

胡適著

五十年
來之

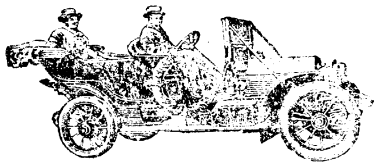
世界哲學史

上海世界圖書館發行

五十年來之世界哲學史

目次

引論·····	一
新的意象主義·····	八
尼采·····	一三
演化論的哲學·····	一四
實驗主義·····	二九
晚近的兩個支流·····	五四
五十五的政治哲學的趨勢·····	七三



五十年來之世界哲學史

(一) 引論

現在倒數上去五十年，正是一八七二年。我們且看那時候的哲學界是個什麼樣子。

(一) 歐洲大陸上，浪漫主義的哲學 (The Philosophy of Romanticism) 已到了衰敗分崩的時期了。海格爾 (Hegel, 1770—1831) 已死了四十一年了。叔本華 (Schopenhauer, 1788—1860) 已死了十二年。組織偉大的哲學系統的狂熱——倍根說的『蜘蛛式』的哲學系統，因為他們都是從哲學家的腦子裏抽想出來的偉大系統，——忽然冷落了。最有勢力

的海格爾學派早已分裂了：『右』派的早已變成衛道忠君的守舊黨了；『左』派的，在宗教的方面，有佛爾巴赫 (Feuerbach, 1804—1866) 與斯道拉斯 (Strauss) 的大膽的批評；在社會和政治方面，有馬克思 (Marx, 1818—1883) 與拉薩爾 (Lassalle, 1825—1864) 的社會主義。

(1) 實證主義 (Positivism) 的盛時也過去了。孔德 (Comte 1798—1857) 已死了十五年了。英國方面的彌兒 (穆勒, John Stuart Mill, 1806—1873) 再隔一年 (一八七三) 也死了。英國還有一個斯賓塞 (Herbert Spencer, 1820—1903) 此時還正當盛時，但他久已完全成爲一個演化論的哲學家，久已不是十九世紀上半的實證主義者了。

(2) 大陸上浪漫主義的餘波此時變成了一種新的意象主義，又叫做『物觀的意象主義』 (Objective Idealism)。這一派的遠祖是康德 (Kant, 1724—1804)，但開宗的大師是洛茨 (Lotze, 1817—1881)。當一八七

二年，他的重要著作已出了不少。一八七四，他的 *Logic* 出版；一八七九，他的 *Metaphysik* 出版；一八八四，這兩部書都譯成英文了。在英國方面，德國系的哲學向來沒有勢力；但到了這個時候，新意象主義也漸漸的有代表起來了。格林 (T. H. Green, 1836—1882) 的名作，(Introduction to Hume) 是一八七五年出來的。開耳得 (Caird) 的 *Philosophy of Kant* 是一八七七年出來的。這一派的英國大師勃勒得來 (F. H. Bradley, 1845—) 的兩部不可解的名著，(Principles of Logic 與 Appearance and Reality) 這時候都還不曾出來。但這個時代的英國哲學界，——至少可以說，英國的大學教授所代表的哲學界，染上的德國色彩，已是很濃了。

(4) 大陸上的思想界裏，這一年 (一八七二) 忽然出了一個怪傑，叫做尼采 (Nietzsche, 1844—1900)。他的少年作品，悲劇的產生 (Die

Geburt der Tragodie) 就出任這一年。這部書提出一種新的人生觀。他用希臘的酒神狄俄修司 (Dionysius) 代表他的理想的人生觀；他說狄俄修司勝於阿婆羅 (Apollo, 希臘的樂神)，而阿婆羅遠勝於梭格拉底 (Socrates)，——這就是說，生命重於美術，而美術重於智識。這就是尼采『重新估定一切價值』的第一步。

(5) 一八七二年一月十日，達爾文校完了他的物類由來第六版的稿子。這部思想大革命的傑作，已出版了十三年了。他的人類由來 (The Descent of Man) 也出版了一年了。物類由來出版以後，歐美的學術界都受了一個大震動。十二年的激烈爭論，漸漸的把上帝創造的物種由來論打倒了，故赫胥黎 (Huxley, Thomas Henry) 在一八七一年曾說，『在十二年中，物類由來在生物學上做到了一種完全的革命，就同牛敦的 *Principia* 在天文學上做到的革命一樣。』但當時的生物學者及一般學

者雖然承認了物種的演化，還有許多人不肯承認人類也是由別的物類演化出來的。人類由來的主旨只是老實指出人類也是從猴類演化出來的。這部書居然銷售很廣，而且很快：第一年就銷了二千五百部。這時候，德國的赫克爾 (Haeckel) 也在他的 *Natürliche Schöpfungs Geschichte* 裏極力主張同樣的學說。當日關於這個問題——物類的演化——的爭論，乃是學術史上第一場大戰爭。十年之後（一八八二），達爾文死時，英國人把他葬在衛司敏德大寺裏，與牛敦並列，這可見演化論當日的勝利了。達爾文同時的斯賓塞，承認演化論最早（在物類由來出版之先）；他把進化的觀念應用到社會科學和心理學上去。他的重要的著作早已出了好幾種，這時候（一八七二）他正在完結他的心理學；他的羣學肆言 (*The Study of Sociology*) 也是這一年出版的。

(6) 一八七二年九月裏，達爾文的家裏來了一個美國客人，叫做萊特

(Chauncy Wright, 1830—1875)。萊特在美國曾替達爾文的學說做過很有力的辯護。他自己說，「我的目的是要把你（達爾文）的學說和一般的哲學研究，連貫起來。」這個萊特那時在美國康橋（Cambridge）同幾個朋友組織了一個「玄學會」。會員之中，有皮耳士（C. S. Peirce, 1839—1914）和詹姆士（William James, 1842—1916）。這兩個人便是實驗主義（Pragmatism）的開山大師。一八七三年，皮耳士動手做了一篇文章，這篇文章後來（一八七七）略有修改，在科學通俗月刊上發表。這篇的總題是「科學邏輯的舉例」（Illustrations of the Logic of science），是實驗主義的第一次發表。但是那時候大家還不注意這種學說，直到二十年後，詹姆士方才重新把這種學說傳揚出去。

(7) 一八七二是普法戰爭結局後的第二年。前一年，法蘭西帝國改成了第三共和國，普魯士王變成了新德意志帝國的皇帝；法國同普魯士議

和，割了兩州的地；巴黎的市民暴動，組織『公立政府』(The Commune)；公立政府的結局，——暴亂與慘酷，——使法國的社會主義運動受了十年的挫折。但德國勝利之後，德國的社會主義却添了許多和平發展的機會。這時候(一八七二)，拉薩爾(Lassalle)已死了八年了，馬克思成了社會黨的大宗師。馬克思的資本論(Das Kapital)的第一冊(一八六七)已出版了五年了。社會民主黨已成了一種政治勢力了。(一八七三年，社會民主黨得票四三七四三八〇)馬克思在前八年(一八六四)組織了一個國際勞動者協會。(International Working Men's Association)。但巴枯寧(Bakunin)的無政府主義的鼓吹，普法戰爭的影響，巴黎公立政府的失敗，——這些事件使這『第一國際』四分五裂。這一年(一八七二)國際勞動者協會的總機關遂從倫敦移到紐約；不上五年，遂解散了。第一國際解散之後，馬克思仍舊繼續做他的資本

論。

以上是這半世紀開幕時的哲學界的大勢。我們對於第一項的舊浪漫主義，和第一項的舊實證主義，都可以不談了。我們在這一篇裏，只敘述

- (1) 新意象主義，
- (2) 尼采的哲學，
- (3) 演化論的哲學，
- (4) 實驗主義，
- (5) 晚近的兩個支流，
- (6) 社會政治學說。

(二) 新的意象主義

洛茨 (Lotze) 精通醫學與生理學，他受了科學的影響，却不滿意於機械論的人

生觀。他總想調和科學的機械論與浪漫派的意象論。(Idealism 或譯爲觀念論，今譯爲意象論。) 他從機械論入手，指出近世科學承認一切現象由於元子的交互作用。這些元子只是無數『力的中心』。但是究竟物的本體是物質的呢？還是精神的呢？洛茨要我們用『類推』法（比例）來解決這個問題。物的本體若是完全獨立的，就不可知了。我們只能由已知『推知』未知。我們所以能直接了解我們自己的精神的現象，全靠心靈的綜合力。宇宙的實際，也須譯成精神的現象，方才可知。洛茨以爲元子也是有生命的，並不是死的。（這裏面很有來本尼茲 (Leibniz) 的影響。）實際 (Reality) 有種種的等級；人的心靈代表最高的一級，其餘的以次遞降下去，就是最低等的物質也有心靈的生活。

洛茨以後，德國有哈德門 (Hartmann, 1842—1906)，費希納 (Fechner, 1801—1871)，心理學家溫德 (Wundt)，都屬於這一派。現存的老將倭鏗 (Tucken)，反對理智主義與自然主義，鼓吹精神的生活，頗能替近代的宗教運動添一個理論的

基礎。

在英國方面，格林 (Green) 的休謨哲學緒論 (Introduction to Hume) 和他的人生哲學導言 (Prolegomena to Ethics) 是這一派開山的著作。格林是一個熱心改良社會的人，做了許多社會服務的事業。當達爾文的進化論引起許多激烈討論的時候，格林正當壯年。(一八六〇年，六月三十日牛津大學辯論進化論的大會，——生物學史上最著名的一場舌戰，——格林也在座，他那時還是大學學生。) 他對於這種自然主義的人生觀，總覺得不能滿意。人不單是物質的，他是精神的；他有自覺力。人是那普遍的心靈的一個影子。他有欲望與情感，但人的欲望與禽獸的衝動不同：人能把他的衝動化成他自己的，變成自覺的，使欲望變成意志。人的特點就在他能想像一個勝於現在的境界，並且努力求達到那個境界。

格林不幸早死了。英國後起的新意象論派的哲學家，要算勃勒得來 (Bradley) 最重要了。他的哲學最不好懂，有人叫他做『近世哲學的柔諾 (Zeno)』。他的名著

叫做現象與本體 (Appearance and Reality)。本體是絕對的。(Absolute) 人類平常的經驗知識，都只是片面的，不完全的知識。那絕對的本體是貫通的，諧和的，無所不包的。我們的經驗知識，只是那大本體的一個具體而微的部分；雖不完全，却非虛幻，也可以算是一個小本體。我們單靠思想知識，是不能知道那絕對的本體的。只有直覺，只有直截的感覺，可以使我們領略本體的大意。

