

現代哲學一變

東方文庫第三十四種

東商

# 現代哲學一覽

東方雜誌二十  
週年紀念刊物

# Essays on Contemporary Philosophy

Commercial Press, Limited

All rights reserved

中華民國十二年十二月初版

此書  
有著作權  
翻印必究

（東方現代哲學一變一冊）

（每冊定價大洋壹角）

（外埠酌加運費匯費）

編纂者 東方雜誌社

發行者 商務印書館

印刷所 上海北河南路北首寶山路  
商務印書館

總發行所 上海棋盤街中市  
商務印書館

分售處 北京天津保定奉天吉林龍江  
濟南太原開封鄭州西安南京  
杭州蘭谿安慶蕪湖南昌漢口  
商務印書館分館

長沙常德衡州成都重慶瀘縣  
福州廣州潮州香港梧州雲南  
貴陽 張家口 新嘉坡

目次

杜威論哲學改造……………一

實驗主義的哲學……………二五

一、序論 二、實驗主義的知識哲學 三、實驗主義的自然哲學 四、實驗主義的人生哲學

新實在論的論理主義……………五七

# 杜威論哲學改造

衡如譯述

知識之進步有二途：一則就舊有者整理之，引伸之，修正之；一則爲質的更變，舉舊所研究者捐而棄之，以從事新方法新問題；此杜威於創造的智慧一書首段所陳之旨也。而今日哲學中之事業，在杜威視之，即宜取後者之途徑，因以哲學改造倡。

哲學之發生，原在古來相傳之傳說，爲人類之信仰道德風俗行爲之所繫者，與由實地得來之謀生治事等實際知識之衝突；蓋人類以富想像力與記憶力故，能追溯已往之經歷；然不幸其回憶之力，往往爲愛憎之情所影響，其所追憶，僅爲與

原經驗發生時之感情狀況相合者；而「其用以衛心中倏起之暗示之價值者，又不爲與事實是否相符而爲與感情是否相契。」（哲學中的改造一〇頁）故此類之知識，望之雖似圓滿，雖似可愛，然與實際相去實遠。譬之海市，可玩賞而不可供實用者也。然此種與感情相契之經驗，有時不爲個人的而爲團體的，則此團體必沾沾然務保存之，傳之後世，奉爲至訓；於是一時之經驗遂爲萬世之準則，而「助長一種感情上重要經驗之原來戲劇；乃制度化而爲一種儀節，向日自由之暗示，乃硬化而爲學說；」（哲學中的改造第八頁）地位森嚴，不可搖動。雖然，人生非盡於想像也；求生之欲，迫之設種種法謀生命之延長，而生命之周圍莫非天然之勢力，於是乃不得不與自然界相接觸相周旋，而實證的知識於是乎始。在初民之世，漁牧佃獵之技能，烹飪建築之技藝，皆此種實證知識也。其後技藝漸發達，實證知識之範圍亦漸擴大，此既立於實際事實之上，則與彼爲想像產品之傳說自立於相反之地位。當其初起之際，衝突或不甚著，及其範圍擴大，駸駸有涉及人類行爲

之根本之勢。主傳說者乃不得不謀維持舊說，遏制新潮；然事勢變遷，不容吾人復有用舊方法憑藉風俗與政權以保持舊信仰之可能。於是乃亟謀發展一新方法，爲合理之研考與證明，以保存傳說之精義與真價值，使之立於不易之基礎上，而增加其權力與威勢。（哲學中的改造第十七頁）易言之，即恢復向之立於風俗習慣上者，使之立於「有」（Being）與「宇宙」之形而上學上耳。由是而哲學生焉。故「本於合理之根據，贊可由來之信仰與因襲之風俗之精神，遂爲哲學之任務。」（哲學中的改造第十八頁）哲學既以贊可由來之信仰與風俗爲務，自不能不注意推證之法。惟此諸事，自身既乏理性，又不爲經驗之所能證明，且又漸失羣衆之信任，則欲證明此數事，必不能舍嚴密之思想與整飭之推證。以故抽象之定義與超科學之辯證，乃瀰漫於哲學著作之中，而哲學遂徒成空漠之論證。且向之傳說，其勢力至廣，舉凡人之思想行爲道德信仰皆在所包；哲學者慕其廣大也，亦自以爲惟哲學爲有普遍性，乃強立現象與實際二界：以爲現象界爲經驗的，變

幻的，科學之所治也；真際界爲理性的，普遍的，本體的，常住的，哲學之所治也。（哲  
學中的改造第二二至二三頁）故哲學可不事實際之經驗，而惟從事推證此超  
絕之絕對的實在，顯示其性質於人；因是以哲學爲一種高等知識。自此以還，歐西  
之哲學系統，鮮有出此範圍者，而哲學遂與科學及常識分離。雖然，哲學之發生，既  
在傳說與實證知識之衝突，則哲學之本性，固未嘗離乎實際；明乎此義，則將來哲  
學之取舍，亦可知矣。自十九世紀科學發達以來，其所詔示吾人者，與哲學者之持  
論，又幾幾無不衝突；於此衝突中，指示吾人之行爲，清理吾人之觀念，實爲哲學之  
責；然則哲學改造又烏可緩？此杜威由哲學發生方面明哲學改造之需要者也。

新起之實業的政治的與科學的運動發展後，舊有之知識勢不能無所更革；由  
極端拘泥舊傳之問題中解放哲學，杜威以此爲今日治哲學者之責；而此事業之  
焦點，則首在變更經驗（Experience）與理性（Reason）之概念。蓋杜威固認今  
日哲學中經驗派與其反對者所同有之經驗概念爲一切爭辨之源，亦爲今日科



學所最不能承認者也。

自來論經驗者約有五點：認經驗根本上爲知識之事，一也；經驗爲心理的，有純粹之主觀性，二也；又所謂經驗者，捨所應付之現在在外，惟注重過去，此其三也；第四，則經驗派之經驗觀，以關係與連誼皆爲經驗外之事故，視經驗爲特殊的；復次，最重要者，則爲經驗與理性對待之觀念，以爲所謂思考與推理，皆超於經驗以外，非無用之物，即藉經驗以躍至安全穩固之世界之努力。（創造的智慧七至八頁）

凡茲五者，杜威皆以爲不合於近世科學之所詔示於吾人者，故徒益哲學中之糾紛，而不足明哲學之真職責。就生物學之所詔示於吾人者觀之，「經驗卽是生活，而生活之前進則在一環境之中，且用環境之刺激，而後生活之前進乃得發生。」故有經驗則必有生物，有生活則必與環境生二重之關係；環境可以激起生物之行動，而生物之行動，則又能影響其環境，俾適於生存，或不利於其生存，使用利於生存之環境勢力，以改造未來之環境，俾益適於生存之發展，斯卽所謂生活以控

制環境而前進是也。（創造的智慧八至九頁）故「有生活必有行動，而此行動以期生命之延長，故必為不斷的與適應的。」然所謂適應，非僅謂被動的體合外緣也，亦將有以控制環境之變遷，俾不發生妨及生命前進之事故，而助生命之發展者在。（哲學中的改造八六至八七頁）由此言之，則經驗是活動之事，非知識之事也。生物於環境中不能坐待外緣之變遷，而必有動作，其動作又還而影響於其身，故經驗者一種動作而承受之歷程也。（A process of doing and suffering）析動作與承受而單言之，則無一足概經驗之意；合而舉其關係，則經驗之真義乃明。夜寢而遺火焚衣，茫然不知焚衣之由，未足為經驗也；設能察其致此之由，因益加戒慎，斯則所謂經驗矣。故在哲學之中，其視生物與環境之相互動作，因而得有用環境之果，甚為重要；所謂知識，則後出者也；是涵於生活所緣以進行而發展之歷程之中者也。（哲學中的改造八七頁）夫然，則彼謂經驗是知識之事者，是未審生物與環境間有相互動作之事實者也。夫客觀的世界既參入生物之動作

與承受之中，且又蒙其結果之影響，則謂經驗爲有主觀性者，是又失於不察經驗之真性者也。

且經驗既以將來生活之程途爲着意之點，故其應付當前之事物也，首在其對於吾人將來之影響，然後從所預計之影響而定應付之法；取舍從違，悉以其對將來之影響爲則；彼固不能不使用已往之經歷，以助其解決當前之困難；然使用往古，正所以爲將來，非所以爲往古也；故預計重於追思，前瞻重於後顧。夫生活既前趨不已，而在此變動不居之世界中，遷變又皆有關於吾人生活之命運，而吾人之舉一動，又莫不息息與未來環境有關；故經驗者，是含於現在之將來也；彼謂爲徒重過去者，是亦不思之甚矣。

激起生物之新動作者即爲感覺，感覺是生物前此所加入之動作中變之表示；所謂感覺之相對性者，愈益可明此理。感覺變遷，生物乃始遽然憬覺，因以自察其行爲與環境之關係，而改造其活動。故正當言之，感覺爲情之事，非智之事也，不可

以當知識之名。唯理學派謂感覺非真知識，言雖有當，義實未妥。夫感覺特非知識而已，非爲僞也；特爲知識之誘因，非爲低於反想之知識方法也。夫然，則彼經驗學派以爲感覺爲各個孤立不可以得知識，因疑知識爲不可能者，是亦不知感覺僅爲激起反想與推理之因，而經驗之自身爲適應之動作，爲習慣與活動，感覺與動作之協作，其間自有統一與組織之原理也。彼康德之流，汲汲焉欲求助於超經驗之先天的概念與範疇，以綜合各別之感覺者，未免多事矣。

夫經驗既重在活動與承受之關係，而生物之活動，又在一尙未完成之環境中，其動作之重要，全在其客觀之結果；故生物之能控制己身之未來者，全在其現在之反應所產生於環境之變化爲何如。生物若能視已成之事爲未來事之朕兆，以現在事豫測正在進行之歷程之結果，而從而規定現時活動之方法，則其於未來生活之把握，較之彼茫然不顧所行事之結果者，實有過之。

夫環境之變遷，有利於生活之前進，亦有不利於是者。設生物不能用已知之事

以測度未來，則終爲自然環境所役使，而生命且不得保。此用已然以測未然，卽所謂知慧，亦卽所謂推理也。（創造的智慧二一頁至二二頁）夫然，則所謂理性者，實寓於經驗之中，而非超然於經驗之外者也。由舊經驗生具體之暗示，就其對現在之需要而引伸之，發揮之，用以爲某種特殊改造事業之宗旨，而以其成敗試驗之，此爲智慧在經驗中之地位，而理性卽實驗之智慧。（哲學中的改造九五至九六頁）所以使人預度一更完美之將來，而不爲過去所拘者也。彼經驗派謂理性爲副產物，思想乃所以集合或分散若干自身已屬圓滿之分子者，無創造之能力，是不察經驗之真性者也。唯理派以爲理性之域，極高尚而完美，不惟無所用經驗，且亦非經驗之所能企及，故其所謂理性者，遂空漠而流爲形式的，其失正與經驗派等。康德思救二者之弊，創先天範疇之說，流風所及，遂成輕視生動活潑義蘊豐富之實地經驗，而重視法律與秩序之心習，是又以理性爲經驗之對待之過也。然則此經驗性質之種種誤解何自起乎？曰，起於謬誤之知識論。舊式之知識論，

