

庫文

軍事學院
圖書藏

第一一五號

編主五

實 用 主 義

(一)

著 士 姝 唐

譯 承 趙 孟



商務印書館發行



實 用 主 義

(一)

著 士 姆 詹
譯 承 憲 孟

著 名 界 世 譯 漢
(符 叢 會 學 志 倫 原)

原序

這是一九〇六年十一月十二月我在波士頓的羅威研究所，一九〇七年一月在紐約哥倫比亞大學所講的講演錄，照口說印成，沒有加什麼申說或附註。所謂實用主義之運動——我不喜歡這個名詞，但是現在要改他也太遲了，好像忽然憑空而來。其實哲學裏已有的幾個趨勢，同時發生集合的自覺，且覺着他們共同的使命。這個運動，發起在許多國，有許多的觀察點，所以結果是許多不一致的表述。我從個人眼光所見到，要做一個統一的說明，只敘大端，不詳作繁瑣的論辨。我相信：如若我們的批評家肯稍等幾時，待我們的話說完了再批判，可省却許多無謂的爭執。

如若這講演錄能引起讀者對於實用主義的興味，他一定願望再讀別的書，所以我給他幾種參看的書籍。

在美國，杜威的論理學說的研究 (*Studies in Logical Theory*) 是基本。再讀他在下列雜誌裏的論文：

Philosophical Review Vol. XV, pp. 113-165

Mind, Vol. XV, p. 293

Journal of Philosophy, Vol. IV, p. 197

最好先讀歐勒的人本主義的研究 (Studies in Humanism) 裏面第一、五、六、七、八、十九各篇尤要。歐勒以前所做的論文和這問題的一般辯論的文字，在他書裏夾註內都可檢出。

其次讀：

J. Millhaud: Le Rationnel, 1898.

Le Roy 的論文(載在 Revue de Métaphysique, vols. 7, 8, 9, Blondel) 和 De Sailly 的論文(載在 Annales de Philosophie Chrétienne Année Scier, vols. 2 and 3)

Papini 曾官布用法文著一本關於實用主義的書，不久可出版了。

至少我要免除一個誤解：就是實用主義和我近時主張的『極端經驗主義』其間沒有論理的關係。後者靠自己存立的。一個人儘可完全否認，他却仍可為實用主義者。

一九〇七年四月哈佛大學

萬有文庫

第一集一千種

魏編纂者
王雲五

商務印書館發行

實用主義

目錄

第一冊

- 第一篇 哲學上現在的兩難……………一
- 第二篇 實用主義的意義……………三〇
- 第三篇 玄學上幾個問題從實用主義上研究……………五八
- 第四篇 一與多……………八七

第二冊

- 第五篇 實用主義與常識……………一
- 第六篇 實用主義的真理概念……………二二
- 第七篇 實用主義與人本主義……………五一
- 第八篇 實用主義與宗教……………七五

實用主義

第一篇 哲學上現在的兩難

謙斯探頓
的話

謙斯探頓 (Chrasterton) 自敘他的一部文集叫做叛教徒 (Heretics)，其中有幾句話：「有幾個人——我就是其中的一個——想關於一個人最實在最緊要的一件事，就是那個人對於宇宙的見解。我們想一個房主婦對於他的房客，要緊的是知道他收入的多少，但是更要緊的，是懂他的哲學。我們想一個將軍出去打仗，要緊的是知道敵人的數目，但是更要緊的，是知道那敵人的哲學。我們不用問宇宙的原理，對於事物有影響沒有；只須問除了這個以外，還有什麼能影響事物。」

這一點，我是和謙斯探頓先生同意的。我知道你們各人有一種哲學，而且關於各人最有趣最要緊的一件事，就是各人的哲學怎樣決定了各人的宇宙觀；他們知道我也

人人各有
一哲學

一樣。可是我現在要和你們講起這哲學來，心裏很有些惴惴的。因為我們各人所必需的哲學，並不一定是一種專門學術；而只是大家感着人生的一種老實的深切的意義。從書上得來的哲學，不過是哲學的一部份；他的大部份，却是我們各人對着宇宙的觀感的方法。我不能一定想，你們中有多數人是宇宙學的學生，然而我站在這裏，却要想引起你們在一種哲學上的興味；這種哲學，講起來，少不了要用些專門學術的敘述法。我要把我所篤信的一種新趨向說出來，使你們大家表同情；你們雖不是學生，我却來講大學教授所講的話。不論什麼宇宙，只要是哲學教授所信仰的，說來總是話長的。兩句話就可界說明白的宇宙，那是用不着教授的智力去想的。對着那樣淺陋的東西，他怎會有信仰呢？我聽見我的朋友和同事，也有在這會堂裏講過哲學的；他們沒有講多少話，人家就嫌他們乾燥無味，所以他們的結果少有完全滿意的。我現在的嘗試，也大膽了。實用主義 (pragmatism) 的倡始者 (譯者按此指 C. S. Peirce)，近來自己也在羅威爾研究所 (Lowell Institute) 演說了幾回，講題就是這個名詞，真好像黑夜裏放出明光了！他說的，我想也

沒有人全懂，我現在站在這裏，還要去經歷那同樣的冒險。

我冒這個險，也因為那些講演，聽的人很多。大凡我們聽人談起高深的學理來，即使我們和談者都不懂，也總有一種很怪的妙趣。我們都能感着那種問題的激刺，覺得一種「大」的存在。若是在吸煙室裏，發生一個辯論，不論是關於意志自由，或是神的萬能，或是善與惡，你可以看大家怎樣的竦起了耳朵聽着。哲學的結果，和我們都有最重要的關係；哲學上最奇僻的辯論，也很愉快的引起我們精微巧妙的感覺。

我是篤信哲學的人，又信我們哲學家將看見一種新曙光，所以覺得不論說得對不對，總要拿現時的消息，傳達給你們。

哲學是人類事業中最高遠的，也是最瑣細的。他在最狹小罅隙裏用力，闢出最闊大的境地來。人說他「烘不了什麼麵包」，然而他却能振起我們的靈魂，教他勇敢。他的模樣，他的疑惑和詰難，他的游辭和辯論，常人多見他討厭的；然而在這世界的觀念上，要是沒有哲學上發出的幾條遠照的明光，我們就不能一朝居。他的光輝，和那因此光輝而生

氣質是哲
學思想中
一要素

的黑暗和奧妙，就能使他所說的話發生一種趣味；這種趣味，不限於專門學者的了。

哲學史的大部分，是人類氣質的抵觸的歷史。這個說法，我的同儕中間，或者有人以為失體的，但是我不能不把這抵觸說個明白，再拿他來解釋哲學家的許多爭點。凡專門的哲學者，不問他有那種氣質，當他作哲學的思想時，常要遮蓋此氣質的一要素，因為一個人所有的氣質，習慣上不認他成爲一個辯論的理由，所以哲學者辯護他的結論時，須提出一些不關個人的理由。其實他的氣質所給他的偏執，比那客觀的前提所給他的，還是強得多。兩頭的證據本來一樣，祇要加上一個氣質，一頭就重多了；他的宇宙的觀念，或是偏重感情的，或是偏重硬心的，都是隨着氣質而定，也同隨着這個事實或那條原理一樣的。他總信託他的氣質。他要一個能合他氣質的宇宙，所以無論何種宇宙的解释，若能合他的氣質，他就信仰。凡是和他氣質相反的人，他就覺得他們不懂世界的性質。雖是他們的辯論能力比他還高明，他心裏總想，這樣人在哲學上總是門外漢，總是不勝任的。

然在辯論會上，他不能僅據他的氣質，來爭他的辨別力或學問的優勝。於是我們哲

學的辯論裏，乃發生一種不誠實；我們前提中最重大的前提，永遠沒人提起的。在我們這講演裏，倘使破除了這個先例，把他說了出來，在明瞭上一定很有補助，所以我覺得很自由的說了。

我說的，自然是指那些確然特別的人，有根本的特性的人，能把他們的肖像印在哲學上，能在哲學史上占個地位的人。柏拉圖 (Plato)、洛克 (Locke)、黑格兒 (Hegel)、斯賓塞 (Spencer) 都是這樣有氣質的思想家。至於我們普通人在思想上，多數沒有確定的氣質；我們是兩種相反氣質的混合物；每種氣質都有些，却沒有一種特強的。在抽象的事物上，我們不大知道自己有什麼偏好；就是有了，也只要人家一說，便會改掉的；結果還是跟着風向走，或是依著近旁最動人的哲學家的主張。但是哲學上至今以為有效力的一件事，就是一個人要能看事物，要拿他自己特別的法子去看事物，並且對於相反的看法不當滿意。我們不能說，這個堅強氣質的幻想，在人類信仰的歷史中，從此就不算重要。

我現在心裏所想的，一種氣質上的異點，是文學、美術、政治、禮貌和哲學上都有的。講

起禮貌來，就有拘泥禮節和不拘泥禮節的兩派人。在政治上，有服從主義派和無政府主義派。在文學上，有練語派和寫實派。在美術上也有擬古派和浪漫派。這些分別，大家承認的；在哲學上，我們也有相對的兩派，就是「唯理主義家」(rationalist)和「經驗主義家」(empiricist)。經驗主義家，是愛事實的人，唯理主義家，是信仰抽象的永久的原理的人。事實和原理，不論那一個人也不能一刻離的；所以這個差別，不過是注重點上的差別罷了；然而那注重點不同的人，竟彼此生出許多劇烈的惡感；我們就拿「經驗主義家」和「唯理主義家」的兩種氣質來表示我們宇宙觀念的差別，就覺得非常便當。有了這兩個名詞，這個比較也就覺得很簡單，並且很概括的。

這些名詞所指的人物，常時沒有那樣簡單和概括。因為人性裏，能有各種的性質聯合。若是我們說到經驗主義家和唯理主義家的時候，再加上些附屬的區別名字，使我的意思，更有滿足些的界說，那末我請你們當我所說的話，是有些任意獨斷的。我選出性質上兩種的聯合，這兩種聯合是常有的，却並非一律的。我所以選出這兩種，單為便於幫助

我表出實用主義的特質來。在歷史上，我們知道「唯智主義」同着「唯覺主義」兩個名詞，和「唯理主義」與「經驗主義」是通用的。唯智主義常帶一種唯心的樂觀的趨向。經驗主義家却又常偏於唯物的；他們的樂觀不是絕對的，並且非常容易搖動。唯理主義必定是一元的。他從全體和通性說起，最注重事物的統一性。

經驗主義從部分說起，他說的全體，不過是一個集合體，所以不妨叫他自己是多元的。唯理主義自以為比經驗主義多含宗教性；這個要求，說起來話很多，現在不過講起一句罷了。若是唯理主義家是個感情的人，而經驗主義家是個自名硬心的人，那末這個要求纔是真的了。那樣的唯理主義家，常主張意志自由說；那樣的經驗主義家，都是定名論者。——我用這些名詞，都取他是最通行的。到末了一來，唯理主義家總帶着些獨斷性的氣質；經驗主義家，要懷疑些，肯開誠討論些。

我且把這許多特性，分兩行寫下。若是我加上「柔性者」和「剛性者」的兩個稱號，我想這兩種的精神組織，你們更容易認識了。

剛性者與
柔性者

柔性者（由原理着手）

剛性者（由事實着手）

唯理主義的，

經驗主義的，

唯智主義的，

唯覺主義的，

唯心的，

唯物的，

樂觀的，

悲觀的，

有宗教性的，

無宗教性的，

意志自由論的，

定命論的，

一元的，

多元的，

獨斷的。

懷疑的。

我所寫兩行比較的混合性，他們內部到底聯絡不聯絡，自己矛盾不矛盾，這一問，請你們暫緩一下，我不久就要詳說這一點。現在所要說明白的，就是柔性的和剛性的兩種

人，照我所寫下的特性，在世界上都存在的。大約你們各人心裏，或者知道幾個最顯明的例，而且知道這兩種人彼此是怎樣相視的。他們自然是互相仇視了。他們個人的氣質強烈時，這種仇視就成了一時代哲學空氣的一部分。在今日還是哲學空氣的一部分。剛性的人，若着柔性的人是感情家、獸子。柔性的人，覺得剛性的人不溫良、無情理。他們相互的反動，就很像波士頓的旅行家，走到克里普爾河的居民中間；彼此都說別人比自己低一等；不過這種輕蔑裏邊，在一方面帶些嬉弄，在他方面却含着些恐怖。

在哲學上，我們尋常人很少那樣單純的波士頓人，也很少那樣特別的落基山峯漢。我以前已經說過了，多數人喜歡在界線兩面，都取得些好的物事。事實自然是好的——多給我們些事實。原理也是好的——多給我們些原理。從一種方法看去，世界一定是「一」；從別一個方法看去，世界一定是「多」。所以讓我們採取一種多元的一元論。各種事情說起來都是有定命的；然而我們的意志却是自由的一種意志自由說的定命論，纔是真哲學呢。部分的惡，是無可否認的了，但是全體不能都惡；所以實際上的悲觀主義，

儘可以聯合着玄學上的樂觀主義。餘依此類推。——平常哲學上的外行人 (Layman)，總不是極端派，總不組成他的哲學系統，但隨著一時的引誘，模模糊糊的相信這種說法，或是那種說法。

但是我們裏邊也有幾個人，在哲學上不全是外行。我們可以稱爲非職業的角技者。我們看見自己信條裏太多不一貫不確定的地方，也很覺得煩惱的。若是我們從界線的兩對面，留着夾雜的矛盾物，那末我們智慧的良心，是很不安寧的。

現在要講到我所要說的第一個要點了。世界上從來沒有這許多的傾向經驗主義的人，像今日這樣。我們的小孩子，一生下來就像有個科學傾向似的。但是這個貴重事實的心，却沒有打消我們的宗教心。其實他自己就差不多是一種宗教。我們科學的氣質是虔誠的。今且假定有一個這樣的人，假定他是個非專門的哲學者，並且不願意象外行人一樣採取那雜亂的系統，那末他覺得自己的地位是怎樣呢？他要事實，他要科學，但他也要一個宗教。他自己既不是專家，不能做一個獨立的創造者，只好去找那老練者和專門

學者，求他們指導。在座諸君中，大多數或者就是這種的哲學者。

那幾種的哲學，你們覺得恰合自己的需要呢？你所找到的。若是一個經驗主義的哲學，他的宗教性是不夠的；若是一個宗教的哲學，他的經驗方面又是太少。你若去尋那最重要事實的地方，就找到那全部剛性的主張，和那科學與宗教之劇烈的抵觸。若不是一個剛性者像海凱爾 (Haeckel)，同他的唯物的一元論，他的以脫神 (atheism)，他說的上帝是個「氣體的脊椎動物」的笑話；就是斯賓塞把世界的歷史，看作物質和運動的再行分配，恭恭敬敬把宗教請到門外——彷彿說宗教可以繼續存在，但是他永遠不得在廟裏出頭了。

一百五十年來，科學的退步，似乎把物質的宇宙擴大，把人的重要縮小了。結果是自然主義或實證主義的感想之發達。人不是自然界的立法者，乃是他的吸收者。自然界是固定不動的；人是要去遷就他的。讓他去記載真理，——雖然是非人性的，——還要去服從那真理！理想的自動和勇氣都沒有了，景象是唯物的和抑鬱的。各種理想都看作生理

上惰性的副產品了；高的拿低的來解釋，是「不過」怎樣——不過一種低下的東西罷了。總之，你得到一個物質的宇宙，在他裏面，只有剛性的人，覺得自在。

若使你回到宗教的一方面去尋求安慰，問柔性的哲學家去找個計畫，你得到什麼呢？

宗教的哲學，在我們操英語的人中間，現在有兩大派。一派是激進些、侵略些的，還有一派像緩緩敗退的。急進一派的宗教哲學，我指那英國黑格兒（Anglo-Hegelian School）派的「超絕的唯心論」（transcendental idealism）。格林（Green）、凱亞特（ Cairds）兄弟、包桑奎（Bosanquet）、洛愛斯（Royce）的哲學，都屬這派。耶穌教的宣教師中，比較的好學的人，大受這派哲學的影響。這派哲學是普神論的，那耶穌教因襲的有神論，自然已很受挫折了。

然而那有神論，依舊存在。他是獨斷的煩瑣哲學的有神論之嫡嗣，儘管一步一步的退下來，卻沒有廢掉。那煩瑣哲學的有神論，至今在天主教的神學校裏，還是嚴重的傳授。

唯理主義
有宗教無
事實

這派傳下來的有神論，我們常叫他蘇格蘭派的哲學。我所說緩緩敗退的一派哲學就是他。你若一方面有進取的黑格兒派和其他「絕對」(absolute)之哲學家，一方面又有科學的進化論者 (scientific evolutionists) 和不可思議論者 (agnosics)，那給我們有神論的哲學家，如馬替諾 (James Martineau)、波恩教授 (Howne)、拉特教授 (Ladd) 等，給他們兩面逼進來，一定擠得苦了。雖然是很公平坦白的，這種哲學，卻沒有激進的性質。他是折衷的、調和的，他要找一個暫時的辦法。他承認達爾文學說上的事實。就是那腦系生理的事實，但是他對於這些事實，卻沒有積極的發揮。他缺少那侵略性的特色。所以這結果也就缺少一種威望；不像那絕對論 (absolutism) 因為有那急進的論調，所以威望也不回了。

