

中國現代哲學史

資料匯編

遼寧大學
哲學院

中国现代哲学史资料汇编（第二集 第二册）

哲 学 论 战

（下）

主编 钟离蒙 杨凤麟

一九八二年一月 沈 阳

目 录

我亦谈谈辩证法的唯物论·····	张东荪	1
认识论的多元论·····	张东荪	3
在科学前的唯心论与唯物论·····	青 锋 (叶青)	38
科学玄学的论战与唯物唯心底论战·····	青 锋	42
物质底存在问题·····	叶 青	54
不可知论与经验论应否列入物质论? ·····	杨伯恺	60
相对的真理与绝对的真理·····	李石岑	64
论未来的哲学——新唯物论		
——质李石岑君——·····	周辅成	68
论感性与理性——评艾思奇·····	谈 虎	82
现代唯物哲学的动向·····	蒋径三	84
宇宙新说与物质第四态·····	Sir James H. Jeans 陈嶽生译述 原 撰	89
逻辑的根本原理·····	李 达	93
逻辑大意·····	李 达	111
抽象作用与辩证法·····	艾思奇	125
论黑格尔哲学的“颠倒”·····	艾思奇	131
死的逻辑与动的逻辑·····	胡 绳	136
思想方法和行动方法·····	胡 绳	138
形式逻辑还是唯物辩证法? ·····	邓云特 (邓拓)	140
唯物辩证法论战读后感·····	沧 白	146
评张东荪的唯物辩证法论战·····	弱 纓	148
近代哲学中的辩证法之史的发展·····	沈志远	151
辩证法的各种问题·····	张东荪	168
动的逻辑是可能的么? ·····	张东荪	173
《唯物辩证法论战》序·····	张君勱	184
颠倒黑格尔哲学的真解·····	叶 青	186
辩证法的公式问题——答艾生·····	叶 青	194
形式逻辑与辩证逻辑·····	叶 青	197
形式逻辑与辩证逻辑(其二)·····	叶 青	201
《新哲学论丛》自序·····	张东荪	205
《唯物辩证法论战》弁言·····	张东荪	206
《哲学论战》弁言·····	叶 青	207

我亦谈谈辩证的唯物论

张东荪

近来很想知道一些俄国的哲学思想，在我浅陋的脑中好像俄国最初根本上不要哲学，后来却又想另外造出一个新哲学来，所以我今天说到“俄国哲学”这个名词似乎有些不妥，然而又似乎亦还说得下去。

偶然在哲学杂志 (*Philosophy* Vol. VI, No. 22) 上看见一篇俄国哲学近状的报告，其中说马克思主义的哲学家近来大努力于区别辩证的唯物论 (*dialectical materialism*) 与机械的唯物论 (*mechanistic materialism*) 为二，虽则列宁早有此说，然而近来有一个新著更将此点弄的明显些。这便是白赫甫斯基的辩证的唯物论之哲学 (*B. Byhovsky, Ocherk filosofii dialekticheskago materializma*)，据说这本书是新出的，其内容的要点却有些介绍，现在我亦转述之如下：

第一是关于物质的定义，这本书亦和列宁一样是采取认识论的见地，以为凡作用于我们的器官上使我们生有感觉的便是所谓物质，于是物质不能有性质与种类的分别，而只是存在而已 (*matter is all that exists*)，换言之，即凡有即是物质，根据此意著者遂以为宇宙间只是物质，而所谓“心” (*consciousness*) 只是物质的一种变相，物质的组织有另外一种特别样子遂成为心，这句话不是说心由物质而唤起，乃是因为物质变化只能产生物质的变化，所以心亦只是一种物质变化而已，并且这种特别组织 (即心) 乃是由进化而出，详言之，即物质的构造逐渐进化，等到达到一种较高的程度，便有所谓心，其实仍只是一种物质的变化罢了。

第二论到机械的唯物论与辩证的唯物论之分别。著者根据上述的见解，以为机械的唯物论如霍布士 (*Hobbes*) 赫尔拔哈 (*Holbach*) 等人都是主张有纯粹匀净的原素 (*homogeneous elements*)，换言之，即好像极微的粒子；于是一切东西由这些原素拼合而成，一切变化都用机械律 (*mechanical law*) 来说明。所以名为机械的唯物论，白赫甫斯基对于此说是大反对而特反对，他所主张的是辩证的唯物论，其所不同之点是在把变化认为是辩证式的 (*dialectical*)。什么是辩证式的呢？就是由甲而发展到非甲，而甲并不因为变了非甲而毁灭，乃仍然存在于非甲中，所以在辩证的唯物论中一切变化不是机械的，乃是辩证式的发展或进化，这种进化不仅是数量上的变化而含有性质的变化 (*qualitative distinctions*)，于是由粗朴的无机物而生有生物，由下等生物而生有聪明智慧的人类，我们不能把后起的而都认为是由于原素拼合而成，可见适用于无机物的物理法则 (*physical laws*) 未必仍适用于生物，所以这种唯物论不是机械式的。

以上是杜定顿 (*N. Duddingion*) 女士在那个杂志上所介绍的话而经我意译出来的，读者如不见信，尚可取那个杂志来对阅一下。

在这一番话中使我有许多的感想，第一个是关于物质的定义，若是取认识论的见地则问

题就多了，譬如说凡作用于我们官觉的是物质，须知自来所有哲学家没有一个不承认有东西（something）作用于我们的官觉之上，柏拉图承认这个，但他不名之曰物质而名之曰“相”（image, eidola），这是指各别的而言，至于能普遍的，能共同的，便是所谓 idea 柏开莱（Berkeley）亦承认这个，但他不名之曰物质而名之曰性质（qualities），于是有第一类性质与第二类性质之分，休谟（Hume）亦承认这个，但他不名之曰物质而名之曰印相（impression）康德更承认这个，但他不名之曰物质而名之曰“混杂者”（the manifold），其实再广义一些，他所谓的“现象”（phenomena）亦正是指此而言，到了现代哲学所谓 data，所谓 object，所谓 given 都是指这个东西而说的，所以我敢大胆宣告说：从古到今没有一个哲学家否认这个东西的存在，即叔本华亦承认有这 vorstellung 以代表 other will，问题只在研究这个东西如何变为“可理解的”（intelligible），而不是这个东西的存在与否，倘使硬要把他名之为物质，则纯粹是一个名辞的争论，若果只须主张有这个东西便是唯物论，则我们可以说柏拉图，柏开莱以及康德都是大大地唯物论者，并且自有思想以来就没有一个唯心论者，因为没有人不承认有一个作用于我们官觉上的东西的存在。

