

萬有文庫

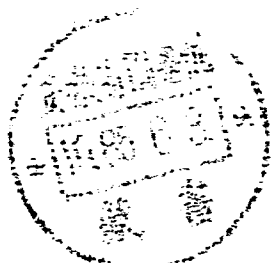
第一集一千種

王雲五主編

哲學之改造

杜威著

許崇清譯



商務印書館發行

038067

江公雲卿遺象



吾族僻處山隅。而歷朝科第聯綿。人文蔚起。蓋由我祖我宗。以耕讀傳家。爲勸率而然也。科舉旣廢。里中
卽立小學。以訓育子姓。惟兵燹以後。墻籍蕩然。予叔父漢珊公。特購四部備要一部。贈諸鄉校。俾洽國
學者有所考索。嘉惠後學。誠盛事也。愚兄弟趨庭之暇。稔聞先君雲卿公稱述先曾大父大文公讀
書勵行之盛德。及先大父采東公掩骼建祠之懿聞。輒殷殷以敬宗睦族相勗。予小子秉承庭訓。毋
敢或忘。近見海上書坊印行萬有文庫一種。卷帙浩博。而於各種科學之精要咸備。洵爲治科學者之津
梁。爰承遺志。購貽族人。里中有此兩書。好學之子弟。雖杜門里衡。負笈無資。亦可致力自修。期學業之深
造。更望里中父老。因是益搜求圖籍。以爲興立圖書館之美舉。他日者人才輩出。族姓光大。將以此爲其
嚆矢焉。而先大夫未竟之素志。亦得以補償一二。是則愚兄弟之大願也。至於藏守護持。毋使放失。毋供
鼠蠹。則有吾鄉校中有典守之責者在。是爲敘。

中華民國二十一年歲次壬申仲夏旌德江庶咸

笑逸
嘯麓全識

新學之改造

蔡元培 著
陳博生 譯

上海中華書局

序

一般人，每會感覺到哲學是一種繁雜而幽渺的學問，第一是由於牠的內函廣闊，其次是由於牠的立說分歧；內函廣闊，便不容易找出這一門學問的中心的題材；立說分歧，對於這一門學問便無從求得「可靠」的理解。古往今來的哲學者，對於哲學的外延，更各有其不同的觀感，對於哲學的內包，亦各有其注意之所在。此不同的觀感，和不同的注意之所在，雖然使哲學本身，增益了許多有價值有意味的意見和理論，使人類社會，增益了許多有價值有意味的題材和活動，可是同時，卻益發加增了哲學的繁雜與幽渺。所以在一般人看來，所謂哲學，究竟是一種系別分歧，神祕難測的學問。

杜威(J. Dewey)的「哲學之改造」一方面是他對於Pragmatism的一個偉大嚴重的貢獻，本於他對於哲學的觀感，和注意之所在，更還出了他的哲學的面目，這個面目的精神，在反抗過

去的靜態的論理，和超越的玄學，使哲學洗刷了一切神祕和幽渺，使之切近現實，切近人生，並使從現實與人生裏，拓展哲學的領域，發揮哲學的效用。或者以為反抗過去的靜態的論理，與超越的玄學，是晚近哲學的一種趨勢。譬如柏格森（H. Bergson）的 Intuitionism，J. M. Baldwin 的 Panalism，E. Mach 的 Positivism，K. Pearson 的 Sensationalism 都有這一種精神，和在這一方面的建樹。然而杜威等的 Pragmatism 所建樹的，除「某一方面」或「某一部分」外，絕不與上述諸人相同！

哲學何以需要改造？這是一個很明白清楚的論題。杜威在這本「哲學之改造」裏，概括地敘述了哲學的源起之後，便說：

「使從來靠習慣維繫下來底東西，不復依靠過去的習慣而與以實在和宇宙 Being and the universe 底形而上學的基礎，使牠復興。形而上學是代替習慣而為更高尚的道德和社會的價值 higher moral and social values 底源泉和保證。——這就是柏拉圖和阿里斯多德所發展底歐洲底古典哲學底主題。Leading theme ——而且是在中世紀歐

「基督教哲學理面重行論述和更新起來底哲學。」

「哲學既以辯護因情緒的恰適和社會的權威而被接納底事物爲目的。自然就重視理由和證明。但因牠所處理的材料，本來就缺欠內具的合理性，*intrinsic rationality* 便不能不靠論理的形式做掩飾……但當其以不能靠習慣和社會的權威而使人信受，更不能靠經驗的證明而令人悅服的教義諭人，欲其奉爲真理時，除了虛張思索和證明底嚴肅的外觀，沒有別的方法。於是使許多人厭棄哲學，而於其信奉者，則仍爲一種媚惑底，那些抽象的定義和超科學的議論，從此發現。」

「最壞的，是使哲學成爲一種技巧的命辭論。Terminology 瑣細的論理，和該博周詳的論證底徒具外表底各種形式底玩弄。最好的也不過成爲爲體系而求體系底一種固執，和對於確實性底一種附會。」

杜威這幾段話，於過去哲學的空疏及其病態，診斷得十分詳確。「使從來靠習慣維繫下來底東西，不復依靠過去的習慣，而與以 Being and universe 底形而上學的基礎，」是希臘哲學的要求，亦即是希臘哲學的精神。這種要求的結果，和精神的發展，爲了欠缺其內具的合理性，於是經歷中世紀以來，使哲學益發陷於神祕與幽渺，空疏與浮夸，徒爲一種論理的形式，喪失了哲學的原始的，和實際的意義。實際求所謂 Being and universe 底形而上的基礎。換言之，或求所謂「絕對的和究極的實在 Reality」，任何哲學者，未嘗不知道這是超乎人智以上的，是越出了人類智力的範圍以外的，如康德 Immanuel Kant 之所謂「物如」(thing in itself) 如其哲學之被稱爲 Agnosticism (不可知論) 以及其他哲學者之論究 noumenon (本體) 都無疑的陷於無據渺茫的氛圍！哲學者知道此點，但還是迷戀著，從無人敢否認這些所要論究的，不能爲哲學之認識的適當的對象而另求開展。祇有杜威一類的哲學者，以哲學之革命的精神，擺脫了過去傳統的形式主義，和精巧的術語主義，把哲學從古舊的，陰沉的墟墓裏解放出來。從此以後，這個哲學的確可以很氣概地宣言：

從 *would-be-science* 底見地失去了的，可以再從人文的見地收回。

撇開關於實在的性質底爭論，可以看見關於社會的目的和抱負底人類傾軋底活劇。

排遣了希冀超越經驗的妄想，可以追尋人類爲著他們所依恃最深而且烈底經驗底構成所致努力底紀錄。

哲學，從靜觀的轉到效用的，從辯證的成爲實驗的。這一種哲學，卽所謂 *pragmatism*。牠要闡明人們所懷抱關於他們本身及時代之社會的和道德的奮鬥底各種見解；牠要表明牠主要的任務，在於經驗之合理化，尤其是要求綜合人類經驗，求一切事物底合理化。

我們並不以這種見解，這種所要求於哲學的任務，爲「超越的玄學」之純冥想。（*purely speculation*）杜威也說過：「從前不可思議的事物，現在卻已成爲於平常日用間都可以用蒸氣，煤炭，電力，空氣和人體 *human body* 去做成了。」這樣看來，這一個「哲學改造」的努力，使哲學脫出了幽渺神祕的故巢，進入了新鮮的、活潑的、實際的、社會的境域，一定也可以使過去常人所認爲不可思議的哲學，會達到這種預期的任務。卽杜威所謂：「敢於對社會的道德幸福，施行同樣

的統制。」

關於「哲學改造」後的哲學——pragmatism——杜威在這一冊「哲學之改造」裏，頗有比較簡斷的說明，此外如「理想與現實之意義之變遷」如「論理改造之意義」如「道德概念之改造」如「社會哲學之改造」等數章，隨處都表顯出了「改造後之哲學」——pragmatism——的活潑的和切合於實際的精神。在哲學上，牠以 pragmatism is a method 的 Method——pragmatic method——推翻了過去哲學上的空洞幽渺的舊說，對真理論與本體論，下了一種獨到的解答。牠以精微開展的言辭，摧毀了過去關於所謂真偽的標準，如 copy theory, coherence theory 與 immediatist theory ……等。他說：真偽是起於 (happens to) 觀念，觀念之所以成爲真，乃是「由事情所造」(is made true by events) 其 Verity (真實性) 不是一個靜止的性質，而是一個事情的歷程。這個動的事情的歷程，便是這個觀念自行證實的 verification (真實化) 其 validity (正當性) 亦卽是其 validation (正當化) 所以所謂真偽，只是一個證實的結果。到席勒 (S. O. F. Schiller) 便說：truth in making (真理在構造

中) 這無異說 *reality in making*。(本體在構造中) 所以 *pragmatism* 的本體論，依然是一種實際的、效用的、動的解答。「我們的作爲，真可造成實在，不僅是找到實在。」(Our manipulations may really make and not merely find reality) 這是 *Pragmatism* 關於解答本體的警句。過去哲學者的錯誤，每以爲最根本的，便是最實在的，爲要探究宇宙本體，就必須追溯世界的原始，這個錯誤，使一切哲學者的工夫，都往後用，而不往前用。他們把握了本來渾沌的、不明确的 *datum*，認爲最終本體，(ultimate reality) 而不知道本體只在我們前面。要我們用「創造的智慧」不斷的去構造牠。「世界是我們所造的，不必說世界本來是怎樣，離開我們是怎樣，所以世界是可塑的。」(The world…… is what we make it. It is fruitless to define it by what it originally was or by what it is apart from us …… Hence …… the world is plastic) 這種前進的，創造的精神，益發增加了人生的意義與價值！

上面這一段簡短粗疏的敘述，並不想解釋所謂「改造後的哲學」——*pragmatism*——之內容，只是想舉出一兩個例證，證明這 *pragmatism* 是如何的切合實際，切合人生，又如何的

與過去神祕幽渺的哲學不同其趣。崇清同志譯完了這本「哲學之改造」寫信給我，要我替他做篇序。信中說：

我雖不是一個實用主義者，但我在大學裏研究教育學底時候，我受了實用主義底嚮導者杜威教授底思想底啓發卻不少。實用主義哲學——寧說是實用主義思想，——雖免不了只知適用而沒根據，只知通融而沒歸宿底誹難，但在闡發思想與生活底關繫而要求並實行改造了哲學一點，確比從來只埋頭於甚麼先天，甚麼絕對，以為這就可以繩墨一切底那些哲學，高出一等。這是我當時底見解，是我從康德哲學轉向實用主義底一個緣因。所以將實用主義底抱負和地位揭了出來底這本「哲學之改造」在當時是我很愛讀的。

當我在大學畢了業，進了研究院，我底研究題目，原是「修身教授」。當然我首先要考究的是「修身教授」底效用問題，但卒之我將「修身教授」底理論的根據，赫爾巴爾特底心理學和教育學推翻了，我自己的研究題目也毀壞了，我要解決底道德教育問題底解決原則，卻歸着於「學校底社會化與社會底道德化」。我這篇論文底概略，曾在十年九月底學藝雜

誌上登載過，這裏面底理論，得自這本「哲學之改造」底暗示的獨多。但嗣是以後，我的思想又轉了方向，我撇開了向來所研究底學校教育，去追求怎樣可以成就社會底道德化，所以在我的思想變遷上，這本「哲學之改造」確曾做了一個津渡。許久我就想將牠翻譯出來的。像杜威教授底這部著作，我以為不獨可以使我國學者，明了實用主義底真相，一洗從來底誤會；更可以指點我國學者以理解哲學底一個途徑。若果是勇氣夠，眼光夠，再將杜威底不徹底的地方徹底下去，其所造就的必更大。這是我繙譯這書的又一個意思。

對於這些話，我完全同意。這一本書，對於崇清同志個人，有如許的感發，而且還轉移了他對於學問研究的趨向，甚至指示了他一條學問成就的途徑，這一本書的價值，也就可見。我相信崇清同志個人做學問的刻勵篤實，也必是由此而來。這是我從十多年前看崇清同志那篇反對蔡子民先生的「以美育代宗教」的文章時，就感到的。我國人談哲學的不爲少，自杜威來中國以後，談 *pragmatism* 的更不爲少，可是求「能通曉哲學問題和現代思想底各方面底學者」卻不可多見。以我個人而論，雖然不盡同意於 *pragmatism*，但在我國人哲學素養尚淺的今日，的確，如杜威教授

的這部著作，可以使我國人明白 pragmatism 的真相，同時可以指點我國人以理解哲學的一個途徑。而這一種實驗的，切合實際，重視實際的精神，尤其為我國人所需要。所以我很歡喜做這一篇序，想附帶盡一點微薄的介紹的義務。

民國二十一年十二月



上面這一篇文章，是我去年年尾序許崇清同志譯的杜威的「哲學之改造」而寫的。我常常時很簡淺的泛泛寫過，便交給崇清同志，現在重閱一過，想到有幾點意思，必須要加以說明和補充。因此再寫這一段，并一起把它發表出來。

第一：我認為研究一門學問，甚至信從某一學者的學說，必須明瞭這一門學問或一種學說的本質的意義。我為什麼講這句話呢？正因為我有感而然。譬如這 Pragmatism，其主要的意思是甚麼？杜威在他的「哲學之改造」裏，已很扼要地表示出來。我們在看許同志的譯文時，一定可以見到。W. James 說：「所謂 Pragmatism 第一是一種方法，第二是一種

真理論，是解答觀念與真理的性質究竟是甚麼的，第三是一種本體論，是解答宇宙的本體究竟是甚麼的，「可是杜威呢，在他的 *What Pragmatism means by Practical* 一篇文章中說：「W. James 的話是對的，但是真理論與本體論，還不過是這個方法的例證。」這樣一看，可知杜威的所謂 *Pragmatism*，其本身以限於一種方法，其外的一切，都祇為這種方法的應用，換言之，其他的一切——不僅是哲學中的真理論與本體論，都可以把 *Pragmatism* 第一種工具去應用它，求得我們所需要的結果。但這種方法將如何應用呢？又應該在何處應用呢？據杜威說：哲學的主要目標，（無寧說這個方法的主要目標）在於求經驗之合理化，要求綜合人類經驗，求一切事物的合理化。這個意義，在某一方面看是正確的。因為它要求解脫過去哲學的虛玄的面幕，使其效用化與社會化，可是實施的結果，到中國便不同了，中國有幾多留美學生，是杜威的弟子，其中一二份子講 *Pragmatism*，以 *Pragmatism* 為工具主義，這還是妥當的，因為它能切合 *Pragmatism* 是一種方法的意義。可是竟有些人工具之甚，便把它變成了「方便主義」，隨時隨地，都可以湊合一下。他忘卻了它本質的意義，無限度的

求其效用化。「見了溥儀，便可以稱皇上，」把一切事物的合理化的主旨，完全拋棄了，所以依附軍閥既可以，投降帝國主義說他們主持公道也可以，總之，是無所往而不可以。古人說：「橘踰淮，則爲枳，」難道一種學說，渡過了太平洋，也就會完全改易了嗎？我們談到這一點，實不能不發生感慨！馬克思的唯物史觀，其本質的意義，也并無不是。這一種學說，引用到經濟學，政治學，與社會學上，極有驚人的成就。近十年來，中國的智識份子，也知道談談所謂唯物史觀了，可是談談的結果，因為唯物之甚，竟把唯物史觀變成了「唯利史觀」由談而行，於是「唯利是圖」的現象，益發遍布於上下。做官吏的，大些的，括了一票，便挾嬌妻，攜美妾，遨遊海外；小些的，括了一票，便營菟裘以終老。這兩者甚至再以不義之財，作不義之事，商人然，學者亦然，所以便可以賣身投靠，無惡不作。推而至於未出校門的青年，也都深中其毒。革命變做幌子，自利卻成事實。如果說，這是馬克思的學說，這樣的行徑，是奉行馬克思的主義，我想馬克思有知，則以仁者之心數十年莘莘爲學的馬克思，一定會舉其學說主張，付之一炬了吧！這是我從中國人之講 Pragmatism 所發生的感想，凡一切研究的，都要有此體認，庶不至數典忘祖，誤入歧途。

第二就 Pragmatism 的本身講。我們也有一端，應當認清的，卽假如照杜威所說：Pragmatism 祇是一種方法，那我們就要知道：Pragmatism 只是一種方法，而不一定要強其爲某種哲學。哲學斷不同於方法，在哲學的研究中，我們應該使用某種方法是有的，然而斷不能說方法便等於哲學。輒近所謂「方法論」，是研究學問的要綱，但方法論的方法，斷不就包括了哲學，而哲學也就不一定要範圍了方法，甚至不必要範圍了方法。杜威的「哲學之改造」詳細指陳了甚麼是過去的哲學，和甚麼是改造後底哲學，這是他的創作，這種研究學問的心得和發見，是值得贊許的。可是我們要注意：這祇是杜威的研究之所得，祇是杜威眼中的哲學是如此，并不是概然地凡所謂哲學便都是如此。Pragmatism 者，反對通常哲學者之所謂「本體論」，并反對通常哲學者之所謂「真理論」。他說：「真理在構造中」，又說：「本體在構造中」。這「構造中」三個字，并不能算已經真實解決了從來哲學上的真理問題與本體問題。我記得在「胡適文存」裏，有一段說：『杜威在哲學史上，是一個大革命家，爲什麼呢？因爲他把歐洲近世哲學，從休謨和康德以來的哲學根本問題，一齊認爲沒有討論的價值，一切理性派與經

驗派的爭論，一切唯心論與唯物論的爭論，一切從康德以來的知識論，在杜威眼裏，都是不成問題的爭論，都可以「不了了之」。其實「一齊抹煞」，「一齊認為沒有討論的價值」，甚至一齊都以「不了了之」，這幾個一齊，並沒有解決問題的實際。哲學的根本問題，祇是你「一齊抹煞」而已，一齊以「不了了之」而已，實際上還是存在，還是沒有了，還是要求研究，甚至還是要求解決。所謂「抹煞」，所謂「認為沒有討論的價值」與所謂以「不了了之」，假如平心的想，做學問的態度，是不是應該如此呢？如果這樣的人，便是哲學史上的大革命家，則這個大革命家的稱號，應該輪不到杜威，而要先輪到一切醉生夢死，毫無思想的人了。」我想 Pragmatism 者原來的意思，斷不如是，也許是「胡適文存」裏的話有語病，是我上文所舉「橋隴淮則為枳」的一例吧！就 Pragmatism 的本身講，如果祇承認其為一種方法，則我們還可以方法視之，不過運用此方法到哲學上，甚至到其他方面，是否適用，是否是最切當的方法，那是另一問題。這個問題是哲學上重要的問題，而且是講究到哲學的人，和研究其他科學的人所萬不能學「大革命家」的方法，以「不了了之」的。這一點，說來話長，我此刻也不必

鋪敘，下什麼嚴正的評判。同時如唯物論者所說：Pragmatism 祇是一種「市儈哲學」或「商業哲學」，「是美國生活中最高的技術經濟發展和最大的宗教欺騙特別匯合的真實圖影。」就所謂唯物的辨證法的立場，一齊抹煞了 Pragmatism，這種偏狹的見解，我也不能同情，我這樣補充一點，主要的意思，是要一切研究哲學的入門者，不要為這種淺薄狹隘的見解所愚惑。

一月十六日漢民記

哲學之改造

目次

第一章	哲學底方在變化着底概念·····	一
第二章	於哲學改造底幾個歷史的要素·····	二二
第三章	於哲學改造底科學的要素·····	四三
第四章	關於經驗和理性底已變的概念·····	六二
第五章	理想與現實底意義底變遷·····	八三
第六章	論理改造底意義·····	一〇八
第七章	道德概念底改造·····	一三一
第八章	社會哲學底改造·····	一五二

哲學之改造

第一章 哲學底方在變化着底概念

人異於下等動物，因為他保存着他的過去經驗。過去所經事件，能再現於記憶，而現在所起事件，亦能觸發他關於既往相類事件底如雲的思想。至於動物，所有經驗都是隨起隨滅的，各個動作或感受都是孤立的。惟獨人類自有一個世界，其中所有事件都旋繞着既往事件底許多反響，許多記憶，其中事事均能引動其他事物底回想。是以人類與山野間底獸類不同，他不僅生活在一個物的世界，而且在一個符號和象徵底世界。一塊石，不只是硬的，會與人相撞底一個東西，而且是他的先人底一個紀念碑。一朵火，不獨是燃燒而溫暖的一個東西，而且是一家世系綿延底一個象徵，遊子久別歸來所嚮往底歡樂營養和庇護底永久的泉源底一個標幟。人與炎炎烈火相觸，必致受傷，

但在爐竈中他卻不畏避，反而向牠跪拜，並且爲牠而戰爭。舉凡表識人性與獸性有別，文化與物的自然相異底這些事體，都是由於人有記性，保存着而且紀錄着他的經驗。

然而記憶的復現卻與實際不同。我們自然記得有趣的事物，並且我們記得牠，是因爲牠有趣。我們不是爲過去而追念過去，卻因爲過去有所裨補於現在而懷想過去。是以記憶底本原與其說是知的、行的，毋寧說是情的。野蠻人想起昨日與野獸鬪，不是因爲要用科學的方法去研究動物底性質，也不是因爲要籌畫明天更妙的作戰，卻因爲要再引動昨日底興奮來排遣今日底困乏。但記憶雖有戰鬪底興奮，而無戰鬪底危險和憂懼。反復玩味牠，卽多添點與實際或過去均不相同底新意義給牠。記憶是代替的經驗，有實際經驗底情緒的價值，而無實際經驗底緊張、變轉和煩費。戰勝底喜悅在祝勝底舞蹈裏面比在戰勝當時還要強烈。當獵人在露營中圍着燎火，相與追述描摹行獵底情形時，行獵底意識的真正的樂趣纔流溢而出。在當時，意念爲實際的情勢和不安的緊張所牽制，到後來，各種情形纔排成一段故事，融爲意義底一個全體。在實際經驗當時，人只是一剎那，一剎那的生存着，所竭力應付的卽於其剎那中所起事件。但當他在思想裏面檢閱既往一切剎那時，

一場戲劇便井井有條的形現出來。

人將他的過去經驗復現於眼前，爲的既是要對於現在的空間加點興趣，以免寂寞，記憶底生活原就是一種幻想和想像底生活，而非精細的述記的生活。充其量不過是一段故事，一場戲劇。只是那些於目前有情緒的價值，而對於目前那段故事，無論是在想像中自述，或對傾聽者陳說，均有重大意義底事件，纔被選取。那些不足以引起對於爭鬪底戰慄，或於其成敗無足輕重的，就被捨去。各種事件都安排到能夠適合於那段故事底性質。古代的人，當他閒居無事，不必直接從事於生存競爭底時候，就是這樣的生活在一個記憶的世界，卽一個暗示的世界。暗示異於回想，在不問其正確與否。正確與否比較的不以介意。一朵雲有時暗示一匹駱駝，有時暗示一個人底面孔。這些暗示，若非曾經見過實際的真正的駱駝和面孔，就不會起來。但實際是否相似卻沒有甚麼關係。根本要點是在追蹤那旋生旋滅底駱駝或面孔底形跡底那種情緒的興趣。

人類原始時代史底研究者記述當時許多關於動物底故事，神話和祭典。有時竟從這個史的事實造出一種神祕來，好像是表示原始人底心理與現代人底心理不同底樣子。但我想這卻不難

說明。在農業和工業的技術尙未發達以前，除了爲求食或爲免除敵害以謀安全底較爲短期的勞苦外，空閑的期間是很長的。我們本着我們自己的習慣，往往以爲人總是忙着有事做，就是沒有事做，至少也想着甚麼事，或計畫着甚麼事。但那時節底人所忙的只是行獵，打魚或遠征，此外就很寬閒。而當其還在醒着底時候，他的心就要有所寄託，不能因爲他的身閒着，他的心也就空着。那麼，除了關於野獸底經驗，和在戲劇的興味底下要使行獵所特有底種種事件更有條理而化了裝底經驗以外，還有甚麼想念會闖進他的心裏。人既在他的想像裏面將他的現實生活中有趣的部分戲劇化了，必然野獸本身也跟着戲劇化。

牠們是登臺底正角色，帶着人的面影。牠們也有情欲，有希望，有恐懼，有愛情，有好惡，有勝敗。而且牠們既是維持社會生活所必需底主要分子，牠們的活動和痛苦，在戲劇化過去底想像當中，自然就使牠們成爲社會生活底真正參與者。雖然他們被獵，結局仍讓人將牠們促去，也就成了人的朋友和同盟者。牠們的確是竭力報効於牠們所屬共同生活體底安寧幸福。於是便生出了不止是關於動物底活動和性情底許多故事傳說，而且還生出了以動物做祖先，英雄，種族的標幟，和神鬼

底許多儀節祭典。

我希望諸君不至以爲我所講的離哲學底起源問題太遠。因爲我想哲學底歷史的起源非是這樣的，或者更加深遠，更加詳細的考察下去，不能理解。我們要曉得通常人獨居無偶時底通常意識不是知的考察、研究，或思辨底產物，而是欲望底產物。人本受動於希望、恐懼和愛憎。只在他服習一種非根於本性底訓練，或從自然人底見地說人爲的訓練時，纔不如此。我們的書籍，科學的，哲學的書籍，自然是受過優異的知的訓練和修養底人所著述。他們的思想已由習慣而自然合於理，他們以事實限制想像，他們組織觀念是論理的，而非情緒的、戲劇的。卽當他們遊心於虛幻夢想底時候——恐怕比我們普通所知道的還要多些——他們也曉得所做何事。他們分開這些幻想，斷不至將牠們的結果和客觀的經驗相混。我們好以自己忖度他人，並往往因爲科學的哲學的書籍是心中有了合理的論理的客觀的習慣底人所著述，便以爲同一合理性業已由他們賦與普通一般的人，卻不知合理性和非合理性在未經訓練底人性裏面是不相干的插話一樣的東西。一般人並非受制於思想，而是受制於記憶，而記憶又非實際事實底記憶，而是聯想、暗示、戲劇的想像。發於心

中底暗示底價值底測定標準不在與事實底一致，而在情緒的怡悅。牠們引動和增進情感而適合於戲劇的資料麼。牠們與時流底氣味相投而能被翻成當共同生活體底傳統的希望和恐懼麼。若果我們願意自由應用「夢」這個字，我們就徑直可以說，人除了有時實際去勞作和鬭爭，都是生活於夢的世界，而非生活於事實，這個夢的世界並且是以欲望為中心，以欲望底得失為材料而構成。

是以視古代人類底信念傳說為世界底科學的說明底嘗試，固然失當，而視為荒謬背理的，更是錯誤。哲學所從而卒至發現底素質，本與科學和說明都無關係。牠是譬喻的，恐懼和希望底象徵，想像和暗示所造成，而無所知所遭遇底客觀事實世界底意義。她是詩，是劇，而不是科學。牠超出科學的真理和謬誤，事實底合理性和非合理性，是和詩一樣的。

然而這個元始的素質，在牠成為真正的哲學以前，至少還要經過兩個階段。一個是故事傳說，和附隨着牠們底戲劇化所在凝聚的階段。起初，經驗底情緒的記錄大概都是偶然的、暫時的。引動個人情緒底事件被他捉着，在談話和戲劇的動作裏面模仿起來。有些經驗因為是常常遭遇，往復

循環的，便以爲是與全團體都有關係，於是一般化了。個人所獨建底功業特起而成爲該種族底情緒的生活底代表和模範。有些事件關係全團體底悲歡憂樂，於是特爲重視。傳說底一種結構由是成立。故事作爲社會的遺業資產，劇的動作成爲定規的儀節。這樣構成底傳說再轉而爲個人的想像和暗示所率循底規範。想像底一個永久的骨格造就了。解釋生活底一個方式長成了，個人由教育導入這個方式去。個人的記憶不識不知的或由一定的社會的要求，而同化於團體的記憶或傳說，個人的想像融合於其所屬團體社會所特有底思想體系。詩有了一定的格律聲韻。故事成爲社會的規範。所以重演人情所貴諸經驗底原始的戲劇變爲禮制。先前是自由底那些暗示凝爲種種教義。

這樣的教義更由征服和政治的兼併而促成確立其組織性和拘束力。在一政府權力所及範圍內，有一確定的動機，以組織和統合會是自由而浮動底種種信念。除由實際底事實和互相理解底必要而發生底自然的調節和同化外，還有政治的要求，引導治者集中各種傳說和信念，以擴張和鞏固牠的威勢和權力。猶太、希臘、羅馬，以及其他有長遠的歷史底許多國家，都記載着，爲要維持

一個更廣大的社會的統一和更普及的政治的權力，而對於以前各種偏狹的地方的禮制和教義均曾力圖改革底，許多史跡。我在這裏要和諸君一同假定着人類底更博大的天地開闢論和宇宙論，以及更宏遠的道德的傳統，就是這樣的發生。實際是否如此，我們不必過問，更不必證明。爲着我們的目的，只須認定，賦與想像以一般的特性，賦與行爲以一般的準則底，教義和禮制底確定和組織是在社會的影響底下發現，這樣的統合是一切哲學構成底必需的豫件，就已夠了。

這個信仰底觀念和原理底組織和一般化雖是哲學底一個必要的豫件，仍不是哲學底獨一完足的產生者，還欠缺一個對理論的體系和智性的證明底動機。這個動機我們可以假設，是由對於傳統的法典所具道德的準則或理想和逐漸長進底實際的積極的知識而起底，調和底要求所供給。因爲人斷不能完全做暗示和想像底生物。繼續存在底要求必須他們注意到世界底現實的事實。環境對於觀念底構成實際所加約束雖是很小——無論怎樣荒謬的思想既然都有人信——但全然置環境而不顧將能立致滅亡，是環境確亦強迫一定最低限度底觀念底正確。有些東西可以充食品，這些東西在一定的地方可以尋獲，水能淹人，火能燃燒，尖端能刺亦能割，重的東西若

不支撐就會下墜，晝夜底交替，寒暑底往來，晴雨底變動，都有一定的規則，諸如此類底尋常事實就是原始人也要留意。其中有些是極明顯而緊要的，幾乎沒有運用想像底餘地。孔德曾說過，一切自然的性質和力雖都可擬作神，但向未見有一野蠻民族是奉重量爲神的。保存和留傳人類觀察所得，關於自然底事實及其因果關係底，知識底一個常識的概括的體系於是逐漸成長起來。這些知識與工業技術和職業關係尤爲密切，因爲這些活動底能否成功，一繫於材料和工作進程底觀察能否正確。這些活動而且要是連續的、規則的，只靠作輟無常底魔術不能奏效。誇張的想像的觀念和現實的經驗互相比對起來，前者自然就被淘汰。

