

卷之二 著

卷之二 著

上海
大新書局印行



革命哲學目次

序文 (袁家驊)

序詩 三章

宇宙革命底狂歌 (郭沫若)

微光 (鄭振鐸)

宇宙底革命 (鄭伯奇)

第一章 革命的眞意義

第二章 革命與進化

第三章 革命與創造衝動

第四章 革命底心理

第五章 革命與哲學

第六章 革命底目的與手段

革命哲學 目次

革命哲學 目次

二

第七章 革命底思想

第八章 革命與自由

第九章 革命與羣衆運動

第十章 革命與唯心史觀

第十一章 革命與新生活

第十二章 革命者的性格與精神

第十三章 革命的人生觀

第十四章 革命主義在進化中

第十五章 虛無主義——革命底哲學

第十六章 宇宙革命預言

序

(一)

宇宙本指時空而言，無限無涯，看不到，摸不着，自然科學，祇能從現象上解釋，而不得其實際生命，惟哲學告訴我們，各本其原有直覺力，體會一下，才曉得宇宙在歷史（時間）上，是永遠流行進化，繼續向前，破無限的過去，開無窮的未來，支配於進化軌道中，而種種色色的空間，隨着轉變，無有稍停。此就動的現象——進化的道路上講。若窮其源，宇宙發生，也祇是一動；一旦發生，仍不住的動，動力增加，時間流轉愈速，空間開拓益廣，遂形成現實的宇宙。所以現實的宇宙，無非動的結果，動的表现，沒有動，決不會有這個宇宙。而宇宙進化的意義，就是動和變易，倘以固定機械，永保常態去解釋宇宙，便大錯特錯。

知道動乃進化，變易乃進化，故凡存在於過去的，到現在就會消滅，存在於現在的，到未來又安得不歸於一盡，至其所以會消滅的原故，就是因為動和變。動而變，變時死一切，生一切，已有者消滅，未生者實現。過去種種，現在種種，不過在時間進化上流行了罷了！而方生方長的未來，其意義

自不同於過去現在。雖謂真時是繼續不斷，不能在本體中段分畫界綫，然進化在時間上的意義，只有開新，沒有保舊，只有消滅，沒有苟留。所以今昔不足語未來，今昔不足律未來。

上面說過，宇宙進化，是動的意義，在發生方面講，動才發生宇宙；在傾向方面講，動才消滅宇宙，這是自然而必然，全部活動的法則。進化論的柏格森，曾努力闡明進化中途，而對於進化的兩端，既不否認，却甚疏忽，仍不免失之於偏，而此處所論，則指進化的全部，中途和兩端，均等看視。

既知動即進化之義，乃可進而推求動之原力，怎樣會動？誰使之動？這便入於宇宙生命的問題了。宇宙蘊底，本潛伏着生命之大力，柏氏謂創造的進化，其本源由於「生之衝動」，就是「神」的作用。柏氏之所謂神，是內在而非外來。換句話說：神是動中的不動，——主宰動的東西。根本是一體所發，並非離此另立。詳細講來，動是自動，自己如此的動，動是生命之力，主動者也是生命之力，一體而二用。復次，生命的意義，究竟是什麼？柏氏尚未明白指出，不知實際上有一種滿佈而充實，隱秘而含藏於宇宙及人生之底奧的，就是「情」。

「情」為宇宙人生之真生命。沒有生命，宇宙人生，都不得發生存在，而宇宙人生之發生存在，也祇是情之流轉，宇宙和我——具象的我——等現象，是「所生的」，非「能生的」，並非一切——

宇宙人生——可以先本體（情）而存在，乃是由本體——情——之放射而出。現象有生滅有差別，本體則脫離一切相。所以情是永遠存在，常住不往的。情爲一切之本源，是『無窮無限的實在生命』。宇宙和人生，盡情之放散罷了！

生命花的開放，乃是情的流行，流行時就是動，就是進化。生命之進化，情之流動，其義則一。而情的本體究竟怎樣？這便脫離一切言說相差別相了，他是無元，是虛無，是絕對，而情的用——動——流轉，却生出現象，相對，在一元上滾動，創成一種進化史。換句話說：情（體）動，而一切發生，（用）惜新進化論的柏格森只見情之體的用，而未見情之自存的實體。

情是一切的生命根源，方情流行而有進化，這是純正哲學的論據。而在應用方面，便成了革命哲學。革命哲學是闡明一種真情生命革命進化的學說。而這種學說並非裝飾品，乃是足以引起我們實際行爲的。

(11)

革命與進化，根本只是一個意義。革命順着進化道路走，沒有革命，進化就會失掉許多助力，增加許多阻力，因而黑暗虛偽等強權，每易障蔽光明與真理。所以二者走一樣的路，實際上沒有

差別可尋。而在作用上講，進化是自然之運用——生命力之流動，而也是有爲的結果。革命便是有爲的努力。既然進化是自然，又何用着革命呢？元來自然進化道路中，分順流逆轉二種，逆轉（物質）是破壞生命之向上，而自行向上的。革命方法，便是一面破壞了逆轉的物質，一面却隨着順流，使減去其阻礙力，且永遠向着進化正軌上走。柏格森雖也分生命進化爲兩層——順流，逆轉，——不過自取調和說，以爲順流與逆轉，相反而可以並存。其實不然，逆轉（物質）勢力增大，順流便會因循墜落，進化道途中，便會發生絕大危險，而把柏氏敢認識不敢實現的『縱橫無礙之創造的活動力』沈淪泊沒了！復次，順流與逆轉，既不相容，我們因爲生命向上努力，便不該取調和說。不然，便是墜落的徵象，理知分子之充塞所致。而一綫真生命，將愈失其本真了！真正進化論者，有鑒於此，反對這種調和說，認明精神——情——不必表現於物質，順流不可牽就逆轉，而主張破壞『違逆精神——生命——情——的物質』。實因二者不容調和，沒有調和之可能，不然，調和之結果，吾人將沈入於理知（物質）虛偽中！進化暫停！宇宙亦黑暗！因此故，我們對於逆轉的物質，取絕端的破壞，這種方法，就是革命。所以革命是擁助進化，維持生命，到達本體的方法。

宇宙革命，是破壞現實的宇宙，幫助生命的進化，向着本體進行的，此理已如前述。又當情流

行於真時——生命的創造開展，而成進化，外面既沒有「超然之神」與「上帝」，在上主宰使命，所以是絕對自由。而進化的本身，却有自然軌道可尋，——就是歷史法則。這種法則——無——有——無……永遠向上向前，為一直綫之流；他的結果，決非偶然，決非紛亂而無意義。故進化的真理，有自由，亦有法則，能創造，亦能消滅。而革命是依着法則，做自由的活動，消滅現實，做創造的工夫，所以革命就進化之說，其成立也正在此。

總之，宇宙革命，在進化全體上，祇是情之一動。前面說過，宇宙因情（本體）動而發生，亦因情動而消滅。宇宙是現象，故脫不掉生死相，我們本此原理，去破壞，——消滅，把宇宙死掉。在宇宙自身是進化，必至受歷史法則的支配；若在我們為着真理而努力，便是一種絕對真實者要求絕對真實的態度。

(三)

我們知道，本體（情）是渾一不分，若對現象說法，是無而非有，宇宙和人，其根源其究竟，就是這個本體——情，不過處此現象中，做破壞現象的事，以達到「復情」的要求。這種偉大事業，究竟誰去擔當呢？這不是神，而仍是情的本身。情流行不息，故現象會自然消滅；而和情——本體——

合德的情人，亦因情之要求和傾向，出而擔當宇宙革命的事。所以生命之進化，和宇宙革命家，是同等的服務，同等的用力，不過一是趨向於肯定，積極，一是趨向於否定，消極，一是順流向上，一是破逆轉向上。而否定，消極，破逆轉，就是肯定，積極，順流的工夫。至其作用的結果，還是一樣。所以破滅現象——宇宙，是進化的必至，也是我（起具象之我，合德於本體的）義不容辭的分內事。

宇宙革命家，是愛護真理，尋求本體的我。故這個我，是真理的寄托，是本體的本身。倘人們是認識真我，認識自我生命的，就不會超過一切現象界，與本體合一，所以我和本體，只是一個——情。情就是絕對真理。不過這個本體的我，因現實一切未解脫，所以自己不能先求解脫。而目擊現世，常為熱血鼓蕩，真情燃燒，遂勵勇鼓猛，硬着頭皮，和虛偽黑暗等強權宣戰。對於現實的宇宙，根本推翻，全部破壞，這種行為，就是情的活動，就是絕對真實的態度。外面觀察，好似激烈，而根本性質，却是順的，自然的；若論其所要求的結果，在進化全體看法，未有不到達實現的。

(四)

最後，吾友謙之主張哲學就是革命的學問，而革命是有實際努力的。故我知革命哲學出世

後，定能引起世人許多實際上的行爲。願二十世紀的人們奮起努力，因作革命歌一首，歌曰：

○

悲壯的青年！
嗚！哭罷！哭罷！
哭罷！

熱烈的心血！
沸罷！沸罷！
沸罷！

自由在那強權的領土呀！

真實在那虛偽的侵佔呀！

光明！光明！
早被黑暗掩遮！

人們呀！
哭的是現實黑暗！

愛的是未來光明遠大！

○

革命！革命！
前途有無限光明！

破壞！破壞！
破壞了黑暗，才見光明！

強權的宇宙，
罪惡的人生，
嘗給他一個消滅的福音！

熱血洗淨虛僞，枯淚盪去牢籠。

人們呀！莫忘掉！

「光明在前，由你去找尋；

到光明的路，由你去開闢！」

可愛的廿世紀青年呀！牢記着：

「留得我們一綫生命，便和宇宙去拚

認識了自己的一點情，就把苦海廓清！」

革命！破壞！前途有無限光明！

○

噠……噠……噠……

血鐘響了！血鐘鳴了！

湃湃……澎湃……澎湃……

血潮起了！血潮湧上來了！

光明鐘呀！

光明潮呀！

祝我們的光明先鋒，努力向前！鼓勇直沖！

虛空麼，破碎了！

大地呀，平沈了！

光明了！光明顯出了！

永遠無限的本體新境閃照！

一九二一，七，二〇，袁家驊

革命哲學序

一〇

宇宙革命底狂歌

郭沫若

宇宙中何等的一大革命哟！
新陳代謝都是革命底過程，
暑往寒來都是革命底表現，
風霆雷雨都是革命底先鋒，
朝霞晚紅都是革命底旗纛，
海水永遠奏着革命底歡歌，
火山永遠舉着革命底烽火，
革命哟！革命哟！革命哟！
從無極以到如今，
革命哟！革命哟！革命哟！

宇宙革命底狂歌

宇宙革命底狂歌

二

日夕不息的永恆革命底潮流！

偉大的暗示——黃河！楊子江！

我渡過血濤滔滔的黃海，

你們吐出渾身底血液來

把海水都已染紅了！

黃河楊子江上的居民！

那來千鈞的重力把你們的眼臉壓閉了？

這麼明目張胆的，偉大的暗示

你們不體會驗嗎？

你們是些無機體麼？

你們是那河畔上的沙石麼？

你們是只好被澎湃着的潮流淘瀉的麼？

快在這血河中添一點血嘍！

快在這血海中添一點血嘍！

教那血濺滔滔的黃海

把全球底海水和盤染紅！

革命底精神便是全宇宙底本體了！

宇宙只是一個動！

宇宙只是一顆心！

心是一個炸彈嘍！

他的炸藥便是這股真情！

這便是革命底精神！

只消我們一擲！

請看這個龐然的宇宙

宇宙革命底狂歌

宇宙革命底狂歌

四

迸出鮮紅的火雲！

擲！擲！擲！

把我們這砂上建築的樓台打破了罷！

(二〇八二三於上海)

宇宙底革命

伯奇

看哟！死沈沈的黃海軒然要起大渡了！
火輪般的爆彈就只準備着投下去。

啊！朋友們，醒來罷！再沒去空談！

什麼叫做生命？

什麼叫做創造？

什麼叫做進化？

什麼叫做活動？

我信這全部不過是宇宙革命的別名哟！

宇宙底革命

二

宇宙底革命！

驚人的新發見！

這實在是最凡庸的真理；

是我們日常所體驗的！

不，看，雷，電，冰，雹，波，濤，風，雨，那一件不是宇宙革命的表現？

火，人類偉大的發明，那不是宇宙革命的象徵嗎？

啊！激烈的新陳代謝不是宇宙底生命嗎？

啊！不破壞的創造這宇宙可是能夠有嗎？

啊！宇宙底進化不是無限革命底縮圖嗎？

啊！宇宙底活動不是表示恆久的革命嗎？

啊！一切都是宇宙革命底別名！

啊！革命！革命！神聖的革命！

刀已經放在我們的頸上了；
沙上的破屋也要倒下來了；
爆彈却在我們的手中！
不要忘呀我們的時期到了！

我們準備着血來洗污濁的黃海！

我們拿着火輪般的爆彈去歡迎光明的太陽！

(一九二一·八·二三·上海)

宇宙底革命

微光

以此代序，序謙之兄的革命哲學

微光，微光，

來呀，來呀！

微光，微光，

貫入黑霧之心呀！

Batara 高坐呢，

Batara 高坐呢。

亞當之子忍受着苦役，

忍受着鞭笞槍尖呢。

微 光

鄭振鐸

羞呀，羞呀，

亞當之子！

竟匍匐麼？

竟呻吟麼？

竟低首於 *Queen* 之前麼？

竟永久的忍受麼？

青年之血——沸呀，沸呀，

神聖之淚——流呀，流呀！

把 *Queen* 的寶座燒掉吧，

把 *Queen* 的寶座漂掉吧！

卑怯之生呀，

尊嚴之死呀！

Inses
呀，

Soplia
呀，

我拜，

我拜！

Satan 高坐呢，

Satan 高坐呢。

亞當之子忍受着苦役，

忍受着鞭笞槍尖呢。

微光，微光，

微光

微光

來呀，來呀！

微光，微光，

貫入黑霧之心呀！

三〇八二四

四

革命哲學

第一章 革命的眞意義

(一)

平常的人怕革命比怕世界上什麼東西都利害，其實革命何曾可怕，你要是個一念眞實的人，就請憑着眞情把革命的性質，窮原竟委的想過一番，覺得對，就歡迎他，覺得不對，那也由你幫助黑暗勢力，去摧殘革命去了！

從表面觀察革命，固然是破壞的，暴動的，好似提倡革命的人，都是殺人不眨眼的破壞狂（Clasomania）；而從底子裏看去，那些高唱革命，不怕危險，大胆奮鬥的朋友，究竟爲的什麼？難道眞個假託革命，作犯罪的掩飾？不對！革命是有主義的，在他破壞的運動背後，還有新理系的建立，可惜那決意排斥的人們，沒有看到罷了。

元來眞正的革命，是爲着求『眞理』而有意義。因爲不眞求真，凡眞理所在的地方，就是赴湯蹈火，也只管向前；反之，與眞理違背的東西，任他是天大的證據和權勢，也要極力推翻，非革其命

不可。復次，革命是求『實在』的向上努力，對於不實在的東西，如一切人工杜撰出來的圈套，都要根本上取消他，打破他，就這樣求真理和實在的態度，便是革命的第一義。

故此革命並不是盲動，却是求真實的工具。而那從事革命事業的，也都是絕對的真實。因有這種根本精神，故能和一切習慣的虛偽挑戰，除了真實以外，無論在任何等的迷信強權之前，都不能低頭。總而言之，真實是革命者信仰中的無上價值，而世界上也沒有一件東西，比虛偽還要憎惡的。

依以上的結論，知道革命是求真實的；然而革命者所認識的真實，果能算得真實嗎？現在討論這個問題，先要指出真實的意義。原來真正的真實，是絕對的不是偏近的，如由科學得來的真實，無論如何，終不能證出完全真實之所在，這就不是真實了。反面說，革命者要求的真實，都是永遠向着絕對的路上進行，因他要求絕對的真實，這就是真實了。曉得這層，就可見革命和改良的不同。改良派說：『真實都是相對的，沒有絕對的，我們不要妄想根本解決，只須改良好了。』因為改良派沒有求真實的誠心，所以穿茅補漏，只知一點一滴的解決，得到半截的真實就很夠了。革命者便不然，以為不求真實便罷。既求真實，就要從根本上着想，而求絕對的真實。故『非完全

則甯無，」大着胆子去求那絕對的真實，於是絕對真實，就不會不達到了。這種態度正是革命的眞精神，我可以進一層說：革命，是以要求絕對的眞理和實在爲第二義。

然絕對的眞理，絕對的實在，究竟是什麼東西？由我看起來，歸本只是『自然』。因爲絕對的眞理，並不是人工所能勉強造成的。在這現實世界，只得見虛僞的生活，就有眞實，也不過相對的，那裏有所謂絕對？次說，絕對的實在，也不存在於人造的科學的可得見的世界。由前者說，唯有合下元有的『自然』纔算絕對眞理；由後者說，唯有那自己如此的『自然』，始真個實在；可見眞理和實在，推到絕對，都只是自然，懂得自然時，那就是絕對的眞實了。所以革命的意義，換句話說，是爲着求『自然』的努力而有意義。

(11)

革命在積極方面，是要求眞實，就是求自然的向上努力，而從消極方面講，却是用批評的方
法，懷疑一切而且破壞他。須知這兩方面是相反相成，懷疑和破壞，也正是由不眞實到眞實的一
回手段罷了。但在這裏不免引起別人疑問，爲什麼懷疑一切，却不疑到眞理本身？爲什麼破壞一
切，不連實在也破壞完？換一句話，就是對於『自然』何故還肯定他存在呢？這層道理，不容我出

來分辨一下：

當知我們說的懷疑，雖不是絕對的懷疑，也就是絕對的懷疑；因要澈底求真，自不能不澈底去偽，所以對於半截的懷疑，而主張完全的懷疑，對於零碎不相干的懷疑，而主張根本解決的懷疑。不過這種絕對懷疑，不要誤會他是空無所有的懷疑主義；因空無所有的懷疑，如希騰哲學家關羅（Pyrho）所說，一方面是很懷疑，一方面又說那真理不能研求出來，而且不必研求出來的話；這種懷疑，除懷疑外，更無能事，其本身並無所立，自然和革命者能破能立的絕對懷疑主義不同了。

革命者的懷疑，是有方法的；屠格涅夫 Turgenev 曾經把歷史的作品中所代表出的人物來說明沒有方法的懷疑的短處。他說：「有一種人，就是哈姆列脫，自負心很強，所以沒有信仰，大凡利己主義的人，連自己都不能信自己，所以哈姆列脫是個懷疑家，無論何事，皆不能成就的了。第二種人就是東克霍迭，他常和風車相鬥，並且常以理髮店的銅盤，當作瑪姆普利諾魔術的帽子；這個人實在是民衆的指導者，因為大凡被仰為民衆指導者的人，絕不介意於俗人的嘲笑追害，只一心向着自己所信仰的方面進行，縱令中途蹉跌，立即又爬起來前進，卒至發見真理出處，

其眼光非常的銳，他總是瞧着正當的東西，決不肯疑自己的了。』由此可見哈姆列脫的懷疑，一面絕對的否定，一面又迷惘了自己，這是很不對的。真知懷疑的意義的人，應該似東克霍迭雖不相信一切，却不懷疑自己。

這種懷疑的態度，便是哲學的態度。但說來又和笛卡兒 *Descartes* 的學說不同。依笛氏說，只有一個地方，萬無可疑，這個便是『我』。我在這兒疑，故能懷疑的我，是存在的。這話固然很有理，然我還要迫着問那不可懷疑的我，究竟是真我呢，還是假我？假我就不可不懷疑他了。由此看來，笛氏的懷疑主義還未免籠統，而且有不澈底的毛病。我雖主張把『我』作懷疑的基礎，但對真我固用不着懷疑，而對假我還要懷疑他的。於此，我要嚴別出那些是真我，那些是假我。

簡單幾句話，真我就是我的本來面目，就是絕對的真實，直截說，便是自然。所以我們雖懷疑一切，却並不懷疑自然，照着自然本身的道理，便知道他是自己。如此，人們要懷疑他，也是決不成功的。

我們爲什麼否定一切，懷疑一切？假使從根本上求個答案，祇能說：『我們的真情覺得非如此不可，我真情叫我不能不怎樣做的。』須知這個真情就是我的本來面目，就是自然。因爲我

們有了這個自然做根底，所以流行於已發之際，也都是自自然然，並無些兒牽強，除真情外再沒有什麼的。可見我們能懷疑，正為有自然做懷疑背後的護持力，使一切懷疑成可能的狀態。我可以說能懷疑的便是自然，——真實的我。故人們自然能懷疑，但不懷疑自然，因為自然便是人們懷疑一切的立足地。

自然既是懷疑的根據，所以懷疑的方法，也只是以自然不自然為標準。凡是自然的，都可以存在，因為自然便是自己如此，就是絕對真實，不待我們認他存在，早已存在了。就是我不認他存在，因其自己如此，也沒法使之消滅。可知自然的存在，決無可疑，而懷疑到此，也失其效用。換句話說，我們對於絕對的真實，只能直接承當，因這已疑到萬無可疑的地位了。

懷疑的第一原則，已如上所述，是屬於能立方面；反之，第二原則，是屬於能破方面，就是說：「凡不自然的，都不能存在，只管懷疑他。」合此兩種方法，纔叫做革命的懷疑主義。

(11)

革命是把思想方法，引到行為裏；故革命的思想，還有行為在後，假使僅僅懷疑，而不能引起破壞的行為，那麼，這種懷疑，便不是革命主義的思想。總之，懷疑是不能不引到懷疑的引申，

便是破壞，革命除破壞外，也沒有什麼。

知道破壞在革命當中的重要，又知道懷疑的結果，接着就是破壞；於此，我可以把懷疑的第二原則，更進一層說：『凡是不自然的，都不能存在，不但懷疑他，還要破壞他。』因那不自然的東西，本來就不是真實，我們既以究竟真實為依據，就不能不根本摧除他了。

所以革命的懷疑，是存在不存在，真實不真實，一切分判的問題。直截說：除自然存在的不消說了，其餘不能存在的東西，為着求絕對真實起見，就要把他澈底推翻和盤拆卸了。這種深刻的解決法，便叫做根本解決。我們一向的主張，只問存在不存在，真實不真實，却不問那可以苟且存在？在那可以敷衍他？

由此可見革命的破壞方法，是根本的不是零碎的，是完全的不是半截的，只要瞧着不自然的東西，就要用「快刀斬亂麻」的方法，把他破壞一番，所以破壞的目的，在於根本消滅，並不是變換其外形就算了。我在這裏，可以更明白的說一句：『凡是不自然的東西，不但要破壞他還要從根本上破壞他。』

破壞就是從不自然的態度，還復於自然的態度，他那不自然是由羈絆束縛而成，破壞就是

把羈絆解放了，束縛除掉了，但這不自然的東西，究竟是什麼呢？如不能明白說出，而胡亂破壞，這破壞也始終不能徹底的，故此我在下面還要略略指出那不自然東西的性質，使那抱破壞主義的人，有個更明確了解的指針。

前已證明自然是什麼，就是絕對的真理和實在底合一體，所以反過來說，不自然的東西，也只是絕對的真理和實在的反面。須知真理就是價值，實在就是本體，所以要認識那不自然的東西，也正可從這兩方面着想；既知道那和絕對的真實相反的是什麼，就不難發見不自然的東西是什麼了。

(一)價值上的觀點——絕對真理是價值之最高的，這最高價值，實基於個人的直覺力所認識的真情而來，而同時自然有客觀的一致，換句話說，就是「此心同此理同。」所以絕對的真理根本只有一個，凡與真理不合的東西，也不能苟從，就只管破壞他了。這種精神，直接影響於革命者之思想的，如反對(一)強權，排斥(二)迷信，和(三)習慣的虛偽。強權如政府法律等，迷信如宗教神道等，虛偽的習慣如舊道德舊風俗等；這些東西，雖然在政治哲學宗教上認為天經地義，無如與此真情的自由，真情的真理不合，所以勇猛至誠的革命者，對此不能不使出激烈的否定，和

深刻的批評，給他一個大破壞了。

(二)本體上的觀點——絕對的實在，是自己如此的，所以用不着造作，一造作就不是實在了。因實在是自然的，故凡不自然的，人工的，圈套的東西，都應該把他破壞，例如一切迫人服從的強力，和一切湊成的勉強的組織，還有一切有名無實的文化文明，這些自無而有的，無自相的，無目性的東西，我都認他是和自然反背，是不實在的東西，不消說是要破壞他了。

綜上所說，已知不自然的是什麼。該破壞的是什麼；但這裏應該申明一事，就是絕對的真理和絕對的實在，是互相符合的。而這符合，是自然的符合，也正是作用的符合。從前的人說，真理就是實在的摹本，似此硬用「模仿」的方法，去求和實在符合，這是不對的。我的意思，以為真理就是實在，凡不合真理的，也必無實在可言；反之，凡不能實在的，也算不得真理，因為真理和實在，歸本只是一個自然。只說自然就是真理了，就是實在了，可見兩者的符合，不是摹本的符合，乃是自然不能不符合的。復次，自然也並不是永遠完成，不過是生命進行——進化——途上的赤裸裸污濁；在這活動的長途當中，實在載真理而行，真理因實在而有，可見真理和實在，一面互相融合，一面又同為生活進行，簡單說，就是真理和實在，是作用的符合，並不是靜止的符合。曉得兩個是符合

的，那麼，和真理相反的東西，不問而知其不能實在，不實在就早該破壞他了。

(四)

革命是要根本解決，却不是籠統的根本解決，而是由於這個那個的根本解決，因而推出這個那個的總解決。因為這個那個的部分問題，都是密切相關的，相聯而存在的，如有了國家，就自然發生那私有財產制度，工傭制度和租稅制度；因這些制度和國家的存在，是有因果的必要的關係。所以非實行國家革命不可。由此可見國家革命的通盤計劃，最初還是從具體的各種制度下手，無如要革私有財產的命，便不能不革工傭制度的命，而要革私有財產和工傭制度的命，便不能不革國家的命，所以零碎的革命不能不牽到全體去，這個那個的根本解決還不夠，就不能不從根本上着想，而求根本的總解決了。

革命者的主張，固然要那最根本的總革命，然這種總革命，也正是從這個那個的根本解決下手，故此這種破壞，也不是籠統的破壞，却是這個那個的總破壞。因此，可以用具體的例子，來指明我所要破壞的是那些：

(一)政治方面 政治這個東西的神髓，是實在真情的障礙物，要想發展真情的自由，這政

治是萬萬要不得的。何則，政治的基礎是立在強權上面，其原理總不外乎「命令」「強制」和「威嚇」三種，因此，政治的自由，除却治者虐待的自由以外，實無可說。例如（a）國家，無論是法制國家，或叫做立憲國家，或讚為文化國家，而既有國家，就不能不限制個人的意志自由。又如（b）政府，他是權力所從出的地方，種種橫暴不仁，滅人個性，壓制人的創造力，使他變為奴隸，這狠足證明政府是萬惡之源了。又如（c）法律，論到任務，只是保護治人階級，維持強力，察他發達歷史，也和強權階級同其運命。由此可見種種的政治組織，都無真實可言。再就從事於政治的人物講，如什麼（d）官吏，什麼（e）政客，什麼（f）議員，什麼（g）警察，什麼（h）兵，這些助強凌弱的，那一個是好東西，那一個不是丟了真情去欺壓平民。若由政治發生下來的罪惡講，最明顯的如戰爭制度，不管是勝是敗，結果總是弄得百姓受束縛，負重稅。其關於經濟上的許多不公平的制度，都是和政府有關係的，這也不容我細說了。總之，我主張的革命，是要從根本上把政治推翻，雖然治者階級那些人，總要死的爭脫活的，說政治的必要，然我可不管理這種哄人的話，我想革命發生的時候，非把政治者組織完全消滅，那末這種革命也不算澈底的了。

（二）經濟方面 羅素把私有財產制度和工儉制度，認為一對吃人的怪物，這話真對！試看

地主和資本家致富的祕訣，便知道『私有財產，都是從平民貧困中得來，就是對於饑餓窮困的百姓，給他半格拉母金錢，使他們每日作出五先令價格的物品來，用這個手段積蓄起來的金錢，更得國家的幫助而成就的，要不是有饑餓的人民供他掠奪，祇把他所有的金錢貯蓄來，那金錢的自身，一定不會有發生增長的作用。』（見克魯泡特金著，麵包略取第四章）可見私有財產把少數人占領全體人的生活共同資料，這種不公平的制度，早就該破壞了。復次工傭制度，也是要不得的，似集產派一面主張廢除私有財產，一面又要保存工傭制度，推行勞動券，不知工傭制度恰是維持私有財產，其結果不過資本家手裏的財富，越加積厚，至於那大多數困苦的增加，人人生命的不穩，也是決不可逃的命運了。總之保存現社會貧富貴賤不平之怪狀的，就是這一對吃人的經濟組織，所以我們簡直要破壞他，而不承認私有財產的制度了。

（三）宗教方面 宗教是以錯誤虛偽為基本，都是從恐懼和愚惑產生的。他用一個妖怪名詞，如什麼『上帝』，什麼『天堂』，來欺騙大家，使他迷信，尼采是反對宗教的人，最能說老實話，據他說『宗教在強者和主人手中，是一種增加權力克服抵抗的方法，在常人及大多數的心中，這些人是為了服務和普通樂利而生存的，宗教可以產生心理的和平，服從的可貴。』可見宗教這

個東西，實在是能夠幫助強者去製造奴隸的『多數人』。因此我們對於宗教，也不能不根本推翻他了。

(四)道德方面 我們相信道德，都是虛偽的假面具，無論是宗教的道德，樂利派的道德，習慣的道德，只要叫做道德，都要破壞他的。何則根據於道德法則而制行的道德信念，儘管怎樣變遷，也不過名詞變了，而道德的本身，還依然在那裏作怪，總之凡一切道德，直截說都是以命令規定我們的行為，以權威示我們以當爲的事，那末我爲什麼還要道德呢？依我的意思，道德的時候過去了，我們不要像克魯泡特金把平等的道德——無政府黨的道德——來代替康德的『無上命令』，我們應該有勇氣去破壞道德，連無政府黨的道德，也老實否定他了。

(五)家庭方面 我很可惜徹底的克魯泡特金還要什麼家庭，他說：『社會革命後，仍然是要依各人的自由，各個組織家庭，又設備精巧的器械，以便利於家庭。』(見麵包略取第十章)這種似是而非的話，真令我沒有適當的字，可以表明我的憤怒了。我的意思，家庭非廢除不可，因爲家庭是婦女解放的障礙物，要是家庭不革命，那末異姓的戀愛，也不能自由，我們最恨的是那卑鄙沒趣的家庭生活，是那矯揉造作的婚姻制度，我們赤裸裸的旗幟，是“Three Love”兩字，對於

家庭的『天羅地網』自然要打破他了。

(六)風俗習慣方面。風俗和習慣，常使人有保守性和不進步性，因他的發達，永遠靠着一種歷史的惰性，使他流傳，拿他做底子，所以風俗習慣的結果，就是天經地義，其權威極大，使個性不能發展，使革命思想不能發生，故就風俗和習慣的本身論，根本上和革命衝突，現在既要革命，對此死的靈敗的麻木不仁的舊風俗，舊習慣，自不能不破壞一番，就是那迎合社會的風俗習慣的保守派，改良家，我們也認他是『革命之敵』。

總而言之，我們所要破壞的，分開說有這麼多方面，而總結起來，却只是一個組織。因為政治經濟道德風俗習慣等等，都無非是一種組織，可見政治的根本破壞，就是政治組織的根本破壞，宗教的根本破壞，只是宗教組織的根本破壞，推之風俗習慣的破壞，好似與組織無關，不知風俗習慣，也正是組織內的風俗習慣，故此從根本上着想，知道這個組織——政治組織——的破壞，不能不連帶到別的組織——經濟組織——去，因動一部則牽及全體，所以根本解決的方法，何如把各種的組織都完全推翻，換句話說，就是不但革這個那個組織的命，檢直是革組織的命，似此無組織的革命主義，固然是虛無學者的特別見解，也正是革命的真意義。

(五)

革命的根本精神，是絕對的真實，所以革命的破壞行爲，也一樣是絕對的真實，但有人誤會革命，以爲革命唯一的哲學，就是無秩序，唯一的理論，就是暴力，這樣反對論，太很淺薄，固然主張革命的人，是要用激烈的手段去實行，然在這激烈的手段的背後，還有一種求真實的理想，所以革命的批評者，只要問這個那個的破壞行爲，是否是一念真實？是否憑着真情做？却不要用皮相的方法，去估量革命了。

克魯泡特金說得好：『若論秩序有利的效果如波爾邦黨 Bonbons 在納布爾 Naples 所做出來的那類秩序，人人一定留願加里波的 Garibaldi 所弄出的無秩序，至於英國的新教徒 Protestants 或者也說路德 Luther 引出來的許多不秩序，最少也比羅馬教皇治下的秩序好。』可見秩序不必就比無秩序好，而掀翻一切朽腐和虛偽的大破壞，大暴動，反比那奴隸的，服從的，柔弱的，拙劣的，有秩序好得多了。

最後的結論，就是革命這種行爲，似乎有些粗野，然而這粗野以較於那貌似真實的虛偽，不知和平得許多，須知那只顧虛偽的優美形式的人，其內心實在就如蛇蝎一樣，反之我們主張革

命的，甯肯以粗野的本來面目示人，却不願做那看不出的吸血鬼，所以這種粗野，反可證明革命家真實的態度。

第二章 革命與進化

(一)

革命是變和動的表現，而這個變動，却是向上進行，是追求那個無窮無盡的「目的」，就是追求那個無窮無盡的「真實」，這便是進化。所以革命和進化，根本只是一個，革命的時候，就是進化的時候，進化的時候，便是革命的時候，即因進化就是生生不已自強不息的「動」，而在「動」的時候，同時必伴有不可思議的破壞力，以排山倒海的力量，去衝破一切網羅，這便是「革命」。可見革命自身就是生活進行，就是進化。

元來關於進化的學說，是有兩派說法，一派是科學家，以生物進化的觀念，來說明變易的道理，如達爾文派是。一派是哲學家，把心理的自然進化，來說明變動的道理，如黑格兒派是。即如現代柏格森說的「創造的進化」，好似是根據生物學，其實他所發揮的進化論的意義，完全是從心理學起點，縱使用生物學說，也不過視為象徵的表現罷了。所以柏格森的進化學說，也正是哲學家的進化論。我很可惜現在有一般人，只管胡叫亂喊的，說什麼物競天擇，什麼生物互助，好似

除了這種進化論以外，便沒有進化學說，不知哲學家對於進化的說明，那比他有理的多哩！

我不是說科學家的進化論，一點沒有道理，不過說科學所能理會的，只是很粗很粗的進化。換句話說，就是外界生物的進化，却不是心的綿延。依我意思，真知進化的人，一定不滿意於進化的外的觀察，而要發見那生物裏面的心的進化。須知心的進化，那纔是根本的進化，如懂得根本的進化，於是外界的進化也沒有不知道的了。因此我在進化學史當中，所認為最圓滿的，就是柏格森的進化學說，其次則為黑格兒派的進化論，再次纔是達爾文派，克魯泡特金派的進化論。因為柏格森說的進化，就是真的時間的綿延，他的好處，在能看到永遠不斷的生命。次如黑格兒說的進化，是理性的自然發展，他的好處，能夠把不斷的本體，分作一片一片一段一段的分段生命，使實際上可以應用，然這是黑格兒的長處，也正是他的短處，故同是哲學家的進化說，柏格森從真情起點，黑格兒則不免於理知的分子太多，這自然不如柏格森多了。然以言科學家的見解，則比黑格兒派更爲不如，爲因黑格兒講的移行，雖然帶有空間的方式，尙不如科學家那樣執著，科學家檢直把宇宙的進化，割成片段，因他硬用人的知識去說明進化，不知知識是有機械觀的天性，所以知道的進化，比黑格兒說的還要呆板些，這自然不能看到進化的真象了。

由我看起來，這三種各別的進化學說，都不無用處，我們只要問那時候應該用那種進化學說，却不能把一種進化學說，來解釋一切，推斷一切，即如科學家的學說，雖不能知道生命的全般進化，就是心的進化，然正好應用去說明物質的進化，物質是從永遠變遷的實在裏面，分散出來的，墜落下來的，所以把科學家的進化學說，來研究物質的變動法則，這正適如其量，反之把他來說明生物之心的進化，就是真的時間的綿延，那就「牛唇不對馬嘴」了。復次柏格森的進化論，應用他去說明全生命的真象，自然再好沒有，然爲實際上的需要起見，却不可不和黑格兒的進化論，合攏起來。不然儘管柏格森講得「天花亂墜」，只可惜這大宇宙全體綿延的創化，還和我們現在「分段的生命」全沒干涉呵！

因要引導現在「分段的生命」到綿延創化的路上去，於是乎有虛無主義的進化學說。這種進化學說，兼有柏格森黑格兒兩派的長處，而沒有他的短處，所以既不是柏格森的進化說，也不是黑格兒的進化說，却是要引到新的真理和合宜的行爲的學理。這種進化的新學理，也是從心的經驗下手，元來心的經驗，在本體上看去，柏格森的話是不錯的，他把心的經驗看做不斷的流水，沒有時候休息的，也不會重複的，也沒有部分的，這樣發揮進化的真象，和我的意思全然相

同，然我雖則一面主張那不間斷的永遠進化的心的經驗，而從他方面看去，爲着實際的需要，又把心的經驗，分作一片一片一段一段的「分段生命」，須知這一片一片一段一段的進化，也正是真實的。何則，柏格森由心象的綿延創化，所認識的真實，那是大宇宙全體的真實，而這裏割成一片一片一段一段的真實，這是個體的真實。總之心的經驗在虛無學者看去，實在是「不常不斷，不一不異」，卽因這個原故，所以斷與常，異與一，均有他的位置，但都不是凝住死定無用之法，我們只要該用斷的時候便斷，該常的時候便常，因說明心經驗的真相，應該用常，而在實際上的應用，却要用斷，今既要把進化學理，拿來引導實際生活，就不能不拋却柏格森「常見」的創化說，而另立一種「亦常亦斷亦一亦異」的虛無主義的流行說了。

