

無元哲學

朱謙之著

上海泰東圖書局印行

1929.



143.4
102



鴻英圖書館

登記 72296
書碼 143.4/102
到期 35/5/11
價格 \$ 30
備註



上海图书馆藏书



A541 212 0007 6149B

自序

這本書是我數年來做的無元哲學論文集。上篇所說，只要完一個「無」字，第一義是第一義，第二義是第二義，有和無截然分爲二事。下篇便不然了，第二義即第一義，現前昭昭靈靈的即是無所有不可得的。這麼一來，便把從前的無元思想走到盡處，和大乘佛法（華嚴宗般若宗）很接近了。這是我思想變遷的線索如此，恐怕聰明人都是如此罷！然而我思想的前途，畢竟不到此而止。

無元哲學

無元哲學目錄

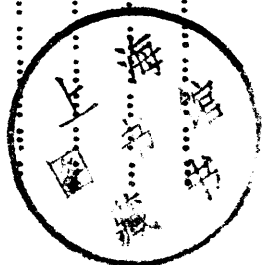
朱謙之著

自序

上篇

- 一 知識論·····
 - 二 無名主義·····
 - 三 組織論·····
 - 四 無元主義與教育·····
 - 五 無元主義與道德·····
 - 六 無元主義與藝術·····
- 下篇
- 一 真生命的實現·····

目錄



113040

~~113040~~

二 真情生活……………

三 直覺主義……………

四 『無』之真義…………… 一五二

附錄

虛無之什八首…………… 一五三——一六一

一 歸去

二 到虛空去

三 空觀

四 宇宙和我

五 送慶哥

六 人生

七 反觀

八 明夷操

上篇

一 知識論

無元哲學是從「無知」立根，所謂當體即是，動念即乖，在尋常感覺和論理以外的形而上學方法，自然和實際邏輯與科學方法，大不相同了。因感覺除了接觸於感官的狀況以外，無從知道，而形而上學的對象，又超過尋常的認識，所以要知道事物的實相，不可不賴證會的方法，以遊神於物的內面，而親與其絕對無比不可言狀的本體融合爲一，這就是「直覺」了。因爲宇宙的元始問題和究竟問題，都是不二而最初，不能用邏輯去推證其所以然，所以祇能用這種直覺方法，直接把握之。但一般科學家很反對這個，以爲這樣專任虛玄的道理，教人難以捉摸，如何是真正的科學？推他命意，不過要介紹那

科學的實驗的方法，無如科學的實驗的方法實不可靠。第一：感覺所得的知識，往往跟着感官的狀況而轉移，那麼憑之求事物的實相，怎樣得了！第二：歸納所成的道理，仍含有『假設』的性質，這樣知識也不過終於『或然數』，怎樣可算真確的知識？由上二種理由，可知科學家要介紹科學的，實驗的方法於玄學家，使持這樣不中用的工具，來解決宇宙的根本原理，玄學家只得敬謝。而且科學方法，對於絕對無比的東西，沒的法子去求，這正是科學方法的沒奈何，而有求於『直覺』的時候，我想科學家若僅為科學方法的位置，而攻擊形而上學方法，那就很失却科學『求真』的精神了。

我們要認識宇宙本體，就應該和科學方法脫離，而求形而上學方法的獨立。何則？形而上學是超越一切形式和符號的學問，和科學所採的認識法不同。科學無論如何，總是處旁觀的態度，以知得相對

的皮相爲已足，因他對於內面絕對的知識，未能探得分毫，而分析的研究，倒擾亂了學者陷於論理的混亂，因此所以我極力否認科學的真實，就是對於輓近直覺學者，要實現科學與形而上學之結合的統一的，也實不敢贊成。但在此要申明一句，我否認科學，便是否認虛僞知識的意思。爲什麼說學科方法便是虛僞的知識呢？這自然不能不把『知』的本身來批評研究一番。

原來『知』是有區別的，一種是『元知』，一種是『推知』。

程子說：『見聞之知，非德性之知，物交物則知之非內也，今所謂博學多能者是也。德性之知，不假聞見』。推知便是見聞之知，元知却是『不假聞見』的『直覺』，換句話說，便是『無知』的『知』了。由這『無知』的『知』，纔能認識一切皆空的本體，因爲這種智慧，是天生而然的，其本身仍宿於本體之內，所以能深入本體，而

窺其底蘊。若推知便不然了，他是從本體進化當中墮落下來，故有所限制，有所拘泥，因他是本體的產物，所以祇能迴繞於本體的輪廓，却不能認識他，又因他是本體派生的模型，只是那被物質迷困的偽知識，所以和本體相違，沒有真實可言，而根據於此的科學方法，也自不算真實的知識了。

因真實的知識，即是能夠證會絕對真實的本體的。所以真實的而知識，就是真實了。倘人們有這種知識，就不啻超過一切現象界，與本體胥合無間了。反之，推知因與本體相違，故是真實知識的反面，就其本身道理，也決其不能發現真實，何以故呢？其一：推知只能知道事物的關繫，因他對於一切研究的方法，都只從外的着眼點觀之，所以研究所得，也不過那可見的符號所能表現的部分而已，至於事物的真實，既超脫於所假藉表示的關繫而獨立，也自不能探求他

了。其二：推知只能抽釋事物關係而立爲範疇，却不能窮溯這種範疇何自而生，因爲推知祇是一種空式，要超越其本性，決不可能，因此推知具有不能會得本體的特性，自不是求真實的知識了。其三：推知所審辨的祇限於物象方面，因他純以物質作對象，所以無論如何，終不拋却以具體物象作對象的習慣，而對於流動的行爲——宇宙生命的縣延創化——尙且把捉不得，更何論那無狀之狀無物之象的虛無本體呢？其四：推知祇限於審辨物象之重複的，因他有循因致果的積習，所以測度事象，往往把創化不息的，也看作重迭的更迭；因他有機械的天性，所以對於無始終，無生滅，縣縣若存的本體，就難於證會他了。由上四大理由，就可見不是真實可靠的知識，既不能和真實的本體接近，就可見不是真實的知識了。

但我爲什麼說這種知識就是虛僞的呢？自然許多博學多能的格

物家，憑着感覺所得的幻相，也自以爲是確實有根據的知識，却不知感覺是偏於一部分的，所得來只是事物的幻相。何則？感覺知識所得的應不出於哀樂。聲色，臭味，是非之外，而哀樂聲色臭味是非，又跟着習慣和慣習而轉移，可見格物家所自以爲知哀樂，知聲色，知臭味，知是非的，實在是一場迷夢，但他沒有自知之明，却要以迷解迷，這不是虛偽的知識是什麼？再進一層，推知在無形當中，實設立了一種區別和支配的原理，他分別這個那個，使人們牢牢保守那空間性的東西，並且加以區別，因他向着空間而趨，又拘於物質方面，自然要弄出戰爭，強力，不好的事情來了，所以這種知識就是大亂的根源，他教人們自私，而且在自己與自己以外，造成一種人爲的隔離，這不是虛偽知識的明證嗎？不但如此，這種知識，確是一種賊物，可以灌來灌去，並且可以據爲已有的，所以格物家常常利用這種知

識，作求名譽的手段，其結果使天下「蹉跎好知」各自加入於劫奪，
矯詐，賺錢，儲蓄一途，可知這知識發達一步，虛偽也跟着前進一步，
柏格森認這種知識是生物進化中最發達之一境，由我看起來，卻是
最可悲觀且最不幸的啊！但柏格森說：『知識的目的，就是創造的
目的，所以知識是能夠製造器具，和發明物品的，可知人有知識，才
有器具的發明，現代的文明，何嘗不是發明機械的結果呢？』似此
把製造工具，來代知識辯護，也不爲我所承認；因爲文化文明就是要
不得的東西，而我們的理想，是要復歸於自然，思想要自然，生活要
自然，那末爲什麼要發明機器呢？再進一層，人們的機械，固然日
新月異，而人們的機械心，也不知不覺的增到可怕的地步，試看一切
惡德，如貪婪，刻薄，不情，毀謗等等的增加，便可見文明和知識的
真價值如是。老實說吧！我們所受於知識的恩賜，也很夠了，那

末爲什麼還要知識呢？

柏格森好似很有反知的傾向的，其實他的直覺哲學，還未曾擺脫知識的材料，依他意思，必合知識和直覺，才能夠窺本體之全，所以直覺和知識可以互相協助，而哲學和科學應該融合爲一；却不知真正的直覺，實和知識朝着兩相反對的方面去伸張，不但不可調和，而且調和的結果，反使直覺消失了。爲什麼呢？直覺所證得的絕對本體，就是完全的境界，所以直覺並沒有不完全的缺憾，不必和知識合攏起來，才見完全。卽就哲學而言，亦實有他獨立的位置，一定要把他和實驗科學連合，恐怕是法蘭西哲學家的通病罷！閑話休題，且說柏格森哲學，因尙徘徊於科學的歧路中，所以對於知識，生出許多誤解。最奇怪的，就是認知識爲天生而知關繫的知識，卻不知關繫是後來的事，而知關繫的知識，更是後來的事，怎樣算是天生的

知識呢？依我意思，祇有本能是天生的，他是生命內部之本有的機能，所以非常真實，和杜撰的知識不同，而知識這個東西，則不過從本能分散出來，凝結下來的東西罷了。但柏格森說：『本能和知識在元始時候，本是互相涵容，那時本能並不像昆蟲類已發達的本能，而為較近於知識，智識也不必像脊骨類已發達的知識，而較近於本能；至於二者所以分歧的原故，則不過為貫徹物質的便利起見，而各趨一途罷了』。由此可見柏格森把知識看作天生的知識，實因他不知本能之所以為本能，和知識之所以為知識的原故。其實在進化途中，祇有本能是搭着實在的部分進行的，是能夠駕駛物質的，若知識則不過進化的逆轉，而受物質的支配，知道知識是順着物質而向着空間的，就可見知識和物質是同出一源，且畢竟性質相同，知物質是由物質以外者而生，就可見知識也是由知識以外的元知派生的了。再進

一層說，因為本能作用實是知識以外的元知，所以本能居第一位，知識只是附屬於本能的第二段作用，把這道理，應用來說明進化，我也以為柏格森分途進化的學說是不對的。因為本能和知識，是相承相繼，而為一途的二階級，所以徵之生物進化史，也是節足類動物在先，而脊骨類動物在後，由蜂蟻的本能而進於人的知識，自製作方面看，是進化，可是這種人為進化，却正是反於自然的趨勢，而為元知的停滯啊！總而言之，所謂生物進化，都是空間的開拓，故愈有知識的，就愈擴張於空間，人就是極端的例了。反之愈近本能的，就愈能和生源動力合而為一，可見唯有本能是天生的元知，而知識倒是後天杜撰出來的。這個道理，本極明顯，可惜柏格森一誤於生物由於普遍生力分歧的學說，於是乎把本能和知識，也看作同出一源而分途進化的。這麼一來，不但不知知識，而且把本能的意義，也埋沒了

許多，如說本能所認識的限於關切利害的一點，又說本能封於故步，仍不能自由，似這些話，實和別處所說自語相違，既然認本能的能事，是感通的直覺，直覺是超脫利害與能自內省的本能，那就可見本能是沒有先見的，何曾顧忌於利害關係呢？而且本能都是真率的，坦白的，這正是自由的直接表現，何所謂故步自封，柏格森若果爲爭知識的地位而抑本能，那就無話可說，不然，也應該潛入本能當中，去直探本能的真價，似此以知識解釋本能，是直覺哲學家所不許的啊！

因爲柏格森還未絕棄知識，所以他的直覺哲學，祇謂當使知識與直覺融會於一，却不敢冒險而跳出知識以外，因此所以他的直覺主義，實在還未澈底，雖然他自命是超於知識的直覺，以自別於康德的在於感覺的直覺，其實這種直覺，並不會逆於知識的方向，所以愈其說是超於知識的直覺，不如說是和知識妥協的直覺。於是我可分三種

的直覺說：第一是超於知識的直覺，第二是和知識共存的直覺，第三是存於感覺的直覺，最後一種，唯取關於感覺世界的物象，而直接認識之，故和知識走同一樣的路，自然不是真直覺了。次言和知識共存的直覺，雖不涵有廣袤之性，却有超於廣袤之勢潛存其中，雖能自內部參透實在，而所參透的，仍不過本體在懸延中進展的假像，所以這種直覺，祇知本體的懸延，且和本體共懸延，卻不知本體是什麼。因他和知識相反成，所以力求超脫知識，而終不能不和知識發生關係，結果祇得和知識共存，反使直覺受其影響了。何則？依照柏格森學說，知識僅爲用的認識，而非體的認識，所謂用的認識，就是離開具體的東西，從他的關繫上，構成個抽象的系統，由此可見知識本有不知本體而祇知作用的天性，不幸而柏格森的直覺說，竟落入這箇知識上蒙蔽的圈套裏，所以他所認識的，就是變，變自己在那裏

變，變以外沒有變的本體，似此祇有用沒有體的哲學，只能入於懸延中，和本體作一致的直觀，却不能現證這個當下便是的本體，所以柏格森的直覺說，還不過參透生命的皮相罷了。準上，可見直覺決不能和知識並存，而應該衝破知識而超過之，因此真正的直覺，是超過理解之門，故說唯有無知的知，才能深入宇宙本體，窺測生之流行，而為真的形而上學方法。

有所知就有所不知，無所知才無所不知，我講直覺是無知而無不知——絕對的知，是和平常知識分為二事的。那些格物家本來不知直覺的好處，却目以為知，這樣的強不知以為知，實在是不知，而無上的知，反在于「不知」知之，這便是超於知識的直覺了。因此超于知識的直覺，我特別叫他作「無知」的知，因他之所知，正是知識之所不知的，知識是特別能夠分析，對於經驗上矛盾不相容而並存的

不可思議體，實假想不到，如動和靜，一和多，變和不變，由推知看來，決不會相容無礙，而由「無知」的直覺看來，却是最凡庸的道理，因為無知的知，不受三段論法限制住，不管科學和常識如何，既違反一般淺薄的知識，怪不得那些科學家反疑到直覺學者是專任虛玄的道理，教人難以捉摸了。復次，這種直覺，就是無聲無臭的「獨知」，除默識外沒有方法可證會得，雖人人共見，却無可以告人，所謂「何思何慮」，思慮尙來不及，何況言說，言說都沒有，——直覺這句話都不算，更何從談起？只是不可說不可說的便是。總而言之，我說直覺，是和理知永遠分離，理知只能以關於以區別和解析的原理，供給我們，而我們所要認識的，却是全然超過那關於區別和解析的原理的東西——宇宙本體，所以真知就是「無知」，就是「無」。

無元學者以為「無」是本體，也唯有「無知」才能知「無」，這

個『無』虛而無形，動而愈出，當其動的時候，就成永不間斷的綿延，就是柏格森所謂『真的時間』了。當其靜的時候，就要向空間頓時發散，而成其爲分段生命了。但無論動靜，動亦無，靜亦無，這個超越動靜的一個『無』，就是絕對的本體了。所以『無』是流行於已發的時候（動靜都不過已發當中的兩趨勢，靜是包括在已發中的）而歛藏於未發的時候，當其未發時寂然不動，那是『無』的體，已發時感而遂通，那是『無』的用，如柏格森所謂直覺，祇看見已發一邊事，其實絳延創化都只是一動而已，有動必有靜，所以絳延創化也只是靜而已。一動一靜都不是本體，故此真正的直覺，是非動非靜，一方面入於作用之中，而捕捉其絳延創化的活動體，一方面又能直接更探這活動體的原始，而現證寂然不動的本在，須知這一閃的直覺，實在已騰躍於『無』當中，而圓滿知無的本事，『無』是完全，是進

化；一方面絲延進化，他方面便是完全，一方面他是本質，他方面他是表示，——兩者同時在一起，在直覺裏是不矛盾的，所以一閃間的直覺就是完全了，就是進化了，即體即用了，用即是體，又非體非用了，由此可見唯有當下便是的直覺，才能現證宇宙的真源，若輓近直覺學者柏格森，只算知『無』的本體的一部分，至于『無』的底蘊，還沒的法子去求，自不是真正直覺的方法了。

但是真正『直覺』怎麼樣呢？禪家說得好：這張嘴只堪掛在壁上，例如齧缺問于王倪，四問而四不知，不知就是知了。所以要說直覺，是不可說不可說的，因會說的只能體會事物的關係，和生命的皮相，所以全實在的認識，除直覺外沒有方法表出，而直覺之爲直覺，也不是言語文字所能形容出來，因直覺方法要發之爲言語文字，便在那裏凝固了，却不是現證得的本體了。所以『禪那纔下一語，便

恐一語成塵，連忙又下語掃之，掃之又恐掃塵一語復成塵，連忙又下一語掃掃塵』，說話的便是錯誤，我又怎能把直覺方法來告訴大家呢？萬不得已我祇能說，直覺方法是一種無知的知，如能掃除意見，廢絕思想，將四方八面路頭一齊塞住，那時候默而識之。由這不可思議的感通，便見虛無的本體，常在眼前，而渾渾融融如萬象畢見於水鑑之中，——這便是直覺，也就是頓悟了。

由此可知我所說的直覺，只是頓悟，只是直接承當，不假修爲，再簡捷也沒有了。怪可憐的一般格物家，對於明心見性的方法，老不明白，一向胡叫亂喊，以爲祇要測測星，看看地殼，研究研究微生物，那就是真知識，似這樣支離，以有限的生命，逐無窮的知識，知識尙未得到，生命已是無可奈何了。我麼？因博物多能，算不得知識，而真正的知識，只要言語道斷，心行路絕便得。所以「無知」

