

羅素評傳

上海文明書局印行

羅素評傳

MG
B561.54
17



3 1773 6718 6

呂序

我替適生將羅素評傳校閱了一過，他佷要我寫上篇序，我想可有什麼好寫呢？適生爲甚編譯這種評傳，他序裏已自說過：羅素學說的特點，他也舉了好些出來，這都不容我來多說。要在以外再尋什麼話，我是對於羅素學說研究很淺的一個人，可就有點爲難。但是在這篇評傳裏，我很受着一段文字的感動。羅素以爲最好的社會，必定是創造衝動佔着最大部分，占據衝動佔着最小部分的。這和他喜歡引用的老子「生而不有，一類的話，正是相類。從這上面，我便聯想到藝術一方面去。藝術可不是從一種創造衝動發生的藝術的世界，可不是個純粹創造的世界？藝術家因着創造衝動，不得不出於製作，製作完了，便像嬰兒離了母體一般，完全獨立，自有他完全的生命，無論是誰要佔有他再

序

一

也不能，所以這裏面佔據衝動是活動得最少。要是這世界竟成了完全藝術的世界，又是怎樣的情形呢？借種淺近的譬喻來說，這真像那漫山遍野的花都開了，是一片錦繡光明的境界。山野的花不是爲有人鑑賞才開，要遂他們的生便不能不這樣，藝術家的製作也不是爲着別的目的才生起，要遂他們的生便不能不這樣。羅素說人類的創造衝動是向生的一方面的，他的意思不限定便和我所說的一樣，但我是個喜歡藝術的人，不得不用這種的解釋。況且主張創造到極端，必定一個個人都要依着創造衝動前去做，再沒有佔據的事實。若問那不絕的創造又爲什麼用？便像老子說「生而不有一絕不是少數的人去生，其餘的人去有那樣地，會真完全，必定一切的人都是生而不有才行。到這時候又爲什麼要生呢？這一層祇有用藝術解說得過去。最好

的社會固然是創造衝動佔着大部分，最好的社會，應當是純從創造衝動而來，換句話說，這便是藝術的世界。我這樣議論或者有些武斷，但也可爲研究羅素學說的別進一解。另外我因爲羅素喜引用老子的話，更覺得現代的思想一切方面確都有還元的傾向。老子那些話雖像是種復古的想像，但「生而不有」的境界在原人的時代却曾經歷過來。從藝術一方面說，原人對待自然的態度大半超絕利害關係，所以他們最能享受自然美，也最有創造的能力。到得要征服自然，這種創造便漸次摧殘，個淨盡。卡朋陀說得好，人類曉得藝術是藝術，去製作的時候，純正美的境界已是過去了，這不過像那醒時想起夢境來設法替他留個影兒罷了。但過去的光明雖是過去，未來的光明還自在着。這正像每天都有日出日沒的景象，今日漸漸的黑暗，明日的曙光

便漸漸的接近。我覺得思想界的還元傾向，正是要接近那未來世界的曙光，也像從前經過的一樣。他們傾向雖同，距離正差得遠。羅素是個未來光明世界引導的人麼？他那思想有還元的傾向，又怎免得。我因適生的要求，這些浮淺的議論竟不自掩藏着都寫出來了，敢問適生和讀者以爲怎樣。

呂澂 十年五月十六日在上海美術學校

自序

時人說明羅素氏喜歡引用老莊之書，都舉他的「向自由的路徑」一部書中，引用老子「生而不有，爲而不恃，長而不宰」幾句話來做證據，並再說他稱道莊子馬蹄篇開頭的話，以爲是古代無政府主義的學說。論到羅素氏和老莊二子，出生的時候及地點相去太遠，他們的學說固難說是完全相合，但是羅素哲學的理論，實用兩方面，範圍的普遍，態度的超然，有很和老莊哲學相近的地方；我想羅素哲學所受東方哲學的影響，一定不在少數。他和老莊學說相異的地點，姑且不談。現在單把他們最顯著的相同的地方，列舉幾項在下面：

一、我覺着羅素氏所解釋的「哲學」和老莊二子所說的「道」，一範圍相同。羅素氏以爲哲學是應用於普遍方面的……

■

一

哲學的定理是無所用而不可的；世界無論如何變遷，哲學定理永遠存在。這和老子所解釋的「獨立而不改，周行而不殆」的道，莊子所說明的「無往不在」的道相合。又老子主張靜觀萬物，說明「道無爲而無不爲」，而羅素氏也認哲學是純粹無所爲的，屬於靜想的。由此可知羅素氏所解釋的哲學的範圍也就是老莊二子所說的道的範圍。

二、唯其主張應用普遍，說明無往不在，所以他們所研究的，是宇宙的問題，不是善惡的問題。因此羅素氏對於哲學研究，排斥從宗教及倫理來的動機；以爲這種動機雖足以發生完美的系統，而不免妨害哲學的進步。那麼，老子說「大道廢，有仁義」，莊子說「孝弟仁義忠信貞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也」，一也，不足怪了。

三、他們因爲研究宇宙的問題，覺着人生的微細，並且厭惡戰爭。老子一部書中，最多不爭的主張，排斥「佳兵」爲「不祥之器」。莊子則寓言「蠶」「觸」「相爭」，並說「吵乎小哉，所以屬於人也，警乎大哉，獨成其天」。而羅素氏也說「在太陽系的生命中，人之物理上能存在的時期，不過是全體的一細微的部分」。又說「短促而無力的，就是人的生命」。其中羅素氏的信奉非戰論，主張無抵抗主義，尤爲激昂。

四、又他們因爲覺着人生的微細，或是不尚名利，或是趨重精神方面，都有一種超然的態度。如老子既說「雖有榮觀，燕處超然」，莊子又說「不以好惡內傷其身，常因自然而不益生」。而羅素氏也說「真正的科學的哲學，必是最艱難的，最超然的，最少陳訴於俗世界的希望的」。其在反面，也就是他們