水手比之織工迷信更深，因爲他的活動多爲急變和不可逆料底突發事件所左右。然而水手縱使相信風是不可制馭底神意底表示，而對於風仍不能不熟習若干運使船帆櫓底純機械的原理。火可以看做超自然的龍，因爲迅疾光怪而殘暴的火燄常令人聯想到敏捷而危險的蛇。然而用火供炊爨底主婦仍不能不觀察通風，撥火和木化成灰，種種機械的事實。何況金工，他就熱底作用底條件和結果積得精確的知識當更多。在特別的儀式的事件他許會保守着傳統的信念，但在平

常日用則大抵絕這些觀念。他日常用火底時候，只覺得這是因果底實際關係所支配底，千篇一律平淡無味底，一種動作。技術和職業愈發達，愈精細，實證的和檢驗過的知識愈擴充，所觀察的事件亦愈複雜，而其範圍亦愈廣。這種技術底知識產生科學所由發源底，關於自然底常識。這種知識不但供給實際的事實，而且賦與運用材料和工具底技巧，若不泥守舊例，這種知識並且促進實驗底意向底發達。

和共同生活體底道德的慣習，感情的好尚和慰藉，密切關聯着底架空底信念，與日日長進底實際知識併行已經許久。在可能的場合他們交錯起來。在其他場合牠們的矛盾牴牾不能相入，兩者便分離而處。彼此既然隔絕，牠們的抵觸性無從發覺，也就沒有調和底必要。在大多場合，這兩種精神的產物，因為牠們的所有者所屬社會的階級有別，是截然分開的。宗教的和詩的信念 religious and poetic beliefs 得了一定的社會的政治的價值和機能，保持在和社會裏底支配分子直接聯合着底，上流社會手裏。勞動者和職工是平常的實際知識底所有者，佔着下流社會。他們這種的知識，因為社會藐視從事於肉體底勞動底手工業者，於是也為社會所輕蔑。如在希臘，雖有

亞典人所修得底觀察力底犀銳，推理力底超卓，和思想底自由，而實驗法底一般的系統的應用卻遲遲無甚進步，就是基於這個事實，是無疑義的。工藝的職工既然在社會的階級上僅高於奴隸一等，他們這種的知識和他們所用底方法當然也沒有價值和權威。

然而實際知識增大了牠的體量和範圍底時候，牠與傳統的架空的各種信念，不但在細目上，而且在精神和氣質上，也發生衝突。怎樣衝突和爲甚麼衝突，這些瑣絮問題不必深究，在歐洲所稱爲哲學底那種學問所在發源底希臘底所謂詭辯論者的運動當中發生的就是這種事情，是毫無疑義的。詭辯論者因柏拉圖和阿里斯多德而得了一個永遠不能擺脫底惡名，這樁事實已足證明這兩種信仰底辯爭在辯詭論者確是要務，而這個辯爭，對於宗教的信念底統系和行爲底道德的訓典，又引起一個紊亂的結果。雖然蘇克拉底明明是以誠意去謀兩方底調和，但因他處置這個問題是本於實際的方法，注重他的法則和標準，遂被指爲侮慢神明，毒害青年，而受死刑的宣告。

蘇克拉底底厄運和詭辯論者底惡名可用以暗示因襲的情緒的信念和平常的實際的知識間所存奇異的對照。所謂科學底優勢在於後者，而社會的尊崇和權威底優勢，和與生活所由得其

與義者相接近底優勢，則在前者。在外形上，環境底特定而明確的知識，只限於技術的有限的範圍。牠與工藝關係甚大，而工藝者底目的和價值究竟還是很小。工藝不過是末技，差不多可以說是奴隸的賤業。誰會將造靴底技術和治國底技術放在同一平面上。誰會將醫生醫治身體底技術和牧師醫治靈魂底技術放在同一平面上。柏拉圖在他的對話篇裏面也曾這樣的描寫這種對照。靴匠雖能判定靴底好壞，但穿靴是好是壞和甚麼時候好穿靴，這些比較還要重大的問題，他卻不能判定。醫生雖善於診斷健康，但健康是否好事抑或更好是死，他卻不曉得。技術者關於一部分的技術問題雖屬內行，但關於真正重要的，如對於人類價值底道德問題，他卻無法解決。所以技術者底知識本來就是卑下，要受一種更爲高尚，而啓示人生極致和目的底知識所支配。技術的機械的知識纔得各安其所。並且在柏拉圖底著作裏面，我們也看見他用着適度的戲劇的筆致，在一特定人物底衝動裏面，將傳統和純知的新要求底鬭爭描寫得極其生動。保守論者對於用抽象的法則，用科學去教授戰術非常驚異。人不獨是要戰鬪，而且是要爲祖國而戰鬪。抽象的科學不能傳授愛和忠義，即從技術的方面說，亦不能代替那些在對於祖國底犧牲精神裏面體驗出來底種種戰鬪方法。

學習戰術底途徑在與已經修得防衛祖國底方法底人相交處。浸漬他的理想和慣習，簡言之，即實際熟悉希臘人對於戰鬪底傳統。比較敵國和本國底戰術以尋引抽象的法則，即是投赴敵人底傳統和神，也即是背叛祖國。

敘述得這樣生動的這種意思足令我們領會實證的見解當與傳統相接觸時所起敵愾。後者不獨在社會的慣習和節操裏面深植著牠的根柢，而且包藏着人生所追求底各種道德的目標，和所遵守底各種道德的規律。所以牠和生活本身是一樣的深奧，一樣的廣博，而帶着人們所在實現其人性底社會生活底溫然可親的燦朗的色采在那裏閃爍。反之，實證的知識只是關係物理的功用，而缺欠由祖先底崇拜和時人底欽仰而聖神化了的教規底熱烈的聯想。於其範圍固有限制，且因其具體而顯易，亦殊枯燥無味。

惟具有更銳敏更活潑的精神底人，如柏拉圖輩，當時已不復能與那些保守的市民苟相附合而甘於仍襲舊式的信念。實證的知識和批判的研究底精神日形長進，舊式的信念遂日就崩潰。在確實精細，和可以證明底幾點，新知識都有長處。傳統則於其目的和範圍雖屬高尚，而其基礎則至

薄弱。蘇克拉底曾說過，不起疑惑底生活不是人所應有底生活，因為人是合理的存在者，是要疑惑的。從而人須尋究事物底理由，斷不能因習慣和政治的權威而只管承受。應該怎樣做呢？發明一種研究和證明底方法，將傳統的信念底本質放在一個不可動搖的基礎上面，發明一種思考和知識底方法，純化傳統而無損於其道德的社會的價值，不，更由純化而增其勢力和權威。簡單的講，就是使從來靠習慣維繫下來底東西不復倚靠過去的習慣，而與以實在和宇宙 Being and the Universe 底形而上學的基礎，使牠復興。形而上學是代替習慣而為更高尚的道德的和社會的價值 higher moral and social values 底泉源和保證——這就是柏拉圖和阿里斯多德所發展底歐洲底古典哲學底主題 leading theme——而且在中世紀歐洲基督教哲學裏面重行論述和更新起來底哲學。

若果我沒有錯誤，直至最近還支配著歐洲底系統的建設的哲學 systematic and constructive philosophies 底，關於哲學底任務和目的底全傳統，都可說是由這種情勢發生。若果我所述哲學底起源出自調和兩種絕異的精神的產物底嘗試，那個解說正是正當，說明從來非屬於正相反

的異端一類底範圍內底哲學底特質底關鍵，已在我們的掌握了。第一、哲學不是從公正不倚的源頭發生。自始就定了牠的任務。牠有牠所當成全底使命，並且事前已對這個使命發誓過。牠必定要從受着脅逼底過去的傳統的信念裏面摘出道德的果核來。這種功夫是批判的，並且秉持着唯一的真正的保守主義——即保存和不廢棄人類所已得底價值底真正的保守的精神——只是這樣還沒有甚麼。但牠卻以合於過去的信念底精神去選取道德的本質，便先已着了偏執。與想像和社會的權威結合得太密，實已無可搖動。在與既往的形式截然相異底形式裏面而想念社會的制度底內容是不可能的。哲學底任務是要在合理的基礎上面辯護所繼承底信念和傳統的習慣底精神。

但這樣產出底哲學，因為牠的形式和方法太新，在一般亞典人都覺得牠是過激，甚至視為危險。在刪除附贅，和屏棄一般市民視為與根本的信念同是一物底諸要素，這個意義裏面，牠是過激。但隔着歷史的遠景和對照着後來在各種社會的環境裏面發展出來底各種思想底形態來看，就可以明白究竟柏拉圖和阿里斯多德對於希臘的傳統和習慣底意義怎樣深長的考察過，所以他

們的著述能和那些偉大的戲劇作家底著述至今仍做着研究希臘人生活底中心理想和抱負底學者底好伴侶。沒有希臘人底宗教，希臘人底藝術，和希臘人底國民生活，他們的哲學是不能成立的，而那些哲學者所矜誇底那種科學底效果卻是皮相的，不足輕重底東西。哲學底這個辯解的精神，當十二世紀中基督教欲謀自己底系統的合理的表現而利用古代哲學，尤其是阿里斯多德哲學，以證證自己底義理時，更爲顯著。十九世紀初期德意志底主要哲學體系，在 Hegel 假借合理的觀念論 rational idealism 底名義以辯護當日爲科學和民衆政治底新精神所威脅底學說和制度底時候，亦有同樣的特徵。結局就是那偉大的系統也不能免脫黨派的精神，而參雜着先入的信念。他們同時既主張着完全的知性獨立和合理性，遂往往攙入一種不誠實的要素到哲學裏面去，而且在那些哲學底支持者方面這樁事情是出於無意的，其流毒爲尤甚。

從此就生出哲學底第二個特質來。哲學既以辯護因情緒的怡適和社會的權威而被接納底事物爲目的，自然就重視理由和證明。但因牠所處理底材料本來就缺欠內具的合理性 intrinsic rationality，便不能不靠論理的形式做掩飾。在處置事實問題可以運用更單簡更粗略的論證，

即將事實作成問題而指證其論點——這是一切論證底根本形式。但當其以不能靠習慣和社會的權威而使人信受更不能靠經驗的證明而令人悅服底教義論人，欲其奉為真理時，除了虛張思索和證明底嚴肅的外觀，沒有別的方法。於是，使許多人厭棄哲學而於其信奉者則仍為一種媚惑底，那些抽象的定義和超科學的議論從此發現。

最壞的是使哲學成爲一種技巧的命辭論 *terminology*，瑣細的論理和該博周詳的論證底，徒具外表底，各種形式底玩弄。最好的也不過成爲爲體系而求體系底一種固執，和對於確實性底一種附會。大僧正 Butler 曾宣布過「蓋然」*probability* 是生活底指針，卻絕少哲學者敢坦白的聲言哲學對於無論甚麼東西，凡是蓋然的，都可以滿足的。由傳統和欲望而造成底習慣會要求過究竟性 *finality* 和不變性 *immutability*，也曾主張過要垂示行爲底不可移易的法則。在歷史上哲學也早已自命能下同樣的決定，後來這種腔調便常附着在古典哲學裏面。古典哲學力說他們比各種科學都更爲科學的——哲學是必需的，因爲一切特殊科學都不能達到究極的完全的真理。像 William James 那樣，敢斷定「哲學是識力」“*philosophy is vision*”，和哲學

底功能。是將人心從偏執和成見解脫出來而擴大他們對世界底見識的卻極少。然而哲學大都是懷着更大的野心。若果率直的說哲學不過只能提出假說 *Hypothesis* 而且這些假說要能使人對於他的生活能得更銳敏的感悟纔有價值，便像是連哲學本身也否認了。

第三、爲欲望和想像所支配及在團體的權威底影響底下發達成權威的傳統 *authoritative tradition* 底，各種信念底體系是普遍的，概括的。牠佈滿在團體底全生活裏面。牠的壓力是不息的，牠的影響是無涯的。所以與牠敵對底原理和反省的思惟當然也要求同樣的普遍性和概括性。牠在形而上 *metaphysically* 是普博而久遠，和傳統在社會一樣。但關聯着論理的體系和確實性底要求而能成全這個主張的只有一個方法。

一切古典派底哲學在兩個存在底世界 *realms of existence* 中間立定了一個固定的根本的區別。一個是與普通傳統底宗教的超自然的世界相當，而由形而上的描畫成爲至高終竟的實在底世界。因爲團體生活底一切行爲法則，和重要真理底根原和認許，是出自優異的不可究詰的宗教的信念，於是哲學底絕對最上的實在 *reality* 亦對於經驗的事實與以真理底唯一的保

障。對於適當的社會制度和個人行為與以唯一的合理的指針。與這個須經哲學底系統的修練方能了悟底絕對的本體的實在相對峙的是日常閱歷底普通經驗的現象的相對的世界。人間的實際事務和實用是與這個世界相關聯。事實的實證的科學所關涉的也是這個不完全而日就滅亡底世界。

我想這就是影響及於關係哲學底性質底古代的概念最深底一個特質。哲學是以論證超越的絕對的或更深奧的實在 *transcendent, absolute or inner reality* 底存在和啓示這個究極的至上的實在底性質和特色爲任務。所以牠主張牠有一個比實證的科學和日常實際經驗所用底更爲高尚的，認識底機關 *organ of knowledge*，並主張這個機關獨具優異的品位和特殊的重要。若果哲學是引導人到日常生活和特殊科學所啓示底實在以外底 *Reality*（實在）底證明和直覺去的，這個主張是無可否認的。

自然這個主張時時爲許多哲學者所否認。但這些否認大都是屬於不可知論的和懷疑論的 *agnostic and sceptical*。他們斷定了絕對的和究極的實在是超乎人智以上，卻沒有勇氣去主

張這樣的 Reality (實在) 既是超出於人類智力範圍以外就不能為哲學的認識底適當的對象。關於哲學底真正任務底另一概念到了晚近方始發現。我這個講演就是要把哲學底這個新概念和古代的概念互相對照着，略略提示出來。在這一點，這個古代的概念當然只能夠概括的粗略的說及。在以前所述，哲學底起源是出自權威的傳統底背景，而這種傳統原是受制於在愛憎和感情的興奮滿足底影響底下活動着底人的想像作用，那個說明裏面，這個概念底意義已經包含在內。老實講，關於以系統的方法去研究絕對的實在 absolute Being 底哲學底起源底這個說明，似乎是出於惡意。但我則以為這個從發生 generic 方面進逼底方法，對於這種哲學理論底傾覆，比之其他甚麼論理的抨擊，都更有效。

若果這個講演，能夠將哲學不是發源於理知的材料而是發源於社會的情緒的材料這個意思，作為一個合理的假說，留在諸君心裏，也就能夠留給諸君對傳統哲學底一個新態度。諸君就會從一個新的角度，用新的眼光，去看牠們。關於牠們的新的問題就會發生。解決問題底新的標準就會觸動起來。

如果那一個能夠虛心去研究哲學底歷史，不當牠做一個孤立的物事而當牠做文明和教化史底一章去研究，如果那一個能夠將哲學底故事和人類學，原始生活，宗教史，文學，社會制度底研究結合起來，那一個對於今日所講說話底價值就必定能夠下一個獨立的判斷。以這個方法去考察，哲學底歷史就會加上一個新意義。從似而非科學 *world-be science* 底見地失去的，可以再從人文的見地收回。撇開關於實在的性質底爭論，可以看見關於社會的目的和抱負底人類傾軋底活劇。排遣了希企超越經驗底妄想，可以追尋人類爲着他們所倚恃最深而且烈底經驗底構成所致努力底記錄。我們無須徒費非人格的純冥想的努力 *impersonal and purely speculative endeavors*，做一個遠隔的旁觀者，去懸揣絕對的物體本身 *the absolute things in themselves* 底性質，我們已拿着思慮深遠的人們爲着人類底生活所應造至底將來，和人類底理知的活動所應指向底目標，而垂示底圖象。

對於過去的哲學作如是觀底人，必然對於將來的哲學底範圍和目的也會得着一個十分明確的概念。他必定曉得哲學從來在不識不知當中會是甚麼，或隱蔽在甚麼底下，以後終須將牠表

暴出來，加以審察。如果從來的哲學，號稱研究終極的實在，而其實則孜孜於維繫社會的傳統中所存寶貴的價值，與及牠是由社會的目的底衝突和世襲的制度與同時代的不兩立的傾向底鬪爭而發生，（那兩點）被承認了，將來的哲學底任務是在於闡明人們所懷抱底關於他們本身底時代底社會的和道德的奮鬪底諸見解，（那一點）也就可以明白。牠的目的是要成爲盡人力所能及以處置這些鬪爭底一個機關。當牠締構在形而上的尊榮地位時，許是荒謬而非實在的，但當牠與社會的信念和社會的理想底鬪爭結合起來，意義就非常嚴重。哲學就會捨棄關於終極的絕對的實在底研究底無聊的獨占，而在推動人類底，道德力底啓發中，和人類對於更爲條理更爲明哲底幸福底獲得所抱熱望底助成中，取還所值。

第二章 於哲學改造底幾個歷史的要素

以利沙伯時代底培根是現代生活底精神底偉大的先驅。他是新傾向底一個預言者。他所成

就者雖甚小，但仍是世界底知的生活底一個特出的人物。和許多別的預言者一樣，他也免不掉新舊底混淆。在他的最重大的意義到後來纔有人知道多少。但他以為是已經逃脫了底屬於過去底事物，卻依然充滿在他的著作裏面。礙於這兩種容易被人輕視底原因，培根便得不到他所應得底現代思想底真建設者底盛名，反爲了那不屬於他底功勞受人稱頌，而被附會爲科學所用特殊歸納法底發見者。使培根不朽的只是從那新世界吹來底，揚着他的船帆，送他泛往新海上去底，陣陣和風。他並沒有發見他所屬意底福地，只說出他的新指向，和以信仰從遠方想望着底前途底特色。

他的思想底主要特質是將當時鼓動着知的改造 intellectual reconstruction 底一種新精神底要點啓示在我們眼前。這些要點並可以表明這個新精神所從出底社會的歷史的力量。他的最有名的警句是 Knowledge is power（知識卽力量）。從這個實用的標準看來，他是看不起當時底知識，只算牠是非知識 not-knowledge，僞知識，和冒充的知識。因爲牠不生力量，是靜而不動的。在他的最淵博的論著裏面他將當時的學問分作三類。美觀的，空想的，和辯難的。在美觀的學問底下，他包括了因古代文學和語學底復興，而在文藝復興期底知的生活裏面占着一個重要

地位底文學。培根底品評當時是很有力量的，因為他自己是這個文學研究所欲播布底一切雅麗精巧和古典學底一個名家。在大體上，他已經豫料到後來教育改革者對於偏頗的文學修養所施底攻擊。牠是不生力量的，只是浮文，虛飾，裝潢，奢侈。所謂空想的學問，他的意思是說那在十六世紀盛行於歐洲底準魔術的科學——鍊金術，占星術等底發達。他所攻擊最力的是這個，因為好東西底腐敗是害中最大的。美觀的學問是無用的，空虛的，只有空想的學問假冒着真知識底外觀。牠把捉着知識底真原理和目的——自然力底支配。但牠否認這樣的知識所由而獲得底條件和方法，極力引人走入迷路。

於我們的目的為最要的是他就辯難的學問所講底說話，因為這所謂辯難的學問是指從古代經煩瑣哲學底牽強附會而傳下來底傳統的科學。這所以叫做辯難的，是由於牠所採用底論理的方法和所設定底目的。在或一意義內牠是向着力量的，不過這個力量是本於某階級某宗派或某個人底利益關係而支配其他人類底力量，並非本於全人類底共同利益而支配自然力底力量。培根所認為從古代傳下來底學者底好辯和自衛底氣質，自然不是出自希臘底科學本身，而是得

自十四世紀底煩瑣哲學底傳統，在那時候哲學已落在好辯的神學者手裏，這些神學者都是專用瑣細的駁議和遁辭詭辯以制勝的。

但培根對於阿里斯多德的方法本身也施以攻擊。在與人辯難底時候，他用嚴刻的方式，在勸導人底時候，他用溫和的方式。但辯難和勸導兩者均指望於克服人，而非克服自然。並且兩者均預定某人為已得着一種真理，或抱着一種信念，而其唯一問題則在於使他人折服，或開導他人。反之，他的新方法對於現存知識是絕無成見的，牠的興趣只在於那尙待造至底真理底範圍和意義。牠是發見底論理，而不是辯論證明和勸導底論理。在培根看來，舊論理充其量不過是教授既知事物底論理，而所謂教授亦不過是傳習而已。只有已知的纔能學，知識底長進不外乎理性底普遍真理和所已知底各自分離底感官底特殊真理底統合。這是阿里斯多德底一個公準 *axiom*。但無論怎樣，學習是知識底長進，而長進屬於轉變、遷化，是以在既知事物底推理的自己旋轉的運用 *sy-llogistic self-revolving manipulation* —— 論證 —— 上較之知識底占有 *possession* 更為劣等。

比對着這個見解，培根用了很動聽的說話，聲明新事實和新真理底發見對舊論證底優越。可
 以到發見去 *to discover* 的只有一條路，就是向自然底祕底徹底的探究。科學的原理和法則
 並不顯露在自然底表面，牠們隱匿着，是要用一種能動的苦心的探究底技術從自然奪取過來的。
 古人所叫做經驗底許多觀察底被動的累積 *passive accumulation* 和論理的推理都不足以
 把捉牠們。能動的實驗必定要將自然底種種表面的事實逼進一些與他們平日所附託底形式全
 然相異底形式裏面去，使牠們供出牠們自己底真理來，好像刑訊可以迫脅一個證人使他將所隱
 祕底事情供出一樣。作為達到真理底一種方便底純粹推理 *pure reasoning as a means of*
arriving at truth 和從自己身上抽絲製網底蜘蛛沒有甚麼分別，所製底網雖是整齊而巧妙，但
 不過是一種罟獲陷阱。受動的經驗底累積——傳統的經驗的方法——像螞蟻一樣，終日東奔西
 走，所忙的不過是貯蓄和蒐集原料。培根所介紹底真正方法可以譬諸蜜蜂底工作，牠從外界蒐集採
 原料像螞蟻一樣，但牠變化所得原料底形質而攝取牠底珍祕，卻與螞蟻不同。

和自然征服與人心征服底這個對照，或視發見法比證明法還高底這個見解，相並行的，是在

純正知識底目的和證驗上底培根所謂進步底意義。依他的批評說來，古代的論理，即使在阿理斯多德的方式裏面，也難免陷入毫無生氣底保守主義。因爲人心既習於以真理爲已知，自然就墮入尚古的傾向，無須批評就承認牠。不但是中世，就是文藝復興期也往往看古代作知識底黃金時代，前者信賴聖經，後者信賴古典。這個態度縱不能完全歸罪於古代論理，但培根看出，無論甚麼論理，凡是以知識 knowledge 底方法爲既得底真理底論證的，都是挫抑研究底精神，縛束人心使牠不能越出傳承的學問範圍以外，確是他的卓識。

這樣的論理是以已知底或以爲是已知底東西底定義，和遵照經承認底正統的法則而設定底組織爲特質。發見底論理着眼在將來。牠看所接受底真理是要用新經驗去檢驗過，而不是要奉爲教條，必須信受底東西。牠的興趣，即使在經過最小心底檢驗而獲得底知識裏面，也注重於其對更深進底研究和發見底效用。既知的真理底主要價值在於幫助未知的真理底發見。關於歸納法底性質底培根自身底評價雖有許多缺欠，但他的炯眼看出科學底意義是對未知界底侵進，而不是關於既知事物底論理的反復敘述，確足以成就他的 *the father of induction*（歸納法之

父)底令名。未知的事實和原理底無限的不斷的發見——這就是歸納法底真精神。知識底連續的進展是維護既得的知識，免其墮落和腐化，而流為獨斷的教說或迷信和老婦底談助底，唯一正途。

日新的進展在培根看來是真正的論理學底證驗，也是牠的目的。培根常追究舊論理底事業和功績。牠對於人生底過惡矯除了些甚麼，牠補救了些甚麼偏弊，改善了些甚麼境遇。足以證明所得確是真理的有甚麼發明。除了在法庭內，在外交上，和在行政上底人底戰勝以外，牠卻一無所有。我們尋找利用自然力以造福人類底事業和功績，反要從人所稱美底科學轉向人所鄙視底技藝去。然而技藝底進步是間歇的、無定的、偶然的。真正的論理或研究法纔可以在工藝、農業和醫術上，博得連續的累增的系統的進步。

若果我們更進而參察學者所遵循和他們所述說底既成知識底體系，我們就曉得牠包括兩個部份。一部是由我們底祖先傳下底誤謬，而用古代論理組織成底僞科學。這樣的「真理」實際不過是我們底祖先底系統化了底謬見和偏見。他們當中有許多是偶然發生的，有許多是基於階

級的利益和偏執，因而受權力底維護，得以長存的——這一個見解後來引起 Locke 對生得觀念說 the doctrine of innate ideas 底駁擊。還有一部是出自人類底本能的性向，非以意識的批判的論理控御着就會生成危險底偏執底現象。

人底心意本來有一個自然的傾向，會懸斷現象間底單純性，一樣性和統一性，比實際存在者更大的。因而淺薄的類推和急就的結論極易發生，而詳細的差別和例外的存在極易忽略。牠這樣的從純內在的源頭抽出絲來織成一個網，就加在自然上面去。過去所謂科學也不外是這樣的人所造成而加上底一個網。人們望着他們自己底心意所造成底製品，卻以為他們是看見自然中底實在 *relatives in nature*。他們是在科學底名義底下禮拜他們自己所造成底偶像。所謂科學和哲學就是關於自然底這些「懸揣」所組成。而傳統的論理不去拯救這個誤謬底自然的本源 *natural source of error*，反將虛偽的統一性，單純性和一般性等，所謂合理性歸諸自然，而認許這些妄誕底本源 *source of delusion*，確是最壞的事。新論理底任務是對於心意而防衛心意，教牠堅苦刻厲去學習事實底無限的差別性和特殊性，教牠明矚事理，順從自然，以實行支配自然。

——這就是對於阿里斯多德的 *organon* 而表示反對底所謂學問底新機關、新道具或新論理底意義特質。

還有其他重要的反對思想包含在這裏。阿里斯多德以爲理性是可與合理的真理獨自結合的。他所說「人類是政治的動物」那句有名的說話底反面是叡智 *Zeus* 不是動物的、人類的、也不是政治的。牠是獨一無二、無所不包的。培根以爲謬誤是由社會的影響發生而長存，而真理則須以真理底發見爲目的而組成底機關去探索。個人自己不能做甚麼，他很容易陷落他自己所製底謬誤底網裏面。最重要的是協同研究底組織，以此而合力去襲擊自然，世代相承繼續的去做研究工夫。培根甚至懷着一個謬想，渴望一種方法可以齊一自然人底能力，而在新事實和新真理底發見上都能夠立在同一平面。然而這個謬想不過是他對於現代所特有底聯合協同的科學研究底一個積極的預言底消極的一面。我們看他在他爲協同研究而組織底 *New Atlantic of a State* 裏面所描寫底那個國家底情形，就可以寬恕他的誇張的表現。

支配自然底力量不是個體的力量，而是集團的力量。照他說，支配自然底人底帝國將起而代

替支配人底人底帝國。我們現在借用培根自己底含有畫意底譬喻的辭句來講，人們有了學問知識底欲望……絕少有專心爲着利用厚生去運用他們所稟受底理性的，他們像是在知識裏面尋找一張臥榻好去休息他們的孜孜探索四馳不定的精神；或一所高臺，以便他們的浮動而易變的心意可以走上走下眺望美景；或一座塔，以便他們登高遠眺；或一個要塞，一個瞰制地，以備他們爭鬪；或一間賣店，以資他們營利，而不是尋找創造主底光榮和人類底文化底庫藏。當 William

James 稱實用主義 Pragmatism 爲對舊思考法底一個新名 a new name for an old way of thinking 底時候，我不知道他是否想到培根，但從知識追求底精神和雰圍氣看來，培根確可以算作從實用的見地看知識底一個先覺。若果我們細心的觀察他在知識底追求和目的中怎樣的注重社會的要素，便可以免脫許多誤解。

以上關於培根底思想說得很長，並不是要作一個歷史的回顧，卻是要提示一個可以表出知識革命底社會的原因底新哲學底佐證。以下所舉說明雖只是一個概略，但我想也可以幫助讀者憶起當時歐洲所趨向底工業上、政治上和宗教上底各種變化。

在工業方面，旅行、探檢和新商業，養成對於新奇底一種冒險的浪漫的感情，這個影響是說不盡的。牠弛緩了傳統的信念底勢力，振起了考察和開拓新世界底興致，產出了製造業，商業，銀行和財政底新方法，更在各處促進了發明底氣運，和輸入了積極的觀察和自動的實驗到科學去。十字軍，希臘羅馬底古代學術底復興，尤其是與回教民族底學術底接觸，對亞細亞和亞非利加底通商底增進，鏡玉，羅盤針，和火藥底輸入，所謂新世界底南北亞美利加底發見和開拓等——這些都是很明顯的外面的事實。向來孤立的人民和民族底心理的和工業的變化，同時並起而互相助長底時候，變化底效果和影響是最大的。有時人民因交際而受情緒的或形而上的變化。精神底內部的傾向，尤其是宗教的關係，起變動。還有頻繁的貨物交易，外國底工具和意匠底採用，異族底衣服住居和日用物品底做倣等，這些變化在前者過於內部的 *internal*，而後者過於外面的 *external*，均不能成就智識底精深的發達。但當新精神狀態底發現和普遍的物質的經濟的變化結合起來底時候，重大的事件就會發生。

這兩種變化底合致，就是十六七世紀底新接觸底特徵。風俗和傳統的信仰底軋轉，消散了精

神上底惰性和沈頓，振作起對於異樣的嶄新的觀念底活潑的好奇心。旅行和探檢底實際的冒險，化除了對於奇異的和未知的事物底畏懼。地理上和商業上底新境地開闢了，同時精神也得了解放。新接觸，促進了更多點接觸底欲望，新奇和發見越多，對於新奇和發見底欲望也越難厭足。對於舊信念和舊方法底保守的固執，跟着新世界底旅行和外國風習底報告，逐次輕減。人心習慣了探檢和發見。這種歡樂和興趣，牠在舊的和慣了的物事裏面已經找不出了。牠在新奇和異常物事底啓示裏面得着歡悅和興趣，而且探檢遠征和規畫遠方冒險底歷程，自身也激發一種特殊的快樂和感動。