是最好，萬不得已而向知的方面發展，也先要立個全般的真理，做一個標準的大前提，纔懂得這箇統之宗，會之元，便能萬法從此流出，更沒有許多事了。

二 無名主義

無元哲學的根本方法，一個是「無知」，一個是「無名」。本來「名」就是概念的代表，作知識的符號，所以主張「無知」的，一定連帶主張「無名」，試看近代哲學的方法，便有這樣傾向，從前主知學派，以為「知」是再重要不過的，一經近代主情意主義的心理學一研究，纔把知識看輕了許多，就是對於代表知識的抽象名詞，也以為是不正當的魔術上的東西，似這樣反對知識和名字，可見和形而上名學並沒有反背。所異的形而上名學對於所否定的這個那個，都要從根本上着想，所以結果是趨于極端的，徹底的，與近代哲學夾帶着關和意味的，又自不同了。

無元哲學是根據於形而上名學，而尤以「無名」一個觀念為最重要，因「名」的作用，一方面是包括這個那個而成全稱的共相，一方

面是分別這個那個，使彼此截然有分，換句話說，因有了抽象的「名」，一面使具體的事物，去做他們的犧牲，一面又建設出許多差別，以喚起不平等。所以無元學者以「名」為萬惡根源，而主張廢「名」。

因包括這個那個而成全稱的「名」，不如至大無外的「無」，而分別這個那個而成特別的「名」，也不如至小無內的「無」，無元學者因要掃除那虛偽的差別的「無」，所以自標新義，以真實的普遍的「無名」的「無」為基礎，而主張「無名主義」。

我們主張「無名」，就因把「無名」的「無」看得比「名」重，以為所謂真理，所謂實在，都是「無」，「無」是整個的不可分斷，卻又無所不在的，而代表那真理和實在的「名」，都不過強為之名，其實真理自真理，名字自名字，宇宙的本體，斷不在名字裏面，所以無元學者極力提倡「無名」的「無」，以為「無名」的「無」，雖是

至小無內，近於無有，而實在舒展起來是遍一切處，故無得而稱，可見是至大無外了。因「無」是「無內」之小，所以是真實的，又「無」是「無外」之大，所以是普遍的。因此無元學者以「無名」的「無」的好處，反證有「名」是虛偽的，差別的，由着兩種看法，將「名」根本推翻了。

第一：「名」是虛偽的，不是真實的。原來真實的都是「自然」，虛偽的都是「人爲」的，無元論者以「無」爲宇宙的最大原理，這個「無」是獨生獨立，無始無終，便只是自己如此，所以是真實的，因爲真實的沒有什麼「名」，所以我們一說那單獨不變的存在，總無可以「名」之，而單獨不變的存在，即隱于「無名」當中，叫他做「有」不對，叫他做「無」更不對，有無都稱呼不得，所以無元學派的老子，便說「道常無名」了。總而言之，凡天下的名，其可以名的

，都不是永遠不變的名，而永遠不變的名，本不可名，必不得已而有「名」，這「名」也是很不妥貼似的，所以老子說：

吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。二十五章

「道」非清非濁，非高非下，非去非來，非善非惡，從本已來，不會生不會滅，又從那裏理會他的名字，又那裏有什麼名字，但爲方便起見，不妨假設一個表記，叫做「道」，因他是周行天地萬物之中，可是無所不在的，所以勉強把「大」字來形容他，其實這裏「道」字「大」字兩個抽象名詞，都是湊成的，人造的，和道體絕不相干，只是強爲之名而已。同理我說「情」就是宇宙本體，須知這「本體」字「情」字，也都不過以義言之，在不可名當中，而強爲之名，但已不是自己如此那一回事了。

我因說明「強爲之名」的道理，記得兩段寓言，很可以取來參證

（無能子）樊氏之子有美男子年三十，或披髮疾走，或終日端坐不言，言則以羊爲馬，以山爲水，凡名一物，多失其常名，其家及鄉人狂之而不之罪焉。無能子亦狂之。或一日遇於藁翳間，就而嘆之：狂者曰：『萬物之名，亦豈自然著哉，清而上者曰天，黃而下者曰地，燭晝者曰日，燭夜者曰月，以至風雲雨露烟霧霜雪，以至山嶽河海草木禽獸，以至華夏夷狄帝王公侯，以至士農工商皂隸臧獲，以至是非善惡邪正榮辱，皆妄作者。彊名之也，人入習之，不見其彊名之在；故沿之而不敢移焉，昔妄作者或謂清上者曰地，黃下者曰天，燭晝曰月，燭夜曰日，今亦沿之矣。彊名自人也，我亦人也，彼人何以彊名，我人胡爲不可哉？則冠帶起居，吾得以隨意取舍，萬狀之物，吾得隨意自名，

狂不狂，吾且不自知，彼不知者，狂之亦宜矣。

（徐顯稗史）王德元之教人，必問其姓與名，其人曰某姓甲名乙，則斥曰我聞爾姓乙名甲，而誑我何歟？其人疑愕，則謂之曰：『汝未生之前，豈有姓耶？且生於其家，則姓某姓，強名耳！汝執其強名者，以爲真姓，非汝性也』。

由此可見『名』和『實』本沒有共通的尺度，一切的抽象名詞，斷不能代表原來的具體事物，所以用『名』指『實』，是皆不到的。

無元論者最重的是實際的存在，所以很反對這指不到的名，關於這點，很和紀元一〇九〇年羅施西林 Roscellinus 所唱的『名論』(Nominalismus) 相同，他和『實在論』爭論的要點，即在個體和普遍的關係，他說普遍是什麼，不過一個『名字』罷了，而真的存在，祇有個體，普遍是在個體以後的『名』，可見反對『名』，就是否定普遍，所以無

元學者如老子說：「大丈夫處其實不居其華，故去彼取此」，因名只是虛文，沒有實在性，故老子不取於代表實的原理的「彼」，而取那個體的特別的「此」。這種學說，和楊朱的無名主義，原也相差不遠，所謂「此」字，只是「這個物事」，就是「實」。（參看胡適之教授著中國哲學史頁一七八注）楊朱說：

實。無。名。名。無。實。名。者。僞。而。已。矣。列子楊朱篇

這樣極端的學說，只承認個體的事物（實），不認公共的名稱，却正是從老子「名與身孰親」四章的話引出來的，可見無元學者不但主張「絕聖棄智」，要復歸於「無名之樸」，而且早已認個體的事物（實）的重要，由「無名」一個觀念，發生出個人主義。不過這個人主義，是絕對的，和相對的個人主義只曉得把自己弄到最強的地位的自大不同了。老子又說：「名者實之賓，而悠悠者趨名不已，名

固不可去，名固不可竇耶？

因「名」不是「實」，只是由于實而代表實的，所以沒有實體，可以隨意自名，以至於「不見而名」四七章，但不可循「名」以責「實」，因虛僞的空名，來反害實際的存在。要曉得「實」之所在，「名」是可以拋棄的，就是「功成不名」四三章，也並沒有實際的吃虧呢！

第二：「名」是差別的，不是普遍的。「名」要是真有無窮大的涵蓋力，把具體的事物，都包括住，更無遺漏，那也何嘗不好，所恨「名」的作用，只能佔得更籠統的地位，却永不是「涵蓋一切」的「絕對」，因此「正名」的效果，只能阻抑具體事物的伸張，把一個空洞的名字，似「家庭」「國家」「社會」種種組織，「三綱五常」「孝悌忠信」的爛索子，就可以將個體的特別的一類事物，又管住了。所以「名」只是種種限制，把完全無缺的宇宙，割成七零八碎；「

名」也是神通廣大的魔王，將具體事物的自由，剝奪盡去。我每聽那班冥頑不靈的學愚，喊着要「正名」，便覺頭痛，因正名是要害了「實」，而名的效用，也不過「所以期累實」，試看孔二先生實行正名的方法，不外乎「定名分」「辨上下」「寓褒貶」，就可見「名」「是根本上不能存在了。若無元學者以爲大的方面有「無外」的「無」，小的方面有「無內」的「無」是真實的。除此之外，種種界限，種種區域的名字，都是偶像，都非廢去不可。無元學者根本上不承認限制，而能限制他的，只有自己如此的「無」。這個「無」是無外之大，而且無內之小，所謂一多無礙的便是。因爲這「無」不是一個概念。故於一方有其逼一切處的具體性，於其他方又有其最後不可分析的具體性，而「無」就是這大的和小的具體性的綜合。這種綜合，實爲一種不可思議的工作，於冥冥之中以行之，因此「無」

就是絕對無比，能離去種種名相，永不是不平等的「因」。

無元哲學以為求「名」的根源，便可明白「名」是差別的了。

因有名生於無名，無名是天地之始，有名是萬物之母，自其無名而妄生大地山河，有了大地山河，於是萬物錯雜，因錯雜中要有分別，所以有名，分別得越精細，就名也越不可勝載了。可見「無名」的「名」是宇宙的本原，「名」就是從「無名」中生許多差別來，所以「名」和萬物，是互相順應而發展，畢竟同出一源，我可以說「名」的開展，演成萬物，也可說模楷了萬物，而成散立的名。總而言之，萬物和名都不能離開空固性，是有分析的趨勢的，因此兩者實同時並生，既造成知識性的「名」，又造成物質性的「物」，而這種逆於自然趨勢的活動，實發源於更深高的東西，就是宇宙本體——「無名」的「無」，所以說「無名」是天地之始。要知道「名」的由來，就

不可不冒險而越過「名」的現境之外，而求未始有「名」的「無」，似這樣使「名」返本歸元的方法，不但能了解「名」的由來，而且使人們打破名相的束縛，而不禁讚嘆「無名」的「無」了，如老子就是個無名主義的代表。他常尊重「無名之樸」，這個「樸」就是不露色相的「無」，當此時代，只有不斷創化的縣延，而一切對待的名詞，還未發生，如有了美所以有醜，有了善所以有惡，這時並無美善的名，自然醜惡的名也不能存在；因「無名之樸」只是一名不立，所以根本沒有比較，又那裏有萬物那裏有差別呢？元來差別的起源，是當着「樸」散了的的時候，所以說：

道常無名，樸雖小，天下不敢臣，侯王若能守之，萬物將自賓，天地相合以降甘露，民莫之令而自均，始制有名三十二章
樸散則爲器，聖人用之則爲官長，故大制不割二十八章

「樸」就是宇宙的本源，而宇宙所由發生存在的。所以太初有無無，有無名，有無無就運「絪縕創化的渾一體」亦不可得；有無名就是「絪縕創化」之所起，而根本不曾弛散的時候，這時空間時間的比較都沒有，只是一個動。只是打成一片的混沌狀態，這就叫「無名之樸」了。到了後來那「無名之樸」一旦停斷，於是就弛散下來，由弛散而擴張於空間，紛紛生出分別，萬物自是而「滋乳寢多」了。

所以王弼說：「樸真也，真散則百行出，殊類生，若器也」。因有了分別，纔散朴而為「名」（器），以應萬物，於是聖人抱朴以制天下，而立官長，這時逐子忘母，紛紛然任「名」以號物，一生二，二生三，種種名相都從此發生了。王弼又說：「始制謂朴散始為官長之時也，始制官長，不可不立名分，以定尊卑，故始制有名也」。所謂「制」，本有截斷的意思，推名的起源，只是由於截斷彼此，「流

別等威』，自無名而有名，即自渾一的本體，變爲分散的空間，集中的縣延，變爲無數的觀念，所以有名到了極端，就自然而然的把『真情』全體用理知的分子分開，而生起不可逃避的衝突了。反之唯『無名』的『無』是無窮大而且無窮小的綜合，無所謂一和多，無所謂大和小，根本沒有理知的範疇，所以一中有多，多中有一，大中有小，小中有大，這種不可思議的體制，決不同於空間的形式，如果以爲空間體制是有限的，那末，這就是無限的大制，而大制所以不割了。

列子天瑞篇也說得是：『虛者無貴也』。張湛注道：『凡貴名之所生，必謂去彼而取此，是我而非彼，今有無兩忘，萬異冥一，故謂之虛，虛既虛矣，貴賤之名將何所生？』這個『虛』，便是老子所說的『無名之樸』，總而言之，『樸』就是普遍性的，『名』只是差別的，『樸』就是絕對的，『名』只是相對的，可見『名』一方面既不

如涵蓋一切的『樸』，一方面又要埋沒了個體的事物（實），使他壓服在『名』的底下，這個道理，文子道原篇發揮得很透徹，今把他引在下面：——

夫無形大，有形細；無形多，有形小；無形強，有形弱；無形實，有形虛。有形者遂事也，無形者作始也；遂事者成器也，作始者樸也。有形則有聲，無形則無聲；有形產於無形，故無形者有形之始也。廣厚有名，有名者貴全也；儉薄無名，無名者賤輕也；殷富有名，有名者尊寵也；貧寡無名，無名者卑辱也；雄牡有名，有名者章明也；雌牝無名，無名者隱約也；有餘者有名，有名者高賢也；不足者無名，無名者任下也，有功則有名，無功即無名。

由着這段的說法，我可以簡直承認『名』就是差別，而且是代表

佔有欲的。那些高級社會總想把有廣袤的據爲己有，於是定下種種名詞，這些名詞無非幫他爲非作歹，使他和人隔離罷了。所以無名的就賤輕，有名的就尊寵，無名的便卑辱，有名的便章明，「名」在現實差不多是人們的最後目的和成就，只要有「名」，就好讓自己獵取優異，並且自誇高出他人之上，所以「名」就是限制，孳孳爲「名」，實在就被關閉在他有限的「名」的狹窄圍牆裏，萬世而不自悟的了。反之無元論者都是力求那「無名」的「無」，因有了無限的絕對的「無」作基礎，自不滿意於有限的相對的「名」，凡事總要舍却差別的「名」，而向普遍的「無名」的「無」這面走，這麼一來，就穿過絕對精神的了解門戶了，就能夠到達完全了！所以老子說：

致數與無與 三十九章

（老子通）解道：

今夫車一也，極分爲致數，數則爲輻輳，爲輪，爲衡，爲轂，其名且百，合百成一，而後成車之名，散百而一名之，則輪耳，輻耳，不可復稱車矣。猶之合天下之道，後稱道，散天下之道，無道矣。

這和公孫龍的『白馬非馬』說，是一個道理。因這裏是注重那物體的共相，從『共相』上看出物體的差別，都非實有，所以我們不可不力求那涵蓋力最大的『共相』，——就是『無』，使個體的千差萬別都沒有了，然後因無可比較的原故，可以免去許多競爭，所以無元學派的哲學，是至公無私的，無元學者都是悲天憫人的，請舉老子爲證，呂氏春秋貴公篇有一段逸話道：

荆人有遺弓者，而不肯索。曰：『荆人遺之，荆人得之，又何索焉』。孔子曰：『去其荆而可矣』。老聃聞之曰：『去其

人而可矣」，故老聃至公焉。

由此可見無元論者是至公不過，比那講道德說仁義的都強得多了。但我前面說過，無元論者是抱着個人主義，好似個人主義的，忽然至公起來，是不會有的事，不知這個矛盾，正是老子所以爲無元學者，無元主義所以與無政府主義不同，就是形而上名學所以與其他迥異，也正在這裏。因我們一面從自相上着想，而求那這個那個具體的事物，故主張個人主義，又一面從「共相」上着想，而求涵蓋一切的實在事物，故有如此大公無私，把宇宙都充滿了。換句話說：由「自相」上看出萬物都是「異」的，所以我要力求那「異」的；又由「共相」上看出萬物都是「同」的，所以我要力求那「同」的。乃者研究的結果，從「自相」上找出那「無內」的「無」是真實的；從「共相」上找出那「無外」的「無」，也一樣是真實的。合起來纔曉

得萬物畢同畢異，所謂真實的，只是『無』，自相就是共相，共相就是自相；無內的無就是無外的無，無外的無就是無內的無；同的就是異的，異的就是同的，這不消說是矛盾的。因是矛盾的，所以是圓融的，因是圓融的，所以是絕對的。假使訴諸直覺，就不難參悟這個淵深微妙的不可思議本體了。

『無名主義』前面已略道大概，但尚有兩個重要的觀念，還要提出說一說：（一）名的存在，就是萬物存在的表徵；（二）名是自無而有的，有的趨向是向着無的。因說明的方便起見，且把老子的學說來代表，他說：

惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信，自古及今，其名不去，以閱衆甫，吾何以知衆甫之然者？ 以此。

因道體無可形容，一可形容，就墜落入於現象界而有「名」了。所以這段，確是論名的起源，和名的功用。在本「無」當中說出無中之有，這無中之有，方惚而恍，恍惚便是「名」，不是恍惚之中，更別有「名」，會得這個道理，便知「名」之所以然了。須知老子所說的象，只是「意象」，這裏的「名」，只是「道」的名字，因可道的道，永遠在那裏變化，所以可名的「名」，也跟着道而隨時變易。在這變化之中，有個自然流行的法則，就是自無而有自有而無永遠的向着不知道的前途申去。「無」是無名之樸，自是「無名」的，「有」是「有名」的，所以自無而有自有而無的進化，也可以說是自無名而有名自有有名而無名的變化。老子不特注意於「名」的結果，還兼重於緣起的過程，以爲「名」不過意想中的產物，有了這場意想，纔「惚兮恍兮」生起「名」來了。所以「名」是抽象的東西

，由積漸的杜撰而成，考他成因，是有四層工夫：（一）**意◎象**——「名」本不是真有這個那個具體的內容（實），只因有這個那個的意想，遂彷彿起來。（二）**意◎想◎中◎物**——「名」所代表的這個那個，本來無一「物」，但在意想中已明明一「物」，所以前者是「無物之象」，到此便「恍兮惚兮，其中有物」了。（三）**精◎純◎的◎物◎德**——既存了意想中的「物」，便要夾帶到那「物」精純的物德，好似那意想中的「物」，已是涵有那「物」的本性了。（四）**信◎仰**——由着以上曲折的方法，不知不覺間，逕把從前的「意象」，直認作「實」有，以爲意想的物，既存有精純的物德，因之意想的物（名），就是實有的「物」（實），而積漸成爲信仰，以爲「名」是可靠極了。——