立知者與所知二界，而知者於所知，則處於旁觀地位，所謂知識，則其察視身外世界之所得也。然近世生物學亦既明詔吾人，以經驗為生物在環境中之活動而非知識，則知之為義，即在發見此活動與承受果為何種耳。有物於此，視之透明，探之而涼，飲之可以止渴，然後知其為水；所以知其為水者，以不以為直接引起反應之刺激，而能與預擬其反應時所欲生之結果之先見相連絡也。是以知識實為利用已然之事故之事，即豫擬某種事物處某種情況之下所欲發生之經驗是也。由此言之，則知識者，特使用實際事故以求增加管理所將發之結果之能力之方法耳。而知者且躬與於變化之歷程中，烏得立於世界外以旁觀一切哉？「將來之種種可能，直接存在於現時狀況之應付中，即是識知；未來之豫測，變為生物行為之刺激時，則此生物即為知者。」世人不察，妄立分別，致障礙重重，莫之能脫，經驗之真義，智慧之功用，悉隱而弗彰；此今日哲學家所極宜改造者也。（創造的智慧三

次則有理想 (The ideal) 與現實 (The real) 之問題。留戀完美可樂之事實而遺忘惡劣可厭者，本爲人之天性。試就人所記憶者察之，八九皆遺去事實中可厭之分子，而改造之以適一己之意者，未必與事實符也。此種現象，與哲學至有關係。哲學家之理想世界，率多由於厭惡現世而來；現世界既常在變動不居之中，自不能無不全與凌亂之憾，哲學者惡之，乃有最後實在之假設；此最後實在，即哲學者之理想也。夫現實世界既有變化，則必不安定，不定則必不完全，是以彼最後實在，必不變不易，安固而靜；柏拉圖之觀念世界，其最著之例也。彼既以現世界爲非真實，故於現世界之實際問題率不措意，以爲知識之真功用，乃在玩索此種理想世界，非所以解決流俗靜陋之問題者也。雖然，科學所詔示者，詎寧如是？抑其所成就者，特在破棄固定之觀念而引用變化之觀念之間；科學中實驗方法，正所以利用變化者也。變化在今日已不復爲可鄙之現象，而人之視現實世界正亦以其爲變化之材料，變化爲更完好之將來之豫兆，乃進步之基礎；蓋進步者即控制變化

使趨於完善之途，俾不如潰堤之水之奔放肆行；易言之，卽有目的有條理之變化也。其爲變化之目的而誘掖之者，卽理想是。昔人以不慊於現世，而幻設理想世界而玩索之，不復與聞世事；今則以理想世界爲目的，而改造現世界以赴之；雖仍不失爲理想，然人已視之爲具有實現於具體的自然界中之可能性者，非復爲超現實世界之另一天地矣。實際之環境，既向所欲之方向而改造，理想亦以其爲考察選擇與實驗之工具而得實現，則現實與理想原非分立，而知識之作用，尤不在玩索或冥想理想世界，而在其對於現實世界之影響也。（哲學中的改造一〇四至一二〇頁）

夫理性既寓於經驗之中，而理想又不與現實對立，則哲學自身之性質亦必有宜改革之處，此可斷言者。昔人視知識之大用爲玩索真理或最後實在，故恆視哲學爲玩索的，以發現真理或宇宙本體或最初原則爲哲學之目的，較彼囿於感覺世界之實際知識，其清高而正確也遠甚。然而哲學愈受推崇，則哲學愈益虛僞；夫



真正之識知者，利用已見之經驗的事實，以增加控制由事物生出之變化之道也；故為一種受智慧指導之行爲，其性質為活動的，實際的。夫然，則哲學亦必有實際的性質，亦將變而為活動的，試驗的，其職責不在發見真理與實在而玩索之，而在經驗可能之理性化，尤以人類全類經驗為要。由昔日謬誤之知識論所生之種種問題及由此而來之結論，皆在所屏除之列；障礙既除，則哲學乃得毅然與人類所感受之社會的與道德的缺點與困難相搏戰，始得聚精會神以探究此種種缺點之原因，釐定其性質，且從而規畫一更良好之可能社會；易言之，即始得擬定一種觀念或理想，不為另一世界或不能企及之目的之表現，而為理解且救正特殊社會罪惡之方法是也。（哲學中的改造一二一至一二四頁）如此則通俗謂實驗哲學之意義，即哲學宜發生一種與社會生活困難有關之理想，可用以應付此種問題，且以其所供之助力決定其價值，所見實不誣也。（創造的智慧第六一頁）  
實驗主義之智慧論，蓋謂心之功用，在擬設新而較複雜之目的，俾經驗得免於因

循例故；是以實驗主義之教訓，不在用思想求獲一現成之目的，而在用智慧以解放動作，且使之自由。所謂智者，前已言之，即利用已然之經驗豫測將然之結果，故即其本性而言，天然爲前瞻者，而動作因之向前所未曾附麗之目的進行，因以有恢宏闊大之精神，此所以謂爲創造的智慧也。夫智慧之本性，既與未然有關，則有因動作以決定未來經驗之性質，是又爲有工具之性質者也。夫哲學思想，既存於實際事物之中，其職責又爲導之入於順利之域，則待其研究之問題且紛至沓來，不能稍已；此種種問題，皆有切人生之實際，非所謂知與所知，現象與本體之類也。哲學固未能悉解決之，然哲學者，幻象（Vision）也，想像也，反想也，居今紛亂糾纏之世界，行爲而無幻象想像與反想以爲之導者，直益焚之耳，奚足以望治惟哲學不復爲治哲學家問題之企圖而爲哲學家所培植以解決人之問題之方法之時，哲學恢復之時期乃至，此之謂哲學之光復，此之謂哲學之改造。（創造的智慧

哲學之根本概念既經改造，則哲學中之各部，勢亦不能因其舊而不變；故杜威於其近著哲學中的改造中，後半敘哲學中各科之改造甚詳；今撮其旨要，依原著之次列，分論理學，道德哲學，社會哲學三方面述之。

首言論理學。自亞里斯多德以降，學者多謂論理學爲論思想形式之學科，雖近世學者持論紛紜，莫衷一是，然於此點鮮有加以絕對之排斥者。實驗主義派獨斥之爲妄說，杜威尤然。蓋思想智慧既爲有意改造經驗之方法，則論理學乃思維程序之明潔有系統之陳述，所以助所求之改造能以更經濟更有效之方法進行者也。故論理學爲一科學，亦爲一藝術。爲一科學者，以其爲思維實際進行時之狀態。之有組織且經過試驗之敘述也；爲一藝術者，即根據此種敘述以計畫行動之方法，俾將來之思維得利用其成功者而捨其失敗者也。（哲學中的改造一三四至一三五頁）簡言之，則論理學即經驗之智慧的指導。故論理學非形式的而爲經驗的，所謂思維，非無待而起，其所待者，即實際之困難。蓋經驗中往往因環境之變

遷或他種事故，而發生衝突或多種可能時，行爲即遇有困難，舊有之方法，不足以應付之，乃不得不別謀善法，於是思維之作用乃起；故思維之第一特性，即爲應付事實，所謂研考詳究與察觀是也。三者皆真正思維所不可缺，舊論理學獨以爲思維可無待於察觀，而能於心中行之，於是論理學遂不切實際之生活。夫察觀之目的，原在析清此混亂之狀態，庶能得有合理之應付方法，是以爲思維所不可缺之部分。（哲學中的改造百四十至百四十一頁）且察觀非徒能知困難之問題，且亦知其往未來經驗上之影響。易言之，即知其意義是也。此種意義，既爲將來或可發生之事實之暗示，故亦即爲應付現在經驗之根據；既能預料將來之結果，斯有改造未來之能力；故一切智慧的思維，咸足增進人類行爲之自由，俾不爲時運所拘束。顧此種行爲方法，既以產生某種結果爲職志，是以不爲其結果所證實，則其性質必不能確定。故此種種法，悉應視作假說，其價值不在其自身，而在其於運用之結果中所顯之工作能力也。

至於論理的方法，則歸納與演繹實相輔而成，不可偏廢。蓋思維之初步，所以分析問題，釐定難點者，實賴實驗的觀察，而證實所擬之假說者亦有賴於此；此皆歸納法之應用，其重要上節已言之；至於演繹，則為智慧方法發展中之中間部分，所謂抽象者，實即選擇某種具體經驗中之一部分，以助其握住他種經驗者也，而概舉作用即為抽象作用之積極方面；蓋抽象作用所以解放某種經驗之部分以供應用，而概舉作用即其應用也；至組織與分類作用，則整理待用之事物，類別部居，俾得為達到某種目的之具。（哲學中的改造一五〇至一五四頁）易言之，即豫備一副秩然有序之工具，以待不時之需是也。由此言之，則演繹之於思維，又豈能居次要之位置耶？

真理之性質，亦由於思維之性質而來；蓋若觀念意義概念學說等，悉為改組現成環境之工具，則其真確與否，即在能否成就所期望之事業；如其能也，則為真確，如其不然，即為謬誤；故一假說之真誤，即在其運用上別之，無所謂離於應用卓然

獨立之真理也。(哲學中的改造一五五至一五七頁) 故天下無一成不變之真理；而崇拜不變之真理者，其結果必至安於故常，憚於改革，為進步之大礙，此事實所證明者也。

於此請進而論道德哲學之改造。自來倫理學家，咸以發見人生最後之目的或善或最高律令為倫理學之事業，不知每一具體之處境，悉以其特有之狀況與需要而有特有之善。蓋當人之欲望發生衝突之際，吾人勢不得不觀察事實，析出其分子，隱晦者引伸之，歧蔓者沙汰之，復引伸各種所擬議之行爲之結果而視其孰能獲所期之結果，然後正當之行爲乃能決定。夫人之動作爲特殊的，故關於人類動作之判決亦必爲特殊的；若概括的原理與目的，則爲助人理解此種特殊處境之工具，其價值蓋在增進個別的處境中之個別的反應。故所謂善者乃存於一種特殊處境之中，非在處境之外，烏有所謂固定的善者哉？此種觀念，第一，可增加智慧在道德上之責任；蓋應付一特殊之處境，全在智慧之指導也；第二，則可除去倫

理學中之形式主義；第三，則可除鄉愿之道德；第四，則能顯示生長與進步之重要；蓋一種目的爲指導某種處境發展之暫用的假說，受其結果之試驗，故亦爲逐漸發展者，非固定者也。人生之目的非求完善，乃求逐漸完善其境遇，故不絕之生長，實爲生活中之宗旨。此種以理想或目的爲逐漸改善生活之方法之學說，謂之改善主義。彼悲觀主義者，謂全部世界悉爲罪惡，因而安於阨陁之狀況，以一切改革爲無用，固不如此說之能激人志氣而平易近人。卽彼持樂觀主義，謂世界全部悉爲善者，亦易使吾人視罪惡爲非真實的而不欲改革，將使人永沉淪於罪孽而不能脫。故卽人生之意義言之，倫理學中之理想，無有善於改善主義者也。又昔之倫理學者，往往以幸福爲人生歸宿，不知『幸福僅存於成功，而成功卽爲前進』（哲學中的改造第一七九頁）征服困難，消弭缺陷，亦卽幸福之涵義也。實利主義以最大幸福爲人生大鵠，誠有促進改良社會之功；然猶不能解目的之真義，妄以實際之活動爲達於快樂之手段，而視快樂爲供享用之物，以製造之出品犧牲製造

之活動，遂致助長人類佔有之本性，而輕視創造之本性，馴至鼓勵物質生活，造成資本主義之世界，此實利主義之大害也。而其所以生此大害，則其立遠離人類活動與需要之固定標準之所致也。夫道德歷程，既為經驗由較劣趨至較高之不絕的通道，則與教育歷程實為一物；蓋教育固以經驗之不斷的改造為目的也。世之以教育為未來生活之豫備者，實為未達斯旨。夫然，則所憑以驗一切社會制度者，即為其促進續繼教育之影響；政府也，商業也，美術也，學校也，乃至一切之社會制度，其目的咸在發展個人之能力，俾至於最完滿之地位；無間男女，種族，階級；此為教育之真精神，亦即所謂道德的德謨克拉西也。

