

中央研究院  
三民主義研究所

# 專 題 選 刊

(二十八)

從 國父思想看杜威的知識論

李 常 井

中華民國

臺灣 臺北 南港

中華民國六十九年一月

# 從 國父思想看杜威的知識論

## 目 錄

前 言	1
第一章 論「知」的意義	3
第二章 論知識的起源與功用	8
第三章 論認識的要素	13
第四章 論知行的關係	21
第五章 論真理的標準	34
結 論	43
註 釋	53
參考文獻	58

# 從 國父思想看杜威的知識論 \*

李 常 井

## 前 言

杜威哲學系統的中心，是知識的方法問題。他根據實驗科學的程序，建立了一種與傳統哲學完全不同的知識論，並以此為中心，來建立他的道德的、社會的、政治的，及教育的學說，成為一個博大而完整的哲學體系。

民國六年蔡元培先生出長北大，倡導學術研究的自由，杜威的學說就是在此期間首先由胡適先生介紹於國人的。民國八年杜威到中國訪問及講學，恰逢五四運動發生，其後杜威曾於各大學發表多次演講，加上胡適先生的大力鼓吹，杜威的思想在中國學術界確曾發生很大的反響。若干杜威的著作如 *How We Think*，*Democracy and Education*，*Reconstruction in Philosophy*，*Ethics* 等書，也曾先後被譯成中文，其中 *How We Think* 一書且成為一般師範大學的教本。但是，杜威還有許多重要著作，如 *Experience and Nature*，*Logic: The Theory of Inquiry*，*Human Nature and Conduct*，*Freedom and Culture*，*The Public and Its Problems* 等書，當時尚未問世。由此可見，那時由胡適先生所介紹的杜威思想，以及國人所能看到的杜威的著作，都不是杜威哲學的全貌。

國人對於杜威思想的認識，在先天上已經有了這樣的困難，在後天上又受到新

---

\*本文曾蒙國家科學委員會研究補助，謹此誌謝。並感謝鄔昆如教授之批評與指正。

文化運動的影響。我們都知道，胡適先生是新文化運動的幾位主要推動者之一，他本人又是杜威的學生和杜威學說的介紹人，因此他在新文化運動期間發表的言論，當然被認為與杜威的思想有關。而新文化運動在後人心目中的評價，又認為是破壞多於建設，為國家帶來無窮的後患〔註一〕，若是追究這種禍患的根源，則杜威的思想實難辭其咎〔註二〕。直到近數十年來，據作者的觀察，似乎還沒有那一位國內的學者，肯虛心的去繼續研究杜威思想；對於前人有關杜威思想的想法，也沒有人去再作一番理智的評估。至於杜威在一九二〇年以後所發表的重要著作，除了吳俊升先生翻譯了「自由與文化」一書，以及世界書局編譯部翻譯了Joseph Ratner所編的「杜威哲學」論文集之外，也就再見不到其他的譯介了。

在這種情形之下，國人對於杜威哲學的要義，也就不可能有什麼新的發現，有的祇是任意的曲解和不加深究的武斷，以為杜威之學，不外「重經驗」、「重實效」、「重結果」等幾項常識信條，而實驗主義的方法，也不過是心理學家所謂的「嘗試錯誤法」罷了，實在卑之無甚高論。〔註三〕

那麼，作者為什麼還要研究杜威哲學呢？第一、作者於研究 國父思想時，發現其中許多言論和主張，似乎都與杜威的思想有互相發明之處；但是作者同時也發現，有許多研究三民主義的學者，幾乎一致認定，杜威的思想和 國父的思想是絕對不能相容的，甚至認為實驗主義乃是實行三民主義的絆腳石！〔註四〕作者認為站在闡揚 國父思想的立場，這個問題實在有進一步深入探討的必要。第二、作者研讀杜威的著作，發現其中的見解和主張，和過去一般人所了解的杜威思想，大不相同，作者認為站在研究學術、明辨是非的立場，這個問題也有進一步研討的價值。若是研究的結果，發現杜威哲學與 國父思想確有相同之處，那麼我們不但直接證明了杜威哲學的正面價值，同時也間接闡揚了 國父的思想；若是研究的結果，發現杜威哲學確實與 國父思想不能相容，那麼我們也可以為後來的研究者提供一個有用的參考。

杜威哲學的內容，包括了形上學、知識論、倫理學、政治哲學、教育哲學和宗

教哲學等方面，我們不可能同時加以研究。作者選擇知識論作為一個研究的出發點，一方面固然由於知識論是杜威哲學的中心；同時也由於 國父在「孫文學說」中，曾經提到杜威對於知難行易說的看法〔註五〕，以此作為一個線索，或許比較容易找出他們的思想相同相異之點。本文的研究範圍，既然是從 國父思想來看杜威的知識論，因此本文所採取的研究方法，主要為分析、歸納及比較的方法，在分論

國父及杜威知識論的內容時，分析與歸納實為必要，而於說明 國父及杜威知識論的異同時，則不能不用對比、擬似等方法。在內容方面，本文除前言外，包括正文五章及結論，第一章至第五章各自成一單元，分別以「知的意義」、「知識的起源及其功用」、「認識的要素」、「知行的關係」、「真理的標準」為論述的主題，於每章之中，分別說明 國父和杜威的主張，並指出二者之異同。結論乃就前五章研究之結果，再予以綜合的說明，並略述未來研究的展望。

本文是作者研究杜威哲學的第一篇心得，研究與寫作前後僅一年時間。由於向國外訂購的杜威著作及有關書籍有許多尚未到齊，參考資料不夠充分，加以作者學植淺薄，悟性遲鈍，故雖有澄清對於杜威哲學的誤解之心，却不敢保證自己對於杜威完全沒有誤解之處。尚祈學術界先進及讀者諸君不吝指正！

## 第一章 論「知」的意義

### (一)

「知」這個詞，有好幾種含義：作名詞用時，指「知慧」或「知識」；作動詞用時，指「認知」或「認識」。這幾種意義的知，都是知識論所探討的對象。在 國父的知識論中，「知」與「智」通用，而其含義亦兼指「知慧」、「知識」與「認識」三者， 國父說：

「智之云者，有聰明、有見識之謂，是即為智之定義。凡遇一事，以我之聰明，我之見識，能明白了解，即時有應付方法。」〔註六〕

這段話中，「聰明」指「知慧」而言，是認識的能力；「見識」指「知識」而言，是認識的結果；「明白了解」則指「認知」或「認識」而言，是認識的動作。「凡遇一事，以我之聰明，我之見識，能明白了解，即時有應付方法」，就是一個完全的認識作用或過程。

智慧是先天的，知識是後天的。關於前者，國父說：「凡人之聰明，雖各因其得天厚薄之不同，稍生差別，得多者為大聰明，得少者為小聰明，其為智則一，此由於天生也。」〔註七〕關於後者，國父說：「夫人不能生而知，必待學而後知，人不能皆好學，必待教而後學，故作之君，作之師，所以教養之也。」〔註八〕

本來知識一詞所可適用的範圍，是非常廣泛的，從最卑淺的知以至最高深的知，都可稱為知識。然而國父所說的知識，則僅指科學的知識而言，他認為祇有從科學方法得來的知識，才是正確可靠的知識，才能稱為真知。國父說：

「夫科學者，統系之學也，條理之學也。凡真知特識，必從科學而來也。捨科學而外之所謂知識者，多非真知識也。」〔註九〕

國父並指出古今人類知識的不同，就在於古人重迷信，而今人重科學。他說：

「今日人類的知識，和古時大不相同。今日人類的知識，多是科學的知識，古時人類的知識，多是宗教的感覺。科學的知識，不服從迷信，對於一件事，須用觀察和實驗的方法，過細去研究，研究屢次不錯，始認定為知識，宗教的感覺，專是服從古人的經傳，古人所說的話，不管他是對不對，總是服從，所以說是迷信。」〔註十〕

科學通常又可分為理論科學和應用科學，理論科學的知是「知其所以然」的知，應用科學的知是「知其然」的知。這兩種知識雖然都屬於科學的知識，但國父特別重視「知其所以然」的知，他認為祇「知其然」而「不知其所以然」的知，嚴格說起來，仍然不能稱為「真知」。他說：「不知文法之學者，不能知文章之所當然也……又不知理則之學者，不能知文章之所以然也……中國文人只能作文章，而不能知文章。」〔註十一〕

關於「認識」的意義以及「認識作用」的特徵，在 國父的論著中，看不到直接有關的說明，在此祇好從略。

## (二)

杜威的知識論主要是討論知與行的關係，因此，凡是與「知」有關的概念，如知識（知的結果）、認識（知的作用）、智慧和理性（知的能力）等，都有很詳盡的說明，茲分別引述於次。

### (1) 知識的意義

杜威認為知識必須具有「確定」的性質，唯有已經確定的事物，才能稱為知識。他說：

「就一種意義講，所謂知識，是我們所已經承認，不再加以探究的事物，它是已經決定的，已經整理的，已經成立的，已經可以受人制衡的事物。」〔註十二〕

「就『知識』的尊崇的意義講，『知識』是與意見、猜測、冥想、傳說，截然不同的。在『知識』裏面，事物都是已經確定的，事物都是『這樣的』，不可能有歧異的。」〔註十三〕

不過所謂確定（Certainty）也有兩種情形：一種是理智的根據證據的確定，也就是經由科學方法實驗和探究的結果；另一種是武斷的或盲從的確定。杜威曾經指出「輕信」是人們的自然傾向，而「無知」則使人易於受流行的錯誤的成見所誘惑。沒有經過科學方法的訓練的人，只要他所遇到的事物是他所習見的，是衆所稱譽的，是與他的欲望相合的，他就把這種事實作為估量真理的標準。這種人不喜歡有懸而未決的事，不喜歡在理智方面增加考慮，不遽下斷語，就是事物沒有確定的保證，他也把這種事物視為已經確定的事物。這就是武斷的或盲從的確定。<sup>〔註十四〕</sup>杜威認為「科學」能使我們反抗這種自然的傾向，科學能供給我們特別的工具與方法，使我們能在適宜的情況之下，從事思想，由此測驗思想的進程序程和結果。依

杜威，知識乃是「已用科學方法組成的事實和真理」。我們審慎應用觀察的方法，反省的方法，與試驗的方法，藉此獲得確定的材料，由此構成的知識，才是真正的知識，才具有理智的確定的性質。因此，要求得真正的知識，要避免武斷與盲從，必須具有科學方法的訓練。杜威說：

「如果一個人不曾養成科學的精神，他不能利用人類已經構成用來指導思想的最良工具——科學。這種人不但不能應用最良的工具來指導他的研究與學習，並且要誤會『知識』的圓滿意義。因為這種人不懂得『成見』、『認可』與『有根據的信仰』之間有何不同。」〔註一五〕

## (2) 知識與認識之關係

知識離不開認識（Knowing），因為知識是認識作用所生的結果。依杜威，認識就是一種探究的過程（Process of Inquiry），知識即是正確的探究之結果。那麼探究是什麼呢？杜威說：

「探究始於懷疑，而終止於懷疑業已排除的情況。……懷疑是一種不安的緊張狀態，探究就是要為它尋求解答和出路，以達到一種確定的狀態。」〔註一六〕

「探究就是在指導和控制之下，使得某種不確定的狀態轉變成一種確定而統一的狀態。這種轉變是經由兩種功能相當的作用而達成：其一涉及觀念的和概念的問題，這些觀念或概念，代表了解決問題的可能途徑和目標；另一種是由包括種種觀察的技術和官能之活動所形成，這些作用修改了先前的事物狀態，使它們由模糊變為明顯……。」〔註一七〕

探究的目的在獲得知識，知識的成立即是探究活動的圓滿結束。每一種專門的知識都是依據某種探究之結果而成立的。因此，知識這一個概念，乃是對於從探究的結果所發現的種種特質的總稱。換言之，知識祇是一個抽象的名詞，用以指稱某種適當的探究之結果；離開了這一層關係，這個名詞便毫無意義。而且探究是一種「繼續的」過程，因為由某種特殊的探究所獲得的確定結論，並不能保證它將永遠



確定。確定的知識或真理之獲得，乃是一種進行中的事件，申言之，知識的發現，是由於不斷的探究所會聚和累積的結果，沒有一種知識是確定到可以永遠不必有再進一步的探究。在一種科學的探究過程中，衡量所謂「確定的」或是所謂「知識」的標準，在於這種「確定」可以作為進一步探究的有用的工具；但並不是說，這種知識在進一步的探究中，不再是被校正的對象。〔註一八〕

杜威有時把認識解釋為思想（Think）或反省（Reflection）。他認為思想的進行就是一種探究的過程，思想也是針對有問題的情境出發，而終止於事情業已完全確定的狀態。杜威說：

