

※ 文哲論壇 ※

曲高和寡：「張東蓀談唯用論」 在現代中國思潮的意義平議

葉其忠*

時潮力量是如此巨大，甚至連最嚴謹的論證都會失去說服力，若它們與流行的觀點不一致。¹

羅素

一、前言

美國土生且為主流思潮的“pragmatism”在中文裏一般是被譯成「實用主義」或「實驗主義」，而胡適(1891-1962)毫無疑義是此思潮最出名的宣傳者；但張東蓀(1886-1973)卻是此思潮最有深度的解釋者之一²，他甚至把它譯成現今少為專家以外知悉的「唯用論」一詞，以資區別。對照而言，最早根據皮爾士(Charles Saunders Peirce, 1839-1914)的意思而於一八九八年正式創議用“pragmatism”³一詞的實用主義創始人之一詹姆士(William James, 1842-1910)，在看到“pragmatism”一詞備受批評和富含爭議性後，曾建議用「徹底的經驗主義」(radical empiricism)一詞以指稱實用主義。而皮爾士雖在一九〇二年也用“pragmatism”一詞，但後來卻另創

* 葉其忠，中研院近代史研究所副研究員。

¹ Bertrand Russell, “Foreword,” in E. Gellner, *Words and Things: An Examination of, and an Attack on, Linguistic Philosophy* (London and New York: Routledge Classic, 2005), xi.

² 張東蓀與胡適各自所理解的「實驗主義」之詳細比較，得另文處理。

³ 詳見 William James, “The Pragmatic Method,” in William James, *Essays in Philosophy, The Works of William James*, ed. Frederick H. Burkhardt (Harvard, Mass.: Harvard University Press, 1978), vol. 5, pp. 123-139。

“pragmaticism”一詞，但此詞並不流傳⁴。

其實，張東蓀自稱早在宣統年間(1908-1911)即已是「唯用論者」，但更重要的是，他更認為他的唯用論在中國比當時人討論的實用主義（這當然蘊涵包括最出名的鼓吹者胡適在內）深刻。然而，很少人知道這個斷論或曾注意到它，更不要說探究它是否有道理。

同樣可稱述的是，張氏在一九一五年一月十日已發表如下〈弔美國乾母斯博士〉七律云：

西風噩信驚殘夢，孤燭零篇繫弔思。
千載是非今日定，百年辛苦幾人知。
傷心江海蒼茫處，刻意人天寂寞時。
帝網重重生世淚，中原猶賦大哀詩。⁵

張東蓀這種以詩悼念、歌頌或刻劃對自己有重大影響的西方哲學家，在他晚年遭中共長期軟禁⁶，失去言論自由，只能閉門讀書時，成了藉以言志、抒情和緬懷的很好方式。經過多次的抄家，我們有幸還能看到他一共留下了五十首西哲詩。

就本文議題而言，有趣的是，張東蓀雖說他最佩服唯用論者席勒(F. S. C. Schiller, 1864-1937)，但沒有為他賦詩，而對詹姆士則有兩首（另一首見結論），對杜威也有一首（見結論）。然而，他談席勒的專文和譯他的文字⁷，仍足以顯示他對席勒之佩服並非虛應故事。但沒有張東蓀研究者曾提及此點。更加值得稱述的

⁴ 參見涂紀亮：〈導論〉，《從古典實用主義到新實用主義——實用主義基本觀念的演變》（北京：人民出版社，2006年），頁13。

⁵ [張]東蓀：〈弔美國乾母斯[William James]博士〉，蔣著超等編：《民權素》（臺北：文海出版社，1978年影本），第4集，頁10。參見左玉河：《張東蓀傳》（濟南：山東人民出版社，1998年），頁17。按：乾母斯生於1842年1月11日，因病死於1910年8月26日。從此詩的語氣看來，當是在聞知乾母斯死訊不久後寫的，雖其發表時間是晚了好幾年。

⁶ 參見〈張東蓀生卒年記載誤差之省思：歷史事實與歷史解釋關係間的一個小個案〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第31期（1999年6月），頁234-241。左玉河：《張東蓀傳》，頁428-448；葉篤義：《雖九死其猶不悔》（北京：十月文藝出版社，1999年）；戴晴：《在如來佛掌中——張東蓀和他的時代》（香港：香港中文大學出版社，2009年）。

⁷ 這包括所譯(1)〈唯用派哲學之自由論〉，《東方雜誌》第22卷第9號（1925年5月10日）和(2)〈科學與哲學〉，《東方雜誌》第22卷第2號（1925年1月25日）。前者是張東蓀在迫索可接受的自由論道路上極重要的呼應他看法的英文文章，後者則是他為了解決「科玄論戰」中所主張的科學與哲學關係，而找到自英語作者所提供最強力的辯護。

是，張東蓀在一九二九年回憶道：

我於宣統年間 [1908-1911] 曾撰有一文，名曰〈真理篇〉，載友人馮世德〔心支〕、藍公武〔志先〕所合辦的《教育雜誌》，現早散失無存了。我自撰那篇文章後，即自命為一個唯用論者。我十餘年來時時嚼咀，覺其滋味正是如橄欖一樣，愈嚼愈有味了。不過近來我覺得其中亦有非修正不可的地方。⁸

他指的是，唯用論得修改或放棄如下四點，亦即相對主義、人本主義、感覺主義和心理主義⁹。在下文細述此四點批評之前，於此仍不得不提的是，他能提出唯用論須做上述的修正，是許多以中文談此問題的研究所未聞問的。這是本文介紹張東蓀所理解的唯用主義的最重要理由。另一重要的理由是問張東蓀是何意義的唯用論者？其實，這兩個理由是密不可分的。而他也一輩子不斷地對唯用論加以辯護和修正其義涵，自然更是本文要詳細討論的重點。

二、「純粹哲學」裏含有「實踐哲學」

張東蓀傾慕唯用論是與他一輩子的哲學癖好分不開的。早在一九〇六年，年僅二十歲，到日本留學的次年，即已顯露在他與藍公武、馮世德在東京發起的組織「愛智會」和《教育雜誌》上。在只出版兩期的《教育雜誌》裏的第一號（1906年10月），張東蓀等人確定「愛智會」的宗旨或目的是：「涅槃為心，道德為用，學問為器，利他為宗。」¹⁰ 雖然這是極中國化（或中國佛教化）的哲學觀，但在哲學論證上而言，張東蓀是個極西化者，他的求知、求真、求善取向和態度也是屬於西方哲學家的¹¹。然而，同樣明顯地，他也企圖在極西化的哲學上，戮力以赴，尋求與中國相

⁸ 張東蓀：〈唯用論〉，《新哲學論叢》（臺北：天華出版事業公司，1979年），頁180-181。此書原由上海商務印書館1929年出版。今引自天華版。

⁹ 張東蓀：〈唯用論〉，見於《新哲學論叢》，尤其頁184-185。

¹⁰ 左玉河：《張東蓀傳》，頁14-15。

¹¹ Wing-tsit Chan (陳榮捷), "Trends in Contemporary Philosophy," in *China*, ed. Harley Farnsworth MacNair (Berkeley, CA.: University of California Press, 1946), p. 319: 「新唯心論——此派的中心人物是張東蓀。他對哲學純專業的興趣、嚴肅、獨立和持續的努力，吸收追隨者的能力，以及大量的著作，使他在二十世紀的第二個二十五年成為幾位最具創造性的現代中國哲學家之一。」Wing-tsit Chan, trans., *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 744: 「但鼓吹西方哲學的學者中，唯一的一位做到了吸收大部分的西方思想、建立起最廣大且協調的

關的答案，並以此為最終歸根處，以致在研究者眼裏贏得了最西化，但又極中國的哲學家的稱謂¹²。

一九二九年，時四十三歲，張氏在其《新哲學論叢》的〈自序〉中透露了其形而上學的嚮望：

我是十八歲〔另一處他告訴我們是十六歲〕讀《楞嚴經》(*The Surangama Sutra*)便起了哲學的興味。平素嘗有一種癡心妄想：以為非窺探宇宙的秘密，萬物的根元不可，於是習作冥想；中間雖有幾年動了救國的念頭，從事研究政治，然而始終沒有拋棄這個癡心。近十餘年間更不斷地翻閱哲學新著……。

由於張東蓀熱切且大量地閱讀西文書，尤其是哲學書和期刊的結果，他的思想充滿了西方的根源。正如上述 Chester C. Tan 已觀察到的：「張東蓀的哲學根源是多元且複雜的。他對理性之著重可以溯源到新儒家，以及他全然熟稔的斯賓諾莎和康德。他對經濟因素之認可大多可歸屬於馬克斯的理論，但他對環境的廣闊觀點則是演引自對現代社會著作包括 Gumplowicz 到 Mannheim 之批判性研究。他企圖把烏托邦落實到地球上，有歷史和社會學的前例。」¹³

系統、同時在具有西化傾向的中國哲學家，擁有最深影響的學者，毫無疑義的是張東蓀(1886-1962[1973])。張汝倫留意道：「20世紀30年代，牟宗三曾說熊十力、張東蓀和金岳霖是現代中國哲學界的『三棟梁〔樑〕』。若沒有這三個人，也只好把人羞死而已。有了這三人，則中國哲學界不只可觀，而且還可以與西洋人相抗衡，還可以獨立發展，自造文化。〔牟宗三：〈一年來之哲學界并論本〉，《民國日報》，1936年7月1日〕張東蓀的確是最出色的現代中國哲學家之一。顯然他的成就遠遠不足以與他所詠贊的那些西方哲學家抗衡，可是他對於哲學和自己信念的忠誠，與任何哲學家相比，都無愧色。這種忠誠，才是哲學的希望所在。」見張汝倫編著：〈序〉，《詩的哲學史——張東蓀詠西哲詩本事注》(桂林：廣西師範大學出版社，2002年)，頁2；葉青(任卓宣)：《張東蓀哲學批判——對觀念論、二元論、折衷論之檢討》(上海：辛壘書店，1934年；《批判叢書乙編》第2種)。

¹² 佛學者陳慧劍在臺灣出版和介紹馮友蘭(馮友蘭)的《中國思想群論》(臺北：天華出版事業公司，1981年)的〈前記〉云：「作者，是一位極負盛名底學者，但是他先在心理上負擔一種『聖賢道德』自期的使命感，寫出來的東西，其結論當然地將『新儒家』放在第一義，正如熊十力、梁漱溟、張東蓀、牟宗三諸氏一樣，他們在哲學上的成就很高，但是他們的使命卻是相同的——即為儒家建立新形象，用以重見中國文化的再生命運。這一點，對中國以孔孟為道統的儒生來說，其情是可敬的。」

¹³ Chester C. Tan, *Chinese Political Thought in the Twentieth Century* (New York: Doubleday & Company, 1971), p. 275.

留日的張東蓀是從未到過西方國家的極西化哲學家，他所讀的西文哲學書，其中大部分是英文，在型塑和改變他的思想上，顯然扮演了相對重要的角色。而「不斷地翻閱哲學新著」是張氏在學術上最熱衷的事¹⁴，同時也是他屢次改變哲學觀點的因和果。

一九二三年一月十日，張東蓀經過了超過十年的哲學探索，發表了可能是他第一篇最具分量的論認識論的著作，題為〈這是甲——我於哲學上的一個愚見〉，文中提出他所謂的「真正的哲學態度」及其引申「真正哲學」的計畫云：

我所以有這種主張實因為我對於哲學向來是取一種態度：我名為純粹哲學的態度。何謂純粹哲學的態度？詳言之，即是主張應該有一個純粹哲學。何謂純粹哲學？就是研究哲學必有兩個條件：（一）絕對不雜有絲毫的宗教動機與倫理動機；（二）不把哲學完全降服於科學。就第一點而言，羅素說得已很盡詳，我的意思與他完全相同。不過我只是排斥動機而不拒絕結果。如以求真知的動機而結果只得著行即是知的價值，這不能算以倫理宗教為動機。所以唯用論的出發點即是科學的。所謂排斥宗教的動機與倫理的動機在正面就是不多假設以蒙閉好奇心的猛進而強不安為安，在反面就是純取科學的動機。就第二點而言，即必須明白哲學不是科學的總合。……哲學必須以科學為基礎，是不差的。但哲學卻不是拿科學聚積拼合即可以成立的。所以哲學的材料即是科學，但哲學總體卻不是科學的總合。從這兩點上，便可明白所謂純粹哲學即是我們對於哲學的一種態度：即我們應當不雜宗教的與倫理的臭味又不專依靠科學以努力建立一個純粹哲學。¹⁵

此種純理智為研究哲學而辯護的做法在中國思想家中是極罕見的，正因為如此才能

¹⁴ 他的哲學同鄉謝扶雅曾寫道：「故都大院子內高而敞的廳房，我親見東蓀四壁書架，高抵達天花板，架上滿裝洋書，何止萬冊。而廳後又高積著中文線裝的書箱書櫃，亦必達數萬卷之浩瀚。」（謝扶雅：〈懷念張東蓀先生〉，《傳記文學》第29卷第6期〔1976年12月〕，頁92）參見左玉河：〈張東蓀哲學思想的淵源〉，《中國文哲研究通訊》第9卷第2期（1999年6月），頁109-143。有鑑於張東蓀最主要的思想來源是西方的，但目前相關的研究於此方面的追索顯得很不足，而筆者1991年於牛津大學所撰關於張東蓀研究的博士論文，即著重徵引相當多他引用的外文，並在附錄裏特別嘗試臚列出他在書和文章中所參考過的極豐富的外文書目數百種，因此擬在此基礎上，針對此點寫一文詳析張東蓀思想上所受的西方知識和思想的影響。

¹⁵ 張東蓀：〈「這是甲」——我於哲學上的一個愚見〉，《東方雜誌》第20卷第1號（1923年1月10日），頁61。

顯出張此時準備深入思考西方觀念的程度，因所謂「為學術而學術」乃近代西方文化的產物。他接著說：

我抱這種思想至少亦有十年了〔自 1913 年〕，決不是出於一時的興會。我所以遲遲不提出與大家商榷，一則因為寫出來必須許多參考書，而貧書生卻一時買不了許多；二則亦是因為思想的結構上究竟未十分成熟。以前曾評梁漱溟的《東西文化及其哲學》，文中略吐此意。不意有人在《民鐸雜誌》上說我是學了《新青年》一流的時髦論調。我誠惶愧，我實在不知道《新青年》一流在哲學是採取何種主張。至於有人要拿哲學來救中國，這種意見我本不贊成，因為若拿哲學當一種手段或工具便無法研究了。不過講到哲學思想與中國的關係，有些人以為淺薄的唯物論與誤解的實驗論能救中國我獨以為大錯而特錯。要以文化根源的哲學思想來救中國只有科學的理想主義。¹⁶

稍晚，於一九二四年，張東蓀在他那本郭穎頤認為是批評「科玄論戰」極致的專著——《科學與哲學》裏，顯然是採取詹姆士的「徹底的經驗論」¹⁷而補充道：

我以為哲學的起點亦是經驗的。要證明哲學的起點是否亦為經驗的，必須檢察其內容究竟是些什麼。我們試翻愛司萊 (Eisler) 與傑乃 (Janet) 的書籍必見哲學的定義有數十種之多。但在這許多定義上從時代來分析則大概可得三類。第一類是希臘時代：哲學與科學同義。按「哲學」一詞本是 philosophy 的譯語，人人都知道是訓為「愛智」。其實見諸希臘古籍，這個“philosophy”名詞反在“philosophize”動詞之後。此動詞即「求知」的意義。所以哲學乃是求知究理的總稱，以中國話來講，最適當的翻譯只是一個學問的「學」字。