自從勃勒得來以來，這一派又叫做『絕對的意象論』 (Absolute Idealism)。何以又叫做『物觀的意象論』 (Objective Idealism) 呢？因為他們一方面承受休謨與康德的經驗主義與意象主義，一方面又想拿海洛爾的歷史哲學來代替那新興的進化論。絕對的本體是可知的，却又是不能完全可知的。人心的作用，能把散漫的感覺與經驗，組織一個宇宙；這個宇宙雖是不完全，却不是純粹主觀的，因為人人都有一個大同小異的宇宙；既然人人都有，互相印證，故可說是物觀的。這個宇宙，這個宇宙觀，是進化的。靠着知識科學的進步，由孩童的宇宙進到大人的宇宙，由常

人的宇宙進到科學家哲學家的宇宙，由不完全的宇宙進到比較上略完全的宇宙，這就是進化。

這個學派，在五十年中，可算是大陸上『正宗』哲學的傳人。他的勢力在英國美國都很大。英國的大師是鮑生葵 (Rosanquet)，美國的大師是羅以斯 (Royce, 1855—1916)。狄雷教授 (Thilly) 在他的哲學史 (頁五六二) 裏略舉美國哲學家屬於這一派的，竟有二十人之多。但馬文教授 (W. I. Marvin) 在他的歐洲哲學史裏說 (頁三五五)：

在這裏，哲學史家不得不指出，科學同這一派寂寞的，書生的學說，又宣告離婚了。也許將來科學還可以回來和他同居；但在今日，這一個運動雖然是大而重要，却只可算是歐洲哲學思潮的一個迴波，不能算是正流了。

(三) 尼采

尼采也是浪漫主義的產兒。他接受了叔本華的意志論，而拋棄了他的悲觀主義。叔本華說的意志，是求生的意志；尼采說的意志，是求權力的意志。生命乃是一齣爭權力的大戲；在這戲裏，意志唱的是正角，知識等等都是配角。真理所以有用，只是因為他能幫助生命，提高生命的權力。生命的大法是：各爭權力，優勝劣敗。生命的最高目的是造成一種更高等的人，造成「超人」。戰爭是自然的，是不可免的；和平是無生氣的表示。爲求超人社會的實現，我們應該打破一切慈悲愛人的教訓。叔本華最推崇慈悲，尼采說慈悲可以容縱弱者而壓抑強者，是社會進步的最大仇敵。

尼采反對當時最時髦的一切民治主義的學說。生命是競爭的，競爭的結果自然是強者的勝利。強者賢者的統治是自然的；一切平民政治的主張：民權，社會主義，共產主義，無政府主義，都是反自然的。不平等是大法，爭平等是時人妄想。尼采大聲疾呼的反對古代遺傳下來的道德與宗教。傳統的道德是奴隸的道德，

基督教是奴隸的宗教。傳統的道德要人愛人，保障弱者劣者，束縛強者優者，豈不是奴隸的道德嗎？基督教及一切宗教也是如此。基督教提倡謙卑，提倡無抵抗，提倡悲觀的人生觀，更是尼采所痛恨的。

尼采本是一個古學家，他在巴司爾 (Basel) 大學做古言語學的教授。他一身多病，他也是『弱者』之一！他的超人哲學雖然帶着一點『過屠門而大嚼』的酸味，但他對於傳統的道德宗教，下了很無忌憚的批評，『重新估定一切價值』，確有很大的破壞功勞。

(四) 演化論的哲學

一八七二年的六版的物類由來，乃是最後修正本。達爾文在這一版的頁四二四裏。加了幾句話：

前面的幾段，以及別處，有幾句話，隱隱的說自然學者相信物類是分

別創造的。很有人說我這幾句話不該說。但我不會刪去他們，因為他們的保存可以紀載一個過去時代的事實。當此書初版時，普通的信仰確是如此的。現在情形變了，差不多個個自然學者承認演化的大原則了。

當一八五九年物種由來初出時，赫肯黎在太晤士報上作了一篇有力的書評，最末的一節說：

達爾文先生最忌空想，就同自然最怕虛空一樣。（「自然最怕虛空」Nature abhors a vacuum，乃是諺語。）他搜求事例的殷勤，就同一個憲法學者搜求例案一樣。他提出的原則，都可以用觀察與實驗來證明的。他要我們跟着走的路，不是一條用理想的蜘蛛網絲織成的雲路，乃是一條用事實砌成的大橋。那麼，這條橋可以使我渡過許多知識界的陷坑；可以引我們到一個所在，那個所在沒有那些雖妖豔動人而不生育的魔女——叫做坑最後之因的——設下的陷人坑。古代寓言裏說一個老人最後

吩咐他的兒子的話是：『我的兒子，你們在這葡萄園裏掘罷。』他們依着老人的話，把園子都掘遍了；他們雖不曾尋着窖藏的金，却把園地鋤遍

了，所以那年的葡萄大熟，他們也發財了。赫胥黎論文二，頁一一〇。

這一段話最會形容達爾文的真精神。他在思想史的最大貢獻就是一種新的實證主義的精神。他打破了那求『最後之因』的方法，使我們從實證的方面去解決生物界的根本問題。

達爾文在科學方面的貢獻，他的學說在這五十年中的逐漸證實與修正，——這都是五十年的科學史上的材料，我不必在這裏詳說了。我現在單說他在哲學思想上的影響。

達爾文的主要觀念是：『物類起于自然的選擇，起于生存競爭裏最適宜的種族的保存。』他的幾部書都只是用無數的證據與事例來證明這一個大原則。在哲學史上，這個觀念是一個革命的觀念；單只那書名——『物類由來——把『類』和『由來』連

在一塊，便是革命的表示。因爲自古代以來，哲學家總以爲『類』是不變的，一成不變就沒有『由來』了。例如一粒橡子，漸漸生根發芽，不久滿一尺了，不久成小橡樹了，不久成大橡樹了。這雖是很大的變化，但變來變去還只是一株橡樹。橡子不會變成鴨腳樹，也不會變成枇杷樹。千年前如此，千年後也還如此。這個變而不變之中，好像有一條規定的路線，好像有一個前定的範圍，好像有一個固定的法式。這個法式的範圍，亞里士多德叫他做『哀多斯』(τὸς)，平常譯作『法』。中古的經院學者譯作『斯比西斯』(Species)，正譯爲『類』。(關於(法)與(類)的關係，讀者可參看胡適中國哲學史大綱上卷，頁二〇六。)這個變而不變的『類』的觀念，成爲歐洲思想史的唯一基本觀念。學者不去研究變的現象，却去尋現象背後的那個不變的性。那變的，特殊的，個體的，都受人的輕視；哲學家很驕傲的說：『那不過是經驗，算不得知識。』真知識須求那不變的法，求那統舉的類，求那最後的因。

(亞里士多得的『法』卽是最後之因。)

十六七世紀以來，物理的科學進步了，歐洲學術界漸漸的知道注重個體的事實與變遷的現象。三百年的科學進步，居然給我們一個動的變的宇宙觀了。但關於生物，心理，政治的方面，仍舊是「類不變」的觀念獨占優勝。偶然有一兩個特別見識的人，如拉馬克（Lamarck）之流，又都不能澈底。達爾文同時的地質學者，動物學者，植物學者，都不曾打破「類不變」的觀念。最大的地質學家如來爾（Lyell）——達爾文的至好朋友，——何嘗不知道大地的歷史上一個時代有一個時代的生物？但他們總以為每一個地質的時代的末期必有一個大毀壞，把一切生物都掃去；到第二個時代裏，另有許多新物類創造出來。他們始終打不破那傳統的觀念。

達爾文不但證明「類」是變的，而且指出「類」所以變的道理。這個思想上的大革命在哲學上有幾種重要的影響。最明顯的是打破了有意志的天帝觀念。如果一切生物全靠時時變異和淘汰不適合於生存競爭的變異，方才能適應環境，那就用不着一個有意志的主宰來計劃規定了。況且生存的競爭是很慘酷的；若有一個有意志

的主宰，何以生物界還有這種慘劇呢？當日植物學大家葛雷（Asa Gray）始終堅執主宰的觀念。達爾文曾答他道：

我看見了一隻鳥，心想吃他，就開鎗把他打殺了：這是我有意做的事。一個無罪的人站在樹下，觸電而死，難道你相信那是上帝有意殺了他嗎？有許多人竟能相信；我不能信，故不信。如果你相信這個，我再問你：當一隻燕子吞了一個小蟲，難道那也是上帝命定那隻燕子應該在那時候吞下那個小蟲嗎？我相信那觸電的人和那被吞的小蟲是同類的案子。如果那人和那蟲的死不是有意注定的，爲什麼我們偏要相信他們的『類』的初生是有意的呢？

我們讀慣了老子『天地不仁』的話，列子魚鳥之喻，王充的自然論，——兩千年來，把這種議論只當耳邊風，故不覺得達爾文的議論的重要。但在那兩千年的基督教權威底下，這種議論確是革命的議論；何況他還指出無數科學的事實做證據呢？

但是達爾文與赫胥黎在哲學方法上最重要的貢獻，在於他們的『存疑主義』。
(Agnosticism)。存疑主義這個名詞，是赫胥黎造出來的，直譯爲『不知主義』。
孔丘說，『知之爲知之，不知爲不知，是知也。』這話確是『存疑主義』的一個好
解說。但近代的科學家還要進一步，他們要問，『怎樣的知，才可以算是無疑的
知？』赫胥黎說，只有那證據充分的知識，方才可以信仰，凡沒有充分證據的，只
可存疑，不當信仰。這是存疑主義的主腦。一八六〇年九月，赫胥黎最鍾愛的兒子
死了，他的朋友金司萊 (Charles Kingsley) 寫信來安慰他，信上提到人生的歸宿與
靈魂的不朽兩個大問題。金司萊是英國文學家，很注意社會的改良，他的人格是極
可敬的，所以赫胥黎也很誠懇的答了他一封幾千字的信。赫胥黎傳一，頁二二三，
二二九這信是存疑主義的正式宣言，我們摘譯幾段如下：

……靈魂不朽之說，我並不否認，也不承認。我拿不出什麼理由來
信仰他，但是我也沒有法子可以否認他。……我相信別的東西時，總

要有證據；你若能給我同等的證據，我也可以相信靈魂不朽的話了。我又何必不相信呢？比起物理學上『質力不滅』的原則來，靈魂的不滅也算不得什麼希奇的事。我們既知道一塊石頭的落地含有多少奇妙的道理，決不會因為一個學說有點奇異就不相信他。但是我年紀越大，越分明認得人生最神聖的舉動是口裏說出和心裏覺得『我相信某事某物是真的』。人生最大的報酬和最重的懲罰都是跟着這一棒舉動走的。這個宇宙，是到處一樣的；如果我遇着解剖學上或生理學上的一個小小困難，必須要嚴格的不信任一切沒有充分證據的東西，方才可望有成績；那麼，我對於人生的神秘的解決，難道就可以不用這樣嚴格的條件嗎？用比喻或猜想來同我談，是沒有用的，我若說，『我相信某條數學原理』，我自己知道我說的是什麼：够不上這樣信仰的，不配做我的生命和希望的根據。……