你若是要從那柔性的學派，你須得從這兩種裏選一種。倘使你是喜歡事實的（如我所假定的），你就覺得界線這一面的各事各物，都留着那唯理主義和唯智主義的痕跡。那唯物論和流行的經驗主義，你果然是逃避了；不過這一逃也有一個代價，就是把你

和生活上具體部分的接觸，也失掉了。絕對論的哲學家，住在那高不可攀的抽象境界，不肯下來俯就事實的。他們所說那絕對的心——就是想看宇宙就能構成宇宙的心——能構成其他億萬宇宙中任便那一個，也像他構成這個一樣。從這絕對心的念觀裏，你演繹不出什麼實際的一件事物來。他是和這世上不論什麼真的事物，都相符合的。有神論的上帝，也是同這種觀念差不多貧瘠的一個原素。你要知道那上帝的性質，你必須到他所創造的世界裏去；那種上帝，是永遠造成那種世界的。所以有神論的上帝，和「絕對」同是純粹的存在於抽象的高處。絕對論還有些奮迅的精神，平常的有神論，更無味了；至於高遠空虛，兩派是相同的。你所要的，是一種哲學，不但用得着你的智慧的抽象能力，也要和這人生上實際世界，有些積極的關係。

你要一個哲學系統，含有兩種東西：第一種是對於事實的忠心，和留意事實的願意，換句話說，就是適應和調和的精神；第二種是對於人生價值同他自動性的舊信仰，不論這個信仰是宗教的，或是理想的。這就是你的兩難；你求得的結果，却分作兩極，截然不合。

你所找着的經驗論，都帶着非人性主義和非宗教主義；唯理派哲學，可以說有宗教性了，然而對於具體的事實和快樂悲苦，又一些沒有確定的接觸。

我不知道你們中間，有多少人和哲學有密切的生活，能完全領會我最後的一個責備，所以我要再費些時間，講那一切唯理論的不實在。那種不實在，凡有篤信事實的人，都不喜歡的。

一二年前，有個學生，給我一篇論文，他起頭二三百，我當時很應該保存好的。他同我說這一點是一個很明白的譬喻，可惜現在不能讀給你們聽。這位少年，是西方大學的畢業生；他那論文起頭說，他常假定一件事，就是你走進哲學教室的時候，就應該和另外一個宇宙發生關係，這個宇宙和你走在街上時候所接觸的宇宙，完全不同的。他說這兩個宇宙間差不多沒有關係，簡直你不能同時用心在他兩個裏面。那具體的個人經驗的世界，就是街市所屬的世界，是夢想不到的繁雜、糾紛、污濁、痛苦、煩擾。那哲學教授介紹給你的世界，是單純、潔淨、高尚。這世界裏沒有實際生活上的矛盾。他的建築是古式的。理性的原

則，構成他的輪廓；論理的必然，黏合他的部分。他所最表示的，是清潔和莊嚴。他是一個雲母石的殿宇，在山上燦爛的照着。

在事實上說，這種哲學，不算實際世界的一個說明，只好算實際世界上另外建設的一個附加物。單是事實所表現的那雜亂粗暴的性質，唯理主義家的想像不能容受，所以借這個古雅的聖殿，做個躲避的地方。他並不是具體世界的一個「解釋」，他完全是另外一件東西，是一個替代物，一個救濟法，一個逃避的方法。

他的氣質，——倘使我在這裏可用這個名詞，——完全和具體存在的氣質不合的。唯智派哲學的特色，就是精雅（refinement）。這種哲學能滿足一種欲望，就是要得着一個精雅的東西當作默想的對象。但是我鄭重的請求你們，去放眼一看這具體事實的世界，看他可怖的紛亂，他的驚奇和暴虐，他所表現的粗野，然後再來告訴我，到底「精雅」兩個字是否你們嘴裏不得不說說出來的一個形容詞。

精雅在事物裏面有他的地位，果然是不錯的。但是一種哲學，除了精雅以外，說不出

什麼來那是，永不能叫經驗派的心滿足他好似一個偽揉造作的紀念碑。所以我們看見科學者情願離開了玄學，當他是一種禁閉的幽靈的東西，務實家灑脫了哲學的塵埃，而應他自然界的呼喚。

一種純潔而不實在的哲學，能使唯理派的心滿足，實在這滿足，也很有些可怖。來李尼次 (Leibnitz) 是一個唯理主義家，他對於事實的興味，比較許多唯理派的人，已算多些。然而你們倘若要看膚淺的化身，只要去讀一讀他那文辭優美的神學論 (Theodicee)；在這書裏，他想辨明上帝待人的正義，並且證實我們所住的世界，是各種可能的世界裏最好的。讓我引他一段做個例。

在他那樂觀哲學的障礙裏，永墮地獄的人數，是他要說明的一端。神學者說的，在人類裏，宣告永入地獄的人數，遠多於得被超度的人數，來李尼次假定了這個前提，往下辯道：

「拿惡和善來比較，惡就像沒有了一樣，假若是我們想到天國底實在巨大，區立俄

(Coelius Secundus Curio) 著一本書叫做“De Amplitudine Regni Coelestis”不多幾時前複印的。但他也沒有能測想到諸天的廣大。上帝的功業，古人所知是很有限的。……他們看起來，單是地球上有人，就是地球反面有人的觀念，他們也難了解。地球以外的世界，他們想，不過是幾個有亮光的結晶的球體。但是今日呢，無論我們對於宇宙的限制，怎樣想像，我們須得承認在這宇宙裏，有無量數的球體，同這地球一般大，或更大些，他們和地球都一樣有權載着理性的居住者，這居住者自然不一定是人類。我們的大地原不過太陽的六大衛星之一。凡恆星都是太陽，地球不過許多太陽裏的一個衛星，你想在有形的物體中，地球所佔的地位多小呢？這好多太陽，也許上面都住着極樂的生物；那裏永墮地獄的人，我們不必定要相信是很多；因為善從惡裏面抽出的利益，只須幾個例證也够了。還有一層，我們不能假設各處都有星球，那麼星界以外的地方，不是一個無限的空間嗎？這環繞星界的無限空間，……也許裏面充滿了快樂和光榮……我們一個地球和他的居民，這樣說起來，算什麼呢？地球比起恆星的距離來，本來只有一小點，這樣

一想，豈不是比一個質點還小了無數嗎？所以拿我們所知道的宇宙的一部分，和我們沒有知道而不能不承認的一部分相比，這已知的一部分，簡直縮小了變成烏有。我們所知道的惡，都在這差不多烏有的裏面。若是拿惡和宇宙間所有的善比較，這惡也差不多沒有了。」

來李尼次在別處又說：

「有一種懲罰的正義，他的目的，不在矯正罪犯，不在儆戒別人，也不在賠償損害。這正義根源於完全的適宜；完全的適宜，要惡行為的補償。瓊雪納斯 (Socinus) 的信徒和霍布斯 (Hobbes) 反對這個懲罰的正義，其實這正義是正當的報復，並且是上帝自己留着的……這正義常根源於事物的適宜，不但使被損害的人快意，也叫聰明的旁觀人滿足，好而美的音樂或一所好的建築物，叫性情正當的人喜歡一樣。所以墮地獄者的受苦，雖不能禁人不墮入罪惡，還是繼續下去；享天福者的受賞，雖不能叫行善的人格外堅定，也還是繼續下去。墮地獄的人，因為接續的罪惡，招着新的刑罰；受福的人，因為不住

的向善進行，加了新的愉快。兩項事實，都根源於適宜的原則……因為上帝使得萬事萬物都完全的適合，我已經說過了。」

來字尼次沒有握着實在，這是很顯明的，不用我來批評了。他的心裏，從來沒有一個永墮地獄的靈魂的實在影像。他也沒有想到「墮落的靈魂」的舉例，數日愈小，受天福的人的光榮愈大。他只給我們一篇冷的文章，這裏面愉快材料，就是地獄的火，也不能使他溫暖。

不要說，若是我指出唯理主義哲學思想的膚淺，一定要回溯那膚淺頭腦的時代。就是今日唯理主義的樂觀，照喜歡事實的人看來，也是一般膚淺。實際世界是一個公開的東西，唯理主義定要做出系統來，系統總是閉關的。實際生活裏的人，看着「全善」是一件很遠的東西，現在還在經營中。唯理主義不過是有限的和比較的事物之一種錯覺：事物的絕對的根本，是究竟滿足的一個全善。

對於現代宗教哲學這樣空氣般淺薄的樂觀主義所起的反抗，我找了一個很好的

例，是一個勇敢的無政府派著作家斯畏夫忒 (Morrison I. Swift) 的著作。斯畏夫忒的無政府主義，比我的是稍極端些；但是我對於他的不滿意於今日一般的唯心派樂觀，很表同情；我知道諸君中對於這個，也有人很表同情的。他的小冊子，叫人類的屈伏 (Human Submission)，起頭是幾段報紙裏的城市新聞（自殺餓斃等），作為我們文明世界的標本。例如：

「在雪地裏從市的這頭走到那頭，存着一個找到些雇工事務的空希望，他的妻子和六個兒女，都沒有糧食，因為沒付房租，在那東邊一所居住屋裏的家宅，也被人逼着拋離了，這位書記生約翰科克蘭今天喝了石灰酸絕命了。科克蘭因為患病，在三禮拜前失去了他的職業，病中把一些很小的積蓄都用去了。昨天同着一隊掃雪的人做工，但是他還是軟弱沒氣力，試了一點鐘，再也做不動。隨後又去四處找事情做，他完全絕望了，昨天晚上跑到家裏一看，妻子和兒女絕糧了，門上貼着家宅逐出的告示了。次日早上，他就服毒死了。」

斯良夫試接下去說：「這類的記載，我這裏很多，要充滿一部百科全書也容易。上面我舉幾個例，來做宇宙的解释。英國雜誌裏一個作者說，「我們覺得上帝在他的世界裏存在。」〔洛愛斯教授在世界與個人 (The World and the Individual) 裏也說：暫時世界組織的惡，正是究竟世界組織全善的條件。〕李拉特雷 (Bradley) 在現象與實在 (Appearance and Reality) 裏也說：「那絕對體因為包含各種差異和齟齬，更加美富。」他的意思說，這些顛連無告抱恨而死的人，使宇宙更美富了，這就是哲學可惜洛愛斯和李拉特雷兩教授，同那全班的純正思想家，方在那裏發明「實在」和「絕對」，解釋罪惡和痛苦的時候，對於宇宙是什麼，最有發展的意識的人，他們的情形却正如此。這些人所經歷的，纔是「實在」，纔給我們宇宙的一面觀。這些最配得上有經驗的人的個人經驗，纔告訴我們宇宙是什麼。單是拿這些人的經驗來思想，與他們直接的本身感着那經驗，一比起來，這思想又算什麼？所以哲學家總是在暗處摸索，那生活和感情的人，纔知道真理。現在人類的心理，——不是哲學家和資產階級的心理，是大眾裏默默思想

和有感情的人的心理——漸趨嚮這個見解，他們現在審判這宇宙，像從前讓宗教和學問的祭師審判他們一樣……」

「這個克里夫蘭的工人，殺了他自己和兒女（另外一個例，）是現代世界和這宇宙裏重大的事實之一。這個事實，不是什麼上帝、愛、實在——這些存在於永遠的真空裏的事物，——的敘述，就好掩飾或縮小的。這個事實，是世界的生活裏一個簡單而不可化的原素之一，雖然經過了幾十萬年的機會，二千年的基督教，還是如此。他在思想界上，就同原子或分原子在物質界上，一般是主要而不可滅的。他顯出那不拿這樣事實，當作有意識的經驗的要素的哲學，都是騙人的。這樣事實，確實證明宗教的虛無。再人拿二十世紀或再加二十世紀給宗教做試驗，耗費人類的時間，也不能了。宗教的時期已滿，他的試驗已完，他自己的成績完結了他。人類再也沒有許多世紀，許多「永遠」來費在試驗沒信用的制度上。」

斯畏夫或著人類
的風伏四至十頁

這是經驗主義家對於唯理主義家所開的食單的反抗。這簡直是一個決絕的「不

要多謝你。」斯畏夫忒君說得好：「宗教是一個夢中行路者，那實際的事物，對於他是空白的。」今日鄭重研究哲學的人，找哲學教授，求個方法，來滿足他天性上的需求，雖不定有這麼強烈的感情，他的判決，都是這樣。經驗主義者給他一個唯物論，唯理主義家給他一種有宗教性的東西，可是對於這種宗教，「實際的事物，是空白的。」他所以做了我們哲學家惟一的裁判者。柔性或剛性，他覺得我們都是不完全的。他的判決，我們不好輕視；因為到底他的心理，是代表一個完全的心理，他那心理上需求的總數最大，他的批評和不滿意，終究是最重要。

到了這點，我自己的解決法，要提出來了。我百厭這個名稱很別致的「實用主義」(pragmatism)，作為可以適應兩種要求的哲學。他像唯理主義，能含有宗教性，同時又像經驗主義，能保持對於事實的十分親近。我盼望諸君對於這個主義，有和我對他一般的好意。現在我的時間快完了，不能把他完全介紹給你們，只好等下一回再講。此刻我還是回到上面所述的，再略為申說。

實用主義
是調和的
學說

諸君中若有專門的哲學家，——我知道是有幾個，——一定覺得我這番講演，是很粗淺的；這粗淺到了一個不可想、不可信的限度。柔性和剛性，怎麼蠻野的一個分類！大概哲學是一層層結合着種種聰明、微妙、細謹；在他的界限裏，各種的聯絡、變遷，都有的；現在單提出一個氣質上的衝突，來代表他抵觸的全域，又是怎樣粗魯的一幅諷刺畫；最高的事物拿最低的語式說出來，怎樣無理的一個貶抑！怎樣孩子氣的一個表面觀察！把唯理家學說的抽象性當作罪惡；因為他們是逃避的聖地，不是事實世界的延長，就謗毀他們，這是怎樣的呆笨！我們的理想，不全是救濟的法子，和逃避的地方嗎？再說，哲學要含宗教性，不在實在的表面粗魯以外，別為一個逃避的地方，能做什麼？若要我們超出於動物的感覺，在那智慧所推度的原理的大組織裏，給我們指示出別一個更尊貴的家鄉；哲學不做這個，還能做什麼更好的事？原理和概觀，不是抽象的外形又是什麼？柯倫大禮拜堂是沒有建築家紙上的圖樣就造成的嗎？「精雅」的自身，是一件可嫌惡的東西嗎？只有具體的粗魯，是惟一的真實嗎？

我很覺得這抗議的全力。我所給的圖畫，實在太簡單鹵莽。但他也像各種的抽象，他的用處的。倘使哲學家能用抽象法論宇宙的生活，他們對於哲學生活的抽象論，一定不怨的。在事實上我所給的圖畫，雖然粗魯簡略，却個個字真實的。氣質和他的要求與拒絕，實在決定——常要決定——人在哲學上的主張。學說的細目，可以片段想出來：學者研究一種學說的時候，常爲着一株樹，忘了全部的森林。可是等到功夫完成了，他的思想，沒有不做他大的綜括的動作的；這時學說就立起來像個活物，敵一種奇異而簡單的個性，常在我們記憶裏往來，好像我們的朋友或仇敵死了，他的幽靈，常在我們記憶裏出現。

惠特曼 (Walt Whitman) 的詩說：「誰捫着這本書的，就捫着一個人。」凡大哲學者著的書，看來都像許多人。我們對於各人主要的個人的意味之感覺，就是我們自己所得哲學教育的最良的結果。此種學說假裝做上帝的大宇宙的一幅全圖。他實在是怎樣非常古怪的個人意味之宣示。一經概括到這些名詞上來（我們因爲學問，得了一種評判的思想，自然免不了概括各種哲學到這些名詞裏來），我們和學說的交際，便回

到那非正式的本能的人性愛憎的反應。我們取舍的獨斷，和我們施恩惠於人一樣；我們判決辭的簡單，也和譽人毀人的一般。我們憑着自己怎樣感覺，不問所給我們的哲學如何意味，來量宇宙的總性，那麼一句話就夠了。

我們說，既然上帝創造人在活潑潑的天性裏，爲什麼捨了活潑潑的天性，去講那雲氣般的製造物，那木頭般硬縛的東西，那矯揉造作的人爲，那腐朽的講堂產物，那病人的夢，不要他！一些不要他！