¹⁶ 同前註，頁 61-62。參見張東蓀：〈唯用派哲學之自由論〉，《東方雜誌》第 22 卷第 9 號（1925 年 5 月 10 日），頁 80：「吾國治西洋哲學者固寥寥無幾；即有旁及之者亦日以淺薄之論調聒餉國人。側吾之邊譯此篇誠有不能自己者也。」1915 年到北大的馮友蘭談到他在上海讀中國公學時的親身經歷云：「但是整個說來，在本世紀初，真懂得西方哲學的人是極少的。我自己上海讀中國公學的時候，有一門初等邏輯課程，當時在上海沒有人能教這個課程。最後找到一位教師，他要我們各買一本耶方斯的邏輯讀本的原本，用它作教科書。他用英文教師教學生讀英文課本的辦法，教我們讀這本書。講到論判斷的一課時，他叫我拼拼 judgment 這個詞，為的是考考我是在 g 與 m 中間插進一個 e！」見馮友蘭著，涂又光譯：《中國哲學簡史》（臺中：藍燈文化公司，無出版日期），頁 315。

¹⁷ 威廉·詹姆士 (William James) 著，龐景仁譯：《徹底的經驗主義》(Essays in Radical Empiricism) (上海：上海世紀出版集團，2006 年)。

因此便與 science 相同，原來這個字有廣狹兩義，就其廣義講，當然與中國的「學」相當。現在人們一律譯為科學似不甚妥，如有些哲學家〔如懷德海〕下玄學的定義為“Metaphysics is the science of what ought to be”云云，若玄學是與科學相反，則其中的 science 一字便不能譯為「科學」。所以在第一時代，科學未產生，哲學與科學同其範圍，只是究理求知的總稱。在這期內，“philosophy”“science”乃至“knowledge”這三個字差不多沒有十分的不同。第二類是中古宗教最盛的時代：哲學便做了宗教的辯護者與佐理人，即變為神學。於是所謂玄學便即是「自然神學」(natural theology)。第三類是近世：科學發生了人類的知識分支發展起來，哲學能否在這個分擔職務中取得一席亦發生疑問了；但解決的結果卻是哲學竟獲得極相當極高貴的一席。¹⁸

在張東蓀看來，哲學是文化中代表最高和最根本的觀念／概念，而近代哲學是起於企圖調和科學與宗教之衝突，此意義的哲學中國實在沒有。西方之所以有此種意義的哲學是延續希臘哲學，而希臘哲學或文化是西方的文化三大柱石（即希臘哲學、羅馬法、希伯來宗教）之一¹⁹。若我們排除了宗教，或集中在哲學的探討，則必然得留意希臘哲學，而若我們集中在近代哲學，則也非致意於希臘哲學不可，因為神學是用希臘哲學來為宗教辯護，更何況希臘哲學是科學的母胎。在中古時代，哲學則成了神學的婢女，而今哲學則有可能成為科學的婢女呢！或反其道而行，成了無所不在的科學應用，尤其是其研究之絆腳石、妖魔化的急先鋒，再也不是既理性又含感性的仲裁者。而這卻是他一輩子戮力以赴研究哲學的綱領之核心。這和羅素把哲學定義為某種介於宗教和科學之間的东西是一致的。詹姆士、杜威也是如此看法。其實，這是西方哲學的主流²⁰。用張東蓀自己的話即是：「我以為科學的哲

¹⁸ 張東蓀：《科學與哲學——一名從我的觀點批評科玄論戰》（上海：上海商務印書館，1924、1928年），頁12-13。此書現有新版本，即左玉河選編：《科學與哲學》（北京：商務印書館，2003年），頁48。本文引自後者。

¹⁹ 胡基竣：〈羅素〔素〕與中國〉，《語言與哲學》（臺北：源成文化圖書公司，1976年），頁116-117：「作者〔羅素〕一再強調，中國不可與某一個歐洲國家對比，而須拿西歐當作一個整體看待。從文化的觀點看來，美國只是歐洲的一部份。他認為，西歐和美國的心態相同，由三個主要成分構成：（一）希臘文化；（二）猶太的宗教與倫理；（三）現代科學的產物——現代工業。可分別以柏拉圖、舊約《聖經》、和迦利略為代表。除了希臘文化間接影響中國的繪畫、雕刻與音樂之外，中國文化的發展中完全沒有這三個成分。」

²⁰ 參見 Andrew Dickson White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 2 vols

學與宗教的哲學都是達到『真正哲學』（按此乃 pure philosophy 的意思而與有人譯 metaphysics 為純正哲學迥乎不同）的一個徑途，好像蠶變蛾必經過蛹的階段。因此我相信以人類思想努力的結果總有純粹的真正哲學成立的一天。這種哲學既不是科學的，又不是宗教的。並且自笛卡兒以來如洛克、休謨、康德、費希且、黑格兒等以迄近代的詹姆士、杜威、羅素、柏格森、杜里舒等，我們苟在他們的思想尋找，必發見有一線相延的痕跡：就是非科學又非宗教的真正哲學自身實現的痕跡。」²¹

三、西化潮流中輸入「唯用論」的機緣

張在宣統年間(1908-1911)成為「唯用論者」之前，已於一九〇六年，在可能是他最早的第一篇哲學著作〈真理篇〉已顯示他對此哲學派別情有獨鍾。根據左玉河的說法：「〈真理篇〉是張東蓀閱讀西方各種哲學流派的哲學思想，特別是關於認識問題的見解後所寫的類似讀書筆記性質的文章，在此文中，他重點介紹了當時美國以詹姆士、〔英國〕席勒等人為代表的實用主義思潮，對實用主義的真理觀進行了初步的理解和介紹。對認識論的許多基本概念，如『主觀』、『認知』、『推理』、『思想』、『聯想』、『注意』、『想象』、『意及情』等基本概念進行了介紹，說明張東蓀從接觸西方哲學之始，便敏感地注意到了西方自康德以來的認識

(New York: D. Appleton and Company, 1897); 格蘭特 (Edward Grant) 著，常春蘭、安樂譯：《科學與宗教——從亞里士多德到哥白尼 (400B.C.-1500A.D.)》(Science and Religion, 400B.C.-1500A.D., from Aristotle to Copernicus) (濟南：山東人民出版社，2009年)；理查德·奧爾森 (Richard G. Olson) 著，徐彬、吳林譯：《科學與宗教——從哥白尼到達爾文 (1450-1900)》(Science and Religion, 1450-1900, from Copernicus to Darwin) (濟南：山東人民出版社，2009年)；伊安·巴伯 (Ian G. Barbour) 著，章明儀譯：《當科學遇到宗教》(When Science Meets Religion) (臺北：商業周刊出版社，2001年)；R. 霍伊卡 (R. Hooykaas) 著，丘仲輝、錢福庭、許列民譯：《宗教與現代科學的興起》(Religion and the Rise of Modern Science) (成都：四川人民出版社，2003年)；謝渥德·泰勒 (F. Sherwood Taylor) 著，李熙謀譯：《科學與科學思想簡史》(A Short History of Science and Scientific Thought with Readings from the Great Scientists from the Babylonians to Einstein) (臺北：協志工業叢書，1990年)；W. C. D. Dampier-Whetham 著，任鴻雋、李珩、吳學周譯：《科學與科學思想發展史》(A History of Science and Its Relations with Philosophy and Religion) (臺北：臺灣商務印書館，1977年)；Alfred North Whitehead, Science and the Modern World (New York: The Macmillan Company, 1944)。

²¹ 張東蓀著，左玉河選編：《科學與哲學》，頁 58。

論傳統，對康德的『先天判斷』、『悟性』等有所了解；但更注意的是實用主義的真理觀。這是我們現今發現的張東蓀關於哲學問題的第一篇文章，也是中國人介紹實用主義較早的文章。從此時起，張東蓀便接受了實用主義的真理觀。」²²

一九二九年獲得哈佛大學哲學系博士學位的出名中國哲學史家陳榮捷(1901-1994)於一九四六年曾針對實用主義在中國的流行情形寫道：

實用主義是第一個在中國成為舉國一致性運動的西方哲學。它是由杜威的學生胡適發動的文化復興運動的主導哲學。實用主義把觀念當做是工具以應付實際情況之哲學，以及它強調成果，都對改革者有吸引力。胡適1919年4月發表在《新青年》的文章發揮了巨大的影響。而當杜威的書和演講也面世時，實用主義的追隨者也跟著大大成長。實用主義運動在1924年達到頂峰。之後，就少有作者談論它了。實用主義者，包括胡適在內，已付諸行動而致力於教育、社會重建以及政治改革上。然而，杜威和胡適的影響仍然可觀，尤其是在教育家以及談論社會改革者中間。就在幾年前，杜威的《哲學重建》有了第二版。雖然某些詹姆士和杜威的著作仍未有譯本，但中國受教育者對實用主義比其他西方哲學更有清楚的了解。²³

最適合中國人脾胃的實用主義是第一個在中國成氣候的哲學思潮，很快達到高峰，時在一九二〇年代初，此時連代表著作仍未全譯出，但在五〇年代則成為最遭受批評的思潮。究其因，似乎是與中國人的思考模式太接近了，以致非強力清算不成功！

根據楊壽堪、王成兵二〇〇二年不完全統計，僅杜威在華期間前後，發表的有關文章就有三十二篇²⁴。細尋其中的篇目，張東蓀只有〈杜威論思想〉一文見錄（對照於胡適的七篇、陶行知的五篇、蔣夢麟的三篇），而張寶貴二〇〇一年所提供的「國內報章評介杜威文章索引」有六十七條，所跨時間雖有三十年²⁵，但張東蓀的文章連一篇都沒提及。然而早在一九四五年，賀麟在《當代中國哲學》中卻已對張

²² 左玉河：《張東蓀傳》，頁16-17。

²³ Wing-tsit Chan, "Trends in Contemporary Philosophy," p. 314. 此文註中提到詹姆士的著作被譯成中文的有《實用主義》、《與教師談心理學：與學生談某些人生觀念》、《心理學》、《哲學導言》；杜威著作的中譯本有：《哲學重建》、《如何思想》、《民主與教育》。

²⁴ 楊壽堪、王成兵：《實用主義在中國》（北京：首都師範大學出版社，2002年），頁33-34。

²⁵ 張寶貴編著：《杜威與中國》（石家莊：河北人民出版社，2001年），頁220-224。

東蓀有如下的評價：

他以上海時事新報的名主筆，轉而研究哲學。他首先譯出柏格森的《創化論》和《物質與記憶》二巨著。後來又譯了《柏拉圖五〔六〕大對話》。他又根據閱讀數十種西洋倫理學名著的結果，著成了一厚冊《道德哲學》〔唐君毅，《哲學概論》有提此書〕，這書內容相當充實，其性質有似關於西洋倫理思想的讀書報告。此外他還撰了不少的論文，介紹西洋現代哲學。對於實用主義，新實在論，批評的實在論，層創論，新唯心論等等，他都以清楚流利的文字各有所介紹。他搜集起來，成為一巨冊，叫做《新哲學論叢》。中間有一篇講述柏拉圖的「理型」的文字，表示他對於柏拉圖以及新實在論的共相說，研究的結晶，而且也能見出他的批評與融會能力。那或許要算是民國十八年前後，談西洋哲學最有價值的一篇文章。²⁶

賀麟，在簡介和評論了張的一些著作後，也寫道：

他因出身新聞記者，完全由於自學，方法或稍欠謹嚴，思想前後亦不一貫。但他多年來都在不斷地努力，於翻譯，介紹，自創學說，批評時代思潮，指導青年思想，均有其相當的貢獻與勞績。²⁷

可能是由於同行相忌，也可能是由於有些誤解，但得替張說句公道話，即他其實是東京大學哲學系畢業的，且與曾任北大代校長，也是中國哲學會首任會長的陳大齊(1887-1983)同等學歷。

陳榮捷在上述的介紹後即談及實用主義之衰微云：

實用主義，做為中國社會與思想革命的哲學，對所有中國固有的哲學，尤其是儒家哲學，是持批判的態度的。它特別針對儒家哲學加以攻擊，雖然它在此古老的思想體系中發現某些可以認可的看法。實用主義和儒家哲學兩者皆是人文且實事求是的。兩者皆強調社會價值。兩者皆把知識看成是主要力量。兩者皆興趣於個別的問題而不是先天的原則。孔子曰：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」這些話也很可以出自杜威。然而實用主義者覺得儒家是腐敗的，且一般把它看成是中國貧窮和羸弱的象徵。在他們眼

²⁶ 賀麟：《當代中國哲學》（南京：勝利出版社，1945年），頁30。此書有臺灣宗青圖書出版公司的1968年影本。

²⁷ 同前註，頁31。

裏儒家與現代世界不相容。因此他們要求全面推翻它，此一態度迄今仍未改變。在二十世紀二十年代初實用主義幾乎置孔教於死地。然而，此活躍的仇恨現已傳達至唯物主義者了。²⁸

以上是陳氏在一九四六年對思潮的判斷。細細玩味上述文字，實用主義者實在沒有充分理由批判儒家傳統，因為兩者有許多相似處²⁹，但事實卻是，實用主義者是最先有系統地對儒家批判的一批人。而他們當中許多人後來都不再反儒家，尤其是孔子，甚至反悔當初的反儒家，尤其是孔子的言論與行徑了。這是歷史的反諷。其實，他們遭遇了幾乎所有溫和改革者常碰到的歷史命運：即起著在輿論和行動上摧毀舊體制的信用之作用，而自己反而因步伐不夠快、激烈，而被其所啟蒙而走向極端的分子排擠到一邊，成了兩邊（保守與激〔急〕進）都不討好的過渡性人物。

只小胡適四歲的林語堂(1895-1976)，自己在出國前和回國後，都經歷了五四時代的洗禮，後來回顧云：

胡適博士在一九一八年回到中國時是二十六歲，他受到全國的歡迎。他的舊學根底不差，又受了西方學術研究方法的訓練，所以他滿有資格領導這一革命。但是《新青年》的另外三位編輯卻似一個三腳凳的擺不穩（自一九一八年一月起，《新青年》成立編輯委員會，共有六人，即陳獨秀、李大釗、沈尹默、錢玄同、高一涵。林氏所說另三位似指沈、錢、高三氏。——編者）。這三個人都不太懂得西方，有一個還是神經病患者（指錢玄同——編者）。錢玄同和劉半農祇是熱誠的激進派。胡適埋頭寫他的明淨理知的文章。這就留下陳獨秀，一個極端激進派又是馬克思主義者，來放大砲、喊口號。他左右開弓地猛烈攻擊儒教、家庭制度、守寡風俗、扶乩等等。他認為進步將是直線的，每一代要革上一代的命。這話給他說中了。激進之風果然自一九二十年代的自由主義，轉化到一九三十年代的左傾急進主義。

在一九二十年代成長的一代，思想極不平衡。舊的中國已連根拔去了，歷史已失去了連續性。年青人不再讀古書，舊的東西被認為「封建」氣息太重。到北平或上海上學的學生，訕笑他們故鄉的長輩。對西方，也沒有真的了解，

²⁸ Wing-tsit Chan, "Trends in Contemporary Philosophy," p. 316.