第二是关于物质的变化；既然把性质的变异或分化（qualitative specification）加进去则所谓变化乃就是“进化”（evolution）。

既然把心认为由物质分化到某种程度而生，则这种主张和进化论毫无区别，不仅和斯宾塞（H. Spencer）的旧式进化论相同，并且还和柏格森（Bergson）的“创造的进化论”相同，不仅和柏格森相同，并且又和穆耿（L. Morgan）的“突创的进化论”（emergent evolution）相同，可见所谓机械的唯物论与辩证的唯物论之分别就只是抛弃德穆克里托（Democritus）霍布士等一流的唯物论，而转到自然主义的，实在论的经验论的进化论（naturalistic realistic empiricistic evolutionism）其内容毫无新颖，所有的都是欧美哲学已经早有过的，又可见自从新物理学出来了以后旧式的唯物论（即把物质当作本体的）实在无法维持了，不料欧美的哲学却暗中袭击了他们的老巢。但是他们却要说欧美哲学是有产阶级的思想，非先打倒有产阶级的哲学不能够打倒有产阶级，果真他们的思想就同于欧美哲学上的进化论与实在论以及经验论，则我们对于这种打倒的呼声亦可不必害怕。

可是他们对于名辞是不肯放松的，主张的内容明明是经验论而他们却非名之曰唯物论不可，主张的内容又明明变为进化论了，而他们却非仍守着辩证法三个字不可，因此使我联想李安宅先生的论《名字之魔力》一文，和胡适之先生的“名教”一文，大约文化未十分开的民族，对于名辞有一种强烈的迷信，而文化愈进则人们的分析力愈进步，便不肯为几个空的名辞所左右了，须知名辞的作用不单是表示自己的所信，并且表示所恨，所以凡他们所不喜欢的学说都可随便加上一个“唯心论”名辞，不喜欢的人则名之曰唯心论者，好像法国革命的时候以“贵族”二字为骂人的话一样，果真有唯心论也罢了，果真他们的唯物论绝对和他们的哲学不同倒也罢了！无如一经分析，原是相差无几，所以我愿意诚诚恳恳向倾心俄国的人们说一句话：就是如其以感情为出发点，我们决不再多说一个字；倘使真正愿以理论与天下相见。我个人很愿意来共同分析。

（原载《大公报》副刊《现代思潮》第三期，一九三一，九，一八）

认识论的多元论

张东荪

一 序 言

我在拙作《新哲学论丛》中曾略略表示我的主张。其中比较上重要的话有下列几点：

“我们关于外物有所认知必先有若干根本格式，(Fundamentalform)但我们却不能专靠这些原始的格式(Prime form)而必须加以锻炼，这便是主观的方式与客观的外物交互而作用，既经交互以后，我们便很难分得出来那一个是纯粹方式那一个是纯粹的客观。因此我主张我们对于外界的认识，不是摄影乃是先以自己的格式吸取外界的材料，然后再变化自己的格式以应付客观的实际。于是格式愈变化而愈复杂，其与客观的对象相交织乃亦愈密。所以极端的‘实在论’是不可取的，而极端的‘意象论’亦是不可取的。Untenable因为他们同坐一弊。就是把内心与外界认为既成的与不变的，依极端的‘实在论’来说，必是把外界如实地写映下来，而照极端的‘意象论’讲，又必是内心与外物没有交涉。我以为不然，我们尽管把知识使其具有‘内在的’(Entrinsic)性质，但对于知识所获的结果却不用怀疑。用比喻来说：我们尽管是闭门造车，然而却不妨于出门合辙。所以知识的性质与知识的所得不必混为一谈。”

“我们对于当前的(The Given)所对必有知识，最初却不是只是殊相Particular亦不是只见共相(Universal)乃是介乎殊共之间的一种东西。至于共相若问其为主观自造的呢？还是外界铄成的呢？我以为可分三方面来观察，即一曰真的外界。二曰媒介体的有机感觉。Bodily feeling 三曰真的主观。我们决不能否认外界的存在。但我们对于外界真有所知却是很少。康德把外界纯视为材料，把内界纯视为格式，而我则以为格式虽大部分是内界的，然其间亦有是由外界铄成的。例如原子性Atomicity一端，至少我相信我们在认识上能辨别事物的个体 Individually 知道彼此的分界，必是由于外界本有一种原子性的定律所助成，我们对于常流自新的浑一世界，拣出分散不变的单位秩序，不能说是全由于主观的格式。只能说好像庖丁解牛一样，虽则刀斩皆中其节，而牛的身却亦必有节而方可。须知我们的认识作用，若追溯其元始本为不可能。不得已只好讲我们的平常生活上的认识作用。在平常却总是尺度来消融经验，经验来再修整尺度。经过这种互相的影响以后我们才籀成名学的法则。往往误会这种名学法则是元始的其实不尽然；这乃是由锻炼而后成的，由抽绎而后见的，却不是根本上自然的。康德的先验方式说，就是主张所认真实只是由于所用的尺度是确实的。我的意思则以为真伪问题与尺度无直接关系。我们诚然有先验的方式，但在经验上可靠与否却不能完全依靠于此。这须兼看经验的结果。从这一点来说，归纳法依然是有价值的。所以可综合起来得有下列结论，共相可说是由内外交互而成，不过内界的尺度作用居多罢了。”

以上两则是我于五、六年以前所决定的态度。因为《新哲学论丛》在一九二八年出版，而

其中所收集的论文多是一九二六与二七年所撰的。但我自从有了这个意见以后，依然是十分苦闷，觉得在“认识论”上，对于秩序（即修理）在内抑或在外的问題，还未曾寻出一条出路。所以上述两则仍只是一个大体的趋势，还说不到详细的系统解释。我总觉得休谟的主张太偏于无条理了，康德的主张太偏于条理在内界了，“新实在论”的主张太偏于条理在外界了。这些学说都有些使人觉得不自然，须知一种学说的成立，贵乎能与实际翕然而合，决不可以有勉强的痕迹，康德与休谟各有所见，自是未可厚非。例如“新实在论”便不能免于此讥。因为近代的学者往往有社会的背景，他们总觉得说话非惊人不可，不惊人便不能成为一种新学说。他们的目的在立一种新学说而不在于取得真理。所以近代愈提倡学术而学理并未见得胜于古人，这完全是社会的影响。我想倘若有人肯把现代的大哲学家大科学家大文学家一一检查其立说之心理以及其求名立异之故而制出一个统计表来，必与学术界的前途有大贡献。因此我每有所见必先以口问心，自己检查自己一番。今天我的这个意见自信是经过五六年的思考，绝对不含有他项动机。

二 方法论上的认识论主义

我在上文中已叙明我的大体态度，但这依然只是一个大体或大概的方向而已。后来经过几番思考，觉得我们决计不能安于这个大体的趋势，而必须进一步制出详细的系统来。于是我便开始分析，其结果遂如本篇，读者非完全看毕必不能知道，但为我叙述的便利起见，先讲我的“方法论”。