科學好像教訓我「坐在事實面前像個小孩子一樣；要願意拋棄一切先入的成見；謙卑的跟着「自然」走，無論他帶你往什麼危險地方去：若不如此，你決不會學到什麼。」自從我決心冒險實行他的教訓以來，我方才覺得心裏知足與安靜了。……我很知道，一百人之中就有九十九人要叫我做「無神主義者」(Atheist)，或他種不好聽的名字。照現在的法律，如果一個最下等的毛賊偷了我的衣服，我在法庭上宣誓起訴是無效的。(一八六九以前，無神主義者的宣誓是無法律上的效用的。)但是我不得不如此。人家可以叫我種種名字，但總不能叫我做「說謊的人」。

這種科學的精神，——嚴格的不信任一切沒有充分證據的東西——就是赫胥黎叫做「存疑主義」的。對於宗教上的種種問題持這種態度的，就叫做「存疑論者」(Agnostic)。達爾文晚年也自稱為「存疑論者」。他說：

科學與基督無關，不過科學研究的習慣使人對於承認證據一層格外慎重罷了。我自己是不信有什麼『默示』(Revelation)的。至於死後靈魂是否存在，只好各人自己從那些矛盾而且空泛的種種猜想裏去下一個判斷了。

他又說：

我不能在這些深奧的問題上面貢獻一點光明。萬物緣起的奇秘是我們不能解決的。我個人只好自居於存疑論者了。

這種存疑的態度，五十年來，影響於無數的人。當我們這五十年開幕時，『存疑主義』還是一個新名詞；到了一八八八年至一八八九年，還有許多衛道的宗教家作論攻擊這種破壞宗教的邪說，所以赫胥黎不能不正式答辨他們。他那年作了四篇關於存疑主義的大文章：

(1) 論存疑主義，

(2) 再論存疑主義，

(3) 存疑主義與基督教，

(4) 關於靈異事蹟的證據的價值。

此外，他還有許多批評基督教的文字，後來編成兩厚冊，一冊名爲『科學與希伯來傳說』，一冊名爲『科學與基督教傳說』。(赫肯黎論文。卷四。卷五。)這些文章在當日思想界很有廓清摧陷的大功勞。基督教當十六七世紀時，勢談還大，故能用威力壓迫當日的科學家。葛里賴(Galileo)受一刑罰之後，笛卡兒(Descartes)就趕緊把他自己的『天論』毀了。從此以後，科學家往往避開宗教，不敢同他直接衝突。他們說，科學的對象是物質，宗教的對象是精神，這兩個世界是不相侵犯的。三百年的科學家忍氣吞聲的『敬宗教而遠之』，所以宗教也不十分侵犯科學的發展。但是到了達爾文出來，演進的宇宙觀首先和上帝創造的宇宙觀起了一個大衝突，於是三百年來不相侵犯的兩國就不能不宣戰了。達爾文的武器只是他三十年中搜集來的

證據。三十年搜集的科學證據，打倒了二千年尊崇的宗教傳說！這一場大戰的結果，——證據戰勝了傳說，——遂使科學方法的精神大白於世界。赫胥黎是達爾文的作戰先鋒，（因為達爾文身體多病，不喜歡紛爭，）從戰場上的經驗裏認清了科學的唯一武器是證據，所以大聲疾呼的把這個無敵的武器提出來，叫人們認為思想解放和思想革命的唯一工具。自從這個「拿證據來」的喊聲傳出以後，世界的哲學思想就不能不起一個根本的革命，——哲學方法上的大革命。於是十九世紀前半的哲學的實證主義 (Positivism) 就一變而為十九世紀末年的實驗主義 (Pragmatism) 了。（看下章）

斯賓塞也是提倡演化論的人，達爾文稱他做前輩。然而他對於演化論的本身，不曾有多大的貢獻；他的大功勞在於把進化的原則應用到心理學，社會學，人生哲學上去。

他在一八六〇年出版了他的原理論 (First Principles)，書的前面附有一篇廣

告，說他要陸續發表一部『哲學全書』，全書的順序如下：

(1) 原理論

部甲，不可知的。

部乙，可知的原理。(如「力的永存」「進化的大法」等等)

(2) 生物學原理：分二冊，六部。(目從略)

(3) 心理學原理：分二冊，八部。

(4) 社會學原理：分三冊，十一部。

(5) 道德學原理：分二冊，六部

最初買預約券的人名也附在後面，中有彌兒(穆勒)，達爾文，赫胥黎的名字。他這部大書出了三十六年(一八六〇——一八九六)方才出完；中間經過許多經濟上的困難，幸而他的年壽高，居然能完了他這個宏願。他的哲學是我們不能在這篇短文裏討論的。我們現在只能指出他的進化論 (Evolution) 一個字，我向來譯為『進化』，

近來我想改爲『演化』。本篇多用『演化』，但遇可以通用時，亦偶用『進化』。應用的幾個特別貢獻。

斯賓塞說萬物的演化，分三個時期。第一個時期是積聚，例如太陽系宇宙最初的星氣，又如地球初期在星氣內成的球形，又如生物初期的營養。第二個時期是畫分，——所謂由『由渾而畫』——例如由星氣分爲各天體，又如每一天體分爲各部分，又如生物分爲各種構造與官能。這個畫分的時期呈現一個分離的趨勢，如果有一方面太偏重了，必致陷入瓦解的危險。所以須有第三個時期的安定，安定就是調和分與合之間，保存一種和均。但這種和均的安定是不能永久的，將來仍舊要重新經過這三時期的演進。

我們先看他在生物學上的應用。他說，生命是內部（生理的）關係和外面關係的適應。一個生物不但承受外來的感覺，並且因此發生一種變化，使他將來對於外境的適應更勝於未變化之前。種類上，生理上的變異是外來勢力的影響，那種適宜

的變異就得自然的選擇，就生存了。達爾文說這是『自然的選擇』，斯賓塞說，不如叫他做『最適者的生存』；因為種種生理上的變化，雖是環境的影響，却也是生物對付環境的『作用』(Function)的積漸結果。

這個觀念，應用到心理學上去，就把心的現象也看作『適應』的作用。他說，心理的生活和生理的生活有同樣的性質，兩種生活都是要使內部關係和外部關係互相適應。從前的人把『意識』(Consciousness)說的太微妙了，其實意識也是一種適應的作用。人受的印象太多了，不能不把他們排列成一種次序；凡是神經的作用，排成順序，以便適應外面的境地的，便是意識。斯賓塞把意識看做一種適應，這個觀念後來頗影響了現代的新派心理學。

在人心行爲的方面，斯賓塞也很有重大的貢獻。他用適應和不適應來說明行爲的善惡。刀子割得快，是『好』刀子；手鎗發的遠，放的準，是『好』手鎗；房子給我們適當的蔽護和安逸，是『好』房子。雨傘不能遮雨，是『壞』雨傘；皮靴透

進水來，是『壞』皮靴。人的行爲的好壞，也是如此的。有些行爲是沒有目的的，沒有目的便沒有好壞可說，便不發生道德問題。凡有目的的行爲，都是要適應那個目的的。『我們分別行爲的好壞，總是看他能否適應他的目的。』斯賓塞又拿這個觀念來說行爲的進化；他說，幼稚的行爲是適應不完全的行爲；行爲越進化，目的與動作的互相適應越完密。他這種行爲論，在最近三十年的道德觀念和教育學說上都有不小的影響。

(五) 實驗主義

我們在第一章裏說美國人萊特 (Wright) 要想把達爾文的學說和一般的哲學研究，連貫起來。這個萊特在美國康橋辦了一個『玄學會』，這個會便是實驗主義的發源之地。會員皮耳士 (Peirce) 在一八七三年做了一篇『科學邏輯的舉例』，這篇文章共分六章，第二章是論『如何能使我們的意思明白』。這兩個標題都是很可

以注意的，因為我們在這裏可以看出實驗主義最初的宗旨是要用科學方法來把我們所有的意思的意義弄的明白。皮耳士是一個大科學家，所以他的方法只是一個『科學試驗室的態度』（『The laboratory attitude』）。他說，『你對一個科學實驗家無論講什麼，他總以為你的意思是說某種實驗法若實行時定有某種效果。若如此，你說的話他就不懂得了。』他平生只遵守着這個態度，所以說，『一個觀念的意義完全在那觀念在人生行為上所發生的效果。凡試驗不出什麼效果來的東西，必定不能影響人生行為。所以我們如果能完全求出承認某種觀念時有那麼些效果，不承認他時又有那麼些效果，如此我們就是這個觀念的完全意義了。除掉這些效果之外，更無別種意義。這就是我所主張的實驗主義。』（*Journal of Philos., Psy., and Sc. Meth.*, XIII, No. 26, P. 710. 15）

他這一段話的意思是說，一切有意義的思想都會發生實際上的效果。這種效果便是那思想的意義。若問那思想有無意義或有什麼意義，只消求出那思想能發生何

種實際的效果；只消問若承認他時有什麼效果，若不承認他時又有什麼效果。若不論認他或不認他，都不發生什麼影響，都沒有實際上的分別，那就可說這個思想全無意義，不過胡說的廢話。

皮耳士又說，「凡一個命辭的意義在於將來。」（命辭或稱命題 Proposition。）何以故呢？因為一個命辭的意義還只是一個命辭，還只是把原有的命辭翻譯成一種法式使他可以在人生行為上應用。」他又說，「一個命辭的意義即是那命辭所指出一切實驗的現象的通則」。（同上書 P. 711 引）這話怎樣講呢？我且舉兩條例。譬如說「砒霜是有毒的」。這個命辭的意義還只是一個命辭。例如「砒霜是吃不得的」，或是「吃了砒霜是要死的」，或是「你千萬不要吃砒霜」。這三個命辭都只是「砒霜有毒」一個命辭所涵的實驗的現象。後三個命辭即是前一個命辭翻譯出來的應用公式，即是這個命辭的真正意義。又如說，「悶空氣是害衛生的」，和「這屋裏都是悶空氣」。這兩個命辭的意義就是叫你「趕快打開窗子換換新鮮空氣」！

皮耳士的學說不但是說一切觀念的意義在於那觀念所能發生的效果；他還要進一步說，一切觀念的意義，即是那觀念所指示我們應該養成的習慣。『悶空氣有害衛生』一個觀念的意義在於他能使我們養成常常開窗換新鮮空氣的習慣。『運動有益身體』一個觀念的意義在於他能使我們養成時常作健身運動的習慣。科學的目的只是要給我們許多有道理的行爲方法，使我們從信仰這種方法生出有道理的習慣。這是科學家的知行合一說。這是皮耳士的實驗主義。（參看 *Journal of Philos., Psy., and Sc. Meth.*, XIII, 21, P. 709—720）

