

朱謙之著

現代思潮批評

新中國雜誌社出版

# 現代思潮批評目次

- (1) 批評的方法論……………一至二八
  - (一)發端
  - (二)批評的起源
  - (三)批評的真意義
  - (四)批評家的主義
  - (五)批評方法的類別
  - (六)結論
- (2) 新庶民主義批評……………二九至四七
- (3) 廣義派主義批評……………四八至五六
- (4) 無政府共產主義批評……………五七至七三
  - (一)有組織即非真實
  - (二)有產即差
  - (三)性善說不可能
  - (四)勞動非人生歸宿
  - (五)教育與學說之迷夢
- (5) 實際主義批評……………七四至一三八
  - 第一章 緒論……………七四至八六
  - 第二章 方法論之批評……………八七至一〇一
  - 第三章 真理論之批評……………一〇二至一二二
  - 第四章 實在論之批評……………一二三至一三六
  - 第五章 結論……………一三七至一三八
- (6) 我的虛無主義……………一三九至一七三

我這本小冊 並不是一時做成的

指教指教

- 第一章 緒論……………一三九至一四〇
- 第二章 方法論……………一四〇至一四九
  - (一)論『思想』
  - (二)論『知識』
  - (三)辨證法
- 第三章 本體論……………一四九至一五〇
- 第四章 宇宙論……………一五一至一五四
  - (一)唯心論
  - (二)唯力論
- 第五章 進化論……………一五四至一五八
  - (一)流行進化論
  - (二)思潮進化論
- 第六章 人生觀……………一五八至一六〇
  - (一)無我主義
  - (二)覺世主義
- 第七章 政治論……………一六〇至一六四
- 第八章 經濟論……………一六四至一六六
- 第九章 善惡論……………一六六至一七一
- 第十章 結論……………一七一至一七三
- (7) 思想論……………一七四至一七四
- 第一章……………一七四至一八〇
- 第二章……………一八一至一九一
- 第三章……………一九二至一九七

所以很怕有許多矛盾地方 甚望讀者諸君

# 現代思潮批評

## 批評的方法論

閩侯朱謙之著

### (一)發端

現在最必要的是批評，但是批評的方法如何？新思潮近爲着批評而有意義，但是批評的意義又是爲着什麼，我想一個批評家，所以能打破了種種偶像，掃除了種種迷想，只因有了『方法』做根據，這個『方法』，好似是批評家的威儀，要是不懂得『方法』而胡亂批評，那麼有什麼批評的意義可言？

近來中國的思想界，已經有了『批評的精神』，但僅有批評精神，而忘了方法，是沒有效果的，因批評的精神，只是『懷疑』，反面說便是『求真』，假使沒有『方法』的根據，而專憑着一個人的本能去評判，精神是有了，可惜『懷疑』的，不能從根本着想『求真』的，仍不出於虛偽，所以既有批評的精神，還須批評

的方法；而批評的主體，就在於這個特別的方法了。

但是批評的方法，現在尙不成爲問題，如成了問題，何以至今沒有對於『批評的方法』的批評，例如『爲什麼』三字，這是一種的批評方法了，自從胡適之先生提出，一變而爲羅志希君的『三W主義』（見晨報十二月一日）現在方在那裏蓬蓬勃勃的發展，並沒有人發過疑問道：『這是真確的批評方法嗎？』要是真確，真確到怎麼樣？』總而言之，中國現在有了『批評的精神』，沒有『批評之批評』的精神，我想批評方法，固是必要，而批評方法的批評，尤爲必要，我是一個很好批評的人，所以敢大膽提出這個『批評的方法問題』了。但我還要申明一事，我所用的方法，是極端的破壞的，革命的，這或者是我的偏見；但我很望大家，不以偏見爲然，而來批評我的批評，那麼真理愈批評而愈明白了，我現在先將我給蔣夢麟先生的一封信中，論『疑問符』一



段鈔下來作本篇的引子，使大家先曉得我所用的批評方法和態度，然後再仔細研究這個問題，而按部就班的解決他，我對蔣先生說：

（我很承認先生所說的『這個疑問符（？）就是思想革命的旗幟，到一個地方，就招到許多的革命軍』，但我不承認這個疑問符在全國青年收什麼效果，因『爲什麼』做什麼？這個是什麼？『究竟做什麼』都不過是保守主義的方法，却不是革命主義的疑問符，因『爲什麼』的疑問，就有先坐實『什麼』的意思；如潘力山先生做的『爲什麼要愛國』一文，不是先坐實愛國的事實，然後論到『爲什麼要愛國』麼？又如先生在『新教育』裏做的『教育究竟做什麼』一文，不是先坐實教育存在的合理，然後研究他『究竟做什麼』麼？先生看過五十餘種的新出版物，自然看過『獨見』了，裏面『闢非孝』一文，他的大前提便是『做兒子的爲什麼要孝父母』、『做兒子的應怎樣孝』

父母』他却問孝父母這一回事，是否可以存在。我常說過我們對於一切事物，都要問他『能夠存在嗎？』我要問『國家能夠存在嗎？』『家庭能夠存在嗎？』『法律能夠存在嗎？』『綱常名教能夠存在嗎？』却不止問『爲什麼要國家？』『爲什麼要家庭？』……就是先生所愛說的教育，我也要問『教育能夠存在嗎？』這種的懷疑，自然是極端了，但這極端的方法，纔能打破偶像，而創造革命的事業。』

（但是現在所稱爲『偶像破壞者』他所用的方法，不出『爲什麼』的範圍，你說他『覺悟』我恨他不『澈底覺悟』你說他能夠懷疑，我恨他沒有根本懷疑的精神；因缺乏了批評的力量，所以不想到根本解決，既想不到根本解決，就沒有破壞的能力；不知革命主義，除破壞外沒有什麼，既不能破壞，就怎能革命呢？所以『爲什麼』三字的疑問符，雖然飛揚於全國青年腦中，可惜和革命

主義不相干，——因這個疑問符，不是根本上批評的工具，

我這一席話，已經將批評的方法問題，略道大概了，但我還不夠意，現在却要  
詳細的發展我的意見了，

## (二) 批評的起源

批評是爲着事實發生的，因這個那個的事實，當不滿人意的境地，纔有這個  
那個的批評發生。但我在這裏應該嚴格的分別出，什麼是『不滿意的境地』，  
什麼是『疑難的境地』？我想不滿意的境地，只是對於『現實』的懷疑，因政府  
不好，所以要批評政府；因法律不好，所以要批評法律；雖然批評的方法，有輕  
重的不同，而從不滿意於現實的一點看去，總算是破壞的，革命的了，若論疑  
難的境地，所發生的批評，性質又自不同；胡適之先生說過：譬如看中國白話  
小說的人，看到正高興的時候，忽然碰着一段極難懂的話，自然發生一種疑

難……『這句書怎麼解呢？』這件事怎麼辦呢？『這便如何是好呢？』這何常沒有疑問，但實在算不得批評；因這些疑問，並不是對於現實的懷疑，只因要解決一個問題，而引起懷疑的態度罷了。而這個懷疑的態度，便是『研究』他的目的，在能夠解決這個問題，斷不似『批評』的目的，在於破壞現實了。

只因『批評』和『研究』，是非常有關係的；批評中有研究的工夫，研究中有批評的態度，往往打成一片，所以很難分別，我們現在只可認定一個標準，從他發生的境地上觀察，再看他『目的』如何；若僅僅咬定有『爲什麼』『什麼』……有這樣字眼的，都是叫做『批評』，那就大錯而特錯了。

### (三) 批評的真意義

我所說的『批評』，便是『破壞的智慧』；因『批評』是起於『懷疑』的心理，批評什麼，便是否認什麼，所以批評是革命的破壞的，從積極方面說，便是反抗着

現在的這個那個，而向着將來，所以批評是理想的，進化的。因不滿意於現實，而有超於現實的「理想」，因有了「理想」，所以敢於破壞現在。所以沒目的的批評，不算得批評，抱復古主義的批評，不算得批評，真正的批評，是爲着「將來」而有意義，曉得批評的主旨，在於創造「將來」，那麼我可就簡直承認「批評」是由「現在」到「將來」的工具。

我爲便利起見，還要分別出三種的批評，然後指出那個是批評，那個不是批評，那個是真正的批評，那個是虛偽的批評。

第一。反抗的批評。就是起於不滿意的境地，而引出無數的懷疑，這種懷疑，是出於決然斷然的態度，無所顧忌，這便是我前面所說的，革命的，破壞的，理想的，進化的，那個批評。若論批評的方法，簡單說句，只是「否定」，但雖是用否定的方法，却也有程度的不同，現在分作三步說。

(第一步) 怎樣好! 這是不滿意於現在的事物，而要變換他，改革他的意思。如說：『政治這樣腐敗怎樣好!』何常沒有批評的精神，但並未想到『我爲什麼要政治呢?』所以常因不能從根本上着想的緣故，也不能夠從根本的解決，常與研究的批評家，陷同伴的誤謬。

(第二步) 爲什麼! 這就很有破壞現在的意思，不單是懷疑了。如說『我爲什麼要孝父母呢!』我爲什麼不把這種制度推翻呢!』但還不如第三步更直捷了當。

(第三步) 能殼存在嗎! 這個疑問，簡直要從存在上疑問，接著就要實行破壞了。我想批評的方法，到此算做極點，我所認爲最有用最必要的方法，就是對於一切事物，都要問他『能夠存在嗎!』

這種反抗的批評，都應該用感嘆的符號(！)來表示憤恨的意思，萬不宜用

究的批評家所用的疑問符（？）這是不可不注意的。

二、辨護的批評。本來『辨護』與『批評』是正相反對的，因辨護是對於『現實』而辨護，有了反抗的批評，纔有消極的辨護，但爲甚麼辨護的也說是『評呢？』只因護辨的要辨護這個『現實』，却自己故作疑問，如國家學裏，有時問『爲甚麼要國家呢？』似這種疑問，我認他不是誠意的，因他已有了先見，是國家學，當然已經承認要有國家的，不然怎樣算得國家學？所以這種無的懷疑，既不可用感嘆的符號（！）也並不配用疑問符（？）用一個。來示語氣夠了。又如實際學派，何曾不發過疑問道：『爲甚麼要做人？』但他能夠說出爲甚麼來，只能夠將他前定的大前提（成見）搬出，說我們是人，可不做人；做人的目的，就是做人；要再追的緊，他只好說『就人生論人生』話了。所以這種的批評是無效的，是不算批評的，而且是保守的，虛偽的，只

顧目前的了。

第三、研究的批評。似這種批評，是有根據的，有條理的，肯尋思搜索的，一種方法，但並不是『批評』，他是起於疑難的境地，而要解決這個疑難，雖在未解決以前，有許多疑問，但這個疑問，並沒有什麼破壞的意思，所以不是『批評』，而是『研究』，把所『研究』的懂得明白，就不懷疑了。如羅志希君所說的『三W主義』，就是這個。也分三步說：

（第一步）什麼。研究這個那個的事物，總要知道這個那個是什麼一回事，志希君說得好：『有了這種是好是壞，是良是窳，是進化是退化的概念以後，然後有繼續研究可言』，所以我說『什麼』，不是『批評』，只是『研究』，因『批評』是起於已經知道『什麼』之後，是當這個的事物，有病的時候。

（第二步）爲什麼。批評一個事實，而不能把所以批評的理由說出，那還



算得批評的麼？所以『批評』不是空泛的，而要有根據的，但說『批評』要先有『爲什麼』而批評的觀念則可，謂『爲什麼』就是批評的方法，在這裏說不去，只可說這是『批評』的先決問題罷了。因『批評』有『研究』的工夫，所以『爲什麼』也是和『批評』有關係的。

（第三步）要怎麼？要批評人的，而自己沒有立足地，那自然算不得批評了，所以志希君所舉的『三W主義』我件件贊成，承認這都是批評所應具的條件。換句話說，不但是『批評』還要『研究』在先，不知志希高明，以爲『批評』怎樣？

總而言之，『批評』有『批評』的本位，『研究』有『研究』的本位，應用以上的三步去『研究』算盡職了；於『批評』便又不然。『批評』是革命的，破壞的，理想的；『研究』是現實的，建設的，探討的；因有這些分別，所以研究的批評，不叫他做

『批評』我因不欲將『批評』的功用失丟，不願將流動的『批評』變成凝固的『研究』，所以對於這個分別，非常注意，以爲這個分別不明，批評家就不能取『革命』的實效了。

由以上的意見，故說研究的批評不是『批評』，辨護的批評，是虛偽的批評，正是批評的對敵；而真正的批評，只是『反抗的批評』罷了；總結一句，批評的真意義在於『否定』，懂得『否定』，就懂得批評方法的大半了。

但是怎麼樣是『否定』呢？我的先生胡適之說得好：『評判的態度，含有幾種特別的要求：——

(1) 對於習俗相傳下來的制度，風俗，要問：『這種制度，現在還有存在的價值嗎？』

(2) 對於古代遺傳下來的聖賢教訓，要問：『這句話在今日還是不錯嗎？』

(3) 對於社會上糊塗公認的行爲信仰，都要問『大家公認的就不會錯了嗎，人家這樣做，我也該這樣做嗎？難道沒有別樣做法，比這個更好，更有理的吗？』

這三種的特別要求，便是我所說『能殼存在嗎』的意思，但我還要加幾個更澈底的申明，就是(一)批評不單是問，歷史相傳下來的東西，能夠存在與否；而且要緊迫着『現在』的這個那個，問能存在否因；『批評』的本質，在於連結『現在』和『將來』，不是連結過去和『現在』。(二)批評是否定的，不是肯定的；是反抗的，不是辨護的；試看批評的起源，就曉得『批評』是有『破壞』的意思在內，而『能夠存在嗎』的疑問，就有不能夠存在的理由在內。(三)社會上糊塗公認的行爲與信仰，固然要發疑問，就是社會上所認爲真確的，應該的像愛國的行爲，國家的信仰，我們都要批評他；因批評家的職分，在打破什

麼『當然』、『應該』做革命的先導者。——這三種的解說，便是我的意見，胡先生又說：『尼采說現今時代是一個「重新估定一切價值」Transvaluation of all values」的時代，這八個字「重新估定一切價值」便是評判的態度的最新解釋』。這話真對了，因批評的真意義，在於『否定』，而否定的態度，這是『重新估定一切價值』。

(四) 批評家的主義

批評家，多生於黑暗極了的時代，因不滿意於『現實』，所以要打破『現實』，而喚起無數的疑問；但在同一時代之中，也有許多人，感着不適，只因沒有『批評』的方法，和『批評』所必要的『理想』，雖也發過疑問，也要修正『現實』，可是他所抱的主義，並不是批評家的主義。我現在且把那時候所生的主義，說出三個，然後分別出，什麼是批評家的主義。

第一、新理想主義。批評中所不可少的兩個條件(A)須有不滿意的境地，做批評的起點(B)因不滿意于『現實』而另有他們理想。但是批評家的理想，斷斷不在過去，而在將來；因過去是已經過去了，所以過去是沒有意義，而有意義的理想，只在將來；批評家的意思，正在由黑暗的『現在』，而跳向理想的『將來』——便是『光明』所在。懂得這層意思就明白了批評家所以批評『現實』，不是無意識的衝動，却是抱着『新理想主義』的；但是『新理想主義』究竟有什麼好處？據我看來是有三件，(1)是創造的，因『理想』的好，顯出『現實』的不好；又因『現實』的不好，越見『理想』的好，這種『批評』由『現實』上看去，是『破壞的智慧』，由所以批評的緣故看去，却是『創造的行爲』了。(2)是活動的，進行的，因不滿意的境地定『批評』目的，因『批評』的目的定『批評』的進行。(3)是澈底的，覺悟的，那些不能根本解決的人，因他沒有

『理想』的目標，所以雖不滿意于『現實』，而除去『現實』以外，設有辦法，批評家便不然了，因他有豐富的理想，所以對於『現實』的批評，是激底的，覺悟的，非根本解決不可。總而言之，批評家與理想家常合爲一人，因『批評』的結果，得一個『理想』，因有了『理想』，所以敢于『批評』。

第二，復古主義。因不滿意於『現實』，而想像從前的好處，以爲現實是怎樣墜落的，『古初』是如何快樂安穩的；因想將『現實』打破，而回復古代渾渾噩噩的時代，這是復古主義。但我根本上不承認他所抱的主義，是批評家的主義，因『批評』的真意義，是爲着將來，是積極的，不是消極的；是進化的，不是倒退的；我現在且指出復古主義的弱點：（一）沒有進化的觀念。天地萬物，時時刻刻在那裏變化，既到了『現在』，就不是『過去』，所以由『現在』回復到『過去』，是不可設想的是沒有道理的，因他沒有『批評』所須要的進化觀念。

所以雖能「批評」現在，而不是批評家。『2』歷史的觀念太重。批評家是對於歷史傳下來的事實，而批評之，自然是沒有歷史的觀念；但是復古主義，却與此正相反，因他被歷史壓服了，所以想來想去，不出於「過去」的範圍，其實「過去」是比「現在」還不如的，不是他們所想那麼好的；他能發懷疑「現實」，却不能懷疑「過去」，看他想「復古」便知他沒有「批評」的力量了。而且批評家是要另闢天地的，抱復古主義的，却缺乏了「理想」，只能因襲，不能創造。這又是抱復古主義不能為批評的證據了。（3）太消極了，消極原未嘗不可，但應該對於「現實」而發，而「積極」的向進化上着想，似抱復古主義的，只是逃出「現實」，却不肯稍費氣力，去破壞「現實」，所以極其所至，只足養成無抵抗的，最保守思想；却不是抵抗的，革命的「批評家」，所以我根本上不承認，這是批評家所抱的主義，而且簡直宣告批評家和復古主義永遠分離。

第三、改良主義。當着批評家對於這個那個下總攻擊的時候，總有許多保守黨代他辨護，有的是總辨護那是極端的守舊，可以不論他了；此外尚有『小攻擊而大幫忙』一派便是改良派調和派，正是批評家所最恨的那一派。因這一派外面假裝着創造的，進取的，態度，說來又好聽，又穩健，很中普通社會的脾胃，實在是抱着聖經裏的『機會主義』乘風撐船，自己並沒有什麼主張，雖有時也能發『戰戰兢兢』的發幾句疑問，可是他所疑問的，都不是根本問題，却是零碎的，不相干的，而自以爲這是想隨時隨地去找出具體的病，而謀具體的補救或修正的；這簡直是欺人的話，何怪抱革命主義的人，都說他是『懦夫』了，總之，改良主義，是革命的障礙物，因他似是而非的論潮，實足灰了提倡『革命』的人的心，而虛偽的，無誠意的，批評，更是批評家所萬分不敢承認的了，現在且將這一派的真相，略爲指出：（一）將變換。代。消。滅。原來變換



和消滅不同，批評家因不滿意於『這個』，所以到推翻『這個』，換句話說，便是『要消滅』這個，所以批評家的疑問，是從『存在』上着眼；改良主義便不然了，他所發的疑問，只是『什麼』『要怎樣』……了，只是還到本身的道理，却忘記了所不滿意的就是這個『本身的道理』了。而且改良主義，實是要繼續現在主義，雖把『現實』變了一變，却依樣是萬惡的『現實』，所謂改良，依樣是不良；這種『換湯不換藥』主義，最大的目的，只是變換『現在』，並想不到『將來』，所以結果，是毗於保守的，現實的，辨護的，並不是批評的，革命的理想的了。（2）將亂碰。代。革命。這派的根本主張，是在某種時間，某種環境，去尋出某種解決方法，來補救種種情形，我可惜這種只改良是去碰機會的；換句話說，是擺不開於環境的支配，免不掉於眼前的速利小效，雖也會發幾句『批評』的話，却又把『批評』監禁在『現在』裏面，所以改良主義的『批評』，是爲着應付

那時環境而發生；反之批評家是要創造環境的，不受什麼限制的。與改良主義要將亂碰代革命，自是不相同了。（3）時間的觀念太重。這派不曉得「進化」的一回事，還須人爲的結果，對於要根本解決的主義，都以爲是不落邊際的空想，還有一個時間問題，因他不思「根本解決」，而要敷衍現在，不用人力來策進「革命」，反要阻住革命的進行，所以批評家宣告他是「革命之敵」——由上三種理由，可決「改良主義」並不是「批評」主義的朋友，不特沒有膽量去批評「現在」，而且用盡曲折的方法，利用着人類心理的弱點，來保守一切的舊制度，舊風俗，以及「法律」「秩序」「限制束縛」等等。總結起來，唯有新理想主義，是批評家的主義，那復古主義，改良主義，都是與「批評」家正反對的保守黨，一則沒有批評的理想，一則沒有批評的誠心，曉了這些分別，便知批評家所以爲「批評家」的地方。

## (五) 批評的類別

依照批評的方法，可將『批評』分作好幾種，第一項分類，從觀察點所在爲標準，有主觀的批評，和客觀的批評，第二項分類，以批評的性質爲標準，又分二種，一因數量的不同，而分全般的批評，與零碎的批評，一因程度的不同，而分絕對的批評，與相對的批評，第三項分類，以批評所根據的學理爲標準，分『批評』爲哲學的批評，與科學的批評，我所主張的是主觀的批評，全般的批評，絕對的批評，與哲學的批評，同時還否認客觀的批評，零碎的批評，相對的批評，和科學的批評；這個理由，我將于下面詳細的說明他：——

### 第一·主觀的批評。與客觀的批評。

批評家都是要打破環境的束縛，而由自己個人，獨立察和觀批評，不然評批家既不能夠『存我』而屈服於尋常見解之下，那麼尙有什麼『批評』意義可

言。我想批評的主要方法，所以與『研究』別異的，就在用主觀的評判，許多不懂這點分別的，以為用主觀的批評，有學問的不屑，真是知其一不知其二了。我現出且指出用主觀的批評有四件的好處：（1）自己想。自己說。這條曾經蔣夢麟先生提過，——『我想』『我這樣想』『我要』『我看』『我反對』『我要問』……一切の評判，都由我獨立觀察和批評，一切的問題，都要加一個『我』字；這樣的『存我』，纔有懷疑的精神；不然『批評』這一回事，難道沒有自信力量的所能做？到那個批評家，能夠『掀翻天地，前不見古人，後不見來者』；而不是憑着主觀的觀察（2）打破環境的束縛。——批評家對於一切『現實』都無一點情恩，他能夠把所以反抗『現實』的理由說出來了，却何必像科學家那樣『戰戰兢兢』除了『實驗室』以外，一句話也不敢說；所以主觀批評的好處，正坐能夠打破惰性與非進步的慣習，不似客觀的批評，容易為外圍

境所支配了。(3)有批評的胆量。凡成批評家的，全在有「悍然不顧」，「無躊躇」，「無一似而是而非」的三大特性。因信得住自己，所以敢「大胆」，「常常大胆」去批評。李卓吾說得好：「我確然以爲是，雖刀刃在頭，雷霆在頂，終不爲少屈。」——反之客觀的批評的壞處，也可想見了。但主觀的批評，很容易發出「感情」的論潮，要求補救的方法，所以我同時主張哲學的批評，用「智慧」制住「感情」；然後主觀的批評，能便不是武斷的批評了。

第二、全般的批評與零碎的批評。

批評家都是「大心」的人，凡事要從「大」處落筆，那些言零碎批評的人，自以爲費功夫，挖心血，才可以得一種解決的意見；不知這種批評，簡直是無謂，而且不勝其煩；真正的批評，是用全般的批評，這種批評，有兩件好處：(1)能從全體上着眼。如「這個」「那個」的壞，都是由於某種原因，批評家就要找出這

個原因，作批評的材料，却不願在「這個」「那個」上去枉費工夫了。所以全般的批評，是直截的，非煩瑣的，用這種批評，可以事半功倍。(2)能夠根本解決。因批評家是從根本上着想，所以也要從根本上解決，杜威博士以為「根本解決」是一種毛病，我以為限制着思想的發展能力，使他不從根本上解決，那纔是退縮，那是一般懦夫的心理的弱點了。——由着兩樣好處，所以我主張全般的批評，而反對零碎的批評，我決不說我不根本解決了。

### 第三、絕對將批評與相對的批評。

批評的精神，只是「懷疑」；但「懷疑」有絕對的，和相對的區別，我以為依照心理，「懷疑」是有引中的傾向，是向前活動的根柢；既能夠「懷疑」就不能阻得住「根本懷疑」，所以我主張絕對的批評，也有兩種好處：(一)澈底覺悟。因有絕對的懷疑，所以能否定一切，不信仰着何等的邪說，不屈服於何等的威權，