「任何思想的進行，它的出發點，總是從正在進行的事出發，從尚未完全的事出發。……這就是說，必須有此事物是尚未決定的，是尚有疑問的，是尚有問題的，這個時候，我們才會發生思想。只有已經完畢的事，已經完全的事，才是完全確定的。如果尚用得着思想，便是懸而未決的事。思想的目的，是要幫助我們達到一個結論；是要根據已知的事物，預料將來可能的結局。」〔註一九〕

思想所由發生的情境，既然是一種懷疑的情境，所以思想的進行，就是一種探究的歷程。在這種歷程之中，最重要的事是探討研究。至於結果的獲得，不過是用來促進這種探討研究，反而是較次要的。

思想的結果，既然是要用來促進更進一步的探討研究，因此思想的結論，非到了可用事實證明的時候，我們還不能武斷地說，它便是最後的結論。杜威說：

「一切思想都含有冒險的性質。事物將來的確定情形，我們不能在事前擔保的。我們研究未知的事物，不能預先確定將來的結果，因此含有一些冒險的性質。所以思想的結論，非到可用事實證明的時候，多少總是含有試驗的性質，或假設的性質。如果我們武斷說這種結論就是最後的結論，其實是靠不住的，是不能證實的。」〔註二〇〕

關於杜威對於認識的能力——知慧、理性，及其與認識作用之關係——的見解

，本文擬在第三章論認識的要素時，再予以說明。現在就本章所引述的內容看來，杜威的知識論值得我們注意的有下列幾點：

(1)杜威對於「知識」的性質及意義的見解，和 國父的見解有一共同之點：他們都重視科學知識與科學方法，他們都認為，正確可靠的知識，唯有經由實驗科學的方法，才能夠獲得。

(2)杜威認為科學方法可以使我們免於盲從和武斷；沒有經過科學方法的訓練的人，容易受流行的成見、公認的權威、以及個人欲望的影響，因而不能運用理智去思考問題和解決問題。

(3)杜威並指出，認識作用乃是一種繼續的過程，由認識所得的知識，雖然具有某種確定的性質，但是這種確定，不過是可以作為進一步探究的工具，却不能夠說，它便是最後的真理。

## 第二章 論知識的起源和功用

### (一)

人類為什麼要求知識呢？知識對於人類有什麼功用呢？ 國父對於這個問題的解答是：知識的起源，自始即與人類的生生活動有關，而知識的功用，就在保障人類的生存和促進人類的進步。 國父曾經指出：

「人類由動物之有知識、能互相者進化而成。當其蒙昧，力不如獅虎牛馬，走不如犬兔，潛不如魚介，飛不如諸禽，而猶能自保者，能互助，故能合弱以禦強，有知識，故能趨利而避害也。夫趨避之事，以能知為前提。」〔註二一〕

在洪荒時代，人類的生生活動，不免會遭遇到許多的困難與障礙，要求生存，必須設法解決困難，以適應環境。所謂趨利避害，就是對環境適應的行為。但要懂得如何解決困難、如何趨利避害，須先對於外在的環境狀況有所認識。所以就知識的起源講，它本是人類為求生存而適應環境的結果。 國父又說：

「世界進化，當第一個時期，是人同獸爭……；第二個時期，是人同天爭。在人同獸爭的時代，人要比獸聰明些，所以人同獸爭，不是專用雙手雙足，還曉得用木棍石頭。故鬪爭的最後結果，是人類戰勝。……驅完毒蛇猛獸之後，便有天災，便要受風雨的禍患。遇到天災，人類要免去那種災害，便要與天爭。因為要避風雨，就要做房屋，因為要禦寒冷，就要做衣服。人類到了能夠做房屋做衣服，便進化到很文明了。」〔註二二〕

知識原是人類為求適應環境，解決困難的結果，但是這種知識又可以在將來作為適應新環境、解決新困難的工具。每當人類解決了困難，戰勝了環境，原有的知識的內容亦因而增加。如此不斷地累積、不斷地會聚的結果，人類適應環境的方法便愈來愈進步，而人類的生存狀況也愈來愈改善。世界文明的進步，就是人類知識不斷進步，人類的生存狀況不斷改善的結果。所以 國父說：「因為世界的文明，要有知識才能夠進步；有了知識，進步才很快。我們人類是求文明進步的，所以人類便要求知識。」〔註二三〕

## (二)

杜威也承認知識的起源與人類的生存活動有關，他說：

「假使我們檢視一下知識發展的歷史，我們便可明白，最初人類之所以不得不去求知識，其目的就是為了生存。由於人類的身體構造缺少像其他動物一般的本能，他必須自己去尋找行為的指標，他必須去認識自己所處的環境，從其中獲得為求生存所需的知識。人們期望得到智慧和知識，除了作為一種工具以使其行為的結果能獲致更多的安全之外，是沒有意義的。」〔註二四〕

杜威並指出，如果我們仔細追溯一切科學發展的歷史，我們便不難發現一切科學的實用的起源。他說：

「據實驗的科學方法所示，我們所以獲得知識，是由於要能利用自然界的勢力，以應社會的需要。社會的科學——如歷史、經濟學、政治學、社會學等

科目——每次的進步無不表示下面的情形：如果我們能採用自然科學的方法，先搜集資料，然後構成假設，最後用實驗來測驗；如果我們利用物理化學所證實的專藝的知識，藉以促進社會的福祉，那末種種社會問題，都可有適當的解決。」〔註二五〕

杜威的哲學，普通稱為工具主義（Instrumentalism），就是因為他特別強調知識的「實用」性。在社會分工日益精密的今天，社會上有一部份的學者專以探討純粹知識為目的，似乎正可推翻祇為實用而求知的主張。可是杜威却認為，即使在純粹理論的範圍，也還是不能完全脫離實用的因素。他說：

「當我們設想正在思考一個純理論的問題時，我們已不自覺地引進了這問題所可能產生的某種結果。在研究進程中所發生的不確定情形，我們須加以思考；這種不確定情形在沒有解決以前，妨碍研究的進行，因為它牽涉了研究的結論和取得結論的方法。如果我們沒有任何欲望和目的，那麼一切事情將是一樣的好，這是自明之理。」〔註二六〕

這就是說，一般人當作是一種純理論的問題，實際上已經混雜了實用的因素。如果我們沒有任何實用的動機，而祇是為了解純粹理論上的確定和不確定，絕不能產生研究，獲得知識。因為「一個人對於純然是理論上的確定和不確定，絕無興趣，這乃是一種顯然的真理。因為依定義，純然理論上的確定和不確定，乃是一無足重的。」〔註二七〕杜威曾舉一例說，東方有一個國王曾拒絕參觀賽馬，他的理由是，他早已知道其中有一匹馬可能比別的馬跑得快的。這件事可以證明，純粹理論上的不確定，並不能產生解決的要求。

杜威雖然強調知識的實用性，但他並不輕視純粹理論的知識，他曾一再聲言純粹理論的知識之重要，他甚至於還承認科學本身的內在的價值。可是他說：「無所為而為的，和大公無私的研究，絕非表示認知作用本身自足，且不負任何責任。」

〔註二八〕因為知識是要用來解決問題的工具，工具雖可精益求精，但其本身並非目的，便是純粹科學家，仍然不能忽視他對於社會的責任。

就以上所引述的言論看來，杜威的學說和 國父的思想，對於知識起源的看法完全相同。他們都認為：知識是起源於實際的需要，人類之所以需要知識，是由於實用的目的。此外，對於知識的功用方面，即知識作為解決問題或應付環境的工具時，究竟有些什麼作用或特徵？在杜威的學說中，還有進一步的說明。

他首先指出「知識的原理」與「習慣的原理」之間的不同：當我們在應付某種情境時，習慣僅能供給我們一種唯一固定的對付方法；而知識則不然，它能在我們所有的種種習慣裡面，選出最適用的習慣，藉以應付所遇的環境。杜威說：

「習慣的意義，是說一個人因經驗而有所改變，有了這種改變，將來遇到了相似的事情，動作可以格外容易，格外有效。這樣看來，習慣也有一種功用，能使一種經驗有用於後來的經驗。但是習慣離開了知識就不能適應改換的環境，不能適應新奇的環境。預料未來的變化作用，不是習慣範圍裡面的一部份，因為習慣遇到新的情境，總是視為和舊的一樣。因此習慣常引人走入歧途，或使人不能勝任的做他的事情。……所謂知識，是指我們能知覺一個對象所有的種種關聯。知覺了這種關聯，就能決定這種知識在某種情境中能否適用。」〔註二九〕

例如，野蠻人看見了一個火光燦爛的慧星，他們對付的方法，和他們習慣用來對付與生命有危險的事情一樣。他們平常習慣用來驚嚇野獸或仇敵的方法，是狂呼叫喊、鑼鼓喧天、揮舞兵器等等。當他們見到了慧星，也用同樣的方法，想要藉此趕走慧星。在我們看起來，用這種方法來對付慧星，顯然是很可笑的。野蠻人所以有此種行為，不過是因為他們完全憑藉習慣，這種憑藉的方法，正足以顯示習慣的功用有限。我們所以不至有野蠻人那樣的行為，乃是因為我們見到慧星的時候，並不是把它看作和其他事物沒有關聯的、獨立存在的事情，而是從慧星和其他事物的關聯上，去瞭解它的意義。我們對於慧星所做的反應，是反應它和其他事物的種種關聯，並非僅注意它目前的現象。這樣，我們對於它的態度就自由得多了。我們可以從天文學的系統上，就慧星和其他事物的種種關聯裡面的任何方面研究它。於是我們

便能夠經由種種的發現，和豐富的憑藉，間接的明瞭一件新的事情。〔註三〇〕

杜威認為，任何事物，都必須在它和其他事物的關聯中，才能爲人所認知。我們對於所接觸的事物，探知它和其他事物的關聯與相互作用愈多，我們對它知道得也愈多。〔註三一〕 知識的功用，就在於能使人明瞭各種事物相互間的種種關聯的內容，由此可以利用任何過去的經驗，藉以解決新經驗裡面所遭遇的問題。這種使舊經驗能夠自由的用於後來的新經驗的作用，其中又含有兩層意義：

第一、這樣一來，可以增加我們經驗的意義——例如一個兒童因爲碰着火，被火燙着。這個兒童從此以後，就知道因某種「視覺」所喚起的「接觸動作」是要被燙着和受痛苦的；或者看見了某種光，就知道這是熱的根源。一位科學家在實驗室裡面研究火焰的動作，在原理上和這個兒童的動作沒有什麼差異。這位科學家也是由於做某種事情，使他自己覺得從前所不知的「光與其他事物的關聯」。於是，他對於這種事物的動作，便獲得更多的意義。〔註三二〕

第二、不但經驗的意義因此增加，而且我們控制環境的能力也因此增加——就上面所說科學家在實驗室中研究火焰的例子而言，當他從研究的結果，知覺了從前所不知的「光與其他事物的關聯」，這樣一來，不但他的動作意義增加，就是火焰的意義也因此增加，凡與火焰有關聯的種種知識，如關於燃燒作用、酸化作用，以及關於光和溫度等等的知識，都可以因研究火焰而成爲其內容的重要部份。此後，當他必須對付這種事物的時候，他由於有了這許多關於火焰的知識，他對於自己所做的事，便格外明白；他便不讓這種事隨便發生，而能立意要做到某種結果。這就是說，他更能預料將要發生的事情，他因此更能預先準備，獲得有益的結果，避免無益的結果。〔註三三〕

杜威如此解釋知識的功用，和 國父所說，「不經一事，不長一智，故所歷之事既多，智識遂亦增長，所謂增益其所不能者，此由於經驗也。」〔註三四〕 這一段話的意義，是完全相同的。不過杜威却從「知識的原理」方面，將「不經一事，不長一智」的道理，加以闡明了。

### 第三章 論認識的要素

#### (一)

認識作用的發生，必須具備兩個要素或條件：一個是認識的能力，一個是認識的對象。必須這兩個要素或條件相結合，認識才有可能。因此，所謂認識，也就是認識能力與認識對象結合的過程。在西洋哲學史上，有關認識能力和認識對象的種種問題，一向是知識論方面爭論不休的內容。但在中國哲學以及 國父的學說中，對於這些問題講得並不多。

先說認識能力。 國父的見解是，先天的理性與後天的經驗，均為構成認識能力不可缺少的要素。至於理性和經驗二者，誰是認識能力的第一根源的問題，他並不表示意見。他說：

「智何自生？有其來源，約言之厥有三種：(1)由於天生者；(2)由於力學者；(3)由於經驗者。……凡人之聰明，雖各因其得天之厚薄不同，稍生差別，得多者為大聰明，得少者為小聰明，其為智則一，此由於天生也。若由學問上致力，則能集合多數人之聰明，以為聰明，不特取法現代，而且尚友古人，有時較天生之智為勝……此則由於力學也。此外亦有不由天生，不由力學，而由經驗得來者。諺云：『不經一事，不長一智。』故所歷之事既多，智識遂亦增長，所謂增益其所不能者，此由於經驗也。要而言之，智之來源，不外此三者而已。」〔註三五〕

