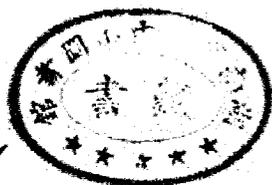
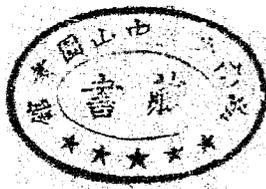
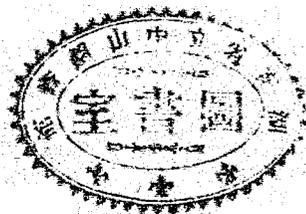


哲學的改造



杜威著
胡適譯
唐璧黃



商務印書館發行

J. Dewey 著
胡適 譯
唐肇黃 譯

哲 學 的 改 造



中華教育文化基金會編譯委員會編輯
商務印書館發行

譯者附言

一、本書第一章是胡適之先生譯的。其中夾註也是胡先生加的。我除了把幾個名詞改成與以下各章所用的一律以外，沒有別的改動。對於胡先生容許我利用他的譯文的好意，我謹表示感謝。

二、譯名以採用比較通行的爲原則。但有些地方不能如此。例如，Idealism一字，普通在形上學內譯作惟心論，在認識論內譯爲觀念論。但本書討論中所指的哲學，如黑智爾的，這兩方面很難分開。因此一概譯作理想主義。其餘譯名也都有採用的理由。

三、原文譯出後，有少數的詞語，沒有註解，在一般的讀者，恐怕不容易明瞭。遇這種地方，譯者酌加夾註。

四、譯文中遇原文指事物的第三位代名詞，無論單複數，一樣用「它」字。但遇複數性很關重要之時，就用「這些」「那些」等詞。

五、雖則本書所說的是西洋哲學的流變，但書中批評舊觀點處，多半都像是對吾國舊思想而發的。如最後兩章，竟是我們的道德觀念，教育觀念，與社會哲學的針砭。這是值得讀者注意的。

唐學黃 廿二，二十二。

作者序言

當我在今年二三月間給日本東京的帝國大學請去演講的時候，我企圖將現在哲學界中觀念與思想方法之改造加以闡發。固然，這些演講免不了要顯現出演講人的特別立場之標記，但目的實在於披露舊式跟新式哲學問題在大體上的反襯，而不在於替任何一個對於這些問題之特殊解決作偏祖的辨護。我大體都是想把那些使理智上的改造不得不起的勢力說明，并預測這個改造定須順著進行的線路之中的某些方向。

任何人享受過日本的特別殷勤款待的，要想作稍微與他所受的厚意相稱的申謝，他定要糊塗到不知道怎麼說。然而，我總要用極簡略的紙墨表示我對於這些厚誼的感佩，尤其對於東京大學哲學系人士及我好友小野（Ono）和新渡戶（Nitobe）博士的優待并協助，定要記下我的不可磨滅的印象。

杜威·約翰
一九一九九月。

目次

第一章 正統哲學的起源.....一

哲學起源於欲望與想像 社會的習俗和權威之勢力 同時關於實事的知識也在發展 這兩種間的不和及衝突 每種的各自的價值 古典時代的哲學是(一)抵償的(二)在辨證法上拘於形式的(三)關乎「高級的實在的」 現代思想承認實事上知識為首要并授哲學以一個社會的職務而不授以絕對的知識之功能

第二章 哲學改造中某些歷史的因素.....二七

培根代表新精神 他認知識為權能 為有賴於組織的合作的研究 為須以贊助社會進步為驗 這種新思想反映出實際的社會變化——工業的政治的宗教的 新的理想主義

第三章 哲學改造中科學的因素.....五一

科學把我們對於自然界的概念革命了 哲學因為不再依據承認一個封閉的有限的世界之科學而不得不改變了 舊哲學所承認的固定的種類 舊哲學所認為高於變化與運動之靜止 封建式概念與民主主義的概念之反襯 究因之革除 機械科學及支配自然之可能 對於物質之重視 想像之新性向 到現在止影響是技術的面非人事的與道德

第四章 對經驗與理性的概念之改變……………七三

傳統的對經驗的性質之概念 上古文化之限度 古典時代的觀念對於近代經驗主義之影響 何以另一個概念現在成爲可能的 心理的變化着重於生活分子利用環境，對於傳統 關於感覺與知識之觀念之影響 組織之因素 從社會方面論經驗在現在是更爲創製的調節的 對理性之觀念有相當的變化 智慧是假設的創製的 歷史的主理論之弱點 康德主義 德國哲學與英國哲學之對觀 經驗的自由主義之改造

第五章 對理想的及實在的兩概念之改變……………九七

理想化的作用根於對逆意的事物之避屈 這個事實會影響了哲學 真的實在是在理想的所以是不變的完了的 所以靜觀的知識高於實驗的知識 與近代知識的實際進行之反觀 變化之意義 實際的或實在性的意指引起變化之條件 理想成爲方法而不是目的 以消縮遠距爲例 對哲學的概念之改變 哲學應有的有意義的問題 社會的了解及和協 實在的與理想的之實際問題

第六章 邏輯的改造之意義……………一二五

現在的關於邏輯之混亂 邏輯因其是經驗的所以是調節的規範的 由數學引來的例 思想起源於衝突 對付事實以預期或前知爲反應 假設之重要 無偏的研究 演繹的功能之重要 組織與分類 真理之性質 真理是狀詞性的不是一個東西

第七章 道德的概念之改造……………一五四

傳統的學說之共同因素 道德的情境個個是獨一無二的 特殊的或個別化的事例居於優越位置 普汎目的之謬誤
把目的與規則通概之價值是理智上的 把福利分爲內在的與工具的之有害 把它分爲自然的與道德的之有害
自然科學之道德的價值 發見在道德內之重要 排除法利賽主義 生長觀爲目的 樂天觀與厭世觀 對於幸福之
概念 對於功利說之批判 一切生活如其有教育的功能均是道德的

第八章 影響於社會哲學之改造……………一七七

時下社會的思想之邏輯所有缺點 忽視特殊情境 以社會爲有機的之概念之缺點 固定的自我或個人這個概念之弊
害 利益之學說 道德的及制度的改革 社會制度之道德的試驗 社會的多元論 政治的一元論民族的國家之信條
結社之首要地位 國際的人文主義 組織是附屬的概念 自由與民本主義 理智的改造到了成習將要影響想像
因而也影響詩與宗教

哲學的改造

第一章 正統哲學的起原

這一篇原文題爲 *The Changing Conceptions of Philosophy*，既不易譯成中文，又不很明瞭，故我曾請得杜威先生的同意，改題爲「正統哲學的起原」(謝適莊)

人與下等動物不同，因爲人保存他的過去經驗。過去的事在記憶裏還可以重新經驗過。我們今天做的事並不是孤立的；每一件事的周圍，隱隱約約地都是一些和這件事相類似的過去經驗。下等動物的經驗一過去就沒有了；每一件新動作，無論施是受，總是孤立的。人的經驗都不然；每一事裏常帶有過去經驗的回響與追念，每一事常使人想到他事。因此，我們可以說，禽獸住的世界只是一種物質的世界；人住的却不僅是物質的世界，乃是一個充滿着符號與象徵的世界 (a world of

signs and symbols)。一塊石頭不僅僅是堅硬礙人的東西，也許是一個祖宗的墓碑。一派火光不僅是煖熱燃燒的東西，也許是家庭生活的一種標識；不僅是燙手傷人的火燄，也許是我們最愛護的家庭爐火呢。西洋人以冬日的爐火（fire）為家庭生活的代標。正如吾國古代以社稷為國家之符：這種區別，人與禽獸所以不同，人文與天然所以大異，只是因為人能記憶，能保存他的經驗。

但我們追憶起來的事物很少是正確紀實的。我們自然記憶那有興趣的部分，正因為那一部分使我們發生興趣。我們回想往事，並非因為往事的本身，乃是因為這種往事能使現在的生活增加一點意味。因此，我們可以說，記憶之最初生活是情緒的而非智識的，亦非實用的。野蠻人追想他昨日和野獸的搏戰，並不是想要細細研究那野獸的性質，也不是想要改良他明天搏戰的方法，不過是想要用昨天的熱鬧來解除今天的沉悶無聊罷了。這種回想，有昨天搏戰的種種熱鬧，只沒有昨天的種種危險與焦急。回想這事，細細賞玩，能使現在這一刻得一種新意味；這種意味既非現在這一刻所固有，又不完全與昨日所有相同，故是新的意味。我們可以說：記憶

乃是經驗的替身具有真經驗的種種感情上的價值，而沒有他的種種困難煩惱。譬如搏戰，當陣上死生相搏之時，誰能賞玩搏戰的趣味！又如打獵，當野外追逐野獸之時，全神注射，惟恐趕不上，那有心情領略打獵的意味；後來真事已過去了，戰勝的人追想戰勝的故事，作爲「奏凱舞」，或三五人圍著野火高談當日趕殺野獸的故事，手舞足蹈的演做出來；這時候，當日的瑣碎情節，方才連貫起來，裝點起來，變成一種有意義的全部。當日搏戰或趕野獸之時，他們的活動只顧得那一時一刻，是零碎的，直到追叙或演爲歌舞之時，那零碎的事實都聯成一齣，有頭有尾，有起伏有照應的戲劇了；這時候，戰勝與打獵的興味方才完全呈現出來，方才可以使人細細的賞玩領會。

這樣看來，人類追想過去的經驗，不過是因爲往事的興味可以消遣現在閑暇時候的無聊。因爲如此，所以最初的追想大都是自由的想像，未必是精確的追憶。要緊的只是這個故事要說的圓滿，或這齣戲文要唱的有趣。所以選擇材料就不免有點偏重。中選的都是那些可以動聽，可以增加感情作用的情節。那些不能增長興趣

無關成敗的情節，便都刪去了。那些入選的情節，也須依着這個故事的性質，隨意移前搬後，並不必依照實事的次序。所以我們可以說，人類閑暇無事時住在一種追想的世界裏，這種追想的世界其實只是一種暗示的世界（a world of suggestions）。暗示與追憶不同，因為暗示從不想考證他自己的正確與否。正確不正確，他毫不在意。譬如天上一片雲，使人起一隻駱駝或一個人面的暗示。這個人固然先曾見過真的人面或真的駱駝，但這片雲究竟有幾分像那真駱駝或真人面，他可不在意。他只顧他感情上的興趣，眼望着那天上駱駝的擁腫和那雲中人面的出沒。

研究初民歷史的學者都知道初民社會裏有許多禽獸的故事與禽獸的神話。有人說，這可證明初民另有一種心理，與現在人類的心理絕不同。其實不然。當農事與工藝未發達之先，初民求食或避害的活動，每年不過佔幾個很短的時期，往往有很多的閑空時期。我們過慣了這種忙碌的現代生活，往往懸想初民的社會也必是終年窮忙的，要不忙着做活，也必忙着做計畫。其實初民只有漁獵或戰爭的時候是忙的，剩下無事的時候，心裏空蕩蕩的怪不好過，總得尋點東西裝滿這空閑的時間。

他們的經驗可是很有限的，除了捉魚打獵得來的禽獸知識，還有什麼別的材料可以供他們的消遣呢？因此，初民社會裏遂發生許多禽獸的神話，用他們平日最有趣的生活點綴起來，牛魔豹怪便都變成戲中的人物了！這些禽獸在神話裏都帶着人的品性；他們也會有情欲希望，也會有愛情，也會有仇恨，也會有哀樂喜懼，也會有勝敗。況且在初民社會裏，這些禽獸都可算是社會的分子，因為若沒有他們，社會不但缺乏食料，並且連生活的趣味都減少了。打獵的人儘管趕打野獸，但捉到之後，他們究竟是好朋友，他們的血肉養活大家的生命。所以後來不但產生了許多敘述禽獸的生活的故事與神話，並且還產生了許多繁複的宗教儀式，內中往往有把禽獸當作祖宗，當作好漢，當作神靈的。

我的題目是哲學的起原，我很盼望你們諸位不要疑心我上文這一大段的話是文不對題的。因為依我看來，我們如要懂得各派哲學之歷史上的來源，沒有別的法子，只有從這些故事神話說起，並且應該比我說的更詳細。我們須要知道，平常人的平常意識，若沒有受過訓練，只是欲望的產兒，並非研究考慮的結果。人必須受過

一番教練，方才漸漸的不完全是愛憎喜懼的奴隸了。這種教練，從「自然人」的觀點看起來，是很不自然的。我們現在的科學與哲學的書自然都是受過很高的訓練的人做的；這些人的思想已養成了理性的習慣，他們知道用事實來糾正他們的幻想；他們的思想往往是合於邏輯的 (Logical) 組織的。他們有時也做點幻想——這種幻想的時候其實不少，不過人都不肯公然承認罷了——但他們知道這是幻想，是一種頑意見，他們不致把幻想的結果和客觀的經驗混在一處。因為如此，所以我們現在的人往往愛用我們自己的標準來推測別人；我們看見現在著作科學哲學書的人都有邏輯的和客觀的思想習慣，我們就推想那平常的人也都有同樣的理性了。却不知道，在那沒受訓練的人性裏，理性與無理性都不成問題，都是偶然的；那種人並不受思想的管束，只受記憶的支配；況且他們的記憶並不是追憶實在的事物，只是一些聯想暗示，和幻想。他們用的標準並不是事實上的符合，只是感情上的相投。他們只問某種暗示能否刺激感情，能否增長感情，能否加添趣味，能否與此刻的心理相投，能否迎合羣衆相傳的希望與恐懼。若我們願意把「夢境」一個字用

的廣泛一點，我們簡直可以說：太古的人類除了實在奮鬥與工作之外，只在夢境裏過活；夢境的中心是人的欲望，夢境的材料是欲望的成功與失敗。

這樣看來，我們若以為古代的信仰與傳說，雖多錯誤與荒謬，究竟還是古人想用科學來解釋宇宙的結果——這是大錯的。哲學的原始材料是既不關「科學」，又不關「解釋」的。他只是寓言的，想像的，暗示的，和那客觀的事實世界却不相干。我們可叫他做詩歌，可叫他做戲曲，但決不是科學；他決不會發生科學上所謂「真與假」、「有理與無稽」的問題，因為詩歌戲曲是不會發生這種問題的。

但這種原始材料至少須得經過兩個時期，然後成爲哲學。

第一個時期裏，這些故事，神話，和一切連帶着的節文，須得統一組合起來。起先不過是一些偶然的，暫時的記念；那些衝動個人情感的經驗，偶然抓住了，編作故事，或演爲啞戲。但有諷作，而無唱白。但有些經驗常常發生，常常遇着，就不單是個人的經驗，就成一個羣的經驗了。這種經驗在故事神話裏仍舊用個人的經驗做底子，漸漸演進，後來竟可以代表全羣的感情生活了。有幾點關係大家的安危的，就格外著

力描摹，格外引起注意。條理漸漸的更完密了；當年的傳奇，變成了社會的遺產；當年的啞戲，變成了宗教的禮儀。這樣變成的傳說後來漸成爲一種法式，個人的想像與暗示都要遵循這種法式。這個想像力構造的間架成立之後，社會裏就有了一種共同的人生觀；又靠着教育的作用，把這種共同的人生觀教給各個人。從此，無意的習慣與有意的社會褒貶連合起來，使個人的記憶與想像都趨合那共同遺傳的信仰與風尚。歌謠變成了古典，傳奇變成了模範；當初演串感情上一樁重要經驗的戲劇，至此就變成了一種宗教；當初可以自由添減的暗示，至此就變成固定的教條了。

後來民族發展，政治的勢力越擴充，這種教條的整統與權威也格外鞏固。政權的領域擴大時，凡從前自由活動的信仰皆有整齊統一的必要。那因爲與他種民族接觸而發生的自然調和與同化，自不用說了。最重要的是那政治上的需要，君主爲增加威望保持勢力起見，不能不把各民族的信仰與傳說都集中統一起來。我們看猶太、希臘、羅馬及一切有長期歷史的國家，便可以看出他們都會把各地方原有的禮教重新整理過，統一過，使他們不致和帝國的統一與權力相衝突。我不須詳引歷

史上的證據了，只好請你們都跟我假定：那些稍大的宇宙論，創世紀，與道德論都是這樣產生的。至少我們可以說：社會組織的影響把社會上的教儀與教條漸漸固定起來，聯貫起來，使各個人的理想帶有普遍的性質，使各個人的行為依着普通的規矩；沒有這種整齊統一的時期，我們所謂哲學決不會成立。

這種整齊統一雖然是必要的，但單把信仰的種種觀念與通則貫串起來，概括起來，也不能就產出哲學。因為這裏面還沒有邏輯系統和辯證方法的動機。這種動機的發生是因為後來日用的實證的知識漸漸增多，就與相傳的禮教發生衝突，故有調和的必要。人類決不會只有幻想與暗示；生活的必要使他不得不注意世間的實事。人類的思想受環境的裁制的，固然極少，——所以沒有一種極荒謬的意見不會有人主張過的，——但是環境的逼迫有時候關係生死存亡，故人不能不受他一點裁制，不能不守一種最低限度的正確。例如「某物是可吃的」、「某物產于某地」、「水可溺死人」、「火可燃燒」、「尖利的東西可刺人」、「重物若沒有東西托住，是會落下的」、「日與夜，寒與暑，濕與燥，是有定的變易」——這樣的尋常事實，能

使初民不得不注意他們。有些事實，太明白了，太重要了，幻想的東西竟裝不上去。孔德（Auguste Comte）說，天然界的種種質力差不多都被初民尊作神道了，可是他不會聽見那一種野蠻民族有一個『重之神』（God of weight）。這種日用的常識漸漸加多起來，保存着，傳授着一個民族關於自然界許多事實因果的知識。這種知識，關係工藝技術的尤多，因為工藝技術的成功全靠人對於材料和作法有正確的觀察，又因為這種工夫是繼續的，有準的，故偶然的巫術不會夠用。上天下地的幻想到此都被淘汰了，因為幻想與實事並排列着就站不住了。

做水手的人的迷信，大概總比織工更要多些，因為水上的生活更容易受驟然不測的變化的影響。但是那做水手的，儘管把風波看作一個大神的惡作劇，究竟也不得不熟悉風起時如何使用船隻帆槳的機械的道理。我們有時看見大火好像一條飛動駭人的長蛇，就會把火看作一種神龍。但家中的婆娘天天燒火煮水做飯，究竟不得不注意通風，添火，成灰，等等機械的事實。還有那打鐵打銅的人，更不能不觀察火力作用的種種條件與效果，更不能不把這種可以實證的事實積聚起來。他們

到了火神的節日，儘管去燒香禮拜；但他們每天打銅打鐵的時候，就不能不把相傳下來的火神迷信一齊丟開，只把火看作一種有因果作用的尋常傢伙。

工藝與技術進步了，變精緻了，這種實證的知識便一天天增加起來，看得出的因果相從的關係也就更複雜了，範圍更廣大了。這一類實用的工藝使人類得着許多關於自然界的普通知識，從那裏面科學便得着發源之地。這些工藝不但供給一些實證的事實，還養成應付材料和工具的專門技能；有時一種工藝脫離了倚賴成法的時期，還可以養成一種試驗的思想習慣。

那些幻想的信仰本是和社會的道德習慣，感情上的慰安有密切關係的；在歷史上，那些信仰却和這些一天天增加的事實的知識同時存在。此如吾國廿四史裏同時並存者凡二千年。行志和那科學的律曆志有溝通的可能時，這兩組竟溝通了。迷信的天文志與五但有時內容的衝突不許他們溝通混合；但他們仍各立門戶，好像在兩個不相干的區域似的。因為那一組是從外面附加到這一組上面的，所以他們內部的不相容是不容易覺得的，並且也沒有調和的必要。往往這兩大組人心的出產品分離的很遠，因為他們各自保存在

不同的社會階級的手裏。那富於詩意和宗教意味的信仰在社會上已佔了優勢，就變成了上等階級的保守品，這種階級（僧侶與士人）總是和統治階級有直接關係的。那保守事實常識的工匠階級在社會上往往只佔低微的地位；因為社會總不免輕視那些做手藝謀衣食的工人，所以他們那個階級的有用知識也就受了這種輕視的影響。古代希臘人的觀察力何等精明，辯證的能力何等超卓，思想何等自由，只因為瞧不起手藝階級，所以他們始終不很能運用實驗的方法。因為手藝人在當時不過比奴隸略高一點，所以他們的知識與求知的方法也就缺乏體面與權威了。

然而到了一個時期，事實的知識不但分量很多了，並且範圍很大了，就不能不和那傳統的想像的信仰發生衝突；事實的知識不但抵觸舊信仰的內容，並且和舊信仰根本精神不能相容了。希臘的「哲人運動」——西方所謂哲學就在那個運動裏產生出來，——就是這樣的一場衝突。這班「哲人」(Philosophers)被柏拉圖和亞里士多德加上了一種惡名，至今洗刷不清；這件事實就可以證明兩種信仰的衝突在哲人方面很顯明的；還可以證明那場衝突的影響頗使那傳統的宗教制度和連

帶的道德信條都動搖不安。梭格拉底確是很想調和兩方面的；然而他的出發點却在事實常識的方面，正式承認了常識的方法和標準，所以終于逃不了毀謗神明和誘惑青年的罪名，終于免不了死刑。

我們可以用梭格拉底的遭遇和那些「哲人」的惡名來點出那感情化了的舊信仰和那平凡的常識的幾個很可注意的不同之點：這樣的比較可以表出，我們所謂科學的勝利，固然在事實常識的方面；然而舊信仰的方面却佔有社會的崇信、權威的奪人；並且因爲凡能使人生意義深厚的東西無不和舊信仰有密切關係，此處約指宗教等事和約指宗教等事。所以他的地位更優勝了。在表面看來，自然界的實證知識似乎只

佔一個有限並且很專門的範圍。他的用處只限於工藝的方面，而手藝人的用處究竟能有多大？可不是附屬的、卑賤的嗎？誰肯把鞋匠的手藝和治國的大本領相提並論呢？醫生的技術總算較高等的了；然身體上的治療如何比得上祭司僧侶在人心靈上的治療呢？柏拉圖在他的「會語」裏常常提出這樣的比較。鞋匠只能評論一雙好鞋子，他却說不出我們應該不應該穿鞋子，或什麼時候應該穿鞋子；醫生只

能評量人身的健康，至於健康是否一件好事，或死去是否比活着更好，他可不知道了。這種手藝人在他的有限的專門技術問題上是當行出色的；一到了那真正重要問題上，——一到了價值的問題上，——他可全不行了。因此，這種藝術的知識是本來微賤的，必須請那種指示最後目的的高等知識來管住他，叫他安守本分。

況且，因為柏拉圖的文章富於戲劇的意味，我們在他的書裏可以看出當時一些人在那傳統的信仰和智識的新要求的衝突之下身受的感情。守舊的人聽說兵事可以用抽象的法則教授的，他們就大恐慌了。他們說，兵事不單是打仗，是爲國家打仗；抽象的科學不能教忠教愛，也不能代替那向來表現愛國心的戰術。學打仗只有一法，就是跟着那些曾爲國家打仗的人，充分信仰本國的理想與禮俗；總之，就是變成希臘武術遺風的信徒。如今那班新人提倡用比較的方法，把本國的戰術和敵國的戰術相比較，求出抽象的法則來，這豈不是歸順了敵人的遺風和宗教了嗎？豈不是不忠於本國了嗎？

我們明白了這種見解，才可以了解當日實證主義的見解和傳統的信仰接觸

時所發生的衝突。傳統的見解已在社會禮俗上植根很深了；上面密密地印着人類生活的精神上的目標和道德的訓條。因此，他和人生本身有同樣的重要，同樣的廣大，並且充滿着社會生活裏的熱烈炙人的氣燄。反過來看，那些實證的知識只能和物質的用具有關，遠沒有祖先崇拜和英雄崇拜所積漸崇高的種種熱烈的聯想。實證的知識的性質是有限的，具體的，所以人只覺得他枯寂而冷淡。

雖然如此，然而像柏拉圖一流明達的人，究竟不能像當時的頑固黨那樣囫圇地承認舊信仰了。實證的知識的發達，評判的精神的傳播，已不許舊信仰仍照老樣子存在了。新知識的方面確也有許多好處，他是有定的，精確的，可以證實的。傳統的信仰固然高貴，究竟根柢不穩固。梭格拉底說的好：不曾疑問過的生活是不配給人生活的，因為人有理性，是一種疑問的動物。所以人們應該尋求事物的道理，不應該隨順着習慣和權威就糊塗承認了。那麼，怎麼辦呢？不如尋出一種合理的研究與證辯的方法，好把傳統的信仰的主要分子安放在一個動搖不得的基礎上；尋出一種思想知識的方法，既可以把傳統的信仰淘洗一番，又可保存不失它在精神上和社

會上的價值；不但如此，淘汰去不適的部分之後，反可以增高它的功用與權威。簡單一句話，向來依靠着習慣而存在的舊信仰，現在恢復回來，不靠着過去的習俗了，却靠着那研究宇宙和本體的形上學。形上學代習慣而起，來給那些精神上和社會上的高等價值作一個新來源與新保障。——這是歐洲正統哲學的主要目標。——這種哲學自從柏拉圖與亞里士多德遞演出來之後，我們不要忘記，還經過中古歐洲的基督教哲學的中興與重述哩。

西方對於哲學的作用與任務的見解，就是從這種形勢裏發生出來的；這種傳統的見解直到很晚近的時代還管住西方系統的和建設的哲學。如果我說的大旨「哲學的起原在於要想調和兩組不同的心理產物」是不錯的，那麼，我們對於那些正統哲學——就是那些不是消極的，不是偏鋒的哲學系統——就有了開門的鑰匙，可以窺見他們的重要性質了。正統哲學皆指柏拉圖和亞里士多德如近代的康德、黑格爾、如中國的儒家，此外如古代的「哲人」如近代的尼采，如中國的老莊，如中國近世的李贄，便是偏鋒的消極的。

第一，哲學並不是一條無黨無偏的大路上，從一個毫無成見的發源地產生

出來的。它的工作從開始就安排定了。它是有使命的，它對於它的使命早已宣誓出
死力了。它的使命是要從那些已經動搖的舊信仰裏面，提出精華來。這本來是很好
的事；這種工作本帶有評判的意味，並且是一種健全的保守主義——要保存而不
願擲棄人類遺傳下來有價值的東西。但是這種提取精華的工作總不免先抱着一
種成見，總想不違背舊信仰的精神。人的幻想和社會上權威都和舊信仰結合太深
了，不容易根本打破。在保守的思想家的心裏社會制度的內容根本上總不會和傳
統的制度相差太遠。所以哲學的使命就是給傳統的信仰和禮俗的精神——雖不
必給它們的形式——作辯護，使它們站在合理的基礎之上。

這樣產出的哲學，在當時一般雅典人的眼裏，夠激烈的了，有些人竟說它危險
哩。這是因為形式不同和方法不同的原故。這種哲學想剪除舊信仰中的無用部分；
而在一般雅典市民的眼裏，牽動一髮正如牽動全身一樣，所以他們認這種哲學為
激烈思想了。但我們在今日回頭看上去，用後來別種社會環境裏產生的種種思想
派別來比較，便容易看出柏拉圖和亞里士多德究竟只不過深刻地表現希臘的遺

風和習俗；所以他們的著作，同當時幾個大戲劇家的著作，都可以作我們研究那純粹希臘式的生活的內幕的絕好門徑書。若沒有希臘宗教，希臘美術和希臘的政治生活，也就不會有柏拉圖和亞里士多德的哲學；而這兩派哲學最誇張的科學的影響，其實却是很膚淺，很不重要的。到了十二世紀，中古的基督教要想給自己尋一種系統的，合理的辯護，於是利用正統哲學，尤其是亞里士多德的哲學，來替他自圓其說；我們看了這段故事，更可以明白哲學的辯護的精神了。到了十九世紀初期，德國的舊信仰與舊制度受了當日的科學思潮和民治政體的影響，都有點動搖了；黑智爾 (Hegel) 起來，提倡一種『合理的理想主義』 (rational idealism) 來替傳統的信仰與制度作辯護；那時德國的幾個主要的哲學系統都帶有這種色彩——這也是一個同類的例。

總之，哲學史上的幾個大學派都沒有脫離替舊信仰辯護的黨見。同時他們却又自命思想獨立，以合理自居，所以哲學就顯出不老實的樣子了；這種不誠實固然完全不是哲學的本意，然而正因為主持哲學的人不自覺，所以更有害了。

現在我們可以討論哲學從它的起原上發生的第二種性質了。哲學因為要替傳統的東西作辯護，因為要替那向來全靠感情契合和社會尊崇的東西作合理的辯護，所以不能不充分運用辯證的工具。它要替本身不合理的東西作辯護，沒有法子，只好倚靠邏輯的法式了。討論事實的時候，簡單笨拙的證明就夠了；只消合乎出事實來，指給人看。——這是一切論證的基本形式，——就夠了。但是舊信仰動搖的時代，習慣和權威既不足叫人心服了。它們自身又不能有經驗上的實證；要叫人心悅誠服地認它們為真理，沒有別的法子，只有極力擴充嚴刻思想和嚴厲證辯的種種符號。凡抽象的定義與超科學的辯證，就是這樣起來的；起來之後，有許多人從此不敢來叩哲學的門了，然而哲學的信徒却在這裏面尋着無限的趣味。

最壞的時候，哲學竟因此變成一種名詞的把戲，一種剖析秋毫的邏輯，一種對於論證的形式的崇拜。就是最好的時候，哲學也因此趨向於極端崇信系統的組織，往往為系統而謀系統，並且自命為要求必然的正確。其實英國哲學家卜特勞主教（Bishop Butler）說的好：「殆然之理（probability）可以做生活的指南了；」然而