給我們對於一個哲學家的綜合印象的，是我們在那哲學家的學說條目上所用的工夫；但是我們精神的反應，就從這綜合印象而起。在哲學上的精練，是拿我們綜合反應的明確，和對付複雜對象的直接知覺的形容詞來量的。可是這個形容詞，不一定要多大的精練。自己有明確的，說得清楚的，哲學的人很少。卻每人都有有一種特殊的宇宙總性的感覺；和自己所知的學說，與這宇宙總性不能完全脗合的感覺。那些學說，都不能恰合他的宇宙。一種學說嫌太纖巧，別一種又太迂腐，第三種更像好多投標的意見，第四種太不

健全，第五種太做作，說來沒有一種對的。無論怎樣，我們立刻知道這些哲學是不適合的，不應當假託宇宙的名來說話。柏拉圖、洛克、斯賓諾沙（Spinoza）、彌勒（Mill）、凱亞特、黑格兒——我小心着不舉更近的名氏——這些人名，諸君聽了，無非提醒了許多奇怪的各人短處。若說這些研究宇宙的方法是眞的，那是顯然的謬妄了。

我們哲學家對於你們一方面這樣的感情，不能不問的。因為終究審判我們一切哲學的，就是這些感情。得最後勝利的一種觀察事物物的方法，必定是通常人思想中以爲最可動人的方法。

還有一句話——就是哲學，必然是抽象的外形。譬如建築房子，有立方的模型，有紙上的圖樣。這些模型圖樣，就是照他用泥土木石造了起來，也還是個空廓的外形；但他已指示出那結果罷了。一個圖樣，在自身是很小的，但是他所表示的東西，不必是小。如今唯理主義的哲學所表示的，是非常的小，所以惹起經驗主義家的排斥，斯賓塞就是最好的一個例。唯理主義家覺得他不滿足的地方，羅列起來，怪可怕的。他的乾燥乏味的塾師般

的氣質，他的沒有變化，他的喜歡在辯論裏用淺薄的權宜之計，他在機械原理中的缺少教育，他基本觀念的模糊不明瞭，他全學說的呆滯——然而半個英國還要想葬他在惠斯民斯德禮拜堂裏。

爲什麼呢？爲什麼在唯理主義家的眼裏，他有如許弱點，還能喚起那樣敬崇呢？爲什麼許多有教育的人，覺他的弱點的——你和我或者也是這樣——情願看他葬在那大禮拜堂呢？

單爲我們覺得他的心，在哲學上，在正當的地方。他的理論，也許全是皮和骨；但是他的書，却照他特殊世界的樣子而範鑄出來的。事實的呼聲，篇篇都聽得出的，他注重事實，向着事實的一方，去用功的；那就够了。那就是經驗主義家思想裏所以爲正當的東西了。我希望下次講的實用主義的哲學，對於事實，保持一種和好的關係；對於宗教的建設，不像斯賓塞的擯斥，也好好的待遇他。

我盼望能引導諸君，找到所要的一種調和的思想方法。

第二篇 實用主義的意義

一隻松鼠

幾年前，我和一個幕宿隊住在山中的時候，獨自一個人漫步回來，看見大家正從事一個激烈的玄學的爭論。這爭論的題目，是一隻松鼠——一隻活松鼠，假設攀着一株樹幹的一面；那樹幹的反面，站着一個人。這人很快的繞着樹走，要去瞧那松鼠；但是不論他跑的怎樣快，那松鼠也在反面很快的跑，他和那人總隔着一株樹，永遠不給他聽見。現在的玄學問題，是這人是否繞着松鼠走。他繞着樹走，那是不錯的；松鼠是在樹上；但是他沒有繞着松鼠走？荒野裏的優閒時間，是沒有限制的，這辯論也已經鬧夠了。每人佔了一面，意見都很固執的；兩面人數又相等。所以我到了，他們大家都控訴於我，要我加入了成個多數。記得有句古語說，無論什麼時候，你遇着一個矛盾的爭辯，你須得尋出一個區別；我立刻想一想，就找到了一個。我說：「那一方面對，那一方面不對，全看你那「繞着走」的實際上意義怎麼樣。要是你的意義，是從松鼠的北面到東面，再到南面，再到西面，然後

再到他的北面；那末這個人確乎繞着他走的，因為他確曾估這些相續的方位的。反過來，若是你的意思，是先在松鼠的前面，再到他的右邊，再到他的後面，然後到他的左邊，回到前面，那末這個人明明沒有繞着松鼠走；因為松鼠的相對動作，使他常常拿肚子向着這人，拿背向着外面。定了這個區別，再沒有什麼可以爭辯的了。你們都對的，都錯的，照你們那「繞着走」的實際上意義是這樣或那樣。」

雖然有一二個劇烈的辯者，說我這番話是游移的遁辭，他們不可詭辯或煩瑣哲學的分析，但多數人都想我這區別，確滅殺了這辯論了。

我講這段很小的故事，因為這是我所要說的實用主義的方法的最簡單的一個例。實用主義本來是一個解決玄學上爭論的方法，沒有那方法，這些爭論可以永遠沒有終結的。世界是一還是多？——定命的還是自由的？——物質的還是精神的？——這些觀念中，每個都可以適合或不適合這世界；爭論起來，可以永遠沒有終點。實用主義的方法，是去探索每個的實際上效果，拿來解釋每個觀念。若這個觀念——非那個觀念——是真

的，在實際上於人有什麼差別？若探索不到什麼實際上的差別，那麼兩個相對的東西，實際上只是一物，所有爭論，都是廢話。當一個爭論到劇烈時，我們不應當單說這方面或那方面是對的，我們總應當能指示出這方面或那方面對了以後的實際上的差別。

這方法的
歷史

我們試看這觀念發生的歷史，實用主義的意義，更明白了。這名詞 pragmatism

起原於希臘字 *praxis* 是動作的意思，英文的 practice (實行) practical

(實行的) 都從這字來的。一八七八年，潘士君 (Charles Peirce) 始把這名詞引用到哲學裏來。在那年一月的通俗科學月刊 (Popular Science Monthly) 裏，他發表一篇論

文，題目是怎樣使我們的觀念明白 (How to make Our Ideas Clear) 一八七九年一

月法國出的哲

學雜誌 (第七卷) *Revue Philosophique* 載這論文的譯本。他說，我們的信念，實在是動作的規則。要顯出一個思想

的意義，我們祇要決定這思想配發生什麼行為；那行為是這個思想惟一的意義。我們的

思想差別，無論什麼精細，其中最妙的一件事，就是可能的實際上的差別。我們思想一物時，若要得到完全的明瞭，只須想一想這物體含有那樣的實際上的效果——我們從他

盼望得着那樣的感覺，我們須得預備那樣的反動。我們所有這些近的或遠的效果的概念，——若是那概念有積極的意義，——就是我們對於那物體的概念的全部。

這是潘士的原則，就是實用主義的原則。這個原則發表了二十年，沒有人注意，直等到我在加立福尼亞大學好畏森教授的哲學同志會裏演說，把他提出來，應用到宗教上去。從那日起（一八九八年）容受這主義的時機熟了。這「實用主義」的名詞，從此傳播，到現在各種雜誌裏面，也見慣了。「實用主義的運動」我們也聽得大家說起，有人帶着尊重的意思，也有人帶着譏慢的意思，却很少人能明白了解的。有幾個趨勢，前此沒有一個總名的，因這名詞很便適用，所以也就流行了。

要知道潘士原則的重要，我們必須拿他來應用到具體的事例上去。數年前，沃斯之德（Ostwald）德國化學者在他科學的哲學講演裏面，曾完全應用這實用主義的原則，雖然他並沒有用這個名詞。

他寫信給我說，「凡實在都影響我們的行動，那影響就是實在的意義。我常在班裏

問學生：在相對的二物中，倘若這樣或那樣是真的，那麼世界便有怎樣的差別？若找不到什麼差別，那麼這個相對便沒有意義。

那就是說兩個對抗的意見，在實際意義上只是一樣；除了實際的意義，更沒有別的。沃斯之德在他印出的一篇講演裏舉了一個例。化學上有幾種質體，叫做同分異性的 (tautomeric)，那內部的組織如何，是化學久經聚訟的一個問題。那質體的屬性，似乎和兩個假設都符合的：一說，一個不定的輕氣原子在他們裏面擺動；又一說，他們是二個質體不定的混合物。兩派爭論，從來沒有解決。沃斯之德說：「兩派爭論家，若先問一問。這一個或那一個見解算是正確了，在什麼實驗的事實上發生差別，這爭論便不會開始了。因為若這樣一問，便見得沒有什麼事實之異點；那個爭論，便不實在，好像初民看見了用酵發麵，推論那現象的真因，一派說是妖精，一派說是鬼魅一般了。」見所著 "Theorie und das Oosterreichischen Ingenieur u. Architektoren-Verein" 1905, Nr. 4 u. 6 我看見還有比沃斯之德更徹底的真教主義，在弗派克林 (W. S. Franklin) 教授的演說裏。他說，「關於物理學的觀念，就使學生得着了，還是最有病的，是：「質量分子和以太的科學。」就使學生得不着，那最健全的觀念是：一物理學是一種科學，說明取

得物體和推動他的各方法的。」
——見 *Science*, Jan. 2, 1903.

看起來很可駭的，好多哲學的辯論，一用了這搜索具體效果的簡單試驗，就立刻崩潰，成了無足重輕的東西了。沒有地方發現差別，就是沒有地方可以有差別。抽象真理中的差別，沒有不從具體事實中的差別，表示出來，沒有不從那事實所因緣的一人一事一地一時所發生的行為表示出來。哲學的全部功用應該是找出倘使這個或那個世界公式是眞了，在我和你的生活的確定的時間上，發生什麼確定的差別。

實用主義的方法，絕對不是件新東西，蘇格拉底是用這個方法的老手，亞里斯大德是有規則的運用這個方法的。洛克、巴克來 (Berkeley)、休姆 (Hume) 靠了這個方法，有大貢獻於真理的。何杰森 (Shadworth Hodgson) 常堅執「實在」不過是他的『所知道是怎樣』。但是這些實效主義的先驅，只是片段的運用這主義，做一個發端。到了我們的時候，這主義纔變成普通了，纔自覺一個普遍的使命，要求一個戰勝的終局。我是信仰那終局的，希望這講演完了，能把這信念，感悟了諸君。

實用主義，代表哲學上一種完全習見的態度，就是經驗主義家的態度；但是我看起來，他所代表的那經驗派的態度，比以前的樣子，更其極端，並且更少可以非議的地方。實用主義家，堅決捨棄專門哲學家所愛的許多舊習慣。他所捨棄的，是抽象與不充足，字面的解決，不好的先天 (a priori) 理性，固定的原則，閉關的系統，假的絕對和起源。他向着走的，是具體與滿足，事實，行為和能力。那便是經驗派的氣質流行，唯理派的氣質老實丟了。便是開放的空氣和天然的可能，不是那獨斷、人爲、和假冒的最後真理。

同時實用主義不代表甚麼特別的結果。他不過是一種方法。但是那方法的大戰勝，就要使我上回講演裏說的哲學的「氣質」大大的改換。

極端唯理派的人，一定要不見容於哲學界，好像那侍從派的政僚不見容於民治國家，教皇派的祭師不見容於新教國一樣。於是科學與玄學，更相接近，竟要完全的攜手並進了。

玄學所尋求的，常是一種很老式很簡陋的東西。我們都知道人怎樣喜歡不正當的

魔術，在魔術裏，名詞佔怎樣大的部分。你若懂得一個妖怪或魔鬼的名詞，或那鎮伏他的咒語，你就有權力管轄他。瑣羅門知道凡百鬼妖的名字，所以能教他們服從他的意旨。樸素的頭腦，看着宇宙，似一個謎；要解答他，除非找個有光彩有權力的字或名詞，來做個鑰。這個字舉出宇宙原理的名來；有了這字，就像連宇宙本身也有了。「上帝」、「物質」、「理性」、「絕對」、「力」都是這類解答的字。你得了他們，便算完事了。你的玄學的尋求，也終止了。

你若從那實用主義的方法，便不能把這些名詞，看作尋求的終點。你必須把每個名詞實際上的完全價值兌換出來，把他放在你的經驗裏去運用。這名詞並不是個解決法，乃是進一步的工作的一個計畫，是現有實在怎樣可以改換的方法的一個指示。

這樣說來，理論是一種工具，不是謎語的答案，並非我們得了便可罷休的。我們不退後坐靠他們，我們向前行動，有時候借着他們的幫助，去改造自然界。各種理論，有了這實用主義，好像柔和起來，可以各個活動了。他並不是一件新東西，所以和許多古代的哲學

趨向都調和的。譬如他常注重各個事項，與唯名論 (nominalism) 相同的；他最重實用上的狀況，和功利論 (utilitarianism) 又符合的；至於他鄙棄字面的解決，無用的問題，玄學的抽象區別，與實證論 (positivism) 又更契合的。

一個走廊
的比喻

你看這些學說，都同是一個「反對唯智主義」的趨向。實用主義反對唯理主義的要求和方法，更是完全武裝，攻擊不留餘地的。但是最初實用主義，並不表示什麼特別的結果。他並沒有武斷的主張，除了他所用的方法以外，也沒有什麼信條。意大利少年實用主義者巴比尼 (Papini) 說得很好，實用主義在我們衆多理論中間，就如一個旅館裏一條大走廊。從這廊的兩邊，開出無數的房間。在一間裏，你看見一個人著無神論的書；在別一間裏，一個人屈着膝虔敬的祈禱；在第三間裏，一個化學者仔細考查一種物質的屬性。在第四間裏，有人在那裏思索唯心論的玄學；在第五間裏，又有人研究玄學的不可能。那條走廊，是他們大家公有的，他們如若要找一個走進或走出各人房間的實踐方法，這條走廊是必由之路。

實用主義
是一種真
理論與人
本主義相
等

數學的論
理的與自
然的真理
之較舊理
念

所以實用主義的方法，起初不包含什麼特別的結果，不過是一個指定方向的態度。這個態度，不向着那最先的事物原則、範疇、假設的必然，而向着那最後的事物、結果、效驗、事實。

實用主義的方法如此！你們要說，我單頌揚他，却並沒有解釋他。其實我一會就要給你很多的解釋，說明他怎麼樣可以應用到幾個常講的問題上去。現在且說實用主義這個名詞，已漸用到一個較廣意義的理論上去，當他是一種真理論 (theory of truth)。我將來要有一篇演講，專把這真理論說個明白，現在儘可簡短些說說。但是要簡短也不是容易的事，所以請你們在以後一刻鐘裏邊要格外注意。倘若我說了有些模糊，我希望以後各演講中能再說得更明瞭些。

現代哲學研究得最有成效的一部分，就是歸納論理學 (inductive logic) 就是我們科學所從發展的種種條件的學問。歸納論理學的著述家，對於數理物理化學諸學者所制定的自然的公律，和他們所搜集的各種事實，究竟有怎樣的意義，已漸趨於一致的

論調。當數理上論理上自然科學上各種公律初發現時，人家看了他們那樣的明白、優美和簡單，信從的風靡一時，以為確實把上帝的究竟思想都闡明了。上帝的心，也在三段論式 (syllogisms) 裏反應的。他也在圓錐截面和方根比率中思想的。他創造出凱撒勒律 (Kepler's laws) 來給行星循了運行；他使下墜體速率的增加和時間成比例；他做出正弦律來讓折光好遵守；他把動植物分為綱目科屬且決定了他們彼此的相差。他想出各種事物的模型，並且謀畫他們的變化。我們只要能發見他那神奇制作的無論那一種，就捉摸着他的心思了。

較新的觀
念

但是等到科學更發達了，人漸覺得那些公律的大部分，——或竟全部分，——也究竟不過是個近似的東西。況且那些科學的律例，愈出愈多，同一門中，還有相反對的許多說數；研究的人，自然漸漸知道沒有一種理論，絕對是實在 (positively) 的摹本，不過從幾種觀察點看去，不論那一個學理都可以有用的。他們的大用處，是概括舊事實，引導到新事實。他們還是人造的言語，還是——可以說——我們記載自然界的一種概念的速記法；

言語這樣東西，大家知道，是可以容受許多語法的選擇，和許多方言的。

科學的論理裏，有了人類的判斷，便沒有了神聖的必然。我若提起這些人像雪格伐 (Sigwart)、馬赫 (Mach)、沃斯之德 (Ostwald)、批耳森 (Pearson)、密羅 (Milland)、卜安加雷 (Poincaré)、杜亨 (Duhem)、亥門斯 (Heymans) 等，你們中間做學生的人就很容易懂我們所說的一個趨勢，並且能舉出別的名字出來。

在這科的論理潮流前，有歌勒 (Schiller)、杜威 (Dewey) 兩君拿着他們實用主義的真理論做個先驅。這些大講師到處說，我們觀念和信仰裏的真理，與科學裏的真理，同一意義。這意義就是一個觀念（他們自身是我們經驗的一部分）是真的，只要他們能幫助我們和我們經驗的別部分，得到圓滿的關係，靠着概念的捷徑，不跟着各個現象無限的接續，而去概括他們，運用他們。無論那個觀察，只要他能安穩穩把我們從一部分的經驗，引到別一部分，把事物聯絡得滿意，應用得妥貼，簡單，省力；這觀念能這樣做到什麼地步，便真到這個地步。這是杜威在芝加哥所倡的真理的工具觀，這是歌勒在牛津所

