

尚志學會叢書

實用主義

商務印書館發行

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注。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，只敍大端，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书，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—465

Mind, vol. xv, p. 293.

Journal of Philosophy, vol iv, p. 197.

最好先讀歇勒的人本主義的研究 (Studies in Humanism)，裏面第一、五、六、七、十八、十九各篇尤要。歇勒以前所做的論文，和這問題的一般辯論的文字，在他書裏夾注內都可檢出。

其次讀：

J. Milhaud: Le Rationnel, 1898.

Le Roy 的論文，載在 Revue de Métaphysique, vols. 7. 8. 9. Blondel 和 De Saily 的論文，載在 Annales de Philosophie Chrétienne Amé Série, vols. 2 & 3
Papini 曾宣布用法文著一關於實用主義的書，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。

目錄

第一篇 哲學上現在的兩難……………一

謙斯探頓的話。 人人各有一哲學。 氣質是哲學思想中一要素。 唯理主義家與經驗主義家。 剛性者與柔性者。 多數人要事實亦要宗教。 經驗主義有事實無宗教。 唯理主義有宗教無事實。 普通人的兩難。 唯理派哲學的不實在。 來李尼次論永墜地獄的人是一例。 斯畏夫忒論唯心派的樂觀主義。 實用主義是調和的學說。 一個駁論。 答覆：哲學像人有個人的性質受綜括的判斷。 斯賓塞是一個例。

第二篇 實用主義的意義……………一九

一隻松鼠。 實用主義是一種方法。 這方法的歷史。 這方法的性質與關係。 他和唯理主義與唯智主義的比較。 一個走廊的比喻。 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觀念。 較新的觀念。 歐勒與杜威的工具的觀念。 新信念的構成。 較舊的真理是常要計算的。 較舊的真

理也是這樣構成的。人本主義。唯理派對他的批評。實用主義是經驗論和宗教的調人。超絕的唯心論之空虛。「絕對」概念是真到什麼限度。真是在信仰上的善。真理的抵觸。實用主義柔和我們的討論。

第二篇 玄學上幾個問題從實用主義上研究……………五七

本體問題。聖發。巴克來拿實用主義的方法去論物質的本體。洛克拿實用主義的方法去論制人的同一。物質論的問題。唯理派論這問題。實用主義論這問題。「上帝」不比「物質」較好些，除非他能給人更好的希望。這兩個要素在實用主義上的比較。自然界的意匠問題。意匠自身是空的。問題是什麼意匠。自由意志問題。他和負責問題的關係。自由意志是宇宙論上一種學說。實用上爭點是這些問題的兩面各允許我們什麼希望。

第四篇 一與多……………八五

完全反射。哲學不但求統一性，也求全體。唯理主義家對統一性的感情。從實用上論有許多地方世界是一個。一個討論的主題，他的部分的交互作用。他

的一性和多性是同等的。同一起原的問題。種類的統一。一個目的。一個故事。一個知者。實用主義方法的價值。絕對一元論。尾夫加難陀氏。各類統一的討論。結論：我們反對一元論的獨斷主義而服從經驗上的發見。

第五篇 實用主義與常識……………一一〇

理性上的多元論。知識怎樣增長。舊式的思想方法仍存在。歷史前遺祖發現常識的概念。常識概念的目錄。他們的逐漸受人應用。時間與空間。事物。種類。原因與定律。常識是思想進化的一階級，它有著共同的。批判性的思想階級。(一)科學，(二)哲學。不能說那一個階級更真些。

第六篇 實用主義的真理概念……………一二一

辯論的情形。什麼叫作真理？適合？適合在什麼適合就是可證實性。可證實性的意義就是能在經驗上證明。完備的證實難得需要的。永久的真理。真理好像健康富是等是一個音。真理是適宜的思想。過去。真理生長。唯理主義者的駁論。對於這駁論的答覆。

第七篇 實用主義與人本主義……………一五九

真理觀念。 歐勒論人本主義。 新真理所必須考量的三種實在。 「考量」的意義是雙關的。 絕對獨立的實在很難尋得。 實用主義和唯理主義相差的要點。 唯理主義是認一個經驗以外的世界。 他的動機。 剛性者的否認。 一個真正的爭點。 實用主義的調和。

第八篇 實用主義與宗教……………一八一

絕對的應用。 惠特曼的詩。 兩種領解。 我的朋友的信。 必然與可能。 可能的世界說。 世界濟度的三種見解。 實用主義是改善主義的。 我們可以創造實在。 爲什麼事物存在。 世界創造以前假設的選擇。 健全的和不健全的答覆。 宗教上柔性與剛性兩種。 實用主義的調和。

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 (Chesterton) 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，但是更緊要的，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，但是更緊要的，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緊要的一件事，就是各人的哲學怎樣規定各人的宇宙觀，你們知道我們都是一樣的。可是我現在要和你們講起這哲學來，心裏狠有些惴惴的。因為我們各人所必需的哲學，並不是專門學術；就是大家對着人生一種老實的深切的意義。

人人各有
一哲學

從書上得來的哲學，不過是哲學的一部份；他的大部份，就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。他在最狹小的罅隙裏用力，闢出最闊大的景地來。人說他「烘不出什麼麵包」，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；然而在這一世界的觀念上，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

人以爲失體的，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，常要遮蓋那氣質的一要素，因爲一個人所有的氣質，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釋，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，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；結果還是跟着風尚走，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，在人類信仰的歷史上，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。

唯理主義
家與經驗
主義家

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」的兩種氣質來表示他們宇宙觀念的差別，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，那末這個要求才是真的了。那樣的唯理主義家，常主張意志自由說；那樣的經驗主義家，都是定命論者——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)

唯理主義的，

剛性者。

(由事實着手)

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，看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，在一方面帶些娛弄，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莽漢，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，才是真哲學呢。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，是狠不安寧的。

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。但是這一個貴重事實的心，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，並且不願意像外行人一樣探取那雜亂的系統，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，是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(Dämon),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?

唯理主義
有宗教無
事實

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，我指那英國黑格兒派（Anglo-Hegelian School）的「超絕的唯心論」（transcendental idealism）。格林（Green），凱亞特兄弟（Cairds），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，儘管一步一步退下來，却沒有廢掉。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。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。你看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（agnostics），那給我們有神論的哲學家，如馬替諾（James Martineau），波恩教授（Bowne），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，却沒有激進的性質。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，却没有積極的發揮。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，所以威望也不同了。

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，永不肯下來俯就事實的。他們所說那絕對的心——就是想着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，他起頭二三百頁，我當時很應該保存好的。他

同我所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性，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。惟智派哲學的特色，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，去放眼看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。他好似一個矯揉造作的紀念碑。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，務實家酒脫了哲學的塵埃，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善論(Theodicée)；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，來學尼次假定了這個前提，往下辯道：

『拿惡和善比，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) 著了一本小書，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有理性的居住者，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，也許上面都住著極樂的生物；那裏永墮地獄的人，我們不必定要相信是很多；因

爲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一無數嗎？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。

來孝尼次在別處又說：

『有一種懲罰的正義，他的目的，不在矯正罪犯，不在做戒別人，也不在賠償損害。這正義根源於完全的適宜；完全的適宜，要惡行爲的補償。』瑣雪納斯的信徒 (Solomonians) 和霍孝斯 (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。』

來李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，數目愈小，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，若是我要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。

斯畏夫忒
的樂觀主義
論唯心派

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炭酸絕命了。科克蘭因為患病，在三個禮拜前失了他的職業，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。』

斯畏夫忒接下去說：『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，來做宇宙的解釋。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，才是「實在」才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，才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，才知道真理。現在人類的心理——不是哲學家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物事，——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分的原素之一，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。』斯畏夫忒著人類
的屈伏四至十頁

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。我貢獻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。

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恕，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，有他的用處的。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

答覆
像人
的人
的性
質
有
個
學
斷
受
人
的
綜
括
性
質
判

目，可以片段想出來；學者研求一種學說的時候，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一個活物，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。他實在是個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。一

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真的，那是顯然的謬妄了。

斯賓塞是
一個例

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，他的喜歡在辨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；那就夠了。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

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，永遠不給他瞧見。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；但是他有沒有繞着松鼠走？荒野裏的優閒時間，是沒有限制的，這辨論也已經鬧夠了。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，要我加入了或個多數。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，因為他確會佔這些相續的方位的。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，再沒有什麼可以爭辨的了。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

實用主義
是一種方法

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，却很少人能明了解。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，沃斯乏德（Orsted）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。沃斯乏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 (tautoimerous)，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。沃斯乏德說，『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，便不資在，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 Praxis』在 Zeitsch. des Oesterreichischen Ingenieur u. Architecton-Vereines, 1905, Nr 4 u. 6 我看見還有比沃斯乏德更澈底的實效主義，在弗浪克林教授 (W.S. Franklin) 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：「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，好多哲學的辨論，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爲表示出來。哲學的全部功用應該是找出倘使這
個或那個世界公式是真的，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 (Bradworth 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
一個實驗。到了我們的時候，這主義才變成普通了，才自覺一個普遍的使命，要求一
個戰勝的結局。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态度，比以前的樣子，更其極端，并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

這方法的
性質與關
係

和起源。他向着走的，是具體與滿足，事實，行爲和能力。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，祭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。撲素的頭腦，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。

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（Babini）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。

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，籠統，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，當他是一種眞理論（theory of truth）我將來要有一篇演講，專把這眞理論說個明白，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。

數學的論
理的與自
然的眞理
之較舊觀
念

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，以爲確實把上帝的究竟思想都闡明了。上帝的公律，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。他創造出凱潑勒律（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；他把動植物分爲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。

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 (Reality) 的基本，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武 (Sigwart) 馬赫 (Mach) 沃斯乏德 (Ostwald) 批耳森 (Pearson) 密羅 (Millard) 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，有歇勒 (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，這是歐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，歐勒，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。

歐勒與杜威所揀出而供他們概括作用（generalization）的方法，是無論什麼

較舊的真
理是常要
計算的

人決定新意見時所慣用的一個方法。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，可以接栽在舊意見上，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」或譯銻（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，像一顆樹靠了一層新生組織的活動而生長一樣。

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，也曾有可改性的。當初人家叫他們真理，也爲着人的理由。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。爲什麼我們說那些物事是真的理由，就是爲什麼他們是真的理由；因爲「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

較舊的真理也是這
樣構成的

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。

歐勒先生叫這種真理是「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 (generic 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例。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

你們大概要覺得詫異，若知道歇勒與杜威兩先生的理論，怎樣在輕蔑與譏誚的大風雹下受苦。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，方才適意。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。

這裏可以着兩種不同的心的比較。實用主義家攀着事實與具體性，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，且常常的要去遵依着他。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。

實用主義
是經驗的
宗教的
調和人論

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所講的事實，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「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，有神論始失了那立脚地；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，雖也還有能幹的辨護人，可是想望哲學的宗教的人，都趨向唯心的普神論了。

超絕的
唯心的
論之
虛空

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，我以爲凡有「高尙的」世界觀，應當看作違反真理的一種成見，於哲學上爲不合格。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」的奉服役，比天上需要

他的尊嚴更切啊。

實用主義，果然忠於事實，却沒有平常經驗主義唯物的偏見。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。

這「真到這個限度」又怎樣解說呢？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」概
念是真到
什麼限度

「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擾。總之，他們的意思是，我們不時可以有一個道德的休假日，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，以絕對的唯心論爲是的，倒了這點，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，因爲你的批評，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難，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，須等到這講演的第六篇裏，才能說明。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，別為一範疇而與善同等的。凡在信仰上是善的，並且因確定的可指示的理由而是善的，這就是真的。你定要承認，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，以真理為神聖和珍貴，以尋求真理為人生的職分，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，你們大概沒有什麼詫異的地方。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，有時和其他更重大的利益有抵觸。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鬪。現在假定他能給我一箇道德的休息日是眞的。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的矛盾，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，限制於他給道德休息的價值，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，其實就是我對於他那別의 繁多的特點的不信仰，因爲講到道德的休假，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，沒有什麼才算證據的法規，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。唯理主義單靠着論理與天堂。經驗主義專重外部的感覺。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」，這是實用主義以為不可的。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。

第三篇 玄學上幾個問題從實用主義上研究

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 (attribute) 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 (Eucharist) 的神祕之爭辨。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「真在」(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

物質的方法論

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

洛克拿實
用主義的
方法去論
一個人的
同

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。看洛克從那個觀察點討論，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 (Thersites) 的靈魂。他能想他們的行爲就是他的行爲嗎？若是他一天果能於奈斯德的行爲有意識，他就覺得自己與奈斯德是一人了。……惟其有這個人同一性，才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，才是合理。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。這同一性離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很度，不能再多了。

物質論的
問題

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，高尙的，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，這樣不可思議的速而細，如現代科學所設準的，這個物質裏，不留一些粗糙的痕跡。他指示我們所構成的精神的概念，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。物質實在是無限的與非常精微的。無論那一個人，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—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性的自然力裏成就出來。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？如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；那麼我們就可用他來衡量上帝了。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，「我們譽他毀他，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餐。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的能力，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，是他所受最普通的指摘。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，聘任一門的教授，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，一些不顧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

「上帝」不
比「物質」
較好些除
非他能給
人更好的
希望

和上帝一般是神聖的，實在與上帝合爲一的，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 (retropective)，他可自命爲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至善的，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

的正當名詞。

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。我不能比裴爾福氏 (Ballou) 講得好些，他說：『我們體系的力要衰歇，太陽的光要昏暗，無潮流無活動的地球，不再讓人種去擾他的沉寂。人要落在陷阱裏，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

在這兩要素
實用主義
的比較

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。』見信仰之基礎
(Foundations of Belief) 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。較低的勢力——非較高的勢力——是究竟的勢力，或在我們所見進化時期裏最後生存的勢力。斯賓塞先生也信這點；我們所不慊於物質論的，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質與運動——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의 實踐者。

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辨護說，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鬪。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 (Motus

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，脚，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 (design) 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。於是徧索自然界，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，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，在樹皮裏的蠹蛾一方面，這意匠者一定是個惡魔了。

神學者現在也擴充他們的心，去吸收達爾文的事實，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匠便好了。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賽人的分配——去把球弄到球門裏；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。

意匠自身
是空的

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。他是最荒瘠的一個要素。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——這個問題，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-Pelee) 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，也許是曾有意匠的，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，才是嚴重問題，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，才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，就多了些信託。若事物不受盲性的勢力，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。多數人信仰他們的自由意志的，都照唯理派的樣子去信仰。自由意志是一個要素，加給人

自由意志
問題

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？我們自己不是主體，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，給乖謬的非定命主義抽掉了，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勸懲戒的社會的事務。一個人做了好事情，我們稱讚他，一個人做了壞事情，我們懲罰他——這是當然的。這與行爲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「意匠」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

自由意志
是宇宙論
說上一種學

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，原因爲覺得我們經驗的將來不安全，需要一種較高的保證，才感起的。

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，你若望着夜裏帶着有希望的物事，告訴我們啊，」智識就拿這些含有希望的名詞說給他聽。

實用上這些
點是這些
問題各允
兩面各允
許我們什
麼希望

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。你若以為單得了他們的定義，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。

為什麼我們大家，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，作為在事實以上嚴重高尚的東西

——實用主義却移了注重點，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，應用一個更科學的，更個別的心，不像從前的抽象，却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，名爲「完全反射」(Total reflection)，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物事。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物事之所在點是水。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，我們不停的接觸他，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，我却喜歡用他，因為他指出怎樣一件物事自身不足供給生命的用處，却可在別地方做生命有效力的決定者。

在這篇裏，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，默想了好久了，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。

哲學不但
求統一性
也求全體

唯理主義
家對統一
性的感情

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，却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)。參看 A. Bellanger 所著的 *Les Concepts de Cause et L'activité intellectuelle* 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却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」是曾作爲神聖數目的；但是抽象的講，爲什麼「一」便比「四十二」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

地方世界
是一個

一個討論
的主題

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，但是怎麼樣的一？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。我把那更顯明的幾樣陸續說出來。

