

哲 學 叢 書

現 實 主 義 哲 學 的

日 本 金 子 筑 水 著
蔣 徑 三 譯

商 務 印 書 館 發 行

民國二十一年一月二十九日
 敝公司突遭國難總務處印刷
 所編譯所書棧房均被炸燬附
 設之涵芬樓東方圖書館尙公
 小學亦遭殃及盡付焚如三十
 五載之經營墮於一旦迭蒙
 各界慰問督望速圖恢復詞意
 懇摯銜感何窮敝館雖處境艱
 困不敢不勉爲其難因將需用
 較切各書先行覆印其他各書
 亦將次第出版惟是圖版裝製
 不能盡如原式事勢所限想荷
 鑒原謹布下忱統祈 垂管

上海商務印書館謹啓

版 權 所 有 翻 印 必 究

中華民國十七年三月初版
 民國廿二年 國難 第一版
 三月印行

(四五九)

哲學叢書 現實主義哲學的研究一冊

每冊定價大洋壹元

外埠酌加運費匯費

原著者 日本金子筑水

譯述者 蔣 徑 三

發行兼印刷者 上海河南路 商務印書館

發行所 上海及各埠 商務印書館

現實主義哲學的研究目次

緒論

第一章	現代現實主義的淵源及發達	三
第一節	現代現實主義的濫觴	三
第二節	現實主義的根本精神	五
第三節	現實主義與自然科學及經驗論	八
第四節	英派倫理哲學的發達	一六
第五節	法蘭西啓蒙思想(感覺論及唯物論的發達)	一九
第二章	實證主義的哲學	二一
第一節	實證主義的發達	二二

第二節	實證主義的根本精神	二一五
第三節	經驗主義的澈底	三二一
第四節	不可知論	三六
第五節	進化論	三九
第六節	道德哲學	四四
第三章	社會主義哲學的發達	五〇
第一節	社會主義哲學的發達	五〇
第二節	前期社會主義的思想(法蘭西)	五五
第三節	前期社會主義的思想(英吉利)	六〇
第四節	後期社會主義的思想(馬克斯主義的發達)	六三
第四章	實驗主義	七五

第一節	實驗主義的發達	七五
第二節	實行的理論	七七
第三節	認識起原論	八一
第四節	真理的標準	八四
第五節	澈底的經驗論	九一
第六節	道德論及宗教論	九四
第七節	結論	九七

例言

一本書係根據日本金子筑水博士現代哲學概論編譯而成（原書內分二部一爲現代理想主義一爲現代現實主義前者已有拙譯出版於商務印書館）

一本書編譯之動機甚早十四年在上海編譯現代理想主義時郭沫若先生卽有囑將該書全部（金子現代哲學概論）譯出之意後以人事滄茫而終於未果十五年秋來粵任職中大本擬卽時翻譯然亦以事忙未暇動手及至同年寒假始着手遂譯不一月而書成因以寄滬付印惟回憶是書編譯之動機不得不誌其始末於此以謝沫若先生之盛意

一稿成蒙粵友梁格兄令妹瓊珍女士爲我抄錄一過寄滬後又蒙商務書館編輯鄭尊法先生代爲接洽出版事宜均甚感激在此特別表示謝意

蔣徑三 一九二七，三，一七於廣州中大文理學院

現實主義哲學的研究

緒論

龐雜而混沌的現代哲學界，要想以科學的方法施以有統系的分類，這是一件不容易的事業。但我們若是極概括的分起來，大概亦可分為現實主義 (Realism) 與理想主義 (Idealism) 二大派別。所謂現實主義，簡單的說，就是對於現實的事實或確實的經驗的事實最爲置重，主張以現實的事實來支配人類生活的一派哲學的意思。更詳細的說，現實主義的目的，在求現實生活的確立而發達；爲

求達此目的把捉確實的經驗的事實以爲基礎而希圖實際生活的進步發達，這是現實主義的根本精神。因有把捉經驗的事實的必要，所以尊重自然科學，冀以自然科學的智識而遂其實際生活的改善，這是現實主義的根本方針。爲了尊重自然科學，現實主義的哲學不期然而然的有傾向於實在問題及認識問題的特徵。故實際的，經驗的，實在論的，改善的等種種傾向，爲一般現實主義的特徵。如英之穆勒，法之聖西門，孔德等卽爲此種傾向的代表。他如社會主義的問題，也是其實例。至理想主義的哲學，卻與上述的大異其趣，其主要的特徵，是在置重人生最高的理想生活的那一方面，其對於現實的實際生活，雖非完全不顧，但以置重理想生活的結果，對於自然的實際生活終不免有輕視的傾向。所謂理想生活，是探究人生窮極的理想或本義的意思，例如道德上的最高目的，藝術上的最高理想，宗教上的窮極意味等，皆以離開現實的實際生活，探討文化的最高理想或根本

目的爲職志。現代的所謂新康德派以及其他新理想主義者，皆爲此方面的代表。關於理想主義的方面的話，已有拙編現代理想主義一書出版（商務出版的哲學叢書之一）在此不再詳述。本書所要說的，是單就現實主義這方面而說的。故關於現實主義的淵源，發達，以及各種的派別等，則將在本書以下各章中給以簡明的敘述與解釋，以期讀了現代理想主義再讀本書或是讀了本書再讀現代理想主義的人，可以明瞭現代——亦得說是近世哲學或思想全般的趨勢。

第一章 現代現實主義的淵源及發達

第一節 現代現實主義的濫觴

要想明白現代現實主義的潮流，不得不先了解自十五六世紀文藝復興以來的現實主義的潮流。因爲今日的現實主義，決不是突如其來的，必自其較遠的

源頭逐漸發達而來。故今日的現實主義，乃由前代更前代的現實主義，跟着時代的變遷遞演而進的。且現實主義是人類思想一面之必然的表現，而今日的現實主義，亦是此必然的思想之一面，故繼承前代更前代的潮流而起，那是當然的事理。

就近代歐洲思潮的大勢觀來，其大部分的思想，在最初的時期即已含着最顯著的現實主義的色彩了。所謂文藝復興，直可說是現實的傾向。因為文藝復興，是中世紀的宗教生活或非現實的傳統的思想感情的解放；解脫此等非現實的束縛，返歸自然的生活——人生真實的生活的傾向，即為文藝復興期思想的特徵。中世紀的宗教生活，其最純粹的，是一種純主觀的傾向或純理想的傾向；這種傾向是極端的否定現實的自然的生活。所謂「文藝復興」即應此「久壓思動」，「物極必反」的法則而起的一種反抗的運動。故文藝復興的精神，第一即為現

實的實際生活的尊重；實際生活乃至現實生活的擴大增進，即其根本傾向。

文藝復興的根本傾向之表現於外部的，要以英吉利的啓蒙思想——最現實主義的哲學或道德思想——為最顯著。英吉利民族的實際的經驗的傾向，一方為文藝復興期以來顯著的事實，而同時又成為所有現實主義的根據。要求現實生活的確立，增進，擴張，殆可說即為英吉利民族的思想或哲學。

第二節 現實主義的根本精神

我們對於現實主義的思想，雖得由種種的方面去觀察，若是有人問起他的根本精神來，那我們可以很痛快地答說是現實的社會生活的確立。所謂社會生活，就是社會的實生活的意思——即為離開主觀的冥想生活，而專向活動的客觀生活而進的意義。社會生活的內容，不待說是極複雜而多義，但就中如關於經濟及政治的基礎生活，卻為一般人視為最主要的問題。這樣複雜的生活，換言之，

即爲多方面的活動的生活。此種意味的生活，其對於人類不待言是最重要的價值生活之一。這個價值生活的本義如何？又此價值生活應由如何的原理或法則才得確立？以及社會生活之哲學的意義如何？此皆爲現實主義哲學的根本問題。當在文藝復興的最初期，這些問題雖然還未具有這樣確定的形式，但在哲學的思索的根柢中，已漠然的存有這樣的問題，其後隨着時代的變遷，逐漸進步，方才具有明確的形式。

在文藝復興期的當時，造成人類社會生活這樣哲學的思索的動機的，雖有種種的原因，但其主要的原因，不外是近代歐洲民族由從來盲目的屈伏的狀態中覺醒過來的結果。多數民衆的不幸的生活狀態，是最強的戟刺現實主義的原因。多數民衆對於人類基礎生活的自覺，是現實主義的根本精神。在文藝復興期中，這樣社會改善的氣運是怎樣的隆盛的狀態？祇要看當時思想家或學者關於

社會改善所發表的言論，就可以明白其大概了。先就謨耳 (Thomas More, 1478-1535) 言：他觀察當時多數民衆不幸的狀態，斷言這種現象是由財產及教育的不平等而起的結果，如除去此種病根，對於所有特殊階級不得不先撤廢，俾所有的人類皆得享受平等的教育。他又倡言勞動神聖說，主張所有人類每日工作六小時。這是近代社會主義的濫觴，爲一般人皆知的事實。其次如培根 (Francis Bacon, 1561-1629) 他亦曾發表關於現實主義的思想，造成近代英吉利思想的淵源，這亦爲普知的事實。因爲培根的烏托邦 (Utopia) 正與謨耳同樣的主張社會生活的根本革新，並言此根本革新祇有藉自然科學的力量始得成就。

且不僅是謨耳及培根二人，近代初期的英國哲學者，大抵皆以實際生活之哲學的規定爲目的。霍布斯 (Thomas Hobbes, 1588-1679) 洛克 (John Locke, 1632-1704) 等，皆爲近代英國哲學的源流。此等哲學者，對於實際生活之哲學的

規定，各有各的哲學意見。霍布斯主要的學績，可說是他獨得的政治學——爲實際生活規範的政治哲學。洛克哲學，若就其根本精神言，可說是在示人以關於道德及政治等哲學的規範。自十七世紀至十八世紀英國輩出的多數倫理哲學者如沙甫慈白利 (Shaftesbury, 1671-1713) 斯密 (Adam Smith, 1724-1816) 等都是關於倫理道德乃至經濟政治及宗教等實際生活之哲學的研究爲主要的學者。英國的多數倫理專門學者的輩出，卽是最具體地表示英國之實際的傾向的大事實。

第二節 現實主義與自然科學及經驗論

現實主義的哲學，最爲尊重自然科學，希圖以自然科學的知識促進現實生活的改善。以爲實際生活改善的原理，祇在科學的知識——尤其是自然科學的知識。近代初期一般以自然科學的力量爲促進社會生活的改善之必要的條件。

的主張，與古代希臘蘇格拉底 (Socrates) 的學徒，以廣義的知識的開發爲求實際道德的確立之必要的條件的思想如出一轍。故就本來言，與其說是因自然科學的發達，然後主張社會生活的改善，毋寧說社會生活的革新原屬根本意義，而爲達此目的起見，然後自然科學才被尊重之爲確當。此種廣義的歐洲文明的根本意義，在近代文明的最初期，卽已爲現實主義的哲學者最明確的主張了。在這點意義上，培根對於近代現實主義的思想，可說是極有功績的一人。他以爲科學的知識是人類生活的原動力，祇有科學的力才能確立人類的生活。這不僅是培根一人，卽其他英吉利的多數學者亦可斷他具有同樣的意見。因此，我們才澈底明白：現實主義的哲學，從最初卽已與自然科學具有最密接的關係，科學知識的尊重及統一，直可說是現實主義。

與自然科學的尊重相關聯，而成爲現實主義的哲學的中心的，是經驗主義

或經驗論——精密的說是認識論上的經驗論 (Theory of Experience or Empiricism)。現實主義因其尊重經驗的事實及客觀的事實，故經驗論從認識論上的立場，常是尊重自客觀世界來的經驗，把此外來的經驗爲一切認識的基礎，主張一切的事物皆由此經驗而成立。這樣經驗論的特徵，因將一切的認識皆就外來的經驗而說明他，故對於那先天的存在於我們的主觀的認識不得不給以否定。換言之，一切的認識，皆自外來的經驗而發生，而那經驗的認識或生得的知識，不論在任何意味上言，皆不認其存在，這是經驗論根本的主張。這樣經驗論的認識論，英國的洛克爲最適當的代表者。他是一最明確的否定生得觀念 (innate ideas) 的學者，先經驗而存在的主觀上的觀念，極端地否認其存在。所謂「白紙論」(tabula rasa) 是洛克哲學的出發點。先經驗而存在的靈魂，完全是一張白紙，種種經驗的積貯，才染成種種複雜的顏色，這是白紙論的解釋。洛克又以爲一切

