

之感叹，亦升华为一种自心之本体所发出之对于现实宇宙之悲悯。这一悲悯，以不含一切欲望，所以无一切通常所谓苦痛之有在于其中。而从这一种悲悯中，遂使我更能透视心之本体之无尽的崇高。

二十九年四月——四日

四 精神之表现（描述体）

(一）导言

人是什么?人永可从两方面看，一方面是从外面看，人即现实的物质界之存在，人就是他的身体。身体不外十四原质之复合物，它存在于空间，它与外物相对而存在；它曾存在于过去，他只在现在存在，而它在未来是否存在，永无法保障，因它只在时间中随物变化流转。然而另一面，是从内面看，则人当下即是一精神界之存在。人闭目试想他之自己是谁?人都可发现他之自己，乃是一经验之主体，活动之主体。他所谓“我”，从来不曾被他视为物质，因物质必须有形色可见，然而莫有人能指出他所谓我之形色。他所谓我，只是那一切经验之主体，一切活动之主体。那主体不存在于空间，因为他不能把那主体，在空间中安排一位置，为人

所见，如人之见他的身体。他那主体，只为他所直感，他也不能把它拿来真与外物相对，如他之身体之与外物相对。他那主体永在活动中，在继续不断的要求新经验。他好似只存于现在，然而他不是回忆过去，便是期望将来，他永是携带过去，以奔赴将来，他便不是为现在所限。他在奔赴未来时，他可谓否定了现在。他否定了现在，他并不觉他否定现在，他只觉他活动在进展，经验在开辟。我们姑且说，他永在现在与未来之交，做送往迎来的革新自己的工作，他不隶属于我们所指定之任何时间。

人总可以从两面看，从外面看，人是时空中之物质存在；从内面看，人是超时空之精神存在。人身体在时空中，与其他物质相对而存在，永与其他物质相摩荡，所以他身体之活动，便似不能自由。外物刺激他，他不能不反应。他能相对的影响外物，但是他同时为外物所影响。他们相互影响之

力，永可依科学之定律来计算。然而人自内部看，又是一超时空之精神存在。人的精神不是有限，因为他要求无限。他有无限的希望，如有望不受一切限制之认识能力。他要求无限，表示他要求自由。他要求自由，表示他不愿不自由，要否定不自由。他之此否定之活动，恒是想兼否定身体与外物所给他之限制，所以他之此否定之活动，决非自外物与身体来，而只能自精神自我本身发出。此否定不自由之活动，表示精神自我本身有自由，所以他能发出此活动。

从外面看，人是时空中的物质存在，是有限，是不自由。从内面看，则人是超时空的精神存在，不是有限，是有自由。究竟人是精神还是物质?是有限还是非有限？是不自由还是自由?如果我们只能在此二者选择答案，我们的结论便是，人在根本上是精神、是自由、是无限，而非物质、非不自

由。此中最简单的理由，是因为从外面看人是物质，仍然是精神在看。我看他人的身体及我自己的身体，便是物质。此中我与人的身体之物质，只是我认识的精神所投注之所，只是我认识的精神之极限与边沿。至于在此极限与边沿以外，则是他人与我之内在的精神。所谓身体之物质，乃两面为精神所夹持。所以从根本上看，人之身体亦是为精神所渗贯，而含精神性。

我们了解了，人之身体为内外之精神所渗贯，便知所谓人之身体，表面似是一人之内部精神与他人之内部精神，不能直接相通之阻隔者，而实际上则正为一人之精神与他人精神交通之媒介。身体之功用，是表示一个人之内部精神于外，同时即使此身体之表现，成为他人认识之内容，此即已为一人之精神与他人之精神之交通。我们于是可以说，人之所以要有身体，即是要使其精神之表现，透入他

人之精神，而获得其与他人精神之一种交通。

身体表现我之精神，我身体之动作，为他人所认识，此中已有人我精神之交通。然而此不是通常所谓真正的人我精神之交通。真正的人我精神之交通，要赖于人由我身体之动作，而透视我之精神。人要透视我之精神，便不能单从我身体之动作看，而须自我身体之动作与外物之关系上看。因必须那样，然后人才能了解我动作之意义，而真了解我之精神。但是人从我的身体动作与外物之关系上，看我之精神，则不仅我的身体是人我精神交通之媒介，我身体所关联涉及之一切外物，都成为人我精神交通之媒介。这样说来，整个物质世界，都可视作人我精神交通之媒介了。

人的宇宙是什么?人的宇宙是一群精神实在，互相通过其身体动作，而照见彼此之精神的“精神

之交光相网”。由此精神之交光相网，而见有一共同之形而上的精神实在之存在。而个别的人之精神实在，若各为其化身或分支的表现，身体与整个的物质世界，只是精神交通的媒介。我们真能常以此眼光去看人的宇宙，人的宇宙将何等的美！

(二）人类各种活动之同源

人人反身内省，都知他是精神。精神所要求的是什么，就是超越在时空中的现实的身体与物质对他自己之限制束缚，成为自由无限的精神，体现形上的精神实在。精神的目的在成为纯粹的精神。

人的一切活动，都可说是精神活动。

人之求饮食、求健康、求长寿，以及男女之欲，似乎是很卑下的人生活动，然而人都知他之所以有那种活动，是为了他自己的未来生命之存在，

求他子孙生命之存在。所以他有那种种活动时，可说是在呼召他未来生命之精神，呼召他子孙的生命之精神，在要求与那不可知界的他未来的生命精神及他子孙的生命精神相接触，而呈现之，以诞育新的生命精神于现实宇宙。

人求名求权，也是很低的人生活动。然而人求名，是求他的精神之存在，为人所知，是希望他的精神之存在，投入他人之能认识的精神之内。人求权，是求他的精神之力量，支配他人之精神，这都必须待他承认超越他现实自己以外之生命精神，且求与之接触，而后可能。

饮食男女求名求权之活动，在实质上，均具有一种超越现实自己之意义，而求接触现实自己以上之生命精神，所以都可说是精神活动。它们之所以价值低，我们通常说是因为他们不免含有私的意

思。

什么是私的意思?人的什么活动，是绝对无私的活动?由含有私的意思之活动，到绝对无私的活动，要经多少步骤，我现在要重对之加以一种解说：

一、我们说，人只求他个人的生存，是最私的活动。为什么是最私的活动？因为当我们只求我们个人生存时，我们所需要的，只是所谓物质的营养或享受。一个人在以他个人的生存为唯一问题时，他只看见环境中，何处有可供他利用之物质。他的宇宙，暂时是一物质的宇宙。他看人，也只看他的身体之物质。他人只是有助或有害于他去取得所需物质之另一物。他暂不看见他人的精神之存在，他也暂不去自觉他自己精神之存在。此时他的精神，即在运用他身体之物质，去摄取其宇宙之中其他之

物质。他的精神，暂时注目于他身体之物，与他宇宙中之物，相顺相违之关系，而力求其相顺，以使其身体之物质得存在。他的精神，全为有关物质之观念所充塞，所以我们说这种活动，是最私的活动，亦即最低的活动。

二、男女的活动较只求个人生存的活动为高。因为在男女的活动中，人开始于他的物质宇宙中发现精神。男女之相求，最初是形色的慕悦。男女可谓最初互相发现为一形色之存在，即物质之存在。但是他们马上认识在对方的形色之后，有一生命精神，有其意愿，有其情感。人要求得对方形色的身躯，与他形色的身躯之结合，必须得对方生命精神之允许。这是人在男女活动中，所共同了解的。所以我们可说人在男女活动中，首先发现了在他的物质宇宙中，有生命精神之存在。同时人在求获得对方生命精神之允许时，他同时自觉了他自己的生命

精神之存在。他知道他所求的，不直接是他们的身躯之结合，而是由他们的生命精神之互相允许而结合。于是物质的身躯之结合，在男女的爱情中，自然沉到意识之后，而在人的意识中，开始感到生命精神与生命精神要求相通的问题。在男女活动中，人开始有求其生命精神，与他人生命精神相通的意思，人的私开始在破除。这是较高的活动。

三、求名求权之活动，都是求他人肯定我之活动之价值。他们之原始，是喜欢人赞成我之活动，于他人之赞成我之活动时，感一种满足。继后则发展为自觉的求人赞成我之活动，再后则发展为：求人由赞成我之活动，进而亦自觉的对“我”之活动之价值，有所肯定。单纯的求人肯定我之活动之价值，则为求名，求人由肯定我活动之价值，而使我之活动之力量支配别人，则为求权。二者之根本点，均不外使我之生命精神，为他人认识，而与他

人之生命精神，有一种相结合之关系。求名求权之活动，不似男女之活动之有求于人之物质的身体，与我之物质的身体相结合，而只是求一种人我生命精神之结合。我们求名求权时，心中所想的，只为如何使他人之认识内容中，有我之生命精神之存在。这是一更高之活动。

但是求名求权，都只是求人之生命精神与我之生命精神之一种欹斜的结合。因为求名求权时，我们虽一方肯定他人之生命精神，与我之生命精神之同时存在，然而我们此时，对于我自己之生命精神，必有一种高举于他人生命精神之上之感。我是要自上至下，把我之生命精神，向他人之认识范围中投注。所以此中所求的人我生命精神之结合，是一种欹斜的结合。这一种欹斜之原，是在我虽然已在他人的物质身体之外，看出他人的生命精神，然而尚不曾把他人之生命精神，自其物质身体中提升

出来，到与我自己之生命精神之平等的地位。即我们尚不免以看物质的眼光看人。看物质的眼光，根本便是向下的。看人在下，即表示自居在上。我们以看物质的眼光看人，把人的生命精神，看在我之下，我目光向下看人之生命精神，便不能同时真回头看：我们自感在上之生命精神。所以求名求权时，我们并不能真自觉此自感着在上之生命精神。求名求权之冲动，多少带些盲目性。我们要自觉此自感在上之生命精神，便须转移我们向下看人的目光，而回头看我们自己。但当我们真把目光转移，回头来看我们自己，以求真正之自觉时，我们便得同时把人看来与我们自己平等，而超越我们之求名求权之活动，求形成更高的更纯粹的生命精神与生命精神之结合。

四、这更高更纯粹的生命精神与生命精神之结合，就是求同情及表同情之活动。当我们有求同

情，表同情之活动时，我们是把人看作一纯粹之生命精神，直接对等的与我之生命精神互相感应者。于此，人与我之生命精神，便无上下之距离。我求人同情，便是求我之生命精神，投入一纯粹之生命精神；我对人表同情，亦是对人之纯粹生命精神表同情。所以在人与人有相互同情之活动时，彼此都不感对方身体之存在。身体在此时，成为单纯的象征符号。这时，人一方觉他人之生命精神之实在，一方亦自觉其生命精神之实在，人在此时，开始把他的宇宙化为生命精神之境界，人实感到其物质身体，只是生命精神互相交通之媒介了。

但是人与人之求同情与表同情，虽是人生命精神之开始的真正相结合，然而这种结合，却只是暂时的，且不是纯精神的结合。因他们都尚非纯精神的活动。求同情，不免求人来同情“我”之苦乐经验；表同情，必须他人之苦乐足以激动“我”而后

有，即是必待其引起我之苦乐经验而后有。而通常所谓苦乐经验，则是由所谓物质身体之感受上来，所以求同情与表同情，尚不是纯粹的精神活动。

纯粹精神之结合，是由纯粹的爱出发的人格之结合，由上所谓求同情表同情，至纯粹精神之结合，尚须经下列之求真求美之活动等阶段。

五、求真之活动，比暂时的人与人之同情活动高。人与人之间之同情的活动，只是已存在的生命精神之互相感通，对人求同情表同情，只是去求本来与我平等存在之生命精神之与我互相感通。此时，我们自己之生命精神，只是向另一生命精神，互相扩充投注。我们的生命精神，尚未扩充投注至所谓非生命精神的境界中去。然而在求真理时，则我们要于所谓物质界认识真理（求真本不限于认识所谓物质界之真理，然求真恒始于求认识物质界之

真理，且通常所谓求真，实以认识物质界真理为主）。即是使我们之认识活动，贯通到物质界去，亦即是使我们之认识活动所依之生命精神，扩充投注到物质界去，而表现于物质界。求认识物质界之抽象真理之活动，与一般为求生存而认识物质界之具体事物之活动根本不同。因为后者求认识物质界之事物，是为利用物质界之事物，以保其身体之物质，即是被束缚于自存欲之认识活动。而求认识真理之活动，则是纯粹之认识活动。求真者之认识物质，不特不是为保存其身体，而且，为了求真，常常要危险到其身体之存在。如科学家之冒险以做实验，及考察蛮荒之地等。实际上我们每一认识活动，都使我们之身体之感官脑髓之能力，有所耗费，都在破坏（故意用此较重之字）我们之身体。纯粹求真之活动，即纯粹的破坏我们之身体活动，这根本是反乎我们保存身体之活动的。在我们求真时，我们的认识活动，只在探得真理。我们之生命

精神，可谓只是要想向外放射，求有所投注，我们全忘了我们身体之存在，而在此向外放射投注生命精神之过程中，我们破坏自己之身体。所以此时破坏我之身体之事，成了显出我之生命精神之条件。我之生命精神，即可谓从我身体之不断如此破坏的过程中透露出来，而在认识所对之对象中活动。于是我们求物质界之真理时，我们之生命精神，可谓表现于所谓客观物质界本身，我之生命精神，可谓贯通到所谓非生命精神的境界中去了。所以真正求真之活动，是一更高之活动。

六、求物质界之真理，是要求生命精神，贯通到所谓客观物质界。求美之活动，亦是希望我们之生命精神贯通到物质界，在物质界欣赏美、表现美。但是在求物质界之真理时，我们是一往的向外投注我们之生命精神，以贯通于物质界，先透过感觉所对，而注目于感觉对象中之普遍的理，终于忘

却感觉对象及物质界之存在。求美之活动则可说是一往一复的，求美一方是希望我之生命精神，贯通到物质界，而另一方则又要求这贯通在物质之生命精神，再回映于我之内。所以在求美之活动中不须忘感觉所对之物质界，而可于感觉所对之物质界中，寄托我之生命精神，反照出我之生命精神。因此我在欣赏美、表现美时，不仅是将自己之生命精神向外投注，且同时觉此向外投注之生命精神，复能投注回来。所以求美活动中之世界，更为生命精神所充塞，而更合乎表现生命精神于所谓物质界之要求。

七、人求真之活动，透过自己身体之动作，以表现于自己之语言态度，其最普通者为直率坦白。求美之活动，透过自己身体之活动，以表现于自己之言语态度，其最普通者为温雅。求真是一往，故表现于言语态度之生命精神，好似一泄无余，而成

直率坦白。求美是一往一复，故表现于言语态度之生命精神，不能一泄无余，乃一面表现，一面收回，成含蓄不尽之势，是为温雅。

从本质上说，应当视为比求真求美更高之精神活动者，是自觉的节制其物质生活而磨折其身体之活动。此即自觉的求刻苦之活动。真正自觉的要过刻苦生活的人，他是认清了精神之显露，只在身体欲望之限制上。限制身体之欲望，即是剥去包围精神之物质的皮。这皮愈剥去，精神愈显露，所以这种人的物质生活愈淡泊，愈自觉其精神之提高，愈自觉其精神之真实存在。人在努力求淡泊刻苦之生活时，不仅如其求美时之忘了其身体之存在，不自觉的由耗费其身体中之物质能力，破坏其身体，以反乎原始身体保存之本能；而是自觉要反乎原始的身体保存之本能正如许多宗教徒之修炼，其最后目的，正是要化除原始身体保存之本能，而成为纯粹

精神。

但是只知求其物质生活之淡泊刻苦，以使其精神显露于其自觉之中者，仍不必是有最高之精神活动者。因为他之目的，如只在他自己之精神显露，则他之只求其自己精神之显露，便是只认识他自己之精神之存在，他并不曾真注目在他人精神之存在。他执有一自己的观念。这所执的自己的观念之来源，即是他个人的身体之存在，所投射到他精神中的影子。他仍忘不了他的身体与他人的身体之分为二，然后才只求其自己精神之显露。这即是说他的活动，尚不是纯粹精神的活动。

八、最纯粹的精神活动，是纯粹的爱。此不是暂时的同情，而是一常存的悱恻之心。富于这种爱的人，时有一种人我精神原相感通之直觉。人的精神与他的精神，在形而上的意义上之一体，恒是直

接存于他自觉之后，呈于他自觉之前，成自然的对人之爱。这种对人之爱，不必表现为同情。因普通之同情，只在感到他人之苦乐，足以激动我时而后发生；而这种爱，则是于见人时便发出的。人见人时，不假思索的微笑，即是这种爱存于任何人之心之证。富于这种爱者，见人时即有一相忘无间之感，因为他于他人之身体中直感与之为一体之精神，表现于他人之身体中活动。诚然，由这种爱出发，遇事亦显为对人之同情。然而这种同情，不是因他人之苦乐而激发，乃是凭他人之苦乐而显现。这种同情只是这种爱之直下贯注于他人，照见他人之苦乐而生。这种同情，无论有不有，这种爱总是有的。所以这种同情人之苦痛，必贯注到实际上的助人之事，而我们以前所说之同情，则可只是并行的心之振动，可转瞬而忘去的。对于这种爱，与普通所谓同情不同，我们可以说普通之所谓同情，是我同情他人，此时，我仍感我为同情之发出者。而

在纯粹的爱发出时，我们并不觉此爱由我之自我发出，而只觉我为爱所通过。我由此种爱而爱人助人时，我感到爱本身为一力量。这种爱，直接透入他人精神之核心，成为对他人之精神之一种含情的了解；这里面有真之价值之实现。同时直觉他人之精神中，有我精神之投影，而照见自己，他人之精神乃如成为我自己精神之一种客观表现；这里面有美之价值之实现。因这种爱中，我并不觉爱由我发出，而只是爱通过我，所以为实现这种爱，可以有绝对之自我牺牲，忍受一切身体上之痛苦。普通的同情，只于发动时，有一种人我无距离之感。而这一种爱，则是由于一种原始的人我无距离之感之求实现。且在这一种实现之过程中，复明觉人之外于我而存在，而仍终于可为人而牺牲自己，不求人之任何报答。然而普通之同情，则直感我为同情之发出者，所以同情人时，亦望人之表同情以为报答，而且常可因同情人之苦而自己苦，遂欲离开引起我

之同情之对象，以去掉此种苦。

纯粹的爱是原始的，而且是人人所具的，但有贫乏与丰富之别。贫乏与丰富之不同，系于人之接触或体现此形而上的人我精神之一体之深度而定。然而多多少少的接触与体现，总是有的。所以就质而论，这是愚夫愚妇与圣贤之所同，这是天性。但是天性，要使之扩充，然后其量乃大，大至其极，是为以“天下为一家、中国为一人”之仁心。

然而人之求此纯粹的爱之扩充，亦是人所共有之天性。人有自然的向上奋勉之情，使其求真求美及无私的爱等高级活动，有充量的表现，以实现真美等价值，于是人开始有道德上的义务之感。义务之感，不是单纯的生于这原始的爱等活动。义务之感，是生于我们要求扩充此爱等活动，而与我们的其他活动多少相违反冲突之际。如我们之爱人之心

与我之名权食色之欲冲突，我们爱人之心要贯彻，便生出义务之感。肯定义务之贯彻，是为责任之感。由实现义务责任而成自觉之善。又由人之义务责任之感，及实现义务责任之努力之继续存在，而自觉有求善之道德意志之存在。由人之道德意志逐渐实现，而有自己人格之自觉。

九、由人自觉其人格之存在，而自觉其身体之活动乃其人格之表现，又由自觉其人格通于已实现未实现之善，而通于形上的人我一体之精神实在，于是人有真正之自尊。

人有自尊，于是似重新在实际上视人我为二，然而以形上之人我一体，兼通于我与他人之人格，于是人一方自尊，一方尊人，而于同时尊人与自尊上，体现人我之一体。自尊是自觉自己之人格通于善，通于真实的形而上之精神实在；尊人则是觉人

之人格通于善，及通于真实的形而上之精神实在。

十、由自尊我之人格，于是对于我之人格中已实现之善，自觉其在我之人格之内，于未实现之善，自觉其必可实现于我人格之内，于是有自信。自尊是感我有更高更真实之自我，自信是感此更高更真实之自我，即属于我。真正之自尊，是觉我之人格通于形上之精神实在。真正之自信，是觉形而上之精神实在即在我之内。自信是真正的在自己内部照见自己，自己反映自己，这里面有一种美之价值之实现。

将所以自信者再反映出去，成为对人之信，遂为信人，信人有其已实现之善，亦能实现其未实现之善。

十一、由信人有已实现之善，能实现其未实现之善，与其尊人之念结合，于是进而对与我不同之

他人之人格有宽容。是为不以自己之人格之已成形态，去范围他人，此可姑名之为一种自己人格之已成形态的超拔与解放。这种自己人格已成形态之超拔与解放，所培养出之由宽容而涵摄其他不同形态人格之心量，名为器度。

十二、由对不同人格形态之宽容与涵摄，于是对他人人格之善，愿努力学以增其德，同时亦望人之增其德，于是自己人格之善，亦望他人具备，乃有“取人为善，与人为善”之活动，而爱人之德，爱人以德，是为纯粹的爱之最高的表现。

由取人为善，与人为善之活动之扩大，不仅爱今人之德，爱今人以德，且爱古人之德，而尚友古人，爱未来人以德，而望人类之德行之进步，望理想社会中人人有士君子之行，共同体现形而上之精神实在，是为至高之人生理想。

我在上文论人类之一切活动，说它们都是精神活动，都是精神实在之表现，而人有了纯粹的爱之活动，即有了纯粹的精神活动。有了爱人以德之活动，即有“望人人有纯粹的爱等德”之活动，以“爱等德”之本身来爱人，而更能体现形而上之人我合一，精神实在。但是这些活动，自“量”而论，虽人各不同，然而自“性”而论，则无不为人所共具。人人均有纯粹的爱，人人均有爱人以德之心，至于此外之相当范围之容人之器度，自信、信人、自尊、尊人、节欲、求美、求真，同情之活动，亦均人人所共有。他们实是同时存在于人之心，我们把他们依着高低的次序，分别的指出，只是为指出他们的联系。他们之不同，只是精神表现之纯粹之程度及表现方式之不同。于是我们可以了解，一切人类之活动，都是属于同一的精神实在，只是同一的精神实在表现其自身之体段，一切人类之活动，在本质上是互相贯通、互相促进、互相改

变的。唯由此而后，低的活动可以含高级活动之意义，低级活动可转化为高级活动。人之重低级活动者，有自然而然的到重高级活动之路。唯由此，愈是纯粹精神活动之幸福，比不纯粹的精神活动之幸福为更多，才可为人所信。唯由此，人格之具一贯性统一性才可能。唯由此，我们才可以最伟大的动机与理想，去作最平凡的日常生活的事。唯由此，所谓各种活动之冲突，才有自然的彼此贯通而和谐，以解决的办法可寻。唯由此，各种活动才可由互相贯通和谐，以互充实其内容之意义与价值。关于这些地方，我亦留与读者自去体玩会悟，暂不多说。

(三）罪恶之起源及其命运

我们从上所论之人类各种活动来看，我们看出人性根本是善的，同情、节欲、求真、求美、自

尊、尊人、自信、信人、宽容之器度、爱人以德等，固然都是人所公认为善之活动。即使求个体生存之欲，男女之欲本身，亦非不善。人有求个体生存及男女之欲，而后有人的生命之继续存在；有人的生命之继续存在，而后有表现各种高贵的精神活动之人。如此看来，则求个体生存及男女之欲，间接便是高贵的精神活动之实现者。求名求权，就其最初动机言，是求人赞成我之活动，亦是求一种我与他人之精神之接触，便亦不能说定是不好。而以人之一切活动，根本上是互相贯通的，当人由求个体生存、求健康，而悬一种健康标准，作一种体育之训练时，当人之男女之欲化为真正的爱情时，当求名求权之念，化为一种求自我之光荣时，这里面便包含各种自觉的节制之品德，真美爱之价值之实现。所以我们说人性根本是善的。我想任何人只要把我们上所论者会通来看，便都会相信人性是善的。

我们必须相信人性是善，然后人之不断发展其善才可能。

我们必须相信人性是善，然后了解人类之崇高与尊严，而后对人类有虔敬之情。

我们必须相信人性是善，然后我们对于人类之前途之光明有信心。

我们必须相信人性是善，然后相信人能不断的实践其性中所具之善，而使现实宇宙改善，使现实宇宙日趋于完满可贵。

人性是善的，我们可深相信。人类在根本上是求向善，求精神之上升的，我们亦可深信。然而人类之恶自何来？如何我们处处见人类之恶的表现?如何每一善之品目，均可有一恶之品目，与之相对?人有同情，也有麻木、隔膜、冷漠。人有无私

的爱，也有嫉妒、幸灾乐祸与残忍。人有感恩守信，也有忘恩背信。人有对人之尊敬，也有对人之侮慢、骄傲。人有自尊，也有谄媚，卑屈。而且将善与恶对立来比较，我们还发现一最奇怪的事实。即一切恶均可以善为工具，善可被利用来增加恶之力量，然而善永远不能利用恶来增加其力量。人有了善，而有伪善，由伪善而有欺骗、诡诈、阴险。人有了善，而可以借实现善之名，而视凡与之反对者为恶，乃借去恶之名以自足其私。人可以加人以恶名，而陷害人，人可以借攻伐无道，实现正义人道之口号，而亡人之国，屠戮无辜。而最可悲的则是人不仅用善之名以欺骗他人，而且欺骗自己，自己竟不知道。恶可以善为工具，然而善一点不能以恶为工具，所以我们可以处处见恶之显出有力。如果人性是善的，如何会有恶而且容恶之利用其自身?如果恶永远如此与善相对，而利用善，我们对于人性之信念，如何能成立?我们对于人类前途之

光明，尚有何信心之可言?

这个问题，常常会扰乱我们的心，而要破坏我们对于人性善之信念，但是此信念，终可不被他破坏；因为我们可说，人之恶只是原于人之精神之一种变态。

我们张目望自然，水自流，云自散，花自开，鸟自啼，他们都莫有罪恶。生物界之相残，我们可不否认，但是他们各受其身体的机括与本能的冲动之支配，他们都无心于残杀，他们也莫有人间所谓残杀之罪恶。

我们冥目反省我们的心，它是清明、是广大，也莫有罪恶。我们低头看看我们的身，它是匀称洁净，也莫有罪恶。再看我们原始的衣食之欲性爱之欲，它们只求有限的满足，原始的求名求权之欲，只是求人赞成我之活动，而且最初只是求少数特定

的人能赞成我的活动，它们也不含罪恶。

为什么人有罪恶?罪恶自何来?我们说：

罪恶自人心之一念陷溺而来。

一念陷溺于饮食之美味，使人继续求美味，成为贪食的饕餮者。

一念陷溺于男女之欲，使人成为贪色之淫荡者。

一念陷溺于得人赞成之时矜喜，而使人贪名贪权。

由贪欲而不断驰求外物，而与人争货、争色、争名、争权。

由陷溺于所得之现实的对象，争取现实的对

象，而不见他人，乃无复对人之同情，而对人麻木，与人隔膜，对人冷漠。

由与人隔膜、对人冷漠，而不知人的人格之价值，而对人不敬、侮慢、骄傲，不知爱人以德。又由自己陷溺于所欲得之对象，而忘却自己之人格，遂为取得所求之物，而谄媚卑屈。

由对人冷漠，于是在人阻碍我之获得我所求之事物时，不惜对人残忍，忘恩背信。又不愿见人之获得我所求之事物，使我相形见绌，而对人嫉妒，幸人之灾，乐人之祸。

为要获得所求之物，而又知自己之贪欲之不见容于人，于是作伪善，以善名掩饰自己而有欺骗、诡诈、阴险，又感于贪欲之不见容于自己良心，而自欺自骗，自己造作理由，以为自己辩护。

一群贪欲充盈的野心家，争名、争权、争财、互相斗争，而又以实现正义人道为名，乃可血染地球与太阳赛赤。

人种之罪恶可以齐天，可用一切善为工具，以畅遂其恶，然而其产生之最原始之一点，只是一念之陷溺，由此陷溺而成无尽之贪欲。我们所需要的只是解释此一念之陷溺。

为什么人类由一念之陷溺，便成无尽之贪欲？这非其他动物之所能。动物不能使其一念陷溺，以成人类之贪欲。因为动物的欲望，永远是有限的，他的饮食两性之欲，满足了便休息。贪欲——无尽的贪欲，是人类所独有的东西，这岂不证明人性之特恶？

我们说，人之可以由一念陷溺而成无尽之贪欲，只因为人精神之本质，是要求无限。人精神所

要求的无限，本是超越现实对象之无限，然而他一念陷溺于现实的对象，便好似为现实对象所拘絷，他便会去要求现实对象之无限，这是人类无尽贪欲的泉源。

人所接触的现实对象，本是有限，只有精神之自觉才是无穷无际，人陷溺于现实的对象时，他失去了他自觉中的无穷无际之感，于是想在现实的对象中，获得此无穷无际之感，于是人才有了无尽之贪欲。

我们真正地透视了人类贪欲的核心，我们便知人类贪欲之目的，其实正在要求其自身之毁灭。

一切人类的贪欲，都必然会有一天发现使他自身毁灭的方法。因为一切贪欲，在现实的对象中，追求无限，而每一现实的对象，永远是有限，所以莫有任何现实对象，能满足人之贪欲，一切贪欲，

必不免会厌倦于其身；而人类彼此之贪欲，在共同追求的对象前，必不免互相否定；贪欲与良心之矛盾，贪欲与人类共同之善之标准之矛盾，一直与贪欲相伴，直到贪欲厌倦了其自身，自感空虚，被否定，人自向外逐取的态度解放，而恢复原始的精神的无限为止。

人类的贪欲，必不免感厌倦，因为一切贪欲之满足，原于自觉有所占获，有所增多。而此有所占获增多时之满足之感，只存在于他觉有所占获有所增多那一现在。当那一现在化为过去时，此满足之感，不特不能化身为以后或未来的满足之感，且成了他一种债务。因为当有所占获增多之感过去时，他便觉有所减少与负欠。所以在贪欲的进展中，要使下次所得的现实的对象，能与他上次的现实对象，给与他同样满足而同样感乐，必须下次的现实对象之刺激的能力，倍于上一次之现实对象，因此

贪欲愈进展，必然愈难满足，而乐愈少。反之贪欲愈进展，其向对象逐取之势愈烈，如负重落坂，愈至后来，则过同一阻碍时，所引生之苦痛愈大。此中，人之苦乐，随贪欲进展，而反比例的增减。所以人必不免会在一次阻碍上，感到由贪欲以求乐之虚幻而厌倦，这可说是宇宙之一神圣律（Divine law）。

人与人本是平等并立，互相感应的精神存在。每一人的动作，直接间接感应到他人，而一人的贪欲，必不免引起他人的贪欲，一人贪欲的增加，自不免引起他人贪欲的增加。所以人类的贪欲，必不免交会于共同的若干之有限的现实对象前，而在此共同的现实对象之争取上，互相否定。正义与爱，永远在上，照临着他们之互相否定，以实现其自身，这也可说是宇宙之一神圣律。

人类有贪欲，然而人类永远知道贪欲是不好的。莫有人在平心静气时，不知贪欲是不好。莫有人不以善来欺骗自己，使能安心发展其贪欲。莫有人对他人之贪欲，有好的感情。人之贪欲可以利用善，这不足证明善之无力，而正可证明贪欲之赖善或善之力而存在。善之为善，永为人之良心之所知，自己之良心的判断与贪欲不能并存，他人之良心判断，与贪欲亦不能并存，贪欲只能在善之掩饰下的夹缝中存在，而贪欲终当为良心之光所照透。这也可说是宇宙之一神圣律。

我们总容易看见恶之实在，这只因为我们对于恶，只看见它的中段，不能看见它之所自生与所自终。它之所自生之饮食、男女、求名、求权之欲不必是恶，它之所自终，正是它自身之否定。我们只是从它之中间一段看，才觉它之实在过于善之实在。（人之所以总自中段看恶之实在，此中有极深

之理由，乃原于人必正视恶，乃能去恶，今不详论。）

人在此会问：人的精神何以会一念陷溺，而沉堕于现实对象中?如果精神本质是上升的，便不应陷溺沉堕；如果可陷溺沉堕，便不能说精神本质是上升的，这真是一最困难的问题。

然而这问题，有一最深远的答复。即人精神之沉堕，仍所以为其上升；人之犯罪，仍所以为其实践善。一切犯罪的人之犯罪，只是他最内在最潜深的自我要实践善，而又不知如何实践善者，不得不经过的过程。他们精神之下堕，就是因为他们要由下堕而上升。

我们现在先问，什么人是最易犯罪，最易纵欲的?我们可看出，一切潜藏的精神力愈丰富的人，愈易纵欲而犯罪。我们可说，一切精神力丰富而寻

不出正当的表现之路道的人，便必然会犯罪。精神力愈丰富的人，其最内在的自我，正是力求精神之上升的人，即最要求实现无限的精神实在于其人格的人。原来他最内在之自我，要求成为一无限的人格，而无一直的上升轨道，所以翻转而表现为无限的对现实对象之逐取。

从这个例子，我们便了解人之纵欲，即是人精神表现之一种方式，由纵欲而犯罪，亦是人之精神表现之一种方式。

纵欲与犯罪，并不妨碍“人精神之求上升与向善”的观念，因为我们已说过一切纵欲犯罪者，终必自感厌倦，并必被他人之贪欲，及他人与他自己之良心之裁判所否定的道理了。

一切的罪恶，都要被否定，而每一罪恶之否定，则复实现一善，所以罪恶愈大，则实现之善愈

大。

人的精神之会陷溺沉堕于现实世界而犯罪，即是为的实现：改悔罪恶、否定罪恶之善。

形上之精神实在之善，必须要求实现于现实世界。所以不能一直实现其善，它便化身为人之罪恶，绕弯子以间接实现其善，这是形上的精神实在与现实世界的关系之最大的秘密。我们看历史上许多伟大人格，早年都曾纵欲犯罪，便知此中之消息。

但是形上的精神实在，并不鼓励人纵欲犯罪，来间接实现善。因为凡是可以走间接的路，以实现的善，都可用一直求精神上升的办法去实现。凡走间接的路者，都是失去了正当的路。而一切纵欲犯罪者，走错了路，复要回到正路实现善者，必须感受大苦痛，而后能真回头。纵欲的人，在其纵欲的

过程中，不断的感受乐，所以他要回头，必须将其所感受之乐，以增加一倍之苦痛偿还；因他须以同等之苦，收回他纵欲时精神外驰的倾向。所增一倍之苦，则是所以遏抑他再犯罪之可能者。这所增之一倍之苦痛，或由外境之刺激来，或由其良心之责罚，而自己去寻找来，或为纯粹之忏悔中夹带之苦。

然而一切纵欲者，必须回头实现善，这本是宇宙之神圣的定律，所以一切纵欲者，必然将遇苦。不遇苦于生前，则遇苦于将死之际及死后。

或问：如犯罪者必须付利息，以苦痛偿还其纵欲所得之乐，又岂非宇宙之不仁？

则我们当知，真感着自己犯罪而求湔洗的人，他所对之苦痛，他将认为是他应受的惩罚。他复需要增加一倍苦痛的惩罚，来磨练他。这所增加之苦

痛，乃他最内在最潜深的自我所自愿承担，故此时苦痛，便成为必须的精神粮食，苦痛同时为他内在之乐。所以宇宙永远是公平的。（关于上列数段许多问题，今皆不能细说，读者视之为一独断之论可也。）

人问：如果罪恶最后总可销除，而并不真使我们以后受更多的苦痛，则我们何必一定为善，纵欲为恶，使精神向下，又何妨?

我的答案是：如果你甘愿纵欲为恶，莫有人能阻止你。但是如果你真知道了，纵欲者终当被索还其由纵欲而生之乐，谁复还要自觉地去纵欲?如果为恶者，将来终当被良心逼迫而为善，谁复还自愿在现在为恶?纵使为恶，只能出于盲目的动机，而我们的话，只能从你最清明的自觉去了解。从你之此最清明的自觉出发，永不会引导你去纵欲为恶

的。如果我们的话，真会有引导你纵欲为恶之效用，唯一的原因，只是你本有纵欲为恶之意，而利用我们的话，来抵消你为善之意。然而当你对我们的话，持利用的态度时，我们的话所启示于你的理境，已全离开你。如果你仍然记住它们，我相信它们必然将使你更努力的为善，而求你精神之上升。但这不是因为它们使你想着为恶将遇苦，而不敢为恶，而是因为你真了解它们时，你便更认识了形而上的精神实在之真实，而更愿意去实践它。

(四）精神上升之道

以上我们论人类一切活动，我们总是把更纯粹的精神活动放在后，我们之注重点，在认识人类精神活动之连系于形而上之精神实在。我们是要说明，人之精神根本是要求上升，以至他之犯罪，我们都说是出于精神上升之要求。这些话，也许会使

人误会我之主张人之精神上升，以接触实现形而上之精神实在，乃是要人出世，而离开现实的物质身体之世界，但是我现在之意思决不如此。

我现在的意思，决不即归到人应当离开现实的物质身体之世界。因我在篇之首已指出，从外看人是隶属于现实的物质身体之世界；从内看人则隶属于超越现实的纯精神界。而物质身体的世界之所以为物质身体的世界，即在能表现人之精神。所以人之精神，必须表现于物质身体之现实世界。精神实在所要求的，即是表现于现实世界，其能表现于现实世界，即所以成其为精神实在。精神实在之本身是无限，无限必须表现于有限。因为由有限之超越破除，而后才显出无限。关于这种道理，我在上二部中也屡说。所以超越的精神实在与现实世界，自始是相连。只是又不能由它们之相连，而说它们是一。它们是二，而后才有所谓连。它们之相连，又

不是有连之的第三者，而是即在现实世界之向上超越的关键上，便连起来。但因它们相连，故就此连处说，又不能说它们是二，它们是不二，是二而不二。所以精神实在即现实世界之本体，现实世界即精神实在之表现或妙用。因此离开精神实在之表现，则无现实世界，离开现实世界，亦无精神实在。成则俱成，破则俱破，所以现实世界，是我们根本不能脱离的。

我们不能脱离现实世界的物质，因我们都有感官的身体，随时都与所谓物质之指示者的形色相接，我们也并不须脱离我们之有感官的身体，或不看外面之形色。因为我们所需要的，只是要从所谓物质的形色中看出精神，把物质的形色视作精神实在的表现，把人与我的身体对外界事物之一切活动，都视作人与我精神活动的象征，把整个的物质界，视作人与我精神与精神互相交通的媒介。我们

只要真常能如此看，则物质立地化为精神，一切形色的事物，及我们对一切形色之身体活动，都是实现精神的工具，此工具本身即为精神所渗透而成透明。于是即物而可不见物质之存在，即物质之实在而视之为精神之实在。所以我们亦不须脱离现实之物质，不须脱离现实世界。

最后，我们既了解精神之必须表现于现实世界，我们要发展我们之精神，便当肯定此现实世界，而努力于其中表现我们之精神。我们对于现实世界，便不当生厌心。因为厌弃现实世界，即等于厌倦我们精神之表现的要求，即等于厌恨精神实在本身。我们不能由追求精神实在之动机，而厌弃现实世界，只能由追求精神实在之动机，而愈肯定现实世界。若果我们由追求精神实在，而厌弃现实世界，那是由于我们不了解精神实在与现实世界之关系，我们把精神实在与现实世界割断分离了，这种

割断分离，是一种错误。所以我们不当求脱离现实世界。

我们了解了我们不能、不须、复不当求脱离现实世界，我们便可不再视身体之物质及环境中之物质为卑下，不再视我们在现实中之一切活动为卑下，我们对于我们之最平凡的日常生活，便都可赋以神圣崇高之意义与价值了。

我们了解了我们之精神，必表现于我们之身体之物质，于是我们了解了我们身体之动作、容貌、态度、气象，即是我们内在精神之镜子。我们知道内心之无不表现于外，于是我们知道诚之不可掩，作伪之不可能。我们知道我们精神之力量，无不可通过我们之身体之动作、容貌、态度、气象，以直接感人，而我们也知随处由他人之身体、容貌、态度、气象，以直接透视人之精神存在，我们对于精

神之信念，更增加了。

但是，我们真要肯定现实世界，及我们在现实世界中之一切活动，我们同时便要肯定我们随时犯罪之可能，及时时在犯罪之事实。我们不能希望我们于现实世界中，能立于无罪无过之地。

我们说不能希望我们在现实世界中立于无罪无过之地，并不是因为我们在现实世界中，不能避免声色货利名位权势之诱惑，使我们放纵欲望而来。我们要知道，真正的罪恶之含义，并不限于通常所谓纵欲。关于这一点，我们上文尚未讲。在上文，我们只提到我们纵欲之罪恶，由于我们一念之陷溺于饮食、男女、求名、求权之欲。但我们又说此诸欲之原始，并不含罪恶，所以，其罪恶唯由一念之陷溺而来。由此我们可以再进一层说：我们并不必陷溺于声色货利贪名贪权之欲时，才是罪恶，我们

陷溺于我们之任何活动，均是罪恶，而我们之任何活动，我们都可陷溺于其中。此乃因我们之任何活动，我们都可对之加以反省。而任何活动，当我对之加以反省时，都可把它固定化、符号化，成一现实的对象；而我们将它固定化、符号化，成一现实的对象以后，我们又可对它再加以把握，使隶属之于我，执著之为我所有而生一种有所占获的意思。而当我们把一对象隶属之于我，生一种占获的意思时，同时我即隶属于对象，为对象所占获，而我之精神即为对象所限制、所拘絷而陷溺其中。我们当知，我们存在于现实世界中，即不能无身体。我之身体之活动表现我之精神于外，而此表现为一限制的表现。此一限制性，再投映于我们之精神，而有与他人他物相分别的“我”之观念。只就此我之观念而言，本不必使我们生陷溺之念。但有我之观念后，即可对于现实之对象，加以把握，而求隶属于我。而我们之任何活动，我们都可加以反观，而使

之固定化、符号化，成现实之对象。这由反观，而使一活动固定化符号化本身，本来亦并不必即生陷溺之念，然而我们此对象既成后，再加上把握之而隶属之于我之活动，成隶属对象于我之感，则成陷溺之念。但是隶属对象于我之感，只是一感。这感只是感时存在，我们并不能真正把它加以分析来看。因为我们一分析之，则我与对象析开，而此感不可见。所以此处必须体会，方能了解。

我们了解了，只要对我们之任何活动，加以反观，化为现实对象后，便都可隶属之于我，我们便知：一切活动，我们都可对之陷溺，即是说，我们对于一切活动，都可执著他是我的，我所有的，而生一种有所占获的意思。

这一种对我之活动，生一种有所占获的意思，与我们的反观，常常在一起。我们常不自觉我们先

有反观之存在。因为我们常是才反观之，即隶属之于我，成有所占获的意思。这种反观，常可谓紧接于“去隶属对象于我之活动”的，而当隶属对象于我之感已成时，此反观便不复存在。所以我们有陷溺之念时，我们常不先自觉有反观。而在我们通常能自觉有反观时，却是已渐离开陷溺之念时。因我们自觉有反观，则反观表露为一独立之活动，而反观之活动，则根本上原于精神之求上升、求超越；唯精神求上升求超越，而后能离开自己来反观自己。（原来反观之本质，即是自觉作用，因此处所重在所觉对象一面，故名反观，乃所以别于对反观之自觉一名。）所以当此反观真为我们所自觉时，则此反观，常正是表现为反乎我们之陷溺之念之另一种活动。（亦即此反观为一独立之自觉作用，故我们能自觉此自觉作用。）唯在刚反观一对象，而反观即被“隶属对象于我之活动”所拖下淹没，乃马上成为陷溺之念。所以通常我们不自觉我们于此

中先有反观之存在。但是我们也有于此中自觉有反观时。此则由于反观对象之活动，虽已表露为一独立之活动，然不能持久，所以终于被“去隶属对象于我之活动”所拖下；于是此时我们既自觉曾有反观对象之活动，亦觉有“去隶属对象于我”之活动。然而无论我们自觉之与否，必先有此反观。因为若无此反观，则我们之活动不会为我自己所执著之对象，而视之为我所有的。只是陷溺之念之所以为陷溺之念，则只能归因于隶属对象于我之活动本身，这又是我们不可不重加注意的。

关于我们所说我们于自己之任何活动，我们都可由反观而化之为对象，并对之生陷溺之念而隶属之于我，并生一占获的意思。以下可以举两个例子：譬如我们最高之活动为纯粹的爱，然而我们表现此种爱后，而想着我表现了如此之爱于宇宙间，此为我对宇宙之一功德，我之人格更增加一内容而

比他人为伟大。这一种我对我自己之矜许，便原自我之将此爱之活动加以反观，以之隶属于我而生占获攫的意思。又如我们对于过去已犯之罪恶过度的悔恨，此时我们亦常是想占获一绝对无恶之心境，所以有过度之悔恨不已。此外我们对自己之求真求美之活动，都可常有占获的意思，这都是陷溺之念。

我们是否对我们活动生陷溺之念，有时很难自觉。因陷溺之念，本身只是一感，这感在几微时，简直不为我们所觉。等到相续极久，至正式发生行为时，我们始自省而觉之。然而我们之常有陷溺之念，却可自我们之常不免黏滞见之。一切黏滞即陷溺。而一切游思杂念，我们明知其不必发生，而竟不免于发生，皆由我们之黏滞于我们昔之所习。一切匆遽、浮动、迫不及待，皆由于我们黏滞于未来之所求。一切疏忽、蔽塞、痴迷，皆由我们黏滞于

现在之所务。我们不能物来顺应，意念纯一，都由于我们有所黏滞。我们不能做事秩然有序，不免颠倒混乱，都由于有所黏滞。凡我们明知不当如此，而竟又不能免于如此者，均由于有所黏滞。黏滞即是心为物役，即是陷溺。然而我们明知不当如此而竟不能免于如此者，是何等的多。

我们知道陷溺之念即是罪恶，便知我们不必以贪声色货利贪名权，才是罪恶。我们随时都可对我们之活动发生陷溺之念，则我们随时都有犯罪之可能。因黏滞即陷溺，我们时时发现我们不免于有所陷溺，便知我们随时在罪恶之中——而一切贪声色货利贪名贪权之欲，其原始一点，都不外乎一念之陷溺。所以我们任何一念之陷溺，便可通于我们所公认之一切大罪。因一切大罪，不过由贪声色货利名权而来，而贪声色货利名权，则由一念之陷溺来。所陷溺者不同，而其为陷溺，可以互相引生则

同。所以一念自矜其道德之人格或学术艺术之天才者，可以转而好名好权，作意外之人间罪恶——因此我们肯定我们之现实世界，便同时须肯定我们随时犯罪之可能，以至犯大罪之可能——及时时在犯罪之事实。我们说对一切活动之黏滞陷溺，都是罪恶。一般人所谓罪恶，在通常只认为过，但是过与罪恶实同源，过即是罪。我们用此分量较重的名词，是要人重视他自己的过。由人之重视其过而视之为罪，一方面便不致以为自己道德上无缺憾，或自以为道德较所谓犯罪者为高，生自矜许之意，而勉于谦抑；另一方则是要人有承担现实世界中罪恶之勇气。

但是我们不当只肯定我们有随时犯罪之可能，及时时犯罪之事实；而且当相信当下一念，即可转移我们之一切罪恶。因为我们说一念陷溺，即通于一切罪恶；反面即是说，只要我们一念不陷溺，即

通于一切之善。

我们一念之陷溺，由于我们对于现实之对象，生隶属于我之感，对于我们之活动加以反观，而生占获之意思；故我们只要对于现实之对象，不生隶属之于我之念，对于我们之活动虽反观而不生占获之意思，则无所谓陷溺。我们只要不陷溺于我们之活动，则我们之一切活动，便都是形而上的精神实在之表现，便都是上升于形而上的精神实在之活动，而超越现实世界之活动。

怎样才不生陷溺之念?不生占获的意思，不将现实的对象隶属之于我；心常清明的涵盖于身体与物之上，即不生陷溺之念。于发生任何活动时，但觉此活动通过我心而发出表现，但反观此活动之表现发出，而不加任何把握的意思，即是不陷溺之念。忘物我之对峙，而只顺乎理以活动，即不生陷

溺之念。不陷溺，即忘物我之对峙；忘物我之对峙，则我之活动均依理而行，故又名之曰天理流行，依乎天机而动。

不陷溺之念即是天理流行，依乎天机而动。中国从前人说天理流行、依乎天机而动，常被人视为高不可攀，似乎不陷溺之心境，是极难达到的。诚然，我们要常常自觉有不陷溺之心境，非最高的人格不能。但是当下的不陷溺的心境，则是一念自反，即能具备的。因为我们才觉有陷溺，知病便是药，我们的心便已不陷溺。我们觉有陷溺而拔出，即不陷溺。这是我们当下可以求得的。我们亦可说，我们之不陷溺的心，原即我们之从事一切现实活动的心之“本体”。我们只怕不自反；才自反，它便在。而一念之超拔，即通于一切的善，所以我们虽随时有犯罪之可能，有犯罪之事实，而去罪之可能，亦永远在眼前，湔洗一切罪之力量，亦永远

在眼前。当我们了解此二层意思时，我们便一方不致自以为人格无缺憾而自矜许，一方亦不致生任何自暴自弃之心理，同时也不致对于他人之人格生羡慕之心，或欲速助长之心，因为那便是想把捉道德上之自然进步，想有所占获。同时由我们随时都有罪可犯，有通一切善之路可走，于是我们可真了解道德生活是莫有放假一语，而知在当下之视听言动，饮食起居上随处用功，使不生陷溺之念。于由我们自己之常犯罪，亦常能湔洗罪，便对他人之罪能原谅——以大罪与小罪同源，故能谅他人之弥天大罪，且相信他人之罪，亦无不可湔洗。然后我们对于人类之道德进步，才有信心，而人与人间之相互的与人为善取人为善，才真正可能。

我们了解了，我们之精神表现于现实世界，我之精神与我之身体物质不相离，及我之身体有其特殊之构造及特殊之环境。我们亦可了解，我们每一

人皆有特殊的通到精神实在之路。我们的人格，即赖于循我们特殊的通到精神实在之路，而发生之各种行为活动之互相贯通统一，以建设起来。我们于是了解我们要修养人格，不能专模仿他人，一方须顾到自己之性格，一方须顾到自己的环境；而尽我们之道德责任，则要从我现在周围的人开始。人修养其人格，最重要的一点，就是真实的求精神之上升。因为人性根本善，一切恶之为恶，都由于陷溺。只要真实求上升，则恶去而善显。人只要真实求上升，便自有其本性所指示之上升之路。人的内心都有精神实在所启示他的善之理想之存在，这任何人只要反省便可知者。人只要求真实的上升，必然要求祛除其理想的自己与现实的自己之矛盾。人之过恶，都原于有所陷溺。人在不同的时候，发现他有不同的陷溺，而有不同之善之理想，而有不同的内心之矛盾，而有不同的划除矛盾，以表现形而上的精神实在之统一性的努力，而有不同的精神上

升之阶段。然而他只要真实的求上升，他所走的阶段，是不会错的。如果错了，他自己也能纠正。所以把道德的品目罗列出来，要人或自己机械的遵行，是不必要，而且是根本罗列不尽的。因为人的心理行为方式是无穷的，各人便永远各有其精神上升的路，此路之万殊，严格说来，与人之身体结构气质及环境之万殊，全然相应，所以人才有不同形态的人格。

不过各种人人格之不同，只由其精神上升之路之不同，其最后目标，则同在表现统一之形而上的精神实在于其人格。所以一切人的人格之一切内心矛盾祛除净尽，而成绝对和谐贯通的人格以后，一切人之人格，在本质上便趋于同一，所以人类有其共同之最高理想之人格。此即名为圣。

因人类有共同的最高理想之人格，于是各种不

同的人格之所以不同，便可说是因为各种人格尚未达最高阶段之故。而在未达最高阶段时，各种不同的人格之所以不同，只系于其上升之路之不同，所以一切人格之不同，只是形而上的精神实在表现方式之不同。形上的精神实在其自身本来是统一的，而其分别表现之方式，亦因而是可相贯通涵摄的，所以各种人格虽不同，各有其特殊性，然而可以互相了解。而在达到较高阶段的人格，反能了解更多与他不同的人格，因为他上升愈高，愈接近统一之精神实在，而其贯通涵摄之心量亦即愈大。

因为不同的人格，能互相了解，所以不同的人间，可彼此的互相欣赏其人格，以便取他人人格之长，以补己之短，由此而有最高的与人为善，取人为善。了解者互识人格之真，欣赏者互识人格之美，而欣赏则含了解，了解必归于欣赏，此为真美之交彻。故此最高之与人为善，取人为善中，有最

高之真美之价值之实现。

各人努力求其人格之上升至真实的态度，与不同人格间互相欣赏之审美态度，合以助各人之实现至善，使各种人的人格以其心量互相贯通涵摄，以化社会为真美善的社会，是即为统一的精神实在之至真至美至善之实现的路道。如此，自精神实在本身而言，是谓至真之实现；自其表现于现实世界而反照于其自己而言，是谓至美之实现；自其相续不断之表现于此真美之交彻之途中而言，是谓至善之实现。

我们了解了现实世界中人与我之罪恶之存在，而我们的努力则是要取人为善与人为善，以去除人之罪恶，而完成我人之人格。由我们之相信人性善，及罪恶之终必归于自己否定，即可进而相信我们之努力必可达到其每一度之努力所悬之目的。由

我们之努力时，有非去恶不可之感，又反证罪恶都居于一被否定的势子之下，我们由此将更相信罪恶之必归于自己否定。然而我们却并不会因为罪恶在究极的意义必自否定，而任它自己否定。因为所谓罪恶之自己否定，即是由感罪恶存在而不安的人心去否定它。如果没有对之不安之心去否定它，亦无所谓罪恶之自己否定。所以我们对于所见之罪恶之存在，感到不安，否定它之责任，便呈现于我之前。如果我不否定它，则我姑息罪恶，而自己犯罪恶。我们自己是决不愿犯罪恶，我们只要自己反省，便可知道。所以当我见罪恶时，必然感不安，而必求其安，我们必感我们该去否定罪恶。唯一我们不求否定罪恶时，只是我们不见罪恶时。然我们只要张目一看，现实世界中人与我之各种行为，便见各种罪恶之存在。所似我们最后的结论，便是努力去否定现实人类世界所见之一切罪恶，而实现我们理想之人类社会，使一切人都能真实的努力完成

其人格，使人类社会，成为一切人格能互相了解欣赏而表现真美善之人格世界。

但是我们知道，一切理想不是一朝可以达到，一切人都走上自觉的求完成人格之路，也是不容易的。所以我们也不能因见社会离我们理想太远，而空着急。空着急，即是想忽然获得我们之目的物，这即是罪恶。因无法获得而失望苦痛，即此罪恶应受之惩罚。我们当求一如何达到理想的世界之方法，这就是我们当从事的各种应有的文化政教活动。因为一切应有的文化政教之活动，都是提高人的精神，而使人充实其人格内容，同时亦帮助其完成人格者。所以我们最后归到应有的文化政教之促进之工作。而我们之努力于应有的文化政教促进之工作，则必须修养我们之人格，而努力于此工作之一念之本身，亦所以提高我之精神，而完成我之人格。

故我们最后便归到作一切完成他人人格之事，即所以完成我之人格；而从完成我之人格之念出发，即必要求完成他人之人格，从事应有的文化政教之活动，以帮助人完成其人格，以实现理想之人格世界。

我之当下发心要如此做，在我当下所发之一念之所涵盖之下，便似乎人们都已开始走上自觉的求完成人格之路，理想的人格世界已开始降临，此之谓“一日克己复礼天下归仁焉”。如此我们焉能不信人类之前途是光明的？焉能不对人类前途之光明，抱无尽之信心?

二十九年五月十一——十四

附录：人生略赋

本文名人生略赋，实则一随笔，无以名之，故名之曰赋。其内容不外就第四部精神之表现中，前二节之大意，以较富情味之言写出。然亦多有通于第一部第二部之意者。本书文字过于朴实严肃，而此文又病轻率，然附之于此，亦可一平衡本书之作风也。

上篇

一

唯人生之秘奥兮，若常见之一字。

忽疑其非如是笔划所成兮，则愈观而不似。

故交忽忘其名姓兮，欲相呼而语滞，

唯此化素习为生疏兮，实哲学之所始。

生自何来兮，死将何适?万物变化兮，吾将安息？

执常应变兮，孰为其则?情志纷纶兮，高下奚别？

唯一一问题之多葛藤兮，盖终古今而莫决。

缘惑与生本俱始兮，生则不能无惑也。

念古圣哲已决其生之惑兮，吾仍将求所以自得也。

唯人皆求所以自得兮，此群言之所以无极也。

然诚知心同理同兮，言虽多方，而未尝不致一也。

吾所谓一或非彼之一兮，其不一，终当归于大一也。

唯吾信此大一其永存兮，乃援笔而为斯文。

二

唯人生可两面观兮，外观为物，内观为心。

吾身与物相刃相靡而同伦兮，亦十四原质之所成。

生理结构，虽灵巧兮，何殊一至复杂之机轮。

物理化学之定律，有必然兮，吾身之动，亦不能不遵。

吾身在空间，有一定之位置兮，吾身在时间，只现存。

过去之身，已随时化兮，固一往而无痕。

吾身之存不存于未来兮，乃缥缈而无凭。

大星来遇兮，地裂天崩，下一刹那兮，乌知死生。

吾身之现存兮，实唯天恩，主宰吾身之未来兮，乃命运之神。

三

然吾内观，则不见吾身之物兮，唯见知情志之流行。

如有真君而不得其朕兮，盖此真君本无色与形。

无色形，安得谓之物兮，非物者，不在空间而

存。

知摄外而志达外兮，情通内外而弥纶。

彼真君之知情志，应物之无方兮，将何一定位置之可寻。

常动而不息兮，贯乎往昔与来今。

知察往以识来兮，情与志怀故而慕新。

彼运转之力，通于三世兮，安得谓之只存于现在也？

彼常不自满于现在，而期望于未来兮，彼已超乎现在也！

彼明不安于所谓外在必然之势，使我不自由兮；此求自由之念，匪来自外也。

内求自由之念，乃欲否定所感之不自由兮，此求自由之念，当原自此真君。

唯此真君之自身，必为自由兮，无论其否定之成与不成。

常言之有成与不成，但其迹象兮，自其相续求成之念而观，则念念皆成也。

昭氏之鼓琴，拨弦而动兮，固将断续其音。

然彼观乐者，凝神于音声兮，固知此天乐之响云。

唯情志之所不安兮，莫不能移身而动物。

充内形外兮，身物皆情志之外壳。

此外壳，唯情志之流所鼓荡兮，固未尝被视为

束缚。

诚内观此情志之流之鼓荡身物兮，便唯见此自由之充拓。

有自由而无必然兮，有心而无物。

唯此两面观皆无不可兮，人固有身，亦复有心。

观内观外由人自择兮，心之与身，固可谓相待而成。

然唯观内可统观外兮，以心统身，理乃自真。

四

原观外所见之我身，唯我知之所对兮，而我之

知，则统于心。

我身，乃我知之活动，所投注之一点兮，亦唯我知之活动之一极限与边沿。

我观我身之变化，见此极限边沿之自开辟，而投形色于我兮，宛若一增加我知之内容之泉源。

然我试舍此知，而问我身安在兮，则唯感身与情志之相连。

情志之动，若恒伴身之动，而以身之动为表现兮，此吾对吾身，唯一亲切之经验。

故此身，实内为情志所鼓荡兮，外为知之边沿。

所谓此身，实唯此两面之精神活动之交点兮，实被夹持于此两面精神活动之间。

唯情志之动而身有变化，投其新形色于我之知兮，故此情志之动，实即增加我身之形色之表现之泉源。

唯此泉源兮，流而不息，关于我身之形色之知兮，日益开辟。

唯此知与情志之交贯，若有交点兮，身之名于焉假立。

以心统身兮，斯为理之至极。

五

在我知中，身与他物复交存兮，故他物亦徒为知之极限与边沿。

情志内动身连他物，鼓荡自然之全体兮，他物亦我知情志交彻之一交点。

勿谓万物无穷兮，绵延不断。

唯此不断兮，乃感应无间。

身体为心之表现兮，则万物亦然。

宇宙虽大兮，实我知情志之所渗贯。

六

身物相荡兮，固有其律。

律不外存兮，内在身物。

身物为知情志之交点兮，律不外心而有托，唯知所照身物之条理兮，即名为身物之律。

身物之条理，虽不必为吾知所尽照兮，然吾心之知量无穷，当无所不覆。

故身物相荡所遵律兮，实吾知中已呈之律，或当呈之律。

当呈之律，内在于心体之知量兮，固亦非由外铄。

唯情志渗贯于身物而不可分兮，情志复有其自身之律。

情志自身之律，显于吾人之愿望兮，恒欲改易身物之状态，而与之相合。

当其求相合而未合之际兮，情志遂感有外来之束缚。

此束缚之感，唯生自欲改易身物，使其自身律实现兮，将使身物另呈其新律。

此束缚之感，正原于心之欲重造宇宙兮，此束

缚之感，非徒自外束。

唯此情志之贯彻其律，由内达外兮。

故终必改易身物，使宇宙呈更高之律。

唯知情志中之律，皆内在于心体兮，所呈之更高之律，实自内心而流出。

超临乎身境，主宰乎身境，而重造宇宙兮，唯此内在的流律之精神。

下篇

七

唯人生之本质兮，唯此内在之精神。

唯人生之目的兮，唯在实现此精神。

旷观人生一切活动，唯系于精神表现之充量与否兮，然后知内在精神之为至真。

八

唯人生之至低之活动兮，为求个体之生存。

然人之过去之事固已灭兮，现在亦不暂停。

其求个体之生存兮，实唯求其未来之我之事之来临。

然未来之我之事，尚未有兮，现在之我，乃向之呼召，使之呈形。

此现在之我，欲迎未来之我之事兮，必先之以现在之事之消逝而有所牺牲。

现在之我之事必先灭，而后未来之我之乃得生

兮，潜运于二者之间，必非物质之色形。

现在之我之事已灭，而迎彼未来之我之事兮，其所成就者，亦唯此牺牲之精神。

未来之我之事之来临兮，唯完成彼现在之我之牺牲精神。

唯此我之新新之事相续化现兮，个体乃得恒存。

由此我之新新之事相续化现兮，见吾潜隐之灵根。

九

唯人生较高之活动兮，曰男女之爱情。

爱情若始于形色之慕悦兮，然形色所表现者，

乃彼我之心。

唯得心相印，乃获身相依兮，身之结合，遂成心之结合之象征。

彼男女之结合，乃所以生子孙兮，而子孙则未来之生命。

人皆不知其子孙为谁，而求其绵延不断兮，其所求者，实缥缈之灵魂之化为肉身。

唯此求缥缈灵魂化为肉身之祈向，潜藏于人兮，实男女之爱情所自生。

伊士女之情话，若可闻兮，彼缥缈之灵魂，寂寞无音。

柔荑之手，若可触兮，彼缥缈之灵魂，笏漠无形。

而求彼缥缈灵魂降生之祈向兮，乃深藏于伊士女之心，幻化为情话殷殷，携手数星。

人皆求其子孙兮，子孙复有子孙。

唯此生生相续，无穷无尽兮，人所求其降生之缥缈灵魂，亦无穷无尽。

人上寿不出百年兮，夫妇亦唯百年之恩情。

彼向无穷无尽之缥缈灵魂，祈其降生兮，彼乃接触无穷无尽之未来生命，如获永生。

夫然后彼乃觉其爱情兮，天荒地老，而万古恒贞。

十

唯人生更高之活动兮，曰得社会之令名。

羞与草木同腐兮，惧没世而不称。

夫称颂之辞，饥不可食，寒不可衣兮，何为乎乐彼令闻广誉之施身？

一瞑不视，旌表虚悬，吾不得而见兮，何为乎宁殉义全节以成名？

溯彼求名之原兮，实来自欲将自我投映于人心。

求名之际所求者，唯在他人之心中有我存。

彼称誉我者——为谁，吾不求识兮，故人尤乐死后之名。

求名者所求者，唯是其自我投映于他人之心兮，实原于自我之求扩大与超升。

十一

唯人生更高之活动兮，曰知上之求真。

不安于感觉所得之现象兮，求万象之所以生成。

以近测远，而知越空间之限制兮，以故测新，而知贯乎往古与来今。

探迹索隐、穷幽极深、一循于理兮，而人智之运，乃细入毫芒，大至无伦。

人皆欲拨世界之疑云兮，望彼万理呈露，如日丽风清。

统彼万理，会归至极，彼哲人主祈向兮，更将期于握造化之机轴于一心。

人皆知应用科学以改造自然兮，足以旋乾而转坤。

唯科学所自之求真精神，则旋乾转坤之经纶所自生，伟哉此求真之精神。

十二

唯人生更高之活动曰求美。

求真乃舍彼具象以求其理兮，理智之活动，实冷酷而无情。

唯彼求美即具象以会心兮，情理乃浑融而不分。

观山情满于山，观海意溢于海兮，物我乃相忘以弥盈。

八音齐奏，天乐向云兮，意趣随音声以超腾。

欢愉之情，形诸舞蹈，则合律而纯化，愁苦之情，表诸剧曲，则雨过而天晴。

唯此艺术之提升人之性灵兮，诚使人宛若登昊苍，而入玄冥。

十三

唯人生更高之活动曰求善。

善之源在无私之爱兮，无私之爱，乃人生之至珍。

以情洁情而交流兮，以心度心而互映。

爱之拓展其无穷兮，由亲亲而仁民。

怜鸟兽之求生兮，哀草木之凋零。

唯此大仁之赞天地化育兮，人乃为天地而立心。

十四

唯人生皆求彼真善美兮，人乃知真善美之自身。

吾所实现之真善美，皆相对而有限兮，唯绝对无限之真善美其永存。

此绝对无限之真善美，乃吸引人生向上之动因兮，彼求真善美者，乃内证而自明。

人求真善美之精神，因交彻而浑融兮，绝对无限之真善美，必统一于绝对无限之精神。

绝对精神本在内，而宛若高高在上兮，人乃顶礼而事神。

嗟人生之多悲，世界之多苦兮，祷神力之降临。

担负苦罪于一身，而不悔兮，挽此宇宙之沉沦。

负彼罪苦升天，而罪苦得永脱兮，真善美之光，乃彻宇宙而通明。

此宗教之精神，乃彼大仁之所托命兮，诚高卓而莫与京。

十五

唯人生活动之万殊兮，其类别略不出乎上文之所论。

求个体生存、爱情与名声兮，求真、求美、求善与求为圣神。

然此——皆为精神之表现兮，其表现之充盈与否，乃其高下所攸分。

唯真美善之日益实现，而超化诸欲兮，人乃日升于神明。

精神四达并流，上际于天，下蟠于地兮，乃参万岁而一成纯。

大海为波，波复入海，喻形骸之化往兮，吾之精神，则万古常新。

附编：智慧与道德

著者自注：此附编二文，乃我之近著，曾发表于新亚书院学术年刊，性质本较专门，亦可自成一书。然二文主旨不外说明道德实践之价值，亦表现于运用知识之智慧之中，而归于以德慧兼具之心灵，为人生之祈向。

一 智慧之意义及其性质

(一）前言

我门通常说，有知识者，不必有智慧，更不必有道德。又常说，运用知识者，必须有智慧，亦必须有道德，然后知识乃能发生价值。但知识与智慧之分别何在？关系如何?智慧之性质，毕竟如何加以规定?则颇不易说明。又人之道德是否真与其有智慧及知识，为相离之三事，道德实践可否兼为智

慧与知识之原，亦成一问题。此诸问题，所牵涉者皆极深远，亦关系于东西之学术文化之是否能有一真实的贯通。我之此文，要在由智慧与知识及推理的思维与一般之理性的直觉及经验的直觉等之分别上立根，以说明智慧之十二义。然后再分为三组，并以知识为对照，求对智慧之正面及反面之性质，作一综摄的内在的规定；由此以引至对于智慧之表现之性质之外在的规定，以便说明智慧之居于知识之上一层次，及人欲多有常有智慧之表现，并开拓智慧之原，其道唯赖于道德实践，而见道德心灵又为智慧心灵之本之义。但于此最后二义，则于下文智慧之表现及道德实践中陈之。至此二文论列义理之方式，则为以分别之陈述为分析。此诸分别之陈述，皆取浅近之事为例，以便说明此中义理之当然与必然处。于浅知深，触类旁通，则全俟于读者之德慧。