總而言之，虛無主義是一面不埋沒進化的真象，而認識那綿延創新，永不間斷的進化，一面却要把進化的道理，應用到現在，去引渡「現在」到進化的路程上，所以前者不失其爲求真的態度，而後者又能把進化學理拿來消化受用，這種的進化說，就是革命的進化說，因爲革命的意義，是爲着要求那絕對的真實，而革命的方法，却永遠是打破「現在」去創新「未來」，須知既有「現在」和「未來」的分別，可見這種進化的確是一片一片一段一段的，決無可疑了。所以我說，革

命的進化真象，只有虛無主義的流行說，纔夠得上去說明他。

虛無主義說的「分段的進化」，與科學家說的很有不同，前者所割斷的是進的時間，而後者所割斷的仍然空間。復次，虛無派雖然把時間割斷，而實已知道真的時間的意義，不過為說明起見，不能不把他分段，若科學派之割斷空間，則完全由於機械觀的天性，自然是由於「愚昧無知」了。曉得這些分別，那末虛無主義的進化說，把真的時間分作有——無——有——無，生生滅滅繼而再續的進化，就這一點論，實在比柏格森格外有意義了。

(二)

但這種進化說，究竟和革命有多大關係呢？這是個大問題。

(第一)革命是有目的性的，因為他備有一定之內部的要求，而革命的進展，就是這要求的實現，可見革命雖不有那古來目的論所說的「究竟目的」，而由活動形成的「創造目的」，却是有的。因此柏格森的進化說，還不足說明革命的進化真象，而有待於虛無主義的流行說了。依照柏格森說，創造的進化是沒有計畫的，沒有一定的目的，只是生命的衝動，努力往前推，似此把進化看作自然的，盲目的，固然很得進化的真象，然亦只能知道大宇宙全體的緣延而已。若問他

由「現在」到「未來」的分段進化的途徑，就是怎樣從進化的前一段，到進行的後一段，那就不能沒有「目的」了。總之就進化的全體看，固然沒有目的，而就一段一段一片一片的進化講，却不能不給他一種「創造的目的」，木村泰賢說得好：「生命之根本的活動式樣，是有一定的要求的，這個要求不僅爲「創造的進化」的原動力，並且爲指示他的方針的……譬如生命的方針，恰像放箭似的，縱使把那根箭，偶然從手裏放出，並無預定的目的，但既放出了之後，那箭必在一定的方向上進行，好像有預定似的，吾人的生命即使是偶然而生，但既然生了，由他自身講起來，這一生是不可不有個一定的進行方針的」（見他的人生論）。由此可見要不承認「目的」的表示，那也無從說明「分段生命」的進化了。須知流行說的好處，即在於沒有「目的」的進化當中，時時找出那「創造的目的」，譬如從「現在」到「未來」這中間就不能不有兩種表示（a）向未來的目的做，（b）選擇做到目的的方法和工具，流行說成爲真理，就全靠他在這「分段的生命」當中，能夠充分做那擺渡的本事罷了。所以流行說一面在本體上看到那永遠不斷的綿延進化，而一面在實際上却承認進化是有目的的，不過這個目的，並不有「前定」和「究竟」的意思，如從前哲學家那樣「粗朴的目的論」說法，這個目的，也還在永遠創造之中，即因有永遠變動的無窮

的「目的」，故有永遠變動的無窮的「綿延創化」，故把他應用到革命上面，就能夠定「理想」的目的，而跳出「現在」去到達他了。

（第二）革命也是有爲的結果，如柏格森說的自然進化，固然已得進化的真諦，然其流弊在偏信「自然」，須知進化者，就是自我的進化，因自我的努力，節節打破一切的網羅，而進化乃可能，故進化雖是自已如此的「綿延」，但還要自我實現，所以一面是自然的，也就是有爲的，若只任其自然衝動，更不用「自我」的力量去策進他，那末「自然」自「自然」，我自我，進化既不是我的進化，也那裏更有進化呢？總而言之，進化不但是無爲的，而且是無爲而無不爲的，因自然就是「我」的自然，我就是「自然」的我，在「自然」固然是無爲的，苟知自然就是我，那就變成「無爲而因不爲」了。流行說的好處，即在一面看重自然，知道「進化」必不可免，一面却要因勢利導，用革命的手段，去摧迫進化，但這種摧迫，也不是勉強的，却是順着「自然」潮流，不能不這樣做的。因流行說能脫出「絕對無爲」的窠臼，而以有爲奮鬥，爲進化必帶的條件，故和革命的性質恰合了。

由上所說，可見柏格森的「創造的進化」學說，實不足以說明這一段到那一段的進化現象，假使問他由「現在」上進化的途徑，他是不能告訴我們的，因他沒有指示將來，管理將來的能力，

換句話說，就是不能把我們一部分的經驗引渡到別一部分的經驗，所以在生命的實際上——分段的生命——不能發生影響，我們切身的問題，是要問「現在」怎麼進化？所以虛無主義的流行說，在這點反比他更能有一種滿意擺渡的作用，就是從破壞現實下手的革命，也只靠這種真理，纔能夠說明的。

(三)

我說進化的真象，是「自無而有，自有而無」永遠的流行，故叫他做流行的進化。因在無限的時間當中，有了不能不無，無此了不能不有，現在是有了，所以現在的進化，是向着「無」的路上跑。有人說：這樣有和無互為推演的進化，除循環往復外，並無所增進，那末有什麼價值呢？不知這「自無而有，自有而無」的流行，他和真的時間只是一物，不可分開的，不過說明上的需要，只能這樣講，實則方生才死方有方無，這其間也是永遠沒有間斷，知道「流行的進化」本是一線相延，那末第一就不至誤會這「自無而有，自有而無」是輪迴不是演進。第二，既知道「有而無無而有」是心象綿延，可見這刹那的有，不是那刹那的有，這刹那的無，不是那刹那的無，如說「自無而有」的「無」和「自有而無」的「無」好像是一個，其實大不然，時間變了，內在的「分段的生命」

也自然變了，因為流行的進化，是在永遠創新，永遠變化的過程當中，所以是前進不是輪迴，是向縱的方面生化，不是向圓的方面循環，這一點是極應該注意的。

流行的進化，可用宇宙自然律——辨證法——來說明的。辨證法告訴我們，以有無相生的道理，使我們知道「自無而有，自有而無」是進化的歷程，然我們雖用辨證法去指示現有進化的理勢，同時還要用直覺法，去直接體驗吾人心意的綿延，使從前由辯證法所得證的「分段生命」由心意連串起來，於是把那一片一片一段一段的靜相，都給打碎了，遺漏於其中間的真時，也都充實了，而「流行的進化」也就是永遠綿延創化的「真的時間」了。由此可見虛無主義的流行說，不特看到進化之一片一段，而且早已窺測大宇宙的真相，反之「創化說」只能推斷生物現象的「綿延創化」，而不能替現有的生命，擺過渡，做過媒，這種真「理」，自不如流行說更有實際的影響了。

吾人現在所要解決的，是一段一片的進化問題，——就是「現時」進化的途徑，這自然不能不用「流行說」去說明了。然流行說雖能發揮進化之分段的原理，而從這一波瀾到那一波瀾的「流注相」，究竟如何，這就不能不引人疑問了。是突變呢？還是漸變呢？是前一波瀾消滅而後一

波瀾生起，或是前一波瀾還包在後一波瀾當中呢？這些疑問，都是我急着要尋思解決他的。

(1) 突變說。本來生物漸變的學說，在現在已不滿人意了。自從和蘭的植物學者提佛里 (De Vries) 發明突變說以後，一般生物學者都知道漸變說不是事實，而生物的新種，實由於突進的激變而來，但我引此並不是要受生物學有說明，不過指明最近二十年之生物學說的傾向，以見和我由心象的「流注相」所得的結論，是一樣罷了。元來「自無而有，自有而無」的流行也都是突變的，依據辯證法，我們知道「有」的時候，一定由「有」而連結到「無」，須知這種連結，並不是反覆的思考，却是由於意識突起引之，譬如有一個「善」的觀念，忽地由「善」趣得「非善」，我不能說這是積極的想到，因為「善」和「非善」本來矛盾沒有「不善不善」的容中，所以由「善」到「非善」中間並無預備的一時間，不是「善」便是「非善」，可知是突變而不是遞變了。推之由「有」到「無」也是一樣道理，因「有」和「無」都是純然獨立，故此「自無而有，自有而無」也只是突變的，而宇宙進化的真象，不過永遠的「活躍」罷了。再有一層這「自無而有，自有而無」的進化，固有如柏格森所說：「遺漏中間的真時」，祇看到時的兩邊，而忽略其中間」然這是他的短處，也未始不是他的長處，因為就生命的全體看，固然如柏氏所說，是無時無刻的「活

躍」若從生命的一段落看，那自然是從這一段跳到那一段，由「有」跳到「無」，由「無」跳到「有」，只能說明時的兩邊，而於中間的「空處」，則不可說了。因此更可見「自有而無，自無而有」的中間，既有「空處」，那末就進化時所起的距離之感，已可證出宇宙進化是突進而無可疑了。

但在「突變」以外，還須注意他的「潛變」，如「分段生命」到了相當時候會自有而無，在沒有「無」的時候，那「無」的因已潛伏在「有」的當中，這便叫潛變，潛變是突變的醞釀，換句話說就是在那裏潛滋暗長的動因，直到「薰習」成熟了，便忽然突變起來，而由「有」跑到「無」了。故就現有「看起來，於表面上雖未由「有」到「無」，而裏面却不能沒有「自有而無」的動因，我確信這種動因，在今後一定只有增加，等到突變發生的時候，那就是進化的時候，也就是宇宙革命實現的時候了。

(2) 絕緣說 當法蘭西革命時候，好些理論家，主張過去絕緣說，以為過去的種種，都可以和他根本隔絕，而一切政治上社會上的質料，都能夠重新造過，這種學說，我雖沒有研究，然我由進化上所得的結論，也承認「絕緣說」是一種真理，我現在就說他好了。原來「自無而有，自有而

「無」的進化，雖是一線相延，而「有」和「無」兩者，却永沒有同時存在，如「有」消滅了，然後纔進化到「無」，「無」消滅了，那時宇宙又進化到「有」了，可見宇宙進化是無窮的流行，也就是無間的消滅消滅，消滅，這是進化必經的徑路，假使沒有消滅，那末既無所創新，也說不上進化了。即因這一段落消滅，而後一段落纔能生起，所以過去的早已消滅了，現在和過去絕緣，到了未來，又和現在絕緣，柏格森說這種進化說，「只有現在，而無過去」，真說得着呵！但雖無過去，却仍然有「熏習」的功能，所以在現在當中，尚可推知過去的種種經驗，把他來指導現在，引渡將來，由此可見絕緣說，雖不認過去存在，反可見過去的展長了。不然像柏格森主張「綿延累積」，將種種的過去都包在現在當中，這種說法，固然很得全生命之流行的真相，無如把他應用到「分段生命」上，便阻礙進化的道理不少，因為「過去」的既都積存於現在中，可見「現在」不能擺脫「過去」的殘餘，還有什麼創造，也還有什麼進化呢？流行說則不然，過去「變為」現在「的時候，止有「現在」存在，那「過去」早已過去了，推之「現在」變為「將來」，也只有「將來」，那「現在」也早已飛騰了。這麼一說，可見「過去」不消滅，便沒有「現在」，現在不消滅，也無所謂「將來」，照着進化的趨勢，消滅「現在」，去到達「將來」，也是決無可疑的事了。

上面很多是批評柏格森的創化說，以見流行說的許多好處。今再總結一說，一說，柏格森講的「創造的進化」表面上好像極其進取，其實底子裏是再保守不過的，據他說的「綿延」是有兩個意義，一個是未來的前進不可預測，一個是過去的堆積永無窮期，既然未來不可知，那末「維持現在」好了，既然過去不能消滅，可見存在的都是合理了。所以柏格森學說把他應用到「分段生命」上，我總覺得危險，而且末來，現在，過去既凝於一，可見根本上不能引渡「現在」到進化的路上去，這自然不如流行說多了。

(四)

把流行的進化觀念，介紹到思想上，便是革命思想，結果以為非革命就不能進化了。第一因為進化不是徐徐而來，是以急激速度的變動力發生出來——突變說——的。所以吾人不求進化罷了，要求進化就一定不取於一點一滴的改造，而主張應該加以催迫，這就是革命。第二，因為進化的道理，現在「滅了纔有「未來」」，所以現實的制度，要不根本推翻，理想的生活，也決不會實現——絕緣說——而那些改良派一味想敷衍現實，這自然和進化的道理不合，我們誠實的人，便反過來而主張革命了，由此可見革命這回事，實根據於真正的進化觀念而來，我們假使承認進化是

一種事實，那末無論何人都不能否定革命了。

本來科學家的進化說，何嘗不知道物質界的變動原理，只可惜進化不必存於無機物世界之現象，却是存於生命內心的「綿延創化」，換句話說，進化是時間的流行，不是空間的開拓，所以科學家要把不中用的進化說，來解釋那永遠創新，永遠前進的進的現象，實在根本不對，而由這種誤用，其結果以為進化只是緩慢而來，是一點一滴的了。如杜威說：『現在世界上無論何處，都在那裏高談再造世界，改造社會，但是要再造改造的，都是零的，不是整的，進化是零買來的，』這就是受科學家的進化說的影響，因他只在外邊去估量進化，却不跑到進化的當中看進化，何怪他發這樣漸變的論調，自不為我們主張革命的所敢贊成的了。總而言之，我說的『流行的進化』是要引導「現在」上進化的路，而且指明「革命」是進化的必要條件，因為進化是自然的事實，「自無而有，自有而無」是自然的程序，現在是有了，所以「現在」的進化，只有用革命的破壞力去策助他，知道進化必不可逃免，可見宇宙革命也一樣是不能避免的了。

第三章 革命與創造衝動

(一)

革命是一種行爲，而這行爲的動機，却由於衝動——創造的衝動。這種衝動自然很激烈的，然激烈儘管激烈，却永沒有「占有」的性質在內，所以革命這回事，要是誤會他做壞的衝動，那就根本不知革命是什麼了。

考察革命發生的源泉，本不止由於衝動，因為從根本的經驗看去，固由衝動鼓舞起來，而從他方面——歷史的經驗看去，却由於欲望，欲望所做的事，就是羅素所謂『當人類覺得他們自己不大滿意，或是不大立刻得到可使他們滿意的東西，他就會想像到這些可以使快活的事物』。所以欲望是比較的有一個目的性，他所指導的，也只是人類行爲的一部分，就是包着一段時間，却不是時間的全體，這段時間就在覺得需要與滿足這欲望的機會的中間，這層道理，留在講到「唯心史觀」的時候詳說，今且表過不提，單論革命與衝動的關係。

元來就革命的根本的性質看，真正是受那活動的衝動所統轄，是正直接衝動做出來的。但

衝動是什麼呢？羅素在社會改造原理一書，把衝動看作可善可惡的東西，他說：「盲目衝動有時釀成銷毀和死亡，但是有時也可釀成世界上最好的東西；盲目衝動是戰爭的根源，也可作科學藝術和愛情的根源。」這樣說法，其誤點在把理知的方法，來分析本能，却不知理知的方法，實脫然於本能之外，對於由本能自發來的直接衝動，怎能解釋他？依我意思，衝動沒有不善，因他是生命的流行，所以絕對的單一，是不可分析的；因他已經直取無上真實，擺脫了善，既不受有意識的有目的的欲望支配，自也不能把有目的性惡二邊的牽制的善惡名詞來說明他，知他是「無善無惡」，就可見是最高的善，任情而行，難道還會錯了嗎？總之衝動便是人們的本來面目，只是在我全無杜選，所以衝動就是：

(1) 生命的表示；

(2) 真情的表示；

(3) 創造的表示。

因有本能衝動作生命的護持力，所以生命在長途進化當中，才能夠奮發前進，隨時打破了一切障礙，因生命就是本能衝動的活動體，故衝動和生命，根本只是一個，不消說這是生命的表

示了復次衝動也，正是那冥然孤往毫無軌範任情而表現的自由，他的心理的基礎就是在我元有的真情，祇要真情覺得非如此不可，就能無躊躇，無顧忌的衝動起來；可見衝動之爲衝動，本不受理知的支配，完全是真實的赤裸裸活動罷了。復次，在真情向上進化的時候，同時必伴有自內湧出的創造力，時時更新，刻刻變化，這創造力便是本能的衝動，由此可見衝動從這方面看，又是由愛好創造的心思所感動的生活狀態，假使人們沒有理由去反對創造的進化，那末就該老實承認衝動的眞意義和眞價值了。

但有人說：「衝動既沒有不善，爲什麼有那一種好戰爭的，死亡的絕滅的占有性呢？」不知占有衝動，並不是本來的衝動，因爲依照人心的自然，是有那相反的二種趨向，一是順其自然的趨向，是伸張的，自由的，創造不息的，一是逆其自然的趨向，是散渙的，有空間性的，前者是本來衝動，一旦衝動中止，便自行渙散，因爲渙散所以才見有空間，因有空間所以才有「占有性」，可見占有衝動是由自然衝動由逆轉而見，這就是逆其自然的衝動，不消說不是本來的衝動了。明白說吧！占有衝動，表面上好似和那無意識無目的的本能一樣，其實他骨子裏，滿含着理知分子，四圍環境所支配，不但不是無意識無目的，而且是利害觀念極分明的時候，就他的衝動的趨勢論，

也是順乎物質而前進，和那有生俱來不學而能的衝動，實朝着兩相反對的方面去伸張，這點可惜羅素沒有看到罷了。羅素說：「佔據衝動強盛的時候，很妨害創造的進行。這個發見重要的東西，那個同時競爭的發見家，或者要生出滿肚子嫉妬，又如這個人發見治癩的方法，那個人發見治肺的方法，或者你喜歡我發見有錯，我喜歡你喜發見錯。」這就可見佔有衝動本伴着分別自我自私利的理知而來，知他是以理知為依據，就可見是杜撰的反於人的本性自然性的，自然不能和本來的衝動相比，也說不上衝動了。

本來的衝動，就是創造的衝動，因他是真的時間，是緊張的流行，不是弛緩的開拓，因此不占空間，沒有廣袤之性，自也沒有「佔有」的性質可言了。何則？佔有不是別的，只是「佔有空間」，今案愈有綿延，即愈有時間性，愈有廣袤，即愈有空間性，現在說的本來衝動，既沒有廣袤，又是永不間斷的綿延，這自然和「佔有性」剛剛相反了。再者本來衝動的趨向，是以排山倒海的力量，去侵伏物質，因他不為物質浸染，不受物質支配，更可證是超越了佔有性，而為生命之本質的衝動了。

革命這種行為，正是受了本來的衝動而發生，我們假使知道革命所要求的進化，就是真的時間的綿延（綿延就是真的時間非一），那末，就可老實承認革命是創造衝動而不是占有的衝

動了。再進一層，革命不但不是占有衝動，而且把這種衝動，看做「革命之敵」，要破壞他，推翻他，所以革命的創造衝動，也就是抵抗占有的衝動，我們要是否定占有衝動，自不至反對那創造衝動，和由這衝動發生下來的「革命行爲」了。

因爲革命是創造衝動，故此也是自然的衝動，不能排除，而且應該任他自由做去，非何等勢力所能強制他的。至於佔有衝動，那是反於自然的趨勢，不合於人的本性，自然性的，知他和「自然」反背，我們就應該用「革命的破壞力」，去根本消滅他了。歸結一句話，我理想的社會政治的目的，就是絕對的沒有佔有衝動的時候，因此我極力主倡情的自由，要用革命的創造衝動，去剷除一切的佔有衝動。

(11)

我評判一切的標準，只問這個那個是根據於本來的動作——創造的衝動——不是如果是，那就是良能，萬用不着限制他了。反之一切占有衝動，都是不自然的衝動，我爲着真理起見，不能不出來否定，更須知這是無論何時，都要根本推翻他的。我最痛惡的是改良派的調和政策，如羅素所理想的政治社會，說好些是使「創造的生活盡量增多，使佔有的衝動盡量減少的生活」說

壞些便是把創造衝動和佔有衝動互相調和，妥協起來，却不知創造衝動和佔有衝動的不同，只在一個是真的衝動，一個是從「真的衝動」墜落下來，詳說起來，前者是情的活躍，後者是理知的開展，前者是繼續前進繼續創造的，後者是附着於物質的情形而向着空間的，所以這兩種衝動，檢直是一縱一橫，一時間一空閒，却不是同排在空間當中，互相消長互相妨制的關係，因此創造衝動和佔有衝動，是不可調和而且決用不着調和，似羅素他沒有胆量把「佔有衝動」來根本消滅，却要在這兩衝動當中求個調和妥協的地位，所以他說的「創造的衝動」也只是把「創造衝動」放在佔有衝動當中，似此變形的佔有衝動，也假冒着「創造衝動」的招牌，自然是我所極端反對的了。我的意思，並不如羅素所說要阻抑佔有衝動，却要從根本上消滅那佔有衝動；也不但要把創造衝動發展到大部分，却要把他發展到無窮大纔肯罷休，我以為不求真的衝動罷了，如有求這衝動的熱心，那末，就應該從根本上去認識他，就是超出空間的方式去求他，須知唯有內在於真的時間的衝動，纔叫做真的衝動，纔算做一切行爲的動機；可見最初的行爲，都沒有不好的，後來受了理知的影響，纔散漫了變壞了，向着物質而行動了，這便叫做佔有衝動。所以佔有衝動不能和創造的衝動共存，我們假使一念真實，就不能不否定羅素的新學說了。

總結起來，我和羅素有個很相同的地方，就是都承認人生行爲的動機，是由於本能的衝動，但在同的當中，却有很多差異的意見。（其一）羅素把佔有衝動也看做本能，我却以爲是和本能反背的理知。（其二）羅素只承認佔有衝動的減少，我却要把他根本消滅。（其三）羅素把衝動分作善惡兩面，對於善的「創造的衝動」要培養他，對於惡的佔有衝動，要引導他到好的地方。我的意思不然，衝動本來是善，而且都是生命的，真情的，創造的表示，至於佔有衝動却是從此中墜落下來，渙散出來的，這自然不是本來的衝動，也算不得衝動了。因爲真的衝動都沒有不好，所以只憑「直接衝動」做去就很對了，那裏還用得着什麼制度習慣來節制糾正他呢？（其四）羅素對於自然衝動的生活，很悲觀似的，以爲自然衝動太發達了，結果會變成禽獸的世界。我意不然，把佔有的衝動，也看做「自然的動作，這是羅素學說的根本差，實則自然衝動，都是生命的，真情的，創造的表示，所以自然衝動越發達，而生活的意義，也格外增加，格外濃厚，這樣樂觀的態度，自然和羅素大不同了。因有這些分別，所以羅素還認不到真的衝動，結果把創造衝動限制在佔有的世界底下，而其政治哲學，也只成爲改良派的政治哲學，反之我的政治理想，因爲根據於真的衝動，故此引申下來，便成革命主義的政治哲學了。

我說羅素講的創造的衝動，是變形的「占有衝動」，這話不是沒有根據的。但有人很疑惑這話，以為羅素雖把創造衝動，安在空間裏頭，然何以向着空間的，便就是占有衝動呢？在這裏我有兩個答案。其一：佔有不是別的，只是指着「占據空間的地位」而言，因為空間是有數量的關係，為可量性的，可屬性的，故向着空間方面來動作，便都是占有衝動。其二：羅素所謂創造衝動，並不是指那時間的懸延，不過對於「物質財」的衝動，而主張「精神財」的衝動罷了。例如知識藝術等等，便是羅素所說創造衝動的直接表現，不知物質財和精神財本無絕對分別，故占有物質財的，固然是占有衝動，而占有精神財的，也一樣是占有衝動。何則，物質財和精神財，都是有可屬性，可量性的，其不同處，據羅素說：「物質財可以私人據為己有，若精神的財就沒有私有的性質，因為他不能據為己有，一處有了各處便都可以有。」不知兩者既同是可屬的，可量的財，那末精神的財，也何嘗不可以強奪了去偷盜了去。試看人們平常談話，如說這個人有知識，那個人沒有，這個人的知識多，那個人的知識少，這就可見精神財也只是佔有衝動的表现罷了。羅素自己也說過：「求知識的人，也許不是為知識的本身，或知識的用途，而以知識為求名譽的手段。」這麼一來，更可見那以精神財為目的的衝動，正是占有的衝動無疑了。總而言之，財的本身便是嚮物，所以無

論精神財和物質財，只要是財，都是賍物，精神財也包括在內。推之物質財的所有者，是叫做盜賊，而精神財的所有者，也不過盜賊而已。再進一層，物質財和精神財是同是賍物，那就無論「所有者」是多是少，個人的或公有的，據為私有的，或分給別人的，只要是所有者，就可證明他是盜賊，盜賊是我所要排斥的了。依羅素學說，要把公有和私有，來嚴別精神財和物質財，創造衝動和佔有衝動，這理由也過於單薄，因為物質的財，在無政府共產主義者看起來，也能夠變為公有，而精神的財雖然可以公有，有時當着知識私有制發達時候，也何嘗不分你的我的，可見公有和私有所本不能拿來做批判兩種「財」的標準，而創造衝動等於佔有衝動，也不難想見而知了。即因這個原故，所以羅素說的創造衝動，我根本上給他一個「不相信」，而他把知識藝術種種含有佔有性的東西，當做創造衝動的表現，難道是我所敢恭維的嗎？雖然如此，我不滿意的是羅素所謂創造衝動——變相的佔有衝動——却並不反對「創造衝動」的本身，我以為真的衝動，只是占有衝動的反面，是本能的不是理知的，是向着時間流行的，不是向着空間弛緩的；是自然的不是杜撰出來的，須知這種衝動總沒有可屬性和可量性，故根本沒有「財」之一字，這便是本來的衝動，換句話說，就是本能，唯有本能纔是革命行為的動機。

(11)

把創造衝動的道理，來說明自由，我的意思，也和羅素不同，因為羅素認衝動作可善可惡的東西，所以自由應該限制，也免不了這個限制，反過來說，我却以為衝動就是至善，所以要求那絕對的自由，無論對於特殊的威權，已成的制度，適意的習慣，只要是依據於佔有衝動的，都要打破他了。

我深信真正的自由，是創造的或建設的衝動，所以不是那思想和欲望被佔有衝動所隱蔽的人所能夠假託的。因自由能供人們的活動，以真情的色彩，即其自身，本無絲毫損人利己的意思，故自由用不着限制，而且應該需要積極的狀況，去求極端自由。何則，自由這個東西，是自己發動力和個性的表示，他自身就有理想，就是力謀自我生活之良好，堂堂地實現「我」去表出「我」的個性，我的真情，我的性格，所以自由就是積極的自表，不但不是佔有衝動，而且自由越佔最大的部分，而中心貪得的衝動也越少了。再進一層，自由是精神的事業，所以有理想眼光和想像力的，故真知自由的人，決不至自私自利，因他能夠體貼人情，故也非常的尊重別人的自由，由此可見自由是決無流弊，我既不認自私是自由的的解，那末我們也何須限制自由，不使他自由

發展呢？總而言之，我們既反對那引起競爭，猜忌，權威，暴虐的占有衝動，就應該提倡我們自身的根本衝動，就是自由。明白說：我們是把自由來阻止那占有衝動，即因要從根本上推翻他，所以不能不絕對的提倡自由。至於那些社會改造家，一面提倡自由，一面又說「最大的自由，不能由無政府得來。」因而要主張維持政府和法律，這種似是而非的學說，我是很看不起的。依我意思，占有衝動和創造衝動，根本不能兩立，故占有的衝動不去，創造的衝動也不來，換句話說，什麼政府哪！法律哪！這些迫人服從的機關一天存在，那末真正的自由就一天不能實現，所以羅素要調和自由和管理，實在太不澈底，他只知道最好的生活，是那創造的衝動占最大的部分，而占有的衝動占最小的部分的生活。却不知那能鼓勵人向着更好更完美的生活，是占有的衝動完全消滅，而創造衝動完全代替了佔有衝動的時候，我們雖不是已得到絕對自由，然爲着求真實的向上努力，不能不這樣做，因有絕對的希望和想像，這就叫做「絕對的自由」了。由此可見絕對自由的到達，並不是不可能，只怕我們退縮，沒有那求真的精神，和熱烈的勇氣去破壞一切的占有衝動，如其有之，那末無論何時，我都不至代那佔有衝動——政府，法律，辯護，也決不像羅素把佔有衝動來限制自由了。但在這裏我覺得羅素對於自由完全誤解了。他於政治理想裏說：「大約有一個

目的，僅有一個目的，爲政府用武力有益的，即減少世界上所用的武力的總額。比方法律禁止謀殺，可減少世界上橫暴的總額，這是很明瞭的，並且沒有願望主張父母應有無限的自由，虐待他們的子女，在有些人要對於別人施行強暴的時候，決不能有完全的自由，因爲不是施行強暴的欲望必須制止，卽是被害的人，必終於忍受。因爲這個原故，所以雖然個人和社會在關於他們自己的事上，當有極端的自由，他們對於別人有關的事上，不應有完全的自由。給自由於強者使得他可以壓制弱者，不是謀得世界上自由的最大的總額的手段。」這一段可見羅素還是把自由看做自私的一回事，而不認他是真情的發展和總體的「創造的衝動」了。假使知道自由的真意義，這些話豈不是全無價值，須知完全的自由，是和那有強暴的武力，正立在反對地位，倒轉來說，羅素所尊重的政府和法律，反是武力的朋友，所以政府只是增加世界上所用武力的總額，而法律也只足增加世界上橫暴的總額，我很可惜羅素是個大數學家連這最簡單的「全量等於部分之和」的公理，都不知道，還高談什麼「數理邏輯」呢！總之羅素簡直不知自由爲何物，也不知道政府和法律是什麼，依我的意思，真正的自由斷不靠着佔有衝動，所以羅素的改造原理是不對的。而應該另立一原則，就是說政府和法律一切的佔有衝動，都必須消滅，而自由的範圍，却不可

不伸到無限大。再者完全的自由，就是更好的自由，放我們往自己的事上；固然有極端的自由就是對於別人有關的事上，只要一念真實，也沒有不能「完全自由」的道理，這麼說法，自然和社會改造家截然不同，反證是革命者的「自由觀」罷了。

(四)

真的衝動，在革命事業上，是極有關係，因他是與生俱來，不學而能的，故此沒有那左思右想遲疑躊躇的性質，而只憑一念真實努力做去，說來有幾件好處。(一)能夠擺脫利害關係，平常的人，因為滿腦袋裝着知識，所以凡事都要懲前毖後，把那冷靜的死理性，去限制自然衝動。反之革命事業，只是順着自然衝動而行，他有無躊躇，無顧忌，無似是而非的三大特性，故能不管利害如何，轟轟烈烈的做了去。(二)能夠激發革命家去實行他的知，平常人總是知而不行，而衝動則好似有絕大的神力，使人不能不奮發踔厲，不能不鼓起那最勇敢最深沉最活動的「情」向前猛進，因有這個原故，故真的衝動不但是革命行為的動機，也正是實行革命行為的原動力，假使沒有這種衝動，也許我們就受了許多壓迫，還是安安靜靜的坐着，連吐氣都不敢，還說得上革命嗎？(三)根據於來威士 W. H. R. Rivers 的新說，我是相信「自然衝動」之心理的特點，就是這種

反應，完全從「不完全則無」的原則的。即因這衝動有「不完全則無」的特點，所以非根本解決不可，結果就是革命了。由上看起來，可見革命和真的「創造的衝動」實有首尾不離的關係，我們要提倡革命，假使不啓發大家的「創造衝動」也怎能成功呢？

第四章 革命底心理

(一)

衝動是有心理的基礎，故我接着要提出的，就是什麼是革命心理？那是革命心理的根本元素？我據我研究的結果，只承認人的心理，有二個重要部分，就是馮德 Wundt 所說，只認感覺感情爲心作用的原素，感覺屬於智，感情屬於情，所以歸結起來，只有「情」「知」二種。而機能心理學又告訴我們，「情」之發動，是在「知」之先，知識是附屬於情的第二段作用，故知識是情的派生，從情換散下來的東西。我們在此更研究「情」「知」作用的趨向，又知道「情」是向着時間流行的，「知」是向着空間開拓的，把這種種道理來說明衝動，便知道在行爲上的創造衝動，是從心理上真情發生下來，真情是永遠向上伸去，當其弛緩時，纔成知識，這真和佔有衝動從「自然衝動」墜落下來的情形相同的了。既知革命就是創造衝動，創造衝動又以情爲心的基礎，可見從根本上看起來，可知革命的心理，是根據於「情」無疑了。

然從進化的全體看，革命固根據於情，而從進化的一段落看，革命却是根據於意。我上面只

認知情二分法，並不是否定意志存在，須知有意作用是人人共有，斷不能否定的。不過這種作用，乃是心的複雜的作用，不是簡單的元素，換句話說，意志是由情知混合成器的，故此不能夠和感覺感情並舉。閑話休談，只說在真情永遠進化的路程中，他是和知識正相反對，就中有個意志作用，這作用不在「情」知「以外，也不是全在「情」知之中，他却是包涵情知而成一種的活動，這種活動在進化路上，使真情依意志的緊張而有伸縮，當意志緊張的時候，便是意依於情的時候，也就是意志以「真的時間」為根，隨逐流行而無間斷的時候，此時心的狀態，自然愈有綿延，愈有時間性。反一面，當意志弛緩的時候，那時真情因弛緩而逆轉，意志向着空間，最有「周偏計度，分析執取」的作用，所以又和「知識」接近了。由此可見意志之一弛一緩，足證他是可情可知的東西，須知情是真理的實性的，也是活動的，進化的，故此意志向着情的時候，這意志便是覺悟的，解放的，就是所謂「一念真實」罷了。反之意志向知的方面進行，那便成爲不進化的死的迷妄顛倒，絲毫不得自由了。我說革命的一段落，是由於意志作用，這是專指那真實的進化的意志而言。

我相信人類一切活動，均發生於兩種源泉——衝動與慾望。然我又分別衝動與慾望，以爲前者是情的直接表現，而後者則以意志爲依據，詳說起來，是有三大不同：（其一）慾望只能支配

人類行爲的一部分，而衝動則支配行爲的全部分。（其二）慾望是較有意識的有目的性的，而衝動則沒有目的的，無意識的。（其三）慾望是有善有惡，而衝動則無有不善，知得這些分別，就可明白慾望不如衝動，也因為「意」不如「情」那樣純粹的緣故。何則「意」是包涵「情」，「知」作用「情」固然是永不間斷的，而「知」則不免於間斷，「情」固然沒有目的，而「知」則不免於有目的，推之「情」雖絕對的善，而「知」則並無善可言，「意志」包括兩間，自然是有善有惡了。總而言之，就進化的全體看，雖由於自然衝動，而由進化的一片段看，却是受了慾望統轄，慾望是有兩種，一是向善的方面走，一是向惡的方面走，前者是「情」的慾望，就是創造的慾望，這慾望是和進化的順潮相結合的；後者是「知」的慾望，就是佔有的慾望，這慾望是和進化的逆潮相結合的，曉得欲望有這兩種，所以我們所希望的不是把欲望消滅，是想引導他，不朝着有空間性的，反於自然進化的方面走，祇要他朝這時間的自然進化的方面，不絕的跑去，須知唯有這種向上的慾望，纔正是求真實的慾望，而這求真實的慾望，在底子裏便含着革命的精神了。

因為意志可善可惡，很是自由，所以只要一念真實，那末代表意志的慾望，也自然向着真實走去，這就是與真實相接近了。當知這種慾望是不可少的，革命的一部分的成功，本全靠這真實

實的慾望。故英國某詩人說慾望的重要，以爲慾望能鼓勵我們努力去改進環境，人無慾望，便蠢如鹿豕，因爲有慾望，纔能不滿意於現狀，纔能發揚蹕厲去從事改造事業，所以慾望爲進化發展和改革之本源。有人問某德國社會改造家說，什麼是社會改良最大的阻力？他說就是難保社會不滿意於現狀，因爲不滿意，纔能有改革的希望，纔能努力去行。（見杜威的倫理演講）由此可見慾望在革命行爲上的重要，他的特性，就是不足求足，換句話說，就是因舊環境的不安，而要求其所安，因此將那不安的一部分根本推翻，而求那理想的一部分，這就是叫做革命了。

故革命行爲的動機，不但由於衝動，也藉着慾望的要求，慾望是指導進化的一段一片，而衝動則兼及進化的全部，同理革命的心理，不單是感情的，也就有意志作用的，感情是包括革命心理的全體，意志也占着心理的一部分，但在這裏，我還要申明幾句，須知那伴着進化前進的慾望，其自身和衝動的分別極少，雖然含有理智分子，然不過是最小的限度。復次形成革命心理的意志，那也是向着情的方面進行，所以和情因非常接近的緣故，幾乎融化於情之中，這自然和那充滿理智的意志，大不相同了，這麼一說，就知革命行爲中，衝動比慾望的能力更偉大，即專就革命心理論，情這個元素，也比意志占更重要的地位了。

考察革命的心理原因，意志且不甚看重，何況那種冷靜呆板的理知？須知意志所以不如情的緣故，正因為他裏頭有理知分子，還沒有滌除淨盡，至於知識這個東西，不但不是革命的心的要素，而且簡直是「革命之敵」。因為革命是一種行為，行為不特不靠知識，而且知識越發達，就行為的能率越減少，而進化也為之停滯不前了，所以革命的好處，正在用真情來激動行為，至於利害關係如何，那就管不了許多！即因行為超過知識，故真正知道革命意義的人，一定不說什麼「理性的行為」，「理性的革命」這些無着落的話，反證理性和革命是個兩極端罷了。

詳細說起來，理性和革命是有幾件矛盾：(a) 革命是活動的，理性是靜止的；(b) 革命是自由的，理性是機械的；(c) 革命是向着時間流行的，理性是向着空間開拓的，然這不過說理知和革命的本質不同，還未說到革命思想家不滿意理知的緣故，今為方便起見，不妨提一提虛無學者對於知識的態度：

