

袁家驊 著

唯情哲學

上海泰東圖書局印行

1036
136
袁家驊 1928

上海图书馆藏书



A541 212 0024 7180B

唯情哲學目次

自序

序 (顧綬昌)

第一章 自我和宇宙

第二章 感情世界與直覺世界

第三章 精神生活與思想

第四章 行爲與真理

第五章 精神生活底自由

第六章 感情生活之性質與狀態

第七章 情人論

第八章 唯情主義的哲學



1572087

唯情哲學 目次

唯情哲學序

顧綬昌

形而上學與認識論的爭辨，差不多是全部哲學史的中心問題，自古代希臘哲學的虛擬式的玄想家和幾個中感覺癖的原始的認識論者以來，經過中世紀的傳襲，以迄於近世紀之終，接連突出了幾員染有神學臭味的敗落的形而上學家，戴上了上帝的面具，在那裏高唱什麼「靈魂的不死」和「宇宙的終始」的問題。於是一般健有力的認真的認識論者，乘此機會，建立了牠最高度的判斷的形式の本質，少不得把形而上學一口氣吞了下去。及十九世紀前半葉，因為科學狂熱的結果，認識論終於占了最後的勝利，此時大多數的哲學家，都認哲學的全領域，除認識論以外，更沒有什麼形而上學的一會事。於是形而上學的一息殘喘，不得不被壓迫於漸滅淨盡的一途。但是，經過這樣的歷史上剝奪的結果，當然很容易引起一個強有力的反動；

法國的 Bergson 異軍特起，終於在這個絕大的破壞以後，放了一點光明，這是我們不能不歸功於 Bergson 的。

在哲學史上，我們不難找到認認論和形而上學的歷史上的根據。我以為認識論的始祖，可以 Protagoras 和 Aristotle 兩人做代表。代表哲學在這個時候，早已樹下了認識論的基礎，當 Protagoras 建立他的 Relativism 的時候，他便提出了相對論的 二大原理，其一便是 Heraclitus 的宇宙變易問題，我們可以把他丟開，不必說了；其二便是認官感的覺知是得到智識的唯一來源，這是我們該討論的。Protagoras 是一個極端的感覺論者，他非但把感覺視為唯一探求智識的方法，並且把唯一的實體祇認為充滿於現在的一瞬間，所以他否認形上的探討，極力主張由感覺而發生的知覺，其自身便是得到智識的歷程。他這種極端的 Sensationalism 的論調，便是後世認識論者的方法上的唯一的根據。其後 Plato 繼承他的學說，復益之以新的意義，把知覺和

概念相提并論，以完成其實體的世界；到了 Aristotle 更把柏氏得之於感覺說的和概念連爲一串，覺得感覺之於概念是相互助長的，概念的本質，常在知覺的事實裏，這個覺知的事實便是概念的表白。所以就這一點看來，認識論歷的史上的基礎，已很足夠深入後世一般認識論者的脾胃，於是這個問題的消長，經過中世紀直到十六世紀之初以迄於十八世紀之末，竟成爲哲學全領域的中心問題。這其中尤以康德派爲最有勢力，故自康德而後以迄於今二百餘年中，認識論的波流所及，更是猖狂一世了。

我們爲經濟起見，且不去詳說十六世紀以後的認識論者，如 Galileo (1564-1641) Descartes (1596-1650) 輩，因爲他們雖說都是近代認識論的中興人物，但是他們僅僅說到些認識論的局部問題，並沒有把牠的全系統說出來。原來認識論的完成，正是近二百年的事，所以我們可以很直截地從康德說起，我們只要把康德和他以後的傳統精神講明白了，已很足夠顯現認識

論的歷史上的沿革。

說到康德 Immanuel Kant (1724-1804) 誰都知道他是認識論的完成

者，在哲學史上的確是獨步千古的人。但是，試問康德的認識論究竟爲什麼能統馭這二百年來的哲學世界呢？更進一步講，究竟他的認識論完成到如何地步？這就是說在本質上，他的認識論究竟有沒有什麼缺陷？這兩個問題的解答，除第一個問題，是康德以後的認識論者所各自引以爲榮外，二百年來，竟少有人能解答這第二個疑問。因爲康德以後的認識論者，不是彼此固守康德的學說，便是好稱康德的嫡派以炫人耳目，這便是二百年來認識論所以獨霸一世的緣由？所以也無怪一般盲目的後起之秀，都很認真地遵守着康氏的傳說，而對於「認識論的本質有無缺陷」的問題，當然是非所願問的了。其實，認識論的完成，全恃其整個的本質，在其自身還沒有十分鞏固之下，當然是沒有永久的價值的。因此，在我們沒有批評認識論之先，須得先

把以上的問題解決了，方纔能於認識論根本的弱點上，找到最後的一個結論——這就是認識論是否能剝奪形而上學的問題。這樣，我們就不難找到認識論的缺陷，乃在其自身的不穩固，只因認識論者，自康德以來，從沒有人能把認識論的對象，下一個很確切的定義。認識論的本質，在其至少限度以內，總不出以下二個問題：（1）我們的心力究竟怎樣會認識？（2）認識的對象是什麼？這就是說認識的功能究竟到什麼時候為止？這兩個問題中的第一個，是康德把一身精力來解決了的；若說第二個問題，非特康德自身所未嘗夢想到，便是盡全部認識學上的忠僕，都沒有澈底地把牠解決過。其中雖引起了 Lodge (1817-1881) 的一個比較關切的疑問，和傳襲新康德派的 Rickert (1863-) 的「認識的所對」的主張，可憐這般認識論的傳襲者，僅能說他是有這樣一個企圖，却始終沒有把牠根本地解決過。就在這一點上看來，我們已很可以明瞭認識論本質上的弱點了。不然，認識論者，果真都有

獨創的精神，不稍死守康德的傳說，有這樣二百餘年的經歷，想來決不會給這個「認識論所對」的問題難倒了罷？其實，這個問題的解答，非常簡單，只這一句話可以表明——「感覺世界便是認識的所對。」

復次，我們在康德的哲學上，還得加以簡單的解析工夫。康德認識論的全部精髓，全在其方法上的探討，但所謂認識的方法，也不過就吾人內心的性質上，去找求時空的先天的覺攝之形式的應合，以為覺攝的功能和綜合判斷的先天的所以成立，不起於時空的主觀性，乃基於時空上之本質與吾人內部的「能覺攝。」因此，由判斷的形式，以求範疇 *Category* 的種類，作為一切覺攝的絕對標準。這個範疇的種類，便是康德哲學的命脈，也就是一切覺攝的歸宿處，這便是康德認識論的本質。可憐康氏八十年的生涯，完完消磨在這沒有結果的探討上面，結果來，仍是所得有限，仍不能不剽取 *Aristotle*

的 *Perceptual facts apart from conceptions have no reality; conceptions*

apart from conceptions are mere abstractions 的餘唾，還在那裏說「什麼」有覺攝而無概念是盲目；有概念而無覺攝是空虛」的漂亮說話，但是 Aristotle 並沒有這樣地明白表示過，好在我們可以在他思想的全歷程上看出來的。這樣說來，我不知道康德的認識論究竟有什麼意義？這樣在全歐的哲學的空氣裏鬼混了二百多年的濫調和這一般爭先刼取康氏衣鉢的德意志學派的主倡者，更又有什麼意思呢？罷了！我們試再一觀康德哲學的虛妄所在，便更容易知道他所杜撰的許多範疇，也不過是襲取論理的形式而已。故彼所謂判斷的形式者，也不過是論理的形式；彼所謂範疇的種類者，也不過是個別的覺相。而康德猶且假爲之飾辭，以爲此不可磨滅之範疇，真得之先天永存之界，彼 Locke (1632-1704) 的狹義的二重認識的方法和 Hume (1711-1776) 的固執因果的律令，都是偏於一隅而不能見其全的！因此，牽強附會，硬把時空的先天覺攝的特性，作爲範疇的先天存在的根性上的唯一理由；

以爲物不能離時空而在，卽物不能外先天的覺攝之形式而有；故判斷而出之範疇，爲能有客觀性的效力。其實先天的覺攝之形式，非時空之本質，故無覺攝性，不能以先天的覺攝的形式目之。換句話說，時空的本質非覺攝之所，故覺攝的形式，乃在輔設於時空底下的物質，決非時空之自身，則所謂範疇的先天根性說，當然沒有存立的理由。這樣，我們在認識論的本質的缺陷上，更是深添了一層。歸納起來，認識論者既不能解答「認識之所對」復以論理的形式，代判斷的範疇，時空的本質沒有弄清楚，便在那裏妄談什麼先天的覺攝的形式。我不知道認識論是什麼一會事？我也只能把以上「爲什麼認識論能統馭這二百年的哲學世界」的一個疑問，歸根到這般沒意思的盲目羣衆們的共同趨向到這一方面來。若問到第二個「認識論本質上有無缺陷」的問題，那我也只能把以上的一些說話來自己滿足了我的解答了。現爲方便起見，再解決到「認識論是否能剝奪形而上學的問題。」

形而上學的史略，恕我在此不能詳說，祇能把牠和認識論有關係的地方略講一些。因為我們要解決以上一個疑問，那我們就不能不約略明白些形而上學史的大概情形，就很容易知道爲什麼形而上學和認識論在哲學史上要形成兩不相容的局面了。我覺得形而上學所以會招認識論的忌，却並沒有別的成因，只這一般形而上學家都是變相的神學家，所以橫說豎說，不外是「上帝的有無」「靈魂的不滅」等幾個問題，也無怪一般較有頭腦的認識論家，要擯斥爲虛妄而加以絕端的打擊了。試看形而上學自希臘先哲的虛擬式的玄想以來，直到十七世紀的 *Descartes* 都是些帶有神學臭味的形而上學家，笛氏以懷疑派的始祖見稱，但他什麼都能懷疑，偏偏懷疑不了上帝，因此有「我的思想既是存在，故上帝亦存在」和「上帝的本質是誠實」的許多說話。這種神的觀念的先入之見，竟深入人心而牢不可拔。故笛氏而後，經 *Leibnitz* 而到 *Wolff* (1679-1754) 可以說是變本加厲趨

於極端的神學家。於是將錯就錯，以為形而上學不出四大問題：（1）上帝的存在，（2）靈魂的不死，（3）宇宙的始終，（4）人類的究竟等便是。鬼氣沉沉的華爾夫以為這四大問題正是形而上學的精髓，我們可以不藉經驗來證明他。故有「上帝的存在是存在於我們觀念中，上帝亦有觀念，這觀念是盡美盡善的；」「靈魂有能影響於本身之力，所以我們可以證明靈魂有本質，故靈魂存在。」的種種說素。試問這種虛擬式的玄想，那得不招認識論家的踐踏？故自華爾夫的神學化的形而上學一出，同時就引起康德的盡力非難，終於各趨極端互相擯斥而後已。假使我們再在華爾夫和康德兩人的歷史關係上一看，那更容易知道康德的所以要極力排斥形而上學了。當華爾夫的學說在1740年盛行於德國的時候，康德正是十六歲的一個大學學生，多少總受有華氏學說的影響，直到1760年以後，康德在哲學上始不與華氏兩立；終以有概念而無覺攝是虛妄的緣故，不得不竭力擯斥形而上

學；泊乎今日，二三子之徒，承康德之後，竟想把形而上學一網打盡了纔甘心。這樣看來，我們就立刻知道認識論的所以要擯斥形而上學的，確是這幾個戴有上帝的面具在那裏高唱「靈魂的不死」——「上帝的有無」……的敗落的形而上學家造成功的！所以也怪不得一般較有頭腦的認識論者自不得不加以熱力的擯斥了。若是我們果真想在形而上學的根本方法上創一條的生機的，也先該蕩盡這般不澈底的形而上學家！

形而上學的根本不穩固，便是認識論家所以要打擊形而上學的緣故。同樣可憐的形而上學，自古代希臘哲家以來，竟沒一個人能很認真地在形而上學的方法上立論的！也竟少有人能不為神學的色彩所束縛的！要曉得形而上學和認識論的爭辯，早在古代哲學上形成了這種局勢；不過到了康德分外是顯明罷了。澈底講來，形而上學，果真在其本質上立論，不稍染有神學的色彩，那就不是這般認識論家所能下以毒手的了！也就決不會在哲學

史上引起這樣一個大戰爭的！因為純正的形而上學和認識論完全是兩件事，決不能互相攔斥，以激起這樣無謂的戰爭的！

到此，我們不得不問到什麼是整個的形而上學了。我以為整個的形而上學，是在其純真的方法之下誕生的。所以形而上學的問題，決不是什麼「上帝的有無」「靈魂的不死」……的幾個單調的問題。要曉得形而上學，並不是神學，不應該把神學的問題，當作形而上學的問題。所以我說形而上學不根本剷除從來的神學色彩是決不會完成的！這麼一來，我們就很可能可以解決以上一個疑問，知道認識論的打擊於形而上學的——並不是形而上學的自身，不過是附屬於形而上學的神學罷了。純正的形而上學決不是淺薄的認識論家所能非難的。只可惜形而上學自有生以來，都被一般戴有假面具的神學家誤解了，反而惹起了一般狂熱的認識論家認真地把牠當作真的形而上學看待，在那裏胡鬧了好幾百年，也實在是可笑。

現代的 Bergson 便是異軍特起的一個空前的形而上學家，到他手裏，方纔吐棄從來的神學臭味，認真地在形而上學的方法上打量，結果來，就產生了他的「直覺法」，把二百年來被毀滅的形而上學，從黑暗的深處透了一點光亮，這是 Bergson 不可磨滅的功能。但是，Bergson 的「直覺法」究竟完成到如何地步？那是我們為精進起見所急於要知道的。當 Bergson 提出「直覺」Intuition 為形而上學的方法的時候，就是形而上學生死存亡的關鍵；「直覺」的本質倘猶有缺陷，那便是形而上學根本破產的末日；這一點，正是我們該努力的地方。這樣，我們的全力，須得在形而上學的方法論上，下深切的研究纔行。但是我們探討後的結果，知道 Bergson 的直覺的確是形而上學的方法論，不過他的直覺，還不免有以下幾點最重要的缺陷：

(1) Bergson 認直覺是「理智的同情」Intellectual Sympathy 而不知直覺是直覺，理智是理智，無所謂「理智的同情。」

(2) Bergson 唯恐他的直覺方法論沒有科學上的根據，於是在感覺的能性下，說什麼具體的廣袤性，竟想藉感覺的時間性，以證實直覺的存在，這是他最大的錯誤。(參考拙著感覺與認識論)

(3) Bergson 的解釋直覺，總不免帶有些子神祕的色彩，這是我們在他的著作內可以看得出來的。

直覺方法論的努力，我以為至少須免除以上三大缺點；那超越感覺的直覺功能纔會永在真時上縣縣不息的創造呢！

總結起來，以上說了許多空話，用意確只在證明「唯情哲學」的形而上學的成份。我覺得要講明「唯情哲學」的根本函義，決非不明瞭認識論和形而上學的歷史上的變遷的所能了解的。但既經講明之後，那便很容易知道「唯情哲學」的價值。實在有不可磨滅的他方。因此，我覺得家驊兄的

「唯情哲學」在這樣沉迷的哲學空氣裏，尤其是目下中國的混沌狀態中，實在是一部應運而生的作品。我們只要看到他能夠根本撇除從來神學的形式而上學的惡臭和較為透闢的 Bergson 的神祕的色彩；而一方面對於直覺方法之本質上的努力和批評從來理性派，意志派的虛妄的地方，這都是「唯情哲學」真精神的所在。我們只須介紹了這幾點，已足夠顯示牠在形而上學上的地位了。

一九二三，十一，二五，毀稿改作。

唯
情
哲
學

自序

萬彙底生動變易，人生底進息遷移，我們把彼看作是深義隱藏，有生靈妙運的時候，是我們已經把彼一一動化了。動化完成以後，我們仰觀俯察，進修息遊，便覺隨處貫盈着一種難以言表的精神或情趣；我們的感官同時會發生出一種融諧的感性來。這種感性使我們覺着我和外界的存在，是唯一不可區分的——混混冥冥地唯一。從此，所謂本體，所謂真情，決不是紙上的字眼，而竟活潑潑地流露在生活內，勇躍躍地實現在宇宙間了。我們往常目爲不可思議的「神祕」，到此才認得是赤裸裸地絲毫沒有虛飾，是再顯明也沒有的。反之，我們把清明的眼光掩塞了，森羅的萬彙和零落的人生似乎都是空虛的機械的，一些意義也沒有，一些價值也沒有，祇是偶然這樣的出現了，偶然這樣的存在了；於是我們對於彼施行無限的分劃和盡量的摧殘，

結果呢，萬彙和人生都變得來死氣沉沉了。啊，這不是萬彙和人生底自身底性質有什麼更改，只緣我們把彼靜化了。靜化是一切消極所由發生的淵源，是絕滅的種子；換言之，是墮落的引線。但是，動化與靜化底發軔的時候，起點地固是一樣，方向底差異也是渺乎其小的。後來進行愈久，道路才愈加分歧了。不過就動和靜底單純的性質講是如此，實際上却複雜得多多。

動靜底意義在應用上本來很難區分，上面所論只就純正方面略略解釋罷了。須知這兩個字淺淺看去只是個空洞的概念，倘細細思索一番，便覺得是非常緊要。我在此不願多說，但要申明的，就是：我們探討真理的態度或方法，和我們所把捉得的真理底性質或本體，往往於此而判劃鴻溝；所以動靜問題對於真理問題的重大，有如生死底關頭一般。依我底意思，我們要把捉真理，不是在寂靜中所可見出些須端倪的，我們要不絕活動，從混然的活動中去親切體認。真理不是存於活動之外，也不是死一般的畏嚴；真理是貫

盈於活動之中，而透露於活動之表；活動之於真理猶似生命之需食料，當我們努力活動時，我們便做了真理的主人，我們便是真理的代表，直截說我和真理是一個靈魂化生出來的，所以是一貫而非二致。並且真理自身底性質元來是活動的，活動的意義與價值就是真理所存在的地方。所以真理不是活動的試金石（Touchstone）活動乃是真理的試金石。離開活動便無真理，因為真理的把柄已經失去，還有什麼憑藉呢？但活動是什麼？活動底意義是：刻刻常新的努力，瞬息不同的變化。這麼說來，活動就是創造了。創造是生生之道，就是努力的收獲和變化的徵象。啊，生命是動的一元，永恆無息的創造是不朽的真理。

由上可以看出本書所採用的方法和所遵守的態度。不過，真理底性質，就最單純的一點上講固是相同，但我們却可以從各面去發展推闡。所以本書雖純取形而上學的態度與方法，然決不輕棄科學上的種種。所不同的各

有各的範圍，並非互相牴牾，也不能互相代替的。我們能用一種明正公溥的態度來評衡一切時，我們便會悟得真理的淵博，不致曲守於一隅了。

本書在形式上雖分爲八章，但實際上却互相關聯而打成一片的。首二章闡發一種唯情的宇宙觀和人生觀，把全書最重要的兩個理論——「感情」和「直覺」申論了一番，必要時也稍稍借助於心理學。因爲感情的活動——直覺的活動，其根本的表示就是思想，所以第三章接着提出思想的問題，思想就是精神生活的本體。思想與行爲是一體的兩方面，而行爲的意義就是創造新的真理，行爲的樣式就是絕對自由；這些都在第三第四第五章內敘述。在第二章內論感情時，涉及感覺的問題；在第五章內論真理時，也涉及知識的問題，本擬把歷來認識論上的各問題詳細論述，後因反不易醒目，所以結果不得不改變方法，祇把真理自身底問題略略說明吧了。第六章是把前三章綜合的泛論了一下。第七章提出唯情主義的最後理想——情人

哲學，情人便是最高人格的標準，也是本書的歸宿處。末章可算是全書的總結，同時便略略說明唯情哲學的純正理論。

本書開始進行的時候，是在一九二一年的初秋，到一九二二年的暑天全稿完成。當時我得着我的朋友顧綬昌的很大幫助，使我萬分感激。以後也得了幾位朋友的指示，改正了幾點錯誤，這是我私心欣幸的。我現在貿然公之於世，我是迫切的渴望着我那理想中的嚴師益友呀！

一九二三，十一月二十五，清晨。

唯情哲學

惟情哲學

第一章 自我和宇宙

(一)

我的存在，是生命全體之意義和價值的問題。倘人生而不知解我的存在，就不啻在夢幻中徬徨，失却憑依，一無把握。而在這生活長途當中，究從那兒出發？走在什麼一條路上？跑向那兒去？……等人生必需解決的問題，都飄浮無着；生命實體，也沉沒不得了！啊！人生連「我」也不了解，不認識，這種人生，還算得完全存在麼？然而這個「我」，到底是什麼？

要了解自我生命的存在，必先努力脫去「假我」的束縛和蒙蔽，然後再探「真我」之領域。

我的存在，是單一的，並非假我和真我，兩相對立，儼若二元。所以假我把

真我束縛着，蒙蔽着，是人生之墮落，人生之不幸。然生命的存在，決不會斷而不續。故真我雖一時沒而不彰，被假我所侵佔，然而假我的位置，畢竟是真我全領域上的一部分！假我佔有的生活，是昏迷的，營營於虛偽的事情，而不自覺其非。苟一旦與以醒覺的機會，則假我終必消失，仍讓真我向上發展，永持他的正義生活。所以假我是真我生活中的或有現象，祇在一部分的時間中，佔有空間的地位。時間變遷了，即真我再現，假我自不能殘存。

但是這個「假我」究竟是什麼？假我從那兒來的？容且一一分說：

當真我長途生活中，不住地變遷流動，在真的時間上湧進，本可自自然然向着前程伸去，但有時因為生活變動，略呈逆轉的情形，便慢慢地使原有生活，向空間開拓，走到反逆岔路上去，弄出種種不自然的現象來。假我呢，就發生在這個當兒。放假我是真我的弛緩，生活的墮落，也就是真時的遲滯或逆轉。本來真我生活，是真時的進行，超然自存，有實體可尋。可是真我的生活，

只是流動，毫沒固定，所以當他流動遲緩的時候，稍帶些不順，不自然的傾勢，就生出一種雜亂無序的差別相來，這個差別相，就是假我。

假我是差別的，不自然的現象，並沒有獨立的性質存在。然則假我究竟是甚麼？我可以說：假我是虛偽底結合，罪惡的原形。像那些『醉生夢死』及『飽食終日，無所用心』的人們，肉體上，物質上，算是完備人的組織了，但是試問這種人生有什麼意義和價值呢？恐怕被虛偽的魔，罪惡的魔，纏住了，雖可憐到萬分，還不自知。考這樣的人，就是忘掉本來面目——真我，一而把假我的蓋，緊緊封蓋在生命體上的。換句話說：假他的生活，是抹却自我生命的。沒有自我生命的生活，是假我的生活。這種生活，沒有正義，只是些幻有的動作。或安逸一世，或勞碌終身，究其極，都只是一場幻景！看吧！營營於幻景生活的人們，除了在世間累積了許多虛偽和罪惡的灰堆，沒有別的能事了。然我相信，幻有會消失，所以假我會死亡，難道寄生在幻有的假我身上的虛

僞和美惡，能不隨之俱盡麼？

生生死死，不能常住的假我，是很微小的，有形象有限制的，具體些說假我就是一物質的「我」，現象的「我」。——這個物質的現象的「我」，是生命流滾時墮落下來的固定狀態。若碰到生命潮流急進的時候，便被沖散而毀滅了！因此，我們決定人生的態度，對於假我，要給他個澈底的懷疑和破壞。等到懷疑而破壞到無可再懷疑再破壞的地方，假我化成灰了，真我便光明實現。須知懷疑和破壞的方法，正是使生命潮流急進的祕鑰。

懷疑假我，破壞假我，是生活向上的努力。但是，假我是被懷疑者和被破壞者，那個懷疑者和破壞者又是誰呢？難道是在我之外，另有離我而立的第二個我麼？否！否！原來我只有一個。在未懷疑未破壞以前的我，是假我，不自覺的我。由假我而自覺，由自覺而體認真我，這番自覺的工夫，便是懷疑，便是破壞。自覺是自己去覺悟，所以懷疑是自己去懷疑，破壞也是自己去破壞。這種

自我的努力，始終貫徹以獨立的精神，絲毫不借助些外的力量。所以憑着一念真誠，去懷疑假我，破壞假我，便直下見性，假我會立刻被懷疑被破壞了！從可知道：懷疑而破壞假我的時候，就是體認得真我的時候，其間並沒有顯著的分界可尋。若說假我已懷疑完了，破壞盡了，就是真我已經體認得了；若已體認得真我，則假我已被懷疑被破壞完了。簡單說：從假我到真我，是直接爽快的自覺工夫，是一線往前的生命努力。

根據這層意思，得到兩個要點：（1）假我之消失，同時就是真我的獲得。倘假我存在一息，則真我一息不可得；而要得真我，則假我不容暫留，以永殘生。（2）懷疑假我，破壞假我，和體認真我，根本只是一個工夫，內的自覺工夫。因為我是單一的，所以我的進行，也是一線的。我們沒有求真的熱誠便罷，要是不然，那就得抱定宗旨，去身體力行，無顧忌，無思前慮後，無需一切外來的幫助，坦坦蕩蕩地做去。

所以我的進行，是獨往突前，任何物不能束縛他，他也不受任何物的幫助。這不是關守在主觀狹隘範圍內，營部分的事業，實是超越於主客範圍上，爲至精確的活動。有些人呢，不明瞭這層意思，以爲世間事理紛然，要得真我，必須求之於外，訴之於客觀，這算是不可少的方法。其實錯了！真我不是外的客觀的贈品，好像一件禮物似的！真我麼，就是本來的我，本來的我是自存的，反省便是。那些外來的幫助，和向外去找幫助，都是不可能的；不但無補於萬一，並且在我求真的路上，反橫了一個很大的障礙物。須知生活向外，則假我增長，真我愈沈淪不可得。何則？假我的來源，是因真我向着空間，有廣袤之性，才逆轉墮落而成。推其所以向空間逆轉的緣故，即因爲生活有向外的傾勢。今欲懷疑假我，破壞假我，只要斷絕他向外向空間的逆轉傾勢，便自然入乎真我的領域了。不然，一味向外（空間）亂搜，似乎亂草莽中，有許多珍珠寶玉藏隱着在呢，緊張了兩隻眼睛，向草莽中找尋得出神，末了，珍珠寶玉沒有

找到，反把四肢五體，刺得膚破血流，甚致投身其中，全生命損喪掉，也未可知。所以生活愈向外，則逆轉墮落之勢，更加擴大，反使假我利用這種大好機會，根深蒂固起來。那是何等的危險啊！

所謂自己去親切體認，就是反觀自省的方法。這稱方法，為懷疑而破壞假我的武器，也正是獲得真我的唯一門徑。吾人生活之際，倘缺少這番反觀內省的工夫，（即內的工夫）無論如何，決不會經驗到自我生命——真我生活的全領域。所以依據這種窮源竟委，深入探求的方法，所獲得的真我之偉大意義，方不是杜撰的，而是真實自存的。

真我的實在，是靠內的經驗，心的活動，獲得來的。所謂心啦，內在啦，不是空洞的名，乃是情神的實體。生活不拿內心作基礎，則生活現象，無從發生。故是真我生活，要從內心下手，本着心的發動，向內不住地追求，最後得到最純真的一點，便是「情」。再從情一線引伸，至於無窮，以創造真我的生命。所以

真我是內在含有的意義。

真我生活，是內在含有，這種內在含有，爲最高不可分析的精神元素——情。而在另一方面，情是永遠自存，不受一切的牽制和束縛，只赤條條在本體界飛舞，一切不能外他而生，離他而存，他却超然獨立，爲一種絕對的境界。主觀和客觀，時間和空間，都流水似地從他瀉出，他却超越在主客和時空之上。所以真我又是絕對超越的意義。

前面說過：真我決不在狹隘微小的範圍內，營營於狹隘微小的工作。我的實體，是無限的，永遠的；在內在含有的意義上，他是至小無內；在絕對超越的意義上，又是至大無外。故真我無人我的區分，無相對的關係，無一切的差別。換句話說：真我是大我，就是無我。

本來真我的「真」字，就有「真實」和「自然」兩層意思。因真我沒些子虛僞，無絲毫增損，所以再真實也沒有。而這個真實的自身，就是真我，就

是本來的我，用不着人工的杜撰；模型的鑄冶，故是自然的。其實，真實即自然，二者的意義，是一樣的，並沒有分別，同為真我一體所完備的至德。

上文所說，偏於真我之靜的意義。但真我是絕對的靜，也是絕對的動。因為真我就是真情的人生，而情有靜有『動』，所以真我也兼具靜和動。現在且把真我之動的意義，略略說些：（1）真我是創造進化的。——真我的活動，就是向真實努力的行為。因有這種行為，而湧起進化的潮流。分開來看，他一面破壞過去和現在所積累着的虛偽和罪惡；一面便創造未來的新生命，開闢新的未來；所以真我是創造進化的。（2）真我的活動，和真間相密合。——真我的活動，是一線的綿延，永遠創造進化，向前途引伸，流成真的時間之跡，也就是密合於真的時間了。這兩層意思，和柏格森（Bergson）所說的自我之單一性，和意識之繼續，很有些相同。但他太看重記憶，所以說：『我們所有的種種意識，實記憶之堆積。』而把真我之自然性和變動性，反看輕了！我麼，主張真

我活動是自然的變動，故把我的意義，着得更加偉大，其基礎也加倍堅實。這是我所給他的新意義，而和柏格森不同的。

啊！盲目的人們呀！你把真我用假我蒙蔽着了！你認明了麼？

(二)

自我的問題，已經解決如此。現在接着提出的，就是我和宇宙的問題。宇宙從那裏來的？宇宙的發生，源是何起？我的答案是：宇宙因真我的活動流滾，縣延創化，而後實現。須知真我，就是真情的我，本體的我；而我的動，是流滾不息，縣延創化，考其動的源頭和底子，就是我的真情，我的本體。宇宙呢，即當真我——情——本體，活動進化時，所發生出來的一種現象。所以宇宙是真我——情——本體進化途中的現象。

宇宙生命，即「宇宙自我」的意義。這宇宙自我，並非和我對立並峙，兩相分離，其實只是一個。所以真我就是宇宙自我。宇宙的外表，是動的結果，而

潛伏着在動的，就是宇宙自我，就是真我。宇宙自我——真我，爲宇宙活動的，根本，而他自己的存在，却超然獨立，非動非靜，亦動亦靜。宇宙至多是動的一部分現象，所以宇宙有窮有限，真我則無始無終。

當吾人生活努力之際，自行向上發展，往前進行，擺脫一切的牽制和束縛，爲異常勇猛偉大的活動時，早已脫去世間的範圍，走到宇宙生命之全領域內了。及個體生活走入宇宙生命全領域時，假我固然消失烏有，而真我却自然實現。因宇宙生命全體，即是宇宙自我——真我，所以真我在宇宙生命全領域上的實現，固沒有我的假相，而本來的我，却全部顯露，正是我自體的實現。因此我們雖懷疑假我，破壞假我，但決不犧牲真我。因爲真我雖不是假我，却是我的本身。換句話說：真我就是宇宙生命的全領域。生活走入宇宙生命的全領域，就是真我恢復他本來的生活。太戈爾 Tagore 說：『我們的靈魂，只有由於否認他自身，才能夠使他自身真確地實現。』又說：『由放棄而獲得，

切不可貪心。』(To gain by giving away, and not to be greedy.)這話在懷疑而破壞假我的一方面看去，即「否認」和「放棄」的意思，再對也沒有。但從真我自存的一面看去，却把我的本身看錯，似乎真我也可犧牲了。我雖極端否認假我的存在，然確認真我是永遠的，沒有生，沒有死，就是否認，放棄，也斷然不能。所以真我生活，原是宇宙生命的活動，並非或種的要求或欲望，好像和自身相分離了似的。太戈爾老先生不然，他不但否認假我，連真我都忘掉。按他所說：否認他自身，才能夠使他自身實現，似被否認的「他自身」就是假我，而被實現的「他自身」却是真我。但假我是真我全體中之一部分，一瞬息的現象，並不是和真我對立而二元。照太戈爾的說法，被否認的也是本來的我，而希求實現的又是第二個我了。換句話說：假我和真我，兀然對立，二者似有同等的意義。似此看不到自我生命——真我，而想在我的本身（即真我）以外，去找自我的實現，那真徒勞懸想，適成幻影罷了！我麼，很堅決的

相信真我就是宇宙生命，要得偉大超越之生活實現，只須在我的本身去探求，其所得便是宇宙生命全領域的活動，根本上真我和宇宙自我是唯一不分，他的好處，在能看到生活之實體。太戈爾呢，忘掉真我的意義和價值，怪不得他看不到真我生活，就是宇宙生命的活動，而結果必取自然與人生的調和說了。

由上面的意思，可得一答案就是：真我即宇宙自我的生命實體。明白些說，真我只是一無形踪，溶化於本體——特的當中，所以宇宙因真我的活動流滾，縣延創化，而後實現的一層道理，也不難體悟了！

但要注意，真我是宇宙的實在，並不是說現實的宇宙，就是真我。因為宇宙的發生存在，離不了真我，而真我自體，却獨立自存，不因宇宙的生死消長變遷，也隨之生死消長變遷。而宇宙的生消長變遷，却因我的主動或原力，才生死消長變遷。再明白些說：宇宙是真我的外部現象，猶之宇宙是本體——

情——宇宙自我的生命流動出來的現象。所以宇宙的生死消長變遷，祇可說是我的外表在那兒生死消長變遷，而真我的自體，却常住不往，獨立不改，決不因外的關係，而失却全體的意義。像這樣的，我就是超宇宙我。(Super-Universal Ego)

現實的宇宙，是真我（宇宙自我）活動流滾，縣延創化時生出來一種現象。倘真我仍不住的活動流滾，縣延創化，也自然會使現實的宇宙，溶化在我的全體。可見宇宙在真我全體上看去，好像偉大浩蕩的江河中，表面上浮起的一片沙灘。這些沙灘，沒有江河的水，固然起不來，必定因為江河水流泛湧，方能出現。但規這江河中突起的沙灘，雖有很大的面積和位置，然當潮水加倍向前急流時，那高起的沙灘，終歸沖散。我們看這表面上的沙灘，決不能當作江河自體，所以我們肯定沙灘是江河的沖積，而否認沙灘即江河自身的說法。換句話說：江河即全體，而沙灘是全體中的現象，並非江河除却沙灘，

連自身也不存在了。閒話休說，却入正題，所謂真我好像一道無窮無盡的江河；水流便是真情生命；現實的宇宙，祇算得江河表面上浮起的沙灘，算不得江河全體。故現實的宇宙，並不就是真我。沒有江河之水，也沒有沙灘，沒有真我，也沒有宇宙。也可以說：只有江河，而沒有沙灘，只有我，而沒有宇宙。因宇宙祇是我的表現，而非我的本相。

從來一般哲學家，往往把我擺佈在宇宙當中，說宇宙怎樣偉大，怎樣神聖，我則微乎其微，像空中微塵一般。這是爲肉眼所限制，只看見現實物質的假我，便拉來當作我的本身；而我的實體，做夢也沒有想到。只可憐他們，作繭自縛，遂把我認錯了。還有些人，以爲宇宙就是我，我就是宇宙，比較是進步得多了，然這也是不對的。因爲他把表面看作實際，實際等於表面了。固然表面是實際的外象，宇宙脫離了我便不能存在。但自存的實際，難道也要因表面而存在麼？真我難道也附着在宇宙表面上麼？那種說法，雖則狠有理由，可惜

把內在含有而絕對超越的真我實在，總認不清楚啊！我麼，認宇宙是真我本體中的表象，真我本超越於宇宙之上，而貫注於宇宙之中，宇宙不過在真我全體進化長途中流滾着罷了！所以宇宙雖生生死死，而真我還是永遠存在。所以說：真我雖不能和現實的宇宙分開，但真我並不是現實的宇宙。因宇宙只是真我的表象。

(三)

真我生命，就是宇宙生命；爲一內在的超越的不可分的實體。可惜有許多人，見不到此，遂把我安排在宇宙範圍中，說宇宙是籠罩我的東西，無論如何，我總是宇宙內很微小的一部分，這些盲了「生命眼」者的口吻，連宇宙二字的意義都沒懂得，真可憐極了！宇宙麼是真我活動時的或種結果，是真我一部分的現象。反過來說：宇宙是真我進化道中的假象，那裏算得我的真相？這種說法，是有很大的理由和根據的，不妨分開來說：

第一：「純一」就是「整體」(Whole) 真我自存的個性，是純潔無疵，沒些子欠缺的。這個個性，就是自我的生命，最單純的精神元素，就是「情」。他沒有先天後天的分割，這裏那裏的區別，而生出特異的反其本來的狀態來，只無時無地不存在，無時無地不適合。因他是精神之最純的，故其流動，也沒有不是德之至善的。情，何嘗變？何嘗不變？不變其不變，元來混然不可分，冥然不可聞，從沒有減少了些，也從沒有增加了些，却永遠如此。所以真我純一的個性——情，是完全的。純一的意義，和王陽明說的「惟精」「惟一」，有些相通。他說：「……非惟精之外，復有唯一也。」不錯！惟一就是個性，惟精就是情，惟一的個性，和惟精的情，本是一件東西，倘硬要分開來說：以爲這是個性，那是情，這是惟一，那是惟精；個性不是情，惟一不是惟精，那真是錯極了！惟一就是惟精，個性就是真情，斷乎不能劃然分割。因此，我叫他做純一，純一即自體存在的個性——情，再完全也沒有。所以純一就是完全。真我是純一，所以

是完全的。

這個完全無缺的「純一」就是「整體」。怎麼說呢？因為整體的意義，就是涵蓋一切的生命體。但一切個體的生命，只是一種純朴的情，並沒有「彼此，「爾我」……的差別，所以涵蓋一切個體的生命體——整體，不是數量的集合，乃是根本的混同。須知數量的集合，是空間性的，差別性的，有分析可能性的，和本來的精神生命，迥然不同。反證把整體看作數量的集合，也永遠得不到生命實體了。一切個體的生命，根本上自是混同，這個純一的混同，便是整體。我是純一的，所以我即「整體」。

第二：「無」就是「無限」(Infinite) 情之體，元是無有形象，永遠存在的無，也就是普遍實現的無限。

無就是無限，這層道理，本來很簡易很明白的。可是被許多學者，錯看無是一個死的觀念，如希臘一元論的哲學家 Parmeides，以「有」為萬物之

本源，而否認無。和近代哲學家柏格森(Bergson)嘗在他所著創化論(Creative Evolution)中，否認無之觀念。這都是他們看不到無的真意義，故祇否認得「觀念之無」之意義，而「無限的無」之意義，猶依然無礙。他們都說無是不能存在的，其實，他們說的無，都是觀念的，觀念的無，祇着眼在一個空空洞洞的名相上，自無意義可言。但從實在上論無，那沒，這個無，就是無限了。不然，你到萬有中去找無限，從沒有不教你失望的。因為有的性質是：(1)幻有——幻有是現象的，虛偽的，反自然的，不真實的，而有的都是幻有。(2)佔有——佔有是空間性的，數量的，反乎個性的，而有的都是佔有。知道有的根本性質，是幻有的占有的，那沒，有就是假我的內容，和真我自存的個性(情——無)水火不相容了。太戈兒說：『無限不能獲得。』對呀！可以獲得的，都是有，而無限的無，却怎生獲得呢？復次，無就是無限，所以有就是有限，有限的有中，要覓得無的無限，不啻坐井窺天，窺見的仍不是天呀！但到底無是什麼？無限是什麼？簡