(二）智慧之十二义

（一）智慧之运用知识义 我们说知识，通常是指——真的判断或命题，及由之而推演出之判断或命题，或此诸判断命题之结集。一知识，虽可连结成系统，然亦是可以条列而分别加以抽象的把握的。然而我们说智慧，则其第一义，乃是指我们运用抽象之知识，于一具体情境，以解决一具体问题之一种思想之功能活动，其中包括由此活动之所知，或所觉悟者。其他高等动物之解决问题之活动，本不同于人之能自觉的应用一知识；但其活动之方式，外表上看来，亦好似本于若干知识之运用者，此在一般心理学家，亦称之为智慧。但严格言之，此实非真正之智慧。今先举二简单例证，以说明此义。

据说司马光儿时，与数小孩同在一瓦制之水缸

旁游戏，忽一小孩落到水缸中，诸小孩皆无力将其救起，附近亦无大人在旁。于是此儿时之司马光，即以一石掷破水缸，任水流出，而小孩得救。我们可说，此一儿时之司马光，即已有一智慧之表现。此智慧乃依于此儿时之司马光，原知“石头之能掷破水缸”，亦原知“缸破则水流”、“水流，则人不致溺毙”。此三者，皆是其原有之抽象的知识。然而他能应用此三知识，于此具体情形下，以解决此一问题，则我们可称之为一真正之智慧之表现。（此种带实用目的而当机表现之智慧，人或只称之为机智，乃以涵超实用意义，而对宇宙人生事理之大者之了悟，为智慧。但本文以此二者，对照知识而言，只为程度之差别，而非本性上之差别。故更不细加分别。）

又据完形派心理学家所述一关于动物之智慧之实验，是将几个猴子闭于屋中，屋顶有香蕉，另置

竹竿数枝，及桌子于地板上。猴子立于桌，不能取得香蕉，持竿取香蕉，竿短亦不能及。于是一猴子忽然上桌，以二竿相接，遂得上达香蕉，而取得香蕉。此猴子，并非如人之自觉的具有“二竿相接则可成一长竿”，及“其身登桌，则其身与屋顶所悬之物之距离变短”之二知识，然后应用此二知识：于当前之具体情境中，以自觉的使其身登桌，连接二竿。然而我们却可说，猴子之活动，好似本于此二知识而有，或说猴子之活动，不自觉的合于此二知识中所包含之原理，于是我们亦可称之为一种智慧之表现。

（二）智慧之向一方向综合的运用知识以达目的义 从上述之一一知识，虽可连络成一系统，而亦是可以加以条列，而抽象的加以把握者；故一一知识，亦未尝不可与其他知识，分离而观，并直就其自身，以说其为真。而任一知识，如视为一判断或

命题，皆可依逻辑上之推演法，如换质换位法，从事推理思维，以形成一串系之判断或命题。此一串之判断或命题，亦可视为一串系之知识。然而我们在运用知识于一具体情境，以解决具体问题，而有智慧之表现时，则必须将各知识向一方向，加以综合，以求达某一目的。由是而此中一方有知识之综合，一方有知识之价值之表现于一目的之达到，而成之知识与目的间之综合。我们之所以必须有知识之综合，乃能将知识应用于一具体情境，是因任何可应用于具体情境，以求达某一目的之知识，皆最低限度包含："此当前（或此某时某地）之具体情境是如此"，及"如果对此情境如何行为，则如此者便不如此而如彼"之二知识。此中即最低限度有此二知识之向一方向而综合。

（三）智慧之不用知识义 ——知识是可以抽象的加以把握的，所以一一真知识之证明为真，虽或

待于其他知识或一知识系统，但克就一一真知识之各是其自身而言，即亦可各自孤立的、绝对的为真。然而我们要表现智慧，而综合诸知识，再加上我们之行为，以运用之于当前之具体情境时；则若干知识之真，或若干知识之是否可必须实际应用，即成相对于我们之行为之是否存在者；而此事，亦吾人之智慧之所知。如说实际上此当前之情境是如此如此，此可为一知识，亦为可孤立的看，而视之为绝对的真者。而此中之如此如此之知识，亦即可应用之于当前之具体情境之本身者。又如只说：“对当前如此之情境如何行为，则此当前情境，将由如此而如彼，”此亦可是一知识，仍可就其自身而孤立的看，视为绝对的真者。但是今如将此二知识，综合起来看，则依于后一知识，我们可说前一知识“当前情境是如此如此”之真与否，或如此如此之知识，能再继续应用于当前情境与否；系于，亦相对于，我们之行为，其实际上之是否存

在。即当我们之实际行为未产生时，“当前之情境是如此如此”，可继续真，而如此如此之知识，能继续实际应用于当前情境。然在我们之实际行为发生后，当前情境，既已由如此而如彼时，则说其如此如此之知识，即可不再对当前情境为真，最少，亦须说其不能应用。在我们要表现智慧，而连系于行为，以运用知识时，必有此种知识与当前情境间之一相对关系。因而我们决不能止于孤立的、绝对的，看知识之所以为知识。我们亦遂可以说：不仅关连于行为，以运用知识，是智慧之一内涵；而知道由我们之行为，可使若干知识，成为对当前情境，不能再应用，或不真，因而不实际应用某些知识，此本身亦是智慧之知之一内涵。而依智慧以运用知识之含义中，即兼包含在实际上去应用某些知识，及对某些知识不加以应用之二义。

（四）智慧之观反义 据上述之（三）义，我们

能知，由我们之行为成为原因，使当前情境由如此而如彼，连带使我们原视之为如此如此之知识，成不对当前情境为不真或不能实际应用；此乃为表现智慧者。但今撇开我们之行为不论，以观当前情境中之事物或任何事物，知其亦可以其他事物为因，或依其自身之自然且必然的发展方向，以由如此而如彼，因而我们遂能由知其如此，以预见其将如彼，此亦通常视为表现智慧者。而此所预见之如彼，若正为如此者之反面，尤为表现人之智慧者。譬如对于人之能于福中看出祸，利中看出害，吉中看出凶，安中看出危者，我们通常称为有智慧。反之，人能于祸中知福，于害知利，于凶知吉，于危知安者，亦称为有智慧。此种预见如此之将不如此而如彼，或转成其原先之如此之反面，其所以被称为有智慧；乃由其能以一如彼之知识或反面之知识，代替或限制原先之如此之知识，或正面之知识。故此与（三）中所谓智慧之含义又不同。而其

所以能有如彼之知识或反面之知识，则除由于事物之原是正面的如此者，可依于外在的其他事物因，而由如此至如彼，由正面至反面外；亦常由于一事物之本身，依其自然且必然的发展方向，原可由如此而如彼，由正面至反面。在后一情形下，则人可说，此如彼即涵于如此之中，此反面即包含于正面中。此知正面之必发展至反面，或包含其反面，遂往观其反面之智慧，即所谓辩证法之智慧，或智慧之观反义。如上所述之人，可于福中看出祸，于祸知福，此可由于外在之原因，使福中有祸，祸中有福；但亦可由人在福中之生活之自然发展，即必可致祸，祸中之生活之自然发展，即必可致福。如韩非子解老篇释老子之“祸兮福所倚，福兮祸所伏”曰：“人有祸则心畏恐，心畏恐则行端直；行端直则思熟虑，思熟虑则得事理；行端直则无祸害，无祸害则尽天年；得事理必成功，尽天年则全而寿；必成功则富與贵。全寿富贵之谓福，而福本

于有祸。故曰：祸兮福所倚。”又曰：“人有福则富贵至，富贵至则衣食美，衣食美则骄心生，骄心生则行邪僻，而动弃理；行邪僻则身死夭，动弃理则无成功；夫内有死夭之祸，而外无成功之名者，大祸也，而祸本生于有福。故曰：福兮祸所伏。”

此种预知正面之如此者，将转为反面之不如此或如彼之智慧，或亦称之为知识。但如称之为知识，则此种知识之获得，乃是由于我们知道：“我们先认为对某事物为真、或可应用之知识，可成为假、或不能应用；而另一知识原似非真或不能应用者，可成为真或能应用”以获得。此中必须先有原所认为真或能应用之知识之超越。克就此超越之活动说，并非知识，而只是去超越已有之知识。由超越此已有之知识，如超越此“人之有福”之知识，乃能观其反面，而有另一知识如“人之将有祸”，而知“人之有福者将有祸”。则此“人之有福者将

有祸”，如亦称之为一知识，乃由其超越原有之知识而综合其反面而来。而我们之说此为智慧，而初非知识，亦即克就其依于超越原有知识，以往观其反面加以综合之整个的活动而说。

（五）智慧之逆复思想历程义 由（四）中所谓智慧之观反义，我们可以更进而了解，直缘一知识而起之思想，与兼缘智慧而起之思想之不同。此所谓直缘一知识而起之思想，即依一般逻辑规律，以分析此知识之含义，而推演引申出其他知识之推理或推论之思想。此中思想进行之方式，可称为直往的。如我们可从知人之有福，并分析一般所谓有福之含义，以知人之有财，人之有名，人之有位……等，此种思想，即为直往的。然而在上所谓兼缘智慧而起之思想中，如我们由人之有福，以思想及其享福，而溺于福，至骄傲懈怠，而终于生祸时，则我们之思想之进行，即如绕一圆周，不是一直前往

向一方向，而是既已前往，再逆此方向，以再复回的。由此而我们可说，一切前往而再逆复之思想，皆为智慧之思想；一切逆复一思想历程而产生之思想，亦皆为智慧的思想。此中可包括：人对其思想历程之根原，再加以追溯所生之思想，与人对其一思想历程提出一对抗的思想历程之思想，以及人对其思想历程中所用之观念概念之虚幻性、片面性，加以戳破解消之思想；亦可包括：人对一思想历程之本身，如何去自加停息，以使之根本不存在，而入于超越思想之世界之思想。此中最后之以思想停息思想之所以可能，如火烧物，物尽而火亦灭，并不必产生逻辑上之矛盾。凡此等等思想，皆可称为逆复型之思想，亦皆可称为广义的辩证的思想；乃东西方之高级哲学思想之大宗，皆为人类最高的智慧之表现所在。此种逆复型之思想，由人自觉的加以说出，而他人遂知世间有此思想之存在，在他人亦可说获有一知识，此即思想史中之知识。然而克

就人正有逆复型之思想，而表现其智慧于其自己心灵之际而观，则此逆复型之思想之功能，实唯在超越已有知识，而去限制知识或解消知识，亦可使人之思想毁灭其自身，而归于一无所得。而智慧之本性之不同于知识，至此乃全部彰显。但本文不拟循此深说。浅说则凡知一知识或思想或观念概念，为错误而虚幻，便加以扫除，皆非知识，而为智慧。如见马而呼为犬，旋即知其非犬，遂扫除此犬之观念，此亦即一逆复型之思想，而为智慧之表现。人有此智慧之表现后，人说此物非犬或马非犬，固亦可说为知识。然克就人之知其非犬，而扫除犬之观念之心境而观，则此中可并无“此物非犬”，亦无“马非犬”之知识之成就。在此心境中，人知非犬后，人可只是扫除犬之观念，否定犬之观念，而并无对此“扫除”与“否定”之反省，亦无“非”之观念之形成，即无“此物非犬”，亦无“马非犬”之知识之呈现。故克就此扫除否定之

际之心境说，人亦实无所得，只有一智慧之呈现而已。

（六）智慧之缩减推论历程义 知识与智慧，再一点之不同，是知识恒可由人之据其他已成知识，依一定之推论方式，加以推出；而智慧之表现，则当其未有之先，无一定之推理或推论之方式，可以推出，亦恒不待推论而成就。关于知识之可由已成知识，依一定推论方式而推出，此乃由于知识与知识之恒互依赖而成立，以结成系统，其间可有逻辑上之互相涵蕴之关系。如“凡生物皆有死”、“人是生物”二者，涵蕴“人之有死”，即可据以推出“人之有死”。但智慧之直接之表现，却不在人之依一定之方式，由推论以更有所知，而在人之缩减其推论历程以有所知。其如何表现亦无先例可援。现可重回到我们在（一）中所举之例，加以一切实的说明。

在上述（一）之例中，儿时之司马光以石击破水缸而救小孩之事，如为彼曾见他人如此而照样者，则此不表现其智慧。吾人今谓此为儿时司马光之智慧之表现，即意谓其并无先例可援，而为一创造性的智慧之表现。然吾人今试问，彼何以有此创造性之智慧之表现?彼何以于此时，不只是徬徨无措，或只是惊骇而呼?此可说由于彼之镇定，其心灵不为此困境所扰，而能超乎此困境以用心。然彼又何以不以手击缸，或以木击缸，或以足踢缸，或以瓢出水，或自己跳入水中，救其同伴?此固可说由于此诸法，皆不能破缸，或缓不济急，或非其力之所能。然彼在此时，尽可根本上不去思及此其他种种之方法，再本其已往之知识，如“手软弱不能破缸”，“木软弱不能破缸”等理由，以推论其无效。而只直下即思及以石击缸。此即同于谓：在其思及以石击缸，而表现其智慧时，并非必先经一自觉的推论历程，如“如今欲达击破缸之目的，有

A、B、C、D……及以石击缸之方法，而其余A、B、C、D……之方法，皆依种种之理由，以无效而不可能，即皆错误之方法，故只以石击缸为有效而可能，为正当之法”之推论历程；彼即已有此智慧之表现。我们如假定其必须经此自觉的推论历程，先思其余——方法之不可能，然后选此方法；则须知此推论的思维（推论的思维与思维及推理的思想三者，在本文为同义语）历程，乃可无定限的拉长者。因可击缸之物中，除上述之手、木等外，明尚有无数之其他事物，如彼皆须——思其无效而不可能……则此推论历程，即可无限拉长，而不待其回头思及，当前唯一可能之以石击缸之方法时，其同伴早已溺毙。由此而彼愈能缩减此曲折之思维之历程，至直下应用其平日所有之石能破缸之知识，于当前之情境，而更不经中间之曲折，即愈表现其智慧之高。而其所以能缩减此中间之曲折之思维历程，或根本不经此中之曲折，以直下思及以石破

缸，则不由其平日之知识所决定。其平日之知识，明不能决定其当下毕竟经几许之曲折，乃能达于对此“石能破缸”之知识之应用。故其他小孩，虽亦知石能破缸，然尽可不加应用而无此智慧之表现。是见人之有此智慧之表现与否，即明与其具此知识与否，不直接相干。而缘其所具之知识，亦无一定之轨道或方式，以使人必有此智慧之表现。此智慧之表现，有则有，无则无。在其既有之后，我们可以“凡更坚硬之物能破次坚硬之物”为前提，以推断兼证明“凡石能破缸”，我们又可本此“凡石能破缸”之前提以推断，“此缸可为此石所破”。然在其未有之前，彼尽可不依上述之前提，以思及石能破缸，再思及此石能破此缸；彼亦不须经此推论历程，方思及此石能破此缸；彼亦未尝依逻辑上之规律，以从事上述之推论。而在此处，彼亦无逻辑之方法，或其他任何外在之方法，以自供给其上述之推论之前提，以使其自己必在此当下有此智慧之

表现。由是而人之有智慧之表现，即为一纯粹的自发性之创造，此创造表现于已成知识之运用，而位居于已成知识之上一层次。因而知识之具有，与人之是否有智慧之表现，为高下层截然分别之二事。

（七）智慧之直觉义 上言智慧之表现为一纯粹之自发性之创造，无逻辑之方法，或其他任何外在之方法，能使人在当下必有某一智慧之表现。简言之，即人如要有智慧之表现，事先无一定之方法，可持作把柄。但虽如此，我们却可由上述之例以说，智慧活动之进行，恒依于吾人若干之思维历程之超越，以直达某一真理；在人表现智慧时，其若干之思维历程，必须成为不必要者。因而我们亦可说：智慧之本身，即以使其若干思维成为不必要，为其表现之条件与方法。譬如在上述之例中，我们说儿时的司马光，愈能缩减种种曲折之思维历程，彼即愈表现智慧。此即谓：彼愈能使此原有之思维

历程，根本不发生，彼愈能表现智慧。而我们亦可说，人愈能使其若干可能有之思维，成为不必要，而使之根本不发生，以直达一解决问题之真理者，则其智慧愈高。此智慧之直达真理义，即智慧之直觉义。而智慧亦即可说，以使不必要之思维不发生，而由直觉以直达真理，为其表现之条件或方法。

吾人今试讨论，何种之思维历程为不必要者？吾人首可说，一切思维之始于一错误之思维，而终于知此错误为错误者，皆为非必须有，为人所可莫有，而为不必要者。虽吾人之知其所犯之错误为错误，亦可表现人之智慧，然其先之犯错误，仍当说为不必要者。其次，一切据一定前提之结合，而生之推论历程，只为过渡至一结论中之真理而有者，则吾人若能一眼透过此诸前提之结合，以直达此结论中之真理时，此历程亦为非必须有，人亦可莫有

之，而亦为不必要者。故“人之能不经一不必要之思维，以达真理”之二涵义，即：（一）人不必实际上经错误（如上述以手破缸以木破缸之类），再依理由以推知其为错误，以超越错误，再达真理；而根本不经错误，以达真理。（二）人亦不必以若干本于真的前提之结合，而有之推论历程，为过渡或媒介，以达真理（如依上述以更坚硬之物能破次坚硬之物，以推论凡石能破缸……再推论此石能破此缸之类）；而直下透过此前提之结合，超越此推论历程之自身，以直达真理。此二事之所以可能，在根本点上，乃由于吾人在经历种种之尝试错误，及推论之思维历程，以达真理时，此诸思维历程之本性，原为不堪驻足，在其被经历后，即自然亦必然终将被超越者。彼既为自然亦必然终被超越，即彼原有可被超越而不存在之“理”。而吾人即可依于彼之原可被超越而不存在之“理”，而自始不经历之，以直达真理。而彼之具此“理”，即彼之所

以成为不必要者之故。至一般人之所以觉此诸思维历程为必要，或不能免于此诸思维历程者，盖由于其心灵不能依此“理”，以直下使此思维历程不存在，遂无直达真理之智慧之故。反之，吾人之智慧，若真能于一极长串之思维历程，皆能依于上述之“理”，而加以免去，以直达一解决问题之真理，则其智慧，即达一极高之境。至于人之智慧达最高之境，是否一切思维历程，皆成不必要，则是另一问题。如一种游戏式之自由思维，及不断综合已知之真理，而加以思维之历程，其非是先期必解决某问题者，即可永无所谓必要或不必要。又下文（十）项所说，由抽象之思维趋向于具体化，而有之思维，即一种欲由抽象之思维，进至智慧之表现之一种必要之思维。观后文自明。此外在人之讲论与施教时，为求如实的应合于他人之思维历程，而有之思维历程，亦应永为必要者。

（八）智慧之形成格局义 我们说智慧为一种向一方向综合的运用已成知识，以解决具体问题而达一目的之能力。故吾人愈能综合的运用各已成知识，并愈能向一方向将似不相干或相反而相矛盾之知识或原理，加以综合而运用，以解决一具体问题时，则愈表现一较高之智慧。然人在综合的运用各已成之知识，以解决具体问题时，人恒必须使此各知识，互相规定，互相限制；而吾人之能直下不经此曲折之思维历程，即知此各知识之如何互相规定限制，合以解决具体问题，则表现一更高之智慧。然此综合的运用知识，使其互相规定限制，亦即使吾人运用知识之心灵，同时为诸知识中之概念之所规定限制者。由此而推进一步，吾人即可说，凡吾人之心灵，同时受不同知识之概念所提供之条件，以规定其自己之进行，而解决一问题，以直达一解决问题之真理者，亦为一智慧之活动。关于此一点，为使易于明白，无妨举吾人之猜谜语来作证。

譬如吾人今试作一简单之谜语：

“视之可见，捉之不得，与人同行，与人同卧”。射一物。

此谜不难答，谜底即“影”。但我们何以知其为影?如说我们要依一定之方式去思维，则此中有种种可能。第一，我们可先从视之可见之范围中开始想，而想到其中包括各种可见之物。再设想在视之可见之范围中，又为人所捉不得者，只限于天光、烟霞、暮色及一切物之影、人之影。进而更想，在此数者中，能与人同行而同卧者，只有人之影。此是于“视之可见”之范围中，先以“捉之不得”，加以限制规定，再以“与人同行，与人同卧”，加以限制规定，以达其必为影之结论。第二，我们可先从捉之不得之范围中想起，则初所想到者，即与上述者不同。我们所可想到者，应包括

声音、颜色、香味以及天光、物影、人影等；而天光、物影、人影中，只有人影，始能与人同行同卧。第三，我们亦可自与人同行，与人同卧之物想起，则其中可包括人之身体之任何一部分，人所穿内衣、人影及人之心灵等。进而想到人之身体之任何部分，及人之内衣等，皆捉之可得，而心灵则视之不可见，唯人影，为捉之不得，而视之可见。故由此三方式，皆可得同一之结论。

然而我们试问，我们可否说我们猜上述之谜时，我们必须依上述之某一定方式中，一定思维历程，以达吾人之结论?此在事实上明非必须者。若真为必须，则以上述之第一种之思维方式来说，我们第一步，须将视之可见之范围中之物，一一举尽；然后第二步，再由此选出捉之不得者，将此中捉之不得者，一一举尽；又在第三步，由此中选出与人同行、与人同卧者。然此中之第一步，即不可

能。因视之可见之物之范围，可说是无穷数，吾人几不能加以举尽。而吾人之用思，亦实不必明显分为此三步，以依次进行。吾人通常在思彼视之可见者时，同时即兼以捉之不得为条件，加以规定。由此视之可见及捉之不得二条件之互相规定限制，吾人即可直下知：其中唯有天光、颜色与人影。再加以与人同行，与人同卧之条件，吾人即可知此必为人影。此外，吾人在思彼视之可见时，亦可同时以“捉之不得”及“与人同行，与人同卧”之二条件，加以规定限制；遂直下结合此三者，以排斥否定一切不能兼合三条件之物，而导使吾人之心，直下思得兼合此三条件之物，此即人影。于是吾人可一猜即中。此即亦为一直觉之知识。于此，吾人如意在一猜即中，而竟猜不中时，吾人亦非对此所猜而未中者，再作进一步之用思，即必能中。要在吾人之能舍弃原先之所猜而不中者，更换一心境，重新另猜，此即谓吾人此处之用思，并非一相续之历

程，如一般之循序之推论，而只是如不断跳跃飞翔，以重新更始。而其所以能猜中之故，唯在吾人心灵之一念，能直下依此三条件之规定，以排斥一切不合此三条件之物，而直往发现彼兼合于三条件之物。而此三条件之能合以规定吾人之心灵，以排斥一切其余之物，则由吾人之心灵，能同时综合的把握此三条件之概念，而根据之以进行；又不视此三条件之概念，为心灵之所对，而唯是一加以把握，即参伍错综使其互相限制互相规定以熔铸而合成一格局，即以此格局规定心灵活动之方向；而吾人之心灵乃能通过此格局，一面排斥其不相合者，一面直往其相合者。此亦即吾人之所以既依此格局，以有吾人之心灵活动，而知其相合者；而吾人又若不觉此格局之存在，不须形成一定之推论的思维历程，而可直达合于此格局之物之故也。此中，人之运用其智慧，透过一格局，以见其所欲见，即如视此格局如一洞，透过此洞，以有所见，却非见

此洞。故智慧之形成格局，即所以成就通常所谓智慧之洞见义者。

（九）智慧之求譬义 吾人如知上段所论，吾人之直觉的智慧之来原，恒在吾人心灵之综合的把握：彼规定其活动方向之诸条件之知识概念所合成之格局，以直达合于此格局之物，而解决吾人所对之问题——如上述猜谜之问题，则知吾人之智慧的心灵之活动，乃趋向于具体的。当其欲解决一问题时，其所能综合的把握之，用以规定其自身之活动方向者愈多，则其活动，愈是成为具体的，而亦愈趋向于具体之真理或对具体之事物之认识者。由此而吾人亦可了解，人之智慧何以对于人已有知识中之义理，恒有一求得一具体事物之情状，作为象征的譬喻，以加以表现之趋向。

在古今东西方智慧的语言，恒为象征之譬喻，

乃一事实。人之习于抽象的思维推理者，恒以此为人之思想尚未达于抽象的思维之标准之证，而属于低一级之思维。如今之哲学家，多以此为图像的思想Pictorial Thinking，其表于语言为譬喻的说法，Figurative Speaking，即有一贬抑之意。彼等不知此能作譬喻之思维，亦恒为人之心灵已超过抽象的思维之阶段，而亦恒为一更高级之思维。因具体事物，恒为同时显示各方面之理者；而此各方面之理，则互相规定限制，以同时呈现于一具体事物中。吾人抽象的之思维，其所运用者，为抽象之概念。抽象概念之起原，为对诸具体事物之共相之认识。此共相之被认识，则初由吾人具体生活经验中之具体事物，被人心所综摄的把握时，其不同处或相异处，以互相抵消，而不存在于心灵中；于是其共同之处——即共相，遂呈现于吾人之前，而有抽象概念之形成。吾人既有抽象概念，又还再用之以思维具体事物以形成知识，亦即源于此“从具体事

物所抽象而出者”，欲还结合于具体事物之表示。然以抽象概念之抽象性，则吾人缘之以思维具体事物而得之知识，即不能与具体物相贴切。而此中之补救之道，在人之抽象思维之方式下，遂只有于用一概念思维一具体事物，而感其不贴切时，即继以第二及其他抽象概念之用。吾人之抽象思维，即在一相继之历程中，相继运用一一之抽象概念，以绕具体事物而转。此即形成一具体事物之知识之积累历程。然此知识之积累，乃次第积累，因而乃为可分项别者。此每一项别之知识，仍为抽象的，而不与具体事物相贴切者。然在吾人上述之智慧之运用知识之概念，而熔铸合成一格局而透过之，直达真理时；此格局乃由吾人之心灵活动，同时把握不同之知识中之诸概念，加以熔铸而合成。此不同之诸概念，原分别为抽象的概念，而在其互相规定限制，以合成一格局时，即为此诸抽象概念之互相综合，而具体化其自身，以存于此具某一程度之具体

性之格局中。吾人之心灵，透过此格局，以直达真理时，此真理亦即具此格局之某一程度之具体性，而吾人之心灵，亦具某一程度之具体性。由是，而此心灵即与具体事物之具体性，有某一程度之应合。于是其欲表达此带某一程度之具体性之真理，即自然有一借具体事物为象征的譬喻之自然倾向；而作为譬喻之具体事物之各方面之理，亦恒为可与一智慧的思想所对之真理之各方面，互相应合者。兹亦举例以明之。

如人类历史事变之进行，其相状果为如何，可为吾人之抽象之思维所对之一问题，吾人可说历史事变中之诸事，为彼此分立，此“分立”，为一概念。又历史事变中之诸事，为一去不回，此“一去不回”，又为一概念。又历史中之后事皆承前事而起，此“后承前”，又是一概念。再历史之事变，有盛衰起伏，此“盛衰起伏”，又是一概念。当吾

人之以抽象的思维，去思维历史事变时，吾人只能本此诸概念，以次第思维之；而每一概念，即皆不能与历史事变之所涵之全部，相贴切。然吾人亦不难逐步综合此诸概念，以思维历史事变，视历史事变，为兼具此诸概念之内容者。吾人亦可通过此诸概念之综合所成之格局，往思此历史事变。即吾人可于思历史事变之分立时，同时以“一去不回”，规定此“分立”，以显其分立而非并在，以“后承前”，规定“一去不回”，以显前者去而不回，而后者未尝断。此即合以表示“相续”。而有“盛衰起伏”，则又可规定“相续”，以显相续非平等的相续，其中有质量上之变化，而此变化，为盛衰起伏，互相更迭者。此即吾人之抽象思维之趋向于具体化，以求与吾人所思之历史事变之内容，更相贴切者。此思维之趋向于具体化，亦即心灵之趋向于综合而智慧化。然吾人欲表达此思维之具体化之结果，或心灵之趋向于综合而智慧化之所成就者时，

若只是如吾人上文之顺次第以说之，则仍与此具体化之结果，或所成就者中，其各方面之意义之“相依而同时并在”，有一不相应。然吾人于此若能为此具体化之结果或所成就者，设一譬喻，而谓历史事变之进行，如水流，则“水流”一事之各方面之意义，或其各方面之理，即可同时与上述历史事变之各方面之意义相切应。因“水流”中之前波异后波，即与历史事件之进行中，前事异后事而“分立”相切应。水流之一去不回，即与历史事变之“一去不回”相切应。后波继前波起，即与历史事变之“后承前”相切应。水之相续流，前者逝后者起，其逝乃渐逝而降，其起乃渐起而升，即与历史事变之有“盛衰起伏”相切应。“水流”之一事，同时具各方面之意义，即可将吾人对历史事变之思维之具体化之结果中，所涵具之各方面之意义，皆加以象征，兼促进助成“此各方面之意义之相依而同时并在于一具体化的思维中”之一自觉

者。因此为譬喻之“水流”之一具体事物，固同时具此各方面之意义者也。故吾人从本抽象之思维，以思历史事变，至思历史事变如水流，亦即高一层之思维，而亦为人之智慧之综合的运用诸知识概念而熔铸之一结果或智慧之表现也。中国之易教，以象明理，及中国学者之重喻，即为重此义之智慧者。而上文（八）中所提及之洞见的直觉中“洞见”之一喻，亦人依于极高之智慧方能造出者也。

（十）智慧之观物义 由上述之智慧之活动，趋向于以具体事物作譬喻，以象征吾人之具体化的思维之结果，再进一步，吾人可说智慧之本性，乃兼趋于求直往应合于具体事物，以观其所能喻之义理者。于是人即可不以语言作喻，只以一动作指物，而使人直往观看或观照一原为人所知或对之有某知识之某物，以自行体会印证所喻之义理，此义理亦为人原对之有知识者。如人问历史事变之内涵如

何?我可不答以水流之一语，只指水流以与人看。人问能认识之心灵是什么，我亦可不答以任何语言，只指镜与人看。人问知识系统为何，我亦可不答以任何语言，只指蜘蛛网与人看。我自己亦可以观水流，以代对历史之思维；观镜，以代对心灵何所是之思维；观蜘蛛网，以代对知识系统何所是之思维。而我在如此观看观照时，即可同时本于我们对物之所知，以同时自体会印证我对历史事变、心灵及知识系统等，所已由思维加以了解之意义。由此，我们原对物之知识及原对历史事变之意义之了解所成知识，皆被运用而被超化于观看观照体会印证之中。至于他人亦如我之去观看观照此诸物后，毕竟对此为喻之事物，与其所能喻之义，其相应合处，了解至何程度，则是他人自身的事。而此中亦尽可有各人了解之不同。如人之观水，可借之以了解历史事变之意义，而孔子之观水，则借以了解“逝者如斯夫，不舍昼夜”之大化流行的意义。

孟子之观水，则借以了解其“原泉混混”，如性体之流行的意义。庄子观水，则借以了解水静则为“天地之鉴，万物之镜”，如圣人心之静的意义。荀子观水，则借以了解“水静则明烛须眉、平中准”如人心之虚静而能知道的意义。至于直教人由观物以知其义，是否为答人之问之最好的方法，我们亦不讨论。我今只是说，原于智慧的心灵，有趋向于举具体事物为譬喻之趋向，因而其一亦可趋向于：不用言语以表达其智慧与思维，而以观物，自体会印证其思想中所了解之义理，以成就一种智慧的生活，并以教人观物亦自体会印证其所喻，代替对人之问题之答复，即以表现其智慧。如中国后世之禅宗人物之言行，及其施教方式中，即明为更特重此义之智慧者。

（十一）智慧之形成观景义 智慧之心灵，一方有一直求应合于具体事物，并以观物之义成就智慧

的生活之倾向，另一方又复有不肯陷溺于当前之具体事物，乃往思其他遥远之具体事物，及表面上与当前所知之具体事物所呈之义理似不相干的或相反的其他种种义理，而综合之联系之于当前之事物之倾向。此后者乃原于智慧之心灵。恒趋向于更大之综合而来。但此智慧的心灵之趋向于更大之综合，以从事上述之联系时，却可并非自觉的为求解决任何一定之思想上之问题。此中智慧的心灵之思及彼遥远之具体事物，及与当前具体事物所呈之理，不相干或相反之义理，唯是暂以之为吾人心灵之一立脚之观点，以形成一还望当前具体事及其中所呈之义理之一种新观景。此观点之采取、观景之形成之本身，即为表现智慧者。如吾人可置心于星球，以观地球，而视地球小如一星，其上之人类，如星上之微菌。又可置心于万年后，以观吾人今日之事，而视如梦寐。吾人亦可依星球之有成有毁，国家之存亡兴衰之无常，以观吾人一生得失成败之无常，

而知其无足重轻。凡此等等，吾人皆可称之为依一新观点，形成一智慧之观景。而依种种观点以形成种种智慧的观景，亦即种种哲学思想之起源。如依物质之理，形成观景，以观万物，则成唯物论之哲学；依生命之理，形成观景，以观万物，则成生命主义之哲学；依一本之理，以观万物之如何统会，则成一元论之哲学；依万殊之理，以观万物之差别，则成多元论之哲学。亚里士多德以哲学中之第一哲学，为以智慧知原理而本之以观万物之学，盖即此意。又凡科学上新学说之提出，初皆本乎一假设，而一假设之形成，亦恒依于一智慧所采之观点，以形成一观景而有。如人依太阳之观点，以观地球及诸行星之运行，而有太阳中心之假设；依生物中猿猴与原始人类之相似，以观人类所自来，乃有进化论之假设。此诸假设，初皆唯是由吾人先超越其素习之看事物之观点，而自另一所知之遥远之事物，或一可能之理，取为立脚之观点，以综观当

前事物，而形成之一智慧之观景。故人愈能以遥远之事物或玄远之理，为立脚之观点，以观最平常之事物与其中之理者，人之智慧亦即愈高，常言即为具一愈高之眼光。又吾人通常所谓智慧生于忧患，其含义固甚多，然其中一主要之一意义，即为人由忧患逼至山穷水尽之境，则其平时一般之思维，与其思维所依之观点，皆被迫而不得不放弃，遂能采取一平日未思及，而或视为迂阔之观点，以观世界事物，与其自己之人生，因而形成另一广大高远之观景，另行发现世界事物与人生之意义，此即智慧生于忧患之一主要意义也。

在此心灵之采取新观点，以形成观景以观物时，其所观之物，为一观景中之众多之物。此众多之物，为吾人原已对之各有若干知识者。今吾人依一新观点以观之之时，即将此众多之物，置于新观点之观景之中，亦将吾人原对此众多之物，所已分

别具有之若干知识，综摄于此新观点下。由此而在吾人依一观点，向一方向，以观一观景中之众多之事物之后，此中吾人所观得之结果，在其被反省或自觉的加以概念之规定，或推理之证明后，固即可另形成一一之新知识。然克就人之形成一观点观景，而由观景中之一物，以移向他物之如是如是而观之行程言，则此中一一新知识之形成，实唯是其遗迹，此智慧的心灵之如是如是而观之行程，实未尝驻足于此中之任何遗迹。如苏东坡有诗曰："人生到处知何似?应是飞鸿踏雪泥。泥上偶然留指爪，鸿飞那复计东西。"改此中人生二字为智慧，即可借以状此智慧的心灵之行程，而见其实位居于诸已成知识之上一层次，而运行飞翔者也。

（十二）智慧之虚涵背景义　吾人之依于一观点，以形成一观景，以观一对象事物后，在吾人意识之前，便唯见某对象事物，而此观点，则位于吾

人所观之对象事物之后为其背景，此上既说其为表现吾人之智慧者；则吾人之以一背景中之众多事物为对照或潜伏的诸观点之所在，而以观某物为目的并求凸显某物；同时并不意识及此形成背景者之存在，而只不自觉的、超意识的虚涵此形成背景者之存在，以为对照之资，以便引导吾人之精神及思想，以向此所观，亦应为表现人之智慧者。如一漫画家之作一漫画，以绘某人之形象者，恒只须寥寥数笔，即能将某人之特质绘出。此常言为表现智慧者。此中，某人之特质，所以为某人之特质，固由其直接代表某人之形构之要点。然谓其为某人之特质，则吾人实亦兼意谓其乃为与他人相对照，方见得之其与人异之处。而漫画家之能发现此特质，亦即由其不自觉的或超意识的、以其原所知他人之诸形构为一背景，以观某人，乃能发现此特质；而此诸他人之形构，亦即可说为漫画家之心灵，在绘某人之形构时，所虚涵及，以形成一背景，而资为对

照者。至漫画家是否能对一人一眼即发现其特质，则视其是否善于观此人之异于其心灵中所虚涵及之其他诸人之处，以为定；亦即视其是否善于将其所知之众多之人之形构或对之之诸知识，不使之实际呈现而加以运化，合以形成一所虚涵之背景，以观此人以为定。此种依于一虚涵之背景，以观任何事物之特殊处，以及任何义理之特殊处，实吾人经常所行之一切比较同异之活动之原始，而又非条列知识为前提以作推论之事，而为人之智慧之一表现。又人之观物，实亦未有无其所虚涵之背景者。人实亦时时本此背景以凸显任何特殊之物，及其特殊之意义。而人之观物时所能虚涵之背景，则可以无定限之不同种类之事物为内容，而此内容，并可对人有其不同程度之直接性亲切性，此即决定人之当下的内在的精神境界之高低，亦决定人之智慧之高低者。

(三）智慧之内在的性质之正反二面的规定

我们以上论智慧之含义，共十二点，大体上可包含一般所谓智慧一名所指之各方面之意义。其余之义，盖皆不难缘之以引绎而得。如由最后二项之智慧之形成观景义，及虚涵背景义，即可引致种种高级的哲学、文艺与人生之智慧之讨论。如诗人之一花一世界之智慧、哲人之万象在旁之智慧、佛家之观法界之智慧、儒家之寂然不动感而遂通之智慧，皆不难由之以引绎出。但本文不拟向玄远处深说。上文所及，唯是于最浅近之例上立根，以使人可由前一点为缘，以引至后一点，步步有一切实可把捉处。其论列之次序，亦在便于读者在心理上之逐步了解。至上文之所论列者，其缺点所在，则是未于开始点，先依论理上之原则，以为划分之根据。因而人如只顺上文之次序，一直看下去，亦尚不必能综括的把握一切智慧之内在的基本性质，及

其与非智慧之其他认知活动之差别。但我们如要将此十二点，加以归并，以见智慧之内在的基本的性质，仍须将以前之十二点之大旨，及其次第相沿之迹，先加以一总述。

我们以上论智慧之诸义，乃由智慧之运用知识，以解决问题处开始。此即是从一般心理学家或杜威之哲学所最重视之智慧之含义开始。此亦为最切近常识之智慧义者。但即在此常识之智慧义中，已显出智慧之不同于知识，智慧乃为能运用知识，而居于知识之上一层次者（一）。缘其居于知识之上一层次，彼即能不限于运用一知识，而可向一方向，综合的运用诸知识，以达一目的；而用一知识于一情境，以解决问题，亦至少包含所用之知识，与对情境之知识之二者之综合（二）。然人之运用知识，而改变原来人所在之情境之含义中，同时即必然包含：“人对原来之情境之知识，可因情境被

改变，而成不能应用或不真”之意义。由此人之智慧，即不只是居于知识之上一层次，而能综合的运用知识者；且是能居于知识之上一层次，以实际应用某知识，或不实际应用之而忘却之，或超越之者（三）。由此能超越，而智慧之观正面的知识，即同时可往观一反面之知识，而以移向反面的知识，为其实际超越正面的知识之具。此即说明了智慧自己之存在性。智慧之为一独立之心之功能，即在此义上凸显，由此而吾人即由杜威之说，上达至黑格尔之说以为论（四）。然智慧之由观正面而观反面，此中仍有一思想之历程。此思想之异于一般据正面之知识从事推论之直往之思想者，在其为一逆复型态。于是一切逆复型之思想，即亦皆为表现智慧者。本文自此以往，即由黑格尔，转进至柏拉得来，及东方哲学之智慧义。至此逆复型之思想之可归于无所得，而得此无所得；则又将智慧的思想，与据知识以推论的之思想不同，加以昭显（五）。

但此“不从事于推论之思想”，其意义复不是消极的，乃即在吾人之应用知识，以解决问题时，人亦必须有其所不事推论之处，然后能有创发之智慧，以适当的应用知识（六）。而此事则依于人之若干之思想，本为过渡性，原非必要者，原具有可不存在之理，因而人可不经过之，以直达真理而直觉之（七）。复次，人之智慧，因其能综合的运用知识，即能熔铸知识中之诸概念，使其互相规定限制，以合成一格局，为其所通过，以直觉的洞见其所欲见。此即所以说明智慧之心灵，能摄纳诸知识中之诸概念于其内部，而使之一面在一格局中，丧失其分立性，不复结成条列的知识；一面成为在此格局中，分别尽其“抑止不必要之一切错误以及推理之思想之产生”者；而其正面的意义与价值，遂唯在其为智慧心灵之所通过，以表现其直觉的洞见而已（八）。又此智慧的心灵之综合诸概念，使之失其分立性，以成其所通过之格局，即表现此心灵

之不安于一切概念知识之抽象性，以趋向于具体化，而遂向往于以具体之事物，为象征的譬喻，以表达思想中之真理（九）；于是彼亦能于具体之事物中，观照其所象征的思想中之义理（十）。至其综合性，则又使其能超越特定之具体事物，以另形成一新观点与新观景，以观可能被观之事物（十一）；其观任一物，亦可虚涵无定限之事物，为其背景中之内容或潜伏的诸观点之所在，以资对照（十二）。此即上文十二点之次第相沿之迹的总述。

由我们以上之总述，我们如真注意及此十二者，乃次第相沿而生，则吾人承认了其前者为智慧之表现，便不能不承认其后者，亦为智慧之表现；而人之有一种智慧之表现者，若就其所以有此表现之根源之智慧的心灵之本身而观，即皆可有作其他表现之可能与理。故此十二点，在实际上虽非人人

所能皆加以表现，而一般之心理学家哲学家，亦不必能尽知之，但仍可说为一智慧的心灵之各方面的性质。如分此十二点为三组言之，则前四者，乃主要以智慧对知识之关系而说；中四者，乃主要以智慧对一般据知识以从事推理或推论之思维而说，后四者，则就智慧对具体事物之世界之关系而说。如我们再加以综摄，则我们可说智慧之正面的内在的基本性质，可归为下列三者。

（一）对知识之主体性 此即依于第一组之四义而说。在第一组之第一义中，智慧对知识之运用上，已表示智慧为知识之主体。第二义智慧之综合知识，则表示智慧为众多知识之联系者，即众多知识之主体。智慧如一君，知识如众民。此中所说之智慧之综合知识，与一般所谓综合多知识成一新知识，其不同之处在：智慧于此，只是综合的运用知识。此综合的运用，在不被反省时，只是一功能、

一活动，而非知识。至此组中第三义，则与第一义相对照。此乃表示智慧既可实际应用某知识，亦可不用，即对知识能取能舍，能活能杀，如君对其臣民之有生死予夺自由运用之权，即成臣民之主体。第四义谓智慧之观一正面之知识之反面，此亦为其能综合之表现。但一般说，智慧之综合的运用知识，乃综合相异之知识，而并用之，以达同一之目标。至此智慧之观一正面的知识之反面，则只为智慧之移向反面之知识，以超越正面之知识；其兼综正反，可另无目标，而唯所以见其主宰下之正反二面之知识，可相反相销，而自证其超临性为自己存在之主体。此即智慧所赖以完成其别于所统率之知识，而为知识之主体者也。

（二）不推而知性 此是就十二义中之第二组之四义而说。在此四义中，所谓第五义，要在指出人之智慧之表现为逆复型之思想。此非如一般之据知

识以推论之思想，恒往而不返，而是由思想之不远而复，以归于思想之无所得，而得此无所得，而超思想、不思想者。故此义所说者，乃智慧主体之兼显为我们之思想主体，成为能以思想撤回已存在之若干思想者。第六义则进而说明智慧之所以能应用知识，正必须赖于事实上若干推论的思想之根本不发生。此不发生，可说为：不待思想之往，而即已加以逆复，或其方有发生之机，即已加以撤回。而此消极的“思想之不发生”，能成就知识之适当的应用，则见此智慧之主体，兼能以“超若干思想”、“不有若干思想”，以成就其适当的应用知识之思想。第七义则是说明：此若干思想之所以可自始不发生，乃由于其本为过渡性，原不必要而具有可不存在之理，而智慧主体之在实际上，使若干思想不发生而不存在，亦即智慧主体之直下顺此理，以直道而行，显为直觉；故能先不妄增益发生不必要之思想，亦无事于以后之再加以减损撤回。

第八义则说明智慧主体之摄纳原可形成条列知识之诸概念于其内部，熔铸合成一格局，而借此格局以抑制不必要之思想之产生。此乃反乎“概念之分立，而再往形成条列的知识”之道；而借诸概念之直接互相规定限制，而铸造消融之于其内部之格局中；并翻转其积极形成知识之用，成为消极的使不必要之思想不产生，以更助成上一义之智慧主体之直道而行者。此乃智慧主体，下彻入知识世界诸概念之中，加以熔铸合成格局，以为其升降之轨道，兼使不必要之思想，不复流行；有如天龙入海吸水，而上成一水柱，使海水不流，而龙则升降自如于其间。此中四义，皆就智慧主体与思想之关系说。其中第五义，乃自其明显的自觉的以思想撤回思想处说。第六义乃自其超自觉的，不待思想之发，即已撤回处说。第七义乃说明第六义之“事”，所据之“理”，谓第六义中之使思想不发生之事，乃由智慧主体之顺理而行。即第六义乃

从下说事，说用，第七义乃从上说理，说体。至第八义则再由上至下，连智慧主体之熔铸知识中之概念合成格局，一面不使之下散，而直往形成条列之知识；一面引为己用，以杜塞不必要之推论的思想者。合此四者，即以见智慧之知，不同于推论的思想，而见智慧之不推而知性。

（三）智慧之具体性 此是依于第三组之第四义而说。智慧之具体性，可说由其能综合而来，因具体事物有其各面之性质与意义，故智慧在对之加以综合的把握时，同时具体化其自身，与之相应合。而凡智慧在表现其综合性之活动时（如综合的运用知识及熔铸概念成格局），亦即有其自身之某一程度之具体化，及某一程度之具体性之表现；而其归向，即必然为使其自身具体性之表现，更应合于具体事物之具体性。吾人前所言之第九义，即为此智慧活动之一面往思彼为譬喻之具体事物之具体性，

而应合于彼，一面以之象征吾人之具体化的思想，于以见此思想之内容，同于事物之内容；而使二者之具体性，亦相融相得而益彰者。由此再转进一层，即为第十义之于具体事物之内容之观照中，体会印证吾人之思想内容中之义理。此二义乃相缘而起。前者乃一具体化之思想，往求具体事物为譬喻，而使思想内容，如沉入隐伏于具体事物内容之中；后者乃吾人于具体事物内容之观照中，体会印证思想内容中之义理，而思想内容又如自具体事物升起，以昭陈于具体事物之前。故此二义，为相缘而立。至于十一义之形成观景之智慧，则此首原于心灵之超拔其原来之观点，而另取一观点，此即已为一综合之历程，而使心灵为一新观点所规定，而更充实化具体化者。其自一观点以形成观景，则复表现心灵之可超拔此观点自身，以联结于观景中之事物。在一观景中，可包含无定限之事物，吾人依一观点，以由观景中之一物，而及于其他事物时，

此中又有心灵之超拔观景中之一物，以联结于其他次第呈现于观景中之其他事物之事。此皆同为一综合之历程，而使心灵逐步更充实化，而更具体化者。此中，就一观点之一观景而言，如一观景之众物为多，此“观”即如暂依于一观点之一，以运于多，而皆可为人所自觉者。此即与第十二义之虚涵其背景之智慧成对反。在此第十二义之智慧中，乃背景中有众多之物，如潜伏之诸观点，而所观者则为一当前之物。又此众多之物，乃不在当前之自觉中，而为人之心灵所超自觉的加以虚涵，以资对照者。在此形成背景之智慧中，人之心灵须先昭临于当前之所观之事物之上，此中即有一自当前事物之自然的，或超自觉的超拔，而其必须虚涵背景中之众多事物，而位居其上，此中又有自背景中之众多事物之超拔。至其持此背景中之众多事物，以为对照之用，则有如在背景中之众多事物，各放射其光辉，自此背景超拔而出，以为昭显当前一事物之特

质之用。而此一切超拔，则皆为形成背景之心灵，超自觉的依其一面昭临于当前之事物之上，一面虚涵其背景中之事物，而自然的表现者。故形成此背景与形成观景之二种智慧之表现，乃相为对反。然自此二者皆居于知识之形成及推理或推论之上一层次说，则皆为智慧的心灵之表现；而自其可更迭而生，吾人可自觉其皆吾人一心灵之所具有而说，即又可说为同一智慧心灵之不同表现。

我们上文所说之智慧之对知识之主体性，不推而知性及具体性三义，乃综合前文之三组十二点而成。此可称为智慧之内在的基本性质之正面的规定。至于此三组十二点间之其他底层的关系，尚有颇深远复杂处，今可不及。但我们要真正把握上述之正面之规定之三义，还须济以反面之规定，以去除误解。

（一）智慧之不反知识性 吾人可说智慧为知识之主体，超越知识，此是就其对知识之能加以自由运用而说。然智慧虽可自由运用知识，或不用知识，但不能使知识，成非知识。因智慧虽可使一知识不对当前情境为真，或不能应用，并使一正面的知识，为反面的知识或其他知识所限制，或只用知识中之概念，以形成格局，然“不对当前情境为真，或不能应用之知识”之自身，仍有其可应用之处，而对之为真；受限制之知识，仍在其限制之范围中为真；凡已成为知识中之概念者，仍可在其他时地与其他概念，再相连结成真知识。智慧不能使一知识全不真，或全不能应用，亦不能使人绝不联结概念成知识，即不能使知识成非知识，亦不能反知识。又智慧在其综合的运用知识时，亦恒借诸知识及其内容中之诸概念，以规定其自身之表现方式与运行之道路；而由智慧之所知者，在被反省时，又可成为知识之内容。此皆如前所已论，而见智慧

之非反知识，亦不能成为反知识者。

（二）智慧之非单纯之直觉性 我们之说智慧之具不推而知性，此乃谓其知，可无待于若干之推理之思维，乃直透过诸前提之结合，或循诸概念所形成之格局，以直达结论中之真理而直觉之。然谓其直透过前提之结合，或循诸概念所形成之格局，而有其直觉，仍须设其对诸前提之结合，有某一种认知，或对形成格局之诸概念，有某一种之认知。故智慧之直觉不同于单纯之直觉。人之单纯之直觉，可为经验之直觉，如哑子吃苦瓜时之直觉。可为理性之直觉，如直觉一共相（如白）之涵另一共相（如色）。亦可为对生命流行之直觉，如直觉前后之生命活动，在其相续流行时之前后通贯。再可为直觉一神秘境界，或超越存在，如人之直觉一无能所分别之世界或天国或上帝之存在。此皆初为不属于知识及推论的思想之范围中者。然人之此诸直

觉，皆附着于其所对，人只有此诸直觉，不必为人之智慧之表现。我们至少必须于此诸直觉之上，加上一非推论性之思想，使吾人凌空的位居于此诸直觉所对之上，而另有所知，乃表现一智慧。如我们只直觉一上帝之存在，神祕之天国境界之存在，非即智慧。但是我们依于上帝与天国境界，与富人之生活境界之不同，而凌空的说：“人不能兼拜上帝与财神”，“富人入天国难于骆驼穿针孔”，则皆表示一智慧之思想。但此思想，却非由单纯的直觉而来，亦非据人之单纯的直觉之所知，加以推论而有者。人只由其直觉上帝与天国之存在，及直觉其与富人生活境界之不同，并不能直接生出此二语中之思想。人有此二语，亦应为忽然悟得，而非由推论而得。如吾人今对此二语，加以分析，而问其所自生，我们固可说，此乃由于人既综合的把握富人生活境界与上帝天国之二者，遂在前者中，发现一“崇拜金钱如神之意义”，此乃与人之念上帝天

国时之具有“不崇拜金钱之意义”互相矛盾者。于是彼即可再思及：人之一心境中，欲求兼具此二意义者，必不可能；乃以一譬喻，表达此人欲求兼具，而人又必不能兼具之情形，遂有以上之二智慧的语言。此中，人之发出此智慧之语言，乃依于一综合的活动，而非依于一单纯之直觉。此综合的活动，应亦为一种思想。然此种思想，却亦非赖推理或推论而得。人明可不经推理或推论，而一眼见得：人之欲求兼拜上帝与财神者，其二念必然相抵消，不能兼具，而只能具其一。人亦不须循我方才所分析出之二种意义之具于一心境或一意念，乃彼此矛盾，以进行一自觉的推论，如谓“此真则彼妄，彼妄则此真；而二者之同真，为妄；二者之不同真，为真”，如逻辑家所为。至人之思及骆驼穿针孔之喻，更为出于偶然，人决无法由推论而得者。故改之为，牛穿人之鼻孔，亦无不可。是见此中之智慧之表现，乃既非如单纯之直觉，直向其所

直觉之对象；亦非如推论之思维，依一一之步骤，而曲曲折折，历相异之概念以进行；而是直下综合此相异之概念（如人之拜上帝与拜财神），即见其在人之意念中之相抵消，同时通过之，以直达其结论（即不能兼具），并为之求譬。故其为直觉，非单纯的、直接的直觉，乃为综合的、间接的直觉；而其为思想，又非以推论为媒介，历相异之概念之间接的、复杂的思想，而又是一直接的、单纯的思想。

（三）智慧之不化同于具体事物性 我们说智慧之心灵，必求具体化，而具具体事物之具体性；然我们复须知，其求具具体事物之具体性，并非即其自身化同于具体事物。人之心灵，亦有可说为化同于具体事物者，此即人之随具体事物之刺激而转之感觉的心灵。此感觉的心灵，随具体事物之刺激而转，而对物有所感觉，遂与物交，即可随物之转变

牵连，以与之俱往，而忘其自身之存在，以化同于物而物化。如人在顺感觉欲望而追逐物、享受物时之心灵，即可称为一化同于物之物化的心灵。然智慧的心灵之一切表现，虽依于其自身之具体化，而求应合于具体事物之具体性，又恒昭临超拔于具体事物之上，而自觉其不同于一般之具体事物。此不同之表征，即在其虽具具体性，而不失其普遍性。此普遍性，见于其一切表现，皆显为合理者；而非如实际的具体事物及对之之感觉活动之皆为特殊者——即不必皆曾表现出其理，而显为合理者。吾人说智慧之一切表现，皆显为合理者，非谓其依于理性之推理而有，若然，则与上义相达。此是说，唯在其既有所表现以后，吾人乃可本理性，以言其为合理或可证明或证实为真者。简言之，即其表现，虽在事先不由自觉的推理而来，然在事后，则为皆可由理性，加以追认者。吾人前说智慧之所得，经反省可成为一知识之内容，而凡一知识，则皆可由

其他知识，证明其真，或亦可由经验以证实其真者。经证明证实者，即皆为合理者，为真者。如司马光以石破水缸救溺之事，初虽出于智慧；然人事后加以反省，即得一“以石能破水缸救溺”之知识。此知识，乃可以直接经验证实，亦可以“石能破水缸”，“缸破则水流”，“水流则空气入”，“有空气则人不致溺毙”等，合以证明者。吾人前又说，智慧之不推而知性，恒依于其综合相异之概念，而再通过之。此相异之概念，本身各为一普遍者，凡普遍者皆为理性的而合理者；则加以综合而成者，如格局等，亦为合理者。人通过此格局而运行之智慧之所知，亦应为合理者。故人由智慧之所知，亦可由反溯其所通过之格局与其中之概念，而自觉之，以形成一理性的推论历程，以证明其为合理者。如吾人可由分析本文第二节第八义中之一例中，所谓影之具“视之可见，触之不得，与人同行，与人同卧”之四义，及人所经验之物，唯

影具此四义，其他之物皆不具此四义，以反证明“该谜之答案为影”之合理。此外，在吾人取譬喻，以譬喻所思之义理，或于具体事物中，观所思之义理，皆是自二者之内容之共同处而说。此共同处，即一共相，而为共理。又由一观点形成一观景，此观景中之事物，皆同呈由一观点以观出之某一共同的意义。此共同意义，亦为共理。吾人之心灵虚涵诸物为背景，此背景中之诸物，同具一“对照当前之物之特质而凸显之”之意义，此意义亦为一共理。是即见一切智慧之表现，虽初原不出自理性之推论，然皆为事后可发现其合理性，而不难证明此智慧之所知为真，或具普遍性，而再化之为真知识之一内容者。反之，如吾人不能对吾人本智慧的直觉之所知，发现其合理性，则吾人亦可怀疑其智慧之所知之为真矣。

(四）智慧之外在的性质

下文所论之智慧之性质，皆智慧之表现于外所显之性质，然又皆依于智慧之内在的基本性质之全体而有者。故我们名之为智慧之外在的性质。

（一）智慧之表现之中悬性 由上文对智慧之内在的基本性质之正面及反面的规定，我们可说智慧为知识之主体，而又非反知识，即见智慧对于知识，有相对之独立性。然智慧之可用知识及其中之诸概念以规定其自身，以及由智慧之所知，可由反省，以转成知识之内容；却又可使人忘智慧之存在，而人或乃以知识之知，包括智慧之知。此即智慧之本性所以难明之理由之一。又智慧之知，乃不经推理或推论而得，遂恒被混同于单纯的直觉之知。人见其不同于单纯的直觉，应亦为一种思想者，又或忽略其与推理或推论的思想之异。此即智慧之本性所以难明之理由之二。再智慧之表现，求具具体性，不能安于一般理性的思想概念之抽象

性，而必求超越之，人遂以其为非理性的，或只为超理性的。而重视理性的思想者，又疑智慧之表现于以譬喻显理，或即事观理等，乃只暗合于理性，其不离可感觉之具体事物，即见其为低于理性的推理思想者。此为智慧之本性所以难明之理由之三。

由上述之正反二面之规定，则我们当说智慧为知识之主体，非反知识，但亦非知识；智慧之知，非原于推理之思想，亦非单纯之直觉；智慧之知，不安于抽象的知识概念之抽象性而求加以具体化，亦非如感觉之化同于具体之事物，而非非理性的，亦非只为超理性的。智慧之知乃超理性而又兼为理性的，亦兼为具体的。如我们由智慧之在一般知识之上，自由运用知识，非感觉，亦非附着于其所对之单纯的直觉，而能凌空超临于感觉中之具体事物，及单纯的直觉所对之上，亦位居于一般推理之思维之上，而为一理性而超理性的心之功能或活动上看，则可说智慧之本原如飞龙在天而不在田。（借

易传语）但如自智慧之必须根据诸已成知识及其中之概念而运用之，并借以规定其自身，而求具体化，并归向于引具体之事物为譬喻等处看，则智慧之所凭借，又下居于田，而不在天。再从智慧之知，非恃已成知识为凭仗，缘于推理而得，乃依其自由的综合运用已成知识，熔铸知识之概念，以合成格局而通过之，遂得创发新知上看，则又可说，智慧之知之存在，不依于他，而唯依于己。至于由智慧之所知者，可由理性之推理，证明其为真，或由经验证实其真，而具合理性，遂得化之为真知识之一内容；如其不具合理性，人亦可疑为不真，不得化之为真知识之一内容看，则智慧之所知之被认为真而显其为真，又非依于己，而实依于证明证实者之“他”。合此数者，吾人即可说：智慧之知，乃兼上不在天，下不在田，内不在己，而外亦不在他，唯是中悬于此四者之间，而又彻上彻下，如兼由天降地出，而左右逢源于己与他之间者也。由此

智慧之中悬性，我们更可引致对智慧之表现另一性质之了解，此即其神妙性。

（二）智慧之表现之神妙性 此神妙二字，乃依荀子老子之言加以界定，乃有一定之意义者，见下文。此所谓神妙性，即指我们如要有智慧之表现，我们既不能即就彼已成之知识，单纯的直觉所对，或具体之事物，而缘之以有一往之推理或推论、单纯直觉、或感觉，即可求得之；又不能全离此等等以求之；又既不能求之于其自身外之他，亦不能即就其自己而求之。此皆缘方才所论而说。其所以不能求之于已成之知识，单纯之直觉之所对，或具体之事物等，即因此等等，皆唯是智慧之所运用，而位居其下，而只“在田”者。又克就此等等本身而言，乃各是其所是——如是某种知识，是某种直觉所对——此初皆非智慧之本原所在，而由之以有之推理及直觉等，亦隶属之附着之而有，即亦非智慧

之本原所在。其不能离此等等以求之，是因智慧必有位居其下者，为其所运用，方有以表现其自身。其不能求之于其自身外之他，是因其自身外之他，如推理的证明，经验的证实，虽可证成智慧之所知者之为合理为真，而化之为真知识之一内容；然此证明证实其真等事，皆非智慧之表现之本身，亦非智慧之所知者之所以真或智慧之所以能达真理之本身之理由或原因之所在：且为后于智慧之表现而有者。其不能即就其自己而求之，是因一智慧之表现，在未有时，我们根本即不见此表现，吾人无处知其自身，又何得即其自身而求之?至当其表现时，则又不待吾人之求矣。

对此上之所说，我们可再以儿时之司马光之事为例，以说明之。设此儿时之司马光，于见同伴落于水缸时，欲求得一法，以救其同伴。而以石破缸，则是其后所求得，为其智慧之表现者，此上已

说。今我们试问，在彼欲求此法，而未知此法之际，彼心中之“求”，果何所对?此所对者，初只能为不存在，而尚未呈现于其心者。是见其心灵于此时乃有所求，而实未知其所求。若其已知其所求者，则更不待求。是又见人求智慧之表现，因此表现为一创造性之表现，乃必不能于事先即其本身而求之者。在事先，其本身尚未有，则事后之理性之证明，根本上更谈不到，则人更不能求之于此理性的证明等。复次，此儿时之司马光，在未思及以石破缸之法之先，彼只在此缸与缸中同伴等其所感觉直觉之具体事物上观看，亦不能见此法。彼在其所已有知识中，虽有石能破缸之知识，然其当下之智慧之表现，亦不在其所有之此知识中，而只在其当下之知选择的应用此知识于当前情境，以救小孩之事中。此即见其当下之智慧之表现，亦不能即其已有之知识而推得之。而如其只往念及彼原有之“石能破缸”之知识，而即本此石能破缸，以作一串推

理，如石能破缸，故石非非不能破缸，石是非非不能破缸……，亦并不能表现其智慧。由此可见，在吾人未有一智慧之表现时，吾人于己、于他、于已有之知识，及一切感觉直觉所对之中，皆无处以求得之。然则吾人在求有智慧之表现，吾人所求者在何处?吾人似只能说，如其是有，只能在吾人之意识之上，而属于智慧之本原之超意识之境界。它不在己，不在他，不在田，而在天；而吾人之知之，乃因其从天而降，由超意识境界，而入于意识境界。此或可说。然在此中，吾人复须知，吾人亦不能直求之于此超意识境界，此乃因其非意识所能达。而吾人之究竟是否真可说，在司马光未思及以石破缸之法之先，其超意识境界已有此法先存于其中，亦非无问题。即使无问题，吾人亦须承认，唯在其意识中真知此法时，此法乃真实呈现而存在，以成为一有用之法。如其不思及此法，则其存于超意识境界，或上帝观看其超意识境界时，见其中有

此一法。彼之意识，如不知此法，此法乃不真实呈现于彼，岂不仍同于无法?因彼亦实未尝有智慧之表现也。言彼有智慧之表现，乃唯在此法下降至彼之意识境界，由彼真知处而言，不能直就其超意识境界中已有此法而言。今如彼不能在意识境界中有此法，遂求之于此超意识境界，乃去除其意识境界中原具之知识，及当前所感觉直觉之此缸及缸中同伴等，以往思此超意识境界中之法，彼亦将永不能有其智慧之表现。可见吾人亦不能直就智慧之本原所在之超意识境界而求之。合此四者，即见吾人克就人之创造性之智慧之表现而言，在其未有之先，吾人上穷碧落，下达黄泉，内内外外，皆不能得其踪迹；而其来也，实乃倏然而来，不知其所自，人亦不知于何方向，求所以迎迓之。此之谓智慧之神妙性。而智慧之神妙性，乃一切人朝朝暮暮之任何之智慧之表现，无不具有，而为吾人朝朝暮暮之所接，而至平常者。其神妙而又平常，即益见其神

妙，而非一切不平常之神妙之所及。荀子曰“不见其事而见其功，夫是之谓神。”老子曰“常无欲，以观其妙。”智慧之表现之如何而有，其事不可见，而其功可见，是谓至神。吾人于智慧之表现，知其在未来之时，无处求之，而对之更不希求、欲望、唯即其倏然而来而观之，即观其妙也。依此智慧之表现之神妙性，而于人之智慧之高者，人遂说为神灵降身，天诱其衷，或视为天才而非人才。实则即其最低者，亦具神妙性，皆可言有神灵降身，天诱其衷，而为人之天才性之表现。即司马光之倏尔思及以石破缸之事，亦具神妙性，而可言其时有神灵降身，为天诱其衷，有一天才性之表现也。此即一切平凡之事中之神妙也。

（三）智慧之表现之不可教性与偶然性 由此智慧之表现之具神妙性，再连带之一性质，即其不可教性。吾人可教人以一切已成之知识，可教人依何

知识为前提，循何种推理或推论之方法，以推演结论。吾人亦可教人如何安排其身体，集中其注意力，以从事经验之观察，获得具体经验之直觉，及获得对众多具体经验之共相，加以认识之理性的直觉。吾人复可教人效一行为方式而行事。然吾人不能教人以必有某智慧之表现。人之智慧之表现，乃有则有，无则无，在其未有之先，即其自己亦不能期其必有，故人亦不能自教其必有智慧之表现。而凡人之所以教人或自教，皆为望人或未来之自己，重复的知其所已知者，或循其所已知者而行者。此皆非创造性的智慧之所摄。创造性的智慧之所以为创造性的，即在其无先例可援，因而非重复的模仿之事。人固可设一问题之情境，以诱发人之智慧，此亦为教人之一法，如杜威之教育学之所重。然在问题之情境中，人自身是否必有智慧之表现，仍非教者之所能必。人固亦可常观他人或其自己之过去，如何表现其智慧；然其当下之自己，或未来之

自己，是否必能有类似之智慧之表现，亦不能必，即仍只为一有则有、无则无之事。于是人之是否有其智慧之表现，亦似可说有一本质上之偶然性，如为人之所偶受于天，而不能传于人，以及自己之未来者。古人说道可受而不可传，亦可以言智慧之表现。

（四）智慧之表现之效用性 然智慧之表现，虽具此神妙性与偶然性，然其功则至大，即其效用或价值，实至大，而具效用性。人类之一切已成之知识、经验的直觉能力，理性的直觉能力，与缘已成之知识而作推理或推论之能力，及人之教人以知识，并训练人有上述诸能力之教育，虽皆为成就人类之生活与文化之普及、推扩及传播、延续人类之文化与历史所必须；然其效用皆不足与智慧相比。此即因凡此等等，皆赖于个人之创造的智慧之加以运用，以成就人之当下的智慧之表现，然后方能与

人之当下的新新不已之生活相应合，而呈现其价值。而吾人如探求不原自自然之一切方式之人类文化生活及文化事物，以及为一切推理之前提之原始知识与新知识，其最初之所由产生与创造，盖皆无不原于其创造性之智慧之表现。此处，吾人可毋须另作论证。因谓其最初之所由产生与创造，即谓其无先例可援，非由以前之知识所推论而出，人之有之，亦不原于模仿或受教而有者。则其有，只能原于人之创造性的智慧。此处吾人无意否认教人如何推论之方法，及其他教育方法之价值。然吾人可视其价值，乃属于普及、传播、推扩各种知识文化等之事，亦属于第二义，而为附从者。至人之研究人如何推论之方法、研究教育方法之逻辑学，教育学本身，则我可说明，其正为依于人之创造性的智慧而有者。因人之实际从事推论，或实际从事教育，是一事，而研究人之如何推论，如何教育，又是一事。此后者，并非由前者所推论而出。此后者，乃

