



學 術 講 演 錄

實 驗 主 義



學 術 講 演 會 印 行

實驗主義目次

- 一、引論
- 二、皮耳士——實驗主義的發起人
- 三、詹姆士的心理學
- 四、詹姆士論實驗主義
- 五、杜威哲學的根本觀念
- 六、杜威論思想
- 七、杜威的教育哲學

這本講演錄已不是當時講演的原稿，已經過多少增減了。篇中稍偏重美國一系，至於英國一系的學說只好暫時從略。

第五章和第七章曾載新教育第三號。第六章曾載新中國第二號。特此聲明。

中華民國八年七月一日胡適。

學 術 講 演 錄

實驗主義
目次

二

實驗主義

北京大學教授 **胡適**

一 引論

現今歐美很有勢力的一派哲學，英文叫做 Pragmatism，日本人譯爲「實際主義」。這個名稱本來也還可用。但這一派哲學裏面，還有許多大同小異的區別，「實際主義」一個名目不能包括一切支派。英文原名 Pragmatism 本來是皮耳士 (C. S. Peirce) 提出的。後來詹姆士 (William James) 把這個主義應用到宗教經驗上去，皮耳士覺得這種用法不很妥當，所以他想把他原來的主義改稱爲 Pragmatism，以別於詹姆士的 Pragmatism。英國失勒 (F. C. S. Schiller) 一派把這個主義的範圍更擴充了，本來不過是一種辯論的方法，竟變成一種真理論和實在論了。(看詹姆士的 Meaning of Truth, 頁五十一)所以失勒提議改用「人本主義」(Humanism) 的名稱。美國杜威 (John Dewey) 一派，仍舊回到皮耳士所用的原意，注重方法論一方面；他又嫌詹姆士和失勒一般人太偏重個體事物和「意志」(Will) 的方面，所以他也不願用 Pragmatism 的名稱，他這一派自稱爲「工具主義」(Instrumentalism) 又可譯爲「應用主義」或「器用主義」。

因爲這一派裏面有這許多區別，所以不能不用一個涵義最廣的總名稱。「實際主義」四個字可讓給詹姆士獨佔。我們另用「實驗主義」的名目來做這一派哲學的總名。就這兩個名詞的本義看來，「實際主義」(Pragmatism)注重實際的效果；「實驗主義」(Experimentalism)雖然也注重實際的效果，但他更能點出這種哲學所最注意的是實驗的方法。實驗的方法就是科學家在試驗室裏用的方法。這一派哲學的始祖皮耳士常說他的新哲學不是別的，就是「科學試驗室的態度」(The Laboratory attitude of mind)。這種態度是這種哲學的各派所公認的，所以我們可用來做一個「類名」。

以上兩段論實驗主義的名目，也可表現實驗主義和科學的關係。這種新哲學完全是近代科學發達的結果。十九世紀乃是科學史上最光榮的時代，不但科學的範圍更擴大了，器械更完備了，方法更精密了，最重要的是科學的基本觀念都經過了一番自覺的評判，受了一番根本的大變遷。這些科學基本觀念之中，有兩個重要的變遷，都同實驗主義有絕大的關係。第一是科學家對於科學律例的態度變遷。從前崇拜科

學的人，大概有一種迷信，以為科學的律例都是一定不變的天經地義。他們以為天地萬物都有永久不變的『天理』，這些天理發見之後，便成了科學的律例。但是這種『天經地義』的態度，近幾十年來漸漸的更變了。科學家漸漸的覺得這種天經地義的迷信態度，很可以阻礙科學的進步；況且他們研究科學的歷史，知道科學上許多發明都是運用『假設』的效果；因此他們漸漸的覺悟，知道現在所有的科學律例，不過是一些最適用的假設，不過是現在公認為解釋自然現象最方便的假設。譬如行星的運行，古人天天看見日出於東，落於西，並不覺得什麼可怪。後來有人問日落之後到什麼地方去了呢？有人說日並不落下，日挂在天上，跟著天旋轉，轉到西方又轉向北方，離開遠了，我們看不見他，便說日落了，其實不曾落；（看王充論衡說日篇。）這是一種假設的解釋。後來有人說地不是平坦的，日月都從地下繞出，更進一步，說地是宇宙的中心，日月星辰都繞地行動；再進一步，說日月繞地成圓圈的軌道，一切星辰也依着圓圈運行。這是第二種假設的解釋，在當時都推為科學的律例。後來天文學格外進步了，於是有歌白尼出來說地球是中心，地球和別種行星都繞日而行，並不是日月星辰繞地而行。這是第三個假

設的解釋。後來的科學家如開普勒 (Kepler) 如牛敦 (Newton) 把歌白尼的假設說得格外周密。自此以後，人都覺得這種假設把行星的運行說得最圓滿，沒有別種假設可比得上他，因此他便成了科學的律例了。即此一條律例看來，便可見這種律例原不過是人造的假設。用來解釋事物現象的解釋得滿意，就是真的；解釋得不滿意，便不是真的，便該尋別種假設來代他了。不但物理學化學的律例是這樣的，就是平常人最信仰，最推崇為永永不磨的數學定理，也不過是一些最適用的假設。我們學過平常的幾何學的，都知道一個三角形內的三隻角之和等於兩隻直角；又知道一條直線外的一點上只可作一條線與那條直線平行。這不是幾何學上的天經地義嗎？但是近來有兩派新幾何學出現，一派是羅貝邱斯基 (Lobatschvsky) 的幾何，說三角形內的三隻角加起來小於兩直角，又說在一點上可作無數條和一條直線平行；還有一派是利曼 (Riemann) 的幾何，說三角形內的三角之和大於兩直角，又說一點上所作的線沒有一條和點外的直線平行。這兩派新幾何學（我現在不能細說）都不是瘋子說瘋話，都有可成立的理由。於是平常人，和古代哲學家所同聲尊為天經地義的幾何學定理，也不能不

看作一些人造的最方便的假設了。(看 Poincaré, Science and Hypothesis, Chapters III, V, and IX)

這一段說從前認作天經地義的科學律例如今都變成了人造的最方便最適用的假設。這種態度的變遷涵有三種意義：(一)科學律例是人造的。(二)是假定的。(三)是全靠他解釋事實能不能滿意，方才可定他是不是適用的。(三)並不是永永不變的天理，——天地間也許有這種永永不變的天理，但我們不能說我們所擬的律例就是天理；我們所假設的律例不過是記載我們所知道的一切自然變化了的「速記法」。這種對於科學律例的新態度，是實驗主義的一個最重要的根本學理。實驗主義絕不承認我們所謂「真理」就是永永不變的天理；他只承認一切「真理」都是應用的假設，假設的真不真，全靠他能不能發生他所應該發生的效果。這就是「科學試驗室的態度」。

此外，十九世紀還有第二種大變遷，也是和實驗主義有極重要的關係的。這就是達爾文的進化論。達爾文的最重要的書名為「物種的由來」。從古以來，講進化的人本不少，但總不曾明白主張「物種」是變遷進化的結果。哲學家大概把一切「物種」(species)認作最初同時發生的，發生以來，永永不變，古今如一。中國古代的荀子說「古

今一度也，類不悖，雖久同理。」楊偉注說，「類，種類，謂若牛馬也。言種類不乖悖，雖久而

理同。今之牛馬與古不殊，何至於人而獨異哉？」（看我的中國哲學史大綱，頁三百十一至三百十三。）這是說物

的種類是一成不變的。古代的西洋學者如亞里士多德一輩人也是主張物種不變的。

這種物類不變的觀念，在哲學史上很有大影響。荀子主張物類不悖，雖久同理，故他

說那些主張「古今異情，其所以治亂者異道」的人都是「妄人」。西洋古代哲學因為

主張物類不變，故也把真理看作一成不變。個體的人物儘管有生老死滅的變化，但「人」

「牛」「馬」等等種類是不變化的；個體的事實儘管變來變去，但那些全稱的普遍的「真

理」是永久不變的。到了達爾文方才敢大膽宣言物的種類也不是一成不變的，都有

一個「由來」都經過了許多變化，方才到今日的種類；到了今日，仍舊可使種類變遷，如

種樹的可以接樹養雞的可以接雞，都可得到特別的種類。不但種類變化，真理也變化。

種類的變化是適應環境的結果，真理不過是對付環境的一種工具，環境變了，真理也

隨時改變。宣統年間的忠君觀念已不是雍正乾隆年間的忠君觀念了；民國成立以來，

這個觀念竟完全丟了，用不着了。知道天下沒有永久不變的真理，沒有絕對的真理，方

才可以起一種知識上的責任心；我們人類所要的知識，並不是那絕對存立的『道』哪，『理』哪，乃是這個時間，這個境地，這個我的這個真理。那絕對的真理是懸空的，是抽象的，是籠統的，是沒有憑據的，是不能證實的。因此古來的哲學家可以隨便亂說：這個人說是『道』，那個人說是『理』，第三人說是『氣』，第四人說是『無』，第五人說是『上帝』，第六人說是『太極』，第七人說是『無極』。你和我都不能斷定那一個說的是，那一個說的不是，只好由他們亂說罷了。我們現在且莫問那絕對究竟的真理，只須問我們在這個時候，遇着這個境地，應該怎樣對付他；這種對付這個境地的方法，便是『這個真理』。這一類『這個真理』是實在的，是具體的，是特別的，是有憑據的，是可以證實的。因為這個真理是對付這個境地的方法，所以他若不能對付，便不是真理；他能對付，便是真理；所以說他是可以證實的。

這種進化的觀念，自從達爾文以來，各種學問都受了他的影響。但是哲學是最守舊的東西，這六十年來，哲學家所用的『進化』觀念仍舊是海智爾（Haeckel）的進化觀念，不是達爾文的物種由來的進化觀念。（這話說來很長，）到了實驗主義一派的哲學家，