(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，明示不滿一部的意思，我們的確是概括全部而言的。這樣討論上的一性，並不含其他一元的意義。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，讓世界是一到這度。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，即在其上。

(三)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，直到你徧括了世界的大部分。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，在一大「相識」的密網裏。李朗認得穹斯，穹斯又認得普賓森，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酋長，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，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。

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；若你不選傳導體而選了非傳導體，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。

(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 uni-

(iv) 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「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，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 (summa 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。

一個目的

(v) 「世界是一個」這句話，還有一條專義，就是目的。的。統。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，總屢見未預料的機會，失掉已經有的舊景，普汎目的的尊嚴與目的變換。末了要達到的，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，是有用於後來的善的；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；那李拉特雷和格愛斯書裏的超絕的唯心論，比起卓李書的舊約書來，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賸物，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。

一個故事

(七)事物裏也有美的統一 (aesthetic union) 和目的的統一很相像。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，却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。就是兩個學生的兄弟，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，還不夠，就去獨斷的肯定，是太鹵莽了。

一個知者

(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。為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-knower) 的觀念，我只能將他作為一個假設，和多元論的觀念，以為宇宙內容，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。經驗主義却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。他也會忘却的。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「本體」概念，不啻掃除了。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，他也就不是。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，就還着狂熱的激動，去承受他，却用一副冷靜的頭腦，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

實用主義
方法的價
值

絕對一元
論

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，聯綴的一種統一，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，一個團結的東西，他的各部分，完全交互錯綜的。能這樣，我們的世界，才好算完全合理。

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本小冊子的話，——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，一個目的，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，却從神祕主義而來。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（Vedānta）哲學。吠陀哲學宣傳者的模範，是尾夫加難陀氏（Śaṅkara Vivekananda）。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，……除去人我的分別，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，他發覺人生。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，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

總聯合的神祕種子。我們聽了這一元論的議論，這神祕的種子就反應了，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。

現在姑且不論這神祕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，依這個爲度，世界是一元的。這確定的聯絡沒有了，依這個爲度，世界是多元的。最後，因爲人類的努力，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。宇宙最低的一級，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，沒有容受器，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受器；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，却要現於事物的終了。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

的內容——不過他們的時間關係恰相反了。參閱失勒 Schiller 人本主義 Anthropismus 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，諸君應當知道為什麼我在第二篇裏，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，就是瘋顛。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，就是有實在的統一，無論怎麼大，他也肯承認的。這統一的量，也許非常巨大，但是只要有一些分離的痕迹，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，一個團結的宇宙，這樣假設，有一日也許可以成爲最可承認的一個假設。未到那時之前，我們却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

結論我們
反對一元
論的獨斷
主義而服
從經驗上
的發見

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。

第五篇 實用主義與常識

在上篇裏，我們棄了平常所說宇宙的一性，而趨向宇宙所現各種特殊的聯合的研究。我們看見，這各種聯合與同樣實在的數種分離，同存在的。每種聯合與每種分離問我們的，是：『我被證實到什麼限度』了？我們若是良好的實用主義家，我們應趨向經驗，趨向事實。

絕對一性仍留在的，不過只可作為一個假設。現在那假設常歸并於一個萬知的知者，萬事萬物，從他看來，沒有例外，都成一個單獨有系統的事實。但是人對於這知者，還可有兩種看法：或看作一個絕對或是一個最終。這兩種知識者的反面，也有一個反假設說，知識無論怎樣廣大，總含有幾分愚昧；事實的幾點，總可容許遺漏；這樣的反假設，也可以合法地主張的。

這是理性上的多元論 (noetic pluralism) 的假設，一元論者所認為妄謬的。在事實沒有證明他是妄謬以前，我們必須把他和一元論一樣地尊重對待：我們的實用主義，起初雖不過是一種方法，却強迫我們對於多元的理解，要有友好的態度。世

界的部分，或者同別部分不過很寬的被一個接續詞『與』聯絡起來。他們或者可以來去自由，而別部分，可以不因之受內部的變換。這個多元的理解——世界是加添的，構成的，——是一個理解，實用主義，經嚴重審議之後，所不能廢棄的。但是這個理解，引導我們到更深的一層假設，就是實際世界，不是永遠的完全，如一元論者所堅持，乃是永遠的不完全，隨時可以增加或損失的。

無論怎樣，世界在一點上是不完全的。我們對這問題的辨論，就顯出我們的知識，在現在是不完全的，是可以加添的。從他所包含的知識上看，世界確正在變換與增長。我們先從論我們知識怎樣去完成他自己，這就可以引導我們到本節的題目『常識』(common sense)上去。

知識是一點一點的增長的。這些點子可大可小，但是知識決不會全部都長成了：有些舊知識總存留在裏面。譬如你們關於實用主義的知識，現在是增長的。將來這個增長，也許能大變你們以前所以為真的意見。這個改變，是逐漸的。舉最近的例，就拿我的講演來說。你們聽我講演，起初所得的，大概是一小部分的新事實，幾

個新定義，或區別，或觀察點。當這些特殊觀念加添上去的時候，其餘的知識仍存在不動，逐漸的你將以前的意見，和我所灌輸的新意見，一起排列攏來，略為改變了那知識全部，這改變的度是極小的。

我假定你們聽我的講演，都有信託我的能力的一個先有意見，這先有意見，於你們承受我所說的話的態度很有影響。我在講演中，若忽然中輟了，用低音唱起 *Won't go home till morning* 來了，這件新事實，不但一定要加添到你的知識全部上去，並且要迫你改變對我的信託，或對實用主義哲學的意見，總之要迫你重行排列好多的意思。在這種變化中，你的精神很疲勞，有時苦痛的疲勞，一方有舊信仰的壓迫，一方有經驗所得的新事實的伸張。

我們的知識一點一點的增長；這些點子；如油漬的點子一般，是會散布的。但是我們不讓他們散布，我們保留我們的舊知識，舊信仰，舊成見，愈多愈好。我們專事修補舊的，不大肯改換新的。新的浸透了；玷污了舊的；但是他也給所吸收的沾染了舊的來統覺，來協同；在學問過程每前進一步所達到的新平衡裏，新事實絕少。生加

舊式的思想方法仍
存在

歷史前遠
祖發現常
識的概念

添上去的，常是燒熟了，或在老的醬裏煮過了再放進去。

這樣說，新真理是新經驗與舊真理聯合的結果，而交互變換的。既然這是今日意見改變的方法，沒有理由說歷來的意見改變不是一樣。從這點推論，可知很古的思想形式，雖經後來人的意見上改變，至今還有存在的。最原始的思想方法，也許還沒有完全剷除。像我們的五指，耳骨，尾形附屬骨，或其他原始留遺的特徵，為我們人種歷史上磨滅不了的符號。我們的遠祖，在一時候或者構成幾種思想的法子，自己儘沒有知覺，但是一經構成了，那遺產傳授至今。你奏一闕音樂，用了一音鍵，就要用他到底。你有一所建築，你可以隨意翻造，可是第一個建築師的末層圖案不能變——你不能改一個 Gothic 式禮拜堂，為一個 Doric 式的廟宇。你洗一個藥瓶或酒瓶，你洗了又洗，但總不能完全去掉那最初裝的藥味或酒味。

我的論點是，我們關於事物的思想的根本方法，是很遠的祖先所尋獲，經歷了後來時代的經驗，而能自己保存的。在人類思想進化裏，他們成為平衡的一大階級，常識的階級。別的階級，雖然連續上去，從來沒有能排除了他。

在尋常談話裏，一個人的常識，是指他好的判斷力，指他沒有什麼怪僻性，在哲學裏，常識的意義，不是這樣。常識是指一種智識的形式或思想的範疇的應用。假如我們是蝦是蜂，我們的組織，引我們去知覺經驗所用的形式，一定和我們現在用的不同。我們今日所不能想像的那種範疇，在思想上用來處理經驗，或者和我們實在所用的，一樣便利（這個我們不能獨斷的否認的）。

若是這個說來好像矛盾的請想一想加爾幾何學。歐克立特 (Euclid) 用質性上關係去界說同一的圖。笛卡兒 (Descartes) 用他們的點和外加的縱橫線上的關係去決定他們的意義，結果是他運用曲線的方法絕對不同，而大有效。我們的概念作用 (conceptions) 德人稱爲 Denkmittel (思想的用具)，意義是我們因了思想事實而處理事實的用具。經驗自身來說時候，並沒有標誌和名稱，要我們先去尋出來的。康德 (Kant) 所謂最初經驗，不過是一個 Gewühl der Erscheinungen (現象的散亂)，一個 Rhapsodie der Wahrnehmungen (知覺的散漫)，一個混雜的東西，要我們用心思去把他統一的。我們平常總先構造一個概念系統 (system of

concepts) 在思想上分類了，有秩序了，用智識上方法聯絡了，然後用這個概念系統，作為所受印象 (impressions) 的一本對賬的簿子。每個印象，指定他在這概念系統裏一個可能的位置，這印象就「了解」了。這個平行的複本，同着他的各分子的「一對一的關係」的觀念，在現代數學及論理學上，很便應用，竟將較舊的分類的概念作用，漸廢止了。這樣的觀念系統很多，感覺複本也是其中一個。給你的感覺印象，在概念中無論那裏尋出一個「一對一的關係」你就理解了這印象了。各種概念系統，你都能用來理解這些印象，也是很明白的。

舊常識理解他們的法子，是用一套概念，最重要的如下：

事物；

同或異；

種類；

精神；

軀體；

一時間；

一空間；

主體與屬性；

因果的影響；

幻想的；

實在的；

從我們知覺 (perceptions) 的永遠無限的氣候 (weather) 裏，這些觀念給我們組織一個秩序出來：知覺若各個分看，是不遵什麼確定的規程的。「氣候」這個字，這裏最合用。譬如在波士頓，那氣候幾沒有規則，所有的定律，是你若有了「一個氣候」經兩天，第三天大概有別一個氣候了。波士頓所有的氣候經驗，是不連續的，混亂的。溫度，風，雨，日光，一天可以改變三次。但是華盛頓的氣候局，要去知解這個混亂現象，將波士頓氣候的每個相續的變化，作為更大的變化中之一節。氣候局指定每個變化在大陸風系上的地位及時間；在這大陸風系的歷史上，各地方的氣候變化貫串

他們逐漸
受人應
用的

起來，如珠子貫串在一條繩子上。

幼稚的小孩，與下等的動物，對他們的經驗，一定如沒有學問的波士頓人，對他們的氣候一般。他們不知道時間，空間，永久的主辭與變換的賓辭，原因，種類，思想，事物，也如平常人不懂大陸風系。一個嬰兒的小鼓，從手中落掉了，這兒不去尋覓他的。他想，這玩具走了，如燭光滅了；你把這小鼓放在他手裏，他看這玩具回來了，也如你再燃那一枝燭，而燭光再現一樣。他是一件物，他自身有永久的存在，你可以補插在相續的出現中間，這樣觀念，嬰兒顯然沒有。狗也是一樣。不見了，就不想了。他們沒有補插事物的趨向。讓我引我的同事桑他耶那(Santayana)先生書裏的一段：

『若一隻狗，正自足地各處嗅着，看見他好久不見的主人來了……這可憐的畜生，不問他主人爲什麼去，爲什麼又來，爲什麼自己應該愛主人，爲什麼自己躺在他的脚傍，又忘了他而想到打獵——這種種都是完全神祕，完全沒思量過。這樣的經驗有變化，有景色，有種活潑的律動；他的故事，可用狂歌叙出來。他的行動，純恃靈感；每

件事情是天機，每椿動作是意外。絕對自由與絕對孤立無助并在一塊。全依賴神助，而那不可測的神力，又與自己生命，無從分別……但在那樣紛亂的戲劇中的人物，也有他們的上台與下台，能決定，注意，記憶，前後事實次序的存在，仍能逐漸尋出他們的暗號……這樣的了解愈進步，經驗中每時間愈有因果，愈可預卜其餘的經驗。生活中平靜的地方，充滿了能力，奮發的時間，充滿了計謀。沒有情緒能顛倒精神，因情緒的基本，是看破的。沒有事情能錯亂精神，因為精神的眼光，是很遠的。最壞的境遇可尋方法去逃避的；每個時間，從前不過充滿了自己的冒險與驚奇的情緒，現在却容納過去的教訓而推測全部的計畫了。』理性之生命 (The Life of Reason: Reason in Common Sense) 一九〇五年出版第五九頁

至今科學與哲學，還是很勤苦的要將我們經驗中的幻想與實在分出來；在原始時代，他們所有的區別，是很初原的。只要思想得最活潑的，人就信仰了，他們將夢幻與實在攪在一起。在這裏「思想」與「事物」的範疇，最不可缺——我們有幾種經驗，不說他們是實在，單叫他們是思想。在以前列舉的諸範疇中，每個的應用，照這樣看來，都有一個歷史的起原，而逐漸推廣的。

我們大家都信仰，每件事都有他的確定時日的一個時間，每樣物事都有他的確定地位的一個空間，這些抽象觀念，統一世界力很大；但是他們完成的概念，與自然人寬泛的無秩序的時間空間經驗，怎樣不同啊！我們所遇各事物，各有自己的延長性 (duration) 與伸展性 (extension) 又含渾的圍着一個「更多」的界，直侵入第二事物的延長性與伸展性。不久我們就失掉所有確定的關係；不但小孩於過去全部，攪成一團，分不出前日昨日，就是成年的人，到時間真久了，也是這樣。空間關係亦然。在地圖上，我能明白看見我所在的地方，和倫敦，君士但丁，北京的關係；在實際上，我完全沒有能感覺地圖所表示的事實。方向與距離是含渾的，錯雜的。宇宙的空間，與宇宙的時間，不是如康德所謂直覺 (intuitions)，乃是人為的構造。人類的大多數，永遠不用這些觀念，他們生存於衆多的時間與衆多的空間中，這些衆多的時間空間，交互穿插的，十分雜亂的。

永久的「事物」，「一樣」的事物同他各種「形相」與「改變」；事物不同的「種類」；種類用作「賓辭」，他的事物作「主辭」——這一串的名詞，指出我們經驗最近的流動，

與可覺的變化，怎樣從紛亂中分解出來。這樣應用這些概念工具來分解的，還不過經驗流的最小部分。我們最下的遠祖，大概只能含渾用「一樣」的觀念。就是問他這「一樣」是否事物，在不可見的空間歷久存在，他也未必回答得出來，他要告訴你，說從來沒有遇着這樣問題，也從來沒有用這樣眼光觀察。

種類

種類，種類的同一，——都是分解衆多的最有用的 *denkmittel*（思想之具）。

衆多或者可以爲絕對的。經驗或者可以純是單獨事項，沒有一項複現兩次的。但是在這樣世界裏，論理學將無從應用，因爲種類與種類的同一，是論理學唯一的工具。只要我們已經知道一件事物，屬一種類的，也屬於那種類的種類，我們就有了利器，可以環遊宇宙了。下等動物，不能用這樣抽象的觀念，文明的人用他們的程度，也各不相同。

原因與定律

原因的影響，——這也是一個遠古的概念；因爲我們看，原始的人，差不多想每個事物，是重要的，能發生一種影響的。去搜尋較確定的影響，便引起這樣的問題——在無論什麼疾病，災害，或意外事變裏『誰或什麼是負責的？』因果影響的尋求，從這

中心點傳播出去。休姆與科學都試要完全排除「影響」觀念，而以「定律」觀念代他。但是定律是比較的一個新發明，在常識的舊領域內，影響仍是最高的主宰。

「可能的」——比實在少些，比完全不實在多些，——又是常識的有力觀念之一。你儘可批評他們，他們依然存在：我們只要批評的壓力一輕，也就飛奔的回向他們。「自己」「體」——在實質的或玄學的意義上，——沒有人能逃避這些思想形式的束縛。在實用上，常識的概念，一致勝利的。一個人，無論怎樣有學問，總依着常識的方法，想「物事」是一個永久的單位主體，支持着許多交換的屬性：沒有人誠實地用更批評的觀念，以為是一羣感覺性質，為一個定律聯合起來的。我們用常識範疇，去構成我們的計畫，聯絡我們經驗的較遠部分與較近部分。我們以後所得的更批評的哲學，比起這自然的思想來，反不過是幻想了。

