

# 哲學的改造

杜 威 著

許 崇 清 譯

商 務 印 書 館

# 哲學的改造

杜 威 著

許 崇 清 譯

商 務 印 書 館

1962年·北京

“哲学的改造”(Reconstruction in Philosophy)的作者約翰·杜威(John Dewey),是美国現代反动的哲学家和教育家。在这本書里,他主張哲学應該从靜观的轉到效用的,从思辯的成为实用的,也就是所謂实用主义哲学。实用主义是馬赫主义的一个支派,它是排除客观世界的一种詭辯的思想体系,是资产階級用来反对馬克思主义哲学的工具。五四运动时期,旧中国的文化买办胡适之流曾經不遺余力地在中国販賣杜威的这套反动哲学,妄圖抵制馬克思主义的社会革命論在中国的影响。本書1933年曾在本館出版,現經譯者校訂重版,供研究和批判资产階級唯心主义哲学的讀者参考。

## 哲 学 的 改 造

杜威著 許崇清譯

---

商 务 印 书 馆 出 版

北京复兴門外翠微路

(北京市书刊出版业营业許可証出字第107号)

新 华 书 店 经 售

北 京 印 刷 厂 印 装

〈KZ〉統一書号: 2017·11

---

1933年4月初版

1953年5月重印第1版(修訂本)

1962年4月北京第3次印刷

印张 4 4/16

开本 850×1168 1/32

字数 95千字

印数 5,601—7,100册

定价 (7) 0.46元

# 目 次

第一章	哲学的在变化中的概念	1
第二章	哲学改造中的几个历史因素	15
第三章	哲学改造中的科学因素	28
第四章	关于經驗和理性的已变的概念	40
第五章	理想与现实的已变的意义	55
第六章	論理改造的意义	71
第七章	道德观念中的改造	86
第八章	影响社会哲学的改造	100
附录:	美国的实用主义(〔捷〕約·林哈尔特作 許徽火节譯)	115

## 第一章 哲学的在变化中的概念

人与下等动物不同，因为人保存着他的过去經驗。过去所經歷的事还能再现于記憶，而現在所遇到的事，周圍都有許多与既往相类事件的思想。至于动物，所有經驗都是随起随灭的，各个新的动作或感受都是孤立的。惟独人类自有—个世界，其中所有事件都充滿着既往事件的許多反响、許多回忆，其中事事均能引动其他事物的回想。是以人类与山野間的兽类不同，他不仅生活在一个物的世界，而且生活在一个符号和象征的世界。一塊石，不只是人撞上去觉得硬的东西，而且是他的先人的一个紀念碑。一朵火，不独是个能燃燒而溫暖的东西，而且是家庭悠久生活的一个象征，游子久别归来所响往的欢乐、营养和庇护的永久的泉源的一个标帜。人与炎炎烈火相触，必致受伤，但在爐竈中他却不加畏避，反而向它崇拜，并且为它而战斗。举凡表識人性与兽性有別，文化与單純物性相异的这些事物，都是由于人有記性，保存着而且記錄着他的經驗。

然而記憶的复現卻与实际不同。我們自然記得有趣的事物并且我們記得它也正因为它有趣。我們不是为过去而追念过去，却因为过去有所裨补于現在而怀想过去。是以記憶的本原与其說是知的、行的，毋宁說是情的。野蛮人想起昨日与野兽搏斗，不是为了要用科学的方法去研究动物的性質，也不是为了要筹画明天更好地作战，而是为了要再引动昨日的兴奋来排遣今日的寂寥。但記憶虽有战斗的兴奋，而無战斗的危險和憂惧。反复玩味它，即多添点