方才把達爾文一派的進化觀念拿到哲學上來應用，拿來批評哲學上的問題，拿來討論真理，拿來研究道德。進化觀念在哲學上應用的結果，便發生了一種『歷史的態度』（The Genetic method）。怎麼叫做『歷史的態度』呢？這就是要研究事務如何發生，怎樣來的，怎樣變到現在的樣子，這就是『歷史的態度』。譬如研究『真理』，就該問，這一個意思何以受人恭維，尊為『真理』？又如研究哲學上的問題，就該問，為什麼哲學史上發生這個問題呢？又如研究道德習慣，就該問，這種道德觀念（例如『愛國』心）何以應該尊崇呢？這種風俗（例如『納妾』）何以能成為公認的風俗呢？這種歷史的態度便是實驗主義的一個重要的元素。

以上泛論實驗主義的兩個根本觀念：第一是科學試驗室的態度，第二是歷史的態度。這兩個基本觀念都是十九世紀科學的影響。所以我們可以說：實驗主義不過是科學方法在哲學上的應用。

一一 皮耳士——實驗主義的發起人

詹姆士說『實驗主義』不過是思想的幾個老法子換上了一個新名目。這話固然

不錯，因為古代的哲學家如中國的墨翟韓非（看我的中國哲學史大綱頁一五三至一六五又一九七又三七九至三八四）如希臘的勃洛太哥拉（Protagoras）都可說是實驗主義的遠祖。但是近世的實驗主義乃是近世科學的自然產兒，根據格外堅牢，方法格外精密，並不是古代實驗主義的嫡派子孫，故我們儘可老老實實的從近世實驗主義的始祖皮耳士（C. S. Peirce）說起。

皮耳士生於西歷一八三九年，死於一九一四年。他的父親 Benjamin peirce 是美國一個最大的數學家，所以他小時就受了科學的教育。他常說他是在科學試驗室裏長大的。後來他也成了一個大數學家，名學家，物理學家。他的物理學上的貢獻是歐美學者所公認的。一千八百六十幾年，皮耳士在美國康橋發起了一個哲學會，會員雖不過十一二人，却很有幾個重要人物，內中有一個便是那赫赫有名的詹姆士。皮耳士在這會裏曾發表他的實驗主義。詹姆士很受了他的影響。到了一八七七年十一月，皮耳士方才把他的實驗哲學做了一篇長文，登在美國科學通俗月刊上。這篇文章共分六章，登了幾個月才登完。當時竟沒有人賞識他。直到二十年後，詹姆士在加省大學演講，方才極力表章皮耳士的實驗主義。那時候，時機已經成熟了，實驗主義就此一

日千里的傳遍全世界了。

皮耳士這篇文章總題目是『科學邏輯的舉例』。這個名稱很可注意，因為這就可見實驗主義同科學方法的關係。這篇文章的第二章題目是『如何能使我們的意思想明白』。這個題目也狠可注意，因為這一章是實驗主義發源之地，看這題目便知道實驗主義的宗旨不過是要尋一個方法來把我們所有的觀念的意義弄得明白清楚。他是一個科學家，所以他的方法只是一個『科學實驗室的態度』。他說：『你對一個科學實驗家無論講什麼，他總以為你的意思是說某種實驗法若實行時定有某種效果。若不如此，你所說的話他就不懂得了。』他平生只遵守這種態度，所以說：『一個觀念的意義完全在於那觀念在人生行為上所發生的效果。凡試驗不出什麼效果來的東西，必定不能影響人生的行為。所以我們如果能完全求出承認某種觀念時有那麼些效果，不承認他時又有那麼些效果，如此我們就有這個觀念的完全意義了。除掉這些效果之外，更無別種意義。這就是我所主張的實驗主義。』(Journal of Philos., Psy., and sc.) (Meth., XIII, No. 26, P. 710引)

他這一段話的意思是說，一切有意義的思想都會發生實際上的效果。這種效果

便是那思想的意義。若要問那思想有無意義或有什麼意義只消求出那思想能發生何種實際的效果；只消問若承認他時有什麼效果，若不認他時又有什麼效果。若不論認他或不認他，都不發生什麼影響，都沒有實際上的分別，那就可說這個思想全無意義，不過是胡說的廢話。

我且舉一個例。昨天下午北京大學哲學教授會審查學生送來的哲學研究會講演題目。內中有一個題目是『人類未曾運思以前，一切哲理有無物觀的存在』。這種問題，依實驗主義看起來，簡直是廢話。為什麼呢？因為無論我們承認未有思想以前已有哲理或沒有哲理，於人生實際上有何分別？假定人類未曾運思之時『哲理』早已存在，這種假定又如何證明呢？這種哲理於人生行為有什麼關係？更假定那時候沒有哲理，這哲理的沒有，又如何證明呢？又於人生有什麼影響呢？若是沒有什麼影響，可不是不成問題的爭論嗎？

皮耳士又說：『凡一個命辭的意義在於將來（命辭或稱命題）何以故呢？因為一個命辭的意義還只是。一個命辭，還只是把原有的命辭翻譯成一種法式使他可以在。

人。行。爲。上。應。用。』他又說，『一個命辭的意義卽是那命辭所指出一切實驗的現象的通則。』(同上書) 這話怎麼講呢？我且舉兩條例。譬如說，『砒霜是有毒的。』這個命辭的意義還只是一個命辭；例如『砒霜是吃不得的。』或是『吃了砒霜是要死的。』或是『你千萬不要吃砒霜。』這三個命辭都只是『砒霜有毒』一個命辭所涵的實驗的現象。後三個命辭卽是前一個命辭翻譯出來的應用公式，卽是這個命辭的真正意義。又如說，『悶空氣是有害衛生的。』和『這屋裡都是悶空氣。』這兩個命辭的意義就是叫你『趕快打開窗子換換新鮮空氣！』

皮耳士的學說不但是說一切觀念的意義在於那觀念所能發生的效果；他還要進一步說，一切觀念的意義卽是那觀念所指示我們應該養成的習慣。『悶空氣有害衛生』一個觀念的意義在於他能使我们養成常常開窗換新鮮空氣的習慣。『運動有益身體』一個觀念的意義在於他能使我们養成時常作健身運動的習慣。科學的目的只是要給我們許多有道理的行爲方法，使我们從信仰這種方法生出有道理的習慣。

這是科學家的知行合一說。這是皮耳士的實驗主義。(參看 *Journal of Philos. Psy. and Soc. Meth.*, XIII, 21, pp. 709-720)

三、詹姆士的心理學。

維廉詹姆士 (William James) 生於一八四二年，死於一九一零年。他的父親 Henry James 是一個 Swedenborg 派的宗教家，有一些宗教的著作。(Swedenborg 瑞典人，個神秘的宗教家，自創一派，流傳到今。他說人有一種精神的官能，往往閉塞了，若開通時，便可與精神界直接往來。他自己說是真能做到這步田地的。) 他的兄弟也叫 Henry James (一八四三—一九一六) 是近世一個最大的文豪，所做的小說在英美兩國的文學中佔一個極重要的位置。我們的哲學家詹姆士初學醫學，在哈佛大學得醫學博士的學位之後，就在那裏教授解剖學和生理學，後來才改爲心理學和哲學的教授。一八九零年他的大心理學出版，自此以後他就成了一個哲學界的重要人物。他的著作很多，我且舉幾種最重要的：

大心理學 (The Principles of Psychology, 1890)

小心理學 (Psychology, 1892)

信仰的意志及其他論文 (The Will to Believe, 1897)

宗教經驗的種種 (The Varieties of Religious Experience, 1902)

實驗主義 (Pragmatism, 1907)

真理的意志 (The Meaning of Truth, 1909)

詹姆士在哲學史上的最大貢獻就是他的『新心理學』。他的新心理學乃是心理學史上的一大革命，因為以前只有『構造的心理學』(Structural Psychology)到了他以後方才有『機能的心理學』(Functional Psychology)又名『作動的心理學』(Behavioristic Psychology)。這種新心理學又是哲學史上的一大革命，因為一百五十年來的哲學都受了休謨 (David Hume) 的心理解剖的影響，把心的內容都看作許多碎細的元素，名為『印象』(Impressions)與『意象』(Ideas)。休謨走到極端，不但把一切外物都認作一羣一羣的感覺，並且連這個感覺的『我』也不過是一大堆印象和意象。還有物界一切因果的關係也並沒有實在，不過都是人心聯想習慣的結果。後來出了一個大哲學家康德 (Kant) 覺得休謨的知識論不能使人滿意，於是他創出他的新哲學。我現在不能細述康德的哲學，只可略說一個重要的方面。康德承認休謨的心理分析是不錯的，承認心的內容是一些零碎的感覺，但是康德進一步說這些細碎的分分子之外，還有兩

個綜合的官能，一個是直覺，一個是明覺；直覺有兩個法門，一是空間，一是時間；明覺有十二種法門，什麼多數哪，獨一哪，有哪，無哪，因果哪，我也不去細說了。每起一種知覺時，先經過直覺關，到了關上，那感覺的『與料』便化成空間時間；然後明覺過來，自然會把那『與料』歸到那十二法門中的相當法門的去，於是才知道他是一還是多，是有還是非有，是因還是果。康得的哲學因為要填補休謨的缺陷，故於感覺的資料之外請出一個整理組合的理性來。康得以來的哲學雖然經過許多變遷，總不會跳出這個中心觀念：一方面是感覺的資料，一方面是有組合作用的心。後來的人說來說去，越說越微妙了，但總說不出爲什麼。這兩部分都不可少，又說不出這兩個相反對的部分怎樣能夠同力合作發生有統系組織。

詹姆士的心理學以爲休謨一派的聯想論把一切思想都看作習慣的聯想，固是不對的，但是理性派的哲學家建立一個獨立實在的心靈，也沒有實驗的根據。他說科學的心理學應該用生理的現象來解釋心理的現象，應該承認腦部爲一切心理作用的總機關，更應該尋出心理作用的生理的前因和生理的後果。他說，『沒有一種心理的變