這樣看來，在我們事物的了解上，常識是完全一個確定的階段，是一個階段，非常能滿足我們思想目的的。事物是存在的，就是不見他們的時候，也存在。他們的種類是存在的。他們的性質，——他們因而動作，我們因而運用他們的，——也存在。

的。這些燈將他光的性質，射在這屋子裏各物體上。當我們拿一個不透明的幕遮住了，我們阻隔了他們放射的途徑。我嘴唇裏的聲音，直達到你們的耳朵裏。火的熱，傳到我們煮雞蛋的沸水中，我們能將一塊冰放在內，將熱變成冷。非歐洲的人種，沒有例外，還至今在這個哲學思想上常識階段。生活底實用目的，所必需的，不過這常識，就是我們人種裏，除了最高思辨的人，如巴克來所謂中了學問的毒的人，常人都從來對於常識是絕對真的一層，不懷疑的。

我們試想一想，常識範疇怎樣得到他們的至上權力，我們就知道他們的勝利，或者與後來但莫克立脫斯（Mocillat）巴兒來，達爾文等所倡導的概念得到勝利，有同樣的歷程。在無史時代，他們一定也經奇才發見出來；這些非常人的姓氏，給荒渺的年代湮沒了；這些常識範疇，也許經當時人所經驗的最近事實證實的；然後從這事實傳播到那事實，從這人傳播到那人，直到一切語言，也都根據他們，我們至今也不能更用別的名詞來思想。我這個見解，不過照平常規則，假定大的遠的，遵着我們所觀察的近的小的構成的定律。

常識是思想
進化的
階級的
奇一
才發
明的

在一般功利的目的上，這些概念很夠應用了。但是他們今日應用上曖昧的限制，證明他們是起原於發明的特殊各點，然後漸漸從一物事傳播到他物事的。我們假定一個客觀的，平均遷流的，時間，是爲了特殊的用處，但我們並不活潑潑地信仰他，或證實他。空間底的觀念，沒有這樣含渾；但「物」到底是什麼呢？一系星宿是一物嗎？一個軍隊是物嗎？或理性的存在，如空間，如正義，是一物嗎？再說「同一」一把刀換了一個柄和一個刀口，還是同一嗎？再說「種類」，洛克所嚴重論究的 *change*，*genus* 是屬於人的種類嗎？再說「事實」，「精神感通」(telepathy) 是幻想還是事實呢？只要這些範疇，一過了實用（一種應用特別事項的情形所指示的），到了好奇的思辨的思想方法，你就覺得要說出他們每個所應用的事實的限制，是不可能了。

希臘亞里斯大德派的哲學，服從唯理的傾向，用學術的與明晰的方法，要將這些常識範疇，化成永遠。例如一個物，是一存在，或 *ousia*。一個 *ousia* 是一主位，是性質所附合在內的。一個主位，是一個本體。本體是有種類的，種類有確定的數目而有差別的。這些區別是基本的，永遠的。作爲推論中的名詞，他們實在非常有用，但除了

指導我們的推論到有益的爭點上去以外，還有什麼意義，就看不出來了。你如問一個煩瑣哲學者，本體自身是什麼，除了是屬性所附託的以外是什麼，他們不過說你的智慧，自會完全知道這字的意義的。

批評性的
思想階級
(一)科學
(二)哲學

但是智慧所明白知道的，不過是這字自身同他的指導機能。好奇的智慧，問到這裏，就舍了思想上常識的階級，而達到批評的階級。不但這些智慧如休姆、巴克來、黑格兒；就是實際事實的觀察者；如迦立利俄 (Galileo)、達爾頓 (Dalton)、法勒但 (Faraday) 一派的人，也覺不能將常識的樸素的感覺境界，作為最後的實在。常識將平常有恆的「事物」置於斷續的感覺之間，科學將他的原始性質，即原子，以脫，磁場等等的世界，置於常識世界以外。「物」現在是不可見不可覺的物；舊的常識可見的物，假定為這些不可見的物雜糅所得之結果。否則所有物的樸素概念，完全廢去，一個物的名詞，不過表示我們感覺習慣所循着連續或同時存在的定律。

科學與批評的哲學，這樣盡撤了常識的藩籬。有了科學，樸素的實在論，不能存在；第二性質，成為不實在，只有原始性質存留了。有了批評的哲學，各物都破壞了。

常識範疇一概不能代表存在他們不過是人類思想上偉大的玩意兒，我們在感覺流中逃避迷惑的法子。

批評的思想中科學的傾向，雖不過是智識的動機所感悟，却開展出無限意外的實際利益來。迦立利俄給我們精確的時計同精確的砲術練習；化學者給我們很多的新藥品新染料；盎培 (Ampère) 同法勒但賜給我們紐約地底電車和馬可尼電報。這樣人所發明的假設的物事，照他們的定義，竟顯出非常豐富，而可用感覺證實的結果來。我們的論理學，能從他們演繹出一個結果所需的條件，我們有了這些條件，那結果便在我們眼前。依科學的思想方法，所得的實用上統馭自然界的能力，其範圍遠過於舊時常識所得的統馭力的範圍了。他的增加率又這樣速，沒有人能指出他的限制；有人恐怕人的權力，或竟致毀壞他自己的存在，他的智識，給他增多的創造機能，而他機體的固定性質，或不能受這麼無限的奮力。他也許淹斃在他的富藏裏，像一個小孩子，開了水管，却關不上來，溺死在浴盆裏一般。

批評的哲學階級，在他的否定方面，比科學的階級，徹底得多，然沒有給我們新的

實用能力。洛克，休姆，巴克來，康德，黑格兒，講到自然界事實的發明，都絕端貧瘠的。我想不到什麼發明或創造，可直接溯源於他們特殊的思想，巴克來的柏油水，康德的星霧說，都與他們各人的哲學主義，絕無關係。信從他們的人，所得的滿足，是智識的，不是實際的；況且我們還須承認，信從者中間，也有人不能得到那智識上的滿足的。

據上說，在我們生活的世界裏，思想上至少有三個各具特徵的階級——常識的，科學的，哲學的，——每階級裏的觀念，各有一種優點。要絕對說，這一階級比那一階級更真些，却是不可能的。常識是鞏固些，因為他佔的時代最早，將所有語言，都羅入他的友邦裏。他同科學比，那個更莊嚴些，須各人自己評判。但是鞏固與莊嚴都不是真理的決定符號。若常識是真的，為什麼科學要把我們世界所有活的興味所由來的第二性質，加上一個假的印號，却發明一個無形的點和曲線和數學程式的世界來替代他？為什麼他要將原因和活動變成機能變化的定律？煩瑣哲學——常識的有學術訓練的小妹，——要將人類已有的思想形式，化成固定的，永久的，只是勞而無功。實際形式（我們的第二性質）的生命，沒有延到一六〇〇年。當時人早已厭

不能說那
一個階級
更真些

棄他們了；後來迦立利俄與笛卡兒的新哲學，給他們正式「送終」罷了。

但若新科學的事物是真的，原子和以脫的世界是真的，爲什麼在科學自身範圍以內惹起這麼許多批評？科學的論理家到處說，這些東西和他們的限定，無論怎樣確定概想，不應照字面解釋。只可說，他們好像存在的；但實在他們如縱橫線或對數，不過引導我們從經驗流的一部到他部的捷徑。我們能計算他們，很有結果的。他們很好地服事我們。但是我們決不可給他們欺騙了。

我們比較這幾種思想，不能達到一個結論，說那一種是絕對更真的。他們的自然，他們智識上的經濟，他們實用上的有結果，這些都拿來做他們真底式樣，所以我們弄得糊塗了。在一種生活範圍裏，常識是好一點；在第二種生活範圍裏，科學是好一點；在第三種生活範圍裏，哲學的批評是好一點；若說是絕對真些與否，只有天知道了。

我看現在有一種趨勢，要回復到用常識觀察自然界的方法。馬赫（Mach）天斯（Ostwald）杜亨（Duhem）一流人所倡的科學的哲學，都表示這個趨勢。依這些講師說，在實在的摹本意義上，沒有一個假設，能比他個假設更真些。假設不過是

我們的說法，應單從應用上比較。真的物，只有「實在」；而我們所知道的實在，只有可感覺的實在 (sensible reality)，就是我們感覺和情緒所成的流。照沃斯之德說，這些呈現的感覺（如動，熱，磁力，光等等）拿一定的方法去量起來，可給他們一個集合名詞，叫「力」。我們能量他們，就能用最簡單最有效果的公式去描寫他們相互的關係。這些公式，是思想經濟的大勝利。

沒有人不羨慕這力的哲學。但是超越感覺的本體，原子和震動，依然受物理學者與化學者的承認。單是經濟，似乎不夠。「實在」的祕鑰，也許是豐富，不是經濟。

這裏論究的材料，含有最高學術的性質，於普通講演，恐不相宜，即我自己的學問，要來處理這些問題，也恐不夠。不過我的結論，倒更好達到。真理的全部觀念——我們自然的，不假思索的，說，真理是我們的心，從現成的實在，所得簡單的複本，——是容易明白了解的。思想的各種，同要求包有真理，我們一時沒有簡單試驗，可評判他們。常識，普通科學或原子的哲學，超越批評的科學，或力的哲學，同批評的或唯心的哲學，看來都是不充分真的，都有一點不滿足。這些絕對不同的系統之衝突，顯然

迫令我去仔細檢查那真理的一個觀念因爲對於這字我們現在沒有確定的觀念
這一層工夫，我留著到下一篇裏做，這一篇我只要加幾句話就完了。

在這一篇裏，只有兩點，我願你們記好的。第一點關於常識。我們已經看見有理由去疑惑他，常識的範疇，儘管這樣尊嚴，儘管有普遍的應用，而組入語言的構造裏，我們有理由去疑惑他們。這些範疇，也許到底不過是一堆非常勝利的假設，（在歷史上，也是個人發現的，但是逐漸的各人傳播應用了）我們的祖先，從荒遠的時代，已經用來統一整理他們直接經驗的不連續，用來將自己與自然界的表面，置於一個平衡上，他們在實用上，這樣勝利，若沒有但莫克立脫斯，亞克米提斯（Archimedes）迦立利俄，巴克來這些人卓越的智識活潑，和他們所喚起的其他怪異的奇才，這常識的範疇，或竟終古不變。我請求你們，對於常識的懷疑，要牢記着。

還有一點。我們所述各種思想的存在，在一種用處裏，各有各的優點，然仍是彼此衝突，沒有一種能當得起絕對的真——這事實該喚起我一個預先假定，就是我們的理論，是工具的，是適應實在底精神的程式，不是神聖創造的宇宙謎的啟示或直覺

的答語。這樣一個假定，很有利於實用主義的見解。我在第二篇裏，已將這見解說明白了。實際上理論的情形底紛擾，每個思想階級在一種用途上的價值，彼此決絕排斥底不可能，都引起這實用主義的見解，這見解我希望在下篇裏說得完全可信。真理中到底或沒有一可能的曖昧嗎？

第六篇 實用主義的真理概念

傳記上說，當克拉克馬克斯威爾 (Clerk Maxwell) 幼稚時候，有一個狂癖，要人家把各事物解釋給他聽；若是人家拿含糊的話敷衍他，他就要很不耐煩地阻他說，『是了；但是我要你告訴我他的特別用處』，『particular go of it』。如若他問的是關於真理，只有實用主義家能告訴他那特別的用處。我信現代實用主義家——歐勒與杜威更甚——已給我們這問題的唯一可成立的解釋。這本是一個很棘手的問題，他的蘊奧，伸入各種微隙裏，用通俗講演的簡短方法，不易說明。但是歐勒杜威的真理觀，受了唯理派哲學者這般痛擊，這般誤解，我在這裏不得不作一明白簡單的陳述。

我很盼望看實用主義的真理觀，經歷一個理論在習慣上所必經過的階級。第一，凡一個新理論出來，總是受人攻擊，說是謬妄的。到後來人家承認他是真了，但是以為他是顯著的，不重要的。最後人家看他實在重要，他的仇敵，反來要求說是他們所發明的。我們的真理論，現方在這三階級底第一個裏，在許多地方，顯出些第二階

級的迹象來。我情願這篇講演，能幫助他在你們多數人的眼光裏，超過第一階級。

什麼叫做
符實在相

無論什麼字典告訴你，「真」是我們觀念的一個性質。他的意義是「與實在相符合」，假的意思是和實在不相符合。實用主義家和唯智主義家自然同承認這條定義。但是要問到「符合」是什麼意義，我們觀念所與符合的「實在」又是什麼意義，他們的爭論就起了。

答這幾個問，實用主義家是比較的分析些，勉力些，唯智主義家要直捷些，不思索些。普通人的意思是一個真觀念，一定是實在的摹本。像別的正常見解，也從最常見的經驗裏起的直譬。我們於可感覺的物事所起的真觀念，確是他們的摹本。如牆上的鐘，你們閉了眼睛，可以想像鐘面的一幅真圖畫或摹本。但是你們心裏鐘的動作的觀念，除非你自己是製鐘的人，就遠不夠做個摹本了，然仍叫他摹本，因為他和實在並沒有什麼抵觸。就是這觀念縮小到單是「動作」一個名詞，這名詞還是真受用的；再說到鐘的計時功用，他的法條的彈性，就更難看出你的觀念所摹的是什麼了。你看這裏有一個問題。我們觀念，在不能臨摹確定對象的時候，同那對象的符

合，有什麼意義？唯心論者要說，那些觀念是真的，只要他們是上帝的意思，要我們這樣想到那對象的。別的人仍守着摹本說，以為我們觀念所有的真，和他們接近絕對的永遠思想方法的摹本，成個比例。

這些見解，引起實用主義的討論。那唯智派的大假設，是「真」的意義，是一個惰性的，靜止的關係。當你得到了不論什麼事物的真觀念，就完事了。你佔有了；你知道了；你已滿足了你思想的鵠的。在思想上，你已到了你所應在的地方；你已服從了你的範疇的命令；從這理性鵠的最高點，沒有什麼再要連續下去。在認識論上，你在定止的平衡裏。

在那一邊，實用主義照常問道：『假定一個觀念或信仰是真的，在實際生活上便有什麼具體的差別？這真理怎樣可以實現？若這信仰是假的，有什麼不同的經驗發生？』總之，在經驗方面，什麼是真理的兌現價值？

實用主義一提起這問題，就看見了他的答案：凡真觀念都是我們所能消化的，考驗的，查明的，證實的，凡假觀念都是我們所不能如此的。這是我們有了真觀念所生

同實在相
符合的意
義就是可
證實性

實用的差別，所以這就是「真」的意義。

這是我所要辯護的主題。一個觀念的真，不是附在內的一個定止的性質。一個觀念遇着真。他成爲真，事實使他真。他的真，是一件事情，一個過程：就是證實自己的過程。他的真確，就是考驗自己爲真確的過程。

但是在實用主義上，「證實」與「考驗」又有什麼意義呢？他們表示所證實和考驗的觀念的實用效果。要說明這些效果，很難找出比平常「符合」公式更好些的一個習語——當我們說，我們的觀念和實在符合，我們心裏就想着這些效果。他們引導我們，由行爲和他們喚起的其他觀念，達到或趨向經驗的別部分——這經驗的別部分，我們一經感覺，仍和原來的觀念符合的。聯絡與過渡，是從一點到一點的，進步的，諧合的，滿意的。這個適合的引導功用，就是我們所謂一個觀念的證實作用。以上說的是模糊的，平常的，但是他有極大的結果，我須將這點鐘所餘的時間，專來解釋這一點。