沒有幾個哲學家敢承認哲學只要尋得『殆然』就夠了的。傳統的信仰與人類的欲望早已自命爲必然不可易了，早已自命能規定必然不可易的禮教了。哲學的初期也曾有同樣的奢望，以後的正統哲學始終不曾脫離這種習氣。這些正統哲學都以爲自己比科學還要『更科學的』——都以爲，因爲各種科學始終不能得到最後的完全真理，所以不能不請教於哲學。其間却有幾個叛徒，像詹姆士 (William James) 一類人，敢於宣言，「哲學不過是一種眼光(見地)」(“philosophy is vision”)。他的主要職務不過是使人解脫成見和偏蔽，使人放開眼光來看他四周的世界。然而大多數的哲學家總還抱着更大的野心。在他們看來，若說哲學只能貢獻一些假設，而這些假設的用處不過能幫助人明瞭人生，那就幾乎等於自行取消哲學了。

第三，那些傳統的信仰，起於人類的欲望與幻想，靠羣居生活的影響而成爲一種有權威的共同信仰，它的性質是無所不包的，在民族生活的各方面，它是無往而不在的。它的壓力是不間斷的，它的影響是普遍的。所以那要起而代之的哲學思想，也就不能不做到同樣的普遍，同樣的無所不包。它應該有形上學上的普遍性，正

如傳統的信仰有社會上普遍性。哲學既須做到圓滿的系統和必然的正確，還要做到這種無所不包的普遍性，它只有一條路可走。

凡是正統的哲學，都畫出兩個固定的，根本上不同的世界。一個略等於民衆信仰裏那個宗教的，超自然的世界，加上了形上學的翻譯，就成了一個最高最後的實在的世界。在社會生活裏，一切重要的真理和規矩的最後根據全靠那些最尊最神聖的宗教信仰；所以在哲學方面，那個絕對無上的實在也就給一切關於事物的真理作唯一可靠的保證，給一切正當的社會制度和個人行為作唯一合理的指南。這個「本體的世界」只有哲學上系統的訓練可以得到。此外還有一個平常的，經驗的，相對實在的「現象的世界」；這才是我們天天經驗的世界。人的實際生活和用具，都只和這個世界有關。常識和科學所指的世界，只是這個不完全又不能永久的世界。

在我個人看來，向來正統派對於哲學的見解受這一種特點的影響最大最深。哲學妄自尊大，以爲他的職務在於證明一個超於經驗的，絕對的或內心的本體，在

於給人們指示這個本體的性質和要點。因此，哲學自以爲得着了一種高等知識的官能，高於實證科學和平常經驗所用的官能，並且自以爲有一種特別的重要與尊嚴。其實哲學如果真能引人們去尋着那個超於尋常經驗和實證科學以外的實在，人們又何必否認他的特別官能和特別尊嚴呢？

正統哲學這樣的自負，自然常有許多哲學家出來否認。然而向來的否認大都是存疑的 (agnostic) 和懷疑的 (doubtful)。他們只肯說，那絕對的，最後的本體是不可知的。那個實在萬一是可知的，那麼，這是不是哲學知識的正當範圍呢？——關於這一層，那些存疑論者就不敢否認了。直到最近的時期，方才有人提出一種關於哲學的正當任務的新見解。我的講演的主要部分便是要說明這種新見解，指出他所謂正統派的見解的幾個重要異點。今天只能約略提及一句。上文說人類的幻想受了喜怒哀乐的支配，爲了尋求感情上的興奮與愉快，逐漸造成一種有權威的共同信仰；哲學便從這個傳統信仰的背景裏產生出來。我把那些自負用系統的方法研究絕對本體的哲學都歸到這個起原——老實說罷，我這個辦法確有點不懷好

意。我以為若想推翻這一派的哲學思想，這種尋源溯流的歷史方法比什麼論理的駁辯都更有效。

如果這一次講演能使諸位覺得上文說的意思——哲學不是從智識的材料裏發源出來的，是從那些社會的、情感的材料裏產生出來的——如果諸位覺得這個意思還不失為一個有點道理的假設，那麼，諸位對於各派傳統的哲學也要改換一種態度了。我們要從新的觀點觀察他們。關於他們的新問題要起來了，評判他們的新標準也要提出了。

如果有人能拋開一切成見，用虛心去研究哲學史，不當他一種孤立的東西，只當他是文化史的一章一節；如果他能把哲學史和人類學、初民狀態、宗教史、文學史、社會制度史等，二齊聯貫起來，他這樣研究下去，一定會自己看出我今天說的哲學史觀究竟有什麼價值。這樣研究起來，哲學的歷史就顯出新的意義來了。哲學雖不能自命為科學了，但人類却因此可以得着不少的實惠。我們撇開了什麼本體的爭執，只看見人類社會的目的和希望上的種種實際的衝突。我們撇開了怎樣超出經

驗的妄想，只看見人們怎樣努力去整理他們最關切的那些經驗以內的事物。我們撇開了那些關於絕對本體的性質的種種無謂的玄談，只看見一班深思遠慮的人在那兒討論人生應該是怎樣的，在那兒研究人類的有意識的活動應該朝着什麼目標去着力。

我們對於已往的哲學若能存這種見解，我們對於將來的哲學的範圍與目的，也必定能有一種很確定的見解了。我們一定會想：從前哲學那樣不知不覺地幹的事，那樣很像偷偷摸摸地幹的事，從今以後何妨公開地，明明白白地幹呢？假如我們承認，哲學從前表面上在那兒研究什麼最後的實在，骨子裏却在那兒想保存社會上傳統信仰裏所含的純粹；如果我們承認，哲學起於社會上種種不同的目標的衝突，起於傳統的制度和不相容的新趨勢的衝突——那麼，我們應該可以明白，將來的哲學的任務是要能使人明瞭它那個時代的社會衝突和精神上的衝突。哲學的目的，是要盡力做成一個應付這些衝突的機關。凡是化成了形上學上的區別，便覺得很不真實的東西，現在聯上了社會上種種信仰和理想的競爭大武劇，便覺有狠

深的意義了。哲學若能拋下它那沒出息的「絕對的、最後的本體的專賣」，他是不會吃虧的；因為以後的哲學若能教導那些變動社會的精神動力，若能對於人類想做到一種更有條理的、更有意義的快樂之希望上有所貢獻，那就是很大的酬報了。

第二章 哲學改造中某些歷史的因素

英國依利薩柏時代的培根 (Francis Bacon) 是近世生活的精神之大前驅。他雖是成就微小，但就作新趨勢的預言家上論，乃是世界智識界中的卓立的人物。像許多別的預言家一樣，他吃虧在將新的舊的亂雜交混起來。他的著作中頂有意義之點，由後來事變的流演，已經成爲人們多少熟識的了。但其中許多篇幅充滿着屬於已往時代的質料——那個往代，培根以爲他已經逃脫掉了的。夾在這兩種貶抑的原由的中間，培根幾乎沒有享受他因其是近代思想的真正創基者所應享的稱譽；同時，人們稱讚他那些功勞，如認爲科學所用的各種歸納法之創始人之類，差不多與他無干。培根之所以可紀念者，在於從一個新世界吹來的軟風正對着他的船帆，漲得飽滿，因之激起他冒險到新海洋裏去。他自己始終不曾發現所厚望的目的地，但他實已揭示這個新目標，並且從信仰上已遠遠望見這目標的特相。

他思想的主要特點，是把正在引起智識改造的新精神之較大的特色指示我們。這些特點可以暗示這新精神所從出的社會的和歷史的勢力。培根的最爲人所熟知的格言是：知識即權能。根據這個致用的標準下判斷，他嚴斥當時流行的那大堆學問爲非知識，爲僞妄的，誇誕的知識。爲什麼呢？因爲那堆學問不能穀給予人權能，它是閒散無所事事的，不是效用的。他在他的極廣博的討論中，把當日的學問分爲三類：精緻的，狂妄的，喧啾的。他所謂精緻的學問，包括文章的學問，那種因上古文字及文學的復活而在歐洲文藝復興時代的智識界佔極重要位置的文章學。培根自己就是一個古典的碩學，並且對於這種文學的涵養所期于引起的一切雍容嫺雅的表现也是一個大家；正因爲如此，他的排斥更加有效力。在他後的教育改革家對於一偏的文學的修養之攻擊，在要點上大部份已爲他所先發。他以爲那些學問無益於權能，不過供作粉飾裝潢而已；它是浮華的，侈靡的。狂妄的學問，他意思是指十六世紀中那樣盛行於全歐的巫術的 (magical) 學科——鍊丹術，占星術，等類的狂放的伸展。他對於這種方術，發洩了頂大的怒氣，爲的是把好东西污壞是最深

重的罪孽。精緻的學問不過閑散，浮誇；但狂妄的學向影射真知識的外形。它抓着知識的真原理與真目的，即制裁自然力的目的。但它忽視那些得到這種知識所必由的條件和方法，因此它立意引人入於迷途。

可是，爲我們的討論起見，他對於喧啾的學問所說的話最關重要。他所謂喧啾的學問，是指由上古經過經院學派（scholasticism）而遺留（雖是稀少地穿鑿附會地傳下）的傳統學問。它所以被號爲喧啾的有兩個理由：一由於它所用的邏輯的方法，二由於應用這學問的目的。依某一意義說，這種學問固然也是意在求權能，但所求的乃便利某階級或某教派或某個人而加於他人的權能，不是爲一切人的公益而加於自然勢力之權能。培根確信由上古傳下的學問具有紛爭的自衛的特性；他這個見解由於希臘學問本身的當然不如由於十四世紀經院學派腐化的遺風的多——在那世紀中，哲學落於好辯的神學家之手，他們乃是富於極瑣細的遁辭與詭辯，利用這些以求勝人的。

然而培根對希臘學中亞里斯多德的方法也沒有放過。亞氏方法，就嚴格說，目

的在於證明 (demonstration)；就更和緩的方面說，目的在於勸導。但證明與勸導都是要征服人心而非要征服自然。并且，這兩件事都假定有人已經得有真理或信仰，賸下惟一的問題不過是去說服或教誨別人。他的新方法正與此相反，假定「已得到的真理的分量是極不足道的，還待尋求的真理之範圍與重要是未可限量的。」這個新方法必是一種發見的邏輯，而非辨駁，證實，及勸說的邏輯。在培根的眼光中，舊式邏輯，即從它的頂好方面看，還是一種用以教授所已知者的邏輯，而教授的意義就是訓導，操練。亞里斯多德的一個定理說「只有已經知道的才可以學到，」知識的生長不過在於將從前分頭注意到的理性上普遍的真理和感覺上特殊的真理合在一起。」無論如何，學習是「知識之生長」(growth)；而生長屬於生成，變化的範圍，因之不及對於所已知者的連珠式的 (syllogistic) 自己繞轉的把戲——證明——所代表的「知識之保有」(possession) 那樣高貴。

培根與這個觀點相反映，鋒利地宣揚新事實與新真理之發現比對於舊有者之證明優勝。說到發現，只有一條路，就是對於自然的秘奧作透徹的探究。科學的原

理與定律并不在自然的表面上。它們是藏伏的，必須用一種活潑的和精巧的探究技術從自然內搾取出來。邏輯的推理，與被動地堆積任何數目的觀察——古代人所謂經驗——都不足以把捉它們。主動的實驗定須將自然的表面事實壓迫，使它變為與它平日慣現的樣子不同的形式；這樣，才能迫使它將它自己的真相和盤託出，好似酷刑可以強迫不情願的見證人吐露他從前所隱秘的事情一樣。純粹推理，用為求達真理的方法，好像蜘蛛由自己身上弄出一片網。這網雖是有條理而且精緻，但不過一個圈套。被動地累積經驗——傳統的經驗法——好像螞蟻忙忙碌跑去收集堆積許多批的原料。培根所要引進的真正方法可比為蜜蜂的工作——蜜蜂像螞蟻一樣，也由外界收集材料，但不像那僅僅收藏的螞蟻，蜜蜂還把收集的質料用力改變，使它獻出它所既藏的寶貝來。

培根既然把征服自然和克服人心對襯，而且把發現方法高置於證明方法之上，同時感到進步是真正知識的目的和試驗。依他的評判，古代的邏輯，縱是照亞里斯多德那樣，總不免受惰性的保守主義利用。因為這種邏輯使人心慣於認真理為

已知的，使人習於依靠前代的智識成績，接受它，毫不加以審核。不特中世紀，就是文藝復興時代也是傾向於懸想上古爲知識的黃金時代；中世紀靠託宗教的經典，復興時代靠託世間性的文學。雖則這種尊古的態度，照公道說，不能歸咎於上古的邏輯；然而培根覺得——並且合理地覺得——任何種邏輯，如其認求知的方法不過是把人心所已知的真理加以證明，不能不挫折人們探究的銳氣而把心思關閉在傳統的學問的圈子裏。

這種邏輯的顯著的特性，不免只是對所已知者（或以爲已知者）加以定義，并依照已承認的正統派的法式把它弄成系統。反之，發現的邏輯乃是望着將來的。它把已接受的真理審慎地認爲應待所經驗的檢驗而非供武斷地教授并馴伏地受納的東西。就是經過頂小心試驗的現成知識，發現的邏輯對它的主要關心處，乃在於現成知識在未來的研究及發現上之可能的用場。舊真理的主要效用，在於幫助人偵探出新真理。培根自己對於歸納法的性質的認識固然是狠殘缺的，但他深切地感到科學意義在於侵入未知之地而不在于把已知者用邏輯方式複述，這個

見識已經夠使他成爲歸納法的鼻祖。對於未知的事實與原理不斷地持久地披露——這就是歸納之眞精神。惟有知識上的繼續進步，能殷擔保舊知識不到腐化成爲依權威而接受的獨斷的教義或積漸衰朽成爲迷信和老太婆的傳說。

日新的進步，在培根看來，是眞正邏輯的試驗并目標。他常常詰問：舊式邏輯的成績，收穫在那裏？它做過什麼事情去減輕人禍，補完缺陷，改進環境？能殷使它配自稱已得眞理的發明在那裏？除了在法庭，外交，及行政界中人們彼此相勝以外，毫無成績。要找由支配自然力而有益人類的成績，收穫，效果，人們必須離開普通稱譽的「科學」而到被輕視的技術裏去。但技術的進步還是作輟無常的，忽發的，偶然的。研究的眞邏輯，或眞方術必將使工業上，農業上，醫學上技術的前進成爲不斷的，積累的，并刻意系統化的。

假如我們考察當時學士們苟且因循地依靠并且鸚鵡似地學舌的所謂現成知識，就見到它有兩部份。一部份是我們祖先的差錯所合成的，因年久而發霉的，由運用上古式邏輯而湊合成假科學的。這種「眞理」實際上不過是古人的錯誤和

偏見經過系統化的。其中許多是出於偶然；許多是根據於階級的利益和偏私，正因為這個道理，當權者才常遠保留它——這一個觀察就是後來洛克（Locke）攻擊生得觀念（innate ideas）生得觀念，是指人類生來自具，不待經驗而即有之觀念。的動機。還有一部份乃由於人心的本然趨勢——那些趨勢使人心執着危險性的偏見，直到為一種自覺的批評的邏輯所反抗才會更改。

人心自動地假定現象間所有的單簡性，一律性，和統一性比現象實有的大得多。人心跟着表面的類似而跳到結論；忽視細目的差異，并忽視有例外。這樣，它織造成一個純由內部產出的羅網而強加於自然上面。培根以前所謂科學，就是這麼一個人造人加的羅網，人們看着自己心思的產品，以為看見自然界的真相。他們假借科學的名義崇拜他們自造的偶像。所謂科學和哲學，都是這些對於自然的「預期」（anticipations）。傳統邏輯的最大壞處就是：它并不把人從這個錯誤的來源拯救出來，它因為誤認自然界有統一的，單簡的，普遍的合理性，反而把這些迷妄的來源加以認可。新邏輯的職務須是保護人心使不自誤，教人心去到無限變化無數特殊

的事實中受堅苦的經久的訓練，教人心在智識方面順從自然，以便在實用方面支配它。這就是新邏輯的眞象——培根叫它爲學問的新器具，這樣名稱顯然與亞里斯多德的「器具」(organon)反對。譯者按「器具」係亞里氏討論邏輯之書名。

這名稱還含着別的反對之點。亞氏以爲理性能穀獨自與合理的眞理冥合。與他的名言——「人是政治的動物」——相對待的是他所說的性靈 (Intelligence, Noûs) 也非動物的，也非人類的，也非政治的。性靈是神聖地獨一無二，并且自己包羅一切。在培根看來，社會的影響產生錯誤，并流傳錯誤，必須有專爲求真而設的社會的機關才能發現眞理。個人自個兒所能做的很少，甚至全沒有；他很容易被他自識的錯誤概念的羅網所罣礙。極急需的是組織起合作的研究，使人們共同窮究自然，因而使研究的工作代代相承不斷。培根甚至希望把方法弄到那樣完美，使各人本來能力的差異影響很小，在發現新事實新眞理上頭，人人都是平等。這固然是很荒謬的觀念；然而這個謬論不過是他對於科學之聯絡的合作的研究所的那個預定的反面——這種研究正是今日科學的特色。我們看他在「新阿蘭地」(New

Atlantic) 篇中所描寫的爲共同研究而組織的國家的狀況，很容易饒恕他這過火的話。

支配自然的權能不要成爲個人的，應是共同的；他說，要把人支配自然界的帝國代替人支配人的帝國。他自己的話含着許多如畫的譬喻，讓我們直接引用它。「人所以起學問及知識的欲望，很少是眞要盡他理性之所長，爲人類謀福利，不過要在知識上找到一個臥榻給尋求的漫游的精神得到休息；或是一個露臺給游蕩的常變的心靈走上走下望着好看的風景；或是一個高樓給浮夸的性情抬揚自己；或是一座堡壘好爭鬥；或一個商店好營利；總之不是要找一個豐富的可以歸功創造者并利濟民生的倉庫。」當詹姆士 (William James) 把惟用主義 (Pragmatism) 叫做一個思想老法子的新名字的時候，我不敢說定他是明明想着培根；但由追求知識的精神和氣象方面說，培根可算是對知識的唯用主義觀的先覺。假如我們小心看他對於知識的尋求及歸宿中的社會的因素那樣注重，對這種唯用觀的精神而生的許多誤會必定可以免掉。

這個對於培根的見解的摘要，頗覺太長。但這摘要的用意並不在於作歷史的迴看，乃在於指示給我們這個新哲學的實錄，可使理智革命的社會的原因彰明較著的實錄。這些原因，這裏只能打算作一個簡略的敘述。但是，就是僅僅使你們再記起歐洲那時正起的工業的，政治的，宗教的變化的方向，許也是對於這討論有些幫助的。

旅行，探險，及新商業養成冒險到新界的浪漫的感想，使傳統的信仰的羈勒鬆弛，引起要探究克服新世界的銳氣，產生製造，貿易，銀行業，財政的新方法；并且到處起了影響，去激勵發明并介紹實際觀察和主動的試驗到科學裏去；這些旅行，探險及新商業對於工業方面的效果，我想我們不能說到過分的。十字軍，上古教外學問的復興，或者尤其是與回教徒更進步的學問的接觸，與亞洲非洲貿易的增加，透鏡（Lens）羅盤，火藥的輸入，南北美洲——極有意義地稱爲新世界——的發現及開發；這些是明顯的外界的事實中的幾個。當心理的和工業的變化互相湊合互相援助的時候，前此孤立的國民種族的互相對照，我想總是頂有效果而且頂會引起變

化的。有時候人民由互相往來而起感情的變化——差不多可以叫做形上的變化 (metaphysical change)。人心的內部姿態，尤其在宗教方面，起了變動。有時候，人民熱烈地交換貨物，採用外來的器具和技術，模仿外族衣服，居住，和製造貨品的習慣。假如我們比方說，前者的變化過於在內，後者的變化又過於在外，因此都不能單獨引起重大的理智發展。然而假如新的心理姿態的發生和廣博的物質的經濟的變化遇合，就有重要的事情出來了。

我以為爲兩方面變化的這種湊合是十六世紀與十七世紀中新接觸的特色。風俗及傳統的信仰的衝突掃除了心靈的惰性和駑緩，激起了活躍的對於不同的新的觀念之好奇心。旅行的探察的實際冒險行爲把人心對於面生的未認識的事物之恐怖洗滌掉；地理上的商業上的新領域開發的時候，人心也同時開發。新的接觸增進更要接觸的欲望；要新要發見的胃慾藉它所已吃到的而亢進。對於舊信仰舊方法之保守性的遵循，每遇新地方的新航行和外人風俗的新報告，總受一番穩進的磨損。人心習於探險與發見。它對於新的非常的事物之披露起了樂意和興味。對

於舊的價見的再不這樣了。并且，就是探險，遠征，進入遐方的有經營的冒險這些事情本身，已經能使人們生一種特別的高興和激動。

這個心理的變化，科學上哲學上新觀點的產生是非有它不可的。但是，只有它，幾乎是不能發生新的知識法。實則生活上的習慣和志向的實質變化，使心理的變化得到客觀的證實與後盾。這些實質的變更也決定新精神活動的途徑。新得的財貨，南北美洲的黃金，和新的消耗品享樂品，趨於使人們脫離了對於形上學神學的問題的偏尚，使人心帶着新起的興會轉到自然界和此生的快樂。新的物質富源和美洲及印度的新市場除掉了舊時代那種對於爲局部小市場而有的家庭手工品之倚賴，引起了爲國外的繼續擴大的市場而有的用蒸汽的貴多的大規模製造。結果就是大資本制度 (capitalism)，神速的運輸，爲換錢爲贏利而不爲換物不爲消費的生產。

將廣大的複雜的事變粗略膚淺地重提，或許可以暗示科學革命與工業革命之相依。從一方面說，近代工業實不過是應用科學。掙錢或享受新貨品的欲望，實用

的努力和企業，無論多少，斷不能掀起最近幾世紀及最近幾代的經濟的變化。數學的，物理的，化學的，和生物的科學之進步是先決的條件。做生意的人由各種工程師的助力得到科學家對於自然界蘊藏能力的創見而利用它。近代的礦坑，工廠，鐵路，汽船，電報，一切生產的運輸的用具設備都是表現科學知識。縱使經濟活動的通常營利的附件徹底變更，這些工具還是仍舊不變。簡言之，培根的「知識即權能」之標語和他的關於「用自然科學不斷支配自然勢力」之夢想，由近代的發明而得實現。由蒸汽與電力而起的工業革命是培根預言的應驗。

從別方面說，近代工業的需要是引起科學研究的絕大刺激；這也是一樣確實的。期有進步的生產和運輸之要求提出研究的新問題；工業上所用的方法暗示科學上的新工具新作法；生意上所積累的財富在某範圍內轉成研究的補助金。科學的發見與工業的應用之不斷的廣被的相互感盪，使科學和工業都富於結果，并且使當代的人心深切地感到科學知識的精髓是在支配自然能力。這四個事實，自然科學，實驗，支配，和進步交結到不可開解的程度。到現在為止，新方法新結果的應用

影響到人生的手段，沒有關涉它的目的；或者這樣說更好，人的目標，到此刻止，不過偶然地受影響而非得了有見解的指導；這個事實指明到今日止，變化與其說是人性的德行的，無寧說是技術的。用培根的語氣說，這就是說我們雖則在用科學節制自然的方面很勝利，但我們的科學還沒到使這個節制有系統地卓著地應用於改進入類的境遇之地步。這種應用是有的而且很多，但它是附帶的，散見的，表面的。正是這個缺點劃清了今日哲學改造的特別問題。因為這個缺點着重于較大的社會的缺陷——那些缺陷需要明眼的診斷并對目的與方法的規畫。

但是，深刻的政治變化已經跟新科學和它的工業應用而起，並且在這範圍內，有些社會發展的方向至少是已經標明出來。工業的新技術的發展，到處引起了以農業和戰爭為社會模型的封建制度的顛覆。無論什麼地方，只要近代式營業所到，趨勢總是把權力由土地移到錢財的資本，由鄉村移到城市，由田園移到工廠，由根於私人的効忠，服役和保護的社會的名位移到根於勞力支配及貨物交易的社會的名位。政治重心的變遷，使個人解脫了階級和風俗的束縛，并產生了一個靠着在

上權勢者少而靠著自願的選擇者多的政治組織。換言之，近代國家比從前被認為神聖的程度減少，被認為人工的程度加多；被認為某些至尊普轄的原理之必然表現之程度減少，被視為男們女們實現他們的欲望的機關之程度加多。

國家起源於契約之說，它的虛誕，從哲學的和歷史的方面，都容易證明。然而這說曾經很流行而且很有勢力。它形式上這樣說：在上古某一時期，人們自動地會合，彼此約定共同遵守某些法律，服從某種節制，由是才有國家，和治者與被治者之關係。這個學說，像哲學中許多別的頑意兒一樣，雖是作事實的紀錄看，完全無價值，但作人類欲望的方向的現象看，是有大價值的。它是某一種漸漸增長的信仰之證驗：這種信仰是說國家所以存在，為的是滿足人的需要，國家能穀由人的志向及願力而變式的。亞里斯多德所倡國家自然存在之說不能穀鑿足十七世紀的人心，因為這說既認國家由自然生，似乎它的構成就不是人意所能左右。一樣地有意義的就是契約說假定各個人由表現他們自己願望的個人主意而成立國家，這說在全歐洲佔地位那麼快，明示故常的制度的羈絆已經鬆弛的程度。這麼快是證明人已經

不再吞沒於大團體之中，已經解放到這個地步使他覺得他們并不只是一個階級，一個行會，或一個社會層的一分子，乃是有爲他們自身起見的權利的個人。

與這個政治的個人主義並進的，還有一種宗教的和道德的個人主義。形上學的「種族高於個人，常住的普遍相高於變化的特殊相」之說，是政治的和教會的團體主義 (institutionalism) 的哲學的支柱。普遍的教會在精神的事情上，是個人的信仰和動作的根據，目標，及限度，正像在世俗的事情上，封建的有等差的組織是個人的行爲的根據，法律，及一定的限制一樣。北方半開化人民終沒有完全受古典時代的觀念和風俗的同化。在生活大要出於拉丁的來源的地方所本有的東西，被挪借并多少由外面強加於日耳曼民族的歐洲上頭。基督教的新教 (Protestantism)，譯者按原意爲抗議主義是正式脫離羅馬的觀念的宰制之標記。新教把個人的良心和崇拜由自號爲常住的普遍的那個有組織的團體的支配之下解放出來。我們不能當真地說：這個新的宗教最初就大大增進思想和批評的自由，或大大否認「有爲個人性靈所絕對服從的某個最高權威」的觀念。這新教其初也沒有大大增進對道德的

和宗教的信仰的歧異之寬容和尊重。但實際上它確做向於分解已成立的穩固的組織。因爲新教增加許多宗派和教會，它至少鼓勵人對於個人自決根本問題的權利取一種消極的寬容態度。過了相當時候，就發展成了以爲「個人良心是神聖的，並且意見、信仰、崇拜的自由是應有」的信條。

我們用不着指出這種信條的流行怎樣地增進政治的個人主義的傾向，或是怎樣地使人更要對科學哲學中已接受的觀念發生疑問，更情願自己思想，自己觀察，自己試驗。就是宗教的運動照官式地反對那超過某個限度的思想自由的時候，宗教的個人主義總是替在一切方面的思想自由和開創供給了甚見需要的認可。但是，新教的^{最大}影響，乃在於發展那個「人人的人格本就是一個目的」之觀念。人既然被認爲能^{直接}與上帝發生關係，不用像教會那樣的組織做媒介；而且罪孽、贖罪、救度的活劇都在個人的靈魂最深處開演，而不^在個人所屬的種族上進行，一切主張「個人爲從屬」的學說受了一個致命的打擊——這個打擊在增進民主治主義（democracy）這方面有不少政治的回響。因爲在宗教上既然宣揚「個

靈魂本身有他本有的價值」之觀念，就很難使這個觀念不漲溢到世俗的關係上頭。

這些工業上政治上宗教上的運動的影響，至今還一點沒有消竭；討論這些運動的，曾經有幾百幾千冊的書；要想在幾節內把它綜說，這分明是不合理的。但假如你們記得引述這些事情不過要暗示那標定新觀念所走的途徑的勢力中某些部份，我想你們諒必可以容忍。一來，人的興味由永遠的普遍的移到變化的，特殊的，具體的——這個潮流在實際生活方面的表現，就是將注意和思想由來世移到現世，由中世紀特有的超自然主義（*supernaturalism*）移到對於自然科學，自然的活動和自然的交際之愉快。二來，固定組織和階級的分別與關係，這些的權威漸漸衰敗；對於「個人心思由觀察，試驗，反省的方法之指引能獲得指導生活所需要的真理」之信仰漸漸增加。自然研究的工作和結果之威望和權威漸漸增高，而由在上當權者指定的原理因之漸漸失勢。因此，原理和所謂真理，「用它的由經驗的來源及在經驗上的利害的結果作標準去判斷」的程度越來越高，而「用由超乎日常

經驗并離乎經驗上結果的來源作標準去判斷」的程度越來越低。到這時候，一個原理不像從前僅是高尙、名貴、普遍，并爲久遠年代所神聖化，就夠資格。它一定要獻出它的降生證書，定要明示它在人類經驗的何等情境之下產生，并且它必須用它的現有及可能的成績爲它自己辨護。這就是近代「推尊經驗爲價值和効力 (validity) 的一個最基本的標準」之甚深義蘊。三來，進步這個觀念大見寶重了。霸佔想像界的，不是過去，是將來。黃金時代不在我們後面而在我們的前頭。到處，新的可能招引人們激起他們的勇氣與努力。十八世紀後期的法國大思想家由培根借去這個觀念，發展成爲世上人類可以無定限地漸近至善之說。只要人們運用所需的勇氣、智慧和努力，他能設操縱他自己的運命。物質的環境并不橫生不可超越的障礙。四來，對自然的耐心試驗的研究產生那些支配自然并制服自然勢力以供社會使用的發明的研究——就是求得進步的方法。知識卽是權能，而知識是由把人心送到自然的學校去學它變化的方法而得來的。