所反對的。如老子指摘「服文采，帶利劍，厭飲食，資財有餘」的爲「盜誇」；又如羅素氏批評專爲生命奔走的生命，乃是動物，沒有什麼爲人的價值。而莊子寓言「建德之國，其民愚而朴，少私而寡欲，知作而不知藏，與而不求其報」，羅素氏說明「最好的社會，就是創造衝動活動最多，占據衝動活動最少的社會」，那就是他們的理想的社會了。

此外如老子說「若吾無身，吾有何患？」莊子說「至人無己」，和羅素氏批評笛喀爾氏的「我想故我在」說，說是一不想就沒有事，偷說我想，已有個體的存在，便沒有根據了；「按以上破我執」如羅素氏的「世界最真的，莫過於暫時的東西」；「宇宙間真實的事情，至長不過兩秒鐘，往下又是另一事情了」；「和老子的「一道可道，非常道，名可名，非常名」；「希言自然，故飄風不終

朝，驟雨不終日，「莊子的「莫壽乎殤子而彭祖爲夭，」按以上齊壽夭」又如老子的「道之出言，淡乎其無味，視之不足見，聽之不可聞，用之不可既，」信言不美，美言不信，「莊子的一道隱於小成，言隱於榮華，」和羅素氏的「真的真理，是中立的，不是一定好聽，一定能使人高興的，」按以上明真理」及羅素氏的「無論善和惡，萬能的物質，只是踐蹋破壞，經行他不仁的路徑，」和老子的「天地不仁，以萬物爲芻狗，聖人不仁，以百姓爲芻狗，」按以上傷物競」等說，我認他也很可以互相發明；觀此種種，可以想見他們的學說的符合，並非偶然。「百尺竿頭，」我們固然不能故步自封，然而一家有敝帚，「又豈真無一顧的價值，我於此不禁有無窮的感想呢！編譯之餘，聊述所感如此。適生附

識 十四二 在上海

序

五

序

六

例言

一本編根據日人室伏高信氏的近著，並參考其他最新出版的書報雜誌，凡是羅素氏的生平梗概以及重要學說，都期望不致遺漏。

一編譯時間倉卒，或者有不到的地方，容等再版的時候訂正；並且要請閱者指教。

一本編草成後，得我友呂君秋逸，謝君介子校閱，獲益不淺。

何
首

二

羅素評傳目錄

呂序

自序

例言

一 叙論

二 事畧

三 對於數學論理學及哲學的態度

四 哲學價值的解釋

五 哲學特質的說明

六 羅素哲學的系統

七 自由的崇拜

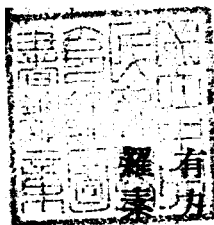
目錄

- 八 社會思想
- 九 新政治哲學的建設
- 十 觀念的世界

羅素評傳

一 敘論

羅素哲學上，有一位著名的論敵，喚做威爾敦的，當他就倫敦大學教授的時候，曾經有一番演說，其中提及羅素在哲學上的地位，他說：「羅素現在稱他自己的理論為論理的原子論，這種哲學固然難說是一般的，然而現在已有權利占據進步的科學的位置。」論起羅素在哲學上的地位，或者必待後世史家的判定，也未可知，而他的哲學，在他所說的古典派哲學仍然保存餘勢，進化主義的哲學還能支配歐陸的現代，已經組成哲學上的一派；如昆利曼文一派的新實在論，就可認是專門祖述羅素哲學的。所以在現代的哲學界，彭迦雷，馮德，文德般，詹姆士，



01212

繆斯托保諸哲學家相繼去世，冷淡極了，伯傳羅素 (Bertrand Russell) 的名字耀如明星，固屬當然。但是羅素現在不獨是哲學者，並且爲大戰產出的世界的社會思想家，爲現代社會的大改造期的思想的指導者，而他的名字益發增光不淺。

二 事畧

伯傳羅素是已故亞摩巴萊卿的次子，一八七二年五月十八日生於英國蒙卯慈縣 (Monmouth Shire) 的屈萊克地方 (Trelleok) 他的祖父就是英國著名的政治家約翰羅素 (Lord John Russell) 伯傳羅素的懷抱確信，可說是深受他祖父的血脈，不過他的確信，主體不在權力者，而在「宇宙的市民」他「不信現在的秩序可以長存，而深信在「對於永遠的深情的鼓舞」上，存着真實的自由的崇拜，而着手於冷靜的思索家的生活。他最初專門研究的，

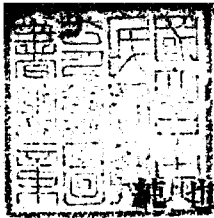
是數學；先使數學和論理學一致，再使論理學和哲學一致，於是，羅素的數學哲學及哲學的論理學相繼成立。他的數學是在劍橋大學三一學院（Trinity College）學的。三一學院是常出數學名家的地方，素來為數學界所推重，他因在此畢業，被推為特特校友，兼當講師。一九〇八年更被推為英國皇家協會的會員，又被推為亞里斯多德學會及倫敦數學會的會員，其中倫敦數學會並且推他為會長。而在戰爭以前，屢次被請到美法二國講演。一九一五年美國哥倫比亞大學特送給他（巴洛特第一次）金牌。如此說來，羅素的前半生，要算是平坦的哲學者的生活了。而對於這平坦的哲學者的生活，引起重疊的波瀾的，是世界大戰。世界大戰差不多使世人都傾向戰爭，各國的社會主義者不必說了，就是柏格森，郁根，彼黎，赫克爾一班哲學者，賀爾德曼，塞爾斯，