大傳播的理論，說我們觀念的真，就是他的工作能力。

杜威、歌勒，和他們一派學者，所以得到這個真理的概念，也不過依了地質學者生物學者和語言學者的先例。那些科學的成立，第一步總是揀出一個簡單的事變，他的作用可以實地觀察的，——像土地受氣候的剝蝕，或者生物之從他母型而改變，或者一個方言吸收了新字新音而變化，——然後從此推廣出去，使他在什麼時候都適用，並且總括他經歷各時代的效驗而發生大的結果。

歌勒與杜威所揀出而供他們概括作用 (generalization) 的方法，是無論什麼人決定新意見時所借用的的一個方法。這方法是一律的。一個人已經有了一堆的舊意見，若是遇着一個新經驗，就有事情發生了。或者有人反抗那些舊意見；或自己在反省時間，察覺了他們中間矛盾的地方；或聽見了別的事實，和他們不符合；或心裏起一種願望，他們所不能滿足的。結果是一個內部的煩擾，為以前所沒有經過；若要免除這煩擾，不能不把以前所有的意見酌量變換。他對於這宗舊意見，那可保留的，自然仍竭力保留，因為在各

個人的信念上，大家都是極端守舊的。他這樣試着變換這意見再變換那意見（這些意見抵抗變換的限度亦不等，）等到最後起了一個新觀念，可以接我在舊意見上，而使那舊意見只有一個最低限度的騷擾；這個新觀念把舊意見與新經驗調和起來，融貫得十分美滿妥洽。

於是這個新觀念，就作為一個真觀念。他用最低限度的變換，保存着較舊的一堆真理；擴張他們，使他們恰能容受這新經驗，但是也用最習熟的方法去解釋這新經驗。一個過激的解釋，盡背了種種從前的意見的，人決不肯認作新經驗的真解釋。我們四面勤求，直到得了一個不那樣偏激的說法。到底一個人信念上就是最激烈的改革，也留着他舊秩序的大部分不動的。時間與空間，因與果，自然與歷史，和個人自己歷史，總是依然不改的。新真理常是一個媒介，一個過渡的緩和者。他將舊意見和新事實聯起婚姻來，顯出極低限度的抵觸，極高限度的連續。我們認一個理論是真的，也不過看他能不能夠解決這「最高限度和最低限度的問題。」他解決的成功到怎樣，就真到怎樣。但是解決這問題

的成功，又是一件近似的事情，不是絕對的。我們說，這個理論比那個理論解決得更滿足些，也只是說對於我們更滿足些罷了；但是各個人滿足的注重點，是不同的。所以無論什麼東西，總有幾分可改性的。

我現在勸諸君特別觀察的一點，是較舊的真理所佔的地位。忘了這一層，對於實用主義，發生許多不公平的批判。其實較舊的真理，有極大的勢力。對於他們的忠心，是第一主義——在多數人是惟一的主義；若是有一個極新現象，他要把我們的舊意見，重行安排，那末我們平常的處置方法，是完全不理他，或是罵那些證明他的人。

諸君必定問我要這個真理增長的實例了；所討厭的就是這些實例太多。新真理最簡單的一項，自然是把新種類的事實增加我們的經驗，或是把舊種類的新事實增加我們的經驗——這增加是用不着變換舊信念的。一日復一日，內容增加起來。新內容自己原無所謂真，他們不過存在罷了。當我們說他們存在了，單純的加積公式，就滿足了真理的條件，我們說起來，就叫他們是真理。

但是常常那一日的內容，也逼迫我們重行安排一下。若是我現在站在這講壇上，忽然的像瘋人一般狂叫，你們對於我哲學的價值，也就必須懷疑起來。『銻』或『銻』(radium)的初次發現，是一日的內容的一部，一時看來與我們自然界秩序的觀念——勢力保存 (the conservation of energy) ——是衝突的。只須看銻從自身無限制的放射熱出來，就像和勢力保存說相背了。怎麼想呢？若是這銻的放射，不是別的，單是原子裏先存在的『潛伏力』散放出來，那保存說便有法挽救了。結果是『氦』(helium)的發現，恰好替這信念開一條生路。雷姆賽 (Ramsay) 的意見，普通認為真的，因為他雖則把我們舊的勢力觀念擴張了，却於那觀念的性質，只有最低限度的變換。

我用不着再多舉例。總之一個新意見的『真』同他能使個人吸收新經驗到舊信念裏去的願望滿足成正比例。他必須靠着舊真理，亦必須握住新事實；他的成功（如我剛說過的），是件個人鑑別的事情。所以舊真理加上新真理而增長，是爲了主觀的理由。我們自己在這過程中，服從這些理由。一個新觀念，能盡他的功用，滿足我們兩重的需要。

最美滿的，這便是最真的。他使自己真，能使人把他歸入真的一類，全仗著他動作的法子；將自己接在一部分舊真理上，讓他發展起來，像一顆樹椗了一層新生組織的活動而生長一樣。

較舊的真理也是這樣成的

杜威與歐勒拿這個觀察來推廣應用到真理最老的部分上去。那最老的真理，也會有可改性的。當初人家叫他們真理，也為着人的理由。他們也曾調和更早的真理與當時的新觀察。純粹客觀的真理——那種真理，不做我們一部舊經驗和一部新經驗的媒介，不給我們人性的滿足，而自己能成立的——却沒地方找得出來。為什麼我們說那些物事是真的理由，就是為什麼他們是真的理由；因為「是真」的意義，不過是能盡那媒介的功用。

這樣看來，什麼都脫離不了人生。獨立的真理，只可尋得的真理，不能陶鑄了去供給人的需要的真理，一言蔽之，不能改變的真理，原存在的，且存在的過分多了，——或者說，傾嚮唯理主義的思想家，假設他存在的；但是這樣真理，不過像一顆活樹裏的死心；這樣

真理的還存在，不過說真理也有他的「化石期」，也有他的「時效」，他辛勤服役了多年，也就老了僵了，不中用了，再歷久便化成石了。我們現在確實明白，就是最舊最古的真理，也實在可以改鑄的，只須看論理數理上觀念的變遷，和物理學的漸受這變遷的影響就夠了。古的公式，須拿來重新解釋，作為更廣的原理的特別表現；那更廣的原理，像我們現在所有的形式和規定，是我們祖宗所一些沒有看到的。

歌勒先生叫這種真理論是「人本主義」(humanism)。但是我覺得「實用主義」這個名詞更切當些，所以以下各篇裏，都喚他實用主義。

實用主義的範圍如此，——第一是一種方法，第二是一種真理的發展論(Benevolent theory of truth)。這兩層就是我們將來討論的題目。

我所已講的真理論，既是很短，你們看了，一定覺得暗晦、不明晰、不滿意的。我以後要補這缺陷。在「常識」一篇裏，我將要說明我的意思，怎麼叫做真理歷久成了化石。在別一篇裏，我要委曲申說我們思想的真，與他做媒職務的成功成正比。還有一篇裏，我要

指出辨別真理發展中主觀和客觀分子怎樣困難。這些講演，諸君不見得都完全了解，就使了解，也不見得完全和我同意。但是我知道諸君必定當我至少是認真的，而尊重我的努力。

唯理派對
他的批評

你們若知道歇勒與杜威兩先生的理論，怎樣在輕蔑與譏諷的狂飈下受苦，大概要詫異的，凡是唯理派的哲學，都羣起反抗他們。在有勢力的地方，人家都待歇勒，如待鹵莽而該打的學童一樣。我不應說到這層，若不是爲了這點正好旁證那唯理主義的氣質與實用主義的氣質之相反。實用主義，離開了事實，便覺不快。唯理主義，却必須有了抽象的理論，方纔適意。這實用主義所說的真理是多數的，所說真理的功用與滿足，所說他們「動作」的成功，這樣那樣，從唯智派的心裏想來，無非是對於真理之一種粗糙的跛形的第二等的暫時替代品。這樣真理，不是實在的真理。這樣試驗，不過是主觀的。客觀的真理，一定是一種非功利的，高雅悠遠，尊嚴的東西；一定是我們思想與絕對實在的絕對符合。他一定是我們無條件的應當怎樣思想。現在我們有條件的這樣思想是不切適的，是

一件心理學的事。講到這一點，要論理學，不要心理學。

這裏可以看兩種不同的心的比較。實用主義家繫着事實與具體性，觀察真理在個別事件裏的作用，然後下概論。真理於他是一個類名，凡經驗中確定的有作用的價值，都是真理。唯理主義家的真理是純粹的抽象，我們必須服從他一個虛名。當實用主義家要去詳細說明爲什麼我們必須服從他，唯理主義家却不能認識他自己抽象所由來的具體事實。他反責我們否認真理的罪名，在我們却不過要去探索爲什麼人家服從他，且常常的要去遷依着他。那過度的抽象思想家，見了具體性要嚇的發顫，他積極的情願要慘白的幽靈般的東西；假如兩個宇宙給他選擇，他定揀那骨瘦的外形，不取這豐厚的實在。他覺得那個是清潔、明白、高尚得多。

我希望我講演下去，諸君就可以看出實用主義所主張的具體性，與事實的接近，是他最使人滿意的特色。但他也不過效法那姊妹的科學，用已經觀察的，去解釋沒有經觀察的。他這樣把舊的新的調和得很融洽，把我們心與實在「符合」——這「符合」是

什麼意思，以後我們還要問——的空觀念，變換了成個豐富的活動的一個交互關係，就是我們個別的思想與其他經驗中大宇宙的交易。

這是後話，暫且緩提。我現在要加幾句話，說明我上篇所舉的一個要求；就是，實用主義是經驗派的思想與人類宗教性的需求兩項的調和者。

你們記得我曾說過，有強烈的愛事實的氣質的人，對於流行的唯心派哲學的不願事實，是很難容許的。他的唯智的傾向太大。舊式的有神論，把上帝看作一個很高的君主，有許多不可理解的乖謬的一屬性，已經很壞了；但是他靠了意匠論的辨證，和具體的實在，還有些接觸。到達爾文說把意匠論永遠推翻，有神論始失了那立腳地；於是科學的頭腦，不再容許舊式的神學；我們現代的想像，不說神則已，說到神，總是指一種內含而普及的神，在事物以內動作的，不是在事物以上主宰的。二元的有神論，雖也還有能幹的辯護人，可是想望哲學的宗教的人，都趨向唯心的普神論了。

但是我上回說過的，普神論也是愛事實的人或經驗主義家所難融會的。他築在純

實用主義
是經驗論
和宗教的
調和

絕對的唯

粹的論理上，是一個絕對性的品質，和具體性不聯絡的。他認「絕對的心」——上帝的替代名詞——是各項事實合理的先有假設，但是世界裏各項事實究竟是什麼，他完全不理會。不論那些事實是什麼，絕對的心總是他們的父，像伊索寓言裏的病獅，所有蹤跡都引導到他的洞裏，却沒有一條可以退出的。你不能靠着「絕對」的幫助，回到事實的世界裏來，或從你對於他的質性的觀念裏，去演繹出什麼必然的結果，於人生是重要的。他給你一個確證，說靠了他，和他究竟的思想法子，什麼都是好的；不過你現在的超度，却要仗你自己現時的計畫了。

這個概念的偉大、莊嚴，與他給許多人宗教的安慰的能力，我絕不否認。但從人生的觀察點看他，他的寥遠和抽象性，也不能諱。他純乎是我所謂唯理派氣質的產物。他輕視經驗主義的需要。他將一個蒼白的外形，去替代實在世界的繁富。他是微妙的、高尙的，——這高尙是不好的意義，就是高尙了，即不能於人生有用的意義。在這辛勞與塵垢的實在世界裏，我以為凡有「高尙的」世界觀，應當看作違反真理的一種成見，於哲學上為

不合格。黑暗的王，也許是一個「上流人」；不論上帝是什麼，他決不會是一個「上流人」。人間的風塵勞苦，需要他「上帝」謙卑服役，比天上需要他的尊嚴更切啊。

實用主義，果然忠於事實，卻沒有平常經驗主義唯物論的偏見。並且他於抽象的理想，也不反對，只要這抽象的理想，能助人達到各項的事實，能實在帶你到一個地點。實用主義，除了我們思想與經驗聯絡所得的結論以外，對於別的結論，不感什麼興味，可是對於神學，也沒有先存的 (a priori) 偏見。如果神學的觀念，於具體的生活，能有價值，他在實用主義上，就是真的，就真到這個限度。至於他更加真到什麼限度，就全靠他與別的真理的關係怎樣。

我剛講的超絕的唯心論的「絕對」，就是一個例。我先說這觀念是莊嚴的，能給人宗教的安慰，我又怪他太寥遠，太空虛。但是他只要能給人宗教的安慰，就一定不是空虛，就有那麼多的價值，就有一個具體的功用。我若是一個好的實用主義家，應當說他是真的，真到這個限度。我現在一些不猶豫的這樣說。

「絕對」
觀念是眞
到什麼限
度

這「真到這個限度」又怎麼樣解說呢？要解釋他，我們只須應用實用主義的方法信仰「絕對」的人說，他們的信念，能給他們安慰；這是什麼意思？他們的意思是，在「絕對」中，有限世間的惡已制止了，因此我們的現時，就可以當他在潛伏力上，是永遠，是究竟，我們可以信託他的結果，我們可以——沒有罪惡——消除恐怖，拋棄有限世間裏責任的煩惱。總之，他們的意思是，我們不時可以有一個道德的休息日，讓世界去怎樣進行，不干我們的事，我們可以覺得他的問題，自有能手解決，不用我們過問的。

宇宙是一個統系，各個人在裏面，可以不時拋開他們的煩惱，有道德的休息目的，——那實在是我們所知的「絕對」的一部分；那是「絕對」果然真了，在我們各項經驗裏所發生的大差別；那是「絕對」照實用主義解釋起來的「兌現價值」。稍看哲學書的人，以絕對的唯心論為是的，到了這點，也就不再去推尋了。他可以應用「絕對」到這限度，而這限度是很寶貴的。他聽見你不信仰「絕對」，很覺痛苦，他也不去細考你的批評，因為你的批評，關於這概念的各面，正是他所沒有注重的。

如若『絕對』的意義是這個，且不外這個，誰能否認他的真呢？去否認他，不啻堅持人永遠不應當休息，休假日是永遠不應當有了。

你們必定覺得很奇怪，若聽見我說，一個觀念，只要我們信仰了他，是有益於我們的生活，就是『真』的。你們自然承認他是善的，因為他既然有益到這限度。倘使我們因他的幫助所做的是善的，這觀念自身也定是善到那個限度。但是你們要說，去叫善的觀念是『真』的，豈非『真』字很奇的誤用嗎？

要完滿的解答這個問題，在這時候還不能。你這一問，恰摸着歇勒、杜威和我自己的真理論的中心點。這點我現在還不能詳細討論，須等到這講演第六篇裏，纔能說明。讓我現在單說，『真』是『善』的一種，不是如平常所假設的，於善以外，別爲一範疇而與善同等的，凡在信仰上是善的，並且因爲確定的，可指示的，理由而是善的，這就是真的。你一定要承認，若真觀念於人生上沒有什麼好處，若真觀念的知識，是積極的不利的，若只有假觀念是有用的觀念，那麼流行的見解，以真理爲神聖和珍貴，以尋求真理爲人生的職

分，這樣見解，永不會發生，永不會成了一個獨斷的信仰。在那樣的世界裏，我們的職分，倒是要迴避真理了。但是在這個世界裏，正如有幾種食物，不但適合我們的胃口，並且適合我們的齒牙、胃臟、組織；有幾種觀念，不但適合於思想，適合於維持我們所喜歡的其他觀念，並且有益於生活上實際的奮鬥。若有一種生活，是我們的確應當經歷的，若有一種觀念，我們信仰了，可幫助我們去經歷那生活的，那麼我們最好去信仰他；除非對他的信仰，有時和其他更重大的利益相抵觸。

一種觀念，「是我們最好去信仰的，」這很像一個真理的定義。這好像說「我們所應當信仰的；」在這定義裏，你們大概沒有什麼詭異的地方。我們不應當信仰我們最好能信仰的觀念嗎？我們能永遠把我們所以爲好的和我們所以爲真的分作兩件嗎？

實用主義說不能，我完全和他一樣回答。從抽象方面說，大約你們也都同意，但是有一個疑問，就是說，倘若在實際上，我們信仰各項有益於個人生活的事物，那我們必致生起許多關於世界上事情的空想，許多關於未來世界情感的迷信。這個疑問，有很好的根