皮耳士的實驗主義只是一種方法論。我們在上章曾指出赫胥黎的存疑主義是一種思想方法，他的要點在於注重證據。對於一切迷信，一切傳說，他只有一個作戰的武器，是『拿出證據來』。這個態度，雖然確是科學的態度，但只是科學方法的一方面，只是消極的破壞的方面。赫胥黎還不曾明白科學方法在思想上的完全涵義。何以見得呢？赫胥黎的論文的第一卷，大多是論科學成績的文章，他自己還題一個

總目，叫做『方法與結果』。他還做一篇小序，說本卷第四篇說的是笛卡兒指出的科學判斷必不可少的條件；其餘八篇說的都是笛卡兒的方法應用到各方面將來的結果。但笛卡兒的方法只是一個『疑』字；赫胥黎明明指出笛卡兒的方法只是不肯信仰一切不清楚分明的命辭，只是把一個『疑』字從罪過的地位升作一種責任了。赫胥黎認清了這個『疑』字是科學精神的中心，他們當時又正在四面受敵不能不作戰的地位，所以他的方法只是消極的部分居多，還不能算是科學方法的完全自覺。皮耳士的實驗主義，方才把科學方法的積極消極兩方面的含義發揮出來，成爲一種哲學方法論。在積極的方面，皮耳士指出『試驗』作標準：『一個觀念的意義完全在於那觀念在人生行爲上發生的效果。承認他時，有什麼效果？不承認他時，有什麼效果？』如此，我們就有這個觀念的完全意義。『在消極的方面，他指出凡試驗不出什麼效果的都沒有意義。這個標準，比笛卡兒的『明白』『清楚』兩個標準更厲害了。

皮耳士的文章是一八七七年出版的；當時的人都不很注意他。直到二十年後，詹姆士用他的文學的天才把這個主義漸漸的傳播出來，那時候機會也比較成熟了，所以這個主義不久便風行一世了。

但詹姆士是富於宗教心的人。他雖是實驗主義的宣傳者，他的性情根本上和實驗主義有點合不攏來。他在一八九六年發表一篇『信仰的心願』(The Will to Believe)，反對赫胥黎一班人的存疑主義。赫胥黎最重證據，和他同時的有一位少年科學家克里福(W. K. Clifford, 1845—1879)也極力擁護科學的懷疑態度來攻擊宗教。克利福雖然死的很早，(死時只有三十多歲)但他的論文與講演集(Lectures and Essays)却至今還有人愛讀，他有一段話說：

如果一個人爲了自己的安慰和愉快，就信仰一些不曾證實不曾疑問的命題，那就是侮辱信仰了。……沒有充分證據的信仰，即使他能發生愉快，那種愉快是偷來的。……我們對於人類的責任是要防禦這樣的信

仰，就同防禦瘟疫一樣，不要使自己染了瘟疫還傳染全城的人。……

無論何時，無論何地，無論何人，凡沒有充分證據的信仰，總是錯的。

這種宣言，詹姆士大不滿意；他就引來做他的「信仰的心願」的出發點。他很談諧的指出這班人說的事事求「物觀的證據」(Objective evidence) 是不可能的。他說：

物觀的證據，物觀的確實，確是很好的理想。但是在這個月光照着，夢幻常來尋着的星球上，那裏去尋他們呢？……互相矛盾的意見曾經自誇有了物觀的證據的，也不知有過多少種了！『有一個上帝』——『上帝是沒有的』；『心外的物界是可以直接知得的』——『心只能知他自己的意象』；『有一種無條件的道德命令』——『道德成爲義務是欲望的結果』；『人人有一個長在的心靈』——『只有起滅無常的心境』；『因果是無窮的』——『有一個最後之因』；『一切都是不得已(Necessity)』——『自

由」；……我們回想古來適用這個物觀證據的主義到人生上去的，最驚人的莫如當日教會的異端審問局（The Holy Office of Inquisition）。我們想到這一層，就不十分高興去恭聽那物觀證據的話了。……

我是不能依克里福的話的。我們須記得，我們對於真理與謬誤的責任心其實都是我們的情感生活的表現。……那說「寧可永沒有信仰，不可信仰誑話」的人，不過表示他太怕上當罷了。也許他能防制他的許多欲望和畏懼；但這個怕上當的畏懼，他却奴隸也似的服從他。至於我呢，我也怕上當；但我相信人在這個世界上當更壞的事多着呢！所以克里福的教訓在我耳朵裏很有一種風狂的聲音，很像一個大將訓令他的兵士們「寧可完全不打仗，不可冒受微傷的危險」。戰勝敵人與戰勝天然，都不是這樣得來的。我們的錯誤斷乎不是那樣十分了不得的大事。在這個世界裏，無論怎樣小心，錯誤總是不能免的，倒不如把心放寬

點，膽放大點罷。

他的主張是：

有時候，有些信仰的去取是不能全靠智識方面來決斷的；當這樣時候，我們情感方面的天性不但正可以，並且正必須出來決斷。因為，當這樣時候，若說『不要決斷，還是存疑罷』，那還是一種情感上的決斷，結果也許有同樣的危險，——放過真理。

他拿宗教的問題做例：

存疑的態度仍舊免不了這個難關；因為那樣做去，若宗教是假的，你固可以免得上當；若宗教竟是真的，你豈不吃虧了麼？存疑的危險，豈不同信仰一樣嗎？（信仰時，若宗教是真的，固占便宜；若是假的，便上當了。）譬如你愛上了一個女子，但不能斷定現在的安琪兒將來不會變作一夜叉，你難道因此就永遠遲疑不敢向他求婚了嗎？

詹姆士明明白白的宣言：

假如宗教是真的，只是證據還不充分，我不願意把你的冷水澆在我的熱天性上，因而拋棄我一生可以賭贏的唯一機會，——這個機會只靠我

願意冒險做去，只當我情感上對世界的宗教態度畢竟會不錯的。

這就是『信仰的願心』。這個態度是一種賭博的態度：宗教若是假的，信仰的適當，存疑的可以倖免；但宗教若是真的，信仰的便占便宜，存疑的便吃虧了。信仰與存疑，兩邊都要冒點險。但是人類的意志（WIII）大都偏向占便宜的方面，就同賭博的人明知可輸可贏，然而他總想贏不想輸。赫胥黎一派的科學說，『輸贏沒有把握，還是不賭為妙。』詹姆士笑他們膽小，他說『不賭那會贏？我願意賭，我就賭，我就大膽的賭去，只當我不會輸的！』

他這種態度，也有他的獨到的精神。他說：

假如那造化的上帝對你說：

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

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

這是詹姆士的『淑世主義』(Meliorism)的挑戰書。詹姆士自己是要我們大着膽子接受這個哀的米敦書的。他很嘲笑那些退縮的懦夫，那些靜坐派的懦夫。他說，『我曉得有些人有不願去的。他們覺得那個世界裏須要用奮鬥去換平安，這是很沒有道理的事。……他們不敢相信機會。他們想等一個世界，要可以歇肩，可以抱住

爹爹的頭頸，就此被吹到那無窮無極的生命裡面，好像一滴水滴在大海裏。這種平安清福，不過只是免去了人世經驗的種種煩惱。佛家的涅槃，其實只不過免去了塵世的無窮冒險。那些印度人，那些佛教徒，其實只是一班懦夫。他們怕經驗，怕生活。……他們聽見了多元的淑世主義，牙齒都打戰了，胸口的心也駭得冰冷了。」詹姆士自己說，「我嗎？我願意承認這個世界是真正危險的，是須要冒險的；我決不退縮，我決不說『我不幹了！』」

詹姆士的哲學確有他的精采之處，但終不免太偏向意志的方面，帶的意志主義 (Voluntarism) 的色彩太濃重了，不免容易被一般宗教家利用去做宗教的辯護。實驗主義本來是一種方法，一種評判觀念與信仰的方法；到了詹姆士手裏，方法變鬆了，有時不免成了一種辯護信仰的方法了。即如他說，

依實驗主義的道理看來，如果「上帝」那個假設有滿意的功用，——此所謂滿意，乃廣義的，——那假設便是真的。

皮耳士的方法，這樣活用了，就很有危險了。所以皮耳士很不以為然，覺得 Pragmatism 這個名字被詹姆士用糟了，他想把那個名詞完全讓給詹姆士一派帶有意志主義色彩的『實際主義』，而他自己另造一個字 Pragmaticism 來表明他的『實驗態度』。杜威也不贊成詹姆士的意志主義，所以他不用 Pragmatism 的名詞，自稱為『工具主義』(Instrumentalism)，又稱為『試驗主義』(Experimentalism)。只有英國的失勒 (F. O. S. Schiller) 一派的『人本主義』(Humanism)，名稱上雖有不同，精神上却和詹姆士最接近。

現在單說杜威的工具主義。杜威始終只認實驗主義是一種方法論，故他最初只專力發揮實驗主義的邏輯一方面，這種邏輯他叫做『工具的邏輯』，後來也叫做『試驗的邏輯』。一九〇七年，詹姆士出了一部書，叫做『實驗主義』，他想把皮耳士，杜威，失勒，以及歐洲學者倭斯義 (Oetwisd)，馬赫 (Mach) 的學說都貫串在一塊，看作一個哲學大運動。這書也談玄學，也談知識論，也談常識，也論真

理，也論宇宙，也論宗教。杜威覺得他這種大規模的綜合是有危險的，所以他做了一篇最懇切的批評，叫做「實驗主義所謂「實際的」是什麼」，後來成爲他的「試驗的邏輯雜論」(Essays in Experimental Logic)的一篇。杜威把詹姆士論實驗主義的話，總括起來，作爲實驗主義的三個意義：第一，實驗主義是一種方法；第二，是一種真理論；第三，是一種實在論。杜威引詹姆士的話來說明這三項如下：

(1) 方法論 詹姆士總論實驗主義的方法是『要把注意之點從最先的物事移到最後的物事；從通則移到事實，從範疇移到效果。』

(2) 真理論 『凡真理都是我們能消化受用的；能考驗的，能用旁證證明的，能稽查實的。凡假的都是不能如此的。』『如果一個觀念能把我們一部分的經驗引渡到別一部分的經驗，連貫的滿意，辦理的妥貼，把複雜的變簡單了，把煩難的變容易了。——如果這個觀念能做到這步田地，他便「真」到這步田地，便含有那麼多的真理。』

(3) 實在論 『理性主義以爲實在 (Reality) 是現成的，永遠完全的；實驗主義以爲實在還在製造之中，將來造到什麼樣子便是什麼樣子。』 『實在好比一塊大理石到了我們手裏，由我們雕成什麼樣。』

但杜威指出實驗主義雖有這三種意義，其實還只是一種方法論。他把方法論再分析出來，指出他的三種應用。(甲)用來規定事物 (Objects) 的意義，(乙)用來規定觀念 (Ideas) 的意義，(丙)用來規定一切信仰的意義。