梅德克林一班文學者以及無政府主義者克魯朴禿金們，也無不捲入於戰爭熱的旋渦中。然而如法國之有洛曼羅蘭，英國也有伯傳羅素，羅素對於易受煽動家煽動一層，確信在「對於永遠的深情的鼓舞」上，存着他的「宇宙的市民」的天職，而在慘酷的帝國主義的戰禍前面，毅然信奉非戰主義。他的非戰論使他飽嘗一切痛苦，旅行既被禁止，言論復受干涉，被逐於掌教二十年的大學，見棄於青年時代相守的愛妻，（亞麗斯密）而到了「一九一八年四月，英國政府更罰他下獄六月。然而在一「宇宙的市民」的前面，地上的權力的無意味，於羅素足可證明。他當一九一六年秋天，非戰論受軍事當局干涉以後，斷然發表一篇意見書；他說：他無論怎樣，精神的自由絲毫也不讓步。身體的自由，或者不免為人所劫制，而精神的自由，乃是他的天賦。

的權利。這種權利倘若不得他的同意，任是世界上最一種的政
府及軍隊都奪不去。而當最後下獄的時候，他在冷靜的獄中，做
成「數學哲學概論」一部書，(Introduction to Mathematical Philosophy, 1919)

三 對於數學論理學及哲學的態度

爲羅素哲學的基礎的，要推純正數學。他在一九〇一年，發表「數學和形而上學者」一篇論文，說是正在蒸汽和進化的發明上，誇示自己的十九世紀，依於純正數學的發見，更可要求許多可誇的。(Mythicism and Logic and Other Essays; P. 74.) 一九〇二年他更發表「數學的研究」一篇論文，說是細察數學，不獨是真理，也是最高的美。這種最高的美，冷靜而嚴肅，有如彫刻術，崇高而純粹，又不同繪畫術及音樂的華美，而爲最高美的標準的快樂。



的眞精神，得意及人以上的感想，和在詩歌的一般，在數學上也
 能發見 (Ibid., P. 60) 在這種確信下面，他首先從事數學的研究，
 自從一九〇三年發表「數學的原理」(The Principles of Mathematics)
 以後，一九〇一年更和懷脫黑共著「數學原理」(Principia Mathe-
 matica.) 一種，這年先發表第一卷，次年發表第二卷，一九一三
 年發表第三卷，一九一八年又發表「數理哲學概論」一種，先
 是一九〇〇年已經做成「賴勃尼士的哲學」(An Critical Inve-
 stigation of the Philosophy of Leibniz.) 一部書，他的賴氏研究，頗多創見，
 他和其他賴氏研究家不同，乃是由所謂「賴氏的單子論」，可由
 少數簡單的前提演繹「的一種確信出發的」(Ibid., P. 8.) 所以
 賴氏的研究，在他，也可看做一種數理的論理學的研究，據他的
 意見，賴氏在二百年前，已經道破純正數學，(Mysticism and Logic; P.

而後來到了一八五四年，纔爲布萊所發見。論起純正數學，本由一種推定的法則出發；而這種推定的法則，要占形式論理學的原則的大部分。據羅素所說，一切純正數學都依論理的原始的觀念建築成功，而他的命題，就是由論理學的一般的公例如三段論法及其他推定的法則演繹的；這事既不是夢幻，也不單是願望，除了少數例外，當哲學者懷疑這種演繹未必成功的時候，數學者已經安坐從事，所剩給哲學者的，單有事後的承認。（Ibid., PP. 75-6.）如此說來，到了羅素，數學已不獨是「數的科學」量的科學，而成爲形式的論理學。他實是主張數學和論理學之一致的，他所做的「數理哲學概論」上說道：數學和論理學在歷史上，本是完全分離的研究；從前數學單和科學結合，論理學單和希臘學問結合。然而近來雙方都很發達，論理學更爲數

學的，數學也更爲論理學的，結果兩者更難分離。其實是一而二，二而一，他們的不同，不過如一個人有兒童時期和成年時期的不同罷了。（*Introduction to Mathematical Philosophy*; P. 194.）由此觀察，他最初的努力，在使數學和論理學一致；在使本於康德爾及比諾的創見的數學和論理學一致。而因此，在亞里斯多德以來不出三段論法的論理學，別開一種新生面，這是他的貢獻。這誠如他自己所說的，已到用舊論理學的力量終不能到的境界。（*Method and Logic*; P. 70.）又如彭迦雷所說，舊論理學可以從此滅亡。其實數學上近代的方法的最顯著的結果，固在附號的推理及嚴密形式論的重用；而據羅素所說，所謂一切純正數學（幾何學也包含在內）不外形式論理學的證明，在哲學上，更帶有重大的結果。何以呢？據他所說，根據這種純正數學不外形式論理學的

證明，而康德哲學已經受了致命重傷 (Ibid., P. 96.) 就是康德哲學以爲歐克烈幾的命題，沒有數目字的援助，不能根據他的公例演繹，殊不知這種事實乃是歐克烈幾的弱點，並不是幾何學的論證的性質上的結果；這種理論既然證明，康德的理論也就歸於無用；羅素又由此批評康德先驗的直觀的原理道：康德所說純正數學上可能的先驗的直觀的全部原則，在現時的數學，已經全不適用。他又批評亞里斯多德一派的論理學道：這在他的精神上，雖是近於近代的數學所鼓舞的法則，而他們的形式論理學充滿弱點，因而他們哲學的論理也不免將基礎擱在狹隘的三段論法上 (Mythicism and Logic; P. 96.) 又敘述這種革命的新論理學所給哲學的地位道：近代的論理學所給哲學的進步的關係，和卡利利所給物理學的足可相比 (Our Knowledge of Nature

ternal World; P. 59.) 而在這種確信下面，更由數理的論理學的地位，敘述他對於哲學的將來的抱負道：現在的要務，在使數理的論理學十分發展，承認他的關係的重要，而在這種堅固的基礎上，建設哲學的論理學。倘若這事完成，如數學原理在轉近一般，不遠也可希望純粹哲學上的偉大時代，偉大的勝利鼓舞偉大的希望，而在我輩的時代，關於這層，也可使他和希臘最偉大的時代立於同一水平面上。(Mythicism and Logic; P. 96.) 由此可知他對於數學、論理學及哲學的態度，並可知道他的雄壯的抱負。他做這篇論文的時候，正在一九〇一年，那時他剛交二十八歲。