真理的抵觸

據，是無疑的；我們從抽象的觀念，到具體的複雜情形，中間另外發生變化，也很明白的。

我剛說過，我們最好能信仰的一個觀念是真的，除非對他的信仰有時和其他重大的利益有抵觸。在實在生活中，什麼重大的利益，最易和我們個別的信仰衝突呢？除了其他信仰所發生的重大利益和這信仰的不符合，還有什麼呢？換一句話說，我們許多真理中的一個，可以成爲我們其他真理的最大仇敵。凡真理都有這自衛的本能，與撲滅反對者的願望。即如信仰「絕對」的存在，原根據於其所予人之善，而此信仰欲自存，必經過我所有之其他信仰的接觸。現在假定他能給我一個道德的休息日是真的。然而他仍和我的其他真理相衝突，我不肯爲了他就捨棄其他真理給我的好處。他又與一種論理相聯絡，這論理是我所最不喜的，我覺得他糾纏了許多玄學矛盾，是我們所不能容許的。人生沒有智慧上的矛盾，煩惱也已多了，誰還要加這智慧上矛盾的一重煩惱？我所以還是捨棄這「絕對」而單留我的道德的休息日，或者效那職業的哲學家，拿別的原理來解釋這道德的休息日。

若我能把「絕對」的觀念，限制於他給道德休假的價值，那就不和我其他真理相衝突了。但是我們又不能這樣限制我們的假設。這些假設的特點很繁多，衝突的就是這繁多的特點。我對於「絕對」的不信仰，其實就是對於他那別的繁多的特點的不信仰，因為講到道德的休假，我完全信仰他是正當的。

你們現在可明白我以前所說實用主義是一個調和者的意思，和我借巴比尼的一個字，說實用主義「柔和」我們理論的意思了。實用主義，沒有偏執的成見，沒有武斷的信條，沒有什麼纒算證據的法規，他是完全溫和的。他肯用不論什麼假設，他肯聽不論那種的證明。因此在宗教上，他比實證的經驗主義同他的反抗神學的偏見，與宗教的唯理主義同他的專務高遠簡單抽象的概念，都有優勝的地方。

總之，他把尋求上帝的地域擴大了。唯理主義單益着論理與天堂。經驗主義尊重外部的感覺。實用主義情願容受不論什麼，情願遵從論理或感覺，研究最卑微最個人的經驗。神祕的經驗，只要能實有實際上的結果，他也容納的。倘使最卑污的事實中，或者就是上

帝存在的地方，實用主義是要承認那樣的上帝的。

或然的真理之惟一試驗就是引導我們，什麼應用得最好，什麼能把生活的各部，和經驗總體的要求，配合得最妥貼。若神學觀念能這樣，若上帝的觀念能這樣，實用主義怎麼能否認上帝的存在呢？一個觀念，在實用上這麼勝利，而說他是「不真」，這是實用主義以爲不可的。除了這種具體的實在的符合，還有什麼別種的真理？

在我的末了一篇裏，我要回說到實用主義與宗教的關係。你們現在已經可以看見他是平民主義的。他的舉止，是變動不拘的；他的勢力，是富厚的，無窮的；他的結論，是友好的。

第二篇 玄學上幾個問題從實用主義上研究

本體問題

我現在要使大家對這實用主義的方法更熟些，舉出他應用到各個問題上的幾個例。我先從最乾燥無味的說起，第一件就是本體問題。本體 (substance) 與屬性 (attri-

pute) 的分別，是極古的，在人類語言文字的構造上，即有主辭與賓辭的分別。這裏有一塊粉筆。他的形式 (modes) 屬性，所有性 (properties) 偶有性 (accidents or affections) —— 你喜歡用那個名詞就用那一個 —— 是白的、脆的、圓柱形的，在水內不溶解的，等等。但是這些屬性的擔負者是一塊粉筆，他是許多屬性所附在內的本體。這書桌的屬性，附在木頭本體內。我這衣服的屬性，附在羊毛本體內。粉筆，木頭，羊毛，雖有分別，同具許多通性 (common properties)，又可以作為一個更原始的本體形式 (modes)。這更原始的本體是物質 (matter)，他的屬性是佔有空間與不可透入性。我們的思想與感情，也一樣是我們各個靈魂的品性。這各個靈魂 (soul) 是本體，但也是一個更深的本體 —— 「精神」 (spirit) —— 的形式。

關於粉筆，我們所知道的，是白與脆等等；關於木頭，我們所知道的，是可燃性和他的纖維的結構；這是很早就明白的。每個本體所給人知道的，是他的一組底屬性；他們是這本體於我們實際經驗上唯一的兌現價值。這本體由他們顯露出來，若我們隔絕了他們，

我們永不會知道有這本體的存在。若上帝一直把他們依着不變換的次序送給我們，却在一個時間，忽然很神奇的把他們所寄託的本體消毀了，我們永不能覺察那個時間，因為我們的經驗，不會變換。因此唯名派 (nominalists) 的學者說，本體是一個虛偽的觀念，為的是人類有個變名為實的老玩意兒。現象是一組一組地來的，譬如粉筆組、木頭組、等等，每組得了一個名詞。這個名詞，我們就當是一組現象所附着的。好像今天寒暑計很低，我們就假設是從一件物事叫作「氣候」來的。其實氣候不過一組若干日的一個名詞，人却當他在日子以後另外一件東西。唯名主義家說，凡物所有現象的屬性，決不附着在名詞裏；但是不附着在名詞裏，就不附着在任何物事裏。他們彼此附合，決非如舊觀念，有一個我們不能達到的本體，來黏着他們，如「水泥」黏着片片的磚石一樣。本體底觀念，不過有屬性彼此附合的意義。這事實以後，別無何物。

煩瑣哲學 (scholasticism) 從常識裏得了本體的觀念，把他變成很學術的、清晰的。我們和本體既隔絕了接觸，比本體再少實用效果的物事也很少了。然而煩瑣哲學在一

件事上，用實用主義的方法，來處理本體觀念，而證明他的重要。我指那關於聖餐（Eucharistic）神祕之爭辨。在這裏，本體似有很重大的實用的價值。那餅的品性，在聖餐裏明明不改變，然而竟換成了基督的肉體；這個變換，一定單在本體上了。餅的本體，一定抽出了，很不可思議地換成了神聖本體，却並沒有變換他的直接的可感覺的屬性。屬性雖沒有變換，而已發生鉅大的差別；凡承受聖餐的人，所食的不是餅，是神聖的本體。本體觀念，侵入了生活，有重大的效果，如果你承認本體能與他的品性分離而交換別的品性。

這是我所知道的一個本體觀念的實用主義的應用。自然只有已經信仰神聖本體之「具在」（real presence）的人會去鄭重研究他。

物質的本體（material substance）經巴克來（Berkeley）嚴密的批評，很受重大的影響，以後的哲學上，巴克來的名氏，就很有聲聞了。他處理物質觀念的方法，大家知道，不須更說。他並不否認我們所知道的外界，他補助他的。他以為使外界成爲不實在之最有力的原因，是煩瑣哲學的物質本體觀念。煩瑣哲學，以物質的本體爲人所不能達到的，

在外界之後，却比外界深且實在，而維持外界的。巴克來說，不要那個本體，信仰這可感覺的世界是你能了解而達到的，上帝所直接給你的，於是證實這句話，並且拿他的神聖能力來做補助。因此巴克來對於物質的批評，是絕對的實用主義的。我們所知的物質，是我們所得的顏色、形態、硬性等等的感覺。這些感覺，是所謂物質的兌現價值。物質存在或不存在，於我們所發生的差別，就是我們有沒有這些感覺。這些感覺，是他的惟一意義。巴克來並不否認物質，他不過告訴我們，物質所由成的是什麼。物質是這些感覺的一個名詞，這名詞不過真到這個限度。

應用同樣實用主義的批評於精神的本體 (spiritual substance) 者，前有洛克，後有休姆 (Hume)。我單述洛克對於『個人同一』 (personal identity) 的解釋。他把這個觀念在經驗方面立刻化分到他的實用的價值。他說，個人同一的意義，不過是這麼些『意識』 (consciousness)；不過說，我在生命的一時間，能記憶別時間，而覺得他們都是同一人歷史的各部分。唯理主義用我們靈魂本體之單一性，來解釋此生命中實用的繼

洛克事實
用主義的
方法去論
一個人的
同一

續。但是洛克說：假如上帝把意識拿去了，我們因為仍有靈魂，就好些麼？假如上帝把同一的意識，聯着不同的靈魂，我們知道自我時就壞些麼？在洛克的時代，靈魂是受上帝賞罰的一件東西。看洛克從那觀察點討論，怎樣把這問題，保持他做一個實用的問題。

他說：「假如一個人想像他的靈魂，就是從前奈斯德 (Nestor) 或梭雪底斯 (Theophrastus) 的靈魂。他能想他們的行為就是他的行為嗎？若是他一天果能於奈斯德的行為有意識，他就覺得自己與奈斯德是一人了。……惟其有這個人同一性，纔見得上帝賞罰的正當和公平。一個人對於他一些沒有知道的事件，不應負責，到了他意識責備他時而受罰，纔是合理。假如一個人現在爲了他別一生命裏所作的事而受罰，對於那個生命，他又一些沒有意識，那麼這種懲罰，和生來便是苦惱有什麼分別呢？」

洛克的個人同一性，是實際上可確定的事實所成的。這同一性雖了可證明的事實以外，是否也附著在一個精神的要素內，這不過是一個奇異的空想。洛克是一個調和家，他默許我們意識以後，有一個實體的靈魂的信仰。但是到了他的後起者休姆與多數的

經驗派心理家，都否認靈魂，除非把靈魂作為我們精神生活裏可證實的聯絡的一個名詞。他們把靈魂降到經驗流裏，兌現成了零碎價值，就是『觀念』和觀念間的關係。如我以前所說巴克來的物質一般，靈魂也真到這麼一個限度，不能再多了。

說到物質的實體，自然要想到『物質論』(materialism)，但是哲學的物質論，不必定聯着對於『物質』的信仰。一個人可以否認物質如巴克來，可以是一個唯象論者(phenomenalist) 如赫胥黎(Huxley)，而仍可為廣義的物質論者。所謂廣義的物質論，是指那用較低的現象，去解釋較高的現象，把世界的命運，讓給他育性的部分和勢力去支配。在這廣義上，物質論是和唯心論(spiritualism) 或有神論(theism) 相對的。物質論說，一切事物，是給自然律所支配的。人類奇才所有最高的作物，我們只要完全熟悉事實，自能從事實的生理情狀上推算出來，不問自然界是否單給我們的心如唯心論者所爭論的。我們的心，無論怎麼樣，總得去記載那樣的自然界，照着他在育性的物理上定律的行動，把他寫下來。這是現代物質論的概觀，叫他自然論(naturalism) 較好些。在他

的對面，有『有神論』或者廣義的叫他『精神論』。精神論說，心不但察見與記載事物，並且能驅使與運用他們。世界不是被他的較低的分子指導的，是受他的較高的分子指導的。

尋常這個問題不過是一個審美選擇上的衝突。物質是粗糙的、頑鈍的，如污泥的；精神是純潔的、高尚的、尊貴的；精神比物質優越些，那麼給他在宇宙裏一個高位，是與宇宙的尊嚴相稱的，所以一定要認定精神是統率宇宙的要素。把抽象的要素，當作最後的結局，我們的智慧，到了他就只可停住了羨慕思維，不能再進，這是唯理主義的一大缺點。精神論常不過是一個態度，對於一種抽象的羨慕，對於別一種抽象的厭惡。我記得有一個很好的精神論派的教授，他講到物質論，常說他是『泥土哲學』，以為這就足以駁倒物質論了。

對於這樣的精神論，有一個極容易的答辯，斯賓塞先生說得很有力的。在他的心理學第一卷末了很精粹的幾頁裏，他指示我們一個『物質』這樣無限的精微，他的運動，

這樣不可思議的迷而細，如現代科學所設準的，這個物質裏，不留一些粗糙的痕跡。他指出我們所構成的精神的觀念，自身太粗糙，不能綜括自然界諸事實的無上的細微。他說，兩個名詞——精神與物質——都不過是符號，同指着一個不可知的實在，在那個實在裏，他們所有的抵觸都銷滅了。

對付一個抽象的駁論，一個抽象的答辯也夠了；因為把物質看作頑鈍，而發生對於物質論的反抗，有斯賓塞這一說，也失掉他的根據了。物質實在無窮的與非常精微的。無論那一個，曾看過一個死的孩子或父母的面孔的，只須想一想物質能表現那樣親愛的形式，以後也應視物質為神聖了。生命的要素，物質的或非物質的，沒有什麼分別，物質至少總是協助的，總於生命的目的有關係的。剛說的那可愛的肉軀，就是物質的可能性的一端了。

我們現在不要像唯智派的專講原理，我們要拿實用主義的方法，應用到這問題上去。物質是什麼意義？世界受物質的驅使，或受精神的驅使，能發生什麼實際上的差別？這

樣一問，我們問題的性質，就比前不同了。

第一，我要喚起你們注意一個奇異的事實。講到世界的過去，無論我們當他是物質的創作或有一個神聖的精神做創造者，不生一毫差別。

假設世界的完全內容，是永遠不可變換的給我們了。假設世界就在這個時間停止，沒有將來了。然後讓一個有神論者和一位物質論者來應用他們對抗的解釋，於這世界的歷史。信仰有神者說明上帝怎樣創造這世界。物質論者指出世界怎樣從盲目的自然力量裏成就出來。假設他們兩人一樣說得圓滿。試問實用主義家，選擇那一個理論？若世界是已經完成了，他怎麼樣能應用他的試驗？他看概念是回到經驗所用的物事，使我們尋出差別來的物事。但是照着以上的假設，不會再有什麼經驗了，亦沒有什麼差別可尋了。兩個理論，都已明示他們的結果，依我們所定的假設，他們的結果是相同的了。實用主義家因此必說，這兩個理論，不管有怎樣不同的名詞，確實同指着一物，所有爭論，都是完全文字上的爭論。（我們自然假設，兩種理論，解釋得同一滿足的。）

誠意地把這事件想一想，若上帝在那裏，他的事實已經完成了，他的世界停止了，那上帝的價值是什麼呢？他的價值不會比那世界的價值多一些。他的創造力，能達到那麼多的結果，同那結果的優點與缺點，達到了，就不能再前進了。既然不再有什麼將來；既然世界的完全價值，已經交付，他的完全意義，已經實現，既然他不像我們實在的世界，從他的準備將來的機能中，生出添補的要義；那麼我們就可由他來衡量上帝了。上帝是一個實在，能做那麼許多事。我們對他感謝，也就爲了那麼許多事，不爲別的。從反面的假設，一點一滴的物質，循了他們的定律，也能成就那個世界，不少一些，那麼我們不應當一樣的感謝他們嗎？我們放下了上帝，去讓物質獨自擔負那世界，我們那裏感覺什麼損失？有什麼特殊的死氣或粗劣發見經驗是澈始澈終的，怎麼樣上帝的存在能叫他更活些，更富些？

直說罷，要給這問題一個答語是不可能的。不論從那一個假設，我們實際所經驗的世界，在細目上總是一樣；李朗寧說得好，「我們對他毀他，總是一樣。」他存在那裏，不能

退却；像一件贈品不能收回。你說物質是他的真因，於他所構成的條目，不損一分；你說上帝是他的真因，於那些條目，也不增毫末。若上帝在那裏，所做的事，也不過原子所能做的，所得的感謝，也不過原子所應得的，一些不能多。若他的存在，於表演上不生差異的結果，那表演就不能因他而得加多的尊嚴；若他缺席了，贖了原子獨在劇場上活動，這劇也不因少了他而成了輕褻。劇完了，幕閉了，你去要求，說他的作家是名手，不能使這劇好一點，你說那作家是庸夫，也不能使這劇壞一點。

所以如果從我們的假設，演繹不出什麼經驗，或行爲上將來的細目，物質論與有神論之爭，是廢話，是無意義。在這裏，物質與上帝是一物——是能創造出這完成世界的權力，一些也不多不少——有智慧的人，遇了這種額外的討論，只有掉頭而去。所以對於哲學的辯論，沒有確定的將來結果可見的，多數人順着本能掉頭而去，實證主義家與科學家經了考慮掉頭而去。哲學文字之空虛的性質，是他受最普通的指摘。倘使實用主義是真的，哲學應當承受這個指摘，除非對抗的理論，可以證明有差異的實際上結果，這結果

的微細遼遠且不論。普通人與科學家說，他們尋不出這樣的結果。若玄學者自己也尋不出這樣結果，那麼難怪別人的指摘了。他的學問，不過是煊染的瑣屑事情，去設立一宗基金，聘任專門的教授，直無意義了。

所以真的玄學的辯論，一定要包括一個實際上的爭點，不論這爭點是怎樣推測的或遼遠的性質。要實認這點，請同我回到我們的問題：這回假設我們在這現在生活的世界裏，這世界是有一個將來的，是還沒有完成的。在這沒有完成的世界裏，物質論或有神論兩端的選擇，是很關實際的。我們值得費幾分鐘，來看看他怎樣關於實際。