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

(乙) 觀念的意義。我們如要規定一個觀念的意義，只須使這觀念在我們經驗

以內發生作用。把這個觀念當作一種工具用，看他在自然界能發生什麼變化，什麼影響。一個觀念（意思）就像一張支票，上面寫明可支若干效果；如果這個自然銀行見了這張支票即刻如數現兌，那支票便是真的，——那觀念便是真的。

（丙）信仰的意義。信仰包括事物與觀念兩種，不過信仰所包事物觀念的意義是平常公認爲已確定了的。若要決定這種觀念或學說的意義，只須問，「如果這種學說是真的，那種學說是假的，於人生實際上可有什麼分別嗎？如果無論那一種是真是假都沒有實驗上的區別，那就可證明這種表面不同的學說其實是一樣的，一切爭執都是廢話。」

以上是杜威就詹姆士書裏搜括出來的方法論。杜威自己著的書，如「我們如何思想」，如「試驗的邏輯雜論」，都特別注意思想的工具的作用。怎樣是「工具的作用」呢？杜威說：

我們人，手裏的大問題是：怎樣對付外面的變遷才可以使這些變遷

朝着那於我們將來的活動有益的方向走。……生活的進行全在能管理環境。生活的活動必須把周圍的變遷一一變換過；必須使有害的勢力變成無害的勢力；必須使無害的勢力變成幫助我們的勢力。

這種生活就是經驗。經驗全是一種『應付的行爲』；思想知識就是應付未來的重要工具。向來的哲學家不明白經驗的真性質，所以有些人特別注意感覺，只認那細碎散漫的感覺爲經驗的要義；有些人特別注重理性，以爲細碎的感覺之上還應該有一個綜合組織的理性。前者屬於經驗主義，後者屬於理性主義。近代生物學和心理學發達的結果，使我們明白這種紛爭是不必有。杜威指出感覺和推理都是經驗（生活）的一部分。平常的習慣式的動作，例如散步，讀小說，睡覺，本沒有什麼段落可分；假如散步到一個三叉路口，不知道那一條是歸路，那就不能不用思想了；又如讀書讀到一處忽然上下不相接了，讀不下去了，那就又不能不用思考的工夫了。這種疑難的境地便是思想的境地，困難的感覺便是思想的動機，『便是思想的挑戰

書』。感覺了困難之後，我們便去搜求解決困難之法，這便是思想。思想是解決困難的工具。當搜求解決的方法之時，我們的經驗知識便都成了供給資料的庫藏。從這庫藏裏湧出來了幾個暗示的主意，我們一一選擇過，斥退那些不適用的，單留下那最適用的的一個主意。這個主意在此時還只是一種假設的解決法；必須他確能解決那當前的困難，必須實驗過，方才成爲證實的解決。解決之後，動作繼續進行；散步的繼續散步，讀書的繼續讀書，又回到順適的境地了。

我們可以把思想的層次畫一個略圖：



仔細分析起來，凡是有條理的思想，大概都可以分作五步：(1) 感覺困難；(2) 尋出疑難所在；(3) 暗示的湧現；(4) 評判各種暗示的解決，假定一個最適用的解決；(5) 證實（就是困難的解決）。——在這五步裏，究竟何

嘗單是細碎的感覺？又何嘗有什麼超於經驗的理性？從第一步感覺困難起，到最後一步解決困難止，步步都是一段經驗的一個小部分，都是一個『適應作用』的一個小段落

杜威在他的新著哲學的改造（一九二〇）裏說：

……我們現在且看從古代生活到近代生活，『經驗』本身遭遇的變化。在柏拉圖眼裏，經驗只是服從過去，服從習慣。經驗差不多等於習俗，——不是理性造的，也不是用心造成的，只是從很無意識的慣例相習成風的。所以在柏拉圖眼裏，只有『理性』可以解放我們，使我們不做盲從習俗的奴隸。

到了培根和他那一派的哲學家，我們就可以看出一個奇怪的翻案。理性和他手下的許多抽象觀念倒變成守舊拘迂的分子了。經驗却變成解放的動力了。在培根一派的眼裏，經驗指那新的分子，使我們不要拘守舊習慣，替我們發見新的事實與真理。對於經驗的信仰，並不產生頑固，却產生了謀進步的努力。

這個古今的不同，正因為大家都不知不覺的承認了，所以是格外可注意的。這一定是因為人生實在的經驗上起了一種具體的重大的變化了。

因爲人們對於「經驗」的見解究竟是跟着實際經驗來的，而且是做照那實際的經驗的。

當希臘的數學和其他理性的科學 (Rational Science) 發達的時候，科學的學理不會影響到平常的經驗。科學只是孤立的，離開人事的，從外面加入的。醫術總算是含有最多量的實證知識了，但醫術還只是一種技術，不會成爲科學。況且當日各種實用的技術裏也沒有有意的發明與有目的的改良。匠人只知道摹倣遺傳下來的模型；不依老樣式做去，往往退步了。技術的進步，或者是慢慢的無意的逐漸衍變出來的，或者是一時興到，偶然創出一種新式。既然沒有自覺的方法，只好歸功於神助了。在社會政術的方面，像柏拉圖那樣的澈底改革家，只覺現有的弊病都是因爲缺乏可以做效的型範。匠人制器，尚有型範可以依據，而社會國家裏反沒有這種型範。哲學家應該供給這種法象；法象成立之後，

應該得宗教的尊崇，藝術的裝點，教育的灌輸，行政官的執行，總要使他們一成不變。

試驗的科學的發達，使人們能制裁他們的環境；這本是不用再詳說的了。但這種制裁是和那舊日的經驗觀不相容的，然而人們常常忽略了這一層，所以我們不能不指出：經驗從『經驗的』(Empirical)變爲『試驗的』(Experimental)的時候，有一件根本重要的事就發生了。

從前人們用過去經驗的結果，只不過造成一些習慣，供後人來盲目的服從或盲目的廢棄。現在人們從舊經驗裏尋出目的和方法來發展那新而且更好的經驗。所以經驗竟積極的自己制裁自己了。詩人沙士比亞曾說『沒有法子可以改善「自然」，但「自然」自己供給那種法子』。我們也可拿他說『自然』的話來說經驗。我們不用專抄老文章，也不須坐待事變來逼迫我們變化。我們用過去經驗來創造新而更好的將來經驗。經

驗的本身就含有他用來改善自己的手續了。

所以智識！所謂「理性」——並不是外加在經驗上的東西。他固是經驗所暗示的，固須靠經驗來證實的；但他又可以從種種發明裏用來擴充經驗，使經驗格外豐富，……康德哲學裏的「理性」，是用來介紹普遍性與秩序條理到經驗裏去的：那種「理性」，在我們現在看起來，很可以用不着了；那不過是一班中了古代形式主義和煩瑣術語的毒的人捏造出來的。我們只要那過去經驗裏出來的一些具體的意思，——依據現在的需要，漸漸發展成熟；用來做具體改造的目的與方法；並且用適應的事業的成敗來試驗過，——就儘够了。這些從經驗出來，積極的用在新的目的上的種種意思，我們就叫做『智慧』(Intelligence)。

杜威在這幾段裏指出古今人對於「經驗」的態度所以不同，正因為古今人實際的經驗確已大不相同了。古人的經驗是被動的，守舊的，盲目的，所以古哲學崇拜

理性而輕視經驗。今人的經驗，因為受了試驗科學的影響，是主動的支配自然，是進取的求革新，是有意識的計畫與試驗，所以倍根以來有許多哲學家推崇經驗而攻擊理性和他的附屬物。但人們究竟不肯輕易打碎他們磕頭膜拜過的偶像，所以總想保存一個超於經驗之上而主持經驗的「理性」。這是兩千年歐洲哲學史的一個總綱領。杜威指出，我們正用不着康德們捏造出來的那個理性。經驗的活用，就是理性，就是智慧，此外更沒有什麼別的理性。人遇困難時，他自然要尋求應付的方法；當此時候，他的過去的經驗知識裡，應需要的徵召，湧出一些暗示的意思來。經驗好像一個檢察官，用當前的需要做標準，一項一項的把這些暗示都審查過，把那些不相干的都發放回去，單留下一個最中用的；再用當前的需要做試金石，叫那個留下的假設去實地試驗，用試驗的成敗定他的價值。這一長串連貫的作用，「從感覺困難到解決困難，」都只是經驗的活用。若說「既有作用，必還有一個作用者」，於是去建立一個主持經驗的理性；那就是為宇宙建立一個主宰宇宙的上帝的

故智了！

杜威的這一個中心觀念，把哲學史上種種麻煩的問題，——經驗與理性，感覺與理智，個體與名相，事與理，——都解決了。他在創造的智慧 (Creative Intelligence) 裏，曾說：

智識上的進步有兩條道路。有時候，舊觀念不必十分改變，更不必完全拋棄，只須擴大範圍，精密研究，知識也就因此增加了。有時候，知識的增加只要性質的變換，不要數量的增加。人心覺得有些老問題實在不值得討論了；從前火熱的意思，現在退涼了；從前很迫切的興趣，現在冷淡了。人們的道路改了一個方向了；從前的困難，現在都不成問題了，從前不注意的問題，現在倒變大了。那些老問題未必就解決了，但他們用不着解決了。

杜威覺得哲學史上有許多問題都是哲學家作繭自縛的問題，本來就不成問題。

現在更用不着解決了。我們只好『以不了了之』。他說：

如果哲學不弄那些『哲學家的問題』了，如果哲學變成解決『人的問題』的哲學方法了，那時候便是哲學光復的日子到了。

(六) 晚近的兩個支流

這一章名爲『晚近的兩個支流』。我也知道『支流』兩個字一定要引起許多人的不平。但我個人觀察十九世紀中葉以來的世界思潮，自不能不認達爾文赫胥黎一派的思想爲哲學界的一個新紀元。自從他們提出他們的新實證主義來，第一個時期是破壞的，打倒宗教的威權，解放人類的思想。所以我們把赫胥黎的存疑主義特別提出來，代表這第一時期的思想革命。○（許多哲學家都不提起赫胥黎，這是大錯的。他們只認得那些奧妙的（哲學家的問題），不認得那驚天動地的（人的問題）！如果他們稍有一點歷史眼光，他們應該知道二千五百年的思想史上，沒有一次的思想革命比一八六〇到一八九〇年的思想革命更激烈的。○一部哲學史裏，康德占四十頁。而達爾文只有一個名字，而赫胥黎連名字都沒有，那是決不能使我心服的。○）

第二個時期是新實證主義的建設時期：演化論的思想侵入了哲學的全部，實證的精神變成了自覺的思想方法，於是有實驗主義的哲學，這兩個時期是這五六十年哲學思想的兩個大浪。但在這洶湧的新潮流之中，我們還可以看出一些迴波，一些支派，內中那舊浪漫主義的迴波，我們已說過了（第二章）。現在單叙最近三十年中的兩個支流，一個是法國柏格森的新浪漫主義，一個是英美兩國的新唯實主義。