四 哲學價值的解釋

照上面所講，羅素的意思，固在從數學的研究出發，使數學和論理學一致，並且進一層，在這種數理的論理學的基礎上，建設哲

學的論理學；由此觀察，可知他早年注意於一賴勃尼士的哲學，並非偶然。他所得於賴氏研究的，曾經概括記在備的一賴勃尼士的哲學一的結尾。就是說賴氏哲學最好的部分，在最抽象的部分，而最壞的，在關於人生的部分。(The Philosophy of Leibniz, p. 28) 這是因爲羅素根據賴氏哲學的研究，知道其中關於人生的部分即倫理的部分專屬於斯賓挪莎一派，並且注意在賴氏的抽象論上，拿數學的及論理學的研究方法做基礎一層。羅素所要從賴氏學的，實在這一層；而他在哲學研究的方法上，插入鮑札洛一派的奧國學派，也就爲此。據他所說，在一切哲學研究的動機上，有兩種反對的方法。一種是從宗教及倫理來的動機，如伯芮圖、斯賓挪莎及赫克爾，就屬於這一派；又一種是從科學來的動機，如賴勃尼士、洛克及休謨，就屬於這一派。又如亞里斯

多德、巴克萊 (Barkeley)、笛喀爾及康德，可看做兼有這兩種動機；而據他所說，宗教的及倫理的動機，雖足以發生完美的系統，而不免妨害哲學的進步，想發見哲學的真理的人，宜乎拋棄這種動機，而依於科學，比較依於倫理及宗教，哲學更可以發見他的真諦 (Mysticism and Logic; PP. 97-8.) 他又批評伯芮圖的哲學道：伯芮圖嘗將哲學和科學分離爲二，由此，哲學和科學都受損害；並且現在還正受着 (Ibid. P. 7.) 於是他的哲學，就是要求當嚴密由科學的動機鼓舞的，但這說對於依宗教的及倫理的動機所鼓舞的哲學，如伯芮圖、斯賓挪莎及赫克爾的哲學的價值，並沒有否定的意思；非但不加否定，並且對於如斯賓挪莎的倫理學上的努力，承認存有很大的價值，不過據他所說，這種價值，決非關於世界的性質的形而上學理論上的價值，乃是對於人生及世

界的感覺上的新方法的表示；因而這種價值不是理論的價值，乃是實行的價值；又這不是關於人性而涉及全世界的而科學的哲學，單在要求理解世界，不在直接拿人生的改良做目標。（*Ibid.*, P. 109）因為據他所說，為哲學的目的的，是世界的理論的解釋；而這層於動物，野蠻人，或最進步的文明人，都不覺着有實際的重要。（*Our Knowledge of the External World*; P. 35.）他更就哲學的價值說道：哲學不是因為對於疑問的一定的解答起見，而寧當為疑問自身研究（*The Problems of Philosophy*, P. 244.）威爾敦·迦爾批評羅素哲學徒為思索的裝飾品，於實際生活沒甚關係，就指這層而言；而由以哲學即為追求人生的幸福的學問，或於這種動機上研究哲學的人，由羅素所說的宗教及倫理的動機研究哲學的人看去，迦爾的說法固屬得當，而這層却見羅素哲學的重要；

余認這種一思索的裝飾品，一雖不直接拿人生的幸福做目標，而却可產生最高善，那是不可忘的。羅素嘗在他的「哲學諸問題」的卷末排斥迦爾一派的短見，說明哲學的真實的價值；說：哲學不在拿一定的解答給疑問，乃因為疑問自身而存在，唯有這等疑問，可以擴大所謂我等的什麼是可能的觀念，豐富我等的知的想像，而減少獨斷；就中哲學尤可經由所認的宇宙的偉大，使心胸偉大，而和組成最高善的宇宙結合為一。(Ibid., p.

200.)

五 哲學特質的說明

如上面所講，羅素的哲學確是科學的哲學，而他所研究的，不是善惡的問題，乃是宇宙的問題，借他的話說，就是願優遊於人間真實的自由，當一個一宇宙的市民；一而要明白這一層，不能不

一考在現代哲學諸傾向中的羅素哲學的地位。羅素當在他的「哲學的科學的方法」一部書中，將現代的哲學分爲三派：第一，就是古典的傳統的哲學，而由康德、赫克爾繼承的；第二，可稱爲進化主義，發生於達爾文，他的哲學的代表第一人，要推新實業，而在近時，則由詹姆士及柏格森代表；第三，就是論理的原子論，而羅素自己屬於這一派，如哈爾巴德大學的一派的新實在論，就是專門傳播這種思想的。(Our Knowledge, pp. 3-4.) 其中就第一派，即古典派哲學，觀察，據羅素所述，這由信仰論理萬能的希臘哲學者發達而成，而幾何學的發見，已使他們心醉，都以爲先驗的演繹法有普遍的適用；又認可以由單純的思索，樹立關於全實在的重要的原理。這種思想，在中古有絕對權威；笛喀爾以後的近代哲學，雖不至如中古一般，而也有承受亞里斯多德試

