

哲志學會叢書

現代哲學引論

商務印書館發行

尚 志 學 會 叢 書

英國約德著  
張崧年譯

現 代 哲 學 引 論

商務印書館發行

# 目錄

譯引	一
序	一
第一章 現代的實在論	一
第二章 羅素先生之哲學	二六
第三章 新唯心論	五二
第四章 實用主義	八八
第五章 柏格森之哲學	一一六
參考書目	一
人名表	一

## 插象目錄

- 一 羅素照象 ····· 對二六
- 二 柯羅采畫象 ····· 對五二
- 三 詹美士照象 ····· 對八八
- 四 柏格森照象 ····· 對一六



## 譯引

本冊大體可說是英倫少壯哲家約德君 (Mr. C. E. M. Joad) 的 Introduction to Modern Philosophy 的譯本。原書一九二四年五月底出，雖屬便俗小冊，然其舉述三十幾年來之歐美哲學主潮，清晰得要，實在並世無兩。所謂三十幾年來，如著者自序所說，實卽卜賴德雷的大著『現相與實在』出版以來，亦卽羅素先生開始鄭重地研究哲學以來，卽於現代哲學甚有影響的『元學與倫理評論』出版以來，又卽我出生以來；故屬真正的現代。故書中所述，概屬平常哲學概論哲學史，照例不及者。初學人以及一般欲知當代哲學大要者，試取而讀之，希望其不至無所裨益。我之所以譯他，也就因爲喜歡他；尤其喜歡他第二章述羅素先生的學說，雖殊未能詳盡周備，然於其一般哲學，確爲能得其條理。

原書的作法，著者自序，已表白之，無待再論。且因其欲引人進入者，乃是現代哲學，故於現代

哲家之生歷行狀，全無所及。欲求知此，當俟另冊。今當說一說本冊之譯法。

本冊譯文，并不能說已經恰到好處，但卻也費了一些心思。就覺察所能及及難懂的句子，自仍不免，錯誤則自信無之。近來談翻譯，有意譯直譯之別。我以為此種成名陳范，應該一律鈞銷。呆板而不可解之直譯，隨意譯之音譯，并我之所不能取。我以為好的翻譯，應及是不違原文而可解之直譯，又是達盡原意而又不多著字句之意譯。翻為某種話，當然要像某種話。從某種話翻出，當然又應不失某種話之原神。要能如此，必須彼一成語，此亦一成語。如此乃得又信又達。（此方言文，如不完備，當然也可因翻譯而逐漸相當地加以修改。）然這乃是個理想，并非能輕易詣達者，且本書不過二道手的述說，亦無拘拘之必要。因此，跳出原文，自行述說之處，竟所不免。為免誤會，不可不特別聲明之。舉要言之：第一章開首兩節，及述亞歷山大老教授的覺知說，均今加述席克思之說，亦改作。第二章差不多有一半曾經改作。原書於羅素先生之學，亦舉有三點，略施評彈：我深知其完全無當，故悉刪去。此外，又曾設法引入與現代哲學甚有關係，為原書所未及，而為我所重者，穆爾、胡薩爾、懷惕黑、博老德等人以及對象論現象學等名子。但惜未能詳述其說，只舉名為引

而已。第四章中，述徹底經驗論，亦出譯者補注。自餘三五兩章，我不喜其說，故亦差不多無甚更動。未附參考書目，亦經改作。

西洋人著書喜歡說『我們。』其實其所謂『我們，』意指非常之渾泛無定。有的時候，就是著書者自稱（特別於法爲然。）有的時候，并指其對語者。有的時候代表其同黨同羣。亦有的專謂其國人或其同洲人，或西洋人。更有的，則纔是汎言人類，或當下的人類，或自古至今以及未來的人類。這種作法，真是討厭之至。這種作法，中國人，至少於其講學談理之書，是不大常有的。不要看輕，此所涉并非細。至少我以爲這也是「中」西人根本態度不同之一點。西洋人雖有科學，但是比較主觀的。中國人雖無科學，但是比較客觀的。這就是一個表徵。西洋之有科學，也許一個原因，就在其人是比較主觀的。中國之無科學，也許一個原因，就在其人是比較客觀的。大概主觀客觀本相對而起伏，根本上這種分別也不應有。這也且莫詳論。總之，那種『我們』『我們』的作法，實在要不得。故今於本譯，均一律斟酌改易。以及單言『我』是比方說，而非實指者，亦概改之，卽於其引文，亦無異。以後譯書，并當懸此爲例，并不憚煩。

中國言文中，又是不大常用代名字的。如果把外國文中比比的代名字，都直譯出來，不但要  
不像中國文，簡直也必致不能懂。本譯於此，亦會努力酌量改易之。

Idealism 一字之多歧義，西洋人已自知之。至少（限於哲學）可有四譯初柏拉圖之「型  
範論」，其次「觀念論」，「唯心論」，最後「理想主義」，今但以「唯心論」譯，取其比較概括  
（並不謂其盡當或自明。）只一處，譯爲「觀念說」，則已潛以蘇格蘭常識宗大師利德常言之  
Ideal Theory 代之。

Datum（多數 data）一字出於拉丁，已爲近今哲學中極習用之字。義本當於「所與」，即  
等於英之 given，德之 Gegeben，法之 donnée，但如直譯爲「所與」，於 Sense data 等處，實  
足大致誤會。近有譯爲「張本」者，既甚違異於「張本」兩字之本義，亦與「所與」有同樣竊  
題之病。故今悉定譯爲「今有」。「今有」兩字亦爲成名，中算中舊習用之間，且用爲專名。其本  
義適正當於英之 (given) 等。此譯并非自我創，嚴幾道既已有此譯法。（見「羣學肄言」）但  
如欲但譯其音，則可作「棣他」或「棣達」。

Entity 一字，出於中世，今亦常用，義已大有遷變。外舉滋廣。若物若事，皆可以名之。今日言「有」(being)，至少有兩目：一爲存在 (existence)，一爲懸在 (subsistence)，舊亦或以 being 當此) entity 皆包之。(卽於字原，此字本原於拉丁之 ens，卽當於 being)。故今言 entity 卽凡有「有」者，既無間於其特，亦無別於虛實，亦無分於類型。故就此字在中世之用法，雖可譯以「物實」，今則已不能再著「實」字。今定譯爲「物項」。

Entity, Thing, Object, Matter, Body, Physical 等字，於學皆涵物意，今以物項、物事、物、東西、物體、對象、物質等，斟酌分別之。(Object 孤言爲「東西」，有所對則成「對象」)

Metaphysica 一字之成，本成於偶然。初無「形而上」之意。與其譯爲形而上學，無寧譯爲「物理後學」。其實，但著上字，或超字，均不免於竊題。譯爲「玄學」，雖非無所當，然所當者乃該學之寓性，並非其常德。此亦應爲作名所不許。且就一義說，唯數學(算)乃真玄學。自然科學亦爲比較地玄學。常所謂「玄學」實非玄學。哲學則更不宜爲玄學。案編集亞里士多德書者所置於其物理學書之後，而姑題以 *meta ta physika* (原希臘文，姑譯如此，卽「物理之後」之意)

以爲標識者，乃亞里講其所謂「第一學」之籍。所謂第一學實爲哲學本身，卽本原之學，或根本之學。(First Philosophy, Prote Philosophia, Prima Philosophia) 後 Metaphysica 雖由書之偶然次第之偶然標題，衍爲學之名稱，然今在此翻譯，固宜從其學之本名。故今改譯爲元學。今無帝王，自非緣有所避諱。在亞里士多德，既以此爲哲學本身，今實亦宜以爲哲學本身。若知識論 (Epistemology) 則不過方法而已。因詹美士與羅素先生之影響，漸漸知識學成立，隨心理學出哲學而自立，其與哲學若元學關係，亦將與物理學心理學等等。

柏格森之 Jean Vital 今譯爲生命內浪，音義兼取。

譯名之爲重要事，不待爭辯。一個譯名錯誤，有時足遺無窮之害。如 Right 之誤譯爲「權利」卽其例。(嚴幾道之「民直」既不足以革之，今勉改譯「權理」) 特我之愛殫精耗神於譯名，亦不僅於譯學名術語然，於譯人名地名也是一樣的。但令漢字依然存在而通行，我是總主張西文人地名，用於漢字書中，應以漢字表出其音的。怎樣表出呢？我定有分爲四層的一種標準。一、順古。此兼二意：1. 翻譯時早；2. 通行。二、準音，必求切於其本土音。三、便記憶：不太像中國人地名，

亦不太不像中國人地名。有意可著者，亦隱著其意。如羅素、懷惕黑、博老德，皆我之創譯，其中皆含若干之意思，便記憶也。四、便識別：不太留蠻馱面目，亦不太不留蠻馱面目。有歷來譯音習用之字，則努力盡量採用之。如本書著者名字，不譯鳩德或喬德或焦德，而譯約德，即從此例；以J聲習譯Y聲故，如約翰、約但、耶穌、耶和華等。此四例并不單用，雖分四層，實一標準。本此，故舍伽離略造蓋理律，改奈端爲牛頓，皆我所不取。不用笛卡兒，亦不用特嘉爾，而用代嘉德，以其譯更早，音亦更切。既有來本之，故不另造什麼來勃尼茲。作名之極，在於『是名止於是物』、『約定俗成』、『徑易不拂』。故既無避於順古，更有取於通行。大凡求自己定名之通行，只有自己努力用之。此外亦無旁道。

至於本冊文字：不文不白，亦文亦白：謂爲習用之體可，謂爲杜撰之體亦可。但求辭達，但取方便，但求我自己當下覺着這樣子作好；更不知其他。此之不能阻「我」爲文言，正猶彼之不能禁「我」爲白話。我於爲文所最重，本在自然與簡。爲後一層，但凡自己覺着，用兩個字可以表出的意思，絕不用三個字來表。便令因此，賣文時要少賣幾個錢，亦所不恤。

流行的句讀等符號，亦殊欠妥適。今恐排版未便，未能如意改作。只用引號，凡引語及書題均用雙勾（『』）。專門名詞或普通名言而用有專門或特別意思（所謂皮克維克的意思）者均加單勾（「」）。若引中有引，則引中之引，亦加單勾。此固亦欠明晰妥適。然如流行之曲曲變加在旁邊的那種書題符，實在爲我所不能喜。

現在當表一表本書原著者。如前所說，本書著者約德君，乃今英倫新進哲家。雖於哲學無偉大之創說，恐亦不會有偉大之創說，然善爲文，能著書。今年未四十一（生一八九一）零文不計，成書已在十種以上。去多出之『現代英國哲家自述』第二集中，亦有其一篇，固久與於哲家之林已。一年來，於倫敦『新領袖』周刊（英獨立工黨機關）間周而作以『書標』爲題，評談一般文獻之文字，尤爲清新可誦（既彙印成冊）。本出身於牛津。牛津乃英唯心論之淵藪。約德君則自來傾向於實在論。自述稱：『於學，受百船羅素著作影響最深。』觀其所著述，實似能懂之者，亦頗似能得羅素精神。然似限於其一般哲學。至於羅素先生最擅長而特寄重之算理（數理邏輯）則似未能。其學，其實亦非僅以羅素學爲限，蓋兼柏格森之說而融通之者。并受有戲作家蕭伯納



與著『埃爾荒』的文家發創造的進化之說的巴提勒的影響。其學最重，爲「生力」二字。如其所自述，一種假說而已。約德君既有文學趣味，亦善談神祕，能動東方人。蓋方其學於牛津，曾用心於那認美真善義之共相之實在之柏拉圖的實在論也。

張崧年。一九二六十一月九日。

附著者約德君著書表

1. Essays in Common Sense Philosophy, London: Swarthmore Press (今屬 Allen and Unwin). 1919.
2. Common Sense Ethics, London: Methuen, 1921.
3. Common Sense Theology, London: Fisher Unwin, 1922.
4. Introduction to Modern Philosophy, London: Oxford University Press, 1924.  
(本譯原本).
5. Introduction to Modern Political Theory, London: Oxford University Press

1924.

6. Samuel Butler, London: Parsons, 1924.
7. Mind and Matter, London: Nisbet, 1925.
8. Thrasymachus, The Future of Morals, London: Kegan Paul, 1925.
9. The Babbit Warren: A Survey of Modern Civilization, London: Kegan Paul, 1926.
10. After-Dinner Philosophy, (With John Strachey.) London: Kegan Paul, 1926.
11. The Bookmark, London: Labour Publishing Co., 1926.

(此外尙有小說小冊等不錄)

## 序

以下幾章書，旨在取現代哲學中最要之流派，與以簡括之陳說。爲求平白易曉，故於草創之際，一切專門名詞，均視力所及，避而不用；靳以常人可喻之辭，敍出現代哲家之見。

特是用心，雖本至善，著論哲學而欲免於晦昧之譏，究非易事。大多哲家每每誤以言辭晦昧爲思想深邃，固不容諱。然著論哲學者，亦非必從事其業，卽唯不可解是趨。所以不易脫於晦澀，實緣所講之物，自賦難解之理。凡涉根本簡單者，定然艱難而繁賾。哲學初非人人可以輕易嘗試之科；必常有人視爲非常有類無謂之談，亦屬事之不當忽。故本書間有難處，卽亦無需自解。然無論如何要已易於所述諸家之學之自身。

現代哲學，著作哀然，欲取而化爲一冊小書，選汰縮節，自成要圖。凡人所選，大半隨所重爲轉移。如選文集句者然，兩人所成，誠難期全一致。

本書選汰之際，亦嘗自設則例，而力循之。則例非他，卽凡學說，非既宏要且顯屬現代者，概不闕入。英唯心派學之悉略而未及，蓋卽依循此例最要之果。廣汎言之，則今所涉，俱屬卜賴德雷大著『現相與實在』刊布（一八九三年）以來，突起之說。英唯心家往所貢獻非不宏重，豈有貶之之意；唯其既久揭於世，凡在英關懷哲學之讀衆，應已習知：今不之述，誠以此耳。

自卜賴德雷大著刊布以來，唯心說中，新獲要義，倘非全得自意大利之新唯心宗，要泰半從彼而發。此宗，柯羅采、甄提勒稱最顯。故今專設一章，陳兩家學。

右項選汰則例，書中實無在不是循是依。

三五兩章稿本，蒙教授章敦嘉惠爲校閱，且卽而賜以若干可貴之提示，合行申謝。

# 現代哲學引論

## 第一章 現代的實在論

引言 近代哲學裏有元學與知識論的分科。元學直求整個世界的本原，特別關於他的質數結構動定法相。知識論主講怎麼知道外界，或則知識是怎樣一種現象，以及真妄對錯何由而成。兩科其實雖是相聯的，但在近代，知識論的研究比較特別偏盛。主觀蔽（我執）與表相障（法執）以次漸脫：照心理學之近例，將來定有成立「知識學」之可能。

知識論裏一種主張爲實在論：根本意思在謂所知知識的是實在的，是外界實在，且是實在的實相，是如實知的，或則更說是獨立自存的，非依心而存的，即是非心所造，不是依附知識而成性

的。此本是常人及一般科學家的見解。然一派受了科學熏習或不肯遠離常識的哲學家爲圓成其說，而反抗那像煞與他恰恰針對的各色各式的唯心論，於是遂形成了三十年來哲學界裏的主潮。所謂實在論既已知識論元學，兼涉。且在他一條主幹之下，更發生了許多支流。實在論與唯心論之爭，雖其實不關根本，非究竟的，然確可以代表兩種精神，指示兩種方法之對立。

不過欲在簡短之篇幅中，統述現代各派的實在論，是很不容易的。所以不易，大體乃因實在論並不是一個有系統的學說，有許多不同的哲學家都崇奉之。事實上，實在論家乃有種種派，大致都以幾個特出的哲學家的名子以爲別。其間雖非無若干相同之點，但相同的大致都是負的方面，消極的方面，即是同由對於唯心論的反感而起。一講到建設上去，各家之間，重大的不同，不免得立即表露出來。

復次，還有一種難處。在各派唯心論的偉大的系統裏，都要對於整個的宇宙作一幅一貫的觀察，而實在論家，許多乃只是安然地不承認有什麼整個，可以由人替他作一篇一貫的載述：以爲所可以有的不過一個集合，所謂宇宙也不過一隻裝有種種不同的東西的大箱子。那麼，對於

一個集合的哲學，自當也不過一部項件的目錄，不成一種可以由一普遍原理演繹而出的有系統的學說。

本來相信哲學應是一種絕對有系統，周密完備的學說，原不過一個尙待證明的哲學上的假定。非到證明之後，實在論家對於許多種種不同且常常孤立的問題，大部分便只求求出可以約略確說者爲何事，卽爲滿足。

顯然，總括一種系統是比較易，而總括一部目錄是比較難的。所以本章之所能爲，不過將實在論所共通的對於唯心論的遮撥所據的主要理由，略爲指點，然後再就覺知問題簡單舉出一二特色的學說。這個覺知問題，近年已成了實在論家特有的問題。在這問題上，實在論家對於哲學的貢獻，最爲重大。故述現代實在論不能不特及於此。可是實在論本是晚近哲學裏一個有很大意義的運動，實有稍爲詳細知道之必要。爲令讀者讀過本章所述的簡略梗概以後，所得到的概念，卽是所曉得的實在論家對於整個世界所懷持的態度，可以加以擴充，故擬於次章，把一個最著名的實在論家，羅素先生的哲學，發展的步驟，更行詳述一番，因爲羅素先生的哲學，前後的

段落都是很可以爲各派實在論的學說代表的。現在且看實在論家如何把唯心論遮撥。

一。唯心論的遮撥 在歷史上說，現代實在論當視爲對於種種唯心論哲學的一支反動，起於前世紀之末本世紀之初，而由英倫劍橋大學穆爾先生等發其端。所以欲知實在論的意義，必須懂得他所攻擊的唯心派的見解是什麼，以及攻擊之方如何。

顯然，平常人對於宇宙的態度，就是不妥協的實在論家的態度。自以爲住在一個與之共存而不之依的許多外物合成的世界裏，又以自己的意識，就是一種探險燈，可以燭照這個外物的世界，并可藉以斷定外物的數與性。這種學說，就其可以稱爲一種學說者而言，對於似是與實是，是不作什麼分別的：以爲萬物實際就是其所似的。可是，略略加以反省，便可見在人的經驗中，許許多都似乎是礙難以爲是存在於外的。由夢、幻覺、空想、一類現象，以及酒醉之後，視一爲二的經驗，即可想見人之經驗中，并非物物皆自外而來。那麼，夢中的物事，應該安排在什麼地方呢？顯然，不外於夢者之心中。是則人自有的，在外物的世界裏不必有副本的「觀念」，人似乎也是能夠經驗的。要之，但由人之能夠覺知不是擺在那兒的物事，但由有所謂錯誤者，平常人的常識實



在論，至少有幾方面，已非拋棄不可。唯心論捉住了這個機會而發展之，遂至全盤否認了平常人的世界之存在。

脫離常識見解的第一步，便是代嘉德與洛克的所謂表象論。這兩個哲學大師，都以為意識乃是一塊照像板，外物表象在上邊；并非同燭照外界的一道光。外物印在此照像板的表象，便是顯現於意識中的「觀念」。所以心所覺知的，只是其自有的「觀念」，并非激刺意識而引生「觀念」的外物。此說雖依然相信有一世界外物存在，但已否認其能夠直接爲人所知。

表象論爲唯心論之先河，但唯心論固不能長滯在這個地位。假如外物界絕不能爲人所知，那麼也就不能知道他有引生人的「觀念」的性質，簡直連其存在也不能知。於是第二步，就在蠲除了這個外物界，而只認一個只含能知之、心與心所有并爲其所知的種種心態的那麼一種宇宙。這便是柏克雷與休謨（以及密爾）的主觀唯心論。柏克雷尙未能把自己的見地依據邏輯充分地發展。「他心」與自我二者的「觀念」，事實上人雖都不能有，但柏克雷則依然承認其存在。至於休謨，乃把柏克雷「一物之存在不外其見知」的議論，悍然地推闡到極處而歸宿於所謂唯我

論的見解，主張自己的心態爲宇宙中唯一能見知其存在的東西。（案休謨也未嘗不相信他「我」的存在，所謂一個「我」在彼卽「一束覺知」之意。不過據他的前提，他并無理由這樣信。）

康德的哲學，就在要逃出休謨的議論，依據邏輯可以推到的那種主觀主義的唯我論。康德不但安設一個同洛克與代嘉德的外物一樣，永不見知且永不能見知的「物自體」（物如，）並且認對於所知之世界，卽入在經驗中的世界，至少，他的以空時型式并以範疇爲基礎的規律，心是有裁定的能力的，要藉此對這個所知之世界，與以客觀之性。

康德又把自我劃分爲二：一爲能知，一爲所知。能知之自我以其所經驗的東西（對象）爲其自己之狀態。所知之自我則不過所知種種東西之世界裏的一分子。這也算康德加入的一件新說法。至黑格爾則除掉物如，而把對於宇宙爲規律的裁定者的心，那一層見解加以分外的擴大，至於把意識認成一切規律一切關係的源泉；又把康德遺留下來的衆多能知之心，統一在一個絕對之心中；結果，種種只爲對象界裏一項件的所知之心或我，便與其對象同以爲只是「絕對」之片段的表示，除非沉沒於或能沉沒於「絕對」中，不認爲完全地實在。因此，「絕對」便成宇宙中

僅有的唯一的實在的東西，人所知識的，表面上許許多的東西，只是「絕對」的許多的部分情景而已。

據上所述，常識實在論家因見其覺知有錯誤者，或則至少，在外世界裏，找不着副本，於是不能無疑。哲學裏的唯心論運動，雖是變遷多方，其實可以看作不過這種疑念的一個發展。道理。同樣，現代的實在論運動便也可視為就是要不把全個物質宇宙化成心態的樣法，而使覺知的事實與所謂錯誤的覺知都有了解釋，藉此使常識的世界觀得了解救。現代實在論的運動，就可看作這麼一種計畫。

有幾派實在論的學說所主持的世界觀與常識的見解，雖能不很相遠，然也有些別派，則其所得與日常無反省的態度相去之遠，直與唯心論家不相上下，羅素先生後一步的見解，便是一例。不過各家立說雖有不同，其共有的第一目的，固皆在遮撥唯心論家。

平常實在論家頗覆柏克雷與休謨兩家的主觀唯心論的方法，就在指摘其不應在一真的命題上安立了一個謬妄的結論。那一真的命題即是，「隨便什麼沒見知（爲心所知）的東西都

是發現不出的；』因為祇由其物之被發現，便成見知了，故此命題是真的。由此命題，可知物事沒見知時，有什麼特性是不能確鑿地見到的。而唯心論家乃由此謬然斷言『物事於沒見知時是沒有特性的；所以「見知」這個特性，就是構成其存在的（即見知即存在）』所以物事只於見知時方存在。』

其實這個唯心論的結論，并不能推出。根據上舉那一命題可以妥當安立的結論只有說『凡見知的物事都是見知的。』這不過一句費話。然但令唯心家的議論所主張的不止於此，就是但令實際上他真下他所下的斷案，那他之得此，不過只由在這句費話上更附以一句謬論，便是說，『凡物事都是見知的。』其實，由物事不見知時，不能知其有什麼特性：這一個事實，并不能推言：所以凡物事總是見知的。而且就是物事不見知時有什麼特性不能說：一層，實也不見得真是一個事實。譬如一個大得從未被人想到的數，便可以下之特性說之，即『該數有為一個偶數之半之特性。』

次，在唯心論家用「觀念」兩字上，也有同類的謬誤。人只能知其自己的「觀念」，這句議論可

以所謂三段式者，表之如下：

(一)「觀念」是不能離心而在的。

(二)物質東西，但令見覺或見知，便確然是「觀念」。

故(三)凡物質東西都是不能離心而在的。

這個三段式，形式上雖沒有什麼不妥當，然在用「觀念」兩字上，實藏有一種歧誼在。在大前提(一)「觀念」兩字本用以指覺知的作用；到了小前提(二)便是作用的對象了，即是所覺知的東西或內容了。然一種思想作用的對象，固不與那以他作一對象的思想作用，爲同物。所以大多數的實在論家，第一步都在認心有知識外物的能力。

以上遮撥了柏克雷與休謨的主觀唯心論。但黑格爾那種加一番完密的唯心論，固不必卽隨此而駁倒。黑格爾的哲學，別的不論，立腳點總在認於能知之心之心態以外，別有一個什麼東西，故此有客觀唯心論之名。就令這個什麼東西（卽所謂「絕對」）不過「思想」的整個，是攝「思想」的全體以爲言，能知之心爲其不完全的表示；然這一派的唯心家卻自主張：既有這個「絕

對」至少足使唯心論免於見譏爲唯我主義的哲學。

但是這種主張果當於事實麼？果擊得住解析麼？實在論家以爲否否。據實在論家說：所謂「絕對」或可知或不可知。如其可知，便是爲個體之心所經驗。個體之心本是「絕對」自身的片段。而今「絕對」既不得不反成了諸個體之心所經驗的一部分，即是既墜入個體經驗之中，那便個體經驗之外，是否有什麼東西存在，只由有這麼一種「絕對」，并不足以爲證據。於是不得不復歸於唯我論的地位。反之，「絕對」如不可知，便是自儕於代嘉德與洛克所說的外物之倫，即是居於經驗外的東西。既然不能入經驗，則其存在，便不過一個未經經驗證的假說，僅僅一個猜擬而已。

上邊這個「兩不可」，據實在論家說，乃是凡把知識當作所知東西（即其對象）的成分的哲學，換言之，即是各種的唯心論，均不能逃過的阻難。但是什麼是把知識當作知識的東西的成分呢？大多數的哲學家本來都主張，因爲一個東西，非以爲見知於人的，人絕不能知之，即離開爲人所知時，人絕不能知之，所以東西之見知於人，就是他見知時的一個主要特性或一主要部分。見知之後與見知之前，情形是大不相同的。因此，知識一個東西，那個便要因而改變或組成，所以知

識至少可以看作其所知識的東西成分的一部分。

這種推理，便是大多數唯心派學統的根基。然而實在論家則以爲是錯誤的推理。爲反對這種推理，兼反對上邊所論各式的唯心論，實在論家乃主張下列之命題（此與前舉大部分議論，均自美國培黎霍爾諦等六個新實在論家所合著，一九一二年在紐約出版的『新實在論』一書錄出）

（一）邏輯與數學以及物質科學裏，所研究的物項（東西，事實等）都不是心的，不拘所謂「心的」，拿什麼正當的或習用的意思解釋。

（二）這種物項的體性絕不爲其見知所限定。

因此，（三）物事於不見知時可以仍然繼續存在無所變改，即可以出入於知識而於其實在無所損礙。

（四）知識乃可以懸存（潛在）於一個心與隨便一個物項間的一種特殊關係。

由這四條命題，遂得出實在論的一般結論。即：（一）物事的性質，不應首於知識的性質求之。

(二)所以，物事的性質，是不依附於人之知之者；(三)所以不是心的。

此外還有一個問題，也應在此稍微說說：是即關係之體性的問題。大多數唯心論的學說，都主張關係為所關係之項的部分或狀態。這種議論大要不外說：宇宙間的各個東西，顯然都是關係於各個別的東西的。譬如，一個雞蛋籠於一個籃球，脆於一個皮球，大於一個雀蛋，而小於一個鵝蛋。這個雞蛋如非與這些東西，有這些關係，豈還成其為雞蛋。所以他的體性，實賴他的關係資助而成。所以獨立的關係是沒有的，凡關係都是其所關係的項的狀態，其項之為項，得此乃成。由此可以推知：一切物事既然是互相關係着的，所以每一件物事的性質，都含括有一切物事的性質，都是一切物事性質的一部分。各個含括一切，一切含括各個。於是便又上了達到「絕對」之路。既然如此，實在論家要主張東西的獨立與衆多，遂非安立關係之獨立不可。

實在論家對於上邊這段唯心家的議論，怎麼答法呢？粗言之，即在謂：唯其雞蛋之為雞蛋，是不依附於其關係的，所以他乃與別的東西成立上舉的種種色色的關係。假如雞蛋就是其關係，那便不得不說：作成雞蛋的那組關係與若干別的組關係成立某些關係：這樣子事實上便應只