在這段話裏面，「智」這一個詞，可以作「知識」講，也可以作「智慧」講。如果作知識講時，上文的意思就是說，求知識的途徑有三條：一靠聰明；二靠力學；三靠經驗。如果作智慧講時，上文的意思便是說，認識能力（智慧）的來源不外是先天的聰明與後天的經驗。 國父所說的「聰明」，和理性論者所謂「理性」相當； 國父所說的「經驗」，和經驗論者所謂「感覺」及「反省」相當。（祇是相

當，不是相同！）至於 國父所說的「力學」，依上文的解釋，是指一種學習行爲。學習行爲不僅可以發展聰明，而且可以增進經驗，所以力學有改善認識能力的作用。

如果以上的分析不錯，那麼我們可以說，在 國父的觀念中，先天的理性（聰明）與後天的經驗（感覺、反省）都是認識能力的來源，都是構成認識能力所不可少的要素。至於這種先天的理性與後天的經驗，在認識動作的過程中，兩者如何發生作用，使認識成爲可能， 國父沒有進一步的說明。

再說認識的對象。在 國父的論著裡，可以視爲與這一問題有關的言論也不多。我們先看看下面這一段話：

「宇宙間的道理，都是先有事實，然後才發生言論，並不是先有言論，然後才發生事實。比方陸軍的戰術學，現在已經成了有系統的學問，研究這門學問的成立，是先有學理呢？或是先有事實呢？……就中國歷史來考究，二千多年前的兵書，有十三篇，那十三篇兵書，便是解釋當時的戰理；由於那十三篇兵書，便成立中國的軍事哲學，所以照那十三篇兵書來講，是先有戰鬥的事實，然後才成那本兵書。就是現在的戰術，也是本於古人戰鬥的事實，逐漸進步而來。」〔註三六〕

在研究 國父思想的學者中，曾經有人以上面這一段話爲根據，認爲 國父既主張「事實先於理論」，即是說「事實是離開理論而獨立的」，這就無異是主張「認識對象是先於認識而存在」，或者說「認識對象是離開認識而獨立的」。〔註三七〕若是依照這種解釋，那麼 國父在這個問題上便是一個道地的實在論者了。

但我認爲這種解釋有待商榷。第一、 國父這一段話的本意，是說宇宙間的道理，都是先有事實，然後才發生言論，因此，「我們要研究宇宙間的道理，須先要靠事實，不可專靠學者的言論。」〔註三八〕 第二、國父這一段話的內容，祇是說明事實與言論孰先孰後的問題，而不是解釋認識對象的構成問題；證明了事實先於言論，並不能據以推論觀念與實在，在認識過程中的孰先孰後。



現在讓我們再看看 國父的另外一段話：

「曠觀六合之內，一切現象，釐然畢陳，種類至爲繁夥，今先就其近者小者言之，一室之內，一案之上，茶杯也、木頭也、手錶也，奔赴吾之眼中者，吾皆能縷指其名，以其有質象可求也。再由一室一案推而至於桂林一省，地大物博，種類更多，或有爲吾所不能知，所不能名者……。」〔註三九〕

這段話的內容原來是要說明「物質」的意義，並不是用來說明「認識對象」的，不過研究 國父哲學的崔載陽先生曾經加以引伸解釋，他說：「 國父認爲物質是『有質象可求』的，因此，這種物質觀就有新實在論的長處。但他否認物的質料與形象可以存在於人類意識之外，能不『奔赴吾人之眼中』而獨立存在。反之……新實在論者則始終承認：『物之有無，與認識無關，被知與否，被經驗與否，被感覺與否，皆與物之存在無關，物之有無並不倚賴此等事實。』」〔註四〇〕 又說：「由於 國父肯定物質能『奔赴吾人之眼中』，是可感覺的，因此，這種物質可感性的見解便有唯心論的長處。但因 國父否認物質之存在全憑思維，謂存在即是被知……因而他便大有異於唯心論之處。」〔註四一〕

我以爲，這樣引伸解釋雖然可以言之成理，但究竟不是 國父說這段話時原來的意思。實則上面所引述的兩則 國父的言論，祇是研究者視爲和討論認識對象有關，並不是他們原來就在說明認識對象的。據我們今日所能見到的， 國父所遺留的論著看來，似乎找不到專門討論認識能力和認識對象這些問題的言論，所以我們徵引和闡釋 國父言論時，不能不特別謹慎。

## (二)

在西洋哲學方面，經驗論和理性論兩派對於認識能力的問題，一個主張感覺的重要，一個主張觀念的重要，在杜威看來，都是不錯的；但是杜威認爲，他們的共同錯誤都是把認識作用看作是被動的摹擬先前存在的實在界，而不是藉認識作用來改造實在界，因而從認識作用的整個過程中分割出感覺和觀念，來各加以注重而沒

有調和的餘地。在杜威的知識論中，認識的作用不在於被動的摹擬實在、顯示實在，而在於主動的控制實在、改造實在。〔註四二〕 因此，經驗與理性，或感覺與觀念，在杜威看來，並不是兩個絕對相反的名詞，而是同一個以支配困難情境為目的認知作用的兩個方面。在整個認知作用中，這兩方面是分工而不是分離的，是互相倚賴而不是互相對立的。

我們知道，一切認識作用必然包涵兩種要素：一方面是感官所與的事實，一方面是一些觀念，感官所與的事實是特殊的，是根據感覺的；而觀念是普遍的，是根據理性的。在西方傳統的知識論中，經驗論者專注重「特殊」，理性論者專注重「普遍」，或前者專注重「事實」，後者專注重「關係」。杜威却認為，在整個認識作用的過程中，「特殊化」與「普遍化」的作用，乃是同時並進，互相協助的。他解釋說：

「例如有一種情形，它是昏亂糊塗的，我們要把它弄個明白，我們就必須將它分析成爲詳細的項目，愈能將各部分界說得愈嚴愈好。特殊的事實與特性，構成我們所要對付的問題的要素；要把這種特殊的事實與特性區別清楚，必須應用我們的感官。這些特殊事實與特性都可稱爲「特殊」，因爲它們都是零碎的。這些零碎的部份，還要加上意義，才能了解。任何事物，凡是我們還待求知的，凡是它的意義仍待發現的，這種事物的原狀，由我們看去，都是特殊的。但是如果這種事物已經過一番研究，使它能適用於了解新的特殊事項，這種事物在功用方面就是『普遍』的了。它能使本不相聯的事物，現在有了相聯的意義；它的這種功用就構成它的普遍性。所謂理性，恰是一種能力，能利用從前經驗的內容，了解新經驗內容的精義。」〔註四三〕

這一段話指出，我們要了解任何事物的情形，必須一方面經由感覺的作用，使它特殊化；一方面經由理性的作用，使它普遍化。如果沒有因感官的主動反應所區分的種種特殊，我們便沒有材料可供我們認識；如果沒有理性的作用，把這些特殊放在以往更大經驗所造成的種種意義的關聯上，那末種種特殊也不過是刺激感官的

作用，毫無意義可言。所以，感覺與理性，在認識作用的過程中，都是不可缺少的。

杜威又從反省思想的歷程（The Process of Reflective Thought），來說明感覺與觀念在認識作用中的相互關係。他說：

「當一種含有困難或疑惑的情境發生時，則置身於其中的人，將會從種種途徑中選擇一種可行的途徑，以改變這情境。這樣，他便要從事反省的思考。當他開始反省時，他必須觀察所須應付的情境，了解困難的所在或性質，以便決定可能的行動途徑，於是各種建議便從而產生。這些不同的建議彼此互相競爭。由於比較，他判斷那一個建議是最好的，那一個較可能產生滿意的解決。這比較是間接發生的，當一個人想到一種可能的解決而遲疑不決時，他便轉向事實。這時他有一種觀點（建議）以領導他從事新的觀察，及重行考慮所已作的觀察，以便試驗所建議的出路之價值。這些新被注意的事實是可以促起新建議的，這些新建議又成爲進一步調查情況的線索。這些被觀察的事實，用一個專門名詞來講，就是「與料」（data），而應付或解決困難情境的提示和建議，則構成「觀念」。因此，與料（事實）和觀念（建議，可能的解決），乃成爲一切反省的思想活動中，兩種不可或缺而相互關連的因素。」〔註四四〕

杜威並舉一個簡單事例來說明上述的思想過程。他說如果你在沒有正規道路之處步行，當一切順利時，你不必想到你的行走，你原先已有的習慣會應付的。但你忽然在路上發現一條溝，你想你將跳過去（假定，計劃）；但爲安全起見，你用眼睛查看一下（觀察），而你發覺這條溝相當寬，溝的對岸又滑（事實，與料）。然後你想知道這溝是否在另一處較狹（觀念），你便向這溝的上下兩方查看（觀察），以便看出這事情的究竟（用觀察以試驗觀念）。但你沒有發現任何較好的地方，所以便轉而想成立一個新計劃。當你正在左顧右盼時，你發現了一條圓木（又是事實），你詢問自己是否能把這圓木拖到溝邊，把它放過溝去以作爲橋樑（又是觀

念)；你判斷的結果，認為這個觀念是值得試驗的，於是你便把這條圓木放在適當的位置而走過去(由外表行動去試驗及證明)。(註四五)

杜威如此說明感覺與觀念在認識作用中相互倚賴的關係，不免令人想起康德(Kant)的名言：「知覺離了概念是盲目的，而概念離了知覺是空虛的。」(註四六)

康德的主張，被認為是調和了傳統的經驗論與理性論的，可是它和杜威的學說依然有着根本的差異：(1)在杜威的系統中，感覺和觀念的區別乃是在反省思想的歷程中發生的，兩者在外表的行動中却是連接在一起的。而在康德的系統中，這兩者原來是互相獨立存在的：感覺的事實乃是自外而起，而解釋的觀念乃是自內而生。至於兩者的連繫，却是在心靈中一次造成的。(2)依杜威的觀點，認識作用需要有一種技巧，一面選擇適當的感覺與料，一面選擇適當的概念理論。它要求一種不斷進步的正確技術，以決定觀察的事實和解釋的觀念兩者，來幫助研究達成結論。但依康德的觀點，感覺和觀念兩者的區別及其連接，都與認識作用中的任何計劃之正確與否無關，因為這種連接的發生，是立即而自動的，並非經由研究的技術所有意造成的。(註四七)

其次，關於認識對象的問題，杜威的見解也和西方傳統的知識論大不相同。他曾經指出：在傳統的知識論方面，「觀念論主張心靈(Mind)與認知的對象根本是同一的；實在論則主張認識即是去認知那原已獨立存在的事物。然而它們却有着一種共同的想法，即認識作用應排除一切實際活動的因素，使它不致滲入認識作用中而建立被知的對象。」(註四八)

因為依照觀念論，「心靈建立被知的對象，並非以任何可見的方式或實際的外部行動來達成的，而是經由某種奧秘的內在作用來完成的。」；而依照實在論，「認識的對象乃是先於觀察和研究等心理活動而存在的，並且是絕對不受這些動作影響的。」(註四九)

而杜威的見解，和這種傳統的看法完全相反，因為他主張：「認識作用並不是一種在自然與社會情境外面旁觀的活動，而是一種實際參與到自然與社會情境內部的活動。因此，真正的認識對象，乃是存在於直接的行動之結果中。」(註五〇)

他又說：「凡是所認識的，必然是

認識作用的產物，認識作用參加在最後被認識的事物之中。」〔註五一〕

現在讓我們先引述他對於傳統的觀念論和實在論的批評，然後再說明他本人的主張的理論根據，杜威說：

「觀念論給予觀念以巨大的重要性與權力，並沒有錯。但它們把觀念的功能與檢驗標準，和行動相隔離，因此就沒有抓住『觀念有着一種建設性的任務』的這一要點與地位。祇要哲學接受科學的教訓，即承認觀念並不是對於現在或以往的事物的記述，而是對於應該執行的動作的認定，那麼一個真正的，和科學相容的觀念論便可產生。因為這樣一來，人們便將明瞭，在純理方面（那就是，除却觀念所供給的美感的欣賞——那當然是一種真正的價值——以外），觀念是沒有價值的；除非它們能轉為種種行動，而這些行動以某種方式（無論是大規模的或是小規模的）重行安排和改造了我們生活的世界。」〔註五二〕

這段話指出，觀念的作用不在描述現已存在的事物，而在於改造現已存在的事物。

杜威又說：

「認識乃是在世間所發生的一種交互作用，這種交互作用，表明從未經指導的變化，突然轉變成經過指導向預定的結論進行的變化。……認識的對象，正是有意採取的行動所生的結果，祇要這些行動滿足所追求的條件。如果我們堅持傳統的觀念，以為所認知的事物，乃是在認識作用發生以前就存在的，並且是完全和認識作用相分離的，而事實上却發現了，為認識所必需的觀察作用，改變了先前存在的事物。這便證明認識作用走它自己的途徑，正和它的原來目標相反了。如果我們承認認識是一種行動的方式，並且正如其他行動方式，其價值憑它後來的結果來判斷，那麼上面這一種悲劇性的結論，便可避免了。」〔註五三〕