由此可見「名」只是人心造作來的，所以荀子正名篇說：「名無固實，約之以命實」。總括一句，「名」本是虛空的虛空，原無實際

的存在，但有了萬物，就有這個「名」，「名」和萬物本同一的方向而進，因其同出一源，且性質相同，又可作萬物的象徵。所以「名」的存在，可以代表宇宙萬物的存在，宇宙是要自有而無的，名也是要自有名而無名的，但就現在論，「名」還是有的，自古到今，名還是不去的；換句話說，從「無名之樸」散了以後，直到今日，還正在「名」的領域中，因有萬物（衆甫）的「名」，所以知有萬物，我何以知萬物於今是存在呢？只因萬物的「名」於今是存在的。老子更進一層說：

名亦既有，夫亦將知止，知止可以不治。（治本作殆，據王注

校改）三十二章

無元學者的意思，最怕人拖泥帶水，因「名」的存在，認作現實的都是合理的，所以急切中又有這番說話。以爲現在雖在有「名」

的領域中，但就趨向而論，却似向空投石，循着拋物線的軌道，而向「無名」的方面進行，就現有的「名」而論，雖是自古到今，依然不去，但歸根及底，終不能不去的，因既有了名，就不能不走向「無名」，我們要懂得前途的止境，就該老實承認「無名主義」對於存在的一切組織，也不覺得是必要，也可以不必要了。

三 組織論

——答黃凌霜兄書——

我是反對任何的組織，而主張虛無，至所以反對的理由有二：

(A) 組織只是名；(B) 組織只是力。

我說組織唯名，是有兩種意義：其一：組織是虛偽的，不是自然的，因自然的便只是自己如此，若組織之成，無論由於自由而結合的契約，或強迫的法律，總不免是湊成的，人造的，並不是自己如此的實在了。而且組織——名——的作用，一方面是包括這個那個而成全稱的共相，一方面是分別這個那個而成特別的類名，似此毀瓦畫墁於大自然之中，使他因有比較的原故，生出許多競爭，喚起許多罪惡，這就可見虛偽的組織，是有應廢絕的理由了。反之無組織的好處，也只是反於人爲的，而回復大自然的天真。其二：組織是抽象的

不是實體的。原來組織之成，必以人類之複數存在爲斷案；換句話說，便是用抽象的名，將個體的特別的「實」管住，而個體的特別的「實」，在於這個有涵蓋力的共相以下，也不能不做他們的犧牲。

我想當着現在無名主義盛行的時候，我們應該自覺，不取於代表實的共相的組織，而應該確認具體事物之實際的存在。因組織與個體，名與實，本沒有共通的尺度，一切抽象的名詞，斷不是原來的具體事物；所以事實上僅有這個那個的事物存在；若由此而集成的共相，如家庭，國家，社會等等，都是壓住實體的伸張，適成其爲無意識的行動。

如無政府共產主義，雖也注重具體的「實」，同時又把這個「實」限制在組織之內，使他自由發展；不知道這相對的個人主義，是有兩個弱點：其一：不確認自由，因有組織以內的自由，並不是向着絕

對的自由，祇是減縮不自由，至於比較的限度。所以是消極的，不是積極的；換句話說，就是改良不自由，並不確認自由。其二：不確認實在，個人因有體格的存在，所以較於由個人所集成的，比較的真實，無政府共產主義既擺不開於限制個人的組織，就是不確認實在的鐵證了。由上二說，可見無政府共產主義尙未曾澈底，我們要不是認他是一顆百寶靈丹，吃了百病消散，那就應該更進一步，由組織的無政府主義，上空無所有的路上去。

但有些學者，以為反對組織，在今日文明發達，萬物錯集的社會，是不可能的。這亦未必然！我根據於 *Metchnikoff* 的新學說，不見反對組織就違反了一般的趨勢，互助博愛也不是永久不可缺乏的道德；而且反對組織的學者，正是順着潮流而現身說法，因冒危險，供犧牲，舍己濟人種種的社會行爲，當跟着文明進步而日益減少，以至於

無。Melchikiff 又說：「據生物學的教訓，凡組織愈複雜的，其個體的意識愈發達，甚至有個體不甘爲團體犧牲的時候，祇有劣等動物，如粘菌，管狀水母等等，其個體纔全然埋沒於全體當中」。由此可見由大組織而漸求具體的實在，再至於無組織，正是合於進化的自然趨勢。須知自然進化是和論理家法自相一致，而無組織的學說，也是與自然界事物之實際的發展相應，所以是必然的，決不是或然的「烏托邦」。我說到此，應該申明一句，無元論者之反對組織，與無政府個人主義不同，他以爲名——組織——是萬惡根源，而主張廢名，因包括這個那個而成全稱的名，不如至大無外的「無」，而分別這個那個而成特別的名，也不如至小無內的「無」，竟「名」不如「無」，所以要實現那真實的普遍的「無」，就不能不反對那虛偽的差別的組織了。

我反對組織的第二理由，因組織只是「力」。我常說過：強權不是別的，即在組織之中，組織之有，「力」爲之維繫，舍力就無所謂組織，舍組織也無所謂力，力就是強權，所以我的主張，要根本廢棄組織，即欲根本廢棄強權。今因申論的便利，且分兩面說：（a）舍力就無所謂組織。據近代唯力學派研究的結果，知道質即是力，力即是質，所謂阿屯，只是衆力合成的一小系統，捨力以外孰無所謂質。由此可見力即是一切組織的總因，無政府主義既有個自由結合的組織，叫做社會，那就不能無力，不能無力就不能無強權了。須知一切的力，都是用來支配各分子的行爲，不過因程度之差，而分道德上的力與物質上的力兩種，無政府主義對於拿強力迫人服從的力，雖然反對，而却承認道德方面的力。但有人引克魯泡特金的話駁我，以爲組織之成，由於契約，然契約本有兩種，有自由的，是以自

由允諾而結合；有強迫的，是由一部分把持，橫施於他部分；大概無政府派所願意遵守的契約，就是這第一種道德上的力，至於代表物質上的力的法律，就絕無存在的理由。不知契約與法律，原無何等分別，而精神的力與物質的力，也很難定他界線。杜威教授在社會哲學與政治哲學中曾說到此，也很可參看：——

精神的力與物質的力沒有分別，試舉幾個意見最專制野蠻的暴君，也不能全用武力，把人民個個都關在牢獄裏，加上腳鐐，叫他們只許這樣做，不許那樣做。其所以能被他壓服者，還有許多是心理的作用，和精神的反應。他能叫他們恐怕，不敢不照他命令的那樣做，這是心理方面的動機，而不是物質方面的關在牢獄加上腳鐐等的辦法，所以物質的力和精神的力很難分別。我想無政府主義者，既想解除一切物質上的力，何以同時又承認這

換湯不換藥的道德上的力？推其原因，只因無政府主義還保守着有名無實的自由組織，既有組織，就不能無力，所以精神上的力，還是必要的；而個體的特別的事物，仍然要爲着契約低頭。唉！契約？我想不到無政府主義者一面拒絕政府法律的力，一面又把自由送給這新偶像，——就是法律上的力。我的意思，以爲契約與法律，本有共通的性質，那些自然法派的學者，也說法律爲政府與人民的雙方契約，雖然這種見解，和無政府派的契約不同，然亦可見有制裁力的契約，無論自由至何限度，都不過是『力』以下的自由，與用法律來支配個人，控制個人，只不過分量不同，從本質上看去，是沒有差別的。但克魯泡特金說：『我們不見得自由協合的契約，必要藉強力去施行他。我們從來沒有聽過那救生艇的船員，要以刑罰加諸同伴；我們也沒有聞過那投寄論文給巫利先生的字典的人，因爲延遲了

，就要受罰；也未聞過加里波的義勇隊，要用警察隊驅趕他，才肯上戰場去，自由契約，是用不着強力催迫的』（見克氏著的 *Anarchist Communism: Its Basis and Principles* 末段）我敢問此種自由協合之不用強力催迫，是絕對的呢？或是相對的呢？進化論告訴我們：世間一切事物，只有比較的，相對的，變遷的，沒有所謂絕對的，固定的，那麼，在自由組織中，也不能有絕對的自由，反面說，便是在可能的範圍以內，尚有用強力催迫的事實。由此可見克魯泡特金以『且然』的命題，看做『全般』的斷案，根本已是差錯，而自由協合的契約，有時尚須強力去施行他，也可見了。我在此敢再引羅素有多少理由的話，來證明他。依照他說：『我們斷不便預先斷定無政府主義的社會裏沒有瘋人，而且瘋人欲殺人，也是不必疑的。那麼，這種瘋人，總不能仍舊任他自由了。況且瘋人殺人不瘋人因一時的惡性殺

人，這中間的界綫很難分別。極文明的社會裏，其男女也往往因妬忌而致殘殺』。羅素因此決定法律應該存在，這自不免因噎廢食，然亦可見自由協合的社會裏，做法律原因的分子存在一天，則用強力迫人的可能，便一天也擺不脫。所以無政府主義者所想像的自由組織，在事實上，非但要藉道德上的力，如勸誘，去限制個人，或竟至於用物質上的力，去施行他，也未可知。總之無政府主義因有個組織，便不能不有連結組織的力，假使能一切組織都推翻，那就可以根本廢去強權。今見不及此，自然不能無強權，而個人的自由也將沒有確實的保障。所以尼采批評無政府主義道：‘It is childish to desire a society in which every individual would have as much freedom as another?’ (Will to Power P.59) 今無政府共產主義尚徘徊留戀於社會組織之中，而不察者猶用盡曲折的方法，去代他辨護，不知社會組織，也只

是「力」，我要是真個求自由的，應該舍却組織的圈套，而一逕向虛無去。（b）舍組織即無所謂力，我很相信 Ostwald 的唯力論，將自然界裏無論有機無機的一切組織，都用力包括淨盡，而力之存在，實藉物質以自表現，依唯物派的意見，物質和力是緊連着的，不承認非物質的力，就是我說舍組織亦無所謂力，也很受這種物理學的影響。但我於此似乎矛盾，因物力不可離的學說，與 Ostwald 的唯力論根本不同，Ostwald 發明的新學說，雖以為質即是力，力外無質，但他却不承認舍組織即無所謂力，因力是天地萬物的本原，物質不過力的表現，所以力外無質，而質外有力。我同時承認這相對的學說，雖然難者未提出這個疑問，我也不可不申明的。我的意思，以為 Ostwald 的普遍的創造一切的力，其原始的只是心，因藉物質以表現，而凝結於物質之中，這叫做力。所以力外無質，質外有力，至於質外

之原始的衝動，那只是心不是力，心是原始的，力是派生的，心是主觀的努力，力是外物運動的原因；曉得心與力的分別，那末我們可以簡直承認質外無力，對於唯物派物力不可離的學說，也大無可疑了。

由上兩說：可見組織都是力，都是強權，而且但有空名，沒有實體，所以宇宙間任何組織的存在，我都根本推翻，就是無政府主義所謂自由組織，我也認他是組織之一，既是組織自有組織之屬性了。而且所謂自由組織，不外以自由為根據的組織；不知於組織內求自由，本無自由可言，我所求的真自由，對此似是而非的自由，如何信得住他呢？

即因個人尚無有自由，所以對於無政府個人派，如德之 Stirner 美之 Tucker，尚恨他不澈底求真，何況無政府共產派的自由組織，在學理與事實上，都說不過去，我更不能承認他了。至我說自由組織之

不可能，本有三種意義：（1）自由組織只是學者的假設。盧梭所謂國家起於民約，與無政府學者說的自由組織，從意義上着想是很相同的。何則？國家的起源，在事實上原無所謂民約，就盧梭的民約論看，也未必指建國的實跡而言，不過要證他國家爲不得已而設，以爲其理不可不如是而已，就是我引此，也無非從理論上牽合無政府主義的自由組織，與拿強力執行而謬託於自由的國家，以見其沒有分別。至於事實呢？言國家起源的，那裏有「參驗而必之」的學說，就是無政府主義在未實現以前，也未便決定自由組織之可能，所以自由組織說只是一種假設，也不過是一種假設罷了。（2）我於是再進一步，討論自由組織的假設爲可能不可能？但我要是劈空論他，而無所根據，其結果豈不終於「或然數」，所以我在這裏採用了辨證法，以論理的有規則的辨證，以求合理的必然的結論。我說自由組織

，就想到他的反面，而有不自由組織，與他對立；所以自由組織與不自由組織，因可以連結的緣故，而有彼此相通的可能，我們要是真求自由，就應該將自由組織與不自由組織連環打破。因有了自由組織便有不自由組織，可見自由組織是不自由組織的根源，而根本解決只是將組織推翻，不但將不自由組織廢去，而且連帶將自由組織也歸於一盡，如是既將對待根本取消，組織既無而真自由活躍現出了。

這些辨證，或者科學家因反對辨證法的原故，以爲只是演繹而出的玄談，而以不了了之，那末，我雖能證明自由組織之不可能，而已失立敵共許的結論，也不算數。我於是不可不另尋反證他的方法，以其矛攻其盾，再決定自由組織之不可能。按克魯泡特金說：「人類自有社會以來，卽有兩種思想和行爲的潮流，在裏頭對抗並進，一方面那大多數的平民，自己找尋人生的道路，建設應該要有的組織以維持

和平，調停戰爭，使社會的生存不要弄糟了；和在那些要協力來做的事情之下，可以實行互助。他方面又有術士，沙門，巫覡，祈雨師，聖人，祭師之類，慘淡經營，結爲祕密的社會，有時他們自相攻擊起來，不久也就訂立盟約，相好如初了。』（近世科學與無政府主義第一章）可見這些術士，沙門，巫覡等類搗亂分子，就是在於自由組織之中，也有他們存在。今敢問這些人，在自由組織中，他肯馴服，或是還慘淡經營，去革自由組織的命呢？那自然還是私自連結，去與克魯泡特金的社會爲敵，一旦他得勝利，於是發佈命令，以壓制前一方面的平民，而組織國家，這就可見自由組織是有不自由組織的可能性，用無政府主義者的話，已可以證明。何況自由組織和自由組織兩界綫，本難定他。怎麼樣是自由組織？怎麼樣是幾於自由的組織，想任何人都答不下來。總之組織就是不自由，所以無政府

主義的自由組織，已是陷於根本錯誤，本是不可能的。（3）絕對的自由不能存在於組織之中，此所謂絕對，只是 *for me*，永不是 *for*，須知絕對自由的到達，只是積極的向着他，而將與他合一的便是。但無政府主義只想在組織內自由發展個人，所以只能減縮不自由，至於最小的限度，不是積極的；換句話說，是與絕對的自由背道而馳，所以我說絕對自由，不能存在於組織之中，而根本反對無政府主義之自由組織，想打開他，而跳向絕對的自由去。

最後幾句話，無元論者都是反對組織的。他所理想的境界，是一念不生前後際斷的時候，連心的組織都沒有，更何論那社會，國家的種種組織呢？雖然如此，無元主義者在革命事實上，也還承認孤獨的奮鬥，和自我的聯合。因為孤獨的個人，對於結合成的社會，比較的真實；而自我的聯合，也比自由組織澈底得多；所以絕對的無

組織——虛無——是無元學者的目標，而在到達這目標的過程中，却老實承認革命式的『自我聯合』，但這種聯合，是絕對獨立，以存在於自我中的真情為根據的，所以完全沒有分別，已經超越了組織的牽制，自然算不得組織了。

四 無元主義與教育

——與趙光濤兄書——

(一)

我對於教育這回事，實在極端否認，而主張「絕學主義」，須知這絕學主義，是由「反主知」一個觀念引申來的。所以在沒說到本文之先，先要表明我對於知識的新態度。

我以為凡是自然的，都是從心理上的「真情」發動起來，至於知識這個東西，簡直和自然反背，他是附屬於情意的第二段作用，是由本體墜落下來的東西，故此有知識的人，總是躊躇，顧忌，完全把真情埋沒去做虛偽的朋友。更那裏說得上創造進化呢？即因這個原故，所以我激烈的否認知識，尤其反對主知主義的教育，為什麼呢？

因爲：

(一) 知識與本性相違——無元學者因發現宇宙的本性，就是真情，當真情流行弛緩的時候，才有知識發生，所以知識不是宇宙的本來面目，有了知識，倒把真情的本性弄壞了。何則？知識是人類特有的存在物——不是性的全體，而性的全體，實比人性的範圍大，人性也不過宇宙的性的一部分，這自然不是性了！所以論性的人，不應該就人論性，應該打破人物的界限論性；不應該把人類特有的理性為性，而應該於理性以外，找出人物共有的本性——就是真情，這麼一來，就可見人物是同一個源頭，天地萬物只是一個性，情在宇宙間是無所不在的，故任何人物，都不能離性。而知識這個東西，非與宇宙本性相違而何？本性是真實的，和本性相違的都是非真實的，今要探求究竟，自當契合本性——情，而不真實的知識，自非打破不可了。

(二) 知識是自無而有——知識是後來加增來的，並不是自己如此的，所以可以灌來灌去，可以被他人佔有。反之我說的『情』，是那虛無自存的自性，就是所謂本性自然性，這本性自然性是未嘗生未嘗死，即因不從他生，不從共生，所以和那自無而有的理性（知識）大不同，自無而有的性是假有的，本性自然性是實有的。因為是假有的，故自無而有又可自有而無，似此沒有自性的性，自算不得人們的本來面目，自不是本性了。杜威教授說：『因為知識是可以灌來灌去的東西，所以用蠻記的法子灌進去，又用背書和考試的法子，來看究竟灌進去了沒有？來看那些被灌的兒童，是否也能像先生的樣子，把裝進去的東西拿出來擺擺架子？美國有一種農家，養雞鴨出賣，賣的時候，常常把雞鴨吃得飽飽的，可以多賣一點錢，但是雞鴨喂飽了，便不肯再吃了。』所以他們特地造一種管子，插進雞鴨喉嚨裏