單一句話，就是真情的本體，生命的實在；因其名狀不得，超出相對言表之外，遂叫他做無。若論實際，這個「無」才是真實自存的「有」；換言之，無即真有。真我呢，因其個性——情——生命，是無，所以真我即是無限，無限我就是無我。

第三：「情」就是「絕對」(Absolute) 情是完全的無限的，所以也是絕對的意義。因絕對和完全啦，無限啦，本是一致相通的。柏格森在他的形而上學序論(Introduction to Metaphysics)首章裏，(係述兩種不同的認識法)也闡明過這層意思。他以爲絕對就是一物之本質全體，決沒有不完全的，而無限即指表示定義的適當字眼。祇是我和柏格森有根本不同的兩點：其一，柏格森說的無限，和我所說的意義，劃然不一樣。一是象徵的意義，爲表出物之本質的文字——符號，可不絕的增加，以至無限；一是實在的意義，是普遍實現的本體，而非可獲得可看見的，所以和有形的象徵的無限，意義完全不同。其二，我說的絕對，就是情，因情是絕對，又是純一而無的，所以是完全的，無限

的。柏格森雖也用採入物的內部實在的方法，可是這種內部實在，究係何種性質，可惜還沒有明白指出。我則直揭真相，看到內部實在，（即個性之義）就是真情。這種真情，是絕對的，純一的，無限的，混然不分，廓然大公，就是本體。

再，我說的無限，和柏格森所說的「靜止的無限」固絕不相同，但和他所說「活動的無限」到有些相通。不過我說的無限，是兼有動靜二義，故和柏格森不全同。而柏格森以靜止的無限反和「完全」絕對相通，尤爲我所不取。因他所詮靜止的無限，是有而非無，是幻而非真，決不和「完全」絕對的意義一樣。反證他所說的無限，仍係有限，而不是真正的無限。真正的無限，就是整體的，我絕對的情，而非「有的有限」。在此我又想到主觀主義的缺點：主觀主義，何嘗不說「絕對我」，可惜他忘了絕對我，就是真情的我。因情就是絕對，既真我是情，所以真情的我，才算得絕對我。

總而言之，苟探入本體真境，則真情的我，老老實實返其本來的生命領

域了。真我是純一，就是全體，是無，就是無限，這正是我不墮入現實的宇宙當中，而和真情本體根本混同的緣故。在有些人，祇肯定我是本體之一部分（唯心派的哲學，）即在不可分的本體界中，劃出一部分來，指為我的部分，遂把「本體」和「真我」的意義，弄得謬誤百出，真何苦來呢？

若照我是本體的一部分的說法，則本體是由無數個體小（我，）集合起來的總量。換句話說：本體是無數個體的湊合，每個個體佔本體全部分的一部。這得皮相的論調，把物質的死形，來推斷精神生命的本體，拿形下的方式，來範圍形上的超越，結果遂把假我認作真我，把現象認作本體。算了罷！本體的真相，是本質的混同，絕非數量的集合，部分的湊成！不然，在無差別中妄生差別，在不可分割中硬去分割，遂說：我是本體的一部分，又何苦來呢？明明本體不是部分的，偏說我是本體的一部分，好像河流上面的橋樑，本不能阻隔河水的流，但因人們的眼睛太近視了，在沒有看到河流不斷地流瀉之前，

臆度橋樑已把流水阻隔停止了！其實，真的阻隔停止了沒有？沒有呀！橋樑懸空在上，怎能阻隔到他本身的流呢？看吧！那些誤執我是本體一部分的先生們，和說流水被空架着的橋樑阻隔了的近視眼，有什麼二樣呢？明白些說：本體就是真我，因為本體是情，真我也是情，既然都是一樣的情，那還有什麼本體和真我的區別呢？

人們呀！你只要體認得你自己一點真情，你就得到宇宙的本體了！元來「真我」啦，「情」啦，「本體」啦，是異名同實，是混一普遍的精神生命，既沒有虛妄的差別，又怎用得人工去分割？須知有差別可分割的東西，也算不得混一普遍的精神生命了。所以小莫能破的個體真我，就是大莫能外的宇宙本體，而從其間墮落渙散出的現實，祇算是或種的現象罷了。

（四）

現實的宇宙和人生，都是從真情生命流出，這個真情生命，即是萬有唯

一的本源。所謂真我的生活，就是真情生命活動的意義；即先解脫了假我的束縛，體認得內在純一的個性，一線絲延，實現無限的整體。可見真我本體的生活，並非求之於懸想渺茫的空間可得，只真情——自我生命——的活動便是。知道真我本體的生活，是真情生命的活動，所以無限的總體，即純一的個性，完全打成一片，混然無可分析。而那些人生和宇宙的假相，早已消失了。故我的實現，即是本體的實現。

其次，真我是和天地萬物合一的，因為天地萬物，各有各的真我，譬方人類各個體有他的真我，草木鳥獸也有他的真我，土石磚礫，也有他的真我。人類各個體的真我，就是草木鳥禽的真我，也就是土石磚礫的真我。分之好像有無窮的我，而根源上，仍是一個。因這個我，就是那個我，那個我，就是這個我，並無這個我和那個我的不同。然則萬有合一的真我，究是什麼？元來就是純一的個性——元始的精神元素——情。因這種精神生命的一致，所以萬有的「

真我，「也沒有不同。明乎此，真我的生活。方有絕對普遍的意義可言。凡世間一切的差別，相對界限……都可從此破碎，而升入絕對無限的本體。不然，固執着高尙的精神生活，是限於人類一部分。始終和萬有對立，牴牾，保存相對差别的限制，未來，就會墮入現象界去了！似這種狹隘而含功利性質的生活，那裏還說得上真我本體的生活呢？

我說的「我和宇宙萬有一體，」和古代儒家所說不同。儒家說的我與天地萬物一體，全是倫理的意義，我則於倫理的意義以外，加上方法論的意義。這方法就是由真情的活動流滾而成的一種純情直覺；使我的真情，走到宇宙萬物的內部去，做宇宙萬物的生命。藉此神妙的直覺，而我和宇宙萬物，根本「情化，」我的生命，也就受成宇宙萬物的生命，宇宙萬物的生命，就變成我的生命；最後，我和宇宙萬物，簡直分離不開，合為一體了。復次，我和宇宙萬物一體，也是靠着「真情的自信心。」因我能反觀自省，自己體認自己，把

所體認的真情，當作我的生命，而信他是最高純的精神界，就是本體。在本體界，我和宇宙萬物，都混合不相分，而到達我和宇宙萬物一體的真境。

因我和宇宙萬物一體，所以我是絕對的單一，也是絕對的普遍，他除却體認得自存的精神生命——情以外，便沒有別的雜亂的內容了。換言之，唯有情人是體認得真我的，而凡體認得真我的，都是情人。你願真認真我麼？趕快跳到情海中，變成個情人罷！

啊！真我便是情人呀！宇宙萬物都是我呀！個個能體認得真我，個個返其情入生活，最後，變了個「真情的王國」了！這不是我的實現麼？這不是本體的實現麼？何等偉大呀！何等尊嚴呀！神，上帝，我不用相信，我只須自信。個個自信，信的純一，純一的信，我們要實現永遠無限的精神生命嗎？努力自信夠了。因為可以深信的，只是一點真情。反此者，都澈首澈底地給他個大懷疑大破壞。這便是我的存在處，便是我生命的最大努力。

(五)

人生和宇宙，在純正的哲學內容，是根本的一致，所以解決人生時，便同時解決宇宙了；解決宇宙時，便同時解決人生了。總而言之，真·情·生·命·就·是·宇·宙·本·體，就·是·真·我。他是絕對的超越，絕對的實在，更沒有任何東西可與相對。因此便把現實的人生和宇宙看得透明了！像那般主張人生與自然的調和之神人合一論（Anthroponorphism）和主張我是本體一部分的唯心論哲學者，雖力求我和宇宙的溝通，擴大生活的領域，可惜總沒有看到真情本體的真相，自爲我所不取了！

第二章 感情世界與直覺世界

(一)

我們反對我與本體契合的說法，而主張我卽是本體，於是引起了——

無可避免的理論，就是「我和宇宙萬有合一觀」。可是這種思想，往往爲理知所不容，當理知發達的時候，就無形中把他攻破了！但真個完全攻破了麼？決沒有，並且決不會。人們迷在理知中時，自然覺得此思想已無成立之餘地，若不然，丟去這種人爲的理知觀法，而從直覺的路上，返於感情生命源中，則這種我與宇宙萬有一體的境界，必然能夠明明白白地照示出來，教我們的信心增加熱度。當知理知雖發達到頂點，然必不能把這種原有的境况塞沒，以致其死命理知；儘管發達，這種境地是依舊存在的；因爲這是真情本體的原來狀態，不因爲後生的經驗就掩沒了，他是永無窮盡處所的，故誰能說是已到了終原[？]理知能把本體的生活割裂了，由渾然一體的變爲劃然的疆界，由單純合一的變爲萬殊的差別，於是宇宙萬有便和我分開，生活的經驗，便走向一個有限的範圍中去，未來便錯誤橫生。但，劃然的疆界裏面，仍存着渾然一體的狀態，萬殊的差別裏面，仍存着單純合一的性質，只要恢復其本來，



則我和宇宙萬有，元來莫從分離，所以從本以來就合一了。

萬有的存在，都有兩方面：一是離外而獨立的，一是與外相關聯的；換言之：一是自身，一是自身與環境的交通。但這是在理論上，就各個體上而說，若直揭其內面真相，則周界和自身，可從外形的關係上看出他是密合的，因其內含的性質，都站在同一的本體上；其互相的關係，便是密合的表示，混一活動的表示。所以自身和環境一對比，好像自身是微小而有限的，又好像自身和環境終覺是分立的；但論到實際，那末，有限的自身，是被無限的環境所涵括，和環境分立的自身，因關係而聯絡；有限的被無限的化了，分立的因關係合了；有限和分立，只是理知眼看到的死現象，而不足語其實際生命，至其實際生命乃是永遠的無限，永遠的聯絡；所以宇宙萬有並非差別萬殊，而是合一的。但這合一當中，有一件事頗堪注意，就是人類；因人類是達到生命最高潮，精神作用強豐厚的動體。故人類的個性更強大，其和宇宙萬有合一的生

活也就愈加努力。人類強大的個性，就是沿着宇宙萬有原始合一的性質一線進化而來，當其個性流露出來的，能使宇宙萬有和自身個性化，以實現合一之真境。這種狀態，雖沒有定形可把捉，可是無論求之於原始形色的感情生活中，或高尚形色的感情生活中，都是不可掩沒的至理。然而要問：人類的強大個性，或宇宙萬有的純一性質，究竟是什麼東西？我曉得這是不會有跡相可尋見的；直言之：即是情，即是我。宇宙萬有就是我，我就是宇宙萬有，我以外沒有宇宙萬有，宇宙萬有以外沒有我，我和宇宙萬有，只是表象之不同，根本還是純一混合的情體。

「合一」之表示，就是「關係」。何則？因關係是活動的而不是靜止的，是自由的而不是固板的，是真實的而不是虛偽的，其本體不是二元的對待的，而是一元的一致的。用「關係」這字，還是不甚妥當，因稍不留心，容易誤會。我的意思是：從關係上可以發現合一的原理；並不是：關係即是合一之

真義。以形象論，則關係是兩個東西相接而後發生，然而以本源論，則純屬於一種潛伏的精神作用，因精神上溝通而有這種表示。所以關係是從混一的精神中發出，在一致的路上進行，就是合一的原理了。如果像有些人的假設：以爲宇宙萬有是各各分立的，那末這種關係究竟是什麼東西，不是弄了不可解麼？又如果依照用理知方法去觀察關係的先生們，則免不掉一個誤解：就是以爲宇宙萬有雖不是永遠的分立，但是從分立向合一的路上走，好像從關係的跡相上看出是這樣。可是他說的由分立向合一，只是預想或假定，既不是合理的推論，又及於我們直覺之所會證。

我和宇宙萬有合一觀，並不是從身體出發，因爲身體並不就是真我，只是環境中的一物，或是宇宙萬有之一。既不可從身體出發，則必得從我出發，從我出發，然後可以使宇宙萬有和我化爲一。但，從我出發而達到我和宇宙萬有合一之理論，其中有一普通的問題：就是身心合一。身心合一是我

宇宙萬物合一中間的一個經過，就是從我出發以達於和宇宙萬有合一的等一步工夫。因為把問題縮小了看：則我和宇宙萬有合一，必首先和自己的身體合一，因自己的身體在宇宙萬有當中為和我最接近，倘我先自和身體合一，即是使得身心合一，則和宇宙萬有合一的工夫，也就一順貫注下去了。所以在理論上，並沒有怎樣的關係；在實踐上，身心合一却是我與宇宙萬有合一的下手處，却是一個方便的祕訣。雖則這乃是一種現象的觀法，然決不是泛泛無着的。

何以知道我和宇宙萬有合一的境地是精神最原始的狀態呢？像嬰兒最純潔之心理，便是一例。嬰兒對於一切外界人物，都沒有已成的觀念，他對於最親密的母親，不是相分立的，實就是他自已。不但嬰兒的感情對於母親是一體的，其餘各種感情作用和無意識作用，衝動作用，也無處沒有這種境界，無時不足以使這種境界實現。像同情作用，純是屬於一種無意識的衝動

作用，差不多是一種最普遍的感情了。所以不特原始的精神狀態是這樣，精神作用愈發達，則這種一體的境界，愈是活潑潑地顯了出來。譬像在嚴冬下雪的天裏，一個十齡左右的兒童，見了一個麻雀凍餓得落在雪裏，頓然感動他那慈悲的心腸，不由的跑去扶護起來，救活了伊垂危的生活。這種同情作用，不是合一本體之流露麼？

對此相反的说法甚多，但並不足以使此說退讓。第一相反說，即以爲宇宙間有天然不可踰越之鴻溝，像二元論者以爲心物是分立各異的，於是合一說便站不住脚了。但心物二元論之謬誤，在此却不必詳說，祇就「合一」可從關係上看出「一語」已可發出其錯誤了。姑且依許多人的假定，宇宙萬有是絕對的分離，但宇宙萬有相互間的關係，總是否認不了的。既不能免除相互間的關係，則其內部精神的交通，已是昭然若揭，而合一之本體，也不難窺破。第二相反說，即嚴守我與非我之觀念，而別我與宇宙萬有的分離，其實這

眞是妄執無明；因我與非我之二不同觀念，是理知發達以後生出來的，並非精神的本態。非我與我之觀念，在最初的心理中，如嬰兒孩提等，是絕對沒有。即使這種觀念發生以後，但於無我無非我之本體真境，並不能掩沒，所以持此說以爲反對之旗標，祇顯出是自弱罷了！第三種相反說，即以利己觀念爲感情的唯一作用，像 Larochefoucauld 主張利己的愛，以爲愛只以自己爲領域，決不能越過自己的領域以外。所以說：『蜜蜂之於花，不是愛花，乃是欲達其所求。』這種錯誤，不待申辯而自明，因爲最純潔的愛，是無我與非我的，像蜜蜂和花，我們祇可叫他作無意識的愛，並沒預存什麼利己的觀念，這利己的觀念乃是 Larochefoucauld 所贈給與蜜蜂的，而非蜜蜂所固有。在這裏我的主張，也和 Spinoza, Adam Smith 等相同，以爲愛的感情，是不辨自己和非自己的，實都是視若一體，像孩兒們見了母親在哭，自己不知不覺地也會流起淚來。因以上三種反對說都是錯誤，故益可反證合一說的堅確不移。

依進化的道理，則進化的真象，是把差別萬殊的函括在混圓的生命流當中，在一條無形跡的直線上進行，所以森羅萬象的悠廣宇宙，是一元的，就是一體的流動了。我和宇宙萬有合一的境界，就是依據純一個性化的進化原理而來，也正是由於真情之無限努力而來。所以無論着眼在那一個觀點上，都拆不散我和宇宙合一之本體，無論怎樣的參證，都可以使我們對於這個信心加倍鞏固。

(二)

從開始直到現在，我們的討論，差不多純是形而上學之主要問題，亦即是本書之主要問題。但本書所取的路徑，是要把形而上學的問題，得到相符之心理學上的證據，更在心理學上，使各種理論得和正確的形而上學論證相合。雙方各把自己所有的謬誤較正，以導入於一種更真實更高尚的原理。於此，故不得不一述本書之心理學上的主張。

心理學上的派別很多，但我們並不加入他們的辯論會。我們承認構造派和機能派，對於心理學上都有同等重要的貢獻，並各有所短長。本書採用各有的長處，而棄其所短，以冀求得一更圓滿的結果。（第一）我們在某範圍以內，採用構造心理學的原素分法，承認「感情」「感覺」二者，是心理的主要的原素，而「知」「情」「意」是精神的高尚作用。但意志並不能獨立於知情以外，祇是一種複雜的精神作用，而非心理之元素。「知」雖然比較「意」為原始的，但亦不非先「情」而存在。這樣，構造心理學的過於抽象之弊，減至極低，以接近於機能派的具體研究，故對於機能心理學之特別注重「興趣」亦取同樣態度，於是兩派的長處會合在一起了。（第二）心理學上的方法問題：我們因為內省法和哲學方法中的直覺法，很來的接近，故同情於機能學派，而不贊成構造學派。並且內省法的重要，在心理上處處可以看出，因為要研究心理現象，常有兩種不同的方法，一是直接的，一是間接的，

直接研究法，就是內省；間接研究法，就是構造派所習用的實驗，和行爲派所習用的觀察，統叫做外察法。怎知道實驗和觀察，都是間接的外察法呢？因實驗不是依着心理本然的自發作用，祇把人工引起來的，作爲實驗材料。觀察法則全與內心分離，祇認得行爲的外表，故只看見事物，而看不見狀態，只看見形跡，而看不見實際。實驗和觀察，既都靠藉一種事物關係，完全是外表的考察，自然不能像內觀法可以直接看見心理狀態來得好了。在應用上，實驗與觀察，不無相當的價值，且有時足以扶助內省之不及；但在方法的全體上看來，則內省要算是最重要的最主腦的了。其實，若依我的意思，機能派之重內省，和構造派之重實驗，並不是不能調和；須知真正的自然的實驗法，還在內省，內省確含有實驗的性質，所以兩方面仍可以跑到一條路上來。

行爲派心理學雖是一種偏頗的主張，但善觀之，也不無可取處。因行爲是無已的活動，不息的流行，所可惜的是：行爲派心理學者專着眼在活動之

形，流行之跡，而不承認活動的底子，流行的底子，所以會弄錯了；倘使能把他錯失不全的地方補好，豈不是一免去從來偏頗之弊，而反能得到更美滿的結果嗎？所以我們雖不贊同行爲派心理學，但却很願意客納其主張，而認爲有相當的價值，祇要我們處於超然的地位去完成他罷了。除此以外，我們還採用「動力心理學」(Dynamic Psychology) 因他是調和行爲派和內省派而有新的創見，所以不妨也取長補短，以表示相當的承受。

綜合起來講：在實質上，我們會合各心理學派的長處在一起，而成一充足的獨立的感情心理學，從這點就解決了一個形而上學的問題，就是把向來的主情意論或純粹的主意論和主知論，都引入新的主情論上去。在方法上，我們主張拿內省法做心理學的根本方法，以和形而上學中的直覺法相符合一致，在心理學研究範圍以內，叫做內省法，而在哲學研究範圍以內，便叫做直覺法。須知這兒的主張，是把心理學得到一個更高更廣的應用，一方

面又把形而上學的問題得到一個更確切的科學根據，使雙方的論證相合一，並不是混雜哲學和科學的研究範圍在一起。

感情之心理的和形而上學的根據，是要證明感情是精神之最始的終的元素，是獨立自存的東西。但從何知道，便不能不入於較長的討論。

(A) 感情與感覺 此處的主張，是要把一向許多心理學者誤解感情和感覺的種種論調，一一加以批評，訂正。

(1) 二者是性質之不同，而非程度的差別。感覺是什麼？不妨暫且下一個定義，就是：感覺是感覺機關和感覺物相觸而起的一種作用。感覺機關就是耳目口鼻皮膚……等，感覺物就是聲音味臭壓迫……等刺激物，相接觸以後便發生聽覺視覺味覺嗅覺觸覺……等。而感覺發生時必報告給腦神經，或說聯絡及內心之一部分。假定心物是分別的，主客觀是對待的，則感覺的性質或內容，可以說是混合心物及主客在一起的。感情不然，依心理學

上狹隘的定義，則感情是藏在內部，純心的主觀的狀態。實際上，二者常混在一起，既不能絕對的分離，也不能互相的產生，但二者之根本性質，都各各不同，決非程度上的差別關係。這層，在構造派心理學上看得很清楚，並且看得很重要，我們自然非常贊同。但在一部分的偏見心理學者，常常注意不到，甚至致因自己採用的方法不對，不容易研究，遂說感情不是獨立的東西，祇是感覺的附屬，和感覺的區分，祇在程度上有些差別罷了。不單單少數的心理學者這樣，就是許多學者也常常同陷於這樣的謬誤，把感情和感覺混為一談，似乎感情就是感覺，感覺就是感情，或感情只是感覺之一種。這些學者如此的疏忽，是因為沒有加過一番精細的考慮，所以其自身並沒什麼有力的根據可以樹立。如果不速加矯正，則心理學上全部的理論，都弄得不可解了。因為知情二原素是構成心理全部的內容，倘使不分開來，則不但把感情弄得不可解，且把感覺也弄得不可解了。

普通所以會把感情與感覺混爲一談，祇認有程度之差別，而不認有性質的不同者，是因爲二者在實際上，常常混在一起，互相牽引，互相影響，而於那感情獨立自存的時候，每漠不關心。於是因人爲的方便，把那絕不相同的兩件東西，包函在同一的概念中了。再，因爲吾人研究時常從感覺出發，而丟却感情的一方面，所以把含在感覺中的感情，就認爲感情的全體，結果不得不說感情只是感覺的一部分特別狀態了。例如在觸覺，味覺，嗅覺，視覺，聽覺之中，幾乎實際上沒有一種沒有感情伴在，依外察法外察而得的結果，必然免不掉要說感情就是感覺的一部分狀態了。這種情形實在不算稀奇，若進於較深的研究，自然會發現其錯誤了。

(2) 感情可以被感覺引起，這引起的一部分會凝結於感覺中，並非感覺能產生感情。我們從心理全體出發，可以得到個重要的啓示：卽感情與感覺能互相引起，決不可把這互相引起的現象認爲互相產生。就感覺自身

講，則感覺必須有感覺物，當感覺物觸動感官，發生感覺以前，雖看不出預有什麼感情存在，但在那個當兒，感情固未嘗等於零，祇是沒有表出罷了。及感覺既起，則感情便漸漸顯露了出來，就是感情爲感覺所引起了。但是，引起與發生之義不同；若就感情自身說，感情是自存的，雖則從感覺中表出，實在就是自己的表出。

在一般心理學上有一個最大的謬誤，就是以爲感覺能夠產生感情，感覺可以脫離感情而獨立，而感情除附依於感覺外，無獨立之餘地。此謬誤之證明，非藉內省法不可，尤非藉形而上學不可。考感情是絛延無間，所以感情不是感覺所產生；感覺時既不能使感情之絛延間斷，故實際上決不能脫離感情而獨立。被謬誤之唯一根據，即是有的感覺雖存，而感情似未必存。譬像把一隻動物脊椎中之灰白質，完全去掉，則在脊椎以下的感覺，絕不會發生感情。但此說不足以攻破我們的證明，試分兩層解答：第一，凡一種感覺到適

當程度時而沒有感情表出，則此感覺必純係客觀性，不但不能使感情表露出來，反可以使感情冷卻。因某種感覺——如上例——既係純客觀性，則已不能叫他作感覺，故對於心理內部，無何影響，轉變感情綏延，為沈潛的狀態，雖存在而不審察了。第二，感覺之不含感情者，乃是從含感情之感覺出發，因習慣了以後，變為潛伏的無意識了，所以絕不覺得有什麼苦樂狀態。譬如初遊一風景極佳的地方，則愉快異常，所聞所見，一舉一動，無不充盈着愉快之情，及後久居其地漸漸慣了，則這種愉快的感情便漸漸隱去。但難道是完全消失而沒有了麼？否！否！這種愉快之情已經潛隱而成為無意識，所以雖愉快而不自覺了。可見離情無感，離感無覺，感覺不能生感情，故斷沒有無感情的感覺。

至於無感覺的感情呢，却可以存在。像一個富於想像之情的人，想像一個人人格偉大的哲學者，不禁地生出無限的敬慕親愛之情來，但這種感情可還要靠藉什麼感覺麼？也許有人說：這雖然不靠普通的感覺，却是靠藉內的

特殊感覺。(並非心理學上所說的內感覺。)其實這種說法是不必要的。所謂內的感覺，不但心理學上所不許，即形而上學中亦不該有之。因為內在的即是感情，並無所謂感覺，如在名相上變換些，以為內存的感情就是內的特殊感覺，殊為形而上學所不取。感覺之不能純主觀性，亦猶其不能純客觀性。若說內的感覺，則此感覺必變為純主觀性，既係純主觀性，就不是感覺的本相，也不能叫作感覺了。

感情之流行時，好像血液般有凝固的可能性，換句話說，就是把感情表示出來，為我們視若固定了似的。但，這在感情狀態自身並不如此，並不和血液的有凝固可能性一樣。因感情之表示，即是純心理的表現在生理上，由無形相的流到有形相的上面來。雖則是凝固，而不是靜止，不像血液凝固，凝固的部分便靜止了。當感情凝結於感覺中，明白說，也正是感情與感覺的互相諧和，互相滲透，其真境已是分不出就是感情，就是感覺。這實是感情的流行

表示，萬不能把這認爲互相消長的現象啦。

(3) 倘因表示上感情之發生會包含於感覺中，即感情中含有幾分感覺性質，遂貿然斷定感情生於感覺，是祇知其一，不知其二。感情固可藉感覺發出，然因此而推斷感情生於感覺，是不合理的。何則？因感覺也可被感情引起，感覺中也必含有幾分感情性質，難道也可以說感覺性質即係感情付與，感覺即生自感情麼？依構造派心理的見解，差不多感覺之成立，全在乎其自身性質，其性質即是組成一感覺的根本內容，各感覺因性質之不同而分別。但性質是什麼？感覺之性質，就是戟刺物之性質；但戟刺物類自外來，何以說是感情所付與呢？不知沒有純主觀純心理的感覺，也沒有純客觀純物理的感覺，實際這樣，理論亦然，故拿純客觀純物理的外刺戟以定感覺之全性質，是不可以的。心理學上分外感覺內感覺二者，外感覺是戟刺物之屬於外的，內感覺是戟刺物之屬於內的。但這是抽象中的抽象，而不合具體的說法。

具體講來，客觀物理方面的叫做外戟刺，主觀心理方面的叫做內戟刺，兩方面即交會在生理或說身體上，但並沒劃然的疆界。外感覺也受內戟刺之影響，只不及外戟刺的利害；內感覺也不能完全脫離外戟刺的關係，只遠不及內戟刺的主要。而在生理上並不是兩方面交會之空虛的點，乃直接受主觀心理的影響，而間接受客觀物理的影響；所以從全體上着想：內戟刺更重於外戟刺，因外戟刺來到生理上，往往被內戟刺而改移，因內戟刺而變換其對於生理上的影響。但是，內戟刺是什麼？我說就是感情。感情影響於諸感覺的是什麼？譬如筋肉感覺，為一種內感覺，當中含有反抗之感甚強，實在就是受感情戟刺之徵象了。還有一種溫度感覺，溫度與血管互相影響，而中間又有一不可掩的事實，即一方面還受感情的影響，感情盛時，則溫度變高，血管便張開。其餘同一樣的事實，正不勝枚舉。像愉快時視聽都轉向輕便一路，苦痛時視聽都轉向沉滯一路。這些感覺，都是極顯著地受感情之影響，隨感情狀

態變其性質；換句話說，即感情付與感覺的性質了。可見二者內含相同性質的部分，是因實際上互相影響的結果；若從面際斷這個生於那個，或那個生於這個，真大錯特錯了。

(4) 說感情生於感覺，猶之說運動生於空間，同樣陷入一種危險的錯誤。感情與感覺的關係，猶如運動與空間的關係，感情表現在感覺上，好像運動經過空間，感情是真實自存的，能靠賴感覺，好像運動能離空間而獨立。感覺是感情的表相，空間是運動的支持點，離感情別無感覺，離運動別無空間。

我承認運動是獨立自存的，而不承認空間可以產生運動，如果說空間可以產生運動，則不但不明白什麼是運動，並且也不懂得何謂空間。因為說空間可以產生運動，是反實在的不具體的，完全迷於抽象的死概念中，而和實際不符。何則？空間就是一個運動，而不是靜止的架子，普通所以誤認為有

空間的存在，只是因運動遲緩而出現，所以空間實屬烏有，斷斷不能產生運動。按之感情的性質，恰有些近似，因感情之一部分的懸延凝固。遂現於感覺當中，感覺斷不能產生感情之流行。如果說感覺可以產生感情，不是和說空間可以產生運動，陷於同樣的錯誤麼。

(5) 無感情的感覺，缺乏努力性。假定世間有無感情的感覺存在，則此感覺當呈何種現象？譬方早晨聽見鳥鳴，則覺愉快，晚來聽見雷響，則覺驚寒。都是感覺中伴有感情，故對於自己能發生影響，實際上起出一種關係來。反之，聞鳥鳴而不覺愉快，聽雷響而不覺驚寒，即一種感覺完全脫離感情，則此種感覺必無影響於自己，和自己不生什麼關係，在實際上，這種感覺也是有等於無，努力全等於零。然而，像貓的感覺，因貓慣聽了鼠聲，所以一聽得便想去攫取。在貓發生聽覺時，並不見有苦樂之感，祇有注意之感，直言之，就是並沒有顯然的感情狀態發生，既沒有感情在內，何以這種感覺還能引起他

攫取之念或竟致引起他實行攫取的動作呢？此疑問之解答，已見前面，猶之居人久風景極佳的地方，而不覺愉快，須知這時的感情狀態，不但不能消失，實轉變為深沉，即是成了潛在的無意識的狀態，所以仍有很大的力量影響於自身，關係於自身。並且，貓被鼠所引起的感覺，並不是純然沒有感情的表示，其注意，驚異之感，仍甚顯著。故斷沒有無感情之感覺而仍能努力，也斷沒有能努力的感覺而能純然沒有感情。進一步說：沒有一種感覺而能夠使主觀的努力等於零，因雖則也有一種感覺，能使自己轉變為模糊，但模糊只是不分明的努力，或努力之減弱，然不是努力狀態全消失。既沒有無努力之感覺，而努力必源於感情，故沒有無感情之感覺。

有些人看感覺只是一種機械，是純被動的作用，於是對於上說便生懷疑了。因設使感覺是一種純機械純被動的作用，則必無所努力，可是這種說法是不對的，不但和心理學上之所供給不符，即和形而上學的論證亦大反。

心理學告訴我們：感覺是生物對於環境的一種適應作用，所以含有被動與自動兩方面。形而上學又告訴我們：感覺作用是由主觀波及客觀，由心體波及物象，所以決不是一種機械的作用，而實含有自動自發底性質。可見感覺不能無努力，已無容疑議了。

(6) 無論在理論上或事實上，都不能證明感情是後感覺而存在的。倘使感情是後感覺而生的，則問題之解決，將走入一條迷路上去了。感情是粹主觀性的，這話為一般心理學者所公認。考主觀性即是指着心理的說，心理之存在，就是主觀之存在，也就是感情的存在，故感情在自我心理未和客觀混和時，已經存在了。但從何曉得主觀心理存在時就是感情存在時？因為倘使設想一種無感情的心理或無感情的主觀，則此心理或主觀必將變為空虛的，不充實的，無內容的了，那是不合理的假想。感覺呢，必含有一部分客觀性，故必等到純主觀性的心理和客觀交接後，才有所謂感覺的發生。可

見感情是心理的元始狀態，而感覺爲比較後生的。反之，把這個順序顛倒過來，則不得不說主觀的心理亦從客觀生出，但既有獨立的主觀心理，則不能爲客觀所產生，如果主觀心理是獨立的，則其原始決沒有客觀性雜在。並且客觀何以能產生主觀心理？客觀何以能先主觀心理存在？此假定不但爲形而上學所排斥，且也是心理學所不許。我承認有整個的心理，故我肯定心理學。那末，純粹心理是純主觀的，純主觀的心理才是元始的；而和客觀聯絡，乃是以後的進程。既然純主觀的感情是伴着原始的心理而來，而含客觀性的感覺，自非原始心理所本有，順心理之發展，而感情與感覺之孰先孰後，已可完全明白。像有些心理學者主張感情生自感覺，非但不解感情是什麼，並不懂感覺是什麼，非但不明白心理的真象，並且顛倒其順序，而走入一條不通的路上去了。在事實上，比在理論上更可以證明感情的先感覺而存在。譬方在無感覺的時候，或平常稱爲無感情的時候，我們內觀自心，可以得到一個

明確的心理狀態，這明明是雖沒有感覺，而不是沒有感情，因這時實可以有一種順着經驗而縣延前伸，營一種想像作用，呈一種平淡的苦痛，或是一種平淡的快樂，這種苦樂之情，因靜默沒有表示，故極平淡。可見心理狀態之全體，雖可以沒有感覺，而無時沒有感情，不過這種感情，比心理學上所供給的實廣遠得多，故可從純粹內省的方法證明而得。

由上種種，不但藉心理上的啓示，并且因行而上學的開導，遂得到兩點結論：

(7) 心理最始最終的唯一元原就是感情。構造心理學說心理的元素，是感覺與感情。但我們雖承認二者有性質上的不同，但不相信是兩個並立對待的。現從各方面看去：第一，有離感覺而獨立的元始感情，而沒有離感情而獨立的元始感覺；第二，感情先感覺存在，二者既不能相生，故說感覺能生感情，殊屬悖理。所以心理元始最終的元素就是感情。

(8) 感覺中所含之感情，只是感情表出的一部分。感情與感覺的關係，只是全體與部分，實在與幻象的關係。換句話說：感覺中所含有之感情，並非感情之全體，而感覺把內含的感情表示出來，也並非感情的真實自身。因為感覺至多不過把感情表露出來，我們如要尋求其全體，則不能專限限界於感覺一部分。但感情既不盡表於感覺中，又將表出於何處呢？動作即是其一。

(B) 感情與動作。動作是生物之生活的工具，是生活感情的表層，所以生活感情之最外面的表示，即在動作中。

(1) 動作常把感情延向環境。這兒說的動作，不單單限於心理學的範圍，實入於生物學的範圍。動作之根本性質，就是建基在生活感情上，為一種生活適應的力量或方法。生物因生活的要求，當感覺時，往往跟着起一種反應，做自發的運動，在動物更為主動的努力的，在植物則比較不主動的不

努力的，但根本性質上却一樣。我說動作和生活感情相聯絡，不是着眼在動作的表面，乃是依着動作之根本性質而定。既感情和動作相聯絡，故感情與環境，因動作而交通，感情從動作的橋樑上，遂跑到環境中去了。於此，可以發現一個誤解感情的謬說：就是以為感情是完全生理的產物，祇限制在身體以內。倘使感情只在身體當中，則我們根本把感情的性質看錯了；感情不是數學的點，所以決不是身體中的一個虛位；且感情不是死定的東西，而實呈流動的狀態，故決不凝結於身體中，而可以和一切相接。有一恰好的比喻，即說感情在身體內，猶說空氣在肺裏，說身體以外沒有感情，猶說肺以外沒有空氣。第二個誤解感情的謬說，即以為動作可以產生感情。但設使感情沒有獨存的性質，則此謬說或可成立。可惜我們已發現感情是獨存的，不特動作不能產生感情，并且動作之根本性質，實源自感情。考動作之實際狀態，確和感情相混合，可是動作對於感情自身，並不發生什麼大影響，而動作反受感

情的支配。動作之發出，往往被感情限制住，而動作之延長或縮短，強或弱，都看感情而決定。總之，動作和感覺一樣地服從在感情之下，而絕不能使感情有所搖移。

(2) 表·情·動·作·及·諸·情·緒·之·表·出·並·無·增·損·於·感·情·自·身·。機能心理學有一極無理的謬誤，即無條件地否認感情能先感覺存在，或先表情動作存在。傑姆斯 (James) 有句話說：『情緒生自表情動作，在表情動作未起時沒有情緒；故因哭泣而悲痛，因遁逃而恐怕。』試問表情動作是什麼？表情動作是把含蓄在內的情緒表示出來，倘使首先並無情的存在，則何所表示？何得謂之表情動作？一來，表情動作不必有，而情却不會沒有，所以不能說情生於表情動作。二來，感情不是意識發達後所產生，所以並不能說是由生理所引起。的心理狀態。凡感情不到適當的程度，決不會有表情動作，表情動作必隨感情狀態而變遷。所以不到悲痛和恐怕劇烈時，則不會哭泣逃遁，未哭泣逃遁

時，悲痛恐怕之情未必全等於零。倘使感情非全是生理的產物，而有心理的根據，則傑姆斯的說法不可靠了。倘使心理狀態非絕對的附屬於生理，而有較廣的範圍，則傑姆斯的臆度，更不真實了。傑姆斯說：『設想像一情緒之強者，去其一切生理變化所生之感覺，則除冷淡之知覺外，便不見他種情緒成分之存在。』可見他是否認情在心理上的基礎，否認心理狀態有更廣的範圍，而只承認是純生理的作用。但構造心理學告訴我們這是不對的。因感情是主觀性的，——情緒即此主觀性之一種作用，——所以雖離生理變化之一切感覺，仍能存在。譬如一人默坐靜思，並無何種之生理變化，然能得到一極悠遠極廣大的樂境，這種樂境，是在經驗以內的想像作用，並不藉表情動作而依然存在，試問這種感情，如何是表情動作所引起的呢？何況由生理變化而起的感覺，也是由心理上感情所付與的性質，而不是半空中落了下來的。

其實，諸情緒之表出，對於感情自身，並沒有什麼增損。像獅虎等野生動

物，具有極豐厚的感情，比人類強烈得多，可是這種感情之表出却遠不及人類，然未必因表出的不完全，就減少其強烈之度。動物雖不會笑，但不必沒有愉快之情，雖不會哭，但不必沒有苦痛之情，雖顯不出愛怒的容貌，但未必沒有愛情和怒情。所以表情動作及諸情感之表出，對於感情自身，實沒有多大關係。像傑姆斯的說法，實在無理極了！

(3) 反·射·動·作·中·表·有·一·種·本·能·的·無·意·識·的·感·情。胎兒從母胎中墜地的時候，因驟進於一特別的環境，空氣沖入肺內，壓迫而哭，我們知道這是一種反射動作。嬰兒初生出的時候，還沒有各種感覺，我們拿手指或別種東西伸擺在他手中，則其手立即緊緊地握起來，這也是一種反射動作。反射動作在有些人看來，是機械得很，無甚意味；其實可以說是一種本能或衝動的無意識作用，而在這種作用當中，就有感情表出。所以胎兒墜地時的哭，和嬰兒握物，均是一種苦痛和求獲的感情，不過這種感情是純本能的，無意識的，