這段話則指出，認識對象並非獨立於認識作用之外，先於認識作用而存在的；反之，在認識作用中，對於實際事物所引起的變化，正是認識的對象。

杜威的這些主張，都是有其科學論據的。他曾經指出：自十六七世紀以來的科學革命，所引起的認知方法上的改變，伴隨着人們對於自然現象及其交互影響的態度的革命〔註五四〕。一種態度是，把現已存在的實在界看作是固定的，永恒不變的，我們可以透過思想或其他的心靈器官去理解和說明它，但是我們的認識作用祇是去發現、去顯示這既存的實在界，而不是藉認識作用去改造實在界。〔註五五〕

另一種態度是，把現已存在的自然界，不再看作是我們必須就它現實的情形而予以接受的對象，而把它看作是有待修改的事物、待人施以作為的材料，以便把它轉變成新的客體，使更適合我們的需要。〔註五六〕而杜威的主張，顯然是傾向科學革命後的認知態度的，即將所認識的事物，視為一種資料，而不是一種客體；視為有待試驗的證明和修改的題材，而不是現成的最後的知識。

還有一項重要的論據，就是他對於「實驗的特徵」的發現。根據杜威的考察，一切實驗科學都具有三種顯明的特徵，他說：

「第一種顯然的特徵是，一切實驗都涵有外表的動作，在環境裏，或在環境和我們之間，創造確定的變化。第二個特徵是，實驗並不是一種偶然發生的活動，而是受着觀念指導的活動，而這些觀念必須能滿足引起研究的問題的需要所規定之條件。第三個特徵又兼有結論性的特色，並使前面兩個特徵獲得滿足的意義，那就是：受指導的活動所生的結果，乃是一種新情境的創造，在這種新情境之中，各種對象彼此的關係和先前不同。如此，受指導的活動所生的結果，便成為種種被知的對象。」〔註五七〕

我們從實驗科學的程序的這三種特徵可以得知：在實驗的認識過程中，觀念具有指導行動的功能及任務，它不是祇能被動的摹擬現存的事物的；而實驗科學所認知的，並不是在認識作用發生以前的事物，而是在認識作用中，以觀念為指導對實際事物引起變化所生的結果。這便證明了杜威所主張的：凡是所認識的，必然是認識作用的產物，認識作用參加在最後被認識的事物之中。

從本章所引述的內容看來，在杜威的知識論中，對於認識能力和認識對象有關

的問題，都有非常獨到的見解，而這些問題，在 國父的知識論中都沒有詳細的討論。故單就這一部份而言， 國父知識論的內容便不如杜威知識論的精密詳明了。

## 第四章 論知行的關係

### (一)

在 國父的知識論中，討論得最多，同時也是最重要的部份，就是他論知行關係的這一部份。他對於知行關係的見解和主張，不僅和王陽明的哲學可以相通，就是和杜威的知識論，也有其相通之處。現在先將 國父論知行關係的要義，分爲四項說明於次。

#### 第一、由行以求知

國父認爲人類的知識，乃是起源於實用的目的，而得之於爲達此目的行爲中。換言之，人類的知識乃是起於實用，而得於實行。 國父是從中國古代由草昧進到文明的史蹟，來說明這個道理的，他說：

「二三千年以前，求進步的方法，專靠實行。……譬如后稷知道人民飢餓，非有適用的農業方法，產生五穀不可，便親自去教民稼穡；禹見到人民受洪水的痛苦，非用相當的治水方法，洩去高地之水不可，便親自去疏通九河。其餘像燧人氏發明火，試問他不去鑽木，怎麼能取出火來呢？神農氏發明醫藥，試問他不去嚐百草，怎麼能知道藥的性質呢？」〔註五八〕

古時的人類爲了求生存，便不能不去求知，爲了求知，便不能不去實行，因爲在原始時代，一切求生存的知識都有待自己去探索，一切求生存的方法都有待自己去嘗試，因此，最初的人類，其獲得知識的過程是相當艱苦的。 國父說：

「古人之得其知也，初或費千百年之時間以行之，而後乃能知之；或費千萬人之苦心孤詣，經歷試驗而後知之。而後人之受之前人也，似於無意中得之，故有以知爲易，而以行爲難，此直不思而已矣。」〔註五九〕

## 第二、因知以進行

人類求知識，既然是起於實用的動機，那麼這種知識在獲得以後，必定可以用來指導日後的行爲，否則便是無用的知識。無用的知識，不能稱爲知識。國父曾經指出知行關係演變的過程爲：「其始則不知而行之，其繼則行之而後知之，其終則因已知而更進於行。」〔註六〇〕可見知識的最終目的，就是使人能夠「因知以進行」。

在人類由草昧進入文明之前，由於缺少知識的指導，一切適應環境的行爲——包括本能的適應行爲以及有意識的適應行爲，都是屬於「不知而行」的性質。後來經過長時期的「嘗試錯誤」的階段，才能從經驗中獲得教訓，這便是「以行而求知」。當人類的經驗不斷地增進，知識便不斷地增加，而文明也逐漸地發達；這時，人類的行爲便不再是全然盲目地「嘗試錯誤」了，他可以藉着知識的指導，將以往的經驗應用於未來的新經驗之中，而使得自己適應環境的能力大大地增加，這便是「因知以進行」。所以 國父說：

「世界人類之進化，當分爲三時期：第一由草昧進文明，爲不知而行之時期。第二由文明再進文明，爲行而後知之時期。第三自科學發明而後，爲知而後行之時期。」〔註六一〕

又說：

「當科學昌明之世，凡造作事物者，必先求知而後乃敢從事於行，所以然者，蓋欲免錯誤而防費時失事，以冀收事半功倍之效也。」〔註六二〕

人類進化到了「知而後行」的時期，懂得運用已有的知識來指導未來的行爲，故能避免錯誤和費時失事，使自己的行爲達到正確的結果。

## 第三、能知必能行

國父說：

「凡能從知識而構成意像，從意像而生出條理，本條理而籌備計畫，按計畫而用功夫，則無論其事物如何精妙，工程如何浩大，無不指日可以樂成者也。」



。」〔註六三〕

又說：

「夫破壞之革命成功，而建設之革命失敗，其故何也？是知與不知故也。予之於破壞革命也，曾十起而十敗者，以當時大多數之中國人，猶不知彼為滿州之所征服，故醉生夢死，而視革命為大逆不道。其後革命風潮漸盛，人多覺悟，知滿清之當革，漢族之當復，遂能一舉而覆滿清，易如反掌。惟對於建設之革命，一般人民固未知之，而革命黨亦莫名其妙也。夫革命事業，莫難於破壞，而莫易於建設，今難者既成功，而易者反失敗，其故又何也？惟其容易也，故人多不知其必要而忽略之，此其所以敗也。」〔註六四〕

以上所引述的第一段話，是從正面說明「能知必能行」，第二段話則從反面說明「不能行實由於不知」。人們對於自己所要做的事情，如果他所具有的相關知識愈豐富，那麼做起來便愈有成功的把握，因為有知識指導的行為，可以避免錯誤，所以說「能知必能行」。簡言之，「能知」所以「必能行」，實由於「因知」能夠「以進行」。至於說「不能行由於不知」，則心理學的成份較多，認識論的意義較少，如 國父第二段話中所舉的事例，就是說明知識可以影響行為的決心。

#### 第四、不知亦能行

國父說：

「當科學未發明之前，固全屬不知而行，……然科學雖明，惟人類之事，仍不能悉先知之而後行之也；其不知而行之事，仍較於知而後行者為尤多也。且人類之進步，皆發軔於不知而行也。此自然之理則，而不以科學之發明為之變易也。故人類之進化，以不知而行為必要之門徑也。夫習練也、試驗也、探索也、冒險也，此四事者，乃文明之動機也。生徒之習練也，即行其所不知以達其所欲能也；科學家之試驗也，即行其所不知以致其所知也；探索家之探索也，即行其所不知以求其發現也；偉人傑士之冒險也，即行其所不知以建其功業也。由是觀之，行其所不知者，於人類則促進文明，於國家則圖

致富強也。」〔註六五〕

這段話指出，「不知而行」是人類進化的必要途徑，因為在事實上，當科學未發明之前，人類曾經有過不知而行的時期；即使在科學昌明之後，人類有許多事情仍然是不知而行的。這些事實證明了「不知亦能行」。

不過我們如果再進一步推論，所謂「不知亦能行」，實包含了兩種意義：第一、就認識論上的意義而言，「不知亦能行」是指不全知、亦能行，並非絕對不知或毫無所知。因為縱然在科學昌明的今天，我們迫於生活的需要，對於所接觸的事物，實不能全部加以從容研究之後，才發為行為。我們對於某事或某物的底蘊，有時並未具備充分的知識，但亦不能不予以應付。沒有充分的知識，並不一定是沒有正確的知識。例如「科學家之試驗也」，「探索家之探索也」，並不是盲目的試驗和探索，而是本着「假設」去試驗、去探索。「假設」雖然是一種不充分的、尚未證實的知識，却也是對於一個問題，加以科學的研究之後，所提出來的解決問題的根據或方法。所以嚴格說來，科學家的試驗以及探索家的探索，不能說是不知而行，祇能說是「不全知而行」。

第二、就心理學上的意義而言，「不知亦能行」是說後知後覺和不知不覺的人，在先知先覺的領導之下，可以不全知及不知而行。國父曾以發展中國實業一事為例，以為就當時中國的社會經濟條件以及人民的教育知識程度而言，要想在短期之內迎頭趕上歐美，原本不可能，但是在先知先覺的政治領袖領導之下，有計劃地利用外國的資本與人才，必可提前使中國工業化。「若必俟我教育之普及，知識之完備，而後始行，則河清無日，坐失良機。」〔註六六〕可見國父主張「不知亦能行」，除了含有本假設以試驗探索的科學精神之外，同時還含有服從先知先覺的領導以從事革命建國事業的實踐精神。

上述國父論知行關係的四項要義，又可以再歸納為兩個要點，即「知行的合一」與「知行的分工」，茲再分別說明於次：

### (1) 知行的合一

由 國父在「孫文學說」中批評王陽明知行合一說的言論〔註六七〕看來，他似乎是反對知行合一說的。因為他要強調「知難行易」，而依知行合一的說法，知與行既合一而不可分，則知難行亦難，知易行亦易，這樣便不能推翻「知之匪艱行之惟艱」的舊說，鼓勵奮勉力行的勇氣。所以 國父之反對知行合一說，完全是基於心理學的立場。若是從認識論的觀點來講，他對於知行關係的主張與王陽明的知行合一說並不相衝突。

因為第一、國父分析人類獲得知識逐漸進化的過程，認為「其始則不知而行之，其繼則行之而後知，其終則因已知而更進於行。」從而認定知行之相互關係為「由行以求知，因知以進行。」所謂「由行以求知」，就是要由行以求與知合一。若行而不知，便不能由行以求知；所謂「因知以進行」，就是要由知以求與行合一，若知而不行，便不能因知以進行。由行以求知，可以說是「行是知之始，知是行之成」；因知以進行，可以說是「知是行之始，行是知之成」（王陽明語），其最後歸宿都在於「知行合一」。第二、國父「能知必能行」的主張，必須建立在知行合一的基礎上，否則理論不堅實。因為「能知必能行」就是知與行必能合一的意思。王陽明早已指出「知而不行，祇是未知」，真知必定可以拿來實行。一般人所謂「知而不行」的知，以及古人所說「知之匪艱」的知，都不是指真知而言。求知是很難的，但知識的難關一旦突破了，實行起來便不會再有困難；如果表面上好像有「能知未必能行」的表現，那必定是由於我們的知識根本上尚有缺憾。所以 國父「能知必能行」之說，歸根究底，仍然是以知行合一說為其基礎的。〔註六八〕

## (2) 知行的分工

國父說：

「夫知行合一之說，若於科學既發明之世，指一時代一事業而言，則甚為適當；然……合知行於一人之身，則殊不通於今日也。以科學愈明，則一人之知行相去甚遠，不獨知者不必自行，行者不必自知，即同為一知一行，而以經濟學分工專職之理施之，亦有分知分行者也。」〔註六九〕

這是根據近代科學上分工專職的原則，來批評「合知行於一人之身」的舊思想，認為理論家與實行家應分工合作，不必合於一人之身，否則便有違分工的原則。

知行的分工，不僅符合科學上分工專職的原則，而且也是基於社會上實際情形的需要。國父曾經指出，人類天賦的聰明才智，可以分為先知先覺、後知後覺、不知不覺三種，而社會文明之進步，必須由這三種人分工合作，相需為用。他說：