无论研究什么东西，必先决定研究的方法，犹如我要至德国，我必须先决定究竟是坐火车呢？乘轮船呢？还是坐飞机呢？如果我以为唯有坐飞机最好，则我又必先说明所以坐飞机的理由不可。这个说明便是所谓“方法论”。我们今天研究的是经验的全体 *Totality of Experience*（即完全的经验）则我们亦必有一个方法去接近他。于是我们又必先说明这个方法所以必须采取的缘故。但须知所谓“方法论”其实不外乎研究以何为起点。所谓起点正即是从事于研究的人手处。譬如今有一椅于此，我想把他移动一下，我可先提椅背又可先拿椅脚，又可先握椅身，这些都是下手处，可由我任择其一。我们今天来研究经验的全体，正如对于一个球体，无论那一点都可任意择为起点，无论从那一点起亦都可以走一循环而回原处。既然都可作起点则又何必研究以何点入手为宜呢？然而不是如此，须知各点虽都是差不多，然而却其间似稍有高下。其高下的标准以何而定呢？就是以便利的程度而定。详言之，譬如有甲乙两点都可认为起点，但从甲点下手似乎稍比乙点便当些，则我们便可说中点较好。于是我们又应得一问，何为便利？在此处所谓便利必是作“牵涉较少”的解释。例如我择取乙点为起点，而倘使乙点与其四围的关系比甲点与其四围的关系来得密切，则可以说乙点的牵涉较多。所谓牵涉较少就是比较上能切得断。因为比较上切得断，所以做为起点较为相宜。这就是我的起点标准说。我想第一个发见这个道理的就是笛卡儿，他有一句名言曰：我思故我在。其实只是“思故思有”他这句话向来认为形而上学的一个主张，实是误会了。须知这仅仅乎是一个方法，所以费西尔 *Kuno Fischer History of Modern Philosophy Descartes and His School* 说：疑既作为一个方法，又作为一个原则。我想我们对于笛卡儿应得换一副眼光来看。须把他的这句话完全作为一个方法来看待。换言之，即只是“方法论”上的一种主张而绝对不关于哲学（即本体论宇宙论等），所以我的意思不妨名此为“方法论上的认识论主义” *Methodological epistemology* 这就是说：我们的起点必须就我们所

自己的“认知”。the Cogita of Cognitlon 因为一切都须在知以内。譬如我说有一个桌子，必是我知道这个桌子的存在，纵使这个桌子是独立存在，但这由于知道而方能说他是桌子。所以我们研究一切而比较上最不可少的就是这个知。因为必须先有知而后有一切。换言之，即一切都须在知以内与知俱存而不能离了知。讲到此处好像我已经偏向于“意象论”了。其实不然，须知“意象论”与“实在论”之争止在于认知能否变改对象而不在认知与对象是否离开。“实在论”至多不过主张对象在认知中而仍无方其本性，好像一块石头在水中并没有因此而改变石头的性质。“实在论”者决不能主张对象与认知是永久离开的，因为对象若不在认知中即“实在论”自身亦不能成立，所以“实在论”主张有时对象可以不在认知中，这不过是一个推论——即因为对象在认知中不改其性质，所以能知其可以不在认知中，其实这个推论并不是必要的，明白了这个道理便可知“认知”是最根本的，最基础的，最直接的，最显明的事实。我们为研究的便利计，应当以这种最直接的，最基本的，最自明的事实为起点，这就是所谓“方法论上的认识论主义”详言之，即研究哲学我们于方法上主张应以“认识论”为出发点，至于有以“心理学”为出发点如詹姆士，有以“生物学”为出发点如柏格森，有以“物理学”为出发点如罗素，有以“伦理学”为出发点如柏拉图。我以为这些出发点都不及“认识论”来得最基本，最直接而牵涉最少。并且我以为即名学亦不宜为出发点。于此所谓“名学”系指“形式名学”而言；即“符号名学”亦包括在内。我不相信这种“名学”可以作为最基本的，最元始的，最直接的，所以我以为只有“认识论”是最相宜的。读者切不可误会以为只有“认识论”而抛弃其他，须知这种辩证法纯出于方法上的便利，我今名曰“方法论上的认识论主义”就是注重在“方法论”字样要使人明白以“认识论”为出发点的主张是只限于在“方法论”一方面。而真能继笛卡儿而发挥这个意思的便是康德，所以本篇称为康德主义亦就是本于这种精神。

三 当 前 The Given

英文 The Given 有人译为“与件”或“所与，”而实则是“来者”的意思，不如译为“当前”较妥吾人研究认识则第一必须研究这个所与，因为没有当前不能成为认识，于是我们的第一问题是什么是当前？

但我们又须把当前分为两种：一种是所谓纯粹的所与 pure Given 而另一种是不纯粹的。所谓纯粹的系指“接受” Receptivity 而言，而不纯粹的则不仅是接受而已乃杂有其他。普通对于接受又皆谓为感觉上的所与 Sensuous Given 其实《实在论》者所谓感觉的材料 Sense data 与康德所谓“混杂者” Manifold 亦都是指此而言。我们在此又须声明一句话，就是所谓纯粹的所与与不纯粹并不是独立的两种，其实没有纯粹的所与所有的当前都是不纯粹的。但我们为什么还说有纯粹的呢？这原是为研究的便利起见，把所与分析一下，先抽出其中的一部分，这一部分是属于感觉与接受的。换言之，好像这种纯粹的亦就存在于那种不纯粹的之中。

于是我们开始研究这种纯粹的了。大凡我们的研究不是为事实所蔽而反是为学说所蔽。其实事实并无变更我们为学说所拘束遂不见真理，因为我们日常生活没有一刻能离开这些学说，关于纯粹的当前在常识上有所谓“散沙论” Mosaic Theory of Sensation 的学说，这种意见是以为每一个感觉都好像一粒沙，只须把沙堆积起来便成了一个东西。此说在今日看来实在不合于实际。我们先从色来讲，德莱克 D. Drake; Mind and its Place in Nature

P 110—121 所举的例非常有意思，他说一块红绿相同的格子布 *A Plaid of red and blue squares* 你若稍远些看去必见是一块紫色的布，这就是说红绿两色在相当的距离下可变为紫色。我们又安知其他种色不是这样变成的么？所以说所有的其他亦和这个一样都不是真有这个东西，而都是由我们产生出来的。我想对于此说应得加以修正，德莱克的弊病在先承认有一个外界是无数的极微。Particles 我以为我们不先设定有这种极微的存在而只须一研究内外相关的关系。既然产生于内的并不是外界所有的，则我们便可以说感觉既不是外物的写照，又不是外物的翻译，乃竟好像有几分无中生有的样子。我在《新哲学论丛》上亦曾表示过这个意思。

“德莱克把感觉只认为是一种浑括 Fusion 最浅的例如我们把一个红绿相间的圆形纸片而旋转起来看必使我们只看见是紫色而没有红绿两色。我们官感所得的就是这样的浑括。不过德莱克承认这种浑括的所对是无数的极微；我则以为此种极微说仍是由科学上推测而知。先由外物界的极微而推到官感界的浑括，在“认识论”上有倒因为果的嫌疑。所以在“方法论”上我们不妨暂时对于外物是什么不下断语，这是我与德莱克不同的所在了。因此他的浑括是由小物而括为大物，而我的浑括则只重在紫色之绝对异于红绿两色而自成一个东西。自此点而言我名之曰符号，我以为感觉只是符号而已，这就是我的感觉符号说。”