(A) 柏格森 (Henri Bergson, 1859—)

實證主義——無論舊的新的——都是信仰科學的。科學家的基本信條是承認人的智慧的能力。科學家的流弊往往在於信仰理智太過了，容易偏向極端的理智主義 (Intellectualism)，而忽略那同樣重要的意志和情感的部分。所以在思想史上，往往理智的頌讚正在高唱的時候，便有反理智主義的 (Anti intellectualistic) 喊聲起來了。在舊實證主義的老本營裏，我們早就看見孔德的哲學終局成了孔德的宗教。在新實證主義的大本營裏，那實驗主義的大師詹姆士也早已提出意志的尊嚴來向赫胥

黎們抗議了（見上章）。同時法國的哲學家柏格森也提出一種很高的反理智主義的抗議。

柏格森不承認科學與論理可以使我們知道『實在』的真相。科學的對象只是那些僵死的糟粕，只是那靜止的，不變的，可以推測預料的。在那靜止的世界裏，既沒有個性，又沒有生活，科學與論理是很有用的。但是一到了那動的世界裏，事事物都是變化的，生長的，活的，——那古板的科學與論理就不中用了。然而人的理智（Intellect）偏不安本分，偏要用死的法子去看那活的實在；於是他硬把那活的實在看作死的世界；硬說那靜的是本體，而動的是幻象；靜止是真的，而變動是假的。科學家的理想的宇宙是一個靜止的宇宙。科學的方法是把那流動不息的時間都翻譯成空間的關係，都化成數量的和機械的關係。這樣的方法是不能了解『實在』的真相的。

柏格森說，只有『直覺』（Intuition）可以真正了解『實在』。直覺就是生活

的自覺。這個宇宙本來是活的，他有一種創造向前的力，——柏格森叫他做『生活的衝動』(Élan Vital)——不斷的生活，不息的創造。這種不息的生活向前，這種不斷的變遷，不能用空間的關係來記載分析，只是一種『真時間』(Duree)。這種真時間，這種『實在』，是理智不能了解的。只有那不可言說的直覺可以知道這真實在。

柏格森也有一種進化論，叫做『創造的進化』(Creative Evolution)。這種學說假定一個二元的起原：一方面是那死的，被動的物質；一方面是那『生活的衝動』。生命只是這個原始衝動在物質上起作用的趨勢。這個原始衝動是生物演化的總原因。他在種子裏，一代傳給一代，積下過去的經驗，不斷的向前創造，就如同滾雪球一樣，每一滾就加上了一些新的部分。這個衝動的趨勢，是多方面的，是無定的，是不可捉摸的。他的多方面的衝動，時時發生構造上，形體上的變異；變異到了很顯著時，就成了新的種類了。他造成的結果，雖是很歧異的，雖是五花十色

的，其實只是一個很簡單的唯一趨勢，——就是那生活的衝動。

我們拿動物的眼睛做個例。從一隻蒼蠅的眼，到人的眼，眼的構造確有繁簡的不同；但每一種動物的眼各有他的統一的組織；他的部分雖然極繁複，而各有一個單一的「看」的作用。機械論的生物學者只能用外境的影響來解釋這一副靈妙繁複的機器的逐漸造成，但他們總不能說明何以各微細部分的統屬呼應。至於目的論者用一個造物主的意志來解釋，更不能滿的了。柏格森用那原始的生活衝動來解釋；因為有那「看」的衝動，那看的衝動在物質上自然起一個單一的作用，那單一的作用自然發生一個統一的互應的構造。那衝動越向前，那構造也越加精密。但每一個構造——自極幼稚的到極高等的，——各自成爲一個統一完備的組織。

柏格森又用一個很淺近的比喻。假如我們伸一隻手進到一桶鐵屑裏去，伸到一個地位，擠緊了，不能再進去了：那時候，鐵屑自然擠成一種有定的形式，——就是那伸進去的手和手腕的形式。假如那手是我們看不見的，那麼，我們一定要想出

種種話頭來解釋那鐵屑的組織了：有些人說，每一粒鐵屑的位置只是四周的鐵屑的動作的結果，那就是機械論了；有些人說，這裏面定有一個目的的計畫，那又是目的論了。但是那真正的說明只是一樁不可分析的動作，——那手伸進鐵屑的動作。這個動作到的所在，物質上起了一種消極的阻力，就成了那樣的集合了。（創造的進化，頁八七—九七。）眼睛的演化也是如此。

柏格森批評那機械式的演化論，很有精到的地步。但是他自己的積極的貢獻，却還是一種盲目的衝動。五十年來，生物學對於哲學的貢獻，只是那適應環境的觀念。這個觀念在哲學界的最大作用，並不在那機械論的方面，乃在指出那積極的，創造的適應，認為人類努力的方面。所謂創造的適應，也並不全靠狹義的理智作用，更不全靠那法式的數學方法。近代科學思想早已承認『直覺』在思考上的重要位置了。大之，科學上的大發明，小之，日用的推理，都不是法式的論理或機械的分析能單獨辦到的。根據於經驗的暗示，從活經驗裏湧出來的直覺，是創造的智慧和

的主要成分。我們試讀近代科學家像法國班嘉實的科學與假設 (Poincaré, Science and Hypothesis)，和近代哲學家像杜威們的創造的智慧，就可以明白柏格森的反理智主義近於『無的放矢』了。

(B) 新唯實主義 (New Realism)

近年的一個最後的學派是新唯實主義。『唯實主義』(Realism) 的歷史長的很哩。當中古時代，哲學家爭論『名相』(Universals) 的實性，就發生了三種答案：

(1) 名相的實在，是在物之先的：未有物時，先已有名象了。這一派

名爲柏拉圖派唯實論。

(2) 名相不能超於物先；名相即在物之中。這一派名爲亞里士多德派

唯實論。

(3) 名相不過是物的名稱；不能在物之先，也不在物之中，乃是有物之後方才起的。這一派名爲唯名論 (Nominalism)。

中古以後，哲學史上的紛爭總脫不了這三大系的趨勢。唯名論又名「假名論」，因為他不認名相的實在，只認爲人造的稱謂。（楊朱篇），「名無實，實無名。名者，僞而已矣。」所以唯實論其實是承認名相的真實，而唯名論其實乃是「無名論」。大抵英國一系的經驗哲學是假名論的代表；而大陸上的理性哲學是唯實論的代表。所以極端的唯心論（意象論）乃出在英國的經驗學派裏，而大陸上理性派的大師笛卡兒乃成一個唯物論者！這件怪異的事實，我們若不明白中古以來唯實唯名的背景，是不容易懂得的。

最近實驗主義的態度雖然早已脫離主觀唯心論 (Subjective idealism) 的範圍了，但他認經驗爲適應，認真理爲假設，認知識爲工具，認證實爲真理的唯一標準，都帶有很濃厚的唯名論的色彩。在英國的一派實驗主義——失勒的人本主義，——染的意象論的色彩更多。在這個時候，英國美國的新唯實主義的興起，自然是很可以注意的現象。英國方面，有羅素 (Bertrand Russell) 等；美國方面，有何爾特

(F. B. Holt)，馬文 (W. T. Marvin) 等。何爾特和馬文等六位教授在一九一〇年出了一個聯名的宣言，名為「六個唯實論者的第一次宣言」；一九一二年又出了一部合作的書，名為「新唯實主義」。

我們先引他們的第一次宣言來說明新唯實論的意義。他們說：

唯實論主張：物的有無與認識無關；被知識與否，被經驗與否，被感覺與否，都與物的存否無關；物的有無，並不依靠這種事實。

六個唯實論者之中，馬文教授於一九一七年出了一部歐洲哲學史，那書的末篇，七章是專論新唯實主義的。我們略採他的話來說明這一派在歷史上的地位。馬文說：關於「知識的直接對象是心的 (Mental) 呢，還是非心的呢」一個問題，共有四種答案：

(1) 笛卡兒以來的二元論者說科學能推知一個物的 (非心的) 世界。

(2) 存歎派的現象論者 (Agnostic phenomenologists) 說科學只能知道

第五官所接觸的境界，此外便不能知道了。

(3) 意象論者，(Idealists) 包括那主觀的唯心論者和那物觀的意象論者，根本推翻二元論，竟不認有什麼超於經驗的物界。

(4) 新唯實論者說我們須跳過笛卡兒，跳過希臘哲學，重新研究什麼是『心的』，重新研究知識與對象的關係。

新唯實論者批評前三派，共有兩大理由。第一，笛卡兒的二元論和他引起的主觀主義，有了三百年歷史的試驗，結果只是種種不能成立的理論，仍舊不能解決笛卡兒當日提出『心物關係』的老問題。這一層，我們不細述了。(可看馬文原書，頁四二—四三。) 第二，這種二元論和他對於『心的』的見解，都從希臘思想裏出來的。希臘思想假定兩個重要觀念：一個是『本體』(Substance) 的觀念，一個是『因果』的觀念。這兩個觀念，在近代科學裏都不能存在了，所以我們現在應該用現代科學作根據，重新研究什麼是『心的』。這第二層，確是很重要的，故我們引

馬文的話來說明：

自從葛理賴以來，科學漸漸脫離『因』的觀念，漸漸用數學上的『函數』(Function)的觀念來代他。……例如圓周之長，就是半徑的函數，因為圓半徑加減時，圓周同時有相當的加減。又如槓杆上應加的壓力，就是槓杆的定點的函數。……函數只是數學上用來表示相當互變的兩個級系之間的一種關係。……科學進步以來，所謂『因』的，都化成了這種函數的關係：我們研究天然事物越精，這些函數的關係越明顯，那野蠻幼稚的思想裏的『因』和『力』越容易不見了。『自然』成了一個無窮複雜的蛛網，他的蛛絲就是數學上所謂『函數』。

『心與物怎樣交相作用呢』？關於這個問題，我們不會把他們看作相為因果的兩種本體了，我們只須去尋出兩個級系之間的函數的關係。這些關係都可以用試驗研究去尋出來，都不是供懸想的理論去辯駁的東

西 這些關係都是可以觀察的，並不關什麼不可知的本體。這樣一來，那心物關係的老問題就全沒有了。……

對於『本體』(Substance)的觀念，也可用同樣的駁難。普通的思想總以為世間有許多原質，如木石金水等等；物體就是這些原質組成的。不但如此，普通人還以為一物的原質可以說明那物的行為或『性質』。因為這是銅，所以是堅硬的；因為他是木，所以可燒；……但是在嚴格的科學思想裏，這些觀念和仙鬼魔術同屬於幼稚時代的懸想。依科學看來，物所以成物，所以有他的特別作用，所以有他的特性，全因為他的構造 (Structure)。假若我們還要問什麼是構造，科學說，構造就是組織，就是各部分間的關係。這個太陽系的宇宙所以如此運行，所以有他的特性，全是因為他的組織。吹烟成圈，吹笛成音，……都只指出物的本性不過是他的構造的假面。近代科學漸漸的拋棄『本體』的觀念和