賸一個裝有無窮無數的關係的世界，而無復東西用以關係。

因此，實在論家遂成立了通稱爲「外在關係公理」的一條公理，即『新實在論』四七三頁：

『在「項(a)對於項(b)有關係R」這個命題中， $R(a)$ 既決不造成(b)，也非 $R(b)$ 造成(a)，也非R造成(a)或(b)』

由是可見，實在論家所主張的一個心(a)與一個物(b)成關係(知識關係)時，(b)之爲(a)所知，并不改變或造成(b)一層道理，不過是外在關係的普通公理的一特例。

二、實在論的覺知說 現在當看實在論家對於正面問題，即問題的積極方面，要說些什麼。如果外物不得解成能知之心的狀態，那麼對於外物所藉以見知的覺知作用，應該怎樣說法？大多數的實在論家，對於這個覺知問題，都是不憚長言之的。而且也不難立見：實在論家的目的在於可能的範圍裏盡量地保留常識的世界觀，而對於錯誤也相當地容許其可能，那便自不得不以覺知問題爲其哲學的起點。

實在論的覺知觀，可以分爲三派。第一派主張覺知中有三個分子（原素）存在。第二派主張有兩個，第三派則謂只有一個。第三派的見解，即通稱「新實在論」者，（從極狹極嚴格義，平常所稱已常較此爲廣），當俟於第二章述羅素先生的近期哲學時聯帶及之，現在但將第一第二兩種見解，略略述論。

（子）對於一個東西的覺知，以爲其中含有三個分子，以前是德奧哲學家麥儂哥的主張。麥儂哥以其所成立的「對象論」（講一切可思維可言談可感可欲之「先天對象」者，以爲最根本之學）有名於世，與成立「現象學」（純象學）法（以哲學爲萬物先天一般之「體」〔體用之體〕之學，以「觀」爲方法。常言「現象學」即單單摹述不下申明解說者）的大師胡薩爾，并爲於本世紀之初，承波希米哲學家薄卡諾之緒，在德與奧方面，有功於反唯心論運動者。他所說覺知上的三個分子即思想作用，作用的內容，及對象（東西）作用在同類知識上，隨便兩例中，總是同的。如覺知一隻牛，與覺知一匹馬，覺知的作用，在兩例上就完全相同。兩例之所以差異者，乃在覺知之內容，在第一例爲「牛內容」，在第二例爲「馬內容」，內容與對象也是分明地不同的。因爲內容必於

當時當地存在於一個人之心中，而對象則可存在於野外，在記憶上且可存在於過去，在豫期上又可存在於將來。又因一個覺知，且不但覺知，即思想亦然，總須有所指向，對象無思想雖無礙其存在，思想無對象，其存在則不可能。

這派見解主要的難點，在於要使思想作用離開了他的內容。其實一個空洞的思想作用，離開了一切使他成形的特性，正與一塊空洞的物質，剝掉了一切使其成形的德性，同一樣地不可想。空無性質的作用或對象，事實上並沒有這種東西：作用本是由性質而造成。而且，依據心理學，在意識中，也不能分別出一個思想來而非有確定的內容的。大多數的實在論家因此遂都寧把作用與內容，渾而一之，認覺知是含有兩個分子的，而且只有兩個分子。

(丑)覺知中，只含有兩個分子的見解，乃許許多實在論家之所同。亞歷山大教授主張之尤為深切而著明：創說謂，在覺知上，心是與外物（對象）「共現」而自「享」的。心於自「享」，即「享」其與外物之「共現」。即是知識了一種心與外物「共現」的關係。心為作用之相續。外物即成對象的對象可以「觀想」。作用則不可以「觀想」，而但可以自「享」。再申言之：外物是「所想」，作用是「享」。

或「所享」，「所享」與「所想」「共現」（在一塊兒，在一起）就是經驗，也就是自享之心觀想其所想之物。覺知就是這麼一種心物的共現關係。故此說之認二原素，甚是顯然。

以下更舉另一英國的實在論家席克思教授之所述，亦可取以爲此項見解之一類範。

據說，外物與能知之心，二者間的關係，乃是雙重的，外物既爲知識作用的刺激者，同時又規定其內容，以及其「所領會的內容」（內容即特徵之總和）。

故如一個外物，對於覺官，相比而置，因緣什麼物理作用，在覺官上，便造起一種激動。這種激動，由純粹的神經過程，傳達於腦，於是遂入於心，而起一種心裏作用。這個心裏作用（即覺知）必須先有所指向，（事實上，即指向當下作刺激的那個外物），而後乃有一種「了知」發生，就是其次地「了知」（領會）了那個外物的內容。此種「了知」，即是那作用的內容或特徵之總和，而使其與同一心的別的知識作用相別異的。即此可見：外物實同時爲知識作用的刺激，又規定其內容。外物既規定作用的特徵或內容，故知各個作用，在性質上，都是與別個作用不同的：一個對於紅東西的覺知與一個對於綠的的覺知，就是不同的心裏事情。

復次，在覺知的全過程中，心并不是純粹受動的器械：實也是原動的，即發起活動的。也并非僅於指向外物而已。就根本而言，一切知識作用（非但覺知；想像記憶夢想等亦然），本同以「簡別」（對於物性）為主要性質。覺知等上，心的活動，大體可以說，指向之後有簡別，簡別之際行選擇。簡別或選擇均是為各人的特殊興趣關切，注意的各別偏向，身體上之所具備，以及心裏各種個別奇特的情形，所主宰的。譬如，有一支紅玫瑰R，對於一個美術家，一個植物家，一個色盲人：三個不同的觀察者，其所表現的樣子，便顯然各有不同。這三種不同的表現（現相） $r_1, r_2, r_3$ ，分別成為美術家，植物家，與色盲人，三人的三椿覺知作用「所領會的內容」。因為三個覺知者，對於R所呈現的全體許多特徵，各有所偏重，各有所忽畧，偏重的又各不相同，所以那三個「所領會的內容」，也便各不相同。此自非謂 $r_1, r_2, r_3$ 各以為R的實際特選的一情景，獨立存在，而不依於覺知者，即如說R是獨立存在而不依的意思。 $r_1, r_2, r_3$ ，本不過是從R的全部實在存在的性質中，選擇出來的三種各別的選集。即只各是那些性質的一部分，并非離之而與兩立者。汎言之，凡心在外物上所知識的特徵，或所謂「所領會的內容」（亦即所謂「感覺今有」，亦稱「表象」等名），均只

不過物事見知的樣法，即只是物事的「表現」或「現相」，并非知者與所知物事間的「第三者」。因此便也不能認為存在之物。

但「*I*」等倒也不是存在於覺知者心裏的物項，或心那方面的構作品。嚴格言之，簡直是從未  
在過心裏過。實不過只是那支玫瑰花的全內容諸特徵中，二度為人所認識或簡別出的那些的  
三個總和。這種總和或選集，總是必待領會作用已先指向實物而後始有離那作用，即亦不存留  
的。可以在心存留，復活或再現，以被利用於以後之作用中者，只是那種「了知」或知識作用的內  
容，因此「了知」的留而復現，遂使覺知所依附於現實的，愈來愈少；即此也足可使雖對同物，而各  
人「所領會的內容」即物的表現，不同。本此等等，這個二素說遂得既維持住了外物的獨立；又安  
立了外物的直接而如實地為心所知，并證別出所了知的內容之客觀性；且對於外物所呈現於  
不同的覺知者的種種不同的表現，也有了解說。

但可惜這麼一個直接了當的解析，結果證明還是不合適。許多人意中之認為不滿愜，以及  
其不能應合實在論的第一需要把「錯誤」也解釋了的那個大缺欠，下一章要述說的，現代實在

論的後一步的新發展，便是一個左證。

三、批評實在論 還有一種實在論，也是主張覺知中有三個分子的，較爲晚成，在現代哲學中，也很有名，這便是七個美國大學教授推克、桑陀、耶那等以「批評實在論」之名所提出來的一種學說。此說顯著的特色，不外其對於爲覺知今有的那種東西的性質的見解。照其所主張，關於這點，不但唯心論家，就是別派的實在論家，也都已根本走錯了路。

據前所述，實在論家大體都主張這種覺知今有就是相信爲宇宙成分的實在的物質存在，且以爲覺知就是這種外物所藉以進到經驗裏來以直接爲人所領會的一種過程。然據批評實在論家的主張，因爲下之各層理由，這種說法，不得不是錯的：

1. 一個東西，不能同時在兩個意識中。所以如在甲的經驗中，便不能同時又在乙的經驗中。（在……中」卽照平常意思，當「……的一部分」講。）

2. 據科學所講，外物從不自爲覺知的今有，這種今有只不過外物送出來的信息。此如看着正在頭上的一顆星的表相，實在就許竟是久在數千年之前已經消滅了的一顆星送出來的信

息。那麼，怎麼能說，實際上是經驗那顆星。所以凡是覺知只是記錄今有，而此今有乃與假設爲引生他的外物，既不同地，也不同時（特如聽覺）。所以覺知的今有只是信息，與可以假設爲發出此信息的外物，且大不同。

3. 假如甲的視力是正常的，乙是色盲的，那麼若有外物在甲的經驗裏是藍的，在乙的經驗裏則是綠的，照上邊的說法便不得不說該物同時又藍又綠。本此，錯誤的知覺應不會有。

前舉那種樸實實在論家的說法不能滿懣了，可是唯心論關於這個覺知的見解其不當事理，也不少差。唯心論家普通都主張，覺知的今有爲心理存在者，即是覺知者的「觀念」或心態，可。以是外物的鈔本，也可以否：至於此項外物的存在，則至多也不過一樁假定。但是據批評實在論家之說，各人的今有絕不能是各人自己的心態。因爲照某批評實在論家所說，比方『所覺知的今有是一個圓圓的輪子，徑長約莫三尺上下，適才從此轉去，現在停在此房與彼房之間；』但是顯然該覺知者的心態，既不能是圓圓的，也不能是三尺徑長，更說不上停在此房彼房之間。那麼心態怎能即是所覺知之今有？批評實在論且謂甲乙二人未嘗不可覺知同一今有，譬如一道紅



光，可是甲的心態。既是甲的心態，在性質上，與乙的便不能不有所差異。

不過如此，今有既非外物，也非從外物而成的什麼選撥或外物的什麼情景，或那一方面，更非覺知者的心態，那麼覺知便不復能是所謂二項過程。不能不於兩項之外，更有一第三項。此第三項便是那個今有。

那麼，今有究竟是什麼呢？於此便見這派所謂批評實在論的學說的特點了。照批評實在論家所主張，這個今有乃是一種「徵結」或「自性」，雖非即外物，但在覺知上，是以爲存在的外物的衆特性中之一的。據批評實在論家所說，覺知現象的情形，粗言之，大致如下。外物丙與有意識的有機體甲相接觸，於是對於甲發生一種影響。這種影響是可以爲因以生果的，如此引生的便是對甲表現出的某某「徵結」等。這些「徵結」乙即是覺知的今有。本是由甲「投射」到外界，或想像爲擺在外面的，而在對的（真的）覺知中，則爲丙的特性，或與之同一。所以，據此說，覺知就是『想像「徵結」爲在外界的，而意思中即認爲存在者。』如果覺知是對的，則此「徵結」就是那引起投射他們的外物實有之特性，認爲存在也便不失爲正當；否則便皆不然。至於這種「徵結」據說，其

實并不存在；不過只有「邏輯上的有」，就是只是「懸存或潛在」，所以也就不因得爲覺知之今有與否，而有所改易。桑陀耶那教授講這種「自性」或今有，便與柏拉圖之說其千古傳名的所謂「型」或「象」，差不多：即謂爲定而不動，內在而切要；永久潛在於宇宙中，待遇人的徘徊各方的思想而始出世者。可是在對的覺知上，此等「自性」或今有，既然就是（或同一於）那引起此覺知全過程的外物的特性，那便批評實在家自也未嘗不能主張，在他們，『知識，照一種很真實而重要的意思說，就是對於外界隱而不現的外物之一種注視，即是注視其「何」或性。』換言之，就是外物的「那」或體，實在的物質存在，雖從不爲人所覺知，也從不能爲人所覺知；但是外物的特性，既爲今有所再現，則由覺察今有，外物之特性自可以知。

批評實在論家自也還可以說，實在論家尋常所以不能解說錯誤的阻難，他們的學說獨可以免。因爲，對的覺知，意思既是把某一羣特性乙安在外界一個性質同一於這些特性的實體丙上頭；所謂錯誤當然就在對於一個沒有某些特性（或自性）的實體，而加以某些特性。這就是當覺知的今有本不是某外物的特性時，而乃假設其是，自然便錯了。

以上把所爲批評實在論略述了一個梗概。其實這種學說，並不是怎麼容易懂的。而且七位共同主張者之所述，隱微之間，重大的差異頗不在少；以此求懂，只有更難。

實在論問題的關頭，在覺知。覺知問題的關頭，在今有（直接所覺知）七位批評實在論家，見解之間，隱藏着的重大差異，特別仍是關於這個所謂今有的。有的（如桑陀耶那教授）如前所說，主張今有是一種自己潛在的邏輯物項，爲覺知者遊蕩不居的心從那兒（外界）覓尋而出。有的（如推克教授）就說他乃是一種心的「投射」，可以自內想像，而不可以向外覓求的。其出現，實由於人的心態裏有了什麼變動。由前之說，覺知便成了偶然意外之事，所有外物與偶然爲人所覺知的今有二者間的一切關聯全盤消失。而後之說又不幸與那主張人只知其自有的心的「投射」或「想像」的主觀唯心論太相接近。不過，就令把這類見解上的差異，舍而不論，取這個批評實在論的學說囫圇而審觀之，仍然不免見有重大可議的地方。此中最重要，有如下列之三層：

1. 據該學說對於覺知的解析，關於實在便根本不得有真實的知識。如前所述，覺知是一種三項過程，一方爲能知之心或心態甲，中間爲所知之今有或「自性」乙，另方則是外物丙。在對的

覺知上，今有便與此外物丙的特性相同一。不過如果任時任地所知總是乙，從無時無地知道丙，那麼，在丙上頭怎麼會能知道什麼？那麼丙之存在以及他之加影響於人心而使其「想像」今有，當然都應是不可知的。還不止此，如果把對於丙的性質或「何」一切直接的知識，都完全否認其有，當然也就不能知道覺知的今有所表示的是否丙的性質。固然根據實用主義的理由，也許可以相信：覺知照常是把實在的正確表象與人的；可是如非人直接知道這個實在，這種信念終究比僅僅的猜疑也多不了什麼。這種猜疑當然不免要隨人之是否已自獨立地相信了批評實在論的學說，而認為或然或不然；但用以替這種學說張目，顯然是不可以的。所以在批評實在論上，並沒有實際可用以決定覺知之對不對的標準。就令一個覺知是對的，其對也絕不能驗證。若是不對的，自更無從說，覺知到實在的真性質。

2. 批評實在論把覺知之生成，歸因於外物所施於腦子上的影響。由這種影響，乃使腦子把外物的特性，當作今有，而「投射」出去，或想像之。以故如無此影響，便不能有今有之「投射」。

由此可見，這種學說，其實也并不能對於錯誤的覺知之發生，與以解說。如果使人想像外物

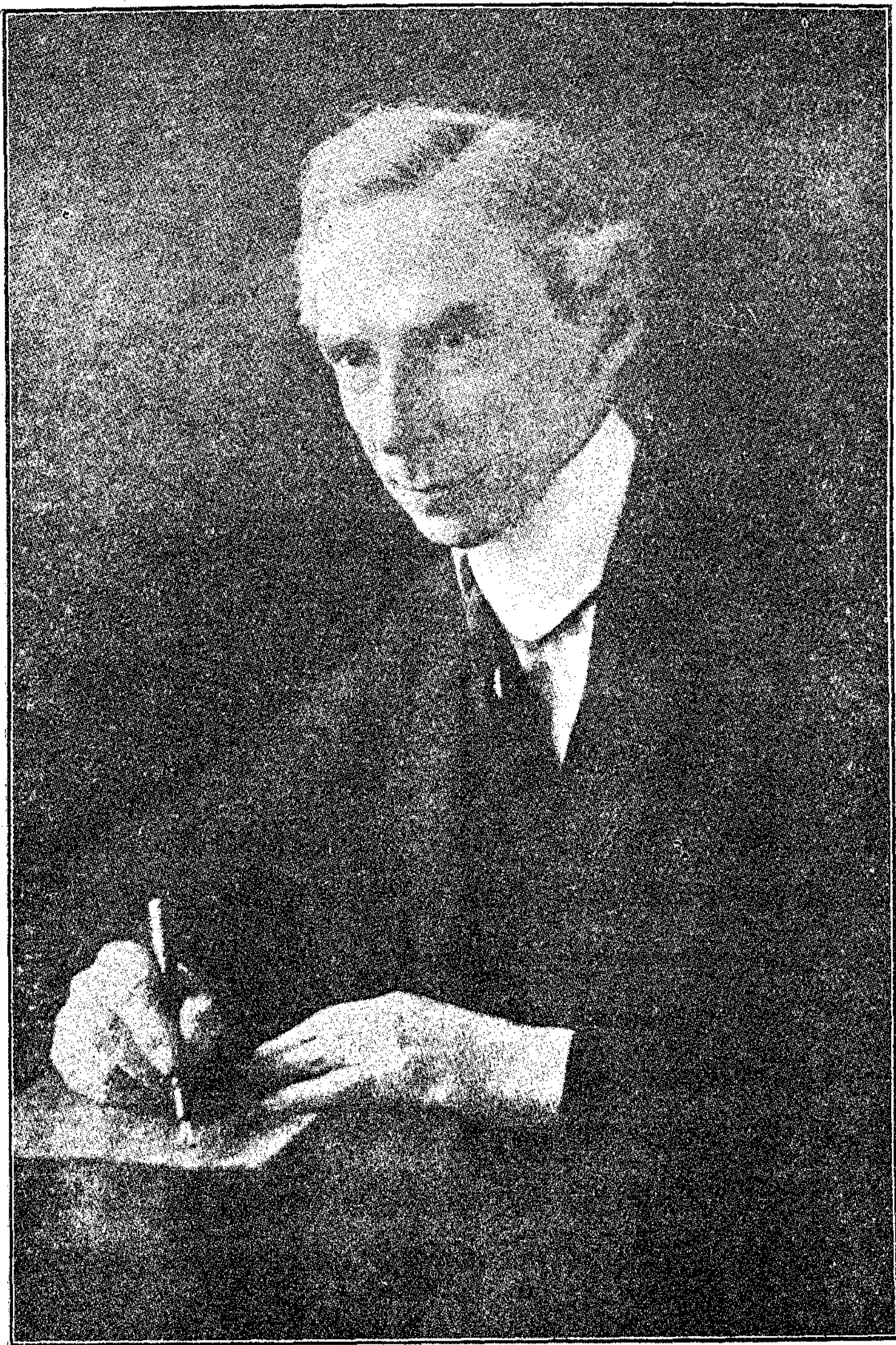
的特性爲擺在那兒（外界）的，是該物發出來的影響，那麼怎麼人有時又會想像外物本來沒有的特性，或照此派人自己的說法，就是想像所謂不能「體現於實在」的特性？反之，人若是有能力自生實在上無副本的今有，爲什麼又不可以假定一切覺知都是這一類型？

3. 這種學說所採的眞妄標準，形式上雖是自圓的，其實絕不能應用。一羣今有乙一個外界實體丙，如果丙的特性就是乙：於是所謂眞的（對的）信念，意思就是說把乙屬於丙。但是人既絕不知道丙，怎麼會能知道自己信念的眞或妄？

總之，這種學說，其實也同所有各種的三項覺知說一樣，是不免重墮於代嘉德一流的表象論中的。但令承認外界實在，不能直接而知，勢必不免要說實在全不可知，於是在邏輯上，不回到康德的先驗唯心論，便只有復歸於柏克雷之主張人只能知道自己「觀念」的主觀「觀念說」。

## 第二章 羅素先生之哲學

羅素先生的哲學，今可分三期段研究之。三期相繼而起。其時候，正與羅素先生著作中，題爲『哲學問題』，『人之外界知識』，『心之解析』的三書，出版的時候相應。羅素先生哲學的發展，便可於此三書中，循跡得之。一言以蔽之，可說就是：拿那把「奧坎薙刀」相續不斷地，越來越利害地，來刮削宇宙的成分。什麼是「奧坎薙刀」呢？歐洲中世之末，有一個僧徒，名威廉，生在英國一個叫奧坎的地方，後世遂以生地名。習傳以爲他說過一條公例，意思即『物項，無須，勿增。』本之成立了他的共相唯名論。所謂「奧坎薙刀」的，便是這條規律。這便是羅素先生所用以作科學的哲學功夫的大法則。羅素先生哲學裏已經有過的變遷，大半在把不必要的分子一個一個地接聯刮掉。把宇宙的根本成分的數目，逐進無已地減小。這個爲學亦日損的情形，便可說是應用「奧坎薙刀」。這把利器的效果。這項作法，也可說是羅素先生哲學屢變中之不變者。



素 羅

一、『哲學問題』 羅素先生在後出的著作裏，所主張的見解，普通都稱爲「新實在論」。羅素先生自己以前雖也嘗因以解析爲方法，自稱其哲學爲「解析實在論」，最近自述中，則已剴切聲明，不復願受實在論的名子。可是不管他怎麼聲明，一般總還是以實在論家稱之的。其實，他於一九一二年出版的那冊『哲學問題』小書，裏邊所揭櫫的一種哲學，與後來通稱爲「新實在論」的新發展，并無多少相通之點。不是無幾點可以引到那裏去，然在精神，然在對於唯心論的態度上，以及在覺知問題的解決法上，均屬與幾宗較舊的實在論更爲較近。現在略述其大要，以著此初期的實在論之梗概。

前章已說明，現代實在論之起，本起自對於唯心論的反感。羅素先生原是穆爾先生在反一元唯心論而張多元實在論上的最早最有力的同調，故其建立其哲學的入手第一步，也就在對平常唯心論的主張下攻擊，要把柏克雷的一類哲學裏所抱的那種主張推翻。如前所說，照那種主張，就其能自圓其說的而說，則人所能知道的，只有自己心裏的「觀念」。此如人對於一顆樹所能知道的，因既不過該所謂樹的印在人的官覺上的一系印象或「觀念」，所以樹實在就是由這



些「觀念」這些完全在人心裏的「觀念」而成。

這種學說，也似乎可信。據羅素先生說，其所以似乎可信，乃在「在裏」一語，用的有歧誼。平常人說道心裏有一個東西，意思並不是說真的那個東西在自己心裏，不過是說，對於那個東西的想念，正在心裏。想念與東西是不同的。人之能想念什麼東西，其實就是因為那個東西並不是人對於他的想念。一個是想念作用，一個則是該作用的對象（那個東西）。這其間的分別本屬根本的重要。如若把他忽略了，或掩匿了，如世傳柏克雷之所為，則必至於主張一個人除了他自己的「觀念」以外，別無所能知。這種主張就是所謂唯我論；據羅素先生說，在邏輯上雖不可駁，但也無須假設其真。不過如要拋棄這種唯我論的假說，便不能不假定：適才所說的那種想念作用與對象的分別是實。換言之，即是，不能不先把心界說為具有一種特性的東西，即具有認識他自己以外的物事那種特性的東西。本此，對於外物的知識，即不外：心與心以外的什麼物項間的一種關係。心為能知，而外物即所知。

既經安立了外物的能存在，今當進論上種關係可有幾種什麼型式。據羅素先生所說，此種

知識關係，有兩樣型式。一稱「親知」（認識而知），一稱「說知」（摹述而知，或言狀而知）。『凡各人直接了知的東西，各人都親知，不用任何推的路數，或「真理的知識」（對於真理的知識）作間介。』如隨便拿一個外物，如一張桌子來說：人所親知的並不是那桌子的本身，不過是若干「感覺今有」（或簡稱「覺有」），即是官覺所覺知的，作成那桌子的現相的物項，如硬、平滑、棕色、長方等等。至於對於桌子本身的知識，則不是直接的：則是羅素先生所謂「說知」。要得這種對於桌子的說知，一須拿直接所知的感覺今有來摹述（言狀）那桌子，再還要假定一種如『這種種感覺今有是某外物所引生』意思的命題為真理。如羅素先生說，『凡人對於桌子的知識，實在都是對於「真理」的知識。至那為桌子的實物的，嚴格言之，實全不為人所知。』不過，據羅素先生的意思，由感覺今有的親知，與夫關於所親知的感覺今有的通理的知識，也就可以為保證以假定非直接而知的外物之存在。凡對於物事的說知，都可以見其總同此一樣地含有一種真理的知識，以為本源根據。

真理的知識中，則又含有對於另一種東西的親知。這種東西的性質根本與感覺今有不同。

這便是羅素先生錫以「共相」之名的物項：名為共相乃對「特體」而言。『凡感覺中所設與的，或與感覺中所設與的東西同性質的，』羅素先生都謂之為「特體」。共相則是可以為許多特體所共有的東西。共相為人所了知的，就稱為「概念」，亦叫「抽象觀念」，如白（白性）、公道、在裏性、左於性等等物項，均是。

此種物項的存在，或更確切說，此種物項的「潛在」或「懸在」（因欲指明，此種東西不在空間，亦不在時間，且非官覺所覺知，故於「存在」以外，另用一詞，以示其所具之「有所屬之類型」）怎麼安立呢？羅素先生的理法大致如下。設取「愛丁堡在倫敦之北」一句話為喻。試注意審視「在北」一語的意思。顯然（一）「在北」云云，是有意義的，是意有所指的，因為如取「在南」以代之，全句意思便要全變。（二）此其意思，並不合於愛丁堡的意思之中。（三）亦不合於倫敦的意思之中。（四）亦非說者之心之所造，因為就令其人不知愛丁堡在倫敦之北，或簡直令其人不復存在，但愛丁堡之在倫敦之北，應依然如故。由此種種，又因「無」亦屬人所不能想念，故「在北」云者，實是一種自能潛在的東西，明白無疑。

用同類方法，羅素先生并安立了別的，如白、在裏、公道、一類共相或通象的自有或潛在。羅素先生這種學說，實半由柏拉圖摹乳而得。柏拉圖主張「型範」(「法模」)或「象」，永久自有，如善、真、美之型範即是。其所以觀想之之法，實與羅素先生之觀想其共相，無甚殊異。不過，羅素先生有兩點，較柏拉圖尤為進之。是即，羅素先生不但承認「人類」一類名物字之共相，及「白」一類形容字之共相，存在，并認有云謂字與介系字的共相存在。

介系字與云謂字本是要表示兩物或多物間的關係的。據羅素先生的見解，非承認這類字所表之共相獨立懸存，便不能安立外物的獨立，或更實在說，就是不能安立外界的獨立。此點所繫甚要。就令非大多數哲家，至少也有許多，因為忽略了這類字，遂至主張(如前章所述)「在裏」一類的關係，并不是外於其所關係之項而獨立的共相，特不過其所關係之項的狀態或部分。究竟上，并無有像物事間的關係的那種東西。而今羅素先生立說，則適與相反。如果承認諸哲學家的宗論，即是如果拋棄了主張「在裏」一類關係獨立存在的所謂「外在關係之公理」，則必有兩說從之而出：(一)謂，宇宙之內只有一個物事，世界上的東西表面似乎衆雜繁多，實在不過同一個

物事的許多不完全的情景或表樣（斯辟諾薩及卜賴德雷等人的見解即一元論）（二）謂，就有許多不同的物事，彼此也絕不能交相作用，因為交相作用，豈不就要發生關係；但關係是根本不可能的。（來本之的見解：即單子論，因諸孤立的物事各名爲一個單子。）

因此之故，羅素先生遂非安立共相之獨立而有，而且可以直接親知，不可。此不但於其外界通論，必須如此；就於其說知之特說，也屬必要。蓋（一）因，如前所說，說知總含有一種對於真理的知識；（二）因，必須親知命題所含之成分，乃能知道真理，更確切說，即是必須如此，乃能知道命題之爲真理；（三）因，凡命題都含有一個或數個共相：有此（三）因，故知對於外物的知識，據羅素先生的見解，是既要依附共相的存在，還要依附對於共相的直接親知，才能成立的。

說知之重要，首在藉之可以超脫直接經驗的限制，可以知道從未經歷過的物事，例如爲時地所隔的，異鄉或歷史上的事實。

羅素先生這第一期段的哲學，要義大致如上所述。總括之可說，此期所認爲存在的物項，至少有四種：（一）許多能知之心，（二）以親而知的感覺，今有，（三）以親而知共相，（四）以說