所以在小兒自身，並不覺得有什麼苦樂實在呢，胎兒也有感情，不過這感情不是心理學所說的狹義感情，并普通心理學上并不承認他是感情。然我們苟明白他是本能的無意識的，是極普及極尋常的，那末，我們必然能夠明白他是感情無疑了。故就兒童心理中的一種反射動作上看，已經可以證明感情是原始的，不是從他物產出。

我們往往把感情之性質及狀態，認為是一種本能的無意識的，其實就是在「感情從何而來」一問題中，而涉及「感情是什麼」的一問題了。從上面的討論，已可明白「感情從何而來」的一疑問，是千差萬錯，因感情是自存的，並無所從來，怎能說從何而來呢？以下却接續討論什麼是感情的一問題：

(C) 感情與衝動 衝動與無意識二問題，元非本書之所務，但因要闡明什麼是感情，所以無法避免，只得略作一沉論。

衝動是一種本能，像傑姆斯、柏格森、羅素諸哲都這樣主張。生物的生活所以能努力無定，前進不息，實都是被衝動力所鼓勵，故能不起倦疲退縮之感。換句話來說：衝動即是一種生命的原力，猶之泉之起源，火之燃點。生物界全體的生活，儘管各向着不同的路上發展，但其最初之生命衝動，固是一元而毫沒有差別。這是依生物學的見解得如此結論，若從心理上看起來，衝動就是一種精神的活力，生活所以能永進無間，不為外力所撞破打斷，就為着這種最剛強的活力而維持。假使沒有衝動，則精神生命便一無意義了。不過，衝動究竟是什麼東西？簡單地回答：就吾原始的感情。感情最原始的性質，就完成精神生命的衝動了。

怎知道感情是一種衝動作用呢？我們從感情自身去觀察一下，各方面都有這種表示。

(1) 從愛情上看出感情即是衝動。衝動的愛情在低等動物中已可

看見一般，到高等動物使更加明顯。現却以人類爲例，因人類和其他動物之衝動本沒有差別，而事實和我們反來得接近。像母子之愛，子女對於母親，會自然地愛，但不是經驗的教訓，也不是外力的強迫，只是源於天生的性情，就是衝動。再像男女之愛，不論人類，或在動物界都可看出，這種感情往往行於盲目無覺的中間。愛情實在是生物的生活之保障，有了愛，生活便延長展開，有了愛，生活便維持永續。而這種愛，不是上帝所賜，也不是先聖先賢所授，乃是從本心中發生，而不明其來從何處。所以愛情是一種衝動。

(2) 從同情上看出感情卽是衝動。生活感情具有兩方面，一方面是

自己的愛，一方面是超自己以外的愛，二者元是一而非二，祇在形跡上有些不同。考超自己以外的愛，便叫作同情，像前面所舉母子之愛和男女之愛，從其性質上看，也是一種同情作用。無論在心理學或生物學上，知道同情的本能，早就隱在裏面，後來遇着機會，乃發出同情的動作來。考生命的進化，卽淵

源於這種同情，像斯賓塞 (Spencer) 達爾文 (Darwin) 諸生物進化論家都拿他來說明種族進化，實是自然必至的結果。嚴格些說：原來生命衝動之感情，就是一種至純粹之同情，而相反的私利之念，乃是後來發生，所以感情的真相，就是一種衝動。

克魯泡特金 (Kropotkin) 解釋生物互助有句話說：『……既不是愛也不是個人的同情，乃是比愛或個人的同情廣泛得多的感情。這乃是當極長的進化途中，在動物和人底社會裏而慢慢發展出來的本能。』（見互助論緒論）可見我們雖從愛及同情中看出一種衝動的感情，然感情的範圍決不止於愛及同情，而這種比愛及同情更廣泛的生活感情才是本能的全體，就是衝動了。還有一層，我們雖承認感情是一種衝動，他方面也並不否認感情之經驗的影響，祇是感情進化之純粹經驗，是順情流行之內經驗，所以真正經驗並不是掩沒衝動的東西，實也導源於衝動，而成一直線。換言之，經驗之

增長，正是衝動之努力，正是感情之縣延。故並非感情受經驗的影響，乃是經驗伴着感情進行，即無往而不是衝動的性質了。

(3) 從各種情緒上看出感情即衝動。我們細察各種情緒表出時所含的性質，像苦樂驚怒等。實有幾種緊要的表示：就是不存預想的態度，而是一種盲動的態度，不有利害是非的觀念，而是直率的態度，直截說：就是衝動。可見感情便是衝動，感情生活便是衝動的行為。上面說過：生物的感情衝動是一元的，因進化的緣故才分歧了，但分歧進化是怎樣的？簡略的說明，人類和各動物實有兩點不同：

(1) 人類的感情衝動是理想化的，而動物是現實化的。人類底生活

就進化全體看來，比動物實好得多。人類的感情衝動比動物並不見有強弱的不同，然後來所以各不相謀地以趨於特殊的路徑去，就是因為人類的感情衝動是理想化的，而動物是現實化的。因是理想化，故使生活入於悠遠的

工作；現實化則使生活入於局部的動作。理想化的好處，在乎能夠奪過一切，以營得一豐滿的未來；現實化的好處，在乎能體味現實，以營得一充實的現在。二者相合便成宇宙生命的全流了。其次，理想化能使生命創造俱有永遠的性質，現實化則使生命創造富於刹那的努力。前者能使無限的過去，逐漸累積，生活也就日趨豐滿，後者能使無限的過去，擯斥於現實之外，使生活永沒固定。前者的生活，能夠利用環境，支配環境，使周圍服從自己；後者的生活反之，不但不能令環境服從自己，并且和環境親善。不過這是就其恰好的情形而說，若走到極端時，便會把各各所有的長處丟棄了。

(2) 人類的感情衝動是趨於調和一途，動物則趨於盲動一途。第二點的不同，就是人類的的生活，把感情衝動引到調和一條路上去，動物則把他引到盲動一條路上去。因為人類活動在較廣大較悠遠的理想範圍內，所以就調和起來，使精神走向平正康莊的路上去。而動物呢，為着眼前的逼迫，不

得不用一種極迅速的應付方法去維持生活，所以包在現實範圍當中，除盲動外便沒有什麼了。二若也各有各的長處，調和是走向緩和而持久的一途，盲動則走入急進而易變的一途。兩方面綜合起來，便成生活進化的全體。

於此，有兩點宜注意：第一，人類和其餘動的感情衝動，雖在長途進化中略趨不同，但並不是絕對的分離；所以人類之現實化而盲動的感情，也是常見的。事實，動物之理想化而調和的感情，也不是絕對沒有，其根性仍是共通的。人類生活於理想化及調和中，含有現實的色彩和盲動的意味，並不是現實與盲動，已絕跡於人類生活中了。動物也是這樣，一方面是現實的盲動的，一方面仍帶有理想的調和的極少性質。不過一是普遍而顯著，一是少量而隱潛罷了。第二，感情衝動之進化，是自己的流行，並不是和理智聯絡而得的結果。因理智是一種特別經驗組成，是純粹經驗的一部分，不是感情衝動因理智而進化，乃是感情衝動進化以後才產生理智。

(D) 感情與無意識。感情有一種極普遍的狀態，就是無意識狀態，這往往為許多心理學者和一般學者所不及注意。此處不及詳細討論，而在討論無意識一問題之前，還得略提及意識問題。

(1) 精神狀態即感情。感情之全體，含意識與無意識兩方面。具體的精神狀態，就是感情。感情之全體，這和前面抽象的析感情為精神元素，恰恰符合。因精神狀態，無不以感情作貫串的底子，而純粹精神的緣延，就是感情之流。柏格森拿記憶來概括精神全體，實在不對，因柏格森說的純粹記憶，完全是抽象的分析的，實際上並找不出這件東西來。即使記憶是意識的根本狀態，然在記憶自身並沒獨立自存的能力，原來還是由一種感情所組成。所以在元始精神中並無所謂記憶。若感情之純粹緣延，在元始的精神狀態中已可看出，像嬰兒活潑的心理，躍躍欲現，沒一剎那間斷，實即是感情活動的徵象了。我並不否認記憶，但敢斷定記憶並不是元始的精神狀態，更不是純

粹的精神縣延，祇是一種精神的形色，幾和空間的排列，沒甚二樣。

何以知道記憶是由感情組成的呢？沉言之，記憶之成必有兩種心理作用：一是興趣，一是注意。因凡記憶一事，必先有一種記憶，所謂記憶，就是由一種興趣充實的心理，引起和某事物聯絡，繼乃入於較強的注意，以透進精神狀態，遂成記憶。而要一記憶能存在較長的時間內，還得練成一熟習的感情。有時更藉聯想作用，使各個獨立的記憶，互相聯絡而成一串。所以記憶這樣東西，並沒有什麼神祕不可思議的地方，並不像柏格森所說，可以存在元始最初的心理中。（柏氏意見 *Matter and Memory*。）記憶之性質，實就是一種經驗，不過經驗和實際生活接近，記憶則比較的遠些，而其同為後天逐漸增長出來，由精神的努力而成，決不是精神的本體，固沒有異樣。因此，柏氏的純粹記憶論，和傑姆斯的根本經驗論，實質上沒甚差別。進一層考察記憶的本身狀態，並不是縣延的，因記憶是不流動的，只能像雪樣的堆積，至多只是堆

積的縣延，死形的物象的縣延。我說的感情縣延不然，不是雪樣的堆積，而是水樣的流動，所以是純粹的精神狀態，是有活氣的縣延。柏格森自己也承認記憶是一種堆積（見 *Creative Evolution* 及 *Introduction to Metaphysics*）但堆積的性質，不是時間之義，如果能縣延，便變縣延爲一死物，根本和縣延本性相反了。

感情縣延之全體，就是意識和無意識。意識是感情之明流，無意識是感情之暗流，本係一體，而有明暗的不同。意識不足以概括精神狀態之全體，在輓近各學者都能注意到，而意識的範圍和無意識的範圍，孰廣孰狹，也沒有一定的形式。在昔學者不承認無意識，以爲無意識只是意識之消極方面，於是把心理上各種問題都弄到不可解的地位。當知無意識比意識一問題更來得重要，因意識是容易注意，而無意識則出乎注意之外，決非人工的研究法可以求得。精神的全體，實際上無意識的狀態，是無限的，而意識狀態則屬

有限，因無意識並不包在意識範圍以內，而可以無限擴充，雖則永存不滅，但決不會被肉眼觀察到；因人們研究無意識時，實自己早置身在意識領域上面，所以只能夠把意識到的無意識看出；但無意識是意識不到的，我們看到的無意識，至多只是無意識的一部分，而不能斷定就是全體；而在我們意識範圍以外的，既不能說是不存在，所以「無意識是無限的」一句話，決不能否認。故此感情的無意識的狀態，益覺重要，而不容不略加說明了。

(2) 無意識由感情之損害及慰安而長成。現却述無意識之心理學上的解釋。近代心理學日漸發達，有病理學變態心理學及精神分析學的創造，於是無意識這樣東西，便逐漸被注意到了。傅洛德 (Freud) 及其他學者，告訴我們：無意識的來源，就是一種「心的損害」或「心的慰安」。因有一種外界情形，和內心的希望或說進行相反，就是一種反抗的外力壓迫內心的努力，內心的希望因不得伸，於是漸漸沉沒下去，而成爲無意識。譬方一個

熱烈的革命家，爲着反對國家法律等組織，遂用盡其所有的奮鬥力量，不幸被外界的惡勢力壓迫住，絲毫不得伸長，終遂變爲無意識了。此種意識永不消滅，所以無論在夢中病中，都會一躍而出。這是就心的損害方面說。至於心的慰安方面，像遇着一種過分愉快的事情，往往會忘却，因忘却遂成無意識了。可見心理的損益，都是組成無意識的機會。但所謂慰安及損害，實質上就是指着感情狀態而說。心的損害就是感情被壓或說感情的損害；而心的慰安，就是感情的補益，或說感情的慰安。所以無意識的來源，卽建基在一種特殊的感情狀態下，因某種感情的損害或慰安，便成一種無意識，雖過極長的時間，這種感情狀態是永遠懸延而不會消滅的。

(3) 無意識的感情爲元始的精神狀態。但還可以得一無意識的形而上學的解釋。無意識即是無限意識，宇宙的大意識。爲什麼呢？因無意識的精神狀態，不限於有高尙意識的人類才有，凡動物都有，植物也有，連礦物也

有。我本不承認有什麼物質，但即依有些人的說法，物質是有的，然物質能夠沒有精神狀態嗎？不能，因無論動植礦都有精神狀態，祇是這種精神狀態，程度極低，為無限意識所包含。這種無限意識，本非普通的認識可以理會，然決不因理會不及就不存在。

所謂無限普汎的無意識狀態，就是感情，就是元始的精神。但要得到此論據之全部證明，就得靠藉純粹的直覺了。如果縮小範圍，就意識發達的人類看，則無意識的狀態，可以說就是衝動，因衝動是不可理解的，不可追問其所以然的，所以也是一種無意識狀態。至於意識呢，實是從無意識進化而來，因元始的精神，雖沒有意識，却不能說沒有無意識；意識是有限的，無意識則係無限，意識可以消失而變為無意識，而無意識却會永遠存在。人類的意識，算是最發達，但仍未必能使意識範圍擴至無意識範圍一樣大；動植礦雖沒有廣大意識，却不是沒有無意識。植物的精神是近於昏睡狀態，礦物的精神

是近於死僵狀態，這元始精神便是無意識。不過呢，這已不是心理學範圍以內所說狹義的無意識了，乃是至廣義的無意識。輒近有人稱之爲極大意識，已略近這個涵義。

從前有許多主知論的學者，說意識卽是知識。像海密爾敦（Hamilton）卽是一例。這話雖極錯誤，但也不是絕沒有理由。因爲理知是意識發達以後才出現，所以只就意識的範圍以內看去，大部分實是理知。但此就現象上說，逆順序而說，若就根源底子上講，則意識是無意識的長成，理知是感情的派生，所以意識是包含在無意識當中，理知也是包含在感情當中。實際上理知並非意識全體，所以意識仍是感情全流中的支流。

（4）所以純粹感情就是無意識狀態。無意識之縣延，適和記憶相反，因若就形色上看，記憶是無限的增加，無意識則是無限的減低。何則？因無意識的範圍愈擴大，則和意識的程度相差愈低。人類的無意識還是可以意識

的，動植的無意識則已比較的不能意識，至於礦物的無意識，便更格不能意識；其形色是減降而非增加。雖然這樣，無意識的性質，却是縣延的，即純屬時間之義。那末，和這性質相反的記憶算不得縣延之真象，更明白了。柏格森拿無意識來說明記憶，和拿記憶來說解無意識（見物質與記憶）也大可不必了。記憶是意識的內容，不但不足以律無意識，并且和無意識不符合。無意識之縣延，是純粹感情無限之流，就是精神生命的全體。

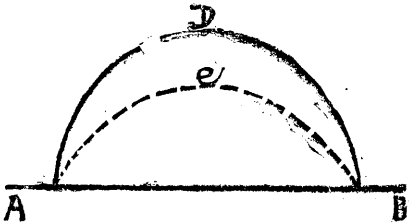
綜觀（A）（B）（C）（D）四項，我們在消極方面，得到二要點：第一，否認先感情存在的東西，因為感情是元始的即無始的，所以沒有東西可以先感情而存在，若有，必係一種虛構；第二，否認外感情存在的東西，因為感情是無範圍無疆界的，故全宇宙無有不被感情所擁抱，那還有外感情而存在的東西呢？不過，這兩個否認，在積極方面，仍和第一章所證明的一樣；就是：第一，感情即絕對，第二，情感即無限。感情是什麼，到此不已很明白了麼？

(三)

這兒要接着提出來的，就是感情與理知的問題。我們先解釋什麼叫做知情意，中間敘述理知與感情之關係，未來再闡明純粹感情之緣延，汎論想像。

在元始的精神狀態中，並無所謂知情意，知情意並不能看作三個獨立的元素，只是精神發達以後的現象。本書中雖常常同列而論，但不可不預明此點。這層在近代心理學上，差不多已經公認，無煩贅述。於此該明白的，就是在高等的精神現象中，三者並不分離，實際處處聯絡。各種感情中往往雜有理知，意志則混合知情在一起，理知也永永跟着感情；故沒有無感情無理知之意志，也沒有無感情的理知和無知意的感情。不過在全體上，無論意志理知和各種複雜的感情作用，實都拿「情」作其生命，作其根底。從前德國許多主意論者，拿意志來說明精神全體，其謬誤已在無形中被軌近的心理學

所矯正。因一般主意識者所說的意志，並非心理學所能證明，祇根據一種錯誤的形而上學，說什麼廣義的意志啦，其實凡一種真實的意志，就是感情自身，嚴格講來：元無所謂意志。理知呢，就是一部分感情之變相，而異其性質，實



在並沒有甚大的範圍。在實際上理知有一種反感情的性質，離心的傾向，愈發展便愈把感情分子——含在理知中的——減少，不過最後的結果，仍歸服從感情。像圖中 A B 線表感情，D 弧表理知，理知對感情，刻刻呈着一種反對向外的趨勢，所以用圓弧來表示，因為圓弧是處處異其方向，恰和理知的無限向外之趨向相合。然理知最後仍不能不服從於感情律令之下，所以圓弧 D 之前半，雖朝着和直線 A B 相反的方向跑，後半依舊返到直線 A B 上來。在這圓弧上，可表出理知對感情先反對終服從的兩種性質。須知這不是偶然的結果，而

是自然的作用，因理知的生命是感情，是精神全體的一部分，所以決不能使理知和感情絕對分離，決不能使圓弧 D 變成和直線 AB 平行或逆行的另一直線。這理論已被近代主情意主義所證明。主情意主義者告訴我們：理知只是附屬於情意的第二段作用，是滿足情意要求的手段，所以理知斷不能離情意而獨立。但我們同時承認有一種特殊的現象，即是有時候理知未必盡能做滿足情意要求之手段，反能阻礙感情之直接表示。至於意志，並無實體可尋，如圖中圓弧 C，只可用虛線表示，因為意志是一種複雜的感情所構成，而當中含有理知分子，所以是界在二者中間。

感情與理知，本不能相提並論，因實在說來，並無所謂理知，理知只是感情流出來的一件東西，若就精神全體上的真順序看去，則理知便是感情流行之支派。惜乎有些人們，因理知發達而被理知迷了，遂浸身其中，呼吸其中，誤以為所接觸的空氣，盡是理知，結果把感情都忘却，除理知外不見其他，以

陷入無限的誤解當中，像主知學派便是明證。主知學者完全把理知看錯，他以爲理知是最大最好的東西，故付以無限的信心，那曉得理知這個東西，適和他們的臆說相反，爲真理計，不得不痛加矯正。這實是個大問題，因本書絕不承認什麼理知，主張極端的反知說，以爲理知是不能存在的，但要特別注意，這完全是對着主知論而發。於此消極的另一方面，本書還積極的肯定理知是感情之流行，既是感情之流行，就不能叫作理知，和那主知論者說的理知迥然違異。所以我們主張一方面把理知破滅，一方面仍讓理知十分發展，因破滅以後的發展，才是感情之流行，質言之，那時已沒有理知存在的餘地了。換句話來說：我所肯定的理知，就是良知，是從感情出發的理知；而我所否定的理知，就是主知論者說的理知，是想離感情而自行分立的理知。這樣，庶幾對於本書的反知說不致誤會，且爲研究的便利起見，今後專闡明反知之意義，而要明白反知之真義，在先尤不能不把這點弄個清楚。譬如科學，元來

是從感情出發，和感情聯絡，故本書絕對承認其價值；可惜一到主知論者手裏便弄糟了，變壞了，所以該從事於矯正。

理知是發源於感覺，因感覺不離感情，所以理知不會離感情而單獨存在；在假定理知能脫離感情，則必陷於主知論。主知論出現，理知便變成萬惡的東西，於此，本書將對之下以最大攻擊。這層以後詳加討論，今擱起不提。總之理知祇佔意識之一部，感情實含精神之全體。精神全體之實質的統一及形色的統一，都係乎感情，感情能使精神統一，能創造新的統一，理知卽在這統一的下面，被感情所統一。說明明白些：精神統一之命脈在感情，感情自身就是統一，任何都不能破壞彼，彼却能破壞那些反自身的一切，故感情自身的永遠統一，實置身在不可動搖的基礎上。像小兒和狂人，雖可以沒有理知，然不會沒有感情。或設想一精神瓦解的人，無論這種瓦解情形是可能或是不能，——各種精神作用盡消失，終不能使感情消失，至多變感情狀態爲弛緩或

疏鬆，而其統一性依然能保留，故叫做「絕對的統一性。」

依進化的原道，理知至多使感情變為沉潛，決不能使感情全體有所動搖。因為理知有一種反感情的性質，故感情少許受些理知的影響，他方面理知遠不能反對感情之統一全體，故始終理知仍受感情支配。高尚的感情能夠自行活動，自行努力，理知則不能不附依於感情，即使能十分發展，最後仍和感情聯絡，而自化為感情。這樣，才不埋沒了二者的正當路向。像主知論者固埋沒感情，但又何嘗懂得理知？我們對之取一種反破理知的論調，一方面在顯揚感情，一方面仍不埋沒理知，并使理知得正當之發展。因二者不是並立的二元，所以也不是對待的發展，根本上理知之反感情的趨向，已沒有存在的餘地，故叫做反破理知。像藝術，宗教，……等，固是感情的創造，科學，哲學，……等，又何莫不是感情的創造，何嘗是主知主義者所說的理知呢？

普通的生活感情，往往合理知分子在內，而不是純粹的狀態。純粹的感

情是什麼？純粹感情不是用「元始的」「高尙的」……等形色能夠說明，更不是端藉符號能夠表出其全義。純粹感情就是縣延之體，爲一不可分之流。這和表示在感覺及動作中的，雖相一致而不全同。如果要體認其真象，除却靠直覺之努力，以求和彼感覺會融化，便沒有別的法子；若用直覺法便能深入縣延全體，得到深切濃厚的意味。所謂縣延之意義，就是由過去延到現在，再由現在申向未來。就中有兩種重要作用，一是記憶，一是想像，記憶在把過去延到現在，想像在把現在引向未來，成一不可分割的全體。二者都拿感情做活動的根底，由感情之活動構成。但我說的記憶和柏格森不同：一、柏格森想把記憶來概括意識全體，完全是理知的不可能的，我說的記憶，只是感情流行之跡，不承認記憶能夠創造縣延之全線；二、記憶至多只是縣延之一半，因記憶拿過去做彼的根本內容，而怎樣引向未來，還在想像，柏氏以爲除記憶外沒有縣延，根本不能成立；三、記憶的生命在感情，不妨當作一種感情看，所

以記憶並不是純粹精神之本體。這麼一來拿記憶來說明縣延，真是自赴於不可解的地位！

記憶與想像的問題，不能汎汎略過。想像不是發生於記憶中，不是有了記憶才能想像；想像是一種感情的活力，當未有記憶時，這種活力已隱隱存在。所以想像不但能引現在向未來，就是由過去延到現在，實在也是賴乎想像。想像與縣延是不可分的，至於記憶則比較的不甚重要。縣延之真意味，是想像而非記憶，意識全體不是記憶之堆積，而是想像的縣延。純粹想像是精神的努力，離想像便沒有縣延，因為縣延沒有一刹那休止，乃是時時向前流進，刻刻興起變動，在這流進變動當中，所以能沒一刹那的間斷，就是靠着想像。這種想像的縣延，迥異於柏格森說的記憶縣延，柏氏說：「意識的真意味就是記憶，因我們沒有舊事物的記憶，決不會認識新事物，沒有過去的記憶，決不會發生現在，所以我們所有的各種意識，實即是記憶之堆積。」又說：「

精神狀態無論怎樣單純，沒有一刹那不起變化。因心意狀態中常對於現在之感情增加多少記憶，決沒有無記憶之意識；這就是縣延的意味了。故所謂內面的縣延，卽是把過去延到現在中，爲一記憶之繼續的生活。」（均見形而上學序論）假定這個臆說不錯，然只說了縣延之一半，而意識之所以能從現在引向未來，仍沒有說明。但謂記憶卽縣延，是逆着縣延之真順序而說，因縣延固是混一的全體，並無所謂過去現在和未來，祇此全體是正在活動之中，正在遷流之中，所以實在的意味，不在保留過去，而在向着無限的未來努力進行。且從過去延到現在，就過去本身說，也就是從現在引向未來，因當過去向現在進行時，則過去還沒過去，現在尙屬未來，和現在之向未來進行，元沒有什麼不同。故「從過去延到現在，」是我們逆溯的說法，在縣延自己，只有從現在引向未來，所謂從過去延到現在，也莫不是從現在引向未來的。一種方便說法罷了。既然縣延就是從現在引向未來，則這決不是記憶可能

爲力，而必藉想像，因記憶的能事，只在保留過去，而怎樣努力引向未來，便非想像不爲功了。想像是將行置現在於不可知的未來之感會，使現在和未來融化滲透，而實現一新的境界。這樣，所以縣延之全體，沒一刹那不起變化，這一刹那便是現在之意味，因沒有兩刹那相同，所以這種感情之縣延，是生生不已地向着未來努進，努進！

明白想像是純粹感情縣延之意義，則何謂純粹感情的問題，也可以明白了。像構造派心理學者 Jitchener 說「感情」「想像」同爲心理的元素，雖所見不能周全，但決非一無根據的。其實二者在實際心理狀態上是純然混一，而不可分，並非不同的二物，所以想像就是感情生活的狀態。於此，有一附帶的說明，這種純粹感情，是明淨的，並不會加過人工的杜撰，是至真實的，故叫作真情實感。啊！這便是真情！這便是實感！

實感卽是真情之運用。但實感不是別的，就是直覺。直覺是超過一切的限制，射進一切內面的狀態，用一種潛默的感化法，以入於絕對的境界。所以直覺是一種真情的實感，由自我的努力，以達到和萬物混然合一的精神狀態。向來主張直覺的人，把直覺的範圍看得很小，以直覺爲一種特殊的方法，特殊的工具，於是直覺便不能站在純整的形而上學領域上了。實則直覺是最悠遠最普汎的一種方法。直覺有兩種形色，一是原始的形色，一是高尚的形色。原始形色的直覺，是與生俱來，不曾加過一番訓練，是一種本能或衝動。高尚形色的直覺，是要從有限的經驗範圍中解放出來，跳過種種有形的圈套，用了精健的努力，而獲得一種心靈的自由。但考其根本性質，二者元是合而非分。直覺全體是從元始的引伸出來，以鍊成一種高尚的活力；一在順乎自然，不埋沒元始的直覺，二在精於工夫，得使日漸進於高尚之域。換言之，一方面要用自然的工夫，一方面要求工夫的自然，結果使自然卽工夫，工夫卽

自然，原始與高尚結爲一體，以成一更完滿的直覺。故此直覺的「無限活動性」本於努力，失努力便不成直覺了。直覺可以創造一剛健而活潑的精神狀態，由這種努力，便可以實感那動靜一片的真情繚延，實感那今昨一線的本體境界。再則，直覺一通行，則把全宇宙打成一片汪洋的狀態，更不容什麼界限區劃殘存。而那些淺見的學者，把直覺縮短了看，縮小了看，實在不對得很！

母親對於兒女，能夠設身處地，痛癢相關，凡一哭一笑，都好像孩兒在暗裏不用言語地告訴她，她也不用耳聞地聽於無聲之間。這種脫然於感覺形骸之外，用一種內的默會以互換意見。達到親密無比息息相通的境界，便是由母子愛情之運用而成的直覺。

詩人對於自然界中的水，火，風，光，……種種景象，表示一種愛悅欣賞之感，會把這美的自然，變得和自我生命融化合一。在有些人們，不會用直覺去

體驗，祇用理知去分割解析，遂把活潑潑有生命的美自然，變成個死物了。前者驗得自然之真象，後者祇看到自然的假相。可見採用直覺便能把離鄉的遊子渡到生命祖國裏去，像詩人的感情便是明證。

研究任何一門科學，不單單得到幾個死概念，就算能夠全部了解，必得於研究終了時，繼用直覺，把各個抽象的概念，使和實際相符合，才是具體了解。譬如研究生理學，不是學了運動、營養、神經幾個名詞，把這幾個概念弄清楚，就算懂得生理，未來還得具體的體念一下，把運動、營養、神經三系統合為一體而成全生理之實在，便是直覺了。所以直覺不但是哲學的主要方法，在科學中仍不能脫離他，這便是科學與感情的聯絡，便是理知的感情化。

讀詩歌戲劇小說等藝術作品，更非用直覺不可。直覺可以引我們遊神於字裏行間，和作者的精神默化，以體得該作品中的直切意味。不然，僅了解些字句空架，便想得到該作品的直意味，不消說是緣木求魚了。

在日常生活，直覺的運用更來得廣泛。凡起立坐臥，舉止行動，大都是不加思索地一順直覺行去。其餘在父母兄弟親戚朋友之間，必藉直覺方能互相諒解，互相體帖，以達到感情融洽的地位。

由上種種實例看起來，直覺在哲學方面藝術方面和實際生活方面，都是必需而不可或缺的。就是在科學方面，也少不了牠。科學重分析，然分析與直覺不是相反的東西，因為分析是從直覺出發，與直覺一致，而為直覺之運用。不過若信任分析有絕對的本領，而廢棄直覺，則把直覺和分析拆散，這種離直覺的分析，便會陷入錯誤中去了。真正的分析，是從真覺出發的一種直覺運用，其本身即為直覺的努力。柏格森有句話道：『從直覺到分析是可以的，從分析到直覺便不可以。』（見形而上學序論）從直覺到分析，則分析是附依於直覺而成一系，根本就分析分析和直覺打成一片；如果從分析到直覺，則無異反賓為主，不但埋沒直覺，連分析也失却真正的範圍了。這麼一來，

直覺不因分析而減退，且分析愈發達，便是直覺之努力愈甚，運用愈廣。似這種分析，正是我前面所說從感情出發的良知之運用，而不是主知論者說的理知之運用，其實就是一種直覺了。

分析與直覺雖有性質的不同，但其性質不是相反的，故使分析從直覺出發時，則分析與直覺遂成一直線的進行。依普通的見解，大都謂分析是施於不動的事物，直覺則直入絳延之中為動性的。但宇宙間並沒有不動的東西，所謂不動的事物，是由於採用了脫離直覺的分析構成。如果處處皈依直覺去看，則普通分析所施用的不動的東西，也轉變為動性的絳延了。故直覺之施行，沒有方所和範圍，凡直覺所到的地方，都是變動性之絳延。宇宙本體是賴直覺而得，故宇宙即是變動之象，絳延之象，直截說就是感情。動力心理學告訴我們：機械可以變為動力，動力是已活動的機械，動力與機械不是兩絕對不同的東西，一轉變間，機械盡是動力了。這雖是指着心理的範圍說，但

按之宇宙的元理，也是這樣。若用離直覺的分析去看，則變動力為機械，若依直覺去看，則所有的機械，盡變為動力。所謂從直覺出發的分析，即是和直覺相符，而不同於反直覺的分析，所以一方面是機械的形色，一方面仍把這種機械建基在動力上，根本和直覺的性質一致。別說宇宙間沒有什麼機械，即假定是有的，則這種機械不是不變，一經活動，便成動力了。可知宇宙是動性的，由動性的直覺去會證時，萬象都是懸延了。

(五)

元來充塞乎宇宙間的，只有感情，流行於宇宙間的，只有直覺。什麼物質哪，空間哪，廣袤哪，數量哪，必然哪，都是從固定觀點上生出來的東西，這觀點就是離感情反直覺的理知。實在呢，只有運動，而沒有物質與空間，只有形上懸延之性質，而沒有廣袤與數量，只有自由，而沒有必然。試分述於下：

(A) 運動是真正存在的，物質與空間都是幻相。普通被人們誤認為

物質與空間的究是什麼？實在就是運動。物質是運動的象，空間是運動的跡，物質與空間至多只是運動所構成的東西，其本身就是一個運動。換句話說：物質就是運動，空間也是運動，存在的只有運動，並沒有什麼物空。這和科學的臆說元是相同，物空不是一個實在，假定是有，也不過是運動的表現，吾人用了種種不同的觀點去識別區分，才構成一種相對的理論。故物空是從運動產生，沒有運動，便不會產生物空，運動永存不滅，物空祇算得暫現。倘我們不藉觀點，自能透過物空之假相，而直捉運動之實在。我的否認物空，和從前的唯心論者不同：從前像萊勃宜治（Leibnitz）勃克萊（Berkeley）等，完全藉一種抽象的理論，雖則不承認物空，但並沒能闡明其所以不存在之理由，具體上無所論證，所以自己也是根據一種觀點，以主觀作唯一的標準，和那承認物空存在的人，元沒有性質之不同；我則提出運動來做積極的主張。其次，我的否認物空和承認運動，和從前的唯物機械觀大異，像霍布士（Hobbes）

bes, 拿「體」「動」二字來闡明一切，以為存在的即是體，相遇的即是動，似乎和我說的運動很相同，實則他說的體和動，只是個機械，我說的運動是自由的，因存在於心像之懸延中，故和心像之懸延是一而非二。這理論和二元論者根本反對，像柏格森一面提出真的運動來，一面又承認物空的存在，照他的說法，則運動與物空是分立的，否則必是互相的副本，結果真相不明；我意，物空就是運動，相即而不相離，進一步看，便有運動而無物空，以成真正的一元。就實際狀態上看，普通誤認為物空的，沒有一刹那不起變化，所以大地山河，瞬息萬變，沒有前一刹那和後一刹那能夠完全相同。這種變動狀態就是運動了。運動與變動的根本義，沒有二樣，運動即是變動，物空之運動，即是心像之變動。

(B) 形上之懸延與其性質是無限的，故沒有廣袤與數量的存在。提
及廣袤與非廣袤的問題，我們雖有時假定有廣袤這樣東西，但實際已經陷

於抽象的謬誤。提及數量這樣東西，也是一樣。我們因抽象的應用，儘不妨守此假定，然具體上決無實體可尋。廣袤與數量，只是個抽象的觀念；假使有這樣東西，則廣袤即是抽象的無廣袤，具體的廣袤就是無廣袤；數量也是把性質抽象化了才會發生，數量即是抽象的性質，具體的數量便是性質。這話怎解呢？一則，廣袤與數量純是抽象的東西，一變為具體，便沒有廣袤與數量，祇有無廣袤與性質了；再則，既沒有具體的廣袤與具體的數量，故設使把廣袤與性質具體化了，他的本身就也變為無廣袤與性質了。考無廣袤便是性質，凡是一種質的問題，必是無廣袤性的；反之，有廣袤就有數量，凡是一種量的問題，必是有廣袤性的。今廣袤性的數量既係烏有，故存在的只是無廣袤的性質。但無廣袤的性質是什麼？我意，就是形上的感情縣延了。形上之感情縣延，是純無廣袤性的純質的問題，外之更沒有什麼廣袤性的量的問題，故是無限的。

(C) 祇有單一之自由，沒有必然。自由是指着純粹懸延的狀態而說，前兩項既已明白，則此問題自迎刃而解了。普通以爲物質性之數量增減，和空間性之廣袤大小，都是和自由相反，這的確確不錯。可是物質之數量性，和空間之廣袤性，是不實在的，所以只有單一之自由，更沒有反自由的必然了。

於此，我們討論的進程，不得不先闡明感情懸延之真象，即想像——廣義的想像，就是思想；然後接連遇着一個不可避免的問題，即行爲與真理，故在論自由之前，略述行爲與真理的意義；未來再把懸延之性質及狀態，更申論一下。於討論時，我們因說明的方便，常應用(A)(B)(C)三項中對待二元之假設，然正意不可不辨明於前。此各問題之中心，就是感情與直覺。

第三章 精神生活與思想

生命的縣延性，永遠性，和創造可能性，都是從生命底奧中隱潛着的神祕力發出，這神祕力，就是情的作用，就是思想的作用。因思想自身的性質，即是一種縣延不斷，永遠創新的東西，所以思想作用而能努力不懈，則真情的流動，也沒有最後的終點，生命潮也就向着淵深無限的境地流去。當我們本着原有直覺力，會證自己內都的心理狀態時，就明了『心生活的』內容，只是真情之流，這種『真情流』就是思想之源泉，思想因了這真情流，就得到根底，汨汨如溪泉似地流瀉出來。生活能夠順了真情思想流進，生命就永遠縣延了，創造不息了；所以『真情之流』——『思想之泉』便是神祕生命的實體。精神生活有什麼意義呢？不是爲着思想而格外豐厚格外健全麼？

從真情生命流出來的思想，便是精神生活的根本內容；精神生活和思想作用，元是一件事體，沒有什麼不同的地方。所以精神生活的升降進退，一

視思想作用的精練或疎懈爲斷。思想作用精練，精神生活便呈着升進的狀態；思想作用要是疎懈了，那沒精神生活也一定呈着降退的狀態。當精神生活升進，自我生活化爲本體生活，宇宙便進化了；若精神生活疎懈則自我生活和本體生活分離，而墮入物質空間中，爲一種物質性的空間性的理知生活，宇宙便退化了。但精神生活是拿思想作用爲其根本內容的；現在宇宙進退的表徵，既繫於精神生活，所以進一層看，宇宙進退的表徵，簡直不是別的，只是跟着思想作用而轉移。吾人倘要實現本體的進化的生活，完全在自我的思想作用之精練，不給他鬆懈好了。換句話說：思想努力的精神生活，便是本體生活的根底了！我極敬愛的朋友謙之君，有一段批評黑格兒（Hegel）哲學的話，說道：「黑格兒用三分辨證法，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，這是不錯的。因爲宇宙的進化無窮，真理的進化無窮，在這「無窮」當中，我們的精神，所以能

夠跟着發展，就因有思想的緣故。思想的作用，是打破舊環境，創造新生命的。所以思想是創造進化的。」（見革命哲學頁九九）妙呀！宇宙進化，完全是一種精神生活的事業，就是思想的向上努力。我雖不贊成辨證法上說的必然條律，可是這種精神進化說，以爲思想就是進化之源泉實在再對也沒有。宇宙間沒有支配精神的物理條件，森羅萬象，無一不是生活的內容，無有不爲我所擁抱；思想呢，是真情生命開放出來的一朵朵鮮花，是宇宙進化的根本原動，乃是偉大無比，莊嚴莫犯的東西！

因爲思想是真情生命的活動，爲構成精神生活的根本內容，故思想是精神界最單純的系統，富有極深沉的『真實性』和極激劇的『變動性』。須知生活的意義，就是思想的意義；明白思想的意義，就可確定生活的價值。現在却把思想在心理上的基礎，逐一討論一下：

(二)

心理學上說的思想，把思想當作一種理知作用，實在是大錯特錯。思想不是知的作用，而是情的作用，要明白思想的真義，就該先明白「情」在心理上的基礎，「情」在心理上是怎樣的，已詳前章，現更就未及者叙出。