遷同時不發生身體上的變遷的。』這是生理的心理學，固然不是詹姆士創始的，但他更進一步，把生物學的道理應用到生理的心理學上。從前斯賓塞(Spencer)曾定下一條通則，說『心理的生活和生理的生活有同樣的主要性質，兩種生活都是要使內部的關係和外部的關係互相適應。』詹姆士承認這個通則在心理學上很有用處，所以他的心理學的基本觀念是：凡認定未來的目標而選擇方法和工具以求做到這個目標，這種行動就是有心的作用的表示。心的作用就是認定目的而設法達到所定目的的作用。這種觀點可以補救從前休謨和康得的缺點。爲什麼呢？因爲休謨一派人把心的內容看作細碎的分分子，其實那一點一塊的分分子並不是經驗的真相；個人的經驗是連貫不斷的一個大整塊，不過隨時起心的作用時自然不能不有所選擇，不能不在這連綿不斷的經驗上挑出一部分來應用，所以表面上看去很像是一支一節的片段，其實還是整塊的，不間斷的。還有康得一派人於感覺之外請出一個綜合整理的心，又把這個心分成許多法門，這也是有的說法，因爲神經系統之外更沒什麼『心官』，況且這個神經系統也不是照相鏡一般的物事，若如康得所說，那心官分做許多法門，外物進來，自然

會顯出種種關係，那麼心官豈不是同照相鏡一樣，應該有什麼東西便自然照成什麼東西——那麼何以還有知識思想上的錯悞呢？詹姆士用生理來講心理，認定我們的神經系統不過是一種應付外物的機能，並不是天生成完全無錯悞的，是最容易錯悞的，不過是有隨機應變的可能性。『上一回當，學一回乖，』一切錯悞算不得是他的缺點，只可算是必須經過的階級。心的作用並不剛是照相鏡一般的把外物照在裏面就算了；心的作用乃是從已有的知識裏而挑出一部分來做現在應用的資料。一切心的作用（知識思想等）都起於個人的興趣和意志；興趣和意志定下選擇的目標，有了目標，方才從已有的經驗裏而挑出達到這目標的方法、器具和資料。康得所說的『純粹理性』乃是絕對沒有的東西。沒有一種心的作用不帶着意志和興趣的；沒有一種心的作用不是選擇去取的。

這是詹姆士的新心理學的重要觀念。從前經驗派和理性派的種種爭論都可用這種心理學來解決調和。因為心的作用是選擇去取的，所以現在的感覺資料便是引起興趣意志的刺激物，過去的感覺資料（經驗）便是供我們選擇方法工具的材料；從前

所謂組合整理的心官便是這選擇去取的作用。世間沒有純粹的理性，也沒有純粹的知識思想。理性是離不了意志和興趣的；知識思想是應用的，是用來滿足人的志意興趣的。古人所說的純粹理性和純粹思想都是把理性和思想看作自爲首尾自爲起結的物事，和實用毫無關係，所以沒有真假可說，沒有是非可說，因爲這都是無從證明的。現在說知識思想是應用的，看他是否能應用就可以證實他的是非和真假了。所以我們可說，詹姆士的心理學乃是實驗主義的心理學上的基礎。

四、詹姆士論實驗主義

本章的題目是『詹姆士論實驗主義』。這個標題的意思是說，本章所說雖是用他的實驗主義一部書做根據，却不全是他一個人的學說，乃是他綜合皮耳士杜威倭斯韋 (Ostwald) 馬赫 (Mach) 等人的學說，做成一種實驗主義的總論。他這個人是富有宗教性的，有時不免有點偏見，所以我又引了旁人（以杜威爲最多）批評他的話來糾正他的議論。

詹姆士講實驗主義有三種意義。第一，實驗主義是一種方法論；第二，是一種真理

論 (Theory of Truth) 第二是一種實在論 (Theory of Reality)

(1) 方法論。詹姆士總論實驗主義的方法是『要注意之點從最先的事物移到最後的事物；從通則移到事實，從範疇 (Categories) 移到效果』(Pragmatism, pp. 54-55)。這些通則哪，定理哪，範疇哪，都是『最先的事物』。亞里士多德所說在『天然順序中比較容易知道的』就是這些東西。古來的學派大抵都是注重這些抽象的東西的。詹姆士說：『我們大家都知道人類向來喜歡玩種種不正當的魔術。魔術上最重要的東西就是名字。你如果知道某種妖魔鬼怪的名字，或是可以鎮服他們的符咒，你就可以管住他們了。所以初民的心裏覺得宇宙竟是一種不可解的謎；若要解這個謎，總須請教那些開通心竅神通廣大的名字。宇宙的道理即在名字裏；有了名字便有了宇宙了。(參看中國儒家所論正名的重)「上帝」、「物質」、「理」、「太極」、「力」都是萬能的名字。(要，如孔丘董仲舒所說。)你認得他們，就算完事了。玄學的研究，到了認得這些神通廣大的名字可算到了極處了。』(P. 52) 他這段說話挖苦那班理性派的哲學家，可算得利害了。他的意思只是要表示實驗主義根本上和從前的哲學不同。實驗主義要把種種全稱名

字一個一個的『現兌』做人生經驗，再看這些名字究竟有無意義。所以說『要把注意之點從最先的事物移到最後的事物，從通則移到事實，從範疇移到效果。』

這便是實驗主義的根本方法。這個方法有三種應用。(甲)用來規定事物(Objects)的意義，(乙)用來規定觀念(Ideas)的意義，(丙)用來規定一切信仰(定理聖教量之類)的意義。

(甲)事物的意義。詹姆士引德國化學大家倭斯韋(Ostwald)的話『一切實物都能影響人生行爲；那種影響便是那些事物的意義。』他自己也說，『若要使我們心中所起事物的感想明白清楚，只須問這個物事能生何種實際的影響，——只須問他發生什麼感覺，我們對他起何種反動。』(P. 46-47) 譬如上文所說的『悶空氣』，他的意義在於他對於呼吸的關係和我們開窗換空氣的反動。

(乙)觀念的意義。他說，我們如要規定一個觀念的意義，只須使這觀念在我們經驗以內發生作用。把這個觀念當作一種工具用，看他在自然界能發生什麼變化，什麼影響。一個觀念(意思)就像一張支票，上面寫明可支若干效果；如果這個自然銀行見了

這張支票即刻如數現兌，那支票便是真的，——那觀念便是真的。

(丙) 信仰的意義。信仰包括事物與觀念兩種，不過信仰所包事物觀念的意義是平常公認爲已經確定了的。若要決定這種觀念或學說的意，只須問，『如果這種學說是真的，那種學說是假的，於人生實際上可有什麼分別嗎？』如果無論那一種是真是假都沒有實際上的區別，那就可證明這兩種表面不同的學說其實是一樣的，一切爭執都是廢話。』(P. 15) 譬如我上文所引『人類未曾運思以前，一切哲理有無物觀的存在？』一個問題，兩方面都可信，都不發生實際上的區別，所以就不成問題了。

以上說方法論的實驗主義。

(2) 真理論。什麼是『真理』(Truth)？這個問題在西洋哲學史上是一個頂重要的問題。那些舊派的哲學家說真理就是同『實在』相符合的意象。這個意象和『實在』相符合，便是真的；那個意象和『實在』不相符合，便是假的。這話很寬泛，我們須要問，什麼叫做『和實在相符合』？舊派的哲學家說『真的意象就是實在的摹本(Copy)』詹姆士問道，『譬如牆上的鐘，我們閉了眼睛可以想像鐘的模樣，那還可說是一種摹本。

但是我們心裏起的鐘的用途的觀念，也是摹本嗎？摹的是什麼呢？又如我們說鐘的法條有彈性，這個觀念摹的又是什麼呢？這就可見一切不能有摹本的意象，那「和實在相符合」一句話又怎麼解說呢？（Pragmatism P.199）

詹姆士和旁的實驗哲學家都攻擊這種真理論，以為這學說是一種靜止的，惰性的真理論。舊派的意思好像是只要把實在直鈔下來就完了事，只要得到了實在的摹本，就夠了，思想的功用就算圓滿了。好像我們中國在前清時代奏摺上批了「知道了，欽此」五個大字，就完了。這些實驗哲學家是不甘心的。他們要問，「假定這個觀念是真的，這可於人生實際上有什麼影響嗎？這個真理可以實現嗎？這個道理是真是假，可影響那幾部分的經驗嗎？總而言之，這個真理現兌成人生經驗，值得多少呢？」

詹姆士因此下一個界說道，「凡真理都是我們能消化受用的；能考驗的，能用旁證證明的，能稽查實的。凡假的觀念都是不能如此的。」（P.201）他說，「真理的證實，在能有一種滿意擺渡的作用。」（P.202）怎麼叫作擺渡的作用呢？他說，「如果一個觀念能把我們一部分的經驗引渡到別一部分的經驗，連貫得滿意，辦理得妥貼，把複雜的

變簡單了，把煩難的變容易了，——如果這個觀念能做到這步田地，他便「真」到這步田地，便含有那麼多的真理。」(P. 58) 譬如我走到一個大森林裏，迷了路，餓了幾日走不出來，忽然看見地上有幾個牛蹄的印子，我心裏便想到若跟着牛蹄印子走一定可尋到有人烟的地方。這個意思在這個時候非常有用，我依了做去，果然出險了。這個意思便是真的，因為他能把我從一部分的經驗引渡到別部分的經驗，因此便自己證實了。

據這種見解看來，上文所說「和實在相符合」一句話便有了一種新意義。「真理」和實在相符合」並不是靜止的符合，乃是作用的符合；從此岸渡到彼岸，把困難化為容易，這就是「和實在相符合」了。符合不是臨摹實在，乃是應付實在，乃是適應實在。

這種「擺渡」的作用，又叫做「做媒」的本事。詹姆士常說一個新的觀念就是一個媒婆，他的用處就在能把本來未有的舊思想和新發見的事實拉攏來做夫妻，使他們不要吵鬧，使他們和睦過日子。譬如我們從前糊糊塗塗的過太平日子，以為物體從空中掉下來是很自然的事，不算希奇。不料後來人類知識進步了，知道我們這個地球是懸空吊在空中，於是便發生疑問：這個地球何以能夠不掉下去呢？地球既是圓的，圓球