這種「覺悟」，纔是「澈底的覺悟」，而批評精神的好壞，也全靠「澈底覺悟」與否（2）澈底求眞，懷疑的反面，便是「求真」，平常人對著「這個」「那個」，凡批評家所說爲虛僞的，都以爲眞實可靠，就因不能「懷疑」，所以不能「求真」；推之能夠絕對的懷疑，那纔能絕對的求真了。——而且絕對的批評是思想的自然傾向；相對的批評，却是限制思想的自由；我要是眞正的批評家，自不能承認，這種無誠意的，無能力的批評，而要主張著絕對懷疑的批評主義。

#### 第四·哲學的批評與科學的批評。

原來哲學便是批評的學問，(Criticism)自康德提倡批評主義以後，很多學者，以爲「批評」是哲學的唯一本事，現代羅塞爾說得好：『哲學的主要特性，在他成一個與科學別異的，就是批評；』但羅塞爾不主張絕對的懷疑，却存着英國人的「保守」性格，那又當別論了。照這句話，却眞正可靠，我所以主

張哲學的批評，也是爲着這個。我想哲學所以成爲『批評的學問』，可有二個原因：（1）科學不能無所假定，如研究心理學的，應該假定精神作用是真實常佳的事實，其實他所「假定」的是真實呢？還是虛僞呢？那便不是科學所應發的疑問；因「科學」用「假定」爲基礎，所以是研究的不是批評的；反之哲學是能超過假定之外，用批評的態度，研究一切的「存在」問題並不似科學那樣，執著，只要一還到本身的道理去。（2）科學家對於科學的律例，是很迷信的，從前以爲這是永久不變的天經地義，到現在仍把他看做假定的「通則」，因科學是要找出一定的道理，所以一種學說，變了律例，便凝固了，永久了，自然是缺乏批評的能力了；反之哲學是不求一致的真理和一定的成說；所以哲學能夠自然發展，而成爲哲學家的，都有反抗的，革命的能力，這就是哲學所以爲批評學問的一個理由了。再進而言，哲學是根本的學問，而且是



全般的學問，與批評家的性質恰合，所以應用哲學做學理的根據，直是方便已極，何況哲學的特別方法，如黑格兒的『辯證法』，本來是批評家所喜歡採用的麼？由着種種理由，所以我個人是要主張哲學的批評，却不取于科學的批評了。

總而言之，客觀的批評，零碎的批評，相對的批評，和科學的批評，本來何嘗不好，但不是批評家的『批評』，而是『研究的批評』。我前面說過；研究有研究本位，批評有批評的本位，應用這四種的『批評』去盡『研究』的職務，即是再好沒有了，若用於『反抗的批評』上，那就『牛唇不對馬嘴』，不但沒有『批評』的效果，而且要防碍真正的批評了，再者從『批評』的本位看來，『批評』中是有研究的工夫，當着『研究』時代，這四種的批評，是可以引用的，而且是應該引用的，這話不可不爲『批評家』告。

(六) 結論

我本不願再寫了，但我還要提出幾句很必要的疑問，請讀者仗着自己的智慧，去自己尋思他，解決他。我自己也急着要尋思他解決他了。我問：

『批評』裏面，有『革命』的意思沒有？

『批評』再進一步，是不是就要『革命』？

『批評』是不是『革命』之始，『革命』是不是『批評』之成？

單有『批評』而沒有『革命』的，是否還算得『批評』？

(完)

## 新庶民主義批評

夫自得之境，無係之途，則至治已，尙奚以夫饒饒竄旬於庶民主義之間爲哉！且今世之資本家，慢情倍欲，腰臘勞動者若遺土，由於國家之保護，故得縱意也，今去其所以攫者斯已矣；而學者方復攘臂於桎梏之間，而言所謂 Democracy 一acy 吾又安知 Democracy 之不爲桎梏鑿柄，而甘辭謬說者，非所以欺罔我愚陋齊民乎？雖然，吾聞之吾友高元矣。（見法政學報第十一期本報之新生命）有新庶民主義，有舊庶民主義；舊庶民主義者，何主權之行使，不在國民之全體，而在國民一部分之資產者階級，其無產者階級，則惟有束身受治而已；主權行使之目的，亦不在國民全體之利益，而在國民一部分資產者階級之利益，雖或仁心仁政，有時澤及平民，然不過分資產者之殘羹，啜資產者之唾餘而已。新庶民主義者，卽所以求真庶民主義也，所以鋤去金錢政治，鋤去

人民資產者之政治，而建設人民全體之政治，爲人民全體之政治，由人民全體之政治也。Government of the whole of people for the whole of people by the whole of people 然則尙矣！邳治之隆，當無過於新庶民主義，吾奚所不足，而必殫殘政法，廢去而後自歎哉！舊庶民主義勿論已，即新庶民主義，意甚矣哉！其好政治者之過也！莊生有言：「爲之斗斛以量之，則并與斗斛而竊之；爲之權衡以稱之，則并與權衡而竊之。」則爲之新庶民主義以矯之，即并與新庶民主義而竊之矣。噫！已亂天下矣！而今人乃始尊之惜之，以爲現社會之新生命，甚矣今人之惑也！且高氏之斥舊庶民主義也，實並國家而斥之也。曰：「嗚呼國家！國家吾見其爲資產者階級假託之名而已！嗚呼國家之行爲，國家自身之利益！吾見其爲資產者階級自恣自利之護身符而已。」而不知新庶民主義，則猶有國家也，有政府也，雖可以社會的的民主義解之，而與

Anarchism 意義各殊，敢問是國家者，獨非資產者階級假託之名邪？國家之行爲，國家之利益者，獨非資產者階級自恣自利之護身符邪？高氏既爲此全稱肯定之辭，諒不否而唯唯，然則所謂新庶民主義者，人民全體之政治云乎哉？爲人民全體之政治云乎哉？由人民全體之政治云乎哉？母亦高氏所謂「人民資產者之政治，爲人民資產者之政治，由人民資產者之政治」而已。更進言之，舊庶民主義亦何嘗不曰「人民之政治，爲人民之政治，由人民之政治」，而其結果爲人民之政治乎哉？由人民之政治乎哉？而新庶民主義之結果，爲人民全體之政治乎？由人民全體之政治乎？則尙在不可知之數，而詎據以爲得何哉？夫舊庶民主義，既可爲資產者階級所假託，則以今例昔，大低不甚相遠，雖蛻化爲新庶民主義，似有所差別，而其有爲資產者階級所假託之函能，則雖變勢易形而不離其宗也。政法不廢，而曰到治之世可得哉？是直

却步以求前，多見其不可能而已。茲再分別論之——

(一) 果政府有百害無一利者，則掉首去之可矣，復奚必留此不平等因而執著之也。考新庶民主義之真諦，就主權之所在言，則實以哲學上論理上之推論，而主張國家主權在於人民者；就行使主權之方法及目的言，則實以人民全體爲有參政權，且以社會全體之利益爲理想者；斯誠人治之極軌，然恐不免於迂腐之談，僅爲涉想所存而已。何則新庶民主義者，蓋猶有國家之存，謂爲國權與民權之調和也可，謂爲無國權也未可；謂國家完全由人民而成立也可，謂爲無國家則不可。今既有國家，則無問其形式爲君主，爲民主，向有國家而不聚斂以奪民財，嚴刑以爲坑穿者乎？向有國家而不推無讎之民，以斷脰摩頂於鋒鏑之間者乎？今學者不察，遂以資產者階級可廢，而國家與政府不可不維持，抑未細審此之存在，卽擁腫而不中繩墨，衆所同去也；雖能隨時變

易以匿迹滅塵，然其強暴不過分量之殊，而本質自若，留此附贅縣疣，民卽不免於隍隤，而隨順有邊，曲而全之者，皆在擯斥之列，蓋不僅新庶民主義已耳。且嘗聞之于 Kropotkin 曰：「吾人以爲國家之制度，在維持少數人之權利，以壓制多數之人類，必不能利用之以消滅其自己之權利，正如吾人不能利用教會以破除迷信，苟欲破除迷信，當于教會以外發展之，故欲經濟上政治上之自由，不可不脫離國家之舊組織。」（見近世科學與無政府主義第三章）今新庶民主義，則實託庇於國家之下以改造之也，雖知改革之必要，而缺乏改革之能力，雖知直接行動之意義，而其效終不出於間接，雖知政治之無善意，而猶望新庶民主義之或免，不揣其本而齊其末，此吾所代爲着急而預決其不可能也。請循其本。新庶民主義所揭櫫之三事：（一）以全體民福爲本；（二）主權在全體人民；（三）由全體人民自己行使政權；此充分之民本主義。

民主主義，民治主義，意亦未可信之尤者也。蓋無論何種政府，莫不以民福爲飾辭，其究也民福未增，涓壤而腴，削個人自由，破壞社會親睦，顧因之日增，雖有時發政施仁，然猶盜跖分金，取少爲讓，乃政府所以愚弄齊民于股掌之上，安有善意可言，亦何所據而云全體民福哉？嘗試論之，政府之作用，在壓抑輿論去政府而人類之思想自由矣；政府之行爲，在助資本主義之發展去政府而人類之生活自由矣；政府之立法，在煎擾齊民，去政府而人民之身體自由矣。嗚呼！剗我以禮法，嚇我以強權，重囚纍梏，何以異哉！一去政府而民福卽在指顧間，此何苦而不加之意，而必遊心冥漠，勤而無補也哉！又况新庶民主義，旣以國家爲有不可無，則國際間互相殘殺之禍，與乎法律之干涉主義，自不能免，故一存國家而擾擾萬緒起矣，民福之謂何？次論民主主義，夫政治之必要，期於使民平夷安隱，不期于民主之空名，若云民主政治，則在二十世紀之



國家多能爲此掩耳盜鈴之伎倆，於憲法上則大書吾國之主權屬民，而在實際上主權之運用行使，仍在少數資產者之掌握中，卽號稱實行民主主義之美國，其人民猶多不滿之情，他更可知矣。今天名者實之賓也，今所謂民主皆循名聲以爲言，固非實之所與也。且此主權一名，亦所當根本廢棄之也，政權不墜，然後覩所爭；今所不取於資產者之握權者，非爲其虧人自利乎，今合一國人民而葆其主權，則所虧者或不在一國，蕭牆以外受其害者必多矣，是則虧國以自利，較之虧人者其虧愈甚；其不仁愈甚；今新庶民主義於前者則非之，於後者則跪坐以進之，是何異少見黑曰黑，多見黑曰白，甚矣哉其無是非之辨也；且曩者主權在資產者階級，則奮力而踣之若不及，今又從而稱道之，何其無特操耶，抑自私自利之內熱，實不可解於心耶，要之吾之遮撥主權也，無論其在君抑在民，勿論其在全體人民抑在資產者階級，有之即差，以其爲

萬惡之源泉也。次論民治主義，此見解於庶民主義中爲尤要，卽舊庶民主義，與新庶民主義之大別亦在此。然如英美兩國實際上則行使政權屬於資產者階級，而名義上仍得謂之民治主義，而並不吝庶民主義之名而亦畀之矣；此固僞庶民主義之失，抑亦可見民治之奸頭銜，爲奸猾之護符者，其日固久矣。今請進論本題，所謂由全體人民行使政權者，在一國中實斷斷不可能，假令欲行此政治，必當小國寡民，至於分州以治而後可，則旣如是困難，何如無治之猶愈也。且此分州以治之民治主義，亦未必人人爲能從事於政治的活動，如果一人不從事於政治活動，是卽不得冒全體人民之名，而謂爲全體人民也。從他方面言之，則人民全體之意見，亦許爲多數派所壟斷，而與組成全體之個人意見分歧，今有一人之意見，與人民全體之意見分歧，是卽不得冒全體人民之名，而謂爲由全體人民之政治也。若代議政治，則更不待論，但以

吾所知，新庶民主義尙注意於普及選舉一途，所異於僞庶民主義者，唯有女子參政耳，是猶以代議政治爲要圖也。夫行此代議政治果奚爲乎？爲許資產者階級所阿附以售其奸乎？善哉章太炎之言曰：「通選亦失，限選亦失，單選亦失，複選亦失，進之則所選必在豪右，退之則選權墜于一偏，君主行之非，民主行之非，上天下地，日月所臨，遺此塵芥腐朽之政，以毒黎庶，使魚亂於水，獸亂於澤，懦粟之蟲，肖翹之物，莫不失其職，甚矣哉！會豪貴族之風，至今未沫也！」當知公舉公治之議院，實無穢之不納，無垢之不存，威脅者有之，利誘者有之，卽令普及選舉可行，而奸猾者挾其金錢勢力，猶有以爲異而人莫能與爭先也。且普及選舉一事，亦不足副民治之名，何則？被選舉者與選舉者之間，本無共通之尺度可言，舉民治之權而付之代議士，此固僞庶民主義之失，反之舉民治之權而付之普通人民，吾亦徒見其實亡而名存也。是則尊顯選舉以

輔政之新庶民主義，與資產者階級之偽庶民主義，不過百步與五十步之間耳！此吾所不滿於新庶民主義者一也。

(二) 政府者資產者階級之蓬蘆，而所由以生者也，此理不明，遂謂資產者階級可去，而國家不可不維持，如新庶民主義者，非不對於資產者階級痛惡而深絕之矣，然不知資產者之唯唯盱盱，彼固有待而然，今使決疣潰癰，則必無所託庇而消亡，此甯非根本解決耶？George Barrett有言：『政府爲行政之機關，課稅實爲收入之大宗，而資本家之據有其土地與物產，將所得者納其幾分之幾于政府，其餘則歸之私囊，或以爲廢除資本之階級，將一切生產之機關，由政府管理而分配之，或不至有革命暴亂之發生，社會上便無奴隸與主人之階級，不知少數之資本家既去，而一大資本家爲所欲爲，則人民受害更慘也。』嗚呼 George Barrett之言可以喻矣。資本家與政府之關係，實因果的必

要的關係，如廣義派主義之篤信馬克斯學說者，尙在擯斥之列；矧新庶民主義對於財產之分配問題，尙無何等之把握乎？猶憶日本黎明會，在神田青年會開第一次講演時，福田德三博士曾言：「真正的民主主義，不在政治上而在經濟上，我們第一應該把那防害種種經濟生活的東西，根本除淨。」此曹非不知資產者階級之應剷除，然持國體不動之謬解，則隨成心而師之也。蓋去毒莫如盡，削迹不可遺根，今既以國體不動爲言，則浸假驅於國家之偏見，乃不憚於「解放雜誌」而昌言控擣西鄰矣。要之國家者實所以維持或保護資產者階級之機關也；就政府之自身言，亦只得謂之資本家政府也。今新庶民主義既不以去資本家政府爲前提，而能去資本家者未之有也。不特此也，有國家則必有戰爭，蠻氏、觸氏之爭，而流血至於漂櫛丹野，凡所以戰爭者，皆資本家所以固自身之位置，便一己之私圖，果真有愛於愚陋齊民乎？然而資

本家政府，則又未嘗不可假託於庶民主義，以爲戰禍之執言，現代大奸曰威爾遜，其言對德宣戰之理由曰：『凡爲國家公權所關，民族自由所繫者均仗此一戰，以保正道，以求世界庶民主義之安全；』*The world must be made safe for democracy*』準此吾恐以後戰端一啓，莫不以此爲藉辭，是庶民主義資本家不得之不行，而新庶民主義之根本動搖，吾亦何敢深信而不疑耶？此吾所不滿於新庶民主義者二也。

(三) 平等卽差別也，窮言說之所及，必至於都無平等，亦無無平等，亦不可說爲平等性，如是乃名平等，故莊子寓言篇曰：『不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也；』然則無平等而後可言平等，今既有政府之存，則「治者」「被治者」之間，雖能相忘其迹，而其中有「治者」「被治者」之實，則斷斷可知也。新庶民主義之真諦曰：『人民全體之政治』，是猶謂人民全體悉爲「治者」也，然「治者」對

「被治者」而言，豈有「治者」存在，而「被治者」可不存在乎？敢問「被治者」爲誰，隱而不見，而必在全體人民之中，則又斷斷可言也。夫既有「治者」「被治者」之潛藏，則亦謂之有「治者」「被治者」相待而已，尙有何平等之可言？且所謂人民全體之政治者，謂人民全體有參政之權耳，是謂爲「治者」「被治者」之調和可，謂無有「被治者」之存在，則不可也。故新庶民主義可謂能參伍錯綜於「治者」「被治者」之間者矣，然參伍錯綜於「治者」「被治者」之間，是「治者」「被治者」之分仍在，而僅參伍錯綜以迷之也。吾意必至於無政治而後「治者」「被治者」之迹斯泯，而後可謂之平等，若新庶民主義則尙何平等之足云？然新庶民主義之學理的根據，實以平等爲第一着，今既無平不陂，則其根據已失，此虧盈流謙之學說，非甚無謂者乎？且吾聞之法國黎朋之論自然之不平，與庶民主義之平等矣。（見革命心理第三編）曰：『今夫物之

不齊，物之情也，人類之不平，固有其基於天性者，此自然之不平也，而庶民主義之平等，乃適與之反。……自實際言之，凡自然之不平，以其不知有平等也，人類之衆而獨有聖賢豪傑者，挺生於其間，聰明才力，矯矯於其羣，此不得謂自然者之獨厚於是人也，自然無容心也；夫既無容心，則又何能就人類之衆，而一一使躋於平？蓋此等不平均之事，殆與天性俱來，有非理論之力所能改者矣，然而持庶民主義者，則固欲以反于自然之平等，行之社會者也。『陋哉黎氏之言，自然者不平等，則非自然者，非不平等以明，猶之政治之平等，則無政治，即無所謂政治之平等矣。今持黎氏之言，以指摘新庶民主義可也；以新庶民主義之猶未脫自然之束縛也，猶以國家爲不可不維持也；然遂謂平等之不可能，則是言之者過矣。惠施言連環可解也，非真連環可解也，連環打破，斯連環解矣；今言政治之平等不可得，非真不可得也，政治廢絕，



斯平等得矣；此理至明，而新庶民主義不及此，此新庶民主義之根本錯亂也。黎朋又曰：『庶民主義之理解，以爲天下無不可教之民，不患天性之不平等，而患教育之不普及，教育普及則自然退聽，由是以造成水平綫之社會不難。信斯言也，高等教育姑無論，而求所謂水平綫之國民教育，數十年來亦既普及，顧其成效何如乎？』予意黎朋之言是也，然尙未盡其理；蓋思辨之不一致，勢也，學者欲以教學之功，灌輸智識於無愚無不肖之腦中，而使之一致乎？則智者愈智，而愚者僅得智，譬如一與二之比例，而猶乎其不一致，即猶乎其不平等也。然則奈何？曰：絕學去智，則至矣盡矣。智者愚之對也，既已無智，焉有所謂愚？既已無愚，則智之名亦不立；今欲其智也，則不能望其無愚也。繇此觀之，平等一事，實斷斷可能，然不能一逕向虛無而行者，則平等不可能也。若新庶民主義之謂平等，則直甘辭謬說，欺罔人也！比吾所不滿於新庶民主義者三。

也。

(四) 普及選舉，亦欺人之談耳！近世思想家未有不認選政爲空泛之名辭，則此普及選舉，亦甚無謂者也。爲滿發議 Initiative 之慾乎？則發議一事，亦何有趣味可言。議而不見用，或用而不能行，或陽行而陰背，此皆資本公司政府所優爲，豈可以理喻之者乎？且可得而以普及選舉與之平民者，即可加以納稅當兵之義務，而納稅也，當兵也，非所以爲資產者階級效牛馬之勞而何？曩者威爾遜和議演說、既極稱女界之熱心助戰，復言吾人欲報答其功，決非許與男子享同等政權不可，可知女子參政之由來，即爲能效勞于政府之故。夫約者之恭，非爲賜

也，餌鼠以蟲，非愛之也；(墨子魯問) 蓋普及選舉者，此固資產者階級所以鈎而止我，如牧羊於高路，兩旁樹以崇垣，能展足者惟狹路而已，豈敢望自由哉！今請論代議政治。Goldman 曰：『今日之代議政治，似稍開明，工黨之選舉議員，爲其代表，似爲可靠，孰知政府者財神也，議員一入政界，未有不彼財神軟

化者，所謂工人幸福種種問題，彼何常不日日言之，然彼之所言者，可斥爲作僞欺人，籍此以攫得個人富貴者也。』George Barrett曰：『代議士豈真能盡代表之職，工人之苦樂瘼不相關，求其救護，有如隔靴搔癢，譬如工廠之內，須工人自行管理之，不必有求於政治家也；且代議之在國會，貌似極力熱誠，所言者皆爲福國利民之語，彼雖如此，實行幾何！無數之麪包師、建築師、縫衣匠，失業於道中，觸目皆是，何曾見而極救之也。』由此觀之，代議政治實不可信，而普及選舉真不足以詒嬰孩之童也。更有進者，今人有倡社會協動說以爲普通選舉之理論上的根據者，其意在於保全國家，抑且曲全君政，如日本吉野作造等此固當與新庶民主義分別觀之，以新庶民主義固絕對不認君政者也；然亦可見普及選舉一行，則君政亦可假託以存，謂之民治而奇形怪狀之天皇，方且高踞乎廟堂之上，則是當新庶民主義大行之日，而居其維首者，總攬萬端，莫不

抑制，然亦可冒民治之名也。此吾所不滿於新庶民主義者四也。

由上四節，已並對於新庶民主義之意見，盡量言之矣；然猶有不已於言者，則請於結論附帶出之。近世學者多主國家工具說，予曩者亦曾撰專篇，發揮此意，今則鄙棄之矣。何則？國家工具說者，以國家爲工具也，固有反對國家之暗示，然亦許爲保存國家之護符；工具之功用在於作媒擺渡，國家之功用，則有何作媒擺渡之足云？去此擾亂和示之源，則世界之大同可期，謂國家爲大同作媒擺渡者，此政治家之警言也。復次，工具之必要，爲在某時間中有待於某物之造成，使此工具而終古不能造成某物，尙要此工具何用？今國家之必要，爲在使民平夷安穩，今時至今日，而平夷安穩終不可得，則又何必國家之存哉？若必騁其強辯，謂循此以往，則平夷安穩終有達到之一日，敢問果以何日何時達到之耶？吾意時至今日，而國家之效不可得，則亦不可得矣，可以工具

具主義而擯棄之矣，復何可以工具主義而執著之乎？總之吾人討論學理，當從根本上着想，而求根本的解決，對於國家問題，不應始終覆括，更勿用怵惕強權，而縮衄其說以遷就之也。因評論新庶民主義頗有所感，援筆及之。

## 廣義派主義批評

今俄國之廣義派主義，Bolshevism，實不取於政府之組織，而猶任強權之存者也。列甯 Tenin 之言曰：「吾人不要現在各處行之共和，彼之共和，有官吏，有警察，有軍隊，如我國現政府亦一資本家政府，吾最反對；然世人不知疑我反對政權，又是錯誤，我承認政權爲必要的，但我意則政權當在農工兵委員之手耳。」不知政府非有自性，卽因權力而有，以其對外有全其存在之充分權力，與對於人民之個人或個人之集合體，有一般命令之地位之充分權力，故能完其組織，假令舍政權而言政府，實無政府可言。故克魯泡金曰：「無政府者無強權也。」則反之有政府者，亦不過有強權而已，今既有強權，則是政府之組織名亡而實存，即政府之國家的及經濟的侵略主義，亦恐非廣義派所能排斥之也，再進而言，廣義派以一不可調和之順序與不可調和之政策，反

對中階社會的，與資本家的政治權威，不知寄託於勞農代表會之權威，自旁觀者察之，則豪無所軒輊蓋『最下等工人之握權』The diatarship of the proletarat 一語，實馬格斯之格言，而廣義派所奉爲金科玉律者，充其說不過強權之地位變易，是亦謂之強權而已。此亦一強權，彼亦一強權，如廣義派主義者，不過繼續強權主義已耳！安有忠實主張？更安有所謂階級的與政治的之充分覺悟耶？總之廣義派主義，尙建立於強權之基礎，上故無論如何，終帶有專制之色彩，其流蔽至於不確認自由，即所謂國民委員會，亦何以異於政府之組織，然猶自稱曰勞農政府，以別於普通之政府；而勞農政府云者，所異於普通政府，究至何限度？爲有領袖乎？有軍隊乎？證之事實，則應有儘有，與普通政府何擇。抑吾尤有進者，廣義派主義以社會之權力，托於勞農政府，使工人之一階級，得以濫用其權力，是廣義派主義實置一切財產於國家之掌握，