我們若以為從前到現在經驗的事實，是盲目性原子依着究竟的定律運動的形態，或反轉來想，以為是上帝的意旨所構成，照這兩種意思，這程序(program)便於我們有怎樣的差別呢？以過去的事實論，沒有差別。事實已全囊括了；他們裏面的善也取得了，不管他們的原因，是原子，還是上帝。因此今日有許多物質論者，一些不願這問題將來的和實際的方面，只想排去人家對這「物質論」一個名詞的憎厭，或竟排除這名詞的自身。他

「上帝」
「物」
「好」
「較」
「非」
「他」
「更」
「好」
「的」
「希」
「望」
「能」
「給」
「人」
「更」
「好」
「的」
「希」
「望」

們說，物質既然能產生這種利益，那麼從機能上說起來，物質也和上帝一般是神聖的，實在與上帝合為一的，實在就是你的所謂上帝。他們勸我們不要再用這兩個名詞，省却舊的抵抗。一方面我們要取一個名詞沒有宗教的含義，又一方面要一個名詞不表示粗劣、頑鈍、不尊貴的意思。不要說上帝，也不要說物質，讓我們說他是原始的神祕 (primal mystery) 是不可知的力 (unknowable energy) 是唯一的能力 (the one and the only power)。這是斯賓塞所勸我們的，若使哲學純是回溯的 (retrospective) 他可自命為很好的實用主義家了。

但是哲學也是預料的 (prospective) 找到了以前世界是什麼，做什麼，成功了什麼，哲學還要問，世界允許什麼。若有人能給我們一個物質，這物質允許成功 (success) 的，他受着定律的支配，能引導我們世界逐漸接近全善的，這樣的物質，不論那個合理的人崇拜他，一定不減於斯賓塞崇拜他所謂不可知的能力。這樣的物質，不但會主持正義，且將永遠主持正義；我們所需要的，也不過如此了。上帝能做的，實際上他都能做，他等於上帝。

他的機能是上帝的機能，在那世界裏，上帝是多餘的，無用的；那世界裏沒有上帝，不損什麼。『宇宙的情緒』(cosmic emotion)在這裏是替代宗教的正常名詞。

但是斯賓塞的主宰宇宙進化的物質，是這樣的一個永不終止的全善的定理嗎？實在不是，因為每個宇宙蛻化出來的事實或事實的體系，他的將來結局，照科學所預言，都是死的悲劇；斯賓塞解決這爭論，專限於美的方面，而忘了實際的方面，實在沒有供獻什麼重大的補救。現在應用我們實際上結果的定理，去看這物質論和有神論，有甚麼重大意義。

有神論與物質論，回溯的看來，沒甚麼差別，預料的看來，指着完全不同的經驗狀況。因為照機械的進化論，雖然爲了我們機體所給我們的娛樂，爲了我們心思所構成的理想，我們要感謝那物質和運動的并分配律；但是他們還是依着定命，再要消滅他們的事業，離析他們所蛻化出來的物事。進化的科學所預言的宇宙末日的畫圖，大家知道的，我不能比裴爾福 (Balfour) 氏講得好些，他說：『我們體系的力要衰歇，太陽的光要昏暗，

這兩要素
在實用上
的比較

無潮流無活動的地球，不再讓人種去擾他的沉寂。人要落在陷穽裏；他的思想要滅亡。在這一隅裏，這短時間內，意識雖打破了宇宙滿足的靜默，那時意識也休止了。物質不再知有他自己了。凡磨滅不了的紀念碑，不朽的勳名功業，都和沒有一樣。死，比死更強的愛，也是若未曾有了。凡人世經歷無數的年代，無量的勤勞、心力、忠愛、艱辛所得的結果，或好或壞，也只是同沒有這會事一樣。

凡信印之基礎 (Foundations of Faith) 第三十頁

那是他的苦痛所在；在宇宙的風濤中，人生漫無邊際地飄蕩，雖也望着好多珍奇的島岸，經過許多變幻的雲山，供我們流連賞玩，然這暫時的產物去了，就絕對無一物存留，可表示他們的性質，他們所涵可寶的分子。他們死了去了，完全脫離存在的範圍了。沒有一個回音，沒有一些記憶，沒有一毫影響於後來的人，令他有同一的理想。這種完全的破裂和悲劇，是現在人所了解的科學的質論的骨子。較低的勞力——非較高的勞力——是究竟的勞力，或在我們所見進化時期裏最後生存的勞力。斯賓塞先生也信這點；我們所不憚於物質論的，是他後來實際上結果的愁慘，他和我們辨論，却好像我們專反對物

實與運動——他哲學的定理——的粗劣。

其實不然，對於物質論的真駁論，非積極的，乃消極的。我們現在去說他，是什麼，說他「粗劣」是滑稽了。粗劣不粗劣在行爲——那個我們總知道。我們反對他，是說他不是什麼——不是我們理想的利益的永久保證，不是我們最遠的希望的事實者。

在他方面，上帝的觀念，縱沒有如數學觀念的明瞭，却有一個實際上的大優點，就是保證一個理想的秩序，可以永久存在。有上帝裁判的一個世界，自然也可以燒毀或凍結，不過我們總想有他在那裏護持了舊的理想，令他們在別處仍可成熟。所以上帝所在的地方，悲慘是暫時的，局部的，破裂與分解，不是最後的。這究竟的道德秩序的需要，是我們心坎裏最深的需要之一。唐脫 (Dante) 與完持完斯 (Wordsworth) 一流詩人，生活在這種道德秩序的信仰上，所以他們的詩具有偉大的營養精神安慰人心的力量。物質論與精神論的實在意義，就在這不同的感情上實用上的感化力，在我們希望與期許的具體態度的調和，在他們的差異所發生的精微的實效；不在辨析毫芒的抽象理論，無論關

於物質的精髓，或上帝的屬性。物質論否認道德秩序是究竟的，隔斷了我們最終的希望。精神論肯定一個究竟的道德秩序，容許那希望。這是一個真的爭點；人之爲人一日不變，這終是一個嚴重的哲學辨論的材料。

也許你們中間仍有人這樣辯護說，精神論物質論對於世界將來的預言儘管不同，我們可以把他們的區別看作極遠的物事；健全的心，看了簡直沒有所謂健全的精神的要素，你可以說。是能有較短的眼光，不去理會什麼世界的終局等空想。你若這樣說，你可冤屈了人性（human nature）了。宗教性的憂鬱，不是用『癡狂』一個名詞所能排去的。絕對的事物，最後的事物，互掩的事物，實在是哲學的問題；凡優越的心，對他們都很覺嚴重關切的，那具有較淺見的心，不過就是較淺的人的心罷了。

這辨論中事實上的爭點，我們現在自然心中不甚明晰。但是各種精神論的信仰，都關涉一個希望的世界，物質論的太陽，却沉在一個失望的海裏。記得我前所說絕對的話嗎？我說絕對給我們道德的休息日。無論那種宗教的見解，都給我們道德的休息日。他不

但鼓舞我們更奮力的時間，也佔有我們快樂的、息慮的、信託的時間。他的根據，自然是含渾的。我們信仰上帝所擔保的事實，拯救的將來的明確情狀，是要用無窮的科學方法去計算出來。我們的探索上帝，只能探索他的創造物。但是我們能因上帝而喜悅（enjoy），只要我們有一個上帝，我們可於種種勞苦以前，得上帝的所予我們的喜悅。我自己信上帝的證據，根本的在內部的個人經驗裏。你自己個人經驗，給了你一個上帝以後，上帝的名詞，至少給你休息日的利益。記得我上次所說，真理的衝突，和他們彼此的競爭嗎？「上帝」的真理，要去經過我們其他的真理的接觸。他們彼此互受試驗。我們對於上帝最後的意見，須等各真理都妥洽而後，方能決定。讓我們希望他們能尋到一個未解決前暫時的調停（*Modus Vivendi*）。

自然界的
意匠問題

讓我再述一個很類似的哲學問題，自然界的意匠（*design in nature*）問題。從極古的時代到現在，有人以為上帝的存在，有自然的事實可證明的。有許多事實，看來像特為預先安排了使他們彼此適合的。如啄木鳥的嘴、舌、腳、尾等等很奇異的適合他於一個

樹林世界，有蟲類藏在樹皮裏供給他們的食料。我們眼的各部，完全適合光的定律，引光線到網膜上成清楚的畫圖。各種原始不同的事物，能這樣互相適合，可見有個意匠（*idea*）在裏面：這作意匠者常是當作一個愛人的神。

這些辨論的第一步，是證明意匠的存在。於是循索自然界，去尋覓個別事物交互適應所得的結果。例如我們的眼起原於胎內的黑暗，光起原於日，看他們怎麼樣彼此適合。視覺是意匠的鵠的，光與眼是達此鵠的之方法。

試想這個論證，我們祖宗怎樣一致的信仰，到達爾文的學說盛行以後，竟就不算什麼很可異的。達爾文啓發我們的心，令我們知道偶然的變化，只須有時間增加起來，就有能力發生適合的結果。他說明自然界中，爲了所發生的結果，因爲不適合而受消滅，有多量的耗費。他注重許多適應事項裏面，若見得有一個意匠者，那意匠者反是惡的而非善的。這全恃各個體的觀察點。那啄木鳥天生一張嘴，能啄取樹皮裏的蟲，來供給他的食料；在他一方面，這意匠者是個慈善的神，在樹皮裏的蠟蛾一方面，這意匠者一定是個惡魔。

了。

神學者現在也擴充他們的心，去吸受達爾文的事實，不過仍要解釋那些事實，以見有一個神的目的在。他們的問題是，目的或機械性，到底那一個發生這些事實。他們好像要我們說，『我的鞋子，明白是想法去配我的脚的，說他們是機械造成的，便不可能。』其實我們知道目的與機械都有的：鞋子是機械造成，却計畫好用他們去配脚的。神學只須同樣的引伸上帝的意便好了。譬如足球隊的目的，不但要把球放在球門裏（若單是這樣，那他們黑夜裏起來，將球放在那邊就成了），却還要照一定的條件的機械——足球的規則和對敵競爭人的分配——去把球弄到球門裏；所以上帝的目的，也不單是創造人類，拯救人類，却要憑藉了自然界很大的機械動作，去完成他的創造與拯救。沒有自然界繁重的定律與反抗勢力，則人的創造與成全，不過沒氣力沒興味的功夫，恐怕上帝也不會肯幹的。

這樣一說，救了意匠論的形式，犧牲了他舊時的人格的內容。意匠者不是以前所奉

的人一般的神了。他的意匠這樣廣大，我們人類簡直不能理解。那些意匠是什麼，我們已被他壓倒了，單去證明有一個意匠者，比較的沒有效果了。我們很難理解一個宇宙的心（cosmic mind）的性質，他的目的，在這實在世界的事物裏，善與惡的混雜中，顯示出來。我們要去理解，直是不可能的。「意匠」一個名詞，自身沒有效果，不解釋什麼。他是最荒唐的一個要素。有沒有意匠的老問題是空話。實在的問題，是若有意匠者，現在世界是什麼，若沒有意匠者，現在世界又是什麼——這個只可從研究自然界的各事項中宣示出來。

要記得不論自然界已發生或將發生的是什麼，必須有相當的方法，方法必須適合於那事項的發生。從適合到意匠的論證，因此常可適用，不論發生的是什麼性質。如近時坡雷山（Mont Pelée）的爆發，必需以前歷史，發生這樣毀壞的房子，人與畜的屍身，沉沒的船隻，火山的灰土等等的正確的結合，在那兇猛的情形中，必需有法國一個國家，還要他必去開拓馬底尼克（Martinique）做殖民地。必需有我們這個國家，有我們派遣船隻

到那地方。若上帝的目的，在於那火山爆裂的結果，那麼一世紀一世紀的趨向那結果的方法，指示出絕大的智慧。凡歷史上、自然界上，我們所見實現的各事情，皆可作如是觀。事物的部分，必定常發生確定的結果，無論混亂的，還是諧合的。當我們看了結果，那發生這結果的種種條件，看來常像完全的安排好來維持他的。因此我們可說，在不論那個可想像的世界中，這世界有不論那種可想像的性質，那完全宇宙的機械，也許是會有意匠的，安排好去產出他的。

問題是什
麼意匠

從實用主義上說，這「意匠」的抽象名詞，是一個無子的彈。他不生效果，不做事情。要問什麼意匠，什麼意匠者，纔是嚴重問題，要得一個近似的解答，只有研究事實一個方法。未得解答以前——從事實上解答，是很遲緩的，——有人堅持說，有一個意匠者，說那意匠者是神聖的，那人也從這名詞得到些實用的利益。這利益同我們在「上帝」、「精神」、「絕對」等名詞上所得的一樣。「意匠」這一個名詞，若當作事物以上或以後的一個理性的定理，專給我們羨慕的，一無價值；若用我們的信仰去把他換成一個具體的

有神的東西，纔是一個有希望的名詞。我們拿了他回到經驗裏來，對於將來的觀察，就多了一些信託。若事物不受盲目的勢力，却受一個智慧的勢力的驅策，我們可以盼望更好的結果。這含渾的信託將來，是現在意匠和意匠者二名詞可察見的唯一意義。若宇宙的信託，是正當的非誤謬的，較善的非較惡的，那却是一個最重大的意義。這些名詞，至少就含有那麼許多可能的真理。

讓我再提出一個很老的辨論。就是自由意志 (the free-will) 問題。多數人信仰他自由意志的，都照唯理派的樣子去信仰。自由意志是一個要素，加給人的一個積極的能力或德性，有了他，人的尊嚴，就莫名其妙地增高了。信仰自由意志的，應該爲了這理由去信仰。那否認他的定命論者 (determinists) 說，個人不能自己創造什麼，只能將全部過去的宇宙推動，傳給將來；他們這樣說，是減小人生的。人去了一個創造的要素，沒有以前的可欣羨了。我想諸君中總有一半人，和我一樣，對於自由意志，有本能的信仰，且羨慕他是一個尊嚴的要素，於我們的忠信很有關係的。

自由意志的問題，也曾經實用主義上的討論，很奇的，這問題兩面的爭論者，都用實用主義的解釋，你們知道，在倫理學的辨難裏，「負責」問題佔怎麼大一個部分。有好多人以爲倫理學的目的，是編定一個功與罪的法典。他們抱定老的法律與神學教訓，對於犯罪與懲罰的興趣。「誰應任咎？」「我們能罰誰？」「上帝將罰誰？」這些先有的觀念懸在人類宗教歷史上，像一個惡夢。

自由意志論與定命論，在彼此仇敵眼裏，都是沒意思的，都使善事或惡事做了，不能歸功或歸咎於他的作者。很奇的矛盾！自由意志的意義，是在過去上接了一個新事物，爲過去裏沒有包含的。自由意志論者說，若我們的行爲是前定的，若我們只能傳導全部過去的推動，我們怎好爲了所做的事而受毀譽呢？我們自由不是主體，不過是機械，這樣講，那裏還有什麼歸咎與負責可言呢？

定命論者駁他道，若我們有了自由的意志，這歸咎與負責又在那裏？若一件自由的行爲，是完全一個新物事，不從以前的我而來，不過附加在我上，怎麼可以令我以前的

『我』來負責呢？這『我』又怎樣能有永久的性質，來受這毀譽呢？人生好像一串珠子，內部的必然的線，給乖謬的非宿命主義抽掉了，就散下來成了一粒一粒不相銜接的珠子。富勒頓 (Fullerton) 和麥克塔迦脫 (McTaggart) 近時主張這樣的論證最力的。

這種論據，或者是好的對人立論式 (ad hominem)，否則是可憐的。無論何人只要有『實在』的感覺的，不應覺得羞愧來主張這個尊嚴或負責的要素嗎？他們的本能 (instinct) 和實利 (utility) 就可以很安穩的靠託了去幹那獎勵懲戒的社會的事務。一個人做了好事情，我們稱贊他，一個人做了壞事情，我們懲罰他——這是當然的。這與行為是前定或新加的理論不相關。要把人類倫理學根本放在功績 (merit) 的問題上，是很可憐的不實在，——如我們能有什麼功績，只有上帝知道。假定意志自由的實在根據，在實用上，他同過去討論中懲罰的權力問題，沒有關係。

在實用上，自由意志的意義，是世界中新事實 (novelties in the world)，是我們一種權力，在他最深的分子裏與表面現象裏，我們可以盼望將來不是複現或模仿過去。

模仿的全體，是在那裏，誰能否認？每個較小的定律，都預先假定自然界的一貫。但是自然界的一貫也許不過是近似的；知道世界的過去，因而生一種悲觀（或對於世界的善的性質的懷疑）的人，當然歡迎自由意志論，當他是一個改善的淑世的主義（*melioristic doctrine*）。這種主義，至少說進步是可能的；若定命論則堅持我們可能性的觀念，是人類愚昧所產生，世界的運命，全受必然性與不可能性的主宰。