知而知的外物。故就此期段而論，羅素先生的哲學，與常識或樸實實在論，所有的共通之點，可見實較與新實在論所有者爲多。今當看他後來思想的發展中，怎樣地施用「奧坎薙刀」，把這上舉的種種物項，一個一個地刮掉。

二、「人之外界知識」 『人之外界知識』（全題爲『人對於外界的知識以爲哲學裏科學法的一領域的』）出版於一九一四年。在這本書裏，羅素先生解決覺知問題的方法，完全更換了一副見地。目的所在，第一步在把起首對於種種的致疑，推廣到極處。其次便把凡屬可疑的東西都丟開，但本極小量的假定，拿最簡單的材料，以重構經驗世界。照羅素先生所指示：歷來大多數哲學家在述說覺知上，都是先隱約地假定了他心之存在；繼而因同一外物，在同一時，對於二心，呈象有殊，或雖對一人，而於兩時，兩時之間，物不應有變者，亦呈異象；遂遇不能解之困難。困難的結果：不是起而懷疑，於心之外，是否能有外界實在存在（大多數唯心論者的態度）；便至相信，就有這樣外在的實在存在，也絕非人之所能知（康德的主張）。

羅素先生解此困難的方法，則在擴所謂「外物」者於宇宙之外，而仍維持住外界之存在。這

種解法，顯然立刻要有一問題發生。即是：這一個外界如非成自外物，那麼是拿什麼成的？羅素先生的回答是：是拿感覺今有成的。此等感覺今有并非外物。乃不過如一下下的聲音，或一片一片的光色之類的物項。拿『哲學問題』中的用語來說，就是人對於這個是親知的，亦即是感覺中所直接了知者。此等感覺今有，羅素先生稱爲「可覺之物」(感覺對象)，於是遂分別出兩種東西來：(一)『人的感覺：爲一種心裏事情，即人對於一可覺之物之了知。』(二)感覺中所了知之可覺之物。』羅素先生當并接着自加以解說道：『凡我說可覺之物，當知我意初不謂像桌子一類的東西……我意所謂止是觀桌之時，剎那所見之一片色，或則按桌之時，所感之一特殊之硬，或則敲桌之時，所聞之特殊之聲。此色此硬此聲，吾各稱爲一可覺之物。人對於他的了知，則稱爲感覺。』

羅素先生此處的主張，與『哲學問題』中略述的主張，主要不同之點，即在『哲學問題』中，桌子雖屬只可說知者，但其存在，羅素先生是願意假定的，現在則除感覺中所經驗的感覺今有以外，隨便那類的物項，都不肯假定了。這種感覺今有的存在，與桌子不同，是如飛而逝的，是一忽

兒的（剎那的）大概感覺停後，即不存續；即或存續，亦不過片刻。那麼，『實用上，人如此相信其存在的』那個桌子，又是什麼？羅素先生答謂：一組一組的感覺今有，對於許多不同的人，呈現了許多不同的現相。由這些現相，作成一個「邏輯的構作」；尋常所信的桌子，只是此而已。這些現相，因為各心之觀察世界各由獨具的觀點，故必總不相同。由此可知，『這一人所見之世界與別一人所見之世界，其中必無公同的地位；因為地位本只能由在其中或在其旁的物事組合而成。』但便如此，也未嘗不可以假說，『不同的世界之間，雖有種種的不同，然各個世界，則完全恰如其被覺知的樣子而存在，就令初不爲人所覺知，蓋也可以恰如其現在所是的样子。』是則，此種世界，其數定有無窮。可以從以對於世界得一副觀相的地位有多少，這種世界，其實就有多少。而且隨便一個這樣的地位，不問是否爲心所據，定有從該地位而見的一副特有的世界觀相。故從所有能有的觀點，所見的世界種種情景（表樣），就令不必有觀察者實行從此種種觀點，以覺察之，也是存在的。是故可知，宇宙呈現於不同的地位的各个情景，在存在上，實屬離心而獨立者。一個非心的外界實在，於是遂安立。



雖已安立了外界實在，常識上的外物，是怎樣的一種邏輯構作，尚須加以解說。從隨便一個地位而得的世界觀相，羅素先生稱爲一個「配景」。從一個有覺官的地位而得的世界觀相，卽是一個已覺知的配景，稱爲「私世界」。所有已覺知與未覺知的宇宙觀相，合成之系統，則稱爲「配景系」。兩個人地位近在比鄰者，便覺知很相似的配景，可以用相同的名言來指說。卽如一張桌子呈現於地位比鄰的兩個人的兩個情景，其間之差，既小到可忽的地步，卽可宣說兩人所見爲同一桌子。故此地位比鄰之兩人，便可藉在不同的配景中呈現出來的東西的相似，安立一種相關關係。不過，在此相近之兩觀察點間，自然還會有些別的地位，彼此距離，比原來兩觀察者所

在之兩點間的，還要小。從此等別的更相近之地位而得的世界觀相，就令未嘗被覺知，彼此必應更相同。觀點之相近，是可以無限增加的，可以一直增加到極處，使所得許多相關聯的配景，成了一個相續的系列。空間可說就是由此而組成。

由此，便可卽爲外物下一界說。如羅素先生說：『已有某一配景中的一個東西，把所有一切配景中與他』（藉相似）『相關的一切東西，成立爲系統，那個系統便可指認爲就是那常識上

的，一忽兒的「物」。故一一忽兒的「物」，即某一忽兒的一系統情景。而一個「物」之一情景，則是在那一忽兒爲該「物」的那系統情景中的一分子。但情景并非物：情景（即所直接經歷者）乃是一組一組的感覺，今有，是實在的。物（即：在所有能有的配景中呈現出的種種不同的感覺，今有所成的系統）則是一種邏輯構作而不是實在的存在者。譬如，依據邏輯而構作出來的「人類」一概念，便是其類。「人類」云者，不過所有湊成人類的諸實在（假說）之人，合成的系統，其自身是沒有什麼實在的存在。

照這樣子，羅素先生的哲學，在這一級，把外界是留住了；但常識上的外物，則已剷除。今當隨而再作更進一步的節省經濟。

三、「心之解析」 這個更進一步是在「心之解析」裏作的。從現在的見地看，其主要之點，就在廢除了感覺（感覺作用）與所經驗的感覺，今有間的分別。

『心之解析』出版於一九二一年。裏面揭櫫的學說，與那稱爲「新實在論」的益多共通之所。新實在論的原起，大半在美國；大體是因受詹美士與羅素先生自己的影響而成立的。英國則既

有白瑟南教授主張之。(注)羅素先生在這本『心之解析』裏，一個主要的目的，就在求把心理學（即講心之學）與物理學（即講物之學）調融在一起。更確切說，就是要將兩學屬在一個共通題目之下。所以以得此結果的方法，則在安立一種兩學通用的論材。推論之際，遂對於聚訟紛紜的心物關係問題，採了一種特別的主張。

本來就常識所指示，世界顯然含有兩種不同的存在者。一爲心所知之物；又一，即能知物之心。歷來的科學家，哲學家，則照例總想把此表面上顯著的偶相，化成一個更根本的獨體，藉此好拿一個共通的公式，并苞了整個的存在界。爲達到這個目的，不得不把心或物，除掉一個。科學家大體都是想除掉心的，否認了他的效力，限制了他的領域，極端之見，且把他看成了不過一種很稀薄的物質。但哲學家則大體都要祛除物，根據唯心論的理由，蔑然地把物斷定爲從一種性質純全屬於心的經驗裏，虛妄抽離出來的東西。

因科學新近的進步，這種種對於心物的舊態度，已經非常地受了影響了。第一層，因爲現代物理學的影響，物已漸漸地失其爲物。現在物理家所講論的已不是外物（物質的東西），而是一

種四度相續體的曲度。原來所謂外物的，即都化解在這個四度相續體之中。第二層，因為現代心理學的影響，心也愈來愈益失其爲心。照心理學的行爲派所主張：對於一個人，所知識的，統總出不了對於他的行爲的觀察。心是觀察不着的。心的存在便不明白否定，但頂多也不過從所觀察的行爲推出來的一種推論，一種很可疑的推論。誠然，這是心理學裏的一種極端之論。然確是從一種傳布很廣的趨勢，依據邏輯的推闡，當然必得之論。心與物，既已同失其最顯著的特性，要把之放在一個公式之下，遂相應而大減其困難。不過，現在得到這個結果的方法，卻并不是把心併於物，或把物併於心；乃是從一種更根本的質料，可以假定爲宇宙所由以成的質料，把心物兩個一併孳乳出來。這種質料，羅素先生命名爲「中立特體」（或「罔兩特體」）中立或罔兩云者，意在表示這些特體之根本性，并表示其本身上既不是心，也不是物。這唯一種而許許多個的特體，是排成不同的脈絡的。就一種脈絡，照一種方法排列，便成心理學的論材。換一種脈絡，另照一種方法排列，便成物理學的論材。

這種主張，并不是容易領會的。有一個比喻，是羅素先生自己所用的，拿來說說，或可借以使

其稍易明白一點。

比方在一個明亮的夜裏，拿一副照像板，對着一個星擺好，立刻即可把該星的現相（樣子）照下來。根據這種情形，遂不得不斷定，在照像板所在的地位上，以及照像板與該星間所有一切地位上，出現了什麼與該星特別有關的東西（即該星顯現在那些地位上的現相）。同理，可以說，凡是該星呈現到的地位上，都有一種與該星特別有關的東西出現着。只是，如此所說的地位，沒有與照像板相類的東西擺在那兒，雖有什麼物事出現，那樁出現或事象是不見記錄的。

把此所謂出現或事象，一切總而合之，成立一系統：這個整個的系統，換言之，就是該星在種種地位所現的一切現相合成的系統，便作成那一忽兒的星。這以上所云云，其實不過把『人之外界知識』裏已經表過的見解重述一遍。今當再回看那具照像板。在那塊板上，除原星所呈現的現相以外，是還有許多別的東西出現着的。其中，不但有別的星星的現相，定然也還有許多印象太弱，板上記不下來的東西的現相。由此可知：原說之星，於各地位，所有種種現相或情景，既結集成一系統，由此系統，成許多事象：實即該系統中，含有此諸事象；但除此等事象之外，在某一

忽兒，應還能另結集成一系統事象，均屬在原照像板所在地出現者。此第二系之中，必有一個特體或分子（即是原說之星的現相），兼屬於那個作成原星的「特體系」，即才說之第一系。照這樣子，各個「特體」均是兼屬於兩個不同的由特體而成的系統的：一系合該特體，而作成一外物；又一系則合該特體，而作成所有一切東西在某設有的地位上的種種現相。（相繼之一系特體，或一系列配景，又或如上說該星等相繼而現的一切現相合成之系，則羅素先生謂之「行狀」，今不詳說。）

現在假設占據在呈現該星的現相的地位的，不是一具照像板，而是一個心。則此星在該地位的現相，便要叫作一個感覺。許多如此之感覺，隨便於某一忽兒集合而成一個系，便成所謂那一忽兒的一個心。於是，那個現相，便也要屬於這個成爲一個心的感覺系。但雖如此，於其原所屬之另一系中，即作成原星的系中，固仍不失爲一分子。既爲彼系一分子，便是呈現於心的諸感覺今有之一。由是可知，感覺與感覺今有（即所感覺），據『人之外界知識』書中揭櫫的見解，雖是離異不同的，據上所說，則可斷定其實爲同一物項。此物項即是那兼屬於相異的兩系統或兩脈絡

的「中立特體」就其一系而論，謂之感覺。今有，就其另一系而論，便謂之感覺。所以，叫作心的，與叫作呈現於心的物（對象）的，其間之不同，並不是自性本質的不同，只是排列的不同而已。本此，可得以下諸結辭。

(一) 對於一個物的一個覺知，即是該物在一個有腦（帶有覺官與神經爲間介之一部）的地位所呈現的現相。(二) 一個物，即是其於某一忽兒在所有一切地位所呈現的許多現相（爲覺知的那個現相即是其中之一）之總和。(三) 一個心，即是某一忽兒，在一個有腦（帶有覺官與神經爲間介之一部）的地位所呈現的一切現相之總和；故如重用「人之外界知識」裏的說法，一個心其實即是從一特種地位而得的世界觀相。

習於實在論與唯心論的舊分別的讀者，或不要問：這麼一宗學說，拿什麼意思可以叫作一種實在論。誠然，這個學說，與常識的樸實實在論，差的是顯然而利害。於此，不得不承認：對於現代哲學裏晚近的新發展，實在論與唯心論的老標號，簡直是絕望地不適用。所以，現在也只有指出羅素先生這宗新見解，與任何種唯心論，都根本不同，而不堅執其應受實在論之名。羅素先生

固自己藉邏輯的解析，證明歷來實在論，平常的說法，非常泛渾不明定，并會申明，實在論與唯心論之爭，不是根本的；實在論者以及現象論者的稱謂，遂都非其所願受。羅素先生又嘗說，現代興起的通稱爲實在論的這個新哲學，其實並不很「實在論的」，其實在的特徵，乃在以解析爲方法，以多元論爲元學。羅素先生自名其此期之說，則爲「中立一元論」（或罔兩一元論）。又因只認有散而相關的特體，而不設有一個由此許多特體構成的全體或包容一切的整個宇宙；只認有許多真理，而不假定有一條籠罩一切的絕對真理，故亦嘗自名其學爲「邏輯原子論」或「絕對多元論」。此自一九一四之「人之外界知識」暨「哲學裏的科學法」一講演，已既有然。

回歸本題。羅素先生這宗在結果上，頗有些像柏克雷以物爲「一束」觀念」或「一束表象」，休謨兼以心或人或我爲「一束」覺知」或印象與觀念」或「一束感覺」，密爾因之以物爲「感覺之永久可能」的新學說，意思實在宣言有一世界「中立特體」存在。這些「中立特體」在其存在上，不但不以心對於他們的知識爲依據，且并不緣見知於心，而受影響。實在說，這種「中立特體」其實簡直是全不爲心所知。羅素先生的主張只是這些特體，排比成某一種結集，卽爲心所由成。



的實在質料。屬此結集的諸特體，個個均同時兼爲另一結集的一分子。因其爲此第二結集的一分子，遂又成心所知之物的一情景。照這種見解，心不過諸特體的一種結集，是已降到一種比較不重要的地位。這樣的見解，顯然與任何種的唯心論的宇宙觀，均正相反對。

本章簡舉羅素先生哲學的發展，大體已如上陳。此外，還有兩個問題，是不可不述及的。唯限於篇幅，只能將羅素先生對於此兩問題的見解，略爲指點，不能再詳敘其理據。

**四、錯誤與共相** 第一個問題卽是錯誤問題，知識論中一個極困難的問題。怎麼樣才有錯誤呢？在解答這個問題上，各式各樣的新實在論，都不免着了困難。因爲，在覺知上，如果心的職能只限於了知感覺今有；心的構作力如果減到極小或簡直明白地稱爲不存在那麼怎麼會有錯誤的覺知發生，初一看實在是不容易明白的。不存在的東西，心是不能了知的；色盲人看綠草時的藍色感覺今有，因此便不能不說，與視覺無病的人看綠色時的綠色感覺今有，同一樣地實在是卽，新實在論家，既把心的職能限在發見或了知上頭，錯誤爲心自造之說，便非其所得採用。因爲既然認心非原動（發起活動）的，自不能說其能自造錯誤。

羅素先生對付此困難，即在毅然聲言所謂「虛幻感覺」者，實在并無其物。謂『感覺對象』（即感覺今有）『就令其現於夢中也是人所知識的最實在的東西。』這個話，照一種意思，顯然是對的。據羅素先生所說感覺對象與感覺爲異脈絡裏的同物項的那種見解，也顯然不能有所謂錯誤或虛幻一類東西。

但如此說，人之對於夢境，所以信其比較地非實在，對於幻覺，所以信其完全地非實在，究竟基礎安在？顯然，所有感覺所知的種種東西，既是平等一樣地實在，判斷非實在的標準，便不能求之於非實在的東西與心所成立的特種關係上；使凡非實在的東西都與心成立這種特種關係，而凡實在的東西則否。要求此項標準，不能不看所謂非實在的東西與那普通信爲實在的東西，其間關係，是怎樣情形。羅素先生說，『一宗感覺對象，如其與別種感覺對象，所具關聯，是經驗習以爲常者，便謂之爲「實在」；不能有此時，便謂之爲「虛幻」。』不過，虛幻的並不是感覺對象本身，乃是由之而起的推度。此如，一個住在英國的人作夢到了美國，醒後見固仍在英國，只因習常與由英訪美相關聯的，在大西洋上照例要過的日子，曉得并非經過過，此夢遂乃見謾爲虛幻非實。

第二問題，現在須約略述及的，即共相問題，也是哲學裏古而常新的問題。如前所說，羅素先生生在『哲學問題』裏所圖相的宇宙，是住滿了大羣的，假定爲人所親知的共相的。這種主張，以後的書裏，是拋棄了的了。羅素先生所以能從其所認爲構作其宇宙必需的物項單子裏，把共相一種除掉，其理證乃從數理邏輯而得，領會實不容易。羅素先生固犯不着確鑿地否認共相之能存在，只不過看出：若干物項因同有某一所謂共通性質，而聚合成一類者，要解說該類分子（即那些物項）之有此共通性質，并非非設許有共相那種物項不可。照羅素先生的意思，於類之外，還假定該共通性質存在爲一共相，實無此必要。因爲，有具有該性質的諸物項集成之類，已足解說諸所已知的事實，故無須更設什麼共相。但於此，當記得，就是類自己也不過一種邏輯構作，并非具體實在，也是可以不要的。

這項主張的證法如下。假使一個關係是這樣的：如某項對於他項，有此關係，則該他項即對某原項有此關係；這個關係便叫作「對稱的」。如「兄弟姊妹」的關係，即是其例。一個「對稱關係」，如果第一項對第二項有之，第二項對第三項有之，則第一項對第三項亦有之；這個關係便更叫

作「遞轉的」。此如，如甲與乙同名，乙與丙同名，則甲與丙也同名。回歸本題。凡遇若干項具一共通性質，是時，是定有遞轉對稱關係存在於其間的。然「凡在這種例上，與一已知項，有那已知之遞轉對稱關係的諸項，所集成之類，對於該類一切分子同具之共通性質所有一切形式上的需要，均無一不能滿足之。」類之有，既比較為確，通性之存在為超乎類以上的一種什麼東西，則著實可疑，故只安設類以代平常習於假定的通性，殊經濟得多多。這條原則，羅素先生稱為「抽象原則」也稱「省掉抽象的原則」（或「獨玄原則」）乃以構代推之原則之一例。是羅素先生與他舊在數理邏輯上的同事懷惕黑博士，從數理邏輯上，所共發共用，極著宏效的。可說這就是羅素先生一派人，他們專門學問上的點金指；也就是「奧坎薙刀」的一個新牌。藉着這個原則，與夫「心之解析」裏所作別的更進一步切實入微的解析，羅素先生遂能單從感覺今有與感覺，以構作他的宇宙。而此種種感覺今有與感覺，本身則也不過（如前所說）許多更根本更單簡的「中立特體」之各別排列。

一種新哲學，總是要有一種新方法的。方法自屬一個極切要的問題。以上既將羅素先生哲

學本身，就其發展的階段步驟，以及兩個隨帶的問題，并已簡約說竟。現在當再把羅素先生對於哲學方法的特殊態度，附說一說，以作結束。

**五. 方法問題** 本來，羅素先生的哲學主張，尤其其他這種主張的後一步的發展，原非多數號稱哲學家之所喜。不喜的原因，大致不外：如果羅素先生的主張是對的，那便平常所謂哲學，即無復其可認爲自己專有的領域。卽如在『心之解析』中，哲學的地位與方法，便都已被捐棄，而分別取物理學與心理學以代之。至於將來最有效果的研究，據羅素先生所提示，且不在物理與心理，而在此兩科以外，一第三種學問：那種學問，要比物理與心理，更屬於根本，而爲兩科的基礎。此卽羅素先生信以爲真的元學的根本學問：其所研究的，就在那并爲心物基礎的「中立特體」的排列。

羅素先生與比較正宗的哲學家，這上項爭點，大半就只是目的與方法上的問題。自來哲學家多主張哲學家的業務本在把全部知識爲領域，將各科專門科學所得的結果，都取而綜合會通之，藉此以求造成一種全體宇宙觀，比之隨便那一科科學單獨所能望得的，都更該括，更周遍。

所以，哲學家們對於種種科學各於其特殊領域所已經得到的結果，雖非不承認，但卻要藉純理性的方法，從這些結果上，演繹得幾樁重要義，可以證明宇宙全體的性徵必爲何爲何者。因此，所謂哲學家者，遂不管科學的本身，而只管從科學的存在上可以推知的宇宙的性質。即是不論經驗自身，而只問在經驗之爲經驗上，必然含有什麼條件，什麼前提。而羅素先生開端所質疑的，也就正是對於哲學目的與方法的這一種見解。羅素先生這樁懷疑論，新實在論家中許多是與他同調的。在羅素先生看來，用哲學歷來所用的種種先驗推理法，不但從來沒有得到過具體的結果，其實簡直是根本不能得到具體結果的。羅素先生雖未嘗不認哲學之先天普遍性，亦謂哲學應是該括宏博的，但卻認解析（邏輯的解析）爲其最首要的業務；因此故鼓吹：哲學應當自解化成種種專門科學，應當自用科學的方法去得零散的，特種的結果；不應當把別的學問所得的結果拿來，而泛泛地思考之。換言之，羅素先生即是主張：哲學應該自把問題，一個一個地分析開來，而去零零碎碎地解決之。爲這種零零碎碎的解決，是不必須要有一件什麼完備的宇宙說的。而且，於特種的科學的問題，所有的那類真解決之外，也就無所謂「哲學的真理」，即是關於宇宙全

體整身的真理，因為本就無須於各個特殊東西與其關係之外，假設一個什麼涵括一切的宇宙全體。

這項方法目的之爭，實屬非常之根本。如果確是羅素先生是對的，那便極大部分的哲學都是無謂的。不過就令方法目的改變了，哲學也許未嘗不可以依然存在。羅素先生又嘗說，根據行為論，準哲學家之所為，而為哲學下界說，則哲學不過是『造作謬論，以掩人之無識；』卜賴德雷也會言，『元學乃是替人本能上所信的，尋求壞理由的；』但卜賴德雷卻緊接着自下轉語，謂尋求這種理由之為本能，也不少差。本來，哲學的思索，對於人的心知，原有高尚發皇的效力；其所因緣的好奇本能，也確屬根深而蒂固。就但只為此，不管羅素先生怎麼說，世人大概也是不免要繼續去作哲學工夫的。

其實就是羅素先生自己，據其所自述，自也不能自絕其「哲學的活動之愛。」

譯者注案在英新實在論家，繼羅素先生而起者為其學生博老德，最有成就。其說雖與羅素

先生不盡相同，然精神態度來歷，是完全一致的。尚有羅素先生之舊同事，一九一九至一九二二年間之懷惕黑老博士，以「外舉抽象法」〔展離法〕成立「事」爲世界原本之說，（事有性質與關係，物只事之性質）亦屬此一系。



## 第三章 新唯心論

一、引言 自許多哲學家看來，所謂「新唯心論」（或新理想主義）的一派思想可算現代哲學全部新發展中之最有意義且最創關的：正與其確然是現代哲學中之最新出的一般。這派思想主腦的鼓吹者就是兩個意大利的哲學家：柯羅采與甄提勒。其學說雖自稱是普行遍應的，其實在源起上，特徵上，都帶有顯著地民族色。就是柯羅采與甄提勒也自以為他們這種學說，在其主張藝術與歷史的重大意義上，便顯明地表示出一種分明意大利式的宇宙觀。

不過，現在所取論，當然只是這個學說的哲學涵義。從這個見地，則如先取其與黑格爾哲學的關係而論之，當最易了解其意義。這種新學說原是可以視為從黑格爾學統的某幾方面，依據邏輯推闡而成的。

黑格爾在哲學界裏，可以說，遺留了兩種不同的學說。這兩說雖可以視為（在黑格爾自己



采 羅 柯

且會視爲）相輔而行的，究竟上且是可以相調諧的；但有的人，則以爲實不相容。

這兩說便是：（一）思想是一個活的具體的實在，且因思想（實即各人的思想）乃是人所確知其實在的唯一無二的存在者，因此不得不把思想看作是人所須據以解釋實在全體者。（二）在人所了知的直接思想或經驗之後，超越其外，又潛伏其中的，有一個完全具體的思想統一體，爲個體經驗所必須據之乃可以解說，必待參與其中乃爲實在者。

黑格爾哲學的正派雖并不忽視此第一說，卻是對於第二說不免特別趨重。卽如英國以下賴德雷與鮑山葵爲宗師的一派頗有聲名的唯心論，便是其例。這派的中心學說，就在主張全體思想統一體是完全實在的，卽所謂「絕對」而個人的思想如夠不上這種圓滿的實在，便只是部分實在的。這派的出色之處，就是其結局上，不免把宇宙看成靜的，完成了的。個體思想雖非不可相續不斷地發展，而且相續不斷地把發展的結果加以綜合；但宇宙的最後結構，則總不出那一體。其性質，因爲一切所有的他都有了，所以絕不能再有所增益。簡言之，就是不可變動的。不過在英國，這一派的唯心論家，雖認全體的完成性，但這個在他們的見解中，并非卽謂宇宙的總體是

死的，是有窮的。不但不是死的，而且時時新。怎麼樣新？就在其相續不斷地自作有窮的表現上新。因為這表現是有窮的，所以都不能充分地將宇宙表現出；所以各個表現都不相同。但是另一方面：宇宙全體雖是總是潛伏於各個部分的表現中，但其無窮的總和之性固自保而不失。既然如此，宇宙的自體，遂不能說為變化，遂不能說是歷史性的，因為歷史於其所記錄，總是假定為有變化的。

對於這一種的宇宙觀，詹美士暨實用主義者，實在論者，最後新唯心論者，已既拿着「木頭宇宙」的名子，加以形形色色的攻擊。其所以特別受攻擊的，最是三點。（一）因把與實在認同一物的「絕對」擺在人的有窮經驗之後與外，遂使實在超出了人的經驗，而非其所可及。對於實在的知識，遂根本不會能有。（二）因把實在弄得既是無所不包之海，一切思想俱沒其中；又是潛伏遍在之泉，一切思想俱由而發。即是，既是經驗的最後綜合，又是經驗的普遍前提。於是遂令進步成虛，而變化不實。（三）思想是受動的結構；思維是活動的原理。但因上項理由，實在遂只成思想的體化，而非思維的表現。

簡而言之，如果宇宙是全體整個地實實在在地擺在那兒，而且不可變動的，那便，其所顯露的表面的分化與衆雜，也一樣地是擺在那兒而不可變動的；而黑格爾派『哲學即歷史』的格言，遂成無謂之辭。

關於英國唯心論派與其批評者間的爭論，誰是誰非，價值如何，現在不能深論。現在當姑只再簡單看一看『哲學即歷史』那個格言，涵義如何：當於本題，不無益處。因為黑格爾哲學的流派中，由新唯心論者而起的那一支，其出發點特別就在這句話。即，如果宇宙間唯一存在的東西只有心，當然歷史也就不外是心的歷史。其所記錄也將只是心的發展，而非事變的發生。只就這項議論而說，新唯心論者與正宗黑格爾派學者，原是一致的。但適才所說的新唯心論的出發點，也就在這兒了。如果實在是一個靜的「絕對」，那便是不能以時而進的。因此，便也不能有進步。如果思想的結構是已經完全的，那就，據新唯心論者的見解，含有變化與發展的意義的思維活動，便不能算入實在的自性裏。復次，因為歷史所記錄的，就是發展進步變遷流轉，當然歷史不能免了這種概念，於是像真實的歷史一類東西，也是不能有的。因此，欲使黑格爾派『哲學即歷史』這

句話，不至於無所謂，據新唯心論家說，便不得不決然地含棄了黑格爾所遺留下的兩種見解中之第二見解：把高踞在「經驗之衆雜與直接」背後的靜板「絕對」忘掉，而但鍾心於「經驗之衆雜與直接」。今柯羅采與甄提勒所成功的新進步，就恰恰在於這個鍾心與這個忘懷上面。在柯羅采與甄提勒看來：心活動的，自造一切自造自己的心，就真是（如實說，非比方話）世界上唯一的東西。除心以外沒有別的東西。既無產生一切的「絕對」於始。也無沒收一切的「絕對」於終。