復次，請論社會哲學之改造。自來論社會與個人之關係者約有三派：一以社會置於個人之下，一以個人置於社會之下，一則視社會為有機體，個人為組成此機體之部分。綜此三說，同具一蔽，以其妄執個人與社會為已成不變之物，因欲舉實際之特殊事物強納於普遍的概念之下而討論之，而不知每一具體的處境，悉有



其奇特之點，固非他種境况所能同也。况注重概舉之觀念而忽視特殊之情况，則勢將視此普遍概念之價值與意義重於特殊情事，遂致忽視後者之缺點，掩遏改革之需要。且有機體說，既以個人與社會爲一實在體之二方面，亦易忽視二者間特殊衝突之意義，因而懈於改造之事業；即彼主個人主義者，亦不克臻圓滿，以其視個人爲已成之物也。夫個人既爲已成之物，則一切社會制度之所能爲者，捨假手快樂苦痛等感覺外，又將如何？然此諸制度者，實爲創造個人之方法；自社會哲學視之，個性實由製造而成；蓋個性之義，卽爲發明，創動，與選擇信仰及行爲之自負責任；此皆其所成就者，非天賦也。惟然，故個人爲發展的，非固定的也；社會亦然。社會者聯合之謂，人類集合以聯帶之行動與聯絡，求所同享之任何經驗得以較良之形式實現是也。故可以共同參與而交換之經驗無數，人類之聯合亦無數。國家者，人類聯合之一也；是其性質與他種人類聯合等，僅爲器具的，非絕對的也。一團體中組織之價值，在促進其分子間之聯合，增加人與人之接觸，指導其動作，

俾得收巨大之效果；若妄以綰縵爲目的，則必至藉口團體以犧牲個人，而寢至團體亦失去進取之精神。由視人與社會爲固定的概念所引起之爭辯之又一方面，即爲法律與自由之問題；此二者皆爲經驗之聯合之進步所必需之條件。自由就個人方面言之，即爲發育，即爲遇需要時即能立即變遷以適應之；然若個人之能力不能悉數解放，而自由使用之，則社會亦不能有進步；此自由所以於社會亦有積極之功用也。而法律則僅爲有效果之聯合所賴之秩序之陳述，時移世異，所賴者不同，法律亦當然發生變化；故以法律爲絕對固定者，是不達之論也。

信如上述，則哲學已根本變遷；蓋自自然科學以變化與進步詔示吾人以來，哲學即呈改造之需要與可能。特是人類非僅智力之動物，想像與情感實佔指揮生活之重要部分；倘非此種新觀念能入據想像之中，則舊日正統哲學之理想，必將仍爲人所留戀而企慕。然若吾人於日常事物有甚深之信仰，且智慧之勇力足以隨社會與科學之變化之所指而之焉，則哲學與日常生活相連接，而日常細故之

意義亦得以明晰，科學與感情交融，實踐與想像和合，且孕育滋長而成詩歌與宗教之感情，無處不呈活潑之精神，亦無地不顯智慧之大用；哲學改造，至斯乃始達成功之境。而闡發日常事故之意義，聯貫之，顯示之，則過渡時代哲學之責任也。



# 實驗主義的哲學

關素人著

## 一 序論

實驗主義 (Experimentalism) 的語意是怎樣？  
重實際效果的一個方法。現在可以把實驗主義中的一派實際主義 (Pragmatism) 來說明。詹姆士說實際主義乃是一個實際的方法 (Pragmatic method)，把凡有的概念所得到的實際效果 (Practical consequence) 之如何以定其真偽的；Pragma 可以說是活動的意味，也可以拿實際的 (Practical) 這個語源

來說明。照詹姆士的意見，以爲這個語意是對於推理而指事實，對於抽象而指具象，對於思考而指作用，對於論理的意義而指心理的意義的。

可是 Pragmatism 這個字應用到哲學上去，是始於皮耳士 (C. S. Peirce)。他在一八七八年一月的通俗科學月報 (Popular Science Monthly) 上登載一篇論文，叫做如何能使我們的觀念明白 (How to Make Our Idea Clear?) 開始用過；直到一八九八年八月六日 California 大學教授霍桑所主宰之哲學講演會裏，詹姆士纔襲用這個字，如今成了很有勢力的一派哲學了，這固是由於詹姆士赫赫的名望與偉大的勢力，然皮耳士引用 Pragmatism 到哲學上的功勞也是很大的。

這實驗主義的學說，也有很多的派別：失勒 (J. C. Schiller) 的「人本主義」 (Humanism) 詹姆士 (William James) 的「實際主義」 (Pragmatism) 杜威 (John Dewey) 的「工具主義」 (Instrumentalism) 牛津大學八會員等的

「人格的唯心論」(Personal Idealism)，各人都有特別的名目，但都是把個「善」字做哲學的基礎的。

這實驗主義的範圍，並不是跼蹐於方法論和知識論，進而至形而上學與其他宗教等也都占有領域的。

實驗主義的定義是怎樣？想拿一種學說來下一個定義，本是件很難的事；而實驗主義又是一個活動的學說，故尤覺其困難；現在只得把實驗主義的主要人物的意見寫出來，隨後纔簡單的統括其概要。

詹姆士的實際主義：「實際主義是指觀念的全意義表現於實際上的效果；即觀念是真的，於行爲的形式上或是於經驗的形式上而表現其所預期的結果的學說。」

失勒的人本主義：「人本主義只承認所有的哲學問題是關係於人間的；即只承認其關係於那些努力以依賴自己心意而理解經驗界的人間的。」

頤布遜的人格唯心論：『以人間爲出發點的人格唯心論的態度，是反對那些以自然爲出發點的自然論，和以神爲出發點的絕對唯心論的。』

麥金士的人本主義：『在哲學上純粹的人本主義，若是我們要學希臘初期的哲學家的見解，必要於形式上做摘要的功夫，那末這人本主義就是指萬事始於人間的學說。』

杜威的工具主義：『工具主義是心意的一個傾向和態度；是關於觀念和真理的性質的法則；最後也是對於實在的法則。』

此處通觀一般實驗主義者的意見，可以略知其構成的元素；簡單明確的統括起來，就是：

「實驗主義是以主觀的，主情意的，做骨子，而唱道實際的唯善的學說；於知識哲學上是主張經驗的認識論，於自然哲學上是主張多元的唯心論，於人生哲學上是主張一種倫理教的。」



## 二 實驗主義的知識哲學

### (一) 真理論

從前 *Pratt* 曾發過一個問難，就是『什麼是真理 (Truth)?』那時的人反笑他這個問題是一個無用的問題。到了實驗主義新興起來，這個問題又復活了，不能再像從前主知哲學家隨便拿起個抽象的曖昧的名詞來奉若神聖的了。普通解釋『真理』的意義的見解很多，但都是一面的，似是而非的；現在把他來分做三類：

(一)『真理』就是和『實在』相符合的意象；柏拉圖海格爾式的哲學家就是死守着這個見解。(二)『真理』是拿既知的事實來證明他，確認他，作成一個體系，視同信仰一般的；這便是形式邏輯學者的見解。(三)『真理』是指或種觀念對或種事實——觀念對事物，感覺對對象，認識對實在——是真的，一致的；這便是一致說 (Correspondence theory) 摹寫說 (Copying theory) 的見解。

以上三種見解，或求邏輯學上的妥當性，或求形而上學的超越性，實驗主義都覺不滿意，曾經批駁他們的論案。我這篇爲的是要介紹實驗主義的概要，此處可以不以這些駁論寫出來。我先簡單的說明一句：實驗主義對於『真理』不是以超越的邏輯的說明他，是根據於心理的，以情意方面爲出發點，使其於實際生活上得到實際的效果，纔能定『真理』的唯一準繩。

實驗主義怎樣解釋『真理』？真理是怎樣構成的，成立的？這個問題，主知論唯理論者的答案是：『真理不是作成的，是先天的永劫的已存於宇宙的理想。』實驗主義者正和他們反對說：『真理不是先天存在的理想，是由我們構成，證明他是妥當的。真理不過是一個歷程，而實際的效果纔是真理的歸宿。』而且，真理靠人纔能成立，所以又說：『真理到底是人的真理，要是沒有人的努力和動因，真理便不能成立。而人的活動，是爲心理所制御；所以人間的感情，趣味，熱望，滿足，目的，希望，恐怖的具體的性能，是和知識的法則互相關聯，不能抽出的。』

以上說過，可以知道實驗主義的真理觀，不是理想的，是人間的；不是絕對的，是相對的；不是論理的，是心理的。那末真理不是靜的，是動的，自然明白了。

我們因實驗主義的議論，可以發見真理成立的路徑：真理是始於需要，判斷，信念——換句話說，真理是一個價值的形式。我們對於所有的事物，都不可不下個價值判斷：對於道德的行爲而判斷其善惡，對於感情的對象而判斷其美醜，對於觀念，信念而斷定其真偽。要是沒有這個評價，真理能够存在麼？世上有無價值的事實麼？如其有的，這不是心理的經驗，不過是一個抽象上的謬妄罷了。這麼看來，價值判斷，是規範學成立的一個要件；那規範學和論理學的作用，也不過把真理的評價來訂正，組織罷了。那末真理是一個價值的形式，自不待言了。

此處還要說明實驗主義上真理觀的公理的，相對的要素。失勒說過：『評價是起先許多人定出來的，對於某人或某種事物和理論認他是真的，就可以推獎他是真理；但不能保證某人的評價對於他人，或異時而對於其所評價的事物，確實

有同一的評價。』所以評價最初是無意識的，雜亂的，個人可以隨便做出來的。一個人叫他是真，不必別人也說是真；假令同一個人，因為時候不同，環境不同，也不能始終說是真，——因為真理是相對的。詹姆士也說：『我們對於今日所得的真理，明日也許斥為虛偽。』這是和失勒所說的同出一轍。譬如普德里美的天文學，亞里斯多德的論理學，經院哲學派的形而上學，儒學家的三綱五常說，都是在他們的時代是便利的，故說是真；若是人間的經驗，越過這個便利的範圍，不能不說他是絕對的虛偽了。所以實驗主義不認有絕對的真理，不認有唯一的真理，認真理是複數的——就是可以實現於各個事物中各個實用的性質，不論怎樣的行為，和指導的過程，都可以叫他做真理。

真理是由我們觀念的或部分引我們進行到別的部分，滿足我們的意志；這便是真理的作用，這真理就是我們利用的工具；正如詹姆士說的好像一隻擺渡船，一個媒婆。但是事實常常新陳代謝，從而真理也沒有一刻停滯。譬如函數的變化；

照牛頓的學說，加速力隨距離相共變化，距離也隨加速力相共變化。真理也是這樣，真理是隨新事實的發見相共變化，相共成長。擺渡船要觀察水勢和兩岸距離的需要而改造，媒婆也要觀察男女的需要而改換。

可是真理的客觀性是怎樣？我且引失勒的話來終結這一段，他說：「真理是實際的組成，以應用於客觀的；即一般人而應用同一的真理，是迫於社會上的交際和堅實的生活上所必需的。」這可見真理其初是偶然的，不過是個人的評價作成主觀的真理，到後來因各人的需要，便又轉而構成必然的，客觀的真理，應用到社會。