我先要提起一個事實，凡人有了真的思想，就是有了無價的動作工具；我們去尋

可證實性
的意義
是能在經驗
的引導上
引利我

求真理的職分，不是天賦的，不是智識要求的，實有很好的實用的理由。

人類生活必需真信仰的重要，是最顯著的事實了。我們生在衆多實在的一個世界裏，這衆多的實在，可以給我們無限的用途，也可以予我們無窮的損害。能告訴我們或利或害的觀念，在最初的證實範圍裏，就算是真的觀念，依着這樣觀念去實行，是一個最先的職分。真理的佔有，遠非一個鶻的，不過是趨向其他生活上滿足的預備方法。譬如我走到一個大森林裏，迷了路，餓了好多時，忽然看見地上有幾個牛蹄的印子，就想到若跟着牛蹄印子走到盡頭，一定可尋到有人烟的地方，這觀念是很重要的，因為我若照這樣做，就能出險了。這是真的思想是有用的，因為他的對象——人家的房子——是有用的。這樣看，真觀念的實用價值，根本上從他們對象的實用的重要得來。他們的對象，自然也不是無論什麼時候都重要。譬如我在別時候就用不着人家的房子；我對於房子的觀念，不論怎樣可證實，在實用上是不適合的，還是潛伏了。不過無論何物（對象）都有時變成重要，所以預先存儲若干額外的真理，留為對付可能的情境的用途，也很便利的。這樣額外的真理，我們都存在記憶裏，我們

的參考書籍，也充滿了他們。只要緊急時候來了，這額外的真理適合實用，他就離了儲藏的堆棧，到世界裏來動作，我們對他的信仰，也變成活動了。你可以說「他是真的，因為他是有用的；」你也可以說「他是有用的，因為他是真的。」兩句話的意義，恰是一樣，就是這裏有一個觀念，實現了，能證實了。「真」是一個觀念開始他證實作用的名詞，「有用」是他在經驗裏已經完成功用的名詞。除非自始便是有用的，真觀念決不會挑選出來作為真觀念，也不會得到一個類名，更不會有一個名詞，含有價值的意義。

從這簡單的指示，實用主義得到他真理的普通觀念：真理是一種法子，把我們經驗裏的一時間，引導我們到他時間而有價值。從根本上說，并從常識階級上說，一個觀念的真，意思就是他。有價值的一個引導功用。在我們經驗裏一個時間能感動我們而起一個真思想，意思就是遲早我們總要靠那思想的指導，而重投入經驗的各項，同他們發生有利的聯絡。這也是一句含渾的話。但是我請你們記好，因為這是重要的。

我們的經驗，徹底地含着規則，秩序。一項經驗，能警告我們準備着他項，能通知我們較遠對象的意義。這對象的出現，是那意義的證實。這樣的真理，不過是終究證實的意義，同我們方面的違逆，不相容的。一個人的信仰，不同他經驗中實在所依着的秩序相平行，這人沒希望了；因為他的信仰，不引導他到什麼地方，或者發生假的關係。

這裏所說「實在」或「對象」指可感覺的常識事物，或常識關係，如日期，地點，距離，種類，活動。跟着牛蹄印子所起的房子影像，我們居然走到了而能看見人家住的房子；我們得了那影像的完全證實。這。樣。簡。單。和。完。全。證。實。的。引。導，自。然。是。真。理。過。程。的。初。型。或。原。本。經驗確給我們別種真理過程，但是他們都可概想為這種證實作用之受阻礙的，繁復的，或替代的。

譬如拿那邊牆上的物做個例。雖然我們沒有看見裏面的動作，我們當他是一個鐘。我們不去證實，就算那觀念是真了。如若真理完全是證實作用，這樣未證實的真理，不好說是流產的嗎？那却不是，這樣未證實的真理，構成我們靠着生活的真

理之大多數。間接的證實和直接的一般有效。參考事實的證據够了，就沒有目擊的見證也不妨。我們沒有到過日本，却假定日本的存在，因為這假定，能應用的，各種事物都適合這信念，沒有什麼事物，阻礙這信念，我們就讓這信念成立了。我們假定牆上的物是一個鐘，也是如此。我們當他一個鐘來應用，拿他來規定我們講演的長短。只要他不引導我們遇着障礙或矛盾，這假定也就算證實了。鐘的法條，齒輪，和懸擺的可證實性，與證實作用有一樣的效力。在我們生活裏，有一個完備的真理過程，就有千萬個真理，在這樣產生狀態中顯他們的功用。他們教我們趨向直接的證實；引導我們入他們所表現對象（事物）的環境；若各樣都進行得妥貼適合，我們也就確信，即使節省了證實手續，那證實是可能的，後來的事實，又常證明我們這樣態度，是正當的。

在事實上，真理大半存在於一種信託制度上。我們的思想與信念，只要沒有什麼反抗他們，總可「通過」，好像銀行鈔票，只要沒人不收受，總可流通的。不過總有地方，仍可直接證實；若竟沒有地方可直接證實，那真理基礎就破裂了，如財政系統沒有

完備的證
實難得需
要的

準備現金而破裂一般。你接受我一件事的證實，我接受你別一事的證實。我們彼此在真理上交易。但是會有人具體地證實的信念，是全部結構的砥柱。

在生活的尋常事務裏，我們廢除完備的證實手續——除時間底經濟以外——還有一大原因，就是一切事物，都不是單獨地存在，而歸着種類地存在。我們的世界，永有那一個特性。我們只要一度直接證實關於一類裏一標本的觀念，我們就可以不須實證而但將這觀念適用於同類的他標本。一個思想，慣常看着事物的種類，即刻依着種類的定律去動作，却不停住了去求證實，這樣思想，在一百個緊急時間，有九十九個裏，是真的，他的行為適合所遇的各事物，而不受否認，就是證明了。

這麼說來，間。接。的。或。可。能。的。證。實，同。完。全。的。證。實，是。一。樣。真。的。他們都像真的方法一般適用，給我們一般的利益，有一般的理由，要求我們的承認。以上所說，都是在常識上的事實。

但是我們交易的事物，不止是常識的事實。純粹的觀念間之關係，也是一個範圍，可以有真的或假的信念的；在這裏，信念是絕對的，或無條件的。他們若是真的，就

稱爲定義或原則。如一與一爲二，二與一成三，餘類推；白色與灰色的差別，比白色與黑色的差別爲小；原因開始動作，結果也同時開始；這些都是定義或原則。這樣命題，凡各種可能的「一」、「白色」、「灰色」、「原因」都可適用。這裏的對象是心的對象。他們的關係，在知覺上很明瞭，用不着感覺證實。而且一度真了，同樣的心的對象即永遠真。這裏的真，有一個「永久的」(DURABLE)性格。你在無論什麼地方，有一個具體物是「一」或「白色」或「灰色」或「效果」上述的原則，可以永遠適用。這不過是先決定了種類，然後用種類的原則，應用到特別對象上去的一例。你只須能正確說出他的種類，你就得了真理，因爲你的心的關係，於那種類中各物，沒有例外，都適用的。你如若沒有具體的得到真理，你就要說，你的實在對象的分類定差了。

在心的關係的界域內，真理也是一個引導作用。我們把一個抽象觀念，和每個抽象觀念聯絡起來，最後構成論理的和數學的真理系統，凡經驗中可感覺的事實，都照這系統內各名詞排列起來，使我們永久的真理，也可以適用於衆多的實在。這個事實與理想的聯婚，是富於無限的生產力的。如我們把對象分類得正確，我們所說

的，在特殊的證實以前就真了。各種可能的對象之已成理想的結構，跟着我們思想的結構。我們對於這些抽象的關係，不能反覆無常，和我們對於感覺經驗不能反覆無常一樣。他們是壓我們，我們喜歡或不喜歡他們的結果，總得一貫地待過他們。加法的規則，適用於我們的債務，同適用於我們的債權，一般地嚴厲。 π 的百位小數，圓周與直徑的比例，雖然沒有人算過，是在理想上預定了。我們若處理一個圓周，用得着那數目時，我們只須正確地寫下，照尋常的規則計算；因為這是同樣真理，在別處這些規則都適用的。

我們的心，壓緊在感覺界的迫壓和理想界的迫壓中間。我們的觀念，必須同實在符合，無論這樣實在，是具體的，或抽象的，是事實，或原理，觀念同實在一不符合，無窮矛盾和障礙的懲罰就立至了。

以上所說，唯智主義家不能有什麼抗辯。他們只能說，我們只接觸這問題的表面罷了。

「實在」的意義，這樣說來，或是具體事實，或是抽象事物的種類，和他們直覺的關

係。他們的意義，也是我們已有的其他真理的全部，爲我們新觀念所不能不重視的。若用流行的定義來說，真理同這三層的實在相符合，又是什麼意義呢？

這裏實效主義與唯智主義分手了。最初的意義，符合原是臨摹，但是我們已說過，一個鐘的觀念，「鐘」字就夠了，並沒有他動作的心象；有許多實在，我們的觀念，只是他們的符號，不是摹本。「過去時間」「力」「自然」這些實在，我們的觀念怎樣能臨摹呢？

在最廣義上，同實在「符合」的意義，只可說是被引導而直達實在，或到他的四圍，或同他有運用上的接觸，而可以處理他或他的連帶物，比我們同實在不符合更好些。

在智識上或實用上更好些！常時符合的意義，不過是消極的；就是從那實在的所，不發生什麼來阻礙我們觀念的引導。臨摹一個實在，是同實在符合最重要的一方法，但並非主要的方法。主要的事，是被引導的作用。無論什麼觀念，能幫助我們在實用上或智識上對付實在或他的連帶物的，不阻撓我們進行的，使我們的生活適合實在的全部配置的，這觀念是能滿足符合的條件。這觀念適用於那實在，是真的。

這麼說，名詞如確定的心象，一般地可真可假。他們引起同樣的證實作用，而引導到完全相等的實用的結果。

凡人類的思想，都會紛歧。我們彼此交換觀念；我們彼此借貸證實方法，從社交上得到觀念的證實。一切真理，這樣在語言上建設起來，儲藏起來，給各人的應用。所以我們必須一貫地認語，如我們一貫地認思想。一般：因為在言語和思想裏，我們都對付種類。名詞是，人為的，獨斷的，但是一度商定了，不能再改。我們不可一時叫 *Alte* 作 *Chin*，一時又叫 *Chin* 作 *Alte*。若我們這樣，那全部到世間，同所有他和語言事實的宇宙的關係，自然全變了。我們是已於那語言事實的全系統所包含的真理以外了。

我們真觀念中是大多數，都不容直接的證實方法，如海也克觀念，*Chin* 和 *Alte* 底觀念。時間的流，只能在語言上觀察，用語言專物的現在延長或效驗來間接證實。如若過去事實和這些言語或效驗符合的，我們能知道我們對於過去的觀念是真的。過去時間是真的，所以凱撒 (*Julius Caesar*) 是真的，洪水泛濫前的怪

獸，各在他們的日期和位置，也是真的。過去時間的自身，有他同現在各事物聯合的證據。現在是真的，過去也是真的。

這樣說來，符合的主要事情就是引導——這引導是有用的，因為他所引到的地方，含有重要的事物。真觀念引導我們到有用的語言和概念的地方，也引導我們直接到有用的感覺境界。他們引導到一貫，穩固，和遷流的人類交際。他們引導我們遠離怪僻，隔斷，和頑鈍的思想。引導作用，若不受挫折地流動，若不過抵觸和矛盾，就作為他間接的證實。但是「各路都引到羅馬」各真觀念，終究要引導到一地方，有直接證實的感覺經驗。

實用主義家解釋「符合」的寬泛方法是這樣。他從實用上看想。他讓這名詞，包括所有從現在的觀念到將來的境界的傳導，只要這傳導是能順利地前進的。惟其這樣，所以超越常識的科學觀念，可以說是和實在符合。這裏的實在，雖像是以脫原子或電子構成的，但是我們不能這樣刻板地想。「力」的一個名詞，本不能代表「客觀的」事物。他不過是量度現象的表面，貫串他們的變換在一個簡單的公式上

的一方法。

在這些人爲公式的選擇中，我們不能任意反覆，和在常識的實用上，不能任意反覆一樣。我們必須找一個可運用的理論；那就很難了；因爲我們的理論，必須調和以前所有的真理同新經驗。他必須不擾亂常識與以前的信仰，又必須引導到可感覺的境界，確能證實的。所謂「運用」指這兩項而言；這中間迫壓得很緊，沒有空泛假設的餘地。我們的理論，受很大的壓力和管束。有時兩個理論的公式，都和我們所知道的真理一樣地適合，我們選擇起來，就全恃主觀的理由。我們選擇已經偏袒的一種；我們拿「美雅」或「經濟」做標準。克拉克馬克斯威爾曾說過，有兩個一樣證實的概念，而去選那更複雜的一個，是「不好的科學的嗜好」；這話多數人都同意的。科學中真理，給我們最高限度的滿意，但是同以前的真理和新事實的一貫，終是最有力的要求。

我已經引導你們經過了一片沙漠。但是現在快到有趣味的地點了。在這裏唯理派的批評家對我們開始攻擊，我們要回答他們，就要離了這許多沈悶的討論，去

概觀一個哲學上最重大的區別。

我們的真理觀，是多元的真理觀，真理是引導作用，在事物裏實現，有一個共同性質，就是有意義的。他們有意義，因為能引導我們達到一個系統的部分，這系統在無數交點，深根於感覺的事物。這感覺的事物，思想上或可離羣，或不可離羣，無論怎樣，我們和他們有個關係，泛稱證實作用。我們所謂真理，不過證實作用的一個集合名詞，如健康，富足，智力等，都是和人生相關的各種作用，我們求他們，因為值得求他們的。真理如健康富足智力等，都是我們在經驗裏造成的。

這裏唯理論就興起來反抗我們說，「真理決非造成的，是絕對地取得的，是一種唯一的關係，不待任何證明，超出經驗之上，而能符合實在的。我們信那牆上的物是一個錯，而在全世界沒有人證實他，這信念已是真的了。無論什麼思想，有那超絕的關係的，不待有證實方法沒有，總是真的。你們實用主義家，將真理設在證實作用裏，是先後倒置了。證實作用，不過是真理的符號，是我們觀念中的事實，已有了那奇異的性質（真），然後再去探索決定的跛形方法。這性質（真）自身，是無時間的，

真理好像
健康富足
善等是一個

和各本體，各自然性一樣。我們思想，直接地分享真理，也和他分擔假偽和不適合一般。真理不能分析到實用的效驗裏去。』

這唯理論的痛駁，所以似乎有理的原因，我們早提過了。就是，在我們世界裏，事物都歸入同樣的種類，有同樣的聯絡，一次證實，可適用於一類的各項；我們要知道事物，不單爲能引導到這些事物，却爲了這些事物所聯帶的事物，更爲了人關於他們的談論。在實用主義上，經驗以前所得真的性質，只有這意義，就是：在這世界裏，有無數觀念，不必要直接的或實際的證實，只須有間接的或可能的證實，反而應用得好些。經驗以前的真理，只有可證實性的一意義；否則即是唯理論者常用的術，將一個具體現象的實在的名詞，當作一個獨立的先存在的本體，拿這名詞放在實在之後，作爲他的解釋。馬赫教授引雷辛 Lessing 的詩：

罕欣對他哥哥佛立刺說：

『我的哥哥佛立刺——』

這世上最有錢的是最富的人

你知道到底是怎麼一會事？」

罕欣把「富」當作所以爲富的事實以外的一個原素，所以錯了。他以為富的存在在先，一個人有財的事實，不過偶同富人的本性符合罷了。

這裏的錯誤，大家看得出的。我們知道富足不是人性上的優點，只有洛克菲勒和卡匿奇有，我們便沒有，這也不過是一個名詞，表示一種人生中所參加的具體過程。健康也一樣，存在於經驗裏。雖然我們的傾向，總想健康是一個原素，說人家消化和睡眠得好，因為他是健康的。其實健康也不過是良好的消化循環睡眠等作用的一個名詞。

膂力更容易誤作爲原素了。我們當他是人所前有的優點，以爲許多肌肉的本領，都從這個原素得來的。

講到真理，多數人更完全將唯理派的觀念，作爲自然明白的。實在這些末了有個th的字如 (wealth, health, strength, truth) 都相同的。他們都不能在經驗以前存在的。