初由人之心灵之回头反省其如何推论，如何教育而来。然此回头反省，实即人之心灵，自其实际上之推论与教育之诸事，超拔出来，以位居此诸事之上一层次，于一自上而下之观景中，综观其已有之推理与教育之诸事之如何进行而有。此超拔与综观，正初为吾人前所谓智慧的心灵之表现。故逻辑学，虽为研究人如何推论之学，然逻辑学本身，初并非全依推论成立。教育学虽为研究教育，然人最初之对于教育的思想，实并非由受教育而来。此二者初实皆本于人之智慧的心灵之表现。逻辑学之进步，亦如教育学与其他学问之进步，恒由于人之智慧之心灵，不断自其所已知者超拔，以回头反省而综观其所已知者，以不断获得创造性的新知而进步。故逻辑学固研究推论，如演绎推论与归纳推论，而在演绎与归纳之前提已确定之情形下，吾人固可依逻辑之规律以知其所能以推得结论如何，然逻辑学之本身，则不能供给吾人以一般之演绎与归纳之前

提，以为证明吾人所欲证明之结论之用。而吾人之是否能发现证明一结论之适当的前提，分明无逻辑之规律可遵循，唯赖于吾人之智慧之如是如是以选取此前提，而综合之，以便推论出结论之命题。至就逻辑学本身之内容而言，则此虽皆为人之研究推论之成果，然此成果之积累或逻辑学中之新思想之次第生出，初亦并非皆由其旧逻辑学思想中推论而出。如穆勒之逻辑学思想，并非由亚里士多德之逻辑学思想所推论而出。而现代符号逻辑家之新提出一逻辑系统，虽可由之以推论出其他系统之若干命题，然其所以能提出一新逻辑系统，明非由旧逻辑系统推论而出。其新逻辑系统中之基本概念或符号，与基本命题或句子，及推论原则等，所以如是如是加以陈列，亦另无其他所自推出之前提，而亦只是由逻辑学家之智慧之心灵，如是如是选取之，综合之，使其互相规定，以便于以后之推论出其他逻辑命题，而形成其为一新的逻辑学之思想系统

者。吾人之举此逻辑学思想本身之次第生出之情形为例，即证明此以研究推理推论所成之逻辑学之思想系统——此系统之本身，亦固恒为依各种推论而结成者——其所由产生与创造，皆有不由推理推论而来者，则其余之学术可知；而人类一切原始之知识，新知识，一切方式之文化生活、文化事物，其最初之创造，不由于只据已成知识，加以推论而出，而应原于智慧之心灵之创造性，更可知矣。

吾人如知人之智慧之表现，为人类之一切原始之知识、新知识及一切方式之文化生活文化事物，最初所由产生及创造之根原，则知其价值实高于人类之一切已成之知识及据之所作之推论，与人之一般之经验的直觉及理性的直觉等。吾人之在教育上及社会文化上之一切加以推扩、传播、普及之工作，亦分明为附从之而有，属于次要者。是即见智慧之神妙性、不可教性，亦不碍其效用性。

(五）智慧之道之可学、可教性

由于智慧之兼具神妙性、不可教性与效用性，则使吾人对智慧之态度，陷于极深刻的两难之境。依智慧之具效用性，故人必祈盼人之具智慧，而有其智慧之表现，以使一切新知识、新方式之文化事物及文化生活之创造，成为可能，而有其生生不息之根原。然依于智慧之神妙性、偶然性、不可教性，吾人又不能期其表现之必有，而使吾人觉未来之新知识等之是否必能逐渐增益，人类世界中之文化生活、文化事物，是否能继续进步，亦无保障，皆如为偶然而不可测。由此以反顾人类过去之一切知识，与一切方式之文化生活、文化事物之产生与创造，亦应视为偶然而有，而整个人类世界之文化之如此如此，亦即皆为一偶然。此即成一大疑谜。然吾人之爱护其已有之知识文化等，及求其进步之心，又绝不甘于视此等，皆为偶然出现，非人自力

所能加以主宰者。而依吾人以上之所论，吾人又实不能承认智慧之创造性的表现，依其神妙性，而为必具一偶然性者。此即成一极深刻之两难。欲破此两难，吾人以为有待于吾人对智慧所表现之不可教性，再作一省察，而进一步以认识智慧之道之可学与可教性。

吾人说创造性的智慧之表现，乃有则有，无则无，故不可教。此不可教，即谓其不能由重复或传授已有知识等而来。故他人不能教我，我亦不能教我。但此不可教，是否必碍其可由学而有？吾人可说，学诸人，不可能，因举诸人，即重复而非创造。学诸过去之自己，亦不可能，此亦是重复，而非创造。学诸未来及现在之创造，亦不可能，因如其未有，则不可学；如其已有，则不待学。然吾人另有一种学，即不是有所学之学，而是无所学之学。即我们虽不能向所未创造出者而学，然我们却

可学去掉成为我们之可能的创造之阻碍者。学去掉此创造之阻碍者，即实往去掉此阻碍者之行。此行，乃以去阻碍者为事，则学至尽头，即无此阻碍者，而无所学。此种学无所学，并非学所创造者，然却可使创造之阻碍者之不存在，而使创造之事，成为可能。我们可以学无所学之原则，教自己去行，亦可以此原则，教人去行，以使自己与他人易于有智慧之创造——此即开拓智慧之原之事。于是我们可说，人之智慧之表现为何，虽不可教、不可学，然人之如何易有智慧的创造或开拓智慧之原之道，则未尝不可教，亦未尝不可学。人类真能以此道为教，以此道为学，则人类可逐渐对其未来之有生生不已之智慧的创造，有一把握，而不与人以上所说之一相矛盾。舍此而外，则人只有说其智慧之创造之有无，为神妙难知，为偶然不可测，非人自力所能主宰者。此如何去除智慧之创造之阻碍者之道，即老子所谓“为道日损”之道，佛家之观空破

执之道，孔子之“空空如也”，及“毋意、毋必、毋固、毋我”之道之所涵。而对此道之真正了解，则系于对一切智慧之创造之阻碍者为何物，其类有若干，及如何加以去除之之了解。此中，即开出一伟大庄严、深远宏阔之智慧之学、智慧之教之世界，为世俗之学者所不必知。此智慧之学，智慧之教义，必赖于人之实去此诸阻碍者之内在的及外在的行为，方能实有所得。此行为即一道德实践之行为。当于下文再略及之。但学者亦可自求于儒佛道之言，下苦功参究，以自求一悟处。由此当可渐知智慧之表现，虽为偶然而至神妙，然欲常有此偶然，却有其必然之道；欲多有此神妙，亦有一定之方。人智慧之高下，固属天生，然由人之修养，亦可保养增益其天生之智慧。唯此中要点，全在道德实践上之工夫，说食永不能饱，虚羡更无用处，人之自恃其天生之智慧者，只此自恃之一念，即杜塞智慧之门。此中工夫之深浅，如人饮水，冷暖自

知，亦容不得一毫虚假。所谓“苟非其人，道不虚行，默而成之，不言而信，存于德行”是也。斯为人类之最大之学问与教育之所在，亦东方思想之大慧之所存，所以上开天门，而自降神明，而使人类之知识文化之创造，新新不已，而悠久无疆者也。姑存此语，以当悬记。至于此文及下文之所陈，则不过就吾一人之所窥者之一斑，书陈于读者之前，固不足以尽此学之全幅之蕴也。

一九六一年七月

二 智慧之表现与道德实践——智慧之表现之原因理由问题、智慧之障蔽、及道德实践，与具德慧之心灵

一　智慧之表现之原因理由或条件之问题中之“两难”

二 人之生活上之历史的前事，不能为当下具创造性的智慧之表现之充足的理由

三 超越的原因或理由，不能说明当下的智慧之表现

四 在心理学生理学上设定人之潜隐内在的机括构造等，不能成为人之有智慧之表现之理由

五 为智慧之表现之思想，非以人心表面之自由性为根据之自由的设想或假设

六 人之无智慧之表现之事实为待说明者，及人所同有之智慧之表现之能力

七 智慧之表现之障碍及愚之存在地位

八 智慧之表现之障碍及依智而起之愚

九 障碍智慧之表现之知识习气

一○ 障碍智慧之表现之名言习气

一一 障碍智慧之表现之情欲习气

一二 智慧表现之障碍的化除，与直接保养心之虚灵明觉之道德实践

一三 直接化除名言及知识习气之道德实践

一四 直接依道德心灵之呈现而有之道德实践

一五 附述具德慧之心灵之状态

（一）智慧之表现之原因理由或条件之问题中之“两难”

在前篇拙著智慧之意义及其性质一文中，我们曾由一般所谓“智慧”之十二义，归纳出对智慧之

内在的性质之正反两面的规定。即对知识之主体性、不推而知性、及具体性；与智慧之不反知识性、非单纯之直觉性、及不化同于具体事物性。由此附及于智慧之外在之性质，即智慧之表现之中悬性、神妙性、不可教性、偶然性、及效用性。此皆克就智慧之诸种性相，以说明智慧是什么；大意在指出智慧乃表现为“对一问题，向一目标，顺一方向，综合的运用已成知识”而超越知识之创造性的思想。此思想不同于推论的思维及尝试错误（Trial and error）的思想，而为一种直觉的思想；然又非单纯之感觉经验的直觉，或单纯的理性的直觉；当然更不是同于联想记忆想象等之只将已往所经验者，加以重现或重构之非思想性的心理活动。此所谓综合的运用已成知识，包括对其实际之应用或不应用，及对知识之概念之熔铸，对知识之超化等，一如该文所陈。我们在该文中，曾提及智慧之学与智慧之道，然未曾纯理论的讨论到如何发展智慧之

方法或道。至于是否真有此方法或道之可得，自该文所陈理论之所及者而言，亦尚是一悬而未决之问题。本文之目标，则在进而求解决此问题，并说明发展智慧之方法或道，赖于真正之道德实践，由此以证成东方先哲中言智慧之道，若干大体上共许之义。唯本文之讨论此诸问题，则于陈述义理之中，虽兼循西方哲学之思辨方式，历曲折之推论而进行，而其所归向并加以说明者，则为超推论之智慧之道；冀以此为通东西之思想方式之一邮。而本文所论者，则继前文而更及于渊微。然仍缘上文所举之浅俗之例，以喻此中难言之义。

我们要论获得或具有任何事物之方法或道，首先我们应知道该事物之所以存在或生起之“原因”、“理由”、或“条件”（此三名在本文为同义语，下文乃随文取用）。唯知道了其原因、理由或条件，我们乃能由先备足此原因理由或条件，以

自然获得其所生之结果或归结。然而依我们在前文所论智慧之外在的性质如中悬性、神妙性、不可教性、与偶然性，即似显出：人所以有智慧之表现之原因理由或条件，非我们之所能知。然如其决不可知，则我们虽可自然的有智慧之表现，却决不能依一定之方法或道，以求常有之与多有之，则无发展智慧之道可说。由此而我们又似必须探测智慧之表现所以有之原因、理由或条件。此即造成一种思想上的“两难”。此两难实不易突破。我们在本文中所最后拟提出之突破此两难之理论，是兼承认此两难，而销解此两难。即我们说，人之心灵之所以有智慧之表现，不由于其他事物的决定，亦无其他事物能成为它所以有之充足的原因理由或条件；然而人之心灵，亦即以“实际上之莫有其他事物，来成为决定它或障碍它表现其智慧者，为其能实有智慧的表现”之原因、理由或条件。换言之，即人之心灵之所以能有智慧之表现，莫有任何积极的正面的

其他另外的原因或理由可说，而只能有消极的反面的原因或理由可说。我们不能说：有任何其他什么事物，能决定此人之心灵必有其智慧之表现；我们只能说，原能有智慧表现的人之心灵中，无其他事物来决定之、障碍之，所以人即有其智慧之表现。因而此“心灵中无任何其他事物”之本身，即可说为智慧之表现之所以有之条件原因或理由，亦可说为智慧之原所在。由此我们才可一面承认心灵之能有智慧之表现，无其他之条件原因理由，而一面又未尝不可说有条件有原因有理由。因其可说有条件有原因有理由，故我们可求先备足之，以求能常有多有智慧之表现，而我们即有发展智慧之道可说。

然而我们之此结论，却是不能直接提出来加以解释的。因此结论是从上述之两难中最后逼出的。如我们不知此两难之真义，及此两难之难于逃出，则最后亦不能知逃出此两难之道，便不能知上述之

结论之实义。所以我们必须先正视此两难，并先指出一般求逃出两难之理论无用于此问题之解决，然后才能逐步会归到此结论。

（二）人之生活上之历史的前事，不能为当下具创造性的智慧之表现之充足的理由

第一种逃出上述之两难之理论，是依“一切事物之生起，皆以其历史上的前事，为原因条件或其由未存在至存在的理由”之原则，而谓人之有智慧的表现之原因理由，即人先于此表现所已有之生活经验、知识、其他之心理活动及其所对之事物等；由此而试为人之所以有智慧之表现，指定种种原因理由。此即一般常识及若干历史家科学家、自然主义经验主义及历史主义之哲学家之见，赖以说明人之所以有智慧表现者。此乃意在否定我们前文所论智慧之表现之中悬性神妙性等，以求逃出此两难者。

依此说，人之所以有某种智慧之表现，断然以人之过去之生活经验或所已有之知识等，为其原因或理由。故人之无某生活经验及知识者，亦不能有本其经验运用其知识，而表现之智慧。如上文之儿时司马光，见其他一小儿落水缸，今假想他本不知“石能破缸”，“缸破水流”，“水流则人不致溺死”等，则彼明不能有以石破缸，救其同伴之智慧之表现。则此智慧之有，岂不可即说。是以其原已有之诸知识等，为原因或理由?然他如不见其同伴落水缸，则他亦不致于此时运用此诸知识，以表现其智慧；则我们亦可说其目之看见其同伴之落水缸之感觉的心理活动，及其所看见之“小孩之落水”之事实本身之存在，亦为其有此智慧之表现之原因或理由之一。而合此诸前事为原因，吾人岂不可即以说明司马光之所以有智慧之表现?依此而人之能作一智慧的语言：如前文所举之“富人入天国，如骆驼入针孔”者，即可以其经验中，曾经

验“骆驼之大”，及“针孔之小”，并“知道若干关于富人之吝啬等事”，为其原因或理由。人之有任何学术文化上之创造者，亦以其先对各种事物之经验，或其先所知之人类学术文化上之成绩等，为其有新创造之原因或理由。

然而这种说法，实不足以说明人之所以有其智慧之表现，亦明不足以破我们前文对于智慧之性质之所论。此种说法，唯缘于人对智慧之表现之所以为智慧之表现，全未加以正视而后有。此种说法中，所谓原因或理由，至多只是智慧之表现之一种必须理由或必须原因，而明非其充足理由充足原因。诚然，人之有一智慧之表现，必依于其先之有某生活经验或知识或其他之心理活动，与其所对之事物等。然我们之所当问者则是：是否人有此其先之种种，即必然有某智慧之表现，而此其先之种种，即可为其有智慧之表现之充足理由充足原因?

此明为不然者。如与儿时之司马光同游之其他小孩，岂不皆共见其同伴之落水缸?岂不皆亦能分别的知道“石能破缸”，“缸破则水流”“水流则人不致溺死”?然则何以其他小孩，皆无以石击缸之想，而儿时之司马光独有？再如居沙漠之地之人，又谁不知骆驼大而针孔小，谁又不曾知道若干关于富人之吝啬等事？何以人不皆知以骆驼穿针孔，喻富人之入天国？又人类之学术文化所积累之成绩，至一阶段时，何以只有少数人能本此成绩，作进一步之新创造?自此诸新创造皆为新，为空前，为昔所未有、而具创造性者看，岂能以人之以前所有经验知识，已成之文化成绩等，为其所以由无而有之充足理由或充足原因?而如实言之，则一切为真正的智慧之表现之事，即微小如儿时司马光之突然知以石击小缸救儿之事，皆无不为空前、为昔所未有，而具创造性者。

我们如果真能正视人之一切真正的智慧之表现皆为空前，为昔所未有，而具创造性者，则知一切人之生活历史上之前事，皆不足成为人之当下之有某智慧之表现之理由。此乃因一切已成的事物，至多只能成为以后之模仿之、重复之、而有之事物，其所以产生之充足理由，而决不能成为具创造性的事物所以产生之充足理由。我们亦可以说，我们在当下之有可运用的此知识，以我们过去之具有此知识为充足理由。如我们可说儿时之司马光，有诸“石能破缸”“缸破则水流”等知识，可资其当下之运用，乃以其过去之“曾由经验等以分别获得此知识”为充足理由；然而他在当下之如此如此的“综合运用”此诸知识，以表现为当下之智慧，则并非以“其过去之分别有此诸知识”为充足理由。故其他小孩，虽亦分别有此诸知识，并不能于当下有同一之智慧之表现。如果我们问，他当下之对此诸知识之“综合运用”，及由此综合运用而有

之智慧之一表现，依何理由或原因而有?此只须自其为昔所未有，为空前而具创造性者一点上看，即可断然肯定其非以“历史上之前事之有”，为其有之理由或原因矣。

我们之所以不能求人当下之智慧之表现之理由或原因，于其生活历史上之前事或人所具有之知识等，此本身尚有一理由可说。即我们前曾说人之智慧之表现，乃恒表现为一种不推而知之思想。此不推而知之思想出现后，我们虽可由反省出其所依据之知识，而加以理性的证明；然当此思想初出现时，则是直达一结论，而初无待于此理性的证明。如上述之司马光，其以石破水缸、救缸中之儿之思想，固为实际上依据已有之“石能破缸”、“缸破水流”……等诸知识，并加以运用而得；故吾人亦可本此诸知识，加以证明。然当此思想初出现时，则尽可为一突然冒现之一直觉的思想，而亦正因其

为一直觉的思想，乃为一纯粹之智慧之表现。自其为直觉的思想上看，则为初非由推论而得，亦初无所谓理性的证明者。我们在前一文，已详论此不由推论而得之思想，其所以可能之故，并已说明其与由推论而得之思想，为不同形态之思想。由于此种智慧的表现之思想，既非由推论而得，亦即非根据我们已有之知识，以之为把柄，直接加以演绎而得者；故此“思想之存在”，亦不能据“已有知识之存在”加以演绎而得。如果是一般由推论而得之思想，我们此时是先有为前提之思想，存在于我们之意识之中，而前提又必涵蕴结论，则我们循前提而思想，亦必将思想到结论；因而我们亦可说，我们“对结论之思想”之存在，以“我们对前提之思想之先存在于我们之意识”为根据或原因理由。如我们之可说“凡人皆有死、孔子是人”为“孔子有死”之理由，亦可以我们对“凡人皆有死”及“孔子是人”之思想，其先存在于吾人之意识中，

为“孔子有死”之思想之继存在于吾人之意识中之理由。然而为智慧之表现之直觉的思想，则为一直达结论之思想。在其突然冒现于我们之意识之先，并无我们对其前提之思想，先存在于吾人之意识之中，则亦不能有此先存在之思想，为其存在之理由。而此无先存在之思想，为其存在之理由，正为智慧的思想之所以为智慧的思想，而异于由推论而得之思想者。因而我们亦不能据“推论的思想之存在，必依于先存在的思想为理由”之本身，作为理由，以推论出“此智慧的思想之存在，亦必依于先存在的思想为理由”之结论。由此而我们可对为当下的智慧的表现之思想，只就其为当下的智慧的表现之思想而观之——即可与人之生活历史上，以前之已有之一切思想，及一切经验或知识，截断其因果关系，及理由与归结之关系，——而观其为一自当下开始，而空前之一创造性的心灵之表现。所以在中国古代之用语中，常形容人之智慧之表现为直

觉的思想，而名之为灵机之一动，为当机之立断，为神遇、为神会、为妙契；而其由静而动，一动即达结论，则如寂然不动，感而遂通。我们今亦可喻如电光之一闪即照，迅雷之一击即中。其不经推论之历程，则古人喻为“不假安排”、“不容拟议”“大智在所不虑”、“不疾而速，不行而至”。当然中国古人说这些话，亦可有不同之方面及不同深浅高低之含义，然而即在人最浅最低之智慧之表现为直觉的思想，如上所举之诸例之中，亦同可用此诸语，加以描述，以见其不可由已成之知识、先存在之思想等，一切人之生活历史上之前事，说明其所以存在之原因或理由。

（三）超越的原因或理由，不能说明当下的智慧之表现

由人之生活历史上之前事，如已成之知识等，不能作为说明人之当下所以有智慧之表现之理由或

原因。于是人即或依我们前文论智慧之中悬性神妙性时所说，人之智慧表现为突然冒出之直觉的思想，宛若是“从天而降”、“如有神助”、“天诱其衷”的情形；于是进而将此中所谓“天”坐实，而视之为实有之一超越的原因或理由，而以之为说明我们之所以有突然冒出之表现之根据。此天亦可改名为神、为帝、为造物主，或只名之为超越的原因（Transcendent Cause）与超越的理由（Transcendent Reason）。人之欲肯定有此天、此神、此帝之为世间事物之超越的原因或超越的理由者，其立论之出发点，亦有种种。然而自实际生活上看，则人最易于其突然冒出一为智慧之表现之直觉的思想时，相信此天、此神、此帝之实有。而人之素无特定之宗教信仰者，亦常不免因此而产生此超越的原因或理由若为实有之感。人之由一智慧之表现为一直觉的思想而逃出危难者，总不免想此是蒙天眷、邀天幸、得天恩、获天佑；人由一智慧

之表现，而有一直觉的思想，遂悟见若干宇宙人生及万物之真理，而为前人所未及知者，总不免想此是得天之启、赖天之灵、奉天之赐；而人对历史文化学术中之一切空前的创造，总不免由赞美、崇敬，而视有此创造者为天才、为神人或天降之圣，或天地灵气所钟，有异于常人之异禀，或天赋有特殊之使命者；而或又谓人能有此创造者，亦恒转而感动上天。如中国历史传说中，以发明种植之人为神农，发明治水之人为神禹，谓仓颉造字，天雨粟鬼夜哭，孔子作春秋，天降血书。此皆由于人们对于一切元始的创造性之智慧的表现，感其为空前而昔所未有，因而觉其不能以现实上已有的历史上之前事，说明其所以有；而人又相信其有，必须有一原因或理由，否则不能解答何以某一智慧之表现，为某一人在某一时之所特有，而非他人之所有，亦非某一人在他时之所能有；由此人乃唯有转而置定此超越的原因或理由之存在，以为说明之用。

此种超越的原因或理由之置定，最初只为此原因或理由之如在或宛在，如上所谓若有神助天佑，进一步则为一明确的置定为一神、一帝、一天等之实有，为人之宗教信仰或形上的默想之所对。再进一步，则为加以种种哲学上之理论的证明，由此而有种种复杂之哲学上的神之存在等问题。此皆初由人之自然理性，在不能得一事物之原因或理由，成为其历史上之前事时，即必去要求有一超越的原因或理由之存在，以资说明之故。然我们今可不对此中之纯理论的问题，作详细之讨论。我们亦可肯定一切现实事物之存在，皆可有一义上之超越的原因或理由，而亦无意于此否认天或神与上帝之存在。然吾人以为如真以超越的原因或理由，或天佑神助，说明人之有独特之智慧之表现或创造性的发明等，则为不能切合于吾人之目的者。因吾人如将此种种超越的原因或理由，如佑助人之天或神，加以置定，视为客观的实有，即同时置定之为一具有普

遍意义，而应为可与任何人或世间事物发生关系之客观的实有。于此，人即不能不发生一问题，即何以此天或神，不佑助他人而只佑助某人，又何以只于某一时，佑助某一人，而不于他时，以使其有某智慧之表现，或创造性的发明等?此则极难解。如谓天或神之于某一时佑助某人，唯由某人之德性或聪明，或其在某一时之特显某一德性某一聪明等；则吾人之欲说明人之所以特有某智慧之表现等之理由或原因，便仍须再回头求之于具特殊性之个人。而吾人之问题，即当转为问：何者为人之蒙天佑神助而特有某智慧之表现，之特殊的条件或原因或理由？则天或神之所以使人特有某智慧之表现，其最后之关键，即仍存在于人之特殊的条件或原因理由中，而不在天或神；我们亦还当再求之于人。至如说天或神之佑助人，纯由天或神之自由意志，而与人之特殊的德性聪明等皆无关，而天或神之如何表现其自由意志，则可为无理由，或其理由乃属于天

或神自身之奥秘，乃绝对非人之所知；则此说即最后归于：对人之何以实际上有某一特殊的智慧之表现，永不能有吾人理性所及之说明。而此即同于自认，吾人对之不能另有所说明。我们于此亦仍将不知循何道，以得天或神之佑助，以使吾人之智慧得发展或进步；而我们即无使智慧发展之方法或道可求得。是即此说之无助于吾人之问题之解决也。

（四）在心理学生理学上设定人之潜隐内在的机括构造等，不能成为人之有智慧之表现之理由

再一种人所意想的逃出两难之道，即为人之所以有智慧之表现，肯定一内在潜隐的原因，如意识之后或潜意识中之一种活动，或心理上生理上有一套机括构造，为人之所以有不同之智慧及不同之智慧之表现之原因或理由。此诸原因或理由，乃吾人今所不知，存于吾人自己意识之后面，只可望将来

心理学生理学知识之进步，方能知道者。凡吾人今之不知，亦无碍于吾人将来之能知；故吾人今之不知自外决定人有当下的智慧之表现之原因或理由，亦无碍于吾人之肯定有此原因或理由，存在于人之内在潜隐的心理生理之活动或机括构造之中。

对于心理学生理学知识将来之进步，毕竟可至何阶段，非吾人所能臆断。然吾人将说明，无论此种知识进步，至何阶段，皆必然不能至于觅得一自外决定人之有当下的有智慧之表现之充足的原因与理由之阶段。因如此事为可能，则吾人将可以对此原因与理由之知识为根据，即能预测或推断人于何情境，必有某智慧之表现。然此预测与推断，乃原则上不可能者。而一切人所设定之存于意识之后面之内在潜隐的心理生理上之构造机括活动等，亦无一真能成为人之有当下的智慧之表现之充足的原因或理由。此亦是原则上之必不可能。兹略说明此义

如下：

吾人之必不可能由心理学生理学等知识，以推断预测人于何情境必有某智慧之表现者，在于人之智慧之表现，恒居于一切知识之上一层次，智慧乃以综合的运用知识为其本性。吾人固可知他人所具有之种种知识为何，此亦为吾人对他人之心理中所具有者之一种知识。此外，吾人亦能知他人心理中所具有之情欲，他人之一般的生理心理之状况等等，此亦为吾人对他人之一种知识。然吾人却不能由知他人之一般心理生理之状况或其所具有之情欲及知识之为何，以预断彼在一情境下将必如何运用其知识以表现其智慧。此乃依于他人之运用其种种知识，原有无定限之可能的方式。吾人如欲知他人之在一情境中，如何运用其知识，则我必须先知其所具有之知识之全部，并知其可能的配合，亦即其可能的加以运用之方式；并知此诸可能的方式，在

某一情境下，只有其中之一，为真实可能，其余者皆不可能。然吾人永不能依一决定的理由或一原因，以断定此中之任一可能之必非真实可能，而为不可能。因吾人试反观吾人自己在正运用吾已有之知识时，吾人并不能发现：任何吾人所已有之知识，在原则上，能拒绝或阻止吾人之加以运用。因而一切知识之被吾人当下所运用之可能，在未加以运用之先，应同为真实可能，或无所谓真实不真实者。真实唯自其已被应用之时说。因而在其未被应用之时，吾人决无法断定何者为真实可能，何者为非真实可能，而必不可能者。由此而亦即不能预测何者之必被应用。此亦即吾人之所以不能于事先预测他人之如何运用其知识，预测其智慧之表现之为如何之理由所在。

关于我们之不能预测人们之如何运用其知识，可即以心理学家生理学家之自身之情形为例。如一

心理学家生理学家，必须有众多之心理学生理学之知识，为其据之以说明解释入之心理现象生理现象者。此心理学家生理学家，正从事此说明解释之研究工作时，彼必自觉其能运用其所具有之任何知识，而自由选择之，以应其研究工作之需。然彼却决不能自己先预测其自己之毕竟将运用选择何种之知识，以应其研究工作之需。而其他之心理学家生理学家，亦同不能预测其研究工作之如何进行。一心理学家生理学家在其壮年时，亦从未尝从事预测其在晚年及其他之心理学家生理学家之学说与思想之为如何，或未来之心理学生理学之进步之为如何。凡此等等，皆唯俟诸心理学家之实际上如何运用其已有之心理学生理学知识为定。而此实际上如何运用，则一一皆只决定于其研究历程中，每一阶段每一时，当下如何选择其已有知识而联结之，而综合之。此综合之而运用之之事，其一一皆为前所未有，正如一切综合的运用其知识，以表现智慧之

思想，其一一皆为前所未有，而亦皆同为人之心灵，位于已成之知识之上，加以运用后之一创造性之表现，而非只由其下层所运用或资运用之知识，所能决定其有与无者。因而亦非吾人所可以此诸知识为据，而加以预测者也。

至于吾人之说人之内在潜隐的心理生理之构造机括等，无一真能成为人之有智慧之表现之充足理由或原因者，则由于此所谓人之内在潜隐的构造机括等等，皆被置定为人实有的智慧之表现之后面之事物，而初非呈现于人之意识之前或自觉之中者。吾人今将问：此诸后面之事物，毕竟与人之心灵能表现智慧之“能”，有何分别？如无分别，则此同于谓因人之心灵能表现智慧，故能表现智慧。此同于另无所说明，与本文之旨相通，而非此说之本旨。如有分别，则此诸居于智慧之表现之后面之事物，既不在意识之前，自觉之中，则彼如何能成为

在意识之前，自觉之中，向一目标运用知识，以直达客观真理之的思想或智慧的表现之生起或存在之理由或原因？此实为无法理解者。而其如何决定吾人之智慧的表现之生起或存在，既非吾人之所知，则吾人何不直接正视：此智慧之表现乃由综合运用已成知识而有，而直接说，此人心能如此如此综合运用其已成之知识，即智慧的表现之生起或存在之理由或原因，而智慧之自身，亦即存在于如此之运用中？又何必于如此之运用之外之后，另求一智慧之生起之内在潜隐的心理生理的原因或理由乎？

（五）为智慧之表现之思想，非以人心表面之自由性为根据之自由的设想或假设

吾人上文既分别说明，人之智慧的表现之生起或存在，不能以历史上之前事，如人已有之经验及知识，加以说明；又不能以超越的原因或理由，加以说明；更不能以吾人所不知而设定其存在于吾人

意识之后面之内在潜隐之心理生理上之机括构造活动等为原因或理由，加以说明。由此而人再一可能有之对智慧之表现之说明方式，似即为循吾人前所论智慧之表现之偶然性，而承认此思想之产生，本无历史上之前事为因，亦无超越之原因，更无意识之后面的内在潜隐之原因，而纯为偶然冒出者。然吾人又似可较吾人之前文所论，更进一步，说此偶然冒出，乃依于人心所表现于其自己之意识之前之表面的自由性而有，而即以此人心之表面的自由性，为其生起之原因或理由，另无其他之原因或理由；如人心之可自由而任意的设想任何情状，而不须有此自由设想以外之原因或理由。至于此事之所以可能者，则由人在自由设想时，本不须自谓其所想者为真或合于实在，而可一面想其可真，可合于实在；一面同时想其可妄，可不合于实在。由此而亦不须以任何其他特定之理由或原因，作为吾人之如此设想之一定根据。因吾人此中之设想，即原自

觉其为一无一定根据，亦不求有一定之根据，而即以人心表面自由性为根据，之自由设想也。而此种人之自由设想，如连系于吾人之思想之求真或求合于实在言，则其本身只为一试探性质之思想，其意义与价值，唯依于其是否能偶合于外在之实在而真以定，亦可说唯待于有经验之证实其合于实在后，其真乃可有合理的证明。此自由设想之思想，其内容即吾人通常所谓假设。今吾人若将所谓为智慧之表现之思想，视同一种假设，则吾人即可不另求其一定之根据，于其他原因或其他理由，而即以此人心之表面之自由性，为其根据；是亦足以为说明其所以生起存在之原因或理由矣。

谓吾人之智慧之表现之思想，只为一种自由设想之假设之说，其论据要在说为智慧之表现之思想，恒非必真而合于实在者。如上述之司马光以石击缸而救小孩之思想，即可视为一假设。此中，石

可击缸而不破，因而小孩可不得救，而此思想即不合于实际，亦不能达其原来之目的，而可不视之为真。以此推之，喻富人不能入天国如骆驼之穿针孔，亦可视为一假设。因毕竟富人之入天国之难，是否如骆驼穿针孔之难，亦为一待证之假设。此外一切人类学术文化之创造性的发明，凡我们说其源于智慧之综合的运用知识者，皆可说其初原是人之自由综合的运用知识，所构成之一假设。如人之智慧之表现为试种植物之思想，初亦可只为一假设。因人所种之植物，其果实是否亦可食，而达其初种植物之目的，人亦不能先知，而唯待以后经验之证实，是人亦不能先知其必合于实际而必真也。

对于上述之说，我们可答曰：如果一切为智慧之表现之思想，皆只为一种假设之提出，其意义与价值，唯待对实际为真与否而定；又如果人之任何假设之提出，皆只为一自由设想，人在如此自由设

想时，又知其原无一定之根据，而可真可妄者；则我们诚可姑说人之所以有智慧之表现的思想所根据之理由与原因，即在人心之表面之自由性之有作任何设想之可能，而非当下直接表现智慧的思想之心灵之自身。然我们很难说，人之表现智慧之思想，皆同于一假设之提出，其意义与价值，唯待其对实际为真与否而定。而人之提出一假设，实亦不必皆只为人之一自由的设想。此亦可略说明如下：

依我们之意，人之若干表现其智慧之思想，实明自觉为直心而自发之一“定然的作如是如是之肯定”之思想，而非只为悬心而试拟之一假然的假设之思想；而其是否对实际为真，实不与其是否为智慧之表现相干，且不因其不对实际为真，即无另一种真之意义或其他意义，以成其为人之智慧之表现。如数学家几何学家初直觉的发现一定理一公理之为真者，此即明非只视之为一假设。而其不对实

际事物为真，亦非无另一真之意义或其他意义。而谓人之喻富人入天国，如骆驼穿针孔者之表现智慧，亦不以实际上富人之入天国，不似骆驼入针孔之难，而无真之意义或其他意义。即我们前所说儿时司马光之以石击缸，救落缸中之儿之思想之表现智慧，亦明非只就其思想之必能实际上达救缸中之儿之目的而说，而是自其能综合的运用其“石能破缸”、“缸破则水流”、“水流则人不致溺死”之诸知识，于当时之情境下，以向一目标而说。故彼所用之石，纵实际上不能破缸，我们仍可说其智慧较其他同伴为高。而最初发明种植之人，其所植之物所生之果实，其一时之不可食，亦无碍于彼之能综合的运用其原有之诸知识，以开始思及去种植，为一大智慧之表现。是见智慧之表现之所以为智慧之表现，其意义与价值，应另有所在。

至于吾人说一假设之提出，不皆必只为人之一

自由的设想者，则以人之假设，恒须由一番构造而成。在此构造之历程中，吾人必须对一问题、向一方向、一目标，综合的运用我们已有之知识，而由此综合的运用，构造成之假设，吾人亦可不由推论而知。如科学家于一问题，苦思多日，而不知所以解决之之道，乃或于梦中或于偶然之一念中，构出一假设是也。而当彼所构成之此假设，初直接出现于其当下之心灵中时，彼乃先“意其为真”，亦即初仍为定然的作如是如是之肯定的思想，而亦初不同于上所谓自由设想之在设想时，即同时设想其可真可假者。此“意其为真”，虽不能保证其对实际之为必真，然此“意其为真”者，亦常有后来竟亦对实际为真者。则吾人亦即可于此情形下，谓其先之“意其为真”，为直觉的直达于真理之一种智慧之表现。而此种智慧之表现，乃当下的心灵之自身，直接运用其已有之知识之一真实的思想活动之表现，而非只依于心灵之表面之自由性，所作之可

此可彼而亦可偶合外在之真实之自由设想；即不能只以人之所以说明自由设想者，说明之，而不能谓其存在或生起之原因或理由，同于上述之自由设想也。

（六）人之无智慧之表现之事实为待说明者，及人所同有之智慧之表现之能力

吾人以上乃从四方面讨论人之欲求得一正面的积极的决定的理由与原因，以说明人当下之所以有某智慧的表现，皆不可得。此四方面，盖已穷尽吾人通常追求一心灵中的事物之生起或存在之原因或理由之四种可能。此即前事之因、超越之因、心灵之后面里面之因，及心灵之前面表面之因。而此四者，皆不足以说明当下的智慧之表现之所以有，亦可还证吾人于前文所论之智慧之“如上不在天（非依超越之因）、下不在田（非依已有之前事为因），内不依己（非原于内在潜隐之机括等）及外

不依他（非只为待证于他之自由设想）之中悬性”。而吾人之循此四途，既皆不能得其所以有之理由与原因，则吾人亦不能循此四途，以求得发展吾人之智慧之方法与道。而吾人如能深识此中之困难，则另一旋乾转坤之用心方向，即不为心灵之所以有智慧的表现，另求积极的正面的决定的其他原因或理由——简言之，即不另求其原，而以其自身为其自身之原；或谓人之心灵之内部原有能运用其已有之知识以表现智慧的思想之能力，此能力即可视为人之有表现智慧的思想之原或超越之因；乃改而唯求知吾人之所以在实际上无智慧之表现之原因或理由，以进而谋此问题之解决。

吾人今之所以觉难于采一旋乾转坤之用心方向，以解决吾人之问题者，此中之根本理由，乃在吾人之以人有其智慧之表现者，乃为一特殊之情形，而无智慧之表现为其常；因而对人之有智慧之

表现，认为应另有其特殊之原因或理由，加以说明。然吾人何以不以人之缺乏智慧之表现，为特殊之情形，而以人之能有其智慧之表现，为人之常？则此中之待说明者，岂非即可改而为人在实际上之缺乏智慧之表现之理由与原因，而非复人之所以有智慧之表现之理由与原因乎？

我们通常之所以以人有智慧之表现者，为特殊之情形，而以无者为常，此乃由于吾人恒感于人之难具有特殊之智慧，而具有特殊之智慧者，遂成例外而非常。此乃纯自“事实”上看，并以极高之智慧之具有为标准，而发之论。如吾人今改而以一般之智慧之具有为标准，再自“理”上看，人皆平等有表现特殊之极高智慧之可能，则一切特殊之极高智慧，皆非特殊，亦为一般人所原能有。而人之原能有而不表现之之事实，反成为特殊而非常者，乃为待说明者；而非人之有特殊智慧之表现者，为待

说明之事矣。

我们今试看所谓人之有特殊之智慧之表现者，是否其他人即无同此表现之能力。如我们前所举之例，谓儿时司马光之独能思及以石破缸救其同伴，为表现一特殊之智慧者。然吾人今试问其他同游之小儿，是否即必不能思及以石破缸，而与儿时之司马光，同时表现此智慧？如其他同游之小儿与儿时之司马光，同具有“石能破缸”、“缸破水流”、“水流则人不致溺毙”等知识，则彼等明应同有综合的运用此诸知识，而亦思及以石破缸之法之能力。如其决无此能力，则当司马光思及以石破缸时，其他同伴即不致赞美司马光之能思及之，而亦不能知此法之足以救落水同伴，而群仿效之，共以石击缸。我们看任何人之有特殊之智慧之表现者，皆可为他人所赞美而仿效，即足证他人之初未尝无作同一之智慧之表现之能力。而所谓特殊之智

慧之表现，即非一人之所独能有，而为他人之所共能有。原自共能，而实际上乃反不能，则吾人所当说明者，乃在人之实际上所以不能，而非人之所以能矣。我们能说明实际上人之所以不能，即足以反显人之原自共能，而不必管实际上之能者及不能者之人数之多少。吾人今若不自人数之多少，以定此中之一般或常，与特殊或例外，则吾人亦将有解决此问题之道矣。

如吾人对此一问题之用心，作一大转向，则吾人将随处自问：吾人何以不能如他人之有其智慧之表现？诚然，他人所有之智慧之表现，而非我所实际有者，为数实甚多甚多。在他人能有而我亦能有者之中，我亦常发现他人之有之恒先我而有，而其所有之敏捷程度，或远胜于我自己。此中，人与我之智慧之悬殊之关键，不在我与人所有之经验与知识之悬殊；乃在“人与我具同类经验与知识之情形

下，而人与我向一方向，综合的运用知识，以求解答当前之问题，或适合于某目的之用，而表现出智慧的思想”的多少之悬殊。我们已有之知识，如若干之七巧板，然我们要将此七巧板，拼成我们所欲想拼成之图案，则有人一思即得有人却辗转皆不能成，即见一种智慧之悬殊。此中智慧不如人者，其所感之困难不在其不知此七巧板之形状，而唯在不知如何向一方向，加以综合的安排运用，以适合于一目标中之图案之形成。再如我们学几何时求证题之觉困难，此亦并非由于我们之不先知可用以证一题之诸公理定理，而唯由于我们之不知如何综合的运用此诸公理定理，以归向于一题之证明；而他人之觉其易，亦非因其于此诸公理定理之所知者，较我们为多，唯由其善于立刻选择其中之适于证某题之用者，加以运用。再如人之善于应对者，其所用之言辞，亦并非不善于应对者之所不知；人之善对景即吟诗者，亦非其所用之字，为不善吟诗者所不

识。此中之差别，唯在一则如使一切适合某目标之字，皆供其驱遣使用，一则识之而不知驱遣使用之。此外，如善奕者与不善奕之分，亦不在其一人知棋之着法，而另一人不知。而人之智慧之高下，亦正在人所有之经验与知识，相距不远或相类似之情形下，乃最显而易见。此中，人愈能不经尝试错误，不经推论，而立刻选取可运用之知识而运用之，以归于至当不易者，则愈见其智慧之高。然而即在吾人之发见他人之智慧之种种高于我之处，我试反而自问：此他人所有之智慧之表现，是否必非我之所能？其非我之所能，其积极的理由与原因在何处？是否他人所能运用之知识等，其本身有非我所能加以运用之性质？则于此，我们将毕竟不能求得。吾人所具有之任何知识，固皆不能在其自身，具有一拒绝或阻止吾人加以运用之性质也。此义于上文第四节中亦已及之，思之可知。

如吾人不能发现我们所已有之任何知识，有拒绝或阻止吾人之加以运用之性质，则吾人只有转而肯定吾人之心灵原有“对已有之知识，顺当前之问题及所怀之目的之所需，向一方向加以运用，而表现智慧”之能力，对此心灵之能力则更不当另求其原。而我之智慧不若他人之敏捷，不能如他人之不经尝试错误与推论，便归于至当不易，此并不碍于我之由历尝试错误与推论，而亦归于此至当不易；即见此至当不易者，原亦内具于吾心，而可由吾心加以呈现。而在其呈现后，吾人又可视其前所历之尝试错误与推论，为不必须；则见吾心亦未尝无“不经此尝试错误与推论，而直接的呈现此至当不易者，而有与他人表现同一之智慧”之可能。而当他人之先我而有其智慧之表现时，我恒立即加以赞美推崇，此亦唯由我之觉他人之先得我心，而此亦即转证我心之原亦能有同一之智慧之表现。再从人之一切智慧之表现于文化学术之创造者，在其创

造出之后，我皆可于人一之者，己百之，人十之者，己千之，而逐步加以了解、学习、模仿，而知人之所知，能人之所能；亦证此人所知所能者，未尝在于我之可知可能或我之智慧能力所及者之外。由此而我们即可说，为智慧之表现之创造的思想，其所以为创造的思想，并非只在其为少数人之所独有；而是在此少数人之所独有者，同时为一切他人之所同能有。而所谓独有，唯是先他人而有，他人尚无而此少数人已有之谓。俗语中谓人之善作文者，其文乃人人心中所有，人人笔下所无。实则一切人之智慧之表现为创造的思想，亦皆人人心中所有，而人人实际上所无；而此所谓无者，唯皆是指智慧高之人已有此表现之时，而他人尚无之谓，非谓他人之心中本来原无有，而不能有也。

(七）智慧之表现之障碍及愚之存在地位

然吾人若谓于他人所能有之智慧之表现，我亦能有，则吾人不能不转而追问：何以他人能有而即实有，我能有而又实未有？即何以他人能表现智慧而我不能?何以我乃如此之愚昧?此乃依于吾人理性上之要求，而必赖有一理由或原因，加以说明者。

对此问题，唯一可能之一答案，便唯有谓我之愚昧而不能实际上能其所能，乃由于有一障蔽阻碍吾人表现其所能者，使吾人之智慧不得表现者的事物之存在；然此能障蔽阻碍智慧之表现而造成吾人之愚昧者，毕竟为何物？初则又若不可知，而不可得。

此种障蔽阻碍吾人之智慧之表现，而造成吾人之愚昧者，其所以初不可得，乃由于我在有所用心时，我之智总有所及，因而不能自见其愚昧，
故“皆曰予智”，乃人之常情。人之所以自谓其愚

昧，唯由于将自己与他人相较，或以今日之我与昨日之我相较，方见自己或昔日之我，其智之有所不及，乃反照出我之愚昧。因而此愚昧，唯是一消极之概念，乃所以表示人之智之相悬或其间之距离者。而愚昧亦似不同于一般之实在事物，同时吾人亦似不能求得一实在事物，以为造成吾人之愚昧之原因或理由。

吾人之愚昧，虽由与智相较而反照出的，不同于一般之实在事物，然此愚昧之存在，仍不能不说是一事实。我以他人之智之所及，对较我之智不及，则我不能不说我之愚昧为一事实。我以今日之我之智之所及，观昔日之我之智之所不及，亦不能不说我昔日之愚昧为一事实。我以人类可能有之最高之智，如佛家所谓一切智，一切种智，或基督教所谓上帝之神智为标准，则不能不说我们一切人之智之所及，皆有限，皆有所不及，而皆不能免于一

义上之愚昧。则一切人皆可说为愚昧。此一切人之智之所及者为有限，其所不及者则为无限，是一切人之愚昧，亦皆为无限。吾人依此观点，以看我当下之智之所及，即当说此智之所及，皆为无限之愚昧所包围，如当下之一点灯光，为无限之黑暗所包围。又此智为清明，则愚昧是昏浊。而吾之当下之清明，亦如为无限之昏浊所包围、所浸润污染，使此清明为有限量，而质亦不纯。此愚昧及昏浊，即在我们所自觉而当下表现之心灵之灯光，心灵之清明之旁之内，而吾人初不自知。唯待我自己之智实际上之更进一步，或以他人之智、上帝或佛之智为对较，乃反照出。此愚而不自知其愚，正吾人之大愚也。

由于人之愚昧可说为一实有之事实，于是我们亦可视此“愚”，为与人之“智”若相与并行之另一存在于人心中之原则，而视为人之所以有种种特

殊之愚之共同的理由或原因之所在，兼说明何以有智而能有智慧表现之人，在实际上之恒未智，而不有其智慧之表现之故。而对此“愚”之原则之加以肯定，此亦正又初为东西思想中所同有之一表现极高智慧之一创造性的思想。如希腊之神话中有愚之神（Deity of dullness），为人之无智之理由与原因。柏拉图以洞穴（cave）之蔽障，说明人之所以不见真实之理念世界之全之故。普鲁提拉（Plotinus）以纯粹之黑暗（Darkness），说明人缺乏智慧之光明之理由。印度诸佛学及其他宗教，以“无明”说明人之所以无种种之智。中国之宋儒之以气之昏浊，说明人之仁智之性德、性理之不显于人心，而不为人之所自觉。此皆由于见及此人之“愚昧”之为事实，而乃视此“愚”之原则，为与人之智若相与并行，存于人之心中之另一原则，而以不同之名，代此愚之名而有之思想也。

然而此与人之智若相与并行之“愚”或“无明”、“黑暗”、及“气之昏浊”等，又似实不能真与人之“智”相与并行；因此愚唯依智之不表现而立。智才表现，此愚或无明即退隐。故人智之不断进行之历程，亦即此愚或无明不断退隐之历程。如此智之进行，其范围之大，至于无限，则此愚之范围，即小至无限，而其最后之命运，即为此愚之不存在。故人如能于一刹那间照见此愚之最后命运，则亦可说世间无愚之存在。而人即使不能于一刹那间照见此愚之最后命运，而只从智之渐增、愚之渐减之历程中，看此愚之存在地位，亦不能真主张此愚与智真并行而并在，因其间之关系，乃一生而一灭，一增而一灭之关系故。而由于此中之智之所在，即愚之所不在，故人只于智之所及之世界中去看，亦永不能发见有愚之地位。如以光明照黑暗，永不能照见黑暗，而人至多只能于此发见黑暗之渐减。由此而吾人如于智外另立一愚之原则，则

此原则只为第二义之原则，而愚之在之有，只能视为暂时之“有”或“在”，或将由有至非有，由在至不在之一种“有”或“在”。而此“非有之有”，“不在之在”，则为一极难如实把握之一概念。人于此中，恒易只滑入其一边，而不易直接加以认取，乃有无数之二边之见（只谓其有或在，为一边见，只谓其无或不在，亦为一边见，合名二边之见）之轮转所生之种种哲学问题，而亦非吾人今之所能尽论者。

今依吾人之见，对此愚之原则，吾人虽不能以之为与智之原则在形上学之最后意义上，真能并在而并立；然至少在人所经验之事实说明上言，如我们不立此愚之原则，则我们将不能说明吾人之智所以有其所不及之范围，而亦连带不能确定的规定吾人之知之所及之范围。

我们以愚之原则，说明我们智之有所不及，人或以为只是逻辑上重复语。因所谓智之有所不及，而人有所不知，即是愚，则此同于以智之有所不及，说明智之有所不及，以人之有所不知，说明人之有所不知。但我们亦可不视此为逻辑上之重复语。因我们可说，此愚之原则之所指者，乃对于智力之所能及者之一纯否定，纯掩盖，纯障蔽，纯阻碍。此否定、掩盖、障蔽、阻碍，乃一实际上至少暂时确是有而确是在的。如光明未到之处，黑暗确是有而确是在的。故此所谓愚之原则，乃有存在意义，而非只有逻辑意义者。我们说，因人有所不知，故人有所不知，此可说只有逻辑意义，此中只有一语言上之重复。而我们说，因人之智力之有障蔽有阻碍，而自否定掩盖其智力所能及，故人有此不知，此则是依一确有之事实，以说出人之有所不知。此如依实际上夜间之黑暗之有，而说物形不显，乃是依所知之黑暗之事实为根据，为原因与理

由，以规定吾人之语言而说物形不显，而非如“因物形不显故物形不显”之只是一逻辑上之重复语也。

(八）智慧之表现之障碍及依智而起之愚

然吾人虽可以愚之原则，说明我们之有所不知，及一般之智之有所不及，然此尚不能切合的说明我们前文所言之人之智慧之表现在实际上之所以莫有。因吾人上文所谓智慧之表现之莫有，乃专就吾人之不能综合的运用我们已有之知识，以表现为智慧的思想而说；亦即专就我们之缺乏此综合的运用已有知识之事而说。此中我们所缺乏者，唯是对知识之运用，而非其所用之知识，亦非我们之不求用之。此所用之知识，是我们所已有的，即我们所已知者，我们实未尝不求用之，却不知所以用之故。此时我们之缺乏对之之运用，即缘于我们之不

能使我们之所已知者，于其当呈现时呈现，我们乃如不知我们之所已知者之谓。如喻此吾人之所已知者，为心之光明之所已及，则此时吾人之问题，非此心之光明之所已及处与所不及处、二者间之黑暗或无明之问题；而是“何以此心之光明之所已及处，仍为黑暗之所掩，而不能于其当呈现时呈现，何以我们竟不能知我们之所已知者而呈现之或用之”之问题。此问题，即不能只以一普遍之无明或愚之原则作答，而应进而兼依一特殊方式加以回答。

我们何以会“不知其所已知，而不知用其所已知”?此问题实不易答。我们不能只说因吾人初之“知所已知”，乃在过去之一时，而人之“不知”乃在现在。因此“所已知”既可呈现于过去时之我之心灵，而为其所知，则何以其乃不能呈现于现在时之我之心灵，而为我今之所知与所用?此亦

不能以过去所已知之事久已忘却为答，因此所已知者，并未被忘却，而只是其未在当呈现时呈现，而我不知用之。然吾人何以会不知用吾人所已知者?此亦不能说是因所已知者，已化为吾人所不知，因其亦并未化为我所不知。既未化为我们所不知，则此“不知用之”中之“不知”，又自何而来?而此中所谓运用，又并非于所已知者之上，另加以一不同性质之活动，而只是：此诸所已知者之于当呈现时，直下呈现而表现为智慧的思想，即是“加以运用”。故所谓不知用之，亦即此所已知者于当呈现时，不直下呈现，未表现为智慧的思想之谓。然此所已知，既为吾人之所已知，又未化为吾人所不知，彼如何能于当呈现时不呈现?吾人如何能有此“不知用之”中之“不知”?此如光明之未化为黑暗，则光明之相续，应唯是以光明引致光明，非引致黑暗，我们不能由光明中造出黑暗。此即喻吾人所已知，既未化为不知，即只能于当呈现时呈

现，而为人之所知加以运用，以表现为智慧的思想者；而不当不呈现，亦不能引致出或造出人之“不知用之”中之“不知”者。然而人又确有不呈现其所已知，不知运用其所已知，如不知其所已知，而缺乏智慧之表现之事，则此事之特殊的原因理由，又毕竟何在乎？

吾人以上谓人之所以无智慧之表现，只以普遍的愚或无明之原则，尚不能加以切合的说明，又论人之所已知者，不能引致出人之对其所已知者之“不知用之”中之“不知”，因而凡人之所已知者，皆应为吾人欲运用时，即能运用者；（此即本文第四节所言“就吾人所运用之诸知识之本身，不能看出其具有拒绝或阻止人之加以运用之性质”之另一面之说法）则人之所以对其所已知者不加以运用之理由与原因，便唯有兼求之于人心另有所用，或正从事于运用其他之已知者于他事；而人之运用

其他之已知者，亦正为可阻碍障蔽人之运用其所当运用之已知者，而引致出人之愚与无明者也。此种由人之运用其他之所已知者，以障蔽阻碍其当运用之所已知者之运用，而引致出之无明与愚，则为一种特殊之愚或无明，或依智而起之无明或愚，而此亦正即人为之所以有知识，而不知加以综合的运用，以缺乏智慧之表现之特殊的理由原因之所在也。

此种依运用其他知识而引致出之愚，或依智而起之愚，似难解而实不难解。今吾人再回到前所举之儿时之司马光之故事为例，以加以一初步的说明。

在儿时司马光之例中，我们说他综合的运用“石能破缸”、“缸破则水流”、“水流则人不致溺毙”之知识，以解决当前之问题，而达到拯救

落缸之小儿之目的，故说他有智慧之表现。而其他同伴，则不知综合的运用彼等前所亦具有之此诸知识，以达救人之目的，故说他们皆缺乏智慧之表现。然我们试问：其他同伴之不能有此智慧之表现，岂即因其心之全无所用?或心之全无所知？或未尝用其其他之知识，以求解答当前之问题?此必不然。我们亦正不难设想，其他儿童皆各有其所用心，亦各有其所知，而亦未尝不用其所已知之其他知识，以求解答当前之问题。唯因其不能综合的运用上列诸知识，以切合于当前问题之解决，而达救儿之目标，故吾人谓之无智慧。则其无智慧之理由与原因，吾人岂不可说即在其心之另有所用，或正从事于运用其他所已知者，遂不知综合的运用其所当用、亦本来能用之诸知识，而其本来能有之智慧之表现，遂被障蔽阻碍乎?

譬如此诸同伴中，可能有一人见小儿堕水缸，

知此为危急之事，顿忆起过去遇危急之事时，则呼大人救援；于是本此知识而呼大人；乃忘在此情境下呼大人之无用，遂无智慧之表现。其无智慧之表现，岂不可说即以“其往运用此其他知识，而不知此其他知识在此种情境下之不能用”为理由与原因乎?

又再如有一同伴见小儿落水缸，于是本其过去以瓢出水之经验，知瓢能出水，水出则儿救，却忘此事之缓不济急，遂亦不表现智慧。而其所以不表现智慧，岂非以其只知往运用此瓢能出水之知识，为其原因与理由乎?

再如有一同伴，见儿落水即恐怖而哭，乃手足莫知所措。此似全未设法，亦未运用其他知识，以解决当前之问题。实则亦非全不用。因其恐怖而哭，乃由于知此儿之会死，或觉此儿之落水，为一

反常或突然之事，此仍为一广义之知识。而彼缘此知识，立即生出恐怖与哭之情感，亦即由彼之有此知识，即停滞于有此知识，而未思及此情境之未尝不可变之故。而其停滞于此知识以生恐怖，即谓此知识为永真，而用之以引生恐怖也。

吾人今试假设，如此其他同伴心中无其他任何知识可用，而只有司马光表现智慧时所用之“石能破缸”、“缸破水流”、“水流则人得不毙”之知识，则此诸同伴，即必皆能与司马光表现相类似之思想。是见人之所以无智慧之表现，其理由与原因，正在“其心之另一所知，或另有其所用之知识，以及缘之而生之情感等”之障蔽阻碍其智慧之表现也。此种无智慧之表现之愚，即依智而起之愚；此可喻如物理学上由光与光之相干涉而引致之黑暗，而不同于一般之愚一般之黑暗者也。

(九）障碍智慧之表现之知识习气

然吾人虽可说人之所以不能运用其所当用之知识，以有其智慧之表现，乃由于其心之另有所知，或另有其所用之知识，以及缘之而生之情感等为障碍；然而我们还要问：我们何以会去运用其他不相干而不适合于吾人之目标之知识等，而不只用我们所当用，以表现智慧？此中似当另有一些使我们不能用其所当用，而使我们用我们所不当用的东西之存在。此毕竟是什么东西？则我们当说，此亦并非真在我们所用之其他知识等之外，另有一东西；而只是我们在获得其他知识后之一种“自然要求于类似之情境，重现此诸其他知识以形成一种习惯”之气氛或性向，及其他“表达知识之名言及与知识相连之情欲，亦要求重现他自己，以形成一习惯”之一种气氛或性向。此可简名之为习气。此诸习气，可因已有知识名言之形成时之强度，及其实际上之频频重现，或相连之情欲之强度，与情欲本身之频频重现，而有种种不同的强度。此诸习气之不以我

们之不自觉而不存在，正似我们在本文第四节中所述之心理学家、生理学家所设定之内在潜隐的活动或机括。然而它们却不特非我们之所以有智慧表现之原因或理由，而正为我们之所以不能用其所以当用，而恒用其所不当用，乃不表现智慧之真正原因或理由之所在。于此诸习气，我们可分名之为：对已有知识之执著所成之习气，简名为知识习气；名言相结所成之习气，简名名言习气；及情欲与知识相结所成之习气，简名情欲习气。以下再分别加以说明，以见此诸习气，皆有一力量可使我们不能用所当用之知识，而阻碍障蔽我们之智慧之表现。而我们之心灵所以无智慧之表现，亦即可说是以此诸习气之存在于心灵之底，为其充足之原因与理由矣。

广义之知识之世界，我们可以喻如一平铺于我们全部之经验的世界之上之一大网，此大网，为一

条一条之知识所组成。在此知识世界中，任何一事物，皆可喻如网中之一结，而任何一道理或关系，均可喻如贯通结与结之线。此中，无论我们说一事物之连于一理，或一理之连于一事物，或一事物之连于他事物，或一理之连于他理，都为一条一条之广义之知识。此知识可先已有名言表示之，亦可尚无名言表示之。此知识可直接由经验而成，亦可经由曲曲折折之抽象的构造而成。此皆非我们今之问题。然而每一知识，却都规定我们之思一事物或一理之一方向；而由一事物或一理出发，我们皆可向不同之方向去想，而形成或重现我们所具有之种种知识。如我们从当前事物之此一水缸出发，我们可依其与水、周围之树、石等之时空上之远近关系，而有无数关于此水缸与其他事物之如何在时空中相连之知识。又可由其与其他事物之物理关系，而有关于此缸之物理之各种知识。如吾人之当前所思者，为石能破缸之物理，则此理又与金能破缸之物

理，有类似不类似或同异之关系。而此石能破缸及金能破缸之物理，又不只表现而关系于当前之某石与某缸或某金与某缸者，而是兼表现而关系于一切同类之石与缸、金与缸者。由此而吾人即可有无数之关于“一事物与其他事物之关系”、“一理与其他理之关系”、“事物与理之关系”或“理与事物之关系”之知识。此即合组成一知识网。而吾人之由此中之任一结——喻事物，或任一线——喻一理——出发，即皆可循不同方向，而形成无数之知识。而此中任一知识在已形成后，亦皆同有一要求，在类似之情境下，重现他自己之一倾向或习气，由此乃皆可成为我们所可加以运用，而皆可实际上加以重现之知识。

此知识网之逐步组成而逐步扩大，即我们通常之求知识之目标。然而人们很少知道，此知识之网愈扩大，而我们之自由的运用（此非前文之自由设

想义，乃依吾人自定之目的，以自循一方向用思想之义）我们所已具有之知识之事所需要之一种内在的力量，亦愈大，而在事实上恒愈难。诚然，从一方面看来，此知识之网愈大，我们从一事物或一理出发，愈能循不同之方向，以达于种种知识，而运用此种种知识。但是从另一方面看，则我们要依某一方向，去达于某种知识而运用之，并依其本来能重现之倾向，以使之重现时；我们即同时需要扼制住我们之循其他之种种方向，以运用其他种种知识之倾向。若我们不能扼制住我们之循其他方向运用其他种种知识之倾向，使其他知识暂时废弃不用，我们即不能用此一知识。而在我们知识愈多之情形下，我们要依一方向，去达于我们所已有之某知识而运用之之时，我们即愈须扼制住更多的其他知识之运用，而我们所需要的内在的加以扼制之力量亦愈大，而亦愈难。此即为“知识网之逐步组成”，与对“已有知识之自由运用”二者间，必然不能免

之矛盾现象。

此矛盾现象之所以不能免，是因我们任何知识，其最初之所以形成，皆原于人之向一方向去思想之活动。而此活动之本身，即原有要求重现它自己之一倾向。所谓重现它自己之倾向，亦即求重复其原来之向一方向去思想之活动，而同时重现其所习之知识之倾向或习气。此倾向与习气之原，如归根究底，即当归至人之初有向一方向之思想活动时，即对此活动之自身，有一原始之执著或黏滞陷溺。由此执著，人乃有上述之重现其所习之知识之倾向与习气。此倾向与习气之存在，原是我们在一般情形下，于形成知识后，而能再加以记忆或反复的运用之依据，因而亦非可全加苛责。然而此亦同时是我们对我们所习之知识，恒难于舍弃不用，如要舍弃不用，必须用抑制之力量之理由；及我们所形成之知识愈多，我们要舍而不用，所需要之抑制

之力亦愈大，而抑制之事亦愈难之理由。所以一个习于从人是动物，动物是生物，生物是一物之思想方向去想“人”之人，很难突然而直想到人为万物之灵，或人为上帝依其自己之形象创造的。人之习于从地球上此地之物，以思想彼地之物，由今日之一事，以思想明日之另一事之人，很难忽然想到地球之如太空之一粟，人生之如朝露。虽然此数者间并无必然之矛盾。而人于此能突然跳出其所习惯之思想之方向而摆脱之，而依一迥然不同之方向以综合联结其所知而用思者，亦正是我们前所谓智慧之表现之一要义。

我们如果真了解上文之所论，便知人之所以难有智慧之表现，并非难在运用其所当运用之知识，而实难在其恒不能不运用其他不相干之知识，不能摆脱其以往之思想活动之方向及所习之知识之束缚。此中之难处，如人欲向某一方向走者，在其他

各方向，皆有看得见或看不见的手在拉他，其难处并不在其向某方向走之本身，而在其不能摆脱在其他方向拉他之力量。故儿时之司马光，能表现智慧之思想，而其他同伴不能者，此并非其他同伴无同样之知识，不能加以综合运用；而唯是因其他同伴，只去运用其过去及当日所习所形成之其他知识，以向其他方向去想，并由之直接引出情欲等，使停滞于其中；遂不能依着如何救小孩之方向去思想，并运用合于此方向之诸知识。他们的心，被其他方面的力量拉住了，所以才不能循司马光之思想方向去想，而有同一之智慧之表现。

此外，一切在人类之学术文化中之创造性的发明发现之所以为难，亦不是在此发明发现之本身之难。此一切发明发现，如加以说出，恒并非皆难解，而常使人看来，亦不过如此者。然一发明发现，常要千百年而后有，此难处亦不在人之有此发

明发现之思想之难，而在人之思想之不向此方向去想。至于人之所以不向此方向去想，则唯由人们之所习所形成之其他知识，拉住他的心，使向其他方向去想而已。

譬如人早知求食，并采集植物之果实而食，亦当早知人偶置于地之果实之会生长。然而在长时期之人类，却皆不知综合此二知识，而自动自觉的去种植，以使其未来有果实之可食，而达其求食之目标，必俟于某一日某一时，乃有一具智慧之人，能综合运用上述之二知识，开始种植。何以在此以前，他人及彼自己皆未思及此?此人之所以能思及，依本文前节之所论，乃不须更说其原因或理由者，因人本是能思及的。我们于此，只能为人所以未思及此，找理由或原因。而此原因或理由非他，即人之思想未向此“种植以得食”之方向去思想而已。而其所以未向此方向去想，则由人之只向其他

方向去想，如只去想得食或只想采集植物之果实，或只去观偶然为人所置于地上之果实之生长形态等。此种种思想，正为原始人类之思想之大部分。此种种思想，亦能形成知识，或依于其对已成知识之运用而有，然却皆为发明种植之智慧的思想以外之其他思想。人之只有此诸其他思想占住他的心，亦即其不能有发明种植之智慧之思想之原因或理由也。

依同理，人为什么不能早想到地球之可能为圆?只因人由其所习而形成之地平观念等，限制住他的心。人为什么不能想到太阳不动?只因由其所习所形成之日升日降观念等，限制住他的心。以此推之，凡为某一人在某一时所实际想到，而其所根据之基本知识，为他人或前一时代的人所同具者，原都是他人与前一时代之人所本来能想到的。而其所以不为他人或前一代之人之所想到，此乃毕竟无

积极的理由或原因可得，而只能由于他人或前一代之人之未向某一方向去想，去综合的运用已有之知识。而其所以不向某方向去想，则初只由于他们的心向其他方向去想，形成或运用其他知识去了。

(一○）障碍智慧之表现之名言习气

关于上述之由运用其他知识之习气之存在，而不能不用其他知识，致使我们不能运用我们当运用之知识之情形，我们可称之由其他知识之运用而障碍某些知识之运用之情形。此种知识之运用之可相为障碍，在吾人之知识有适当之名言表达，而我们透过名言之运用，以运用我们之知识时，其情形尤为显著而严重；而此亦恒为我们思想之受桎梏，思想之混乱及智慧之泯失之一根原所在也。

关于名言与知识之关系，吾人不谓无名言即无知识。然知识要必经由名言加以表达。人有不同之

名言及名言有不同之构造，遂可表不同之知识。再以名言之较事物之构造为单纯，人亦易由名言之提起，以重忆及其过去所得之知识，而加以运用。此名言之价值实至大。而人类最初之所以能自动的以一定之名言表一定之意，盖依于人之先有种种自然界之形声，能指其他形声之将至（如闪电成形指雷声之将至）一类之知识，并有其偶发声作图，而他人便能知其意一类之知识。由此而再综合的运用此二类知识，而后有自动的说出或写下一定之名言，以对人表其意中所指之事物。人有此自动的说出写下之名言，亦即人之开天辟地一创造性的智慧之表现。故前文我们引及仓颉造字天雨粟鬼夜哭之神话，以表此事之庄严与神圣。然人亦复须知，此名言之创造，虽为一智慧之表现，然在人既有名言、吾人又知某一名言指某物表某意之后，吾人之名言之运用，又可转而规定限制吾人之思想之方向，及吾人之如何运用其已有之知识，由此亦可桎梏吾人