与目前实际或过去均不相同的新意义給它。记忆是代替的經驗，有实际經驗的情緒的价值，而無实际經驗的緊張、变动和麻煩。战胜的喜悅在祝胜的舞蹈里比在战胜当时还要强烈。当獵人在露營中圍着篝火，相与追述描摹行獵的情形时，行獵的自覺的、真正合乎人情的經驗才产生出来。在当时，注意为实际的情势和不安的緊張所牽制，到后来，各种情形才排成一段故事，融为一个有意义的整体。在实际經驗时，人只是一刹那一刹那地生存着，所竭力应付的即于其刹那中所發生的事件。但当他在思想里檢閱既往的一切刹那时，一場戏剧便井井有条地形現出来。

人將他的过去經驗复現于眼前，为的是要对现在的空閑加点兴趣，以免寂寞，记忆的生活原就是一种幻想和想像的生活，而非精确的回忆的生活。充其量不过是一段故事，一場戏剧。只是那些于目前有情緒的价值，而对于目前那段故事，無論是在想像中自述，或对傾听者陈說，均有重大意义的事件，才被选取。那些不足以引起对于格斗的战慄，或于其成敗無足輕重的，就被舍去。各种事件都安排到能够适合于那段故事的性質。古代的人，当他閑居無事，并不实际从事于生存竞争的时候，就是这样的生活在一个记忆的世界，即一个暗示的世界。暗示异于回想，在于不問其正确与否。其正确与否是比較不重要的事。一朵云有时暗示一匹駱駝，有时暗示一个人的面孔。这些暗示，若非曾經见过实际的真正的駱駝和面孔，就不会产生。但实际是否相似却没有甚么关系。根本要点是在追蹤那旋生旋灭的駱駝或面孔的形迹时那种情緒的兴趣。

人类原始时代史的研究者記述許多动物故事、神話和祭典所起的巨大作用。有时竟从这个史的事实中造出一种神秘来，好像是表示原始人的心理与现代人的心理不同的样子。但我想这却不难說明。在农業和較高的工業技术尚未發展起来以前，除了为求食或

为免除敌害以謀安全的較為短期的劳苦外，空閑的期間是很長的。我們本着我們自己的習慣，往往以为人总是忙着有事做，就是沒有事做，至少也想着甚么事，或計劃着甚么事。但那时的人只是在行獵、打魚或远征时才忙一陣。而当其是在醒着的时候，他的心就要有所寄托，不能因为他的身閑着，他的心也就真正地空着。那么，除了关于野兽的經驗，以及在戏剧兴味的影響下使行獵所特有的种种事件成为更有条理和更生動的經驗以外，还有甚么想念会闖进他的心里呢？人既在他的想像里將他的现实生活中有趣的部分戏剧化了，野兽本身必然也跟着戏剧化。

它們是登臺的正脚色，因此帶有人的特征。它們也有各种欲望、希望、恐惧，有爱情，有好惡，有胜敗。而且它們既是維持社会生活所必需的主要分子，它們的活动和痛苦，在把过去生动地复活起来的想像中，自然就使它們成为人們的社会生活的真正参与者。虽然它們被獵，它們畢竟是讓人將它們捉去的，也就成了人們的朋友和同盟者。它們的确是竭力效劳于它們所屬共同生活体的安宁幸福。于是便产生出不止是关于动物的活动和性情的許多故事傳說，而且还产生出以动物做祖先、英雄、种族的标帜和神鬼的許多仪节祭典。

我希望諸君不至以为我所講的离哲学的起源問題太远。因为我想哲学的历史的起源非这样地，或更加深远、更加詳細地考察下去，不能理解。我們要曉得通常人独居無偶时的通常意識不是知的考察、研究，或思辨的产物，而是欲望的产物。人本受动于希望、恐惧和爱憎。只在他服从一种遠離人性的訓練，或从自然人的見地說，人为的訓練时，才不如此。我們的書籍，科学的、哲学的書籍，自然是受过优异的知識訓練和修养的人所著述。他們的思想已由習慣而自然合于理性，他們以事实限制想像，他們組織觀念是

