

無  
元  
原  
哲  
學  
子

# 上篇

## 一 知識論

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

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

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

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

原來「知」是有區別的，一種是「元知」，一種是「推知」。

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

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

因真實的知識，即是能夠證會絕對真實的本體的。所以真實的而知識，就是真實了。倘人們有這種知識，就不會超過一物現象界，與本體脾胃無間了。反之，推知因與本體相遠，故是真實知識的反面，就其本身道理，也決其不能發現真實，何以故呢？其一：推知只能知道事物的關繫，因他對於一切研究的方法，都只從外的着眼點觀之，所以研究所得，也不過那可見的符號所能表現的部分而已，至於事物的真實，既超脫於所假藉表示的關繫而獨立，也自不能探求他

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

但我爲什麼說這種知識就是虛僞的呢？自然許多博學多能的格

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

識，作求名譽的手段，其結果使天下「踴躍好知」各自加入於劫奪，矯詐，賺錢，儲蓄一途，可知這知識發達一步，虛偽也跟着前進一步，柏格森認這種知識是生物進化中最發達之一境，由我看起來，卻是最可悲觀且最不幸的啊！但柏格森說：「知識的目的，就是創造的

目的，所以知識是能夠製造器具，和發明物品的，可知人有知識，才有器具的發明，現代的文明，何嘗不是發明機械的結果呢？」似此把製造工具，來代知識辯護，也不爲我所承認；因爲文化文明就是要不得的東西，而我們的理想，是要復歸於自然，思想要自然，生活要自然，那末爲什麼要發明機器呢？再進一層，人們的機械，固然日新月異，而人們的機械心，也不知不覺的增到可怕的地步，試看一切惡德，如貪婪，刻薄，不情，毀謗等等的增加，便可見文明和知識的真價值如是。老實說吧！我們所受於知識的恩賜，也很夠了，那



末爲什麼還要知識呢？

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

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

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

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

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

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

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

有所知就有所不知，無所知才無所不知，我講直覺是無知而無不知——絕對的知，是和平常知識分爲二事的。那些格物家本來不知直覺的好處，却自以爲知，這樣的強不知以爲知，實在是不知，而無上的知，反在於「不知」知之，這便是超於知識的直覺了。因此超于知識的直覺，我特別叫他作「無知」的知，因他之所知，正是知識之所不知的，知識是特別能夠分析，對於經驗上矛盾不相容而並存的

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

無元學者以爲『無』是本體，也唯有『無知』才能知『無』，這

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



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

但是真正『直覺』怎麼樣呢？

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