，但把食物硬灌下去，使他們更胖更重」。的確，現在的主知教育，就是硬裝物到雞鴨肚裏去的方法，即就知識本身的道理說，也祇是賊物，而知識的所有者，也不過盜賊罷了。（參看前著革命哲學頁

四九—五二）

（三）知●識●就●是●罪●惡——宇宙本性是無善無惡的，這個境界，便是情。所以情是已經擺脫了一切的差別，而達於渾淪的虛無的透明的狀態。即因他沒有善，所以也沒有不善，因他把善惡連環打破，所以無善而至善。只管任情而行，都是不會惡的。但惡是從那裏來呢？原來惡是理知發展的結果，理知是有分別作用的，因他有善惡是非可言，所以永遠在相對的境界，即因他有了善，所以有不善和善對立，因他脫不掉善的圈套，所以永遠在相對待的不善的圈套中轉，可見沒有知識便罷，有了知識就有罪惡，而知識就是罪惡，也不待詳

證而自明了。

復次：從知識的效用上看，也得同樣的結論，因為：

(四) 知識是不能創造的——實驗主義家還看重知識；如杜威等尙不免有「創造的知慧」之說，似這樣想從知識中發展創造的生活，我以爲完全錯了。因爲真有創造作用的心的要素，是真情不是知識，而知識這個東西，則常引導人們去思前顧後，只見眼前的利益，沒見那創新，長進，變化和更新的理念生活。所以知識常毗於保守，而那些最有知識的人，便是最保守的人。復次，創造全靠活動才能成功，今知識是靜止的，這自然和創造的性質不符，反證知識是不能創造了。

(五) 知識是不進化的——本來進化就是時間的流行，今由知識去說明進化，於是所謂時間的流行，都變成有定的，必然的。因爲知

識的機能，止能辨別具有空間性的圖式，所以只可解釋固體的事實，却不足解釋流體的行為，——就是進化。即就知識本身說，也正是凝固和永久的東西，與那「無時而不動，無動而不變」的進化，自然背道而馳了。

(六) 知識是不能發見真理的——由知識所見的真實，永遠是相對的，不是絕對的；是有限的，不是無限；因知識有不完整的毛病，故凡知識所能發現的真實，都只是逼近的，或然的，假定的，不消說是算不得真實了。反一面說，絕對的真實，只能用直覺的方法發見出來，也唯有直覺的方法才對，所以在這方面看，知識簡直是無所可用的工具了。

曉得知識是什麼，那末，人們還要什麼知識呢？還打什麼知識荒呢？依我意思，有本性自然性就夠了，何必知識？因為性是極自

然的，至善的，用不着一些造作云爲，所以我性本善，非推之使善，而教育不教育，知識不知識，這實在不成問題，只要認得在我的真情，那就自然隨感而應，沒有教育，沒有知識，也是毫無欠缺的。這豈看來，知識倒是要不得的東西，所謂主知主義的教育，也就是盜賊明搶暗奪的行爲，剝沒人們的本性。人們呀！當知理知的時候已經過去了！我們所可以自誇的，就在自己思想，唯有思想才能夠努力實現自己的真情，方能夠把自己拔出了舊窠臼，反之那些只求增加知識而沒有思想的人，他們都是罪惡，他們都不過『學桶』罷了，紅樓夢的賈寶玉叫他做『祿蠹』，祿蠹，學桶，自不是我們所願做的了。

(二)

因爲真正的學問，是從覺悟得來，所以書本子應該看輕，知識儘可不要，我們所必需的，是自己思想，自己覺悟。也唯有這種學問

，纔是切身受用的學問；不然，把「中看不中吃」的知識，裝進腦袋去，就使博古通今，無所不曉，究竟和真理有什麼相干呢？ 所以我曾對瑞生哥談過：

「讀書何嘗不可，然只一味汎濫，也不是歸着處，就我個人的經驗，總覺在學問所得的，還不如由自己覺悟來的更鞭辟近裏。 故書固可讀，然須覺悟在先，覺悟了再去讀書，那就我大而書小，我無限而書有限，書是我的工具，就使讀破萬卷書，也何至陷溺真情？ 如此才叫做我讀書，不然就是書讀我了。」

「本來下學上達的話，只是欺人，我相信大家都是聰明人，所以我們用功的方法，自然和那些「汲汲然以讀書爲先務」的人不同，我們却要從大處落筆，先覺悟出自家現前元有底本體——情，然後把本體來掃蕩一切，還有什麼書不可以讀得看得？」

「老實說，讀書不讀書，元不要緊，因為學問是外面加添出來的東西，橫豎阿貓阿狗假使稍稍用些工夫，都可以裝了一腦袋的學問。我們不讀書，也何嘗不是和本體合德的情人，要是讀書，恐怕比別人還容易得多啊！」

「我很可惜那些除讀書外無能事的人，白白枉費了工夫，他們雖不把讀書為求名譽的手段，然沉溺在「糟粕」當中，也無有是處。我們呢？思想好了！讀書還是第二段的事，因為前人的書，不過前人思想的結果；我們看古人的書，古人又看更古人的書，更古人又看最古人的書，由此反本窮原，最初的思想者看誰的書呢？可見書本子的學問，總是在外邊轉，無如真理之不在外邊何？曉得真理只在心中，都是把存在於自我中的真情做根據的，那末我們「當下便是」只管向外馳逐做什麼？」

但這裏所說覺悟，請吾友千萬不要以辭害意，把他看作一種頭銜，我說覺悟，只是認得我，認得那永遠縣延永遠創化的我，即因我是時時刻刻的變，所以在這變的當中，能夠時時刻刻的體認真我，這就是覺悟。可見覺悟並不是得到什麼東西，如說一個人已經覺悟，也不過說這個人已認得真我罷了。把這個道理，來證明上面說的教育原理，如已覺悟的就能夠我讀書，未覺悟的就永遠是書讀我，這麼一來，就可見覺悟不覺悟，實在很有分別。似那些陷溺本心去作書的奴隸的，學問「知」得越多，距離真理越遠，『拋却自家無盡藏，沿門託鉢效貧兒』這難道也算做覺悟的嗎？

(三)

試看現代的教育，那個不是人工的，圈套的，反自然的，阻抑人的本性自然性的？大胆一句話，除了給政治家利用去實行愚民政策

外，簡直沒有什麼！所以我本無元主義的見地，大唱「絕學無憂」，因為學問和真理背道而馳，求學問的是向外馳求，求真理的是直下見性，所以「爲學日益，爲道日損」，我們只須向「心」上做工夫，何必以言語文字爲要，一定要把知識灌到腦袋去呢？雖然如此，我一面固然反對學問，一面却主張不學的學，也唯有不學的學，才能把學打破。何則？學都是形式的，虛偽的，所以不學的學，是要打破那形式的，虛偽的，不自然的學問，而主張任情主義，自然主義，可以說是教育上的無元主義。如老子說的：

「行不言之教」二十六章

「學不學復衆人之所過，輔萬物之自然而不敢爲」六十四章

這話很可代表我見，因老子所說的學，據新解老說，就是：「不學有學，唯學不學，絕聖棄智，在庸衆視之，似是過失，而老子坦然

復蹈其過而無疑，即故使不學也。老子之欲不學，豈因懈怠而爲此消極哉，蓋有見於宇宙萬物之原則，永久常道，唯有自然，聖人以輔相萬物爲人類最當之天職，倘必欲以積極之有爲，違抗自然之力，則爲者敗之，執者失之。可知老子所說的學，就是不學，這不學的教育，實在是革命教育，也是教育革命，就是盧梭的自然主義的教育，也比我不澈底得多了。

最後幾句話，因爲人們所教於我的學問，無元學者所教於人的，是不要學問，所以革命就是學問；復次：平常教育都是注重知識方面，我却反過來，不要知識，只要任情而行就很夠了，所以真情就是教育，合此兩個根本觀念，就是無元主義的教育哲學，這自然和任何的教育學說，都不相同的了。

（附記）我還有一封與袁家驊兄論教育的信，內容共七節：（1）

教育存在問題；（2）教育目的底研究；（3）反對學校教育；（4）反對教育制度；（5）教育方法的研究；6）教育思潮批評；（7）無元教育原理，只可惜這信不知丟到那裏去了？幸而有家驊兄答我的信在，真足代表無元學者對於教育的態度，也不用我再說什麼了。今照錄之於左，可資參證：

（上略）無元主義者不是冷酷的學者，而是活潑地情人，本用不着提倡什麼人道的東西，如道德，教育，……等，但因工夫上，方法上，過渡時代的努力，爲方便起見，遂免不了這些反僞入真，消滅現實的手段。故無元主義的教育即是無教育，無元主義的道德就是無道德。……這個「無」字，就是唯一的本體，用以解決種種問題，便使種種問題，都歸入於消滅，合化於本體。不過人們錯認了這個「無」字，是抽象的死板板的概念，雖則在名相方面講無何意義；但

根本上仍是主張行爲的具體的動的哲學。其實本體——無，是兼有動靜，非動非靜，我因「無」只是自然，自然是自己如此，所以是工夫的向射點，並非籠統混而爲一。似此只幹功夫上講究那個本體——無，已經很早就體會得了。

無元主義否認而且反對教育，故無教育可言。情人是有情的活動行爲，更用不着教育。所以無元主義者——情人，簡直不知教育爲何物。因教育是精神上最兇惡的強權，是罪惡的發源地。我哥極端反對「學校教育」，說他是名利的製造廠，是精神上的牢獄，哎呦！自這些杜撰的教育出世，——就是我們詛罵的，一切的本來純真，都變爲種種虛偽的文明了！

教育糟蹋人生真不少，說來有下列數種：

(一) 教育束縛個性。人生在森羅萬象中，和現實環境，永遠

不絕地奮鬥破壞，最根本的就是率性而行，性的發展，是自然而然，行爲呢？祇是性發展時的一種表現。復次：這個性，並非通俗的所謂「性」，而是個體內含蘊藏的唯能，他是絕對真朴，無些微兒人間相，一發動便是赤裸裸的破壞行爲，任何外物或強權，都不能屈服阻撓他。詳細說來，一方面是個體內的創造，一方面却不絕和交界戰——破壞。所以個性自己會發展，自然而發展。倘這樣才能有熱烈奔放的自由行爲，斷不是那些自命教育家，受或種的命令，來摧殘人的個性；還有些提倡個性自由發展的教育來騙人，處處戕賊個性，偏說是發展個性。須知個性決用不着教育和外鑠的手段，人工的教他發展，他却有內發本能做根底。騙人的教育家，算了罷！明束縛個性，反說發展個性，難道你是上帝的肖子，不然，請讓開，別障礙人生的正路罷！

(二) 教育是糊塗人生的工具。本來人生是再真朴沒有，可是現在怎麼了，他早變成虛偽充塞的東西。一有了教育，人生便糊塗了，變成唯命是從的奴隸了！奴隸的人生，是教育的恩賜，可恨教育無非使人服從，強人於不義。本來歷史上的天經地義，和環境的機械黑暗，人生老不承認他，而必求根本推翻，但那些教育者，——政客性質的教育者，用着方法，誘你去服從，去保持，以助紂為暴。呀！戾心的教育家，精神底強權者呀！你能剝奪人們的真生命，我不客氣，也能筆掉你們的佔據和所有。

教育的性質，完全是用「怎樣」……以命令規定人們的方法，而「為什麼」「該不該這樣」的問題，是拋而不顧的。所以教育只是教人去模倣，服從，而其固有之創造和破壞本能，弛緩而墜落，結果來人生忘却正義之工作——革命，而一味向黑暗方面跑去了！

(三) 教育在人生上，是虛偽的擁護者，是進化的障礙物。杜威在教育哲學裏面說過：教育是進化的全力，沒有教育就不會有進化了！果真像杜威所說，進化這回事，簡直是玩把戲，毫無意義與價值之可言了！不錯！進化是向真實的努力行爲，又是虛偽的破壞者，杜威呢？完全把正義弄反了！故把擁護虛偽，產生強權的教育，當作進化，殊不知他說的進化，正是反進化！

爲什麼教育是反進化的呢？因爲：(一)是把人生變到向保守方面，苟安於現實，沒有大膽的革命精神。(二)教育是建設的，故永得不到真理，永不能發現爲真理而努力的破壞行爲。(三)教育是現象界的幻有生命原力，故爲現實的虛偽的擁護者。總而言之：教育唯一目的，就是虛偽，故斷言他是進化之敵！

(四) 教育是使兒童的思想行爲入於罪惡的陷阱裏。人生本來

是赤裸裸活潑潑地天真爛漫，可是有了那些大盜般底教育家出世後，把他完全改變了！從最初一點真實處墜落下來，增多許多人造的虛偽，結果來成了一個罪惡滔天的東西，不看那社會上往往來來的醜羣衆麼？你欺我詐想了種種手段，發展小己的佔有欲望，日夜計算肉利的利樂，究其源只是知識太多的緣故罷了！萬惡的社會，不是萬惡的學造成的麼？沒有教育的時代，社會人衆一樣太平過活，自先生學問們熱心什麼教育，大家遂增加些煩惱苦痛，減削許多幸福！因教育是一種法律，以擁護一切制度爲旨歸，所以是萬惡之源。

但這些話，我知提倡教育，——道德教育的先生們，定不願首肯的，以爲教育方法和骨柱，既以「引人入善」爲唯一目的，那麼，教育是有益無害的了！慢慌！真正的善——即思想行爲的動機，難道要用教育方法去引誘的麼？人生本來是善的，只要本着一念真實，

——即固有之衝動，去思想，去行爲，就自然無不善，倘用死板板底人造教育，加到兒童的自然身上，不但不能引他善，反把本來的善糟蹋了！善不是杜撰的，更不能用法令式的教育，勉強施設的！知識教育錯了，道德教育又何嘗對呢？

思想行爲，本身無善無惡，所以是至善。而用不着固定形式的標準範圍他，而真正合於真情的，却從這裏發出來了！故知人生萬沒有教育的可能。更證一切教育設施，須從根本取消了！

(五) 教育和生活的根本違抗。像杜威派的教育，可算教育的新聲了！考杜威教育的根本觀念，就是：教育即生活，但依我研究的結果，才發覺教育這回事，和有意義有價值的人生生活，根本抵違，恰恰相反。要是這話說的不錯，那末，現在與高彩烈的教育界，高呼着「教育即生活」的調子，請趕快息滅罷！生活之意義與價值，

全是從人生底奧中發出來的，根本創造是一種自然發動的現象，因為個體，自存的生命，會繼續不斷地流瀉，故能用內在的神，去支配一切。不然，把外的力推到身上，阻礙固有之正當發展，如精神上的強權，——教育，反弄成一種墜落逆轉的現象，真是人生最危險最不幸的事實。明證教育阻礙生活向上，是正義之公敵了！教育是法令的性質，把教條，制度，和自命教育家自己腦海中的古朽思念，委緩曲折，一層層加壓到被教育者身上，犧牲自由意志之全部生命而不顧。結果把弟子的全人格，附寄在大師的身上。「真我」麼，已沉沒於大海深澤的烏泥中了！保守，因襲，充滿了奴隸的氣質，這算是教育的恩賜呀！謝謝，如今受不得了！

脫了一層古典教育的束縛，又換了一個科學平民教育的鐵鎗，考其實，換湯不換藥，現在未必勝於從前呵！我爲着人生的光復，不

得不推翻這些生活之障礙物——教育！

以上幾層意義，祇把一時憶及的寫出，凡新舊教育學說，都是夢中呻嘆，不如還他「全錯」兩字。

我始終不認教育的存在價值，故是教育的破壞者，即無教主義者。然而我們反對教育，決非無意義的妄談。新理想的建立，就是情人教育，還須作反知復情的光明導線。情人教育，是無教育。祇知盲目——正是看明——的率性而行，縱情奔躍。

換句話說：情人教育是我的精神，是我的精神的本體的修養工夫，一點真情之活動，純粹的直覺罷了！也就是超一切的心生活，非外的授受，及內的自然了！

我對於普泛的反知復情的教育，根本贊成。可見這種教育，赤裸裸活潑潑，既不是外的增求，又不是恐其設立。他有超越理想的

存在，又有自由破壞的具體行爲，一個個都專氣致柔，復其嬰兒本真，跳躍向着本體去！

嬰兒！嬰兒！

我愛的呀！

我願變做一閃靈光，一點精氣，

和你溶化罷！

說不出的純和，

體驗得的真朴。

我愛的嬰兒呀！

你是宇宙的明星，真情的結晶。

情人教育，——無元教育，要算是精神界最大的發現了。你從

事教育革命運動，弟極贊成，以上所說，乞批評之！

你的家驛

五 無元主義與道德

——與畢瑞生兄書——

我在道德哲學，是主張直覺說的，以為最高的道德觀念，是自己如此的，並不是後來杜撰出來；所以虛偽的人工的反自然的道德，那都算不得真道德，而真正的道德，只是憑着直覺去直接認識。

但我說直覺的道德，和從前學者說的有四大不同，我自信我講直覺的道德，是有從前直覺說的好處，而沒有他的短處，自這新直覺說出現，或者是人的道德，比前更進步了。

(一) 從前主張直覺主義的，如 Peirce 把直覺看作知的直覺，這種直覺，是以理性為基礎，是限於人的沒有普泛性的『性』，雖然叫做直覺，而直覺所得的，並不是本來面目，所以根據於理性的直覺主義，實在把直覺的意義，完全埋沒了，而其所謂良心，也是自外部附加