²⁹ 吳森寫道：「就作者個人研究體會所得，杜威思想和我國文化精神有六項極為相契之處，茲列舉如下：(1) 宗教人文化；(2) 經驗藝術化；(3) 持中平衡的態度；(4) 知行合一的宏揚；(5) 個人主義的批判；(6) 生命宇宙的提倡。……」（《杜威思想與中國文化》，頁 92-93）

沒有深深扎根。中國的青年，陷入了共產主義宣傳的陷阱。共產主義，在這些青年人看來，最是激進，因此也似乎是最好。共產主義似乎給人希望最多，而年青人永遠追求希望。共產主義要求人們信仰，而年青人有的是信仰心。在這觀念的真空中，共產主義像疾風一樣的竄入，為年青的學生們很容易的接受了。很少人識俄文；所有的共產主義文獻，差不多都是經由日文或法文轉譯。共產主義在用武力占領中國前，已先俘虜了年青人的心靈。³⁰

一九七〇年代，胡基竣對共產主義唯物論在中國之興起也有評論云：

在學術以外，知道羅素的人比較多，談羅素的也比較多，但真正受羅素影響的有多少，這是個頗費爭論的問題。但有一點似乎可以斷定：中國知識份子之思想形態有長遠的觀念淵源，跟英國經驗論之傳統格格不入。大多數民國初年，尤其是三十年代的知識份子，對於親身訪俄見過列寧的「布爾希維克之理論與實際」的作者的反共諍言，顯然沒有聽得進去。否則，中國大陸也許就不致被赤化了。³¹

此處所提「中國知識份子之思想形態有長遠的觀念淵源，跟英國經驗論之傳統格格不入」與一般觀察殊異，值得三思。

一九四三年，張君勱更曾回顧他所親歷的整個二十世紀前半葉云：

吾與東蓀及適之，皆受歐美反理智主義哲學之洗禮之人也。東蓀氏七譯柏格森氏《創化論》，我以和會後留歐，專攻柏氏及倭鏗哲學，及返國作「人生觀」演講，引起思想界之辯論。其實我所持者，即反理智主義之論調，惜乎當日與我論難之人，側重科學玄學一邊，絕未見及吾所謂生者，乃柏氏之所謂生，非科學之所謂生也。適之自美歸來，提倡實用主義，其駁諸子出於王官之論，謂各派學說之生，所以應於人生需要，所以解決其困難，此即實用主義之立場也。所謂反理智主義，其大潮流雖一，而立言各異，如詹氏〔杜威氏之誤？〕之工具論，為倭氏所批評，如柏氏之生力超乎理智，為黎卡德氏所反駁；而就其大體相同者言之，不外乎理智之範疇，不能舉所謂生者而盡之。理智為生之一部，故生之範圍大於理智，惟有力返諸生，方足以去理

³⁰ 林語堂編著：《有不為齋隨筆》（臺北：德華出版社，1980年《林語堂經典名著》第12冊），頁184-185。

³¹ 胡基竣：〈羅索〔素〕與中國〉，頁135。

智矯揉造作之弊。此其所言，不論為柏氏，為倭氏，為詹氏，為杜氏，固無一不同意者也。彼等反對之目標，為黑格爾之邏輯統系，下自第一概念之無，上達於絕對之上帝之所以演進者，無一不在於所列舉範疇之中，在黑氏以為哲學之大成，莫過於是，而在柏氏、倭氏、詹氏觀之，則以為生之複雜，決非理智所得而說明，或即有說明，而與生之真面目正相反也。吾輩當日所以提倡此派學說，初非如柏氏、倭氏、詹氏之反對黑氏，乃由此派學說側重人生，尤好言人生之特點，為自由，為行動，為變化，正合於當時坐言不如起行，惟有努力奮鬥自能開出新局面之心理中來也。³²

可以說，在一九三〇年代以前，有些中國人發現實用主義對他們改革中國有利，有些則認為它有害。一時研究它蔚為風氣，但其溫和方案不久即被激進的思潮所取代。張東蓀雖也深受此激烈思潮之影響，但他的唯用論本色從未消失。於此他與胡適類似之處，更甚於張君勱，因為後者在第一次世界大戰後已嬗變成新儒家的第一代代表人物之一了。

四、張東蓀對唯用論之欽佩

張東蓀、張君勱、胡適等一批人，一時不約而同成為唯用論者，不是偶然的，只要我們曾讀過這方面的書，就會知道這些書的吸引力，羅素有分析曰：

杜威博士思想的特點在與工業及集體企業世紀能夠調和一致。他的思想自然應該對美國人具有最強大的吸引力，也同樣應該得到有如中國與墨西哥的進步份子的欣賞。

在我看來，杜威的世界中，人類充滿了想像；天文學上的宇宙，雖然知道是必然存在的，但大多數的時間是被遺忘的。他的哲學是一種力量的哲學，不是像尼采那樣的個人力量的哲學，卻認為社會力量是有價值的。在我看來，就是這種社會力量的因素，吸引了那些對能夠進一步控馭自然資源比對不能控馭的限度更感興趣的人。³³

³² 張君勱：〈序〉，張東蓀：《思想與社會》（上海：商務印書館，1946年），頁1。

³³ 羅素 (Bertrand Russell)，邱言曦譯：《西洋哲學史——及其有關的政治與社會環境》（臺北：臺灣中華書局，1976年），頁923-924。原文見 *A History of Western Philosophy and Its Connections with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, p. 781。

說到張東蓀對唯用論之欽佩，集中顯現在他對英國唯用論健將席勒表示其最崇高之敬意，並把他看作是個「理想主義的唯用論者」。一九二五年八月，他在所譯席勒的〈唯用派哲學之自由論〉一文中比較唯用論三大主將云：

此篇為席勒 (F. C. S. Schiller) 所撰；載於其所著《人本主義論續集》 (*Studies in Humanism*，以其“*Humanism: Philosophical Essays*”吾稱之為《人本主義論集》，故稱此為續集也)。於其書中列為第十八篇 (pp. 391-420)。席勒為英國唯用主義之首倡者，稍窺近代哲學之門徑者必知其人，不待贅言。唯余於唯用論三主將，杜威，詹姆士與席勒中，尤佩服席勒。以其見解高超邁往，無流俗氣。對於哲學上根本問題，他人不敢置喙，彼皆能有獨到之解答。其主張固可膺服，其勇氣尤堪欽佩。唯用主義中之有席勒，竟使易於墮入流俗之唯用論為之提高，且提高至唯心論以上，此所以吾於席勒最為敬服也。雖然，此極深義又有何人能審識之！³⁴

中國人懂得席勒最少，因此若張此處的說法成立，則說他是最了解唯用論就多了一個證據。他更在一九二四年的《科學與哲學》上說：

我的思想最受影響的自然唯用論 (pragmatism)。不過我是從理想主義這一方面去看的。唯用論以為外面的世界好像大理石，由我們愛怎樣去雕琢便怎樣雕琢。這話便是說物只是材料，心乃是工匠。我們若澈底研究知識的本性便知道赤裸的所對是無意謂的，由此而產生意謂便是心的加工。所以有人責備唯用論以為混事實判斷與價值判斷而一之是不對的，其實不然。凡屬判斷都是從自相上找共相，用共相以嵌自相。則純自相的事實只是渾沌，當然不能與判斷連綴成詞。若把素樸的事實化為條理的事實，便是把事實化為意謂。價值即本於意謂，所以可說凡判斷都是價值。若說另有價值判斷，恐怕是指感情判斷而言，如說「甲是好的」自然與說「甲大於乙」不同，但從經過心匠的加工這一點看，原沒有絕對的分別。所以這種批評是不澈底的。³⁵

本文作者已在〈張東蓀是何意義的「唯心主義者」？——張東蓀的「唯心主義者」標籤及其自評析論〉一文裏曾詳細分辨、闡述³⁶，對張而言，形而上的唯心論即是

³⁴ 張東蓀：〈唯用派哲學之自由論〉，《東方雜誌》第22卷第9號（1925年5月10日），頁80。

³⁵ 張東蓀：《科學與哲學》，頁86-87。

³⁶ 見《中央研究院近代史研究所集刊》第35期（2001年6月），尤其頁67-68；124-127；132-133、136。

理想主義³⁷，且是哲學之正宗。茲不贅述。

稍早，他在一九二一年十二月一日即寫道：

且依我對於惟〔唯〕用主義原理的所見而言，惟用主義之精髓不僅在發見「真」即是「善」，而實在發見「善」即是「真」。直覺與智慧二種認識力既同是實用的，且同能貫徹實際。因為沒有超越的真而真即是價值。凡是有價值的即是真。所以認識不是探索乃是創造；不是印攝乃是開拓。據我的觀察，惟用主義之精神即在打破主觀與客觀之對立，而以為客觀不是既成的。直言之，即不分主觀與客觀，而只是一個創造。所以惟用主義並不因為發見人類認識止限於實用而謂人類不能知道宇宙的真際，卻反因此而謂惟其切於實用，其所審者方是實際，因為真即是善，即是價值，沒有超越的實際與超越的世界。從這一點看來，我們不但不因智慧是實用的而貶其認識上的價值，且亦不因直覺是實用的而貶其認識上的地位。我們敢說二者（即智慧與本能）惟其是實用所以纔都是真正的認識力，能認識實際即由於創造。認識既是創造；創造即是實現 (realization)。³⁸

他在《科學與哲學》上對此又有補充云：

科學不是描寫外界的實在，乃是本於知識所固有的創造性，來改造世界。因此我與張君勳先生所見並不相同。至於說到科學以外尚有知識，如美術等，這是無論何人不否認的。不過說科學以外的知識比科學更能知宇宙的本體，我卻不甚贊成。我是贊成唯用論的，以為本體寧可是正在創造中的，而不是已成的。我們不妨以進行來代起源；我們即使知道了宇宙的起源，亦必不能算完全知道了宇宙的本體。因為本體的概念不但包括全空間，還須得包括全時間而一無所餘。所以宇宙的起源與本體不是同一的。一班淺薄的唯物論者以為知道了宇宙的根源狀態，則據此便可推知宇宙於永劫的未來，這實是觀念的錯誤。我們要求知道宇宙的本體，必先破除這種謬見。所以我們不必注眼於根源而當注眼於進程。這便是我的本體觀。³⁹

³⁷ Nicholas Rescher, *Ethical Idealism: An Inquiry into the Nature and Functions of Ideals* (Berkeley, CA.: University of California Press, 1992).

³⁸ 張東蓀：〈柏格森哲學與羅素的批評〉，《民鐸雜誌》第3卷第1號（1921年12月1日），頁15-16。

³⁹ 張東蓀：《科學與哲學》，頁10-104。參見 A. N. Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: The Free Press, 1978)。

張東蓀贊成唯用論顯然與他所評估的「唯用論在現代哲學上的真正地位」有極密切的關係，甚至可以說是其果。以下是中國實用主義研究者幾乎沒有提到的張東蓀所著的〈唯用論在現代哲學上的真正地位〉一文之摘要。在本文作者眼裏，沒有觸及類似此處提到的內容的實用主義研究都是不夠水準的⁴⁰。左玉河認為：「張東蓀接受實用主義哲學的影響較早。按照他自己的說法，當一九〇六年撰寫〈真理篇〉介紹實用主義哲學時，便『自命為一個唯用論者』。然而，與胡適介紹杜威的實驗主義不同，張東蓀介紹實用主義，主要偏重於實用主義的認識論，而不是其方法論；同時，張東蓀更重視詹姆斯和劉易斯[C. I. Lewis]的學說，而不是杜威的實驗主義。」⁴¹「實用主義對張東蓀哲學的影響，主要集中在三個方面：一是實用主義的真理觀；二是實用主義對於行為和知識關係的見解；三是劉易斯（張東蓀譯為「路維士」或「路易士」）認識論的觀點。」⁴²

五、張東蓀細述「唯用論在現代哲學上的真正地位」

（一）建議以「唯用論」一詞取代「實驗主義」、「實用論」

張承認自杜威訪華以後，唯用論的方法論確已輸入，但唯用論在哲學上的真正地位究居何等卻未曾有人闡明。所以他首先澄清說，近幾年來幾乎看不見有關唯用論的新書出版，是因為唯用論已經取得相當的地位，而不是失敗⁴³。

至於說到他不用「實驗主義」而另譯「唯用論」亦須有一個說明。他以為實驗主義只是 experimentalism 的譯語，尚不足以概括 pragmatism。據詹姆士說這個字是從希臘文 *πραγμα* 蛻化而出，本為「行動」的意思。後來英文 practice 即導源於此。按德文形容詞 pragmatisch，康德 (I. Kant) 曾用過。以他的觀察，pragmatisch

⁴⁰ 關於實用主義不錯的介紹，可參見涂紀亮：〈導論〉，《從古典實用主義到新實用主義——實用主義基本觀念的演變》，頁 1-29。

⁴¹ 左玉河：《張東蓀學術思想評傳》（北京：北京圖書出版社，1999年），頁 124。

⁴² 同前註。

⁴³ 張東蓀：〈唯用論在現代哲學上的真正地位〉，《東方雜誌》第 20 卷第 15 號（1923 年 8 月 1 日），頁 84。此文後來經過修改，收入 1929 年出版的《新哲學論叢》，以〈新實在論〉作為第五篇，收在《新哲學論叢》（上海：上海商務印書館，1929 年）。此書目前在臺灣有天華出版事業公司 1979 年重排本。

與 practical 似稍有分別。好像前者含義較廣，而後者較狹。鮑登 (H. H. Bawden) 在他的《唯用論原理》(*The Principles of Pragmatism*) 上，於「唯用論」與實用的眉題下，就說實用與理論雖是對立，然唯用論注重實用卻不是廢棄理論，反而是建立一種真正的理論，使理論與實用真得合一。張認為這個說明可把 practical 與 pragmatic 分別出來。質言之，即 practice (譯為實用) 與 theory (譯為理論) 是對立的，而 pragmatic 則不與 theoretic 對立。所以一個是廣義的而另一個是狹義的。這個區別是很重要的。因此張乃譯“pragmatism”為「唯用論」而不譯為「實用論」，自信如此譯法可以把杜威的工具主義與席勒的人本主義都包括在內。他注意到杜威近來誠然愈偏向於實踐方面，如近著《哲學之改造》(*Reconstruction in Philosophy*) 一書即難以滿足有高深玄辯的人們的胃口，然而其大意終仍與詹姆士相同。至於有人說席勒偏於理想主義 (idealism)，他卻認為其實詹姆士的思想亦是理想主義的成分居多。所以會有鮑登稱唯用論為「實用的理想主義」(practical idealism)，而洛依斯 (J. Royce) 則稱為「經驗的理想主義」(empirical idealism)。張也告訴我們說，杜威曾自己說他的工具主義由羅素 (B. Russell) 等實在論觀之，必即為觀念論 (即理想主義) 之一種。(《試驗論理論集》[*Essays in Experimental Logic*] 序論第三十頁) 總之，張是認為若把“pragmatism”譯為「實驗主義」或「實用論」，則其中的「實」字不免有些語病，因為容易犯著實在論的嫌疑。所以他必設法免除這個「實」字，這亦是他改譯為「唯用論」的一個原因。但唯用論並非絕不包含實在論的要素。杜威與詹姆士曾於許多地方亦曾自承是實在論的 (realistic)。不過他提醒我們須知，若用「實用論」或「實驗主義」似乎是存了他的實在論方面的要素，而捨去他的觀念論方面的要素，使其有畸重畸輕之弊，便不足以明其真相。因此之故，張說他乃毅然決然捨去大家所習用的「實驗主義」而不用。張說他並非不知道一個名詞在社會流行本不容易，既已有了，何必更立。不過他以為與其因此而生歧義，不如及早另立一個新名。至於近來學者往往故意造名，不喜沿用舊譯，這乃是一種壞脾氣。他以為是不必提倡的⁴⁴。