## (二) 認識論

失勒做過一篇論文叫做無用的知識 (Useless Knowledge)，這篇論文是做照柏拉圖的對話篇做的，起先就提出柏拉圖亞里斯多德的學說 (理想國) 加

以說明批評，最後纔暢論實驗主義的真理和知識究竟是什麼。

這篇論文的内容，對於人類的知識行爲的關係有四種見解：（一）像蘇格拉底和柏拉圖的見解，認知識是行爲的預想，真是善的本源。（二）像亞里斯多德的見解，純粹的知識是和行爲沒有關係的，純粹的知識是自存的真理，是超軼人間的。——這種見解完全與實驗主義相反。（三）像康德的見解，他對於知識與行爲的關係，雖是和第二說相同，但他的態度有很大的異點，就是重視實踐理性而排斥純粹理性。（四）這就是實驗主義的見解，認行爲是居第一位的，知識是居第二位的，善是真的本源。——這個見解完全和柏拉圖蘇格拉底諸人的見解相反。這個見解是因於行爲而得著實際的知識，有實際的知識，纔能漸漸的發出理論的知識；可是理論的知識必於實際上使人間的行爲發出效果，方纔叫做真理。

真理是因有用而成立的，知識也是這樣；所以失勒下這痛切的斷語：「世上真的知識是無用，這便不是真的知識，便是虛偽的知識。」這可知所

謂絕對知識，便是無用的知識，虛偽的知識了。

知識是怎樣成立的呢？杜威解釋知識是說：「一個懷疑，考問，答辯的經驗。」(A doubt-inquiry-answer experience) 詳細點說：知識是由我們對於事實有不滿足的態度心中發生矛盾的時候而起的；知識是齎來或種結果使我們的經驗再調和再滿足的實際作用；是即由於我們意識的活動把我們的經驗來再組織。因此可知道知識的成立有三個段階：(一)是懷疑的段階；在這個段階，經驗的事實自相衝撞，發生不調和的狀態，有再行組織以調和他的必要。(二)是考問的段階，把觀念，希望，和現在的事實來吟味試驗起來。(三)在這個段階，方始實行這企圖的活動，把經驗再調和起來。杜威曾舉一個例來說明：譬如我們驟然聽得一個可怕的聲響，究竟這個聲響是什麼？我們不能立刻了解，那末自己聽得自己不能解決，心中很是<sup>不安</sup>，正在自相衝突的地位；此時將要解釋這個謎，便要作一個這聲響的原因是<sup>由於</sup>狂風擊動窗門而起的假設；可是想證明這個假設，便要活動；

到了證明的時候，回想第二段階所作的設想，方始知道這個假設是可知的。這個經驗與其說是知識的經驗，不如說是滿足的經驗尤其確當。又如別的一個例：譬如現在我們嗅得一種香味，起先是疑問這種香味是怎樣的，隨後便由這種單純的香味，變化做一種叫做薔薇的可知的香味，這種可知的香味方纔成立實驗的事實，引人於我們的知識界，做我們知識總和的一部分。

知識的成立上面已經說過了。此處可以知道實驗主義的認識論是主意的，主觀的，唯名的，經驗的。這主意的主張，顯然是不滿意於向來主知論的只重智力，因而注重意志。這主意識起初是以心理學為根據，後來纔漸漸應用到哲學上了。真理啦，認識啦，永久的真理啦，客觀的實在啦，都不是高踞天上的絕對的支配，却是由於德謨克拉西的經驗從下頭建設起來，受我們的支配。如其知識能導我們進到所希望的別的經驗上去，這便是真的。那末知識不是客觀的實在，僅是我們的歷程。什麼真理啦，知識啦，不外我們情意生活的結果；要是沒有我們的努力和活



動，又怎能構成呢？所以離去我們的趣味，熱望，感情，滿足，目的，希望，凡真理和認識，都是不能成立的。再進一步說：如其離去情意的利害，固沒有認識，沒有真理；甚而至客觀的實在，都是如此的。

從實驗主義上看來，世間沒有絕對的真理，沒有絕對的知識，沒有絕對的實在。如其有之，不過一種獨斷或空想而已。這些幼稚的，空想的，獨斷的哲學，在文化未開時代，也許有多少貢獻，但實驗主義的本領表現以後，簡直要埋葬在夢幻的墳墓裏去了。

實驗主義的認識論爲什麼反對非現實的，非經驗的，超越的，空想的和抽象的傾向呢？蓋以爲客觀的世界不過由經驗而成立；離了經驗，便沒有宇宙。可是經驗到底是那個的經驗？經驗的對象是什麼？實驗主義者就說是我們的經驗，我們自身的經驗？世界宇宙就是我們經驗的對象。這世界是不完全的，常要發展的，現存的還要永遠進化。——這也是由於我們洗煉雕琢的結果。先有我們的活動，才有

實在，才有客觀世界，才有認識。這是實驗主義認識論的主眼。

可是還有一層；實驗主義者說真理，認識和客觀的世界，都是主觀的經驗造成的；究竟造成認識，真理和實在的材料是什麼呢？——因為世間沒有自無而生有的東西。實驗主義者也承認這種說數；但實在有原始的實在 (Primary reality) 和真實的實在 (Real reality)；原始的實在不會觸發我們直接的經驗，這不過是一個無意味的混沌體 (Chaos)。這個混沌體也許是離我們而獨立存在的。——因為他不是我們製造出來的，只是由我們發見出來的。至於真實的實在，是我們認識的態度由選擇和評價的歷程，在這假設的非實在的混沌體割取個實在出來的；這是由原始的實在表現於真實的實在。這麼一來，世界是待我們完成他的，離了我們，便沒有世界。世界究竟是由我們把混沌的原料任意鍛鍊出來的。

### 三 實驗主義的自然哲學

## (一) 人格的唯心論

說明宇宙現象的哲學說，種類很多，從大體上區別起來有兩派：一派是把外界的事實做出發點，別一派是把內界的事實做出發點。——就是唯物論與唯心論。前者是把物質和運動來做實在的根本的形體，進而解明知覺、思考、意志等的心意現象；後者不是單就外部的觀察當做現象來說明，是建立一個精神原理纔來解釋；這個精神原理當做根本的實在，物質界不過是他的表現而已。但是，雖同是唯心論，而說明這精神原理也有抽象的和具象的兩派。——一派叫做絕對的唯心論，一派叫做人格的唯心論。詳細點說：前者不是把各個人主觀上具象的經驗來做認識，只假定各人共通認識的或一種，或以超越人格的神的意識和建立統一的永久意識來說明；後者雖同以精神原理做出發點，然不借助於何等抽象的方法和超越人格的永久意識，只以各個人主觀上具象的經驗做基礎來解明他。

實驗主義採用那一種呢？待我畧爲說述。

我們先要知道：實驗主義想要負擔調和唯心論與唯物論兩派的責任。他認唯心論與唯物論是旗鼓相當，各有所長；但其對於將來的態度，則以唯物論是以我們的理想沒有永久的保證，從而否認道德的秩序，使我們沈淪於失望的深淵；唯心論則反之，足以使我們滿足將來的希望，保持永久的道德的秩序與人格的尊嚴；所以實驗主義是採用唯心論的主張。但是實驗主義的唯心論，不是抽象的，是具象的，又可以知道他採用人格的唯心論的緣故了。

實驗主義重視精神原理，以爲萬事都是還原於這原理的作用，即以主觀的情意作用做根本，客觀世界不過是我們情意的表現。所以杜威說：『運動哪，世界哪，都是心理所構成，由於心理的歷程而作成的。』詹姆士也說：『實在不是絕對的，是我們自覺精神的活動所產生出來的。』

此處可以舉個淺近的例來說明實驗主義的主張，譬如通常於客觀上認其存

在的一個星，天文學家創出高度的透光鏡，裝置成一個望遠鏡以探索那茫無涯  
埃的空間，偶然那個星現出於透光鏡的時候，方是一個特殊的星存在於空間；而  
在天文學家不曾發見他以前，不能形成天文學家經驗的一部分與宇宙的一部  
分——因其與人格的行爲沒有關係。

我們更可以舉個例來說明，譬如：想在山野中找尋一株蘭花，這蘭花到有存在  
的意義，必由於那發見者是一個植物學家或略有植物學上的知識的。反之，這蘭  
花雖被發見是一株蘭花，要是遇着一個文盲的人或是一個小孩，或許率性來踏  
他摘他，甚至散他的瓣，這時候蘭花對於他們不是一株蘭花。素朴的實在論者雖  
認蘭花是自身的存在，而實驗主義者斷不採這個見解。蘭花的存在與性質，不能  
與我們的認識我們的情意作用沒關涉；我們不會識別他是一株蘭花以前，昆蟲  
來取其蜜，小羊來嗅其香，這時候不是蘭花。蘭花雖則由於土地，溫熱，日光，空氣，濕  
氣等而發育的，要是離去主觀的認知的行動，便是無意義的；蘭花要具有以上各

種的關係，方始存立而成爲蘭花。而且，我們的行爲，於蘭花本性的改變是有很大關係的；假如一個園藝家把他移植於一個海島上，蘭花自然漸漸的變爲異質異名的種類了。蘭花的本性，不能離我們主觀的動作；雖則蘭花能够引誘我們的好奇心，把他做裝飾品，做詩歌的題材，做科學家研究的對象；一方面還能自己由泥土及空中吸收氣分，因昆蟲的媒介而行受精作用以蕃殖其種類；但不能蔑視我們主觀的動作；主觀的動作，於蘭花本性的構成是不可缺的要件。這是實驗主義所力說的。

此處可知客觀物是主觀的生產品。——原始的實在不過是一個混沌體，必由主觀的活動，方始形成爲真的實在。所以杜威說：「物體是由於願望的時候發生的，是爲願望而發生的。」詹姆士也說：「事實是自然的強大的力，但要而言之，這不外是我們的選擇，希望和恐怖等人爲的生產。」

實驗主義對於客觀物的說明既如此，其對於世界的解釋也可以推知：他即以

主觀的趣味，熱望，需要，選擇和努力等人爲的活動做立腳點，以構成世界。詹姆士的心理學原理中有一章叫做意識流（Stream of Thought），就是說明這個道理的。我們由此可知道在這浩瀚無際的世界，我們想要造成世界的材料，到處皆有，我們也可由此選擇其適於情意的以造成世界。縱令各人對於世界的見解不同，而造成世界的材料總是排置於這個素朴的混沌體之中，各人不過切開這個混沌體而已。彫刻家於許多材料之中，選定其合於製作的目的和趣味的材料，其不合目的的可以完全排除掉了；我們對於世界也是如此。詹姆士說：「我們所覺的和我們所生存的世界，是由我們和我們祖先的選擇作用，從這混沌體抽出來的。別的各個人，也同是由這單調的無意義的混沌體以造成他們的『世界』。這是由心理的見地論述出來的。實驗主義的宇宙觀世界觀既是如此，可以知道他是徹底的主張唯心的，主觀的，主意的了。」

（二）多元論

宇宙是唯物的呢？還是唯心的呢？是一元的呢？還是多元的呢？這是哲學上不可缺的問題。實驗主義想來解決這個問題，自是當然的。人類的傾向，要求統一，是其通有性；以爲世界上所有的現象，各從其因果的法則，以趨於統一。何況哲學者！哲學本來是求世界的歸一，把各個事實整合成一個體系，於複雜繁多之中使其調和起來以包括於一元的。

但是實驗主義却不同意這些宇宙是一元的解釋，以爲這是哲學上的空想，哲學上的囈語，這種抽象的見解，是很曖昧的，是無用的，所以詹姆士說：『世界是一元的這個命題，表示一種數目崇拜（Number worship）的謬見……難道所謂「一」的數目比於「多」的數目尤其好嗎？難道是一元的這個確信有什麼意味嗎？吾人誠難於索解！』