煩瑣哲學者，跟了亞里斯大德，把習慣與行爲，分別得很嚴。在行爲上，健康的意義，包括良好的睡眠和消化。但是一個健康的人，不必常在那裏睡眠和消化，猶如一個富人，不必常在那裏經手金錢，一個有力的人，不必常在那裏舉引重量。在他們活動的休止間，這些性質潛伏了成爲習慣。真理也是這樣。在我們觀念和信仰的證實活動休止間，真理成了他們的習慣。不過那些活動，仍是全部的根本，休止間有習慣存在的條件。

簡單說，「真的」不過是適宜的思想，好像「正常的」不過是適宜的行爲。各樣的適宜，長久期間和全部的適宜。眼前經驗所適宜的，未必能滿足以後的各經驗。我們知道經驗能溢出舊限制，而使我们改變現在的公式的。

「絕對的」真——意思沒有後來的經驗，可以改變的——是一個理想的合點，向着他，我們想像一切暫時的真理，有時會契合的。這是一個理想，和完全有智慧的人，絕對完成的經驗，是理想相同；若他們可以實現，要同時實現的。在那絕對的真理未實現以前，我們只好依着今日所能得的真理去生活，預備着明日叫他假偽而拋棄了。

托爾米的天文學，歐克立特的空間，亞里斯大德的論理，中古煩瑣學派的玄學，都會適宜過幾世紀，但是人類經驗早溢出了他們的限制，我們現在只說他們是比較的真，或在一種經驗範圍內是真的，若從絕對上說，他們是假的；因為他們的限制，是偶然的，過去的理論家，就可以有人超越他們，像現代思想家的超越他們一般。

當新經驗引導到回顧的判斷時，這些判斷所說的，雖沒有過去的思想家曾經達到，也是真的。一個丹麥思想家說過，我們向前生活，向後了解。現在發明了過去世界的許多過程。這些過程，在局中人看，或者是真理過程。在知道後來歷史所顯示的人看來，他們就不是了。

一個潛伏的更好的真理，有一天可以絕對的建設的，——這樣的一個真理觀念，像其他實用主義的觀念，趨向着事實的具體性，趨向着將來。絕對的真理，和部分的真理一樣，也須造成的，須在一團證實經驗的生長中，偶然造成一個關係。

我已注重一事實，就是說，真理大半從以前所有的真理造成的。人的信仰，是許多貯蓄的經驗。但是信仰自身是世界經驗全部的一分，因此更成爲以後貯蓄系統

中的材料。若實在是指可經驗的實在而言，那麼實在和人所得關於實在的真理，是永遠在變化中——也許是向着確定鵠的而變化——但仍是不住的變化。

數學者能用兩個變數來解決問題。照牛頓的理論，速率增加依距離的比而變，距離也同速率增加相比的變，是一個例。在真理過程中，事實獨立地來暫時決定我們的信仰。這些信仰，發生或則由行為；但是在行為時，又指出或喚起新事實來重新決定這信仰。所以真理這樣滾起來，那完全的繩和球，是兩重影響的產物。真理從事實中發現；但向前投入事實中，加給事實；新事實再創造或宣示新真理出來，如此循環不息。事實自身在這時並非「真」，他們不過存在。「真」是信仰的作用，起於事實，也終於事實。

這真理的兩個分子交互決定，好像一個雪球的長大，一面因為雪的分佈，一面因為小孩子們接續的拋擊。

唯理主義者與實用主義者的最緊急的分別，現在完全可見了。經驗是在變化中，我們對於真理的心理上決定，也是在變化中——這是唯理主義容認的；但是實在

自身或真理自身是變化的，他就永遠不承認了。他所堅持的是，真理從無量時間就是完全的，現成的，我們觀念同他的符合，是我們觀念的惟一的，不可分析的，德性。這樣的真理，是內容的優點，和我們的經驗不相干。他不增加什麼到經驗上去。他同實在也沒有關係；他是附加的，惰性的，靜止的；他不過是一個反影。他並不存在，只可保留，或取得。他不屬於事實或事實關係，他屬於知識論的一方面——他們拿出「唯理主義」的大字來，討論就終止了。

實用主義向前望着將來，唯理主義恰向後望着過去的無量時間。唯理主義牢不可破的習慣，是歸束到原則，只要舉出一個抽象作用的名詞來，便什麼都有神祕的解決。

這兩種主義在真理觀上的根本差別，怎樣含有生活效果上重大意義，須到下面數篇裏才得明白。我在結束這篇前，只要說一說唯理主義的崇高偉大，無補於他的空虛。

你若問唯理主義者，請他不要單說實用主義輕蔑了真理觀，教他自己去下一個

界說，表示他們的確定主張，你可得這兩個答覆：

「『真理是命題的系統，有一個無條件的要求，要我們承認爲可靠的。』」A. E. Taylor 的話見

Philosophical Review
十九卷二八八頁

「真理是一種判斷的名詞，這種判斷，我們有成立他的責任。」H. Rickert 著 *Der*

Erkenntnis

這樣界說，我們一看，就知道是非常空泛的。他們自然是絕對真的，但除非你能從實用上處理他們，全無意義。這裏所謂「要求」是什麼意義，所謂「責任」是什麼意義？若這些名詞，總括爲什麼真的思想於人最適宜最善的具體理由，那麼在實在方面，應受符合，我們說是「要求」；在我們方面，應去符合，我們說是「責任」，都不差的。我們就因爲這些理由，感覺這要求和責任。

但是唯理主義者講起要求和責任，明白說他們和我們實用上利益，或人的理由，沒有關係。我們符合的理由，他們以爲是心理的事實，和每個思想者同他生活的事情有關係。這些理由，不過是思想者的證據，並非真理生活自身的部分。那真理的

生活，全在論理的，或知識的，——不是心理的，——方向上，他的要求，比一切個人的動機都先存在。雖然人和上帝，都不應確定真理，但真理仍可界說為應該確定和承認的事物。

一個觀念，本從經驗的具體事實抽象而成，却用來反抗和否認所從抽象的事實，這是最好的一個例了。

哲學和尋常生活中，這類例很多。對於抽象的正義，寬宏，美麗等，儘管痛哭流涕，到街市上，遇見了他們，因為時間短促，使他們平庸流俗了，竟會「視而不見」——這是感情主義者的錯誤。我在一本傳記裏，讀到一段，說一個理性派的人：『很可異的，我的哥哥雖然這『波慕和歐申的美，他對於美的建築，圖畫，或花卉，沒有什麼興味。』我最近看的一本哲學書裏，還說：『正義是理想的，全是理想的。理性推想他應當存在，經驗揭示他不能存在……真理應當有，却不能有……理性給經驗殘廢了。理性一進了經驗，就變成反背理性了。』

這裏唯理主義者的錯誤同感情主義者的錯誤，一些沒有兩樣。他們都從經驗

的泥土般的事項中，抽象得一個性質，這性質比那泥土般的各事項，好像是相反的，較高的，一個本性。其實他就是這經驗事實的本性。他是應當去證實考驗的真理的本性。我們去考驗我們的觀念，因為值得去考驗。我們尋求真理的責任，是我們應做值得事情的普通責任的一部分。真觀念所給我們的價值，就是我們為什麼要求真觀念的解釋。在富足和健康中，也有這同樣的理由。

真理不比健康和富足有別樣的要求，別樣的責任。這些要求都是有條件的；我們所得的具體利益，是我們所以將尋求他們當作責任的意義。以真理言，假觀念的流毒，和真觀念的有益，一般明白。抽象的說，真的性質，就說是可寶貴的，假的性質，是可惜惡的：一個可以說是善的，一個不善的，絕無條件。我們應思想真的，遠離假的。

但是我們如板滯地守着這抽象觀念，把他和經驗中他的產地對抗起來，看我們到了怎麼乖謬的一個地位。

在實際思想上，我們便一步不能向前。什麼時候我應承認這個真理，什麼時候承認那個？我這承認是應當大聲的，或靜默的？若有時大聲，有時靜默，現在應該那

一樣？什麼時候，一個真理可以堆在大辭書的棧房裏，什麼時候，應該出來奮鬥？「二乘二得四」的真理，永遠要求我們承認，我們就應當常常背誦嗎？或者也有時不適合的？因為我真有許多罪孽，我便應日夜想着他們嗎？或者也有時可以排遣了，做一個合宜的社會的分子，不專在憂傷懺悔中度日？

我們承認真理的責任是有條件的，已很明白了。單獨的抽象真理，自然要求抽象地承認；但是多數的具體真理，却只在適宜的時候應當承認。當一個真觀念和一個假觀念都關係於一個具體的情境，我們自然要選擇那真觀念；若兩個都不關係於具體的情境，真觀念的無用就和假觀念底無用一樣。你若問我現在幾點鐘，我答你說我住在歐文路九十五號，我的答語實在是真的，但是有什麼用處？我這時就給你一個假住址，也是一樣。

我們既然承認抽象真理的應用，是受條件的限制的，實用主義的真理觀，就有全力迫我們承受。我們同實在符合的責任，全根據於具體的經驗。

從前巴克來解釋一般人所稱物質的意義，人家說他否認物質的存在。現在歐

勒杜威兩先生說明了一般人所謂真理什麼意義，人家就說他們否認真理的存在。批評家說，實用主義毀棄了各種客觀的標準，把智和愚放在一個階級上。他們形容歐勒先生同我的主義，總是說，我們是一種人，以為說些說得有快感的物事，叫他真理，便滿足實用主義的要求了。

這話是否無禮的謗毀，我讓大家去判斷。實用主義者，國在過去貯蓄的全部真理，和感覺世界的壓力中間，若說到思想作用所受客觀的制裁，誰還能比他感覺得更真切？近來我們聽見許多人說科學中要用想像力。我看這時候也須勸人在哲學中用些想像力。我們的批評家，有幾個只從我們言論中，去讀出最淺陋的意義來，在最近哲學史上，可算缺乏想像力了。歐勒說，真的是能「工作」的。人家就以爲他把證實限制於最下的物質的實利。杜威說，真的是給人「滿意」的。人家就以爲他信無論什麼給人快感的，都可喚作真的。

我們的批評家，需有更多的實在的想像力。我自己是老實地去從唯理派的觀念中，用擴大的想像力，讀出最好的意義來。但我自認至今仍沒有成功。一個實在，

呼喚我們去符合，沒有別的理由，不過是因為他的要求是無條件的，超絕的，——這樣觀念，我簡直尋不出他的頭腦。我自己試想像自己是世界上唯一的實在，再想像我自己還「要求」什麼。你若指出一個可能，說我可要求從虛空裏發出一個心來臨摹我，但我仍想像不出什麼動機。我給他臨摹，於我有什麼好處，他來臨摹我，於他有什麼好處，（既然後來效果不能作為動機）我實不能推測。臨摹是知識的一真形式，（這是現代超絕論者所否認的）但是我們超過了臨摹，到了符合，——不是臨摹，也不是引導，或適合，或不論什麼實效上可界說的作用，——這個符合是什麼，就同為什麼要符合，一般不可解。我想像不出什麼內容或動機。這是絕對的無意義的抽象說。

在真理論上，實用主義者（不是唯理主義者）是宇宙理性的更真的保護人。

第七篇 實用主義與人本主義

人家對於我上篇敘述的真理論所以狠心地反對的原因，只是一個籠統抽象的真理 (the truth) 觀念，正是培根所謂一種「部落的偶像」(idol of the tribe)。

這個真理，他們以為是宇宙謎底解答，決定的，完全的。在通俗的風尚上，若這樣解答是神祕的，玄妙的，反更好：因為這解答自身，可以引起人驚奇，他的蘊奧，到底包藏些什麼，不顯露出來，反蒙沒了，於是這解答也成了一個第二類的謎。所有關於世界謎的一字答案，如上帝，一理性，定律，心，物，自然，歸極性，辨證式的天運，(譯者注)此指 Hegel 之哲學法象，自

我大靈 (Over-soul) 等等，都從玄妙上引起人家的驚異贊歎。哲學中專門學者與普通研究家，都將宇宙作為一個奇怪的，化石的，獅身人面的異獸（像神話裏說的）他喚起人的注意，專用他的謎來叫人猜。真理：什麼一個唯理派的完全偶像！在一封舊信裏，——一個多才早死的朋友寫的，——我讀到這幾句話：『在無論什麼裏，科學，文藝，道德，宗教，必定要有一個系統是正確，其他都是錯誤的。』這可代表一個少年時代的狂熱！到二十一歲，我們都要想解決這樣問題，盼望找到這麼樣一個系統。

多數人永想不到——就是後來也不想到——什麼是真理？（單獨的，抽象的）這個問題，實在不成問題；這觀念是從多元真理的事實抽象而得的，像我們抽象地說拉丁語（The Latin Language），法律（The Law），一樣是綜括的名詞。

法律裁判官，有時說到這抽象的法律，學校教師，有時說到這抽象的臘丁語，好像在判決以前，在文字文法以前，先存在了法律，臘丁語，將這判決和文法決定了，不可更改，而迫他們服從似的。但是我們稍一思索，就知道法律臘丁語，並不是原素，却是結果。行為上合法律與不合法律的區別，語言上正確或不正確的區別，全是人類經驗交互作用中偶然發生的；信仰上真與假的區別，也是這樣生長的。成語接在以前的成語上，法律接在以前的法律上，真理也接在以前的真理上，在這過程裏，新的漸改換了舊的。有以前所有的法律，和一件新案，裁判官就把他們融合了成個新法律。有以前的成語，一個新說或舊語正合着公衆嗜好的發生了，立刻成了一個新成語。有了以前的真理，新事實來了，我們的心尋着一個新真理。

在這中間時候，我們却偏假裝着說，凡常住的是不遷流的，以前的正義文典真理，

是爆發出來，不是創造的。但試想一想，一個少年坐在法庭上，用他抽象的法律觀念，去審問案子，或一個文法家在人叢中，要說明那本國語的觀念，或一個教授拿他真理、觀念來評演實際的宇宙，他們是否能前進。只要一接着新事實，他們的法律、文典、真理早沸騰了。法律、文典、真理，都是我們一面前進一面前進的。我們的曲直、禁戒、字、形式、成語、信仰，固是新的創造物，歷史前進，怎樣快，他們也就增加得怎樣快。法律、文典、真理，不是已有的原素，是結果的抽象名詞。

這在歌勒，法律和文典，是人造的物事無疑了。歌勒應用這道理到信仰上去，他的主義是，在一個不可決定的限度內，真理也是人造的產物；他給這主義一個名詞，叫作「人本主義」(ANTHROPISTIS)。人的動機，磨礪我們的問題，人的滿足，潛伏着我們的解答，所有我們的公式，都有一個人的「矯揉」。這個人的分子，是產物裏不可解脫的，所以歌勒有時似乎問我們除了這個以外，還有什麼別的事物。他說：「世界是什麼，他是我們所造過這樣的。若問他原來是什麼，或除了我們以外是什麼，再來下一個界說，那是無結果的；他就是他所成的。因此……世界是可造就的。」見人的唯心論六〇頁

他又說我們要知道，這可造就性的限制，只有去試驗，我們應該當他是完全可造就的去動手，依着這假定有秩序的做去，直要等到我們確然被阻了，方才罷休。

這是歇勒先生人本主義的開宗明義的宣言，他爲了這個，很受嚴厲的攻擊。我這番講演裏的意思，是要給人本主義的地位辨護，所以我對於這點要略說幾句。

歇勒先生同別人一樣，很鄭重地承認真理創造的實際經驗中，有抵抗的原素，是新造的真理所必須考量的，也必須同他們符合的。我們一切真理，是關於實在的信仰；在無論那一個特殊信仰裏，實在總像是一個獨立物，一個尋着的——不是製造的——物。讓我略提上篇裏所說的。

