

著 張 東 蓀

---

# 現代哲學

---

世 界 書 局 印 行

100

0312

6876

## 哲學叢書緣起

張東蓀

我們相信中國必須充分吸收西方文化，而西方文化之總匯不能不推哲學。所以西方文化之輸入不能不以哲學爲先導。因此我們主張在盛大歡迎西方科學的時候決不能把哲學加以排斥或拒絕。我們又相信人而生於現在的世界必須放大目光，看一看各方面的主張。哲學對於我們的貢獻，至少可使我們免去拘墟之見。在這一點上，正助以補助科學。

我們又相信苟其對於任何問題要下一番研究工夫，必須先養成一種批判的精神。哲學對於這一點所能操練我們腦筋的却亦不下於科學。

我們又相信中華民族此後的生存就視能否創出一種新文化。但新文化的產生必有相當的醞釀時期。在這個時期中，吸收的工夫居一半，消化的勾當亦必居一半。大家都知道不有吸收，不有消化，便不能有所創造。所以我們願在這個過渡時期內設法使人們的胃中得裝有些食料。他日消化了，有所創造，便是今天的收功。

因此發刊這部哲學叢書。想把西方文化泉澗的哲學爲真面目的介紹。同時對於將來的如何形成一個新文化亦想略略加以指示。這區區微意便是本叢書的緣起了。

張東蓀主編

哲學叢書

|   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 中 | 現 | 黑 | 康 | 洛 | 斯 | 笛 | 柏 | 美 | 道 | 價 | 進 | 形 | 認 | 名 | 哲 |
| 國 | 代 | 格 | 克 | 賓 | 卡 | 拉 | 拉 | 道 | 德 | 值 | 化 | 而 | 識 | 學 | 學 |
| 思 | 哲 | 兒 | 伯 | 沙 | 兒 | 圖 | 圖 | 學 | 哲 | 哲 | 上 | 論 | 及 | 與 | 與 |
| 想 | 學 | 德 | 克 | 與 | 與 | 亞 | 亞 | 學 | 學 | 學 | 學 | 學 | 其 | 近 | 近 |
|   |   |   | 萊 | 萊 | 萊 | 里 | 里 | 學 | 學 | 學 | 學 | 學 | 發 | 代 | 代 |
|   |   |   | 與 | 與 | 與 | 斯 | 斯 | 學 | 學 | 學 | 學 | 學 | 展 | 科 | 科 |
|   |   |   | 休 | 休 | 休 | 多 | 多 | 學 | 學 | 學 | 學 | 學 | 展 | 學 | 學 |
|   |   |   | 謨 | 謨 | 謨 | 德 | 德 | 學 | 學 | 學 | 學 | 學 | 學 | 學 | 學 |

|   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 楊 | 張 | 許 | 南 | 郭 | 施 | 嚴 | 李 | 黃 | 張 | 羅 | 黃 | 張 | 羅 | 嚴 |
| 大 | 東 | 東 | 東 | 東 | 文 | 東 | 安 | 方 | 東 | 世 | 子 | 東 | 世 | 東 |
| 維 | 東 | 東 | 東 | 東 | 文 | 東 | 安 | 方 | 東 | 世 | 子 | 東 | 世 | 東 |
| 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 |
| 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 |

世界書局印行

## 自序

本書是我在燕京大學的講義，由許寶騫君筆記而成。我很感激他，因為他的文字頗爲流利；有時頗能把我的意思很活潑地表出來。所可惜的，只是爲篇幅所限，未能將現代哲學上所有各派都一律容納進去。我最初本想把各派都提一提，後來看見坊間此類的書已不少，如李石岑的現代哲學小引之類。大概介紹學說可以說是一件極容易的事，同時又是一件極困難的事。我對於時人的介紹西方思想，尤其是哲學，不敢多所責備。然而亦不敢輕於贊成。就是因爲我自己在其中頗有苦痛的經驗。往往只須揭取幾個名詞，亦可以算介紹一番。甚至於舉幾本書名和人名，而澈底介紹又不免要換過一套說話。話一換了，便不免有失原義。所以雙方都有缺點。不過前一類的書，換言之，即具有前一類缺點的書，已經有了，並且不爲少數。後一類的書，即具有後一類缺點的書，卻迄今尙付缺如。我自承我此書或許具

有後一類的缺點，然而我敢說倘使讀者能合而觀之，則所得必爲不淺。因爲倘使爲前一類的書所蔽，其所得的迷誤非有後一類的書不足以祛之。

民國二十一年十二月十五日自序

# 目次

- 一 實驗主義……………二九
- 二 生機主義……………二九
- 三 新唯心論……………四九
- 四 新實在論……………五五
- (附)批判的實在論……………六五
- 五 突創的進化論……………七一
- 六 科學底哲學……………八九
- 七 簡單的結論……………一〇七



# 一 實驗主義

(一)

在未說到實驗主義本身以前，讓我先介紹研究實驗主義必讀的幾本書。實驗主義的中心人物是詹姆斯 (James)，杜威 (John Dewey) 和雪勒 (H. C. S. Schiller) 三人。他們的重要著作自然是應當讀的，且寫出在下面：

James: *Pragmatism*

James: *Meaning of Truth*

Dewey: *Essays in Experimental Logic*

Dewey: *Experience and Nature*





Dewey: *Quest for Certainty*

Dewey: *Reconstruction in Philosophy*

Schiller: *Humanism*

Schiller: *Studies in Humanism*

皮耳士 (Pierce) 原為實驗主義之創始者。他的學說自然也須研究，雖然他的學說後來反而被摒在實驗主義之外。其書有 Colman: Pierce's "Chance, Love and Logic"。此外他的全集近來由哈佛大學刊行已有兩冊了。

還有幾本較接近的書可供初學者的參考：

Bawder: *Principles of Pragmatism*

Moore: *Pragmatism*

Moore: *Pragmatism and Its Critics*

說到實驗主義，我們可以把牠分作兩方面看：(一)把牠當學說看，(二)把牠當潮流看。

當學說，看讀詹姆士、杜威、雪勒三人的著作就夠了。當潮流看則其支流甚多，如法之柏格森 (Bergson)、潘嘉萊 (Poincaré) 及德之衛亨格 (Vaihinger) 諸人的學說，均與實驗主義相通。但他們都僅是潮流的趨勢上相同，而不能謂為實驗主義之正統的學說。

所以，狹義的實驗主義只講詹姆士、杜威、雪勒三人的學說。廣義的實驗主義則很多了。現在所要講的就是狹義的實驗主義。

此三個中心人物的意見又各自不同。詹姆士是偏於唯實的 (Realistic)，雪勒是偏於唯心的 (Idealistic)，杜威則主張一種所謂「直接主義」。現在既混合地講實驗主義，自然是講他們相同的地方。

通常以為實驗主義祇是哲學上的一種方法，其實不然。牠也有哲學上的出發點的。要先瞭解牠的出發點，然後才能充分瞭解其學說之精義。牠的出發點究竟是什麼呢？就是「真偽」(Truth) 的問題。

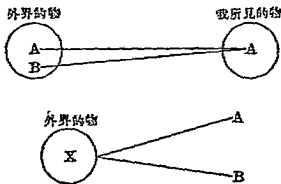
這個問題的意義就是說：怎樣是真？怎樣是假？判斷真假，用什麼做標準？如我們看見

題：一件東西，我們何以知道我所見於內者與物之自存於外者一定相合？試用圖表示此問

如下圖，關係如爲  $\nabla$ —— $\nabla$ ，則普通人謂之真，關係如爲  $\square$ —— $\triangleright$ ，則普通人謂之假。但問題是：我們怎樣定外界之物之爲 A 或爲 B 呢？

如外界之物 X，甲看來爲 A，乙看來爲 B，這問題將如何解決？即使大多數人都將 X 看爲 A，但只要有一個人將 X 看爲 B，則在哲學上就發生極嚴重的問題：那外界的物的本身到底是怎樣的，是 A 呢？還是 B 呢？

(11)



現在且先說關於此問題在實驗主義之外的兩派學說，然後再談實驗主義對於此問

題的解答。

第一派學說是『相應說』(Theory of Correspondence)，這是極普通的說法，就是說：凡主觀所見與客觀的本體相符合，即謂之真，否則爲僞。

第二派學說是『配合說』(Theory of Coherence)，有二種意思：(一)在任何一個判斷裏，判斷之自身必須自圓而不矛盾；(二)同時此判斷又須與吾人整個的判斷系統相一致，即須與吾人經驗之全體契合。合此二條件爲真，否則爲僞。

二說各有其缺點，現在先批評第一說。

第一說最大的缺點就是：主觀的判斷永遠是片面的，無從調查的。物體本身不會說話，永遠無法表現自己；而同時也並沒有一個第三者從外觀察，證明主觀與客觀的確相符合。譬如打官司，被告方面永不會答辯，則原告所說自然也不盡足憑信的。此其一。

同一件東西，各人從不同的觀點看來，所得的觀念就不同，但各人都自以其所見爲符合於其所見之物，則還是沒有共同的『真』的標準。有人說：各人所見於物者定是彼此相

同的，否則彼此何以能交相瞭解呢？其實這話是不然的。人的意見之所以能相交通，相瞭解者，乃是因為人們所用以表示觀念的符號相同，不一定是觀念相同。同是一張椅子，你我所見也是不同的，只因爲我們所用『椅子』的名字相同，所以你一說『椅子』我就懂得你的意思了。這樣說來，真的『真』的標準還是沒有。此其二。

第二說的缺點在牠以爲人的經驗系統是完全的。殊不知吾人所能造成的任何系統時常都在修正中；因爲一有新事實發生而需吾人接受時，矛盾便立即出現，所以經驗愈多，修正也愈無止境，若照配合說的說法，則真理在人類思想上永無完滿之日，永遠不能達到最後的階段，而真理也終於只有相對的了。

雖然擁護此說者勉強解釋道，系統是一層比一層推廣，在後者可以包括在前者的，但降至今日，實際上各系統間的衝突甚多，而且也沒有一個可以包括一切，同時又可保其永遠不變的大系統。所以『配合說』的理論總不能算圓滿。

實驗主義者不滿意於前兩派學說對於『真偽』的問題的解答，要拿出第三個標準

來衡量『真』；他的標準就是修正前兩說而得的。

且說實驗主義對於『相應說』的修正。照『相應說』講，則觀念與物體的關係如照像一樣，是靜的關係。在實驗主義者看來，觀念與物體的關係是動的關係。人是生物，生物與外界發生關係時，並不能將外物整個地攝到心裏來，而只發生於某一點上。那一點是什麼呢？就是於行為有利的。詹姆士曾引過一個譬喻說，我們看鐘，我們何嘗把鐘內的機構完全攝寫於心頭，不過要利用牠來報告時間罷了。我們所知於外物的，只在用牠那一點。只有用牠的時候才能知道牠，愈用牠便愈知道牠。除此而外，我們不能知道外物。有人說實驗主義是一種『知行合一』的學說，在另一意義上是對的。

對於『配合說』的修正，是杜威提出來的。他說，新觀念並不是一個觀念，乃是一種材料 (Data)，一種新的經驗。經驗之為物，乃是整個的，統一的東西。新經驗進入舊經驗的圈內時，苟有抵觸，則此抵觸不得不化除，使其互相調和起來，而成一個經驗系統。化除此種抵觸的是什麼呢？就是內在的工具 (Immanent instrument)。

此說與唯心論不同之處就在唯心論是不論外物只講主觀的，杜威則祇講經驗，而經驗又是不分主客的。

且略述杜威的經驗論。他以為經驗是整個的，其內容可分為兩端：一端為思想，一端為材料。材料是硬的，死的；思想則是軟的，活動的。思想不斷地消化所得的材料，於是經驗的整體就一天一天地增大。他並不是把經驗分為主客兩部分，而是把牠們融合於整個的經驗之內。所以實驗主義在心物之交或主客之交一點上，是一個與衆不同的，嶄新的學說。

但這裏卻發生了一個難題。我們向來把知識分為兩種：一是直接知識，一是間接知識。直接知識就是我們所親見的知識，間接知識就是我們所得於人的知識。我們的知識大半是間接的，直接知識卻很少。實驗主義要把一切的知識歸結於直接知識，豈不是將知識的範圍縮到極小嗎？

實驗主義者的解答是：我們所有的知識都是發源於直接知識的，不過後來間接知識漸漸地增加，發展到了很高的地步，使我們往往把牠來代替了直接知識。但是無論間接知

說如何發展，沒有一樣是不能推回到直接知識的，只是不必一件一件地將牠推回去罷了。間接的知識就等於信用素著的銀行所發行的鈔票，日常可以信用得過，不必去兌現，但要兌現時是無問題的。鈔票的最重要的條件是能兌現，間接知識的最重要的條件是能證實。間接知識的本身是沒有價值的，牠的價值全靠牠的能證實性。間接知識雖如鈔票成爲一種制度，可是牠非固定的。基礎一動搖，制度就變了。所以間接知識是軟性的，因直接知識之變而變。至於直接知識的變動，則由於新材料之加入。

實驗主義者把一切知識推還到直接知識，還要把直接知識再推上去，那就是推還到『於生物有用』的一點上。他說，我們的知識極有限，對於外界不能完全知道。我們的精神被束於身體的牢獄裏，只能從五個小孔——五官——中窺見外界一點。我們惟對於有用的東西才注意，所以所知的完全是對於生命有用處的，此外全不能知。



現在從心理學的觀點去看實驗主義，也就是實驗主義的知識論。

心理學上向來有三派學說：一是『構造說』(Structuralism)，講心理機能的本身，講其各部分的構造，是靜的說法；一是『職能說』(Functionalism)，講心理機能的功用，講其與外物發生關係的作用，是動的說法；一是『行爲說』，講有機體的動作，講其對於環境刺激所起的反應之間的關係，兼動靜兩派之說。

詹姆士、杜威的心理學說都是屬於第二派的。他們這派學說的要點，就是不把精神與身體分爲兩件東西。心並不是一件東西，乃是因東西而發生的一種作用，有如水流，水是一件東西，而流乃是發生於水的作用一樣。

他們在這個前提之下，推出他們的知識論來。凡是觀念——心影(Mental Picture)——沒有一個是純粹的物的影像，易言之，即純粹的知是沒有的。一切知識，總是我們身體對於外界的應付(Reaction)。我們對於外界發出的直接動作，叫作『直接反應』。知識上的反應，是對於外界發生的間接動作，——可還是動作——可以叫作『隱伏的反應』(Implicit

response) 當直接的動作被阻礙不得發出的時候，於是發生間接的動作，那便是思想，便是知。譬如我看見帽子便去拿，拿是看見帽子後直接的反應；拿不到時就想法子去拿牠，思想就是看見帽子後間接的反應。