的認識，皆從單純觀念（simple ideas）而成立，而單純觀念則由經驗而獲得。洛克在這點上面，與他本來的經驗論不免稍有矛盾之處；因對於單純觀念發達爲複合觀念的程序以及其他幾點上，不知不覺間似有承認靈魂固有的作用的樣子。惟就其大體的立脚地上言，他總是以經驗論爲哲學的根本精神的一人。

其次應須注意的，是休謨（David Hume, 1711-1776）的認識論的精神。休謨的經驗論，不待言是一切現實主義的根本。近今一般現實主義的哲學，其根本精神差不多就是休謨的認識論。休謨的經驗論，爲英派哲學中最澈底的而且最精確的，這是盡人皆知的事實。不僅單純印象或單純觀念是由外來的經驗而起，甚至一切認識的法則或科學的原理，由休謨看來，無一不是從經驗造出，無一不是非先天的或非主觀的。總之，一切的認識，皆視爲經驗的所產。在這意味上，他的有名的因果論（Theory of Causality）可說是一切的經驗論的中心。因爲因果的法

則，是一切科學的知識的根柢，而科學的知識，是成立在因果法之上。所謂事物之科學的說明，無非是在闡明各個現象間之因果的關係；而闡明事物之因果的關係，即爲科學。這樣根本的因果律，休謨以與他的認識同視爲經驗的起原。若由從來哲學的解釋（乃至普通的信仰）則宇宙間一切的事物無一不認爲是受因果律的支配。且因果律是具有絕對的，必然的，普遍的性質。因果律因爲是支配一切事物的法則，所謂不得不爲必然的而又絕對的；若非爲絕對的必然的，則如何能支配一切的事物呢？故因果律我們不信他存在則已，如其認他有支配一切事物的能力的，那末，我們總該承認他是必然的而又絕對的才可。但休謨對於這種必然性或絕對性卻起了絕大的哲學的懷疑。他以爲因果律這東西，必非我們先天生得的，乃由後天的經驗爲基礎而造成的。我們因看到甲現象起了之後，乙現象即隨之而起，遂以此種經驗爲基礎，判定甲乙二個現象間必有因果的關係。例如

有着火的現象，因而有火傷的繼起，所以同樣的事例幾經反復，遂以爲其間必有因果法則的存在了。但休謨卻以爲着火與火傷畢竟是兩件事情，二者祇是連續或前後的關聯，其間並無何等必然的關係。因着火而致火傷，這祇是我們現在的一個經驗，若以現在這一經驗爲根據，遂判斷下一次以至無窮次也必起同樣的相關系的現象，以爲其間存有絕對而又必然的關係，那是大大不可的。換言之，卽我們不可單以今日甲乙相連續的經驗，判斷其間絕對性必然性的存在。所謂兩者絕對必然的關係，這祇是我們主觀上的事情，經驗上決無此種事實。要知，經驗祇是一時偶然的事，決非永久普遍的。站在嚴格的經驗論的立腳點上，對於什麼絕對性，必然性，普通性等種種，無論如何是不能承認的。照休謨的意思，我們認識的根柢上因果律之所以存在，這並不是先天的，祇不過是習慣上任便造成的這樣的規律罷了。休謨又以爲因果律是習慣上的一種信仰，他的本質上決無所謂

必然的性能的存在。習慣上的信仰的意思，無非以同一類似的連續的經驗爲基礎，習慣地信仰那原因與結果的一種特別的關係就是。

因果律是一切科學的根本法則；此根本法則，既已缺乏了必然性，那末一切科學的知識，當然也是一概缺乏必然性，祇是蓋然的了。休謨對於常識上的因果關係，雖或不致完全懷疑，但在哲學上的見解，卻是澈底地懷疑他是蓋然的。故在同樣的意味上言，一切的認識，要皆爲蓋然的，決非必然的。要知，把一切的認識視爲蓋然的，畢竟是經驗論必然的結果。我們初聽到一切的認識皆爲蓋然的這句話，頗起不安的感想，以爲實際上必起多大的故障，但我們進一步一想，正唯他是蓋然的，所以於實際生活上任何故障也不起，祇須我們對於有反「蓋然的智識」的事在實際上起來的時候，給以相當的處理就可以了。以上所述的，就是休謨所述的大概，其給與後代現實主義哲學的影響，直至現在還是一樣的重大，這是我

們不得不注意的。

關於現實主義與自然科學及經驗論的關係上，我們有尙宜注意的一事，就是此系統的哲學，動輒以科學的機械的來解釋人類這一點。客觀的世界——機械的自然現象，因深引起此系統的學者的注意，故不論其爲何國的學者，其對於人類的解釋，皆不免含有極端的自然科學的，或機械的色彩。他們認人類不過是一最發達的生物，祇是注意於外的機械的變化，至其內的成長，則毫不之顧。此種人類觀，確是現實主義的劣點。所謂英派心理學——機械的聯想心理學（*association psychology*）即代表此種類的傾向者。蓋以觀念聯合是基於物理元素的離合，生物的有機的心理現象，不外是物質化或機械化罷了。置重於觀念聯合的結果，對於精神現象，大都傾向於觀念的，理知的解釋，而於情意方面甚有熟視無睹的樣子。在這點意味上，主智主義與現實主義，當其發達的初期，即已有親密不

離的關係。所謂主智的，與自然科學的傾向，亦具有密切的關係。現實主義與理想主義，適成相對，一以理知或觀念為領域，一以情意或直觀為領域，二者的界限甚為清楚。洛克即代表主智的傾向的學者。主智的傾向，不僅是從文藝復興期延至第十七世紀，即通十八世紀以迄十九世紀，亦得說是英派哲學全體的傾向。

第四節 英派倫理哲學的發達

現實主義的哲學，既如前述，是以實際生活或更廣義的社會生活的改善進步為其根本精神，那末，為完成此社會的實際生活之實際的道德及實際的政治，勢不得不成為一切哲學的考察的中心或目的的了。質言之，關於政治及道德的考察，是現實主義哲學當然的結果。自十七世紀的終葉以迄十八世紀的全期，就中尤以英國的思想界，關於倫理哲學及政治學最為發達，殆造成英派倫理哲學思想的大勢。如霍布斯，昆布蘭 (Richard Cumberland, 1732-1811) 洛克 沙甫慈 白

利 (Shaftesbury, 1671-1713) 蒲脫勒 (Josef Butler, 1692-1750) 赫起遜 (Francis Hutcheson, 1694-1747) 斯密以及最近代的邊沁 (Jeremy Bentham, 1748-1832) 穆勒 (John Stuart Mill, 1806-1873) 等，對於道德及政治都是最饒興味的學者；若除開道德及政治的學問，現實哲學殆成完全空虛的學問。就古來思想史上考察，從沒有像當時英國思想界對於道德及政治上的興味那樣的深長而攸遠。而且現實主義，畢竟是實際的哲學，故英派現實主義的倫理哲學，從大體上觀來，飽具實際主義或功利主義的色彩。亦得說英派的倫理哲學是以實際主義或功利主義為立腳點。如實際生活的原理或最廣義的社會幸福等實際的傾向，都是現實派的道德觀。換言之，關於廣義的社會生活改造之實際的考察，尤為英派倫理學的根本基調。當自十七世紀以迄十八世紀的全期，英派倫理學起了特殊的傾向，以個人的利益幸福快樂為道德無上的目的。所謂「個人的利益」的概念，雖以為

道德的最高目的，但其間並沒有含着侵害他人的利益的意味；爲達此目的，同時對於社會全體的利益及幸福亦不得不充分地維持，增進。所謂英派倫理學的個人主義的思潮，即不外是此意味的實際的傾向。在這點意味上，霍布斯及洛克，是代表全體的學者，就中尤以十八世紀的英國思想界受洛克的支配爲最深。要之，實際的幸福，利益，快樂等，是英派倫理思想的中樞觀念，例如以人格爲目的的那沙甫慈白利的思想，寧說是全體中的例外。

與個人的幸福這個道德思想最有密切關係的，是個人的自由——生命及財產的自由——的思想；這個思想，是英派政治哲學的中心觀念，又是當時所有政治思想的中樞觀念。爲求實際生活的完成起見，實現這樣的意味的自由的政治，實最爲重要。英國當時跟着實際的憲法政治的發達，其在哲學的方面，所謂英國式的政治哲學，亦最發達。在這個場合，洛克的個人主義的民主主義，恰是支配

十八世紀全體的中心思想。個人本位的民主主義，其源出自英吉利的政治思想，其後波及法蘭西及德意志，遂成爲現實主義的風潮。實際的政治思想，畢竟是現實主義的生命。至經濟思想，自斯密以來，雖亦頗發達，但在最初總不及政治思想的重要。

第五節 法蘭西啓蒙思想（感覺論及唯物論的發達）

先發達於英吉利的現實主義，其後移植到法蘭西時，比在英本國還要產出更顯著的豐富的結果，這是思想史上最著名的事實。英國的經驗論，自由主義，實際主義，在法國則廣取啓蒙思想的形式（在英本國當然也是可以叫做啓蒙思想的），對於當時所有的方面，如所謂保守的傳統主義，專制主義，官僚主義，僧侶主義等等，都施以相當的啓迪，以期重返本真。福耳特耳（Voltaire, 1694-1778），孟德斯鳩（Montesquieu, 1689-1755）等，爲英國現實主義的輸入者，又是廣知的事

實。現在對於引起法國大革命的自由主義的大風潮，無暇細細講述，在此祇想把法國的感覺論及唯物論的本質給以相當的考察。因為這感覺論及唯物論，是先生長在英國，轉移植法國而取極端的形式。而且此等哲學，不僅對於當時的革命給以深刻的影響，并與十九世紀時法蘭西的現實主義的哲學亦極有密切的關係。這是對於此等感覺論及唯物論不得不先給以注意的理由。

關於狄德羅 (Denis Diderot, 1713-1784) 及愛爾法修 (Helvetius, 1715-1771) 等的感覺論 (Sensationalism) 與由拉美脫理 (La Mettrie, 1709-1751) 及何爾巴哈 (Holbach, 1723-1789) 等所代表的唯物論 (Materialism) 在此無說明其要旨的必要。此等學者要不外是將英國的現實思想——如洛克的經驗主義與個人主義——對於某一方面給以極端的理想化就是；亦得說這是現實主義的一種極端的變形——而且這是現實主義不得不陷的一種極端的變形。因為感覺論，

視一切精神現象完全是由外來的感覺而成立，將洛克的經驗論更使其取極端的形式；而唯物論，則將感覺論的經驗論更使其極度的機械化，所謂精神現象，以爲不過是腦髓的物質運動。感覺論及唯物論不僅對於認識問題是這樣的主張，即是對於道德問題，如將洛克等的個人主的功利論也有非使其達到極端的程度不止之勢。不論是愛爾法修或唯物論者，都以純粹的自愛 (Self-love) 爲道德的根本，而且他們的所謂自愛，是以自己的利益及快樂爲目的，所謂利他或社會道德等，畢竟是爲完成自愛的目的的一種要具罷了。就中唯物論者的主張，尤爲偏激，以爲道德這東西，不過爲衣食住的一種方便。這樣極端的機械的功利的思想，盧梭所以起來返抗，那是應有的反動，決非偶然的。

第二章 實證主義的哲學

第一節 實證主義的發達

實證主義的哲學，是現代佔有極廣大的範圍的哲學，殆與現代全般哲學相等。所謂實證主義，蓋以精確的經驗的事實為根據，為排斥一切的空想或假想的純粹經驗主義的哲學。故實證主義，非發生自十九世紀的全新哲學，乃以前英法發達過來的現實主義，受着十九世紀新的文化的激刺，起了一種特殊的變化，因構成所謂實證主義的學說。十九世紀的新文化，就是自然科學的發達。關於自然科學發達的歷史，在此可無詳細敘說的必要，祇看當時輩出的近代自然科學建設者的姓名，便可知道十九世紀正是自然科學全盛的時代。十八世紀末葉法國著名化學家拉瓦節（Lavoisier, 1743-1794）出現，据有近代化學的基礎，及至利比喜（Liebig, 1803-1873）繼出，化學的基礎更使鞏固。但真正確立自然科學的基礎的，那不得不推“Energie”不滅律的發見者德國邁爾（Robert Mayer, 1814-1878）