⁴⁴ 同前註，頁 84-85。無獨有偶，吳森也同樣呼籲，但有些有過之而無不及地寫道：「上文已經說過，Pragmatism 語源希臘，本義為『行動』或『實踐』，國人何以不察，誤譯此字達六十年之久？作者在這裏特別向中國學術界請願，不要再把杜威哲學叫『實用主義』了。要是在六十年前五四運動我們便以『實踐主義』一名稱了解杜威，今日思想界的局面當不致如此。……孔子說：『名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中，刑罰不

上文提到鮑登的《唯用論原理》在中國固少為研究者引用，當然也沒有中譯本。

至於詹姆士和杜威的著作，除了上述陳榮捷（註 23）已提到的以外，有些已有中譯本如下，首先為詹姆士：

1. 龐景仁譯：《徹底的經驗主義》(*Essays in Radical Empiricism*)（北京：商務印書館，1965 年）、（上海：上海世紀出版集團，2006 年）。

2. 孟憲承譯：《實用主義》（上海：上海商務印書館，〔按：當不晚於 1923 年〕）；陳羽倫、孫瑞禾譯：《實用主義：一些舊思想方法的新名稱》(*Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking Together with Essays Selected from the Meaning of Truth*)（北京：商務印書館，1997 年）。

3. 唐鉞譯：《宗教經驗種種》（北京：商務印書館，1947 年）；尚新建譯：《宗教經驗種種》(*The Varieties of Religious Experience*)（北京：華夏出版社，2005 年）。

4. 吳棠譯：《多元的宇宙》(*A Pluralistic Universe*)（北京：商務印書館，2002 年）。

5. 萬俊人、陳亞軍編選：《詹姆斯集》（上海：上海遠東出版社，2004 年）。

至於杜威的著作之中譯，在〈唯用論在現代哲學上的真正地位〉(1923)之前，已有：

1. 《哲學之改造》(*Reconstruction in Philosophy*)，上海商務印書館的版本。而之後也有許崇清譯的商務印書館一九三三年四月第一版；之後又有一九五八年的修訂版；二〇〇二年又有此修訂版的第六次印刷，說明此書並沒有過時。

2. 丘瑾璋譯：《思想方法論》（上海：世界書局，1935 年）。

3. 傅統先譯：《經驗與自然》（北京：商務印書館，1960 年）。

4. 傅統先譯：《確定性的尋求：關於知行關係的研究》（上海：上海人民出版社，2004 年）。

5. 傅統先、邱椿譯：《人的問題》（北京：人民出版社）。

6. 袁剛、孫家祥、任丙強編：《民主主義與現代社會——杜威在華講演集》（北京：北京大學出版社，2004 年）。

從威廉·詹姆士（乾姆斯）有著作十幾冊，且到八〇年代才出齊，而杜威的

中，則民無所措手足。」一名之誤，不但構成了哲學史上的『冤獄』，而且令我們思想界的人『無所措手足』，貽害了我們文化建設的前途。害莫大於浮淺，慎之！慎之！」見吳森：〈杜威思想與中國文化〉，《比較哲學與文化（二）》（臺北：東大圖書公司，1988 年），頁 97。

著作則更多，有三十七冊之多，且要到九〇年代才出齊。以上中譯書目仍是無法與原著之數相比的，說明即使到了今天，中文實用主義研究的基礎仍然不足，而研究空間或可能性就更大了。其實，實用主義在中國成為一派別，並在一九二〇年代初達到高峰，以及在一九五〇年代遭受全面的攻擊，失勢後之前之後仍有對它的譯介，甚至多過這些高峰與攻擊期，說明它並不過時。

（二）唯用論以詹姆士、杜威、席勒三人為代表

此外還有一點是張站在哲學的角度所要說明的：就是據他看來詹姆士雖聲明唯用論是皮爾士所首倡，然只是「唯用論」這個名詞，是皮爾士所首創罷了。所以他敘述唯用論即當以詹姆士、杜威、席勒三個人為正宗，不必追溯到皮爾士。據他所知，皮爾士是一個大數學家，富於科學的精神，自然是傾向於實在論。對於玄學的冥辯決不似詹姆士那樣濃厚。皮爾士的貢獻在論理與數理方面甚大，所以我們對於此人另當評述，而不可即混在唯用論中。至於詹姆士必稱述此人或係因為讀其文章而有所啟發。須知啟發只是開始的唆示，以後有所得必仍是自己的心得。我們應具史眼善於辨別。否則若以為詹姆士不忠於皮爾士，或以為皮爾士的意思反而被詹姆士弄壞，便失了史眼了。因為張要我們認清：皮爾士並不是唯用論的始祖〔這也是羅素的看法〕；而真正的唯用論者卻只是詹姆士、杜威、席勒。這三個人雖各有不同的出發點，然所到達的終點則大體相同⁴⁵。

查皮爾士的〈如何使我們的觀念明瞭〉（“How to Make Our Ideas Clear”）是唯用論二篇最重要的啟蒙性文章之一。有言它是唯用論的《舊約》。另一篇則是“The Fixation of Belief”此兩文似仍無中譯文。

查洛機斯 (Rogers) 的《英美哲學近百年史》(*English and American Philosophy since 1800*) 迄無中譯文。

查列衛士 (Lewis) 的《符號論理概述》(*Survey of Symbolic Logic*) 迄無中譯文。

同樣地，張於此處所提的書，後來中國的實用主義者引用的也不多，甚至沒有引用。這似乎又一次說明後來的研究者並不一定超越他。

⁴⁵ 同前註，頁 85-86。

（三）唯用論分為廣義的與狹義的兩種

做了上述技術性的澄清後，張建議我們可以把唯用論分為廣義的與狹義的兩種。從廣義而講，乃是把唯用論認作是一種趨勢 (movement)，這種趨勢純是在破壞方面：就是反抗以前的靜態的論理與超越的玄學，主張只訴諸官感的經驗，或主張知識為實用的工具。但從狹義來說，第一，唯用論並非自限於以前的經驗論的範圍；第二，唯用論亦決不與觀念論盡同；第三，唯用論復迥異於實在論，所以唯用論確有獨立的地位與嚴整的系統。在積極方面，既皆不與人同，則我們決不能即認其是一個包括許多互異要素的趨向或態度。從這一點上看，當然把唯用論與唯用的趨勢或態度分而為二。所以就狹義而說，則只是詹姆士、杜威、席勒三人。如馬哈 (E. Mach)，其思想經濟說自與唯用論臭味相投，其主張心物由中性的要素而成亦與詹姆士相類，然而究不能即列於唯用論者中。又如柏格森主張智慧是生物為實際需用而始產生的，其自生物學方面大足為唯用論張軍，然而根本精神究不相同，亦難列入唯用論中。更如彭茄 (H. Poincaré) 批評科學，其所駁斥固一字一句打入唯用論者的心坎，然其所建立究與唯用論不同。要之，馬哈有他的要點，柏格森有他的精髓，彭茄有他的主見，各不相同，實難與唯用論並為一談而漫不加分別。因此，我們敘述唯用論與批評唯用論，即以詹姆士、杜威、席勒三人為主。不過亦不是只限於這三個人自己所說的話，如杜威撰有《論理學研究集》(Studies in Logical Theory) 與《創造的智慧》(Creative Intelligence) 都是與許多學友合撰的，又如穆亞 (H. W. Moore) 著有 *Pragmatism and Its Critics*，莫萊 (D. H. Murray) 著有 *Pragmatism* 以及鮑登等亦當然可以包括在內⁴⁶。

查杜威的《論理學研究集》與《創造的智慧》兩書皆是論文集。前者是由當時杜威當芝加哥大學哲學系主任時與諸同仁共同合作，各就所學發揮所長的產物，它確立了杜威在哲學上所謂的芝加哥學派的地位。

此處提到的杜威這兩本書，也仍然為實用主義研究所引用，說明張並沒有過時。而穆亞的 *Pragmatism and Its Critics* 則不見引用，既可用來說明關心不同，也可說明張知道的、看的書，後來人不見得知道或看到。至於是否過時，讀者自己得判斷。一九七九年，吳森還感嘆道：「杜威的最高道德理想，正是我們思想界老生常談的『知行合一』，也就是『實踐主義』（請不要再翻作『實用主義』

⁴⁶ 同前註，頁 86-87。

了！)精神所在！」「知行合一的宏揚：『知行合一』這個題目，是杜威哲學的中心，也是我國思想史一個重要的里程碑。奇怪的是沒有一個中國學人從事兩者的比較研究。當杜威思想被介紹進中土的時候，國人注意力的集中點在『實用』兩字，把 Pragmatism 常翻作『實用主義』（間作『實驗主義』，也不正確）。那些淺學之士和不讀洋文的人只好望文生義，以為杜威哲學不外『重功利』、『尚實效』、『主驗證』。本文作者曾將杜威兩本最重要的著作《經驗與自然》(*Experience and Nature*)和《邏輯》(*Logic: The Theory of Enquiry*)兩書（均未有中譯）〔按：*Experience and Nature* 早在一九六〇年已有商務出版的傳統先譯本〕從頭到尾精讀數遍，並沒有發現什麼重實效、實用，或功利的主張。而『知行合一』的題旨，貫通整個思想體系。」⁴⁷此看法與張東蓀的判斷不分軒輊。

（四）唯用論可分三方面來講及其精要七點

張接著細述唯用論，認為它分三方面來講，第一，是一種認識論；第二，是一種方法；第三，是一種本體論。第一是唯用論根本上所託命的，極精微深奧，讀起來可令人一擊三嘆；第二則是由這種認識而成的一種態度或脾氣；第三亦只是這種認識論的一個伸足而已⁴⁸。

本文一方面因篇幅所限，另一方面更因張的詳細說明需要讀者本身細讀〈唯用論在現代哲學上的真正地位〉才能顯出其理路，因此不得不略而不談，而只集中在他此文的結論部分。在張看來，唯用論有如下七個根本要點⁴⁹：

- 一、唯用論認唯一的存在只是經驗；經驗以外任何皆沒有；主觀客觀與心物都是經驗以內的，由經驗而分化的。
- 二、經驗的原始材料即所謂所與，只是渾沌。這種渾沌並沒有何等絕對客觀的實在性，乃是真偽雜淆的。因為客觀實在性必指公共的必然性而言，乃是在辨認以內方可成立的。我們不可即把渾沌認為最終的本體。
- 三、對於所與而加工，便是把所與拉進內而為內在的存在，不是把他推到外而為超越的存在。所以對於所與愈加工，便是使其愈真，愈真便是愈實在。

⁴⁷ 吳森：〈杜威思想與中國文化〉，《比較哲學與文化（二）》，頁 88、97。

⁴⁸ 張東蓀：〈唯用論在現代哲學上的真正地位〉，頁 87。

⁴⁹ 張東蓀，〈唯用論在現代哲學上的真正地位（續）〉，《東方雜誌》第 20 卷第 16 號（1923 年 8 月 25 日），頁 86。

真理是正在發展的，本體亦是正在發展的。我們要探求本體不當向後退追溯渾沌，而當向前努力以實現自身的圓滿。

四、宇宙的本體不在我們以外，我們不能對著本體而靜觀。我們自身，換言之，即經驗自身，就是本體。我們的自己實現就是宇宙的圓滿化。

五、我們的自己實現就是即知即行，即智即情。有人以為唯用論是主情主意的，其實此說很易引起誤會。須知唯用論只主張感情與意志是和理智混為一體而不可分的；並不是說感情意志高出於理知。既然知情意三者不可分開，則知的作用中當然有情意的作用。

六、心既然是即知即行，所以不是一個體而只是用（按此體用兩詞是採取佛書上所常用的意義）。

七、真即是實在，則偽便是非實在。真偽只是一個價值化的歷程 (valuation-process)：真是價值自身趨赴於圓滿；而偽即是價值化中所剔除的廢渣。⁵⁰

針對上述結論，張很自信地說：

以上所說乃是唯用論的根本精髓。我對於現今本國出版物雖少涉獵，然似乎尚沒有看見國人把這個精髓來澈底介紹一下。所以我特對於這一層詳細說明，自信恰如畫龍點睛，使國人先看了龍的，後再看到這個睛，必可恍然大悟了。⁵¹

張東蓀此處一九二三年間所總結唯用論的精要七點毫不遜色於五十六年後，吳森在一九七九年如下得意的結論：「杜威的形而上學以經驗為題材，知識論以行動為骨幹，倫理學以反省為方法，政治學以民主為基石，宗教以人文為立場，藝術以文化為依歸，教育以生長化成為理想。」⁵²

同樣地，上述張東蓀關於唯用論的總結也毫不遜色於二〇〇〇年 Robert B. Tallisse 寫的如下入門書所提的五點：

1. 不滿於傳統的哲學；
2. 強調行動；
3. 反智主義；

⁵⁰ 同前註，頁 86-87。

⁵¹ 同前註，頁 87。

⁵² 吳森：〈杜威思想與中國文化〉，頁 84。

4. 企望使哲學更加科學；

5. 科學與價值之協調。⁵³

除了總結唯用論的精華七點之外，張東蓀更關心唯用論的認識論。這畢竟是他最關心且付出最多心力的哲學探索。因此他會更進一步談論它。他說，依前數段所述，足見唯用論是最初僅握的一個祕鑰：就是在真理論發見真偽的標準是在效用。由這一個祕鑰便開拓一個偉大的世界：就是把真理與本體混而為一，兩者都正在構造發展中。所以張說他主張唯用論本來只是認識論，由認識論伸一足而始踏入本體論。詹姆士說唯用論與理智論的相反不僅在知識問題，並且關於宇宙的構造。這是說唯用論因其認識論與理智主義不同，所以亦自成一種相異的宇宙論。在張看來，我們若憑空只敘述這種進化的宇宙觀與淑世的人生觀而不說明其由來是在知識論上的真偽標準，則必令人疑為無根，譏為淺薄。因此他對於這種主張，以為宇宙是正在發展的與人生是正在改善的，不單述其內容，而尤再三致意於其由來，換言之，即其認識論上的基礎。必如此方可明白其有哲學上的價值，而不是隨便的一個意見。許多人，甚至於哲學家，往往不明白這個緣故，於是對於唯用論生了許多誤解⁵⁴。張進而為唯用論辯護，並舉詹姆士曾列舉八種誤解而及其剖釋，但張以為只須把最大的誤解提出來論一論就夠了。

（五）詹姆士分析對唯用論的誤解可歸為兩大點

張以下所談人們對唯用論的誤解可歸為兩大點，幾乎就是詹姆士 *The Meaning of Truth*（《真理的意義》）一書中第八篇“The Pragmatist Account of Truth and Its Misunderstanders”⁵⁵一文之摘要。張寫道，「第一種大誤解是以為所謂效用便是淺薄的實踐。詹姆士說這乃是誤把唯用論的第二步認為第一步了。這話是不錯的，照上文所述，足見唯用論只說觀念的性質是一種實現 (realization)，並不是把觀念降低。

⁵³ Robert B. Tallisse, *On Dewey: The Reconstruction of Philosophy* (Belmont, CA.: Wadsworth/Thomson Learning, 2000), pp. 11-12.