所以觀念與外物的關係無所謂真假，就看人怎樣去用物而已。觀念不過是物與我之間的一個媒介，一種領導作用，指引我去應付環境，其本身不必模寫外物，即模寫亦不必即真。如我應付外物而圓滿成功，則觀念就為真，反之則為假。觀念的功用，只是將我領到物的面前，此外沒有什麼作用。

批評他們的人說，此學說之缺點在把「真」與證明「真」的東西未分清楚。其實此學說之優點也正在此處。他們說，觀念無所謂真假，也無從證明其真假。

杜威對於舊的經驗論有五點修正，把經驗的範圍擴大，把經驗的內容加豐。這是杜威學說很大的貢獻。

(一) 舊說以知識是經驗內的一部分，而經驗不必就是知識。杜威卻說經驗就是知識。

(二) 舊說將心與物，主與客很嚴格地劃分開，承認物體的本來形像的存在。杜威以為物體並無其本來之形像，不過是一種材料罷了。這樣一說，就把心與物，主與客融合成爲整個的了。

(三) 舊說只講過去和現在的經驗。杜威說將來的事亦可以包括在經驗之內，因爲過去和現在都有到將來的趨勢；易言之，即將來的情形爲過去和現在的情形所形成。經驗的要點在嘗試，其特性是向未來而投射，所以將來亦可包括於經驗之中。

(四) 舊說只講一個個零碎的，具體的經驗，把經驗看爲一盤散沙，一個一個彼此不生關係。杜威說經驗與其環境是一個有關係的整個。譬如一幅圖畫，雖爲一筆一筆的色線所組織，但某筆必須在某處，移開則不成爲畫。經驗與其上下的聯絡 (Context) 都有關係；關係 (Relation) 亦在我們經驗之內。這樣一說，則經驗不是零碎的，而是整個的；不僅具體的東西是，抽象的『關係』也是了。

(五) 舊說把經驗認爲與思想相反，推理既不是過去的再現，所以是在經驗以外的。杜

『威則以為『推理』也應當包括在經驗之內，因為在我們許多的經驗裏都有『推理』。不過推理所到的程度不盡相同罷了。』

照此修正說一講，則經驗的範圍大得多，內容也活動得多，把經驗認為完全是有機的，而不是機械的了。

(四)

上面從心理學的觀點上講實驗主義，講到心理學有三派；其實心理學上有四派。第四派的心理學是什麼呢？就是『完形』(Gestalt)說。Gestalt 一字，相當於英文的 Form 或 Configuration，在心理學上有『整全』(Wholeness)的意思。杜威他們一派的心理學講到『全體』的時候，與此派之說極像；講到分析的時候，則與第三派相通。

實驗主義之與第四派心理學相通的地方，就是把經驗看成整個的。拿網子來比經驗，舊經驗論只看成一根一根的綫，而沒有看成整個的織成的網。杜威把舊經驗說修正了

五點之後，便把經驗結成一片了。

但是這又發生了問題：在空間上，整個的經驗是講得通的，容易懂的；但在時間上，未來的事物，如何能包括在整個的經驗之內呢？

杜威的解答是：『現在』的背後永遠拖着『過去』，『現在』與『過去』是分割不開的；『現在』的前面永遠籠罩着『將來』，『現在』與『將來』也是分割不開的；『過去』與『現在』自然是在經驗之內了，而『將來』亦可因『過去』與『現在』而窺見其趨勢的；故經驗還是一個大的整個。其關係有如下圖，一看便明白了。

但是還有一個問題。實驗主義者把知識歸到經驗裏去，除經驗外沒有什麼存在，已如上述。但各人有各人整個的經驗，不盡相同。那末，以誰的經驗爲『真』的標準呢？說經驗是整個的，講得通。但假如整個的經驗各自不同，又怎麼講法？對於這點，實驗主義者沒有確定的解答。杜威似乎以爲除了個人的經驗之外，還有一個更大的社會經驗。



可是他們另有一種理論，算把此問題解答了一半。我們通常對於經驗的觀念是，先有經驗者——人——而後有經驗。實驗主義者看來，則不是如此。依他們說，最原始的經驗是無分我與非我的，分出我與非我，是由於我們對於純粹經驗有所動作。所以經驗在『我』之先，『我』是由經驗組織出來的。未分以前的經驗只有『這』(Thisness)，既分以後的經驗才有『何』(Whatness)。詹姆士說，分別主客，我們是把心理內容增加了。

怎樣說只解答了一半呢？因為這答案並沒有完全解除了他們的困難：

(一)他們的解答是解釋了客觀的我(Thou me)，客觀的我是經驗所組織出來的。經驗的中心卻是『真我』(I)，而他們並不能解釋『真我』。

(二)歸到純粹經驗，又是否共同呢？

### (五)

前面說過，實驗主義以為『真』之標準是『用』，愈用物則愈知物之真。於是他們又

開出一『真之生長』說(The Generation of Truth)說『真之生長』就是『經驗之放大』。

在這一轉中，實驗主義便從知識論一跳而到本體論，走進玄學的疆域了。

他們說：『真』即是『本體』(Truth = Reality)。

且看他們的一步步的理論。第一，經驗包括一切，經驗之外無存在，一切存在於經驗之中，存在即經驗(To be is to be experienced)。

第二，『真』的標準在『用』之一點，愈用之，愈經驗之，則愈真(More truth = More experience)，愈真則愈實(More truth = More reality)。

總之，實驗主義者是不承認外界獨立的本體之存在的。本體是內在的，不是超我的；是主觀的，不是客觀的。我們經驗的自身，就是本體。

他們的知識論，說『真』本是無所謂的，是人爲的(Truth is made)。至講到本體論，則併『本體』也是人爲的(Reality is made)。可注意的是『爲』字。按普通的意思應說『發

現，『因承認本體已先在，我們不過去『發現』牠罷了。實驗主義者卻說，本體本沒有其在，本體乃是我們『爲』的。

能知與所知（仍假定有主觀客觀之分）互相影響（The knower always alters the known, the known always alters the knower）主客的關係是劃分不開的。牠們底不斷的交互的關係組織成整個的經驗，廣大的知識；所謂觀念與本體完全包括在此整個的經驗之中。

現在且講實驗主義以外的兩派學說，然後再把實驗主義與牠們作一比較的說明。

第一派是新實在論（Neo-Realism）。新實在論可以說是多元論，邏輯上先有部分後有總體；而部分與部分的關係是外在的。易言之，即關係者獨立於關係之外。用圖表之：

A B C D 關係者未發生關係之時

ARB, ARO 關係者既發生關係之後

第二派是黑格派的絕對唯心論（Absolute Idealism）。這派可以說是一元論，邏輯上



先有總體後有部分，而部分與部分的關係是內在的。整個的關係背後有一個底將牠們整個的關係托住，變成一個整的。用圖表之：

$$\begin{array}{c} \text{A R B} \\ \underbrace{\quad\quad} \\ \text{U} \end{array}$$

實驗主義於此兩極端中採取一種第三種的態度。牠反對新實在論有一點，就是：說關係者既發生關係之後，於關係者的原來性質不發生變化，是不對的。譬如說，甲乙二人未成朋友以前與既成朋友之後，總因互相影響的關係而與原來稍有不同的。牠反對絕對唯心論亦有一點，就是，說有一個底將一切關係托住是不對的。牠根本反對有一物可以包括一切之說。

實驗主義者以爲宇宙時時刻刻有新的創造。只要兩個關係者一相碰時，新的創造就出來了。兩個關係者既發生關係之後，絕不是兩個關係者僅僅發生關係而已，乃是一個整個的第三者。易言之，A、B既發生關係之後，不是A、B，而是A、B、C，而A、B、C同時又是一個整個的O。O與U發生關係時，又產生了新的U，如此相遞，宇宙間乃充滿了新的創造，所以說，宇宙是時時刻刻在創造的。

在這點上，實驗主義也可以說是多元論，不過不是從前所說的多元論。從前的多元論是要素 (Element) 的多元論，是靜的多元論，多在宇宙的原來的要素。實驗主義的多元論是作用的多元論，是動的多少論，多在宇宙的新的創造。其區別大概如此。

(六)

請述實驗方法 (Pragmatic method)。實驗方法就是一個標準，實驗主義者要用這標準來估量以前哲學上一切的學說，淘汰他們或保留他們。

歐根 (William of Occam) 有句話，說學說應以用為標準，不必要的話都不必說。於是科學方法上有所謂『歐根剃刀』 (Occam's Razor)，用以剷削一切不必要的假定。

『歐根剃刀』也正是實驗主義者底剃刀。且看實驗主義對於四種傳統思想之態度，便可明瞭。

在宇宙論上，歷來有一元論與多元論底爭辯，一邊說宇宙是『一個』，一邊說宇宙是

多元合成的，辯證紜紛，莫衷一是。實驗主義者出來，把他底「唯用」之標準對此問題擺定，說：第一步，此問題根本不成問題，因為無論宇宙是一是多，反正與人生無關。第二步，如不得已而下判斷，則毋寧稍偏於多元論，因其給我們的好處較多。他可以使我們承認新的發展，新的創造，使我們生活豐滿。要點在他根本不承認這是重要問題。

在本體論上，歷來有唯心論與唯物論底爭辯，也是未得解決的問題。實驗主義者看來，又以為不成問題，因為無論唯心唯物，在生活上總無甚影響。但如不得已而下判斷，則實驗主義者毋寧稍偏於唯心論，因為他承認人是活動的，可以使我們有勇氣。不過即唯心論也僅是比較可以採取，根本這問題是不必有的。

講到宇宙底發展和變化，又有自由意志論與決定論底爭辯。這問題自然就是唯心與唯物之爭底旁岔。實驗主義者以為兩說都不對。如主張決定論，則否認人有自由之活動，使人們沒有勇氣求創造的生活。如主張自由意志論，則是說「今日不知明日事，」生活也要沒法過下去的。他說，如將機械說改為秩序說，則庶乎兩得其宜。我們應當有條理地操縱字

宙，萬不可承認自己是機械之下的物。其實這也不成問題，因為偏主其一，都不對。但如必須下判語，則毋寧少偏於自由意志論。

有神論與無神論底爭論，在實驗主義者看來也是不成問題的。但如須判別時，則毋寧少偏於有神論。因為一種宗教信仰可以與我們以精神上的鼓勵，使我們勇往直前，無懼無慮。

總之，實驗主義者將一切歷史的爭論，學說都歸總到生活底實用上。如於生活有用，便為真；無用，便不值一談。

現在且根據牠底方法，牠底標準，來看實驗主義底哲學的地位。

從心理學上看，人大概可分為兩種：一種是硬心腸 (Tough-minded) 的人，一種是軟心腸 (Tender-minded) 的人。前者底哲學，大概是經驗的 (Empirical) 感覺主義的 (Sensationalistic) 唯物主義的 (Materialistic) 悲觀的 (Pessimistic) 非宗教的 (Irreligious) 全體的 (Totalistic) 多元的 (Pluralistic) 存疑的 (Sceptical)；後者底哲學，大概是：理性論的

(Rationalistic) 主知論的 (Intellectualistic) 唯心的 (Idealistic) 樂觀的 (Optimistic) 宗教的 (Religious) 主意志自由的 (Having free will) 一元的 (Monistic) 獨斷的 (Dogmatical)。

實驗主義者底地位是在這兩極端之間的。他不絕對地贊助或反對那一邊，只用他底實驗方法作標準，將兩面之中他所認為有用的學說融和成爲一種第三狀態。不過要知道，此第三狀態是有中心主義的，是獨立的，並非拼湊前二者而成的。他大概是經驗的，感覺主義的，多元的，存疑的，唯心的，樂觀的，宗教的，主意志自由的。

(七)

別人對於實驗主義有許多批評，攻擊，詹姆士說那全是出於誤解，他都解答了。現在把這點說一下。

人家往往把實驗主義與實證主義 (Positivism) 混爲一談。實證主義是主張把一切

理論中深奧的，玄想的企圖拋棄，而只講眼前的實際的。詹姆士說實驗主義者底態度迥非如此，這一點即可證明：實驗主義正是要研究「何謂真」的問題，其本身便是一種哲學的追求，如何能與實證主義相混呢？

又有人說，實驗主義把一切歸總到行動上去，一點觀念都不講。詹姆士說這也完全是誤解。所講的間接知識正是觀念，不過說觀念不能與行動，事實分開罷了。假如離開事實，則「真」底標準就沒有了。至於觀念，他確承認是有效力的，並不是空的東西。

又有人說實驗主義變成了主觀的唯心主義。詹姆士亦以為不然。他以為兩者之間底區別是：講到主客（即物我）發生「知」的關係的時候，唯心主義者先講有一個空的觀念，實驗主義者卻一步一步地講觀念之如何構成。

還有一個澈底的質問：是實驗主義說「天下沒有絕對的真」這話本身是不是絕對的真？如果是絕對的真，那便是自相矛盾。如果說不是絕對的真，那「天下沒有絕對的真」也是相對的，便不能成立。詹姆士說，實驗主義不能被此駁倒，因為牠始終是自圓的。

還有人說，實驗主義並沒講到『真』是什麼，只在講『真』如何可得，只在講如何去證實，並沒講何謂真，證實是『如何』的問題，我們所要知道的是『什麼』的問題。詹姆士以為這個質問根本是弄錯了。『真』本不是『什麼』。假如人都死完了，自然也無所謂真，所謂真就是有證實性罷了。

詹姆士很爲雪勒底人本主義 (Humanism) 辯護。雪勒底大意是這樣：宇宙是人造出來的，外界的東西只有三種，而這三種都是不能夠離開主觀作用的。(一)是『感官所得』 (Sense data) 『感官所得』不過是一種材料，本身是沒有意義的，意義是我們加上去的。譬如我們看見一件硬的，方的，平的東西，我們說是桌子。一說『桌子』已經加上論理的意義 (Logical meaning) 了；一說『好桌子』又加上價值的意義了。(二)是『關係』任何事實底關係都不能離開我們底解釋與看法，純客觀的關係是沒有的。(三)是既經承認的真，即舊有的真理。可是舊體系的真 (The old stock of truth) 也是因新材料之加入而時時改變的，完全是人爲的。

總之，經驗如一大洪爐，在燃燒着，生料一投入，便融化了。生料是事實，是 *Thatness*；融化過的是觀念，是 *Whatness*。這點是人本主義底精意。

(八)