「文明之進化，成於三系之人：其一、先知先覺者，即發明家也；其二、後知後覺者，即鼓吹家也；其三、不知不覺者，即實行家也。」〔註七〇〕

「世界上如果沒有先知先覺，便沒有發起人；如果沒有後知後覺，便沒有贊成人；如果沒有不知不覺，便沒有實行人。世界上的事業都是先要發起人，然後又要許多贊成人，再然後又要許多實行者，才能夠做成功。」〔註七一〕

他並以建房屋為例，說明這三種人分工合作的情形：

「譬如建築一間大洋樓，不是一種尋常人能夠造成的，先要有一個工程師，把想做的洋樓，關於各種工程材料，都要通盤計算；等到通盤計算好了，便繪一個很詳細的圖，再把那個圖交給工頭去看；等到工頭把圖看清楚了，才叫工人搬運材料，照那個圖樣去做。……所以繪圖的工程師，是先知先覺，看圖的工頭，是後知後覺，砌磚蓋瓦的工人，是不知不覺。現在各城市的洋樓，都是靠工人、工頭和工程師三種人共同做出來的。」〔註七二〕

國父基於科學上分工的原理以及社會上實際的需要，提倡知行的分工，主張「知者不必自行，行者不必自知」，這在個人而言，固然是知與行分工；但若是就一時代一事業而言，知與行仍然是合而為一的。例如就建築房屋而言，則工程師的知與千百工人的行合一；就作戰而言，則統帥決定戰略的知與士兵作戰的行合一。推而論之，任何時代、任何社會、任何事業，先知先覺的知與後知後覺、不知不覺的行，永遠是合而為一的。所以國父認為，知行合一之說，若「指一時代一事業而言，則甚為適當。」

(二)

杜威的知識論和西方傳統的知識論最大不同之點，就是它特別重視「知行的關係」。因此，在引述杜威的主張之前，不能不將後者先略加說明。西方傳統的知識論，自希臘時代以來，便將知識與行動，理論與實用，劃分為兩個不同的領域：知識、理論是屬於理性的、精神的領域；而行動、實用是屬於經驗的、物質的領域。並且這兩個領域彼此之間是沒有關聯的。

這種區分的根源之一，就是柏拉圖與亞里斯多德所定「關於經驗與理性的觀念」。這兩位思想家都以為，經驗是純然屬於實用的業務，經驗的器官是肉體，經驗的目的在於物質的興趣；理性就與此不同，理性是為知識而存在的，與實用方面無關，它的根源與器官都在「非物質的心」，它所牽涉的都是精神的或理想的興趣。不但如此，經驗常常包含缺乏、需要、欲望，它永遠不能無求於外。因此，「行動」必然屬於「經驗」的範圍，我們有所作為，都是由於有所需要，志在產生「變化」：生產某物，構造某物，都是要改變原有的材料；消費某物，也是要改變所用的某物，所以「變化」和「歧異」的一切可惡的特性，都與「作為」或「行動」相關聯。至於理性的知識便不同，真理是自身完全的，無求於外的，它是理想的和永恆的，獨立於「變化」之外，因而也獨立於人們生活與行為的世界之外。我們在理智方面，對於某事物有所知，有所瞭解，這就是能超越「變化」、「偶然」與「歧異」的區域。〔註七三〕

知識與行動、理論與實用的尖銳區分，另一個重要原因就是對於絕對的確定性之追求。「安全第一」的思想，對於促使人們喜歡知而不喜歡行與為，曾佔有極大的位置。將純粹理知及其活動提高在實用活動之上，是因為實用活動的顯著特徵，極根深蒂固而不能掃除的，伴隨着它的不確定性。實用活動是應付個別而獨特的情境，是永遠不能恰切重複的，因而不可能有完全的保證，而一切活動都是包含變化的。可是，依照傳統的學說，終極的「有」或「實在」是固定的、永恆的、不容許

變化或不同的，它可以為合理的直覺所把握，及在合理的證明，也就是普遍而必然的證明上提出來。思想或理知，純然是內部的活動，僅內在於心靈中，而「心靈」本身是完全而自足的。因此，合理而必然的知識，乃是一種自足與自封的活動，故不需要外在的表現。人們用以獲得實際安全的種種行為，它所供給的安全是相對的，永不完全的，是冒着倔強的環境的危險的；完全的確定性的追求，祇能在純粹內部的活動上實現。〔註七四〕

對於這些傳統哲學的主張，杜威曾經加以批評：第一、理性與經驗，理論與實用，心與身等等的劃分，實在是貴族文化所遺下的成見。在貴族的社會中，階級的區分嚴明，僅有少數專恃他人勞動的結果而生存的人，能過真正人的生活。這個事實，對於當時人們有關理智與欲望、理論與實用的關係的觀念，很有影響。在貴族社會裡，一切有用的工作，都是奴隸和田奴做的，都是用習俗所立的模型，來管理工業，用不着由智力建立的模型；於是，「實用的」知識被認為不及「純粹的」知識有價值，乃是自然的趨勢。大家以為科學就是純粹的理論，與人生實用方面是不相干的；關於有用的藝術知識，因為做的人是下等階級的人，所以人人都覺得卑陋。可是在現在的民主社會中，社會階級的對立正在消逝之中，原來反映不民主的社會情況的學說，便與新發展的社會情況不能再符合了。〔註七五〕

第二、不能把行動作為尋求人類所可能的安全的中心，乃是人類文明發展的階段上，一種無能的遺留。因為在最初，人類只有極少的方法去控制和利用那些自然環境中的事件。在人類不能用實踐的藝術的方法去指導事件的進展時，他尋求一種情感的代替品是自然的；而在險象環生的世界中缺少實際的確定性時，人們就會設法培養一切凡能給他們確定性感覺的事物。這種感覺的培養（當它不被引至幻想之點時），誠然可以給人類增加勇氣和信心，使他能夠較成功地負起生命的重擔，但我們很難認為，這種事實，可以作為理論根據，從而建立一種合理的哲學。〔註七六〕

杜威本人對於知行關係的見解，和西方傳統哲學思想的主張，可以說是完全相

反。在杜威的知識論中，一再地反覆強調認識作用的實用性與行動性，並且從各種觀點說明知行的相互關係。在杜威看來，知識與行動，理論與實用，心與身……並不是二元的對立，而是一元的連接。現在我們將杜威的主張摘要地引述於次：

### (1) 認識作用的實用性與行動性

杜威曾經援引生物學和生物進化的事實，分別說明認識作用的實用性與行動性。他說：

「一個有機體的各部和四肢的存在，最初顯然不是爲了純粹智慧作用的，也不是爲了學理的思索的。大腦和四肢五官都是同一機構的一部份，而這一機構使環境適於有機體生機的需要。大腦將有機體的行動，從對於直接的物質情況的完全屈服中解放出來，並使受解放的能力，能爲較爲遼遠和擴展不已的目標而努力，這是可貴的一種事實，但不是將大腦孤立於五官四肢的行動體系以外的一種事實。思想，認識的器官，至少最初是行爲的器官，我想這是很少的人所否認的事實。並且即使我們假定，認識功能乃是附加的一種不同的作用，我們也很難相信有如此根本的變形，以致認識作用完全失去了它和生機衝動相關聯的痕迹。」〔註七七〕

「生物進化觀念的發現，使得這個教訓愈有力量。因爲進化主義在哲學上的重要意義，就在使人知道從較簡單的有機體進到人類，都有繼續一貫的程序。最低的有機體，祇有應付環境的活動，却沒有智慧可說。後來活動更複雜了，須在空間與時間各方面支配更多的因素，於是智力的作用也漸漸的重要了；因爲他須預料較遠的將來，須對於較遠的將來安排佈置。這種生物進化論在知識論方面的影響，是使人覺得從前的人把智力看作一個物外事外的旁觀者，把知識看作無求於外，完全獨立存在的，這都是錯了。生物進化論的意思是說：每個生物是世界的一分子，與世界同受苦，同享福；他所以能居然生存，全靠他能把自己作爲環境的一部份，預料未來的結果，使自己的活動適宜於這種變遷的環境。這樣看來，人既然是世界活動裡面的一個參與者

，可見認識乃是一種參與的活動；而知識的價值，全靠它的效能，知識絕不是一種冷眼旁觀的廢物。」〔註七八〕

## (2) 身心關係的連續性

杜威又援引生理學與心理學方面的事實，指出心的作用與腦有關，而腦的作用又與身體的活動有關，從而說明「知」並非純粹心智的活動，而與其他身體的活動無關。杜威說：

「生理學與心理學的進步，已經表示心的活動與神經系統的活動有關係。神經系統是一個特別的機構，藉使肉體上的一切活動，能通力合作。我們不可以為神經系統是知的器官，與運動的反應器官不相連貫；神經系統不但不是與這些活動隔離，並且是這些活動得以在反應方面互相影響的器官。從外面環境來的刺激，和裏面發生的應付作用，都受腦部的節制支配。而且這種支配作用乃是更迭相顧的；腦部的作用，不但能使有機體的活動對付環境任何對象的知覺刺激，這種對付作用並能限定下一次的官能刺激的方式。試看一個雕匠雕一塊木頭，或用硫強水雕刻的人雕刻一個碟子——或任何一種前後一貫聯屬的活動，便可見每個運動的反應，一方面節制支配感官所指示的情形，一方面並限定第二次感覺的刺激。擴充這個例證，我們可知腦部乃是時時刻刻重新組織已有的活動，使前後的活動成爲一貫的連續；換句話說，就是要根據已做的事情，在將來的動作裏面，能作必要的更改。」〔註七九〕

如果我們已能明瞭「知」與神經系統有關連，神經系統與繼續重新支配活動以應付新環境也有關連，換言之，對於「知」與重新組織已有的活動有密切的關係這一事實，有所了解，我們便絕不至以為「知」是自身完全的，或是與一切活動隔離的。

## (3) 科學知識的實驗性

依普通的界說，科學是「有組織的或有系統的知識」。杜威認為這個界說雖然指出了「組織是科學的特徵」這一要點，却沒有表明「科學所以成爲科學」的那種組織是什麼。如把這個普通的界說加以補足，則科學是「經過適當的試驗與證實的



知識」。因為科學的特徵，不是僅有組織便行了，而是要有應用「經過試驗所發現的適當方法」構成的組織。因此，所謂「科學知識」，必須是「經過適當的試驗與證實的知識」。〔註八〇〕

近代實驗科學的進步，使往昔相傳把「知」與「行」牽強劃分的主張受到直接的打擊。因為實驗科學所表示的就是：真正的知識與有效果的了解，必須「有所作為」而後才能發生。種種事實的分析與重組，是增進知識，增長解釋與適當分類的能力所不可少的。而這種分析與重組却不是僅由「心」的方面，或僅由腦子裏面可以做到的。人們如欲尋覓某種事物的意義，對於這種事物必須「有所作為」，必須改變情況，這就是「實驗室的方法」所給與我們的教訓。〔註八一〕 杜威說：

「一切知識，都是實驗的。思想，即認知，絕不是一種安樂椅上的事情，像通常所假想的那樣。它所以不是一種安樂椅上的事情，原因是由於它不完全是在腦中或腦和發聲器官中進行的一個事件。它包含各項考查，以便獲得有啓示性的論據，還包含物質的分析，把這些論據弄得更純淨、更精密；它包括各種讀物，以求獲得情報，包括許多字以供實驗；還包括許多計算，以便經營所採取的觀念或假設的旨趣。手和腳，各式各樣的儀器和用具，和腦中的變化同為思想的一部分，因為這些物理運作（包括腦中事件）和設備都是思想的一部分。」〔註八二〕

所謂實驗的方法，就是利用「懷疑」，構成「假設」藉以指導「試驗」的進行。但假設是有條件的，它們須是能由所界說及所指導的動作後果去加以試驗的；「除非我們的動作真能發生所期望的具體變化，由此符合並證實所懷的概念，絕不能說是有了知識。」〔註八三〕 所以真正的知識絕不是「不勞而獲」的，它必須經由「有所作為」的實驗方法，予以「適當的試驗與證實」。杜威這種主張，和 國父所說「由行以求知」的意思，完全相同。

#### **(4) 知(知識、觀念、智慧、思想)對於行的指導功能**

杜威曾經指出，實驗方法並不是一種無定向與無目的動作，實驗是靠觀念與知

識以暗示動作的方向。科學的實驗方法對觀念之為觀念，比起其他方法來，是更重視而非較不重視，除非實驗的行動是由某一領導觀念所指導，否則便無所謂科學意義上的實驗。在實驗方法中，觀念被用為假設，而非最後的真理；它與有待執行的動作相連結，並由這些動作的結果來試驗。倘若觀念被視為本身即是第一真理，我們便喪失了任何再去小心研究它們的理由，它們必須被接受，而這就是事件的結束；但作為假設，它們便須繼續的被試驗和修改。這事實便是何以觀念在科學上，比在任何其他地方，較為愛惜的被保衛和試驗的理由。觀念或假設，既然是由它們被作用時所產生的後果去試驗的，那麼，這行動的後果就必須事先加以謹慎的觀察。未受「觀察其後果」的檢查的行動，並不能導至觀念的澄清和擴展，因為在理知上，它是無所領導的。〔註八四〕