这原是我当时的意见现在却觉得还有些不足，须知紫色虽非红绿两色，然而若没有红绿两色则紫色亦必不能成立。可见彼此之间确有一个相关共变的函数关系，虽则外界真是什么我们不知道，然而外物与我们的官觉印像在一定的关系之下确有相关的变化，就是我们的官觉忽然起了变化则我们必可以说外物亦有变化，只在这个相关的变化一点我们的官觉与外物仍是相应的。于是我们便可决定感觉的内容简单与外物两样，换言之，即完全不是外物原样，并且我们绝对无由知外物的原因，因为最直接的所与只有感觉，感觉虽与外物截然，为二并不必有所，相同然而其间却有一个相关的变化。所以从这一点而言，我虽主张感觉只是符号却不是说是空虚的。我在此处仍愿取“实在论”的态度，不过完全与“新实在论”却又相反。“新实在论”者如伯洛德 C. D Broad 以为每个感相 *Sensa* 在本体上都有他的地位，*status* 俨然是一个存在者 *existent* 我则以为一切感觉的内容都是“不存在者” *The non-existent*。德莱克说凡给予于我们心意上的色相都于存在上不是真有的，*The qualities that appear to consciousness are not existentially real* 于此足见“批判的实在论”确比“新实在论”进步些。不过他们忽然又横生了一个 *Essence* 出来，问题便复杂了。我以为在所与上不必要这个 *Essence*，于是我们于一方面认定感相是不存在者，而于他方面则不能不认这个非存在的感相与其背后的东西有相当的相关变化。论至此，我们便可以大胆宣告纯粹的所与并不是感相，乃只是这个相关变化。关于此点，我主张是确有纯粹所与。在此处我与路易士 C. T Lewis, *Mind and the World-order* 稍有不同，他说所与只是抽象没有一个不是织入于经验中，所以决无散立的。他以为康德所谓混杂只是一个伪造 *Fiction*，他主张没有一个所与而不织入于其时的全经验中，这一点原是十分对的。就此点而言，他可以说是主张没有纯粹所与。我亦相信没有纯粹所与，不过此处的纯粹所与系指孤独散立而言。倘若杂在其他的当前中则未尝不可有纯粹所与，所以我以为纯粹所与是确有的不过决不是感相。这个纯粹所与既是感相间变化的相关者，则这个相关者不是质料而却是方式。换言之，所与于我们的不是内容而是修理（即秩序，）再详言之。我们的感觉内容不是所与而感觉所以变化之故却是所与。这样一说，似与“新实在论”根本不同。凡“实在论”认为存在我则认为非存在，凡“实在论”认为潜在 *Subsistent* 我则认为存在，他们虽则亦说潜在是实在的

Real, 但我以为“实在的”一语不容有两个意义。他们既分存在与潜在为两种, 则其实在的便亦有了两种, 这便是他们最疏忽的地方了, 我既只认潜在为存在, 则我所谓实在的用“新实在论”的术语便可说只有潜在一种而已。须知所谓潜在只是关系方式条理秩序等等。我现在更愿借用罗素 B. Russell 的话可以说这些潜在乃是硬的所与 Hard data。罗素把感相亦认为硬的所与, 而我则以为单独就感相言, 实只是所谓软的所与 Soft data, 所以我现在可以作一个小段落的结论如下:

“我们认识上的所与诚如路易士所说无一不是交织于经验中, 从没有散立的。但即在经验中却亦有硬的, 足以使我们不能不相随而变的。这个硬的决不是每个每个的感相, 乃只是表示感相间所以变化之故的相关者。因此我们可以把这种相关者即认为真是所与。”

这种主张亦可以说真是“实在论”。“新实在论”者以为先有一个一个的感相然后由感相再组成一个实在的世界(不过是很复杂的罢了), 我这种意见则把他颠倒了过来, 先有条理与秩序然后方有一个一个的感相。感相自身是不存在的。读者看了此段必以为此种意见与康德根本相异了。因为康德把所有秩序都归于内界以为是认识的自立法度, 而把外界只认为是一种浑沌的材料。就所与而言, 这个浑沌的材料却是所与。我今天以材料不认为所与, 岂非与康德相反么? 我的主张在此处只是一部分。在此一小部分上, 我亦承认是与康德不同。但我相信这一点的不同, 不足以产生一个与康德相反的哲学系统出来。须知康德所谓“混杂”究作何解, 后人颇难悬断。但若作为纯粹材料而言, 则诚不免于有改正之必要。我想关于此点亦不妨对于康德加以修正。质言之, 即把康德的所与是纯粹材料而改为仍是方式, 于是便没有方式与材料之对立而始终只是方式之变化, 不啻把方式与材料的关系颠倒过来了, 即不是外来的供给, 我们以材料乃是外来的, 供给我们以方式再换言之, 不是自感相上我们取得材料, 乃是自感相中我们取得方式。所以我的这个意见可以说是方式“一元”论。因为把材料的感相认为是不存在者, 是无关重要者, 是没有地位者了。我想关于这一点把康德修正一下, 反而与他的其他主张有所补助。或者有人疑心以为若所与而是方式, 则势必在外界有一个条理井然秩序分明的世界, 我们认识上所以有方式只是由外界映在其上的。我的意思却不是如此。须知外界给与我们的确是方式是条理, 然而却不是完全的, 不是整个儿的。因此我们不必像“新实在论”那样认外界是一个系统分明的世界。关于此点便是下段所要讨论的了。

四 三种条理

外界给与我们的虽亦是方式, 然而却不是一切方式都由于外界而来。“新实在论”的错误即在于此。我们有三种“条理性”(Orderliness) 第一种可以说真是属于外界的且可以名之曰本有的条理 intrinsic Order “新实在论”的弊病在把所有条理都归之于外界客观的存在而康德派的弊病则在把所有的秩序完全归于认识作用的自立法度。我的意思以为这种秩序可分为三类, 一是真属于外界的。一是属于认识作用上的, 先验的规律的。一是属于认识作用上的假设的规律的。这三种各有各的性质与范围, 所以绝对不可归并于一。“新实在论”想三者归并于其中的第一者, 康德派想把三者归并于其中的第二者, “唯用论”(最显明的如席勒) F. C. S. Schiller 想把三者归并于其中的第三者。这些都不免陷于错误。所以我老老实实承认各有各的性质, 不把他们归并。但进一步论起来, 就内外而分第一是一类。第二与第三是一类。就普遍而分则第一与第二是一类, 而第三是一类。且就明显而分是第一与第二在一类中, 第三另是一类。至于就固定而分亦是第一与第二相同, 第二另为一类。他如论到其为不可证明则二者根本上相同。为什么要分为三种而不归并一类, 其故须在详述其内容