，不可靠極了。反之我說的直覺，是以本性自然性——真情——作基礎，因他并無一些杜撰，所以真個是「赤子之心」，是最後不可分析的原素，依着他做去，自然不會錯了。

(二) 從前主張直覺主義的，都把良心看作不可經驗的東西，不錯，直覺是自有判斷善惡的能力，所以不須外面的經驗來加增他，然雖無外面的經驗，却有心的經驗，這點是從前直覺派所未會看到的。我以為良心所以不會錯的緣故，正因為他有心的經驗為根據，這種心經驗的學說，柏格森一派已發揮盡致了。

(三) 從前主張直覺主義的，都只把良心看作先天的，前定的，不變的，好像良心是已凝固了似的。反之我說的良心，就是真情，是生命的活動體，行為的原動力，所以遷流轉變，「無始無始之經過」，皆存於現在縣延轉起的一念心，無盡無盡之將來，亦存於現在縣延

轉起的一念心』，這個心，就是『良心』，就是『情』，柏格森所謂『宇宙創造轉化流動變遷之活本體』，亦正是指此。由此可見我說良心，是創造的不是因襲的，是變換的不是固定的，自然和先前直覺派的意見，恰相反了。

(四)有些學者，把良心看作僅僅『主觀』的，那也是錯誤，因為良心之在宇宙，是有普泛性的；雖然他是變換，而仍然還是個性自存的良心，儘管你有你的良心，我有我的良心，然我的良心也正是你的良心，你的真情也和我的真情一樣。由此可見主觀就是客觀，客觀就是主觀，我可以說『良心』是主觀的，也是客觀的，或者說良心是主觀和客觀之一致綜合的絕對精神，但不能說良心是主觀的。(要是這『主觀』是超於相對的境界而言，就是不和『客觀』相對，而為有生命的大主觀，那末，意義不同，自不可一概而論了。)

前面已說過直覺的道德，和從前學說不同的地方，現在再總括來說，我講道德是超過人格，只是一種真情，不是學問，不是禱告詞，也不是夢。試看宇宙萬物，那一個不從情裏面出來，還又都回到這情裏去。須知這個情，在形而上學上叫做本體，在道德哲學上就叫良心，所以良心不是別的東西，實在是宇宙萬物的本性自然性。今即進論「良心」的性質，和他在道德上的價值。

我無論如何，都反對那些躊躇，顧忌，似是而非的道德觀念，以為這種道德，實和良心相違，因他內容被理知的分子包着，而理知本身，便是罪惡。反之我說的道德，除真情外，沒有什麼，即因純任天真而行，所以是真正的道德。克魯泡特金說得好：「比方一個小孩掉下河裏，有三個人立在河岸，這三個人，第一個宗教家道德家，第二個是樂利派，第三個是清白的平民，譬如第一個首先對自己說，

以爲救那個小孩，今世或來世總有幸福的報應，於是去救他；但是他這樣做，純是一個計算家，再也沒有了。至於那樂利派呢？比方他這樣想，人生快樂有高尙和卑下之不同，救那個小孩，將給以高尙的快樂，那末，任我跳下河裏罷！但是假使有人是照這樣想，他也不過一個計算家，社會能夠進步，也不十分依靠他，……這裏還有第三個人，他不計算那末多，……他看見那小孩的生命，危在頃刻，他就如同一隻好狗一般，跳向河裏救回那個小孩，……而當那做母親的謝他，他答道：「爲什麼，我是不能不這樣做的，」這是真正的道德。克氏的話，真能形容出一個一個任情肆意，基於個人直覺力的良心道德家，不過他還有不澈底的地方，容我在下面批評好了。

無元主義者以爲凡從利害趨避上着想，而不從本能上着想的，那都算不得道德，所以樂利派固然不知道德，就是嚴肅主義的 Stoics，

也是與道德相距千里萬里，因為兩者雖然不同，而遠於良心的自然則一。不但嚴肅主義，就是克魯泡特金的道德學說，也不見得好些。他說：『我們待別人，應該好像別人待我們一樣』。『我們不要被人所治，所以宣言，我們自己決不治人；我們不要被別人所騙，所以我們要永遠除了真話不說』。這種把道德看作報施的事，實在還是樂利派的變形，也不過是一個計算家罷了。總而言之，克魯泡特金的道德論，雖也注重直覺和本能，但他在底子裏，仍是樂利主義，不過外面加以新色彩而已。所以他在前面的譬喻裏，所謂第三個清白的平民，還有什麼習慣，就是：『覺得他週圍的人快樂，自己也快樂，人家苦痛，自己更苦痛；』可見他還未曾老實承認那『寂然不動，感而遂通』的良心，所以還有分別，而且用一種預定的習慣，來範圍他了。

直覺在道德上的意義，我現在可分作兩面說：

(a) 行爲的動機。依照樂利派的學說，一切行爲，都由於欲得快樂之欲望而決定，所以避苦求樂，是行爲的唯一動機，這種說法，固然也有些理由，然把苦樂來包括一切行爲，那實在錯誤極了！依我意思，避苦求樂只不過行爲動機的一種條件，所以樂利派雖有所見，然未免太偏倚了。但行爲的動機，究竟由於什麼呢？由我看起來，求真才是行爲的原動力，只因不真求真，才有行爲可言，行爲是因求真而有，因求真而有意義，故此對於行爲者的性格及行爲者的動機而行判斷，也只要問他真不真，如果一念真實，那末，就是真情的流，自沒有不對的了。

所謂求真，是包括着許多的意思在內，因爲真就是美，就是善，就是快樂，所以求真一語，已包括「不美求美」「不善求善」「不樂

「求樂」的種種意義，由此可證樂利派把避苦求樂當作行爲的動機，是只見一部，不見全體，假使知道快樂不過「真」的一種屬性，那就可見行爲的動機，是「求真」無可疑了。

但我何以見得真的就是美的，善的，快樂的呢？這層道理，我可以用辨證法來證明，據辨證法研究的結果，知道虛無卽真，真卽虛無，而美的善的快樂的，推到極端，也都是擺脫了二邊的牽制，而到無言說的境界。可見就「無」的一個概念，就含有真的善的快樂的性質，所以我一說虛無，就是真了，就是美了，就是善了，就是快樂了，那末，真的就是美的，善的，快樂的，也可以不言而喻了。

因爲求真是行爲的動機，所以行爲的道德不道德問題，就現前一念的真實不真實問題，假使一念真實，那就是合於直覺的道德了。

(b) 動機的結果。由上證明，知道一切行爲，是由於求情而決

定，然這求真的「情」，還只是「存心」方面，等到由「存心」而表現爲「行爲」，那時便是動機的結果。從來倫理學家，或從「存心」方面着想，或從「結果」方面着想，也間有主張知行合一的學者，就從兩方面着想，依我看起來，却有如下的三層意見：（其一）存心善的，行爲沒有不善；反之行爲不善的，那便可見存心不能真誠惻怛。因爲存心是行爲之始，行爲是存心之成，所以存心和結果是一貫的，假使存心真實，行爲也自會真實，行爲不真實，也可見「存心」有未到處。（其二）存心既和行爲一貫，那末，沒有行爲影響的良心，自然算不得良心，而真正的良心，只要一念真實，就無論如何總要幹去。幹去！幹去！幹去就是良心的直接表現。（其三）幹去就是良心，也就是結果，因爲結果不必就在眼前，而在創造的過程中，所以我們不必把眼前的功效當作結果，而應該把「幹去」作爲結

果，因為『幹去』，就是創造，就是進化，而創造和進化，就是再好沒有的結果了。

總而言之，無元主義者都是一任直覺，在我以為對的，就是對的，卻不知道道德是什麼東西，而只須一任其自然流行便得，所以終日騰騰任運，任運騰騰，都是非常純正的，非常真實的，所謂直覺的道德，也用得着什麼工夫嗎？

六 無元主義與藝術

(一)

我從來是不注重美學的，對於美的問題，自然是模糊影響極了。然本於無元主義的見地，也不妨將我直覺所得的，說其一二。我以為不說美罷了，要說這個真美，就不能不先打破美學上的幾個觀念：

(1) 依美學者說：我們所以能夠證明美的存在，是因為有美感的緣故；但既有美感，就不能沒有能感的主體，和所感的客體。似這樣把能所分得怎樣分明，實在不美極了。我以為真正的美，只是絕對之精神映象，所以沒有主觀和客觀，能感和所感的區別。換句話說：美的存在，是超出相對的感覺之外，所以我們要理會真美，也非用直覺的方法不可。直覺的方法是什麼呢？就是把能感的主體，

加入所感的客體當中，由是能所渾融，呈為恍惚之境，這纔是「絕對美」，纔是真正的美。

(2) 從前講美學的，多把「美」和「真」「善」分離，如最先採用美學一語的 Baumgarten，就是如此。他以為我們有感覺，有意志，有理性，善是意志的目的，真是理性的目的，而感覺則以「美」為極致。似這樣說法，我以為不對！因為真美善推到極端，是要融洽而成一體的，何則？真美善都是以宇宙的理想本體為標準，故此真美善的一致，是在本體上自然一致，而美的價值，也只為他能夠到完全無缺的境界，不達於光明燦爛的超絕世界而不止。

總而言之，美學上的「美」，是要從感覺得來，所以他的美論，是從自然界——現象界——出發，那寫實主義，印象主義，符號主義……不消說了，就是寫實理想主義，究其實也脫不了「自然」（這個

自然，是指現象界言，和本體論所謂自然——自己如此的實體——意義不同）他的主旨，是『超乎自然而仍不離於自然』，『立足於自然之域，而放眼於理想的境界』。可見這種的美，都脫不了現象界，就是不免以感覺的美，或由感覺起點的美爲美。老實說吧！美學的最大缺點，就是只能在現實中證悟理想，却不能在理想中證悟現實，前一個的現實，是指自然界，後一個的現實，是指『當下便是』的一念心——本體，因他看不到本體，故把絕對美的意義埋沒了。

固然理想主義也是美學上的一大學派，然美學上的理想主義，其美的判斷，仍是靠着感性，故此對於超越感覺的美的觀念，他簡直不能承認，以爲是出乎美的範圍外了。卻不知真正的「理想美」，不必是以實在物爲對境，應以「自我的本體」爲對境，而自我的本體的美，雖然是用超越感覺的方法——直覺——得來，而實在比那以一實

在物爲對境的美，可靠得多，何以故呢？

(a) 以一實在物爲對境的美，自難免有主觀客觀的分別；而此時美與不美的認識，也不在物中，而在認識這物的主觀見解了。甲乙二人的意思很好：『因爲各人所見不同，故此甲所認爲美的，乙以爲非美，而直正的美，必須毫無發見不美的地方』。這麼一來，就可見感覺的美，是極沒有標準，極靠不住的；反之以本體爲對境的美，因爲打破主觀客觀的區別，所以沒有不美的地方，這纔是真正可靠的「美」了。

(b) 由感覺起點的「美」，自然脫不了自然界了，而這「千瘡萬孔」的自然界，實在不美已極。涅槃經說：『三界皆無常，諸有無有樂』；法華經說：『三界猶如大宅，衆苦充滿』；由這不快之感，就可推見現世界的不美了。丘淺次郎更說得痛快：『爲觀察自然

跑到郊外一看，荒崗上亂堆着牛馬骨頭，旁邊橫着一隻腐爛的死貓，皮破了腸子都流出來，放着很難聞的臭氣，旁邊又開着美麗的堇花，左邊又有一堆狗屎，這種樣子，到處都可以看得見，這就是小規模的自然標本，大自然的全部也是如此，美的醜的盡包含在裏面」。〔見劉譯進化與人生〕由此可見自然固然也有很美的部分，然有美便有醜，而醜即存在于美的當中，所以自然的美，究不能和我們理想的美相合，因此我們舍却這由感覺所得的美，而要求超越感覺，由直接證會得的美實現；也唯有這種美，纔和究竟的目的相合，纔是真正的「理想美」了。

須知這「理想美」，並不是向壁虛造，而是由于自心經驗證出來的。所以一落言詮，便非真美，而真美反在於無言說的時候，就是「虛無」的境界，雖這虛無的美，是視之不見，聽之不聞，搏之不得

的恍惚之境，然由直覺的能力，却正好體認他。似平常人要用知識去發現真美。則如老子所說：『天下皆知美之爲美斯惡矣』；還有甚麼美可言？即因真美就是本體，本體只是真情，所以理想美只可由真情認識，那些主知主義的美學家，不知這種美的意義和價值，更沒有本事去實現他了。

理想美和現實美的區別，只在一者是宇宙極致圓滿之發現，一者是根據於一定的現實事物的發現，所以前者是創造的，是根據于吾們創化的本能，由個人性格中所發現的靈機的美；而後者是保守的，是本於模倣的本能罷了。曉得這些分別，就可見理想美是向前活動，正好似蘊籥之『虛而不屈，動而愈出』，因其虛無，所以能夠生生，能夠進化，却不是那死的，極無意思晦滯的『美』了。

我雖反對藝術，但並不反對真正的『美』，我以為真正的『美』，是在心中，所以『心』即是美之所寄託處，舍此以外，如自然界及歷史界，常人所認為美的對境的，其實還是從『心』放射出來的，墮落下來的『美』。所以真正的『美』，只能『直覺』來證會，從直覺移到『感覺』，已經不美極了，何況藝術這個東西，只不過把『自然界』做粉本，自然越弄越遠，去真正的美不知千里萬里了。

真正的美，是和『真』相合，所以有『實在性』的，至於自然界呢？已經是本體派生的現象，離開他本來的『實在』是很遠了，何況『藝術』又是模倣自然？柏拉圖說得好：『藝術雖以模倣自然為目的，但是凡屬模倣底東西，不論怎樣巧妙，總不能像到實物，所以藝術畢竟是不完全的自然』。曉得藝術是自然的模本，自然又是實在的模本，就知道藝術是『模倣的模倣』，其與『實在』不相符合，

也不難想見而知了。

有人說藝術不是模倣自然，而是改造自然，自然是很有缺憾的，藝術正可由人的理想，去補充這個缺憾，所以藝術價值在自然之上。不錯！這些話我從 Aristotle, Platinus, Lessing, Fichte ……諸美學者已經領教過了，然我反對藝術的緣故，也正在此。Fichte 說：『自然的產物，缺少精神，對於吾人冷淡無趣，往往足以惹起嫌惡的感情』。可見自然之不完善，是自己如此，藝術家不過在這死的，冷淡無趣的自然中，加以粉飾的工夫，表面上雖被以虛偽的『假面具』，很美麗似的，其實底子裏，既以『自然』為材料，就可見他所謂美，在有眼力的人看去，也足以惹起嫌惡的感情罷了。

近世美學家如 Kirchmann，提倡以『理想化』為藝術家的自由活動，他以為那有感興的實體，或實體的影像，都被拘束於自然的法則，

惟有有理想化底美術家，取自動的態度，纔得爲創造者。這種學說，初看似乎有理，其實他說的『理想化』，說好些是『完成自然』『改造自然』，說壞些，就是自然之虛僞化而已。何則？理想化的目的，即舉自然的材料，而增其美，或減其醜，所以積極的理想化，是以自己的理想，加乎自然之上，而補充其不足；由是把百瑕千疵的自
然，變成粉裝玉琢的世界，好是好極了，可惜這種勉強的，人工的方
法，把自然界的本來面目，反埋沒了好些。復次：消極的理想化，
是以自己的理想爲標準，而除去自然中的非美及醜，使之和理想恰合
。這種藝術，用人力去減去自然的醜的部分，意思是很好了，只可
惜也一樣的不真實。我以爲真實的藝術家，應該用絕對真實的態度
，去模寫自然；美的還他美，醜的還他醜，完全一任真情，不顧利害
如何。雖然自然界的醜，影響到『藝術』的醜，似與『求美』的目

的不合，不知「求美」得醜，雖與初意相違，而仍不失其真實，不然虛偽的藝術，只知面面討好，全不顧實在如何，這也是藝術嗎？這也是藝術嗎？這是「藝術」的破產，自不爲無元學者所敢承認的了。但是 Kirchmann 又說：「美固不可不是實在底形像，但只要是其形像便夠了，那末藝術因爲往往不表實體全部的緣故，來非自然的批難，可謂很不對的」。我在這裏很疑惑他既然把「藝術」和「實在」分開，何以又調和起來？我以爲藝術既不可不以具體的形象爲根據，就不可不表現實體的全部，非完全則甯無，所以這種虛偽化的藝術論，深爲我所不取，然我雖不取於理想化的藝術，却非不取於「理想美」，我說「理想美」是根據於「實在」的，而理想化的藝術，則無「實在性」可言，自不是真實的藝術了。

藝術既不足求美，真正的美既不能存在於藝術中，那末藝術本身

之無價值，也大可想見了。然有一部分抱寫實主義的藝術家，如現代羅丹 Auguste Rodin，他赤裸裸的模寫自然，這種態度，我是很欽佩的，因為這種藝術，是以實在體爲對境，所以很是真實，比那虛偽的藝術好得多了。（如 Flaubert 的藝術上的虛無主義，亦屬此種。）

然從別方面看去，羅丹以爲自然便美，美在自然，這也是錯誤。因自然的非美，實在決無可疑，所以寫實派要摹寫自然的美，結果把現實的生活，奇形怪狀，各種醜態，都宣布出來。Gordin Craig 說：「寫實派無非是拿最醜惡的東西，當作是極美麗的，去騙大家」。不錯！藝術的意義，因寫實派而完全墜地，然寫實派的好處，正在他能夠把自然的非美及醜，極力寫出來，這種反藝術的傾向，實在是藝術的一大進步，不過寫實派的藝術，既以此爲手段，則其藝術品之非美，也可想而知了。