最後要補充地說一說實驗主義者底人生觀；然後把實驗主義總結一下。

講到人生觀，實驗主義者是主張漸善主義 (*Meliorism*) 的，介於厭世主義與樂天主義之間。

厭世主義說，此世界沒有一點好。天國在上，此世界是從天國降下來的，愈降愈下，便去天國愈遠。此世界毫無足戀，我們要含棄現世，走向天國。

樂天主義底根據也是宗教，可是主張的是汎神論，一草一木都屬於神底操縱。所以此世界即天國，不幸的事只是偶然的事而已。

漸善派的態度則以爲（這是雪勒底說法）此世界誠然有許多惡，但人卻有希望可



以把差減少，把善加多；是有改良的可能。改良的可能，在於人們有自由；自由範圍雖然極小，可是不能說沒有。只要有這點小自由的火頭，就能放出大光來澈照宇宙。自由就在能選擇，能創造之一點。譬如化學中所講的元素 (Elements)，在自然中原是不關連的，可是人能將牠們配合起來，創造出新的東西，此新東西確為自然中以前所不會有的，確為人們底創造。

杜威講的創造的智慧 (Creative intelligence) 即是此意。用此創造的智慧，我們可以滿足許多慾望，補充許多缺點。譬如古人以離別為黯然消魂的事，現在有 Tele-vision 之工具，則此憾便大可彌補了。

所以講到科學，實驗主義不像唯物論以科學的結果應用到人生的解釋上，而立在此生的觀點上，說科學是改善生活的工具。實驗主義於此並沒有一種理論，說科學已將生活改善了多少，不過說有點端倪可以證明改良之可能而已。這只是牠底態度。

現在且說一個簡單的總結論，帶批評的總結論。

(一)「真」是相對的，不是絕對的。講來講去，只以個人底經驗為真底標準。但原來的根本問題是，假如各個人的看法不相合時，什麼是「真」底標準？實驗主義似乎還未能解答此問題。

(二)認識作用，是混合的心理作用。舊心理學的三分法（知，情，意）把知當作專司知識的作用。實驗主義說不然。講到知識，知，情，意三個作用都有的。

(三)實驗主義以人為本位，說宇宙是人底創造，正與以宇宙為中心的科學相反。

以上三點俱為實驗主義底特點；但如推到極端，則亦適為其致命傷。何以言之？一說相對，則我們就問他底話本身是否絕對的？一說心理主義，則我們就問：各人底心理不同，何以能互相瞭解，何以有共同的秩序？一說人為中心主義，則我們覺得他把渺小的人說到太偉大，未免近於誇大狂；以之為一種鼓勵精神的態度尚可，以之為理論，則有待斟酌處。是故推此三點至極端，則無異於推車撞壁，「此路不通」也。



## 一 生機主義

### (一) 小引

生機主義的哲學 (Vitalistic philosophy) 在現代可以柏格森 (Henri Bergson) 爲代表。在未講到柏格森底哲學本身以前，先把題外的可是有關的幾件事講一講。

(一) 柏格森底事蹟——關於柏格森底事蹟，我們所知不多。只知道他是猶太人，爲教授。並且知道他近來已退職了。

(二) 柏格森底著作——他底著作有：

#### ① Time and Free Will

(按此爲漢譯本之名，若直譯原名應爲：'The Immediate Data of Consciousness'。此書爲其博士

論文，有人謂爲其研究數學之結果，而內容卻爲反對數學者。）

(2) *Matter and Memory*

(按此書據說是他五年中對醫院調查神經病所得的結果。)

(3) *Creative Evolution*

(按此書爲比較偏於生理學方面的。)

以上三種爲其主要的著作。

(4) *Introduction to Metaphysics*

(按此係一本小書，不見甚好。)

(5) *Mind-Energy*

(此係書信集。)

(6) *Laughter*

(按此書係關於藝術的。)

以上三種爲其次要之著作。

(三)關於柏格森哲學底書——關於他底著作底書，重要而最流行的有：

(甲)介紹的有：

(1) Lo Roy: A New Philosophy

(按此書非柏格森)

(2) Wildon Carr: Philosophy of Change

(按此書非柏格森)

(3) Wildon Carr: Philosophy of Bergson

(按此書非柏格森)

(4) Lindsay: Philosophy of Bergson

(按此係一本小書，不見經)

(5) Dodson: Bergson and Modern Spirit

(按：這會比較地解釋各種問題，就好。)

(乙)批評的，有：

(6) Elliot: Bergson and Modern Science

(按：此書痛罵柏格森，說他可謂根本不懂哲學。)

(7) Stewart: A Critical Exposition of Bergson's Philosophy

(按：此書法詳細。)

(8) Cunningham: Philosophy of Bergson

(按：此書批評甚稱公正。)

(丙)敘述的，有：

(9) Chevalier: Henri Bergson

(四)柏格森底思想底來源——大凡一種思想，總有牠底來源，即牠所受的影響。柏格森底思想自然不是例外。他底思想其實也就是法國底傳統的思想，不過他總其成而光大。

之罷了。

近代法國哲學底趨勢是怎樣的呢？是反科學的。其中有幾個重要的領袖，如白那德（Olaude Bernard），從醫學的觀點反對自然界裏之有必然；狄安（Duhem）以物理學家底地位，潘嘉萊（Henri Poincaré）以數學家底地位，各著許多書批導科學；美耳生（E. Meyerson）為新進批評科學者中之最有力的；可是他們諸人只做到批評科學，並不會建設玄學的系統。另外還有一派則於批評科學之外更建設一個玄學的系統的，如皮朗（Maine Biran），拉魏森（Ravaisson）是兩個大的唯心論的哲學家，他們都主張一派精神的實在論（Spiritualistic Realism），彭得路（Boutroux）之講心理學，哲學，俱主張偶然論而反對必然論。

總之他們底傳統的思想是一種主張自由，主張精神的哲學。柏格森亦即在此潮流中，而他底系統更為完密，自成一派哲學。從法國思想底系統上看，柏格森確是一個集大成的時代的成功者。



(五) 柏格森派 (Bergsonian) —— 柏格森 底思想在哲學界已成爲一大勢力派。其徒在法國則有勒樂艾 (Le Roy), 魏耳巴 (Willibald), 喜貢 (Segond), 勃龍代爾 (Brandalet) 諸人, 在英、美、德諸國者亦不少。

### (一) 身與心 (Body and Mind)

向來講哲學的人, 都從知識論入手。以爲知識問題乃最根本的問題。若不將此問題解決, 則其他問題都無從談起。柏格森不然; 彼棄知識問題不論, 開頭便講本體, 以生命爲起點。談到生命, 最重要的便是身心關係的問題。通常一般人的見解, 總以身爲物質, 心乃有機體之進化。柏格森反是。他以爲身心都是動作之方便, 腦並不分若干區域, 各具不同之職能, 而牠的職司就好像電話接線生, 不過是動作底一個樞紐而已, 並不能將思想、觀念等保留在腦內。

這樣說來, 豈非沒有思想了嗎? 柏格森說不然, 思想是有的。可以把記憶作證。照柏格森

說，記憶有兩種形式：一是習成的記憶，即『腦上打印』之舊說所謂的記憶，以為習慣能在人心中開一條軌道，使心底動作自然而地順着軌道走。譬如背書，念一次背不出，念三四次或便能背出了；書之能背出即是由於軌道之造成。另外一種，他叫做自成的記憶（Spontaneous memory）。他是偶然的，自然而成的，不假手於練習。如我們讀書，每遍之誦讀都各自不同，豈能謂之習慣？前者是有方法的記憶，如強記。後者則是當時並未去記而過後忽然想起的乍憶。後者之記憶表現在夢裏最多，最足以表現精神的狀態。

但是要把一切事物都記憶着是不可能的。我們一方面有記憶，一方面也有遺忘。記憶固甚重要，而遺忘也很要緊。假使沒有遺忘底作用，則每一回憶，一切過去的零零碎碎，點點滴滴都一齊湧現出來，那就太不便當。至於所以遺忘，乃是因為身體阻礙了記憶，使記憶中斷之故。身體為求其便利計，將一部分與當前環境無關係的記憶割斷，不使之湧現出來。所湧現出來的，只是對於身體活動有關係的一部分，這就是記憶底影像（Memory image）。記憶底影像是純粹記憶與身體活動二者合併的產物。所謂純粹記憶乃是離物質而獨立的

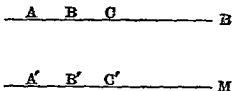
一種幻想，一種精神生活。牠是潛伏的，無意識的。現實的感覺占有身體表面上之一定的局部，而純粹記憶則與身體任何局部無關。

心與身底相關只在一點上，這一點就是記憶；換句話說，惟有從記憶這一點上才看得出精神底存在。柏格森底特點不在其承認精神底結論——普通談心身問題者也如此說——而在其方法，在其所舉之新證。他能抓住記憶這一點，堪稱有特見，因記憶確是精神與身體相接觸的唯一之點。英國之勃特勒（Butler）以記憶為生死之標準，也是這個意思。

關於心與身底問題，向來有幾派學說：

（一）是物質論（Materialism），說真真的實在是在身體，所謂心理或意識作用都不外是身體的一種副現象。

（二）是平行論（Parallelism），說心身是一實在底兩面，好比一件衣裳之表裏兩面，及一本書之兩種譯文，用圖表之則如下：



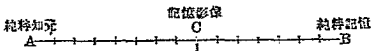
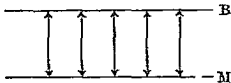
(三)是相互影響論(Interactionism)，說精神可影響肉體，(如催眠術例)肉體亦可影響精神，(如醉酒例)其圖表則如下：

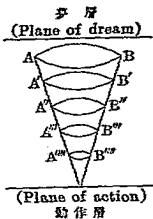
第一第二說俱為一元論，第三說則為二元論。此為歷來關於心身問題之三派說法。

柏格森之說為三說外之新說，而近於第三說。上面已經講過，若更論之，試看下圖：

下圖 A 端代表純粹動作(身體的)方面，B 端代表

純粹思想(精神的)方面，C 是中間的狀態，即精神，可左可右。應付當前的環境時，C 便走向 A 端，愈走愈近，(即距 B 愈去愈遠)直至於 A，即為身體底活動。不須應付環境時，C 往往走向 B 端，愈走愈近，(即距 A 愈去愈遠)直至於 B，即為幻想底境界；至此，精神之本來面目最可表現出來。再看左圖，則更明瞭：





功用即在將精神從上層移至尖頭，使之縮小，集中而已。

### (三) 時間空間與生命力 (Time, Space and Elan Vital)

普通人底思想以時間空間爲宇宙底大架子，包括一切而本身不動。時間更好比一個永流，一切都附在這永流中而變化，而前進。

柏格森底意思正與此相反。他首先打破了時間。他決不承認時間是一個固定的架子，

上圖：精神在 A B 段上時是在做夢，在 A'''' B'''' 時是在做事。假定走路時，我們把精神放到 A B，則必迷失道路無疑；若把精神都集中到 A'''' B''''，則雖做探險的事業，亦或有成。在 A B 時，精神散漫；在 A'''' B'''' 時，精神集中。精神愈散漫愈偏於幻想的，精神的方面；愈集中愈偏於現實的，身體的方面。所謂注意者，其

他說時間不過是一種表現，一種創造。是什麼底表現，創造呢？是「變」底表現，創造。他只承認有一個進行，進行就是在變，而時間就附在這「變」上，表現在這「變」上。他絕對不用「時間」二字，只用「綿延」(Duration)二字。「綿延」底意思是變化中的存在底時間。柏格森以為先有生命之創造，前進，而後有時間，讀者只稍靜心思之，便可領悟此理。試想假定世界上的一切完全停止活動，則我們時間底概念將何從而得？必須先有一物在變動，而以其變動與他物相比，然後時間始表現出來。故時間與活動乃一種東西底兩面的看法；如無活動，即無時間。換言之，時間僅表現於變化上。永久的不變即等於無時間。這是甚易瞭解的道理。

柏格森理論之深奧處尚不在此。其妙處乃在講空間。時間變為生命力底衝進，時間沒有了。空間又是什麼呢？乃是生命力底硬化 (Solidation)。生命之向前衝，有如放花炮，有上進即有下墜。當其衝進也，創出時間；及其消沒而硬化也，則為空間，為物質。

柏格森將時間空間完全打破。他所看見的實在，只是一個衝動，是生命力不住的向前

流底衝動。這生命力底前衝就是最後的實在，時間是牠底創造，空間是牠底遺留。

這樣看來，柏格森把本體分爲兩部分：一部分是最根本的生命力；屬於這方面的爲時間，精神，自由；能覺察牠們的是本能 (Instinct)；一部分是消失後的生命力所凝結的東西；屬於這方面的爲空間，物質，不自由；能覺察牠們的是智能 (Intellect)。

#### (四) 本能智能與直覺 (Instinct, Intellect and Intuition)

柏格森把知物底方法分爲兩種：第一個方法是繞於物外，第二個方法是入於物內。前者只能得物之象，後者卻能得物之體；前者只能得物之片面，後者卻能得物之整全；前者是因觀點而見的，後者卻是直見的；前者之知止於相對，後者卻能得絕對的知；前者只能見各物之所共有，後者卻能見個物之所獨有；前者所知爲抽象的，可是範圍甚大，後者所知則爲具體的，可是範圍極小；前者是智能，後者是本能。

愈向智能方面走，用處愈多，生活愈現實。如常識，科學，均屬此方面之產品；其目的爲致

用，爲滿足實際生活底要求。智能將一切活動的，具體的東西，化爲硬板的，抽象的東西，以便於處分。此卽知識方面底發達。近代物理學底趨勢是把一切都變成抽象以合於數學公式，把質量化爲數量，以便於計算，分析。此爲智能方面極端的發展。

智能愈用，知識便愈發達，可是去生命之本面亦愈遠。爲了生存，我們把精力全注於致用，腿永遠往前跑，眼永遠向外望，到後來都不會回顧與內省了。要回頭看一看生命底本來面目，要真打通物我間的障礙，則非用本能不可。柏格森曾舉黃蜂爲例。黃蜂看見毛蟲，一刺正中其神經，毛蟲卽麻木，黃蜂遂預之而去。黃蜂彷彿很精微地能知毛蟲之身體構造。這種本能的知是真的知。

上面的話好像是知識論的話，其實還是柏格森對於生命研究的結果。柏格森之講生命，最反對亞里斯多德底階段的生物分類法。他以爲進化不是直線的。他只假定一個生命動力之源，一切都從那源中迸發出來。衝出爲人，其特點爲智能；衝出爲動物，其特點爲本能；衝出爲植物，其特性爲無知覺。所以智能與本能根本是從「源」發出來的兩種知，爲黑暗