及同國赫爾姆霍斯 (Helmholz, 1821-1894) 英國朱爾 (James Joule, 1818-1889) 等人。因了這些學者的輩出，所以十九世紀的中頃以至後半期，歐洲的思想界遂完全成爲自然科學獨占的時代。這自然科學的趨勢，不但支配了當時一般人的思想，而且從來的現實主義，因受了自然科學的影響，殆有根本改變的樣子。露骨的一說一句，以前的現實主義，到了十九世紀，一變而爲自然科學的風潮，亦無不可。要之，以自然科學的精神爲中心，而遂其新的發達的現實主義，卽爲現代的實證主義。故從來的現實主義，加以十九世紀的科學的精神的洗禮，卽成爲現代的實證主義。更簡單的說，實證主義，不外是十九世紀自然科學的精神之哲學化。

實證主義哲學的地盤與現實主義的哲學相同，皆先發達於英法，其後及至德意志。十八世紀的啓蒙思想先發達於英吉利，然後移殖於法而取極端之形；而實證主義，亦先發達於英法，然後移殖於德，而取更理想的更澈底的形式——唯

物論或馬克斯式的社會主義——這不得不說是思想史上的一種奇異的現象。以下且將英法各實證主義者的代表列出

法國的：

聖西門 (Saint Simon, 1760-1825)

孔德 (Auguste Comte, 1798-1857)

英國的：

邊沁 (Jeremy Bentham, 1748-1832)

穆勒 (Stuart Mill, 1806-1873)

此外尚有

達爾文 (Charles Darwin, 1809-1882)

斯賓塞 (Herbert Spencer, 1820-1903)

等數人。以上各人的學說，不便一一爲之介紹，以下擬就其共通的根本精神，給以相當的敘述。

第二節 實證主義的根本精神

從皮相上觀察，以爲實證主義的哲學，其主要的任務，不過是處置認識問題或實在問題就是了，若更進一步，觀察他的哲學的精神，那末我們可明白他是與廣義的現實主義同樣的以社會生活的改善爲根本意義。法蘭西革命，是促進這哲學發達的原動力。前代的現實主義，富於個人主義的色彩，而前代的實證主義，則當其最初期即富有以社會生活的改善爲主眼的傾向。對於多數民衆的社會生活的改善，尤爲此哲學的特色。故十九世紀初期的實證主義，可說是現代社會主義思想的濫觴。所謂「社會」這個概念，在這時候最爲發達，社會學的創設，亦在這個時候。故實證主義的根本精神，是在實際的生活的改善，而科學的智識，不過

爲完成這實際生活的手段而已。換言之，科學的純理的特徵，並不是實證主義的根本；而科學或純理，寧不過是實際生活改善的要具。

(一) 聖西門 法國的聖西門，可稱是現代實際主義的鼻祖，他雖然不是一個怎樣高深的哲學者，但那觀察時勢的變遷的一副敏銳的眼力，確是他的一種天才。他觀察時勢的結果，斷言今日是一新的時代到臨了，非那無生命的空想的傳統的思想或信仰所能支配的了。所謂新的時代，即是捨棄天上的空想，實現地上的現實的生活的意味。所謂人類生活，非少數貴族社會的生活，乃是今日正在覺醒的多數民衆的生活。多數民衆的生活，今日尙處在幼稚的地位，不得不由幼稚的程度提高到更高的程度。爲了這個問題，那社會組織及社會制度的改善，又是一件不可避免的大事。（關於聖西門的社會主義的思想，容後詳說。）伴着社會組織及社會制度的改善，同時對於一般社會生活又有提高的必要。提高社會

生活，造產新時代，其主要的力量，祇有精確的科學的力量。藉着科學的力量，排除舊的迷信及謬想，造產新的有力的思想及信仰，以應時勢的要求，這是聖西門對於時代觀察的結果，亦是他對於當時所抱的主張。實證的時代，是一科學的時代的意味。以前的時勢與人類爲基督教所支配或統率，而統率今後的新時代的勇士，卻屬科學的了。由科學者統率的時代，卽爲新基督教的時代。在歐洲中世紀時，活的基督教的信仰支配了全人類，其間保有最美滿的信仰的統一與人心的安定。由今日回想過去，中世紀確屬最美滿的理想時代。故今日的新科學，應該急起來代替早已失了生命的基督教，希圖人心的統一與安定恰如中世紀時的基督教一樣才可。由科學者所統率的未來的新時代究竟是何種的時代呢？聖西門很明白的見到，是一種產業時代。

聖西門爲求這個新時代的實現，曾化費了不少的私財，或是建設理化學校，

教授學生，或是招請多數的學者，共同研究。其後受聖西門的精神的感化，要以孔德爲最深強。

(二) 孔德 完成西門主義 (Simonism) 的，是孔德，這是誰都知道的，尊重科學，給科學的時代以實證 (Positive) 之名的，也是孔德。在這點意味上，他亦得說是實證主義的創造者，又是建設者。關於他的實證主義的認識論，容後再說；現在先就他的哲學的動機，給以相當的考察。孔德哲學的根本精神，亦以實證主義爲本位，與聖西門同樣的，着眼在廣義的社會生活的改善與進步。廣義的社會生活的概念，經由孔德方才明瞭而確定。孔德又是社會學的創設者，他把社會學放在一切學問的最高位。

孔德的有名的「文明發達的階段觀」，是他獨特的意見。此種時代觀雖是脫胎於聖西門，但在某項意味上，確具有特殊的價值。據孔德的意見，今日以前的

文明，可以分爲三個階段，現在的文明，是由最初的一個階段徐徐發達而來。這三個階段，就是：

一 神學時代 (Theological stage)

二 哲學時代 (Metaphysical stage)

三 實證時代 (Positive stage)

當在最古代神學時代的時候，所有的事物或現象，皆信爲是由不可思議的神力所支配，而人類不過受着神的支配而行罷了。第二哲學時代，是以哲學上的抽象的力來代替所謂神的力來說明一切事物的時代。這個時代，恰處在神學時代與實證時代的中間。第三實證時代，即未來的新時代，所謂科學的時代是。蓋實證時代的特徵，是在觀察或實驗宇宙間的事物或現象，藉以發現此等事實或現象間的法則。所謂科學的說明，即爲實證時代最大的特徵。

以上三階段，孔德由另一方面解釋，試述其大要於下。第一期神學時代，由國家或社會方面觀察，恰爲軍國主義（*Militarism*）全盛的時代，侵略征服可說是此時代的生活。第二期哲學時代，以法制主義（*Legalism*）代替軍國主義，由法律之力統御社會，是此時代的特色。第三期實證時代，即爲產業主義（*Industrialism*）的時代，藉科學與產業的發達，提高一般的社會生活，是新時代的特徵。孔德與聖西門對於未來的產業文明是抱負着如何的大希望。於此亦可以明白了。

(三) 邊沁 穆勒 斯賓塞 英國實證主義的代表穆勒，是與法國孔德互相提攜，大成現代實證主義的一人。原來英派現實主義的哲學，飽立腳於實際主義的地盤之上，故由現實主義發達來的實證主義，他的根本同爲實際的，而以實際的社會生活的改善爲其哲學的根本動機，這是自然的趨勢，毫無置疑的。關於邊沁的功利主義倫理說，讓在後邊解釋，惟在此處應須注意的，這實際的倫理說，

是爲處理社會生活必要的手段。所有的倫理說中，殆沒有像邊沁的功利主義之爲實際的，社會的了。除了社會生活，他的倫理說，可說是全無意義的了。

穆勒受他父親直姆斯穆勒 (James Mill) 的精神，初奉邊沁派的倫理說，隨而於其多方面的哲學的根本精神，亦全爲實際的，現實的。關於社會生活的改善，是穆勒根本的主張。故關於他的倫理學的乃至認識論的方面的哲學，雖然亦甚重要，但他的學問的重心，畢竟是在實際的政治經濟及道德的方面。政治經濟及一般的社會問題，經由穆勒最鮮明而且最有力的提出，這是普知的事實。他雖然未必能够把實際的政治經濟及社會上諸問題完全解決得了，但至少他總是此等實際問題的提出者，及爲自由主義而戰爭的勇者。

斯賓塞的哲學的根本動機，亦與邊沁穆勒等同爲實際的。其以社會生活的進步，爲人類最高的目標這點，尤與孔德相同。

第二節 經驗主義的澈底

認識論的經驗論 (Empiricism)，既如洛克及休謨等哲學所示，一切的知識及法則，悉由外來的經驗而成，決非先天的內在的作用。休謨是最澈底的主張此經驗論者，已如第一章所說。但現代的實證主義對於認識論方面，僅僅是承襲前代現實主義的影響，並沒有標示一種新異的學說。例如穆勒等關於論理學的面，不過單就古來的經驗主義加上一番綿密精確的整理就是，其中亦無何等的創意。

聖西門與孔德同樣的以尊重經驗的事實，排斥玄學的空想爲目的，凡能以經驗地或感覺地證實的事實，才算是真實，若是稍逸出事實的一步，走入玄妙的假想，即斥爲空想。所以孔德以爲實證的 (Positive)，是根據於確實的經驗的事實的意味，那所謂空想，假想等觀念，即爲非實證的。聖西門與孔德二人同樣的排斥

純正哲學，祇是主張經驗的科學不認經驗的科學以外有所謂特殊的哲學的存在。若定以爲科學以外必宜保存哲學的話，那亦不過就多數的科學給與以組織及系統，構成諸科學的統系就是，此外另無他種成立哲學的意味。故孔德本此見地，創立科學的統系，以最抽象的基本的普遍的學科爲基礎，漸次進入更具體的內容的特殊學科，其表如下：

(一) 數學 (二) 天文學 (三) 物理學 (四) 化理 (五) 生物學 (六) 社會學 (包含心理學倫理學及歷史哲學等)

孔德除了經驗的科學的尊重以外，尙有一著名的主張，以爲科學的知識或法則，祇是相對的，決非絕對的。這就所謂實證主義的相對論 (Relativism)，爲經驗主義必然的結論，凡是信奉經驗主義的，無有不如是主張的。休謨主張除開數學，一切的知识皆爲蓋然的；而實證主義則主張認識的相對性。孔德以爲人智無一

是絕對的——皆爲相對的，所謂科學的法則，畢竟是現象間相對的理法，那純正哲學所主張的絕對的真理，祇不過夢幻一般的空想罷了，所以最後我們不得不以相對的認識或法則爲滿足。

其次我們再看穆勒的論理學（認識論的論理學），則從來經驗主義的澈底，更可以明白了。他的論理學上的見解，雖是直接受哈密爾敦（William Hamilton, 1788-1856）及厄爾（William Whewell, 1795-1866）二人的影響，但他對於這方面具有特殊的天才，那是不可爭的事實。穆勒的論理學，簡單的說，就是歸納法（induction），由穆勒的解釋，祇不過明瞭那原理中所含的事實而已，此外毫不不能給我們以何等的新知識。故要想於既知的知識之上增進其他新的知識，我們不得不有賴於歸納法。蓋歸納法是以蒐集多數特殊的事實（particulars），藉以發見全體共通的法則原理或知識爲目的也。例如張三之死，李四之死，以及其他各人

的死，我們以此爲根據，造出「凡人皆死」的一般的知識，這就是歸納的方法。據穆勒的解釋，人間的知識，最初皆由歸納的方法造出，就是演繹法的一般原理，其所以成立，也靠歸納的方法。所謂歸納法的本質，即不外是我們經驗事物的態度。所謂蒐集多數的事實，由此造產一般的原理，這就是經驗多數的事物，藉以獲得新的知識的意思。所以經驗爲一切新的知識的根本，沒有經驗，知識即無由增加。穆勒經驗論的主要點即存於此。