之思想，而障碍吾人智慧之表现。

此初用以表达知识之名言，何以可转而规定限制吾人之思想之方向，及如何运用其知识，并桎梏思想障碍智慧之表现?此中理由初步言之，可说由于吾人之初以文字表意而指物与再由文字以思想其意，此二事之有不同。如吾人于当前之某物，以见其形类马，而以马之一名言表吾人之意。此时，吾人可同时知其色为白，则吾人以“马”表其形之为马时，吾实未尝不知其色之为白。然当吾说出此为马后，则人之闻吾言此为马，而未见此马者，则只知其为马，不知其色之何若，人亦可忽略其色之何若。而吾人之自己，若将此某时某地所见之某物为马之一语记下，而事隔数月，再重观此语，则吾人亦可只知其为马，而忘其色之为白；而吾人亦即可由吾人之只留下其为马之一语，而执著之，乃更不思其为白，或更进而否认其亦为白。此即见吾人之

初用名言，以表达吾人之意，与再由名言以反溯吾人所表之意，乃不同之二事。初用名言以表达吾人之意，吾人之名言，虽只抽象的表达吾人之意之某一方面，然此并不碍吾人之知此一方面外，尚有其未表达之一方面。而在吾人之名言既成，而循名言以反溯其所表达之意时，则只能及于名言所表之某一抽象之意。则此时之名言，即成非用以表达吾人之初意之一部，而为只表达某抽象之意者。而吾人之执“只表某一抽象之意”之名言，以反求成论断吾人初意之为如何时，则此只表某抽象意之名言，因其中不涵他意，吾人即亦可因而亦不求知吾人初意中之其他部分，而止于此名言之抽象之意之中，并或否认此初意之包含其他部分。而哲学家中乃有主白马非马，及谓马之一名，乃表一无色潜存之马者。吾人既以一名言表一抽象之意，吾人又恒循此一名言所表之抽象之意，以思其与其他之抽象之意之相关连，而思及其他名言，如由马之名所表之意

与兽之名之意相关连，吾人遂由某物为马，以思及某物为兽。由此马与兽二名之相结，吾人便可闻马之名即往忆及兽之名，以形成由一名而思他名之思想方向，用一名即连带用他名之名言习气。人之种种名言相结之习气之次第形成，虽为一般情形下人之运用名言之事中，所不可免；然吾人之只依名言相结之习气，以由名至名，亦即为桎梏吾人之思想于名言之世界，而渐远离吾人最初用名言时所欲表之意之全者。而吾人之为此名言相结之习气所缚，以运用名言者，又可闻一名即思他名，而不求其所指之实与其初所表之意。在此情形下，吾人真欲求知一名言所指之实，及其初用此名言时所欲表之意之全，则恒须再求超出名言之世界。如吾人之记下某时某处所见之物为马，而忘此马之名言其所表达者，唯是吾人初所见之之白马之一方面——即白马之形之一方面；吾人便或唯有再至某处，由某处之其他具体事物之形状，以引起联想，而重现吾人在

某处所见，及初意中之所欲表之马之全体，然后该马之色，乃跃然在目；而此马之一名言，唯所以表吾人初所欲表之意之一部分，亦重彰显于吾人之前矣。然人之为其名言相结之习气所缚者，则不足以语此。

至于名言之运用，可障碍吾人之智慧之表现者，则吾人可依方才所论，再连上述之例以明之。

在上述之例中，如司马光之一同伴曾尝试以手救儿出水缸而不能，若彼以手救不出，彼亦可思他法以救之，而彼亦未尝不可如司马光之思得以石破缸之一法，以表现其智慧。然我们试假想：此一同伴，在试救儿而救不出之后，即说出一话：“我救他不出”。此话本来是表达他以手救而救不出之一经验。然而在他说出“我救他不出”之后，此话立即可被执著，而即可有一反作用，以使他再不去救

他。此理由在此中之“我救他不出”之一语，本来只是表示“其以手救他不出”之一具体的事之一方面的。然此语说出后，则因此语之抽象性，同时即有一普遍的意义——即此语包含有“我在过去与现在及未来，皆救他不出”之意义。而彼之念其所发出之此语而加以执著时，此语之此普遍的意义，亦为他所执，而此语即直接阻止他再去作救儿之想，同时阻止了亦障碍了其未来之可能有之智慧之表现。

此种表一抽象普遍之意的名言，被吾人所运用，而为吾人之所执，亦常为人之思想的混乱之本原。如方才之例中，此一同伴以手救儿不出，而谓彼救他不出，此语固为表意者。然彼由此而不再去求救他，则由于其忘了“彼以手救他不出”，并不意涵：彼用其他方法救他不出。如此同伴真以为前者涵后者，此亦是一思想之混乱，有如我们之说贫

穷即罪恶（此非用蒲鲁东之意，而是用世俗之人恒看不起贫人，以贫人之道德为低一等，易于犯罪，而似真有较多之罪恶之意）之为一思想之混乱。然而此中之混乱之所以造成，亦正由我们之原可以一抽象普遍之名言，表一具体事物之一方面意义。盖我们既以一抽象普遍之名言，表具体事物之一方面之意义后，我们再执此名言，以观其所指，则此名言即有一遍指之作用，而我们遂可由不能以手救儿，而谓我不能救儿，亦不再去救儿。我们亦可因尝以可厌之名表贫穷，又以可厌之名表罪恶，我们即可以贫穷为罪恶（此亦犹如我们之尝以可贵之名表有位，又以可贵之名表有德，则我们便可以有位者即有德）。吾人观一切抽象普遍之名，皆可为人之形成思想混乱之凭借，而其理由，则皆在吾人最初用抽象普遍之名，以表原意之一方面时，吾人并未忘却原意之他方面；然而我们再执名以求其所表之意时，则所得者可唯是此抽象普遍之意，而原意

之他方面，即被掩盖，泯失而不见，吾人方有上述之思想之混乱也。

名言之运用，可障碍智慧之表现，并造成思想之混乱，并非由于名言之自身之有何魔力，而唯由于名言之能规定限制吾人之思想之方向。思想向一方向进行时，其他方向即如隐而不见。故当人在以手救儿不出，而说出“我不能救儿”时，此名言即使人从其不能救儿之方向去想，而不再想法救儿。人在念及贫穷与罪恶皆可厌时，人之思想之方向，即向此二者之同可厌去想，而忘却二者之不同。一切名言依其所表之抽象普遍之意义，皆规定限制人之思想于一方向，而同为使其他方向如隐而不见者。欲使隐者再见，唯赖于吾人之思想之超出原用之名言所规定之方向，而转其方向，以另有所思，而另用一名言，以补足其先所用之名言。然而当人之名言与名言相结之习气既成，则此相结，又复能

直接规定人之思想之如何转向，在此情形下，人思想之转向，亦可为名言之相结之习气所桎梏。而于此时，人之用名言，即皆能得当而无误，亦不引起任何思想之混乱，然却亦可并无智慧之表现与生发。

譬如吾人初由贫穷与罪恶皆可厌，而忘二者之分别时，吾人并不难由只思其可厌之一思想方向，转向而思及可厌者之有多种，贫穷与罪恶，乃各为其一种。吾人即可由此以思及贫穷与罪恶之不同。如一为属经济的，一为属道德的。由此思想之转向，而分别见二者之不同，则吾人即无思想之混乱。然此中“贫穷之属于经济的，罪恶之属于道德的”二语之所以能说出，既由于吾人之知贫穷一名所表之意与经济的一名所表之意相关联，及罪恶一名所表之意，与道德的一名所表之意之相关联；亦由吾人在学习运用此诸名言时，吾人曾形成“贫

穷”一名与“经济的”一名之相结，及“道德的”一名与“罪恶”一名之相结。于是我们如只说“贫穷是经济的，罪恶是道德的”之二语，而全不再思其意，吾人之说话仍无误，而亦不引起任何思想上之混乱。然此中是否亦表现吾人前所说之智慧？则答案明为否定的。因此中并无综合的运用知识，以形成一创造的思想之事，而唯是重复或重现吾人昔所获得之知识，或循昔日所习所形成之其他名言之相结，以另有所说而已。亦即仍是人之为此名言之习气所束缚之事也。

此种依于名言之相结，而有之语言之运用，不特并非人之智慧之表现，而且亦正恒为阻止人之智慧之表现者。如人之常情，同厌贫穷与罪恶，因此有可厌及贫穷与罪恶三语之习惯的相结，人依此相结以说话，不表现智慧，已如上说。反之，如人能超出此三语之习惯的相结，而若耶稣之不厌贫穷，

而谓贫人是有福的，言富人之难进天国，如骆驼之不能入针孔，此即是智慧之表现。然人要有此智慧之表现者，则先须打断可厌、贫穷与罪恶之三语之相结；而人之已有三语之相结者，即不能达于耶稣之智慧，而自然阻止此智慧之生发与表现矣。（传教士只习耶稣此语，所以不表现智慧，其理同此。）

此种由人之语言与思想之相结所成之习气，可阻止人之智慧之表现与生发，我们可再就以前所举之一例以明之。

如人之思想地之圆，此乃表现一创造性的智慧的思想之始点。吾人由经验所见之地，固为平者；然吾人又知在一大圆球之面上，其相接近之二点，所成之一短线，亦似为平者。则吾人可想象吾人所见之地面之平，亦如球面上其相接近之二点，所成

之一短线之平。因而吾人所见之地面之平，可与地球之为一大圆球不相碍，由此而吾人可假定大圆球为地，而此假定即为一综合的运用吾人之所知之地面之平，及“似平者之可属于一大圆面”之二知识，所合成之一构想。此构想之本身，即表现吾人所谓智慧者。然人初所以不能有此构想之理由，此固直接在人只往思其所经验之地面之平，而未及思此“平”，可如一大圆球中之一短线之似平，或由其据所经验之地面之平，遂直往思其为一无限长之一平面。然实则此中阻止人之作地平以外之他想者，亦兼由人之曾以地平之一语，表其所经验之地之平。盖人既以地平之一语，表其所经验之地之平，则此语即可转而规定限制其思想方向，使其循地平之观念而进行。地平之一语，直接涵地非圆之意义，亦即使吾人向地非圆而用思。人之向地非圆而用思，可只是由地平而有之直接推论。此推论纯为逻辑的，而非意在判断此地球之决不能圆。然而

人之思想之顺此直接推论而进行，即为思想之另一方向。而人之思想之向此方向进行，却可在事实上阻止障碍人之思想之向另一方向进行，以想象此所见之平可如一大圆球之面上之一短线之平，而此即已是阻止障碍人之有此想象，而有此智慧之表现矣。

(一一）障碍智慧之表现之情欲习气

除了知识习气与名言习气，可以障碍吾人之运用其当用之知识以有其智慧之表现外，与我们之知识恒相关连的情欲（及其所关联之行为），亦常成为阻碍我们之智慧之表现者。人之情欲，有依于一当然之道德性之理想而自动生发者。此与其名为情欲，不若名之为情志。此当属于下一节所说者中，非今之所及。吾人今所谓情欲，乃指人被动的受外在之刺激而引起者。而此种情欲，又或为纯自然之

情欲，或为兼与知识相连之人为的情欲。纯自然的情欲，如饥思食，寒思衣，倦思卧，男大思婚，女大思嫁，此乃不由知识而由生理心理，自然引起之情欲。此种情欲正生起而正渴求满足时，亦恒使我们自然不求有表现智慧之思想。然此种情欲由生起而得满足后，亦可不障碍人之再有智慧的表现之思想。而另一种情欲，则为与人之知识相连之人为之情欲。此人为之情欲，虽亦根于人之自然的情欲，然却非在一定之自然之情形下自然的发生，而是由人有某种知识引起之，而使之发生者。饥乃思食，为自然情欲，本不饥而见一食物，因忆及我过去食此物时，感其味美，而知其为能致美味，乃尽量食之，则为直接依一知识而生之非自然之情欲或人为之情欲。而人之聚积金钱者，乃依于知金钱之可购物，以满足未来之物质上之需求，亦非自然情欲。未婚之青年见异性或动情，此亦为自然情欲。然因闻彼美之为名女人，而欲与之相接，则为依于知其

为名女人之知识，及欲模仿“他人之与之相接”而求与之相接之非自然之情欲。此一切凡与一定之知识相连，而后引起之情欲，吾人皆可谓之非自然之情欲。此外，如人之被火烧觉痛遂立即避火，亦为自然之情欲。而以后之见火烧则先远逃，则为依于知火烧将致痛之知识，而非自然之情欲。因人之无往而不可有知识，故人之纯自然情欲实甚少，人之情欲乃多为兼由知识所引起之非自然之情欲或人为的情欲也。

人之非自然的人为的情欲，其与自然情欲之大不同，即在其恒能直接障碍人之智慧之表现。此中之理由，在此非自然情欲，既由人之知识而引起，而人之情欲既引起之后，因此情欲之自然求其自身之相续，而如自执持其存在；人亦恒转而望此由知识而知之对象之常呈于目前，以维持此情欲之存在。由此，人即有一不肯忘此知识，而对此知识亦

加以执著之心理倾向。譬如吾人依于知金钱有用而欲金钱，则吾人愈欲金钱，即愈不肯忘“金钱之为有用”之一知识。由是而在此人之非自然之情欲中，人之知识与情欲，遂形成一相互依待而起，亦相互执持以存在之关系，如互结成一环链。此环链之结成，亦有一重现其自身之倾向或习气。此中情欲因联系于知识，而无自然的终结之时间；知识亦以因联系于情欲，而不容人另作他想，以求新知。故人之愈知金钱之有用者，愈贪金钱；而人之贪金钱者，亦恒不知金钱之亦可无用。由是亦不易获得金钱无用之智慧。此亦正为非自然情欲与知识之互结成环链之习气，能障碍智慧之表现之一例证。

吾人上所说之知识与非自然之情欲，所互结成之环链之习气，实遍布于一般人之日常生活中。一般人在日常生活中，恒只注目于其情欲所对之事物。而其对一事物有知识后，亦恒有或爱或恨，或

羡或妒，或怒或惧之情，与之相连。而此诸情，皆依于我们之先有所欲而生，欲在则情在，故可合名之为情欲。而人以欲在情在及情欲之自然求其自身之相续，而如自执持其存在；于是人对一切凡与情欲相连之知识，人亦皆加以执著，而不肯舍，不肯加以弃置。由此而人之心灵亦即陷溺黏滞于其所执之知识中，而不能超拔之，以观其可不真，而难于思及其他之知识，并综合的加以运用，以有其智慧之表现矣。

此上之义，如再就吾人以前所举司马光之例而说，则吾人以前已说，司马光之同伴，可由只见小孩之落水，而本其以往知识，而思及小孩之将死。而彼由此而直接引出之恐怖悲哀之情之表现，则为呼号而哭。而此恐怖悲哀之情及其表现为呼号而哭之事，所以能阻止其进一步去思想救小孩之方法者，亦正在此恐怖悲哀之情等，一方面由思其会死

而引起，而另一方，此情亦可同时转而使其偏于思想此小儿将死。由此，而彼遂不能超脱“小儿将死”之想，而难于有进一步之智慧之表现矣。

此外，在上述之地平之例中，古人之所以想地是平的，固由于其经验中所见之地为平，而遂推测地面应一往是平的。然古人反对地圆之一理由，则是说如地是圆的，则住地球侧面的人将落下，此自亦初只由人之不识地心吸力，并依于“以上下之方向为固定，并以重物皆由上降下”而生之推想。然由此推想，而想及人将落下时，人即可产生一情欲，即畏惧此人之落下。而人之所以畏惧此人之落下，则由于人对地面之事物有一贪爱。此中唯赖于地之平，人不致落下，可使人与其所贪爱之地面之物，能不相离。依此贪爱与畏惧，人即自然愿执著“地平”之观念，而欲废弃地圆之观念。而此亦正当是人之所以不易自地平之观念超脱，以有构想

地圆之智慧之一理由也。

如吾人以上所分析出之障碍人之智慧表现之诸原因，其存在于人心之内部之说为不谬，则吾人可知人之所以难于有智慧之表现，而不免于一种特殊之愚，实即由于上述之种种障碍吾人智慧之表现之诸事物（即诸习气）之存在。由此，人所赖以多有长有智慧之表现，而去除此种特殊之愚之道，亦即无他，而唯求此诸其他事物（即诸习气）之不存在于其心灵，使实际上没有此诸其他事物或诸习气，来成为决定障碍此心灵之表现其智慧而已。而此亦即人之智慧之原之所在。此即回应吾人本文篇首第一节之所说。而吾人欲求有更多之智慧之表现，或发展我们之智慧，则其道或功夫，便唯在化除此为障碍之诸事物或诸习气，使之由存在以渐归于不存在而已。

（一二）智慧表现之障碍的化除，与直接保

养心之虚灵明觉之道德实践

吾人之化除此诸为障碍之诸习气之道或功夫，毕竟如何?则吾人将说，此道及此功夫，其意义将只是消极的、反面的。而以消极对治消极，以反面对治反面，所成就者则纯为正面的，积极的。此意义为消极的之道或功夫，如以一言蔽之，即由道德实践致心之虚灵，化除诸为障碍之诸习气，直接呈现道德心灵，以使此心为德慧兼具之心而已矣。

如分别言之，则吾人欲致此心之虚灵，则知识与情欲之环链，必须使之断；只循名言之习气，以规定限制吾人思想之方向，桎梏吾人之思想……之事，必须使之转；执著、黏滞、陷溺于已有知识之运用之机，必须使之活。而能成就此断、此转、此活者，则在吾人之道德之实践。

吾人今所谓道德之实践，可以直接保养心之虚

灵，为道德之实践之一种。前文已说，吾人形成一知识，即同时规定以后思想之活动之一方向；连结知识成知识之网，即规定出纵横相贯的种种以后思想之活动之方向；而吾人之思想，欲自由的规定其当下进行之方向，以运用其当运用之知识，唯赖其能有力量，以扼制思想之循其他方向而进行，此皆前所已说。至于此力量之来原，则今当说，唯要在人当下心灵之自身，能不因其已往原有其他知识之形成，而思想尝习于向其他方向进行，便受其支配。此则赖于人当下之心灵之恒能提起，而向上，以超冒于其过去之所习之上。而此心灵，愈能提起而向上，以超冒于过去之所习之上，则人愈能自由规定其当下思想之方向，而愈表现高卓之智慧。而所谓心灵之提起，又并非提起一特定之观念或理想，而唯是提起一虚灵的明觉之自身，使之常清明而不昏昧而已。此即可称为一种直接保养心之虚灵明觉之道德实践。吾人有此种道德实践一方直接以

心之清明化除上述之气之昏浊，一方即使吾人之思想之进行方向，不因已往原有之其他知识之形成，而思想尝习于向其他方向进行，便受其支配，亦即同时使此心灵，能不为已往之名言相结之习气所支配，而同时亦能超拔于知识与情欲结成环链之习气之支配之外矣。

在一般所谓宗教生活中，人可由将心灵向上提起，以归着于神，以导致一心之虚灵明觉之呈现。在一般之艺术文学之形成一超拔之理想境意境时，人亦可由注目于此理想境、意境，而自对现实世界一般之经验及知识超拔，而亦现起此心之虚灵明觉。故吾人亦可以宗教、文学、艺术之生活，辅助人心之虚灵明觉之呈现。然此效用，亦可因人之谓神及理想境、意境，在此心之虚灵明觉之外，而沉溺于对之之想象等之中，则此又可转此而导致此心之虚灵明觉之泯没，是亦不可不知。

（一三）直接化除名言及知识习气之道德实践

吾人所谓道德实践，亦包括自觉地求名言相结之习气之化除，与对所形成之知识，不发生执著之工夫。兹再论此二者如何可能之理如下。

名言相结之习气之所以能化除，此要在吾人之用名言时，如能一一反求其初所表之意，则见一切抽象普遍之名言，初皆唯所以表吾人初意之所及之全体之一方面。而吾人今能反求其初所表之意，而知其只为我之初意之所及之全体之一方面，吾人亦即可超出抽象普遍之名言所表之意之规定限制，而将其所表之意，纳之于此初意所及之全体中。由此而吾人之再用新名，以表吾人初所未及表之意，即为以其初意之所及之全体，为直接之所对，而次第用名以表之，非复只循名言相结之习气而用名矣。此可称之为用一名之道之反本。吾人能使用一名之

道反本，吾人即能免于此名之规定限制吾人思想之方向，而桎梏吾人之思想之事。吾人能使用二名之道反本，吾人即能免于此二名之规定限制吾人思想之方向，而桎梏吾人之思想之事。吾人能在一专门学术范围之内，将吾人所用一一专门名词之道皆反本；则吾人即可免于此中每一已有之专门名词之规定限制吾人之思想方向，而桎梏吾人之思想之事。而此亦即吾人在此专门学术之范围中，能有创见发明或表现智慧之思想之一根原之所在。至吾人能在日常生活之范围内，处处将吾人用一一日常生活中之名言之道反本，即吾人在日常生活中用名言时，能处处表现智慧之一根原之所在。唯人之行此一一名言之运用皆反本之道，则由吾人之名言相结之习之先已养成，而非复易事，而恒赖于人继续不断之功夫，方能逐渐成就。然能成就一分，则人之表现智慧之可能，增加一分。此中决然有一番功夫，即有一番内在之效果。此义思之自知。

至于吾人对所形成之知识不发生执著之事，其所以可能之理由，则由吾人在形成知识时，可并不形成一固定执著的思想方向，而免于知识之习气之支配。至吾人所以能免于知识之习气之支配，则由于吾人之知识，无论是由个体事物至其他个体事物，由一理至他理，由一个体事物至其所关联之理，或由一理至其所关联之个体事物，皆本来同时可有不同之思想方向或思想之道路，同时呈现于吾人之前。此乃依于一个体事物恒关联于各个体事物，亦关联于多理，而一理又关联于多理，亦兼关联于多个体事物之故。由此而吾人在认知其中一方向，一道路之存在时，即可同时求认知其他方向、其他道路之存在。而人能常观此两者之相对而相销，则吾人即可无对任一方向与一道路之一固定的执著。循此以思，则吾人在对一个体事物，以此一理说明之时，吾人当即同时求知其亦可以他理说明之，而消除吾人之只以此一理说明之之执著。吾人

在思其可以他理说明之之时，亦当同时思其可以此一理说明之，以消除只以他理说明之之执著。如吾人思一个体与另一个体事物相关，以为其父之时；吾人亦当同时思其可与另一个体事物相关，以为其子，以消除只视之为父之执著。……其余可类推。然而吾人之功夫，则必须是切实的，而非只是虚陈上述之一原理而了解之。如只是虚陈一原理而了解之，在实际上并不能产生消除固定的执著之效。而唯有人依此原理而实践，于凡思一什么是如此时，同时思其亦可如彼，使此中如此与如彼之二观念，恒在相对而相销之中，（此即辨证法的思想之一型）然后吾人能不致于此发生固定的执著。否则吾人今只想什么之如此，则即造成一由什么以至如此之思想方向，而今日之循此一方向之思想，无向对反之方向之思想与之相销，即可被执著而开始形成一习惯的思想方向，一只知“什么是如此”之知识习气，以使吾人之来日，只求重现此知识而运用

之，同时使吾人不易思及“什么之不如此而如彼”，而使吾人当运用“什么之如彼”之知识时，不能自然的直觉的加以运用，以表现为智慧。人于此乃唯有在“什么之如此”之知识重现后，再经一自觉的批判的功夫，或加以超越，“什么是如彼”之知识乃得呈现。此便为一尝试错误或推论之思想历程，非直觉之智慧矣。

吾人如能对于任何知识之形成，皆不加以执著，则吾人时时有一新知识，并时时形成一现在之思想活动之方向，却并不形成固定的执著的思想方向。此乃由于我们时时皆能自觉确有其他思想之方向，与之并在。由此而吾人之不执著的心灵，即可谓为真正的同时统摄诸相异或对反之思想之方向，而常位居其上，而无所偏倚之心灵。吾人现在之此心灵，能当下一念，无所偏倚，亦即使吾人在未来之情境，欲当机运用此诸知识时，能自由的用其所

当用，而不致因今所偏倚所执著之知识之形成习气，以障碍吾人“用其所当用”之其他知识，而表现智慧者。此皆读者对照前文，而思之可知，而义非难明者也。

（一四）直接依道德心灵之呈现而有之道德实践

吾人以上所说之发展智慧之道或功夫，我们皆名之为一种道德之实践，此乃自吾人于此皆须加以力行而皆非意在增加知识而说。然此诸道或诸功夫，乃属于广义之道德实践。此种种实践，唯是种种如何保养其心之虚灵，而不为名言之习气所缚，不形成知识习气之实践。狭义之道德实践，则当为直接决定整个人生行为之志愿、理想或目标之方向，而以之主宰自己之整个生命与生活之实践。此可称为直接依人之道德性之理想之呈现于心灵或道德心灵之呈现，而有之道德实践。而此种实践本

身，尤为人发展智慧者之最根本的功夫或道之所在。

此种狭义之道德实践，所以更为人之求发展智慧者之最根本的功夫或道之所在，其理由在从事此种道德实践之道德心灵，乃为位居于运用知识以成就智慧之表现之智慧心灵之上一层次之心灵，而其实践功夫之效用，又可贯彻于吾人获得知识而具有之之吾人之生命与生活之底层者。由此而人所获得而具有之知识，即皆可由此道德心灵依其道德理想之方向而主宰吾人之生活与生命时，自由的加以运用；而不受上述之知识习气、名言习气，及情欲与知识相结为环链所成之习气所规定限制及桎梏阻碍矣。此诸义于下文可略加解释。

吾人之所以说道德心灵为智慧心灵之上一层次之心灵，而又贯彻吾人生命与生活之底层者，乃从

道德心灵之恒欲依一道德理想之方向，以重造吾人全部已成之自我而言。而人之任何些微之道德修养，亦皆为依一道德理想之方向，多多少少重造其自我之事。人之道德理想，恒超越于吾人已成之现实自我之上，故依此理想重造吾人之已成之自我之道德心灵或道德自我，即可说为现实已有之心灵之上一层次之超越的心灵或超越的自我；而此理想亦可直称为超越的理想。至于吾人现实已有之表现智慧之心灵，则无论其所表现之智慧如何高超，则终只是一对等的与世界之事物互相感应之心灵。其感应可至神至妙，要亦不外为综合的运用其所已有之诸知识之表现。此智慧之心灵，其感其应，仍是径依其自身之原来是如何之一心灵，以为感应之具，而未尝自见其缺憾与不足。因而于其感应之际，其中毕竟夹杂若干上述习气之成分与原始的气之昏浊之成分，彼自身亦初不能知，亦不知自求主宰其如何感应。而道德的心灵，则因其先冒出一超越之理

想，于是能自见其缺憾与不足，而自始为一知求主宰其自己之如何感应之心灵。而依道德心灵之呈现而有之道德实践之功夫，亦即自然有化除其所夹杂之各种习气之成分及气之昏浊之效用。此理可略述于下。

由道德的心灵本身之呈现而表现出之道德实践，一般说，其目的唯在对吾人已成自我之生活或生命原来所形成之生活上行为上之习惯，加以改变重造。而此道德实践之效，似至多只能由若干生活上行为上之习惯之改变重造，而化除若干原来之情欲意愿等，因而亦可化除吾人上述之情欲之习气；然不能化除吾人对已有之知识之执著所成之习气，及名言相结所成之习气等。因而人之德行之事，与人之用知识以表现智慧之事，通常亦只被视为并行之两事。然此说亦似是而非。吾人当谓由道德之实践，而成就人之生活上行为上习惯之改变重造时，

不只改变重造吾人生活上行为上之习惯，亦不只化除上述之情欲之习气等；且亦引发若干合于道德理想之情志，同时能连带改变吾人运用知识与名言之若干习惯，而使吾人逐渐化除由对知识之执著及名言之相结所生之习气者。

吾人之道德理想，与由对之之实践而形成之德行，尽可有多种；然一切道德理想与德行，必同时为理性的。此所谓理性的，即具有普遍意义者。此所谓普遍意义非抽象的普遍意义，而为具体的普遍意义。此所谓具体的普遍意义，即谓此理想乃可为并当为我之过去现在未来所同可遵行，亦为一切人所同可遵行者；因而为能“纵通我生命之终始，横通人与我之生命之内外”之一大公之理想。而其所形成之德行，亦为我之所安而悦之，人所共赞而美之者。夫然，故人之由道德理想之实践，至德行之形成，即同时形成吾人自己现在之生命与过去之生

命及他人之生命间之一种共感共许，及清通与明达，由此而自然化除其气之昏浊，除去一切偏私之情欲意愿，及一切由个人已往之特殊的生命经验所形成之任何生活上之特殊习惯。凡在原则上不能得理性之印可，以纵横贯通于人与我之生命或生活之终始内外，而不能形成一种共感共许清通明达者，皆可由道德之修养而逐渐加以化除。而人之名言之相结及知识之执著所成之习气，其不合于此通贯于终始内外之理性之标准，而又原与其他不合理之生活习惯及生命经验初不相离者，亦将同可以经道德之修养化除吾人生命或生活中之不合理性之部分，而连带归于化除。此义思之可知。

吾人可否说有与吾人不合理之生活习惯及生命经验相离，因而不直接与人之道德生活相干，而独立形成之对知识之执著之习气及名言相结之习气？此点吾人将承认其为有，如吾人由读书及听人之

言，惯知某某名言之相结，及由观无利害关系之事物所成之知识之执著，即皆可形成习气。然吾人仍不难说明此种种之可由道德修养而多少加以化除。此乃由于人之道德心灵之所注目者，乃恒在真实存在之事物，而非止于知识与名言。因而此心灵恒欲透过知识与名言，以直向而直达于真实之存在事物。而道德心灵之求直向直达于真实之存在事物之志愿，由道德修养而存主于心，即自然能发出一消除知识之执著及名言相结之习气之力量。此是第一点。其次，道德心灵因其为理性的，故由此心灵发出之志愿行为，亦恒能任持一合理之目标，而专注于此目标，此即中国古人所谓精诚所注。由此精诚所注，为达此目标而用思想时，即能本此目标而排除一切不相干、不适此目标之达到的一切任意之联想，其用思亦非复只为循其过去所形成之名言相结之习气而进行，亦将不运用任何不当运用之知识。由此，而其原来对知识之执著与名言相结等所成之

习气，即当下发生震动，成为无直接决定其心思之方向之力量者，亦径可称之为无用。此习气亦即以其不能呈用之故，乃自然归于逐渐化除。而人乃可自由运用其所已有之知识，而表现为智慧的思想，此即古人所谓由精诚之所注而产生之智慧也。此是第二点。再其次，人之道德生活之最高者，乃依于成己成物，而以天地万物为一体之道德心灵而发。依此心灵，以观我个人过去之一切特殊的生活习惯、特殊的生命经验，与特殊知识及特殊之名言相结之习惯，皆不过天地间之人所可能有之习惯、经验与知识之一种；而吾人作如此想时，即已开始超越我个人此种种特殊事物之束缚与限制，而亦即在开始消除我个人之名言相结之习气，与对知识之执著所成之习气。人之呈现一成己成物，以天地万物为一体之道德心灵，而自加以保任，则在此心灵之相续存在之历程中，彼亦即自然能相续表现一使吾人超越此诸习气之作用。而此作用则唯是运于无

形，如古人所谓“默而成之，不言而信，存乎德行”。至于此作用之所以为必有，则由于凡与心灵之状态相反者，无不此兴彼仆，此盛彼衰。故一切由对于只属我个人之特殊事物之黏滞陷溺，而加以执著所留下之习气，无不在吾人之此“成己成物，以天地万物为一体之道德心灵之相继存在之历程”中，自然逐渐化除。如日月出而烟雾散。然此亦非谓我个人所有之一切特殊事物，如我之特殊知识特殊经验等，即皆由此而不存在或无特殊价值之谓。而唯是谓，由于任何黏滞、陷溺或执著之不存在，因此吾人能用其所当用，不用其所不当用，而不使听不当用者只凭习气而冒现。而此亦正是人之能有其智慧之表现之最坚实之根据所在也。

（一五）附述具德慧之心灵之状态

关于智慧之道，本文即止于上述三点之提出，

对此三点详细之发挥，则可逐步通至东西圣哲之论，而非此所能及者。但我们于此须附带一说，此一切由道德之实践，而成就的智慧之增进，皆可称为德慧。此德慧，乃不同于一般人之智慧，及天才之智慧者。此不同，今可略独断的陈之于下。

我们说一般人的智慧与天才之智慧之不同，在一般人智慧，初乃自然的分散的表现于其生活之各方面，恒随境而转，不集中于一特殊方面，而其智慧之表现于各方面，亦依其天赋之气质之清浊，而有其自然的限度者。天才之智慧，则恒为表现于一特殊方面者。而人之所以能有表现于一方面之天才的智慧，则由于其气质之清，及其原始兴趣与心力，自然能专注于一定事物之特殊方面（如数学天才只注目于事物之数），于是恒将其对其他事物及此一定事物其他方面之知识，皆能自然的废弃之而不用，亦不以之萦心。而此其他方面之知识，亦即

自然不成为其综合的运用其所欲用之知识以创发新知之障碍。（如人之计算苹果之数者，不思苹果之色香味等性质，则其计数愈速）。故天才亦即能自然的免除一般人之一般的知识习气及其相连之名言情欲之习气之束缚者。然天才之不断创发新知，此新知不断被反省而不断积累，成为一大堆之知识后，此中仍有不断之知识习气之形成。而此习气，仍将转而阻止天才不断创造之事。故天才必不免有竭其才之一日。此皆理有所必然者。

至于由道德之实践而成之德慧，则不同于上述二种智慧之纯恃天赋，而由人自己之努力而来；遂在原则上，可随此努力之日进，而亦日进，以至无疆者。至于人特感有道德修养之必要者，则大率初皆为“其原始心力之所注乃兼在多方面，而非专在一定事物之一特殊的方面”之一般人，而又恒欣羡或向往天才之能专注其心力，于一特殊方面者。此

中原即有一内在之矛盾。由此而当其求如天才之专注于一定事物之一特殊方面时，其对此一定事物之其他方面之知识，及此一定事物与其他事物之关系之知识，与其相连之情欲等，皆可牵挂其心，以使其难于真专注于一定事物之特殊方面，而障碍其表现天才式的特殊之智慧。然人亦正因感此内在之矛盾，故欲加以化除，而迫使其感到由道德修养，以去除此“牵挂”、此“为智慧之表现之障碍者”之必要。而其逐渐去除牵挂及障碍之结果，乃使其心灵对其所具有之一切知识及其相连之名言、情欲等，皆能无所黏滞陷溺，或执著，亦无习气之潜存而气之昏浊者日化为清明。由此即走到希贤希圣之路，而渐成具各方面之德慧之人。然仍不能使其成为天才。此则由于人之欲化除上述之内在矛盾之道德之修养，仍须遍运于其生活之各方面，因而不能使人只专注于一定事物之特殊方面，只于此特殊方面表现天才的智慧。然亦正因其不能由修养而成天

才，亦即使其永不为特殊之智慧所化成之知识之不断积累等所束缚，而其德慧亦不似天才之有时而竭。由此而由道德修养所形成之理想的具德慧之心灵，即为一种具统体性或全面性之圣贤式的心灵。此心灵之状态，循吾人前文智慧之意义及其性质及本文之所论，读者可自加以寻绎，今亦不再详加以讨论与分析。唯可姑加以综括的描述如下，以供读者之参考。

（一）此心灵之状态，自其未接物感物的方面，或心灵之自体方面看，为一平衡中和而虚寂之状态。此平衡中和而虚寂之状态，乃由彼所具有之一切知识及与知识相关联之名言及情欲等，以及其所可能有之智慧的思想之表现，皆因未与物感，而归于寂。此心灵即又可说在一若无所思，而恒自清明醒觉，而更无所偏倚或执著之状态。此即昔贤所谓“无思也，无为也，寂然不动”。“无声无臭独

知时”之状态，亦若无知识，而“其智可及也，其愚不可及也”之状态。

（二）此心灵之感物可是与外物感，亦可是自感其内心中之事物。自其自感方面看，此心灵于其内心中一观念、意像、情欲、想象、志愿等忽然自动冒起；彼将不任其只循过去生活上之习气，以连绵不断；而能随处加以斩截，以加以反观而自感之，还自应之。此自感自应，并非即为此自动冒起者所牵动。此自感即上述之寂然不动之心灵之自感之。虽感之而仍寂然不动。如光明之照人物往来，而光明之自身未尝不寂，亦未尝动。此自应则为由感而不经推论，即直下知其意义与价值，此可自称为人之自明、自知。此中可包括对此冒起者之自性、其所自来与所将往、其是与非、当有与否，等之自明自知，此为人对自己之生活之智慧的思想之原泉，亦人之内在的道德实践之根本。此应之而不

经推论，至于即感即应，而应无不当，盖即昔贤所谓“不思而中，不勉而得”，“寂然不动，感而遂通”，“才动即觉，才觉即化”之境界。

（三）此心灵自其接外物感外物方面看，则在其正求知物之何所是，或解决一问题以求达一目的时，初无预定之观念，亦无任意之假设，更无不必要之推论；而其在不同时间空间，所已获得而具有之一切知识，则又如皆同时聚合，虚涵于其当下之心灵之后，为其背景，以待其当机而对境时之自由运用；乃能直下不用其所不用，而用其所当用。此亦为古人所谓“不思而中，不勉而得”、“寂然不动，感而遂通”之一意义。而此类事之所以可能之理由，则在其能“即其所兼感之他物，以销化一切与所正感之物不相应之知识之出现”之“可能”或“几”，因而能当机以综合的运用其所当用之知识以知之。如儿时司马光之见旁无大人，即不

作呼大人之想，自知急于救儿，即不作以瓢出水之想，亦不作儿不可救之想，亦恐怖而哭。此种人因自知其所感者之为何，即能阻止不相应之知识之被运用而出现，而不待于“其出现后乃再由推论以知其非，方加以破除”；吾人可称之为一种“即见即思”之思，亦可称之为一种直觉地批判的思想。常言之批判，乃是于一用不相应之知识而生之错误之思想，既出现之后，再知其错误与不相应，乃破除之。直觉的思想则为直觉一观念或一理之真。而此所谓“直觉地批判的”，则为不待一错误之思想之出现，而即直接依于所感之事物之何所是，而自始不运用不相应之知识，而即自然同时销化此错误之思想之出现之“可能”或“几”，此即古人所谓“知几其神”之一义。

（四）自人之言说方面看此心灵，因其能当机而自然消除错误与不相应之知识之运用、及不必要

之推论，其思想恒直达一结论或真理；故所说出表达其思想之语言，遂必简易而直截，并无许多曲折之思辨。所谓“夫人不言，言必有中”。然人在进一步的问难时（或自己问难及假想有人问难时），则彼又能回头反省其所以达此结论或真理时，所通过或所运用所根据之诸知识，而一一说出之。此即成为对此结论或真理提出一理性的证明或说明。然此理性的证明或说明，唯对问难而有意义，不对问难，即可归于无有。所谓“问而后告”、“说不喻，然后辩”。人有此辩，乃出于不得已，更绝无明知其非，而以诡辩自护之事。故对于亦有同一之智慧，以直达同一之结论或真理之人，则此理性的说明或证明，皆不须说，所谓“不言而信”、“以心传心”。如说出其所达之结论或真理，亦唯在互相印证其智慧之所至。印证之后，则唯有“相视而笑”，互感“莫逆于心”，或唯以“礼乐相示”而已。

（五）自人之知识之限制方面看此心灵，它可对若干事物有所不知，没莫有知识（此似不同于所谓上帝及佛之全知，然在上帝与佛之全知中，同时亦应有诸互为对反知识之相销，而化为无知，故不同而同。但此义非今之所能详及）；但它对其所有之知识，则皆知加以运用。因而他能真正的知其所知，而同时亦知其有所不知。此即孔子所谓“知之为知之，不知为不知”。由是他依此心灵以听他人之言说时，如他人之言所根据者非其所知，则彼闻之之后，可无任何是非之判断，亦不先期其必是或必非；而如他人之言，其所根据之知识，乃彼所已知；则彼闻人之言时，即能直下持之与其所根据者相照映，而不经推论，以直感其或合或不合，与其是否表现一智慧及其智慧之所存。此即善于“心知其意”，善于“意会”与“心契”之事也。

（六）自此心灵求对外在事物之新知识之活动

方面看，其对其所不知之外在事物求知时，仍可作种种试探性之假设，引申其义并济以实验观察，以求证实何者之为真。此与一般人及科学家之求知，并无不同。然而他所作假设，可不必赖意匠经营，苦思力索，而恒能自然的综合运用其所有之知识，使一假设突然自心中浮出而冒起，此乃其心之虚灵疏朗而宽闲之表现；同时能真正自觉一假设之只为一假设，不加以执著，因而一觉其不妥，即能当下加以化除。此外，因其能自知所运用之知识之为如何如何，一无昏昧，故决不会作出自相矛盾的假设，亦自然不会作出将不同观念互相混淆的假设，复决不会作不相干而与所已知之客观事物之性质相矛盾之假设。而此亦即真有庄子所谓“知其所已知”之功夫，有孔子所谓“知之为知之”之功夫，不待学逻辑而亦能不违逻辑之心灵状态。

（七）从人之此心灵之智慧，依于其德行上

看，则人依其最高之德行而欲生物成物时，则此一心灵为一不忽视任何存在事物之存在性及其价值意义之心，此即仁智兼备之心。人依此仁智兼备之心，以生物成物，则决不执一以废百，而恒求“万物并育而不相害，道并行而不悖”。而行此仁智之道之方，则为“知远知近，知风之自”，而恒自当下之待人接物之言行下手，乃能依高明广大之心量，而表现为笃实切挚之庸言庸行，以次第润物泽物而敬人敬事。由此，其智足以去一切知识上之障蔽而通达无碍；其仁足以去一切情欲上之偏私，随处与万物相亲和而不隔。由仁智而有其义，则务当务之为急，亦可于一时一地一特殊环境下，运其智、行其仁于一特殊事物之成就，而浑忘其智与仁之原可无所不及；乃将其余之志业，待诸自己之未来与其他之人，俟诸百世。其礼则尊重崇敬古往来今、上下四方一切人之德慧之心灵之一切表现，而自视若一无所有，而他人之所有，亦皆如我自出，

而如备于我者。

关于此具德慧心灵之状态，今即说到此第七点。至于“过此以往，未之或知也，穷神知化，德之盛也”，非所及论，而唯有待于读者深造之以道，以求自得之者。依吾人方才之所言，谓人之具愈高之德慧者，其言愈寡以观，则吾人之论此心灵之言愈多，亦即去之弥远。我今此文所言者已太多，即证其非出自德慧之流行，而唯出自思虑之推求。此思虑之推求，至于具德慧之心灵状态之描述，早应知止。而读者真有会于本文之意，得鱼而忘筌，则本文之全部，亦可皆为废词，今亦不能再于废词上再加废词，故本文止此。

一九六二年八月十日

人生三书之三：人生之体验续编

自序

一

本书七篇，乃余七年来之所作，意在为廿余年前拙著《人生之体验》之续篇。其与前书所陈者，在思想之核心上，并无改变。其不同之处，要在如本书第七篇引言所说，即《人生之体验》一书，唯基于对人生之向上性之肯定，以求超拔于吾之现实烦恼之外。而十余年来则吾对人生之艰难罪恶悲剧方面之体验较深，故相较而论，前书乃偏在说人生之正面，而思想较单纯，多意在自勉，而无心于说教，行文之情趣，亦较清新活泼。虽时露人生之感叹，亦如诗人之怀感于暮春，仍与人之青年心境互相应合。此书则更能正视人生之反面之艰难罪恶悲剧等方面，而凡所为言，皆意在转化此诸为人生之

上达之阻碍之反面事物，以归于人生之正道，而思想亦皆曲折盘桓而出，既以自励，亦兼励人，而说教之意味较重。行文之情趣，亦不免于迂郁沉重，如秋来风雨，其气固不同于暮春。然此书能面对彼反面之事物，更无躲闪逃避，困心衡虑，以斩伐彼人生前路之葛藤。荆榛既辟，而山川如画。是春秋佳日之得失，固未易论也。然人必历春而至秋，此书与人之青年之心境，多不相应，而唯与历人生之忧患，而不失其向上之志者相应；人之读此书者，亦宜以前书为先，此书遂只能居于续篇之列矣。

此上所言，乃以前后之拙著，其写作时所依之心境，相较而言。至于置此书于著作之林，其价值何在，即甚难言。而予之写此书，亦如写前书，于写时初实无与任何古今中外之人生思想，比较异同，计较胜劣之见，而事先亦无一系统之计划。初固未尝见有所谓著述之林，亦未尝期必成一著述；

而唯直就吾之生此时代，住此人间之所实感实见者而为言，即次第成此七篇。乃依写作先后，编为一集。唯今既编之为一集，重加反省，见此诸文之宗趣，虽未尝有异，然亦各有一论题，而其先后写成，亦约有一秩序行乎其间。又就此七篇之主要义理而观，各篇之所陈，亦有进于昔贤之所言，而可为开拓一思想之新境界之所资者。兹分别述之于下。唯皆凌空而述，亦不必与此七篇之文句，皆相贴切。盖须读者遍观诸文之后，泯其文句，以会其实义，方能与此所述者相契也。

二

关于此七篇之宗趣，不外如上所谓转化为人生之上达之阻碍之反面事物，以归于人生正道。此所谓人生之上达，要在对已成之现实人生，不断求超升一步。而此超生，对外而言，亦即将自己之人

生，由平日所周旋应对之流俗中拔出。此拔出，乃一与流俗之隔离。此隔离非人生之上达之终点，然为其必不可少之始点。此亦为贯注本书七篇之宗趣，而随处加以提撕者。而人之不能拔乎流俗，则首在不能拔乎流俗之毁誉，故吾人亦当于毁誉之现象，有一如实知，方能转俗以成真，由流俗之世间以上达于真实世界，而成就吾个人之人格之上升，此即本书第一篇之论题。至于第二篇，则转而论此个人之心灵之凝聚与开发，及其与世间相接之道。此则意在使此心灵既不随世间而流荡，亦不闭塞于其自己，而得与师友相共切磋于“通达而贞定之真理”之途。第三篇论人生之艰难与哀乐相生，则既无世间，亦无师友，唯见一孤独之个人为求其人生之向上，而遍历其人生之艰难，以上达于一“哀乐相生之情怀”。此中之言及世间者，皆融入个人所遭遇之艰难与哀乐相生之情怀而论，而真理即在此情怀中，故与前二文之旨趣又略异。在本书诸文

中，此文亦为较能相应于一悱恻之情怀而写成者。第四篇论立志之道及我与世界，则以志愿摄情怀。而此志之立，则要在既拔乎流俗之世间，而又置自己于世间，兼摄世间于自己。第五篇死生之说与幽明之际，则由生说死，由明说幽，而意在由彻通死生与幽明，而以此一心，贯天下古今之人心者。此乃本书各篇中义蕴最为弘深，亦最难为当世所深信不疑者。此盖必人先信真理之万古长存，兼具哀乐相生之情怀，与通天下古今人心之志愿者，乃能真实契入。第六篇人生之虚妄与真实，则为克就人生之如何去除其存在中之虚妄成分——此诸虚妄成分，盖皆由人之所以为人之尊严处之误用而生者——以论必有个人之知行情志之对己对人，应世接物，及其所以善生而善死者，皆全幅真实化；人之整个人格之存在，乃得成一真实存在。此为遥契于中庸之立诚之教者。第七篇人生之颠倒与复位，则广说人生之一切堕落、偏执、染污、罪恶之颠倒

相，皆缘于人之超越无限量之心灵生命之自体之颠倒性而生，而此性又非其本性。此乃意在由对此颠倒性相之体悟，以反显人生之正位居体之直道者。依此，而观人生之堕落而下降，亦所以助其超升而上达，而宗教家之穷人生之染污与罪恶之相者，亦与儒言相资而不二矣。

循上所说，是见此七篇，虽同一宗趣，而各篇亦各有一论题，然其前后相连，亦略有一秩序，要不外拔乎流俗之世间，以成就个人之心灵情怀志愿之超升，而通于天下古今之人心，以使人生之存在成为居正位之真实存在而已。而此秩序，则唯是吾将此诸文编为一集之后，无意中所发现。夫我以七年之期，成此七文，平均相隔一载，乃成一篇；而一文之成，例不过三数日， 一年之中，三百六十余日，皆有他事间之。据生理学家言，人生七年，形骸更易，而细胞换尽。然此七文之间，乃亦竟有一

秩序，存乎其中，是见人心底层，自有潜流，虽重岩叠石，未尝阻其自循其道，以默移而前运，此皆不可思议，使我喟然兴叹者也。

三

至于克就此七篇之文之主要义理而观，吾今日加以反省，亦可试总括而言之。即此诸文，皆唯是意在指明：一般之求人生之向上者，其所向往之理想环境，及其向上之行程，与其向上所依之心性，皆处处与一向下而沉坠之几，相与伴随，亦常不免于似是而非者之相幻惑；因而人真欲求人生之向上者，必当求对此沉坠之几与似是而非者，有一如实知与真正之警觉；人亦恒须经历之，以沉重之心情负担之，而后能透过之，以成就人生之向上而超升。此则吾写人生之体验时，所未能真知灼见及者，而昔之儒者与西方之理想主义者，及当世之贤

者，亦未必能于此殷勤加意者也。

自昔儒者言仁，言人我心之感通，由此仁与感通以见天心；西方理想主义者，言人心之形而上的统一，由此以见上帝之心。此乃中西思想之究竟义，吾所夙信受奉持，并乐为之引申发挥者。此七篇之究竟义，亦在乎是。然世罕能知：人之求名求誉以及好权好位之心，亦原于人与我之心之求相感通，其根源亦在人之欲成就人我之心之统一。唯依仁以行，乃希贤希圣之道，而徇逐名位，则沉沦流俗之途。一念而上下易位，其危微之几，似是而非之际，人亦罕能察及。此即本书随处谆谆致意之一端，而其要旨，则陈于本书之第一篇者也。

自昔儒者，言天地阴阳翕辟及人心开阖动静之义，此皆属于宇宙人生之大理，所以彰彼太极而立此人极之所资。西方理想主义者，亦言正反及消极

积极之相互为用，合以显宇宙之绝对真理，顾又不知于人心之开阖动静之际，自用工夫，以立人极之义，遂与中国圣学之传之切切于此者异。然中国圣学之传，虽切切于此，而言多简要，对今日世态之日繁，复难资针砭之用。昔贤之偏在正面立言，于此开阖动静之几，可被阻滞而旁行歧出以导人生入于陷阱与漩流之义，亦引而未申。此亦吾于写人生之体验等书时之所忽。本书第二篇，论心灵之凝聚与开发，而处处以心灵之闭塞于陷阱，及流荡为漩流，以为照应；实即所以彰昔贤所言之人心之开阖动静，皆各有其旁行歧出，而成人心之病痛之原者在。夫人心之开阖动静，皆昔贤所谓生生化化，天理之流行之所摄，乌知人欲之根亦即在此流行中乎。而人欲之流行于陷阱，成漩流，亦似天理流行之一动一静，而实天渊迥隔。此即本书第二篇之微旨所存，而惜所论犹有未尽意者也。

再如于人生之行程，吾昔于人生之体验中，尝以由求生存、求爱情、求名、求成就事业，以上达于真美善神圣之途说之；其所以必须有此步步之上达，乃由其每一步皆不能自足，此吾昔之所见及，亦西方之理想主义者，以及一切求人生之向上者所同见及者也。然先儒之论人生上达之道，则不喜分为斩截之项别、阶段与步骤或层级而说之，恒直下通真美善神圣为一体，以主宰吾人之此生。孔子所谓志道、据德、依仁而游艺，固无斩截之层级之可言也。依孔子此言以观，西方所谓求真之科学哲学，求美之文学艺术，以及宗教中之礼仪、教育、政治、经济之术，及一切实用之技，皆艺也；人之修为之方，其要唯在自省其一一游艺之事是否依于仁，而其发于外，是否有据于己之内部之德，其志是否通于人生之大道而已。此修为之方，其工夫乃在人之时时处处之如此如此自省，以对一一之事，切问而近思，固亦不必分人生之事为项别，而系统

的讨论人之修道之历程也。然当今之世，各种社会文化学术事业，皆已明显化为分门别类之领域，人心之次第着于此诸领域以历世务，即成一历程；而人应世接物时，其所依之仁、所据之德，亦原有高下之辨，则吾人亦未尝不可就其历世而历事之历程，以言其心境之转易升进之迹相，及所经之道路上之层级。此即吾人今日立言之方式，如吾昔之所为，未尝不可大异于往昔者也。

然吾人今之分人生之事为项别而言人生之历程中之心境之转易升进之迹相与层级，其用意虽是，然徒将此诸层级，由下以次第及于高，加以论述，则可使人产生一幻觉，即以人生之历程，如能自然向上以转易而升进者。吾于人生之体验之第二三篇所论，及黑格尔于其精神现象学所论，同可使人发生此幻觉。此则皆由吾人之忽略：人生之行程与步履，实亦步步皆可停滞而不进。其每一步之上达，

皆可再归于滑下沉落；即不停滞而前进，亦步步皆有其艰难。自此而观，则人生亦如永无进步之可言，其心境之高下不同者，实亦毕竟平等；而人生一世，乃永无可恃，而时时皆当自栗其将殒于深渊。此即徒就人生之历程，视如向上转易而升进之历程而论之者，其所不足之处，亦即本书第三篇论人生艰难之所以作。此篇于每一人生之行程与步履之升进，皆一一举其艰难，亦即于其升进之中，见退降之几，而所以使人悟及一切升进之事，皆有其似是而实非者在也。

复次，人生之道以立志为先。盖人生之本在心，而志则为心之所向，亦心之存主之所在。先儒固重立志，而佛教之发心，与耶教之归主，皆同为立志之事中一种。然昔圣贤之言立志，亦皆重在自正面说话。志之所在，即道之所存；志而能立，念念不离于道，及其充实而有光辉,则大化圣神之域，

皆不难致。斯义也，吾亦深信而不敢违。然人之立志，如非一往超世之志，或只务个人成己之志，而真为由成己以兼成物之志，则此中并非全为一直上之历程，而实有一大曲存焉。而唯待致曲方能有诚。然此致曲以有诚之义，则昔贤所未伸，而有待于吾人深知其所以曲。此所以曲，在人之志欲成物者，人必于世间之物有所得，而此有所得，即阻其志之向上，而使人忘丧其初之成物之志。至人之转而求无所得，则只能归于超世以成己，而非复为儒者之志，遂使所谓成己成物之言，徒成一虚脱之大话。是皆理有必然，而见人之立志及求成其志业之事中，即有忘丧其志，使志业无成之几，存乎其中，以成一大曲者。而此中由致曲以有诚，而成就直上之道者，则在人之既拔乎流俗以存超世之意于内，而又须兼本于：置我于世界内及置世界于我内之二义，以观我与世界之关系，而更在对此二者之分裂之痛苦之感受，而求去此分裂时，立一向往志

业之根基。以此观先儒之我与天地万物为一体之言，则谓之为状圣贤之大化圣神之域之心境及道体之本然皆可，而以吾人之向往于此，即足以立志，则大不可。而一体之义，必先兼自三面分看，而感受分裂之痛苦，实反身而诚，乐莫大焉之初基。宋儒之学，始于寻孔颜乐处，乃唯言人当先求超世，求有以自得之一义。然论及人之成其志业，亦同谓必担当艰苦。而吾人生于此道术分裂之时代，则正当由分裂之痛苦之感受处，以入于道。人能于分裂之痛苦之感受处，见人心所求之和一，及其本来之和一，则乐亦斯在。是见乐当由痛苦之感受入。若吾人生于当今之世，于一切分裂之痛苦，漠然无感，而徒学二程兄弟初学于周茂叔之吟风弄月以归，及朱子之傍花随柳过前川之乐，以此见天地与人之同此生意周流，道体斯在，遂止于是，则亦似是而非之儒学也。

复次，世之论人生者，恒忽于人之有死。然吾人生于今日之时代，方更了然于人之时时可死。今之核子战，固随时可将吾人毁灭净尽也。故吾人之生于死之旁，亦至今日，乃更易切感其义。而人死之可悲，盖唯宗教家能深知之。吾尝参加佛教徒之超度众生幽灵之法会，而感动不能自已，遂知通幽明之道，大有事在。西方之哲学家，则对人之死之问题，最为麻木，徒视为哲学问题，加以讨论而已。中国昔贤之重祭祀，亦纯为所以彻幽明之际，而自古及今，皆郑重其事者，今则罕知其义者矣。夫我对人之情，必慎终如始，事死如事生，然后能致乎其极。而我之情能溢于生者之世界之外，以及于死者之世界，通彻于幽；则生者之世界，亦皆为我之所怀，而我对生者之仁，亦当可更至乎极矣。唯宗教徒之病，在其情入于幽而或复沉于幽，乃不重对——圣贤豪杰祖宗父母，致其诚敬，则死者之潜德幽光，未必能为我所摄，以还入于明。此即儒

者之祭祀之义，所以为切挚。至于宗教徒中如基督教徒之普为死者作祷，佛教徒之普为幽灵求超度，亦自有其不可思议之功效，非可以常情测。亦皆所以彰露人心之至情必彻于幽之一端，宜当与儒者之祭祀并存而不悖。唯此皆匪特为西方之哲学家之所忽之义，亦世俗之一切学者之所忽之义。而泥于孔子未知生焉知死之言者，亦多撇开此问题于人生问题之外。然实则生死为人之两面，必合之乃见人之全。既为两面，则必可彻通。而吾书之第五篇，则意在由人之原生于死之上。及死者与后死者之至情之交彻，以言可由祭祀以通幽明之理；故人生之真相，实死而无死，而鬼神之情，亦长在此世间，读者果有深会于此文之所言，则幽明之间，以及明与明之间，幽与幽之间，另有一纵横之天路，以使人心相往来，而人之心灵之自身，亦实无能使之死者，则核子战亦实不能杀人，而实无可畏，唯其造孽不可挽耳。是则非此文所能一一尽其旨者。然人

欲有深会于此文之所言，又非深知人之生于死之上，并以其情先由明彻幽而入于幽不可。人之生于死之上者，即生机存于死机之上，无死机则无生机，不知死机者亦不知生机。人之情必由明彻幽而入幽者，即人唯由此乃能竭其仁、竭其仁而后人能真生也。则所谓徒知生而不知死者，不求其情之彻幽而入幽者，实亦不知生与生机，所谓不见庐山真面目，只缘身在此山中，亦生而未成其为真生者也。此即人之只知生而不知死者之为害。而此不知死，既可使人生非真生，则此“不知死”，正为人之真死机，以使其生不成真生者。此人之不知死者，乃人生对其生之世界之另一面之大无明，而使人沉坠陷溺于其苟得之一生，亦使其生非真生，而成似是而非之生者。而世之重人生者，乃恒以不求知死为教，而常人亦不敢正对此死，与其生于死之上之事实而观之，又恒自拂除斫丧其彻幽而入幽之至情，乃视祭祀为多事，以宗教家之为死者作祷，

及求众生之幽灵超度为无用。而不知此皆证其生而非真生者。　茫茫人海，孰为真生?非彼大圣，其孰能知之?

至于本书之第六篇，言人生之真实化，则其中之一要义，在指出人之内在的超越性等，亦可误用，而为使人之存在包含种种虚妄成分之一原。第七篇人生之颠倒与复位，则指出人之超越而无限量之生命心灵之自体之可颠倒，而表现于有限之中，或与之成虚脱，而无数之人生之染污罪恶皆由之而出。此人之超越性与无限性，皆原为人之无尽尊严之所系，乃我昔所常论，亦西方理想主义之哲学家之所同重视之义。然此二文中则说明其亦为人生之虚妄之一原，及无数人生之染污罪恶所自出。斯所以见此为人之尊严所系之超越性、无限性，亦如不能自持其超越，自持其无限，而自具一沉坠向下而导致虚妄虚脱之机，而人之超越性及无限性之表

现，亦咸有其似是而非之表现。此似是而非之表现，正为人之存在，其真实之程度或反不如其他自然物之存在者，亦见人之罪孽之深重，实远非禽兽之所及者。夫然，故此人之尊严之所系，亦即人之卑贱之所系；人之成为高于万物、灵于禽兽者之所在，即人之低于万物、罪逾禽兽者之所在。由此而一切赞颂，可归于人；一切诅咒，亦可归于人。人可上升天堂，亦可下沉地狱。人之生于宇宙，实为一切虚妄与真实交战之区，亦上帝与魔鬼互争之场；而人生之沉沦与超升，乃皆为偶然而不定。吾年来于此之所感切，未尝不与西方之存在主义之所感切，不期而遇合。盖皆同为此分裂之世界之反映，亦人类精神生活之行程，历数千年至今日，遭遇同一问题之所致。至其不同之处，则在彼存在主义者之言此，皆期在暴露人类之危机，亦更求穷哲学之理致以为言，其精彩之论，遂足惊心而动魄。吾此书所说，于此实自愧不如，亦无意相效。盖对

此一切世界之分裂与人类之危机，亦可只求知其大体上如是如是；如若必穷形极相而论之，亦如图绘鬼魅以求快意，及至其栩栩如生，且将为鬼魅所食。不如略陈其貌，余皆默而存之。而人生向上之道，仍要在转妄归真，去魔存道，由沉沦以至超升，使分裂之世界，复保合而致太和。故于此一切入妄招魔之人类危机，唯当于此人生之行于其向上之道之途程中，加以指点而已足。此即吾书之所以虽随处指出人之上达途程中，所遭遇之反面之事物，颇似有异于先儒及西方理想主义者及吾人生之体验等书，重在自正面立言者，实又更远于存在主义者以描述暴露为工；而仍是承先儒之重实践之精神而为言，以期在于人生之正面理想之昭陈与树立。而此书之只为吾之人生之体验一书之续编，其意亦在乎是也。

第一篇 俗情世间中之毁誉及形上世间

毁誉现象，一般的说，直接属于形下的俗情世间，而不属于形上的真实世间。但它又是二者间交界的现象，同时亦是人生之内界——即己界——与外界中之人界之交界的现象。这现象，是人生中随处会遇见，而内蕴则甚深远，然常人恒不能知之，哲人恒不屑论之。实则人如能参透毁誉现象的内蕴，即可了解由形下的俗情世间，至形上的真实世间之通路，亦渐能超俗情世间之毁誉，而能回头来在形下的俗情世间，求树立是非毁誉之真正标准。这些话要完全明白，须逐渐由俗说到真，由浅说到深。此下分六段说明。此六段又分两部：前三段是说“俗”，其文字本身亦是俗套的；后三段则希望逐渐转俗成真。

（一）作为日常生活中之经验事实的毁誉

我所谓作为日常生活中之经验事实的毁誉，每人都可以从他的日常生活中去体会。在一般人相聚谈话的时候，通常总是谈学问谈事业的时间少，而批评人议论人的时间多。批评人议论人，便非毁则誉。西方有一文学家说，人最有兴趣的是人。此应再下一转语，即人最有兴趣的，是对人作毁誉。毁誉本于是非之判断。人有是非之判断，则不能对人无毁誉。我们可暂不对此人间有是非毁誉之事实本身，先作一是非毁誉之判断。我们可暂不誉“世间之有毁誉”，亦可暂不毁“世间之有毁誉”，而只将其纯当作为一事实看。中国过去民间普遍流传一讲世故的书，名增广贤文。其中有二句话：“谁人背后无人说?那个人前不说人。”此二句话之语气中，包含一讽刺与感叹。但这是一个事实。人通常是依他自己的是非标准，而撒下他的毁誉之网，去囊括他人；而每一人，又为无数他人之毁誉之网所囊括。一人在台上演讲，台下有一百听众，即可有

一百个毁誉之网，将套在此讲演者之头上。一本书出版，有一千读者，即可有一千个毁誉之网，套在此书作者之头上。一人名满天下，他即存在于天下一切人之是非毁誉之中。而一个历史上的人物，他即永远存在于后代无限的人之是非毁誉之中。这些都是此俗情世间中不容否认的事实。

这个事实，有其极端的复杂性。其所以复杂，主要是由人之任何的言行，都有被毁与被誉的可能。这亦不是从当然上说，而是从实然上说。其所以总有此二可能，大概有四种原因。一是人之实际表出的言行，只能是一决定的言行。每一决定的言行，必有所是。人们在发一言行时，亦总可暂自以为是，他人便可是其所是而誉之。但是人之言行，是此则非彼。故每一决定的言行，又只能实现某一种特定的价值。因而在想实现其他特定价值的人，便可觉此特定言行之无可誉，而复可转而以其他特

定价值之未被实现，为毁谤之根据。最能表达此种毁誉现象的，即伊索寓言中之一老人与小孩赶驴子的寓言。小孩在驴背，则人要说为什么让衰老的人步行?老人在驴背，人要说为什么让稚弱的小孩步行?老人小人都在驴背，人要说何以如此虐待驴子?老人小孩都步行，人要说何以如此优待畜牲?此寓言是把老人小孩与驴之四种可能的关系，全都尽举，但无一能逃他人之毁。因为人采取四种中之任何一种可能，都不能实现其他可能中所实现之价值。这是人之任一决定的言行，都不能免于毁谤之一原因。二是人之实际表出的言行，依于人之内心的动机。但是人之内心的动机，是不可见的。因其不可见，故人总可作任意的揣测，人亦总有对之作任意揣测之绝对的自由。即人总有孔子所谓“逆诈亿不信”之自由。故孔子耶稣之言行，他人亦可不信。在此，孔子耶稣要作任何辩白，皆可是无用的。因辩白是言，言一说出，则他人仍可疑此言所

以说之动机。荀子说：“君子能为可信，而不能使人必信己”。这句话加重说，是君子必不能使人必信己。第三是任何表出的言行，必有其社会的影响。而此影响可好亦可坏。这好坏之影响，恒系于此言行与其他因素之配合，本不当只归功或归罪于此言行本身。但是人通常是依结果之价值，以判断原因之价值。因而总可依于对一言行之影响结果之好坏，以判断此言行本身之好坏，而生一不适切的毁誉；因而好者皆有被毁之可能，而坏者亦有被誉之可能。第四，是人作毁誉，总可兼采取公私二种标准。此即在贤者亦有所不免。公的标准依于良心上之是非判断，私的标准是以他人对自己好与不好或利害为标准。武三思说，吾不知天下何者为善，何者为恶，对我好者即谓之善，不好者即谓之恶耳。此亦是人作毁誉时之常情。中国民间有一笑话，说一老太婆夸他女儿好，因其将其夫家物，带回娘家，真孝顺；但媳妇不好，因将其家之物，亦

带回娘家去了。这种将公私二标准，互相轮用以兴毁誉，亦是人之常情。此外人实际上是依私的标准兴毁誉，却以公的标准作理由，而将公私二标准，互相夹杂起来，更是人之常情。此不再举证。人之毁誉，兼有公私二标准，世间一切是非毁誉，便无不可颠倒。

此上四者，皆使人之言行无不兼有被誉及被毁之可能。读者可以随处去勘验一番，便见一切人皆可受求全之毁，一切人皆可有不虞之誉；由此而使人间之毁誉，与人之言行之自身价值，永无一定的互相对应的关系，而有各种可能的配合。总而言之，人间世界一切毁誉，在本性上实为无定。这是日常生活中所经验的毁誉现象之复杂性所系之第一点。

日常生活中所经验之毁誉现象之复杂性所系之

第二点，是缘于上述之毁誉之无定性，与人之心灵之交互反映，而使人间世界，对某一人言行之毁誉之流行，可成一永无止息而无穷的漩流。对某一人同一之言行，人可依此原因而施誉，亦可依彼原因而兴毁。谤誉不同，而有谤谤者，谤誉者。如谤誉相同，则又有誉谤者，誉誉者。复有谤谤谤者，谤谤誉者，誉誉谤者，誉誉誉者。此谤誉之相加减乘除，以环绕于一人之言行而流行，原则上遂可为一永无止息之漩流。此漩流之存在，更使人间毁誉现象，显一无尽之复杂性，虽有巧历，亦不能穷其变。但这亦是我们在日常生活中，随时随处可以勘验的事实。

（二）作为社会政治现象之毁誉

上文说日常生活中所经验之毁誉现象，是只把它作为个人对个人现象来看。现在我们再进一步，

把毁誉现象作为客观的社会政治现象来看。毁誉是个人的活动，但是此活动中，恒包含望他人亦作同一毁誉之要求；而人亦本有模仿、同情他人之毁誉，或受他人之暗示以作毁誉之一种社会性。由是而有所谓众口共誉，众口交毁，或众好众恶之社会现象。一人群社会，恒有其公共的宗教信仰、道德标准，以及礼仪风俗、政治制度、法律习惯。于是其中之人，恒对于能遵守之者，则共誉之；对于违背之者，则共毁之。毁之无效，而以刑罚继之；口誉无效，而以权利赏之。一人群社会之人之共同的毁誉，与共同议定的刑赏之价值，则在维持此一人群社会之宗教信仰、道德标准、礼仪风俗、法律习惯之存在，连带亦即维持此社会人群之存在。因而此毁誉、刑赏，即被称为一种社会对个人之制裁，或社会大多数人，本于他们之要保此社会人群之存在与其宗教信仰等的动机，而对少数个人所施之制裁。从西方近代之思想看，自边沁及今之社会学

家，盖无不重此社会制裁或社会控制之现象之说明。说毁誉是社会对个人的制裁，这亦可兼由个人之恒畏社会毁誉，而不敢放言任行，以得证明。人之作违背一社会之公认标准之言行者，其畏社会之制裁，并不必同于畏社会中特定的某几个人之制裁，而恒是畏一切其他人合起来，对自己之可能有的制裁。此其他人合起来之可能有的制裁，凝聚成一整一的社会制裁之观念，而使“社会”宛如成为一有十手十目千手千目，在监视我们自己之言行的实体。社会学家如涂尔干等所谓社会的实体之观念，盖亦依此义而立。

毁誉可说是社会对个人的制裁，毁誉亦复是人之所以有政权之得失，政治地位之得失之所本。除了世袭的政权外，人之所以能得政权得政治地位，或由于大众之推举，或由于旁人之推荐，或由在上位者之选拔。凡此等等，无不以赏誉为先行之条

件。当社会上对政治上在位之人物的毁谤之言，塞于道路时，则迟早必造成政府内部之改革，或暴发为革命。于是任何人之高官厚爵，以至世袭的政权，在此亦无一能永远保持。至一般政党的竞争与政治上的斗争，亦几无不以集团的自誉与集团的毁他为工具，这都是极浅易的常识。

（三）作为主观心理现象之毁誉

要真了解作为个人日常生活中之经验事实看的毁誉，与作为社会政治现象看的毁誉，必须赖于了解作为主观心理现象看的毁誉。因毁誉之为一经验事实，最初只是人心理上的经验事实；而一切社会制裁之所以对个人为有效，社会之毁誉之所以能致一政权之兴亡与个人政治地位之得失，最后无不根于诸个人心理的要求或活动。然则作为主观心理现象看的毁誉，究竟是什么?