的論理學，毫無批評的。又除英國而外，都相信這種先驗的推理，可以啟示宇宙的秘密，且能證明實在和所見的完全不同。如勃勒德萊 (Bradley) 的學說，就屬於這一派；而他的「現象和實在」(Appearance and Reality) 一部書中解釋真實就是超越絕對的時間，為目所不能見的唯一的全一。這在某種意義上，雖屬於精神的，而並不是由精神及思想成立的。據勃勒德萊的說法，達到這種結論的方法，在根據抽象的論理的推理，而也承認他自己含有矛盾；這在未有幾何學的古代希臘，或者是不得已，也未可知。而論理的真實的職分，與其依據這種不顧具體的經驗的否定而為構成的，無寧適用於經驗的事實而為分析的。這派的哲學由重視哲學上論理學的任務的人看去，既在亞里斯多德以來的論理學的內部舉行革命，已經沒有存在的餘地，又在車謬論理

爲怪物的多數哲學者方面，也毫無價值，而任從那一方觀看，都不適於現代學問的發達的狀態；這是羅素對於第一派的批評（*Philos. P. 4-10.*）其次就第二派即進化主義派觀察，這派雖自信爲科學的哲學，而據羅素所說，這無論在他們所考究的問題，或在方法，都不能稱爲真正的科學的哲學，何以呢？因爲這種哲學雖是本於達爾文的進化論，而生物學既不是唯一的科學，又不是可爲其他一切科學的典型的科學，生物進化的理法縱爲真理，也沒有從他的事實產生哲學上的結論的理由；哲學是總括的，並且對於一切存在物都須公平無私，而進化主義乃是想由所謂生物學的宇宙一部份的研究遮蔽宇宙的研究的總括一句話說，這種哲學不是從哲學本來任務的一真理自身的研究一的動機發生，單有實際的動機，即在人的運命或人生的運命

的問題上，存着他的動機；與其說他志在知識，無寧是拿道德及幸福做目標，所以遠於純正哲學的任務。真正科學的哲學，必是最艱難的，最超然的，最少陳訴於俗世界的希望的，而要達到這種地步，須有最辛苦的訓練。(Ibid., P. 11.) 於是羅素對於可看做現代進化主義中代表的哲學的柏格森哲學，往往乘機批評。且不待說，柏格森哲學的第一特質，在爲直觀的哲學，而這種哲學不是要由目的物的周圍，達到知識，乃是依於直入他的內部，補獲真理的。據柏格森的說法，智力，第一，在爲求達生物學的成功，的純實際的能力，第二，世界不是可由智力知到的，而由此主張直觀說。但是羅素批評他道：柏格森雖說是我們的智力專在生存競爭上發展，並非真實的信仰的源泉，而他所說的生存競爭的知識，就是依智力得到的，所以智力倘若誤認進化論也。

寬·誤·謬·柏格森雖曾在動物上發見直觀的重要實例，而直觀實和文明的進步逆行；這層拿小孩和成人比較，拿無教育者和有教育者比較，很可證明，而比較人類，尤更發達，所以獎勵直觀，必復歸於棲息森林中的野獸，羅素依此力說重視直觀的不合於哲學（*Mathematics and Logic*: pp. 12—5）。又柏格森雖然說是人生爲繼續的川流，因而一切分割都是人工的，虛偽的，所謂始，所謂終，也是假定的，所存在的，單有滑溜而不可分割的變化；而據羅素所說，進化主義雖是供奉時間爲「專制君主」，又立於「由較善向較惡的一種變化」的進化的觀念上，而指由原生動物向人類的變化爲進化，這單是生物學上的見解，不是公平的哲學上的見解，又所謂時間的重要，寧爲實際的願望的問題，和真理並無關係；悟到時間的不重要，就是入智之門（*Philosophy*, pp. 21—5）。於是

羅素不得不積極說明哲學的特質；而羅素認對答這種問題，很不容易，特依下面所記的兩種特質，對答這層第一哲學的命題。必是總括的，借用他的話說，就是哲學的命題，對於地上的東西，太陽系統以及其他任何時間及空間的部分，都不是特定的辦理；所謂哲學是從事全一的宇宙的一種信仰，就由於這種總括性的必要。無論羅素並沒有這種信仰，而羅素所信的，乃是所謂哲學必通用於一切存在者及可存在者的哲學的命題。或者據他所說，並且否定拿宇宙做主格的命題的存在；否定如所謂「宇宙」的存在。第二哲學的命題，必是先驗的，就是哲學的命題，不能用經驗的證據來證實，或反證，而依歷史及生物學組織哲學，那是大錯的。羅素由這種地位，即由上舉哲學的兩種特質，揭出哲學的定義，說哲學就是可能的科學。（Ibid., pp. 110—11）而羅

案所說的論理的原子論，也就發源於此。

六 羅素哲學的系統

「論理的原子論」這箇名稱的發生，因為羅素先認哲學不能和論理學區別。據他所說，論理學大別爲兩部分：一部分是關於一般的標識，如言天屬於甲級，而甲的一切部分倫是乙的部分，則天及甲，乙是什麼的；又一部分是關於論理學的形式分析。類細目的這種研究，驟然看去，似乎不大重要，但這種思想是錯誤的。譬如在時間及空間，認識的性質，判斷的理論的分析等問題上，事實上論理的形式發見，固是最困難的部分；而這就是正當論理的假定缺乏的結果。專門注意研究這種論理的形式時候，在哲學方面，也可以一件一件討論他所有的問題，而獲得和在自然科學同樣的部分的結果，到下次研究，也要便利些。

依此，羅素更說科學的哲學須和自然科學同爲部分的，且爲試驗的；並說哲學的要素不在綜合而在分析，而哲學也必拿分割和制伏 (Divide and Conquer) 一句話做格言。於是他認哲學和論理學不可分割，這可見他的論理的哲學的特色 (Ibid; pp. 111—114)。但是他這種哲學的一分析的方法一的能力和他的重要的問題及實在主義的問題，都有關係。對於「我們的知覺的對象是否實在」以及他對於知覺者是否獨立一的疑問，羅素曾經答過；他說：知覺的對象的存在，是確實的。所以倘有這等對象是否實在的疑問爲實體的疑問，就必答道：世界有兩種對象，即實在和非實在，而非實在是本質上不存在的。知覺的對象，在實在主義的討論上，寧爲對立於物理的狀態上，而不是對於事物的包括的全一的。所以我們應當考求的，是加入實在於某物的時候，表