且不僅是常識，甚至科學的知識乃至科學的法則，由穆勒看來，無一是先驗的或內在的，皆不外是由歸納的經驗產出。例如因果律，亦是本其無數經驗的積貯，經由鞏固的聯想作用而產生，決不能說他是本具的內在的。休謨名因果律爲「習慣的信仰」，實非無所見而云然的。且不但是因果律，就是休謨認爲例外的數學的知識或數學的原則，由穆勒看來，亦決非本具的或先天的，與其他的知識

同樣的由經驗的積貯而造產的。我們既知一切的知識，皆由經驗的積貯而成的了，那末人間的知識，當然不是必然的而又永久的，祇不過在經驗的範圍內爲蓋然的罷了。換句話說，知識祇是經驗上的真實，決非永久而必然的真實。可以爲真實的保證的，祇有過去的經驗。由了這樣推論的結果，所以穆勒敢公然的主張人間沒有所謂確實而無疑的知識或必然的真理，就本質上言，一切的知識皆爲蓋然的。穆勒且以爲信奉這樣蓋然的主張，對於我們日常生活是無若何障礙的，祇有信仰絕對必然的知識，才於實際生活上有種種的障礙。穆勒的經驗論，到了這般地步，已算是進入最澈底的境界了。

第四節 不可知論

斯賓塞除於現象世界之外，尙主張有所謂實體世界的存在。我們人類的知識，祇限於現象世界，而關於實體世界的事情，則全非人智所能及。故實體世界對

於人間是一切不可知的世界。這不可知論 (Agnosticism) 若是尋其更深的起源，則知其立脚於英國哈密爾敦的相對主義，將此相對主義與康德的現象及實體 (物自體) 之說結合，遂產生一種不可知論。以爲人間的知識，祇限於有限的相對的世界，而那絕對的實體世界，則永遠爲我們所不可知的世界。

故嚴格的說來，所謂不可知論的哲學，於現象世界之外，至少也須承認實體世界的存在；若不假定實體世界的存在，那也不成其爲不可知論的了。但真正的實證主義者，大概却不承認有什麼實體世界的存在的。卽有信其存在，也將斥爲空想。孔德不必說，非但不承認有所謂絕對世界的存在，就是有無的問題，也似不曾提過。至於穆勒，對於實證主義的領域的見解，更是明瞭而確定。他關於自我的觀念，否認有所謂不可思議的本體，這所謂本體，甯是一種空想。故穆勒對於自我的本體，全從心理上解釋，以爲這不過是常住的一定的諸觀念或諸感情之比較

的鞏固的總合——潛在的兼現在的一定常住的觀念或感情的集團罷了。穆勒將此自我的說明，更適用到「外界」的解釋。以爲「外界」這個概念，非如我們所看到所聽到而普通信以爲存在的東西，那是我們的感覺及觀念上的意識作用；若是離了此等觀念的意識，外界即非實在了。但此等觀念的意識，也非無何等的根據偶然而起的，其中確有所以使他發生意識作用的根據。但此根據究竟是什麼東西？他是存在我們意識以外呢？還是存在意識以內呢？關於這些根本問題，穆勒卻絲毫也不能斷言。

但斯賓塞卻不以此爲不可知而遂置於不知不論之列，他很明白地承認實體界的存在。故普通的所謂不可知論，多直指斯賓塞的哲學而言。他以爲經驗的有限的相對的現象世界以外，很明白地存有絕對的無限永遠的實體世界。所謂宗教的世界，神的世界，第一原因的世界，一切本體的世界等等，實是同質異名的

實體世界。更精確的言，實體世界，是一切的時空，運動，物質及精神的本體；若無此本體，則那現象的時空，物質，精神等將失其所以實現的根據。然則此本體界對於我們爲不可知的理由是如何呢？試述其大概於下。一切的知識皆由比較，類推，制限而成立。將此與彼比較而知識始得成立，由此而類推及彼，而知識始得發生。而現象世界所以爲我們認識者，這全由制限的緣故。至於本體的世界或絕對的世界，既不能比較，又不許類推，且又不能使無限的成爲有限的知識的對象，故實體的世界對於我們終於不可知。實體世界因非知識所能知，故非藉感情的信仰不能體會。而感情的信仰則爲宗教的根本精神，故實體的不可知論，實爲宗教世界成立的根據。因此又可推得宗教與智識非絕對的相反，兩者甯是互相調和，互相統一。這是斯賓塞的不可知論的要旨。

第五節 進化論

進化論與實證主義的中間原無必然的關係。即實證主義無一定產生進化論的關係。但由達爾文及斯賓塞所代表的現代進化論，原為十九世紀自然科學的精神之一發現，故與同以科學的精神為根據的實證主義，就其根本精神上言，不得不說是有相互密切的關係。當觀察現實主義的哲學，同時不得不研究進化論的要點。所以進化論在現代哲學中與一切現實主義的哲學具有同樣的重要價值。

在達爾文以前關於歷史的思想的發達，在古代則有赫拉頤利圖斯(Herakleitos 紀元前 535-475) 亞里斯多得(Aristoteles 紀元前 384-322)，在近代則有勒新(Lessing, 1729-1781) 黑智爾(Hegel, 1770-1831) 等都是指示人生歷史的變遷的人。但以上幾人尙未至以科學的方法研究歷史的思想。且他們所研究的對象，又祇限於人類生活歷史。及至達爾文出，方才示人以科學的方法研究一切事

物的歷史及進化的道理。達爾文所觀察研究的範圍，雖以生物的世界爲中心，但從生物的基礎上研究一切生命現象的進化，這是他的學問獨特的所在，殆非其他進化論者所得同日而語的。他的進化論，其給與近代各種生活上的影響的深大，亦非我們所得而想像的。

達爾文進化論的要旨頗爲單純。考他研究生物進化的動機，係出於馬爾薩斯 (Malthus) 的人口論。馬爾薩斯說土地生產力遠不如人類生殖力那樣的大，達爾文因此便想出生物鬪爭的這件大事來。因爲地上的生物是以幾何級數而增加，而食物則以數學的級數而增加，所有食物的供給遠不及生物的需求，故欲求食物而生存，非經各種的苦鬪不可。向外，則爲求適合周圍的環境，不得不與自然氣候，風土等奮鬪；向內，則爲謀得優勝的地步，不得不與同族或異族的各種生物奮鬪。因此，生物間就起了所謂生存競爭 (struggle for existence) 的現象，適合於

環境的，則生存，不適合的則致滅亡，所謂優勝劣敗，自然淘汰的法則因之而產生。生物因求適應環境，經過種種的奮鬥，因此其形態上也起了多少的變化，這種變化或異趨 (variation) 爲生物適應環境必然的結果，又是生物形態進化的根本。生物一方本其遺傳的法則，將其類似的形類遞傳給後代，一方本其異趨的法則，行其漸次的變化，因此發生了所謂生物的種類。以上所述，即爲達爾文進化論的要旨。

關於生物進化之精神上的影響（例如生物爲求適應環境，意識的或無意識的所使用的意志之力）。達爾文雖不否定，但他所觀察的範圍，純粹是機械的進化，所以他研究的主要的領域，不得不說是在機械的進化這一方面。關於進化之精神上的影響這個問題，更須複雜而多方的研究，其與達爾文所研究的當然是異其趣向。而斯賓塞即爲向此方面研究的一人。

斯賓塞殆與達爾文同時代發表進化論。達爾文所研究的，若以爲是科學的進化論，那末斯賓塞的可說是哲學的進化論。斯賓塞的哲學，一言以蔽之，可說是進化哲學。將進化的原理應用到宇宙的一切現象，卽爲他的哲學的主要點，與不可知的絕對世界相對的現象世界，是爲可知的世界；而可知的世界，卽爲斯賓塞的進化世界——支配於進化的法則的世界。他以爲一切現象的根柢是屬無機世界，由無機的世界進而爲有機的世界，由有機的世界再進而爲生物世界，意識世界，社會生活，以至於道德倫理等，這叫做進化的程序。雖然現象世界中的種類，是很繁複，要皆不外是進化的結果。故宇宙卽進化，進化卽宇宙，二者，一而二，二而一的東西。

然則進化，究屬何種意味？而進化的法則，又何所指？這是現在應須討論的問題。凡是由單純而同質的狀態，漸次進而爲複雜而異質的狀態，這是事物進化的

法則。換言之，所謂事物的進化，就是由混沌不定的狀態，漸次變為明確有定形的狀態的意思。故事物的進步，含有分派與合一的二種意味，一方將事物細細分析開，一方將事物統合攏。茲將斯賓塞對於進化法則的說明略述於次：

『由不斷的分派與合一，將事物由不定的無秩序的同質狀態，變化為有定形有秩序的異質狀態。』

“A change from an indefinite, incoherent homogeneity to a definite, coherent heterogeneity, through continuous differentiations and integrations.”

斯賓塞將此得意的進化法，適用到宇宙現象的所有方面，因此，他的哲學的全體，不免多少要流到形式的方面。但他說明進化的過程，由生物而心理，由心理而社會，這確是他的識見獨到之處，其影響於此後學術思想的功績，實在不小。

第六節 道德哲學

前代英法各國的現實主義，是以實際道德的確立爲哲學的中心；而現代的實證主義，亦仍以實際道德的確立爲重點。由這樣看來，從來的功利的道德說，經由現代的實證主義，更進而取明確或完全之形亦未可知。就中如前代的現實主義，個人主義的色彩極爲濃厚，而現代的實證主義，則社會的利他的傾向頗著，這也得說是比前進步的地方。

英國的功利主義 (Utilitarianism) 第一引人注意的是邊沁。邊沁的功利主義，可說是英國功利思想的集大成，又是現代功利思想的淵源。邊沁亦與其他英國派學者同樣，以「自愛」 (self-love) 爲道德的根本。所謂自愛不外以自己的享樂或滿足爲目的的意思，而人類不外爲求達自己的快樂的滿足的一種生物。惟求自己的快樂，同時對於他人的快樂，亦不得不注意。若是單顧自己的享樂，而不管他人的苦痛，此種自愛主義既非澈底，且連自己的快樂恐亦不能獲得。邊沁又主張

以分量的 (quantitative) 計算快樂，我們務須求其大者而捨棄其小者。惟於分量上的計算以外，如關於快樂之純與不純，連續時間之久暫等，亦須注意。邊沁根據這個主張，因以「最大多數的最大幸福」(the greatest happiness of the greatest numbers) 的概念定為道德的善或人類的最高目的。這樣社會的最大幸福若經獲得，那我們自身的幸福當然也在其中了。邊沁的功利說是怎樣的單純而且實際的，由此當可想像其大概了。

其次為穆勒。穆勒的功利說要比邊沁的更為複雜而澈底。原來穆勒是信奉邊沁的功利說的一人，嗣後因看到喀萊爾 (Carlyle, 1795-1881) 主張德意志理想主義的道德說，不由地為他所感化，漸進而信人格主義的道德說。故精確的說，他的倫理說，是彷徨在邊沁的功利說與理想主義的人格說的中間，為一種動搖的倫理觀或變遷期的倫理觀。由功利說進入人格主義，是他自然的傾向。

穆勒既如前述，是信奉邊沁功利說的一人，故亦以「自愛」爲道德的根本。他對於自愛的意義，不僅祇如上述邊沁那樣解釋，且進一步，以爲祇有自愛是人心固有的「自然的感情」，那所謂「他愛」，「同情」，決不能說是與自愛同屬於「自然的感情」。因爲同情之來是自愛的一種手段，而其自身決非本然的感情。今日我們所具備的同情，雖亦曾感到殆與自愛具有同樣的性能——自然的本能的，但此不過永久的鍛鍊與發達的結果，方才變成如今日這樣的狀態。好像「金錢」原爲購買事物的要具，其自身決無若何的目的，但因經過長久的時間及愛好的結果，其自身遂有成爲目的的樣子。而同情的發達，亦正與此相同，當其最初原屬自愛的一種手段，及後不知不覺間，他的自身遂感到具有目的似的。這是穆勒對於同情的一種解釋。但此種解釋，是否正當？那是另一問題，在此不再贅述。