(一) 知識就是賍物。知識是有可量性的，也是有可屬性的，所以知識可以被他人占有，可以灌來灌去，我一個朋友說得好：「把知識當做一種所有物，就是盜賊明搶暗奪的行為，侵犯人家

的權利，我們可以說知識是賤物。」這話很對，由知識私有制所發生的罪惡看來，知識是賤物，即就知識的自身論，也只是賤物，故虛無學者之否定知識，是否定知識本身，而廢止知識私有制的方法，也只是要簡直取消知識，總之私有知識制固然不好，就是公有知識制，也不過公同分配賤物，曉得這層，可見，只要是知識，便是賤物，只要是知識所有者，就可以證明他是盜賊罷了。

(二)知識就是罪惡。知識發達一步，罪惡也跟着前進一步，因為知識是反於「淳朴的真情」，所以自有知識，而澆淳散朴，天下始大亂。什麼道德哪，政治哪，制度文物哪，這些人工的，反於自然的圈套，何一不從知識發生出來，可見知識是罪惡之源，為大亂的根本，假使沒有知識，也沒有什麼罪惡了。莊子馬蹄篇說得好：「同乎無知其德不離，同乎無欲是為素朴，素朴而民性得矣，及至聖人，蹙蹙為仁，蹉跎為義，而天下始疑矣，擅漫為樂，摘僻為禮，而天謂始分矣。」又肱篇說：「弓弩畢弋機變之知多，則鳥亂於上矣，鈎餌網罟罾笱之知多，則魚亂於水矣，削格羅落置罟之知多，則獸亂於澤矣，知詐漸響，毒頰滑墜，白解垢同，異之變多，則俗惑於辯矣，故天下每每大亂，罪在於好知。」這席話真是代表虛無學者對於知識的態度評，也不用我再說什麼了。

(三)知識是不平等。知識是有分析的傾向，所以應用到各方面，總要喚起千差萬別，不

同的階級來，今且不說別的，單就辨證法檢點知識，如「知」得善的是善的，便有不善與善對立，「知」得美的是美的，便有不美與美對立，可見沒有知識便罷，有了知識就都是相對的，差別的，因此虛無主義者從方法論上的見地，已明白知識就是不平等的，原因今既要求那絕對平等，就不能不根本廢棄知識了。

再從知識的效用上看想，也得了同樣結論，來證明知識不可不廢棄的理由。

(一)知識是不能創造的。實驗派很看重知識，所以 Dewey, Moore 諸人，還有什麼 Creative Intelligence 之說，以這樣想從知識中發展創造的生活，我以為完全錯了，應知真有創造作用的心的元素，是真情並不是理知，因為知識常常引導人家去顧前思後，只見眼前的速利小效，却永不見那創作，長進變化和更新的理想生活，所以知識常毗於保守，而那些最有知識的人，滿腦袋裝着知識，其實不過證明他是保守家。復次創造全靠活動纔能成功，今案知識是有一「靜止」的特性，這自然和創造性質不符，反證知識是不能創造罷了。

(二)知識是不進化的。本來進化是時間的流行，今由知識去說明進化，於是所謂時間流行，都變成有定的，必然的，因為知識的機能，止能辨別具有空間性的圖式，所以只可解釋那固體

的事物，却不足解釋流體的行爲，——就是進化。即就知識自身講，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，正相反背，故我說知識是不能進化的。

(三)知識是不能發現真理的。知識所發現的真實，永遠是相對的不是絕對的，是有限的，不是無限的，因知識本身有不完全的毛病，故由知識得到的真實，都只是逼近的，或然的，假定的，老實說這種真實，檢直算不得，因他對於絕對的真實，沒的法子去求，所以我們要求真實的人，勢不能不拋却知識，用直覺的方法，去直接證會真實了。

由上虛無學者的意見，可見知識這個東西，不但無用而且有害，把他和革命的真相比較一下，就可明白革命者之排斥知識，是很有理由了。何則知識從消極方面講，是不能創造，不能進化，不能發現真理，而革命則正要創造。要進化，要發現真理的。其次從積極方面看起來，知識就是賤物，就是罪惡，就是不平等因，這三事都是革命者要破壞的對象，可見知識和革命的不相容，可有待詳證而自明了。

即因知識和革命處敵對的地位，故組成革命心理的要素，只有情意，沒有知識的。推之那充滿知識的社會，我也敢決定他革命之不可能。就是好些高談革命，一面又尊重知識的人，表面上

好似也懂得革命，只可惜他「知而不行」，因其被知識管住，知識怎能夠指導行爲，反證那空談革命的，也不過「空談」罷了。說到這裏，記得我在「破壞與感情衝動」文裏，有很反對知識的話，率性引來，做本節的結論。

「我們因不忍看現代制度的不公平，不幸福，所以主張完全推翻，要用熱烈暴動的手段，去根本解決——就是破壞。須知破壞的方法，實是我們情的要求，我們覺得現在改良派說的什麼妥協，什麼調停，什麼杜威的政治哲學，這種躊躇，顧忌，似是而非的學說，真不值得一笑，休了罷！我們除却向前破壞外，簡直沒有再可以過癮的了。那末我就破壞去罷！破壞，破壞，一旦把舊制度，舊風俗，都放在爆烈彈裏，這纔是我們「情」的勝利！」

「當知理知的時候已經過去了！我們所以自誇的，就在有熱烈的真情，而沒有冷靜的理智，真情那就是自我，不是就是本性自然性不是？要是如此，反證我是受了本性自然性的衝動，也可見比那做知識奴隸的強得多了。呀，我的血已經沸了！我已叫着我去破壞去了！你呢？你沒有血？你沒有真情？你沒有本性自然性？你爲何動也不動，我想你都是氣悶極了，也該打破理性，去伸一伸腰，吐一吐氣，把一切的舊制度，舊風俗，都破壞他一下，要是怎樣辦，多爽快！」

『我說的破壞，的確是情的衝動，而且不僅是情的衝動，你怕衝動嗎？躲開！別阻礙我們的前路，我想你們的知識太多了，邏輯的法式，也裝得太滿了！因此我曉得你的無能，幹不了甚事。我麼，不要知識，更無所謂邏輯，因我的邏輯，就是無邏輯，我所有的只是感情，我所能作的，只是感情衝動，就是破壞。』

(三)

我說情爲革命心理的根本元素，但「情」究竟是什麼，要不能明白說出，那末根據於「情」的革命，也可見是沒有意義和價值了。於此我簡單的答案，「情」就是本體，就是真實，就是個性自存的實體，不但如此，就是柏格森說的「真的時間」，也只是這個東西。

但我怎麼證明說就是本體呢？我的根據有兩種：

(1) 構造心理學的根據。——這派學者用解剖「心內容」的方法，承認知情意是精神作用的基礎，近代哲學家如叔本華等又證明了「知」是「意」的派生，但所謂「意」其實還有「情」的作用在，原原本本由意志推到無意志的境界，再推到情的境界，既知道「情」可以脫却「意志」而有，就可見情是精神的最後本體了。

(四)機能心理學的根據。——由這派學者研究的結果，知道心理的自然發展，最初是興趣，次爲注意，最後纔是知識，可見情意作用實是支配知識的根本原力，情居第一位，意次之，知識只是附屬物，由此可見從認識活動的次序着想，也可見情是最根本的心的要素，便就是精神的本體了。

本來求精神的本體，就是求宇宙本體的唯一方法，精神變起宇宙，宇宙由吾心認識出來，故「情」爲精神的本體，也就是宇宙的本體了。但在這裏，我要申明一事，須知機能心理學，注重在「行爲」方面，這是不錯的，然這「行爲」畢竟是吾心的行爲，若不先把心的內容，詳爲分晰，又那裏知道行爲的根本原力？所以我研究的方法，先由心理構造着手，既知情是心的最後元素，然後再由內而外，去研究「心」的發展，再由外而內，去追究行爲的動機，知了動機所在，就知本體是什麼了。由這方法，我已決定「情」就是本體。然「情」的本身，也自有體用的分別，我曾說過，「情」有動靜，喜怒哀樂未發的時候，也有箇情，喜怒哀樂已發，也有箇情，只是一箇情，流行於已發之際，斂藏於未發之時，當其未發而靜，那便是情之體，已發而動，那是情之用，這個情的用，永遠更新，前進，便是柏格森所謂真的時間。因爲柏格森把變看得太重，却不承認變的本體，以爲體就是變，自己在

那裏變動，變動以外沒有旁的東西，却不知變只是情的流行，並不是變自身在那裏變動，實在是在那裏變動，情好似波浪一樣，時起時落，變化萬千，知情是變的東西，又知情是心的根本原素，那就可見柏格森的學說雖好，也只見情的用，不見情的體了。雖然如此，體和用只是情的兩面，今無無體的用，也無無用的體，所以只說情的體，便有情的用，只說情的用，也就有情的體，因體用不可分開，故把情之流行——「真的時間」認為本體，這也並不是大錯，何則，情本來是以虛空為體，虛空無體，不能不以虛空的作用，——就是虛而不屈動而愈出的「懸延創化」為體。可見即用即體，只認得情的流行，也早已認得情的本體了。今且表過不提，專論「情」的本質，是什麼？

(一) 情是自然的。情的存在，是自已如此，因他是精神最後不可分的元素，這元素無始無終，獨立自存，所以是自然的，即就情之作用立論，有了情就自自然的會懸延，創化，到無限的前途去，故說自然就是情。

(二) 情是真實的。情不是別的東西，只是我的本來面目，沒有些子杜撰，因他是個性自存的本體，沒有何等虛僞，而為絕對的誠實，故說情就是真實。

(三) 情是虛無的。情是透明的本體，空無所有的地方，詳說起來，他是無元的，就是無心，無

物，無神的「無」(a)無心。心是以意志爲基礎，有了意志而後可見心的狀態，作用若情檢直是無意志，是超過於自無而有心的時候，故「情」是在「心」之先，可見是無心的。(b)無物。有心而後有物，物是從心放射出來，今情是無心的，也自然是無物的了。(c)無神。情既無心，自沒有那有意志的神存在，且情是自由的，不受什麼限制的，似宗教家憑空立一個上帝，這種不自然的人造的偶像，更和情的本性不合。總結起來，可見情就是虛無，無知無名，無是無非，一切矛盾不相容的東西，到了情的當中，都融化無有了。

上面說的，還偏於「情的體」的方面，至於情的流行，也有幾件可說，如情是變動的，是自由的，這都可見情和革命的性質恰合，因革命的趨勢，不外是方向着那自然的，真實的，虛無的方面跑，而革命的本身，也正是變動的，自由的一種「行爲」，由此可見革命心理，實在是符合本體，而革命的行動，也正是真「情」的流行罷了。

(四)

曉得革命的心理要素，是一種真情，又知道革命的行爲，是由真情發生出來，那末我們不但不宜反對革命，而且應該使這真情盡量伸長，盡量流露，須知真情就是本體，以本體爲心理的基

礎的革命，自然是不會錯的了。

平常的人，以爲革命不免破壞，那暗殺暴動的行爲，何等可怕，這難道也是真情的表示嗎？不知革命所破壞的，都正是那阻礙人的本性的東西，革命者嫉惡如仇，爲着真實起見，自不能不剷除他了。須知嫉惡的情，也正是真情的發露處。杜威說得好：「怒也可以養成堂堂正氣，和健全人格，一個人要是沒有義理之怒，斷不能大有作爲，和惡魔作戰。要是見了社會罪惡，還是漠不關心，無一點憤慨，斷不能望他改良社會。」可見沒有怒，連做個社會改良家都不配，何論那革命事情？既知嫉惡的本能，是不可少的，便可知革命者的暴動，暗殺，都不過爲求真實緣故。和那殺人不眨眼的破壞狂，大不同了。

有人誤會革命就是神祕的心理，或是犯罪心理，如呂邦做的革命心理，就這樣說。實則革命心理，本無所謂神祕，卽如真情，許多人都認他爲不可思議的東西，不知他是「不慮而知」，當下便是，「只要發自本心，見自本性，便可發現真情，所以再容易知道的也莫過於這一點「情」了，還有甚神祕可言？復次革命是要打破現實，自然和現實的法律不合，故由現實的法律看去，不消說是陷於犯罪的心理狀態，但這犯罪的心理，也正是革命的好處。

曉得革命是以真實爲根據，孰知革命心理，不是變態的，而是本來的，常人因爲情意汨沒，沉溺於理知的生活，所以把任情的人都看做狂熱的精神病者，却不知狂熱的精神病者，正是恢復了他元來的心理，所以極其活潑，而且真誠得很，反之那沉溺於理知的人們，他無處不顧忌一些，就無時不和心的自然狀態反背；看他常常用大力把持住，使應時而生的反動力量無形消滅，就知道理性派才是變態心理，而任情的革命家反不然了。

第五章 革命與哲學

(一)

現在一班著名的學者，都把科學看做百寶靈丹，以為科學就是真理，我們只要跪在科學底下，無論在什麼境地，什麼時候，照着他做去了，都是好的，似這樣沒頭崇拜，把別的關於思想方面的，都一概抹煞，却不知科學也只有相當的位置，應用去做一種研究的工夫，自然是再好沒有了，但採用他去說明理想的價值，就很容易陷於謬誤。我想科學萬能的時代已經過去了。那麼我們對於科學也應該用一種研究的態度，開他的方法，在什麼時候什麼境地當中，是管得住，或是不着，這麼一分，自然把科學的範圍縮少，就是科學的絕對威權，也要從天上丟到地下來，但我這樣批評科學，並不怕現在自命為新學家的反對，因為這種方法，纔真正是科學的態度呵！

我原不是極端反對科學，只因革命時候，沒有提倡科學的必要，而且科學方法，在廬子裏實和革命的理想衝突，所以要主張革命，就不免對不住科學了。因為科學是現實的，所以僅僅把耳目可以接觸的自然做材料，以事實做基礎，以試驗做證明，舍此萬不能在現今發生影響的，不能

夠消化受用的，都把他劃出在智識之外，這自然是和理想爲敵，反正與革命這回事是背道而馳了。何則，革命是有想像的目標，多少總帶些理想，雖這理想原是現在事實所可達到的完全狀態，然在未實現以前，總不便問他現充成人人生經驗值得多少？故此用科學方法用來估定革命價值，結果不得不把革命思想看做負知識，其實依照革命的起源，何嘗不是根據事實？何曾是不切題的空想，不過科學家的眼光窄少，看不到有時間性的理想罷了。

復次科學的唯一職務，在於發明製造以供人生的要求，所以是建設的並不是破壞現實，若革命便不然，革命是由不滿意而起，對於現實不良組織，都要根本推翻，因此目的不同，而拿科學方法來說明革命的，都是牛唇不對馬嘴。再有一層，科學家最重的是系統的建立，他常常用一個普遍的定理，律例，來包括許多特別的敘述在一處，例如物質引力的定律，定數比例的定律，都可以證明科學是從普遍的抽象的律例着想，根本上已和革命由特別的具體的下手不同。總之革命是一種破壞的事業，所以注重個體，並不知高級的普遍爲何物，而由科學出發的，既不得見破壞的必要，充其力量，也何怪他只能牢牢守着應付環境的主義了。

我們再細察科學的實質和內容，就知道科學是很保守的，凝固的，並不像科學家所想像的

那樣進步，因為科學是以敘述爲事，既要敘述，就不能不假定那被敘述的，是永遠存在的事實，由此可見以敘述爲起點的科學，實在都是包在一個大圈套的假設裏邊，換句話說，就是把預存的觀念爲研究目的，所以說來說去，都跳不出這個大圈子，這自然是保守極了。再次科學是要徵求事變而造成通則的，須知一種道理，既變成通則，就要凝固了，永久了，更那裏有自由思想可言？反面說，革命家都是確認思想的絕對自由，什麼假定，什麼通則，這些強制信條，都應該把他的價值，碎爲微塵，因為革命家都是力求真理，所以絕不能與任何等的強制信條相容，今科學既以假定爲前提，自然在在都是疑問，更可見他和革命是沒有共通的尺度可言了。

我並不是說科學沒有創造能力，只可惜他所謂創造，還不過是向空間性而趨的活動，換句話說，就是把創造的衝動，安排在空間裏面，因為科學跳不出數理的範疇，這自然對於非概念非數學的創造，老不明白，所以應用到政治哲學上去，也只能夠做那淺見而無遠慮的改良，却永不是從根本上着眼而求根本衝動的革命主義，總之科學的創造，並不是真的時間的綿延，而爲綿延所停滯而成的逆轉，（現在社會科學方面，似乎懂得時間是什麼，然其實乃把時間放在空間裏面，那裏是那創造自新不可分割的本體？）故此科學是空間性的，並不是真的時間的，反之革

命是要在那滔滔不絕的時間當中，時時努力，時時引渡，所以革命是以動作為中心，而科學則不免於遲鈍，革命是循着時間而向前的流，科學則不免於擱淺，曉得這些分別，那末科學也怎能比得上革命，革命也何必靠着科學呢？再進一層，科學所要求的進步，是零的不是整的，杜威在社會哲學與政治哲學裏說，第三派的哲學，不是總攻擊，也不是總辯護，是要進步的，可不是那天演的進步，是東一塊西一塊零零碎碎的進步，是零買不是躉批，須知這派的哲學，是以科學方法為立足點，而科學說的進化，又是零買來的，可見科學的進化觀念，的確與革命家根本衝突，因為革命家都是要求那更完全的綿延創化，對此零買的進化，何消說是看不起他。而且進化也是有為的結果，像科學家要一步一步的演進，其實和突進的道理不合，反正這是改良派的進化主義罷了。

科學是把智識做標準，理性做權衡，所以對於超理性的感情，非常反對，赫克爾 Haeckel 說：「我們惟有有用理性纔能得着正確的世界知識，纔能解決世界的大問題，理性是人類的至寶。」這種理性派的口吻，我真不愛聽了，他接著又極力排斥感情，以為我們必定要立刻把這種危險的謬說去掉纔好，又說：「尋求真理絕用不着感情，所謂感情是頭腦之一種精微的活動，全是些好惡的感覺，贊成和不贊成的情緒，欲求和厭惡的衝動……真理的興趣決不能由感情的條件

動搖而增進的，不但如此，這種的情形，反倒往往攪亂了那能求真理的理性，並且時常擾害其理解力。（見宇宙之謎第一章）這話真對！因為科學家本來都關在理性的監獄裏，又那裏懂得感情？須知革命所與科學分離的原因，就因為革命是以感情為基礎，是一種好惡的感覺，贊成和不贊成的情緒，欲求和厭惡的衝動，所以革命的效率，恰和感情成正比例。由此可見從心理的要素看去，科學實在受理性的支配，革命却是感情所結合而成的情緒，因此根據不同，而性質和作用，也恰恰相反。科學是知識的，革命是本能的；科學是靜止的，革命是活潑潑的；科學是必然的，革命是意志自由的；總之科學家是用冷靜的頭腦，去控制一切，革命家就反一面來，只管順着感情而行。當知信奉感情的，就是信奉自我，至於理性哪！知識哪！這些東西，儼然在革命家的面前，也不能使他屈服；因革命家脫盡理性的羈絆，所以既能創造，又能進步，至於科學家因為沒有感情，故此除却實驗室以外，實在無事可做，反正都是馱子罷了。

我反對科學的最大原因，是因為科學精神，遠不逮不上革命程度。何則？革命的背景，是當着政治社會紛擾不安的時候，即因那時種種的不公平，不幸福，所以有許多志士對於這時生出偌大的不滿意，對於一切的制度，風俗，習慣，都要發生疑問，但這疑問，究竟是研究的呢？還是批評的呢？

在這裏我和杜威教授的意見，截然不同；因他在社會哲學與政治哲學上，明明把這個疑問，當做研究的態度，却不知研究有研究的本位，批評有批評的本位，（參看現代思潮批評，p. 88頁）這裏既是不滿意的境地，那自然是要批評了。無如俗有學問的杜威竟看不到此，却要籠統的介紹那研究的態度給革新家，不知這種態度，恰和不滿意的情境相違，因為科學方法只能問現在有某種需要沒有做到？某種有用分子有用能力沒有發展？某種應該改革，某種新制度應去推行，至於現實的根本推翻，問題的根本解決，就做夢也未想到。我前面說過，科學是不能無所假定，換句話說，就是對於所研究的對象，不能不假定他是真實常住的事實，故此杜威要應用研究的態度，去應付現實，就不能不預先肯定現實的存在，但可惜革命家都是要破壞現實，自然對這「把預存的觀念為研究的目的」的方法，認他是沒有一顧的價值了。而且我們由心理的研究，知道那由不滿意而發生的疑問，實在是由於自覺，實在是一種欲望，須知欲望是根本於情緒的，他所預期於自我而外所得的新境界，都是變態的。因為這種不滿意的表示，強半迫於生理作用，所以往往要排除阻力以進行，其結果就成爲一種衝動，非破壞不可。那末在社會政治紛擾的時候，可見沒有疑問便罷，既有疑問，就都是批評的，破壞的，革命的，像杜威一派既知道疑問的必要，却要限

制疑問，這種改良派邏輯和心理的發展反背，然亦可見科學方法實是不可以籠統採用的，因為把研究來代替批評，和把空間的道理來律時間的，同一樣誤謬，所以杜威既舍不得科學方法，就沒有開拓發展的餘地可言，又更何消說和那有活動，有自由，有創造的革命主義來了。

由上種種，可見革命和科學的不相涉，那末利用科學方法去研究批評，以免掉流血等禍的改良派，（杜威教授的政治哲學，便是如此。）固然是要反對，就是拿科學方法來證明革命，像克魯泡特金的無政府主義，想把科學來證明他的主義和近代哲學的自然科學的論理上關係，也實在有些不澈底，我麼？想把革命思想，從科學方法裏，解放出來，這種革命思想的光復，實在開了革命成功的塗徑。我想科學方法，固然是一種有根據的，有條理的，肯尋思搜索的方法，但可惜給改良派弄糟了，這固然不是科學方法本身的罪狀，然亦可見改良派把科學方法應用到思想方面，實在是存心不良，結果阻礙宇宙的進化不少。現在我已經覺悟了！敢奉勸抱革命主義的朋友，以後都舍棄了科學方法，完全採用哲學方法，因為哲學和革命的關係是密切的，我們假使稍加研究，就發覺哲學和革命的出發點相同，而哲學方法纔真正是革命時代的邏輯啊！

(11)

我既證明了革命和科學的矛盾，還要從積極方面，將革命和哲學的關係表出。原來革命思想最風行的時候，就是哲學思想最發達的時候，這種例證，可用歷史的事實來證明，實在是百試不爽的了。第一如法國的大革命，當時諸哲學家，像盧梭 *Rousseau* 福爾泰 *Voltaire*，都是徧重理想，而盧梭尤其奇特，因他思想的特色，是反動的，感情的，對於科學的精神，不但缺乏，而且完全沒有，他用的邏輯，誰不說他是感情邏輯，但這主情的浪漫主義的哲學家，的確是大革命的源泉，可見哲學和革命是很相關的了。第二如俄國的革命思想，差不多都受黑格爾 *Hegel* 哲學的洗禮，自從黑格爾學說傳到俄國，就造成許多的偶像破壞者，如巴庫甫 *Bakunin* 赫爾岑 *Herzen* 以至現代的革命家，幾乎沒有一個不受其影響，這又是哲學和革命息息相關的例證了。此外如中國當戰國時候，可算是哲學思想最發達了，但細察起來，如老莊楊墨的學說，那一個沒有革命的性質？那一個不是時代思潮的產兒？總而言之，哲學與革命，多少都帶着理想，就他的發生境地上看去，都是因不滿意而起，即因有這個那個的刺戟，所以有這個那個的哲學，而這個那個的哲學，又都是正對着時勢發生，故此哲學常常指導革命，革命常常依靠哲學。我常說過：真正的哲學家，都是要反抗當時政治和社會的強制信條，就是那些形而上學家，只管高談本體，好似和革命

沒有多大關係，其實這些要返樸歸真的，都是對於現實生活感着不適，故此纔有這偉大的要求。由此看來，那玄學家所得到的以爲「玄之又玄衆妙之門」的實體，也正是革命時代的產物，我們要懂得革命的眞意義，就不至於籠統排斥他了。

我的意思，以爲哲學是革命的學問，就是哲學家所討論的問題，看來極不相干，其實在革命史上都是極有價值；又如一種理論，像厭世的人生觀，表面上似乎太消極了，實在也是一種暗示，使實行者看破生死的關頭，於是乎把身命看輕了，就敢於實地破壞了。再有一層，革命運動當中，多少總要有個共同的信仰，這種信仰，說壞些，就是神祕的潛勢力，說好些，是無宗教的宗教，其實革命者都是無神論家，既不知什麼神，也不曉得什麼道，所以沒有宗教觀念，也無所謂神祕，不過他由哲學上推論的結果，知道尊重個人，知道要求自我之絕對的自由罷了。須知這種信仰，實是根據於形而上學的方法，因爲形而上學教訓我們，那是眞實的，那是虛僞的，這種求眞的態度，就是哲學的態度，大概革命家在無形中間，都受了這種暗示，由此可見哲學實是革命的理論上根據，大無可疑了。但我要是泛泛地把哲學看做革命學問，豈不太於籠統？因此再把歷來學者對於哲學所下的定義，批評研究一番，然後再斷定哲學究竟是革命的學問不是？

(第一)哲學是批評的學問。試察哲學底心理的起源，就知道疑問是哲學的發端，因為對於宇宙間的現象變化，覺得在在可疑，於是由疑問而想出解決的方法，這就是哲學。故此哲學最初是一個疑問符(?)，就含有評判的性質了。但哲學家的疑問，並不是無條理的懷疑，笛卡兒說得好：『That in order to seek truth, it is necessary once in course of our life to doubt, as for as possible, of all things』但他又說：『That we cannot doubt of our existence』(A Discourse on Method p. 165) 由此可見哲學的疑問，是先有所立，就是先確定自我的意義和價值，然後拿主觀的見解為萬物之衡，這自然不是空無所有的絕對懷疑主義，正是帶個人色彩的絕對懷疑主義了。須知這種絕對懷疑，實在就是革命家的唯一邏輯。何則？革命家都是把感情的自我所認識的看做唯一的真理，所以真理就是主觀，主觀以外沒有什麼正的，故此我對於自己覺得有點不很正的，都要推翻他，否定他，這種評判的態度，是要重新估定一切價值，自然是和哲學的精神，沒有分別了。復次：關於哲學的定義，康德 Kant 一派都說批評是哲學的唯一能事，到了現代這定義更得多數學者的贊成，像羅素 Russell 柯亨 Cohen 都說批評是哲學的最大貢獻，似此注重批評的精神，實在是哲學的特色。換一面說，革命是從批評而起，因批評是

革命之始，革命是批評之威，敲斃革命除批評的態度外，沒有什麼，現在既已證明哲學是一種批評的學問，那末哲學是革命的學問，自不待詳證而自明了。

(第二)哲學是自由研究的學問。但哲學也不是沒有研究的精神，不過哲學的求真，是從根本上着想，所以研究時候，總要免掉客觀事實的束縛，其結果不僅以排列那必然的規律爲己足，所以是極自由的，沒有什麼限制的。反之科學的研究，因爲把論理家法看得太重了，故此無論如何更變，總要有點限制。(杜威教授說這種限制，是人身自然的組織，依照人性自然的趨勢，是免不了的限制，也少不了維持這種限制，其實杜威用這種道理，來攻擊無政府主義，實在是科學中毒，除此以外，也沒有可說了。)須知這種限制，就是科學所以不能爲革命學問的原因。H. W. Ikon Carr 說得好：『What is the knowledge that philosophy may and science cannot attain? what object is it that philosophy can comprehend but that science by its very nature cannot? we may answer in one word—Freedom』(The philosophy of change 的第一章)這話真正高明！我想人類因爲被科學所圍，把自由的精神，拋了不知多少，現在應該承受一種教訓，就是科學的律例，根本上是和自由衝突，假使我們要自由的，還是講科學讓開，別阻

礙哲學的路罷！再進一層，科學因受律例的限制，故此雖在疑難的境地當中，也不能夠超出論理一步，去做那深刻的研究，哲學便不然，因為他是不要一致的真理和一定的成說，所以能夠獨立研究和批評，這樣求自由的態度，與革命的性質恰合，當知革命所要求的，就是自由故此我說哲學就是革命的學問。

(第三)哲學是根本的學問。歷來學者對於哲學的定義，雖然各自不同，却有個共同的地方，就是把哲學看做關係根本問題的學問的思想。我們胡適之教授也說過：『凡研究人生切要的問題，從根本上着想，要尋一個根本的解決，這種學問，叫做哲學。』(中國哲學史大綱頁一)但由我細心研究的結果，以為哲學能做根本學問的原因，只為他是綜合的，究竟的，而這綜合的，究竟的，實在就是革命的內容，何則革命本來是澈首澈底的要求那更完全的真理，從他發展的程序看，便知道革命最初是個(a)根本上着想，因為他能夠澈底覺悟，所以能夠澈底求真。對於一切虛偽的東西或學說，都敢於批評他，否定他了。復次革命是個(b)根本上解決，因他信那零碎的，不相干的解決，抱定「非完全則甯無」主義，把一切束縛個人的制度，風俗，都不要了。復次革命也是(c)根本上推翻，不但空言解決，而且要用熱烈的手段，去把舊社會，舊風俗，從根本上着

手，將他根本的推翻，總結起來可見革命和哲學都是從根本設想而哲學也就是革命的學問；大無可疑了。

(第三)哲學是理想的學問。原來哲學志在窮理，自然少不得思想作用；但這思想不必就是用來應付環境，有時也用來創造將來，這便叫做理想。但近代自從思辨學者失勢以後，那些淺見而無遠慮的哲學家，就極力攻擊理想，以為這是專任虛玄的道理，教人難以捉摸，其實思辨學者的壞處，在他把理性看得太重，至於那能夠去思想的態度，實在比實驗派還百倍高明。閑話少說，且問哲學何以是理想的學問？何以理想的學問，就是革命的學問？在這裏我們應該知哲學雖然不開現實，然人生的現實，究竟要求那更高尙的標準，——就是真美善，——這就是哲學不能不為理想底學問的原因了。復次：一種理想的發生，都不是憑空而降，大概都是因現實的不滿意，因此另有從積極的進化方面着想底理想，所以理想的內容，就含有革命的性質在底子裏，這就是理想的學問，所以為革命的學問的原因了。

由上種種，可見哲學確是革命的學問，而革命和哲學的關係，也就密切不過的了。但我還要申明幾句，現在的哲學，是主情意的，不是主知的，這自然恰和革命的性質相同，至於從前的理性

派哲學家，那就不敢恭維；因為革命家都是排斥理性的，如德國的司多奈 Max Stirner，他就是反對那絕對主義主知主義的主動者，這根據於巴斯 Prof. V. Baed 的無政府個人主義書裏，是很嚴證明的。由此可見那根據科學的哲學，像赫克爾的一元哲學，實在和革命思想，如冰炭般不相容，自然也是革命家所要排斥的了。我想現代的哲學，已不是那理性派的哲學家所站得住了，當知現代的新哲學，可用柏格森 Bergson 的直覺主義來代表，所以我如不想發展一種革命思想則已，如其不然，就一定舍却科學方法而取基於新哲學。何則？柏格森的學說，實在大有造於革命，如蘇魯 Georges Sorel 應用柏格森的哲學，去組成工團主義的基礎，這就是很明顯的例了。因此我越覺得現代哲學，那樣的看重行為，衝動，這都是和革命思想越接近的證據，不但柏格森就是詹姆斯 James 的實際主義，歐根 Encken 的新理想主義，我以為都是革命的福音，如能因勢利導，都可以造成絕大的革命不難，至於杜威 Dewey 呢？他何會是真的哲學家？看他那一味的只管應付環境，只曉得妥協和調和，就可以證明他是個哲學的落伍者，自然是和革命主義不相涉，不消說是我所極端反對的了。我現在簡單一句話，哲學與革命都是要懸一個理想的目標，然後認定目標，而設法達到他。要是分開來說，哲學就是革命的理想，革命就是哲學的實

施。所以哲學是革命之始，革命是哲學之成，而兩者中間實在只一個工夫並不是截然兩事這麼一說，就可見革命委實不是無理由的蠢動，而實都是有一種哲學上的根據的，反之哲學假使不能夠供給革命思想，來做那策進永遠進化底事業，也實在算不得什麼哲學須知真正的哲學，都是正爲那時的革命運動而發，所以只說一個哲學，就含着革命的意思；只說一個革命，就知道他有哲學在內，哲學所以可貴，因他能夠實行，所以凡不能引起一種行爲的哲學，都不是真正的哲學，而真正哲學和革命的關係，實是合一並進，假使會得時，以後對於非哲學的革命，或非革命的哲學，都是不取，因爲革命和哲學不相離，所以我說：

哲學就是革命的學問。

這種大膽的斷言，固然使大家吃驚不小，然我假使把那不可分的，勉強分作兩截，結果不但不知哲學，而且不知革命，所以我在這裏，不能不主張知行合一主義，使那含有惡意的橫暴舉動和革命分離，也使那不敢活動，不敢自由，不敢創造的科學家，從此不敢掛革命的招牌了。我說到此，不覺有句很忠直的話，請我們學哲學的，以後別要再受杜威的偽哲學的騙了。何則？哲學的目的，是在用理想來改變環境，至於那最令人絕望的現世主義，只管一味的東一點西一點以求苟

且生活，糊過眼前底日子，便算是實際的效用，（本海潮音第一期味齋讀書錄語）這種應付主義，實在當不起哲學的名稱；我們又不是要做政客先生，何必學他這乘風撐船的技倆？須知我們既然要在哲學上討生活，就應該學個真的哲學，對於宇宙的進化事情，也應該老實負責任，但是真的哲學究竟是什麼？那自然是行爲的生命的哲學，就是那用理想來改變環境的革命主義。

(三)

我有個神交的朋友兼生君，他對於我虛無主義很加懷疑，以爲最大的謬誤，是由於所採用的方法不對，因此便介紹那科學方法給我。他說：「近世的知識，所以有長足的進步，科學所以有無限的發明，都是由於採用科學的方法所致；至於那探辯證法的，不特不能發見真智識，就使他所得到的以爲「玄之又玄，衆妙之門」的近似之概括，也去真理遠甚。」又說：「朱君若不想發展一種學說則已，如其不然，則舍棄了辨證法，完全採用科學方法，以最公正的心——不要以預存的觀念爲研究之目的外，恐怕沒有第二條康莊的大道。」（見北京大學學生週刊第十二號頁五）其實革命思想，是不是和科學的方法相容？這還是先決的問題，假使這問題不解決，那末兼生君的介紹，豈不是白費心了。由我的意思，無論哲學或科學的方法，其本身都是對的，但我們拿方

法來應用的人，總應該知道那種方法，在那時候適用，那時候用不着，要是不懂得這種分別，而胡亂的把一種方法看做萬能，要他「浮之四海而皆準」，這自然是用方法的不對，和方法的本身何涉？我說到此，不免又要見怪科學家了，因他所用的方法，何嘗沒有相當的位置，但他總是不安分，想把他的方法來代替哲學方法，其實哲學是哲學的方法，科學是科學的方法，我們不能把哲學方法，來侵占科學，猶之乎科學家不應把科學方法來喧賓奪主，我現在請科學家算了罷！一道同風的時候，已經過去了！那末我們不如各自幹各自的，把界限分清，由此哲學獨立，科學也不把用不着的工具，來做幌子，這豈不是更好的事情？但我雖然要想把哲學的方法獨立，究竟從何做去？依我的意思，可以稍取柏格森的學說，把有空間性的研究，讓給科學方法，至於時間性的綿延，實在是科學方法奈何不得的，也只好還給哲學方法去研究了。須知這種分別不打緊，實在把知識和思想分開，因為知識都是靜止的，研究的，所以是屬於科學方法的範圍，至於思想呢？那實在非用直覺法或辨證法不可，因為思想都是活動的，不間斷的，若論革命思想，那就更明顯了。故此我對於知識方面，以為哲學方法是不必要的，反之在思想方面，也覺得科學的無能，我想這種分別，實在是以公正的心——不會以預存的觀念為研究的目的，假使這是沒有錯的，那末我想把

虛無主義在哲學方法上找個基礎，這正是適如其量，何至於方法不對？但我知道，那採用哲學方法的，因為都為科學界所不承認，所以便反對他，其實科學家那裏懂得哲學方法？而且他既然把科學方法，看做惟一法寶，自然對於非科學的，都是無條件反對，似這樣籠統攻擊，也不是科學方法所許，反正那用科學方法的，早已本身犯了方法的誤謬了。但我在這裏，也應該申明我不單用辨證法的，因為辨證法還差却直覺一着，在吾友兼生自然把辨證法看得太玄妙了，其實還是粗極，因辨證法所得到的，只不過那「玄之又玄兼生之門」的近似之概括，至於「虛而不屈動而愈出」的本真，實在非直接證會不可，所以辯證法的弱點，正在其不能夠「玄之又玄」這自然去真理遠甚了。閑話休說，我還是反轉歸根，請以後那想發展革命思想的，還是對於哲學方法，多多注意，如其不然，把科學方法來限制思想，姑無論思想是不能限制的東西，就使限制得住，也早已失去思想的真意義了。由此可見我主張用哲學方法來說明革命的，是絕對的真確，而兼生君說我「採用的方法不對」，我以為這就是兼生不明白革命與哲學方法的關係的鐵證了。

我說的哲學方法，是指那特別的部分而言。因為哲學方法，本可分作普通的和特別的兩種，那普通的，就是演繹法和歸納法，與別的科學相同，實在不是哲學方法的本身，我可以不論他了。

我現在所要極力介紹的，乃是哲學所特有的工具；須知這種特有的工具，實在是哲學的骨，換句話說，哲學所以成爲哲學，就因爲有方法做主體，所以我們既明瞭了革命和哲學的關係，還要進一步來問哲學方法和革命的關係如何？假使我對於這疑問，沒有完全答案，那末從前所說的，都是落空。