哲學本是研究實在之體用性質的。實在如即是心，於是哲學就是研究心之體用性質的。但據新唯心論家說，自己創造，就是心之體用性質，所以心創造其所解釋，又解釋其所創造。以作創造者說，心就是歷史；時時在製造實在，故歷史就是當下的實在。以作解釋者說，心就是哲學；所以哲學不過其所解釋的活動之延續。不但如此，還可以更進一步，而謂其就是那個活動。因爲心既因是其所自造者，而自爲其自己實現的過程，所以心之自對心之性質體用，加以反省，此反省自己也就是心的性質體用。由是，歷史之哲學，與哲學之歷史，實同一物。

所以照新唯心論家所想像的宇宙，不但包括有一種時間上的前進，如黑格爾所說；而且實

在就是，就不外這麼一種前進，因其本是心的事情的一種不斷地開演。所以實在就是一個永遠的變成。若其完成，便應成一種自相矛盾。其所以動動不已，如柯羅采所說，乃因『凡是個殊的形式都是個殊的，而此心』（即實在）『則不停息於其隨便那一個殊化了的形式中。是從不顯其整體的。所以其真實體性，就在其那種循環之運動。那種運動即是於其永遠的旋轉之中，產生出永遠自對自的息息不已的，即是千古長新的歷史。』照這樣子，便是把實在看成個一輪一輪的周而復始，并非以為無窮無已的一往直前（所謂進步）。時時刻刻皆有所獲。而又從無一物完全見獲。這種兩面的特徵，「實在」是在在現之的。柯羅采說，『所以對於進步的真見解，必須同時滿足兩相反的條件。一方時時刻刻要新而善的獲得。一方又要於每一新至之時刻，實難起疑，然也并不失其所已得。是即一方永遠解決。一方又永遠重提要求新解決的問題。如若，一方要完全獲得的目的，一方要完全不得的目的；即是，一方要「有窮的前進」，一方要「無窮的前進」；如若如此，則此兩端都是一偏之見，雖相反對，卻均是進步的真見解所必須免的。』

從以上所引柯羅采這些話，當已可以略見新唯心論派元學的一般見解。今摘錄這些話，亦

即爲把這種一般見解，加以總括；并爲將從倫理學的特種見地，柯羅采對於宇宙所抱的態度，略略指點。今當再進而把這種見解在哲學裏舊來的問題上的應用，稍加詳說一番。從此起，爲方便起見，當將柯羅采與甄提勒的學說，分而論之。

二、柯羅采 柯羅采自稱其哲學爲「心之哲學」(「心學」)以四書而成。四書即『美學即表現學與一般言語學』、『邏輯即純概念學』、『實用之哲學。經濟學與倫理學』及『歷史學之學說與歷史』均已由安斯理君譯成英文。今當先將柯羅采主張唯一存在的東西只有心的一般學說，從詳重述一遍，看看這個表面上頗似怪誕的學說，根據安全。

柯羅采的起點，也就是所有唯心派的哲學家共同的見解。就是說，經驗(確切說，就是各人的經驗)是人所能够絕對地確知其存在的唯一無二的事物。所以只有經驗能够獨立地稱得起是實在的。至於所有別的東西，只有當其與經驗發生什麼關係，或爲其一動，或爲其一級，一因子，一條件，又或一前提時，如此乃可算得是實在的。而且就是經驗，也還須是當下的，現實的；若是過去的，未來的，便也只有當其與現在的相通，或此依彼，或彼附此時，乃爲實在。



在經驗上，乍看，總似既有經驗，就不免帶着所經驗，欲分不得的：經驗總像暗示有一個東西，與經驗者相對而立，於是該經驗乃被激起，性質亦為所定。其實這種暗示乃出於虛幻。經驗與經驗對象的分別，本是經驗（開端的經驗）自身裏所作的一種分別。這種開端的經驗，原是一個整體，一個統一體，原是通通屬於心的。所以其中所作經驗與經驗的對象間的分別，本自也是經驗之心的一種出產。人所經驗的，何嘗是外物，不過人對於那個假設的外物的經驗而已。人的經驗，既是人所了知的唯一東西，那麼有什麼必要，須假設說：對象或以及於見信為離心而立的全個外物界，不僅是一個心的構造，不僅是心從具體的整個經驗中，為自己的目的而成的一種抽象？不過如果心外無物，顯然心非自造其物不可。於是遂不得不以為經驗是一種自定自造的活動。既是自生又是自所生。又因凡是實在的，都屬這一類型，可見實在就是一個普遍的「心」或「精神」，同樣地自造自己，自造環境。所以心如同一個無窗的宇宙。莫能進而入，莫能從而出。又因沒有形式的實在，是不能有的，亦可見：凡是實在能夠有的形式，其根據必也不外於心或經驗。是則一切實在都由經驗而生；不是這樣子地從人的經驗裏作出來的實在，人是不曉得的。

事實上，實在對於人確是有種種的形式。且一種形式就是一種形式的經驗。各種形式因而都有同等的實在性。所以哲學的唯一職任，就在把這些形式按其固有的敘次，而倫列之；并定出其相互的係屬；兼把其在作成具體的整個經驗即人所知的實在上，各個所盡之分，表白出來。這一種職任，就是柯羅采的哲學所着手去作的。

**甲. 理論的活動** 第一種形式就是知之形式。柯羅采稱之為理論的活動。據前對於經驗的見解，既不得不相信為知識之題材的材料，乃心所自生或實現的；由此可以推見知的活動形式必有兩個小類。其中第一小類，當是心所藉以供給材料的形式。這種材料，在第二小類形式之下，便為心所敘列，所類分。這兩小類，一稱爲(子)「直覺」，相應的為美學；一稱爲(丑)「概念思維」，相應的為邏輯學。今當將此二小類，分別論之。

(子)直覺 覺知問題，本為實在論家所怖之物，在柯羅采，則以為不成問題。自他看來，感覺對象，獨立的「感覺今有」，都是沒有的。既然沒有這種對經驗而張設的對象或今有；因此在經驗上也不能有什麼被動的原素，僅只以對於這種今有的承受或了知而成者。所以覺知并不像以

前許多哲學家所想的，一般是那麼一種過程：就是在那種過程裏，一個心甲了知一個什麼處於其外的東西乙，或則甲藉此過程而陶鑄乙，或則於此過程中而甲與乙相渾融，或交貫之，或會通綜合之。覺知乃是一種活動，藉此活動，甲自由影象或直覺的樣法，而自生其自己的今有。這種活動叫作審美的活動。所藉以創造思想今有的過程，叫作想像過程或直覺過程。

由此便達柯羅采哲學的最特色之點。即是照這樣界說的覺知能力，顯著地就是藝術家的或詩人的能力。這并非謂只有藝術家或詩人纔覺知。其所謂乃在：如照柯羅采的塗術而敷說覺知機構，則將見實際所敷說的，就是藝術家與詩人的行爲。適纔說過，審美的活動是自造其今有的。把這種過程更確切地說，就是心自有直覺，并以影象的樣子，將之表現出來。這也非謂直覺與影象是不同的，或未表現的直覺可以獨自存在。其實不過由於文字上的必要，乃把直覺與影象說成兩個。就令因後起的反省，可以把它分成審美的活動上的不同的兩階級，也并非謂其各有獨立存在，或能分別運行。其實直覺就是其表現。未表現的直覺是沒有的。但藝術家的所有事，卻正是此直覺在影象中的表現。藝術家是表情的；是對於詩人心靈裏的直覺與以表現的。美自己

就是表現，更確切說，就是成功的表現。而厭惡醜，就是棄斥表現的失敗。而且，美的創造是表現，美的鑑賞也正有然。人必自能表現其自有的直覺，乃能鑑賞一件美術品。須知柯羅采說藝術是表現，其意思之中，確謂藝術就是表現，而非別的。審美活動的特徵，本在如實取物，不加反省類分，不設界說論列，亦不計其虛實如何，而但照具體的形式或樣子以表現之。但這卻不可以爲是說，藝術家所要表現的，乃是外物加於他的影響，像說春日晨曦之美，應放出一首含蓄派的表情詩的意思。藝術家所表現的事物，乃是自成於藝術家自身的直覺，心所產生，而爲作成實在的質料的直覺。由以上所述，柯羅采這一層所持的見解，便可簡單總括如下。

(1) 凡經驗中，均含有一個頃刻或層級或分子。在這個頃刻中，只單單承受直覺，表現直覺，而無選擇與反省。這個頃刻的活動，乃一切經驗，一切思維，不可避免的條件。這種活動在現實上，雖從不待作成思想的概念分子（看下丑項）而即出現；在邏輯上與那種分子卻是可離的。然一切思維或概念，則卻均是有待於此活動之前現的。換言之，即是在邏輯上，思維與此活動，是不可離的。因此，柯羅采遂稱「審美」爲經驗中最低之頃刻。所謂「最低」，乃特以反於康德之視爲最

高，意趣只在示其在邏輯上，乃是必須先其餘而現者。

(2) 經驗中這一個分子或頃刻，就是藝術家詩人的工夫上，所藉以為主要特徵的。以理論說，覺知中都有個開始的階段，在這階段上，人人都又是詩人又是藝術家。如柯羅采說，「如設思一人，在其開演的理論生活中第一頃刻，其心於時尚未為抽象或反省所罣累，則在此第一頃刻，在此純粹直覺的頃刻，其人便只能為一詩人。藝術本是創造最初的表現，而肇始知識生活者；但也時時不斷他在人之心，將思想所付諸反省，知能所付諸抽象的事物情景，維持不衰。因此遂永在使人重復為詩人。沒有藝術，思維會失了他的刺激，沒了他的神祕創造工夫的材料。」柯羅采自己本是一個著名的藝術批評家，文藝著作家。著作是等身的。已自將其藝術為表現的學說，詳細地應用以批評出色著作家藝術家的作品了。

(丑) 概念 理論活動之第二小類即「概念地思維」乃所以把直覺中所表現的東西加以普遍化者。在第一小類活動供給的直覺與影象之間，插入關係，以及了知覺識這些關係，尤其是這第二小類所擔負的作用。如上所說，這種概念活動之前，必然先有供以材料的審美活動，無之

則此概念活動便不能現。對於個體之物，如好酒、好球、好品格等，人是先有直覺的，就是對於那些東西的直覺；或更正確地說，則人所有的各直覺，就是此類個體之物。然後，乃成「好」的概念。此「好」的概念，以其可以使人了解種種不同的直覺，遂成一切思維所必待而行的普遍性分子。

前述羅素先生的哲學，本已把概念放在「共相」之名下，并說明羅素先生如何想要不假「共相」之助，即對宇宙與以解說。不過柯羅采之所謂概念，雖是據一種意誼說，所作之職分也與實在論家的「共相」相同，然其性徵實屬完全殊異。最重要之殊異，就在柯羅采意中之概念乃是心理的，并不代表外界什麼一類一類的性質。只不過思維中之一種頃刻或階段。這樣的觀念，據說，是有三特徵的，均須小心記取。三特徵就是普遍性，表現性，具體性。柯羅采又說，真正的概念，即純概念以外，還有他的贗鼎，「偽概念」或「虛概念」。并謂許許多多哲學家都已爲此「偽概念」所述。但真偽概念之別也就在那三特徵。今當以次分論如下。

柯羅采之加純概念以普遍性，其意在謂於生活與實在的個個表示上，亦即經驗的個個表示上，概念是無所不在的。這種完全普通性的概念：性質、進化、形狀、以及美，均是其例。隨便例舉一

個經驗，不論其怎麼瑣屑渺小，或怎麼樣地抽象，總必具有性質、形狀，以及一種程度的美，就令其程度甚微。假如不然的話，便無從使與別的經驗分別：即應是無形無性。簡言之，即應不是實在的。柯羅采表示此理，則謂概念潛伏於一切生活表示中，更確切說，就是潛伏於個個爲思想材料的直覺或影象中。不過概念雖說是潛伏的，也是超越的：意即，就令能把諸個體經驗的全量總而集之，概念也不會就盡於其中。所以性質雖總現於實在的各個表示之中，但卻又總不僅於是此諸表示之總和。

至於表現性，概念之爲邏輯活動的表現，本與影象爲審美活的表現恰同。一個思想，要是實在的，必須有形式。如無形式，即非思想。而概念就是加思想以形式的。（即，思想的形式之所以爲思想的形式由於概念。）其情形也與影象之加形式於直覺同。所以概念就是思想或邏輯活動之形式上的表現。

最後，柯羅采所謂概念是具體的，意思即謂其是實在的。概念在人的經驗個個頃刻中，本無所不現。在一切直覺中，無所不潛伏。且因如前所說，經驗既是實在的唯一形式，於是可以斷言，凡

是實在的，也都是概念的。最可以把概念與偽概念分別開來的，也就在這個具體性。

偽概念是什麼呢？偽概念就是代表若干具有共同性質的存在物項或表象（柯羅采的名子）的一個類名。如「房子」、「三角形」、「水」、「人」，即是其例。哲學有一大部分均是以求定這種偽概念的地位爲事的，尤其想要規定其是不是離其所代表的物類，還自有一種獨立的存在。柯羅采答此問題，則以爲否。譬如「房子」這個偽概念，離其所代表的一切個體的房子的總和，便別無獨自的存在。即不過僅僅一個類名，一樁心裏的速寫的結果，在此速寫之中，由心從所有存在的房子中，把其所共有的幾種性質抽離出來，而拿「房子」的名子編錄之。這個名子於是就作爲任何房子的記號，在所有實在的房子中，思想者隨便欲舉那個，都可以此名之。

偽概念之重要，只在特殊科學之用之。自然科學與數理科學所研究的，均是偽概念，正如邏輯研究的是純概念。柯羅采把特殊科學命名爲抽象之學，以與爲唯一的具體之學的哲學對立，也就爲的這個理由。哲學家，特別唯心派的哲學家，本常見譏爲仇視科學。此種譏刺之所以似乎非無理由，就因唯心論家雖也非不承認科學之利用，以及其所得結果之重要，然而卻不認其



對象爲完全實在，以爲不過爲特種目的從實在上所成的抽象品。所以科學的結論雖也應行（妥當），卻非普應通行，只是一種特殊範圍裏的應行，非整個實在無限範圍裏的應行。這種特殊範圍，不過科學家爲從實在上選出其特殊的題材，因而隨便劃出來的。這是柯羅采的主張，今且看他這種主張的根據。

如前所說，在新唯心論家，本只有心是實在。經驗就是心之插入於實在，離了心之經驗無實在。所以如說有一個「那」是離心對於他的經驗，而拿一種什麼樣子，潛自存在着的，那就沒有這麼一個「那」。而今科學所講的，恰恰就是這麼一種「那」。科學就是從具體的整個上，雕成他所視爲實在的東西。又把這種東西，據其似乎有的幾種公共性質，而敍次之；又拿些類名（柯羅采的偽概念）而編錄之。此如，數論就是研究的數的性質，動物學則研究動物之形態，心理學則研究心的結構，物理學則熱與聲音等的性質。而此種種東西，以及其關係，以及管其運行消息的規律，又都研究得彷彿就像是離經驗而獨存潛在的物項似的。且假定這種爲科學所研究的東西，都是日常生活中的實在事實，對於研究他，了解他，並不須先把實爲此研究了解所屬的知識作

用加以考論，以爲全不相干。而且三角形、骨肉、物質、電子等等僞概念，其實就專爲使其可以如此研究了解那個特定目的而成。

可是，研究藉抽象過程從具體實在而成的物項，所得的真理，必只是特種的真理。其爲真理，有一定的限制，本一定的條件，此條件等，在開始的由實在而作成的抽象中，已含蘊着了。至於能够得着完全爲真的結果的唯一研究，只有對於全全整整的實在的東西的研究，即是對於具體的心的研究。正如哲學是比科學實在的，所以哲學所研究的純概念，因是心的生活的一種實際頃刻，而非從心而成的非實的抽象，所具有的實在，也就比僞概念的爲鉅。

柯羅采因推闡他對於純概念的見解，遂又得更進了兩步：俱是完成其學系所必須者。這兩步驟就在第一，安立一種超出個人經驗以外的經驗。第二，證成行動之可能。

以上所涉，還只是個體經驗。至於於此之外，更弄一個全體的心，柯羅采所以證其存在的，其實不易了解。對於許多人，也似并不能使其心服。非難柯羅采的哲學者，不但常謂其并不能逃出自主張人所能知的東西，只有人自己的觀念的那種主觀唯心論的見解；簡直還指摘其在邏輯上，

不免自投於主張人自己的心態，就是宇宙間唯一存在的東西的唯我論。誠然，柯羅采在這上頭，不免引起批評。而且如本章末所述，他的見解，也確是不易防禦這種種非難的。

但雖如此，柯羅采之主張哲學所研究的經驗，在結局上，并非個體的經驗；或至少也不僅於這種經驗，而乃是全體心的普遍化了的經驗，個體的經驗，則與之相通而為其一部。柯羅采之主張此，又是確無可疑之事。如所說：『為哲學研究之對象的意識，不是個人的意識；但令個人為個人時，此意識即不屬之。此意識乃是隨便一個人身上的普遍意識，為其個性的基礎，亦同為別個個性的基礎。』而聯接個體心與全體心的第一個關節，則由概念而成。

柯羅采所以證成上意，其說大略如下。

直覺而無概念，用一個特色的唯心派的名子說，則曰「盲」。就是，僅僅是表象，非待人着手去思維，關於其性質地位，便全無可說。思維意思就是下一個判斷。凡判斷都含有概念。判斷本是人所藉以通情達愷的一種東西。就令對於一個判斷，彼此不必同意，但總相喻。所以判斷，其實就是人與人間的一種共據。然如一個人的經驗，完全是個殊的，私自的，這種共據便應不能存在。譬如，

生來眼瞎之人，便應不能喻以色。於是，申訴共感之基，意識交觸之具，皆應無之。然而事實上，卻是確然地以概念為衆心，衆不同的心，所共通。譬如「性質」之概念，就不但是某一人的經驗的前提，也是別的人的經驗的前提。據此，人之所以能互通情意，不在經驗中的直覺分子，而在概念分子。但是，如非各心各經驗各自為潛伏於各個中的普遍心的一方面，該「性質」之概念，又如何能為若干經驗的共通分子，以成使衆心得以相喻的基礎？所以，概念乃是整個經驗中的一頃刻。其普遍性，以及其所屬的經驗的普遍性，所以以證明，就在其非隨便多少的個體經驗所能盡。雖在各個的個體經驗中，而卻不僅於其總和。

此外還有一個重要的證法，也是柯羅采所用以安立普遍經驗之存在的。這個證法，乃由前已舉及的柯羅采的歷史觀而得。如前所說，心的活動的自性就是「歷史」。一個心並不是一件什麼有歷史的東西，意思即，不是一種處於就他而發生的那些歷史事變之外的東西。心就是心自己的「歷史」，心就是那一種「歷史」。在一個相續的過程上，過去定現在，現在定將來的。所以各個個體的心的過程，其「歷史」均是無限的。均與其自所記錄的心的過程相同。據同樣的推

理法，則一切屬於心的實在，實即一切實在，也一樣地是「歷史」。所以心所須關涉的實在，或照柯羅采的說法，即心所自生的實在，也就是「歷史」。易辭言之：實在或整個的經驗，就是「歷史」。不過前已經曉得，個體的心是與「歷史」同一的：所以個體的心與實在，或整個經驗，是相通的，照一種意思說，也就是同一的。

乙. 實用的活動 現在當將柯羅采對於倫理學的見解，略略指點。在倫理學上，柯羅采所論的，是心的活動的第二種形式，即是意或行的形式。意或行，為實用活動的職分，正如知是理論活動的職分。此所說意或行，乃是故意這樣說，因為在柯羅采，一個意志與一個由意志發出的行動，并無分別可說。沒有意志不兼是行動的，正同前說，沒有未表現的直覺，因直覺就是表現。事實上，意志並不是什麼可隨以「手足股肱的舉動」，亦可以否的東西。這種舉動，其實就是意志。所以就是最微的意志，也可見其已將機體撥動，發生出所謂外效。未受意志的行動，也屬同一樣地不可想像。凡是不是行動的，便只是機械的運動：這便又是一個偽概念，由那成為行動的具體整個東西上，抽出來的一個抽象。

心的活動的第二形式或實用形式，在邏輯上，是依附於第一即理論形式的。因為知識雖是爲行動而存在，但卻不是無意或行即不可知。若意或行，則非先知不成。第二形式也與第一形式同分爲兩小類，即經濟的與倫理的。經濟的以用（有用）之概念爲基礎。倫理的以善（好）之概念爲根據。此處亦復然，第二小類在邏輯上，是依附於第一小類的；第一則不依附於第二。這種分別，在柯羅采的意思，即謂：在第一小類的活動中，人之行動的對象，其呈現於人，都只以爲是獲得對於個人有用的東西，即是以爲各人一己欲望的滿足。待於第二頃刻，則此個人的需要與滿足，均沒入於別人的需要與滿足之中。由此可見，善之概念，不過普遍化了的用之概念。對於別人的需要與欲望所要有的行動，乃與對於各人自己的需要與欲望所當有的行動，同類一般。不過既已成立這個分別，便須知各個行動，實兼體現「用」與「善」兩種形式。純粹經濟的，爲己的，個人的行動與純粹倫理的，爲他的，大同的行動，是一樣的沒有的。柯羅采說，「就令本只要認行爲之純倫理的形式，但所欲拋開的別一種形式，亦必隨帶同時而出。因爲人的行動，就在其普遍的意義上，也必總是具體的，隨個人而定的。」所以利己主義與利他主義，并非兩個相反的見解：乃是經驗中

兩個在邏輯上相聯而不可解的頃刻。即各個行動，其實都可以說：性質是又利己又利他的。

總結柯羅采的知識論，可以說他是把心或經驗視爲唯一實在的東西的。這個心或經驗，本質上，是具有兩頃刻的一種活動。兩頃刻：一名純直覺，一名純概念。此兩頃刻，并非有時間上先後關係，而且兩個缺一，便不能運用；乃是爲一種綜合不可解地聯合着的。這種綜合，并非以爲經驗的結果而獲得者，實是要有經驗，便非有不可的條件。事實上，這種綜合，本是經驗中所本有，而藉以發端者。至兩頃刻，不過由後來的反省，從此總合抽取出來的。此言意思，即謂，直覺與概念，雖別異不同，合則成一體。直覺無概念則盲，概念無直覺則空，而且各獨則虛幻。由是，經驗可名別異者之統一體。

今當繼論，甄提勒在新唯心論上所成功的，更進一步的發展。

### 三、甄提勒

甄提勒原來對於柯羅采的關係，是一種青出於藍而勝於藍的關係。先以爲柯羅采之同事，在傳布新唯心論的學說上，所成甚多；後來的工夫，則屬一種新發展，把柯羅采的學說，擴充至其邏輯的極點。由是更進，遂至於道生兩歧，各揚其是。

甄提勒哲學亦稱「純行論」，最完備的陳述，就在其『教學總綱』與『心即純行通論』兩書中。第二書乃一部講義，已由韋敦嘉教授譯爲英文。甄提勒的發展路數，是十分顯然的。柯羅采的起點，本在他堅執爲統一整體的一種經驗。此綜合的經驗屬下的兩頃刻或兩活動，暨其各自的兩小類，則假定以爲雖屬分了又分，并無礙於其所由起的心之爲一體。但這些經驗頃刻或節奏，也并非心對已反省或演繹的結果，乃是開頭先設下的。事實上，經驗之爲經驗，在邏輯上，就含有這些分別。不過心也并不能於同一時中，又是一體，又是四重的衆雜的根據。如其爲一體，便不能從自身生出與一體一般實在的那些分別來。如那些分別非後生的，也是先設下的，那便心也不是，且從來不會是，一體。

可是，如果心不能同時是一個一體，又是秩然有序的衆雜的單一源泉那便非把柯羅采的等級頃刻，或經驗之一體性，舍棄一端不可。甄提勒之所爲，就是舍棄前者。他的起點，就在一個心，完全一體，在在保持其一體，由此一體，抽出凡所有的衆雜來。

這個心，或所謂經驗，在甄提勒，就真是（如實說，非比方話）宇宙間唯一的東西。老實說，宇



宙就是心或精神

顯然，這麼一種見解，其難處，就是怎麼解說表面上的衆雜。今從一個爲精神或心的實在起，一切對反，一切別異，都爲此心所銷所廢。一切所有東西，并心自己也在其內，造作毀壞，無不由之。以此爲起點，甄提勒的問題，就是要用種方法，證明作成日常世界的具體節目的整個寶藏，與其種種等第，種種層級的體性，如何發展成功。

這個發展，怎樣作成呢？第一步，顯然不得把知識的內容，即實際所知的物事，看爲與心對立離心而在的一堆東西。也不得以爲一種湊成的東西，雖與心相互規定，即爲心之能知必不可缺的條件，而其爲物，卻又與陶鑄之或形成之的心，不同。換言之，即是，據甄提勒的見解，知識并非心與一個不以見知而變動的世界，二者之間的一種外在關係；也非心所藉以從本不可知的質材上，自成其知識的對象者。前述論柯羅采的學說，已經說過，這些對於知識關係的比較習常的見解，所以見棄的根據。這種根據，也同爲甄提勒之所依據。因爲經驗既是世界上唯一的東西，顯然，欲求經驗的對象，不得不求於經驗的自身。這種對象本不過因爲抽象論證的目的，乃誤被在經

驗上析離出來。既然如此，於是問題便在，是不是經驗自身上，自含有所謂知識關係的例？在甄提勒的答案，說是是的；而且以爲這種情形，最顯然的就在自覺上。在自覺上，心是兼爲能知之主體（我），與所知之客體（物）的。心能自許爲兼行於此兩端之下，而仍不失其爲一，實亦非能如此不可。可在自覺上，同時又爲知者，又爲所知的，就是那同一個心。且并不能說，主體是心的一塊；另有一塊留在旁邊，在主體上是沒有分的。比方說，就是專作客體。這樣講法是不對的。其實，心在主客（物我）兩方，均是全個自投於其中。因此，主體之爲心，與客體之爲心，實正一樣多少，一般完全。所以心實於其自身，將其體性，離爲如此之兩端，或兩階段；且原自許其各隨自己的道路，自行發展。但雖如此，心固總自完全自現於各端之中。是卽，自覺乃是兩個可以分別的頃刻或階段的一種綜合或聯合。在此兩頃刻的一個上，心現爲主體；在又一個上，則現爲客體。

人所最圓滿清楚了知的經驗，其實在最無可疑的經驗，乃是在自身上，含有不同的方面的一種統一體。要想從甄提勒所說普布遍在的心或精神上，發展出宇宙表面上的衆雜來，這項事實，實屬極端之重要。

因爲甄提勒的主題本在謂人在自覺上最無疑義地了知的關係就是人所須據以解釋實在全體的東西。心既是宇宙中唯一的物事，當然無可逃免地非自生其對象（客體）不可。因此一切意識，即一切實在，均屬自覺一類。

與自覺上主、客、綜合、三頃刻相應的，有心（精神）之三絕對形式，即是藝術、宗教、哲學。藝術是以心爲主體的意識，而研究的。宗教是以心爲客體的意識，而研究的。哲學則是以心爲主客之綜合的意識，而研究的。只有藝術，就是於其最圓滿的發展上，也必止於是主觀的。而宗教離了藝術，也只有弄成一種無歸宿無目的的循環。各自獨立，都是矛盾而有待於互相完整的。但如主體客體之沈沒於自覺的綜合中者然，宗教與藝術，也同樣地沈沒於哲學。哲學即二者所藉以完整者。故哲學爲具體實在之最高類型。即如甄提勒說，『哲學乃藝術與宗教之所藉以糾正而調解的最後形式，代表精神之「全實」，「真諦」。』（又加一個英國新唯心論者說，『在哲學裏，主體客體——心物——是認爲同一的，這就是哲學的差德。』黑格爾的見解本有幾方面，已爲柯羅采拋棄了的。由甄提勒的這項見解（且不止於此），便又恢復了。所以甄提勒的哲學，在這類地方，遂成