在這個演講，如在上一個一樣，我大約頂好說到加在哲學肩上的新責任并獻

於哲學的新機會，作爲結束。統算起來，到今日止，這些變化的最大效果，是把一個根據認識論 (epistemology) 的理想主義 (idealism) 替代根據上古時代的形上學的理想主義。

早期的近代哲學（縱使自己不覺得）有怎樣將「傳統的以宇宙的基本，質料和目的爲合理的并理想的之學說」與「對於個人心靈的新興味和對於人心能力的新信任」兩邊調和起來的問題。哲學當時正左右爲難。從一方面說，它不願意陷入一種附屬人於物質界，附屬心於物的唯物主義——正在這個在實際活動上，人與心開始對自然能毅當真控制的時候，它尤其不願意這樣。從別方面說，那個以當前世界爲一個固定的廣包的心或理性的現身之概念，在主要心事是世界的缺點并補救這些缺點的方法的人們看來，是不投合的。由上古形上學的理想主義發展出來的客觀的神學的理想主義 (the objective theological idealism) 它的結果是使心靈馴伏而認受。但新的個人主義因爲受「一個斷然操縱自然和運命之普遍的理性」那個觀念而來的束縛，它就憤激起來了。

由是，早期近代思想在脫離上古與中世思想的當兒承繼了較老的「有一個理性創造并構成這世界」之說，但將它與「這個理性由個人的或集團的心靈發生作用」之觀念聯合起來。這是十七十八兩世紀中的一切哲學所發的公的理想主義的論調，無論那哲學是屬於英國的陸克、柏克立、休謨（Locke, Berkeley, and Hume）一派或歐陸的笛卡兒（Descartes）一派。人人都知道的：在康德（Kant）身上兩個論調連合起來；「可知的世界依只由知者起作用的思想而成立」那個主旨顯然易見了。理想主義不再帶形上性和世界性了，這正所以使它成爲認識論的并個人的。

這種發展只代表過渡階段：這是顯而易見的。這發展畢竟是企圖把新酒倒在舊瓶裏頭。對於由知識以駕馭自然勢力的權能——就是從事改造信仰與制度之有目的的試驗的行爲——的意義並沒有弄出一個自由的和不偏的方式。古代習傳的力量還夠不知不覺地投射入人的思想方法裏而阻礙真正近代的勢力與目標之表現。主要的哲學改造，是企圖將這些原因和結果用「脫掉了不相容的傳統

因素的方式」去陳說。它不把智慧看做事物的原始陶鑄者或終極的原因，而把它看做有意地奮發地將自然與人生的妨害社會健全的那些方面改造的勢力。它尊重個人，不是視個人為能用某種巫術創造世界的非常「足乎已無待於外」的我，乃是視個人為由開創力，發明力，和有打算的勞力而改造世界，轉變世界為「智慧的工具并產業」之原動力。

培根氏「知識即權能」的名言所代表的那一串的觀念，這樣地不能得到一個解放的并獨立的表現。這些觀念和代表完全與它不相容的社會的政治的科學的傳統的那些立場和成見糾結到絕望的程度。近代哲學的紛亂，暗昧，都是這種思想將「兩個在邏輯上或德行上均無連合之可能的東西」聯合起來的企圖之產物。所以現在的哲學改造，是要努力分解這個糾結，使培根的熱望得自由無礙地表現。在以下演講中，將要考慮那牽涉某些哲學的對待觀念，如經驗與理性，實在與理想等，所需要的改造。但我們須要先討論那由科學進步而起的對於有生和無生的自然界的概念使哲學改變的影響。

第三章 哲學改造中科學的因素

哲學發源于對人生困難的某種深刻的廣大的反應；但只有在有能使這個實用反應成爲自覺的，達意的并可相告語的材料的時候才能發長。與前此一個演講所指的經濟的，政治的，教會的變化相伴的有科學革命——其範圍之浩大，差不多使對物性人性的信仰節節都起變化。這個科學的變動一部份正是實用上態度和性情的改變所產生。但是，科學革命正在進行的時候，供給後種改變一種合乎需要的適宜的詞彙，使能自己表白。科學在它較大的通概（Generalizations）并它事實的特目上的進步恰恰供給那一套觀念和事實上智識的設備——型定（formulate）催促，傳達，宣播這新傾向所需要的設備。因此，今天我們將要討論對自然的結構和組織的兩種相對映的概念——這些概念，如依科學的（假定的或實在的）權威而接受，就成爲哲學之理智的骨架。

我們所選出的論題是古代與近代科學中相對映 (contrasting) 的概念。因為要領會近代科學所描摹的世界的畫像之真正哲學的意義，我看除了把它與供給古代形上學以理智上基礎和印證的那個較早的畫像對映地展覽以外沒有別法。一來，哲學曾經一度信賴的世界是一個封閉的世界，內部為有限數目的固定種類所構成，外部有一定邊界的世界。近代科學的世界是一個開放的世界，內部的構造變化無定，到沒有可指的限度，外部伸展超出任何可指定的邊際。二來，就是古代上智的人所設想他們在住着的世界是一個固定的世界——在那世界裏，變化只能在靜止與常存的不可變易的界限內發生，而且如我們所已指出的，固定的不動的，在品質上權威上，是高於動的變遷的。三來，人類從前目擊，心儀而見之於實踐的世界，是含着一個定數的性質上不同的（因各類各種必是不同）而且按上等等等的等差順序排列的階級、類別、形式之世界。

要追摹舊世界傳統所認為當然的宇宙之影像是不容易的。儘管這種影像經過生動的描寫（如在丹第 (Dante) 的作品中，）儘管亞里斯多德與聖多瑪 (S.

Thomas) 的辨證法的修飾，儘管它羈縻人心直到三百年前才止，這個影像已經模糊，磨滅，遼遠了。就從它爲一種特殊的抽象的理論方面去追想，也是不容易的。

這個影像當時是瀰漫遍佈的，與思考和觀察的一切條目及行爲的計畫與法則相織合的：在這方面，它是不能追想起來了。但是，我們必須盡力想像一個確乎封閉的「幽匿阜斯」，一個照字面并可眼見地是可稱爲「幽匿阜斯」的東西。譯者按「幽匿阜斯」義譯爲宇宙或世界，原義爲「歸去」，故杜威氏這樣說。大地佔它的固定的不易的中心，在一定的周圍，挾

着恆星的天穹在神妙的伊脫 (ether) 中終古旋轉，包羅萬象，使它們永遠和諧不失序。大地，雖則在中心，却是這個封閉的世界各部份中最粗糲的，最鄙野的，最物質的，最少意義的，最不善（或最不完滿的）的。大地是最大的變化與升沉所在的境界。它是最不合理的，因而最不易覺察或知道的；它是最不能供人靜觀，起人崇獎，并最不能指導行爲的。在這個鄙陋物質的中心和非物質的精神的并長存的上天中間有一列的區界，月輪的，行星的，日輪的等等，每個區界離地越遠，離天越近，它的等級，價值，合理性，近真性就越高。這些區界每個由它特有的「地，水，火，風」按它特有

的強弱比例所構成，以次至於天穹——這天穹超出這四原行之上。如剛說過的，它乃是那無質的，不可變的能力，名為伊脫的所成就。

在這個密封的圍閉的宇宙裏頭，當然也有變化。但是，變化只是少數的固定方式；並且只在固定限度內運行。每種東西有它特有的相當的運動。屬於地的東西本性是重的，因為這些東西是鄙賤的而趨下的。火同上級的東西是輕的，因而往上飛動到它的固有地位；空氣只升到行星的層級為止，在那裏它往後流動——這種流動是它的本然，看風和呼吸就顯然了。伊脫是一切有質之物中最高的東西，所以有純粹正圓的運動。恆星的每日迴轉是在可能內最近似常住體（eternity），也最近似人心在它自己的理性之軸上的自關自的旋轉。在地上，因為它的重濁性（earthly nature）——或者寧可說，它的缺乏美德——有一個僅是變化的場所。純然流變，無目的的，無意義的，開始於無定的地點，到達於空無，終歸等於空無。純然分量上的變化，一切純然機械的變化，是這類的。它好像海濱沙堆的移動。它可以感覺的，但不能殼審察或領會；它沒有固定限度裁制它。它是可鄙的，間或有的，出於偶然的。

只有達到某個明劃的或固定的終結形式的變化才『算數』才有道理 (order or reason) 可講。植物動物的生長是月輪下區界或塵世區界內可能的最高貴的變化之例子。它們由這個可確指的固定的形式變到那個一樣確定的形式。櫟只生櫟，蠟只生蠟，人只生人。機械的生成之物質因素固然也參與，但乃以偶然的資格參與，使某一種的特型不能充分完成，而發生那些無意義的差異，使櫟或蠟彼此參差不齊；甚至產出畸形，變式，怪物，三手的或四趾的人。撇開偶然的不應有的差異，每個體有一定的前程要奔，有一定的途徑要走。似乎近代式的名詞，如潛在性 (potentiality) 及發展 (development) 等詞，亞里斯多德思想中很多。因此有人誤會，將近代意義解釋他的思想。但是，上古及中世思想中的這些名詞的意義受它的上下文嚴格限定。發展只是適用於在一種內某個分子身上的變化歷程。發展不過指由櫟子變到櫟樹的預定的變動。不是一般東西有發展，只有櫟種內許許多多不重要的分子中一個的身上有發展。發展，演化 (evolution) 始終沒有像在近代科學中用以指新形式的創生，舊種的突變 (mutation)，不過是指順着預先劃定的變化圖路單調

地循行。所以潛在性始終沒有如在近代生活中意指翻新，創製，根本的變異之可能，不過指櫟子所以變成櫟樹的原理罷了。用術語說，潛在性是在兩個反對點遷動的能事。只有冷的會變成熱的；只有乾的會變成濕的；只有嬰兒會變成大人；只有麥子會變成大麥苗，餘仿此。潛在性不是任何新東西的湧現，不過指「一個特殊東西重演它的種類千代一律的過程而成爲萬物構成所取并所由的常住形式中的一特例」之順利狀況而已。

雖則有幾乎無限數不同的個體，只有一個有限數的種族，類別或流品。并且這世界主要是一個判爲流別的世界；它是預先擺佈成各個清清楚楚的階級的。不特這樣，正如我們很自然地把植物動物排列成由較低的以至最高的統系和等級，宇宙內的一切事物都是如此。事物按它的本性所屬的各不同的階級成爲一種等差的系統。在自然界內就有品級（grades）。宇宙是按貴族制——可以如實地說是按封建制——而構成的。種類不相混雜，也不相侵越——除了在偶然的事例，并且在這種事例，結果是紛亂。除此以外，沒有一件東西不預先屬於某一類，而且這一類在萬

有的等差系中有它的固定位置。這個宇宙是整齊的地方，它的純潔只有個體內的不規則變化加以擾亂——那些變化是由于含有一種不肯完全服從規律及形式的頑固物質。不然，這宇宙是個個東西有固定地位而且個個東西知道它的地位，身分，階級而不思遷的一個宇宙。因之，在術語上，所謂究因與形因 (final and formal causes) 是至尊無上的，動因 (efficient cause) 降到低下的位置。一類東西有它特有的某種固定形式以支配所發生的變化，所以這些東西以這個形式為究極，為目標，為它真性的完成而趨進；所謂究極不過是代表這個事實的一個名詞而已。月上界 (supralunar region) 是空氣與火的固有運動之目的或究因；大地是粗笨、重濁東西的運動之目的；櫟樹是櫟子運動之目的；就一般說，長成的形式是胚胎的形式動作之目的。

發生并激起一個運動的『動因』不過是偶然給一個未成熟的不完全的東西一種推擠而使它趨向它的完成形式之某種外部變化罷了。但是，究因乃是應視為前此變化的解釋或理由之完滿形式。究因如不對所由成的前此變化而不論，單

就本身說，就是「形因」：形因者乃使一個東西在它真性，即在它不變的範圍內說，成爲它的現狀的本性。在邏輯上并在事實上，上文所列舉的特性都膠着在一起。攻擊一個就是攻擊一切。假如任何一個崩潰，個個都要毀滅。所以，最近幾世紀的理智上變化真可以稱爲一種革命。這個變化換出了一個處處不同的世界觀。任你從那一處起追求這種不同，沒有大關係；因爲你總會引到其他處處的。

科學現在所獻與我們的，不是一個封閉的宇宙，而是在空間時間上無窮的，在那一地點，在那一頭都沒有止境的，內部結構無限地複雜的一個宇宙。所以這宇宙也是一個開放的世界，一個無限地斑駁陸雜的世界；這一個世界，從舊觀點說，幾乎不能稱爲世界——它是這樣多重，這樣曠遠，使人們不能用任何一個公式去綜合而領會它。并且，現在爲「實在性」(reality)之尺度的不是固定，而是變化；變化是無所不在的。近世科學者所感興趣的定律是關於運動的，關於生出與結果的定律。在上古人說種類；要素的場合，他說定律(Law)，因爲他所求的是各變化的互相關聯，是偵測與此種變化相應而起的彼種變化之能事。他不想去對於在變化內仍舊

不變的某種東西下定義并立界限。他想去叙寫變化的一個不變的秩序。雖是兩句話都含着『不變』（“constant”）這個詞，但這詞的意義是兩樣的。在前例所說的是對物質的或形上學的存在（existence）方面不變的東西；在後例所說的是對功能（function）或作用方面不變的東西。前者是一種獨立存在之物；後者是叙寫并推算互相依倚的變化之一種公式。

簡言之，古典時代的思想接受一種依封建制擺佈的各級或類的系統——每個級類從一個高級者之下得權，同時頒定行為及服務的規則於一個下級者。這個特色反映我們前次所說的社會情境而與之極密切地并行。我們對根據封建制組織的社會得有頗確定的觀念。家庭主義，親屬主義是極強盛的；社會的階級愈高，尤其是這樣。在下一端，個人多少沒滅于羣衆中。因為一切人都是公共羣集的部份，沒有特別東西可以別出他們的家世。但是，在特權的和統治的階級中間，情形就十分不同。親屬的膠葛一下子就把一個團體劃出外部界限而賦與尊顯地位；這種膠葛同時從內部把一切分子結合起來。親屬類別，階級，種是同意義的名詞，由社會的具

體的事實推到技術的抽象的方面上去。因為親屬的關係是一個共同性的符號，表示有某種普遍的永久的東西含在一切特殊個人中而賦與他們實在的客觀的統一性。因為某某和某某是親屬，所以他們實在地，而非僅僅按習例地，自成一體具有惟一無二的某特性的階級。一切同時的分子結合成一個客觀的單一體——這個單一體包括祖先和後裔而排擠一切屬於別族或別類的人。斷然地，這樣把世界分割作各不同的類——每類有它的特性以自別于其他種類，每類把分立的個體結合起來，并使個體的歧異不至超過一定範圍——可以叫做把家庭主義放射到世界全部上去：這樣說并無言之過分的地方。

不特這樣，在一個按封建制組織的社會中，每個親屬團體，種佔據一定的位置。它有一個特殊的品階 (rank)，比別的品階或高或低。這個地位賦與這個親族某些特權，使它能夠對下級強制得到某些要求，并享受上級應得之某些服務與敬禮。因果的關係（假如可以這樣說）是向上并向下的。勢力，權能由上而下；下級的活動是為尊重上級而奉行的。原動與反動大不相等，并且方向相反。一切原動屬于一類，

帶有主管權的性質，是由上級到下級的。反動帶有屈服與順從的性質，是由下級到上級的。古典時代對於世界結構的學說與這樣按尊爵和權勢的差等而擺佈各階級的方式，處處都是彼此相應。

歷史家所給與封建制的又一特性是：品階之分以軍事服務及武裝防護之關係爲中心。我恐怕上文所說的上古時代宇宙觀與社會組織之平行或許像是荒誕的比擬；假如對最後這一層也加以比方，你們一定無疑地以爲比喻不免牽強。設使我們對這個比擬過于拘泥，實在就有這毛病。但假如我們只注意兩方所含統治及號令之觀念，就不那樣了。我們已經注意到定律這個名詞現在的意義——變化間的不變的關係。雖是這樣，我們還往往聽說定律「支配」事變，好像往往有人以爲假如沒有定律把諸多現象管束，現象就要大紛亂起來。這種的想法是以社會的關係附會到自然界之遺習——所謂關係并不定是封建制的關係，而是統治者與被治者，君主與臣民的關係。定律被認爲與號令相同。縱使個人的意志不在內（最好的希臘思想的是如此），定律或普遍相的觀念還是飽含着自上級加到本然比它

卑下的一種指揮的并統治的權力。普遍相支配，就像工匠意中的目的與模型支配他的動作一樣。中世紀對希臘的「支配」的觀念又加入「從一個高級意志出發的命令」之觀念，所以中世紀把自然界的作用當作對於一個有權指揮動作者所指定的工作之履行。

近代科學所描寫的自然界的圖狀的特色，與古代觀念相形，就大加明顯。當勇敢的天文家擯棄從前所信「在天體中運用的高尚的理想的力量與在地上運用的低下的物質的力之區別」的時候，近代科學正走它的第一步。前此「天上與大地所有的質和力不一律」之假定受了否認。人們主張處處流行的都是同樣的定律，整個自然界到處的物質與作用都是一致的。遼遠的宏偉的現象應該依科學觀點用平凡的熟見的事變與動力去敘寫它，解釋它。受直接把弄直接觀察的質料是我們最有把握的東西；它是比較熟識的。在我們能穀把對天上遼遠的東西的較粗淺的觀察轉換為與手邊常見的東西所含元素相同的元素之先，那些觀察是盲目的，不能了解的。它們不特沒有高等價值，反而只是添出問題來。它們不是啓導的工具，

乃是挑戰。大地并不比太陽，月亮，星宿等級高，它們尊嚴相等；大地的事變給予我們以了解天上物體的秘鑰，因為這些事變近在手邊，所以它可以受我們的操縱；它可以把弄，分散，析為容易指揮的元素，隨意結合為舊的新的各形式。我想，純淨的結果可以沒有牽強地叫做以各個事實平等的民主制替換含着不同等種類的級系的封建制。

新科學的一個重要事件是：大地為宇宙中心之說受了打破。「固定的中心」的觀念一去，「封閉的宇宙」及「圈定的天體邊界」的觀念也隨之而去。從希臘人的觀點看，因為它的認識論被美感的考慮所涵蓋，有限的就是完滿的。就字面說，有限的（the finite）是了結的，終止的，完成的，沒有參差不齊的邊緣及不可解的動作的東西。無限的，正因為它是非有限的，所以缺乏特性。它是一切有，所以它是無有。它是不成形的，紛亂的，不受支配而不依規則的；它是不測的差異與變故之來源。我們此刻的感想由無限性聯到無量權力，到擴張無止境的力量，到沒有外限的進步的興致——假如不是因為人的興趣已經由美感的轉到實用的，由喜歡靜觀調和

的完成的景象轉到喜歡改進不調和的景象。這種感想將要成爲不可了解的現象。只要看過渡期作者，即如白魯諾 (Giordano Bruno) 就覺得他們把封閉的有限的世界和多麼拘束的，悶氣的感覺聯在一起，反之，「在時空上無限的而內部含有無窮小的無量數的元素的世界」的這個想頭引起了他們的多麼高興的，擴張的，無限可能的感想。希臘人所起惡心而退避的，他們挾着迷醉的冒險精神歡迎。固然，無限的是指就是思想也始終沒走過的東西，因而是終古不知道的東西——無論學識怎麼樣擴大。然而這個「終古不知道的」不特不使人心冷，退縮，反而是鼓舞不斷的探討之激引，擔保無盡的進步可能之證券。

歷史學者熟知希臘人在力學與幾何學上曾有大進步。才看起來，力學那樣進步而朝着近代科學方向的進步那麼少，似乎可怪。這種表面的違反，使我們不得不問何以當時力學始終是一個分立的科學，何以他們不用它去敘寫解釋自然現象，如近來伽利略 (Galileo) 和牛頓 (Newton) 的樣子。這疑問的答案就在已經說過的社會現象的類似中。從社會方面看，機械，器具，乃工匠所用的法子。力學是關於機器

匠所用的那一類東西，而機器匠是下等人。他們是在社會系統的下端，對於天體——最高的東西——的理解怎樣能從他們得出來呢？並且，把力學道理應用於自然現象上，定要人們具有對於實際上支配利用這些現象的興趣——這種興趣與希臘人認固定的支配自然界的究因所具有那種重要關係是不相容的。十六世紀和十七世紀的科學改造者都極明顯地同意以爲究因之說是科學失敗之主因。爲什麼呢？因爲這個學說主張自然界的作用受某些固定目的拘束，必定趨向於實現那些目的。自然是有線頭牽住；它只限於產生一個有限數目的死板的結果。只有一個比較小數目的東西能殼發生，並且這少數的必定要與以往同類變化的輪環所產生的相似。探究和了解的領域只限於經觀察的世界所呈現的小範圍的止於固定目的的作用。發明和用機械器具產生新結果，頂好也不過限於具暫時價值與供身體的（非理智的）用途的物件。

當固定目的這個硬鉗子從自然界鬆脫下來的時候，觀察與想像就解放了，並且爲科學的和實用的用處而作的實驗的制裁也受巨大的刺激了。因爲自然作用

不再限于一個固定數目的不可改移的目的或結果，可以設想隨便什麼事變都可發生了。這不過是「那些元素可以拚攏在一起使它互相摩盪」的問題。力學立刻由分立的科學變成駕馭自然的器具。槓杆，轉輪，滑車，斜面的力學準確地告訴我們空間的東西在一定期間互相動盪就有什麼事情發生。自然界的全部成了含有推進與挽引，齒樁與槓杆以及「關於熟悉的機械之運動公式可以直接應用的那些部份或元素之運動」的一個場面。

把目的和形式排擠出于宇宙之外，由許多人看來，似乎是一個理想上及精神上的損失。自然界若是看做一組的機械的相互作用，表面上它似乎全失掉意義與目的。它的光榮也失掉了。革除性質上的差異把它的美麗也除掉了。否認自然界有任何內蘊的渴望及嚮往理想的目標之趨勢，使自然界及自然科學不與詩、宗教及神聖事物相接觸。所剩下的似乎只是機械力之冷酷的，殘忍的，亡失精神的披露。因此，許多哲學家以為他們主要問題之一，似乎就是要把這個純粹機械的世界之存在與對客觀的合理性及目的之信仰調和起來——免得人生淪于墮落的惟物

主義。所以，許多人想由知識作用的分析（即認識論）保留古代根據宇宙論而主張的「以理想的存在體爲高等」的信仰。但是，我們一覺悟到機械的觀點乃是由于對自然能力的實驗的制裁之需要而起，這個調和的問題就不會再擾我們的心思了。我們要記得，固定形式和固定目的立了變化的固定限度。所以它使一切的人類想要產生并節制變化的努力全成無用——除在狹小的不重要的範圍以內。它用一個學說把建設的發明在事先就宣告失敗，因而把人類的發明都麻木了。它假定人類活動只能順從自然所已定的目的。到了把目的擠出自然之外，在能改造庶物之人心中，意向才成了重要的因素。一個不爲實現一組固定目的而存在的自然界比較地可以錘鍛的，可以變型的；它可以用于這個目的或那個目的。自然界可以應用力學的公式而了解：這是把它供人類利用的首要條件。器具，機械是待利用的法子。只有把自然看做機械的，然後有系統地發明製造機械才與自然界的活動相干；然後自然受人類目的的征服：因爲它不再爲形上學的神學的目的之奴隸了。

柏格森 (Bergson) 說人類很應該叫做製器者 (Horne Faber) 人可以識別

爲製造工具的動物。自人類成爲人類以來，這句話都是對的。但是在自然界用力學的名色去解釋以前，用以駕馭及改變自然界的工具之製造只是散見的，偶然的。在那樣情形之下，就是一個柏格森也不能想到人類的製器能力這樣重要，這樣根本的，至于可以把它作爲人類的定義。使力學的物理的科學家的性情在美感方面成爲空靈而遲鈍的東西，正是使自然界承受人類的制裁的東西。性質 (qualities) 一放在量的數學的關係之下，從科學家研究對象就沒有色彩，音樂，形式了。然而，剩下的屬性，如重量，大小，運動的可計數的速率等等，正是可容將物件彼此互換，將能力種類彼此互換，將種種方面變換的屬性。當化學的肥料能穀代替動物糞便，較好的穀類牲口可以由較劣的穀類畜類配生出來，機械的能力可以變爲熱，電可以變爲機械力的時候，人類得到了擺佈自然的權力。最重要的，他得到規定新目的并按有規則的系統去實現那新目的之權力。只有不論性質的無定限的交換及互變的可能可以使自然界受駕馭。把自然界機械化乃是實行上切用的進步的理想主義之先決條件。

那年代久遠的對於物質的恐怖與憎厭，以爲物質是反對心靈而威脅心靈的東西，定須拘束在最小的認識範圍內；以爲物質是須要儘量否認的東西，爲的是怕它侵犯理想的目的而終於把這些目的排擠于這世界之外。這種恐怖與憎厭不特在智識上是毫無能力的，並且在實際上也是一樣荒謬。從惟一的科學立場，即從物質所做作及其作用的方式下判斷，物質意指條件。尊重物質就是尊重成功的條件；障礙阻塞而必須變更之條件，以及幫助促進而可用以改變阻碍去達到目的之條件。惟有人們學到對物質，對一切努力的成功所消極地積極地依賴的條件加以誠心的持久的注意，人們才是對目的及意向表示誠實的有效的尊重。自居爲有目的而忽視達到目的的手段乃是各種自欺中最危險的一種。教育與德行，到了也徹底地領受「須對方法條件（即對人類許久輕蔑爲物質的及機械的方面）一心一意地持久不斷地注意之教訓」以後，才能毅上了如化學工業及醫學所走到的那樣進步之路。我們要是誤認方法爲目的，我們固然陷於道德的唯物主義。但是，若是我們只認目的而不注意方法，我們就墮落到虛有情感的氣習。我們就借理

想之名義而依靠幸運，偶然，與巫術，或是訓誡與宣講，否則流為無論犧牲多麼大硬要實現預想目的之熱狂行徑。

在這個演講中，我曾經粗略地說到許多事情。但所注意的只是一件。我們對於自然界的概念及我們知道自然的方法之革命產生了一種想像與望上的新性癖。這個革命使那個由經濟變動政治變動而生的新態度更加堅決。它給與這個態度以確定的理智上材料，好去規定這態度的公式并為之辯護。

在第一講中，我們注意到在希臘人的生活中，質樸的事實上或經驗上的知識，與特別制度及道德的習慣相牽連之想像的信仰比起來，實處於大不利的地位。現在，這種經驗的知識已經發展，終於把它卑下的有限的應用及重視之範圍打破了。經驗的知識因為引進了那些不顧固定界限之無限的可能，無定限的進步，自由的運動，均等的機會各種觀念，它自己成為鼓舞想像力的工具。這種知識改造了社會制度，而在這範圍內發達了一種新的氣概。它得到了理想的價值。它可以轉變為創造性的建設性的哲學。

但是，雖是可轉變的而還不是已轉變的。我們若是想起古典的哲學那麼深入於思想行爲裏頭，並且它與人類的比較自動發生的信仰那麼樣相投，那末，新哲學出生時所含的苦痛就不應使我們奇怪。其實，我們應該奇怪的是一個那樣掀翻的，破壞的見解會沒有更多的壓迫，殉難，和擾亂就會進展。這種見解許久沒有在哲學上的完全的并貫串的定式，當然是毫無足怪的。思想家的主要努力不得不用於把這樣變化的打擊儘量減少，把過渡的緊張和緩，撮合，調和的工作。我們迴看十八八兩世紀的思想家，除了公然懷疑并革命的人，他們全體所引起我們注意的是：就是在認爲頂進步的思想家，仍有許多的傳統的題材與方法。人們不能輕易地解脫他們舊的思想習慣，並且總是不能一下子把一切舊習慣改掉。在發展，教授，并接受新觀念的過程中，我們不得不用舊觀念的一部份做我們了解和傳達的工具。新科學的全部意義只能殼一點一點地一步一步地領會。粗略地說，十七世紀見到新科學應用於天文學及一般宇宙論；十八世紀，應用於物理學化學；十九世紀，應用於地質學及生物學各科。

有人說過，到現在要重現十七世紀以前流行全歐的世界觀已成爲極難的事。然而，究竟我們只要回到達爾文以前的動植物學及至今還籠罩倫理界和政治界的觀念，就見到舊式概念仍完全佔據羣俗的心中。非到「類型及種固定不變，『高等的低等的排成階級，』」暫現的個體從屬於普遍相或類之下」這些信條對於生物科學的羈絆鬆弛了的時候，要使新觀念新方法安然應用於社會的及道德的生活上乃是不可能的事。走這最後一步，難道不像是二十世紀的理智上工作嗎？到了這一步走了以後，科學的發展的圓圓將要補滿了，而哲學的改造也告成功了。