我在數年前，就想把虛無主義的基礎，確立在一種方法上，因爲一種特別方法，實在是一種特別思想的根源，所以我既要傳佈虛無主義，就不可不有虛無主義的骨，我於是乎就採用了一種邏輯，叫做『形而上名學』。須知這形而上名學，其實就是哲學的特別方法，因爲哲學的特別方法，原不外『直覺法』和『辯證法』兩種，我說形而上名學雖然再加上『無名主義』，其實最必要的，還是前兩種。由此可見我說的形而上名學，原不是向壁虛造，而一味決心排斥我的，真不知何所見而云然？但我現在既說到『形而上名學』，就應該把我提倡這種方法的意見說出——我簡單的意見，可用一句話表出，就是要倡導革命。我常常說：『形而上名學是極端的，破壞的，革命的，理想的一種旗幟，所以到一個地方，就惹許多的恐怖黨，革命軍來。』就因形而上名學，是革命家所用的方法，所以我立意要提倡他，但我又爲甚麼說形而上名學就是革命主義的邏輯呢？這

層理由，可分兩方面說：(a)形而上名學，是把黑格兒的辯證法，和柏格森的直覺法，合攏起來成的。須知黑格兒哲學本來很有保守的性質，但他所用的方法，却非常的進取，試看辯證法在革命思想史上的價值，和黑格兒在俄國思想界的影響，就知道他真是當得起革命工具的名稱了。復次：柏格森的哲學，極力崇拜直覺和本能，就他的直覺方法論，也委實能夠做革命者的號令，你看那勞動的無政府主義之 *Syndicalism*，豈不是把他做主張的根據？由此可見柏格森和黑格兒的哲學，都是能夠給革命做媒擺渡的，而形而上名學和革命的關係，也不難想見了。(b)形而上名學，就他形式的內容看去，都是主張動和變的方法，這不但直覺法如此，辯證法也如此，雖然辯證法把宇宙的原理，看作合理的，必然的，結果似乎稍近保守，不知辯證法的大體，也正是所以說明『流動』『綜合』『進化』種種變換的原理，只因萬物雖是永遠在那裏變化，而在於流動變化之中，究有個自己如此的法則，辯證法就是發現那自己如此的法則，本曆史的眼光，去思考宇宙間的進化。他告訴我們，世界沒有絕對的，神聖的，永不改變的真實，真實只是隨時變化，似這樣從歷史上理解那動和變的道理，自然是有革命的性質了。復次：直覺法不止似辯證法，只教我們以流動，綜合，進化，滅而復生，斷而再續的綿延，還要引渡我們去契會那意識界綿延的本真，須知這種

體驗上的直覺，實使我們看到渾一不可分的時間——就是那滔滔不絕之內質的變化的綿延，Duration，這自然是動和變的方法，更無疑義了。當知這種動和變的方法，實在能夠發生出一切動和變的革命思想，故此我決定形而上名學，就是革命主義的邏輯；而革命主義的邏輯，還到本身道理，也只是哲學的特別方法，由此更可見哲學和革命的關係，實在也是方法上的關係了。

但我對於前面的證明，還不甚滿意，現在索性把直覺法和辨證法分開來講，看他在革命思想上，究竟做了多大功夫？依我的意思，直覺法是有幾件效能，能夠影響到革命思想的：

(1) 直覺法能夠看到本體。在那短見的學者，一定以為玄之又玄，衆妙之門的本體，究竟和革命何涉？不知革命發生的原因，只為一念真實，不願受現實管束，既然要超出現實，自然要有個理想的新境界——就是從理想中體悟現實。由是打破那種種界限的名字障，在大的方面，看得到宇宙總體的精神，就把虛偽的差別看輕了；在小的方面，看得到具體而微的實際，就把個性的自我看重了。而大的小的方面，又是對待發展，成為一多無礙的境界，這又是革命時候所必要的根本觀念——自由，平等，博愛——所由發生的根源了。由此可見革命和本體的關係，實在潛伏在底子裏，所以本體學的研究，反在社會政治紛擾的時候，而章太炎在革命運動當中，極力

提倡佛學，也是這個意見，可惜凡愚不悟罷了。

我說直覺能夠親證本體，這是根據於柏格森的新哲學，請參看他的形而上學發凡和創化論便知端了。須知這種學識，是由生物學和心理學研究的結果，是很可靠的，因為那無窮的綿延和不斷的創新，除却現證心性，都不能看得完全，而且這絕對的東西，正是科學方法的沒奈何，所以這超出尋常感覺和論理以外的直覺，實在是求真如本體的唯一方法，曉得直覺是能夠看得到本體，就足證明直覺法在革命思想上的真價值了。

(2)直覺法能夠到絕對的境界。我在這裏，又要攻擊杜威的政治哲學了。因他用的科學方法，只看得到事物的關係，所以應用到政治方面，就只管一味講妥協，把各方面的希望，都采一部分，這就是他的根本觀念。他說：『吾們的哲學，是要去補救修正那現社會和現政治，使各種組合不但互相衝突，並且互相爲用；所以這一派的學說，並不是要一種組合趨前，是要各種組合都趨前，既不是完全保守，也不是完全推翻。』這種調和派的政策，只見社會組織的關係，却忘記了人類有一種要求絕對的天性，據杜威的意思，以爲勞動者可以和資本家調和，自由權利等等可與制度法律秩序等等調和。無如我們本已往的經驗，已知道勞動者和資本家的利益，根本衝

突，實無調和的餘地可言。所以資本階級的剷除，纔是勞動者凱旋時候，這種絕對思惟，固然不是科學家所能設想，然亦由於方法不對，因他只處旁觀的態度，去估量勞動者，自不知勞動者心中的意思了。

反之直覺的好處，是能夠脫却皮相的方法，而直接證會之；這種證會，是要置身內裏去觀察他。柏格森說得好：『Relative Knowledge, he pursues, implies that from a point of view external to the object We express the object by means of symbols; Whereas absolute Knowledge is dependent on no Symbol』(An introduction to Metaphysics p. 1)，故此我說直覺是能打破關係的束縛，而至達絕對的路，把他應用到革命方面，就敢於根本解決，並不躊躇顧忌了。再有一層，科學因不知道證會，所以極力反對革命，至於以直覺起點的哲學家，因他看到革命的真相，所以滿口贊成了。

(3)直覺法，是能使革命者更決心。我常說：革命家觀察事實，是用直覺的方法。表面上似乎無思想，無知識，而且犯了神經過敏的毛病，其實這種「無思」思之的元知，比由推知所得的更確實可靠，就是革命家所具有的「無躊躇」「無顧忌」「無似是而非」的特性，也是由直覺的方法

養成。按工團主義的哲學家蘇魯和我的意思，恰恰相同。他說：『Man has genius in proportion as he acts without reflection.』這種無躊躇的態度，正是革命家所以和別的不同地方，因為不用三思，故此纔敢做敢爲，而革命的成功，也受這方法的支配不少。總之革命是本能的衝動，所以只管率性而行，都是不會錯的，至於瞻前顧後而自誇爲「謹慎」的人，其實都是懦夫，假使一有機會，就要加入於現社會裏，這自然不是革命主義的朋友了。

直覺法外，更有個辯證法，也是和革命思想有關係的，但我對於這種方法，總覺得不大信任，因他所見有限，不能見真理的全體。至於黑格兒的三分法，那更不敢贊成，因那調和的，折衷的態度，實和革命思想根本衝突；雖然如此，我們要是專靠直覺，也不見得能自悟悟他。因直覺是不可說不可說的，今既不能無說，就免不開一切的代表方法和爭論境界，所以直覺以外，爲便利起見，還有取於辯證，但不過我要用的辯證法，實在和黑格兒不同，這是不可不申明的。我可以說虛無主義的辯證法，是有數種特色：（甲）從前用辯證法的，又不知直覺法，用直覺法的，又無條件的看輕辯證，由我看來，這兩法實在相反相成，可以互相幫助的；何則辯證所得，雖不如直覺的完全，然直覺實能藉辯證以自表現，而且從表面上看去，辯證只見一支一節的片段，若能用「直覺」去證

會辨證，還是無窮的，完全的，不間斷的本真，由此可見辨證法要是活看，也見得到真的時間，而由直覺法一旦移入辨證法，也無非爲着實際的需要。故此我說的辨證法，是受過直覺洗刷過的，並不似從前的哲學家，除却審辨物象的重復——就是「自無而有自有而無」的連續——以外，便不知辨證爲何物了。（乙）從前的辨證法，因合理知的分子太多，所以看得到的，並非純然時間的，而且常是空間的，如黑格兒的三分法，可以拿來做個好例。因他築基於概念的範疇上，故此太近於科學家法的派頭了。結果只知道空間的開拓，所求的進化，也只是散慢的移行，至於綿延不絕的時間的流行，實在還未會得。我麼？總想把辨證法去證會時間的流轉，所以根本上反對黑格兒的三分辨證法，就因這個原故。（丙）從前的辨證法，實在沒有什麼根據，故此那實驗派的科學家，都是莫明其妙，不消說是要極力排斥他了，至於我說的辨證法，實在可以新心理學來證明。詹姆士的新心理學教我，一切心的作用，都是反應作用，當知辨證法所說的連結，也是時時刻刻的反應作用，而這反應作用，實在也是連貫不斷的大整塊，只因表出時，總不免把這反應的完全狀態，割成無數的小段落，這真是說話的錯無可如何的了。由上說得數種特色，可見虛無主義的辨證法，已不是黑格兒的辨證法，我想黑格兒的方法，尙足引起無數革命思想，何況比黑格兒更進

步的辨證？絲毫不帶調和妥協的意味的方法，自然是更足幫助革命的成功了的。

辨證法對於革命思想的貢獻，也是非常偉大，把他分開來說，可得如下之數端。

(一)辨證法，是能夠引起反動的思想。——辨證法教訓我們，宇宙的道理都是由比較成的，**老子**說得好：「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已；故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」(道德經二章)因爲纔知美的是美的，便有「不美」的對象；知善是善的，便有「不善」與「善」對立；推之一切有無，難易，長短，高下等，都是對待名詞；有「有」所以有「無」，有難所以有易，有長所以有短，有高所以有下，有高音所以有低音，有前面所以有後面。(參觀楞伽阿跋多羅寶經佛說的百八句，就更明白了。)總而言之，辨證法對於任何事物，總要看他反面，因爲對待的原力中間，都有互相連結的可能，故此從正面想到負面，從負面想到正面，這種反動作用，在骨子裏很夠暗示革命家使他生出反動的心習，對於大家所以爲美的善的，常常發見出非美的非善的地方，當知一切遲鈍不進的慣習，在常人所看做無可疑問的，革命家却敢於批評他，破壞他，這無非是受了方法的暗示，而影響於行爲上面。須知這種的反動態度，無論是自覺與否，都可以說是辨證成就的效果，那末我說辨證法是革命的旗幟，也不待詳證而自

明了。

(2) 辨證法教我們根本推翻。——辨證法告訴我們，對於對待的概念，非根本取消不可。因有了善便有惡，有了美便有醜，有了賢便有不肖，所以善的，美的，賢的，便是惡的，醜的，不肖的根源，而根本取消就是把這些對待的事物，連環打破，不但將惡的，醜的，不肖的廢去，而且連帶將善的，美的，賢的，也歸於一盡，那末正面的名取消，負面的名也不單獨存在了。老子說得好：『絕聖異智，民利百倍；絕仁棄義，民復存慈；絕巧棄利，盜賊無有。』（道德經十九章）只因有聖智，所以生不聖不智的名；有仁義，所以生不仁不義的名；有巧利，所以生不巧不利的名；辨證法對於任何事物，都由反處研究他，問正面的反面，從何發生，從何得來，知道反面只是正面的化成，因他互相『鑿鑿』，『吸引』，『連結』，而發現其因果的關係，知正面是反面的因，反面是正面的果，所以要除負面的果，不可不推翻這正面的因，似老子說的絕聖棄智，絕仁棄義，絕巧棄利等，便是從根本上著想，而要根本的取消了。這種根本取消的方法，我叫他做連環推破，而這種方法的暗示，在革命方面，也未知不覺的，成就了根本推翻的心習了。

(3) 辨證法是能夠造成革命的信條。——辨證法不但教我們以對待的原理，而且告訴我

們以「絕對」的真意義。——就是相反相成的原則，使我知道在種種的對待當中，並不是截然相反，因他有互藏交錯的性質，周流往復的情狀，故此都有互相連結的可能。老子說得好：「福兮禍之如倚，禍兮福之所伏，孰知其極，其無正，正復爲奇，善復爲妖。」（道德經五十六章）因他看得世間一切對待，仗着達觀力看去，都只見得相反相成，如禍由於福，福由於禍，禍福尚且倚伏，可見一切墜於兩邊的事物，窮其所極，無論善惡，吉凶，大小，長短，強弱，盛衰，動靜，內外，邪正，是非，都無何等正確的區別，所以「正復爲奇，善復爲妖」；所以「唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去何若？」這種「萬物一體」和「無物不然，無物不可」的理論，實在能夠打破一切分割區別的偶像，在革命時候不消說是極占勢力，就是革命的信條——自由，平等，博愛——也都將他去做主張的根據。何則辨證法說的是屈伸反覆對待相成的道理，自然是絕對自由的；復次辨證所得的，是那「天與地卑，山與澤齊」的理論，所以是平等的；惠施根據辨證法所得的結論，是「汎愛萬物，天地一體」的極端的博愛主義，這更可見革命的信條，都包含在辨證法裏面，這就是辯證法能夠做革命的邏輯的又一種原因了。

總結起來，可見哲學的方法，就是革命的方法，就是我提倡形而上名學的意思，也是沒有些

兒可疑的。但在這裏，我還要鄭重申明一下，直覺法和辨證法都是以心經驗爲根據，前者是生命底全體的經驗，後者是用歷史的態度，去理解那盛衰生滅，由此可見哲學方法，也都是從經驗下手；何曾把實際的具體的事料，置之九霄雲外？須知凡是經驗都是有事實的基礎的，倘由經驗出發的理想，也都有可以實現的特性，所以革命思想，斷斷不是說了就算，也不是胡思亂想所能夠假冒的。我說到此，不覺使我胆子一壯，因我對於由形而上名學所證出來的宇宙革命，只爲方法很對，所以結果可以預期，依照自然的進化，我覺得這種革命是非實現不可了！

本編當中，有些是要批評杜威教授的「政治哲學與社會哲學」，有些是對於吾友兼生君「批評朱謙之君無政府主義的批評」的答辯，請閱者參閱杜威的演講錄，和北京大學學生週刊第十二號兼生的論文。

革命哲學

九〇

第六章 革命底目的與手段

(一)

凡革命，都是自覺的，積極的，從下而上的；因許多不安於現實生活的人，心覺着社會政治的腐敗，非根本推翻不可，於是因不滿意的境地，定革命目的，因革命目的，定革命底進行。

我說革命底目的，是有四種意義：

(A) 革命是打破舊環境。考察革命發生的原因，由馬克司的唯物史觀看去，只是隨着物質變動而來，然而這經濟的命運之機械的理論，畢竟不能得革命真相，而且把他的價值看低，自己也犯了矛盾的誤謬。何則？唯物史觀是本於歷史的經驗去思考事物，今既絕對不認精神的存在，那末代表感覺思想的經驗，又是什麼？何況唯物史觀的自身，也是由於馬克司思索而來，要承認思想的存在，那唯物史觀的學說，豈不是根本推翻？由此可見心的要求，可外於物質而有，換句話說，有了那種心的要求，纔有那種物的要求，而物的要求，決不能外於心的而有所變動；所以用唯物史觀來說革命，是不可以的；而革命的眞諦，反由於心的要求，不過心的要求，也能發生物的

要求罷了；但我既把革命這回事，歸於心的原因，就不可不說明心的作用如何。原來心的作用，只是變動不息，同流水一般，所以叫做意識流，而這意識流時時刻刻的變，自然是統一的，不間斷的，然而從表面上看去，在於流動變換的現象中，究有個自然的法則，我們要是用歷史的態度，去理解那永久不息的滲透，生滅，很容易發現出兩個基本觀念：第一，心的作用不外情意的選擇作用，因其迫於要求而來，故可因要求而變化；換句話說，就是對境厭境，在一個境地當中，一剎那間，便生厭倦，即因有無窮無極的厭倦，所以有永續不斷的翻新。第二，心的作用起於時時刻刻的反情，而喚起時時刻刻的興趣和意志，由是認定未來目的，而選擇方法和工具，去到達他，由這兩個觀念看來，就可見心是追求無己以動作為中心的作用，要求——厭倦——要求——這就是意識之流。

只因心的作用是厭舊喜新，故此人類普通的性質，多不滿意於現實生活，而力求那理想的新生活，換句話說，就是因舊環境的不安，而要求其所安，革命就是求其所安的方法，將舊環境根本推翻，完全改造，這就是革命的第一鵠的，與心理作用之實際的發展恰合了。

(B) 革命是要打破舊環境而向着進化的前途申去。革命不單以破壞為目的，而且要努

力向前，做宇宙間一切進化的原動力，須知進化是爲着變化，而有意義，好像永遠往前不息的水，滔滔不絕，而革命就是在於滔滔不絕的進化當中，時時努力，時時引渡，將舊環境節節打破，將新生活一點一滴的長成起來，須知這一點一滴的創造，永遠是向前的，所以是進化的。總之進化與革命的關係，只是動與變的關係，革命是動，進化是變，動的時候，便是變的時候，所以革命的時候，就是進化的時候。依照西文原名，革命叫做 Revolution，進化叫做 Evolution，可見革命是更進化的意思，假使要永續不斷的更進化，就不可不時時刻刻的去革命了。然我可更進一層，決定革命是促進「進化」的唯一因子，因爲動是變的因，變是動的果，故此沒有動，就決不會有變，就是沒有革命，也決沒有進化可言。周易說得好：『變化者進化之象』，又說『動則觀其變』，我很願『觀變』的進化論者，以後對於革命這回事，還是多多注意，或者由『變』與『動』的中心意義，竟發現出進化的真諦，也未可知。不然像達爾文派 Darwinists 的學者，支支節節的研究那不關痛癢的生物進化，究竟與全宇宙的總進化有何干涉？我的意思，以爲革命既是進化的原因，那末我們努力革命，就是努力進化，而革命的範圍愈擴張，也就是進化的效能愈大的時候。我麼？是主張宇宙革命而要求宇宙全體的總進化的。我以爲範圍最小之個體進化，像那『物競天擇』『適者生存』

的信條，是過去了，克魯泡特金 Kropotkin 的互助論已代替他了。可見現代的進化學說，已由個體進化而注重到羣體進化，由着羣體進化再推大些，自然是宇宙全體的總進化，所以我對於進化的前途，非常樂觀，反正我對於革命這回事，也非常的有希望了。

(一) 革命是要打破舊環境，用人力來策進自然的進化。進化是自然，不可逃避的事實，所以是自已如此，決無所用其懷疑，即就進化的程序而論，也只是自已如此的懸延，用不着外面的東西，來加增他，雖然如此，進化固是天道的自然，然天道不外人道，所以籠着手，抬起頭來而望自然，進化的人，只是一般懦夫，進化亦決不可能。須知進化這樁事，一面是天道的自然，一面是自我實現；一面是自已如己的必然關係，一面就是意志自由，所以進化也是有為的結果，面一味曠達無為的名流，轉是進化的最大阻力。反之因勢利導，用人力來策進自然，使自我的意志，融化於大自然之中，而自然的進化，也自我實現，這就是無為而無不為，這纔是進化的真意義。

今要說的革命，就是循着自然狀態底進化，而時時用人力來策進他，改造他，打破舊環境，創造新生命。在表面上看，好似全靠人為，其實這人為還是受了自然支配，而又支配自然，所以革命是自然的，也就是人為的，若分開來說，即是用人力來策進自然的進化罷了。總而言之，自然進

化雖是永續不斷的向前，然還須革命的活力去促他動，促他變，所以革命是有意志的，行爲的，由着時時的猛進，使遲鈍狀態，變成活的，承前啓後的，一系不斷的自然進化。

(D) 革命是要打破舊環境循着自然進化而方向着光明底前途走。革命是從自覺而起，所以一方面爲着不安而破壞，一方面却要循着進化的趨勢，力求那更光明，更安穩的新生活。須知革命所以有價值，因其向前而不倒退，向前的路，自然是破壞不善的，而進於較善的，換句話說，就是從黑暗到光明，永不是從光明到黑暗，但是這個「光明」究竟是什麼呢？據巴枯甯說，在人道進化當中，由未盡善的，而進於較爲盡善。據克魯泡特金說，人道進化，是由較不幸福的，而進於人生較爲幸福。我的意思，以爲這都是偏面的解說，應該給進化前途——光明——下個更廣大的界說，然後他的意義和價值，也格外濃厚。我以為進化前途的光明，只是：

(一) 真

(二) 美

(三) 善

但我所說的真美善，都不是固定的，呆板的，實際哲學教我，真美善都是價值的名稱，以能夠

適合我們的要求爲標準；須知革命的起源，就是由於心的要求，只因心的要求無已，所以革命無已，革命無已，所以趨向的光明——真美善——也都隨時變換。由此可見革命，一面將舊環境隨時打破，一面向着真善美的前途走，因真善美有無窮無極的引申，故此革命也無時無刻的在那裏動作。但在這裏應注意的，第一，革命底目的，是在真美善的增加，故革命的範圍，不防擴大。何則？革命是爲着最大多數之最大真美善，所以國家革命不如無政府革命，無政府革命不如宇宙全體之總革命。第二，更完全的就是更好，雖然真美善是相對的條件，但我爲着真理之向上的努力，却要力求那絕對的真美善，雖然絕對的真美善，是不可到達的境界，但我們並不退怯，還要努力奮鬥，以求與絕對接近。懂得這兩個條件，那末革命的意義，可謂完全說破，更無遺漏了。

(11)

由上面答案，可知革命底目的，在於創造將來，但「將來」是現在的縣延，要不將「現在」打破，就無所謂「將來」，因此革命底手段，勢不能不出於破壞現在一途，而破壞以外，也實無所謂手段。馬克伊佛在他新著「變化世界中的勞動」中說：「今日的破壞，就是明日的文明，倘若石器時代沒有破壞，則今日世界也不過石器時代罷了。」這話真正不錯，因破壞就是更新，就是創造，所以

破壞是求進化的重要元素，世界民族愈有魄力，愈向進化的，就愈富於破壞之力。破壞——破壞——革命因他而稱爲進化的原動力，宇宙因他而日進於真美善之境，由此可見革命除破壞外，沒有什麼，真美善除破壞外，也無甚意義！破壞——破壞——革命手段就是這樣的向前破壞；要實現真美善的，也祇得向前破壞罷了。我且不論破壞外，沒有建設，就令建設可以離開破壞而單獨存在，我還是看不起他。因破壞是何等痛快？何等進取？建設又是何等造作？何等保守？須知真正的真美善，是自已如此的，是不待建設的，若因建設的原故，而反害到破壞進行，那就簡直與革命的宗旨相違，簡直不成其爲革命。所以自然派的革命家，都只曉得破壞，破壞是復歸於自然的，真的美的善的動機，建設只是反於自然，所以凡言建設的，都是不知革命手段爲何物；真正的革命，只是抵抗，只是暴動，抗稅哪！罷工哪！爆裂彈哪！暴力的威嚇哪！這都是革命的福音，這都是革命家唯一的能事，陸安君說得好：「金剛性的革命黨，只管盡量破壞，破壞成功，就讓 Gentleman 去創造。」這句話請那些空談建設的先生們聽者！

革命哲學

九八

第七章 革命的思想

(一)

黑智兒 Hegel 用三分辯證法，來說明思想進化的過程，雖不很對，然把思想看作進化的活用，和宇宙一切活動進化的本源，這點是不錯的。因為宇宙的進化無窮，真理的進化無窮，在這「無窮」當中，我們精神，所以能夠跟着發展，就因有思想的原故。思想的作用，是要打破舊環境，創造新生命，所以思想是創造進化的。歐肯 Ercken 說得好：「在思想的進步之內，重新把人生的各方面再造一番，現代的特徵，即在此點。思想以豪邁的氣概，包圍了世界，而且發出一種強裂的要求——從他的本性內發生的要求——絕對主張實在界的全體，應該與他們恰相符合，就是這樣，就革了舊生活的命。思想現在是挺足的先鋒了。他伸張觀念與原理，把人生拔出了舊窠臼，並且要使人生發表內部的需要。最使現代的運動有力量而且具有熱情的，即是思想所表彰的「為實現真理而競爭」Struggle for realization of principle」由此可見思想的性質，是能夠努力產生自己的內容，是有生命的活動體，這自然和那固定的呆板的物質界，大相衝突了。即就思

想活動的方向論，也永遠搭着「實在」的活動部分進行，因思想對於實在界，正是能夠做媒擺渡的工具，而實在界又超越了同質的空間，所以思想的活動，是向着真的時間流轉的，並不是向着空間開拓的。

如杜威一派的學者，把思想看作應付環境的工具，這是錯的。思想這個東西，實在是獨立的，早已脫離了環境的羈絆，無論對於特殊底威權，已成底制度，適意底習慣，都不受他們的限制，而獨往獨來，所以思想是創造環境的活動，而這種活動，和杜威一派說的思想，實朝着兩相反對的方向去伸張。依我意思，杜威在試驗論理學說的思想，實毗於保守，祇能呈獻我們到環境的台前，供環境的犧牲，完全把思想的意義埋沒了。

思想何所來？據杜威教授說：「這不是因個人或種族之中，有一種理想或真理，懸在那裏，然後纔發生思想的；因為要應付現實的狀況問題需要，不得不去思想。人類不是一個純粹思想的動物，實在是要生存的動物，如使自然環境中能夠生存，能夠全體適應，而不受環境的妨害，那末就用不着思想了。」又說：「人在沒有困難的環境中，也不覺得用思想的必要，人與社會環境，自然環境相接觸，要想應付種種變遷，必須能適應這種環境，那末就不能不用思想，那個時候，並不

是故意要思想，實由於困難的逼迫，叫我們不得不去思想。」似此把思想完全看作被動的惰性的東西，既不能喚起思想革命，又要阻住革命的思想發生，看他排斥理想，只顧眼前的速利小效，就可見這種似是而非的學說，正是限制思想自由，使他無形中屈服於此新神力之下，所以我爲着思想的真正價值起見，不能不首先屏棄他了。

我絕對否認杜威教授的說法，因爲他把思想看作只有機械的因果，沒有意志自由的活動，其結果把人們的精神努力，都陷在物質圈套中，爲四圍環境所支配，無自由的餘地，不知思想的起源，正因爲一念真實，以現實的，因襲的世界爲未足，所以拋開現在，而另有高尚的理想；理想在思想的認識活動上，占最重要的位置，倘若除却理想，思想便沒有意義了。老實說吧！杜威教授說的思想，其實只是滿腔子的利害觀念，何曾說得上思想？固然這種思想，是要本着科學的精神和方法，用智識來整頓環境，改造物質，說來又好聽，又穩健，但由思想看起來，這種尚隘量淺，沒有冥然孤往，向上發展的精神的思想，除了把科學方法來限制創造進化的革命思想外，簡直沒有什麼！

須知真正的思想，是有一種投影作用，時時創新，刻刻變化，因他永遠向着真實，指示我們到

那「宇宙生命」的路，所以不受現實管束，正是科學方法奈何不得的東西。簡單說，這種思想，是從我所自行破壞的現實中，而參透於我所自行創造的實在界的活動狀態，故此從這方面看去，是理想的，不是現實的，而從橫的方面看，又恰是批評的，革命的，破壞的了。羅素教授在社會改造原理說過：「思想是倔強的，革命的，破壞的，可怕的，思想對於特殊的勢力，已成的制度，適意的習慣，是無情的；思想是無政府，無法律，不怕強權的；思想是偉大的，敏捷的，自由的，是世界的光明，是人類」的最大榮耀。」似此把思想看作「破壞的智慧」和我的意見很相同。

思想不是憑空杜撰出來，思想的好處，只是在我全無杜撰，他的心理的基礎，是情意的不是理知的。元來理知作用，是我們後天所得，雖能告訴我們種種事情，但是對於實在界的活用，却接觸不到，所以那單靠理知判斷的思想，——把邏輯的方法，來限制自然思想底，——算不得思想；而真正思想，實本著我們本能與情意的要求，纔能破壞一切，向着創化的前途伸去。須知這種「非理知的態度」正是思想所以能發現真理的地方。

那主知的思想，實在是佔有衝動的根源，他常常幫助萬惡的資本家，政府，去求利益，去愚弄平民，就是應用到科學發明上面，畢竟也和平民的利益無涉。所以這種思想是貴族的，那些代政

將資本家張目的大學教授，自歡喜提倡他，我麼是「掉首不顧」的。反之主情意的思想，便是創造衝動的根源，因這種思想，是根於情感的直覺，爲有生俱來不學而能的東西，而且什麼人都有，故這種思想，是平民的。又這思想，是創造的，是不要樣本的，是不要模子的，並不像主知思想，爲聽環境的擺佈的玩意兒，因此，唯有主情意的思想，纔有思想的真意義和真價值，也唯有他，纔能引渡我們到那永遠長進，變化和更新的生活去。

我不相信創造的智慧，就是適合於人的當時的生活的思想，且以爲唯有超越於當時生活的思想，那纔是創造的原動力。所以思想都是現在的搗亂分子，未有不逆反當時的人心的。雖他所理想的世界，在於將來，然終必有實現於事實之一日，我們不要在短促的期間內，去估量他的價值，却要向其大處着想。曉得這層，就可見思想和現實根本不能相容，在現實中，也不易領悟他的真價，即因這個原故，所以思想有「危險思想」「過激思想」的頭銜，我也特別叫他做「破壞的智慧」，以別於杜威一派的思想方法。

(二)

這破壞的智慧，和杜威說的思想法，也有個大同的地方，就是都從「懷疑」着手；其絕對不同

處，在於懷疑的態度和懷疑者立足地的不同，於此我可以把他分別比較一下：

(1) 革命思想的懷疑，是當着不滿人意的境地，而保守思想家的懷疑，則在疑難時候，前者真個是懷疑現實，而後者則不過於解決一個問題時，而引起懷疑的態度罷了。（參看現代思想批評頁五）

(2) 革命思想的懷疑態度，是絕對的，直到破壞方休；而保守思想的懷疑，則略一懷疑，便停住不進了。所以這種懷疑是相對的，並沒有澈底「求真，去僞」的誠心！

(3) 革命思想的懷疑，是自動的，不是被動的，因思想者自己有能動的傾向，所以和那保守思想專靠外圍環境來喚起懷疑的材料，大不相同。

因有這些分別，所以革命思想不但和保守思想不同，就是方法的內容，也不相一致。因此我對於杜威教授的思想方法，不贊同他，推翻他，而另立我熱情所認識的思想方法——就是革命的思想法。

革命的思想法，是極端的，單簡的，無躊躇的，無顧忌的，只憑一念真實，全無許多伎倆，故雖喚做思想，而在我也不會添一些。他的方法，只是「懷疑」和「破壞」做一番「打破」的工夫罷了。

(一)懷疑。思想的第一步，是一個疑問符(?)，不過這個疑問符，是由不滿意的境地而起，和那解決疑難問題的態度不同，這裏要問的，簡直是從存在不存在，真實不真實上着想，如不滿意法律，因就疑到法律本身，因不滿意政府，便要迫着向「政府能夠存在嗎？」這種懷疑的態度，便是革命思想的方法。

(二)破壞。思想的第二步，便是懷疑的引申——就是破壞。我們由心理研究的結果，知道那由不滿意而發生的疑問，實在由於自覺，是一種欲望。(或者簡直是衝動)須知欲望是根本於情緒的，他所預期於自我而外所得的新境界，都是變態的。因為這種不滿意的表示，迫着於本能作用，所以以往要排除阻力以進行，其結果就成爲一種衝動，非破壞不可。所以懷疑和破壞，是一貫的工夫，懷疑而不破壞，那便不是革命的思想了。

由此可見革命的思想法，只是(一)懷疑——(二)懷疑的引申——(三)破壞。分開說好似有兩部分，根本只是一個激首澈尾，沒有間斷的工夫。所以懷疑就是破壞了。破壞就是懷疑了。反之保守思想，如杜威說的「思想的歷程」硬把人的知識，將思想割成許多階級，好則好，只可惜全是伎倆，和那進化，創新一貫的思想無涉！

(三)

革命思想是把行的歸納在方法裏，——思想的方法裏，這是虛無學者的新見，很堪注意的。（實驗學者首倡此說，但他應用到空間方面去，成就他緩進主義的思想法）元來革命思想，就是懷疑和破壞，而破壞便是行爲。依我意思，懷疑而不破壞，只是未曾懷疑，因懷疑是破壞的主意，破壞是懷疑的工夫，懷疑是破壞之始，破壞是懷疑之終，思想是從懷疑而起，懷疑是不能不引伸的，懷疑引伸，便就是破壞，可見思想的方法裏，本有行爲在內，要是接著沒有熱裂暴裂的行爲，也不成爲革命思想了。

故革命思想是「知」和「行」合一並進的，換句話說，先有了大胆的思想，便不能不有革命的行爲，在後面跟上去。所以知而不行的思想，算不得革命的思想，革命思想是能夠實現的，故不實現的思想，也只是不切題的空議論；那在將來永不能夠消化受用的，純粹理想，純粹理論，也沒有存在的理由。總之革命思想是包括行爲，因能夠影響到行爲上面，所以叫做真理。

既知革命思想是知和行合一的，不是分開的，那末緩進派想把知而不行的革命思想，來做幌子，也是決不成功的。如羅素教授在政治理想中說：『革命的行爲，可以不必要，但革命的思想，

是不可少的。』(原句 Revolutionary action may be unnecessary, but Revolutionary thought is indispensable, (Political ideals P. 77)) 他又在別的論文裏，極力攻擊廣義派的革命手段，這種似是而非的論潮，阻礙我們的革命方針不少。本來緩進派的人物，老成穩重，怕暴動，怕危險，是不足怪的，但羅素外面既假裝着革命的，破壞的態度，把思想看作好像爆裂彈似的。而內裏却用這曲折的方法，把革命思想和行爲分開，以免丟破壞的危險，這種無形打消革命思想的方法，實在不真得很。老實說吧！革命思想真正是可怕的，如羅素教授說：『人類怕思想，比怕世界上什麼事件都利害，比怕死，怕滅亡還要利害。』這話真對！但思想爲什麼可怕呢？自然因含有熱烈暴動的行爲的原故，像羅素說的沒有行爲影響的思想，其實只是空洞的思想，紙老虎嚇不住人，這種一味空談的革命論，有什麼可怕？反證起來，可見羅素教授明知行爲是思想可怕的所在，却故意要避免他，以求遷就他的緩進主義。

總而言之，思想所以可貴，全憑着「革命行爲」，如果我們不願意宇宙進化，罷了，如有思想的必要，那末抵抗哪！暴動哪！罷工哪！暴裂彈哪！暴力的威嚇哪！這都是革命思想的內容，丟開這些，思想還有什麼意義？

革命哲學

第八章 革命與自由

(一)

『人一生出來，本是自由的，但是現在無論甚麼地方，都是被鐵鎖鎖着。』——盧梭 Rousseau

民約論語——我們因想極力擺脫這些鐵鎖，向着自然的路上走，便震天撼地的叫起自由來，這便是革命了。所以自由就是一種革命的旗幟，如果要講自由，就是要來革命。試看法國的人權宣言，美國的獨立宣言，便知道自由，就是革命最有力的動因，因為從歷史上的沿革看起來，社會間的制度，組織，沒有不和自由根本衝突的，今既提倡自由，就不能不把舊社會遺傳下來的東西，完全推倒，所以革命是獲得自由的唯一方法，而自由在革命者的信仰中，便是最高的善。

我深信自由，是比平等，博愛重要得多，如社會黨人專向平等方面去主張，結果把國家來壓迫個人，這是根本錯誤的。依我意思，唯有絕對的自由，才把平等，博愛合攏起來的，是能夠兼包三大主義的。因為普通來說平等，博愛，彷彿是很容易做到，其實這種平等，博愛，永遠在「差別相」當中，如你憐憫我，體恤我，叫做博愛，我和你地位相同，勢力相同，便叫做平等，有了這種形式，反把自

然真情，用理知的分子分開，變成不平等，不博愛了。故此平等，博愛便是大亂的根源，而真正的平等，博愛，必需到那融合人我，無差別的境界內，方能獲得。換句話說，平等，博愛，到了極端，都只是不可說的『無』，都融化於自由當中了。因自由是絕對的，是沒有一切界限的，凡一切在經驗上無論如何有重要差別的东西，到此都可以相比，所以只說絕對的自由，就是澈底的平等了，澈底的博愛了。故我極力提倡自由，雖不說平等，博愛，而自然平等，自然博愛，我的革命主義，完全是以自由為依據，是建築在自由上面的。

我雖羨慕自由，願為自由奮鬥，但對他也不是一個迷信，也不是偶像，却是一個實行的理論，行為的計劃。歐肯說得好：『自由能給與我們的活動，以個人的色彩，自由能給與人生以自動力。』即因自由這個信仰，可以使我們跳出於社會組織之外，增添個人的努力，去制服生活的障礙，打破種種錮閉束縛人的東西，而充滿我們以成功底愉快的深信。由此可見自由所以可貴，即因他有所貢獻於行為，使革命者當不滿意的境地，引起最勇敢最深沉最激動的革命行為，這便是自由的效驗了。總而言之，自由！自由！絕對的自由！也許不一定成爲事實，但我革命者爲着真理的向上努力，却要向絕對的方面進行，爲絕對的。自由。而戰。世界的革命者呀！仗着。大。勇。猛。大。無。畏。的。

精神苦鬥不休虛無有望。

自由是要有代價的，這種代價，曰血和淚。換句話說，要獲得自由，唯有用革命的方法。我們不相信命定主義和機會主義，以為只要時候到了，自由會從天而下，所以我們不得不努力去爭自由，更須知道這是無論何時，都要爭的。而且爭的方法，也越激烈越容易成功。故『沒有虛無黨那樣流血，暗殺，幾百年的造因，俄羅斯仍然是獨夫專制；沒有一八八六年美國工人的炸彈，世界勞働界還照樣八時以上的工作；不是十八世紀的流血，法蘭西沒有今天；不是梭谷士 Leopold von Oberz 一九〇一年的短槍，芝加哥 Chicago 無政府黨人那得如許驚人。』——吾友增愷『自由和強力』中語——由此可見，自由不是那些無抵抗的懦夫，所能得到，我們正應該急起奮最大的破壞力，去到達他。自由呀！我親愛的自由花呀！我願為你而粉骨碎身了，就是到斷頭台上，也愛不盡我的自由。