## 黑格爾見解的重返。

由此，便得到甄提勒的最引人注目的見解：在與新唯心論派不同其前提的人看來，當感其使人驚嚇與其引人注意之度，實在同樣地可以。這見解便是甄提勒把哲學家看成實在的造作者的見解。如前所說，哲學是研究實在的，即是研究具體的心；也就是心所以使其自己知識自己的途術。但是心之由自思以自知，是增益於己，因以造成所知之己的。因思想終不過其自創自造那種相續不斷的過程，人之思維思想，實即在創造思想。可是對於思想的思想就是哲學；所以哲學不但是其所「哲學」（動字，即「作哲學工夫」）的思想之廣續，實且與之相同一。所以哲學是與實在相同一的。所以哲學家造作實在。人在作哲學工夫上，即創造所有一切。又因如前所說，自覺既是心所藉以自生或現實其對象的一種過程；而哲學所研究，也是其自以為思想而創造出來的東西，於是可推：哲學就是自覺之最高形式，即是完全而獨一的實在。

是則，對於實在的知識，即是對於思想的知识。人於思維上，即創造所思維的思想。如甄提勒說，「如非思維，於其自己的自成作用上，使其有，什麼也沒有。」

復次，如前所說，人最明白了知的經驗，在自性上，既是自覺，或「所知的東西之由心而產生」的一例，且因心的對象所可由以產生的，除心以外，也無別的源泉，於是又可推所有隨便什麼種類的經驗，都屬自覺一種類型。且經驗整體，實即一自容自生的實在，而以各人自己的經驗爲其具體而微的模型者。所以各個個體經驗，不論其彼此互視，怎麼不同，但必不免多少模仿整體經驗的結構。更進一步言之，各個體經驗之爲個體經驗，實只因其參與整體經驗之中，乃始有然。整體經驗，就是這樣子地相續而完全地潛伏於各個體經驗中的，正如各個體經驗，原是完全潛伏於其自己的主客兩端中，即整個兒在那兒的一般。個體經驗與一般經驗（整體經驗）的分別，遂因此而破毀。而各人所親知的心，可見其各不過是那爲宇宙全體，或更確切說，就是在創造宇宙全體的，統括而恆動之心的一方面。所以，實在實完全由種種經驗而成。此種種經驗，表面上，不論怎麼不同，卻各以其自有的樣子，反映出整個經驗的結構。

甄提勒這個學系，雖是很難懂，很抽象，然如設定「經驗是人所確知其實在的唯一物事，以故其餘實在必均像經驗的樣子」，由此公許，即可得一完全邏輯的推闡，則甄提勒之說，便可以

此推闡來看之。即是，但令心已據自己的模型，以想像實在，便不難來據其所視為自有的最高活動，即是「哲學」，以想像那個模型，因以及於實在。在「哲學」上，心既屬自想自，并因而創造出其所研究的東西來，於是可推：宇宙全體必不過這個自生性的心的活動加了大的摹本。於是，人的自覺的實在，即是所須照以解說一切萬物者。

其實，這種見解，也并不真像乍看似乎像是的，那樣怪誕。說經驗，是人所最無可疑地確知其存在的，與說自覺是經驗中最經常又最確鑿的一類，本都是可以立即承認的。那麼，心到了考慮宇宙的性質時，不免以己相擬，更特別不免以己之最高最著明的活動來比擬，寧得謂為無理。誠然，離經驗的中心，即自覺越遠，甄提勒的原理，應用便也越難。但是，就是在思考的最遠處，要想邂逅一種東西，使人對於他的知識，與說他不重意識所自生的意識的另一方面的見解，相矛盾，也是永遠邂逅不着的。凡進到知識裏來的東西，據甄提勒的見解，都必成其所進的知識的一部分。人既從來不曉得那個知識的外源（即自己不進到知識裏去，也不為知識一部的源泉），於是，可以充分地推知：所謂知識的對象，都是能知之心之所自生。

由是使得甄提勒的根本見解，就是經驗是一個自由自定的實在，兼爲其世界與其自己的創作者，自離成不同的階段：一切萬物均生活於斯，動轉於斯，得其體性於斯。

四、批評 看上來所述，甄提勒從其與柯羅采共信的前提，而演成其自有的學說，當很可見：甄提勒之不肯承受柯羅采所擬於焉止休的地位，而進而上之，只不過是要把新唯心論見地的邏輯，更加一層貫徹一致的發展，柯羅采的頃刻別異說，明白言之，實不過是一種精心結撰的兩端兼取的計劃。既說經驗是一個統一體，又要其發展出一個衆雜相。既主張經驗是活動的，發展的，又主張經驗必然含有直覺與概念的分別，以爲其發端的前提。可是，如甄提勒所揭發，如果經驗是發展的，便不能假定先有經驗形式上的各分別。如果這種分別是先有在那兒的，即如果事實上，心的形式上的規定是靜止的，非發展的，則心之爲一體的學說，便不得不拋棄。

試且返於黑格爾而觀之：須知黑格爾的『正負錯綜』的綜合，乃是相反者之綜合，并非相異者之綜合。由相反者之綜合，發生矛盾與律反；由之而成新綜合。此等新綜合，遞成遞進，廣續而上，直至達到「絕對」或全包之綜合爲止。所以相反之綜合，自含有發展之種子本原。然在相異之綜

合，固無從此向前發展之必要。相異之綜合并不含有矛盾，亦發展不出邏輯上的律反。所以相異者終不過一種靜的聯絡；可以說，即是在實在的底架中設下的一種模型。然在實在上，固找不到要藉進一步的發展，超出并沒收了現有的相異，以求得更完全的統一的引子。

這種對於柯羅采見解的批評，不可看輕，是很有意義的。因為甄提勒所建設的新發展，爲其自己的哲學所由成的，其基礎就概見於此。不過要澈底了解這種批評，非對於黑格爾的學系先有一種相當的知識不可。而且這一種批評，本來完全根據唯心論的假定而成立。在不同意於這種假定的，即在不相信心，經驗，思想，精神，（隨便名以什麼），是唯一實在的人，所由進於哲學的路，原屬根本地不同，想要在考論新唯心論的見解上，得到一種共喻，所下批評不至徒然無裨，實在殊非易易。假定上，觀察上，以及論法上，這麼與實在論或實用主義不同的一種哲學，想要批評之，其實可說，就同批評四度宇宙的居民的數學，或火星上的人的音樂嗜好，一般。

不過，雖如此說，就是承認了柯羅采提勒哲學的前提，也非不能把與這種哲學的發展相因而起的難處，指摘幾個出來。



(一)第一層，柯羅采與甄提勒兩人之努力想逃脫主觀唯心論或以至唯我論的涵義，是不可算得成功，就是一個可疑之點。

在這一層上，新唯心論比之於正宗的黑格爾主義，實在處在一個不利的地位。正宗的黑格爾主義，雖承認沒有東西超出整體經驗之外，卻主張有許多超出直接經驗之外。直接經驗是一偏的，是有窮的，因此不但不能把捉全體實在的真性質，而且自己也非完全實在。因為說直接經驗，意思之中，本已有「實在之全體」含蘊着在。如問是怎麼樣含蘊着的，答案即是：把直接經驗解析一下即可見。就其表面而論，即離開其餘經驗而論，直接經驗是充滿了矛盾與不規則的，而欲解決此等矛盾與不規則，便非假定直接經驗是一種較大的東西的一部分不可。既然離了全體，個體經驗怎麼得成他那個樣子，便不能解說，所以不得不把全體看成是潛伏於各個體經驗之中的。於是正宗的黑格爾主義，便得成其全體潛伏於直接經驗中，且為解析直接經驗之前提之說，藉此說，以撥以唯我論非難之者。

但新唯心論卻無從求助於此。在新唯心論，本沒有什麼是超越的。因為一切皆由直接經驗

而生，故沒有什麼在直接經驗之後，或超出直接經驗之外。若說直接經驗，自覺為參與於一種普遍經驗之中，而此普遍經驗的結構，雖至極細微處，亦為該直接經驗所摹擬；然如此說，其實并不合事實。（柯羅采誠然相信直接經驗之參與於普遍經驗是事實；但是如若其然，那便非經驗中所有的事實。然據其自設的前提，柯羅采固無權理相信非直接所經驗的東西。所以所謂全體經驗或普遍經驗，不過終同洛克的本質，或批評實在論家的外物一般，雖假定為人之所知之所緣附，卻從不為人之所知。如果不據此假定，先已承認了新唯心論者的見地，當然再作此假定，自無不可。但若以為新唯心派見解的一種根據，那就確然非是。如不能作此假定，依據新唯心論者之說，便只餘人自己的經驗，為宇宙中絕對唯一存在的東西而已。）

（二）前已見甄提勒怎樣認，由柯羅采所說的心（或經驗）的一體性，不能解釋其所說的形式與頃刻的衆雜性。但是，即如甄提勒自己之說，也并非即免了難處。如果一定從個體經驗的一體性起，而且處處堅持之不懈，那麼，究竟怎麼能解說所知的世界表面上顯然的衆雜？如能從一中，發展出異與多來，必是一中已先隱有異與多的潛勢，賴為根據。可是，如一本含有發展差異的

可能性，怎麼能說是實在的？更從另一方面說，假如想把差異的現象，一筆抹殺，以為不過由一偏之見而起的幻象，其實難處也依然在。因為使一個實在的，生一個表面的異，其事之繁雜，實不減於解釋實在的一產生實在的異，一之不能解釋錯誤，其實與其不能解釋異雜無異。

柯羅采說，物質世界，是心從心之具體經驗上抽象而成的。但是爲了什麼目的？藉着什麼方法？除非（一）心自含有作這個抽象，不作別個抽象的素質，爲實在的一種特色；（二）實在開始即賦有那種潛勢，不但要作這個心物的分別，而且恰恰作這個分別，而不作其他？可是，如果這兩層是情實的話，經驗之分成心物，便不是純粹隨意的，而乃實在中本有一種東西，使此分別，不但可能，而且必須：緣彼東西，成此分別。

黑格爾派所說的「絕對」，在種種個體上的表示，雖屬可以以爲足以解說人所知的世界之富贍雜異，可是，如果一旦把此「絕對」拋棄了，那便，只有能思維能經驗的種種個人的共同官能或能力，究竟怎麼能以爲自然界與歷史上的形形色色森羅萬象的源泉照這樣子，似乎值得認爲由事實而成的虛幻抽象的，還是不在科學，而在那除了能經驗之心的活動以外，把經驗上一

切分子，都忽視了的，新唯心論學說的自身。

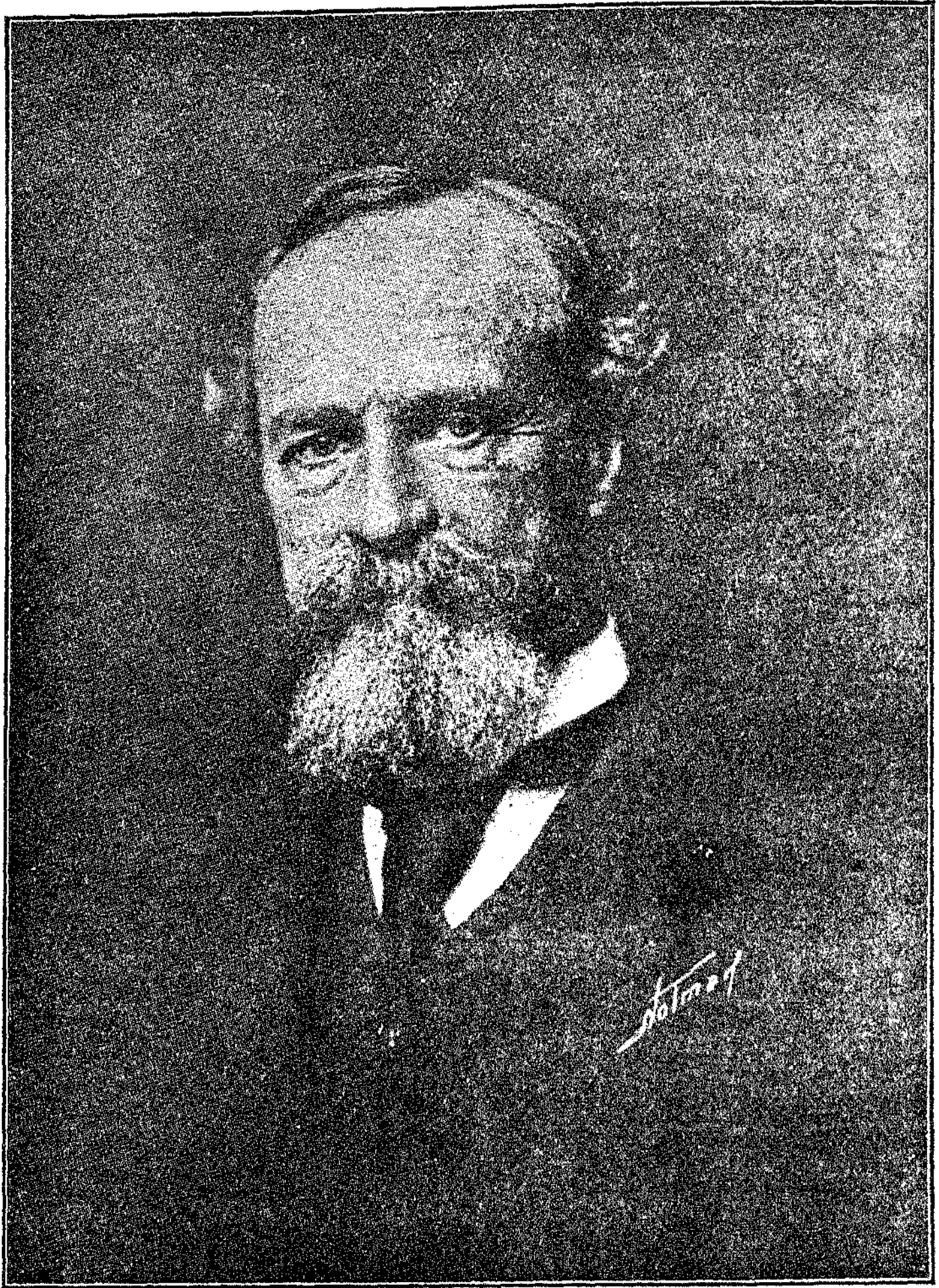
(三)最後，就是這種能經驗之心的活動，又當怎麼解說？再拿黑格爾的學系來說，當見其乃把心裏過程上的發展活動，認為直接源於全體要自表現於個體表示中的一種傾向；與夫此種一偏的表現所發生的矛盾，爲要超出此種矛盾，以返於全體，宇宙中的進動，或發展的分，便賴以得了解釋。但是，在新唯心論派，則除此動展，別無旁物：既無其所趨以向的鵠的，亦無其所由以起的源泉。界說心（精神）則以爲『一片湧向無窮現實的無窮潛能』。這種過程，既表明了不得看作一種無窮無已的過程（因『無窮無已，永遠達不到目的』的進步，不成一種進步；漸進的觀念，乃是一種幻想，）於是便只有墮於循環轉動的見解。可是，『爲什麼轉動？』的問題，固依然猶在。如果無『統系的總和』，轉動向以往；亦無『矛盾之相衝』，動轉由以來；那便活動或動轉的事實，所稱爲實在之真性者，仍然不出一個謎。

據上所陳，一個正宗黑格爾派，對於新唯心論的新發闡，所要批評的，當可以略見一般。然在不承認唯心論的前提的人看來，此其所爭之點，或不免似乎抽象而無謂之至。所以讀者如要裁

斷現代哲學裏種種流派的唯心論，誰是誰非，爲左右袒，不可不於發端之初，先對實在論家與唯心論家兩家間的論爭，有個定見。

## 第四章 實用主義

引 實用主義，是一個包括好幾種相近而不相同的現代思想趨向的名詞。這幾種趨向，大致均起原於美國。一八七八年一個美國的邏輯家叫查理裴士的始以「實用主義」這個名子稱之。現在一提實用主義，立刻要聯想及的則為詹美士。誠然，詹美士的著作，性質上是實用主義的。實用主義對於現代思想發生的偉大影響，大半是詹美士的功勞。他的著作傳布極廣，得了很普遍的注意。實用主義的影響遂得因此而遠及詹美士以外，實用主義的大師，於美還有杜威教授，於英有舍勒博士。在他兩人手裏，實用主義的方法，又得了一番經營締造。所謂人本主義的學說，也大半由舍勒而起。這種學說，可謂為實用主義的一個支流，目的在把實用主義在邏輯裏所遵循的方法應用到元學上去。杜威的主張別有工具主義與實驗主義之名，則特別是關係邏輯與人生哲學的。



士 美 詹

裏邊既有這些家數，所以在事實上，實用主義與其說是一種確定而縝密的哲學學說，不如說是一種哲學態度的一種特性。據這種態度所表示，則一切知識作用，都爲人身的考慮所影響；因此，不但邏輯，乃至元學，均是依附於心理學的。本來，照關於知識的舊說，知識的官能是可以孤立而研究的，而且以爲一個人的宇宙觀，就令其多少不免因爲其所懷抱的欲望，所想達的目的，而受渲染；但固不必竟唯此種欲望目的的考慮，是依是附。於是根據實用主義的態度，爲反對這種習傳的舊說，遂有凡是講到知識，時時在在都須扣除「人身的因子」的主張。

因爲這種主張，著書顯揚實用主義的人遂自稱與希臘哲家波羅達哥拉有種聯屬的關係。本來，直到近年，實用主義在現代哲學裏，差不多居的是一種頑童的地位，不大受正派歡迎的；恰巧希臘有個波羅達哥拉，實用主義者自要引其『人是萬物準繩』的有名格言，自示於古有據了。

實用主義，雖是如上所說，不成一個完密的哲學學說；施用實用主義方法的思想家，關於宇宙的性質以及知識宇宙的心的性質，在理論上，也可以各自執持差離極遠的見解；不過，對於幾條根本命題，各實用主義者之間，其實也並非無許多相同之點。



這種根本命題，可以分屬於心理學、邏輯、元學，三大項目之下。今當於此三項之下，略略敘說實用主義的見地，然後再述反對他的議論。

一、心理學 實用主義者對於人的經驗的性質以及其發生的樣法，主張有一種特種的學說。此種學說，本大半是對於所謂「原子論的心理學」的一種反動。所以要懂他，也必須與這種心理學對比着來看。

原子論的心理學，原是英國哲學大師，洛克、柏克雷、休謨之所共執。其所求即在把人覺知外物時，所發生的，確爲何事，加以細密的解說。根據這種心理學，則覺知的對象，係由若干分別離析的感覺或印象而成。人與所謂外物者相接觸時，該外物，譬如一張桌子，便在人的覺官上，發生一種感覺。由神經把這些感覺傳遞於腦，於是便在那兒，以爲「觀念」而爲人所覺識。人之所知識者，以及作成人的一切知識的題材者，都是這些各自分別而相離析的感覺，或更確切說，就是這些「觀念」。因此，如有人自以爲覺知一張桌子時，事實上其所經驗的不過一系孤離的感覺，如硬涼、方、平、棕色等等。至於桌子自身，人是從來覺知不到的。

這種心理學，如把其涵義，加以邏輯的推闡，立刻會同前於第一章所述的一般得到唯我論的見解。這種見解的難處，其實不難立見。第一、如果堅執人從不會知識桌子本身，也從不能知識桌子本身，人所知識的不過桌子所發生的印象；那麼，桌子所有的隨便什麼性質，人自也都不能知識。是則人也不能知其有引生感覺之性；簡直并其存在，也非人所能知。第二、如果，照休謨的說法，『凡人一切不同的「覺知」都是不同的存在，心於其間從覺知不到任何實在的關聯』那麼，心於告人以硬的感覺與棕色的感覺俱是來自同一桌子，俱是同一桌子所引生時，其所作的這種營構工夫，其實應不過僅僅的一種猜擬，從實在上，照人所知的，是得不到保證的。

爲求解決這種難處，康德乃與心以若干之能力；其職用就在把官覺所呈現的混亂的材料，錘成一貫的，可以解說的，整個的東西。又用他的有名的「悟性原理」，把人的感覺，照着範疇，加以敘列。於是便想證明：心是在照着這個樣子，正正當當地從事於營構其經驗的。但是，在這兒，實用主義者，不免要問：康德究竟有什麼權理可以保證心必不肯矯揉敗壞其感覺，而只肯規規矩矩地如實加以董理？而感覺又爲什麼定要合符於範疇？藉營構的過程，原來不相聯的，可於其間安

設出關聯來：這種過程，爲什麼既什麼都可以弄成，偏獨不會把實在全盤弄錯？既然有此種種疑問，於是不管對與不對，實用主義者遂絕不肯投庇於康德精心起造的美備的建設之下；而且主張假若承認休謨所由始的前提，休謨所歸終的懷疑論，一定無法可以逃脫。

但是，於此便又可以問：這種前提，究竟是不問怎樣，非承認不可的麼？於是實用主義見解的頭一個特性，便在對於這個，決然答以否否。照實用主義者之所說，原子論的心理學，不但是對的，簡直正是對的之反面。洛克曾經說過：經驗係由分斷的感覺而成，心於其間，插入以關聯。詹美士便針對此說而主張：經驗乃是一個相續的整體，心於其中，插入以分別。如詹美士所說，『意識自他自己看來，并不像是一片一片地突發出來的。』反之，他其實乃是一個相續體，在這個相續體裏邊，種種不同的感覺間的關係之被經驗，實與所關係的感覺，是一樣地真切，是一樣地直接的。（由此即可得，詹美士所謂「徹底經驗論」此乃詹美士特有的元學：認定經驗爲哲學裏唯一可講的東西，發見出各個東西與其間的關係，同一樣地爲人所直接經驗，因謂世間一切東西都是在那兒挨次地關聯着的；并隨德奧科學哲學家馬赫之認感覺爲世界本原，而主張非心非物

而心物同由以出的一種純粹經驗爲一切根本。羅素先生雖不贊成所謂什麼「純粹經驗」但此認心物同出一源之說，實爲羅素先生的中立一元論的先河。羅素先生亦嘗謂此說與新邏輯結合遂產生一種嶄新的哲學，卽新實在論哲學。這種元學自是一種多元元學。但詹美士則自謂與其實用主義并無邏輯的關係。

據洛克對於『雞蛋在桌子上啦』這個命題的解析，可以說：有一個孤立的對於雞蛋的感覺，一個孤立的對於桌子的感覺，還有一段於其間造作出「在上」的關係來的心裏的把戲。然詹美士的解析則謂先有一道相續之流，在那流裏邊，雞蛋，在上，桌子，同一樣地被經驗爲只是一個不可分的整體，其次，乃有一段心的活動在後，把雞蛋與桌子離析出來，於是又安設一個分明的「在上」的關係，懸存於其間。所以，據實用主義的覺知觀，心理活動的本性，就在把原是一個相續的整體，加以分裂離析；且是藉所謂心的概念（如「在上」概念）的而成，爲行動的目的而作。因爲如終是一個茫大的無定之流的經驗世界，就令不至不能過活，也不免是難於過活的，於是爲使人可以行動，乃不得不把經驗之流，離析爲桌子雞蛋。所以，凡是人的心裏過程都是與行動有確

定的關係的。由這個地方，立刻可得一新而重要之點。

在分析經驗時，心是活動着的。不但有所淘汰，並且是選取的。不但選取，並且是加益的。而且其選取，其加益，都隨着覺知者的興趣關切而轉移，其同其異，與覺知者意中的目的是相對的。所以凡是對於經驗的分析，都是一種簡擇，都為意志所限定。對人為實在的，即由人所自弄的實在而成。而人之所以弄成如此這般的一種實在，只因這一樣種正是最可以滿人的目的的。

據此，實用主義的心理學之所重，乃有二要點：

1. 經驗是一個相續體，由心的活動破裂分析成許多東西與其關係。
2. 這種分析不是隨便的，是為覺知者的興趣、關切、目的，還可說上以及其人的氣質，所宰制的。這便是講：「有用」或「目的」在限定覺知上，有極大的影響。認有這種影響，是實用主義的一條重要原理。安立這條原理實屬實用主義的邏輯觀的基礎。那種邏輯觀，即直由擴張此原理而發生。

由此，可設一問題，以入於實用主義者的邏輯觀：如果人所信以為實的係以那信之為實則

於人有用的爲依據，（即如信某物事爲實，於人有用，於是即信某物事爲實。）那麼，人所信以爲對的（真的），是不是也可以同一原理規定之？

二、邏輯 真妄（對錯）問題是實用主義的中心問題，實用主義之站住站不住，就在其對於這個問題的答案上。

這項答案最初的提示，要於詹美士的名著『信心』中求之。在該書中，詹美士所主張的主題，大略如下：宗教上與道德上，有幾項糾結難解之處，如當其衝，則可於相爭之兩端中，任取其一。就令沒有證據證明所取之端是對的那一端，但這樣子採取法，也是對的。詹美士這種見解，似乎是隱默之中假定了關於宗教的真妄，并無證據可得。然他卻主張對於宗教的說話，人不得不或信或不信。

『對於幾個命題，如須有所取舍，但令其取舍是一種真正的不得不有的取舍，因其性質，不能依據知識上的理由以決定之者，則人的情感的性質不但可以合法地決定之，并且是不得不如此決定之的。』詹美士以爲凡是遇着這種取舍之際，人其實就以情感上的理由，於兩端之中。

採取其一：簡單說，就是採取那可以得到情感上的最大滿足的信念。由此便可以推知：信念在情感上的滿足，既隨人而異，所以各人應當懷抱彼此不同的信念。

實用主義圓成的真理說，由此即可以得見。由『人以在情感上滿意的信念爲真』這個命題起，只須再進一步而主張『真的信念是在情感上滿意的』或如習慣的說法：『真的信念是行教（作事）的』，便已得到實用主義關於真理意思的學說了。但是實用主義，他怎麼可以再進一步呢？其憑藉有如下。

真妄二字本是只對發生了問題的信念，乃應用得上的。設如問到：『這一信念是真是妄？』對此問題，應答如下：『如此信念於引人發爲此問之目的，是助進的，則此信念，卽爲真者（對的）；如其不然，卽屬於妄。』因此，真妄二字之意思，就在對於問『某信念是對的麼？』問題的目的的助進或阻礙。

然一個信念之爲助進目的的，其範圍顯然只有經驗可以確定之。故一信念之真妄，非可以直接而定者。但如先假定其爲真，據此假定而進行，尋見因採此信念而出之結果足爲此假定保

證，簡言之，便是如此信念在實用上行效者，則此信念即是逐漸而日進於真。因此，如一信念既經多年之間擊住經驗的試驗，如對於攝引律（萬有引力律）之信念之類，則此信念在一切實用目的上，即算是已經安立。但因凡經驗都是有窮盡的，所以沒有信念可以說是絕對的真。不過這并不相干。絕對真理本來不過邏輯家的虛想：實用上並沒有什麼重要。

據此，則凡信念，均是「真理要求」。試驗之，即在據之而行。倘如因採行之而生的結果是好的，倘如是助進當下的目的，因而對於生活發生一種有價值的影響的，那他的真理要求，便是已受檢定不誣。所以，人之自造其真理，正與人之自造其實在無殊。人所執持的信念之為真，與人所覺知的外物之屬實，同一樣是與人的目的相對的。

如詹美士說：『真之為名，乃以指凡屬在信念上自證為善，且對確可以指定的理由上亦善者。』於是詹美士遂總結其全說道：『簡辭言之，所謂「真」（對）只是思維上的合適，正同「正」（是）不過人之行為上的合適一樣。差不多隨便什麼樣子的合適；自然也是就結局說，以全體論的合適。』



在這地方，自有不可避免的異論發生，因為說真的信念尋常都是行效的，而妄的則否，雖屬可以同意，但是使一個信念成真的卻不在其行效。所謂真的信念，意思其實乃謂與證據合符者。科學律例之見執為真，即不過因其與一切既知的證據都相符合，而且也只於其如此符合時，乃執為真。設如有律例，與新發之證據不相符合，則此律例必被修改，或則另設他律，取而代之。但由此例，科學律例之如何方執為真，已不難察而立見。

謂真信念為與事實相應者，本屬哲學極古之說。大家所執的哲學信念，能與常識之所承信相合者，其例本屬極罕。此相應說，卻為其一。然而實用主義者，今乃率然捉弄毀壞之，以曲合於其私意。