第四章 對經驗及理性的概念之改變

經驗是什麼？理性，心是什麼？經驗的範圍怎樣？它的限度怎樣？經驗可算信仰的安全根據，並行爲的穩當指導到什麼程度？在科學及在行爲上我們能假信賴經驗嗎？或是，我們一出了幾個下級的物質的利益之外，是不是經驗就成爲泥濘難行之地呢？經驗是不是那樣不穩定，那樣變遷，那樣膚淺，因而不能供給安全的立腳點，達到肥饒田地的正路，反而誤引，欺賣，誘陷我們呢？是不是需要經驗以外，並經驗以上的一種理性去供給科學及德行以確實的原理呢？在一種意義上，這些疑問提示深奧的哲學內專門問題；在別一意義上，它含着關於人類的歷程的最深切的疑問。這些疑問關乎人類用以成立他的信仰的標準；他所據以指導他的生活，并他這種指導所向的目的之標準。是否人類必須用某種獨一無二的能引到超經驗界的工具，以達到經驗以上？如果沒有這種工具，他是否必至彷徨地懷疑失望？或是，人類經驗

本身就是它的目的及它的指導法上有價值的呢？經驗能殼自己組織成穩健的方針或是它定須有外物支持的呢？

我們知道傳統的哲學對這些問題的答覆。這些答覆自身并不完全一致，但都以為經驗始終不能超乎特殊的、適然的、殆然的階級之上。只有一個在來源和內容上超乎任何并一切可設想的經驗之上的力量才能殼達到普遍的、必然的、確定的權威和指導。經驗論者自己也承認這些主張是不錯的。他們不過說因為人類沒有純正理性的官能，我們只好承受我們有的官能——經驗——而儘量利用它。他們情願止於對超絕論者加以懷疑式的攻擊，指示我們怎樣把捉警過的短時間的意義和利益之項好的方法；或是如陸克 (Locke) 那樣，主張經驗雖然有它的限制，它能殼供給人類所需以謹慎地指導他在行爲上的步伐之光明。他們斷言前此人們假定有個高等官能的應信從的指導實際上只有障礙人們。

這個演講的用意是要指明怎樣，并何以，從前經驗論者不曾并不能主張經驗可爲科學和道德生活的指導之能力而現在可以主張經驗有這種力量。

很奇怪地這事的秘奧在於這件事實，即是舊時代對經驗的觀念自身正是經驗——當時人們所可得之惟一類型的經驗——的產品。倘若別個對經驗的觀念現在成爲可能的，這正因爲現在可閱歷的經驗的性質，比起前代的經驗，乃是受過了一個深刻的社會的與理智的變化。我們在柏拉圖氏，亞里斯多德氏著作中所見到的關於經驗的敘述是當時希臘人實際得到的經驗之敘述。那種經驗很與近代心理學者所稱爲嘗試與錯誤的學習法，別於用觀念的學習法的，相符合。人們嘗試了某些行爲，經歷了某些苦惱和感情。這些中條件在它發生的時期均是孤立的，特殊的——它的相當的方面是暫時的慾想及暫時的感覺。然而，記憶把這些分立的事變保存起來，積聚起來。當這些事變日積月累的時候，不規則的差異互相抵消，公共的性質就抉擇出來，並且互相助力，互相結合起來。漸漸地建立了一種行爲的習慣；與這習慣相應的有了關於一個物體成一種情境的某個普通化的意象。我們後來不是知道或注意到單是這個特殊事物（實則特殊事物自身，嚴格說，不能說知道的，因爲沒經分類，它是不能設描摹，認識的），而認識它爲人，樹，石頭，皮革等等。即

爲某類的個體，具有全類東西特有的某個普遍形式的。與這個常識的知解之發展同時並行的，行爲上也發展了某一種規則性。特殊的事故融合起來而一種行爲的方式（在它所及的範圍內是普遍的）也建立起來。工人，製鞋者，木匠，運動家，醫士，這些有按規則的應付特例的法子的人發展了技巧。當然，這個規則性指示特例不是當做一個孤立的特殊體而應付，乃是當作一類中的一分子，因而須有一類的動作的。醫士由見了許許多多的特殊病症，學到了把其中有些歸爲消化不良一類，他因而就學到了把這類的各例用公同的方法治療。他照例介紹某一種食單，開了某一種藥方。這個都是我們所謂經驗。如舉例所明示，經驗歸結到某一種普通的洞悟和某一種組織的行爲能力。

然而，不用多說的，這種普通性及組織是有限的而且會錯誤的。正如亞里斯多德喜歡指出的，這普通性及組織只是通常地，在大多數例子，在概則上適用的，不是普遍地，必然地，或在原理上適用的。醫士總有弄錯的時候，因爲特例總是不測地變異；它的本性是這樣的。這個困難不是起於一件有缺點的經驗——可以用某種更

好的經驗補救的。經驗之爲物，按其本質，就有缺點；所以差錯是不可避免而且是不可補救的。普遍性及確然性只是經驗以上的領域，理性的及概念的領域，才有。恰如特殊是引到意義及習慣之階梯，它也可以成爲引到概念和原理之階梯。但是，概念與原理把經驗丟在後頭不管了；它並不對經驗反應而加以改正。這樣的觀念還遺留於『經驗的』（“empirical”）與『理性的』（“rational”）兩個名詞的對觀，例如我們說某個建築師或醫士是經驗的，意思是他手續上不科學。這樣話現在成了對一個建築師或醫士的一種罪名，一種輕蔑的咎責。從柏拉圖，亞里斯多德及經院派學者看來，這罪是在於職業上，因爲這些職業乃是經驗的現相。這是對一實際上動作（視爲與概念的靜觀相對待的）之一種控告。

近代哲學家自命爲經驗論者的通常抱批評的目的。像培根，陸克，康的，亞克（Condillac）愛爾法修（Helvetius），這種哲學家親自碰着他極端不信的某一串的信條及某一堆的制度。他的問題是要對人類所用不着擔負的并反而壓碎并扭毀自己的那麼重的死板東西加以攻擊。他的最順手的破壞并分散的辦法是援引經

驗爲最後的試驗和標準。在個個場合，活動的改革家，從哲學的意義說，總是「經驗論者」。他們自任的職務就是要證明：某個當時流行的自稱由生得觀念或必然的觀念的認許，或導源于理性的可信從的啓示之信仰或制度，事實上是由卑下的來源，即經驗，而出，又得過了偶有的事變，階級的利益，或有偏執的當權者的強援而進于鞏固的地位。

陸克所倡導的哲學的經驗論，這樣看，是用意在破壞的。這個經驗論樂觀地假定：盲目的風俗，強加的權威，及偶有的聯想的重負一排除了，科學及社會組織就自動地進步。經驗論的職務是要幫助人排除這個重負。使人們解除這重負的最好方法是使他們知道與應反對的信仰及風俗相連的觀念怎樣在人心發生成長的來歷。山塔耶那 (Santayana) 很正當地把這派的心理學叫做一個惡意的心理學。這個心理學傾向于把某些觀念的形成之歷史與這些觀念所指的事物之敘述認爲同一件事——這樣地認爲同一，自然對於那些事物起了一種不利的影響。然而，山塔耶那忽視了這個惡意所蘊含的社會的熱誠與目的。他沒有指出這個「惡意」

攻擊的目標是早已成了無用的制度和習傳；他也沒有指出對於那些制度習傳認它的心理來源的敘述即是它自身的不利的敘述，大部份是對的。但是，到了休謨明辯地指出把信仰分析為感覺與聯想，結果「自然的」觀念制度處于與改革家位置「人爲的」觀念制度的同樣地位以後，情形就變了。主理論者（*rationalists*）就用感覺論的經驗論（*sensationalistic-empiricism*）指明經驗，因其只貢獻一堆混亂的孤立的特殊事物，對科學及道德律和對於可厭的制度是一樣地毒害。而且他們結論說：假如經驗要得到任何結合的聯絡的原理，就非借重「理性」不可。康德及他的承紹人的新主理的理想主義（*rationalistia idealism*）似乎是因爲新經驗論之完全破壞的結果而成爲必需的反動。

有兩件事使一個對於經驗的新概念及對於理性與經驗的關係，（或更嚴格地說，理性在經驗中的地位）之新概念可以發生。首要的因素是：人們實際經歷的經驗，它的內容和方法，這些的實際性質起了變化。還有一件是有個根據生物學的心理學，使對於經驗的性質之新的科學的敘述成爲可能。

讓我們從專門方面說起，先說心理學中的變化。我們到現在才覺到在十八九兩全世紀霸佔哲學界的心理學多麼徹底地炸裂。照那個心理學，精神生活起源于分散地被動地接受之感覺，這些感覺按保留及聯想的定律成爲意象，知覺，及概念的複雜體。感官被認爲達到知識的門徑。除了把原子狀的感覺結合之外，人心在知識作用時是完全被動的順受的。意志，行爲，情緒，欲望尾隨感覺及意象之後而起。智識或知識的因素先來，情緒的意志的生活不過是後來的那個觀念與快感苦感之連合而已。

生物學發展的結果把這個狀態翻轉了。凡有生命的地方，卽有行爲，活動。要生命繼續，這個活動一定要連接不斷并且要適應于環境。這個適應的調劑不是完全被動的；不是僅僅生機體受環境的陶鑄。就是一個蛤子也對環境動作而在某範圍內改變環境。它選擇東西做食料，做自衛的介殼。它對環境施行了某事，同時它遭受了某事。在活的東西內並沒有單是順受條件的事，雖則寄生物或許很接近這個界線。爲保持生命起見，生物把周圍媒介中的某些元素轉變。生物愈高等，主動的對媒介

物的改造愈重要。這個逐漸加多的制裁可以用野蠻與文明人相形來說明。設想這兩種人都住在荒野中。在野蠻人方面，順受已有條件達到最大度；只有最小度的我們所謂「還手」。野蠻只用現成的東西；他利用巖穴，樹根，及偶遇的池水，過一個枯窘的不安穩的生活。文明人到深山，壩截河流。他建築蓄水池，開掘溝渠，引水到從前是個沙漠的地方。他向全世界蒐求可在那裏繁殖的動植物。他把本地長的植物，用選種及雜種方法改進它。他運進機械去耕地收穫。用種種這樣的方法，他可以把荒野弄成功了像玫瑰花那樣盛艷。

這樣的轉變的事狀現在已是那麼常見，所以我們忽視它的意義。我們忘了它表示生命的固有能。請注意這個觀點在傳統的對經驗之觀念起了怎樣的變化。經驗成了主要是行爲的事情。生機體并非停着不動，像米叩伯似的（Mica-ber-like）老是等有東西出現。譯者按米叩伯為透更斯小說中的人物，其人好主張老等。它并不被動地懈怠地等東西由外邊給它以印象。生機體，依它的簡單的或複雜的構造對它的環境施爲。結果，環境因此而生的變化對於生機體及它的活動起反響。有生的東西經歷，遭受它自己行

爲的效果。這個行爲與遭受間的密切聯繫就構成我們所謂經驗。無聯繫的行爲和繫無聯的遭受一樣不是經驗。比方一個人睡着的時候，火侵及他；他的身體一部份燒掉了。這個燒并不是可以覺得是他作爲的結果，並沒有在任何教訓的方式上能穀叫做經驗。或是再比方，他有一串的單是動措，例如痙攣時筋肉的抽搐。這些動措不算數；它在生活上沒有結果。或者，縱使有結果，這結果也與前此的行爲無關。在這種例中，沒有經驗，沒有學習，沒有積累的作用。但是，假如一個忙着活動的小孩兒把手指放在火裏；這個行爲是偶然的，無目的的，沒有用意或考慮。但在結果上就發生事情了。這小孩被燙，受了痛楚。行爲與遭受，着手與被燙，就這樣聯繫起來了。這個事情就提醒并代表那個了。這樣才有緊要的有意義的經驗。

結果對於哲學有某些重要的義蘊。一來，生體與環境的交互作用（引起了利用環境的某種適應的）成了首要的事實，基本的範疇。知識被降于引伸的地位，來源較次，雖則知識一經成立之後，它的重要有掩蓋行爲之勢。知識并不是某種獨立的自足的東西，它是爲維持演展生命的過程中所必有的。感官失掉做知識門戶的

地位，而處于作行爲的刺激之正當位置了。在一個動物看來，眼睛或耳朵的受感并不是對在世界上無關輕重地進行的某事變之無用的消息。這種受感乃是招請并引誘動物按必需的方式去動作。它是行爲上一個嚮導，把生活適應環境的一個指揮的因素。它在性質上是促迫的，不是知識的。經驗論與主理論對於感覺之理智上價值之爭辯，整個成了非常過時的事情。感覺之討論乃在直接刺激與反應的題目之下，不在知識的題目之內。

感覺，作爲一個意識的元素看，乃是前此開始的行爲在進行中受了阻截之符號。由霍布斯（Hobbes）時代起，許多心理學者討論他們所謂感覺之相對性。我們由溫暖轉滅之際覺到冷，并非絕對地覺到冷；堅硬是在較少抵抗力背景上覺得；一個色彩乃與純光或純暗或其他色彩相襯而感到。一個繼續不變的樂音或色彩不能穀注意，或覺得。我們以爲多麼單調地延長的感覺，實際上是常常爲別種元素的侵入而中斷，實際上是一串的進退變動。這個事實誤解成了一個對知識性質之特種學說。主理論者用它否認感覺可作知道事物的有效的或高等的方式，因爲照

這個事實，我們始終不能把捉到任何事物的自身或本相。感覺論者用這個事實去詆毀一切自命可得絕對的知識之主張。

然而，正當地說，感覺是相對的。這個事實毫不屬於知識的範圍內。這種的感覺是情緒的實用的，而非知識的理智的。它是變化所起的打擊，由於一個原有的調應之中斷。它是標號，叫人從新勘定動作的方向。我們可以舉一個微小的例子。筆錄演講的人在用鉛筆順手的全期間，不覺得他的鉛筆在紙上或在手上的壓觸。這種壓觸不過是順利的有效的調應之刺激。感官的活動自動地不自覺地引起它那特有的運動的反應。關於這個有一個現成的生理的聯繫，由習慣而得，但最後還是靠着神經系中生來的連接。假如鉛筆尖折掉或太禿，而寫字的習慣不能順利進行，就有一個覺得的打擊——感到出了事情，有什麼東西不行了。這個情緒的變化起作用，即作為動作需要改變的刺激。筆錄者就查看他的鉛筆，削尖它或者在他口袋裏另換一桿鉛筆來。所以感覺乃作為調節的行為之樞機。感覺代表前此寫字的常程之中斷，和另一個動作方式之起點。感覺，從它標示行為習慣中由一個作法轉到別個

作法這個意義說，是「相對的。」

這樣看，主理論者不承認感覺自身是知識的真元素是對的。但是他所引爲這個結論的理由和他由這結論所推出的結果完全錯誤。任何種知識，好的或壞的，高的或下等的，不完滿或完滿的，感覺都不是它的成份。感覺乃是對要終止於知識的探討工作之激發，煽動，挑撥。它并不是比需要思考推斷的知識法卑劣的知識法，因爲它并不是知識法。它是思考與推斷的刺激。它，因其是阻斷，引起了疑問：這個打擊意指什麼？什麼事在發生？是怎麼一回事？我與環境的關係怎樣地擾動？應該做什麼去應付它？我應怎樣改變我行爲的途徑去應付環境上所起的變化？我應怎樣從新調節我的行爲去反應感覺，按這樣看，是知識的起點，誠如感覺論者所主張的。但這個話的意思不過說所感到的變化的打擊，是終於發生知識之探究與比較作用之必要刺激罷了。

經驗若與生命過程認爲在一線上，而且感覺視爲從新調應的起點，所謂感覺的原子狀完全沒有了。感覺既不是散碎的原子狀的，那末，並不須有一個綜合能力，

一個超乎經驗的理性去結合它。哲學就不用再應付那個無望的問題，即怎樣去找一個法子把散沙組織成膠固的繩索——或成一個可誤認爲，并自號爲，繩索的東西。到了人們見到陸克和休謨的孤立的簡單的存在體并不真是經驗的，不過滿足他們對於心的學說之某些要求的時候，就用不着康德的及後乎康德的包着先驗性（apriori）的概念和範疇的工緻機器去組織所謂經驗的質料。人們知道經驗的真正『質料』乃是適應的行爲途徑，習慣，活動的功能，行爲與遭受的聯繫；感覺運動的照應。經驗在自身內帶有聯繫的組織的原理。這些原理雖是生命必需的實用的而非關乎知識的，它并不因此吃虧。就是阿彌巴也要它的活動在時間上有些繼續不斷，對空間上環境有些適應。它的生活與經驗絕不能單是瞬息的，散碎的，自封的感覺。它的活動乃針對它的環境及先此後此發生的事物。這個生命所固有的組織使一個超自然的并超經驗的綜合成爲不必要了。這個組織供給智慧（經驗內的一個組織因素）積極演進之基礎與材料。

若是我們指出社會的及生物的組織參與於人類經驗之構成到什麼程度，并

不是完全出乎我們題目之外。大約，援助「人心在知識作用中是被動的順受的」這個觀念的一件事，是觀察到人類小孩之毫無辦法。但是這個觀察的意義完全在別個方向。因為小孩身體上的不能獨立并無能，他與自然的接觸都是由別人居間。母親與看護，父親與較大的兒童規定這小孩應有什麼經驗；他們常常教他以他所施行所遭受的事情之意義。遠在小孩得到對於行為之個人的審慮的制裁之先，社會上流行的認為重要的概念早成了他解說及評價的原理。到達他的東西已不是在物質上赤裸裸的，是已有語言衣被着的；這個傳達的服裝使他成爲在他左右的人的信仰之參與者。這些信仰，以許多事實的資格傳到他，構成了他的心；這些是他自己探討及知覺所依而排佈的中心。在這裏，我們有了聯繫及統一的「範疇」與康德的範疇一樣重要的，但不是神話的而是經驗的。

這些假如有點專門的實是初步的討論完了，我們可以轉到由上古中世到近代，經驗自身所遭的變化。在柏拉圖的眼中，經驗意指受往代并風俗的牢縛。經驗幾乎就是已成立了的風俗，不是由理性或由智慧的制裁而出，乃是由重複及盲目的

實地法子而成。只有理性能毅舉起我們，使不爲已往的偶然事變所羈絆。我們一到了培根及他們的繼起人，就發見了奇怪的翻案。理性及它的護衛——普遍觀念——變爲守舊的束縛人心的因素。經驗成了解放的因素。經驗意指新的，叫我們不要墨守古法的東西，披露新事實新真理的東西。信賴經驗不發生對於舊俗的虔遵，而發生求進步的努力。因爲這個性癖的不同是那樣不知不覺地視爲當然，所以更富意義。一定是在實際所經歷的經驗中有某個具體的緊要的變化。因爲對經驗的觀念畢竟是在實際遭受的經驗之後，並且它的模型是根據實際經驗的。

在數學及別的理论的科學在希臘人手裏發展的時候，科學的真理并不對於日常經驗有反響。這些真理還是隔絕，孤立，而從上強加的。醫學也許是最富實證知識的技術，但還不夠科學的資格。它仍舊是個技術。並且在實用的技術中，沒有自覺的創製或有目的的改良。工匠遵守着前人傳給他們的花樣，而且與已成立的標準和模型差異，通常流爲退化的產品。改良是由遲緩的，積漸的，并沒人稱道的許多改變的積累，或是由頃刻立一個新標準的某個突來的神悟。因爲不是自覺的方法的

結果，所以當時很合式地歸功於神人。在社會的技術中，急進的改良家，像柏拉圖那樣，覺得當時流行的壞處是由於沒有如制裁工匠的作品的同樣的固定模範。哲學之道德的目的是要供給這些模範，而且模範成立之後，應該用宗教把它神聖化，用美術裝飾它，用教育培養它，用長官推行它，使人不能毅加以改動。

實驗科學使人能毅對他的環境作處心積慮的制裁；這是屢屢稱說的，用不着再提了。然而，因為這個制裁對於傳統的關乎經驗的觀念之打擊往往被忽視，我們不得不指明：經驗不再是經驗的而變為實驗的（experimental）就發生了某件極重要的事情。從前人利用他以往的經驗只是成了風俗，給後世盲目地遵守或盲目地破除。此刻，舊的經驗乃用於暗示發展新的改進的經驗之目的及方法。所以，在這範圍內，經驗成了在建設方面是自己調節的。莎士比亞那樣有意味地對於自然說的話：自然「不是由任何方法改良的，自然乃是創造那方法」對於經驗也適用。我們不必只重複往事或等偶然的事故強迫我們改變。我們用我們的以往經驗去建立，在將來的新的更好的經驗。經驗本身，這樣看，就含着它自己指導自己以改進自己。

所需的作用。

所以，科學，「理性」不是從上加於經驗的東西。它既為經驗所暗示所考核，同時又由許許多多方面的發明去使經驗擴充，豐富。雖則，如已屢屢說過的，經驗的這個對自己的創造，對自己的調節還大部份是工藝的而非真正美術的或人事的，但是以前的成績可以保證智慧的處理經驗是可能的。這種限制是道德的及理智的，由於我們的善願與知識的缺點；它並不是依形上學的意義，為經驗本性所固有的。從前認為與經驗分立的官能而可引導我們到普遍真理的上界之所謂理性，現在我們感覺為遼遠，無味，而且不重要。理性，若認為一個康德式的官能，能穀賦與經驗以普遍性及規則性的官能，使我越加越加覺得它是多餘的，覺得它是溺於傳統的形式主義及工細的名詞彙的人的不必需的創製。我們有了從以往經驗而出的具體暗示，參照現在的需要與缺乏而發展成熟，用為特殊的改造之目的與方法，并經實試這個從新調應的成敗的考核的，也就夠了。這樣用于新目的而有建設性的經驗的暗示叫做智慧 (Intelligence)。

這個對於活動的計畫的思想在經驗作用自身內的位置之認識，把特殊與普遍，感官與理性，知覺的與概念的之專門問題之傳統的地位根本地變更了。但是這個變更在專門的意義還有多多的關係。因為現在理性是實驗的智慧，設想為依着科學的模型并用于創造社會的技術的；這樣的理性有事情做了，它把人由因無知識及偶然事故而固定為風俗的古代之羈絆解放出來。它預想一個更好的將來而幫助人去實現之。并且它的進行是不斷受經驗的考核的。預定為改造行為之指導的計畫和原理不是教條。它是將實用去發揮的假設，應該按它不能設或能設給我們此刻經驗所需的指導而將它或擯棄，或改正，或擴充。我們可以叫它為行為的秩序單，但因為它是用以使我們將來的行為更不盲目的，更有指導的，它是柔性的。智慧不是一有了就總有的東西。它是永遠成長的；要保有它，得要有永久的機警去觀察結果，有虛心的意志去學習，并有勇氣去從新調整。

與這個實驗的重整的智慧相反觀的，我們應該提到：像歷史上主理論那樣用法的理性，曾表現大意，自大，不負責任而板硬的傾向——簡言之，流于絕對主義。現

代心理學的某派用『理性化』(“rationalization”) 譯者按如不照原義可譯為「文飾」。這個名詞代表我們不自覺地把我們行爲或經驗弄得比實際更體面的那些心理作用。我們把我們暗中慚愧的事情弄得有目的有秩序，這樣好自己諒宥自己。歷史上主理論同樣地，也往往傾向于用理性做剖白辯護的工具。這個主理論教人說：實際經驗的缺點與惡孽到萬有的『理性的全體』內就沒有了；東西類似壞的，不過因爲經驗本是部份的不完全的。或是，如培根所已說到的，『理性』假定一個虛假的簡單性，齊一性，和普遍性；而爲科學開一個似有實無的便易途徑。這個途徑結果是不負責與疏忽。不負責是因爲主理論假定理性的概念那樣自足無待，那樣超乎經驗之上，至于不須也不能，在經驗內得到證實。疏忽是因爲這個假定使人對於具體的觀察與實驗不留神。對經驗的輕蔑曾經有不在經驗內的可悲的報應：這種輕蔑養成對事實的漠視，而這種漠視的報酬是失敗，哀痛，及戰爭。

主理論的獨斷的硬性，在康德想以純粹概念支持本來紛亂的經驗之企圖所生結果內看得最清楚。他着手要限制離開經驗的理性所有的誇大自詡，這個努力

是可嘉的。他把他的哲學叫做批評的。然而，因為他主張悟性使用固定的并先驗的概念把經驗連結起來，因而使物體（objects），諸多性質（qualities）之穩定的有規則的關係）成爲可能，他在德國思想界內發展了對經驗的活的繁雜性特別輕視而同時對爲系統、秩序、規則性而維持系統、秩序、規則性的價值特別重視。此外還有更關實際上的原因產生了德國人特有的對於操練、紀律、「秩序」及服從的尊重。

但是，康德的哲學恰好替這個把個人從屬於固定的現成的普遍性、「原理」、「法律之傾向作理智上的辯護或「理性化。」理性與法律被認爲同義的名詞。而且，因爲理性是由外界上界來到經驗內，所以法律也得由某個外界的在上的權威加于生活中。絕對主義的實際上相應的性質是嚴酷、生硬、執拗的性癖。康德教人說：某些概念（是概念中重要的）是先驗的；它不是由經驗而出，也不能在經驗中證實或考核；并且經驗若沒有這種現成的東西注射進去，就總是無秩序的紛亂的。他這樣說的時候，就是養成絕對主義的精神，雖是從專門哲學方面說他是否認絕對之可能的。他的承繼人對於他的學說遺貌取神，所以他們就系統地主張絕對主義。德

國人的科學工業那樣精練，思想上行爲上還是陷于可悲的剛硬的高視的態度（因爲使他們不能設了解他們所居的世界，所以可悲）是一個充分的教訓，使人知道系統地否認「智慧與它的概念是實驗性的」會有什麼結果。

大家公認：在德國主理論的效力是辨護的地方，英國的經驗論的效力是懷疑的；前者維護的地方，後者加以攻擊。德國的合理的理想主義發見由于絕對理性之必然的演展而生的深刻的意義的地方，英國經驗論看出是偶然的聯想受了私人或階級的利益的影響而成的風俗。因爲在許多事情上，哲學只許在剛硬死板的相反的東西任意選擇一個，近代世界吃了虧。破裂的分析或死硬的綜合，忽視并攻擊歷史的往事爲無足重輕爲有害之完全激烈主義或把制度理想化而認爲永存理性之現身之完全保守主義；把經驗分解爲原子狀的不能支持組織的元素或把固定的範疇和必然的概念將一切經驗鉗夾下去——這些是相衝突的學派所貢獻以供選擇的東西。

這些是傳統把感官與思想，經驗與理性互相對立的邏輯的結果。常識不肯跟

這兩個學說到它最後的邏輯裏，而倒退到虔信、直覺，或實際調停的需要。常識不特不得專業的智識分子所供獻的哲學的開導指揮，反而被它弄昏，被它障礙。這事太屢見了。向哲學求普及的指導而被推退到「常識」上的人大約總去倚靠常規慣例，某人格的力量，強力的領袖，或暫時情形的壓迫。因為十八世紀及十九世紀初期的自由的進步的運動沒有一個理智上表示的方法（可與它的實際上熱望相稱的）而生的害處不小，要估計是很難的。這個運動的心是在應在的地方。它在用意上是人道的社會的。但它沒有具有建設力的理論上工具。它的頭是可悲地殘缺的。往往它自承的學說之邏輯的意義，在它的散碎的個人主義上看，幾乎是反乎社會的，在虔信粗暴的感覺上看，是反乎人道的。這個缺點恰好使反動派及愚民主義者（Obscurantist）得利。仰賴超乎經驗的固定原理及不能用實驗證明的信條，使靠先驗的真理的規律和道德的標準而不信賴經驗的結果與後效——這些的力量就在於自命為哲學的經驗論者所懷抱并宣傳的那樣枯窘的對於經驗的概念。

一個哲學的改造，假如是能免得人要于窮乏的短折的經驗與矯揉的無能的

理性兩者之中選擇一個的，就要使人類努力解脫最重的理智上擔負。這個改造可免却使好意的人分爲相敵視的兩派。它可以容許尊重古先及制度上已成立的東西的人與興趣在于建設一個更自由的更幸福的將來的人合作。因爲這個改造將支配某些條件——在其下儲藏的以往的經驗與籌畫將來的智慧能毅有效果地互相影響之條件。這個改造將要使人能歎美理性的權能而同時不至流于對超乎經驗的權威起麻木性的崇拜或流于對事物真相作可厭的「理性化」。

第五章 對理想的及實在的兩概念之改變

人類的聯想與回憶，經過想像的紗網狀的淘汰，使其合乎情感的要求；人類經驗惟其有這種經過的聯想回憶，才成爲人性的；這事實是人們曾經注意過的。從一道看來是有趣味的的生活，如夠不上訓練的結果，是空間的厭煩期間充滿着激動并快意的意象的生活。就這個意義說，在人類經驗中，詩是先於散文的；宗教是先於科學的；修飾裝潢的技術，雖不能代替實用，却很早就到達了與實用技術不相稱的發展。爲要得到滿足與喜悅，爲要培養情緒并使意識生活的川流有強度有色彩，由以往經驗而出的提示受了造作，以磨去它的不適意處而增高它娛人的力量。某些心理學者主張人有所謂「忘却不快的事物之自然傾向」——以爲人在思想及回憶上避掉不適意的東西，正如在行爲上避免可憎的東西一樣。個個心思莊重的人知道道德的訓練所需努力的大部份是在於致於承認自己以前和現在行爲的不

適意結果之勇氣。我們糾縮，閃避，狡脫，喬裝，掩蓋，自恕，文飾——任何種可以使心理場面減少不投合性質的事情都做。總之，自發的暗示的傾向是把經驗理想化，在意識上賦予經驗以在實際上沒有的品德。時間和記憶是真正美術家；它倆把實在變相使之更切近人心的願欲。

想像越自由越不爲具體的實事所制裁，理想化的傾向，脫了這樸陋世界的羈勒，就越飛越高。想像改造經驗時所最着重的東西就是在實際中沒有的東西。生活平靜舒服到什麼程度，想像就驚緩，魯鈍到那程度，生活不安適多事到什麼程度，幻想就受激引而結構相反的情形。認清任何人的「空中樓閣」的特性，你可以對於他被阻壓不遂的心願作個巧中的猜測。在實際生活內是困難與失望，在遐想內就成了動人的成功與勝利；在事實上是消極性的，在幻想所構的意象中就成了積極性的；在行爲上是抱憾的，在理想化的想像中得到了卓越的補償。