這個心理的變化對於科學和哲學底新見地底產生是必需的。然而只是這個未必就能夠產生知識底方法。與精神的變化以客觀的形態和骨幹的還是習慣和生活目的底積極的變化。這些變化並且決定新精神所由作用底途徑。新發見底富源亞非利加底金和各種消費享樂底新器用，將人心從形而上學和神學底束縛解脫出來，轉向到自然和現世底歡樂去。亞美利加和印度底物質的新資源和新市場，推翻了對一地方和局部的市場底家庭手工生產底供應，而發生對外國和

日形廓大底市場底應用蒸汽底大規模的大量生產。資本主義，迅捷的運輸，和非為消費而與物品交換，乃為營利而與金錢交換底生產跟着發生。

這些事件本極宏遠而複雜，但這個粗略的表面的敘述亦足以略示科學革命和工業革命互相因依底關係。從一方面看，現代工業即是應用科學。賺錢或消受新器用底欲望，實務的效能和企業，沒有科學底幫助就不能影響到最近數世紀底經濟的變革。數學、物理學、化學和生物學底進步是必需的預備。實業家不過是藉各種技師底幫助，在自然底潛勢裏面，拿了科學家所已洞達底機微，轉而致諸實用。現代的礦山、工廠、鐵道、汽船、電報；和一切生產運輸底器用設備都表示着科學的知識。即使附麗於經濟的活動底通常的金錢關係根本的變更了，牠們仍是通行無礙的。總之，培根所謂「知識即力量」那個警句和用自然科學統制自然力底永久的帝國底夢想，已由發明為媒介而實現了。以蒸汽和電力而成就底工業革命就是對於培根底預言底答覆。

從別方面看，現代工業底需要，對於科學的研究實為莫大的刺激。進步的生產和運輸底要求引起了新問題底研究，工業底製造方法觸動了科學底應用方法底新實驗，實業所捲得底錢財也

分了一部分去補助科學底研究。科學的發見和工業的應用間所存連續的透徹的交互作用令科學和工業得了許多結果，使近代人知道科學的知識底要旨是在自然力底統制。自然科學，實驗，統制，和進步，四個概念遂結合不解。新方法底應用和他的結果至今影響到人生底手段方面的比人生底目的方面更大，或者說人生底目的從來所受影響實爲偶然的而非由於理知的指導，這個意思就是指這種變化原限於技術而不及於人心和道德。再用培根底說話來講，我們雖已成功了用科學來支配自然，但我們底科學還未能以這個支配組織的（systematically）特地適用到人事底救濟去。這種適用雖亦不少，但都是偶然的、分散的和表面的。這個界限即規定現今哲學改造底特殊問題。因爲他注重在社會的缺陷，而要求理知的診斷 intelligent diagnosis 和目的方法底具體化。

不須說，政治上底變化已經跟着新科學和牠在工業上底應用而形成了，社會發達底方向在這個意義裏亦已顯現了。工業上底新技術底生長已經到處傾覆了以農業和軍事爲社會的權原底封建制度。在現代商業所到地方一切權力已由土地轉移到財政的資本，由鄉村轉移到都市，由

農場轉到工廠，由基於個人的忠順侍奉和護衛而得來底社會的地位轉移到基於物資交換和勞動支配而得來底社會的地位去。政治重心底移動從階級和習慣底羈絆解放了個人，而產出自由選擇重於上級權力底政治組織。換句話講，近世的國家已非天工而是人事，亦非至上原理底必然的表現，而是人類自身底欲望底實現手段。

關於國家起源底契約論底錯誤雖在哲學上和歷史上都很容易證明，但在近世確曾流行甚廣而且影響極大。從形式上看，牠說往古人們自由的集合起來，彼此相約而遵守一定法律和服從一定權威，於是生出國家和治者與臣民底關係。和在哲學裏面許多事件一樣，這個學說作為事實底紀錄看雖不值價，但作為表示人類欲望底方向底一個徵兆看就很可寶貴。牠明示一個方與底信念，以國家為人類欲望底滿足而存在，可以因人類底意向和選擇而定其體制。當國家做自然存在底阿里斯多德底學說已不足以滿足十七世紀底思想，因為他以國家為自然底產物，將這個制度底組織放在人類底選擇以外。而個人以其本身底決定表示其本身底願望以建立國家底，契約說底假定，亦具有同等的重大意義。這個學說當時風行西歐所以如此迅速，已表明了舊慣底拘

束弛緩到甚麼程度。當時的人已不能甘於埋沒在團體裏面，而自覺他自己是一個人，對於他自己底利益是有權可以主張的，不只是一階級一社團或一社會的地位中底一員而已。

與這個政治的個人主義相並行的是宗教的、道德的個人主義。種優於個體和恆久的普遍優於變化的特殊底形而上的學說是政治的、宗教的制度主義 institutionalism 底哲學的支柱 philosophic support。普遍的教會是屬於精神底事件範圍內底個人底信念和行為底基礎，目的，和制限，恰與封建的階級組織在世俗的事件範圍內是他底行為底根據、法則、和定限一樣。北方蠻族尚未完全同化於古代的思想和風習。在原是出自拉典系統底生活所固有的被採用了，移植了多少到日耳曼民族底歐洲。新教表示了對羅馬思想底支配底正式的分離。牠從要求着恆久普遍底組織的制度底支配下解放了個人的良心和信仰。新宗教運動當初不能說是有功於思想和批判底自由底促進，或絕對的束縛着個人智力底至上權威底否認，亦不能說是推廣了對於道德的宗教的信念底差異底寬容和尊重。牠實際只招致了既成制度底分解。因為宗派和教會底增加，牠至少也助長了個人自己判斷終極事件底權利底消極的默認。在這時候逐漸發達了對於個人

良心底神聖和對於意見信仰和崇拜底自由底一定形式底信念。

這個確信底傳播怎樣長進了政治的個人主義，或怎樣增加了對於科學和哲學中底舊觀念底疑問——自己去想去觀察去實驗——是無須指摘出來的。宗教的個人主義，即在宗教運動公然反對超出制限外底思想自由底時候，也對於思想底獨立和創始與以必需的認可。新教底最大影響在於啓發以自己爲目的底各個人底人格觀念。到了人類被看作不必要像教會那樣的媒介而可以直接與神生關係和犯罪、免罪、濟度等，被認爲是在個人底內心決定，而不由以個人爲從屬底種全體而決定底時候，以人格爲從底一切教說即遭了一個致命的打擊——這個打擊在民主主義底促進上生了許多政治的反響。甚麼緣故呢？因爲在宗教裏面既主張了各個心靈底內在價值 *intrinsic worth* 底觀念，就很難阻止這個觀念不蔓延到世俗的關係上面去。

要在幾節短文裏面，將那些影響依然未就消滅而百千卷著作所論述不盡底，工業上、政治上、和宗教上底各種運動，概括的記述起來，分明是一樁背理底事，但我所以如此，是要略示開拓新思想底進路底幾種勢力，是要請讀者原諒的。第一，是興趣從永久普遍的物事向着變化和特殊的具

體的物事底轉移——在將注意和思想從來世轉到現世，從中世紀底超自然主義的特徵轉到自然科學、自然活動、和自然交涉底歡悅裏面，實際表現出來底一種運動。第二，是固定的制度和階級差別關係底崩潰，和對遼從觀察、實驗、和反省諸方法，以期達到生活指導所需真理底，個人心力底信任底增加。自然研究底作業和結果得了勢力，上級權威所命令底原理跟着消滅。

從而以經驗中底起源和經驗中底禍福做標準而判定原理和所謂真理的日益增加，而以出乎日常經驗以上和獨立於經驗底結果以外底超逸的來原做標準的日益減少。無論甚麼原理，只靠年歲已不足以被認為高尚、貴重、普遍、和神聖。牠必定要提出牠底誕生證書，牠必定要明示牠是在經驗底甚麼條件底下產出，牠必定要以牠底功用——現有的或可能的——證明牠自己。這就是近代以經驗做價值和效用底究極標準底奧義。第三，是進步觀念底尊重。未來支配想像，勝於過去。黃金時代是在我們前面，不是在我們背後。到處都有新的可能招喚我們，鼓動我們的勇氣和努力。十八世紀後期底法蘭西大思想家襲用培根這個意思，造成了地上人類無限完全性底學說。只要不惜所需勇氣、智慮、和努力，必能開創自己底運命。物理的環境裏面沒有不可超越的障礙。第四，

在支配自然和強迫牠底力量歸到社會的用途底發明裏面結着果實底、堅忍的、實驗的自然研究，是促成進步底唯一方法。知識是力量，知識是從討究自然底變化歷程中得來。

在這一講裏面和在前一講相同，我以為最好是仍就哲學所負底新責任和他所際遇底新機會敘述一下，以作結束。從大體上看來，這些變化底最大結果是將本於認識論或知識研究底觀念論代替了本於形而上學或古代實在論底觀念論。

近世初底哲學（在牠自己雖是出於無心）是以調和關於宇宙底、合理的和觀念的基礎材料和目的底、傳統的學說，與對於個人精神底新興趣，和對於他的能力底新信賴，做問題。於是陷於兩難的境地。在一方面，則不想沒入以人爲物理的存在和以精神屬於物質底唯物論——尤其是當在現實的事件裏面，人和精神正想着對於自然底真正的支配底時候。在另一方面，則以現在的世界爲固定不動而包涵廣博底精神 *mind* 或理性 *reason* 那種思想，又不適於那些深明世界底缺陷而志在救濟牠底人們。從古典的形而上學的觀念論發展出來底客觀的神學的觀念論是要使精神成爲順服的、默從的 *submissive and acquiescent*。新個人主義對於那一

且形成了自然和命運，就想永久將牠們維持下去底，普遍的理性所加於牠底拘束，是很厭煩的。

於是與中古和中世的思想分離了底現代初期思想，雖繼承了所謂「理性創造和構成世界」那個舊傳說，但又將理性是因人底精神，個人的或團體的精神，而作用底那個見解，和牠結合起來。這就是十七八世紀底哲學，無論是屬於 *Locke*, *Berkeley* 和 *Hume* 等底英國派，或是屬於 *Descartes* 底大陸派底觀念論所共通底聲調。在 *Kant* 則大家都知道這兩個血統是混合一起的，而所謂可知世界底構成本於純因人底精神而作用底思想，便毫無疑義了。於是觀念論遂由形而上的 *metaphysical* 和宇宙論的 *cosmic* 變為認識論的 *epistemological* 和人格的 *personal*。

這個發展僅表示一個過渡的階段，事至明顯。結局不過是要把新酒盛在舊壺裏。他對於由知識，即為改造信仰和制度而發動底有目的的實驗的活動，而指導自然力 *nature's forces* 底，那個力量 *power* 底意義，沒有成功一個自由而公正的解釋。往古的傳說還有力量足以在無意中投入人底思惟方法裏面，而阻撓和緩真正的現代的勢力和目的底表現。

這個講義所想樹立底哲學底概念也只是表示撇開那些難與並立底舊要素而敘述這些因果底，一個企圖而已。牠不以智能 intelligence 爲事物底原本的和終極的原因，但以牠爲自然和人生底妨礙社會的幸福底那些部分底，有主意而有力量底改革者。他尊重個人，不以他爲能用奇術構造世界底，足於已而無待於外底，誇大自用的 ego。（我）而因他能用創意，發明，和靈巧的勞働，去改造世界，將牠變作知能底道具和資產。

培根底「知識是力量」所代表底思想系統是這樣的得不着一個自由而獨立的表现。牠們糾結在和牠們完全不兩立底一個社會的政治的科學的傳統所附着底種種立場和成見裏面。現代哲學底曖昧和紛亂就是將在論理上和道德上都無可結合底兩個東西硬要結合起來底一個結果。哲學底改造在現下就是要竭力解除這些糾結，和准許培根底志向得一個自由而無礙底表見。在以後的講演我們要將關於古典哲學底如經驗與理性和現實與理想等幾個對偶所需底改造考察一下。但我們須先考察我們見惠於科學底進步底關於自然底改變了底概念影響到哲學上底修正的效果。

第二章 於哲學改造底科學的要素

哲學造端於對生活所呈困難而設定底一種深遠的應付術，但牠非到資料具備，足令這種應付於實踐上成爲意識的，並且顯易而可以傳布底時候，是不會發榮增長的。在前一講已經說明過，和經濟的政治的乃至教會組織底變化併起的是廣汎底科學的革命，關於物的自然和人性底信仰幾乎也變化無餘。這個科學的變局一部分是由於先前所述實踐的態度和心境底變化而起，但當牠得了進展底時候，牠付與那變化以一個適當的辭彙，以應其所需，使牠益形顯白。科學底進步在牠的廣博的統括和精細的敘述對於這個新心向底形成、助長、傳佈和擴張，確供給了牠所必需底概念和具體的事實底知的資料 *intellectual equipment*。因此我們就要比較下那在科學名下被採用了而形成哲學底骨骼底關於大自然底構造和素質底諸概念。

要比較研究下古代和近代科學底諸概念，因爲我見得近代科學所描畫底世界觀底哲學的

意義，非把牠和那賦與古代形而上學以其知的基礎和確證底古代的世界觀兩相比對着，去校閱一下，是不能理會的。哲學者所曾置信底世界是一個封閉着的世界，是在內則包含着一定數底形相，在外則有一定邊際底世界。近代科學底世界就不然，牠是一個開大的世界，是於其內容則無可比擬的無限的駁雜，其於外則伸展至於無窮盡底世界。那個世界就是古代最賢明的人也以為是固定的，只在靜態恆姿底不可移易底限境中遷化而已，在那樣的世界那些固定不動底東西在品質上和權威上又都高過那些變轉的。而古人眼所見，想像所描畫，和行為所應付底那個世界，又具有於性質則各不相同而以優劣等差排列着底，一定數底種類和形相。

古代傳說所承認底宇宙底形狀是不易追尋的。這個形狀雖經丹帖 Dante 那樣的劇化和阿里斯多德 Aristotles 聖多瑪斯 St. Thomas 底辯證的推求，且在事實上把捉人心亦已三百餘年，要傾覆牠必至惹起宗教的紛擾，而其實則暗淡朦朧已在渺茫中了。即使作為純理底一個特殊的抽象的東西也不容易恢復。若要牠再成為浸漬着參錯着回想和觀察底詳細情節以及行為底規畫和法則底一個東西是不可能的。

但我們終須在我們的心目中安排好一個有定形的，可以想見的，而在名義上可以叫做宇宙底東西。在牠的固定的中心，有一個地球，而在牠的固定的圓周，則天穹簇聚着一羣星斗，在那環繞萬物以保持其混一和秩序底以太當中，永遠不息的運行着。地球雖在中心，而於這個封閉着的世界中卻是最粗鄙、最鈍滯、最物質的，最賤而又最惡的東西。牠是最不合理的，所以也是最不足道，最不足取的。牠既不值得玩味，不值得贊美，而又不足以制御行動。在這個粗鄙的物質的中心和非物質的精神的永久的天空中有日月星底一定的系屬，其離地愈遠而愈近天的在牠的等級、價值、合理性和實在性，亦愈優。這些都是由適量的地水風火四原素所構成，只有天空是超脫四原素，而為非物質的常住不變的以太所造。

在這個密閉着底宇宙中當然變化是有的。但只是一定種類底少數底變化。只在一定界限內底變化。各種質量各有牠的適當的運動。屬於地底東西，因為牠們本是粗鄙，所以重而向下墜。火和高尚的東西則輕，而上昇到牠們各自適當的地位去。空氣只昇到恆星底表面，在那裏就轉為前後運動，如在風和呼吸是其明證。以太是一切物質中最高尚的東西，所以取純粹圓周運動。恆星每日

底來復，顯示着接近了永遠，和心在牠自己的理性底理想的軸桿上底自己迴轉底，一個最高率。在地上則因其德性屬於地——或徑直因其沒有德性——便只是一個變轉底戲場。無目的、無意義的、單純的搖動，是始無一定起點，而終不知所止，亦無所成的。單純的量的變化，一切純機械的變化，是屬於這一類。他們是像海邊底沙一樣流轉。牠們是只可以感覺，而不能辨識或了解的。牠們缺少了一定的制限管束。牠們是卑鄙的、是偶然的、無常底嬉戲。

只有向着形相底一定的結果而變化的是可以說明，而有多少道理。動植物底生長是地上俗世界可能的變化中最高等的實例。牠們是由一定的形相到一定的形相去的。櫟只生櫟，蠔只生蠔，人只生人。機械的出產 *mechanical production* 底物的要素也參進這種變化裏面去，但只是意外的，參進去了，就妨礙了種底完成，和引起那無意義的變種，化成種種不同底櫟，或種種不同底蠔，甚至生出畸形、弄具、怪物、三手或四趾底人。除了這些偶然的意外的變種以外，各個體必定要更過一定的閱歷，走過一定的道程。

有許多字眼念出來像是近代的。如在阿理斯多德底思想裏面所謂可能性、所謂發展等等，往

往令人誤用近代的意義去解釋牠們，但這些字眼底意義在古代和中世底思想裏面本已爲一定的條理脈絡嚴密的限定了。所謂發展，只是種底一個特殊體內所起底變化歷程，只是由樸實而至樸樹底一種預定運動底一個名稱。這種發展不起於一般的物體，只起於像樸類那樣底於數量上無足輕重底小小部分而已。所謂發展、進化，牠的意義決不是新形相底起源或舊種底轉化，像現代科學所解釋那樣，其實只是變化底預定的圓周上底一種單調的迴轉。因而所謂潛勢也不像在現代生活那樣含着新倡、發明、或根本的變易底可能等意義，不過只表示從樸實成爲樸樹底那種稟質。在學術上牠是運動於相反的兩端間底一種能力。只有冷能變熱，只有乾能變溼，只有小兒能成大人，只有種子能成熟麥。所謂潛勢，並不含有甚麼新東西出現底意義，只是一個特殊物所憑藉以反復牠所屢試底變化歷程而卒之成了一切物事所由成立底永久的形相底一個特例底，一種便易而已。

於個體雖有無限數底差別，但於種類則有定數的。這個世界本來就有種類底分別，已預定了明顯的部署。如同我們品第動植物一樣，宇宙間一切物亦各有等級。一切物各因其性質而所屬部

類不同，這些部類便形成一個品級的系統。自然界亦有階級制度存在。宇宙是結構在貴族制上面認真的講，是結構在封建制上面的。種類是不會混淆或重複的，只有偶然陷於渾沌而已。此外一切都已預定了屬於一定的部類。各部類均在實在 Being 底品等中各有一定的地位。宇宙確是一個整潔的處所。牠的純潔，只有因那不肯完全順從規則和法式底強項的物質底存在而惹起底，個體底偶然的變化可以汗蠟。此外，這個宇宙部署各物都有一定的地位，而且各物也各自認得所屬地位和部類，保守着牠。從此學術上認為終極的形式的原因 final and formal causes 居至上，而能致果底原因 efficient causes 則落於第二義的地位。所謂終極的原因，不過是表示，宇宙間本有物事底種或類所特具底一定的形相存在，而制御着所起變化，使牠們向着牠，以牠做目標和終點，去完成牠們的本性，那樁事實底一個名稱。天是風火底正當運動底終點，或終極原因，地是笨重東西底運動底終點，樑是樑實底目的，成熟的形相是幼芽底目的。

作成或激發運動底致果原因 efficient cause 不過是好像對於那未熟不完全的東西只突然推了一下就使得牠向着牠的圓滿的形相進前去那樣子的一種外形的變動。終極原因 final

cause 就是用以說明未至完成以前底種種變化底緣由底既完成的形相。如果想不到那些既經完成而停止了底種種變化，在牠本身就是形式原因 formal cause。使或造成一個東西實在「是那樣的」就是那樣的，換句話講，就是那樣而始終不變的那個特性或內具的本質就是形式的原因。以上所講的在論理和實際上都是密切相關連的。辯駁一個就是辯駁一切。駁翻了一個，一切都翻。這就是最近幾世紀以來底學問的變化所以真正可稱為革命底唯一的理由。牠變換了世界底概念，全然和從前不同了。無論你從那一點去追蹤這個分別，你都會看到你自己是走進了全然別於從前的路上去的。

現在科學已代這個密閉着底宇宙而付與我們一個於時間和空間均無定限，既無邊際也無終竟，而於內部構造則無限複雜底宇宙了。從此牠也就是一個開大的世界，一個在古代底意義就不能叫做宇宙底世界。這樣的複雜，這樣的廣闊，既不能撮其大要，也就不能括入一個程式裏面。現在成爲實在 reality 或存在底勢力 energy of being 底準標的已不是「固定」而是「變化」了。變化是無處不有的。近代科學者所致意的是運動底法則，發生和因果底法則。他所說的是

法則，而古人所說的卻是種和本質，因為他所欲得的是變化底相互關係，他是要能夠尋出應對着
 一個變化而發生底其他變化。他不想說明和斷定在變化中永久常存着底一個甚麼東西。他是要
 記述變化底一個不易的法則。就是「恆」Constant。這個字在兩方底論著中意義也不相同。在
 一方是說物理的或形而上的東西底永遠存在，在一方是說物事底作用和機能底永久不變。一是
 獨立的存在底一個形相，一是互相聯繫的變化底敘述或推算底一個方式。

簡單的講，古代思想承認了種或類底封建制的排列次序，各從其優者得其特權，復對於其下
 屬與以行爲和服役底法則。這個特徵和先前所考究底社會形態相平行，並精細的反映着這個社
 會形態。我們關於結構在封建的基礎上面底社會懷着一個頗明顯的概念。家族底原理，血統關係
 底原理是強，尤其在社會底高級則更強。在低級，個體被埋沒在大衆裏面。因為各個體統通是同羣
 中底一分子，沒有甚麼特殊的東西可以分別牠們的家世。但在特權的治者階級事情就全然不同
 了。血緣底系帶對外既將一個羣劃開，而對內復將牠的一切分子結合在一起。血緣種族類等在社
 會的具體的乃至學術的抽象的解釋都是同義的名辭。因為血緣是一個共通的性質，一個普遍的，

恆久的，貫徹各個特殊的個體而與以真正的客觀的統一底，東西底一個符號。因爲這樣這樣的人是同一血族的，於是他們就真正的，並非人爲的，被劃作具有若干特性底一族。一切同時代的諸分子混合爲一個客觀的統一體，包括所有先祖後代，除出所有屬於其他血族或種的分子。這樣將世界分成各別的種類，各種類都於其他種類則各有其不同的特性，而於同一種類則結合其各個體以防其過度的離異底一個情形，的確就說牠是家族原理對於世界全體底一個投影，也並非誇張。

且在封建的社會，各血緣團體或各種族都占有一定的地位。各以其所占高低互異底等級而爲區別。這個地位給牠以一定的特權，使牠對於那些下級的得以施其強迫制御，而對於其上級的得以致其奉侍和尊敬。這個因緣關係不外是上下尊卑。勢力權力是由上至下的，卑輩底行動對於在上的都要表示敬意。作動與反應 *action and reaction* 絕不相等，也不取反對方向。一切作動都帶有支配底性質，是由上而下的。一切反應都帶有順從和敬慎底性質，是由下而上的。古代學說所述世界底構成與這個以尊嚴和權力底大小而編配底階級次序恰恰相合。

史家所賦與封建制底第三特質是以兵役和武裝防衛爲中心底階級秩序。我曾經講過古代

的宇宙論是和當時的社會組織相併行的，恐怕會被誤解作一種想像的比擬，如果在這個最後的考察又來做一個比較，你們必以為又是強引譬喻了。但我們切不可把這種比較看得太呆板。如果我們將我們的注意只限於兩者所包含底支配和命令底概念上，便可以明白這決不是勉強附合了。我們已經注意到當今所謂法則——變化中底恆常的關係——這個名辭了。然而我們時常也聽見說「支配」事物底法則，而且都像以為若果沒有法則來維繫著牠們的秩序諸多事象就會紊亂到不知甚麼田地。這種想法就是把社會關係——不一定是封建的關係，治者與被治者，君主與臣民底關係也是一樣——牽引到自然界去底一個積習。把法則看作與命令同義（如在希臘思想一般），即使個人意志底要素除掉了，而所謂法則或普遍等觀念仍包含着優者對本質的劣者所行使底領導和支配底權力等意思。普遍 *the universal* 之支配萬象，猶工匠所持目的和模樣之「支配」工匠底動作。中世紀對於希臘這個統制觀念添上了一個由於優者底意志發出底命令底意思，於是自然作用也成了指導行動底權威者所課與自然底一種勞務底奉行。

近代科學所描畫底自然底特質很顯著的是與這個相反。近代科學是發軔於大膽的天文學

者撤廢了天上底高貴的理想，的勢力和地下底卑賤的物質的勢力底區別底時候。天上地下底物質和勢力底差異性被否認了，所肯定了的卻是處處運行着的只有一樣的法則，自然界內處處底物質和變化歷程都有同質性。寥遠的崇高的已由科學用我們所熟知底事理和物力說明敘述出來。我們所直接處理所直接觀察底物質是我們所認為最確實的，較為易於認識。由粗疏膚淺的觀察而得到底遠隔在天上底東西，在未曾被納入和我們日常所接近底東西相同的要素裏面，依然是不明白，難了解的。牠們只提示問題，並無優異的知的價值。牠們不是啓發底手段而只是挑逗。地底等級並不高過日月星，品位是相同的，地上所生事件是理解天體底鎖鑰。牠們既在我們身邊，我們也可以將牠們放在掌握中，成全牠們，毀破牠們，或分解牠們以便處理，或任意以新舊種種形式結合牠們，都可以的。這個結果我想是毫無牽強的可以作為階級平等的個體底民主主義代替了不平等的有尊卑次序底階級的封建制度。

新科學底一樁重要事件是以地球為中心底觀念底毀壞。固定的中心這個觀念泯滅了，封閉着底宇宙和天穹底圓境那個觀念也跟着消失。在希臘人底思想，因為他們的知識論是受着美學

的考察所支配，有限的就是完全的。從字義上看，有限的是造成了的、結束了的、完整的、無凹凸不平的邊緣，而具有圓妙的作用的。不定的或無限的，就因為牠是不定或無限，在性質上便有缺欠。無不是即無一是。牠是無形混沌，無拘束，無法度，而為不可勝數的錯謬和意外底淵藪。如果我們的興致不由審美的轉向實用的，不由靜觀調和完好的景物轉向改變不調和的而為調和的，像我們現在所感得底無限 *infinity* 與無窮的力量，無限與無涯際的擴張能力，和無限與無止境的進展底歡悅等底結合，是不能了解的。我們只看看過渡期的著述者如 *Giordano Bruno* 就可以明白他們和那密閉的有限的世界結合着一種甚麼樣的抑屈沈悶的情感，而那於時空則無涯際而於其內容則為無量數底元素所造成底世界在他們當中卻鼓動起一種甚麼樣的舒暢，歡悅和雄心。希臘人所嫌棄的他們卻以一種冒險的狂熱歡迎着。誠然，無限所蘊含的總有一點東西是永遠想不到，因而也就是永遠不可知的——無論學問底造詣怎樣高深。但這個所謂「永遠不可知」並不是凜然不可侵犯底一個禁境，而是日新的考究底一個刺激，和無限進歩底可能底一個保證。

希臘人在力學和幾何學上造詣很深，是史學者所熟知的。驟然看來，在力學上底進歩這樣大

而在近代科學上底進步卻這樣小，似乎是很奇的事。這個疑義令我們追問到爲甚麼力學總是一個孤立的科學，牠爲甚麼不被應用到自然現象底敘述和說明去，像 Galileo 和 Newton 所作那樣。這個解答在先前已講過底社會的併行論 social parallelism 裏面可以得着。從社會方面講，機械工具是工人所用的，力學是研究工人所用東西的，而工人是身分低微的，他們是社會階級底下層，天上底光明，最高的東西，怎樣可以准他們取得。力學考察所得而要應用到自然現象去，是必要有實際統御和利用這些現象底興趣而後可以做得到的，而這種興趣全然與視終極原因爲自然 nature 底固定的裁決者那種思想是不兩立的。十六七世紀底科學改革論者都一致的視終極原因說爲科學失敗底真正原因。爲甚麼呢？因爲這個終極原因說主張自然變化歷程是受着一定必須到達底目標所拘束。「自然」是被綁在拖帶上，是被釘着要生出有限數底鉛板底結果。只有少數東西可以生出來，而這些少數的東西又須與同樣的變化週期在過去所成就底結果相同。研究和理解底範圍只局限在永向着世界所提示底固定目的前進不已底變化歷程底小小境域。充其量，由機械和工具底應用而得到底發明和出產也不過是限於價值微小，只供軀體底使用。

而無與於心智底一些物品。

固定的目的底緊縛從自然身上脫下來底時候，觀察和想像也解放了。應用於科學的和實用的目的底實驗的統制也大大促進了。因為自然底變化歷程既不限於一定數的不動的目的或結果，無論甚麼事情都可以發生問題。只在甚麼要素可以並置安排起來，俾得互生作用。力學立刻就不再做孤立的科學，而成爲進攻自然底機關。槓杆，車輪，滑車和斜面底力學正確的告訴我們，當空間諸物體在一定時間內彼此相推動底時候，會發生甚麼事情。全自然界就變成推和引，車輪和槓杆，乃至既知的機械所生出底運動方式可以直接適用到底部分或要素底運動底，一個舞台。

從宇宙間進除了目的和型式，在許多人看來，似乎是理想和精神底凋落。當自然被看作一套機械的交互作用時，自然底意義和目的就明白的消失了。牠的光榮亦剝落了。性質底差別既已泯滅，牠的美跟着喪失。對於自然否定了向着理想底一切內心的企羨和願望，就是隔離了自然和自然科學與詩、宗教、和神聖事物底接觸。所剩下的只有嚴厲的、殘忍的、無生意的、機械力底展覽。這個結果竟使許多哲學者感悟到他們的一個責任，是要將這個純機械的世界底存在與對客觀的合