論理的，而非情緒的、戲劇的。即當他們游心于虛幻夢想的這樣的時候，大概比我們通常所知道的還要多——他們也曉得他們在做什么。他們分開這些幻想，斷不至將它們的結果和客觀的經驗相混。我們好以己度人，并往往因為科學的、哲學的書籍是心中有了合理的、論理的和客觀的習慣的人所著述，便以為同一合理性業已由他們賦與普通人，却不知合理性和非合理性在未經訓練的人性里是不相干的插話一樣的東西。一般人并非受制于思想，而是受制于記憶，而記憶又非實際事實的記憶，而是聯想、暗示、戲劇的想像。發于心中的暗示的價值的測定標準不是事實的一致，而是情趣的相投。它們能引動和增進情感而適合于戲劇的故事么？它們是否洽于人們當時的心情，而能表達該共同生活體的傳統的希望和憂患么？如果我們願意放寬一些來使用“夢”這個字，我們就竟直可以說，人除了有時實際去勞動和鬥爭，都是生活于夢的世界，而非生活于事實的世界，這個夢的世界是以欲望為中心，而欲望的得失構成它的材料。

將古代人類的信仰、傳說看作世界的科學的說明的嘗試，看作只是錯誤和荒謬的嘗試，就是犯大錯誤。哲學所從而最後出現的素質，本與科學和說明都無關係。它是譬喻的、憂患和希望的象征，由想像和暗示所造成，並沒有理知所面臨的客觀事實的世界意義。它是詩，是戲劇，而不是科學。它超越科學的真理和謬誤，事實的合理性和非合理性，是和詩一樣的。

然而這個原始的素質，在它成為真正的哲學以前，至少還要經過兩個階段。一個是故事傳說和附隨着它們的戲劇化凝固的階段。起初，經驗的情緒化了的記錄大多都是偶然的、暫時的。引動個人情緒的事件被抓住了，編作寓言，或演為啞戲。有些經驗因為是常常反復遇到的，便以為是和整個集體都有關係，于是一般化



了。个人所独建的冒险成为该种族的情绪生活的代表和模范。有些事件关系整个集体的悲欢、憂乐，于是受到特别重视。传说的一种结构由是成立了。故事成为社会的遗产，哑戏的动作成为规定的仪节。这样构成的传说再转而为个人的想像和暗示所遵循的规范。想像的一个永久的结构形成了。了解生活的一个共同方式長成了，个人由教育导入这个方式去。个人的记忆不知不觉地或由一定的社会要求，而同化于集体的记忆或传说，个人的想像融合于社会集体所特有的思想体系。诗歌有了一定的格律声韵。传奇成为社会的规范。演串人情上一樁重要經驗的原始戏剧变为祭礼。先前是自由的那些暗示凝为种种教义。

这样的教义更由征服和政治的兼并促成并确立了其組織性和拘束力。当政权的領域扩大时，它就有一个明确的动机，来組織和統一那些曾是自由而浮动的种种信仰。除由交际的事实和互相理解的必要而發生的自然調节和同化外，还常常有政治的要求，引导統治者集中各种传说和信仰，以擴張和巩固它的威势和权力。犹太、希臘、羅馬以及其他許多历史悠久的国家都記載着，为維持一个更广泛的社会統一和更广泛的政治权力，对于以前各种地方教仪和教义均曾不断加以改革。我在这里要和諸君一同假定：人类的更博大的天地开辟論和宇宙論，以及更宏远的道德的傳統，就是这样發生的。实际是否如此，我們不必过問，更不必說明。为了我們的目的，只須認定，賦与想像以一般的特性，賦与行为以一般的准則的教义和教仪的确定和組織是在社会影响下發現的，这样的統一是一切哲学構成所必需的先决条件，就已够了。

这个信仰的观念和原理的組織和一般化虽是哲学的一个必要的前提，仍不是哲学的唯一充分的产生者，还欠缺一个对理論体系和智性証明的动机。这个动机我們可以假設是由下列要求供給