實驗主義是排斥向來哲學上抽象的一元論，以爲要是宇宙是一元的，究竟何故一元的呢？一元論對於我們的實際的價值如何？要是沒有何等實際上的效果，



這不是只是臆列個乾枯無味的數目字罷了嗎？

實驗主義以為世界確實有許多連鎖的關係，從這方面觀察起來，可以謂之一元；但同時也有許多分立的事實，從那方面觀察起來，又可以謂之多元。世界究竟是一元的呢？還是多元的呢？這個問題所以紛紛爭辯的原因，不外由於各人觀察的方面不同罷了。世界沒有純一無雜的統一界，也沒有純然駁雜的雜多界；一方面謂之一元，他方面也可謂之多元呵！

實驗主義固容認多元論，但也不是絕對的排斥一元論；他所以包容兩說的緣故，是因於時間先後上實際的需要。失勒說：「一元論這個學說在世界的歷程終了的時候，確實是一個卓越的學說，但世界尚在進行之中，却是不適當而且有害的呢！」詹姆士也說：「要是這個設想是正常的，那末一元是在事物終結的時候纔出現的，在事物的起始是不能出現的。換句話說：所謂絕對 (Absolute) 的概念，要把究極 (Ultimate) 的概念換轉過來。這兩個概念雖有同一的內容，然其時間

的關係完全是正反對的。」

現今實驗主義的宇宙觀正在唱道多元論，蓋以爲世界的現象尙且不會統一，與其固執離乎事實遠乎實際的絕對的一元論，不如主持相對的多元論較爲經驗的而且實際的。詹姆士說：「實驗主義因於事物間的調和與不調和之比較上如何，以行最後之經驗的決定，那末自己實在不能不列於多元論的方面。」這可知實驗主義的態度了。

實驗主義者以多元論解釋宇宙，而排斥一元論，有三個理由：第一，認一元論者以數之單元來抽象的解釋宇宙是不可能的；第二，要是採用一元論，就很難說明道德的現象；第三，一元論是蔑視事實的。所以實驗主義者譏笑一元論者假定一個單元來說明複雜的現象，適足以表示他們的無能！

實驗主義怎樣解釋多元？照實驗主義者所說：所有多元，不是單獨自己存在的；是交互相制，與他共存的。這一點是不採雷布尼滋的學說，是採洛朱的相關說

(Wollsteinwirkungs theorie) 詹姆士在他的多元的宇宙裏說過：多元的宇宙，與其說是像帝國或王國的組織，毋寧說是像共和合衆國的組織，尤其確當。那末可知實驗主義之所謂多數的心靈的單元，是有相互關係的。這些單元，在今日雖則猶是不調和的相制；然在將來，當不僅僅相制而已，必且共動，由完全調和的相制，以至實現其真實的統一諧調的理想呢！

## 四 實驗主義的人生哲學

### (一) 自由論

倫理的自由問題，是哲學上一個大問題，討論倫理的哲學，沒有不接觸這個問題的。和這自由問題相聯而起的問題，却有所謂決定論——即宿命論。決定論說人間的行爲，完全是自然的，必然的；個人的行動不是獨立的，是由過去的經驗，預想將來，有原因結果之可尋；這是決定論的見解。這決定論和主知論，唯理論，有密

切的關係，向來普通的哲學說都守著這個見解。但是，若是照這個見解，便妨礙人間意志的活動，視選擇作用爲虛妄，道德的現象，科學的體系，也從之而崩壞；實驗主義者倡說的真理之構成，實在之構成，都是無意味的悖理而已。實驗主義雖不絕對排斥決定論，然其擁護自由論，確是顯然可見的。失勒說：『實驗主義非決定論，實驗主義以爲決定論是一個羸弱的厭世論或是一個無氣力的樂天論。』雷布尼滋說：『這永久完全的世界，好像一個神聖的鐘表師，爲着預定調和這世界纔來創造的。』這種說數實驗主義是極力排斥的。照額拉頤來說：世界萬有常如長流，常在生長的狀態，真理如此，認識如此，客觀的世界亦如此。實驗主義以這世界是由人間的努力來改善的，而主知論唯理論則謂現實已從古遠的準備完成的了。可知實驗主義以世界萬有都是我們努力的結果，還在生長的狀態，在這生長的途中，不可不期待將來的發展。這麼看來，實驗主義是保持自由論的。

但是，實驗主義一方面擁護自由論，一方面也承認決定論；以爲要是所有的事

變都是決定的，那末理想和信仰，都是虛妄；宇宙上的偶然性，可能性和選擇性，都沒有，設想，懷疑，條件和選定，都不過是我們的無知發生出來的妄想了。反而事實的進程要是非決定的，那末我們的認識是沒有必要的惟一的決定，自然不得不歸於混沌的狀態，連我們自己也不能確保了。所以失勒說：『萬事要是決定的，「萬有」就不能不漂沒於運命的大長流；要是非決定的，我們必至委於搗亂宇宙秩序的空想的惡魔。』他又說：『自由哪，必然哪，都是表示意識的或種狀態之心理表象的。』自由是選擇的意識，是我們得做某事的感情。「必然」是強迫的意識，是我們不得不做某事的感情。兩者都是於我們意志保存相關的狀態。』實驗主義以為自由啦，必然啦，都是相互的關係，是我們意志的一個樣式。主持非決定論或是決定論的，到底是我們信仰的外表，設想；但是無論那一種的設想，都是不可不以實際的見地為根據的。失勒說：『決定論或非決定，都是為着實際的企圖，各擇其進行的方法；其對於宇宙的見解雖異，然常能共趨於一途。』這是表明決定論

是科學的設想，自由論是道德的設想。以下且把他分開來說明：

決定論是科學上必要的設想。對於複雜的現象，混沌的事變，整齊他以作成一個法則，從而規定現象的原則。——即由先知與先行，而測度萬事的未來。所以實驗主義是以決定論為唯一的設想與方法論的假設。實驗主義從這方法論的立脚地看起來，無論怎樣的一個臆說，要是有相當的效果，也可以當他是善的。

此處實驗主義對於決定論的解釋，得以觀察他有三個階程：（一）形而上學的問題無論怎樣決定，科學上決定論的原則和方法的使用，是不被干涉的；形而上學無論下怎樣的命令，科學的結果還是安全的。（二）科學是屬於法則的，要是不實際的經驗，事件的進行無論怎樣，實際上還是安全的。（三）對於自由論的科學上的反對，是為整理對於科學的測定難於處理的事變而起的。

自由論是道德上必要的設想。倫理學者對於道德的行爲可以測定的固不直接反對，也不做非決定論的辯護；不過倫理學者想使道德的生活有明白的選擇

作用，故採擇非決定論。但是要是把自由的行為解釋做破壞道德的品性和人格的活動，以侵入自由道德的行為，這是和決定論都是可悲的現象。故此先見的倫理學者不說道德的生活是絕對非決定論的，在某程度也許有幾分預知的。而且視作道德的主動者是有高尚的自由，信得他的行為是或可以測定可以決定的。這是爲什麼？因爲道德的主動者的言論行動當然屬於他的道德的品性；而且崇高的生活，是存於確定的過去的善良習慣的堅固基礎上頭。

但是非決定論認人類有爲惡之可能性，因這可能性是潛蓄於道德的行為裏邊；這是行爲者品性上的污點，也是表示他們的知識，他們的道德性之不健全的發達。這麼看來，倫理學者與決定論爭辯的原因，就是因爲倫理學者以惡人的習慣上有爲惡的傾向，可是對這人生的生活而顯現選擇的作用，也有不陷於惡的可能性。要是選擇作用的可能，惡人也不無改善之希望了。所以倫理學者於或種範圍之下主張選擇作用，即是於或種範圍之下主張自由論。

## (二) 宗教論

詹姆士說：硬派的人是經驗論的，重視事實，於事實上的觀察是很精緻，但缺乏理想，不能說明宗教；軟派的人是唯理論的，重視主義，於理想上的研究是很高崇，但每每遠離事實，易陷於獨斷。實驗主義是擔負調和這兩派的責任的，從經驗論的立脚地看起來，於事實有很親切的關係，從唯理論的立脚地看起來，於信仰的稱神也使之滿足；不像經驗論者把世界史看做物質和運動配合的結果而輕視宗教的，這一點是採軟派的長處。但是實驗主義說明宗教的方法，不是像向來白然的，超越的，一元的，傳習的，獨斷的；是人本的，多元的，改善的，實際的，心理的，經驗的。

實驗主義以宗教是人本的，他想擺脫向來由傳說所成立的宗教領域；不以自然做宗教的對象，否認禮拜，犧牲，種種的宗教形式，又如以超越之神來做宗教本



旨所成立的宗教，也是極力排斥的。實驗主義者解釋宗教，不是指着一定的教理教條，只是指着存於我們內界的宗教習性，當我們孤寂的時候感着超越個人的個人感情，行爲，經驗而已。

宗教的樣式很多，照麥金士的人本主義講話（*Lectures on Humanism*）是分別宗教做三種：第一是超自然主義的宗教；第二是自然主義的宗教；第三是人本主義的宗教。人本主義的宗教，是以至善或道德的理想來做信仰的目標，尊崇的對象，所以也叫做倫理教。實驗主義就是主張倫理教的。

我們知道絕對論者，一元論者，唯理論者認幾多的現象是依循絕對的原則，故屬於樂天觀；經驗論者，自然論者認這是不可能的，故陷於厭世觀；實驗主義居這中間，不傾倚於前者，也不拘泥於後者，只是選擇他們的真髓，以滿足人類宗教的情性。但是實驗主義所取的态度如何？實驗主義的态度是主張改善論（*Meliorism*）的；所以詹姆士說：「實驗主義必不能不傾向於改善論。」改善論是怎樣？

他說：「改善論以世界的救濟不是必然的，也不是不可能的，由於救濟的可能條件之增加，救濟的蓋然性也從之而增加。」

個人可以自由救濟世界，個人也可以做宗教的創造者。實驗主義尊重我們個人的理想，正如麥金士所謂最高的善或道德的理想就是崇拜的對象。那末，實驗主義所熱望的不是平和的，是奮鬥的；不是靜止的，是活動的；不是安穩的，是努力的。實驗主義正是教我們追想希臘詩集中那充滿了愉快活潑的精神的墓誌銘：

這海邊眠着一個破船的水夫，

告爾後來航海的，應高懸着帆桅望前進。

多少英勇的大船小船，雖同在我們失敗的時候，也應鼓勇望前進。

處這無窮無盡的危害，失望，困憊之間，尚求安甯，努力猛進，使世界的救濟是可能的，務於我們生命的實際上實現其理想，執行其義務。這是眠於海岸的一個水夫所願望，也是實驗主義者所希求！

這麼一來，實驗主義不是像婆羅門教、佛教之以此世爲迷妄，以生存這浮世爲恐懼，希冀脫出這感覺世界的種種危險，以歸於清靜寂滅的涅槃。又不是像猶太教、基督教所唱道的信奉上帝就會得着幸福，死後便會升天堂。這自然明白的了。

此處實驗主義的宗教哲學的內容是怎樣？詹姆士說：『宗教的作用不只是單把既存的事實化爲美善，也不只是指着照映於麗日之下的一種愛的感情，而且假定新事實是善的。宗教對於種種造作的事物與及預期的變動的行爲，宛然有求而便得之概！』詹姆士又接續說：『要是我們以公平的眼光來讀歷史，我們便認定無論那一種宗教到底是由這方法而成立的。宗教是自己改善，以供給許多生活上的要求。宗教有妨礙別的要求的時候，或是於同一的要求尚有較爲有益的信念出現的時候，那末以前的宗教，便會覆沒。』可以知道實驗主義的宗教是一種信仰，是人本的，是人間的必然產生的；宗教的信仰是和科學的信仰一樣的，是要依着科學的方法而證實的，是要有用的，是要活動的，是要充滿人間的需要的。