「實在」是真理所必須考量的，Taylor 在他的玄學大綱裏用這好的界說從這個觀察點看，實在的第一部分是我們感覺流。感覺是逼人而來的，我們不知道他們從何而來。他們的性質，次序，量數，是我們的制裁所不及。他們不真不假，他們不過存在罷了。只有我們關於他們所說的話，我們給他們的名詞，我們對於他們的本原，性質，和遠的關係的理論，是可真可假的。

新真理所
必須考量
的三種實
在

「考量」的
意義是雙
關的

實在底第二部分，我們的信仰所必須服從地考量的，就是我們感覺間或影像間的關係。這部分又可分為兩項：（一）可變化的與偶然的關係，如日期和地點；（二）固定的與主要的關係，這種關係是根據他們所關係的各端的內部性質的。兩項關係，都是直接知覺的材料；都是事實。在我們知識論上，後一項的事實，是實在的較重要的部分。所謂「永久的」內部關係，我們比較他們可感覺的各端就知覺了；這種關係，是我們思想——數學的與論理的思想——所永遠必須重視的。

除這些知覺以外，（雖然大半根據他們的）實在的第三部分，是新思考所必須考量的以前的真理。這第三部分的抵抗力最小，常時結果總是讓步的。這三部分實在，常在那裏支配制裁我們信仰的構成，我們上一點鐘所已說過了。

這些實在的分子，無論怎樣固定，我們對付他們，仍有一種自由。拿感覺來說。感覺存在，我們自然不能制裁；但是在我們結論裏，我們注意及着重那一個，就全視我們各人的興味；注重之點不同，結果的真理的構成也就各異。同一事實，我們看法不同。滑探盧（Waterloo）戰事的細目，同樣確定，可是英國人看了是大成功，法國人眼

中是大失敗。所以同一宇宙，樂觀的哲學者以爲是一個成功，悲觀者就以爲是一個失敗。

我們關於實在說什麼，全恃我們給他什麼配景。實在是實在，由他自己；實在是什麼，恃他是那一種；而他是那一種，又恃我們表明。實在之感覺的和關係的部分都是唾的；關於自己，不會說什麼，要我們去代他們說的。唯其這樣，唯智主義者，如格林（Green），凱亞特（Edward Caird），竟把感覺推開了，拋在哲學的認識以外，但是實用主義者不肯走到那麼極端。一個感覺，有些像訴訟裏的委託人，他將全案交給了辯護人，自己卻在法庭上靜聽這辯護的律師所視爲最適宜而陳述的案中事情，不問這事情，還是有快感的或沒有。

所以就是在感覺的區域，我們的心仍有獨斷的選擇。我們的去取，定這區域的界限；我們的注重，分別他的前景與背景；我們從這方向去看，或從那方向去看，由我們的命令。總之我們拿着一塊石頭，要自己去雕成石像。

實在的「永久的」部分，也是一樣，我們內部關係的知覺，由我們自由推移，排列。

絕對獨立
的實在很
難尋得

我們可以用這個或那個等級的次序去讀他們，用這個或那個方法去類別他們，把這個或那個知覺作爲根本的重要，直到我們對於他們的信仰，組成真理的這幾大部，如論理學，幾何學或數學，在每部中他的形式與秩序，完全是人造的。

這樣，不要說人生行爲增加實在的新事實，人早已將他們的思想形式深深地印在實在的第三部分（我所稱爲以前的真理）上了。每一點鐘時間，帶着他的新知覺，他的感覺和關係的新事實，要我們去對量的，但是我們關於這樣事實的過去對付，已貯蓄在以前的真理裏。所以實在的商數部分只有最小最新的一小分數是不靠人力來的；而這一極小分數也立刻「人化」起來，和已經「人化」了的大部，同化，順應。在事實上，我們若沒有先存的概念，知道所得的印象大約是甚麼，我們不會什麼印象。所以我們若說到人的思想以外獨立的實在，是一個很難尋得的事。這是剛入經驗而本有名稱的一個物的觀念，或者是在我們對他的信念未起以前，人的觀念沒有適用以前，經驗裏最初就有的一個物。這絕對是唾的，虛幻的，不過是理想的限制。我們可以瞥見他們，不能握住他們；我們所握住的，常是人的思想所已烹調過的一

個替代物。無論在那裏尋着他，他已經塗抹裝扮過了。歇勒說獨立的實在只是一塊柔軟的坯質，是給我們隨意造做的，——他說的正是此意。

這就是歇勒關於「實在可感覺的中心」(the sensible core of reality)的信仰。我們「遇着」他，卻不能佔有他。表面上，這很像康德的理論；但康德所謂自然界以前爆裂的範疇，同歇勒在自然界裏漸漸造成的範疇，這中間判出唯理主義和經驗主義根本的區別。從康德派看來，歇勒比康德是魑魅去比天神了。

別的實用主義者，或能達到對於「實在的可感覺的中心」更積極的信仰，他們或者想，一層一層地將人造的外皮剝了，他們可更明白實在的獨立性質。他們儘可發明實在從那裏來的理論；這些理論，只要能美滿地應用，就是真的。超絕的唯心論者說，實在沒有中心，最後完成的外皮，就是實在與真理爲一。煩瑣哲學，仍教人這中心是「物質」。柏格森(Bergson)海門斯(Heymans)斯菊朗(Strong)教授等信仰中心是有的，勇敢地要去界說他。杜威和歇勒當他是一種「界限」。這各種不同的真理觀中，最後證明是最滿意的，便是真的。一方面有實在，一方面有他的說明，這

說明實，在不能再改善或變了。若這個不可能是永遠的這，一個實在觀就是絕對真的了。別的真理的內容，我沒處尋求。如若那些非實用主義者還有別的意義，請求他們宣示我們，請他們給我們一個門徑罷！

我們關於實在的信仰，既然不是實在，總含有人的分子，但這些人的分子却能知覺那些非人的分子。河造成岸的呢，還是岸造成河？一個人走路右腳是主要呢，還是左腳？在我們認知的經驗的生長裏，要將實在和人的原素公判開來，回答這問是一般不可能的。

這是人本主義地位的簡單表示。這不像說辯嗎？我再舉幾個事例來申說一下，使你們於這問題，有更完滿的知識。

在許多慣常事物裏，大家可承認這人的分子。一個實在，我們用這個或那個法子概念他，去適合我們的用處；那實在完全被動地服從我們的概念。例如一個數目，——二七，——你可以當他是三的三乘，或三和九的積數，或二六加一的總數，或一〇〇減七三的餘數，或無量的其他方法，一般都是真的。一個棋盤，你可以當他是白地

上黑方，或黑地上白方，沒有一個說法是假的。



上面的圖，你可以當他是一顆星，或當他是兩個交叉的大三角形，或一個六等邊形的邊延長了，或六個三角形聯接起來，或別種看法。這都是真的看法——和這紙上可感覺的形式，一個都不抵觸的。一條線，你可以說是向西，也可說是向東，這線自身承認兩個形容法，並不覺得矛盾。

天上一羣一羣的星，我們將他們劃分了成許多星羣，他們只是忍耐地讓我們去分割題名，——若他們能知道我們所做的，有幾個對於我們給他們的侶伴，一定很詫異。同是這「北斗星」，我們叫他 Charles's Wain，又叫他「大熊」，又叫他一個「杓」(Dipper)。這些名詞，都是真的，都可適用的。

在這些例中，我們都在可感覺的實在上，加增一點，那實在也容忍這加增。這些加增，都同實在「符合」。他們沒有一個是假的。那一個更真些呢？那全恃人的用處怎樣。如若二七是在抽屜裏的二十七塊錢，以前我放在這抽屜裏二十八塊，那麼二

十七便是二八減一。如若二七是一塊板的寸數，這板我要插入二十六寸寬的樹裏，這二七便是二六加一。若我要這星宿尊嚴些，Charles's Wain比「杓」是一個更真的名詞。我的朋友邁爾斯(Frederick Myers)常滑稽地發怒，說這莊嚴的星宿，給我們美國人看了，卻不聯想到別的，單想到廚下的一個杓子。

我們到底應當叫什麼是一物？這很像十分隨便的。因為我們分割出物來，和我們分割出星宿來，一樣是要適合我們的用處。這會場裏的「聽衆」我看來是一物，一時注意而一時不安靜的物。我現在用不着去想這聽衆裏的一個個的人，我也就不想。一個「軍隊」一個「國家」也是如此。但是在你們眼裏看來，將你們喚作一個「聽衆」是一極偶然的看法。你們永遠實在的物，是你們各個人。若再從解剖學者看來，這些人又不過是許多機體，而實在的物是各個器官。若再從組織學者看來，器官又不如細胞是實在的物；若去問化學者，他又要說，實在的物是原子，不是細胞。我們任意將可感覺的實在流，分割成若干物。我們創造我們一切真假命題的主辭。

我們也創造表辭。許多物的表辭，不過表明這些物與我們和我們的感情之關係。這樣表辭自然是人的增加物。凱撒渡魯比谷，是羅馬自由的厄運。他也是美國學校裏一個災星，因為學生讀他的著作，很難的。這增加的表辭，和以前的表辭，一樣真的。

我們看一個人怎樣自然達到人本主義的道理：人的貢獻是刪除不了的。我們的名詞形容詞，都是人化的遺產；我們把他們構造成的理論裏的，內部秩序和排列，全受人的關係——智識上的不矛盾也是其中一個——之支配。數學，論理學，充滿了人的重行排列，天文學與生物學，也大半顯出人的偏向。我們向前投入新經驗域裏，卻帶了祖宗傳下來的和自己已經造成的信仰一同去；他們決定我們注意什麼；我們的注意決定我們做什麼；我們做什麼決定我們經驗什麼；這樣層層相因，所以雖說有一個可感覺的實在流，而這流裏的真物與假物，大半是我們自己所創造。

我們建設這實在流出來，無可逃了。重要的問題是：實在流有了我們的增加物，在價值上是增高，還是減低呢？這些增加物，是值得的，還是不值得的呢？假如一個

宇宙，只有七粒星，沒有別的，只有三個人做那七星的觀察者和批評者。一個人叫那星「大熊」，一個人叫他們 Charles's Wain，還有一個叫他們「杓」。那一個人的增加物，把這七星造成最好的宇宙呢？若邁爾斯是批評者，他一定說美國的「杓」是不好的了。

哲學者洛策 (Lothe) 有一個深遠的指示。他曾說，我們樸素地假定在實在和我們的心之間有一個關係，這個關係，和真的關係，或正相反。我們自然想，實在是現成的，完全的，我們智識的簡單任務，是描寫那現成的實在。但是洛策問，我們的描寫，就不是實在的重要增加物嗎？以前的實在自身，不會就爲了激刺我們的心，使他有這樣的增加物，提高宇宙的總價值而存在；不是單爲了複現在我們知識裏而存在嗎？

歐根教授常用的一語 *Die erhöhung des vorgefundnen daseins* 也含有洛策所說的意思。

這和實用主義的概念偶然相同。在我們認識的生活和活動的生活裏，我們是創造的。我們於實在的主辭和表辭部分都有所增加。這世界實在是可鍛鍊的，等

我們的手去給他最後的修飾。古人說天國是聽人造作的；世界也是如此，服服帖帖的聽人鑄造。人把真理產生到世界上來。

這樣一個概念，使我們思想者的尊嚴和責任，都因之加重了。有人覺得這是最能鼓舞人的觀念。意大利實用主義的領袖巴比尼君，對於人類這種神聖創造的機能，更具一腔狂熱。

實用主義和唯理主義差別的要點，現在全部看見了。主要的差別是：唯理主義的實在，是道好的，完成的，從無時而以不，便是這樣；實用主義的實在，卻還在創造中，他有一部分要等將來才完成。在那一方面，宇宙是絕對安穩的，在我們這方面，宇宙還在冒險進行中。

人本主義的深義明白了，人家對於他發生誤會，我們也就不以為奇。有人說他是一個任性的主義 (a doctrine of caprice)。如李拉特雷說，人本主義者如了解他自己的主張，就應承認一個鵠的，無論怎樣悖謬，只要我個人堅持，說他是合理的，便是合理的；一個觀念，無論怎樣狂妄，只要有人決定說他是真理，便是真理。人本主義

唯理主義
是認一個
經驗以外
的世界

的實在觀——實在是抵抗的，卻可鍛鍊的，他制裁我們的思想，如一種「力」，必須不斷地考量他（雖不必單臨摹他）——顯然不容易灌輸給初學者？這使我想起我個人經歷的一個情境。我有一次寫了一篇論文，講我們有信仰的權利，不幸我叫他『信仰的志願』“Will to Believe”。所有批評者都忘了論文，專攻擊題目。他們說，這是心理上不可能的，道德上不正當的。他們很滑稽的替我將他改做『自欺的志願』“Will to Deceive”，“Will to Make-believe”。

我們現在所討論的實用主義與唯理主義的差別，不僅是一個知識論的問題，也關於宇宙自身的構造了。

在實用主義方面，我們只有宇宙的一版，沒有完成，四方八面都在生長，在思想家用力的地方，生長也更多。

在唯理主義方面，我們有一個宇宙的多版，一版是實在的，是「精裝善本」，是永遠完全的，是無限的；以外有限的各版裏，滿藏了假的記載，附會的，殘缺的，各有各的樣子。這樣我們又回到多元論一元論的各種玄學上的假設。這一點鐘的餘時，我要

說明他們的差別。

他的動機

第一，凡人在選擇主張時，總脫不了一個氣質的差別。唯理主義者的心，根本上是偏想的，獨斷的，權威的；「必定是」一句話，不離口的。他的宇宙總帶上一根很緊的肚帶。激底的實用主義家，卻是活動不拘的，無政府主義一般的人。若他沒法要像底阿吉尼新 (Diogenes) 住在一個木桶裏，只要那桶的箍是寬他的，木板縫裏讓些日光透來，他倒也毫不在意。

這樣一個寬疎的宇宙觀，影響於代表的唯理主義者，猶如出版自由，影響於俄國出版物檢查局裏的一個老練的辦事官，或「簡單拼法」影響於一個學校裏的老女教師。這像一班新教徒，影響於教皇黨；像無氣骨無原則的政治上投機主義，影響於一個舊式的法國正統派，或神聖民權之信仰者。

多元的實用主義，以為真理是從有限的經驗中生長的。這些有限的經驗，彼此倚附；但是他們的全體，——若有這樣一個全體，——卻不倚附什麼。在經驗流以外，沒有什麼能牽制他的結局。他的拯救，也只能期望於他自身內含的希望與能力。

唯理主義者，看了這樣描寫的世界，是浮浪的，飄蕩在空間，沒有託足的物。這樣世界，是一羣星，拋在天空中，沒有一個重心。雖然在生活的別部分裏，我們也漸慣住在比較的不穩固中：如「國家」和絕對道德定律之權威，降而為適宜的行爲，神聖的教會，變成了聚集的場所。不過在哲學的教室裏，還不是這樣。若宇宙要像我們樣的人去創造真理，世界要聽我們的投機和個人判斷，那麼愛爾蘭自治比起來，還是「千年的太平」！我們不配參加這樣的一個宇宙，好像斐列濱人不配自治。這樣的世界，在哲學上是不尊嚴的。這是一個沒簽條的箱子，一個沒頭腦的狗——許多哲學教授都這樣想。

依他們想，這寬疏的宇宙，用什麼去束緊他呢？

要一種物，去維持這有限的衆多，去束縛他，統一他。一種物，不順着事變改換的，永久的。可變的經驗，必須根據於不可變的東西。在我們「事實上的」世界以後，必須有一個「法律上的」副本，是決定的，先存在的，凡能發生的事物，已潛伏了他們的可能性在那裏，每一滴血，一小件，都預定了，標明了，沒有變換的機會。在這下面世界裏，

我們理想中，有幾多否認，這些否認，自身在絕對的實在裏，要受否認的。惟有這絕對的實在，使宇宙穩固。這是安息的深淵。我們住在那波濤洶湧的表面上，靠了這個我們的錨抓住石頭底，一些不動。這是詩人完特完斯所說的『無量擾攘的心中，住着永久的平安』。這是尼夫加難陀所說的神祕的一。這是實在，他的要求，是無時間的，他是不會失敗的。這是講原理的人，或我第一篇裏說的柔性的人所認為他們必須假定的。