實用主義者說，與「實在」相應，顯然個個信念的意趣本都如此。一個信念，如非人以其為誠於「實在」，其實應無人會曾懷持之者。可是，如非有些信念能見證為實作如此之相應者，人必不免要執謂一切信念，均一樣真。然則，信念與實在之相應，人是否能夠證之？欲令此證可以成立，「實在」不得不離開信念，而獨自為人所知，然後二者可以相比，以察其合不合。但如「實在」是直

接而知者，則又何取對之主張什麼信念，且爲信念要求爲真諦如「實在」非直接而知者，在事實上，確亦非直接而知，但那麼，又怎能知道信念與之相應？所以，相應是不能揭而出者。據此見解，眞思想與妄思想，實同一樣眞，因其各自稱與「實在」相應，而雙方之要求又均不能徵實。

此外，關於眞理的性質，還有一種因老而尊的哲學學說，便是所謂一貫說，在實用主義派手裏，也沒有受了什麼好待遇。據此一貫說的主張，一個信念如與人的信念的一般結構一貫，卽相容一致，則便是眞的。主張此說的人平常都是唯心派哲學家，以爲衆個體心間的分別，結局必不能維持得住。因此，在眞理意思的界說上，與各人自己信念的一貫，遂可取與全體整個心的結構之一貫以代之，或如唯心家的說法，卽是代以「絕對」之經驗。

實用主義者對於此說的異論，也與其對於相應說所反對的，同屬一類。第一層，想像完全一貫而與「實在」并無關係的統系并非不可能之事。這類的數學統系，完全自相容的，不但可以構作，而且是確已構作了的。一貫的夢世界，本也是可以同樣構作的那麼，如據一貫說，這種統系，是不是必須視以爲眞想像的世界或統系，是不是就令其雖於「實在」無副本，也非視以爲眞不可？

反之，如若主張全體信仰之結構（其實卽「絕對」之經驗），足供人以外面的標準，藉以試驗各個信念之真妄，則困難亦無異於前。因為「絕對」之心既非人所知，人又何能說出隨便一個信念之是否與之一貫。因此，實用主義者遂主張：從平常各種真理的哲學學說上，都得不着可藉以分別那真那妄的實用標準。

平常，人本常常主張懷抱某信念，某信念卽成真的；今若不以此爲足，則如上說之標準，便又非有不可。於是實用主義便自稱，其所以主張：『信念之真妄須以因採行之而生的實用結果試驗之』之說，卽在供給此標準。

譬如，以科學真理論，據實用主義者說，科學之定其真理，雖像是採用相應說者，其實在事實上，均是以實用主義所主張之方法而定。科學律例其實並不成律例。一條科學律，乍看，本自稱要，不但把過去已經出現的一切現象全都包括了；並且更要，包括盡將來可以出現的一切同類的現象。然將來既是未知的，一條科學律，不管他過去怎麼行效的好，總不能說他將來一定仍有效。所以所謂科學律例，正當都應視爲假設或公許。一個公許就是一個人造的假設，目的在解說一

切當時既知的事實者。乃是自由選擇的結果，依附於意志，亦可以為意志所修改的。科學家既成立了一個公許，遂周訪事實以維持之。如從經驗之流，以行選擇的過程，弄出驗證此公許的事實，此公許便可說已經行效，其要求為真理之據便因而增高。假若事實是排斥此公許的，則便得修改或廢除之。凡屬科學律都是這一類的公許。原本是造以適應當時所知的事實的；符合之事，愈來愈見多，遂隨而逐漸益近於真。所以科學律并無究竟地真亦無絕對地真者。照英國科學大師唐森的話，科學律『乃是一種政策，而非教條』。其真實是時時不斷地要受檢查的，要以隨其應用於「實在」而來的結果試驗之，要以試驗的結果逐漸地審定或批斥之。

對於邏輯的律例，實用主義者亦本同樣見地加以處斷。實用主義派在所謂主知主義的邏輯上所下的嚴重批評，實在非常特色之至。此雖屬實用主義消極的、負的方面，但述說實用主義而不略及於此，也何得為全？

據稱，主知主義的邏輯乃以思想可以無私的前提為基礎。易辭言之，即假定人的理性，能離人的意志，人的目的，以及人的欲望，而獨立地運行作用。并主張理性這樣運行時，而且只當其這

樣運行時，乃能對於「實在」報告出對的消息，乃得到必然切合於實，而且必總切合於實的結果。無私的理性，其運用是依據幾種公式而進行的。其中最著名的就是三段式之公式，因為人之得到新的真理，大致均假藉此三段式。三段式即以一大前提一小前提與一結辭而成。大前提取通辭之形式，如『凡人皆是有死的』。小前提以一特辭而成，如『蘇格拉諦是一個人』。結辭即『所以蘇格拉諦是有死的』。據說係由兩前提而推出，為一又新又真之辭。

實用主義者對於三段式的批評，實為其對於主知主義一般態度的模範。簡單言之，不外指出：結辭若是必隨前提而推出的，則不新，若新則推不出。是則，大前提『凡人皆是有死的』如是把宇宙間所有知道的人的例子，都考慮了而後成立的，那便是妄的，因其拒除了像說乘中所述不死種人。此不死種人之見除於大前提的範圍，如或（一）因其屬於神話，或（二）因其不屬於人類；那便結局，不是（一）結辭所述之人之有死，必其人的情形早在成立大前提之前已經考慮過，而認為真正之人者，如此，結辭等於浮贅；便是（二）由界說，已拒除不死之人於人類範疇以外；是則結辭之重言蘇格拉諦之有死不過甘犯查拖。

於此，如照主知主義者所主張，謂結辭必須依邏輯而定，且須是絕對的真，由是可見結辭是不能新的；然對此，實用主義者卻回答得對：『那麼，又何勞去得他？』實用主義者本此遂進而指明：在實用上，必當思想者相信由推理能夠得到什麼新東西（新理）時，才有思想發生。所以實用上的思想都是有目的的：是爲必須得到一個結辭那種必要所限定的，而此結辭又必須具有兩項特性：即必須是新的，又必須適用於「實在」。是則，在實用上，但令一個結辭是新的，似乎便非依邏輯而定者。新的結辭，在心理上，恆含有確然的一跳：乃是心理上的一樁猜擬，一種冒險，其唯一的保證只在所得結辭之行效。所以，據實用主義者說，推理均是相對的，臨時的。所謂相對，意即其乃爲要達到一定的目的，始如此作。所謂臨時，意即時時都可因忽然不能應用於新的環境而遭推翻。

主知主義者的邏輯，既是必須損失了新性而始得到確定，且只因不能符合於實在的事實，乃得符合於理性的要素，當然必不免於空罔而不切實用。

所以在實用上，推理是不能脫離目的的。一切律例，不論是科學裏的，或數學裏的，或邏輯裏

的，均只由因採用之而生的結果以定立。

三、元學 實用主義之元學，用不着多說。本來在嚴格的意思上，並無所謂實用主義的元學，因為實用主義的方法在理論上，原是隨便什麼樣的元學，他都容受得下的。不過，像舍勒於其『人本主義研究集』裏所精心締造的，亦且爲杜威所信奉的，那種對於「實在」的見解，照一種頗重要的意思，確也可以說是從實用主義的真理說而得者，足可自稱爲該種學說所需要的唯一元學而不誣。

舍勒的那種見解，大體雖是爲實用主義的真理說所影響，所規定；一部分卻也非無別的來源。如前所見，實用主義對於意志在覺知上的影響，本顯著地注重：以爲人從「實在」之流中，假藉特爲本目的而成的概念，雕成關於己的事實；雖是爲這種永續不斷的刻劃作題材的粗體質，人并不能完全否認其存在，但「實在」的體質，卻是未知的，邈遠而不可及的。至於所知的事實，可以說是只由人之覺知之，乃隨着人的樂意，而裝束打扮出來的。

所以，覺知的作用，不但把所覺知的事實改變了，就一種很真切的意思，簡直還可以說，事實

即是覺知作用所創造。凡知皆是與行相對的。事實上，規定一事之得不得見知者就在此事對於人的行動合適不合適。復次，因為人對於事實的知識既是該事實所賴以初次進入存在界以為實在之一成分的，所以凡是所知的東西，都為人之知之所影響；因此，事實遂沒有不依附於人對他的知識的。這種結論，與實用主義的知識論十二分地相合。因為如果凡知都是為的行的目的，人之對於一件事實的知識，當然必定含有人所施於該所知的事實的行。唯有無私的知識或可以以為不變更或影響其所知，而此種知識，如前所說，實用主義者卻又不認其存在。

上來結論與實用主義的真理說，也是完全一致的。二者實彼此互相助勁。

但是這種一致，是怎樣成的呢？如前所說，相信一件事實，是改變一件事實的。假如此信念之改變此事實，是與人的欲望諧和的，則此信念即行生效；據實用主義的真理說，便成真的信念；而該事實也因而是在的事實。如若對於事實的信念，其改變事實，改變的方法與人的欲望有一部不相諧和，則此信念，便非已完全行效，因此遂以一種修改過的，以別的方法改變事實的信念以代之。假使此既改了的信念發生滿意的結果，此修改了的信念，在事實上便是比原信念較真。



而由此修改了的信念所成的事實，也就因此較原事實爲實在。所以事實是相續不斷地在造作中的，正同真理之相續不斷地被造作一樣。至真理與事實的所以見創造，其主要因子則同在那真實了的信念與實在了的事實，對於其初使人懷此信念造此事實的欲望，能夠滿足。是則循着把欲望引到完全滿足地位的路途到了他的終點，便可見，在那兒，完全的真理與完全的事實，是完全調諧一致的。『人是萬物準繩』的格言，於是遂被忠實地奉持爲實用主義哲學在心理學裏，邏輯裏，以及元學裏的試金石。

批評 實用主義，幷不能說已成廣汎信持的哲學學說。其受歡迎的地方，多在科學家與平常人之間。這種人本有一種本能的思想方法，而實用主義乃對那種思想方法予以半哲學的裁可。至於專門的哲學家，其思想容易爲世俗斥爲空泛無用者，實用主義殊罕受其贊喜。實用主義者或以爲對於實用主義的反對，全由於學人對於那已有不穩之虞的邏輯公式，有種金錢上的利害關係，因而反對實用主義者之反對。但究竟是否全由於此，其實乃是可疑之點。

對於實用主義的學說，本可加以一類重大的駁論，實際上且已有人以此加之。由這種駁論，

則實用主義之自稱能對「實在」與思想的性質，下個滿意的解說，其所憑藉，似乎并不穩固。

這類駁論，今當簡單述論若干，如次。

如前所說，實用主義者是把經驗看作一個相續不斷之流的。由此流中，心隨覺知者之興趣關切，選出若干方面，於是進而合而構之為日常生活中之桌椅板凳。

可是，如果經驗實是一條無定之流或是一團模糊，就如同一張白紙一樣的茫無文理分別，那便可以問道：心爲什麼要獨於其上，雕出某種東西，而不雕其他？比方，如非「實在」上本自有一些分明的記號或特色，使人據之好說「椅子」而不說犀牛，那麼人爲什麼要雕成一個椅子而不雕成一個犀牛以爲當下所坐之物？像大多數哲學家之所爲，假定「實在」并非全無特色者，并非全無分化者，乃自有若干略略的分別以爲基礎，心據之而造成各科學與常識所曉得世界結構。此種假定，豈真不必要？但是於此，不論取何見解，實用主義，均不免陷於「兩不可」之境。今當舉其兩端，而分論之。

一，就一方說，假如心當真能夠從經驗之流，任意雕成隨便什麼他所喜的東西，「實在」方面

俱無助阻，簡言之，即是假如像實用主義者所主張的，心能自造其事實那麼怎麼又會可以把事實造得阻礙造者的目的？

如前所說，實用主義是把科學律例看作公許，隨其合否事實而逐進地受驗證或推翻的。可是，如果人人自選掇其事實的話，據什麼意思，這種事實又會可以不把人自己前成的公許與以驗證？實用主義既然主張有的公許行效而成真理，有的則因不然而見拋棄：既然有此主張，顯然是見到事實有時符合假設，有時則否，并非不可能的。可是也一樣地顯然：照實用主義所根據的「製造事實」的心理學，這種可能，明是認為值不得考論。

如此，一條公許，或所謂「真理要求」，既然是隨意從「實在」之流選掇而成以滿足人的目的的，當然不論採用他要發生什麼結果，這種結果定必有滿足人的目的之效；那麼，根據實用主義的前提，這種公許怎麼又可以會不能徵實實在不好懂。可是，如果這是情實的話，則實用主義的真理說，所認敵說的缺點的，不免亦自犯之：即是供不出一種可以分別真信念與妄信念的標準。其次，心從經驗的無定之流選掇以造其事實的那項假定，不但對於實用主義的真理說，有

重大的難處，就是對於人本主義的「實在」觀，難處也同樣地利害。如前所說，從這種假定上，可以推知心自構作其自己的事實，其已『照着人心的欲望，人類目的的的結果，想成』的，便聲稱爲實在。於是，只有那些與人的目的相合的事實，乃至是實在的事實。然而，不幸，許多事實是阻礙人的目的的，確亦是實。然則這種事實，究竟如何而來？實用主義既把實在的事實界說爲是因其滿足人的目的而選出的，其實卽是因其滿足目的而弄成實在的；因此遂不得不主張不快人意的事實，就一意思說，就是虛幻。實用主義者所以得此結果，其步驟不外，人所承認的事實，只有是人所自己選出的；人只選達人目的的事實；所以不是（一）不達人目的的事實，非人所能知；便是（二）如此結論背反經驗，則那些爲人所知而又不達人目的的事實，必是不實在的事實，卽只是現象。於是遂又歸到現象世界，卽經驗世界，與「實在」世界間的那種因老而尊的分別，分別得同實用主義派從不疲於攻擊的唯心派哲學家康德與黑格爾所定立的分別，一般清楚。實用主義的「實在事實」說，是只在「實在」世界方才有有效的，然而不幸「實在」世界竟不是人所知的世界。因此，這全部學說，便悉歸宗於一個命題，羅素先生的話，就是『成爲住在自己哲學對的世界裏，

應同在天上一辭，一個沒有哲學家會願意疑諍的命題。

## 二、今當繼論第二可取之端。

對於實用主義者，如果堅以前說迫之，大概他也未嘗不可以承認：經驗之流并非全無特色者。他也未嘗不可以不自得自信了：在「實在」上，確是原有粗略的記號或關節的；心之職分就在藉選掇、寄重、以及張大的作用，把「實在」上原有的胚形分別，逐漸地經營成如常識所熟識的那種圓滿發展的物世界。於是，覺知就在把已經有在那兒的分別，加以認識與經營，并非引進原來沒有的分別來。不過，如果採取這種的「實在」觀，顯然人之選掇事實是絕不能完全隨意的。如果「實在」的質料，其成分一方為若干已有的粗略東西，且是原已有一種排比的，又一方為若干已有的粗略事情，且是原已有一種敘次的，那麼，在這種情形之下，這個人所構作的「實在」觀，較之那個人所構作的「實在」觀，或為較對，或為較錯；顯然均是可能的。而且所謂比較的對，當可見就在構成的物世界較近於原來有在那兒的粗略分別之世界；所謂比較的錯，則在隨意的構作，名為照原構作，其實是把陳現在那裏的實在的特色都忽略了。

可是，說在「實在」上，可以有一種粗略的敘次，是本設而非人所造：這種意思既含帶有這個人的「實在」觀，可比那個人的「實在」觀較真的假定，關於真理的意思，即不免要招出一種新見解。即是，如果說甲的「實在」觀，因大體是根據原有的粗略分別的，比之乙的大體上忽略了這種分別的，遂較爲真切；如果如此說法，當真不是無意義的；那麼，是不是那種意義，就正是真理之相應說，所主張以爲真理之意思的簡言之，就是說真的「實在」觀，是與「實在」相應的那種說法的意義。

由這種考論，對於實用主義的主要學說，即關於真理（真諦）意思之學說，立刻提示出一種批評來。如實用主義的批評者，特別羅素先生，已經提示到的：實用主義把真理之意思，界說爲「與人以情感上的滿足者」，乃由於把「意」字（means）用的有歧義。

試先找兩個命題（兩句話），所用「意」字，意義不同者，比而論之。譬如，「雲有雨意」與「霖有雨意」兩句話，均是可以說的。但其中「意」字的意義就各不同。說一塊「雲有雨意」，乃以其在因果上有可以下雨的性徵。至云「霖有雨意」，則由「霖」與「雨」兩個字，均是傳達人的心思之符，而

其所傳達的適有一部分之相同。平常用「意」字或「意思」，多是用這後一意義的。「什麼是真理的意思？」一問就用的這個意義。因此，此問便可譯為「當人說一信念為真時，其心裏所有的是什麼？」

今當照着「意」字可以有的這兩種意思，看看實用主義的真理界說如何。

實用主義者的步驟，開始是先考究人之肯定某一信念為真是為的什麼。答這個問題便說助進（裨益於）人的目的信念，人便肯定為真。據晚近心理學的新發展，這答的大致可以說不錯。於是實用主義者從「助進人的目的」的信念就是人肯定為真的信念。一句話，便又演繹出一句話，說「因某信念之助進人的目的，致人肯定該信念為真。」這個也可以說不錯。

既已達到這個地步，實用主義者乃更進而又演繹出另一命題，為作這一步的演繹，遂利用了上舉的「意」字的第一意思。即是見到因「甲致乙」而肯定「甲有乙意」，不是無意思的；於是遂把「意」字這個意思應用在真理的界說上。於是從「信念之助進人的目的致人思以為真」一句話，便又另演繹出「助進人的目的就是真理意思所在」一命題。

實用主義者既安立了這個命題，即自以爲已經滿意地爲真理的意思，下了界說。固然，也不得說他沒有界說之，然而所用以界說的乃只是前舉的「意」字第一意思，即是因雲致雨而謂雲有雨意的意思。這個意思，可惜竟不是平常用「意」字的意思，尤其不是人問『什麼是真理的意思』時心中所有的意思。

所以，如果今同意（一）人於說一個信念爲真時心中所有的，與（二）致使人說一信念爲真者二者之間，非無分別；那就顯然實用主義的真理意思之界說，以爲（二）的陳說，雖無不合，然而卻不是（一）的對的解釋。由此可知，真理的意思，必是「助進人的目的」以外的別種東西。

作成真理的意思的是什麼，本是哲學裏一個聚訟最紛的疑問。因此且引起許多有趣味的問題。不過，此地不是詳論這個疑問的。爲現在的目的，只求能證明真理意思之爲物不是實用主義者所主張，已足。而且如果一個信念之「爲真」不得與其「有用」認同一物，則真理是人造品之說，即謂『真理乃由要求爲真理的信念上的一種逐進的驗證所造生出來的』之說，便也一敗塗地。



當記實用主義者本是把還沒有拿行效不生效的標準試驗過的信念（這種信念即名為「真理要求」）與結果已見為滿意的信念（這種信念之為真理便謂已經審定或安立）劃分為二的。不過，照實用主義學說所依據的心理學的證法，其所證定的，不過只是助進人的目的的信念，是人反省之後，依然堅執稱為真的，而人之所以如此堅執，也就只因為此信念之助進人的目的。可是，如非把一信念之為真，與一信念要見稱為真必須具的性質，認同一物；人雖於反省之後，依然堅執為真，但此固非謂該信念果然是真。有許多信念本是已經許許多能反省的人，執持了很長久的年代了的，如信地靜地方之類，均已經拿與「實在」是否相應的試驗，證明了并非全真。那麼，怎麼能說人執以為真的，就是真的？

是則，實用主義的學說，如只是說：（一）人對於在情感上滿意的信念，便不免要執以為真，（二）採行某信念的結果如見是滿意的，人便堅持主張以為真；則此所說，都可自稱根據確鑿，無不合理。但如不止於此，又進而謂：（三）使人認一信念為真的那一類性質，如「有滿意的結果」之類，與一信念之為真，實同一物，那就錯了。

不過，於此，卻不應忘：如果把實用主義心理學的涵蘊，依據邏輯，加以推展，而且并把「實在」只看作一個無性無徵之流，由人隨意選擇情景，雕成品物；那便，真理的意思是與事實相應的見解，也成無謂之談。想成這麼一種樣子的「實在」，隨便什麼信念，本應都是與之相應的；又因所用以驗證信念的事實，均是人所自構，當然也應一切信念都是真的：那就還用着什麼「相應」作真不真的試驗？

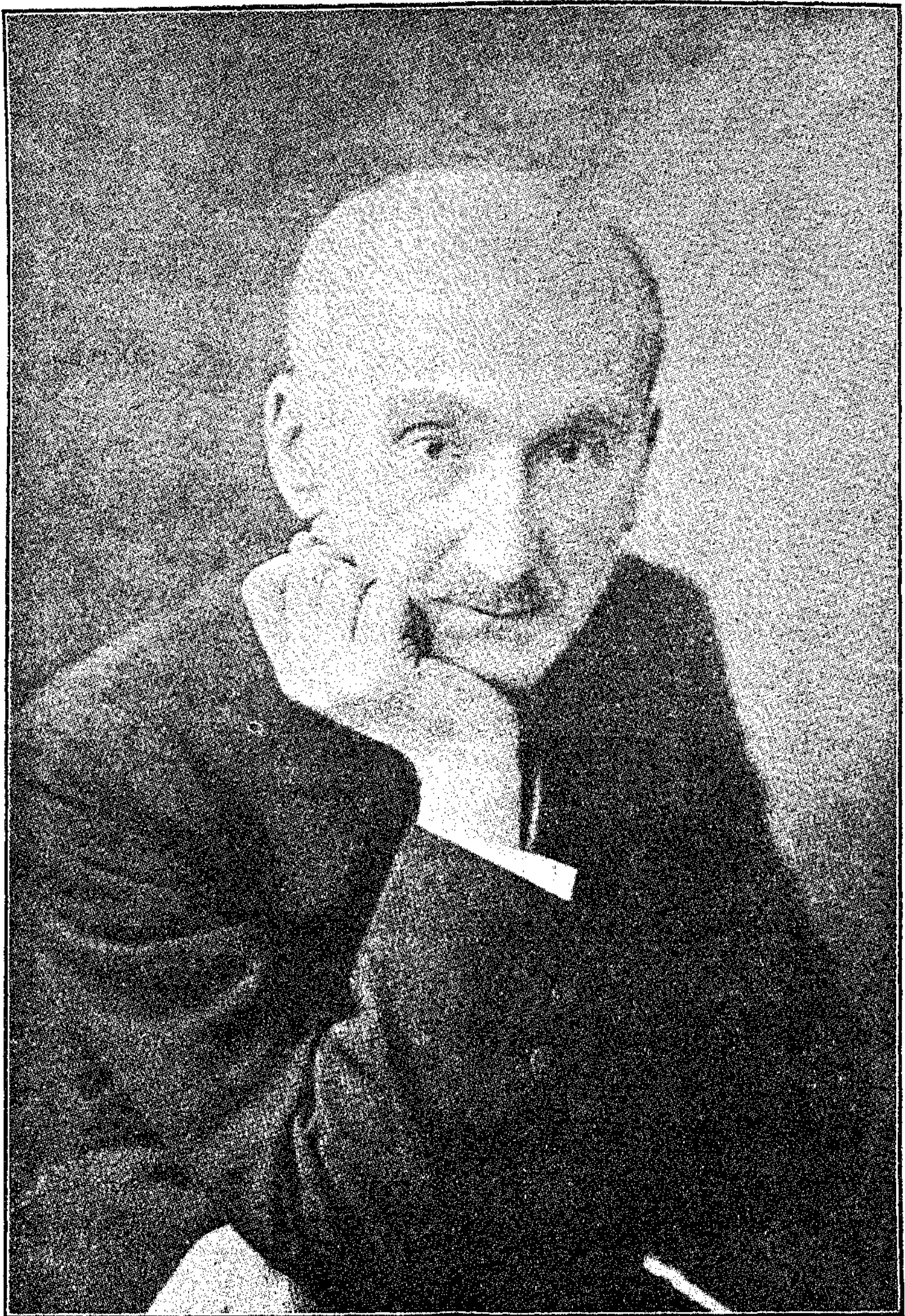
所以，如果承認了實用主義的覺知說，便無理由不承認實用主義的真理說，就令其不免含有一切信念都必然是真的：那種結論。

## 第五章 柏格森之哲學

### 一

柏格森哲學的主要學說，俱陳於三書之中，即『意識之直接今有論』出版於一八八八年（英譯題『時間與自由意志』，一九一〇年出版）；『物質與記憶』出版於一八九六年；又『創造的進化』則於一九〇七年發刊。

這三本書中揭櫫的哲學，輪廓結構，雖均簡單；但其所基礎的一條中心原理，卻極其之不易把握。如前所說，實用主義者嘗借重波羅達哥拉『人爲萬物準繩』的話，來維持自己相對主義的學說。莫歇柏格森，則亦取額拉吉來圖（亦古希臘哲家）『萬物如流』意思的名言，而發皇之，以爲其哲學的中心原理。這句『萬物如流』（或『萬物恆變』）表面雖似簡單，可是柏格森哲學中，重大難處，就在了解這句話的意思上。柏格森雖也嘗以柏拉圖以來，從無哲學家有過的，豐富的慧觀，



森 格 柏

妖媚的格調，流利的辭句，以求使他這個中心原理，與常識上：把宇宙看成，由一堆有空間擴展的固體東西而成的，那種見解，相調諧；然而他的學說對於平常人，卻依然還是一種引起疑難的東西。

敍說柏格森的中心原理，爲方便起見，可分爲三節。第一節中，當述柏格森所循以達其原理的種種路數。次節當述該原理的性質。復次第三節，則述人所藉以了知此原理的官能的性質。然後將再進而審視：因認取此原理而得之結果，特別關係於知能與物質之性質者。

一、柏格森所循以尋其「萬物皆變」的中心原理之路，大體均在生物學與心理學。

(子) 生物學 柏格森的哲學，對於生物學的研究，是特別注意的。且對進化的過程，并求依據新理法，以解釋之。

現在普通承認的進化事實，大體不外以兩種相敵的原理，解釋之：不以依據此理之運行，則以歸屬於彼理之作用。據達爾文種姓的偶變，均屬偶然而起。此種種變之中，最適於其環境的，便行存衍繁殖。全過程，全是一種純然偶然之事。要在他上頭，找出有目的的計劃，或推進力，在那裏

運行，是不可能的。據陸謨克，則適應於環境，就是進化上能決定的因子。隨環境之變化，種姓即發出新發展，以自適應之。其在弄成必須之適應上，比較成功的，即行存衍，別的則趨於死絕。這兩種進化學說，對於一主要之點，是一致的。即兩說之看進化的全過程，均據機械的理法。兩說均覺，爲釋解進化過程，怎麼發出，爲什麼發出，無須設許心或目的之存在。

此種所謂機械論的進化學說，都不免把宇宙看同一架大鐘的機輪：一旦上了絃，宇宙之全機體，便但以各部分機關自動的交相作用，進行無已。至於怎麼上絃，何由上絃，機械論家是不管的。

今柏格森所質難的，就是這種進化說。他曾從昆蟲動物以及植物的生活上，編成一大長單子現象，據說，都是在機械論的原理上，不能解說的。例如所謂「種變現象」，尤其如那些所謂突變的特種驟變（即非漸積發展之終級，環境亦無相應之變化，自發而驟起之重要種變。今已通信，種姓有如此而變者），平常以爲決定進化的因子者，即前說之「適應於環境」，與「最適者之偶存」，便都完全不能解釋之。又如蟲類所經歷的蛻化一類現象，亦舊說所不能解說。

柏格森尤其疑問：如果進化上的決定力，就是「適應於環境」，爲什麼進化不在幾千年之前，已停止了？他說：「拿維持生活的成功來判斷，一個很下等的有機體，其能適應於生活狀況，與人并不相上下。那麼，生命在自適應於環境上，本已很成功了，爲什麼還要進而把自己弄得很複雜，弄得自己越來越危險地複雜？爲什麼生命不到了能過了的地方就止住？爲什麼生命要前進？除非有個趕着他的衝動，使他冒越來越大的險，以趨於其效率永遠越來越增高的目的，那便以前種種，究竟爲了什麼？」

這個衝動，就是一種生命的衝浪，一種潛伏的主宰，凡屬生命都爲所周布，凡屬生命都爲所趕促，以至於凡屬生命實在就是他。這其實，就是那使得柏格森哲學如此有名的，所謂「生命內浪」（生命衝力）。照柏格森的主張，這種「生命內浪」，便是進化背後的推進力。沒有他，進化的運行，爲什麼發生，怎麼發生，都是不能解釋的。機械論所寄重的因子，在定隨便某一時刻的進化方向上，雖也有其相當職分；但爲什麼進化，竟會發生，那些因子是全不能解釋的。