這些的說法不僅僅適用於個人心理。它對於古典哲學最顯著特點中之一點——對於「一個主要性質是理想的之基本的至高實在」之概念——是極緊要的。

歷史家屢屢把希臘宗教的發達的阿林解衆神堂與柏拉圖哲學中理想世界作個有意味的比論。那些神，無論他們的起源及本來特性怎麼樣，都成了希臘人所崇拜的他們自己有的特出的并成熟的功績之理想的射影。神就像人，但是享受人願有的而沒有的生活，具備強大的權能，完滿的美相，成熟的明智。亞里斯多德批評他先生柏拉圖的範念（idea）說，以爲範念畢竟不過感官的對象加上永存性，他等於指出上文所說的哲學與宗教美術之相似。并且，除了僅有專門內意義的事體外，難道不能把說柏拉圖範念的話應用於亞里斯多德的形式（forms）嗎？這些形式，要素（essences），在許多世紀對科學與神學的進展有那麼深刻的勢力——它若不是通常經驗的對象，除去了它的瑕疵缺點，完成了它的暗示諷引，是什麼？這些若不是熟見生活中的東西，在實際經驗不滿意各點，經理想化的想像改造以應欲望的需求，因而變成了神聖的東西，是什麼？

柏拉圖與亞里斯多德（依稍微不同的方式），柏羅提那（Plotinus），安托奈那（Marcus Aurelius Antoninus），阿奎那·多馬（Saint Thomas Aquinas），斯賓挪莎

(Spinoza) 與黑智爾 (Hegel) 都曾主張基本實在是完全理想的并合理的，或是絕對的理想性及合理性是它必然的屬性；這是哲學者所熟知的事實。這些事實，這裏用不着說明。然而，這些宏大的系統的哲學把表示與使人生不滿意并紛擾的事物相反的概念去下「完全理想性」的定義；這是值得指出的。詩人和道學家對於經驗所有的利益價值，滿足，所以埋怨的主要緣由是什麼呢？這種怨言很少是說沒有這些東西；乃是說雖然有，而是剎那的，暫現的，稍縱即逝的。這些東西不停留；在頂壞的場合，它來到時不過使人急忙地瞬息地嘗到可能的好處，因之反而擾亂惱怒；在頂好方面，也不過啓發教諭人以對於較真的事實的一種暫現的暗示。詩人與道學家對於「感官享樂以及名聲與政績的不長存」之老生常談，哲學家，尤其柏拉圖及亞里斯多德，曾加以深刻的反省。他們思想的結果深入于西方思想的組織內。時間，變化，運動是希臘人所謂「非有」(Non-Being) 這樣或那樣地傳染到真有之記號。這種說法現在已成奇怪，然而許多近代訕笑「非有」的概念的人重演同樣的思想，不過不叫做「非有」，叫做「有限的」或「不完滿的」(the finite or

imperfect) 罷了。

有變化就有不穩定；而不穩定就證明是「出了事」，不存在，殘缺，不完備。這些是說到變化，轉成與消滅，及非有，有限，與不完滿之關係所常有的觀念。所以完全的并真正的實在，一定是無變化，不可更改，那樣充滿着「實有」(Beings) 因而永遠維持它固定的靜止安穩的地位。正如現代在辯論上最巧的絕對主義者布拉得烈 (Bradley) 對這學說的表述：「沒有完全真實的東西會動。」柏拉圖對「變化」比較悲觀，認它爲失誤；亞里斯多德比較溫和，認爲實現的趨勢；但是亞里斯多德和柏拉圖一樣，并不對於「完全實現的實在（神聖的并基本的）沒有變化」之學說有何懷疑。這個實在，雖然叫做活動或能力 (activity or energy)，這個活動不知有變化，這個能力毫不做事。這種活動是始終踏腳走而終不前進到任何地點的軍隊之活動。

由這個永久的與暫時的之對襯又生出基本的實在所以別于實際生活的不完滿的實事之其他方面。有了變化就必定有多數，有繁複，而由繁雜就起了反對，爭

競。變化就是改而爲他，改而爲他就發生歧異。歧異就是分離，分離就有兩造與其間的衝突。暫現的世界必定是一個不和的世界，因爲它既沒有穩定性，也就沒有單一性統轄它。假如單一性完全統轄，一切將仍是一個不變的全體。改變的東西有部份與偏向；這些各自獨立地擴張，使生活成爲一個抗爭與不和的場合。基本的真正的實有，因其是不變的，總是整個的，兼包一切的，并單一的。因爲它只是一個，所以只有調和，因而享有完全的永存的善性。它就是完滿。

知識與真理的程度與實在的程度點點相應。實在越高越完全，關涉它的知識也越真越重要。因爲轉成的，發生與消滅的，世界缺乏實有性，對於它，不能覈有盡善的知識。知道它就是要忽視它的流動與改變，發見某個節制在時間上改變的過程之永久形式。櫟子經過一串的變化；這些變化只有參照櫟樹的定式才可知道——這個定式，不問有多少樹，在全櫟種內是一樣的。并且，這個定式在兩端節制生長的流動，櫟子從櫟樹出，還歸到櫟樹去。在看不出這種統一的節制的永存形式的場合，只有無目的之變異與起伏，就說不到知識。反之，在遇着毫無運動的對象，知識就成

了真是開示的，確然的，完滿的——真理成了純粹不雜的。天體能較比大地知得更真；上帝，不可動的主動者，可以比天體知得更真。

因為這個事實，所以靜觀的（Contemplative）知識，高于實用的知識，純粹理論的思考，高于實驗，也高于任何種靠着物體中變化的或引起這些變化的知識。純粹知道就是純粹觀看，覽眺，垂察。它是一切足乎己的。它不期望自己以外任何東西；它不缺任何東西，所以它沒有目的或用意。它最是它自己所以存在之理由。純粹靜觀的知識是宇宙內最是真真正自固自足的東西；惟其如是，所以這種知識是可以認為屬於為萬有之至尊的上帝之最高的，實是惟一的，德性。人在很希罕的剎那中達到純粹自足的理論的洞悟之時，他自己也成了神聖的了。

工匠的所謂知，若與上文所說的知相形，就見其為卑下了。工匠必須在東西上，在木石上，弄出變化；只這個事實就證明他的材料缺乏實在。但使他的知識更加可斥的是：它并不是不謀利地為知識而知識。它是着眼於要得的結果，如糧食，衣服，居處，等等。它以會消滅的東西，人身與其需要，為事。這樣看，它有一個自己以外的目的，

這種目的就證明它的不完滿。因為需要，欲望，種種的情感都表明缺乏。有需要與欲望的場合，如在一切實用的知識與活動，就有不完全與不足。公民的或政治的及倫理的知識，雖是比工匠的概念較高，但就本質論，也屬於下級的不真正的一類。倫理的和政治的行爲是實用的，就是說，這種行爲含着需要與滿足需要的努力；它有一個自身以外的目的。並且，合羣這個事實就指明缺乏了自足性而須依賴別人。惟有純粹的知是單獨的，可以在完全的自足的獨立狀況下進行。

總之，按亞里斯多德之說（這裡是簡括他的見解，）測量知識的價值之標準在於知識是純粹靜觀的到什麼程度。對基本的理想的實有，純粹的心之知識是達到最高的程度。純粹的心是理想，是一切形式的形式，因為它沒有缺乏，沒有需要，也不經歷任何變化或歧異。它沒有欲望，因為一切欲望都於其中完成。因為它是完滿的實有，所以它是完滿的心并完滿的福——合理性及理想性的峯極。再說一件，這個話就完結了。關於這個基本的實在（也就是基本的理想性）的知識即是哲學。由是，哲學是純粹靜觀中的最後最高的項目。無論任何別種的知識怎麼樣，哲學是

自固的。哲學與它以外的任何事物無關；它沒有目的，沒有用意，沒有功用——除了充作哲學，即充作對於基本的實在之純粹的，自足的鑒觀。當然，有哲學的研究這種東西，那是沒有達到那樣完滿地步。有學習，就有變化，轉成。但是，如柏拉圖所說的，研究學習哲學的功用在於使靈魂的眼光不要自滿地專注在東西的影像，專注在生滅的下級實在上，而引它到對於上界的永存的實有之直覺。這樣，知者之心受了變形。能知的心就與所知的對象冥合爲一了。

這些觀念，由許多種徑路，尤其新柏拉圖主義與聖奧古斯丁，(St. Augustine) 傳到基督敎的神學內；經院學派大思想家教人說：人類的目的是要知道真正實有，知識是靜觀的，真正實有是純粹非物質的心，知道這個心就是盛福并得救度。這種知識，在此生是不能得到的，并且沒有超自然的幫助也得不到的；但是，在可能得到的範圍內，這種知識把人心同化於神聖的要質，因而得到救度。因爲把這種知識認爲靜觀的之概念引進歐洲主要的宗教之內，有許多完全不知理論的哲學的人都受影響。一知識在本性上是僅僅對於實在的觀覽，「這個認知爲旁觀之概念，經

作爲一個無可疑的定理，傳到好多代的思想家。因爲這個觀念這樣地深入人心，所以在科學的實際進步已經明示知識是改變世界的權能之後，在有效的知識的實施已經採用實驗方法之後，這個觀念還流行了幾世紀。

讓我們從這個對於真正知識的標準與真正哲學的性質之概念陡然轉到現代求知識的辦法。現在，假如一個人，例如一個物理學者或化學家，要知道某個東西，他絕不僅僅靜觀。他不看着這東西——無論怎麼樣用心怎麼樣持久——期望看出他的固定及特有的形式。他不期望這樣疏遠的視察，無論到任何分量，可以發覺秘密。他着手做些事情，把某些能力用于這個物質，看它怎樣反應；他把這物質置于非常的情境之下以引起某些變化。天文學者固然不能改變遼遠的星體的自身，但就是他，也不是依舊僅僅注視了。他儘管不能改變星體的自身，但至少能殼用透視鏡及三稜鏡改變它射到地面的光線；他能殼佈下機關以發見不佈機關就看不到的變化。他并不對變化取敵視的態度而因爲星體的神聖完滿就否認它有變化，他不斷地警醒地注意要找到某些可用以推知星體及星系的構造之變化。

總之，變化不再被視爲從神恩的降墮，從實在的脫失，或被認爲「實有」不充滿的符號。近代科學不像以前那樣要在個個變化後面找出某種固定的形式或要素。其實，實驗的方法是要打破顯然似有的固定性而引起變化。從感官覺來是總不變的形式，不認爲啓發對外物的知識之秘鑰，而認爲一種堵牆，一種應行破毀的阻礙。因此，科學家用這個或那個主力於這個或那個情境中，一直到有些事情發生；換句話說，一直到「出了事。」他假定無時無刻沒有變化，個個似乎靜止的東西都有運動；並且因爲這些變化作用受了掩蔽，不易察覺，所以要知道它，就要把這東西弄到新的情境之下，一直到變化顯而易見爲止。簡言之，應接受應注意的東西不是原有的東西，乃是把東西置于許多不同的情境以察其如何做作後所現出的東西。

這個是人類態度上一種普遍的改變，雖則是個才看或許不覺得是那麼普遍的改變。這個改變簡直是：任何時呈現的世界或世界的部份，只是視爲供改變的材料而接受之。人們接受世界或其一部，恰恰像木匠接受他所找到的東西一樣。假如木匠把這些東西當做它自身應受觀察注意的東西，他將要始終不能成爲木匠。假

如這樣，他將要觀察，描寫，記載東西所呈的構造，形式，變化而已。假如碰巧有些變化給他一個居所，當然更好。但是，木匠之所以爲建造人，是他把東西不是當做東西本身去注意，乃是對照他要的東西作何處理，作何用場而觀察之。在他所觀察的木石中與他相關的是適宜于發生某些他所要達到的特種變化。他的注意是在于這些東西所起的變化及其能使別東西起的變化，這樣使他可以選出能殼產生他所期的結果的那一組變化。只有用這些助他達到目的之對東西主動地擺佈，他才發見這些東西的屬性。假使他放棄他的目的而藉謙柔地贊成外物本體之名，不把外物本體屈從他的目的，他不特始終不能達到他的目的，他并且始終不知道外物本體實是什麼樣子。外物本體就是它所能做的事以及可以用它去做的事——能殼由有計畫的嘗試找出來的事情。

這個對知識的正當方法之觀念，結果在人們對自然界的態度上起了深刻的改變。在不同的社會的環境之下，那個舊的或古典的概念有時產生了委心任運及屈服的態度；有時產生了輕視自然并想逃脫的欲望；有時，如在希臘人很顯然的，產

生了敏銳的審美的好奇心——發爲對所有物體的一切特性加以靈敏的注意。其實，把知識認爲觀看與存記的概念整個，在主要方面說，遇着環境美麗，生活安靜的場合，就是與審美的享樂相聯的觀念；遇着生活紛擾，自然界陰沈冷酷的場合，就是審美的擯斥。惟是，人們以知識爲主動的，并且視環境爲應加變化才可真正知道的東西到什麼程度，他們就充滿着勇氣，充滿着幾乎可以叫做對自然的侵略態度到那個程度。自然成了可變形的，可供人類駕駛的東西。人對「變化」的性向起了深刻的改換。變化失掉了它的慘惻，它不再因爲暗示衰朽與喪失而爲鬱悶所纏着。變化成了新的可能與新的目的之符號；它預卜更好的將來。變化與進步相聯而不與失誤及墮落相聯。因爲無論如何，變化總是有的，所以重大的事情是考究變化，直到我們對它的知識夠使我們操縱它順着我們所欲的方向進行。條件及事變，不是應該逃脫的，也不是應被動地順受的；它是應該利用并指揮的。它是我們目的的阻礙或是達到目的的途術。就某個深刻的意義說，知識不是僅僅靜觀的了，它成爲實用的了。

很不幸地，人們，受教育的人們，尤其有修養的人們還是那樣受舊時代那個「疏遠的自足的理性與知識」之概念所控制，因之他們不願意知道這個近代學說之意義。他們自以為他們主張傳統的主智論——以知識為自足自固的東西——的哲學的時候，他們是在幫助無偏的，徹底的而不謀利的思考張目。但是，事實上歷史的主智論——以知識為旁觀之說——是一個純粹是抵補性的學說；這學說是偏重智識的人們所建立，用以抵補他們所從事的思想職業在實際上社會上之無能力，因以自慰的。因為他們為境遇所制限，為缺乏勇氣所阻截，不能毅然把他們的知識弄成了決定事變方向的因素，他們想在「知識是那樣偉大的東西，絕不應因與變化和實用的東西接觸而受污的」那個觀念裏頭找出個滿意的遁逃所。他們把知識改變成了一個行為上不負責任的惟美主義。以知識，智慧為工作的實用的學說之真義是客觀的。這個學說意謂科學與哲學所建立以與具體的日常經驗的物體事變相對待的結構與對象，並不是一個獨立的，理性的靜觀可依以自滿之世界；它意謂這些結構與對象不過代表特提出的障礙，物質的工具，以及指導總要

發生的變化之理想的方法。

這個人類對世界的性向之變化，它的意義並不是說人類再沒有理想了，或是再不是在某一方面可稱爲想像的動物了。這個變化實標示人類爲自己而造作的理想世界之性質及功用起了根本的改變。在古典的哲學中，理想世界主要是一個人類逃避生活的風暴而得暫息的所在；它是一個人類避免生存的紛擾而得有保證以爲只有這裏是極端實在的救濟所。在知識是活動的工作的這個信仰抓住人心的時候，理想的世界不像前此那樣當做疏遠分立的東西了；它成了激發人作新努力新實現的那一團想像的可能性。固然，人所遭受的困難還是引他設想較好的情境之勢力。但是，較好世界的想像的形成方式是期于使它成爲行爲的工具，并不像在古典的主張，範念是現成的，屬於一個本體的世界。所以，古代主張的範念不過是個人熱望或自慰的一個對象；而在近代人看來，一個觀念乃是引人做某事或對做事的某法之暗示。

也許，一個舉例可以把這個不同弄明白。距離是一種障礙，一個困難的來源。距

離把朋友分隔開，使他們不能交際。它使人孤立，因而接觸及互相了解都成艱難。這種的情形引起不滿意及不安；刺激人的想像去結構一個人類交際不受空間的妨礙的境界。但這事有兩個途徑。一個途徑是由僅僅夢想一個沒有距離并且（用某種妙術）一切朋友都永遠彼此透明地心照的天界，或是說由某種結構空中樓閣轉到哲學的思考。由是而主張空間，距離不過是現象的，或是按更近代的說法，不過是主觀的。從形上學看，它不是實在的。所以它所呈的障礙困難到底不具有形上學所謂實在的那樣「實在」性。純粹的心，純粹的精神不住在空間的世界；在他們，距離是不存在的。他們在真實世界中的關係，在任何方式，不受特殊的事由的影響。他們的交際是直接的，自由流動的，無罣礙的。

這個例是否含着一個對於我們都熟悉的那些哲學思考的方法加諷刺？但是假如這不是背理的諷刺，它豈不是暗示各家哲學關於所謂理想的及本體的或極端實在的世界所說的話大部份畢竟不過利用一種貌似科學的名詞把一個夢想鑄成了一個精緻的辨證的形式嗎？在實際上，困難還在。無論在「形上學」上怎樣，

實際上空間還是實在的；空間的作用仍是取一個確定的可惡的方式。仍舊，人夢想某個較佳的情形。他由擾亂的事實逃到幻想裏頭。但是，這一回逃避所不再是一個永久的遼遠的所在了。

觀念成了一個立腳點——人根據這立腳點去審查現在的事變，而且看看其中有無東西能暗示遠距離的傳達怎樣實現，有無東西可以用作長距離談話的媒介。這種暗示或想像，雖則還是理想的，但視為可在具體的自然世界實現的一種可能，並不視為離乎這個世界而獨立的一個高等的實在。這暗示自身成爲壇臺，用以檢閱自然的事變。從這個可能看來，物體呈出向來不知道的屬性。長距離談話的工具之觀念，受了這些知識的啓發，就漸漸不是空泛虛浮；它具了積極的形式。這種原動及反動繼續進行。可能或觀念用爲觀察實際存在體的方法；而這可能得了觀察所發見的指引變爲具體的存在。它漸漸不是僅然一個觀念，一個幻想，一個願有的可能，而漸漸成了一個實際的事實發明繼續下去；最後我們有電報，電話，其初用線以後就不用任何人造的媒介。具體的環境順着人所欲望的方向改變；環境不特在

想像上理想化，並且在事實上也理想化了。理想，因它的被用爲觀察、實驗、選擇、組合具體的自然的作用之工具或方法，而成爲現實了。

讓我們稍停，以便估量結果。將世界分爲兩種實有，一種高等的，只讓理性接近，而且性質上是理想的，另一種低級的，物質的，可變的，經驗的，可容感官觀察到的，不得不流轉到「知識在性質上是靜觀的」之觀念。這個分法假定理論與實際相對，這種相對總使後者不利。然而在科學發展的實際過程中，發生了一個重大的變化。在知識的實習不再是辯證的而變爲實驗的之時，知的作用弄到偏重變化，而且知與不知的試驗也變了，它就是引起某些變化之能力。在實驗的科學看來，知識意謂某種受明智指揮的行爲；它不再是靜觀的而成爲真正地實用的了。這隱含着以下的意義，就是哲學，假如不要與科學所公認的精神完全分離，必須改換它的性質。哲學定須具有實用的性質；它必須變爲工作的實驗的。我們已曾指出這個哲學上改變使那兩個在歷史上哲學思考充了極重大的職務的概念——「實在的」及「理想的」起了偌大的變化。實在的已不是現成的終結的東西；它成了定須接受

爲變化的原料，成了某些所望的變化之阻礙或方法之物事。理想的并合理的也己不是一個分立的現成的世界，不能毅用爲轉換實際的經驗的世界的憑藉而只是避去經驗上缺點的逋逃藪的。理想的并合理的代表現有世界的各種可能，經明智地想出來而可用爲改造促進現世界的方法的那些可能。

按哲學的說法，這個是由靜觀的知識與哲學轉爲工作的知識與哲學之變化中所含的大差別。這個變化并不使哲學的尊嚴低落，并不使它由高級降落到粗鄙的功利說（utilitarianism）。這個變化的意義是：哲學的首要功用是要將經驗（尤其圍集的人類經驗）之可能加以合理化。這個變化的範圍，假如考察我們離成功多遠，就可以見到。雖然有許多使人能毅利用自然的能力以達他的目的之發明，我們還不慣把知識當做主動地對於自然對於經驗的制裁。我們傾向於把知識視爲像一個旁觀者看已成的圖畫的樣子而不是視爲像畫家作畫的樣子。由是，發生了爲專攻哲學人所熟悉的而同時也是使近代哲學與常人的了解及科學的結果與過程那麼隔遠之一切認識論上問題。因爲這些問題都是起源於假定一邊是一個

僅僅靜觀的心，一邊是一個供靜觀的外界的疏遠的對象。這些疑問是要問那樣分離而各自獨立的一個心和一個世界，主體與客體，何以能發生如彼關係使真正知識成爲可能。假如知識作用原是慣常認爲活動的工作的，如受假設所指導的實驗，或得對某個可能之想像所指導的發明之例，第一個結果將要是把哲學從現在纏擾它的一切認識論的謎題解脫出來：這並不是過甚其詞。因爲這些謎題都是起於那個對於在知識作用中的心與世界，主體與客體的關係之特種概念，就是假定知識不過是把捉業已存在的事物之概念。

近代哲學思想受這些認識論的謎題及實在論者與理想論者間，現象論者(phenomenalist)與絕對論者(absolutist)間的爭辯的霸佔到這個田地，使許多學生茫然不知道假如哲學除了分別本體界與現象界之形上學的工作及考究一個分立的主體何以能殼知道一個獨立的客體之認識論上工作這兩件以外，還剩些什麼。革除了這些傳統的問題，難道不使哲學可用全力從事於更有效果更見需要的工作嗎？難道革除了這些問題不更鼓舞哲學去對付人類所關的重大的社會的

及道德的缺點與困難，并集中它的注意於弄清楚這些缺陷的原因與確實性質以及對較好的社會的可能有個更明晰的觀念嗎？簡言之，不更使它專力於結構一個可用作了解并改正社會的某些缺陷的方法之觀念或理想（而不是僅僅表示另一個世界或某個遼遠的不可實現的目標之意象）嗎？

這是空泛的話。但是，我們要注意第一件，這個對哲學正當領域，脫離了誇大的形上學與無益的認識論的領域，的觀念與第一講所述的哲學的起源是一致的。第二件，我們須注意全世界的現代社會多麼需要比現有的更普通更根本的啓迪與指導。我已曾指出對知識之概念由靜觀的變爲活動的這個根本的變更乃是現代研究發明的方法之必至的結果。但是，說這話時要承認，或寧說要斷言，到此刻止，這變化大部份還不過影響人類生活的比較屬於技術的方面。各科學產生了新的工業技術。人對於自然能力的控制增加了無定限的倍數。對於物質的財富及繁榮的來源之控制得到了。從前曾經視爲神蹟的事情，現在天天用蒸汽，煤炭，電力，空氣，及人體實行了。然而很少人敢于樂觀地說我們對支配人類社會的及道德的福利之

勢力已能行使任何相似的控制。

與我們經濟的成功相當的道德的進步在那裏？經濟的成功是在物質科學中所起的革命之直接結果。但是，與這個相當的一個關於人類的科學與技術在那裏？不特知識方法上的改良至今還大部限于工藝的經濟的事件，而且這個進步帶來嚴重的新的道德上紛擾。我只須提起最後歐戰，資本與勞工的問題，各經濟階級的關係，以及新科學雖在內外科醫術上奏了奇功，同時却發生并傳播疾病與衰弱的機會那件事實。這些考慮使我們看到我們的政治是怎樣地不長進，我們的教育是怎樣地簡陋粗野，我們的道德是怎樣地被動而鬆懈。哲學之發生是由要企圖找一個明智的可代替盲目的風俗盲目的衝動之觀念以爲生活與行爲的指導。這些產生哲學的原因今日還在。不過這個企圖沒有做到成功。假如相信「哲學要是脫卸無結果的形上學及無結果的認識論的重負，并不使它弄成沒有難題沒有內容，而反使它得追求極端糾纏極端有意義的問題，」難道沒有理由嗎？

讓我特別提出一個爲本講中某些論點所暗示的問題。前此曾經指出：靜觀的

概念之真正有效的應用不在科學，而在審美方面。沒有對世界上的形式及運動本身感到好奇的動情的興味（毫不管它有什麼用的興味）而會有美術的高度發展。這是難以設想的。曾經達到高度的審美的發展的民族沒有一個不是靜觀的態度特盛的民族，例如希臘人，印度人，中世紀基督教徒。這并不是言之過分。反之，實證其功用于科學的進步中的科學的態度，如前此所已提的，是一個實用的態度。這個態度把形式看做內蘊作用之表面化裝。它對變化的關心是在變化所引到的和所能應用變化去作的東西，以及變化的用途。這個態度雖則把自然控制了，但是它對自然的態度中有些冷酷并侵畧性的方面，不利于對世界之審美的欣賞。實用的科學及靜觀的賞鑒這兩種態度互相調和的方法及可能。這個問題，世界眼前應對付的問題，的確確沒有比它更饒意義的。沒有實用的態度，人將要成爲人不能利用不能支配的自然力之玩物與犧牲。沒有鑒賞態度，人類許要變成一族的經濟的怪物，心神不安地與自然并自己彼此齟齬爭價，有閑暇反而煩悶，或只能把閑工夫用于浮華的術示與豪侈的放蕩的怪物。

這事，像其他道德的問題一樣，是社會的，而且竟是政治的。西洋諸民族比東方人進入實驗科學及其在控制自然上的應用較早。假如相信東方人在他們的生活習慣內含着偏于靜觀的，審美的，及懸想地宗教的性向，西洋人含着偏于科學的，工業的，及實用的精神：我想這話不是完全幻想的。這個差異及其所引起他項差異是使彼此不易互相了解的一個障礙，是彼此誤會的一個來源。所以，嚴重地努力去并包這兩種態度，使它倆處于適當的關係并均衡之哲學不會不把各民族互相利用彼此的經驗并在富有收穫的文化上彼此更有效地合作之能力增大起來。

其實，「實在的」與「理想的」之關係這個問題曾經人認為哲學特有的問題，這是極不易信的。這個在一切人類爭點中最嚴重的爭端經哲學所佔有：這個事實又證明那個認知知識智力為自足的東西之概念是帶着禍難來的。從來所謂實在的與理想的沒有像在現代這樣喧嘩，這樣自張。而從來這倆也沒有像現在這樣彼此遠離。世界大戰之進行為的是純粹理想的目標：——為人道，為強弱同享的公道與均等的自由。而這個大戰用的是應用科學的實效方法，猛烈的爆炸品，以及轟炸

機與封鎖的奇器；這些工具把世界差不多弄成瓦礫場，至于使有心人顧慮那些可寶的價值即我們所謂文明者會不會永久存在。這次和平的締約是用激發人類的極深切的情感的那些理想之名義大吹大擂地宣佈，但同時按能製造作將來紛擾的物質力量之比例而瓜分的經濟上利益之細目却經了極端求實利的注意。

無怪乎有些人弄到認一切理想主義都不過一種烟幕以便可在其後更有效果地追求物質利益而已，因而轉去崇信唯物史觀。「實在」由是被視為就是武力，就是權勢，財利與享樂之感覺；除了用為慧巧宣傳的材料以駕馭不懂求實的那些人起見，任何種政治計較其他因素的，乃是根據于錯覺。但是有些別的人一樣地堅信這次大戰的教訓是：當人類開手研究物質科學及應用科學的結果去改良生活的工具——工商業——的時候，就已走第一個錯步。他們將要嘆息，希望舊時代的再來——在那舊時代，大多數民衆像禽獸似的生生死死，惟有少數特選分子不從事于科學及生活的物質的適宜與舒泰而專心致志于「理想的」事物，精神上的東西。

但是，最明顯易見的結論似乎是；任何種理想，如其是囫圇地抽象地宣揚，就是說如視爲離開那些其活動的可能性爲這理想所包舉的那個細切的具體的生活而獨立的東西，就變成毫無力量而且有害。真正的訓飭似乎在于加力宣示那種信賴一個個兒獨立存在的精神世界之理想主義之悲劇并人類深重地需要對於各勢力及效果的極端實在觀的研究。這一個研究應比自稱爲「實際政治」(Real Politics)的方式在科學方面更準確更完備的方式推進。因爲取短近的看法，爲最近的壓迫而犧牲將來，不顧慮逆意的事實與勢力而張大一切與眼前欲望相合的事物之恆久性；這都不是務實的或科學的。說現在情境中之缺陷是由于無理想是不對的；它乃是由于理想之錯誤。并且這些錯誤的理想是由于我們在社會的事件上沒有那種所稱爲科學的并使人在工業上能駕馭自然力的有方法，有系統的，無偏的，批評的，鈎索的研究。

讓我再叮嚀說：哲學不能「解決」理想的與實在的間之關係這個問題。這是人生的永有的問題。但是，哲學至少能設把人類從它所養成的錯誤解放出來，使人

類對付這問題時可以輕減些擔負——這些哲學養成的錯誤就是：假定有離開引到新的不同的東西的變動而還算實在之境，並且有離物質的形體的事物所舍可能而獨立之理想，精神與理性。在人類犯這個根本錯誤的偏見的期間，他總是瞎着眼睛綁着手腳向前走。哲學，假如有志，還能設在這個消極工作之外成就些事業。它假如明白地宣示「富于同情的健全的智惠用于觀察了解具體的社會事變與勢力能設建立一方不是錯覺一方不是僅僅情緒的抵補之理想或目標。」它就能使人類更容易在行爲上按正當的步驟進行。