示什麼的問題，而不在于加入於實體的一切「實在」一句話，用在這種意味上，可得兩種結論：一種，事物在不知覺的時候，仍然繼續，就是實在；又一種，事物在用我們所豫料的方法和別種事物相關的時候，也是實在。在這種意味上，實在不是事物所必須的；又在這種意味上，存着非實在的全世界，這種同樣的事情，在「獨立」一句話，也可適用。又這句話雖可以和因果律連用，而在現在，還是難說……和我們的知覺完全同一的對象並不是常存在於不知覺的。在這種時候，知覺的對象並非獨立的因果律，雖可存立，而究竟是否獨立，還是一種疑問。至於我所主張的見解，就是知覺的對象，在不知覺的時候，並不是無變化而存在的；知覺的對象，單是一部分，不過是經驗上知道的部分；純粹的物理的法則，不論知覺怎樣，總是存在的；又在樹立這種法則上，

無論物理學的命題，就是心理學的命題及心的存在，也不是假定的（Ibid., pp. 120—4）羅素依此，對於從來的實在主義及理想主義，都主張反對；但是根據上面所引用的話，可以知道羅素的解釋，雖認知覺的對象對於知覺者是獨立的，而他在心和物的存在外，認有一種實在；這種實在，和心物都不相同，而和伯芮圖的觀念一樣，這是羅素自己所承認的（*Problems of Philosophy*, pp. 14—15）不過「觀念」這兩箇字，現在容易發生種種誤會，所以羅素稱他爲「普遍」（Universal）這不是物理的存在，也不是心理的存在，乃是潛在（*Substant*）就是異於巴克萊所說的一切的知覺都存在心中，也和黎德及哈密爾等的自然的實在論不同，而這一層就是他的哲學和彼黎等一派的新實在論分別的地方；又他自己因爲這種哲學是絕對多元的，並且是論理的，而另外沒有

襲當的名稱，所以稱他爲「論理的原子論」(Logical Atomism)以上略講羅素哲學的系統，總括一句話說，就是羅素當現代古典派哲學勢力未失，而進化主義的哲學支配時代的時候，期望在靜的數學及論理學上，組織嚴密的科學的哲學，由哲學上排斥宗教的及倫理的動機，取海勒吉萊圖所說的「在哲學前，善惡同一」的地位，擴大「關於離開一切世間的希望，什麼是可能」的觀念，而豐富人之知的想像，承認非心的，非物的，悠久不變的世界，而引導人的思想於崇高的實在，然後開拓最高善的世界，他的哲學是這種超然的哲學，他對於哲學的態度，是這種嚴密的科學者的態度，而他對於哲學的超然的態度，也就是他對於人生的態度。

七 自由的崇拜

「短促而無力的，就是人的生命。」人的生命和種族的生命，都鑄在黑暗的運命下面。無論善和惡，萬能的物質，只是踐踏破壞，經行他不仁的路徑。人生不是今日喪失最愛的，就是明日自己走入黑暗的門中。所剩下的，唯有引導他微弱的神命於高處的舉高思想；唯有不做運命的奴隸，崇拜自己手造的神殿；唯有不惟僥倖的國家，使心胸不失自由；唯有獨力支持抵抗橫逆，用理想造成的世界。(Mysticism and Logic; PP. 56-7.) 這種思想，羅素在一九〇三年所發表的自由人的崇拜中，已經說過；而因為要和他對於人生的態度一貫，在他的哲學上，也拿引導微弱的人生於崇高的實在做根本。因而這就是崇拜自己手造的神殿，而他說可由思想的自由產生藝術和哲學的全世界，也正是這種意思。(Ibid., P. 51.) 羅素又說道：在行動或欲望上，我們雖不得不服從

於外·界·的·勢·力·，·而·在·思·想·上·，·在·願·望·上·，·我·們·是·自·由·的·；·又·對·於·我·們·親·近·的·朋·友·，·棲·息·的·星·球·，·都·是·自·由·的·；·而·我·們·生·存·的·時·候·，·對·於·死·的·專·橫·，·也·是·自·由·的·（Ibid., P. 50.）·因·而·他·對·於·人·生·的·態·度·，·要·在·「·自·由·人·的·崇·拜·，·…·廢·除·爲·個·人·幸·福·起·見·的·鬥·爭·，·消·滅·對·於·一·時·的·欲·望·的·薄·情·，·而·鼓·舞·對·於·永·遠·的·深·情·」·（Ibid., P. 50.）·於·是·羅·素·以·爲·唯·在·思·想·的·自·由·上·，·可·以·引·導·人·生·於·舉·高·的·實·在·，·而·唯·思·想·的·自·由·爲·微·弱·的·人·生·的·唯·一·偉·大·的·世·界·，·而·他·所·崇·拜·的·，·不·是·僥·倖·的·國·家·，·也·不·是·支·配·外·的·世·界·的·專·制·，·乃·是·由·他·自·己·手·造·的·神·殿·，·所·以·說·是·倘·有·權·力·爲·害·，·我·們·就·當·衷·心·去·排·斥·了·！（Ibid., P. 50.）

八 社會思想

對於哲學，對於人生的羅素的態度，也就是社會思想家的羅素

的態度。他這種態度最鮮明的時候，雖在世界大戰以後；而在一八九六年，他已經發表一種研究即題做「德國社會民主主義」的這部書，在羅素的著作中，雖然不足輕重，而這是他最初問世的著作，那時他剛交二十三歲，由此可知他久已注意於社會問題了。他和大戰開戰同時發表的各種論文，就中如「困頓羅素教授辯論而發表的一篇」，足表示他在哲學上的知識以外，關於政治上的各種問題也有很深的造詣；而大戰開戰後，社會思想家的羅素的名聲喧傳一時，可知決不是偶然的。他在這次大戰開戰後，最初發表的論文，就是題做「各國民爲什麼好戰」的一篇。羅素在這篇論文中敘述他的確信道：各國民的好戰，雖是因爲有刺戰的快感，而也因爲人人以爲在這次戰爭，各國民的勇氣可受最後的試驗，仍信仰肉體力爲最優越的最高的形式。