杜威說：

「實驗的作用，並非等於盲目的亂碰的對付。因為這種亂碰而虛耗的活動，固然是我們一切行為所不能逃避，但是這種活動並不是實驗；必須我們因此看出種種結果，用來作為根據，藉以預料未來的相似情境所遇的問題，由此知道怎樣安排佈置，對付這未來的問題，這樣才是實驗。所以我們如果愈能明澈了解實驗方法的意義，愈可以曉得我們如要嘗試獲得某種方法，以對付物質的憑藉與當前的困難，必須先用一番智慧。」〔註八五〕

「表現在實驗方法上的智慧方法，要求注意觀念、活動、及被觀察的後果的蹤跡。追蹤是反省的檢查和摘要的事件。反省就是回頭觀察所已為的事件，以便抽取純粹的意義，而這些意義乃是理智地應付進一步經驗事件的主要原料。它是理智組織及有訓練的心靈的中心。」〔註八六〕

依照杜威的解釋，所謂反省（Reflection），即思想，是說能辨別「我們所做的事」與「由此發生的結果」中間有什麼關係。反省或思想的歷程（即思想進行的程序），就是我們有意努力去發現「所做的事」與「它的結果」中間有什麼特別的關聯，把這兩方面聯絡貫串起來。這樣一來，這兩方面就不是彼此隔離孤立的，也

不是偶然碰在一起的，而是聯絡貫串向前發展的。這樣一來，所發生的結果便是我們所了解的，是有解釋的，是當然要這樣發生的。由此看來，思想的進行，就是要使得我們的行動有「預見結局」的目的，而不是盲目亂碰的。〔註八七〕

我們有了這種「預見結局」的目的，這種目的就能指導我們的行動。目的的含義，是我們對於一種活動，已有預見之明，與利用這種預見之明來指導觀察和實驗。這種預見之明，有三個功用：第一、它能使我們謹慎觀察現有的情形，尋出可以用來達到這個結局的方法，發現進行中的障礙；第二、它能使我們在應用方法的時候，知道先後緩急的秩序，它使我們易有經濟的選擇與安排；第三、它能使我們對於數種可能的實行方針，決定選擇最適當的方針。這些功用，可以使我們對於所作的事，愈能操縱自如，亦即愈有主宰的能力。〔註八八〕

這裏必須補充說明的一點是，思想（或反省）的進行，一方面固然需要相當的知慧，他方面也需要相當的知識。沒有知慧，便不能運用思想；完全沒有知識，也不能指導思想的進行。雖然一切知識都是思想的結果——思想的結論，經過適當的試驗與證實，便成為確定的知識；但反過來說，我們已經獲得的知識，却能主持我們思想的進行，使它發生效果。因為思想的進行，或實驗的活動，並非從「完全無知」進到「完全知識」，而是或多或少，須要利用已知的事實，作為假設的憑藉，作為發現的手段。這也就是國父所說「因知以進行」的意思。杜威也曾舉一事例來說明這一層道理，他說：

「譬如一個統率軍隊的將軍，他的行動不能根據於絕對的『確定』，也不能根據於絕對的『無知』。他這個時候有多少可以信任的報告，他根據這種報告，推論某種未來的運動或趨勢；於是他對於所處的情境裏面的事實，都覺得各有它們的意義。他的推論雖然不免有多少懷疑的性質、假設的性質，但是他就根據這種推論，向前行動。他就根據這種推論，規定進行的計劃，及對付當時情境的方法。直接由此生出的結果，就能測驗他的反省有無價值，就能表現他的反省的價值是什麼。這樣一來，他所已知的事便有功用，便有

增加他識見的價值。」〔註八九〕

從以上的引述中，我們可以得知，杜威對於知行關係的見解，和 國父的主張實有其相通或相同之處。第一、杜威為糾正西方傳統哲學重知輕行的觀念，除了批評傳統哲學將知識與行動、理性與經驗、心與身等等牽強劃分的不當之外，並從認識作用的實用性與行動性、以及心身關係的互相連續性，來說明知與行相互間的不可分離的密切關係，將「行」從以往低賤的地位提高到與「知」同等的地位。這與 國父為糾正中國傳統「知之匪艱，行之惟艱」的觀念，以人類進化的史實來證明「行之匪艱，知之惟艱」，將「知」的地位與重要性大為提高，實有殊途同歸、異曲同工之妙。第二、杜威重視科學知識的實驗性格，強調要獲得真正的知識，必須「有所作為」，必須要經過一番試驗與證實的行動；未經適當的試驗與證明的觀念，充其量祇是一種假設，不能視為最後的真理。但在實驗的過程中，知識、知慧、觀念、思想等不完全的「知」，對於我們的行動負有指導的任務和功能，使我們的行動能依自己的意志產生預期的結果，而不同於盲目亂碰的對付。杜威這種見解，和 國父的「由行以求知，因知以進行」的主張完全相同，所以杜威的學說，最後也可以歸結到「知行合一」。第三、杜威不滿於西方傳統哲學家祇求知識於理性之中，而不求知識於行動之中，他要站在實驗主義的立場加以糾正，他主張科學知識必須從動作行為中得來，而不能從靜觀或冥想中得來，這無異是說「不行不能知」，與 國父所說「不知亦能行」可以互為表裏，相輔為用，使它的意義更明顯，更富於實驗科學的精神。

## 第五章 論真理的標準

### (一)

所謂真理，就是「正確的知識」，也就是 國父所說的「真知」。我們怎麼知道，我們認識的結果是真知，是正確的知識呢？真知或不是真知，正確的和不正确

的，要用什麼來衡量，要用什麼來做標準呢？這在認識論也是一個相當重要的課題。

國父對於這個問題的主張，約有下列幾點：

### 第一、理論必須能與事實相符合

國父認為，一種理論，一種學說，如果它不是憑空產生的，那麼它必定經得起事實的驗證；也唯有能夠用事實來證明的理論或學說，才是真實的、正確的理論或學說，才可以稱為真知或真理。關於這一點，國父講得很多，例如他在比較威廉（Maurice William）的社會史觀和馬克斯（Karl Marx）的唯物史觀孰是孰非時說：

「照這位美國學者的主張，他說古今人類的努力，都是求解決自己的生存問題；人類求解決生存問題，才是社會進化的定律，才是歷史的重心。馬克斯的唯物主義，沒有發明社會進化的定律，不是歷史的重心。我們要明白這兩家的學說，究竟那一家的主張是對的，便要詳細研究他們的主義和近世社會進化的事實，是不是相符合。」〔註九〇〕

他接着便指出馬克斯的學說與近世社會進化的事實不符，從而證明馬克斯的學說是不正確的。他說：

「社會進化，是由於什麼原因呢？如果照馬克斯的學說來判斷，自然不能不說是由於階級戰爭，社會上之所以要起階級戰爭的原故，自然不能不說是資本家壓制工人，資本家和工人的利益，總是相衝突，不能調和，所以便起戰爭。社會上因為這種戰爭，所以才會有進化。但是照歐美近幾十年來，社會上進化的事實看……社會之所以有進化，是由於社會上大多數的經濟利相調和，不是由於社會上大多數的經濟利益有衝突……所以馬克斯研究社會問題，只求得社會上一部分毛病，沒有發明社會進化的定律。」〔註九一〕

國父對於馬克斯學說中的其他主張，也是以是否與事實相符合的標準來加以批判的。如說：

「依他的判斷，資本發達到極點的國家，現在應該到消滅的時期，應該要起革命……但是到今日，各國的資本家不但不消滅，並且更加發達，沒有止境，便可以證明馬克斯的學理（錯）了。」〔註九二〕

「馬克斯的判斷，以為要資本家先消滅，商人才能夠消滅……現在英國許多銀行和生產的工廠，都是由消費合作社去辦理，由於這種合作社的產生，便消滅了許多商店……馬克斯的判斷，和這種事實又是不相符合。」〔註九三〕

## 第二、理論必須能夠付諸實行

一種理論或知識的價值，不是在於反映以往的事實，而是在於預料未來的事實。知識的內容雖然是已經發生的事情，但是知識的參證却是將來的；知識的功用，就在它能使我們格外安全有效的去應付將來。因此，一種理論必須能夠付諸實行或實踐，才是真知識。國父對這一點雖然講得不多，但在下面引述的一段話中，他確已表明了這個觀點，他說：

「學理有真的有假的，要經過試驗才曉得對與不對。好像科學上發明一種學理，究竟是對與不對，一定要做成事實，能夠實行，才可以說是真學理。科學上最初發明的許多學理，一百種之中，有九十九種是不能夠實行的，能夠實行的學理不過是百分之一。」〔註九四〕

## 第三、理論必須有實用的價值

國父既主張人類求知識，原是爲了實用的目的，那麼一種知識或理論在獲得之後，必定可以在人類實際生活中，發揮其實用的價值或功效，否則這種知識就不能說是真知識。國父說：

「大凡一種思想，不能說是好不好，只看它是合我們用不合我們用。如果合我們用便是好，不合我們用便是不好；合乎全世界的用途便是好，不合乎全世界的用途便是不好。」〔註九五〕

所謂「好不好」，是屬於價值判斷，一種理論，或是一種思想，有沒有價值，要以什麼作爲判斷的標準呢？從上面這段話看來，國父的答案顯然是「實用」。申言

之，一種正確的理論，不僅要能夠付諸實行，而且在實行之後，還要能夠適合我們的實際需要，解決我們的實際問題。

#### 第四、理論的正確性與實用性的限制

國父說：「一種道理，在外國是適當的，在中國未必是適當。」〔註九六〕又說：「無論什麼東西，在一、二百年之前以為是很好的，過了多少時候以至於現在便覺得不好了。」〔註九七〕這兩段話，是說一種真理，祇能適用於一定的空間與時間，並不是放之四海而皆準，百世以俟聖人而不惑的。真理的相對性，一方面是由於認識能力的限制，二方面是由於適用對象的改變。關於前者，國父曾舉一例說：

「當科學未發明之前……凡事無不委之於天數氣運，而不敢以人力為之轉移也……至今科學昌明，始知人事可以勝天，凡所謂天數氣運者，皆心理作用也。」〔註九八〕

這是說，在科學尚未發達的時代，人類的認識能力很有限，乃以「天數氣運」為當然之理；但在科學昌明的今天，人類的認識能力已很進步，便知「天數氣運」並非真理。關於後者，國父也曾舉例說：

「中國幾千年以來，社會上的民情風土習慣，和歐美的大不相同。中國的社會既然是和歐美的不同，所以管理社會的政治，自然也是和歐美的不同，不能完全仿效歐美。」〔註九九〕

這是說，由於中外社會情形及文化背景不同，一種在外國實行起來覺得很好的理論或制度，却未必能夠同樣適用於中國。

以上所引述的國父對於真理標準的看法，我們可以在杜威的工具主義的真理論中，找到若干相同之處。

#### (二)

在杜威的知識論中，既然知識是起源於實際的需要，而一切觀念、概念、思想

或理論，都是一些工具，用來改組疑難的情境；那麼，在執行這種特定任務的結果中去尋求觀念或理論的有效性或價值標準，乃是邏輯上必然的結論。因此，依杜威的見解，觀念或理論的價值，只能憑它所產生的結果來判斷：如果我們依照觀念而行動的結果，改變了原來有疑難的情境，這觀念便是真的；反之，如果我們依觀念而行動的結果，不能祛除疑難而反增加混亂，這觀念便是謬誤的。〔註一〇〇〕

杜威這種主張，和西方傳統的知識論正好相反，而且由於他在說明觀念的有效性或價值標準時，曾經提到「效用」、「滿足」等字眼，因而遭受不少的誤解。〔註一〇一〕 所以我們如要充分了解杜威的真理論，必須進一步探討「憑觀念所生的結果來判斷觀念的價值」這個主張所包涵的真正意義，並澄清它所曾遭受的誤解。爲了說明的方便，我們要在下面分爲幾個要點來探討：

第一、西方傳統的真理論，主張以觀念與事實的某種先存的狀態相符合，作爲觀念的有效性之檢驗標準。凡觀念與先存的事實相符合，便是真的；不相符合便是錯的。〔註一〇二〕 杜威不同意這種說法。他認爲觀念所要符合的，不是既存的事實，而是依着觀念行動所生的結果。如果說觀念所要符合的，應爲既存的事實，那麼他便要問：「當我們已經有了我們所需要的東西，那就是說，存在，實在，爲什麼我們要進行完全多餘的工作，來造成多少有點不完全的，關於這些事實的觀念呢？然後又忙着做些徒勞無功的事，用我們已經知道是怎樣的東西來考驗這些觀念？」〔註一〇三〕