作为心理现象看的毁誉，首为我们内心所体验的他人对我之毁誉。我体验了他人对我之毁誉，此毁誉即存于我之内心，而为一内心中之现象。但是此内心中之现象，通常皆与一好誉而恶毁之心理要求相俱。次为我们内心所体验的，我之誉人或毁人之心理活动。而此活动，则恒与对他人之言行之价值判断相俱，或即是此对他人言行之价值判断本身。由是而我们当前的问题即在：此好誉而恶毁之心理要求，与对他人之言行之价值判断，在人心中究竟是怎样的存在着?

人之有好誉而恶毁之心理，是毁誉成为有效的社会制裁之真正根据。如果人不先好誉而恶毁，将尽可放言任行，而不畏任何他人之批评与社会上之舆论。故深一层言之，人之怕此社会制裁，并非怕他人以外的社会，实际上只是要满足其好誉而恶毁之心理要求，亦实即只是人之好誉而恶毁之心理要

求在制裁他自己之其他欲望，与其他心理要求。此处实只有内在的自己制裁，而并无外在的社会制裁。这个意思，现代西方心理学家亦多了解。如詹姆士称之为社会的我，弗洛特称之为超我（Super Ego）。亚德勒（Adler）之心理学，则谓好誉而恶毁之权力要求，为人一切心理中之最根本之要求，人之一切心理病态，及各种自夸与自卑之情绪之产生，皆由此要求之不得正常的满足而来者。

人之好誉而恶毁之心理要求，实甚强烈，恒可胜过人之其他一般心理要求。此亦可由人对其日常经验之反省，以随处得证明。粗浅点说，商人是好利的，但你只要能为他铸一铜像，他即可捐出一二百万。政治家是好权的，但孟子说好名之人，能让千乘之国。一般人是好色的，为了名誉，亦可抛弃他的外室。都市中人，自己可以吃得很坏，但衣冠必须讲求；何以故?因怕人轻视，喜人之称美其衣

冠故。孟子说，“令闻广誉施于身，所以不愿人之文绣也”；又何以故?衣冠于此不必要故。美国有一经济学家韦布伦（Veblen）论资本主义经济社会中，有闲阶级之一切奢侈的消费，多不是为自己之享受，而主要是炫耀或表出其有闲的身份。其实这亦只是要俗人艳羡称誉而已。施耐庵著水浒传序说，求名心既淡，便懒于著书。亦可反证人之著作之事，常是为名。好名之心，一切大学者、大诗人、大艺术家，同难加以根绝。所以弥尔顿尝说：“一切伟大人物之最后的缺点，即好名。”人之好色好货好利及其他一切物质欲望，都绝完了，而此心仍未必能绝。一宗教徒可不婚不宦，茹苦衣单，但仍恒不免望他人之称誉恭敬。而最奇怪的现象是，人之不好名，亦可成为得名求名之具。隐逸是依于不好名，但汉代皇帝征辟隐逸之士，隐逸者反而得了高名。唐代之隐逸之士，隐于距长安最近之终南山，以便随时奉召。唐代考试，又另有所谓

不求闻达科。以不求闻达而求闻达，是最矛盾的现象。但这亦曾定为制度。据说有一笑话，说一学生出门多年，再来见老师，说他学会恭维人之本领，专贩高帽子（即恭维人之言语）与人戴，于是无往不利。老师说，此对一般人有用，对我却无用。学生说，像老师者，天下能有几人?老师微有高兴意。于是学生说他的高帽子，又贩出一顶了。这虽是一笑话，但却指出了人之好名之心之最深的一面。此之谓名缰，其力胜于利锁。唯赖此名缰，而后一切社会政治之名位能诱人，而后人与人间之是非毁誉，可以摇荡人之心志，而播弄颠倒俗情世间的一切人生。

把毁誉现象作为心理现象看，我们说人有好誉恶毁而求美名的心理。但是人不只有此心理。如人只有此心理，则无一人能得名。只顺人之好誉恶毁求美名之心理发展下去，人将只愿他人誉我，而不

愿誉他人。如人人皆是只求他人之誉我，而不愿誉他人，则亦无一人能得他人之称誉。故人之所以能得称誉之事实，即根据于人亦有愿称誉他人之心理。而人之好誉恶毁之心理本身，亦包含有他人对我必可有誉或毁的肯定。故人之有誉人与毁人之心理活动，亦同样不能否认。

人何以有誉人与毁人之心理活动?他人之是非长短，何异风乍起，吹皱一池春水，干卿底事?人如果只是顾自己生存的动物，人将不管他人之是非而无毁誉。人如果是神，将只有对人之爱与悲悯，或本于正义之赏罚，而无暇于作对人不必有实效之毁誉。毁誉是人间世界的心理现象。这种心理现象，关于毁的方面，似乎可以上段所说好人誉己之心来解释。因毁人即压低他人，压低他人，即间接抬高自己，而使人可转而誉我。至于我之誉人，亦可说是为的使人转来亦誉我，此即所谓互相标榜。

但是人之毁人誉人，尽有不出自压低他人，亦不出自互相标榜之动机者。如我们称誉古人与远方之贤哲，即明知其间无互相标榜之可能者；我们由对一所佩服之人生失望之情后，发贬毁之言，亦明非先存压低他人之心者。诚然，人之毁人，固或由觉人对自己有害；人之誉人，亦恒由于觉人对己有利。我之当面誉某人，而毁其他之人，亦有是为取悦于某人，望某人对我有好感，而使我得一利益者。此固皆是由自己个人利害出发而兴之毁誉。此外，人尚有不为自己个人利害而兴毁誉之心理动机，亦无容得而否认。

人何以有不为自己之利害而誉人毁人之心理动机?这当说是因人本会对他人之言行，作客观的价值判断。人对自己之言行，皆可有一好坏之价值判断而有自责，此即人之良知。人可将此良知之判断推扩出去，及于他人，以责望人，即有毁誉。此种

毁誉，是直接以我良知所认定之普遍的当然之理为标准，而看人之言行本身之是否合此标准，遂对其价值，作一判断。此种毁誉，是无私的，亦是从他人之人格本身作想的。由此种毁誉，恒可发展为对人之纯好意的劝导与鼓励。此为毁人誉人之心理动机中最好之一种。

但是人之誉人毁人之心理，尚有一种既非为己，亦非从他人之人格本身着想的。此可说是属于广义的美感者。譬如有人一事做得好，我们即誉之，或我想作的，我做不到，或未做完，而他人做得好，帮我做完，我们亦誉之。这时我之誉人，是因觉他人之能完成我所原期望达到的一目的或要求。目的要求在我，而完成之者为他人。此二者配合成一和谐，即属于一广义的美感。此时，他人之言行活动，使此和谐实现，而成就此美感。我们即依此美感而生称誉。反之，则可生贬责之言。

这一种缘于广义之美感之毁誉，细察起来，有一种不稳定性。譬如在此中，我之誉人，如注重其本身之能战胜困难，以作好某事一面，即可发展为上述之对从他人人格本身着想之一种称誉。如只注重其适能达我个人所期望之目的一面，则我之誉人，实际上只是肯定人之言行，对我目的之实现的一工具价值，因而可说是不自觉的为己的。而一切此种不自觉的为己之誉与毁，都是随自己之一时之目的所决定之好恶而变。我喜欢什么，而你能作，我即称誉你；不喜欢，则责备你。但此时我又不必自觉的想到我得了什么好处，或受了什么损失，故又异于纯以自己之利害为毁誉标准者。而文学家艺术家在其心灵为审美性所主宰时，其对人毁誉之变化无常，亦复如此。所谓依于口味之毁誉是也。

（四）在精神现象中之毁誉

我们以上所讲的毁誉现象，都可说是属于俗情世间。俗情世间即毁誉与财色主宰的世间，而毁誉之力尤大。马克思能知财主宰世间，弗洛特能知色主宰世间，皆不知毁誉亦主宰世间。尼采罗素能知权力欲主宰世间，而不知人对人之权力欲乃由人之欲他人承认我、称誉我、顺从我而产生；而毁誉流行之范围，更有大于一般所谓与权力有关之范围者。然毁誉之有效的流行，仍在俗情世间，而不在超俗情之真实世间。真实世间不展露于一般人之日常生活社会现象与心理现象，而展露于人之精神现象。精神现象只是俗情世间中之少数人所常有，或一般人之在少数时间之所偶有者。

精神现象亦可说是一种心理现象，但不是一般人的心理现象。一般心理现象是随感而自然发生的，精神现象则是为一自觉的有价值的理想所引导的。一般的心理现象，使人对于外面的世界，作各

种主观的反应，并时求直接改变环境。精神现象则初是人对他自己之心理现象自身的一种反应，而先求改变主宰他自己之心理以及行为，以使其生活之全体为理想所引导，而由此以间接改变环境。故精神现象可称为一自作主宰的心理现象，或专心致志于一自觉有价值之理想的实现之心理现象。

我们的日常生活，多是顺习惯走。顺习惯走时，我能觉得。但这是心理现象，不是精神现象。人看见一人一物，便发生许多自由联想，由甲至乙，由乙至丙；闲居无事，许多念头在心中，更迭而起。此我亦觉得。这是心理现象，不是精神现象。与人谈话，听人一句话，我生一观念；我说一句话，他生一观念；他再说一句，我再生一观念。群居终日，任兴而谈，言不及义。这是心理现象，不是精神现象。以至听人讲书，看人文章，欣赏美术，到教堂作礼拜，到难民所去送寒衣，如只是随

所闻言语，所见文字，所感境相，而动念动情，都恒只是自然心理，而未必见精神。再如一个人，学问有成，随问随答，登台讲演，口若悬河，听者动容；字写好了，任笔所挥，皆意趣无穷。这赖于此人过去之努力中，曾有一段精神；但此人之现在之能如此如此表现，却可能只是凭恃已养成之习惯，而无新的精神。由此以观人观己，则知人之自然发生的心理现象，无时或断。人日有所思，夜有所梦，都恒只是心理现象。至于精神现象，则唯待人自作主宰，而专心致志，于其自觉有价值的理想之实现时而后有。亦即在人之有创造性的文化活动与道德活动时而后有。

什么是创造性的活动?不是说所创造的东西，以前未有过，模仿亦可是一种创造。创造性活动之所以为创造性活动，必达于一内在的标准。即此活动，乃由我们自觉为一有价值之理想所引导，而专

心致志自作主宰的求实现之而生；同时在此专心致志自作主宰之心境中，包含：对于一切不相干者之排除，及对心中与外面世界中一切成阻碍者之克服或超化，由是以持续此心境自身而无间断，是谓精神。故写杂感，不须什么精神；写长文章或千锤百炼之短文，横说竖说，归宗一旨，对不相干之观念，一一排除，错误之见，一一驳斥，便要精神。准时办公，或不须什么精神，成就一事业，于一切困难，水来土掩，兵至将迎，鞠躬尽瘁，死而后已，便要精神。随地写生画漫画，不须什么精神；作一数年乃能完成之壁画，贫病交迫，手不停挥，便要精神。偶然本好心作好事，不要精神；而发心希圣希贤，成佛作祖，使天理流行不断，私欲习气之念，才动即觉，才觉即化，便要精神。精神之特性，在能自持续一自作主宰、专心致志的心境，而无间断。此心境亦恒在其排除不相干者，克服超化其阻碍者中进行。精神生活永远如一逆水行舟，而

直溯水源之航行。而此亦即创造性的文化生活、道德生活之本性。

我们知道了精神现象、精神生活之异于一般日常生活心理现象，便知在精神现象、精神生活中的毁誉，迥异于作为一般心理现象、社会现象、经验现象的毁誉。简单说，即在人之精神现象、精神生活中，人必然多多少少视俗情世间之毁誉如无物。人亦唯能多多少少视俗情世间之毁誉如无物，而后创造性的文化生活、道德生活才可能。真正的学者，何以敢提倡一反流俗之见之思想?以先视俗情世间之毁誉若无物故。真正的艺术家文学家，何以能开创一艺术文学之新风格，或反当今之时文而倡古文，反当今之时代艺术而倡古典艺术?以视俗情世间之毁誉若无物故。圣贤人物英雄豪杰，何以能特立独行，尚友千古?以视俗情世间之毁誉若无物故。“举世誉之而不加劝，举世非之而不加

阻”，“自反而缩，虽千万人，吾往矣”，是一切有精神生活有创造性之文化生活道德生活的人，多多少少必须具备的心灵条件。

俗情世间之毁誉，所以不足为凭，其理由在我们第一第二节所说：俗情世间之一切言行，皆有被毁与被誉之二种可能。毁人誉人之心理动机，有各色各种，动机不同而为毁为誉，亦因而不同。此即使俗情世间之毁誉，总是在那儿流荡不定，此盖即流俗一名所以立之一故。而俗情世间中之毁誉，所以得流行于社会，而成为对个人发生制裁作用者，其根据则恒只在个人与个人间之会互相暗示、互相模仿、同情之自然的社会心理。然人与人之互相暗示模仿、同情之言行，恒只是一未经思索的自然言行。人可以未经思索的受任何暗示，而模仿同情任何言行。一切真有价值或无价值或反价值的言行，同可暗示他人，使人加以同情模仿。而利用此人心

的弱点，凭标榜与宣传，聚蚊成雷，积非成是，我们即可在一时一地，暂时造成一种毁誉之标准，而形成一种社会势力。因为无论在什么地方什么时候，都是有真知灼见的人少，而随人是非的人多；人类好誉恶毁之自然心理，或好名心理，亦总是要投此社会之所誉，避社会之所毁，不敢加以违抗的。由此而见俗情世间之毁誉之流行，经常包含某一种的虚伪性。而人之精神生活或创造性的文化道德生活之开始点，即在知此中恒涵虚伪性，而先视之若无物。我们亦可说，在人之精神生活、创造性的文化道德生活中，人须要由毁此重流俗之毁誉之念，而自誉其超流俗之毁誉之心境。在流俗的毁誉中，视此种自誉，为孤芳自赏。但说之为孤芳自赏，含有贬毁之意。实则一切精神生活、创造性的文化生活、道德生活，在原始一点，恒只是孤芳，恒只是自赏。流俗之所以贬孤芳自赏，表示流俗之毁誉，与超流俗之毁誉之心情，二者间有某一种根

本的冲突。

（五）求名心之形而上的根原与超流俗毁誉之自信心

但是人要超流俗之毁誉，是不容易的。从一方面看，孤芳自赏，或人之自誉其能超流俗之心情本身，亦尚不是人类精神生活中之最高的心情。因此中包含一单寒孤独之感。人类思想中，特着重在超人间世是非毁誉之情者，盖莫如庄子。其独与天地精神相往来之心境，亦即古今之至芳。但庄子心情中，仍有某一单寒孤独之感。此外一切纯属个人之精神生活、创造性的文化生活、道德生活之发展，其直拔乎流俗以上升，到此心悬于霄壤，而无人能了解时，人皆不能无一单寒孤独之感。因人心深处，另有一难言之隐。此“隐”是原于感鸟兽不可以同群，人毕竟要与人通情。人的心恒需要他人的心来加以了解，加以同情。故逃空虚者，必然闻人

足音跫然而喜。人一自觉的要人了解，要人同情，人便可仍免不掉求誉而惧毁，以至重新坠入争名夺誉之场。

有人说，人需要别人的了解同情是不错的。但人得一知己，可以无憾，则人仍可拔乎流俗毁誉之外，更何至坠入争名夺誉之场?但是此问题，实不如是简单。如一知己而可得，何不求第二、第三知己……以至无穷?如只有一知己，其余之人与我全不相知，则悠悠天地，依然荒漠。单寒孤独之感，仍不能去也。而对彼与我全不相知之人，我即仍不免于隐微之中，望其能知我。而有此求人知我一念，则求誉畏毁之心，仍不能根绝，即仍有坠入争名夺誉之场之可能。故超流俗之毁誉，未易言也。

读者如真知上文所说，则可见人之于流俗之毁誉，实处于两难之境。人如欲有真正个人之精神生

活、创造性之文化生活与道德生活，必须视流俗之毁誉若无物，而求超流拔于一切毁誉之外；然人果超拔于流俗之毁誉，孤行独往，又不能绝单寒孤独之感，仍不能绝好誉恶毁之根。故吾人旷观古今人物，当其少年气盛，一往直前，能不顾当世之非笑者，恒至老而婞娜取容，与时俯仰，或贪位怙权，以要名声。其离世异俗，独行其是者，至老则又不胜苍凉寂寞之感。此人生之大可悲者也。人处此两难之间，或转而生玩世感、幽默感与承担悲剧感，以冀逃出两难之外。然此皆各为一种心理精神之现象，实无一真能解决此中问题，今姑不论。

但是我们如果能真知此两难之所自生之原因，亦可知如何逃出此两难之道。此两难所自生之原因，是人既要求有拔乎流俗之精神，而又不能离世而孤往，人必求与世人通情。由是我们可逐渐了解人最难根绝之好誉恶毁之心理，实是人之要“通人

我而为一”之道德感情的一种虚映的倒影。人之求名求誉，只是为了使人心灵中有我，所以一个人可杀身以成其名节。一个自愿杀身以成名的人，其临死之际，除了知道在后人心灵中，将有他以外，还有什么?桓温说，大丈夫不能流芳百世，亦当遗臭万年：无美名，臭名亦好。这更表示一纯粹的只望百世万年之后，人之心灵中知有我的心理。是见人之好名求誉之心之所以生，只是因我知道我的心以外，还有他心，而要他心中包含有我，以形成一统一而已。充量发展的好名心，所以可成为求无尽之名者，则因我知有无数他心，故望此无数他心中皆有我也。如果我根本不知有他心，或我心中先莫有他心之观念，则我亦无处去求名，而我若不求他心中有我，亦无所谓求名。然我心既非他心，我何以必求他心中有我，而后我心得满足?吾人于此问题，可思之又重思之，然而答案唯一：即我与他人间，有一心灵上的相依为命，或我与他人有一形而

上的统一。直接呈露此通人我而为一形而上之统一者，为人之道德感情。而人之求名心，则可说为此道德感情或我与人之形而上的统一本身之虚映的倒影。

何以说求名心为道德感情或我与人之形而上的统一本身之虚映的倒影?因在道德感情中，我自觉的要了解他人、同情他人、帮助他人、扶持他人，将我所知真美善告人教人。此时，我心中即包含了他人，而求我自己对他人有所助益。这是人在我心之情爱所润泽之中之下，而我心之情爱，则自内流行以及于外。我是施者，而人是受者。这便是我之直接体现呈露此人我之形而上的统一。而在我们求名誉时，我求人心中有我，则我成为一被了解者，被同情称赞者，我望有一个一个的他心，来施称赞于我，则我落在一一自上而下的称赞我的他心之下，而成一纯受者。又因此中我之心，是一在下的

纯受者，故视能施称赞给我之他心，在我之外。他的心既在我外，而我又欲内在于此他心之称赞中，以造成一统一。于是此统一亦即一方成一为我内部之所求，而又在其外之统一。而此所求之统一，即可名之为直接体现呈露人我之形而上的统一之道德感情的一虚映的倒影。

以上所说之一段话，对一般读者，恐只有细细体验一番，才能明白。如果真明白了，便知人之好誉恶毁之心，乃一深入人心之骨髓者。人在幼年少年青年以至壮年，只是一往发展他自己之兴趣、才情，可以不知毁誉为何物。一个天才型人物，亦可终生只是任天而动，无人无我，任其兴趣与才情之所极，以发挥其生命精神，成就其精神生活，而可一生不知毁誉为何物。这种人是天地灵气所钟，其一生亦只是表现发泄其所赋自天之灵气，表现完了，即撒手而去。但是这种人太少。而这种人与一

般之少年壮年人，不知毁誉为何物者，都可谓其精神尚在一人我浑然，未真正划分的境界。而当他一朝真觉到人我之划分，我外有人，人们各有其心在我心外时，他亦即可感到人我间如有一深渊。而此深渊，同时造成他自我内部一种难以为怀的分裂。这时人便必然会求贯通人我心的道路。其中一条，是直承形而上之人我之统一，从我发出一道德心情，而求自己之情爱有所流注，自己之力量有所贡献，使我之心能通向他人与社会；而另一道路，则是望他人之心来称誉我、赞美我，使人的心通到我这里来，由此以使我得客观化而存在于他人之心，以获得一我与人之统一。后者虽为前者之虚映的倒影，然其本源是前者，故三代以下唯恐不好名。三代以上，是人我未分之世界。三代以下，是人我既分之世界。人我既分，人便总要走一条贯通人我之道。功名心与道德心情之所由生，同表示人与我之有一心灵上的相依为命，人与我之有一形而上的统

一。但是人顺功名心下去，因他人先已被置定为在外，则此人我之统一，永为我所求的，而非为直接呈露于我的。我永在求一外在于我之他心，使我得投入其中，此中有永不能完全满足之渴望，永不可完全弥补治疗之人心我心之分裂，而我与他人或社会，复同时落入一以力量互相对峙较量之关系中。因一方面，许多人之同要争名夺誉，是一力量较量的关系，此中有成有败，有得有失，使人心志不宁。而尤其重要的一方面是：人之求名，乃求他人或社会承认我，但此实依于我之先承认他人与社会之毁誉对我的重要性。而我既然承认他人与社会所发之毁誉对我的重要性，则他人与社会之毁誉标准，即有力量转而主宰我自己，而我必不免于去求合他人与社会之毁誉标准以言行。而俗情世间的毁誉标准，又必然是无定的。由此而人最初之一切天赋的兴趣才情、自觉的理想、自定的价值标准，便都会在要随时顺应他人的标准以言行之一念下，而

日渐销磨斲丧。人如愈好名，与缘好名心而好位好权，则此销磨斲丧之事进行愈速，此中竟尔毫厘不爽。任何强作气之奋斗，都丝毫无用。此是必然的真理。而回头的路，则只有把一切向外求功名的心，全部抽回来。然抽回来，只是离世异俗，以忘毁誉超毁誉，又不能免于上述单寒孤独之感，这便逼人只有转而走发展道德心情，以通人我的一条路。

对于人生之毁誉问题，在中国先秦诸子思想中，实十分重视。当时最热中的功名之士，是所谓纵横家法家之人物。这些人想各种方法，以求时君世主之赏誉。但是韩非子之说难一篇，却同时把人无论如何亦不能必然得誉而避毁之道理说出了。墨家以贪伐胜之名为无用而尚实利。道家的人物，则看清了徇名者必失己，而求超毁誉，又不免走到一离世异俗之路，而难逃空虚者之哀。只有儒家在此

斩钉截铁，分辨出一个君子求诸己，古之学者为己之学。求诸己或为己之学，一方是要视世间毁誉若无物，而拔乎流俗；但同时要人尽己之心，以发展其道德心情，以通人之心。后来宋明儒者，无不在讲明此为己尽己之学。刘蕺山著圣学吃紧三关，其第一关即人己关。此关是不易过的。过得此关，方见为己尽己之学之实义。这是一旋天转地的枢纽。古往今来，莫有多少人真完全过得去。过不去，不是一定对他人有什么不好，但过不去，则个人之一切天赋精神力量，必然在他人与社会前销磨斲丧，个人总在不断失去其自己，而永远在一有人我对峙之世界中生活；乃永不能直接体现呈露人心深处之人我的形而上的统一，而永不能上达天德。

我们如从一方面去看，则社会上尽多本道德心情，以为社会或家庭或一团体服务，而不求名声之人，他只希望对人作点有益的事。这种人在智识分

子中少，而在一般社会中却多。自此说，求诸己尽己之言，亦易作到。但是我说，这是属于一般人之天赋性情的，这不真见工夫。真工夫，要碰着困难才算得。譬如说一个人可以本其天赋的性情，而乐善好施，此尚容易。然一人乐善好施，至倾家荡产，虽他人无一言以同情赞赏，而犹望有日再得家产千万以施舍贫苦则难。若他人不仅不同情赞赏，乃转而反对其所作之事，视为毫无价值，或以为存心叵测，以至加以埋怨毁谤，而他犹能冒天下之怨谤，以行其素，此又难上加难。此外，任何绝对不计毁誉，一往只求诸己尽己之事，亦实是莫不在原则上有同样之困难。故知真正要过此一关，此中必有一番大工夫在。

此大工夫所在，决不在意气。意气至老而衰，历久而弱，与他人意气相抗而弛，终济不得事。然则此工夫，在何处求之?答：此工夫唯在真正之自

信求之。只有真正自信，可以弥补不见信于他人时之心灵上的空虚，而可冒天下人之轻忽怨谤，以行其素。何以人有真正之自信，即可冒天下之怨谤而行其素?答曰：怨谤者乃他人之判断。然真自信者，自知其言行之真是之处何在，即能自判断其言行之为是，因而即能判断他人之疑惑怨谤之为非。既知其为非矣，则吾又能知“我之判断其为非”之本身为是。此之谓自信。有自信，则一切无根之疑惑怨谤，无不一一萎落消沉于此真能自信之心前，而若未尝存在。“自反而缩，虽千万人，吾往矣。”此无待于强作气也。自信心之足以超临于流俗之上，能以“一是”非“众非”而已矣。

或问：我是一人，彼是千万人，何以一人之自信心，可以胜千万人?答：如实言之，真自信心者，能无限的自判断其心之是之心，亦能知一切非之者之非之心也。无限一切，非数之所能尽，岂只

超越流俗之千万心而已哉。此非玄学，乃实事也。

何以言之?譬如，我写此文，如我确知不是为名为利，则无论有千万人说我是为名为利，此千万人总是错的。再有千万人说，仍是错的。于是我在现在即可以断定，古往今来，横遍十方，一切无量众生，说我是为名为利，一律无一是处；而于我之谓其无一是处，则可自知为绝对之是。人能于此切实参究一番，便知当下一念之真自信心，即一能“无限的自判断其心之是，亦能知一切非之者之非”之无限心体之当下呈露。而自信者之自信中，所包含之自己对自己之此种内在的无限了解，与其中之自慊，即可代替人于求名心中所求之外在的无限的他人对己之了解赏誉，而与之为等值。由此便知千万人非多，一人非少。道之所在，德之所存，天下人知之誉之而未尝增；我行我素，举世莫我知或横加谤议，而我一人自知之，“知我其天乎”，

而未尝减。此皆非玄学而为实事也。圣人所以能自信其心之“建诸天地而不悖，考诸三王而不谬，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑”者，正以此当下之心之自信，即已能穷天地、亘万古，而知其莫之能违也。人能于此向上一着之参悟上立根，然后真能拔乎流俗毁誉之场，游于人世是非之外，而有独体生活之形成。庄生之学，抑尚不足以语此也。

（六）为俗情世间立毁誉标准所在之重要

为己之学，到家是自信。但自信到家，则必须再求为世间树立毁誉之标准，此即孔子之所以必作春秋。此尤为一切学问中之最大学问。何以真自信者，尚须为世间立毁誉标准?曰：此非真自信者为己之事，乃真自信者本其道德心情，以为世间之人之事。盖流俗世间之人，势不能直下一一皆成自信

之人也。流俗之所以为流俗，乃在其一切毁誉标准，总在那儿流荡。流荡不已，是非淆乱，而人生道丧。人之名与实乖，人之德与位违，智者寂寞而愚者喧，贤者沉沦，不肖者升，人间乃有无穷愤懑，无限冤屈，无端哀怨，此之可悲，亦可不亚人世之饥寒之苦，与鳏寡孤独之无告。故知流俗世间，必有为之定是非毁誉之标准，止其流荡之无已，而为之主，足以慰人情之求名实之相应者。此则非有真知灼见，能念念本良知之判断，以为是非，对人不为求全之责备、不逆诈、不亿不信，不由果罪因，不以私乱公，而由人之本身设想（参考本文第一、三段），以施毁誉之真自信者，将不敢于一时流俗之标准外，另定标准，以冒流俗之毁也。真自信者，求为世间立是非毁誉之标准，又必本此上所言之大不忍之心行之。此心之愿，除欲正是非，一平人间之愤懑冤屈哀怨之气外，更无他求。非欲暴其矜持之气，以与世相抗也。夫然，故

论道宜严，取人宜恕。激切之直言，固所以自绝于乡愿，亦以不直则道不见也。然除此以外，亦恒须寓毁誉之言于隐约之褒贬，使言之者无罪，闻之者兴感发而自戒。斯毁誉之为用，乃日同于教化，是孔子春秋之志，名教之所由立也。至于圣人之存心，或理想之人间世界，则当期于一切人之直接相与之誉，皆化为人之互欣赏其善之事，而毁皆化为人之过失相规之事。对远方与古代之人之毁誉，则化为恨吾之未得见，叹息其过之未改之情。人之互欣赏其善，与人之过失相规者，师友间之事，其中固可无人己毁誉之见，存乎其中。而俗情世间之毁誉，至此乃真超升而入一真实之世间，遂若存而实亡。庄子曰“鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术”。“与其誉尧舜而非桀也，不若两忘而化道。”有毁誉，则人与我不能相忘。人与我不能相忘之世间、破裂之世间，乃未尝体现呈露人我之形而上的统一之世间也。故有毁誉之世间，唯是俗情

世间，非真实世间。然此上所言，人互欣赏其善而过失相规，是视人之善若其善，视人之过若其过，此即人我相忘之世间也。然此人与我相忘之世间，非逃空虚之境，亦非人我随缘遇合之境，而是人之心光，相慰相勉，相照相温，见无限光明，无限情怀之世间。此即儒家之理想的人间世，所以胜于道家也。至于在今日真能自信，而关心世道人心者，所以为世间树是非毁誉褒贬之标准之道，又当自视其在社会所处之地位，所当之时势，所对之人物，而不一其术。然要皆可各有随时随地随机，足以自尽其责，以为流俗世间，定是非毁誉之标准之事在。凡此等等，皆各有一番大学问存乎其中，而一一存乎自信之仁者之心。是则有待于读者之深思自得者也。

一九五四年十二月十四日

第二篇 心灵之凝聚与开发

（一）心灵之凝聚与开发之轮转相

人间万事由人而作。而人之作事，由于心灵为之主宰。心灵之大德，即在能开发它自己，亦能凝聚它自己。

心灵的开发之反面，是心灵的闭塞；心灵的凝聚之反面，是心灵的流荡。闭塞似凝聚而非凝聚，流荡似开发而非开发。

在我们日常生活中，我们恒不免本自己一套不自觉的情见私欲或习气来作主张。这些情见私欲或习气，在我们的心灵的天地中，凭空添上许多墙壁，心灵安得不闭塞？

但是人在要把这些墙壁加以推倒时，又常连人带马，一齐都倒，整个的生命心灵，都向外流荡。

此情见、私欲与习气，则如泥沙之与黄河水同时泛滥而出。人之心灵，昏浊如故，不过貌似流行有力而已。

此时再筑堤堵塞，人之心灵又或再归于闭塞。

大约人通常都是在此心灵之闭塞与流畅中轮转。流荡便不能凝聚；闭塞便不能开发。以流畅为开发，以闭塞为凝聚，则产生人生之一最大的颠倒见。

而另一人生最大的颠倒见，则是在心灵正闭塞的时候，人因自甘闭塞，于是反而视心灵的开发为流荡，而不去求开发。而在心灵流荡的时候，他亦可因自甘流荡，于是反而视心灵的凝聚为闭塞，而不去求凝聚。此即自己关了能超越闭塞与流荡的智慧之门。

这时须要开发智慧，亦须要凝聚智慧，去认识什么是真正的心灵的凝聚与开发，其与心灵的闭塞与流荡之别，在何处。本文想多少帮助读者有此认识。

我不希望说得太多，以免使读者之智慧流荡。如果读者觉得我说得太多，希望他本其智慧再加以凝聚。如果读者觉我说得太少，亦希望他自开发其智慧，以思唯本文之所未能说及者。

欲认识心灵之凝聚与开发，无妨先从似在心灵之外的事物之凝聚与开发说起来。我们说心灵，不先说心灵自己，而先说它以外的东西，使人先想它以外的东西；此“想”，亦是心灵自身的一种开发。而由此再回头，说到心灵自己时，则又是心灵自身的一种凝聚。

（二）自然世界中之凝聚与开发

我们知道，自然界的事物总是不断在那儿开发，那儿凝聚。开发是一化为多，凝聚则多结为一。万物由开发而生，由凝聚而成。这是中国先民极早便认识的道理。从一般物理说，动是开发，静是凝聚；热是开发，冷是凝聚。从时间说，昼之阳光普照，是开发；夜之覆盖万物，是凝聚。春生夏长是开发，秋收冬藏是凝聚。从植物说，百花齐放是开发，绿叶成荫子满枝是凝聚。种子开花，花结种子，是一无尽相续的开发而凝聚、凝聚而开发之生命历程。而从整个之生命世界说，则你看植物之位于一定的空间，上承雨露，向日朝阳，下面根须四出，以吸养料，而成其自己枝干花叶，这便是一种以开发为凝聚。而动物之赖植物为生，必有休息睡眠，以反于混沌无知，然后醒来能巡行四方，游目四顾，便是一种以凝聚为开发。一切生之孳生，大皆由雌雄牝牡，交接凝合而生，人间儿女言情，乃在山间水涯；夫妇欣合，恒于洞房静夜。亦以其

他人缘既断，彼此之精神与生命，乃更得其凝结之道，而后能开心发情，生儿育女也。由此等等，是知在自然之世界，实无往而不见凝聚，无往而不见开发，而二者乃相依以成宇宙之日新而富有者也。

（三）心灵与自然世界之关系

其次，从我们人与自然之关系上说，则人之异于其他自然万物者，在其有自觉的心灵。此自觉的心灵，亦即宇宙之心。人由此自觉的心灵，向外面之自然看，只见日往月来，云行雨施，草木茂盛，禽兽繁殖。此不断日新而富有之自然世界，从整个看，只是一大生广生，生生不已，不断开发化育之历程。其中间之节节段段凝结聚合之历程，若隐而不见。人于此遂唯知赞天地之化育。然而人如回头看人之此心，何以能认识体会此自然世界之森罗万象，与其开发化育之历程；便知此乃是以天下之至

虚，容天下之至实；以天下之至简，御天下之至繁；以天下之至微至精，彰天下之至广与至大。只此心之一点灵光不昧，便能包含万象，使日月于此见其明，山河于此呈其形，风云变态，花草精神，飞者飞而走者走，皆为此一点灵光之所彻，如一一收摄于此灵光之内，再卷而怀于其此心之无尽藏之中。则吾人心灵之在自然世界，即自然万象凝聚之所。而天地之所以有人，人之所以有心灵，盖即以若无人之此心灵，则整个自然万象，将只是分别并行的自凝自流，而无统一的凝聚之所也。

（四）人文世界中之凝聚与开发

然我们人对自然加以认识之活动本身，及人对自然世界所作之事业，所造之文化看，则又将见此一切皆依于人之自开蕴藏，而自发其心。混沌凿破而人工开物，天机泄露而人文化成。人之能造物质

文明与社会文化，皆不外将自然与人心本有之能力，使之由隐而显，由幽而明，由寂天寞地而地动天惊。此若无所增，又大有所增。此所增者在形式，不在材质。形式者，文也。故曰人文，曰文化，曰文明。人文、文化、文明者，以人对自然之开发一面而言也。

但是克就人在自然所造之文化自身看，亦复由二面构成。一面是文化中已成之具体成绩，一面是运用此一具体成绩之人之精神。此已成之具体成绩，原为人创造文化之精神所凝聚而成。而运用此具体成绩之人之精神，则可对此具体成绩之意义与价值，加以新认识，新理解，新开发。已成之具体成绩，谓之过去之历史。而认识理解过去历史之意义与价值，加以新开发者，谓之生生不已之人类创造文化精神。唯此生生不已之人类创造文化之精神，能创造人类未来之历史。

自历史以观文化，则人类全部文化，自今已往，皆是历史。而历史中之事，——既皆过去人精神之所凝聚而成，则——如皆已决定，永不改移。人之历史意识，乃——再加以认识考证。愈认识考证，而如愈决定，愈为永不可改移者。此之谓人生之历史意识本身之凝聚性。然而自人当下之创造文化精神，以观历史，则历史实存于人之历史意识之中。历史中之事之意义与价值，皆在现在与未来。如现在未来尚未决定，则历史中之事之意义与价值，亦不决定；而唯由人之创造文化的精神，以刻刻加以翻新。此之谓人之创造文化精神本身之开发性。

其次，从人类文化中之各部分看，则一切社会政治经济之组织制度，为无数人之共同习惯、共同理想之聚积凝结所成，其性质遂比较固定而难变。而一切文学艺术之作品、学术思想，则更赖于个人

精神之创造与开发，其内容遂复杂而多歧。故观人类文化生活之轨道，必观之于制度；论人类文化生活之生命，则必求之于文学艺术与学术思想。组织制度，当求其安定而可久，足以凝聚群众之人心；文学艺术与学术思想，则当求其能善化腐朽为神奇，足以开发个人之德慧，以文学艺术对学术思想而言，则文学艺术重在兴动人之情感，偏于开发；学术思想重在统整人之观念，偏于凝聚。在学术思想中，则由约至博是开发，由博返约是凝聚。故科学更重开发，哲学更重凝聚。凡此之分，皆相对而言，可说者甚多，而不必一一加以列举。

（五）人性人格与人文之关系

然文化乃原于人精神之创造，表现于社会。唯人之人性自身，乃人一切精神之创造之本原。人之人性原于天。天心开发，天德流行，凝聚以成人心

与人性。人心人性开发，而有个人之人格实现，社会之人文化成。然文化之内容，可分部门与领域，而个人之人格，则各为统一之独体。由个人之人格，分别发展开拓其各种心灵活动，而个人可有所贡献于社会文化之各方面；社会文化之各方面之发达兴盛，又聚合交凝，以陶养一人之人格。故又可谓人文由人格而生，此如繁枝茂叶之原于一一之种子。复可谓人格由人文而成，此如花叶相扶，还结为一一之果实。果实或种子为自然世界生机之所寄；而个人之人格，为人文世界人类历史世界生机之所寄。故由观人文世界之复杂丰富，至观个人人格之统一而各为一独体，而后吾人观此人间之智慧，乃由分散而集中凝聚于此人间之至实与至真。

各种人格中，有由人性之自然的表现开发，及社会文化之自然的陶养铸造，而成之自然人格；亦有真正能自作主宰之精神人格。人之人性自然要表

现开发，人所生息之社会文化，亦自然要去陶铸出与之适应之人格。由此而有上所谓自然人格。此自然人格，如为一自然之人性，经社会文化之风气之自然的吹拂，所成之果实。而此果实，却不必即能为开创未来文化之种子。唯真正自作主宰之精神人格，乃能既承天心之开发、天德之流行，以有其自然之人性，而又不只任此自然的人性自然的表现开发，而能自觉此人性之为我有，而自己决定其人格之如何形成；于是乃能一方承受其所生息之社会文化之陶铸，又能转而陶铸其所生息之社会文化。然后可为开创未来文化之种子，既能为果，亦能为因。自作主宰之精神人格，即其心灵或精神能自觉的自己凝聚于其自己，以自己开发其自己之人格。此宇宙间之开发凝聚之二大理，亦唯在自作主宰之精神人格中，乃不复只相对而并立，分散于外在之万物，且显其真正之统一，以直接呈现于此精神人格之内部。

（六）心灵之闭塞相与流荡相之因与缘

心灵之开发不易，心灵之凝聚尤难。大率质地朴厚者，心灵最待开发；而天资颖秀者，其心灵最须凝聚。否则质地之朴厚，或归于智慧之闭塞，而天资之颖秀，难免于聪明之浮露，而归于精神之流荡。闭塞为心灵开发之大敌，流荡为心灵凝聚之大敌。知己知彼，百战百胜。不知心灵之有大闭塞与大流荡之患者，亦不足以知心灵之凝聚与开发之要也。

人之生也，形气限之，限于身躯之七尺，限于有生之百年。唯人此身躯之劳而必求息，则人心有白日之昭明，亦有睡眠之昏沉。唯此百年内，人不能长壮不老，则人有精力充沛之时，亦有神志衰退之期。欲养此身躯，人不能无饮食之事，欲续此生命，又不能免男女之欲。此皆人与生物之所同，自

然所施于人之大限。然谓此为心灵之大患所在，或溯原此心灵之闭塞与流荡，于此人与生物所同有之大限，则又似是而实非。盖凡此人与生物所同受之限制，实依于天地间凝聚开发相依而有之公理。此观前文所论而自明。人依此理，日出而作，日入而息，而幼壮，而衰老，而有饮食男女之事，以与万物共此天地间之公理，以自凝聚自开发其自然生命，固不必足见人之德性之所存，然要亦非人真罪恶之所在。人心灵之闭塞与流荡，乃人之心灵内部之罪恶。若徒溯其原于人自然生命中所受之限制，此乃卸责归罪之方，是由吾人未尝凝聚此心以观此心所生之谬见也。

如实言之，人心灵之闭塞与流荡，只有其如何如何之闭塞与流荡之相貌，可资描写。其外缘，亦可加叙述。然实无决定其必有此闭塞流荡之外在原因可追溯。无论追溯之于自然之限制，或人类祖先

之亚当，或前生之业障，此皆出位之思，而无究竟之论可得。如谓此原于一魔，则此魔亦不在外，而非有实体，足决定人心之必有如是闭塞或如是流荡也。若果真有外在原因或实体之魔，足决定人心之必有如是闭塞或流荡，则此心灵如是闭塞或流荡之命运，即必然注定，决无可逃；而化闭塞为开发，以凝聚止流荡之事，亦终古无可能。人之自开发而自凝聚，以成自作主宰之人格，亦终古无可能矣。

心灵流荡之相貌，为开发复开发，而无凝聚。心灵闭塞之相貌，为凝聚复凝聚，而无开发。开发复开发而无凝聚，如开发之离凝聚以远扬；凝聚复凝聚而无开发，如凝聚之舍开发而自锁。人心灵之开发与凝聚，乃相依相养以为命。而当其相离，则开发如远扬无归，遂成流荡；凝聚如自锁不出，遂成闭塞。流荡之心，依于开发，而失开发之所依；闭塞之心依于凝聚，而失凝聚之所依。故在能自凝

聚自开发之先天心体上，皆为无根，而只根于此心体之一端之用。一端之用，不与他端相辅为用，以周行不殆，遂还自竭。故流荡之行，闭塞之志，终难久持。持之既久，心灵之生命，乃归于自杀。

心灵之闭塞与流荡，皆在先天心体上无根，而唯由于心灵之自陷于其凝聚或开发之一端，以使二者相离而生。至于此自陷之何以生，乃不能再问者。此是尽头处。若人再问，即是执此自陷，为一实在之对象，而视如有体。此执之本身，即为自陷之加深。须知此自陷，实只有相有用，亦可姑说依于一自陷性为根；然此性非心体之本性，而此性仍在心体上无根。故于此性，亦不能视如有体，而吾人之视自陷如有体之执，其本身亦只是另一自陷。此另一自陷，还复在心体无根。此义读者有疑，无妨暂存于心，以供参究，以待一朝之豁然，亦不必勉强求解。然由人心之自陷，而成闭塞与流荡，则

有外缘可说。明其外缘，则亦可助人之释此惑。

人之心灵之闭塞之外缘，即人过去生活所留于心灵之内在的累积习气（私欲意见均由习气成）。人之心灵流荡之外缘，即人之当前生活所遇之环境中，外在的不断刺激。然此过去生活之累积习气，并不必然的决定当前之我为此累积习气所缚，以致此心之闭塞；而此环境之不断刺激，亦不必然决定当前之我为此不断刺激所摇，而致此心之流荡。故皆只为当下此心之闭塞与流荡之外缘，而不能为其因。

我们前由人心能认识自然世界之万象，而存记之于心，以见此心之为无尽藏。然人心匪特能认识自然世界之万象，而存记之于心；亦且能将其在人间世界之生活中，自己所见所闻所感所思之一切，一并存记之于此无尽藏中。此皆可见人心之凝聚一

切，而加以保存之盛德。然人心之每有一存记，乃人心自己之自呈其凝聚之用之一结果，而此一结果复有一吸注人心，还就其中，加以执著以沉陷其中之另一用，而足致心灵闭塞之结果者。由此以观此心为无尽藏，即亦为内含无尽之幽暗，而暗中如有无尽之陷阱者。吾人平日生活中，每一观念之生，每一情欲之动，每一行事之成，当其保存于此无尽藏中时，皆可各从其类，凝为习惯。而此习惯既成，则无论为善为恶，皆为可吸引人之还就其中，加以执著而沉陷其中。则此时之恶习惯，固可导人为恶，善习惯亦可使人蔽于小善，而忘大善，以成不善。此习惯之可吸引人沉陷，如有一种不可见之气，故名之为习气。

我们说人心之又一大用，在其能开发自然，创造文明文化与形成历史。于是人之环境，即恒非一自然环境，而是一社会文化文明之环境。人今所处

之自然环境，亦多早经人之改造，而非复自然之本相。由此而见人之精神能主宰自然，以开创出人文世界之盛德。然人所创造之文化之成绩，由物质器物，至文物，如艺术作品与书籍等，所表现者，皆依人某一目的而成，亦所以供人之达某一目的之用者。故当其接于人之耳目之时，人即恒同时思如何加以应用。于是一物质器物或文物，分别言之，固无不可为人之心灵之继起而有所开发之所凭借；然当其纷至沓来于人之前，为人所目不暇给之时，则可互相牵连，以成为对人心灵之一引诱，而导致人心灵之流荡者。如吾人至都市街头，目迷五色，则恒不免导致一心灵之流荡，而自然界中之云霞灿烂，则不导致心灵之流荡者。正以都市街头之每一物，皆不自觉间引诱人对之作一要求，思凭借之以达一目的。然欲此物之目的未达，而彼物之刺激已来；于是人之心灵，遂方欲住此，又复之彼，遂成流荡。夫心之欲得一物以达一目的，亦是一种心灵

之开发，而当其既达一目的，则复归于凝聚。至在此流荡之心情中，其方欲住此，又复之彼；正是此心之尚未得凝聚之所，又复另求开发。后一开发之生，正承前一心灵之开发之用，其未完成处而起。故其先后一开发，未能直接依于先天之心体，而成浮游无根者。此种人文事物之足导致人心之流荡而浮游，不仅都市街头目所迷之五色为然。即对于人与人间交游聚会之事，一时代之社会文化风气之变动转移，学术思潮之动荡起伏，人若无贞定凝聚之心灵，与之相遇，而只是随人脚跟，学人言语，与时俯仰，随众是非，无不可导致心灵之流荡而浮游。人或于此冥然罔觉，遂由心灵之流荡浮游，进至生活上之放肆恣纵，对人态度之轻薄佻达，终于整个人格之堕落。是乃不知人造文化之成绩，社会文化之风习，亦可为人心灵之重重诱惑，人心灵没顶之漩流之义之过也。

（七）心灵之开发与凝聚之易与难

我们如果了解此导致人心灵之闭塞与流荡之诸外缘，便知人心之能存记一切而为无尽藏，能开发自然，创造社会文化，固见人心之能“卷之以退藏于密，放之则弥六合”之盛德与大业；然此心所存记与社会文化之自身，同不足恃为我当下的心灵，自作主宰的任持其为一能开发又能凝聚的心灵之凭借。匪特不足恃之为凭借，而此亦正为吾人当下之心灵可能由之而致闭塞之陷阱之所在，与可能由之而致流荡之漩流之所在。吾人唯有知此当下的心灵，于此之一无足恃，内见处处如有陷阱，外见处处如有漩流，而生一如临深渊、如履薄冰之战栗危惧之感，然后方足语于真正之自作主宰的精神人格之树立，及能自己凝聚亦能自己开发的心灵之树立。

但是此树立，似难而又不难。因此上所说为内外之陷阱与漩流，其本身亦并非陷阱与漩流。因其本身皆依于心灵之能凝聚一切、开发一切之盛德而有。唯因吾人之有堕落之可能，而后反照出其为陷阱与漩流。而此所反照出之陷阱与漩流，又实未尝必然的决定吾人当下之心向之而堕落。故人于此一念超拔，内不为个人习气之俘虏，外不逐物而徇世俗，则个人已往之经验，皆开发我未来生活之种子，人类所造之社会文化，皆人铺陈于自然之锦绣，而足以衣被人生者，更何陷阱漩流之足言。然此义终不易为人所直下承担，而在吾人今日则尤难。则吾人仍当先知吾人心灵之闭塞与流荡之患，实不易除，而更当有一艰苦之感也。

（八）吾人今日在社会文化上之处境

吾人今日之所以尤难免于心灵之流荡与闭塞之

患，不特由于人类之通病，且由吾人今日社会文化上之处境。大率人在青年，其人生经验不多，知识不富，而人事关系亦少，故成见不多，私欲不杂，其精神恒能向上开发，朝气勃勃，少心灵闭塞之患；而其患则恒在易感易动，向外驰求，而心灵苦难凝聚。反之人当老年，则经验渐多，知识日积，精力内敛，更能凝聚；而世故渐深，成见日固，其患遂患在心灵之闭塞。一民族亦然。当其初兴，恒善表现其创造文化建制立法之天才。及其历史既久，则其过去之文化成绩，既为其未来文化之继续开发之根据，亦恒为其继续开发之桎梏。中华之民族，正为历史最久，过去文化之成绩积累最多之民族，而其文化之成就，愈至后期，亦愈偏重在用之于凝聚、搏合、和协此一大民族之人心方面（拙著《人文精神之重建》卷下《人类精神之行程》曾详论此义）。而今之西方文化，则原于诸较年轻之民族所创造。故精力充足而重在分途开展，以发挥表

现其力量于世界。中国文化发展至满清，其大病正在民族精神之由凝固而胶结而闭塞。西方近代文化，自十九世纪至今，整个言之，明是由四面开拓发展其政治经济之力量，而使此力量到处流荡致沦为世界之侵略者。其学术思想主义，亦愈分愈歧，愈变愈奇；忽而民主，忽而独裁；忽而资本主义，忽而共产主义；忽而个人主义，忽而社会主义；似日新月异层出而不穷，实则日近于走马灯。其精神正日近于流荡。而以此分歧流荡之西方政治经济势力及学术思想主义，与中国之满清之闭塞相遇，于是中国之凝聚固被冲开，中国之社会文化亦日被破坏。各色各样之政治主义学术思想，流荡于中国之结果，乃使中国人心亦流荡不已，无一息之安。……皆中国式之闭塞心灵与西方式之流荡心灵合作之产物，而在今日吾人自救之道，则唯赖吾人由心灵之凝聚，以从事心灵之内在之开发，而开发中国传统之文化，以凝聚西方之近代文化也。

自吾人之先天心体言，彼实原具即凝聚而开发，即开发而凝聚之大用。此心体之大用，恒见于吾人心灵之自觉。心灵之自觉，是心灵之复归于自己，是谓凝聚。然人之心灵，不超升一步，即不能自觉。此超升之谓内在的开发。故人之自觉之事，乃念念凝聚，亦即念念超升，而念念开发者。但舍此心体之大用或自觉之本身不说，则此凝聚开发之二用，恒由所对治之心灵病患之不同而分别呈露。闭塞之病患见，则要在开发；流荡之病患见，则要在凝聚。由此看人格之形成，则其重在心灵之开发而去闭塞者谓之狂，而其重在由心灵之凝聚而制流荡者谓之狷。人能狂而后有风，人能狷而后有骨。风骨者，依心灵之开发凝聚而后有者也。由此以看中西历史文化之发展，则中国三代之敦厚，盖偏在表现民族心灵之凝聚。春秋战国之学术与社会，则偏在表现民族心灵之开发。及战国士人精神流荡、化为游士，而秦则继之以闭塞。汉高祖豁达大度，

为一能开发秦之闭塞者，汉光武为一具凝聚精神之人格。大体说魏晋南北朝，乃为另一流荡之时代。而隋之集权专制，则为此流荡之反动。唐承隋而重文化与国家土地之开发。宋之立国与学术文化，则重凝聚，明法唐而功业不继，至清而政治文化精神，日益成为闭塞。清亡至今，社会政治之变动迭起，历新文化运动以来，民国之学术思想，大皆中无所主，人心又趋于流荡。

复次，自西方之文化言，希腊哲人时代以前，有一重精神凝聚之时代，表现于其宗教。自哲人时代起，而希腊人之心灵，遂重在一般学术文化之开发。而当希腊文化之衰，怀疑思想起，人心乃流荡无依。马奇顿罗马起，而与希腊世界以一凝聚，而罗马之重法，亦闭塞希腊世界之自由思想。由罗马帝国之开发至极，而奢淫之风见，内部政争频仍，北方蛮人南下，而此时之西方人之精神，亦不免于

流散动荡。基督教之宗教与神圣罗马帝国及中古之经院派哲学神学，复加以凝结。中古之精神，因重上帝之启示，教条之信仰，复不免闭塞人之智慧。而西方近代人又重人之智慧与生命之开发，近代文化遂大呈灿烂。然西方政治经济学术文化势力，膨胀流荡而及于世界，又不能无病。如上文所述。吾人今面对此西方文化之冲击，若不甘一无自主，随人流转，则舍由吾人自己心灵之内在的凝聚开发，以一方开发传统之中国文化之精神，一方凝聚西方文化之优点，而合冶之于一炉，此外亦无他途之可循。中国过去学术文化之长，在能尚简易，善于凝聚融协人心，故吾言当加以开发。近代西方学术文化之长，则在善于多方开发，故吾言当加以凝聚也。（此上论中西文化者，可参考拙著《人文精神之重建》《论中西文化》诸文。）

（九）心灵之凝聚与开发之道路

人如何建树一善于凝聚而自开发之心灵，其道颇难言。由一念自觉处，直下承担此中即凝聚即开发之心体大用，是一路。由哲学反省，以逐渐会归此义，是一路。由宗教信仰，以凝聚此心于神或仙佛之前，借对神等之信仰，以内在的开发此心，是一路。恒凝神以观照一超越之理境或形上境界，进以使此心空阔无边，廓然无际，是一路。专心聚智于一学问一事业，由学问之进步，事业之拓展，以开发此心，是一路。此中方便有多门，有或直接或间接，或简易或繁难之别；而人以各种气质之不同，亦或宜于此，或宜于彼，盖难一概而论。

但是我们无论从何路下工夫，均同有一初步的工夫，即了解此事之重要。如果人根本不了解此事重要，则一切工夫，都无从说起。了解此事的重要之了解本身，亦即要待心灵之有一种回头的反省，回头的凝聚，而后可能，而此中即同时有一心灵之

内在的开发。本文之目的，即在指出此事之重要，以帮助人之了解。人如果真由此而多少有所了解，便当知在此了解中，当下有一心灵之内在的凝聚与开发，而此即是一切进一步的工夫之把柄。

由了解此事之重要，进一步的一种起码的生活态度，是不使我们心灵对于当前的事物，——都要照顾。人对于当前事物，——都能照顾到，亦是一极高之境界。但是人在开始自求其心灵之凝聚时，却要有所不照顾。有些东西，我们要视而不见，听而不闻；有些世界或中国之名人，我不必求认识；有些群居终日言不及义的聚会，我不必去参加；有些哗众取宠的讲演，我不必听；有些浮游无据的文章，我不必看。人必有所不为，而后可以有所为。人之有所不为，即人之精神向自己凝聚的开始，而求内在的心灵的开发的开始。

其次，不追赶时代之潮流，是心灵能凝聚而自求开发的人，必当自己建立的一精神态度。时代潮流可以有好的，但好与不好另有标准，不当衡之以时代。只衡之以时代，而只想追赶时代，则本身便是一种不好。这将只使人之心灵，永不能免于流荡之境。因为世间日日有新事，日日之报纸都是满满的。商店的广告与政治家的宣传，总是会天天变花样的。应时的作家，照例要随时找题材写文章的。其中当然总有些好东西，但人之精神，不能只向此注意，顺这一切去放散。放散而终归于应接不暇，则必致心灵之流荡。于此人欲求心灵之凝聚，首先须有一反时代超时代的意识。无论是西方人之创造未来时代，与中国古人之上慕三代，希慕古人，皆一反时代超时代之意识。此意识使我们可暂与当前之时代有一隔离，此在古人，称为拔乎流俗之上。由此然后能使我们之心灵，得一内在的凝聚与内在的开发。

但是上面所说之求心灵之凝聚与开发之起码的生活态度，我们只能从其能使我们之心灵不要向外流荡上，去了解其意义。我们不能因此而真积极的主张，人当脱离当前之时代，而只梦想于未来之时代，或留恋于古代；更不能真积极的主张，人当与他人隔绝，真对世间之事一切，不求见，不求闻。因为如此，正是前面拒虎，后面进狼。此立即将造成心灵之闭塞。此闭塞恒是闭塞于我过去之经验意见习惯之内，与自己个人对过去时代之偏爱，个人所执定之对于未来时代之理想。追赶时代而蔽于今，抗心希古而蔽于古，以及只知企慕未来，沉酣个人之理想，同时未能超出时间之观念。而务外徇俗与傲物自恃，亦同是未能超出人我之观念。

（十）真理为心灵之凝聚与开发之所依及师友之义

然则中道何处求?通常之一简单的答复是，我

们要重今亦重古，要重己亦重人，当古今兼通，人己并重。这个话亦可说。但是如何能应用来恰到好处，究竟古今各占多少分数?人与己又各占多少分数?何处是既不偏此，亦不偏彼的中间一点，这却无人能说出。以此假想之中间一点为标准，则世间可无合此中间一点之人。故我们对任何人总可说，知古而不知今，或知今而不知古。又总可说他以人蔽己，或说他以己自蔽。此中间一点，如有一无厚之刀锋，亦无人能行于其上。

然实则此问题，又并不如此之困难。世间自有一超人我古今之别之一物，容一切人于其道上行。即真理之为物是也。人只有以真理为标准，乃能评判人我，进退古今。凡真理必能通达，此即心灵所资以开发而去闭塞。凡真理必贞定，此即心所资以凝聚而去流荡。人以真理为标准，则如我之所见而真，虽千万人吾往矣；如他人之所见而真，则如禹

之闻善言则拜。如今者为是，则积千万年之非，不足胜今日一朝之是；如古者为是，则再历千万年之后，而未尝不常新。吾人今之所言，虽亦是老生之常谈，然人如只视为老生之常谈，则其心亦为流荡心。必须先去此流荡心，不视此言为老生之常谈，而亲自见得此常谈中之实义，信得真理之为无古今人我之别，恒自贞定而通达；然后人之心灵方能得其凝聚之安宅，与开发之轨道。此真理之恒自贞定而通达等云云，亦即关于真理自己之真理。心灵当求能自凝聚而自开发等云云，亦即心灵所以为自作主宰的心灵之真理，而通于宇宙人生人文之大原者。吾人若能凝聚吾人之心，以信此真理之真理，与心灵之真理之存在，而于此亲切加以体会，亦即我们要求心灵之开发与凝聚之工夫之第一步中之事也。

但是我们只信得此关于真理之真理与心灵之真

理，仍不能使我们对当认识之真理，都能一一加以认识。真理之一一被认识之历程，乃是一与我们之思想与生活同时扩展之历程。此唯系于实际上我们自己的心灵之凝聚与开发的程度，才能定我们对真理世界之认识之深切程度，及广大程度。在此中，人仍常免不掉以自己之意见为真理，以道听途说为真理之错误。而欲减少错误，则在亲师取友。

亲师取友，所以能减少此中之错误，因为师友不是泛泛的他人，而是与我有同一之求真理之志的人。我与人结为师友，即我之求真理之志与师友之求真理之志的凝聚；而此凝聚，即同时可使我们彼此之心灵有更大的开发者。师与友之不同，则在师为见道多于我者，我之精神，便应向之尊敬凝聚；而友则为德业相距不远者，友与我并肩而行，或左或右，其所见不能无异同；而有异同，则更足资开发彼此之智慧。故人欲开发其心灵以求真理，最赖

于亲师；欲开发其心灵以求真理，更待于善取友。人能师古今之圣贤大哲，友天下之善士，则心灵之所赖以凝聚者深厚而悠久，而资以开发者亦广大而无疆矣。

一九五五年七月三十一日

第三篇 人生之艰难与哀乐相生

（一）人生之寂寞苍茫的氛围

人生的艰难，与人生之原始的盲昧俱始。庄子说“人之生也，与忧俱生”，又说“人之生也，固若是芒乎?其我独芒，而人亦有不芒者乎?”这话中实包含无穷的慨叹。我们且不要说佛家的无明，基督教之原始罪恶一套大道理。记得我在中学读书时，看见一首诗。第一句是引鲍照“泻水至平地，各自东西南北流”。下面一句是“父母生我时，是并未得我之同意的”。实则世间一切人、一切英雄豪杰、文士哲人，亦同样是未得同意而生。一切人当其初生，同是赤条条的来，同是坠地一声啼。世间的婴儿之环境，千差万别，却无一婴儿曾自己选择他的环境。婴儿或生于富贵之家，或生于贫贱之屋；或生而父母早亡，或生而兄弟成行。真如范缜

所谓一树花，任风吹，而或坠茵席之上，或坠粪溷之中。婴儿坠地一声啼，乃由外面的冷风吹他，他不曾相识；其啼，表示其对于此世界之原始的生疏。但是他一被携抱入母怀，便会乐被抚摩，进而知吮吸母乳，张目看世界。此又表示他对此世界有一内在的亲密与先天的熟习。而当其一天一天的长大，即一天一天的增加其对环境之亲密与熟习，而要执取环境中之物为其所有，并同时负荷着其内在之无穷愿欲，在环境中挣扎奋斗；亦必然要承担一切环境与他的愿欲间，所发生之一切冲激、震荡，忍受着由此内在愿欲与外在环境而来之一切压迫、威胁、苦痛、艰难。这是一切个体的人生同无可逃避的命运。一切个体人生，如是如是地负荷了，承担了，忍受了。由青年、而壮年、中年、老了、死了。一切人的死，同是孤独的死。世界不与他同往，其他一切的人，亦不与他同往。他死了，日月照常贞明，一年照常有春夏秋冬，其他的人们照常

游嬉。人只能各人死各人的。各人只能携带其绝对的孤独，各自走入寂寞的不可知之世界。此之谓一切人由生至死的历程中之根本的盲昧。

对于这种个体人生，由生至死的历程中之根本盲昧，我在此文不想多说什么。生前，我不知自何来；死后，我不知将何往。何以造化或上帝，不得我同意而使我生，亦不必即得我同意而使我死?这是一最深的谜。此在宗教家可以有解答，哲学家亦可以有解答。但是我们同时要知道，此一切解答，一方似消除了此谜，同时亦加深了此谜。而我所信的最高的哲学宗教上之解答，正当是能解答此谜，同时能真正加深地展露此谜于人之前。所以我们亦可暂不求解答，而只纯现象的承认此一事实。此事实就是人生原是生于一无限的盲昧之上。生前之万古与死后之万世之不可知，构成人生周围之一无限的寂寞苍茫之氛围。以此氛围为背景，而后把我们

此有限的人生，烘托凸显出来。人生如在雾中行，只有眼前的一片才是看得见的，远望是茫茫大雾。人生如一人到高高山顶立，只能听见自己的呼吸，四围是寂静无声。人生又若黑夜居大海中灯塔内，除此灯光所照的海面外，是无边的黑暗，无边的大海。人生是“无穷的生前死后的不可知，而对我为一无穷的虚无”之上之一点“有”。何以此无穷的虚无之上，出现此一点有?这是人生之谜，这是人生之神秘。诗人常能立于此有之边沿，直面对此神秘而叹惜。宗教家修道者，由此“有”向无穷的虚无远航，而或不知归路，亦无信息回来。而常人则在灯塔中，造一帐幕，把通向黑暗大海的窗关上，而视此神秘与谜若不存在，而暂居住于此灯塔内部之光明中，以只着眼在此一点“有”之上，亦暂可使这些问题都莫有了。而此一点“有”之自身，亦确可展现为一无穷的世界，其中有无数的人生之道路。而我们今天所能讲的，亦只是此一点“有”中

之人生之路上的一些艰难。

（二）生存之严肃感与人为乞丐之可能

我所要说的人生之艰难，是要说人生之路，步步难。这难处实是说不尽的。我在十五六年前便曾写一书，初名《人生之路》。后分为《人生之体验》，《道德自我之建立》，及《心物与人生》之上卷，分别出版。我当时想人生之所求，不外七项事，即求生存、求爱情、求名位、求真、求善、求美，与求神圣。到现在，我还可姑如此说。人生实际上总是为这些要求所主宰的。而这些要求之去掉与达到，都毕竟一一同有无限的艰难，此艰难总无法根绝。我现在即顺此线索，一一加以略说。

前三种要求，是俗情世间最大的动力。因其太平凡，哲学家恒不屑讨论。然而这亦是哲学家的错。实际上这些要求，都有其平凡的一面，亦有其

深远的一面。对此二面，有大愿深情的人们，同不应当忽略。

人之求生存，毕竟是人生的第一步的事。而世界上确确实实有无数的人，其一生盘旋的问题，就是如何在世界上生存。人为生存而辛苦劳动，为生存而走遍天涯，谋求职业。当我听见凤阳花鼓词中“奴家莫有儿郎卖，背起花鼓走四方”时，我了解人生无职业的真正艰难，知此中有无限悲哀。世界上百分之九十九的职业，亦都是人互求解决其衣食住等生存问题的职业。人为什么要求生存?这实与上文所说人生之盲昧俱始。我之生，确不是父母、上帝、或造化，得我同意而生的。如我之前生曾表同意，我亦记不得。而我生了，我会有继续生存的要求，此要求之何以会出现，这本身亦并非出自我之要求。然而此要求，就如是如是的出现了。人都怕饥饿与寒冷，人有空虚的胃与在冰雪中会战