柏格森說：『事實之真諦，乃在所謂適應，只解釋演化進步的內部流轉，并不管那運行的普

通方向，更及不到那運行的本身。』

是則，從生物學上，可得若干之事實，要解釋之，便必須假定宇宙爲一種生力或衝動的創造與表現。這種生力的職能，就在相續不斷地變化演進。

(五) 心理學 據心理學的事實所指示，也可得同樣的結論。機械論的進化說，在心理學上，本有身心平行說，與之爲耦。據這種學說所說，凡身體所發生的變化，在意識中，都有相應的變化，與相隨伴。在心與身間，其實是有的一種完全的平行狀態的。所以，就令不假定其間有一種實際的因果關係，然所有一切心理現象，都原是生理變動的反映，由此生理變動之發生，乃令彼心理現象能成立。此則屬實。

這種學說，其較極端的，遂要簡直不承認心爲人的構造上一種分立的物項。照這種主張的看法，不是把心看成構成腦子的神經連理的總和；就是把心看作一種圍着腦子的，很稀薄的物質，就同所謂神仙頂上的圓光一般。但不拘那一樣，凡是心中所發現的東西，總不外是已先在腦子裏發現了的東西的結果；各方各面，心的總是爲物的所定限的。



柏格森於此，便又弄出若干與此種說法不相容的事實，以反抗之。據說，照實驗所證明，就是把腦子割去幾大塊，就是把以前認為在發生心的活動上，最關緊要的，那幾塊，都割掉，卻在心理上，亦并不因而發生什麼擾動。假如心的活動是腦的活動的結果，那樣割裂之後，心理上的變動，原應不能免。乃爲什麼不然？又像變態心理的現象，特別像二重或多重人格的現象，均與生理方面的什麼變化不相干。潛意識的心理活動，也是在平行論的假說上，不能解說的。柏格森因此，遂推定非腦的活動定限心的活動；實乃心的活動，爲腦的活動所依緣，又流漫而溢出之。腦不是意識，也并不含有意識作用的原因；只不過意識的器官，即意識由以進入物質之所。又如下方所述，腦實不過意識爲了幾種特別目的，爲了幾種與行動的必要相聯結的目的，乃把他進化出來的。

但，如果心的活動是根本，而腦的活動乃出於偶然；即如果意識是離腦而獨立不依的，只使用腦子以達幾種實用目的；那麼，意識應該怎麼界說？柏格森的答案是：意識就是「生命內浪」（生命衝力）的自身。因此，欲懂得柏格森的，兼以生物學與心理學的事實爲依據的中心見解，便

不可不把人的意識性質，實在是什麼，更略略詳密解說一番。因為要了解那個「生命內浪」也非觀察他在人自身上的運用如何不可。

二、「生命內浪」要觀察「生命內浪」在己身上的運用，於是柏格森遂考問意識的性質。人自說自己「存在」的時候，「存在」兩字的確切意思是什麼？

乍看，意識似乎不過由一串相繼而起的心理狀態而成。各個狀態各爲一單一獨立的物項，在一種所謂「自我」的東西上，貫穿在一起，就同頸練上穿的珠粒一般。但是，一加反省，立刻可見，這種見解乃是錯的。錯誤所在，特別在，看見了狀態之遞變相禪，卻忽略了一個狀態，就在其猶在時，也是變化的。比方就看那，如柏格森所說，『內部狀態之最固定的，即是對於一個不動的東西視覺知。東西可以總是同的，一個人也可以從同一方面，據同一角度，照同一光線，在看；然而此刻之看，與適才之看，卻不相同，就令其間所隔，不過一刻之久。其人的記憶，是有在那兒的。有此記憶，過去的什麼東西，便被帶到現在來。其人的心態，方其順時間之路而前進，是不斷地爲其所積之「久」所充漲的。』如果在人對於外物的覺知上，情實確是這樣子，則於人的內部狀態，人的欲望，

人的情感，人的意志，等等上，定更有然。據此而得結論，照柏格森的說法，就是：「人是變而無息的，狀態自身，除了變以外，沒有別的。」『沒有感情，沒有觀念，沒有意志，不時時刻刻在經歷變；假如一個心態停止了變，其「久」也便要停止流。』

由此可推：從這個狀態過入那個狀態，與於所謂同一狀態之中相續下去；二者之間，實無實在的分別。人之所以想像這類分別，乃因隨便一個狀態上的相續變化，必待已顯著得足使人注意及之，人其實才見到他，以此結果，遂謂兩個狀態，已經相禪。所以，人是設許有一系的相繼而起的心理狀態在那兒的，因為人之注意及之，乃受一系相繼而起的心理作用所驅遣。又人之所以不管變化，而仍自視爲相續不斷地經受（經久受持）之倫，也是爲了這同一理由。談什麼能經驗有變化的心理狀態的自我，且又說其經受，也正如說有分立的變化着的狀態，存在在那兒一般。至於不變的自我，人之經驗不到他，則也同經驗不到不變的心理狀態一樣。不論解析怎樣推進入微，這種不變的自我，是永遠找不到的。其實，也並沒有什麼在變化中經受的東西，因爲就沒有不變化的東西。

於是，柏格森便得到了事實的真諦，說人之爲物，并非在變化中經受的，乃以變化而經受的。人的生命，照實際上所經驗的，以爲人所確知的最近裏的實在看來，實就是變化自身。故柏格森說：『假使人的存在，是由許多分立的狀態而成，藉一個了無情感的自我而聯爲一體；那麼，在人便應沒有「久」。因爲一個不變化的自我是不經受（經久）的，一個於未爲繼起的狀態所代替時，尙未失爲同物的心理狀態，其不經受也然。』

是則，并沒有一個自我在那裏變；簡直，什麼在那裏變的東西也沒有。只簡簡單單地有個變。（因爲說有個在那裏的東西存在，就是說有一種東西存在，既然他是受變的，所以他自己不是變；那就是有不變的東西，所以不對。）

從人的實在就是變這一層真諦，便可以進而看宇宙的組織。因爲宇宙也并非別的，實在同是柏格森所稱爲「成爲」的，或相續變化之流。與人在自身上所經驗的一般。想要穿過物質東西所呈現出來的變化的現相，到他背後，找出個固定而不變的東西，無論怎麼樣也是找不到的。前考查人的意識，乍看，誠像有一串的不動的狀態，個個在未被別的所代之前，都依續地存在着。然

而，其實則不過只有一個相續的變化過程。實在的光景，便也有然。如果有一種實在觀，把實在看成一堆各有性質的物件，在未被別所替代以前，也同樣地依續存在；這樣的見解，便也一樣地引人於迷。在科學的解析上，各個物體，以至於各個性質，都一樣地分解成許許多的原初運動。這種原初運動，不論認為顫動，或認為以太波，又或負電子，又或事微點，要總不能找到一種東西，固定得足可謂為變化或運動所即以發生之物。因為，假如於某層級，找到了一種貌似的东西，於是就決然以為這就是那變的，或變化所即以起之「物」；然而卻總可有再進一層的考查證明此物自身，仍亦是由變化而成。這個變化，雖是前說的變化以外的變化，然該物之非固定，已不待言。所以宇宙中，沒有在那裏變化的東西，正同自我中，沒有在那裏變化的東西一般。理由也同在，一種東西如是變的，其自身即應不是變，但這種東西，卻是永遠找不出來的。照這種見解，宇宙便是一條相續之流，或衝浪。進化則是這個流或衝浪的運動。把進化的過程，看得彷彿像在什麼地方有一個中心，世界生命物質，都由這個中心而投出，就同一大團燄火一般。不過就是這中心，也并非具體之物。如若不然，便應不是不息的變化。可是如前所說，除了無息的變化，沒有別的東西存

在，所以這個中心，便說是一種「流漫之相續。」這個比喻的意思，就在指示生命衝浪，是無始無終，無圍成，無究竟的。這種說法，本已含於柏格森對於變的一般見解之中。因為如果生命衝浪，是有始或終的，便應在生命衝浪之前或後，還有不是生命衝浪的東西。換言之，那豈非又有了僅是變化以外的東西？所以總而言之，世界就是一個潛伏的主宰（本原）之體現，這個主宰到了存在界，便逐進地創造成這進化的宇宙。

現在當看這個膚面樣子如此之與其真性相遠的東西，他的真性，究竟是藉什麼方法曉得的。

### 三、直覺

柏格森主張，人所藉以得到元學真理的方法，乃在他所稱爲直覺的一種官能的發放。并不在知能之行使。人之見到自己之參於生命衝浪之中，就是由於直覺，而且也只由於直覺。欲懂得一點所謂「參於」的意思，有「生命內浪」上，前此尙未注重的一方面，就是柏格森所名爲「久」的，不可不先注意及之。

據哲學史上所記載，關於時間的性質，真是聚訟紛紜，久而不決。有些哲學家，主張時間是實

在的。別的則以爲只是一種型式，由人悟性的性質與限度，而加在實在上的，實在自身則實無時間。

柏格森對於這個問題的貢獻，就在把「時」這個字意思之中所苞容的兩種不同的見解，於其間劃出一種重要的分別。所謂不同的兩種見解：第一，有所謂數學的或科學的時間。這種時間并不成所謂物質外界的實在上的一部分。只不過是物質東西彼此間的一種關係。設先隨便有一個經過兩種相繼而起的狀態的物質東西，然後再把兩狀態間繼起的速率加倍，則此加倍的作用，對於兩狀態的實在或性質，定全無影響；對於經過這些狀態的物質東西亦然。設再設想，把狀態間繼起的速率，無窮增加，使全體存在界，片刻之間，盡呈於一全能者之觀想中，各東西間的關係，應依然如常，各東西的實在，因此也應依然不變。所以科學上所想的時間，并非物質世界的一部分。科學上之把時間以爲存在於物事間的關係，實因人的知能爲其自己的目的，要人把物事視爲在時間上互相承繼而起者；因此，時間遂成在以知能了解實在上，似乎必須的一種型式。不過除此以外，還另有一種時間，即柏格森所稱爲「久」者。其實，「久」不過就是「生命內浪」

自身，并非別的。如前所說，變化乃是一個生物的生存（存在）的實在；人的現實的經驗（唯一爲人所完全確知的東西）就是一個永恆之流。柏格森所謂「久」其實就是這個流。這種所謂「久」并非只是一串相繼而起的時刻，乃是，如柏格森所說，「發長成將來的過去之相續不斷的前進」。因人亦自是含生之倫，故亦屬於「久」之流。人如注意自己的經驗，注意得十分親切，便可以覺得「久」在身上的搏動。不過這所謂注意，不得是知能的注意，乃須是一種本能性的注意纔行。由本能，人乃自覺與實在爲一體。由本能，人乃自覺着像是進了生命之流，而生享之。於是，柏格森遂對於本能，更確切說，就是對於人性的本能部分中，爲人所藉以直覺所參與之「久」的那一方面，加了一個顯名，以別異之。這就是柏格森所謂「直覺」。此直覺之名，在柏格森，即專以指處於才說的那種關係之下的本能而言。柏格森說，「本能就是同情。假使這種同情，能够擴張其對象，并能反省自己，由此應即得生命作用之鑰。」直覺其實就只是本能之覺識自己者；也就是本能之已經成了無私，自覺，能反省其對象，又能無限擴大之者。

試喻以音樂的合奏。對於一套合奏，平常大概是有兩樣不同的看法的。一，可視爲只是種種



音調的結集，就像把一張畫圖看成種種彩色的會合一般。二，則不視為結集，而視為一個整體：即視為由其各部分之相聚合而產生，而卻又不僅於各部分之總和，乃於諸部分的總和之上，另成一新而自完的物項者。顯然，說音樂的合奏的實在，不在於其所由成的各個單立的音調，而在一種不可分的自完的東西，即所謂合奏者，如此說法，顯然是很有一種重要意義的。而由直覺所得的實在觀，就正同此對於合奏的第二種看法。人之得深入合奏之中，鑑賞其當作一個不可分的整體看的意思，有賴於直覺；人之得深入實在之中，而領會其當作一個不可分的整體看的性質，也同一樣有賴於直覺。不過，如在圖畫或合奏的欣賞上，不能無直覺，那便畫圖合奏的創造上之有賴於直覺，必更甚而直接。大藝術家之創作，不外穿通皮相，以入實在的底裏：大藝術家之偉大，實也就在其觀照此底裏的實在之力。譬於畫家，便將其如此之所觀照，擺布於畫布之上；其畫的精華，實就在如此觀照之實在，并不在其所設之彩色形狀，或其技術如何，描寫的忠實等等。藝術家必待假藉同情，以深入於其題目的生命意義，乃能把捉之，領會之，既如此同樣，人之能深入於，即是人的生命的，那種實在的無息之流，而把捉領會其性質，也就由於即是直覺的，那一種同情。

如此，人之直覺自己的生命，自己的經驗，以爲無息之變的，這項直覺，即是人對於實在自身的知識。凡非以直覺而得的，對於實在性質的信念，便無一不引人於迷。

四、知能與物質 那麼，既然關於實在的性質的信念，除了直覺所得的以外，都是迷妄的，知能的職能是什麼？知能所陳現的那種把宇宙看成一堆有空間擴展的物質東西的宇宙觀，與實在的關係，又如何？這兩個問題，實在是一個問題：因爲物質就是由知能而得的實在觀，而知能也就是爲陳現一個物質的宇宙起見而構造者。

據柏格森說，知能乃是爲行動起見而進化的一種很特別的官能。生命在無息的流變的世界裏，如從要作有效力的行動的見地看，不免要發生許多難處。知能就是天生爲的克服這許多難處的。所以知能，便在實在的活流上，作成許多切斷，雕出許多固體的東西，這便是所謂物質的東西，與一直存續至爲他狀態所承代時爲止的那些分立的意識狀態。須知在一個東西上所見到的分明的輪廓，并非實在之流中所實有。只不過是爲遂自己的目的，由人加在實在上的分割。物事的邊楞形式，原都是對於該物事，人想作的行動的表示。這種表示，本自人而發，乃由實在

像個鏡子似的，重反映在人身上，於是人遂誤信這類本自人而起的形形色色，爲實在所自有。

說到運動上，知能對於實在的這種結集作用，其結果足令人驚訝。以知能演化出來的運動見解，哲學中是充滿了因他而起的矛盾的。據傳，古希臘埃里亞地方的哲家芝諾，嘗有這樣意思的話，說『拿一枝飛着的矢來說罷，要證明這顆矢的動，不過是一種幻象，其實容易。因爲就着該矢飛着的時候，隨便某一頃刻所在的地點，總之不在他所在的地方，就在他所不在的地方。假如在他所在的地方，那他就不能在動；因爲若是在動，他就不應在那兒。但他所不在的地方，其實是不能的。所以在該頃刻，矢是不動的。同理，在別的隨便那一頃刻，也是不動的。所以該矢實全不動。』

詹美士對於時間的經過，也嘗加以同樣的解析。他說，一段時間，就如說一點鐘，很容易證明其永遠不能經過。因爲在經過其全體之前，不得不先經過其半；而在經過所餘之半之前，又不得不先經過此半之半。在經過此所餘的一刻（四分之一）之前，又必須經過此一刻之半。依此下推，一段時間，不拘怎麼短，要經過其全，總必須先經過其半；因此，全便是永遠不能經過的。

因爲這種結果，遂使得許多哲學家，都相信動、變、時間，均不是實在的。然如前說，柏格森則主張動、變、時間，爲唯一的實在。於是，他遂進而把芝諾與詹美士所提出的難處，都歸在知能的切斷作用上。知能取動之流，而切成許多頃刻端點；又取時間之經過，而切成許多一點兩刻。但這些由知能加上的分斷，這些插入相續不斷的實在之流中的停頓，都是虛幻而非實在的，且發生許多虛幻的結果。知能所把握領會的，並不是運動與時間，不過動上的點，與時間之間。知能其實是活動影器式的。柏格森在說明知能的作用上，有一個極巧妙的比喻。就是比之於活動影器。拿照活動影片的器具，可把一種正在動的東西，就如一隊兵，急驟而過地照下許多景相來。每一個景相代表該隊的一種固定的樣子。但不論把這急驟照下來的片子，一張挨一張地，怎麼安排，也不論把這類片子怎麼無限地加多，但原物的活動，總再造不出來。所得的，終不過無窮數的靜的片子而已。所以，要使這些片子，可以活起來，不得不在什麼地方加上一種活動。總之，不待把全卷片子，安在演影戲的器具上，演出來，那一套靜的片子，終不成活動的原物的活動代表。

知能所陳現於人的實在的樣子，就正同這套靜的快片子未上在演影戲的器具上時的情

形一般。如此而得的實在的樣子，其把一串有空間擴展的東西，代替原來實在的無息之流變，方法也與影片上，恰恰一般。如此，所以知能所陳現於人的，乃是一種錯誤的實在觀，因其爲要助進行動的目的，卽人所得的歸宿，乃把實在認成係由人可於以息止的許多端點而成。柏格森說，「假使物質於人，表現爲一種永久之流，人的行動，不免要都無結果可說……爲使人的活動，可以一舉一舉地跳下去，物質遂也不得不一個狀態一個狀態地走過去。」

所以，知能總是求把動的結果，行的歸宿，陳現於人，正因其對於動的事實，行的實在，是無關切的。所以，知能才在實在之無息之流中，加入了許多停頓或節奏。常識上把實在看爲由許多實在在互相分別的固體東西而成；這種見解的基礎，也就在那些由知能特爲人而插進來的停頓或節奏。

物質 不過這地方，不得不有一點保留。因爲，知能之把宇宙之流切成一世界的物質東西，并非完全任意而爲。物質并不只是知能的虛造之物。物質也是自立地存在於實在的，更確切說，就是除了生命的正流（卽以前論到的生命內浪的情景）以外，還有一種東西存在。知能就與這

一種東西，特別相關。據柏格森的見解，知能與物質，乃是彼此相對的：實乃并從原含之且仍含之的「生命內浪」中，以同一的途術，同時而切出者。

不過，如問「生命內浪」上，這個由知能爲人織成物質世界的方面，其真性究竟如何？」可惜柏格森所答的，殊不如人可希望的那麼明了。

據說，「生命內浪」本是無窮的「久」的一種創造衝動。但是其相續的運動，并非無間斷地進行：在個什麼地方，就可截斷了，像彈條的拘攣似地，重向自己轉回來。這種逆的運動，就是物質。一切東西，固仍然是無息的變流，但方向則已異。是即物質乃是向與「生命內浪」自身的方向對反的方向，而流之流。爲說明這種物質觀，柏格森又找了一個譬喻。生命就比如一個花炮，滅了的灰燼落在地下，就成物質。復次，生命又同一個噴泉，上升時越來越擴大，向下掉的水珠，便因而部分地被止住或延緩了。噴泉的射水，就是生命活動的最高形式；往下掉的水珠，即是散了創造運動簡言之，這就是物質。

自由意志 既把知能看成進化中爲生活目的而形成的一種器具，因爲這種看法，柏格森

遂得從一個新觀點以求解決自由意志那個絞腦問題。據有定論者的主張，隨便一個行動，如分而論之，必能以不可反駁的理論，證明其全爲先之者所規定。這是柏格森承認的。不論把行動的起因，屬於外界物質的環境的影響，把一切壞脾氣都看成消化不良的結果；還是歸之於個人的心理，并指示個人不能對其動機或欲望負責任的事實，以證明其行動乃爲當時最強烈的動機或欲望所規定：要之有定論者的上項主張是對的。

不過，這種解釋，對雖是對，卻是只對於分論的行動對。可是，分離而論的行動，不過知能的一種錯妄抽象。如前所說，把人的生命分成若干意識狀態與行動：狀態則相互代替，未相代時，則止於靜止；行動則爲此種種狀態的特性：把人的生命這樣看法的，原是知能。知能既作了這種抽象作用，遂又進而在如此抽成的行動上，下推理工夫，就彷彿這種行動是孤立而自容，從以前的狀態而起，又完全依緣之的物項似的。

可是，如前所見，個人的生命，是不得看成一串相繼而起的變的狀態的。一個人的生命，乃一個相續而不可分之流。這般看法，便適可見其是自由而非被規定者。把個人的生命分成許多部

分，取個人的許多行動，分而論之，誠見其各個部分，各個行動，都爲前之者所規定。但對於部分對的，卻非對於其人格的全體也對。生命的性質本在創造；個人以爲一個全體而看時，因其是活的，也是必然創造性的。可是，如果其人的生命，是創造性的，且時時刻刻都有創造性，那便顯然不爲先往者所規定。假使其是這樣規定的，便應只是舊的的表現，而非新的的創造。

是即，自由意志乃是創造的行動。有定論不過知能的實在觀加在人上的一種信念，其推理之這樣使人相信，其實只在所謂個體行動從人生而得的錯妄抽象上，對於人生命全體是不然的。但人當真竟相信有定論麼？誠然，理性上也許可以相信，至於本能的信念，則不管什麼理性，固堅執人是自由的。爲什麼呢？因爲這種本能的信念，乃是屬於直覺性的，直覺的職能本在領會人生的全體。直覺這樣作時，便見到，拿全體看生命，實是一種創造的活動，因而遂堅執其有創造將來之自由。

除上所論，還餘一個問題，今當述之，以完此柏格森哲學的概略。如果宇宙，乃由一相續不斷的生命之流而成，此流是何自而起？在他以前，引他以生者，有什麼？如果是無，宇宙究竟怎麼能由



「無」而生？據柏格森，則這個問題，乃是所不當問。以前之屢屢問之不已，在哲學上，遂發生極大的結果。知能本有一種幻想，把「無」的觀念與「有」（有種東西）的觀念對，把「空」的觀念，與「一切」的觀念對，且因而假定「有」之不在（沒有「有」）就等於「無」之現在（有「無」）上邊那個問題，即是由知能這種幻想而起。其實，這種「無」的觀念，乃是一種錯妄觀念。「無」是必然地不可想的，因為就是想「無」，也要有一種方法想。就是一個人自想像其自己的毀滅，也不過只是自覺自己之用自己的想像力以破滅自己。

說「無有」，并非覺知到「一個無」。人所能覺知的只是有在那兒的。一個人說「無有」，不過他沒有覺知到他所求期的東西，遂據其欲望以表其悵惘。如此，所謂覺知「無」，既只是失於所求；同樣，思維「無」，也就是思維所熟識的什麼東西之不在。是則，那就是「生命內浪」的實在的樣子之不在，不應即等於單單的渾沌或混亂，不過必不免於要有一種別的樣子之現在而已。

所以「什麼是「生命內浪」本身的源起」這個問題，是不應當問的。因為照這個問題，不免在「生命內浪」之前，安設了一個「無」假定「生命內浪」是由彼而演出者，這樣作法，實即是安設一

個邏輯的虛構。只因爲哲學家們總固執要問這個不當問的問題，乃把他們迷誤得，以爲實在是  
一體常住的，而變化爲幻象。哲學家們又因相信其所熟識的實在的樣子不在，便要只是「無」再  
加以不能想像「有」怎麼可從這麼一個「無」生出來：於是便又以爲其所熟識的實在樣子必是  
總是存在的，永遠不改。於是，遂把變化看成虛幻的現相，鉤而銷之：遂把知能召來，以貫達於潛在  
物質變化不實的表相後面的，所謂不可移動的實在。可是，一旦明白了「無」的觀念的虛幻性。問  
實在何自而起，既成虛浮，以實在爲變化之見解，便可安立。

## 二

以上爲柏格森哲學的一個簡單概略。他這個哲學，原本是敷陳得既非常地妖媚流利，所資  
藉的論證，亦非常之巧妙玲瓏，所庀具以營構的材料、節目，又復異外之豐多精宏，足令讀者，至少  
在方讀之際，雖欲不傾心歸依而不能。不斷而讀，不斷而信，雖欲思之，足令讀者，不得其時。但如及  
止而思之，疑亦便開始起而及之。

這種疑，可總括於兩端之下：一爲對於柏格森的元學實在不實在之疑；一爲對於其邏輯

妥當不妥當之疑。

今簡論兩疑之爲何，如下。

1. 柏格森所陳現的實在，乃是一條相續不斷之流。乃是一種純粹的「成爲」，無任何特色，無任何個性。人在其上，所識別出來的分別形狀，都由於知能的切斷、簡別、選掇的作用而起。

其實，這麼一種實在觀，乃與實用主義派的相續體說，不免困於同一的難處。如果實在無性無色的，那便知能所陳現的實在觀，不管柏格森怎麼不承認，必定是完全任意的。如據柏格森的前提，說一個人的知能，爲其人行動上的目的，從實在之中，雕成一桌一椅；其實只就實在的性質而論，也未嘗不可同樣合理地雕成一犀一象；其所以只陳現桌椅，不過因其較便於其人的目的。但是事實上，知能從實在雕出來的物事，卻與人本意所欲的，相差得遠甚。兩人之所欲，可以適相反對；然卻不免雕成同樣事實。可見從實在之流，雕出來的東西，並不見得是純粹任意的。知能的構作，對於實在存在而非知能作品的省略分別，是不無相應的。

柏格森的物質觀，其情形也同。如前所說，是把物質說成實在之流的一種逆動，因原流上的

截斷而起。可是，如無來截斷的東西，不能有截斷；那麼，來截斷的東西是什麼？一、當然不能即是原流。因為原流，必須本身有了什麼阻障，乃能截斷了自己。這個阻障，應還不外就是所求解釋的截斷。二、也不能就是物質。因為物質本是由截斷而起的。所以，也非即是引起他的截斷。於是便不得不假定：實在必自含有分割的種子，并非無性無色之「成爲」，而乃形形色色，有節有奏的。并非純粹之變化，而乃含有變化以外的分子，因得截斷其變化的。

假使不是這樣子，那便可以問：物質所確然陳現的分雜與固定的現相，究竟怎麼可以解釋？如只答現相乃是因知能的作用而起的幻象，那是不會滿人意的。因為就令假定形狀、樣子、固定、分雜，都是幻象；但是不是由這個幻象的事實的自身，就已指出實在的結構，并非純粹無疵？其實，解釋從純粹非分化的實在上，怎麼會產生出錯誤幻妄來，原與解釋通盤一體通盤變化的宇宙中的分雜固定，同一艱難。柏格森也嘗不得已而說：『實在之像似由空間的固體東西而成，只不過因為人禁不住要這樣想他。』但於此，問題便又轉成，怎麼樣子弄得人要這樣想他？對這，唯一可想的答案便只有說，如果實在不是由有定間擴展的物質而成，而是純粹的「成爲」，那麼，人爲

什麼想他不是純粹的「成爲」，這種錯誤，仍不得不使實在，自解釋之。是則實在，是自含有錯誤的種子的。所以實在，并非純粹之一體，而乃開始之衆相。

2. 今當轉論柏格森的邏輯。於此立自呈現的難點，即在加在直覺與知能頭上的職能。知能是爲行動的目的，而進化出來的，只報告人以有實用價值的消息。直覺則能使人見到知能的實際。要能得到元學的真理，必須先得直覺，以補知能之不及。

今當取此兩種官能，分論之。第一，直覺。關於直覺的全部見解，本極漠忽之至。據其界說，直覺本是覺識自己的本能，能考慮其目的，且能因此考慮，以發皇擴大之的。所謂本能，即指動物的本能。在動物身上（人以外的），這種官能，較在人身上，所得的發展的程度，是大的多的。所謂覺識自己的本能，則謂本能之因智力的參和，而得如此覺識者。據柏格森的主張，則說到極處，只有直覺自己，其實并不足以給人以元學的真理。要能給人以元學的真理，不得不先吸收入智力。必一方有爲直覺所豐裕靈活了的知能，又一方有理性來記取來管理其發行的直覺，合而乃成顯現實在性質的明燈。柏格森哲學的眞諦，究竟上，就是這樣子覺知的。

對於這種的直覺觀，有三種批評，可取以攻之。

(子) 據柏格森的看法，動物與人的不同，並不是程度的不同，乃是種類的不同。這種種類的不同，就在人已發展了智力，而動物，尤其蟲類，則發展了直覺。所以在人直覺薄弱而不相續，在動物則相續而徧布。這種學說，據許多心理學家所說，是與事實不相合的。而且此學說所特別忽略了的事實，尤其是那關於潛意識本身的事實。