以后方能明白。

第一种的本有条理虽是确有其物的，然却又是十二分难以知道的，因为我们认识一个东西须经过三种条理，第一是假设的规律（即所谓第三种）第二是先验的规律（即所谓第二种，）是后乃是还有的条理须知。本有的条理只杂在先验的规律中，而对于先验的规律却有左右之的能力。并且先验的规律又只是为假设的规律之基础。所以没有假设的规律而能不含先验的规律，亦没有先验的规律而不同时与本有的条理俱在。因为这个缘故，假设的规律比较上显明，先验的规律比较上为基础的。而独有本有的条理最不明显，即在基础中亦不十分明显。因此之故我们最不易发见他是什么。

第二种我愿意称之为超验的条理 *Transcendental Order* 于此所谓“超验的”系取康德的意义。In the *Rantian Seose* 换言之，即不是“超出的”*Transcendent*，而是超验的，所谓超越的与所谓先验的 *A-Priori* 完全同义。康德说虽则一切知识都与经验而俱始，却不能因此谓一切都自经验而出。这就是在经验中却有超验的要素，康德在人类思想界上最大的贡献就在他能发见此点，我们应得全盘承受他的这个大发见。我们应得主张在经验中即含有先验的，这个先验的虽与经验俱始却不由经验而生。于此所谓经验是泛论经验不是指任何人的经验。所谓先验的 *the a priori* 亦是就汎论认识 *Consciousness uberhaupt* 而言，不是说那一个人的认识，换言之：这种先验的乃是认识所以成立之条件，倘若没有了这个先验的，则认识便无由成其为认识。既是认识便不能不含这个先验的于其中，因为这个缘故先验的在认识中不仅是一种要素而却是其所以成立的基础。康德不仅发见这个先验的之存在，并且主张有一个普泛的认识 *Consciousness in General*。这一点是非常重要的。“唯用论者”就是不承认这个，但他们却忘记了他们所主张的假设的规律 *Postulates* 亦不是在于各个人心中的。所以我们要研究认识中的条理，决不能以具体的个人为出发点，势必把各人的认识去其小异而留其大同，以抽成一个普泛的认识。然后我们方可以问其中有无条理与条理是在内或在外，不然若是以具体个人的认识为题材则结果决不能发见有普遍适用的原则。须知即在科学亦是如此，心理学家拿一个老鼠来试验他所得的将适用一切老鼠。甚至于一切有知觉的生物，他决不是只研究这一个老鼠而已，奈何“唯用论”者并这样浅显的道理都不知道么！

第三种可以说是试立的标准，我名此曰假设的条理 *Postulativeorder* 就是说这种条理本身乃是假设。什么是假设呢？据席勒说自然是一种心理状态上的要求 *Psychological Claim* 他又名此为真理要求 *Truth-Claim* 就是说当我们未见“本体”*Substance* 以前，我们觉得万物皆有死，万象不常在，似乎有不满意。于是我们不管在经验上是否有常在不变的本质，而总是想拨开这些万变的现象以探求其背后的本体，则这个本体不过是我们的一种要求而已。在其未实现以前即有了要求，则这个要求便是一个假设，亦可名曰设定。须知这种设立亦和先验的规律一样是与经验俱始而不为经验所产生，这种假设反足以消化经验足以解释经验，他的性质亦是先验的。不过与先验的规律却有不同，就是先验的规律自身无变化不容有修改，而这个假设的规律则自身有变化且可以修改。

以上三者我为便利起见，名第一为“条理”*Order*，名第二为“范畴”*Categories*，名第三为“设准”*Postulales*。在本段上亦须有一小小的结论：

我们每认识一件东西都是把设准而作用于其上，但每一个设准都必以范畴为其基础，这个包含范畴的设准其对于当前便是路易士所谓的解释 *Interpretation*，当前的大部分是可以随我们解释的，但其根柢则不然。所以我们有时竟会有错误，这样便是条理在暗中左右了他们（即包含范畴的设准。）

自这一段话上可以看见这种主张是与“唯用论”不同，与康德派亦不同，与“新实在论”更不相同。“唯用论”主张一切都是设准，“新实在论”主张一切都是条理。一个是把秩序性都归于内界，一个是都归于外界。康德派则以为外来的只是材料，乃是浑杂的与纷乱的，至于从而整理之使其井然有条不紊则是内界自己立法的功用。这三派原各有长处，我们最好是汇集其所长。“唯用论”的长处在于把一切秩序性建立于设准，而设准却是活的可以随时改变的，是软性的。从这一点来说他是比康德派为优。因为康德把一切的秩序性都谓为范畴，乃是先验的，是认识成立的必然条件。这样一来似乎太硬了。我的意思以为应当主张软性之中包含有硬性的。为什么呢？因为认识的成立确有其基本的必然条件，但这些只是关于任何认识的。换言之，即认识而必须如此。至于专就一个具体的事例则必尚有不够。因为这些范畴只是纯粹的格式，到处都可用的。所以若康德把经验归于材料，把范畴只认为方式。换言之，即只有这个两分法则，势必至于亦须得认经验自身即有若干秩序与性质不能是完全浑杂与纷乱的。因为仅有纯粹的方式尚不足以变纯粹的浑杂者纷乱者而为具体的秩序，其中必尚有些间隙，我们应得把他填满。所以必须另有一种等于我们普通所谓概念 *Concept* 的，不过不全是由于归纳而成的罢了。这一类的乃是我所谓的设准。最浅近的例如几何学上的“点”“线”“面”以及“圆”“三角”这些都可以说就是设准，而点线面却决不是仅由范畴而施于事实上所能规定的，其详容见文。总之设准与范畴是不可偏废的，因为两者根本上不同。须知范畴只是就一班言为认识所以成立的根柢，而设准则是对于某种事物而作用于其上的一种解释的要求，两者相助为用，即设准必有待于范畴，范畴乃是设准的根基，这是说我们可以治“唯用论”与康德派于一炉，至于“新实在论”亦有可取的地方，他的好处就在关于前当（所与）一方面，康德于此承认有“物自身” *Things in themselves* 不过他以为完全不能知道是什么，于是有人便是说既是不知 *Unknowable* 则为什么不说没有呢？我以为此处似有误解，须知“有与不有”是一种意义而“是什么与不是什么”却又是一种意义，有时尽管“是什么”而可以“不有，”如“四点的圆，”有时尽管有而可不知是什么，此即所谓 *Existentially Son thing* 是也。康德说有物之自身而不能知为何，这句话原是十二分对的，不过我的意思以为如果外物完全不可知则便是与我们没有交涉了，但至少他的“有”是与我们有交涉的，所以外物不是绝对完全不可知。这一点上便可把“实在论”吸收了进来，其详须在下段说明。于是我们乃得到上述的结论。这个结论把康德派与“唯用论”以及“实在论”各有相当的安排而可调和成一个统一的系统。