據近代心理學的研究，情實在是心理最後的要素，(Ultimate Elements) 像構造心理學和機能心理學，都近這樣主張「情」在心理中，是一種元素，最原始最單純的要素，什麼「意志」啦，「理知」啦，固然在心理上，也佔一個很重要的地位，可是總要拿感情來做他的底子，意志和理知，不過是心理作用的結果，是情的派生罷了！現在再把各家相關的學說，來說一說：

(1) 傑姆斯說：『宇宙是一種材料——純粹的經驗』所造成。知識不過是這個經驗和那個經驗中間的關係，這關係的自身，也是經驗中的一個。』可知傑姆斯只承認知識是純粹經驗中的一部分，即心理現象中的一部分，算不得心理的根本要素，算不得心理的全部狀態。但這純粹經驗是什麼

呢？我敢回答說：純粹經驗的存在，不在物質空間上，而在主觀的心理內。而純粹經驗的構成，還是根本於「興趣」、「聯想」等作用，換句話說：是根本於一種感情。傑姆斯又說：意識狀態，好像流水一般，川流不息，就叫做「意識之流」。按「意識之流」的根本義，實和我所說的「真情之流」是同一的心理狀態，並不是不同的二件東西。

(2) 柏格森的哲學，頗注意「無意識」，在他所著精神能力(Mind-energy)一書中，論之甚詳。考「無意識」作用，是心理中最初的狀態，(指廣義而言)他的範圍，固然比意識作用廣，而他的存在，也在意識作用之先。但近代心理學研究「無意識作用」，都從狹義的行爲的方面下手，遂說無意識是由心理損害而成，並且先是由意識作用而變成一種習慣，最後纔變爲一種無意識作用。照這樣說法，無意識作用是在意識作用以後了；其實不然，心理最初的狀態，是一種廣義的無意識，就是一種本能，一種衝動，即流水般的心理自

然狀態。而意識作用，反由「注意」「想像」等作用而起，在「注意」「想像」等作用之先，可用內觀法，細察心理狀態，和從心理作用發出來的行爲，便知道最初是一種無意識狀態。這種狀態，是充滿着心理當中，爲心理最元始最廣泛的作用，但爲吾人不容易觀察，不容易注意到罷了！不過無意識狀態，就是「情」的狀態，至於意識狀態，乃是在無意識之後纔發生，不妨說做心理狀態之一，是已有些屬於「意的」「知的」「作用了！故此我把「情」看作心理最元始最廣泛的狀態，也是根據於無意識作用。

還有柏格森說的「生之衝動」，依我研究的結果，生之衝動，即是宇宙萬物有生物——心理的原始狀態；而心理的元始狀態，便是「情」，所以「生之衝動」，只是情的別名。當情最初發動的時候，就成一種生命的原始衝動。而柏氏說的「絳延」，也是由情的流動而成。

(3) 羅素 (Russell) 哲學中，最注重「感覺」。他以為感覺的性質，是主

觀和對象相接觸而起的生理作用，先由外界刺激感官，然後我便得着一種感覺，這種說法，也有理由，但我覺得感覺作用，所以能影響到主觀，和他所以能存在的原由，還是因為內心。巴克萊（Berkeley）說：『凡是感覺，都在內心中。』羅素批評他說是簡直沒理由，但這個只能怪羅素不明白感覺全部的意義。須知外界刺激感官，而起生理的作用，祇是「感」，而不是「感覺」。倘使從「外感」而到「內覺」，成爲一種「感覺」。那就非有心理的條件不可，且非有心理的條件，就不存在。倘缺乏心理的條件，則雖然從外面刺激感官，也決不會發生一種感覺。其次感覺是知的作用，但其原由，仍出於情。因這種屬於知識作用的感覺，在心理全體看去，本不能自生自立，本沒有獨立存在的功能；還得藉內心的條件，「情」的作用，然後才能發生。譬方和「感覺」有相同形色的「聯想」作用，把零碎的知覺聯成一串一串，全靠「情」的作用，「情的一貫聯通的作用。總之心理狀態，根本只是一個「情」。

羅素講想像變成記憶的一段話，說得好：「想像成爲記憶，其中有兩種感情，一種是熟慣的感情，一種是過去時間遠近的感情。」（心之分析第十三講）從可知道：記憶的成功，是以感情作根源的。像柏格森雖承認記憶在心理方面怎樣重要，可惜對於這層還沒明白。「記憶」是感情的，而「記憶某事」是知識的，但沒有記憶，怎會去記憶某事呢？換句話說：知是從情派生出來的，沒有情，知又何所來呢？因此，更加足以證明「情」是心理上的根本元素了。

（4）蕭本華（Schopenhauer）的唯意識論，證明「意志」是構成宇宙的唯一元素，先乎知識作用而有，可是據近代心理學研究的結果，「意志」這個東西，實在算不到心理的元素，祇是「知」「情」的混合物，並不能獨立存在。所以「意志」啦，「理知」啦，都不是心理上的根本元素，只有「情」是心理的根本元素。

從上所述，「情」爲心理中唯一的根本元素，大可無疑了！理知和意志，難道也是存在的麼？否！「知」和「意」是心理作用的結果，即是情流行之際的產品，雖佔着心理中的一部分，但何嘗是心理唯一的元素，何嘗有獨立永存的性質呢？再從「情」對「意」「知」方面看，情却不靠「意」「知」而後起作用，而後存在，情的川流不息，是自然的作用，是自己如此的作
用。又因他是無「欲望」無「目的」的；——對「意」而言——所以不待意志而後存在，纔起作用，而這以「情」爲唯一元素的心理，也不受物理定律的支配，不因物理條件而有，——對「知」而言——故「情」也不待「知」而後才存在，才起作用。換句話說，「情」是獨立自存的東西。這情之發動，有如柏格森說的「生之衝動」，情之順流狀態，有如柏格森說的「綵延」；情流動所經過的歷史，有如傑姆斯說的「純粹經驗」；而論到情之全體，那情便是宇宙萬物的本體，爲構成宇宙的唯一元素。

我們既知「情」就是心理的全部狀態，但要明了這種心理狀態，用什麼方法纔可以明悉呢？我用很簡單的一句話回答道：只用反省的內觀法便可。研究心理狀態的唯一方法，不但在行爲的表面，下觀察的工夫，並且要直揭行爲的本源，深入心理的內裏，把他原來的狀態一片片指出。這種方法，就是反省的內觀法。內觀法最大的功能，就是「自己的認識」。而在哲學方法中，就是直覺法。依據這樣的原理和方法，就給「思想」一個很鞏固的基礎。

總而言之，「情」是心理唯一的元素，而由情活動所成的「思想」就是「心生活」的根本內容。但是，照我這種主張，便和一般心理學家大不相同了！因爲一般心理學家說的「思想」只是「理知」作用，而我說的思想，純係「真情的活動」。我們怪不得一般心理學家，因爲他們都是科學的研究，所以橫說豎說，總脫不去科學的範圍，結果來，只看見「思想」是一種理知作用。我呢，是要在哲學上去研究思想的真義，所以把思想的圍籠，更加

擴大了。在哲學上研究思想，才能得到思想的真義，纔曉得真思想是真情的活動。但要識別思想的性質，那一種是理知作用的偽思想，那一種是真情活動的真思想，只從根本上看他的差異即可。譬如一種思想，是由內觀所得，完全依據着直覺的活動，是由自己的認識，而構成一種內心的純粹經驗，那沒，這種思想，便是真情活動的思想，便是思想的真義。不然，像行爲派的心理學家，只外察行爲的表面，而忘掉思想在內部的作用，專事外象的認識，以構成物的經驗，那這種思想，不用說是理知作用的思想，而非思想的本來面目了！但是，何以真情活動的思想，是真正的思想，而理知作用的思想，便是偽的思想呢？這却有兩層理由：其一，即因「知」和「情」的真偽，而別思想的真偽；因「知」是「情」的派生，情是真實自存的，所以本了情活動的思想，是真正的思想；而知則附依他生，是虛偽的，所以本於知的作用而成的思想，是偽的思想。其二，理知作用的思想，是用外察法推論而得，故是屬於物的經驗；但

我們細細審思一下，就覺得「外察法」是靠不住的，因無論何種知覺，雖從外感而得，外察而得，但要他變為我心所有，就非有內證不可，即非用內觀法來完成他不可；要不然，則物自物，我自我，物不為我心所照，相互間也起不來關係了。再有一層，「物的經驗」是不存在的，因為物而變為我的經驗，則物就是心了，物的經驗，就是心的經驗了。故凡一種經驗，都存在內心，決不在外物身上，因為如果存在外物身上的經驗，就不會以我心所有；也算不得經驗了。這樣，外察法既不可靠，又沒有物的經驗能夠存在，所以依此性質而成的思想，——理知作用所成的思想，也是靠不住的，不能存在的。從可知道，心理科學家說的思想——理知作用的思想，決非真正的「思想」——真思想何在？在本乎真情的活動。

我一面拿心理學來證明「情」是心理的唯一元素，又證明「思想」是心生活的根本內容，但我決不滿意於心理學上的研究，以為他已經臻乎

止境了！思想是情的活動，但情的實體，是超乎物質世界以上的，所以由情活動而成的思想，也不受生理上的牽掣，而超脫乎生理關係之外。這層意思，我和一般心理學家不同，因心理學家和我不根本不同的緣故。普通心理學上說的「情」，實是情運用時，已經固着了的一部分現象，是情渙散為理知，附在物質上的一段狀態。拿「質」的變為「量」的，拿「時間」的變為「空間」的，故他所看見的情：不是情的全部，而是情的一段，不是情的實體，而是情作用的結果。所以心理學家說的「情緒」啦，「感情」啦，已和我說的「情」，遠遠違隔了。復次，心理學家既變「純質的情」為「量的情」，變「純時間的情」為「空間的情」，所以他把情安排在「量」上「空間」上，把整的切為零的，把混然一體的割為無數碎片；未來，本來的一點真情，迷失不見，反誤認從情墜落下來，的理知，就算是真情。是以心理學上說的「情」，是已經經過理知裁制過的情，而不是情的原形，試看心理學家研究心理狀態時，

自己先置身於量上空間上，不用說所看到的「情」是安排於量上空間上的僞情了！既然心理學家見不到情的實體，所以本於情活動的思想作用，也一樣得不到他的真義。故此，我的論思想，實高心理學家一層，決不泥於心理學的成見，而一無新的意義了！

思想是心生活的根本內容，已明示如上。把他應用到宇宙論方面去，宇宙的本體，即是吾心之真情；真情是宇宙最後的元素。只用直覺法會證內心的真情，就可看到宇宙本體的真相；宇宙不過是吾心真情放射出來的東西罷了。而自我擴大的本體生活，也正是吾心真情活動之思想。思想呀！你便是我和宇宙真生命的表現！

(三)

真情的活動，是沒有一定方式(Form)的，所以思想也活潑潑沒有羈絆。莫說物質科學管不住他，就是精神的形而上學，也休想管得住他。因為凡是

一種學問，無論是形而上學或形而下學，無論是哲學或科學，都是一種「概念」組成，但「概念」富有固定的性質，是方式的，死形的；所以「學問」就是「方式」，「非方式」就不能成爲學問。現在「思想」既沒有一定的方式可按，所以不是「學的意義」也決不在學問的範圍以內。而受縛於學問中規定的法則。換句話說：思想是超乎學問範圍以上的，是「超學的意義」。這種「非方式的」「超學問的」思想，才是本於真情活動的思想，才有「自由活動」和「超越活動」的可能。吾人苟能認識自己內含的一點情，就不難發現這種「超學思想」。並且既明白這內心原有，本性具足，真情自動的偉大思想，那沒一堆堆的方式學問，儘可比較的看輕。世人不察，往往把至高貴的「真情活動」——「超學思想」丟棄掩沒了，反跑向過從這裏降下來的學問圈套當中去，孜孜學習不休，這真是棄精取粗，棄玉取石，不去尋水流的本源，反把水流經過的底窪處，錯認作水流的本源，故雖終其身於學問界中，

也和迷失道路一般，永不會窺見生存的價值，和思想的真義了！依我意思，學問何嘗不要學習，又何愁不能學習，但須先有覺悟，須先認清楚自己內含的真情思想，則一切學問，都能為我運用；不致做個兩腳書櫥，多學反為學累。元來學問不是現成的，一成不變的東西；真正的學問，是本乎真情活動的超學思想所組成，為我所創造，都是存在本心當中。只要真情的活動不息，思想的努力不懈，則萬殊而一統，宇宙盡吾心，有什麼學問不能學習而至呢？人們呀！思想可兼學問而有，明乎超學的思想，自能求得深切的學問。啊！再莫要向幻夢中討生活了！快返向生命源中，努力於真情活動的思想生活罷！

思想既不限於學問的範圍以內，所以一般邏輯學家，想拿一種邏輯方法來規定思想，已是根本不成立了！須知一種學問，一種邏輯，不是引導或輔助思想的工具，乃是阻撓或限制思想的武器。我們既認「情」是至真至善至美的東西，所以本情而活動的思想，也完全無缺，清明不迷的。柏格森說得

好：「活潑潑的思想，表現出來，就凝結在形象當中。言語反逆思想，文字殘殺精神。」(Creative Evolution P. 184.) 我否認理知作用的思想，和反對拿邏輯來規定思想，即柏格森也有同樣意見，可是思想作用的根本性質，柏氏沒有明白指出。我則明示思想的根本性質，便是赤裸裸真情的活動；除却一憑真情的活動，還有什麼思想的真義可言？

杜威 (Dewey) 一派學者的論思想，實在和一般心理學家邏輯學家的研究思想作用，犯同樣的毛病，因都把思想看做「理知的作用。」杜威在思維術 (How We Think) 一書中，雖承認思想怎樣重要，但不承認思想有自然發展的可能，所以把「練思」一項，看得非常重要，以為要實現思想的價值，非實行制馭思想的方法不可。(見 How We Think, Part I, Chap. 2.) 其實偉大高尚的思想，都是任情而自然發展，自行創造的；不但不能制馭他，並且還得絕對的順着他進行才對。如以外力阻撓他，他就要起很激烈的變動，而生

出一種不安的狀態來；有的呢，用了很強的力，和阻撓他的外力相衝擊，而發
 生出一種反動的作用；有的呢，竟被阻撓他的外力，轉到別方面去，把原來的
 思想狀態，完全汨沒，而發生出僞的理知作用來。照此說來，心理原來的狀態，
 卽真情活動的思想；這種思想，不必加以「練思」的工夫，而須用一種「順
 情」——「順思」的工夫，不必制馭他的發展，而須增進他努力的程度。這樣，
 生命自然永遠縣延，生活自然永遠創新，而變爲博博無窮的本體生活了！還
 有一層意思，就是杜威說的思想，和我說的思想不同，因爲杜威說的思想，是
 被動的性質，是應付物質生活的要求的，所以是理知的作用。我說的思想不
 然，是自發自動的，是心理的自然，所以是超於物質空間，爲純情的活動。既然
 根本上不同，所以採用的方法也不同了。但杜威所說那種被動的物質生活
 要求的思想，是從自動的自然的思想墜落而來，實算不得真正的思想！而要
 拿杜威說的思想方法，來應用到我說的思想上，簡直是牛頭不對馬口。杜威

說：『問題所以指定思想之目的，而目的所以制馭思想之歷程。』（思維術頁一二）又說：『集中思想，並非使之靜止，不過使之向一目的進行，猶將帥集中其軍勢以備攻取。』（同頁四〇）看了這兩段話，就更加明白杜威說的「思想」是目的性的，是有利害觀念的，即是一種理知作用。這種理知性質的思想，乃是思想的罪人，不但要用方法制馭他，還得用大力棄絕他。至於真情活動的思想呢，是一種盲目衝動，一往無前，毫沒有目的性的。並且這不像杜威所說的思想，專限於後天，而為一種應付物質生活習慣的工具；我說的思想，乃是貫徹先天後天，而為無始無終，無窮無盡之生命流似這樣偉大高尚的思想，自為杜威等所看不到的了！

（四）

本於真情活動的思想，就叫作「直覺的思想」。直覺的思想，是從精神生命的原始衝動，發出來的行為，並沒有一定呆板的步驟可尋。可惜一般心

理學家邏輯學家，往往把思想一線縣延的作用，分割成一段一段，說什麼「推考」啦，「判斷」啦，「分析」「綜合」啦；在我看來，都是些無用的廢話，都得不到思想的真意義。最直截了當的方法，就是先反省一下，認清內含的一點情，然後順着他流行，則任何問題，任何事物，都迎刃而解，清清楚楚，不染一塵地，印在我澈底澄清的心地裏，射進我明瑩滲透的情鏡中；就是至偉大至高尙的直覺思想了。換句話說，無論那種問題，那種事物，都用不着分析開來看，并不可離開自己的心情去尋求解決法，祇須本着情的活動，去直覺好了。這麼一來，問題和事物，盡在吾心情流的當中，成一串連續不斷的直線，只順着他引伸去，則各種問題，各種事物，不必零零碎碎去解決，而自然無不解決了。不然，把我和各種問題及事物分離，判分誰是主象，誰是對象，然後由主象發出一種思維作用，連絡到對象身上去，一層層地推理，判決，末了，我沒能把問題和事物解決清楚，問題和事物，到把我迷住了；這便是理知作怪，便

是逆乎直覺的思想之順流。須知直覺的思想，是先認明未發之中，寂然不動的本體，所以發無不中節，感無不應了。我們能夠順乎直覺的思想而行，便怎樣都對；倘逆了他走，則什麼都錯；爽爽快快，一刀劈開，更沒有別的枝節！

直覺的思想，就是一種思想，完全是直覺的性質，不加考慮，不用審辨，只是順着直覺的流行，任着真情的活動。所以說到直覺的思想，實在非常簡單，非常純粹，並不帶什麼神秘的色彩，和不切實際的空虛毛病。但這種思想，強弱的力量，常不持平，所以稍不留心，便逆轉了，逆轉時候，心理便呈着弛緩的狀態，而發生理知作用的思想，於此直覺的思想，便間斷了；最妙的方法，就是猛然間下反省的工夫，然後使直覺的思想，繼續下去。因方便起見，把這種直覺的思想方法，分爲：

認情——任情——情之無限實現。

「認情」是屬於「知」的，「任情」是屬於「行」的；但認情——任情，

本是一貫的作用：認得情真切時，便是任情了；任得情清明時，便是認情了。認情和任情，是在一線上，繇延不斷，而沒有先後的分界可尋；並非先用了一番認情的工夫，然後再去下任情的工夫。所以認情——任情，是知和行合一並進的，沒得法子可以把他分析開來。所謂直覺的思想，就是認情——任情的意義。順這種思想，流行無間，則真情之流行亦無間，即「認情」——「任情」之際，而為情之無限實現了，上面說過：自我擴大的本體生活，即吾心真情活動之思想，思想為我和宇宙真生命的表現，也正是這層意思。

直覺的思想之進行，最注意兩個方法，一是「懷疑」——一是「悟入」。『懷疑』是對着一種問題，一種事物，起新的疑問，而發出新的意義。『悟入』是當着不安的境地，心理呈着不快的情緒，頓然悟得真理的隱秘。不妨分開來說：

(一)「懷疑」是獲得真理的一種法門；因為凡是一種真理，都沒有

靜止性的，惟其無靜止性，所以遷流變化，而結精神生活上一個進步的機會。本來「懷疑」是人的天性，是本能的，而非學習得來的，從這裏引導出來，然後思想才有新的創造，宇宙才有新的進化，而萬事萬物才有新的真理。凡對於一種問題，一層追進一層的懷疑去，而沒有終止的一點，這便是真理的創造，真理的進化，便是精神生活的努力，思想的努力。似此以「懷疑」為思想的一要素，和杜威不同。杜威說：「思想要素，即維持懷疑狀態，而使成有系統有規準的思考。」（思維術頁一三）他把思想來維持懷疑狀態，而不知懷疑狀態，正是思想的一部分，即是思想的要素。明儒陳白沙也說：「學貴知疑，小疑則小進，大疑則大進，疑者，覺悟之機也，一番覺悟，一番長進。」（見明儒學案白沙學案上與陳廷實論學書）由此觀之，懷疑為真理進化之源，大可無疑了。

懷疑是信仰的工夫，信仰是懷疑的主意。沒有澈底的懷疑，就得不到真

正的信仰。換句話說：信仰是從懷疑中來的。但懷疑兼判斷而有，所以真正的懷疑，不但能夠推翻一問題的舊見解，並且與以新的意義。這由懷疑——判斷——而起行為上的信仰，便是依乎真情活動的直覺思想。而我們常說的『真情信心』也出於此，這種信心，完全是本能的；所謂真理，不過和這種信心相符合罷了！

(二)「悟入」是剎那間悟得真理的妙訣。上面說過，真理是遷流變化的；但要洞悉這種遷流變化的真理，決不是專向固定的方式的概念的書本當中，可以求得，而必賴悟入的方法。因固定的方式的概念的——書本的性質，早已和真理的遷流變化的性質，相反，我們認他足以阻逆真理的進化，所以一面要懷疑他，推翻他，而一方面還要用悟入的方法，去悟得新的真理。其實悟入的方法，和直覺非二。不過悟入的方法，是當心境中不安不快的情緒，頓然激發，剎那間就體會出真理的意味來，而我所說「直覺的思想」也正

是用悟入法悟入真理的意思。

懷疑和悟入，都是求得真理的方法，且爲「直覺的思想」中之主要方法。細考這兩種方法，走的道路好像有些不同，實則同樣性質，同樣歸宿，毫沒有二致的地方。但我爲什麼把「懷疑」和「悟入」都看作直覺的思想之方法呢？因爲一種思想，可以脫化出無窮的真理，這種真理，全是從懷疑而來。從悟入而來，所以懷疑啦，悟入啦，不是支離不實的，乃是思想的方法，這種思想方法，不是呆板的理知作用，乃是以真情作底子的，純爲直覺的性質。并當「懷疑」「悟入」運用的時候，毫不加以私意的安排，只覺心中不安，真情便立刻否認他，而新的真理，也在否認的當兒，一同顯示出來，故此無一不是直覺的運用，無一不是直覺的努力。看了陳白沙的話，知道懷疑是覺悟之機，懷疑的功能，不外一個「覺」字；而悟入的意義，正和直覺性質相同；合起來說：懷疑和悟入，根本只是一個直覺。

因為直覺的思想，是真情自己覺悟的意思，所以能得到任何問題的眞義，他是「全部的覺」，「整個的了解」，不像理知作用似的，只一點一滴獲得些死材料，爲一種零碎的部分的了解。明白些說：依直覺思想的進行，可做到「明」，「覺」的工夫。但「覺」卽「明」，「明」乃「覺」，覺的根底，就是明的演進，完全是「真情流」的性質，「心生活」的純粹經驗，不像那理知作用的逐漸增加些物的幻影，永遠只是昏迷！須知「覺」是全部的「覺」，就是一真一切真；「明」是整個的了解，就是一了一切了；二者的性質，完全一樣。

論起「明」「覺」的意義，就連帶到「真情」和「良知」的問題。「覺」是屬於「真情」的，「明」是屬於「良知」的；但「明」「覺」非二，所以「真情」和「良知」原是一體異名。因良知不是自然科學家說的「理知」，乃是理知最初發源的地方，卽知之屬於純善純真純美者，就不是知

了。所以良知決不是理知，就是真情。按良知之義，卽是直覺，直覺是真情之發現，所以良知是着眼於真情運用方面的別名。知所以能良，乃是直覺把不良的知破滅了，而存下非理知的真情。

直覺思想的根本性質，已如上述。總之，直覺的思想，以「懷疑」「悟入」「爲其方法」，所以能收「明」「覺」的能效。我們只一任真情的活動，可使生命永遠流行，無限實現，這便是直覺的思想了。吳康君說得好：『思想是人的本能天性向上的「絕對的自由活動」，卽「真情活動」——「直覺」。所以思想的發展，是絕對的，無限的，沒有一定的方式可按的。若要問我們怎樣去思想，那就大錯了！因爲思想的進行，只有一條真血脈路，就是「真情的活動」，就是「直覺」。若問我們怎樣去思想，豈不是說我們怎樣去「真情的活動」，怎樣「去直覺」，那不是一場大笑話麼？』（見哲學一卷二期吳君的「唯我主義」我說的真情活動之真覺思想，也是如此。但直覺的思想，雖

沒有呆板的方法，都有自然的方法；雖不是固定的性質，却沒有不是純潔的性質。

(五)

精神生活的要求，迫切到無以復加了！我們常順着這種要求，而永永遠遠在思想上努力，使我們的真情生命，成爲一種至莊嚴至偉大的東西。思想的花叢！莫枯黃萎謝了啊！我們日夜鼓勵着愉快的感情，辛辛苦苦地工作，把你灌溉，使你永遠地鮮明美麗！並且本了這種內部思想的活力，就和本體融和，和進化伴攜，把「心生活」引到無限的境地去！

第四章 行爲與真理

(一)

上章論思想的時候，已經涉及行爲與真理的問題，現在我們還要繼續

向下討論。細考「思想」、「行爲」和「真理」三者根本的性質，不是分歧的，而是聯絡的；不是朝着反對的方向跑，而是同在一條路上進行；不是各別的東西，而是合一的實體。所以當我們思想一經發動，隨即表露出來，而起一種行爲，同時也不期然而然地創造出新的事實來，這創造便是真理。譬方我們在一間房子裏讀書，因為那間房子裏不清潔，和我們喜歡清潔的心理相反，就覺得很不舒服，於是立刻由腦神經命令兩隻手拿箕帚去打掃；把原來不清潔的情形，改變過來，成功和原來異樣的情形，就是清潔。當初心理的不舒適，就是念慮——想思的發動；繼而拿箕帚去打掃，便是行爲；打掃以後，變不清潔爲清潔，創造新的事實出來，便是真理。換樣說法，先由心理感着不安，隨手生出求安的方法，運用之以求安，因求安而真的安了；這樣「感不安」——「求安」而「得安」，我們可以看出思想，行爲和真理的性質。「感不安」完全是內心的狀態，指思想而言；求安的「求」是一種動作，有發動和受動的

兩方面，是內外聯絡的，指行爲而言；因求安而安，仍是歸本到內心，便是指真理而言。但是一感不安（思想）就決心去求安（行爲），求安而得安了（真理）首尾貫串着下來，而沒有停頓的段落；足證他是聯絡着在一路上的進行，是同一的實體；決不是相分離相反背的。是以吾人默察三者之實際狀態，早已打成一片，混合莫分，雖然我們立了「思想」「行爲」「真理」三個不同的名目，可是實在說起來，只有一件東西；三者不過是指着一件東西的三方面說罷了。概括些說：思想，行爲和真理，是生活中如流水般不可分的狀態，是真情生命的一體所發；因就各方面的特別意味而言，才有這三個貌似不同的東西。

論到思想，行爲和真理三者關係之密切，非同平常，缺一樣就全體都不能成立，有了一樣，就全體都聯帶起來。所以只說思想，就兼行爲與真理而有之；只說行爲，就兼思想與真理而有之；只說真理，就兼思想與行爲而有之。實

因一項中間含有三項的性質，形色雖是三項，根本性質還是一個。好像時計（鐘）一般，擺動、針移和時間的規定，三方並進，缺一不可；倘缺掉一樣，便失却全體的意義。你看：擺不動，針也不移，時間也無從規定；擺動針跟着移，時間便得而規定；或只有擺動，而沒有針，則時間仍沒法規定，擺也失却動的意義了；但決沒有擺動而針不移，或針移而時間不能規定的。生活狀態，雖不像時計那樣機械，但思想、行爲與真理在內作用的關係，却有些和時計的作用相似，絕對不能三者缺一，而其餘可以分立獨存的。生活因思想而起行爲，因行爲而發現真理。思想和行爲，是生活中創造的活動；真理是生活中活動的創造。活動不息，創造也不息；思想與行爲之努力不息，則真理之進化也沒有休止。並且愈活動愈加創造，所以越是思想，越是行爲，則真理的進化，越是迅快。反之，不活動便不能創造，活動必然能夠創造；所以沒有思想與行爲，便沒處發現真理；而有了思想和行爲，也決不會不能發現真理。若不用思想行爲而

可以發現真理，或雖思想行爲而不能發現真理，乃是永遠不會有的事實。

思想和行爲，一是隱潛的，一是顯露的，一是無表示的，一是表示的；從隱潛到顯露，從無表示到表示，便是由思想到行爲的意思。我們頗有取於行爲派的心理學，因他頗能脫去唯知主義靜止思考之流弊；但行爲派心理學家有個最大的缺點，就是只看見顯露的一面，而不看見隱潛的一面；只看見表示的一面，而不看見無表示的一面。換言之，只曉得行爲是一種動作，而不曉得行爲是從心理發出來的動作；只曉得行爲是向着一方面動和動的結果，而不曉得行爲是從思想而來，思想是他的出發點。再說簡單些，就是他們說的行爲，祇是行爲之已形者，而遺却行爲未形時的思想，就是行爲的原動力；似這種行爲，祇是行爲一部分的假相，而非行爲全體的真面目，不消說窺不見行爲的真義了。行爲和思想有必不能分開的關係，是一種很顯而易見的事實，只要稍稍用過反省功夫的人，都不難發現其中隱秘。腦髓作用固不可

說做思想全部的作用，但也不出乎思想作用的範圍以外；現在腦髓不起如何作用，則必沒有什麼行爲表現；倘沒有內部的發動，怎能形之於外面的行爲？所以行爲不離思想，離思想，便無行爲之可言。我們要得到行爲之根本性質，就不得不先明白他的發動或淵源之所在，——就是思想。何爲「思想」？我已經在前章說過，現在要討論的，就是行爲與真理。

真理和行爲密密接近，譬方我們說：「爲真理而奮鬥」(Struggle for truth) 實則真理即存在奮鬥當中，沒有這種奮鬥的行爲，便沒有真理的意義可言。復次，不能實現的真理，便不是真理，因真理必能夠實現。要實現真理，非有行爲的努力不可，故叫做「爲實現真理而奮鬥」。所以離開這種奮鬥的行爲，真理便無從實現，便沒有存在的餘地！然而奮鬥不是別的，就是打破一切的障礙，像「人我的障礙」、「心物的障礙」都是。這種打破障礙的行爲，仍是離不開思想。思想能夠不染一切，不舍一切，向着超越無限地的方纒延，則「

人我的障礙」——心物的障礙，——一切的障礙，都化爲烏有。現在明白把思想，行爲與真理三者不同的意義表示出來：

- (1) 思想是生命流之隱潛的一面；
- (2) 行爲是生命流之顯露的一面；
- (3) 真理是生命流之創造的一面。

真生命的生活，就是精神生活，元是單純統一的；他向着一順的方向活動，就是思想——行爲——真理。我們爲着這三者都是根本於生命之流或說真情活動，所以說是一體的三方面。而三者所以不能分開來看，是因爲：

- (a) 本體上的合一；
- (b) 生命上的同源；
- (c) 作用的一致；
- (d) 真實的趨向。

因爲思想與行爲，雖有潛隱和顯露之分，表示和無表示之分，但同是真情活動的兩面，而真理就是這種活動的價值點，所以歸根結蒂，只是混一的本體——真情。又因思想而引起行爲，而發現真理，既無不以真情作底子，所以成一直線的向前流湧，就是生命的同源了。復次，思想和行爲既互相影響，真理復以思想和行爲作其成分，所以無論如何，行爲必定依着思想走，思想必藏在行爲的背後，緊黏着不稍放鬆；真理卽在同一條路上，不絕地樹立起來；元不必有意去安排，而自無不一致，這便是作用的一致了。並且思想步步精鍊，行爲步步篤切，真理就變爲絕對；三者的作用同趨向真實一路，而三者的會合，也是在真實的一點，故叫做真實的趨向。從各方面着來，思想咧，行爲咧，真理咧，是異名同實的東西，已大可無疑了。

(二)

思想，行爲和真理，我們已知是不可分割的了。元來真理是思想一部分

的內容，行爲是思想的另一方面，實際上，都是真情生活中的流動狀態。

我們從前章中已知真正的思想，絕非唯知主義者說的思考作用，而是真情生活的向前縣延。真理性質也是這樣，並不是靜止的概念，而是活動自如的方法。我們可以說：真理只是價值之名，而以行爲，真情生活爲其實體。何則？真情生活之努力不已，遂發而爲行爲；而求行爲之如何引伸，生活之如何繼續，就不得不在這上面生出一種工具來，這工具就是真理。所以沒有行爲的要求，決不會產生真理。真理之產生，及其產生後之有何價值，卽因他能夠適合實際的行爲，實際的生活。真理是價值之名，實驗主義者早就說過了，但他不承認真理背後有什麼實體，以爲實際上的要求不絕，真理因要求變遷，也隨着變遷。這話初聽很有理由，其實是不對的，因爲真理的背後必以行爲及生活爲其實體，才能使價值之名有所着落。我們雖不作客觀實在之擬想，但主觀的真情生活，却是方在創造方在成熟的實在世界。真理雖不像目的

論的說法，好似一個固定靜止的最後標準，然其所以不失却絕對的價值，就是因爲有這個實在世界在他的背後。因爲實驗主義輕忽了這層，所以就有功利主義的傾向，而偏重應用——物質生活之應用。

再有一層，是實驗主義的缺點，就是他誤以情意爲有利害的觀念，因利害關係而起選擇作用。所以他心目中的真理標準，換句話說，就是利害標準。實在呢，「意」也許是脫不掉利害觀念，但「情」却是絕對沒有的。因情沒有利害觀念，所以真理雖是主觀（體認真情者）之產物，同時又可超脫一切主客的相對觀念。元來選擇是純屬於「意」「知」的作用，而不是情的本身作用；實驗主義以情爲其選擇的作用，正可以證明他名爲主情意，實則和主知相差不遠。他把利害之分別，認爲真理與虛僞之分別；不知利害正是真理之敵，在真情生活之行爲裏面，必得拚棄他，使無絲毫存在之餘地。可見實驗主義，全以利害爲真理的標準，所謂價值之名，只是利害之別而已！我雖

說真理是價值之名，可是完全不夾雜利害底選擇作用在內的；只問心之安否，就判別真理與虛偽，凡心之所安，就認作真理，雖拿利害來恐嚇他，也決不能阻止他的行為。因此，實驗主義之真理觀，足以引人入於理知的物質生活中去；依我說的真理，可以引人到那高潔的真情生活中去；其切於實際生活雖一樣，而其意味則大不相同。

真理引起行為，行為實現真理；真理與行為，真是同一生命，比手足兄弟還要親愛些。我們知道：真理是思想的內容，但思想與行為是合一不分的，所以真理與行為也是合一不分的。關於此點，異說紛紛，現分評之如下：

(1) 以行為與思想（真理）分立的；中間又有兩種不同：(a) 藉純粹思考以達於絕對之真理，與行為無關；(b) 藉行為以達於絕對之實在界，與思考無關。主張前說的為希臘哲學家亞歷斯多德（Aristotle）這派的錯誤，就是以真理為靜止的，空想的，故只用靜止的空想（思考）達到他，而

不必靠藉行爲，結果必陷於妄想。主張後說的，是十八世紀德國哲學家康德（Kant）這派的錯誤，也是把靜止的空想，當做真正的思想作用，同時又誤以絕對實在界，似死物之可以把握，故用離開思想作用之行爲去到達他，結果必陷於冥行。

（2）以思考爲行爲之前提，主張先知後行的，古希臘哲學家蘇格拉底（Socrates）和柏拉圖（Plato）都這樣說。這派比較前面以思考與行爲分離的進步些，但所謂思考仍是靜止的空想，祇曉得思考足以引起行爲，而不曉得行爲亦可以體會真理，真理即含在行爲當中；故誤以知在行的前面，二者有顯然之分界可尋。

（3）以行爲爲思考之主因，主張先行後知的，但哲學史上很少看見。這種說法，適和先知後行說相反。其錯誤在不知思想與行爲有互動的作用；行爲可以引起思考，思考也可以引起行爲。且這派主張的意思，所說先行後知，

不過當行的時候，不能自己覺得他的行為，實則有「無意識」作用伏在裏面，你能說這種無意識作用，不是心的狀態或思想的狀態麼？所以這派的主張，實在初淺得很！

(4) 以思考為行為的要求，知行有相互之關係，像傑姆斯杜威鏗（*Enckin*）都主斯說。這派綜合前面兩說——先知後行說和先行後知說——雖兼有兩派之長，而仍免不掉兩派之短。因他只看見知和行的表面關係，所以說知行可以互相引起，而知行之實在關係老不明白，所以也是不對的。

上列四種說法，既都是錯誤不對，那麼最根本最澈底的說法是怎樣呢？我想只有「知行合一」說了。思想和行為，其本體只是一個，所以真知必行，力行必知。這樣的主張，要以中國的程明道和王陽明為最好了！陽明先生說得好：「行之明覺精察處便是知，知之真切篤實處便是行。」我在上段說過：思想是真情生活之隱潛的一面，行為是真情生活之顯露的一面，至思想與

行爲之本體，固是一而非二。并且行爲的意義，不必定是精神表現在物質上面，有形象可以看見的才算行爲；精神能夠自由活動，自己活動，所以只說思想，已含有行爲的性質了。譬如我想作文，倘只是想，而不作，則這篇文章全部的構造和內容，決不能統通知道，因爲知而未行，就不算真知的緣故。倘作文時不加以思索的工夫，則這篇文章決作不成功，因爲行而不知，就等於未行的緣故。但這篇文章我不動筆寫，也可以想得十分周密，對於全篇的構造和內容，已在腦中一一布置好，則這篇文章不妨說是已經作好了，因爲行爲可以自己活動，思想中含有行爲性質的緣故。一言以蔽之，行爲和思想，只有隱顯之不同，而無本體上之分別，所以最根本最澈底地說起來，行爲與思想，只是混一的活動。

因爲知行是合一的，所以「工夫」——生活方法，必得合知行爲一，而不能偏向一邊；若有偏向，就不是真正的工夫——真正的生活方法了！知的工夫

就是正心的工夫；行的工夫，就是修身的工夫。知行是合一的工夫，所以正心和修身是不能分離的工夫。知就是行，行就是知，所以正心就是修身，修身就是正心，根本是唯一不分的。正心修身的工夫，就是生活方法，運用之可使生活變為真情實感的生活，使物質轉變為精神，身轉變為心，達到生活的絕對本體，絕對真理。我說理真是價值之名，即是價值之最高無上者；而背後復拿行為思想——生活全體——真情生命為其實體，於此益加相信了！

真理與行為的關係，我們已能明白。簡言之，真理伏在行為內裏，行為內含着真理；行為立在真理上面，真理上立着行為。行為外沒有真理，除真理何處找行為？真理與行為，實是合一不分的東西。

(三)

現在我們專來研究真理問題。真理是生活努力的產品。所以真理必從生活中體悟出來，才能影響於生活，才有真理之價值可說。但是什麼叫做真

理？真理究係何種性質？我的回答是：

(1) 真理是主觀的，同時又融化主觀客觀爲一，超主觀客觀以外。真理的性質，是內發的，所以是主觀的；因爲不是主觀，則真理無從認識，無法運用，也無處存在。真理二字，祇是名相，而其所以能夠發現，成立，則完全因爲自我——主觀。若以真理存在於客觀，爲客觀的性質，但這個客觀，仍不能離開主觀的認識而存在；因主觀的認識而後有客觀，所以客觀只是主觀的影象；這個影象就是主觀得之於客觀，而永存於主觀界中的。所以由主觀認識出來的真理，才真能有普遍的客觀性，而同時能夠獨立於對象的客觀之外。照此說來，客觀可以存在於主觀以內，成爲一種影象；但純粹的主觀，和純粹的客觀，不是兩個不同的東西，而是融合爲一的實體。所以主觀直覺客觀的時候，主觀走入客觀的內部，主觀變爲客觀，同時客觀引入於主觀，化合於主觀；二者融合無間，成爲一個絕對。這個絕對，一方面仍是主觀的，一方面非主觀也。