穆勒對於邊沁的以量的來測定快樂的主張，頗形不滿。他以爲如其單以多

量的快樂爲道德的最高目的，那末，一般庸人酒肉的享樂不是要比蘇格拉底爲正義仰藥而死的更爲可貴嗎？但我們要鄙夷一般酒肉的庸人而景慕蘇格拉底的壯舉者，這又是什麼緣故呢？當可知快樂的價值，非僅是量的，尙有質的存在。而質的測定，實比量的測定還更爲重要。蘇格拉底仰藥時剎那間的滿足與酒肉的快乐感，以量論前者當不及後者，但以質論，則二者全異其性質，彼此不能同日而語。

穆勒不滿邊沁量的測定，因以發生快樂的事物或行爲立爲道德的標準。這點，至少亦得視爲由純粹功利主義的立脚地接近人格主義的立脚地的表現，極言之，亦得視爲功利主義的破壞。

以上所述的，是關於英國的道德哲學，以下且看法國的究竟是怎樣的狀況？法國的實證主義，因富於社會主義的傾向，所以關於社會的愛他的同情的道德觀很早發達。所謂道德的概念，在法國當時，直解釋爲他愛的行爲。但將漠然的幸

福或快樂立爲道德的目的這一點，却與一般的現實主義相同。在以社會的幸福爲目的的法人聖西門，其亦以社會的或他愛的行爲視爲道德，這是自然的趨勢，可無容說。孔德亦是以同情他愛爲道德的根本的一人。他愛主義（Altruism）經由孔德的闡發，方才明白而確定。故在孔德看來，與其以自愛爲人間固有的感情，毋寧以他愛爲人間然的感情之爲妥當。孔德又以爲社會的發生及成立，全以同情爲基礎，若無這本然的感情，那社會可以說無從發生。且不僅社會的發生，就是社會生活的維持及進步，亦有待於他愛的同情的感情之發達，而此感情若不發達，則社會生活的進步亦不可期。孔德本此立脚地，遂進而主張社會生活上的同胞主義（Brotherhood）的理想。社會上各人互相親愛，過其美滿的生活，卽此同胞主義的理想生活。

第三章 社會主義哲學的發達

第一節 社會主義哲學的發達

歐洲社會主義思想的發生，其淵源頗爲久遠，不但在中世紀時有此傾向，遠在古希臘時卽已有此思想的萌芽。惟比較稍具明確之形的社會主義思想的發達，卻在文藝復興的時代；英國諱耳（More）卽此時期代表。因爲一般產業的發達，與人心的自覺是產生社會主義思想的原因，在文藝復興期第一次產業發達的時代，有此思想的產生，這是必然的結果。但嚴正的社會主義思想的發生，卻在十九世紀以來。十九世紀社會主義所以勃興的原因，自然是很明白的。因爲自十八世紀以迄十九世紀的全期，是歐洲產業革命的時代；而產業革命的發生，又爲資本主義勃興的原因，故十九世紀又正爲資本主義全盛的時代。在這時期中大都

市中的大規模的機械工業逐漸發達，因而多數民衆的手工業日趨衰亡，且小資本家因受大資本家壓迫之故，也逐漸消滅，故在這個時期，惟有勞動者與少數資本家形成對立之勢。但少數資本家利用資本的力量，將由產業而得的大部分的利益收爲己有，致使多數勞動者陷入悲慘之境。資本家所得的利益愈多，而勞動者所受的苦痛愈甚，勞動者所受的苦痛愈甚，而思反抗資本家的氣焰也愈烈，因此遂發生了所謂社會主義的思想。自十九世紀中葉以來，歐洲資本家與勞動者衝突，益趨劇烈，因之社會主義的思想遂普及到歐洲一般民衆。且在這個期間內，歐洲各國的勞動團體日益發生，而爲多數民衆謀政治上的利益的社會黨，也日趨發達，故十九世紀實爲歐洲變化最烈的時代，亦爲社會主義最發揚的時代。

在今日稍稍回顧歐洲過去的史迹，我們很明白地知道法國革命是最直接而明確的喚起社會主義思想的原動力。因爲法國當時，主張推倒少數特權階級，

擁護多數民衆的平等的思想，其自身即爲社會主義的思想，所謂多數民衆生活的向上尤爲法國當時最感痛切的事實。加之，當時產業革命的潮流已漸漸發達，所以先在法國發生了社會主義的思想，這可說是當然的事理，決然偶然的。如當時巴倍夫（Babeuf, 1760-1797）等所主張的：（1）凡屬人類無分上下，應一概勞動，（2）考查勞工組織，應將生產平均分配於各人間，這是現代社會主義思想的見端。

在此有須特別注意的一事，即實證主義與社會主義思想的關係的問題。就歷史上考察，實證主義與社會主義的關係是極密切的。因爲現代社會主義的思想，均先由實證主義者所主張，而社會主義的發達殆與實證主義的發達同時。再就理論上言，尤足以證明二者關係的密切。蓋實證主義的根本精神，屢如前述，是在實際的社會生活的改善，而社會生活的改善，與社會主義的思想又具有最密

切的脈絡，故十九世紀的實證主義者，事實上大抵皆爲社會主義思想的建設者；而社會主義因了實證主義者的鞭策，始漸向發達的方向而進。例如聖西門卽爲現代第一期社會主義者的一人，孔德亦帶有社會主義的色彩，其他實證主義的社會主義者更不勝枚舉。

普通多將社會主義思想分爲前後二期，前期卽指聖西門及由其他法國社會主義者所主張的十九世紀初頃的思想，後期主要是指馬克斯等科學的社會主義而言，但此前期與後期的中間，有極密切的關係，我們是不可忽視的。拿哲學的眼光來觀察，現代的社會主義，很明白是基於特殊的時代觀或歷史觀。聖西門及孔德的歷史觀，卽其適例。既如前概說，他們對於現代是很明白地抱有一種先見，以爲古基督教及古理想主義的時代，早成過去，而現代很明白的是一科學的時代及產業的時代。但科學與產業，決非如舊時代的政治或宗教似的爲少數特

權社會的護身符。要知現代是多數民衆業已覺醒的時代；所謂「民衆」的概念，是現代的特色。現代的時代，既是一新時代，但在此新的時代之下，勢不得不有待於新的社會生活的實現，而所謂多數民衆生活之科學的產業的改善，即爲實現此新的社會生活的一種主要工作。

後期社會主義者的大人物馬克斯，很明白的是深受聖西門等時代觀的感化，以此時代觀爲基礎，建設那獨得的理論的社會主義，這是應須注意的事實。若於此點——馬克斯的時代觀深受實證主義的時代觀的影響——不先了解，那末馬克斯的思想恐全不能理解。且不僅是時代觀，就是社會主義的根本精神，馬克斯之有得於法國社會主義者的部分亦在不少。

前期社會主義與後期社會主義的特徵，若是極簡單的比較起來，前期沒有像後期的那樣富於激烈的反動的氣焰，其主要的特徵，全爲慈善的博愛的人道

的；冀以人道主義的精神來改善社會生活，是前期一般的傾向。而且當時一般社會主義者，都贊成人道主義的社會改造應使實現的理想。他們對於這點意義上，又是富樂於樂天的理想的博愛的傾向了。所以前期的社會主義，人多稱爲理想派。至以馬克斯爲中心的後期社會主義，那是與前期大不相同的了。他們對於所有前代的理想主義及宗教道德等所持反抗的態度，宛如其反抗資本主義那樣的激烈。要之，富於自覺的科學的反動的實行的氣勢，是後期社會主義的特徵。其與前期的樂天的態度，當然是不能同日而語的。

第二節 前期社會主義的思想（法蘭西）

前期社會主義，祇是現代最初的社會主義，故就其全體上觀察，尙不免於單純，無秩序，空想等傾向。代表前期社會主義思想的重要者，大概爲下列幾人。

法國的：

聖西門及聖西門派

傅立葉 (Charles Fourier, 1772-1837)

布蘭克 (Louis Blanc, 1813-1882)

英國的

奧文 (Robert Owen, 1771-1858)

喀萊爾 (Thomas Carlyle, 1795-1881)

穆勒

(一) 聖西門 關於聖西門的社會主義的意見，可分下列三層述：(1)他的獨特的時代觀，既如前段解釋過了，此刻可以不必再述。總之，他的時代觀的主旨，是在以迷信的空想的舊時代為過去的陳述，現代及未來的為科學的產業的新時代。(2)他的重要思想，是在明白確定勞動的概念。聖西門以為多數民衆陷入

不幸的狀態的主要原因，大概是因爲無適當的職業及智識幼稚的緣故。勞動與教育原屬人人應享的天賦之權，所以凡人不問上下貴賤都應負有服務勞動的義務，同時對於一切的教育也應有同等享受的權利。教育固爲一般人認爲社會國家的事業，而同時對於勞動的組織，也不得不同樣的認爲社會國家的事業。關於勞動的種類，選擇，去就，組織，制度等，若單任個人的好惡，那末，全體勢必流至無規律無秩序的狀態，所以國家不得不任此所謂勞動的組織化的大事，以期藉政治的力量，來辦理經濟上的事務。故聖西門不主張破壞國家組織，取革命的行動，寧以國家之力來改善民衆的生活。又聖西門對於資本主義制度及私有財產制度，也都承認其存在。(3) 聖西門主義畢竟是人道主義的，以爲適合新時代的新道德及新宗教，爲求社會生活進步必不可缺的條件。這所謂新道德及新宗教，即不外是爲現代科學的精神及人類的同情所維繫的同胞主義。

其以聖西門的學說思想爲中心的，是謂西門派的社會主義。在此關於此派各人的學說，無解釋之必要；惟此派有共通的一點，卽其思想學說要比聖西門本人更爲澈底，這是值得注意的地方。例如聖西門承認私有財產制度及遺產制度，乃至資本主義制度的存在，而此派則反對其存在，主張資本與財產爲國家的所有物。

(二) 傅立葉及布蘭克 傅立葉思想的根柢，可說是興味中心主義。他說人類是興味的動物，實現自己的興味，卽是人類的理想生活；除了興味，殆無生活可言。所以他的關於社會生活的改善方面的思想，也主張先求此本能的興味的充實。他的勞動的組織化及共同組合主義，卽以此爲中心而建設的。所謂共產團制（Phalange），卽爲傅立葉獨得的一種組合制度。這共產團的組織，大概是先由一千六百名至二千名的團員組織各個共產團，更由多數的共產團組織成全體的

勞動團體。這種組織全以共同生活爲目的，與共產主義的組織卻又不同。因爲這是由資本家，支配者，勞動者三方面共同組織的一種團體，例如生產剩餘的分配，規定資本家占十二分之四，支配者占十二分之三，勞動者占十二分之五，這與共產主義畢竟是不同的。這種共同生活的組織其最可注意的地方，就是「勞動的興味化」。故勞動最要的問題，是在企求興味的充實，冀由勞動以遂其本能的興味的滿足。一切的勞動因皆以興味爲中心，故各人對於勞動的種類皆有自由選擇的權利，例如勞動者欲由甲共產團轉入乙共產團，或某項勞動爲各人所不願做，欲行放棄，皆得任其自由。

傅立葉除了勞動的興味化的主張以外，尙有自由戀愛的主張。此種主張，現在看來，固無足異，但在他的當時，至少也足以驚倒一般人。又他的共產團制的理想，雖然也未實現，但其獨得的意見，也足以爲法國當時一般人所傾倒。

其次是布蘭克，他的思想的特色，在於以國家的力量組織完全的勞動團體的企圖。勞動的組織，若單是任諸企業家或雜多的團體，決不能望其完成。全體的勞動要以強大的中心的力量來制御與統一，這是誰都知道是必要的。然則此中心的勢力應屬於何方面？據布蘭克的意思，惟有國家足以當此重任。但至後來，全體的經濟生活漸入有秩序的狀態，勞動者的智識也漸開明，到了這個時候，可由勞動者推選代表，組織委員會來處置一切事務。至於資本家這方面，當在最初的時期中，也得同樣地推舉代表，共同參與生產的事業，但到後來，勞動者的位置如經鞏固，則資本家自能漸趨消滅之途。布蘭克的社會主義為國家主義之一種，其影響於法國社會主義者拉薩爾（Ferdinand Lassalle, 1825-1864）頗為深強。