那一面的人物屋宇何以不掉到太空中去呢？這個時候，舊思想和新事實不能相容，正如人家兒女長大了，男的吵着要娶媳婦了，女的吵着要嫁人了，正在吵鬧的時候，來了一個媒婆，叫做『吸力說』，他從男家到女家，又從女家到男家，不知怎樣一說，女家男家都答應了，於是遂成了夫婦，重新過太平的日子。所以詹姆士說，觀念成爲真理全靠他有這做媒的本事。一切科學的定理，一切真理，新的舊的，都是會做媒的，或是現任的媒婆或是已經退職的媒婆。純粹物觀的真理，不會替人做過媒，不會幫人擺過渡，這種真理是從來沒有的。

這種真理論叫做『歷史的真理論』(Genetic Theory of Truth) 爲什麼叫做『歷史的』呢？因爲這種真理論注重的點在於真理如何發生，如何得來，如何成爲公認的真理。真理並不是天上掉下來的，也不是人胎裏帶來的。真理原來是人造的，是爲了人造的，是人造出來供人用的，是因爲他們大有用處所以才給他們『真理』的美名的。我們所謂真理，原不過是人的一種工具，真理和我手裏這張紙，這條粉筆，這塊黑板，這把茶壺，是一樣的東西；都是我們的工具。因爲從前這種觀念曾經發生功效，故從前的人

叫做他『真理』；因為他的用處至今還在，所以我們還叫他做『真理』。萬一明天發生他種事實，從前的觀念不適用了，他就不是『真理』了，我們就該去找別的真理來代他了。譬如『三綱五倫』的話，古人認為真理，因為這種話在古時宗法的社會很有點用處。但是現在時勢變了，國體變了，『三綱』便少了君臣一綱，『五倫』便少了君臣一倫。還有『父為子綱』、『夫為妻綱』兩條，也不能成立。古時的『天經地義』現在變成廢語了。有許多守舊的人覺得這是很可惜的。其實這有什麼可惜？衣服破了，該換新的；這支粉筆寫完了，該換一支；這個道理不適用了，該換一個。這是平常的道理，有什麼可惜？『天圓地方』說不適用了，我們換上一個『地圓說』，有誰替『天圓地方』說開追悼會嗎？真理所以成為公認的真理，正因為他替我們擺過渡，做過媒。擺渡的船破了，再造一個。帆船太慢了，換上一隻汽船。這個媒婆不行，打他一頓媒拳，趕他出去，另外請一位靠得住的朋友做大媒。

這便是實驗主義的真理論。

但是人各有所蔽，就是哲學家也不能免。詹姆士是一個宗教家的兒子，受了宗教

的訓練，所以對於宗教的問題，總不免有點偏見，不能老老實實的用實驗主義的標準來批評那些宗教的觀念是否真的。譬如他說，『依實驗主義的道理看來，如果「上帝」那個假設有滿意的功用（此所謂「滿意」乃廣義的），那假設便是真的。』（P. 209）又說，『上帝的觀念，……在實際上至少有一點勝過旁的觀念的地方：這個觀念許給我們一種理想的宇宙，永久保存，不致毀滅。……世界有個上帝在裏面作主，我們便覺得一切悲劇都不過是暫時的，都不過是局部的，一切災難毀壞都不是絕對沒有翻身的。』（P. 106）最妙的是他的『信仰的心願』論（The Will to Believe）。這篇議論太長了，不能引在這裏，但是那篇議論中最重要又最有趣味的一個意思，他曾在別處常常提起，而且引來給大家看看。『我自己硬不信我們的人世經驗就是宇宙裡最高的經驗了。我寧可相信我們人類對於全宇宙的關係就和我們的貓兒狗兒對於人世生活的關係一般。貓兒狗兒常在我們的客廳上書房裏玩，他們也加入我們的生活，但他們全不懂得我們的生活的意義。我們的人世生活好比一個圓圈，他們就住在這個圓圈的正切線（Tangent）上，全不知道這個圓圈起於何處終於何處。我們也是如此。我們也住

在這個全宇宙圓圈的正切線上。但是貓兒狗兒每日的生活可以證明他們有許多理想和我們相同，所以我們照宗教經驗的證據看來，也狠可相信比人類更高的神力是實有的，並且這些神力也朝着人類理想中的方向努力拯救這個世界。』(P.300)

這就是他的宗教的成見。他以為這個上帝的觀念——這個有意志，和我們人類的最高理想同一方向進行的上帝觀念——能使我們人類安心滿意，能使我們發生樂觀，這就可以算他是真的了！這種理論，仔細看來，是狠有害的。他在這種地方未免把他的實驗主義的方法用錯了。爲什麼呢？因爲我們上文說過實驗主義的方法須分作三層使用。第一，是用來定事物的意義；第二，定觀念的意義；第三，定信仰的意義。須是事物和觀念的意義已經明白確定了，方才可以用第三步方法。如今假定一個有意志的上帝，這個假設還只是一個觀念，他的意義還不曾明白確定，所以不能用第三步方法，只可先用第二步方法，把這個觀念當作一種工具，當作一張支票，看他在這自然大銀行裏是否有兌現的効力。這個『有意志的神力』的觀念是一個宇宙論的假設，這張支票上寫的是宇宙論的現款，不是宗教經驗上的現款。我們拿了支票，該應先看他是否

能解決宇宙論的問題一切宇宙間的現狀如生存競爭的殘忍如罪惡痛苦的存在都可以用這個假設來解決嗎？如不能解決這張支票便不能兌現。這個觀念的意義便不會確定。一個觀念不會經過第二步的經驗便不配算作信仰便不配問他的真假在實際上發生什麼區別。爲什麼呢？因爲一張假支票在本銀行裏雖然支不出錢來也許在不相干的小錢店裏押一筆錢。那小錢店不會把支票上的圖章表記認明白只顧貪一點小利就胡亂押一筆錢出去。這不叫做『兌現』這叫『外快』這是騙來的錢。詹姆士不先把上帝這個觀念的意義弄明白却先用宗教經驗上去回頭又把宗教經驗上所得的『外快』利益來冒充這個觀念本身的價值。這就是他不忠於實驗主義的所在了。（參看 Dewey, *Essays in Experimental Logic*, PP. 312—325）

3 實在論 我們所謂『實在』(Reality)含有二大部分：(A)感覺 (B)感覺與感覺之間及意象與意象之間的種種關係。(C)舊有的真理。從前的舊派哲學都說實在是永遠不變的。詹姆士一派人說實在是常常變的，是常常加添的，常常由我們自己改造的。上文所說實在的三部分之中，我們且先說感覺。感覺之來，就同大水洶湧，是不由我們自

主的。但是我們各有特別的興趣，興趣不同，所留意的感覺也不同。因為我們所注意的部分不同，所以各人心目中的實在也就不同。一個詩人和一個植物學者同走出門遊玩，那詩人眼裏只見得日朗風輕，花明鳥媚；那植物學者只見得道旁長的是什麼草，籬上開的是什麼花，河邊栽的是什麼樹。這兩個人的宇宙是大不相同的。

再說感覺的關係和意象的關係。一樣的滿天星斗，在詩人的眼裏和在天文學者的眼裏，便有種種不同的關係。一樣的兩件事，你只見得時間的先後，我却見得因果的關係。一樣的一篇演說，你覺得這人聲調高低得宜，我覺得這人論理完密。一百個大錢，你可以擺成兩座五十的，也可以擺成四座二十五的，也可以擺成十座十個的。

那舊有的真理更不用說了。總而言之，實在是我們自己改造過的實在。這個實在裡面含有無數人造的分子。實在是一個狠服從的女孩子，他百依百順的由我們替他塗抹起來，裝扮起來。『實在好比一塊大理石到了我們手裡，由我們雕成什麼像。』宇宙是經過我們自己創造的工夫的。『無論知識的生活或行爲的生活，我們都是創造的。實在的名的一部分和實的一部分都有我們增加的分。』

這種實在論和理性派的見解大不相同。『理性主義以爲實在是現成的，永遠完全的；實驗主義以爲實在還在製造之中，將來造到什麼樣子便是什麼樣子。』（P. 257）實驗主義（人本主義）的宇宙是一篇未完的草稿，正在修改之中，將來改成怎樣便怎樣，但是永永沒有完篇的時期。理性主義的宇宙是絕對平安無事的，實驗主義的宇宙是還在冒險進行的。

這種實在論和實驗主義的人生哲學和宗教觀念都有關係。總而言之，這種創造的實在論發生一種創造的人生觀。這種人生觀詹姆士稱爲『改良主義』（Meliorism）。這種人生觀也不是悲觀的厭世主義，也不是樂觀的樂天主義，乃是一種創造的『淑世主義』。世界的拯救是不可能的，也不是我們籠着手抬起頭來就可以望得到的。世界的拯救是可以做得到的，但是須要我們各人盡力去做。我們盡一分的力，世界的拯救就趕早一分。世界是一點一滴一分一毫的長成的，但是這一點一滴一分一毫全靠着你和我和他的努力貢獻。

他說：『假如那造化的上帝對你說：』

「我要造一個世界保不定可以救拔的。這個世界要想做到完全無缺的地位須靠各个分子各盡他的能力。我給你一個機會，請你加入這個世界。你知道我不擔保這世界平安無事的。這個世界是一種真正冒險事業，危險很多，但是也許有最後的勝利。這是真正的社會互助的工作。你願意跟來嗎？你對自己，和那些旁的工人，有那麼多的信心來冒這個險嗎？」

假如上帝這樣問你，這樣邀請你，你當真怕這世界不安穩，竟不敢去嗎？你當真寧願躲在睡夢裡不肯出頭嗎？」

這就是淑世主義的挑戰書。詹姆士自己是要我們大着胆子接受這個哀的米敦書的。他狠嘲笑那些退縮的懦夫，那些靜坐派的懦夫。他說：「我曉得有些人是不願意去的。他們覺得在那個世界裏須要用奮鬥去換平安，這是狠沒有道理的事……他們不敢相信機會。他們想尋一個世界，要可以歇肩，可以抱住爸爸的頭頸，就此被吸到那無窮無極的生命裡面，好像一滴水滴在大海裏。這種平安清福，不過只是免去了人世經驗的種種煩惱。佛家的涅槃其實只不過免去了塵世的無窮冒險。那些印度人，