理性和目的底信仰融合一致——將生活從卑陋的唯物主義拯救出來。於是許多哲學者就想從知識構成，或認識底分析，再去回復從前支持在宇宙論底基礎上面底對於「理想的實在」Ideal Being 底優越性底信仰。但在機械論既被承認了是決定於對自然力底實驗的統制底要求時，這個調和問題已不至再煩擾我們了。讓我們回憶一下，固定的型式和目的是標明變化底固定的限界的，所以除了在尋常狹小的範圍以內，一切作成和調整變化底人類底努力都歸於無用。他們以預先宣告無效底一種理論去癩瘡着建設的人類底努力。人類底活動只可以依照自然所賦與底目的去做。所謂終竟 ends 從自然迸除了出去以後，目的 purposes 纔成爲能夠改造現實底人類內心底要素。非爲實現一定的終局的目的而存在底自然界是比較的富於伸展性或模型性，用於甚麼目的都可以的。自然 nature 而從機械的方式底應用可得而了解，是自然而可用以增進人類利益底首要條件。工具和機械是供人利用底手段。只是自然 nature 被看作機械的 mechanical 底時候，機械底組織的發明和製造纔與自然底活動相關屬。自然而可以順從人類底意旨，是因爲牠已經脫離了形而上的神學的拘束。

柏格森嘗說人大可以叫做「製造工」，他是能製造工具底動物，與其他動物不同。這是自從人成了人以來至今都對的，但在解釋自然尚未用到機械的名辭以前，製造工具而用以進攻自然和改變自然底形相是偶然僅見底事。在這樣境遇底下就是柏格森一流底人也未必想得到製造工具底能力是這樣重要，竟至可以用來判定人底意義。機械的物理的科學者底性情所以弄到板滯、枯燥、和自然所以至於服從人類底支配，原因是一樣的。性質被放在分量的數學的關係裏面，色彩、音樂、和形相，便脫離科學者底研究對象。其餘重量、延長、和運動底可以計算底速度等，也就是讓牠們自己可以彼此調換，或讓牠們自己得以 energy 底一個形式轉作別個形式，簡言之，就是讓牠們自己可以化成種種變相底諸性質。化學肥料可以替代動物肥料，優良穀類和家畜可以立意由劣等動物和草類培養出來，機械的 energy 可以變作熱，電可以變作機械的 energy 底時候，人就得了操縱自然底力量。最高上的就是他得着力量去立定新目的，而以完善的組織求其實現。只有與性質無關底無限制底代替和變換是使自然可以受操縱。自然底機械化是成就實用的進步的理想主義底必要條件。

於是，以物爲與心相反而且是威脅心，只可以保持牠在承認底至小限度內，務使其不能侵犯理想的目的，以致將這些理想的目的從現實世界排除出去，等等，對於物質底老年底恐怖和厭惡便分明在實踐上成爲悖理，而在知識上也失了勢。單從科學的立場去判斷物質所做的是甚麼和怎樣做，物質只是條件而已。尊重物質就是尊重事業底條件，條件是有妨礙事業，梗阻事業，和須改變了纔可以用的，也有幫助事業，促進事業，和可以用來化除障礙而成就業業的。能夠一心堅持的尊重物質或成功所繫底條件底人就是忠實的尊重目的和志向而前途多望底人。自命抱着目的而輕視實行底手段，是最危險底自欺。教育和道德也要到了牠們曉得一心不歇的注意在手段和條件（人類所久已經視爲物質的機械的底物事）底時候，纔可以走上化學，工業，和醫術爲牠們自己所開拓底同一發展途徑去。若果我門以手段作目的，我們就陷進道德的唯物論去。但我們只顧目的而不顧手段，便墮入感情主義，在理想名下而弄到倚靠運數和機會和魔術或戒律和說教，不然也落於狂熱主義，既定底目的無論怎樣犧牲也硬要達到。

我在這個講演論及許多事都是很簡略，但還有一點是存在心裡的。關於自然底概念和自然

認識底方法底革命，產生了想像和希望底一種新心境。牠確認了由經濟的和政治的變化所蘊成底新態度，又補助了這個態度以一定的知的資料而構成和證實牠。

在第一講裏面曾提及，在希臘人生活中平常的事實和經驗的知識是比不上特殊的社會制度和道德習慣所附麗底想像的信念。現在這種經驗的知識在價值和應用上卻已突破了牠的低狹的限界，長大起來了。牠引進了無量的可能，無限的進展，自由的運動，和不拘分際的均等的機會，等等觀念，而自成了一個鼓動想像底機關。牠改造了社會的制度，同時也啓發了新的道德。牠獲得了理想的價值。牠可以變為創造的建設的哲學。

只說是可以變而不說已變了。我們試考察下那古代哲學在思想和行為底習慣裏是如何的根深柢固，如何的適合於人人底自發的信仰，新哲學產生底激痛是不足驚異的。所足驚異的，還是那傾覆的摧毀的見解不經幾許迫害、殉難、和紛擾，而竟然通行。牠在哲學中許久纔得到牠的完整的形式，也是當然的事。思想家底主要努力是不得不專注在減輕變化底衝擊，緩和轉移底急迫，調解和融合。當我們回顧到十七和十八世紀底差不多全數底思想家，除了那些顯著的懷疑論者和

革命論者外，令人疑駭的就是，雖在那些被認為最進步的人們當中，也存着許多傳統的題目和方法。人們是不易拋棄他們底思考底習慣的，也斷不能立刻就拋棄牠們。在發展，教授和接受新觀念，我們都不得不用舊觀念來作理解和傳達底道具。新科學底全內容只能夠一片一片，一步一步，去把握。概略的講，十七世紀纔是天文學和宇宙論見諸應用底時期，在十八世紀物理學和化學纔見諸實用，到十九世紀地質學和生物學纔起初致用。

先前曾經說過，要回復在十九世紀以前流行於歐洲底那種世界觀，現今已是極難。但我們結局只要再看看達爾文以前底植物學和動物學，以及現今仍在道德的政治的方面占着勢力底各種觀念，就可以發見那支配着當時底人心底思想底秩序。非到了關於固定不變的種型，高低階級底次序，一時底個體對於全部或種類底從屬，等信條，在人生底科學上底權威受了搖撼，新觀念和新方法在社會的道德的生活裏面是不能相習的。作到最後這一步，科學的發達可以完成，哲學底改造可以實現，這不似乎就是二十世紀底知的任務麼？

第四章 關於經驗和理性底已變的概念

甚麼是經驗，甚麼是理性和心？甚麼是經驗底範圍，甚麼是牠的限界？在甚麼程度牠是信仰底一個確實的基礎，行爲底一個安全的指針？我們在科學上和行爲上可否信賴牠。或者我們經過了若干低級的物質的利害關頭，牠就是一個泥淖。牠是否那樣糜爛，那樣浮動，那樣淺，至令我們不能涉足，安然渡過沃野去，反而走錯路，辨不出方向，弄到進退失據。經驗以外和經驗以上底理性，於以供給科學和行爲底確定的原理，是否必需的。這些問題，從一方面看來，是玄妙的哲學底專門問題，從另一方面看，卻包含着人生所應有底至深重的疑義。這些問題不但關係人所用以構成他的信仰底標準，而且關係他所憑以指導生活底原理，和他所趨向底目的。人是否必定要憑一種引他進超經驗界去底特異的機關，以超越經驗呢？如果這個不成功，他是否就要彷徨於疑狐幻滅中呢？或人類的經驗本身，在牠的目的和指導方法上，是否有價值的呢？他能否自己闢成堅定的途徑，或是

必須倚仗外面的扶助的呢？

我們曉得傳統的哲學是怎樣的答復。這些答復雖不是全然一致，但牠們以為經驗斷不出乎特殊偶然和蓋然底平面上，是相同的。只有於起源和內容均能超絕任何和一切意想而得到底，經驗以外底，一個力量，是能夠達到普遍必然而確實的權威和領導。就是經驗論者自身也承認這些斷定是正確。他們只說，既然人類是沒有所謂純粹理性這種能力，我們就不得不滿足於我們所有，所經驗的，而從此竭力幹下去。他們既已滿意於對超經驗論者施以懷疑的抨擊，又復滿意於傳授各種方法使人人可以盡量把捉那不息的刹那底意義和好處，或者是像 Locke 那樣確認了經驗雖有限境，但牠卻給與人人以指引行為底適當的步驟所需光明。他們斷定了那出自上級賢能底所謂權威的指導實際已阻礙了人們。

這個講演底任務，是在表明，從來經驗論者所未曾和不能提出底，以經驗為科學和道德生活底指導者底，那些主張，現在卻怎樣和為甚麼可以提出。

真是奇怪，解決這個問題底關鍵實在於經驗底舊觀念自身是經驗底產物——當時已開放

給人們底那一種類底經驗。如果經驗底別一個概念是現今可能的，那就顯然是因為現今所可得而閱歷底經驗底性質所遭遇底社會的知的變化比之從前更為深刻。柏拉圖和阿里斯多德底關於經驗底說明實際即是希臘人底經驗底說明。牠和近代心理學者所謂從試驗和錯誤入手而不從觀念入手底學習法相近似。試做某一種動作就受着某一種感應和感動。這些動作在動作當時是各個孤立的特殊的——與牠相對應的是剎那的欲望和剎那的感覺。而記憶則將這些各個事件保存貯蓄起來。當牠們累積起來底時候，那些零亂駁雜的被丟棄了，那些有共通形相的被挑選出來，充實起來，聯結起來。漸漸行動底習慣作成了，與這習慣相對應着，也作成了某一物體或某一狀態底一個普通心象。於是我們不但辨識或著意這個特殊物事（嚴密的講一個特殊物事雖是不可得而全然辨識清楚的，因為辨識不經分類就不能舉其特性證其相同）而且認得牠是人，是樹，是石，是皮——屬於某一部類而標明其全部類所特有底普通形相底一個體。跟着這個常識的知識底發達就長成行爲底一定的規則性。特殊的諸事件鎔合起來，行動就在牠所關與底範圍內構成一個普通的方式。如在技術者，鞋匠，木匠，體操家，醫師，等處理事件有一定常規底人們當中所

見底一種熟練發達起來。這個規則性自然是表明那特殊事件不是作為別自的特殊事件看待，而是作為屬於某部類底一例看待的，所以牠要求某一部類底動作。從所遇見底多數特殊病患中，醫師學到把若干症候彙歸消化不良底部類去，並且學到以一種共同或普通的方法去療治這一部類底症候。他定下一個服用藥餌底規則。這些就構成我們所謂經驗。而其結果，如前例所明示的，就生出一種概括的見識和行動中一種組織的技能。

不須說，這個概括和組織是免不了偏狹而不能無誤的。這些，如阿理斯多德所常說的，是適用於尋常事件底一個規則，而不是普遍的必然的一個原理。醫師是難免誤診的，因為各個病症各不相同，牠們的本質原是如此。這個困難不是由經驗缺乏而來而可以更豐富的經驗補救得的。這樣的經驗牠本身自有缺欠，於是錯誤無可避免亦無可救治。唯一的普遍性和確實性是經驗以上底一個境地，即合理的概念的世界。如同特殊事物 *the particular* 是到心象和習慣去底一塊踏腳石一樣，心象和習慣也是到概念和原理去底一塊踏腳石。但後者卻放下了經驗就不管了，再也不回頭去修正牠。當我們說那個建築師或那個醫師底理治法是經驗的不是科學的底時候，仍然淹

留在「經驗的」和「合理的」對照間的就是這個意念。但關於經驗底古今概念底區別，已在這樣的評語現下卻已成了對於某一特殊建築師或醫師而提出底一種攻訐的誹謗的控告這個事實裏，表明出來。在柏拉圖阿理斯多德和煩瑣學派，因為他們以職業做經驗底模型，這個評語卻做了對於職業底一個攻擊。牠是關於與概念的靜觀相反底一切實際行動底一個訴狀。

以經驗主義者自居底現代哲學者通常都抱着批判的目的。和 Bacon, Locke, Condillac 和 Helvetius 一樣，他當面對着他所極不信任底許多教條和制度。他的問題是在解脫人類所負無用的重擔，毀壞牠，顛覆牠。他的最便易的方法是求助於經驗，以經驗做最後底證據和標準。無論甚麼時候，積極的改革論者在哲學的意義內都是經驗論者。他們負起責任去證明，那些要求着，對於固有的觀念和必然的概念或理性底權威的啓示底、根源底、認許底、若干現行信條或制度，其實都是出自身分低微的經驗，而偶然因階級的利益或權力而取得承認的。

Locke 所倡導底哲學的經驗主義就是注重做這種毀壞功夫的。他很樂觀的假定了，當盲目的習慣，強制的權威，和偶然的聯想，等重擔被解除了底時候，科學和社會組織底進步就會發現。牠

的任務是幫助解除這個重擔。令人脫離這個重擔底最好的方法，是教人明白，和那麼可惡的信條習慣結合着底，觀念意識底起源和生長底自然的歷史。Santayana 叫這一派底心理學做惡意的心理學 *malicious Psychology*，是妥當的。這種心理學看某種觀念構成底歷史和那些觀念所關涉底諸事物底誌述是相同的——在對於那些事物自然生出不利的結果是相同。但 Santayana 卻忽略了潛伏在惡意裏面底社會的意義和目的。他不能指出這個「惡意」是向着已經失卻功用底制度和慣習，他不能指出牠們的起源底心理的說明大抵是和事物本身底破壞的說明相等。但到 Hume 明白的指出了將信念剖成感覺和聯想就是將「自然的」觀念和制度放在改革論者曾經安置過「人爲的」觀念和制度底同一地位以後，局面就不同了。合理主義者用感覺論的經驗論底論理，說明經驗若只是混亂而孤立的特殊事件底堆積，對於科學和道德的法則和義務 *moral laws and obligations* 是致命的，和對於人所憎惡的制度一樣，而歸結到若果經驗必須具備結束和聯絡底原理就要訴諸「理性」康德和他的後繼者底新合理主義的觀念論似乎是因新經驗主義的哲學底破壞的結果而必然發現的。

有兩件事是使經驗底新概念和關於理性對經驗底關係底新概念，或更正確的講關於理性在經驗中所佔地位底新概念，得而可能的。第一件是經驗底實際性質即實際所閱經驗底內容和方法底變化。第二件是基於使經驗底性質底新科學的構成得而可能底生物學底，心理學底發達。

請先從學術方面即心理學底變化說起。我們於今纔開始了解自十八至十九世紀間支配着哲學底心理學是怎樣被破壞的。按照這個心理學，心的生活發端於感覺，這些感覺是各別的被動的接受得來的，而且更可以由記憶聯想底法則形成心象、知覺、概念、等鑲嵌細工。五官是知識底門戶或通路。除了結合原子的感覺以外，心對於認識全然是被動的、從順的。意志、行動、情緒、和慾望、是跟着感覺和心象而起的。知的或辨識的要素先行，情緒的意志的生活不過是觀念和快苦底感情相結合底結果。

生物學發達底效果已倒轉了這個場面。有生命底地方就有行爲、有活動。爲要維持生命，活動就要連續，並與其環境相適應。而且這個適應的調節不是全然被動的，不單是有機體受着環境底陶鑄。就是蛤蜊也對於其環境有所動作，而加以若干更改。牠選擇材料以資營養，以充其護身介殼。

牠有所施於其環境，並須有所施於牠自身。在生物當中是沒有只順從環境這樣東西的，就是寄生物也不過是接近這個限界而已。要維持生命就要變化環境中若干要素。形式愈高，對環境底自動的改造愈重要。這個增長了的制御可以用野蠻人和文明人底對照來說明。假如他們兩個同住在荒野裏。野蠻人對於所與環境盡量去求適應，可以叫做反抗的極少。野蠻人取了東西就那樣子拿來用，他靠洞窟、草根、木實、和川澤，以度他的貧乏飄搖的生活。文明人就不然，他走到山上去把溪流堰起來。他築水塘，挖溝和引水到曾是沙漠底荒野去。他四處尋找宜於繁殖底樹木和牲畜。他採摘本地的樹木，用選種和接種法去改良牠們。他引用機器去犁土和照料收割。以這樣的種種方法牠可以使荒野盛放着玫瑰般的鮮花。

這樣的場面底變化是我們所常見的，就忽略了牠的意義。我們忘記了生命本有底力量就在這些地方發現。我們試看看這種見解在經驗底傳統的概念裏面惹起了怎樣一個變化。經驗第一變成關於做 *doing* 底一樁事體。有機體是決不徒然站着，一事不做的像 *nicewher* 一樣，等着甚麼事情起來。牠並不默守、懈弛、等候外面有甚麼東西逼到牠身上去。牠按照自己的體製底繁

簡向着環境作動。環境所生結果又反應到這個有機體和牠的活動去。這個生物經歷和感受牠自己的行動底結果。這個動作和感受或經歷底密切的聯絡就形成我們所謂經驗。不相關聯的動作和不相關聯的感受都不成爲經驗。例如在一個人睡着底時候火燒了他。他的身體底一部分被火傷了，這個火傷不是以清醒的知覺從他的行爲歸結出來的，沒有甚麼是在教訓的意義上可以叫做經驗的。只有一連串底單獨運動，如在痙攣中底肌肉收縮等。這些運動徑直不成東西，牠們對於生活沒有一點結果。就是有，這些結果和事前底動作是沒有關聯的。既沒者經驗，沒有學習，也沒有積蓄的歷程。但假如一個頑皮小孩放一隻指頭進火裏去，這個動作是亂來的，既沒有目的，也沒有決意或考慮，但結果是遇着些事。這個小孩遭了火，感着痛苦。這個動作和感受，伸手和火燒，連結起來。這一件事警醒了牠，其餘就可以類推了。於是就得了一個死活所繫底意義重大底經驗。

哲學上幾個重要意義從此發現出來。第一，在利用環境以求適應底歷程裏所生起底有機體與環境間底相互作用是首要的事實，基本的判定概念 *category*。知識反落於一個歧出的地位，即使牠一旦確立了，牠的地位是很重要，於其起源是第二次的。知識不是一些分離孤立自己完足

的東西，而是包羅在用以維持和發展生活底方法裏面的。感覺捨其爲知識門戶底地位，而得其爲行動刺激底正當地位。眼或耳所受感覺對於動物並不是於世間無足輕重底甚麼事情底一種無謂的知會，而是應其需要以行動底一種招呼或引誘。牠是行爲底引線，是生活求適應於其環境底一種嚮導的要素。牠在性質上是挑逗的，不是辨識的。經驗論者和理性論者關於感覺底知的價值底爭論全部歸於無用。關於感覺底討論是屬於直接的刺激和反應底標題底下，不是屬於知識底標題底下。

作爲一個意識的要素看，感覺是指示以前所着手底行動進程於此截斷。許多心理學者，自從 Hobbes 時代，已詳論其所謂感覺底相對性了。我們感覺得冷，與其說是絕對的，毋寧說是在熱與冷底推移中感覺得的。硬，是在一個抵抗較少底背景感覺得的，色彩，是與真光或真黑或其他光澤底對照。永無變化底色調或色彩是跟蹤不到，或感覺不到的。我們所認爲單調的延展，長久的感覺，其實也常受着別種要素底侵入所擾亂，而代表着一連串往還不息的微細波動。然而這個事實卻被誤用爲關於知識底性質底一個解說。合理主義者用之以毀謗感覺，以謂我們既不能由牠而真

正的把捉着任何事物底本體，牠就不是知識底確實的或高上的形相。感覺論者用之以輕蔑所謂絕對的知識，以謂一切都是冒充。

然而公平的講，感覺底相對性這個事實絕不是屬於知識底範圍內的。這種感覺與其說是認識的 *cognitive*，知的 *intellectual*，毋寧說是情緒的、實踐的。牠們是因事前底調度受了阻礙而突起底變化底衝擊 *shocks*。牠們是行動轉易方向底記號。讓我引一個淺近的例證。筆記者，當他筆記得順利底時候，他感不着他的鉛筆在紙上或在他的手上底壓力。牠不過是做了一個刺戟，使當時底調度得以靈敏而有效。這個感覺的活動，自動的無意的引起牠的發動官體底適度的反應。事前本已有了一個是從習慣得來而結局便成了神經系統中一個基本結合底生理上底聯絡。如果那個筆尖壞了，或禿了，寫字底習慣就不能運行得那樣流利，於是感着一種衝擊——覺得有點事，有點不對。這個情緒的變化就做了活動底必要的變更底一個刺戟。這個人看看他的鉛筆，把牠削好，或從他的衣袋裏換過別一管。這個感覺是安插行動底一個樞軸，牠標示出寫字底一向的定程底中斷，和別樣動作底開始。感覺是「相對的」這個意思，就是表明在行動底習慣裏面從行動

底一個次序到別個次序去底種種推移狀態。

所以合理主義者在否認這樣的感覺做知識底真要素是正當的。但他對於這個結論所持底理由和從此引伸出來底推論都錯誤了。感覺決不是那種知識底甚麼成分，無論是好、是壞、是優、是劣、或完全與否。牠們毋寧是歸結到知識去底一個研究活動 *act of inquiry* 底激勵者，鼓動者，挑發者。牠們不是比反省底方法，比須用思考和推理底方法，更爲劣等底認識底方法，因爲牠們全然不是認識底方法。牠們只是反省和推理底刺戟。當牠們成了阻礙底時候，牠們激動起一些疑問，這個衝擊是甚麼意思，甚麼事情在發生，是怎樣一回事，我和周圍底關係是怎樣被擾亂了，應該怎樣去對付這件事，我要怎樣改變行動底進程去迎合周圍所起底變化，我要對於這個變化怎樣安排我的行動去應付。感覺就這樣的如同感覺論者所主張確是知識底起端，但這所謂起端不過是表示所經驗底變化底衝擊對於那畢竟會產出知識來底考察和比較只做了些必要的刺戟而已。

當經驗與生活進程相併置和感覺做了調度整頓底指標底時候，感覺原子論就全然解體。於是結合諸感覺底超經驗的理性底綜合作用也不必要。哲學已無須去求解決那如同以沙結繩一

般的絕望的問題。Locke 和 Hume 所謂孤立的單獨的存在既被看作不過是用以解答他們所倡心論底若干持論，而非真是經驗的，康德派和後期康德派爲着綜合經驗底資料而設定底精緻的先天概念和範疇組織也沒用處。經驗底真資料應該是動作、習慣、能動的機能、行爲和受用底結合等適應途徑，感覺運動底均等配當 sensorimotor co-ordinations。經驗在牠自身裏面含有結合和組織底原理，這些原理並不因爲牠們不是認識的 epistemological，而是生命所關的，實用的，就減損了價值。就是最下級底生活也有相當程度底組織。就是 amoeba 也要在時間裏有多少連續的活動和在空間裏有多少對於環境底適應。牠的生活和經驗不能只靠瞬息的原子的單獨的感覺而構成。牠的活動和牠的周圍和牠在事前事後所經歷所遭遇的都有關涉。這個生命所固有底組織無須一個超越自然的超經驗的綜合。牠做了經驗內底一個組織要素，整備知底積極的進化底根基和資料。

在這裏略示社會的和生物的構造、組織、參與人類經驗形成底範圍，諒也並非超出題目以外的底事。以爲心在認識作用中是受動的這個意思大概是由於小孩不能自立底觀察而牢固起來的。

但這個觀察是全然錯誤了。小孩因為體力不足，要靠他人，他和自然底接觸是以他人做媒介的。母親和保姆，父親和長輩，決定他應有甚麼經驗，他們教他所作所遇的有甚麼意義。社會所流行和重要的概念，在小孩尚未達到以自己的考慮制御自己的行動以前，早就做了小孩解釋事理和評價底原理。事物來到他面前，是纏着言語底衣裳，不是赤裸着身體的，這個交通底服飭使他和同於他周圍底人所懷抱底信念。這些信念對於他形爲事實，構成他的心意，並做了他安排他自己底閱歷和見聞底中樞。這些就是結合和統一底諸範疇，與 Kant 底那些是同一重要，但這些都是經驗的，不是神話的。

我們再從這些初步的或多少專門的考察轉向經驗自身由古代而推移至於近代底途徑中所經歷底變化。依柏拉圖底見解，經驗屬於過去，屬於習慣。經驗差不多是與既成習慣相同，不是由理性或在知的制御底下所構成，只是由反復和指頭底盲目的擺弄得來。惟有理性能夠提拔我們脫出過去事件底羈絆。到我們遇着培根和他的後繼者，我們纔發見一個希奇的反向。理性和隨從於牠底諸普通概念成了保守的，奴視心底要素。經驗成了解放的力量。經驗代表新，令我們拋棄過

去底執着，示我們以新奇的事實和真理。信賴經驗不生尊尙習慣底熱誠，而生前進底努力。這個心境底遷異意義更爲深遠，因爲牠是無意中成就了。若干具體的重大的變化必曾發生於當時底實際經驗。因爲，結局，經驗這個概念總是追隨和受成於實際所歷經驗。

當數學和其他合理的科學在希臘人中發達起來底時候，科學底真理未曾反應到日常經驗去。牠們只孤立着，高高的位置在日常經驗上面。醫術得了最大量底實際的知識，但攀不上科學底尊嚴地位，只是一種方術。而且在其他實用的技術也沒有甚麼有意的發明或改善。工人只依照相傳下來底模樣去做，離開了定型、定則、常常造出惡劣的物品。改良是從緩慢的逐漸的和無意中底變化累積得來的，不然，就是出於一時的偶然的靈感，立刻定出一個新標準來。這是無意中得來的，於是歸功於神。關於社會的技術 *social arts*，就是柏拉圖那樣的急進改革論者，也以爲當時的弊病是由於沒有一定的模型去規範技術者底作品。哲學底倫理的意義就是供應這些模型的，而且這些模型一旦制定了，更由宗教奉爲神聖，由藝術加以裝飾，由教育施以培植，由行政者予以強制，就不能有所變改。

關於實驗的科學可以令人能審慎制御其環境一事已經講過幾次，無須重述了。但這個制御對經驗底傳統的概念底衝突是常被人忽略了，所以我們定要指出當經驗 *experience* 由經驗的 *empirical* 轉作實驗的 *experimental* 底時候中間所生非常重大的變化。從前人用他的既往經驗底結果只是作成習慣，這些習慣以後就只是盲目的遵守着，或盲目的毀壞了。現在咧，舊經驗是用以指點新目標，新方法，以資新經驗，好經驗底發展，所以經驗就此可以說是建設的自律的。Shakespeare 就自然所說底意味深長的一句話「自然非手段所得而改善，而手段卻為自然所作成，」挪到這裏來說經驗，也是妥貼的。我們不只是蹈襲既往，或等候意外事件來強我們起變化。我們利用我們的既往經驗，來造就新的，更好的經驗。於是經驗這個事實就含着指引牠自己遷善底歷程。

科學，「理性，」當然就不是被擱置在經驗上面底一種東西。在既往的經驗裏面點醒了的，試驗過的，也可以由發明和其他許多方法運用牠去擴張和充實後來的經驗。雖然像屢次曾講過的經驗底這個自己創造，自己整飭，大半仍是技能的 *technological*，而不是藝術的 *artistic* 或人

的 human，但牠所成就的已足保證智慮統御經驗底可能。牠的限界是道德的，智能的，由於我們的善意和知識底缺欠，並不在乎經驗所內孕底形而上的特性。和經驗相乖離底一種能力，所謂「理性」會指引我們到普遍的真理底一個高級的世界去的，到如今已令我們覺得是渺茫、沒趣、無關重要的了。理性，如 Kant 所謂以普遍性和條理性付與經驗的，已令我們日益覺得是沒有用處——是耽溺於傳統的形式主義和精巧的術語學底人們所特創底無用的東西。從既往經驗發出底暗示在現在底需要和缺乏底光明中發達起來，成熟起來，既可以用作特殊改造底目標和手段，並可以用來檢驗這個調整功夫底成敗，就已夠了。對於備充新目的底建設的用途底這種經驗的暗示我們起了一個名字叫做「智慮」。

這個在經驗進程中底能動的、計慮的、思考底承認，根本的變更了關於特殊與普遍、官能與理性、知覺與概念、等專門問題底傳統的情勢。但這個變更更實生出專門以上底意義。因為理性就是實驗的智慮 experimental intelligence，是照着科學底模樣孕育出來，用以創造社會的技術 social arts 的，牠必定要作些事。牠從因無知和意外而結為習慣底過去底束縛解脫人。牠擬出

一個更好的將來，並幫助人去成全牠的實現。而牠的作用又常在經驗中受着檢驗。所定計劃，即人所立以爲行動底嚮導底諸原理，並不是獨斷的。牠們只是假定，是要施諸實際，以驗其於指導我們的目前的經驗是成、是敗，而可以隨時加以修正，擴充和擴斥。我們可以叫牠們做行動綱領，但牠們既是用以維繫我們的未來的行動，道以繩墨免其妄作的，牠們是很靈活的。智慮並不是一旦得了就可以永久保用着底一種現成的東西。牠常在化成底進程 *process of forming* 裏，要留存牠就要隨時戒備着，守望着牠的結果，而且要存着一個開大的求知底心和隨機應變底勇氣。

和這個實驗的調整的智慮對照着看，舊時的合理主義所持理性就不得不說是過於魯莽、浮誇、無責任心和呆板——簡單的講，是陷於絕對論。——近代心理學底某派用「合理化」這個字來表示那些心意的機制，如我們往往無意中對於我們的行爲或經驗加上一個較諸事實應有的更爲好看底外觀。對於我們竊自以爲可恥底行爲往往付與一個旨趣和法度，以求自解。舊時的合理主義也是一樣，常用理性作辯明和辯解底代理者。牠教道我們實際經驗底缺陷和弊病消失在事物底「合理的全體」*rational whole* 裏面，事物現出毛病是由於經驗底偏枯不完。或如培根所

說「理性」假裝上一個單純齊一和普遍的外表，替科學開了一條虛構的安逸 fictitious ease 底道路。由此歸結到知性的無責任和怠慢去——所謂無責任，是因為合理主義以理性諸概念為足於已而超乎經驗以上的，自無須乎確證，亦無從而得確證。所謂怠慢，是因為這一個假定令人不注意到具體的觀察和實驗。對經驗底輕蔑在經驗中遇了一個悲劇的報復，牠培養了對於事實底藐視，而這個藐視卻付了失敗、愁苦和戰爭底代價。