⁵⁴ 吳森認為：「吳俊升先生可能為中國思想界唯一瞭解杜威哲學精神的學者。他的〈杜威的知識論〉一文（收入他譯杜著《自由與文化》的附錄）頗能發揮杜威知行合一的真諦。」（〈杜威思想與中國文化〉，頁 110，註 3）

⁵⁵ 見 William James, *The Meaning of Truth*, vol. 2 of *The Works of William James*, intro. H. S. Thayer, ed. Frederick H. Burkhardt (Harvard, Mass.: Harvard University Press, 1975), pp. 99-116。

所謂知即是行，並非抑知以就行，乃是提行以同知。所以唯用論的知行合一，不但不化為淺薄，並且把宇宙認為是一個意匠 (design)，使人生得有勇氣，乃是一個理想主義。可見若有人譏唯用論是一種市儈哲學 (philosophy of business men)，未免太無知識，太不虛心了」⁵⁶。

說到第二種大誤解是以為唯用論自封於唯我主義。張根據詹姆士釐清說：「其實這便是人本主義與唯用主義分家的所在：人本主義以人為萬物的標準，自然與康德的不可知論（即謂有不可知的物如）相通，但唯用論本限於認識論，當然不是唯我主義的。但唯用論的研究知識雖主張知識造成實在，但仍有兩點，是近於實在論的：(1) 承認有渾沌的所與，這個所與決不是主觀的與心理的；(2) 所造的實在亦是實際的，並非主觀的與心理的。所以杜威說唯用論在新實在論者看來，似仍為觀念論之一種，其實有與觀念論不相同的兩點，第一點雖承認『知』與『心』但只認為是『用』，是職司，而不認為是本質，是實體；第二點觀念所組織的，思想所變化的，仍是物界的 (physical)，因為思想發為試驗而試驗乃是改變既存的環境，這樣所以詹姆士說唯用論在認識論上亦可為實在論的。既然如此，其不是唯我主義便很顯明了。」⁵⁷

張根據詹姆士的總結，認為「世人對於唯用論最大的誤解只此兩大點，此外雖有許多，現無詳述的必要。不過唯用論既成了一種廣汎的趨勢，其內容自然很複雜，有許多枝葉問題若講起來必成一部厚書。因內容複雜的緣故，亦自然容易引起誤會，如樂夫舉 (Lovejoy) 批評杜威，把他所說有實在論色彩的話與觀念論色彩的話分別列舉出來以明其矛盾。其實唯用論本介乎實在論與觀念論之交，不能苛責。其在實在論方面，如詹姆士主張感覺的前後左右上下等關係亦與感覺自身同為實在，他在《多元的宇宙》(A Pluralistic Universe) 一書說經驗是連續的，而張相信最近的新實在論至少亦有受了詹姆士的影響。又如詹姆士主張心只是用而不是體，亦是大有啟迪於新實在論的。所以張說新實在論受了詹姆士的啟迪是無人可否認的。凡此所說都是指出唯用論本是一個包括的，即其中包括異質很多」⁵⁸。

⁵⁶ 張東蓀：〈唯用論在現代哲學上的真正地位（續）〉，頁 87。

⁵⁷ 同前註，頁 87-88。

⁵⁸ 同前註，頁 88。

（六）精要之精要：唯用論的真偽標準方法論

大致談了唯用論的真理論與其本體論，張又回到其方法論。他認為，唯用論是一個方法，已如上述。但這個方法是甚麼呢？「詹姆士說這個方法就是不注意開始的概念而專注意所得的實用。張以為還不如就拿上述的真偽標準來說。於是我們可以說唯用的方法論便是拿了其真偽標準以鑒別古今各種常識與學說。例如對於唯物論與唯心論的爭執，唯用論者用他的獨具的方法來審查，必見雙方相同。可以說都是真，或都是偽。所以唯用論以為這個爭執是無意味的，大可不必再鬧下去了。又如自由論與定命論的對比，唯用論者用其方法來評制，必以為自由論於人類有益，則自由論便是比定命論為真。再如一元論與多元論的相反，唯用論者用其方法來和解，必以為多元論較便於人生，所以一中有多必是近於實際。唯用論的這種方法好像一把快刀，無論任何難題都可迎刃而解」⁵⁹。

附帶一提，張也曾用以刀造刀來比喻知識和智慧自我繁衍和累積的過程。文中提到中國人差不多已有些知道唯用論的方法論，可說是胡適最大的功勞。他的「大膽的假設，小心的求證」即是對杜威實驗主義、工具主義方法論，尤其是在 *How We Think*⁶⁰，所提五步說之濃縮版。對此有人大喝采，也有人大喝倒采。

（七）唯用論四大缺點及唯用論者之補救

儘管張東蓀歌頌唯用論溢於言表，但似乎令人意外的是，他仍對之有極嚴苛的批評，即他以為唯用論關於下列幾點必須改正或完全拋棄。其一是：相對主義。他說：「按唯用論既主張真偽以效用為標準，效用必係對於一個人格者而言。所謂意謂 (meaning) 就是價值 (value)，而價值則依靠於一個人格。照這樣說，豈非所有意謂，所有價值，都是相對的麼？就是一個東西，一件事情，在我認為有價值，很注意，而在你則認為無價值，不注意。價值既是各人私有的而不是公共的，唯用論者主張真理是『論理的價值』，則豈亦是各人私有的麼？所以照唯用論推論的結果，勢必把公共的一個大真理變為各別的無數小真理。這便是真理的相對說，主張只有各人所具的相對真理，而沒有超人的唯一真理。此說與真理的絕對說正相反。」⁶¹

⁵⁹ 同前註，頁 88-89。

⁶⁰ 收入 John Dewey, *The Middle Works, 1899-1924, Vol.6:1910-1911*, ed. Jo Ann Boydston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978)，最相關的看法見頁 236-237。

⁶¹ 張東蓀：〈唯用論在現代哲學上的真正地位（續）〉，頁 89。

關於此點得另立一節（即「採用孟漢 (Karl Mannheim) 的『相關主義』主張」）來處理，因為張東蓀對它有特別詳細的分辨和探索。

張東蓀以為唯用論必須改正或完全拋棄的第二點是：人本主義。他說：「按唯用論既主張真理即是真價值，與『健』『美』『富』相同，便必是依附於人格而現。所有的真理當然只是人類的真理，對於人類有用處而已。此說以人生為中心，故名曰人本主義 (humanism)。」⁶²

此處所謂人本主義或現在以所謂的「人文主義」來指稱它，不僅有東（中國）西之別，且東西方的人本主義或人文主義內容殊有派中有派，大派中有小派，甚至水火不容，其內鬥之激烈，有時更甚於它（指現代的人文主義）之與常敵科學主義間之外鬥⁶³。這是因為，有些人文主義或人本主義者也是科學主義者（即所謂的科學人文主義者——如 Julian Huxley），而有些人文主義或人本主義者則是堅決的反科學主義者，甚至是反科學的。因此，若要詳論此派別間與派別內的種種爭議，一大本書也是不夠的。此處只能以極概括的方式來陳述其中犖犖大者之一二點而已。

A. Pope 說：「要正當地研究人類，就應以人為對象。」其實，堅持自然地、客觀地看人生也可能是最神聖偉大的看法（如老莊），但唯物主義、自然主義、人文主義、文化主義、道德主義間對自然的了解則南轅北轍。羅素寫道：

人類對人類以外環境的態度，因時而異。古希臘人，由於畏懼天災，並信仰甚至在宙斯之上的「註定」或命運的主宰，小心謹慎地避免他們認為褻瀆宇宙的行為。中世紀的人更為屈服，對上帝的自卑是基督徒的首要義務。創造力被這種態度所抑制，偉大的創造幾乎是不可能的。文藝復興恢復了人類的自尊，但不幸引入一混亂而多難的世界。它的使命大部份由於宗教革命與反宗教革命而未能完成。但現代的科學技術對文藝復興時代個人的尊榮並不是

⁶² 同前註。

⁶³ 請思考 Joseph F. Rychlak, *The Psychology of Rigorous Humanism* (New York and London: New York University Press, 1988), p. 1: "The traditional humanists on the left wing seem ever ready to jettison what they take to be dehumanizing scientific efforts to prove something empirically about human behavior. The traditional mechanists on the right wing seem ever ready to jettison the descriptive concepts that have always predicated what it meant to be a human being. *The Psychology of Rigorous Humanism* was written as a counterbalancing position to these contending sides, in which a middle ground is taken enabling a teleological theory or the person to be advanced in the context of rigorous validation...."

完全有利的，又使人類社會的集體力量的意識復活。過去過份謙卑的人類現在開始自以為是上帝了。義大利實驗主義者巴比尼 (Giovanni Papini) 要求我們以「模倣上帝」代替「模倣基督」。⁶⁴

之所以如此，是因為上帝已遠離世界了。借用胡適的朋友，曾任美國歷史學會 (1931) 會長卡爾·貝克 (Carl Becker) 的話來講：

自十七世紀後期以來，上帝逐漸與人脫離直接接觸，而按照其所退隱地帶的遠近，成為「終極原因」，或「創造主」，或「宇宙的元始」。上帝既是如此，人們遂了解上帝係間接由其所創造者發揮其權力，表現其意旨，而非直接用神蹟或通過身靈感動的書冊來顯示。在十八世紀，前所未有的「自然」介入神與人之間。除了發現「自然」的「法則」，不可能有其他了解上帝意旨的方法。

可是這裏有一個實際的困難，上帝的意旨既不顯示於教皇的諭旨，也不顯示於《聖經》，而顯示於浩瀚無邊的，一知半解的「自然」那部書中。「自然」毫無疑問地是一部公開的書，然而難讀，可能包涵多種意義，其所運用的語言又是這麼繁多。

實則「自然」哲學就其廣泛意義及其特殊應用而言，完全是英國的產物。⁶⁵

對曾與杜威、詹姆士就唯用論的真理觀大打筆戰的羅素而言：

我對於所有的這些想法〔指上述巴比尼 (Papini) 式的想法〕都認為具有很大的危險性。「真理」的理論主要以在人類控制範圍以外的事實為根據，正是哲學教誨人類需要謙卑的方法之一。當這種對驕傲的抑制撤除了，第二步即將踏入某種程度的瘋狂——迷醉於力量，過去費希特曾以此侵占哲學的，而現代的人，無論哲學家或非哲學家，都迷醉於此。我相信這種迷醉是我們這個時代最大的危機，任何哲學，儘管是無意的，倘有助於這種傾向的發展，就是在增加大規模的社會災禍的危機。⁶⁶

⁶⁴ 羅素：《西洋哲學史》，頁 924-925。原文見 *A History of Western Philosophy and Its Connections with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, pp. 781-782。

⁶⁵ 卡爾·貝克 (Carl Becker) 著，楊宗翰譯：《獨立宣言》(*The Declaration of Independence*) (香港：今日世界社，1966 年)，頁 20、32、44。

⁶⁶ 羅素：《西洋哲學史》，頁 925。中譯文最後一句有些許修改。原文見 *A History of Western Philosophy and Its Connections with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the*

請思考如下對所謂大寫的人的理性之歌頌：「今天，我們已經被迫從與人無關的客觀性之夢中醒來，發現宇宙原來是以人為中心的。然而，這並不意味著世界只是空虛人生之幻覺。存在的基石不是那渺小的自我中心的個人，而是指在心靈上相通的一代又一代創造著的群體——大寫的『人』。」「人終於發現並承認自己在自然界奇特的位置，這是理性大無畏的體現。然而，一個更為壯麗的歷程正有待於開始，這就是『人』去進行那永恆的自我超越：應以一種近乎於上帝的目光來看待自己，去反省為何要建立一個以人為中心的世界。」⁶⁷可見，羅素上述的評論雖流傳廣泛，但真正注意到它的人仍然不多。人們可以視而不見。至於是否接受它，更是少有。同理，像本文所介紹張東蓀這種對唯用論雖中肯的批評看法幾乎沒有流傳，有如石沉大海，就更不足為奇了。其實，有太多人好像沒有認真思考過用科學全能取代全知全能的上帝/天的可能後果。尼采說上帝已死，蘊涵著最終是虛無世界，而陀思妥也夫斯基說若沒有了上帝，一切皆是被允許的，也最終蘊涵著最終是虛無世界（因為尼氏式的無從定價價值標準和陀氏式的任何標準都是標準並無本質差別）。其實，尼、陀兩人皆有誇大其詞之嫌，因為人們的常態是，若沒有外來的控管，不是沒有信仰，而是信仰任何他們想要信仰的信仰。話說回來，強調人性或人性的重要性，則極合中國人的思維。羅素在一九二二年出版的《中國問題》寫道：

中國有一個傳統的信念，很不容易消除，這個信念是說正確的倫理觀念比細微的科學知識更為重要。這個觀念當然是由儒家傳統引申出來的，而且在產業革命之前的社會多少有一些真實性。這是盧梭(Rousseau)和約翰孫博士(Dr. Johnson)的主張，也是在邊沁的時代(Benthamites)以前的人常常說的。在西方，我們已經完全轉到相反的極端了：我們認為技術的效率代表一切，道德的目的完全是空洞的。一艘戰艦或者可當作是一個具體的表徵吧。當我們得知，比如說毒氣，從飛機上扔下一發毒氣炸彈便可毀滅一座城鎮，那時我們雖然感到恐懼的戰慄，但在科學技術這一點來說，這確是件可喜的事。科學是我們的上帝；我們對他說：「雖然你要殺我，我還是相信你。」所以他便把我們殺了。中國並沒有這種缺點，可是他們也有一個相反的缺點，他們相

Present Day, p. 782。

⁶⁷ 金觀濤：《人的哲學——論「科學與理性」的基礎》（成都：四川人民出版社，1988年），內頁引文。

信善意是真正唯一必要的東西。⁶⁸

羅素所刻劃的兩種傾向或心態正是一九二三年「科玄論戰」之所以爆發以及雙方或多方敵對立場（即上述所謂人文主義與科學主義間以及人文主義與科學主義內之對立）的根本所在。更細膩的情況，諸如張東蓀在此論爭的地位都得另文處理。此處，倒反而是詹姆士有如下擔憂科學萬能的文字更值得注意或不能忽視：

科學思考方式新近交到我們手中實際控制自然的範圍大大超過了建立在常識上的舊式控制的範圍。它的增長率加速到無人能追索其限度；人們甚至會害怕人的生存或許會被人的能力所壓垮。……人可能會淹沒在人的財富裏，像一個小孩，他已經打開了龍頭的水而無法把它關掉而淹沒在他的浴缸中。⁶⁹

至於說到張認為唯用論該拋棄的第三點是：感覺主義。他說：「按唯用論既以經驗為唯一的存在，然經驗以直接的經驗為其唯一的來源，所以唯用論勢必把概念，範疇，理性都追溯其原始的來源於官覺印象。如有人告我說德國的生活費用很低廉，我要證實這句話的真偽，非親自到德國去，用眼看，用耳聽，換言之，以親身徵驗，不可。這樣一下〔來？〕，生物學的細胞，物理學的電子，亦非經過官覺的實證不可了。所以名這種主張為『直接主義』(immediatism)。」⁷⁰

此處所謂感覺主義或直接主義仍是哲學上極熱門的爭議話題。

最後，說到張認為唯用論該拋棄的第四點是：心理主義。他說：「按唯用論既說認識作用是智情意合一的，則當然以為凡判斷都是有目的性(teleological)，否則沒有意謂，因為『一切意謂都是依靠於目的』(all meaning depends on purpose 這是席勒對於唯用論與人本論的第四定義)。但各人的情志不同，所以滿足情志只是一種心理狀態，必與所謂嚴格的論理不同。如二加二等於四，無論何人不可不如是判斷。這個硬性，有人名為論理主義。而心理主義則以為沒有這樣的硬性，一切判斷都只是一種滿足目的的心理狀態。所以這種心理主義與論理主義正相反對。」⁷¹