(11)

自由究竟是什麼？這個問題，在近代思想史上，是極關重要，許多思想家如洛克 (Locke) 盧梭 (Rousseau) 孟德斯鳩 (Montesquien) 邊沁 (Bentham) 穆勒 (Mill) 斯賓塞 (Spencer)

諸人，對此各有各的意見。由我看起來，都是不能澈底，他們雖酷愛自由，可惜所認識的，祇是半截的自由，即如穆勒著的自由論（Liberty），雖也把自由看做神聖不可侵犯，凡是拘束個人自由的東西，都是否定，然他却免不了限制，譬如普通教育制度可由國家強制施行，這就可見穆勒還不脫「強制的自由」的色采，不然爲什麼將國家抬出來呢？

我說的自由，是無政府，無法律，無道德，無宗教的自由，也唯有這種任性肆意，毫無軌範的，纔叫做絕對的自由。如洛克雖承認人們在完全自由世界中，自己想怎樣便怎樣，但他脫了人爲法的拘束，又鑽入那自然法的勢力圈，不知這自然法的限制，和人爲法不過分量之殊，我們如要完全的自由，爲什麼不連那自然法也廢掉呢？至於盧梭好似很懂自由似的，他說：「英吉利國民每自命爲自由，其實大誤，其所謂自由，惟選舉下議院之議員而已。議員既選舉以後，英國民就是奴隸，不成爲何物，其自由之時間極短，選舉既終了以後，即無所謂自由。」這話很對，只可惜他一面攻擊代議政體，一面又擺不開直接選舉制，而提倡「多數決」主義，依他意思，個人對於國民總意應該服從，如果不服從，便可以強迫，所謂強迫，並不是剝奪個人的自由，乃是強迫他，使他得到自由，似此曲解自由，實在把自由的本義，完全埋沒了。

外此如孟德斯鳩想把國法保障自由，那更不對了。他祇知把自由用到政治事情上去，却不知人們一切行爲，都要極端的自由，何況孟氏說的政治的自由，也祇在不濫用權力罷了。那裏說得上自由？斯賓塞他信爲獨得之奇的「平等的自由律」，也依樣不懂得自由，何則？自由就是個人真情的表現，所以不是那思想和欲望爲占有衝動所朦蔽的人所能夠假冒的。故無限制的自由，本毫無那損人利己的意思，斯氏爲什麼還要這「平等的自由律」去限制他呢？

我對於黑智兒的哲學，有雖些很表同情，而於他所謂奴隸自由的理論，却是極端排斥的。依黑氏說，國家是超越個人意志之客觀的意志，而這意志，不像個人意志之有限，不合理，相對的，而爲無限而真實，合理而絕對的存在。因此這就是自由，而國家的法律，也不外這自由的表現，所以個人依於絕對服從國家，而合於客觀的，無限的，合理的，絕對的真意志，這就是黑氏發見的眞自由。似此奴隸的自由觀，誰都知道排斥他，但是我們若拿最近學者的著作來看，有的說「勞工獨裁專制」，有的說「民治政治」，甚至羅素在到自由的路中，也還要政府和法律。他們喊叫的口語，都是代表一件的東西——奴隸的自由，他們很笑黑智兒的自由觀，是一種妄想欺騙，迷信，術策的遺骸，但由我看起來，這些學者給國家搖旗吶喊的，和黑氏不過五十步百步之間，那也何

必笑他呢？

我敬愛不過的巴枯寧 Bakunin，他說：『Nous reconnaissons, l'autorité absolue de la Science; vis-à-vis des lois naturelles, il n'est pour l'homme qu'une seule liberté possible, C'est de les reconnaître et de les appliquer toujours davantage』(見 Bakounine *oeuvre* III, P. 51) 因此我便知道，無政府主義者也還不能完全解自由的。不然科學的絕對強權，爲什麼要服從他？他既知道他是有絕對強權，反因計校利害的原故，而屈服於此新神力的足下，這就是不忠於自由的明證了。而且科學是有空閒性的，理知的，律例的，現實的，所以很是保守的，反自由的，不進化的，只顧眼前的速利小效，終忘却現在要滅的道理，無政府學者既迷信他，服從他，何怪與自由背道而馳了。

現代美國的哲學界，也把自由看作很新鮮的問題，但細察起來，都完全不對。亞歷山大 Alexander 說自由應當和法律調和的，脫夫忒 Talis 說自由應當注重經濟方面的。依我意思，真正的自由，就是無限制的自由。故把自由凝固到任何方面，都不可以的。而且自由是積極的條件，不單是純屬外界束縛的解除，所以脫夫忒說的「自由應當注重經濟方面」也祇知道消極的自

由若知精，極自由的好處，那末自由就應當注重精神方面的了。次如亞歷山大學說，以為自由總是在個人的智慧能活動的國家，又謂真正的自由，須得有正當的法律與公道觀念，似此把自由限制在國家和法律這些強制機關的底下，當然不是我們主張無政府主義或虛無主義的人，所敢贊同的了。

就是說自由是應當根據人類的衝動和本能的麥克魯爾 *McClure* 的學說，也含着很大的誤點，因他一面提倡衝動和本能，一面又說這些衝動散漫得很，必得要給他們一種客觀的制度，根據來約束他們，敢問既有這客觀的制度，來約束主觀的活動和創造，這就不自由極了，還有什麼自由？那裏算得本能和衝動？明白說吧！真自由，就是真衝動。——創造的衝動。只管任情而行，都沒有不對，故無須什麼客觀的制度去限制他，而且真自由也不受限制的。

平常的人把自由看作自治，以為自由是以能夠管束自己為條件，這實在荒謬極了。當知自由就是沒有強制的色彩，故和自治不同，自治的意義，仔細說起來，不免合理知的分子太多，他並不是自由，却是要節制自由。自由是根於本能，沒有些兒杜撰的，自治却反過來，要用克己的工夫，去三思而後行，即因自治是要克己，把那冷靜的理知去殲滅本能，就是把非我的分子來強制我，

所以我否認他，以爲有自由就夠了，何須自治？因爲自由是本於真情的根本衝動，也只是率性而行，率性而行是不會錯的，故此我們不要管束自己，只須依照自己的自由去做，那就是最高的善，就是真實了。

這絕對任情的自由，才是生命的流行，才是進化的根本原力；而從那方面看，「情」又是個性自存的本體，所以任情而表現的自由，也是絕對的單一，是不能比較的，因他已經擺渡了平等的牽制，才稱做『絕對的自由』。

(三)

虛無學者要求的是絕對的自由，所以主張要根本消滅那一切不自然的，拘束我們自由的東西，並還不贊成無政府主義的自由組織。本來虛無主義和無政府主義都是從根本上爭自由，不過前者爲愛絕對的自由起見，連天地強權都推翻，後者雖對於上帝，主人，凡有阻礙人的生活之東西或學說，也是否認，只可惜是夾帶着調和意味，結果祇能在天地的大圈套內求自由罷了。我可引一個譬喻，無政府學者遇了天然強權的障礙，只想迂迴通過，虛無主義者必要破壞天然強權的。所以虛世主義是極端的推翻宇宙，而無政府主義只是想減縮自然界的強權之戴天主

錢不知自然界的強權既是阻礙我的自由，那末我們就非想種種方法將他撲滅不可，像無政府學者既反對天地之芻狗萬物，又不簡直推翻天地，這就是缺乏爭自由的誠意的鐵證了。而且所謂戡天主義，只想減縮強權，却不知我所反對的，乃是強權本身，雖能減縮至最少限度，還是天然強權，不過程度之差罷了。由此可見我們的主要口語，——虛空破碎，大地平沉，——這正是從根本上着想，求出絕對的自由，我們如果想和絕對自由接近，就請爽爽快快地向大虛無上邊去。一旦天翻地覆，人類滅種，那就絕對自由的目的達到了。

第九章 革命與羣衆運動

(一)

革命是羣衆心理的結果，毋論革命的原因如何，要不印入羣衆心理以後，都是決不成功的。

——呂邦的革命心理語——即因革命是羣衆的事業，所以羣衆的研究，比什麼都緊要，觀於現在羣衆的勢力，有一日千里之勢，便知道革命的潮流，也是一轉直下，斷不到此而止。

羣衆因爲沒有覺悟，故雖屈服在強權底下，也不敢反抗起來，於此不可不有少數主倡的人，或煽動的人，去促他自覺，這少數的個人不是別的，只是理想家，他能將羣衆所要說而不敢說的理想，宣布出來，然後認定這個理想的目標，共同努力前驅，去到達他。

須知這革命的理想家，他志是堅決的，血是熱的，情是真的。一面做羣衆的先覺者，把那必然到來的革命，告訴大家，使大家爲這運動努力奮鬥。一面又是革命的實行者。本着無慈悲，無躊躇，無似是而非的三大特性，努力去做，所以理想家和「領袖」的性質不同，他雖站在指導的地位，却不是那躲在大衆背後說風涼話的。他是有熱烈的信仰的，是敢作敢爲的。就是呂邦很輕視羣衆

的指導者，對這點也不能不說幾句公道話。他說：

「羣衆之指導者。與其謂爲思想家，無甯謂爲實行家……惟對於其所確信者，一意孤行，當此之時，推理功能，全失效力，即使加以輕侮，施以凌虐，終不得而動之，有時反激其氣，而揚其波。蓋彼輩於一身之利害，家族之安危，一切皆可犧牲，且舉人類所具之自衛自保之本能，全然現而不見，惟知殉其主義，樂爲之死。」（羣衆心理譯本頁一六三）

復次，領袖是從權力的成立上成立的，無論何時都是驅策羣衆，去盲從他。理想家便不然，他不是做羣衆的領袖，乃是做那朋友；不是做制人教人的人，乃是爲的使人覺悟，因其可以具相同的性質，又不必要有權力的組織，所以和羣衆，純是平等的關係，雖在傳播革命思想時期，好似羣衆受了這種思想征服的形式，其實「此心同，此理同」，他也不過一時代趨勢的代宣者罷了。由此可見理想者不是把「架空造橋」的理想來給大家，他祇是把那潛伏在大家心裏的意見和信仰，揭穿出來；譬如無政府主義，我不能說這是誰人發明的，只可說這是無政府學者代表羣衆的直情說出來的，即因這個原故，所以少數的理想家，和那迫人服從的領袖不同，他和舊制度，舊風俗的衝突，便是羣衆和舊制度舊風俗的衝突，就是舊勢力對於理想家的壓迫，也實是和壓迫羣衆的一樣。

理想者代表羣衆，是代表羣衆的真情，却不是代表那組成各個人心理的「理性」。原來理性是差別的，是不能代表的，而真情則自然一致。故此理想者的真情，也就是羣衆的真情，他不過能認識自家的直情，同時知道「羣衆的真情，皆備於我」，而他真情之單獨實現，也等於羣衆的真情的總和。所以我就是羣衆，羣衆就是我。我的一舉一動，莫不和羣衆合德了。因為羣衆的特徵，就在已構成了單獨的「真情」，而爲「羣衆心意一致律」所支配，而理想者，則完全具備這個要素，他的好處，就在多情，多情就和羣衆心理密合無間了。

就使有了羣衆，沒有羣衆的理想者，也是決不成功的。因為羣衆運動是各個人自覺的自決行爲的總和，其中如果沒有理想者，去自覺覺他，就不能有真正的羣衆運動。譬如荷負重稅之苦，什麼人都知感到，唯羣衆中或不知道這是根源於暴君污吏而來，則他覺性無由發動，一旦有個「理想者」知其如此，原原本本的告訴他，使他振發其他覺性，與其痛苦之自覺，成一衝動，於是便革命起來了。由此可見羣衆之心意中，本來自覺，不過這種潛伏的真情，「寂然不動」，必需理想者去喚醒他，然後「感而遂通」，便成一種衝動了。——就是革命的衝動。

所以孤獨的理想者，實是極重要的。因為重要的行動，最初莫不是這些人因為個人真情的

自由而發生的行動。然而個人的真情，便就是羣衆的真情，故此由理想家個人發生的革命，結果常得了羣衆同意；雖然在起初時，「羣衆是錯的，」常常幫助黑暗勢力，去摧殘這少數人，但歸根及底，羣衆終不能不爲真理低頭，對這孤獨的理想家，自不覺從風而靡。孤獨呀！最孤獨的奮鬥，是最有力量的，也唯有最孤獨的理想家，才有革命底創造力的。

(一)

由我看起來，羣衆運動只是徹首徹尾的「真情運動。」因爲真情只是一個。所以少數理想家從他個人的倉庫，引出真情給羣衆看，大家也因此悟到自己現前元有的真情，結果便順着本能衝動——就是革命。由此可見羣衆與其指導者，要說他「精神常相聯合，」不如說羣衆和指導者，真情自然一致；要說「羣衆常服從指導者的命令，」還不如說羣衆是照着自已真情的命令去做。諸君！指導者是什麼東西！他怎能鼓動羣衆？須知能鼓動羣衆的，只有蓄在大家心裏的一點情，這纔是革命的原動力，才能喚起羣衆運動。

羣衆心理的構成，只有這個真「情」，更無些子造作的。可惜這個道理不明，許多研究羣衆心理的，都把他看做很壞的現狀，如洛士 *Loth* 把羣衆心理的表示，分作兩種：(一) 狂 *Craze*

(11) 迷 Mad 依呂邦說：『羣衆心理是有四個主要特徵：一、各個人意識的個性消失；二、無意識的個性優勝；三、暗示及傳染的結果，構成羣衆的人人感情思想趨於同一的方向；四、被暗示的思想，直接現於實行上。』又說：『羣衆的心理特徵，是無限的輕信心，極端的感情，沒有先見，不受理論的支配，不爲真相實驗所動。』這些話都很知得羣衆心理的真相，然這正是羣衆心理的好處，却永不是壞處，這點可惜社會心理學家沒有看到罷了！

我對於羣衆心理，是處辯護的態度，如呂邦做的羣衆心理一書，我無論如何，總是愛他有澈底的研究，至於那書批評的話，我却不敢贊同，因他是一位保守家，故不致有許多錯誤的地方：

(第一) 他錯認羣衆心理，是組合各個人心理而造成的特別化合體。所以說：『無論一羣之組織，其分子爲何等人，其人之職業生活性格知識之齊等與否，皆可不問，惟既由個人結而成羣，則此後即別成一種聚合之心意，靜則爲感想，動則爲行爲，其態度與方法，結果必與孤立時之個人大異。』依他意思，羣衆心理和各個人心理的關係，好似合無數細胞而造成的生物體，當這生物體造成之後，即呈一種特徵，和各個細胞的特徵，大不相同了。似這種持論，我以為是呂邦的根本錯誤。何則羣衆心理是本來蓄在個人心裏的，並不是結合成羣才有的，如少數的理想者，他孤

單的一個人所感所想，所行都和羣衆心理相合，可見羣衆心理雖表見於組成羣衆的時候，却不只限於羣衆當中，祇要是有情的個人，他底狂熱，勇猛，真實，高潔，就自然和羣衆心理不謀而合了。換句話說，羣衆心理有所謂衝動性，易激性，缺於推理，闕於辨別，等等，其實都只是「情」，孤獨的個人，有這個「情」，組成的羣衆，也只是這個「情」，不過在羣衆圍集之下，更容易表出罷了。

(第二)他錯認羣衆之中，其所積聚的是愚昧的部分，而非智慧的部分。所以說：「凡組成羣衆之分子，其文化之程度，必較其人之本來程度，降低數級。」其實羣衆運動正是社會上各個人普遍的自覺，這種自覺是本能的，不是理性的，呂邦只曉得「尊其知之所知」而不曉得「恃其知之所不知而後知」，對這「不假聞見」「當下便是」的元知，自然老不明白了。實則這種「無知」的「知」才是無上的，普遍的「智慧」，而呂邦所認為智慧的部分，則不外虛偽的差別的理知而已。他既不知革命者的智慧——直覺——的好處，那也只可任他作不關痛癢的批評好了。

(第三)他錯認羣衆是受外界刺激力之作用，完全不自覺的。所以說：「當個人聯而爲羣時，其所作爲，自己亦冥然罔覺，一似被催眠者然……一受暗示之鼓動，遂輕率躁進以赴其所事。

』固然羣衆運動是暗示及傳染的結果；然須知理想者當暗示時候，並不會把「什麼」灌在羣衆腦中，羣衆雖受暗示的鼓動，在他也不會添一些，所以羣衆是自覺的，和那盲目追隨的大不同，就是構成羣衆的人人感情思想的一致，也祇是「真情」的自然一致。曉得這層，那末由暗示及傳染的結果，使羣衆趨於同一的方向，這正是自覺到了極點的時候，怎可把催眠者和被術者的關係來比他呢？再進言之，那被暗示的思想，都是理想者根據於真情所發出來的，所以這種思想排列在羣衆面前，也不期然而然的「共鳴」起來，不但共鳴，且要直接現於實行上，因我真情覺得非如此不可，故能無躊躇，無顧忌的努力做去。呂邦說他「輕率躁進」，也很對，可是這「輕率躁進」是頂真實不過，而且完全是自覺的啊！

（第四）他錯認羣衆的本性，是保守的，反改革的，所以說：「羣衆之保守性，其堅牢不易摧除，與原始人民無異，社會上一切遺傳之迷信，無由破其藩籬，苟有一二新奇舉動發生，或足以變更其生存之狀況者，則根性上所潛伏之恐怖心，必立時隨之而起。」又說：「羣衆爲保持遺襲思想之最頑固者。」這樣說法，實在和他別處所說的自相矛盾，由我看起來，真正的羣衆心理，快不會有恐怖心，因他早已超過利害觀念了。且羣衆的本性，誰都知他是偏於破壞的，革命的，洛士說得

好：「要求羣衆否認一樣事，比要求羣衆承認一件事容易得多，羣衆可以推諉專制，而不能建設共和，可以打倒社會的惡魔，而不能謀公共的利益。」就是呂邦自己也說過：「羣衆的動作，好像微菌在屍首裏的動作一樣。」由此可見破壞是羣衆的本性，呂邦說羣衆爲保持遺襲思想之最頑固者，真是「正言若反」了。

那些不滿意於羣衆心理的，都慮及個性消滅一層。洛士以爲羣衆精神上的主要原素，就是暗示，暗示是有重速積 *Momentum* 的力，凡腦經簡單的，意志萎靡的，一遇到他，意志堅決的，雖可以和他反抗，也難保護完全有意識的我。（見謝承訓的洛士的羣衆心理）呂邦說：「組成了羣衆的時候，各人的個性通通消滅，他們要是孤單的一個人所感，所想，所行，是照着各別的態度方法，到得成了羣衆，這種個性決不發生，縱使發生，也是那決不會發現到行爲的思想感情，有多少存在罷了。」這話好似都有理，其實把個性完全看錯了。真正的個性，並不是個人意識的。「理性」却是各個人的真情。原來理性是再壞不過的東西，有了他便把人類的真情分開，變成千差萬別起來，所以各個人意識個性的消失，反證是真情流露，爛漫天真的時候。而羣衆運動的好處，卽在他把「情」的個性，盡量發揮，也唯有這「情」的個性——無意識的個性——才是真實的個

性。把真實的個性來代替皮相的個性；——意識的個性——這不是羣衆心理的好處是什麼？由此看起來，羣衆運動，不但不把個性消滅，而且是恢復「個性」的良好時機，一面各個人充分發揮其真的個性，一面又自然構成一單獨的個性，即因這個性，對待發展是個人的，同時也是羣衆的，故表面看起來，好像是在各個人心理以外的新化合物，其實依然是各個人自家的「個性」。可惜這個道理涉入玄學範圍，如洛士等社會心理學家，永看不到罷了！

(111)

羣衆的行爲，本脫然於理性之外。所以呂邦一流，要用科學的態度，去解釋羣衆心理，怎能發現他的真價值呢？如呂邦說羣衆心理，祇是無限的輕信心，極端的感情，沒有先見，不受理論的支配，不爲真理實驗所動，由我看起來，這話不但不足排斥羣衆心理，而且反證出他是不受理知的束縛，除真情外，沒有什麼的真情！真情！試看翻山倒海的革命運動，那不是由真情發動？可見沒真情打不破虛偽，而理性這個東西，只注重形式秩序，等等，這正是虛偽的朋友，當然是不必要的。

(1) 羣衆運動倘若沒有信仰的精神，一定不能實現的。但這信仰，並不是什麼偶像，崇拜物，經文，信條種種形式的東西，簡單說就是信仰真我。所以我熱情覺得對的，那纔真個相信，真個擁

性虛名浮譽去到達他。看吧！法國大革命時代的雅谷賓黨人 Jacobins，其真理的自信力何等真摯！也唯有這種堅固的信仰，才能破壞一切，就是立意決定以後，便不去東顧忌一些，西遷就一些，那不顧忌不遷就，便可見羣衆信仰的真精神，呂邦說是「無限的輕信心」也很對，很對！如果羣衆的信仰，不是絕對的，祇是那虛誕漂渺的，那末他就立刻覺得他破壞了他的意志了！他的主動能力退縮了！他就失却他從前所認識的真實了。

(4) 羣衆是真情用事，本不知「顧忌」遷就爲何物。不錯！呂邦說羣衆的感情，無論如何，都不外誇張的，真率的兩種傾向，但須知這誇張和真率，是有一個好處，就是爽快。平常人因受理知的束縛，也不敢伸一伸腰。吐一吐氣，把我也越看越小了。反之當組成羣衆的時代，那時已擺脫了皮相的我，而獲得真我，所以覺得我大而物小，結果要『忘其平日之卑陋無能，竟自謂其能力絕巨，一時莫與倫比』了。總之羣衆有的是極端的真情，沒有的是冷靜死的理性，所以誇張和真率，都祇是羣衆的爽快處，和那遲疑不決的，科學的態度不知真實得多！

(5) 羣衆是沒有先見的，但呂邦說：「羣衆之行爲，祇有臨事之張皇，而無先機之熟慮；」苟有術以反覆鼓舞之，雖與本性相反，亦無不應之如嚮；」似這就未免一筆抹煞把他看作完全受

動的了。其實沒有先見不是別的，只是無躊躇，無顧忌，不顧利害如何，只憑一念真實做去，所以沒有先見，正是勇往奮進的武器，也唯沒先見的，才能「運用之妙，存乎一心」，創造哪！進化哪！不是靠着先見，所能成功的啊！

(4) 羣衆是不受理論的支配的，因為理論本管不住行爲，而重要行爲常超過理論，所以當羣衆之前，要把拂人之性的理論，限制應時而生的革命行爲，結果誨者諄諄，聽者藐藐，一定沒有效果的。呂邦說「論理學者嘗謂三段論者，必爲真理……然惜乎羣衆之不能領會」，即因羣衆不受三段論法的限制，故既能創造，又能進化；由一面看起來，可以說「羣衆無推理力」，然唯其無推理力，纔能擴大那本有的「直覺力」，而羣衆的行爲，即受這不可思議的「直覺力」的支配，所以羣衆不可以理喻，這正是羣衆超越理論的地方。羣衆的好處，即在吐棄理論，不給三段論法限制住。

(5) 羣衆心理是不爲真相實驗所動的，因他理想的目標，常傾向未來，爲着未來而有意義，所以短視短聽的人，要立刻考驗他，稽查察他，那是不可能的事，而持這種論潮的，也自然不會感動羣衆的了。如呂邦攻擊社會主義，說「提倡此主義者，敢揭其未來之幸福，以誇許於人羣，至於事理之究爲何如，悍然勿顧」，似此牢牢抱着眼前的事，來批評社會主義，社會主義者怎能心

服他！不消說羣衆是更不能夠心服了。

總而言之，凡羣衆運動，都是把個性自存的本體——真情——作底子的，所以非常純正，非常真實，而那些要用科學方法，來批評羣衆心理的，反多見其不知量罷了。我麼？是確認羣衆運動的意義和價值的，以爲『真情』就是羣衆心理，羣衆的行爲，就是真情的表現，生命的流行。

(四)

從前研究羣衆的，多從犯罪方面着想，好似羣衆的一舉一動，除犯罪外，沒有什麼。其實羣衆是要打破現實，故由法律上看去，當然是犯罪行爲，然這行爲的動機，可是再真實不過，就是表現行爲上，如無我，敢死，任俠，慕義，諸美質，也不是那些酒壘飯囊的道德家，法律家，所夢想得到，自不能估定他的真正價值了。

如呂邦洛士一面承認羣衆的美質，一面又說是不道德的行爲，這種矛盾的論潮，我真不愛聽了！洛士說：『羣衆是感情用事，感情固然有些是道德的，但正當的行爲，定要經幾番思索，羣衆的頭腦，大都上了點悶藥，不能精密的思索，那裏有真正的道德，感情熱的時候，往往不能自制。』似此把理知看作道德的的本身，和我的意見，截然不同，我以爲真正的道德，只是一念真實，是把

存在於自我中的真情做根據的。至於理知這個東西，其自身就是怪物，就是罪惡，就是大亂的根源，那裏有道德可言？反證起來，那反主知的羣衆，因他無先見，無躊躇，無似是而非，所以才是真道德了。

就是呂邦對於羣衆的道德，也不敢絕對否認。他說：「一身利害可算是單獨的個人行爲的唯一動機，移到羣衆上，却不能做有力的動機，羣衆就着自己不甚理解的事，奮勇健鬥，視死如歸，斷不能說他是利己心的指導，雖係有名的惡人，在羣衆中也能守嚴正的道德訓條，極放縱卑劣的人，在集會席上，也有君子之風，……如是將奉公獻身，及對於事實上或一種理想上盡心竭力，認爲道德上的美質，可以說羣衆這些美質，恐怕賢明的哲學者，有時還不及他，羣衆雖係無意識的表現這些美質，我們可不必深究，而且他們無意識的做去，不經推理，也不當引爲憾事，如果他們在什麼時候，都有慎重的推理，併且打算直接的利害，那會弄到地球上，面簡直沒有文明，人數簡直沒有歷史，也說不定。」依照我論敵的話，更可見羣衆的道德，是再好沒有了。

然我總不相信，羣衆中有什麼嚴正的道德訓條，我此爲羣衆的道德，其完全發動力，只是一點真情——絕對的誠實。這真情是率直而行，去把一切虛僞非自然的東西，完全推翻，所以羣衆

的道德，是破壞的，是無道德的道德。這任情的道德，在革命的羣衆運動，最容易看出這種美質，但有人把「互助」的道德，來解釋他，那又是錯誤，須知互助還是偏於理性，而羣衆則出於真情，真情比社會心理學所謂「同情心」還高，同情心往往局於環境，如因國家的區劃，人種的偏見，所發生的敵愾心，而真情則只憑一念真實，凡我熱情所不能承認的，無論是誰，都驅逐他。

曉得革命的羣衆運動——是存在於有我的真情的表現，那末羣衆運動的價值，也不待詳證而自明了。但有人反對吾說，根據於泰特 Gabriel Trade 的羣衆律，以爲羣衆運動是由於羣衆的集合。『因爲感情是最容易羣衆的，比方大羣衆的集合，只要一入高呼，便可萬人響應，不願意學的事，祇要以感情相動，便立刻激昂奮發，無事不可爲。』這話錯了！因爲羣衆運動，必定是以羣衆中各個人的本能衝動發生出來的，就是理想者在羣衆的集合當中，也唯有真情——絕對的真實——才可以感動羣衆，使他反省自覺，所以是自動的，不是被動的，和那盲目的追隨大不相同了。總結幾句話，我只認羣衆運動，是真情運動。凡不合於羣衆的真情的事，必定是勞而無功，換一面說，凡從前所不願做的事，因爲喚起了個人的真情，真情覺得非如此不可，也自然會激昂奮發起來了。

第十章 革命與唯心史觀

(一) 唯物史觀的批評

馬克思 *Karl Marx* 的唯物史觀，是以經濟事情為中心的歷史觀，因他說明歷史上的社會變遷，注意在社會上一切關係依於物質的條件而變化的原則。故此學說推到極端，把理想那樣東西，也看作不過物質的影子。他在法蘭西政變論文中說：『人的感情，想像，思想，及人生觀，都在財產所有權的狀態，社會的生活狀態上，有其根據，就是此等心理皆從社會物質的組織，及伴此而生之社會的關係起的，各個人為或種行為的時候，傳說及教育的結果，必不能免其社會事情的影響。』又在經濟學批評序文中說：『生產關係的總和，為社會上經濟的構造，是法律上，政治上，建築物的真實基礎，又是相應於社會的意識形態的真實基礎，物質的生活之生產的方法，可以決定社會的，政治的，及精神的，一切生產過程，不是人的意識，決定人的生活，倒是社會生活，決定人的意識。』由此可見這唯物史觀，無論因格斯 Engels 柯祖基 Kautsky 諸學者，怎樣給他辯護，洗刷，而由馬克思的話真去。總難免把能動的精神，看得太無意義，結果何怪給卜斯天

Bernstein 幾句話就駁倒了。

但我對於從來批評唯物史觀，總不大滿意，一半是因他的批評方法不好，一半是因這些批評者的立場，不是那官學教授的經濟學者，就是一味講調和妥協的修正派，須知馬克思學說，雖很有保守的性質，然以較那祇是東一點西一點，以求苟且生活，糊過眼前底日子的社會改良家，實在高出萬倍。至於依靠政府資本家的學究先生們，那更不配去批評馬克思的學說了。總之唯物史觀何嘗不值得批評，然而批評的人，纔應該有更高明的見他，像守舊學者要從地面去看天上東西好和壞，自然老不明白，不消說是完全錯認了「唯物史觀」的性質了。但我在這裏，也應該將無政府學者的態度表明，因為無政府主義，無論從何方面看去，都比馬克思派更澈底，只可惜他對於唯物史觀，卻又滿口贊成。又如我朋友凌霜君對於馬克思的政策論雖然極端反對，至於論到唯物史觀一層，就不但沒有攻擊，而且把他看做最大創造，為學問開一新紀元。（看他著的馬克思學說的批評）何則？無政府主義和馬克思學說，在社會革命的原理原則上，多少總有個相同的基礎，所以就是純粹的克魯泡特金派，——凌霜——也不能不肯定唯物史觀的意義和價值，然亦可見無政府派既然絕對的排斥辯證法，而於根據辯證法結合而成的唯物史觀，也怎地恭

新，這便是他的矛盾，反證他對於唯物史觀，也還未曾下過一番評判的工夫罷了。我麼？既不似無治派那樣一味宣揚，也不願做那無理由的決意排斥，我的立足點是虛無主義，自信是比馬克思派還高些，而且在消極方面，去否認唯物歷史觀，在積極方面，還是有所建立，——就是我的唯心歷史觀。故此這番的評判，或者較深切些，要是我批評是對的，那末把唯物史觀做宗教般信仰的，也應該早些覺悟，把那誤謬的信條，自己推翻！

我對於唯物史觀的批評，是從他的實質的內容下手，原來唯物史觀是由兩種見解合攏成的。一個是辯證法的思想法，一個是唯物的世界觀，由此本歷史的眼光，去思考事法。將人類運動的原因，都歸到物質方面，這便叫唯物史觀。我現在批評的方法，是把他構造的本身，分析出來，作我們批判的材料。

(一)辯證法——本來黑格兒 *Hegel* 的辯證法，我就不大贊成，因他把必然的道理，看得太重，以為概念的論理的發展，必定和自然界事物的實際的發展相應，所以宇宙原理是和論理家法自相一致，而成爲合理的，必然的動的法則，似這種哲學說，固然也很有理由，因爲自己如此的進化當中，是不免有自己如此的法則，但是要把這歷史法則，看作「百効膏，萬應錠」，從此更不想

用意志力來助進，那就非常危險，結果是要極端守舊的，如黑格兒本身就是好例。他的哲學，馬克思說他是有保守的一面，但這保守主義，馬氏却以為是相對的，黑格兒革命的性質，是絕對的，這種解說，自是深知黑氏哲學的了。但黑氏的保守方面，究竟是在那裏？我看馬克思實在沒有澈底的答案。依馬氏的意思，「在黑格兒的哲學當中，如在某時代之某種見解和某種社會制度，因和那時代的情形符合，所以就應當承認這種見解與這種社會制度是合理，這就是他哲學的保守的方面。」（參照顧兆熊著的馬克思學說）不知這「現實的就是合理」的誤謬思想，實從他的必然論引申出來，所以返本歸根，黑氏的保守方面，實在於必然論的基礎上，這麼一說，不但黑氏哲學的真相表露，就是唯物史觀的根本弱點，也不難想見出來。何則？黑格兒的辯證法，還是從心理概念的發展着想，所以一面是以必然為根據，一面還是極力主張人類的思想能夠駕馭萬物。至於馬克思便不然了，因他說的唯物史觀，本來所根據的辯證法，已難免有保守宿命之譏，何況再湊上個唯物論，結果使那較有自動手續的黑格兒辯證法，變成更保守些，更機械些，所以辯證法到了馬克思手中，實在把他融化成爲呆板，死的方法，而他的意義和價值，也減輕了許多了。

（二）唯物論——馬克思對於黑格兒的理想辯證法，而說物質的辯證法，於是乎把歷史上一

切變動，都歸到經濟條件的變化一點，而且把人類的理想，意見，凡是屬於人間意識的，都說他受了物質支配，因物質變動而變動的。呀！這種唯物論的見解，在那些短見的功利主義者也許信他，但由我們稍了解現代意義的人看去，不由得抿着嘴笑。何則？經濟命運的絕對思惟，就是極信奉馬克思的，也覺得過於單純；因為現象界當中，絕對是不能夠似「飛將軍從天而下」，所以歷史上一切變動的原因，就是把事實來證明，也都是多方面的，決不是一方面的。今姑不論那些經濟以外的一切物質的條件，如人種的地理的要件，都和人類社會有影響，就是法律，政治，宗教，道德等等，也難道不是那能夠左右社會組織的種種原力？但唯物史觀告訴我，這些東西，並不是社會變遷的最終原因，而都是社會經濟的基礎上頭的建築。

似此把普天下的事理，拉在一個軌道上，好是好極了，可惜這種學說，只是布達克魯斯脫的床，(Procrustean Bed) 我們現在已不信那推諸萬世而皆準的絕對思惟，自然對於這經濟一元論，只得付之一笑罷了。復次，自十九世紀的末期以到現代，唯物主義的破產，已經決無可疑，那末，認託於唯物論的唯物史觀，從進化的邏輯看去，無論如何，已犯了時代錯誤，這自無一顧的價值了。然我且姑退一步，認唯物論是值得討論，我就要問他有廣袤的物質，何以能夠生出無廣袤

的意識來何以唯物論家，也自己承認腦髓能夠生精神作用的道理，爲不可解？由此可見那專憑皮相的物質現象，來說明精神作用的，都是根本差錯，誤謬不待言了。再進一層，馬克思在一八四五年，已經完成他的學說，而這一年，又發表過反對（舊派機械的唯物）的論文，說及「吾人不是像一個機械，就被他蒙昧的經濟勢力所驅迫，至於總不能抵抗，假如照物質主義所說，主張吾人是環境與教育的產物，所以人有不同，就因他的環境不同，和教育變更之故，這個說法，已經忽略了時勢可以爲人轉移，與教育家能夠使他自己受教育一層。」由此看來，可知馬克思的唯物史觀，要硬定（社會一切關係依於生產方法之變化而左右）的原則，實和他無意中發出來的老實話，自語相違，也可見唯物史觀的根本，已經自己崩壞，就是他在經濟學批評說的「社會生活決定人的意識」的話，也是不可靠極了。

總而言之，馬克思既把人類的精神努力，抑制在物質的境遇之下，也何怪他不承認人類的文化史，由人類造成，却主張那極無意思晦滯背理的經濟決定論了。但可惜這種理論，在稍研究過社會心理，知道人類心情的，假使告訴他，「人類於關聯經濟價值的刺激，其適應他的方法，能夠決定人類對於一切別種刺激的適應方法，」我想是沒有不失笑的。不但如此，就是和馬克思

相得的朋友——因格斯——也說過：「物質的狀況，雖是歷史的基礎，然而仍舊各種原料，方能成爲歷史構造模型，政治制度等階級競爭，和他結果，他的構造，如同其他一切政治上，宗教上，哲學上種種背景，影響於歷史競爭的發達，所以一定經多數的演進，纔能夠定他們的結果。」這就可見那主張唯物史觀的，早已沒有膽量去承認他自己推理的邏輯的斷案，而理論的矛盾，也不難想見而知，就是好些代他辯護的人，要用盡曲折的方法，來證明馬克思是承認思想，其實也都是自來反證唯物史觀的無意義無能爲罷了。

我以下是要證明唯物史觀的根本誤謬，由他本身的性質和用處着想，是有幾件說不通的地方：

（第一）把物理的法則，硬用到社會進化上去。——因爲唯物史觀的要旨，只承認環境可以改變有機體，却不知道這種歷史法則，只是極粗笨的物理法則，把他來說明社會遲鈍不進的移行，是可以的，至於社會進化這回事，那就絕其不可能。何則社會進化是有目的性的，分開說，是有兩種表示：（一）向未來的目的做；（二）選擇做到目的的方法器具，由此可見社會進化，還須人類的精神的努力，這自然和物理的法則不相容了。因爲物理法則，只能看到有因果性的必然關係，故

此由此去觀察變動狀態，也只看得到物質的變動，就是空間的變動。陳啓修教授在唯物史觀與真操問題說：『照物質不滅和物質普遍的公例說來，物質的數量和性質，雖然是無古無今，無東無西，皆是一樣的，然而物質的結合和物質的位置，若從新陳代謝周流延環等生理學化學社會學經濟學等的公例看去，却是轉換不定的。』這話很對，物質的確是有變動，但這相對的變動，假使留心研究，就知道他是弛緩的，不是緊張的，是向着空間開拓的，不是望着時間流轉的，這自然沒有向前的目的，把他來說明自然科學，是對的，至於社會進化現象，那就用不着了。因為社會進化的法則，是永遠向前的，不間斷的，自動的，而這自動也都有其滿足需要的目的。故此那空間性的，因果的，盲目的物理法則，在他本身的性質上，就沒有力量去應付社會進化的道理，由此可見唯物史觀要用自然科學方法，去探討『物質的運動』——經濟現象的變化消滅——是很有理由，但把物質的運動，就說是社會進化，那便非常沒道理了。須知物質運動，由甲狀態變到乙狀態，由乙狀態變到丙狀態，由表面上看去，似乎有進化，其實這種進化，乃排在空間之中，自然不是那繼續前進，努力往前推的進化真象。復次，由唯物史觀的見解，凡以前存在的社會的歷史，都是那直接間接，或多或少各殊異階級間團體競爭所表現的結果，由此可見他所說的進化，只是現成的，是