那些佛教徒，其實只是「一班懦夫，他們怕經驗，怕生活。……他們聽見了多元的淑世主義，牙齒都打戰了，胸口的心也駭得冰冷了。」(PP. 291-293) 詹姆士自己說：「我嗎？我是願意承認這個世界是真正危險的，是須要冒險的；我決不退縮，我決不說『我不幹了！』」(296)

這便是他的宗教。這便是他的實在論所發生的效果。

五、杜威哲學的根本觀念

杜威(生於1859)是現在實驗主義的領袖。他的著作很多，最重要的是 *The Scholard Society*, 1899; *Studies in Logical Theory*, 1903; *Influence of Darwin on Philosophy, and other Essays*, 1910; *How We Think*, 1910; *Ethics*, (With Tufts), 1909; *Essays in Experimental Logic*, 1916; *Democracy and Education*, 1916; *Creative Intelligence (with other)* 1917。他做的書都不很容易讀，不像詹姆士的書有通俗的能力。但是在思想界裏面，杜威的影響實在比詹姆士還大。有許多反對詹姆士的實驗主義的哲學家，對於杜威都不能不表敬意。他的教育學說影響更大，所以有

人稱他做『教師的教師』(The teacher of teachers)。

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(Hume)和康德(Kant)以來的哲學根本問題一齊抹煞，一齊認爲沒有討論的價值。一切理性派與經驗派的爭論，一切唯心論和唯物論的爭論，一切從康德以來的知識論，在杜威的眼裏，都是不成問題的爭論，都可『以不了了之』。杜威說，『智識上的進步有兩條道路。有的時候，舊的觀念範圍擴大了，研究得更精密了，更細膩了，智識因此就增加了。有的時候，人心覺得有些老問題實在不值得討論了，從前火一般熱的意思現在變冷了，從前很關切的現在覺得不關緊要了。在這種時候，智識的進步不在於增添，在於減少，不在分量的增加，在於性質的變換。那些老問題未必就解決了，但是他們可以不用解決了』(Creative Intelligence, P. 3)。這就是我們中國人所講的『以不了了之』。杜威說近代哲學的根本大錯誤就是不曾懂得『經驗』(Experience)究竟是個什麼東西。一切理性派和經驗派的爭論，唯心唯實的爭論，都只是由於不曾懂得什麼叫做經驗。他說舊派哲學對於『經驗』的見解有五種錯誤：

- (1) 舊派人說經驗完全是知識。其實依現在的眼光看來，經驗確是一個活人對於自然的環境和社會的環境所起的一切交涉。
- (2) 舊說以爲經驗是心境的，裏面全是『主觀性』。其實經驗只是一個物觀的世界。走進人類的行爲遭遇裏面，受了人類的反動發生種種變遷。
- (3) 舊說於現狀之外，只是承認一個過去，以爲經驗的元素，只是記着經過了的事。其實活的經驗是試驗的，是要變換現有的物事，他的特性在於一種『投影』的作用，伸向那不知道的前途；他的主要性質在於連絡未來。
- (4) 舊式的經驗是專向個體的分子的。一切連絡的關係都當作從經驗外面侵入的，究竟可靠不可靠還不可知。但是我們若把經驗當作應付環境和約束環境的事，那麼經驗裏面便含有無數連誼，無數貫串的關係。
- (5) 舊派的人把經驗和思想看作絕相反的東西。他們以爲一切推理的作用都是跳出經驗以外的事。但是我們所謂經驗裏面含有無數推論。沒有一種有意識的經驗沒有推論的作用。(pp. 7-8)

這五種區別，很是重要，因為這就是杜威的哲學革命的根本理由。既不承認經驗就是知識，那麼三百多年以來把哲學幾乎完全變成認識論，便是大錯了；那麼哲學的性質、範圍、方法，都要改變過了。既不承認經驗是主觀的，反過來既承認經驗是人應付環境的事業，那麼一切唯心唯實的爭論都不成問題了。既不承認經驗完全是細碎不連絡的分子（如印象、意象、感情之類），反過來既承認連絡貫串是經驗本分內的事。那麼一切經驗派和理性派的紛爭，連帶休謨的懷疑哲學和康德那些支離繁碎的心法範疇，都可以丟在腦背後了。

最要緊的是第三第五兩種區別。杜威把經驗看作對付未來，預料未來，連絡未來的事，又把經驗和思想看作一件事。這是極重要的觀念。照這種說法，經驗是向前的，不是回想的；是推理的，不是完全堆積的；是主動的，不是靜止的，也不是被動的；是創造的思想活動，不是細碎的記憶帳簿。

杜威受了近世生物進化論的影響最大，所以他的哲學完全帶着生物進化學說的意義。他說「經驗就是生活；生活不是在虛空裏面的。乃是在一個環境裏面的，乃是

由於這個環境的。』(p.8) 『我們人手裏的大問題是怎樣對付外面的變遷才可使這些變遷朝着能於我們將來的活動有益的一個方向走。外境的勢力雖然也有幫助我們的地方，但是人的生活決不是籠着手太太平平的坐享環境的供養。人不能不奮鬥，不能不利用環境直接供給我們的助力，把來間接造成別種變遷。生活的進行全在能管理環境。生活的活動必須把周圍的變遷一一變換過，必須使有害的勢力變成無害的勢力，必須使無害的勢力變成幫助我們的勢力。』(p.9)

這就是杜威所說的『經驗』。經驗不是一本老賬簿，經驗乃是一個有孕的婦人，經驗乃是現在的裏面懷着將來的活動。簡單一句話，『經驗不光是知識，經驗乃我對付物，物對付我的法子。』(p.37) 知識自然是重要的，因為知識乃是應付將來的工具。因為知識是重要的，所以古人竟把經驗完全看作知識的事，還有更荒謬的人竟把知識當作看戲一樣，把知識的心當作一個看戲的人對着戲台上穿紅的進去穿綠的出來，毫沒有關係，完全處於旁觀的地位。這就錯了。要知道知識所以重要，正因為他是一種應用的工具，是用來推測將來的經驗的。人類的經驗全是一種『應付的行爲』。(

Responsive behavior) 凡是有意識的應付的行爲都有一種特別性質與旁的應付不同；這種特性就是先見和推測的作用。這種先見之明引起選擇去取的動作，這便是知識的意義。這種動作的成績便可拿來評定那種先見的高下。

如此看來，可見思想的重要。杜威常引彌兒的話道：『推論乃是人生一大事……只有這件事是人的心思無時無刻不做的。』他常說思想能使經驗脫離無意識的性，欲行爲；能使人用已知的事物推測未知的事物；能使人利用現在預料將來；能使人懸想新鮮的目的，繁複豐富的效果；能使經驗永遠增加意義，擴張範圍，開闢新天地。所以杜威一系的人把思想尊爲『創造的智慧』(Creative Intelligence)。思想是人類應付環境的唯一工具，是人類創造未來新天地的工具，所以當得起『創造的智慧』這個尊號。

杜威說：『知識乃是一件人的事業，人人都該做的，並不是幾個上流人或幾個專門哲學家科學家所能獨享的美術賞鑒力。』(p. 64) 從前哲學的大病就是把知識思想當作了一種上等人的美術賞鑒力，與人生行爲毫無關係；所以從前的哲學鑽來鑽去總跳不出『本體』『現象』『主觀』『外物』等等不成問題的爭論。現在我們受了生物學的

教訓，就該老實承認經驗就是生活，生活就是人與環境的交互行爲，就是思想的作用指揮一切能力，利用環境，征服他，約束他，支配他，使生活的內容外域永遠增加，使生活的能力格外自由，使生活的意味格外濃厚。因此，我們就該承認哲學的範圍、方法、性質，都該有一場根本的大改革。這種改革，杜威不叫做哲學革命，他說這是「哲學的光復」(Recovery of Philosophy)。他說，「哲學如果不弄那些『哲學家的問題』了，如果變成對付『人的問題』的哲學方法了，那時候便是哲學光復的日子到了。」(p.65)

以上所說是杜威的哲學的根本觀念。這些根本觀念，總括起來，是(1)經驗就是生活，生活就是對付人類周圍的環境；(2)在這種應付環境的行爲之中，思想的作用最爲重要；一切有意識的行爲都含有思想的作用；思想乃是應付環境的工具；(3)真正的哲學必須拋棄從前種種玩意兒的「哲學家的問題」，必須變成解決「人的問題」的方法。

這個「解決人的問題的哲學方法」又是什麼呢？這個不消說得，自然是怎樣使人能有那種「創造的智慧」，自然是怎樣使人能根據現有的需要，懸想一個新鮮的將來，還要能創造方法工具，好使那個懸想的將來真能實現。

六、杜威論思想

杜威先生的哲學的基本觀念是：『經。驗。即。是。生。活。生。活。即。是。應。付。環。境。』但是應付環境有高下的程度不同。許多蛆在糞窖裏滾去滾來，滾上滾下，滾到牆壁，也會轉灣子。這也是對付環境。一個蜜蜂飛進屋裏打幾個回旋，啜的一聲直飛向玻璃窗上，頭碰玻璃，跌倒在地；他掙扎起來，還向玻璃窗上飛；這一回小心了，不致碰破頭；他飛到玻璃上爬來爬去，想尋一條出路；他的『指南針』只是光線，他不懂這光明的玻璃何以不同那光明的空氣一樣，何以飛不出去！這也是應付環境。一個人出去探險，走進一個無邊無際的大樹林裏，迷了路，走不出來了。他爬上樹頂，用千里鏡四面觀望，也看不出出一條出路。他坐下來仔細一想，忽聽得遠遠的有流水的聲音；他忽然想起水流必定出山，人跟着水走，必定可以走出去。主意已定，他先尋到水邊，跟着水走，果然走出了危險。這也是應付環境。以上三種應付環境，所以高下不同，正為智識的程度不同。蛆的應付環境，完全是無意識的作用；蜜蜂能用光線的指導去尋出路，已算是有意識的作用了，但他不懂得光線，有時未必就是出路的記號，所以他碰着玻璃就受窘了，人是有智識能思

想的動物，所以他迷路時，不慌不忙的爬上樹頂，取去千里鏡，或是尋着溪流，跟着水路出去。人的生活所以尊貴，正爲人有這種高等的應付環境的思想能力。故杜威的哲學基本觀念是：『知識、思想是人生應付環境的工具。』知識思想是一種人生日用必不可少的工具，並不是哲學家的玩意兒和奢侈品。