的，即体现在传统的法典中的道德准则和理想对逐渐长进的实际、积极的知识的调和的要求所供给。因为人断不能完全做暗示和想像的生物。继续生存的要求必须要他们注意世界的现实的事实。环境对于观念的构成实际上所加的约束虽是很小——因为无论怎样荒谬的思想都有人相信——但全然置环境于不顾亦能立致灭亡，就在这种情况下环境要求观念有一定最低限度的正确性。有些东西可以充食品，这些东西在一定的地方可以寻获，水能淹人，火能燃烧，尖端能刺亦能割，重的东西若不支撑着就会下坠，晝夜的交替、寒暑的往来、晴雨的变动，都有一定的规律性，诸如此类的寻常事实就是原始人也要留意。其中有些是极明显而紧要的，几乎没有运用想像的余地。孔德曾说过，一切自然的性质和力量虽都可拟作神，但向未见有一野蛮民族是奉重量为神的。保存和留传人类观察所得关于自然事实及其因果关系的知识的一个常识的概括的体系逐渐成长起来。这些知识与工业技术和职业的关系尤为密切，因为这些活动的能否成功，完全系于材料和工作进程的观察是否正确。这些活动是连续的、规则的，只靠非常的魔术不能奏效。夸张的、想像的概念和现实的经验比起来，前者自然就被淘汰。

水手比织工迷信更深，因为他的活动多为急变和不可逆料的突发事件所左右。然而水手纵使相信风是不可制馭的神意的表示，而对于风仍不能不熟习若干运使船、帆、橹的纯机械的原理。火可以看做超自然的龙，因为迅疾光怪而残暴的火焰常令人联想到敏捷而危险的巨蟒。然而用火来烹调食物的主妇仍不能不观察通风，拨火和木化成灰种种机械的事实。金工就热的作用的条件和结果积累的精确知识则更多。在举行特别仪式的场合，他也也许会保守着传统的信念，但在平常日用则大抵摒绝这些观念。他日常用火的时候，只觉得这是因果的实际关系所支配的、千篇一律平淡

無味的一种动作。技术和职业愈发达、愈精细，实证的和检验过的知识愈扩充，所观察的事件则愈复杂，而其范围也愈广。这种技术的知识产生科学所由发源的关于自然的常识。这种知识不但供给实际的事实，而且赋与运用材料和工具的技巧，如不泥守旧例，这种知识就能促进实验的习尚的发展。

和共同生活体的道德的习惯、感情的好尚和慰藉密切关联的架空的信念，久已与日益增长的实际知识并行。在可能的场合它们交错起来。在其他场合它们抵触不能相入，两者便各自分离如处别室。彼此既然隔绝，它们的抵触性无从发觉，也就没有调和的必要。这两种精神的产物，因为它们的所有者所属社会的阶级有别，往往是截然分开的。宗教的和富于诗意的信念，得到一定的社会的、政治的价值和功能，保持在和社会的支配者直接联系着的上层阶级手里。工人和工匠是平凡的实际知识的所有者，占着较低的社会地位。他们的这种知识为社会所轻蔑，因为社会藐视从事体力劳动的手工业者。如在希腊，虽有雅典人所修得的观察力的犀利，推理力的超卓，以及思想的自由，但实验法的一般的和系统的应用却迟迟无甚进步，就是基于这个事实，这是无疑义的。企业中的工匠既然在社会阶级上仅高奴隶一等，因此他们的这种知识和他们所用的方法当然也就没有价值和权威了。

然而实际知识终于增长到那样多和那样广，以致与传统的和架空的各信念，不但在细目上，而且在精神和气质上，也发生了冲突。怎样冲突和为甚么冲突，这些琐絮问题不必深究，在西方被称为哲学的那种学问的发源地希腊的所谓诡辩论者的运动中发生的就是这种事情，这是毫无疑问的。诡辩论者因柏拉图和亚里斯多德得了一个永远不能摆脱的恶名，这椿事实已足证明这两种信仰的争辩在诡辩论者确是要务，而这个争辩，对于宗教信仰的传统