第二節 前期社會主義的思想（英吉利）

英國社會主義的思想，要是比起法國的卻要穩健的多，在此不能將其所有

的社會主義者的思想，一一爲之詳述，以下祇就其重要者略述其梗概就是了。

普通多以奧文爲英國社會主義的祖先。奧文是想以自己工場經營的經驗爲基礎，實行一種共產主義的一人，雖然他的計劃終歸失敗，但於實際上卻已築下英國社會主義的基礎了。他深信人類可因境遇的關係，改變原有的態度及思想，故欲本其人道主義的立脚地，改善多數勞動者不幸的處境，以期抵達善良的地位。

喀萊爾雖非實證主義者，但亦爲與實證主義各人共認清新時代的精神而爲民衆奮鬥的勇士。以爲未來的時代必爲勞動者的時代；而勞動則爲人類最神聖的事業，這是他對於一般勞動問題的主張。但喀萊爾與一般社會主義者頗有不同之點，即堅持他以新宗教與優秀的偉人來指導多數民衆的主張是。所謂新宗教，非如西門主義所主張的科學，乃屬喀萊爾一流的理想主義的新宗教的意

味。據他的意見，以爲人類的能力及才智原非平等的，所謂絕對平等，不過混沌無秩序的變相，無指導者的政治，卽爲無政府，故欲使國家社會有組織有秩序，非由偉人統率不可。本此立脚地，遂造成他的有名的英雄崇拜言論，昌言統率新時勢，造產新時代的，爲少數天才，而非多數民衆；而多數民衆則應領受少數天才的指導，進向新時代。後此德國尼采其給與社會主義者的警告，於喀萊爾的思想中卽已萌其芽端。

穆勒亦與喀萊爾同爲非嚴格意味的社會主義者。但站在實際道德主義的立場的他，卻勢不得不爲勞動者的同志。穆勒也很明白地認識時代的推移，確信將來必爲勞動的時代。所以他雖不喜歡急激的變化，但徐徐地改善社會組織，卻亦爲他心中所希望的。如關於產業上的自由競爭，到了某程度，將來資本主義必趨滅亡的見解，這也是他的社會主義思想的一斑。

穆勒的立脚地，精確言來，與其說是社會主義的，毋寧解釋爲自由主義的爲確當。英國式的自由主義——個人主義的自由主義——，得視爲穆勒的精神。他的關於多方面的社會評論，皆不外發揮此自由主義的精神。民衆生活的自由，卽是自由主義的發現。根據這個立脚地的他，不論是爲政治上的自由而奮鬥，經濟上的自由而奮鬥，以及爲言論或婦女的自由而奮鬥等種種，都爲一切自由主義的發現。

第四節 後期社會主義的思想（馬克斯主義的發達）

十八世紀末葉發生於法蘭西的社會主義思想，及至十九世紀，忽呈衰退，有漸趨消滅之勢。然於此時德國忽起一生力軍，將漸趨衰亡的社會主義的思潮，頓轉而入隆盛之途，這是誰都知道是馬克斯（Karl Marx, 1818-1883）及恩格爾（Friedrich Engels, 1820-1895）等的力量。後期社會主義因了馬克斯出現，遂得

據有盤石一般的基礎。

馬克斯對於社會主義思想上偉大的貢獻，並不在有若何新奇的創造或發現，寧在概括以前流布於世的經濟思想及社會主義思想，給以科學的基礎，使成有系統有條理的形式。以前斷片的無秩序的思想，經由馬克斯的整理，統一，始有所謂科學的社會主義的產生。社會主義經由馬克斯統一後，那社會主義的根本精神及進引的方針，方才明白而確定。這所謂根本精神，即爲馬克斯主義的骨髓。然則這根本精神究竟是什麼呢？這是人人都知道的，爲平民階級精神的發揮及與資本主義的鬪爭并實引的精神等三者。此三精神中尤以平民階級精神的發揮，爲馬克斯主義的根本精神。社會主義因得到了此等根本精神，所以得能驟然復活。又以馬克斯流浪英法的結果，不僅德意志本國彌漫着社會主義的新精神，即英法各國的社會主義亦得到強烈而深刻的刺戟。

馬克斯的社會主義與前期社會主義者聖西門的思想頗有密切的關係，在前已有論及，惟馬克斯主義的淵源實存於此，所以不憚重復，再申言之。聖西門的時代觀，實給與馬克斯以最深的印象。恰於此時（十九世紀中葉）法國理想主義的哲學衰退，而極端的唯物思想大盛於世，聖西門的「理想時代」已成過去，物質時代正將降臨」的確信，正如電光一般的閃爍在馬克斯的心目中。馬克斯得此強烈的刺戟，順着時勢的需求，遂造成他的偉大的思想，使時勢起了一大迴環。茲將他的思想的中心點摘取其二三，略述於下。

（一）唯物史觀 馬克斯的所謂唯物史觀，其在馬克斯全體思想中應占如何位置，暫且不提，總之，此唯物史觀，畢竟是馬克斯思想中應注意的一點。對於馬克斯的唯物史觀，若拿哲學的眼光公平地評判起來，其間雖有多少的缺點，但此缺點其給與馬克斯的思想全體上是如何的影響？這是更須慎重考察的問題。惟

在未明白馬克斯的唯物史觀以前，我們不得不先注意德國當時思想界的形勢。既如前屢述，十九世紀的中頃，恰爲思想界急轉的時代，現實主義或實證主義日益發達，自然科學行將達到全盛之境；而在另一方面，則德意志的理想主義以急轉直下之勢驟呈衰退之象，卽向以全盛誇的黑智爾哲學，亦爲當時一般人心所厭棄。在此思想急轉期內，而向爲一般人所不注意的物質方面，卻突然而起占領了當時的人心，殆有支配一切之概。而當時的唯物哲學者費兒巴黑（Ludwig Feuerbach, 1804-1872），卽爲此傾向的代表，觀他的「人類爲食的動物」的話，卽可知其思想是如何的傾向於物質的方面了。馬克斯初是信仰黑智爾的思想，到了這時不期然而然地轉入費兒巴黑的信仰。故費兒巴黑亦爲給與馬克斯以重大的影響的一人。馬克斯本了這個立脚地，判定經濟生活爲人間一切生活的基礎，經濟生活若有變動，則一切其他生活亦將隨之而變，故經濟生活又爲其他

一切生活變動的原因，那理想主義者所主張的精神生活（經濟以外的文化生活）先物質生活而存在的話，在馬克斯看來，恰成一個倒置的事實。據馬克斯的意見，經濟生活先精神生活而存在，且精神生活受經濟生活的制約而才發生的。故經濟生活不得不爲一切人類社會生活的基礎，而其他的生活，不過是此生活的附屬或受制約而才發現的。更看以下馬克斯自己所說的話，越發可以明白了。

『物質生活的生產樣式，是制約社會的政治的及精神的全體生活過程』
更精確的言，舉凡法律上政治上宗教上藝術上哲學上——即一切觀念的形式（*Ideologische Forme*）無一不受經濟生活的制約；經濟生活狀態的如何，其直接間接都足以影響到其他文化生活的調子，色彩，本質等的如何，這就是馬克斯的唯物史觀的意義。

馬克斯唯物史觀的意義，既如上說明，大概可以明白了。但在此起了個複雜

的疑問，不得不再加以相當的考察。馬克斯的所謂經濟生活制約其他精神生活的「制約」二字的性質是絕對的呢？還是相對的呢？這就是現在要加以考察的問題。若以為他是絕對的，則祇有經濟生活才能制約其他精神生活，而精神生活至少是不能制約經濟生活，其意，即其他精神生活絕對地受經濟生活的支配，而精神生活祇不過為經濟生活的附屬品。換言之，精神生活無何等獨立的能力，惟有經濟生活具有獨立的能力。這是絕對制約的意義。這樣絕對的制約說若認為真實的，那末所謂精神文化，可不必獨立地扶助他發展的必要，祇須置重經濟生活便可。質言之，即為否定精神文化的存在的意義。這樣極端的絕對制約說，我們是否可以承認他為真理，這可由各人的自由評判，在此不贅。

至相對的制約說，一方固承認經濟生活制約精神生活為事實，而另一方面卻也承認精神生活具有相對地制約經濟生活的能力。例如今日複雜的經濟組

織，決非偶然的產物，其間必有俟於複雜的精神文化的力量才能造成。竟究制約是相互的，決非一方的。因為是相互的，相對的，故精神文化中不得不具有特殊的獨立性。精神的文化觀，與前述的絕對制約說是根本相異的。

馬克斯的經濟生活制約說究竟是屬於何種意義的？姑且勿論；他的學徒中，明確地信奉絕對的制約說而甚輕視所謂精神文化的固亦有人，但傾向於相對的制約說，於經濟生活之外，明白地承認精神文化的獨立性的存在，卻亦不少。傾向於絕對的制約說的，極端地輕視精神文化，甚至人格的尊嚴亦被蔑視，遂有因而傷及社會主義的本來面目，這是我們對於絕對制約說不得不加以注意的地方。

(二) 剩餘價值與資本主義 馬克斯將價值分爲使用價值與交換價值二種。凡商品不獨爲有形的物體，又是可以滿足人類慾望的東西；人類需要商品，因

爲商品可以供給有利益的使用，於是商品遂具有一種使用價值。許多使用價值，便變成資財的材料；至於資財在社會上所具的形體是什麼，可以不問。在近世社會中，生產事業，是應市面的要求而起的，卽是因交換的原故而起的，於是種種使用價值，遂變成交換價值。交換價值，乃是一種比例，在這種比例之中，使種類不同的使用價值，互相交換。但世界市場中所流通的貨物，種類複雜，互相交換起來，比例各大不相同；這些貨物一定要有一種共同的品質。倘不如此，那末，他們就不能互相比例；而這種共同的品質，不是甚麼商品中自然的性質。

我們如果不想及使商品得到使用價值之有形的品質，我們便覺到商品中祇有一種共同的特點。卽是凡商品，都是人類勞力的產物。凡天然物品，加以人類的勞力，才有價值。構成價值的東西，就是加於商品上的人類的勞力。至生產價值所費的勞力時間，就是價值的標準。我們所定爲價值標準的勞動時間，是在經濟

的社會生產狀況中，依平均的技藝與盡力的工作，生產一種商品所需的時間。既是這樣，勞力便為價值的源泉與價值的標準，這就稱勞力價值說。

馬克斯根據上述的勞動價值說的理論，就推論出他的有名的剩餘價值論來。他說資本主義生產制度，質本家的目的，是在奪取剩餘價值，以增進他的利益，與保障他的利益。但這種剩餘價值是怎樣得來的？

資本主義的發軔點，在各種商品的流通；剩餘價值雖成就於生產方面，而實現乃在交換方面。所以資本的生產方法，常為交換所支配。然交換，如只互易等值的東西，那末，便沒有剩餘價值的利益可言。在交換之中，一定要有一種東西，使買主可以利用使他比較原來因那種東西所付與的價格，還要得到一種更大的價值。

在這種資本主義的生產制度，大概生產者沒有生產工具——土地礦山房

屋機器原料等——這般自己缺乏生產工具的人，不得不問給於擁有這種工具的資本家，換言之，工人在工匠場中，祇有一件唯一的東西，是他能够拿出來的，就是勞力。他便於特定的時間內，在一種一定的價格之下，將這種東西賣出來；所以勞力在資本主義制度社會中，與夫各種商品為一樣的性質；勞力的賣買，適成商品交換一樣的法則。我們稱勞動力的價格為工錢，勞動力的價值同於商品的價值，商品的價值，等於商品的生產費，勞動力的價值，等於勞動力的生產費；所以工錢的數目，是和維持工人及預備將來勞力的供給所必需的生活品之價值是相等的。工人的勞動分為必須勞動與剩餘勞動二種。必須勞動是為生產勞動者生活所必需的勞動，其價值恰與工錢的價值相等；剩餘勞動，生產剩餘價值，為資本家所掠奪，資本家在工廠中或礦山中，利用工人的剩餘勞動，生產一種超工人工錢的價值，就是資本家付了工人的工錢及全部用費之外，還有一種剩餘，這祇算