搜求本體的志願了。（化學家也漸漸知道，他的所謂「元子」並不是向來所謂原質，只是組織不同的物質。）

近世思想上的這兩個變遷，就是新唯實論的基礎；新唯實論解決心和知識的問題的方法，只是要人拋棄那古代思想傳下來的「因」與「本體」的老觀念，而用近代科學裏「構造」與「函數」兩個觀念來用到心的生活的事實上去。

馬文又說新唯實主義論「心」的主張是：

人心並不是一個最後不可分析的東西，也決不是一個本體。心有一個構造，現在漸漸研究出來了。心有各部分，因為疾病可以損害一些部分，而不能損害另一些部分；教育可以改變一些部分，而不能改變另一些部分。……至少有一部分已經有了說明了。這種說明大要都是生物學的說明。我們的肢體是配着我們的環境的，我們的心也是如此。我們的

肢體是遺傳的，心的特性也是遺傳的。我們的筋力配做種種相當的筋力伸縮，我們也有衝動，愉快，欲望等等來引起相當的筋力伸縮。心的某種特性多用了，那種特性就會格外發展；不用他，他就萎弱了。……總而言之，神經系統的生理學漸漸的使我們明白心的作用，心的發展，心的訓練。科學研究心越進步了，心和物的關係越見得密切了，那向來的心物二元論也就越見得沒有道理了。

關於「知識」的作用，新唯實論者也認爲一種「關係」。他們也受了生物學的影響，所以把這種關係看作「生物的一種反應」。馬文說：

知識這件事 (Knowing) 並不是什麼不可思議的作用，他不過是這個世界裏的一件平常事實，正和風吹石落一樣；他也很容易研究，正和自然界裏的一切複雜事實一樣。……知識不過是一種複雜的行爲，複雜的反應。……我們的神經系統是不適宜於應付那全個的世界的，我們所有

的那些生成的或學來的反應，自然是很不完全的。錯誤就是這種不完全的反應。（百四一三一四二。）

以上述新唯實論者的基本主張。他們對於歷史上因襲下來的『哲學家的問題』，雖不像實驗主義者『以不了了之』的爽快，但他們的解決法確也有很精到的地方。但我們看新唯實論者的著作，總不免有一種失望的感想：他們究竟跳不出那些『哲學家的問題』的圈子。他們自命深得科學的方法，他們自以為他們的哲學是建築在科學方法之上的；然而他們所謂『哲學裏的科學方法』究竟是什麼？關於這個問題，英國的唯實論者羅素說的最多，我們請他來答覆，羅素在他的『哲學裏的科學方法』（神秘主義與邏輯頁九七—一二四）裏，曾說：

第一，一個哲學的命辭必須是普通的。他必不可特別論到地球上的事物，也不可論到這太陽系的宇宙，也不可論到空間和時間的任何部分。

……我主張的是：有一些普通的命辭可以適用到一切個體事物，例如論

理學上的命辭。……我要提倡的哲學可以叫做『邏輯的元子論』，或叫做『絕對的多元論』，因為他一方面承認多物的存在，一方面又否認這許多物組成的全體。……

第二，哲學的命辭必須是先天的 (A priori)。一個哲學命辭必須是不能用經驗上的證擬來證實的，也不能用經驗上的證據來否認的。……

無論這個實在世界是怎樣組成的，哲學說的話始終是真的。(頁一〇一)

一一一〇)

假如我們用這兩個標準來評哲學，我們可以說幾千年來還不曾有哲學。況且他們的『科學方法』，也實在是奇怪的很！羅素說哲學同『邏輯』無別，而邏輯只管兩部分的事：

第一，邏輯只管一些普通的原理，這些原理可以施於事事物物，而不須舉出某一物，某種表詞，或某種關係。例如：『假如 X 是 A 類的一

員，而凡 A 類的各員都是 B 類的一員，則 X 是 B 類的一員，無論 X A B 是什麼。」

第二，他只管『邏輯的法式』(Logical forms) 的分析與列舉。這種法式就是那些可能的命辭的種類，事實的各種，事實的組合，分子的分類。這樣做去，邏輯供給我們一本清單，列舉着種種『可能』(Possibilities)，列舉着種種抽象的可能的假設。

現在姑且不說這樣縮小哲學範圍的是否正當。我們要問，如果科學不問『經驗的證據』，他們更從何處得來那些『普通的原理』？他們說，須用分析。然而分析是很高等的一個知識程度，是經驗知識已進步很高的時代的一種產物，並不是先天的。人類從無量數的『經驗的證據』裏得來今日的分析本事，得來今日的許多『邏輯的法式』，現在我們反過臉來說『哲學的命辭須是不能用經驗上的證據來證實或否證的』，這似乎有點說不過去罷？

我們觀察我們這個時代的要求，不能不承認人類今日的最大責任與最需要是把科學方法應用到人生問題上去。然而羅素的『哲學裏的科學方法』却說哲學命辭『必不可論到地球上的事物，也不可論到空間或時間的任何部分』。依這個教訓，那麼，哲學只許有一些空廓的法式，『可以適用到一切個體事物』。假如人生社會的問題果然能有數學問題那樣簡單畫一，假如幾個普遍適用的法式——例如「 $X \rightarrow Y$ 」，「 $A \rightarrow B, \therefore X \rightarrow B$ 」——真能解決人生的問題，那麼，我們也可以跟着羅素走。但這種純粹『法式的哲學方法』，斯平挪莎 (Spinoza) 在他的『笛卡兒哲學』和『人生哲學』裏早已用過而失敗了。羅素是現代提倡這種『科學方法的哲學』的人，然而他近幾年來談到社會問題，談到政治問題，也就不能單靠那『不論到地球上的事物而可以適用到一切個體事物』的先天原則了。

羅素在牛津大學演講『哲學裏的科學方法』時，正是一九一四年；那年歐戰就開始了，羅素的社會政治哲學也就開始了。我們讀了羅素的政論，讀了他反對國家

主義與共產主義的議論，處處可以看出羅素哲學方法的背影。那個背影是什麼呢？就是他的個人主義的天性。他反對強權，反對國家干涉個人的自由，反對婚姻的制度，反對共產主義，反對國家社會主義，處處都只是他這種個人主義的天性的表現。他的哲學，——『邏輯的元子論』或『絕對的多元論』——『一方面承認多物的存在，一方面又否認這許多物組成的全體』，其實只是他的個人主義的哲學方式。我們與其說羅素的哲學方法產生了他的個人主義的政治哲學，不如說他的個人主義的天性影響了他的哲學方法。同一個數學方法，那一位哲學家只看見數學上『只認全稱而不問個體』的方面，康德是也；這一位哲學家雖然也看見了數學上『只認法式而不問內容』的方面，却始終只認個體而不認個體組成的全體，羅素是也。這種表面上的矛盾，其實骨子裏還只是個人天性的區別。

我們對於新唯實主義，可以總結起來說：他們想用近代科學的結果來幫助解決哲學史上相傳下來的哲學問題，那是很可以佩服的野心；但他們的極端，重分析而

輕綜合，重「哲學家的問題」而輕「人的問題」，甚至於像羅素的說法，不許哲學論到地球上的事物，不許經驗的證據來證實或否認哲學的命辭，——那就是個人資性的偏向，不能認爲代表時代的哲學了。

(七) 五十年的政治哲學的趨勢

這五十年中的政治哲學很有幾個重大的變遷：(一)從放任主義變到干涉主義，(二)從個人的國家觀變到聯羣的國家觀，(三)從一元的主權論變到多元的主權論。(以下是高一涵先生代作的)

照白爾克 (W. Barker) 說：自一八四八年到一八八的年是放任主義盛行的時代。放任主義有兩層意思：對內，把政府活動的範圍縮到最小的限度；對外，實行自由貿易的政策。這時斯賓塞 (Herbert Spencer) 有兩部代表個人主義的最重的著作出現：一是社會的靜止觀 (Social Statics) (一八五〇年出版的)，一是個人與國

家(The Man Versus The State)(一八八五年出版的)。但是放任主義的命運似乎已經走到末路來了。一方面又有文學家如加萊爾(Carlyle) 羅斯金(Ruskin)等，都想把社會的生活放在偉人的引導和軍政的組織之下，這種理想便是放任主義的對頭。自一八七〇年福斯特(Forster)已經制成國家干涉教育的條例；一八八〇年格林(Green)在牛津(Oxford)講演政治義務的原理(The Principle of Political Obligation)，主張國家得排除侵犯個人自由的障礙。自一八八〇年以，社後會主義已經盛行。激烈的社會主義如馬克思(Karl Marx)一派，極力主張階級戰爭；穩健的社會主義如英國 Fabians，又極力的主張改革。這兩派的主張雖然不同，但是有一個共同之點：就是都想把經濟生活完全放在國家或社會的支配之下。白爾克說得好，他說：

當一八六四年，凡不信任國家的都是正統派，凡是信任政府干涉的都是異端；到一九一四年，(因為他的政治思想小史是在這一年中做的。)

凡信任國家的都是正統派，凡是趨向無政府主義的都是異端。（見政治思想）

想小史第一章緒論。）

這是從放任主義變到干涉主義的明證。

個人主義大概都以爲國家只是孤立的個人的總集體，在個人之外再不能不注重羣的結合。邊沁（Bentham）一派雖然贊成職工組合（Trade Union），但是他們只承認職工組合是達到個人自由競爭的一種方法。近五十年來，學者對於羣的觀念很和從前不同。近來的學者如白爾克柯爾（G. D. H. Cole）福萊（M. P. Follett）等都認定國家的基礎不是建築在孤立的個人之上，只建築在羣的上邊。這些羣，正如絲絲相接的網子一樣，這條線連到那條線，沒有一條線不與別條線發生關係。福萊在他的新國家（The New State）中說：十九世紀的法理學（如個人權利，個人契約，個人自由之類。）都是建築在孤立的個人一個舊觀念上。他的著作，就想打破這種個人觀念的謬說，極力說明羣的意志和羣的感情。他的平民政治就是在互相

關係的個人的基礎上建設起來的。白爾克也是抱這種見解，且看他說：

如果我們要是現在的個人主義者，我們便是聯羣的個人主義者。我們的個人正在結合成羣。我們不要再做個人與國家的書，只做羣與國（The Group Versus the State）的書。現在聯合主義（Federalism）盛行，普通人都以為單一國享有唯一的主權，是一種錯誤的見解，同生活的實際不相符。我們以為每個國家多少總是聯合的社會，包括許多不同的人羣，不同的教會，不同的經濟組織在內，每個團體都可以行使對於團員的支配權。聯合主義的感情異常的普及。新社會主義已經丟開獨受中央支配的集產主義的方法，在行會（Guild）名義之下造羣。他承認國家為生產的工具的主人，要求把這種工具的動用權付託於各種同業行會管理之下；想教國家來鼓獎文化，要求由行會管理經濟的生活。（見政治思想小史第六章，）