体系和行为道德的訓典，又引起一个紊乱的結果。虽然苏格拉底明明是以誠意去謀兩方的調和，但因他处置这个問題是本于实际的方法，注重它的法則和标准，遂被指为侮慢神明，毒害青年，而被判处死刑。

苏格拉底的厄运和詭辯論者的惡名可用以暗示傳統的情緒化了的信念和平常的实际知識間所存的显著的对比。比較的目的則在于說明：所謂科学的优势在于后者，而社会的尊崇和权威的优势，以及与生活所由而得其奥义者相接近的优势，則在前者。在外形上，环境的特定而明确的知識只限于技术的和有限的范围。它与工艺关系甚大，而工艺者的目的和价值究竟还是很小。工艺不过是末技，差不多可以說是一种賤業。誰会把造靴的技术和治国的技术等同起来？誰会把医生医治身体的技术和牧师医治灵魂的技术等同起来？柏拉圖在他的對話篇里常常这样描写这种对照。靴匠虽能判定靴的好坏，但穿靴是好是坏和甚么时候好穿靴，这些比較更重大的問題他却不能判定。医生虽善于診斷健康，但是活着或死了是好是坏，他却不曉得。技术者关于一部分技術問題虽屬內行，但关于真正重要的，如对于价值的道德問題，他却無法解决。所以技术者的知識本来就較低，要受一种啓示人生極致和目的的較高的知識所支配，这样技术的和机械的知識才得安于其所。并且在柏拉圖的著作里，我們也看見他用着适度的残酷的笔致，在一些特定人物的冲突中，將傳統和純知的新要求的斗争描写得極其生动。保守論者对于用抽象的法則，用科学去教授战术非常惊异。人不独要战斗，而且要为祖国而战斗。抽象的科学不能傳授爱和忠义，即从技术方面說，亦不能代替那些从忠于祖国的精神里体验出来的种种战斗方法。

學習战术的途徑在于与已經学得防衛祖国的方法的人相处，

吸取他的理想和習慣，簡言之，即实际熟悉希臘人对于战斗的傳統。比較敌国和本国的战术以寻出抽象的法則，即是投奔敌人的傳統和神，也即是开始背叛祖国。

这样生动获得的見解足令我們領悟到实証的見解与傳統的見解在接触时所引起的对立。后者不独在社会的習慣和节操里根深蒂固，而且包藏着人生所追求的各种道德目标和所遵守的各种道德規律。所以它和生活本身是一样地深奥，一样地广博，并且由于人們在实现其人性的社会生活的温然可亲的燦爛色采而悸动。反之，实証的知識只是关系物理的功用，而欠缺由祖先的牺牲和时人的欽仰而神聖化了的教規的热烈联想。由于其性質有限而且具体，因而枯燥無味。

惟具有更銳敏、更活潑的精神的人，如柏拉圖本人，当时已不复能与那些保守的市民苟相附合而甘于因襲旧式的信念。实証的知識和批判的研究精神日形長进，旧式的信念逐日就崩潰。在确实、精細和可以証明这几点，新知識都有長处。傳統目的和范围方面虽屬高尚，而其基础則甚薄弱。苏格拉底曾說过，不起疑惑的生活不是人所应有的生活，因为人是合理的存在者，是要疑惑的。从而人必須寻究事物的理由，断不能因習慣和政治的权威而只管承受。应该怎样办呢？發明一种研究和証明的方法，將傳統信念的本質放在一个不可动摇的基础上，發明一种思考和知識的方法，純化傳統而無損于其道德的和社会的价值，进一步更由純化而增强其势力和权威。簡單地講，就是使从来靠習慣維系下来的东西不复依靠过去的習慣，而以实在和宇宙的形而上学为基础，使它复兴。形而上学是代替習慣而为更高尚的道德的和社会的价值的泉源和保証——这就是柏拉圖和亞里斯多德所發展的欧洲的古典哲学的主题，这是一种在中世紀欧洲基督教哲学重行論述和更新的哲学。