中的燈，為生命向前衝進時的工具。牠們底功能不同：前者專應付抽象的東西，後者專應付具體的東西。人用智能，動物則用本能。

此二種知各有長短：智能太廣泛，本能又太實際。可是二者中又各有一部分直覺，智能的直覺偏於綜合，本能的直覺偏於直接。合用此兩直覺，則最真之知識得矣。

柏格森所謂之直覺，即智能與本能之合併，亦即二者之調和。智能之長處在於能綜合，但須矯正其太空泛之趨勢；本能之長處在於能入物內，但須矯正其太重實際之趨勢。取二者之長而去其短，復合之而為一，即柏格森之所謂直覺。

### (五)自由意志(Free Will)

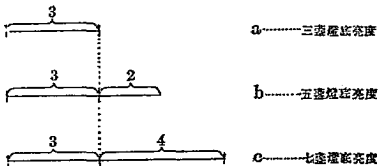
柏格森說，自由意志是有的。

心理學上有兩派學說為自由意志之障礙，均為柏格森所反對：一是德國的實驗派，如費希勒(Fechner)是；一是英國的聯想派，如休謨(Hume)，彌耳(J. S. Mill)是。

實驗派說，凡心理上的現象都可以照物理學的方法去測量，都可以用數學的公式來表明。柏格森對於這派反駁道：你們所測量的對象是硬做出來的，不是自然的。何以見得呢？

『韋伯底定律』(Weber's Law)便是這樣。試看下图：

這裏所求的為 a b c 三者間之差度。求出的結果『二』為最小之差度。求出以後，把牠當單位，去量三者。這就是說，在感覺上可分出單位來。柏格森說這辦法完全錯了。以 a b c 三者相比是可以的，但只能整個地去比，不能將多餘的一段做為單位。其比是三比五比七，不是三比『三加二』比『三加四』。譬如長人與短人比，乃是長人整個比短人長，並不是只長一頭。如把長人底頭割去，則雖二人長短相齊，但長人不得為人了。所以柏格森說，『韋伯底定律』完全是假造出來的。



聯想派雖比較讓步，不把物理學的定律應用於心理底研究，但說心理方面也有定律，如聯想定律是。聯想定律說觀念相聯之道有二：（一）因為類似，（二）因為接近。意思是說，我們底思想沒一個是無因而至的，思想底流好比連環，是個個相鈎連的。柏格森對於這派的駁難有兩點。（一）聯想派把觀念說成一個個獨立的單位，雖說那些單位是相連着；以為一件事底重複與最初的是一件事，不過是重複罷了。柏格森以為思想沒有單位，只是一往的衝進；心理狀態是從不會重複的。（二）聯想派以精神底活動只不過在一平面上。柏格森以為還有一下層。精神狀態如海島之在海中，僅露一尖在海面，全體則在海底。譬如我堅決地要做一件事時，我自己也往往不知道何以要如此做底理由，這就可以證明下層裏還有一種力量在支配我們。

心與身底關係正好比泉源與流水底關係。表面的生活好像水底流，都是受心之泉源底影響的。日常的生活，在心理學上，都可以用習慣，交替反應（Conditioned reflex）等等去解釋，但都是表面的，心底深處是不大動的。但在特別情形時，潛伏於底下的精神往往也衝

出來。

連串進行中的生活，隨時可以受到潛伏精神底影響。這就是自由意志存在之明證。所謂自由有兩種意義：(一)自由本身，(二)自由底表現。後者有程度之不同，是相對的。至於自由本身則是絕對的。

自由與不自由底區別在什麼地方呢？就在『過去』與『正在進行中』。物理學的世界是死的，是不自由的；因為牠底世界是  $\text{a} \rightarrow \text{b}$  的世界。所謂自由的世界則是  $\text{a} \rightarrow \text{b}$  的世界。凡過去的一切都是固定的，科學可以來解釋，可以尋出一條定律來。至於進行中的事，則正有無窮的伸縮變幻，莫可究詰，科學也並沒有法子預計的。

凡已過去者為已固定，如  $\text{a} \rightarrow \text{b}$ 。這一段中底事實，現象，已完全限定，不會再有什麼關係加進來。科學可以有種種的方法去探索牠，去解釋牠。至於在進行中的，則初未嘗固定，如  $\text{a} \rightarrow \text{b}$ 。這一段底發展可以如  $\text{a} \rightarrow \text{b}$ ，成為  $\text{a} \rightarrow \text{c}$ ，也可以如  $\text{a} \rightarrow \text{b}$ ，成為  $\text{a} \rightarrow \text{d}$ 。這便非科學所能講。過去者非自由，將來者非自由，自由就在進行底那一點上。『在進行中』就是自由。

因為有進行，所以有自由。進行永遠有個『進行中』，所以有自由。

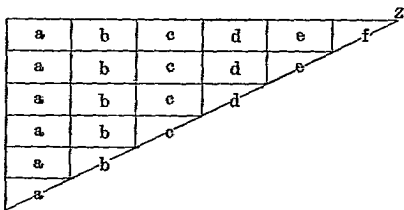
所謂創造者，也就在這進行中。看下面便明白：

下面：a 處即生命力，每一進行，即有新東西產生。a z 線代表進行底創造，這進行底創造是無窮盡的。

### (六) 進化說 (Theory of Evolution)

要知道柏格森底進化說，可先把其他兩種進化說和他作一個比較。

(一) 達爾文底生物進化論。達氏先假定有一種最簡單的生物為起點，一切生物都是從那最原始的一種發生出來的。至於其進化則有兩要點：(甲)言其變化之



原因，則為環境之轉變，(乙)言其變化之方式，則為積小差異而為大差異。此為達爾文之說。以進化論底原則推廣而應用之以解釋全宇宙，則有斯賓塞耳 (H. Spencer) 之「宇宙之變遷總是由簡單至繁複，由散漫至有組織。」此為斯賓塞耳所講之宇宙底普遍的定理。但他所講的是一段一段的因果之說，一因一果，並無總因統括總果。所以雖稱為進化論，而其內容卻與定命論 (Fatalism) 無異，還是機械的說法。

(二)亞里斯多德底進化論，以為進化是層累的，由無機體以至於有機體，由有機體以至於動物，由動物以至於人。每級之遞化，皆有新功用之增加，如無機體加營養，則成有機體，有機體加動作則成動物，動物益加理智則為人類。然而最後的目的是早已定好的，譬如造屋，先有圖樣在前，以後但按圖樣建造而已。這是一種目的論 (Teleology) 的說法。

柏格森底態度則完全不同。他以為進化沒有固定的目標，進程中亦不能分為一段一段。在他看來，進化就是生命力底往前一衝。目的不在前面而反在後面。移動之法不外二途：或挽或推。柏格森以為生物之出，由於後推而不由於前挽。進化是被後面推出來的，不是被

前面吸過去的，

在柏格森看來，此世界並不是一個大的計畫，不過就是生命力底一衝，遂至如此。將來如何，一點也無從知道。這是他底總意。不過照此說，則人與動物爲由生命力源中衝出來的不同的兩條線，應截然不同，何以組織上又有許多處相同呢？柏格森也有解釋：生命之源本是相同的，其不同是由於既發出之後所走的路不同，但兩條路可以有交叉之處；交叉之處就是牠們底偶然相同之處。

照生物學講，生物形態之轉變是因於環境的。對於眼，光是環境；眼是應環境而生的組織；視則是一種能力。先有眼而後能看，這是普通的講法。柏格森卻又倒轉過來說。他說，先有了功用，能力，然後組織才發生變化。微蟲之點眼亦能見。其實點眼亦够了，何必更發達到人之複雜的眼呢？這就足以證明生物形態上的變化不是環境使然的，而是內中有一種上衝的力量使之然的。不是有眼然後能視，是爲視之需要然後有眼之構造。先有功用而後有組織。功用是一種要求的力量，而組織爲達此要求的工具。

### 三 新唯心論 (New Idealism)

#### (1)

新唯心論底地位即新黑格兒派底地位。這派的代表人物是勃萊得雷 (Bradley) 及 鮑桑葵 (Bosanquet)。現在且把這二人的學說，大略講一講。

勃萊得雷底哲學是以研究邏輯爲出發點的。他底最成熟一本著作是“Appearance and Reality”。從這名字中，我們就可看出他底中心主張；他說，凡是真的，實的，都有一個條件，即不能自相矛盾。無論東西也好，感覺也好，概念也好，只要一自相矛盾，便都不是真的，不是實的。他要找出幾種絕對的範疇，如時間，空間，因果，關係等，但一察看，都是自相矛盾的。

何以說是自相矛盾呢？舉一個淺例便可說明。在  $a - b$  (  $a, b$  爲關係者 ) —— 爲關



係)道公式中說是有兩項還是三項呢?若說是兩項,則「——」是個什麼東西?若說是三項,則「——」當然也算一項,而在項與項之中又當有第四之關係,第四又變為一項,又須有第五,如此類推,以至於無窮。無窮的遞下,就是說 a b 不能連起,不能有關係。若反過來說「——」不是一項,則中間沒有一項, a b 何以得相連?於是問題成爲一個兩支體,兩不得其解。關係之說是如此,因果之說也是如此。假定 a 算原因, b 算結果,則照土面的公式, a 又如何能產生 b 呢?由此兩例,可證明範疇是自相矛盾的。勃萊得雷在這裏就是要說,不獨感官上的知靠不住,即思想上的知也是靠不住的。無論眼見的,心想的,都只是表象 (Appearance)。實在 (Reality) 永遠超出我們底知識以外;我們底知識,思想,永遠套不住實在。

這樣說來,勃萊得雷底哲學,好像是二元論。而其實他底思想之精要處卻不在此。他說實在是一切東西底總體,那個就叫做絕對。

在前部分,勃萊得雷可以說是近代的齊諾 (Zeno), 思想很清楚。在後半部,則勃萊得雷底思想裏跑出了黑格兒所謂凡實在的即是有理性的,存在即是理性,這是黑格兒哲學底

出發點。勃萊得雷亦說思想外沒有什麼東西，說一切相對的東西所以成爲那個樣子，是因爲牠們都在於全體中。於是『實在』就變爲『道』(Thinness)不是空虛的，而是最豐富的『道』(Thinness)。此即所謂全體，實在『道』(Thinness)是直觀的經驗，是感官上的經驗。這一霎那間的經驗豐富到什麼都有，所以是無限的，是絕對的。一到變爲『何』(Whiteness)便是有限的了。『何』(Whiteness)永遠不能把『道』完全講出，好像頭大帽子小，永遠套不上。何以套不上呢？即因爲『何』永是自相矛盾，所以套不上後面的不自相矛盾的東西。而此不矛盾的又並非是另外的一個全體——絕對全體及絕對就在這矛盾的之中。勃萊得雷絕不要『超越』(Transcendence)而只講『在內』(Immanence)。所以在他底系統中沒有主觀和客觀，只有經驗。整個的經驗是絕對的，全體的，要一分析便爲矛盾的了。

## (11)

施桑葵(Bernard Bosanquet)是繼承他的。他們都主張黑格兒的所謂『具體的遍在』

(Concrete universal) 這個具體的遍在的意義，就是說世界是一個『整個兒』(Individual) 的，一切分別都起於這個整個兒的以內。只有分別而無分裂。假定不是有這個整個兒的『絕對』，則一切分別都無由起來。但這個整個兒的並不是個抽象的東西，乃是具體的。所謂具體的就是當前的活潑的經驗。照他們的主張，似乎是說當前的經驗就好像一個無窮的寶藏，一切東西都從這個寶藏中開出來。不過開出來的東西卻又好像火花，一離了這個寶藏又立刻消滅了。各種東西所以成爲那個樣子，全靠着在於寶藏內。所以就整個兒的而言，是所謂遍在。就其爲當前經驗而言，乃又是具體的。

施柔麥又特別注重於心身問題。其實他們這一派和格林 (T.H. Green) 一樣的，都是把『心』當作一個『原理』(Principle)。所謂原理只是理法之義。不過一切必須藉這個理法而現。所以他名此爲『自己客觀化』的原理 (Self-Objectifying Principle) 又爲『自起分別』的原理 (Self-Distinguishing Principle) 又爲『統一』的原理 (Unifying Principle)。這就是上文論關係時所說的那個『托子』。(以  $\cup$  表示的) 假定沒有這個托子，則一切

分別不能起。因為分別是『異而不散』。須知世界上只有『異』而沒有『散』。所有的異都出於分別，而分別則必先有整體。他們用這個方法來解決心物問題，結果必致心物不是對立的。而只一個原理的實現有等級而已。在高級的自是愈統一，愈分明，愈自覺，這便是心在下級的是愈不統一，愈限定，愈不自由，便是所謂『自然』。（即物）所謂物萊得雷有實在之等級說（The Degree of Reality），他以為所有的東西無論是具體的，如桌子，椅子，或抽象的，如空間時間，或本質的，如自我與物如等等，假使執着認為固定的一物，便都是『表象』（Appearance）。但這些表象卻都不是完全假的。倘使能把牠們融化於一，而合觀之，則都可表示一個整個兒的絕對。

這一派的人們是世人所稱為新黑格兒派的。因為他們的方法雖與黑格兒不同，而根本精神卻是絕相一致。總之，我們對於這一派的學說必須破除普通哲學上的傳統觀念，如本體，如認識，如關係等，方可理會得着。中國人中有些佛教訓練的，如三論宗撥破一切那樣，便可以瞭解這一派的理論。



## 四 新實在論

一九一〇年，美國六位哲學家：何爾特 (E. B. Holt)，馬文 (W. F. Marvin)，孟泰荷 (W. P. Montague)，羅萊 (R. B. Perry)，皮特金 (W. B. Pitkin) 和 司施 (E. G. Spaulding) 各擬了一紙計畫書，把各人所信爲新實在論底原則的幾個意見，逐條寫出，結果大家完全一致。一九一二年，六人各作論文一篇，合成一本書，即名爲『新實在論』(The Neo-Realism)。此書出版之日，即美國新實在論派運動開始之時。諸人又各有其單獨的著作，亦爲研究新實在論者所必讀，茲開列於後：

- (1) E. B. Holt: The Concept of Consciousness
- (2) E. G. Spaulding: The New Rationalism
- (3) R. B. Perry: The Present Philosophical Tendencies

(4) W. T. Marvin: First Book of Metaphysics

(5) W. P. Montague: Ways of Knowing

(按(1)(2)爲最重要，(3)甚清楚，(4)頗淺近，(5)則態度溫和。)

新實在論底根本出發點有二：(一)以科學的結果爲出發點，(二)以常識爲出發點。新實在論者覺得哲學之爲物注重玄想太甚，想把牠拉到與常識相離不很遠的地步，而同時他們又接受了科學的結果，應用到哲學上。以科學講哲學，故以心理學來解釋知識論上的問題；要恢復常識底地位，故主張玄學從知識論中解放出來。此爲新實在論之兩大要點。根據第一點，則贊成心理學上的行爲主義及唯物論等等；根據第二點，則反對柏克萊底『主觀的唯心論』(Subjective Idealism)。不必說，即實驗主義亦必爲其所反對。