這樣看來，自由意志也是一個有希望的宇宙論上的學說，和「絕對」、「上帝」、「心」或「意念」是一類。抽象的看沒有一個名詞有內容。在一個自始便是全善的世界裏，沒有一個名詞，能留最少的實用上價值。若世界已經是快樂的惰鄉了，單是生存上的誇足，純粹的宇宙的感情和愉悅，可以消殺這些思辨的興味。我們在宗教的玄學裏的趣味，原因為覺得我們經驗的將來不_安全，需要一種較高的保證，纔感起的。若世界的過去與現在，是全善的，誰盼望他將來就不一樣的善？誰還願望自由的意志？誰不願像赫胥黎一般說，「讓我每天如時針一般開足了，定命地向前走，我不要求更好的自由了。」在一個已

自由意志
是宇宙論
說上一種學

經完全好的世界裏要有自由，那自由只能是趨向不好些的自由，誰的頭腦不健全到那樣去希望他？若事物是必然的，那麼樂觀的宇宙的完全，到了最後一步了。一個人所能合理要求的可能性，是事物趨向好些的一個可能性。那個可能性，我不消說，在實際世界裏，有許多根據，可以令我們願望的。

自由意志，除了是一個救助的主義，沒有意義。他在別的宗教主義中佔一地位，爲了他是救助的主義。那些宗教性的主義，都是要建築舊的廢址，補修舊的破敗。我們的精神，關牢在一個感覺經驗的院子裏，常常對那高塔上的智識說，「看守的人啊，你若望著夜裏帶着有希望的事物，告訴我們啊，」智識就拿這些含有希望的名詞說給他聽。

除了這個實際的意義，這些名詞，如上帝、自由意志、意匠等，沒有旁的意義。從唯智派的說法，這些名詞自身雖黑暗。但是當我們帶他們到生命的密林裏去，這黑暗在那裏，能給我們光明。你若以爲單得了他們的定義，便算到了智識的結局，你便怎麼樣呢？很呆笨的望着一個誇大的虛偽，「上帝是實在，自身存在的，超越萬物以外的，必然的，一個

的，絕對全善的，簡單的，究竟不變的，大的，永遠的，智慧的「等等，這樣一個定義，有什麼教訓呢？這些形容詞，沒有意義。只有實用主義能讀一個積極的意義進去，且一些不取唯智派的觀察點。「上帝是在他的天上，世界是很好的，」——那是你的神學的中心，用不着唯理派的定義。

爲什麼我們大家，唯理主義家和實用主義家，不承認這個呢？實用主義，並不如人家責備他的，專向着最近的實用的地方，也望着世界最遠的配景。

試看這各種最後的問題，怎樣都在他們的樞紐上旋轉；怎樣從向後看着原理，看着一個知識論上的我 (erkenntnistheoretische ich)，一個上帝，一個因果要素 (Kausalitätsprinzip)，一個意匠，一個自由意志，作爲在事實以上嚴重高尚的東西——實用主義卻移了注重點，向前看着事實的自身。實在重大的問題，是這世界將成什麼的世界？生命到底自己造成什麼？哲學上的重心，所以應當移改他的地點。事物的塵世，給天空的榮威遮沒久了，現在必須重享他的權力。這樣的移置注重點，意思就是，哲學問題的處理，

實用上爭
點是這些
問題的
兩面各允
許我們什
麼希望

應用一個更科學的，更個別的心，不像從前的抽象，卻也不是完全沒有宗教性。這樣「權威所在點」的改換，令人想到從前基督教的革新。從舊的教皇派看來，新教是一堆的紛亂；從哲學裏極端的唯理派看來，實用主義也是這樣無疑。他們看着實用主義，是哲學上的廢物。但是在新教國家裏，人生也一樣的長進，一樣的獲得他的目的。我冒着險想，哲學上的新教，也要獲得同樣的勝利呢。

第四篇 一與多

我們在上篇裏說實用主義的方法，處理各概念時，不是羨慕的默想就算了，是要拿了這些概念，奔赴到經驗流裏，用了他們做方法，去延長觀察的範圍。意匠，自由意志，絕對的心，精神，他們的唯一意義，在世界結局有更好的希望。不論他們是真是假，他們的意義就在這淑世主義。我有時想，光學裏一個現象，名為「完全反射」(total reflexion)，是實用主義所想的抽象觀念與具體實在關係的好符號。拿一個盛了水的玻璃杯，舉起了

比眼稍高些，經過那水望上看着水面，——或用玻璃缸，照樣的經過玻璃去看水面更好，——你就看見很明亮的一個反射的影，這影或是燭光的焰，或是杯子那一面別種清楚的事物。在這種情形下，沒有光線，能過水面，每個光線是總體的反射到水裏。讓水代表可感覺的事物的世界，讓水上的空氣代抽象觀念的世界。兩個世界自然都是實在的而交互動作的。但是他們的交互動作，只在交界的地方。現在我們經驗所達到的，各種生活的或給我們遇着的事物之所在點是水。我們像魚，游在感覺的海裏，上面有較高的分子（空氣）限制着，但是我們不能完全呼吸他或穿過他。我們從他得着養氣，我們不停不接觸他，一會在這部分，一會在那部分，每次接觸了，仍舊回到水裏，我們的進程重決定了，重積力了。空氣所代表的抽象觀念，是生命不可缺少的，但是他們自身不可呼吸的，只在重行指導的機能中活動。各種直喻（similes），都是跛形的。這一個，我卻喜歡用他，因為他指出怎樣一件物事自身不足供給生命的用處，卻可在別地方做生命有效力的決定者。

在這一篇裏，我願意再舉一個實用主義方法應用的例。我願意放他的光，去照在那『一與多』(the one and the many)的老問題上。我想你們中間爲了這問題而晚間睡不着的人很少，就是有人告訴我，說從來沒有給這問題煩擾過，我也不以爲異。我自己呢，默想了很久了，覺得他是一切哲學問題中最中心的一個問題，最中心的，因爲含義最多的。我的意思是，若你知道一個人是堅決的一元論者，或堅決的多元論者，你大概就知道他其他的意見，比你叫他別的『論者』(ist)總知道得多些。信仰一，或信仰多，是最多實效的分類。所以這一點鐘，我要試將我自己對這問題的興味，感動大家。

人家常給哲學一個定義，說哲學是世界的統一性(unity)的尋求或發見。對這定義抗議的人很少，照這樣講，原也不錯，哲學在統一性上的興趣，超過其他諸事物上的興趣，是很顯明。但是事物裏的繁多，又怎麼樣呢？那倒沒有什麼大的矛盾。只要把哲學一個名詞，改了我們的智識同他的需要，我們立刻就可以看出統一性不過是需要中之一。偉大智慧，固然要能把事實彙別系統，卻也要能知道事實的各細目。一種有大辭書般的學

問的人，同你的哲學家，一樣受人稱道的。我們智識實在所求的，不是繁多，也不是統一，乃是全體。(totality) 參見 A. Boullanger 著 Les Concepts de Cause et de l'activité Intentionnelle de l'esprit 第七九頁 在這裏面，實在的繁多的知識和他們的關係的理解，一樣重要。好奇心與系統的欲望，相輔而行。

這雖是很明白的事實，事物的統一性，總比他們的繁多，更覺顯著。一個少年，起初想像這全世界構成一個大事實，同他的各部分的並進和聯絡，想到了這個觀念，如得了什麼大識見，很自滿的，看了那些沒有得到這宏大概念的人，很有些傲慢。一元的見解，抽象的說來，十分含渾，好像不值得什麼智識上的辯護。然而在座的人中，也許每個人都抱着這個見解，不過形式不同罷了。一種的抽象一元論，一種感情上的反應對於世界一性，覺得和衆性不相聯屬，很優美超越的，這樣觀念在有教育階級中很盛行，可以說是哲學常識的一部分了。我們說，世界自然是一元的。否則怎麼還是一個世界呢？平常經驗主義家，篤信這樣抽象的一元論，和唯理主義家一般的。

他們的區別，是經驗主義家沒有唯理主義家那麼眩惑。他們不爲了統一性，就對於

別的都盲目了，他們對於特殊事實的好奇心，也不爲了統一性便消滅了。有一派的唯理主義家卻很神祕的解釋抽象的統一性，爲着他忘了各種別的事物，當他一個定理，去羨慕他，崇拜他，到了他，如到了智識上的最終點。

「世界是一元的」——這個公式可以成爲一種數目崇拜。「三」與「七」是會作爲神聖數目的；但是抽象的講，爲什麼「一」便比「四十三」或「二百萬又十」較優美些呢？在這世界是統一的最初含渾的信念裏，我們捉摸不到什麼，我們幾乎不知道我們當他什麼意義。

要去明白那觀念，只有從實用主義上處理他的一法。假定這一性存在了，在效果上什麼事實便有差別？這一性怎樣可以知道世界是一——是了，但是怎麼樣的？這一性於我們有什麼實用上的價值？

提到這些問題，我們便從含渾趨向明析，從抽象到了具體。我們就可以看有許多樣方法，那世界的一性，能發生一個差別。我把那更顯明的幾條陸續說出來。

(一) 第一，世界至少是一個推論的主題。若世界的多性，十分確定，不容許他各部分有什麼聯合，就是我們心裏，也不能一刻上有全部的意思。那衆多部分，如望着相反方向的眼睛。但在事實上，我們用這種抽象名詞如「世界」「宇宙」等，明示不漏一部的意思，我們的確是概括全部而言的。這樣討論上的一性，並不合其他一元的意義。一個「渾沌」也和「宇宙」一般有討論上的一性。若多元論者說，「宇宙是衆多的」一元論者偏以為自己已得了一大勝利。他們笑着說，「你說宇宙嗎？你的語言，已洩漏了自己。你從自己嘴裏承認了一元論了。」不差，讓世界是一到過度。你可以把「宇宙」一類的字，去指事物的全部集合體，然而有什麼要緊事物的一性，能超過這度與否，能含更有價值的意義與否，依舊還沒有決定。

(二) 譬如問，事物是繼續的嗎？你能從一事物移到他事物，常在你的一個宇宙範圍裏，而沒有軼出他的危險嗎？換一句話說，宇宙的各部分是像分散的一粒一粒的沙嗎？還是團聚的？

就是一粒粒的沙，埋在一個空間裏，也還是團聚的；你如能在這空間裏行動，你可以繼續的從一粒到他粒。空間與時間，是世界各部分所從團聚的繼續性的媒介。從這各種聯合所得的實際上差別很大。我們全部動的生命 (motor life) 的根本，卽在其上。

(二)事物中還有無數其他實用上繼續性的途徑。他們所因以聚集的誘導線 (lines of influence) 可尋得出來。循着這線，你可以從一事物移到他事物，直到你循括了世界的大部分。在自然世界上，重力與熱的傳導，都是這樣綜合的誘導。電的、光的、化學的種種導力，都循着同樣的誘導線。但是不透明不活動的物體，是間隔繼續性的，你若再要前進，須繞過他們，或改換你進行的形式。在實用上說，那第一誘導線所組成的宇宙的統一性，你已經失掉了。

特殊事物與其他特殊事物，有無數種類的聯合；他聯合的全部，就成爲事物所由團聚的一個系統。人與人團聚，在「大」相識」的密網裏，李朗認得穹斯，穹斯又認得魯賓森，如是類推；你只要選好了更遠的居間人，可以從穹斯帶上一封信給中國的皇后或非

洲的會長，或不論那一個居住在這世界上的。在這試驗裏，若選錯了一個人，你就如遇着一個非傳導體似的停止了。所謂愛的系統，也接在這「相識」的系統上。甲愛（或惡）乙，乙愛（或惡）丙，如是類推。但是這些系統，比他們先有的大「相識」系統較小了。

性相多
的基同等

人類的努力，日日用更確定更有系統的方法把世界統一起來。我們已有殖民的、郵務的、領事的、商業的種種系統；在各系統內，衆多部分，俱循了一定的誘導，這誘導單在那特別系統內流行，與系統外的事實沒有關係。結果是世界的各部，在較大的聯合以內，有無數小聯合，在較廣的宇宙以內，不但在推論上，並且在動作上，有無數小世界。每個系統代表聯合的一種類或一等級，他的部分，貫串在那種特殊關係上；而同一部分，可以出現於許多不同的系統裏，像一個人可以有幾種職務，或屬於幾個會社。所以從這系統的觀察點上說，世界一性的實用上價值，是這樣繁多的交錯的密網之存在。有幾種多包括些，更寬廣些，有幾種少包括些，較限制些，他們一個一個的彼此層累着，中間不讓一個單獨的宇宙部分脫漏了。事物中的分解，其總量雖甚大（因為這些系統的誘導與聯合，依着

極限制的途徑，而每個存在的事物，總受他事物的誘導、影響，只要你能正確的尋出那路徑罷了。泛說起來，一切事物，不知怎樣，都彼此附着，彼此結合，宇宙的存在，具這麼交互聯絡的形式，成爲一個繼續或完整的事件。無論那種誘導，你若一步一步的尋去，總能看出他助成世界的統一性。所以你可說『世界是一個，』——意思以有這些誘導爲度。到了沒有這些誘導的限度，世界也就確定的不是一個了；若不選擇導體而選了非導體，沒有一種聯合可以永不失敗的。你遇着他就停止了，從那個特殊的觀察點，你就須說世界是衆多的了。若我們的智慧，對於世界分離的關係，也和對於他聯合底關係，有同樣的興味，哲學也定能同樣勝利地說明世界是『不統一』的。

這裏應注意的一點，是一性與多性，絕對相等的。沒有一個是原始的，或比他個更必要些或優美些。正如空間，他的隔離事物與聯合事物正相等，有時一種機能，有時他種機能，使我們更關切些；我們與誘導的世界的普通關係，也是這樣，我們一時需要傳導體，一時又需要非傳導體，我們的智慧，正在能知道在適合的時間，需要的是那個。

同一起源
的問題

(四) 凡這些誘導，或非誘導底系統，可以列在世界的因果的統一 (causal unity) 問題之下。若事物中間較小的原因的誘導，同歸向一個過去公共的大原因，我們就可以說到世界的絕對的因果的統一了。因襲的哲學上，上帝創造日的命令，就是這樣一個絕對的原因。超絕的唯心論，把『創造』翻成『思想』，說神聖行為是『永遠的』 (eternal)，不是『最初的』 (first)，但是衆多歸一，仍是絕對，除非有『一』不能有『多』。反於這萬物一原的觀念，有多元的觀念，以為有一個永遠的常住的自性存在的多，或是物質的原子，各是各種精神的單位。這理論的兩端，有個實用上的意義無疑，但在這幾篇講演裏，最好讓這問題去沒有解決。

(五) 從實用上講，事物中最重要的一種聯合，是他們種類的統一 (generic unity)。事物依着種類存在，每種類裏，有衆多標本，這『種類』對一標本含什麼意義，也對同一種類裏其他標本含同一的意義。我們雖能想像世界裏每個事實都單獨的，都與一種類裏他事實不相似的。但在這樣單獨事實的世界裏，我們的論理將無用，因為論理的應用，

一類
的統

就靠着種類真，則單獨事例也真的肯定。世界裏若沒有兩件事物能相似，我們便不能從過去經驗推論到將來經驗。所以事物裏有這麼多的種類的統一，是「世界是一個」這句話最重要的實用上一條意義。若是有一個總類 (summun genus) 在他下面，各種事物，沒有例外，都包括在內的，那就有絕對的種類的統一了。實在 (beings) 可思議的 (thinkables) 經驗 (experiences) 這類名詞，都預備佔這總類的地位。這些名詞所表示的兩方面，是否有實用上意義，又是一問題，我情願現在且懸而不斷。

(六)「世界是一個」這句話，還有一條專義，就是目的的统一。世界上有很多事物，歸入一個公共目的。凡行政上、工業上、軍事上，與其他種種人爲的系統，爲了他統御的目的，各自存在。每個生物，各自營求他特殊的目的。他們也照着發展的程度，協助去營求集合的或部族的目的，這樣，較大的目的，包括較小的目的，直等到各種事物，沒有例外，都是輔助一個絕對的、單獨的、最後的、緊急的目的。不消說，外象與這見解是抵觸的。我在第三篇裏曾說過，無論那一個結果，也許是曾經預先安排好，但在事實上，我們知道世界上沒

有一個結果，在他各節目中，是曾經預先安排好的，人與民族國家，起頭有富，偉大，或善的含渾觀念。他們每進一步，總望見未預料的機會，失掉已經有的舊景，普汎目的的專義須日日變換。末了所達到的，比原來所決定的或好些，或壞些，總是更複雜的，不同的。

我們自己不同的目的，也彼此競爭衝突。一個目的不能推翻他個，他們就互相調和；結果是與以前的目的都不同了。以前所決定的，也許含渾的普汎的達到了許多；但各事物很堅決的指示我們，我們的世界，在目的上只是不完全的統一，還在那裏要獲得更好的統一組織。