余之意見，不問何等形體，惟在廢絕國家；若廣義派以政權爲必要，殆變形之國家主義，非愚卽誣耳！此予所不取於廣義派主義者一也。

廣義派之革命，實以勞動者而顛覆資本家之社會革命也。然最後之勝利果在於勞動者耶？是恐未可必。何則？政府實與資本家有因果之關係，今廣義派以資本主義可廢，而政權不可不維持，則是政府之名亡而實存，而資本家猶未失其憑藉也。以此推之，則廣義派主義實未細審資本制度之誘因，而其效果必終于不可問。此非特我之意見爲然，蓋克魯泡金於所著近世科學與無政府主義論之詳矣。其言曰：『國家者不外維持奴隸，農夫之主人，及地主債主，帝皇武后貴族，及十九世紀以來資本家之壟斷機關，設將此壟斷機關之事業，一掃而清之，則國家亦不過無用之物而已。』十二章又曰：『國家爲政治權力之中心，吾人每一言及國家，即聯想及於國家之公道，及資本制度，此等制



度，實互相依倚以成立，其相關之處，非偶然的而爲因果的，必然的，故以吾人之眼光觀之，國家爲地主及近日之資本家互保之社會，以發展其強權，使大多數之平民俯首而聽命焉爲宗旨；此乃國家之起原，抑非歷史的及現在之要點，是故國家之存在，不外助資本之發展，而資本主義興盛，國家之權勢與基礎，亦漸鞏固。」十三然則國家之存在，實所以維持資本家之壟斷，而政權之必要，即政府所用以助資本家以虐待勞動者，故一旦政權墜地，則資本家之憑藉亦亡，若存政權而顛覆資本主義之廣義派革命，則未見其可能也。克魯泡金又嘗闢馬格斯學說曰：「馬格斯以國家助資本家之壟斷，已成過去之事實爲言。其實新式之壟斷，如鐵路、電車、煤、汽、水、利、航、業、教育等等，經議會之許可者，無一年無之，是國家之孟普，益足以助資本家之張目而已。質言之，國家之干涉主義無地而不見其實行，是國家直接間接，爲資本主義之創造

者，以使平民愈不聊生，幾曾見平民之反對資本家，而不被國家之壓迫也！』

十四

章 又曰：

『國家社會黨所主張之政治組織，今日謂之集產主義，彼等以為

藉此可以實行其經濟革命之手段，及解決社會之問題，吾人之意見則反是。今日之組織，如郵務電報國有鐵路等，皆無資本家置身于其間，即或有之，亦不多觀而仍不脫傭工制度之範圍，今乃欲以此而解決社會問題，不特與文明人類自由之趨勢相違背，吾亦決其不可以實現也。』今夫廣義派之主義，實即植於馬格斯社會主義之上也，信如克魯泡金言，則其無當甚明。然吾尤有進者，馬格斯之集產主義，主張以日用之物，（如衣食房屋之類）屬之私有，生產之物，（如土地機械之類）屬之國家，則此代表國家之政府，握有財產之無上權力，不謂之資本家政府不可，故當馬格斯倡說之時，巴枯寧 Bakunin 即反對之。

當時馬格斯主張共產巴氏反對之而主張集產主義實則馬氏所謂共產乃中央集權之共產主義巴氏之即所謂集產則今日之自由共產主義質言之馮氏實集

產巴氏實主共產也。曰：『予之憎嫉馬格斯主義何也，以其不確認自由也，無自由何以存人格，予深望依社會之自由行動，自下而上，分配其財產，必不欲以在上之權勢，而強命其下以分配也；若私有財產者，所以造成國家，此國家主義之結果也，予則欲舉此財產權而全廢之也。』據此以觀，可知馬格斯學說，雖當世之所深畏，而不知實保守之尤者也。今於社會主義中，慎爲去取，則共產主義尙差強人意。若集產主義則猶攘臂於國家之中，直根本錯亂，奚足道哉！不特此也，自集產主義而至共產主義，其進化足徵也；昔蒲魯東 Proudhon對於生產分配主張，曷嘗不與集產主義同，然自巴枯寧而至克魯泡金，以研究之結果，遂以共產主義聞，故共產主義者，自集產主義一轉手也，而集產主義者，猶之過去之化石也，今廣義派主義不取於共產主義而取集產主義，何其故步自封，甘冒時代之錯誤耶！此吾所不滿於廣義派主義者義二也。

又嘗考廣義派之起因，實以反抗國際戰爭爲第一着，然反抗國際戰爭，而實同時提倡階級戰爭，列寧之宣言曰：『各國之平民應當拒絕兵役，轉其鋒鏑以各向其內敵。』此階級戰爭，誠爲勞動者脫離桎梏之重要條件，特對於廣義派之階級戰爭之態度，頗有所未安，以其流弊常如獨產黨之獨產主義，頗昧於互助之精神也。且如廣義派之方略，亦未足以息國際戰爭，以其未嘗去兵也；常備軍之廢去，固爲廣義派所要求，然廢去常備軍，同時復有兵工會之設，敢問兵工會之設，究適當否？依廣義派之意，以爲既不須常備軍，與警察則所須者武裝的平民耳，其順序則當立即使平民武裝，且當普遍。準此尤足證廣義派之不忠實，以其排斥反對黨之侵掠主義，而復陽棄而陰用之也。何則？兵士之設，無論其爲暫爲常有兵，則可以鋤去其內敵，亦可轉於戰境外，未見兵不去而能息國際戰爭也；若欲去兵，則如廣義派之擁護政權，亦未見其可

能也。何則有政則有兵，政者兵之所由以生也。老子曰：「以正治國以奇用兵。」王弼注云：「以政治國，便復以奇用兵矣。」今廣義派既有取於政權則不能無政，不能無政則不能無兵，然政者兵之源，兵者政之果，兵又不徒爲政之果又爲國際戰爭之因，今己不能無兵則不能無國際戰爭也。夫天下所以脊脊大亂者，爲有「武力」二字，廣義派明知「武力」之害而排斥之，及其自爲，仍不出於武力，是誠何以自解！此昔人所謂以百舌之口，攻燕子之語也。此吾所不取於廣義派主義者三也。

雖然廣義派固乏徹底的政治覺悟，以視新庶民主義則猶愈也。彼新庶民主義者，常徘徊留戀於國家主義式的愛國主義之中，而與資本家軍閥結不解之緣，若廣義派則不然，列羈之徒以獨斷的鼓吹，敢與資本家與帝國主義者挑戰，此種革命，甯得謂之無價值耶？吾意廣義派革命，固猶有未至也，然或者

以此爲無政府革命之過程乎？嗚呼！赤革命至矣，吾願以大錦襪迎之。

## 無政府共產主義批評

無端而有政府，豈不誠附贅縣疣哉！且有政府，而天下之惡遂滋，唯唯吁吁者，彼固有待而然，今使決贅潰癰，彼且無所待，尙何暇於爲暴人之行？是故遁天之人，不願有政府，而獨有取於無政府主義者，原欲得意爲歡耳，雖然吾嘗反省而自覺，大造勞我以生，生則未有不爲奴隸者也；夫代大匠斲者，吾固可得而傷其手，然大匠自斲，如疾風暴雨，此固天地所以芻狗萬物，而怒者其誰耶？克魯泡金之言曰：無政府者無強權也，今強權之大者，莫如天地，是安可恕者，而竟恕之矣，故不至於虛空破碎，大地平沉，以言無政府，實有所未至，何則強權所在，無解脫可言，天地之亭毒未已，而離跂自以爲得，「是得者困可以爲得乎？則鳩鴉之在於籠也，亦可以爲得矣，睨睨然在繯繳之中而自以爲得，則是罪人交臂歷指，而虎豹在於囊檻，亦可以爲得矣。」（莊子天地）且所謂國

家者，不過毀瓦畫墁於天地之中，而政府者又不過內包於國家，故天地其政府之蓬蘆乎？其所由以生乎？天地不毀，政府不可得無，則何如進而從事於宇宙之革命也？且嘗試論之，所謂國家，實與宇宙原理相一貫也，言宇宙則有方分，言方分則雖至小之倪，無厚之端，國家皆在其中；試近取諸身，身所住處猶之國家之領土，身由地水風火四大合成，猶之人民集合總體而構成國家，身可舉一以明，猶之國家要統治權之主體存在，是謂身為國家可也。推而言之，地水風火則又數十種單體所合成，單體則分子所合成，分子則原子所合成，原子則電子所合成，要莫不具有國家之要素，謂地水風火及單體分子原子電子皆為國家可也。如是則無適無莫，而非國家，周偏咸三者異名同實，可取以明國家之無乎不在，吾亦且奈何哉！雖然，吾嘗聞易，乾坤毀則無以見易，不見則乾坤或幾乎息，言宇宙無則國家自無，國家既無則宇宙亦無，故欲遮



撥國家，何如直探其本，而掀翻天地，欲保全宇宙而獨遮撥國家，勿論所遮撥者僅狹義國家，卽此狹義國家，雖遭遮撥，而國性未滅，必復緣會而生，則今日之爲無政府說者，非戲論而何。總而言之，有「有」卽有政府，無「有」方無有政府，果能舉乾坤而毀之，則政府自盡，吾之主義惟在廢絕政府而所以廢絕之法，則在毀去乾坤，此真大徹大悟之事，出於人之妙慧圓照，恐非今日之無政府主義者所能言所敢言也。茲再批評無政府主義於左：

(一)有組織卽非真實 何謂真實？如哲學家之論實體者近矣，然奧妙處，每爲常識所不及知，今且卽淺顯者言之；凡有自性者始得謂真實，反之卽無真實可言，而凡有組織者，舉無有自性也，何以故？因緣和合生故，可分析故。「譬如我身，四大和合，四大合離，今者妄身當在何處，卽知此身畢竟無體，和合爲相，實同幻化。」(圓覺經)今所取於無政府主義者，爲其無「有政府」之組織

也，所不取于政府者，爲其由個人組合，假有非實有也。（參看章太炎國家論）所不取于個人者，爲其猶無有自性也；卽凡有組織者皆非真實，所謂社會家族軍隊學校皆其同品。今無政府學者固常反對政府之組織矣，然反對今日之舊組織復向一新社會之組織進行，不知因組織而有者，分之卽還爲個體，舉無真實可言，豈獨所謂「新社會之組織」而獨不可分析乎？且強權非他卽在組織之中，組織之有「力」爲之維繫也，舍「力」卽無所謂組織，舍組織亦無所謂「力」，「力」卽強權，故我之主義乃根本廢棄組織，卽欲根本廢棄強權，不願以變形之伎倆欺人，豈遂以新社會之組織爲滿意耶？然今之無政府主義則不然，克魯泡金曰：「無政府學者所主張之社會卽爲無政府而又得調和效果之社會，所謂調和者，非遵守法律服從強權，惟在各團體之自由聯合，與各地方及職業上之自由組織」云。Ozolprnan女士作組織論 Organization 謂

無政府主義者，廢除個人與社會之界限，使人人得享公同之利益，而無權力置於其間之組織也。以是證之，無政府學者非不言組織，特所謂組織者，以自由爲依據耳。雖然自由組織云者，果其可信乎哉？Hobbes Rousseau 均以邦國之立，爲由於衆人所欲，Rousseau之民約論，曷嘗不云邦國之組織，以自由爲依據，各以意願之樂從，而爲自由之團體乎？如以自由組織爲然，則國家原同此理，何事而必遮撥之乎？吾於是知無政府學者之說爲無當也。且可得而自由組織者，即可得而不自自由組織之，今由不自自由組織之國家，而可求得自由組織之社會，是則不自自由組織乃有自由組織之可能性，而自由組織亦有不自自由組織之可能性明矣。又况絕對自由，固不能存在于團體之中，因公同之利益，而有多少之犧牲，謂之自由，實爲不辭，今夫社會者由個人集成，無有個人即無有社會，比較的個人尙爲實有，社會則無實之可言，所以 Mar St-

rner 於所著「個人與私產」Der Einzige und sein Eigentum 公言社會虛無，個人真實，而倡所謂無政府個人主義者，亦本根據於分析之哲理。今使知社會虛無則如克魯泡金輩之組織論，可以休矣；使知凡組織皆非真實，則如Max Stirner之唯我論，且尙得有說乎？請更舉章太炎先生之說爲證。其言曰：「組織云者，將指何等事耶？一線一縷，此其本真，經緯相交，此爲組織。今若有一幅布及一端帛，特指其經緯相交以成面積而言，當其爲布帛時，此一線一縷者，未嘗失其自性及其解散，則線縷之自性猶在，而布帛則已不可見；是故線縷有自性，布帛無自性，布帛雖依組織而有，然方其組織時，惟有動態，初無實體，若爾組織亦無自性，況其因組織而有者，又得說爲實有耶？」所云線縷自性者，尙屬隨順有邊實，則線縷亦可分析，無自性可言，是亦足證有組織者，卽非真實，而無政府學者之組織論實猶有所未悟也。

(二)有產卽差 資本制度Capitalism，無政府學者所反對者也。故凡無政府黨必同時主張社會主義。今請以數年前上海無政府主義同志社刊布「無政府共產黨之目的與手段」前四節觀之，卽可見其一斑。(A)一切生產要件，如田地礦山工廠耕具機器等等，悉數取還，歸之社會公有，廢絕財產私有權，同時廢去錢幣。(B)一切生產要件，均爲社會公物，惟生產者得自由取用之。(C)無資本家與勞動者之階級，人人均從事於勞動。(D)勞動家所得之結果，如食物衣服房屋，以及一切用品，亦均爲社會公物，人人得自由取用之，一切幸福人人皆得公同享受之，蓋無政府黨之主張，在社會主義中，爲共產主義，Communism 與集產主義 Collectivism 獨產主義 Individualism 各殊，不可混爲一談，抑無政府黨人亦不屑自降其價值，而與社會民主黨同類。故對於馬格斯之「共產黨宣言」，常無其混淆名實，其在吾國則有師復與汪兆銘

之爭論，近者凌霜（進化第二期）對於新潮（羅家倫之今日世界之新潮）復致類似之駁辭，是亦可見自信於共產主義既深，自不容似是而非者置喙於其間也。

雖然自吾觀之，則第見其同而不知其異也；且不徒集產主義與共產主義同，即獨產主義亦何嘗與共產主義異乎？何以言之，自相對之差別相而由同一律 Law of identity 則見其絕對無差別。今獨產主義有產之主義也，集產主義有產之主義也，共產主義亦有產之主義也，獨產之有產，何異於集產之有產，集產之有產，何異於共產之有產，名言之異而不知其同也，今請引一老例而以周易之理證之，如以金入型各從其相而金之自性無改，方爲指環，無間又爲眼鏡，無間又爲時辰錶廊，此指環眼鏡時辰錶廊以言異則至異矣，而不知其展轉相更，金猶是金，是至同也。今夫共產主義者，非獨產主義之變形

乎變而有其不變者存，尙得謂變乎？萬變而不離其宗，尙得謂變乎？吾謂獨產主義與共產主義同者，吾蓋從其同者觀之耳。

要之有產卽差也，人世所以脊脊大亂者，爲有產故耳，今不謀所以消滅此產，而謀所以支配此產，不問產之可以存在與否，而言「產」之當如何如何，嗚呼！見可欲則真正之心亂，勢利陳則劫奪之途開，吾意一切生產要件，卽爲萬惡之源，吾等縱有何法支配財產，亦不過支配萬惡，若謀擴張生產，要不過擴張萬惡已矣乎！煮砂而欲成嘉饌，縱經塵劫知其不可得也！而昧者猶津津樂道之，吾所以重有慨於社會主義之欺人，而愍於無政府共產黨之根本錯亂也。

(二) 性善說不可能 克魯泡金于所著「社會進化與無政府主義之位置」曰：「政府者全無用者也，不過投善良之民於牢獄，而致以罪惡而已，吾人不可不脫離資本家制度，同時亦須脫離政府，脫離宗教，脫離道德小兒陷河，爲

為親者固非因利己名譽心而救助之者，或憐其譴而救助之者皆非也，唯不加則善者豈，即時以本能的躍入河中，而為救助者，斯有賞讚價值耳；脫離政府道德宗教之時，人類皆以本能的為善事，妨碍之者政府道德宗教是也。』

由是觀之，克魯泡金立人性本善之前提審矣，然吾不能以不疑焉。使人性果善者，即不當惡；政府道德宗教何能為，必人性有傾於惡之可能也，此其一。復次可自惡而善者，必可自善而惡，今即脫離政府道德宗教而以人類之本能的為善事，安知不自以本能的為善事，而復立所謂政府道德宗教者乎？何則此可彼，則彼亦可此也，此其二。復次可善則可惡，今謂人性為善，則不無惡也，此其三。且性之善惡，本為哲學之重要問題，而未能解決者，今既無充實之證明，而遽以性為善，恐未免獨斷之口吻，而非科學家之所宜也。

法人 Gobineau 謂萬物之中，人為最酷，Schopenhauer 以為知言，且舉例證之，



(參看實際主義評論第四節)夫以障明較著之事實，證明性惡之說，亦可謂信而有徵矣，即使脫離政府道德宗教，吾恐以人類之本能的爲善事者，亦不過發揮其天賦之獸性而已，尙何善之足云乎？

卽如無政府主義之起因，亦未必便善，試分析其心理，(一)私憂過計，(二)不能容忍，固不可謂惡，然可謂善乎？卽如克魯泡金所倡之互助論，亦未必便善，Nietzsche 謂禽獸畏其仇，始託於外物之色以自蔽，猶人畏其仇始於羣以自蔽，今謂互助爲善，則羅馬神聖同盟非善之尤者乎？善哉 Franklin 之言曰：『*That while Partyis carrying on a general design each man has part of eulariprivate interest in view*』是私心之在人類，無乎不在，卽謂互爲出於私心也可，吾意無有人類而後有善可言，有人類則未有不淫殺者也；(參看實際主義第四節)故存人類而言性善，性善不可能也。今無政府主義既立

人性本善之前提，其誤謬無俟言矣。

(四)勞動非人生歸宿 克魯泡金之意，以爲一切生產當盡脫資本勢力之束縛，凡共同勞動之結果，(卽所生產之物)勞動者得自由取用之，(卽各盡所能各取所需之原則)是謂經濟之自由。故凡無政府共產黨，同時必主張勞動主義。雖然自余觀之，勞動主義之起因，實由於重視財產之思想，其根本已不足取，又況勞動非人生歸宿乎？吾嘗戲爲之言曰：宇宙本體，實爲無動無靜，若宇宙則因動而有。一旦無動則宇宙亦息矣；今勞動主義可謂與宇宙之體恰合，可惜與本體大相逕庭，則何如絕勞去動以求契合本體也。此雖戲言，却亦未理，吾等自愚，果爲勞動而生乎？至苦莫如勞動，而倡之者何心，雖然吾乃大愚而謂勞動主義者之好勞動也，特欲利用他人之勞動而減却自己之勞動耳。故其言曰：每日每人勞動時間，大約由二小時最多至四小時爲準，是

勞動主義實不欲勞動之表徵，雖不欲勞動而不可不以勞動責人者也。諸君不信乎？請觀勞動主義昌明之日，即罷工運動極盛之時，罷工爲何？非欲減縮工作之時間乎？非欲求加工金乎？以前言之，即不欲勞動之自覺，以後言之，即重視財產之思想，不願勞動如斯，而望其勞動得乎？怠惰非人情則已，如果人情，則二小時尙厭其多，重視財產如斯，而望其共產得乎？貪得非人情則已，如果人情，則私產尙唯恐其少，吾於是知勞動非人情，更非人生之歸宿密矣。且勞心勞力之分，即治者被治者所由肇也，或勞心者治人，勞力者治於人；或勞力者治人，勞心者治於人，今不能舉二者並廢之，是政治不可廢也。故欲廢去政治，當將「勞心」「勞力」之「勞」根本取消之，若無政府主義，取「勞心」「勞力」二事，置之一爐而溶之，美其名曰勞動，不知「勞動」之事不泯，則其俱生疵疵以相對也，亦勢所必至，孰謂真正之平等，可求之于勞動主義之間乎？

今人有慕許行之言行，以爲實行勞動主義者矣。（見東方第十五卷第八號勞動主義）如其果然，則予亦有說。夫使民首戴苧蒲，身服襤褸，治體塗足，暴其髮膚，盡其四肢，以疾從事於田野，此何曾有愛心可言！勞苦自牧，則勤而易治，此勞動主義所以爲野心家所利用，美其名曰勞動主義，無甯直稱之曰牛馬主義；夫牛馬用人，固不仁之甚者也！今夫一闕之市，摩肩接踵者，禁如也，此勞如者，奚爲乎？曰勞動可，曰爲奴隸亦可，勞而不知息，是猶作客而不知歸也。吾試問世間人，誰非「爲他人作嫁衣裳」乎？吾固不願勞動，何苦以己所不欲者惑人！抑吾尤有疑焉，無政府主義以人人均從事於勞動爲理想，假令一人不服勞，則將有以強迫之乎？如有強迫，則勞動爲法律之誘因；如無強迫，則趨逸避勞，誰不如我，然則留此勞動，卽不啻自賣其主義，何如無動之尤愈乎？或曰：凡言勞動者，以自支其生活也，無論何人不可以不勞動，不知人之生也，本

不因衆人而生，則我之勞動與否，我可取決於個人之自由，寧有餘人置喙地，又況悟無生法忍，者，實日望寂滅，求其勞動而不任受者耶？總之勞動非人生歸宿，各盡所能，非人世間所敢望，各取所需，則人人所爭先恐後，而求之不得者也，吾意勞動主義其終於空想乎？其爲野心家所利用以爲政策乎？

(五)教育與學說之迷夢 無政府主義中，實包有無祖國主義，無軍備主義，無國會主義等等，唯對於教育不特不加遮撥，且於此獨望其繼長增高，無政府共產黨之宣言曰：『吾等當自由研究科學，以助社會之進化，及游息於美術技藝，以助個人體力腦力之發達；』嗚呼何其迷而不復耶？體力發達亦不過善於殺人，腦力發達亦不過能暗算人，無所求者真幸福，豈僅僅美術技藝爲滿意耶？無意世安有所謂學問有之亦不過教人殺人之科學與乎？爲政府張目之神學哲學，其次則玩物喪志之文學語學而已。嗚呼政學之相待而成，

其在吾華已彰明較著，無可諱明。若在歐西亦非無蛛絲馬跡之可尋，特未說破而已。且教育非行政之一事耶？青年血氣方剛，皆不利於政府者也，則納之彀中而軟化之，繁其科學以擾其腦想，重之以年月，以使之老大徒傷悲，人情皆愛惜虛榮，則設爲博士碩士種種名目以羈縻之，貪財嗜利者，則授以一官半職，使竭其犬馬之勞，嗚呼政府以是制造奴隸，學校本是意以奉仰長官，吾不知無政府主義者，眼光如炬，何獨於此而有所未悟也。今無政府黨人，出則告人曰，我唯物哲學家也，其迷信學說，有類教徒之信仰教主，有不可解於心者，宜其於教育釋之而不推，雖然教育因政治而有，無政治則何必有教育，欲根本廢棄政治，教育亦不可以遠離而獨絕。吾東方人，於政學相緣之理，知之最稔，不徒有見於學之不離政，且以爲凡諸學說皆爲亂具，等之迷藥，諸君不信，請觀尼采之超人主義，非爲德國政府所利用耶？卽克魯泡金之學說非爲

協商國政府所利用耶？一學說出，多一殺人之機會，則絕學不猶愈乎？吾之主義以爲政學均當廢絕，何則「教者」與「被教者」之關係，固無以異於「治者」與「被治者」之相與於其間也。

由上五節，已將對於無政府共產主義之評論，大概說盡，今再總括一句，予意所不滿於無政府共產主義者，爲其有所蔽塞，而不能一逕向虛無而去，然余固認無政府革命爲虛無革命之過程，猶廣義派革命之爲無政府革命之過程也。蓋吾所不取于無政府主義者，謂其迷惑于建設之說，受保守主義者之愚，若其根本意義，則予所深表同情，而無非相非者也。

## 實際主義批評

### 第一章 緒論

晚近學說，自以實際主義 Pragmatism 爲集點，如哲姆士 James 席勒 Schill-  
-er 杜威 Dewey 三博士，皆本派大師，吾等景仰其學說，而嘆爲得其曾有者也。  
今者哲姆士已矣，而杜威博士來華，且以其知行合一說來相勸勉，吾等誠何  
幸哉！卽不學如予，亦不自知其手之舞之足之蹈之也。雖然，吾重學說，非敢崇  
拜學者，雖重學說，而不願盲從，凡吾所以能駁之者，吾必盡量爲之，何則？勝義  
未明，吾必不心服，苟能持之有故言之成理者，豈能五體投地乎哉？今所恨者，  
特耳食之餘，卽有所論斷，無異隔靴搔癢；且如實際主義固從認識論爲出發  
點，而此所論斷，不過其派生之宇宙人生觀，可知吾於實際主義所知甚少，雖  
然豈以其所知之少，而不敢用其懷疑正以信不足焉而有不信，故悠兮其貴