合理主義底獨斷的峻厲，在 Kant 用純粹觀念繫持經驗以免其混亂底企圖底結果當中，可以看得最清楚。他開始就要抑制離開了經驗底理性底僭越，是值得稱讚的。他叫他的哲學作批判的哲學。但因為他倡道了悟性 the understanding，以固定的先天的概念維繫經驗底聯絡而使知識底對象（諸性質底穩固而有條理底關係）得以成立，他在日耳曼思想裏面啓發了對經驗底繁雜底一個不可思議的輕蔑，和對系統、秩序、規矩本身底價值底一個不可思議的過度的鋪張。實際的原因更助長了日耳曼所特有底對操演、訓練、紀律、和順從底尊重。

但 Kant 底哲學，對於固定的既成的萬有和諸「原理」諸「法則」，卻預備了一個關於個

體底隸屬底知的辯護或「合理化」，理性和法則看作同義。而且因為理性是由外面和上頭來到經驗裏面的，於是法則也須由外面的優越的權威來到生活裏面。和絕對論互有實際關係的是氣稟底峻厲、拘執和頑固。當 Kant 教人有些概念（而且是重要的）是先天的 a Prior，不是從經驗得來，也不能以經驗證實或檢驗的，沒有這樣現成的東西投進經驗裏面，經驗就陷入無政府的混亂狀態底時候，他雖在文字上否定了絕對底可能，但已培成了絕對論底興致。他的後繼者感於他的這種興致，反略了他的文字，竟系統的倡起絕對論來了。日耳曼人以他們的科學的資質和術語的練達而至陷於思想和行動底悲劇的（這所謂悲劇的是因為將他們陷於無能了解他們所住底世界）峻厲而倨傲的標格，實足以明示在智慮和概念底實驗的性質底系統的否定裏面會含蓄些甚麼結果？

如普通人所承認，英國經驗論底結果是懷疑的，而德國合理論底結果卻是辯解的，前者竟傾覆了後者所剖白。前者看破了在自己或階級的利益底影響底下成了習慣底種種偶然的聯想，而德國底合理的唯心論 rational idealism 卻發見了因絕對理性必然的推演而展開底深奧的

意義。現代社會吃了虧，是因為在許多事情裏面哲學都走了極端，只准牠在那些相反的兩極中任意自擇其一。如支離的分析或強硬的綜合，以歷史為瑣細而有害而肆意侮蔑和抨擊底極端的急進論，或以制度為永久的理性所胚胎而奉為理想底極端的保守論，將經驗鑄為絕無安定的組織以資維繫底原子的要素，或全然將經驗鉗制在固定的範疇和必然的概念底下——這些都是諸學派底爭論所呈現底兩極。

這些就是感覺與思維，經驗與理性底，傳統的對立底論理的歸宿。常識是不肯追蹤兩端底學說到論理底終竟去的，於是退回信仰和直覺去，或到了危機迫切就出於妥協。但常識也常被擾亂和阻礙，而得不到專門學者所提出底哲學底啓發和指導。回到常識去底人人，當他們想獲得一般的指導，而訴諸哲學底時候，很容易走向常規，人格底勢力和強有力的領袖去，不然，就因應着目前的情勢處置下去。因為十八世紀和十九世紀初葉底自由進取的運動沒有一個足與實際的期望相應底智性的闡發，其所釀成底損害是難得估計的。牠的心地是正大的，牠的意向是人道的，社會的，但牠沒有建設力底理論的道具。不幸牠的頭腦也有點缺欠，牠所持主義底論理的旨趣於其原

子的個人主義差不多是反社會的，於其執着於官能的嗜慾則反乎人性。這些缺點卒之助長了反動的蒙昧主義者。對於超乎經驗以上底固定的原理，和不能以實驗證明底獨斷，或不靠經驗底結果和後效而靠真理底先天的法程和道德底不易的標準，而要求覆勘底有力的論據，是出自公認的經驗主義哲學者所採用和主張底關於經驗底實證的概念。

哲學的改造既須救助人們，免其徬徨於貧弱不具的經驗和虛偽無能的理性底歧路，也會解脫人類所須肩起底最重的智力的負擔。牠毀壞了將善意的人人劃為兩大敵對營壘底分界。牠允許那些尊重過去和既成制度底人人彼此合作。因為牠可以決定種種條件，使過去的已貯備的經驗和指望着將來而預為策畫底智慮能夠有效的互相輔助。牠可以使人尊重理性底要求而不至同時陷於對超經驗的權威底迷惑的崇拜，或現成事物底矯激的「合理化」。

第五章 理想與現實底意義底變遷

以前經已講過，人的經驗所以成爲人的 *human*，是由於聯想和記憶底存在，而這些聯想和記憶則順着情緒底挑逗，憑着想像底連續，而展開的。人平日覺得有趣的，缺了修省底結果，是當空閒時想出種種令人興奮，令人滿意底心象，以排遣鬱悶。所以在人類的經驗當中，詩是在散文以前發生，宗教是在科學以前出現，而裝飾的技術縱不能排除實用，亦早已發達到實用的工藝所不能比並底程度。既往經驗所生出底暗示，於是爲要令人滿意，令人歡悅，爲要培養現時的情緒並賦與意識生活以力量和色彩，而須重行改造過，將那些不愉快的拂磨去了，再加添些可以享受的東西。有些心理學者說，對於失意事是有一個所謂健忘底自然的傾向——人們在思考和記憶裏迴避不愜心的事情是和他們在行動上迴避障礙一樣。誠實的人們都曉得，道德的訓練所須努力底大半在於奮自悔悟其行爲底不快的結果。我們伸欠、閃爍、迴避、假托、隱瞞、辯解、掩飾——無非是想使我們的心境稍紓其所不安。簡言之，自發的暗示是傾於經驗底理想化，而於意識中以實際所無底性質付與經驗的。時間和記憶是真藝術家，牠們依着心所期願改造實在 *reality* 底形相。

想像愈加自由而受具體的現實 *concrete actualities* 底拘束愈少，則理想化的傾向脫離

庸俗世界底羈絆而飛躍愈遠。當想像修改經驗時，想像所著重底事物即實際所缺欠底事物。生活平靜而安易，則想像迂緩而笨鈍。生活不安而煩擾，則想像爲其所激而致描出與實際相反底種種事物底形態。從一個人所構空中樓閣底特徵可以推知他心中未遂底期願。現實生活中底困難和失望在幻想裏可以變作顯著的功業和得意的凱旋，事實上是非而空想所構成的。可以是是，行動中底困頓在理想化的想像裏可以得着加倍的抵償。

考察所得底這些結果不止適用於個人心理。對於古代哲學底，即於其本質原是理想的關於終極至高的實在 *reality* 底思想底，最顯著的一個特質也有重大的意義。史家曾屢次在希臘宗教底 *Olympian Pantheon* 神殿和柏拉圖哲學底 *Ideal realm* 理想國間畫了一對頗饒興味底平行線。凡是神，無論他們的來源和起初的特徵是甚麼，都成了希臘人在他們自己的人間生活中所贊美底功業底理想化了的投影。神是和人一樣的，他們只過着人人所期願底生活，有強大的力量，圓滿的美質，和精熟的智慮。當阿理斯多德批評他的老師柏拉圖底觀念論，以謂觀念結局祇是永遠化了的感覺的事物，就是指出剛纔所說底哲學與宗教和藝術底平行論。除以關於純術

語的意義外，就柏拉圖底觀念所說的話是否也可以拿來加諸阿里斯多德底「形相」。數百年來影響於科學和神學底行程至深底這些「形相」和「本質」除了一些脫去了污點，除治了瑕疵，修補了缺陷，和成全了其所觸動，所暗示底，日常經驗底事物外，究竟還有甚麼？更簡截的講，日常生活中神化了的 *divinized* 事物，即在實際經驗終於失望的而以想像化爲理想，變其形態以適於人所期願底諸事物而已。

柏拉圖、阿里斯多德——雖少有不同——Plotinus, Marcus Aurelius, Saint Thomas, Aquinas, Spinoza, Hegel 等，或說終極實在 *ultimate reality* 於其本性是完全理想的和合理的，或說牠是以絕對的理想性和合理性爲其必須的屬性，是哲學者所熟知底事實。在這裏可以不必解說。但這些廣大的組織的哲學，而用表示那些令生活不快而討厭底事物底反對概念以詮釋完全的「理想性」是值得注意的。詩人道德家對於經驗底完善、價值、和滿足，所以提起非議底主因是甚麼？絕少是以爲竟直沒有這些事的，有雖是有，但只是倏忽長逝的。牠們不住，最壞的就是牠們到來，只許人淺嘗理想底半霎間旋生旋滅底一點滋味，而徒增其煩惱。最好的也不過以

個偶見卽逝底暗示稍施其感動和指點耳。詩人和道德家底不但關於感官的享樂並且關於聲名和功業底無常底這種常套，就是哲學者，尤其是柏拉圖阿里斯多德，也深深的省察過。他們省察所得結果已錯綜交貫於西方思想底結構裏面。時間、變化、和運動，就是希臘人所謂非有 *non-Being* 任便污沾了真有 *true Being* 底諸徵狀。說法雖屬離奇，但近代許多嘲笑「非有」這個概念底人人其實也在「有限」或「不完」底名義下反覆致意於同一思想。

那裏有變化，那裏就有不安，而不安卽是有所缺欠和不備不完底證據。這些就是轉變、化成、壞滅、與非有、有限、不完、相互間底聯繫所共通底觀念。是以完全而真正的實在 *reality* 必是不變的、不可移易的、既充滿着「有」*Being*，就必時常和永遠，保持着牠自己在一個靜止和安息底狀態。現代最巧妙的辯證的絕對論者，如 Bradley，也明白的說出「沒有完全實在的東西是動的」。拍拉圖比較的講，則以變化爲墮落，抱着悲觀的見解，而阿里斯多德卻以牠爲至於實現底一個傾向，看來較爲樂觀。但阿里斯多德仍與柏拉圖同樣，以謂完全實現了的實在，神聖的究竟的實在，是不變的。卽使叫牠做動或勢 *activity or energy*，動也是不知有變化的，勢也是無所爲的。牠是

永遠頓着脚而決不向那裏前進底軍隊底動。

從這個恆常與轉變生出另一特質，將終極實在和實際生活底不完全的實在分開。那裏有變化，那裏就有複數，有倍數，而從紛異又生出反對和爭競。變化就是更迭，或成爲另一事物 *othering*，於是也有差別。有差別就有區分，有區分就有兩方和相互間的爭鬪。轉變的世界必是一個不諧和的世界，因爲欠缺安定就欠缺統一底支配。如果統一完全持續下去，這些東西也會保全着一個不變的全體。改變的東西是有派分有偏阿的，不承認統一底支配，擅自主張其獨立，而令生活化作爭競與不底舞台。反而終極 *ultimate* 和真有 *true Being* 既無變化，就是一體 *Total* 統括萬有 *All-comprehensive* 而爲 *One*。既定於一，則祇知諧和而永享全善了，此之謂大全 *perfection*。

知識和真理底程度是與實在 *reality* 底程度相比對的。實在愈高而愈近於完全，則關於牠底知識亦愈真而愈切要。化成生滅底世界既欠缺真有 *true Being*，就不能於其最高意義辨識牠。辨識牠就是遺棄牠的流轉更迭，而捉着一點截斷變異歷程底恆常形態。樸實是經過一連串的

變化的，這些變化，只參照着那雖於樹形則有差別，而於全樸類則同一底樸樹底固定形態，纔可以辨識。而且這個形態截斷生長流轉底兩端，即樸實從樸樹生而又變爲樸樹底兩端。這樣能統一能限制底永久形相如果不獲發現，就只有無目的底流轉和變異，知識是到底得不著的。反之，事物愈接近於絕無運動底境地，則其知識愈明顯，愈確實，而愈圓滿——純粹無夾雜底真理。天比地易於辨識，神，不動的動原 *the unmoved mover* 又比天易於辨識。

從這個事實生出靜觀的知識對於實用的知識，純理論的思惟對於實驗和對於倚賴事物底變化，或引起事物底變化，而獲得底知識底優越性。純粹的知識是由純粹的諦視、察看和注意得來。牠自身本是完全無缺。自身以外牠不希冀甚麼，牠不欠缺甚麼，所以牠沒有目的，也無所企圖。而最重要的就是牠即牠自己的存在理由。誠然，純靜觀的知識是於宇宙間包羅無外，自足於內的，所以牠是只可以付之於神底一個最高的屬性，然而人，他自己，當其達到這個純然自足的理論的洞察底難得的瞬間，也可得着這個神性。

與這樣的知識相較，工匠底所謂知識是劣等的。他使事物、木和石、生變化，這個事實就是他的

材料欠缺實在底明證。還有貶損他的知識更甚的，就是她並非不關心於爲己那個事實。牠與所得的結果，衣食，住，等有關係。牠與會消滅的事物，身體和牠的需要有關係。這樣，牠就有外面的目的，而這個目的自身就證明牠的不完全，因爲一切需要、欲望、愛好，都表示着缺陷。那裏有需要、有欲望、——如在實用的知識和行動底事例內——那裏就有不完全、不充實。公民的或政治的和道德的知識雖較工匠底思想高出一等，但就牠本身看來，也是低級而不真實的。道德的和政治的行動是實踐的。這就是說，牠包含着需要，和滿足這些需要底努力。牠有本身以外底一個目的。而且結合 *socialion* 這個事實已表明牠是欠缺自足性，牠表明要倚賴他人。純粹的知識 *knowing* 是獨行的，能於完全自足的獨立中運行的。

總之，認識價值底測定，依照經已略述過底阿里斯多德底見解，是以認識所占純粹靜觀底程度爲準。最高的程度是在終極的「理想的有」*Ideal Being*，純粹的「心靈」*mind* 底認識。這是「理想的」諸「形相底形相」，因爲牠無所缺、無所需、也無變化、無分異。牠無願望，因爲牠所有願望都已成就。牠既然是全「有」*perfect Being*，牠就是全「智」全福 *perfect bliss*……合

理性和理想性底極致。——還有一點是要講完的，涉及終極實在（也是終極理想）底那種認識就是哲學。哲學所以就是在純粹靜觀中最後最高的一項。無論其他種類的知識是怎樣，哲學總是包羅無外的。自己以外牠是絕無關涉的。牠既無目的，也無企圖，更無作用。——除非是做成哲學——即終極實在底純然自足的觀照。固然猶有所謂哲學的研究這樣事情，但決不是完全的。那裏有學習，那裏就有轉變和化成。但哲學底研究和學習底效用，如柏拉圖所說，是轉移那停留於事物底幻像和停留於有生有滅底低級的實在 realities 底心眼，而指引牠趣向於上天的永遠的「有」Being 底直觀 intuition。於是知者 knower 底心同化於其所知，而變其形相。

經過了種種變異底歷程，尤其是新柏拉圖學派和聖奧古斯丁，這些觀念找到了牠們的路，走進了基督教的神學裏面，而偉大的學院哲學者 scholastic thinkers 也說人底目的是在認識「真有」true Being。知識是靜觀的，「真有」是純粹「非物質的心靈」，認識牠就是「福」Blessedness 就得「救」Salvation。這個知識雖然在這一生或沒有超自然的扶助是不能獲得的，但既有所成就，則於其所造詣底界限內牠把人的心同化於神的本質，於是也可以得「救」。這個以

知識爲「靜觀的」底觀念移植到歐洲底基督教去，就是於理論的哲學絕不相干的許多人也受了影響。知識真正是實在底觀照這個觀念——知識底旁觀者底見解——於是成了一個絕無疑義的公理，相傳到後代底思想家去。這個觀念浸潤到這樣深，竟至科學底進步已證明了知識是改造世界底力量和有效的知識底演習已採用到實驗法以後，仍然風行了幾百年。

現在讓我們由這個關於真知識底標準和真哲學底性質底概說徑轉到知識底現在的修習情形去。現在如果有一個人，假如一個物理學者或化學者，要知道一個甚麼東西，他決不會只在那裏冥想「靜觀」，他無論怎樣熱心，怎樣耐煩，總不會看着那個東西，盼望他從此就可以發見牠的一定的特質。他不希企這樣疏遠的視察可以暴露甚麼祕密給他。他上前去試一試，加一點力量到那個物體去，看牠怎樣反應，他放牠在特殊的條件底下看牠起些甚麼變化。天文學者縱不能變化天空底列星，他也再不會只向牠們定睛看着。他自己縱不能變化那些星，他至少也能用透鏡 *lens* 和稜鏡 *Prism* 變化牠們射到地上來底光，他能用計窺探出平日所見不到底種種變化。他不會對於變化取一個敵視的態度，而以列星爲有神性，是完全無缺的，於是肯定牠們的變化。他常常留意

着要找出些變化來，以備作成一個關於天體底構成和天體底系統底推論。

總之，變化已不會被人家看作美德底衰落，實在底缺損，或「有」底不完的表面。現代科學已不再在各種變化歷程背後尋覓甚麼固定形相或本質。反而以實驗的方法毀壞那些表面的固定性而挑起變化來。於感官常常覺得沒有變化底形相，例如種子或樹木底形相，不是到事物底知識去底鑰匙，只是一面牆壁，一個應予毀壞底障礙。所以科學者去實驗，以種種作用配置在種種條件底下，實驗到有了變化起來，實驗到有所獲而後已。他說變化是永遠進行着的，似乎是靜止的事物也有運動，變化運動底歷程既不顯現到知覺來，要知道牠，就要將那個物事移到新境地去，使牠生出明顯的變化。簡截的講，我們所當接受，所當注意的，並不是原來已有底那個東西，而是放在許多不同的情況底下，看過牠怎樣舉動以後，纔發現出來底另外一個東西。

這件事情現時標識着人類的態度已變化到比之當初愈加普遍底一個情形。牠表明於一定時間呈現出底世界，或其一部分，只可作為變化底材料予以接受或承認。牠被接受是和木匠接受木料一樣。如果他只是爲着牠們本身的緣故而去注意牠們，觀察牠們的，他就決不會做木匠。他只

須觀察、描繪、記錄那些東西所呈形態和變化就夠了，就可以把牠們攔在那裏。如果那些木料忽然起了變化，成功一所房舍，固然是很好。但他所以成爲建造者底原因實由於他察看那些木料不只在木料本身着想，他關心到他要對於牠們做些甚麼和拿牠們去做些甚麼，他在他的心目中自有一個目的，木料是否適於成就他所期望底一定的特殊變化，即他所以關心於木料底一個要因，亦即他所觀察底一個要點。他的注意專向着牠們自身所發生和牠們使別的東西發生底種種變化，這樣，他就可以選擇那些變化去作成他所期願底結果。他發見物事底性質，只靠着這些爲實現他的目的而加諸物事底能動的處置。如果他放棄了他自己的目的，以謂是應該謙沖接納物事底「真相」而不肯以他自己的意思制御物事底「現狀」，他就不但不能成就他自己的目的，也決不會明白那些物事本身是甚麼。牠們是牠們所能做的，和能用牠們去做的——能以精密的試驗發覺出來底物事。

所謂知 to know 底正當方法這個觀念底成效就是人對於自然界底態度底深摯的變化。在種種不同的社會的境遇底下較舊的或古代的思想有時生出卑遜和服從，有時生出藐視和迴

避底意念，有時，其顯著的，例如於希臘人中，生出對於物事底一切特質底犀銳的審美的奇癖。其實以知識爲察看和注視底整個觀念，在環境美好，生活恬靜底地方，是根本的與美的享樂和鑑賞相結合，而在生活困難，自然 nature 又兇惡而殘忍底地方，是與美的厭棄和輕蔑相關聯的。但跟着知識底能動的觀念流行以後，環境被看作須予以變化以求真知底一種東西，人人就得着勇氣而對於自然竟直取用攻勢了。自然 nature 變作可以任意搏塑的，可以供人使用底東西。對於變化底道德的興趣深刻的改變了。這個「變化」提起來，已不會挑引人家底哀感，牠已不再爲不幸所旋繞，只諷示着衰敗和喪失。變化對於新的可能和將來底目的已得着重大的意義，牠成了預示一個更好的將來底先覺者。變化已與虧損或滅落分離，而與進步聯合。變化既然是無論如何都要起的，我們的要務就應該是充分的明白那些變化，俾我們得以把握牠們，將牠們運轉到我們所期望底方向去。境遇和變故是不應逃避的，也不應消極的忍受下去，牠們是要我們去領導，去利用的。牠們是我們的前途底障礙，也是我們的成功底手段。總之，知識 knowing 已不是靜觀的，而成了實踐的，這確是知識底一個深刻的意義。

不幸人們，尤其是有教養的人們，依然受着一個關於幽且遠而自足於內的理性和知識底舊觀念所支配，於是就不肯理會這個學說底意義。他們以為他們維持着傳統的理智本位的哲學——即自足於內包羅無外的一種知識 *knowing* ——就是擁護着公平透徹而無私的反省底動機。但實際上，歷史的理智主義（知識底旁觀者的見解）純是那些具有智的特質底人們，為着他們所致力底思索底職務效用實在微弱，於是特自構造出來，藉以自解底一種補償的學說。為境遇所限制和怯弱所阻遏而不能運用他們的知識去左右事變底進止，他們就在，將知識奉為至高至貴，而不許變化的實用的物事和牠接近，而玷污了牠，這個構想裏面，找了一個愜心的避難所。他們將知識 *knowing* 變作一個在道德上不負責任的耽美主義。以知識或理智底性質為有效用或切於實用底那個學說底真意義是客觀的。牠說科學和哲學比對着具體的日常經驗底物件和事件而樹立起來底構造、組織、和對象，並不在彼方成立一個可以使合理的靜觀忻然安息底樂土，牠說牠們是代表那些挑選過的障礙物、物質的媒介、和理想的方法，去指引那無論如何終須起來底變化底方向。

對自然底人類的意向底這個變化並非表示人已不再蓄理想，或不再作想像底動物。但牠確顯明人們爲着自己而造成底理想境底特質和功用底根本的變化。在古代哲學，理想世界是人避離生活底暴風浪而求安息底一個海港，牠是人逃出生存底困苦而以沈着堅定的信賴恬然退處底一個保養所。但當知識是能動的實用的這個信念深入了人心以後，理想界已不復是一個幽遠隔絕的東西了，牠反而成了刺激人們向往新的努力和實現底種種想像的可能底一個總匯。人們所遭困苦是引導人們去描畫一個更好的境況底諸動力，這句說話依然是真的。但這一張更好的畫是要繪成可以作行動底道具的，而在古代思想裏面「觀念」卻是屬於本體世界 *noumenal world* 底一個現成品。是以牠只是個人所仰望或藉以自慰底一個對象，而在近代，則觀念卻是應該做的是甚麼事情和怎樣去做底方法底一個暗示。

只舉出一個例解或者就可以說明這個分別。距離是障礙，是困難底本源。牠隔絕朋友，阻礙交際。牠令人孤立，令人難於接觸，難於互相理解。這個情形惹起不滿意，不安心，鼓動想像去構造種種不爲空間所妨害底人類交際底情狀。這裏可以有兩條出路：一是從一個消沒了距離和以魔術使

朋友們都可以永遠透徹的互相交通底天界底夢境，或者說從空中底樓閣到哲學的省察。空間距離於是成了純現象的底東西，或用現代的字眼講，主觀的底東西。從形而上方面說，牠不是真的。於是牠所生出底障礙困難結局在實在 reality 底形而上的意義裏面也不是「真」。純粹的心，純粹的精神，都不存在空間世界，在牠們是無所謂空間的。在真的世界裏面牠們的關係是絕不受空間顧慮所影響的。牠們的相互交通是直接的、流動的、無礙的。

這個例解豈不是含着我們所熟知底哲學化底一個諷刺麼？若果牠不是一個不合理的諷刺，那麼哲學就理想的和本體的或優越的真實世界所說的許多東西，結局豈不是只將一個夢想用科學的名辭來模成一個精緻的辯證的形式，dialectic form，實際上困難煩惱仍然是存着。無論在形而上方面是怎樣，實際上空間依然是真的，——牠以一定的可以作梗的傾向作用着。——於是人再夢想一個更好的境況。他從煩惱的事實逃避到意想去，但這一次，這個逃避底地方已不是永久的遠隔的保養所。

這個觀念成了一個立足點，由此可以視察現在諸事件，考查牠們當中有無默示着遠方交通

能夠有效或可以利用作長途通話底媒介底甚麼東西。這個峻示或意想雖然仍是理想的，但已不是離開現世底一個高上的實在，而是在具體的自然的世界上可以實現的一個可能。這樣，牠就成了檢查自然事件底一個壇場。從這個可能底見地觀察，事物便暴露出向來所未經發覺底性質。在這些考核底光明裏所謂長途通語底某種機關這個觀念就不像先前那樣渺茫，那樣浮泛了，牠得了一個積極的形式。這個作動與反應接續着進展。可能或觀念被用作觀察目前現存事實底一個方法，而在所已發見底事物底光明裏可能性更加上了具體的存在形相。牠已不像先前那樣僅是觀念、空想、所期待的可能，而更爲切於現實的事實。發明相繼起，結局我們就有了電報、電話，始初是用線的，後來竟至不用人爲的媒介了。具體的環境於所願願的方向改變了形態，牠不只在空想而在事實也理想化了。理想是從牠自己的功用，即作爲具體的自然作用底觀察、實驗、淘汰、和結合底工具、或方法等功用，而實現出來的。

讓我們檢查下那些結果罷。劃世界爲兩種「有」Being 底區別（一是高上的，只有理性可以接近，而於性質是理想的。一是卑下的，物質的，可變的，經驗的，感官觀察可以接近的）免不了

要轉到知識於其性質是靜觀的那個意念去。牠假定着理論與實際間底一個對照，而全然不利於後者。但在科學發達底實際進程裏卻起了一個驚人的變化。知識底應用已不再是辯證的，而成了實驗的底時候，知 *knowing* 已成了變化在先的，而知識的證驗則成了引起一定變化底能力。知 *knowing* 於實驗的科學是一定種類底得着賢明的指引底行 *going*，牠已不復為靜觀的，而成爲真正實用的。這個表明哲學，除了與科學底精神全然離貳，也必定要變更牠的性質。牠必定要具備實用的性質，牠必定要成爲效用的，實驗的。哲學底這個變相於曾在哲學底發展途程上當過最高角色底兩個概念——「實在」和「理想」——分別生起了一種怎樣的大變化是我們已經指示過的。前者不復爲現成而終結的東西了，牠成了須被認爲變化底材料，或被認爲所期望的某種特殊變化底障礙和方便底一個東西。理想的和合理的底東西也不再做不能用作槓杆以變更現實經驗世界底一個分離的現成的世界，逃避經驗的缺陷底一個真正的保養院。牠們代表着關於現在的世界所計慮得到底可以用作改造改良底方法底各種可能。

這確是知識和哲學從靜觀的轉到效用的底時候所包含的上個大分別，這個變化並不顯示

哲學底降格，從崇高的等級貶到鄙俗的功利主義。牠表明哲學底主要任務在於經驗底合理化，尤其是集成的人類經驗所可能底事物底合理化。這個變化底範圍是可以視我們所未造的境地如何而擬定的。人類雖有許多發明可以利用自然底勢力以成遂他們的意旨，但我們仍未能熟於運用知識以為積極的制御自然和經驗底方法。我們總是抱着一個看畫底觀者底態度，而不取畫畫底作者底態度去想念牠。於是哲學底專門學者所熟知底，尤其是使現代哲學與普通人底理解或科學底結果和方法相去至於這樣遠底，認識論底一切問題起來了。因為這些問題都是從一面則假定着一個只是諦視底精神，另一面則假定着所觀看所注目底一個不相識的遠隔的客體而發生。他們所詰問的是精神和世界，主體和客體，這樣彼此分離獨立着底東西，怎樣能夠互相生起關係來，以致真的知識可以成立。如果知 knowing 是常跟着假說所引導底實驗底類推或某種可能的想像所引導底發明底類推而被認作能動的效用的。不須說，第一個效果就該是從現在麻煩着哲學底一切認識論的疑難解脫哲學。因為這些疑難都是從知 knowing 中底精神與世界，主觀與客觀底關係那個觀念，或知 to know 就是把捉既存的甚麼東西底那個假定而來的。

近代哲學思想已先為認識論底這些疑難和實在論者與觀念論者或現象論者與絕對論者底爭辯所管領了，於是許多哲學者都以為如果分別本體與現象底形而上學底任務，和解答一個別自的主體怎樣能夠認識一個獨立的客體底認識論底任務，被除去了，所剩下給哲學的還有些甚麼，是很難領會的。但除去了這些傳統的問題哲學就不能專心於其他更有效更緊要的任務了麼？除去了這些問題哲學就不能鼓起牠的勇氣去抵禦人類所感受底道德的社會的大缺陷，大困苦，就不能集中牠的意向去闡明這些不幸底本質和原因，以展開一個更良善底社會的可能 *social possibilities* 底顯明的觀念了麼？單簡的講，除去了這些問題，牠就不能設定，不是表示另一個世界，或一個渺茫的目標，而是可以用作理解和矯正特殊的社會弊病底方法底，一個觀念或理想了麼？

這未免說得浮泛些。但第一應注意撇離了無用的形而上學和無謂的認識論，哲學底真領域底這麼一個概念是與前一講所述哲學底起源相一致的。第二應注意怎樣現在世界到處的社會都需要比諸現有的更為普通更為根本的開發和指導。我已講過靜觀的知識根本的變作活動的

知識是現在所用研究發見底方法所必致底結果。但主張這個就必定也要允許，不，也要確認這個變化大部分只是影響及於人生底技術方面。科學造成了新工業的技術。人對於自然勢力底物理的統制無限的廓大了，還有物質的財富和繁榮底資源底制馭。從前曾是不可思議的事物現在卻已成爲於平常日用間都可以用蒸汽、煤炭、電力、空氣、和人體 human body 去做成了。但還很少是十分樂觀，而敢宣布對於社會的幸福的幸福亦可以施行同樣統制的。

那裏看得出可以比並我們的經濟的發達底道德的進步。這個經濟的發達是物理的科學中所起革命底直接的結果。但那裏又有比並着這個底人的科學和藝術。不但是知底方法底改善至今仍只是限於技術的，經濟的事項，而這個進步且惹起了重大底新道德的糾紛。我只須舉出最近的戰爭，資本與勞動底問題，經濟的諸階級間底關係，和新科學雖在醫藥和外科手術中奏了奇效而疾病和衰弱發生底機會反而加多，幾件事實，就可以明白。這些考察表暴了我們的政治是怎樣的不發達，我們的教育是怎樣的淺薄幼稚，我們的道德是怎樣的只有被動而缺乏生氣。以找出一個可代盲目的習慣和衝動而爲生活和行爲底嚮導底賢明的替身爲企圖底，哲學底出生原因是