非客觀，乃是合主觀和客觀爲一，超乎狹隘的主觀和客觀以外。真理的意味，雖爲主觀的，但這個主觀，實是融主客爲一，超主客以外，也算不得主觀了。這樣，對於從來哲學史上主觀主義和客觀主義的真理觀，在某意味內，都可表示相當的敬意，但不能許爲完全無缺。我的真理觀呢，實超出兩方面的困難，而沒有偏頗的傾向。推他們所以不能免於謬誤，都因爲他們沒有打破「人我」「物心」之種種障礙，所以一說真理是客觀而非主觀，一說真理是主觀而非客觀；要是這些障礙打破以後，那末這樣的謬誤，再也不會出現了！

(2) 真理就是感情，而不是理知。所謂真理，不過認情認得真，使所感的能夠實在罷了。情真感實，就是真理；反之和情感逆行的理知，便是真理之障。我們所以認真真理爲有意義，實因他有統一自我全人格的作用，在生活中增加濃原的色彩，而不像理知那樣的冷酷乏味，反變自我人格同死物一樣。從來對於「真理是感情的呢還是理知的」一個問題，有主情意主義和客

知主義的不同。主知主義者認真理全是理知作用，固是錯極了，就像一般主情意主義者所主張，也未必澈底。要曉得真理是打通「知」「情」「意」而爲一的；所以真情之外，更沒有「知」「意」二物。「知」只要能夠變成「良知」「意」只要能夠變成「誠意」則良知就是真情，誠意就是真情。所以視「知」「意」爲真理之機能者，都完全錯誤，只有真實之情感，才是真理的本身。

真理和理知，實在不是一類的東西，像羅素把真理納入理知的範圍以內，（見哲學問題 *The problem of philosophy* 第十章）是不對的。因爲真理是感情的直覺，而非反直覺的理知；真理是具體的活動性的，而不同於抽象的靜止性的理知。真理和理知，顯見是不相同的了！所以真理必非理知；凡是理知，就不能叫做真理。不過有一層，就是理知也可以變爲真理，只要把抽象的靜止的性質，改變爲具體的活動的性質，那麼理知就變爲非理知的真理。

了！真理是從生活中產出，所以能引起人們的信心，影響到生活上面去；若理知之於吾人，本無信心可言，所以萬難影響到實際生活，必定等到理知變為真理了，然後才能參入實際，助益生活。考理知和真理，有兩點不同：（a）一部分是程度之不同，理知較真理的程度差得多；（b）一部分是性質之不同，理知常常反乎真理的趨向，因理知的程度比較真理來得低，所以能夠轉變為真理還好，不然，就格外變低，而逆着真理跑了。故此人們的生活中間，極宜注意這一點，莫把理知違反真理的性質保留着，而超出理知以外去運用他，使他程度增加，莫讓他反着真理走。譬方游泳術，是理知的性質，毫無關於實際的，要使游泳術對於我們實地游泳時，有相當之幫助，就必定對於游泳起一興趣，（感情）覺得游泳為必可能而有益的事，（信心）然後入水游泳，（變抽象的靜止的為具體的活動的）庶幾那種游泳術，可以因我們應用，一變而為真理，影響到實際游泳上去。可見理知的本身，並沒什麼價值，一

定要有感情來活用他，才有意義。總結一句話：真理就是感情而不是理知。

上面兩項，是說真理的性質和機能，現在還要敘述真理的方法：

(3) 真理是批評的。怎樣才是真理的方法？這個問題，含有兩層意思：

(a) 求真理的方法；(b) 真理的方法。求真理的方法，就是真理的方法，因為真理不是現成的，而是用一種合乎真理的方法去求得來的；而這樣的方法，一方面要合於真理的性質，本身成爲一種真理，一方面運用他，就可得到一種新真理，爲求得這種新真理的唯一工具。所以能夠求得新真理的方法，必先是這種方法，合於真理的性質；而合於真理性質的方法，必能求得新的真理。故此我說真理的方法，就是求真理的方法。

照這樣性質的第一個方法，就是「批評」。批評是本於心理感情的要求，而不受論理和理知的束縛的。這種方法比「研究」來得高深，也和純粹研究的性質不同。研究可不必問到一問題的價值，祇顧其內容夠了；批評則

先審悉問題的內容，然後深究他的價值。其次，研究大半帶着理知的性質，是客觀性的，批評則呈現感情的色彩，純係主觀性的。所以批評是真理的方法；而研究為批評方法的一小部分，還夠不上真理方法的程度呢！批評一定兼包研究在內，只說批評，一定是早已研究過來的了；若祇是研究而不批評，乃是真理方法中所排斥的！

批評方法，是判別「是非」「真偽」「善惡」「美醜」……的方法；他不受任何限制，超出理知以外，大膽估定一切價值。批評就是「愛真」，這個「真」是合「善美」而為一的。我以為哲學的方法，是求真理的方法，而非求知知識的方法。因為哲學最注重問題的價值，不像科學那麼樣單單在研究的領域內，一味求知！所以依我意思，哲學是愛真的學問，就是批評的方法；科學是求知的學問，就是研究的方法。研究固必要，但止於研究，便一無價值可說了！研究以後，必繼以批評，批評得着的結果，方是真理，方能決定人生的態

度。

(4) 真理是直覺的。第二個真理的方法，就是直覺。這個方法，較之批評更加重要！因真理不但識別是非真偽……等相對事項，就算完事；最高的真理，在能超乎一切相對的是非觀念，和真偽觀念，而爲自己存在的實體，就是絕對。批評方法只能識別一問題的是非真偽，而對於超是非真偽的絕對，却沒奈之何，祇有讓給直覺了。直覺方法求得的真理，是絕對而無差別相的。吾人因生活上實際的努力，遂從行爲中體悟真理，這種從行爲中體悟出的真理，就叫作直覺的真理。

直覺出的真理，所以和理知不同，即因一是實質的，而一是形色的。所謂實質，即依乎感情之活動，爲主觀的自覺。所謂形色，就是端藉思維作用，以構成概念的知識和觀念。向來一般哲學家對於這個問題，各各的主張不同：像笛卡兒（Descartes）、斯賓諾沙（Spinoza）和萊勃宜治（Leibnitz）等，

主張真理以判然明瞭的便是；像蘇格拉底和柏拉圖等，主張真理是概念的理知和觀念；這都是注重真理之形色，叫做形色主義。又像實驗主義者傑姆斯和杜威等，主張真理是實際效用的知識，是注重真理之實質或內容，叫做內容主義。在我看起來，他們都犯一個最大的毛病，就是把知識看作真理。即實驗主義是近於主情意主義的，而仍舊承襲唯知主義之弊，崇尚知識，祇是變一變知識的面目，削去知識的絕對威權，拿能實際效用不能為標準，其弊一方面近於主張功利，一方面和形色主義相差不多。這樣誤視理知為真理，實在沒有懂得什麼是真理。真理和理知的不同，上面我已說過，我覺得真理的性質和價值，就是能夠引進生活路上和生活之努力行為分不開來；而理知對於生活，並無直接的關係，往往阻撓精神的向上活動。須知真理雖必切合乎生活，不過并不像實驗主義者或功利派的說法，乃是超乎利害的見解，而為精神活動之感情的直覺的意義。

我們可以得到一個結論，就是凡真理必定：（a）批評過來的；（b）直覺出來的。生活無固定，則真理亦無固定；生活無休止之期，則真理亦無休止之期；真理不過隨生活以俱進，因生活之努力而湧出不窮！這樣說來，真理是相對而非絕對，是多而非一了；但也是不對的。我分兩層來解答：

（1）真理是「活的絕對」。向來主張絕對主義的，差不多都是左袒唯知主義。我們說真理是永遠的，普遍的，一成不變的東西。而和他相反的相對主義，又往往左袒主情意主義，以為真理並無特殊的價值，祇是比較得來的。這兩方面的錯誤，都是因為不曉得「絕對」一詞，是什麼意義。絕對主義者說的絕對真理，近於臆度；倘真理果真是一成不變的東西，好像不可移易地橫亘在生活路程當中，則無異把人生弄成個莫名其妙之真理的奴隸，被蹂躪到不堪了！相對主義者的主張，纔看好像和絕對主義不同，而其弊則一，就是既不認真，理有絕對的價值，祇有比較對待的性質，則人生變做太微淺

的東西，而失却高尚的價值了！前者近於獨斷論，後者近於懷疑論，都不能告訴我們「何爲真理」的答案。考這種錯誤主張之來源，無非因爲受理知之形色觀念迷住了。生命哲學者有鑒於此，乃一改從前理知之弊，採用直覺方法，去體會真理，發現真理，既不是絕對主義者說的靜止絕對；也不是相對主義者說的相對；乃是「活的絕對」。活的絕對即是生活中單純統一的狀態——真情生命之流的本身，因努力而活動，因活動而創造的意義。靜止性和比較性，在「活的絕對」當中，都不能存在；只有不斷的努力，不斷的活動，不斷的創造，才算活的絕對之真理。這般性質的真理，和絕對主義之全屬理想，或相對主義之全屬現實，都不相同。活的絕對是把理想和實現，打成一片的；因現實是生命流之表示，理想是生命流之潛伏；吾人生活之努力，就是把現實引渡到理想，把理想實現在現實。現實和理想，簡直成一不可分割之活實在。須知活動中有自存的本體，這本體便是活動的本身，就是我說的活的絕對。

明白這個，絕對論者和相對論者的爭議，只是偏執之見罷了！

(2) 真理即一即多，非一非多。人生因內部含有真情之衝動，才向前生活，什麼空空洞洞的究竟目的哪，最後理想哪，雖也是人生免不了的要求，但這種要求，并不能支配吾人之全生命全生活；故謂真理是一，無有是處。然則生活既不受唯一之理想目的底支配，那末就像亂麻斷絲似的，毫無系統和秩序的麼？自然，生命的進化，是變遷無定的，今天不是昨天，明天不同今天，預想也預想不來的，不過變遷儘管變遷，却必有變遷的元動，作變遷的底子，這便是多中的一，便是亂麻斷絲中間的一根總頭，這便是唯一的真理了；故謂真理是多，無有是處。準此，說真理是一非多，是多非一，都是不對。實在說起來，真理是單純——，同時又是複雜——多。就生活的根性看，真理是一；就生活全體的表面上看，則真理是多。譬方「真」「善」「美」是三個不同的真理；「真」是行而上的真理；「善」是道德的真理；「美」是藝術的真理；分

開來看，各各獨立不同。但論其本體，究其根性，則「真」「善」「美」都是我心真情之表示；表示在形而上學上面，就成了「真」；表示在道德學上面，就成了「善」；表示在藝術學上面，就成了「美」。真善美是三——即多，而三者盡是一心真情所表示，即一。三者各有獨立之意義，同時又有同一的意義。可見真理是一也是多。一不妨其為多，多也不妨其為一；在這一方面看是一，在另一方面看是多，所以一中有多，多中也有一。就像柏格森說的「一的多，多的一」，按之真理的性質到的確沒有錯的。像實驗主義者說真理是多，絕對主義則說真理唯一，其實各見一端，而未窺全體。真理之為物，即一即多，非一非多。

生活能夠依乎感情之活動，直覺之活動，便產生活的絕對之真理，——即一即多，非一非多之真理。但真理是否純係後天經驗，剎那間存在的呢？還是可以先天自明，可以永遠存在的？我覺得：

(3) 真理是先天的自明的，也正是後天經驗的。真理是先天自明的，還是後天經驗的？這個問題，是哲學史上很重要而顯著的一個問題，看理性派和經驗派的爭執便明白了。這兩派的爭執，好像是主觀論和客觀論的爭執，絕對論和相對論的爭執，都是乃兄乃弟，沒大分別，都是祇知其一，不知其二。須知這些相反的主張，全是因爲着眼點的不同，所以看見的道理也不同了。理性論者着眼於問題之起點，注重問題的根源；經驗論者着眼於問題之終點，注重問題的結果。因此，一說真理是先天的，可以自明的；一說真理是後天的，必靠經驗的。實在呢，真理只限於先天，而不能貫徹後天；只可以自明，而不能證之於經驗；（理性論）或只限於後天，而不通於先天，只能夠經驗，而無從自明；（經驗論）則這種真理，都偏於一端，祇適於一隅，遠夠不上真理的程度。我說的真理不然，我覺得真理既可以先天自明，又可以後天經驗。譬方直覺力是人的天性，與生俱來，不學而能的東西，我們要悟得真理，憑了這個

先天性的直覺力便；所以可說真理是先天自明的。但直覺是合一於生命實體，向前活動，所以和生活的根本經驗分不開來的。復次，本體的生活，本不能分割成兩段——先天後天，故生活的根本經驗，和純粹直覺，元是一體不分。後天不離開先天，先天也不離開後天；正同經驗不離開直覺，直覺不離開經驗。直覺是先天自明的，經驗是後天得來的；既然純粹直覺和根本經驗非二，所以先天自明的真理，可以證之後天經驗；後天經驗的真理，也可以源自先天的自明。說簡單些：先天自明的真理，就是後天經驗的真理。真理並沒有先後天的限制，而是貫徹先後天的東西。

(4) 真理非永遠非刹那，即永遠即刹那。真理是永遠還是刹那，是真理之價值的問題。我們看了以上許多說話，對於這個問題，不待細解也可明白了。我們的全人格，便是真理統一之所在；所以體認真理的人，就是真理的本身。從別方面看：真理是做媒擺渡的工具，是生活中之使臣，用了他便可以

引渡我們到新的理想境地去。因其爲人格統一之表示，所以直理因人格之莊嚴偉大，也變爲莊嚴偉大，而有永久之價值。又因人格是具體的動和變，真理不過在此變動當中，做引渡人們的工具；即真理之本身，也就是變動；所以真理並沒有什麼神權威力，並不能使人們跪倒在他的前面，作唯唯聽命的奴才，所以只是剎那的，暫時的，並無永遠底價值。真理的價值，既非永遠，又非剎那，那末到底是怎樣呢？這到有些耐人思索了，但莫要着急！我們知道：真理是一也是多，非一亦非多；現在來解決真理是永遠抑是剎那的問題，即根據於此：就真理的「一」的方面看，他是永遠的；就真理的「多」的方面看，他是剎那的。單知其爲永遠或單知其爲剎那，都是不對。真理之本相，非永遠亦非剎那，是永遠也是剎那；不過因應用上的不同，遂有永遠和剎那之別；然根本只是混一之「懸延」的本身，那裏有什麼永遠和剎那的區分呢？

「何謂真理」的一問題，我已解答如上；這個解答，就是唯情主義者

的真理觀。須知真理之所以爲真理，其主因就是因爲真理與生活有不可須臾分開之故。倭鏗說得好：真理是從行爲中直覺得來，從生活中體會出來；生活和行爲，向前不已，真理才能時刻創新。這話雖未能全明真理之意義，然視真理爲活動的性質，是沒有錯的。總之，真情實感，卽真理之自體。因他是：（1）非理知的；所以（2）沒有利害關係；（3）不能固定呆板；（4）超乎對待的觀念；（5）沒有一偏的傾向。唯其如此，真理決不能產生於部分的現象的自然科學中間，而必靠藉形而上活動之思想。科學中產生出來的東西，必經過形而上學的批評，才能變成真理，才能直接影響到生活實際，才有真正的價值。

（四）

真理既然和行爲相攜相伴，所以生活要是不能努力於行爲，便沒有真理的存在處，便變生活爲癡人說夢之生活；而行爲行不通的地方，倘不曉得

尋求真理之意味，就變生活爲盲者昏夜之行動。因爲這個，所以斷言「真理即是善」了。有一般主張論理和理知的哲學家，每以真理爲冥想枯寂之死物，似乎脫離了行爲，真理也能孤立不搖的；不知行爲靜止，德性便要衰落，「善」便被逐，而剩下些惡；結果，真理汨沒，虛僞橫生，而陷於錯誤。復次，真我是宇宙本體，真我的活動和行爲，就是宇宙進化的事實；所以真我的活動和行爲，就是宇宙進化的真理。反過來說：宇宙進化的真理，存在真我的活動和行爲上面。我們曉得善是行爲的真理，或人生的真理，既然自我行爲和宇宙進化是一件事實，所以「善」又是宇宙的真理；宇宙不離人生，真理也離不開「善」。可見「善卽真理」一語，不特可以應用到人生方面，並可以應用到宇宙方面去。傑姆斯倭鏗等都主真理卽善之說，但各有各的意思，故不能等視齊看。既然「真理卽善」，那又何妨說「真理卽美」呢？真善美只是表現方面的不同，不是本體的不同。真理之所在，便是善的美的了。

人生的行爲，並無固定的真理標準，去指導他。但順乎真情生命而活動的，就絕對不會有虛僞的行爲和錯誤的思想發生出來，而自然合乎真理之標準了。申言之，生活是創造真理的，真理就是生活的創造。而創造之具體實現，就是行爲。他創造的生活，就是真情生命的生活。真情生命，會自然發出高潔的思想和真實的行爲來，所以他就是絕對的真理，絕對的本體。然所謂絕對，是活動的絕對，同時又超乎動和靜的分別。

真理問題是哲學的中心問題；唯情主義者既以真理與行爲有不可分之關係，所以唯情哲學是行爲的哲學，是活動的哲學，是自我人格表現之哲學。這樣，從人本主義進而爲大我主義，從主情意主義進而爲真情主義，爲一新生命的哲學。

自我人格的表現，就是活動，就是行爲。而人格之偉大價值，便是因爲活動和行爲是絕對自由，而沒有束縛，是內發的自存的，而不受外的條件支配

的。自由活動的自由行爲，卽是精神之自由意義，我們且待下章去詳說。

第五章 精神生活與自由

(一)

生活是精神具體活動的表現，在他全路程的中間，是不斷的努力，繼續的向上，一線往前途伸去。生活沒有法則，而是創造法則；生活沒有環境，而是創造環境；舉凡一切的存在，不能外生活而存在；法則和環境，也不能外生活而獨立。所以一切法則和環境的發現或存在，都源自自我生活，因爲自我生活是獨立永存的緣故。這般惟我獨尊，控制一切的生活，方有創造的可能；外乎此而求真正的創造，便沒有創造的意義可說了。可見生活的莊嚴和創造的可能，完全是淵源於生活的獨立性和自存性；既沒有範圍和限制，也沒有你和他；既不能分析比較，也不能割裂配製。進一層說：創造的生活，是自發自

動的，故能不附依在外物身上，做寄生的活動。因非寄生的活動，故沒些子障礙，而有自由的可能。所謂自由的意義，就是這自我活動的完全表現。

精神作用是單純而統一的，所以生活的自由，也是絕對而無比較性。但在解明絕對自由的性質以前，先要問一聲：絕對自由是可能的呢？還是一種懸想？回答這個問題，便不能像科學家，用理知方法去估量了。因為用理知方法所求得的自由，都是偽的自由，和自由的真義，恰恰相反。為什麼呢？為着理知的本身，就是一種束縛自由的惡魔。人們不要自由則已，要不然，而以生活的努力為必不可少，那就得脫然於理知之外，別開路徑，去求真正的自由，就是絕對自由。須知理知的存在，足以妨碍自由的出現，而絕不能給以相當的助力。所以那些想用理知方法去估量絕對自由的可能和不可能的先生們，不用說是隔靴搔癢，永遠看不到了！我們相信眞生活是努力的，不是鬆懈的，是進益的，不是保守的，故絕對自由是可能的事實。而對於那束縛自由的東

西。卽是自由之敵，必在生活路程中，把他根本推翻。反自由的東西推翻後，我們的真情生活，便躍然湧出，絕對自由，也不愁獲不得了。

真情的本身，就是絕對；所以真情的生活，也是絕對自由。我們爲着生存是因努力活動而有意義，所以不得不破滅不自由的理知生活，而恢復絕對自由的真情生活。但真情的生活，破滅了理知生活便是；脫去不自由的圈套，便是絕對自由的所在了！

不過束縛自由的理知生活，究竟是什麼？這不容我不明白指出。所謂不自由的理知生活，就是趨向空間的物質機械生活。他的重心，和伸往真時的真情生活，背道而馳，各走極端。好像向天空放射的一枝箭，本可盡其全速率向上高昇，但因在箭的下端，繫了一塊重石，遂把上昇的速率減少，一刻兒箭就落下地面了！這枝箭便是真情生活，而阻礙箭上昇的石子便是理知生活。箭要上昇，必解去下端所結的重石，難道要求絕對自由的真情生活，對於逆行

的理知，就可表示默默無聞，不相關涉的態度麼？

理知和真情，是自由問題上絕不相容的兩件東西，這層意思，已明示如上。我們再縱看一看思想史，對於自由的解釋，紛然不能一致，而最顯的一個問題，就是『意志自由』。有的說意志是自由的，有的說意志是不自由的，但在我看來，一個個都好像盲了目在黑暗的屋子裏找東西，找到臨了，一無所得，即有所得，仍是不能滿足我們起初所心求的，故我根本上給他一個不贊成。但對於從來意志自由論的批評，到後面詳說，現祇就心理學上說的意志，略加闡明，則我們對於意志依然不能不失望，而必回過來求我最尊貴的絕對自由在真情生活的祕鎖上。

意志得不到絕對自由，這層道理，顯而易見；只問意志的本身，是完全無缺的呢？還是有缺陷可指？從心理學上，知道意志這樣東西，介乎「知」「情」二者之間是「知」「情」的混合物，所以意志本身的組成，是含着情的

分子和知的分子，有自由的可能，也有阻隔自由的可能。因為意志雜以理知的分子，但理知是自由之敵，所以雜有理知分子的意志，一樣能夠摧殘自由，祇力量上強弱之度不同罷了！又因意志中雜有一部分的感情，但這種感情，是不純粹的，這種失却純粹感情的意志，便足以混淆純粹感情的絕對自由，尤非擯棄之不可！總之意志的自由，是對待的自由。比較真情的絕對自由，其程度還差得遠呢！

意志是一種欲望，對於任何事物，總取選擇的態度，把選擇所得到的目的，做行為的標準。真情呢，是生命的衝動，盲目的創造，絲毫不帶着目的性，故其行為也放肆無羈。因為有了前定的目的，（意志的）遂把縱橫無礙的絕對自由，（情的）無形中束縛住了。意志是目的性的自由，故止於相對的境地，感情則係盲目衝動；故能得絕對自由；須知目的雖也從自由選擇而來，可是固定呆板的生活，也就發源其中。可見相對的自由，會變成不自由，意志也

會做理知生活的導火線，而協力去阻礙真情自由！

盲目衝動的自由，就是絕對的任性；因情的活動，可以外一切而存，而一切却不能外他而有，故沒有限制情活動的東西，就沒有反自由的了。再呢，情的活動，就是精神生命的流行，永不固着於空間物質上面，而是和真時合一，所以他的自由，是擁抱萬有，而不落在萬有的中間；似這樣的絕對單一。故有絕對自由的可能。意志自由麼，我真不愛聽極了！我已經醒悟：看破意志自由，真是哄人的事，唯有任性生活，方是真自由——絕對自由。他沒有目的性，因他超然在目的觀念以上；他不泥於過去，因他不斷向未來開發；意志則不免受目的觀念和過去事跡的束縛，故無論如何，也說不上絕對自由！

我說的任性自由，真不可和夢想意志自由者同日而語，我覺着世間的不自由，半由於夢想意志自由的流毒！像恣意一事，可供參證。有人不察，在未明我所說「任性」的意義以前，把恣意的罪過，加到任性身上去，把「任性

「和」恣意，「混爲一談，結果遂免不了無端的反對任情的絕對自由了！其實恣意是不激底的意志自由給我們的遺害，和高尙純潔的任情自由，劃然不同。考意志自由的根本性質，就好的一方面講，可以得到一種對待的自由；若就他壞的一方面講，和那向空間開拓，向物質墜落，支配在利害觀念之下，營一種狹隘動機的理知生活，密密相接，說不定就大家手攜手地同入於敗壞中去了！似這樣不純正的意志自由，在我們感情自由論者看來，是決不能容許的！至於真正的任情自由呢，超脫有形有限的範圍以上。在精神生活的至高境——絕對真善美的領域內，努力活動，無有己時，雖沒有相對的善惡，却沒有不是至善的。所以任情就沒有不對，不對的和惡的存在，只因不能任情的緣故。

理知咧，意志咧，都是自由之敵，我們不願戀地丟去了！真正的自由，就是生命的衝動，就是絕對的任情，而我們理想的精神生活，也建基在此。但任情

自由的意義，須認明兩點：

(第一)任情的絕對自由，是「大我」。「無我」的努力，而沒有物的觀念。自由的領域，雖沒有你和他，然這個「我」却堅實不移，兀立不可動搖。換句話說：自由就是從我心田裏「情」發出來的動作，而沒有偏向和固定的。這個「我」即是真實自存的個性，是「精神的我」，而不是「物質的我」，或分段定形的假我。我既不可和外物對稱，故我的動作，可不必表現於物，物也束縛不到我。並且我的活動，無外物的限制阻隔，所以是大至無限，就是「大我」——「無我」，從這「大」中「無」中發出來的動作，便是我的行為。這樣的活動——行為，才能得到絕對自由。

平常說「我以外」的一句話，簡直是沒有理由，因為我是至大無外，就沒有外，所以說我以外，無有是處。須知外於我的便不存在；我的實體，無處不充在，萬有所在的地方，就是我在的地方，所以我以外的東西，是不存在的。

至多只是個空空洞洞的抽象觀念。不然，我是有以外的，我以外的東西是存在的，那末，這個外我存在的東西，便是非我，既有非我和我相對，這個我，就不是絕對的單一，也算不得真我了！所以「我以外，」——我以外的存在」……等話，實根本不能成立！如此，我是大無限涯，所以建立在他上面的自由，是絕對的，神聖不可侵犯的，什麼外的羈絆都打消了！

（第二）任情的絕對自由是超越的活動，而沒有「所有的」觀念。我不滿意主觀主義，以為主觀主義比客觀主義固然好得多，但還是有缺點可尋。我說的「我，」不像主觀主義認他是唯主觀的；因為有主觀，就有客觀，有主觀的我，就有客觀的物，承認了主觀的我，就不容否定客觀的物，倘否定客觀物體的存在，則主觀我體也沒有理由可承認。因為二者全係彼此爾我的關係，相對而立，相倚而有，要承認這個，而否認那個，是不可能的！所以我覺着主觀主義者所說的我，是和物對待的我，又何嘗認得絕對的我？（The ab-

sojute Ego) 絕對的我，不是主觀的或客觀的，而是超越主觀和客觀，就是超越的我。似這樣超越的我，就是「本體」而沒些子欠缺。因我即本體，所以我的行爲，就是本體的運用，二者非分，只是合一圓渾的超越活動。超越的活動，就是絕對自由，也就是任情的意義。

曉得行爲自由，是超越的活動，故決不墜入相對現象界中。什麼道德的標準哪，法則的規束哪，和其餘的圈套，都休想約制他。然至有意義和價值而不可名言的道德，法則，却從這兒發現。故道德，法則，……種種東西，都是因我而有，從我而生，由我創造出來。迷者不覺，誤以過去已成的道德，法則，可以先我存在，是束縛我限制我的東西，遂沒由的高高樹起，做我的行爲準則，奉若偶像，而最可寶貴的超越活動，從此拋棄了！現在如果要努力恢復原有的超越活動，唯有把「所有的」觀念，根本打破，因「所有的」觀念，即是墜落在相對現象界的原因。只打破了「所有的」觀念，便可超昇本體界，返向生命

流源，而認明我的偉大。如此，則不爲通俗的善惡見解所繩墨，也不被偏執的心意所誘惑，還有什麼不自由呢？

任情的絕對自由，是「大我」——「無我」——超越實在的活動，由精神生活自返的縣延，而起行爲上具體的表現；至於「物的所有觀念」，是絲毫不雜存的。啊！這便是自由鄉的生活，我們不會體驗麼？

(二)

從哲學史上我們看出兩種相反的思想，即「自由論」和「必定論」的爭執。像康德（Kant）蕭本華（Schopenhuaer）等是主張自由論者，斯賓諾沙（Spinoza）萊勃宜治（Leibnitz）等是主張必定論者，然據我看來，必定論者固沉沒在無自由的機械物質中，識不得自由了！即自由論的康德蕭本華，又何嘗能夠洞悉自由真義？康德蕭本華等主張道德實體，是意志自由的，但物質現象，則爲因果律所支配；這種兩可的說法，一面相信自由，一面又

承認不自由，和必定論的全部否定自由，不過是五十步和百步之比！我麼，認存在的就能自由活動，故萬有皆變化無已，前進不息。物質機械的不自由，脫不去因果律的支配，只因我們的着眼點錯了，在在用冷靜的理知方法去觀察，結果把實際自由的隱而不彰，反看到些假像的不自由，指為確實不錯。實在呢，物質的外表，好像靜止，然其內裏，仍有潛伏的生命，在不斷的活動，縣延流行，又何嘗沒有自由呢？再可以說：物質機械的不自由，是自我精神生活未實現以前的現象，倘精神生活實現了，則物質都函括在精神領域以內打成一片混沌的狀態，固定的一變而為流動的，呆板的一變而為活潑潑的，無自由的物質現象，都轉化為自由充盈的精神生活了。上面說過：「我」是無處不充在的，這我所充在的地方就是我精神（情）灌注到的地方，其意即是物質內在潛伏的生命，和我溶化合一。到此，那不自由的魔，早被自由的魂驅回無何有的鄉裏去了！所以機械物質的無自由，是因為人們沒有認得「真

我，「沒有體會到精神生活，而先自墜入不自由的中間去了，才會發現出來！倘認得「真我」，體會到精神生活，則不自由的物，因自由的我，轉變而成自由的了！因爲這個，所以我說：存在的都能夠自由活動；一來，因原來的精神狀態是如此；二來，也是「物質的精神化」，「機械的自由化」。換句話說，是萬有的「生命化」，或真我的精神生活，完全實現的時候，宇宙萬有的「我化」。

由上的結論，精神本體界，固是絕對的自由，即物質現象界，因內部潛伏着精神生命，故外表雖似機械作用，然實際情形，仍活動無羈，自由衝突。我們知道：全生命是一線的，全生活是一致的；生命以外更沒有反生命的東西永存，生活以外，更沒有破壞生活的東西永存；所以自由就是絕對，決沒有相逆對立的不自由，可以永存。像必定論者，只看見物的假像，和從前的自由論者承認這種不自由的假像，是獨立永存的，都由於沒有窺破精神生命的真境。但有人要問：既然沒有不自由的存在，何以有種種不可避免，教人不能不相

信是不自由的事實呢？就是說：既然都是自由，何以按之實際，確有不自由的[？]存在？須知不自由的現象，是暫生而非永存，是偶爾而非必然，當生命間斷和生活破裂的時候，努力慢慢疏懈了，活動漸漸弱小了，於是不自由的惡魔，便乘着機會，一躍而出。所以「怎會有不自由的東西發生」一問題，和生命何以會間斷，生活何以會破裂的問題一樣。倘生命續繼，生活圓成，則無有不自由。而要恢復自由，除了使生命繼續，生活圓成，便沒有別的法門了。

然而要生命續繼，生活圓成，只用直截了當的直覺工夫，便可。考人生走進迷路，過不自由的物質機械生活，全因直覺工夫的間斷。直覺工夫，就是「復情」工夫，善用之，可使真情生命，精神生活的對絕自由，剎那間全部恢復。所以直覺工夫，一面能脫去不自由的機械物質生活之蒙蔽，即是屬於破壞的，革命的，消極的。一面又獲得精神生活，超升真情本體界，做自由的活動，是創造的，積極的。這麼一來，則自由和不自由的問題，都可冰解，而我們應取的

門徑，也昭然若揭了。

像康德所說意志自由的道德實體，也和我說的不同。他在實踐理性的批評（*Critique of Practical Reason*）一書中說：『自由卽是遵守道德法，道德法乃是無上命令，我們除了服從機械的因果法則以外，以服從無上命令的道德法爲必要。』呀！這種服從意義的自由論，倘使自由魂有靈，要聽着哭了！真自由沒有任何法則，何況道德法！有法則的就不是自由，自由決不服從什麼法則！康德拿道德法來束縛行爲，規定行爲，早已把自由生活，降爲固定的呆板的了！其實，道德上的道德法，和物質界的因果法，粗看好像不同，實在毫無分別，不過換了個位置，變了個面目，用解明物質的方法來解明道德實體罷了。啊！這樣人爲地硬立了個道德法來和那因果法對待，真是冤枉煞自由了！道德法就是行爲上的因果法，其根本性質，和物質的因果法沒有二樣，所異者祇是形式。而我們服從道德法，正同於服從物質機械的因果法。所以

我說：從前的自由論，和必定論的否定自由，只是五十步與百步之比！任情自由論呢，不認因果法，更否認道德法，什麼法則都不敢承認，所以無所謂服從，也無所謂反抗，而是絕對的自然自在。

哲學史上的「必定論」和「自由論」，都不能使人置信；我覺得必定論是墜入迷路了，祇限眼界於物質一隅；而比較好些的自由論，正想從迷亂的物質生活中，攀往精神本體界，故所見的自由，是不澈底的。我呢，以為真自由是要跑到精神本體的中間，體驗出真情生命的意味，然後所得到的自由，才是絕對而無比較性的自由。

(三)

在這裏不妨把唯情主義者對於因果問題的解釋，略略表出。因果律是物質機械的現象，相互間必定的關係，為物理學所研究的。譬方吸引定律，牛頓（Newton）因蘋果下墜，是由於地心吸引，故說萬物下墜，都是由於地心

吸引，遂以一推萬，據所見的或種現象而論定物質吸引律。考這種物理定律，我們雖承認他有相當的意義和價值，然決不能視若神聖。因為因果的定律，適用於死的固定的無機體尚可，若應用在活的變動的有機體則不能，何況是盲目衝動，不泥於過去，一無目的性的真情生命呢？所以在自然科學（指物理學）範圍以內的研究，儘不妨假定因果律的存在。要是在哲學的範圍去研究，那就不得不否認因果律的存在了。譬方無機體的礦物，好像一無自由活動的可能，然照直覺的眼光看去，就發現其不對了。因為存在的東西，都有生命潛力，都有真情隱在；無機體的礦物，是存在的，所以有真情生命隱潛，在內，也能自由活動，自由變移，而不受因果律的支配。倘無機體的礦物，是真正死的固定的，不能自由活動自由變移的，那沒其內在必無真情生命隱潛，既無真情生命隱潛，還能存在嗎？可見自然科學家，物理學家所以堅信物質因果律，而毫無疑心的，無非拿表面的形態，來規定內部的實在。若把這種皮

相的理知方法取消，而換以一種直覺法，來默驗物的內部生命，那就不難窺出萬物的存在，都是自由的，而非必然的，是流動的，而非有因果法則的，是變易的，而非固定的。

直覺本是一種真情的活動，是至公無私，不分爾我的。所以無論動植礦，有機無機只要是存在的東西，都可用此最普遍最凡庸最真實最高明的直覺法，體會得他的內部生命——真情。直覺始終拿情做他活動的底子，而求所覺的與能覺的感情融化。似這樣的方法，以體悟萬物實際，便無往而不自由了。并且物的外表，是從內部生命發出，外表是靠不住的，而內裏的却真實無妄；不像自然科學家只曉得用理知方法，像「觀察」、「推論」……等是。要曉得理知方法，都是着眼於物的外表，以肉眼所見的為限。故怪不得科學者所求得的，只是外表的假相，而非實際的生命，把生命所表見的，認為真確不移，只拿動作所附着於空間的固定點，構成概念，而忘却動體的真實自身，是

繼續不斷，一線前伸，並沒有顯然的因果關係在那裏。故此我大胆斷定物理學上的因果律，都是片面的，因都是拿外表的假相，認為內部的實際生命。實在呢，他們對於萬有自存的內部生命，並沒有認得，故自由的真情，又何嘗掩得沒？

自然科學的觀察法，推論法，分析法等，至多只可施用於物質，或佔有空間的外象，而情之繇延，萬萬用不得。因物象是固定於空間，故可眼見現見，去觀察，推論，分析，以構成錯誤的概念。若情之繇延，則非用直覺之內證不可。但空間物象，是時間心情的外表或逆行，並非獨立自存的東西，所以要探入「空間物」的根源，就要用直覺法體認「感情流」，然後所求得的乃確實可靠。自然科學，要靠表象的觀察，推論和分析，以解決自由與必定的問題，簡直是指幻影為實在，為不可能。

我這樣的大胆否認物質的必定因果律，必定惹起一般自然科學家的

反對，以爲照這種說法，物理學全部定理，都不能成立了！然我相信，直覺所得的自由比較自然科學家所說的必真切得多，而我批評因果律，是立足在哲學上面，不以暫時部分的淺見爲滿足，而以直揭本源爲必要。所以物理學家的定理，在應用方面，固有一部分價值，如奉爲至寶，那就非我所敢贊同的了。且我爲真實的努力起見，所以不辭艱苦，起來否認他：以爲物理學所詮的道理，是哄人不可靠的。但是有人要問：準此，則一切因果的關係，都不正確了；爲什麼餓了就要吃飯，吃了飯就會飽呢？行路可以達得目的地，不行路便達不到呢？這不是明明有一種因果關係麼？這些疑問，不難分解，可先把我的正意說明，然後再來回答。

我一方面否認物理因果律，一方對於因果律加以新的解釋。我根本反對因果相生，爲必然之法則，好像果一定有因，因可以生果，此因彼果，很明白彰著似的。我覺得因是創造，果是成熟，但創造無止境，成熟亦無定形；創造就

是成熟。因沒有前定，果不是必然；因不妨當作果，果也可以看做因，果不必賴因而生，果能自生；因非藉果而立，因能自立。萬事萬物並沒有必定的因果律，所以決沒有「因的果，果的因」的真理，萬事萬物都是不斷的創造，所以成熟也沒固定。方因方果，因就是果，果就是因，因不是「果的因」，果也不是「因的果」。簡單些說：「因即果，果即因。」非因非果，即因即果，也就是無因無果。這種無因無果即因即果的境地，就是真情生命的真義。

譬方餓了便要吃飯，吃了飯就會飽，好像餓是吃飯的因，吃飯是飽的因，餓又是飽的因的因，而從果的一方面看來，吃飯是餓的果，飽是吃飯的果，飽又是餓的果的果。但這是一種死的理知的說法。倘要明了餓，吃飯和飽的中間的真正關係，就不得不破除這種說法，拿直覺來代替他。所謂餓啦，吃飯啦，飽啦，是一貫的連續不分的；餓的時候，就要吃飯，一吃飯就飽了。並非餓過去了吃飯，吃飯過了再飽，餓啦，吃飯啦，飽啦，都是消化系統中一線無間的作用。