總括一句話，杜威哲學的最大目的，只是怎樣能使人類養成那種『創造的智慧』（Creative Intelligence）使人應付種種環境充分滿意。換句話說，杜威的哲學的最大目的是怎樣能使人有創造的思想力。

因爲思想在杜威的哲學系統裡佔如此重要的地位，所以我現在介紹杜威的思想論。

思想究竟是什麼呢？第一，戲台上說的『思想起來，好不傷慘人也』，那個『思想』是回想，是追想，不是杜威所說的『思想』。第二，平常人說的『你不要胡思亂想』，那種『思想』是『妄念』，也不是杜威所說的『思想』。杜威說的思想是用已知的事物作根據，由此推測出別種事物或真理的作用。這種作用，在論理學書上叫做『推論的作用』（

Inference) 推論的作用只見從已知的物事推到未知的物事，有前者作根據，使人對於後者發生信用。這種作用是有根據有條理的思想作用。這纔是杜威所指的『思想』。這種思想有兩大特性。(一)須先有一種疑惑困難的情境做起點。(二)須有尋搜索索的作用。要尋出新事物或新知識來解決這種疑惑困難。譬如上文所舉那個在樹林中迷了路的人，他在樹林裏東行西走，迷了方向尋不出路子，這便是一種疑惑困難的情境。這是第一個條件。那迷路的人爬上樹頂遠望，或取出千里鏡四望，或尋到流水，跟水出山，這都是尋搜索索的作用。這是第二個條件。這兩個條件都很重要。人都知『尋搜索索』是很重要的，但是很少人知道疑難的境地也是一個不可少的條件。因為我們平常的動作，如吃飯呼吸之類，多是不用思想的動作；有時偶有思想，也不過是東隣西瓜的胡思亂想。直到疑難發生時，方才發生思想推考的作用。有了疑難的問題，便定了思想的目的；這個目的便是如何解決這個困難。有了這個目的，此時的尋搜索索便都向着這個目的上去，便不是無目的的胡思亂想了。所以杜威說：『疑難的問題，定思想的目的，思想的進行。』

杜威論思想，分作五步說：(一)疑難的境地；(二)指定疑難之點究竟在什麼地方；(三)假定種種解決疑難的方法；(四)把每種假定所涵的結果，一一想出來，看那一個假定能夠解決這個困難；(五)證實這種解決使人信用，或證明這種解決的謬誤，使人不信用。

(一)思想的起點。是一種疑難的境地。——上文說過，杜威一派的學者認定思想爲人類應付環境的工具。人類的生活若是處處沒有障礙，時時方便如意，那就用不着思想了。但是人生的環境，常有更換，常有不測的變遷。到了新奇的局面，遇着不曾習慣的物事，從前那種習慣的生活方法都不中用了。譬如看中國白話小說的人，看到正高興的時候，忽然碰着一段極難懂的話，自然發生一種疑難。又譬如上文那個迷了路的人，走來走去，走不出去，平常的走路本事都不中用了。到了這種境地，我們便尋思：『這句書怎麼解呢？』『這個大樹林的出路怎麼尋得出呢？』『這件事怎麼辦呢？』『這便如何是好呢？』這些疑問，便是思想的起點。一切有用的思想，都起於一個疑問符號。一切科學的發明，都起於實際上或思想界裏的疑惑困難。宋朝的程頤說：『學原於思。』這話固然不錯，但是懸空講『思』，是沒有用的。他應該說：『學原於思，思起於疑。』

疑難是思想的第一步。

(二) 指定疑難之點。究竟在何處——有些疑難是很容易指定的，例如上文那個人迷了路，他的問題是怎麼尋一條出險的路子，這是很容易指定的。但是有許多疑難，我們雖然覺得是疑難，但一時不容易指定究竟那一點是疑難的真問題。我且舉一個例。

墨子小取篇有一句話：『辟（譬）也者舉也物而以明之也。』初讀的時候，我們覺得『舉也物』三個字不可解，是一種疑難。畢沅註墨子徑說這個『也』字是衍文，刪了便是了。

王念孫讀到這裏，覺得畢沅看錯疑難的所在了。因為這句話裏的真疑難不在一個『也』字的多少，乃在研究這個地方既然跑出一個『也』字來，究竟這個字可以有解說沒有解說。（看下文
的解決）如果先斷定這個『也』字是衍文，那就近於武斷，不是科學的思想了。

這一步的工夫，平常人往往忽略過去，以為可以不必特別提出。（看新潮雜誌第一卷
第四號汪敬熙君的
什麼是
思想）杜威以為這一步是很重要的。這一步就同醫生的『脉案』西醫的『診

斷』一般重要。你請一個醫生來看病，你先告訴他，說你有點頭痛，發熱，肚痛……你昨天吃了兩隻螃蟹，又喝了一杯冰忌令，大概是傷了食。這是你胡亂猜想的話，不大靠得

住。那位醫生如果是一位好醫生，他一定不探你說的什麼。他先看你的舌苔，把你的脈，看你的氣色，問你肚子那一塊作痛，大便如何，看你的熱度如何……然後下一個「診斷」，斷定你的病究竟在什麼地方。若不如此，他便是犯了武斷不細心的大毛病了。

(三) 提出種種假定的解決方法。——既經認定疑難在什麼地方了，稍有經驗的人，自然會從所有的經驗，知識，學問裏面，提出種種的解決方法。例如上文那個迷路的人，要有一條出路，他的經驗告訴他爬上樹頂去望望看，這是第一個解決法。這個法子不行，他又取出千里鏡來，四面遠望，這是第二個解決法。這個法子又不行，他的經驗告訴他遠遠的花郎花郎的聲音是流水的聲音；他的學問又告訴他說，水流必有出路，人跟着水行必定可以尋一條出路。這是第三個解決法。這都是假定的解決。又如上文所說墨子「辟也者，舉也物而以明之也」一句。畢沅說「也物」的也字是衍文，這是第一個解決。王念孫說「也」字當作「他」字解；「舉也物」即是「舉他物」，這是第二個解決。——這些假定的解決，是思想的最要緊的一部分，可以算是思想的骨幹。我們說某人能思想，其實只是說某人能隨時提出種種假定的意思來解決所遇著的困難。但是我

們不可忘記這些假設的解決，都是從經驗學問上生出來的。沒有經驗學問，決沒有這些假定的解決。有了學問，若不能隨時發生解決疑難的假設，那便成了吃飯的書櫃，有學問等於無學問。經驗學問所以可貴，正爲他們可以供給這些假設的解決的材料。

(四)決定。那一種假設是適用的解決。——有時候，一個疑難的問題能引起好幾個假設的解決法。卽如上文迷路的例，有三種假設：一句墨子有兩種解法。思想的人，遇着幾種解決法發生時，應該把每種假設所涵的意義，一一的演出來。如果用這一種假設，應該有什麼結果？這種結果，是否能解決所遇的疑難？如果某種假設，比較起來最能解決困難，我們便可採用這種解決。例如墨子的「舉也物」一句，畢沅的假設是刪去「也」字，如果用這個假設，有兩層結果：第一，刪去這個字，成了「舉物而以明之也」，雖可以勉強講得通，但是牽強得很；第二，校勘學的方法，最忌「無故衍字」，凡衍一字，必須問當初寫書的人，何以多寫了一個字；我們雖可以說鈔墨子的人，因上下文都有「也」字，所以無心中多寫了一個「也」字，但是這個「也」字，是一個煞尾的字，何以在句中多出這個字來？如此看來，畢沅的假設，雖可勉強解說，但是總不能充分滿意。再看王念孫的解說，把「也」

字當作「他」字，這也有兩層結果：第一，「舉他物而以明之也」，舉他物來說明此物，正是「譬」字的意義；第二，他字本作它，古寫像也字，故容易互混；既可互混，古書中當不止這一處，再看墨子書中，如備城門篇，如小取篇的「無也故焉」、「也者同也」都是他字寫作也字。如此看來，這個假定解決的涵義果然能解決本文的疑難，所以應該採用這個假設。

(五)證明——第四步所採用的解決法，還只是假定的，究竟是否真實可靠，還不能十分確定，必須有實地的證明，方才可以使人信仰；若不能證實，便不能使人信用，至多不過是一個假定罷了。已證實的假設，能使人信用，便成了「真理」。例如上文所舉墨子書中「舉也物」一句，王念孫能尋出「無也故焉」和許多同類的例，來證明墨子書中「他」字常寫作「也」字，這個假設的解決便成了可信的真理了。又如那個迷路的人，跟着水流，果然出了險，他那個假設便成了真正適用的解決法了。這種證明比較是很容易的。有時候，一種假設的意思，不容易證明，因為這種假設的證明所需要的情形平常不容易遇着，必須特地造出這種情形，方才可以試驗那種假設的是非。凡科學上的證明，大概都是這一種，我們叫做「實驗」。譬如科學家葛理賴 (Galileo) 觀察抽氣筒能使水升

高至三十四尺，但是不能再上去了。他心想這個大概是因為空氣有重量，有壓力，所以水不能上去了。這是一個假設，不曾證實。他的弟子托里傑利（Torricelli）心想如果水的升至三十四英尺是空氣壓力所致，那麼，水銀比水重十三又十分之六倍，只能升高到三十英寸。他試驗起來，果然不錯。那時葛理賴已死了。後來又有一位哲學家栢斯嘉（Pascal）心想如果佗里桀利的氣壓說不錯，那麼，山頂上的空氣比山腳下的空氣稀得多，拿了水銀管子上山，水銀應該下降。所以他叫他的親戚拿了一管水銀走上劈得東山，水銀果然逐漸低下，到山頂時水銀比平地要低三寸。於是從前的假設，真成了科學的真理了。思想的結果，到了這個地步，不但可以解決面前的疑難，簡直是發明真理，供以後的人大家受用，功用更大了。

以上說杜威分析思想的五步。這種說法，有幾點，可特別注意。（一）思想的起點是實際上的困難，因為要解決這種困難，所以要思想，思想的結果，疑難解決了，實際上的活動照常進行；有了這一番思想作用，經驗更豐富一些，以後應付疑難境地的本領就更增長一些。思想起於應用，終於應用；思想是運用從前的經驗來幫助現在的。生活更預