第六章 邏輯的改造之意義

邏輯——像哲學自身——吃虧在它的一種奇怪的游移。邏輯被陞爲至高的立法的科學，結果反而降落到只是保管如「甲是甲」(A is A)這一類的話句與經院派所傳概括連珠式規則 (syllogistic rules) 的歌訣之地步。邏輯會根據「它討論思想的法律，即理性形成世界的法律」那個理由，主張有權力陳示關於宇宙的基本構造之規律。一會它又把它的抱負縮小，限于正當推理的規律——所謂推理，縱然不引到任何實事，或竟然引到實質上的謬誤，也算正當的。近代客觀的理想主義者認邏輯是古代本體論的形上學之適當代替品；但旁的人又以爲它是修辭學的一支，教人善辯。有一些時間，中世紀由亞里斯多德摘出的形式上證明的邏輯得穆勒 (Mill) 氏由科學家的實踐內提出的關於發見真理的歸納的邏輯補充，會維持了表面上調停的平衡。但是，研究德國哲學的人，研究數學的人，研究心理學的

人，無論他們怎樣互相攻擊，都聯合攻擊正統的邏輯，演譯的證明及歸納的發見兩方面一樣受攻。

邏輯的理論竟是一團混沌。關於它的題材範圍，用意，少有共同的意見。這種不同意并不是形式的或名義上的，乃影響到個個题目的處理。就舉如判斷之性質這個初步的事情爲例罷。無論那一種可能的學說，都能彀引有名的宿學作辯護。判斷是邏輯的中心題目；又說判斷不是邏輯的，乃是私人的、心理的。假如判斷是邏輯的，它是首要的作用，概念與推論都居其下；又說判斷是從概念與推論來的產品。句主與謂語 (subject and predicate) 的區別是必要的，又說這區別與本題無關，或說雖則有些例中有這區別，但是無關緊要的。在主張句主謂語的關係是主要的之人內，有人說判斷是對於先乎判斷而存在的事物之分析，又有人說判斷是把這些事物組合成爲新體。有些人主張判斷的題目總是關乎實在性，又有人說實在性在邏輯上是無關係的。在否認判斷是把謂語描摹句主，視判斷是各元素的關係之人內，有些人以爲這個關係是『內部的』(“internal”)，有些人以爲是『外部的』(“external”)。

又有些人以爲有時內部的，有時外部的。

假如邏輯不是有些實用上關係的東西，這些矛盾那麼多，那麼廣博，那麼不相容，簡直到可笑的地步。假如邏輯是一個實用上重要的東西，那末，這些矛盾是嚴重性的。這些證明有某個發生理智上不同意與不一貫的深遠原因。其實，現代的邏輯理論是一切哲學上異議與爭論所聚會集中的場合。對經驗與理性實在與理想之傳統的概念之改變，對邏輯的影響怎麼樣呢？

第一件，這個改變影響到邏輯自身的性質。假如思想或智慧是立意改造經驗之工具，那末，說明思想手續的邏輯不是純粹形式的。它并不限于形式上正當的推理之法律而與題材之真妄無關。它也不關宇宙的內蘊的思想結構，如黑智爾所主張的；也不關人類思想以次漸近這個客觀的思想結構，如陸宰（Lotze）博山克（Bosanquet）及其他認識論的邏輯家所主張的。假如思想是刻意改組經驗之方法，那末，邏輯是能穀使所望的改組更經濟地更有效地進行之一個對於思想手續的清楚的系統的定式。用學子所熟聞的話說，邏輯也是科學，也是藝術。就「它對思想

實際進行的方法作個組織的檢驗過的描寫」這事而論，它是一個科學；就「它根據這個描寫，預設未來的思想可用以採取可期成功的演作，避免將歸失敗的演作之方法」而論，它是一個藝術。

由是，邏輯是經驗的或是規範的呢，是心理的或是調整的呢，這個爭論得了答案了。邏輯是兩方面的。邏輯根據於一個有定的便於執行的經驗的材料之來源，經過許多時代，人類都在思想着。他們用種種不同的方法去觀察，推論，窮理；并得到種種不同的結果。人類學，對神話，傳說，崇祀的來源之研究；語言學與文法；修辭學與前此邏輯的論著都告訴我們人類曾經怎麼樣思想，并各種不同的思想的用意及結果是什麼。實驗的及病理的心理學對我們關於思想怎樣進行并得到何種效果之知識也有重要的貢獻。各科學發達的歷史尤可以指示我們那些引人迷路，以及那些使人收效之研究與檢核的具體方法。由數學以至歷史，沒有一個學科不表示應付特別材料之特有的謬誤方法及特有的有效方法。邏輯的理論，這樣看來，有了一個廣大的，幾乎無盡的範圍之經驗的研究。

習例的說法「經驗只告訴我們人類曾經怎樣思想或實在怎樣思想，但邏輯告訴我們思想的規範，即人類應該怎樣思想。」這句話的不合到了可笑的程度。經驗證明有些種的思想是無所歸宿的或比無所歸宿還壞——歸結于系統化的迷執及錯誤。又有些種的思想曾在明顯的經驗中證明它引到有結果的恆久的發見。各種不同的研究推理的方法之各種效果，恰是在經驗中才可以確定地證明。單把「是什麼」之經驗的描寫與「應該是什麼」之規範的說明間的區別像鸚鵡般反覆背說，乃是把在經驗上實際思想之極可注意的事實忽視。這事實就是思想明晃晃地披露失敗及成功的例子，即好的思想及壞的思想的例子。任何考慮到這種經驗的披露的人不會埋怨說缺乏了可據以構成一個調整的藝術之材料。對實際思想的經驗的紀錄研究愈多，曾經失敗及曾經成功的思想之各種特點間的關係就愈明顯。從經驗所確示的這種因果關係就生長出思想術之規範與法則。

數學屢屢被人引為「根據先驗法則與超乎經驗的材料之純粹規範的思想」之例。但是，從歷史方面討論此事的學者何以能毅不得到「數學的地位與冶金學

是一樣經驗的」之結論；這是難了解的。其初，人們數東西，量東西，也像其初他們鍤東西，燒東西一樣。如普通說話所深刻地形容的，有了這一件事就引起那一件事。某些方法成功——不特就眼前實用上說，乃就它的有趣味，引人注意，勉人努力改良等方面說。今日的數理邏輯家也許那樣敘述數學的結構，好像數學一下子由純粹邏輯所構成的天神之腦裏跳出來似的。然而，這個結構自身實是長久的歷史的發長——在這發達史中，各種各樣的試驗曾經試過，有些人朝這方向走，有些朝那方向走，有些實習及演作歸于紛亂，有些得到成功的清理與有效的發展；這是一個質料與方法都經按據經驗的成敗而常常選擇改造之歷史。

所謂規範的先驗的數學之結構，其實是許多時代的辛苦經驗之完成的結果。冶金學家，要敘述冶礦苗的最發展的方法，其進行步驟事實上與數學的結構一樣。他也要把從前證明為最有效的方法加以選擇，精鍊，改組。邏輯所以為一個在人類有深刻的要義的事物，正是因為依經驗而成立，依實驗而應用。這樣看，邏輯理論的問題就是：關於在以立意改組經驗為事之研究中，發展并應用明智的方法之可

能之問題。假如說：「這種的邏輯雖則對數學及物質科學已經長成了，在道德的及政治的事件中，明智的方法，即邏輯，還差很遠。」這不過將用普通方式說過的話再比較特殊的方式說一遍罷了。

讓我們不經辯論假定這個對邏輯的觀念，再進而討論這個邏輯的主要特點中某些個。第一，一個應是明智的指導經驗之方法之邏輯，由思想的起源看來，更易明瞭。前此已經說過，經驗主要是關於行爲，是感覺運動的事情；思想是由經驗中引起糾紛困難的特種衝突而出。在他的自然的狀況中，人若是沒有困難要對付，沒有障礙要排除，他是不思想的。一個安逸的，不勞而獲的生活定要成了無思無慮的生活；一個順手的萬能之生活也定是一樣。思想的人物只是他的生活受限制受拘束因而不能設將行爲計畫一直進行到勝利的結局之人物。人假如在困難中行爲受權威的強制，也不傾向于思想。兵士有許多困難和限制，但單就他們兵士的資格論，他們并不以思想家顯名！思想已有在高級的人替他們做過了。在現代經濟狀況之下，大多數的工人的情形也與兵士一樣。只有思想是必要的或緊急的出路，只有思

想是預卜的解決途徑的時候，困難才引起思想。任何場合如有外來的權威統制着，思想就被嫌疑被憎厭。

然而，思想不是個人解決困難的惟一方法。如我們已指出的，夢境，幻想，情緒的理想化也是逃避糾紛及衝突的緊張之途徑。據近代心理學所說，許多系統化的迷執及精神的失常（*hysteria* 大約也是）乃由于想解脫煩擾的互相衝突的因素而起。這些考慮便思想作為應付困難的方法時之主要特性中某些個特別顯著。剛才所說的簡捷的「解決」并不除掉衝突與難題；它不過除掉對這衝突的情調。它把對這個情調的省覽掩蓋下去。因為衝突只是在思想內避掉，而實際上還在，所以發生精神的混亂。

那末，思想的第一個自別的特性正是大膽地迎着事實——探查，詳細的廣博的察看，觀察。把觀察當作思想以外思想之先的事情，把思想認為能殼在腦袋裏進行，用不着包括對新事實的觀察的事情——這個習慣對思想之順利進行及反映型定思想之邏輯實是加以妨害；沒有別的比這個習慣的妨害更大。一切近于這一

種單在腦袋裏打轉的「思想」實在湊近于適才所說的脫逃與自欺的方法。它將一串情緒上適意的理論上自圓的意思代替了對於發生困難的情境的性質之探究。它的結局是那種很合式地叫做理智的睡遊之理想主義。它產生了一流遠離實際，因而不以應用去檢核他的思想的思想家——一個在社會上自高而不負責的階級。這種情況使理論與實行起了可痛的分裂，並使人一方對理論揶揚到不合理的程度，一方對理論輕蔑到同樣地步。這種思想對現代實際行事中的冷酷的殘暴行為及死板的定程事務加以維持援助，就是因為它把思想及理論移到一個另外的較尊的領域內去。這樣看，理想主義者與唯物主義者竟然同謀把實際生活弄得貧窘而不均平了。

將思想獨立，不迎對着事實，這個習慣結果鼓舞起特種的觀察——僅僅積累粗野的事實，費力地注意細節，而總不問它的意義與效果之觀察。這樣觀察是一個穩當的工作，因為它始終沒設想在決定改變眼前情境的計畫中所觀察的事實可供什麼用途。反之，認為是一個改造經驗的方法之思想，把觀察事實視為要認定問

題，尋出困難所在，深切地（並不是僅僅空泛地情緒地）覺到困難是什麼，并在那一點時之不可少的步驟。這種思想不是無目標的，偶然的，雜亂的，而是有用意的，特殊的，并爲所遭困難所限定的。用意是在于認清擾亂的混雜的情況以引出應付這個情境之合理的方法。科學家有時好像無目標地隨意觀察，這不過爲的是他那麼喜歡可充研究的來源與指導之問題，所以就是表面顯似沒有問題的地方，他也企圖翻出一個問題來；他因爲求對付困難所得的滿意而去「漁獵」困難。

惟其如是，對於具體事實之特殊的廣漠的觀察始終是不特與感覺到一個問題或困難相當，而且與隱約地覺到這困難的意義，即這困難在將來經驗中的關係相當。這種觀察是一種對於將來的事變的臆測或預言。我們說挂在臨頭的困難（impending trouble）這是很切的；在觀察暗示困難所在的符號之時，我們同時期望，逆觀——總之，建立一個觀念，覺到意義。假如困難不特近在臨頭而且完全是實際的現有的，我們直是被壓倒。我們不能設思想，而只是憂愁。可引起思想的困難，乃是那一種未完成正在發展的困難，而且在已見到的事物可用以推測未來的事物。

之場合。我們當明智地觀察的時候，一方領會，一方挂念。我們警醒地注意將來的事物。求知慾，研究，探討對着最近將來之事，像對着過去的事一樣的確。明智地關心過去的事，乃是關心尋求證據，符號，與症候以便推測未來之事。觀察就是診斷，診斷含有對預測及預備之留心。觀察使我在事先準備好了反應的態度，因而我們不至於出不意地無法應付。

未有的，只在預測推知的，是無從觀察的。這種還不能算是事實，已有東西，基件而只是意義，觀念。觀念，如其不是情感化的記憶所妄造以爲逃脫之所之幻想，正是察看正在發展的情境而起的對將來事物之預測。鐵匠注視他的鐵，鐵的顏色及紋理，以得這鐵將成何狀的證據；醫生觀察他的病人以偵察朝某確定方向變化的症候；科學家注意他的實驗室材料以求在某條件下要發生的事物之暗示。觀察不是目的而是尋求證據與符號，這個事實自身就指明隨伴觀察的有推論，事先的預測——簡言之，觀念，思想，或概念。

在一個比這講演更專門的討論中，去看看這個觀察的事實與預設的觀念或

意義之邏輯的相應能殼給某些傳統的哲學上問題與糾紛（包括判斷中句主與謂語，知識中主體與客體，普通些說，『實在』與『理想』等題）以何種光明：這事定是值得的，但在這裏，我們只能指出：這個對於「經驗內觀察的事實與預想的觀念其起源與功能是相關聯的」之見解，使我們要承認關於觀念、意義、概念，或用以代表特別是心理的功能之任何名詞之性質之某些重要結果。因為觀念是或許發生或實現的事情之暗示，它就是（如一般理想之例）反應在進行的事變之根據地。察覺他的困難是汽車壓在身上的人，并沒得安全的保障；他的觀察的預測也許太晚。但是，假如他的預測的知覺來的是時候，他就可以有所憑藉去進行，可以避免當頭的災難的事情。因為他預知近在臨頭的結果，他可以做些事，以使這個情境終于別樣結局。一切明智的思想即是行為上自由的增加，就是從偶然及必然內解放出來。假如明智的觀察不會得到對將來的推論，反應的方法是一樣；有了推論，反應的方法另是一樣；『思想』就是這種新的反應法之暗示。

一個行為的法則，反應的方式，目的在產生某一種結果的（例如使鐵匠把他

的熱鐵打成某形式，使醫生治療他的病人而使之復元，使科學的實驗者得了可應用于他例的結論，就它自身的性質論，乃是試驗的，不確定的，一直到受它的結果的檢核為止。這個事實，在真理說（theory of truth）上的意義，下文將有討論。這裏只說「觀念，學說，系統，無論怎樣細緻，怎樣自圓其說，都須認爲假設」就夠了。觀念學說等等，只可接受作爲檢驗它的那些行爲之基礎，不可認爲完成的東西。知道這個事實就是把硬板的信條摒出于世界之外。知道這個也就是承認概念，學說，思想的系統永遠是可由使用而發展的。知道這個也就是鄭重開諭人說：我們不特要找機會宣揚這些概念等等，也必須一樣注意暗示應將它改造的徵兆。概念等等都是工具。它的價值，如一切工具，不在于它本身，而在于用它時的結果中所表示的它工作的能事。

雖則這樣，研究只是在求知慾那樣發達因而思想附帶有自身可貴的東西，自身有審美的道德的趣味的東西在內，才能較自由。正因爲知識不是自封的終了的，而是充作改造情境的工具的，所以總有被降爲維持某個預設的目的或偏見之附

屬品之危險。如果這樣，思考就不完備了；就不夠格了。思考既預先認定要到達某個特別結果就不真純了。說「一切知識有一個在它自身以外的目的」是一件事；說「一個知識作用有一個它在事先預定要到達的特殊目的」是另外一件事，其實是與前說相反的事。至於說「思想所以爲工具的是指思想乃爲得到一個人所渴望的某個私人的一面的利益而存在」大大地更加不對了。對於思想的目的之任何限制，即是對思想作用自身加以限制。這種限制的意義就是：思想不能彀得到它的充分的發展與運用，而被擠壓，被阻礙，被干涉。只有在目的由研究及檢驗中步步發展出來之情境裏頭，知識才得了滿度的刺激。

這樣，不謀利的無偏私的研究，並不是說知識是自封的不負責的。這種研究是說沒有事先咬定的目的拘束觀察，立觀念，及應用的活動。研究是解放了的人鼓舞它去注意個個有關於認定問題或需要的事實，去追跡個個似有引線的暗示。自由研究的障礙那麼多，那麼牢固，而研究作用自身會成了一個可樂的移情的事業，能彀驅率人類的競技心，這是人類應該受賀的事情。

思想脫離了社會上風俗所固定的目的之束縛到什麼程度，社會的分工就恰恰發展到那個程度。研究成了某些人的主要的終身職業。這好像證明「理論與知識自身就是目的」之說，但不過表面好像如此罷了。相對地說，理論與知識，在某些人，就是目的。但這些人是代表社會的分工，并且只有這種人與別的社會的職業無窒礙地合作，敏銳地感着別人的問題，把結果給他們以便在實行上得到更廣的應用，只有這樣，這種人的專攻才可以信託。假如專門從事于知識的人的這個社會的關係忘掉，這一類的人處于孤立的地位，那末，研究就失掉刺激與用意。研究就退化成了不能生產的專攻，成了漠視社會的人所作的一種理智上的徒勞。瑣屑的知識認為科學而堆積起來，以艱深的辯證式發展思想系統之事也發生。隨後這個職業就以「為真理而求真理」之高尙名號自己文飾。但是，到了人再走真正科學的路之時，這些東西就被抹殺而忘却了。這些不過是浮誇而不負責任的人的嬉戲而已。能保障研究是無偏的不謀利的，只是研究者對與他接觸的人的需要與問題有了社會性的銳感。

因為知識爲工具之說很利于對無偏的不謀利的研究起高廣的崇敬心，這說也重視演繹的方法（這是與某些批評這說的人的印象相反的。）說因爲一個人主張概念、定義、通概、分類、及腳接的隱含（implications）的開展之知識之價值不在自身上，這個人就是輕視演繹的功能或否認演繹法的收效與必要；這是奇怪的看法。知識的工具說不過企圖謹慎地說明價值是在那裏，并企圖免得人家到錯誤的地方找它。這個學說以爲知識起于劃定問題的特殊觀察，終于核證求解決這問題的假設之特殊觀察。它絕不否認最初觀察所暗示的與最後觀察所核證的觀念，意思自身還須經小心的察勘及長期的闡發。說火車頭是一種工具，是在一個經驗上需要與這需要的滿足中間的媒介，并不是說小心地精細地製造火車頭是沒有什麼價值或可用以改良火車頭的構造的附屬器具與過程是沒有什麼必需。反之，我們無寧說正因爲火車頭在經驗上是中間的，不是起頭的，也不是末了的，所以對于它的製造，我們總不會太小心的。

如數學這樣的一個演繹的科學可以代表方法怎樣完成的過程。在用心于方

法的人們，方法自身就是目的；這事并不比製造任何器具都有一特設職業那件事更爲奇怪。發明并完成器具的人極少是使用那器具的人。物質的與理智的工具其間有一個很深刻的不同。理智工具的發展遠在任何眼前可見的用場的前面。對改進方法以底完美這事自身之美術的興趣是強烈的——爲的是文明工具自身可以成爲極精緻藝術的作品。但是，從實用的立場看，上述的不同明示理智的工具，就爲工具這方面說，比物質的工具處于優勝的地位。正因爲理智的工具其成就并不在于特種應用；正因爲它是一種很普遍化的器具，它更可以因應自如地適應于未曾預知的用途。它可用以應付未曾預想到的問題。因此，心思在事先已經對一切種類的理智上事變作準備；到了新問題來到的時候，它不必等到弄得了特別工具才有主意。

更說確定些，假如要把一個經驗應用于別的經驗上去，抽象作用是不可少的。整個的具體經驗，個個都是獨一無二的；個個就是它自身，沒有複本。個個經驗，從它的整個具體性質，不能給出任何教訓，不能放出任何光明。所謂抽象就是把經驗的

某方面選出以便得它的助力而領會別的經驗。抽象自個兒當然是一個殘破的片層，只是所從抽象的那個活的整體之很壞的代替品。但是，從目的或實用方面看來，抽象代表使一個經驗對別個經驗有用處的惟一方法，能彀得到那種使我們澈悟的光明之惟一方法。所謂謬誤的或惡劣的抽象主義，是說把抽出來的斷片的功用忘掉了。忽視了，把斷片自身當做比它所從抽出的那混濁的不規則的具體的東西更屬高等。從功用上看，不從構造上靜的方面看，抽象是指從一個經驗內解放出某個東西以備移到別的經驗上去。抽象就是解放。一個抽象，越是理論的，越是抽象的，或越與具體的經驗事物離得遠，它越適宜于應付將來或許發生的許多種類的事物中的任何一個。古代的數學及物理學比起近代的與粗糙的具體的經驗接近得許多。惟其如此，在助人澈悟并支配新來的不期而遇的具體事物這方面說，古代的數學是比較無能力的。

抽象作用與通概作用始終被認為極密切的族類。可以說它倆是同一作用之消極的與積極的方面。抽象把某個因素解放出來，使它可供使用。這個使用就是通

概。通概管轉運與推廣。它按某個意義看，總是在暗中跳越。它是一種冒險。事先並沒有保障使我們一定能覈把從一個具體事物抽出來的推到別個特例而有效果。因為這些別的例子是特別的具體的，它一定是不相類。例如，從具體的鳥抽得飛這個特性。這個抽象隨後就推到蝙蝠並且鑒于這個性質的應用就預期蝙蝠有鳥類的其他特性中某些個。這個小小的例指示通概的要質，也指示這個手續的危險性。通概把某個以往經驗的結果移轉，推廣，應用于對新經驗之接受與解釋上面。演繹作用把這個增多的指導的通概作用所由進行的那些概念加以定義，限制，漂淨，整理；使它，無論怎樣完備，不能覈擔保得何結果。

組織之實用的價值，在現代生活中，受了那樣彰明較著地注重，似乎用不着再訴說分類及系統化之工具上意義。「性質上的及固定的物種之存在為知識之最高對象」之說被否認的時候，人們，尤其經驗論派，往往以為分類不過一個語言上的方便。有綜括多數特殊事物的字，于記憶和交談都便利。所以，類這個東西，假定為只在語言內才有的。隨後，觀念被認為物體與文字中間的第三者。類只存在于人的

心中，是純粹心理的東西，在這上頭可以看出經驗論的批評的性癖。它以為賦與類以客觀性就是誘人去相信有永存的物種及奧祕的要質 (essences)，并且要使某個墮落的可憎的學科更猖獗——這個觀點，陸克便是好例。普通的觀念 (general ideas) 可以省力，使我們能毅把特殊經驗縮為較單簡的較易轉移的包裹，使我們更容易認識新的觀察；在這上面，這種觀念是有用的。

到此為止，名目論 (nominalism) 及概念論 (conceptualism) ——以為類只存在于語文或觀念中之說——走的路是對的。這說着重系統及分類法之有目的性——系統及分類法是為到達目的之經濟與效率而存在的。但是，因為經驗之活動的與行爲的方面被否認或被蔑視，這個道理就墮落為一個謬誤的觀念了。具體東西有動作的方法，這些方法與它和別的東西的交感之點一樣多。一個東西在某些別的東西跟前是冷淡的，不靈的，懶怠的；它在其他東西前是機警的，渴望的，進取的；它在第三個場合又是順受的，馴服的。各種行爲的方法，雖則種類無限，可以按對於一個目的之共同關係歸為一類。沒有解事的人想做一切的事情。他有某些主要的

興趣與前導的目標，這些使他的行為一貫而收效。有個目標就是加限制，選擇集中，歸類。由是得了一個根據可藉以按照東西的作用方法與進行事務的關係而把東西選擇并組織起來。鋸木匠，果園工，美術家，科學者，及宴樂的人一定要將櫻桃樹歸入不同的類。為達不同的目的起見，樹木發動及反動方式中認為重要的也隨之不同。假如注意到目的各有不同，那末，各種分類法都是一樣合理。

雖是這樣，特種分類法的好壞實有一種真正客觀的標準。某一種分類法可以使細木匠容易達到他的目的，另一種許要妨礙他。某一種分類法可幫助植物學家進行研究而收效，另一種許要延緩他的工作，混亂他的心思，所以，分類依目的之說并不使我們定須接受「類是純粹語言的或純粹心理的」之觀念。在任何技術（包研究術）中，組織并不是僅僅名目的或心理的；在一個百貨店中或鐵路公司中也是如此；在研究術中的組織并不比在百貨店中的組織更帶名目性或心理性。執行的需要供給了客觀約標準。東西定須分組排列，然後它的類聚才能幫助求達目的之動作得到成功。便利，經濟，效率是分類的根據，但這些不限于與旁人的接談，也不

限于內心的自覺；這些都與客觀的動作有關。它定須在世界上發生結果的。

同時，分類并不僅僅是某個自然界所已有的完成了結的格局之移寫或副本。分類乃是用以進攻將來的未知的事物的兵器之清單。要得成功，以往知識的細目定須由赤裸的事實化爲意義；這種意義越少，越單簡，越廣大，就越好。這些意義必須範圍夠大，可以預備作研究以便應付任何無論怎樣想不到的現象。這些意義須要好好擺佈，使它不彼此互相侵越，否則應用于新事變時也許互相干涉而發生混亂。要使對付許多種類的事變的活動順利而經濟，我們定須能敏快地確定地把這個工具換那個工具。換言之，我們的各種類別，要自己先分爲等差的纏列，由較廣包的以至較特殊的。不特要有街道，并且街道一定要佈置得彼此街道互相來往都方便。分類就是把經驗中亂雜的小路改變成一個整齊的大路系統，以增進研究上的交通。人們一開始預測將來，并事先準備有效地順利地對付它，演繹工作及它的結果就更加重要了。在任何實用的事業中，都要產出貨品；無論什麼法子，只要能省掉廢料而增進生產的經濟與效率，都是可寶貴的。

我們只剩有少許時間說到實驗的功能的邏輯對於真理的性質之理論。但這也不必過慮，因為這種理論完全是思想及觀念的性質之引伸。假如關於後者的理論已經了解，對真理的概念自然然而隨之而出。假如那個理論不能了解，無論怎樣敘述關於真理之說，總是混亂人意的，而且這說自身必定反而顯得是臆斷的背理的假如觀念，意義，概念，學說，系統都是主動地改造當前環境的工具，排除某個特殊困難及糾紛的工具，那末，這些工具的當否與價值之徵驗，在於能否完成這工作。假如它把這工作弄成功，它是可靠的，健全的，正當的，好的，真的。假如它不能，把混亂弄清，把缺點除掉，假如根據它進行反而把混亂猶豫，惡孽增加起來，它就是妄的。堅信，確定，證實在於功用，效果。「唯有美行者才是美者。」「你們看它的結果就知道它」指導我們真正無誤的就是真的——經證實的能作這樣指導的力量正是所謂真。狀詞「真地」(“truly”)比形容詞「真的」(“true”)或名詞「真」(“truth”)都更關根本的。譯者按英文道「三字中國語又可以對地」。狀詞代表行為的一個法子，一個方式。觀念或概念是要清理特殊情境應如何動作之主張，訓令，或計畫。到

了照這個主張，或訓令，或計畫動作的時候，它引我們到達我們的目的，或反而使我們離目的更遠；換言之，它真正地或謬妄地指導我們。它的工作的動的功用是頂重要之點，而且它的真或妄，整個在於它所引起的活動的性質。能收效的假設是真的假設；真理 (truth) 不過是一個抽象名詞，用以指那堆經它的功用與效果所證實之實際的、預想的以及所願望的假設。

這個對真理的概念之價值，完全根據於上文對思想的理論之正當；惟其如是，所以討論何以這個概念起人反感，比說明這概念的本體更爲有益。這概念何以這樣討人厭的理由一部份無疑地，是由于它的新奇及對它的說明之有缺點。說真理即滿足，往往人家以爲是僅僅情感上滿足，私人的安適，對純粹個人的需要的供應。但其實所謂滿足乃指滿足了引起觀念，用意，與行爲方法的那個問題所含的條件和需要。這個滿足包括公衆的客觀的條件，它并不是受忽起的意思或個人的怪癖的控制。還有，把真理的意義定作功用，人往往以爲是供應某個純粹私人的目的之功用，一個特殊的人所追求的某個利益。「以真理爲僅是私人的野心及自張的工

具」這個概念那樣地可厭惡，何以批評者以爲清醒不發狂的人有這種念頭這是很難了解的。事實上，認爲功用的真理，是指對於改組經驗上能設有恰如這說以爲能有的那種貢獻之功能。一條大路的有用處，不是以它供攔劫賊的利用的程度測算。測算的根據應是它是否真能作大路用，能否供便利的有效的公共運輸與交通之需。觀念或假設的功用卽是它的真妄的尺度，也是同樣的道理。

撇開這種很淺薄的誤會，使人不容易接受這個真理說之主要障礙乃是深入人心的上古的習傳所遺留的見解。萬有既然分爲兩界，上界是完美的實有，下界是貌似，現象的，殘缺的實在——這樣分裂到什麼程度，真妄也就被認爲是事物自身的固定的現成的靜止的屬性到那個程度。至高的實在是真有，下等的不完美的實在是在是妄有。下等的實在雖自命有實在性，但不能證實有這性。它是欺人的，誇張爲幻的，本性上就不配使人靠託信仰。信仰的謬妄，不是因爲它引人到錯路，不是因爲它是錯誤的思想法。它所以妄，是因爲它承認并依附于妄的現有或潛有之物。別的觀念所以真，是因爲它實是有關於真有——有關於充滿的基本的實在。接受上古