言。

吾嘗察實際學派之源流，蓋與進化論蟬連而下，爲自然而生之結果，抑實際學者之自解，亦未嘗不如是，故羅塞爾 Russell 分現世哲學之傾向爲三種：（一）自柏拉圖 Plato 至康德 Kant 及黑格兒 Hegel 爲古典派；（二）自達爾文 Darwin 至斯賓塞 Spencer 赫胥黎 Huxley 而拍格森 Bergson 爲進化派；（三）卽新實在論也。可知實際主義所受於進化學派者爲多，則窮溯其源流，而根本遮撥之，豈非一舉而兩得哉！今考實際主義之根本思想爲出於進化論系者論之：

（1）孔德 Comte —— 積極論 Positivism

（2）斯賓塞 Spencer —— 不可思議論 Agnosticism

積極論之批評——孔德謂人之智識以三階級之程序進行，試徵諸各科

學而可信也。(1)神學階級Theological Stage (11)形而上學階級，Metaphysical Stage (11)實證階級Positive Stage故，排斥想像與推論，而務積極進行，此蓋席勒 Schiller 頤蒲遜 Gibson 所謂哲學之三變遷所本也。然自余觀之，孔德之說，階遠以至近，自精以至粗，使自然之理，積習而成，美之曰實證，何異坐實「大地上之存在皆合理者」，而使一切之政治宗教之惡制度，得所藉口，爲保存之地步耶？今試取哲學史讀之，前者所論多形而上學之問題，至康德以下，所論多認識論上之問題，今孔德復確定「人類」爲吾人最後之思考，以代認識論之說，不知哲學本來之目的，在求宇宙人生之真義，如是則形而上學尙矣。浸假乃挾假於人知之能力，而欲攷究其能否解釋哲學上之問題，而言所謂認識論，是已與初意相悖，又况孔德之蔑視認識論，而倡「人的哲學」，冀人類匍匐於此新神力之足下，是直使人徬徨迷惑，於宇宙人生之真義，不

向之疑問而已。吾意研究哲學當依科學方法。先假定人智之能力爲能解決宇宙問題。非此則哲學且立。研究云乎哉。乃者近世哲學多有蔑視形而上學而倡認識論即哲學之說。此可謂逝矣遠矣。又况人智之能否解釋哲學上之問題。與解釋哲學上之問題。是否當用人智。意義各殊。使解釋哲學上之問題。而當在亡知處。則認識論之根本動搖。且如認識論上所解決之問題。即使有所解決。亦不過解決自身。而非明自身之真義爲何。始則以研究自身之意義故。而研究自身。後則以研究自身故。而忘却其欲研究自身之真義。是其研究自身也。實不知研究自身之爲何也。故自形而上學而認識論。以至云積極。則積極矣。然不過使人徬徨迷惑而已。今請舉周易爲例。

吾嘗以孔德之理分易學史爲五時代。(一)易理代時。(二)易氣時代。(三)易象時代。(四)易數時代。(五)易音時代。如周秦諸子。自老莊孔子以至騶衍公孫龍九流諸子。莫非發明易理。此易理時代也。降而至漢。學者皆言陰陽五行。自孟喜京房以下。至於荀爽虞翻。今所見於李鼎祚集解者。舉不外世應飛伏消息卦氣爻辰納甲之誼。此易氣時代也。降至魏晉王鄭學分。王弼倡明象之論。周易略例。始從忘象中向象之方面發展。孫盛有易象妙於見形論。殷融有象不盡意論。何襄城有六象論。然所明者。尙爲恍兮惚兮之象。降至宋代而圖象

紛如矣；陳搏出河圖洛書并先天圖古易以示，种放受先天四圖，李溉受圖書，復自著六十四卦相生相推圖氣圖一時中太易源流圖太極圖……繪畫滿紙千熊萬狀；毛奇齡曰：『宋元間人，凡言易象，輒自爲一圖。』斯言深可玩味。蓋以恍兮惚兮之象爲未足，而各爲圖以象之，此易象時代也。自宋歷明至於清，學宗漢儒，競言象數，實則徵實之象與擬議之象殊科。自徵實之象而抽象之，則所謂象數象也，象「數」之象也。吾讀惠棟張惠言書，頗有悟於此。且如楊履泰之作周易倚數錄也，列算式五十圖，自今數疊法開方法……皆備，可知有清一代，爲易數時代，非臆言也。若易音時代，則實今後所進行之程序，予所敢預知，而非今日所能言。總之周易爲窮通盡變之書，自理而氣自氣而象，自象而數，自數而音，無非以「曲」而成，卽各時代中，易學家互相諍論，亦屬當然之事。蓋易者所以明「道」，而道本無，則擬議而成其變化，自擬議之象而成徵

於徵實之象，則對於徵實之象，必不疑於其始之本無，今又自徵實之象而抽象焉，限數爲音，則何至尙疑於象之本無哉？然自智者觀之，因其積漸而成，則知其始之非實，因其未有無有，卽知其本無，因其自無而有，所以知其必自有而無；今實證學者知積極之理而不悟積極之虛僞，因其積極而積極之，不啻因其虛僞而虛僞之，此固所以保全宇宙，無如積漸而來，卽可得積漸而去，何以故？此可彼則彼亦可此也。今因彼之可此，而憂患於此之可彼，遂排斥想像與推論，不知此所排斥者，實有此想像與推論，而排斥之也；有此想像與推論，而不許其如是想像，如是推論之也；雖屏而不言，而名亡而實存也。以余觀之，如孔德者，非不聖明特達，非不知宇宙之不實，乃至不知宇宙之必自有而無也，然而不言乃至不許人言以其排斥想像與推論，卽知其曾作如是之想像與推論矣。要之吾自積極之原理，而日呪宇宙之早亡，孔德則知積極之原理，

而願宇宙之久有，吾非不知經驗之即生活，則因有而有之者，有或稍久，然吾乃不願。何則有則常有，豈積漸而有，積漸而有者，如何可有以不能有，而求有之稍久，何異垂死之人，而猶爭須臾。復次有則有罣礙，有恐怖，失本有之元常，故積極之論，以世間法繩之，誠至矣。蔑以加，若求最真實義，則猶有未樹，故吾乃不取於孔德之積極論，而根據於此之實際主義亦如之。

**不可思議論之批評**——斯賓塞倡不可思議論，謂宇宙之本原，非人智所能知，學者所攻者現象而已，又言哲學之職，志在綜合羣學，至伏於現象之真如，吾人終不可得而知，原其意果有不滿於高談玄理者，而發爲斯言乎？是未易易言，唯世人既作如是解，姑作如是解可耳，若予本意，且以不可思議爲至理名言，可與佛說相證，何則真如，本窮微盡化絕妙之稱，固非言象所能測，而何可思議。今哲學之所事在知，而真如之本體爲非知，非無知，若現象則唯知；

哲學家以能知之心，欲求非知非無知之理，其誤謬不待言。今且舍此不言，認多數學者所以解不可思議論者爲無訛，而加以辨證，然予乃不願言出於已，則多藉外論之，以求見信，且致前人所已駁之辭，歸納而評駁之，豈不勝於嘵嘵爲哉？下節所引諸哲言·悉採自甲寅第一卷第九號  
劉叔雅先生之唯物唯心得失論·不曾加些·

初斯賓塞之爲不可思議論也。Sidgwick 卽於所著書，亟問斯氏何從而知其爲不可思議？又曰『無論其可思議與否，吾人終不能置之而不思議』斯言是也。不可思議者，由可思議處而不思議之也，方吾涉思不可思議也，非徒示不可思議而已，同時亦釋之爲可思議之反面，吾聞邏輯家之言，謂每一斷辭，適涵一否決，每一否決，適含一斷辭，是則可辭者同時爲否辭，而否辭者又爲可辭，吾於是知不可思議之可思議斷然矣。再進而言，不思議者由思議處而不思議之也，故不思議有思議之可能，因萬物本原之不可思議，而不思議者

即無異『思議』萬物之不可思議也，此亦一思議，彼亦一思議，果且不可思議乎哉？知不思議之即思議，則吾必不以其不可思議，而曰吾將置之而不思議者審矣；又況本原問題，本爲吾等所不免之思議，而不能不思議者乎？叔本華 Schopenhauer 曰：『人類而外，致疑於其己之生存者，未嘗有也，此曹皆以其己之生存爲當然，而不覺其可異，人類則不然，蓋其意識理性既發達，終乃致思於此大疑問矣，尤可異者，生存之側，有所謂死滅者在，雖有鴻業偉績，一旦魂斷，閉骨泉裏，則事功悉歸泡影，嗚呼！吾人胡爲而有此生於斯苦惱之世乎？是蓋最足動人之疑問也，此心情，此疑念，即喚起人類所獨有之形而上學之需 Need of Metaphysics 之因也，亞理斯多德曰：「無論古今哲學，皆以驚疑之念起，」哲人之說，宗教之義，未有不道神不滅者，觀於此可知人類所最驚疑者，爲生死之大問題也。」嗚呼！持此以衡實際主義，何至以己之生存爲當



然，而絕不覺其可異乎？豈非非人性之思想之表徵乎？何其知生而不知死耶？何其獨無有形而上學之需乎？吾是知不可思議論之無當，而窮理當利益人生之說，實違中之佞也。善哉歐鏗之言曰：『世多有謂無形而上學，亦可求真理者，故實證派視知識爲事物關係之記錄而已，限制而已，謂其本原爲不可思議；知行合一派則以知識爲求利之具，然吾人所以不得不求超脫此限制者，非必欲建立形而上學而執著也，天賦之精神，迫之使然也，觀於吾人能知己身與四周事物關繫，識其爲全體，且知關繫之爲關繫，可知吾人實非僅從事於事物關繫中之一矣，吾人一旦認可思議界之外，有不可思議界在，立自覺其皮相，而不滿之情，油然而生矣；思想之制限，猶可忍，人生之制限，不可堪也，謂萬物之本原爲不可思議，吾人雖研精覃思，終爲徒勞，而不免於皮相，是非鉤深，索隱之君子所能承也。孔德嘗盡心力以求新思想，穆勒斯賓塞後皆痛

恨已說之不完。斯數子者其天賦之本性，自求超脫己之學說，豈偶然哉！黑格爾曰：「君子而不解形而上學，猶伽藍壯麗而無佛也。」故微形而上學，則人生必日益墜落也。』吾意實際主義，其即日即墮落之表徵乎？夫無端而曰不可思議，此本無所根據，浸假乃至制限人生可見未俗之沉淪而不悟根本錯亂，又何言哉！然吾思之，吾重思之，意者不可思議論，其有所蔽塞乎？其因懷疑而武斷乎？若懷疑而不武斷，熟思而精察之，必有悟矣，是故柏格森 Bergso 者，近於實際主義者也，對於不可思議論且頗致微辭，曰：『此曹遭此難題，乃違其初志，發為怪論，曰：吾人之所改造者，非真如也，共現象而已。萬物之本原，永非吾人所得而知也，吾人唯徘徊于其關係之中耳，絕對者不可躋之境也，吾人蓋不得不裹足於斯，不可思意者之前矣。往者頌智靈為萬能，今又何貶之之甚耶？使生物之智靈，果為一物體與其物境之互相作用所範成，則又安

有不知其所從出者之理乎？吾又安有全生息於虛無冥漠中之理乎？吾人之智慧，既專供運用，復常受所覺者之印象，是卽與絕對相接觸矣。他日又難康德曰：『彼既謂物如有不可思議，然則彼安得而道有物如者在乎？使此不可思議之真如，能達於吾人之感官，且適合焉，此尙可謂爲不可思議乎？』由此觀之，不可思議論之無當，可謂洞若觀火，略無疑誼矣，而偏計所執之學者，猶以不可思議爲口頭禪，吾不知其天質之腦筋，爲能思議否乎？如能思議，則是其人之怠惰，而不思議，是不可爲訓者也。且宇宙問題者，實吾等之問題也，吾等而不自加思議，敢問代吾思議者誰乎？且哲學家司何等事，非眞欲窮理而致知乎？今既自願居於無知之列，則亦可以已，而復以『不可思議論』繩方來之人，使皆出於其途，是亦可見人之恥於獨爲無知，而反證知爲當急之務矣。今請循其本，哲學原語爲 *Philosophia* 猶言愛智也，如今之哲學家，吾誠

不敢以「智者」相責，然而愛智之不能，則吾不可不循名以責實，吾聞柏拉圖之論曰：「詭辯學者之講學，志在獲利，其徒之就學，志在求富貴，有爲而爲非真欲窮理而致知也。」嗚呼！吾恥此言，而不願今世之哲學家效之也。吾固不敢謂今世之實際學派，皆有爲而爲。然而不無稍疑懼焉。今夫宇宙一謎也，謎則有謎底，是在猜者之本領如何耳。今一遇難題，卽却步而不敢猜，是自示其無能也；或猜而曰不可能，是自示其無用也；或無用，或無能，有一于此，卽無取於哲學家，故不可思議論，吾實不能贊同，而根據于此之實際主義，亦如之。由前之說，是實際主義之根本思想，爲出于進化論系者，其誤謬可無疑，外此則進化論者之變易論，亦爲本派眞理論之根據，吾將於本篇第三節廣說，故今不贅。

## 第二章 方法論之批評

吾今提筆以評論實際主義，吾實自居於顛撲不破之地而發言，何則如實際學者之說，則予實有評論之權，而彼實無能有所非難彼云真理無定，隨時變易，既已無定矣，而謂實際學者之真理，其不水逝雲捲，風馳電掣，而盡去耶？今夫實際主義爲最近五十年來之所謂真理固矣！然而窮溯五十年前之真理，已不適於今，卽知今日之所謂真理，必非他日之所謂真理；猶前此之所謂真理，非復是今日之所謂真理，是故實際主義其自身乃不立，固有異於天經地義之不容人究詰之也。且彼亦不能難人之難彼者，彼輩學者如杜威博士，固主張真理之相對說 *Relativism* 者，既以思考爲應於特別狀況而成立，則真理成爲「此處與此時」*Here and Now* 之問題而人之持各種見解者，舉不外自應其環境之要求，而喚其思想之材料，固無非相非之也，卽就難「實際主義」者言，有其所以難之之思想卽有其所以自適於某狀況之下，故自相

對論者觀之，實不能以我之彼難，而謂我之非理；抑余不必持相對說者，則逕可謂彼實際主義之非理，而不必和之以天鈞者也。以前言之，則彼非不可破，以後言之，則我實能立，能立而援以可破之機會，吾又何所客氣爲哉。

形式邏輯與實際邏輯——自形而上邏輯 Metaphysical Logic 外，舉不過衰世湊學，不知原心反本，直彫琢其性，矯拂其情，豈徒形式邏輯 Formol Logic 已哉！當吾始讀 Jevons 所著 Elements of Logic 時，初未盡其緒論，即容忍不得，而作一文曰：我之論理學觀，設爲種種疑問：（一）思辨其能一致乎？（二）論理學其能致思辨於一致乎？（三）思辨而有當然法則乎？（四）論理學其能以當然法則繩人乎？當作此文時，初不知有席勒 Schiller 之前乎我而難邏輯，乃至 Jevons 之書，自 Chap. 1 以外，亦未曾寓目，文中亦不過應用周秦諸子，袁宏道李卓吾之說，以評駁之耳。雖然自今觀之，則吾曩所以駁形式邏輯

者，尙可用以駁實際邏輯，Pragmatical Logic 乃至一切邏輯而有餘。何則？吾說固曰：『待鈎繩規矩而正者，是削其性也；待繩約膠漆而固者，是征其德也。思想至自由也，何法則爲？今如論理學家言，是於思考之先，而有當然之法則在，隱隱然梗起於胸中，而我從而補接攢簇之，成爲語言，表爲文字，則銷鑠精膽，蹙迫和氣，何如乎？』又曰：『以繩墨取木，則宮室不成，彼拘儒小見，以所常見常聞者，闢天下之未曾見未曾聞者，且於義當遮！何況論理學以定法縛人，又欲以定法縛後世之人，勒而成書，文而成理，使天下後世，沉魅於五尺之中，炎炎寒暑，略無半鱗，可出頭處？』又曰：何必詭辯學派之非，而 Socrates 之是，鈎鈇折亂是其同，然能託足於道德之蔭，以遁影者，則以道爲竿，以德爲綸，投之江，浮之海，萬物皆得，宜乎 Socrates 之是而詭辯學派非也。』今夫實際學派之遮撥形式邏輯也，吾誠佩服，然其遮撥一切公式，復自設所謂虛擬之公

則，是猶其附贅懸疣也，是以百舌之語攻燕子之口也，且如席勒之倡導其學說，實未免於獨斷的鼓吹，勒而成書，文而成理，以繩天下後世之人，則又何以異於形式邏輯家？今於形式邏輯，則摧陷之，廓清之於我之所是非也，則以為放之四海而皆準，殆未免為客氣之所中矣。且所謂實際邏輯者，固未嘗不道其所道，德其所德也，道德無常，故 Socrates 可評駁詭辯學派，而席勒亦可評駁形式邏輯，觀於席勒之評駁形式邏輯，則知人固可議其後，究之何等名道德，何等名公理？如是言說，即為欺人之徒。實際邏輯者，實自別於形式邏輯而建其道德說，雖於無謂之  $A E I O$ ，與夫瑣屑三段論法之規律，尚未鈎鉅析亂於其中，而其鈎鉅析亂於思想之中，亦只足以折人之口，而不能服人之心也。不特此也，吾見席勒之自序 Formal Logic 一書，見新潮第三號孟真譯直斥形式邏輯為利用人類心理上之弱點，歷史上積壓之勢力，使吾應時而生的反動力量，



無形消滅，其言誠如中的之矢，然亦可用以自射其人生主義，Humanism——實際主義——何則人類皆有苟生之心理，即斥之爲 *Platitism*，亦非過言，人非不欲求真實之世界，又恐真實之世界未得，而先失其今日之元常，此『留戀』與『欲得』之心，謂非人類之心理的弱點而何？今人生主義，非利用人類心理上之弱點而何？復次宇宙人生之現有，雖非本有，而積漸而有，今效老子『執古之道，以御今之有』之法，言有者始終有，曰：『吾見天之歲時，日消者如彼，自息者如此，而終古有是天也。』曰：『吾見人之歲時，日死者如彼，日生者如此，而終古有是人也。』蓋一切唯物主義，順世外道，舉不外利用歷史上積壓的勢力，若席勒之人本主義，則尤其彰明較著者矣。由此觀之，則實際主義，亦不過利用機會，使人應時而生的反動力量，無形消滅，而實際邏輯者，則所用以「消滅之」之器械而已。席勒又曰：『凡教授形式邏輯的人，總不免

自損身價，因爲他須冒認遺傳的道理，當做思想的自然，必須用盡曲折的方法，把極不一致的東西，硬說他在形式上一致，必須限制別人不在玄學心理學上產生的問題着想，用極不邏輯的辦法，定出一條界限，劃分（邏輯）和（外於邏輯）兩類。『斯言誠是也！然亦可反以自駁。夫形而上學之需，乃人性之本然，非偶然也，吾生斯世，如投羅網，其欲斷毀支體，出此法輪者，本心理的起源，而未可以厚非！今實際主義何如乎？自身纏縛沉淪，回轉生死而不求自拔，且以人之薰脩證果爲大愚，而繩之以所謂實際邏輯。曰：思想必有利於人生，反之卽誤謬，今敢問其假定之前提，是否限制人之思想，使不在玄學心理學上產生之問題着想？如彼所以難形式邏輯者乎？縱云他人有心，不可強同，我不親人世之足悲，則樂天任事，破涕以爲笑，其權自在我，然亦不能以衡天下之人，使皆以世間爲美備也，未始有衡，卽不可憑之爲是非，不可憑之爲

是非，不即成其爲邏輯，而猶攘臂於其間曰：『實際邏輯』、『實際主義』。是非席勒所謂強不一致爲一致者乎？昔者盧梭之作民約論也，伯倫從而駁之曰：『謂之民約則國民必須全體畫諾也，苟有一人不畫諾，則終不能冒全國民意之名，不得謂之民約也。』今實際邏輯，何啻以強大之壓力，滅我之性靈，而使之入其彀中！曰：必以此爲律，如是以一致之道繩不一致之人心，吾先不畫諾矣，我則悍！彼且奈何！亦不得謂之邏輯而已。再進而言，實際邏輯者，自形式邏輯一轉手也，此亦一邏輯，彼亦一邏輯，原無不同，譬如金之入型，方爲指環，無間又爲眼鏡筐，方爲眼鏡筐，無間又爲時辰表廓，雖有變易，而金自若也，今自形式邏輯，而符號邏輯，而實際邏輯，而……邏輯，而邏輯自若也，故吾所以遮撥邏輯，乃即邏輯之自身，而根本遮撥之也。今有金於此，如次以入型，爲指環，爲眼鏡筐，爲時辰表廓，時辰表廓仰觀眼鏡筐而罵曰：汝何等僞金，安足以

比我眼鏡筐又對指環而罵，是不誠可嗤之事耶？嗚呼！席勒之批評形式邏輯，何以異是，吾實爲之忍俊不禁矣！

形而上邏輯與實際邏輯——然則凡邏輯皆當遮撥，而吾乃有取於形

而上邏輯獨何哉？曰：是有說！形而上邏輯者，可知與不可知之通介，有見即除，原不如邏輯之迷執橫興也。——今日之形而上邏輯，尙未到此地位，吾特言吾之理想的形而上邏輯耳。——解深密經曰：『我說勝義，是謂聖者內自所證，尋思所行是諸異生展轉所證，勝義無相所行，尋思但行有相境界，勝義不可言說，尋思但行言說境界，勝義絕諸表示，尋思但行表示境界，勝義絕諸諍論，尋思但行諍論境界。』此「勝義」與「尋思」差別，卽形而上邏輯與其他邏輯不同之點。今夫實際邏輯者，非自以爲得「實」乎，果得「實」者尙何言，無如其誤也！實際學者以世間之眼見者爲「實」，以人類之現有者爲「實」，果其「實」者

尙何言，無如其誤也！何以誤？相取相故。何謂相？取相請以墨子公孟篇爲證。所  
不取証於佛說者。以其妄言太甚。所說反不易解。所以取証於墨子者。以墨子實際邏輯。而此則所舉以難人者。反証墨子知相取相之誤謬。而不言。於難人時。則不厭言之。  
墨子問于儒者曰：「何故爲樂？」曰：「樂以爲樂也。」子墨子曰：「是本我應也。今我問曰：何故爲室？曰：冬避寒焉，夏避暑焉，室以爲男女之別也，則子告我爲室之故矣；今我問曰：何故爲樂？曰：樂以爲樂也，是猶曰：何故爲室？曰：室以爲室也。」今如實際學者之言，「何異樂以爲樂」之言乎？問之曰：「何故爲人？」曰：「人以爲人也。」是卽相取相之誤也。且彼邏輯實籥人之口，結人之舌，若曰：「汝不當有何故爲人之疑問。」又曰：「汝人也，當思所以爲之若之何也。」故其邏輯實詔人以「何者」[What?] 如何「How」之道，若叩以「何故」[Why?] 則必瞠目不能答，若更叩以「存在」上之疑問，則必抱頭掩耳，如不及矣。總而言之，人之欲「實」，誰不如我，吾非不佩實際學者有求「實」之心，而惑其無

求「實」之方法，一卽無求「實」之邏輯，然則奈何？曰：是當以形而上邏輯求之，故吾之于人生問題曰：「何故爲人？」與「能否不爲人？」而視「何者爲人？」如「何爲人」實對之憐惜如不及，曩者吾嘗著論曰：國家果眞實耶？用宗明義，卽對於國家學者，有微辭焉。其言曰：「如國家學者，千篇一律，要不過言「何謂國家？」國家成立以後之如何組織，如何：」而已；問有繹國家何自來者，吾初意以爲且道出國家之如何自無而有，則且洗耳謹聽，若有機體說，若機械說，若人格說，若契約說，細察之下，始知其皆拘鑿詭異，執現有以言有，夫執有以言有者，是未有答也。且國家學者，何曾問國家之能否存在，不論不議而已；不論不議則安之，安之則莫有遷改誤以國家爲本有，此其政治所以到今不廢與！嗚呼！吾誠不知實際學者之何心，而必爲此似是而非之邏輯，以繩吾等活潑潑之思想，吾恐以後可疑之事甚多，而人乃不敢用其懷疑，卽彼睢睢

盱盱之徒，彼亦固有待于實際邏輯而然也。雖然吾言過矣，如實際邏輯，亦自有其不可沒者在，則進而問實際學者曰：汝果欲求實耶？如其果然，則吾願援子以行路，自『何者』『如何』之疑問，進而爲『何故』『能否存在』之疑問，斯可矣。須知世有人焉，而渾渾沌沌，無有『何故』『如何』之疑問者，不徒汝等對之不滿，卽言形而上邏輯者，亦爲之著急；抑汝等雖知『故者』『如何』之疑問，而不知『何故』『能否存在』之疑問，則吾爲汝著急亦何如耶？今再明白言之，『何者』『如何』固爲求『實』之器械，所惜器械不精，求得者仍是『僞實』。表面看來是『實』，內中却不『實』。譬如做夢時候，以爲夢境是『實』，不知夢境皆『實』而不『實』者；今求『實』而『實』者，不可更用從前不精良的器械，要購得更精良者纔好，此種器械，何處有之？答曰：在『形而上邏輯』中，此種器械何名？答曰：名『何故』『能否存在』。購他何用？答曰：有了他，就可造出『眞實』-Real