備。將來的生活。(二)思想的作用，不單是演繹法，也不單是歸納法；不單是從普通的定理裏面演出個體的斷案，也不單是從個體的事物裏面抽出一個普遍的通則。看這五步，從第一步到第三步，是偏向歸納法的，是先考察眼前的特別事實和情形，然後發生一些假定的通則；但是從第三步到第五步，是偏向演繹法的，是先有了通則，再把這些通則所涵的意義一一演出來，有了某種前提，必然要有某種結果；更用直接或間接的方法，證明某種前提是否真能發生某種效果。懂得這個道理，便知道兩千年來西洋的『法式的論理學』(Formal Logic)單教人牢記 A B I O 等等法式和求同求異等等細則，都不是訓練思想力的正當方法。思想的真正訓練，是要使人有真切的經驗來作假設的來源；使人有批判、判斷、種種假設的能力；使人能造出方法來證明假設的是非真假。

杜威一系的哲學家論思想的作用，最注意『假設』。試看上文所說的五步之中，最重要的就是第三步，第一步和第二步的工夫只是要引起這第三步的種種假設；以下第四第五兩步只是把第三步的假設演繹出來，加上評判，加上證驗，以定那種假設是否適用的解決法。看這第三步的假設是承上起下的關鍵，是歸納法和演繹法的關頭。我

們研究這第三步，應該知道這一步在臨時思想的時候是不可強求的；是自然湧上來，如潮水一樣，壓制不住的；他若不來時，隨你怎樣搔頭抓耳，挖盡心血，都不中用。假使你在大樹林裏迷了路，你腦子裏熟讀的一部穆勒名學或陳文名學講義，都無濟於事，都不能供給給你『尋着流水，跟着水走出去』的一個假設的解決。所以思想訓練的着手工夫在於使人有許多活的學問知識。活的學問知識的最大來源在於人生有意識的活動。使活動事業得來的經驗，是真實可靠的學問知識。這種有意識的活動，不但能增加我們假設意思的來源，還可訓練我們時時刻刻拿當前的問題來限制假設的範圍，不至於上天下地的胡思亂想。還有一層，人生實際的事業，處處是實用的，處處用效果來證實理論，可以養成我們用效果來評判假設的能力，可以養成我們的實驗的態度。養成了實驗的習慣，每起一個假設，自然會推想到他所涵的效果，自然會來用這種推想出來的效果來評判原有的假設的價值。這才是思想訓練的效果，這才是思想能力的養成。

參考書 Dewey: How We Think, chapters I, II, III, VI, VII, XII.

又 Democracy and Education, chapter XXV.

七、杜威的教育哲學

杜威先生常說，『哲學就是廣義的教育學說。』這就是說哲學便是教育哲學。

這句話初聽了很可怪。其實我們如果仔細一想，便知道這句話是不錯的。我們試問古往今來的哲學家那一個不是教育家？那一個沒有一種教育學說？那一種教育學說不是根據於哲學的？

我且舉幾個例；我們小時讀三字經開端就是『人之初，性本善，性相近，習相遠。苟不教，性乃遷。』這幾句說的是孔子的教育哲學。三字經是宋朝人做的，所代表的又是程子朱子一派的教育哲學。再翻開朱註的論語第一章『學而時習之』的底下註語道：『學之爲言效也。人性皆善而覺有先後。後覺者必效先覺之所爲，乃可以明善而復其初也。』請看他們把學字解作做效，把教育的目的看作『明善而復其初。』這不是極重要的教育學說嗎？我們如研究哲學史，便知道這幾句註語裏面，不但是解釋孔子的話，並且含有禪家明心見性的影響。這不是很明白的例嗎？

再翻開各家的哲學書，從老子直到蔡元培，從老子的『常使民無知無欲』直到蔡

元培的『以美育代宗教』那一家哲學不是教育學說呢？

懂得這個道理，然後可以知道杜威先生的哲學和他的教育學說的關係。

杜威的教育學說，大旨都在鄭宗海先生所譯的『杜威教育主義』（新教育第二期）裏面。現在且先把那篇文章的精華提出來寫在下面。（譯筆略與鄭先生不同。）

（一）什麼是教育？

教育的進行在於個人參與人類之社會的觀念……真教育只有一種：只有兒童被種種社會環境的需要所挑起的才能的活動：這才是真教育。

（二）什麼是學校？

學校本來是一種社會的組織。教育既是由社會生活上進行，學校不過是一種團體生活，凡是能使兒童將來得享受人類的遺產和運用他自己的能力為羣衆謀福利的種種勢力，都集合在裏面。簡單說來，教育即是生活，並不是將來生活的預備。

（三）什麼是教材？

學校科目交互關係的中心點不在理科，不在文學，不在歷史，不在地理，乃在兒童自

己的社會生活。

總而言之，我深信我們應該把教育看作經驗的繼續再造；教育的目的與教育的進行是一件事，不是兩件事。

(四)方法的性質。

方法的問題即是兒童的能力和興趣發展的次序的問題。

(1) 兒童天性的發展，主動的方面先於被動的方面；……動作先於有意識的感覺。意思(智識的和推理的作用)乃是動作的結果，並且是因為要主持動作纔發生的。平常所謂(理性)不過是有條理有效果的動作之一種法子，並不是在動作行為之外可以發達得出來的。

(2) 影像 (Images) 乃是教授的大利器。兒童對於學科所得到的不過是他自己對於這一科所構成的影像。……現在我們用在預備工課和教授工課上的許多時間和精力，正可用來訓練兒童構成影像的能力，要使兒童對於所接觸的種種物事都能隨時發生清楚明瞭又時時長進的影像。

(3) 兒童的興趣卽是才力發生的記號。……某種興趣的發生，卽是表示這個兒童將要進到某步程度。……凡興趣都是能力的記號，最要緊的是尋出這種能力是什麼。

(4) 感情乃是動作的自然反應。若偏向激動感情，不問有無相當的動作，必致於養成不健全和乖僻的心境。

(五) 社會進化與學校。

教育乃是社會進化和改良的根本方法。……教育根據於社會觀念，支配個人的活動，這便是社會革新的唯一可靠的方法。

這種教育見解，對於個人主義和社會主義的理想都有適當的容納。一方面是個人的，因為這種主張承認一種品行的養成是正當生活的真基礎。一方面是社會的，因為這種學說承認這種良好的品行不是單有個人的訓戒教導便能造成的，乃是倚靠一種社會生活的影響纔能養成的。

以上所記，可說是杜威教育學說的要旨。再總括起來，便只有兩句話：

(1) 『教育卽是生活。』

(2)「教育即是繼續不斷的重新組織經驗，要使經驗的意義格外增加，要使個人主持指揮後來經驗的能力格外增加。」(Democracy and Education, pp. 89-90.)

我所要說的杜威教育哲學，不過是說明這兩句話的哲學根據。我且先解釋這兩句話的意義。

這兩句話其實即是一句話。(1)即是(2)，所以我且解說第二句話。「教育即是繼續不斷的重新組織經驗。」怎麼講呢？經驗即是生活。生活即是應付人生四圍的境地；即是改變所接觸的事物，使有害的變為無害的，使無害的變為有益的。這種活動是人生不能免的。從嬰孩到長大，從長成到老死，都免不了這種活動。這種活動各有教育的作用，因為每一種活動即是增添一點經驗，即是「學」了一種學問。每次所得的經驗，和已有的經驗合攏起來，起一種重新組織；這種重新組織過的經驗，又留作以後經驗的參考資料和應用工具。如此遞進，永永不已。所以說，「教育是繼續不斷的重新組織經驗。」怎麼說「使經驗的意義格外增加」呢？意義的增加就是格外能看出我們所作活動的連貫關係。杜威常舉一個例：有一個小孩子伸手去抓一團火光，把

手邊了。從此以後，他就知道眼裏所見的某種視覺是和手的某種觸覺有關係的；更進一步，他就知道某種光是和某種熱有關係的。高等的化學家在試驗室裏作種種活動，尋出火光的種種性質，其實同那小孩子的經驗是一樣的道理。總而言之，只是尋出事物的關係。懂得種種關係，便能預先安排某種原因發生某種效果。這便是增加經驗意義。

怎麼說『使個人主持後來經驗的能力格外增加』呢？懂得經驗的意義，能安排某種原因發生某種結果，這便是說我們可以推知未來，可以預先籌備怎樣得到良好的結果，怎樣免去不良的結果。這就是加添我們主持後來經驗的能力了。

杜威這種教育學說和別人根本不同之處就在於把『目的』和『進行』看作一件事。這句話表面上似乎不通，其實不錯。杜威說：『活動的經驗是佔時間的，他的後一步補足他的前一步；前面不曾覺得的關係，也可明白了。後面的結果，表出前面的意義。這種經驗的全體又養成趨向有這種意義的事物的習慣。每一種這樣繼續不斷的經驗是有教育作用的。一切教育只在於有這種經驗。』（同上書頁九一—九二）

這種教育學說的哲學根據，就是杜威的實驗主義。實驗主義的大旨，我已在前面說過了。如今單提出杜威哲學中和教育學說最有密切關係的知識論和道德論，略說一點。

一、知識論 (*Democracy and Education, chap. 25*)

杜威說古代以來的知識論的最大病根，在於經驗派和理性派的區別太嚴了。古代的社會階級很嚴，有勞心的和勞力的，治人的和被治的，出令的和受令的，貴族和百姓，種種區別。所以論知識也有經驗和理性，個體與共相，心與物，心與身，智力與感情，種種區別。這許多區別，在現在的民主社會裏都不能成立，都不應該存在。從學理一方面看來，更不能成立。杜威提出三條理由如下：

(1) 現代生理學和心理學互相印證，證明一切心的作用都和神經系統有密切關係。神經系統使一切身體的作用同力合作。外面環境來的刺激和裏面發出的應付作用，都受腦部的節制支配。神經作用，又不但主持應付環境的作用，並且有一種特性，使第一次應付能限定下一次的官能刺激作何樣子。試看一個雕匠雕刻木頭，或