如果我沒有弄錯，直至最近還支配着歐洲的系統的建設的哲學的任務和目的的全部傳統，都可說是由這種情勢發生的。如果我所述哲學的起源出自調和兩種絕異的精神的產物的嘗試那一主要論點是正確的，那麼，說明從來不屬於相反的和異端的範圍內的哲學的特質的關鍵，已在我們掌握中了。第一、哲學不是從公正不倚的源頭發生，自始就定了它的任務。它有它所當完成的使命，並且事前已對這個使命發誓過。它必定要從受到脅逼的過去的傳統信念里摘出道德的核心來。這樣做是非常好的：這種功夫是批判性的，並且是為了唯一的真正的保守主義——即保存和不拋棄人類所已取得的價值的真正的保守精神。但它還要事先以合乎過去的信念的精神去提取道德的本質。與想像和社會的權威結合得太密，實無法動搖。在與既往的形式截然不同的形式里想念社會制度的內容是不可能的。哲學的任務是要在合理的基礎上辯護所繼承的信念和傳統習慣的精神。

但這樣產生的哲學，因為它的形式和方法太新，在一般雅典人都覺得它是過激，甚至視為危險。在刪除附贅和屏棄被一般市民視為與根本信念同是一物的諸因素這一意義里，它是過激。但隔着歷史的遠景並對照着後來在各種社會環境里發展出來的各種思想的形態來看，就可以明白究竟柏拉圖和亞里斯多德對於希臘的傳統和習慣的意義怎樣深刻地考察過，所以他們的著述能和那些偉大的戲劇作家的著述一樣至今仍是研究希臘生活的中心理想和抱負的學者的好伴侶。沒有希臘宗教、希臘藝術和希臘的國民生活，他們的哲學是不能成立的，而那些哲學者所夸耀的那種科學的效果却是皮相的、不足輕重的東西。哲學的這個辯護的精神，當十二世紀中世紀基督教欲謀自己的系統的合理表現而利用古典哲學，尤其是亞里斯多德哲學，以證証自己的義理時，更為顯著。十

九世紀初期德国的主要哲学体系，在黑格尔假借唯理的唯心論的名义以辯护当日为科学和民众政治的新精神所威胁的学說和制度时亦有同样的特征。結局就是那偉大的体系也不能超脱党派的精神，而参杂着先入的信念。他們既然同时主張完全的知性独立和合理性，遂往往摻入一种不誠实的因素到哲学中去，而且在那些哲学的支持者方面这樁事情是出于無意的，其流毒尤甚。

从此就产生出哲学的第二个特質来。哲学既以辯护因情趣的契合和社会的尊崇而被接受的事物为目的，自然就重視理由和証明。但因它所处理的材料本来就欠缺內在的合理性，便不能不靠論理的形式做掩飾。在处理事实問題可以运用更簡單、更粗略的論証方式，即將事实作成問題而指証其論点——这是一切論証的根本方式。但当不能靠習慣和社会的权威使人信受，更不能靠經驗的証明諭人，要想令人悅服地把教义奉为真理时，除了擴張思索和証明的严肃的外觀，沒有別的方法。于是，抽象的定义和超科学的議論从此出現，使許多人厭弃哲学，但对于其信奉者則仍为一种吸引力。

最坏的时候，是使哲学成为一种搬弄命辞的把戏、瑣細的論理和广博周詳的論証的徒具外表的各种形式的玩弄。最好的时候，也不过成为为体系而体系的一种爱著，以及对于正确性的一种自許。白特勒(Butler)大主教曾宣布过“盖然”是生活的指針，却絕少哲学家敢說哲学对于無論甚么东西，凡是盖然的，都可以滿足的。由傳統和欲望所形成的習慣曾自称有究竟性和不变性，也曾自称能規定行为的确定不移的法則。在历史上哲学也早已自命能下同样的决定，后来这种腔調便常附在古典哲学里面。古典哲学力說他們比各种科学都更为科学——哲学是必需的，因为一切特殊科学都不能达到究極的完全的真理。像威廉·詹姆士(William