沒有新的分子的，而此後的進行，也都是重複的，這自然和永遠變化，永遠創造的社會真生命，大不相同，然亦可見把物理的法則，應用到社會進化上的唯物史觀，是差錯無可疑了。但我在這裏，還要申明幾句，以免誤會。元來在社會的變動當中，是有順逆兩轉，那順轉是創新的，向着未來做去的，所以叫做進化；至於逆轉呢？因他附着於物質而行動，所以是機械的，向着空間頓時發散的，唯物史觀的用處，是在於後者，却永不是前者，故他在社會進化當中，也不為無見，只可惜他所見的，不是進化的全體，而是那從此中分散出來的，墜落下來的物質界，從這點看來，唯物史觀也並不可輕視，因他雖然不能把物質融化於動的進化中，就是把經濟現象的變化消滅，回歸社會進化的潮流裏，然而對於靜止的死的社會的研究，也很有用處，不過不能說明社會進化的真意義罷了。

（第二）只知歷史法則，却忘了意志自由一節。馬克思對於人類意志的勢力，或是心理的作用，在一方面看去，好似很承認的，其實他所承認的，是意志的存在而已。所以說：『人類能夠造成自己的歷史，但必要依於一定條件之下去做。』此所謂一定條件，就可見他是把意志自由限制在『必然』的大圈套內，似這種自由，只是在一個極狹小的範圍內，自然算不得意志自由了。但有

人代他辯護道：『最近多數倫理學者，講到意志自由四個字，也認爲是於相當範圍之內，可以有選擇的自由，併不是脫離一切自然和社會的限制，而有絕對的自由。依經濟學批評序文的話，當着生產力變動，社會關係隨着變動的時節，這個社會關係的變動，當然要靠社會的活動，所謂階級的鬥爭，便是人類意志的勢力，却是這種活動，也是順着經濟行程自然的變化，所以既不是絕對的自由，也不是無意識的機械。』我想這些話，不但不能反駁那卡斯天和愛爾和特而且反正馬克思是個必然論者否認意志自由罷了。爲甚麼呢？哲學上所謂必然論，並非不承認有意志，只是要把人類的意志，限制在外界事物底下，似馬克思的唯物史觀就是這樣，他何嘗不認意志可以影響歷史的發達，和個人的行爲，但他同時又說人類意志，究竟要跟着物質的腳跟走，這麼一說，可見社會制度的改革，依着人間意志是不成功的。換句話說，意志自由是以物質的障礙爲基礎，這難道還是意志自由，這就是不承認意志自由的鐵證了。須知必然和自由的分別，一個只知道機械關係的變動，所以『今所有者，必爲於昔既成之中；果所含者，必爲已在因中之件。』一個是說意志有決定的能力，所以『一切經驗都是新的，一切事體，都是繼續創造出來』的。由此可見，前者只知道環境可以改變有機體，所以結果偏於保守，後者却說意志可以改變環境，所以結果是

要創造自己。曉得這些分別，那末意志自由與否，也只是意志自動與否問題，和絕對不絕對有何干涉？而且世間除了將爲（*o. ho.*）絕對以外，更那裏有（*iii.*）的絕對？故此馬克思既然不主張絕對的自由，就可見他抹煞了意志的自由，既然不是無意識的機械，也可見他不過是有意識的機械！有意識的機械，難道不是機械？馬克思既已反對舊派機械的唯物，何以屏去舊機械，又換個新機械？如此換湯不換藥的機械論，就是馬克思不澈底的明證，故此卡斯天批評唯物史觀的話，說他『總迫人假定人的一切事業志向，行爲，都是物質的出產情形的影子』也正是搔着癢處，恐怕就是馬克思復生，也巧護不來了。

（第三）唯物史觀。忽略了一個心理的原因，就是欲望。——馬克思的歷史觀，他觀察社會的變遷，注重在社會上經濟條件的變化，所以唯物史觀，就是經濟的決定論，其實單獨經濟的勢力，是否能夠斷定歷史發達的程序，這還是很大的問題，今姑假定這種理論，是不會錯的，然而經濟現象，如物價漲落等等，假使從根本上的意義着想，都沒有不由於心理上的原因，就是欲望。（本津村秀松說）總之欲望是經濟行爲的動機，人因充足其欲望而演成的共同動作，這總叫社會經濟，所以欲望爲主，而物質的條件，反是他的臣僕。總之求滿足是人的本性，所以心的要求在物

的要求之先，因有這個那個心的要求，於是去努力滿足這個要求，假使人們沒有心的要求，那末經濟的物質的條件，任他如何更變，與我有什麼相干？由此可見心的作用，實是支配經濟現象的根本原力，我們要是窮源追本，自不取於經濟史觀，而要另立個（社會組織隨於心理的變動而變動）的原則，來代替他了。

由上面的證明，可知唯物史觀，只是過去的理論，如使稍採用新理想主義來審察評判一番，就覺他千瘡萬孔，已沒有存在的價值了。我想凡是一種學說，都是應着某時代的心的要求，故此學說，都不是放諸四海而皆準，却要依照心的要求而變化的。就如馬克思的唯物史觀，我以為是不合於現代人心的要求了！是已站不住腳了！所以我敢大胆批評他，批評以後，還要提出我的唯心歷史觀來！

(二) 唯心史觀的學理根據。

唯心史觀不是什麼新的歷史哲學，本來黑格兒辯證的方法，就有這種傾向了。因這方法能夠證明歷史發展的觀念，又告訴我們物質不過人的思想底反射，所以從根本上看起來，辯證法也就是『歷史的唯心論』，一切過去的歷史，由黑格兒看起來，都是思想史。只可惜他的邏輯裏，

雖然說人的思想和行爲沒有最終的歸結，而他哲學全體的結果，——就是「絕對意象」的概念，應用到實際方面，却變成極端的保守主義，因此唯心史觀的創始，雖不能不窮溯到黑格兒的歷史哲學，而唯心史觀的成立，其責任却在虛無學者；而且我說的唯心史觀，十分脫掉保守的觀念，也唯有這新穎的解釋，才有真正的意義和價值。

我對待馬克思的唯物史觀，雖施以根本推翻，但這推翻，却正是歷史哲學的再造，依我意思，把經濟來解釋歷史，實在是把結果認爲普遍的原因，今苟知歷史是我思想自己造成，只有我的思想能夠作歷史的主宰，那末我的歷史觀，就應該倒轉下來，把「心」作觀察的出發點了。要知道這個心，則體認自心經驗的工夫，爲最緊要，因爲歷史哲學，就是生命哲學，所以歸根及底，非認得生命之全體的經驗，——就是意識之流，也就難於發見真的歷史法則，只爲真的歷史，是生命的活動，就是活動於物質上向上自由的現象，所以要說明歷史，也非從根本上着手不可。我的唯心史觀，就是本這使命，從「心」方面着想。根據於新的辯證法，和新的心理學，把他合攏起來，便是我的唯心歷史觀了。

(一) 新辯證法。——黑格兒辯證法的好處，全在他思想之論理的進化觀念。Russell在

德國社會民主主義解釋得好：(a)辯證法一方面承認事物的現狀，一方面又承認結果歸於消滅。(b)辯證法以爲歷史上進化的社會形式變動不居，故不特計及其過渡的性質，且計及其暫時的存在。(c)辯證法不願有任何事物加諸其身，就他本質說，就是批評的而且革命的。由此可見辯證法所以成爲「破壞的工具」，即因他能變更現存事物的形式，向着進化的前途申去，就是我所受於黑格兒的，也不過如此。總之，我對於辯證法的本質，是贊成，而於進化程序的三分說，認他是保守的，調和的，却要從根本上求個改換，這就是新的辯證法了。須知這新的辯證法所論究的，是時間的流行，不是空間的開拓，如黑格兒的三分法，雖力言世界萬事萬物的運行，莫不隨同一必定的繼續不斷的進化，可是這種進化，是移行的，若以術語表之，即由「正」Things而「反」Antithesis，復爲「合」Synthesis。這自然不能說明綿延不絕的「時間的流行」了。我麼？是把辯證的方法，去說明真的時間，固然真的時間是不間斷的，也不會重複的，也沒有部分的，然爲着實際需要，想引渡現存事物到進化的路程上，所以又應用辯證法，把他分作一片一片的「分段分命」。

(二)新心理學——詹姆士 James 的新心理學，是把進化的道理，應用到心理方面，他把意識

看作變遷之流，以爲前輩哲學家對於意識的見解，都只作分析的片面觀；把意識看作零碎湊成的，却不知意識的作用，是很像永遠往前不斷的流水，是一貫的，不可劈分的。但『意識之流』雖不可分，而爲着區別的目的，也可自求原子說，把『意識之流』分作片段，所以把心的經驗看作『意識之流』，便不一不多，一和多都有位置，該用一元時便一元，該用多元時便多元。總之這新的心理學，就是主情意主義的心理學，所謂『意識之流』就是我所說的『情』，『意識之流』的一部，就是我所說的『意』，『意』可分『情』不可分，所以『意』是一段一段的，『情』是永遠向前不斷的，而這一段一段強爲區分的各部，仍舊匯合於變遷之流，故這向上的『意』，其自身已融化於更完全的『情』當中，這仍是『情』了。詹姆士又說，有心作用時，有兩種表示：(1)向未來的目的做；(2)選擇做到目的之方法器具；這種說法，我以爲是從『意識之流』的一部着想，因爲心作用之這個兩部分，向來的人把他看作意志的。這意志的兩種表示，依我看，前者就是『目的觀念』，若目的觀念受外界的阻力，能直接實現，則不得不求第二目的觀念，用以驅除阻力，以求實行他的目的，這就是『手段觀念』，也便是詹姆士說的選擇做到目的之方法器具的一番工夫了。

把辯證法和詹姆士的新心理學，合攏起來，便是唯心史觀的進化觀念了。原來唯心史觀，是

一種歷史的「動的法則」，是要「執古之道，以御今之有」；不過這種法則，固有必然的次序，但也是有爲的結果。換句話說，這歷史的法則，決不是概括事實，使成定律，不過本自心經驗來預測將來，管理現在，引渡現在到永遠進化的路去。再進一層，我相信歷史法則，也不是說法則可以使現象發現，不過得着這個法則，更容易使我們繼續力行，去到達我們所期望的將來罷了。

唯心史觀是說明經驗的法則，換言之，就是「心的經驗的歷史法則」。這種經驗說，是從根本上着想，和經驗派說的意義不同。依洛克學說，把經驗分作二種：（a）外。研究外面的事物；（b）內。審自已觀察自己裏面心的作用，「感情和思想。而內審的經驗，又根據於外觀，即先有感覺所得的觀念。用以經營精神的作用，我更返觀這精神的作用，而後內省的觀念始得。由此可見經驗派所謂經驗，都只是外面增加來的東西，「物的經驗，却不是心的經驗，因此有個很大的缺點，就是把經驗看做被動的，不是能動的，心如素絲白紙，經驗印之，吸下就是了。反之唯心史觀對於經驗的說明，以爲經驗是活動的，創造的，心是永遠向前流行的，所以心就是經驗，不必把外面印下來的才算經驗。而且外來的物，也逃不出「心」的範圍，說「心」是素絲白紙，不如說心的本體，好似一面淨鏡，這鏡子裏，自能夠森羅萬象，把大地山河，都攝在裏頭，然而這些表面的「物」任

他怎地，都只是依他起自，決不能有所增加。可見「物」不能外「心」，物的經驗也怎能離心的經驗而單獨存在呢？所以說：心經驗是根本的經驗，而物質這個東西，反是心經驗的影響，如果沒有心經驗，就也無所表見那物經驗了。總結起來，真正的經驗，只在心中，不假外求，是能動的，不是被動的，是自由的，不是必然的，似此只承認心的經驗，把心經驗為中心的歷史觀，就是叫做唯心史觀。

(三) 唯心史觀的解釋

唯心史觀的大意，用最簡明的話說出來，就是：

『說明。歷史。上。種。種。變。動。注。重。在。那。時。候。的。思。想。依。於。心。理。的。條。件。而。變。化。的。原。則。』

由唯心史觀看起來，思想就是動作，是迫於行為的要求而來，故和實際生活，有極大的影響的，因為思想是到達真實目的底過程，所以思想是有意志的，有目的的，是能生長的，能變化的，然而一時代的思想，實契合於一時代情意的要求，而一時代的情意的要求，却要喚起一時代的新革命。由此可見歷史上的種種變動，莫不是思想變動的結果，換句話說，只有思想支配歷史行為，歷史是人的產物，不是人是歷史的產物。

曉得思想是原因，物質上的變動是結果，還要知道思想之所以成爲思想，純是生命內部所必具之本質的要求上發出來的。不然像馬克思的唯物史觀，雖也承認歷史裏思想的成分，却把他看作社會勢力的產物，或者反映，那就未免倒果爲因，無異乎把車子駕在馬的面前了。總而言之，思想這個東西，不由於理知的要求，而由於情意的要求，也不因外的條件而決定。而因於我們自身的生活經驗而決定，所以思想只是在『我』，只是表現於『我』之中。明白說罷！歷史的種種變動，只是『我』的思想的變動，而『我』之爲我，是爲歷史立法，永不受什麼限制；這麼一來，就可見『我』和歷史確有相互的關係，『我』是能創造一時代的真正精神的，就說進化一事，也是由我思想的努力，去發展造成的。

什麼叫做「思想依於心理上條件而變化的原則」呢？原來心的作用，雖然是那統一的，不間斷的『意識之流』，然而從表面上看去，在這蟬聯的現象當中，究有個自然的『動的法則』，我們要用歷史的態度，去理解那永久不息的滲透生滅，很容易發現出兩個心理上條件：（第一）心的活動，不過情意的選擇作用，以其迫於情意的要求而來，故可因情意的要求而去。換句話說，就是到境厭境，在一個境地當中，一剎那便生厭倦，卽有因無窮無極的厭倦，才有永續不斷的翻

新，這便叫進化了。（第二）心的作用起於時時刻刻的反情，而喚起時時刻刻的興趣和意志，就是選擇我們所渴望的較高的目標，而認識他，且到達他。由這兩個條件看起來，就可見心是屏棄和要求之繼續的歷程，是追求無己以動作爲中心的作用，由要求而屏棄，由屏棄而要求，這便是心理變化的原則了。至於思想呢？在這心理變化的原則中，乃是一個能夠做媒擺渡的工具，因他依傍一個目的，無處不爲意志所興感，所以一面打破現實，作破壞的智慧，一面循着理想的目標，以創造未來。由此看起來，思想的本身，是和心理變化的原則，適相符合；而連續不斷的思想，也祇是連續不斷的心的變化而已。那論究思想依於心理的條件而變化的原則的，才是唯心歷史觀。

唯心史觀就歷史發展中，尋出一種最根本的原動力，就是『欲望』。因爲欲望就是這不足之感（欲）和求其充足之願（望），兩個合成的心作用，故此把欲望爲基礎，來考察歷史上的種種變動，這實是唯心史觀的最大貢獻。爲什麼呢？因爲歷史不是獨立存在的，不過一串一串事情的關係，如果沒有欲望，那就決不會有什麼好與不好，要與不要，喜與不喜的事情，又那裏會發生歷史的行爲呢？由此反證起來，可見歷史上的種種變動，莫不以欲望爲基礎，欲望對於所欲的想念他，渴望他，成功了就高興，失敗了就悲哀，所以有欲望就有要求；欲望底目的，卽因舊環境的

不安，而要求其所安，因這要求的衝動之發現，於是才要革命，才有新歷史發生。簡單幾句話：我們自己的歷史，是依我們自己的欲望，而且是在自己所選擇的情形上有其根據，我們的思想，正是隨心之所欲的一個產物，故可以自由發達，打破一切物質的網羅，不受什麼限制，就是所有的歷史，也都是思想史，或者欲望的發達史罷了。

我把欲望分作二種：（一）占有欲，（二）創造欲。前者是向着空間的，多拘於物質方面，自然要引起戰爭，強弱，種種不好的事情來了。後者是向着真實方面的，因他要排斥外來的制限，要求自己活動的本能欲望，故又叫做自由欲，也唯有這自由欲，才是由於生命內部所必具之本質的要求上發生出來所，以木村泰賢著人生論把他看作根本欲，以為進化的現象，也是根據於這自由欲遞演遞進的結果。但我要申明一句，這種根本的欲望，雖並不是要求物質，而要求物質的，如性欲，假使是由於自發的活動之要求，那末這兩種欲，也正是本性自然性，自然是匯合於自由欲當中了。反一面說，那求知識藝術的欲望，如使是判着分別彼此自私自利的理知而來，那也祇是占有欲罷了。由此可見占有欲和創造欲的分別，只看他是否出於自發的活動的要求，只要是內的要求，那就是生命的活動了，就是創造欲了。

把這生命的本質的要求，而支配人類歷史的種種變動的形式看起來，我也是說「只有欲望支配經濟，決不是經濟支配欲望」，因為欲望就是生命之流的不絕的歷程，所以欲望在前，經濟的行爲在後，就是經濟的內容，也是跟着欲望的高低，或者思想的不同而改變。何則創造的欲望，那是生命的自由的表示，不消說了。就是佔有的欲望，因受物質誘惑，把能動的精神消失，然就這種欲望的本身說，也正是創造欲的逆轉，其初還是支配經濟，結果受了經濟支配。由此可見歷史上的種種變動，不是沒有經濟，但並不起於經濟，而起於心理原因，就是欲望。所以歷史是欲望的產物，就是心理的變化的紀載，創造欲越發達，則進化的程度越高，等到占有性得到勝利，則歷史的發展，又遲鈍了，弛緩了。故欲望實是一切歷史最初的原動者，而所有歷史的變動，也都隨着欲望的變動而變動。再明白說吧！欲望是經濟行爲的動機，人們先有這個那個的欲望（心），才有這個那個的要求（物），如使沒有欲望，那就無論物質的效用如何，也自始等於無效用，即因欲望是價值發生的原因，所以沒有欲望，便不發生經濟行爲，而欲望在這方面的重要，也可見了。

（四）唯心史觀與階級競爭

唯心史觀說明歷史上一切進化，固由於自然趨勢，然也由少數思想家的理想實現的結果，

因少數思想家，本着個人生命之本質的要求，而提倡一種學說，這種學說，斷沒有和別人全沒交涉，而爲純粹的幻想的，一經有了交涉，那末因感受傳達的結果，這少數人的理想，便成爲社會的理想，思想者的新要求，便可代表一個時代，或是一處地方的新要求了。到這時候，則思想變成極可怕的東西，好似那洪水樣，潮流樣，在那裏傳播，這就叫思潮了。須知一切歷史的變動，都是隨着思潮的轉移，而一時代的思潮，又必有其滿足需要的目的，因有這個目的，才選擇最方便的方法，去到達他，結果就時常產生革命，而一切過去的思想進步史，也就是革命史了。

我以爲過去革命的歷史，都是兩種不同思想相衝突的歷史。一是主情意的思想，便是革命思想；一是主知的思想，便是保守思想，須知這兩種思想，實朝着兩相反對的方面去伸張，前者向着真時，而爲批評的，破壞的，理想的新思想，後者則附著於物質而前進，變成固定的，狹隘的，保守的思想，因前者的動機，和後者的動機截然不同，所以利害衝突最劇烈，於是難免不發生戰爭了。但在這裏，還要注意這兩種思想上的衝突的背後，實在是代表着兩種不同的欲望，前者是代表創造欲，後者是代表佔有欲，如資本家，政客，那些高級社會，都屬於佔有欲一邊；至於革命者和提倡新思潮的人，都屬於創造欲這邊，因此兩方的欲望不同，思想也因之各異。資本家一流的思想，

總屬於守舊方面，而革命者一流，總屬於自由方面，這就演成新舊思想的衝突了。再進一層說，因新舊的思想不同，所以影響到物質生活方面，資本家總想把財產據為己有，而革命者總想把他公之社會，於是由思想上的衝突，移到物質上的衝突，表面上諍論的好似是財產的分配問題，而從底子裏看去，却是從意識上發源的思想問題，就是思想的新舊問題。那有革命思想的人，因眼見舊派——他的敵人——所引下來的罪惡，所以大聲疾呼，把自己根據於自由欲的思想，竟直接現於實行上，這就是革命了。由此看起來，過去革命的歷史，都是革命思想和保守思想相衝突的歷史，換句話說，就是新舊思想衝突的歷史。

新思想發生的那一日，便是同舊思想競爭開始的那一日。因為舊思想是把過去支配現在，新思想是要由現在到達未來；又舊思想實是佔有衝動的直接原因，新思想却是各個人自覺的獨立的運動。因此新思想家要不將那保護高級社會的舊思想推翻，自己的理想，也決不實現。即因這個原故，帶着兩階級的色彩，於是乎新思想家就結了革命團體，去對抗保守黨，分裂成爲對壘的兩大營寨，互相敵視的兩大階級，末後便爆烈起來，成了公然的革命了。由此看起來，那釀成物質上最急激的破裂，當然是思想不是經濟，所以唯物史觀一派，把每次階級的競爭，都看作由

於他們自己特殊經濟上的動機，不消說是根本差了。

固然一切過去社會底歷史，是那直接，間接，或多，或少，各特殊團體競爭所表現的結果；但須知他們所以牽入這競爭中的緣故，完全因為思想底不同；即因思想不同，故影響到經濟方面，也不免有階級的對抗。看吧！『自由民和奴隸，貴族和平民，領主和農奴，行東和傭工，總而言之，就是壓迫階級和被壓迫階級，從古至今，沒有不站在反對的地位，繼續着明爭暗鬥。』（見馬克思的共產黨宣言）他們究竟爲的什麼呢？據馬克思看起來，自然是社會的和經濟的原因；但由唯心史觀看起來，這經濟情形，還不過被動的結果，而唯一的原因，即是從人類意識上發源的思想。總結起來，我可以說：『一切過去社會底歷史，都是建築在革命階級和保守階級底對抗上面。』

（五）唯心史觀與虛無革命

唯心史觀並不是拘泥於辯證方法，或語句的幻術的學說，他的真價值，簡直可由他實際所產的效果而定。依我意思，惟有唯心史觀，纔能給目前以一個意義，一個價值，一個目的，使他向着更完全的新生命走；也惟有唯心史觀，才能夠說明生命之全體的經驗，使人們更滿意，而且爲自由欲所興感，不能不努力前程，上更真實的路。由此看起來，唯心史觀確是一個最有效果的工具。

我們假使囿於現實生活，不想宇宙進化罷了。要是一念真實，不願受現實管束，那末就應老實承認唯心史觀的真價值，把他來促進宇宙進化，由現實去到達本體。

革命一事，由唯物史觀一派看去，完全是由於物的變動，所以說：『革命須要一個被動的原素，一個物質的基礎』（馬克思的德法年書語）其實革命時候，不是沒有物的變動，但這物的變動，實在由於心的變動。因為心的自然趨勢，常常因舊環境的不安，而要求其所安，革命就是求其所安的方法，所以把唯心史觀來說明革命，無論何時，都說得通。而且唯心史觀告訴我們的，是三種理論：關於過去的理论，就說『心是一剎那一剎那，自無而有自有而無的聚散起滅，流轉相續。』關於现在的理论，就說有的不能不無，凡存在世界上的東西，將不久歸於消滅一途。至於將來的理论，那就是用革命的方法，去打破現實，把從前有而無，無而有的宇宙，洗得乾乾淨淨，然後大踏步上那開解超脫的大道，永遠綿延，永遠創化，這就是虛無革命了。由此看起來，可見唯心史觀應用於歷史的前史一段，是革命的，就是這歷史法則自斷自滅的一段，也是革命的；可見唯心史觀，就是『革命史觀。』

把唯心史觀來觀察現在，便知道現在的一切，總有消滅那一天，因為有的不能不無，現在是

有了，所以依照心理變化的原則，不能不向着「無」的路上走，而這種運動，便是虛無運動。試本這層見地，去審察現在各方面的思潮，便知虛無的種子，正在各方面潛萌暗長，不過突變的時候還沒有到罷了。

(一) 哲學方面——自哲學發生以來，經二千多年的時候，還沒有一定的成說，這就可見哲學也是沿着歷史進化的路徑，爲自然而生的結果了。依我意思，近代哲學的變遷，可分作三時期：(A) 現實哲學。自十八世紀法國的啓蒙思潮期起，唯物論纔大興盛，代表當時思潮的書，有 *system of nature*，就是因爲排斥一切超自然的思想而作。到十九世紀中期，唯物思想在德國又蓬蓬勃勃的發展。他若孔德 *Comte* 的積極論，斯賓塞 *Spencer* 的不可思議論，都是教我們去承認現實生活的價值，而有排斥理想化的傾向。(B) 新理想哲學。自百年來，已經使哲學者熟知現實生活的破裂和困難，從前哲學的學說，都不能給人生以意義和價值，因此對於前代哲學生起反動，而有詹姆士的實際主義，柏格森的直覺主義，和歐肯精神生活說，這些都是要從內的生命出發，光大我們的人生，並使人生完全成爲我們自己的人生，換句話說，這時期的哲學，就是要在現實生活中去實現理想生活。(C) 虛無哲學。我現在覺悟了，現實生活和理想生活是根本

衝突，如果現實生活存在一天，那末理想生活也決難實現，所以輓近哲學界，想把理想改造現實，那是不可能的事。依我意思，現實就是根本錯誤，非完全打破不可；一旦把僞的幻的錯的暫的宇宙萬有，歸到了本原的究竟的真實的生命之流，這才算是真正生命的，行爲的哲學了。所以第三期的哲學，是破壞現實的圈套，而向着「自有而無」那方面走，這自然和唯心史觀的進化觀念，相符合的了。

(二)革命思想方面——試觀察近代革命思想的進化，也是沿着宇宙進化的路程走，我常說革命思想，是有四大變遷：(A)政治革命，如一千七百八十九年的法國革命，就是屬於政治的性質的，他的目的，是在確立基本的政治上權利，所以這時革命，也只是資產階級對於貴族階級的鬥爭，其最後的勝利，還在資產階級和多數的勞動家無涉。(B)社會革命，近幾年來，社會革命的趨勢，已經一轉直下，自從李雷 Lenin 託羅斯基 Trotsky 等振臂一呼，於是「無產者專政」的理想實現，這種革命，是勞動者階級對於資產階級的鬥爭，比前代的政治革命，更澈底些。(C)無政府革命，對於布爾札維克派，把政治力放在經濟力前面的社會革命，還否認他。以爲真正的革命，是應該從根本上着想，把一切的強權都推翻，而實行無政府，無國家，無法律，無宗教，無軍隊，無監

獄，無婚姻制度的無政府革命來，須知這種革命，又比社會主義的革命強得多了。(D)虛無革命，因為無政府革命，雖革掉強權，仍然有個組織，不知既有了組織，就不能沒有強權，強權不是別的東西，就是組織。所以無政府革命，還不過一種過程，而最澈底的革命，還在後頭，就是把宇宙間的一切組織都推翻，幾時革到「虛空破碎，大地平沈」才算歸宿。總結起來，可見照着現代的革命思潮，也是從有到無，結果是要到大虛無上邊去的。

最後幾句話，把唯心史觀來解釋現在的各種思潮，無論那方面，都是以自有而無做進化的路程。而唯心史觀又是基本於歷史的經驗，是證明自然不可逃避的事實，故凡為唯心史觀所能說得通的，都是必能實現的。所以自有而無的「虛無革命」，我認為自然必致的事情，或激或徐，不問他的方法手段如何，他的成功，總是歷史的經驗所能推測得來。再明白說罷！凡存在的都是不真實的，故不真實的宇宙，非滅亡不可，而且依照自然的次序，宇宙也總不免於滅亡。

(六) 結論

但我雖肯定唯心史觀的意義和價值，却不是把他看作究竟終極的學說。因為唯心史觀還不過到達本體的工具，就其本身道理，實在立於歷史法則支配之下，而我們的目的，則在超越而

支配這法則的最終真理；所以唯心史觀，在這方面說，我們固然完全領受；在那方面看却不是以領受爲目的，是要因領受而脫於法則之外，曉得這層，纔可說我的唯心史觀了。

革命哲學

第十一章 革命與新生活

(一)

新生活的要求，是當着現實生活有病的時候，因不滿意於現實，而覺得許多煩悶，煩悶不已，遂引出無數的懷疑；懷疑的結果，遂從積極的進化方面着想，而有新生活的問題發生。所以新生活的要求，是從失望的海，而跳向光明所在的一種運動，就中有兩個不可少的條件：（一）須有不滿意於現實的共同傾向；為起點；（二）因不滿意於現實，而另有從積極的進化方面着想底「新生活」觀念。

但在同一煩悶時代之中，也有許多人雖覺着不適；只因「識域」的限制，除去現實或過去以外，便不能設想。如抱復古主義的，因對於現實的反感，而想像古代的好處，以為現實是墜落的，古代是如何快樂安穩的，因想將現實打破，而回復古代渾渾噩噩的時代，似這種新生活觀，早已失却新生活的第二條件了。因他是消極的，不是積極的，是倒退的，不是進化的，因擺不開於「過去」的殘餘，雖也能逃出現實，却不肯稍費氣力去創造新路，所以是與新生活背道而馳了。又如抱獨

善主義的，以爲現在生活方法的不良，可以實行改善，於是有了「小組織」「新村」的提倡，似這種新生活觀，我說他是沒有澈底的覺悟，而且與新生活的一條件，根本衝突。因新生活只是將現實重新造過的，換句話說，新生活和現生活，必不能同時存在，須先將現生活推翻了，征服了，然後新生活纔能一點一滴的創造起來。所以獨善主義的新生活，只是一般怕奮鬥的懦夫，由此去求眼前的速利小效，若從根本上着想，這些換湯不換藥的新生活，都不外敷衍現實，不消說是失却新生活的意義了。

我所說的新生活，只是現生活的反面，因具備了新生活的兩個條件，所以叫他「新生活」。他是爲着將來而有意義，因過去是已經過去了，「現實」更不成問題了，我們所認爲有意義的，除却將來，沒有什麼！我們意中的生活，正在由黑暗的現在，而跳向永續不斷的將來，固有無限的將來，所以有無窮的新生活，故所謂新生活，不外連續，就是爲自己向上創造之正當運動。但話雖如此，我却不用哲學上的說明，今要將新生活的觀念弄清，因先把現生活研究一下，然後由反證的方法，說出新生活究竟是什麼。

我所惡於現實生活的緣故，只因現生活是因襲的，而且沒有真情的，所以不滿意他。簡單說，現生活就是不自然的生活，因其不自然，所以引起各個人的不自在來。卡彭塔 Edward Carpenter 說得好：『自從以所有權為基礎的文明發生之後，於是各個人身心的統一，就漸漸消失了，各個人和社會的生活，也漸漸失其健全了。』可見現生活的確是一種病的狀態，是一種不可思議的生活，詳察起來，我可以說：

(i) 現生活是偽的，不是真的。自太古野蠻時代逐次進步，以到現在，自是文明極了，但文明的進步，都是由於人為的結果，而所謂人為的，都是反於自然的生活，所以越文明，就越技巧，自有了人造的道德，就有許多不道德的事與他對立，更進有科學美術，就連道德都要破壞。我常聽說現時代有三多：一法律多；二精神病的，自殺的，犯罪的多；三花柳病多。推三多的原因，都由於物質文明進步的結果，這層理由，研究社會學人類學經濟學的，都曉得很清楚，也不容我詳說了。由此可見人為便是大亂的根源，文明程度越高，生活也越複雜，一切罪惡也有加無已了。所以人為的，都是虛偽的，而文化 (Civilization) 竟成爲梅毒化 (Syphilization)，現生活的內幕，可想而知了。反面說，自然的，就是真實的，所以從前的哲學家，如老子盧梭 Rousseau 都喊着要返樸歸真，跑

出不自然的生活，而向着本性自然性的生活方面發展。就我個人的意思，也是不滿意於虛偽的現生活，而求真實的新生活快些實現。

(2) 現生活是名的。不是實的。現生活是免不了種種組織的，有了組織，就要阻抑着各分子的伸張，把一個空洞名字，似「家庭」「社會」「國家」的種種組織，「三綱五常」「孝弟忠信」的爛索子，就可以將個體的特別的一類事物管住了。所以現生活就是種種限制，把完全無缺的真情，割成七零八碎，又利用「涵蓋一切」的「名」——神通廣大的魔王，將具體的「實」的自由，剝奪盡去。所以現生活是強力的，不是自由的，是組織的，不是個性的，是差別的，不是平等的，換句話說，現生活只是要壓制具體的事物，在「名」的底下，反之新生活只是「實」的自覺，將名根本推翻了。

(三)

現生活既是不自然的，那麼新生活一定是自然的了。現生活既是虛偽的，抽象的，那麼新生活一定是真實的，具體的了。但何以真實的，具體的，就是自然的呢？原來自然的，就是自己。如此，而真實的，具體的，都不外自己如此的，所以說新生活是自然的。但既是自然的，那麼有什麼創造可言？而且何待創造？不知自然是流動的，不是靜止的，是變換的，不是呆板的，所以自然可以不自然，

不自然可以自然，而自「自然」而不「自然」，「不自然」而「自然」。這也是自然的。我現在再簡直說句，自然的遷移，便是新生活的創造，因「自然」與「不自然」雖是相互的東西，而有互相連結的傾向，「自然」了，自然要漸漸的「不自然」起來；「不自然」了，也自然要「自然」起來，所以宇宙的進化，只是「自然了又不自然，不自然了又自然，可以說常常自然，常常不自然，因有無限的不自然生活，所以有無限的自然生活」我說的新生活，就是從不自然而向自然發展的創造，一面不滿意於現生活，一面向進化前途申去；一面是憎，一面是愛，一面是破壞，一面是建設；懂得這些話，就可以明白新生活的意義的大半了。

因為自然的就是真實的，所以自然即善，一入人的手中，才變壞了。所以新生活不是什麼靈祕的生活，就是簡簡單單的要返於自然，返於人的天真，近代如卡彭塔很可代表這種思想。他說：「我們所應進的生活，是復歸於自然，思想要自然，生活要自然，非以此為目標不可。現代的人，離自然太遠了，所以身體才虛弱，精神才不健全，救之道，唯有復歸自然而已，復歸自然，則衣服很可簡單，精神自可統一……如是我們才可以享受慰安和幸福，我們的社會，在此種狀態之下，才可以得一大調和，外界的權威和統制，都可以廢掉。」依我意思，卡氏的學說實在還未澈底，因他

不過厭惡紛濁，思返於淳樸而已。若我所謂返於自然，就有「復歸情」的意思，所以要離去現象界，復歸本體界，而這自然觀，比那合一於人間的大宇宙的自然主義，自更進一層了。閑話休談，且說我所謂自然生活，是什麼？

(1) 自我的。我的就是自然的，自然的就是我的，因我是無始終，無生滅的，若我而有始終，必始終於「無我」或「我」，無我就無我了，所以始終於我的話，無有是處，而我之外更沒有我，所以始終於我的話，無有是處，這說無始終無生滅的我，就是自然。所以自然，即自我的自然，主觀的自然，而所謂自然的生活，也不過自我的生活罷了。現在分作兩段說：

(A) 自覺的。新生活對於一切的制度，都要加以主觀的評判，我覺得是對的，就許他存在，倘是不合於我的真理，那可就要盡力的評擊了。所以新生活只是評判的態度，蘇格拉底 (Socrates) 當在法庭上替自己辯護時，說得好：「不曾省察過的生活，是不值得過的。」我要曉得會省察過的生活，這便是新生活，爲了這會省察過的生活，已送了一個最喜說老實話的七十歲哲學家，但我們自覺的青年，還是要送着生命去與現實拚命，却斷斷不能過那醉生夢死的生活了。

(B)自由的。從前過的是奴隸的生活；現在我要努力做主，對於任何等的證據和權勢，凡是壓制我的，都要盡數剷除，什麼國家家庭法律宗教，一切的束縛，一切的命令，我與他都無一點情恩；我只認定自由，凡與自由衝突的，便是強權，就要對不起他；所以新生活一面是反對強權的壓迫，同時提倡個人之絕對的自由。簡單一句話，新生活就是「不為罪惡的奴隸」而返於人類的天真。

(2)主情意的。新生活最重的是本性自然性，所以反抗以智識作用來支配生活，而主張情意主義，依近代心理學的研究，智識作用是附屬於情意的第二段作用，所以智識是派生的，情意是自然的。從前的生活，把那不相干的智識學問，看作重要不過的一回事，好似把現成的智識裝進腦袋去，如此生活的意味，就格外濃厚了。新生活便不然，以為真理是要與生活有關係的，所以知識很可以看輕，新生活却當立於情意為主的生活上。

只因新生活是主情意的，所以也是生命的，行為的，具體的，以無窮的努力，要求世界的無窮改造；由無限的發展，要回復到人類生命的本原；但這話說來很長，我只可略提一過就算了。

總而言之，新生活就是自然的。生活。自然。生活。只是擺開一切不自然的限制，而為自己向上。

創造之正當運動。

(四)

我已將新生活的意義說過了，但知而不行，還不算數，現在最必要約疑問，就是由什麼「方法」能夠使新生活實現，由我研究的結果，有個簡單方法，這簡單的方法，就是創造新生活的唯一方法。

由前面的結論，我可以決定的：(一)現實生活是不自然的。生活；(二)新生活是自然的生活；我又曉得新生活的要求，是由於反抗現實，要從不自然生活而到自然生活的，但是自然生活是本來自己如此的，所以要創造自然生活，只須將不自然生活根本推翻，既沒有什麼不自然的，那就是自然了；所以自然生活，除却不自然生活。便是。換句話說，我要求新生活的實現，不必枉費工夫去創造他，因他是自己如此的，是用不着人爲來增加他，因一增加便是不自然了。但我却是有方法，使「新生活」實現，就是從自然上面，抽去不自然的生活，既將不自然的分子，掃除淨盡了，那所剩的，就是自然了。所以我對於實現新生活的方法，就是只管向前破壞，將現實的制度根本推翻，這就是革命了。