即爲野蠻的評價；處在文明時代，這種野蠻的遺風，和在個人間的相同，雖在國際，也是應當消滅的。他又痛斥惠爾斯一派所說的「以戰止戰」論，而指摘這種議論不外對於戰禍沒有澈底的信念（*Justice in War Time*; PP. 58—64）他這種態度，在他下面所發表的一篇論文更加鮮明。就是到了一九一五年一月，他更毫不躊躇，主張無抵抗主義。他就陸海軍存在的理由說道：這事第一起於膽怯，第二起於野心，第三起於好殺。他罵各國民的卑陋主義道：文明國民間的競爭，就和競爭的形而上學者彼此的競爭一樣，他們都各歎美自己的組織，而常罵別人爲不足道，然而從傍觀者看去，正是一樣的狂想（*Mid. P. 40.*）依此，羅素在戰爭的旋渦中，大膽主張無抵抗主義。他嘗向各國的知識階級陳訴，說是現在，是我們可忘對於祖國的義務，應記對於人類的較高的

義務的時候，因為這種大膽的批評，如上面所講的，羅素從他的朋友、妻子、羣衆、政府，受了許多逼迫。但是世界大戰——借用羅素的話說，就是或傷、或死，雖是生存的人，也失去精神生活，希望斷絕，活力喪失，所剩下的，不過是鬱鬱待盡的歲月。他目擊這種絕大的人生的悲劇，不得不更進一步，由所謂戰爭的現代社會制度，而入於現代社會生活的研究。他更說必有一種新生命，從化為國殤的多數幽靈中來的。於是他的「社會改造原理」(Principles of Social Reconstruction, 1916) 美國版爲「Why Men Fight」產生。

「政治理想」(Political Ideals, 1917) 產生，「向自由的路徑」(Roads to Freedom, 1919) 美國版爲「Proposed Roads to Freedom」產生，「民主主義和直接行動」(Democracy and Direct Action, 1919) 產生，並且定期一九二一年，發表對於布爾什維克的批評。

九 新政治哲學的建設

羅素的社會思想的著述中，最爲根本的，且最富於暗示，刺戟及創見的，要推「社會改造原理」一部書。他這種著述，是由關於人性的根本的研究出發，而就此建設他所說的新政治哲學的。據他所說，爲世人行動的最根本的動力的，不是理性，因爲理性須求幸福，是很消極的；很缺乏生命的。羅素先概括敘述一切世人的行動出於兩種源泉，卽衝動與欲望——但是欲望不過是支配世人活動的一部分，他更說道：在人性本能較多的部分，我們並非根據對於某種目的之欲望，乃是由向某種行動的衝動支配的。(Principles of Social Reconstruction, pp. 12-3.) 據羅素所說，小兒的且走且叫，他不是期望一種幸福，而單因爲且走且叫的直接衝動；犬的吠月，也不是因爲利益起見，而單因爲記着想吠的

行動；又如飲食，戀愛，爭論，自負種種人間的本能的行動，都不根據什麼目的，而單由衝動所鼓舞的（*Ibid.*, pp. 13—4.）於是羅素確認決定世人行動的最根本的原因，不是理性，也不是欲望，乃是衝動。

一切衝動不必都是助長生命的，而盲目的衝動有時引導人向世間最善的地方，有時又引導人向死亡和破壞（*Ibid.*, p. 17.）所以人生倘若不當引導向死亡和破壞，而當引導向成長和創造，那人人必想到衝動的統制，但是羅素對於這層區分衝動為兩種：一種是助長生命的衝動，叫做創造衝動；又一種就是引導人生向死亡和破壞的，叫做占據衝動；而最好的生活，就是創造衝動活動最多，占據衝動活動最少的（*Political Ideals*, p. 8.）羅素雖說是如國家，戰爭，財產，都是占據衝動的政治的表現，如教育，結婚，

崇教，就是表現創造衝動的；(Social Reconstruction; P. 6.) 而對於這種衝動，倘若如道德主義者的主張，用意思去統制，足使人生萎縮，生活力枯竭，不但由此壓迫衝動，並且使將達到的目的歸於犧牲，而滅殺人羣的活力。所以如全依意思統制衝動的計畫，乃是對於人生的壓迫，並且是和人生逆行的。但這不是衝動不受統制的意思，也不是不能統制的意思。而據羅素所說，人的衝動，不是天·生·成·的，乃是依於事情和生活的方法而顯受影響的。一人和樹木同樣，對於他的生長，須有適宜的土壤和免於壓迫的十分的自由，一所以依於土壤和外部的壓迫，有助長生長的，也有防害的，而他對於人生的影響，據羅素所說，不獨物質的條件，而如信仰，如愛情，如對於行動的機會，社會的全生活也有爲直接間接的原因的，特如文明愈進，社會的全生活影響於個人的生

活愈大，而依於社會的成敗怎樣，各個人的生長有要勵長的，也有被妨害的，(Child. Pp. 15-16) 因而人的生長倘若應當助長，而不引導向死亡和破壞，就不必用政治的及社會的制度壓迫創造衝動。但對這層，羅素說道：中古的政治制度，雖是大多數人爲少數人自由的生長獻身的組織，而在這時代，大多數人的服從，專爲自發的，所以外的服從和內的自由是並立的，因而中古的社會可看做有機的，並且是根本上不背於生命的。(Child. Pp. 27-28) 後來因爲人人要求正義和自由，中古的理論打破，而多數人都知道他們自己也有權利，不必專爲少數人的榮譽而生活，但是在近代政治成立以後，掌攬政權的人還是任意濫用，所謂權力，在事實上就是表示專制的意味，而正義的要求，多被有權的人所排斥，因此，人人愈爲分離的單位，各爲自己的權利競爭，而不兼