James) 那样,敢断定“哲学是一种视力”,哲学的主要功能是将人心从偏执和成见解脱出来并扩大他们对世界的见识的国教叛徒却极少。然而哲学大都是怀着更大野心的。如果率直地说,哲学不过只能提出假说,而且这些假说只有使人对于他的生活有更敏锐的感悟才有价值,这好像是连哲学本身也否定了。

第三、为欲望和想像所支配以及在集体的权威的影响下发展成权威的传统的各种信念的体系是普遍的,概括的。它布满在团体生活里面。它的压力是不息的,它的影响是无穷的。所以与它敌对的原理和反省的思惟当然也要求同样的普遍性和概括性。它从形而上学来看,是普遍而久远,正如传统从社会来看一样。哲学既要达到圆满的体系和必然的正确性,又要达到这种普遍性,只有一个方法。

一切古典派哲学在两个存在的世界中间划了一个固定的和根本的区别。一个相当于普通传统的宗教的超自然的世界,而由形而上学描画成为至高终竟的实在的世界。因为集体生活的一切重要行为法则和真理的根原与认许,是出自优异的不可究诘的宗教的信念,于是哲学的绝对无上的实在亦对于经验的事实给以真理的唯一的保障,对于适当的社会制度和个人行为给以唯一合理的指针。与这个须经哲学的系统的修练才能了悟的绝对的本体的实在相对峙的,是日常阅历的普通的、经验的、相对实在的现象的世界。人间的实际事务和实用都与这个世界相关联。事实的实证的科学所指的世界也是这个不完全而日就灭亡的世界。

我想这就是影响关系哲学性质的古代概念最深的一个特质。哲学妄自以为论证超越的、绝对的或更深奥的、实在的存在和启示这个究极的、至上的、实在的性质和特色为己任。所以它主张它有一个比实证的科学和日常实际经验所用的更为高尚的认知的官



能，并主張这个官能独具优异的尊严和特殊的重要性。如果哲学是引导人到日常生活和特殊科学所啓示的“实在”以外的“实在”(reality)的証明和直觉去的，那末这个主張是無可否認的。

自然，这个主張时时为許多哲学家所否認。但这些否認大都是属于不可知論的和怀疑論的。他們断定絕對的和究極的实在是超乎人智的，却没有勇气去否認这样的“实在”如果在人类智力范围以内，就是哲学認識的适当对象。关于哲学的真正任务的另一概念到了晚近方始發現。我这个講演就是要將哲学的这个新概念和古代的概念的主要差別，略略提示出来。在这一点，这个古代的概念当然只能夠概括而粗略地說及。在以前所述，哲学的起源是出自权威的傳統的背景，而这种傳統原受制于在爱憎和感情的兴奋滿足的影响下活动着的人的想像作用，那个說明里面，这个概念的意义已經包含在內。老实講，关于以系統的方法去研究絕對的实在的哲学的起源的这个說明，似乎是出于惡意。我以为这个从發生(genetio)方面进逼的方法，对于推翻这种哲学理論，比其他任何論理的駁斥，都更有效。

如果这个講演，能够將哲学不是發源于理知的材料而是發源于社会的情緒的材料这个思想，作为一个合理的假說，留在諸君心里，也就能够留給諸君对傳統哲学的一个新态度。諸君就会从一个新的角度，用新的眼光，去看它們。关于它們的新問題就会發生。解决問題的新标准也会被提出来。

如果誰能够虛心去研究哲学史，不把它当做一个孤立的事物而把它当做文明和文化史的一章去研究，如果誰能够將哲学的故事和人类学、原始生活、宗教史、文学、社会制度的研究結合起来，那么誰就对于今天的講話的价值必定能够下一个独立的判断。以这个方法去考察，哲学史就会加上一个新意义。从似是而非科学