總而言之：真正的美就是我的本體，本體是絕對的，完全的，所以這種美也一樣是絕對的，完全的。至於自然便不然了，因「自然」是從「美」的本體分散出來的，墜落下來的，所以自然便是「美」的弛緩，也就是「美」的反面了。固然，在自然中有「美」的本性存在，然同時就有非美和醜，也一樣存在，所以這種美是相對的，若「絕對美」便不然，因為「無美」，所以無不美，這就是最圓滿的「美」了。今姑退一步，以平常審美的眼光，認自然是比較的美，然自然雖美，而究其所以美的原故，也不過因自然能夠喚起人們的空想假像，由此去契合本體罷了。故此自然的美，並不在自然本身，也正是為着接近本體的「美」而有意義。

若藝術美就比自然美更不如了。因藝術美純係人工製造出來，而製造的程序，最初都不外模倣自然，故由自然美到藝術美，更是一

種退化。因此無元主義者說：「要是美的，都是和本體同其美的，都是無表示的，但自本體一剎那間斷了以後，於是弛緩而爲自然和自然的美，這種自然的美，都是有表示的，所以是相對的美，有美便有醜了。今由自然美再到藝術美，如什麼建築哪！雕刻哪！繪畫哪！那一樣能夠比得上自然的產物？由此可見有表示的美都是錯的，越有表示，就越和無表示的真美相遠，所以藝術美尤不如自然美遠甚。老實說罷！藝術美實在無美可言」。

下篇

一 「真生命」的實現

人自有生以來，「真生命」是沒有一回間斷的，因為這個東西，如一顆明珠，人人具足，個個圓成，所以悟得時當下便是，更不須安排。否則當面錯過，舍却生身本命所在，而更求那絕對無比的宇宙本體，本體是有了，但和我現前躍然可指的真生命何涉？須知「真生命」不是別的，就是無所有不可得的宇宙本體，因可得的本體，都祇有名，所以大家憑着意想所及，你說是名太極，他說是名無極，其實本體離思慮，絕百非，那有可名的名？因他是無量無邊，所知所證無限量的緣故，所以不可說不可名，如常，無常，空，不空，生滅，有無，如是一切不可得，不可得亦不可得，乃至眼前的人和大地

山河，都無所有不可得，這纔是本體的真相。由此看起來，可見「真生命」是以不空無住爲體，於一切現象，都無所離，無所不離；也無所壞，無所不壞；因其無所表示所以無所不表示，因無所得所以無所不得。會得時則上看下看，內看外看，都莫不是真生命的流行，「真生命」是真實的，不墜分別境界的；所以由此流出來的宇宙萬物，也都是真實的，不墜分別境界的。因宇宙萬物無一不爲「真生命」所攝，所以宇宙萬物也都本有箇「真生命」，「真生命」也離宇宙萬物；換句話說：宇宙就是「真生命」了，「真生命」就是宇宙萬物了，我們不須破壞宇宙萬物，去證「真生命」，卽此宇宙萬物，早已是那無二無別，無始無終，絕對無比的「真生命」的實現了。

當「真生命」充分發展的時候，雖然森羅萬象，而實在沒有「物」這個東西，因此時浩然泮然，並不知什麼是物，所以一切物離一切物

自性，而一切物都無所有不可得了。但在無所有不可得中，怎麼忽然生起宇宙萬物呢？原來宇宙萬物都從認識而起，因認識而有差別，於是於無宇宙中而起宇宙，於無一物中而有萬物，把從前打成一片的混沌狀態都打碎了。由此可見宇宙萬物起的時候，即理知和數目起的時候，本來為無礙的東西，有了理知就有礙了。本來『真生命』祇是自己如此的動，誰也不能擋着他，但自有了理知，於是生命就破壞了。就限制成一片一段的『分段生命』了。在分段的生命，真我和非我奮鬥，因有節節的奮鬥，才有所謂生活，似這種生活因奮鬥而有意義，和那無障礙無束縛的『真生命』大不相同，也可見這正是『真生命』間斷時所產出，所以把汪洋一片的真情，都用理知的分子割開了。總而言之：沒有理知便沒有一切的『物』，『物』在『真生命』中，是不能存在的東西，吃了知果以後才存在了。不

幸的人們呀！自知道分別的時候，你的『真生命』就消失了，就墜入善惡的境界了。整天的在那裏耍，耍這個，耍那個，還不夠意嗎？還要離開現象界，去到達本體界，可惜本體不從天上掉下來啊！

我以為『真生命』是沒有間斷的，但也有間斷的，祇當人們自己覺着生命間斷的時候。然這是人們杜撰出來的，『真生命』却不因之減少一些。何則？『真生命』雖千變萬化，而沒有一時無，因其不得一爲無，所以無始無終，不生不滅，並沒有間斷時節。不說別的，卽就現在森羅萬象而言，也都是『真生命』放射出來的影子，可見『真生命』是無所不在，是個頂活潑頂流暢的東西，要間斷都間斷不了的。因此所以『真生命』的實現，只須任其自然流行，更用不着什麼工夫，就是理知這個東西，也不須打破他，祇要看明他，一看明了，就自然而然的還沒於『真生命』當中，就自然而然的『大地山

河全露法王身」，那時碰着觸着都是人的真心實性，還怕「真生命」不會實現嗎？由此看起來，可見「真生命」的實現，並不是什麼難事，祇怕人們自己執著，如果勘破無所有不可得的本體時，則理知自會捨離，雖不超過一切，而已超出一切物了，雖不壞假名而已壞一切假名了，所謂「真生命」的實現如是如是。

因爲「真生命」當下便是，所以不須外求，而且不求則得，求則決不可得。因「真生命」是無生無滅，乃至無染無淨，無句義，無所有不可得故。所以可得而求的生命，都祇有名，名是生命弛緩時所產出，故這可得的生命，都祇是分段的生命，——生命的假相。如因不滿意於「自無而有自有而無」的宇宙，而求本體，則所得的仍不爲本體，而還是那有無互爲推演的宇宙，可見本體是不可求，求也不成功的了。而且本體非變非不變，非常非無常，若以爲本體是不

變的而求他，則不變的本體，何以會變起這個「變的宇宙」來，可見本體是變的，你的求是多事；倘若以本體是常的而求他，則常的本體怎能因你的求，而變更他原有的常態呢？可見本體終不可得，你的求又多事了。總而言之：生命的本體，就是空無所有，是不可得不可得的，絕諸表示如何可得？一切俱非如何可得？因以無所住而住，所以無住亦無住，若肯承當，即知「真生命」無所不住，雖不受萬物而實不拒萬物，在空無所中有中，一塵萬塵種種的差別都是。反之若有一毫要求，便不成「真生命」，因「真生命」不是可揀擇的東西，也不是可把握的東西，所以有箇「真生命」，就不是「真生命」了。

固然宇宙萬物是能夠遮掩本體，然實沒有一物是遮掩過本體的。本體是無所有不可得，故宇宙萬物也是無所有不可得，不可得尙不可

得，更從何處遮掩起。換一面來說，『真生命』好似是一方大光明鏡，把大地山河都攝在裏頭，固然垢能掩光，然鏡本來自光，雖爲垢所染，而自性不變。由此可見『真生命』只有迷悟，決無得失，有了大地山河，『真生命』不爲之加多，沒了大地山河，『真生命』也不因之減少，『真生命』也是永遠沒有間斷的流行，所以無時不有流行變化，即無在不是『真生命』的實現，換句話說，當下便是『真生命』了！便是『真生命』的實現了！可見開解超脫的大道，即在眼前，故人們不必妄想什麼解脫，即此宇宙已是自性涅槃本來解脫了！再進一層：有解脫即有不解脫，所以解脫就是不解脫，而不解脫亦得解脫。華嚴經說得好：『生死及涅槃，是二悉虛妄，愚智亦如是，是二皆非真』，如果人們能通達這個究竟了義，就知道宇宙萬物都是如幻如夢，乃至涅槃，亦如幻如夢，那末何必捨却已解脫的更妄求

個解脫呢？若因妄求解脫的緣故，而欲毀棄宇宙乃至斷滅人生，那更是我一向的愚癡顛倒，對這甚深極重的解脫，只好算做一個邪見罷了。

最後，我要勸告人們的，就是解脫決不可能，也可能的，如能於解脫不解脫，亦無所解脫，這就是解脫了，也就是真生命的實現了。由此可見真生命是可以實現而且即在人間世上即可實現，我的兄弟們呀！我懇求你，不要相信那超於人間的希望的涅槃，讓你真誠惻怛的大悲心，就實現這真生命在人間上。

二 真情生活

人一生出來，本有真情的，吃了智果以後，才變壞了。因爲知識告訴我們的，是一種區別和支配的原理，有了知識就會發生污曲不自然的文明，我們所能作的，就是打破知識的白白，而爲自己向上創造的真情生活運動。

我們喊着要反朴歸真，也不外要返於真情生活而已。由唯心史觀看起來，則所謂生活，就是意欲的樣法，而意欲就是生命之流的不絕的經程，因其一弛一緩，而分兩異的方向，當其弛緩時，則逆轉而向着空間，最有安排，打量，計算的作用，所以就叫『佔有欲』了。當其緊張時，意欲是以『真情』爲根，此時心的狀態，愈有懸延，愈有時間性，而所有要求，也都是從生命內部所必具之本質的要求發生出來的，所以叫做『生命欲』了。（參看革命哲學頁一四九—一五

三)因生命欲是一任真情的，所以這個意欲的表現，就成『真情生活』，反之，佔有欲是拘於物質明於利害關係的，所以這個意欲的表現，就成『理知生活』，這麼一來，就可見在『真生命』的縣延創化中，知識生活實在是真情生活的逆轉，我們要使真情充分發展，只須破逆轉向上使得，一旦把知識生活廢掉了，那末意欲自會歸於素朴，人們的不自由，不平等，也自然而然的得個解脫，而向着『真生命』的路上走了。

但是真情的生活是什麼呢？以最後的意義來說，則非脫去這虛僞的世界，不能獲得。因為世界的存在，即因知識作背後的護持力，如理知的現象不滅，真情也怎能完全實現呢？但這是究竟話頭，我們在這完全實現『真生命』的過程當中，也不防在人的生活，上，施設個真情社會，就是我所理想的『虛無的無政府』社會，這個社會生活

，是直覺的不是理知的，是無所爲而爲的不是杜撰有爲的，是優美和樂的不是爭權攘利的，是大公無我的不是殷殷計慮的，總而言之：是生趣盎然的不是乾枯無味的，是真情實感的不是潰裂橫決的，因在這生活當中，人們都能以真情相見，所以生活之重心在內，大家心中都是汪洋甜蜜，根本沒有計較之心，也沒有善的惡的，也沒有你的我的，國家是沒有了，法律更沒有了，有的只此一點情，不識不知，完全聽憑直覺，這是何等的自然有味呀！可是回頭一看，現實的生活怎樣呢？人們自始至終，都是自私自利，不能相見以誠，那些高級社會，總是一味向外追求，把所得的財產據爲己有，於是定下種種法律，立下種種階級，這些法律與階級，都是要分別這個那個，使他界限分明，一個個的分裂，對抗，競爭，其結果把內的生活都完全拋荒了，人們的情趣也斬伐淨盡了。可憐憫的人們呀！在這有限的狹窄

圍牆裏討生活，物質的生活是有了，但是生活的樂趣在那裏？生活的源泉的『真生命』在那裏？在那裏？由此看起來，可見這種向前奮鬥的，把人間支配自然的文明生活，實在是苦惱的生活，除了疲倦，煩悶，空虛以外，沒有什麼。不但如此，人們既然念念計慮，繫情於物，就自然而然的冷酷起來，就是家人父子也不敢用其情了。羅素說得最痛快：『人類的祖先，不因地獄之火的恐怖而抑制感情，乃至如今人類反極力抑制感情，是因為一個更惡的恐怖——恐怖零落在人間』。理知發達竟迫長成這種無情無趣的生活，真令人傷心極了！我為什麼不應該引導人們到反朴歸真的路來呢？

我所謂真情生活，簡簡單單就是返於自然，返於人的天真。因為人們本來都是有情的，都自願各盡所能各取所需的，所以在物質生活方面，不怕他不會妥洽，是用不着叫別的力量來支配他的。復

次：在社會生活方面，人們也都是本着自己真情，而為自我的聯合，並不是算求着要求相利才有社會的。由此看起來，可見人們的生活，本來是走真情的路，只管一任直覺，就自會生趣盎然，做到最優美最愉快的地步，而一切由強權而統馭抑制真情的態度，都是不必要的了。總而言之：真情生活就是自然隨感而應的直覺生活，其一切行為動作，都是無所為的，因無所為而為所以生活完全建築在真情的基礎上，不須安排而自然超出利害關係以外，不用調和而自然立於和之上，這個道理，梁漱溟先生發揮得最盡致，他說：「人們根本錯誤，就在找個道理打量着去走，若是打量計算着走，就調和也不對，不調和也不對。無論怎樣都不對，你不打量計算着去走，就通通對了，人自會走對的路，原不須你操心打量的，遇事他便當下隨感而應，通是對的，要於此外求對，是沒有的，我們便是流行之體，他自然走那

最對，最妥貼最適當的路，他那遇事而感而應，就是個變化，這個變化要得中，自要調和，所以其所應無不恰好」由這話看起來，可見人們祇要一任直覺就好了，直覺是人所本有的，所以我說返於自然的生，也祇是要恢復人們隨感而應的直覺，使他生活的意味格外自然罷了。復次：這自然的生活，祇是本性的流轉無礙，所以極簡單明了，就是愚夫愚婦也都在這裏頭度他的生活的，反之理知生活只有戕賊本性，使人們在自己與自己以外，成人爲的隔離，結果不過讓那些資本家和別的地位較好的人去儘地快活，其餘千千萬萬的人都只好儘這幾十年的光陰，過他機械生活，這是何等的悲觀而且不幸啊！

最後，我們要實現這真情生活，就不可不先把虛偽的知識打破，然而知識這個東西，本來是無所有不可得的，所以知識不須破除，祇要人們一任真情的時候，就自然而然的化知識的生活，復爲真情的生

活，於是知識的踪影皆無，而『真生命』就實現在人間上了。再明白說：因為直覺和知識有相違的傾向，所以理知極盛的時候，直覺就散漫了，反之當真情活動自如的時候，知識也自然而然的沉下去。這麼一來，可見我們要實現真情生活的，都不必妄費工夫去破除理知，只須一任直覺，不起差別便得。爲什麼呢？因一任直覺，就自然的不見一切東西，不著一切東西，不見空，不見色，乃至知識亦不可見，由不見故，不生執著，就自然而然的把全宇宙的一切，都化於情的生活中了；所謂實現真情生活的方法，如是如是。

三 直覺主義

宇宙間本沒有物質這個東西，就使有物質也是看不見摸不着的，因為物質畢竟空無所有，所以物質離物質自相，在自相空中，物質實在無所有不可得，因物質無所有不可得故，當知一切現象也是既無所有，竟不可得。因一切現象是無所有不可得故，所以內無，外無，乃至一切皆無；所以長短方圓高下邪正的形是不可得的，青黃赤白黑紫等色更不可得的，就是東西南北，四方上下，也都是不可得不可得的。這麼一來，可見物質究竟不可得，而形色中一切有對待，有變礙的東西，如鐘鼓等，其實都是如幻如夢，就是由物質而起的種種煩惱，種種苦因，也都是如幻如夢，都不可得，但不可得爲什麼眼見有物質可得呢？原來物質雖本無所有不可得，只納入理知的範疇，就化爲可計算的，有變礙的；那就可得了。於是一切所有，也都化爲

可計算的，有變礙的，也全爲物質的全爲可得的了。由此看起來，可見當我們默息遊神于物的內面，而親與其絕對無比的真生命融化時，本無所謂物質；所謂物質這件東西，實是人們的真生命間斷時所產出，其實物質也是無始無終，本來寂靜，那有間斷的時節呢？但自真生命一剎那間斷了以後，於是本體和現象分作兩截，由此而產出的東西，也自化爲可計算的，有變礙的物質來了。再明白說罷！在『真生命』裏是已超過一切物質的牽制了，所以物質和一切現象都無所住。但在生命的表面說，這個宇宙的存在，是因理知作背後的護持力，因爲理知涌出無已，所以物質的涌出也沒有休歇；千差萬別，便生出許多看得見摸得着的東西來了，其實這些東西，當體卽空，既於無所有不可得中，如是而有，如是而得，則所謂有，所謂得，亦都無所有，竟不可得，不可得亦不可得，所以一切物質都非實有，不過

一種虛妄的靜的影像罷了。

因為物質是本無所有不可得故，所以人們不應把一個東西作一個東西看，如果大家否認這話，看見鐘就知道是鐘，看見鼓便知道這是鼓，看見一個桌子便知這是桌子，那麼一來，你的認識就完全錯了，就只能得知物質的幻相，就不是真實的知識了。何則？真實的知識，都是由直覺去直接證會之，所以一定要置身於物之中，然後才能探得物的本質全體，否則處旁觀的態度，去估量物質，既分出一個能所，則所認識的，也不過止於相對的境界，因他所知有限，不能盡物質的意義，所以這種向方，竟不能親知物是什麼，結果僅能用分析去變更現狀來觀察物質，於是本來整個的東西，都化爲零碎的了，元有不可言狀的本質，都只剩得那符號所能表現的部分了。由此看起來，可見科學方法是不能得到物質的真相的，他是不能就一個東西的自身而

認識一個東西的，所以人們不想看明物質的實在罷了，不然就應該倒轉下來，用直覺的方法，默息遊息於物質當中，整個着看，圓融着看，自內面而看明物的本質全體，就知道物本無所謂物，是無所有不可得的。柏格森說得好：『科學所分析的物，本與全世界渾淪爲一，但當人們看見物的輪廓時，遂分別出這一物，那一物，假使沒有知覺，就物質也消融于宇宙渾一之中，就叫本體了』。於此可知物質和真生命根本只是一個，本體現像平等平等，所以如果一任直覺，把物質元來樣樣看看，就那些看得見摸得着的東西，都沉下寂無，都化于『真生命』了。反之當理知盛行之下，就把一切所有，都化爲物的物質性，可見理知有向空間的趨勢，故由此認識的一切物都是矛盾衝突，化不可分析的爲分析的，沒有變礙的爲有變礙的，可知物質之有空間，純由理知而起，理知起的時候，即這個物質的宇宙起的時候，一