此處所謂心理主義同樣仍是哲學上極熱門的爭議話題。

張總結說：「以上四端都是唯用論推論所必達到的結論。」他明白地承認這些

⁶⁸ 羅素著，宋譚平譯：《中國問題》(The Problem of China) (臺北：有志圖書公司，1973年)，頁66-67。

⁶⁹ 轉譯自 John Passmore, *Science and Its Critics* (London: Gerald Duckworth, 1978), p. ix。

⁷⁰ 張東蓀：〈唯用論在現代哲學上的真正地位（續）〉，頁89。

⁷¹ 同前註，頁89-90。

結論「大足使唯用論自墮其真價，所以他以為非拋棄或修改不可。唯用論者自己未嘗不知道這四個危途一走進去就要跌倒。所以他們亦很設法矯正。對於第一所謂相對主義，他們有一種補救說。他們以為真理雖是個人的，但各個人組成社會；由社會的交通參互，則許多個人的真理被淘汰而刪除，亦有許多被淘汰而保留；於是真理便有所謂社會的，乃是公共的。所以唯用論很重視社會，以為社會是個人的圓滿化，因為個人是不完全的，必發展為社會，以完成一個大我始為圓滿。對於第二所謂人本主義，他們亦有補充。席勒說石亦有知，其後即緊接著說這不是『物活論』(hylozoism)麼？他說沒有不承認就是物活論的必要。所以唯用論不僅說人類有一種理想，並且亦假定一切物都是向著『自我實現』而趨赴。席勒因公然自承是『汎心論』(panpsychicism)。對於第三所謂感覺主義，他們更有修正。詹姆士在《極端經驗論論集》的序上說經驗各部分相連相接，這種連接的關係，其自身即就是經驗的一部分。杜威反對舊日的經驗論只限於『零屑主義』(particularism)。可見他們是於感覺以外，同時重視感覺的上下前後左右等關係，把關係亦認為是永久的，與感覺自身一樣。對於第四所謂心理主義，他們亦有辯論。他們以為雖則認識是人格的，但人格亦正在構造中。所以不是先有一個既成的主觀，而認識即是主觀的影象。總之，凡此足見他們亦知覺這四端若趨之過甚，必把唯用論送到破產的地位」⁷²。

(八) 唯用論者不徹底修正之批評

張針對上述他所見唯用論者之種種挽救，仍認為是不徹底的修正。先就第一點相對主義而言。在張看來，「既然不承認主觀與客觀是先在的分別，則真理的絕對性當然不能否認。我們只能說一個真理自身在發展的中途，而決不能無數的真理各自散立，互不相屬。如一棵樹，雖有許多枝葉，然卻不能是各各分散的。又如一個民族，雖人人都是個體，然而仍有潛在的民族精神。所以真理既在構造中，便不是許多既成的真理散漫在那裏了。可見既取真理發生說(genetic theory of truth)則斷不能再承認有無數同等的真理，各自散在了」。第二點人本主義亦然「因為人是不能離開其他事物而生活的」。於此，張乃引用以子之矛，攻子之盾而告訴我們，「杜威說得好：所謂生活就是吸取非我以化為我；柏格森更說得好：生命就是在自己毀壞中的自己構造」。張又用極淺的例來講，而說我們「生物不能不吃食物。則可見

⁷² 同前註，頁90。

我們的生命不是自有的，乃是有待於外物的。換言之，即生物就是由死物而造成。所以哲學而以人類為中心，以生命為中心，未免對於人類與生命太不分析了。苟把人類與生命來分析一下，必見人類不能自完，生命不能自立。可見以生物為中心的哲學而不推及全宇宙是近於封鎖，不能使我們滿意」。第三點感覺主義，「若於感覺以外又認有關係，便是於實質 (substance) 以外又承認有方式 (form)。這種方式其自身若即是經驗的一部分，便是康德所謂與經驗共始而不由經驗所產生的了。照這樣說，豈非又重返到他們所排斥的先驗論 (apriorism, transcendentalism) 麼？所以在此便看出經驗論是無法澈底貫徹。以經驗為研究的出發點則可，在出發點除上經驗外不假設有任何東西則可，而推論所總結的最後結果則斷乎不能說只有經驗，或經驗中沒有先天的要素」。第四點所謂心理主義即與此相連。「結論既不能說只有各別的經驗，則當然心理主義必有動搖了」⁷³。

本節所摘錄的〈唯用論在現代哲學上的真正地位〉，經修改後以「唯用論」的標題收入張氏在一九二九年出版的《新哲學論叢》裏。而他在一九三四年出版的《現代哲學》一書中也有一章題為「實用主義」者，可看成是個重述。此重述與〈唯用論在現代哲學上的真正地位〉的敘述有稍為不同的步驟，在於以前的討論是按認識論、方法論、本體論、宇宙論、人生觀的秩序來看實驗主義，而之後的則是從認識論、本體論、宇宙論、方法論、人生觀來看它。茲不贅述了。

最後，只附帶提一有趣之點，即儘管張東蓀在一九二三年建議我們使用他自己創造的詞「唯用論」以代替「實用論」、「實驗主義」，但後來連他自己在一九三四年的重述裏也放棄了自創的「唯用論」，而用他要人們放棄的詞「實用論」、「實驗主義」，尤其是最後者。這似乎是承認已流行的詞很難代替，積非成是，或積非成習慣、甚至成癖了⁷⁴。這已是〈唯用論在現代哲學上的真正地位〉一文十一年後的事了。換言之，他經過這些年來的正名奮鬥，終於得承認時潮之力量，雖他後來仍偶會用「實用論者」一詞。畢竟這是他得意自創的詞。

總之，即使張東蓀在現代中國思想史上對唯用論有上述殊為罕見、中肯的批

⁷³ 同前註，頁 90-91。

⁷⁴ 張東蓀：〈唯用論在現代哲學上的真正地位〉，頁 84-85。雖然胡適本身所譯的「實用主義」、「實驗主義」常被採用，但他也說：「譯名之不易，匪言可喻。右所採名詞〔……〕，皆暫定耳，他日又不知須經幾許更易也。」見曹伯言整理：《胡適日記全集》（1906-1914）（臺北：聯經出版事業公司，2004年），第1冊，頁466。

評，但他好像是對初戀情人永不忘懷似的，仍然對它情有獨鍾，尤其是對席勒，更是如此，已如上述。

六、採用孟漢 (Karl Mannheim) 的「相關主義」主張

不管是在上述第五節細述的一九二三年的〈唯用論在現代哲學上的真正地位〉，還是更早些先後提及的〈真理篇〉、〈這是甲〉、〈唯用派哲學之自由論〉、〈柏格森與羅素的批評〉，還是因篇幅所限而未提及《現代哲學》書中談實驗主義之重述，張東蓀感到特別需要化解的唯用論的大缺點是它有相對主義之嫌⁷⁵。因此他花了許多篇幅企圖解決之。這對他這樣一位要追求知識統一的哲學多元論者而言，是極難得的。他的討論中充分顯示了對此議題之掌握以及重要性之肯定，因此很值得於此加以闡述。

(一) 既要克服「道術將為天下裂」也反對「不譴是非」

張東蓀不但對「道術將為天下裂」（《莊子·天下篇》）深不以為然，同時也不以莊子的「不譴是非」為然。這與他頗具創意的真理觀密不可分。他在《知識與文化》裏特別採用孟漢的相關主義以取代相對主義而寫道：

所謂相關主義，就我的解釋，乃是把境況與當事者會合在一起而成的。就是：當事者不能離開其境況。而汎言境況，若不提當事者亦是不行的。可見我們對於真理的見解和一班學者甚為不同。就是我把真理只認為是「不得不相信之感」而不關於其內容。故我把「道理」與「真理」這兩個名詞分開；而各予以特別意義。道理是指各種不同的理論，即所謂真理可能性，或應該直稱之為可能性。這些可能的道理是多數的。這些多數的可能道理是同時存在的。卻不是無窮的……。至於真理乃只是有個當事者在某種境況下對於多數可能的道理而只覺其中有一個是不可不信的。故真理對於當事者只是一個，而決不會多數同時存在於其前。但這樣的真理卻不是純屬於主觀，因為必須在那個境況下，倘使換了一個當事者，只須仍在那個境況下，這個另外的當事者亦會同樣覺得非如此相信不可。總之，我們須明白任何「道理」都

⁷⁵ 類似的看法見《張東蓀學術思想評傳》，頁 126-127。

可變為「真理」。而已變為真理的道理又可因事變境遷而變為「非真理」。非真理卻又不失為道理之一。一班學者的弊病在把道理與真理不分開。遂致以為真理可以有多數，例如英國席勒 (F. C. S. Schiller) 有遺著曰 *Our Human Truths*。又有人以為真理只是一個，便無由說明真理之「動的」性質。照我這樣解釋，則真理之為多為一可以不成問題。且真理之為靜為動亦可連帶解決了。因為真理既不關於內容（即理），任何內容只要伴有不可不信之感即會為「真」，故本身不是靜止的。既不是靜止的，當然即不發生是否動的問題了。⁷⁶

顯然張於此處是想藉修改孟漢的相關主義來拯救上述著重提到的唯用論的第一大缺點——相對主義。而要拯救它又得觸及真理觀。我們這裏不能處理他終其哲學一生，全力以赴長篇累牘的真理探索，而只能摘其結論：

現在再回過頭來對於舊來決定真理標準的三種學說加以分析與討論。所謂三說，即是三個標準。第一是以對不對為標準。第二是以合不合為標準。第三是以成不成為標準。第一為對應說 (correspondence theory)。第二為配合說 (coherence theory)。第三為效用說 (utility theory)。第一似為官覺徵驗。第二似為論理圓滿。第三即是行為成功。

一般普通人都相信第一標準，以為親見是真。你不相信人能飛，迨你親自看見了飛機，便不能不信服了。但須知這個要素只能用為證明，卻不能說真理即在於此。因為官覺的證明不過是對於一個知識或理論加以證實。倘先沒有知識或理論而僅有官覺所見，則這個見聞不過是「呈現」(given) 而已，尚不足構成真理。於官覺的證明以外，尚須有論理的聯貫（即圓滿）。因為真理只現於句辭（即命題）上；而一句辭的真不真，除了以目見耳聞的實證以外，就是看牠與其他的句辭相關如何。如果與其他句辭沒有矛盾，至少這個句辭是「說得下去的」(plausible)。如果從其他句辭相關聯起來，勢必推出這樣的句辭，則其必然性便更高了。總之，決定一個知識或理論之為真，決不能僅靠官覺的見證，自然必須尚有邏輯的聯貫性。但有些學者以為這二者還是不夠。「實用論者」(pragmatists) 以為必須把行為上的有效與否再加上去。馬克斯派亦是如此。這便是把「實行」亦得加上作為決定其真不真的標

⁷⁶ 張東蓀：《知識與文化》（上海：上海商務印書館，1946年），頁91-92。

準之一。不過這一點亦有問題。就是實行的主體為誰；換言之，即為個人呢，還是一群人呢？照實用論者的說法，亦可以說是個人。而照馬克斯的說法，卻不是個人而只是階級。但我的意思以為這樣勢必陷入於「相對主義」(relativism)。⁷⁷

他回顧云：

我以為這三個標準除了邏輯聯貫稍稍有異以外，大概都是偏於知識與其對象之關係間的真假問題。我名此為直的關係的方面。須知另外尚有橫的關係的方面。即這個知識與那個知識間之關係。……真理的發生是由於自己先不相信而後來卻不得不相信。所以沒有問題便不發生真理觀念，沒有爭論亦不發生真理觀念。可見討論真理必先承認知識上有異說。承認知識上有異說即必承認先有「心的社會」(community of minds)。換言之，即真理觀念之發生是由於本人在知識上先覺有異說而後有不得不信服其一之感。縱使一個人先後自己有兩種不同的意見，又自己訂正之，以為前意見不真，後意見是真，然而其意見所以形成大半由於他人所給的影響。所以仍不免是社會的。於是我們必須再加上一個條件就是「意見的交通」。即你把所見所想告訴我，我把所見所想告訴你。這亦是真理所以形成的各種要素之一。但此說對於真理之相對性，即所謂相對主義者，仍未能完全排除。所以我們應須對此加以分析。

我們在一方面固然知道相對主義（以為此一是非彼一是非）絕對說不下去；但他方面卻又必承認只有一個絕對真理存在於天地間的主張乃係出於誤會。凡是一種知識而可稱為真，這種知識決不是毫無關係的，必須是在某一境況下對於某一種問題而言。但一個問題因為可有從好幾個境況來看牠，所以當然不限於只有一個答案是真的。因為一個問題只能有幾個可能的看法，即上文所謂面觀。故亦決不會有無窮數的答案。以例言之，如討論太陽與地球的關係，便有天動說與地動說各種。又如討論社會與個人的關係，便有社會決定個人，與個人支配社會，以及社會個人互相影響各說。如有新事實發見但助甲說而反乙說。將來發展或許乙說復活。這就是由境況來決定那一個面觀必然出現。亦可以說這就是真理之「動的性質」。至於所謂絕對真理乃是把

⁷⁷ 同前註，頁92。

真理離了一切境況而猶以為真，這乃是一種誤會。須知天下決無在任何境況之下皆為真的道理。有之只是在於某一境況下的。故就其在一個境況而言，某種境況必然把若干可能的變化中之其一種使其覺得非如此不可。

至於所謂境況決定則必須有當事者，（在知覺為觀察者，在思想為思想主體。）其境況亦有（甲）身體的境況，（乙）物界的境況，（丙）社會文化的境況，（丁）歷史的境況。這些並非分開的，乃係合在一起的。這種混合的境況卻決定當事者的真理觀。故其人的真理觀不是僅指其知識與對象的「直的」關係而言，必須配合在這種境況中方能成立，此即是所謂「相關主義」了。⁷⁸

（二）余英時類似張東蓀的論點

儘管有研究者指摘張東蓀最後趨向相對主義，甚至虛無主義⁷⁹。但他在《理性與民主》又重申不取相對主義則是無疑的：

我們對於真理決不可取「相對主義」(relativism)，以為「此一是非，彼一是非」，或「公說公有理，婆說婆有理」。真理固不能完全脫離其環境的狀況，然卻不能各說同時皆有理。⁸⁰

余英時寫道：

相對主義所涵蘊的文化危機，如果發展到極限，便是墨子所謂「一人一義，十人十義」。這一危機在今天知識分子中表現得最為突出，但在後冷戰的時代，集體認同的新尋求則涵蘊著另一文化危機，這一論說方式大致可以杭廷頓(Samuel P. Huntington)所憂慮的「文明的衝突」為代表。東歐和前蘇聯的極權體制崩解以後，以「無產階級革命」為號召的意識形態澈底破產了；以前長期受壓制的各民族文化開始復甦。同時，文化相對主義的興起也不斷向西方文化獨霸的意識挑戰，以致西方社會科學主流中的學人如杭廷頓也不得不承認世界上其他文化傳統——以宗教為中心——已構成對西方文化的威脅。這一多元化傾向的正面意義也是人所共見的。但是這一傾向發展到極端

⁷⁸ 同前註，頁 92-94。

⁷⁹ S. J. O. Brière, *Fifty Years of Chinese Philosophy: 1898-1950*, trans. Laurence G. Thompson (London: George Allen & Unwin, 1956), p. 72.