新實在論者要推翻康德，以及自康德以降的哲學家所用的治學的途徑，即是要把玄學從知識論中拉出來，使之獨立。可怪的是他們所講的東西正是知識論上的問題。新實在論根本上是知識論上的一派學說，這點是要認清的。他們反對走那條舊路，而結果走的還

是那條舊路。

新實在論底一個最重要的理論是『不倚』(Independence)。這裏『不倚』二字是在講關係論(Theory of Relation)，意思是說，兩關係者(Terms)是超其間的關係而獨立的。關係者儘管發生關係，但關係者底存在是獨立的，各關係者也不因發生關係而生改變。簡單說，這就是『外在關係論』。

這個理論應用到主觀與客觀底關係，即能知與所知底關係上，則以為客觀的存在是獨立的，有主觀去看牠也有，沒主觀去看牠也有；有主觀去看牠是這樣，沒主觀去看牠也是這樣。

這個理論再應用到心與物底關係上也是一樣的講法。心絕不能有作用加到物上面去，即心絕不能改變外物。外邊的是什麼，裏邊就知什麼，內外必相合，一致。但這裏卻不能無問題。所謂相合者可以有三種說法：(一)存在上的相合(Existentially the same)，(二)數目上的相合(Numerically the same)，(三)性質上的相合(Qualitatively the same)。前



二者尙可以講，惟至第三，則逼着極大的困難——錯誤最容易在此看出。所以在這點上，我們給新實在論畫一個大『？』。

有人或者要問：既然說主觀與客觀各自獨立，那末還有什麼知識論呢？這是誤會。所謂『不倚』不是說不發生關係，而是說關係是怎樣。簡言之，『不倚』正是二者間之關係。原來所謂認識總是包含兩部分的：一部分是能知，一部分是所知；兩部分相依相成，不能拆散。德國人勃蘭坦諾(Brentano)主張『意向心理學』(Intentional psychology)以爲凡知必有所知，即是此意。後來梅農(Ménon)宗之倡『事物』(Objets)之說，亦即此意。現在新實在論是在知識論裏面講能知與所知底關係，並不會說能知與所知間無關係。能知與所知原是不能拆散的。

從上面的理論，我們可以看出新實在論者心理學上的意見。他們把心底能力範圍縮到極小，不但無力創造，並且無力改變外面的物。心底方面完全沒有積極的動作，只有消極的承認；完全沒有主動的作爲，只有被動的接受而已。

新實在論真無愧於『實在』二字，他們把一切東西都看爲實在的。世界上的東西根本上只有兩種：一是實的東西，一是虛的關係。前者是一種存在，其爲實在是不待言的；後者呢，他們叫做『潛在』（Subsistent），說亦是客觀的實在。東西非我們所能創造，所能改變。關係也是在外，固然的；我們只能研究牠們，但不能創造牠們，亦不能改變牠們。原來唯心論與實在論底不同正在這點上：前者以爲物自身間並無關係，關係是主觀看出來的；後者以爲物自身間卽有秩序，無依於主觀。

總起來說：新實在論底要點就是說能知不能變化所知。能知就好比一面鏡子，除能照見外，更沒有什麼別的功用。不像靈魂照相；外面沒東西，牠也絕照不見什麼的。又不像哈哈鏡；外面的東西爲方的，則照出來決不會是圓的。如此一講，認識也就變爲關係之一。我看桌子，其關係就等於書在桌子上底關係；認識亦並沒有什麼特高的地位了。

新實在論者因爲要主張客觀世界之獨立存在，（外在關係）不能不打破二種以自我作中心的內在關係論。一種是關係改變說（The Modification Theory of Relation）；

種是關係基本說 (The Underlying or Transcendent Theory of Relation)。

關係改變說可以用下面的符號來表示：



這就是說，如果兩個關係者 (Two terms) 一發生關係，則 (1) 此關係者必影響另一關係者；(2) 發生關係的兩個關係者都是錯綜的；(3) 關係者之任何一端在發生關係之後都與發生關係時不同，都有所改變。

關係基本說亦可以用下面的符號來表示：



這就是說，如果兩個關係者一經發生關係，無論彼此改變與否，都有一個基本實在「U」為其關係之媒介，使其關係完全可能。

新實在論者以為此二種內在關係都不能成立，其理由是：

(一) 此二種關係，如欲成立，必先假設外在關係。

(甲) 關係改變說，此關係如欲成立，則其符號  $\begin{array}{ccc} A & \rightarrow R & B \\ & \underbrace{\hspace{1.5cm}} & \\ & U & \end{array}$  之上還應加上「知者」(Knower) 的關係，而為  $\begin{array}{ccc} A & \rightarrow R & B \\ & \underbrace{\hspace{1.5cm}} & \\ & U & \end{array}$  本其原說，則此「知者」與  $\begin{array}{ccc} A & \rightarrow R & B \\ & \underbrace{\hspace{1.5cm}} & \\ & U & \end{array}$  互

相改變其性質，而  $A \xrightarrow{a} R \xrightarrow{b} B$  非其本來面目，則不澈底，勢必假定 " $K R A R B$ "  $\xrightarrow{a} R \xrightarrow{b} B$ ，故此種內在關係不能成立。

(2) 關係基本說，因  $D$  爲此關係  $A R B$  之媒介，故必更有一關係即 " $U R A R B$ "。本其原說，則必仍有一  $U$  爲之媒介，此關係  $U R A R B$  方能成立。如此類推，以至於無窮。此種說法之來源，出於黑格兒。他以爲有『 $A$ 』必有『非 $A$ 』。『 $A$ 』與『非 $A$ 』不可分，二者乃是一『整體』(Unity)。此『整體』必非『 $A$ 』與『非 $A$ 』，因爲『 $A$ 』與『非 $A$ 』爲二，故此整體不與『 $A$ 』及『非 $A$ 』在一平等地位，而在一不同等地位，居間爲之介，此『整體』爲絕對的，故此說法又可以  $\overbrace{A R \text{ non-} A}^D$  來表示。但如 " $U R A R \text{ non-} A$ " 又須用第二個  $U$  爲之介，則  $U$  必不爲根本，此絕對的整體乃自相矛盾。所以如果  $\overbrace{A R \text{ non-} A}^D$  成立，必先假設外在關係。

(1) 近代邏輯和科學發達的結果，用『函數關係』(Functional Relation) 和『境地』分析 (Analysis in situ) 可以找出與以上二種說法不同之證據。尤其是『關係基

本說，「簡直找不出事實的根據。」

由以上的論證，可知內在關係不能普遍成立；雖不能普遍成立，但亦非絕對沒有。於是，認識關係是否內在呢？新實在論者的回答是：認識關係是外在關係。

在這裏，我們須得注意，新實在論完全是立足在新論理主義之上的。自亞里斯多德以來的論理學，講的都是『性質』(Quality)及『本質』(Substance)，而新實在論者則把一切性質都化為關係。譬如說，「凡人皆有死」照舊式論理說起來，死是表明人的性質的，而新實在論者則以為表明人與死之間的一種特殊關係，必然關係。為什麼要用關係來表示事物的性質呢？就因為任何事物都不是獨立的，換言之，都是要和其他事物發生關係的。但是，發生關係與『不倚』(Independence)不同，即是說，發生關係無損於『不倚』；因為『不倚』係就事物之存在，不倚靠其關係而言，初不妨於與他事物發生關係也。

潘萊以為『不倚』就是『非倚』(Non-dependence)，『倚』是關係之一種，但不是所有的關係都是『倚』。因為關係比較『倚』更為根本，所以『不倚』也是關係之一種，

而不是『旁外』(Otherness)或『歧隔』(Inaccessibility)是否所有的關係都是『不倚』呢？潘萊說，不然，關係之中也有相倚關係的。如說『金可貴』，金之存在並不倚於吾人之意識，但其所以可貴，則可倚於意識。

新實在論者既主張對象不倚靠事物而存在，所以主張世界不盡是知識，知識只是世界的一部分。於此可見他們的關係說是建築在多元之上的。

此外，還有一點就是『錯誤』(Error)的問題。新實在論者以為一切皆客觀世界所固有，所以『錯誤』也是客觀世界所固有，而不承認普通所謂錯誤由於主觀的說法。不但說『錯誤』是客觀的，而『錯覺』也是客觀的。阿爾特(Holt)把錯覺分爲二種，一種是時間上的錯覺(Temporal illusions)和空間上的錯覺(Spatial illusions)以及『次性錯覺』(Illusions of secondary qualities)。一種是思想上的錯覺。對於前者，他不但反對他是主觀的，而且簡直反對他是『錯』。因為那些大半是感官上的感覺，在論理上只是『詞』(Term)，而不是『命題』(Proposition)，所以說不上錯。後者他承認是錯誤，但不承認他是主觀的。

普通以爲錯誤者，乃是二個相反，相矛盾的命題，二者之中一真一假，真的爲客觀世界所有，錯的是主觀的，人造的。因此以爲錯誤是主觀的，而非客觀世界所固有。他說，此種觀念之來源，由於誤解客觀世界，以爲客觀世界無錯誤，其實不然。他舉動力學上的相反關係（*Relation of Contrariety*）爲證，以爲錯誤亦爲客觀世界所固有。皮特金（*W. B. Pitkin*）更從生物學上來解釋『意識』（*Consciousness*），證明錯誤的客觀存在。但是，他們的解釋很牽強，不能解決錯誤的問題，這是新實在論的一個難關。

現在總括起來說一下：

（一）新實在論者以爲宇宙的根本是些關係及關係者，所以新實在論的宇宙是多元的；同時關係者都是些『中立的實性』（*Neutral entities*），其關係是普遍的，非心所造，所以他是論理主義。

（二）新實在論者雖然以爲知識論就是研究知的過程，『如何去知』（*The act of knowing*）的一種學問，而非根源於形上學，但是新實在論的基礎仍然建築在知識論之上。

的。他們用論理駁倒了內在關係，而說明知識關係為外在。用「不倚」說去證明所知獨立於能知之外。且以為關係不盡在知識之內，不認識而關係依然存在。從這點上，可以知道新實在論不是經驗主義。

(三)新實在論以為吾人意識的反應是有選擇性的，所以承認價值的主觀性；有創造之可能。因為他們從心理學和生物學的立足點去研究價值論，所以說價值是主觀的，相對的，與唯心論之從形上學去研究價值論之認價值為客觀的，絕對的，恰巧立於相反的地位，很足以調和唯心論之說。

(四)新實在論最大的一個難題，就是不能圓滿的解釋「錯誤」。

### (附)批判的實在論(Critical Realism)

像新實在論底運動一樣，批判的實在論也是一個合作的運動。其重要的領袖七人，全是美國教授，為美國之第一流學者。所謂七人即：德銳克(D. Drake)，勒夫菊愛(A. O.



Lovejoy) 勃辣特 (J. B. Pratt) 考德士 (A. K. Rogers) 三塔堪那 (G. Santayana) 色勃士 (R. W. Sellars) 及司託朗 (C. A. Strong)。一九一六年他們即開始計畫著書。一九二一年，七人合著一書出版，即名為『批判的實在論論叢』(Essays in Critical Realism)。此書頗為重要。而各人單獨之著作可資研究的更有下列數種：

Sellars: *Critical Realism*

Strong: *Origin of Consciousness*

Santayana: *Scepticism and Animal Faith*

讀此數書，即可以明批判的實在論。

批判的實在論者稱新實在論為知識論上的一元論，(言其內外合一)而自稱其說為知識論上的二元論。其實批判的實在論還不止是二元的，而是三元的。那三項是什麼呢？(一)是主觀即能知，(二)是客觀即所知，(三)是主客二者之間的；批判的實在論者給牠許多名字，叫『論料』(Data)、『現前』(Given)、『要蘊』(Essence)、『質』(Qualities)、『情

最』(Complex)等等，又叫『內容』(Contents)。總而言之，是在內外之間的一種東西。

在心與物，能知與所知之間，若無這個『要蘊』，則關係便不能成立。這話就是說，主觀與外邊的東西不能直接發生關係，亦就是說，主觀之所知不是外邊的東西之自身，所知者僅為『要蘊』而已。在這意義上，批判的實在論者所講的『要蘊』與柏克萊所說的性質(Qualities)完全一樣。

對於這『要蘊』我們應當注意三點：(一)牠不是外物的自體，(二)牠不是心之所造，(三)牠不是實體的存在 (Non-existent)，但關於第二點，七人底意見尚不一致，勒夫菊、勃辣特及色勒士以為『要蘊』是精神上的存在，餘四人則以為不然。究竟『要蘊』是什麼東西呢？舉一個淺例可以講明。譬如有一個圓形，我們稱之曰圓，其實絕對完全的圓根本是沒有的，所有的不過是一個大概上的圓。我們所以叫牠做圓，是因為把我心中先有的，一個準圓的型反到外邊去。圓底程度有等等不同，而我們統名之曰圓，便得到一個普遍性。此統名之圓即所謂『要蘊』。

論批判的實在論的人往往把『要蘊』講作與性質無異，說『要蘊』為外邊的東西自身底表象。這是誤解了他們底意思。他們說『要蘊』與東西自身間的關係極為薄弱，故前者並非後者底表象。『要蘊』底要義不在此，而在上面所講的普遍之一點。外物只可由理會而知，不能由直覺而知。所以他們說，外物由辨知而不由直覺，內容由直覺而不由辨知。所以批判的實在論反對表象論 (Representationalism)。

我們可以把批判的實在論與新實在論比較一下。新實在論講知識論總牽涉到玄學上去，批判的實在論則嚴正地守着知識論底範圍。原來在批判的實在論底三項系統中，與認識作用發生關係的即是中間的『要蘊』。至於那隔絕的所謂『東西』則為玄學底對象，在知識論裏可以撇開不講，其範圍之劃分至為清楚。在新實在論底兩項系統裏，沒有中間一項，於是所知便不能不一物兩用，一方面為玄學底對象，一方面又為認識作用的客位，故玄學與知識論便分不開。所謂東西自身底假定，批判的實在論者以為並非必要，他們叫牠為一種原始的信念，一個無理由的信念。認識底能力僅能到『要蘊』為止，以下的『東

西」便是背後的東西，只能推而得之，決不能見而得之。這樣看來，批判的實在論又把哲學思想的趨勢從新實在論領回到洛克、柏克萊原有的地位，不過只在表面上換了許多名詞。這趨勢是很重要的。