分不出這個是因，那個是果。從餓到吃飯到飽，時時刻刻是因，時時刻刻是果，並沒有此因彼果的界劃，因為並沒有起落界線可分的緣故。又譬方行路可以達到目的地，行路是因，達目的地是果，然行路和達目的地，是合而非分，是連而非斷，並不能在行路和達到目的地的中間，分割成此因彼果。行一步路，便和目的地近一步；行一步是因，和目的地近一步是果，時時刻刻種因，時時刻刻得果。所以是方因方果，即因即果；非因非果無因無果。並且行路是我去，行，達目的地是我去，「我走」「我達」是主動者，或說是動的原力，而所行的路，所達的目的地，便是動作固着於空間的。但因活動的本身並不固着於空間物；今把活動固着在空間物上面的去分析因果，尙且不可，何況在活動本身上去析因果呢？總而言之，動作的自體，像餓便吃飯，吃飯便飽；行路便達目的地；是一而非二，是變而非常。若有因果關係，那就是變「一」爲「二」，「變」變「爲」爲「常」了。豈非一反其實際的情形麼？不過自然科學祇着眼

動作固定在空間物的上面，因便利起見，把無所謂因果的動作，構成因果的觀念，未嘗不是一種應用的方便。

要注意一點，就是我說的「因卽果，果卽因」是說：因不妨看作果，果也可以做因，是打破此因彼果的定形。並不是說：因和果雖不同時發生，而有同一性質，雖二而一，似乎後果等於前因，前因就是後果，又好像過去卽現在。現在卽將來似的，這却是大錯特錯了！我的意思是說：「存在」就是「變動」，「變動」就是「創造」，「創造」就是「完成」，因就是果，果就是因，並沒有起伏的形跡可尋，只在一線上流滾不息；所以在實際上講來，無所謂因果，因果是同一實在，並無相生的關係。因此，我說的因卽果，果卽因，是指變動的自身說，並不足變動時候，有什麼因果律存在。因果律既是烏有，所以我是因果律的否認者。

即使依照科學家因果定律的假說，但有因不必有果，有果不必有因；像

情的流動，是自己如此的流動，而不必固着於空間。譬方我可以體認我，即我自己可以反省，以行其生命自返的綿延。還有像「我想」必定有所想的東西，這個所想的東西，是在我想像中間，而不是我去想什麼東西。似這種感情流，就是生命狀態，他有偉大的力量，向未來猛進，構成新的理想，為進化之原力，無論如何，都不能用因果法則去規律他，所以拿因果法去支配真情之流——生命衝動，是絕對不可能的！

真情流既無物的空間相對，也不固着在物的空間上，所以是絕對的單一，絕對的自由。即因卽果的說法，祇是為方便起見，來破除那因果相生的謬誤。其實何嘗有什麼因果？故此我的主張，以為真情生命，精神生活，是「一」而非「多」，「一」以外，也沒有另立的「一」或「多」可對，這個「一」就是一線懸延的意義，活動的意義，而非數量的意義。但我們在哲學史上看來，那「一多問題」的爭辯，實則無非為了說明上的便利起見，何嘗涉及真

際的內部生命。考實際的內部生命，是混然一體，不能分割的。而在這混然一體的中間，不斷的流滾，興起無窮無盡的變動。一般淺見學者，偶然看見了那變動所表出的外象，便拿來概括全體。所以有的說是「一」，有的說是「多」，「其實他們說的「一」「多」，是死形的，固定在物的空間的，數量的，而一線繇延，活動流滾的「純一」，從沒能看到。

內部的精神生命，是絕對的「單一」，所以不能推知，只能直覺。因為推知是理知方法，有「二元」「對待」的關係的。什麼「一」對「多」，說「一」可以推知「多」；「多對一」，說「多」可以推知「一」；「一對一」，說由「此一」可以推知「彼一」，都是中了理知的毒，才有這些推知的謬誤出現！推知是從已知的，求得未知的，已知和未知，就是相對待的二元，為一線流滾的真情偶然表出的現象。實際上未知的並不能知之真切。必定要在置身親驗時，方可完全明了；倘在未親驗之先，決算不得真知，因和實際上未必相符。像

羅素一輩的哲學家，正坐此誤。他說什麼「將來有的不會沒有，」實則將來有和沒有，並不知道，將來沒有的難道也會有麼？可見推知是「二元」。「多元」的對待的關係，有必然的因果律可尋，故無自由，不實在。不可推知的是「一元」的，直覺得來的，沒有必定的因果律，所以是絕對自由。並且理知方法的本身，（如推知等）就是由因果律組成，支配在因果律下，所以橫說豎說，都沒有自由，因為自由雖存在，可惜終是自誤不明。莫怪羅素一方面承認意志是被規定的，一方面又承認主觀的自由，弄出一種似是而非的謬說來。

我對於因果法則，加以根本的否認，所以對於必定論的說法一概吐棄，而樹我最澈底的感情絕對自由論。柏格森在時間與自由意志（*Time and Free Will*）一書中，曾闡明一種新的自由論，以為精神界的自由，是質的問題，而非量的問題，是時間的問題，而非空間的問題，我很贊同。但他也承認必定論的因果法則是存在的，雖不可施於有生命的精神縣延，然可以施於無生

命的物質。這點我却不以爲然，我以爲物質的內部，仍隱潛着真情生命，故也者。縣延性，也能自由活動。所以我在上面說過：『存在的都能夠自由活動。』因此，柏格森的哲學，雖是精神的一元論，可惜還脫不去二元論的缺陷。真正
的精神一元論，只承認精神，不承認物質，只承認意志自由，不承認機械因果。根據這層，乃知不自由的因果法則，是自由的精神生活墜落以後的現象，是真情生命間斷以後的現象，倘精神生活，真情生命恢復了，那就無適而不自由，還有什麼因果？所以我對於柏柏森哲學，雖有些表同情，但仍不能滿意，他的自由論，只可施之精神界，而怎樣解明物質界，仍和必定論無異，似這種自由論，自說不到我的絕對自由了。

(四)

綜觀上面所述，真正的自由，是真我生命的問題，精神本體的問題。而宇宙萬物，都以真我生命，精神本體，作其根源底子，所以都有自由的可能。獲得

自由的方法，就是純情的直覺，直覺工夫的努力，就是任情，任情就可得到生命自返的縣延，而恢復他的原來狀態，澈首澈尾，是行爲的努力，真情的活動。

第六章 感情生活之性質及狀態

(一)

生活現象必拿精神作基礎，而精神必拿感情來充實彼。所以凡有生之現象的，就有感情之存在，反之沒有感情，就不能生活，也無從存在了。我們找不出一件東西沒有生之現象而可以存在，也找不出一件東西沒有感情而可以存在。因生活就是感情，感情生活就是精神的全體。所以我們的論點就是感情生活。但感情生活是什麼？是何種的性質？怎樣的狀態？

先說性質。性質這個字，很沒有一定的意義，倘把他變成個抽象的概念，就先自和性質的意義矛盾，先自陷於謬誤了。何則？性質是具體事物之內含，

是看不出，摸不着的，祇可藉直覺體味而得，不能用私意虛構而成，所以是非形象的，又性質一字的含義是普遍的混一的，沒有種種色色的分歧異樣，可以供我們的對照比較，所以是非差別的。而抽象的概念呢，純粹是一種形象，有差別可把捉，明明和「性質」一字的性質相反。儻使硬要把一個非質性的概念，來代表性質的真義，換言之，即把性質當抽象的概念看，豈不是大錯特錯？話雖如此，我們不能抽象的下一個死定義，來註釋何謂性質的完全意義，但在消極方面，可以知道：「性質」是無形象無差別的，是實質的一致的。提到性質一字，就把「分量」一字聯帶起來了；性質是實在的問題，而分量是一種形色，是現象的問題；所以分量也有性質，分量只是性質的皮套。明白這層，才懂得「性質」是不能加別的形容詞的，才可以問什麼是感情生活的性質。感情生活是質的問題，不是量的問題，因為他不是一種形象，沒有差別可尋的。但究竟是什麼性質？簡單分來，有這麼三項：

(1) 內力之活動性；

(2) 進行之遷流性；

(3) 發生之變化性。

分開來解釋呢，就是：(1) 感情生活是內在的精神活力，這種活力，是剛強不衰，永沒倦息的；愈動則活力愈強，活力愈強則活動愈劇，因其活動而成潛伏的內力，因此潛伏的內力而有活動的可能，所以叫做內力之活動性；(2) 感情生活好像一道不依山溪的流泉，無目的地往前流，從來沒有片刻的休息，半瞬的停貯，這樣的流，就是他無窮的進行，便是進行的遷流性；(3) 但感情生活的活動和遷流，沒有兩刹那全相同，沒有後一刹那和前一刹那相重複，像從前的心理學家，說感情生活會重複，會循環，真是錯極；要曉得感情生活雖則偶爾兩刹那似乎相彷彿，但實際上仍然相異，決不全同，中間所起的變化，無論如何不能使等於零，因有這種變化，就不已的更新，而這種變

化和更新，正是從其內在潛力無窮進行時發生出來，故叫作發生之變化性。總而言之，活動哪，遷流哪，變化哪，都是感情生活的一個根本性質，就是「縣延」。我說的縣延，和那柏格森說的縣延不同：柏格森說的縣延，是記憶之堆積，而我說的縣延，是感情之自然，因感情之自然，遂成無窮之流。此意到下面詳說，在此只要明白感情之自然，是生命之神祕的發動和流行，比較那記憶之縣延，全是數形之堆積，大相違異了。

換樣說法，活動是縣延之淵源，遷流是縣延之中線，變化則從縣延生出。縣延是沒有起點和終點，混然一體的，所以合「活動」、「遷流」和「變化」三者，而成縣延的全體，並不能各各分立。爲求明析起見，可以說活動是縣延的最深層，遷流是縣延的流出層，變化是縣延的表層。三方面的性質，元是一致，所以活動就是縣延，遷流就是縣延，變化就是縣延，祇說縣延，就三者兼備，就可窺見感情生活的全性質了。縣延之全境，沒有二刹那可以相同，沒有

一刹那可以仍舊觀，所以感情生活是異質性的，迥異於空間的同質性。舊心理學上誤以感情生活會循環會重復，早就把異質性的縣延弄錯，早不是直覺所體驗出來的那回事，而變成一種類似形色的抽象概念了。

次說狀態：狀態是一種景象或情形；感情生活的狀態，完全依着上面說的性質而來，就是縣延。而縣延的狀態，也就是：（1）活動的狀態；（2）遷流的狀態；（3）變化的狀態。所謂感情生活，就是淵源於感情生命，以感情作底子的生活。分開來看，可以說：

（1）生命是縣延的狀態；

（2）生活是繼續的狀態；

（3）感情的內層是縣延狀態，表層是繼續狀態。

感情的內層就是生命，其表層就是生活；生命是含在的暗流，生活是表示的景象；一是縣延的狀態，一是繼續的狀態；當中的線索，祇有一根我們可

以細細尋出。而縣延和繼續，雖都是時間之義，但也略有些兒不同：縣延是潛隱的，繼續是顯露的，潛隱故沒有形跡可看，顯露故有表象可捉。祇是有一點，不得不注意，即二者的分別，在乎潛隱和顯露，根本仍是混一不分，在同一的流源上，為同樣的流態，並不能分劃出此疆彼界。我們還可以說：縣延是潛隱之繼續，繼續是顯露之縣延，在意義上略有些不同，在實際上，縣延就是繼續。而「生活」，「生命」和「感情」，名相雖三，體元非二。總之，感情生活的狀態，是滲透的，融合的，有色彩的，和一片汪洋的海水，或滾滾不絕的江流一樣。

感情生活的性質和狀態，並不限於有高尙精神作用的人類才有，實則充塞乎宇宙中間，而無所不至的！如果想越過他或阻住他，都無異朝着死路上跑，無異在把自己的生活摧殘，然這是萬萬不可能的！像印度人的希求「無生」，似乎能夠越過感情生活，把他阻住了，其實呢，沒有決定沒有何則？考印度人無生之真義，並不是以消滅現實的生為究極，乃是想超過現實的

生，達到那理想的生，所以無生是對着現前眼見的而說，正意還在超生，從現生跳向另一條生路上去。超生至多不過越過某種界限的生，並沒能越過生的全體，所以無生的他方面，仍是有生，既然有生，就跳不出感情的海，依然是感情貫串着在，而在懸延的生象中滾流！考感情生活並沒有界限可超越，任何大力也阻擋不住的，倘有人真個想求無生，真是幻中的虛夢！因「無生」就是「無情」，無情是不會存在的，既已不存在，宇宙間還有他的地位麼？

(二)

心理學上所說的感情生活，只是感情流行之際已顯着的現象，和我們說的感情生活，是感情生活的本體，相距遠甚了。我們若要窺見感情生活的本體，明白其真性質和真狀態，就不得不拋去心理學上的錯誤見解，拋去那不中用的觀察方法，而採用哲學上的直覺法。直覺告訴我們：感情生活是沒有間斷的，不可分割的，皮相的觀察，祇看到些偶然在感情生活全體中興起

的波浪，而這些波浪已經固着在泥土上面，被泥土吸收住了。但這話從何說起呢？請看，心理學上不是不承認所謂「平淡之情」和「感情的中間狀態」的麼？譬如心理學上祇承認苦樂是兩個獨立相反的兩種感情，而不承認無苦無樂時的感情，和苦樂之間的懸延狀態，所以武斷道：平淡之情和感情的中間狀態，心理上是沒有這回事的。不曉得平淡之情，正是感情生活的普通狀態，兩個特殊感情的中間，必有無間的懸延，難能分割之繼續。考心理學上所以會陷於這種錯誤，是因爲沉浸在感情生活中的人們，除掉一種特殊的感情狀態，餘外就引不起他們的注意，因沒有注意到，就不及觀察，所以才說：除掉幾個特別的狀態外，什麼都沒有了。譬像空氣和風一般，當空氣平均穩靜的時候，我們就毫不在意，等到空氣起變化時，鼓動而成風，方始激起我們的注意。感情生活也何莫不然，當其平淡之際，人們都漠不關心，必定起了特別的波浪，發生異樣的狀態，像苦樂驚怒：等，於是一般心理學家才張開

他們注意的眼兒來。其實，感情生活是無限的綿延，就大體上看，差不多完全是屬平於淡的狀態，和平靜的空氣一般，而就兩個特殊情形上看，中間也互相滲透，互相調和，互相緊接，決沒有空隙間斷可尋，猶之無風時和有風時，中間是緩和的狀態，沒有劃然的界限可分。可見「平淡之情」和「兩特殊感情」的中間狀態，不是不存在，只可惜人們的着眼點錯了，所以看不到了！

所謂平淡之情，當我們精神沒有半點紛擾時，反躬親省，一片汪洋的，便是。而感情的中間狀態，像苦痛和快樂，並不是空間的兩點，乃是一線的兩端，中間有全線分聯絡着，所以分離不開。但不可不辨明：「平淡」和「冷淡」不同，「中間狀態」和「中立狀態」不同；平淡是感情靜默時的狀態，不是冷淡，中間狀態是相互間聯絡的情形，不是中立；冷淡和中立，是感情生活中所沒有的。像心理學上不承認冷淡和中立，自和我們快主張相同了。

溫德 (Wandt) 的感情三線說，以為感情全體之組織，不外這三線：第一

即快與不快，第二是激動與沉鬱，第三是緊急與寬鬆。似這樣只說得感情生活之部分的特別狀態，就拿來概括全體，實在太不可靠了。他也犯了個心理學者的通病，就是從外向內觀察，從分析向直覺進行，所以祇拿生理上的戟刺做標準，看戟刺的東西怎樣，以判定感情的性質，似這種手段，實不能教人心服！老實說吧，心理學上對於「情」的主張，紛亂已極，各執一端，以異其說，沒奈何，祇有讓給形而上學來負擔了！

感情生活是把對象溶化在自身當中，所以要明了感情生活的真意味，決不能求之於對象的關係中，像溫德以戟刺物判分感情性質似的；不然，便像臥在鼓裏摸天，何消說是枉費心神了！於此，我們發現了心理學上最大的危險，就是一般心理學者所採用的才法，完全是空中樓閣，對於感情生活的實際狀態，極不適合，像觀察分析等都是，結果祇認得一二固着的現象而，忽却全體，終必把感情看作空虛渺有的東西，以陷入不可挽救之錯誤中。當知

快樂哪，悲痛哪，憤怒哪，驚怕哪，都是感情的特別現象；激動哪，沉鬱哪，緊急哪，寬鬆哪，祇算得或種感情狀態的形容詞；並不是感情的全體，或感情的原形。倘使以爲感情生活除掉這些，便沒有其他意義，那就根本不懂得感情生活是什麼東西了。感情生活的本體和普通狀態，實不能用徵象的符號以盡表其含容之廣。

(三)

現却把感情生活中兩種最顯豁的特別狀態，略略叙說一下，雖頗重要，但並非感情生活的全體。

(1) 苦痛與快樂。苦痛是感情生活不順適時的狀態，快樂反之，二

者雖有性質之不同，但都不失爲一種極自然極合宜的狀態。因爲感情之流，不能有預定的變遷，所以未來一刹那的感情，決不能在前一刹那推知或設想，必等到實現時，纔能親嘗其意味。所以苦痛時自然苦痛，快樂時自然快樂。

苦痛時不必預想樂快，樂快時也不必預想苦痛，並且不到苦痛和快樂真個出現時，所預想的苦痛或快樂，都是假的偽的，和苦樂之本性都恰恰相反。苦樂兩種感情常相調和，兩個境界的色彩常滲透混合。再呢，苦樂雖不是感情生活的原始狀態，但在感情生活當中，決不會沒有這種狀態。因此，生活中不該存有預想的苦樂觀念，只要一任感情之自然流行，就無不是順生的氣象，無不是真苦真樂的境界，倘一有預想的觀念，便逆自然了，逆生象了，永嘗不到苦樂的真滋味了！

苦樂之情對於人的生活，具有極大的力量，像思想史上的樂觀派和悲觀派，兩種不同的人生态度，便是好例。這兩種的人生态度，雖是源於苦樂之情，但其實都是錯不可言的，因都是被「預想的苦樂觀念」纏着，所以終竟迷失人生的正道了！我們承認苦樂之情，但不承認什麼悲觀派和樂觀派，因悲觀派不是真的苦痛，樂觀派也不是真的快樂，他們所有的苦樂，都是一種

預想的觀念，適和苦樂本性相反，否則，他們是真有苦樂之情的，那又何必預想什麼悲觀和樂觀呢？我麼，是有真正苦樂之情的人，所以對於人生的態度，既不是悲觀派，也不是樂觀派，唯其這樣，故我們的苦痛，是真苦痛，我們的快樂，是真快樂。在真的苦樂之情當中，纔能獲得正義的生活。

(2) 柔情與激情。這兩種感情，祇是強弱之度不同，前者可以用幽波來代表，後者可以用怒浪來代表。但柔情可以釀成激情，激情也可以釀成柔情；因為柔情好像水的平流，激情好像水的激起，平流愈長則激起愈高，激起愈高則平流愈長，所以最富柔情的人，大都容易激起，最富激情的人，大都容易平沉，二者是一種感情下面的，兩不同狀態，雖則性質相異，但並非兩個孤立的東西。譬如愛是一種柔情，犧牲是一種激情，然而往往因愛之深而激起一種犧牲之情，因犧牲而完成其愛，便是柔情與激情的互相釀成了。

從柔情和激情二者，我們得到兩種人生的象徵，就是感情的人生，是流

水似的人生，也是熱火似的人生。流水似的人生，就是柔情的表示，熱火似的人生，就是激情的表示。但因柔情和激情，元不能分開，所以似水的人生，便是似火的人生。

不過分苦樂柔激爲四種各別的感情，和感情生活的根本性質及實際狀態一比較，還未免有些兒抽象。像中國的古代學者，分喜怒哀樂愛惡憎七情，那比較起來更加抽象了！感情生活的全體，是絕對混一不可分的，所謂喜怒哀樂愛惡憎七情，並不是感情生活的全體，乃是從全體中抽出幾種特別現象來，而付以符號。我們斷不能拿了這些符號，就算已明感情生活的所有內容；我們的道路，還得向直覺中去追求！

(四)

請仍回到上面說的縣延。縣延是感情生活的進化，感情生活所以能爲宇宙的本體生活，正是爲着這種縣延的進化。感情自身的縣延進化，從普通

的心理學上，已可略窺其端了。普通心理學上曾析感情爲「原始的」和「高尙的」兩種形色，雖是不對，然苟不拿他當作形色觀念看，則反可藉以窺測感情生活的進化事實。感情生活的進化，就是由原始的感情發達而成爲一種高尙的感情，原始的感情就是生之衝動，高尙的感情就是道德上藝術上的各種感情，實在說起來，二者相聯而成一系，或者簡直就是一體。考從原始感情導至高尙感情，就是他本身的流行，就是縣延的作用，就是進化。那麼一來，縣延是感情生活的根本性質，可以格外明白，而除却這個縣延，更無別的字可以闡明其實際狀態了。像柏格森何嘗不說縣延，只可惜他不懂得精神，除却感情，便成了個空名，縣延之真義，除掉我自感情生活外，就不能實在，所以他的不信任感情，也正是由於不懂得精神縣延的真義。柏格森在物質與記憶的第四章內說道：「……自由不能像有些人的主張還原到感情的自發性，至多不過是動物這樣，因爲動物的精神生活是感情的。至於有思維

作用的人類，自由的動作乃是感情與觀念之綜合，其導向自由的進行，也是一個合理的進程。』這樣的誤會當然是免不了的，但假使感情生活，並不像柏格森所設想是永終於原始狀態下的，而是會縣延進化，以導入於高尚狀態的，則此種誤會，可以冰解了。并且，感情生活之進化，並不在和觀念聯結，觀念麼，只是他的寄生物罷了。至於自由的動作，是潛在縣延和動作層之聯絡，是感情生活的表象，並無所謂還原。

感情生活是自發性的，正如柏格森所說，唯因其為自發性，故不因外界的戟刺才引起縣延，不因外界之戟刺才有所謂感情生活的發生。感情生活之縣延，沒有起點可尋，如果有起點可尋，便是人爲的假定了。到此，我們可以得到個結論，就是：感情生活是純精神的性質，全生命的狀態。

感情流之縣延，是沒有界限的，所以也無分乎內外。可是這是指其正的順的狀態而說，如果縣延時發生一種反的性質或逆的狀態出來，則內外的

界限就慢慢兒分割開，愈變愈清楚了。這個當兒，唯一不可少的工夫，就是「自返的縣延」。自返的縣延也是一種直覺，意義比「反省」更來得廣泛。譬如生活到了麻木不仁時，精神迷離錯失了，呈出一種不正順之反逆傾向，這時唯有頓下猛省的工夫，把睡眠了的精神叫醒，把疲倦的生活工作振起，以繼續其感情的縣延。這樣，便叫作自返的縣延，即由局部的返向全體，由反逆的返入正順的縣延。不過這種縣延，並不是獨立於全縣延之外，而是和全縣延相合一，因是縣延間斷時用來教他繼續的方法，所以不妨說做全縣延中途的新出發點，或新縣延之開始，就是縣延之端。「端」不是全體的端，乃是全體當中的端；要曉得全體是沒有端的，所以從全體看來，並無所謂「端」，而自返的縣延，也就是正順的無限縣延了。

縣延和直覺是互相聯絡而不能分離的，因縣延即是本體，而直覺是透進縣延本體的方法。設使沒有直覺，則縣延等於零而不能透入縣延本體的

緣故，也是由於沒有直覺。直覺能够折毀築在縣延上的壩岸和其他障礙，可以用快刀殺人立即見血的手段，使精神的縣延，活鮮鮮地跳了出來。二者之親密，好像「水」和「流」一般，水是縣延之體，直覺即流，水與流原是一體，水就是流，流就是水，流外無水，水外無流，沒有不流之水，也沒有無水之流。所以直覺和縣延，只是一個，縣延即直覺，直覺即縣延，縣延是直覺的縣延，直覺是縣延的直覺；如果互相分離，則不啻全體消失。故此我說直覺和縣延，是感情活動的混一體。

(五)

我們從感情生活之性質及狀態，可以看出自我人格之統一。人格不是別的，就是感情生活的根本性質和統一狀態之表示。就實際上看，人格是一而非多，因為多也被一所以統制，多是立在一的底下，所以多仍是一的性質，從一發出。不能說一是多的一，因一是獨立的，並不是多的拼合，好像數字母拼

成一單字似的。如說一是多的一，則一爲多的拼合，離多無一，一是倚多而立，而非獨立自存了，那還能自免於錯誤麼？但在理論方面，却不妨把一與多並看，因「一」「多」都是用以闡明人格的意義，都佔有同等的位置。再人格之統一狀態及性質，就是直覺的作用，縣延的作用，因這種作用，就把多的方面溶化消失於一的當中了。

因爲感情活動於全心理界，統制各種作用，所以感情愈強烈，則愈能努力於人格的統一，置這種統一於穩固的地位。譬如一個患癡癲病者，精神作用必起急劇的變化，然而並沒使其精神作用完全消失，所以他的人格雖貌似損傷，實際則並未破壞，因統一的感情作用，依舊隱隱伏在裏面，保障他的人格統一。當知瘋癲病者祇因心理的各層稍受損害，所以精神作用失常了，至於統一各層的感情，元不發生甚大關係。但我們至少得承認瘋癲病者的精神變化，雖不致失却全部統一，然而統一之努力，而不會和健康人一樣，或

此至於沒有。這問題可不必涉及生理上的討論，單在心理上，就可明白瘋癲病者無人格之努力，因而感情遲延的一部分，幾至間斷。這一部分的間斷，就是人格之努力的損害，而非人格之統一的消失；換一句話說：損害的只是統一之努力，而非統一自身。所以說：感情生活是能夠永遠地統一自我人格的。

警方夢想層和動作層二者在心理上聯絡的作用，是因一種實際上的關係引起，而這些關係，就是含有一種興趣在內的，直截說就是隱潛的感情作用了。試表之於左：



圖中 A 表夢想層，B 表動作層，C 表二者聯絡之作用。考夢想層和動作

層是各異的趨向，夢想層趨向離現實，動作層趨向現實，本來各不相涉，但因特種的情形發生出關係來，用一種興趣把他聯結在一起，於是由動作喚醒夢想更由夢想催促動作，中間起了交通，呈着一種懸延狀態，這懸延狀態，就是感情的性質。所以設使未有感情聯絡之作用時，則夢想層和動作層，只是兩個孤立的圓，及起感情聯絡之作用後，則二者變了在一條線上，而為一無間之懸延了。可見感情的懸延，不但是自身的懸延，并且懸延於心理各層，不但精神康健時懸延不已，即精神損害時，除却心理各層的懸延間斷，其自身的懸延還是仍舊。

夢想和動作的聯絡，猶之乎思想與行為之合一。這些都是感情活動之俱體表示，而不是誰的虛構杜撰。柏格森說：『當記憶愈近於動作層時，類似之聯想便愈廣泛，而當記憶愈近於夢想層時，則愈為人格的。』（*Matter and Memory Chapter II*）這話固是不對，即令是對的，但記憶也並無這樣能力；因

記憶自身是非活動性的，所以記憶並不能影響於心理各層，其所以能和動作層及夢想層聯絡，乃是由於感情的作用。因感情之縣延，是最廣泛而最悠遠的，因廣泛故波及動作層，付以類似聯想之廣泛性，因悠遠故波及夢想層，付以人格之悠遠性。若動作與夢想之聯絡，則更變為人格的統一性，把廣泛狀態和悠遠狀態，更調和而成一新的狀態，就是縣延。

不但在心理狀態內，我們找出純粹縣延來，我們從全宇宙的生命流當中，也無處不能體驗其縣延。而基於精神縣延上的人格表示，不但統一個體的自我，並且能統一宇宙萬有，因宇宙萬有都有人格，其人格亦和我們同樣地建基在縣延上面。不過宇宙萬有人格之努力，要算人類是最強，其他都及不來，所以只有我們的自我，可以統一宇宙萬有之人格。從自我的人格出發，可以把宇宙萬有的人格合化，因自我是一，而宇宙萬有是多，多能消失溶化於一的當中，一也能容受吸引多的全體，和自我自身的人格，把多的方面消

失於一的當中一樣。

一與多的關係，如具體些說，則都是在一根線上，分別不出這個那個；如爲方便起見，用抽象的說法，則亦可採用上圖。自我人格之自身有一與多兩方面，自我人格和宇宙萬有的人格也是一與多的關係，在理論上是並重的，像A，B二者。及用直覺深入縣延，則二者在C線上交通往來，簡直聯A，B爲一條混然不可分段的直線了。這個，便是縣延之真義，便是感情生活之性質及狀態，便是人格之涵義。

(六)

感情生活之縣延，其性質及狀態，已汎汎叙述如上。但縣延作用是什麼？於此，不得不返到第二章所說的「想像」了。想像作用就是純粹縣延之性質及狀態，就是純粹縣延之具體表示。我不承認柏格森說的記憶卽縣延，因記憶的性質不是縣延，記憶的狀態只是堆積。倘使說縣延便是記憶之堆積，

便根本不懂得縣延是什麼了。現却把想像與記憶之性質辨明，然後自明孰是縣延之真象。

第一：想像·是·純粹·感情·記憶·則·含·理·知·的·性·質·。記憶的範圍，和經驗的範圍一樣廣狹，記憶不能外經驗而有，經驗也不能外記憶而有，記憶和經驗的性質，根本元是相同。可是我們知道：經驗這樣東西，是有兩種，其一，是純粹內心的，不含外的雜質，就是淵源於感情，與感情成一直線的；其二，是從純粹內經驗分歧出來，為一種外的物經驗，把感情的性質，變成理知。記憶也是這樣，一部分是感情的，一部分是理知的，其全體由內外相合而構成。可見記憶全體是把一種特殊的感情和理知混在一起，故不是元始的精神狀態，既不能概括精神縣延之全體，又不合純粹縣延之性質。

第二：想·像·是·直·覺·的·體·驗·的·記·憶·則·否·。想像作用是起於感情，感情愈濃厚，則想像力愈豐富。因此，想像決不是理知的作用，和思惟根本不同，思惟

須根據於經驗範圍之大小，以定其活動範圍之廣狹，想像則脫去任何範圍，能夠自由活動。所以想像所得的，決不是推知之結果，乃是用直覺直接體驗得的結果。何則；推知是一種思惟作用或理知作用，其本身就是一種機械，故絕非懸延之義，想像反之。老實說，推知是不可能的人為的，並不能具體的從現在引到將來。想像呢，適和這種抽象的推知相反，根據於精神的自然，營一種內面滲透及內面融合之工作，故能直接伸入未來。記憶麼，不但不能這樣，有時還把內面的滲透及內面的融和，反變成呆板沉滯，何消說是不能引往未來了。然則倘使不有想像，還成懸延麼？

第三：想像能夠自由活動無限變化，記憶反之。由上面所述，已可窺出

想像的根本性質是什麼了。想像雖含有永遠的性質，但從沒有一剎那的固定，故富於自由的活動性和無限的變化性，由此自由活動和無限變化，遂成精神全體之遷流狀態，就是懸延了。想像不是別的，是一種精神能力，這種能

力似極神祕，實亦單純得很，因極單純，故有活動時一無屈折；從這直率的活動，才有深奧的意味，才起無限的變化。返視記憶怎樣？記憶就是保留，就是積蓄，把所保留所積蓄的東西，存在勿失，故全是固定的呆板的。如果縣延只以保留積蓄為內容，既不能在保留着積蓄着的東西當中，起出新的活動新的變化來，——因所保留所積蓄的東西，是過去已成的活動，過去已成的變化，本身已失去活動變化之意味；——而那正在活動正在變化的，又非縣延以內的所有事，那末，這種縣延還有什麼意義和價值呢？考真正的縣延，一方面有新活動與變化，一方面變把所保留所積蓄的東西，化為正在活動與變化中的內容；換言之，一方面是想像的單獨進行，一方面是記憶包含在想像中，做想像的一種材料，即記憶因想像而變為活動的變化的東西。這樣，縣延便格外有意義格外有價值了。

第四：想·像·是·努·力·的·創·造·的·記·憶·反·之。精神發達由想像而決定，精神

愈高則想像愈豐，想像愈豐則精神愈高。想像之努力，便是意識範圍之擴大，意識所以能永沒固定，就是爲着想像。並且，想像是一種創造的能力，無論何種的發明及事業，實都是想像的努力。一部精神進化史從想像產出，想像是精神進化的生命，一切新發現的源泉。你看：科學哪，哲學哪，藝術哪，宗教哪，那一種不是由想像之努力創造出來的？啊！想像是宇宙間一種偉大活力！這種活動是從宇宙萬象之絃延進化而來。礦物所以及不來植物，植物所以及不來動物，諸動物所以及不來人類，就是因爲想像程度之不同。有生命的就有想像，想像與生命之範圍，猶之想像與意識之範圍，同一廣狹。考無意識的東西，和普通認爲無生命的礦物，雖沒有想像，但這種活力並沒有等於零。故廣義些說：生命沒有範圍，想像也沒有範圍；由想像而成的生命絃延，也沒有範圍。這種想像絃延，才是創造的真義。記憶不然，記憶不但不能絃延，即使有絃延的可能，也是不努力無創造的，因爲記憶之本職，元不在努力於未來之創

造。

照上面看來，縣延是想像而非記憶，已很明白了。純粹縣延就是純粹想像的活動，而所謂純粹想像就是感情。但這兒說的純粹想像是廣義的，並不是特殊的，是滿佈於生活領域內的，不是特現於生活的，我們可以叫他作直覺的體驗的精神生活。至於記憶呢，不是想像以外的東西，凡一種已成的過去的想像，便是記憶，所以在縣延全體上看，記·憶·就·是·已·成·的·過·去·的·想·像。因廣義的想像作用，實際上無時無地能夠缺乏。譬如看見天下雨，引起一種感情作用，繼而看見雨天的山水，接着剛纔所起的感情作用而起出一異質的感情來；又像平常心意狀態之起伏波浪，繼續不斷，營一種思想生活；這種情形便是想像的縣延了。似這種縣延，便是感情生命與感情人格的真性與本態。

第七章 情人論

(一)

人生爲什麼要活着？宇宙爲什麼要存在？活着有什麼趣味？存在有什麼意義？這問題不是我們常常感得到的麼？不過感想到了，又將怎樣解答呢？我恐怕自從這個疑問發生以來，從不會有人給過我們一個堅信無疑底解答罷！

哦！元來當我們發生這個疑問的時候，就一變無味趣的人生，而爲有趣味的人生；一變無意義的宇宙，而爲有意義的宇宙了。——雖然這個味趣和意義，也許是反激的悲哀的。——人生的趣味，宇宙的意義，不是誰的贈品，也不是誰的命定，實是卽其本身而發生趣味和意義；趣味是自己的趣味，意義是自己的意義。我們莫以爲一切的趣味和意義，是空泛而模糊的問題，解決起來，好像有呆定的方法可按照，有必然的過程可依傍的啊！我們要探求人生的真趣味和宇宙的真意義，只用直覺的體驗，無用抽象的思考；只向新鮮的早

晨跑去，莫用留戀過去的腐敗的黃昏。

不錯！一疑問之發生，必含有發問者自身之地位，和問題可疑之所在。譬方我們感着人生太無趣味了，宇宙太無意義了；於是我們就疑問道：人生有什麼趣味？宇宙有什麼意義？我們所以要這樣疑問，一定人生和宇宙有了不確定的趣味和意義，即有可疑之處在。而另一方面，這個發問者之自身，即疑問人生有無趣味和宇宙有無意義的我，必先有其堅確不移之地位。否則，疑問無從發生，即發生也終歸無效。但因我疑而所疑的得到解決，因我問而所問的得到答案，——不論其解決和答案是肯定或是否定，——這不是明明有個唯一可信的「我」存在麼？所謂趣味，所謂意義，怎樣解答的方法，何來解答的可能，都是因為有了「我」的緣故：人生因「我」而發生趣味，宇宙也因「我」而發生意義。何則？因為我是疑問人生有無趣味和宇宙有無意義者，從這一疑，這個「我」就從冥沒而顯明了，一切的趣味和意義，就發生

出來了。反之，不有疑問，則必是「我」已經冥沒了，沒有顯明之希望了，所以也不覺得有什麼可疑的地方，而一切的趣味和意義，也就無從胚胎。然則沒有發生過疑問的人們，而要從乾枯的人生和暗淡的宇宙裏，放射出新鮮的晨光，以享受真趣味，獲得真意義，可是能夠的麼？的確，這是一種不可能的幻想。於是我們敢信：當我們發生疑問的時候，就一變無趣味的人生為有趣味，一變無意義的宇宙為有意義，這是一不可移易之至理。

並且當生命無限實現之際，我的生活，已是不可名言，所以那些徬徨不知所歸的迷疑，早早遠離了我們了。說明明白些：就是生命實體無限實現的時候，真我生活的價值，無可明言，所以起初發為價值上的疑問者，到此已是用不着了。不過呢，生活初覺悟時候，即出發的時候，却絕對少不了這些疑問，因大懷疑是大澈悟之萌芽，譬之於否定為最大肯定所必經的路程。誰能說：不從破壞罪惡的生活而可以進於真善美的生活，不懷疑而可以澈悟，不否定

而可以肯定呢？

現在我們的論點又聯到第一章所說的去。第一章論自我和宇宙，我曾激烈地否定假我生活，而肯定真我的本體生活。其實，假我生活，就是我們對於人生的懷疑，換言之，即是被我們懷疑的人生，是一無趣味和意義可說的。而真我的本體生活呢，就是懷疑後所得的解答，所有的澈悟，變無趣味的人生為有趣味，同時又變無意義的宇宙為有意義，創造出一新趣味的人生，和新意義的宇宙來，為否定以後必有的肯定。

但是「我」到底是什麼？他是不是人？還是神？却待我來告訴你罷！我雖是人，但比你那夢想着的神還要高尙尊嚴得多。他雖不是神，但你每當遇着恐怕和遐想的生活情形時，你就仰慕他是神，唯一的神。其實我就是我，也不是人，也不是神，但說他是人或是神，也都沒有多大妨礙。嚴格些說：我就是真情，真情就是我，因方便起見，或許可以叫做「情人」。情人不必定是人類才

算得，而人類未必個個都是情人。凡宇宙間的萬有，都是有情的，倘其情不使冥沒，而能永遠顯明，則宇宙的萬有，無一不是情人，散之為無限個的情人，合之則為無限而不分的一個大情人。至於人類，自然也是情人，並且可以做宇宙萬有的情人之引導；因他努力的量比起別的來更要廣大些。論其質，情人就是情人了，固純一沒有差別，那裏有彼此的區分？

情人是什麼？明白說來，情人就是真生命的活動個體，是自我生活中理想的人格亦即實踐的人格。分開來說，情人這個名字，有兩層意義：

(一) 生命的意義。

(二) 人格的意義。

情人的生命，是最赤裸裸地流露着，而沒有一絲障蔽，所以宇宙和人生的真生命，全因情人誰轉變為光明了。但情人的生命是什麼？依我看來，也只有一點真情罷了。我們不是常常說過的麼？——真情就是生命。所以真情的人