栗的皮肤。都不是我先要求此怕、此胃、此皮肤，而后他们才存在。人生百年中，每日吃了又饿，饿了再吃；破衣换新衣，新衣还要破。如此循环不息，毕竟有何意义?我们说只求食求衣的人生，是衣架饭袋的人生，这人生是可笑的。但是说其可笑，是穿暖了吃饱了以后的话。在人饥寒交迫时，人仍不能不求衣求食。这中间莫或使之，而若或使之。此中有无限的严肃，亦有无限的悲凉。人不能笑。此无限的悲凉之最深处，不只是饥而不得食，寒而不得衣，而是人为什么会饥会寒，会要求生存?此求生存之愿欲，亦是天所赋予我之性。但是我为什么有此性，却非我之自由意志或自觉心所决定。此只是一顽梗的事实。然而我之自由意志与自觉心，则不能不承担此事实。不承担可以吗?可以。如我可自杀，宗教家亦可发愿要断绝求生之意志。但是人在实际上除非逼到山穷水尽，很难安然的自杀，亦很难自动的断绝求生意志。这须大工

夫、大修持。然而人不自杀，不断绝此求生意志，人即须承担此不知所自来的求生存之愿欲，照顾此空虚的胃与怕冷的皮肤。人之自杀难，断绝求生意志更难，而求继续生存亦难。此是一切人同有的艰难。

能读我之文章的人，大概是已吃饱了的人。但是世界上确确实实有无数未吃饱的人，为生活之担子所重压；而吃饱了的人，又有其他的求物质生活舒适的欲望。这些欲望，必然掩盖了未吃饱的人所感的此问题之严肃性，亦必然掩盖了对未吃饱的人之同情。这是非常可怕的事。但是我极易说明，此问题之不能掩盖。此问题实永在任何人任何时的眼前。因为我无论如何富有，我今天吃饱，并不能绝对保证明天之必能吃饱。而我之求进一步的物质生活舒适的欲望，亦不能保证其必能逐渐满足。当然，我们可本自己当前的处境来推测，我们之饿饭

的可能性极少。或者还有种种征兆与凭借，以多少保证我之物质生活可逐渐舒适，以及财产之逐渐积累。但是一切之保证，永不能成绝对的。而穷饿之可能性，即终不是莫有。如果你真赤贫如洗，以至沦为街头之乞丐时，你怎么办?在文明社会的人，用各种社会救济、保险制度、银行制度、经济政策、国际安全组织，来保护人们的生命财产，其用心可谓至矣。但是这些真能绝对的保证人们的生命财产之不丧失吗?你能保证战争之不消灭人类吗?能保证地震之不震毁世界吗?就是莫有这些，你又能保证你自己之必受到此各种社会救济与制度等之恩泽与利益吗?你的才能、学问、知识，可因你忽然神经错乱，而全忘失；而你之一切地位名誉，亦即被社会上的人忘了。你有什么把柄，到那时不为乞丐?现在，实际上有街头的乞丐，则你即可能沦为街头之乞丐。此可能是你无论用多少力量，都不能根绝的。到为乞丐时，你将知生存问题的严肃。

此问题的严肃性，人常不能真切认识，因为真感此问题的人，他已无暇对此问题作思索，而能思索此问题的人，通常生活在此问题的外面。对此文的读者，我说他可能沦为乞丐，他或想此是不敬；或以为当不至此，此是一极少的可能性，可不在考虑之列；或想到那时再说，现在还是只享受我现在的生活，我亦不须对未来的我之遭遇负责，那是未来的我的事。但是这些想法，同依于人之未能面对真实人生。这些想法，都由于人自龟缩于暂时的安全，而想掩盖人生的真实。因为这些想法，并不能掩盖我们沦为乞丐之恐惧，而且正依于此恐惧，才有这些想法。然而此恐惧之存在，即同时展露此沦为乞丐之可能为一真实的可能。从一切人之恐惧沦为乞丐，而要尽量求保护他的财产，增加他的财产，即证明沦为乞丐的阴影，在一切人之旁，或在一切人心之下蠕动。人总是在向此阴影搏斗，又一手压住它，而不敢正视此阴影。能承担程伊川先生

所讲“今日万钟，明日饿死，唯义所在”，是不容易的，能如孟子所讲“不忘在沟壑”的志士，是不容易的。二十多年来，我自己的物质生活，实际上是在中人以上。我总时时在试想，我如只在荒山旷野的三家村，教教几个小小蒙童，食淡衣粗又如何。我想象莫有什么难。而在实际上，仍当远较想象为难。至于我自问：如我真在饥寒交迫，以致我母亲弟妹皆病之际，又如何，则这些煎熬，便在想象中，亦承担不下。从这些地方，便证明了生存问题的严肃，证明人生之路之最简单最粗浅的第一步的艰难。

（三）在自然生命之流中与岸上之两面难

“死亡贫苦，人之大恶存焉。饮食男女，人之大欲存焉。”人生之路之第二步的艰难，是男女之爱情。这亦是家家户户中最平常的事。但是这亦有

其最深远奥秘而不可测的一面。人之需要爱情与人之要求生存，都是人之天性。而此天性的要求，都同不是先得我之同意，而赋予于我。人生下地，便带着这些要求来了。它们驱迫人生前进，使人自觉似有满足之的责任。但是人真有必须满足之的责任吗?亦真非满足之不可吗?这亦似不然。因为人可不结婚，或自动的断绝一切绮障。此亦如人之可自杀，皆见人之异于禽兽处。因而世间亦确有不要爱情亦不结婚的人。然而这事分明是艰难的。捱过青年，壮年怎样?捱过壮年，中年老年又怎样?临老入花丛，是可叹息，亦可同情的。这些要求，都从生命之深处涌出，不知自何处来。但它来了，就来了。人由父母男女之合而有生命，则人之生命之根柢，即是男女性。父母还有他的父母，直上去是无穷的父母，即无穷的男女性。我们每一人的生命之结胎，即是无穷的男女性之凝结。是谓天地之乾坤之道合而人出生。然而此乾坤道，才合又分。此凝

结成的东西，只能具有其所由凝结成之男性或女性之一，所以人只能或为男或为女。而其为男或为女，则反乎其生命之结胎时，所根之男女性之凝结。生命之根柢为无穷男女性之凝结，而我们每一人又只能为男或女。此中，有我之性别，与我生命之根柢之先天的矛盾。此矛盾自然解消的道路，便是男索女，女索男。男女得其所索，人所生活之现实，与其生命根柢中之无限的男女性，有一遥相照映，人欢喜了。而宇宙之无限的生命之流，亦通过男女之得其所索，与他们自身生命之凝结所成之子孙，一直流下去了。人中除千万人之一二，天生而具神圣的品质，其心灵原与其自然生命有一疏离者外；人如决定不结婚，断绝一切男女关系，他即须与他之男女之欲作战，同时即与他生命根柢之无限的男女性作战，与天地的乾坤之道作战。否则即须与他之为男之性或为女之性作战。人在此，又如要想从无限的自然生命之流中，抽出身来而退居岸

上。然而退不到岸上，便只有带着生命之流水，旁行歧出，成绝港枯潢。人此时便又若从自然生命之大树飘落的花果，须另觅国土，自植灵根，否则便只有干枯憔悴。我们不能说断绝男女关系是不应当的，而且我认为这是人生最伟大庄严的事业之一。因为人于此敢与天地乾坤之道作战。此处见人之为一超自然的存在。凡人之自由意志自觉心所能真想的关于他自己的事，皆是应当而亦真实可能的。人能自拔于无限的自然生命之流之外，而退居岸上，或使从自然生命之大树飘落的花果，另觅国土，自植灵根。这不能不说是最伟大庄严的事业。宗教家、大哲人，及乡里中的无知识的人，同有对此人生之绝对贞洁的爱慕。但是这事真要作到家，须把自然生命之流之浩浩狂澜翻到底，直到伏羲画卦前。这当然是艰难的。

顺自然生命之流行的方向走，是比较容易。但

是其中亦有无限的艰难。人们都知道失恋离婚的苦恼、男女暧昧关系、情杀及奸淫的罪恶。这些事，我们总是日日有所闻。这些事之所以有，其最深的根据，是每一人皆有与任何异性发生男女关系的可能，亦有失去其关系的可能。这一可能，都是直生根于人之存在之自身，故人之存在之自身，即涵具了此无穷苦恼与罪恶之根。又常言道，世间的怨偶比佳偶多，又据说怨偶之苦，“床笫间的悲剧，是人生最大的悲剧”（托尔斯泰语）。这些苦恼、罪恶、悲剧，当我们幸居事外时，我们不求了解，亦不能真了解。而当其不幸居事内时，则只有忍泪承担，亦无法完全说出，使人了解。此中最关心的人，最亲切的同情安慰，亦透不到此中苦恼罪恶悲剧的核心。因为这是与唯一无二之个体生命不可分离的事。这是直接浸润个体生命之全体的苦酒，只有各人自咽自醉。而一切幸居事外的人，亦不过适逢居事外，他并不必能根绝忽居事内的可能。一切

爱情之后，皆有失恋之可能。一切结婚之后，皆有离婚之可能。一切佳偶，皆有成怨偶之可能。只是可能性或大或小，但人总很难绝对根绝此可能。诚然一绝对互信之佳偶，赖无限之互信的精神力，可构成一永恒的心之环抱，而将上述之可能完全根绝。但是佳偶，或异地而长别离，或同心同居而不能百年偕老。纵得同心同居，百年偕老，亦很难同年同月同日死。则恩情似海的夫妇，到头来，终当撒手。在“昔日戏言身后事，今朝都到眼前来”时，“同穴窅冥何所望，他生缘会更难期”时，这中间的人生之悲痛寂寞艰难，还是只有人在身当其境，才能真正了解，而独自忍受的。怨偶，人或求离而不得，而佳偶则逝水流年，终有一日要被迫分离。你尽可以“在天愿作比翼鸟，在地愿为连理枝”，但是“天长地久有时尽，此恨绵绵无绝期”，仍是一最后的真实。

（四）社会的精神生命之树及飘零之果与名位世间

人之求名位与人之求生存及求男女夫妇之爱，同是一最平凡而又极深奥的事。此可称为人生之路上第三步的艰难。在儿童时期，人所最感兴趣的事，是饮食。在青年时期，是男女爱情。在壮年以后，是名位。但人之好名位，只是人之望人赞美之心的推扩与延长。人之望人赞美之心，则当小孩在知道有他人时，便有了。当小孩喜欢人说他乖，怕看大人之怒目与厌恶之面色时，已是有一求人赞美心之流露了。一切希望名高一代、流芳千古、位居万人上的好名好位之心，不过是此小孩心理之推扩延长。我记得当我十四岁的时候，在中学读书。同学们都穿线袜，但是我父亲要我穿布袜，而我即怕人笑。此怕人笑之念，由何而生，即成了我当时最大的苦恼与疑惑。我当时并不觉线袜舒适，我相信

父亲的话，穿布袜更经久。我已知佩服一特立独行的人。我责问我自己，难道对此极小的事，还不能特立独行?我记得一次从家中穿了布袜走到学校，有一点钟的路程。在此一点钟，我全部的思想，都在想人当特立独行的理由，目的就在克服我之穿布袜而怕人笑一念。但是到了学校，全部失败了。这事与我当时之下棋怕输之事，即引起我对此种心理之毕竟由何而来的反省。至少有一二年间，都时有此问题在心中。当时我的答案，其大意同后来所想的在原则上并无分别。即人恒要求人承认我之所为是好的，或要求我之所为为他人承认是好的。这中间见一人与我之不可分的精神系带。但是我后来同时知道，此中尚有种种复杂的人心问题与价值问题。我之一些意见，已另见于上论人生中之毁誉现象一文中。而我现在特要说的，则是人之“要求他人之承认其所为是好的”之心理，虽亦是出自人之天性，但是此天性之赋予我，仍不是我所先要求，

我亦不是必然须服从此天性的。因为在当我是而人非时，我可自觉应当特立独行，而不必顾他人之赞否与毁誉的。顺此下去，我之一切思想行为人格之本身价值，是不受他人之毁誉而增损的。因而一个人之在社会上，是否有名有位，纯为我外在的事。人当行其心之所安，遁世不见知而无悔，这才见我之为我之无上的尊严。这个道理，我后来全了解了。然而真要做到这一步，却又是一人生的极大的艰难。因为真要作到此事，我们必需假想，在世间一切人以至最亲近的人，都骂你，诋毁你，侮辱你，诅咒你的时候，怎么办?在一般的情形之下，总不至一切人都如此待我，即总有些人拿正常的面色对我，或多多少少还有人赞美我，承认我的。但是如我……为千夫所指，儿子清算我，父母妻子朋友亦清算我，这时我试设身处地一想，毕竟怎么办?这就难了。这难处是，在这时一个人的精神，同一切人的精神都分离了，成了一绝对孤独寂寞，

而又自觉其绝对孤独寂寞，兼自觉为无数他人精神的压迫下之被舍弃者。独身不婚的人，如从自然生命之树上脱离的果子。如此之被舍弃的人，则是从社会的精神生命之树上，被抛掷而脱离的果子。……但是我们自己如身当其境，又将如何?这是耶稣被徒弟出卖、被徒弟所不认识，而上十字架前的心境。这是人之精神之失去一切人的精神之滋养，而绝对飘零之时。然而精神之果，必须得滋养。因为精神的周围，不能是只有无限的冷酷与荒漠。这时除了上帝降临说，你是我的爱子，人生毕竟无路可走。人之精神，只有在飘零中死亡。然而人真要特立独行，便必须预备承担此一考验。这事之艰难，是不必多说的。

在我们一般人，可以自勉于使名位之心渐淡，但是在实际上，仍免不掉要多多少少赖他人之赞美，高高低低之社会名位，来滋养其精神。而顺此

心以求大名高位，则是一最自然最滑熟的人生道路。然而此滑熟的路，同时亦是一最陡峭的路。其中亦有无限艰难。这艰难，是人所较易知的。

人之所以乐得名位，依于人之欲被人承认为好，为有价值，此即依于人之欲被人认识，亦即欲存在于他人之精神之内。但名位二概念，又有不同。名之大，由于认识之者之多。名之大小，是一数量的概念。位之高低，初则纯是一价值秩序的概念。人依于其内心之某一种价值秩序之格度，遂把能多少实现某一种价值的他人，排列于此秩序之格度之中。于是有的人对我而言，其地位较高，有的较低。此便成纯内在的主观的位之秩序。由许多人之内在主观的位之秩序之客观化，而有公认的社会地位、政治地位、学术地位、人格地位。此是位之第二义。其形成较复杂，今暂不多说。一个人之所以通常都多多少少有其名位，依于总有认识他的

人，亦即总有认识他的价值的人，人亦总可比另一些人能多实现某一种之价值。如一群小孩在此，年长的比年小的，气力较大。气力大，亦是一生命的价值，他亦即在小孩群中有一较高之位。而人求大名高位之所以难，则因一人之价值，要为无数的人所认识，并在人之价值秩序之格度中居最高位，是极难的。此一方依于人自己所表现之价值之为有限，亦依于他人之认识力之同为有限。如果人能表现无限之价值，一切人皆有无限的认识力，则一切人皆可同名垂宇宙，一切人之位，皆上与天齐。此而不可能，则无人配得至大之名与至高之位。除了我们在人生之毁誉现象第一节所说，人之毁誉之标准之无定，而人皆可斥责外；即使毁誉标准全定，一切人仍皆是在原则上可斥责的。名愈大而位愈高的人，当其所实现的价值愈彰著于人心之前，其未能实现而人望其实现的价值亦愈彰著于人心之前，因而责望必然愈多。由责望多而斥责随之，是之谓

名位之“危”。而人之名乃或扬而或抑，或荣而或辱，人之位或升而复沉，或尊而或卑。又以各人所认为有价值者不同，而一人之价值，亦可根本不为他人所认识。由是而世间永有无数有才而无名，有德而无位的人。有才有德而见知于人，必系于遇合。遇合为偶然而不必，其得之为天恩，而失之不能无怨于天。由是见名位之世间，必然有无穷冤屈。此冤屈或有申于死后，然其人已不知；而大多数则亘千秋万世而永不申。再则由人之记忆力有限，人为节省记忆力，而有以一人之名之记忆，代替一群人之名字之记忆之倾向。由是而一群人之工作之价值，或为一人之名之所代表，而被归功于某一人。如在一政府与一社会经济文化团体中之一群人之工作，与其对社会之贡献之价值，恒被归功于其领导者。又人之认识，恒有种种错误，而恒将此人之功，误归诸彼人。此皆使人有无意之盗名。此外又有蓄意之盗名，与贪天功以为己力之事。人如

对此数者，有透辟之认识，便知名位之世间，乃一最奇妙而又艰难之世间。芸芸众生之求名求位，既表示人之精神之须存于他人精神中，而欲他人之认识其价值；亦鞭策人之认识他人所求之价值，认识他人所视为有较高价值者为何，而自勉于实现此价值，冀其名之大、位之高；名位心遂亦成使人向上之一动力。然而人所能实现之价值，永不能完全，以副一切人之责望，而名大位尊者必危。又人之能实现某价值者，又不必被认识，以得名而得位；其被认识而得名位也，有偶然之遇合在，亦永有无意或有意被盗之可能在。由此见名位世间，乃一缳绳之世间，乃一浮沉之世间，乃一偶然遇合之世间，亦名实恒相违而相盗之世间。然世人之生也，即生于此中，明知其为如是之世间，而奋力以求自固其名位，侥幸于遇合，苟免于被盗，而或冀盗人之名。则人之艰难之感，必愈入此世间，愈有大名高位，而入愈深。然愚者慕之，智者笑之，唯贤者哀

之，非圣者其孰能拔之。而吾人则皆愚者也，悲夫。

（五）价值世界与人间天路

更高的人生，是在俗情世间名位财色之世间之外，看见真善美神圣的世界。这是一永恒普遍纯洁而贞定的世界。这些道理，说来话长。最粗浅的说法是，这世界乃真正人所能共同享有的世界，同时是人可能赖自力以升入的世界。财物我享，则你不能同享时，爱情有独占性，名位则我高而你必低。名位待他人之赋予，爱情与婚姻是双方的事，人之得财富，赖于各种外在的机缘。人之得这些，说好一点，是人之福命。但是这些福，都可与祸相倚。祸之可能，就站在福之后，背靠背，是谓相倚。因福祸相倚，故安而有危。知危而有惧，故安而未尝无不安者存。此中福祸安危，常在波荡中，以呈于

人之意识之前。故知“道”者，知此中之福无可恃，安无可居，而自忘其福与安；于祸与危，亦知其无原则上之不可转，而自忘其祸与危。故诸知道者，或处安、或处危、或载福、或载祸，其心乃毕竟平等，其位亦同齐于道。在一切真理美善神圣之价值之体验与实践之前，一切人之心与人之位，亦实为一毕竟平等。我们说，这个价值世界乃真正人所能共同享有，而互不相碍的世界，其自身亦贞常不变。如一个人生的真理，一人了解它是这样；千百人分别了解，它仍是这样。一张佳山水的画，一人看是如此美；千万人分别看它还是如此美。一家有孝子贤孙，亦不碍家家同有孝子贤孙。一人向上帝祈祷，不碍一切人同声祈祷，共沐灵恩。真善美神圣之世间，是一真真实实可为一切人所共同享有而永贞常不变的世间，他们分见于千万人之心，有如月之映万川，而一一皆为满月。他们如耶稣的饼，让人人都能吃饱。又如观音的瓶中之露，滴滴

遍洒人间并蒂莲。亦如今日的广播，凡有收音机的地方，都听见声音；若莫有人去听此声音，此声音自在太空中旅行，如天下万川皆干涸，而中宵明月依旧圆。故对于真善美神圣之世界之自身言，千万人知之，它不增；无人知之，它亦不减。它是天荒地老而万古恒贞。而就此世界之表现于人心言，则它似能永远的分化为无尽的多，而仍未尝不一。自人之共同享有此世界言，则不仅每人之享有，不碍他人之享有，而且此世界中的每一东西，每一条被发现的真理，每一被表现的美的境界，每一被实现的善德，每一真呈现的神圣的征兆，都是一人之心通往他人之心的桥梁与道路。这世界中之一切，全是纵横贯通世界人心，使人之心心相照，而交光互映的桥梁与道路。这些事，说神圣深远，其神圣深远，无穷无尽；说平凡，亦平凡。这亦只是眼前我们朝朝暮暮遇见的事实。君不见一次学术讲演，使多少听众聚精会神?一处之名胜山水，引起多少诗

人在壁上题诗?一场电影，使多少观众如鸦雀无声的看?谁能不承认，此中有若干心灵由讲演中所启示的真理而交会，由名胜山水与电影而交会?然则谁又能不承认此真与美，是人心与心相交会相接触相贯通之桥梁与道路?这是天桥与天路，同时是眼前的。人之每一报导事实的话，都是说一真理。每一不使人讨厌的表情或事物，都有一种美。每一我所不反对的人之行为中，都有一善。这些东西，朝朝暮暮接于我们之眼前，成为我心与人心间之天桥与天路。而一切人与人之眉目传情，人与人之相互谈话与讨论，人与人间之点头握手，则都是人与人之心心相照，而交光互映。须知凡有人情往来之处，即有人心之往来。凡有人心之往来之处，亦即有心灵之统一，亦即有天心之呈露。而一切人心之往来，即天心之往来升降。这是朝朝暮暮，不待入教堂，不待入庙宇，而时时处处显在我们面前的神圣。在此种最平凡的日常生活中，实际上，人要赞

美就有可赞美，要崇敬就有可崇敬，要生悱恻就有悱恻，要生喜悦就有喜悦。随处可使人流泪，亦可使人微笑。随处有孔子所谓“哀乐相生”。然“明目而视之，不可得而见也。倾耳而听之，不可得而闻也”。这是眼前的天桥天路，这是人间的天国，这是洋溢的神圣之遍地流行，这是我欲仁斯仁至矣的当下境界。然而真到此境界又至易而实至难。此至难不在欲仁而仁不至，而在我之可不欲仁；则一切眼前的天桥天路天国，都迢迢地向天边退却了。

（六）天路历程与现实世界之裂痕

据我的经验，一些真实的真理、美境、善德与神圣庄严之宗教感情之呈露于我，确实有时觉得这些东西，是从天而降。忽而觉自己之心扉开了，这世界原是如此永恒而坚贞之世界。但是这些经验，都是可遇而不可求。刹那间或一点钟不违仁的境

界，我亦有过。于孟子所谓恻隐之心，我亦有一点真实的体证。但是我之此境界，距“日月至焉”还远，更莫说“回也其心三月不违仁”了。而此处之工夫如何用，我觉真是难上难。我自己实际上亦莫有工夫。如有工夫，只在求见理。而此中见理之大难处，则在要说此真美善神圣之世界，全是超越于现实世间，固有语病；说其即在此眼前之世间，亦有语病。此中必须兼超越于现实世界与内在于现实世界之二义，即：不即俗世，亦不离俗世之二义，出世间，而又不舍世间之二义，以得其中道。但此中道又如一无厚之刀锋，一不当心，便落入边见。因而对此中道之真正相应的体验，亦一滑开，便不是。但在此二边见间，人第一步理当落入前一边。即人首须肯定此世界在眼前的现实世间之上。而首先的体验，亦是体验其洋洋乎在现实世间之上，这步作到，则下一步之落下而圆成，便似难而又不难。而此第一步之难，则在人之真见得此世界之为

一永恒、普遍、纯洁、贞定之世界而心好之之难。凡人之世俗情识之见之所向，无不与之相反。因而依世俗之情识之见，而生之哲学思想，莫不欲泯没或毁灭此世界之存在。此中人要剥落此情识之见，即须大费工夫。而此情识之见，即已剥落，如未有真工夫，去超化此情识之见所自生之根，则人亦不能安住于此世界。更莫说落下而圆成之一步了。

关于真美善神圣之世界，在现实世间之上的证据，并不难找。在世间第一流的哲人、诗人、道德性宗教性人物，同有其亲身经验的叙述。当柏拉图说他望见理念世界的庄严的秩序，当牛顿在晚年自觉为真理的大海边拾蚌壳的小孩时，当耶稣说有天国在上，宋明儒标出一天理流行的境界，及一切诗人音乐家说“文章本天成，妙手偶得之”，或听见天音时，他们必然同有一不与现实界之万物为侣的心境呈现。在此心境中，视现实界若无物，而上开

天门，另呈现一超越的世界。这世界又不真是孤悬外在，而只是从人心深处所现出之万宝楼台。这些事与我们日常生活中，忽而豁然贯通一道理，忽而想好一文章之结构，及忽而有一道德上之觉悟，并无本质上之不同。但是在我们日常生活中，对于这些事，常来不及反省其含义，我们的心又闭了。于是其再回头来所作的哲学上与心理学上的解释，便都是些情识之见，而不能与之相应，更不能由之以透识大哲人大诗人真正之宗教性道德性人物之心灵境界，是怎么一回事。此之谓人之上升至真美善神圣的世界而觉悟之的艰难。

至于真向上以求升到真美善神圣的世界的人，又决不能把其中的境界，一眼望透。此中的开悟，实际上常一时只开悟一方面。万宝楼台一时看不尽。一切真理，皆可隐藏另一真理。一切美的境界之外，还有其他美的境界。善德是无穷的。宗教上

的与神圣境界之交通，亦有各种不同的亲密之度。人在此世界中行，直向上看，又总是前路悠悠，随时可觉日暮途远。而此中的甘苦，亦犹如世间人在日常生活中的甘苦，常是无法为外人道的。人把他于此世界之所得者，表露出来，而流落人间，供后人享受，后人崇敬；但在当时，他的精神却常是极端寂寞而不被了解的。所谓“历史上的诗人是诗人，隔壁的诗人则只是一笑话”。可见此世界与现实世间，有永远不能弥补的裂痕与深渊存在。

上所述之裂痕，亦常为真正求真美善等向天路上行的天才人物在生活上之所感受，并表现于其生活之自身。从最深处说，在俗情世间的人，对于这种人之出现于世，恒有一种厌恶与畏怖。因为这种人将世俗之人所居住之俗情世间，另开出一裂口，而将其表面的完满性，加以戳破。这种人常看不起或破坏此俗情世间之原有的真美善之标准。这就使

俗情世间的人，厌恶而恐怖，至少加以冷淡的待遇。此即耶稣之所以上十字架，苏格拉底之所以被判死刑，布儒诺之所以被焚，杜甫之所以说李白为“世人皆欲杀”，及无数天才的文学家、艺术家、哲人，所以皆遭当时时代的压迫与忽视。这些人与俗情世间裂开，而俗情世间的人，即要其感受此裂开之苦，使此裂开之苦，为其所感受担负，以为报复。而此正是一人生最难的担负。

其次，一切求真美善神圣的天才人物之本身，在另一方面，亦仍是一有血肉之躯的人。上面的真美善等，是一绝对的普遍者，此血肉之躯则形成为一唯一无二之个体。此唯一无二之个体，以其具自然生命，他亦必须生长于自然世界与俗情世间的特殊环境中。在此特殊的环境中，绝对的贫苦、无侣与孤独，仍是难于忍受的。此特殊的环境，要那个体之上升的精神，下降而迁就现实；而那要一往上

升求普遍者的精神，则要此个体自此等特殊的环境中超越，以成就其自身之远游。而其远游，亦尚不能只在普遍者中之生活。它还要寻求其唯一无二之个体之唯一无二之交代处。这就可构成天才人物之内在的精神中，所感受之“个体性”、“普遍性”、“特殊性”之三面分裂。人依此分裂而做的事，可不全合于真美善神圣之标准，亦不合世俗之标准，更不合其个人自己之标准，此中有各种复杂的精神之错杂现象产生。在宗教家称为魔障；在心理学家，称为精神变态；在朗布罗棱，则举出无数西方天才的生活，来证明天才与疯狂同根。而今之存在主义者所说之怖栗感、虚无之面对感等，我想均从人精神之种种分裂中生出来。这些深刻的人生之存在性相之体验，更不是一般人所能完全了解的，这亦可不必多说。

（七）“我在这里”与学圣贤者之泥泞路

天才人物的道路，首表现为超越俗情世间的精神。这个精神须与自然世界俗情世间裂开。裂不开，其天才不能露出，不能向上面世界远游。既裂开，则须与俗情世间的人作战，而在现实上失败，承担此裂开的罪过与苦恼者，一定是他们自己。他们又须与自己之自然生命之要求及俗情之要求作战。这是随时可胜利，亦随时可失败的。因为此两头的力量，都在一义上是无限。上之天道是无限，下之地道亦无限。而人自己则成天玄地黄战之地。这种人之最后的抚慰，是在其死后升天时，来自宇宙的真宰。在绝对的悲剧之外，另有一神圣的喜剧。但人看不见，人即不能无悲。而宇宙真宰之在此世间挽救天才之道，则在其化身为孔子，以示人以圣贤之道，要人之个体在特殊者中见普遍者，于自然世界俗情世间中，见真美善神圣之洋溢流行，立人道以顺引地道，而上承天道。此是一极高明而道中庸，至简至易的圆成天地之教。但是其中亦不

是莫有更大的艰难。人生的行程，精神的步履，无论什么地方，总是莫有便宜可贪。此义我们须随处认取。

圣贤之道之所以为圆成之教，在其与自然世界俗情世间协调，因而他对人精神所向之真美善神圣，及自然的生存爱情婚姻之要求，一切世俗伦理与名誉地位之价值，可以全幅加以肯定，而无一遗漏。因而无论在什么处境中，人总有一条向上之路可发见，而不必去逃遁其自然生命在俗情世间中所遭遇之一切。对此一切，依此“道”，人都可加以同意。无论我发现我在那里，我都可说：“是，我在这里。”是，是，是，之一无限的肯定，可把一切天赋于我的，一切现实的，可能的遭遇，都加以承担，负载，而呈现之于我之自觉心与自由意志之前。我之何时生，何时死，生为男或女，生于富贵之家，或贫贱之家，父母兄弟配偶子孙之如何，与

一切穷通得失，吉凶祸福，荣辱毁誉等一切遭遇，都是未必经我之同意而后如此如此。其如此如此，都有偶然的因素在，即都有命存焉。然而依此圣贤之道，则此一切的一切，只要呈于我，我即知命，而承认之，全幅加以同意。于是此中无所谓偶然，皆是如其所如，而定然。我们说一切都是偶然，因为我们可不受一切，而拒绝一切。但是我现在不不受，不拒绝一切，则更无偶然。而我之全幅人生所遭遇之自然世界俗情世间，即一律有了交代，有了归宿地。第二步的事，则为本我之自觉心自由意志，面向真美善之世界，直道而行，或使真美善之本性，自我之扉开处，一一流露展现出来，这条人生之路，当然是最广大的而最平实的。

但是此中之问题是，这些话说来易，初行亦易，而行到家最难。因为人在此之所承担负载者，实无限的重。人依此道行，一方处处都是上升的

路，另一方亦处处都是使人陷溺的路。因这条道路，是一平铺于自然世界与俗情世间之上的路。人在此，如不是先经历一求超越飞升而与自然世界俗情世间隔离的精神，则此道路，便可会是一使人随处陷溺的泥泞路，人一天行不了几步，人之一切向上精神之表现，也都不免是拖泥带水。而孔子之最恶乡愿，亦正因依孔子所倡之圣贤之道而行，最难免沦于乡愿。

学圣贤之道，所以反易使人陷溺而沦为乡愿之最深刻的原因，尚不是人之自然的食色之欲之满足，恒须顺应世俗；亦不在人之一定要向他人讨好以得美名，这些问题，还比较容易解决。最重要的是在俗情世间的人，对走这条路的人有一期望。对于离尘绝俗的天才人物，一般人对之无所期望。因为一般人知道他要远游，但对走这条路的人，一般人却觉其可亲而可近，其精神亦恒最能衣被人间，

温暖世界，人们亦恒期望得其精神上的衣被。然而俗情世间的人之存心与行为，则处处有夹杂与不纯洁之处。因而要求走这条路的人，对其一切夹杂与不纯洁之处，亦恒势须亦加以衣被；于是把走这条路的人之精神，自然拖下，使之亦贴切于污垢。涅而不缁，谈何容易?于是他亦将被污垢所感染。这是这种精神之下坠，而可沦为乡愿之最深刻而最难克服的魔障。

在另一方，则走这条路的儒者之言行，同时最易为一切人所假借貌袭。此理较易懂。天才人物之超越飞升的精神，人不易貌袭。因为能说者必须能作，而离尘绝俗之事不易作。儒者之教，只要人庸言庸行，则人人皆可同其迹，而实不同其心。中国儒家的社会文化中，所以特多伪君子，这绝非偶然之事。伪君子并不幸福。因人当成为伪君子时，其精神只是照顾润饰其外面的言行。于是其精神之内

核，日益干枯而空掉。内愈空而愈在外面照顾润饰，而其用心亦日苦而日艰。然当真君子因亲近世间的理由，或其他理由，不忍与伪君子破裂，而不免相与周旋时，则真君子亦终将受感染，而多少成伪君子。由是而此整个社会文化中之一切人之精神，即可互相牵挂拉扯，而同归于瘫痪麻木。其病之难医，实更过于天才人物之疯狂。

（八）人生路滑与哀乐相生之情怀

对于走孔子所倡的圣贤之路，所生之病痛与艰难，不是绝莫有法子医治与挽救。因知病在即有药在，人可自求而得之。我整个之文章，只是说明人生的行程，人精神的步履，无论到什么地方，都莫有便宜可贪，道高一尺，魔不必高一丈，但亦是高一尺。然而这些话，并不鼓励一般在俗情世间的人，安于他的现在。因为向上走的悠悠前路，固然

艰险，但是只停于现在，亦无立足处。读者如真了解前文全部的话，便知人生的行程，是一绝对的滑路。不上升便只有沉沦，而沉沦下去亦处处仍有艰难，直沉下去亦莫有底。至于说任性而动，任运而转，则偏偏倒倒，到处碰见的仍是铁壁铜墙，可使人肝脑俱裂。如果你不信，再试把本文所说，引而申之，触类而长之，试设身处地想想，你纵然安心向下堕落，又在何处立得定脚跟?须知一切艰难，都是人生的荆棘，但人终须赤足走过去。而人亦不到黄河心不甘。黄河在何处?在我们前文所说哀乐相生之处。

此哀乐相生之处之含义，是人必须知道人生的行程中之病痛与艰难。这些病痛与艰难，不是外在的，而在我之存在之自身。依此便知人生在世莫有可仗恃，莫有可骄矜。当我们真肯定一切病痛与艰难之必然存在时，则人之心灵即把一切病痛与艰难

放平了，而一切人亦都在我们之前放平了。放平了的心灵，应当能悲悯他人，亦悲悯他自己。而在人能互相悲悯而相援以手时，或互相赞叹他人之克服艰难的努力，庆贺他人之病痛的逐渐免除时，天门开了，天国现前了。此中处处，都有一人心深处之内在的愉悦——是谓哀乐相生。人真懂得此哀乐相生之智慧时，可于一刹那间，超越一切人生之哀乐，此本身是一人生之大乐。但是由此智慧再回到实际生活时，人仍不能不伤于哀乐。这是一如环的永恒的哀乐相生。人生之归宿处，不能是快乐。因一切快乐使心灵凸出，而一切快乐终是可消逝的。亦不能只是悲哀，因长久的悲哀，是心灵全部凹进，而悲哀是不能长忍的。从内部看人生，它如永远有向上的理想，而永不能在现实上完全达到，这是悲剧。他如只有某有限的理想，而再不能了解体验更高的理想，更是可怜悯的悲剧。而从外部看人生，则他在现实上所达到者既如此少，而他偏要如

此夸张他的至高理想。你可笑他，这是喜剧。而他如只有卑下的理想，而竟视之为至高无上。你更可笑他。这更是喜剧。但只视人生为悲剧与喜剧者，还是浅的人生观。须知人生如说是悲剧，则悲剧之泪中，自有愉悦。人生如说是喜剧，则最高的喜剧，笑中带泪。人生在世之最高感情，见于久别重逢而悲喜交集之际；而人生之最后归宿，则为一哀乐相生的情怀。由此情怀之无限的洋溢，我想，将可生出一种智慧，以照彻本文篇首所说人生的生前死后的盲昧。但是这些，可留俟我们大家未来的参悟。

我之此文从整个看，将不免使人有沉重悲凉的感觉，因其本偏重于说人生的艰难。从艰难处再说，我想还有更多的艰难可说。这将更增人之沉重悲凉的感觉。但是世间仍有一道理颠扑不破，即人能知道艰难，人心便能承载艰难。人心能承载艰

难，即能克服艰难。只要“昨夜江边春水生”，即“艨艟巨舰一毛轻”。人生一切事，皆无绝对的难易。只要人真正精进自强，一切难皆成易。反之，只要懈怠懒散，则一切易皆成难，这话是我们之永远的安慰，亦足资我们永远的栗惧。

一九五五年十二月八日

第四篇 立志之道及我与世界

（一）志之意义

在我少年时，见前辈先生教后辈，总是要人先立志。我在小学中学读书时，作国文，总要作一篇言志。但后来在学校教书，因先读了些现代科学、哲学及论新教育的文章，却觉得先以立志教人太空疏。教了二十多年书，除了传授知识以外，我只能作到多少以一些人生之智慧或一些做人的道理，启迪学生，但始终未能斩钉截铁的教人，以立志为先。自顾我自己之志，亦实未能坚固。而多年来默察所遇之中国知识分子，无论是青年、中年、老年，无论是未成名或已成名，无论政治家、新闻记者、文学家或学者、大学教授，无论是受本国教育或兼受外国教育；其志愿真正能光明正大而坚固笃实者，实百不逮一。这是可从人之态度、辞气、文

章的意味看出而不可掩的。这样，中国之学术文化，社会事业与国家政治，毕竟莫有前途。由此我才逐渐省察到前辈教人所以必以立志为本之故。

志之古训为心之所之，即心之活动之所往。但立志之志，却非只是今心理学上所谓意志之义，亦非全同于一般所谓理想之义。意志之一名，在心理学上，可说是指实现一特定目的之一贯的行为趋向。故一切有目的之活动，无论善恶，皆可称为意志的活动。心理学上之意志是与价值判断无关的。至一般所谓理想，则是与价值判断相连的。理想常是指一种为心之所对的，关于我自己或人类社会，以至宇宙之未来之一种合理性的观念构造、计划、图案之类。此理想恒为一抽象的普遍者，悬于一认识理想之心之前，而为其所对，并为人希望由自己之力，或与他人合力，加以实现的。如一社会的理想、文化的理想、个人之人生理想之类。至于立志

之志，则尚不止于是。我们固可说，立志亦是立一种理想。但此所立之理想，是直接为自己之具体个人立的，不是抽象普遍的；同时不只是立之为心之客观所对，而是立之为：自己之个人之心灵以至人格所要体现，而属于此心灵人格之主体的。此即是要使此理想，真实的经由知以贯注至行，而成为属于自己之实际存在的。故我们与其说立志是立一个人生理想，不如说立志是使自己之实际的存在成为一理想的实际存在。立志之志，不只是“向”一定的目的，或普遍抽象的社会文化理想人生理想，而是由当下之我之实际存在，“向”一理想之实际存在，而由前者“之”后者。此之谓心之所之。由此而后志可真成为：转移变化此实际之我，超升扩大此实际之我的力量。此种志之为理想，与一般所谓理想之不同，有甚深甚深之义，不能只在文字思辨上了解便够，必须下一真实的反躬体会的工夫，方能了悟。

我们能了解志之为直接关涉于我之个人的实际存在的，便知志之独特性与不容代替性。一事可由人代作，一般理想可由人代为实现，但志愿则只属于唯一的个人，任何人不能代人立志。立志是绝对的各人立各人的，父子兄弟皆不能相助，而遂志亦是各人遂各人的。通常说继人之志，遂人未遂之志，此是就人所志之内容上说。但就人之志之活动本身说，则人只能自立自遂其志。我如不能自求立志遂志，则我死了，纵有无数之孝子贤孙、学生后辈，与我立同样之志而遂之，我仍将抱憾终古。但此志之活动本身，又是我要使之立就立，要使之遂就遂的。无论我志之内容是否实现，此志之活动本身总是能立能遂而实现的。此即所谓不成功便成仁之实义。

我们如果知道志为关涉于我自己之实际存在者，便知我之为如何之一实际存在的人，即由我之

志决定。我之志之状态，即决定我之实际存在之状态。我们通常恒以显为心之所对的、一些在意识浮面的观念理想，为我们之志之所在；又见这些观念理想，并不能决定人之实际存在，遂以为志并无决定人之实际存在之力量；于是不自信其志，而信外在的权威，信外在的神，信时代的风气，流俗的毁誉，信物势的推移。却不知这些观念理想，只是浮于意识表面之物，根本不是志。志乃内在于我之实际存在，而由深心发出者。如汽车之摩托之内在于汽车，船之舵与桨之内在于船。只要车船之构造健全，舵桨之使用，摩托之动转，是断然能决定车船运动之方向，而决定车船运动时之存在状态的。但是取出而放在车船面上的摩托与舵桨，则为无用之物。此即比方浮在一般人心中之观念理想之无用，而人罕知此原非人真志之所存也。

（二）志之种类与志之诚伪及其转化历程

我们如果了解了一般人之常混淆一般之观念理想与真志，并昧于志之状态，乃连于人之实际存在状态之义，便当进而了解：吾人所谓志，不特有种类之不同，亦有真妄、诚伪、纯驳、深浅、强弱等程度性质之不同。种类之不同尚易辨，而程度性质之不同难辨。在不同种类不同性质程度之志中，选择一表面正当者易，真知其何以为正当者难；知其何以正当易，使之成为真志难；使之成为真志易，而去杂驳成纯一，使之深固而坚强难。此中有层层级级工夫在。故立志之事，未易言也。

自种类方面说，人之志可分为公私及不定三类。我们通常说，如果我们之所事所为，是自觉的求个人之名利权力地位之增加，是为私；如果自觉的为社会服务，求国家民族之利益，人们之幸福，谋人类历史文化之发展，或为饶益众生，光荣上帝，去实现客观的真美善之价值，则都是为公。至

于为切身之需要所迫，以求个人之最低限度的生存，或顺个人之自然的兴趣去活动，或由人之自然的才能之要求表现，去求一事业之完成；而又非自觉要专为一己打算，亦非自觉的为公者；则是一在公私之间，而可归向于为私，亦可归向于为公之人生活动。人在其意识的表面，都知道人之志应导向于为公，并知只志在为私是不好的。故我们如要人作一篇言志之文，人通常总是说他是志在为公的。人们对于一切志在为公的人，亦至少有一表面的尊敬心。此见人之当求有公志，乃人之自然的理性自然的良心所同认。人只要依其良心理性之所在，以求其志之所在，并不是很难的，而是当下即可求得的。

然而我们把志之诚伪纯驳一问题加入，不只从人之表面的意识中，所透露之良知理性上看，而从人之意识的底层，或人之实际存在状态去看，这问

题就复杂了。人并不必是如他自以为是如此，或向人说是如此，而如此实际存在的。人之公私的目标，是常互相移动，或互相掺杂，而且其分别达到之后，亦可互为手段的。如个人之既得名利，可以成我之为社会谋福利之手段；而我个人为社会谋得了福利，亦可成为我个人得名利之手段——由是人之志之诚伪、纯驳，不仅他人不易看清楚；即我们自己亦常不明白，而随时可轻易的自恕自欺。

但是这个问题，亦有其简单的方面。即我们可暂不从一一存在之个体人本身上看，而专从人生在世，其内在的心灵生活之一般的发展阶段上去看。此约言之，即除了极少天生圣哲或天才外，人如顺自然的道路走，人总是由原始的表面的公志之存在，转变为私志之生起，再转变为以公志之达到，为私志之达到之手段，又转变为以口说的公志，文饰自己之私志，而成假人。人如不用一自觉的修养

工夫，人之心灵总是由向上而向下，成一抛物线的历程。任你英雄豪杰、才人学者，都逃不过此必然之命运。而扭转此向下之历程者，则为原始的公志之自觉的求生长，并求把一切私志之达到，转化为公志之达到之凭借，最后求成为真正的言行合一、表里洞达之真人。

（三）青年之向上心与其堕落之关键

这种心灵生活的发展历程之所以如此，由于人生在少年青年之第一阶段，其自然生命与精神，总是向上发展的。人之天生的良知理性，在少年青年，是比较在壮年中年老年，自然更清明的。少年青年人，亦是最能直接辨别人之善恶是非，富直接的正义感，并能一往的向慕一理想，而真正佩服崇敬古今人物的。但是这只是自然的生命精神之烛，在燃烧时所放出的自然的光辉。此光辉之能继续放

出，由于人来到世间之岁月尚不久，他虽在世界生活，然尚对世界之事物，无真正的占有。在其生活之发展历程中，一切世间事物，皆如只为其自然的生命精神之流所经度、所运用、所消费，而非其所留驻。人无所留驻，则无真正之占有；人无占有，则其生命精神可无真正之陷溺于物之事；其良知理性即能常保持其本有之光明。此即少年青年之所以恒有一自然的向上心也。

但是此种少年青年之自然的向上心，常不能久。其所以不能久是因任何由自然的向上心而生起之理想，无论其最初是如何大公无私，而要其实现于事业，则必须人对世间之事物，能有所占有。因人必须对世间事物有所占有，才能在实际世间有一立脚点，亦才能在事业之成就上有一开始点。物质的东西与货财，是一种可占有的东西。身体的健康强壮，亦是一可占有的东西。名誉权力地位，都是

一可占有的东西。人只要一动念，要实现其理想于此客观的世界，人即必然地需要去多多少少占有这些东西，以为其在世间的立脚点，事业的开始点。人由青年而壮年，逐步表现运用其天赋的才智、德性，以获得知识技能及对人之信用以后；人亦必然可多多少少占有一些物质的东西、货财、名誉地位等。然而人在开始对此世间诸事物，觉有所占有之一刹那，即人之生命精神陷溺沉沦于此诸事物的开始。（亦即人转而回头看其所有之才能知识以至德性，而加以把握占有，以生矜持、自恃、倚著、安排等心病之开始。然此诸病较细微，乃宋明理学家所深论，本文姑不说。）对于此所占有者，人必求保存之并扩大之。此保存与扩大之要求，乃随自觉有所占有之一念，直接的自然的引生而出者。此即一私的目标，一私志。自此私志之本原看，最初亦可是依一公志。因人可是为了一公志之实现，而后求有所占有。然此私志既成，则可与最初之公志相

对反，而其本身，又要求自然的永远相续下去，此即成为贪财好名好权之意识，而使人之精神向下堕落者。此是一自然的心灵生活之发展之辨证现象。此处人如无自觉的逆反之功夫，人总是顺滑路，一直走下去。人通常在此，则恒只去自觉自己之最初的公志，以为其一切私志之生起，作自恕自饰，而视此私志无碍于我之公志之存在。实则此时吾人已走入最初之公志之否定阶段。顺自然之路而行，乃只能下堕，而永无上升之望者。由是而人乃渐以公志之达到，为私志之达到之手段，与自欺欺人之具。此即亘古及今，千千万万以上之壮年中年老人，罕能自拔之命运。人类之自古及今之乱原，追根究本，亦在于此。

此上的道理，说来有一点抽象。但这都是我数十年来，在与人生活及自己生活中所省察出来的。这有无数之具体事实作证。我亲眼看见无数青年时

的朋友的精神，依着此自然的辩证历程，循一抛物线而下堕，而他们自己不知道。我亦曾多多少少帮助一些有理想的青年，使他对世间之事物，能多多少少有所占有，如一点货财与地位之类；又看见他们在开始有所占有的一刹那，即开始失去其原初的理想。此处，各人根器之厚薄浅深，自然不同。根器厚的，经得起困顿贫贱，亦经得起富足与名位。根器较薄的，则在困顿时，尚能挺起脊梁；稍为得意，便向陷溺沉沦的路去。所谓“贫贱则慑于饥寒，富贵则流为逸乐”，自惜叹为人生之大病。然人纵然根器较厚，如顺其自然的道路走，迟早仍终归于堕落。我由此悟到，人在少年青年时之向上心，纯是自然的恩赐，全不可靠。而此向上心之是否能继续，必须有待于后天的立志的功夫。否则烛烧尽了，总是熄灭的。而人之立志的事，则纯为个人自己的事。此与环境无关，他人亦实在帮不了忙。教育之力，不通过人自己之觉悟，亦全莫有

用。对此人之由向上而向下的自然抛物线之存在，我是愈来愈看得清楚了。我亲眼看见周遭的人的命运，都在由它作主，而罕能自觉。悲夫！

（四）宗教、艺术、文学与志之兴发

逆反此自然的命运的道路，首在要人深知，人之原始的德性与聪明才智同不足凭仗。人必须由青年起，便知求有一自觉的功夫，去提挈培养自己的志愿，使之生长。人如已知去提挈培养，则我欲仁斯仁至矣，下面可不再多说。人如尚不知提挈培养，则如何提挈培养，可是一问题。在此我并不相信，只是凌空的教训人“你应该如何如何”有什么用处。而由在上的政治人物去教训人“应当为国家民族人类而立大志”，尤缺乏用处。因此事不能由服从外在的命令而得，而只能由内在的觉悟而得。一切对人之劝导，亦只为启发人之此内在之觉悟而

已。

此内在觉悟之启发，究从何处开始?我们可以说，此当自人之超越感之提起开始。人之超越感提不起，人之公的志愿总是不能生长，总是为其所占有之事物所拖下，而陷溺沉沦的。要提起超越感，宗教与伟大之文学与艺术，恒能直接显出效用。人无论在真正信仰上帝而与神求交通时，或信仰佛教而视世界万物如幻如化时，人皆有一对世间一切有限事物之超越感之呈现。在此超越感中，把我们一些卑下自私的志愿超越了，而有一生命精神之内在的开拓升腾，心灵之光辉之自己的生发照耀。此不是如直接由我们之自然生命精神之烛燃烧时发的光辉之类，而是另一超自然的生命精神与心灵光辉，在开拓升腾或生发照耀。而人无论由壮美之物而生一庄严高卓之感，或由优美之物而生一润泽和融之感，或由见有伟大坚强的志愿者之视死如归，而生

悲剧感，或由见人之役于琐屑渺小之目的，而自矜自诩者之可笑，而生喜剧感；皆可使人对其在世间所占有之有限事物，暂时不复黏滞陷溺，或顿恍然若失，奋然思起。

但是除了真正献身于宗教或艺术或文学者外，宗教或艺术文学，对于一般人，至多有一时的兴发其公的志愿感情之力，仍不能真正树立其公的志愿与情感。此中之理由在：宗教艺术文学，只能把人之精神暂时移入一超现实的境界，而不能使人长住于此境界。人在由教堂及剧场出来，或放下一文学作品，回到其日常生活世界之后，其由宗教艺术文学而生之一切感动，亦可立即烟消雾散。由教堂与文艺作品所暂时激发出之公的志愿情感，亦可只成为人在日常生活中所压服的良心理性之暂时发泄，而聊以自慰者。即在真正献身于宗教艺术者，彼对其所献身之宗教、文学、艺术本身，固恒有一无私

的志愿感情，但落到现实的宗教事业艺术事业等上，则他们亦可对其所从事之事业，非常固执自私，以与人争名斗胜，而对于整个国家民族或全体人类之公的志愿感情，却常提挈不起。此亦不仅从事宗教艺术事业等者为然，而是一切从事专业的学术经济社会文化之事业者之通病。

（五）人与其所有物及大公之志愿所由立

方才所述之此种病痛的根原在：人无论依何动机去作社会文化事业，此事业一落到现实上，便成一特定的有限的实际存在，并与现实世界中之物质、财货、名位、权力等东西，发生交涉。人在此便仍必需多多少少占有一些现实的东西，才能成就其事业。而人一占有这些东西，其精神即不免于黏滞陷溺于其中，而求保存其所有，扩大其所有。人之精神即当下生出一颠倒，而为此所占有者之所占

有。故宗教艺术虽以使人自现实世界超拔解脱为目的，而落在现实的宗教艺术事业上，宗教家、艺术家仍可是一样的俗人。其争利争权争名之事，可并不后人。人如只孤独的过一种灵修生活或艺术生活，而并不想作一客观的宗教艺术之文化事业时，人诚可对世间之一切东西，由货财至名位都不要。这是最高贵的宗教家艺术家的精神。但这种可贵的精神，只能由对世俗之一往的隔离超越，以反显出。而此种精神，毕竟只能成就个人，而不能成就社会之文化事业与国家民族人类之社会生活的。只有此精神之志愿则是一最高等的私的志愿，然而毕竟不是一大公的志愿。人如何能一方本其公的志愿，在俗世从事特定的社会文化之事业，既要多多少少凭借占有运用一些俗世的东西，而又不为俗世的东西所占有，这才是人生在世上最困难的问题。人于此有无数的自欺，亦可以欺人，而掩盖此问题之困难。人于此须经历无数的精神上心灵上生活上

的漩涡。人生命的船，须得由此撑过去，但随时可令此船身粉碎，而遭没顶之祸。此处是人之诚伪交感之地，上帝与魔鬼交战之区。我想，不自欺地通过一切漩涡，以免没顶之祸的，只有一条道路。即人必须既不舍弃其俗世所有的东西，又把其所有的东西，为一公的正面的志愿而使用。这事是很难的。但是舍此他求，我们将发现，无论在世间占有多少东西，都不能满足我；而全与俗世一往隔离超越，则我们无论到如何高的精神境界，总有一琼楼玉宇高处不胜寒之感；而人既来到世间，如果我不能把我所占有的特定事物，用之于一公的志愿，则这些东西便必将占有我，使我陷溺沉沦。故除了既承担我在世间之所有，而又消费之使用之于一公的志愿，我是无路可走的。

我们每一人之人生，有不同深度的三大迷妄。不破此三大迷妄，人皆不能立一公的正面志愿。

人生之第一迷妄，是以为我于世间无所占有。此是妄说。人都占有了其身体、其身体之一程度的健康、呼吸的空气，及若干使用器物与货财。人只要被一人认识，被一人称许，就有了名；人只要在社会存在，便有一位；人只要能影响其他一个人，就有了一点权力。身体、物质、货财、名位、权力等世间的东西，人总是多多少少具有的。故人在世间，必有所有，此是一绝对必然的真理。不然，则人不能在自然社会存在。故人如自以为他什么都莫有，就是第一大迷妄。

人生之第二迷妄，是人自以为能安于其所有，而满足于其中。人在一时可自矜自满，但此只是一时之事。过此一时，无不自视有所缺。富有四海，贵为天子，名震天下之人，同不能满足。因人尚欲求长生不老，富贵万年、名垂万世。但人纵一切称意，又长生不死，人之永远活下去活不完，仍是不

能把人之要求全满足的。而且，人之真永远活下去而活不完，此活不完，亦会成一负担，使人厌倦而觉可怕的。人之不能由其所有之一切，以得完全之满足，乃因人既知其“所有”，此“知”即超越此“所有”，而顺此“知”，即会另求有“所有”。因而“有知之人”，乃绝对不能于其“所知之所有”中，完全满足的。故我之一切称意而长生不老，如成为“我所知的我之所有”，我仍不能于其中得满足，而仍将感厌倦，而另求有所有。此亦是一绝对必然之真理。故谓人能满足于其所有，乃人之第二大迷妄。

人能真见得其绝对不能满足于其任何所有中，即可自证其真自己之为超越自己之一切所有之一存在。由此而人可视其一切所有，为自己以外之物而舍弃之，故人可发出一逃出世间之名利、权力及不要富贵寿考之意志，以至发出一不需要任何在身体

外之物质，以及心灵以外之身体之意志。此是世界一切大宗教家之超世精神之根原。此志愿非不伟大，亦非不能充量表现，而使人成一纯精神之存在，住于一纯精神的境界，这些都是可能的。我亦曾一直向慕此境界，但是后来又知道，以个人达到此最后目标，即可使人满足，仍是一迷妄。因此只是把人在俗世之一切所有舍弃，而尚未能将此俗世之一切所有，与俗世中之他人，皆加以安顿，使之皆得其所。而这些东西不能安顿，则此纯精神的世界外，仍是一片荒芜与混乱。而人能自觉到此，则人已不能只住在此个人之纯精神之世界内，而不能真安顿自己于此纯精神之世界内了。

去此三迷妄所显之真理是：人在世间，既有所有，又不能满足于其所有，又不能一往只弃其所有，以求其个人之超越其所有。因而人生之唯一正路，是一方承担其所有，而一方又消费之使用之于

一超个人的大公无私的志愿之前。唯此可以既实现人之超越其俗世所有者之人性，亦使其在俗世所有者，与俗世中所接之他人，皆可在此志愿下，得其安顿。此中有一理论上的必然与定然。你愈思索，愈将见其必然定然而不可移。除此以外，人无正路可走，无路可以成就自己，亦无路可以成就他人与世界。

人须有一大公无私的志愿，但此志愿之内容，却可有各种。无论平天下、治国、创立一家庭、办一学校、开一工厂，以至从事任何一种社会文化事业，或把我自己造成一有用的人才，同可出于一大公无私的动机，而为依于我们之大公无私的志愿而生之事。而此中之公私之辨，只在一点，此乃人之良知理性所共知：即把我之所有，贡献于超越于我以上之他人，或我与他人集合成之团体、国家、民族、人类社会或宇宙、上帝、佛、菩萨、真美善之

境界者，即为公；或为了求能有如此之贡献，而求我之所有之保存与扩大者，亦为公。一个人能有一公的志愿，而为此把天所赋予之才力智慧贡献了、表现了、还诸天地了，乃撒手而去，则此人算尽了他的人性，显出了他之为人之最高的风度。此人即生在天堂，死为神明。反之，人只求超越于我者之属于我，成为我之所独有者，即为私；或为达此目标，而表面求对超越于我者有所贡献，以为手段，亦为私。私欲弥天，欲占有世界万物，而我之心，即在欲幽囚万物的地狱中。

（六）拔乎流俗之心量

人之良知理性可共知此公私之辨，然而人却终难有真正大公无私之志愿。此乃因我既在世间有所有，则我只求保存我所有、扩大我所有之事，乃顺而易行。在此欲舍弃我所有，如舍离世界的宗教家

所为，已难如登山。至于欲负担我所有一切，以求贡献于他人与世间等；则有如负重而登山，再以赠故人。其为最难，思之自知。此中之功夫，当如何用，方能立一大公无私之志，实不易答。但我认为我们对此问题，真要切问而近思，则除在我们自己当前之具体生活中求仁，实亦无处可使人能立此志。一切哲学的思辨、宗教的祈祷、艺术文学的陶养与兴发，及一切政治上的鼓舞宣传，都是间接而较不切实际的，不能使人于此问题有亲切感的。然而所谓于自己当前的具体生活中去求仁，同时亦是最不好说的。因各人当前的具体生活中之情态不同，各人之气质不同，而求仁立志之路道，亦不必同。

照我的意思，人要求仁而立一公的志愿，尚不能直接从爱一切人类，忠于国家民族之抽象理想下手。这些理想，是归宿处的总持之概念。然而人之

真正的仁心与志愿，并不必能从此直接发动。说爱一切人，亦不是当下可以实践的。因我们试对周遭之许多人，一一加以检讨，我们便可发现其不都是我须爱的。此或因其并不需要我之爱，或因其太坏，或因其可厌，或因其与我利害冲突，我不易去爱，我们通常只能作到不恨而与之以礼节相接。婆婆妈妈的爱一个一个的人，既爱不完，亦不算大仁大志。即国家民族，最初对于我们，亦只是一笼统名词。人之求仁立志，便都不能在此下手。然则自何处下手?我认为首应从当前具体生活中，求有一拔乎流俗的心量之树立下手。这亦是一超越感之建立。此超越感，并不是直接由对人傲慢，看不起人而生。对人傲慢看不起人，正是心中有人。此时是心中根本忘了他人。亦不是由欲舍离世间而生。此乃是即我自己份位上，自下升起我之心灵生命精神，而冒至我们之营营扰扰的与世周旋之生活之上，而使我之直与天通、虚灵不昧的心灵生命精神

之自体直接呈露。此心量或超越感，是无特定内容的。其内容即一上升的超越感与心之高明广大之量。人有此感、有此心量，即能一面上开天门，呈露性德，迎迓天命；一面使此心昭临于流俗世间之上，而对流俗世间之名誉权位，可全不计较。此即人求精神向上初步必需有的修养之道。

我们说人之身体、器物、货财、名位、权力，皆是人在世俗中所有的东西。但这些东西中，在人间世中力量最大而最足斲丧人之志气的，却是人求名位权力之心。因此一者皆依于我被人所认识。然被人认识的我，乃我之外在化于他人之心者。我不能只求我之外在化于他人之心，若然，则终必致我之外在于我自己，此诸义皆曾于第一篇论人生之毁誉中言之。人欲回到他自己，而提升其精神，则必须自超越其世俗之名位权力之营求始。此乃道释基儒诸教之所同。然前三教皆重直接制伏名位权力之

欲，而视之为烦恼、罪孽或妄念。如基督教要人不求世间之权力，不求人知，只求天知。释教是要人去除一切我慢我瞋，而以名为五盖之一。道家要人自问“名与身孰亲”而学圣人之无名，神人之无功。至于儒家则是要人正面的从我这里，自下而上的直接生起一拔乎流俗之超越感、与高明广大的心量，唯先求一自信，而不期人之必信己，乃使人自然视流俗世间之名位权力，为无足重轻，然亦可不否认其在流俗世间之工具价值。因拔乎流俗之心量，乃一超越流俗，而亦可涵盖流俗之心量。

（七）把我放在世界内看之含义

人在有拔乎流俗之心量时，即有一自下而上的生命精神之升起与开拓，人于此亦即可自动自觉的以宗教艺术文学中之境界来陶养自己，而不只是被动的接受由宗教艺术文学而来之感动。由此而人亦

可长住于一宗教文学艺术之境界。但是人即能长有一拔乎流俗之志，而长住于一宗教艺术文学中之境界，尚未能算切问近思的求仁，以立一涵有客观意义之公的志愿。

此涵有客观意义的公的志愿之立，必俟于此拔乎流俗之心量再超转一步，一方“把我自己放在我的世界中去看”，一方“把我的世界放在我里面去看”，由此以使向上冒起之拔乎流俗的心量，平顺的铺开，而落到实际。

所谓把我放在我的世界中去看，此即在自然世界与人间世界中重确认我的现实存在地位。此存在地位，是指我已所有的，而非待我去营求的。此存在地位，一被确认，即把我重置定于世间，而使我能通过自然与他人来看我。我通过他人与自然来看我，不是由求他人认识我而生之好名位权力之心，

或向自然求财富一类之活动，而是我能认识之精神，自动的升向广大高明，以包含他人与自然后，再来认识我自己之存在于我所认识之他人与自然之世界之内。然而在我认识了我之存在于他人与自然之内时，我同时即重置定了现实的我之有限性、现实的我之体力、聪明、智慧、才力、德性之有限性，及我在自然世界、人间世界之处一特定之地位，如居一特定之时空、有特定的身体构造、有特定人伦关系社会关系、属于一特定之国家、居一特定之历史时代等。此等等合以构成我之特殊性。此我之有限性特殊性之自觉，乃与我之对其他人与自然物之有限性特殊性之自觉同时起来。于是我之此自觉，即同时显其自身，为通于我所知之一切特殊者有限者之一普遍者无限者，而兼照顾关切我自己及我所对之他人等之两方面，要求其活动之相符相应，以存在、以活动、以各得成就者。此即涵有客观意义的志愿所自生之人心根原所在。由此志愿，

而人有一公的事业意志。

我们如果真了解有客观意义之公的志愿之所自生，便知人只本于一原始的向上心、正义感、同情心，而冒出之对社会国家人类之热情的理想，尚只有主观意义而无客观意义。因此时人对于他自己之有限性特殊性、他自己是什么、能作什么，尚没有真正的自觉。此由于他尚未能通过世界来看他自己。直接依于一宗教艺术文学上之启示而生的，对于世界之较具体的理想，亦常只能引起人之浪漫情调。此理想与情调，恒在其了解世界之现实时破灭。否则恒只转为一破坏性的理想或情调，而想推倒一切。此可帮助革命，然不能成就一任何有建设意义之志愿与事业。此亦因其尚未经历“通过世界来了解自己的阶段”之故。一个人有了一拔乎流俗的高明广大之心量，他可以自觉到：在世界中有具此拔乎流俗的心量之我。然而此心量，是一具超越

性涵盖性的心量，其本身是不能真认识我之为世界之现实的存在之有限性与特殊性的，是不知我在世界之实际存在地位，亦不知我在世界之毕竟能作什么的。则直接由此心量，仍不能成就一真实的志业。故人如不由此心量再超转一步，人仍是封锁于一高级的主观世界中。而此超转一步之关键，则在通过世界去看我，把我放在世界之内去看。

（八）把世界放在我以内看之意义

我们真要立一客观意义的公的志愿，以成就一公的事业，我们尚须把世界放在我之内看。

所谓把世界放在我之内，即使我与世界合一。但所谓我与世界合一，有许多歧途。第一，把世界之万物与他人，作为我达到私人目的之工具，此亦是把世界放在我之内看之一义。野心家要征服世界，亦是使世界与其自我合一。此只能成就大野心

大私欲，决不能成就公的志愿事业。第二，人在徜徉于自然，或欣赏文学艺术时，亦有一物我双忘，心与天游，与造物者游之感。但此通常只是个人之一时的境界，来则来，去则去，而非个人所能真自主的。第三，人在相信泛神论的宗教时，亦可觉万物皆是神的表现，我亦是神的表现，而一时觉万物与我为一。此是艺术的宗教情调。第四，人亦可本于哲学的理论，把我与万物，用一贯原理加以说明。而人在一心观照此一贯原理时，亦可一时如悟大道，而我与万物之别，皆顿时消泯。第五，人在一消极性破坏性的革命热情出现时，亦可觉整个世界皆一齐震动，我与世界万物皆融化于一泛滥的热情之流中，而更无分别。但这些“把世界放在我之内看”或“我与世界之合一”，通通不是能成就一公的志愿事业的。

能成就一公的志愿的“把世界放在我之内

看”或“我与世界之合一”，不是一现成之事实，不是先在的真理，亦不是一傥来之境界，而是一在道德的实践历程中逐渐成就。而人生在世，又永无完满成就之一日的。在此实践历程中，人不是把世界向我这里拉，亦不是以我去拥抱世界；而是我之放开我自己，去迎接世界，或离开我之原来的自己，去承担世界。一切合一，皆是在此迎接与承担处之合一。此所谓迎接承担，乃把除我自己以外，而为我所接触的其他人物本身之独立的生长成就之历程或其向往愿欲要求，迎接下来，承担起来。此即一成己而成物之志。己与物在历程中；成己与成物之志愿与事业，亦永在一历程中。此中有一真正的自强不息之精神在贯注。在此精神中，方有一真正的世界在我之内，或我与世界合一之实感。

此上所说的“把世界放在我之内看”中世界，决非一囊括万物的世界理念，而是直接呈现于有限

特殊的我之现实存在前，而充满其他有限特殊的具体人物之世界，与由此世界依一定次序，所能通到的其他具体人物之世界。此世界即我之环境之世界。所谓把世界放在我之内看，即把我之环境真放在我之内看，而把我之环境中之具体的存在事物之生长成就，与由求生长成就而生之一切矛盾冲突及一切问题，放在我之内看。人唯由此，乃能发出真正有客观意义的公的志愿，然后能依此志愿，以作出有客观价值之公的事业。离此而言任何理想、任何志愿，都只有一时开辟心胸之价值，都不免使人陶醉于一主观之世界，而造成一人生之躲闪与逃避，亦都不能使人有真正的物我合一之实感。

所谓把我环境中的世界放在我之内看，并不是难懂的道理。人能否如此，相差只在一念之间。然即此一念之间，即天地悬隔。人依其自然的冲动，与表现才能于外的倾向，人初只是视环境为我之生

命精神活动的运动场。但在人之自觉的对世间之物有所占有时，人即把其所占有者，与其余之环境中人物划开分别，而与其余环境中之人物，取一对峙态度。由此态度，更引生出一种欲加以利用控制的态度，而与人争名争权争位。宗教文学艺术及一般哲学的态度，则欲由此对峙中超升。至于我们所说之把世界放在我之内看，则是直接把与我及我所占有之物成对峙者，转化而为不与我成对峙者；同时把我与环境中人物之对峙，及环境中之人物，由相对峙而产生之一切矛盾冲突与问题，都视为我自身之内的问题。而我们之每一求此矛盾冲突与问题之解决的事，即都是一有客观意义客观价值的事。由此即可开出真实的有客观意义的公的志愿与公的事业。

（九）逃避与承担及公的志业所自生起之根原

所谓把环境中之事物与其问题，化为我自身之内的事物与问题，即不把一切环境中事物与其问题，推开而使之外在化；却把它加以内在化之谓。如人住在污秽的地方，此污秽与我之要求清洁，有一矛盾，生一问题，我即必求此问题之解决。如果此污秽是在我之房中，我觉此房属于我，我有能力去此污秽，则我必去作一能有客观意义的去污秽的事。但如此污秽是在街上的污秽，我无力去此污秽，则我们通常只想离开此街，以求一新环境，而使我们所感之问题，根本不存在。可见我们通常之解决我与环境间之矛盾的问题，有二办法：一是在我力所得而施的时候，则以改造环境的办法，以为解决；二是由逃避环境以为解决。在前者之情形下，我是视环境在我之内；在后者之情形下，却是推环境于我之外。如果我们于此根本不认此环境为可逃避当逃避者，而把此街上的污秽，当作我自身的问题，则我将立即形成一公的志愿，即根本去除

此街上之污秽。而人有此志愿，则会求其实现于一公的事业，如一公共清洁公共卫生的事业。我们可以此例，譬喻一切公的志愿的事业之所由生的根原之所在，亦即一切实践性的社会道德意识的根原之所在。

譬如我在家庭中，父母对我不好，或家庭中妇姑勃谿、兄弟阋墙，这亦是我与环境中之人间之一冲突不和的问题。在此我可想出家，或逃出家庭至社会。此便是一种逃避，而未能把我的环境中之人物及其问题，视为在我之内者。如我逃至社会，而在社会作事，又见一社会团体中人之互相倾轧，各社会团体之互相排挤，各社会上之阶级之互相斗争，于是使我讨厌社会。这又是一种逃避。由此逃避，或使我入深山，离群索居，或使我发心当一纯粹的学者。但在我学问有成时，我又可发现一纯洁的学术之可为政治所利用，或商人所利用，于是我

又可逃入宗教教会。但我在教会中，仍可发见种种黑暗。我便只有逃出教会，而或到深山中去过一个人的神秘主义之生活。然而此生活之孤独，及人与鸟兽不可同群之感，又或使我再想逃避孤独，回到人间。在此种逃避历程中，人乃永不能有一公的志愿之确立，与公的事业之成就者。然而人如能反此，而把此上所说之某一时所感之问题，承担起来，把引起我之问题之环境中之人物与我之冲突矛盾，都视如我自身以内之冲突矛盾，而依良知理性，以求其原则性的对自己及他人作有效之解决，则我们立刻随处发现涵有客观意义之公的志愿之涌出，与公的社会事业之当作。因在此不逃避的态度下，则我所接之环境、我之家庭、我所在之社会人群国家，都在我的世界中，即都在我之自己之心中。其中有一矛盾冲突的问题未解决，即我之自己之心中有一分裂，有一痛苦，我不能逃出我自己之分裂与痛苦，而必求融和此分裂与痛苦；我即不能

逃出我的世界，亦不能不求我的世界中一切矛盾冲突的问题之解决，而使我去抱一公的志愿，去从事一公的事业。故人在知道其无论如何逃避，终无地可真正藏身而自安之后；人唯一的正当态度，便是把自己所接之环境中之一切人物与其问题，视如在我自己之内，而全部承担起来，同时承担此中之一切分裂与痛苦。由我们对于所承担之每一分裂与痛苦，要求一原则性的，对于我与他人同有效之解决法，即开出一公的志愿公的事业之路。为求一公的志愿之树立，公的事业之成就，人自然可以暂时离开其所在环境，或暂隐居以求其志。但是那只是以逃避为一承担之准备，其最后仍将再来求其所感之问题之真实的解决，而行义以达其道。此不能作逃避论。

我们不能说，人生能不感分裂与痛苦。人有一欲望、一目的活动，即可与环境中之人物分裂而冲

突，而此中必然有痛苦，故人生与痛苦相俱。但是人之最大的迷妄，即在常忘却其所感之分裂与痛苦，而求一逃避躲闪之所，然又终不能得，于是悠悠忽忽，过此一生。反之，人能自觉其所感之分裂与痛苦所在，而求一原则性的对人我皆有效之解决法，则人之无限的公的志愿与事业，都可分别在不同人的身上生长起来。人能自觉其病的痛苦，人即生出学医的志愿，去求开出医药卫生的公共事业。人能自觉其愚昧的痛苦，人即生出求知识的志愿，去求开出学术教育的事业。人能自觉家庭的痛苦，人即生出为孝子贤孙以身作则之志愿，去求开出维持家庭道德之教化之事业。人能自觉人与我权利之争的痛苦，人即生出一求人间之权利之分配接近公平的志愿，而开去从事建立礼制法制之事业。人能自觉暴君与极权政治之痛苦，人即生出促进政治民主之志愿，开出求建立民主自由之政治之事业。而我们中国人，今能自觉到视人如物的极权政治之痛

苦，中国的分裂之痛苦，中西文化之冲突而相毁的痛苦，我们即当视人如人，而作由极权政治中谋解脱，以统一中国及融通中西文化之事业。总之，凡我们感有一分裂一痛苦之所在，皆是一公的志愿公的事业之生发开始的根原之所在。无论我们之痛苦，是专为自己而痛苦，或兼为他人而痛苦，其原则性的解决法，如是公的，皆可引发生出一公的志愿，公的事业心之兴起。我们之痛苦，有各方面的，其对我个人之强度，亦有各程度的不同。我们之解决此类痛苦之能力，亦各不相同。由是而各人之公的志愿，可各不相同；各人所最乐于从事，并有能力从事之公共事业，亦各不相同。然而人决不会莫有痛苦，亦决不会一无能力，因而决不会不能有一公的志愿，亦决不会莫有任何能力，去参加任何公的事业。由此而任何人皆当求有一公的志愿，并参加一公的事业。虽然人之痛苦之种类，与能力之种类、公的志愿之种类，无人能得而尽论之；然

而对于人之如何立志，其下手处，我们却可有一原则性的答案，即：“自觉你一生之真正的痛苦之所在，而思其对于自己与他人同有效之原则性的解决，而尽己之力，与人共求此解决，则你将发生一公的志愿，并寻得你所当从事或参加之公的事业。”

自觉你之真实的痛苦，是诸葛亮教子弟书所谓使庶几之志“恻然有所感”，是宋儒所谓知痛痒。生发出一公的志愿，是诸葛亮所谓“揭然有所存”，是宋儒所谓公而以仁体之。除此以外，人可以有自然的情欲、有私欲、有才能的表现、有知识的获得，以至有深远的识见，有超妙的意境，有虔诚的信仰，有神秘的证悟，以至有一广大的胸襟，高卓的气概，但是尚不足以言有真正的志愿。而只有人在其有一真正的志愿，以主宰其实际存在时，人才真成为一顶天立地，通贯内外人己的真实人

格；亦才成为一能开创文化，成就客观的社会事业的人格。此之谓真正明体达用的人。

一九五六年七月十九日

第五篇 死生之说与幽明之际

（一）引言

最近为丁文渊月波先生之逝世，曾二次到香港之殡仪馆，重使我想到三十多年来，一直关心的人之生死问题，与一些十多年前已决定的见解，今借兹一说。

我与丁先生，数年来虽时常接触交往，但了解不深。关于他之学问人品，另有他人作文详述纪念，不在本文之列。我只知道他与其兄丁文江、在君先生，数十年来是努力提倡西方科学于中国的人。丁在君先生因只相信西方医药，曾说宁死亦不请教中国医生。丁月波先生于前年，闻台湾有研究中国医学的学校之设，亦即立刻作文，大加反对。对于在君先生之宁死不服中药，是假定中药有效，亦绝不服用。此并不合于科学家的重实效的精神。

而丁月波先生一定不许设研究中国医学之学校，我亦并不知其在科学上之必然的理由在那里。记得读了他那一文后，亦尝窃窃不以为然。但是此次见月波先生之遗嘱中，说要将其遗体送香港大学医学院，交学生解剖，我却不禁肃然起敬。连对于在君先生之一生反对玄学，而临死亦不服中药之精神，亦为之肃然起敬。因这可见他们之提倡西方科学，有一死生以之的精神。然而此精神本身却不是科学的，而是对科学抱一宗教性信仰的道德精神。而月波先生之遗嘱，要将其遗体送交医学院供学生解剖，更明显是望有助于人类医学研究之进步，以造福后人，其道德精神更令人肃然起敬。于起敬之余，我不能不想到：毕竟他这一番道德精神，如今到哪里去了?