批判的實在論者因為新實在論不能講解錯誤，所以攻擊牠而自創新說。為要補正新實在論的短處，故在內外之間加進一個「要蘊」去，使主客觀均有迴旋之餘地，便能解釋錯誤之問題。殊不知仔細一想，還是講不通。因為必先承認「東西自身」為可知，然後始能以「要蘊」之與之相合與否為真不真底標準，但他們卻說「要蘊」為普遍的。是「要蘊」與「東西自身」間的關係先沒弄清。又主觀是否與「要蘊」相合呢？若說相合，則「要蘊」便為主觀的而不能為普遍。是主觀與「要蘊」之間的關係又頗難講。而仔細一分析，則「要蘊」又須加入於主觀與「要蘊」之間而為第四項了，所以說還是講不通。



## 五 突創的進化論 (Emergent Evolution)

### (一)

自從斯賓塞把演化論用到哲學上來以後，演化論之說可謂瀰漫一切了。柏格森之說可說是斯賓塞之說之反動。近來又有人覺得柏格森之說太偏了，又創出一派新學說，叫創化論。

最先用『創化』這名詞的為英人莫根 (Lloyd Morgan)，其創說約在一九二二至二三年之間。在其前有亞力山大 (B. Alexander)，其說與莫根之說相近。一九二五年，英人司馬慈 (Smuts) 將軍亦著書為此說。而美國又有布丁亦為此派之健者。

茲將四人所著之書開寫於後：

- (1) Morgan: Emergent Evolution  
 Morgan: Mind, Life, and Spirit  
 Morgan: Mind at the Crossways
- (2) Alexander: Space, Time and Deity  
 Alexander: Spinoza and Time
- (3) Snruts: Holism and Evolution
- (4) Boodin: Cosmic Evolution

## (11)

馬赫。

莫根底學說，可以算做此派諸人共同的意見，請先述之。然後再單獨講亞力山大及同  
 英文 Emergent 一字，意為『突然的，』與 Resultant 一字，意為『因成的，』正相對

立。『因成』之意思是，研究部分就該知道全體。『突然』之意思正相反：從部分無由知道全體。H<sub>2</sub>O 是水。但無論怎樣研究 H<sub>2</sub> 或研究 O，俱不能推知水之性質。H<sub>2</sub> 與 O 相合後之水底性質，是無由推知的。那是只覬見而後知的。『因成』的東西總是混合體，例如 H<sub>2</sub> + O 即 H<sub>2</sub>O；『突然』的東西則不然，例如 H<sub>2</sub> + O<sub>2</sub> 完全是一個新的產物，是突如其來的。所謂『突然』二字，就是這個意思。

要瞭解創化論還須瞭解牠底一個重要觀念，就是層次底觀念。這是爲要解答科學上的困難。科學告訴我們，世界底一切是陰陽電子所組成的。這話可以如此說，但有一個困難的問題是：世上何以有許多不同花樣的東西，如物質，生命等等？創化論者解答道：分子雖然相同，但其組織不必同。不同的組織法所組成的東西性質上是一層不同一層的。要點在層次底觀念。

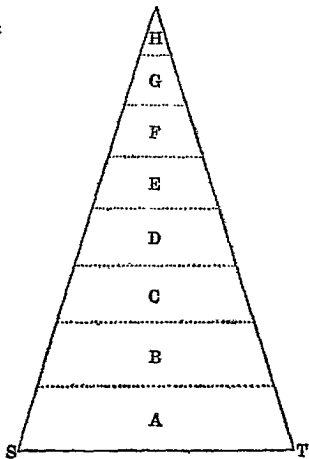
且看創化論者所畫的層次：

下圖 S T 代表時空 (Space-Time) 是第一層。由最低這一層生出 B 層，即是物之初性；



再由這一層生出C層，即物之次性，再由C層生出D層，爲有機物，但尙無生命。由D層再上一層即E層，才有生命，由E層的生命再生出F層，才是心靈。更由F層生出G層，爲第三性，即是價值。再上一層至H層，則爲最高層，即是神性 (Deity)。

創化論者底意見：



- (一)有大層，有小層，小層包於大層之內。
- (二)高低順序是先有低的後有高的。
- (三)每一層底產生都是一個『突生』(Emergence)。
- (四)陰陽電子還不是底，底是『時——空』。
- (五)心亦不是頂，最高之一層是 $\text{H}$ 。 $\text{H}$ 不可得而知，但從人類之全體進化可推知 $\text{H}$ 之必有。

(六)包含 (Involution)：沒有一個高層不包括下層的，直包到底，不能拆開。

(七)左右 (Dependence)：上層的能左右下層的，與唯物論正相反。

(八)與柏格森不同：柏格森看來只有一術，此則講固定的層次。未來者雖不可知，但知層次之必有。

(九)反對定命論：定命論以為知底下的要素即知上層的新組織，此則謂每一個新產物都是創出的。以上略述創化論者關於層次之說法，以下再講其關係論。

創化論者講到層次，變為多數的而非統一的。其關係論則為一種最統一的說法。他們用『關連』(Relatedness)一詞，把關係者(Terms)與關係(Relation)融合為一整體。a——b間的R是『關係』，a——b合其所產生之R則成為一『關連』。兩義廣狹上是大有區別的。所謂『關連』者無他，卽一組織而已。創化論層次之說，新種類層出不窮；但從『關連』一點講，雖然無窮，其實還是統一的。

關於關係的說法，不外兩派：一為新實在論者所持之外在關係論，一為唯心論者所持之內在關係論。前者以為關係者獨立於關係之外，簡言之，卽關係不能影響關係者。後者則正與之相反，以為外在的關係永遠連不起來，故根本不通。創化論者則以內在與外在的關係都有，前者謂之內部的關係(Intrinsic relation)，後者謂之外部的關係(Extrinsic relation)。譬如一滴水，水中的各分子間為內部的關係；此滴水與另一滴水則為外部的關係。創化論者底宇宙論大略如此。

其次，請略論創化論者底知識論。創化論者根本是一派自然主義者 (Naturalist)。其哲學的方法，不與康德、洛克、休謨等一樣，純由知識論入手。他們把哲學放在科學的基礎上。他們說，一切知識總由於外面的來源。這個來源，我們不一定知道是什麼；但牠總對我們有一種力量，有一點影響。接受影響的官能，他們稱之爲『受納器』 (Reception)，例如眼睛。與『受納器』接觸的叫做『影響』，例如光。這純粹是生物學上的講法。在『受納器』之上，更有一種官能，叫做『關涉』 (Reference)。『受納器』之接受者僅爲事實，無意義之可言。意義之起，全由於『關涉』的作用。『受納器』所接受之，經過『關涉』底作用後，可以是  $\alpha$ 。射入者爲  $\beta$ ，投出則是  $\gamma$ ，一出入，變化已生。至於  $\beta$  究竟如何，我們無從知道；但知其確爲一種力量，一種影響無疑。此原爲生物學上與心理學上的淺談，不過所用之名詞不同耳。

外面的關係與心裏的關係不同，因爲心裏有記憶。記憶自成爲一系統，常將『受納器』之所得混入而變化之。故記憶好像一洪爐，能融化外之所入而復出之。上面所謂之『關涉』

之功用即依於記憶。人之所以能援述指引者，亦即由於有記憶之故。

能(ing)與所(ed)是對待的。能覺(Perceiving)之對面必有所覺(Perceived)。莫根將前者叫做動作，後者叫做內容；亞力山大前者曰「享」(Enjoyment)，後者曰「觀」(Contemplation)。二者是絕對分不開的。凡動作必有內容，內容必隨動作。二者雖分不開，但動作卻不能產生內容。怎樣講呢？假定外面的來源先是 $\alpha$ ，則入於心者為 $\beta$ ；若外面的來源變為 $\Delta\Delta$ ，則入於心者便非復 $\beta$ ，而為 $\sigma$ 。從外與內底關係上可以看出客物之存在，不能否認。假使 $\beta$ 不因 $\Delta$ 之變而變，則謂 $\Delta$ 為 $\kappa$ ， $\nu$ ， $\pi$ 均無不可，初無一定準則；必須如此始能澈底地證實唯心論之不錯。但事實上正與此相反，故知外在的來源確是有的，易言之，即在我們心中，非心造的(Non-mental)成分確是有的。此點正針對柏克萊(Berkeley)『存在即感覺』(To be is to be perceived)之說。意識儘管意識，但就在意識之中，便有一個獨立的客物。一看之間不能產出一張桌子。至於所見的桌子與外面的桌子是否一樣，是另一問題；且原不必一樣。專就存在一點講，是獨立存在的，不必非依意識不可。至於講到性質，則不能

離開意識。一物底存在是離心而獨立的，其性質則是依心而定的。但他們以為認識的心與所認識的物不是質料上根本不同，而祇是法則上因果不同。

(四)

現在專述亞力山大底學說。他是一九一〇年以來一位最大的哲學家，有極大的系統。他找出一點，說一切的東西都是從那一點來的。這一點是什麼呢？就是『時——空』(Space-Time)。

並存 (Co-existence) 底經驗產出空間底概念，叫做精神上的空間 (Mental space)；連續底經驗產出時間底概念，叫做精神上的時間 (Mental time)。這是經驗上的說法。

此外還有一種數學上的空間 (Mathematical space) 和數學上的時間 (Mathematical time)。而與上面的時間和空間不同。這是亞力山大底分畫。

他說，空間和時間是一個整個的東西。這東西叫做『時——空』。他的理論可分二點：

(一)在時間上，過去與未來都不是存在着的，因為過去者已過去，未來者尙未來。所有存在着的只是現在這一霎那。所以時間自身是矛盾的，根本不能有。時間之所以能成立，是因為空間之加入。這樣說來，時間是存於空間之上的。(二)在空間亦然，假定能想像一空無所有而又其大無外之空間，那空間實即等於沒有。故空間亦是自身矛盾的，根本不能有。空間之所以能成立，亦因為有時間之加入。時間加入後，空間始成爲一塊一塊的。

這樣一來，便把絕對的，大的空間時間取消，而變爲無數小的『時——空』。每一『事素』(Event)都有『時——空』做背後的架構。但因為每一小『時——空』都是能够彼此相通的，在小『時——空』自身雖爲小『時——空』，而其相連又可以組成大的，絕對的『時——空』。此大『時——空』不是一橫一豎的十字架，而是許多小十字架所連成的多邊形。

『時——空』到底是什麼東西呢？就是動(Motion)。動可以分兩面看：一從時間方面看，一從空間方面看。因此一空間可以有兩時間，兩空間可以有一時間。雖然如此，我們總可

以把牠們分到最後的一點，叫做『點——刻』(Point-Instant)。在此一點上，空間與時間完全合而爲一了：一點卽一刻，一刻卽一點。因此，時間長流下去而空間也就者在變化着。所以說『時——空』就是動。

這並不算什麼怪論。亞力山大又說，時間因爲人底精神關係，是各個人不相同的。例如看小說度過的一個鐘頭與在車站候人度過的一個鐘頭，其長短好像差得很遠。空間則因爲人之觀察關係，其大小亦是各不相同的。『時——空』底關係，構造既是各人各樣，故有私的『時——空』，有私的『時——空』，故有個人的世界。要從私的『時——空』搭成公的『時——空』，推到公共的世界，應該怎樣呢？現代科學底辦法就是先從經驗中找出『時——空』，然後再推論出一個總架子。這個總架子不是有內容的『時——空』，而是一個大空架子。這大空架子就是時間和空間底結構，宇宙萬象都包羅於其中。

從『時——空』怎樣講到當前的世界呢？『時——空』與物底構成又是怎樣的關係呢？原來『時——空』是與感覺直接緊接的。每一羣感覺都有牠底『時——空』爲架



子。每一單獨的感覺叫做一個『感覺』(Sense)。許多『感覺』因其背後的『時——空』架子底托底而成爲一套，成爲一個組織。一套的『感覺』就是一個統一的東西。這樣講來，東西已經構成了。而一套『感覺』與其他各套『感覺』間又有橫的關係。套與套之間的關係是以大『時——空』爲托底的。套與套又成爲一套，又成爲一個組織。一套的套就是一個世界。這樣一講，外面的世界又構成了。

亞力山大底『時——空』是一種存在，是一種質。這話卻很難懂了。普通的看法，以爲時間空間存於物之中，以爲先有了東西然後才有時間空間底概念。亞力山大的講法正與此相反。他說『時——空』是一種純粹的動(Pure motion)，又叫做『事素』。這是最後的實在，最根本的質。所謂物質，生命，精神等都是牠底表現(Quality)。這種表現又叫做經驗的存在(Empirical existence)，與純粹的動相對。表現也有層次：第一層的表现就是物質，其性質又分首(Primary)次(Secondary)兩種；第二層的表现是生命，第三層是精神。這些表現怎樣產生呢？由於『時——空』之複雜(Complex of space-time)『時——空』

之湊聚，亞力山大又叫做『時——空』之組集 (Grouping of space-time) 『時——空』底不同的湊聚或組集產生不同的表現，如 A 集是物質，B 集是生命，C 集是精神。我們所見的都是表現。表現不過是『時——空』底各方面。至於根本的質，還是『時——空』。

亞力山大亦講範疇 (Category)。但以為範疇決不是人底造作。乃是『時——空』底計畫。『時——空』即以此格式統貫一切，統貫一切底『突生』。『範疇』乃『時——空』本身所有之規則，故『時——空』所產生之種種表現都有範疇。範疇是些什麼呢？不外同 (Identity)，異 (Diversity)，因 (Causality)，互 (Reciprocity)，全 (Whole)，分 (Part) 種種而已。康德說範疇底普遍性是由於我們底規定；亞力山大則以為範疇底普遍性是由於其為『時——空』之自身所有。他同意於康德，謂範疇非由於經驗，因有經驗即有範疇，並非經驗產生範疇。在這意義上，他亦說範疇是先驗的 (A priori)，但非康德所謂之先驗。其實範疇亦非完全在外的，乃在內外相交之一點。內外相交而必相合。因其相合，故謂之在內在外均無衝突。我們之所以能知物者，正因內外能相合。何以能够相合？前面已經說過：此範疇固貫穿一切之表

現，而物質與精神均爲表現之一也。

(五)

復次說到司馬慈。他爲人很有趣，他底學說也很有趣。他是英國人，是一個軍官，知識甚廣博；物理學，化學都懂得一點。綜其所學，自創一說，亦不是正統的哲學，自名爲『整全論』(Holism)。

他底學說底出發點與柏格森底意見一樣，以爲演化是創造的；不是舊材料底掉弄，而是新東西底產生。所異於柏格森者，就是他不以柏格森創造爲生命力之一衝之說爲然；以爲柏氏所講的生命力太渺茫，無從捉摸，方式亦太無規範，太空泛，太渾沌了。所謂『整全論』就是他對於柏格森意見底修正。講演化趨，須講演化底一個原則。斯賓塞耳以『質聚力散』之說爲原則，可是此原則不能說明創造之意義。柏格森雖注重在演化底創造，可是又未曾講出一個原則，以致所講的創造變爲漫無條理的進程。司馬慈之講演化，既要注重創造，又