是工人的無償勞力，這種剩餘，就是馬克斯所說的剩餘價值，就是一種無償勞力的產物。

馬克斯既分爲必須勞動與剩餘勞動，他又分爲必須勞動的時間與剩餘勞動的時間。資本家的資本，既是掠奪勞動者的剩餘價值變成的，而剩餘價值又是剩餘勞動變成的，欲增加剩餘價值，必減少必須勞動，即減少必須勞動時間，以增加剩餘勞動時間。故工作時間越長，剩餘勞動越多；工錢越少，剩餘價值越多；生產力越高，剩餘勞動越多；所以資本家欲擴張剩餘價值，天天在那裏提高生產力，天天在那裏反對增加工錢，反對減少工作時間。拿剩餘價值變成貨幣，又拿貨幣造成商品，增加剩餘價值，再拿剩餘價值變成貨幣，如此利上生利，這叫做資本主義生產方法。

(二)階級爭鬪 馬克斯說人類社會的歷史，完全爲階級戰爭史，古代有貴

族與平民，市民與奴隸；在封建時，有地主與農奴，僱主與傭工；這些壓制階級與被壓制階級，自來都是立在對抗的地位，不斷地明爭暗鬥，自封建廢除後，又發生近代有產階級與無產階級的新爭鬪。

馬克斯又以政治爲階級爭鬪的戰術，所以他在共產黨宣言裏說：「勞動階級第一步事業，就是必須握得政權。」又說：「勞動階級革命，第一步就是使他們跑上權力階級的地位，也就是民主主義的戰勝，既達到第一步，勞動階級就利用政權，漸次奪取資本階級的一切資本，將一切生產工具集中在國家手裏，就是集中在組織爲支配的階級勞動者手裏，——其初免不得採用強迫手段，對付私有財產與資本家的生產方法，才得達到這種目的。」又說：「原來政權這東西，不過是一個階級用以壓制他一階級的一種有組織的權力；勞動者對於資本家戰鬪的時候，迫於世情，自己不能不組織一個階級，而且不能不用革命的手段，去占領

支配階級的地位，不得不用權力去破壞舊有的生產方法。」

但我們於此尚有須特別注意的一點，不得不說。即馬克斯對於政治主張採用革命的手段，而於經濟的方面，則常主張自然的進化。他以為資本上之歷史的發展，是為天然公例所宰制的，而社會主義就是這種公例中必然的傾向。所以馬克斯派的社會主義最大的職務，是在將社會所發展必經的過程表明出來，並且促起他進步，使資本的勢力，自然衰落，而讓那種一定會來的更優美的制度，做他的替身。

第四章 實驗主義

第一節 實驗主義的發達

實驗主義因他發達於美利堅，故有稱為「美利堅哲學」者。英國及意大利各

地雖亦有研究實驗主義的人，但其主要的發達地是在美國，故稱爲美利堅哲學實無大錯。這哲學的主要代表是直姆斯 (William James, 1842-1910) 杜威 (John Dewey, 1859-) 二人。據直姆斯的解釋，實驗主義實即英國現實主義的化身，將英國的現實主義加上一層新的形式，即成爲實驗主義。試將其起源說明如次。英語「Pragma」一語，原爲動作，做事，實行等意味，故簡單的解釋，實即實行本位的哲學。一八七八年美人皮爾士 (Charles Peirce) 在通俗學術月報 (The Popular Science Monthly) 上發表的應如何明瞭我們的觀念那篇文章中，關於實驗主義的話頗多發揮，這可說是實驗主義哲學的見端。但實驗主義發揮達到現在的狀態，其主要的功績卻不得不推直姆斯杜威二人。

實驗主義是一實行本位的哲學，故此哲學的精神，亦在「實行」二個字上面。實驗主義的淵源，除如上述與英之現實主義具有親密的關係之外，與英之功利

主義亦不無淵源可言。實驗主義非但與英國的功利主義具有親切的淵源，爽直的說一句，實驗主義實不外是英派功利主義之美國化罷了。故此哲學與功利主義同爲實際的實利的，以求實利及幸福的實現爲目的。因此，與歐洲大陸的唯理論 (Rationalism) 及主智主義 (Intellectualism) 是甚異趣的。兩方相處的態度，恰成相反，好像此哲學的主要職能，即在求所以區別於唯物論者。正如杜威自己說的，實驗主義到底是美利堅哲學，與其他哲學究屬不同。原來此哲學是富於國民的民族的色彩，於此亦可知此哲學澈底的精神了。

第二節 實行的理論

所謂實行本位，蓋以實行視爲人間生活的本位的一種意思，故實行的理論 (The Action Theory) 爲此哲學的精神，又爲出發點。

實行是與思維對立的一種名辭。唯理論或主智論以爲靈魂的本體是理性；

而思維或思考即爲其領域。最高的人間生活，必爲理性或理智的生活；而冥想及考察，即爲人間生活的本體。笛卡兒 (Descartes) 來布及茲 (Leibnitz) 及其他理想派的哲學者，都是以這樣理智的生活或思維的生活爲目的的人。更遠溯古代希臘的各個理想主義者，大抵亦都以取這樣理智的態度達那高遠的理智生活爲人間生活的最高境。柏拉圖即爲此傾向的代表。

而實用主義者卻與上述的唯理派適處相反的地位。他們以爲唯理派的思想是完全謬誤的，不論從心理學上或生物學上都可以證明他的謬誤的地方。現在先就心理學上考察，近代情意主義的心理學，以爲意識生活的本體是屬感情及意志的作用，而理智不過爲輔佐情意的一種作用，而非離情意而爲單獨行動的。而情意則以行爲及實行爲主要的一種作用，一切動的作用，都由情意而起。其意蓋以行爲及實行爲根本的心理作用，離實行即無其他的心理作用。人間生活

畢竟是以實行爲本位的，若於此心理的事實不加注意，實屬根本錯誤。而古來唯理派的哲學，卽爲忽視此心理的事實者。

更就生物學上言，亦足以證明唯理派的謬誤。蓋生物對於外界的反應或動作卽爲生物的生活，故無論若何單純的生物，若不能向外界反應，卽不能生活。卽如更高等的動物所具備的腦脊髓神經系統，就他的本來言，也不外爲對外界反應的機關，同樣意味的意識現象中的意識作用，亦是爲此反應作用而發生的一種要具，而其自身則無何等獨立的目的。情意的實行作用是意識的本源，又是本體，而那此謂思維或思考，不過爲此實行的副產物。更進一步言，人類的五官四肢，爲對付外界的實行機關，固不必說，卽其他由人力所發明的各種用具，要亦不外爲求反應或實行的便利及補人力所不及的一種補助機關。由上種種證明，則知實行或反應爲人間生活的本體，而唯理派所主張的以理性或思考等爲人間生

活的本體，當然是不能成立的。

實用主義因其是置重實行的方面，故對於實行所由起的主觀的過程不在眼中，而祇注其全力於因實行而生的客觀的成功與失敗的事實。以為人生最大的事是成功與失敗，成功為一切幸福的根源，而失敗則為一切不幸的總稱，所謂人生究竟的目的，即在由成功而享幸福，此外別無人生的祕密。由此，則實用主義與功利主義的關係，更可明白了。

這樣注意實行，尊重成功的結果，實用主義必然地起了輕視主觀尊重客觀的傾向。換言之，即為輕視實行之「主觀的原因」而置重「客觀的結果」。對於實行的是非，祇由其結果的如何而判斷，不管其原因之正當與否，這是一般實用主義者所抱的態度。杜威曾不絕地宣言：德國的理想主義祇是立腳於主觀的舞臺，故與客觀本位的實行主義是全異其性質的。若由實行主義這方面來觀察，那不

伴有客觀的結果的主觀生活，到底是一種空想生活。

對於這客觀本位或結果本位的精神，直姆斯別以未來本位或希望本位的名稱與過去本位對立。其意即說實用主義是不管過去，祇是希望於未來的意思。因為對於過去的事實即令如何熱心地觀察，若設有可使將來發生新結果的實行，則亦無益。故未來的希望，畢竟是實用主義的精神。

第三節 認識起原論

實用主義對於從來任何哲學皆抱反對的態度，純粹以實行主義的立場發表其完全特殊的認識論。為理解此特殊的認識論，我們對於以前哲學上二個不同的認識論不得不先加以相當的考察。這二個不同的認識論，一為唯理論的先驗論 (Apriorism)，一為現實主義的經驗論 (Empiricism)。先驗論蓋以我們人性中有所謂理性的本體，而此理性中則具有與生俱來的一定的認識乃至認

識的原理。例如因果律決非經驗的產物，（若爲經驗的產物，則必無具有必然性及普遍妥當性之理。）乃先經驗而爲我們意識中本具的認識的形式。但經驗論卻與上述的見解全異。他們以爲認識不外是外界的經驗投影在我們的心目中的一種印象，外來的印象之入我們的意識，正如事物之映在鏡面一般。一切的認識，主張皆由外來的經驗而成立的，這就是普通經驗論對於認識論上的見解。

實用主義對於上述的二種認識論卻全取反對的態度。蓋以唯理論的認識論及經驗論的認識論，皆離實行而單獨地承認認識的發生的一派哲學的緣故。這些都由誤解認識的本質及發生所致。完全離開實行的認識究竟有何意義？離實行的認識，究竟爲何而起，爲何而發生？這些問題，雖得以經驗的及先驗的來說明他，但若全離實行，到底是不能理解認識之所以發生的。爲認識的認識，是全無意義的說法，究無可以說明認識起原的原理。尤以古來的唯理論，完全離開實行

主張先驗的認識乃至理性的存在爲最不合理。古來哲學上關於認識問題的矛盾，殆沒有像唯理論的極端了。

實用主義因鑑於以前認識論的不合理，故對於古來經驗 (Experience) 的概念不得不大加修正。杜威的「哲學改造」的呼聲，這點恐怕就是他的最初的動機罷！從許多方面的觀察，所謂經驗，決不僅屬知識的事情 (Knowledge Affair) 要知經驗是實行或作事的經驗，實行或作事的記憶或蓄積，才是真正的經驗。換言之，所謂知識，非單是外來的印象之消極的投影，乃是實行的記憶或蓄積，記憶過去的實行，以供未來的實行之用，是認識發生的條件。故認識祇爲實行而發生，離實行即無由發生。觀此，則認識是爲人類反應外界而發生，而其範圍，則祇限於反應的範圍 (反應的範圍，即爲認識的範圍) 當然可以明白了。

「認識是爲實行的要具，」這是實用主義極重要的判斷。那所謂爲認識的

認識，爲知識的知識，爲真理的真理，爲學術的學術……在實用主義的立場看來，是極無味的一流說話。認識或知識，若果真如此，那末對於人生不過是一無意義的實在罷了。爲實行，爲客觀的結果這等說話，是認識必要的前提，若離了實行，認識卽失其所以成立的原因。故實用主義者，敢公然斷定：知智是爲一切的實行的機械或要具。這就是所謂知識的工具觀 (Knowledge as instruments or tools) 實用主義的知識觀，又名工具主義 (Instrumentalism) 至此，則實用主義的實行的本位的精神更益可以明瞭了。

第四節 真理的標準

由上述來，實用主義的特色，雖可明白其大概，但關於真理的標準論，是此哲學最新穎最特色的地方，現在不得不再繼續說述。古來的唯理論與普通的經驗論，因皆誤解認識的起原與本質，故對於何謂真理及真理的標準如何等問題，皆

不能給以精確的解答。總之，以前關於真理的解釋，大概都是誤解的。現在先就古來關於唯理論的真理標準論這問題給以相當的考察。古來的唯理論者，大都是確信真理是永恆不變而且絕對的。據他們的解釋，以爲真理是遊離人間的認識及實行，純粹而爲客觀的存在。質言之，所謂真理，卽爲遊離人間的絕對的實在。但這種思想，甚爲誤解真理的性質，已爲今日一般人所知道。要知真理，是成立在人間的知識上面的事實，離知識而言真理，則其所得的結果，祇是空虛無物的真理。關於這點，我們祇須考察那真理的反面的非真理的問題，卽可以明白了。非真理或謬誤，我們知道他是人間知識上所構成的現象，那末，真理是成立於人間知識上的事實，這句話可說是應有的推論，一些也可以不必置疑的。