念之差才有所謂物質，若訴諸直覺，則這些物質即是虛無，虛無即是物質是宇宙，都無所有，都無所見，於一切現象，無染無著，這時物質畢竟不生，還有什麼許多關於物質的問題呢？因此所以我們能所作的，就是把向外逐物的理知，和由理知而來的空間概念，都由直覺變過來，使有廣袤的物質，都化爲渾融的全宇宙了；由理智而來的產物都復反于真生命的本流中了。於是觀一切物質畢竟不可得，而有情人們也自然而然的沒有牴牾了，真生命也自然而然的完全實現了。

但我講直覺主義，是超過感覺的，這點實在應該講明，因為感覺上的直覺是有所得的，而真正的直覺，則全然無所有不可得，除去真生命外，全無所得，而就真生命本身的道理說，亦全無所得。但如我的梁漱溟先生，他在『東西文化及其哲學』裏，又把直覺看作非量，便不同了，他說：『受想二心所對於意味的認識，就是直覺』（見

九四頁）又說：『直覺對於本質，橫增於其實，故爲非量』（九五頁）又說：『直覺是主觀的情感的，絕不是無私的』（頁一〇三）又說『直感附于理知的，附于感覺的』（頁一八四）『理知可以運用直覺的，直覺可運用理知的』（頁二〇六一—八）由這些話看起來，便知梁先生所謂直覺，祇是感覺上的直覺罷了。『因爲感覺上的直覺是要照看外邊，所以一任直覺的王陽明亦未爲得』（頁一九五）『而直覺生活要理知大發達以後，才能行的。』（頁二〇八）『復次：因這種直覺所認識的，祇是一種意味精神，所以陰陽乾坤這種抽象的意味或傾向，是要用直覺去體會玩味才對』（頁一五〇）總之梁先生因不能冒險而出感覺以外，去求感覺所由來的真生命，故此說來說去，都不道着直覺的本身，其真正的直覺，是已超過一切。因爲感覺和理知與我們內裏的真生命無干的，只有超於感覺和理知的直覺，所以直覺不能以理知爲

之先，就是直覺生活，也非理知消滅了以後，是不能行的。再明白說罷！譬如我喝茶時的感覺，雖不曉得什麼是茶味，然苟不是感覺了以後，也那從起認識茶味的作用呢？由此可見感覺實理知所由起，是有能所的，和理知都不能離空間性，是同向一方面而發展的。換句話說：感覺便是原始的理知，不含反省的理知，因有感覺才有空間概念，而理知性和數理性即起於其中，故感覺和理知純是『直覺』的逆轉，二者同屬繼起，共發源於直覺親證得的真生命，這麼一來，可見梁先生把感覺和現量牽混爲一是錯的，在感覺上說直覺，更是錯到萬分。依我意思，直覺當下便是就是『現量』，所以全然無所有不可得，若感覺則實爲有所得，故理知得由之施簡細作用而且所得的往往跟着感官的狀況而轉移，所以又是極靠不住的，自和我所謂超感覺的直覺大不同了。復次：直覺是已深入物質的裏面，而與物的本

質融化爲一的，故由直覺所得的是不增不減，是無所有不可得的「真生命」，這時既無所謂主觀，也無所謂客觀，所以是真情的，無私的，反之，一說到感覺就不能離却主觀了，理知起的時候，就對於物質橫增了許多分別了，可見感覺決不是無私的，所以感覺反是非量。即因感覺是非量，故由此起點的直覺，雖不如理知有周偏計度分析執取的作用，然亦非完全無所執著，如由這種直覺去看物質，雖一切所有都化爲不可計較的，然決不是完全非物質的，不過物質的觀念尙未明瞭，所以只看見一切東西，都是特殊的意味，各別的品性，其實在這抽象的意味或品性中，早不能不有物質的趨勢了。換一面說：若真正超直覺，則根本上已超過這些意味精神，因直覺非超過概念不爲功，故凡符號所表現的抽象概念，在直覺中，是沒有的，直覺祇是無所有不可得，而由直覺去證會物質，也祇是無所有不可得而已。若有

所得的，就不是直覺，在外邊轉的更不是直覺，直覺運用理智說固然不對，理知運用直覺說尤其不對，就是我說的非感覺非理知的直覺，如果祇是一種方法，可納於理知範圍，那也何嘗對呢？總而言之：直覺是不可言說的，不可顯示的，不可執取的，不可觀察的，不可亦不可，於一切時間，一切空間，都無所有不可得，得「無所得」，所謂行境，勉強叫做直覺，還不能說出直覺是什麼呢！

總而言之：物質本不是實有的東西，但假施設，所以叫他做鐘，也但有名，叫他做鼓，也但有名，乃至一切所有都但有名，由直覺看起來，這但有名的東西，雖然包羅萬象，而實沒有一個東西，有的只是這生命之流而已。因此所以我們不可不反於理知的範疇，而提倡直覺方法，唯有直覺才能夠參澈生命的源泉，才能打破宇宙間的形形色色，會得時則當下便是，本來無一物，更從何執著起？不會時則

充天塞地無非間斷，人們只好屈伏在物質運動的必然法則之下，永遠跟着他轉，無論如何，是不會跳出來了。

四 『無』之真義

(一)

宇宙萬物都是以『有』爲生，而有生於無，雖現在宛然有，而常畢竟無，這個『無』是無始終的，無生滅的，是不墮在見解計較中的。因其無所有不可得，所以不有不無，有的並不如牛角羊毛之有，無的也不如兔角龜毛之無。有其所以不無，所以都無所住，却又無所不在；都無所作，却又無所不爲；把他和有相比，不可說是有不是有，也不可說是無不是無，然又無障無礙，渾然和萬物同一體，卽此一切萬物都是『無』了，『無』在萬物中，挺然露現了。由此可見天下萬物生於有，而有亦不離於無，無是無所有不可得的，故有亦無所有不可得而已。可惜這個道理不明，於是有柏格森出來，力攻有生於無之說，以爲無是自相矛盾的觀念，其實無所謂無，不過一個戲

論罷了。依他意思，無論指物或指心，無都是有的變相，所以說：「我們不有知覺，決不能想像所謂無，就是知覺薄弱得很，然一有知覺，就有所活動，有所思想，那就是有了」。又說：「無只是失望的名詞，因人們求一物的時候，而忽見非此物，於是起失望之心，而有「無」發生」。由這話看起來，柏格森所謂「無」，不過和有對待的無，不知道對待的無，只是無的俗諦，若真諦的無，則既不出有無，又不在有無，所以甚深轉甚深，微妙更微妙，超越有無，自不是世間見解所能知道的了。但怎樣說柏格森的無，就是俗諦呢？請舉涅槃無名論爲證：

無名曰有無之數，誠以法無不該，理無不統，然其所統俗諦而已。何則？有者生於無，無者無於有，有無所以稱有，無有所以稱無，然則有生於無，無生於有，離有無無，離無無有，有無

相生，其猶高下相傾，有高必有下，有下必有高矣。然則有無雖殊，俱未免於有也，此乃言象之所以形，是非之所以生，豈足以統夫幽極，擬夫神道者乎？是以論稱出有無者，良以有無之數，止於六境之內，非涅槃之宅，故借出以祛之。

然則得意忘言，可見本無的無，並不是一種見解計較，是超出有無之數，所以有生於無，也決不是離有言無，及斷見邪見的無，如果是說先無而後有，那這個無，即爲斷滅無，可萬要不得了。因爲『無』是無去無來，所以說也說不出，我爲着方便起見，說當下便是無，任舉眼前的一個事物，莫不是無，大家如還不懂得的，那就由種種言辭顯示出來，也是竟不能解的了。雖然如此，我還可由遮詮裏確指這個『無』來，不過遮詮是遮詮，但遮淺薄，若甚深微妙的玄義，無論如何，是不可說不可說了。

(其一) 「無」是超過一切心象之外——「無」是無元的，就是無心無物無神的「無」，心是以意志為基礎，有意志然後可見心的狀態，若「無」則實不可得，無受想行識，無意識乃至無意識界，所以一閃之間來觀「無」，而「無」早已飛騰了。因他是所證之境，故不能想像，大凡可想像的都是所證之境的近似的心象，其實「無」不是心象，也決不能把一個心象表示他。就是從希望和悵惘的感情所能認識的無，也和這個無不相干涉，因這個無是已超過一切心象之外；所以要認識他，決不能有心去認識，而應該超過心象，去直接證會他，直到言語道斷，心行路絕時才可。否則以任何心理狀態來認識無，又怎能不把無也作一種心象把捉呢？總之「無」是超出一切心理狀態，而為一切心理狀態的本源，所以希望和悵惘的感情，都只是從「無」而遊離下來的破片；由這些破片，雖也能認得一點「無」的觀

念，然這「無」的觀念，不過一空空的影子，不過表象徵的再現罷了。而柏格森不悟，必以空空的影子爲「無」；卻不知這空空的影子，仍有而非無，今既以有爲無，自不能不以無爲有了。

(其二)「無」不是虛空，無空間性——空雖沒有一個東西，然虛空明明是一個東西，所以把「無」作虛空看，就不異乎認「無」作「物」看了。其實「無」不是「物」，却正是「無物」，但說是「無物」又不是，因我說「無物」，「無物」固然是沒有物，然「無物」一句話。在我所想中，不又是一物嗎？由此可見這個「無」，實在不可思不可說，如一落言詮，就使「無」成爲虛空了，成爲靜止了，遂有許多矛盾衝突的學說發生，如柏格森就是好例。他說：「無是一物和他物相交替的觀念，當其交替時候，對外的知覺方混，對內的自省未起，遂誤會以爲全無」；似此把物交替時所起的距離之

感，來說明「無」之觀念，却不知這個「無」祇是遺漏于「有」的中間的虛空，其實仍是有而非無，因為他是一個印象，——積極的印象。反之我所講的「無」，是無所不在無所不為之根抵的，有以無作底子，而「無」即周行萬有，無所不入；所以「無」可包有，會得時則碰着觸着，當體就是無了，何必于有以外更求所謂無呢？須知離有而言無，則無亦不過等于一物而已，反之以言本無，則不即不離，在有不有，在無不無，故能不出有無而不在有無，若柏格森只知斷見邪見的無，這種「無」，是有所無而無，有所無而無，自然雖無而實有了。總結起來，無並不是一個東西，也不會占一地位，所以才能物物而不物于物，物從「無」而來，故雖萬變紛紜，而「無」獨立不改，因「無」大而有小，「無」無限而「有」有限，無和有不是相對的，所以能獨含容天下之有，就天下萬物之有，而無存乎其中了。

(其三)「無」不是概念，也沒有名——我不能想像「無」，也不能有普遍的或單純的理想之抽象的概念，去表現他。因為概念不過象徵的符號，決不適用於求一切皆空的「無」，「無」是超越一切的概念，所以我們要在概念上，去證明無所有不可得的道理，是不能的；反之即在概念上，去否定「無」的存在，也決不成功。如柏格森他先假定「無」在概念上能夠成立，因為我們所經驗的事物，無一不可消滅，今設其一事物消滅了，又一事物消滅了，別的也以次消滅了，消滅到最後，便有「無」的一個概念。似此把「無」作消滅的結果看，我以為是根本錯誤，而且太不知道「無」是什麼，此實物各可消滅，而「無」不是物，所以決不消滅，於消滅中求無，無不可得，於消滅中要立個無的概念，這無的概念，也是絕的意味的一句話罷了。明白說：凡概念都是集合各事物而成，然「無」已超過事

物，所以事物的存在不存在和「無」兩不相涉，存在的固然是有了，消滅的也未始不有，如果不存在的可叫做「無」，則所謂「無」只在「有」的當中轉，既跳不出有的範疇，還能無嗎？再進一層：就使「無」這個概念，可以成立，則此概念也是有的變相，因為沒有概念而不屬於有的，也沒有概念而能親證無的；反證起來，「無」決不是概念，人們不能把一個抽象的概念來籠罩他，猶之乎我們不能因他不是概念而取消他的存在。同理，「無」也決不是一個名詞，名也不稱體，但他雖沒有「無」的名，而「無」早已存在了。

總而言之：「無」就是無所有不可得的本體了，非內非外，非小非大，非一非異，非明非闇，非生非滅，非粗非細，非動非靜，非剛非柔，非獨非非獨，非有相非無相，非非有相非非無相，非有無俱相，乃至總說，依一切衆生所行言說境界，都不相應的。由此可見無

是不可說不可說的，得「無所得」如何可說？超尋思境如何可說？若可說的都是戲論，只要人親切分明，能夠超出一切，一任直覺的時候，就當體即是虛無本相，乃至一微塵都是虛無本相，於是所有山河大地，就立時給他打碎了，而真生命也活活潑潑地無所留礙了。

(二)

宇宙間一切現象都是由「真生命」流出，也無不還到「真生命」去，因為真生命就是一切現象的虛無本相，所以超越凡情，很難輕易的道破他，如從前形而上學者，高談本體如何如何，是一元，是二元，是唯心，是唯物，其實在真生命裏都沒有這回事，真生命見無所有不可得的，是自己如此的，所以超過一切言說，如要問宇宙的本體，當下就是本體了。要問宇宙的本源，當下就是本源了。可見真生命畢竟了不可得，如何可把概念或數理來範圍他？如何可用辨證或

推論的方法來捉他？須知凡可以範圍的，都祇是一個東西，可以推證的，都祇是一句說話。故於真生命上，混然無所知，才是真知；茫然無所見，才是真見；我們說本體就不是本體，說現象就不是現象，難道真和人們的知見作拘，實在生命的真相如此。總之真生命是始終不可說的，要說只能從反處說起，所以我為方便起見，不妨把從前形而上學家的根本謬習，拿來批判抉擇一下，然後真生命的哲學才好講。元來形而上學家，都有個共同的傾向，就是超出我們意識中現象世界，去懸想個宇宙本體，却不知宇宙本體當下便是，所以自本體而現象，本體即在現象當中，可惜形而上學家不懂這個道理，終日不離「玄之又玄」的本體，還要於本體外求本體，自然只算臆談不可靠極了。復次：形而上學家所說的本體，是從心理狀態以內發現的，所以在分析的着眼點上，把整個的心割成七零八碎，以為那最後

不可分析的心，就是本體了。却不知依分析求得的東西，祇是割據心的變現行相的一片一段，並不是本體，却正是本體所否定的。因為本體是永不間斷，所以不可分析，一分析就不同。會得時這整個的心，即是本體了，若謂這一心內更有個本體，那這個本體，只好叫做形而上學家的玩意兒罷了。由此反證起來，可見生命的真相，並不如形而上學家所懸想的神祕的一個東西，是無所有不可得的實在東西，如果人們會得真直覺時，就不難發現他了。

固然形而上學，在現代不無進步，如柏格森，排斥各種概念，說本體唯有用直覺體會才得，因而主張動的一元論，但這動的一元論，老實說還不過心物二元的變相。一般哲學家，總喜歡主張宇宙出於一元，以為最普遍的，最根本的，是不可以不一，其實真正的一，是不可說不可念的，如有一則不能不有二，今柏格森既以宇宙本源歸于

唯一不可分的動，就自然而然的有可分的靜一義發生，因動和靜都是所謂『有爲法』，所以在這唯一不可分的動當中，自不免有順逆兩轉，當逆轉時候，就漸漸的靜起來，便是二元而不是一元了。不但如此，就是這一動，爲着實際的需要，也是可分作一片一段的，因他有分析的可能，就可見所謂一，也不外多元而已。總而言之，凡所謂一元，其實都是託足二元，而說爲一元，不過或取心，或取物，或兼取心物，或兼取心物的混合體，有這些不同罷了。反之我說一元的本體，則實不可說不可念，換句話說：就是非心非物，非一非多，非有非無，非生非滅，非來非去；乃至一切都非，一切歸無所得，能所也沒了，本體這句話也沒了，所謂真正的一元論如是如是。

由此看起來，可見真正的一元，就是『無』。所以對二元多元可說是二元論，而一元的一，也畢竟無所有不可得，所以對有元又可

說是無元論了。須知這個「無」，因不二所以非一非二，而且不落有無；因不落有無，所以不有不無，就世間所有的東西，碰着觸着，都可說是這個本體——無。這麼一來，便可見無元的無，徧一切處都是，所以大般若經觀行品把色歸入不二無妄法數，一切都是無，一切都是無，這個「無」難道是斷見邪見的無可以相比的嗎？懂得這一層，才好演明無元哲學的真意所在，於無言說中而有言說，於不可探討中而加以探討，說了不算，算了不說，如果能不把我的話作光景來玩，那末我就可以大胆告訴大家，這個「無」，就是「無心」「無物」「無神」的無，一切都無所有，唯有這「無」，一切都不可得，唯得這「無」，這「無」就是宇宙間一切現象的本原了，而且是宇宙一切現象的究竟了。分開來說：

(1) 無心——宇宙唯心所造，不過這個心，還是自無而有，爲

有念慮的心，差不多宇宙的存，全靠這心作背後的護持力。（大乘起信論說：一切諸法，皆依妄念而有差別，若離心念，則無一切境界之相；又說：三界虛偽，唯心所作，離心則無六塵境界；又說：世間一切境界，皆依衆生無明妄心而得住持，均說此）。所以心生則一切境界生，心滅則一切境界滅，心就是生生滅滅的原因，自這個心忽然生起了以後，於是才有世間現前，可見宇宙本來是沒有的，不過由心這一轉，而恍兮惚兮的放散出來。心是能見能現的，宇宙就是所見所現的，所見所現的是自無而有，故能見能現的也是自無而有的。由此可見心更沒有別的好處，只是一剎那一剎那的生滅心，宇宙依生滅心而有，而生滅心則本沒有實際的存在，好比鏡中影像是沒有自己體性的；所以要窮究這個心的本源，則知實從惑而起，因惑而心動，於是由無心而有心了。（大乘起信論說：不覺心起，而有其念；又說