依然存在的。這個企圖還未有做得成功，是否就沒有理由可以相信，從無用的形而上學和認識論脫離哲學，決不是就剝奪了哲學底問題和論辨資料，反而另闢了一個途徑，使牠可以去解決最困難而又最重要的那些疑問。

讓我就這個講演所曾直接指點出來底一個問題特別的講講。靜觀的意念底真正有效的應用不在科學，而在審美的範圍，是已經講過的。除了對於世界底形相和運動有奇癖特好而絕不介意於其功用底地方，美術底高度的發達很難想望得到。而在美術底發達已達到了高度底人民，如希臘人，印度人，和中世基督教徒，中間，都是靜觀的態度極盛的。反過來，於科學的進步確曾有了建樹底科學的態度卻是一個實踐的態度。牠以形相為所蓄作用底假裝。牠對於變化底興趣是在牠趨向甚麼，用牠能做甚麼，牠能充甚麼用？牠將自然放在自己的支配底下，牠對於自然底態度就有點強硬而好啓爭端，並不宜於世界底審美的享樂的。確在我們眼前沒有甚麼問題是比實用的科學和靜觀的美的鑑賞所持態度能否調和，和怎樣調和，這個問題更為重要的。沒有前者，人會成為他所不能利用又不能制馭底自然力底玩物和犧牲。沒有後者，人類會變作孜孜向着自然追求利

得，和彼此互相推行買賣，此外就是終日無所事事，爲着空間而懊惱，或將牠僅用於誇耀的鋪張和越度的奢縱底，一種經濟的妖怪。

和其他道德的問題同樣，這件事是社會的也是政治的問題。西方人走上了實驗的科學和牠在自然制馭上底應用底路徑，是比東方人早一點。要相信後者在他們的生活習慣裏多存了些靜觀的審美的思辨的宗教的氣質，而前者則多着了些產業的，實踐的，我想也不是全然屬於想像。這個差別，和關聯着這個而生出底其他差別，是彼此間互相理解底一個障礙，也是彼此間互相誤解底一個根源。所以切實的在牠們的關係和適當的均衡上去求融會這兩個各不相同的態度底哲學，確可以令他們以彼此底經驗互相增益其能力，而更爲有效的協同致力於其豐盛的文化的勞作。

現實和理想底關係問題而會被視爲專屬於哲學底問題，其實是很奇怪的。人類的一切爭辯中最嚴肅的這一點而被哲學把持住，這不過是跟着以知識和智慮爲自足的東西底那個見解所生出底不幸底另一證據而已。現實和理想從沒有像現時這樣囂張這樣自擅的。在世界史中牠們

也從沒有疎隔到這樣遠的。前次的世界戰是爲着純理想的目的——人道正義和強弱同等的自由——而作戰的，也是以應用科學底現實主義的手段，以強烈的爆炸器，和擲彈飛機，和怪偉的封鎖機構，而作戰的，以致世界幾乎成了廢墟，而令有心人憂慮到我們所謂文明底寶貴的價值將亦不能永保。和議在鼓動人的最深情素底種種理想名下高聲宣布了，但在極端的現實主義者卻只知注意於比例着可以造成將來的糾紛底物力而分配底經濟利益底諸條件。

有些人竟至以爲理想主義不過是掩護人們好去搜索物的利益底一個烟幕，而改宗於史底唯物論，是不足怪的。於是現實被看作物力，看作權力底感覺，看作利益和享受，無論甚麼政策，除了用作巧妙的宣傳和用以駕御未得現實主義底超度底人們底諸要素以外，凡是涉及其他因子的都是基於幻想。但其他的人又均等的相信那個戰爭底真教訓是人類在開始他的第一步去培植自然科學和運用科學底結果去改善生活底道具——工業——當時，就已鑄成了一個大錯。他們切望着，大衆雖像野獸一般生，一般死，但少數選士仍不致力於科學和生存底物質的安寧和暢適，而致力於「理想的」事物，精神底事物底，那日能再復來。

然而至顯著的論斷似乎還是歸結於那整批的以抽象的概念（就是說，以牠爲離開了微妙而具體的存在而自爲一物，且以發動的可能付與那些存在底一個東西）而傳布出去底各種理想底無力和有害。真道德似乎是在於洞達那相信一個本來獨存的精神界底理想主義底悲劇 *the tragedy of that idealism*，和制勝那對於力量與效驗底真正現實的研究，即比之那公認的「現實政策」還要精微還要圓滿的一種科學的研究底，悲劇的貧乏。因爲採取近視的見解，犧牲將來以濟目前的窘迫，蔑視不愜意的事實和力量而張大與目前的欲望相適合底事物底持久性，都不是真正現實主義的或科學的。說那個情勢底不幸是由於沒有理想而發生，是假的，那些不幸是由於錯誤的理想而發生。而這些錯誤的理想則始基於對社會的事類欠缺了我們叫做科學，而於技術的領域內則已引導人去支配了自然力底，那些「現實的」效用的諸條件底，有條理，有統系、公平而詳審的，批判的討究。

哲學，再說一遍，不能「解決」理想和現實底關係問題。那是人生永遠的問題。但牠從哲學自身所作成的種種錯誤——離開了轉成新的和別的東西底運動而是現實的底諸狀態底存在，和

想理，即獨立於物質和自然底可能以外底精神和理性底存在——解脫了人類，至少也能夠輕減人類在處理這個問題時所負重擔。因為人類既陷於這個極端虛妄的偏見，他只有瞎着眼睛，細着手脚，向前走去。而哲學，如果牠要做，就能夠在這種消極的工夫以上更多得些結果。牠弄清楚了應用於社會的事件和社會的力量底理解和觀察底仁厚而周詳的智慮是能夠做出既不會成爲錯覺又不會成爲感情的補償底各種理想或目標，牠就能夠使人類在行動上措置可以得當。

第六章 論理改造底意義

論理——和哲學本身一樣——也感着奇妙的動搖。牠曾被抬舉做最高立法的科學，但又會陷於像 *A is A* 那樣的記述和推論規則底術學的韻語底保管者底低微地位。牠以牠所研究的是思惟底法則，而世界又爲絕對理性遵照着這些法則而造成的爲理由，要求過訂立宇宙底根本的建造法則底權力。後來牠又按捺着牠的主張，說牠所研究的只是些無關於事實或物體底正誤

而自然真確底推理法則。近代客觀的觀念論者 objective idealist 認牠做古代實在論的形而上學 ontological metaphysics 底適當的代替者，但別的人又看牠做教人精於辯論底修辭學底一個分枝。有一個時候曾以 Mill 從科學者底實地活用挑選出來底真理發見底歸納論理去補充中世紀從阿里斯多德挑選出來底形式論理，而得了一個表面妥協的均衡。但德意志哲學底研究者，數學和心理學底研究者，雖曾互相爭持得很劇烈，結局也一致的向着正統論理學底演繹的證明和歸納的發見兩方面進攻。

論理學呈現着一個混沌的情景。牠的主題、範圍、或目的幾乎都不得一致。這個不一致並不是形式的、名義的、而且影響到一切問題底處置方法。試拿一個如判斷底性質那樣的基本事件來講。我們可以引用名家將各種可能的異說盡列出來。判斷是論理學底中心，但牠又全然不是論理的，而是個人的、心理的。如果是論理的，牠就是概念和推論所從屬底基本作用，而牠又是概念和推論底後果 after-product。主辭和賓辭底區別是必須的，而又不適當的，又或這個區別雖則有例可考，也沒有甚麼重大的意義。就是在那些主張主辭賓辭底關係是本質的底人們中間，有些說

判斷是未有主辭和賓辭以前底某種事物底分析，也有些說牠是集主辭和賓辭而爲另一事物底一個綜合。有些以爲實在 *reality* 常是判斷底主辭，又有些則以爲「實在」是和論理沒有關涉。在否認判斷爲賓辭對於主辭底歸附，而承認牠是原素間底關係底人們中間，有些說這個關係是「內面的」，有些說牠是「外面的」，也有些說有時是屬於內，有時是屬於外。

如果論理是無關於實際利害底一樁事體，這些矛盾雖是很多、很大，而至不能調解，也可以一笑置之。若果論理是有實際效果的，這些矛盾就很嚴重了。牠們證明這種知的背馳和異致是有一個深奧的原因。實際現代的論理學說確是一切哲學的派別和爭論所聚會，所集中底要地。在經驗與理性，現實與理想底關係底傳統概念中所起變化，對於論理學波及了些怎樣的影響。

第一，牠影響到論理學本身底性質。如果思考或智慮是經驗底有意的改造底手段，那麼論理學，既是思考進程底一個記述，就不是純形式的。牠並不限於無關於所論事件底真偽而在形式上自是正確的推算法則，而牠又不像 Hegel 底論理學那樣，研究宇宙底內具的思維結構。 *the*

inherent thought structure of the universe 或像 Lotze, Bosanquet 和其他認識論的

論理學者那樣，研究對於這個客觀的思維結構底人類思想底逐漸逼近。如果思考是使經驗改造得以審慎推行底途徑，論理學就是使所期改造可以成功得更爲省事更爲有效底思考進程底一個清晰而有條理的方式。以論理研究者底常用語來講，論理是學也是術。從牠付與思維底實際進程所遵由途徑底一個有組織而經過證驗底敘述的說明一點看，牠是學，從牠在這個敘述底基礎上面設定各種方法使今後底思考得以趨向成功而避免失敗一點看，牠是術。

這樣，論理學是經驗的或是規範的，是心理的或是法程的，那個爭論就可以解決，牠是兼有兩面的。論理學是以實驗材料底切實執行的供給做基本。人們已思考了許久，他們用種種方法去觀察、推求和討究，而得了種種結果。人類學、神話、傳說和祭祀底起源底研究，語學和文法、修辭學和前人底論理的作品，告訴我們人人曾經怎樣思考過，和各種思考曾以甚麼做目的，而得了甚麼結果？心理學，無論是實驗的或病理的，關於思考怎樣進展和結甚麼果供給許多重要的知識？尤以各種科學底發達底記述在那些或是成功或是失敗底各種研究試驗底具體的方法中啓示許多教訓。由數學以至歷史，每門科學各就牠所研究底特殊資料提出各種方法底例證。論理學於是獲得經

驗的研究底一個廣大而幾乎無盡藏的原野。

從來都說經驗只教道我們人曾經怎樣思考過和怎樣思考，而論理學則研究軌範，研究人應該怎樣思考，真是愚蠢得可笑。有些種類底思考已由經驗證明是沒有歸宿的，或更甚於沒有歸宿——而陷於虛妄和謬誤。有些已在顯著的經驗裏證明牠們是指引到有效的連續的發見去的。研究和推論底各種方法底各種效果分明在經驗中已證實了。反復申述經驗的敘述和軌範的說明底區別底人，確忽略了經驗所明示底最重要的事實——成功和失敗即良好的思考和惡劣的思考底顯明的表示。重視這個經驗的啓示底人，不患資料短少，無以作成一種法程的技巧。對於實際思考底經驗的記錄研究愈淵博，曾經失敗和成功底思考間所存特質底關係也愈明顯。由以經驗確定了的這個因果關係就生出思考術底軌範和法則。

數學常被引為本於先天的法式和超經驗的資料底純軌範的思考底例證。但在歷史上造就了這件事體底學者何以竟至遺脫了數學底那種情勢和冶金學一樣是經驗的那個結論，卻令人難得明白。人們開始計算和度量東西和他們開始搗碎和溶化東西是一樣的。俗語說，據一事可以

推見另一事，某種方法成功了——不但在目前的實地的意義裏，而且在觸發興致，引起注意，鼓動嘗試，以趣促改良和進步底意義裏，也是成功。——現今的數學的論理學者或以爲數學底結構是突然由 *Nears* 那樣的具有純論理的構造組織底腦袋裏跳出來的。然而這個結構卻是長久的歷史所生成底一個產品，經過種種考驗和淘汰，混亂和整理，然後長大起來，換句話講，就是以成敗爲準則，而對於種種材料和方法加以取捨和修改，然後得到底一個歷史的結果。

現今所主張底軌範的先天的數學其實即是長年間辛苦的經驗所獲得底成績。冶金學者對於礦石底研究實際也是一樣。他也將過去曾被認爲奏效最大底各種方法加以揀選、修正、和組織。論理學是奧妙的人類的重器，正因爲牠是由經驗得來，而由實驗措諸實用的。這樣看來，論理學底問題不外是關於經驗改造底討究所須良法底發展和使用底可能底問題。即使加上，這樣的論理學在關係數學和物理的科學範圍內雖已展開，而在道德的政治的事體，則尙未顯著，一句話，也不過是以普通形式講過的而用特殊形式再說一遍而已。

讓我們就假定着論理學底這個概念，進而討論牠的幾個特質。第一是思考底起源對於將成

爲經驗指導底良法底論理學所投射底光明。先前已經講過，經驗自始是關係行爲，關係感覺運動 *sensori-motor* 底事類，而思考則從紛繁煩惱的經驗中所遇特殊爭競而發生。人們在他們的自然狀態，既無煩惱須自洗脫，又無困難須自制伏，是不會思考的。安逸，不勞而獲底生活，可是一個無須思考底生活，也會是一個便利而無所不能底生活。要是生活受着壓逼，受着束縛，而至不能直接以其行動而操勝算的，纔要思考。人們當遇着困難底時候，如果是要遵照權力者底命令而行動的，也不會自己去思考。軍人是有許多困難和束縛的，但充其量不過只是軍人而已（如亞理斯多德所說）就不見有著名的思想家出現。思想是有人替他們做好了，有官長替他們思想。在現在的經濟條件底下，大多數的勞働者也是一樣。所謂困難底思考，實只在非思考則不能脫出困難和非思考則摸不着解決途徑底時候。在外面的權威管領著底無論甚麼地方，思考是受嫌犯的。

然而思考不是解決個人的困難所須唯一的途徑。先前經已講過，如夢想、幻想、感情的理想化 *emotional idealization* 等都是逃避困難和矛盾底道路。據現代心理學說，許多有條理的妄想和心病，例如歇思的里亞症，是發原於爲欲解脫紛煩煩惱而起底種種計慮。這樣的考察，闡明因應

付困難而起底，思考所含幾個特質。剛纔所講那些直捷「解決」並非解脫糾紛和問題，不過解脫關於這些糾紛和問題底情感而已。牠們遮蓋着牠的意識，因為糾紛在事實上依然存在，而在思念中則已避免，於是生起錯亂。

是以思考底第一個特質是親當事實——考究精細而廣博的檢查和觀察——妨害思考作用（反省和以程式記述這作用底論理）底成功最甚的，莫如視觀察為思考以外和思考以前底事情，和視思考為不包括新事實底觀察作其一部而能展布於頭腦中底事情底，那個習慣。凡想接近這樣的思考的，都是想接近剛纔所講那個迴避和自欺底方法。牠以一個與感情相投合並與理性相一致底意思底行列，代替那引起糾紛底情勢底特徵底考究。牠傾向於所謂智的夢遊病底那種觀念論。牠作成一個遠離實際，而不以應用檢驗他們的思考底，高上的無責任的思想家階級。這個情形並助長了理論與實際底悲劇的分離，而致一方偏重理論而彼方則輕視牠。牠認日常實務為粗野，為死板的常規，正因為牠將思考和理論搬遷到一個別自的高貴的地域。觀念論者和唯物論者湊合起來，就將現實生活弄成了這樣的偏枯貧乏。

思考與事實底分離，導引只推積粗陋的事實，斤斤着意於細故，而絕不考究牠們的意義和效驗底，那種觀察——功夫是安全的，牠決不想運用所觀察事實，去設定變更所遇情勢底計劃。反之，做經驗改造法底思考，以事實底觀察為解釋問題，勘定糾紛所在，發覺有甚麼困難，和困難在甚麼地方底，不可缺的步驟。牠不是無目的，不別擇，而亂雜無章的，牠是有主旨，有特色，而為所遭糾紛底性質所限定的。牠的主旨在於明瞭那被擾亂而致渾沌底情勢，以期發現所當取底應付途術。當科學者像是無目的的從事於觀察底時候，也不過是因為他愛找問題作他研究底資料和嚮導，於是極力在剔抉那不露在表面底問題而已，而我們看見，卻以為他是在自尋煩惱，於糾葛中求滿足。

是以具體事實底特殊和廣博的觀察常常不只是順應於某一問題或困難底感觸，而且是順應於那個困難底意義底漠然的識別，就是說，順應於那個困難在爾後的經驗中所蘊蓄或所指示底關擊。牠是方來事件底一個預想或先見。我們說「懸而未解」底糾紛，是很對的，當我們觀察那糾紛底徵狀，我們是同時想望着，懸揣着——簡單的說，締構着一個觀念，逐漸解析出意義來的。當那糾紛不但是懸而未解，而且緊迫到臨頭底時候，我們就受着威脅。我們並不思考，只有屈伏。引起

思考底糾紛，是未完成而正在發展，和在所發現地方而可以用作推斷方來事件底標識底，那種糾紛。當我們觀察得精明時，我們說是靈敏，其實也是惶擾。我們戒備着，等候甚麼事情再會起來。好奇、考究、和查察，指向着已經過去底事件，也指向着接續要起來底事件。對於已往事件底興味，就是覺得着可以推斷方來事件底證據、指標、和徵兆底興味。觀察就是診斷，而診斷則包含期待和準備底興味。牠豫先定好了一個應付態度，以免猝然防備不及而至上當。

不會存在底事物只是豫想或懸忖底事物，是無從觀察的。牠沒有事實底實際情勢，沒有根柢，沒有事由，只是一個意思，一個觀念。觀念若非妄想，若非由情緒化了底想着逃脫和躲避底記憶所作成，就是由於方在發展底事實底考察而喚起底關於方來事件底豫想。鐵工注意他的鐵，牠的色澤和結構，要獲得牠方在變作甚麼東西底證據。醫師診察病人，要發覺在一定方向變化着底徵候。科學者留心他的實驗材料，要把捉在某種情況底下會生起甚麼事體底一條線索。所謂觀察不是以牠本身做目的，而是要獲得證據和徵兆底一種探究，那個事實，就表明推論，豫想——簡單的說，觀念、思考、或概念，是和觀察併行的。

在一個更爲專門的條理脈絡裏，查看所觀察事實和所設定觀念或意義底這個論理的關繫，對於若干傳統的哲學問題和疑難，如關於判斷中底主辭和賓辭底問題，知識中底主觀和客觀底問題，概括的說「現實」和「理想」底問題，燭照着些甚麼，是值得花些時光的。但現在我們卻只揭出，關於所觀察事實和所設定觀念在經驗中底相關的起源和作用底這個見解，對於觀念、意義、概念、或特別用以表示意識作用底無論甚麼名目底性質，所波及底若干重要的影響爲止。因爲牠們是可以起來或終須出現底某種事件底示意，牠們是——像我們在理想底場合所常見的——應接正在進展着底事物底驛站。發覺他的困難原因是壓着他的一輛自動車底那個人，是不能必保安全的，他的觀察、忖度、或許太遲了。但如果他的豫期意念來得合時，他就有一個根據去想法子，避免這個危險。因爲他豫知這個臨到頭來底結果，他就可以設法轉換當時底情勢。一切精明的思考表示行動自由底擴大——偶然的機會和運命底超脫。「思想」*thought* 代表應付途術底諷示，詳細的說，就是代表與精明的觀察，在關於將來底推度尙未得到結果底時候，所觸發的全然相異底應付途術底諷示。

志在生出一定結果底行動方案，應付程式——如鐵工以某種形相付與所融化了的鐵，醫生治療病者令他易於復元，科學的實驗者抽演可以應用於其他事件底結果——在未以事件底結果證驗過以前，以事件底性質論，是試驗的，不確實的。關於真理說底這個事實底意義可以以後再談，在這裏但留心着，所有概念，學說，系統，無論怎樣精緻，怎樣堅實，只可視為假設的，一句話，就已噐了。牠們應該被看做證驗行動底根據，而非行動底結局。明白這個事實，就可以從世界除去強硬的獨斷，就可以曉得關於思想底概念、學說、和系統，往往是由應用而遂其發展，就可以責成人們務必守望着這些東西，看牠們有甚麼是表示應行改變的，而切勿急於去主張牠們。牠們是器具，和一切器具同樣，牠們的價值不屬於牠們本身，而屬於牠們在應用所生結果中顯現出來底功效。

然而研究是只在求知底趣味發展到思考於牠本身自是值得，而自有牠審美的道德的興致時，纔得自由。正因爲知 knowing 不是深壁自守，獨了其事的，而是改造境遇底用具，是以往往有被濫用以維持成見或偏執底危險，省察就不能完全無缺。既豫定了必須得到某一特殊結果，牠就不是虛心容納的。說一切知在牠自身以外另有一個目的，是一件事，說知底發動豫定了必須達到

底一個特別目的，又是一件事。說思考底用具體 *instrumental nature* 是爲着得到個人所追求底私利而存在，更是錯誤。無論甚麼目的底甚麼限制都是思考歷程底限制。牠表示思考不到十分成長和極度運動而被縛束、牽制、受了干涉。只有目的跟着考究和證驗底進程而發展底一個情境，是盡量促進知底唯一情境。

公平無私的研究決不以知識爲深壁自守，不負責任的。牠意謂斷沒有豫先立定一個特殊目的而將觀察底活動、觀念底構成和應用、閉藏起來的。研究是已解放了，適於問題或需要底規定底。無論那種事實牠都要注意到，凡可籍以探引事理底線索，一得着痕跡，牠都要跟踪上去。阻礙自由研究底事體是很多，很強，研究功夫而能自成一種愉快賞心底事情，或能挑引人底遊戲本能，是可慶幸的。

思考所受社會習俗所定目的底抑制除去了，勞働底一個社會的區分生長起來，研究就成了。一部分人底終身事業。但這個不能表證學說和知識是以牠們本身做目的，只在表面似乎是這樣而已。對於一部分人，牠們是以牠們本身做目的。但這些人代表勞働底一個社會的區分，而他們的

專門化，卻只在這樣的人與其他社會的分業相濟而無礙，對於別人底問題深感興趣，並將所獲結果轉達別人，俾於行動中得着更廣的應用時，纔可信恃。在特別從事於知底企業 *the enterprise of knowing* 底人們底這個社會的關係被忘記了，而其階級淪為孤立底時候，研究底刺戟和目的自亦消失。牠墮於無用的專門化，流為對於社會漠不關心。底人們所做底一種冗務。詳細事件在科學名下堆積起來，難解的辯證論的諸體系因而出現。於是這種業務在為真理而求真理底高尚的名義，下得了所謂「合理化」。但當真科學底棧道被奪還時，這些物事被掃在一旁，也就被人忘掉。牠們顯露出一向都是那些不中用而無責任的人們所戲弄。公平無私的研究底唯一保證，只有研究者對於所與交處底人們底問題和需要所示社會的敏感。

用具說既重視公平無私的研究，而適與若干批評家所見相反，對於演繹底器械裝置也極力推崇。因為有人說過概念、定義、概括、分類、和引伸的推論底發展等底認識的價值不是屬於牠們本身，就以為那些人輕視演繹的作用，或否認牠的效力和必要，是很奇的。用具說只不過詳細說出其價值底所在，以免找牠底人走錯了路而已。牠說知是以明了問題內容底特殊觀察始，而以驗證其

假定解決案底特殊觀察爲最後段落。但牠又說最初的觀察所諷示和最後的觀察所驗證底觀念和意義本身必須謹慎的考究和長期的開發，用具說就不應受人反對。說機關車是一個代理者，說牠是經驗底需要和滿足底居間調處者，並不是貶損機關車底小心而精巧的構造底價值，或減少爲改良牠的結構所專用底附屬器具和方法底需要。亦惟機關車在經驗中是一個居間者，不是元本的，也不是究竟的，故對於牠的建設的發展無論怎樣留心，總不會至於過度。

像數學那樣的演繹的科學實標識方法底完成。一種方法，在研究牠底那些人，是爲牠底緣故，以牠本身做目的，和爲製造一種器具，而要有一種專業，是一樣不足驚異的。發明和完成器具底人而同是使用器具底人是極少。但物的和智的用具確有一個很大的差別。後者底發達實超出直接的明顯的用途以外。將方法本身做到完全底那種藝術的興趣是濃——猶如文明時代底日用器皿本身可以成爲最精的作品。但從實用的見地看，這個差別表示智的器具在效用比較爲優勝。只因爲牠不是在心目中豫定了一種特殊的應用而後造成的，因爲牠是極普遍的用具，所以牠對於未嘗知到底用途也可以自由適用。牠能用以處置從未料及底種種問題。心對於一切智的變故在

事前是有準備的，當新問題發現時，牠無須等候到一個特殊道具造好。

更正確的講，如果一個經驗要是在別個經驗也可以適用，抽象是少不了的。每一具體的經驗作爲一全體看，是獨一無二的，牠就是牠自己，決不會有重複。從牠的充分具體的真相看，牠不提示甚麼教訓，也不發露甚麼光明。所謂抽象，就是從具體的經驗中特將其一面挑選出來，以備把捉其他事物時藉作補助。以牠本身而論，牠是一塊斷片，是牠所從出底活的全體底一個貧乏的替身。但從目的論或實用的見地看，牠是以一個經驗而能利用到別個經驗去底唯一途徑——能夠得着一種啓牖底唯一塗術。所謂錯誤或悖謬的抽象論，即指這個斷片底功用被忘卻或忽略了，而至只就牠本身便論定牠是比之牠所由扭出底那個渾濁而亂雜的具體事象高出一等底那種抽象論而言。由功用而不由構造和靜態看，所謂抽象，就是從一個經驗分離某事物以便移轉到別個經驗底意思。抽象即解放。抽象越是理論的，越是簡約，或離在具體的情態所經驗的越遠，則越適於處置以後許會發現底無限駁雜的事物。古代的數學和物理學較諸現代的數學和物理學更爲接近那粗大的具體的經驗。爲了這個緣故，牠們在助成對於那些在預料不到的新形相中出現底具體事

物底洞察和統制是無能爲力的。

抽象和概括常被認爲親近的戚屬。牠們可以說是同一作用底消極和積極底兩面。抽象是使某要素得著自由而可以致於用，概括就是那個用處。牠推廣伸張出去。牠在某一意義內是像夜中跳躍般至危的冒險。從一個具體事物撮取出來的能否引用到別一個特殊事物，事前是不能保證的。別的事物既然都是一個個具體的事物，牠們就必各不相同。所謂「飛」一種特性從具體的鳥分離了。這個抽象後來推廣到蝙蝠去，而這個性質底適用更預想着那鳥還有若干特性。這一個例即表明概括底本質，也證示這處置底大膽。牠將既往一個經驗底結果轉移、引伸、適用、到新經驗底接受和解釋去。演繹的歷程縱能將這個增益和指導的作用所由運行底諸概念解明、限定、淨化、整頓起來，但這些演繹無論怎樣完滿，決不能保證其結果。

在現時的生活中心組織底實用的價值被看得這樣重，關於分類和統系底用具的意義 *instrumental significance* 似乎是沒有細述底必要。當質的和固定的種 *species* 底存在被否定了，不能成爲知識底最上對象時，分類往往被人，尤其被經驗學派，認作單純的語言的 *linguistic* 技

巧。有概括若干特殊事物底話語文字以資記憶和交通是很便利的。類 *classos* 原只假定在言語 *speech* 裏面，後來觀念被認為事物和話語文字間底一種不易描摹底第三者 *tertium quid*，類就成了存在心意中底純精神的事物。經驗論底批判的傾向在這點是例證明白了。以客觀性付與類，即所以導引對於永遠的種和玄妙的本質底信念，而以武器補助已就衰落和人所厭惡的舊學——是 *Locke* 所已說明底見解。一般觀念 *general ideas* 於勞力底節省是有用的，使我們可以將特殊經驗凝結為簡單而便於搬運底裹束，令牠更易於同化各種新觀察。

名目說和意想說——種類只存在言語或意念裏那種理論——是正當的。牠著重統系和分類底目的性質，說牠們是為著到達目的底途中底經濟和能率而存在。但因為經驗底能動的和行的方面被否認或忽略了，這個真理就淪為謬想。具體的事物原有種種動作底方式，牠們和其他事物互生作用底相觸點有多少，動作底方式就有多少。例如一個東西在某種別的東西面前是無感覺，無反應的，只是蟄伏著，而對於其他事物則機警奮竦而取攻勢，再在第三個場合則只是順受馴服。這些行動底各不相同的方式雖有無限的差異，在對於一個目的底共通關係上是可以

彙爲一起的。明白道理底人斷不會樣樣事都要去做。他有一定的主要目的和與致令他的行爲互相聯絡而有效。設定目的卽所以限制、選擇、集中和配置。於是依照行動底方式與所追求目標間底關係而選擇組織事物底一個基礎由此奠定。櫻樹底配置因木工、種果者、藝術家、科學家和鑑賞家而相異。因執行不同的意思在樹那方面底動作與反應都要有不同的方式。把目的底差別放在心裏去看牠，各種分類都可以是同樣妥當的。

然而對於特殊諸分類底良否卻有一個純客觀的標準。某一分類可以促進木器工底工作，而另一分類可以妨礙他。某一分類可以幫助植物學者底調查工作，使他易於收效，而另一分類可以耽擱他、擾亂他。所以關於分類底那個目的說不一定就牽引我們到「類是純言語的或心意的」那個想念去。甚麼技術底組織，研究術也在內，都不只是名目或意想，和百貨店或鐵道底組織是無異的。處理事務底須要，供給客觀的標準。諸事物須類別整理起來，俾其配置得以增進處理事務底成效。便利、經濟、和效率是分類底基礎。但這些東西都不限於和別人底言語的交通，也不限於內心的意識，牠們涉及客觀的行動，牠們必須在外界獲得效果。