及中世紀習傳的人（無論怎樣間接地接受，）沒有一個人沒有這種觀念藏在他的心中隱處。以眞理爲實用的之說，根本對這個見解挑戰；我想這兩種見解之總不能殷妥協或調停，實是這個新說使人震駭的原因。

雖是這樣，這個對襯不特是人們不自覺的阻礙，使他們不肯接受新說，而且也是新說所以重要的道理。舊概念的結果實際上等于把眞理與挾着權威的信條認爲同物。主要是重視秩序，覺得發展是痛苦，變化是擾亂的社會，不得不找一堆它可靠託的固定的高等的眞理。這種社會是看後頭，望着已經有過的東西作爲眞理的來源與標準。它依靠着以前的，先有的，原始的，先驗的事物做保障。想向前望，望着結局的，望着後效，這種念頭引起心神不安，引起恐怖。它把信賴固定的已有的眞理之觀念所附帶的那種安定的感覺擾動了。它叫我們追究，不斷地觀察，審慎地作假設，徹底的核驗，總之，給我們一重擔的責任。在物質的事件，對於一切特殊信條，人慢慢地已經弄慣了認「眞的就是證實的。」但是，人還猶豫着不肯認清這個「認眞的與證實的爲一」之含義而從這個認識引伸出眞理的定義。因爲雖是名義上大家

同意以爲「定義不應在空中創製，然後強加于特例上，而應該從具體的特殊的例子發生」是一種格言；但是，很奇怪的，人不肯根據這個格言去下真理的定義。把「真的就是證實的，不是任何別的」這個認識通概起來，就使人們要負責放棄政治上及道德上的信條，並且用效果檢驗他們最所愛護的偏見。這樣的一個變化，干連着社會內權威的中心及決定的方法上頭的大變化。這些大變化中某些，是新邏輯的最初結果，將于下兩次演講中討論。

第七章 道德的概念之改造

科學思想的方法之改變，對於道德的觀念之衝盪，就大體說，是顯而易見的。所求的福利及目的都大增多。規則經軟化而成原理；原理變成了了解的方法。倫理學說在希臘人中起源時，就是企圖找一個不根于習俗而具有合理性的基礎與用意的。可以指揮生活的準則。但是，當時替代習俗的理性，務須供給同習俗所流傳的對象與法律一樣固定的對象與法律。從那時候起，倫理學說總以為它的職務在於發見或種最後的目的或福利或是基本的至高的定律；它很特別地被這個觀念迷住了。這觀念乃是許多不同的學說中的公共元素。有些人主張道德的目的在於對一個高等權力或握權者的忠心或服從；他們對於這個高等的主體之見解互相歧異，有的以為是神聖的意志，有的以為是世間的君主，有的以為是維持那把高級人物之目的現實了的制度，有的以為是對本務（*Dei*）之理性的自覺。然而他們所以彼

此主張紛歧，正因為有一點，他們全同意的：就是信有一個單獨的了義的定律來源。其餘的人主張「要想將道德認為對於頒定法律的權力之順服」乃不可能之事，並且以為道德定須向實是福利之目的中去尋找。又有些人以為福利在實現自我，有些以為在於聖潔，有些以為在於幸福，有些以為在於最大的可能的快樂之總量。然而這些學派也共同假定有一個單獨的固定的了義的福利。他們惟其有公共前提，才能較彼此爭辯。

對付這個糾紛及衝突的方法，難道不是要懷疑這個公共前提以求根本的解決嗎？這個問題應開始討論了。我們已說過：封建式的組織在歷史內快要消滅，認「世界為有邊界的有定序的」並且「在這世界內靜止是高於運動的」那個信條已經不存在於自然科學中了；然而認有單一的了義的基本的（無論是福利或是有權威的法律）不是那個組織及那個信條之理智的產品嗎？我們已經屢次提示說：理智的改造之目下限制，是由於這改造還沒有認真地應用於道德的及社會的訓練中。難道這個進一步的應用，不正是要我們進而承認有許許多多的變化

的活動的特殊化的福利與目的，而且原理、標準、定律不過是用以分析特殊的或獨一無二的情境之工具嗎？

主張道德的情境個個都是惟一無二的，有它特有的不可替換的福利，也許似乎不特僅僅太率直，而且是荒謬的。因為已成立的習傳教人說：正因為特殊事例不規則，所以行為要有普遍的原理指導，並且有美德的性格之要素就是情願用一個固定原理審定個個特殊的事例。這樣說，那末，把一個大共的目的與定律受具體的情境的決定，將要引起十分的混亂，并無限的放蕩。雖是這樣，讓我們遵依實用的原則，以這個觀念的效果去定它的意義。這樣做法的結果是：具體情境有惟一無二的，并在道德上基本的性質。這個觀念的首要意義，乃是把道德的重量與擔負移到智慧上去，這結果是可驚異的。這個觀念并不毀棄責任，而只是認清責任所落在的地方。道德的情境是一個在實行之先應須判斷與選擇之情境。情境的實行上意義——即所需以應付這情境的行為——不是自明的。它是要我們去尋求的。這情境含有互相衝突的欲望，并彼此可替代的表面的福利。所需要的是找出正當的行為途徑，

正當的福利。因此，我們務須研究；觀察這情境的詳細的構造；分析為各項不同的因素；把暗昧的部份弄清；把比較堅持的顯著的性質酌減估量；認所得的決斷在所期的效果，與實有效果未曾相合之先，總是假設的嘗試的。這種研究就是智慧。我們道德上的失敗，是由於某種性格的弱點，同情的缺乏，一面的偏見使我們對具體事例作疎忽的或邪妄的判斷。廣博的同情，敏銳的感受性，對逆意的事仍能堅持，各種興趣的均衡使我們能發明晰地分析與決斷；這些是分明明地道德的特性——美德或道德的優點。

畢竟，爭點只是與在物質的研究中所已剝出來的一樣的事情；這是值得注意的。在物質的研究內，經過好久，也像只有從普遍的概念起頭，再把特例包攝在其下，才能得到合理性的保障與證明。倡用現在到處採用的研究法的人，當時被斥（被人誠心地斥責）為顛倒真理者，並為科學的仇敵。假如他們最後勝利，是因為（如所已指出的）普遍相的方法把不經證明而流行的偏見與觀念加以維持認可；反之，始終注重特例，能激起對於事實並原理之刻苦查究。到頭來，得到日常事實，

可以抵償所謂永久真理之喪失而有餘。用以類分事實的繼續發展的含着假設與定律的系統，可以抵償含着自高的固定的定義及類別的系統之喪失而有餘。這樣，到底我們不過請求道德的思考採納那用以判斷物質現象時實證它是穩健，嚴密，多效果的邏輯。並且所以然的理由是一樣的。舊的方法，雖是表面地美感地崇拜理性，實則挫折理性的勇氣，因為舊法阻礙審慎的不斷的研究之運用。

再說確定些，把道德生活的責任由遵守規則或追求固定目的變為偵查特例內應補救的弊害并規定應對的計畫與方法，這可以將使道德的理論總是爭辯而與實際事變毫無有助力的接觸之原因除掉。固定目的之說總不免把思想引到充滿着莫衷一是的爭論的泥坑中。例如，假如只有一種至善 (*summum bonum*)，一種最高目的，這個目的是什麼。一考慮這個問題，就是置身於在今日同在一千二百年前一樣劇烈的爭辯當中。假如我採取一個貌似更爲經驗的之見解，主張雖是不止一個目的，也不是待改良的特種情境多少，目的也有多少；但是有少數的這種的自然福利，如健康，富有，尊榮或令名，友誼，審美的欣賞，學問以及道德的善，如公正，節制，仁

愛等等。但假如這些目的互相衝突（這一定會有的）什麼東西或什麼人去決定它的先後呢？我們要依賴會把整個倫理學弄得很不名譽的是非學（Casuistry）嗎？或是我們退到邊沁（Bentham）所謂各自主張法（the ipse dixit method）這個人或那個人任意地偏愛這個或那個目的。或是，我們是否一定要把一切目的排成一個等差系由最高福利以及最低的呢？這樣我們又陷于不能調和的爭論當中，沒有逃出的望頭。

同時，特別的道德的糾紛，需要智慧的幫助的，還不能得到光明我們不能毅追求或得到普通的健康，富厚，學問，正義，或仁愛。行爲總是特殊的，具體的，個性化的，獨一無二的。所以，對應有的動作之判斷，一定也是同類地特殊的。說一個人求健康或正義，只是說他求健康地公正地生活着。這些，像「真」一樣，是狀詞性的。它是在特種事例中的動作之疏狀者。怎樣才能健康地或公正地生活着，是個隨人而不同的事情。這事情隨着他的以往經驗，它的機會，他的氣質的與獲得的弱點和能力而差異。並不是一般人要健康地活着，乃是一個特殊的人，有某個特殊毛病的，要這樣；因此，

他所謂健康的意義，同任何別人所謂健康的意義，不能完全相同。健康的生活并不是可以離開別樣的生活而獨自得到的。一個人須要在他的生活中健康，不是要離開生活而健康；生活只是指他的事業及活動之總合。把健康認爲一個獨立的目的而去追求的人變成一個久病之夫，或一個狂惑者，或一個機械地作體操的人，或一個偏重運動至於損傷心臟的人。假如實現所謂目的之企圖不能調節并濡染一切別的活動，生活就分裂成一條條的一塊塊的。某些行爲及某些時間專供健康，別的行爲及時間專供修習宗教，別的專供求學問，做好國民，從事美術，餘類推。這是偏信狂（把一切目的置于求達一個目的之下）的惟一的必然的代替。這事現在不流行，但誰能說生活上的紛擾及放蕩并冷酷的狹窄的疆硬性就中多少由于人不覺到「每個情境有它的惟一無二的目的，并且整個人要關心這目的」呢？再說一說，確然，一個人所需的是健康地活着；這個結果影響他生活中一切活動，因而它不能認爲一個獨立的福利。

但是，對健康，疾病，公正，美術的修養之普汎概念是大大地重要的，不是因爲這

例或那例可以完全歸屬於單個類目之下而把它的特點排除掉，乃是因為普汎化的科學準備一個人做醫生，做美術家，做國民，有問題要問，有研究要做的，并且使他能够了解他所看見的意義。醫生在工作上，是藝術家到什麼程度，他利用他的科學（無論怎樣廣博并準確）供給他以研究特例的工具并預定處理方法也恰恰到那個程度。他（無論學問怎樣博）把眼前特例歸屬於某種的疾病分類及某大類的醫療法之下到什麼程度，他就降到奉行故事的機器匠的階級。恰恰也到那個程度。他的智慧，他的動作變成疆硬的，專斷的，而不是自由的，可伸縮的。

道德的福利及目的，只在要做事的才有。要做事這個事實就證明現有情境有缺點，有壞處。這個壞處恰恰是這個特殊的壞處。它總不是任何別的壞處之一色一樣的重現。因此，這情境下的福利何在，要去發見，并且要恰恰根據應改良的那個缺點那個困難去預計，去達到。這福利不能說明明白地由外面注射到這情境裏頭。但是，智慧的職務是要去比較各不同的事例，搜查人類所遭受的災禍，并把相當的福利通概成爲類。健康，富厚，辛勤，節制，和藹，有禮，學問，審美的心量，開創力，勇氣，忍耐，

進取心，周到，以及許多其他成類的目的，都被認為福利。然而這個系統化的價值是屬於理智的或分析的。分類法暗示我們研究特例時應留神的可有的特點；暗示可試用以排除所推定為災禍原因之動作方法。分類法是洞見的工具；它的價值是在於替助特種情境內的特殊化的反應。

道德學不是一個細列各種行為的清單，也不是一組可以照藥方或食譜那樣應用的規則。道德學的需要，是特殊的，研究及設計的方法：研究法用以探知困難與壞處所在；設計法用以建立計畫作為對付困難的試用假設。特殊化的情境（各有各的不可代替的福利與原理）的邏輯之實用的意義，就是使理論不偏重普遍的，概念而注重發展有效的研究法之問題。

兩個極重要的效果應該提到。崇信固定的價值，使目的分裂為內在的與工具的兩種，即自身實是值得追求之目的及只是作為追求內在的福利的工具之目的。并且，人往往以為能作這種分別是明智之最初一步，道德的別擇之發端。從辯證方面說，這個分別是有趣味而無害的。但是，一帶到實行裏去，它就有悲慘的意義。在歷

史上，這個分別是硬板板地分別理想的福利及物質的福利之來源，並且是辯護這個分別的理由。現在，願充自由思想家的人設想內在的福利是審美的而非專是宗教的或是理智上靜觀的。然而結果還是一樣的。所謂內在的福利，無論是宗教的或審美的，從日常生活中的那些利益脫離開；這些利益，因為是恆有的緊急的，成為大多數民衆的偏重的對象。亞里斯多德根據這個分別主張：奴隸與工人，雖是國家——公益社會——所必需的，然而不是構成國家的分子。認為僅是工具的行為一定要接近苦役；它不能引起理智的、藝術的、或道德的注意與尊敬。任何事物，每在被認為它自身缺少價值之時，就變成不值得的。因此，有「理想的」興趣的人大部份忽視并逃避這些不值得的事物。「下等的」目的之緊急及壓迫就被禮儀的習例隱瞞下去。或者，這些目的降退給下級人去求，使少數人可以自由從事於真正或自身值得的福利。這種藉口高等目的而退縮，結果把所謂下級活動完全歸於一般人類，尤其奮力的「實用的」人民支配之下。

我們經濟生活內的可憎的「惟物主義」及殘酷，多少是由於經濟的目的被

人認爲僅僅是工具的這個事實：這分量是沒有人能數估計的。假如這些目的在它
的地位，也認爲與任何其他目的一樣地是內在的終局的，那末，就可以見到它也可
以理想化，并且若要把生活成爲值得的，它必須取得理想的及內在的價值。審美的，宗
教的，及其他「理想的」目的此刻是脆薄而微細，否則は無益而奢侈；這都爲的是
與「工具的」或經濟的目的脫離。只有和工具的目的相聯絡，理想的目的才能數
紡織入於日常生活的紋理中而變成充實的流行的。單是終局的而不同時是充實
人生的別項職務的工具之價值，乃是浮誇的不負責的；這事應該顯而易見。然而，現
在，「高等」目的之說供給與社會隔絕的對社會不負責的學者，專家，惟美主義者，
及宗教家個個以助力，安逸，與維護。這些目的掩蔽了他們職業的浮誇不負責，使別
人和他自己都覺察不到。職業的道德上缺點反而變成被崇拜被慶賀的理由。

別的廣汎的變化在於徹底地把傳統的對道德的福利（如各種美德）和自
然的福利（如健康，經濟的安定，藝術，科學及同類的事物）的分別除掉。悲歎這個
硬板板的分別并想排除它的，不止上述的學說。有些學派甚至於主張美德，品格的

各德性只是因爲它增進自然的福利才有價值。但是，實驗的邏輯應用到道德時，對個個德性，隨它對於改進眼前患害的貢獻多少以判定它的好壞。這樣一來，這種邏輯着力表示自然科學之道德的意義。批評現有的社會的缺點，一切都說過做過之後，人很可以驚訝不信根本的困難不是在於把自然的及道德的科學分開。物理學，化學，生物學，醫學，在它有助於察知具體的人類的禍患并發展補救的計畫之時，就變成道德的了；它都成爲道德的研究或科學之工具之一部份了。由是，道德學就除掉它特有的諄誨的銜學的氣味；它的過度「道學的」并勸誡的口氣。它也除掉它的空泛性以及稀薄性與高調性。它得到能奏效的工具了。但不特道德學方面得着利益。自然科學也不再與人文脫離；它自己就帶人文的性質了。它并不是依技術的專門的方式爲真理而求真理，乃是感到它的社會的地位，它在理智上的必要而加以研究。它被稱爲技術的，只是因爲它供獻社會的及道德的「工程」之技術罷了。

到了科學的自覺裏充滿着對於人事上價值的自覺的時候，現在最利害的重壓人類二元狀態——物質的機械的科學的與道德的理想的兩方的決裂——就

消滅了。現在因這個分裂而游移的人類力量，到那時就聯合而互相援助了。在人們不認目的爲按照特殊需要與機會而特殊化的事物之全期間，人心定要安於抽象，并且引起把自然科學和歷史材料供道德的或社會的利用之適當刺激也沒有。反之，人的注意集中到各各不同的具體事物，必須使用一切要清理特例時應有的理智的材料。道德既集中於理智，理智之事也就道德化了。自然主義及人文主義間惱人的廢時失事的衝突也就終止了。

這些普通的考慮可以擴充一下。第一層：研究發見，在道德學中，取得了與它在自然各科學中所已得的地位相同的位置。核驗，證明成爲實驗的，要看着效果。理性（在倫理學中永是尊稱的名詞）在詳察各情境的需要，條件，阻礙，資源，并妥籌改良的計畫之方法中現實了。遼遠的抽象的通概，會助長那斷論太早，預斷自然現象的趨向。人們嘆息以爲那些因此而來的結果乃由於天生的邪僻性及不幸的運命。反之，把中心移到特殊情境的分析，使研究成爲義務，使機警的觀察成爲必要。以往的決定，舊的原理永不能穀完全靠託，以爲一個行爲途徑的理由。在一定事例中建

立一個目的所費的力量不是末了的；採取這個目的之效果定要細心注意，目的在結果未證明它的正當之先，只能作爲試用假設。錯誤不像前此認爲只是應悲悼的，不可避免的，事變或應贖應宥的道德上罪孽。錯誤乃是關於不當的運用智慧的方法之告誡，并指示將來較好的途徑之教訓。它是需要改正，發展，整理的徵象。目的發展，判斷的標準得到改良。人對於發展他的極進步的標準和理想，同對於盡心地使用他已有的方法，有同等的義務。這樣，道德的生活有了防護，不至流於形式主義及硬板板的重演。它變成伸縮自如的，有生氣的，繼長增高的。

第二層，每一個需要道德行爲的事例成了與別的事例中個個同樣重要同樣緊急。假如一個特殊情境的需要與缺乏，指示增進健康是目的與福利，那末，在那個情境，健康是基本的至高的福利，并不是別的福利的工具。它就是一個終局的內在的價值。經濟境遇的改進，發生，料理業務及家庭需要——一切在固定目的之信仰之下認爲只有次要的僅僅工具的價值的，因而是比較卑賤而無關緊要的事物——也適用同樣的道理。任何在一定情境內可算爲目的福利之事物與任何別的情

境內之個個別的福利屬於一樣的價值，等級，尊嚴，並且應受同樣的明慧的注意。

第三層，我們應注意把法利賽行徑的根株芟夷了的結果。我們慣把這個行徑認爲存心的偽善，至於我們忽視它的理智的前提。『向實際情境的情事內尋求行爲的目的』這個概念並不願用同一個判斷的標準去核量一切事例。假如這個情境牽連着一個有訓練的心思有豐厚的才幹的人，所期望的要比它牽連着一個心思蠢鈍經驗簡陋的人比較多些。用與施於文明人一樣的道德判斷的標準去判斷野蠻人是荒謬背理的：這是顯而易見。無論判斷個人或團體，不應照他們趕得上或趕不上某個固定結果，應照他們變動的方向。壞人就是開始腐化，變成沒有那麼好的人，無論他前此怎樣好法。好人就是開始變成更好些的人，也無論他前此道德上怎樣不行。這種概念使人嚴於律己而寬於責人。它把永遠跟着依照接近固定目的之程度之判斷而生的那種傲慢態度除掉了。

第四層，重要的東西變成了是生長，改良，進步的過程，不是靜定的結局與效果了。認爲一經固定就不再變的目的之健康不是目的福利，所需的健康的增進——

一個恆續的過程——乃是福利。目的不像前此是一個待達的終點或邊界。它是改變現有情境的活動過程。被認為最終目標的完成，不是生活的目的；正在完成，正在成熟，正在精鍊的永久持續的過程乃是生活的目的。誠實，辛勤，有節，公正，像健康，富厚，學問一樣。假如這些代表可達的固定目的，是可以保有的；但這些都不是可以那樣保有的福利。這些都是經驗的性質上變化的方向。只有生長作用自身是道德的

『所止。』

譯者按英文原義爲所止。

雖則這個觀念與禍害的問題和厭世觀 (pessimism) 與樂天觀 (optimism) 間的爭論之關係，範圍太大，不能在這裏討論，但是，把這關係稍微說到，也許是值得的。依這觀念，禍害的問題不像前此視爲一個神學的形上學的問題，而知道它是減少，輕鬆，儘量排除生活上的禍害之實際問題。哲學不像前此務必找到妙法證明禍害只是表面的，不是實在的，或是務必費工夫弄出方策去把禍害解說開使它化有爲無，或是（更壞的）替它辯護。哲學負起了別的義務：要去贊助（無論怎樣微末地）找到可幫助我們發見人類禍害的原因之方法。厭世觀是一個使人癱瘓的主義。它

宣告世界整批是壞惡的，因而認一切想去發見可補救的特殊禍害的原因之努力都是無益，由是把個個想去將世界弄得更好更幸福的之企圖從根本消滅了。但是，「整批的」樂天觀——企圖把惡孽解說掉之結果——也一樣是魔人的惡魔。

究竟，主張這世界已經是一切世界中好到不能再好的一個之樂天觀，可以認為最帶冷嘲性的厭世觀。假如這個是好到不能再好的世界，那末，根本地壞的世界要成什麼樣子？[？]淑世觀 (meliorism) 是相信一時存在的特殊情況，無論是比較壞的或比較好的，總可以改良。它鼓勵智慧去研究求福的積極工具及障礙，去努力改良情境。它引起自信心并合理的希望心。這是樂天觀做不到的。因為樂天觀主張福利已經實現於基本的實在中，具有使我們麻糊過了具體存在的禍害之趨勢。樂天觀太容易變成那班生活安閒，舒服的人，已經順利地得到這個世界的賞資的人的信條。樂天觀太容易使它的信徒對比他們不幸的人的痛苦冷淡，看不見，或者使他們不憚認定旁人困苦的理由在於那些人自己的惡德。這樣，樂天觀與厭世觀合作（不管它兩名義上極端不同）把同情的了解和明智的改良努力都弄麻木了。它

招引人們離開相對性與變化的世界而走進絕對的與永存的靜定。

這些道德的態度上變化，其中多數的意義集中於幸福的觀念。幸福往往充作道學家蔑視的對象。然而頂禁慾的道學家通常恢復這個觀念，不過用別的名稱，例如天福 (Heaven) 無幸福的善，無滿意的勇武與美德，無自覺的賞樂之目的——這些不特在概念上自相矛盾，並且在實際上也是受不了的。但是，幸福不是單單保有它不是固定的所得。固定的幸福不是道學家所嚴斥的卑賤的自私，就是無味的沉悶，毫無奮鬥勞苦的安閒的極樂世界。這種幸福只能使頂脆弱的懦夫滿意。只是成功中才有幸福；但成功是指成功的過程，向前，進步。成功是發動的過程，不是被動的結局。因此，成功包括把阻礙除掉，把缺點及禍害的來源除掉。審美的銳感及享樂，是在任何可貴的幸福內的一大成份。但是，完全離開精神之更新，心力之再造，及情緒之淨化各種作用之審美的欣賞，是一個軟弱癱病的東西，定要因飢餓而速死。這種更新與再造是不自覺的，不是由於預定主意的；這樣只有使它更加真切。

從大體論，功利說 (utilitarianism)，在由上古時代關於目的及福利之說到現

代可能之學說過渡期間，是最好的。功利說有確定的優點。它堅持撇開空泛的普汎性而踏到特殊的具體的。它把定律隸屬於人類的成績，不把人類附屬於外界定律。它教人說：制度是爲人而設，不是人爲制度而生；它積極活動地贊助一切改造的要求。它使道德的福利成爲自然的，仁慈的，與人生的自然福利相啣接的。它反對出世間的及『別個世界的』道德。最重要的，它使『以社會福利爲最高的核驗之觀念』在人類想像中能設安居。然而，它在根本要點上還是深受舊式思想的影響。它始終沒有對固定的終局的至高的目的之觀念懷疑。它只是懷疑當時流行的關於這個目的的性質之觀念；而置快樂及在可能內最大的快樂總量於這固定目的之地位。

這種觀點把具體活動及特殊興趣不看做自身值得的或幸福的構成素，而看做不過是取得快樂的外部工具。護持舊傳統的人因此很容易加功利說以一種罪名，就是說它把美德，美術，詩，宗教，國家一起充作求得感官的享樂之卑賤的工具。因爲快樂是一個結局，一個離開求樂的活動而自具價值的結果，幸福成了一個應保有而把守着的東西。這樣，把人的創造的本能太看小而把貪得的本能太看大了。生

產所以重要，不是因為創製及改造世界這事本有價值，乃是因為所生產的外部結果可供享樂。功利說，像個個建立固定的終局的目標之學說一樣，因其把目的弄成被動的保有的，就把一切活動的工作都當做不過工具罷了。勞力是不可避免而應儘量減少的壞事情。安穩的享有，在實際上，是主要的東西。物質上的安佚舒適，與試驗的創造之痛苦危險相形而顯得太重大了。

這些缺點，在某些可以假設的情境之下，也許總不過是理論上的。但這時代的性癖及宣傳功利說者之興趣，賦與它們以貽害社會的能力。雖則新觀念有攻擊舊的社會弊害之能力，它含有某些元素可供作新的社會弊害的辯護。近代改革的熱誠，可見於對從封建的階級制遺留下的弊害，經濟的、法律的、政治的弊害的批評。但是，取封建制而代之的新經濟制度——資本制度——也有它特有的社會的弊害，并且有些這類弊害，功利說反趨於替它掩蓋或辯護。看重取得與享有的觀念，同現代人求財富與財富所給的享樂之無厭之欲連合起來，就帶着不幸的色彩了。

縱使功利說沒有積極地贊助新起經濟的唯物主義，它總沒有與這主義抗戰

的工具。它那把生產的活動隸屬於僅然生產品之下之精神，間接地有利於一種赤裸的商業主義。功利說，雖則留心於徹底爲社會起見的目標，培養一個新的階級利益，資本主義的掌有產業的人的階級利益，不過要產業由自由競爭而得，不由政府的袒助而得罷了。邊沁對於安全那樣注重，趨於視私產制度爲神聖，只要私產的取得與轉移的某些法律上弊害革除掉。『有者福矣』(Beati possidentes)——只要他所有是按照競爭的規則得來，卽謂不是由政府得來。從外私助而得。這樣，一切那些趨勢，不把營業當做社會服務的工具和個人增進創造力的機會而當做積聚私人享樂的工具之方法之趨勢，都受功利說給與理智的維護。這些演講所說的我們需要哲學改造，功利說的倫理學就是一個很巧的例證。它反映近代思想與熱望的意義，至某點爲止。但是，它還受它自以爲完全擺脫的那些舊時代的基本觀念所束縛：「以爲各種不同的人類需要及行爲背後有個固定的單一的目的。」這個觀念，使它不能覈充近代精神的適當代表。它還得解脫遺留的元素而從新改造。

我們要添說幾句關於教育的話，這只是要暗示教育作用與道德作用是一體

的，因為道德作用是不斷的由較壞的進到較好的。傳統的思想以為教育就是預備；就是學習，會得某些事情為將來之用。目的是還遠的；教育是準備，是更重要的將來要發生的事情之預試。兒童期不過是對成人生活的預備，成人生活又是死後生命的預備。總是將來（不是現在）這是教育的重要事務：學得知識與技能為將來使用與享樂；養成習慣以備將來從事營業，做好國民，及研究科學之需。也有以為教育所以為某些人所需要，不過因為他們須倚賴別人。我們才生是無知，不熟練，不精巧，不成熟，所以處於倚賴社會的地位。教授，訓練，道德的薰陶，乃是成熟的年長人把無辦法的兒童漸漸養到可以自己照料自己的地位。兒童生活的職務就在於依已能獨立者的指導漸漸進於成人的獨立地步。這樣說，認為人生主要事務的教育作用，到了少小者達到能脫離社會的倚賴而獨立時候就終止了。

這兩個觀念

譯者按：這指以教育為預備，將來作者並認成年為教育限度。

通常只是假定，極少是明明白白地

想出來的；它倆與「只有生長，或不斷地改造經驗是目的」之概念相違反。假如人無論在什麼時期，總還在生長，那末，教育不是對將來事情作準備——縱使也是一

種預備，不過是教育的副產物罷了。從現在時期得到現在所有的生長的程度與種類，這就是教育。教育是恆久不斷的功用，不是隨着年齡而起訖的。任何特別的教育過程，例如正式的學校時期中的教育過程，最好的地方是在於它使受教育者能再受教育；就是，對於生長的條件感覺得更敏銳，並且更能穀利用那些條件。學得技能，蓄有知識，養成文雅不是目的；這些不過是生長的標記，持續生長的方法。

通常假定教育時期為依靠社會的時期，成年時期為離社會而獨立的時期，這樣的對照不免貽害。我們屢屢說人是社會的動物；但是，又把這話的意義限於社會通常性顯似最看不出的區域——政治。人的社會性的主要點是在教育。認教育為預備，認成年為固定的生長限度，這兩觀念實是同一個謬說，不過從兩方面說而已。假如成年人與少人一樣，道德的職務都是生長的發展的經驗，那末，從社會的依賴與相互依賴上得來的教訓不特在兒童為重要，在成人也一樣地重要的。成年人的道德上獨立就是生長的截止，孤立就是頑固化。我們把兒童的理智上依他性說得過分，因而過度牽制兒童；我們又把成人生活可離開與旁人的密切接觸而獨立