柯爾也是這樣主張。他想打破以個人爲單位的代表制，而以職業團體爲單位的代表制；（見社會學理 *Social Theory* 第六章，）想打破集產於國家的學說，代以集產於行會的學說。（見工業自治，）所以現在的國家是聯羣而成的國家，現在的文明是羣產生的文明；從前個人主義家心目中赤條條的個人，早已不在現在政治哲學家的心目之中了。（以上是高一涵先生作的，以下是張慰慈先生作的。）

現今政治哲學方面最重要的爭點就是主權論。主權論的學說共有兩種：一元說的和多元說的主權論。一元說的主權論就是普通一般政治學者所早已承認的學說，是把主權看做國家至尊無上的統治權。照這一元說的學說，國家是社會中的政治組織，有強制執行其意志的權力。那強制執行的權力就叫做主權，就是政治組織的根本基礎。這一種政治組織的特質有四種：

（一）有一定的土地，在那範圍之內，國家對於各種人民或人羣均有絕

對的權力。

(二) 統一——在一國之內，祇有一個主權。

(三) 主權是絕對的，無限制的，不可讓棄的，不能分的。

(四) 個人自由是發源於國家，由國家保障的。

主張一元說的學者，總是極力注重國家對於人民或人羣那一種直接的和絕對的權力。他們說：

無論在什麼地方，一元總是發現於多元之先的。所有的多元是發生於一元，是歸納於一元的。所以要有秩序必須把那多元抑制在一元之下。

如非一元有管理多元之權，引導多元達到其目的，多元的公共事業萬不能做起來。統一是一萬物之基礎，所以也是各種社會生存之基礎。

這一元說的主權論倡始於布丹。歐洲當封建時代之末期，時局非常擾亂，貴族與貴族爭，貴族與國王爭，國王又與教皇爭，社會上紛亂的現象達到極點，人民的生命財產毫無保障，國家是差不多陷於無政府的危境。所以非有一個强有力的君主

出來。不能救人民於水火，拯社會於沈溺。國王權力的擴張，實在是當時社會上的需要。專制君主政體最先實現於法國，所以說明這新制度所根據的新學說也發現於法國。

民治主義發展以後，人民對於主權的態度，雖經一次的改變，但是那一元說主權論的根本觀念仍舊繼續存在。十八世紀以後的主權論祇不過把「人民」這名詞來代替「君主」這名詞罷了。不過那時所謂「人民」也決不能包括全體的人民，祇不過是中等社會以上的人民罷了；所謂民權民意也祇不過是中等社會人的權利意志罷了。中等社會人因工業革命而得到財產，又因財產所有權而得到政權。他們有了金錢，無論什麼事都容易做得到。在各國政府裏邊，這一階級的人佔了極優勝的地位，所以他們的目的祇要維持社會秩序，保持他們自己的地位。他們的方法就是把國家抬高起來，把法律看做人民公共的意志，把主權當作國家的政治基礎。但是近年來，社會上的情形又不同了，勞工階級無產階級均要求社會給他們一種公平待

遇；但是國家法律，差不多全是爲中級社會而設的法律，政府機關也在中級社會人民手中，勞工階級和無產階級實在不能靠社會上固有的學說，固有的制度，來達到他們所要求的『公平』，所以那一元說的主權論就受了一部分人民的攻擊。

主張多元說的主權論的健將要推法國的狄格（Duguit）和英國拉斯基（Laski）兩個人。他們絕對不承認國家爲社會中至尊無上的組織，高出於其餘的各種組織之上。他們說：

人民在社會之中，組織各種各樣的團體，有宗教的團體，有文化的團體，有社交的團體，有經濟的團體。他們有教會，有銀行清算聯合會，有醫學會，有工業聯合會，凡人民間有利害關係發生之處，他們總是羣聚起來，組織一個團體。

人民對於這種種團體，也和他們對於國家同樣的盡心盡力，同樣的服從。照拉斯基說，這多元的社會觀

否認那一元的社會，一元的國家。……凡與人民相接觸的無數團體均能影響於人民的舉動，不過我們萬不能說人民的本身就因之而被那種團體併吞了。社會的作用祇有一種，不過那一種作用可以用種種方法解說，並可用種種方法達到其目的。這樣分析起來，國家祇不過是人類社會中的一種團體。國家的目的不必一定就和社會的目的相適合；猶如教會的，或工團聯合的目的，不一定就是社會的目的。那種團體自然有種種關係，由國家管理的，不過那種團體並不因之而就在國家權力之下。國家權力的至尊無上完全是一種錯誤的想像。……在道德的作用方面，教會是不在國家之下的。在法律的作用方面，國家的尊高是……誤認『國家就是社會』的結果。我們如果注重於國家的內容一方面，那一元說的錯誤就顯而易見了。國家既是治者和被治者所組織的社會，國家的尊高當然有種種的限制：（一）國家祇能在其職權的範圍以內，不受外界

的限制；（二）祇有在那種未經人民抗議的職權範圍以內，國家纔有最高的執行權力。

除出那種學理方面的攻擊之外，還有許多運動從事實方面攻擊那種根據於一元說學理所發生的政治制度。這種種運動的目的，或者是極力提倡社會中各種團體的權利，使之不受國家的侵犯；或者是想把那政治管理權分配於各種職業，使各種職業在一定的範圍以內，有自治權力；或者再用別種方法，設立一種分權的政治制度。在英國，在法國，現今有種種勢力極大的運動，其作用均想從根本上改造現今的政治制度；改造的方法或從組織方面入手，使國內各種職業，各種利益均有派出政治代表的權，分掌政治方面的權力，或從職權方面入手，把國家權力範圍以內，分出一部份職權，由各地方機關執行。至於那種種運動的性質不是在這篇文章的範圍以內，故不敘述。我們單把這些運動的名稱列舉於下：

（一）職業代表制度

(一) 行政方面的分權

(二) 地方分權的趨勢 (Regionalism and Distributivism)

(四) 基爾特社會主義 (Guild Socialism)

(五) 工團主義 (Syndicalism)

這都是從一元的主權論到多元的主權論的明證。(以上是張慰慈先生作的。)

統觀這幾十年的政治思想的變遷，有幾點不可不加說明。第一，從放任主義到干涉主義，自然是從不信任國家到信任國家了；然而近年的趨勢，要求國家把政治管理權分給地方，分給各種職業，根本上却不是和「信任國家」的趨勢相反的。十八世紀和十九世紀前半的放任主義，只是智識階級對於當時政府不滿意的表示。政府不配干涉，偏愛干涉，所以弄得稀糟，引起人民「別干涉我們罷！」的呼聲。十九世紀中葉以後，歐洲政治稍稍革新，人民干政的範圍大擴張，大陸上國家社會主義的干涉政策的成效也大顯了，故人民猶於國家的信任也漸漸增加起來。但十九

世紀的政治究竟還是中等階級的政治。到了近年，小資產階級與無產階級漸漸起來，團體也堅固了，勢力也成形了。他們不能信任那建立於資產階級之上的集中政府，而要求一個分權於地方和分權於職業的政府。他們的運動，並不是根本上不信任國家，只是要求一個更可以代表人民意志和利益的國家；並不是無政府的運動，只是一種改善政府組織的運動。

第二，多元主義的政治學說，並不是個人主義的復活，乃是個人主義的修正。凡是個人主義者，無論古今中外，都有一個共同的特點：他們一方面只認個人，一方面却也認那空蕩蕩的『大我』『人類』；他們只否認那介於『人類』與『我』之間的種種關係，如家庭，國家之類。他們因為不願意受那些關係的束縛，所以想像出種種『天然的權利』（舊譯『天賦人權』）來做反抗的武器。一元主義的政治學說早已指出他們的謬誤了。一元主義說，『權利』（right）是法律的產兒；沒有社會的承認和法律的保障，那有權利可說？一元主義的話雖然也有理，但總不能使個

人主義者心服。多元主義的政治哲學雖然不否認個人，但也不認個人是孤立的；多元主義不但不否認家庭國家的真實，並且指出個人與人類之間還有無數『重皮疊板』的關係。你在家是一個兒子；在宗教方面是一個浸禮會會員；在職業方面是印刷工人會的會員，又是上海工人聯合會的會員；在政治方面是國民黨的黨員，是婦女參政運動會的會計，又是一個中華民國的國民。你在每一個團體裏，有權利，也有義務；受影響。也影響別人；受管理。也管理別人。國家不過是這種種人類社會的一種；公民的權利義務不過是種種人類關係的一種。所以白爾克說：

如果我們要是現在的個人主義者。我們便是聯羣的個人主義者。

所以現在的政治問題不是斯賓塞說的『個人對國家』的問題。乃是白爾克們說的『羣對國家』的問題了。

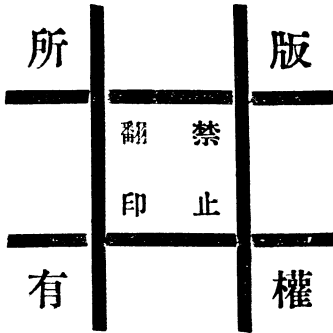
第三，現在的政治思想何以不反抗『干涉主義』呢？十八世紀的幾塊大招牌！『自由』『平等』到了十九世紀的下半。反變成資產階級的擋箭牌了。工人要求

政府干涉資本家。要求取締工廠和改善勞工待遇的立法。資本家便說這是剝奪他們營業的『自由』；便說這種勞動立法是特殊階級的立法 (Class Legislation)，是違背『平等』的原則的。放任主義的政治的結果早已成了有力階級壓制無力階級的政治！所以赫胥黎批評斯賓塞的放任主義，叫他做『行政的虛無主義』。現代的思想所以不反抗干涉主義，正因為大家漸漸明白了政治的機關是為人民謀福利的一種重要工具。這個工具用的得當時，可以保障社會的弱者，可以限制社會的強暴，可以維持多數人民的自由，可以維持社會的比較的不等。所以現代的政府強迫兒童入學而父母不反抗，強制執行八時工作而工廠主人不敢反抗，禁止兒童工作而不為剝奪作工的自由，抽富人所得稅至百之五十以上而不為不平等。所以現代的政治問題不是如何限制政府的權限的問題，乃是如何運用這個重要工具來謀最大多數的福利的問題了。所以我們與其沿用那容易惹起誤會的『干涉主義』，不如叫他做『政治的工具主義』罷。

中華民國十三年四月初版
中華民國十四年八月三版

五十年來之世界哲學史一冊

定價大洋五角正



著 者 胡 適

印 刷 者 上海世界圖書館

發 行 者 上海世界圖書館

代 售 者 各省大書坊

總發行所 上海世界圖書館