這種理論的困難，依杜威的見解，實是傳統的知識論所固有的。因爲傳統的知識論，認定知識的對象，乃是存在於認識作用發生以前並獨立於認識作用以外的實在界；而認識作用的功能，即在於發現先於認識作用的，實在界的屬性。可是依杜威的知識論，這種困難便立刻消除了。杜威也承認：「真實的知識確是事實與觀念或判斷的符合」〔註一〇四〕，但他強調觀念所符合的不是認識作用發生以前的事實，而是根據觀念而行動以後所發生的事實。杜威說：

「如果主張一個觀念或一個理論，與事實或實在相符合，這種主張惟有在見



諸行動以後，看這種觀念或理論所生的具體事實的結果如何，才能加以證驗，才能證明或否認，假使在根據這種觀念或理論而行動時，我們發現了它所涵蓄或要求的事實，那麼這個觀念便是真的。一個觀念或理論之符合事實，因為它以經驗為中介引致了種種事實，這種事實便是它的結果。」〔註一〇五〕

依杜威看來，要求觀念和事實相符合，除了依着觀念來行動，依行動的結果來判斷，也別無其他的可能。杜威曾舉一例來說明他的看法：假定一個人迷失在森林裏，他的問題是找出一條正確的回家的路。他須有一種觀念或計劃，以領導他實現回家的目的。這時，若依傳統知識論的主張，這個人的觀念或計劃必須與當前的環境或實在相符合，但依杜威，這完全是多餘的。杜威認為這個人的觀念所要符合的，不能就是當前的、看得見的環境或事實，而必須是包括許多在他眼界以外的事實，譬如說，從他現在所在地延伸到他家，或者他出發的那一點。觀念的內容正是既存的事實對於未存在的事實的假設關係，以此作為一種南針，指導個人的動作，使未存在的事實終於成為既存的事實。杜威說：

「假使這個人站着不動，試圖用他的觀念和實在比較，那麼他用什麼實在和它比較呢？不會是和現存的實在比較，因為那個實在是他自己迷路的實在；也不會是完全的實在，因為在這個進行的階段中，他僅有觀念代替完全的理論。那麼除了把全部情況的心理計劃作為一種工作的假設，作為一項動作的南針，並且依照它而行動，把它作為一個人迷路的指導者和控制者，以免盲目地蹣跚往復，以至陷於衰竭或無意中找到出路以外，還有那一種可能的、合適的比較呢？現在假使這個人應用觀念——參照現存環境中所沒有的部分以解釋局部存在的環境——作為動作的一種南針，直到他走到熟悉的地點，這時他可以說，我的觀念是對的，它和事實相符合。」〔註一〇六〕

第二、杜威的實驗主義本是由實用主義發展而來，而實用主義則常被譴責為將真理和滿足或效用混為一談。關於這一點，批評者常以詹姆士（James）和席勒（

Schiller) 爲例。詹姆士曾經說過：「它(觀念)是真的，因爲它有用。」〔註一〇七〕 席勒也主張：真理存在於有用的結果之中。〔註一〇八〕 但是杜威的主張則比較嚴謹，他認爲一個觀念要成爲真理，必須爲了一個特定目的並在特定的情況之下，有用而令人滿意；並不是說，凡是有用的，便是真的。因爲依杜威的觀點，所謂「滿足」或「效用」，並不是一種單純而孤立的事實，而是一種實現或成就某種條件的行動。他說：「稱一件事物爲一項價值，乃是說它滿足或成就某種條件。」〔註一〇九〕 又說：「除非有着滿意之處，此外便無價值，這是不錯的；但是必須要有某種條件予以成就，才能將一個滿意轉成爲一種價值。」〔註一一〇〕

杜威對於詹姆士在其「實用主義」中，認爲他將真理和滿意混爲一談的說法，曾經加以糾正。他說：

「既然詹姆士曾經以爲我說過『真理就是令人滿意的』，我要指明(我想，我却沒有說過這句話)我從未將滿意和一個觀念之爲真實，視爲一事；除了，由於把觀念當做一種探討的假定，當作一種試行的辦法，施用於外界而能完成了它所企圖完成的任務，所產生的一種滿意。」〔註一一一〕

依杜威的看法，一切真理雖可產生滿意，可是一切令人滿意的觀念並不就是真理；一個觀念必須要完成了它所企圖完成的任務，才成爲真理。反過來說，任務完成，固然令人滿意，但令人滿意，並不是構成真理的充分條件；一個結果，可能在某方面令人滿意，可是，如果它並不是受一個特定的觀念的領導而產生，則仍然不能稱爲真理。所以依杜威的主張，要判斷一個觀念的真僞，不但是憑它所生的結果，而且還要看它原來的企圖。實用主義者摩爾(Moore)有一段話，最足以表明杜威的這種主張的意義，他說：

「一個有關齒痛的觀念，認爲將痛的牙齒拔去便可除了痛苦。假如將這個牙齒拔了，並未除去痛苦，縱使能引起其他更大的滿足，例如盲目復明，這個觀念並不因此而成爲真理。當沙爾(Saul)出去尋他的驢群而得到一個王國時，雖然這個結果可以使他獲得更大的滿意，可是這個王國究竟不是驢群的

所在。」〔註一一二〕

雖然杜威曾經一再否認把「滿意」和「真理」混而為一，但是現代的哲學家仍然有不少人對他誤解的。例如羅素（Russell）在他的「西洋哲學史」中，對於杜威的真理論，仍然有所譏評，他在書中假設一例挖苦杜威說：假若有人問某人：「今天早晨你會否飲咖啡？」如果他是一個平常的人，他便要追憶。可是如果他是杜威博士的一個信徒，他便要說：「等一等，我要先做兩種試驗，才可以告訴你。」他要先使自己相信那天早晨曾經飲過咖啡，然後觀察這種信念的結果；又再使自己相信沒有飲過咖啡，然後又觀察這個信念的結果。最後把這兩套結果加以比較，看那一套更能令人滿意。如果其中一種信念的結果，能產生更多的滿意，那麼他便據以答覆今天早晨會否飲用咖啡的問題。如果兩套結果不分上下，那麼他便要承認不能答覆那個問題了。〔註一一三〕

依羅素的意思，要答覆以上所說的這個問題，是要看事實上會否飲用咖啡，而不問滿意與否。其實，如果讓杜威來處理這個問題，也是要尊重事實的。要知道事實上會否飲用咖啡，首先當然是訴之於記憶，如果記憶明白可靠，當然可以據以回答。惟有在記憶不清時，這問題才真正成為問題。這時便不得不用杜威的方法，先作一個假定。若是假定曾用咖啡，便應推演這個假定的結果。譬如咖啡罐裏的咖啡分量，必已減少；若是使用方糖的，糖盒裏的塊數也必已減少。如果是傭人送飲的，那麼傭人必定還能記得；如果是在旅館進用的，那麼在帳冊上必定可以查考。根據這樣推演的結果，實地去考察，若是考察的結果完全相符，那麼這個假設便是滿足了它所必須滿足的條件，便成為一個令人滿意的真理了。從這個實例可以說明，作為真理的觀念，所要滿足的不是泛泛的欲望，而是滿足了它所要滿足的條件。除了這種方法，試問羅素有什麼方法可以證明這個問題的答覆是否和事實相符呢？

第三、既然觀念之成為真理，不是由於和先前的事實相符合，而是由於和依觀念而行動的結果相符合，換句話說，既然觀念所賴以證明為真的，不是觀念發生以前的事件，而是它發生以後的結果；所以一切知識和真理，都成為前臆的而不是後

顯的，成爲假定的和暫時的，而不是絕對的和固定的，因爲它常是要受將來的知識和未經預料的事實矯正的。〔註一一四〕

杜威雖然主張求觀念的檢驗標準於它的結果之中，但他並未完全抹煞以往的知識和經驗之價值，他說：

「我並沒有一個時刻，以爲過去的經驗，包括個人的和社會的，是無關重要的，因爲沒有它們，我們不能構成任何觀念……。但過去的經驗，在給我們以判斷的理知的工具而言，雖然是很重要，然而它們祇是工具，而不是終極。」〔註一一五〕

又說：

「採取了實驗的方法，並非表示權威與先例便沒有地位。反之，先例是一種有價值的工具。但是先例是供人使用的，並非供人盲目地遵行的；它們是被用來作爲分析現在情境的工具，提供研究的要點和試驗的假設的。即使在自由的科學研究裏，其中也有應用權威的餘地。因爲現在的研究者須賴過去的研究者的發現。他們應用與過去的科學研究者相同的理論與原則。但是，他們這樣做，僅在沒有證據顯示，需要把前人的發現與理論重行檢驗時爲然。而且，他們絕不以爲，這種發現與理論業已達到真正的終點，在任何情形之下都不需要再加懷疑和修正了。」〔註一一六〕

由此可見，承認了真理的假設性與暫時性，並不表示否認一切過去所得的知識與經驗，也不是要推翻一切的權威與先例，而是主張，當我們採取前人的成果來解決我們的問題時，必須要知道：前人的知識與經驗，一切權威與先例，它們祇有工具的價值，而非問題的答案；它們祇是供人使用的工具，並非供人盲目遵行的真理。

以上便是杜威真理論的要義，從以上所引述的要點看來，杜威對於真理標準的主張，和 國父的看法有許多相通之處。第一、杜威強調觀念所要符合的，不是先已經存在的事實，而是觀念發生以後的結果。 國父雖然沒有明白指出這一點，

但是他在批評馬克斯的學說的時候，就是以馬克斯的理論發生以後，並不能和後來歐美社會進化的事實相符合，而證明它的錯誤的。可見依 國父的看法，也是認為理論所要符合的，並不是理論產生以前的事實，而是理論發生以後的結果。第二、杜威的主張，一種觀念或理論，必須能付之於行動，完成了它所企圖完成的任務，或成就了它所必須成就的條件，才能成為有價值的觀念，才能稱為真理。 國父也認為，一種學理必須經過試驗之後，才能知道對與不對，也是主張知識的真假要以行動的結果去證明。他說：「不去行，便無法可以證明所求的學問是對與不對。」

〔註一一七〕 第三、國父和杜威都認為，知識（真理）的有效性是有其時間上和空間上的限制的。依杜威，一切知識和真理，永遠要受到將來的知識和未經預料的事實矯正的；依 國父，從前以為是對的（例如君為臣綱），現在未必是對的（故應由忠於君改為忠於國忠於民），這便是時間上的限制。依杜威，知識的功能在指導行動或解決問題，但何種知識能在何時何地解決何種問題，須看個別的情境而異；依 國父，一種道理，或者一種制度，在甲國行之有效，却未必能夠適用於乙國，這便是空間上的限制。他們的說法雖然不同，但意義是可以相通的。

## 結 論

在以上各章之中，我們對於 國父及杜威的知識論，已經作了一番徵引、分析、歸納、比較和申論。現在我們再總結地論述杜威知識論與 國父思想相同之處，以及杜威知識論的價值，並就前文中徵引不足的地方加以補充說明。

### （一）杜威知識論與 國父思想相同之點

#### （1）國父重視科學方法，杜威也重視科學方法

國父認為「自科學發明之後，人類乃始有具以求其知，故始能進於知而後行之第三時期之進化。」〔註一一八〕 並強調「凡真知特識，必從科學而來也。捨科學而外之所謂知識者，多非真知識也。」〔註一一九〕 杜威也認為科學是「人類用來

指導思想的最良工具」，唯有經過科學方法訓練的人，才能用理智去思考問題，避免武斷和盲從。（詳見本文第一章）

批評杜威的人，說杜威將自然科學的實驗方法，應用於社會方面，這是錯誤的方法一元論〔註一二〇〕，並且舉出國父的一段話來證明其非。國父說：

「近來的歐美文化，是很發達的，文明是很進步的。分析起來說，他們的物質文明，像製造機器那些東西的進步，是很快的；至於人爲機器，像政府機關這些東西的進步，是很慢的。這個理由，是在什麼地方呢？就是物質機器做成了之後，易於試驗，試驗之後，不好的易於放棄，不完備的易於改良。人爲機器成立了之後，很不容易試驗，試驗之後，很不容易改良，假若是要改良，除非起革命不可。」〔註一二一〕

國父這一段話是說物質機器易於試驗，所以易於改良，進步快，而人爲機器如政府制度則不易試驗，所以不易改良，進步慢。但不易試驗，不易改良的政治機器，並非根本不能試驗、無法改良，祇是實行起來比較困難罷了。正因為這個原故，所以國父認爲我們在實行民權政治的時候，應該珍視別人已經實行、試驗之後所得的經驗，而避免重蹈他人的覆轍。他說：