五 条 理

我只说有本有的条理是真属于外界的，其实这样主张还是笼统，于是必须举出那几个是这种条理，同时又必须说明其何以见得为真属于外界。研究哲学的人们往往有一个大毛病，就是只在空的概念上争论，不能细想概念背后的详细内容，我现在要极力避免此弊，我对于这个真的外界条理 *Genuine external order*；本是十分怀疑，后来我觉得这种条理不是没有，乃确是很少，并且这些很少的却又不是十分显明。因此我们不易知道。我迄今为止以为在积极方面有三个是可以见到的，在消极方面只有一个。亦许不止这三个，但我们却无法去发见他，所以不得已我只说有三个，至于那一个消极的，可以说并不是条理，却亦是外界所固有的一种性质罢了。现在我且解释这三个条理，关于消极的那一个，且不视为条理，只附在其后而论之。

三个条理是什么？我名之曰（1）原子性 *Atomicity*（2）连续性 *Cotinuity*（3）创

变性 Creativity。那一个消极的，则我名曰(4)可塑性 Plasticity。对于原子性一语在顾名思义上必容易使人误会，其实我绝对不主张外界有如实存在的原子，须知“原子论”之“在物理学”等于“感觉论”之“在心理”学。他们都以为全体是由部分堆积而成。我名此为“零屑论” Mosaic theory or Particularism 派。好像一堆散沙，每个沙粒是硬的，实体是不变的单位。我们于心理方面既不承有所谓感相的的独立存在，则我们在物理方面当然亦用不着把原子认为散屑的实质 Pieces of Substance。姑不论原子尚可分为电子，电子尚可分为“波子” Wave Particulus，然而这些只可视为表示外界有原子性而已。须知所谓原子性只是在构造 Structure 上有“原子的” Atomic 的性质而已。并非说外界确有原子其物。不但没有原子并且没有电子，没有波子。所有的只是外界的构造上有分为若干单位的可能性罢了。原子性只在构造上而原子电子波子好像是实质的粒子。我以为若充分吸取“相对论”的原理于“物理学”上便不应该有主张有这种实质的极微粒子。这样一转移就把原子性只限于在构造上了。换言之，即没有原子而只有原子性。再换言之，即没有实质上的微粒子，而只有构造上的分段可能性而已。说明这一层最好是借用怀特海 Whitehead 的话，他说譬如有 A, B 两个事点 Event，其间的关系可有四种 (i) A 可以扩及 B, (ii) B 可以扩及 A, (iii) A 与 B 可以扩及另外一个 C 而不及其他, (iv) A 与 B 可以完全分开 The Concept and Nature P75。这句话中我所注重的只在第四种，前三种在他名之曰 Junction 或 Conjunctio 实就是所谓的连续性，最后第四种则名之曰 Disjunction，所以亦可译为“可断性。”怀特海的“推扩的抽绎法” Method of extensive Abstraction 就是根据这个可断性而生出来的。例如空间可分为点，时间可分为瞬，这足见空间确有可分性(即可断性，)时间亦是如此。总之我们于一方面千万不可即认空间是集点而成，时间是联瞬而成，然在他方面却又不可不承认空间与时间确有可以分割的可能性。这便是所谓空间与时间上之原子性 Atomic Nature of space a trime 不仅空时为然，物质亦然。在物质一方面表现这个原子性的有波子量子电子原子分子等等。不仅量子电子等只是外界具有一种分断性的表现，抑且甚至于一个东西(即个体)亦都是这个性质的表现。所以原子性一语和“个体性” Individuality 是没有分别的。说到有机界一个细胞便是一个具有个体性的东西，一个机体 Organism 亦是一个具有原子性的东西，可见不仅在无机物上有这种条理的表现，即在有机物上亦然。凡是我们的对象属于物质界都是如此，此外在心理方面除了纯粹主观始终不为对象以外，凡可以为对象的亦都有这种原子性的构造，这便是所谓“心态” Mental states。每一个心态好像是一个单位。于是我们可知凡是我们的对象不拘是物质，是生命，是心理，总是都具有这种原子性的条理。哀延顿有一段话和我的意见一样，现在抄录如下 Eddington, Space, Time and Gravitation P 199

“然则在外界果没有真的条理么？岂条理只是附在于事物的下层，此种事物由我们认识的立法而变为现象么？我实在不能预言最后的解答是什么，但在现在我们只可说似尚有若干条理可谓在外界上有他的位置，其中最主要的便是原子性之法何以这个世界上“有”之异于“无，”乃是由于有块然的东西如原子与电子呢！这种不连续由何而起呢？惟在现在似尚没有充分根据，相信这个不连续是一个法则为心所立的。其实我们的心对于这种自然界上的不连续要使其变为连续的知觉亦颇为费力。”

他接着又说：“这种原子性的法则似乎不限于物质与电气，如量子在现代“物理学”上居重要地位，亦显然就是一个动作的原子 An atom of Action，所以不能责备自然界而说他纵容我们的心对于物质划出分界来，动作是一班认为在真正的外界中最重要，但我们的

心则以其缺少永久性而把他忽略了。大约可以相信动作的原子性是普遍的法则，而电子的现象或许就是依靠于此。”他告诉我们说“相对论”出来以后只给了我们一些关于物理界的构造方式之知识，而不关乎其内容 It is the knowledge of structural forms and not knowledge of content 他说关于内容恐怕依然仍是我们的心，他名此曰心材 Mind stuff the stuff of our consciousness。我的意思亦是这样主张。我们只须把上述德莱克的《色觉论》一段重温一遍便可明瞭。须知我们所有的感觉都是属于我们心理的，所以我们绝对无法知道外界的“内容”。换言之，即在内容上外物无由进入于我们的认识内，于是有人便以为外物的内容是不可知，我则愿更进一步主张外物本来只是一个构造方式，本不必要有内容。所以一涉及内容便属于我们的心，而这个构造方式亦不是完全属于外物本身的，但其中至少有若干是不由于我们认识的立法所造，这便是我所谓原子性与连续性以及创变性了。我们所以主张原子性是真在外界，换言之，即为真的外物条理，其故只在我们的认识于思想虽是分别居多，而于知觉却是连续居多，今以有连续性的知觉而谓其可以分断，是仅仅由于思想的参入其间，似乎不可通。所以我们至少把外物映于我们的变化认为是由于外物自身有可以分开与断立的可能，这种可能性是表示外物所固有的性质，袁延顿说不是由心的立法所造成，亦就是指此而言。读者千万不可误会遂以为这个就是外物了，实则我可以以实质而言，本来就没有外物。以构造与方式而言，大部分的方式仍是属于认识作用的本身的，换言之，即属于主观的。不过即在这些之中乃有若干方式（即条理）是不纯粹属于主观，这就是我们所以把原子性连续性创变性举出来的缘故。这些又是非常稀少，此外是否尚有，我们今天实在无法知道了。