剛性者的
否認

這也就是那篇裏的剛性的人，所認為一片迷妄『抽象崇拜』的。剛性的人，所求的是事實。我的朋友來德 (Chauncey Wright)，是我少年時哈佛裏的大經驗主義家，他常說在現象的事實的背後，別無什麼。唯理主義者主張在事實背後，有事實的根據，有事實的所以可能；剛性的經驗主義者，就說他是將一個事實的名詞和本性，移置於事實背後，作為使這事實可能的實體。這樣假根據很多。在一個外科手術施行中，我聽見一個觀者問醫生，為什麼病人呼吸那麼樣深。醫生答道：『因為以說是一種呼吸的興奮劑。』那問的人說『啊！』好像已得着好的解釋了。其實還不是同

說毒氣殺人，因為他是「毒」的；今晚很冷，因為這是「冬季」；我們有五指，因為我們是五指指的生物一樣嗎？這些都不過是把事實的名詞，作為先有的和解釋的物。剛性人以為柔性人的絕對的實在觀念，也是這樣構成的。他也不過是現象的綜括名詞，拿來作為一個先有的實體。

你們現在知道人對於事物的觀念怎樣不同了。我們所生存的世界，是無量數的「各個」，散布的，分配的，在各種方法和程度中聯合的；剛性的人，情願照那樣的價值去看他們。那樣的世界，他能容受，他的氣質，適合那樣的不穩固。柔性的人就不然，他以為我們所生存的世界背後，必須有一個另外的更好的世界，在這世界裏，「各個」構成「全」，「全」構成「一」，「這個「一」論理上假定預先涵有各個「各」。

我們做實用主義者，必須是根本上剛性的嗎？我們能將世界的絕對版本作為合法的假定嗎？無論抽象的或具體的看他，他一定是合法的，因為他是可思想的。

我說抽象的看他，我的意思，是將他擱在我們有限的生活背後，如我們將「冬季」擱在今晚的冷的背後。「冬季」不過是若干日子的一個名詞，大概有冷的氣候的，但

是也並不能完全擔保氣候的冷，因為我們的寒暑表明天或者就可升至七十度以上。

然這名詞在經驗流裏，仍是有用的。他撇開許多或然的事物，指出其他或然的事物。你可以把草帽藏起來，把禦寒的東西預備好。這名詞是經驗的具體的總結。

他是自然的習慣的一部分，叫你預備着他們的經驗的。這名詞是經驗的具體的總結。一個確定的工具，他是一種概念上的實在，你必須考慮的，完全及於任何可能的實在裏去的。這樣抽象理論的實在，實用主義者決不否認。這名詞是經驗的具體的總結。

具體的看那世界的絕對版本，便得一個不同的假設。這名詞是經驗的具體的總結。絕對版本，更把他拿來和世界的有限版本相對比。他們給個一個假設的本性。他是全善的，結局的。在那方面，一個事物和其他事物相聯絡，一旦給他們以這一個世界裏，到處是恩惠，和差得遠了。在那裏，即使有需求，也沒有滿足。這名詞是經驗的具體的總結。無時間的，我們這個全是過程。在我們這世界裏，有可能性；在絕對的世界裏，則沒有。的是從無量時間都是不可能的，所有的都是必要的，故「可能性」一個假設，並無從應用。在我們這個世界裏，罪惡和恐怖是可歎惜的，在那個統一的世界裏，沒有悲惜，因

爲「暫時的惡，正是無窮的全善的一條件。」

再說一遍，以上兩個假設，在實用主義者眼裏，都是合法的，因爲各有各的用處。抽象的看，或當他像「冬季」一個名詞，當他是一個記錄，記載過去的經驗，指導我們入將來的，這樣絕對的世界觀念，是不可缺的。具體的看，也有許多人以爲不可缺，因爲他在宗教上規定他們，改變了他們的生活，又因爲改變了他們的生活，遂改變了外界依賴他們的事物。

因此我們不能跟了剛性的人，否認經驗以外的世界的全部概念。人家對於實用主義的一個誤解，是將他和實證主義的剛性，認爲一物，以爲他輕蔑各種唯理主義的觀念，以爲他愛智識的混亂，喜歡一種完全兇蠻的世界，以爲他寧取這樣混亂，不取哲學的「教室產物」。我在這些講演裏，反對過分柔性的唯理主義的話很多，原準備着這種誤解。但是我須承認，就在這會場裏聽衆中，這種誤解之多，也使我驚詫，因爲我雖批評唯理主義，同時我也爲他能指導我們入經驗的假設辯護過。

如今天早上，我就接到一個郵片，上面寫的是這問題：『實用主義者，必須是物質

論者，(materialist) 或不可知論者 (agnostic) 嗎？』一個應該知道我很深的老朋友，給我一封信，罵實用主義閉塞了較廣的玄學上的見解，詆我們是最低的自然主義者。讓我節讀那信底幾段：

我的朋友寫道：『我看起來，對於實用主義的實用上的駁論，就是他可以使心地狹窄的人更狹窄了。』

『你排斥虛浮的空想的呼聲，自然是感人的。你告訴一個人，說他對於自己言語思想的直接的結果和關係，應負責任，固然很興奮的；但我總不願就放棄那思維較遠的關係和結果的快樂，而實用主義的趨勢，卻否認我這特權。』

『總之，我看實用主義趨勢的限制——或危險，——和自然科學的限制或危險相類。化學和物理，是顯著地有實用的；忠於這種科學的人，以為他們權度所得的事實材料滿足了，對於哲學和玄學的學者，很感無限悲憫和輕蔑的意思。不論什麼事物，固然都可用化學和物理的名詞來表示；只有那最切要的「全體的原理」獨不能用化學物理的名詞來表示；於是他們就說表示了沒有實用；於他們沒什麼影響。在我

的方面，我不信我們不能超過自然主義者和實用主義者的明白的多元論，而尋求一個論理上的統一性。」

我第一第二兩次講演以後，對於實用主義這樣的見解，怎麼還可能呢？我始終把實用主義供獻出來，作為剛性和柔性的調和者。「先物的」(ante rem) 世界觀念，無論抽象地看，如「冬季」一個名詞，還是具體地看，作為一個假設的絕對，只要他能證明於人生有什麼效果，他就有一點意義。若這意義能應用，他就有一點真理，應當保守着，雖經歷許多可能的改述，還可存在——這是實用主義的態度。

這絕對主義的假設——全善是永久的，原始的，最實在的，——有一個完全確定的意義，在宗教上確能應用的。去觀察他怎樣可以應用，是下回也是末回講演的主題。

第八篇 實用主義與宗教

在上次講演的末了，我提起第一次講演裏所分別的剛性和柔性，同他們的調和者實用主義。剛性的哲學者，積極地否認柔性的假設，就是宇宙有一個永久的，全善的一版，同我們有限的經驗同存在。

在實用主義的原則上，我們不能否認一個假設，若從這假設發生有用於生活的效果來。普遍的觀念，在實用主義上可以做特殊的感覺一樣實在。若他們沒有用，他們也當然沒有意義，沒有實在。但是他們若有一點用處，他們就有那麼多的意義。若這用處和生活的其他用處相適合，他的意義就是真的。

絕對的應用，人類宗教史的全部已證明了。我們記得尾天加達尼氏用那神祕的一——自然不是一個科學的應用，因為我們不能從他有特殊的演繹。這全是感情的和精神的。

討論事物，最好借助於具體的例證。讓我讀惠特曼 (Walt Whitman) 給你一首詩——「你」自然是指這詩的讀者或聽者。

絕對的應

惠特曼的
詩

你不論是誰，我現在把我的手捫着你，把你做我的詩；

我輕輕地附着你的耳說，

我愛過多少男子女子，但我現在不愛那一個比愛你再真摯。

啊！我以前多懶惰多啞！

我應該早尋着你，

我應該早說你不說什麼，不歌詠什麼專歌詠你。

我現在離了一切來做你的讚歌；

沒有人了解你，但我了解你；

沒有人公正地待你——你也沒有公正地對自己；

大家覺得你不完善——只有我不這樣看待你。

我能歌詠你這麼許多光榮和偉績啊！

你從來沒有知道自己是什麼，——你一生對自己如睡着；
你所做的事，都成了假戲。

但是假戲不是你；

在那假戲的裏面，潛伏了真你；

我追尋你到沒有人追尋你的地方；

沈默，書桌，輕浮的神情，黑夜，職務，若這些掩沒了你，卻不能掩沒了使我不見你；
剃過的面孔，不定的眼睛，不清潔的顏色，若這些阻了他人，卻不能阻我；
椎結的衣裳，不健全的形狀，醉酒，貪婪，天殤，都不在我心上。

你的中間藏着一切男子女子所有的才藝；

你有他們的勇敢強毅，你也有他們的德性和美麗；
沒有只等他人去享受的快樂，不一般等着你。

你不論是誰啊！須冒了萬難要求你自己的，
東西各方所顯示的物，比起你來，都減色了；

這些偉大的草地——這些無量的江河——你的無量和偉大，也如這些江河與
草地；

你是他們的主人或主母，

自然，原質，痛苦，慾望，滅亡，你都有權利做他們的主人主母。

你的桎梏從膝上落了——你有不失敗的滿足；

你不論是老年，少年，男女，粗魯的，低微的，他人不迎接的，你到底是什麼，總會宣露
出來；

經歷誕生，生活，死亡，殯葬，方法都安排了，什麼也不缺少，經歷憤怒，損失，奢望，愚昧，煩惱，「你是什麼，」覓着他的道路了。

兩種領解

這是一首很好很動人的詩。但是有兩個看他的方法，都是有用的。

一個是一元的方法，純粹「宇宙的情緒」的方法。你的外觀儘塗壞了，光榮和偉績，絕對是你的。你無論過着什麼，無論給人看成怎樣，你的內部是平安的。你只須回顧着依賴着你存在的真原理。這是有名的寧靜主義 (Stoicism) 冷淡主義 (indifferentism) 的方法。他的對敵，比他是精神上的驕片。然而實用主義必須尊重，他因為他有極大的歷史的辨證。

實用主義還有一個解釋這詩的方法，也要尊重的，就是多元的方法。這樣光榮的你，受讚歌的你，可以指你較善的可能性，或指你在對自己或他人救贖的效驗。這可以指你對於所羨慕喜悅的人之可能的忠愛；因為你羨慕喜悅他人到這步田地，你情願承受自己一個可憐的生活，這可憐的生活，是那光榮的侶伴。在這樣一個勇敢

的總體世界裏，你至少也能領會讚賞，做一分聽衆。忘卻自己的卑微，單想着高尚的分子。同那高尚的符合；然後經歷了憤怒，損失，愚昧，煩惱，你自己造成什麼，也覓着他的道路了。

無論用那一種方法去看，這詩是鼓勵我們對於自己的忠信。兩個方法都滿意，都使人的遷流，成爲神聖。兩種方法，都畫「你」底肖像在一個金的背景上。不過第一方法的背景是靜止的，第二方法的背景，是衆多的可能，真的可能，所以第二方法，也含着那樣概念的不靜。

這詩的兩種讀法都是尊貴的；但是第二方法和實用主義的氣質最合宜，也甚明白，因爲他直接指示出將來經驗的無量數事項，叫我們確定的活動，立刻進行。第二方法比第一方法，雖像平凡些，但也沒人能斥他是不好的剛性。實用主義者積極地採取第二方法，不用第一方法。他的態度，大概是受人誤解的。人家怪他否認更尊貴的概念，指他是最壞剛性的友助。

你們記得我在前次講演時，所讀這聽衆裏一個朋友寫給我信的幾段，讓我再

我的朋友
的信

讀一段。這信表示對於我們辨論的兩端，缺少明晰的了解。

我的朋友寫道：『我相信多元論；我相信在尋求真理中，我們在一個無量的海上，從一冰塊跳到他冰塊，我們每個行爲，使新真理可能，舊真理變成不可能；我相信每個人負着改善宇宙的責任，若他放棄了這責任，那一部分的改善就沒有做。』

『但是我同時所以情願忍耐子孫的疾苦顛連，自己的頭腦愚蠢，也有一個條件，就是在想像或推考上，構成一個一切事物的合理的統一性，使我能想見我這些思想行爲煩腦，是有世界的其他現象補足的；這樣補足了，我的思想，行爲，煩腦，原是我自己採取的一個系統的一部分；我決不信除了自然主義者和實用主義者的明白的多元論，我們不能尋求一個論理的統一性。』

這樣個人信仰的一個表示，真使聽者的心暖了。但是他哲學的頭腦，到底清楚嗎？他主張一元的或多元的世界解釋，是一貫的嗎？他的煩惱酬報了，只要有其他現象的補足，他顯然是向前求經驗事項的，這經驗事項，他用多元的改善主義的方
法來解釋的。

但是他又相信自己是向後的。他所指的，實是事物之可能的經驗的統一 (unity)，偏說是事物之合理的統一性 (unity)。他同時假定，實用主義者缺少因信仰具體衆多的可能性而得之一種安慰，因為實用主義者批評唯理主義的抽象的。總之，他沒有分別清楚世界的全善，是必然的原理，還是可能的結果。

我以為寫這封信的人，真是實用主義者；但他做了實用主義者，自己沒有知道。如我第一次講演裏所說一班初治哲學的人，要求一切好的物，卻不留心他們彼此適合不適合。「一切事物的合理統一性」是一個很感動人的公式，他就急急地把他揭出來，卻抽象地責多元論，說他和這合理統一性抵觸，(單看名詞他們是抵觸的) 具體地他所指的，仍是實用主義上統一的改善的世界。我們多數人，在這點上，都依然含渾不明晰，這也好的；但為清楚的頭腦計，不得不有幾個人，稍進一步，所以我在這特殊的宗教一點上，分別討論一下。

許多「你」中的這個「你」，這絕對實在的世界，這給我們道德的感化而有宗教價值的統一性，應當一元的看，還是多元的看呢？他在事物以前 (before) 還是在

事物裏 (in rebus)？ 他是一個原則，還在一個鵠的？ 絕對的還是最後的？ 他是第一的，還是末了的？ 他使你向前看，還是使你望後靠？ 我們值得把他們分別清楚，因為分別了，他們於生活上必有明確地不同的意義。

必然與可能

請注意這兩歧，全關於世界可能性的觀念。在智識上，唯理主義求他統一性的絕對原則，作為衆多事實可能的根據。在感情上，他拿絕對的原則做各種可能的一個包含者和限制者，一個良好結果的保證。從這樣方法看，絕對使一切好的事物確定，使一切不好事物不可能，也可以說，把可能的範疇，變成更穩固的範疇。我們在這點，可以看出很大的宗教的區別，在一種人堅執世界必要濟度和應當濟度的，在他一種人只須信仰世界可以濟度就滿足了。唯理主義和經驗主義的全部衝突，就在這可能之效力上。所以我們必須先將這個名詞明白了。「可能」到底有什麼確定的意義呢？ 不思想的人，當他是存在之第三階級，沒有「存在」的實在，比「不存在」又實在一點，一個半明半昧的境界，一個混合物，一個幽獄，我們的實在時常由他出入的。

可能的界

這樣一個概念，自然太含渾，太夾雜，不能滿足我們。在這裏，同別地方一樣，我們

要找一個名詞的意義，只有將實用主義的方法處理他。我們要問，當你說一件事物是可能的，這句話發生什麼差別？至少有這個差別，就是：若有人說他是不可能的，你可駁他；若有人說他是實際的，你又可駁他；若有人說他是必然的，你也可駁他。

但是這些抗辯的權利，不值什麼。當你說一件事物是可能的，在事實上還有什麼差別嗎？

至少他有這個消極的差別：如果這句話是真的，應該沒有什麼存在的事物，阻礙這事物的可能。沒有阻礙，可以說是使這事物非「不可能」了，就是在朴素的或抽象的意義上，是可能了。