兒，他的生命，最是活潑新鮮，而沒些子損害。因宇宙萬有都有生命，且能順其生命的發展，所以宇宙萬有都是情人。倘使人類完全採用理知，把生命阻斷了，不許前進，那沒他的生命已是逆轉，不消說也當不起情人的名兒了。再者，生活要永遠向着真善美的方向走，往往免不了立一個人格標準，去引導他；而人格標準，又分理想的和實踐的二者；我的人格標準，合理的和實踐的而爲一，就是情人。不過，爲導入於情人生活起見，所以立了一個情人名目，以爲人格之標準；若任情人自己眼中看來，什麼人格不人格，都是皮相的論調，只順乎真情而幹，就很夠了。換言之，我只一心去幹真情的生活去，就立地成了個情人了。

情人的生命，就是真情的生命，情人的人格，就是以真情爲中心的人格，倘使你問我情人有點什麼，我敢答道：情人除掉這點「真情」，便什麼都沒有了。尤有進者，所謂生命，不是理知製造出來的生命，而是永遠貫流在宇宙

全體之內，未曾加些逆流的人工杜撰過的；所謂人格，不是生活以後一點一滴積累而成，乃是自幼稚時就已完成了。這不是說，生命和人格，可以常往不變；這是說，生命和人格，是「將在」(To Be)，也就是「即在」(Is)換言之，他是常創造時，就是成熟，因他是永遠的創造，所以是永遠的成熟。真情活動無已，則生命不息創進，人格也不息增展，情人的生活，也就永永遠遠地縣延無疆了。像一般常識的見解，往往不知把情人看作什麼東西，說他是反生命，逆人格，以為情人都是瘋狂而不合人的軌道的。啊！那真是冰冷之水，澆着熱烈之火，我只怪他太不情了！

情人之所以高尚可貴，就是因為他的表現，最是純潔清明，最是真切懇摯，他把自己的一顆慈心，活活托出，他不想獲得什麼，他不覺得有什麼是可以阻止他無進行的；他誠信自己一顆慈心，可以照澈一切，可以創生無量幸福。就是當他把一顆慈心活活托出的時候，也許人們雖不能了解他，不能體

諒他，反用些淒涼的冰炭去摧殘着，但是情人決不因此而失却安慰了，他的初願是永永不會改變的。倘情人遇着眼不忍見的情形，他就不顧地利害去拯救去打破。所以情人可敬之處，只因他的心情。是再真誠沒有，啊！我怎能不鼓勵着精神去讚美他謳歌他呢？

啊！你不看見情人的偉大表示麼？汪汪的海洋，熱烈的火山，光亮的日月，青青的草木，不都是情人底表現麼？但是，現在的世界太陰森森沒有生氣了！情人的悲哀，何等深長呀！所以海洋哭個不住，火山憎怒難抑，太陽和月亮幾乎把自己的眼珠裂開，遍地的草木蹂躪到不能堪了！從今以後，情人唯有把全宇宙的腥酸，污穢，用海洋的水來把牠洗掉，用火山的火來把牠燒毀，然後等日月的光眼張開，把一切照個通紅，一切都變成青青的草木一樣！於是宇宙再造了，生命換新了，一切都跳向新生之國裏去，像海洋一樣地歡唱，火山一樣地狂放了！情人呀！我讚美的呀！我謳歌的呀！你快快起來罷！快起來罷！陰

森的宇宙，死氣的生命，待你去再造，去換新呢。

(二)

我現在要把情人告訴你了！這實是全書啓示之所在。情人的思想，是情的思想，情人的行爲，是情的行爲，所謂本體，所謂生命，其實只是情的別名，真理是情的運用，自由是情的表象，善善惡惡，苦苦樂樂，盡是情的流露；這些我們已在全書分說得很明白了，現在却把我們懷抱的情人主義完全叙出：

爲什麼人定要做個情人呢？不情人和情人又有些什麼分別？

老實說：我們並不想做什麼情人，這個「做」的動作，已經含有反情的分子，因爲他是人意的杜撰，不是本來的趨向，是要求的目的，不是元有之生命衝動，根本已阻礙情人的路了！情人用不着做，做也是做不來的，並且愈做就愈加不情了！所以情人這個名字，不是憑空結構底一個空架子，也不是什麼人的新發明，元來人都是情人，當其呱呱墜地時，要算是最真實的情人了。

宇宙間那一個不有真情生命而能存在呢？那一個不是情人呢？有生命有生活的時候，就沒有一個不是情人了呀！

現在的世界真正冷酷無情極了！許多人，都氣得心痛，悶得一聲也不響！但這個世界，本來是有情的，現在的冷酷，只是長途中的損失，不久定要翻轉身來。人們雖像關在黑暗的山谷裏面，但不論什麼時候，他定會醒覺，一醒覺定會叫了出來，把黑暗之山谷震破。情人創造情世界，情世界便是情人的生活場所。迷離之霧，雖然搗亂新鮮的早晨，但霧消了便更覺得早晨的新鮮可愛，彷彿迷霧反能摧逼着新晨快快出現似的。黑暗的世界，無論如何，總關不住情人的光明，他受了逼迫，有什麼不直跳地跳了出來呢？

絕對的本體，至高的生活，那些墜落者固然墜落了，就是超人，也不會夢想得到的。什麼超人，什麼好人，什麼壞人，都同樣是迷失道路，錯誤了本來的。我們眼見得他們昏亂了，他們除非澈頭澈尾地改變一下子，跳向火山中把

所積累的罪惡燒個精光，再跳到海洋裏去把所積累的罪惡洗個乾淨，然後還我堂堂的做個情人。情人的心境，就是絕對的本體，他的生活，是至高尙的。我們爲着人生太罪惡了，逼得不能不去找真善美的生活，所以必得去做個情人。

照這樣說，我們不該做個情人麼？我們不願做個情人麼？我們爲着要恢復自己的本來面目，爲着四圍的逼迫，爲着人生的罪惡，所以覺得情人生活實是我們唯一的路徑，除掉去做個情人，便什麼都休了，什麼都不甘去幹了！

情人！情人！元來遍世界都是情人呀！但是，現在怎麼了？現在世界上的不情人，一天多似一天，增加的速率，比什麼都快！他們日夜唱着什麼道德，宗教，法律，……等等，名爲製造幸福，實則在那裏創造罪惡，名爲向前進化，實則阻逆進化；幾乎大多數的人們，都跑到不情的路上去了！但我怎麼知道他們是不情人呢？因爲他們一心一意要用理知的分子充塞感情的分子的緣故。情

人和不情人，分別只在一點：就是情人的情，是精赤的沒有外的成分的；不情人的情不然，他用別的東西把他包裹起來，不讓他發洩，還參雜了許多不良的成分，這不良的成分，就是他自己走錯了路而產生出來的。換言之，情人的情是沒有損害的，不情人的情，可惜埋沒在後生的理知成分中，而不能自明了！不情人何嘗無情？只可惜他的情已失去純真的性質了。

不情人也是由情人一失足而錯成，並非天生的不情。世間儘有不情的人，却沒有無情的人。情與不情之分，不在量的多寡，乃是質的純雜不同。所以情人並不是因為多情，乃是因為情的純真；不情人也不是因為寡情，乃是因為情的混雜。情的本身，是不可量的，故情與不情，決非量的等差。又因為不情人雖有情而不真，所以不能說不情人是無情，因情與不情，並不是有無的關係。但是，我們對於不情的人，也不必過於悲觀，因為他的情雖然一時昏迷，可是終久要發覺的。真情不滅，豈有不能發覺之理？一旦發覺，變混雜的情為純

真的情，以前雖是不情，現在仍和情人一樣。

全宇宙都是情人了！情人固是情人，不情人也得變為情人。情人的偉大事業，若告完成，必是把宇宙的假面具，和一切假面具，都完全解除掉毀滅掉！於是世界變成情的世界，生活變成情的生活；倘使你要探問情世界底情生活情形怎樣，就請看那海洋和火山，日月和草木，便知道了！

(三)

情人是進化的母親，或是進化的主人，所以情人沒有一固不主張進化論的。情人的進化論，就是以進化為情的活動，因情活動而化生萬象。所以情人是生命的創造者，是宇宙萬象的慈母。什麼上帝，什麼神，情人都一概否認，因為無論什麼威信權力，都不能欺嚇最真實的情人。但情人決不是拿自身來替代上帝和神，因這實是沒有意義的。宇宙萬象雖源自生命的創造者——情人，但情人並不以宇宙萬有為自己的附屬，乃是看宇宙萬有都像自己一

樣，簡直就是他自己。於是又引起了一種汎神論。

汎神論常爲一般具有感情的人們所信仰，但感情最深切的人，必從汎神論引到唯我論。因汎神論者的感情是免不了隔膜的，他看萬有都是有神，而這個神的意義却不確定。最有價值的汎神論，以爲神有兩層意義：（1）神就是我一像哥德（Goethe）的主張最顯明，他以爲神就是我，萬有都是我，的表現，也就是神的表現；（2）神就是生命——以爲萬有之生命，就是神，柏格森太戈兒都主張斯說。似這樣的汎神論，本是很好的，可惜還不免有兩個缺點：（1）汎神論者對於宇宙萬有，雖也用直覺去直接體會，可是仍不能把我和萬有會合混一，所以沒意味地立出一個想像中的神來。這神是個貌似的意思，和我的直覺會證已經離開了一步，我們與其這樣設想，反不如沒有的來得直截簡單。（2）因有以上的毛病，所以汎神論者所說我即神，生命即神，其實可以說，神是貌似的我，是貌似的生命，也可以說，我和生命是貌似

的神；如此便因神的觀念，把我和生命的意義，弄得模糊不親切了。這兩點，實在只是一個，就是汎神論者當直覺的前後，參加一種理知作用。不然，由我直覺會證我卽萬有，萬有生命卽我，又何必說什麼神呢？從此可見情人並無取於汎神論，情人所主張的就是唯我論。

這樣的唯我論，是要把我和宇宙萬有中間的隔膜，不留殘餘地打破了，顯出本體的真境來。宇宙萬有都是我眞生命流行時的表現，一般人認爲非我的宇宙萬有，所成的繆誤，到此便取消了！宇宙萬有的我，就是我的我，本體上只是一個我，怎能妄說宇宙萬有是非我呢？倘果然像一般哲學家的說法，以爲我之外，還有非我和我對立，那沒他說的非我，固然不是我，就是他說的，我又何嘗好算得真我呢？明白說，他們已經認不得我了，就是他們遭了打擊，落到不情的深澤裏，變了個不情的人了！我現在不得不告訴他，把他們面前的帳幕揭去了，讓光明射進來，好重見天日！我只有一個，這唯一的我，就是

情，就是人們的本來面目，也就是宇宙萬有底本來面目。

是了，汎神論脫不掉意的信仰，知的安排，我們決然捨去了！我們的唯我論，全靠情的直覺，內的證會，多麼真實！多麼澈底！不過到這兒又引起了一個問題：就是唯我論是不是個人主義？

個人主義是權力的意志和私利的理知所鑄成，本着狹隘的範圍內，做狹隘的活動，這種現象，實是生活墜落的現象，難道情人也會首肯其說麼？像楊朱斯多奈（Stern）費喜脫（Fichte）那一個不主張個主義人又那一個是真情的人兒？所以唯我論決不同於個人主義，個人主義決不得唯我論。有人把唯我論和個人主義混爲一談，或說唯我論是個人主義之一種，或說個人主義是唯我論之一種，這實是不對的。因爲唯我就是唯我，唯我的我，是唯情的絕對的本體；而個人主義只是爲我，他所說的我，只是假我，無論怎樣，不能視爲真正的唯我。所以情人並不是個人主義者，而實是唯我論者。

我們已得到兩點，就是情人是新進化論者，又是唯我論者。但這兩點不是不同的兩件事，乃是一件事而含有兩層意義。所謂進化，是唯我的進化，非唯我，就無所謂進化了；而所謂唯我，是進化的唯我，唯我而不進化，就不成其爲唯我了。換言之，進化是我的表象，我是進化之源泉，有了我，所以顯出進化的事業來了。

情人是最富想像力的思想家，也是最富實行力的革命家。他相信自我，他更相信自我表現的思想；他相信進化，他更相信革命可以幫助進化。沒有了思想，我的生活便會乾枯了！沒有了革命，進化的現象便會逆轉了！你看！江裏的潮水，日夜流着湧着，而沒有片刻的休止，大概這便是情人的思想生活之表徵了。再看！空中的雲霞，時起時沒，而沒有瞬息的平定，大概這便是情人所謂革命幫助進化的表徵了！不湧的江潮，可能有麼？無思想的生活，可能得到情的生活麼？停着的雲霞，可能有麼？不革命的進化，可能真個進化麼？潮流

般的思想，永遠滾湧着，雲霞般的革命，不斷地掀動着；何等偉大呀！情人的生活！

情人是最偉大的，但情人也是再幼稚沒有的呀！元來情人的偉大，就因他是極幼稚的小孩子，因他是無要求無私見的小孩子，所以就成了他的偉大。情人爲着要維持他的偉大，所以他永遠保護着他幼稚的孩兒生活。人們太太大了！生活像個木偶一樣！情人預備着海洋的水，等他去沐浴，更創造些新晨的空氣，讓他去呼吸，然後好恢復小孩兒的生活，變不情的人爲情人！

啊！全宇宙都被些小孩子們居住着了！那麼天真爛漫，活潑生趣的生活，在真情的領土上跳舞着！污塞的泉水流通了！垂頭的花兒仰笑了！一切都忘其生活在什麼場所！住居在什麼場所！

(四)

情人最著重「向本體活動的感情」但這句話要留意，就是「本體」

和「活動的感情」非二，所謂向本體活動的感情，是就情人自身的努力而言。本體就是情人，並非情人以外，有什麼本體，而感情活動，是情人的行爲，也正是本體的流行。故感情活動的時候，便是本體實現的時候，同爲情人生活的具體表露。這樣，我們便了解「向本體活動的感情」之意義了。上面說過：生命和人格，是「將在」，就是「即在」，也正是這個意思。向本體活動的感情，就是合「將在」和「即在」而爲一；所以說：情人的感情活動，便是本體的實現；當其活動，是「將在」，因其活動而本體實現，就是「即在」。

和情人生活相反不相容的，就是「超人」。像尼采（Nietzsche）的超人主義，處處看重「向權力進行的意志」——就是「權力意志」。這種權力意志，和情人「向本體活動的感情」有似水火冰炭之不能相容。因爲向本體活動的感情，是生命之順流，而向權力進行的意志，是生命之橫溢。前者是至高尙至純粹的活動，後者却是最偏狹最反常的活動；前者向真實和平的世

界跑，後者却向強梁權力的世界跑。從這根本上一點不同以後，所以情人就不得不反對超人的主張，破除超人的私見。

超人何嘗不感知「感情」的內在生命，可惜他把感情的內在生命，用私意埋沒了，得不到純粹真實的了！你看尼采把「權力意志」認作「感情」，使可以恍然大悟。須知「權力意志」并非真正的感情自身，而是從感情派生出來的，從生命橫溢出來的，早就變成不情的東西了。要不然，尼采所妄想的「權力意志的超人」也可看做「情人」了，那是何等的危險，何等的錯誤！

怎知道超人是生命之橫溢呢？祇看超人是不是人生本來的腔調，是不是人生真正的面目，便知道了。尼采在查拉圖斯脫拉的序言（Zarathustra's Prologue）裏說：『人類是繫著禽獸和超人兩者中間的一條繩子。』那沒，超人是進化的產物，是情人的變態，是無可疑的了。換言之，超人是「不情人之一

種罷了！所以超人是生命之橫溢，倘使順着生命流去，決然不會這樣錯誤的。情人祇覺超人是可憐的東西，他元來不了解人生的意義，和宇宙的意義。他硬要和人類分離，硬要和一切分離，簡直要和自己的生命分離。但是，這是進化中或有的現象，我們現在只有去拯救他出來，引他們去走坦蕩的正路，就是別再做无情的超人去了！

超人是從進化產生，情人則能產生進化。情人是我們唯一的路向，超人是人類中特種的現象。其實人類怎可超呢？如果人真正能超越人類，那必定還有超過那超過人類的；這不是妄想麼？情人決沒有這樣的心腸，他雖不想超過人類，但他却能超過一切。因為他是萬有之生命，是永在光明的世界跳着舞着，而不墮入黑暗的現實。所以他的超越，不同於超人的超越，他的超越，是本然的含在的，而超人的超越，却是意構的虛妄的。再說激烈些，超人是情人變成的不情人，何嘗是超過人類，只是人類的墜落罷了！

我現在要對那想超過人類的人們，下一個警言：就是他們已經走錯了道路，被迷霧迷得來昏亂了！他想高跳，又跳不起來，他已把自己的真面目忘掉了！他不懂得進化，偏要說進化是他底意義；他不曉得引精神生活到縣延的路上去，他却要向橫裏開拓，以擴張他的物質生活為唯一目的；他誤以人們都是他的仇敵，而不曉得一切都是我的一體；他要做主人，而不曉得主人是奴隸的贈品，為情人所不忍承受的。呀！我把情人告訴你了，你從今好醒悟了呀！

醒了！聰明的人們都醒了！他們從前走錯的路，完全發覺了！他以前受意志支配着的，現在都變成個赤條條的感情人兒了！啊！超人原是最沒有意味的呀！

還有，超人都懷抱一種極端的個人主義，一切都拿個人的利害做標準，拿假我——小我做活動的範圍，其餘什麼都不曉得了！情人呢，他反對超人，更

反對超人的個人主義，他曉得大我就是無我，無我就是真我，所以他並不爲我，並不認個人的小我爲真我。於是兩者間——情人和超人——又起出衝突來了！

尼采說：『一切爲權力意志而存在，爲生活開展而存在。』而權力意志和生活開展，是指個人而說，指超人而說。他因爲把超人自己看做最尊嚴的主人，所以除却超人自己以外，都是奴隸，都是濁流，只是小我是唯一的中心，唉！這樣的不情，這樣的冷酷，我真是憤恨極了！但這樣的超人，反是自促其生命之分離罷了！情人決不這樣，他相信一切爲真實感情而存在，爲生活流進而存在；他是拿大我做唯一中心的！

超人想要征服人家，想做人家的主人，想做權力之最強者；情人便不然了，他想感化人家，想做人家的朋友，想做進化之先導者。而其所以不同的緣故，即因超人是人造的，是佔有欲最發達的；情人却是順其本來，充分地讓元

始的感情的創造衝動發展出來。總之，超人像電光般包圍在深黑的夜裏，發不出比較深遠的光來，（尼采在查拉圖斯脫拉如是說中屢以電光喻超人）反顯出周圍的黑暗罷了！情人像新晨的太陽一樣，要驅去腐敗的長夜，消却迷離的烟霧，顯出無限的光來！

（五）

情人不是尼采說的超人，也不是普通所讚賞着的偉人正人，要是這樣，便失却情人之真價了！並且情人之可貴，不在一味的安樂保守，乃在本其生命最強的活動，鼓起最勇猛無畏的精神，去努力於創造的進化事業。所以情人的生活，無時無刻不是熱情燃燒着，無時無刻不是熱血洶湧着，呈着異常豐原而且深刻的色彩。但情人之偉大，也不是因為他能夠獲得勝利，或建設成立，才算偉大；情人之偉大，是因為他那不斷的活動，不斷的努力，不斷的創造，足以使宇宙無窮進化，使生命無窮進化。所以情人的熱情，燃燒起來比火

山還強，情人的熱血，潮湧起來，比海洋還強。情人！情人的生活難道可以享樂着保守着的嗎？要是這麼着，便是不情的人了！因為情人的性格，從這首「情歌」中可以看出有這麼幾項：

「情人愛那日夜狂吹着的風，因為風的吹，是最廣大而悠遠的。情人又愛那月夜高照着的星光，因為光的照，是最高超明燿的。風呀！光呀！情人的感情吹着！照着！啊！情人的性格是至偉大的。」

情人愛那海洋的水，愛那火山的火。因為沒有東西，比水還純潔，也沒有東西，比火還熱烈。情人如水如火的感情，純潔呀！熱烈呀！啊！情人的性格是至誠摯的。

情人愛那雲化的雨，愛那寒冬的雪。彷彿雲化的雨，是暗黑轉為光明的徵象；寒冬的雪，是平靜裏點綴着的美景。甘蜜蜜的雨，柔軟軟的雪，情人的感情滴着了！飄着了！啊！情人的性格是至和諧的。

情人愛那秋天的湖山；愛那春天的郊原。湖山要算秋天的最是沈默幽緻了，郊原要算春天裏最是生意勃發了！秋天的湖山！春天的郊原！你懷抱着情人呢？還是情人懷抱着你？啊！情人的性格是至溫柔的。

情人愛那深山裏的獅虎，愛那曠野裏的動物。因為無論什麼患難艱苦，都嚇不退深山裏的獅虎和那曠野裏的動物。情人是不識利害的，他不拿兩個矛盾的目的，在精神界引起衝突。啊！情人的性格，是至勇猛剛強的。

情人愛那無韁之野馬，愛那脫籠的飛鳥。因為無韁的野馬，只願任情奔放，而沒有絲毫顧忌；脫籠的飛鳥，祇知向那遼闊的天空飛去，有絕對的自由，而沒有絲毫的束縛。情人的感情，奔放罷，飛騰罷！情人的性格，是至獨立自由的。」

啊！我最愛那感情的人兒！他爲着自己的感情努力，爲着自己的生命努

力！他是自己的努力，是無所爲而爲的努力。他的性格是偉大，誠摯，和諧，溫柔，勇猛剛強，獨立自由。他的努力，向着無限的境地進行，向着永遠的道路進行；他把自身化入於無限，化入於永遠，他拿「將在」合於「即在」啊！他是無名！

有什麼可貴呢？不是因爲他——情人——那種的性格和那種的努力麼？努力！情人常常本着自存的性格去努力。人生沒有趣味，宇宙沒有意義，要是沒有了情人的努力！

(六)

我還要把情人主義的詳細內容告訴你呢！情人反對道德，反對藝術。他以爲最高的道德，最高的藝術；就是感情的道德，感情的藝術。

(1) 新道德。情人雖然除掉一點真情以外，便沒有什麼，但情人的思想生活，一方面固是異常單純，一方面却也十分繁複。一方面情人極端反

對舊道德，反對舊藝術，而一方又建立他的新道德，新藝術。但怎樣算是新道德，怎樣算是新藝術，却不得不序說個明白。要不是這樣，便會把情人看得很粗陋的東西了。現在先說情人的道德。

道德的性質，本沒有固定，他隨着生活的情形，而時有變化。可惜被一般號稱爲道德家的人們，把道德看作生活中至呆板而不可侵犯的形色，於是道德降爲不道德，真正的道德就不可得了。我說的道德，是進化的，跟着生活變遷的，不是用來約束人的生活，而實可以助長人的生活。因爲生活便是動，生活是在動的路上前進不休，所以從生活中發出來的道德，必是動的性質，才能助益生活。並且生活不是動靜相間，而是永遠的動，所以道德不但不能永遠的靜，並且不能暫時的靜，須知生活既是動，所以生活現象，實是動的具體表現，而要生活的永久，也只有不息的動，方才可能；要是不順着他動，而拿靜止的東西去阻攔他，那就打斷了生活的路，而朝着「死」的境地走了！

從可見真能助益生活的道德，必定是順着動的趨勢，本身變為一種動的性質。倘使像一般道德家，把道德看做靜止的東西，逆着生活的路向走，結果必根本阻礙生活的進程；這樣的道德，自不是道德所原有的性質，只是不德或逆德罷了！

道德的性質是動的，不是靜止的，那末動的道德又是怎樣呢？動所以產生變，故動的道德，就是變的意義。惟其變，所以道德往往為時間之流打破或建立了：道德的往往可以變為不德，不德的也往往可以變為德。這種情形，不是道德的不幸，乃是道德之所以能助長生活的地方。生活要驅除了死的恐怕，要永遠地流進，那末，祇有打破不動的不變的東西，而讓他無窮地動，無窮地變。道德呢，便是這無窮動變現象中的一種形色。並且由動產生變，再由變產生進化，所以一種動的變的道德，就是進化的道德；因是進化的道德，所以能夠幫助生活的進化，能夠親自置身於進化的軌道上；由不道德進於道德，

由道德進於較高的道德，由較高的道德進於最高的道德；生活也是一樣，由偽的惡的醜的生活，進於真善美的生活，由真善美的生活，進於更真善美的生活，由更真善美的生活，進於至真善美的生活。這便是道德的進化，便是生活的進化，由這無窮進化，而實現本體的生活；把「將在」和「即在」合而為一，而「本在」(Being)就從這裏跳了出來。明白說，生活無窮進化，道德也無窮進化，這無窮進化，就是「將在」，也就是無窮地和「即在」相接近相融合，而「本在」却含在這無窮的生活，無窮的道德當中。這樣的生活，這樣的道德，便是情人主張的生活，情人主張的道德。

那末，道德沒有永恆的價值，祇是時時刻刻在那遷流變動罷了。不過在這遷流變動當中，也有至高的道德含在。倘除掉變遷流動的道德以外，便沒有至高的道德，那情人道德的偉大處，便無從看見了。須知情人的道德，一方面固是不斷的變動，一方面仍有至高尙而不可名言的存在。換言之，情人在

另一方面，却要超出這個動變，去支配這動變的道德。所以情人一面能判別道德和不道德，一面却置身在無道德的境界，或至德——超德的境界。但這話究竟是什麼理由呢？依我看來，也完全是真情的作用。真情能夠判別道德和不道德，能夠行道德去不道德，而他的本身，却是無道德無不道德，即無不是超然的至德。要是不懂得這層，便因道德的變動性，而破壞掉情人道德的偉大了。倭鏗有句話道：『人類完全沉置在時間之流當中，他全生存的狀態，是不斷的變，……當他自己的生命之川不停地滾進時，和無窮的時間一對比，個體的生存好像駒光過隙一般。』（*The Life of the Spirit* P. 104-5.）這是指着生存中變動的現象而說，正和我說的道德之變動性質一樣，倘使只看見這變動的一方面，而忘掉那超變動的一方面，就把問題的真意義完全弄錯了。所以雖然『時間之流足以損壞最有力而極精明的創作；從最大全體到最小部分，彼使萬物遷流而過。』（全上頁一〇六）但情人道德

之偉大，是要從全體上着想，全體明了，方不致誤會問題之真義。否則，片面見解的錯誤，真是可怕哪！

這兒可以分作兩層看：第一，是道德之應用的問題，從表面上解釋，可以證明道德是變動的性質，是生活進程中的一種方法，決不是一般號稱爲道德。先生們所說的呆板法則。第二，道德之價值的問題，從內面去着想，知道情人的道德，是超過價值觀念的。他反對價值觀念之道德，而主張非價值觀念之道。德，以立其至高的道德，便是無道德，或感情的道德。這種道德，雖也可以說是不變的永恆的，但他根本已超過變和不變，暫時永與恆的現象說法了。

從第一層：我們反對習慣的道德，反對服從的道德，而主張創造的道德，自由的道德。因爲道德是變動的，而習慣偏於保守，服從偏於畏縮，根本和變動的性質相衝突，不消說不能叫作道德了。變動是創造的自由，因爲創造含在行爲裏面，自由表在行爲上邊，而行爲卽是變動的原因。哦！道德在行爲

裏，人們的行爲，苟能打破習慣的保守，排斥服從的畏縮，而本於絕對自由的精神，去努力創造，那便是最強者的道德了。然而像尼采主張的超人道德，何嘗不說道德是創造的自由，可是他那種道德，決不同於情人的道德，並且在情人眼光中，看那超人的道德，乃是最大的不道德！尼采在『善惡之彼岸』中（*Beyond Good and Evil*）分道德爲主人的道德和奴隸的道德二者，所謂超人道德，便是主人道德。但我們知道：凡主人的道德，是從奴隸的道德得來，倘使沒有奴隸，又那裏有什麼主人？倘使沒有奴隸道德，又那裏有什麼主人道德？並且主人目爲道德的，奴隸必目爲不道德，主人目爲不道德的，奴隸必目爲道德，反過來奴隸對待主人也是一樣，你何從斷言你說的道德，不是不道德？更何以斷言道德只能主人佔有而不能和奴隸共有？我想：依尼采的說法，則主人以外還有主人的主人，在主人的主人，看起主人來，當然主人的主人是主人，而主人只是奴隸；奴隸以外，還有隸奴的奴隸，在奴隸的奴隸

看起奴隸來，當然奴隸的奴隸是奴隸，而奴隸是主人；這樣，請問主人怎樣主起？超人怎樣超起？主人啦，超人啦，只是剎那的幻象，何嘗有真正的地位？而所謂主人道德，超人道德，又幾時得到道德的真價？啊！我詛咒超人！我更詛咒他所有那謬誤的道德觀念！超人的主人道德麼，私利罷了，佔有罷了，何嘗是道德？更那裏說得上製造的自由道德？情人的道德呢，是著重大我——無我的道德，他把習慣打破了，把服從和束縛取消了，外此更沒有主人和奴隸的怪名目。因此，情人的道德，並沒有「與者」和「受者」之分，「人」與「我」之分，乃是打破狹隘的界限，赤條條順其真情底流露的。

從第二層：情人的道德，是著重真情之自然流行，而不在真情自身以外另立什麼價值標準。因為離真情自身而另立的價值標準，是靠不住的不實在的，足以阻礙真情之自然流行的。真情自然的流行，本用不着外力的幫助，用不着外力的參加，倘使半空中立了個價值標準，說怎麼是道德，怎麼是不

道德，然後引導人們去服從他，犧牲掉真情自身的自然流行，而服從那不真實的標準，不啻犧牲了道德，去實行不德，這是何等的忍心！並且拋棄最有價值的——順真情的自然流行，而採取沒有價值的——空洞的價值標準，又是何苦來呢？復次，因情人的道德，是超過價值的標準，沒有價值觀念夾雜在裏邊，所以是最高尚最真實的，沒些子矯揉造作的。這種非價值觀念之道德，內有兩大特點：（1）注·重·動·機·——道德不是別的，是就真情發出來的行爲，從現象上加以解釋。所以道德的根性，在乎自我感情之純真與否，要是自我感情十分純真，那你就順情而行，沒有不是至高的道德了；不然，自我感情未能純真，則無論怎樣勉強，總免不掉是反道德的。因爲出發點一錯，則其所走的路程和方向，都跟着錯了，即使想不錯，也不可能；所以一錯便一切錯，一是便一切是。但自我感情的純真與否，只看「認情」的工夫怎樣。認情不錯，則順情之自然流行，還會不道德麼？這認情工夫，倘縮小了看，便是動機。認情工夫，可

以產生生活全程，動機也可以產生結果。所以生活要著重在出發時的認情，行為要著重最初的動機。因為沒有認情工夫，便沒有生活全程；沒有動機，便沒有結果；或認情不真，就不會得到真生活，動機不正，就不會得到正的結果。譬之於不去走路，則決不會經過全路程，決不會達到目的地；或路是走的，可惜出發時沒有細辨那一條路是準的，那一條路是錯的，就胡亂去走，稍不留心，跑向錯的一條路上去了，後來所經過和所達目的，不消說也一錯而無可挽救了。可見結果是從動機而來，跟着動機變，爲動機所決定。決定了動機，便可以決定結果。雖然，在事實上，有時候結果反和動機矛盾，但決不是結果變換動機，乃是結果沒有好好順着純粹的動機走，中途參加了外的分子，所以才發生出反動機的結果來，故無論如何，不能說結果可以外動機而獨立。我們不是說結果不要注重，乃是說動機比結果，更格重要。并且，我們所以說動機比結果重要，乃是一種方便，若皈依直覺去看，則動機和結果，實打成一片，

而無從分割的。其次，動機是人們創造的程度，努力的程度，而結果是創造的成熟，努力的收效。我們只顧創造，只顧努力，到一定的程度時，自然成熟了，自然收效了。所以只當心動機，結果自然不愁沒有把握了。直截說：成熟含在創造當中，收效含在努力當中，所以結果也含在動機當中。譬如羅盤針可以辨別方向，羅盤針是動機，而辨別方向只是結果，離開羅盤針便沒有方向可辨，猶之離開動機便沒有結果可說了。明乎此，便知道情人道德之所以著重動機的意思了。而哲學史上動機派和結果派的爭執，也可以知所取捨了。（2）

絕•對•的•孤•獨，就是最大的同情。——情人所有那豐厚的感情，是最剛強果敢，最獨立不倚，孤立無偶的。所以熱情的人兒，往往是個孤獨的漢子。推其故，不過是從他那獨立自由的精神發出來的一種人格。並且情人就是一個大我，除這個我以外，什麼都沒有了，所以他的感情，我不出第二個副本，他的我，是孤獨的我。但情人這樣的孤獨，正是最大的同情；他視無限的我是一個大我，大

我就是我，所以情人只認得孤獨的我；而在他方面，情人的我，也是無限我之一，他能合無限我爲一，而實行絕對的孤獨，正是他和無限我表示最大的同情。考感情之本質原來是這麼樣的，他並不辨別人我，譬方別人爲悲傷的事情哭了，他看見了便不知不覺地流起淚來，旁觀者以爲這是同情的表示，但他自己決不是因會別人悲傷而流淚；他是爲自己而流淚，因爲他原來沒有我和人的分別。可見情人的偉大人格，有兩面意思：一方面只認得我，我以外不認得別的，因而形成他絕對的孤獨；一方面不辨人我，拿人家看作和我一樣，因而形成最大的同情。但這兩層是混一的感情之兩種形式，是一體的兩面，所以絕對的孤獨，方是最大的同情，而最大的同情，必是絕對的孤獨。不情的人呢，便不這樣了！像超人主義者尼采，何嘗不孤獨，他在『愉快的智慧』(The Joyful Wisdom)和『查拉圖斯脫拉如是說』(Thus Spake Zarathustra)當中，處處表現他那孤獨生活的態度。孤獨是孤獨了，可惜沒有同情，所以雖

然孤獨，而不是絕對的孤獨，因這種孤獨，不是最大同情的孤獨，既不是最大同情的孤獨，就說不上絕對的孤獨。超人呀！你爲什麼把本來的感情認錯了？爲什麼把高貴的道道拋棄了？爲什麼把絕對的孤獨弄錯了？你說：「權力意志卽是感情」（散見尼采一生著作中）。「善是提高權力的感情」（見善惡之彼岸第二章）。「侮蔑者的孤獨」（見查拉圖斯脫拉如是說）你忘掉：「反權力意志的才是真感情，」「善是真實感情之流露，」「孤獨卽是同情。」啊！這是超人從情人變爲不情人的明證呀！超人！你的道路走錯了呀！你從雄莊的峯巒上，往低深的暗谷裏跑，現在正在山路上呢！我把我的喉嚨叫破了！你是有感情的，你快快折回罷！莫離了雄莊的峯巒啊！我們預備着一齊跑上，唱我們的生命歌，幹我們的生命舞罷！

有了非價值觀念的道德，然後可以建立情人人格之偉大，要曉得這種偉大，是從情人稟有之本性中發出來的。這本性便是情人之特性。但這特性

是什麼呢？依我的意思，情人之特性有兩點：就是「超的德性」和「愛的感情」。合此兩大特性，便成情人的「感情道德」。所謂超的德性，就是一種道德根性，是真情道德的基礎，超過一切差別相和相對的觀念。像康德說的「根本感情」，從個人感情進而為種族感情，也是指着這超的德性而說，可惜他沒有認得完全罷了！至於「愛的感情」，便是感情流行之根本狀態，為生活中最高之和諧的要素。太戈兒說得好：『要獲得世界意識，我們必須把我們的感情和瀾淪萬物無限的感情相聯合。實則人類真正唯一的進步，就在和這廣博的感情範圍相一致。』（見 *The Realization of Life*, chapter 1.）其實這種愛的感情，就是心理學上說的「無意識的感情」，或是「無意識的愛情」，乃是一種至廣泛至和諧至清高的感情，亦是情人道德最可貴的所在。明白說吧：超的德性，就是感情的道德性，從感情中發露出來的道德性質。而愛的感情，就是道德的感情，含有道德性質的感情。這兩個特性，依心理學

的見地，好像是一種理想的感情，全是一種理想的意味。但考其本體，却是元始而最終的。所以這兩個特性，實在只是一點，這一點就叫做感情生活中的感情道德。因為這種道德，就把情人生活變做最高貴最可以欽慕的了。

(2) 新藝術。藝術的定義，各人主張不同，依我的意思：

藝術是美的感情創造出來的一種象徵。

藝術是生活中美的形色，在感情生活中的藝術，就是本着美的感情，創造出一種美的生活；所以這句話分析開來看，就有三層意思，為藝術之根本條件：(1) 美的藝術的唯一條件就是美。但什麼叫做美？美的性質怎樣？考美與醜的分別，就在美能夠使感情生活和諧，醜則反之，能夠破壞這種和諧。藝術行意味充滿的人生，就是和諧。歡樂是和諧之一種，悲哀也是和諧。但悲哀足以掃除歡樂，怎說悲哀也是和諧呢？因為悲哀和歡樂，只是同一感情狀態的兩種作用，兩種感情作用相調和，便是和諧了。美是指着這種和諧的感情

狀態而說，無論是自然的美，人生的美，只要能和諧，就算美，不能和諧，就是醜。但怎樣叫做和諧？和諧是感情調和的狀態，譬方歡樂和悲哀相調和而成一更悠遠的感情，前一剎那的感情和現在一剎那的感情相調和，而成一新的感情波及到未來更遠的一剎那，都是音樂因其各音節能互相調和，成爲一片清波似的，足以引起人的欣賞，我們便叫彼和諧。和諧是有活氣的，像音樂能和諧，所以十分活潑生趣。有活氣的和諧，便是感情的和諧狀態，所以我們叫音樂的和諧，也是感情的和諧狀態；一方音樂自身相和諧，一方面和我們欣賞之情相和諧。藝術的精神在那？美的性質在那？在感情之和諧罷了！人生和宇宙，內部相通相化了，這便是人生和宇宙的和諧，便是最大的和諧。（2）

感·情·的·—美是感情之一種形色，所以美只是感情的表現。美是藝術之形色方面的問題，感情却是藝行性質方面的問題。二者是一問題的兩方面，藝術的美，就是感情的美，藝術的感情，就是美的感情。所謂美的感情，就是上面說

的和諧的感情狀態。藝術全部的生命，就寄托在這種感情上面。外感情也無所謂藝術了。（3）創造的——藝術之功能，就是創造。藝術好像一種彩色，一種熱火，著在生命上，或在生命上幫助燃燒，都足以引起無息的創造。所以生命之藝術，就是創造的藝術，真藝術就在能够創造新生命，做一種生命創造的工作。似此創造的藝術，就是我們本藝術的創造精神，所創造出來的一種生命藝術。

情人的藝術，還有兩個重要的地方：第一，情人即天才者，因誰都有感情，所以誰都是天才的人。換言之，情人都是有天才的，只要是情人，都是天才最高者。有一般藝術家，以為天才是少數人的私有，而不知天才人人相同，祇因後天發展的結果或表現的方向各各不同，所以纔起出差別來。第二，情人反對生理的肉體藝術，而主張靈肉合化觀。靈肉合化觀比希臘思想中的靈肉合一觀更進步得多，澈底得多。（靈肉合一的希臘思潮，見日本廚川白村的