但是我这问题，在丁先生生前，是莫有法子向他问的。他根本莫有此问题。他学医的目的，只是

要延长人类的生命之存在，而不是要保存他死后的精神之存在。他或正因想到人死后其生命及精神即不存在，然后才要学医，以求延长人之生命及精神的存在。而他纯以自然科学的眼光，来看世界，我可断定：他在生前，并不相信他死后之精神还存在，而到另一地方去的。然而在我对其精神肃然起敬之余，我却不禁想到此一问题。然而丁先生却不能答复我了。真正细想下去，此中实可使人对一切人之生死问题，生无尽的惶惑，而感无尽的悲哀。

（二）人死问题与人之“生”之意义

人死了，究竟其精神是否即莫有?如有，到何处去?此是古往今来，无论野蛮民族文明民族，无论智、愚、贤、不肖，同有之一疑问。此疑问，不只是理智的，兼是情感的，不能只向现实世界求解答，且当向超现实世界求解答。这是人类一切宗教

的一根源所在，是无数的文学、建筑，音乐等艺术作品之所由产生，亦是诱导人作形而上的思索之最大的动力。人生只有百年，而生前与死后，则是无限的长远。以有生之年与已死之年相较，直是一与无限之比。则何怪无数的人之情感与思想，由此起来。

但是这问题，要纯自思想理论上求解答，却有无数的可能的答案。每一答案，都可有各色各样的驳论。因死后之世界，如一黑暗中之无涯的大海。人在此大海边，可以其心灵之光，向任何方向照射，去作自由的想象，或以理智的思虑加以推测，都可如有所见。此黑暗之大海，原不拒绝人作何种之想象与思虑的推测。于是当作一思想理论的问题来看，此问题便可人各一说。然而人亦似永不能有一绝对的标准，以证验他人所想象与推测者之是非。因而纯从知识的立场，我们对此问题，最稳妥

的办法，是自认无知，肯定死后世界是一不可知，或于此存疑，或只是静待此不可知之世界送来的消息。此在宗教上称为启示，而人之对此启示之态度，则为信仰，或不信。消息自己来，人之信与不信，亦人自己信或不信。此消息不强迫人信，亦不同时带来能使不信者必信的证据。人亦常无从知道这一些消息是真消息、或伪造。由是而人仍可对此消息存疑或不信。

但是我们在把由自由的想象思虑推测，及由启示来的信仰之门，一齐关闭，以求解决此问题的时候；我们却可说，人对于人生之真了解，与对死者之真情实感，却展露出一条由生之世界通到死之世界、由现实世界通到超现实世界，由生的光明通到死之黑暗的大路。此之谓通幽明的大路。

依此对人生之真了解，我们是不能说，人死后

即一无复余的。因除了唯物论，莫有人类之任何思想能证明，人之身体之停止呼吸与肉骨朽坏后，人之精神即一无复余。但是唯物论是绝对错误的。其所以是绝对错误，是由人在生前，已在其生活中先已处处加以证明。此证明是：人在生前，即从来不曾成为一只顾念、要求其自己身体的存在之人。人一直向往着、思维着在其自己身体之外之上之种种物事。人在生前，人之精神实早已时时处处超越过其自己身体存在之问题去用心。即就丁先生之例来说，他在生前，已将其遗嘱写好，要人们在他死后，把他之遗体送给医学院学生研究了。他在生前的心思与精神，已想到其死后之遗体的安排，与其遗体之将被解剖而不存在。他写遗嘱时的心思与精神，乃是一要奉献其身体于人类社会之学术文化的心思与精神。此心思与精神，即是已超出其生前的身体的心思与精神了。

对于我们此说，有一最坏而最可怜的驳论，就是：如果莫有丁先生生前的身体，谁能写遗嘱?这是依于人之唯物论思想而发出之最坏亦最可怜的驳论。其所以是最坏最可怜，是由于其对于人之心思与精神，全不知自其本身与其本身之所向往者着想，只是翻到此心思精神之背后看。当然，丁先生如果无生前之身体，不能写遗嘱。我们还可以说，如果他无笔砚之物，亦不能写遗嘱。但是我们要知道，写遗嘱是要费精神，同时要费身体的力量的。此所费之身体力量，无论如何的少，都是使丁先生提早一分一秒的时间死亡。如果人只是一求自己身体之存在之动物，则多生存一分钟的时间，亦将好一分，多生存一秒钟的时间，亦即好一秒。谁使他愿意少活一分一秒的时间，来写遗嘱?这只能是他之写遗嘱的意志与精神。他之写遗嘱的意志与精神，乃是要在遗嘱中表达其奉献遗体，以供后人研究，以促进学术文化之意志与精神。他当然不会要

求多活此一分一秒之时间。然而他之为写遗嘱，而少活一分一秒之时间，则断然的证明：其意志与精神之本性与其所向，是超越其求延续其身体的生存时间的欲望之上。此意志与精神，于此乃表现为：一与此欲望背向而驰的愿望。此愿望正由其求身体生存之延续的欲望之超越与否定而成就；如何可说此愿望中所表现之精神，只隶属于他之生存的身体?如果丁先生在生前的愿望中之精神，已超越于其生存的身体，则其身体之不存在，如何能成为其精神之不存在的证明?然而反之，我们却可由他之写遗嘱，就是要归于使其身体少活一分一秒之时间，以早归不存在，而由遗嘱以表现其顾念人类之学术文化的精神；以见他在生前之精神，早已超乎他个人身体之存亡与生死之问题之上了。在生前已超乎生死之上的精神，是断然不能有死的。

这一种人在生前即有的超乎其个人身体之存亡

与生死以上的精神，不仅丁先生才有，其实是一切人在任何时都同样能有的。人在生前，要求其身体的存在，是一事实。但人之所以要身体存在，是为的人要生活，然而人不只生活在身体中，而通常是生活在身体之外之自然世界、家庭国家之人群世界，历史文化之世界中。在此生活中，人之精神是处处向着在其自己的身体之上之外的事物，而不是只向着其自己的身体的。有些年轻的小姐出门与戏子上舞台，要化妆半天，亦不是只想她的身体。她想的是在他人心中留下好的印象。人除在病中，或其生活之行为受了阻碍、如走路跌了跤，人之精神实从未真想着或向着其身体的。而人之所以怕病、怕身体不健康、怕受伤、怕身体失去自由，而进监狱，只是为成就我们之生活。在生活中，我们之精神，只向着园中的花、天上的云彩、街道的清洁、剧场中的戏、我之事业的成就、我在他人心中之名位的增高、我家庭中子女之教育、夫妇的和睦、朋

友的交游、与我国家之富强、人类的和平康乐、历史文化的发展与悠久、以及各种真善美的价值，与古往今来的人物及天上的神灵。即使是医生，他亦只是向着病人的身体，而不是只向着他自己的身体。我们之精神，通常只向着我们之身体以外的东西，而后成就我们的生活，而后我们希望我们之身体存在。我们从来不曾为身体存在而求身体存在。我们只是凭借身体之存在，以成就我们之生活，与我们之精神之活动。然而我们多活一天，我们之依于物质的身体之自然生命的力量，即多用一分。每一种生活之成就，都依于物质身体中之能力之耗费，即自然生命力之耗费。每一耗费，即使我们更进一步迫近死亡。我们一天一天的生，即一天一天的迫近死亡。这是一平凡的真理，然人为什么并不觉得?为什么世间很少人终日在此想到死、担忧死?此有一简单的答复，即人并不只生活于其身体之存在本身，而主要是生活在其身体之外之上的世界

中。人之精神只要一直注意在此身体以外以上之世界，其身体之存在之日迫近死亡，便可不是他的问题。而且他正须向死迫近，不断耗费物质身体之能力与其自然生命力，然后才能成就其生活与精神之活动。人的生活与精神之活动之成就，即成就在此物质身体之能力与自然生命力之不断耗费，以归于死亡而不存在之上。我们可以说，人的生活与精神活动之逐渐成就，而由不存在走向存在；即依于人的身体与自然生命，由存在以走向不存在之上。此二者是一切人生所同时具备，而方向相反，并相依并进之二种存在动向。在此二存在动向中，人以其身体之走向不存在，成就其生活与精神活动之走向存在。是即人之生活与精神活动，由人之不断去迎接“其身体之不存在”以存在之直接的证明。亦即人之有生之日，皆生于死之上之直接的证明。生于死之上的生，乃以最后之死，成就其一段最大之生，亦成就其生活与精神活动之最大存在。故死非

人生之消灭，而只是人生之暂终。“终”只是一线之线头，用以凸显整个线段之存在者。而人在有生之日，所以能只想其如何生活，如何运用其精神，而不想到死；正因此人之原生于死之上。至于人之精神本无死，何以又会想到死而怕死，则此亦唯因人之欲留此身体，以更成就其生活与精神活动，如前文所说。非精神真有死之谓也。此中之智慧，唯赖每一人之自思其所以生及如何生，以细心领取。人不能知生，即不能知死。故孔子说“未知生，焉知死”。

（三）死者与后死者之相互关系及幽明之彻通

然人生最大之问题，尚不在其自己之死。人在有生之日，其生即生于死之上，以其身体之向死，成就其生活与精神活动之向生；则人自己之死之问题，皆可不须解决而早已解决。至人毕竟应否不思

其自己之死，如何真能不怕其自己之死，则是另一问题。非今之所及（本书第六篇第五节于此有所论），然人对他人之死，则最不能无惑。家人亲友，一朝化往，躯体犹存，音容宛在，而神灵已渺。谓此躯体之所在，即其精神之所在耶?然宛在之音容，不可得而再见矣；此音容中所表之深情厚意，不可得而再接矣。谓此音容与深情厚意，即一逝而不存耶?则奈何此音容犹宛在，此深情厚意，感刻于吾心者，可历久而不忘也?然如其精神之尚在于躯体之外也，则后死者又将何往而求之?上天下地，索之茫茫，求之冥冥，虽千百万年而终不能得也！此处即动人之大悲哀，亦动人之大惶惑。果他人之死，动我之大哀大惑如是；则我之死也，其动后我而死者之大哀与大惑，亦如是。而人生代代，所动于后代之人之大哀大惑，亦皆如是。则无数代之人生，亦无数代之大哀大惑之留传不断而已。而吾今日之思及此无数代之大哀大惑之留传，

则又将更动吾今日之无限之大哀大惑，而不能自已也。然则人之生也，果若是盲乎?而亦有不盲者乎?

在此处吾人不能不佩服世界宗教家，对死者之祷辞，与加以超度之圣礼、作哀悼之挽歌，与修坟墓庙宇之建筑师之用心，实代表人类精神之至崇高庄严伟大神圣之一面，盖其志皆在求破此人生之惑，以寄此人生之大哀，以彻通此幽明之际也。

然此幽明之际，将何由而证其必实可彻通?人何由确知他人之精神之尚在，且可存在于后死者之心灵精神之前?则此非世间之一切思虑推测与想象之所及，而仍唯有由自人之所以生此大哀大惑中之深情厚意中领取。

此所领取者，即吾可以吾之超出吾个人之生之深情厚意，以与死者之超出其个人之生之深情厚意，直接相感。此即可实彻通幽明之际矣。

何谓人超越个人之生之深情厚意?此非一般人之生活中之精神活动皆足以当之。而要必人精神之活动，确为一超个人之目的理想而有，并对具体之其他个人之精神，尝致其期望、顾念、祈盼等求感通之诚者，方足以当之。然而此亦一切人在一刹那之间都可有的。

一个在弥留之际的家中之老人，对儿女指点家中的事。一个战场上伤重将亡的兵士，对同伴呼唤快逃；一个革命党人在病榻中，策划其死后的革命工作；一个社会之任何事业之创办人，在临危之际，对其继承者之吩咐嘱托；以及一切杀身成仁，舍生取义的志士仁人之寄望于来者——此通通是人之精神活动，确为一超个人之目的理想而存在，并对其他个人之精神，致其期望、顾念、祈盼之诚，而表现于死生之际者。此处人明知其将死，已走到其现实生命之存在的边缘，于是其平生之志愿，遂

全幅凸出冒起，以表现为一超出其个人之生的，对他人之期望、顾念、祈盼之诚。此期望、顾念、祈盼之诚，直溢出于其个人之现实生命之上之外，以寄托于后死者。此即如其精神之步履，行至悬崖，而下临百仞深渊之际，蓦然一跃，以搭上另一人行之大道，而直下通至后死者之精神之中。而当后死者之感到其期望、顾念、祈盼之诚中此精神之存在时，则虽铁石心肠，皆不能无感动。由此感动，后死者乃真实接触了、了解了死者之精神与死者之深情厚意。而此感动，则代表后死者本身对于先死者之一深情厚意。于此，死者之精神，是如由其自身超越，以一跃而存在于他人之精神中；而后死者之受其感动，则是后死者自身之精神，自超越其平日之所为所思，而直下以死者之精神为其精神。前者是死者之精神，走向生者而来，后者是生者之精神，走向死者而往。死者知其将死，即知其精神之将由明以入于幽，对人为不存在。而其对生者所致

之期望、顾念、祈盼之诚，则使其立即离于幽而入于明，而不安于其将对人之不存在之表现。至生者之受其感动，则为生者之出于明而入于幽，以感受死者之精神，以实现死者之精神，未尝不洋洋乎如在其上，如在其左右，而存于明。知此可以通幽明之际，知死生之说。而所以通幽明知生死之道，则莫大于祭祀之礼乐。礼乐亡而幽明之道隔，死生之路断，形上形下之交，天人之际，乃未有能一之者，而人道亦几乎穷矣。

（四）鬼神之状与情

世俗之为学者曰：死者不可知。遂任死生路断，幽明道隔，而聊欣乐于人生之所遇，宗教哲学家形上学家之措思于此者，恒谓死者之灵魂自存于形上之世界，或上帝之怀，或住炼狱以待耶稣之再来，或由轮回以化为他生。是皆各可持之有故，言

之成理。然其为是为非，皆非吾今所欲论。吾亦尝对此措思，而亦不反对人之对此之措思。然吾今所欲论者，即凡人之只作此类之措思者，皆一往以知求不可知，而化鬼神之状，为知识之对象，以成被知；终将不免陷吾人之明知，以入幽冥而不返；此非所以敬鬼神而成人生之大道也。凡为此类之说者，皆不知凡只为知识之对象者，皆在能知之心之下，无一能成为我们之所敬；而人之念死者之遗志，与未了之愿而受感动者，皆觉死者之精神，如在其上，如在左右，以感动我，我乃初为被动。必俟我受感动后，而再致我之诚敬于死者，我乃为主动。故我必先觉死者之如出于幽以入于明，而后乃有我之明之入于幽，以为回应，而成其互相之感格。此非视鬼神为被知之对象，陷吾人之明知以入幽冥而不返之说也。故鬼神之状，非吾今所欲论者也。

鬼神之状，固非吾今所论。然吾人如真识得人生乃以其身体之渐趋于不存在，以成其生活与精神之存在，又知人之将死者恒致其顾念祈盼之诚，而有寄望于生者之深情厚意，吾人又能以吾之深情厚意与诚敬之心，及祭祀之礼乐，以与之相接；则人死之后，非一无复余，人之鬼神为必有，人皆可内证而自明。世间焉有本以身体之趋于不存在，以成其为存在之“精神”，本不限于其现实生命之存在之“精神”，乃随其身体与现实生命之不呈于人前，而即不存在乎?知其存在，而欲使之呈于人前，则唯赖人之通幽明以其道。不得其道，而谓其不存在，亦如囚于监狱中之人，不得其门而出，遂谓广宇悠宙皆不存在之类耳。然此道亦无他，即直下断绝一切世俗之思虑推测与想象，唯以吾之超越吾个人之诚敬之心与深情厚意，以与死者之精神直求相接而已。心诚求之，诚则灵矣。

今鬼神之状，非吾所欲论。然鬼神之情，则我果以情与之相遇，则可得而言。人之鬼神，“人”之鬼神也。人于生前之所念者，乃其家庭、其乡土、其国家、其所生活之此自然世界、社会人文世界。彼以此而生、而死、而寄望于后死者。则谓其一死化为鬼神，即奔另一不可知之世界，以绝此尘世而不返，而对此世界，一无余情；则我果有情，实未之敢信。吾意人死后不断灭，而由轮回以转他生，皆理所可有。然此所转之他生，亦不过其精神自体之另一表现，其有此另一表现，仍不能忘其在此尘世之此表现，即不能绝此尘世而无余情。果其非绝此尘世而无余情也，此余情必仍顾念此世间及其家，及其乡土，及其国家，及其所尝寄望之一切世间人。吾何以知其然也?吾非以其死与鬼神之状，而知其然也。吾以其生时之情，而知其然也。彼临终谆谆教子之父母，临危而殷殷付托之志士仁人，其对世间之深情厚意，即依于其预

知其将死而发，以洋溢于其死之外，以顾念人间，吾是以知其死后而尚在，其情之必继之而洋溢，以顾念人间也。是以祖宗父母之亡，其情必长顾念其子孙；德泽乡土者，其情必长顾念乡土；忠臣烈士、志士仁人为国家人类，而以身殉道者，其情即长顾念此国家、此人类。凡人之情，其生前之所顾念者大，其为情也深，则其为鬼神也，其情之所顾念者亦大，其为情也亦深。故一家之慈父慈母，其情或只限于一家。一乡之善士，其情或只限于一乡。而文天祥史可法，即其情长在中华。孔子、释迦、耶稣，则情在天下万世。而其鬼神之为德也亦然。故孝子贤孙，以其诚敬，祭其祖宗，则其祖宗之鬼神之情得其寄；一乡之人，以其诚敬，祭其乡贤，则乡贤之鬼神之情得其寄；一国之人，以其诚敬，祭其忠臣烈士，则忠臣烈士之鬼神之情得其寄；天下之人，以其诚敬，祭仁心悲愿及千万世之圣贤，则圣贤之鬼神之情得其寄。而凡一家之人、

一乡之人、一国之人、天下之人，一切足以直接间接上应合于死者生前之所愿望者，亦皆足以成死者之志，而遂死者之情，足以慰其在天之灵。是皆非徒文学上渲染及姑为之说之辞，实皆为彻通幽明死生之道路之实理与实事，而为吾人之直下依吾之性，顺吾之情之所知，而可深信不疑者也。

（五）心之直接相感与古今旦暮

世俗之为说者曰，今昔异世，人我异心，古人往矣，来者方来。史可法在明，文天祥在宋，孔子生于二千五百年前。吾之祖宗之遥远者，亦距吾之生，不知若干世矣。彼等相貌之何若，吾且不知，彼等又何能知千秋万世之后，有如我者之体其遗志，而上慰其在天之灵者?曰，是不然。人之相知，贵相知心。人之相感。贵以心相感。吾人可试思，今有人焉，苦心孤诣，成书一卷，印布人间，

举世无知；乃遁世居乡，悠然独处。忽得电报传书，谓有万里之外，一读者遥寄仰慕之忱，于是欣然兴感。吾人试思，吾果身当此际，于此读者之一切，果何所知?此实一无所知。吾所知者，唯在万里之外，有此一心与吾相印而已。今又有人焉，老病垂死，有子在他乡，而无膝下孙。忽来信告生孙，遂扶病而起，竟忘其老。吾人又可问，在此老病垂死之人，于其孙之状又何所知?此所知亦只他乡有此一孙而已。吾人再思，晨起阅报，忽闻中华大旱，死者千万人，吾必怒然以忧。然吾于此千万人，又果何所知，吾所知者唯死者皆吾同胞而已。是见人心之所通与所感，本不限于一一皆知其为谁为谁。只知其为人焉，人而有心焉，斯已可为吾之一心之所顾念，而为吾之一心所感所通者矣。故吾之不见古人，古人之不见我，无伤也。我之不见古人，而我之体古人之遗志，而求有以遂之，则我为读者，而驰书万里，以慰上述之举世无知之著者之

类也。古人不见我，而我向之致其怀念与诚敬，即足以慰其在天之灵者，则古人为著者，得万里外之知音而兴感之类也。知万里之非遥，则知千秋万世之非远。千载而一遇，犹旦暮遇之也。试思今又有人焉，儿时尝欲登隔江之高山，朝思暮想，阻于父命，竟不得往。及长，遨游世界，身历异地，乘飞机重返家园，不意飞机误降于高山之上，乃安然无恙。于是顿忆数十年前儿时之渴望，而此一久已埋藏心底之心愿，遂豁然开朗，不期而遂，宛若犹在儿时，而前尘若梦，盖其数十年中，形骸更易，面目全非，自其身体之物质而观，早已非其故我矣。是知心愿所存，不关今昔之异；今酬昔愿，昔证今情。昔愿在昔，超乎昔以至今；今酬在今，亦超乎今以至昔。所超者大，而愿之所至者远；愿之所至者远，而所以酬其愿者宏。故愿在一身者，凡一身之所为，皆所以酬一身之愿；愿在一家者，凡一家之人之所为，皆所以酬其一家之愿；愿在乡土国家

与天下万世者，则凡乡土国家与天下万世之人之所为，皆所以酬其乡土国家与天下万世之愿。是见人之所愿者，所超溢于其一身之事者大，则其愿之所至者远，而足以酬其愿者宏也。而凡人之超溢于其一身之愿，皆自始不以身存而存，亦不以身亡而亡。古今之忠烈圣贤之愿，皆长存天壤。而吾对之致其怀念诚敬，与吾之所行所为，足以副其所望与所愿者，皆直接慰其在天之灵之所为，而今古无间者也。谓之旦暮，犹病其言之过远。何千秋万世之足云?

（六）尽己心、尽他心与天心天理

世之为说者又曰，吾人之所以居仁由义，孝于家而忠于国者，皆所以自尽其心，而非有他求，亦非必为副古人之所望也。吾人之所以慎终追远，致祭于祖宗忠烈圣贤，亦所以表其不忘之意，自尽其

心而已。古人望我，我当如是；古人未尝望我，我亦当如是。祖宗忠烈圣贤之英灵在，我当如是；不在，我亦当事死如事生，事亡如事存也。由此言之，则自尽其心之意，切于己；而上酬恩德之意，滥于外。曷不只言自尽其心为愈乎?

答曰：斯言是也，尽美矣，而未尽善也。人居仁由义，皆直接所以自尽其心，固矣。然吾人之所以自尽其心者，亦皆未尝不可兼尽他心也；而我之兼以尽他心为心，亦我之所以自尽其心之事也。充自尽其心之量，则求尽天下万世人之心，正所以大此自尽其心之事者也。是自尽其心之事，不得与尽他心为对者也。童子读书，自尽其好学之心而已。然父母兄姊在旁，欣然相顾，则童子之读书，匪特自尽其心之事；父母兄姊之所望于其子其弟者，亦闻其琅琅诵读之声，而兼以得其所愿所望，而得尽矣。至彼为子弟者，初为自尽其好学之心以读书固

佳。然当其回头见其父母兄姊，闻其读书声，而欣然相顾；遂感刻于怀，知不读书无以副其贤父兄之望，乃益自淬厉，更发愤攻读，以期为贤子弟。此其所以期为贤子弟，以酬贤父兄之望之事，仍不外其所以自尽其心而已。然其所以自尽之心者，不亦大于其初之只自尽其一人之好学之心，而其为子弟之德，又不亦尤高乎?然则谓吾之居仁由义，皆兼所以上慰古先之祖宗忠烈圣贤之灵，亦正所以大吾之自尽其心之量，以兼尽古先之祖宗忠烈圣贤之心为心，而高吾之所以为后人之德者。是又何伤于自尽其心、反求诸己之教乎?

至于谓吾人不问祖宗忠烈圣贤之英灵之是否尚在，吾皆当自尽其心，以致其怀念诚敬之意，则似是而实非。盖吾人须问：此怀念诚敬之意，果有所向乎?抑无所向乎?若其果无所向也，则此怀念诚敬之意，乃直向幽冥而沉，对虚无而陷，何怀念诚敬

之足云?如其有所向，而所向者唯是吾人主观虚拟之想象中之印象，或记忆中之观念，则须知印象观念之生起，如梦中之虚影，此虚影亦不堪为人之致其怀念诚敬之意之所向也。怀念诚敬之意者，肫肫恳恳之真情也。真情必不寄于虚，而必向乎实，必不浮散以止于抽象之观念印象，而必凝聚以着乎具体之存在。既着之，则怀念诚敬之意，得此所对，而不忍相离。事死如事生，事亡如事存

者，“如”非虚拟之词，乃实况之语。言必以同于待生者存者之情，以与死者亡者相遇，乃足以成祭祀之诚敬之谓也。彼死者亡者之死而未尝不生、亡而未尝不存，乃在其精神而不在身体。身体亡而精神昭垂于后世，英灵永在于千古，此理乃吾人上所已言。而人之所以与之相遇，除肫肫恳恳之真情外，不容人视之作一般之理智与感觉可把握之现实存在物想。然人心之一固习，唯于理智思虑与感觉之所把握者，乃谓之为实存。于一般理智感觉之把

握所不及者，则如捕风捉水之不得，遂以为虚而无实。不知于一般理智感觉之为虚而无实者，由至情以彰至理，则更见其大实。然此要须人先尽去其以理智感觉以把握一切之习，而后可。此正如以手捕风捉水者，风愈捕而愈远，水愈捉而愈流。风水非不实也，止其捕，止其捉，而任风吹于面，水扑于怀，则知挠万物莫疾乎风，泽万物者莫润乎水。圣贤忠烈之精神与英灵，皆先生之风，若山高而水长。风之所化，流之所泽，匪特形于可见之文教，亦洋洋乎鬼神之为德，视之而不见，听之而不闻，又体物而不可遗，而只待人之相遇于旦暮。呜呼至矣。

吾人如知吾人自尽其心之事，可兼尽他心，则知吾之居仁由义，乃既自尽我心，亦上酬千百世与东西南北海之圣贤之心，以及古往今来一切人之乐交天下之善士之心。圣贤之心愿无疆，一切人之乐

交天下善士之心愿亦无疆。无疆则无所不覆，无所不载，无所不贯，而凡我之生心动念，真足以自尽我心，亦同时兼尽圣贤之心与一切人之心，心光相照，往古来今，上下四方，浑成一片，更无人我内外之隔。肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天。是见天心，是见天理。又何有死生幽明异路之足言?死生皆一大明之终始，岂有他哉。

唯此所言，虽皆未尝溢出由知生以知死之一步，然已泄漏过多，未免张皇。吾为此惧。善读者能信则信，不信则疑。终则悟者同悟，迷者暂迷，如曰不然，请俟来哲。是非口舌之所能争者也。至于依行求证之道，则自复祭礼存祭义始。

一九五八年二月十日

第六篇 人生之虚妄与真实

（一）思想上之错误之根原

我们都是人。但我们大都皆非真实存在的人。人并非一经存在，即已为一真实的存在。人之存在中，实夹杂无数虚妄或虚幻的成分。人要成为一真实的存在，须经过一真实化之历程。此真实化的历程，有种种次第。——经过去，是万分艰难的。此篇题名人生之虚妄与真实，实即论人生之如何去除其存在中所包含之虚妄的成分，以成就人生之真实化。

我们说，人存在并非即是一真实的存在，首因我们不能把人之存在，只视作一自然的存在。人亦不只是一历史上的存在。对自然的存在，我们或可以说，只要它存在，它便是一真实的存在，其内部可不涵虚妄或虚幻的成分。山存在，山便真实的存

在。水存在，水便真实的存在。以至草长花开，鸟飞兽走，都可说是既如此存在了，便真实的如此存在了。而且亦可说，在宇宙的历史中，曾有如此如此之山水花草鸟兽之存在了。但是我们却不能说，人存在了，人之活动存在了，便如自然物一般，成为一真实之存在。我们亦不能只就历史的眼光去说：只要有某一人及其活动存在过，在宇宙与人类历史中，总是曾有某人与某某活动存在过，因而人之存在，人之活动，无有不是真实的。

人与其活动之所以不能说一存在即为真实存在，是因人之存在与其活动之内部，可涵有虚妄或虚幻之成分。此最直接的理由，是人有思想。人有思想，是人的尊严的根原，但同时亦是人之存在中有虚妄或虚幻成分的根原。大家都知道，人因有思想，故可了解自然界与人类社会中的真理。但是亦因人有思想，于是人有思想之错误。人有思想之错

误时，人可以把花视为草，鸟视为兽，这即是把存在的视为不存在，不存在的视为存在。在此须知，我们不仅是把不存在者，加于客观存在者之上，而淆乱了客观的存在；而是我们之思想本身中，包含了错误。当我们思想中包含错误时，似乎我们可说此错误的思想，仍是存在的，因此错误的思想，至少是存在于我个人之思想史中。但这种说法，是在我有了错误的思想之后，再立于此错误的思想之外，以回溯此错误的思想，而视此思想为一历史上的存在的话，而不是直就此错误的思想之本身，来看此错误的思想的话。我们如果转回头来，直就错误的思想本身，来看此错误的思想，我们仍必须就其包含错误，而说其中有一虚妄或虚幻的成分。

错误的思想之本身，所以包含虚妄或虚幻的成分，是因错误的思想，并不能自保持其自己之存在，其一度存在，乃向其以后之不再存在而趋。当

我们自觉一思想错误时，我们乃先自觉其存在，而继自觉其不当存在，求使之不存在；而以自觉其不再存在，完成我们最初之对其存在之自觉。因而此错误的思想，虽一度存在，而非真实存在。其存在本身，即涵一将不存在，可不存在之意义，亦即涵一虚妄或虚幻之成分。这个道理，并不难理解。而涵虚妄成分的存在之通性，亦可由其存在而不能稳定，或其存在而将终归于不再存在处说。

人有包含错误的思想，其中涵虚妄虚幻之成分，而思想是构成人之存在之一主要活动。此亦即人之存在本身与人之活动中，可包含虚妄或虚幻成分之一最直接的证明。此处我们万不能由人之有错误的思想，是人之思想史中的事实，是一历史上的存在，去否认人与其活动中，包含虚妄或虚幻的成分。

我们不仅不能从人所有之一切活动，皆是历史上的存在的观点，去否定人之存在中之虚妄成分。而且我们还要说，人之存在中之所以有虚妄成分之根原，亦即在人之存在之为具历史性的存在。人之为具历史性的存在，是人之尊严的根原，而亦是入之存在中含虚妄成分的根原。

何以人之为具历史性的存在，会成为其存在含虚妄成分的根原?我们可说，人之思想所以会犯错误，即由人之把其过去的生命历史中，所经验了解的东西，移用至现在。人以花为草，即由其生命历史中，曾先见过草或想过草，遂移用其对草的观念，以观花。人以鸟为兽，即由其生命历史中，先见过兽，或想过兽，遂移用其对兽之观念以观念。人如果无生命历史，或有生命历史而不能重视或自觉其生命历史中之一切，则一切思想的错误，将不可能。人对一切当前所经验者，便皆可如其所如而

直觉之，另不加任何解释。此中亦即可无任何虚妄的成分。然而由人之为历史性的存在，而又能思想，则人不能莫有错误，而其存在中不能莫有虚妄的成分。

人之所以能把对过去经验中的东西之观念，移用来解释现在所经验，可说由于人之现在心，能把过去经验中之观念，自其原存在之系统中游离，而拉至现在；亦可说由于人过去心中之此观念，自能自其原存在之系统中，超拔脱颖而出，以跃至现在。此同是根据于人之心灵与其观念之具一内在的自己超越性。此超越性，是人之尊严的更深的根原之所在，但在此一意义中，亦是人之思想会错误，人之存在中会包含虚幻成分之根原所在。

（二）谎言之根原与绝此根原之道

但是由人之思想上、知识上之错误，所展示出

人之存在中之虚妄的成分，并不是人生求真实化的主要障碍。人在此要忘掉此虚妄的成分之存在，是不难的。此首因人在思想错误，而未自觉其错误时，人不觉其思想中有虚妄的成分。而在人既觉其思想错误时，人必已接触一使之自认错误的真实。故人在此时才舍去一自觉为错的思想，立即代以一自觉为真的思想，即方使一思想在心灵中，由存在至不存在，即同时接上另一存在的思想。此中，人之心灵遂永无落空之虞。所以人在求知识的历程中，人虽然尽可不断发现其原来的思想之错误与虚妄，然而人亦同时不断有相继的自认为真的思想之生出，而觉其思想之活动，与其人生之存在，仍步步落实，而可一无人生之虚幻感。

在此，人如果由此而想到，人之一切进一步的思想与知识，都同样可错误时，人亦可能不去求进一步的思想知识，而即以其已有的思想知识自足；

或进而牢执其已有之思想知识，以致化之为成见而不惜。如此，人仍可不觉其思想知识之有错误的可能，而如可当下安顿其人生之存在于所牢执之思想知识中，而另无由思想知识之错误而生出的任何人生之虚幻感。因而本文之论人生之存在中之虚妄成分，亦将不再自人之思想知识中，包含错误一方面去说，而将自人生之行为实践方面去说。

从人之行为实践方面说，我们说人生真实化之首先的障碍，或人生之存在中所包含之第一个虚妄或虚幻之成分，即人之会说诳。而人生要求真实化第一步，即当求不说诳，不妄语。此事似易而实难。这是因人之总会说诳，亦根于人能思想，人之为具历史性的存在及人之具内在的超越性；而与在一般求知识上的真理之思想历程中，人之总会犯错误，有类似的理由。然二者之情形，又各不相同。

人之说诳、与人之求真理之思想历程中犯错误二者之情形之不同在于：犯思想上的错误，而此思想尚未被自觉为错误时，此思想只对其外面之存在事物为不真实的。然此时自人之思想之内部看，我们可并不觉其不真实。而我们在说诳时，则我明知此诳言是诳言，而不合乎存在的事实的。此时我是先在我内部，自觉此诳言之不真实。而我之说出一诳言，即似由我之内部，迸发出一不真实，而同时要求人之视为真实。说谎是由我有意的制造一不真实，而要使之对他人为真实，以代替他人原来所能认识的真实。这与我们有意求真理，而无意犯思想错误，致不合真实时之情形，全然不同。说谎是一要掩蔽真实，而使人之求知真实为不可能的企图。此正是直接压下他人之求知真实之要求，以为其反对者。而谎话之引生谎话以维护其自己，而可成为无定限的相连之谎话串系，则由于人之要想一手掩尽天下目，而压下他人之求知其他真实之要求。故

充人之说谎的心情之量，即成为人之企图布下一满天云雾，以覆盖全部真实之世界，而把我心之所知，与人之心之所知，全部隔开之一大魔掌。而人在任一些微之说谎中，实即皆有此大魔掌之一爪一毛，从人之心底透露。但此谎言之为不真实，在其发出时，已可为人所自觉的了解，而人偏会说谎，何故?

我们通常说，人之说谎，总是为若干事恐他人知之，而不便我之私下进行，或欲由说谎以欺骗他人，使他人能帮助我或不妨害我之私的目的之达到。即人之说谎，总是为人之求满足其私欲私心。至于不为满足其私心和私欲之说谎，如为安慰病人，而说其必可痊愈；为免匪徒伤害朋友，而说朋友不在；为国家而作假宣传，充当间谍等，则不算说谎。因其目标并不直接在掩盖真实，亦非如一般之说谎之为不道德之行为。但是只以人之私欲私

心，解释人之所以会说谎，却尚非透入人心深处去了解说谎之根原的话。

要真正了解人能说谎之根原，我们当说，此仍在人之能思想、人之为具历史性的存在，及人之具内在的超越性。

将人说谎时所用的语言，分开来看，皆是人曾在其生命历史中，曾说过或听过而能说的语言。这些语言，依我过去经验，我知道可引起人之某一些观念，以相信某一些事实存在，并使他人亦引起某一些行为，或某一些其他语言；而我今日又希望他人于此时有某一些观念，以相信某事实存在，并发生某一些行为或语言，以助于我之目标之达到；于是我说谎。此是人之所以说谎之一般的心理背景。但在此中，我们试想，如果我没有思想能力，没有一对语言的效用之这些了解，没有将我过去经验历

史中，自知曾说能说的话，由其原来所在之经验系统，游离超拔以移用于今的能力，我们之说谎，明是不可能的。但我们如果真了解人之能说谎之根原，乃依于人之内在的超越性，而将过去已用或能用之语言，移用于今日；便知人之说谎，尚可有一种情形：即一种根本无任何为私、或为公的目的之说谎，亦即并不为引动他人相信某事实之存在之说谎，而只是一种随意的播弄旧日之语言，以引动自己与他人之观念，去掩蔽真实之说谎。

此类说谎之所以存在，唯原于人曾说的话，依于人之内在的超越性，本来会自其原所在之经验系统，自己游离超拔，以跑出来，在当下之心灵中及口边编造，以制成明知不合事实的谎言，在真实事物之前撒下云雾，而此时我们即可有一满足。此满足，有时是一种觉我之语言有魔力，以控制他人之心的满足。有时则可只是以此云雾，把人之世界隔

开，而使我之世界，在云雾前得一保护的满足。又有时则只是一种自己完成了语言编造之事的满足。在最后一种情形下，此语言编造，可不为欺人，亦可使自己信以为真，以成自欺，如形成一白日的梦。而我们能了解此类谎言之性质，便知人之做梦本身——人之任过去不同时所经验之境象之遗迹，在梦中再自动冒起，交错编织，以成一心灵之前的帐幕上之所见——与人之说谎，亦出于一根。从此处说，除非人能如孔子之梦周公，而以醒时之理想，主宰其梦境，则人之说谎之可能，亦即未能根绝。此方见人要成为全无一语谎言，而绝去谎言之根原之不易。

人如何才能绝去一切谎言之根原?如要从最胜义说，则人必须作到：其一切言语，皆当机而发，一发即过而不留，其遗迹即若如如不动；非经以后之心灵，依清明之自觉，重加反省运用，即不再无

端自动冒起，自其原在之经验系统中，游离超拔而出；然后可。此境界自非人所易达。然欲达此境界之工夫之下手处，则仍不外使吾人当下日常生活中之语言，能处处一面直对我所知之真实，一面直向他人之心而说，同时另无除使他人了解真实以外之目的。此之谓言忠信。我此时可既不望他人只记取我语；而我亦知我之语言之真实存在，唯在当下；如以后不再对同一真实，则于同一语言，我亦可生生世世，永不再用。于是我在当下之发出此语言，即可才发即止，过而不留。而此处即有人之心灵之真实的内在超越性之直接表现。而上文所说之依于人之内在超越性而有之思想上之错误与谎言等，则只是此内在超越性与人之过去观念及已用语言，相夹杂牵缠而有之非真实的间接表现。此工夫之意义所在，亦即以人之内在超越性之直接表现，代其间接表现而已。

我们通常说，说谎的人是一不诚实的人。但照我们的说法，则说谎的人，同时是未真实存在的人。因我说谎而欺骗他人时，我同时可自知我所说之话不合真实，而却常要望他人信为真实，则我所说之话，一方为掩盖真实，而隔开人之所知与我之所知的云雾；同时亦为使我内心所知之真实，不能表现于言语，以透到他人之心去者。于是我之谎言，同时把我内心所知之真实，加以幽囚，亦把我此内心本身，加以幽囚者。然我又知此幽囚，由我自己之谎言造成。我亦知此谎言以外之真实与他人之心之存在，而我又存在于我之此知中。则我之存在，即又超出此谎言之外。合而言之，即见我之存在，一方被幽囚于此谎言之内，一方又存在于此谎言之外；而我之谎言，则如夹在我之存在本身之两面中之一肉刺。因而我必求拔出之，使之不存在，而后有我之真实存在。而我欲求我之真实存在，必求不说谎之义，亦可由是而了解。

（三）行为之合理与人生之真实化

我们说，不说谎是人生之真实化的第一步。此即中国先哲所谓立诚之教之第一步。此只是关于人之言语者。人生之真实化之第二步之事，是关于人其他行为者。人其他行为要能真实化，首先要其行为皆成合理的。什么行为是合理的?我们可说，凡不违背于所知之自然的规律，而他人与我可同样遵行者皆是。这个道理，本是卑无高论，乃人人所极易明白者。如我们只有一步一步走，才能到山岗，遂一步一步走到山岗。此便是不违背所知之自然规律者。我对人守信，人亦可对我守信，此守信，乃人与我所可同遵行者。此亦是合理者。此类之例，不胜枚举。我们说一切幻想与由之而生之行为，都是违背于我所知之自然规律者；一切不合恕道的行为，都是我不愿他人同样遵行者。如我说谎欺人，不愿他人说谎欺我，我骂人而不愿人骂我。便见说

谎骂人之行为，不是合理者。但是人在实际生活中，却常想突破合理的范围。人可想一步即到山岗，人亦可有种种不合恕道的行为。人之想一步到山岗，我们说是一幻想。此幻想，乃生于我们之想掩盖抹杀我所知的：关于我之生理与外界的地理之诸自然的事实与规律的存在。此幻想之会生起，与我们之有随意的播弄旧日的语言之说谎，亦可说是同一根源。不过，此不是由我们之将过去之生命历史中之观念与言语，自其原来所在之经验系统，游离超拔而造成；乃是把我现在之一步，自应当有的第二步，游离脱开，与到山岗之目标，直下联系而成。至于我之一般的不合恕道的行为之生起，则与我们之说谎而志在欺人时，同原于我之待他人与自己之不一样。不过在说谎而志在欺人时，我要使我所知为真者，不为他人所知；而在我之不合恕道之行为中，则他人行之，我立即会说之为不好者，而我若行之，却不许他人说为不好而已。

我们说一切违背所知之自然规律的幻想，及缘此幻想而生之行为与不合恕道之行为，乃人生之真实化的障碍。此与我们之谓说谎之事，是人生之真实化的障碍，都不是说其从不曾存在过；而是说其存在自身，即涵有一内在的虚妄性或虚幻性。其存在并非为必须，而且是人在其存在之后，即要求它由存在而成为不存在的。且必须它们之由存在而不再存在，然后人生之自身乃能真实化。其存在之所以并非必须，是因于其存在时，我们即可同时见到其与我们所知之合理者相矛盾。此合理者为我们之所知，我即存在于此“知”中，同时亦即存在于此合理者中。而我又兼存在于违背此合理者之幻想及行为中。此中即有我之存在自身中的矛盾，以使我之存在自身开出一裂缝，遂使我之存在本身内部，涵有空虚而非充实，左右摇摆而不能稳定。要稳定充实，只有去掉此相矛盾者之一。然而我要不顾我所知之合理的自然规律，以退缩于我之不合理之幻

想之中，是不可能的。因为知此合理之自然规律之知，在我之违背此合理者之幻想之外之上。我可以幻想一步到山岗，但我知道必须有后来诸步，乃能到山岗。幻想的我，固亦是我。但依自然规律之知，而知道凭此幻想不能使我到山岗，必须有后来诸步，乃能到山岗的“我”，是超出于此幻想的我之上，以判断此幻想为幻，而要撤销此幻想之存在的我。在此，幻想的我，是无法与超越其上之我，对等抗衡的。因而此矛盾要撤销，只能先撤销此幻想之存在。其次，我固可以有不合恕道的行为，但我知道此行为不合恕道。发出不合恕道之行为者，固亦是我。但求合恕道的“我”，是超越于此行为之上，且能以恕道为标准，以判断此我。此以恕道为标准作判断的我，亦是兼通人心与我心的我，兼通于我之过去与将来及我之现在的我。而发出不合恕道的行为的我，只能是一现在的我。我过去说他人不守信，是不好，而我现在如不守信，则纵然对

我之现在，可生一直接的好处，但是我“知”道：他人此时亦会说我之不守信是不好。我亦“知”我之过去之我与未来之我，同可以我之不守信为不好。此“知”，兼通于他人之我及过去之我，将来之我，而现在能有此“知”之“我”，即在此现在之不守信的我之上。此不守信的我，只能在其下，仍是无法与此在其上之我，对等抗衡的。他永无力量去撤销此在其上之我，至多只能掩蔽之，使暂不出现。然他以后仍可出现。则其不出现，并不能解决问题，而使此不守信的我，安稳存在。因其一出现，此不守信的我之存在，即发生动摇。而此问题之唯一的解决法，便只有是依合理的恕道，以求守信的我之存在，以撤销此不守恕道而不守信的我之存在。

人真能处处使其行为活动，都能合理，以横通人与我之心，而无障无碍，纵通我之过去现在与未

来，而无惭无悔；则人之人格，已可以为贞定之典型，而卓立于天地之间。然此仍可只为成己之事，而未必即能及于成物。则人生尚未能完成其最高之真实化。

（四）成物与成己

人之人格之成就，必由成己以成物。此乃古今中外圣哲之公言。然人何以要成物?此不能就为自己谋利益而说，亦不必直就上帝之诫命而说。以至只说人理当求成己兼成物，于义亦有所憾。此宜兼就人如不成物，则人生自己之存在中，亦即有虚幻不实之成分来说。

人之所以不能只成己而不成物，此乃因人之真己，永不能真以他人为外，万物为外。人之心灵之本性，原为四门洞达，以容他人与他物之出入往来，而原能对其疾痛忧患，无不感者。我们固可姑

在我自己与他人之间，划出一界限，谓界限内者为己，界限外者为人。我可超越界限内者，达于界限外而知有人；亦可超越界限外者，以回到界限内，而唯知有己，又化此己为一绝对无外，而唯知此一己，似亦未尝不可。然此中实有一根本问题，即最初划此界限为谁是也。此最初划界限者，仍当为我之自己，然此自己之初划此界限，即证其原在此界限之上，同时看见界限之内与外，而此真能同时看见界限之内与外之“己”，即为一兼涵内外人己的我之心灵之本性，而于此“己”，此心灵之本性，则永不能只置之于其所划之界限内。此己必为自居界限之上以兼关怀内外之人己，而求其兼成者。夫然，故人皆饥而我独饱，人皆寒而我独暖，人皆在忧患而我独安乐，人皆愚昧我独智慧，及人皆为不德之小人，我独为有德之君子，即必然为此心灵之本性之所不忍者；此无他故，即我之心灵之本性，原能同时看见我所自划之人我之界限之内与外而

已。从此心灵之本性上立根，则“禹思天下有溺者，犹己溺之也；稷思天下有饥者，犹己饥之也”。“伊尹思天下之民有不被尧舜之泽者，若己推而内之沟中”。此不特圣贤唯然，吾人心灵之本性，一朝昭露，亦无时而不然也。而当其如此如此其然也，则人之见他人之饥寒、忧患、愚昧与不德，人亦将直感其心灵之本性之有所不申，其自己之存在之有所缺漏，而有虚幻不实之感焉。由此而我欲求我之人生之真实化，即于理于势，皆不能不求成己兼成物。而一切客观的道德实践与成就社会人文，治国平天下之事业，皆所以成就我之人生之真实化者，于是乎可说。但关于此义，昔贤及吾人前所说者已多。可不复赘。

（五）“死”在目前之义与人生遗憾之化除如何可能

我们求人生之真实化之第四步之事，是

将“死”放在目前。是即孔子所以言“朝闻道，夕死可矣”，孟子所谓“志士不忘在沟壑，勇士不忘丧其元”之意。然一般人恒只求生而忘其有死，此固有其所以如此之故。但最真实之人生，仍须将其“必有死”之事，时时放在目前，而此亦为西哲杞克伽、海德格之所论。何以人生须将死放在目前?因一切存在中，只有人类乃真知其有死。上帝仙佛与天使，皆不死，禽兽草木，有生必有死。而不知其有死。唯人独有死，且知其将死与必死。死为人生之大限。然此人生之大限，实随时可以来临。天灾、人祸、忧患、疾病，固无时不可使人死，人亦随时可无疾而终。人又为一切存在中独能自杀之动物。吾人皆不能预断吾将来不谋自杀之念，而此念之何时来临，亦非吾人今之所知。则吾人之生也，实生于随时可能有之死之傍。然此理，则恒为人所昧，此究为当耶或否耶?

在昔之哲人中，多有谓吾人只当思维生而不当思维死者，此言自另有其甚深之义。然果死为人生必至必遇之一事，则吾人实不能置死于不顾，以掩盖真实之人生所必至必遇之一事。而人之能常置死于目前，在未死之时先期迎接死，而置“死”于有生之中，正人之所以得超死而永生之一道也。

溯人之所以能自知其有死，其根原亦在人心之具内在的超越性。唯其具内在的超越性，故能超出我之现在，以观我之过去，以想象我之未来，与其未来之所必有必至之死。然如实言之，我心灵之有死，实为不可想象者。而可想象者，唯我之肉躯之将停止呼吸与活动，以及其将腐烂而化为土壤等。然我之能想象此等等，唯以我之设定此能想象之心灵之尚存。至于我欲想象我心灵之死，则须设定“能想象此心灵之死”之另一心灵，位于此心灵之上。此中所想象之心灵可死，而能作如此想象之

心灵之如何可死，仍不能在吾人之想象中。而克就心灵之为一生生不已之昭明灵觉言，彼乃常为主而不为客，即永不能化为所想象之对象者。吾人若只反观此“常为主而不为客”之生生不已之昭明灵觉，则吾只知其动而愈出，实不知何处是其限极，与如何死法。而吾人之说此心灵有死，唯由吾人之将此心灵混同于肉躯，此又原于吾人之本此心灵之超越性，而忘其自身之存在之别于身躯，而后有此一混同。反之，若吾人一本此超越性，以超越于肉躯，而又自觉其超越性，则又立即自知其不同于肉躯之有限极，亦即自知其无限极，而无据以说其同于肉躯之有死，于是哲人中乃又有专从此心灵之不能有死，以寄其求不死与永生之望，而掩盖此死之问题者。

然实则此死之问题，尚不能由此以被掩盖。因吾人之心灵之自身，固可无所谓死，此乃人之心灵

回头而专自其超越性上措思时之所能知。然此尚不能掩盖人之心灵之同时关心其身体之死之问题。人之心灵何以必关心其身体之死之问题?此乃由人之心灵在其现实的存在上，乃恒是怀抱种种目的、理想、志愿，欲凭借吾人之身体之动作，加以实现于客观世界者。吾人之身体若死，则吾将若无由得其凭借，以实现吾心灵之目的、理想、志愿于客观世界。而使此目的等获得其真实存在意义，因而亦若即不能使吾怀此目的等之人生与心灵，获得其真实存在性。此盖即身体之死之所以为吾人所关心之故、而死之可悲可怖之故，亦似即在于此。吾既知死为可悲可怖，而吾又知吾之随时可死，亦终不免于一死，此即成吾之人生内部之大矛盾，此矛盾当由何解决?