無論何人，要求絕對的，目的統一，說有一個目的，宇宙裏什麼條目都是輔助他的，這樣的人，很冒了一個獨斷式的推論的危險。神學者這樣獨斷的，當我們對於世界各部分利益衝突，愈有具體的理解，他們對於那一個大緊急的目的是什麼，也愈不能想像。我們誠然看見有幾種惡，是有助於後來的善的；苦的使甘的更好；我們遇着一些危險艱難，最能使我們努力來奮鬥。我們能含渾的概論，說宇宙所有的惡，都是造成他更大的善的。但

是實際上呢，惡的度數，現於目前的這樣高，簡直拒絕一切人類的容忍；那字拉特雷和洛愛斯書裏的超絕的唯心論，比起卓字齊（齊約書）來，也並沒有給我們更合理的解釋，——我們還是覺得上帝的行爲，不是我們的行爲。一個上帝，能喜歡這樣恐怖的餘孽物，就不是我們人類所能告訴的一個上帝。他的動物性太多了。換句話說，有一個目的的絕對，不是平常人的人性的上帝。

(七)事物裏也有美的統一 (aesthetic union) 和口的統一很相像。事物講一個故事。他們各部分貫串起來，好像構成故事裏的一個最高點。他們彼此互用的很有意味。回顧起來，一串事情裏，雖看不出確定目的，在中間主持他們，這些事情，卻自成一個戲劇的形式，有開場，有中段，有結束。在事實上，一切故事，都結束的；多元的觀察點，在這裏又自然些。世界充滿了部分的故事，彼此平行，在單零的時候，自爲起訖。他們自然有許多點交互錯雜，彼此組合，但是我們不能在心裏完全統一他們。要講你的生活歷史，我一定暫時須移我的注意，從我自己的歷史到你的。就是有兩個孿生的兄弟，做他們的傳記的人，

也須更迭的促他讀者的分別注意。

所以無論何人，說世界只講一個故事的，說了一個一元論的獨斷信條；去信仰他是冒險的。世界的歷史，從多元上去看，是容易的，像一條繩子，其中每個纖維都各講一個故事；但是要去把繩子的橫截面，每個看作單獨事實，又要將完全縱貫系綜合成一個存在，有一個不分離的生命，是較難的一件事。我們還可以借助於胚胎學的譬喻。現在有一個胚胎，顯微鏡學者做了一百個平的橫截面，而在思想上仍將他們聯合成一個全體。這大世界的分子，只要是存在，都像繩子的纖維，是不連續的，橫截的，不過在縱系上聯合。從那方面看，他們是衆多的。就是胚胎學者，研究胚胎的發育，也須將每個單獨機體的歷史，分別的敘述。這樣說，美的統一，又是一個抽象的理想了。說世界像戲劇，不如說他像記事詩。

照以上各節看，世界是受衆多系統、種類、目的、戲劇、統一的。在這各項上，實在有比形態上更多的聯合，也是真的。說世界也許有一個統治的目的、系統、種類、故事，也是一個合法的假設。我所要說的，是現在一切證據，還不够，就去獨斷的肯定，是太鹵莽了。

(八) 一百年來最大的一元論的理想，是一個知者 (the one knower) 的觀念。衆多 (the many) 的存在，不過是他的思想的對象——好像存在於他的夢裏；照他所知道的，他們有一個目的，構成一個系統，給他講一個故事。這包羅萬有的知的統一 (noetic unity) 的觀念，是唯智派哲學最偉大的成績。信仰絕對——那汎知者的名詞——的人常說，他們信仰，因為有迫壓的理由。爲清楚的思想家所不能逃避的。絕對有極大的效果。我在第二篇裏說起幾端。他若是真的，一定有許多種重要的差別發生。這樣「實在」的存在之論理上證據，我在這裏不能細述，只能說，我看去沒有一個正當的。因此這「汎知者」(all-knowor) 的觀念，我只能將他作爲一個假設，和多元論的觀念，以爲宇宙內容沒有一個智識的中心，在論理上正平等。洛愛斯教授說，「上帝的良心，在他的全善中成爲一個光明的有意識的時間。」——這是唯理主義堅持的知的統一的一種。經驗主義卻只要人性上熟悉的一個知的統一性，就滿足了。每個事物的被知，必有一個知者，同別的條件；但是到底這知者是不能減少地衆多的。這些知者中最大的一個，未必能知每事

物的全部，或一刻便能知他實在所知的。他也會忘卻的。以上兩種知的統一，不論得到那一種，世界在知識上還是一個宇宙。他的部分，還是以知識聯絡起來的，不過在一種裏，這知識是絕對統一的，在他種裏，這知識是貫串的交覆的罷了。

一個立時的，或永久的，——這兩個形容詞，在這裏有同樣的意義，——知者的觀念，是唯智派哲學最大的成績，我已說過了。這觀念將以前哲學者所尊重的一「本體」概念，不曾掃除了。以前人家用「本體」這個名詞，去做許多統一的事務，——普遍的本體，是在自身內與從自身有存在的，經驗的各項，不過是他的形式，不過給他贊助。經了英國學派實用上的批評，本體也屈伏了。現在用這名詞，不過像說，現象的來，實在是歸類的，具聯合的形式，這些形式，就是我們有限的知者所聯合經驗或思想的。這些聯合的形式，是經驗組織的部分，正如是那些部分所連續的名詞；近時的唯心論，能使世界聯合，有這些直接的可表示的法子，不似從前用那不可想像的原理，說世界的統一，是他部分的「內附」(inherence)，這真是近代唯心論實用上的大成績了。

所以「世界是一個」以我們經驗着他的聯絡爲度；看見有許多確定的聯合，他是一個。看見了有許多確定的不聯合，他就不是是一個。一性與多性，這樣尋得的，是在各方面裏，不能分別一個一個的，指他的名詞出來。世界不是純粹的一元宇宙 (universe)。也不是純粹的多元宇宙 (multiverse)。他的一性的種種形狀，要精確考量起來，指示我們科學事業上許多種明析的程序。實用的問題，如「我們所知的一性是什麼？一性能發生什麼實用上的差別？」使我們不致看了高遠的理想，就邁着狂熱的激動，去承受他，卻用一副冷靜的頭腦，向經驗流裏去探索。這經驗流，也許顯示出更多的聯合與統一，爲我們前此所沒想到，但是照實用主義的原則，我們決不能預先要求絕對的統一性。

絕對的統一性，有什麼確定的意義，不容易見，大概多數人，對於我們所達到的沈靜的態度，也滿意了。不過在座的人中，也許有幾個，具有根本上一元論的思想，不肯就讓一與多站在平等地位上。以上所說各等級的統一，各種類的統一，遇着非導體便停止的統一，只能有表面的連續沒有內部的束縛的統一，總之，聯絡的一種統一，這些話，你們看起

來，還是半段的思想。事物的一性，在他多性之上，一定也有更深的真理，一定是世界更實在的狀態。實效的見解，只給我們一個不完全的合理的宇宙。實在的宇宙，一定要成一個無條件的存在單位，一個固結的東西，他的各部分，完全交互錯綜的。能這樣，我們的世界纔好算完全合理。

這個過度的一元論思想，於許多人有很大的意義，是無疑的。「一個生命，一個真理，一個愛，一個原理，一個善，一個上帝，」——我引今天郵局送到的基督教科學的一小冊子的話，——這樣的信條，有實用上一個感情的價值無疑，其中的「一」字與別的字有同等的價值，也是無疑的。但我們若用智識去實認這「一」的意義，我們仍須回到實用主義上去決定。這「一」的意義，或專指一個推論主題的宇宙；或指可以考定的聯合與接續的總體；或指聯合的一種包羅萬有的媒介，如一個本原，一個日的，一個知者。在事實上，今日從智識上求「一」的人，常指着一個知者說的。他們想，一個知者，包括各種聯合的形式，他的世界的各部分，必定是交互錯綜，成爲一個論理的、美的、目的單位，這個

單位，是他永遠的夢。

絕對知者的性質，我們不能明白表示出來，我們假設，那絕對一元論所有的權力，不是從智識來，卻從神祕主義而來。要好好的解釋絕對一元論，你須先做了一個神祕主義家。從歷史上看，神祕的思想，常發生一元的理解。這時不能詳說神祕主義的普通問題，我不過要引一段神祕的學說，來證明我的意思。一元論系統的模範，要推印度的吠陀（Veda）哲學。吠陀哲學宣傳者的模範，是尾夫加難陀（Swami Vivekananda）氏。他幾年前到我國來游歷過的。吠陀哲學的方法，是神祕的方法。你不須推理，不須思考，只要經過了一定的訓練或修養，自能悟見，悟見了，就能報告真理。尾夫加難陀自己在一篇講演裏，報告真理道：

「一個人悟了這宇宙的一，生命的一，各事物的一，那裏還有什麼煩惱痛苦……：人與人的分離，男與女的分離，長與幼的分離，國與國的分離，地球與月的分離，月與日的分離，原子與原子的分離，這是衆煩惱的原因，吠陀說，這個分離，是不存在的，不實在的。這不

尾夫加難陀氏

過是表面的現象。事物裏面，還是一體。你若探他的裏面，就見人與人，婦人與孩兒，種族與種族，上與下，富與貧，神與人，都是一個，你再深探，就見人與畜生，也只是一個，到了這境界，幻想都沒有了……那裏還能有幻想？誰能幻他？他了解了事物的實在，事物的祕蘊。他那裏還有煩惱？他欲望什麼？他已經尋得事物的實在，到了無上，到了中央，那是各事各物的一性，是究竟安樂，究竟知識，究竟存在。死亡，疾病，憂愁，煩惱，不滿足，一些沒有……在這中央，在這實在裏，沒有人要我們悲哀，沒有人要我們愁苦。他已貫徹了萬物——他是純潔的一，無形式，無體象，無污垢，他是知者，他是大詩人，他是自我存在的，他是給各人所應得的。

看他這一元論的徹底的性質。分離不但被一性戰勝了，簡直否認分離的存在。沒有衆多。我們不是一的部分；他沒有部分；我們既然是存在的，我們每人都是一，不可分的，總體的。一是絕對我就是那個一。這樣宗教，從情緒上說，有很高的實用上價值；他給人一個完全的平安。尾夫加難陀氏又說：

「當人悟見了他自己和宇宙的無限存在是一，當一切分離都滅了，當諸男子，女子，神仙，動植物，全宇宙，都融化爲一了，這時一切恐怖也都消滅了。恐怖誰？我會損害自己嗎？我會殺傷自己嗎？你恐怖你自己嗎？這時一切悲苦也消滅了。什麼能使我悲苦？我是這宇宙的一個存在。這時一切嫉忌也消滅了。嫉忌誰？我嫉忌自己嗎？這時一切惡感情也消滅了。我對誰有惡感情？對我自己嗎？宇宙間沒有別人，只有我……除去我的分別，就除去有衆多的迷信。」在多性的世界中，能見那一性的人，在無情的衆庶中，能見那一個有情的存在的人，在這夢幻的世界中，能尋得那實在的人，只是他有究竟平安，別人沒有的，別人不會有的。」

對於這種一元論的音樂，我們大家都是知音的，他提高人生，他奮發人生。我們至少各人有這神祕主義的種子在裏面。當唯心主義家述他對於絕對的論證，說無論何處，承認有一點最小的聯合，就在論理上承認絕對一性；無論何處，承認有一點最小的分析，就在論理上承認完全分析；我總疑他們思考的弱點，所以不暴露出來，是因爲有一層神祕

的感情保護着，覺得合論理不合論理，無論怎麼犧牲，絕對的一性，必須說是真的。一性無論怎樣，能勝過道德的分離。在愛情裏，人人都有諸有情生活的總聯合的神秘種子。我們聽了這一元論的議論，這神秘的種子就反應了，就承認他的權力，把智慧上的關係置之第二層了。

在這篇裏，我不再多講這問題的宗教上道德上諸方面。在末篇裏，我還有許多話要說。

現在姑且不論這神秘的理想所假設有的權力，將這一與多的問題，純粹用智識上方法來解決；我們就明白實用主義所立的地位了。用理論發生什麼實際上差別做標準，我們就看見他對於絕對的一元論與絕對的多元論，一樣是拒絕的。世界的各部分，有確定的聯絡而集合起來，依這個為度，世界是一元的。這確定的聯絡沒有了，依這個為度，世界是多元的。最後，因為人類的努力，構造的聯絡系統愈多，宇宙也日趨於統一。

除了我們所知的這宇宙以外，我們能想像別的宇宙，含有各等級各種類的統一。字

宙最低的一級，或者是一個單簡的相聯的世界。他的各部分，不過用着接續詞「與」聯絡起來。我們各個的精神生活的集合，還是這樣的宇宙。我們想像的空間與時間，我們幻想的目的與事情，不但彼此並不結合，也和別人心裏同樣的內容，無確定的關係。我們各幻想，彼此不相影響，不相干涉，只是惰性的錯綜。他們同時存在，不過沒有次序，沒有容器，最與絕對的衆多相近。他們爲什麼要一塊兒被人知道，我們想像不出那理由；若他們是一塊兒被人知覺，怎樣可以給人知道是一個有系統的全體，我們更想像不出那理由。但是加上了我們的感覺與身體上動作，這統一就到了更高的一級。我們的聽覺視覺與動作，歸入時間與空間兩個容器；每件事情，都有他的時日與地點。他們成爲「事物」，有「種類」，且可以分析。不過我們仍能想像一個事物與種類的世界，裏面沒有原因的交互動作。每個事物對於其他事物，是惰性的。不傳播他的誘導力的，或只有機械性的誘導，而沒有化學性的動作。這樣的世界，比我們的世界，更不統一。或者有了完全的自然的化學性交互動作，而沒有精神生活；或有了精神生活，而單是各人私人的，沒有社會

的生活；或社會的生活，限於「相識」而沒有愛；或有了愛，而沒有習慣制度去範成系統。這種種的宇宙階級裏，雖然從較高的望較低的看時，是劣等的，然沒有一個可以說是絕對的不合理或分離的。假如我們的心，能有精神感應的聯絡，彼此能立刻知道各人想的什麼，到了那時，看現在所生活的世界，又覺他是劣等的了。

拿過去無量時期，供我們層層的推想，我們似乎可以假設這宇宙蛻化各種類的統一，與人類適應他的需要而蛻化種種系統差不多。這個假設若是合法的，則總體的一性，不現於事物的起原，卻要現於事物的終了。換言之，「絕對」的觀念應以「最後」(Ultimate)的觀念代之。兩個觀念的內容是一樣——就是事實的最大統一的内容——不過他們的時間關係恰相反了。參閱失勒 (Schiller) 人本主義 (Humanism) 第二〇四頁

宇宙一性的問題，經這番實用主義上的討論以後，諸君應當知道爲什麼我在第二篇裏，引用我的朋友巴比尼的話，說實用主義，可以柔和我們的理論。主世界一性說的人，大概不過抽象的肯定，誰懷疑的，就是癡顛。一元論者的氣質，這樣強烈，他那堅執的態度，

與合理的討論和差別的分析不相容。絕對的學說，更是一種獨斷的限制的信條。存在的統一，知識的統一，既是論理上必要的，以相互的必要，範圍聯合諸較小的事物，那種內部的嚴密，怎麼可以容許一些減少呢？多元論最小的疑惑，一部分從總體束縛上最小的分立，就可以破壞這絕對的一。絕對的一，不容程度，——一杯水只須有一個霍亂疫的細菌，就不能要求絕對的清潔。一部分的分立，無論怎樣小，他的害絕對猶細菌的害水一般。

多元論不取這獨斷的嚴密的氣質。只要承認事物中有一點分離，一點獨立，各部分有一點自由行為，有一點新發生的事或機會，無論怎麼樣細微，多元論就滿足了。就是實質的統一，無論怎麼大，他也肯容認的。這統一的量，也許非常巨大，但是只要有一些分離的痕跡，沒有化掉，絕對的一元論，就破裂了。至於究竟統一的量數有多大，是一個問題，須從經驗上解決，也不是憑空可以爭執的。

事物中到底有多少統一與分離，須從經驗上決定，未決定前，實用主義必須自附於多元論的一方面。實用主義也承認總體的統一，一個知者，一個起原，一個固結的宇宙，這

主義而
從經驗
的發見
上

樣假設，有一日也許可以成爲最可承認的一個假設。未到那時之前，我們卻須誠意的採取那相反的假設，就是說，世界仍沒有能完全統一。這個假設，是多元論的主張。絕對一元論，不許人家嚴重去討論這主義，說他自始便是不合理的。實用主義要遵着多元論底經驗的途徑走，顯然不能不背着絕對一元論而行了。

這個讓我們到了常識世界，在這個世界裏，一部分事物是聯合的，一部分是不聯合的。「事物」與他們的「聯絡」，在實用上有什麼意義？在下篇裏，我要將實用主義的方法，應用於哲學思想上常識的一階級。