總而言之，宗教要和人間的經驗相一致，以發展人間的生活與幸福。

實驗主義對於宗教，以為要是神學的觀念於具體的生活，實際的生活，能證明其有價值的，這觀念便是善，便是真。但是他證明的方法是怎樣？他不用曖昧的證明法，是要求科學上心理上的根據。比方此處有兩個不會證明的假說，要我們選擇的時候，我們自然有從我們信仰的意志的權利。這信仰不單是指着冷靜的知的狀態，裏邊還有意志感情的要素。我們對於完全不會確定的兩個問題，不能永久不決定，所以對於最有希望的方面，傾注其全力，以固守之，以求生存最爲有用，最爲光榮。

這便是實驗主義的宗教觀。

# 新實在論的論理主義

張東蓀著

本篇專論晚近英美哲學上所謂新實在論 (Neo-realism) 之論理主義一方面。論理主義 (Logicism) 固不限於新實在論一派。須知論理主義在西洋哲學上不僅是一大派，並且是正宗。康德就可算是一個代表者。現在且先把論理主義的特點比較列舉出來。張君勸先生說西洋哲學可以大別為兩大派：一派是生活為出發點的；一派是思想為出發點的。我以為雖不能十分嚴格區分，然總可以說有相反的兩系列。茲請對比如下：

甲系

乙系

論理主義

心理主義

思想哲學

生活哲學

注重普遍的形式

注重各別的內容

超驗主義

經驗主義

崇尚理知

反對理知

這對比雖不盡萬一，然而藉此或可知論理主義是甚麼性質了。講起現在的學派來，屬於後一類有（一）惟用主義（Pragmatism）一派，（二）柏格森，（三）倭伊鏗等；屬於前一類的在德國承康德的緒餘，自然是很盛；如現在所稱爲西南派的文得爾班（Windelband）黎卡特（Rickert）孟堡大學派的拿托潑（Natorp）柯亨（Cohen）與異軍蹶起的呼塞爾（Husserl），至於英美則唯有新實在論者。本篇想專就新實在論的論理主義一點而論，——至於論列新實在論全部將來或更成一篇——於敘述以外，擬以批評。我因何而有做此篇的動機呢？因爲我近

來很想研究德國的新康德派。聽說呼塞爾已到英國講演了。我預料黎卡特的哲學必定在英美占一部分勢力如柏格森一樣，當代的哲學家中所最心折的，於柏格森以外便是黎卡特。但是介紹這一派學說到中國却很不容易，因為這種以論理主義爲出發點，研究思想就是研究宇宙的態度是東方從來所沒有的。中國人數千年來，受佛教哲學的潛移默化，所以介紹叔本華 (Schopenhauer) 尼采以及柏格森等哲學尚不十分難。因為東方思想與英美經驗派究有幾分相通，而對於超驗主義的理想却很難領會。所以我不先介紹黎卡特的哲學，而先從科學主義的新實在論來做一個引子。其故有二：(一)新實在論的健將羅素曾到中國，中國許多人聽過他的講演，若論到他的哲學自然可以喚起多數人的注意，且多數人都有了相當的預備，自然容易懂我的話；(二)新實在論是以科學爲出發點，敘述起來可以比較上不牽涉到哲學中深奧的地方，使人易於了解。此外還有一個原因，就是新實在論的論理主義，據我看來，似不及黎卡特一派那樣澈底，所以

應從這個不甚澈底的先敘述出來。我做這篇的意思既在爲將來介紹黎卡特哲學的先導，至於想謀柏格森與黎卡特的融合，則當更俟諸異日。因爲這件事却是一個偉業；把生活哲學與思想哲學融於一爐，真是何等壯舉！我雖有志願，但精力就衰，恐未必能償此志。此篇所說本想對於此點略啓端倪，至於是否有當，原不敢自信，還俟大家的批評罷了。近來研究哲學的人一天一天多起來了，於介紹以外，自然可以漸見創造。不過介紹不充分，創造亦不易發生。所以創造與介紹是有些相關的地方。爲研究者的興會起見，我常主張多從事於批評的介紹，把小小的創造夾雜於介紹中，最足以提學者的精神。我們的能力自然不敢說能有創造，却亦不致於無從批評。若要澈底敘述這個論理主義的潮流，自然非把康德學說的精神詳說一回不可。不過現在我的目的既在新實在論，故請從羅素說起，因爲羅素到過中國。但他在中國一年，講演了好多次，他的哲學究竟精神在何處，我恐怕不但一班學生不了解，卽是現在一班研究哲學的先生們或許亦未澈底了解。我不



敢說我已經了解了，我的了解確沒有誤會。但我却願把我的自以爲了解的了解說出來。

羅素自稱他的哲學爲論理的原子論 (Logical Atomism) 又稱爲中立的元論 (Neutral Monism)。究竟甚麼是論理的原子論？恐怕這個定義是很難的罷！我現在須把這句話分爲兩截：一個是論理的，一個是原子論。先說明『論理的』的概念。我不能不把他的名著哲學上之科學方法中第二講的要義抽釋出來。這本書已經由王星拱先生譯過了；王星拱先生的學問是我所素來佩服的，不過這本書却譯得太草率了。（本篇既不是專批評王星拱先生的譯本，所以不願詳舉其例，但最易看見的如開首第一句有『各派哲學』而原文只是一個 Philosophy 並無各派字樣冠於其上；又如對於伯拉得蘭 Bruce 的書名 Appearance and Reality 譯爲貌似與實在。這貌似二字實在不妥到萬分；又把 Hegel 譯作赫格兒而 Haeckel 亦譯赫格兒，竟使讀者認兩人爲一人。）所以現在不以王

譯本爲據，而另用顯明的譯法。

他書上第二講的標題是論理爲哲學之精髓，其中的要義節錄如下：

「在每一個提言 (Proposition) 與每一個推論中，除了關於特別題材以外，總有一個一定的形式，由此而提言或推論中之各成分乃得連綴於一起。如我說「蘇格拉底是要死的」，「某甲是怒了」，「太陽是熱的」，在這三句提言中有一個共同點，這個共同點便是「是」字。可見共同的只是提言之形式而不是其現實的成分。如我說出許多事件關於蘇格拉底，——如他是雅典人，他娶了桑婦白，他飲了毒草液——其中有一個共同的成分就是蘇格拉底，但這些提言各有各的形式。設若我擇取這些提言中之一而把其成分換爲別種，必仍見其形式依然不變，只是成分變了罷了。如下列一連串的諸提言：「蘇格拉底飲毒藥」，「郭里奇飲毒藥」，「郭里奇飲鴉片」，「郭里奇吃鴉片」其形式都沒有變，而其成分却各不相同。可見形式不是另一成分，乃是連綴成分之方法。由是言

之，唯此種形式乃真是哲學的論理學之對象。

「論理的形式之知識與現存的物件之知識迥乎不同，乃是顯然的。」蘇格拉底飲毒藥」之形式既不是一個現存的物件，如蘇格拉底或毒藥，又不有密切關係於現存的物件，如「飲」所有。這個形式乃是一個更抽象的東西。我們有時懂了一句中各字之訓詁，而仍不懂這一句是甚麼意思。設若一句是很長又很複雜，這種情形實容易發生。在這種情形上，我們有了成分之知識而不有形式之知識。但我們有時亦有形式之知識而不有成分之知識，如我說「羅拉魯飲毒藥」，若是我們從未聽見有羅拉魯其人，則必只懂了這個提言之形式而不明白其中的成分。爲要了解一句言語，必須知其成分與其形式。如此所以一句話能傳達意思，因爲這句話報告我們以事物是配合在一定的形式中的。雖有些人不顯然知道論理的形式，但日常所有言語中已隱然含有論理的形式。哲學的論理學之職務，就在從具體的東西中抽出此種知識，且使之更爲顯明。

純淨。

「在一切推論上，只形式是重要的。其中特別的題材，除用以取得前提之真確以外，是無關的。這乃是理論的形式所以為重要之一理由。如我說，「蘇格拉底是一個人，凡人都是要死的，故蘇格拉底亦是要死的，」其前提與結論之聯合並不在乎「蘇格拉底」「人」「死。」所以推論之普遍形式可以表示如下：

「若一物有某性質，凡具此性質之物都另有某性質，則此物必亦具有另一某性質。」這樣一改便沒有了特別事物或特別性質。提言乃成為絕對的普遍了。一切推論，若敘述其全，都是有這樣普遍性的。若這些推論似不僅關於前提之真確而繫於其題材，這乃是由於未曾把前提明白敘述出來。在論理上，研究關於各個事件之推論是枉費時刻的。我們只須研究完全普遍的與純粹形式的涵義（Implication）就夠了，至於假定之是否真確，則可讓他種科學研究之。」

以上是他的書上第四十二頁至四十四頁所說的；他在第五十六頁上又說：

「上述的結論（歸納原理即其一例）是很重要的，因為足以反駁舊日的經驗派。這些經驗派以為一切知覺都從感官上得來。而我以為果承認其說，勢必否認普遍的提言。在論理上此種普遍的提言實為完全可能的，雖不現於事實上，且無人不信此理。故我們得斷言實有非得自感官的知識，且此種知識中並有非得自推理者，乃係根本的。」

「這種知識可得之於論理學中；雖我不知尚有此種知識而不出於論理者與否，然在論理學則我們確得有此種知識。我於上段將這些提言如「蘇格拉底是一個人，凡人皆是要死的，所以蘇格拉底亦是要死的，」排斥於純粹論理以外，因為蘇格拉底與人與要死的都是經驗上的名詞，僅能由特別經驗而知道。在純粹論理上與此相應的提言是「若任何一物而具有某種性質，凡具此性質者又具有某種另一性質，則此物亦必具有此另一性質。」此提言乃是絕

對普遍的，可用於一切事物與一切性質。且並是自明的。可見在純粹論理之此種提言上實有自明的普遍的涵義。

「一個提言如「蘇格拉底是一個人，凡人皆要死，所以蘇格拉底亦是要死的」其所以為真只在其形式。由是言之，此提言之真確既不在蘇格拉底是否確為一人，亦不在實際上是是否人人皆要死，設我們以他種名詞而替代「蘇格拉底」「人」「死」則此提言仍為真確。現在所舉例的真確乃純是形式的，屬於論理。因為不說特別事物，特別性質，特別關係，乃完全獨立於現世界之特定事物以外，並且可由理論上得之，不必有特別事物特別性質特別關係之經驗。

「我們可以說論理由兩部分以組成。第一部分研究提言是甚麼及其具有何種形式；此部分列數各種提言，如原子提言，分子提言以及普遍提言等。第二部分由最普遍的提言組成，此最普遍的提言確定各種提言之真確。此第二部分即侵入純粹數學，數學的提言，苟分析之，一一皆必為普遍的形式真確。第

一部分只列舉形式是更困難，在哲學上更爲重要；並且在這第一部分上近來有很大的進步，足使許多哲學問題可用科學方法去研究。」

於是我們在這個地方可以看見羅素主張的是甚麼了。他的主張，我現在簡單說明一下。他以爲下列各提言：（一）黎元洪是總統，（二）總統是選舉的，（三）選舉是依法的投票，（四）投票是人民的權利等，其中各要素皆不相同，而獨有繫辭（Copula）之「是」字是共同的普遍的。所以論理學不研究提言中的要素，例如投票是否人民的權利則有法律學去研究，論理學只問這個「甲是甲」的純粹形式。這種純粹論理完全可以符號來表現。如甲是甲則可表示  $A \parallel A$ 。所以羅素以爲舊日的形式論理只是一個主語加謂語，乃是够用的。因爲這樣只是表示事物的性質而未表明事物的關係。而數學的符號則有表示關係的，如  $A < B$ ， $O \wedge D$ ，在他的意思，即主張論理的形式應有表示關係的。這一派純粹論理就是把思想的普遍形式凝結爲符號，所以稱爲符號的論理（Symbolic Logic）。至於