⁸⁰ 張東蓀：《理性與民主》（上海：上海商務印書館，1946年），頁 116。

也會引生「返本論」(“fundamentalism”)的文化危機。「返本論」一般譯為「原教旨論」，因為這是宗教史上的常見現象。原教旨論者一方面以創教者的最早教義號召族群，另一方面則具有強烈的排他性。杭廷頓所說的「文明的衝突」主要便是以伊斯蘭教的「原教旨論」為對象。我改譯「原教旨」為「返本」則是因為這一現象並不限於宗教。不久以前美國奧克拉荷馬市的爆炸案已追溯到一種「密西根民兵」(Michigan Militia)的組織，其根據即在美國建國時期的原始理想。這一組織與宗教無關，但顯然也是一種 fundamentalism。所以中國舊有的「返本」一詞恰好可以借用，因為「返本論」較之「原教旨論」無疑更適用於中國的儒家和道家。而且照最近中國大陸上所謂「易學」和「氣功」的流行情況來看，如果將來中國出現儒家、道家或儒道混合的「返本論」運動，那也是不足為異的。

極端的文化相對主義之所以不能成立是因為它必須假定各文化之間從無交通，也完全不能互相瞭解，更不能互相吸收。這顯然與歷史的事實不符。杭廷頓專講「文明的衝突」倒是有走入極端的危險。在世界各文化單元互相交流、互相瞭解——雖然不可能達到完整的境界——的情況下，共同的標準還是可以出現的。從前我們過於重視共同標準的作用，以為只要有了它，各文化便可依之實踐。例如以「公平」、「民主」、「人權」為共同而普遍的標準，一切國家都可以建立起符合這些標準的制度。以前的人類學家也特別重視尋找「文化共相」(“cultural universals”)，並企圖在「文化共相」的基礎上創造出一個「普遍的文明」，事實證明這都是走不通的路。⁸¹

法學家 Kevin Gray 說：「道德相對論的種種見識本身即是相對的。」⁸² 但道德判斷則預設有絕對或比較可以接受的判斷，而不是所有判斷都不能分彼此、沒有高下。

人世間確有絕對的東西，如光速；或當作絕對的準則，如道德、真理；甚至我的國家、民族、語言等等。

⁸¹ 余英時：〈自序——中國現代的文化危機與民族認同〉，《歷史人物與文化危機》(臺北：東大圖書公司，1999年)，頁1-2、30。極類似的論點，參見 Bernard Williams, “Human Rights and Relativism,” in *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005), pp. 68-69。

⁸² Kevin Gray, *Elements of Land Law* (London: Butterworths, 1993), p. 131: “Perceptions of moral relativities are themselves relative.”

訴諸於主觀一定流於多元和不確定，例如新教教派之多就是一例。但純訴諸於客觀亦不行，因為如何知道是客觀仍得由主觀決定。

相對主義⁸³改成多元主義或有助於解決許多問題。但多元主義本身又引出許許多多問題⁸⁴。

（三）重申反對「不譴是非」的立場

到了一九四七年，張東蓀幾乎就在他的學術（尤其是哲學）生命將因中國大陸變色而無法延續時仍說：

我對於莊子的「彼亦一是非，此亦一是非」的「相對論」並不同意。他這是「公說公有理，婆說婆有理」，如果公婆都有理，豈不沒有是非了？相對不能是 relativism〔相對主義〕，而應該是一 relationism〔關連主義〕，就是說在這一環境中是有效的，在另一個環境中就沒有效了。理論是不能實驗的，科學才是能實驗的。我們可以根據這個來看看哲學是甚麼與哲學家應當做甚麼。近世西洋哲學家都是夾在宗教與科學的矛盾中間的，大體可以分成兩大類：一類要調和這個矛盾，維持社會秩序使不破裂，可名為維持派；一類則完全站在破壞一面，對舊的宗教、社會、道德一體推翻，這在希臘已有那些「詭辯家」(sophists) 就因持無神論而與世俗相反，可名為革命派。所以文化本身起了裂痕時，總是新的想要壓倒舊的，如果做不到則要設法彌縫，生活才能相安，精神上和知識上才能得到安慰。新哲學都是應運而生。如果有一個人跳出圈子去說我憑空創造了一個新東西，那是絕對的不可能。所以我說哲學家應當做甚麼，而不是說他們已經做成了甚麼。⁸⁵

張東蓀此處關於「relativism 和 relationism」之辨確有些費解，他指的該是上述他

⁸³ 蔡仲：《後現代相對主義與反科學思潮——科學、修飾與權力》（南京：南京大學出版社，2004年）；高智叢、高海雲編著：《當理性被反思時——西方科學哲學簡史》（太原：山西教育出版社，2002年）。Michael Krausz, ed., *Relativism: Interpretation and Confrontation* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989); Martin Hollis and Steven Lukes, eds., *Rationality and Relativism* (Oxford: Basil Blackwell, 1982)。

⁸⁴ John Kekes, *The Morality of Pluralism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993); Nicholas Rescher, *Pluralism: Against the Demand for Consensus* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

⁸⁵ 張東蓀講，辛揚火筆記：〈哲學是甚麼？哲學家應該做甚麼？〉，《時與文》（1947年4月11日），頁93。

稍早在《知識與文化》的看法⁸⁶。總之，張東蓀思想常變化，深知相對主義的吸引力，但他並沒有完全信服它。其實，他對相對主義不以為然，且戮力克服之。這說明他思想的深度。他是在中國最早介紹，很容易走向相對主義環境決定論的知識社會學之一人，對它的批評也是最早之一人，甚至迄今仍沒有幾個中國思想家達到此程度。以下再稍微進一步針對諸如張東蓀這樣的反相對主義立場之時代意義做個簡述。

尤其是現在，有許多人在歌頌知識的多元性，甚至無政府狀態，認為這是為了和平，是容忍，不是學術帝國主義，殊不知這是與學術的理想根本衝突的想法，是失去信心的象徵，是無政府主義，甚至虛無主義在學術界的氾濫。試想想莫衷一是的狀態能解決問題嗎？若學術的研究越研究越不清楚或根本沒有結果，甚至把已有的共識都完全推翻了，則不是徒勞無功嗎？知識若不是聯貫的，則如何掌握？如何傳播？如何教授？若每個人都是學術的孤島，則互不往來，又如何能累積呢？若無是非，無真理或沒有共同的標準來評鑑所獲得的結果，則如何知道要不要接受呢？

在知識上，純真的追求上，發現多元、不確定、衝突是不幸，甚至是災難。因為這意味我們若據之以行動就有更大的風險，甚至不能達到目的，得一再努力。雖然從反對獨斷、要容忍、要自由等價值看來，這未嘗不是個教訓，即我們不要自以為是，封閉探討。但若沒有我對你錯或你對我錯的是非真理觀之堅持，則只好各是其是，各非其非，如此一來，「道術將為天下裂」，無法溝通，即使溝通也無用，因為沒有共同的標準。

凡是只停留在非理性層面、矛盾層面、多元層面、相對主義層面的理論或主張都是失去了勇氣的做法。

張東蓀並不是相對主義者已早見於一九二四年，他見《科學與哲學》裏堅持我們要的是知識，而不是各種各樣意見雜陳並列，毫無分辨，不分彼此、沒有一貫性。正確性是知識的必要條件。熟讀《荀子·解蔽篇》的他堅持曰：

科學大部分是由於實證的進路而取得結論，以論理的進路為輔佐，所謂實質論理便是。哲學大部分是由於論理的進路而取得結論，有時亦以實證的進路為輔佐。不過哲學上的實證與科學上的實證不同：科學上的實證是外界的與器械的，哲學上的實證是內界的與自我的。科學雖不承認這種內心的自證有

⁸⁶ 張東蓀：《知識與文化》，頁91。

精確的價值，然要其為「經驗的」則雖科學亦不能否認。故哲學玄學其結論如何不必拘定，而其起點的素材亦必是經驗的。離了經驗，任你說得如何天花亂墜，亦必無用，因為別人亦可同樣說得五花八門而卻與你截然相反。結果除兩存外無別法。但人類所以要有知識決不貴在把許多奇怪主張羅列在面前，一例以同等價值看待。果真如此，便沒有是非了。須知是非的重要不僅在能有所立（即是）必亦在能有所破（即非）。⁸⁷

近代西方哲學上可能是最出名的多元論者，萊布尼茲 (Gottfried Wilhelm Leibniz) 也如此說：「若在所有可能的世界裏，並沒有一個比其他的好些，則上帝將不會創造一個世界。」⁸⁸

上述張東蓀在《科學與哲學》裏與此處 Leibniz 的看法是一致的。他要追索某種不以你我，甚至人類社會某一階段的看法為最後標準的、客觀的、獨立的知識，是值得特別強調的。也就是說，人的知識或人的一切是由人所創造的，但是人所創造的事物、所知的對象，一旦出現以後，並不只是隨人而轉移。客觀的世界是存在的，但在認識的範圍內對人的意義最大：人是依其知識觀念、看法、感覺、衝動和信仰而行動。所謂智慧是實在（事實）、知識、情感、答案、美感等等的綜合物，是極複雜的東西；它比知識還要複雜，但並不能沒有知識的成分。而知識是有客觀指涉的。

如果有客觀的標準或依據，則即使有成見和錯誤，仍然是比較好辦的，這就是為何科學問題比較容易解決，因有共識作為可靠、可接受的條件之一。其實，即使在人文界，若有共識，則剩下來的問題即是技術的問題，即是如何的問題。

不管我們多麼相對主義，多麼傾向多元主義（兩者對許多人而言有時差不多可以等同），我們不能說沒有事實，外在世界不存在。

事實的認定是第一要義，雖何謂事實可以是極有哲學爭議性的課題。Michael Dummett 即一輩子企圖解決如此的問題而問道：「我們如何決定，甚至在最一般的

⁸⁷ 張東蓀著，左玉河選編：《科學與哲學》，頁 44。參見王慶元、蔡世驥、郭齊家注譯：《荀子·解蔽篇》，收入許嘉璐主編：《文白對照諸子集成》（南寧：廣西教育出版社，2006 年），上冊，卷 5，頁 144：「故為蔽：欲為蔽，惡為蔽，始為蔽，終為蔽，遠為蔽，近為蔽，博為蔽，淺為蔽，古為蔽，今為蔽。凡萬物異則莫不相為蔽，此心術之公患也。」

⁸⁸ Daniel Clement Dennett, "Preface," *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life* (New York: Simon & Schuster, 1995), p. 238.

意義上，何謂事實？我們所知關於這些事實是何物？」⁸⁹這可是最簡單的問題，但也可能是極難的哲學問題。基本、簡單的並不蘊涵容易。但複雜的都可以簡化、分析。

總之，本文此處一再贅言的意義在於分辨，針對唯用論最終可能蘊涵相對主義而言，張東蓀是企圖以相關主義（折衷真理觀）回答正在不斷泛濫的相對主義。這是很值得留意的，儘管他不一定成功其事，而其重點是：若用相對主義來推翻一切顯然是錯誤的，但用來挑戰某一特定、僵化的標準則是可取的，但如此一來，相對主義就沒有了虛無主義的火力，反變成了是追求某一可取代標準之努力，而這卻是相對主義所不為的！

（四）相對主義平議及其再現於新唯用主義中

關於一般的相對主義可參考 Simon Blackburn 中肯不偏的陳述：

它是這樣一個永遠吸引人的信條，究其因，即在於主張，至少在某些領域，真理是相對於做判斷的主體之立場（「情人眼裏出西施」）。對此信條的第一個古典的陳述是智辯家普羅泰戈拉 (Protagoras) 的「人是一切的尺度」。相對主義既可是全面性的信條，涵蓋所有知識領域，也可以是局部關於某些領域（諸如藝術、道德或第二性質）的信條。據稱足以決定主體何謂真理的層面，「對這些主體而言」，可以包括歷史的、文化的、社會的、語言的或心理的背景，甚至無修飾的感官構造。相對主義是一個企圖想把這些偶然的因素加進到擬製信仰者與他們所信真理間關係中的做法。有鑑於某種絕對的真理觀若與認知到我們不同根源，可變、偶然的種種做判斷方式相結合，則幾乎無可避免會導致懷疑主義，而相對主義可以被看成是某種企圖避免此懷疑主義的做法。⁹⁰

可見，相對主義不是懷疑論；但懷疑主義通常會引出相對主義。Simon Blackburn 又寫道：

相對主義經常基於如下的理由，而被加以拒絕。即信仰或判斷的觀念，必須有獨立於任何人傾向於接受某一信仰或判斷的標準。沒有能力釐清這些標

⁸⁹ Michael Dummett, "Facts and Propositions," *Thought and Reality* (Oxford: Clarendon Press, 2006), p. 3.

⁹⁰ Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1994), p. 326.

準最終將癱瘓所有思想。精緻的相對主義者諸如詹姆士（他描述實用主義為某一種相對主義）回覆說，真理與虛偽之鑑定可能在一個框架裏有紀律的方式做到，即是所涉及的框架只是一個框架，而「經驗之環境壓力」是我們所需要的，它可以有某一種「對抗浪蕩思想之保證」（《真理之意義》）。相對主義的中心問題是為它提供一個一致性的方案，使此信條不是如此平淡無奇，只說處在不同境地的人可能做出不同的判斷，以及不致於如此虛假，而說矛盾的看法可能每一個都是真的。大多後現代主義的思想可以被看成是對某程度自暴自棄的相對主義之慶祝。⁹¹

最近，關於唯用主義的相對主義最雄辯的文字是，所謂新實用主義領袖之一，理查·羅蒂 (Richard Rorty) 特地為中國讀者寫的〈相對主義：發現和創造〉一文。而對羅蒂之批評，則可見另一位新實用主義大家希拉里·普特南 (Hilary Putnam) 在所著《重建哲學》(Renewing Philosophy) 一書⁹²第四章〈唯物主義與相對主義〉、第八章〈維特根斯坦論指稱和相對主義〉兩文。羅蒂是歌頌相對主義，而普特南則力求克服之。理查·羅蒂寫道：

「相對主義者」這個稱號可用在那些贊同尼采的「『真理』是掌控感覺雜多性的意志」的觀點的哲學家們身上。那些贊同威廉·詹姆士的「『真理』不過是信仰當中的權宜之計」的觀點，以及那些贊同托馬斯·庫恩的「科學不應當被視為追求對世界自身存在方式進行準確反映的活動」的觀點的哲學家都可冠以「相對主義者」的稱號。更一般地講，當哲學家不同意古希臘區分事物自在的存在方式和事物對他物，尤其是對人的需要及利益之間的關係時，他就被稱為「相對主義者」。

約翰·杜威是我最敬重的哲學家，而且我最喜歡把自己當作他的追隨者。杜威是美國實用主義的創始人之一。他是一位花了六十時間來力圖把我們從柏拉圖和康德的束縛中解放出來的思想家。杜威常常被指責是一個相對主義者，我也如此。但是我們實用主義者當然從不把自己叫作相對主義者，而通

⁹¹ Simon Blackburn, p. 326; J.W. Harris, *Legal Philosophies* (London: Butterworths, 1997), p. 20: "There are two familiar grounds for such skepticism [about the whole idea of objective moral truth]. One appeals to anthropological information, and the other invokes the value of 'tolerance'..." ; T. M. Scanlon, *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