：忽然念起，名爲無明，均說此）。這麼一說，可見生滅心本來無心，依不生不滅心才有生滅心，這不生不滅心，就是無心，所以『無心』是心的本源。（大乘起信論說：心起者，無有初相可知，而言知初相者，卽爲無念。又說：若得無念者，則知心相生住異滅，皆無自立，本來平等，同一覺故，均說此）。我也不惜方便，直指這心源的『無』，作無元的無看了。雖然如此，我所講無心，也是甚深微妙，不許濫說的，大家不懂，總以爲無心是無之又無的心，其實不對，無心就是整個的心——本體，因爲一念不生，前後際斷，所以叫做無心，會得時則一切世間碰着觸着的，都是無心。（大乘起信論說：推求五陰，色之與心，六塵境界，畢竟無念，以心無形相，十方求之終不可得，若能觀察心無念，卽得隨順入真如門，卽說此）。這個心洞天徹地，充塞流行，不是心却是心，然則是心的怎樣？是心的不

是心了。

(2) 無物——「物」並不是外邊有的東西，祇當自家妄心起的時候，才於渾淪爲一的真生命上，割割許多物來，其實物本無物，如妄心滅時，就物質亦不可得，更沒有什麼大小遠近，以及動靜狀態可見了。(大乘起信論說：以依心動故能見，以依能見故境界妄現，離見則無境界；又說：一切色法，本來是心，實無外色，若無色者，則無虛空之相，所謂一切境界，唯心妄起故有；若心離於妄動，則一切境界滅，均說此)。這麼一說，可見物的觀念是從杜撰來的，澈底講，這個物的觀念尙且沒有，何況物這個東西？而且卽就物論物，也可見物是自無而有，是沒有自己體性的。何則？依空宗的道理來觀察，則物的存在，完全屬於因緣，因因緣而有的物，實卽不是一個物。(蔣維喬君講演三論宗之宇宙觀，曾就眼前最顯見之物爲

例，茲摘錄於此，以資參證。蓋顯見之物，莫如水火，試取水分析之，知是輕養二氣和合所成，即知輕養二氣和合爲因，冷縮爲緣，而後爲水，如是即可從事推測；今問輕養未和合之前，二氣之中已有水性否？如其先有，則不必假借輕養和合之因，冷縮之緣，已先見水，如其先無，則雖假借輕養和合之因，冷縮之緣，亦不得水；而見因緣和合生水者，實即無水。……如是一一推求，可知一切事物，若實有者，必有自體，若有自體，即應自生，決不從因緣生，今推測之餘，乃知無一物不從因緣而生，即知無一物可說爲實有矣。因物不是物，所以看見一個東西，等于不看一個東西；說一句話等于不說一句話，這才是真正的覺悟，到了真正覺悟，才能現證物未生以前的本來面目，——這就是無物的「無」了。但這無物的「無」是什麼意思呢？我們不要誤會，以爲無物的無就是無之又無的「無」，若有可

無的物，那末，這個「無」還成個什麼？須知「無物」的妙處，即在眼前見得森羅萬象，却不見一個東西，物是無所有不可得的，所以一切物都是本來空寂，無須去打破他，乃至虛空無破碎，就破碎了，大地不平沉，就平沉了，一微塵都不須打破，而宇宙革命便實現了。

(3) 無神——我要證明宇宙的存在，都覺着不可能，何況那宇宙的創造主——神？而且那有人格有意志的神，也實在和「無」的本體不合，因為本體是非意志的，所以無元的無，在這方面看，也就是無神的無了。總而言之：無元的無，就是這無心，無物的無，有心纔有物，有物纔有造物的神，今既一念不生，自然沒有物，更從何有神呢？因為畢竟無心，無物，而且無神，所以畢竟空無所有，不可說不可念，我在這裏說了半天，還說不出來，也終竟不可說了。

(三)

宇宙萬物是沒有自性的，若有自性，就不應變異，然現見一切物都有變異，忽有忽無，忽生忽滅，忽動忽靜，忽緊張，忽弛緩，所有形形色色；無不在那裏變異，可見這些無常的東西，都是沒有自性的了。復次：若物有自性，就應該自己如此，決不屬於衆因緣，而現見一切物，都是從因緣有所生起，如水以輕養二氣和合爲因，冷縮爲緣，而後爲水；火以炭養爲因，燃燒爲緣，而後爲火，可見這從因緣生的，沒有一個東西，可說是自己如此，因爲都無自性，所以自性本無，——就是無所有不可得的『無』。然這『無』也不是離因緣自然有性，而因緣也本是無所有不可得的，所以因緣不有，也不復更無，非有非無，這才是一切物沒有自性的真諦。這麼一來，可見物這個東西，卽因無常所以無，由無所以物物全真，物都是無所有不可得的本體。會得這沒自性意，則這現前的一切物——就是本來寂靜，

自性涅槃的「無」了，就無生無滅，無所從來也沒有去處去了。因此所以宇宙萬物，一向都無所住，也沒有住體可得，畢竟無生就是物，物就是畢竟無生了。再進一層：爲什麼知道物畢竟無生呢？簡單來說：是因物非所作的原故；若有所作，必定有所作和作者，然所作畢竟無所有不可得，故能作的創造主亦無，若問創造主不無，就要問創造主作萬物，是住在何處來作萬物，這個住處是不是作者自作？若作者自作，爲住何處作？若住別處作，別處又是誰作？由此看起來，可見萬物決不是作者所作，既沒有作者——創造主，也沒有作的宇宙萬物，所謂宇宙萬物，祇是「無」，在「無」上看起來，當知時間無所有，空間也無所有，所以過去世，過去世無，未來世，未來世無，現在世，現在世無，三世同時，三世同時無，乃至虛空無量無邊，而虛空無量無邊無，如是一切都無所有，畢竟不生，不生又那

裏有滅呢？

原來所謂生，就是自無出有的意思。

（劉熾周易義曰：自無出

有曰生）簡言之，物因緣和合名爲生，然推測之餘，則因緣和合生，也畢竟無生。何則？若衆因緣和合而有物，那末，和合中已有物了，物先有自體，何須和合纔生？又若和合中沒有物，而從和合生，那又不然，和合中沒有物，怎樣和合生？再進一層說：若在因緣和合中，而先有物的存在，則物在和合中應有，而實無所有不可得；又若和合中沒有物，則物已沒有自己體性，當體卽「無」，因緣又安得有？由此可見因緣卽是空無，因緣無故，當知宇宙萬物一切生而不生了。不但如此，這個生亦了不可得，若謂生是有生，就要問這生是未生而生？或已生而生？未生沒有體，決不能生，已生就已生了，那裏更生起？就是離却已生未生，拿生時來說，生時倏忽滅盡，

總沒有生性可得，可見萬物不生是決無可疑的了。即因萬物不生所以不滅，生和滅是對待着說的，離了生便沒有滅，萬物無生，安得有滅？既知不生不滅，則知這個茫茫宇宙，成也何曾成，壞也何曾壞，而眼見的生生滅滅有有無無，都祇是癡人妄自計度，若由明眼人看起來，這個東西，本來如此，動也不動，（物性空故不動，非以各性住爲不動）沒有一個東西不是空寂，沒有一個東西不是凝然常住，在這空寂常住的『真生命』中，爲問怎樣生那麼滅呢？

固然一切都不生，一切都不滅，然表現而有生滅，在這生滅的生命中，生而不生，滅而不滅，一生一切生，無滅無不滅，要說他沒有生滅是容易的事，若證明他是生生滅滅，就未免太勉強；然我爲方便起見，也不妨以生滅法證無生滅法，以無生滅法證生滅法，——這麼一來，就知道宇宙所以有進化，全靠生滅法在那裏滾動，但生滅法是

什麼呢？由我看起來，祇是生這一動，這一動就不住的動，就成爲懸延創化的宇宙生命了。由此可見柏格森說的『真的時間』，其實還未夢見大宇宙的底蘊，而所謂宇宙底蘊，是隱祕而含藏於生之衝動的背後，就是所謂不生滅法，就是『無』，也唯有這無生滅的『無』，才真個沒有間斷，才是主動的東西。反之柏格森所謂『真的時間』，在進化的道路上，忽而緊張，忽而弛緩，忽而順流，忽而逆轉，忽而在時間上流轉，忽而在空間上開拓，刹那無常如此，難道可說沒有間斷？有間斷就祇是生滅法了。再明白說：我因萬物本無，故說不間斷的道理，若果有個沒間斷的東西在那裏，就無論如何，總有間斷時節，如柏格森以『真的時間』爲沒有間斷的本體，其實『真的時間』，雖不是固定的，凝滯的，却仍有個渾融流暢一線相延的活動體在，既然有個動體，那末依照人們的智慧性，自不能不分析他，作一

片一片一段一段來看，於是「真的時間」就間斷了，就成爲自無而有自有而無互爲推演的進化了。這麼一來，可見爲着實際的需要，在「真的時間」上是不能不自求分段的片面觀，把那永無間斷的心的經驗，支配在歷史法則底下，無而有，有而無，進化變成生生滅滅的分段生命，這不就是生滅法是什麼？總而言之：生之一動，就是無始劫來的生死窠窟，有了這全整的一動，就自然而然的有無數的靜止相發生。換句話說：這一動就是生滅中事，如果這一動都打碎了，那末所現爲一片一段的靜相，都不過如陽燄的水，波波都不相觸，還有什麼生滅不生滅呢？華嚴經說得好：『譬如河中水，湍流競奔逝，各各不相知，諸法亦如是』；又說：『以此常流轉，而無能轉者』；如果懂得這個最深了義，就知道生滅法本來空寂，沒有自己體性，所以雖終日流轉，却沒有可流轉的一個東西，依不生滅而有生滅，依生

滅而有不生滅，同時生滅，同時不生滅，乃至一生滅一切生滅，一不生滅一切不生滅，所謂『無』之真義，如是如是。

最後，我直截根源的告訴大家，這不生不滅，不常不斷的本體，決定不從他得，離一切現象，即一切本體，若謂於現象外更有本體，那都是我從前的方便說法，現在已自把破綻宣露出來。因本體只在眼前，是無所有不可得的，所以現前的世界也是無所有不可得的；因世界是無所有不可得的，所以最後解脫也是無所有不可得的，若能透過這個黑幕，你就得「無所得」，而永離一切虛幻的影像了，就是解脫了。由此可見解脫是不可能的，也可能的。祇要你親切分明能于一切無障無礙，無所取著，那末，你就無時不解脫，而無時得解脫，如如不動，而『真生命』現前了。

附錄

虛無之什八首

「歸去」

我去家二十年了！

只爲世事纏綿，早忘却我家，儘管在外邊轉；

忽地一聲猛叫：

「浪子呀！快回頭！外邊轉得不耐煩了！爲什麼不歸家

去？」

歸去！歸去！那是我原來的家，不歸去幹麼？

我硬着心腸歸去罷！

管則甚世間的興和廢，名和利，人造的虛榮，眼淚洗不清的淒楚

，早迫着我不如歸去！

歸去！歸去！

『到虛空去』

我從虛空來，還向虛空去。

虛空是我本來身，也正是我們歸宿；

我去！ 我去！ 把身意斷滅，吹成灰的我，也自和虛空無二。

虛空裏沒有國，沒有人，沒有曠，沒有喜，既遠離你和他，也沒有他和我；

那不是淨土？ 那不是涅槃？

證得虛空時，方知道人間的墜落，生存的淒楚。

誰送我從虛空來，誰送我向虛空去？

但誰也不送我從虛空來，誰也不渡我到虛空去；

我來時自來，去時自去；

我去！我去！用不着渡夫渡我；

只憑一念真實，我自赤條條地到虛空去。

「空觀」

我心本來空寂，

如同虛空一樣；

虛空猶如淨鏡，

把大地山河作鏡中像；

大地哪！

山河哪！

任你不絕的興波浪，起瀑流，
總逃不出我『空無所有』的心外。

「宇宙和我」

超越宇宙，只唯有我；

我的精神貫徹在宇宙當中；

唉！

我 是宇宙，

宇宙就是我；

我也只得赤手擔當，

何須說放下時節？

「送慶哥」

慶哥！ 你莫悲觀！

真，美，善的前途

請你開闢；

黑沉沉的宇宙，

望你打破；

努力吧！

奮鬥吧！

我們還在，

誰道解脫不可能；

只憑着一念真實，

自能把宇宙重新改造！

「人生」

——與適之先生——

人生天地間，究竟爲什麼？

這個問題解決了，難道這糊塗世間還有嗎？

*

*

*

適之！沒目的底人生，還要他幹麼？

臭腐好了！

消滅好了！

「死」是神的愛娘！

我們找娘去！

哦！這不是牢籠的天地？

這不是苦海的人生？

你說：『懦夫是不敢生活的』。

懦夫問你：

『敢生活的生來做什麼？』

『反教』

和尚寺的鐘聲，噓……噓……噓……

長老的良心 Down……Down……Down

說什麼阿彌陀佛！阿彌陀佛！

再神通廣大的如來，我如今也要趕他西天去了！

黑蠅蠅……黑蠅蠅……

把教門的黑霧窟揭穿，看那一簇簇的寄生蟲，何處立足！

把皈依三寶的叩頭蟲呢？

更不容他不生生餓斃。

我那時再焚燒七寶伽藍，打倒羅漢，掃蕩妖氛；大踏到那：

佛頂上，寶塔上，

高唱我大虛無的歌兒。

「明夷操」

——獄中絕命書——

吾聞烈士殉名，哲人殉道，吾殉名乎，殉道哉！道之衰矣焉攸

避。於是吾入獄百有一日矣，念久幽長約無窮時，則慨然有慕於伯夷首陽之行，義不食死。死吾志也，又誰能揚波醜醜，以苟全性命於亂世終其身哉。因廣探薇遺意，作明夷操，其辭曰：

：明入地中兮，義不食矣；
以灼熱人兮，孰知其極矣。
至德之代曷來之遲兮，我不逢其適矣。
吁嗟歸去兮，世溷濁不可居矣。

無元哲學終

民國十一年十月十六日初版
民國十八年四月二十日三版

本書

●實售大洋三角●
●外埠加寄費三分●

創造社叢書
第五種
(學哲)
無元哲學

版權所有

編輯者 創造社
著作人 朱謙之
發行人 趙南公
印刷者 泰東圖書局

總發行所
分局

上海四馬路一二四一五號
泰東圖書局
南京 太平街
長沙 南陽街



大同共產主義

朱謙之先生著

定價四角 寄費四分

本書宣傳中國政治之傳統精神，以人性為基礎，以大同為門戶，以美的社會組織為匡廓，以禮樂為妙用，以游藝為依歸，意在撥亂反正，以躋斯世於永遠太平而止。

上海泰東圖書局發行




倪貽德 著

玄武湖之秋

實價四角 寄費四分

本書是新進作家倪貽德的創作小說集、是他對於新文學第一回的貢獻、他是一個青年畫家、俱有藝術的天才、所以他的文字十分美麗、本集所收皆一時難得之作、實歡喜新文學的所必讀之書！

上海泰東圖書局發行



楊幼炯先生著

社會學述要

本書採取近代社會學各種最新進最精確之理論，將社會學之容及其研究之目的和方法與他社會科學之關係詳細述明，頗足與讀者一明瞭之觀念，殊適用於高級中學及大學預科之課本，如蒙學校大批購置無任歡迎。全書一冊，定價五角。

上海泰東圖書局發行



盧冀野作

愛的指導者

三 絃

定價三角

本書分爲三篇：一、金馬是寫戀愛與道德的衝突、女子貞操問題、二、T與R是寫三角戀愛、以散場爲最後的解、三、落花時節是寫純潔的初戀、最足珍惜的。

上海泰東圖書局發行

雪萊詩選

郭沫若譯

定價二角 郵費二分

著者雪萊爲英國的大詩人，譯者郭沫若乃中國大詩人，以大詩人而譯大詩人的詩，不啻錦上添花，故未出版時，來詢購者踵相接至，其價值可想而知，譯筆流美，洵爲近時之佳本。

上海泰東圖書局發行

天喬 劍波 合著

新婦女的解放

全書一冊 定價三角五分

這本書是天喬女士劍波先生的論文集、他們誠懇懇鮮明的指出了婦女解放的新出路、願我青年男女同志們、都能從這本書裏從新覺悟、共同攜手努力奮鬥、來建設一個完美的社會。

上海泰東圖書局發行

近代文學家 實價五角

蔣啓藩編譯

本書搜集世界各國近代文學家的評傳，合爲一冊。共五十餘家，約三百十餘面。他們的思想，他們的生活，他們的著述，都詳盡無遺，若一讀此書，不僅關於一個一個的作者，可得完全的知識，並且由他們的關係與影響，可以窺悉近代文學的諸潮流，所以這本書，實是把作者做中心的一部近代文學史。凡研究新文學者，不可不一讀。

上海泰東圖書局發行

上海圖書館藏書



A541 212 0007 6149B

周全平 著

煩惱的網

實價三角五分 寄費加一

是書乃創設社中周全平先生最近的小說集、內容含有很好的精緻小說九篇、關於社會的、愛情的、都有、他有他特殊的作風、精細的描寫、益以動人的事實、凡是看見過他的小說的人、無不深深讚美的、現已六版、購者從速。

上海泰東圖書局發行

731

86

泰
德
部