來。實際學者乎！實際學者乎！吾不願汝說 Pragmatism，願汝說『真實主義』。Realism 不願汝言『實驗邏輯』與『器用邏輯』。Experimental and Instrumental Logic 願汝言『真實邏輯』。Real Logic——『形而上邏輯』。Metaphysical Logic——須知形而上邏輯者，最後之邏輯也。凡前者邏輯皆不過工具，用以製成此大工具而已。筌者所以在蹄，得蹄而忘筌也可。理想之形而上邏輯既出，則實際邏輯置之可矣。然而形而上邏輯者，亦不過最後之工具，吾等用之以求『真實』，苟得『真實』，則形而上邏輯，焚之亦可，沈之亦可，瘞之亦可，露之亦可，實則此時空無所有，焚不焚，沈不沈，瘞不瘞，露不露，爲不可知之事，忘之而已矣。今敢將形而上邏輯與實際邏輯，再分別較之如左：

1. 『元知』與『推知』之區別——梁漱溟先生論佛理書曰：『有元知，有推知，元知者，原於覺性徑而知之；推知者，原於推證，紆而知之；前者非邏輯所有，



事，而後者有待邏輯，勘其誠僞。何曰：非推知之事，以其爲此事之元始問題，而又究竟之問題也。「如物質之眞幻，神身之有無，與夫神質二者之終爲宇宙二物，爲心中意之意，抑心外之端，時之與變，是一是二……其物皆不二而最初，無由推證其所以然！」甲寅第一卷第十號通訊梁氏可謂知言矣！夫謂元知非邏輯所有事，誠非邏輯所有事，然吾今所立之形而上邏輯，亦不過從亡知處，不妨予人以知，而所事實在亡知，而不在知。梁氏語其事猶梁氏所謂「證會」也。若實際邏輯，則猶爲推證之事，是推知非元知；今既明眞實事非推知事，則實際邏輯，卽有謹嚴方法，微細推勘，亦無能爲；何況其方法之謹嚴，實不如形式邏輯符號邏輯遠甚，故今而不欲有事於眞實則已，如其欲之，則實際邏輯，實不可用之工具，而有待於形而上邏輯者也。

3. 「憲象」與「本體」之區別；——本體者「情」而非「意」；憲象者「意」而非

「情」予於太極新圖說已一一言之矣，今以言形而上邏輯，則所事在「情」，即達「情」之智是也；以言實際邏輯，則所事在「意」，即達「意」之智是也，今求真實，自當契合本體，故不取於憲象，而求伏於其後之真如（本體），必不取於「意」，而求無意職界無智亦無得，亦無所得，用般若波羅密多心經句即指（情）之時，即所用以達之之工具，亦必不取於實際邏輯，而有待於形而上邏輯者也。

3. 「學」與「不學」之區別——今世之大錯，即認學術之存在而研究之，非不認學術之存在而研究之也。今敢問（一）何所事於學術，非以研究真理耶，真理苟得，絕學可乎？（二）學術既以研究真理，何以至今尚未將真理求出，如學術而不能求出真理，亦可苟且存在乎？如能求出真理，將於何日何時求出之耶？（三）如果不必學術，而反可求出真理，則將如之何？如真理與學術不相容，有學術即無真理，又將如之何？（四）如必不認學術之存在而研究之，始可

得真理，反之則必不可得，又將若之何？凡此皆可疑之間，而有待于解決者也。

今且悉置毋論，但決定二事：一以學術爲工具，何以故？聚集爲他故。金十七論證神我之存。

有聚集爲之他說。解曰：一世間一切聚集並是爲他。譬如牀席等聚集。必皆爲人設。有他受用故。聚集一

者，真理必不得，何以故？相取相故。前見今以例形而上邏輯實以不落見纏爲本

性，而其由之生解者胥失，何況有學？故形而上邏輯實不認學之存在而研究

之，謂之不學審矣。若言實際邏輯則所事在學，方且從之發展以其認學之存

在也，則謂之學亦其本義，但吾等既求真實，認學之存在而必不可得，反之則

得，此所以不取於實際邏輯，而有待於形而上邏輯者矣。

由上數端，足證求「真實」之必不用「實際邏輯」，而實際邏輯與形而上邏

輯之優劣，亦較然明矣。即或人之攻「知理邏輯」……等等之較，即於幽玄者，

亦不過自示其儉學，多見其不知量而已。

## 第三章 真理論之批評

實際主義，以真理由工具觀，哲姆斯 James 曰：『大凡真理都是替我們做過媒來的，都是替我們擺過渡來的，因為倘然我們發見了一種事務的變化，不能用蓋時的真理去解釋，他就不能不另創新的真理去解釋，這種新的真理，就是替我們和事變做媒擺渡，而舊理的做媒擺渡的功用失去了，』胡適之先生實驗主義演說辭引此代表 實驗主義的真理論，可知實際主義之真理，實與周易『窮則變，變則通，通則久』

——墨子經上曰：『久彌異時也』，足證前人解作「永久」之誤。——之理恰合真理異名曰：『道』老子開宗明義曰：『道可道非常道』，繫辭統論全易曰：『易之爲書也，不可遠，爲道也屢遷，……不可有典要唯變所適』，蓋隨時變易以從道，此固吾先哲之遺訓，抑亦今日實際主義之精神也。今夫進化論者，非詔晉由遞嬗之變遷，而求當境之適遇乎？栢格森輩不會告我以：『遷化之流』*Stro*

-ann of Reasoning 之爲何乎？可知「工具主義」實今日應有之學說，吾等而不持拘儒小見，或自願欺天罔人者，實不欲有所非難，以我蔽塞者。張曰：又況有心於「工具主義」如予者乎？雖然吾聞之，李卓吾曰：「人之是非初無定質，人之是非人也，亦無定論，無定質，則此是彼非，並育而不相害，無定論，則是此非彼亦並行而不相悖。」予固極贊工具主義者，然實同時致其反對之辭，予有予之是非，固不以實際眞理論之是非爲是非，然則予之遷撥實際眞理論也，又安見其不可耶？且如實際眞理論，既以眞理爲工具，則其自身之所謂眞理，乃自不可窮詰之幾移幾換，而成此最後之奇，今據前事測將來世，無不壞之工具，卽此最後之奇，做媒擺渡之功用，既失，亦且遷流轉變而爲他，是知「工具主義」之可駁，彼實於建立其說時，同時示我，吾等又非奉「實際主義」爲宗教者，則無所謂束縛力，言吾所欲言，又安能已。

謂變不變，可乎？曰：『可』——吾所以批評實際真理論者，實根據於

周易之理。何則？實際學派，以真理爲『隨時變易』。此吾所深信而不疑者也；然而吾所疑者在變易之中，有不易之理，今知真理之變易，而不知其不易，則可議者多矣。嘗試論之：易長乎變，而所謂變者，不過變勢易形而已。窮故變也，變而不變也，善變莫如盧蠶，身色無恒，曰十二變，然其變也，色變也，非盧蠶變也，易者從其變也，而變不變也。公孫龍子通變篇曰：『謂變不變，可乎？曰：可。』如能於通變之中，見不易之理，則誠哉謂變不變之可矣。赫胥黎嘗言：『人命如水中游，湫離其員暫留，而漩中一切水質，刻刻變易。』又於天演論引希臘理家額拉吉來圖言，而廣其意曰：『世無今也，有過去，有未來，而無現在；譬如濯足長流，抽足再入，已非前水，是混混者，未嘗待也，方云一事爲今，其今已古，且精而核之，豈僅言之之時已哉，當其涉思所謂今者，固已逝矣。』

論 一 是可謂知變

之至矣，然於不易之誼，亦頗致疑焉。其言曰：『天有和音，地有成器，顯之爲氣爲力，幽之爲慮爲神，物烏乎憑而有色相？心烏乎主而有覺知？將果有物焉，不可名不可道，以爲是變者根耶？』論又曰：『不變一語，決非天運，而悠久成物之理，轉在變動不居之中，是當前之所見，經廿年卅年而革變可也，更二萬年三萬年而革亦可也；雖然天運變矣，而有不變者，行乎其中，不變惟何？名曰天演。』導言可知進化學者，雖見道未真，然猶未嘗無如是之論議，但赫胥黎氏同時復謂變而不變爲不可知事，今欲答此難題，不如卽引其天演論之文，以自答焉。『譬如逝水，或回旋成齊，或跳蕩爲泊，倏忽變現，一水未殊；又如繫犬於株，圓繞躑躅，不離本處，又如磁氣，其始在磁石也，俄而可移之入鋼，由鋼又可移之入鎔，展轉相過，而皆有吸鐵之用。』論凡此變動，不居之事，皆有不變者行乎其中，是變而不變，此證之事實而可知也，理論如何？則請舉數論師之

說以因明之數論師說二十五諦，一自性，二變易中間十五諦也，所謂變易者皆可見自性則非現量所及；然則何以知有自性？金七十論偈云：『別類有量故，同性能生故，因果差別故，遍相無別故。善悟者誠於此而有得，則變而不變，證之理論而可知也。今者實際學者謂真理隨時變易，不知隨時變易中，乃有不易之真理在，尙得謂變乎？此亦一真理，彼亦一真理，同真理矣，尙得謂變乎？今設有及於此，當其新發於及，則斫物如泥，漸次而易之利，與前各殊，此可變易者矣；然而及之爲及自若也，此可謂不易者矣，捨利無及，捨及無利，此可見變易與不易之相待而有矣；及其本然，利其作用，此可見不易爲體，而變易爲用矣。今以例真理，吾等第見其變易無常，而不知其必有待於有常者，維繫其中；第見變易而認爲眞易，不知無無體之用；今若此，是所謂眞理，亦不過「變易」之眞理，而非「不」之眞理，是「用」之眞理，而非「體」之眞理，故吾不滿於



實際主義者以此。胡適之先生演講實驗主義，常斥吾國成語「天不變道亦不變」之言，自余觀之，斯誠至理名言，可爲實際主義之真理論，更正之好材料也。何則？實際主義，誠有見於變易。今天之所以爲天，本何爲哉？運而不息，變易而已矣。真理之所以爲真理，本何爲哉？不主故常，變易而已矣。同一變易也，言變則此變而彼亦變，言不變則彼此均未嘗變，故觀於天之變易，驗之人事，則知真理之不可常，此實近代哲學之傾向，卽實際主義，亦何曾不受此多大之影響。今於變中易見其不易，則天與真理同不易也。見於天之且暮變易，而知其不失其爲天，驗之人事，則知真理之亦如是觀，是故吾於實際學者，實願以「天不變道亦不變」之成語相贈，而望其無相却則幸矣。

變者可得說爲真理耶？曰：「不可。」——自真理方面言之，亦可分「真」與「僞真」二科，如變易之謂真理，只得謂之「僞真」理而已，何以故？無自性且

無自相故何謂無自性？當一物變爲一物時，未變之先無有；既變之後無有，即在方變時言，涉思及變，易固已逝，是則已變無有變，未變亦無變，離已變未變，易時亦無易，謂之無自性審矣。復次變易，皆有其因，所以變易者，爲求適於環境，故變易者，實從因緣生，既從因緣生，卽無自性，故十二門論釋觀性門有云：『變易無常，從緣而有，則非性也；』誠哉變易之無自性也。何謂無自相？『不易』爲『體』，『變易』爲『用』，『用』無『體』，『因體』以爲『體』，故舍『不易』相，實無『變易』自相可言，而『變易』之相，卽相宗所謂『依他起自相』，而實無相也。解深密經曰：『云何諸法依他起相，謂一切法緣生自性，則此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊；』攝大乘論謂：『是無所有，非真實顯現所依，如是名爲依他起相；』然則變易爲依他起相，其無自相審矣。夫既無性無相，而猶謂之真理，是非戲論而何？又况『變易』中有『不易』爲之根，

今以「變易」爲真理，將以何者視「不易」？將謂「變易」與「不易」皆真理乎？抑謂「變易」爲真理，而「不易」非真理乎？吾謂「不易」且非真理，何況「變易」！然今且隨順有邊，暫以「不易」爲真理，如唯識家之阿拉耶識，數論人之勝性皆此類則變易者，依他起自，自無真理可言，故曰：變者可得說爲真理乎？不可也。且吾聞往者希臘智者與近代西哲之論性矣；嘗高唱其幻還有真說，「何論幻還有真？今夫與我接者，雖起滅無常，然必有其不變者以爲之根，乃得所附而著，特舍值求實，舍名求淨，則又不可得見耳；然有實因，乃生相果，故無論粗爲形體，精爲心神，皆有其真且實者，不變長存，而爲是幻且虛者之所主。」見嚴譯天演論九又聞竺乾初法：「其論物理也，皆有其不變者爲之根，謂之曰真；曰淨，真淨云者，精湛常然，不隨物轉者也；淨不可以色聲味觸接，可以色聲味觸接者，附淨發現，謂之曰應；曰名，應名云者，諸有爲法，變動不居，不主故常者也。」天演論八今夫實際主義之所謂真理，

實不過曰應曰名附于「不易」(淨)而見者也，舍實際主義之所謂真理，固無以見「不易」之真理，然遂謂此起滅無常者，卽真理，而忘却其有「不易」之真理在，是指鹿爲馬，以僞而亂真，此事之宜細辨者也，總而言之，吾所不滿于實際主義之真理論者，第一不分別變易與不易；第二以「變易」爲真理，而不知有「不易」者在，若所讚嘆于其真理論者，則善言「變易」而已，今使實際學者而不囿囿香棗于變易之中，窺見不易之理，復自不易之中，推至真如是則今所謂實際主義之真理論，未始非他日真實主義之真理論之先鋒，價值之重大，爲何如哉！反之囿囿吞過，凡法輪之所轉，皆以爲真理，而導人入此苦趣中，是固所以自適于天演之場合，而爭勝於物競之紛輪者，而無如其以妄爲實，以「非真理」爲真理，纏縛沉淪，無有窮期，不謂之地獄生心不可也。

變易論能立乎？曰：「不能。」關於此點，前者所論已多，今再總括言之：(A)

真理隨時變易，則自身所持之真理，不能不變易(B)此真理適於今日，不必適於他日(C)此真理適於實際學者之自身，不必適於他人；今者實際學者非已勒而成書，文而成理，欲以繩方來耶？此一誤也。彼不常駢張其學說，強聒不休，而望他人之必從耶？此二誤也。由此二誤，亦可其見似能立而不能立矣。或曰：實際主義之所謂真理，是活動的，進化的，有創造性的。真理之發展是承前啓後的，是一系一斷的。是有統續的，固有見于變而不變之原理者，安可言其變易論之不能立？曰：是有說。實際學者之所謂不變，非吾所謂不變也。變有二種：一轉變生，如乳轉變酪生；二非轉變生，如母生子；彼所謂變，則非轉變生，爲母生子之類也；母之生子，則子非母，而母非子，非者非矣，而將據爲不變之變乎？故吾謂實際主義之變易論，實爲絕對之變，而不能立者也。復次，彼所謂真理者，世間的，經驗的，可思議的；彼所謂非真理者，非世間的，非經驗的，不可思議

的。今使世間的，經驗的，可思議的真理，而不適于他日之環境，則必取其所謂非世間的，非經驗的，不可思議的，「非真理」明矣；今假令此時已到，是則實際學者之真理論，爲有時不適用；而所謂「非真理」者，有時時亦何適用爲真理，揆之實際主義之初意，豈非予盾者乎？

#### 第四章 實在論之批評

實際學派與順世外道——宇宙大幻妄也，而昧者以爲真，偏計所執，奈之若何！其在印度有順世外道者，隨順世間，凡情所說，執計之我，是常是有；而今之言實際主義者，濫揮張皇，乃過之無不及，嗚呼！疾痛勞苦之事，有生俱來，誰不欲解脫，而竟無可解脫者，皆此落見成執之學說爲之厲階。故順世外道，梵云逆路迦耶，慈恩謂有左世或惡論之義，則在印度，痛惡而拒絕之者審矣。今案實際主義，五十年之產物，世人眩乎其說，爲悅其言，幸其不出于印度而

見關於印度之人，亦不幸而不出於印度，而不見正于佛陀也。何則？迷人四方易處，種種顛倒，非得善解說者，我執且莫破，違問法執。今如實際學派之計，我論，非不覺而何？吾聞順世外道不信神，不信三世，不信靈魂，不厭世，不修行，排神秘，尙唯物，非毀吠陀之辭曰：「祠火三吠陀，提三杖投灰諸行法，皆爲無知法懦者而作，如祠祭時所供之牲，能升天者，則曷不自殺其父以祠；如供物能充祖光之饑，遠行之人，可不齋餼糧；如地上之供物，能養天上之人，則屋下之食，何不充祖之饑；三吠陀之作，爲妄人，爲妖惡。」是其无神也，與實際學派，不認神爲先天的存在者同。唯識演秘云：「有義順世外道，有其三類：一極精虛；二清淨；三非虛淨；所生之果，亦有其三：一心心所；二眼根等；三色聲等。」是其極微論，亦與實際學者之多元觀念同。今吾取以例實際學派，實擬以其倫，吾之不滿于實際學派，則猶人之不滿於順世外道者，又安得以世尊所說經，

破其我執，而使之迴向折節耶？須知隨順世間者，實將錯就錯之舉，爲權宜計亦得，而無如且鑄成大錯何！嗚呼！順世外道，吾力不願汝以落見成執之學說罔人，須知萬惡世間，有可將就得過者，吾甯罔人而執鞭於汝之後，而無如長此以往，歷劫沉淪，吾固察汝不得已之苦心，然而得已而不已者，是汝等之罪也，吾言之痛矣！

評人本主義之人生觀 —— 前論實際邏輯時，已將「相取相」之誤謬，詳

說一過，故今對於「就人生論人生」主義，卽無庸着力再駁，今所論者，蓋有四點：(1) 人生果真實耶？(2) 人生果能無罪惡耶？(3) 生活效果永存說可信耶？(4) 奮鬥之人生觀是乎？非是乎？吾今提此數問，實對於席勒之人本主義而發，且願與近來吾國學者之聲言是說者：—— 陳獨秀、胡適之、傅斯年等 —— 加以辨難。而于傅斯年所云：「在那一種特殊境況之下，發生來的一種特別變態，我



們大可置而不論了。

新潮第一號人生問題發端

此亦未必然，如杜威者，固聲言相對說，蓋

各種人生觀，亦各應其機會而發生，此本無非相非之事，今以自身之樂天任運，遂排斥他人之悲天憫人，實於誼有所未合。昔赫胥黎極主人治，且曰：『不幸生人之事，欲忘世間之真美易，欲不覩人世之足悲難，禍患之叩吾閤，與娛樂之踵吾門，二主之色孰厲，削艱虞之陳迹，與去懽忻之舊影，二者之事孰難，黠者縱善自寬，而至剝膚之傷，斷不能破涕以爲笑，徒矜作達，何補真憂。』天演論

十吾今討論學理，固未嘗對人言身世，如詆吾爲由特殊境况之下，受特殊變態的支配，吾固願受，然謂此種特殊變態，遂無研究之價值，則未免抹煞一切也。且吾嘗見法律家，欲加罪於人，而苦無其罪名，則曰：『此白癡也。』『此瘋狂也。』於是而禁治產之名一加，終生無可出頭處！今學者討論玄事，何必箝人之口，結人之舌，而曰：『此受特殊變的支配也。』此置之不論可也。』此吾所

亟欲申明，而不願人之作此態也。

(一)人生果真實耶？吾聞嘗作「四無律」以爲遮撥現世間之一切，以樹真實主義之根基，凡與宇宙本體相違者，自無而有者，因緣和合無自性者，無定相者，均當遠離而獨絕。近接胡適之先生一函，謂：「這樣的方法似乎太迂遠了；你所舉的四種理由，依我的意見看來，都是不切題的空議論。」又言：「自無而有的東西多得很，電話飛機，胡適之與朱謙之……那一件不是自無而有的？難道都不真實嗎？」如所言，則此「四無律」當根本廢棄不知胡所主者實際邏輯，而予則形而上邏輯，此四無律，似乎太迂遠。而妙處正在於迂遠，不迂遠故犯了「相取相」的誤謬，如人本主義之就人生論人生者，正坐此病。莊子曰：「莫若以明，以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也，以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。」而客謂梁王曰：「惠子之言事也，善

譬，王使無譬，則不能言矣。王曰：「諾。」明日見謂惠子曰：「願先生言事，則直言耳，無譬也。」惠子曰：「今有人於此而不知彈者，曰：彈之狀如何？若應曰：強之狀如彈，則諡乎？」王曰：「未諡也。」於是更應之曰：「彈之狀如弓，而以竹爲弦，則知乎？」王曰：「可知矣。」故譬喻之用，卽在於迂遠，而四無律所以卽有而推至未始有有的時候，亦不過曰以有喻有之非有，不如以非有喻有之非有，故曲其途以求見信耳。今胡先生之意，且以「以指喻指之非指」爲是，而責人之以「非指喻指之非指」，乃至以彈之狀如彈爲是，而責人之言彈之狀如弓，此小生所未喻，而願就教者也。至疑於電話飛機胡適之與朱謙之之未必不眞實，則誤於先入之見，是當用種種比量，反覆徵詰而破之，此不具論，但此四無律，非可囫圇吞過，吾他日著「形而上邏輯」時，當格外詳明，此處限於篇幅，只能將「人」與「四無律」兩兩對勘，決定人生之「眞實與否問題」，石對於是

律之自身之論，則言焉，而甚略，今請較論如次：

第一，人與宇宙本體相違——前者已證明宇宙之本體爲『情』而非

意，今所明者，人之本體究爲何耳！今案近世學術發達之結果，遂舉一切精神作用，而歸諸唯一之本源，其尤嚴密者，則唯意論叔本華以意志爲人性本然之基礎；Wundt以心學大家亦以意志爲精神之主，而人格之中堅；Paulse謂小兒初生，最先表現其精神作用中之意志，得至精神進化，而後智識以生；是人之本體之爲意志也審矣。情者實與意志對待，而又異於感情，人則但感情，而無『情』可言，而感情者實爲替目的衝動所驅策之作用，實意識之一科也，故曰：人之本體爲『意』而非『情』，若『知』則不過『意』之附加條件，無待論久矣。夫情之與意，非一非異，非異者，謂意自無實相，不離乎情，非一者，謂情爲無漏性，意爲有漏性，自其性言，二者蓋相違也。今人爲意，而宇宙本體爲『

是人之與宇宙本體相違明矣。復次情爲物我冥合之境，意則反之而有分析作用。感情之最活動最強盛時則臻于恍惚之境，然恍惚者實伏不恍惚之機，非可與情同日而語也。今有人於此，實生「我」非我」之

區別主觀客觀所由分，卽墜於分析之見，非與宇宙本體相違而何？復次情不生滅，謂之無爲，尙墜凡夫之見，何況有爲？若意者則有所作，刈那生滅無常，蓋有爲法也。今以例人，有爲尤顯內部則有喜怒哀樂種種之意力，外部則有筋肉骨骼之運動，足能行，耳能聽，目能視，非與宇宙本體相違而何？復次「情」遠離一切善惡，若人則偏計所執，有善亦有惡，有是亦有非，強凌弱，衆暴寡，一切罪惡皆由人起，非與宇宙本體相違而何？夫本體者真實也，與本體相違者非真實也，今欲求究竟，自當契合本體，故不真實之「人生」當遠離而獨絕。

第二、一人自無而有——今欲明自無而有者，爲非有則不如明「本有」之有也。本有卽宇宙之本體，前所謂情是也。今以言乎「人」，其自無而有，甚顯而

易明未生以前無有，故言自無而有。如胡適之、朱謙之乃至凡一切人，莫不如是乎？自無而有也！雖今現有，有不卽真世人多務近而不知遠，惟知己有而不知推，未始有『有』之時。順世學者，則因其所有而有之，非無是『自無而有』之『無』而不言也。亦有是『自無而有』之『無』而不言也，何以不言？知其自無而有，是以憂患於其自有而無，賤有則必輕生，輕生則必勇於爲惡，於是而天下大亂，政無以生，教無以成矣。雖然，予意不然，吾等但計『真實』如求得『真實』，則犧牲何害？今夫有則爲有，以其有本不無者也；無則爲無，以其無本不有者也；如吾生之幻妄，一切無可控揣而猶尙戀戀如斯，曾亦計及其未生無有乎？曾亦計及天下之人，皆如是乎？自無而有乎？自無而有，有何『真實』可言？若使果爲真實，則吾尙何說？無而無如其自無而有者，則不得不自有而無也。謂我生現有，現有則有，何可以無言乎？不知自無而有者，其有實從惑而起。