⁹² 希拉里·普特南 (Hilary Putnam) 著，楊玉成譯：《重建哲學》（上海：譯文出版社，2008年）。

常用否定詞來界說自己。我們把自己叫「反柏拉圖主義者」或者「反形而上學主義者」或者「反基礎主義者」。同樣，無論如何，我們的對手也幾乎從來不叫他們自己作「柏拉圖主義者」或者「形而上學主義者」或者「基礎主義者」，他們稱自己為常識或理性的捍衛者。

至此我一直談到「我們所謂的相對主義者」和「我們反柏拉圖主義者」。現在我必須更為明確和提及一些名字。一開始我說過，我心目中的那些哲學家涵括了後尼采主義的大陸哲學傳統和後達爾文主義的美國哲學傳統——實用主義傳統。在第一個傳統中包括這些偉大的名字，海德格爾、薩特、伽達默爾、德里達、福科。在第二個傳統中包括這些偉大的名字，詹姆士、杜威、庫恩、蒯因、普特南和戴維森。所有這些哲學家都曾被猛烈地攻擊為相對主義者。⁹³

針對羅蒂上述論斷，普特南寫道：「需要注意的要點是，如果一切都是相對的，那麼相對的也是相對的。但這需要作不少的說明！」⁹⁴ 他批評羅蒂云：

在我看來，維特根斯坦的論證是一個反對整個相對主義的出色論證。這段論證是說，相對主義者到頭來都無法理解是對的和認為他是對的這兩者之間的區別；而這意味著，斷言或認為與發聲（或產生心理意象）這兩方面之間的區別，最終是不存在的。但是這意味著（根據這個觀點）我根本不是一個思想者，而僅僅是一個動物。主張這樣一種觀點無異於某種精神自殺。

然而，相對主義的全部分目的，它的極為明確的特徵，正在於否認任何可理解的客觀的「適合」概念的存在。這樣，相對主義者便無法理解用客觀的證明為正當之條件進行的有關真理的討論。⁹⁵

可見張東蓀認為，唯用主義有不能被接受的相對主義之嫌，是有充分根據的，而羅蒂與普特南皆是所謂新唯用主義運動之領導人，他們之間的爭辯雖屬於派內之事，但卻也足以說明張東蓀早在二〇年代就擔心的相對主義的現代意義。有趣的是，研

⁹³ 理查·羅蒂 (Richard Rorty) 著，歐陽康、李勇譯：〈相對主義：發現和創造〉，歐陽康主編：《當代英美著名哲學家學術自述》（北京：人民出版社，2005年），頁 347、348、351。

⁹⁴ 希拉里·普特南著，童世駿、李光程譯：《理性、真理與歷史》(Reason, Truth and History)（上海：上海藝文出版社，1997年），頁 129。Hilary Putnam, "Two Conceptions of Rationality," *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 120。

⁹⁵ 同前註，頁 131-133。"Two Conceptions of Rationality," pp. 122-123. 文中的斜體字是原有的。

究張東蓀的人也同樣擔心張東蓀也有相對主義。其實，張東蓀自己也如此擔心，不然他為何花如此多篇幅於克服它呢？但他戮力克服之更是值得留意且三思，尤其是它與對莊子的「不譴是非」之評價很有關。

哲學上的相對主義與科學上愛因斯坦的相對論是完全不同的兩個理論，後者是說觀察中的事物或知識離不開觀察者或認知主體，他們之間的關係是密不可分的。而此觀察者或認知者所觀察或認識的結果並不因人而異。也就是說，知識的主體與被認知的客體之間的關係是恆常的。最習慣於不同文化的人類學家都不會相信人類無法溝通，一切都是相對的，沒有共識存在。人類學家 Peter Carruthers 寫道：「為了使某一理性所需的變遷有意義，至少我們的某些信仰必須看成是恆定的，扮演著調節其他信仰間變遷的準則。」⁹⁶ 誠哉斯言。

七、結論：曲高和寡唯用論者張東蓀

本無物我後才分，性有剛柔各立論。

亦說知行原合一，同工異曲比王門。⁹⁷

——張東蓀晚年哲人詩：詹姆士

邏輯只應作探求，心由群造舊爭休。

育材留得遺風在，此土何人視若仇。⁹⁸

——張東蓀晚年哲人詩：杜威

本文迄今已呈現了張東蓀的唯用論哲人詩三首。其時距相差至少有四十年，顯示張氏是一輩子的唯用論者。於此要說的是，張東蓀在他的研究者心目中最常使用的幾個哲學標籤，是「西化哲學家」、「唯心論者」、「多元論者」和「折衷論者」，但張自稱最早的哲學標籤則是「唯用論者」。但這對中國馬、列唯物論者而言，何

⁹⁶ Peter Carruthers, *Human Knowledge and Human Nature: A New Introduction to an Ancient Debate* (New York: Oxford University Press, 1992), p. 12. Ernest Gellner, *Relativism and the Social Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

⁹⁷ 張汝倫編著：《詩的哲學史——張東蓀詠西哲詩本事注》，頁 160。

⁹⁸ 同前註，頁 181。

嘗不是唯心論者。因為他們對所有非馬、列唯物論者，都看成至少是某一程度的唯心論者，因此張東蓀當然就是唯心論者。此中最顯明的例子就是胡適在五〇年代所遭受到中共最重大的思想指控，即是他的實用主義或實驗主義是所謂的唯心論⁹⁹。

終其一生，張東蓀並沒有放棄唯用論，而是把它融入更大的哲學體系裏。他曾寫道：「哲學的問題是永久的。而哲學的學說則不盡是永久的。……縱使有新問題發生，而舊問題總還是存在。……須知哲學的問題實是解決不了的。……平心而論，哲學家乃是世上最大的野心家。世間的野心家至大不過想統一全球，作一個皇帝罷了。哲學家卻更要厲害。他竟想把所有宇宙的最後祕密完全窺破。所以他獨對於這種不能解決的問題偏要嘗試一下。哲學家不斷地對於這些無法解決的問題下努力。」¹⁰⁰ 我們似可從他不同階段的哲學觀來看他的哲學追求，而最終有推翻哲學之嫌——對沒有全面看他的整個思想的人是如此，而對他的思想的微妙處沒有注意到的人也是如此。他是關係主義者，不是相對主義者。這個分辨可能說不通或有矛盾，或很難分辨。但我們不能漠視、抹殺他此方面的努力。

就本文作者所知，還沒有專門討論張東蓀與他所謂的唯用論關係的文章，更不要說相關的書了。這可能與張東蓀此方面的論著不多，最主要的只有本文已摘述或提到的〈真理篇〉、〈這是甲〉、〈唯用派哲學之自由論〉、〈柏格森與羅素的批評〉；以及著重討論的〈唯用論在現代哲學上的真正地位〉和〈未討論〉《現代哲學》中的「實驗主義」一章之重述，再加上散見於他大量著作中的相關文字。但這些文章和文字仍是中文世界裏可讀性極高的研究心得。因此本文若能說服讀者親自去看張東蓀的這些著述，則就起了拋磚引玉的作用了。

總之，且對照而言，我們有許許多多談論胡適與杜威的文章，有好幾本研究胡

⁹⁹ 1954年起的整個五〇年代，至少有數百篇專題批判實用主義，尤其是胡適的實用主義的文章，茲大致臚列如下：(1) 陳元暉：《實用主義批判》（北京：三聯書店，1954年）；(2) 三聯書店編：《胡適思想批判》（北京：三聯書店，1955年第12輯）；(3) 艾思奇：《胡適實用主義批判》（北京：人民出版社，1955年）；(4) 孫定國：《胡適哲學思想反動實質的批判》（北京：人民出版社，1955年）；(5) 李達：《胡適反動思想批判》（漢口：湖北人民出版社，1955年）；(6) 張如心：《批判胡適的實用主義哲學》（北京：人民出版社，1955年）；(7) 李達：《實用主義——帝國主義的御用哲學》（漢口：湖北人民出版社，1955年）；(8) 侯外廬：《揭露帝國主義奴才胡適的反動政治面貌》（漢口：湖北人民出版社，1956年）；(9) 陳元暉：《現代資產階級的實用主義哲學》（上海：上海人民出版社，1963年）。

¹⁰⁰ 張東蓀：《哲學》（上海：世界書局，1930年），頁24。

適與杜威的書¹⁰¹，甚至有杜威與中國的書¹⁰²。至於，詹姆士的研究也有一些。而關於席勒的則最少。就本文作者所知，還沒有張東蓀與實用主義的單篇文章。若張東蓀的自評是正確的，或至少是有根據的挑戰，則本文的寫作不但是晚了，而研究張東蓀與唯用論的關係的重大意義也就很明顯了——畢竟唯用論是美國最主要的哲學流派¹⁰³，而它在中國的流布，從中國人的觀點看來，當然也更值得注意。這是事關世上最強大國家的主流哲學，對世上人口最多國家的信仰之衝擊的大問題，而此中曾有過的任何風吹草動皆是個很值得參考的訊息，更何況這是一百年來在時勢很不同的情況下，且正在如火如荼進行中的第二次涉及中、美文化、思想兩者間的大交會。

¹⁰¹ 如 Chen-te Yang (楊貞德), "Hu Shih, Pragmatism, and the Chinese Tradition" (Ph.D. Diss., University of Wisconsin-Madison, 1993)。

¹⁰² 如上述張寶貴：〈杜威與中國〉，顧紅亮：《實用主義的誤解——杜威哲學對中國現代哲學之影響》（上海：華東師範大學出版社，2000）。

¹⁰³ 涂紀亮：〈序言〉，《從古典實用主義到新實用主義——實用主義基本觀念的演變》，頁1：「實用主義是美國的一個歷史最為悠久、影響最為廣泛的哲學流派，它誕生於19世紀70年代，迄今已有一百多年的歷史。20世紀頭20年是它的繁榮時期，它成為美國哲學舞臺上的主角，當時有人稱它為美國的『國家哲學』，認為它體現了所謂『美國精神』。20世紀30-50年代，它被當時流傳到美國的分析哲學（主要是邏輯實證主義）所排擠，而退居次要地位。60年代後，隨著分析哲學的逐漸實用主義化和新實用主義的興起，它進入其復興時期，目前再次在美國哲學中占據主導地位。」

徵引書目

- 王慶元、蔡世驥、郭齊家注譯：《荀子》，收入許嘉璐主編：《文白對照諸子集成》第3冊，南寧：廣西教育出版社，2006年。
- 卡爾·貝克(Carl Becker)著，楊宗翰譯：《獨立宣言》(*The Declaration of Independence*)，香港：今日世界社，1966年。
- 左玉河：〈張東蓀哲學思想的淵源〉，《中國文哲研究通訊》第9卷第2期(1999年6月)。
- _____：《張東蓀傳》，濟南：山東人民出版社，1998年。
- _____：《張東蓀學術思想評傳》，北京：北京圖書出版社，1999年。
- 余英時：〈自序——中國現代的文化危機與民族認同〉，《歷史人物與文化危機》，臺北：東大圖書公司，1999年。
- 吳 森：〈杜威思想與中國文化〉，《比較哲學與文化(二)》，臺北：東大圖書公司，1988年。
- 希拉里·普特南(Hilary Putnam)著，童世駿、李光程譯：《理性、真理與歷史》(*Reason, Truth and History*)，上海：上海藝文出版社，1997年。
- 林語堂編著：《有不為齋隨筆》，臺北：德華出版社，1980年《林語堂經典名著》第12冊。
- 金觀濤：《人的哲學——論「科學與理性」的基礎》，成都：四川人民出版社，1988年。
- 胡基竣：〈羅素〔素〕與中國〉，《語言與哲學》，臺北：源成文化圖書公司，1976年。
- 胡 適著，曹伯言整理：《胡適日記全集》第1冊，臺北：聯經出版事業公司，2004年。
- 張君勱：〈序〉，張東蓀著：《思想與社會》，上海：上海商務印書館，1946年。
- 張汝倫編著：《詩的哲學史——張東蓀詠西哲詩本事注》(桂林：廣西師範大學出版社，2002年)。
- 張東蓀：〈柏格森哲學與羅素的批評〉，《民鐸雜誌》第3卷第1號(1921年12月1日)。

- _____：〈「這是甲」——我於哲學上的一個愚見〉，《東方雜誌》第20卷第1號（1923年1月10日）。
- _____：〈唯用論在現代哲學上的真正地位〉，《東方雜誌》第20卷第15號（1923年8月1日）。
- _____：〈唯用論在現代哲學上的真正地位（續）〉，《東方雜誌》第20卷第16號（1923年8月25日）。
- _____：《科學與哲學——一名從我的觀點批評科玄論戰》，上海：上海商務印書館，1924年。
- _____：〈唯用派哲學之自由論〉，《東方雜誌》第22卷第9號（1925年5月10日）。
- _____：《知識與文化》，上海：上海商務印書館，1946年。
- _____：《理性與民主》，上海：上海商務印書館，1946年。
- _____講，辛揚火筆記：〈哲學是甚麼？哲學家應該做甚麼？〉，《時與文》，1947年4月11日。
- _____：〈弔美國乾母斯 [William James] 博士〉，蔣著超等編：《民權素》第4集，臺北：文海出版社，1978年影本。
- _____：〈唯用論〉，《新哲學論叢》，臺北：天華出版事業公司，1979年。
- _____著，左玉河選編：《科學與哲學》，北京：商務印書館，2003年。
- 理查·羅蒂 (Richard Rorty) 著，歐陽康、李勇譯：〈相對主義：發現和創造〉，歐陽康主編：《當代英美著名哲學家學術自述》，北京：人民出版社，2005年。
- 陳慧劍編，馮二難（馮友蘭）著：《中國思想群論》，臺北：天華出版事業公司，1981年。
- 賀麟：《當代中國哲學》，南京：勝利出版社，1945年。
- 馮友蘭著，涂又光譯：《中國哲學簡史》，臺中：藍燈文化事業公司，無出版日期。
- 謝扶雅：〈懷念張東蓀先生〉，《傳記文學》第29卷第6期（1976年12月）。
- 羅素 (Bertrand Russell) 著，宋譚平譯：《中國問題》 (*The Problem of China*)，臺北：有志圖書公司，1973年。
- _____，邱言曦譯：《西洋哲學史——及其有關的政治與社會環境》，臺北：臺灣中華書局，1976年。

Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University

- Press, 1994.
- Brière, S. J. O. *Fifty Years of Chinese Philosophy: 1898-1950*. Translated by Laurence G. Thompson. London: George Allen & Unwin, 1956.
- Carruthers, Peter. *Human Knowledge and Human Nature: A New Introduction to an Ancient Debate*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Chan, Wing-tsit, trans. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973.
- _____. "Trends in Contemporary Philosophy." In *China*. Edited by Harley Farnsworth MacNair. Berkeley, CA.: University of California Press, 1946.
- Dennett, Daniel Clement. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*. New York: Simon & Schuster, 1995.
- Dummett, Michael. *Thought and Reality*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Gellner, Ernest. *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Gray, Kevin. *Elements of Land Law*. London: Butterworths, 1993.
- Passmore, John. *Science and Its Critics*. London: Gerald Duckworth, 1978.
- Russell, Bertrand. "Foreword." In E. Gellner. *Words and Things: An Examination of, and an Attack on, Linguistic Philosophy*. London and New York: Routledge Classic, 2005.
- _____. *A History of Western Philosophy and Its Connections with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London: Unwin Paperbacks, 1979.
- Tan, Chester C. *Chinese Political Thought in the Twentieth Century*. New York: Doubleday & Company, 1971.