同時，分類也不是先已存在自然界底現成配置底謄本和複寫，卻是用以攻打將來和未知事物底兵器底庫藏。爲要成功起見，過去經驗必須由單純事實還元到意義去，以愈少愈簡而外延愈廣爲愈好。牠們必須有充分廣闊的範圍，以資考究怎樣可以對付那預料不到的現象。牠們必須安排妥貼不至重複，否則當牠們被應用到新事件底時候，牠們就會自相抵觸，生起混亂。於處置所遇種種色色的事件而要行動便易和經濟，必要能夠很敏捷很確實的更換所用攻擊器具。換句話講，各種各類必要整理成由廣汎而特殊底有次序的排列。不只要有街道，而街道必要便於互相交通。分類能改變經驗底荒廢的隘巷，作成秩序整然的道路系統，增進研究底轉運和傳遞。人們纔曉得想到將來，預先準備去應付牠底時候，演繹的諸作用和牠們的效果即佔了重要的地位。在各種實際的企業有須產出的許多貨物，凡是減少材料底浪費和增進生產底經濟和效率底無論甚麼東西都是貴重的。

現在已沒有時間去說明實驗的機能的論理所賦與真理底性質了。這全然是由思考和觀念生出底一個系論，其實也無須詳說。如果關於思考和觀念底義解能夠領會，真理底概念自然可以

推尋出來。如果不能明白，無論怎樣去發表關於真理底學說總免不了混亂，而那學說本身也不免武斷和悖理。如果觀念、意義、概念、學說、和體系，對於所與環境底能動的改造，或對於某種特殊的困苦和紛擾底排除，確是一種道具般的東西，牠們的效能和價值就全繫於這個工作底成否。如果牠們成功了，牠們就是可靠、健全、有效、好的、真的。如果牠們不能排除紛亂，免脫謬誤，而牠們作用所及反致增加混亂、疑惑、和禍患，牠們便是虛妄。堅信、確證、憑據、繫於作用和效果。因其果而知其樹。真的指導我們的是真的——這樣的指導底明顯的功能正所謂真理底正確的意旨。疏狀字「真」truly 較諸區別字「真」true 或名物字「真」truth 都更為重要。疏狀字表識行為底狀態和模樣。觀念或概念是遵由一定途徑而行動以期得以清理某一特殊情境底一種要求、主張、或計畫。當那要求、主張、或計劃得而施行底時候，牠指導我們是正當或錯誤，即牠指引我們向着我們的目標去抑或離開牠。牠的能動的發動的功用是最重要的東西，牠的正誤真偽都包括在牠所發起的底活動底性質裏面。能效力而作用底臆說是「真」的，所謂「真理」只是適用於因其作用和效果而得着確證底、現實的、事前逆睹和心所期願的、諸事件底彙集底一個抽象名詞。

這個真理說底價值既全繫於先前所述思考說明底正誤，那就考察這真理說何以會受人厭棄較諸只就牠自身去解釋牠當更有用。牠爲甚麼被人憎惡，這個理由底一部實在於牠的新奇和陳述中底缺點。例如當真理被看作一種滿足時，常被誤會爲只是情緒的滿足，一己的慰安，純個人需要底因應。但這裏所謂滿足卻是觀念和行動底目的方法所由生出底問題底要求和條件底滿足。牠包含着公衆的客觀的條件。牠不爲乍起的念頭或個人的嗜好所左右。又當真理被解作效用底時候，牠常被認爲對於純個人的目的底一種效用，或特殊的個人所著意底一種利益。以真理爲私自的野心和權勢擴張底用具本屬悖謬，而批評家竟將這樣一個思想歸諸健全的人們，尤爲怪事。其實所謂真理卽效用，就是說把意想或學說所主張以爲可行的拿來貢奉於經驗改造底那種效力致用。道路底用處不因其利便於山賊劫略底程度而測定。牠的用處視乎牠是否實際盡了道路底功能，是否做了公衆運輸和交通底便利而有效的手段。一個意思或臆說底效用所以成爲那意思或臆說所含真理底尺度也是如此。

除了這種淺薄的誤解以外，對於這個真理說底接受成爲一個最大障礙的就是那深入人心

已經許久底古代傳統底因襲。存在 *existence* 別爲完全的實在 *Being* 底上界和外觀的現象的、不完全的實在底下界，兩大境域，而真僞也跟著這個區別成爲事物本身底固定的、現成的、靜的性質。至上的「實在」是真的，低下而不完的「實在」是僞的。牠只僭稱牠所不能立證底「實在」。牠是詐僞、瞞騙、不值得信賴和信仰的。信仰所以錯誤，不是因爲牠引人走入迷途，牠不是思考底邪路。其所以錯誤，這是因爲牠容許和執着於虛僞的存在或實體。別的概念所以真，因爲牠們確與真「實在」——圓滿終極的「實在」——有關涉。這樣一個見解深藏在曾經接受古代和中世底傳統底人人底頭腦裏面。而實用主義的真理說對於這個見解卻根本的挑起釁來，調和妥協是不可能的，這恐怕就是那新說所以至於引起動搖底原因。

但這個對照形成了這新說底重要而又於無意中妨礙着這新說底傳受。舊思想實際做成了真理和權威的教義底合一。首重秩序底社會以生長爲痛苦，以變化爲煩擾，必然的是要求得一個優越的真理底固定體以爲憑依。牠回頭走向既經存在的事物，去找真理底本原和證信。牠退回已往的、先前的、原始的、先天的物事，去找保證。往前看，提防意外事件、觀望後果、等念頭，總是發生不安

和恐怖。牠擾亂那隨伴着現成固定的「真理」觀念底安定的心境。牠以探究，不息的觀察，假說底精微的發展，和透徹的試驗等責任底重擔加在我們身上。在物理的事體，人們已漫漫的習於信受真的和已證明的事物底同一了。但他們仍不敢斷然承認這個「同一」底內蘊而從牠引伸真理底定義。因為他們在口頭雖已承認定義應從具體的特殊的事件發生而不應憑空造成以律特殊事物，但仍很奇妙的不願依照這個準則去下真理底定義。「真的義即證明了的」這個認定底普遍化，把放棄政治的專斷而將牠們所蓄偏見委諸效驗底檢證那個責任，付給人們。這樣一個變化在社會裏惹起權威底地位和決斷底方法底大大的變革。我們可以在下次的講演舉出新論理底最初的幾個結果以爲例證，再去考察一下。

第七章 道德概念底改造

科學的思考在方法上底改變對於道德觀念所致衝擊大致是明顯的。善和目的加多了。規則

弛而爲原理，原理又變而爲理解底方法。倫理學說在希臘人中間起初是要找出一個具有合理的基礎和目的而非從習慣得來底生活行爲底規制。然而代替習慣底理性仍須負責供給和習慣所會賦與的一樣的不可移易底標的和法則。自是以後倫理學說就很奇妙的受了催眠，竟以爲牠的任務是要發見一個究竟目的，或至善，或一個無上最高的法則。這是紛紜不一的諸學說所同致底共通點。有些說這個目的是對於上級權力或權威底忠誠或馴服，於是他們紛紛在神的意旨，在世間的治者底意思，在優異者底意趣所形成底制度底維持和義務底合理的意義裏，立定了這個原理。但因爲他們既一致承認法則只有一個獨一最後的源頭，他們是各異其道的。又有些說在對於立法的權力底遵從裏求道德是不可能的，牠是要在原本是善的諸目的裏去尋找的。於是有些在自我實現裏，有些在清淨裏，有些在幸福裏，有些在快樂底最大量裏，去尋找這個善。但這些學派亦同意於一個獨一不易而最後的善底假定。

那末，要脫離這個混亂和衝突，是否就要詳審這個共通要素，以窮究牠的本源。對於獨一最後和至上（不論牠是善或是有權威的法則）底那個信念，是否即在歷史上已就衰滅底那個封建

制，和在自然科學上則已消失了的，以宇宙爲有邊際，有等級，而在牠裏面靜是勝於動底，那信念底，一個智的產物。智的改造底現在的界限在於牠至今尚未切實應用到道德的和社會的訓練去，是已反復提起過了的。這個智的改造要應用到道德的範圍去，是否就要我們更進一步去信受那變化、移動、個別化了的善和目的底複數，去信受原理、標準、法則，是分析個別的或單獨的情境底知的用具。

斷定各個道德的情境是一個獨一無二而有其不能交換底善性的，似乎太笨而且荒謬。何則，從來的傳統教道我們，特殊事件底參差不齊正所以必須「普遍」以爲行爲底嚮導，和道德的本質在於自願以一切條件交付原理裁決。從而以普遍的目的和法則隸屬於具體的情境，必然的就會引起大混亂和無法的放縱。但我們卻要依照實用主義的規則，由結果以發明觀念底意義。於是，以具體的情境爲獨一的道德的終極性質底首要意義，是將道德底重量和負荷轉移於智慮，便異常明顯起來。這並不是毀滅責任，只是勘定牠的位置。道德的情境是在公然行動以前須要判斷和選擇底一個情境。這個情境底實踐的意義——就是說要來滿足牠底那個行動——不是自然明

白的，是要尋找的。有互相反對的欲望，也有不能兩全的善行。所須要的是去找出行動底正路和正善。所以考究是必需的情境構成底詳細觀察，各種因素底分解，幽微底顯闡，折衷強頑而昭著的特質，追踪行動底各種方式所暗示的結果，和將所得決定作為臆說和嘗試以驗所豫期或所推想的結果（即此決定所以被採用底原因）是否與實際的結果相一致，是不可缺的。這個考究就是智慮。我們的道德的失敗實由於稟質底薄弱，同情底缺乏，和令我們輕率或自用的對於具體事件去下判斷底那種偏僻。廣博的同情，銳敏的感性，對於不快意事底忍耐，令我們從分析而審慎決定底諸利害底權衡，這些都是清清楚楚的道德的特性——德性或道德的美質。

關於這個問題底根本的解決結局是全與物理研究所已得到的一樣，是值得再加以留意的。在物理研究上，久已相信，只須我們用普遍的諸概念去收攝特殊事件到牠們屬下，就可以得到合理的保證和指示了。始創那些現在已經到處被採用了底研究法底人們，在他們當時，卻都被斥為真理底傾覆者，和科學底仇敵。而他們畢竟得了勝利，實由於如先前所講過的，運用普遍概念底方法固執着成見和容納了那些不拘證據底有無而受了公認底諸觀念，而著重個別事件底方法則

鼓勵著辛苦的事實考察和原理檢驗。結局，向著日常事實底接近，實足以補償永遠真理底失落而有餘，而在事實分類所用臆說和法則底方輿的法子，又不止能與那上位的不能移易的定義和系屬底法子底喪失相抵。這樣看來，畢竟我們亦不過是要在道德的省察也採用那對於物理現象下判斷時業已證為確實緊密而有效底論理罷了。理由也是一樣的。那些老法子雖在名義上和審美上是尊崇理性，卻挫折了理性底銳氣，因為牠阻遏了精細和不斷的研究作業。

更確實的講，把道德生活底內容，從規則底遵守或固定目標底追求，轉移到須要特殊治療的病患底檢查和處置方法計劃底作成，即所以除卻道德學說所由而至互相歧異和不能與實際機緣相接觸底諸原因。固定目的說勢必牽引思想到不能決定的爭論底泥淖去。如果是有一個至善 *summum bonum* 一個至高目的，那是甚麼？要考察這個問題就是將我們放在和二千年前一樣劇烈的爭辯裏。假如我們採取一個像是較為經驗的底見解，說目的不止一個，但也不是和要改良的特殊情境那樣多數，只不過是幾個像健康、富有、名望、或聲譽、友愛、美的玩賞、學問等那樣的自然善 *natural goods* 和像正義、節制、仁慈等那樣的道德善 *moral goods*。當這些目標互相衝突

起來（因為牠們必定衝突）底時候，甚麼或誰個去判定那條是正路。我們將求助於會以這樣難難加於倫理學底良心學 *casuistry* 嗎？或將倚賴 Bentham 所謂「子曰」*ipse dixit* 式的論法，擅自推崇這個或那個人以為這件或那件事底準則。或將一切善依次排列，從至高以至至低，而用為採決底尺度。我們又走進不能調和的爭論裏，摸不着出路。

須智慮以資解決底特殊的道德的疑難也無從解決。我們不能一般的求得健康、富有、學問、公正、或慈愛。行動永是特殊的、具體的、個別的、單獨的。因而對於所應做行為底判斷也必同是特殊的。說一個人求健康或公正，只是說他求生活得健康和公正。這些事體和「真」一樣都是疏狀的。牠們是特殊行動底注疏者。怎樣生活得健康和公正是人人不同的。牠因他的過來經驗，他的運會，他的氣質，和短處長處而相異。因某種特殊的無能受着苦惱，而志在生活得康健的只是特殊的人，必然在他所需健康就不能和別個人所需的同樣。康健的生活不是離開生活底其他方法，而可以得到的。一個人既然要在他的生活裏得着健康，不是要離開牠而得着健康了，而除卻他的事業和活動底累積外，所謂生活又是甚麼意思。以健康為專一的目的底一個人變成一個養生家，或一個熱

狂的機械的體操家，或一個運動家，而因他偏於一藝，以至他身體的發展傷了他的心臟。當他實現其所謂目的底那種努力不能與其他一切活動相調和，相融會時，生活就分爲斷條碎片。一定的行動和時間是專求健康的，其他是用作宗教的修養，又其他是用以講求學問，預備做好的市民，和修治美術等等，這就是對於那隸屬一切目的於一個偏重一面底熱狂主義底完成底論理上唯一的更代。這在現下已不合時了，但誰能說生活裏幾多失望，幾多虛耗，和幾多逼狹而慘酷的境遇，是由於人們體會不到每一情境自有其獨異的目的而全人格均須與牠有所關涉底結果的確，一個人所需要的是生活的健康，而其結果影響於他的生活底一切活動既那樣大，牠就不能公然被認爲一個單獨自立的善。

然而健康、疾病、公正、藝術等一般概念是非常重要的，但這不是因爲這個或那個事件儘可以安排在一個孤零的標目底下，而牠的特性都可以置於度外底緣故，卻因爲一般化了的科學預備人去做醫師、藝術家、和市民，指點他以應發底疑問，應作底考察，而使他了解他所見事物底意義。如果一個醫師是精於醫道的，他就會運用他的科學（無論怎樣博大精微）去供應他診察各病症

底用具，和擬定治療方法底方法。無論他的學問怎樣大，他如果將各病症配隸於疾病底若干分類和處治底若干常規底下，他就墮落尋常機械底水平線去。他的心思和他的行為變成呆板、武斷、而失卻自由和彈性。

道德的善和目的只存在於有甚麼事要做底時候？有甚麼事要做這個事實即證明在目前的情境中是有缺陷或不幸？這個不幸即目前所遇特殊的「不幸」，牠和無論甚麼別的東西都決不相等。所以這個場合底善是必須對準所欲處置底那個缺陷而創發而規畫而成全的。斷不能以技巧從外面注進那情境裏面去。但比較各種不同的場合，收集人類所遇不幸事件，和概括相同的諸善而別為門類，仍是智慮底本分事。健康、富有、勤勉、節制、可愛、有禮、學問、審美的才能、創造、企業、勇敢、忍耐、周到和其他多數已概括起來底諸目的，都是人所公認底善。但這個統括底價值是智的或推求的。諸分類是諷示着於特殊事件研究中所當留意底可能的諸特性，和於排除不幸底原因所當嘗試底行動底方法。牠們是洞察底用具，牠們的價值在於因應個別的情境以助成個別的對付。

道德不是行為底目錄，也不是規則底集錄，像藥方或食譜那樣備便應用的。道德底需要是對

於考察和籌畫底特殊方法底需要，所謂考察底方法是用以勘定困難和不幸的，籌畫底方法是用以作成方案以爲處置困難和不幸底假設的。個別化了的情境各有其無可交換的善和原理，而其論理底實用主義的含義則在於把學說底注意從一般概念底發凡起義轉向考察方法底展布問題去。

且就倫理學底兩個重大的結果講。固定價值底信念把目的分爲正身的和用具的，卽本身自有價值的和只值得做正身善底手段的兩種。這個分別往往被看作智慧或道德辨別底初步。從辯證上看，這個分別是有趣，似乎沒有甚麼害處。但施諸實際就會生出悲劇的結果。在歷史上牠會爲理想善和物質善兩者間底牢不可破的一個差異底本源和證佐。如今那些自由思想者雖不把牠看做純宗教的或靜觀的，而把牠看做具有美性底東西，但結果是一樣。所謂正身善，無論是宗教的或倫理的，都和那些因其有常而且逼近在目前底緣故而先已把握著大衆底日常生活底興味分離了。阿里斯多德嘗用這個區別去宣佈過奴隸和勞働階級不是國家——國民——底構成要素，僅承認了牠們的必要而已。那被看作只是用具的必至降爲賤役，不能博得知的美的和道德的

優遇和尊重。無論甚麼東西，一旦被認為欠缺正身的價值，就成為無價值的東西。於是有一「理想」癖底人們多想不理牠，躲避牠。所謂「下等」目的底急切緊迫都被斯文的慣例遮蓋了。不然，就被貶到人類底下流去，俾那些少數者得以自由成全那本身自有價值的真善。這個放棄在上等目的底名義下把那些「下等活動全權委給大多數人類，尤其是精壯的「實用的」大眾。

人所厭惡底唯物論，和我們的經濟生活底沒人道，多是胚胎於經濟的目的被認作了純機械的底那個事實。那些目的被認為和其他目的一樣是正身的，而於地位則居於最後時，牠們就可以理想化了。如果生活是有可為的，牠們就必定得到理想的和正身的價值。美的，宗教的，和其他「理想的」目的已和「用具的」或經濟的目的分離了，所以現在已是輕微、薄弱、不中用，而成了奢侈品。只有和後者相結合纔可以交錯在日常生活底纖維裏，而令其堅實周緻，徒為最後的而又不能用作手段以裨益生活底其他業務底諸價值只是虛謬，不負責任，是可以明白的了。但關於「上等」目的底教說現在對於那些孤立於社會以外而不負責任底學者、專家、美術家、和宗教家，卻仍與以援助、慰藉、和護持。牠保障着他的職務底虛謬和不負責任，免為別人和他自己所識破。那職務底道

德的缺陷反成了讚美和感激底原因。

還有一個全般的變化，就是道德善和自然善底傳統的分別底一氣撤廢。現在討論中底那個見解並非痛恨這強硬的分別而務必除盡牠底唯一的見解。有些學派已至承認道德的美質、德性、所以價值，只因爲牠們助進自然善。但運用到道德去底實驗的論理卻按照各性質對於現存弊病底救治有無貢獻而定其善否。這樣做去，牠就廓大了自然科學底道德的意義。現今的社會的缺陷已經盡地批判過了底時候，人們就會疑惑到那根本困難或許在於自然科學和道德科學底離異。當物理學、化學、生物學、醫學效力於具體的人的苦難底考查和救治濟渡計劃底展布底時候，牠們就是道德的，牠們就是道德研究和道德科學底一套器具。後者就失卻教誨的，銜學的特殊氣味，即超道德的，勸誘的聲調。牠失卻牠的薄弱、輕脆、和暗昧。牠獲得有效的經理者。但利益卻不限於道德科學一方面。自然科學失去對於人道底離婚證，而自己變成人道的。牠已不是用那所謂爲真理而求真理底專門的特定的方法可以探究得到的，卻要帶着社會的效果和理智的需要底意味去追求的。牠只在供給社會的和道德的工程底技術一點是專門的。

科學意識與人的價值完全結合起來，現在壓迫着人類底那最大的二元論，即所謂物質的、機械的、科學的、和道德的、理想的東西當中所存裂縫，就銷歸烏有。因為這個分別而至飄搖不定底人力就會統一起來，而益增其雄厚。在諸目的未被認作因特殊需要和機會而各異底個別的事體底時期，心意會滿足於抽象，而對於自然科學和歷史的資料底道德的社會的用途底適宜的刺戟也會缺少。但當注意集中於各種具體事物底時候，對於所以闡明特殊狀態底理智的材料底乞援就會成爲命令的。道德既於智慮上作成焦點，同時屬於智慮底事體也道德化了。自然主義和人道主義間底鬭爭也從此消息。

這些一般的底考察可以再詳細的講講。第一，研究和發見在道德中取得和牠們嘗在自然科學中所占住的同樣底地位。評價、證明、成爲實驗的，關係結果底事情。在倫理上常爲尊號底「理性」於境遇底需要和情勢，障礙和資源，所由以詳細尋究，和改良方案所由以籌畫得當底，各種方法內，成爲現實的。幽遠而抽象的一般性助長距躍的決論，「自然底預想」。惡果只得歎爲自然的災異，不幸的運數。但將論點移到特殊事情去，研究便成爲分所應爲的，關於結果底敏捷的觀察自亦無

可規避。過來的決定和舊時的原理都不能完全賴以繩墨行動底進程。在一定場合樹立一個目的，所費心力無論怎樣大，總不是終局的，必定還要留意於其應用底結果，在結果尚未證實他是正當以前，目的只可作為未完成的一個假定。錯誤不復成為無可躲避的偶然事，或道德的罪孽所應得報應，而是運用智慮而未得其正當方法底一個教訓，和對於將來的改善途徑底一個知會，必須修正，發展，和整頓底，一個指示。目的是會成長的，判斷底標準是會上進的。人對於他的進展着的標準和理想應該負責去發展，而同樣的對於他所已把握着的那些也應該負起責任，本着良心，去致諸實用。這樣，道德生活就不至陷於形式主義和古板的因襲，而成爲圓活、生動、而日進無已。

其次，以道德的行動爲必須底各場合彼此均有同等的道德的重要性和迫切性。如果一個特殊情境底需要和缺欠指示出健康底增進爲其目的和善，在這個情境健康就是最終至上的善。牠決不是別一種東西底手段。牠是一個終極的正身的價值。這在經濟狀態、生活法、實業、家政，即一切在固定的諸目的名下已成了祇有第二義的用具的價值而被看作劣等和無關緊要底物事底改良等等，都是相同的。無論甚麼物事在一個特定情境中既是一個目的和善了，牠就和其他任何情

境底其他各善是一樣的具有同等的身價、品位、尊嚴，而值得同樣的周到的注意。

第三、是形式拘泥說。Phariseism 底根本的毀壞中所顯效果。我們因慣於把這個看作故意的偽善，就往往忽略了牠的知的前提。在眼前實在的情境中求行動底目的底那個見識是不會對於一切事件都用着同一判斷尺度的。當那情境底一要素是一有教養而長於世故底人底時候，他的見識會比蠢鈍而沒有修養經驗底人高的多。以文明人所用道德判斷底標準適用於野蠻人誰都曉得是悖理。無論評判個人或集團都不可以他們是否得到一固定的結果為準。只可由他們的活動所指着底方向來評判。所謂壞人，無論他原來是怎樣好，就是已經起首墮落而漸漸變成不好底一個人。所謂好人，無論他原來在道德上是怎樣的不值價，就是趨向改善底一個人。這樣一個意思令人嚴於遇己而寬於待人。牠拒絕以對於一定目的底接近程度為準而下判斷底那種倨傲。

第四、生長改善和進步底歷程較之靜的收成和結果為義更大。所謂「善」並不在於已被定為不易的目的底「健康」，而在於健康所須底進步——連續的進程。目的已不復為將要到達底終點或限界。牠是改變現存情勢底活動歷程。生活底目標並不在於已被定為最後決勝點底「完

全，」而在於成全、長養、進修底永遠的歷程。誠實、勤勉、節制、公道、和健康、富有、學問一樣，如果作爲固定的目的看雖似是可以占有的，實則並非可以占有底東西。牠們是經驗底性質所起變化底方向。生長自身纔是道德的「目的」。

這個觀念對於罪惡問題和對於樂天說與厭世說底爭論底意義雖是過於廣汎，不能在這裏詳細討論，但也可以大略涉獵一下。罪惡問題已不復成爲神學的形而上學的東西，而被視爲人生罪惡底減少、緩和、以至於除去底實際問題。哲學已無須再負責任去設法證明罪惡只是外觀的，不是實在的，或苦心作成諸多方案去否定牠們，或更壞的去是正牠們。牠肩起別個責任，要竭力貢獻方法，輔助我們去摘發人間疾苦底原因。厭世說是痿痺的學說。牠既宣布了世界是罪惡底批發所，對於特定罪惡底救治策底計畫，努力，都成爲無用，所有關於世界底改良進善底一切企圖都被從根摧毀。整個樂天說，企圖否定罪惡而獲得底結果，也同是夢魘。

結局，以現世界爲一切世界底最善者底樂天說其實就是厭世說底最謔者。如果這個可以作爲最善的，那根本的惡世界會成了怎樣一個世界。改善論相信一時存在的特殊情勢，無論其爲好

壞，是總可以改善的。牠鼓勵智慮去研究善底積極的手段和那些手段底實踐底障礙，而致力於情勢底改進。牠引起樂天說所不能引起底堅定的信念和合理的希望。因為後者聲言善已在究極實在中實現了，遂致人們往往會塗飾具體存在底諸罪惡。牠立刻成爲生活安逸底人們和已得着現世底酬報底人們底信條。樂天說最易使信奉者漠不關心於不幸人底痛苦，或動輒把別人底困難歸根於他們本人底罪過。這樣，樂天說和厭世說並動起來，在名義上雖絕不相同，而於癡癡同情的洞察和改革的努力是一致的。牠從相對和轉變底世界招喚人們走向絕對和永劫底靜寂去。

道德的態度中許多的這些變化底意義都集中在幸福底觀念上頭。幸福會屢爲道德家所輕蔑了。但極端制慾的道德家也常在一個如福祐 *Fortuna* 那樣的別號底下保持着幸福底觀念。無幸福底良善，無滿足底勇氣和德行，無意享用底目的——這些東西在思想中是自相矛盾的，而在實際上也一樣的不能容納。幸福不是可得而占有的，牠不是一個固定的標幟。如果是這樣的，這個幸福就是道德家所疾視底卑劣的利己，或縱然簽作「福祐」也不過是一種無聊的怠惰，脫離了爭競勞苦底基督再臨御宇底千年底太平盛世。牠只能滿足那些放蕩的文弱書生。幸福只存於成功，

而成功就是作事順利，逐次前進底意思。牠是能動的進程，不是所動的成果。是以牠包括障礙底克伏，缺陷和毛病底除治。無論那種可貴的幸福都是以美的感動和享樂爲主要成分。但全與精神底更新，心力底培養和情緒底淨化，分離了底美的鑑賞，是必然死於饑餓的。這個更新和培養是生於無意中而非故意配定的，反而愈加純正。

總之，功利主義是在關於目的和善底學說從古代以至現今底變遷中最占優勢的。牠有了相當的功績。牠力圖脫去曖昧的一般性而流爲特殊的，具體的。牠以法則隸屬於人類的功業，而不以人類隸屬於外面的法則。牠說制度是爲人而設，而非爲制度而設。牠實際促進了一切改革。牠把道德做成與生活底自然善相密合的自然的，人間的善，而反對非地上非現世的道德。牠最大的功績是把社會的福利作爲最高標準而扶植在人類的想像裏。但牠在根本的諸要點仍受著舊思想家底影響。牠未嘗思疑過固定終極和最高的目的這個觀念。牠只疑惑關於這個目的底性質底當時流行着底思想，於是把快樂底大量替換了固定目的底位置。

這樣一個見解以具體的活動和特殊的興味爲於本身原無價值且非幸福底成分，只是藉以

獲得快樂底外面的手段。所以舊傳統底支持者得以誹議功利主義不獨把德行而且把藝術、詩、歌、宗教和國家也弄成獲取感官享樂底柔順的手段。快樂既是一個結果，既是無關於其活動進程而自有其價值底一種成效，幸福也是可得而占有保用的。人底獲得本能被張揚得太大，反埋沒了那創造的本能。生產所以重要，不因其發明和改造底本身的價值，而因其供應快樂底外面的成效。和樹起固定的終極的目標而使目的成爲受動的所有的各學說一樣，牠把一切能動的行爲當做單純的方便。勞力是愈少愈好的，無可奈何的罪業。獲得安全是實際上首要的事體。物質的慰藉和安樂較之實驗的創造底辛苦和危險更爲可貴。

這些缺陷在一定可以料及底情形底下許會只是理論的缺陷。但時代底趨勢和功利說底傳播者底情感卻把牠們弄成有害於社會底動力。這個新說雖有抨擊社會的舊弊害底力量，但仍包含着接納容許社會的新弊害底諸要素。改革的熱心已顯露於由封建的階級制度傳下底罪惡即經濟的政治的法律的罪惡底批評裏。然而代封建制度而起底資本主義底新經濟秩序也帶着牠本身的社會的罪惡，這些罪惡功利主義卻要遮蔽擁護。歡樂底獲取，享受底重視，與對於富和富所

能致底享用底現代的無度的欲望結合起來，便塗上了一種不祥的色彩。

功利主義縱然未有積極的助長經濟的唯物論，但也沒有抗拒牠底武器。那以生產活動隸屬於赤裸的產品底一般的精神，間接的實利於商業主義底發生。功利主義雖也着重純社會的目的，但既以財產爲由於自由競爭而獲得而非靠政府的維護，就養成了一種新的階級的利慾，資本主義的財產占有慾。Bentham 所主張底所謂安全那個觀念，在關於財產底獲得和移轉底一定的法律的弊病底革除底條件下，是傾於推重私有財產制的。幸哉占有者 *Beati possidentes*——這就假定着資產是依照優勝劣敗底定律而占有——即無須政府底外來的援助。這樣，功利主義就確實認許了以「實業」爲私人享樂資料底積蓄途徑，而不以牠爲社會奉事底手段和個人的創造力底發展機緣底那個傾向。功利主義的倫理學也就這樣的提供了先前所已講過底哲學改造底要求底一個卓著的例證。在某一限度內牠反映着現代思想和願望。但牠仍受着牠以爲已經全然脫離了底那個秩序底諸根本觀念底縛束。關於超絕人類的需要和行動底雜多性底那個固定獨一的目的底理念令到功利主義不能成爲現代精神底適當的代表。牠還要從牠所傳承底

要素解脫出去，再經一番改造。

以下且就教育略為講講。道德的歷程既然是經驗進善底一個連續的行徑，教育的歷程和牠是完全相同的。教育從來都被視為預備，即學習修得將來有用的一定的東西。目標是在很遠，教育是先事準備，是關於日後會起來的更為重要的事體底發端。童年只是成年生活底預備，成年生活又是別一生活底預備。教育總是着重將來而輕視現在，即修得知識技能以備將來應用，將來享樂，養成各種習慣以備日後經營事業，做好市民，和研究科學底需要。教育又被視為一部分人所必需的東西，因為他們要倚賴別個。我們是生而無知、無能、而未熟的，因而居於社會的附屬底一個狀態。教授、練習、和道德的訓育是成熟者用以提拔未熟者到他們能夠照管自己底境地去底諸塗術。童年底要務是憑藉成年底輔導上進到成年的自立。所以成了人生要務底教育歷程達到年輕的脫離了社會的附屬狀態底時候就算完結。