故或有人則有罣礙有恐怖，失本有之元常故也。我生若有，則自常有，奈何自無而有；若有不自有，自無而有，是有非本有審矣。且世無不死之人，此亦可見自無而有者之不能有，既不能有，故於義當遠離而獨絕。

第三、二人因緣和合無自性——所謂自性者，唯無有組織者，或可得說，如有組織，雖至小之倪，無厚之端，究竟可以分析，不可說有自性，何況於人，有所占之空間可言乎？圓覺經曰：『我今此身，四大和合，所謂髮毛爪齒，皮肉筋骨，髓腦垢色，皆歸於地，唾涕血濃，津液涎沫痰，淚精氣皆歸於水，煖氣歸火，動轉歸風，四大合離，今者妄身，當在何處，即知此身，畢竟無體，實同幻化。』是亦足證人為四大和合，生而無有自性者也。又況火水土金則又數十種單體之化合者也，單體者則又分子所合成也，分子者則又原子所合成也，原子者則又電子所合成也，分之又分，其無自性甚明，吾不知人本主義何以并此俱生。

我執而未破之耶。維摩經方便品曰：「如此身明智者所不怙，是身如聚沫，不可撮摩；是身如泡，不得久立；是身如炎，從渴愛生；是身如芭蕉，中無有堅；是身如幻，從顛倒起；是身如夢，爲虛妄見；是身如影，從業緣現；是身如響，屬諸因緣；是身如浮雲，須臾變滅；是身如電，念念不住；是身無主，爲如地；是身無我，爲如火；是身無壽，爲如風；是身爲人，爲如水；是身不實，四大爲家；是身爲空，離我所；是身無知，如草木瓦礫；是身無作，風力所轉；是身不淨，穢惡充滿；是身爲虛僞，雖假以澡浴衣服，必歸磨滅；是身爲焚，百一病惱；是身如丘井，爲老所逼；是身無定，爲要當死；是身如毒蛇，如怨賊，如空聚，陰界諸人所共合成。」嗚呼！幻妄如是！有何自性可言。而世人偏欲盡嘗苦趣而後已，我執之未破，遑問法執，則超死生，出輪迴之事，漫漫長夜，誠不知何日旦也。

第四人無定相——大智度論曰：「如說一切有爲法，皆是無常相，所以



者何？生滅不住故，先無今有，已有還無故，屬諸因緣故，虛妄不眞故，無常因緣生故，衆合因緣起故，如是等因緣故，一切有爲法，是無常相。『今案吾人』有爲法也，自在所包之中，昔者世尊爲太子時，駕車出遊於城東門，見一老人，齒缺鬢疎，形容黑皺，偻僂傍行，唯唯與皮，四肢顛掉，上氣苦嗽，喉內吼鳴，猶如挽鉅。太子見已，卽問馭者，此爲何人？此爲是獨一家法，爲當一切世間悉皆如斯？馭者答言：如此人者，世名爲老，一切世間皆有是法；太子復問：我今此身，亦當受此老法耶？馭者答言：如是如是……既而又出遊南門，見一病人，羸瘦痿黃，少色喘氣，腹腫連骸，宛轉呻喚，不能起舉。既而又出城西門，見一死屍，衆人舉行，無量姻親，圍繞哭泣，或有散髮，或有槌胸悲咽，叫號。太子見之，心懷酸慘，還問馭者，馭者自言：此人捨命，從今已後，不得更見父母兄弟妻子眷屬，如是恩愛眷屬，先死別離，都無重見，故名死屍。一切衆生，無常至時，等無有異。嗚呼生

老病死，人生之無常相也如此！世尊因之而悟大道，頑爾無知者，則計爲實有。凡情妄執，惑滋甚焉，豈言說所可形容者哉！

(二) 人生果能無罪惡耶？——法人 Colmeau 曰：『萬物之中，人爲最酷；』

叔本華以爲真知灼見，且爲之言曰：『夫虎豹可謂獸之暴者，其嗜人若獸，因饑而覓食，不然則恐他物傷己也；人類則更甚焉，飲食無事，獵獸爲樂，姿奢若此，猶謂仁及庶物，其誰信之！且如二犬相狎，三尺童子，無故取挺擊之；羣蟻出穴尋食，則圍以石灰，以益之以水，蜻蜒蝴蝶，與人無爭也，撲之以供娛樂；詰之則曰將爲標本。』如斯則人性之惡，可謂信而有徵，性善不可能，而所餘者罪惡，則處此世間，反省而又何安。故今明哲之士，所欲斷滅人生者，固有見於人生之苦痛，然此尙可忍所不能忍者，即『人生卽罪惡』，今而不斷滅人生，實無以自解於罪，蓋身體之苦痛可忍，而精神的苦痛，更難堪也。托爾斯泰懺悔

文中本鄭陽和譯見托爾斯泰傳

嘗發爲一種之疑問曰：「人生果何所爲？人生之歸結如何？」

『我今日所方爲者，明日所將爲者，他日所將爲者，他日之結果當如何？我全部他日之結果將如何？』古今哲人論及此重要問題者，恒有唯一之答案。如蘇格拉底梭羅門叔本華等，其答旨悉同，而所以喚起唯一之答案者，卽「人生卽罪惡」一語而已。今請照錄如次：

蘇格拉底臨命前之言曰：『吾人惟離生愈遠，距真理始愈近，吾儕愛真理者，勞勞於人生中所爲何乎？亦求自脫其軀殼及凡生於軀殼之惡而已。若然則死者既來前，尙何不能歡迎之有？』

叔本華恒謂生爲惡物，梭羅門曰：『空而又空，萬事都空，人居太陽之下，競競樂樂，有何利益？古往之事，今日無其紀念，將來之事，至將來之時來時，亦必無其紀念……是故吾愛生，吾惡生，吾觀于太陽之下，無一事不可憎，一

切皆是空虛煩惱。」

然則人生之問題，其直接答語，人類所欲得者可知已。

「軀殼之生活，惡物也，偽物也，故毀壞軀殼之生活爲福利，吾人當希求之。」此蘇格拉底之言也。

「生者不富有之物也，惡物也，其唯一之善，只在一徑向空無而去。」此叔本華之言也。

「凡世間愚智貧富憂樂，莫非虛空，死後無有存者，誠無謂也。」此梭羅門之言也。

以上諸說，固有見于人生之罪惡，而求逃生者，然于人生之罪惡究爲何者，尙未明白說破。今更引章太炎先生之五無論以證人生罪惡之謂何，如太炎言則人生未有不「淫」「殺」者也。故所欲斷滅人生者，卽欲斷滅「淫」「殺」者也。

『人之天性，不能無淫，猶其天性不能無殺，以淫爲人道不可斷者，何不以爲人道不可斷乎？何以知其然也？人之性情，可見者莫如詩，其次莫如小說神話；中國之詩，風以道淫，雖以道殺而言淫者，以窈窕好逑文之言殺者，以神武者定文之屈原相如之作哀，則言思美人，見佚女壯則言誅風伯刑雨師；雖一往寓言，若非淫殺，則不足以爲美者。乃如常行小說，非以戀愛表淫，卽以偵探表殺，此爲中外所同。至于神話，希臘印度，皆立男女二神而繪風驟雨則群指爲天神戰鬥之事，以爲刑于天位，修羅爭帝，天魔誘人，波旬嬈佛，凡諸殺事，神話中往往有之；而涇婆葦紐之教，則公言淫，天方之散則公言殺，故知淫云殺云，皆人之根性。若人性果不好殺者，何以勇敢剛毅等等名，至今不爲惡辭而以之爲美德，觀其所美，則人性大可見矣。善哉太史公曰：『自含血戴角之獸，見犯而校，而況於人，懷好惡喜怒之氣，喜則愛心生，

怒則螫，加情性之理也。」小亞細亞學者海邁克梨提之言曰：「爭者群生之父，萬物之王，一旦息其爭，則宇宙自滅亡。」其言雖悖，而適合於事情，萬物無我見則不生，無我見則不殺，生與我見俱來，而殺亦隨之。非直此也；芸芸萬類，本一心耳，因迷見異，以其我見自封，而無形之外延，因以張其抗力，則始疑成個體以生，是故殺機在前，生理在後，若究竟無殺心者，即無能生之道，此義云何？證之以有之形物，皆自衛而禦他，同一方分，不占兩物，微塵野馬，互不相容，雖以無形之分別心，一剎那間，亦不容俱起，兩念斯皆排擠異類，互相賊殺之徵，一切法，我入我法，爾以殺爲生，無殺則三界自然縹緲，以是推觀，則人爲萬物之元惡，斷可知矣。章氏叢書別錄五無論

嗚呼太炎！可謂知人之所以爲人矣。今席勒聲言人本主義自哲者觀之，罪惡主義而已，淫殺主義而已。何則保全人生，卽保全罪惡，而「淫」「惡」則罪惡之

本，是謂人本主義，爲淫殺主義也可。安見淫殺主義，而能持之有故，言之成理者哉！

(三) 生活效果永存說可信耶？金聖嘆之慟哭古人曰：『吾不得不致憾於天地也，何其甚不仁也。既已生我，便應永在，脫不能爾，便應勿生，如之何去無有我，我又未嘗哀哀然丐之曰：爾必生我，無端而忽然生我，無端而忽然生者，又正是我，無端而忽然生。一正是之我，又不容之少住，無端而忽然生之，又不容少住者，又最能聞聲感心，多有悲涼。嗟呼！吾不知何處爲九原？云何起古人，如使真有九原，真起古人，豈不同此一副眼淚，同欲失聲大哭乎哉！』聖嘆之言，足以破生活效果永存說爲有餘；常人之所謂『生』，皆緣于『我生』之一念存，笛卡兒謂『思在卽我在』，今我既如水逝雲馳電掣而去，則已喪其知覺，尙何我之足云？且所謂我者，謂我之暫在斯也，我暫在『斯』，故謂我爲暫有。

『我』今既不在『斯』，則所謂『我』者，與『我』家中之枯骨何涉？或曰：所謂生活效果存者，謂在身雖死而其精神已宏被於當世，與後來之社會，借來人之體魄以載去我之精神，去我之體魄有盡而來之人體魄無盡，斯去我之精神，與來人之精神，相貫相襲，相發明相推衍，而亦長此無盡，非至地球末日，人類絕種，則精神無死去之一日。是又不然，科學家言：精神作用不能離却身體，今身體既已水逝雲捲風馳電掣而去，則所謂精神作用，亦何莫不水逝雲捲風馳電掣而去乎？若謂精神作用可外於身體而有，則已違于科學之原理，是言之無根，而將據以爲得乎？即退一步言，謂精神作用可外於身體而有，則既非吾身之精神作用矣，尙得曰吾身之精神作用存乎？往者言『究竟』、『絕對』、『永久』爲不可能，而今復於人生問題，聲言『不朽』、『永存』，是直與初意相違，謂非違中之佞得乎？或曰：『哲姆斯說精神主義的各種，總給人以何期之希



望物質主義却引人到海裏去。』如是則以物質解之者，或所不任受，則請以精神主義解之何如？今夫吾等果以己之生存爲當然乎？有生活者而可得永存乎？且所謂生活永存者，本是絕無，與空華石女兒同例，因偏計而有者，亦可得說爲永存乎？吾嘗論之，唯性宗所謂，不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不去者，始可得而永存，若生則不能無滅也；常則不能無斷也；一則不能無異也；來則不能無去也；天地形氣之物，且不能不壞，何況人生之無常，彼所謂生活效果永存者，實指『繩繩不可名』一事而言；然使生機都盡，天地掀翻，則尙有生活效果可言耶？故非至地球末日，人類絕種，則精神無死去之一日；而至於地球末日，人類絕種，則精神亦不得不自有而無，尙得曰生活效果永存乎？嗟呼！生活效果，本無實相，但以妄想分別而現有身相，故所謂相，實由妄想所執著，如渴鹿逐燄，以爲實水，吾不知實際學者，何並此而不悟耶？楞伽經列妄想

有十二，十一爲相續妄想，『大慧云何相續妄想？謂彼俱相續如金縷，是名相續妄想；』蓋生活效果永存說不過相續妄想，實不可以其虛妄取相，爲已得人生真義者也。吾意人本主義者，實以己之『生存』爲當然，彼所論者舉不外即有而言有，當知『人以爲人也』之公式，實誤謬不可言，吾既發心討論學理，實不可成心而師之，若必求永存之理，則亦不可以『相對的永存』解嘲，吾當求出真個永存而已。SCHOPENHAUER謂位於相對境之上別有一絕對之原體焉、今人本主義之所謂永存不過相對的永存、若更推其本原則自得一絕對之實體、善哉！佛說大小乘中處處破我，成唯識論則尤彰明較著，其破離蘊我，實足迴破人本主義而有餘，特彼之不察，遂以其失敗爲成功，是真枉費工夫，是真熟視而無覩耳。吾聞近日印度哲學頗盛傳於歐洲，如叔本華與哈爾德們，皆能知人生真義之爲何，可知彼之無知者，不我知故，吾安得發佛學之蘊，使不生疑惑，安得以世尊所以破外道者詔示之，使勿墜其計中，當知我執問題，破

之周易易事耳

(四)奮鬪之人生觀是乎？吾今且先問奮鬪之人生觀，爲『能不能？』  
羅家倫言：『我們這般青年，第一應當奮鬪，積極的去改革現狀，化這可厭的  
世，爲不可鬪的世。』此言深足代表實際學者之言，羅塞爾曰：『世界者因人  
格的奮鬪而有。』(Struct. Personae Idealism) 胡適之謂『實際主義學者，像哲  
姆新一般人，都是說世界是人造的，很危險的，很不平安的，人類該應經驗去  
找安樂，該當冒險去造世界，假使有上帝，那麼彷彿上帝對我們說，我是不能  
爲你們的安樂保險的，但是你們畢竟努力或者可以得着安樂。』可知奮鬥  
的生活，本於無可如何中，求出如何之法；於如是『無奈』中，求出『奈』之法；  
猶如孀婦之守節，於『奈不得』中『奈得』，是誠可敬，而無如其強『不可』以爲  
『可』，強『不能』以爲『能』，其究也『不可』『不能』，無未見其『可』『能』也。今

夫煮砂欲求嘉饌，雖經塵劫，得乎？緣木求魚，日且而上，魚可得乎？此『不可』不能』之類也。今知世間之可厭，則厭之斯可矣，而猶效夸父之追日，欲化可厭的世，爲不可厭的世，不至於精疲力盡而不已，其情可憐，其事則大可嗤，亦不可以已耶？且所以奮鬪者，非以求安樂耶？安樂固可得，然得安樂而苦痛隨之，何則可得安樂者，即可得苦痛，今求安樂，則不能無苦痛矣。此理不明，遂謂安樂可外於苦痛而有，而力求安樂，不知反者道之動，求苦痛者，或可得安樂，而求安樂者，適得苦痛，是不誠可悲之事耶？雖然，苦痛云，安樂云，實一物之兩面，實連環之謂，於無可奈何中，唯有連環打破之一法。惠施曰：『連環可解也。』何以解之？戰國策記秦王以一套玉連環，求解於齊王君王后，君王后用鐵椎一敲，連環遂碎，使人告於秦王曰：連環解矣。今如佛家之人生觀，即如君王后之解連環也。如人本主義之人生觀，則欲解連環而不知所以解之之法。

解左則左解而右結，解右則右解而左又結，愈解而連環愈結，而猶攘臂於其間，是自示其無能，多見其不知量而已。

由上則奮鬪之人生觀不可能矣，然又何以言其非是耶？曰：奮鬪者實人對人者而奮鬪，群對群而奮鬥，其結果只足以釀成慘運，如今茲之大戰，正爲此類中之學說所煽動，今而有取於是，則如尼采 Nietzsche 之超人主義，正此學說之登峯造極者，景仰宜如何？新潮第一卷第五號隨感錄傅斯年說：我們須得提着的尼采倡「志於力說」，力卽奮鬪之工具，由此力，卽足造成 Pan …… ism 意者其非是乎？尼采嘗讀叔本華所著「世界之意志觀與理想觀」，心大嘆服，既而謂「叔本華實根本錯誤，以其專主悲觀必流而入於虛無主義，人生如無鵠的，則世界且滅亡」，故尼采之學說，實積極厭世之結果，固無以異於人本主義者也，如以奮鬪爲然，則尼氏之超人主義可無非相，非何則？生存在競爭不過爭個

『汝死我活』今人多詆斯賓塞、赫胥黎爲誤解天演論，實則不誤解天演論之克魯泡金、Kropotkin 彼所謂『互助』者，亦不過託於羣而奮鬥，始則對天奮鬥，欲以人治勝天行，繼則對人奮鬥，欲以我一日長乎爾，世間因奮鬥而有，即因奮鬥而可啓無權則攘權，無產則攘產，此天下所以脊脊大亂，而「超人」猶實爲際學者所稱道也。嗚呼！尼采的宗教，意者今日之人本主義，未必不爲超人主義之嚆矢也。爲防微杜漸計，吾惟根本上打消之耳！

由上種種則人本主義之人生觀，無當甚明，然彼乃不計及此，且曰：『惟有懦夫，是不敢生活的，否則都應該在這實在世界中討生活。』吾姑無與辨，但反詰之曰：『惟有懦夫，是不敢不生活的，否則都應該在情世間討生活。』吾聞梁漱溟先生之言曰：『吾敢言人類絕不以囿於現前爲滿足，滿足於現者，謂之蠢夫。』嗚呼！蠢夫，吾所不願爲，豈願人之爲之乎？

## 第五章 結論

吾雖遮撥實際主義，亦非無取於彼，意特謂其較「實」而非「真實」而已。今敢以所取於彼者，列舉於左，以爲改造之基，且以結本篇。

(A) 實際主義有求「實」之一念。

(B) 遮撥形式邏輯。

(C) 有見於「變易」之原理。

若自此推之，自「實際」而至於「真實」，自「實際邏輯」而至於「形而上邏輯」，自「變易」而至於「不易」，一指顧間，而「實際主義」可成「真實主義」，此吾所望於今世之學者，願其留意，若予則有志未逮，心嚮往之而已。

(附註) 我對於實際主義，雖說了一大車話，却並不會駁倒了他。所以我想再厲兵秣馬，預備從認識論下手，將這一派的中心意義，——經

驗論，主情意論，主觀論，——按步就班的批評他。這篇是我在民國八年五月做的，當時還未客觀的明白了實際學派的真相，所以有許多地方我是很抱歉的。但這回雖是失敗了，我還有第二次的挑戰書。在那裏引出更確切精密的批評。



# 我的虛無主義

## 第一章 緒論

我是不滿意於俄國的虛無主義，因他沒有確定的宇宙觀，和人生觀，很多的批評家說——虛無主義在哲學上不過是物質主義的鹵莽者，在政治上也不過是一種特別壓力下，發生來的一種激烈主義；若論學理上的根據，實在比孔德 Comte 的實驗主義，和蕭本華 Schopenhauer 的厭世主義，差得多了。

但我講的虛無主義，與前的很不相同；因為俄國的虛無主義，是過去的了，雖然他的方法論，有些還不用變更，但他那不能夠令人滿意的學理，非根本改換不可。本篇的意思就是要把從前的虛無主義，成就個有系統有根據的完全學理。——便是我的虛無主義。

我的虛無主義，便是唯心的虛無主義，于近世取黑格兒Hegel的絕對唯心論辯證法，和蕭本華的厭世主義。于現代取柏格森Bergson的直覺主義，Ostward的唯力論，頡德Kidd的進化論，和克魯泡金Kropotkin的無治主義。歸納起來，纔成這種學說，但這種學說，還是個假設，究竟是否直實可靠，我還要研究下去。

## 第二章 方法論

虛無學者所用的『方法』我叫他做形而上名學，因有了這種方法，所以能發生許多的學理；就是無主義和其他各主義的不同，也因為這種方法，和各主義所用的『方法』不同。但是形而上名學是很繁雜不過的，而且虛無主義所說的形而上名學，和玄學家所說的，很不相同。所以我為避去麻煩起見，只能夠簡簡單單的提出他的根本觀念，至于詳細的說明，再待我的專書罷了。

現在所要的只有三事：（一）思想。（二）知識。（三）辨證法。就中尤以思想論爲最重要。

（一論「思想」）

虛無主義是根本反對現代的任何制度。屠格涅夫 *Turgenev* 在所著的『父與子』上，說得很明白，可用問答體表之如下：——

（甲說）尼彼列斯托（虛無派）出於拉丁語的尼彼路，有『虛無』的意義，不管什麼東西，他都說是虛無，所以喚做虛無派。

（乙說）不是這樣說，一件東西不認他是有，因虛無派對於任何等的證據和權勢，都不承認。這樣看來，雖有信不住的主義，可去研究，也是不知道的。

（甲說）我們前日信仰黑格兒的，今日便是虛無派。

原來黑格兒的哲學，如把現實的都認做合理，那自然是保守極了；但他那「

「盛水不漏」的形而上學和辨證法，却引起不少的革命思想，照他的學說，世界上沒有絕對永存的真理，真理只是隨時變換，所以黑格兒的哲學，很有革命的性質；那「現實的都是合理」一句話，也經過一番解說，知是對於保守的社會國家的見解而言；所謂現實的，不是指着現在的一切事物。這樣異樣的解釋，很使俄國的思想變換如巴枯寧 Bakunin 最初是謳歌直接現存的制度，而造「讚美現實論」的一個人，却變而提倡無政府主義和破壞國家的學說，本來是保守主義，却變成革命主義；本是「讚美現實」，却變而「咀咒現實」。

因不滿意于現實的制度，而喚起無數的「懷疑」，這個「懷疑」便是「思想」，所以「思想」的起點，是一種不滿意的境地，若是處處沒有不滿意，那就用不着思想，但既是不滿意，那就不但「懷疑」，而且要引申「懷疑」，至於「破壞」我

要講的虛無主義的思想論，也只是『懷疑』和『破壞』。

懷疑。虛無主義是反對一切，否定一切的學說。屠格涅夫在所著『父子』上說：『虛無主義不屈服於何等的強權，不信仰着何等的邪說，只是依着我們所認為最有用最必要的方法辦去；我們現在在最必要的是什麼？那是否定。我們所能作的，不過是否定罷了。』由着否定的方法，批評一切打破了種種偶像，掃除了種種迷想，虛無主義的方法，可說是全從『否定』出來的。

但虛無主義的懷疑，也不是絕對無條理的否定；哲學上所指為絕對的懷疑論，是沒有目的而且沒有順序的，虛無主義的懷疑，是從『存在』發題雖是否定一切，却有否定的方法。現在分作三步說：（一）怎樣好。這是最初的懷疑，從批評現實入手，如 Tshernyshevski 的「怎樣好」的小說，看來很平常，却又要引申去變換現在的事物的思意。（二）爲什麼。這是再進的疑問，對於現實

不單是批評。還含着許多破壞現實的意思。(三)能存在嗎。這是最後的疑問，簡直從根本上着想，要從根本上推翻現在；因思想是起於不滿意，所以「存在」的疑問，就有不能夠存在的理由在內。懷疑到這裏，可算是極點了。這個極點的懷疑，便是虛無主義的特別方法；所以虛無學者最喜歡的是發人所未敢發的疑問，最痛恨的是人家阻止他的懷疑，對於各種的問題，非「根本解決」不可。

破壞。懷疑裏面，本含着破壞的意思，把這意思發展出來，那就是破壞了。所以懷疑是因，破壞是果，懷疑是破壞的主意，破壞是懷疑的工夫，虛無主義既已尊重懷疑，自沒有不承認破壞的了，他說：

『革命主義除破壞外，沒有什麼；革命的方法，就是施展這一切破壞手段，』  
『我們的行動，不必枉費心力來組織將來的社會；我們的方法，就是向前

## 破壞」

這樣的方法，自然是很激烈的，但虛無主義既對於現在制度，都無一點情恩，還有什麼客氣可言，不過破壞這一回事，是手段不是目的，是要消滅不是變換；所以單純的破壞，固是虛無主義的方法，但也要明白破壞的意思，始不至先破壞了所用以「破壞」的工具，再進一面說，虛無學者大概是黑格爾學派，對於「變換」和「消滅」，分別很清楚。例如國家問題，主張庶民主義的說要這樣；主張社會主義的，說要那樣；由虛無學者看去，都不過是「變換」而不是「消滅」。所以「改革」和「改造」的好聽名詞，都是保守，因「改革」有變形的意思，「改造」還是繼續現在主義，這樣換湯不換藥的玩意兒，我是很看不起，