我常說過，既不滿意於現實，而喚起無數的懷疑，懷疑是不能不引申的，懷疑引申，那就是破壞了。今證以新生活的要求，也是起於不滿意的境地，因不滿意而破壞現實，這是心理上自然的傾向，用不着大驚小怪的。而且依照上面的證明，可知除了破壞，更沒有建設，如不將現實根本推翻，便永不見得有新生活的實現，然則我們要求新生活的，也只得這樣辦，我們所能作的，也唯有革命罷了。

第十二章 革命家的性格與精神

(一)

考察革命發生的原因，就知道革命是自然不可逃避的事實，假使不能從根本上取消進化，就絕其不能阻止革命發生，曉得革命是自然的，我就可老實承認革命的必要；須知依照現在的趨向，絕不會老成忠厚下去，一般有思想的青年，都是忍不住了，都想打開窗戶去換新鮮的空氣了。所以現在的希望，只是將革命去換平安；因革命是破壞不善的，而進於較善的，由漸善的而進於較為盡善的，革命是策進社會永遠進化的事業，我又安得不謳歌革命，又安得不謳歌革命之魂——就是革命家，是我奮鬥的朋友，大勇猛大無畏的青年！

我這篇的意思，就是要說明革命家的性格與精神，不但對那些反對革命家的，加以辨護，而且要積極的從學理上着想，使有志的知道趨向。但在說明之先，我還要肯定革命家所認為絕對的正確的道德與方法，因革命家的性格與精神，都是根據在此，我可以說這些新道德與新方法，是能夠支配革命家，而且常常支配當時羣衆的心理，使他去從事革命事業，由此可見革命的動

機，是建立於新理論之上，懂得新理論的意義和價值，就可明白革命家的立足地了。

(一)新道德。革命家的主要特性，使他與人別異的，就在於道德觀念的不同，因普通所認識的道德，都擺脫不脫於環境的束縛；換句話說，便是把歷史傳下來的虛偽道德，看做神聖的真理，這自然不是革命家所敢承認了。我以為革命家的道德觀，是有最明顯的兩要件：(a)自然的。一切矯揉造作的道德，都是管不住他，因人造的便不是自然的，真正的道德，只是自然如此，反之人造的道德，便是大亂的根源，所以常人所說的道德，就是不道德，而革命家所說的道德，就是常人所認為不道德。總之他能脫盡常人的道德觀念，而另有他們赤裸裸的道德；而這赤裸裸的新道德，也不能別求，打破現實的道德便是。因他要破壞現實的道德，所以關心於世道人心的老人們，都說他是無道德，其實無道德，就是新道德。(b)自由的。革命家最惡的是權力的壓迫，最喜歡的是發展個人絕對的自由，打破從前以服從為道德的本務，而主張不服從，同時提倡反抗的權利。因他以不受拘束為主義，所以反對種種秩序，把一切限制我的自由，阻礙我的前路的，都破壞他，推翻他。我為着自由而戰，就是為着道德而戰，所以暴動、暗殺、威嚇、一切破壞殄滅的行為，都是革命家的新道德。因革命家是受了新道德的支配，所以絕不服從於性質相反的道德觀念，那些因

心世道的人，都想介紹道德給革命家，革命家只得付之一笑。

(二)新方法 稍做過方法學工夫的，都知道一種方法就是一種學說的根據，如其沒有特別的方法，就絕不會有特別的學理發生；就是革命的一切學理，以至於一切行爲，也都支配於他的特別方法，呂邦在他所著的革命心理學，很曉得這個道理，不過他是保守主義者，所以極力排斥這神祕的感情的論理罷了。其實神祕的感情的論理，正是革命的福音，由革命家的主觀觀察，這種新方法，正是最有哲學意味，而較近於真理的路，我想一般學者，如果肯定革命的價值，自不至反對他了。現在且把革命家所用的方法，分作兩段說：(a)直覺。反對革命家的，都以為他是無思想，無意識，而且犯了神經過敏的毛病，不知革命家觀察事實，本來用直覺的方法——直覺是無上的知識，就是在所謂純粹知覺的悟性上，更加以知識的熱望與努力，所以表面上好似是廢絕思想，其實這種「無思」思之的元知，比由推知所得的，更確實可靠。就是革命家所具有的「無躊躇」、「無顧忌」、「無似是而非」的特性，也是由直覺的方法養成。(b)反感。我常說過：黑格兒的辯證法，是一種革命的破壞的，旗幟，因用辯證法的，最容易想到一物的反面，如由「有」的概念，就想到「無有」，由「政府」一個概念，就想到「無政府」，似這種方法，在骨子裏，實含有喚起無

數反情的可能性，所以到一個地方，就引起無數的革命軍恐怖黨來。也可見革命家是有偏於反面的傾向，對於大家所以爲美的善的，常常發見出腐敗的虛偽的地方。因在無形中間受了方法上的支配，而養成豐富的反感，對於一切事物，都敢破壞他推翻他了。

(二)

由上面研究的結果，就可明白革命家的性格和精神，都是從他的新理論流出；當新理論最占勢力，能夠支配革命家的性格與精神的時候，然後纔有革命發生，所以革命家，還不是革命的原動力，只是革命的實行者，由着理論而形成革命家的性格和精神，也就是從無形的革命，而實現革命時代之花。

(第一)性格。凡能成爲革命家的，都有他特別的性格，我以爲這種性格，只是人類的本來面目，普通人因被習慣管住，積漸的泊沒了本性自然性，革命家也不外能還我本來罷了。今試分析革命家的性格，有兩件最可注意的：(a)感情的考察。感情的要素，自然有同情和憎惡的兩面，革命家因眼觀政治與社會上的腐敗，而激起暴烈的感情，須知這種憎惡心，實是人的本性自然性。李卓吾說得好：「每見世人欺天罔人之徒，便欲手刃，直取其首，豈徒暴怒哉！縱遭反噬，亦所甘

心，雖死不悔，暴何足云？然使其復見光明正大之夫，言行相顧之士，怒又不知何處去，善又不知何處來。」可知喜怒都是天性的自然，革命家所以主張破壞，也是率性而行，因對於所憎惡的對象，原是一無情恩，又那裏用得客氣呢？再者革命家不特有憎惡心，而且最富於同情心，一個無政府黨員，對裁判官說：「我不忍看現世界人類的幸福，不平等，我要跑去，我要自殺。」可知革命家對於世界的不幸，有何等的惻隱！因他要除却社會的苦惱，而至於流血，或發狂，似這樣熱烈的性格，不值得譖美嗎？我由此覺得反對革命家的，都是根本錯誤，因他把感情看得太輕，將理性抬得太重，以爲革命家只是由感情作用所結合而成的性格，一些兒理知也沒有，不知據近代心理學的研究，原來情意作用實是支配知識作用的根本原力，知識並不能離却情意而單獨存在，所以情意居第一位，知識只是附屬物；革命家的好處，正在於尊重感情而蔑視理知，我想主知主義是過去了，那末謬託於主知主義以攻擊革命家的，只是時代錯誤，反證他是不識現代思潮的人，與革命家的價值，原不見得有什麼損傷。(b)自我的，凡是革命家，都是有個人主義所不可少的條件，因他的真理觀，只是由於主觀的努力，與熱情所能認識的東西，所以肯定自我的價值，而主張個人的自由，即因肯定自我，所以對於自己所抱的主義，有非常的信念。李卓吾說得好：「我確然

以爲是，雖刀刃在頭，雷霆在頂，終不爲少屈。」這真是革命家的性格哩！又因革命家主張自由，爲着自由而戰，凡一切的暴動，搗亂，威嚇的行爲，都可證明革命家是屬於硬性格的；換句話說，革命家是有血性的男兒，是負責任的好漢，並不是怕事的懦夫了。

（第二）精神。革命家所要求的，是解放，是自由，他所能作的，就是破壞現實的圈套，以求個根本上改善，但現實是不容易破壞的，不是籠着手，抬起頭來，就可以做到的，所以革命家還須有一絲不斷的努力，與現實拚個你死我活，這種精神，我叫做革命家的精神，而革命家的失敗和成功，也全看他的精神如何，我現在將本段分作兩面說：（a）破壞的精神。革命家是最敢於懷疑的人，因他能夠從根本上懷疑，所以能找出根本的解決，這根本上的解決，便是破壞現實，反之改良派因缺乏了破壞的精神，想隨時隨地去找出具體的病，而謀具體的補救或修正，這自然不是革命主義的朋友了。再者革命家不但有破壞的意思，而且要實行破壞，手槍呢！炸彈呢！都是革命家的工具；政府呢！資本家呢！都是我破壞的東西；總之革命家有的是反叛的精神，更激烈些，就要目的認手段，只管認定目的，可不管手段如何了。（b）奮鬥的精神。據我的朋友易家鉞君說：「奮鬥是有三個必備的條件，——決心，忍耐，犧牲。」我想革命家對此，也是缺一不可，因革命家須先有革

命的決心，對革命這椿事，有了把握，然後由這毅然斷然的實心，養成金剛不壞的實力。又因革命是有失敗的可能，如果一失敗，就流於悲觀，還又有什麼事業可成？所以革命家最必要的，決心以外，要有忍耐，能夠忍得住，纔能做那「扎硬寨打死仗」的工夫，以一不可調和不可妥協的態度，與黑暗力作激烈的奮鬥，奮鬥失敗了，還要努力，作最後的奮鬥，——就是犧牲。總而言之，革命家的奮鬥精神，只是爲着奮鬥而犧牲，無論如何，決不犧牲奮鬥，我奮鬥的朋友呵！大勇猛大無畏的青年呵！你那破壞的，奮鬥的精神那裏去！

我既說明了革命家的性格與精神，自是有絕大的希望，在「革命之魂」的身上了。但我同時細想一過，覺得革命家固是必要，而革命的理論，也一樣的必要，所以我尊革命家，而在革命未發生以前，也很望有革命理論家，去喚出他，來切切實實地將社會政治的組織，重新改造，我奮鬥的朋友呵！大勇猛大無畏的青年呵！你負責任的時候快到了！你快些準備，將你的性格和精神弄好，索性打開窗戶去！

第十三章 革命的人生觀

(一)

宇宙是從我心變見出來，只是本體派生的模型，只是那被黑霧迷困的假我，所以是虛偽的世界，不是真實的世界。平常人，因被這虛偽的世界騙住了，以為這就是實在，因此種種執著，種種顛倒，好像除却耳目所接觸的世界外，更沒有什麼。似此皮相的宇宙人生觀，實在把宇宙看得太大了，把「我」看得太小了。

雖然宇宙間的一切，都是空的，都是沒有自性的，但於幻有的當中，却自有個唯一不二的本體，儘管天地生生滅滅，本體却獨立不改，而革命者的好處，即在於一切皆幻中，體認出這個性自存的本體，就是「真我」，而且恢復他。

(二)

所謂覺悟，就是自覺我是什麼，換句話說只是體認得「我」——永遠綿延永遠創造「的真我」。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，這就是無窮無極

的覺悟，由這覺悟，才能打破了現象界有我他彼此的分別的我。

我常恨現在沒有覺悟的人，因他只認得「人」，却認不得「我」，不知在人生觀的進化當中，是有三大變遷，神道已經過去了，人道也要跼不住腳了，現在的傾向，實在是向着我道方面進行，詳細說起來：(1)神的人生觀，這時所知道的只有神，把人和我都迷住了，一致依着神去。(2)人的人生觀，這時把人來支配我，把社會來強制個人，換句話說，就是只看見人家，不看見自我。

(3)我的人生觀，到了這時纔能擺脫了神和人的限制，去還我的本來面目，沒有神，也沒有我，只有我的本體是真的，(我的本體就是餘延創化非)我以外沒有什麼真的。須知這人生觀的進化，實在是自遠而近，自粗而精，而且自名而實，從前不知道自我，所以把皮相認作我，現在已有清澈的覺悟了，已經現證那遺世而獨立的真我了！

(11)

唯有真我纔是絕對的真實，纔是個性自存的本體。塔果兒 Tagore 說得好：「在那方面看，我是離開了萬物，我已經擺脫了平等的牽制，而獨立像個人咧！我是絕對的單一，我是我，是不能比較的，這宇宙的重量，也不能壓碎我的個性，在外像方面，個性是藐小的，在實際上，個性却是

偉大的，因為他能堅持他所固有的去抵抗外力的引誘和侵掠，「似此肯定自我的態度，就是革命者的態度，因為革命者都是自豪他的孤立，自矜他本着真情所認識的眞我。」

(四)

當眞我實現的時候，那我就大而宇宙小，我能立我和宇宙宣戰，並且宣布人類的罪狀，所謂口吞佛祖，眼蓋乾坤，就可見我道主義的精神所在了。詳細說起來，有如下的十八條：(1)我就是宇宙的本體，所以超越一切，作宇宙主。(2)我比宇宙還大，甯可爲我而犧牲宇宙。(3)只有宇宙投身於我當中，我決不在宇宙中實現。(4)我是永續不斷的和宇宙奮鬥，把我來征服那「無而有，有而無」的永遠輪迴。(5)我是革命的神，敢取宇宙革命家的尊號自誇。(6)我的存在比宇宙還早，宇宙儘管生滅，我却是不改。(7)我是爲宇宙立法，宇宙從我而生，也從我而滅。(8)我是絕對的單一，和宇宙萬物永遠分離。(9)我不是宇宙的產物，宇宙是我的產物，所以生天地，唯我爲萬物母。(10)我是超神，如有上帝還要征服他，趕他下去。(11)我是不能比較的，我以外更沒有我，也沒有非我，能夠和我對立。(12)我所感，所行，所說，都是本體的流行。(13)我是至大無外，至小無內的，一切經驗上有重要差別的东西，都搗碎在我的面前。(14)我是遍一切處，無所不

在，無所不包，無所不爲之根抵的。(15)我是絕對自由的，打破一切的羅網，不受任何事物，加諸其身。(16)我是宇宙萬物的根本大法。宇宙的消長變化，就是我的消長變化。(17)我就是無我，就是大我，所以天上地下，只唯有我，更沒有人。(18)我是金剛不壞的，故能破壞一切，却不受一切的破壞，宇宙萬有都當不住我，但須知這個「我」已經在本體界了。

(五)

我並不是主張極端個人主義，如司多奈 Max stirner 尼采 Nietzsche 一流，只知現身的我。尼采告訴我們：「人是可以超的東西，但這超人是地的意義，讓你們的意志說：超人應該是地的意義！我懇求你們，我的兄弟們，留忠信在地上，而且不要相信那些告訴你們超於地上的希望的人！」由此可見這詩人哲學家，無論怎用他的超人的希榮的羽翼，向上飛升，也逃不出宇宙的大牢籠，自比虛無學者不澈底多了。復次，尼采的超人，只是以自己爲目的，所以一切閒事不管，只曉得把自己弄到最强的地位，最勝利的地位。反之，我說真我，雖超越宇宙，而把精神貫徹在宇宙當中，所以我就是宇宙，宇宙內事，就是我分內事，似此以向真實意志的發揮，作我真實現的標徵，不消說是和尼采所理想那向權力意志的查拉圖斯特拉 Zarathustra 是根本衝突了。

(五六)

真正的覺悟，不是「知」了就完事了，却是要引起實際行爲的，如已體認出真我，就不能不恢復他，把自我的皮——就是束縛真我的假我，——一層一層的排除打掃，這就是革命了。所以沒有真正的覺悟，決引不起革命行爲，而革命的目的，也不過要洗滌假我，把假我洗得乾乾淨淨，那時真我也自然顯出了。

因要實現真我的緣故，而洗清假我，在表面上好像是犧牲，而在犧牲的背後，還有最後最大最真切的獲得，——就是獲得真我。須知這個真我，在那方面看，固然不待離垢惑方淨，離迷惘方清，而從工夫上着想，要不採用革命的方法，則真我亦決不能獲得，所以革命是實現真我必由的途徑，而人們爲「革命」盡一分力，即成就一分「爲我」的功績，——故不能革命，即不能爲我。

(七)

革命者的好處，在他能夠頓見真我的本來面目，所以終日騰騰任運，任運騰騰，只管任情去做，都是非常純正的，非常真實的。依我意思，真理只是真我的努力，與真情所能認識的東西，所以我的就是真的，我自己就是真，換句話說，凡能增加我生命的價值，擴大我向真實意志的發展，那

纔是真的。因為我爲着自己的真，所以不可不盡力革命，我只知最有價值的是「真我」，無論什麼信仰，什麼神，什麼道德的義務，一切限制「真我」的自由，阻礙「真我」的前路的，革命者爲着真理的向上努力，都要打破他，征服他了。

(八)

不錯！當這溷濁世間，話着真沒有趣兒，所以革命者很多都抱厭世思想，作個兇生贖死的人，但他爲什麼不自求解脫——自殺——呢？我的答案，是因爲（a）革命者雖把現實看作悽慘的修羅場，同時又把直接證會的「真我」看作情和自然的樂園，所以革命者是有理想的眼光的，在理想未實現以前，決不願自殺。（a）革命者是以人類生活全體自現象的世界解脫的目的，所以富願爲普及的解脫，而忍自己的痛苦，不但不忍自殺，而且要硬着頭皮，爲絕對的自由而戰。由此可見革命者敢自殺而不自殺，也無非爲要實現「真我」的緣故，因他相信我的真理，可自我實現，所以格外奮鬥，決不說我不幹了！

(九)

總而言之，革命的人生觀，就是真我本位的人生觀，就是我道主義，所以真正的革命者，都是

肯定自我，而含有主張情熱與破壞的無道德的性格，然這無道德，却是有道德的最大者，故只是
一個真我，而真偽分明，祇要在我確以為是，就要實實落落，依著他做去。真便存，僞便去，該愛時便
愛，該憎時便自然憎他，憎呵！愛呵！都純粹是一種真情的流露，也是真我的表見，由此可見我就是
情，情就是我，因為情我同一，所以人生觀上要實現真我，正是宇宙論說的「復情」罷了。

（附錄） 一封公開的信與冰波君

（上略）從來提倡革命的人，想做「英雄」，做「偉人」，這「英雄」和「偉人」就是那
時候革命者心中的「理想的人格」，但是現在怎樣呢？英雄，偉人，這些怪名稱，早已過去了！什
麼聖人哪！君子哪！更是要不得的東西，然則四顧茫茫，我們在人的生活，畢竟沒個目標，就是
熱心革命的人，也終是沒着落似的。

本來「理想的人格」是可以不必要的，然為使革命者當着絕望，頹廢的時候，有了這個理想，
可以使他時時振勵，刻刻努力，所以為方便起見，不可不有這個工具。我麼是個「天下第一失
望人」，更不可不有個做人的目標，去增添我的努力，我的奮鬥。

我想現在革命所以不成功的緣故，就因「理想的人格」破產，革命者傍得迷路，因此墜落者有之，自殺者有之，冰哥呀！這是實在的情形！「英雄」「偉人」既不爲我們所取，那末我們熱情所認識的，究竟是什麼呢？沒有！簡直沒有……

我在獄三個多月，已覺得「立志」的緊要，要是沒有堅決不撓的「志」，什麼事也做不成，什麼苦也耐不住。但立志必有所立，如從前的革命者想做「英雄」，所以做「英雄」，是他們的立志處；推之釋家立志成佛，道家立志成仙，墨氏立志做「鉅子」，孔門立志做「聖人」，以至近代哲學家如尼采的超人，馬洛克的偉人，都因有個可立的志，故能堅苦卓絕，百折不撓的做去。不然無志之人，他的心先餒了！一旦患難當前，直如疾風之掃秋葉耳！又那裏說得上革命事業呢？

我現在對冰哥宣誓——當着自家本體宣誓，我現在是個有志的人，而這個「志」雖然說來平常，但却是從千磨百難中立得，簡單一句話：「我現在立志做個情人了。」我理想的人格，就是情人；我很盼望世間上有情的人，都爽爽快快地做「情人」去。

什麼叫做情人？

情人是和宇宙本體合德的。「情」就是宇宙本體，情人的好處就在能夠認識本體，到達本體，他的一舉一動，莫不是本體之流行，因他和本體合德，所以他就是本體，他已經是絕對的單一，是不能比較的了。

(1) 本體是至小無內的，故情人的爲我，比楊末司多奈還要澈底；本體是至大無外的，故情人的兼愛，比畢翟托爾斯泰還更進一層，而至大無外的，也正是至小無內的，故情人之心，圓融無礙，情人是最爲我而最兼愛的，兩者對待發展，到了極端的便是。

(2) 情人和尼采的超人，正相反對。超人是「地的意義」；情人是「自然的意義」；超人的奮鬥，是向空間開拓；情人的奮鬥，是向時間流轉，因爲情人以到達本體爲懷，所以不絕的和現象界挑戰，和超人挑戰，在這「由現象世界到本體的界」的過程中，情人是個「做媒擺渡」的人，沒有情人，本體也難於完全實現。

(3) 本體是兼動靜而言，動的時候，也只是「情」；靜的時候，也只是「情」。情人契合本體，所以「靜如處女，動如脫兔」；靜的情，比冰還冷，動的情比火山還熱。（這兩句是光濤說的，我真服他卓識！）總之無論動靜，而情人之情，是永不間斷的。

(4) 情人是憂患中人，這點和本體不同，因本體是不垢不淨，「鼓萬物而不憂」的，情人却是有愛之甚，眼見宇宙間的痛苦，追他不能不憂，不能不悲觀，即因情人有愛，所以本體無憂，因有情人當其憂了。

情人是兼知仁勇的——孔門三達德之說，實在粗淺的很，而且滯於名相，有支離破碎的毛病。我說情人根本上沒有這些怪名稱，實際上則情人之「知」纔是「真知」，因情人的直覺法，當下便是動念即乖，這不是「真知」嗎？又情人契合本體，所以情人之「仁」周偏法界，這不是「真仁」是什麼？且情人又是知行合一的，無顧忌，無躊躇，無似是而非，這不是「真勇」嗎？由此可見情人雖沒有知仁勇，却有一以貫之的真知，真仁，真勇，只說情人，就自然是知了，是仁了，是勇了。

情人的真價值在那裏？

情人是愛真實惡虛偽的——因愛真實，故對於那不自然的，人工的，勉強的東西或學說，都只是破壞，破壞了虛偽的一部分，就是存真實的一部分，情人主張打破宇宙間的一切組織，要實行宇宙革命，這也祇是『為絕對的真實而戰』，即因情人要做『閑邪存其誠』的工夫，故不能不出來革命。

情人是把宇宙的事，老實擔當的——由情人看起來，我就是宇宙，宇宙就是我，所以宇宙間的痛苦，是情人的痛苦，別人因沒有真情，故對於別的痛苦，好像沒有關係，情人便不然，他只多了一副熱情，所以眼見這樣不平等，不自由，就要親自出來，去做革命事情，他是把宇宙內事，看作分事的。

情人是個先覺者，又是實行者——情人和別的英雄，偉人，聖人不同，他不是做大家的領袖，乃是做那朋友，不是做制人殺人的人，乃是為使人醒悟，他不過把必然到來的趨勢，告訴大家，做個代宣者罷了。情人是知行一致的，是要實行的，他又不是像那些指導者，常常躲在大眾背後說風涼話。

總而言之，情人是為着「革命」而有價值，也沒有真個情人，而不主張革命的，也沒有真個革命者，而不是情人的。須知「和尚」不是情人，因他要「獨善其身」，托爾斯泰不是情人，因他只知「子子為仁，孝孝為義」。至於情人呢？只有一個在我的「情」，該憎時便憎，該愛時便愛，忽而痛哭流涕，忽而慷慨悲歌，要不是他多情種子，誰願意做革命事業！情人呀！我要把大錦標來歡迎他出世！

怎樣做情人。

但空洞說做「情人」，還是不成功的。因為情人不是在外，只在我的心中，所以我決心做情人，就自然是個情人了；這層決心，便就是「立志」，祇要時時刻刻的立志，便時時刻刻的是個「情人」，由此可見，情人不是難做，只怕沒有決心，而且做「情人」比做什麼都容易得多，譬如聖人是[？]在外的，是勉強做成的，假使不把我的「本性自然性」完全撲滅，就九世也做不到的。至於情人呢？當下便是，何假修爲，不過隨順人的「本性自然性」而假立這個名稱罷了。所以雖不說情人，而本來是個情人，只要一念真實，誰都是情人。不但我們這些小孩子是情人，盡大千三千世界，又那裏找一個不情人來。

你的謙之三月十日

第十四章 革命主義在進化中

(一)

我不相信那一種主義是『萬事萬物的終點』(The end of all things)，以爲任何主義都不過一種工具，因心的要求發生的。故有一時的心要求，必有一時的新的主義，即因這個原故，所以真理絕不是什麼天經地義，主義也正是隨時變遷進化的東西，就是我們談主義的人們，也應都取一種歷史的態度，搜求各種主義沿革變遷的線索，和思想所以不同的原因。於是更進一步，用批判抉擇的態度，將各種主義重新估量一番，使大家打破主義神聖，名詞萬能的心理，免得把過去的主義，也囫圇吞棗的吃將下去。

依唯心史觀看起來，主義都是一時共同趨向的理想，本爲應付心理的要求而起的，以要求而起的主義，即可因要求而變化，所以就主義發生的背景說，便知主義是活動的，不是靜止的；是變換的，不是呆板的；是進化的，不是倒退的；一種主義在一時代看作真理，也許時代變了便一錢不值；或者現在所謂異端邪說，時候變了就是真理，可見真理是隨時變換，只須我們能夠指揮他，

引導他，教他朝真實的路走。如布爾札維克不合於人心的要求了，那末我就任其消滅，而另取無政府主義，無政府主義又露出破綻了，這裏還有虛無主義來代替他。

我更不相信主義是什麼人能夠發明的，因為一種主義，都不外由於自然的趨勢，而那提倡主義的人，也不過因勢利導，使那要實現的理想自然實現罷了。即因主義不是從勉強杜撰得來，所以穿鑿附會，算不得主義，而在人的方面，也祇有主義的代宣者，沒有主義的發明家，似現在許多人把克魯泡特金看作無政府主義的創造者，那實在錯了，克氏自己說過：“We did not pretend to evolve an ideal commonwealth out of our practical views as to what a society ought to be, but we invited the workers to investigate the causes of the present evils and in their discussions and congresses to consider the practical aspects of a better social organization than the one we live in”（見 *Memories of a revolutionist P. Kropotkin*）由此可見真正有意義的主義，既不是那些偉人，賢哲，玩煞活孩子的大把戲，也不消說是不能由那登龍斷，左右望，圖利市的賤丈夫所可包辦的了。曉得主義是本於自然的，自然是由於自己底真情去認識的，那末對於思想家，就不應該過於推崇，因為太推崇思想家的結果，反阻礙了

歷史進化的自然路徑。

上面泛論主義進化的原理，把他範圍縮小來說明革命主義，就更容易明白了。因為革命是要打破舊環境，而向着進化的前途申去，故革命主義也是要打破舊的信仰，而要求宇宙的進化，知道他是爲要求進化而有意義，就可見革命主義不是凝固死定的法，而是能夠做謀擺渡的真理。復次進化是自己如此的事實，革命主義則本於這事實的使命而來，故即就主義本身的道理，亦不能不有進化，不能不在進化中轉。我最恨的是一種人，牢牢守着過去的革命主義，而不承認主義進化的可能，似此無意識的崇拜，真不值得一笑！其實我們提倡主義，是爲求真理，並不是要崇拜偶像，真理所在，什麼都可以犧牲，更何論從前的舊主義，自棄之如敝篋了。若因新主義和舊主義不同，因而一面決意排斥，一面極力作無條件的辯護，那末這種不真實的態度，真要弄到思想沒有進化可言，所以我親愛的同志光濤哥，卽有見及此，對那崇拜克翁學說的人，宣言道：

「世界進化是不息的，學說只能在一個時代，能有補偏救蔽的效能，我不相信世界生了一個克魯泡特金從此就不進化啦！更不信他底主義就能推諸萬世而皆準，就是包醫百病的萬應如意油，無論那一個人的主義，都不能是人們的歸宿，只不過空閒時間畫一個痕迹，佔一

個地位罷了。」

就是我們真情認識的虛無主義，雖確信是前無古人，却不敢說後無來者，何則？世界的進化無止境，則革命主義的進化，也無止境。不過在二十世紀當中的青年，總覺得什麼馬克思、哪克魯泡特金、哪李甯、哪這些十九世紀的殘餘思想，早已經過去了，虛無主義就要代替他了。所以虛無主義對於現代的革命主義，實在澈底得多，他是真理上的最光明的路燈，他是二十世紀青年的新思想，在這時代當中，總算是更進化更美滿的革命主義。

(二)

試由革命的歷程看來，我也可見革命是有進化的。譬如俄羅斯式的革命，無論如何，總比法國式的革命，格外澈底，因革命的趨勢，永遠是向着更高尙更澈底的地方跑，因此革命的範圍，也是逐漸擴大，從前只知求第三階級的利益，現在却要求第四階級的利益了。從前只知革神的命，現在更進一步要實行宇宙革命了。

過去革命的歷史，可分作四時代：

(a) 宗教革命……革第一階級——僧侶——的命；

(b) 政治革命……草第二階級——貴族——的命。

(c) 社會革命……草第三階級——中產階級——的命。

德國的宗教革命，不消說了。單道法國的政治革命，據福克思 Fox 說：「這是世界上從來沒有的事情！」德國的哲學家哥德 Goethe 說：「這天是爲全世界開闢新紀元。」由此可見巴士丁獄擊燬那一天，在革命思想史上，有何等的價值！何等的榮耀！但細察起來，這次革命就真能把那種種錮閉束縛人的東西都一火燒燬了嗎？一切被枷帶鎖的囚犯們都得到自由了嗎？否！否！法國的政治革命，雖然革了第一第二兩階級的命，然最後的勝利，還和多數的勞動家無涉。有田壽昌兄的『法國革命和階級鬥爭』說得十分清楚，今照錄於此，可資參證：

「元來當時法蘭西的國民，區分爲三階級，第一級僧侶，第二級貴族，第三級平民。這個第三階級中却包括了上下兩級，上級的人有才能有識見，也有資產，因爲僧侶貴族所妨礙，不能得高官厚爵，所以尙政治以外活動於商業工業學術各界，發揮他們的才識，這班人就是於今所謂中產階級。而國民的大多數——四分之三——都沉淪於平民的最下層，服工業農業的勞役，貧窶不堪，而負擔特重，對於地主要納地價，對於教育要納教育稅，對於政治要納國稅……

英國人 Athlar Young 當時遊歷此地的日記中一節有曰：「余於各村落所見的人，多呈體屈色青，係病前病後的狀態。」於是乎這些體屈色青病前病後般的人，便是於今所謂勞動階級。勞動階級和中產階級結合而為第三階級，以與貴族僧侶戰，以為貴族僧侶敗，而他們遂可以由水火而登衽席，中產階級者亦利用勞動階級的多數勢力，（一）可以倒國民的公敵；（二）可以遂他們自己政治上的野心；於是乎第三階級主義出……

當時第一階級的僧侶，第二階級的貴族合起來家數五六萬，人口不出三十萬，占當時法國全國國民百分之一內外。而屬於兩階級的土地，幾達全國之半。對平民暴戾貪污，對國民又不納稅，窮奢極慾至於破產的，由政府支給年額達數百萬元。這種食人而肥的第一第二兩階級，所藉以維持自己從前的地位的，便是正統主義……因他是正統主義的產物，與正統主義有共滅的運命。於是乎正統主義和平等主義——第三階級主義——間利害全相反，乃不能不起絕大的衝突。



馬鑑齊十九世紀史謂法國一千七百八十五年五月三日三民會議當日情形，謂僧侶豐饒

裕裕的穿着紅色的僧服，先頭進行，貴族穿着金色燦爛的禮服，載着白白參參的禮帽，走第二隊，走最後面的，便是穿很質素的黑衣服的平民，雖沒有穿貴族僧侶那們的美服，而員數較二者合起攏來的還要多。全級會議召集後，第三階級主義在議會內外如火如荼，七月十四日大爆發後，法蘭西穿黑色的，遂戰勝穿紅色和金色的。」

由此可見法蘭西革命，歸根及底，原不過中產階級的勝利，以確立基本的之政治上權利而已。這自然和現代階級鬥爭的意義不同。因現代的階級鬥爭，是勞動者對於中產階級的鬥爭，屬於經濟的性質，法國當時則係中產階級對於貴族階級的鬥爭，屬於政治的性質，所以現代的革命可稱為社會的革命運動，而法國的革命運動，則不過政治的革命運動。因此立足地不同，政治的革命自難免要受社會主義家所詆斥的了。就中如拉薩爾（Lassalle）在工人計劃書中說的最痛快，他說：「當時這種革命的領袖，自稱是爲人道而起革命，所以大家對於這種革命，都有一種極大的熱忱，但是不久大家就知道這新領袖是爲中產階級的利益而起革命，所以貧民階級，就是一般無產業的工人，便以爲這種革命，是和他們的利益相反的，因中產階級利用法律上和政

治上的權力，去謀他們自己的私利，他們的行動和以前的貴族是一樣的。他們的財富爲政治上和社會上權利的標準及基礎，他們創造一種限制選舉制度，他們對於報紙用種種警戒法，並且徵收種種稅金，使言論不能自由，他們又以賦稅的負擔加在工人的身上。（見克卡樸社會主義史卷三季季譯）又克魯泡特金在『國家論』裏，對於法國革命也深致不滿之辭。即因政治革命太不澈底，所以我們都是提倡以勞動者爲革命的原動力，把社會革命來代替政治的革命運動。但在社會革命家當中，因爲意見不同，生出許多派別，有的主張社會革命事業應該安置在第四階級專政的信任上面的，如李甯在『俄國問題』裏說：『俄國革命不至於無地無食無工可作無家可歸的各階級，完全勝利，則俄國革命斷不能得政策上成績的結果；』這就是布爾札維克派的革命論了，有的主張在革命發生的時候，第一步就是把強權一一芟除，而勞動者獨裁專制，也是要不得的，這麼一來，就成爲無政府派的革命論了。

現在法國的革命，早已經去了。近幾年來，社會革命的局勢，已經一轉直下，自從李甯託羅斯其等振臂一呼，於是社會革命的理想證實，各國的勞動者才如夢乍醒，知道這種大革命必不可免，而階級鬥爭實是解放無產者的方便法門。雖然如此，布爾札維克的革命計劃，在無政府的學

者看去，本來就不澈底，但從這方面看去，實是無產者解放的初步；而社會革命的動機既開，自然由此浩浩蕩蕩，將紅色的旗，代替白色的旗，一發不可禦，這總算是社會革命的開端了。

然這說的都不外過去的革命歷史，却不是我們理想的革命主義，我們的理想，是以無政府革命為手段，而以到達『虛無』為目的。元來無政府革命和布爾札維克革命，雖同是社會的革命運動，然而比他澈底得多，試看李甯在『國家與革命』書中所說，就可見了。他說：『我們不是空理想家，我們不作癡夢，以為最好是即刻把各種管理和抑制廢除，這是無政府家的夢，由於他們不曉得庶民執政者的事業是什麼，他們對於馬克司主義是外行，在事實上他們只盡力把社會革命丟開，等到人類天性改變。不對！我們要社會革命，人性不妨和現在一樣，人性自身沒有抑制，駕馭管理者是不行的。』由這話看去，可見布爾札維克的革命，還承認什麼強權，這自然不如那無政府革命，絕對否定強權，要撤去政府法律的束縛，而建設一切放任個人自由行動的社會。

無政府革命和那些誤謬方法，像什麼普通選舉，什麼社會政策等大大不同，就是集產派所謂社會革命，把政治力放在經濟力前面的革命，也實在不敢恭維。他以為不要革命罷了，既然肯定革命的意義，就應該從根本上着想，而主張無政府，無國家，無法律，無宗教，無軍隊，無監獄，無婚

姻制度的社會革命來。須知這種社會革命是有幾種意義：(1)這種革命和普通的革命不同，因他不是以區區的政治自割，國於自割，所以這種大規模的運動，就是世界的普及革命。(2)無政府革命實以勞工爲革命的原動力，由他直接行動，把一切生產要件，如田地，礦山，工廠，機器等等都收歸社會公有，因而廢除私有財產制度，實行共同生產，共同消費。(3)無政府主義都是反對那些想依靠國家的權威，去實行種種改良革命的方法，他以爲國家這個東西，實在是社會的障礙物，我們既要革命，就不要改良他，簡直廢棄他纔好。(4)無政府學者更不承認什麼強權，他以爲政府和法律都是最不公平的東西，論到任務，只是保護資本，維持強權，察他發達歷史，也和資產階級同其運命，故此無政府革命的時候，就應先把這些迫人服從的冷怪物，一一芟除，然後垢穢磨光，而人類纔能夠向着自由的路走上走。

綜上所述，可見政治革命不如社會革命，而社會革命當中，社會黨的革命主張，又不如無政府派遠甚。即就現今革命的前途看起來，以有政府與議會故，而認國家是無益有害的思想和行動，各國與全世界已有風靡的趨勢，可見無政府革命，依照人心的自然是不會不實現的了。雖然如此，我是不相信無政府革命就算極點，接着這種世界革命之後，以爲還有大虛無大破壞的宇

宙革命。不過在過渡當中，却不能不幫助無政府主義者，共同做去罷了。

(三)

任何革命都是有主義做根據的，如政治革命的根據是庶民主義，社會革命的根據，是社會主義和無政府主義，故革命的進化，也就是革命主義的進化，自政治革命進化到社會革命，也正是從庶民主義進化到社會主義無政府主義，進化是不能攔得住的，所以我們也只能因勢利導，向着那開解超脫的大道前進。