說得過分。到了人覺得道德過程與教育過程是同一的，那末，就看到兒童期較自覺的較正式的教育乃是社會進步與改組的最經濟最有效的方法，并且成人生活的一切制度之試驗，在於它促進繼續的教育之效果。政府，營業，美術，宗教，一切社會制度有個意義，有個用意。那個用意是在於解放并發展個人的能力，無論個人屬於那一種，那一性別，那一階級，那一種經濟的地位。這就是說：一切制度的價值之大小，在於它能把個個人教育到他可能的最高點到什麼程度。民本主義有許多意義，但假如它有道德的意義，這意義是在於它決定主張一切政治制度與實業組織之最高試驗應該看它對於使社會的個個分子完滿發展這個職務上貢獻多少。

第八章 影響社會哲學之改造

哲學上變化怎樣能穀影響社會哲學到嚴重的地步呢？就根本地方說，顯似各種見解及結合都已經被人提出了。社會是個人構成的；這個分明的基本的事實，沒有一個哲學（無論它怎樣自命爲新穎）能穀懷疑或改換的。因此有這三個主張：社會定是爲個人而存在的；或者，個人的目的及生活方法定須由社會規定；或是，社會與個人是彼此對待的，有機的，社會需要個人的服務與順從，同時爲裨益個人而存在。除了這三種見解以外，似乎再沒有別的在邏輯上可以設想的見解。并且，雖則這三種中每個都包括許多支派與流變，但是前此似乎已有那麼週到的變化弄到現在可能的至多只是微細變異。

尤其是「有機的」這個概念似乎真能穀應付一切對於極端個人主義的和極端社會主義的學說，同時免掉柏拉圖與邊沁的錯誤。就因爲社會是個人合成的，

所以似乎個人及聯絡他們的結合關係定是同等重要。假如沒有有力量的勝任的個人，那些構成社會的聯結，就沒有東西可供援繫。離開彼此的聯結，個人就各各孤立，凋謝，枯萎；或是他們互相反對，因而他們的衝突妨害個人的發展。法律，國家，教會，家庭，友誼，工業的結合，這些及其他制度與佈置都是必要的，然後個人才可以生長，以發覺他們特具的能事與職務。沒有這些制度的幫助支持，人生就如霍布斯(Hobbes)所說的，成爲粗暴，孤寂，污穢了。

我們斷言這些不同的學說失在一個共有的缺點，這就是衝進這問題的中心了。這些學說都採取那包攝特殊情境的普汎觀念之邏輯。我所要了澈的是這組或那組的個人，這個或那個具體的人，這個或那個特別制度或社會設置。對於這種的研究的邏輯，傳統所接受的邏輯却把關於概念的意義及這些概念的相互關係之討論做替代。這種討論進行所用的是：國家其物，個人其物 (the state, the individual) 制度自身的性質，一般社會等名目。

我們需要指導以對付家庭生活的特殊糾紛；但我們所得的是對家庭其物之

討論或宣揚個人人格的神聖之論斷。我們要知道流行於一定時間與地點的某些條件之下的私產制度。我們所得的是蒲魯東 (Proudhon) 的答案「產業普通就是竊盜」或是黑智爾 的答案「實現意志是一切制度的目的，而產業私有，為人格克服物質的自然界之表象，是這樣實現的一個必要因素。」這兩個答案，對於特殊情境，許有某種暗示性。但這些概念并不以它對於特別歷史現象之價值而貢獻於人。這些是普汎的答案，認為有一個普遍的籠攝掩蓋一切特例的意義。所以它并不幫助研究。它把研究停閉了。它不是待應用的并待核驗的工具，用以清理具體的社會困難的。它是強加於特例以規定這些特例的性質的現成原理。我們要知道某個國家，而他們却告訴我們說明國家其物。然而他們的含意是說：對國家其物而說的話可以應用於我們要知道的任何國家。

把爭點由具體情境移到定義的概念的演繹上，結果是供獻替現成政局作理智的辨護的工具，有機說尤其這樣。項有心於實際社會的進步及使某些類人衆脫離壓迫的人對有機說都是冷淡。德國理想主義應用於社會哲學的效果，（縱使用

意不是如此，)是為政治現狀供給一種自保的壁壘，以抵制從革命的法國傳來的激烈思潮。雖則黑智爾彰明地揚言國家與制度的目的是在於促進一切人的自由之實現，但是他的結局是把普魯士國家神聖化，并供奉官僚式專制主義。這種辯護的趨勢是偶然的呢，還是由所用觀念之邏輯之所含蘊而來的呢？

當然是後種情形。假如我們儘說國家其物或個人其物而不顧這個或那個政治組織和這團或那團的窮乏顛沛的人民，我們的傾向必至於把附於普汎觀念的光采與威望并意義與價值掩蓋了具體的情境，因而將這情境的缺陷隱蔽起來，使人看不出有嚴重的改革之需要。普汎觀念中所有的意義強注於它所包括的特例裏頭。假如我們一經承認硬性的普汎相之邏輯（承認要了解說明具體的例子，定要把它包攝於這些普汎相之下，）上述的辦法是十分應當的。

還有，有機說的趨勢是要儘量縮小特殊衝突的重要。因為個人與國家或社會組織不過是同一實在的兩方面，因為它倆在原理及概念上已是調和的，所以在任何特例內的衝突只能是表面上的。因為在理論上，個人與國家，是彼此相為必需相

互幫助，在這個國家內有一整批的個人正困在暴虐的情況之下——這個事實，我們何必十分注意？「實在，」他們的利益不會與他們所屬的國家的利益衝突；這樣反對不過是表面的偶見的，資本與勞工不會真真衝突，因隨便那一個是其他一個的有機的必需物，而且這兩個都是社會全體的必需。世間也不會真真有任何兩性問題，因為男女彼此相為必需，且為國家所必需。當亞里斯多德的時候，他很可以用普汎概念高於個人之邏輯去證明奴隸制度有利於國家，也有利於奴隸階級。縱使用意不在於為現有政局辯護，結果總是使人不注意特殊情境。理性主義的邏輯從前使人在物質哲學內不留心觀察具體事物。現在這種邏輯發生了使對特殊社會現象的觀察沉滯并遲緩之結果。社會哲學家，高坐於他的概念界內，用指示各觀念之關係之方法以「解決」問題，并不將備用并待證於改革計畫的假設供給人以助他們解決具體的難關。

當然，當這時候，具體的困難及禍害還在，并不能因為理論上社會是有機的而這些困苦可以像演巫術一樣使它化為烏有。結果，具體困難的區域，急需智慧的方法

法以規定實驗之暫用計畫之區域，正是智慧不能作用的地方。在這特殊并具體的事物之區域內，人不得不退而依靠頂簡陋的經驗主義，眼光短淺的投機主義，以及粗暴的武力之對抗。在理論上，特例一起很乾淨地撇開，特例都置於相當的題目與範疇之下；這些特例加以標號，歸入一個系統的編檔櫃的整齊格子（標為政治學或社會學的）裏頭。但在經驗的事實上，這些特例還是如從前那樣煩難，混亂，無組織。這樣，應付這些的方法，連利用科學方法的嘗試都沒有，不過是盲目的實地規則，引述先例，考慮眼前的便宜，彌縫掩飾，高壓之使用，以及個人野心之衝突。世界還存在着；因此它總有法子混過去——這麼一點是不能否認的。嘗試錯誤法及私利的競爭，不知怎樣，結果引起了不少改良。但是，社會理論總是無用的奢侈品，而不是指導研究計畫的方法。哲學的改造之真正衝力在於改造特殊情境的方法之問題上，而不在於對普汎概念如制度，個性，國家，自由，法律，秩序，進步等等之任何種琢磨工夫。

讓我們考慮個人自己這個概念。十八十九兩世紀英國和法國的個人主義學

派在用意上是經驗的。從哲學觀點說，這派的個人主義是根據於「惟有個人是實在的，類與組織都是次起并引伸的」那種信仰。後者是人爲的，而個人則是自然的。那末，怎樣可以說個人主義也不能不受上文所敍的責難呢？說這派的缺點在於它忽視個人與別人的那些聯鎖（爲每個人結構的一部份之聯鎖）在它的限度內是對的；然而，不幸這學派極少進而越出已曾批評的爲制度作整批的辨護那點之外。

真正的困難在於把個人認爲「已知」的東西，已有的東西。因此，他只能是待迎合的，其快樂待放大的，其資產待增殖的東西。因爲個人被視爲已有的東西。所以任何可以加於他或替他做的事物不過是外部印象及附屬物之類：快樂及痛苦的感覺，安適，穩固。固然，社會制度，法律，機關是爲人而設，並不是人爲那些東西而生；固然，制度法律等等是人的福利而進步的工具。然而這些不是爲個人求得東西的工具，就是求幸福的工具也不是這些。這些乃是創造個人的工具。只有就在感官之外的物體之物質的那個意義說，個性才可算是原有的與件。在社會的道德的意義說，個性

是要待陶鑄出的東西。個性是指開創力，發明力，富于謀略，在決擇信仰與行爲上肯負責。這些不是天賦，乃是成就。因其是成就，它不是絕對的，而是與它的用途相對的。并且這個用途是隨環境而變動的。

這個概念的意義，假如我們考慮己利 (self-interest) 觀念之榮枯就可以知道。經驗派的個個分子都注重這個觀念。他們以爲這是人類的惟一動機。我們應該把仁愛的行爲弄得於個人有利以期得到美德；社會組織應該改革，要使利己主義與利他的考慮相合爲一。反對派的道學家很及時地指出任何「把道德學及政治學化爲計較己利的工具」之學說之害處。因此他們認利益這個觀念整個是道德學所厭棄的而將它丟掉。這個反動的結果倒援助了權威及政治的蒙昧主義。利益的作弄除掉了，還剩什麼？還有什麼具體的動力？那班把自我認爲現成的東西，把自我利益認爲快樂和贏利的獲得的人用了再好沒有的方法去恢復抽象的觀念之邏輯——所謂抽象觀念，就是法律，公道，主權，自由等等，總而言之，整套那些空洞的貌似剛硬而實是可以供任何慧黠的政客運用以掩飾他的陰謀而使壞政策好像好

政策之普及觀念。利益本是特殊的活動的；它是任何具體的社會的思想之自然的項目。但是一經認爲與小氣的利己的東西是同一件事，利益被降黜到不能復原的地步了。只在看到自我是在進展，利益是任何能促進自我的動展的事物之時，利益才能覈用爲緊要的項目。

同樣的道理可以應用於那個很久的關於「改革應從個人起或應從制度起」的爭論。自我既然被認爲自己完足的東西，就很容易執持「只有內部的道德的變化在一般改革上才算重要」之說。制度的變改就被視爲不過外面的事情。後種變化的也許可以增加生活上的便利與舒適，但不能覈得到道德的改進。結果，把社會改良的責任扔在極端不可能的一種自由意志的肩上。並且，認自我爲已完成之觀念鼓勵人對社會經濟處於被動的地位。個人被引而專力於對他自己的美德惡德上之內省，同時忽視環境的性質道德退縮，對於繁細的經濟政治情況不十分關切。他們的教訓是：讓我們先使自已內心完美，到了相當時候社會的改變自己會來的。這樣，聖人致力於內省，而同時暴躁的罪人管理世界。反之，假如覺到自我性是一個活

動的過程，就看到社會的改變是創造人格之惟一方法。制度就能殼從它的教育的效果上頭看：就是從它所養成的個人的種類判斷。對個人道德的改進之興趣和對經濟的政治的狀況之客觀的改革之社會的興趣就被認為同一事了。這樣，對於社會組織的意義之研究就得到確定的立點與方向。這就引我們去問每個特殊的社會組織之種種刺激的，長養的，培育的能力是怎樣。老久的政治與道德兩方面的分裂就從根拔除了。

因此，我們不能殼對「社會與國家之於個人是有機的」這句話滿意。問題是在於特殊的因果作用。例如，這個社會組織——政治的或經濟的——引起那一個反應；它對於參與這個組織的人的性情有什麼影響？它是否開展人的能事？假如能開展，到什麼限度？它是在少數人上開展而在別人相當地壓低呢，還是能殼廣汎地公平地開展呢？開放的能事是貫串到可以成爲大勢力的地步，還是這能事的表現只是忽然的無定的呢？因爲反應的種類的數目是無定限的，這些研究得要詳細的特殊的這種或那種社會組織是使人們的感覺更細銳更善鑒賞呢，還是使它粗鈍

呢人的心思是受訓練至使身手靈巧嗎？求知慾是喚醒呢，還是弄鈍呢？求知慾是什麼性質；是不過審美的，注意東西的形式與表面呢，還是同時也是對東西的意義作理智的探討呢？像這一類的問題（以及更顯然的關於習俗號為道德的性質之問題）假如承認個性不是原有的而是由社會生活的影響而造成的，就成為對社會的個個制度的研究之起點。這個學說，像功利說一樣，將種種社會組織作不斷的審查批評。然而，它并不引我們問一個組織做什麼以使已成的個人得快樂或痛苦，它是研究這個組織做什麼事以開展各特殊能事并部勒它成為工作的能力。它問：這個組織造成什麼樣的個人？

由使用概念的普汎性去進行關於社會事件的討論而起的心力浪費是可以駭人的。假如生物學家和醫生討論呼吸作用之時只是把器官和生機體這兩概念拋來拋去——例如一派以為堅持「呼吸只在一個個體內才有，因而它是一個『個體的』現象」這個事實才能了解呼吸作用；另一派與此相反又堅持「呼吸只是與別的作用有有機的交相影響的一個功能，因之只有關照別的功能（從一

樣普汎的方式看法的功能——才能彀知道或了解——這生物學家與醫士會進步到多遠呢？上列命辭個個都是一樣真實，同時也一樣無用。所需要的是對一大堆的特殊構造及交互作用之特殊研究。對個人及有機的或社會的全體這些範疇嚴肅地叮嚀，不特不能彀促進這些確定的詳細的研究，而且阻礙這些研究。這種叮嚀把思想停滯於烜赫的響亮的普汎性內裏——在那些普汎性內，爭辯是不能免的，而且是不能解決的。說假如細胞彼此不是在有關生命的交互作用中，它不會衝突，也不會合作，這話固然是很對。但是，「一個『有機的』社會的團體存在，」這個事實不能答覆任何問題，只標明有問題存在：到底什麼樣衝突和什麼樣合作發生，並這些衝突與合作的特殊因果是什麼？然而因爲已受自然學擯棄的那一類觀念還延生命於社會哲學內，就是社會學者也把衝突或合作認爲他們科學所根據的普汎範疇，只在要舉例之時才降格到經驗的事實中去。就大凡說，他們主要的「問題」是一個純然辯證法的問題，用一厚層的經驗的人類學的及歷史的引述蒙住了的：例如，個人怎樣會成社會？個人怎樣受社會制裁？叫這問題做辯證法的問題是

公道的，因為它是從前此『個人的』及『社會的』那些概念出來的。

正像『個人的』並不是一物，乃是一個渾括的名詞，代表許多種類的受了合羣生活的影響而引起并固定的人性的特殊反應，習慣，癖氣，能力，『社會的』這個名詞也這樣。社會只是一個名詞，但却是無數的東西。它包括人們因合羣而閱歷公共的經驗，建立公共的利益與目標的一切方法；街上的匪黨，偷竊的傳習所，部族，社交的私團，工會，股份公司，農村，以及國際聯盟。新的方法發生效力在於把對這些特殊的變化的相對的事實（與問題及目的相對，不是形上學所謂相對的）的研究替換了那種矜持地擺弄普汎觀念的勾當。

很奇怪地，現代對於國家的概念正是一個對題的例子：因為上古時代由排成等差系的固定族類之格局，它的一個直接影響就是十九世紀德國政治哲學的某種企圖。這種企圖是要列舉一定數的制度，就中每個均有它的主要的不變的意義；并且將這些制度按照各個意義的尊嚴與等級排成一個『演化』（evolution）的順序。民族的國家（the National State）放在最上頭，視爲一切別的制度之完成

與峯極，并爲一切這些制度之基礎。

黑智爾是這個工作的一個顯著例子，但他絕不是獨一的例。許多與他苦爭的人不過只在這個「演化」的細節上或是在所列舉制度中某一個的主要概念之特別意義上主張不同罷了。爭執所以嚴酷，只是因爲所據的前提是一樣的。許多思想的派別，在方法及結論相差甚至比上說的更大，也特別一致承認國家處於最後完成的地位。黑智爾以爲歷史的惟一意義在於演出民族的領土的國家（National Territorial State）每個這樣國家比國家其物的精義之前例包蘊更富，因而取而代之，一直到了普魯士國家，是爲歷史的演化之大成。這是黑智爾的見解，別的思想家許不至於到這個地步。然而他們都不懷疑國家在社會等差系中的獨一的至高的位置。其實，這個概念已凝固成了不容置疑的信條，就是所謂主權（sovereignty）。

近代式領土的民族的國家履行了極端重要的職務：這是無可疑的。這些國家的成立是近代政治史的中心。法，英，西班牙是最先得到民族主義的組織的人民，但在十九世紀，日本，德意志，意大利都步他們的後塵，不用說許多小些的國家，如希臘，

塞爾維亞，布加利亞等等。個個人知道的，最近世界大戰最重要方面之一，就是要完成民族主義的運動之奮鬥，結果波希米亞，波蘭都成爲獨立國家，亞美尼亞（Armenia），巴力斯坦（Palestine）等等都進於候補之列。

求以國家蓋於他種組織之上，這個奮鬥用意在於反抗小縣，省，諸侯國的權勢，反對封建的王侯分割權位，並且在有些國中，是反對教皇之擅作威福，最近幾世紀，社會的整合與固結的大運動在進行，因得蒸汽與電力的集中與聯絡之力量而大大加速；「國家」就代表這運動的顯明的極點。自然而然地，不得不然地，政治學者，的注意偏向於這個歷史上大現象，他們理智的活動在於把這現象定爲系統的公式。因爲當代進步的運動，在於建立統一的國家以反抗小的社會的單位之情性及爭得權勢者之野心，所以政治理論發展出「民族的國家對內對外的主權之信條。」然而，整合與固結的作用到了極點的時候，就發生這個問題：難道民族的國家，已經堅固，不再須與強敵奮鬥之後，不只是促進，保護別的更隨心的組合之工具（而自身不是最高目的）嗎？對這問題的肯定答案，可以指出兩個實際現象作證。

一面比較廣大的，并包的，統一的組織——國家——在發展，一面個人也從前此風俗及階級分別所加的限制與卑屈的地位解放出來。但是，個人脫離外界強制的束縛以後，并不是孤立的。這些社會的份子立即從新聚攏成爲新結合新組織。強迫的組合被隨意的組合取而代之；僵硬的組織被更受人的選擇與意志的節制并更可以隨心直接改變的組織取而代之。從單方面看，好像趨於個人主義的運動，到頭來實是趨於增殖各種各樣的組合：政黨，工業公司，科學及藝術團體，工會，教會，學校，無數的俱樂部及結社，意在培植一切可設想的人所共有的興趣。這些組合的數目及重要漸漸增加，國家漸漸更成爲這些組織中間的管理者調節者；劃定這些的作用的範圍，防止衝突，并調解它。

國家的至高地位近似樂隊的隊長：隊長自己不奏樂，由奏樂以成就本有價值的事情的人的活動藉隊長替他們調和。國家還是很重要的——但它的重要漸漸偏於培養并調和隨意的結合之活動。在任何近代社會，國家只是名義上爲一切其他會社組織存在的目的，增進人類共享的各種不同的福利之團體，變成了實際的

社會單位。這些團體居於傳統的學說認為孤立的個人或至高的單一的政治組織所居之地位。多元論在現代政治實事上已經很鞏固了，它要求等差系的一元的學說須加改變。人類力量的結合中個個，只要能於生活上增加它那分子的價值，就有它自己的獨一無二的基本的價值。這種結合不能毀降為為國家增光榮的工具。戰爭所以增加敗德影響的原因之一，就是因為它擠迫國家跳到反常地高聳的位置。

別一個具體的事實是：為領土的民族的國家要求的獨立主權與國際的利益——會很好地叫做越國的（trans-national）利益——的相反對。任何近代國家的禍福是與其他國家的禍福相連結的。任何國家所有的軟弱，混亂，以及錯誤的主義并不限於它的國境以內。這些散播而傳染到其他國家。經濟的，藝術的，科學的進步也是這樣。并且，剛才所說的隨意的組合，并不與政治的界限一致。數學家，化學家，天文家的結合；營業的公司，勞工的組織，教會，都是越國的，因為這些所代表的利益是普及世界的。依像這些的方式，國際主義（internationalism）不是一個志望而是一件事實，不是一個軟心腸的理想而是一個力量。但是這些利益被傳統的排他的

國家主權之說把它截斷，并弄到失却聯絡。只有一種國際心理才與現代的勞工，商業，科學，藝術，宗教的發動力相合；但要造成這種國際心理而有效，上述學說的風行是絕大的阻礙。

如已說過的，社會是許多結合，不是單一個組織。社會意義是結合；大家合攏從事於共同交際與動作，以期將任何種可由共歷而增廣穩固的經驗得更圓滿的實現。所以，有多少可由互相傳達，共同參與而增多的福利，即有多少的結合。并且這種福利的數目實是無定限的。其實，能穀禁得公開與傳達，就是決定一個號稱福利的東西是否真福利之試驗。道學家總咬定「福利是普遍的，客觀的，不只是私有的，特殊的」這個事實。但是，他們像柏拉圖認形上學的普遍性為滿足，或像康德認邏輯的普遍性為滿足；這事太常見了。彼此傳達，共享，參與是把道德的法則與目的普遍的惟一真正的方法。在前章我們力說個個內在的福利均具獨一無二的性質。但這個命辭的對面就是一個福利被人自覺地實現的情境并不是暫現的感覺或私人的嗜好之情境，乃是共享交傳的情境，即公共的，社會的情境。就是隱士也與神

人冥契；就是守財虜也愛伴侶；極端利己的人也要一幫的嘍囉或某個夥伴共享所得的物品。普遍化即是社會化，即是把共享福利的人之面積與範圍擴大起來。

人們漸漸明認福利只有互相傳達才存在才經久，并明認組合是共同享用的方法；這個逐漸增進的認識就是近世人對人道主義及民本主義的感覺之基礎。它也是利他主義與慈善事業的救濟因素；這些若沒有這個認識，就退化爲道德的自貶格及道德的干涉，變爲藉造福於他人或給與他權利（好像施濟什麼似的）的名義而企圖管別人的事情。所以組織并不就是目的。組織不過是增進組合，增多個人間的有效接觸點，指引人們的交際進於最多結果的方式之一種手段。

把組織自身當做目的之傾向，引起一切那些張大其詞的學說；在這些學說中，某個組織得了「社會」的尊號，個人作爲它的從屬。其實，社會是期於傳遞并共享人類經驗、情緒、價值的組合作用。個人及制度上組織，實是這個主動的組合作用的附屬。個人是附屬，爲的是除非在與別人交換經驗，或由與別人交換經驗，個人是啞口的，僅僅感受的，粗暴的動物。只有與同伴結合來往，個人才能成爲一個自覺的經

驗中心。組織是傳統所謂社會或國家的通常意義。組織也是附屬的，因為假如組織不是用以便利并增加人類的相互接觸，它也變成靜止的，僵硬的，機關化的。

經過長時間的權利與義務間，并法律與自由間的爭執，又是認為固定概念之個人與社會間的爭競之另一方面。實則個人的自由意指生長，指在需要改變之時容易變化。

個人的自由是一個活動的作用，是將人的能力從任何拘束它的東西解放出來的過程。但是，因為社會只有能取用新資源才會發展，所以假定自由對個性有積極的意義而對社會利益只有消極的意義是背理的看法。社會只是在它的一切分子都能穀儘量表現他們的能事之時才會強固，有力量，并會穩定而禁得變故。這種的發揮功能，除了容許有在已立的認可的習俗之外嘗試實驗的餘地，是不能得到的。容許發現才力所需要的那個自由的餘地，大約有某分量的顯然可見的混亂和不規則隨之而起。然而，不特從科學上說，即是從社會上看，重大的事情不是要免掉錯誤，乃是使錯誤在可以利用它以增進未來的智慧之條件下發生。

若是英國自由派社會哲學，忠於它的原子式經驗主義的精神，趨於把自由及保用權利作爲目的，補偏救弊的方法不是應如德國政治思想所特有的那一類主張固定義務和挾威的法律之哲學。後種哲學，如往事所已證明的，因爲它內含的對於別的社會團體的自決之威嚇，是危險的。但是，這種哲學，在受最後核驗時，也是內部脆弱的。因爲它對於個人用自由試驗和抉擇力去決定社會事件這辦法加以敵視，它把多數或大多數個人參與社會工作而有效之能事加以限制，因而使社會不能得到一切分子的儘量的貢獻。團體的效率及能力之最好保障，在於解放并利用個人在開創，設計，先見，精力及堅忍等能力上之差異。人格定須教育成的，并且假如人的工作限於技術的專門的事業，或限於生活上的較不重要的關係，人格就無從養成。只是在每個人對於形成他所屬社會團體的目的政策都有與能力爲比例之負責的參與，才會有完滿的教育。這個事實規定了民本主義的意義。這個主義不可以認爲一個教派，或一個種族的東西，也不可以認爲已得憲法的裁可的某式政府之神聖化。民本主義只是一個名詞，代表這個事實，即是，只有人性的各因素參加於

指導公共事件（男們女們爲它而結成團體——家庭，實業公司，政府，教會，科學會等等——之事件）之工作，人性才會發達。這個原理適用於其他組合，如在工商業中的，與適用於政府是一樣程度。把民本主義認爲與政治的民主主義是一件事，是民本主義的大多數失敗之原因；這種誤認也是根於傳統的以個人及國家自身爲現成物之觀念。

新觀念在社會生活得到充分的表現之時，它就要被吸收於道德的背景內；同時，這些觀念信仰自身也要深刻化而不知不覺地傳授維持下去。這些觀念將要渲染人的想像，調勻人的情欲。它不會成爲一堆要說明，要推論出來，要用辨證去支持的觀念，乃是一個自然發生的領會人生的方式。由是它就帶有宗教的價值。宗教精神將要復活，因爲這種新的宗教精神與人們不致疑的科學信條及他們的通常的日日的社會活動是相調和的。宗教精神不至於因爲與常常腐朽常常崩潰的科學觀念及社會信仰結合而定須過羞怯的，半自晦的，半自剖的生活。這些觀念及信仰自身，因爲自然而然而地得情緒的培養，并轉爲想像的遐想及美術而更加深刻，更加

堅強。現在這些觀念信仰是要用多少是自覺的努力，立意的反省，及用心才能維持的。它是技術的并抽象的，正因為它還沒有被想像與感情化爲自然而然的東西。

我們最初就已指出歐洲哲學是在理智的方法及科學的成績從「那些凝固并包蓄自然發生的欲望與想像之結果之社會習傳」離開之時開始。我們又已指出由那時以後哲學總丟不了「如何把乾燥的稀薄的微細的科學立場與頑固地長存的那一團的溫暖的繁盛的想像的信仰相調劑之問題。」近代科學暗示了可能，進步，自由運動，及無限歧異的機會等等概念。然而，在這些概念沒有把那些遺留的不變的始終有秩序的有系統的事物之概念排擠出於想像之外以前，機械及物質這兩觀念總要像壓住情緒的重負，使宗教癱瘓，使藝術毀形。到了才力的解放不像是組織及已成制度的威嚇（這是實際上免不了的事情，然而對於保存往代最可貴的價值實是一個威嚇）之時，到了人的才力的解放成了在社會上創造的勢力，藝術不會還是奢侈品，不會從日常營生的事務方面看還是陌生。到那時候，經濟上的謀生將要與謀求值得活的生活成爲一件事。并且，到了人們自然而然地感到

交換意想以及共營生活和共歷經驗的神蹟之情感的力量（或許可以稱爲神秘的力量）之時，現代生活之冷酷與簡陋將要沈浸於海陸從來所未有的光明中了。

詩、藝術、宗教是寶貴的東西。徘徊眷戀着往古并徒然願望回復科學、工業、及政治界事變的推移所已撲滅的東西，是不能設維持藝術、宗教與詩的思想與欲望不知不覺地由千萬次的每日事變與接觸的結果而集合爲想像的性向；詩、藝術、宗教就是這種思想與欲望的開花。詩、宗教等不能設由人們的立意而使它存在，也不能由強制而使它發生。精神的風要吹那兒就吹那兒；這些東西譯者按指詩、宗教等的天國不是由觀察而來的。但是，雖則用計慮的願力去保存回復已經破壞的舊的宗教與藝術的來源是不可能的，要去促速未來的宗教、藝術的活來源之發展却是可能的。當然不是用直接求產生這些來源的行爲，乃是要把對於現代活動的趨勢之信仰代替了對於這些趨勢之恐怖及憎惡，并要智慧有勇氣去追隨社會的和科學的變化到它所指引的任何地方去。我們現在所以在理想的事情上衰弱，是因爲智慧與熱望分裂。環境的壓力強迫我們在我們信仰與行爲的日常階層上向前走去，但我們更

深藏的思想與欲望全是轉回頭看。到了哲學與世事的途徑合作，把日常瑣屑的意義弄得明白而一貫，科學與情緒將要互相透入，實行與想像將要互相抱持。詩與宗教感情將成爲不待強迫而開的生活之花。去促進這個對於現有的事變趨向之意義之表白與披露，正是過渡時日的哲學的工作。

中華民國二十三年二月初版

(一九九二)

哲學的改造 一冊

Reconstruction in Philosophy

每冊定價大洋壹元

外埠酌加運費匯費

John Dewey

胡適 唐璧

中華教育文化基金會

董事會編譯委員會
王雲五

上海河南路
商務印書館

上海及各埠
商務印書館

* 版 權 所 有 *
* 翻 印 必 究 *

(本書校對者朱廣福)

46039

17