### (二) 論「知識」

虛無主義的最大功勞，在於超出普通知識以外，別立一個「知」；他以為無

上的知識便是能夠認得一切皆空的實體；要是僅懂得現實世界的內容，却不知更求內容的原始，那種知識，好似很穀了，其實他還未認得本體，這自是淺薄的知識了。

原來虛無主義所說的知識，便不是「知識」。因知識是有區別的，一種是元知，一種是推知推知的「知」，是不能超出吾們意識中現實世界以外而求那絕對無比的本體，所以不是確實的真知識；反之元知的「知」便是「無知」；知之，所謂「當體即是動念即乖」，在尋常感覺和論理以外的特別方法；這種方法，名叫「直覺」，便是虛無主義所用以認識一切皆空的實體的。

虛無學者不但不認尋常知識，是「善知識」，而且以爲是種種罪惡的根源。就是現在所謂文明文化，也都反對，而主張「無名」，如老子就是個好例。（參看胡適之先生中國哲學史六十一頁）

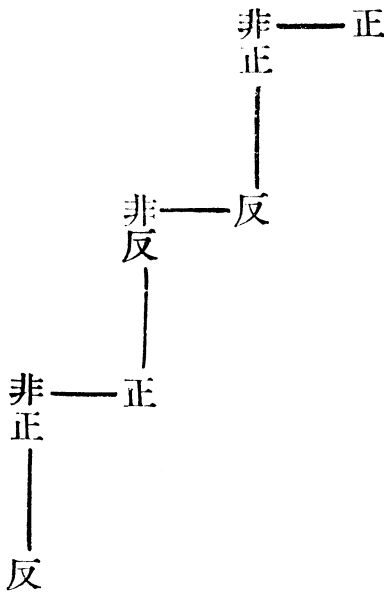


### (二) 辨證法

虛無主義是用批評的方法，來否定一切，所以很注重『辨難』和『論證』。這種方法是成於黑格兒格。現代無政府黨的領袖克魯泡持金，再四攻擊這個，以爲是玄學的方法，應該與之永遠分離，我以爲克魯泡金實在太護短了，因他始終並未指出黑格兒方法的錯處，而且用黑格兒方法的，反可以證出無政府主義的弱點；所以克氏先發制人，一面出命令的語氣，不許人家用玄學的方法，來批評他所認爲『絕對的眞確』的主義，這未免太爲自己張本了。我想科學的方法，固是好極了，但止可應用去研究社會的制度，若從根本上着想，求個根本的解決，實在非玄學的方法不可，所以我還是主張辨證法的。

但我所取於黑格兒的，只是（a）對待的原理；（b）絕對的原理。至於三分辨證法，有些不敢恭維。黑格兒以爲無論何種事物，一定有三種順序第一狀

態是『正』Thesis 第一狀態是『反』Antithesis 第二狀態便是『合』Synthesis 我對於這個『合』的方法，認他是保守的，調和的；虛無學者是用絕對的不調和的態度，而另有他們的辨證法，列圖如左：



虛無主義最重要的方法，便是『連環打破』。如有了善便有惡，有了美便有醜，有以賢便有不肖；所以善的，美的，賢的，便是惡的，醜的，不肖的根源；而根本

的解決，就是把這些對待的事物，不但將惡的醜的，不肖廢丟，而且連帶將善的，美的，賢的，也歸於一盡。這便是連環打破的方法。

### 第三章 本體論

虛無主義的本體觀，是無元的，就是「無心」「無物」「無神」的「無」，把「心」「物」「神」三體，看做虛無罷了。這個「無」，超出種種言說相，差別相，自然是不思議的；但我爲便利起見，強名他是「無」。「無」就是宇宙間一切現象的本源，而且是宇宙一切現象的究竟。

何以知「無」是宇宙的本體？因凡有都是從無出來，而宇宙的本源，究竟「無始」，只得從「有」逆數到「無」的地位，將那「無之又無」的，認爲本體，然後再看他發展的程序；所以認這個「無」的知識，只要將思慮廢絕，把四方八面路頭一齊塞住，由着我們意識中現實世界，一直追到現實世界的根極。——

便是「無之又無」的境界。然後豁然貫通，從起出有無的「無」，回復到相對的「無」，再回復到和「無」相對的「有」。

虛無主義是用逆數的方法，認得「無」爲本體，還要用心理學上的發生法來說明這個「無」。因宇宙是由於流動不息的精神作用所結合而成，所以求精神作用的基礎，便是求宇宙本體的唯一方法；據心理學所研究，「智」「情」「意」是精神作用的基礎，蕭本華又證明了「智」是「意」的派生，但所謂「意」實還有「情」的作用存在；原原本本由「意志」到「無意志」的境界再到「情」的境界，（參看實際主義批評第四章）就可證明「情」是精神的最後「本體」了。所以我說「情」便是本體，便是「無之又無」的「無」。這個「無」就是「無心」「無物」「無神」的「無」。

#### 第四章 宇宙論

宇宙的起源，不過從「本體」而恍兮忽兮的出來罷了。本體是「惟恍惟忽」的無由着本體而有現象，那便是自無而有了。老子說得好：

「道之爲物，惟恍惟忽；恍兮忽兮，其中有象；忽兮恍兮，其中有物。」

老子所說的道，便是「本體」；本體一向空無，而能從無生有，由着「無心」而有心，由着「無象」而有「意象」，自有了「心」象，就要「忽兮恍兮」生出天地萬物來了。所以宇宙不過一場想像，不過思想中的連合物，我既想有宇宙，那就是宇宙了；但當我未想之先，還是沒有想，沒有想的時候，是「無意識」絕對的沒有想時候，就是「情」了。

### (一) 唯心論

虛無主義的宇宙觀是絕對唯心的，不過這個心，還是從無而有。按照黑格兒的學說，宇宙不過是個連合物，既無所謂主觀，也無所謂客觀，心就是本體。

和現象的連合物罷了。虛無學派常說：

『天地萬物，都是心的反射，既沒有什麼神，也沒有什麼道。』

『世界僅僅是心的連合物，我們的思想，可以自由發達，打破一切的網羅，不受什麼限制。』

因持了這樣絕對的唯心論，把思想看做絕對的有靈性的東西，所以虛無主義者不認社會一切的秩序，更不怕甚麼危險。但就俄國的虛無學派而論，持唯物論的見解的很多，但純止的虛無主義者，便不和他一樣見識。

虛無主義所說的「心」，便是蕭本華所說的「意志」，一旦有「意志」，就一日有世界，意志是萬惡的本源，所以世界便是萬惡。但我很願將意志的內部分做「求生的」和「求死的」兩種；當沒有世界的時候，是求生意志做最大的原動力；但已有世界，那求死意志就要代替前者而向前活動；就現在的趨向論，

應是意志自斷自滅的時期近了。

## (二)唯力論

唯力論是最近哲學界的大發明，自 Ostwald 提倡這個學說，推翻從來科學家「物同力不可離」的成見，而謂天地萬物的本原，不是心，不是物，只是一個「力」。Energie。此說所根據的，是一千八百四十一年 Mayer 所發明的「精力常存說」，自然是很可靠了。而且當萬國化學會議，英國某學者關於物質現象所得的解釋，也說物質的許多元素，分析下去，最後所得的一元素，就是「力」。

但我以為「力」固是宇宙的本源，而且使宇宙存在的原因；但這個「力」還不外心的作用，心生時候，便是力活動的時候，所以「心」就是「力」，除了「心」便沒有「力」，除了「力」也不能有「心」。再進一步說「力」是萬惡的根源，

所以「力」的表現，便成最壞不過的宇宙。但我在這裏，還要介紹 *Impedacles* 的學說將「力」分作「愛」「憎」二個不同性質的力。「愛」力是存在的原因，但既存在了，就要從「愛」而連結到反面的「憎」；「憎」是消滅的原因，我想宇宙的進化，要是向滅亡的路上走，那麼「力」的前途，也可想而知了。

## 第五章 進化論

### (一) 流行進化論

宇宙的進化，只是終古流行，是動的，不是靜的，是變的，不是常的，我叫他做「流行進化論」。只因宇宙是自無而有，又要自有而無，那麼我們得了一種教訓；就是「有」和「無」雖是相反的東西，而有互相連結的傾向。「有」了不能夠不「無」，「無」了也不能夠不「有」。換句話說，就是當「無」的時候要向着「有」的方面走，當「有」的時候，却要向着「無」的方面跑；這樣的「自無而有」，「自有



而『無』的遷移，向着不知道的前途，永遠申去，那便是宇宙進行的路程，便是進化。

我現在覺得『解脫』，只是怪異的誇張，放棄了『宇宙的生活』，而求那絕無危險的『涅槃』，似乎不可能了。當我作實際主義論時還信得『涅槃』到了現在我思想纔變遷了。但我們却要依着

宇宙的進化現象流轉下去，宇宙是不能不生的，但也不能不滅，雖然不能不滅，却也不能不生；當沒有宇宙的時候，自然以『自無而有』做進化的路程，現在既已有了宇宙，也不得不以『自有而無』為適應。我記得頤德 Deed 說：『進化的真義，在於造出將來，過去和現在，不過是個過渡的方便法門。』又說：『現在不能不滅，但滅了現在還有未來，所以死是進化的母。』但頤德的學說，尙嫌偏於一面，其實『死』是進化的母，『生』也是進化的母，不過就現在論現在，『死是進化的母』是恰合了。唉！我們不是忘了進化麼？為甚麼不把我的宇宙

活活的死掉。

但現在的進化論者，還不懂得這個道理，最妙的頓德進化說，也不過說得半截，餘如赫胥黎 Huxley 斯賓塞 Spencer 克魯泡金 Kropotkin 究其實都是把進化解做『你死我活』的一件事；不過克魯泡金說的互助，比較的尙爲多數罷了。總而言之，他們所注意的進化，是零碎的進化，我所說的，是從宇宙全體着眼，却是宇宙全體的總進化。我現在再簡單說一句，我們不要忘却宇宙是要滅的，當宇宙生出來的時候，我們就該知道宇宙是終久要滅的；因有了宇宙，所以說滅了宇宙是進化，到了沒有宇宙的時候，我也應該說有了宇宙是進化，爲甚麼呢？因宇宙的進化就是永遠的變化，或者爲「有」或者爲「無」，從無而有，已有還無，我們是做媒擺渡的人，也只能夠跟着他走。

我所說的進化，初聽了很可怪，其實現在的進化學說本有這樣的傾向，如『

物競天擇『適者生存』的信條，是範圍最小的個體進化，現在已被克魯泡金駁倒了；但克魯泡金雖駁倒達爾文派，到口已做互助論的時候，還是困於眼前的拘束，一時擺脫不開；因他說的進化，還不過是生物界的進化，却不是宇宙全體的進化，但按照他的進化範圍而言，早已由個體進化，變成群體進化，由着群體進化再推大些，自然是宇宙全體的總進化了。

### （二）思潮進化論

現代的革命思潮，實是向着宇宙總進化的路程走，不過我們不曾覺察罷了。試看現代的革命主義，如廣義派革命，究其實不過無政府主義的前驅，而無政府革命，也不過做虛無革命的準備；廣義派主義何嘗不反對政府，但他以為政府可廢，政權却不可不維持；無政府主義根本反對政權，但雖反對政權，仍然有個組織，敢問既有了組織，還能夠沒有政權麼？所以廣義派主義不

如無政府主義無政府主義不如虛無主義，到了虛無主義，就連什麼組織都沒有了。但話雖如此說，其實各主義的程序，雖有差別，却也有個大同的地方，就是受了「自有而無」的暗示了。我想宇宙不可不滅，而亦不能夠不滅。依照現代的革命思潮無政府主義確實快要實現的；但無政府革命還不過是過渡的方便法門，最終的鵠的，還是向着虛無主義走。總之現代的革命運動，是虛無運動，而虛無主義是進化主義，他的目的，只在將來，他的進化手續不容氣的說出就是痛痛快快的把宇宙滅了。

## 第六章 人生觀

虛無主義的人生觀是爲着要求宇宙的。生活。而有意義。所謂宇宙的生活，是動的生活。現代 Buckner 常嚴別自然生活和精神生活，以爲我們自始不離於自然生活到了現在纔進而爲人類的生活，更當急起奮最大的努力，以加

入於宇宙的精神生活；因宇宙的生活是總體的、理性的、自意識的，由此宇宙的理想，乃有真正的人生出現。虛無學者就是抱着『宇宙的生活』爲理想，所以不惜犧牲自然生活和人類的生活，以爲達到大目的的過渡；但這個宇宙的生活，也不是我們籠着手抬起頭來，就可以做得到的，所以虛無學者同時主張爲宇宙的生活而奮鬥，就是征服自然的生活和人類的生活，而向着宇宙的生活積極進行。

### (一) 無我主義。

虛無主義的人生觀，並不似無政府個人主義，因無政府個人主義，以社會種種組織和個人的自由發展，是有阻碍的，所以要把社會所有的組織都推翻；虛無主義根本上不認組織，以爲真實的存在，不能于組織中求得，如個人因有體格的存在，所以較於由個人所集成的家庭國家社會民族……較爲

眞確，然就個人自身而論，還是由元素集成，爲組織之一，所以個人比較的眞實，而不眞實；最眞實的，反在於虛無主義所主張的「無我」。

(二) 覺世主義。

虛無主義對於自然生活和人類的生活，是很抱悲觀；以爲世界是錯的，人生是惡的，在於萬惡的世間，要將人類墜落的情形，從根本上求個改變，這是萬不可能的。但虛無主義若從生活的全體上着眼，却很抱樂觀；因自然生活是過去的了，人類的生活，也快要滅了，現在的生活，是向着至善的目的進行，那便是宇宙的生活，那便是光明所在。

第七章 政治論

虛無主義的對象，不但是國家，政府，……的社會組織；乃是宇宙間一切的組織。至所以反對的理由，頗根據於形而上學，與佛家反對世間的道理一樣；

但這話說來很長我暫且不提他，但舉我對於組織的學說。(一)組織唯力說；(二)組織唯名說；因組織都是「力」，都是「強權」而且但有空名，沒有實體，所以宇宙間任何組織的存在，我根本上都不承認。今且表過不提，但論虛無主義對於國家和政府的見解，和無政府學派說的根本不同，因無政府學派說的是狹義的，虛無學派說的是廣義的，廣義的國家，便是空間，廣義的政府，便是組織。

第一、空間。就是國家。因空間有占有的地方可言，既有了占有的地方，那就有國家的性質了。就用我一身做個例，身所在的地方，就似國家的領土；身由「地水火風」四個質料合成，就和人民集合總體而構成國家一樣；身有單一的體格，就同於國家要統治權的生體存在；這樣看來，我們的身體不是國家是什麼？推之地水火，又是由數十個單體合成，單體又是由分子合成，

分子又是由原子合成，原子又是由電子合成，豈不是照一樣的例，凡空間所有的都是國家麼？所以說在宇宙以內，沒有不是國家的地方，我們要廢絕國家，根本上當推翻宇宙。

第二、組織就是政府。強權本沒有自性，只隱隱地伏在組織裏面，據德國學者 Ostward 的學說，組織便是力，力以外沒有組織，這種唯力論，是很有科學根據的；因組織是由於無數的原子集成，這無數的原子，所以能夠集而不散，就因有個「力」在那裏連結的緣故。換句話說，那連結組織的「力」就是強權，因沒有「力」不是強權的，曉得組織便是強權，又明白了克魯泡金『政府便是強權』的學說，那麼組織便是政府的學說，大無可疑了。所以照我的意思，要廢絕政府，根本上當把一切的組織都推翻。

總而言之，虛無主義反對國家和政府，就是根本反對宇宙，我的意思，以為



宇宙的起源，便是政治的起源，宇宙由心而生，心生的時候，就是差別心生的時候；換句話說，便是「政治心」生的時候，由這個心生出種種組織，就似由「政治心」生出種種政治組織一樣。虛無學者很不滿意於無政府主義，因無政府主義雖根本反對強權，却不曉得天地便是最大的強權，我從前批評無政府共產主義曾說到此。我說：

『夫代大匹斲者，我固可得而傷其手，然疾風暴雨，此固天地所以芻狗萬物，而怒者其誰邪？』克魯泡金曰：「無政府者，無強權也。」今強權之大者，莫如天地，是安可恕者，而竟恕之矣！故不至於虛空破碎，大地平沉，以言無政府，實有所未至；何則？強權所在，本無解脫可言，天地之亭毒未已，而離跂自以爲得，則是鳩鴟之在籠也，亦可以爲得矣。」

只因天地是最大的強權，我們絕對的反對強權，所以不可不推翻天地，可

知虛無主義的政治論，就是宇宙論的引申，虛無革命也就是宇宙革命的別名。一日宇宙滅亡，那就虛無主義的目的達到了。

第八章 經濟論

虛無主義的經濟論，也與別的社會主義不同，因他把生產要件，看做萬惡的根源，所以根本上就不承認分配問題了。因虛無主義的人生觀，是主「無我」的，所以很反對 Quiner 所謂「凡物都是我」的獨產主義；又因反對社會種種的組織，所以也與克魯泡金所謂「凡物都是社會全體」的共產主義不同。依虛無學者的意見，凡物都是錯的，既不是「我」所應有，也不是「你」所應有，也不用集而置之於「社會」，只是根本推翻，將一切的財產消滅淨盡。我現在造一個表，來表白本派學說，其他社會黨的關係。

〔獨產主義……獨產派〕

## 產的問題

有產主義 集產主義……廣義派

共產主義……無政府派

無產主義……虛無主義者

我常說社會主義和無政府主義，都不過要分配財產，唯有虛無主義是要消滅財產。蒲魯東 Proudhon 一派非不知財產就是贓物，財產的所有者就是盜賊；但他却不願意消滅贓物，而要分配贓物，也不願意舍盜賊不做，却要依樣做盜賊。原來如此，所以我根本反對無政府的共產主義，和巴枯寧反對馬格斯學說的一樣。巴枯寧攻擊馬格斯學說，不確認自由，把一切的財產送給資本家政府；我說共產主義，明知財產萬惡，却依樣留戀他，我的主義，勿論如何，只是要廢絕財產，只是要廢絕贓物，只是舍却盜賊不幹。我的經濟論，就是

和有產主義正反對的『無產主義』。

第九章 善惡論

本來善惡的學說，隨學者的見解而不同，如蘇東坡說：『唯天下之所同安者，指以爲善，而一人之所獨樂者，則名以爲惡，』這是以普遍的爲善。又如『on Karpar Schmid's 說：』『我的就是善的，我自己就是善，樂的，正義的自由的，就是我的，不是普遍的；』這是以單獨的爲善。似這樣兩種反對的學說，都有他的學理上的根據，可知善惡是沒有什麼標準的，雖是沒有標準。但一時善惡的解釋，要適應於一時的環境，這是一定的道理。

適應環境的最大標準，自然是依照宇宙進化的路程了。細察現在宇宙進化的路程確是自有而無我前文表過，現代的革命主義，都受了自有而無的暗示，所以眼前的善惡標準說，不可和從前一樣；因從前的時代過去了，就未來

立說，我的善惡標準却要建築於虛無上面。

普通人所謂善，是指着惡的反面而言，不知善惡雖然相反，而善惡的相同，就在相反之中，因善惡是可以互相連結的，凡可以善的就可以惡；有了善的，就有了惡；所以惡的固然是惡的，而善的也不過是惡的，因善有惡的可能性，有惡的可能而未形的性，依着（卵有毛）（犬可以爲羊）同樣的道理，可以說善惡是相同的；換句話說，善的就是惡的。

由前面的道理，可得一個教訓，有了善纔有了惡，連善都沒有，難道還有惡？既然沒有惡，雖然還不是善，所以推理到了極端，可說「無善便是大善」或是說「無就是善」。總而言之，無善的善，還是無善，要是嫌這樣的辨證還未曾窮微盡妙，要把他再推下去，那自然是愈無愈善，歸結下去，還是我所說的「無就是善」的本旨。

我再舉一個例，如「平等」自然是善的，但有了平等，就有不平等同他對立；既然有「不平等」和「平等」對立，那裏還算得平等，所以真正的平等，就是「無平等」，就是把「平等」和「不平等」連環打破。又如我們常說法律上的平等，實則有「法律」同「平等」對立，那就是不平等極了。這樣看來，平等不是不可能的，但不能夠一逕向虛無路上走去，我敢斷平等是不可能了。推之一切的善，都是這般，所以虛無主義所講的善，就是無善，就是無。

我看歷來學者所說的善，雖不十分的確，却也有幾個條件可靠，如說：（一）善是個性的；（二）是本來的；（三）是進化的；（四）是乾淨的；（五）是自由的；（六）是樂的不是苦的；（七）是覺的不是迷的；這各種的條件，也都可應用做無即是善的證明。

（第一）有是有組織的，無是沒有組織的，我們反對組織的緣故，就因他是

集成的，是假有的，把他分析下去，可得無數的分子，分子是比組織較有個性的，所以分子也比較的是善；「無」是比較分子，更沒有組織的，豈不是更有個性，而且更善了。（第二）凡一切的有，都是從無而出，既然從無而有，還要自有而無，所以無是本來的，有是偶然的，無是真實的，有是假設的，既已證明無是本然，就可以簡直說無便是善了。（第三）宇宙的進化路程，不出於自無而有，和自有而無的兩個方便法門，當沒有宇宙的時候，自然以有爲善；今既有了宇宙，自然向着虛無方面飛跑，所以「無就是善」的學說，與現在的進化恰合了。（第四）凡一切的有，都沒有乾淨可言，就如洗澡一事，我們以爲「垢穢磨光」的，可算清淨，不知皮膚裏面，還是膿血包住；而且我們用水洗澡，雖然皮膚乾淨些兒，但水却不乾淨了，所以凡有都是污穢，反之凡無都是乾淨，都是善。（第五）宇宙的事物，都是有組織的，有了組織，就有了強權有了

強權，就容不得自由存在；反之凡無都是沒有組織和強權，所以「無」是自由，「無」便是善。（第六）依照佛家的學說，能夠離苦爲樂的便是善，涅槃四句經說『諸行無常是生滅法，生滅法已寂靜常樂』，可知無便是善。（第七）一切的善都是從覺而出起，信論說『無明忽起，轉本覺爲不覺』，「無」就是本覺，「有」就是無明，因我所講的「無」是本覺不是無明，所以說『無就是善』。

以上把歷來學者的善惡標準，完成「無就是善」的學說。

但我還有很好的證據，就是柏拉圖 Plato 的觀念論，柏氏說世界萬物，只是各各觀念的幻影，而真實存在的，不外善的觀念，因立善的觀念，安在各觀念組織的絕頂上，認做萬物的究竟目的，依柏氏的意思，這個善的觀念，是普偏而且統一的；我想有生於無，無是不二而最出的觀念，且能夠統攝全體，做全體的目的觀念，可知柏氏所立的善的觀念，就是我所講的無的觀念，而



且依照辨證法類推上去，除了無，更沒有什麼善，所以我敢大膽說「無就是善」了。

前面既已證明了「無就是善」，「有就是惡」，兩方面的道理，那虛無主義的善惡論，大概是無可疑了。但我還要申明幾句，虛無學者最惡的是「保守」和「建設」最喜歡的是「懷疑」和「破壞」，因保守是有其所已有的，建設是有其所未有的；懷疑是疑其所已有的，破壞是廢去所已有的，總之凡有皆惡，唯無最善。

## 第十章 結論

宇宙進化是有一種自然的次序，但也是有為的結果，假使進化全靠著天道的自然，用不着人力來助進，那麼我們也不用提倡什麼主義了。即因主義都有做媒擺渡的本事，所以提倡主義之人，好似是受了自然的支配，其實也

能夠支配自然就如我的虛無主義，我以為時間是到了，無政府主義是快要實現了，虛無主義是快要代替他了；我雖不能信虛無主義，是「一夥百寶靈丹，吃了百病消散；」但我總信得宇宙的進化，是沒有止境，當着這個「自有而無」的時代，應有虛無主義來策進他。所以我竟敢充分的來研究他了。

我於最後的結論，要求讀者不要誤會虛無主義是有斷滅的思想，我的虛無主義，只是個「真實主義」，因要求真，所以不惜將虛偽的宇宙，完全解放；又是「進化主義」，因宇宙的進化，是「自無而有」，自有而無，現在是要自有而無了，所以虛無主義順着這個潮流，現身說法。至於「虛無」兩字的意義，「虛」是表明宇宙全體為「虛而不屈動而不出」的，「無」是表明現在宇宙進化的傾向的，合此兩個根本觀念，纔成虛無主義，所以我說的虛無主義，並不是斷滅，而是能夠做媒擺渡的真理。