心於·欲·共·同·目·的·的·約·束·的·純·粹·的·社·會·；·羅·素·因·說·這·種·共·同·目·的·之·欠·缺·實·是·不·幸·的·原·因·（*Ibid.*, P. 28.）因·而·這·種·社·會·的·救·濟·，·在·增·進·共·同·目·的·之·觀·念·和·個·人·間·協·同·的·思·想·；·而·政·治·制·度·的·組·織·，·須·能·表·現·這·種·共·同·目·的·，·並·且·培·養·個·人·間·的·本·能·上·所·喜·歡·的·（*Ibid.*, P. 29—9.）羅·素·於·是·由·他·的·關·於·人·性·的·根·本·的·研·究·，·構·成·社·會·的·並·政·治·的·改·造·原·理·，·而·國·家·的·問·題·以·及·財·產·，·戰·爭·，·結·婚·，·宗·教·，·教·育·各·種·問·題·，·也·都·在·這·種·原·理·上·發·見·解·決·點·；·而·他·將·這·種·改·造·的·原·理·總·括·為·兩·項·原·則·：·第·一·，·個·人·及·公·同·生·活·團·的·生·長·和·生·活·力·務·當·增·進·；·第·二·，·各·個·人·及·各·共·同·生·活·團·的·生·長·，·務·期·不·致·累·及·其·他·個·人·及·共·同·生·活·團·，·其·中·第·二·項·的·原·則·，·用·在·個·人·中·間·，·實·是·貴·重·的·原·理·，·而·用·在·政·治·，·就·成·為·自·由·的·原·理·；·不·過·這·是·消·極·的·，·用·為·改·造·的·原·理·，·還·嫌·不·足·，·改·造·的·原·理·，·必·須·

積極的，如第一項的原則即生長的原則最爲合用，而兩項原則調和，社會生活的原理就可成立，這是羅素所說的（*Ibid.*, p. 287）。

② 至於這種調和怎樣纔可做到，據羅素所說，承認生活力的增進爲他的社會改造的第一原則，因爲這是傾向創造的源泉，但又必想到生活力將被引導於鬥爭和壓迫，適得創造的反對（*Ibid.*, p. 288）。

所以這種生活力增進，同時又必謀創造的生活力的增進；他說最好的社會，就是創造衝動活動最多，占據衝動活動最少的社會，也不外這種意思（*Ibid.*, p. 284）。而在從來認爲社會改造原理者中，最能表現羅素的這兩項原則即生長的原則和自由的原則的，要推行社會主義，因此他自己聲明主張行社會主義，認爲社會改造的方法（*Proposed Roads to Freedom*, p. 211）。

並且自行加入行會同盟，而這層已經明記在他的社會改

造原理中 (Social Reconstructivism; P. 238.)

十 觀念的世界

如上所講，羅素的社會思想，固是從他的關於人性的研究出發，而敘述生命的哲學的；而他的社會思想，不只這層，他任在什麼時候，總不忘記他的「宇宙的市民」的態度。何以呢？因為他一方雖主張當拿生命的增進做社會改造原理的中心點，而他依於這種關於人性的研究，在他的思想上更進一步，他更由崇高且總括的，超然的「宇宙的市民」的地位，眺望人生，而敘述如下的話道：要增進生命，必崇拜生命以外，尤可崇拜的。據他所述，專為生命奔走的生命，乃是動物，沒有什麼為人的價值。因為這是不能由所謂萎縮的生活和空虛的感想解放的。倘若生命須十分為人的，這必為更有意義，而認在生命外部的目的，非人

格的目的，且爲人以上的目的，如神、真理及美、盡心的一最能增進生命的，必是在人的存在中帶有一種永遠的，帶有一種住於遠離鬥爭、失敗及吞噬等的天界中的。(ibid., p. 245.)這裏，羅素所說的，就是超越時間的永遠的世界。永遠的世界固不待說，在羅素就是觀念的世界；而斯賓挪莎所呼爲「神之智的愛」的，也就是這箇唯有這種永遠的世界，是救濟人的生命，而鼓舞對於這種永遠的深情，就是自由人的崇拜，這固是羅素青年時代所想到的。而在他的社會思想上，在他要達到真實的解放，真實的自由人的崇拜的時候，支配他的心胸的，也就是他對於永遠的，超越時間的一宇宙的市民一的崇拜。他曾經說過：當西奧特人在羅馬屠城的時候，奧古斯汀做成「神的都會」一部書，這就是教皇精神的希望、代物質的現實的。後來經過多少年代，羅

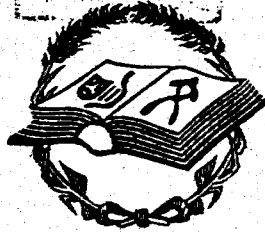
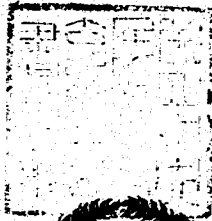
馬雖是極其零落，成爲荒村，而奧古斯汀的希望，還能給人一種生趣。(Ibid., pp. 246-7) 如此爲社會思想家的羅素，也就是爲數學者，爲論理學者，爲純正哲學者的羅素其人；他正希望悠久不變的世界，想將微弱的人生引導於崇高的實在。

羅素評傳

四〇

羅素評傳終

10
10/20



中華民國十一年七月再版

羅素評傳(全一冊)

每部定價洋二角

30
7.20

01013



分售處 各省 大書局

編譯者	陳適生
校閱者	呂秋逸
發行者	上海棋盤街
印刷者	上海棋盤街

10

752932

(6)