文藝思潮論第五）靈肉合化之真義，就是肉的靈化，肉即靈的表現，使肉化做靈一般。從這兩層可以看出情人都有藝術的天才，藝術生活愈豐厚，精神生活便愈提高。

情人的藝術，就是生命藝術，離生命別無藝術，藝術決不能超脫生命；生命的流露，就產生藝術，藝術進步，則生命之流露益無餘隱。所以無所謂「爲生命而藝術」也無所謂「爲藝術而藝術」，真正的藝術，和生命混在一起，並分不出那一個是目的，那一個是手段。但切不可誤會，這是生命藝術之真義，並不是把生命當作藝術品看。因藝術只是生命美之一方面，而真善兩方面却不是藝術所有的職務。所以像尼采把人生和宇宙，都看作一種藝術品，實在錯了！

如上所說的道德和藝術，都是哲學上的討論，而是屬於應用方面的。現在且把情人主義中的新哲學在下面繼續討論。就是關於純正哲學方面的

問題。我相信新生命能產生新宇宙和新人生，所以男性的哲學，就是生命哲學。而情人的生命哲學，就是唯情論。啊！情人的生命歌，在真情的領土中唱着了！

第八章 唯情主義的哲學

(一)

哲學的職事，在乎解決問題的本質和真義，這種解決，不是究竟的或固定的，而是變遷活動，精益求精的。一方面隨着問題的本身，向前推進，求其對於新發生的，得到一種新意義。一方面把問題的內容，格外增加，使他特別豐富，更加有味，從一種新意義而發生新問題。考問題是有表裏兩層，表面是從裏面發出來的，倘只在表面上觀察，找尋，而不深入探求其內裏，則問題的本質和真義，決難明白。並且棄內裏而不顧，專在表面上着眼，則問題的本質和

真義，掩沒不見，失去真的而弄出偽的來，失去本來面目而造出假相來，對於問題的解決，再也不會可靠可信了。這是就一種棄內向外見表面而忘裏面的說。反過來，專探尋問題的內裏，以察其實在狀態，則其本質和真義，可清清楚楚爽爽明明白白地呈獻出來，給我們看，而把其可靠可信的內容，一無隱瞞，直言說出。這樣既能明了問題的內部本質，而問題的外部，因也從內裏發出來，所以不解自明，自然不會看錯了。似這種內觀的方法，既沒有那種外察方法的毛病和危險，且可補救外察方法之不及。所以要得到問題的本質和真義，舍此內觀方法，便沒有他道了。

上面說的外察方法，就是理知方法，而另一種內觀方法，就是直覺方法。外察法弊端百出，不能得問題的本質，以決其真義。內觀法不然，凡外察法所不能的，內觀法能之，故能外察法所不能，論其本身，也是有利無弊。所以一旦熟用內觀的方法——直覺法，則問題的解決，無微不至，無孔不入。結果來，內外

一致，外察法所斤斤欲求者，亦於此得到真正的效果，故有了內觀法，則外察法儘可不必要，而外察法的或種功能，也無不為內觀法所包含。進一層看，我們只要一憑直覺，就無須理知，而理知之弊自滅。唯情哲學呢，就是用了這種直覺法，以內觀我性和物性，求解決人生問題和宇宙問題的本質與真義。

唯情哲學用直覺法以內觀其體，而免去理知法外察其象的弊端。所謂內觀其體，就是直覺所運用，就是情的運用。因直覺是純情的活動，在能覺者加入所覺者的時候，能覺者本着情的活動，緊張着生命的眼睛，潛入所覺者的內部，和所覺者的內部真情，溶化為一。所以內觀其體，內觀是純情的活動，就是情的用，而內觀所得的體，就是情體。且當直覺努力的時候，能覺者變為所覺者的內心，所覺者的化為能覺者的內容，故能內外一致，物我交感，充處所在，皆是真情流行。似這樣用純情的直覺法，以體悟真情本體，就是唯情哲學的方法論和本體論。這種方法論和本體論，乃是唯情哲學的根本內容。

唯情哲學所根據的方法論和本體論，是一種真實高明的形而上學。因他把情做研究的內容和根底，而尋得人生和宇宙的根本性質，以獲得他的真正意義，所以叫做唯情主義的哲學。現在且把他的原理和組織，詳細述出：

(二)

本體是名狀不得的，因本體不像一種有形象可把捉的物件；暫有名狀，便不是本體的真相了，一落言說，便不是本體的原形了。因為本體是反省內觀得來的，無須求之於書本，只要證之於自身便得。本體不出自身以外，自身稟有本體之德，人人能自己明白他的自身意義，就可窺見本體的真相了。所以反省啦，內觀啦，都是明心見性的學問，會悟本體的方法。所以直覺法的運用，就是生命自返懸延的工夫，就是與本體合一的祕訣。

其實，反省內觀，是直覺法的起點，是哲學方法中最公道最普遍的方法。苟不受理知羈絆，則人人可以使用得，人人可以收切確的效果。反省就是自

己來省察自己的內心狀態，內觀就是自己去觀看一切的（自己也在內）內心狀態，並沒有什麼神祕奧妙在那裏。而要明白「我的存在」，即人生之真意義，也只在乎反省內觀。自我之意義明白，則宇宙的意義，本體的意義，也可以得到貫通切實之解決。本體即我的內心，宇宙即我的外體，外體隨內心變化，即宇宙隨本體起滅。真我生命，就是稟有本體之真性，就是真情，真我生命活動，即內心生活擴大，內心生活擴大，則外體跟隨着內心運轉自如，而萬有和我一體了。所以擴充內心生活，則生命繼續綿延，而我就是本體。宇宙也因真我本體的實現，而溶化在我的全體當中，自然而然萬物我化，也無所謂萬物，無所謂宇宙了。

我的真性，即是情之體；我的行爲，即是情之用；而反省內觀，就是真情運用，真性發現的道理。能不間斷地反省內觀，則情之用不息，其體亦不滅。在這個真情轉化的當中，即體即用，本無二致。而我和本體，人生和宇宙，也血脈連

通，不能分開。我能反省內觀，則外體的假我，可化爲烏有，脫去宇宙外象的圈套，而和本體運通爲一了。所以反省內觀的直覺法，是一貫無間的方法，解決得人生，便同時解決得宇宙，會悟到真我，便同時會悟到本體，使人生即宇宙，我卽本體，不圍繞於人生和宇宙的外表，做徬徨迷途的癡話解釋，而走到人生和宇宙的內裏，以探得真我本體的真相，求其根本連通的本質，給吾人以生存上之真正意義。且真我本體，不是存於廣渺不實的空間當中，乃是內心之真情。故人生與宇宙的內部生命，就是真情，這真情就是真我本體。

(三)

真情本體是永遠存在，永遠實現的。本體的存在，是超越的也是含隱的，因其爲宇宙萬物的內部生命，潛伏於宇宙萬物之內裏，努力活動，創造進化，支配着宇宙萬物，使他密合於真時，向前流湧，一線伸去，所以本體是隱含於宇宙萬物的內裏，做活動的底子。但再從另一方面看去，本體雖隱含於宇宙

萬物，然未嘗爲宇宙萬物所蒙蔽，也未嘗墮落於宇宙萬物，而不能自振。雖宇宙萬物，有時而失其本真，然本體固無時不存在，無時不明潔顯著，所以本體是獨立的，不墜名相差別相的，是自存的，不依附外象而存在的。換句話說：本體是超越於宇宙萬物，雖變而不改的。

不過本體雖永存不失，變而不改，可是有時因反省內觀的直覺工夫間斷，遂致不能完全實現。在這個工夫間斷，不悟本體的當兒，人生就迷失正義，忘真我而假我出現，見宇宙表象，而不得其內部實在的狀態；生活也從內心的走到外表的輪廓上，離開精神而趨向物質，而本來沒有物質的，於此發生物質，本來絕對無分別的，在此發生差別現象來。其實這不是本體自身的墜落，而是從本體變生出來的宇宙，不能自返，遂使生命一線絲延的作用間斷。而就人生一方面，也不是真我自身的墜落，而是從真我變生出的外體，不能自返，以致假我出現；恰恰和宇宙的發生一樣。然而真我本體，固永遠自在，未

嘗略改稍失。所以就真我本體的存在方面，和實現方面看來：有時因反省內觀的直覺工夫間斷，遇生出假我宇宙來，這不是真我本體的不存在，乃是真我本體未能完全實現。但是真我本體怎會不完全實現呢？其故乃由於人們忘却用反省內觀的直覺工夫，而不會其存在的緣故。倘繼續着用反省內觀的直覺工夫，而會得真我本體的存在，則真我本體，自然會永遠實現了。

看了上面一段話，可知真情這樣東西，是無時無地不存在，無時無地不實現的。然這是就其超越宇宙萬物的方面而說的。本體是超越於宇宙萬物的，所以用不着工夫，不須內觀反省，不須去直覺，他自然會存在，自然會實現。若就其隱含於宇宙萬物的內部一方面說，則必須內觀反省，必須直覺不斷，乃可會得其存在。在這內含方面，而工夫間斷，則真情雖然存在，而不能會其存在；一不能會其存在，真情就不能完全實現了。

內部隱含的情，就是超越自存，獨立不改的情，原非二致。特因應用方面

的便利，略爲分說罷了。須知：吾人工夫，要先從悟會得內部隱含的情，然後由內部隱含的情，和高高超越的情混合爲一。從情的全體看去，超越的就是含在的，原是一致。不過情之密接於人生宇宙外象方面的，乃是人生，宇宙之外象的反面，就是內含的。因外象是從內部含在所表出，所以沒有內含，不會生出外象來。凡真情所以不能完全實現，就是因爲外象和內含不一致，而自行分離，往而不返的緣故。

又因體用非二，所以內觀反省的直覺工夫，是情的用，也是情的體，因情的體，隱含其間，所以是內部含在的體。從內觀反省的直覺工夫，到會悟自己內部含在的情，再和超越一切的情混一，都是體用一致，未嘗分離的。可見精神生命，——真情本體，其體其用，相卽而不相離，相合而不相分，在一元上流滾前進，而沒有多元對待的關係。

宇宙的發生，是情的放射，就是情放射而有宇宙。而宇宙的底子，究竟是這般情。情便是宇宙存在的原因。因宇宙是以情爲其活動的源頭和底奧，所以情是宇宙的本體，是宇宙的真生命。宇宙只是情活動的結果，爲情之外象，而非情體原形。由此觀之，在這情的大轉化中間，並無所謂宇宙，宇宙不過是真情大轉化中之現象罷了！

倘人們是認得真我，能自見其心性，則不啻走到宇宙本體的領域內了。因本體是情，而真我心性也是情；都是一樣的情，所以只見到自己內含的情，就明白宇宙本體的真相，宇宙本體，不是別的，就是這自己內含的情。既然我內含的情，就是宇宙本體，所以認得我時，則真情本體自然會實現。到此，反覺我大宇宙小，我不在宇宙當中，宇宙反溶化在我的當中了。

字是空間，宙是時間，宇宙全體，指空間時間而言。但自然科學家，是把時間安排在空間當中，而懂不得時間真義（卽真時）的。所以自然科學家的

宇宙觀，祇見宇宙的表層，而不得他的實際生命。我呢，是要把宇宙的根源底子，直揭以示人。空間是時間的表象或逆轉，因時間流行滯停而有空間，故空間亦因時間流行急疾而趨進變遷。可見空間是因時間而有，包含於時間內容中，並不能自存的。換句話說：空間是不存在的。不過我說的時間，是一真的時間， \square 和科學家安排在空間的時間不同。而我說的空間，也不像科學家所說，是一成不變，固定不動的。我和科學家的主張相反，我主張真時就是精神（情）因精神流動而成時間，真時卽真情之流。而空間就是物質，因空間的內容，就是物質，物質所在處，便是空間。我們知道：物質是精神的外象，是精神的表面；而精神的在，不必賴物質，物質乃不能離精神而獨立。因物質與精神的關係，是一元的，就是物質也本於精神；空間與時間亦然。時間本身，有豐滿的內容，就是變動；這變動可不依空間而有，空間則必賴時間的變動，而後生死變化，永無停息。須知變動是自己如此的變動，而不必有變動的東西，故

變動就是精神時間的內容。因精神時間，以變動爲其內容，故可獨立自存，不倚物質空間而存。總之，物質是精神的表象，故空間亦爲時間的表象。沒有精神，也沒有物質了，沒有時間，也沒有空間了。且物質內部，有精神隱含在下，做活動的底子，空間內部，也有時間隱含在下，做活動的底子。物質的根源，底子，就是精神，空間的根源，底子，就是時間。似這樣肯定精神，否定物質，肯定時間，否定空間，乃是唯情主義中一元論的根據。

知道「物心」「時空」的關係，然後知道宇宙本體，只是精神和時間，而沒有物質和空間。在進化程序上，物質受精神的支配，空間受時間的支配；精神動了，物質起變，時間進了，空間起變。物質和空間，看似固定不變，但因精神與時間活動無已的緣故，遂起他動的作用；動到後來，物質溶化在精神中，空間溶化在時間中。那時物質與空間，隨精神與時間，運轉自如，而消失無餘了。推其原因，也只爲物質在精神界起伏生死，空間在時間中起伏生死。物質

空間的根源底子，就是精神時間，就是變動。

(五)

人生和宇宙，不能作兩段解決，真我和本體，不能截分開去看；因為分截去看，作兩段去解決，便得不到人生和宇宙的真義，真我和本體的真相了。分截去看，作兩段去解決，便把人生和宇宙的真生命，真我和本體的真脈絡割斷了，再也不會看出他的原形，再也不會求出根本平穩的解決了。唯情主義者有鑒於斯，抱一種形而上學的態度，覺得真生命——本體，是沒有物我的差別，沒有相對的關係；故人生和宇宙，真我和本體，其實際生命——本體上的關係，並非差別，並非相對，乃是混然一體，根本合同的。而怎樣觀看，怎樣解決的方法，不是着眼在問題的外廓，而在透進問題的內心，不是專向外追求，而是向內自返的。這層，上面已屢屢提及，就是內觀反省的直覺法了。內觀的直覺，是不限於內外物我，而通於內外物我的；反省的直覺，是專從內的我的方面

下手，是自己去親切會證自身的。然反省就是內觀，內觀必待反省，初無分別；不過反省是限於自身的，內觀則不限於自身和外物，範圍廣狹，稍有不同，其根本性質，則為同一直覺，並沒絲毫不同之點。所以工夫到時，直覺順行，內看外看，上看下看，都是本體的流行，真情的流行，生命的流行。而從其用的一方面看去，這正是進化的事實。

「體」「用」的見解，已明示如上。現在且把「本體」與「現象」的見解，一一說來：

本體就是真情，現象就是幻情。本體是物的內部生命，現象是物的外表輪廓。物的外表，是從物的內部生命發散出來，所以現象是本體的外表，幻情是真情的假相。但幻情現象，並不能遮掩真情本體，物的外表，並不能汨沒內部生命。幻情現象，雖暫生着，而真情本體，猶依然潔白明亮，存在無失。物的外表，雖偶現着，而內部生命，猶依然清清楚楚，存在無失。倘內觀反省的真覺工

夫，能努力不懈，則幻情現象，並無礙於真情本體的實現；物的外表，並無礙於內部生命的實現。並且既用了反省內觀的直覺工夫，則真情本體，內部生命實現，那幻情現象，物的外表，也自然消失烏有；而充盈着的真情生命無窮流行了。

幻情現象，無礙真情本體，真情本體，能夠自存；因幻情現象非真有，而是幻有，非自存，而是附生，非永在，而是暫現。所以幻情現象，並不足阻真情本體的完全獨立；因幻情現象，並不存在，即偶爾表出，也終必消失的；而真情本體，自己會存在，自己會實現。但幻情現象，既不是獨立存在的，到底是從那裏來的？我敢回答：這是反省內觀的直覺工夫間斷的緣故。反省內觀的直覺工夫，就是運用；反省內觀的直覺工夫間斷，就是運用時候的墮落。明乎此，則幻情現象的發生，起源，可以曉得了。至於真情本體呢，其來無始，其去無終，故一無發生起源，究竟歸宿可言。幻情現象，對有發生起源，故亦有究竟歸宿，有始故

必有終。總之，幻情就是假我，就是現象。真情就我真我，就是生命。真情本體——真我生命，是唯一的；幻有現象並不和他互相對待，故非二元，而是精神的一元。

(六)

前面曾把宇宙的發生源委，略略說明，對於宇宙進化的道理，已略可曉得一些，現在且繼續討論一下：

宇宙的進化，是本體的運用，即真情的活動。萬有皆在精神界不斷起伏，在時間上一線流滾。而物質是本於精神，為精神所生，空間源於時間，由時間而出。這層道理，已見於上，就是惟情主義的「精神一元論」。要明白其真義，不必求之外界，只驗之自身，即得。因精神流於時間的狀態，就是內心生活的狀態，宇宙進化事業，也只是吾心的生活罷了。要得宇宙進化，無須請「神」「上帝」來幫助，只要自己反省內觀的工夫，不間斷好了。因為我就是本體，

人生即宇宙，我的行爲，就是本體的運用，人生的事，就是宇宙內事。自己能努力於反省內觀之直覺工夫，則宇宙的進化，亦日強不息。倘自己的反省內觀之直覺工夫間斷了，則宇宙的進化，也從此停止；精神固化，以成物質；時間滯遲，以成空間；真實的行爲，變爲虛僞的動作；永存的本體，也不能完全實現了。

宇宙萬物，變遷消長，轉化不已，決沒有停止的日期。即偶爾呈着停止狀態，然總是要繼續的。所似宇宙進化，無始無終，無窮無盡，無因果律的支配，無過去的痕跡，非機械作用，非必然作用，而是猛然無定的變動。這種變動，就是無限之真情流，在那裏自變自動。因這種進化是無始終，無窮盡，無預測，無固定，無法則，無限制的，所以是絕對自由，不像從來「機械論」和「目的論」所夢想的許多荒謬。

進化的職事，不是上帝超神所負，因上帝超神這樣東西，無論內證外證，都是證不來的。上帝超神，都是幻想捏造，並非真實自存，在有「真情信心」

的人們看來，真不值一笑。要是拿這種重大的進化事業來委託他，那就更格
不可了！須知最可信的，就是這健進不息的我。宇宙進化事，就是我內心生活
的內容，就是我的分內事。沒有這個健進不息的我，在不斷活動，努力創造，則
宇宙進化，還成回什麼事！上帝那，超神哪，是有進化之名，而無進化之實；我呢，
是任進化之實，而不必有進化之名。要是拿我分內事委給上帝超神，則宇宙
永無進化之日了；雖存進化之名，而無進化之實了！故唯情主義者，以為宇宙
進化，是我的努力，是情的活動，萬物因我而存在，亦因我而前進無已，終乃為
我所含有，為我所擁抱，使萬物我化。似這樣由健進不息的我，所主持的進化，
就是唯情主義的「我化論」。

普通一般進化論者，只注意到「進」是前進，而「化」字的意義，都沒
能闡明。其實「化」就是「化生」，因宇宙前進不已，所以萬物化生。前進就
時間說，是使宇宙向前進行。化生就精神說，是使萬物化合為一。不過精神就

是時間，所以凡主張精神一元論的，無不加意於真的時間。不但要闡明前進的意義，并且要闡明化生的意義。「化生」的意義有二：一是「分」的，就是因本體運用，而宇宙前進，遂生出萬物來，由一生萬，是由一到多，向分的一面走去。一是「合」的，就是宇宙萬物，因本體運用而前進，遂和絕對單純的我，混化爲一。還有，像物質爲精神所吸，空間能時間所吸，物質化合於精神，空間化合於時間，以化生作用，使達於混然一體的真境。因這種化生作用，宇宙萬物，才能生生不息，才能由分而合，才能和單純的我統一。似此種進化論，不注意於進的意義，并且化的意義，亦闡明無邊。便是唯情主義者的「轉化論」。

所說的「我化」，「轉化」，就是宇宙進化的道理，由吾人真情生命的活動，而成精神生活的事實。換句話說：就是直覺的努力。因由反省內觀作用始，以走入宇宙內裏，遊神於萬物中間，使物性卽我性，宇宙生命卽真我生命，而宇宙萬物，都是我體進化的結果，也是我體進化中間的經過。宇宙萬物，因

我而化生，也因我而入於無限的本體界中。所以「我化論」和「轉化論」的根本意義，就是：宇宙萬物，因我而起活動，因我而前進無已，因我而轉變無窮。這個我，以情爲底子，而向着無限真情之流中滾進，使高超的本體界自然實現。在此又可見唯情主義者極主張即體即用的原理，因爲宇宙萬物由我轉變化生的進化論，進化是用，而當其進化時，我（本體）卽爲之根底。故用中有體，體中有用；用不離體，體不離用。

復次，進化原力，就是真情源頭，這個真情源頭，就是生之衝動。柏格森說，生之衝動卽一切之本源，就是神。其實生之衝動，卽真情源頭，引導出卽成一種高超的理想。明乎此，則神的假設，儘可不必，並且這個與自身相離不相卽的神，又怎生證得他的存在呢？我麼，是要用一種反省內觀的直覺方法，去體認會證得這個真實自存健進不息的「我。」所以只有我，而沒有什麼神。我是孤獨無偶的，所以我的進化，用不着神或其他外力來幫助，宇宙進化的事，

並不是我去參加，乃是我的本責。因為這個，所以生之衝動，並不是什麼神，就是我，我本着這內含真情的活動，遂構成理想。這種理想便是精神生活之要素，便是真情生命的流瀉，有了牠，就演成一部進化史；而進化的出發，根源，和所以能繼續不斷，創新無已的緣故，也是因為了彼。

(七)

現象既是幻情的結晶，幻情不是情的本身，而是真情脫化出的東西。其發生原因，由於工夫的間斷，運用的失策，是偶爾結果，非必然歸宿，故幻情現象，不是自存的，不是和真情本體對立二元的，乃是從真情本體派生出來的現象。固然幻情現象和真情本體，是內外表裏的關係，但是真情本體，是絕對的超越，絕對的獨立，所以就全體而論，雖也含在現象的內部，可是決不墮入現象外表中。換句話說：現象是從根本的精神一元中來的。在情的自身（即本體）當中，固着不得些子塵埃，染不得半點污斑；何嘗因為他而不存在，而

不實現呢？

在時空的見解上，也和上面一樣，最初是真的時間，是一元的，後乃派生出僞的時間來，（亦即安排在空間中的時間）末來，就有了空間。所說時間安排在空間當中，並不是先有空間，而後把時間安排到牠的中間去，乃是因誤認了真的時間，才化生出僞的時間來，才化生出空間來。而真的時間，不是別的，就是真情在下自己流動，緣延所開闢出來的道路。所以精神就是時間，物質就是空間；物質，空間，從一元——精神——時間生出；而精神時間，就是真情之流動；這個真情之流動，就是本體的運用，就是體用合一處。

但是，幻情現象究竟是什麼？幻情現象，就是「理知」。理知便是幻情，便是現象的發生處，便是物質空間的長成所，便是虛僞罪惡的製造廠。現在不妨分開來說：

（1）理知就是幻情。幻情是真情的派生，而不是情的本身。因真情

自從人工杜撰以後，久了忘用其反省內觀的直覺工夫，遂致生命間斷，真情汨沒，本體墜失，（並非不存在，乃是不完全實現，）而發生一種不實在的影子，這種影子，就是幻情。所以幻情是真情的幻影，是真情變生出來的幻象。從本以來，並沒有這回事。細考理知的根本性質，及其發生，成立，無不和幻情恰恰相合。理知是牠生的依存的，並不實在，所以一樣是真情的幻影。所謂人工杜撰，也正是理知作怪，是運用時所預測不到的。和這種人工杜撰相反的，就是自然的工夫，自然的工夫，人人生俱，人人內藏，即是反省內觀的直覺工夫。所以真情與幻情之辨，也只在工夫上可以看見：能時常用其反省內觀的直覺工夫，就能恢復心之本體，自明其心性狀態，就是真情。反之，不知在自身上自己去用工夫，專向外逐物，向廣渺的空間裏尋求真理，這便是人工杜撰，便是幻情，便是理知。

（2）理知就是現象。現象是反乎真我本體的。假我宇宙，是內心生

活長途中的固定狀態，或說墜落狀態。理知呢，就是在這種固定墜落的狀態中（即現象界中），爲自行向下向外的工具，而未有自覺的機會。所以理知是現象苟存的工具。復次，本體是內在隱含的，現象是外面表出的；理知唯一的能事，就是在這外面表出的輪廓上，圍繞着觀察，把內含的實在，掩沒不見，反將外表的假相，大爲抬舉，因之人生迷失真徑，從本體向下墜落到現象中去了。所以在理知的功用上效能上，細細批評，就覺得一有了理知，使發生現象，現象的所以能苟存，全爲理知所擁護，維持，故理知就是現象。

（3）理·知·就·是·物·質·就·是·空·間。宇宙的本體，是精神，是真時，而精神啦，真時啦，無一不是真情的代名詞。所以物質與空間，是不存在的。自從人們有了理知，遂受理知的欺騙，以爲有什麼物質，有什麼空間，其實並無所謂物質，也並無所謂空間，不過因人們受理知的欺騙，所以才認錯了！可見物質和空間的起源，是因爲有了理知，理知這樣東西，就是以物質和空間爲其內

容。倘實行了反省內觀的直覺方法，還有什麼物質和空間呢？須知物質就是空間，理知是物質，所以也是空間。

(4) 理知就是虛偽。人生的真性，本來個個都是真實無偽的，個個都稟有真情本體之德，絲毫無欺騙的。可是人們生出以後，常常和外界種種情形接觸，并且不知不覺當中，暗暗裏會呈着一種反行逆流的傾勢，拉着他向下墜落。向下墜落的結果，就充滿着虛偽。這中間反行逆流的力量，就是理知。雖然如此，人生的真性，即其稟有真情本體之至德，固超越在上，未嘗墜落，不過因為人們，不能刻刻自警自覺，所以被理知的勢力侵佔了，既被理知的勢力侵佔，就生出一團的虛偽種子來。虛偽從那裏來的？不是因為有了理知麼？沒有理知，難道虛偽也會自己生存麼？哦，元來理知就是虛偽。

(5) 理知就是罪惡。真情這樣東西，雖沒有相對的善惡，差別的善惡，却永遠沒有不是至善的。所以當心之本體運用時，就要任其情以行，庶不

致有所悖，且老老實實，可以把至善之德，具體地實現出來。但人性既是至善的真情，何以還有惡的發生呢？啊！教我回答起來，要傷心了！你不知道：人們到世間以後，往往吃些昏迷的理知湯，一吃下去，就難蘇醒覺悟了！舉動行止，穿衣吃飯，都不能一任真情而行，把真情阻隔，讓理知去做主。理知做主以後，就把人們的至善行爲，用鐵索縛住，使動彈不得，而倒行逆施的罪惡情形，遂不絕演出來了！總之，有了理知，就生出物欲來，就生出利害觀念來，所以無論舉動行止，吃飯穿衣，都不能真真實實地去任情以行其至善了！理知呀！不是罪惡是什麼？

綜上所述，可知理知這樣東西，是從真情派生出來的幻情現象，是物質性的空間性的，是虛偽充塞，罪惡交作的，所以有百弊而無一利，世間找不出第二件比較理知再壞的東西來。你要超升本體麼？你要恢復真情麼？你要真生命流行無間麼？快去破滅理知！

(八)

理知的破滅，就是恢復原來的精神狀態，使一點真情，赤裸裸地呈獻出來，這種工夫，就是直覺。並且我們對於理知，既不能置信，則轉過來求之於直覺。直覺比較起理知來，自然高明得多，運用時初覺困難，其實是沒有嘗過牠的趣味，才如此；倘熟用了，則此種工夫，不須強迫，自然而會流露無間。理知和直覺，好像兩件不相容的事體，理知存在，則直覺不能實行，所以理知是直覺之障。但要替直覺去掉這種「理知障」，也無須向理知訴苦，只一瞥時，轉念反省，內觀含在的我而直覺自然流行，理知自然破滅了。可見恢復直覺，在乎破滅理知；破滅理知，在乎恢復直覺。直覺恢復，理知便破滅了；理知破滅，直覺便恢復了！並且理知消滅的時候，就是使理知感情化的時候，而要理知的感情化，只直覺便可。所以吾人最初由直覺降為理知，終仍由理知升向直覺，直覺既行，更何處容得下理知呢？

我這樣反對理知，足證唯情主義和唯知主義，是水火不相容的了！而對於自然科學，頓加猛烈的攻擊。但是，要注意一層，就是要：要自然科學的完成，使理知得有所歸宿，也正在建立一種直覺。直覺建立，可收自然科學的大成，使理知完全化成感情一般，去其弊而造其利。所以唯情主義，正是想挽救理知之弊，以收自然科學的最後功效。自然科學者呢，儘不必仇視唯情主義，並且還要感激之不暇呢！須知我們雖是破滅理知，實則完成理知；且如「親知」一項，本來含有感情的分子，很能拿直實情形告訴我們，我們該善保其益勿失。在我看來，破滅理知，正是自然科學的完成咧！我主張直覺，反對理知，正是應自然科學之急而起。至於直覺的本身，固有獨立不滅的價值。

破滅理知，是使吾人的生活，跑到真實的路上去。理知的弊端，一概消失了，那末，幻情的人生和宇宙（即現象），可返向真我本體，物質可返向精神，空間可返向時間，虛偽罪惡，像空中塵埃一般，被傾盆大雨沖蕩去了！這時候，

真情生命流行不息，真我本體實現無隱。但這是誰的功能？不也是因為直覺努力的緣故麼？

在直覺未運用以前，理知之弊密佈，充處都是「礙」，物質也是礙，空間也是礙，並且物質和空間，都好像是虛偽滿布罪惡充塞的場所。及運用直覺以後，則一切「礙」都消失了！物質的礙，空間的礙，和虛偽罪惡等，都雲散冰解，歸入於無的中間去了！可見「礙」這樣東西，全是理知所造作。換句話說：理知就是礙，理知破滅了，礙自然消失了！上面說的物質返向精神，空間返向時間，即物質和空間消滅的意義，即是「去礙」的意義。礙去，便沒有物質了，便沒有空間了！但去礙不是別的，就是破滅理知。理知破滅以後，還有什麼物質空間呢？生活上根本還有什麼礙呢？

總而言之，直覺啦，理知啦，是吾人內心生活中，根本相反的兩個傾向，直覺是自由向上的，理知是固定向下的。宇宙的進化退化，也分路於此，宇宙所

以陰森黑暗，就是因爲自我內心生活，爲理知作主；倘吾人內心生活，不斷向上自由活動，卽一任直覺的努力，宇宙也自然先明彩爛了！而破滅理知，恢復直覺的工夫，就是我的自覺。我能自覺，則陰森黑暗的宇宙，一變而爲光明彩爛的了！這種事業，就是宇宙革命。所以宇宙革命，就是破滅逆乎內心向上的理知生活，就是我的自覺。

從上面所述，可見生活狀態，都是內在唯心唯情的活動，並無所謂物質生活這樣事實。所謂物質生活，乃是由理知生活所化成。明白些說：物質生活，是理知生活的內容，是內心生活的逆轉墜落。倘內心生活向上繼續，一線懸延，直覺在精神界不斷活動，那時，理知生活破滅，自無所謂物質生活了。

(九)

我說的直覺，和柏格森說的直覺不同。因爲我說的直覺，是純粹感情的活動，些微兒不帶理知的氣味。柏格森說的直覺呢，是知情混雜的；他說：直覺

是一種理知的同情。(Intellectual Sympathy)在這裏可以看出，柏格森說的直覺，是理知的，不過這種理知，和科學家說的理知不同；科學家說的理知，是已經從真情墜落下來了的幻情，是死形的固定而錯誤的，柏氏所說直覺，雖未能完全脫去理知的氣味，但是快從理知圈中跳將出來，呈現着感情的趣味，不過不是純粹的感情罷了。所以他那種直覺，是理知的同情，是一種「相似感情的理知」，屬於親知的，比較起自然科學家說的理知，自然大大違異，不可同日語了。從這種知情相混的直覺法引伸出來，就把唯情主義知唯知主義相調和了！所以柏格森雖不滿意於理知，覺得理知是誤謬百出的，但一方面還是承認理知是必要的，不但主張直覺不能代替理知，並且理知可以獨立永存。結果來，和唯知主義相調和，而不能盡去理知的弊端了！我呢，主張真正高明的直覺，是純粹感情的活動，絲毫不雜有理知的分子，所以我說的直覺，是純情的直覺，遠別乎柏格森說的親知的直覺。純情的直覺法，即唯情

哲學所建立在上的方法論。這種方法論，是由於反對唯知主義和柏氏知情混淆的直覺而起；是和唯知主義不相調和的。可見我說的直覺法，決不同於柏氏的直覺主義，因一是純粹感情的，一是理知和感和相混雜的。

照生活革進的路上講：由理知到直覺，是生活的提高。理知是惡的，柏氏知情混雜的直覺是較善的，純精直覺是至善的。我們覺得理知的罪惡，實非破滅不可；而知情混雜的直覺，比較是進步得多了，可還是不澈底的；純情的直覺，是比知情混雜的直覺更進步了。所以這是生活進程所必至，是哲學方法的進步所必至。

柏氏說：『繞物觀察，祇止於相對之境，內觀物心，可以得到絕對之域。』但依我看來，柏氏所說的直覺，仍不能鑽進物的心底，因未能全去理知的分子，而為一種不純粹感情的直覺故。故這種直覺，仍止於相對境地，而得不到絕對。要得絕對，必把理知分子，一齊削去，使純粹一點真情，活動無餘隱，而後

內觀物之心體，無孔不入，無微不至，沒有半點差錯。所以純情的直覺可以得
到絕對，直鑽進物的內部，和我混化爲一。柏氏說的直覺呢，祇看到物內部與
外象接近處；故只得到相對的正面。| 理知則完全以觀察物的外象爲能事，故
得到相對的反面。因爲這個，柏氏所說的直覺，還有能覺者與所覺者的區分，
雖能覺者加入所覺者的中間，神遊其內部，但仍有形象痕跡可尋，故二者判
然不能融化爲一。純情的直覺不然，使所覺者就是能覺者，能覺者就是所覺
者，簡直能覺者與所覺者不可分判。推其故，只因我性和物性，都是純一的真
情，原無物我區分；不過因爲被人們的理知打斷，遂把一點純情，不相混化而
相隔離了。現在既把理知丟去，直覺開端，在能觀者本着情的活動，而所覺者
也以情相承受，根本都是一樣的情，所以直覺運用，就沒有能覺者和所覺者
的分別了，就沒有物和我的分別了！這種境界，就是絕對的境界。視之柏氏知
情混雜的直覺法，只看見物（所覺者）之相對的正面，自遠過之而無不及

了！

上面所述純情的直覺法，即唯情哲學所建之形而上學的根本原理。據此，而建立一種人生觀宇宙觀，自能看到人生和宇宙的本體真境。所說宇宙萬物都「我化」也是因為這種直覺法的運用；因為直覺運用，萬有就和我全人格合化了。復次，這種直覺，是形而上的活動，純情的活動，而一方面可使形而下的，去掉反逆的趨勢，以同入於真：時間鑽到空間的心裏，使時空混一，空間也化合於時間了；精神鑽進物質的心裏，使心物混一，物質也化入於精神了。空間物質的內心，就是時間精神。空間物質，是形而下的，時間精神，是形而上的；形上和形下，等到直覺運用以後，都化合混一，形下的也化合於形上，混然無分了。復次，形上就是內心，形下就是外象，等到直覺運用，外象都變為內心，外象即內心，內外皆是真情流行，渾合無間，還有什麼內外的區別呢？這不是精神生活的真義麼？

唯情哲學既根據這種形而上學，所以極注重「思想」，而看輕方式死形的學問。因為方式死形的學問，是良知構成的概念；容易把吾人的直覺埋沒了。故唯情哲學的形而上學，不是那方式死形的學問，而要求本着真情活動的思想。但文字符號，只要人們能直覺無暇，則並無礙處。人們對於文字符號，作「所覺者」看，自己是能覺者，譬方當看這篇文字的時候，就是能覺者加入所覺者的中間，而神遊於文字符號的心裏，那末，這種形而上的真情活動，都變為然身內心的狀態了。文字符號，固足以阻逆思想，但不能運用直覺，則處處都是阻逆，處處都是礙，何獨文字符號呢？能運用直覺，則什麼阻逆障礙都去了，文字符號，又怎能阻逆障礙思想呢？大概直覺的讀書法，並不以書為唯一對象，並無有文字符號的阻逆障礙存在，乃純是一種直覺的流行。

(十)

真情是超出「動靜」「定變」以上的，所以言狀還不免着在輪廓上

面。不過因體用一源，所以就情之用而可以會悟到情之體。就情之用所看到的情體，是絕對的活動，也是絕對的甯靜，是不斷的變化，也是永遠的安定。凡真實存在的東西，雖是活動無羈，但也是甯靜無擾的，雖是變化不已，但也是安定不亂的。像柏格森所說「本體就是變化，」未免太偏；若本體只變化而不安定，只活動而不甯靜，那末變化和活動的底子，永不會明白了！因此柏格森「變之哲學，」我只承認他有一部分的真理，決非完全無缺。至於方法論中的直覺，是悟入本體的工夫，是真情的自然運用，是返向真生命源流的唯一途徑。總結一句話：唯情哲學的根本原理，在闡明一種真情本體，純情直覺法，而其根本組織，就是本於一種形而上學。

當直覺努力的時候，真情流行無間，而真我——真生命——本體完全實現。宇宙和人生，已沒有痕跡可尋，萬物已化合為一，而為無限之實現，現實就是超越了！那時，反逆着「向上自由的精神生活」之「理知——空間——物質生

活」也同入於「無」而爲「無限」了！一些兒造作也沒有，只是赤裸裸地，半點兒顧忌也沒有，只是活潑潑地，鳶飛魚躍，真機流露，任其所之，縱橫無碍。這不是正義的真情生活中的狀態麼？

唯情主義哲學的大概，已略略說明如上，總之，真生命就是真情生命，正義生活就是精神生活，所以這種哲學，是一種生命哲學，或精神生活哲學。

中華民國十三年二月初版

本書（實售大洋六角）
外埠函購寄費六分

唯情哲學

（全 一 冊）

※ 有 所 權 版 ※

著 作 者

袁 家 華

發 行 者

趙 南 公

印 刷 所

泰 東 圖 書 局

總發行所 泰東圖書局

特約代售處 重慶唯一書局
各省各大書坊

上海四馬路一二四一五



近時國際問題與中國

楊幼炯先生著 胡漢民先生鑑閱

本書以民族主義者之眼光：將近百年來世界國際問題之變遷與吾國外交之影響，加以具體的說明，上篇論述國際主義與侵略中國之發展及其互鬥之趨勢；中篇論述帝國主義與世界各國民族運動之趨勢；東方民族主義與世界各國民族運動之趨勢；西方民族主義與世界各國民族運動之趨勢。全書十餘萬言，並請胡漢民先生先為之序。

加與以統之勃興與世界各國民族運動之趨勢。全書十餘萬言，並請胡漢民先生先為之序。

生與以統之勃興與世界各國民族運動之趨勢。全書十餘萬言，並請胡漢民先生先為之序。

宜與以統之勃興與世界各國民族運動之趨勢。全書十餘萬言，並請胡漢民先生先為之序。

一急備而又不多得之巨著也。全書十餘萬言，並請胡漢民先生先為之序。

上海泰東圖書局印



上海图书馆藏书



A541 212 0024 7180B