羅素何以有此主張，則不能不另加說明。洛機斯 (Roger) 在其近著英美近百年之哲學一書上述羅素的學說有提要語如下：

『常人以為有一個真的物件，觀察者可從種種方面來看，每一個方面便是此物之一種現象，但羅素之學說則反之，他以為現象是唯一真的，物件只是諸現象之全系統，合各方面而成。所以一個物件可定其界說為現象之一組，這些現象不但是屬於人的感覺張本 (Sense data) 並且是可感性 (Sensilia) 或可能的感覺張本，苟任何觀察者對之有一定關係即可發生的。這些現象不是一個公共的空間上；……每一個觀察者只有他的私空間，此觀察者之私的空間與彼觀察者之私的空間不相同，公共的空間乃是由這些私的空間所合成的一個論理上的產物。』(English and American Philosophy since 1800, pp. 435)

洛機斯的解說已經把羅氏學說的大體描出來了，我們請再看羅氏自己的說



明：

「宇宙中最後的原料不能說是物，亦不能說是心，只是「事」(Event)……宇宙上最真的莫過於暫時的東西……譬如這個鉛筆舉起來人人都看見了，各人所見雖有不同而却有相同的規則，其實鉛筆是一個事，由幾百幾千所見的樣子合起來而成。但所見不限於人，天花板上牆壁上各種照像機的所映的亦包括在內。

「事」的範圍有很廣的，如革命亦是一件事。而物理學上的事是「基本事」(Elementary events) (按或稱事端 Event-point) 是指不可再分的。現用此觀念說明物質，則可知一個物件是許多事合組而成。在一個桌子，我看見，摸着，推動，合這些感覺的事情乃成這個桌子……但這一個桌子一推動了，仍合動學定律，所以還是這個同一的桌子。若其旁的椅子，則不合定律了，所以不能合在一起算做桌子的一部分。譬如諧樂(Symphony)當其合奏，乃是許多音

調合成，而聽起來却如一個。桌子亦然，並且亦如諧樂之有節調，有定律。不過他的節調與定律是由論理學的方法連綴起來的，亦和諧樂把音調用藝術的方法配合起來一樣。』（哲學問題）

現在我更要把他的學說綜合一下了。據我看，他以為有兩個世界：一個是感覺張本，是暫時的；一個是論理的實體（Logical entities），是永久的。論理的實體之世界雖由感覺的張本之世界而出，然却亦是真的世界。他以為感覺張本是非心非物亦心亦物的中立者，而論理的實體亦是非心非物亦心亦物的中立東西。譬如我們目前一個桌子，在羅氏則不認桌子是一個實物，而只以為從無數『觀相』（Perspectives）中推定的一個論理的存在（Logical being），換言之，即這個桌子不是實際上『有』，乃只是論理上『有』。但觀相却不限於有認識作用的人類，如一個照像機能攝取桌子的形相亦得算一個觀相。所以羅氏一派新實在論創了許多新字，如 *Sensa* (*Sensum*) *Qualia* (*Qualium*) 等就是設法避去舊日的

Sensation Quality 之太偏於心理方面的主觀性，他更採取恩斯登 (Finnsen) 的相對原理，以爲空時都是相對的。每一個感覺張本都有其私的空間與時間，並不是在公的時空上偶然發生的。羅氏的巧辯不在於感覺張本之世界而實在於論理的存在之世界，因爲這兩個世界在羅氏已設法打成一片了。在這個地方，我們必定覺得他們這一派新實在論者雖口口聲聲自居爲實在論，但他們的實在論却亦是論理的實在論，換言之，卽其學說與所謂粗朴的實在論 (Native realism) 不必相同。粗朴的實在論以爲我們昨天看見一個桌子，今天所看見的便是那同一個桌子。換言之，卽外界實有一個唯一的桌子，昨天爲我們所看見，而今天我們却又看見了他。同此推定明天還有再看見這個桌子之可能性。而羅素則不然。他以爲我們今天所看見的桌子和昨天所看見的桌子只在論理上有同一性，因爲凡是獨立的實體都是論理的構造。所以我們可以說實際上只是一羣的感覺張本，卽今天昨天我們對於桌子的感覺（看見，摸着等）並沒有實體，其所以

成爲實體乃全在論理上。但感覺却不是主觀的，因爲感覺便是純粹經驗（Pure experience）乃是主客未分以前的。此種學說所以名爲實在論的緣故却有二點：（一）感覺張本是主客不分的；（二）論理有普遍性。從第一點上說，我們雖可用種種的用語，例如或用感覺張本，或用純粹經驗，或用純粹感覺，但我以爲說明主客未分，了別未起，莫善於“*That*”這一個字了。——這個字雖可譯爲『此』，然『此』是與『彼』相對待的，似不妥當，所以我譯爲『這』，卽用以超脫於彼此對待以外。『這』是與“*What*”相對待的。——我今譯爲『何』。此二名詞我以爲非常重要，讀此篇者幸注意於此。從第二點上說，所謂論理便是“*What*”的能事了。所以我說此種學說是設定有兩個世界：一個是『這』的世界；一個是『何』的世界。兩個世界却是合一的：卽『這』是世界的素材；而『何』是世界的形式。換言之，卽以純粹經驗爲素材以構成論理形式的世界。

羅素的主張已大略述完了，現在須再述美國新實在論者的態度。美國的新實

在論大體上是和羅素一致的。——不同的地方亦很不少。我今天既不能專述新實在論，當然不述其全體，只述其對於論理主義一點罷了。美國的新實在論者除了幾個學者合撰的一部新實在論以外，尚有赫爾特（Holt）所著的識之概念與斯拋爾定（Spaulding）所著的新合理論，赫氏說：

「我們的出發點不是一個世界，其中一切都是知識，但只有若干部分是知識罷了；亦不是一個世界，其中一切都是經驗，如阿梵那流（Avenarius）之所謂；我們的出發點是純粹實有（Pure being）之世界。」（p. 86）

「數學的論理之爲何物得總括之；我們已知其題材乃是實有（Being）之系統，即所謂宇宙是已。實有之任何系統，若其爲聯結的系統，自一設者（A Certain Given）而生，此設者由名辭與提言而成，更由此自動產出他動提言。此設者及其所產生之提言形成此系統。此系統中之部分而爲思想作用的心所表現即是論理上必然的推演。」（p. 16）

而斯氏亦說：

『本書所主張的實在論是基於新論理與新玄學而反對亞里斯多德以來的沿習。論理學雖久爲發達近世科學之助，然迄現今始形爲系列 (Series) 之學或秩序之學 (Science of Order)，可名之曰非亞氏論理學。玄學則否認因果律與實質之普遍性而力言關係。於此基礎上，則可知所謂認識乃是如下：能知既不影響及於所知，亦不變更所知，更非創造所知，並不必設有一潛伏的實體以爲此能知與所知之媒介。以此主張，故名曰實在論。』

『此種實在論且主張有非心非物非個性的實在。此種實在可名爲「真有」(Subsistents) 以別於空間上時間各別化的「存在」(Existents)。其中涵有所謂「普遍」(Universals)「理想」(Ideals) 及其他如「數目」等。此種實在論以爲「真有」之範圍(此真有雖可認知却實又獨立於認知以外)乃較「存在」之範圍爲廣。』(p. 11)

以上是赫氏斯氏關於新實在論的說明，新實在論的定義可在這幾句話中窺見一斑了。但他們的論理主義是甚麼，我們還得請看他們自己的說明：

一、新論理學是反對心理主義與惟用主義的。其立腳點是以爲論理的原理是客觀的，即在外物上。認識者只能從而發見。

二、舊論理學是「性」與「質」之論理學。而新論理學反之，此種性質概念雖不能完全拋棄，然總退居於小部分，而其重要的大部分則爲「關係」之概念。

三、新論理學務求表示關係，如甲小於乙。

四、新論理學大部分是由系列之分析而發見各種原理所組成。新論理學承認關係有各種各樣。就中爲舊論理學所忽視的有：(一)不相稱的關係如  $A \wedge B$  便不能是  $B \wedge A$ ，(二)傳遞的關係如  $A < B, B < C$  於是  $A < C$  了，此兩種關係用於個體亦用於種類，(三)互依的關係如一軍隊而只有一個機關槍，大家輪迭使用。(四)函數的關係凡爲函數相關的是變數，一個變數是一

個系列。

五，新論理學解決『無限』與『連續』之問題，承認『有限』(Limits)。

六，新論理學以爲部分之構成全體並非由於加集，故在同一的全體內得有相異的部分，各部分爲一種非加集的關係(譯者按此言全體並不大於部分)。

七，新論理學以爲同一的全體得屬於各種世界，因其此種部分故屬於此世界，因其彼種部分故屬於彼世界，但是從此種部分所關係而成的全體決不推定由彼種部分所關係而成的全體。

八，舊論理學承認『相反』與『自明』是不可再推溯的絕對規範，而新論理學則只視爲『設準』(Postulate) 由此以探其結果。(斯氏書一七三頁以下)。

新實在論的所謂新論理大抵如上所說，我們再翻羅素的書一看更可證明：

『舊論理以爲一切提言都有主辭與謂語相結合的形式，所以不知真有『關係』而把一切關係都歸納於關係者之性質中。我們有許多方法以破此說，而



其最易的莫若不相稱的關係之論證。說明此點，我們可以把關係分爲兩大類。有些關係在甲與乙之間，亦可以在乙與甲之間。如甲色不同於乙色，則乙色自亦不同於甲色。此種關係名爲相稱的關係。

凡關係而不是相稱的則名爲非相稱的關係。如甲爲乙之兄而乙可爲甲之妹。

所謂不相稱的關係是在甲與乙之間的不能移於乙與甲之間，如甲大於乙，則乙便不能大於甲了。

此種分類爲相稱，不相稱，非相稱，乃是第一種分類。尚有第二種分類，是分爲傳遞的，非傳遞的，與反傳遞的。

傳遞的關係如一個關係在甲與乙之間，又在乙與丙之間，則必亦在甲與丙之間。有許多傳遞的關係是不相稱的，但亦有相稱的。

非傳遞的關係如甲爲乙之兄，所謂兄卽是甲。一切差別都是不傳遞的。

反傳遞的關係如一個關係在甲與乙之間而又在乙與丙之間，但終不能在甲與丙之間。如甲爲乙之父，乙爲丙之父，但甲不能爲丙之父」（哲學上之科學方法第四七頁以下。）

照上文所引證幾段而觀，則所謂新論理便是以『關係』爲對象的。所以新實在論者把『關係』視爲非常重要。他們造了許多名詞，如上述的以外，尚有 *Relatum* (*Relata*) 就是『關係者』 (*The relatedness*)。他們說舊論理學只論『性』 (*Quality*) 與『質』 (*Substance*)，以主語聯謂語之形式表示之，把一切關係亦都化爲性質，例如甲大於乙，在新論理學認爲甲與乙的關係，而舊論理學則以爲乃是甲的性質如此。其實他們却把一切性質都化爲關係。我們於此不能不研究化性質爲關係究竟是否可能。據我看來，大部分的性質是可以化爲關係的。例如說『蘇格拉底是雅典人』，這不是表明蘇格拉底的某種性質，乃是表明蘇格拉底與雅典有一種特別關係（即他生在雅典）。這個例似太淺顯了，還有，譬如說