動物與人的活動，本同為潛意識心理所主宰。現在把動物的潛意識，與人的潛意識，看成本質相同的趨勢，亦正日進不已。

其實，動物的本能，不過只是比在人身上所見到的樣子，較為豐富闊大的，潛意識之初步表示。其間所有的不同，不過因為動物與人，雖同在一條進化進程上，而所處層級不同。

(丑) 就令主張人與動物之間，確有種類的不同，但柏格森究拿什麼意思來主張人類的優越？誠然，柏格森常常說人是進化上的成功者。「生命內浪」之能完全破開物質的有定之力，而建設自由，就以人為唯一的例子。至於動物，則不過失敗了的進化衝闖之遺廢產物。

但是，動物顯然是充分具有爲真理的無上指南的直覺的。人之有此，則極微薄而且不相續。直覺於人，不過一種遺留物，藉以可看出人與動物源出一本。因此，便可假定地說，隨進化之進，此遺留物，在人必將逐漸削減，至於消滅。於是直覺官能，遂長爲動物之特能。據此推斷，不得不謂，藉直覺以領會實在之真性，以及鑑賞那唯一正確表白出實在真性的柏格森哲學：此其事實，日久之後，必將絕跡於人類之間。

動物們因有直覺，誠然也許有一時期，對於實在的性質，會能與柏格森有同樣的見解。但動物既不得不歸入進化之失敗者中，不免有一天要隨第二世代的爬蟲，上了進化的垃圾堆，也是可以預期的。如此，實在常變的真諦，便早晚不免要完全舍此世而去。所以對於真理的前途，柏格森的看法，實在不是一個樂觀的見解。

(實)假如對於此說，要根據以前提及的一種理由，以否認之，即謂曉得元學的真理，并非藉動物所有之直覺，乃由於一種吸收了智力的光榮的直覺；但這樣說，不過是直覺對於涉及其自己的案件，自爲判官與推事，未免過於一相情願。

真理的標準，既要求之於爲智力所管束的直覺，而管束直覺的發放的智力自身，卻又要是  
一種爲直覺所弄活了的光榮的智力：是則，說到極處，直覺乃既爲真理的標準，又爲自稱爲真理  
的標準者。而假設以爲指導直覺的發放的智力，其實不過改了名字的直覺，以便徇己利，以行  
裁判。

第二，知能。柏格森對於知能的見解，也一樣地不能免於受批評。如前所說，柏格森的主張，即  
在認知能是爲行動的目的而進化出來的一種官能。爲助進這種目的，知識遂把實在之流，表示  
爲切成片段者。由這種主張，必不免兩種結果，非此則彼。即，不是實在自含有分別的標記或特色，  
知能卽而揭出；便是實在完全無性無色，所謂標記或特色，都是由知能插進去，或加在上的。如前  
之說，實在便不是完全之流。如後之說，便是知能陳現於人一種紅妄的實在觀。

顯然，在大體上，柏格森對於知能與實在的關係，是取後一見解的。卽以知能爲創造非原有的  
的分別者。柏格森嘗說：『假如人的知能官能，對於物質，可以得到一種直接而無私的觀察，「成  
爲」便是其所應舉以示人者。』柏格森自己，雖從未據此明白斷言：知能所成的實在觀，是迷妄



的，然此結論，顯似可推。又，知能既是關係於實用方便的，故不得假設其能得元學的真理，此層則柏格森已明白相囑。故其又嘗說：『但於思考實在性質之際，如隨實用上的利害所需求去看，便不能覺知真實的進化根本的「成爲」。』復次，在『創造的進化』的引言中，柏格森還有一段佳句，以爲知能既是『生命在一定的境況中所創造，以活動於一定的物事上的』，且不過生命的『一個射發，或一個方面』，因更懷疑其如何『能包容生命』。

可是，一種哲學而猜疑知能，必不免於立即自困於危險之境。因爲所疑之知能，本即該哲學所藉以構成之具，所用以表白其要求之器。古希臘人久已揭明：知能的知識之爲不可得，是不得而知的。因爲，就是說知能的知識是不可得的：這一樁知識，也自是知能的知識之一片。是即，如果知能的知識，實在是不可得的，則宣言其爲不可得的，那個知識，也便自是不可得的。因此，知能的知識之必不可得，實非人之所能知。否認知識之存在，其實就在這個否認上，知識之存在已經肯定了。

反對柏格森的，也常常說，柏格森哲學在否認知能之能得關於宇宙的真理上，不免正自陷

於古希臘人所要免的危險。因為柏格森這種否認，其自身實即對於宇宙的一種知能的肯定，即是肯定：在這個宇宙裏，知能是不能得到關於宇宙的真理的。且如把柏格森哲學的結構，加以考查，也不能不認其乃是一種最高級的知能的成就。其中爲證明知能所採的世界觀是一種謬妄的世界觀，用了許多最精細的辯難，最巧妙的比喻，最有力的議論。凡此，固都是自柏格森的知能，對讀者的知能而發的。總之，柏格森的哲學，乃確然是一知能的世界觀。

可是，如果如此，柏格森哲學，便是一種謬妄的哲學。那麼，說知能的實在觀是謬妄的，便可見其是不對的。是則，柏格森越毀壞知能，便以相應的比率，越毀壞其理論；越證成其論點，也以相應的比率，越駁倒其哲學。

所以，柏格森的實在觀的秀美一貫，雖屬可以稱許；至其要把一切東西，都收在其單一原理的底下，實不免自招重大的邏輯的駁論。不過雖如此，柏格森對於生物學的功績，以及他之成就爲頭一個攻破那幾乎獨霸十九世紀後半的機械人生觀與宇宙觀者：價僉之偉，倒也不得因此而貶損。

# 參考書目

本目爲既讀本書，欲進而研究者而設。以英書爲主，并不求詳盡。中立兩部。第一部，就本書所講，按章而列。第二部汎列現代哲學之敘述書，以國爲別。

## 第 一 部

### 第 一 章

Moore (G. E.): Philosophical Studies, London: Kegan Paul, 1922.

Nunn (T. Percy): The Aims of Scientific Method, and Other Philosophical Essays, London: The Open Court Co.

(1907 第一版題 The Aim and Achievements of Scientific Method, 久絕。新版卽刊。)

Alexander (S.):

1. The Basis of Realism, London: Humphrey Milford, 1914.

(由 The Proceedings of the British Academy, Vol. IV. 單出。)

2. Space, Time, and Deity, Gifford Lectures at Glasgow, 1916-1918. 2 Volumes, London: MacMillan, 1920.

Whitehead (A. N.):

1. An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge, London: Cambridge University Press, 1919 (再版 1925).
2. The Concept of Nature, (Tarner Lectures 1919), London: Cambridge University Press, 1920.
3. The Principle of Relativity, London: Cambridge University Press, 1922.
4. Science and the Modern World, (Lowell Lectures 1925). New York: The MacMillan Co., 1925.

Broad (C. D.):

1. Perception, Physics, and Reality, London: Cambridge University Press, 1914.
2. Scientific Thought, London: Kegan Paul, 1923.
3. The Mind and Its Place in Nature, (Tarner Lectures 1923), London: Kegan Paul, 1925.

Laird (J.): A Study in Realism, London: Cambridge University Press, 1920.

Joad (C. E. M.): Essays in Common Sense Philosophy, London: Allen and Unwin, 1919.

Reid (L. A.): Knowledge and Truth: An Epistemological Essay, London: MacMillan, 1923.

(以上爲羅素先生以外英之現代實在論家有關之單行本著作)

---

Holt (E. B.), Marvin (W. T.) Montague (W. P.)  
Perry (R. P.), Pitkin (W. B.), Spaulding (E. G.):  
The New Realism: Co-operative Studies in  
Philosophy, New York: The MacMillan Com-  
pany, 1912.

Perry (R. B.): Present Philosophical Tendencies  
New York: Longmans, 1912.

Holt (E. B.): The Concept of Consciousness, London:  
Allen and Unwin, 1914.

Spaulding (E. G.): The New Rationalism, New  
York: Henry Holt, 1918.

Montague (W. P.): The Ways of Knowing, or the  
Methods of Philosophy, London: Allen and  
Unwin, 1925.

Marvin (W. T.): A First Book in Metaphysics,  
New York: The MacMillan Co., 1912.

(以上美新實在論家有關之著作)

---

Eaton (R. M.): Symbolism and Truth. An Intro-  
duction to the Theory of Knowledge. Cam-  
bridge (U. S. A.): Harvard University Press,  
1925.

(著者美新進學者，嘗試成立知識學者。極受羅素影響。實新實在論一系。故附列其書。)

---

Drake (Durant), Lovejoy (A. O.) Pratt (J. B.) Rogers (A. K.), Santayana (G.) Sellars (R. W.), Strong (C. A.) *Essays in Critical Realism: A Co-operative Study in the Problem of Knowledge*, London: MacMillan, 1920.

Drake (Durant): *Mind and Its Place in Nature*, New York, The MacMillan Co., 1925.

(以上美批評實在論家主要著作。)

---

Aliotta (Antonio): *Il Nuovo Realismo in Inghilterra e in America*, Prato: "La Tipografica," 1915.

Kremer (René): *Le Neo-Réalisme Américain*, Louvain: Institute de Philosophie, 1920.

Hawes (R. P.): *The Logic of Contemporary English Realism*, New York: Longmans, 1923.

(以上新實在論之評述書。)

---

Parkhurst (Helen H.): *Recent Logical Realism (A Dissertation)*, Bryn Mawr, 1917.

(關於麥儂哥與胡薩爾之學說。)

## 第二章

Russell (Bertrand):

1. A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, London: Cambridge University Press, 1900.
2. The Principles of Mathematics, London: Cambridge University Press, 1903.
3. Philosophical Essays, London: Longmans, 1910.
4. (With A. N. Whitehead): Principia Mathematica, London: Cambridge University Press, Vol. I, 1910 (再版, 1925, 羅素先生自編); Vol. II, 1911 (再版 1927); Vol. III, 1913 (再版 1927).
5. The Problems of Philosophy, (Home University Library, No. 40.) London: Williams and Norgate, 1912.
6. Our Knowledge of the External World, As a Field for Scientific Method in Philosophy, (Lowell Lectures, 1914), Chicago: The Open Court Publishing Co., 1914, (London: Allen and Unwin, 1922; 新版, 1926).

7. *Mysticism and Logic, and Other Essays*,  
London: Longmans, 1918.
8. *Introduction to Mathematical Philosophy*,  
London: Allen and Unwin, 1919 (再版  
1920).
9. *The Analysis of Mind*, London: Allen and  
Unwin, 1921.
10. *The ABC of Atoms*, London: Kegan Paul,  
1923.
11. *The ABC of Relativity*, London: Kegan  
Paul, 1925.
12. *The Analysis of Matter*, London: Kegan  
Paul, 1927.

(舉關係哲學之書籍。欲知羅素先生著作之詳細，看本冊譯者所編“羅素既刊著作解題。”不久可刊單行本。)

### 第三章

Croce (Benedetto):

1. *The Philosophy of the Spirit* (原名 *Filosofia come Scienza dello Spirito*, Douglas Ainslie 英譯). 共分四卷:
  - ( i ) *Æsthetic as Science of Expression and*



- General Linguistic, London: MacMillan, 1909, (再版 1922).
- (ii) Logic as the Science of the Pure Concept, London: MacMillan, 1917.
- (iii) Philosophy of the Practical, Economics and Ethics, London: MacMillan, 1913.
- (iv) The Theory and History of Historiography, London: Harrap, 1921.
2. What Is Living and What Is Dead of the Philosophy of Hegel (Douglas Ainslie 英譯), London: MacMillan, 1915.
3. An Autobiography R. G. Collingwood 英譯), London: Oxford University Press, 1926.
- 

Carr (H. Wildon): The Philosophy of Benedetto Croce, The Problem of Art and History, London: MacMillan, 1917.

Castellano (G.): Introduzione allo Studio delle Opere di B. Croce: Note bibliografiche Critiche, Bari: Laterza, 1920.

---

Gentile (Giovanni):

1. The Theory of Mind as Pure Act (原名 Theoria Generale dello Spirito come Atto Puro,

- H. Wildon Carr 英譯). London: Mac-Millan, 1922.
2. The Reform of Education, (J. E. Springer 編, 有柯羅采引.) New York: Harcourt, Bruce & Co., 1922.
- 

本章及第一章均曾提及舊派唯心論家,關此,可參看:  
Hoernlé (R. F. A): Idealism, London: Hodder & Stoughton, 1924.

## 第四章

- Peirce (C. S.): Chance, Love & Logic, (M. R. Cohen 編并引.) London: Kegan Paul, 1923.
- James (William):
1. The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy, New York: Longmans, 1897.
  2. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking, New York: Longmans, 1907.
  3. A Pluralistic Universe, (Hibbert Lectures, 1908-09), New York: Longmans, 1909.
  4. The Meaning of Truth: A Sequel to "Pragmatism," New York: Longmans, 1909.

5. Some Problems of Philosophy, A Beginning of an Introduction to Philosophy, New York: Longmans, 1911.
6. Essays in Radical Empiricism, R. B. Perry 編并序.) New York: Longmans, 1912.  
(關於詹美士之著作者):  
Perry (R. P.): Annotated Bibliography of the Writings of William James, New York: Longmans, 1920.

---

Flournoy (Th.): The Philosophy of William James, (E. B. Holt 與 Henry James, Jr. 英譯.) New York: Henry Holt, 1917.

---

Dewey (John):

1. The Influence of Darwin on Philosophy, and Other Essays, New York: Henry Holt, 1910.
2. Essays in Experimental Logic, Chicago: University of Chicago Press, 1916.
3. Reconstruction in Philosophy, New York: Henry Holt, 1920.
4. Experience and Nature, Chicago: The Open Court Publishing Co., 1925 再版 1926.

Schiller F. C. S.):

1. Riddles of the Sphinx, London: MacMillan, 1891 (修改三版 1910).
2. Humanism: Philosophical Essays, London: MacMillan, 1903 再版 1912).
3. Studies in Humanism, London: MacMillan, 1907 (再版 1912).
4. Formal Logic, A Scientific and Social Problem, London: MacMillan, 1912.
5. Problems of Belief, London: Hodder and Stought, 1924.



Leroux (Emmanuel): Le Pragmatisme Americain et Anglais: Étude Historique et Critique, Paris: Félix Alcan, 1923.

Murray (D. L.): Pragmatism, London: Constable, 1912 (新版 1925).

## 第五章

Bergson (Henri):

1. Time and Free Will, An Essay on the

- Immediate Data of Consciousness (原題  
Essai sur les Données immédiates de la  
Conscience, 1889 出, F. L. Pogson 英  
譯). London: Allen and Unwin, 1910.
2. Matter and Memory, N. M. Paul 與 W. S.  
Palmer 英譯. London: Allen and Un-  
win, 1911 原本 1896.
  3. Creative Evolution (Arthur Mitchell 英譯).  
London: MacMillan, 1911 (原本 1907).
  4. An Introduction to Metaphysics T. E. Hulme  
英譯). London: MacMillan, 1912 原 1903).
  5. Mind-Energy: Lectures and Essays H. W.  
Carr 英譯. London: MacMillan, 1920,  
(原 1919).

---

Carr (H. Wildon): The Philosophy of Change, A  
Study of the Fundamental Principle of the  
Philosophy of Bergson, London: MacMillan,  
1914.

Mrs. Adrin Stephen (Miss Karin Cesteloe): The  
Misuse of Mind: A Study of Bergson's Attack  
on Intellectualism, London: Kegan Paul, 1922.

## 第二部

---

### (一) 一般

Höfding (Harold): *Modern Philosophers: Lectures; and Lectures on Bergson* (Alfred C. Masson 英譯). London: MacMillan, 1915.

Perry (R. P.): *Present Philosophical Tendencies*, New York: Longmans, 1912.

Perry (R. P.): *Philosophy of the Recent Past. An Outline of European and American Philosophy Since 1860*, New York: Scribner, 1926.

Aliotta (Antonio): *The Idealistic Reaction Against Science* (Agnes McCaskill 英譯). London: MacMillan, 1914.

Macintosh (C. D. C.): *The Problem of Knowledge*, New York: The MacMillan Co., 1915.

---

Santayan (G.): *Winds of Doctrines*, London: Dent, 1913.

---

Hoernlé (R. F. A.): *Studies in Contemporary Metaphysics*, New York: Harcourt, Brace & Co., 1920.

Hoernlé (R. F. A.): *Matter, Life, Mind and God*, London: Methuen, 1922.

---

Friedrich Uberwegs Grundriss der Geschichte der  
Philosophie, 12. Auflage, 4. und 5. Bände,  
Berlin: Mittler, 1923 &——.

(此爲哲學史最詳贍便參考之書，第十二版第四卷後半述德國現代哲學，1923 出，第五卷由第十一版之第四卷分出別編，述他國，即刊。)

Guttler (Carl): Einführung in die Geschichte der  
Neueren Philosophie des Auslandes, München:  
Reinhardt, 1922.

Messer (August): Die Philosophie der Gegenwart,  
Leipzig: Quelle & Meyer, 1924 (五版)。

---

Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen  
(hg. von Raymond Schmidt), Bd. I—Bd. V.  
Leipzig: Meiner, 1921—1924.

(此本限於德哲家，但自第三卷起，已并兼外人，第一卷，[1923 再版] 於麥儂哥之外，有 Erich Becher, Driesch, K. Joël, Natorp, Rehmke, Volkelt 等，最整齊，第二卷有 J. Cohn, Höfler, Vaihinger 等，第三卷有 Heymans, Mauthner, Messer 等，第四卷有 Croce, Höffding, Keyserling, Ostwald 等，第五卷有 Carl Stumpf 等。)

Reichls Philosophischer Almanach: Internationales  
Jahrbuch der Philosophie der Gegenwart, 3.  
Bd. 1925-1926. Darmstadt: Reichl, 1926  
(1. Bd. 1923, 2. Bd. 1924).

---

Weyl (Hermann):

1. Die heutige Erkenntnislage in der Mathematik.  
(出 Symposion: Bd. I, Heft I, 1925). Erlanger: Im Weltkreis Verlag, 1926.
2. Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft. 1. Teil: Mathematik, (Handbuch der Philosophie. 4. Lieferung.) München & Berlin: Oldenbourg, 1926.
3. Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft. 2. Teil: Naturwissenschaft, (Handbuch der Philosophie. 5. Lieferung, 與前號合爲全書第二部, A 分.) München und Berlin: Oldenbourg, 1926.

(因數理哲學與自然科學之哲學在現代哲學之重要, 特附列崑爾之書於此。)

---

## (二) 英美

Rogers (A. K.): English and American Philosophy



- Since 1800, New York: The MacMillan, 1922.
- Wahl Jean: Les Philosophies Pluralistes d'Angleterre et d'Amerique, Paris: Alean, 1920.
- (英譯: Pluralist Philosophies of England and America, London: The Open Court Co., 1925).
- Riley (Woodbridge): American Thought, from Puritanism to Pragmatism and Beyond, New York: Henry Holt, 1923 修改再版.
- Contemporary British Philosophy, Personal Statements (Ed. by J. H. Muirhead, 2 Volumes, London: Allen and Unwin, 1924-1925.
- (第一集中有羅素, 博老德, 舍勒, Bosanquet, Wildon Carr, Haldane, Hobhouse, Laird, McTaggart, Lloyd Morgan 等. 第二集中, 有穆爾, 席克思, 約德, 亨雷, Ward 等. 英國名哲家, 未見者, 尚有亞歷山大, 白瑟南, 懷惕黑, Stout, Balfour, Pringle-Pattison 等.

- 
- Seth (James): English Philosophers and Schools of Philosophy, London: Dent, 1912.
- Sorley (W. R.): A History of English Philosophy,

London: Cambridge University Press, 1920.

(兩書爲專述英國哲學之佳著,但均略於近三十年來,姑附錄於此)。

---

### (三) 德

Überwegs Grundriss, 第十二版第四卷 (詳前)。

Moog (Willy): Die Deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen, Stuttgart: Enke, 1922.

Drews (Arthur): Die Deutsche Philosophie der Gegenwart und die Philosophie des Auslandes, (Sammlung Göschen 850.) Berlin: de Gruyter & Co., 1922.

(述論德國現代哲學之小書,繼 Moog 與 Drews 以及前舉 Messer 之書而出者,尙有數種今不舉。)

---

The Monist (A Quarterly Magazine), Vol. XXXVI, No. 2, April, 1926, Chicago and London: The Open Court Publishing Co.

---

### (四) 法

Parodi (D.): La Philosophie Contemporaine en France, Paris: Alcan, 1925 (增補三版)。

Boutroux (Émile): *La Philosophie,—Un Demi-Siècle de Civilisation française (1870-1915)*, Paris: Hachette, 1916.

---

Gunn (J. A.): *Modern French Philosophy, A Study of the Development since Comte*, London: Fisher Unwin, 1922.

Benrubi (I.): *Contemporary Thought of France* (E. B. Dicker 英譯), London: Williams and Norgate, 1926.

---

The *Monist*, Vol. XXXVI, No. 3, July, 1926.

---

### (五) 意大利

de Ruggiero (Guido): *Italianische Philosophie*, Breslau: Hirt, 1925.

de Ruggiero (Guido): *La Filosofia Contemporanea*, 2. ed. Vol. 2, Bari: Laterza, 1920, (第一版有英譯, 但現代未詳.)

---

Crespi (Angelo): *Contemporary Thought of Italy*, London: Williams and Norgate, 1926.

## (六) 雜誌

欲研究現代哲學，知道現代哲學，都不可以不讀雜誌。舉數種主要哲學雜誌於此。

1. Mind (季刊, 1926, 新集第 35 卷, 舊集共出十六卷。) London: MacMillan.
2. Journal of Philosophical Studies (季刊, 1926, 第一卷) London: MacMillan.
3. Proceedings of the Aristotelian Society (并 Supplement Volume), (年刊, 1926, 新集第 26 卷, 副卷第 6 卷。) London: Williams and Norgate.

(以上英)

4. Philosophical Review (兩月刊, 1926 第 35 卷。) New York: Longmans.
5. Journal of Philosophy (兩周刊, 1926 第 23 卷。) New York: Journal of Philosophy, Inc.

(以上美)

6. Kant-Studien (季刊, 1926, 第 31 卷。) Berlin: Pan-Verlag Rolf Heise.
7. Annalen der Philosophie und Philosophischen Kritik, (年十號, 1926 第 5 至第 6 卷。) Leipzig: Meiner.

(德國哲學雜誌最富,茲不多舉,詳細看 Reichls Philos. Almanach).

(以上德).

8. Revue de Metaphysique et de Morale (季刊, 1926, 第 33 年. Paris: Colin.
9. Revue Philosophique (兩月刊, 1926, 第 51 年第 101, 102 卷). Paris: Alcan.

(以上法).

10. Rivista di Filosofia (季刊, 1926, 第 17年.) Città di Castello: Il Solco.
11. Giornale Critico dello Filosofia Italiliana (季刊, 1926, 第 7 卷.) Messina-Roma: Principato.

(以上意)

(外此,各國教會派,或所謂新學院派,哲學家所出哲學雜誌,尚多有,今不舉.)

## 人名表

(以見本文先後爲序)

羅素 (Bertrand Russell) 生 1872 年，數理邏輯集大成者。前英國劍橋大學三一學院數學原理講師，現倫敦英國哲學研究院哲學問題及心物問題講師，又劍橋三一學院 Turner 講演(科學之哲學)第三任講師，英國國家學會數學系會員，意大利國家學會哲學系外國會員。

穆爾 (G. E. Moore) 生 1873 劍橋大學「精神哲學及邏輯」教授。

代嘉德 (René Descartes) 1596—1650 法第一哲家，所謂近代哲學與近代數學之祖。

洛克 (John Locke) 1632—1704 英格蘭哲家，知識論創立者。

柏克雷 (George Berkeley) 1723—1790 愛爾蘭哲家，非物論師。

休謨 (David Hume) 1711—1776 蘇格蘭 哲家，經驗論之大成者。

密爾 (John Stuart Mill) 1806—1873 英 經驗論復興者，名家。

康德 (Immanuel Kant) 1724—1804 德 最大哲家，所謂批評論成立者。

黑格爾 (G. W. F. Hegel) 1770—1831 康德 後德 哲學大師。

培黎 (R. B. Perry) 生 1876 美 哈佛大學哲學教授，詹美士弟子。

霍爾諦 (Edwin B. Holt) 生 1873 前 哈佛大學心理學協教。

麥儂哥 (Alexius von Meinong) 1853—1920 卒時為奧 格拉茨 (Graz) 大學哲學

教授。

胡薩爾 (Edmund Husserl) 生 1859 德 福來堡 (Freiburg) 大學哲學教授。

薄卡諾 (Bernhard Bolzano) 1781—1848 天主教 哲家，算理家，曾為波拉格 (Prag)

大學教授。

亞歷山大 (Samuel Alexander) 生 1859 英 滿切斯特 (Manchester) 大學哲學名

譽教授。

席克思 (G. Dawes Hicks) 生 1862, 倫敦大學學院哲學教授。

推克 (Durant Drake) 生 1878, 美 Yassar College 哲學教授。

桑陀耶那 (George Santayana) 生 1863, 西班牙人, 前哈佛大學哲學教授, 文家。

奧坎威廉 (William of Ockham) [Occam] 約 1270—1347, 復興唯名論者, 中世學

院派最後大師。

柏拉圖 (Plato) [Platon] 約紀元前 427—347, 希臘最大哲學家, 算家。

斯辟諾薩 (Benedict Spinoza) 1632—1677, 荷蘭, 猶太種哲學家, 汎神或汎自然論者。

卜賴德雷 (F. H. Bradley) 1846—1924, 十九, 二十兩棋之交, 英哲學界斗山。

來本之 (G. W. Leibniz) 1646—1716, 德首出之大哲家, 算家, 名家。

詹美士 (William James) 1842—1910, 故哈佛大學哲學教授。

白瑟南 (T. Percy Nunn) 生 1870, 倫敦大學附設倫敦日習學院院長兼教育教授。



懷惕黑 (A. N. Whitehead) 生 1861, 前倫敦國立理工學院應用數學教授, 現美哈佛大學哲學教授。

博老德 (C. D. Broad) 生 1887, 劍橋大學三一學院「精神科學」講師。

柯羅采 (Benedetto Croce) 生 1866, 哲家, 文藝批評家, 兼政家, 意國家學會哲學系本國會員。

甄提勒 (Giovanni Gentile) 生 1875, 羅馬大學哲學史教授, 兼政家, 教育改革家。

鮑山葵 (Bernard Bosanquet) 生 1848—1923。

安斯理 (Douglas Ainslie) 生 1865, 外交官, 詩家。

章敦嘉 (H. Wilden Carr) 生 1857, 倫敦大學哲學教授, 在英以顯揚柏格森學與意

之新唯心論有名者。

查理裴士 (Charles S. Peirce) 1839—1914, 美數理邏輯家。

杜威 (John Dewey) 生 1859, 哥倫比亞大學哲學教授。

舍勒 (F. C. S. Schiller) 生 1864 英牛津大學 Corpus Christi College 導師。  
波羅達哥拉 (Protagoras) 紀元前第五稭人，所謂智者派大師，主張人所能及的真實，只有自己當前的感覺的現象論的鼻祖。

馬赫 (Ernst Mach) 1838—1916 故奧京維因大學哲學（特歸納科學之歷史與學說）教授，物理名家，科學的哲學家。

唐森 (Sir Joseph John Thomson) 生 1856 英物理名家，前國家學會會長，劍橋大學實驗物理學教授，三一學院院長。

柏格森 (Henri Bergson) 生 1859 前巴黎法蘭西學院哲學教授。

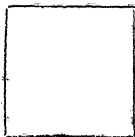
額拉吉來圖 (Heraclitus) (Herakleitos) 紀元前第六稭末人，火宗師，認變成，不認靜有，兼張正負錯綜相反相成之理。

芝諾 (Zeno) (Zenon) 紀元前第五稭埃里亞城 (Elaea) 人，稍早於波羅達哥拉，希臘的惠施。

尚志學會叢書

現代哲學引論

此書有著作權翻印必究



中華民國十七

年六月

外埠

原著者

譯述者

發行兼  
印刷者

發行所

一三  
二七  
四丁

東北人民大學圖書館