原子性既论完了，请接着一说连续性。其实连续性与原子性是分不开的，我于上文举怀特海的话说 A B 二事能互相扩及，且能扩及于第三者 C，这便是对于连续性的一个解释。我以为外界的条理固然有分断可能的原子性，然同时必有不断可能的连续性。前者是说一个东西可分为若干小块，后者是说虽分为若干小块而依然只是整个东西。凡一个东西能够成为整个儿的必是具有连续性，不过在我们的认识上连续性亦和原子性一样并不是十分显明的。于是学者往往误会不是以为外界只有微粒子而我们把他打成一片，就是以为外界只有一片而我们把他切断成无数的小块儿。主张前说的人如希腊的德穆克立拉斯 Democritus 以迄现代的罗素主张，后说的人如古代的潘糜尼德斯 Parmenides，以迄现代的柏格森 H. Bergson。其实这两派都只见一方面，老实说若没有切断的可能性亦就没有连片的可能性。在此处罗素讲得最好，他以为连续是数学上的概念，数学上有所谓“连续的系数”，Compact series，就是两数之间总有一个第三数，如此以至于无穷。最好的例便是分数 Fraction，两分数纵使极相近，但其间总可插入一个第三者 Russell; Our knowledge of the External world and the Scientific method in Philosophy p129—132。这种说明很可以把连续性的特征讲出来。须知连续是存于系列 Series 中的，并且连续性与无穷性 Infinity，即无限是相联的，亦可以说二者本来是一，没有连续而不是无限的，无限的当然必须连续。我们须知数学家的连续性概念与无限性概念是从那里来的，我想这个决不是所谓设准。因为数学家其数学程式虽千变万化，而其最限本的基础概念则不外有二：曰单位与连续（或无限）Unity and finity 一切数学能建筑在这两个基本概念之上。柏格森论数的观念亦说得很好，他说数 Number 可以定义为单位的集合，但亦可以说是一与多的综合。因为每一个数学是一，因为他给予我们的是一个直觉，但每一个“一”又总可分为多，因为没有一不是包含有多的 Bergson; Time and Free will P75

我以为所谓“多” Multiplicity 就是由连续性与无限性而来的，所以连续性是“多”的

基础。数学上的“一”Unity是由原子性而成，可见数学在根本上只有这两个基本概念。这两个倘若不是外界所固有的，则数学便没有可能性了。我以为一个数固然是一个直观，但他所以能成一个之故，不能不说其背后有可分的原子性。一个数可化为多个数，而至于无限，又不能不说是由于背后有可连的连续性。因此我觉得近来罗素一流把“数学”的基础置在分析上而不需要康德的直观，好像比康德进步了，而其实亦未必有何进步。因为二者同坐一弊：就是康德把数学的可能性建立于先验的直观，而罗素把数学的可能性建立于概念的分析，其结果康德把“数学”列在“认识论”之下，位罗素把“数学”归并于“名学”而为其分支。我的意思则以为“数学”虽是一种抽象的科学 Abstract Science 然而“数学”与“名学”必有不同之点。虽则这种不同只在方面上或程度上，然而亦不容忽视。我以为“数学”是比较上偏重于这个外界的条理，“名学”是比较上偏重于设准的自身间的规律（容后详论，）而“认识论”则比较上偏于多讨论先验范畴的性质以及其与设准的关系，三者各有不同。因此我们不可把“数学”的可能性纯粹建立于先验格式上，亦不能完全吸纳于假设的符号上，照我这样主张反而把“数学”的地位增高了。

这还是说“数学”上的对于连续性的概念，此外关于其他方面亦有可得而言的，柏格森在他的“创化论”Creative Evolution上痛论生物的“个体性”Individuality是不可靠的，他说“即在有机界亦是很难决定那个是个体，那个不是。这种困难在动物界尤为重大，但在植物界亦是无法免除的。”他这种话是十分有道理的。须知一个生物他的生存完全倚靠他的四围的质料，他的生存亦就只在这个吸收四围质料的历程中。除了这个历程别无所谓生命。可见没有一个生命而可以自给自全的。群栖的低等生物尤为显著的例，从表面上好像各有个体而其伪足连络在一起成为一个群居 Colony 在这个群居中各个的营养是互相沟通的，正和一个有机体相仿佛。这种现象足证在生物界很难说生物是有个体的，每一个细胞都有分裂的可能性，细胞而没有了这个能力便变为死物了。所以个体性在生物界并不是如常识所见的那样真切，实在是一个似是而非的现象。明白了这一点便知道即在生物界上个体是不能不与连续性并存的，最显著的如生殖，生殖与生命亦不能分的。所以即不在纯粹抽象概念上，而在事物上，连续性的存在亦是非常重要，我们从数理上与实物上都可以看见确有连续性，则这个连续性决不能仅仅是我们认识的自立法度、因为他的根基必定是在认识的立法以上，且足以左右认识。总之原子性与连续性实是一个东西的两方面，如果原子性是属于外界，则连续性亦必是属于外界。如果原子性是真的条理，则连续性亦必是真的条理。我们只须把上述证明原子性所以为真的外界法则之故，应用于连续性便成功了，正不必另觅别的理由。

第二是所谓创变性，所谓创变性是指有新奇 Novelty 发生而言，设若这个世界绝对没有新奇的东西生出来，则这个世界必定亦没有变化。所以不论如何这个世界是常在那里变化，这是毫无问题的。学者对于此点分两派意见；一派以无论如何变化要不外乎把旧的材料重新另外组织一下。另一派以为每一个组织在本身必定就是一个新东西。我们虽不必十分详细讨论两派的短长，但我们既不认外界有实质而只认外界是构造，则我们势不能不取后说。因为第一派是站在主张有微粒子的宇宙本质之地位而说话的。现代思潮既离开了这个微粒子的实质主义，当然使我们不能不承认凡是变化都是有所创新，否则我们势必根本上就不承认有变化。见反此点的人还不得不推柏格森他说没有一个活的东西其身上没有纪录“时间”的痕迹，不但活物为然，即无机物亦有可见的地方。例如以糖和水非有若干时间不会溶化，这个时间就大有功效 Efficacy 这便是柏格森主张绵延说 Theory of Deviation 的由来了，须知有绵延即必有“创新” Creation 绵延是创新的根柢，从“绵延”来讲，则与上述的连续性是

可以说是一致的。可见有了连续性亦必定就有创变性，这其间确有密切的关系。因此有了连续性便不能不有创变性，创变性是变化的根源，我们不能不承认凡有变化必有新的东西出来。从这个新东西出来一点而讲，连续性不能包括创变性。所以我们必须另立一种条理名之曰创变性，就是这个缘故。至于这种条理所以必为属于外界的理由，亦和连续性相同。我们看见有新的东西出来，我们只能说这个东西的认识是由于加以认识的立法于其上，但决不能说所以有个新奇是纯粹出于我们主观的构造。因此我们必须把新东西所以出来的根由，而归之于确有类似这样的条理存在于外界。于是我们于原子性连续性以外不能不有这个创变性，其实这三个条理乃是连在一起而不能分散的。