欲解决此问题，须先知吾人之志愿有二种。一为直接自吾人之超越的心灵之本性发出之无尽的成

己兼成物之涵盖的志愿。此志愿乃历万世而不能了。吾之身纵长生不死，亦求不能了者。然此志愿，非我一人之私愿，而是天下人所能同有之公愿。因而当吾真有此志愿之时，吾之心灵即通于天下人之公愿，以与之结为一体，以共求实现之。吾知吾一人之长生不死，亦并非即能了此志愿，则依此志愿，亦即不必须求我一人之长生不死；又我身虽死，而可寄望于后死者，则我身之死对此志愿言，即非必为可悲可怖。其另一种志愿，则为吾之心灵直接望吾之身体，就其力之所及，以作其理当由吾而作之事之个人的志愿。在此，吾人通常乃视此身体为工具，以达吾之志愿中之目的理想。因而吾之目的理想一日未达，吾便自然欲继续执著此工具，而不忍舍离。于是其求达志愿之事，遂亦非随时可了者。此方为人之所以视死为可悲可怖，而通常人之死，恒不免抱遗憾而死，以使其一生之人生存在中，涵缺漏而去之故。唯在此种志愿前，如何

能使吾人求达志愿之事，成为随时可了，而能不畏死，方为吾人之问题之核心之所在。

此处吾人欲使吾之达志愿之事，成为随时可了者，只有一条道路。即吾不能只将心灵中之目的理想，虚冒而出，而只视吾之身体之活动为工具，以求达成。因身体如只为工具，则目的理想未达，吾必执著此工具，不忍舍离。而此时吾人心灵之目的理想之虚冒而出，固亦昭悬于此身之上；而此心灵对身体之执著，实即已使其自己陷落于身体之中。于是吾念此身体之不存，即如将使此心灵与其所怀之目的理想，如游魂之失寄，其死遂不能无憾。而此中之旋乾转坤之修养功夫，则再不视身体为心灵达其目的理想之工具，而将其一切目的理想，收归心灵自身，以下与身体之行为相呼应，如古人所谓“心要在腔子里”，以使此身体非其所执著之工具，只为一直接表现其心灵活动之一时之凭借，如

弹奏心灵乐曲之乐器。若然，则此乐器，经一番弹奏，自有一番乐曲之声。若不弹奏，则乐曲与乐器，可同归于寂。若人亡琴破，则乐曲自在天壤，另有他琴弹奏。此中便使心身两无遗憾。吾今为此言，即以喻人在生前，如要真能时时可死，而无所谓未完之愿，以使人生带缺漏而去，即当使人之心灵与身体之关系，如一呼一应，能直下圆成者。呼是心愿，应是身行。心所愿者，直下只是此身之行，另无外在目的。则心身之关系，才呼即应，才应即止。处处道成肉身，处处肉身即道。肉身化往，此心此道，即合为神明，存于天壤，寄于他生。唯如此而后人能在有生之时，不舍肉身，而肉身亦随时可死。而此中之要点，要在先不将此肉身作心灵所执之工具用，而只作心灵当下之表现之凭借看。今之西方之存在主义者马赛耳氏，尝深论人之肉身不可作工具，而当使为道之所存之义。今因引申其旨，增以中国昔贤以乐曲喻精神之义，以论

如何使人生随时可死而无遗憾缺漏之道。然书不尽言，言不尽意，幸读者垂察焉。

（六）对反面者之开朗之意义

人生之真实化之第五步之事，为心灵对于一切人生之错误罪恶，他人与众生之苦痛，及一切反价值、不合理想、不真实，而涵虚妄虚幻的成分之存在，能开朗的加以认识、体验、与承担。人生之真实化，固然重在向往正面之价值理想如真美善等。但人心如不兼对反面的东西开朗，则其对正面的价值理想之向往中，同时亦有一种无明。现实的世界中，反面的东西之存在的数量，明多于正面的东西。在战争中，一将功成万骨枯。在自然界中，千千万万的鱼子，只有一二生存。在知识的世界中，每一真理之旁，环绕无数可能的错误。自古及今，多少人真能不抱恨而死?上下数千年，纵横千万里

的人间，毕竟有几个圣贤?我们一生的生心动念与言行，毕竟有多少是可以建诸天地而不悖，考诸三王而不谬，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑?从此看，一切人所向往的如日月之光的真善美，在无尽的黑暗中，便都只是暗淡的疏星。在此处，佛家说世界是苦海茫茫，基督教之说人类有自太初以来传下之原始罪恶，都有深切的真理。这个世界中的事物，值得赞美的少，须要斥责的多；令人欢喜的少，令人慨叹的多；能真实存在、合理想、涵正价值、值得保存的少；不合理想、涵负价值，其存在中包含虚幻虚妄的成分而将不存在，或当加以改变以使之不存在，或当超化其存在者多。因而人要求其人生之真实化，亦无时能不与此一切不真实的东西相遭遇。此一切不真实的东西，都可成为人生求真实化的历程步履中之险阻艰难。而对照此人生之求真实化言，则其为险阻艰难，正是最真实的存在。在此，我们亦不能只本我心灵之超越

性，去向上超越的看真善美世界之自身，如柏拉图及无数向往真善美的哲人诗人之所为，亦不能只是超越的静观此一切不真实者之自己销毁、自己否定、而自己超化，如黑格尔之哲学之所为。因为只有此向上看与静观，仍是使我之人生存在之求真实化的要求，缩回于我自己之内，而我之心灵，实早已同时溢出于我自己之外，而知我以外之诸不真实的东西之存在，因而亦不能不求此不真实的东西之真实化。求其真实化，而我之力有所不及；则不真实者，对我显为一真实的险阻艰难。在此处，人亦即无法只停下脚步，只超越的静观不真实的东西之自己销毁。人必须真实的认识，我之与一切不真实的东西相遭遇，皆是我自己求人生之真实化的历程步履中之一事，是我一不能不忍受的命运。由此而人生遂不仅须在生时，把死放在面前，且须在其求真实化的历程步履中，步步为不真实的东西之荆棘之所穿透。从此说，人生是必须包含痛苦的。愈求

真实化的人生的人，必然是愈痛苦的。众生病、菩萨不能不病。耶稣、释迦、孔子都不能不痛苦。谁知道一切圣贤的衣服与花冠，都是荆棘所编成?然而人只有在其身体感受痛苦时，然后人才真想到其身体的自然生命之真实存在。人亦必须在精神上感受一切不真实的东西如荆棘之刺目刺心时，才能真觉到其精神生命之真实存在。至于如何由承担痛苦而引发一公的志愿之生起，则当如我们在本书第四篇立志之道及我与世界第十节之所说。

（七）内在的真实存在之自觉

人生真实化之第六步，是要由反面的东西之认识，再回头认识。此反照出一切反面的东西之正面的东西之真实存在。我们说人必须真实的接触遭遇一切不真实东西之存在，而由此感受痛苦。然我们还复须知，能感受痛苦的我之精神生命之自体，我

之心灵之自体，仍毕竟非痛苦，而超于痛苦之上。一切痛苦的根原，只由于我们之将自觉或不自觉的所肯定之正面的东西，与反面的东西相对照。反面的东西有多少，则我们所肯定之正面的东西有多少。人所见之罪恶黑暗有多少，人之拔除罪恶的精神愿力，与能看黑暗的心之光明，亦有多少。如果此一切反面的东西，皆是宇宙的客观存在，则此不断走向反面的东西中，去认识、体验、承担一切反面的东西的我之精神生命、我之心灵、亦是一宇宙性的客观存在。如前者无穷，后者亦同样是无穷。在此，人终将了悟到其精神生命，原是一宇宙性的精神生命，其真实心灵，原是一宇宙性的真实心灵。谁使我对于其他人物的痛苦，感受痛苦?此只能是因我之生命与其他人物之生命，原是一个生命。谁使我对其他人之罪恶感到刺心?只能是因我的心与其他人之心，原是一个心。谁使我在接触遭遇许多存在的东西之不真实的成分时，觉我亦如失

去了一部分的人生的真实?只能是因我之存在与其他东西之存在，原是一个真实存在。谁使我能继续不断无穷无尽的感受痛苦刺心之事?只能是因此真实存在，原是一无穷无尽的真实存在。然而人在感受痛苦刺心之事时，人如果真能回头认识此无穷无尽的真实存在即在于当下，则知此真实存在本身，能感受痛苦刺心，正因其要超拔痛苦，要超拔心刺。而其所以有此“要”，正根于其自体本身原是超拔于一切痛苦刺心之事之上，而常自悦乐，常自平安。由是而我们只判断世间为苦海为罪恶时，人仍未认识真实存在的世界之全，人亦尚无其人生之真实化。

我们说，我们必须由对于一切不真实的东西之接触遭遇，而感受痛苦刺心中，印证我之精神生命我之心灵之自体本身，原是一常自悦乐，常自平安之宇宙性的精神生命、宇宙性的心灵之真实存在。

因而我们不能只判断世间为苦海为罪恶。我们的意思，不是要借此及吾人之求超越此苦海与罪恶之超越的要求，即去肯定一超越外在的上帝之存在与形上实在。在此，我们正须说，一般所信仰所认识之超越外在的上帝、或形上实在，皆可为不真实的观念，亦为阻碍人生之真实化者。

一般之超越外在的上帝与形上实在，其所以是不真实的观念，是因为我们现在之问题，乃在求人生存在自己之真实化。在人生存在中，凡一切只为我们之认识与信仰之所对者，皆只是人心之向外向上凸起时之所承载。而人心之毕竟是否愿向外向上凸起，以承载此所认识所信仰者与否，人亦即永有其自由。故此所认识与所信仰者，亦即有不呈现于人心灵之可能。此不呈现于人心灵之可能，即其虚幻性虚妄性之所系。就人生存在自己言，自其内部来看，固亦可发现种种虚妄或虚幻之成分。然而人

之能“知”能“感”此一切虚妄而不安，欲求超化此一切虚妄之无尽的心愿中，所昭露者，则为一现成当下而又无尽深远，而通天地万物为一之内在的真实，为人无一日一时与之相离者。此内在真实，非一切向外之认识信仰之所对，而为一切向外之认识与信仰所自发的根源。人唯因有此内在真实，而人又恒不能回头真实的加以自觉，于是此内在真实，在感不真实者之刺激压迫时，遂将其心愿所存，向上向外凸起，迸发而出，唯寄望于超越外在的上帝与形上实在，而有对之之认识与信仰。而顺人之认识与信仰之外向的活动，人又可只注念于此认识信仰之所对，一若只有此所对者之自身之存在为重要之事。以至有人认识信仰之与否，皆可与此无关。此即形成一泯失人生存在之自己之一大无明。由此而再说人生存在之自己之命运，乃倒悬于此超越外在之认识信仰所对之前，则造成整个人生存在之外在化对象化，而当下之人生存在之内容，

遂全部蒸发升腾，只留一虚廓，致造成人生之最大的虚幻。此处旋乾转坤之又一学问，则为不再只将其心愿所存者，向上向外凸起，以倒悬于此认识信仰之所对之前，乃转而向下放平此心，向内凝聚此心，回头真实自觉的求在感不真实的东西之刺激压迫时之心愿所存者之本来面目上，实参实悟，而于此中见得其所昭露之现成当下而又无尽深远，以通天地万物为一体之内在的真实，既“鼓万物而不与圣人同忧”，亦充实饱满于我一念之心中，而未尝有一丝一毫之外溢，以使我有终身之忧，而又乐足以忘忧。此亦即昔贤之所谓天心即人心之仁心。人能真见得此物事，再内通于千古之圣心，或视此天心为超越而非外在，以对之皆致其崇敬，则亦非上无所托也。

（八）所接之事物之唯一无二性之确认

人生之真实化之最后一步，则为由识得此即天心即人心之仁心，充塞饱满于我之当下之人生存在之中，而由我之四肢百体，与相呼应，洋溢流行于外，以“大礼与天地同序，大乐与天地同和”之心情，与我之当前环境中之家庭国家人群中之人及自然物，相流通感应。而此处之最重要者，乃人之对其所接触之当前环境中，一切特殊唯一无二之事物之唯一无二性之确认。人于此必须认识其父母乃唯一无二之父母，其家庭乃唯一无二之家庭，其国家乃唯一无二之国家。周茂叔窗前不除之草，当时乃唯一无二之草。程明道观鸡雏以观仁，当时乃唯一无二之鸡雏。由此而呈于我前之世界与宇宙，乃唯一无二之世界与宇宙，而吾内在之即人心即天心之仁心，于时时处处，有其唯一无二之呼召。此中我时时处处之所遇与我之所发之行为，以皆唯一无二，则时时处处皆为绝对，皆为具体之充实存在。于此一有雷同抄袭，随人脚跟，学人言语，以至一

落入格套，只凭抽象概念用事，即使当下之人生存在之活动，与他人或自己他时之活动，纠缠拉扯，胶固黏连，形成一心灵中之疙瘩机括，同时对于当前所接之具体之充实存在，有一无明，有所泯没，而使吾人当下之心灵之感应与行为中，有一缺漏与虚幻不实之处。如此中一无缺漏与虚幻不实之处，则此当下之我之人生之一切行事，皆日新不已，而一成者皆永成。至一般人之所以觉成者有毁，而或感人生之空虚与缺漏，皆由欲超越当前所接之实有之“此”，而于此中求其中本无之“彼”，及见“此”中无“彼”，遂觉成中有毁，而“此”即若空虚无实。不知其欲于此中求彼，正由于其心灵先胶固于“彼”，同时又对“此”有一无明，而于“此”前，心灵先自陷于空虚。人于此欲免于空虚毁灭之感而外求，则虽上穷碧落，下达黄泉，而与所遇者，皆旋即旋离，仍将无处不只见一切之不断消逝，将无从而得逃于空虚之感之外。此处除直

下承担当前所遇，去其所胶固于彼，使不无明于此，另无人生真实化之道路。而人之欲离于此当下之人生，不知反求诸己，而只向外希慕天国涅槃者，此向外希慕之念才动，即已是出明入幽，先自陷于无明，而使人生杂入不真实之成分。然此亦非世间无天国涅槃之谓。而是历此人生真实化之艰苦历程，由此心灵之昭明灵觉之新新不已，即以见天命流行之泉源不竭，而皆清净无染之谓。而此中之次第工夫，则仍当自本文开始时所言之不妄语，与日常行为皆求合理，使足以为法则始。如吾夫子所谓“言忠信，行笃敬”，而另无奥妙与神秘。古今圣哲之最高智慧之所在，亦无不归于将奥妙与神秘者化归平常，所谓极高明而道中庸。然人若便谓以为平常，便谓此中更无奥妙神秘与高明，而轻心掉之，则又大误。是在学者之深思而自得之。

一九五九年一月十日

第七篇 人生之颠倒与复位

（一）引言

本文为人生之体验续编最后一篇。从我写人生之体验到现在，已历廿余年。在此廿余年中，我实不断对我之生活，与生活中所遭遇之一切，时时有所反省。此中间的变化，约有三阶段。第一阶段即《人生之体验》与《道德自我之建立》之二书所表示，此乃全基于对于人生之向上性之肯定，而从我之一切现实烦恼中翻出来之二书。由此二书所展示于我之世界，乃逐渐为一形而上之真实完美之价值自体之光辉所弥纶。于是本此眼光所看出之客观的人类文化之根源，亦即一道德理性之在各方面之文化意识中，表现它自己。此即我之所以写文化意识与道德理性一书。此书虽只发表数年，但实成于十年以前。至于最近这十年，则我所能自觉到的思想

进步，大皆属于对人生现实中之负面的东西，如人生之艰难、罪恶、悲剧方面的体验。以前我所发表之人生之体验续编之文，皆是包含：对此之负面的东西之正视的。但这并不是说廿余年来，我的思想之道路，有任何改变。只是年龄日长，不仅人生经验日增，而且人之心灵由山谷经过崎岖之道路，逐渐到山顶后，再回头看地面，遂对其凹凸不平之处，及何处是陷阱深渊，亦逐渐能加以指点分明。人生的艰难、罪恶、悲剧是在那儿，在我之视线之内，亦在我之生命之内。陷阱与深渊，我自己亦随时可堕入。但是我知道我可堕入，我即可不堕入，如堕入，我亦知道自何处再翻出而升起。如果我自己廿余年在学问上有何进步，亦主要在此一方面。至于一般知识之增多，写几篇学术研究的论文，此不过世俗之学者之所谓进步。这些进步，可能只是一些陷阱之沉入，不足语于真正的学问之进步之列。但是对于这些人生之艰难、罪恶、悲剧等诸陷

阱深渊之所在，我虽渐能指点分明，然其深度，则尚多非我之所测。此诸陷阱深渊之底层之隧道、窟窿，尚有无数之奥秘，而其如何曲曲折折以摇接天光，更非我智慧之所能及。而即将我所知者说出来，亦非只在地面之浮层用心的人所能了悟。而此中加以论述的方式，亦难决定。如以轻松的笔调，加以论述，则使人忽视此中之问题之严肃性。如以严肃的笔调加以论述，则人生之艰难罪恶悲剧之本身，已太严肃，在严肃上加严肃，尤非乱世弱质之人，在精神上之所能负担，亦不必能引人入于此中之智慧之门。而折衷于此二者之间，亦复不易。故我以前所写续编之数文，亦皆不能如理想。今写此最后一篇，论人生之颠倒与复位，乃重在论人生之颠倒，而拟将前所论之关于人生之艰难罪恶悲剧之原，换一观点加以说明。但是否能把我于此题之所见者皆容纳于一文，尚不敢说。容纳多少，只有任由文章进行时之机势以为决定。至于写法方面，则

仍由浅入深，由轻松逐步到严肃，此乃接引世俗不得不有之方便，望贤者谅之。

（二）人之倒影及其他之譬喻

所谓人生之颠倒相，如人之立于池畔，还望其自身在池中之影。此时人自己看见自己倒立于池中，如一外在客观的物象，而脚在上头在下。此例所喻有二义：一是主体的自己之客观化，或内在的自我之外在物象化，而此外在之物象，则只是一虚影。二是价值高下之易位。此二者，即喻一切人生颠倒相之基本意义。然此基本意义之所涵摄，与表现此意义之人生事相，则几可说无穷无尽。我们尚可说，除了圣人，我们之任何人生事相中，皆或多或少包括若干人生颠倒相于其中。由常人至事业家、政治家、学者、哲学家、宗教家，无一能逃此颠倒相之幻惑。此颠倒相，乃由人之深心的颠倒性

而产生。此颠倒性，盖即佛家所谓根本无明，基督教所谓原始罪恶，中国道家老子所谓“人之迷其日固久”之迷，庄子所谓“人之生也，固若是盲乎”之盲。而正统的儒家，则或不认识，或认识不够深切，或认识够深切，而为更深之理由，隐而未发者。至少自语言文字之表达上说，正统儒家所说者，是不够的。现在我们要开拓儒家思想，此一面之思想，亦须加入摄入，如何摄入之，而不碍儒家思想之根本义如性善论，是一个哲学上之大问题，但亦不难解答。本文拟自常人一常识说起，而此一常识，乃可带我们去看，在常人之心之底层之一种原具之颠倒性，同时亦可作为譬喻后文所说之用者。

常人之一常识，是人中有疯狂者。此疯狂者是不及常人标准、若低于常人之一种人。近代心理学家视疯狂者之心理，为变态心理之一种；而近代心

理学对于变态心理学之研究，亦实人类学术中之一大进步。我对此不是专家，不配讨论此学问之本身。但是我们知道，人之变态心理之一，即人可不照镜、不对水、而看见自己立于自己之对面。文学家哥德即曾有此经验，看见自己由对面走来。最近有一美国科学家来港，他告诉我有一种药物，他并写下药物之名，谓人服一定量，大都可看见自己立于自己之外面。此可说只是一感觉上的幻相，此幻相亦可能只是一主观的构想所成，而并非人之神游于自己之外，以看见其自己。但是此幻相之所以可能，却是依于一根本的道理：即一般人视为等于其自己或自己最亲密的东西之身体，亦可为其自己所外在化客观化，而如存于自己之对面。人在此并不凭仗水与镜，而能外在化客观化其自己之身体之形象之性向，即人心底所原具之颠倒性之一种自动的表现。

在人类之变态心理或疯狂心理中，还有一种普通的现象，在理论上应与上所述同类者，即所谓投射的现象。人爱一异性者，在此种心理下，可全不觉他爱某人，而只觉某人在爱他。尽管在实际他是因思某人而自己成疾，但他却只想某人之思他而成疾，待他之爱以救其生命。此所谓投射，乃将其自己心中之爱慕，全投射入对方，而皆变为由对方向我而施发者。而他自己之心中之爱慕，即全部外在化客观化，而如只存在于对方之某人之中。此正与上一例，同展示人之原有一自动的外在化客观化其自己之性向，而他自己却可全不知道。

此外，到疯人院参观的人，可以看见一疯人终日只作一动作，如以线穿针，穿了再穿，由晨至晚，不厌不倦；而将其他活动，皆加以废弃；于是其可用于其他活动之生命力量与心力，即全部用于此一穿针之活动；其整个之人生，亦即颠倒而沉入

此穿针之活动中；而此穿针之活动之价值，亦如对之成至高无上，而其整个人生及其他活动之价值，皆如在其下。此即在人生之颠倒中，同时有一种价值之高下之易位之例。

我们举此变态心理及疯狂心理中之二例，不是为讨论心理学之问题，而是为便于指证人生之颠倒性之存在。我们虽都是常人，但亦都有疯狂的可能性。我们都是可能的疯子，亦都是幸而未疯狂的人。而我们之幸而未疯狂，并不证明我们之人生无其颠倒性。此颠倒性，不表现于一般所谓疯狂及变态心理中，反之，却可表现于一切所谓常态的人生事相，及一般认为较常人更高之非常人物，如学者、政治家、哲学家、宗教家之各种思想与活动之中。在此处，我们与疯狂的人，可谓并无本质的分别，而只有形态的分别，与所表现之人生颠倒相之种类及程度上的分别。

（三）谁颠倒及颠倒如何形成

在我们陆续说明人生之颠倒性相之前，我们还要先问：谁在颠倒?此颠倒如何形成?我们当答复：此颠倒者，即我们上述之主体之自己，或内在的我，或我们之心灵生命存在之自体。至于问其颠倒如何形成，则只说依于其颠倒性，尚有所不足。因为此颠倒性虽属于此能颠倒的东西，而此能颠倒的东西，其本身却不能说即是颠倒。如人临江望其自身之影为颠倒，但人之自身却不能说即是此颠倒，此人之自身初原是正正堂堂，立于地上，而本无颠倒的。此即比喻我们之主体之自己，或心灵与生命存在之自体，初亦本无颠倒。本无颠倒者如何会有颠倒?此问题我们无意在此加以答复。我们今只拟先说此本无颠倒者，其相貌情状是如何，然后再说其颠倒之相貌情状是如何，最后才略论由颠倒再回到不颠倒如何可能，而不讨论其他纯属哲学理论上

的问题。

关于此能颠倒者之我们之心灵或生命存在之自体，其相貌情状是如何，此可以多讲，亦可以少讲，可以浅讲，亦可以深讲，亦可以从不同的角度讲。我在其他文中，论及者已多。在此文中，我只须直截了当的说，此心灵或生命存在之自体，乃原具无限性，而是以超越一切有限量者为其相貌与情状的。亦即无论你如何去想它，你总不能发现其边际，而视之为有限量的客观对象。它永是一超越的无限者。然而此自身为一超越之无限者之心灵或生命存在之自体，同时亦即是能发生一切颠倒，而具一深不可测之颠倒性，而表现为人生之一切颠倒相者。如果人们不能就其自体本身，以认识其为一超越的无限者。人们亦可直自人生之一切颠倒相中，认识其深不可测之颠倒性，以反照出其原为一超越的无限者。观下文，自可逐渐见得此义。

此超越的无限者，是如何地形成其颠倒性，并依其颠倒性，而有人生之颠倒相?此先可抽象而概括的，以一语道尽：即此超越的无限者，须表现于现实之有限者之中（如：有限的现实生命之存在，有限的身体，及各种有限的现实生命之活动，与有限的所有物等），而它又会顺此现实之有限者之所牵连，而欲化此有限者为无限者，以求自见其自己之倒影于其中，而视之为其自己之所在。在另一方面，此超越的无限者，亦有超离有限者，与之脱节，以虚陈其倒影。它初不知此化有限为无限之事，非真实可能，而唯是一虚妄，其在此求化有限为无限之历程中，及与有限者脱节时所见之自己之倒影，亦实非其真正之自己，此即人之所以有其颠倒性与一切颠倒相。到了人能如实的了知：此一切颠倒性相，非其真正自己之所在，乃转而在现实之有限者中看见他自己之表现于其中，而又兼超越于其上以存在时，此颠倒之性相，即开始化除。人亦

同时悟知：此颠倒性相，虽由其自身而有，然尚非其自己之本相与本性，而另有自见其本相本性之道，于是人生即可由颠倒而复正位。凡此等等，皆人生之事实之描述，而非只一哲学上之理论，故此下亦唯由一一人生之实事，以证上之所说。

（四）常人之好利好色及嗣续贪中之颠倒相

什么是人生之实事?其底层实不外人之求生，而求生之最底层，即人之求形躯之生存而需饮食。善哉佛经之言“一切众生依食而住”也。佛经之恒言释迦乞食已，而后讲说，即谓释迦亦不能外于此食之事，故与一切众生同依食而住也。复次，人之形躯既得生存，又必欲由男女之匹以有后裔，善哉佛之言“一切众生皆依淫欲而正性命”也。中国儒家之礼记言“饮食男女，人之大欲存焉”。此皆不妄语，而如实说人生最底层之实事者也。无此底层

之二实事，则生人道丧而人类绝，圣贤仙佛，皆同不得存于世间，故人亦不得对此二实事，先存轻忽非议之心。然吾人之此二实事，其所成就者，不过吾人之一有限之形躯之生命之存在，吾人之子孙之有限之形躯之生命之存在。以此对照圣贤仙佛之心灵与生命存在之无限量（此实即吾人之心灵生命存在之自体之无限量之如实的自觉而自见），直不可同日而语。然彼圣贤仙佛，何以亦须依食以住其身，并先为他人之子孙，以有限之存在出现于世，则为天下之至诡。而圣贤仙佛又若果为我之所能为也，则我今日之依食而住，我身之先为我祖宗父母之子孙，以得此有限之形躯，亦天下之至诡。此至诡之所以为至诡，在终可成为无限量，而自觉自见其为无限量者，其始乃只表现为有限者。然此终之可成为无限量之理，又必自“始”而然，而此能成始而又成终之圣贤仙佛，与吾人之心灵与生命存在之自体之本性，亦当自“始”以无限量说之；而其

始于表现为有限量之形躯，即此无限量之自体先表现为现实之有限者之一实事之例也。

然人既依其无限量之自体，以表现为现实之有限者，人即同时可顺此现实之有限者之所牵连，求化此现实之有限者为无限，以求自见其为一无限者之倒影于其中，此即上述之人生之颠倒性相之原，而其最切近之实事上之验证，即在人之好利与好色，此亦人之常情，遍古今中外而皆然，以未尝有异者也。

人何以好利好色?人或谓此乃原于人之求食以谋己生，及求后裔以谋种族之生的生物本能，是即人之同于禽兽之性。此言也，实似是而实非。彼禽兽之食至饱而止，其春情之发动也有时，亦得其所欲而止。而人之好利好色，则竭天下之财富与佳丽以奉之，犹不足，而可归于无限量。此固非禽兽之

所有，而实原于人心之无限量，而欲求其无限量，于“财富与佳丽之无限量”之具有之中，而妄欲于其中见其自体之无限量之事也。欲知此义，当知人之好利好色，皆非只是徒好有限的现实的存在事物，而实是好其所牵连之尚未现实化之种种可能，而此诸可能，实唯是呈现于人之心灵之前，又必归于为一无限量之可能者。兹再连由好色而出之嗣续贪，分别标以甲乙丙，论之于下。

甲、人之好利，见于其好财富。财富之所以为财富，要在其能孳生财富。财富固亦或可直接享用，而财富所孳生之财富，则非可直接享用。故人之好财富，非徒好一现实之直接享用，而要在好种种对财富加以享用之“可能”，与财富之能孳生财富之“可能”。人之好财富，以好货币为归宿，而货币之所以可好，则尤在其可孳生货币，及货币之兼具购买任何等值之物之“可能”。此诸可能，实

皆唯对人之心灵而呈现，为人之心灵所贪着爱恋之真对象，其本身乃不可感觉的、为精神的，而非物质的可感觉者也。

由人之爱财富，要在爱其孳生财富之“可能”，而其“可能”，如得现实化，又必将更有其所可能孳生之财富，以相引而无穷，而人乃必爱此相引而无穷之可能。小说中谓有一乞丐，得一鸡蛋，而思其化为鸡；鸡复生蛋，蛋再为鸡；以鸡易羊，羊复生羊；以羊易牛，牛复生牛；牛马成群，以易田地；田连阡陌，富比王公，而浸至甲天下。此即见财富之相引而无穷，尽可由此区区一鸡蛋而致；而一乞丐即可缘是而求自见其富比王公而甲天下于此鸡蛋之中焉。夫此一区区之一鸡蛋，自其现实而观，固不足以富比王公而甲天下，而自其可能孳生之财富而观，则亦实未尝不可相引而无穷无限量，而人即可以此无限量之可能，为其贪求爱恋之

对象，而此无限量之可能，则固唯因人之心灵原具无限性，而后能思维之构想之，以使之宛然呈于此心灵之前者也。然此无限量之可能，又实非真实之可能，而实唯是此心灵之无限性之倒影。自真实之可能而观，则此中之每一可能，皆有可加以对消，而使之成为不可能者在。然人于此可加以对消，使之不可能者，尽可视若不存，而唯自沉酣于其所思之无限量之可能，并贪求其现实化，以期一日之真富比王公，而甲天下。此人之欲求具有无限量之财富，即人之欲由此具有，以自见其自体之无限量，宛然虚映于其中，正为由人之颠倒性而生，而见人生颠倒相之一端之事，读者一加细思，即皆不难了解者也。

乙、复次，人之好色，其理亦同于人之好利，而依于人之好一种可能，并同表现一人生之颠倒相者。人之好色，而只为好色相之自身，则同于美

感，不得称为好色。好色依于淫欲而生，然所谓淫欲，其出于人之生生不已之真几，或自然之儿女之情者，佛家虽亦谓之淫欲，严格言之，尚未必为淫欲。唯其过度而不知节者，乃为淫欲。而人之所以有此淫欲者，唯始于对对方之肉体之贪恋。此贪恋之始，则盖始于人之宛然幻觉若有无穷之欢乐，可自此肉体中流出。而此一念，又始于人之尝客观化其欢乐，而视若来自此对方之肉体中者。此即已为其主观之欢乐之一倒影，依于一颠倒之意想而成者。此倒影既成，人遂宛然幻觉此对方之肉体中，具孳生此无穷欢乐之可能，而贪恋之情生。故所贪恋者似为肉体而又实非此肉体。此贪恋之情之所对者，实为一可能之欢乐，而初唯存于人之颠倒意想中者也。人唯有此意想，而后由自然之儿女之情中，化出淫欲。而好色之徒，其淫欲之必由一人以及他人，此亦非徒出自人之生物性之本能，而唯原于人之于一美色中见欢乐之倒影，即依类而推，于

其他美色中，亦起同类之颠倒意想，遂由一及他，好色无餍，即佳丽三千，纳为己有，亦不知足。此皆缘自人之心灵，欲使其好色之活动，由有限以趋于无限，而同于人之贪无限之财富，皆见人生之最大颠倒者。而古之帝王，陈佳丽三千于后宫，虽明知非自己之所能受用，而不纵之使为良家妇者，则明为欲占据此一受用之可能。只占据此受用之可能，虽终身不受用亦无伤，此种贪恋更明为精神的，而非只为生理的也。

丙、人由其自然之儿女之情及淫欲，而得之果实，为子孙之生出。人之爱其子孙，亦初为自然之情，而后则化为佛家所谓嗣续贪。具嗣续贪者，其多子多孙之要求，亦无餍足，并必期其子又生孙，孙又生子，子子孙孙，永无穷尽。人之可由自然之爱子孙之情，以发展至嗣续贪，盖由人之子女，皆原为人之自身之肖像，而人即可于其子女之身上，

宛然见另一自己之存在；由是而人即可执此子女，视之如我，而对之有一私爱。然此私爱，实非爱子女之为一独立之人格与生命，而只是爱其为我自己生命之倒影之投寄之所，此在根柢上，实唯是自爱。缘此自爱而生之对子女之私爱，进而望多子多孙，及子子孙孙之无穷尽，亦通体是一私爱，而出于望其自己生命之倒影，普遍投寄于无穷尽之未来之意想，而此无穷尽之未来之本身，又即原于人心灵之无限性而有之倒影也。故嗣续贪之所以为嗣续贪，乃纯人依其颠倒性而呈之颠倒相，乃非禽兽之所有，以成人独有之迷执之一端者也。至于中国先圣之教，虽重嗣续，然非为己身而求嗣续，乃为宗祀而求嗣续，此亦即所以易人之出自己私之嗣续贪之一道也。

（五）常人之好名心中之颠倒相

人之欲顺现实之有限者之所牵连，以化之为无限，而有之颠倒性相，不特表见于人好利好色及缘好色而有之嗣续贪之中，亦表现于通常所谓人之好名、好位、好权、好势、好胜等之中。而此名位权势胜等，则皆缘人与人之生活、生命及心灵精神之相接触，而为人道之所不能免者也。

吾人谓名、位、权、势、胜，缘人与人之相接触而为人道所不能免，此理实易知。盖人既相接，则互见其才智与德行，才智足利众而德足服人，人志之于心，则有名矣。才有大小，德有高下，而共相期许，则有位矣。大才役小才，大德役小德，则有权矣。彼有名而居位有权者，其言其行之既发，而人和之随之；未发而人望之待之，则有势矣。以才德相竞，以名位权势相竞，则胜劣彰矣。故有人与人之相接触，而人之才德等又有殊异，则名位权势胜，即与人道共终始。而人之互见其才德，乃志

其才足利众、德足服人者，并为分其才德之位，而小才服大才、小德服大德，以及人之相竞以向上求进，亦恒根于人之价值意识之不得不然，而其原至清净者也。然则何以好名、好位、好权、好势、好胜、又为世所诟病，或视为人之大私之所在，而吾人又谓之为依人之颠倒性而表现人之颠倒相者乎?

欲答上列之问题，须知名位权势胜五者中，乃以名为先，位权势皆依名而有。而好胜之依于人之向上求进之心者，乃唯欲超越于已有之现实存在而进一步，此不必为对人而发，即对己亦有之。如我欲作一文以胜已往所作之一切文是也。其专对人而有之好胜，则或依于欲人之服我而我对人有权有势或依于欲得居高位，而就高名。故此下唯论人之好名，何以可成为人之大私之所在，而依于人之颠倒性而有。至于余者，则不拟多论。

关于人之名心之起原，我于论人生之毁誉一篇第五节，曾称之为人之道德感情之一虚映的倒影。此所谓道德感情，乃指呈露人与我心灵之形而上的统一，而通人我之心之感情。此感情之原始，乃一我之自动的同情他人、帮助他人，而于自心内部中涵摄他心，以成一内在的统一之情。至人之求名心，则为求他人之称赞我，使我内在于他人之称赞中，而成一被动的受称赞者，以形成一人我之心之统一；而此统一，则又因他人之在我外，而只成为一外在的统一。故我于该文中，称此后者为前者之一虚映的倒影。但该文之说，尚有余义未尽。即此好名心不特其自身为一道德感情之倒影，其初实亦依于一道德感情而有。因我之名，初由我之才德之表现而有，我有才德而望人知之，此亦即使此才德之价值，为人所共享，而此亦初即一种我对人之施与，而即是一自动自发之道德感情。欲知由此道德感情如何竟化出一好名心，当循上来所说，在人既

知我之才德之后，我即于他人心中，若见具此才德之我，存在于其中，又见人之既知我之才德，复留下印象，及关于我之才德之名言。此即为我之存于他人心中之虚映的倒影。此虚映的倒影之存在，依于我之才德之施及他人，而客观化于他人之心中，亦直接表现一人我心之统一，及我之心灵与生命之扩大者，因而有欢乐之感，相缘而生。此尚不必成罪戾，亦为我之有名之自然结果，而尚非好名。好名之心之起原，乃由吾人既于人心中见我之倒影，如关于我之印象及名言之存在，而生欢乐之感之后，遂依此欢乐之感，而对此倒影之存在于人心，生贪恋之意。于是进而虚提此倒影，即虚提此他人心中关于我之印象与名言之存在，而望其更存在于他人之以后之心，以保我令名；并存于另外之其他之人之心，以广我令名；进而望此令名常存而遍存于人心，以至天下万世之人心，而享令名于无穷。此方为好名心之所以为好名心之实相。而此中即有

莫大之贪执、私心与颠倒。盖关于我之印象名言之存在于他人之心，原只为我之表现某种才德而感人之附从结果，此非我之才德感人之实事所在，亦非全部之我之所在，而原只为我所表现之才德，在他人心中之一虚映的倒影。今我竟视此倒影所在为我之所在，并求此倒影之常存而遍存于人心，为我之常存遍存，即我之自化同于此倒影而虚妄不实化。至于我之求此虚妄不实之倒影，存于天下万世之人心，以冀享令名之无穷，此无穷之欲之本身，则又依于人之心灵之无限性之颠倒而有，以为其倒影者也。

吾人如知好名之依人之心灵之颠倒，则知人之好位好权好势，皆同出于人之心灵之颠倒。然此亦无碍正位正权正势之所自生之本原上之清净，如实至名归之事，在本原上之未尝不清净。此中杂染之生，颠倒之起，皆其几甚微，而一念之差，则天地

易位，是皆学者所不可不深察者也。

（六）常人之求客观价值之心中之颠倒相

流俗之人或颠倒于货利、或颠倒于美色、或颠倒于名位权势。此一切颠倒，皆非禽兽之所能为。诸颠倒相互为用以充极其量，即成无限之私欲，而无穷罪恶皆由之以出。至人之所赖以拔乎此无穷之私欲罪恶，而逆此颠倒，再复人生之正位者，则人之求实现彼真理美善神圣之客观价值之事也。凡此诸客观价值，皆永恒而普遍，乃通古今四海而皆然，而不知其所限极者，遂皆足为人之具无限性之心灵之所依寄。如彼一微末之真理，一日如是，一年如是，万年如是；中国如是，全球如是，移之太空之星球，亦复如是；即不知其所限极，而堪为人之具无限性之心灵之所依寄者也。推之美、善、神圣，克就其本性而观，亦皆莫不具普遍性永恒性，

而同堪为人之具无限性之心灵之所依寄，亦皆同为人心灵之所赖以得免于其他颠倒者。然人之求彼真理美善神圣之价值之事，仍有二者，终不得免于颠倒。一者为此诸事之目标之颠倒，二者为此诸事者恒执一而废百之颠倒。此皆自古及今，演而弥烈，茫茫前途，未知何所底止者。兹标以甲、乙，分别论之于下。

甲、所谓此诸事之目标之颠倒者，即此诸事原另无目标，而唯以真理美善神圣之自身为目标。而人生之他事，实当以此诸事为目标者。然人依其心灵之超越性，亦可转而超越此诸事自身之目标，以别求一目标。而其所别求得之目标，正恒为人之私欲中之目标。于是，此诸事乃转为达此诸私欲之工具与手段。故彼庄生之大盗，“妄意室中之藏，圣也；入先，勇也；出后，义也；知可否，知也；分均，仁也”。则凡善德皆颠倒而为大盗之工具手段

矣。美艺可冶容以诲淫，真知可发覆而射利，神道可骇世而成神权。当今之世，一切科学知识、一切艺术文学、一切人与人之互助合作，无不可为商人致富之资、野心家极权之用。古今之元恶大憝，灭人之家、亡人之国，而盗神圣文武之名，亦普天下而皆然；则人间苟无此美善真理神圣之客观价值，人之造孽尚不至此。此即庄生之所以宁“乘夫莽眇之鸟，以处圹垠之野”。吾亦而今而后，不敢言今日之人间世，必愈于太古之洪荒也。

乙、至于所谓人于求真理善美神圣等事中，执一而废百之颠倒，则其事亦易知。如彼知物理，而不知生理；知刚健之为美，而不知婀娜之为美；知狂之为善德，不知狷之为善德；知耶教之为圣教，不知佛教之亦为圣教，皆是也。下此以往，则谓天下之真理，莫高于我瞬间之所思；天下之音乐，莫尚于我此刻之所闻；天下之美德，莫高于我今日之

尝救邻人之灾祸；是皆未尝不可。而凡此人之执一以废百之事，所以为不可者，皆以彼为“一”之真或美或善，虽自其内部而观，皆普遍而永恒，通古今四海而皆然，莫知其限极；然自其外部而观，则毕竟只为一而非百，其外另有无穷无尽之真善美，而不容人之自限于其一。而此一，亦实不足寄此心之无限性之全也。然人之所以又恒不免于执一以废百，以一尘蔽天，一指瞑目者，则此中之理由，又不可唯以人甘于自限于一以为说。因其若只自限于一，则一中虽无彼百，而一亦未尝能蔽彼百，而废彼百也，实则此中人之自限于一，而又能蔽彼百废彼百者，乃原于人之既自限于一，同时即又兼举其自身之无限性，以自沉入于此一之中，而此一即鼓胀彭亨，以成一穷天地亘万古之至大无外之一；遂于其余之百，或一切之一，皆加废黜，如囚之死牢，永世不出；又如蔽之于一弥天盖地之无明网之下，而长夜漫漫，更无旦期。此乃唯缘于心灵之无

限性之颠倒，以自沉入此一之中，而如自其内部，化此有限之一以宛成一无限者，方能有之事也。吾尝深观彼世之学者、宗教徒，以至文艺之士，及具偏见之道德家，其成见胶结于心之后，于相殊异之真理美善，如泰山在前而不见，雷鼓震耳而不闻，铁门千锁，不足喻其锢蔽；愚夫愚妇乃更耳目聪明，而心灵能四门洞达；盖尝百思而莫解。后乃悟此实缘于其心灵之原具无限性，而今已全幅颠倒而沉入其所知之有限者之中；彼已先入死牢，再复造一大死牢，撒下弥天盖地之无明网，以缚光天化日之下之豪俊，则亦使真理美善与神圣之价值世界，同归于尽而已矣。

（七）常人之宇宙观人生观中之颠倒相

此人生之颠倒相，不特表现于人生之一切好利好色好名及求真理美善神圣之活动之中，亦表现于

其人生观及宇宙观之形成之中。自此而言，则古往今来，人之全免于具颠倒相之人生观及宇宙观者亦几希。此皆可名之为人之颠倒见，今姑举四者为例。

甲、一者吾人可名为人将其自心之无限量，全推让于宇宙之颠倒见。原我人之自视其生也，最易由我身之长不满七尺，寿不过百年上措思。我人复思我一身外，有他人焉，有万物焉，有广宇悠宙之无穷无限焉；于是观我之在此宇宙，诚若太空之一粟，白驹之过隙，而至有限者也；则亦傥来而生，傥来而死耳。在一义上说，此我为有限之一见，本非颠倒见，然缘此而谓：我既在一义上为有限，我即不能在另一义上为无限，则为颠倒见。盖我之能在一义上自见其为有限，而知彼宇宙之无穷而无限，实即已同时在另一义上反证我之心量，能超出我之有限，通于宇宙之无穷而无限，以与之俱无穷

而无限。当陆象山十余岁，读书至“上下四方曰宇，古往今来曰宙”，而顿悟我与宇宙同在无穷中，宇宙即吾心，吾心即宇宙。忆吾于十五岁时，读象山此言，亦憬然有会于心，而宛然见得此能知广宇悠宙之心，即与之同其广大，同其无穷而无限。今念此义，实人之精神才一警策向上，便可不疑，亦至易而至简之理。而人竟罕能悟及，终觉有限之我在此，而无穷无限之广宇悠宙在彼者，其故无他，即人心之执此我之为有限之一念，便与其他有限之事物为对峙；再依其对其他有限之事物之欲望驰求贪恋及畏怖，而更一念向下，以沉坠于此情识之中，于是并此与广宇悠宙俱其无限之心量，亦向下而沉坠，而唯面对彼其他有限之事物，而皆视为在我之外者矣。彼事物既在我外，于是彼涵摄事物而为事物所居之广宇悠宙，遂亦如全在我外；其无限而无穷，亦如全在我心量之外，与我脱节；而我之心量，亦如全无复此无限而无穷，乃只呈其有

限情识中之心知，以外系于此有限之事物，内属于我有限之身躯而已。孰能再反省及此“知事物之为有限”、“知身躯之为有限”、“知此情识中之心知为有限”之中之“知”，仍为超越此诸有限，亦为能涵摄万物，与广宇悠宙同其无限者乎?此即缘于人心之颠倒，将其自身之“无限量”，全推让于宇宙，以只自居于有限，成一颠倒之见，而不自知其颠倒者也。此中问题，如自哲学立论，曲折尚多，论辩亦可千回百转。然要之必归于去此颠倒见而后已。而吾人真能在精神上一念警策向上，以顿超直悟者，亦无劳于此千回百转之论辩，而亦能自信不疑也。

乙、在常人之宇宙观中，唯物论亦为一最大之颠倒见。此唯物论不必为哲学之唯物论，乃主要指常识之唯物论的人生观。此乃由吾人之一念视此形躯为我，而又知此形躯，必赖物以养而来。夫我之

此形躯，乃我依之以与世界其他人物相与感通之具；而每一感通，又皆依于此形躯之物质之销化，吾昔论之屡矣。唯依此物质之销化，吾人之生命心灵精神之活动，乃得生生而不已，其间之关系，固至微而至妙；然要不可言我之生命心灵精神，与我之所以为我，即同于此物质之形躯。然人依其日常之生活所成之习气，又恒使之直觉其自我如即此物质之形躯，故生心动念，唯以护持此形躯为事，关照警惕，千方百计，无微而不至。此盖初原于我之生命心灵精神之活动，既赖此形躯之物质之销化而后有，亦即赖于先有此形躯之物质，以资销化，故人之加以护持之事，亦理所不免。然人一念昧其所以护持此形躯之目标，而专以护持此形躯为事，此护持之事，即成一习气；遂谓缘此形躯之物质之销化，而有之生命心灵精神之活动，皆此形躯所孳生；人即坠入唯物论之人生观，而其心思，即转而千方百计，唯以护持此形躯之存在为事矣。人在此

千方百计之用心中，其智巧亦未尝不可无限而无穷，而人亦同时视此形躯为无限重要者。此亦为依于人心之无限性之颠倒而有者也。

丙、常人之人生观尚有之一颠倒见，即为对已成事实，皆加以合理化，而以事实所在即价值所在之见。夫事实不同于价值，义本易明，人一加思索，无不能知之者。如一山水之存在，事实也；山水之美而可观赏，此价值也。事实可谓纯属客观而外在，而价值则必呈现于主观之心灵。事实之如此，乃实然，价值之如此，则兼当然。事实有不合价值之标准，或具反价值负价值者，故实然者不必皆当然，而实然者乃恒待于人之加以改造，方合乎当然。此固皆义至易明者也。然自另一方面言之，则人之一深植根于其心之倾向，即以实然者同于当然，以事实之所在即价值之所在；乃于其表面明无价值或具反价值负价值者，皆宛转曲解，以证其有

价值。竟至以一切事实之实然，皆为当然而合理，更无待于人之加以改造。于是人乃无往不事苟安，或竟以随俗浮沉，阿谀权势，为立身之计，而名之曰，顺应潮流，承认现实。而哲学家中之以宇宙间一切之现实与历史之潮流，皆为合理，谓实然即当然者，亦大有人在。此皆同为人之颠倒之见者也。此颠倒之见之原，盖唯由事实之具价值者，人既遇之，而一念又忘价值之标准之在我，遂视此价值唯横陈于事实之中，如一客观而外在之对象。此已为缘于一主客错置而生之颠倒见。于是人乃进而以事实所在即价值所在，既有此执，乃于其明无价值而具反价值负价值者之事实，亦必宛转曲解其有价值，以自护其执。至于由此再进一步，以一切之现实，历史之潮流皆为合理者，则缘于人心之具无限性，故必于“事实所在即价值所在”之义，无定限的加以普遍化，而据之以观古往今来之一切现实事物之流行之故也。此亦实即依于人之心灵之无限

性，而有之最大的颠倒见也。

丁、人之宇宙观及人生观中，另一种颠倒见，与唯物论似极端相反，而与以价值属于客观外在之存在事实之说相近者，则为视人之生命心灵与精神所求之无限无穷之真理美善神圣之价值，皆超越外在于人之上，以属于天国或神或上帝，而为人之自性中所本来无有者。此乃原于人之将其自性中实本来具有之无限无穷之价值，皆全部推让于超越而外在之天国上帝与神而生之颠倒见，而恒为世俗之宗教家之所持。缘此颠倒见，而人之自观其人生，遂尚不止于如唯物论者视为初无价值意义，而是视吾人之人生，唯是充满罪恶与孽障，而具负价值反价值之意义者。夫此类宗教家谓一切价值，皆属于超越而外在之天国与神或上帝，而又欲劝化世人，使其闻此来自超越外在之世界之福音，实依于望人之改悔，而亦预设人之改悔之可能，即：人有其能改

悔以向往真理美善神圣之天性。如离此预设，则人将永无得救之期。吾人亦论之屡矣。而彼宗教家之所以为此言，如非姑作为方便之辞，使人自知其罪恶与孽障之深，而痛自湔洗，而视为诚谛之言；则此宗教家，即断然为自陷于颠倒见者。而此颠倒见之根原，则在其外顾世间，内顾己心，皆唯见一片染污黑暗，更无清净与光明，而不可一日居。于是其向往清净光明之心，即冒此世间与己心而出，以远扬于外，而一冒之后，黑暗复生，此求光明之心，遂中悬于外，如非我有，与我脱节；唯有望彼天光，以求依恃，而资接引；乃自回顾其初之向往光明之心之发，亦只视如由神心呼唤，圣灵感动，非由己出矣。此皆在宗教心理上，非不可理解。缘此心理以立说，则此颠倒之见，即自然成就。至此见之所以必须视为颠倒见者，则由其所依以立说之心理，虽一面冒出求光明之心，而实未能念念相续，泉源不竭；乃才一冒出，即如为继起之黑暗之

生起，加以驱走，遂唯有中悬于外，更无归路，乃怅望天涯，冀彼天光。人之有此心理，即其罪孽深重之符征；而由此心理所生之思想，亦为其罪孽深重之表现。人在此之全不自觉其己心之具有内在之光明，而唯求远接彼超越外在之天光，更不自觉其能见此天光之光，必然由己心而出，且必与天光之大小，如如而相应。今乃并此光，而客观化外在化之，则此天光即为吾人之自心之光明所投之一虚影之所覆盖，而吾人视此虚影所覆之天光，为吾人之所托命，与吾人自己之所在，而不知由自觉其内在之光明之泉源，直接求超化其内在之黑暗，以自开拓其光明；此即为一高级之颠倒。此种高级之颠倒，与彼好色贪财者之求其自体之无限量，于其外之财富美色享用之无限量之中，虽高下有殊，不可道里计；但其为忘己而务外徇物，不免于追逐其自体之倒影于外，以成为人之颠倒性之一表现，则均也。

（八）非常心态中之颠倒相

缘上节所论，吾人尚可次第及于世之宗教家哲学家及常人之宇宙观人生观中之各种颠倒见，如佛家所谓我执法执，即皆为颠倒见之所成。吾人亦尚可广论一切哲学上之诡辩及逻辑数学与形上学中之诡论，如关于无限数及自相矛盾之诡论，皆根于颠倒见而起。唯凡言及宇宙观人生观及人之知识中之颠倒见，人皆罕能直下心服，而不免于争论，遂成为哲学上之专门问题。即上节所陈四者，人亦可生争论，今不拟再多及。然要而言之，此各种颠倒见，皆各为常人之颠倒相之一端，而常人之颠倒相，亦尚皆为较单纯易解者。人生最复杂深邃之颠倒相之表现，则为在人之非常心态中，如心灵之变态或病态中，及天才与非常人物之心态中之颠倒相。此则要皆为：由人之不自一般所谓现实之人生活动及现实世界之事物之存在中，求自见其自己；

乃反而与其一般之现实之人生活动及现实世界，若发生一脱节，而与之超离，乃于现实世界事物之不存在处或虚无处，引生出之心态，此诸心态之奥秘，恒非理智之光之所能测，吾人今更不能尽论，下文唯举其基本之形态三者以为例。

甲、一种非常心态中之颠倒相，为以意想中之可能者为现实而生之颠倒相。依一般之见，意想中之可能者，唯呈于内心，而所谓现实之事物，则兼呈于外觉。然依一般之见，又皆知当人之外觉既闭，如入睡之时，则平日意想中之可能者，其呈于梦魂，即皆宛如外觉所对之现实。是即证明，凡意想中可能者，皆可视如现实。如诗人之恒作白日的梦，而视梦境如真是也。然人作梦时，虽不自知其为梦，然因其有出梦之时，则梦醒仍自分明。而在一非常心理中，则可于醒时，将意想中之可能者，当下立即客观化之为一外在之现实；再想一可能，

又立化之为一现实；而其转化之机，或竟可速如电光，以造成一天罗地网，非人力之所能逃。忆吾于青年时，不特身体多病，心灵亦多病，疑窦之起，迷离莫测。兹随文姑举出使我生大苦恼之二事，一者我尝疑我已不识字，所识之字，皆忘去净尽。此明为可能之事。而此可能，一日忽如对我顿成现实，觉我已目不识丁。乃持书而读之，以自证仍能识字。然将书放下，前疑又生，觉此方才自证能识之字，已即遗忘。此仍为可能，我又复为一目不识丁者。乃再读前书，如此者至三至四，终不能自证我所识之字之不忘。而我已成目不识丁之感，亦盘旋于前，而久不能去，遂生大苦恼。二者同居之人有失财物者，此明非我之所盗。然我忽念，彼亦有疑及于我之可能，而此疑亦立即顿化为现实，而我亦如忽化为彼判断为盗彼财物之人。我乃故作他言，以求自去我之心理病态。然方作他言，则我又念彼有疑我之作他言，乃以自掩饰之可能，此可能

又顿化为现实，而如见彼在疑我之掩饰。于是我又更作他言，而我更念：彼仍有疑我以此他言，掩饰我方才之掩饰之可能……。此中，我所念为可能者之化为现实，即速如电光，如倾箧而出，以成一天罗地网，亦使我生大苦恼。对此二苦恼之根，吾尝思之而重思之。吾初思其皆原于吾之无自信，及不信人。继思此乃原于我之畏我成为目不识丁者，又畏人之说我为盗。此乃由于我之贪为一识字之人，与贪美名而恐恶名之及于我身。最后乃思及，此我之不识字以及为盗，原亦各为一可能之事。人固随时可疯狂而不识字，而人之深心中固亦皆原有为盗之种子与可能也。此二可能，原自可畏，亦非不能现实化者。吾人平日之不思其为现实化者，唯以在吾人在想此二可能之时，知其唯在意想中，而持之以与其他吾人视为现实之事物，相对较而观，彼乃虚而非实。然吾人之心灵，若忽然与吾人所视为现实者相脱节，而唯注视此可能，而沉入其中，则凡

所思之可能者，即皆当下顿成现实。人之作梦与诗人之白日的梦，亦由此脱节而有。唯其入梦，不由于自觉心中之疑而起，出梦时又复自知，故梦醒遂不相杂，而历历分明。而上述心灵病态，则初即依于人之自觉的心中之疑而起。此中，人之心灵与现实者之相脱节，亦初为人之自觉的心中之疑之所为。疑之所布，如云如雾，凡有者莫不可无。疑之所着，为鬼为蜮，凡无者莫不宛有。疑可掩盖彼现实之一切事物以成虚，而托举彼意想中任何可能者以成实。疑之所自生，并不必皆有所以疑之理由，其外缘虽恒在人之不知应付现实事物之道，失其相与感应之机，而疑云顿起，致而有上述之一脱节；而其根原，则正在超越的心灵之原具无限性，故能超越一切现实事物之限制而莫之信，幻游于任何之可能者而视为真。然其所以幻游于此可能者而非彼可能者，则又由人心底之欲望、驰求、贪恋、畏怖，及其他或染或净之业力之所牵往。此业力之

和，即人心底之意识之世界。因各种业力之强弱，与伴助之缘不同，而牵往之处亦无定。此一一之可能与业力，自其自身而言，又皆各为一有限者。唯此具无限性之超越的心灵，为此心底之一一有限者之所牵往而吸注，以沉陷颠倒于其中，乃有此幻游，而以此幻游者为现实，故仍皆为人生之颠倒相之表现。唯此种颠倒相之表现，亦不必导致世俗之烦恼苦痛，更不必导致一般之罪恶，而天才之幻游，更可见人之所不见，知人之所不知。唯因其兼以幻游之境界代现实，遂恒导致一特殊之人生疑情，与生活上之悲剧。而古今天才之诗人、艺术家、哲学家之悲剧，亦皆恒多多少少由其所幻游之境代现实境而来者也。若人将此幻游境与现实境，相代相错杂，而更无一念知其分别，人即入于疯狂。此即天才与疯狂之所以邻近。至能出入于幻游境与现实境，而不使之相代相错杂，而去此中之颠倒者，则天才而圣者矣。

乙、再一种非常心态中之人生颠倒相，可称之为虚无幻灭之感中之颠倒相。人生而有欲，欲而不得，或得而复失，皆有虚无幻灭之感。然此虚无幻灭之感，恒暂而不能久，及其欲之再得，则此感又一遁而无迹。人更高级之虚无幻灭之感，则非由欲而不得，或有所失而生，而可直由其得而复得而生。如人之好利好名者，其以利生利，以名致名，而利日以增，名日以盛，可相引而无尽。此一般好利好名之人乐之而不疲者也。然今有人焉，如一朝自反省其贪逐此无尽之名利之历程，而自知其名利之增盛，步步皆不能自足，每一步之名利，皆为过渡至下一步之名利之手段，而下一步则恒在未来，而非己之所有；则可顿然悟到，此名利之增盛之历程，似步步有得，而实无所得。于是可一朝而照见其一生求利求名之虚幻。然由于彼平生之所习，又未尝真知名利以外之人生目标；则当其照见此求利求名之虚幻后，即将嗒然如丧考妣，如游子无归。

此即为一更高级之虚无幻灭之感。再一种更高级之虚无幻灭之感，则为人之求真求美求善者亦可有者。如彼求真美善者而觉真美善无穷尽，又见昔所谓真者，今则为妄，此以为美者，彼则以为丑，及各种善之观念与行为之相冲突，此亦可使人于一切真美善，皆觉不堪寄心，而视若皆无足尊信，而于真善美之价值世界之存在，亦生一虚无幻灭之感。又一种高级之虚无幻灭之感，则由对自己之人生存在与其他一切存在，在异时异地或更换一观点，加以观看时，觉其皆同于不存在，遂即产生者。如我生于二十世纪而居香港，于二十世纪与香港观我，我固在，然离香港以观我，则上下四方，我皆无有；离二十世纪以观我，则古往来今，我亦无有。我为人，于人中观我，我固有；而离人以外，则万物中皆无我。今我果周遍世间以求我，则有我之处实至少，而无我之处则无限而无穷。此亦即吾人上文第七节所言之我之人生之为有限之一义，吾人亦

未尝全加否认也。然此实尚非只为我之人生之有限之问题，亦为我之人生毕竟为有为无之问题。若我今只求我于无我之处，则我即毕竟无有。匪特我可为毕竟无有，而吾人求任何物于其所无之处，其物皆同为毕竟无有。简言之，即吾人果将一切存在之事物，皆一一参伍更互以求之，即世界即成一片虚空。而凡吾人所求者不在其处之处，其处之物虽在，匪我所求，亦同于虚空。若然，而果我之人生，专注于我之一所求，而此所求又不能得之于此世间，则匪特我所求者为虚空，而全世界之物亦成虚空矣。白居易诗曰：“同心一人去，坐觉长安空。”因其所求者，唯在与同心一人相伴而已，彼不在长安，则长安空矣。然以其人去他处，故长安虽空，而世界尚不空。如其人已逝，另无同心之人，堪求之物，则世界亦空矣。

凡上述之种种之虚无幻灭感，皆人情所常有，

并依其所自生，而各有其特殊之情调意味，辛酸苦辣，互不相同，而其表现为虚无主义之文学哲学之形态，亦极其复杂。然自此虚无幻灭之感，对身当其境者之效应而观，则苟有一焉，刻印于心，充极其致，吾人之起居食息，即皆成百无聊赖，味如嚼蜡；浸至形若槁木，心若死灰；再浸至觉宇宙如一大坟墓，天似棺材盖，地似棺材底，吾身在世间，如行尸而走肉；眼前唯见一茫茫昧昧而又苍苍凉凉之“虚无”，以寒澈吾人之此身与此心。然实则在此虚无幻灭感之底层，则有吾人之被阻滞之情欲焉，相荡相推而相代之追求焉，相矛盾冲突之价值感焉，相参伍更互而相否定相抹杀之存在事物焉。唯其皆相荡相推相代、相矛盾冲突、而相否定抹杀也，乃初虽为此心灵所涵具，而终归于隐覆，以退藏于幽密，而冒陈于人目之前者，乃只此一片虚无而已。虽然，此虚无之自身之宛然有相，又非此诸底层之事物之所致，其原亦在超越的无限量之心灵

之“虚灵性”。唯此虚灵性，非遍运于天地万物人生万事而虚灵不滞之性，亦非透明观照万物之虚灵性，更非涵盖乾坤之虚灵性，乃只虚而不灵，亦虚无而滞。其滞在其所涵覆者，皆相胶结而相梗塞。其涵覆之功，如古诗所谓“天似穹庐”，以“笼盖四野”之沙漠，更无润泽之德；而彼相胶结与相梗塞者，则生机可以相抵制而闭息。故此呈于前之虚无之无限，实为一荒漠之无限，此荒漠之无限，乃由其所涵覆之诸有限者之生机之相抵制，所拱戴而凸陈者。此亦即人之心灵自身中之诸可能之相抵制，而更无真实之表现时，所投出之一阴影。当心灵有真实之表现时，其表现之相继而无穷，即见其兼具能此亦能彼之德。当其沉陷于一特种表现时，乃能彼而不能此；又或求化其此或彼之有限者，以成为无限者，至当其所能者皆相梗塞抵制，而无真实表现时，则为“此”者如只投射一阴影，以无（动词）“彼”，为“彼”者，亦如唯投射一阴影

以无“此”；乃既不能此，亦不能彼，而只现一非此非彼之纯否定，是即纯虚无也。故此虚无，亦即心灵原兼具之能此能彼之德，在彼此相抵制之状态下，而自隐覆时，所投出之阴影也。此阴影，亦其倒影之一。唯此倒影，以其纯属一虚无，而唯是以虚无相为相，故不同其他倒影恒附于一有限者，有特定之相耳。

丙、又一种非常心态中之颠倒相，吾无以名之，可姑名之为魔晕之虚无心态中之颠倒相。此乃人之利欲存主于内，而外运一纯否定之精灵之所成。如魔王居中，外呈光晕，而此光为虚无之死光，凡遇之者，皆形销骨化。此种心态，实人之所有，唯充极其量者，亦不数数觏。此乃人心中之地狱之坎底，盖亦即人生之罪恶之极峰，此与天堂之顶，同非人迹之所易到。然此心态之浅者，初只呈现为一种油滑相。油滑之人，非复难过，而油滑之

心，吾人亦皆有之。所谓油滑者，即于一切客观事物之存在与价值，无一有真实之肯定。凡其所似肯定者，皆方即而旋离，而无足感动彼而入于其心，又如凡往感动彼者，到其心前，即便滑落。此心于世界无真好、无真恶，而恒自旋转，便成一虚无之光晕，足以否定其外之一切价值与存在。然彼油滑而自旋转之心，则内另有所护藏，此即其中心之私欲。彼对此私欲，实胶固坚执，虽毫发亦不视为虚无；唯虑其外有夺其所有者，故宛转回护，而外运否定之精灵，自造一光晕以自保；而其生命遂得如丸之转，以滑行于世界之中，又如外涂油，使无能攫握之者。此乃以内之所胶固坚执者为存主，而外现一虚无否定之心态，故不同于上节之虚无心态也。

唯上述之油滑之心态，既唯在求自保，即亦未尝伤人。而人之运否定之精灵，以接世界之事物之

另一形态，则为人之缘其私欲以生怨毒，对阻其私欲者，生瞋恨杀害之心。此瞋恨杀害之心，非特以自足私欲为目标，而是兼以见彼所瞋恨杀害者之不存在而虚无化之本身为乐。怨毒之发，连类所及，人所瞋恨杀害者，乃不知伊于胡底。故杀人之一身未足，并夷其族、墟其城、鞭其尸，以其头颅为饮器，而意犹未已。此实生于人之运此否定之精灵，以彻入于所敌对之人物与世界之中，而再任此否定之精灵之长驱直入，以为大乐之所存。而常人之幸灾乐祸，则事属于一类，唯小巫见大巫，又不可同日而语耳。

然人之运否定之精灵所成之罪恶，更有甚于上之所述者，此则为如彼好权之野心家，造成一铁桶天下之罪恶。此铁桶天下之造成，不必直接由其对任何人之杀害瞋恨及制裁与控制，而唯是设一格局，以使人与人互相制裁、互相控制、互相瞋恨、

兼互相恐怖他人之杀害。此乃原于利用彼人与人之互相否定限制，以使人之外表皆如铁屑之相吸，而实则互相缚束，皆不能动弹，遂得结成一铁桶之天下。彼好权之野心家，乃得高居于上，而不虞人之叛逆，以肆其大欲。此铁桶之天下，自外表而观，亦可如海晏河清，光滑无事，而实则阴森暗淡，荒漠虚无，而唯是一否定之精灵之光晕之所惨照，而光晕中坐者，则为魔王。此则为人道之最大之颠倒，依于好权之野心家之非常心态，运其大否定之精灵而客观化之，以与一般之人与人之相限制否定中之诸小否定之精灵，相结纳之所成，如古今中外之极权政治是也。而凡世上用人与人相制衡之权术，以处世成事，自便其私，而非以此制衡，成就义道，使人各得其分者，亦同依于一心态。其中之机巧变诈，亦复杂万端，唯与上述者相较，又有小巫大巫之不同。此则吾等常人一念颠倒，依其世俗之聪明，皆能有之者。是见上述之魔王，亦未尝不

窥伺于吾人之心底，而人皆可殒于深渊。呜呼危矣。

（九）人生之复位

吾人于上文论五类之人生之颠倒相，固尚有不能尽。然大体上已足见。人生斯世，实无往而不可自陷于颠倒，而实亦时时处处，皆生活于种种颠倒之中。然于颠倒者，观其颠倒，乃正见而为非颠倒。反之，于颠倒者视为正，则此本身，实已是颠倒。而世之学者，更多不能免此。此又为人生颠倒之一种。复次，于颠倒观为颠倒，虽为正见，然颠倒之本身，却仍只是颠倒。颠倒乃邪而非正，颠倒亦枉而非直。故由人生之颠倒，以观人生，人生实大皆为邪生而非正生，为枉生而非直生，此亦即人生之所以可厌、可叹、可悲、可怜之故。自此而言，则人之生也，亦有不如无，苟有大魔王出，加

以斩尽杀绝，其事虽酷，亦可使一切可厌、可叹、可悲、可怜之事，皆归于寂，而一切罪恶、烦恼、悲剧之染污，皆归于清净。然斯言也，亦为吾人之颠倒见，此又不可不察。盖宇宙如果有生人之理，则人类绝灭净尽以后有宇宙仍将再生此人类，而一切可厌、可叹、可悲、可怜之事，仍将再现，罪恶烦恼悲剧之染污，仍将再来，反复轮回，终无了期。原吾人之所以望人生之清净，唯出自吾人内心要求此人生自身之清净。今不从事于致此清净，而以无人类之存在，为世间之清净，此明为求此清净之虚影，于外在之世间，此正依于吾人之心愿之颠倒。而此无人类之世间之清净，又实不能与吾人内心之初所要求之人生自身之清净，相应合也。夫然，故人类之斩尽杀绝，亦不足以解决吾人之问题。吾人之问题之解决，仍唯有自如何致人生自身之清净，以由邪生以成正生，由枉生以成直生之本身上用工夫，而别无捷径之可寻也。

人如何可致自身之清净，由邪生以成正生，由枉生以成正生?此其道亦无他，即去一切人生之颠倒见颠倒相，而拔一切颠倒性之根，以使人之具无限性之心灵生命之自体，复其正位而已。而此事，亦固自有其可能之理在。

缘吾人上文之说，固极状人之颠倒性相之为害，然亦自始肯定此人之能颠倒者之自身，亦超越于一切颠倒性相之上，而非即此颠倒。一切颠倒之所依，如分别而观之，亦皆初非颠倒。盖一切颠倒之所依，乃在吾人之上有超越而具无限性之心灵，而此心灵又必求表现为现实之有限者；一念沉沦，顺此有限者之牵连，遂欲化此有限者成无限，往而不返，即成颠倒，而唯求自见其自身之无限之倒影于外。如人之好利、好色、好名，及对于真美善等之执一而废百，及一般之宇宙观人生观之颠倒见，如上述之第二三种，皆同根于此者也。至于非常之

心态中颠倒相，则或由于以意想中之可能者与现实者之相与错代；或由于所涵覆之诸有限者之相梗塞抵制，以唯见一虚无；或由于人之运否定之精灵，以成一虚无之魔晕；则皆由超越的心灵之阻塞其自然之表现于有限之现实之路道，亦皆原于诸现实之有限者，失其相与感应之机，皆被压抑而隐覆，而有限者与无限者之关系，乃成虚脱。上述之宇宙人生观中之第一种之视无限之宇宙，纯然在外，与第四种之以价值之根原，唯在超越外在之上帝等，亦表现此虚脱者也。夫然，故去此人生一切颠倒性相之道无他，即任此无限之心灵之表现寄托于现实之有限，而又不使此无限者沉沦入有限，而使有限者皆还其为有限，以相望而并存；复使无限者亦还其为无限，以昭临于有限之上；则皆得居其正位，以直道而行，而人生亦更无颠倒，其生亦皆为正生而非邪生，直生而非枉生矣。

今将此无限者还其为无限，有限者还其为有限之原则，落于实际，以论人生之实事，则义非玄远，而至平易。夫人之生也，自其现实之生命存在、各种活动与其所有者而观之，实无非有限。寿命百年，有限也；七尺之躯，有限也；生于此时此地，不生于彼时彼地，有限也；遇如此父母兄弟、山川人物，而非如彼之父母兄弟、山川人物，亦有限也；得如此之名利势位，而非如彼之名利势位，又有限也。真理美善神圣之价值无穷，而我所知所行，亦只如此而非如彼，是皆同为有限。此有限，即世间之存在者之节限，亦世间存在者之命运，为万物所不能免，亦古今四海之人所皆莫能免。即穷吾人之努力，以与如此如此之节限命运相抗，而欲逃脱之，使吾之人生由如此如此而如彼如彼，则此如彼如彼，仍为一有限，其为吾之人生之节限与命运也如故。则此人有节限命运之一原则，人终莫能抗，亦终莫能逃。跳死猢狲，仍归套里。愚者疑

之，智者知之，而贤者安之。此之谓有限者还其为有限。然人在另一方面，则其能知此有限而安此有限，其心灵即已超此有限，而足自证其非任何有限者之所能限。我之寿命固只此百年，我亦只有此七尺之躯，又只生于此时此地，而不生于彼时彼地；然此百年七尺以外之千寻百丈，万年亿载，我之心灵固亦知其有；上天下地，往古来今，同为我之心量所涵，则此心量，固无限也。我只遇此父母兄弟，接此山川人物，固有限，然我之心灵，实亦知天下人皆有其所遇之父母兄弟焉，所接之山川人物焉。此心灵之量，固非我父母兄弟山川人物之所能限也。以此推之，我之名利势位之外，有他人之名利势位焉；我所知所行者之真理美善神圣之价值之外，有无穷无尽之真理美善神圣之价值焉；亦我之知其无穷无尽者，而亦见此心量之无限者也。人果能随处自证此心量之无限，以观其现实之生命之存在中之有限，亦观他人之现实之生命存在中有限；

乃使有限者，皆各成其限，仁也；使有限者相限，而各得其限，义也；使有限者互尊其限，礼也；知有限者之必有其限，智也。而我之此仁义礼智之心，则意在曲成天下之有限，亦即自成其为无限。又我有此仁义礼智之心，人亦有之，充极其量，则又皆同其无限，更无相互之节限之可言；而以我之此心通人之此心，即仁也；谓人我同具此心，即义也；以我之此心自敬，而敬人之此心，礼也；知人我皆有此心更不复疑，智也。我有此心，人有此心，而同其无限量，以相摄相涵，而此心之广居，在人我之中，亦在人我之上，而人我皆天之所生；则此心亦天之所与，天与人此心，而人再奉献之于天地，不私之为人之所有，则人皆得自见其心之即天心矣。知其心之即天心，以还顾其有限之生命存在，则此有限生命之存在，皆依此无限量之即己心即天心，以生以成，而为其昭露流行之地；则有限者皆无限者之所贯彻，而非复有限，以浑融为一

矣。而一切颠倒之非人之本性，在究竟义为虚幻而非真实，亦至此而见矣。然人之知此义，仍当自使有限者还其为有限、无限者还其为无限，以使有限者与无限者，各居其正位，以皆直道而行始。

（十）复位之难与易及天堂与地狱之结婚

吾人于上节，已言人之去除一切颠倒之可能之理。称理而言，有理则有事。理易明，则事亦不难致。然即事而说，则人欲去其一切颠倒，实难乎其难。夫人生固有正位居体之一境，圣贤是也。人果能有见于心灵之无限者，固皆可反观其此心，称理而试写描摹此境之言，如上文所描摹是也。然描摹此境，托之于思想之中，陈之于名言之际，知及不能仁守；而或自谓吾知已及，更不须仁守，乃以自玩其知及之境为事，以逞玄言，则此又成一高级之颠倒矣。然人不描摹此境，而只存之于心，以与世

相接者，见彼世人之卑贱污陋，乃不能无亢举与我慢；而当其以拔乎流俗之心与流俗相周旋，举步皆成滞碍，又难免于矜持与意气。此亢举、我慢、矜持、意气，其状皆至诡，而可遍运于人生之由下至高之一切活动与心境之中，而实无特定之内容者。亢举我慢之状如溢如沸，矜持之状如握，意气之状如扑；乃皆原于无限量之心气之颠倒，而或凸陈于当下之有限之活动之上，或胶聚于一有限之自持之事之中，或欲自一有限之活动中鼓涌奋迅而出者。此又恒各为一高级之颠倒。人之欲去此二颠倒者，则又或更无向往，以同乎流俗，而流俗之心，又自有其颠倒。是见人之欲免于颠倒者，乃恒才出于此，又入于彼，前面拒虎，后门进狼。道心唯微，人心唯危，危微之几，一念而天旋地转，上下易位，诚哉其难也。至于人之才智愈高者，其心思之所及者，亦愈博而愈广，愈锐而愈坚，其人生之颠倒相，亦至繁而至赜，愈强而愈烈；如头重者，足

乃愈轻，而动辄皆成颠倒，斯其见道愈易，亦行道愈难，尤可为深慨。此即世间宗教家之痛陈人生之妄见、无明与罪恶，以明人道之艰难之所以为可贵也。然宗教家又或谓人生通体是无明与罪恶，而非人力之所能拔，此又为一执人生之颠倒性相而生之颠倒之见。不知一切无明与罪恶之根，唯是此颠倒性相，而此性相之本身，则又另无所根。又依此颠倒之可去之理，则颠倒性，即毕竟非人之本性；而人之心灵之有此颠倒者，其自身之本性仍实未尝颠倒。至人生之一切颠倒相之无穷无尽而无限，此无限，实仍取资于此心量自身之无限而有。在一切颠倒中，人心所表现之力量，如一往沉陷于私欲偏执中之力量，及非常心态中一切有限者，相与错代梗塞抵制，而相矛盾否定之力量，亦同原自此心量。颠倒如水之逆流，而逆流中之水，即正流中原来之水。颠倒如人身之毒瘤，然毒瘤中之细胞，即健康之人身中之细胞。颠倒极于疯狂，而疯狂者之思想

中之观念，即其平日之观念。知逆流中之水，原是正流中之水者，乃能导逆流以归正流。知毒瘤中之细胞，乃人身中之细胞，而使之还归人身之他部者，亦必能治毒瘤。人之治疯狂者，亦唯有自疏解疯狂者心理中之观念之纠结，使之各还其位始。故能知一切颠倒无明与罪恶所由构成之成分，初非颠倒无明与罪恶者，亦即能去颠倒。而知颠倒之能去，亦即知人之心灵之本性非颠倒。故上述宗教家之言，仍有一间未达。唯人之实求去其颠倒之工夫，又首赖于上所谓如实深观人生之颠倒相，而对之有如实知；宗教家之痛陈人生之妄见、无明与罪恶之言，吾人亦皆可取为成就此如实知之所资。如实知颠倒，即能不颠倒，如佛家之言知烦恼即菩提，知无明即明；则遍观邪生，即知正生；遍观枉生，即见直生；深缘地狱，即见天堂；一切宗教家穷彼地狱之相者，皆为儒学之一端。西方有诗人柏来克者，尝作诗名《天堂与地狱之结婚》，盖谓此

人间即天堂与地狱结婚之所，窃谓天堂如父，地狱如母，地狱生子，还以天父为姓，以住人间。然天父若不能如佛之住地狱，而起大悲，又乌能生子？此即在一切宗教家言中，佛义之所以为深远。唯吾于此诸义，亦不能描摹过多，自陷颠倒。本篇文止此，本书止此，仍望读者观前诸篇文所陈者为幸。

一九六一年七月廿八日