是畫師畫他的油畫，便可見神經作用時時刻刻重新組織已有的活動，作爲後來活動的預備，使前後的活動成爲一貫的連續。處處是『行』，處處是『知』，知即從行來，即在行裏，行即從知來，又即是知。懂得此理，方才可以懂得杜威所說『教育即是生活』的道理。

(2) 生物學發達以來，生物進化的觀念使人知道從極簡單的生物進到人類，都有一貫的程序。最低等的有機體，但有應付環境的活動，却沒有心官可說。後來活動更複雜了，智力的作用漸漸不可少，漸漸更重要。有了智力作用，方才可以預料將來，可以安排布置。這種生物進化論出世以後，方才有人覺悟從前的人把智力看作一個物外事外的『旁觀者』，把知識看作無求於外，完全獨立存在的，這都是錯了。生物進化論的教訓是說：每個生物是世界的一分子，和世界同受苦，同享福；他所以能居然生存，全靠他能把自己作爲環境的一部分，預料未來的結果，使自己的活動適宜於這種變遷的環境。如此看來，人既是世界活動裏面的一個參戰者，可見知識乃是一種參戰活動，知識的價值全靠知識的效能。知識決不是一種冷眼旁觀的廢物。懂得

這個道理，方才可以懂得杜威說的『真教育只是兒童被種種社會環境的需要所挑起的才能的活動。』

(3) 近代科學家的方法進步，實驗的方法一面教人怎樣求知識，一面教人怎樣證明所得的知識是否真知識。這種實驗的方法和新起的知識論也極有關係。這種方法有兩種意義。(一)實驗的方法說：除非我們的動作真能發生所期望的變化，決不能說是有了知識，但可說是有了某種假設，某種猜想罷了。真知識是可以試驗出效果來的。(二)實驗的方法又說：思想是有用的，但思想所以有用，正為思想能正確的觀察現在狀況，用來作根據，推知未來的效果，以為應付未來的工具。

實驗方法的這兩層意義都很重要。第一，凡試驗不出什麼效果來的觀念，不能算是真知識。因此，教育的方法和教材都該受這個標準的批評，經得住這種批評的，方才可以在。第二，思想的作用不是死的，是活的，是要能根據過去的經驗對付現在，根據過去與現在對付未來。因此，學校的生活須要能養成這種活動的思想力，養成杜威所常說的『創造的智慧。』

11 道德論 (Democracy and Education, chap. 26)

杜威論人生的行為道德，也極力反對從前哲學家所固執的種種無謂的區別。

(1) 主內和主外的區別。主內的偏重行為的動機，偏重人的品性。主外的偏重行為的效果，偏重人的動作。其實這都是一偏之見。動機也不是完全在內的，因為動機都是針對一種外面的境地起來的。品性也不是完全在內的，因為品性往往都是行為的結果；行為成了習慣，便是品行。主外的也不對。行為的結果也不是完全在外的，因為有意識的行為都有一種目的，目的就是先已見到的效果。若沒有存心，行為的善惡都不成道德的問題。譬如我無心中掉了十塊錢，有人拾去，救了他一命。結果雖好，算不得是道德。至於行為動作有外有內，更顯而易見了。杜威論道德，不認古人所定的這些區別。他說，平常的行為，本沒有道德和不道德的區別。遇著疑難的境地，可以這樣做，也可以那樣做；但是這樣做便有這等效果，那樣做又有那種結果；究竟還是這樣做呢？還該那樣做呢？到了這個選擇去取的時候，方才有一個道德的境地，方才才有道德和不道德的問題。這種行為，自始至終，只是一件貫串的活動。

沒有什麼內外的區別。最初估量抉擇的時候，雖是有些遲疑。究竟疑慮也是活動，決定之後，去彼取此，決心做去，那更是很明顯的活動了。這種行爲，和平常的行爲並無根本的區別。這裏面主持的思想，即是平常猜謎演算術的思想，並沒有一個特別的良知。這裏面所用的參考資料和應用工具，也即是經驗和觀念之類，並無特別神秘的性質。總而言之，杜威論道德，根本上不承認主內和主外的分別，知也是外，行也是內，動機也是活動，疑慮也是活動，做出來的結果也是活動。若把行爲的一部分認作『內』，一部分認作『外』，那就是把一件整個的活動分作兩截，那就是養成知行不一致的習慣，必致於向活動之外另尋道德的教育。活動之外的道德教育，如我們中國的讀經修身之類，決不能有良好的效果的。

(2) 責任心和興趣的分別。西洋論道德的，還有一個很嚴的區別，就是責任心和興趣的區別。偏重責任心的人，說你『應該』如此做。不管你是否願意，你總得如此做。中國的董仲舒和德國的康德都是這一類。還有一班人偏重興趣一方面，說我高興這樣做，我愛這樣做。孔子說的『知之者不如好之者，好之者不如樂之者』便是這

個意思。有許多哲學家把『興趣』看錯了，以為興趣即是自私自利的表示，若跟着『興趣』去做，必致於偏向自私自利的行為。這派哲學家因此便把興趣和責任心看作兩件絕對相反的東西。所以學校中的道德教育只是要學生腦子裏記得許多『應該』做的事，或是用種種外面的獎賞刑罰之類，去監督學生的行為。這種方法，杜威極不贊成。杜威以為責任和興趣並不是反對的。興趣並不是自私自利，不過是把我自己和他所做的事看作一件事，換句話說，興趣即是把所做的事認做我自己的活動的一部分。譬如一個醫生，當鼠疫盛行的時候，他不顧傳染的危險，親自天天到疫區去醫病救人。我們一定說他很有責任心。其實他只不過覺得這種事業是他自己的活動的一部分，所以冒險去做。他若沒有這種興趣，若不能在這種冒險救人的事業裏而尋出興趣，那就隨書上怎麼把責任心說得天花亂墜，他決不肯去做。如此看來，真正責任心只是一種興趣。杜威說，『責任』(Duty)古義本是『職務』(Office)只是『執事者各司其事』。興趣即是把所要做的事認作自己的事。仔細看來，興趣不但和責任心沒有衝突，並且可以補助責任心。沒有興趣的責任，如囚犯作苦工，

決不能真有責任心。況且責任是死的，興趣是活的，興趣的發生，即是新能力發生的表示，即是新活動的起點。即如上文所說的醫生，他初行醫的時候，他的責任只在替人醫病，並不會想到鼠疫的事。後來鼠疫發生了，他若是覺得他的興趣只在平常的醫病，他決不會去冒險做疫區救濟的事。他所以肯冒傳染的危險，正爲他此時發生一種新興趣，把疫區的治療認作他的事業的一部分，故疫區的危險都不怕了。學校中的德育也是如此。學生對於所做的工課毫無興趣，怪不得要出去打牌吃酒去了。若是學校的生活能使學生天天發生新興趣，他自然不想做不道德的事了。這才是真正的道德教育。社會上的道德教育，也是如此。商店的夥計，工廠的工人，一天做十五六點鐘的苦工，做的頭昏腦悶，毫無興趣，他們自然要想出去幹點不正當的娛樂。聖人的教訓，宗教的戒律，到此全歸無用。所以現在西洋的新實業家，一方面減少工作的時間，增加工作的報酬，一方面在工廠裏或公司裏設立種種正當的遊戲，使做工的人都覺得所做的事是有趣味的事。有了這種興趣，不但做事更肯盡職，並且不要去尋那不正當的娛樂了。所以真正的道德教育在於使人對於正當的生活發

生興趣，在於養成對於所做的事發生興趣的習慣。

結論。杜威的教育哲學，全在他的『平民主義與教育』(Democracy and Education)一部書裏。看他這部書的名字，便可知他的教育學說是平民主義的教育。古代的社會有貴賤，上下，勞心與勞力，治人與被治種種階級，古代的知識論和道德論都受有這種階級制度的影響，所以論知識便有心與身，靈魂與肉體，心與物，經驗與理性等等分別；論道德便有內與外，動機與結果，義與利，責任與興趣，等等分別。教育學說也受了這種影響，把知與行，道德與智慧，學校內的工課與學校外的生活，等等。都看作兩截不相聯貫的事。現代的世界是平民政治的世界，階級制度根本不能成立。平民政治的兩大條件是：(一)一個社會的利益須由這個社會的分子共同享受；(二)個人與個人，團體與團體之間，須有圓滿的，自由的交互影響。根據這兩大條件，杜威主張平民主義的教育須有兩大條件：(甲)須養成智能的個性 (Intellectual individuality) (乙)須養成共同活動的觀念和習慣，(Co-operation inactivity) 『智能的個性』就是獨立思想，獨立觀察，獨立判斷的能力。平民主義的教育的第一個條件，就是要使少年人能自己

用他的思想力，把經驗得來的意思和觀念一個個的實地證驗，對於一切制度習俗都能存一個疑問的態度，不要把耳朵當眼睛，不要把人家的思想糊裏糊塗認作自己的思想。『共同活動』就是對於社會事業和羣衆關係的興趣。平民主義的社會是一種股份公司，所以平民主義的教育的第二個條件就是要使人人都有一種同力合作的天性，對於社會的生活和社會的主持都有濃摯的興趣。

要做到這兩大條件，向來的『文字教育』、『記誦教育』、『書房教育』，決不夠用。幾十年來的教育改良，只注意數量的增加（教育普及），却不曾注意根本上的方法改革。杜威的教育哲學的大貢獻，只是要把階級社會遺傳下來的教育理論和教育制度一齊改革，要使教育出的人才真能應平民主義的社會之用。我這一篇所說杜威的新教育理論，千言萬語，只是要打破從前的階級教育，歸到平民主義的教育的兩大條件。對於實行的教育制度上，杜威的兩大主張是：（1）學校自身須是一種社會的生活，須有社會生活所應有的種種條件。（2）學校裏的學業須要和學校外的生活連貫一氣。總而言之，平民主義的教育的根本觀念是：

教育即是生活。

教育即是繼續不斷的重新組織經驗，要使經驗的意義格外增加，要使個人主宰後來經驗的能力格外增加。

學 術 講 演 錄

實 驗 主 義

六 十 六

416 70 3