要注重演化底原則；其說即『整全論』。『整全』並不包括演化，『整全』是演化底方式，是演化底原則。故其書名曰『整全與演化』。

『整全』怎樣講呢？宇宙中有一種趨勢，任何東西都具有，就是，要把自己做到『全』的地步。司馬慈抓住這一點，以此貫串演化底各層，把演化講成爲有原則的，有統系的進程。

司馬慈之講演化，亦講層次，其畫分與莫根之畫分大致相同。計分三大層：最下層爲物質，上爲有生機體，再上爲人格（Personality）。物質層中又有電子，原子，分子等三層；有生機體層中又夾有細胞一層。人格層之上或更可加上『價值』（Value）爲第四大層。每層本身都是一個『全』。最小的電子就是一個『全』，電子所組成的分子又是一個『全』，分子所造成的化學混合體也是一個『全』，此爲第一大層；細胞是一個『全』，有機生物又是一個『全』，此爲第二大層；再上去人格更是一個『全』了。所以，演化底進行，是一套一套地順着『全』的趨勢而前的。這『整全』的趨勢貫串着演化底全程；每一層自身都是一個『全』的構造。這樣一講，司馬慈把從最簡單的到最繁複的，從最具體的到最抽象的一切

都穿成了一個整體。

向來總把電子看成微粒，當做材料，當做構成其他東西的要素。司馬慈獨出新意，把牠當作一個『全』。既是一個『全』，便是一種構造而不是材料了。統觀司馬慈所講，要點全在構造而不在材料。宇宙根本只是一個構造，材料則不講。在這點上，此學說是很有新意義的。

司馬慈對於『時——空』的意見是怎樣的呢？他底說法亦與前人不同。他不像亞力山大一樣把『時——空』當做一個基本東西看。他取出另一個概念來把『時——空』底概念吸收進去了。這個概念是什麼呢？就是『周圍』(Round)底概念。凡一件事物總有牠底『周圍』。所謂『周圍』者，非專指空間上的四周而言，時間上的前後亦算入。因此，所謂『物』便沒有，而只有『事』了。生物學所講的『周圍』是指環境。司馬慈所講的決不是這個意思。後者比前者要大得多，因為牠包括着時間上的過去未來。可是這『周圍』也不是漫無範圍的；漫無範圍則包括全體，亦將無所謂『周圍』。所以這樣說來，任何單位都有

其『周圍』(即『時——空』)而『周圍』又是有限制的。結果怎樣呢？結果『時——空』就變成了『周圍』上的構造。

司馬慈底意思是從現代物理學出發的。現代物理學上專講『動作』(Action)，把這意思縉到玄學上來就是動(Activity)。這動是最根本的。動之不已，各層乃被擠迫而發出，謂之演化。動必有方式，『全』即其方式。因動而有演化，而動底原則則爲『全』，故稱『全的演化』。

司馬慈講心底問題也很有些新意見。他不把心當做一件東西看，而當作一種作用看。其講心底作用與生理學家所講神經系底作用絕相似。神經愈進化的動物，其中心的權愈大。神經愈發達，各部分底動作愈分工，而中樞之統制亦愈有力。司馬慈謂心底作用爲調和(Co-ordination) 約制(Regulation) 等，亦即中樞集權底作用。人有統一的人格，心底功用最爲明顯。甚至推到無機物，彷彿亦有一種類乎感覺的機能。譬如化學上的兩種東西，有的——碰即化合，有的無論如何亦不化合，其化合好像也有一種心之作用似的。

他關於心與身底問題的說法，可以說是中立的。心有主觀與客觀兩方面。說有主而後造出客來，不對；說有客而後有主，也不對。心與身根本不是兩個東西，只是一個東西底兩方面。牠們互相依靠：沒有無客體的主觀，亦沒有離開主觀的客體。他以為愛因斯坦底大貢獻在於告訴我們，凡對於一件客物打算盤時，須把主觀打進去。

可是心底作用還要大。心底作用能影響到四周圍去，能成爲一種力量去改變外面的環境。外面的世界能爲我們心底心所改變，以合於我們底目的。

## 六 科學底哲學

(1)

這派哲學，以羅素 (B. Russell) 及懷德黑 (Whitehead) 二人爲代表。茲先將二人之  
主要著作寫在下面：

- (1) Russell: Our Knowledge of the External World
- (2) Russell: Analysis of Mind
- (3) Russell; Analysis of Matter
- (4) Russell: Outline of Philosophy
- (5) Russell: Mysticism and Logic



(按以上五種中，(3)為最重要的，(4)為最精彩的，(5)亦很好。)

- (1) Whitehead: An Inquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge
- (2) Whitehead: The Concept of Nature
- (3) Whitehead: Principle of Relativity
- (4) Whitehead: Science and Modern World
- (5) Whitehead: Process and Reality

(按以上五種都是最重要的，惟(1)(2)比較有條理，(4)(5)則較為淺薄。)

要瞭解他們底思想，必須先談一談相對論，因為他們的思想是和相對論有很密切關係的。

相對論之根源要算始於牛頓。在牛頓以前，時間空間無所謂相對也無所謂絕對。到了牛頓，才說，時間空間各人所覺雖不相同，可是背後總可推出一個絕對的。這絕對的時間空間從那裏推出來的呢？是從絕對的動而來的。牛頓底理論是三步連起來的：(一)是絕對的

動，(二)是絕對的時間，(三)是絕對的空間。因為有絕對的動，自有絕對的時間，有絕對的時間自有絕對的空間。絕對的動是什麼呢？是從科學上找出來的一種現象。譬如，有一盆水，將其轉得很快時，則必因遠心力而使水之中央凹下去，水之四面凸起來，由這遠心力便證明是絕對的動。否則若祇是水裏桶的相對運動，必不會有心凹邊凸的遠心力。時間空間既為絕對的，宇宙即成爲一整塊。

當時萊布尼茲 (Leibnitz) 即寫信與克拉克 (Clarke) 反對絕對的動與絕對的時間空間之說。但牛頓之說在力學上到處都可應用，在物理學上算是得到了成功。

愛因斯坦之發明相對論，溯其源，係受意於德之物理學家馬赫 (Mach)。馬赫雖有動爲相對的之理論，但未能用數學把他講出來。愛因斯坦受馬赫之影響而更深入開發之，相對論遂以成立。相對論有普通 (General) 與特殊 (Special) 之別。其淺意甚易懂，至其深奧處則非有高深的數學知識不行。現在且講其大意。譬如一個人在行動着的火車中拍球，火車行動極平穩，球拍下去又跳起來還落在手中。假如說動是絕對的，則球一拍下去必因火

車之向前進而致球落向後，不能再落到手裏了。等速度的車中的現象與不動的屋中的現象一樣。運動系中與靜止系中的現象也是一樣。這就是說，動是不影響外面的關係的，動是自成爲一系統的。何以不影響就說是有限的，相對的呢？因爲在火車上之所以覺得動，是在車上即不覺得地球動之故。假如火車與地球走得一般快，則火車之動即等於不動了。

原來牛頓底絕對底說法，把宇宙論成一整塊去了。以爲此處一動彼處即受影響，正與相對論相反。彼說以太（Ether）爲中心。謂以太爲傳達光的媒介，充滿於萬有，以太是靜止的。既是靜止的，則地球自轉的速度便是對於以太而言，所以以太便成爲測定靜動的唯 一根據。由此遂證明宇宙是絕對的。因爲無論火車之動與地球之動抵消不抵消，總有以太爲最後不動的標準，兩物同動於其中。於是絕對的動便推出來了。

後來麥奇遜（Michelson）及莫萊（Morley）又把以太加以試驗，結果察出以太不動。其法以半透明鏡將光分爲二枝發射出去，發現二條不同方向的光線，同時回到原處，而無遲速之差。假如以太是動的，則二條光線決不能同時折回。而反復試驗的結果，二條光都是

同時折回。這就證明以太沒有用處，以太這個假設不必要。相對論底根據於是愈以堅固。

第二個根據是羅倫茲底換標式 (Lorentz' Transformation)。所謂換標式，即是由一坐標系移至另一坐標系，可把各坐標軸用等號表示出來而加以時間的關係之謂。凡要測量一物，必須把縱橫線擺定，否則沒有標準能定其位置。但據羅倫茲研究電磁現象的結果，發現通常力學上的換標式不合用。即是要把動的系統的坐標換入靜的系統的坐標；一經改換之後，坐標非長即短。因此，他以為必須把時間底關係算進去方能對合。於是便把時間與空間在測量上的絕對性打破而給相對論以強有力的證據了。

這個換標式還有一個很重要的涵義：就是把時間輸入其中而為第四量向 (Fourth dimension)，為後來因可斯基的四量向宇宙的發端。向來都以為空間是長闊厚三度的構造，即是三度連續體。欲決定空間中點之位置，必須用此三平面所成之坐標系。此原為歐克里之幾何原理。然若吾人設想有一世界包圍於一大圓球之內，球內溫度分配不均。設球心溫度最高，而漸向各方遞減，直至球之表面，其溫度達於最低度。假定此意想世界中，對於溫

度之影響，各種物體作用之狀況絕對相同。更假定每物體當其運動於球內，常隨其所經地點溫度之高下而立時改變其形狀，則在此世界內之居民何能依此狀況建設三系平面以通過此種空間呢？（見潘嘉萊之科學與假設）若承認此空間為非歐克里結構，則由平素所習熟之世界忽移至另一空間結構中又怎樣呢？假使移居於此球內之意想世界又怎樣呢？可見空間之測量上的關係，實不合於普通幾何之假定。吾人實無何種權力以定『單獨的空間』之結構。一切非歐克里幾何亦皆可用，亦如歐克里幾何。所以，空間與時間有密切之關係，不可分離。吾人所見之物體與事象，不過各代表其在空間中之位置與時間之連續而已。吾人從未單獨遇見一定的空間，除聯繫於一定的時間；而且惟有一定的地點，乃始覺得有一定的時間。空間與時間實為互相結合，不可分離。物理現象之世界，應視作四度連續體，而非三度連續體矣。構成此連續體之元素則為無數事端（Event-point），或時空點。因可斯基稱之為世界點（World-point），其總和構成世界的全體。這便是四量向宇宙說。

總結上面所講的意思，得如下兩點：

(一) 時間空間合起來了。普通稱空間有三度，時空相合後，時間變為空間底第四度。如此，時間便非我們所謂之時間，而為空間上的時間了。

在這點上有一個問題：時間既附於空間，各個空間不一定彼此相連結起來，豈非整個的，系統的時間沒有了嗎？易言之，豈非沒有時間而只有變化了嗎？於是有所謂派說法：(甲) 羅素及孟泰荷 (Montague) 以為是無所謂時間，只有空間底第四度；(乙) 懷梯黑及愛丁頓 (Eddington) 以為有一個真的時間，其意思與柏格森底『綿延』差不多。

(二) 塊質沒有了。沒有絕對而只有相對，靜止沒有而只有運行，塊質自然取消了。

這裏也有問題。問題就在相對論的物理學與化學的物理學還沒有打通。相對論的物理學以研究時間空間底問題為出發點，說只要有架子，物質可以不必講。此為物理學裏的一枝。另一枝即是化學的物理學中的『波浪力學』(Wave Mechanics)。波浪力學中又有兩派說法。一派是海申堡 (Heisenberg) 新派，以為陰電子繞陽電子而行之說不過是一種想像，不用講。質亦沒有，只有一種放射 (Radiation)，一種從中心點發出來的永久的放射。此

派也如相對論一樣，將質塊說攻破。還有一派爲泡魯丁 (Schrödinger) 派，以爲放射是一種波浪；但無論放射是波浪，背後總還有最後的實在的存在，爲最根本的材料。此派物理學與相對論，截至現在止，還未能講通。所以說，還有問題。

### (11)

我們且先談羅素思想之大意。羅素思想底來源有三條路，亦就是他底思想底三方面。講了這三點，羅素思想之概要可以明白了。

(一)是新邏輯底路，即數理邏輯底路。在這一條路上，他底學說自稱爲論理的原子論 (Logical Atomism)。傳統的邏輯，即亞里斯多德式的邏輯，也並未全部被打破，只是把最重要的一個原則拋棄了。原來舊邏輯無論怎樣講，總歸根到一點，即是本質 (Substance)。先有本質，才有屬性 (Attributes)；先有主詞，才有謂語。其命題底形式總是一實一虛，例如「人走。」人是實的，走是虛的。因爲必先有人而後有走，走是根據於人而來的。羅素所信的新邏

輯正把此種形式推翻，他以為或全實，或全虛，總之只有一種，都在一個平面上。這種邏輯只講關係，只講秩序。只講關係，而其實質則不問；只講秩序，而其所託則不問。

此意思原甚淺，可是又甚重要，因為這麼一來，把邏輯所走的路底方向全變了。方向一變，方法也就隨着變了。這派邏輯底方法完全是數學的。把邏輯和數學打成一片。結果，本質 (Substance) 這東西，即在玄學上也不用了。因果律也只變成數學的一種函數 (Function) 去了。

(二)是新物理學底路，即相對論底路。在這條路上，他底學說可稱為唯物論，可是又和舊的唯物論不同。相對論底大意不外是：(甲)空間不是一整個的大塊，是無數的小塊；(乙)時間也不是整個的，是空時底第四度。簡言之，時間空間完全被打破了。時間可以有無數的橫的方向。這樣一講，本質自然沒有了，因為本質總是硬而整的。本質既打破了，此世界到底是什麼東西構成的呢？近代物理學裏波浪力學研究電子，說電子像微粒，又像波浪，簡直說不出是什麼東西。講到電子底中心，又說有一種永久的放射。到了這裏，人類思路好像走到



了盡頭，有點譜不下去了。但不論說波浪也罷，放射也罷，總不外乎一種動，而此動又不是絕對的動。於是有了了一種解釋，說世界是事素（*Evols*）所構成的。

羅素決不承認世界中有一種死的本質，這點早已講明。他講一切都是構造。但此構造絕不是康德所講的心底構造，而是物之自身上的構造。事素與物質底區別就在這裏：前者是構造，後者是平塊；前者是事，後者是物。一點是空間上的單位，一刻是時間上的單位，『點——刻』則是『時——空』底單位。此為抽象的，至於『時——空』具體的表現，則是事素。許多人只知道羅素打破本質之存在，遂以為他是唯心論者；而不知他所以代替本質的事素也還是實的存在。他只把新的實在代替舊的實在，並不曾否認客觀的存在。在這意義上，他底思想可以稱為新唯物論（*Neo-Materialism*）。