我說的虛無主義，也很受了實驗主義的反動，本篇不過是個發端，還有具體的辦法，和詳細的說明，我在「虛無主義之研究」一書再說

## 思想論

### 第一章

#### (一)

我們頭腦本有思想的可能，不但外圍環境能喚起思想的材料，便是我們自己的精神，也有能動的傾向，所以思想不單是主觀的，也不是客觀的，不單是能動的，也不是受動的；却是「主觀」和「客觀」，「能動」和「愛動」的總合體。應付環境的是思想，連絡未來的也是思想，思想不單是現在的，也不是未來的；不單是應付的，也不是引中的，却是「現在」和「將來」，「應付」和「創造」兩方面都用得着的工具。因思想有引中的傾向，所以我們不應僅把思想看做人生應付環境的工具，杜威一派尊重思想為「創造的智慧」，不知這個創造的智慧，還應是因應付環境而創造的，環境一變，思想也不得不變，環境

要那樣，思想就不得不那樣。換句話說這種的思想，還是擺不開於環境的支配，免不了於眼前的速效小利，僅是應付環境的一面，早忘掉了思想是有空間性的，是還要創造未來的了。依我的意思，應該給思想下個較廣大的定義：思想是應付環境和創造未來的工具。

(二)

實用一系的哲學家，很看輕未來，以為創造未來的思想，和現在的人，簡直沒有關係，既沒有關係，想他幹麼？不曉得「現在」是總要滅的，因「現在」是「未來」的工具，「現在」的目的，在於創造「未來」，那麼思想的進行，怎能夠不跟着「現在」，走向「未來」去。用思想來創造未來，這不是哲學家的玩意兒，實因思想的本質如此，思想是進化的，不是倒退的；是活動的，不是固定的；是變換的，不是不易的；因他有向前的特性，誰也不能夠把他禁在「現在」裏面，

或是阻礙他去創造「未來」。我們不用回想「過去」了，但有了「過去」纔有了「現在」，當「過去」的時候，一定有許多思想，是爲着應付那時環境而發生的；但同時還有許多思想，是有投影的作用，用來創造「現在」；同理「現在」的時候，自有許多應付「現在」的環境的學說，也同時有許多從「現在」起點而向着「未來」走的思想。這樣看來，一時代中的思想，實有兩方面不同的原料，一爲保守的思想；一爲創造的思想；保守的思想，是人生應付那時環境的工具；創造的思想，是人生創造未來的工具。換句話說，保守的思想，是受了空間上的影響；創造的思想，是受着時間上的影響；這便是思想的兩方面，相反而且相成的了。創造的思想，只是思想中連結的工具。我們宇宙也不外由于思想的連結，所以創造的思想，是絕對自由的，是要抉破一切的網羅而無所限制的；那保守的思想，便不然了，他是受制於自然生活的，是沒有絕對的靈

性的，我們雖可說這全相反的兩面思想，是可以兼包並容，但我們總該把創造的思想發展至最大的限度；反之把保守的思想，縮少至最少的限度。杜威所講的思想，便是保守的思想，我們本可不論了；但一般學者，有一種打不破的成見，就是把「創造的思想」都說是空論，其實怎麼樣是空論，怎麼樣是創造的思想？創造的思想，也有不給無思想的說是空論嗎？要是無思想的不說他是空論，那還算做創造的思想嗎？民主主義實現了，社會主義也實現了，當未曾實現的時候，誰不說他是空論，現在有好些學者，還說無政府主義是空論，但是無政府主義也快要實現了，可知空論兩個字，可以抹煞許多創造的智慧，或是冤枉了許多哲學家，以瘋子的罪名，但却不能夠阻的住思想的實現。總之實現與否，只有時間的問題，若從根本的意義着想，凡是創造的思想，沒有不能實現的理由，因思想是意想中連結的工具，有互相連結的

可能，不想便罷，既怎樣思，便是怎樣實現了。

(二)

思想不但是創造的智慧，也是破壞的。智慧而且思想裏面，破壞的分子比于創造的分子更多，常有一種思想，不願枉費心力來組織將來社會，只是向前破壞罷了。思想發生的原因，大概由於否定現實，因不滿意於現實的狀態，而喚起無數的懷疑，甲說：「怎樣好？」乙說：「爲什麼？」丙就要從「存在」上疑問，因有了許多的疑問，便有了許多思想發生。杜威一派的學者，認定思想的起源，是一種疑難的境地，這自是通極了，但那反對「根本解決」的道理，我很不以爲然，因思想是不能夠制止的東西，既能懷疑，便不能不被壞，既能提出種種的解決方法，便不能不想到根本解決了。懷疑裏面，本隱隱地含着破壞的意見，把這意見發展出來，那就是破壞了。很多的思想家，都痛恨於



截斷的解決，而主張從根本上着想，尋出根本的解決，這種直截了當的解決，便是思想所以爲破壞的智慧的理由。

(四)

思想既是破壞的智慧，那不是可怕極了嗎？雖是可怕，我們爲的是自由，就再可怕也不管，我要怎地想，便怎地想，可殺可辱決不可遷移我的思想，我決不說我不根本解決了。因思想是極端自由的，既不屈服於何等的強權，也不信仰着何等的邪說，只是依照我們所認定最合理最必要的主義想去，所以思想有「危險思想」「過激思想」的頭銜，而穩健的就說那「多研究些問題少談些主義」的話，同學赤君說得好：新青年第六卷第五號隨感錄

什麼是思想？思想有不危險的嗎？

凡思想都足搗亂的，革命的凡思想都是破壞的，可怕的；不論什麼特權

特典什麼固定的制度，什麼舒服的習慣，思想對於他們都是一無情恩。凡思想都是無政府無法律的，他對什麼權勢，既從沒關過心；老人們屢試很有效的智術也，豈能在他的意。

赤君這幾句，確是思想的真意義，老實說罷！思想的進行，只是打破現時代的週圍環境，思想的進行方法，只是施展這一切破壞手段。你怕思想麼？且說那「適應環境」的思想去。我想惰性的思想，既不能使思想革命，又要阻住革命的思想發生，那麼我們可以廢拋他了，我們要創造思想麼？先創造個思想觀念，我們所能作的，只是破壞，現在所最必要的，就是無窮大的懷疑。

## 第二章

### (一)

思想是爲着問題發生的，既成了問題，就要從意義上着想，而求個根本的

解決，因根本解決的方法，是心理上免不掉的必要，我們如沒有提出問題，或解決問題的可能性，便什麼話不用說，既有了這樣的「驚疑的心理」就要依着一不做二不休的話追求下去，非到真個解決不可。問題是爲着事實發生的，如沒有事實，便也不成問題；如沒有問題，便也不成思想，所以思想的起源，從根本上看去，還是根據於事實，事實是具體的，必要的，我們不能把事實將沒作有也，怎能硬把問題和思想限制些兒。實用學派不會費心力去研究根本解決，却用那「以不了了之」的方法，來抹煞許多的思想，依他的意思，以爲「以不了了之」，實有許多方便，因對於好些問題，既未必能解決，那可以不用解決了。不知這樣方法，在心理學上講不過去，而且思想的能力，早不能夠制止，沒有解決的問題，也斷不罷休的。再有一層，所謂不能解決的問題，爲甚麼知他沒有解決呢？既斷他是沒有解決，那不是個解決麼？既有所解決，又

說不能解決，那不是矛盾嗎？且如哲學上的問題，解決的方法也太多了，因他解決的方法太多，便說是不能夠解決，那是什麼話呢？總之所謂「以不了了之」的辦法，依然是了不得了，了不得豈不是等於不能兌現的支票，早已犯了實際邏輯的誤謬了。思想是有「懷疑」和「反抗」的能力，雖由於週圍環境而發生，却不是環境的奴才，杜威一派說思想是應付環境的工具，只因他誤會「由於環境」的，當做「適應環境」的，實則有價值的思想，正在於能夠打破環境，而適應環境的思想，反是思想發達的最大阻力，因那惰性與非進步的慣習，都是最適應環境的，既要適應環境的思想，自無助進的效能可言了。

杜威一系說思想的起點，是一種疑難的境地，假使沒有疑難，就絕不發生思想，這話我不以為然，因疑難的境地，固是思想的成因，而思想的特質，也能夠喚起疑難，做疑難的原因。譬如遲鈍不進的慣習，是沒有人疑問的，是很當然

的，必要的，但思想却不管什麼當然，偏要發生疑問，去打破他。所以思想的重要，即在有懷疑的可能性，而又有解決那懷疑的力量，換句話說，思想是絕對的不可拘束的東西，在於疑難的境地，固用的着思想，即在沒有疑難的境地，思想也能思想他。再有一層，週圍的環境，是無時無刻不變換的，思想要是應付環境的工具，也要無時無刻的跟着環境活動，就是說無時無刻都有思想的作用存在，彌兒說得好：『推論乃是人生一大事……只有這樣事是人的心思無時無刻不做的；』既明白了推論，是無時無刻的連續，那裏還有用不着思想的時候，也何必等到疑難的境地纔有思想發生？因思想是一系不斷的，所以「懷疑」的態度，也沒有間斷；因思想的發展，是承前啟後的，所以「懷疑」也是承前啟後的，一逕懷疑下去，總而言之，思想的木質，便是懷疑思想以外沒有懷疑。懷疑以外沒有思想。

## (二)

思想爲的是什麼？這個問題，依實用學派說：『思想爲的是人的生活，人的生活所以尊貴，正爲人有這種高等的應付環境的思想能力，反之凡非生活上所不可缺的思想，都是不切實用的空議論；』這幾句話，我着實不明白，因思想這一回事，對於現實的生活，很有不滿意的態度，要是思想果爲必要，那就不用限制他的發展能力；要是限制他的發展能力，那就用不着思想存在。而且「人的生活」一語，未免近於籠統，因生活不但是很短促的生命，凡向某目的而進行的活動，都是生活，若把很短促的生命，當做唯一的生活，那麼不但較爲深妙的思想無用，就是一切發明都可不必，因沒有發明以前，我們的祖先早已有了生命了。我想懷疑的思想，本是向前活動的根本，爲甚麼那保守的，定把「實用」「不實用」的標準，來阻住懷疑的活動呢？我們不是有

了「知識欲」嗎？凡是思想都是要滿足這個「知識欲」的，又何以見得沒有實用呢？原來實用的意義，不單是物質的，是精神的；不單是官能的，是理性的；杜威一派只曉得自然生活，却不知道精神生活，他說「生活就是應付的行爲」；我說「生活是創造的行爲」；我所說的本於德國的倭鏗（Junker）學說，他所說的是代表功利主義的思潮；我們要有向前的精神，就該打破自然生活，而思想的必要，正在於能夠打破自然生活，而求精神的實用。所謂精神生活，便是真實受用的生活，那自然生活，不過是暫時的生活，前者包着思想的全體，後者不過思想的一面，莊子說得好：「散於萬物而不厭，逐萬物而不反」，可知自然生活是很執迷不悟的；而根據於自由生活的思想，也不過是「窮需以聲形與影競走」罷了。閑話少說，且把我對於思想的見解寫在下面：——

思想。爲。的。是。創。造。精。神。生。活。而。且。要。真。實。受。用。的。

按照前面的解釋，所以哲學家的問題都是很必要的。杜威一系常說「哲學的光復」，以為真正的哲學必須拋棄從前種種玩意兒的哲學家問題，必須變成解決「人的問題」的方法。不知他所說的「人的問題」就不是「人的問題」，是個不用解決的「人的問題」。問他為甚麼要做人？他說做人就是做人，做人的目的就是做人，這種沒有答案似的答案，在論理學上叫做「丐問答詞」。他的方法，先坐實所要證明的，而後加以證明。相傳有一個鄉人因他的女兒病了不能說話，問一醫生以「為甚麼不能說話」的緣故。醫生道：「此極易曉，只因失了說話能力。」鄉人應道：「不錯！但我要問為甚麼失了說話的能力？」醫生道：「這是經諸名醫說過，但是喉舌不得其用的都是這般。」唉！我想不到杜威所謂「人的問題」和這位醫生一樣的見識。他既不能離開了人生說人生，真令人到死也不會悟徹分明了。總之杜威的哲學只求保守着自然



生活，沒有生活的疑問，所以他的思想論，即是限制思想，使脫不出「過去」和「現在」的殘餘，用極不邏輯的方法，使人應時而生的反動力量無形消滅，永不向形而上學心理上產生的問題着想罷了。

(三)

思想是絕對自由的，所以與經驗不能相容，原來經驗這東西，便是歷史上  
的積壓勢力，他的特性，是保守那過去和現在，因過去的「有」，說現在的「有」，  
到了未來，又因現在的「有」，證實未來的「有」，所以經驗裏面，含有無數的推  
論，用在宇宙人生上，就是無窮無極的保守生活，永遠沒有進步。據我看來，經  
驗外沒有生活，這話不錯，像經驗和生活是什麼東西，也不過是偶像罷了。我  
們往常所反對的歷的史偶像，不是別的，就是那堆積下來而向前申去的經  
驗；至於根據于經驗而有的生活，既脫不了週圍環境的支配，還有什麼意義

可言；我所謂有意義的，止是能夠打破經驗的思想，根本上就不承認保守的觀念了。

我不是說經驗沒有投影的作用；但說經驗的投影作用，既占領了舊觀念的全範圍，就難於創造新觀念了。換句話說，當提出種種假定的解決方法的時候，所提出的都不外經驗的東西，未有經驗的，既不能夠假設；能假設的，不過是舊話重提；這種方法，未免抹煞理性，那有什麼新理，可以發明！那有進步的思想，而根據於保守的觀念，或過去的殘餘！現在且舉一個例，例如國家，本來是沒有的，自有了國家，那些歷史的態度的政治家，就有所藉口，以為國家是從前有的，從前有的，今亦當然存在；到了後來，又這樣說；所以國家的經驗就是國家的生活，而經驗就是生活的話，可以保守着許多的舊思想舊道德和舊慣習的了。總而言之，經驗雖能夠連絡未來，但用以連絡的，只是

保守的原素，使思想的發展能力減少罷了；反之思想是有意識的，進步的，是要打破過去的殘餘的，因世界上沒有絕對永存的真理，真理只是隨時變換，所以從前的經驗既不能拿到現在用，現在的真理，也豈未來所用得着；若就現在立論，現在的環境既不是古人的環境，那我們要解決問題，自不必問古人怎樣解決，我但解決我的罷了。所以思想的重要，即在不管經驗如何，思想所以有價值，因他是活潑潑地。那些老人們，好談經驗，以為經驗多了，便較有思想，其實最敢思想的，便是最沒有經驗的人。小孩子在學話的時候，便喜歡思想，因小孩子有好新奇的天性，和懷疑的精神；老人們便不然了，因他較有經驗，所以較有了成見；這樣看來，思想不是別的就是從經驗的範圍內跳出來的東西，可知經驗和思想，是二不是一了。

(四)

思想是爲看將來而有意義，與回想過去和思維現在的不同，因思想的本質，全在能變換環境；思想的目的，只在創造未來，所以環境的進化即是思想進化的表徵，思想能毅時時刻刻的進化，那環境便也跟着時時刻刻的進化了。進化的新法則，是要犧牲個人，以利社會，還要犧牲現在，以利將來。說得好：『進化的意義，在於造出未來，過去和現在，不過一過渡方便法門罷了。』頡德又舉許多例證，來證明這個道理，可知今後進化的根本觀念，只是向着未來走去，那挾持現在主義而謬託於進化論的實用學派實不曉得從前的進化學說，早已過去了。現在是沒有不滅的，但滅了現在還有未來，所以犧牲現在的目的，是爲着未來，而現在的進化就是未來，我們不要忘了『死是進化的母』，不要忘了宇宙全體的總進化。思想是進化的原動力，思想的目的，在於創造將來，思想的進行，在於犧牲現在，我們不是忘了進化麼？爲

麼不因思想的目的地思想的進行換句話說，若要進化，只管破壞。現在破壞就是思想的進行。你要進化麼？快用你的思想，因思想就是破壞，破壞是進化的方便法門。

總而言之，創造的思想，便是破壞現在的工具，思想的本質，僅僅是「懷疑」「破壞」。「懷疑」是破壞的主意，破壞是懷疑的工夫，懷疑是破壞之始，破壞是懷疑之終；因思想是從懷疑而起，未有懷疑而不破壞的，懷疑而不破壞，只是未曾懷疑，所以真正的思想，只是「懷疑」和「破壞」，所謂較有思想的人，也過是敢於破壞的人罷了。

### 第三章

#### (一)

思想是不能限制的，但實際學派却要限制他限制的方法，就是從計校利

害趨避上論思想。凡是適應實際的要求的，是思想，不合這個標準的，便是懸空的胡思亂想。不知一個觀念的起源，都由于大腦中樞受了外界刺激而起的複合作用；因有了這個那個的環境，纔有這個那個的觀念；推之凡是思想都是從事實發生，沒有不與自然界有關係的。沒有不適應實際的要求的。不過是時間問題罷了。而且思想絕不能有何等限制，要是顧忌于利害關係，而生一種計算心，來限制之；那就不是自由發展的思想了。你看許多的革命思想家，就是不管利害如何；我們既確以爲是，就是刀及在頭雷霆在頂，我們總要怎地想，反之一班懦夫，受了很多的壓迫，但他因太顧利害，連吐氣都不敢不消說什麼事也不敢辦了。所以思想的本質，就在無顧忌，無躊躇無似是而非，那用利害關係來限制思想的，那裏懂得思想的真意義！

思想是絕對沒有休止的，是永遠在那裏變換的，明白了這兩個重要條件，

纔可講思想的性質；我所以否認實際學派的思想論，只因他把思想看做惰性的，保守的一回事；實則真正的思想只是「力」，只是有發展的能力，換句話說，便是能活動，能變換，從一個地位，跑到別一個地位；這別一個地位，是前進的不是倒退的，不用說是「將來」了。而從「這個地位」跑到「將來」，不用說是破壞現在的運動了。所以思想的根本意義：（一）是破壞現在；（二）是傾向將來；合着兩個條件纔是真正活動的思想。若再外析下去，因思想是破壞現在，所以說思想是批評的，不是辨護的；是革命的，不是保守的；是破壞的，不是建設的。因思想是傾向將來的，所以說思想是理想的，不是現實的。

思想是爲着將來而有意義，所以要規定思想的意義，也只好看他在將來能發生什麼影響，却不能問他現兌成人生經驗值得多少。哲姆士說：『凡真理都是我們能消化受用的，能考驗的，能稽核查察的。』凡真正思想，原是如

此。但實驗哲學家，太看重了現在，要立刻消化受用他，考驗他，稽核查察他，那就不可能了。總之思想的實現，在於將來，我們短視短聽的人，不會知道未來，也怎能斷定思想是不能實現？由別方面看去，思想都是「現在」的搗亂分子，要問他在現在實際上的價值，那是沒有的。我常說一個思想，就似一張定期的支票，上面寫明在於將來，可支若干效果；但那些性急的人，刻不容緩，拿這張支票，要立即如數現兌，那自然是不能的，但他氣憤極了說：「這張支票如果即刻如數現兌，這支票便是真的。現在既不能現兌，要他幹麼！」於是乎把這張支票扯了。這不是一件很可笑的嗎？但實驗學派，實有這個毛病，所以他對於思想的性質，沒有完滿的解說，我在說明本文之先，也要推翻這個功利主義的思想價值論。以下說的是思想的性質。



(一)思想是批評的。我爲甚麼不說思想是辨護的？因辨護的是對於現在而辨護的。思想的起源，是由於不滿意「現在」，既是不滿意「現在」，自不代他辨護了。反證起來，我可以說思想是批評的。何以說思想的起源。是由于不滿意「現在」？因方便如意的時候，便沒有問題，那裏有思想表出？既成了問題，就要從意義上着想，「這怎樣好呢？」爲什麼不那樣辦？……這都是批評，因有了批評，把「現在」的怎麼樣壞處，都盡量寫了出來；這便是思想的起源。所以我說思想是批評的。

(二)思想是革命的。沒有疑難，便沒有思想表出；凡保守的，是沒有疑難，所以保守的不是思想；而革命的纔可算思想了。歷史觀念是和思想正相反的，因歷史講的是傳下來的「當然」道理；思想却不承認什麼當然；所謂「掀翻天地，前不見有古人，後不見有來者」；這真可證明思想是革命的了。

(三)思想是破壞的。思想是要打破「現在」而向着「未來」這自然是破壞的了。但是現在有人反對這個，以爲破壞以後，非建設不可；破壞是思想，難道建設不是思想？我以爲把「建設」認做思想的內容，那大錯了。因「建設」就是繼續「現在」主義，思想便是反對「現在」，根本上不能和「建設」相容甚明，所以「建設」了再「破壞」，破壞了再建設建設是進化遲滯的原因，思想便是打破這個，而向着前途走的力。所以宇宙的進化，全靠思想。換句話說，破壞——破壞——破壞——這便是宇宙的進化。

(四)思想是理想的。照上面所說，思想是批評的，革命的，破壞的；就可以知道思想雖從現實下手，而唯一目的，却在將來。那麼從認識活動上論思想，我可說思想是理想的，不是現實的了。『假設』在思想中，占最重要的位置，沒有假設，便不能敷批評，也沒有革命和破壞的能力，只好坐着悲歎罷了。但

有了假設，做未來的目標，便沒有什麼可怕了。所以思想的生活是有『目的』的性質；思想的作用，便是認定目的而設法達到所定『目的』的作用，這就是理想。這就是思想的基本性質。

總而言之，思想的性質，是批評的，革命的，破壞的，理想的。思想的方法也不過（一）懷疑，——（二）懷疑的，引申——（三）破壞——因天地間沒有可信仰的事，宇宙間也沒有不可想的事，所以我承認大膽爲思想的本質而常常尊重那些「無躊躇」「無似是而非」的思想家。

# 新中國是甚麼

新中國是銷數最廣的一種月報

## 是舊中國裏許多新腦筋的滋養料

中國一天新一天。

「新中國」也是一天新一天

### 凡願與中國同時革新者

凡不願死守陳腐、立定不進者

### 不可不讀

### 中國人必讀之新中國

新中國已出到第二卷第一號了

快將報價郵費一併寄下

就有讀「新中國」的機會。

社址在北京宣外梁

## 新中國雜誌社

家園後身八號門牌

費	郵	目	價
內	國	全	每
三	每	年	冊
分	冊	六	大
	國	冊	洋
照	外	三	三
加		元	角



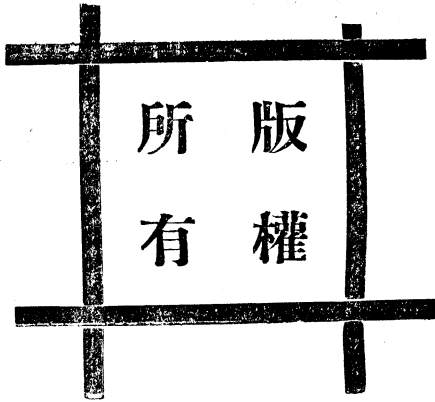
一四〇	一三五	一三〇	一三三	一二一	一一〇	一一〇	一一〇	一一八	一一四
八	五	五	五	一	一	十一	十一	十一	十一
十	二	二	二	二	二	二	十三	三十	二
無	實爲際	在身	STUCK	或有	謂	無而	『情』	而	至
虛無	爲實際	之之	PERSONAL	有	或謂	而	『情』		
	現前	者而		失望的海					
	OSTWALD	KROPTKIN							

一九六	一八七	一八二	一七八	一七五	一七四	一六四	一六二	一六一	一五九	一五六	一五〇	一四八	一四一
七	十	六	一	六	十一	十	五	十一	八	三	七	五	九
四	十	二十一	十	七	七	十七	四	十六	二十七	九	十七	十七	二十
環	的史	正想	思想	哲	還應	其	OSTWALD	生	以	工	元素	起出	可去
壞	史的	想正	想	哲	應	和其		主	以爲	和	元素	超出了	不去

民國九年一月出版

現代思潮批評一冊

(定價大洋伍角)



著者 閩侯朱謙

發行者

北京宣外梁家

新中國雜誌

後身第八號門

印刷所 新聞印刷

分售處 各省大書

短篇小說彙刊

第一集

如此如此……………包天笑  
 一件美術品……………胡適  
 饑兒阿寶克細……………宋春飭  
 自殺俱樂部……………周瘦鵬  
 阿撒哈頓的夢……………耿匡  
 真幸福……………耿匡  
 幸福歟……………馮叔鸞  
 難言之隱……………馮叔鸞  
 胃炎……………瞿秋白

第二集

不明白……………包天笑  
 情絲……………周瘦鵬  
 勳章……………周瘦鵬  
 怕死的軍人……………宋春飭  
 趙祖欣  
 白受了一番痛苦……………宋懷玉女士  
 漁家……………耿匡  
 三問題……………耿匡  
 賢妻的條件……………馮叔鸞  
 惡女……………馮叔鸞