只是籠統的假定着而從未辨識清楚底這兩種觀念和以經驗底成長或連續的改造為唯一目的底那個意思是相反的。如果我們看一個人無論在甚麼時節都是依然成長着的，教育就不是

對於將來底預備，所謂預備不過是一種副產。從現在 *the present* 得其所應造至的那一種類那一程度底成長就是教育。這是一個永遠不息的作用，是與年齡無關的。像定規的學校時期那樣的教育底特殊歷程底最大意義不過是使受教育者可以得獲更進一步的教育，即對於成長底條件更爲敏感，更能乘便利用而已。技術底修得，知識底占有，教養底成就，不是終局，只是成長底記號，上進底階梯。

從來所假定的，以教育期爲社會的隸屬時期，成年期爲社會的自立時期底，那個對照是有害的。我們常說人是社會的動物，而把這句說話底意義限在社會性最不明瞭的一個範圍即政治裏面。人類的社會性底心臟本在教育。以教育爲預備和以成年爲生長底一個固定限界是同一有害的非真理底兩面。如果道德的要務在成年並在幼年都是經驗底生長和發展，從社會的隸屬和社會的互相依存而得來底教訓對於成年和對於幼年是一樣重要的。成年底道德的獨立即是生長底停止，孤特即是頑梗。我們看得幼年底知的隸屬太甚了，於是把兒童常束縛在拖帶上，後來又把成年生活底獨立看得太大了，於是又遺漏了他們對別人底親密的交通和接觸。如果曉得了道德

的歷程和特殊的生長歷程實在是一體，幼童底更爲意智的定準的教育可以用作社會進展和改造底最經濟而最有效的手段。成年生活底一切制度底考驗標準就是那些制度在連續的教育推行中所生的效果，也可以明白。法政、實業、藝術、宗教和一切社會的制度都有一個意義，一個主旨。那個主旨就是解放發展個人底能力。（不問其種族性別階級或經濟狀況如何。）換句話，說他們的價值標準就是他們教育各個人使他達到他的可能性底極致底那個限界，也是一樣。民主政治是有許多意義的，但如果牠是有一個道德的意義，那是成立在「一切政治制度和實業組織底最高標準存於牠們對社會各成員底平均發展所致貢獻」那個斷定裏面。

第八章 社會哲學底改造

哲學的變化怎樣能夠深刻的影響到社會哲學。從根本的諸要點看，各種見解和結構似乎都已作述盡了。社會由個人合成，這個明顯的基本的事實，是無論怎樣新穎的哲學也不能疑惑或變

更的。從此就生出三個對立的見解。即社會須爲個人而存在，或個人須遵奉社會爲牠所設定底諸目的和生活方法，或社會和個人是相關的有機的，社會須要個人底效用和從屬，而同時亦須效用於個人。這三個見解以外，似乎在論理上再想不到別個。而且，這三個標本雖各自包含着許多屬類和別派，而那些變化似乎都是陳陳相因的，除了若干小小差別，已再無可以立異底餘地。

其中似以「有機體」說爲能融洽對於極端的個人主義和極端的社會主義底一切異議，免掉 Plato, Bentham 兩人底錯誤。正因爲社會是個人所合成，個人和結合個人底共同關係似乎就必須是同等的。沒有強而有能的個人，構成社會底繩索紐結就沒有東西可以牽纏得住。離開了相互間底共同關係，個人就各自成爲獨立而凋殘零落，或互相敵對而至損害個人的發達。法律、國家、教會、家族、朋友、實業聯合，和其他制度組織都是個人所需以生長而獲其特殊能力和業務的。沒有牠們的援助支持，人的生活只是如 Hobbes 所說，粗野、孤陋和污濁。

我們直抵這問題底中心，且斷定這紛紜不一的諸說是受害於一個共通的過失。牠們錯誤在以一般的觀念概括特殊的情境。我們所要明瞭的是個人底這個或那個集合，這個或那個具體的

人，這個或那個特殊的制度和社會組織，而過來的論理卻以關於諸概念底意義和概念相互間底辯證的關係底議論代替這個考察底論理。而那些議論又是用「國家也者」「個人也者」或普通所謂社會那樣的制度底性質等字句演述出來的。

我們在解決家庭生活底特殊困難而要得着嚮導底時候，我們往往碰見關於「家族」底許多議論，或關於個人人格神聖論底許多主張。我們要曉得在一定時間一定地方底所與條件底下作用着底私有財產制底價值，我們所得答案是 Proudhon 所謂財產概是竊盜，或 Hegel 所謂意志底實現是一切制度底目的，而所以表示人格對於物的自然底統御底私有權就是這種實現所必需底要素。這兩個解答許有若干關於特定情境底暗示。但這些意思不是因為牠們在對於特定的歷史的現象底關係上確有可取而提出來的。牠們是被假定作有包括和統轄一切特殊事體底一個普遍的意義底普通解答。所以牠們是無益於考察的。牠們閉扼着牠。牠們不是解決具體的社會的困難時用作驗證標準底諸器具。牠們是要拿去安放在特殊事體上面以決定牠們的性質底諸原理。我們要曉得「某一」國家，牠們卻告訴我們「國家也者」。而牠們的意思是以為關於

「國家也者」所說的也就可以適用到我們偶然想要曉得底無論那一國家。

把論點從具體的情境轉移到定義和概念的演繹去，結果，尤於有機體說爲更甚，必至把器械資給現成秩序底知的辯護。對於實際的社會的進步和團體底解放關心最切底人們都已經視着有機體說。應用到社會哲學底德國唯心論底結果，縱然不是有意的，確抵抗着法國革命所掀動底急進思想底潮流，而築起了所以支持當時的政治情勢底一個堡壘。雖然 *Hegel* 曾明白的主張過國家和制度底目的在於促進全民自由底實現，而其結果卻把普魯士的國家尊爲神明，而把官僚的絕對主義列作配享。這個辯護的傾向是偶然的嗎？或所用諸概念底論理裏面必然醞成的結果。

確是後者。如果只管講「國家也者」「個人也者」，而不顧這個或那個政治組織，和窮乏困苦的人類底這個或那個結集，那就是把魔術和權勢，把附屬於普通觀念底意義和價值攬在特殊的具體的情境上面，把牠的缺陷遮蓋起來，瞞過那嚴重的改革底需要。存在普通觀念裏面底諸意義被注進那些歸附於牠們底特殊事體去。我們如果爲着了解和說明，一旦把特殊事件統括在呆

板的普通觀念底下而容許了那種論理，當然就是這樣。

又有機體的見解傾向於極度縮小特殊衝突底意味。個人和國家或社會制度既然是同一實體 *reality* 底兩面，在原理和概念裏既已融為一致，則特殊場合底衝突只是外觀上底衝突。在理論上個人和國家既是相需相依的，對於個人底全體在某一國家內受着壓制底那樁事實就應該不必勞煩那麼大的注意。在「實體」內他們的利害不能和他們所屬國家底那些相衝突，衝突只是表面的，偶然的。資本和勞働不能「真正的」相衝突，因為牠們彼此既互為有機的，相須的東西，而雙方對於其所組織的社會全體也均是有機的，相須的東西。兩性問題不能「真正的」發生，因為男女是彼此少不得的，都是國家所必須。即在今日阿里斯多德也能用優於個體底一般概念底論理去表明奴隸制度對於國家和對於奴隸階級均有利益。縱使原意不是要去辯護現有秩序，結果是把注意從特殊情境移開。合理的論理 *rationalistic logic* 曾在自然哲學裏弄到人們輕蔑了具體事實底觀察，牠現在又抑制阻礙着特殊的社會現象底觀察。社會哲學者困守在他的觀念界內，由闡明觀念底關係以解決問題，而不供給人們在改革底設計上可以應用和驗證底諸假

設以幫助人們謀具體問題底解決。

這樣做去，自然具體的糾紛和不幸仍舊留存。牠們是不能用魔術消滅的，因為在理論上社會是有機體。具體困難境地須要為實驗而設定底試行方案底補助至急切，但智慮卻在這裏失了作用。在這個特殊具體境地人們被投往粗惡的經驗主義，近視的隨機應變主義，和暴力底鬭爭去。在理論裏特殊事件都已巧妙的安排起來，牠們都歸到適當的綱目範疇底下。牠們被標簽好了，插進一個秩序整然的標明了自然科學或社會科學底陳列室內底鴿籠式的架上去。但在實際的事實裏牠們是和以前一樣的紛繁、混亂、而無組織。牠們並不是用科學的方法處置好了的，只受着盲目的猜度，前例底引證，目前利益底計較，苟且敷衍，強制力底行使，和個人野心底衝動所左右。然而世界尚存，牠總要向前做去，不能拒絕。試錯法和利己底競爭也曾胡亂博得許多改良進善。但社會學說仍被看作無謂的奢侈品，不是研究和計畫底指導方法。是以哲學改造底真正端倪與其說是存於關係制度、個人、國家、自由、法律、秩序等一般概念底精鍊，寧說是存於關係特殊情境底改造底方法底問題。

且就個人的自我觀念考察一下。十八九世紀底英法個人主義學派從牠的意向看來是經驗的 *empirical*。從哲學的見地說牠把個人主義建立在個人獨真，階級和組織是次一等的支派的。那信念上。階級和組織是人爲的，個人是自然的。個人主義怎樣能說是可以歸附於先前所述那種批評底下。說牠的缺陷在於這學派忽略了那些對別人底關係還是各個人底構造底一部，是不錯的。但不幸這一說仍不能超脫所曾批評過的諸制度底躉賣的辯護以外。

真正的困難卻在於個人被視爲所與的 *given* 東西，目前現存的東西。因此他就只能做一個享受者，牠的快樂要人替他擴大，他的資產要人替他增殖。個人既被看作所與的東西，則凡可以向他做的或爲他做的無論甚麼事體，只能從外面的刺激和享用，即苦樂底感覺安佚保障這條路做去。既然社會組織法律制度是爲人而設，人不是爲牠們而設，這些說話是真的了，牠們就是人的幸福進步底手段和代理。但牠們卻不是爲個人獲取甚麼東西底手段，而是創造個人底方便。只在官能上各自分離的那些物的形體底物的感觸裏個性是一個根本的與件，在社會的和道德的意義裏個性是要被造出來的。牠是創造性、發明性、複雜的資源，信念取捨和行爲選擇底責任所在。這

些都不是天賦只在人爲。既屬人爲，牠們就不是絕對的是相對的，和牠所適用途相對待。而這個用途則隨環境而相異。

這個概念底意義在利己思想底運動底考察裏可以尋繹出來。經驗派底學者大都著重這個思想。牠是人類唯一的動機。德是由使善行利於一己而修得的，社會組織應該改良到人人底利己的思慮和利他的思慮可以相一致。反對派底道德學者亦毫不遲疑的指摘出以道德和政治爲打算私利底手段底學說底罪惡。於是他們竟把功利底整個觀念作爲有害於道德而全然投棄了。這個反動底結果遂至助長了權勢和政治的愚民主義。利益底舞弄被廢絕了底時候所餘的還有甚麼？甚麼具體的動力可以起來代牠？以自我爲現成東西和以牠的利益爲快樂和贏利底獲得底人們，於是取得了可以恢復法律、正義、權力、自由等抽象概念——貌似嚴正而仍可爲靈敏的政治家所操縱以掩飾其狡謀並以惡事伴爲善事底一切曖昧的概念——底論理底最有效的手段。利益是特殊的動的，是具體的社會思想底自然條件。但牠們和小小的私心結合了，便成了不可救藥。惟於自我被看清楚了是在進程中的，而利益則爲推進牠的運動底事物底一個名字時，牠們纔可以

用作生氣蓬勃的條件。

同一論理可以適用到改革應自個人始抑應自制度始底那老年的爭論去。當自我被認為於其本身是完成了的底時候，內面的道德的變化於一般的改革是重要的。制度上底變化不過是外面的。牠們可以增加人生底慰安和便利，但不能影響道德的長進。結果是把社會改造底重任委之絕不可能的自由意志。加之，社會的經濟的方面所激勵的是受動的態度。個人底注意萃集於對己的是非善惡底道德的反省，而蔑視環境底性質。道德迴避了經濟的政治的繁碎條件。讓我們完成我們自己罷，到那時社會自然會起變化，就是牠的教訓。於是賢智孜孜於修省，而大盜橫行於天下。然而自我被看清楚了一個能動的歷程時，社會的變革實新人創造底唯一手段，也就可以明白。制度底良否視乎牠的教育的效果——即牠所養成底個人底性格——個人底道德的進步底益處和經濟的政治的條件底客觀的改革底益處合為一體。關於社會組織底意義底研究取得正確標指向。我們轉而尋問甚麼可做特殊社會組織底特殊刺戟力，撫育和教育力。政治和道德間底老年的裂痕從此也銷滅淨盡。

因此，我們也不能滿意於社會和國家對個人是有機的那一句籠統的說話。我們要討論的是特殊的因果關係。這樣這樣的社會組織，政治的或經濟的，發生了甚麼作用，牠對於參加在裏面底人人底氣質波及了甚麼影響？牠解放了人人底能力嗎？如果解放了，那範圍怎樣？是否只在少數人中間，其餘的還是受着壓迫，或是至廣汎至平等的咧？那解放了的能力是否仍受着一致的指導而成爲一個勢力，或牠的顯現只是旋作旋輟反覆無常的咧？感應既是無限駁雜的，這些研究必定也很繁碎，很特別。人人的感覺是被社會組織底這個和那個形態弄成愈加銳敏，愈加精細，抑或愈加笨鈍，愈加昏瞶。他們的心是否受了訓練，以致他們的手也愈加靈巧。好奇心是醒覺了麼，或是頓挫了？牠的品質是甚麼？只是關於事物底形式和表面底審美的東西，或對於事物底意義也是一個理知的探究者。像這樣的問題（其餘關於傳統上名爲道德底諸性質底更顯着的問題姑且不論）在個性被認爲非元來已定的而是在共同生活底影響底下所創造出來的底時候，就成爲那團體底一切制度研究底出發點。和功利主義一樣。牠的理論網羅了組織底各種形式在牠的滔滔不斷的批評和考察底下。但牠卻不引領我們去查問牠對於現存個人招致了些甚麼苦樂，而引領我們

去尋究牠做了些甚麼去解放特殊的諸能力，和配置牠們俾成動作的力量。所造就的是甚麼樣的個人？

關於社會的事情底討論，爲了總脫不出概念的一般性底範圍，所空費的心力是非常大的。如果在研究呼吸問題底時候，所謂討論只限於器官和機體底概念底拋引（酬和），生物學和醫學會有甚麼進步。例如某一學派以爲要了解呼吸，只須著意呼吸是見諸個體的所以是個人的現象那事實，而反對派卻力持牠只不過是對於別的機能底有機體的交互作用中底一個機能，所以只有和那些同在一般常態底其他諸機能參照比對着去研究，纔能了解。兩說是同等的真確，也是同等的無關緊要。要緊的是對於許多特殊機構和交互作用底特殊研究。只是個人的全體和有機的全體或社會的全體等範疇 *categories* 底森嚴的擺布，也不能促進準確的周詳的研究，反而阻礙牠們。牠禁錮思想在誇大鋪張的一般性內，以致論爭無可逃避，亦不能解決。如果細胞彼此沒有活潑的交互作用，牠們就不能相爭，也不能合作，是不錯的。然而「有機的」社會集團底存在那事實並不解答甚麼問題，卻只標示問題存在底那事實，即只標示甚麼爭鬪和合作發生了，甚麼是牠

們的特殊原因和結果。但因為社會哲學仍然固執着已從自然哲學排除出去的觀念秩序，就是社會學者也把爭鬪和合作作為建立他們的科學底一般範疇，而其所以俯就經驗的事實卻只為著例證。通常他們的主要問題是純辯證的，蓋着經驗的人類學和歷史底引證底很厚的衲被。怎樣的個人結合而成社會，怎樣的個人被社會的 *socially* 統御着。而那命題所以叫做辯證的實因為牠是由來於「個人的」和「社會的」底先行概念。

「個人」非指一物而言，而是為那些無限駁雜的，觸發和堅凝於共同生活底影響底下的，特殊的反應、習慣、氣質、和人性底勢力等，而設底一個括號。「社會」這個字也是一樣。「社會」是一個字，而是無定的許多東西。牠包括人人由集合而相與共其經驗，和建立共同利害，共同目的底，一切塗術，如流氓羣、強盜幫、徒黨、社團、職工組合、股份公司、村落、國際聯盟等。而新方法即效用於拿這些特殊的可變的相對的事實（與命題和目的相對非形而上的相對）底研究去替換一般概念底嚴肅的運使。

十分奇怪，國家底通常概念是一個左證。在教會政治的秩序內布置着的固定的種 *species*

底古代秩序底直接影響，是十九世紀日耳曼政治哲學列舉一定數底各有其本質的不易的意義底諸制度，並將牠們排成適與其各意義底品位和等級相當底一個「發展」次序底，那個嘗試。「國民的國家」被放在頂上作為一切其他制度底完成，極致和基礎。

Hegel 是這個功事底一個著例，但不止是他一個。凡會和他力爭過底許多人，其實也不過在那「發展」底細目上，或在那作為本質的概念 *Begriff* 而賦與所列舉諸制度底一底特殊意義上，與他有別。論爭底所以激烈，正因為所據的前提相同。許多學派，就使關於方法和結論還有更大的差異，也同意於國家底終極完成的地位。他們不必走到像 Hegel 那樣遠，把歷史底唯一的意義作為「國民的地域的國家」底發展，看後起的國家各自所含「國家」底本質的意義較之先前的形態所含更多所以代牠興起，卒至到了歷史發展底凱旋捷奏而得見「普魯西亞國家」底建立。但他們並不疑及社會的階級制裏底「國家」底統一的最高的地位。實則那概念已在主權底尊號底下硬化成不能過問的教條。

近代地域的國民的國家所演腳色的確是非常重要的。這些國家底成立曾為近代政治史底中

心。法蘭西、大不列顛、西班牙，是達到國家組織底先驅。但在十九世紀除了希臘、塞爾維亞、布加利亞等小國不講，日本、日耳曼和意大利又跟蹤奮起。大家都曉得最近的世界大戰底最重要的一面是國民運動完成底鬪爭，結果是 *Bohemia*, *Poland* 等得了獨立，而 *Armenia* 和 *Palestine* 等也上升了候補底等級。

國家權力對其他組織形態底爭鬪是控制小地域、省、縣、諸王封邑底勢力，抑遏封建諸侯勢力底伸張，並在若干國內是抵抗教會掌權者底僭越。「國家」代表著由蒸氣和電底集中結合力而猛烈促進了的最近幾世紀間所興起的社會組織確立運動底極致。自然，政治學研究者先已注意到這個歷史的大現象，而他們的理知的活動也已指向這現象底系統的組織。因為近來的進步的運動是對於社會的小單位和對於勢力底爭奪而建立統一的國家，所以政治學說亦已展開了關於國民的國家主權對內對外底教旨。

但組織確立底事業達到了牠的頂點，人們總會疑惑那一旦締造鞏固了無復再有戰鬪以禦強敵底國民的國家，是否就剛好做促進和保護其他更爲自由的結合形式底一個用具，而不做本

自最高的一個目的。有兩個現象可以指出是支持着肯定的答案的。其一是國家底更爲廣大，更爲該括，更爲統一的組織一面發展，跟着個人也從以前的習慣和階級的情勢所加限制和羈束解放出來。然而從外面的強迫的束縛解脫了出來的個人卻沒有流落到孤立的狀態。社會的分子立刻在新的會集和組織裏面重行結合起來。強制的集合轉爲自由的集合，嚴硬的組織轉爲聽從人的選擇和意向底組織——可以直接隨意改變底組織。從一方面看，像是向着個人主義底一個運動於是表明真是向着無限繁雜的結合底一個運動。政黨、產業聯合、科學的藝術的組織、同業組合、教會、學校、無數的俱樂部和社團、和以培植人所與共的各種利益爲目的底其他諸結合。牠們的數量愈增加，關係愈重大，國家也逐漸成爲牠們的節制者和調護者，限定牠們的活動，防止和平息牠們的衝突。

國家底至上權近似管絃樂團指揮者底那個，他不奏樂，但他調合那些於演奏中各自做其本來值得做底事情底人人底活動。國家依然不減其重要——但牠的重要逐漸蘊蓄於培養和調護諸自由結合底活動底力量裏面。只在名義上牠在現代共同體裏是其他諸社會組織所爲而存在

底目的。增進人所與共底種種善底諸結合纔成真正的社會單位。牠們佔着傳統的學說曾爲孤立的個人或最高獨一的政治組織而要求過底那地位。多元論在現行政治的實際上已很適合，而要求著統屬的一元的學說底修正。凡以其本身價值貢奉於人生底人力底結合即因此貢奉而得其獨一至上的品格。牠不能被貶爲光耀國家底方便。戰爭底敗德是因爲牠強迫國家走入一個變態的特權地位。

還有一個具體的事實是地域的國家底獨立主權底主張和國際的或超國家的利害底增長底對立。現代國家底憂樂是彼此相通的，一國底衰弱紛亂和治理不得其當，不只限於牠的國境以內，而且傳布感染其他國家。即在經濟的藝術的科學的進展也是一樣。加之剛纔所說自由結合和政治的境域不是一致的。數學者、化學者、天文學者底結合，實業團體、勞動組織、和教會，是超國家的，因爲牠們所代表底利益是普世界的。在像這樣的情形裏國際主義不是好高而是事實，不是癡想而是力量。然而這些利益竟爲排外的國家主權底傳統的教旨所切斷，所拆卸。對於與今日底勞動、商業、科學、藝術、和宗教底原動力能夠一致底國際精神底有效的形現，阻礙最大的，就是這個教旨

或教條底流行。

社會已經說過是許多的結合，不是單一的組織。社會義即結合，即於互相聯絡着底交通和行動裏合成一氣，以謀那因共同參與而擴大強固底經驗形相底更好的實現。所以有那麼些因互相關連互相傳布而增加底善，就有那麼些結合。而這些東西在實際上是無量數的。耐任、公開、和傳布底能力，實所以決定其所謂善底真偽底證佐或標準。道德家常固持着善是普遍的，客觀的，不是私自的，特殊的。但他們往往如柏拉圖輩則滿意於形而上的普遍性，或如康德輩則滿意於論理的普遍性。同當、共享、協同參與是道德的法則和目的底普遍化底唯一途徑。我們在前一講已說過，一切正身善各自有其獨特的性質。但這個命題又駢驪着志於行善底境地不是霎時的感覺或一己的私慾底境地，而是和許多人相與共相關連的即公共的社會的底境地那個問題。雖隱者亦與神靈相交，雖處患難者亦愛同伴，雖極端利己者亦有黨與同幫以共其所謂善。普遍化就是社會化，就是相與共進於善底人人底範圍和分布區域底擴大。

善是由於交通而存在而持久，和結合是同當共享底手段，等意義已日益得人信受，是伏在人

道主義和民主主義底現代情感底背後底一種事實。牠是利他主義和慈善底保健劑，沒有了這個要素，牠們就陷落道德的退讓和道德的干涉，帶着行善濟人底假面，或授人以應得權利而當作施惠底假面，去照管人家的事體。從而組織就決不是以自己爲目的的，而是促進結合，增益人人相接觸底有效點，和指導他們的交際俾獲最大善果底一個手段。

以組織本身爲組織底目的底那個傾向對於以個人隸屬於賦有社會底尊號底制度下底一切誇大的學說是應負責的。所謂社會即使經驗、觀念、情緒、價值得以互相傳授，而致彼此共通底，結合底進程。對於這個積極的進程個人和制度真正的都可說是從屬。個人是從屬，因爲除了在於和由於經驗底彼此相通以外，他免不了啞的純感覺的一個野獸底狀態。他只在結伴中成爲經驗底意識的中心。組織，即從來的學說所稱爲社會或國家底那個組織，也是從屬，因爲牠如非用以利便和增益人類底相互接觸，隨時都可變成靜的呆板的常規定制。

權利和義務，法律和自由底老年的爭辯，即以個人和社會爲固定概念而生出底敵對底另一面。所謂自由義即生長，義即必須變時立刻可變。

牠表示一個活動的進程，即能力從障礙脫出底那個進程。但既然社會只能在新資源可以任其自由處置時遂其發展，則以自由爲於個人雖有積極的意義而於社會的利害則爲消極的那個想念確是悖理。只在牠的各成員都能盡量發揮他們的能力時，社會對於變故纔是強有力而堅定的。這樣的能力發揮，除非允許實驗超脫於既成習慣底限界以外，是做不到的。若干混亂參差或許會跟着自由餘地底這個認可而生起。然而社會上，科學上所重的不是避免錯誤，而是使他們能在被利用以增進將來底智慮底條件底下發生。

如果英國自由派社會哲學按着那原子論的經驗論底精神致以自由和權利底行使爲以本身爲目的，救治底方法卻不在乎求助於德國政治思想所特著底固定的義務和威權的法律。後者，如事實所證明，因爲牠對於別的社會團體底自由自決隱含着是一種威脅，是很危險的。但牠被交付到最後的檢驗時內部又很虛弱。牠既敵視社會的事件決定中底個人底自由、實驗和選擇，牠就箝制着大多數的個人參與社會活動底能力，而從社會剝去牠的一切成員底全貢獻。集團的能率和力量底最善的保證是創意、設計、先見、氣力、和耐任中所存個人種種能力底解放和利用。人格是必

須教育的，但限制了牠的活動在技術的專門的事體裏，或在人生底無關緊要的關係裏，就不成其爲教育了。圓滿的教育，只在人人於其所屬社會團體底目的政策底決定按能力爲比率以分擔其責任時，纔始可能。這個事實確立了民主主義底意義。牠既不能被看作宗派的種族的事情，也不能被看作已達到憲法的裁可底政體底推崇。牠不過是用以表示人性，惟於牠的要素參與管理人所共與底諸事物，和男男女女所爲而結成家、族、商行、政府、教會、和科學團體底諸事物時，方得遂其發展，那個事實底一個名字。這個原理在工業和商業裏扶植起團體底一個形態，和牠在政治裏所做正同。但民主主義與對於大半的失敗須負責任底民主政治底雷同，卻基於以個人和國家於其本身自爲現成實體底那個傳統觀念。

到了新觀念在社會生活裏得着妥當的表現，牠們就被吸收在道德的背景裏，而那些觀念和信念本身也愈加深刻，且於無意中被傳播扶植起來。牠們絢染想像，調諧欲望和情感。牠們不會做成可以詮釋，可以推詳，可以論辯維護底，一宗觀念，而做成應付生活底一條自然的途徑。於是牠們揭出宗教的價值來。宗教的精神，因爲牠可以和人們的無可思疑的科學的信念以及日常的社會

的活動相和合，將至復活起來。牠無須再渡那怯懦的一半遮瞞一半引咎的生活，因為牠和那些不絕的受着吞噬和毀壞底科學的思想，社會的信條，相緊結。尤其是那些觀念和信念本身將愈深刻而強固，因為牠們受着情緒所濡染，被翻成想像的直觀和藝術，而於現在則維持於多少意識的努力，審慎的反省，和辛勤的思索。牠們是技術的抽象的，只因爲牠們還未被想像和感情引爲當然的事體。

我們在開講時已指示出歐洲的哲學發生於知的方法和科學的結果脫離了那結成和形化自然的欲望和想像底果實底社會的傳統底時候。並指示出那哲學嗣後就得了那乾枯薄弱的科學的見解對溫醇豐厚的想像的信念底因應問題。可能、進步、自由運動、和無限繁雜的機會已由近代科學指點出來。但非至牠們從想像排除了那不變的既定的秩序組織底遺產底時候，機械論和物質底觀念仍然是像死屍一樣重壓在情緒上面，癱瘓着宗教，枉屈着藝術。當能力底解放不復對於組織和既成制度像是一種威脅，（於實際上雖屬不能避免而對於過去底最寶貴的價值底保存卻仍是恐喝着底一種東西）而成了一個社會的創造力而作用着底時候，藝術不會是奢侈品，

或與日常生活無關底附贅。經濟上所謂謀生將與作一值得作底生活同爲一義。當交通或共同生活，共同經驗底情緒的力量，神祕的意義，自然而然的被感覺出來底時候，現代生活底殘忍粗鄙將被澡洗於從未照臨過這個世界底光明裏。

詩、藝術、宗教是寶貴的東西。徒彷徨於過去，而妄想恢復科學實業和政治諸運動所已摧毀的，必不能維繫牠們。牠們是萬萬千千的日常插話和遭遇底結果，無意中被湊成想像底一個趨向底思想和願望底開花。牠們是雖想也想不到，雖強也強不來的。神底氣息是隨神底所向吹去。此中國非與觀察同來。已經失了信用底宗教和藝術底舊泉源雖不能由詳審的選擇而保存回復，但將來的一種宗教和藝術底源頭活水卻可以促其發展。當然不是靠直接以牠們的伸張爲目的底行動，而是靠以對於現代底能動的趨勢底信仰代替對於牠底恐怖和嫌惡，並靠那敢於追踪社會的科學的變化所指示給我們底那條路徑底智慮底勇氣。我們如今在理想方面是無力，因爲智慮已與奢望分離。環境強迫我們在平常底信念和行動中前進，但我們的更深奧的思想和願望卻轉而退後。哲學與事理相協合，把日常生活底意義弄明白並將牠凝結起來底時候，科學和情緒將互相

滲透，實際和想像將互相擁抱。詩和宗教的感情將爲生活中自然渾成底嘉葩。而現在過渡期中底哲學底任務和問題卽在於更求現存事理底這個解釋和啓示底進益。

編主五雲王
庫文有萬
種千一集一第
造改之學哲
譯清崇許 著威杜

路南河海上
五雲王 人行發

路南河海上
館書印務商 所刷印

埠各及海上
館書印務商 所行發

版初月二十年二十二國民華中

究必印翻機作著有書此

The Complete Library
Edited by
Y. W. WONG

RECONSTRUCTION IN PHILOSOPHY
BY JOHN DEWEY
TRANSLATED BY HSÜ CH'UNG TS'ING
PUBLISHED BY Y. W. WONG
THE COMMERCIAL PRESS, LTD.
Shanghai, China
1933
All Rights Reserved

41
3
038967