革命都是要根本解決，不根本解決，依然不算革命，故此革命主義總要有通盤計劃，要是只顧零零碎碎的改，有的部分革了，有的部分沒革，若這兩部分是密切相關的，相聯而存在的，那末一部分革了而他部分不隨着改革，那自然不能根本解決了。由此可見革命主義的澈底不澈底，全看他的根本解決的程度如何。最明顯的例，如社會主義與無政府主義，社會主義只注重於富之分配的公平，而無政府主義則以為經濟革命，非依政治上的革命不能奏功，所以同時置重於權力分配的公平。克魯泡特金說得好：『社會黨的政府，犯着一個很大的謬誤，每個生活的經濟狀態，包含他自己的政治狀態，如果政治組織的基礎，沒有一個變革，那現今的經濟生活——』

私產——的總基，是不能搖動的。『絕對的君主政治同農奴制度相吻合，代議政治同資本制度相吻合，兩者果然都是階級制度，所以在一個社會，資本主和勞動者的界限，既然消滅，自不必要這樣的一個政府，他也將成一個時代錯誤。』由這些可知無政府主義的澈底處，正在能夠從關係上着想，而求一個根本解決，所以無政府主義者就是澈底主義者。

但革命主義到了無政府主義，也不是停着不進的。代替無政府主義的，元來還有虛無主義，這虛無主義是更能夠從根本上着想而求出根本的解決，他的革命，就叫作虛無革命，必革到『虛空破碎大地平沉』而後止。須知無政府主義雖然反對強權，仍然有個組織，不知既有了組織，就不能沒有強權，強權不是別的東西，就是組織。所以虛無學者以為無政府革命還是半截的，不澈底的，而最澈底的革命，在把宇宙間的一切組織都推翻，幾時革到無天無地，無人無物，這才是歸宿。這就可見虛無革命比無政府革命更是澈底，而虛無主義也比無政府進步的多了。

虛無主義並不是憑空杜撰出來，實因宇宙進化爲自無而有自有而無，現在是自有而無了，所以種種的革命主義，也都是順着這個潮流，向着無的方向走去。太虛法師批評虛無主義，說得很好：『虛無主義的起點，不在無政府主義以後的，從舊庶民主義的無專制君主，新庶民主義

的無階級選舉，早已是虛無主義的傾向的過程了。故徹面徹底的做去，便總謂之虛無主義。無政府等不過是虛無主義的一過程，包在虛無主義中的，不是可與虛無主義對等的。」似此把虛無主義來籠罩這些革命思想，我是不贊成的。然從這方面看去，總可見革命主義，是已向着大虛無的路前進，而我說的虛無主義，要求宇宙全體的解放，也可見是順着進化潮流而發生下來的革命思想了。

總而言之，革命主義都是能夠做媒擺渡的真理，就是進化到虛無主義，也不是永安於「無」，便沒有革命了。伊這是後話，尚爲現在的我覺悟所未到達之境，我們現在也祇能腳踏那到虛無的路，而力倡無政府革命，因爲無政府革命實現了，那末「虛空破碎，大地平沉」這一大事，也就容易成功了。

革命醫學

一九三六

第十五章 虛無主義——革命底哲學

(一)

我說的新虛無主義 Neo-nihilism，是一種新青年思想，和俄國的虛無主義，很有幾個不同的地方：

(1) 俄國的虛無主義，是極端主張唯物，(俄國革命的文學家 Stopniakov 在『地底的俄羅斯』說：虛無黨把唯物的思想感動人心，如同宗教一樣，傳布這種主義的人，比那傳教的人還要熱烈，奔走運動要從基督教的迷信裏面，救出一切衆生，他們更進一步，發行祕密出版物，德人布爾昂爾作的『物質與勢力』一書，是力攻基督教元理的，他們把這本書繙譯出來，祕密傳布，這就可見俄國的虛無主義，是極端主張唯物了) 而我却反一面來主張唯心，因為我們的主義，是和現代的哲學，同其趨向，而俄國的虛無主義，却受了十八世紀唯物論的影響。

(2) 俄國的虛無主義，是以科學為依據，理性做權衡，反之我們是根據哲學，而直取情意的自由，所以我們所標的綱領，是絕對的任情主義，不論是政府，是社會，是宗教，凡是限制個人情意

的東西，都要反抗，就是科學，或文藝也無誠意承認他。

(3) 俄國的虛無主義，有個最大的弱點，就是沒有誠確的宇宙觀人生觀，法國某批評家說——虛無主義在哲學上不過是物質主義的鹵莽者，在政治上也不過是一種特別壓力下，發生來的一種激烈主義，若論學理上的根據，實在比孔德 Comte 的實驗主義和蕭本華 Schopenhauer 的厭世主義，差得多哩！這話很對，因俄國的虛無黨向來不知道哲學的門徑，他的主義，只成爲一個由政治的壓制專橫所激成的社會的急進主義，却不是有組織的主義學說。反之我說的虛無主義，則從形而上學出發，是有方法學的根據的，所以這一種主義可謂盛水不漏的思想，和那刺激養成的虛無主義，大不同了。

(4) 俄國的虛無主義，實在太不徹底，他雖咀咒現實，却沒有胆量，去推翻世間。他把現實生活看得太重要了，所以最喜歡的是講究大家每日的生活，而顛倒於物質文明的迷夢中，却不知道物質文明和人類一切工作，正是大亂的根源，那末我們爲什麼還要保存這不真的世界呢？爲什麼要這世界進行呢？故依現代的虛無學者看起來，既然世界是錯的，人生是惡的，那末我們最後的冒險，一定要毀滅這世界，——毀滅太陽的光，月亮的光，世界一切的光，和世界自己。

但我對於前代的虛無主義，雖不相信，然就他們的精神論，實在欽佩得很，他們都是熱血噴湧的少年，勇猛至誠的革命論者，有的是：

(一) 真實的態度；

(二) 否認的精神；

(三) 革命的主張。

因他是以自我爲本位，所以只認定真理，對於所自信的主張，毫不可屈，這種誠實的態度，把天地都充滿了！復次，他們的主義，就是否認的主義。『父與子』書中的主人翁巴柴洛夫 (Bakalov) 可爲否認主義的代表，他們有一種破壞和狂熱的精神，對於政治哲學宗教上認爲天經地義的東西，只是一個不相信，這種精神，表現出來，怎能不把那虛偽的對手應手倒下呢？再進一層，他們不但用否定方法來掃除種種思想，而且簡直主張革命，要用激烈的手段，去求根本的變換，所以俄國的虛無主義者，就是革命家，試看『地底的俄羅斯』(原著經日本宮崎滔天的哲嗣龍介君譯成日文，吾友郭須靜君，又轉譯之，刊於晨報) 所引虛無黨員的話，就更明白他們是一心一意，要爲人類生活奮鬥，到死不懈了。

(例一)柴摯夫 Zaitzeff 出了一種祕密出版物，中間有一通現時的新虛無黨致舊虛無黨的宣言，前邊暢論時局，後尾有一段說：『我當着神明向諸君宣誓，我斷不是像諸君所說的那抱利己主義的人，諸君所見實在錯了，我老實告諸君說，我們爲人類幸福盡力奮鬥，絕不懈怠，我們要全蹈刑戮一人不懈，我們應該贊成慕烈肖德 Morrell 和達爾文 Darwin 主義的人，拚着身命殉他的主張一樣，橫臥在死刑台上。』

(例二)有一位遠處來的青年，訪問一位老者，這位青年英氣勃勃情真語切的向老者道：『君是已經納福，不用說我也知道的，但是在君鄉土的同胞們，又是怎樣的景况呢？君是曉得的，那些人就是僅僅有了一文錢，也是要由政府奪去的，他們的手中是一錢也靡有，饑不能吃飯，寒不能穿衣，抱着那餓得好久的嬰兒，旁皇道上，向人叫苦，人也不顧，向天哭號，天也不應，不能無情的人生，如同無情一樣，雖屬近親，也是相望待斃，沒有法子可以救這，這不是他們今日的情況麼？他們的情況既然如此，君怎樣獨享幸福呢？君並不是不知人民怎樣慘狀的人，怎能對於那些同胞的哀號，冷眼看過呢？君數年前發的宣言說：爲人類幸福奮鬥，如今還能記得麼？君實到了老境了！我是不能不橫屍山野的！』

由此可見俄國的虛無黨，這樣悲狀的青年，不但是人間的歷史所絕無僅有，就是一想起來，也覺得他一點真誠，要頓時把我的熱血不禁地噴出來了。雖然如此，他們主張革命和實行，我固十分同情，而他思想上的基礎，則未免過於淺薄，自不是我所敢承認的了。我以為俄國的虛無主義，在現在已成歷史的陳迹了，過去的化石了，所以我方倡虛無主義，並不是要恢復十九世紀的虛無主義，却是要創造我們二十世紀青年的新思想，而且直接見於實行上。因俄國的虛無主義，只適應於前代的要求，而我們的虛無主義却從現代發端，所以前代的革命運動，俄國的虛無主義——雖可適用前代的革命哲學——而現代革命的運動，則唯有這新的虛無主義——革命哲學——纔夠得上去利導他了。

(11)

我們都知道虛無主義這個名詞，是由俄國小說家屠格涅夫 *Turgenev* 纔用起來的，屠格涅夫在『父與子』書中說的，是有兩種意義：

1. 『虛無』有否定的意思，虛無主義就是否定主義，不崇拜各種權威，對於現實，心懷革命。
2. 『虛無』主義是無主義的主義。

但這兩點，雖仍可說明現代的虛無主義，然現代的虛無主義，却不止此，所以把這兩種意義，去解說俄國的虛無主義是很夠了，若把他解說新虛無主義，便覺得不周不備了。CROSS說「虛無」這個字，到西歷一八五年至一八七年，是特別制限當作擾亂的意思。不錯！「虛無」在當初說起來，本含有一種嘲笑輕蔑的意見，然自被虛無黨採作他們的黨名的時候，就和從前不同了。故有人還把虛無主義，看作脅迫運動，其實是誤會，克魯泡特金說這種誤會，就和將斯脫伊克派及實驗哲學派，混為共和主義同樣的政治運動，同一誤謬，而承認虛無主義就是真實主義。

我說「虛無」是有四種意義：

- (a) 方法上的意義；
- (b) 主義上的意義；
- (c) 本體上的意義；
- (d) 進化論上的意義。

前二者和屠格涅夫說的是一樣意思。因為虛無主義在方法上是注重批判，用批判的方法來懷疑一切，否定一切，所以「虛無」就是否定。復次虛無主義也不過一時做媒擺渡的工具，故並

不是天經地義，和別的主義大不相同，因他不把虛無主義看作主義，所以是無主義的主義，如果把虛無主義看作凝固死定的『主義』，那便萬要不得。

由本體上看去，『虛無』不是別的東西，便就是本體，本體一向空無，是名不得狀不得的，是透明的，自然的，因他是無形，無聲，整個的不可分斷，却又無所不在，故從具體的方面着想，用那空無所有的『虛無』來形容他，曉得本體就是虛無，虛無就是本體，那末虛無是什麼，也不難證會了。復次，照進化論眼光看去，虛無兩字，可分開來講，虛是表明宇宙全體是虛而不屈動而愈出的，無是表明現在宇宙進化的傾向，因宇宙有其自無而有的成而往，便有其自有而無的壞入空，所以我說虛無，就有『還滅』的意思了。總結起來，可見『虛無』雖有種種不同的解釋，而歸根及底，『虛無』的意義，總是批評的，破壞的，理想的，而且可受流動變化的說明，這就可見虛無，是爲着革命思想而有意義，而虛無主義之爲革命哲學，也是決無可疑的了。

(三)

虛無主義的派別，我很想把他臚舉起來，然後指明新虛無主義的位置，和別的有什麼不同的地方。可惜材料不夠，而那些抱着虛無思想的，又沒有明白標明他的主義，所以現在說的，一定

掛一漏百，至於詳細的研究，只好再待我『虛無主義史』的專書好了。

我是把虛無主義分作兩大派：

(一)人生的虛無主義，

(二)宇宙的虛無主義。

如俄國的虛無主義，他們大聲絕叫，無非要肯定人生，所以說：『靴工能作必要品，比那作與人生沒有用處的美術的拉菲爾氏 Raphael 實在強得多，』這樣爲人生而破壞藝術的態度，可以想見那些人冷酷而空漠的虛無思想，均建築在人生和人生的真實上面，這就是人生的虛無主義了。又如弗勞貝 Flaubert 他把藝術的真，看作世間唯一的東西，除藝術外，什麼科學，什麼道德，什麼法律，都一切否認，這雖和俄國的虛無主義相反，但也屬於人生的虛無主義。總之這種虛無主義，有的是否認的精神，然究竟偏於理性知識方面，所以較於宇宙的虛無主義，範圍自然狹窄得多，我現在也可不論他了。

我要說的是宇宙的虛無主義，而現代的虛無主義屬之，就有：

(一)無爲的虛無主義。這派把自然看得太重，以爲種種變化，都是一種天道作用，人們只

可『正而待之耳』。因此遂觀一切，對於固有社會，既不想打破，對於進化，又絕對不許人力有助進的效能。如莊子就是好例，他明知『無動而不變，無時而不移』的道理，却要『不譴是非，以與世俗處』。明知有的會無無的會有的道理，却要『大而化之，乘萬物而未始有極』。這種達觀的虛無主義，實是宇宙進化的大阻力，而這派學者其實就是懦夫，結果把存在的都看作合理，『依其天理，因其固然』，一切歸到命定，自然是守舊極了。

(2) 斷滅的虛無主義。這派知道生必有滅，有必返無的道理，但他以為滅了就不再生，無了必不更有，所以這種虛無主義，實在落見成執，而成爲斷滅的虛無主義了。瑜伽師地論說：『有斷見論者，計我有麤色，四大所造之身，住持未壞，爾時有病有癘有箭，若我死後斷滅無有，猶如瓦石，若一破已，不可復合』。這『斷滅無有』四個字就是這派哲學的根本觀念。

由我看起來，這兩種虛無主義，都是不懂得宇宙進化的道理，因為宇宙進化雖是自然的運行，但還要自我實現，所以真正的無爲，是無不爲，就是一個『因』字，試看淮南子原道訓的，便知無爲是『不先物爲』、『不易自然』，而無不爲就是『因物之所爲』，所以一方面雖有自然的次序，一方面仍是『因勢利導』的結果，換句話說，就是『四諦+因三諦+二諦』應用在革命上，就

是「因於天理，仍其固然」把進化看作現成的東西，不消說是偏於保守，而養成惰性的習慣，而宇宙進化，爲之停滯不前了。復次：斷滅的虛無主義，也是我所極力排斥的。我常說過，「宇宙進化是自無而有自有而無，現在是到了自有而無的時代了，所以須應用虛無主義從有進無，然後又能從無進有，從有進無從無進有是流行着前進沒有止境的，所以進於無是進化不是斷滅。」今斷滅的虛無主義，只知自有而無，却不知可自有而無的，亦可自無而有，所以他於進化的道理，還只見半邊，若現代的虛無主義便不然了。他所說的，宇宙革命，決不是絕無危險的解脫，因他不知道在這「虛而不屈動而愈出」當中，解脫雖不是永不能達到的境地，然還仗着我們一絲不斷的努力，纔能消滅那「無而有，有而無」的宇宙法則。所以現代的虛無主義，正因「空」而即空，所以格外有意義，對於斷滅派之反生命的，反行爲的傾向，此則可謂生命的行爲的虛無主義。

有人以爲新虛無主義，是從老子學說引申下來，這種錯誤，尤不可不辨。本來老子學說，如關於形而上學方面，自然再好沒有，若說到工夫上，那就未免把天道看得太重，自不是我所敢贊同的了。分開來說：（一）我是主張反抗，以爲無抵抗就是放棄天職，今案老子學說，處處抱着「無抵

抗主義，」如第八章稱讚水德的謙讓，卑下，柔弱，第七十六章四十二章，斥「強梁者不得其死」，又要人知道「夫唯不爭故天下莫能與之爭」，似此虛無恬淡的思想，何曾不是虛無主義，只是可惜他慌於利害，膽爲之怯，而且在本體上，又加了「無爲權首將受其咎」的意思，反失却虛無的本色了。依我意思，任情就是虛無，所以真正的虛無主義，都是以勇猛無畏爲宗，以革命破壞爲必由的程叙。對於那被恐怖情緒弄成麻木的遜世派，自和他根本衝突了。(2)我是主張離去現象界，復歸本體界，老子却不然，他的最大希望，只在於合一於人間的大宇宙。因老子不主張身體滅盡故和我說的新虛無主義不同。謝天量說：老子復歸道的意思，很好他說：「老子之意，固無有如厭世家，求殺身以去世，不過厭惡紛濁，思返於淳樸耳，今細玩老子復歸道之旨，大抵以吾人形體，雖爲凡質，而心則靈妙，能合於本體，故宇宙之體用，與一心之體用，殆相同符，其繁顛亦不異一心，吾人能進而融吾心於宇宙，即復歸道之說矣。」由此可見老子「復歸道」說，並不會打破現前的長途生滅，自不如新虛無主義遠甚，若新虛無主義則不但如老子所說將精神超出斯世，還要舉宇宙的存在物而悉滅盡之，這麼一來，這可見我的虛無主義實和老子學說不同，也自不能說新虛無主義是出於老子了。

曉得新虛無主義，是生命的行爲的哲學，就可見這種虛無思想，所與從前別異的，卽在於重「情」而不重「知」，唯其重「情」，所以主張向前活動，而帶着非常豐富之革命的色彩，而爲一種澈首澈尾的情的哲學——就是革命哲學。

第十六章 宇宙革命預言

(一)

有一物，從本已來，性自清淨，明明不昧，了了常知，名不得狀不得，不會生不會滅，會得時當下便是，動念卽乖。因他絕諸表示，不可以心知，所以非色非空，非自非他，非內非外，非能非所，非體非用，非一非異，非有非無，非生非滅，非斷非常，非來非去，非因非果，似此一切俱非，如何說得？但爲方便起見，不妨假設一個表記，叫做『本體』。本體是寂然不動，感而遂通，虛而不屈，動而愈出，所以把不露色相的『情』字來形容他，其實這裏『本體』字『情』字兩個抽象名詞，都是湊成的，人造的，已不是從本已來那一回事了。

『情』是以靈知寂照爲心，不空無住爲體，無性爲真實自性，所以不假聞見，更無待於邏輯，因爲邏輯原於推知，故只能體會事物的關係，和生命的皮相，至於絕對無比的東西，實在沒的法子去求。由此反證起來，『情』是不二而最初，既不能用理知的方法——邏輯——去推證其所以然，也可見是脫然於理知之外，和理知是根本不同了。

「情」是真心本覺，怎麼忽生大地山河呢？原來大地山河，都因妄念而起，這個妄念，就是分別性，就是理知。所以要說明宇宙的緣起，則認識起的時候，便是何則？「覺性圓滿，無待有明，妄欲有明，而覺非所明，由是因明立所，而生妄能，宇宙之闢非他，從一覺性中，妄開能所也；能所非他，能所認識之能所也。」（見梁漱溟印度哲學概論頁二四六）因有認識，方於無同異中而起同異，忽然因地一聲而宇宙生起，千差萬別，便有許多事了。

準上，可見宇宙就是「情」之化為理知者，因情化自身為客觀，相對，有限的東西，才為宇宙的森羅萬象而現，故宇宙的存在，是因理知作背後的護持力，而理知這個東西，則不外分別彼此，其自身就是罪惡，和情根本相違，所以我們的宇宙，不是真情的本體，實為一種佔有衝動的世界。而我們所能作的，也祇是要脫去這虛偽的世界，到達那本原的究竟的真實的本體去。

(11)

宇宙革命就是一種「還滅論」，是要把宇宙的存在物，都一概消滅他。這種學說，從消極方面看，是「反知」，從積極方面講，就是「復情」，而「反知」和「復情」，根本也只是一個工夫。

作那自私自利的夠當；所以宇宙是錯的，人生是惡的，要復我真情的本體，就非宇宙革命不可，幾時革到『天翻地覆人類滅亡』的時候，那時『有窮』消失於『無窮』，這才算歸宿。

本來人一切的勞碌，就是日光之下的勞碌，我都以為煩惱，都是虛空，都是捕風，（見所羅門的傳道書）那末我為什麼要這世界進行呢？為什麼不頃刻之間，毀滅世界呢？而且宇宙是一個大組織，是一個最大的魔王，有了他就有虛偽，有痛苦，——有極重的痛苦，可見宇宙是不可不消滅，我們一定要把太陽的光吹熄，把凡有理知和數目的東西，悉行廢掉，但我們又怎樣消滅他呢？又怎樣到達那夏脫（William Butler）所盼望的『無物即是萬物，無身即是萬身』？“Where there is nothing that is anything, and nobody that is anybody”的境界呢？

有的，就是用革命的方法，去實現本體，因真正的出世，是要從奮鬥悲劇得來，而宇宙的一切理知現象，如一天存在，則真情亦一天復不得，所以出世的境界，不是和平的境界，却是奮鬥的境界。因情是自已如此的，故不假修為，只須打破理知便是。打破了又打破，打破了又打破，打破到最後的一回，什麼都沒了，到那時我們的真情，自會活潑潑地流出了。由此可見不求真個解脫便罷，如有解脫的實心，則除却革命外，便沒有別的方法。

我們要『舉乾坤而毀之』並不是什麼妄想，而且以為這是『返朴歸真』的運動。似從前理性派的哲學家，只管憑空結撰那不變不動的普遍的實在，究竟和實際行為有何干涉？依我的意思，本體不是知道了就完事了，還要有一種工夫跟上去。所以頓悟以後，還須頓修，革命就是頓修的方法，由這方法『損之又損，以至於無爲』，把宇宙人生都還沒於『情』的當中，而後『真情』可見，既復了真情，就理知和情永遠捨離，這就叫解脫。故此解脫不是不可能的，但還須我們努力革命，革命就是得果的因。

但同在出世家中，其出世法也各自不同，有的投淵赴火，唯望生天；有的只要眼光見地超出形骸之外，有的修持瑜伽，立志出離；有的禁慾苦行，求復清淨本體。由我看起來，這些解脫方法，實在完全錯了，因為解脫的究竟，就是『復情』，故要解脫，即須任情。若用強制的方法，去拂人之性，無論^是外道也好，是佛法也好，是叔本華的學說也好，總歸要失敗的。復次，瑜珈方法，似乎好些，然也和真正解脫的道理相違，因真正解脫都是從動轉施爲上得來，是要在事上磨練的，若只管向靜中討生活，饒你坐破蒲團，百千萬個，究竟跳得出嗎？再進一層，我們眼見世間的苦痛，無聊，正

長安之風，日暮也，三言炎弗若，向八門，以中道爲教，一求約想調和生滅，却不知調和生滅，仍

不免於生滅，何以故？生滅現見故，生滅眼見故。有生滅而說生滅本空，這固是本體上的說法，但在工夫上，却應該從生滅着手；因為現見的宇宙，是生上滅滅的，所以我們應有個方法，去滅盡存在物，而向不生不滅的本體進行，因這不生不滅的本體，還算未到達的境界，故此我們還須努力，不應該似那些宗教家，用盡曲折的方法，去糊眼前的，就是對於出世法，也應該舍却那反生命的，反行爲的——怯懦和柔弱的——佛老的態度，而採取虛無主義大勇猛大無畏的宇宙革命方法。

(三)

虛無學者雖確切以爲宇宙革命是有益的，但多半是證明宇宙革命是所不能免的。因他自己如此的事實，所以只須因勢利導，決用不着蓄意安排，但我究竟怎麼證明宇宙革命是必然到來的運命呢？

(a) 方法論上的證據——辯證法告訴我們，一切存在的東西，都有消滅那一天，有的不能不無，存的不能不亡，完全的不能不毀壞，因爲事物都有互相反對的兩端，而這兩端又互相連結，所以現在既有了宇宙，就不能不向無宇宙的方面行，現在既有了人生，就不能不到消滅人生的路上走，可見宇宙革命正是方法上自然的趨勢，知他是合理的必然的結論，就知道宇宙革命是

不能不實現了。

(b) 進化論上的證據——虛無主義根據於辯證法，知道宇宙的進化，是自無而有自有而無的遷移，所以現在有宇宙，而宇宙革命就是進化的過程。復次進化的前途，永遠向着真的，美的善的方面，而革命的範圍，也好似滾雪球一般，越滾越大，故從中等階級革命到第四階級革命，從政治革命到無政府革命，依照現在革命的思潮，決不會就停住不進，而宇宙革命，也正是應着更真的，美的善的需求而起，這自和進化的道理恰合了。

宇宙的究竟為寂滅，這不但是我的私見，法國傅立葉 (Charles Fourier) 早就用辨證法證明過的。但有人根據科學來反對我這種學說，以為『天地毀滅那簡直違背了生物自存 *conservation* 的通性，且和物質，物力不滅的定律不符。』這種駁論，我聽不一聽，其實他們所根據的自然科學的根本律，早已成老式的教科書上的理論了。

近來在科學界的革命，總算是安斯坦 Einstein 的相對說了。他告訴我們，一向科學家假定物質是不變的，絕對的，實是錯誤，物質並不是不變，只要速度有變遷，物質也跟着起變遷，由這相

現在可不興了。再進一層，近代科學不但把從前所信的物質定律，從根本上掀翻他，而且即從科學的基礎上，也可以證明宇宙革命，並不是空談，却是不可逃避的真理。

因為近代科學家，如呂邦·Le Bon 已告訴我們物質斷滅的道理，他著『有物質的進化』

Evolution of Matter 書，又於一九〇七年在比國倭斯丹市，本其研究結果，為通俗講演。（見東方雜誌十二卷第四五號黃士恆譯篇）依他意思，『以太』就是萬物的本原，一切物質因力的作用，經過生成衰滅的一輪迴，仍消滅於以太。所以說：『物質非徒善變也，且必趨於死之途，而從所謂宿命的法則者也。』物質者莫大之力之貯蓄者也，且此物質，變形而為他之形式之力，遂復歸於虛無之中而消滅也。』由這話看起來，可見呂邦學說雖不盡和虛無主義相同，而就物質斷滅一點，則大可資參證。因即照錄他根本的原則並要語如左：

（一）物質昔雖假定不滅，而實則其形成之原子，由連續不斷之解體而歸於消滅。

（二）物質之變為非物質，其間遂產出一種之物，據從來科學所主張，物體有重量，而以太無重量，二者如割鴻溝，今茲所發明之產物，其性質乃位於物體與以太二者之間者。

（三）物質嘗認為無自動力，故以為必加外力而始動，然此說適得其反，蓋物質為力（即

原子內之力）之貯蓄所，初無待外部之供給，而自能消費其力也。

（四）宇宙中力之大部分，如電氣日熱均由物質解體之際所發散原子內之力而生者也。

（五）力與物質同一物而異其形式，物質者即原子內力之安定的形式，若光熱電等，為原子內力之不安定的形式。

（六）總之原子之解體，與物質之變為非物質，不外力之定的形式（即稱為物質者），變為不定的形式（即如電氣光熱等），凡物質皆如是不絕而滅為力也。

（七）適於生物之進化原則，亦可適用於原子，化學的種族，與生物種族同，均非不變者也。

（八）力亦與其所從出之原物質，同非不變者。

又，宇宙之力，以質力二者失其平衡生，以復平滅。

又，質漸分解歸於萬物第一本體不可思議之以太者也，物體因燃燒或其他方法而破壞，斯為變化而非消滅，可由天平不滅其分量驗之，而所謂滅，乃一切消失。

又，此以太之渦動，與由此而生之力，如何而失其自性，而消歸於以太乎？如液中旋渦以失平遂顫動，放射周圍，轉瞬而消滅於液中。

又宇宙無休息，縱有休息之所，非吾人所住之世界，而其間亦必無生物，死非休息也。

又總括之云：一翕聚其力於物質之形之下，二力復歸消滅，此爲一循環，幾千萬年更爲新輪迴。

原文的歸結是：「從前科學以物質之恆久爲基礎，將來科學則當以物質之解體爲基礎，苟能發現物質速於解體之方法，則可掌握無限量之源泉，此爲科學研究之主目的也。」這更可見呂邦的命意所在，雖他證明的理論，也不見得全對，但我無意中得此旁助，對於宇宙革命主義，一發有堅決的信念，而那些抱定物質定律來批評我的，也大可以不論他了。

(四)

虛無主義是要革掉宇宙的牢籠，幾時革到「虛空平沉，大地破碎」，那時纔算虛無主義的目的達到了。但我們究竟用什麼方法，去實行這種理想呢？依我意思，這實在很難有一定答案，因爲虛無學者雖預言未來的宇宙革命，却不必要懲前毖後，用深思和經驗去預備一種新方法，關於這點，我和蘇魯 *Goel* 工團主義的哲學家——的思想一樣，他以爲理性這個東西，並未能夠引導我們，引導我們却是我們的理想，人若有理想必不能安靜靜的住着。當我們的感情壓服理

性的時候，平常防止我們的戒慎和節制我們的動機，都失了他的能力。我們纔能夠去做一種超過尋常的事情。所以你若有去做的決心，你便當去做，不必躊躇什麼，否則，徒然使你勇猛徑進的前途，無端的生了滿地的荆棘，那時候你還能去行爲嗎？（見奮鬥第六期，工團主義的哲學）由此可見宇宙革命只要認定目標向前去做就是了，却不必問實行革命時候的狀態如何。

但我們怎麼向前去做呢？這就不能沒有問題，依我意思（其一）我們對於未來的革命雖肯定他的真價值，但爲實際上需要，却要特重現前的革命事實，要擴充他，使能夠實現的革命實現，這就是虛無主義的效果了。所以我於宇宙革命的計劃，是從無政府革命下手，因無政府革命是虛無的過程，所以我們只得和無政府的贊成者，一齊手牽手的去打破階級，強權，資本家等，做到怎麼樣便怎麼樣，這就是實行宇宙革命的方法了。至於無政府革命以後的事，我現在也不便說他，以爲到那時候，自然會發生別的困難，那時因要解決這種困難，宇宙革命也自然再進一步了。

（其二）我研究宇宙的起源，知道宇宙是從心法而生，又可因心法而滅，所以實行宇宙革命的方法，是要用一種『心的工夫』先使一切衆生都有厭棄現實的傾向，然後宇宙也爲着衆生的心的變化而變化，以至消滅。故此現在的急務，在怎樣使衆生都有宇宙革命的決心，這簡單的

答案，自然要極力提倡虛無主義了。假使虛無主義能夠變成一種共同的理想，那就是宇宙革命的時期近了！因此虛無思想的傳播，也就是實行宇宙革命的一種方法，等到這種思想成熟，那時突變起來，就要到虛空去了。

(五)

本來天翻地覆人，類絕種，並不是我們說來開頑笑的，實在是自然不可逃避的事實。因這是自然的事實，所以只可因勢利導，在這大變動當中，能夠使衆生們早些解脫，這就是虛無學者的發心處了。閑話休談，且說推翻宇宙的主義，雖在無政府革命後面，但兩者的中間，還距離太遠，如果詳細說起來，接著無政府主義，還可提出無人類主義，無生物主義，無……無……主義，乃至無宇宙主義，所以要實行宇宙革命的理想，則無人類主義，實是打破宇宙的一種過程，但怎麼樣才教人類滅種呢？說來只有兩種方法：

(1) 自殺，

(2) 自由戀愛。

在現代思潮當中，有一派學者，主張人人自殺，他以為世界是錯的，人生是惡的，我們要毀滅

人生，只要用自殺來毀滅自己，把社會上各自的自己，都歸消滅。這種學說，是由蕭本華的厭世主義引申下來，自然和虛無主義的思想，很相吻合；因為虛無主義，也正是毀滅人生，既要毀滅人生，決沒有不贊成自殺的了。所以我在一九二〇七月，曾實行自殺，可惜沒有成功，就中遺言，有幾句話，很可代表我的意見。我說：『吾預料死後，必有反自殺論者，對我極力攻擊，然吾乃無懼，吾只信自己有決定自己運命之自由，舍此以外任何倫理，社會，政治，法律，……吾皆熟視若無睹，如是則持此謬說以詆我者，均何有於我？吾之自殺則自殺耳，不能自由而生，渠不可自由而死……』雖然如此，自殺一事，究竟是個人的，我能自決我的運命，然實沒有解決別人運命的自由，所以人自殺的理想，很難實現，因為無論何人，都不能以自殺望之他人。復次，自殺實在過於人工的，勉強的，一切有情有一種共同的傾向，就是非迫不得已的時候，決不自殺，——哲學的自殺，是例外的，——所以人人自殺的理想，結果必不可能，而抱無人類主義的，也祇可用自然方法來引導他，却不能用這反自殺的方法，來消滅人生了。

自殺的方法以外，我還尋找一種有普及性的，自然性的方法，來促進「人類滅亡」的大事業，這種方法，便是自由戀愛。本來自由戀愛是現代世界的新思潮，是新時代人心的傾向；把他看作學

滅人生的武器，好似毫無道理，不知人生成爲人生，都是從父精母血生下來的，故此歸根及底，要毀滅人生，非從戀愛問題下手不可。何則？有男女戀愛纔有生育，有生育纔有這許多人來，倒轉來說，假使沒有生育，就許沒有人生了。今據我研究所得，知道自由戀愛的結果，一定人們不喜歡生育，所以把自由戀愛來實現人類革命，實在很有理由。

有人說廢止生育的方法，很多，獨身主義不也是能夠毀滅人生嗎？不錯！但獨身主義只能行之少數學者，至於尋常的人便不能了。而且獨身是要壓抑情慾衝動，似此不自然而又沒有普及性的方法，實在比自殺還不澈底，所以我對於獨身主義不認他是一種方法；不過或種的人，因不喜異性生活的緣故，而主張獨身主義。我也並不反對，因爲這種主義，也未始非毀滅人生的一大幫助，不過還不及自由戀愛有極大的效果罷了。

我說自由戀愛是有普遍性的，因爲人們無尊，無卑，無賢無不肖，無男無女，無利無鈍，無論販夫，走卒，誰都有性慾的本能，誰都愛尋找那種心情熱的伴侶。所以自由戀愛是由解放性慾的觀念而發出的異性的愛，這正是現代人極普及的要求，也可見是有普及性的了。復次自由戀愛是自然的，依照現在社會，經濟，道德，生理的種種需求，已知道自由戀愛是自然不可避免的事實。（

參看奮鬥第三期我做的自由戀愛主義）而且自然戀愛本來是因反抗那不自然的異性生活，而要求率性而行，憑着爛漫天真，去實現那『本來』——就是純粹的情，故為有自然性的，較之稍有勉強意味的自殺方法，真優美愉快多了。

然我贊成自由戀愛主義，實和那提倡自由戀愛的宗旨不合。因那提倡的人們，是以自由戀愛為目的，虛無主義却把自由戀愛作手段。老實說吧！那些人是因自由戀愛而提倡自由戀愛，我是因要毀滅人生，而主張自由戀愛，因有這些分別，所以提倡自由戀愛的人，最忌那自由戀愛使人類滅亡的話，而虛無學者却大胆承認他。

自由戀愛的好處，在自身的道理外，正因為他能夠使人類滅亡，但我有什麼證據，說他的結果，一定使人類滅亡呢？我的理由，簡單說之如左：

(1) 從前婚姻，男女是把金錢來代替真情，所謂夫婦制度的中心，其實定全是經濟關係，所以有錢的人，可以用金錢來買戀愛，今自由戀愛便不然了，這時純以戀愛而結合配偶，故男女之間，假使不得互相合意的人，實無結合的機會可言，就是有結合機會的人，也一定很少，因此自由戀愛的結果，使人口便自自然然的少起來。

(2) 在婚姻制度底下，男女要衣食同棲共處，女子是以生育為唯一責務，所以並不顧惜自己，拚命的生殖起來，到了自由戀愛的時候，女子漸知覺悟，曉得生育是卑鄙、沒趣，而且很痛苦的事情，於是不情願孕妊，而生殖率也自然減少起來了。

(3) 當實行自由戀愛的時候，一定在無政府共產的社會中，那時人人做工，然做工的時間，總是力求減少，而生產的數也一定不求多過消費，因此社會對我不負責的生育，使大家加多負擔的人一定很不滿意，而男女們也自己已不願生育，使社會因養育兒童的緣故，而增加他勞動時間。

(4) 這時子孫觀念打破了，男女們既在社會中共同生產，共同消費，自沒有那(a)衰老之時靠子孫生活；(b)死亡之後靠子孫祭禮；(c)子孫名利發達了，好光大門楣；這三種觀念。即因這個原故，所以男子除却滿足自己情慾以外，實沒有生子孫的必要。何況這時社會，是極端自由，不生育也說不上「不孝有三，無後為大」的話，自由戀愛是和無後主義很有必要的關係，這也是能使人類滅亡的一大理由了。

(5) 自由戀愛的社會裏，人人因有餘力從事於思想方面，故一一都富於理想，而喜歡過那

精神的生活。彷彿吳稚暉先生說過，無政府時候的人們，腦部都比現在大一倍，這雖過甚之言，然這時人們腦力的發達，却是真的事實。今據心理學說，用腦力過度，生殖力自然減少，可知這時腦力發達，又是促人類滅亡的一原因。

由上面的證明，可見自由戀愛實是人類滅亡的武器，如果真個實行，那末人類就要漸漸的減少下去，以至於無。因此所以我主張自由戀愛，一面却很譏笑那高談兒童公育的人，以為白費心了，何則自由戀愛不但在學理上可證明他有消滅人生的傾向，即在事實上，都可以證明：如法國近來男女間因求自由的緣故，而力避孕妊之苦，這就是好例了。總而言之，自由戀愛是不要生育的，而人生真路，也只有永遠向着消滅那方面走。那末我們為什麼還要生育呢？

宇宙革命成功後，那時有窮消失於無窮，——而我們所理想的真情本體，就完全實現了。但雖則實現，我還須奮最大的努力，自由突進，使這綿延創化的本體，不散漫了，不墜落了，我也從此達於絕對真、美、善之境，這就是永遠的解脫了。

最後要勤勉我們尙未到達的目的，因高唱『到虛空去』的歌兒，作本書的結果。

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，也白和虛空無二。

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！

三
三
三
三

三
三
三
三

中華民國廿四年四月三版

(全書一册) 定價一元三角

創造社叢書

★ 第二種 ★

——◀ 此書有著作權 ▶——

著 者 朱 謙 之

發 行 者 趙 南 公

出 版 者 泰 東 圖 書 局

總發行所 上海露香園街 春華里五號 大新書局