但是多數的可能，不是抽象的。他們有具體的根據。在實用上，這是什麼意義呢？這是說，不但沒有阻礙的條件，並且實際上有幾個產生這可能事物的條件。譬如一個具體可能的小雞的意義：（一）這小雞的觀念，不包含主要的矛盾；（二）四圍沒有小孩子，或毀壞他的仇敵；（三）至少有一個實際的蛋的存在。可能的小雞，是一個實際的雞蛋——加實際的孵雞，或人工孵化器。實際的條件愈達到完全，小雞愈成

爲有好根據的可能。到那條件完備了，小雞變成了事實，不僅是可能了。

讓我們把這個觀念，應用到世界的濟度上。我們說世界的濟度是可能的，在實用上有什麼意義？這就是說，世界濟度的條件，有幾個實際存在的。這些條件存在的愈多，阻礙的條件愈少，濟度的可能愈有好的根據，濟度的事實愈成「或然」。

這是我們對於「可能」的預備觀念。

關於這種問題，如世界的濟度，我們說我們的思想是「無可無不可」的，是中立的，那和我們生活的精神矛盾了。凡假裝中立的人，是愚笨的，虛假的。我們大家願望減少宇宙的不平安；我們看宇宙受敵，受毀壞生活的打擊，我們應該憂慮。然而有一種不樂的人，以爲世界的濟度是不可能的。他們的主義是悲觀主義 (pessimism)。反之，樂觀主義 (optimism) 以爲世界的濟度，是必然的，不可避免的。

在這兩端中間，有一個改善主義 (meliorism)，這改善主義，以前多作爲人事中的一個態度。樂觀主義是歐洲哲學的中堅。悲觀主義，是晚近叔本華 (Schopenhauer) 所倡導，有系統的擁護者還少。改善主義，對於濟度，不當他是必須，也不

實用主義
是改善主
義的

我們可以
創造實在

當他是不可能。他說，濟度是可能的，濟度的實際條件愈多，這可能也愈具或然性。

實用主義，必定是傾嚮改善主義的，世界濟度的條件，實際存在，他不能不承認：若餘賸的條件來了，濟度就可成爲完全的實在。我這裏用的名詞，自然是十分綜括的。這「濟度」的名詞，可以無論怎樣解釋，當他是一個分布的，支配的現象，或變換的完整的現象。

譬如這會場裏的人，各有各抱負的理想，願意爲他的理想生活和操作。這樣理想的每個實現，就是世界濟度上的一時間。但是這些理想，並非空的抽象的可能。他們是有根據的，他們有活的可能，因爲我們是他們的活的奮鬥者和保證者。若補足的條件有了，我們的理想就可成爲實際。這補足的條件是什麼？他們是事物的混合所給我們的機會，我們可乘的罅隙，和我們的行爲。

我們的行爲，有了機會，得了罅隙，就能創造世界的濟度嗎？他創造的，不是濟度的全部，是他所佔世界一部的濟度嗎？

我不管那全隊唯理論者和一元論者，我要問爲什麼不是？我們的行爲，是我們

轉變的地方，我們創造自己和我們增長的地方，是我們最接近的世界的部分，是我們知識最完密的世界的部分。我們爲什麼不承認他們的表面價額？爲什麼他們不就是實際上世界之轉變的地方和增長的地方？

有人說，這是不合理的！新的存在，怎樣可以局部的一斑一點增加或分立起來，和其他全沒有關係！我們的行爲，必有一個理由，除了世界總性之物質的迫壓，或論理的迫壓，還有什麼理由可以找得出來？不論那裏，生長的機關，是完整的世界的自身。若有生長，是全部的生長，若說單獨部分可以各自生長，就不合理了。

若說合理，和事物的理由，而說他們不能斑點般的生長，我要問無論什麼事物的存在，到底最後有那一種的理由？你可以說論理，必然，範疇，絕對，和哲學的機械室裏全部的內容，我看來只有一個實在的理由，就是一個事物存在，因爲有人願望他存在的。他是需求的——需求了來救濟無論怎麼小的世界的一部分。這是活的理由，那物質的原因和論理的必然要，比起來，如幽靈的物事了。

總之，若說完全合理的世界，只有一個，——這是「有求必應」的世界，精神感應

(telepathy) 的世界，在那世界裏，有一個願望，就立刻滿足了，不須再想四圍或中間的能力。這是絕對的世界。他要現象的世界存在，他就存在，不需別的條件。在我們這個世界裏，個人的願望，不過是一個條件。其他個人也有別的願望，要成就的。所以在這多元的世界裏，存在的生長，有許多阻力，從這調和到那調和，漸漸地才組織了，成個第二級的合理的形式。我們向着「有求必應」式的組織進行，能實現的，卻還不過生活的少數部分。我們要水，只須開了水管。我們要照像，只須捻一捻鈕子。我們要聞消息，就打一個電話。我們要旅行，就買一張火車票。在這些事例裏，我們一有願望就酬了——世界已合理的組織到那個程度。

但是我們這合理性的討論，是個旁枝，是個夾註。我們所要講的，是世界的發達生長，不是完整的，是零碎的，靠各個部分的貢獻的。請將這個假設，嚴重地想一想，當他是一個活的假設。假如上帝在創造世界前，這樣對你說：『我要造一個世界，保不定他是可以濟度的。』這個世界的全善，不過是有條件的，全靠各個分子各盡他的能力。我給你這機會，請你加入這個世界。你知道我不擔保這世界是平安無事的。

這是一個實在的冒險事業，中間有許多危險，但是也許你能得到最後的勝利。這真正是一個社會互助的操作。你願意參加嗎？你對於自己和其他工作的人，有那麼多的信託，來冒這個險嗎？」

若上帝這樣問你，這樣邀請你去參加這個世界，你當真怕這世界不平安，竟不敢去嗎？你當真不情願做這根本上多元的「不合理」的，宇宙的分，寧可躲在睡夢裏不覺醒嗎？

自然，你的思想，若是健全組織的，你決不會做那樣的事。我們中間，都有一個健全性的輕浮，同這樣一個宇宙正配合。我們自然承受這個邀請。這世界實際上同我們所生存的世界正相像；我們對於自然的忠愛不許我們說「不」。這建議的世界，因此從我們看來是「合理」的了。

我說，我們中間多數人歡迎上帝那樣的建議。然而有些人是不願意的人羣中自有一種精神不健全的人，覺得一個宇宙裏要用奮鬥去換平安是不值得的。我們大家都有失望的時間，自己怨恨自己了，無結果的努力也疲倦了。我們的生活挫折

健全的和不健全的
和健全的
不健全的
和健全的
不健全的

了，便取那「浪子」的態度。我們不信託事物的機會。我們要一個宇宙，可以歇肩，可以抱住爸爸的頭頸，就此被吸收到那絕對的生活裏面，好像一滴水滴在大海裏。

這種安靜，是免去人生有限經驗的種種煩惱。「涅槃」也不過是免去感覺世界循環無窮的冒險。印度人和佛教徒，把這個做他們的主要態度，其實只是怕再有經驗，怕生活。

這樣的人，宗教上一元論的安慰話正合他們：『一切是需要的，主要的，——就是你同你不健全的精神也是一樣。一切都同上帝合一；同着上帝，一切都是良好的。你在有限形態的世界裏，能論成功或失敗，一般受那無量的臂膊撫護着。』人到了憂怨的極端，絕對論是唯一的救濟，那是無疑的。多元的改善主義，給他們聽見，使他們牙齒都打戰了，胸口的心也驚駭得冰冷了。

具體地看，我們有兩種不同的宗教。用我們比較的舊名詞，我們可以說絕對論的道理，迎合柔性的人，多元論的道理，迎合剛性的人。這多元的道理，有好多人不肯叫他是宗教的。他們喚他是道德主義，將宗教專留着應用於一元的道理。在人類

思想史裏，宗教常作爲自屈的意義，道德常作爲自足的意義，兩者對峙，如不可符合的一般。

我們現在到了哲學的最後問題。我第四次講演裏說過，我信一元衆元的分判，是我們思想所能構成的最深最有含義的問題。他們的分離是最後的分離嗎？只有一方面是真的嗎？多元論和一元論是真正不可符合的嗎？假如世界真是多元組織的，假如他實在是分布的存在，是許多「每個」合成的，那麼他就只可以零碎的和事實上的濟度，他的歷史，也不能給主要的一性縮短循環嗎？若是這樣，我們必得選擇一種哲學。我們不能對兩項都說「唯唯」。我們和可能的關係中，須有一個「否」。我們應當承認一個最後失望：我們不能在一個不可分判的行爲裏，同時具健全心和不健全心。

我們當自己是人類，自然可以一日健全，他日不健全的；我們當自己是初治哲學的人，也可以自命爲一元的多元論者，自由意志的定命論者，或別種調和的名稱。但是我們若當自己是哲學者，他的目的，在清楚和一貫，他感覺的實用上需要，是真理和

真理的適合，我們就不得不坦白採取柔性的或剛性的一種思想。以下的問語，特重地常時迫我注意：柔性的要求不太過嗎？一個已經全部濟度的世界的觀念，不太甘美嗎？宗教的樂觀主義，不太偏於理想嗎？一切是必須濟度的嗎？濟度是無代價的嗎？最後的命令是好的嗎？宇宙裏一切是『唯唯』嗎？生活的中心，不就有『否』的事實嗎？我們對於生活的嚴重，不就含着他有『否』和損失的部分的意義，有犧牲在裏面的意義，中間有永遠地嚴厲和痛苦的物事的意義嗎？

我不能正式代替一般實用主義者說；我所能說的，是我自己的實用主義，不阻抗我採取這道德主義的見解，而放棄總體調和的要求。實用主義，情願將多元論當作鄭重的假設。到底決定這些問題的，是我們的信仰，不是我們的論理，我不承認假裝的論理，有權否認我們的信仰。我願意承認這個宇宙是真正危險的，是須要冒險的；我決不退縮，我決不說我「不幹」了。我願意想那「浪子」的態度，對於生活的全部，不是正當的最後的態度。我願意看宇宙裏有實在的損失和損失者，沒有一切存在的總體保存。我能相信理想是最後的，不是起原；是一節，不是全體。一個杯裏的流質

倒出了，渣滓永遠留在後面，不過所倒出的可能，已夠圓滿的可接受了。

在事實上，無量數人的想像，住在這種道德主義的宇宙裏，覺得他的散布的和貫串的成功，夠他們合理的需要了。在希臘詩裏有一個很好的箴言，表示這個心理，這個沒報償的損失——雖損失者就是自己——的接受：

一個破船的航海家，埋骨在這岸上，

祝你好好前進，切莫失望，

說，我們遭難時，有好多勇敢的帆船，

都會耐過那驚濤駭浪。

嚴格道德主義家，對於『你情願爲了上帝的光榮入地獄嗎』的問題，回答『是』的人，就有這客觀的廣大的心理。在這主義上，逃避惡的法子，不是去克制他，或當他是主要的分子保存了而戰勝他。我們要把惡完全拋棄了，幫助造成一個宇宙，在他的裏面，更沒有惡的地位和名字。

所以誠意接受一種嚴厲的宇宙，而不排去裏面鄭重分子，是完全可能的。能這

樣做的人，我看是真正一個實用主義者。他情願生活在他所信託的無保證的可能世界上，他情願爲了他所構成的理想實現拿自己去做代價。

在這樣宇宙裏，他信託什麼旁的勢力，同他協力互助？在實際世界所達到的階級，他至少可信託人類。但是還有超人的勢力，如多元派宗教性的人所常信仰的嗎？

他們說：『除了上帝，沒有別的上帝』很像一元論的論調；人類的原始的多神論，提高了進化成爲一神論，這一神論，不從玄學講，單從他的宗教性上講，看着上帝是世界運命創造人中唯一的助手。

我怕我以前各講演，限於人性的和人本的各點，要給人一個印象，就是實用主義中，沒有超人的分子。我對於絕對，是很少敬意了，而我直到現在，除了絕對，又沒有提起別的超人的假設。但是我信你們能明白絕對和有神論的上帝，除掉同是超人的以外，更沒有相同之點。在實用主義上，如上帝的假設，有滿足的功用，這假設便是真的。不論他餘賸的困難是什麼，經驗證明這假設確有功用，我們的問題，是怎樣去建設他，把他和其他有功用的真理聯合起來。在這末次講演的末了，我不能開始那神

學問題，不過我可以告訴你們，我曾著一本書，論人類的宗教經驗，這宗教經驗，是造成上帝的實在的，你們或者可以諒解我的實用主義，不是無神論了。我自己硬不信我們人的經驗就是宇宙裏最高的經驗。我寧可相信我們人類對於全宇宙的關係，就和我們的貓兒狗兒對於人的生活的關係一般。貓兒狗兒常在我們的客廳上書房裏玩，他們加入我們的活動，但他們全不懂得我們活動的意義。我們人類的活動，好比一個圓圈，他們就住在這個圓圈的正切線上，全不知道這圓圈起於何處，終於何處。我們也是這樣，我們住在全宇宙圓圈的正切線上。但是貓兒狗兒每目的生活，證明他們有許多理想和我們相同，所以我們從宗教經驗所給我們的證據看來，也很可相信比人類更高的神力是存在的，並且這些神力也朝着人類理想中的方向，努力濟度這個世界。

所以假使宗教能有多元的或改善主義的一種，實用主義可以說是宗教性的。至於那種的宗教，你是否容受，那是一問題，只有你自己能解決。實用主義，現在還沒有確實知道那一種宗教，究竟有最好的功用，所以不能下獨斷的答語。人的各種過

度信仰，和各人信仰冒險，也是搜求證據所必需的。你們大概各自有信仰的冒險。如若你是極端剛性的，自然界可感覺的事實就夠了，用不着什麼宗教。如若你是極端柔性的，你要那一元式的宗教；多元式的宗教，專靠着非必然的可能，你看來就嫌他不安穩了。

但是你如若不是極端的剛性或柔性，卻如我們多數人是混合的，那麼我所貢獻的多元的道德主義的宗教，是最好一個宗教的綜合。一方面有樸陋的自然論，一方面有超絕的絕對論，在這兩個極端中間，我所說的實用主義的，道德主義的，一種有神論，恰適應你們的需要。

Pragmatism

Commercial Press, Limited

All rights reserved

中華民國十三年一月初版



此書有著作權翻印必究

（尚志學會叢書實用主義一冊）
（每冊定價大洋陸角伍分）
（外埠酌加運費匯費）

著	者	美	國	乾	姆	斯
譯	者	孟	憲	承		
發	行	商	務	印	書	館
印	刷	商	務	印	書	館
總	發	上	海	棋	盤	街
分	售	各	省	商	務	印
處		各	省	商	務	印

柏格森當代哲學大家

著名氏柏為均書三列下
編一手人宜者潮思代現心留

物質與記憶

尙志學會叢書之一

張東蓀譯
以研究記憶
為例，確定精
神與物質的
關係，蓋柏氏
出其見解之
真義，以解決
哲學上歷來
所懸而未決
之問題也。
一冊九角

形而上學序論

尙志學會叢書之一

楊正宇譯
是書首述
形而上學
有二種不
同的認識
法，次述直
觀哲學之
基本原理。
堪供研究
哲學者之
參考。
一冊三角

創造進化論

尙志學會叢書之一

張東蓀譯
是書述宇宙
創造進化之
理，直接為我
國哲學之基
礎，間接為社
會學之發展
與生物學心
理學上之補
助，乃東西溝
通文明之導
線也。
二冊九角

商務印書館發行

羅素講演錄

羅素講演錄之二 經濟狀況及政治思想 伏廬筆記 册三角

羅素講演錄之三 物的分析 任鴻雋趙元任筆記 册二角

羅素講演錄之四 社會結構學 伏廬筆記 册二角半

前次羅素來華講學。共學社會曾編有羅素月刊。由本館印行。但各大問題散見各册。檢閱稍覺不便。故特將上列四種編就單本發行。均為羅素最新之主張。治哲學者不可不讀。

商務

印書館

出版