唯理論者當中雖也有承認真理是知識上的事實，但對於真理與非真理的標準——決定真理的最後標準的問題，極多曖昧的解答。就是此學派最著名的

學者，對於這個問題，也多作漠然不着實際的解答。據古來多數唯理論者的意見，真理的最後標準，是在概念不含有若何的矛盾（Contradiction）。但所謂不含有若何的矛盾，也祇是心理上的斷定，以為如是如是而已。所以實際上是矛盾的，如心理以為是不矛盾的，那末其結果也將以為是真理的了。所以這樣的真理標準，仍是不確定的。又如笛卡兒主張以明瞭精確（Clearness and distinctness）的概念為真理的最後標準，但此所謂「明瞭精確」也祇是空漠的「明白確定」的意思，究竟如何才是明白？如何才是確定？其間又無一定的尺度。斯賓挪沙（Spinoza）笛卡兒等又以「自明」（Self-evidence）的概念為真理的標準，以為不要何等的證據來證明，而其自身明明白白的，即為真理；但若單以「自明」二個字來做真理與非真理的區別的標準，這也不是同樣的廣汎而無確定的標準嗎？我們如以不自明的認為自明，那末，不自明的也可成為真理的了。所以單以自明二字來區別

真理與非真理，到底是不能成立的。由上述來，則唯理論之關於真理上的解釋，可以知他是甚不完全的。

再轉而就普通的經驗論而說，也頗不完全。普通經驗論的主張，多以知識與實在相一致認為真理，此卽一致說或相應說（Correspondence Theory）是也。這種學說爲世間判斷真理普通所用的尺度。知識與客觀的實在或實在的關係如其是一致的，卽爲真理；否則卽認為非真理。這種常識說，一見似甚明確不誤，但稍加考察，卽知其頗不完全。平常總以爲主觀以內的事情是頗不易於明瞭，而客觀世界卻可極明瞭地爲我們所知道，但由精於考察事物的人看來，恰成完全相反的事實。因爲主觀分內的一切，因他是自身的事情，所以易於明白，但若逸出主觀而涉及客觀的實在，則以其非自身主觀的現象，所以我們卽無知道其真相或真實的關係的權利。而且我們對於客觀的實在卽自信以爲知道的，也祇不過蓋然

的推察或想像並不是的確真實的知道。我們平常對於客觀世界所有的知識，祇是腦筋上所浮現的知識，而我們腦筋上的知識與實在一致的說話，也祇是心中以為彼此為一致罷了，究竟是為真實地一致與否，到底是不可解決的。所以我們最後的結論，祇好像休謨那樣說：所謂真理與非真理非主觀與客觀的一致與不一致的問題，乃是主觀內的觀念與觀念的一致與不一致的問題。

經驗論及唯理論之關於真理的解釋，既如上述種種的指摘，很明白地知道他是甚不完全的，那末，真確地區別真理與非真理的標準究竟是什麼呢？換言之，我們對於真理與非真理的確實的標準，應該從何方面去求呢？實用主義者至此很明白地提出實用本位或結果本位的真理論來。所謂實用本位或結果本位的真理論，既如世間所廣知，是以實用乃至結果為決定真理的最後標準。真理之所以為真理，非但因他是自明或一致而已，且於實際上必能表現出一一定的結果，可

才算爲真理。所謂一定的結果，卽爲實用的結果的意味 (Useful consequence)。凡對於生活上能夠得到一種有用的或實用結果的，則其判斷方才能够證明其爲真理，故真理與非真理的區別，全在實用與非實用的上頭。但此所謂有用的結果，非知識與實在一致的證明，乃指此知識對於我們的生活上所發生的一種善良的結果而言，故凡對於我們的生活能發生好的優良的結果的，卽爲真理；而所謂真理，不外是對於我們生活的一種價值。

假定此有一知識或判斷，我們把他適用到實際上，若是不能發生何等的結果的，則此既非真理，又非非真理。據直姆斯的說明，這樣的真理決定法，決非完全新有的，在自然科學發現以前，卽已採用這樣的決定法。自然科學上的所謂證明 (Verification) 卽實現觀察或實驗時所預期的結果的意味。一定的結果若能實現，則爲真實；否則，則爲非真實。直姆斯對於古來哲學上的各種問題，也利用此決

定法求決定一切。以下試舉他已用過的例證來說明。

唯心論 (Spiritualism) 與唯物論 (Materialism) 是古來哲學上的問題。唯心論是真理呢？還是唯物論是真理呢？這是古來學者間互相紛辨的爭論，即在今日尙留爲哲學上的問題。因爲以前決定此爭論的真理標準不明，所以學者閒徒費其時日於無謂之爭。但由實用主義的立脚地看來，這種問題的解決，決非難事，到了某一程度，即能給與以決定的解決。其意即謂將唯心論與唯物論應用到實際生活，看他發生如何結果，我們即容易決定誰爲真僞。試先將唯物論應用到實際生活上來看：據唯物論的見地，人間生活畢竟是機械的必至的物質生活，故人間無所謂道德上的責任與自由。我們要做何項行爲，因爲都爲必至的機械的，所以對於我們的自身是無何等的責任。然將唯心論應用到人類生活上的結果是如何？那與唯物論的場合適全相違。唯心論因對於一切都視爲自我的精神或心

的活動，故對於道德上的行爲既有十分的責任而又有充分的自由。責任與自由的活動，即爲唯心論的結果，亦即唯心論與唯物論所以不同的地方。唯心論與唯物論所得的結果，當然不僅止如上述的，一爲機械的必至的，一爲自由的責任的，此外恐尚有種種的結果。但我們若單就上述的結果加以優劣的批評，則唯物論所得的結果頗爲有害，而唯心論對於我們則爲有用，故唯心論是真理，而唯物論則近於非真理。

此外尚有關於無神論與有神論的優劣問題，直姆斯也用同樣的方法來判斷，在此不贅。

第五節 澈底的經驗論

實用主義對於經驗解釋，即如前段說明，非遊離實行的經驗，乃是爲實行的經驗，或是實行的蓄積。在這樣的意味，人間的認識，嚴密地限於經驗的範圍，決不

能達到經驗以外或以上。唯理論者之中，雖多主張超越經驗的實在，而實用主義卻徹頭徹尾地反對之，以爲實在是嚴密地止於經驗的範圍，而經驗即實在，實在即經驗。直姆斯將其自身所站的這樣的立脚地呼爲「澈底的經驗論」(Radical Empiricism)，以與其他的唯理論及普通的經驗論區別。故如論人類的精神生活，直姆斯亦嚴密地站在經驗的範圍以內說話，不稍越出雷池一步。那關於不能以經驗來理解的靈魂的存在問題，在科學上哲學上到底是無法可以證明的，故直姆斯不假定靈魂的存在，祇就我們的精神生活於實際上的變化以說明經驗。蓋我們的精神生活一面表示着多種多樣的複雜性，而同時於另一方面卻又表示着一種微妙的統一總合，於雜多之中寓統一，統一之中含雜多，其間的變化雖甚複雜微妙，但此畢竟是經驗的變化，並沒有什麼神祕不可思議。根着同樣的意味，於那現象世界(Phenomena)之外，也無假定實體世界(Noumena)的存在的

必要。蓋於經驗世界以外假定一種超越的世界，由實用主義者看來，祇是混亂我們的思想，毫無若何的利益。總之，我們不得不嚴格地立在經驗的範圍以內來解釋實在。唯理論者好以一元的來解釋世界，如唯心論則以心或精神來說明宇宙的一切，唯善論則以道德上的善為解釋宇宙的唯一原理。但此種解釋，在由實用主義的立場看來，實屬無謂之極。蓋宇宙人生是多方面的，既有善而又有惡，有宜樂觀的，亦有宜悲觀的，決不能一元地單純化。且宇宙人生決非完全無缺的，其間仍含有幾多的缺點或不全。由實用主義立場看來，所謂完全，是將來宜實現的理想，決非實現於過去或現在的。蓋希望未來是此哲學的精神。實用主義的改善主義 (Meliorism)，即不外此種意義。現在的人生，因非完全無缺的，故宜漸次改良進步，以期完善。觀宇宙或人生為永久不變不動的，是為唯理論的見解，而實用主義則全與之相反。視宇宙人生為變動的改善的，是實用主義哲學的特徵。

但澈底的經驗論，其於闡明實在的本質這點，則更爲完全的澈底。直姆斯對於這一點，頗有近於康德式的理想主義的實在論觀。此種實在之論，卽不視實在爲客觀的存在，而以爲由經驗漸次蓄積而造成。例如地球環繞太陽，宇宙現象支配於因果法則，人生由善惡二元而成立的這類知識，是人類重要的經驗；而我們的所謂宇宙人生，卽不外以此種經驗爲中心而構成的。蓋實在由經驗的蓄積而造產，離開經驗，卽無實在可言，故實在卽經驗，經驗卽實在。又實在是因經驗的變化而變化，故非定着不動，乃跟着經驗的進步而共爲永久的進步。實用主義宇宙論的柔軟性 (Flexibility) 在此，而澈底經驗的精神亦在此。

第六節 道德論及宗教論

宗教主義一言以括之，是成功本位的哲學。實際的生活改善，是此哲學的精神。故實用主義與英派功利主義的道德的關係的密切，到底是不可爭的。英吉利

的功利主義之發達於美利堅的，實即實用主義的道德觀。但深饒微妙的生活情味與具廣大觀察之眼的直姆斯，對那祇是主將分量上的快感的邊沁一流的倫理觀，卻嫌其偏頗，不以爲滿足，乃更進一步，以促進社會生活的改善爲道德的善。至杜威則更明白地主將改造從來的功利主義。他的意思是說，道德的最高目的，固如功利主義者的所示爲社會的幸福，但所謂幸福的概念，不應限於邊沁一流偏狹的解釋。邊沁的功利主義，是一偏狹的實利主義，故今日的資本主義或拜金主義，有視爲是此功利主義發達的結果的。故對於此種功利主義有不得不加以改造的必要。其須改造的要點，即在擴充道德的涵義，而以改善社會生活的缺點，認爲一切道德的善。這樣道德的善，不限於什麼經濟的目的或理想的目的，撤去一切的區別，而健康，富學問，正直，勤勉，克己，正義等，都可解爲道德的改善。此種醇化的功利主義的精神，一方雖將理想的目的加入道德的善之中，而另一方面，結

果本位或客觀本位的傾向仍支配着其大體，故其立脚地仍不出於實用主義的領域。

於倫理觀之後有宜附記的，即爲直姆斯對於宗教上所取的態度。直姆斯的自身，一面飽爲實證主義的，而在另一方面，則對於宗教亦抱有深厚的興味，熱心地蒐集古來宗教的經驗，而冀於其中闡發宗教的特色及本質。且據直姆斯自己的說話，原來實用主義的真理批判法，最初是因宗教的真理批評法而產生的，所有種類的真理中，殆沒有如宗教上的真理之難於決定。我們對於從來所慣用的標準，既嫌其廣汎不確定，自不得不進而求的確無疑的明晰的概念，以爲判斷真理的標準。這所謂明晰的概念，即爲客觀的標準，冀由客觀的結果，以判別宗教的信仰的真僞。所謂實用主義，即因此宗教的批判的機緣而產生的。

故據直姆斯的意思，宗教的真僞，非僅是思想上的問題，不得不就其結果上

體驗上實際地證明其真偽。換言之，我們對於宗教的信仰不得不先適用於實行上以判別其真偽。故致信的意志 (will to believe)，在宗教上比任何觀念也爲必要。若單是躊躇地思考，對於宗教的信仰，無論如何是不能體會得到的。由此，則知直姆斯的宗教論，畢竟是實用主義的，惟於功利的色彩卻已純化過澈底過的。

第七節 結論

實用主義以實行或實用爲人間生活的本位，此點確含有相當的真理價值，而留哲學上以枉大的功績；惟其優點同時亦卽爲其劣點。蓋實行的本義甚爲客觀的外的，故不免有偏狹之感。實用主義因過於主張客觀的結果，所以對於內的主觀的活動全然放棄，尤其是於主觀內複雜的情意生活，有完全不顧的傾向。這確是實用主義哲學偏狹的地方。

其次是關於實用主義所主張的真理標準，我們又不得不與以相當的批評。

客觀的結果爲決定真僞的主要的條件之一，因爲我們所容許，惟祇此果足以爲真僞決定之唯一的條件與否，這是一個更須研究的問題，但在此不能給以詳細的考察。