事素是無稜角而能融合的東西。說事素是『事素些』（*Evols*）也可以，說『事素些』是事素也可以。他只承認事素為最後的實在，是一元論；事素也可作多致看，故又謂之多數的一元論（*Pluralistic Monism*）；事素是一種中立東西，故他又自稱為中立的一元論。

## (Neutral Monism)

(三)是行爲派心理學底路。羅素在物理學上將本質打破，在心理學上更將心除卻。他對於心有些特別的解釋。我們普通所承認的心底幾個特點，在羅素看來，都不足爲特點，即在機械中也可以看到的。(甲)意識 (Consciousness) 卽覺知 (Awareness)。羅素說意識並不足爲心底特性；物質界裏也有意識的表現。譬如物理學上所用的極精細的天平，一着人氣，卽顯軒輊。精製之寒暑表，微變溫寒，立卽升降。這兩樣東西都可以說是甚敏於感覺。是則只有程度之差異，並非本質不同。(乙)是自我 (Self)。所謂自我，卽是一事物底中心，卽主性 (Subjectivity) 之意。羅素說此也不足爲心底特性，在物質界裏也有。譬如同一照相機，放在兩不同之處，則得兩不同之影像。可見地位是獨一的，而所謂主性者也不過是說在空時中有一個獨一的地位而已。(丙)是記憶。羅素說，在物質界中也有記憶。例如包斯 (Bohr) 以電氣研究動植物，以電通到錫，看牠底反應。第一次的反應與第二次的便不同；而次數多了之後，反應也不強烈了。可見錫也有疲勞，可見第一次的痕跡有遺留，所以第二次的痕跡才



不同。這叫做 Mnemonic Causal Law。照此三點講來，心與物質底分別沒有了，至少性質上的分別是沒有了，不過僅有程度上的分別而已。

心取消了。所賸餘的只有腦。腦底作用又是怎樣的呢？按羅素說，腦是一個特殊的區域，在這區域中，自然界的因果律是通不過去的，必波折一回才得通過。易言之，經過腦子，即改頭換面一番。腦即好像是一個繙譯的機關，經此繙譯，吾人乃知外物。

在打破心底地位之一點上，羅素可說是與行為派者站在一條線上。不過卻不盡相同。按正統的行為主義者講，羅素之說還是不澈底的，因為他還承認私的世界，還承認心理上有所私有處為他人所不能知，是心理學上的內省法還不能除掉；但是行為主義者是不用內省法的。

(三)

現在且述懷佛黑底思想。懷佛黑底哲學很難講：(一)因為他自己獨造了許多新名詞，

(二)因爲他思想底系統很雜亂。而我要講的又是他底創見的新哲學，更不是容易的事，不過勉述其大意而已。

懷悌黑底思想，探其根源，還是從相對論裏嬗化出來的；思想底中心也是集中在專素 (Event) 二字上。可是他不用專素這二個字。他說世界最根本的東西是『實有本質』(Actual entities)，又叫做『實有起緣』(Actual occasion)。這是什麼東西呢？就是專素。所以用『起緣』(Occasion) 一詞，是注重在進程 (Process) 的意思。這『實有起緣』(Actual occasion) 他又叫做『經驗之點滴』(Drops of experiences)。這便是最後的東西，背後再也沒有什麼了。

他底『實有起緣』是怎樣的呢？他是有個性的，同時又有無數的『觀相』(Perspectives)。所以一個即是無數，而實際上所謂『實有本質』(Actual entity) 亦即等於沒有『實有本質』。簡言之，這一個東西有二種趨勢，既自成，又逼在。同時有個性，同時又無範圍。這意思是很矛盾的。實有本質是可斷可連的。從牠連的方面看，是相勾結的一團；從牠斷的

方面看，又是獨立的多數。其組織以流水爲譬喻最好。水流有波，波是一段一段的。波一落下，則水復爲整個的一片。實有一詞，卽寓連中有斷之意。實有是有原子性的，一個一個的；儲能 (Potentiality) 則爲進程，進程是整一的。

從這點上講，他與斯比挪薩 (Spinoza) 正相反。斯比挪薩以『質』爲根本，有質然後發出『式』 (Mode)，懷梯黑卻只注重『式』而不講『質』。再和柏拉圖比較則更明白：柏拉圖只承認宇宙是一個『永久』 (Eternity)，懷梯黑卻反過來說宇宙只有『續程』 (Processes)；『續程』是段，是表面上的，背後則是一個『進程』 (Process)。

請再申論之。懷梯黑所見到的最後的實在，卽傳統的哲學所講的本質他以爲是事素，可是又不是羅素之所謂事素，他所注重的在流動，進行一點上。簡言之，他底最後的實在是『進程』。我們平常所視爲實在的一個個的成塊的東西 (Things)，在他看來倒是『進程』底表面的表現。東西表現在『進程』裏面，正如浪頭在水流裏面一樣；『進程』在東西背後，正如水流在浪頭背後一樣。最後的實在是流，不是波。『進程』是『連續』 (Continuity)。

是『實有』(Actuality)；『東西』(Object)則是『微極』(Atomicality)是『錯謬』(Potentiality)。這樣一講，便很容易明白了。

『進程』是根本的實在，但要問牠是什麼造成的，則還得說是東西造成的。這與前段話並無矛盾。因為僅說『進程』本來不通，必須要說什麼底『進程』，而這裏所說正是東西所組成的『進程』。這就是說，『進程』不能不因東西而成。『進程』不能離開東西，可是在實在性上，二者大有分別：『進程』是永無止息的，至於一個個的東西則是隨流隨逝，隨生隨滅的。那些『方生方死』的東西底不斷的『方生方死』組成了永久的『進程』，而自身卻無一刻的存在。因其無一刻的存在，所以是無變化的，不能移動的，不能轉遞的。『進程』底前進，是因許多東西底生滅而遞進的，不是因一件東西底自遷的。假如『進程』之組成爲一件東西之自遷，則『進程』便與東西無別了。

『進程』是一個流，而一個流中卻是不流動的東西所組成。這話不是矛盾嗎？這是很容易解釋的。原來懷德黑爾『涵蓋抽象法』(Method of Extensive Abstraction)把時

間空間全歸爲一種『伸展』(Extension)，更無時間空間之分。『伸展』可切割爲小部分，爲其最小之單位。這單位是什麼呢？即『點——刻』。這些小單位可以倒過來，倒過去，組成一切。這『點——刻』自然是不能流動的。

現在請略論『伸展』說。按懷梯黑底意思，不獨空間是一種『伸展』，即時間也是一種『伸展』。簡言之，『連續』(Series)就是『伸展』。『伸展』就是時間空間底一齊向外的放射。這樣說，大十字架的空間時間變成了四向放射的一個『進程』，兩個死的東西融合爲一個整個的活的『進程』。這『進程』就是『伸展』。而『伸展』底方式是四度的。(即向四方面伸展)

他既以『伸展』爲時間空間之融合，更以『自然之制定』(Passage of nature)爲新創造之來源。這點爲懷梯黑與羅素分家處，羅素以爲自然無推動之力，懷梯黑則以爲自然有推動之力。

羅素與懷梯黑二人底說法雖相同，但其重點所在則不同，二人俱以『事素』爲最後

的實在，俱說「事素」是勾結連串的。就其連而言，則可以說是一整個；就其斷而言，則可以說是無數個。懷悌黑注重其連，羅素注重其分。前者以「事素」為如有機體，後者則以「事素」為微粒；譬如流水，前者以流為「現有的」(Actual)，以波頭為「儲能的」(Potential)，後者則一個個的波頭為「現有的」，至流則無非為其黑鎖處，非所重也。

在知識論上，懷悌黑以極廣的意義用「經驗」這個名詞。經驗不限於意識，感覺即是。每一個「實際起緣」(Actual occasion)都有感覺，可以感覺其他。這裏所謂之感覺，與羅素所謂之「感性」(Sensibility)一樣。「事素」甲不僅能感覺乙，並能以乙為甲之內容，這就是所謂「通解」(Prehension)。「通解」這詞，有兩方面：一為主觀方面，一為客觀方面。在主觀方面有主觀的形式者謂之「心解」(Mental prehension)，即等於亞力山大所謂之「會」(Comprehension)或「享」(Enjoyment)。在客觀方面者謂之「物解」(Physical prehension)，即亞力山大所謂之「觀」(Contemplation)是也。





## 七 簡單的結論

從上述的幾派現代哲學裏，我們可以看出幾點現代思想之大勢：

(一)傳統的哲學中所講的『實質』完全被打破了。實驗主義所講的『實在』不是固定的，是生長的。柏格森所謂之『大生命』似乎像是『實質』，然完全不是舊意思。創化論者底『時——空』不是實質而是構造。懷德黑和羅素底『事素些』是單個的，也不成爲『實質』。實質被打破的結果如何呢？便是舊唯物論之衰滅。

(二)永久的哲學並未失其地位。哲學本可分爲兩種：一是科學的哲學——以科學爲出發點去講哲學，如羅素諸人是；一是永久的哲學(Philosophia perennis)——即傳統的哲學。傳統的哲學家如洛克、休謨、康德等均是。近人似乎有一種誤解，以爲前者已取後者之地位而代之。其實二者是平行的潮流：前者固然很發達，後者也未嘗中斷。這也是在各派思

想中看得出來的。

(二)新的科學之興起。科學的哲學所以有今日之盛，皆由於新科學之扶助。近世最新的幾種學問爲：(甲)數理邏輯，(乙)相對論及波浪的力學，(丙)心理學上的行爲主義，(丁)奧國派的價值論等等。有如許的新科學供給新材料，哲學底色自然因之而變了。這也是很明顯的趨勢。

從這三點中更可看出一個意思，卽近代思想愈趨複雜，愈不一致。例如，在物理學中，本質(Substance)被打破，好像是唯心論底勝利，而不知同時在心理學中，心也被攻擊了。這就可以看出近代思想之難於統一，唯其不統一，乃新說層出，各放光彩，而蔚爲大觀也。

# 哲學叢書

張東蓀主編

世界書局印行

## 上卷

### 第一冊 哲學與近代科學

本書述哲學之性質以及與科學之關係，換言之，即藉科學之性質以明哲學之性質是已。書內尤注重於現代科學之哲學化。著者在燕京大學哲學系畢業，曾得學士學位，現在美國約翰霍普金斯大學專攻哲學。

張東蓀校閱 張抱橫纂述

### 第二冊 名學及其發展

本書以邏輯史而明論理之性質。初學讀此不獨得知名學為何物且可悉其發展之迹。書內尤注重最近發生之新邏輯。著者為美國哈佛大學博士，在中國思想界甚有盛名。

瞿世英著

### 第三冊 認識論

本書述認識論上之各問題並各派學說，而最後以自己之主張為殿。

張東蓀著

### 第四冊 形而上學

本書以名學方面而論究本體，並採取最近懷特海德(Whitehead)之新說。著者為托倫托大學哲學博士，主講燕京大學多年。

黃子通著

### 第五冊 進化哲學

本書述宇宙論上之進化問題。從歷史方面以明其性質而進去普通本體論囿于天文地理等無窮論點。

瞿世英著

### 第六冊 道德學

本書自新的立場以論述道德上各問題並發揮自己主張。著者為哈佛大學哲學博士，現任北大教授。

黃方剛著

### 第七冊 美學

本書述各派美學上主張而出以批評精神。著者專攻此道，為英國文學批評大家瑞却惹(Richards)之高足。

李安宅著

## 下卷

### 第一冊 柏拉圖與亞里斯多德

本書述希臘兩大哲柏拉圖(Plato)與亞里斯多德(Aristotle)之思想，以極淺顯之文字述之。著者為燕京大學哲學系畢業之文學士。

張東蓀校閱 嚴韋纂述

### 第二冊 笛卡兒斯拔諾利與萊伯尼志

本書述近世哲學上大陸理性派之三巨頭(Descartes, Spinoza, Leibniz)不僅文字淺顯明晰，並且於思想之連貫亦復注重。著者為河南大學哲學教授。

施友忠著

### 第三冊 洛克伯克萊與休謨

本書述英國經驗派之三始祖(Locke, Berkeley, Hume)。體裁係以三人合述以明其比較。著者為燕京大學哲學系畢業之文學士。

張東蓀校閱 郭本道纂述

### 第四冊 康德

本書述康德(Kant)之哲學，一洗從前解釋之晦昧，將大哲真義發揮無餘。

南庶熙纂述

### 第五冊 黑格兒

本書述黑格兒(Hegel)之哲學，尤注重於其辯證法。係根據其大邏輯一書而釋要者。近來研究馬克思者多注意于黑格兒。此書可知二人之異同。著者為燕京大學哲學系畢業之文學士。

張東蓀校閱 許寶騏纂述

### 第六冊 現代哲學

本書論現代哲學之主眼。坊間論述現代哲學之書籍頗多，但從未有如本書之專注重其思想要點者。原係魏先生在燕京大學之講義，經改編而成。

張東蓀著

### 第七冊 中國思想

本書述中國思想之大概，專為研究西方哲學者而設。我學中個人必以西方思想與中國思想對照方能有所收穫。著者為燕京大學哲學系畢業生，有西洋哲學之根柢。畢業後專從許維喬先生研究中國哲學多年，有普通知識。

蔣維喬校閱 楊大膺纂述

上卷各冊可當哲學概論讀。下卷各冊可當哲學史或哲學之代表思想讀。

# 世界書局新出版

## 哲學概論

李石岑著 一册一元九角五分

本書着重歷史的敘述，凡哲學上各種重要主張和派別，都分別說明，尤以加入新唯物論一篇，爲其他類似書所無，對於初學哲學者甚爲適用。

## 哲學

張東蓀著 一册一元五角

本書分三編，一哲學概論，二上古中古哲學史，三近世哲學史，體裁完全出自著者特創，書中有許多注眼點爲向來史家所無，確是一種新貢獻。

## 教育哲學

范錡著 一册九角

本書共四十四章，首緒明其義，次篇詳其說，終篇則探其玄，所有教育主要問題，咸網羅而論之，探討既精，博涉亦廣，洵爲研究教育之要籍。

## 西洋哲學史ABC

張東蓀著 二册每册五角

本書敘述各思想家之學說，完全根據其原著，無原著的，則根據其零星語錄，絕對不依靠任何哲學史，而特創一新的編制，簡明扼要，一覽即得。

中華民國二十三年三月初版

現代哲學（全一冊）

定價大洋五角

（外埠酌加運費函費）

著者 張東蓀

發行者 沈知方

世界書局有限公司代表人

出版者 世界書局

上海大連路

發行所 上海及各省 世界書局





現代哲學 價洋五角