『玫瑰花是紅色的』亦可以做廣義的關係來看待。因為『紅色』是一個概念，紅色不只一個玫瑰花。這個提言乃是表明玫瑰花與紅色概念的必然關係，其在形式上亦等於『 $A=B$ 』為甚麼拿『關係』來說明事物的性質呢？就是因為宇宙間的任何事物都不是獨立的，換言之，即沒有和他種事物不生關係的。所以判斷一物的某種性質便無異於辨明其物在某種關係上的地位。雖則新實在論亦有『不倚』(Independence)一名詞，但這個字的意思不是說有一個事物和其外一切事物皆不生關係，乃是說一個事物雖與其外一切事物生有關係，但其存在却不依靠於這個關係，因為關係可以改變的。例如一幀畫，雖掛在牆上，是和牆生關係，但不能說不掛在牆上便沒有了這幅畫，因為這幅畫，尚可擱在桌子上（即與桌子生關係）。照這樣講，大部分的『性質』其實就是『關係』。

但是新實在論者對於『關係』尚有一個重要的地方：就是把認識作用 (Consciousness) 亦認為一個特種關係。如我看見桌子，便是我和桌子生關係。他們因

爲此說爲認識之關係說(The relational theory of Consciousness)孟泰荀(Montague)說認識乃是關係之特別一種而存於生物與物體間者(The New Realism, p. 47)陪萊(Perry)說,內在論主張知識與事物之別,心與身之別,只是關係的與函數的分別,不是內容的不同,用以改正舊日的兩元論(Present Philosophical Tendencies, p. 312)。這些話乃是他們主張的精義。既然認識只是一種關係,則關係者不必倚靠於關係,這即是他們的『不倚說』。他們這種說,在我看來,却十分近於常識,因爲常識是以爲我看見一個桌子就是我與桌子發生一種關係,即所謂『看』用『看』把我與桌子關聯起來,等我不看桌子的時候,則我雖與桌子不生關係而桌子却仍然存在,因爲我明天還可看見這個桌子。他們既主張對象不倚靠認識而存在,所以他們主張世界不盡是知識,知識只占世界的一部分罷了;且所知的對象亦不因被知而生變化。因此他們既反對唯我的觀念論(即以爲『存在即是被覺』(esse is percipi)者),又反對唯用的理想論

(即以爲知識有創造作用者)他們以爲對象不是知識所能影響,在這一點上他們可稱爲極端的實在論。知識既不過是知者對於所知的一種關係,則所知與知者同爲關係中之關係者,而關係者必在關係以外,他們因名之爲『關係之外在性』(The externality of relation)。現在講到此處,便知他們的關係說純是建築於多元之上的。假使他們不先設定是多元的宇宙,則關係說必不能成立,所以斯氏自稱爲『論理的多元論』(Logical pluralism),而羅氏自稱爲論理的『原子論』亦是這個意思。但是他們所謂多元是甚麼<sup>?</sup>羅素在這個地方公然說不僅是感覺張本(Data)並且是論理的形式。——這卽是新實在論的論理主義了。他們名爲『純元』與『複元』。陪萊亦說『物的與心的複合體不僅共有可感性並有形式的關係如意義,秩序,因果等』(前書第三二〇頁)於是在此處我們便要開始批評了。

我以爲判定新實在論究竟立得着與否非從他的論理主義上研究不可,換言

之，若是他的論理主義站不着，則新實在論亦必崩塌。他們的論理只是關係的形式；他們不但承認關係者是實在，即關係亦是實在。關係者是非心非物的，可名為「事端」(Event point)；關係亦不是單純的認識作用，所以亦是非心非物的，可名為形式，這些普遍的形式便是論理。照這樣說他們所謂論理的形式亦有幾分是超驗的意味，因為他們以為關係的形式不倚靠認識，即不認識亦存在的。所以我們可以把新實在論的性質分別述之如下：

一，新實在論主張宇宙是多元的，在多元間自有多種的關係，這種關係的普遍不由心理所創造，所以新實在論是論理主義而非心理主義。

二，新實在論主張這些關係的形式不盡在認識中，即不認識而這些關係依然存在，所以新實在論是超驗主義而非經驗主義。

三，新實在論主張認識作用只是關係之一種，這種關係初非普遍的必然的，乃是占全宇宙之一部分罷了，所以新實在論却不是以思想為出發點的哲學，

他們不以爲研究思想是窺破宇宙的神祕。

四，新實在論注重形式而不注重內容，當然不是以生活 (Life) 爲出發點的哲學，因爲他們認宇宙是已成的而不是創造的，不過所謂已成的却是多樣的，不是單純的罷了。（如羅素即用相對律原理把時間認爲空間的第四度，於是每一坐標軸便成一個世界，坐標軸可以無窮，則有無數的世界，各有各的時空，所以爲多元的宇宙。）

五，新實在論主張認識的對象即是實物，不是其物的表象，所以他們是比較的崇尚理知；但他們以爲實在不盡在知識中，尚有未被知的東西，所以他們亦不是澈底崇尚理知；而況他們以爲論理의 各種法則都不是絕對真理，而只是設準，所以更不是崇尚理想 (Ideal)。

照以上所述，新實在論的大體可以明白了。至於他們之間未嘗沒有小異，如斯氏就不甚贊成心是關係說而主張『度系說』 (Dimensional theory)。但是這

種大同小異似無討論的必要。不過我以為新實在論，照上所述，實在是不澈底。何以言之？我先從關係上講，關係是離了關係者就不能存在的，但關係者雖可另爲他種關係（即不限於此一種關係）然不能說關係者是絕對獨立的。關係者既不能離任何關係而存在，則實在遂不限是關係者，所謂多元的『元』（Particular）並連關係的形式亦是實在的。換言之，即不僅宇宙材料的『元』是實在的，並且宇宙架子的『形式』亦是實在的。但是疑問即發生於此。試問現在一個桌子在此，我們所以認明他是一個桌子，完全是我們的判斷。所謂判斷就是新的純粹經驗的“that”置入舊的複合的經驗之系統中，於是乃變爲“what”了。所以看完了桌子以後，說桌子依然是一個桌子而存在於那里，這句話是不能成立的。因爲我們可借羅素的話來說，桌子只是一個觀相，今天的觀相不限於與明天的必然相同。所以我們只能說桌子的“that”依然存在，至於他若再變爲“what”則非再經認識不可。例如李廣射石，第一回認爲虎，便射進去了，第二回認明是石，即射不



進。因為“what”的世界完全是認識的世界。認識乃是判斷。譬如說『甲是甲』這第二個甲便含有與『非甲』相對的『甲』或甲乙丙丁中的『甲』之意。若甲沒有包涵『非甲』或『乙丙丁』則甲先不成立。所以了別與判斷是黑格兒所說『用於特殊上的概念』。照這樣說，我們只對於“that”的世界，實在論自然可以適用，但“that”與“what”是不能分的，沒有“that”不變為“what”於是我們可以說其實只有“what”的世界。既然只有這一個世界，須知這個世界完全是成於了別與判斷，否則只是渾沌與不知。於是我們研究的中心不是漫然設立的『關係』而乃是有神祕性的『判斷』。因為關係必經判斷，換言之，即關係是由判斷自身發展而成的。推論到此，可見我們的問題已不是關係的形式而只是判斷的性質了。換言之，即請問判斷是甚麼？於是又有兩說，一說是心理主義，一說是論理主義。心理主義以為判斷是經驗的再認，而照近來專研究反應(Response)的行爲派心理學，判斷只是一種習慣。這種習慣是由經驗得來的。但論理主義的

着眼點則不在此，他專就「甲是甲」的單純形式來講。他以為甲是甲便是思想自身的內部發展，換言之，即思想的自展。黎卡特着眼於此，自是高人一等。所以他名為超驗的心理學。新實在論把關係認為在判斷以前，即不有認識的判斷而先有關係存在於未知（不是不可知只是尙未知）界，這是我所不滿足的。而對於判斷却又不取論理主義而取心理主義，我覺得更是不澈底。所以新實在論的論理主義，不是澈底的，和新康德派的論理主義不同，因為新康德派是思想的論理主義，而新實在論是外在的論理主義。思想的論理主義是說論理的形式由思想自身內部發展出來。外在的論理主義是說論理的形式由外界事物的關係而成，但這些關係雖無認識而亦存在。不過我們以為把論理的形式只認為外在的關係，把思想拋却，必是始終不能說明論理為何物。論理是從甲是甲的純粹形式裏出來，能說明甲大於乙，乙大於丙，所以甲大於丙的複雜形式（即用外在的關係來說明）而仍不能說明甲是甲的單純形式，則論理的精髓必是仍不明白。所以我以

爲追究論理是甚麼，便當凝集在這一點上。新實在論的說明始終沒有觸到這個焦點，所以他們不是澈底的論理主義。

復次，據我看，新實在論把認識的心作用認爲一種特種新關係，乃是隱然否認了現代流行的純粹經驗論。純粹經驗論以爲世界只是經驗，除經驗以外不能認爲尙有何物；而一切經驗的根底都是純粹經驗。純粹經驗是甚麼？就是上面所說的赤裸的“that”，乃是主觀客觀未分以前與一切了別判斷未生以前的唯一渾朴狀態（但名爲狀態已是不對了）。新實在論既隱然反對此說，自然其主張是近於常識，以爲有知者有被知者；不但知者與被知是一種特別關係，並且知的作用即是辨別事物的關係。他們這種精神是顯然要把哲學從認識論中解放了出來。（The New Realism 書中有馬文 Marvin 一文即論此。）他們以爲認識的心不是一個實質，所謂心只是一個中心，換言之，即對於四圍發生關係的中心。生物（即心的）在自然界就好像星在天上一樣，不過是空中散布的幾個光點罷了。

所以羅素說：『主觀性是心現象之特徵。我們可斷言組成物理世界的「元」可  
由兩種方法集合為兩座，一種是使衆元從各種的地位現為一個東西，一種是使  
衆元從一個地位現為各種東西。後者即為觀相，經一定的時間，則名為「行紀」  
(Biography) 主觀性便是觀相與行紀之特性，亦即從一隅以觀世界之特性。』  
(The Analysis of Mind, p. 296) 於是我們便明白他們所以主張此說乃是由  
於根本上不承認『心』是實體，而只以為心是『作用。』我們便要問為甚麼心是作  
用，他們必定說這是近代心理學所告訴我們的——尤其是行為派 (Behavior-  
ism) 到這個地方，可見他們已拋棄論理主義而取心理主義了。

呼塞爾的『純粹現象學方法』是以為哲學應當拋棄一切『立場』 (Stand-  
point) 以無立場為立場乃是哲學的本務。我們果真取呼氏此說，我們必定可以  
說新實在論不是哲學，因為新實在論先設立有科學兼常識的立場，就這個立場  
架起他們的高樓大屋來。換言之，即新實在論只能算是科學的世界觀，因為他們

此說是由三種基本科學而來。物理學、數學（即符號的論理學）與行爲派心理學。在我看來，他們所謂論理的形式毋寧是物理的法則，所謂實在論毋寧是變形的唯物論。他們中除了羅素有詭辯的色彩以外，所謂美國派大部分較近於常識。他們除了採用行爲派心理學與極端的機能派心理學，以爲心是不存在以外，實在沒有把思想與實有勾通。他們所謂的新論理學依然是一個謎，因爲他們不曾說明何以有這種新論理。所謂論理的先天性（Logical priority）究竟是甚麼，他們亦始終沒有說明白。我們果真對於這些問題下研究，勢必引導我們入於黎卡特之門。

我敘述與批評新實在論大旨已完，最後有一句不相干的話，就是近來英美人很瞧不起德國學派，這件事中國切不可盲從。杜威、桑代耶那（Santerana）都有菲薄德國學派的著述；最近如在哈佛大學的英國心理學家麥克道葛爾（McDougall）在其集團心理（The Group Mind）的序上亦大菲薄德國學說。我以

爲這件事是我們中國人所不宜效法的。我們非放開眼睛爲澈底的比較不可，切不可拘於國界。