关于这三个条理我所主张的并无何等创见。怀特海早已说过了，他在《进历与实在》*Process and Reality*一书上，先列举本体的范畴 *Category of the ultimat* 他以为是“创造”“多”与“一” *Creativity, Man, One*，他说“一”是指东西的单一性，而多则谓不连续的杂异，至于创造则为使不连续的多所以能变为连续的一，乃是所有创新（PP31—32）不过他于创造以外尚举一个“结合。” *Togetherness* 我以为这个不见得是根本的条理，因为我和怀特海的出发点不同，他说他的《有机体主义之哲学》是先以客观的材料说起，以明如何变为主观的认识，而康德则正与之相反。所以在康德世界由主观而出，但在怀特海则主观由世界而出 PP135—6。然而我的立脚点是与康德一样，我在上文申述《方法论的认识论主义》已经把理由说明了，兹不再详。我们既然以“认识论”为立脚地，则对于外界的条理便不能不先经过“认识，”好像戴了眼镜看东西而必先经过眼镜一样。我们既无法拨除这个眼镜，则我们只有就在眼镜中设法为之分析。我以为即在眼镜中所现的亦不可说尽属于主观，所以我分为三种：一种是虽经过眼镜而现于眼镜中，然依然不失为仍属于所对的外物的。一种是属于眼镜的自身的，换言之，凡是眼镜必具有这个的。另一种我以为是关于眼镜而关于我们的主意的，（换言之，即视我们于未看以前有何要来决定。）第一种是所谓条理，第二种是所谓范畴，第三种是所谓设准。第二第三容于下文详论罢。于此可见我与怀特海虽同而实不同。就是他是就外物自身而言，我仅就外物映于我们的认识上而言。因此我把他所谓“结合”删去，我以为外物所有的条理是否尚有若干，我们简直无从知道，好像一重很厚的屏幕阳光射上不能全透，这三种（即《原子性连续性创变性》）便好像在这个这屏幕上所透入的一些微光。除此以外实在无法再透了。因为不能再有透入，所以我们对于外物本身全无所知。为便利起见，我们亦可以说除此以外并无所有。我在上文亦曾说过，感觉本是幻相 *Illusion* 所以我们对于外界除了这三个真条理是有硬性的以外，可谓全体起于认识。从这一点上讲《唯心论》的主张确是有理由的。不过关于这二个条理却非取“实在论”不可。你如果愿把三个条理合称之为“物质” *Matter*，则我这种主张亦可谓在一方面是有“唯物论” *Materialism* 的色彩，不过近代“物理学”已经把物质是质料 *Matter as Substance* 的观念打破了，仅把他当为构造 *Matter as Structure*。我在上文已说明白，我们确没有外界的物质而只有外界的秩序条理，就构造而言，我们不能不承认内界有个构造而外界亦有个构造，这两个构造之交便生了许多架空的东西。不过内界构造在我们一方面，而外界构造不在我们方面，所以我们对于外界构造只能知道得很少很少。于怀特海以外尚有穆耿 *Lloyd Morgan*，他主张有所谓“突创” *Emergence* 这亦正是创变性的确解。不过他亦和怀特海一样立于自然主义 *Naturalism* 的地位而说话，这仍是与我不相同。但他们两个人的话却都是为这个创变性下一个很好的解释。

六 可塑性

外界条理映于我们的认识已如上文所述，好像阳光之透入重屏透入的实是很少很少。这些稀少的透入便是上文所说的三种条理，除此以外我们实在无法再有所知。所以我以为迄至今日只可以说仅有这三个条理。至于我说尚有第四个是所谓可塑性，却并不是一种条理，这一点特别注意，不然若把可塑性当为一种条理，势必以为外界确有可塑的可能性了。其实这仅仅是一个负面 Negation 的总称，就是说我们对于外界除若干点（指三个条理而言）以外绝对无所知。这个无所知简直好象与无所接触一样，以这一点上讲衰廷顿的话真不错。他说：

“我们足见科学进步愈快的地方，我们的愈知道凡他所取于自然界的反都是他所加于自然界的，我们只寻得我们旅行于不知界的足迹，我们建立高深的学说一个连一个去说明其原始，而其结果我们只成功了一个事业，就是把留足迹的人们改造了而已。依然都是我们自己的” Spaco Timo and Gravitation PP.200—1

于是我们应得明白所谓可塑性不是说外物的本身可由我们随意塑造，爱怎么样便怎么样，乃只是说我们得时时条改我们所留的足迹。

我们所随意塑造的依然是我们以前自己的痕迹。

关于这一点《唯用论》者中席勒主张最多，现在且引詹姆斯。W. James 一段话如下：

“以感觉而言，他的‘这’固然是在我们操纵以外的，但我们对之却可有所偏重，有所注意，则视我们兴味所在了。且因注重点不同，遂生出相异的真理。滑铁卢之战役，事情虽皆固定，然在英国人看来是成功而法国人看来便是失败。所以同样的宇宙，在乐观的哲学家谓为天国，在悲观的哲学家溢为苦海。我们对于实在有所说明全依靠我们所加于他的观景。其“这”是他自己的其‘何’是由于‘孰’而‘孰’则由于我们。感觉上的实在与关系（按构造）上的实在都是自己不会说话的，只是我们代他来说话……一个感觉简直好像诉讼里的委托人把他的全案交给了辩护士以后，自己却坐在法庭上静听辩护士的陈述，亦不管他所说的对与不对……至于本存的关系，我们对于他的知觉亦可以由我们自由归类自由移动，我们可以把他列入一类中，或列入另一类中，可以把他的次序自由颠倒，直至我们把他制成系统如《名学几何学数学》等，而这其中的条理与格式却可以说都是人造的。此外我们不仅常由自己的生活而增加新实事实实在在界，并且把我们的思想亦加入于已存的思想中……所以在感觉与关系二方面中，只有最小的一部分是不关我们的，但即此小部分亦是立刻就化为我们的了，因为已经溶化在我们中了……可见若说到一个实在而独立于我们思想以外，这实是很难找的，或许即只是指刚入经验而未得名称的而言。其实这只是哑的空的一个极限的概念罢了。我们可望而不可即，因为凡是可即的都是经过我们烹调过的，凡是我们所寻到的都是经过我们涂抹装扮一番的，席勒谓独立的实在只是由我们塑造的一块素胚就是此意。” James Pragmatism PP 245—9

詹姆斯从三点来论：第一是感意，第二是关系，第三是思想（即真理）。就第三点而言，当然只是人造的制品。对于第一与第二他所谓“孰” Which 是表示选择 Selection 的意思。但凡选择必有被选择的全体，例如今有十物于此而我选择其七。他虽说“独立的实在” Independent Reality 是没有的，然而被选择的全体却不能不算是这个实在。所以《唯用论》依然是“实在论的” Realistic 我觉得这样的主张尚不足以对于所谓可塑性下一个正解，因为这种选择论与亚历桑豆 S. Alexandor 的多种关系说 Multiple Relation Theory 没有很大区别，