「我們對於民權政治……雖然不能完全做效歐美，但是要借鑑於歐美，要把歐美已往的民權經驗，研究到清清楚楚。因爲歐美的民權，雖然沒有充分發達，根本解決，但是已經有了很多的學者，對於民權天天去研究，常常有新學理的發明，而且在實行上也有了一百多年，所得的經驗也是很多的，那些經驗和學理，根本上都是應該拿來參考的。如果不參考歐美已往的經驗和學理，便要費許多冤枉工夫，或者要再蹈歐美的覆轍。」〔註一二二〕

如果認爲政治制度等人爲機器也可以應用實驗的方法來試驗改良這一主張，在國父的言論中並不明顯，那麼，尚有繼承國父思想的蔣公的言論，可以作爲國父這一主張的補充說明。蔣公說：

「譬如我們研究出一個改革全國地方政治的方案，要想以一個命令立即通令

全國普遍實行，這是很不妥當的。因為理論往往與事實不相符，而且各地方的情形又不同，所以除了實施的時候應注意因地制宜之外，還要先劃定一個區域拿我們所擬定的改革方案來實驗。實驗成功，然後再逐漸推廣。如果實驗的時候發現有不妥當的地方，還得要根據事實與學理再來研究，補充改正，以求得一盡善盡美的方案。」〔註一二三〕

又說：

「近年以來，我們中國什麼新的制度新的事業都辦過，何以成功的很少呢？最大的一個原因，就是推行新制度舉辦新事業的人，既少切實的研究，又不經過實驗，就將理想的或抄襲外國的新計劃或新制度來普遍推行，結果自然流弊叢生，直到失敗為止！所以大家要曉得：近代科學，無論自然科學社會科學，無不極端注重實驗；凡事能夠成功一種真理或定論的學問，一定要經過無數的實驗才可以成立。」〔註一二四〕

## (2) 國父重視知識的實用性，杜威也重視知識的實用性

國父認為知識起源於人類為求生存的實際需要，而知識的功用則在於解決生存活動中所遭遇之困難，並改進人類生存的狀況。杜威也認為知識的起源與人類的生存活動有關，並指出一切科學的發展，都有着實用的目的，便是研究純粹理論的科學家，也不能忽視他對於社會的責任。（詳見本文第二章）

但是一般批評杜威的人，往往指責他過於重視知識的實用價值；並且認為杜威主張有用的便是真理，無用的便不是真理，而譏之為功利主義或現實主義。〔註一二五〕這實在是錯怪了杜威。重視知識的實用性，原本沒有什麼不對，這一點實在沒有再討論的必要；但是批評杜威的人，以為祇有實用主義者才強調實用，主張三民主義的人却不該強調實用。這種看法是否正確，祇要看一看下面這兩段話，便可明白。國父說：

「大凡一種思想，不能說是好不好，只看它是合我們用不合我們用。如果合我們用便是好，不合我們用便是不好；合乎全世界的用途便是好，不合乎全

世界的用途便是不好。」〔註一二六〕

服膺三民主義的 蔣公也說：

「研究學問，務必都要注重實用。要曉得學問是為人生的，無論哲學、科學、藝術以及一切的知識技能，其最後目的，都是要改進人類社會實際生活的。凡是離開了這個中心原則的學問，便不是真正有價值的學問……必須能實用的學問，才是真實的學問。」〔註一二七〕

批評杜威的人，說杜威主張有用的便是真理。〔註一二八〕這種看法也是不正確的。本文第五章曾經指出，杜威所說的「有用」或「效用」，是指一種觀念或假設，施用於外界，成就了它所必須成就的條件，完成了它所企圖完成的任務，從而證明其本身為真理。可見杜威在其真理論中所說的有用或效用，並不是泛指個人主觀上的欲望而言。杜威就是因為不滿於「實用主義」(Pragmatism)這個名詞所引起的許多誤解，而把他的實用主義改稱實驗主義(Experimentalism)和工具主義(Instrumentalism)的。〔註一二九〕

### (3) 國父主張知難行易，杜威也承認知難行易

國父著「孫文學說」一書，旨在闡發知難行易的道理，糾正知之匪艱行之惟艱的舊說。孫文學說第一章至第四章，從科學的觀點，舉出十大例證，反覆說明知難而行易。第五章知行總論中，又指出：「古人之得其知也，初或費千百年之時間以行之，而後乃能知之；或費千萬人之苦心孤詣，經歷試驗而後知之。」第六章及第七章分別指出「能知必能行」，「不知亦能行」。這些論證和主張，也都是為了證明知難行易。

據 國父自述，民國八年杜威來到中國的時候，他曾經以知難行易的主張徵詢杜威的意見。 國父說：

「當此書第一版付梓之夕，適杜威博士至滬，予特以此質證之。博士曰：吾歐美之人，只知『知之為難』耳，未聞『行之為難』也。」〔註一三〇〕

可見杜威對於「知難行易」的主張，也曾表示贊成的。但是這個知難行易的問題，



心理學的成份較多，認識論的意義較少，因此在杜威的知識論中，我們實在看不到類似孫文學說的，對於知難行易的直接論證。不過我們可以從杜威所說的思想的歷程，間接說明知之難。依杜威的分析，思想（探究）的歷程包括五個步驟：(1)發見一個疑難而待解的問題；(2)確定問題的性質；(3)發生解決問題的假設；(4)推演假設的涵義；(5)繼續觀察與試驗以視假設的涵義是否與事實相符合，因而接受或排斥此假設。〔註一三一〕 思想或探究的過程也就是認識的過程。知識的獲得，要由發生疑難，提出問題，擬定假設，反覆推敲以後，還要進行實驗，難道還不感到困難嗎？

#### (4) 國父和杜威對於知行關係的主張，最後都可以歸結到知行合一

國父將知行的進化過程分爲不知而行、行而後知、知而後行三個階段，從而認定知行相互間有着「由行以求知，因知以進行」的關係。「由行以求知」就是要由行以求與知合一；因爲行而不知，便不能由行以求知。「因知以進行」就是要由知以求與行合一；因爲知而不行，便不能因知以進行。所以「由行以求知，因知以進行」，必然要歸結到「知行合一」。此外，國父主張「能知必能行」，也就是「真知」必能與「行」合一的意思，因爲知而不行，必定不是真知。所以「能知必能行」必須以「知行合一」爲其理論基礎。

杜威主張真知的獲得，必須「有所作爲」，必須經過一番試驗與證實的行動；沒有經過適當的試驗與證明的觀念，充其量祇是一種假設，不能視爲最後的真理。杜威並指出，在一切實驗的過程中，知慧、觀念、思想以及以往所已獲得的知識，對於我們的行動有指導、節制的功能，使我們的行動能依自己的意志，產生預期的結果，而不同於盲目亂碰的對付。杜威這種主張，和國父「由行以求知，因知以進行」的意思完全相同。所以杜威的學說，最後也可以歸結到「知行合一」。

但是國父對於知行關係有兩點獨創的見解，是杜威的知識論所沒有的：(1)他認爲知行的關係，可以分爲不知而行、行而後知、知而後行三個時期；(2)他在「個人的知行合一」之外，同時主張知行分工的「社會的知行合一」。（詳見本文第四

章)

## (二) 杜威知識論的時代意義與學術價值

### (1) 打破傳統哲學的巢臼，創立了研究知識論的新方法

傳統的哲學家，大都是照以下的方式，來處理知識問題的。他們都是以若干普通的名詞，如一方面是「主體」、「觀念」，另一方面是「客體」、「實在」，為出發點的。然後再把這些普通名詞加以分析，並用一種微妙的辨證方法，使它們互相對立，最後再得到若干關於「觀念」和「實在」的抽象結論。這些結論，便構成他們的知識論。照杜威看來，這班傳統哲學家把主體與客體之間，劃出一條鴻溝，然後再用種種巧妙的辨證來掩飾它，實在是庸人自擾。一切知識論的巧妙系統，經驗論猶如理性論與批判論，觀念論猶如實在論，都祇是矯揉造作的辦法，用來解決因提出的方式不妥以致無法解決的知識問題的。這些矯揉造作的辦法，把主觀的精神的主體，和客觀的機械的客體，截然分開，主體如何能認識客體呢？〔註一三二〕

杜威對於知識問題處理的方法，和傳統的哲學家不同。依杜威的見解，知識的問題，應以不同的方式提出，也應以不同的方式處理。他不設立種種普通而絕對的名詞，如主體與客體，觀念與實在等等。他先從歷史學、生物學的事實，考察知識的起源，知識的功用，然後再根據實驗科學的程序，分析認識作用的歷程，以及認識作用的各方面，最後再用實驗科學的方法，來檢驗知識的真偽或有效性。他用這種後驗的和發生的方法，建立了他的實驗主義的知識論，打破了那種先驗的靜止的傳統方法的巢臼，為研究知識問題開展了一條嶄新的途徑。

### (2) 將自然科學的實驗方法，擴大應用於一切社會科學的領域

杜威的知識論，將自然科學的方法，引入於社會科學的研究。杜威認為一切社會的問題的解決方法，應該和自然科學方面的問題的解決方法一樣。都是先發現疑難，確定問題，假設解決的辦法，就假設的方法加以推演，再以推演所得的結果，和實際情形相印證，以決定假設的辦法是否適宜，然後將適宜的辦法，付諸實行，

這便是解決一切問題的方法。自然科學依照這種方法而有驚人的進步，社會科學所以落後，便因為沒有依照這種方法來進行研究，所以他要大聲疾呼的介紹這種方法，並親自實行這種方法，以促進社會科學的進步。

但是有些批評杜威的人，認為杜威這樣倡導實驗方法，乃是他看重經驗，輕視理性的表現，〔註一三三〕 並且以為實驗方法不過是心理學家所謂「試行錯誤法」（The Method of Trial and Error）。這種誤解的原因，在於他們不明白實驗和經驗的正確意義，以及理性與經驗之關係。杜威曾經指出：實驗的作用，並非等於盲目的亂碰的對付，這種亂碰的活動並不是實驗；必須我們因此看出種種結果，用來作為根據，藉以預料未來的相似情境所遇的問題，這樣才是實驗。由此可見實驗方法並不表示無定向和無目的的動作，它是由某一領導觀念（假設）所指導，經由觀念的推演（實驗）而預見行為的結果，由此「預見的」結果證明觀念或假設的有效性，然後才把它付諸「實行」。〔註一三四〕

至於經驗的性質，依杜威的見解，經驗即是實驗。因為合理的經驗，必須包含主動和被動兩個因素：在主動的方面，經驗是嘗試——這個意義，用「實驗」這個名詞來表明，更能明白；在被動的方面，經驗是承受所成的結果。我們對於事物有經驗，總有兩個步驟：我們先對它動作，先對它有所作為；然後事物回轉來對於我們也有相當的影響，我們便承受我們動作所成的結果。在經驗裏面，這兩方愈有關聯，就愈有效果，也愈有價值。僅有嘗試的活動，不能構成經驗，因為嘗試的活動雖然也包含變化，但是我們如不把這個變化，和由此發生的結果，有意識的聯絡起來，這個變化便沒有意義。如果我們不但有所活動，而且能把自己「所嘗試的事」，和「由此所生的結果」，彼此聯絡貫串起來，那麼這種活動就有了經驗的意義。〔註一三五〕

杜威並指出，所謂思想，就是從事發現「所做的事」與「它的結果」中間有什麼詳細的關聯。思想的進行，就是要使得我們的經驗，能有智慧的要素，而不同於盲目亂碰的活動，這時「理性」在經驗裡面便發揮它的效用。所以理性並不是在經

驗以外的東西，並不是超然與人生所經驗的事實沒有關係的，它乃是經驗所固有的。理性是一個要素，藉此使得過去的經驗經過一番洗滌淘汰，使過去的經驗成爲發現新事物與進步的工具。〔註一三六〕

### (3) 主張知與行合一，爲民主主義的實現，提供了有效的理論工具

杜威在其有關知識論的著作中，曾經不厭其煩地一再指出，所有西方傳統的知識論，都是在不民主的社會情況下形成的。在不民主的社會中，有着階級的區分，例如男人與女人，富人與窮人，貴族與平民，治人者與被治者，自由人與奴隸，都是嚴格劃分的。因此每一階級都有它的特殊生活，有它的特殊目的和特殊的價值標準。在杜威看來，傳統的普通哲學，尤其是涉及知識問題的哲學，祇是當時社會情況的反映而已。一切關於主體與客體，經驗與理性，理論與實踐，身與心……等等的對立，都很容易在階級劃分嚴明的社會裡，尋得相對稱的情形。〔註一三七〕

可是在一個民主的社會裡，社會階級的對立正在消逝之中，而一切知識論，原來反映不民主的社會情況的，和今天的社會情況不能相印合了，却仍舊在哲學範圍以內流行，因此便阻礙社會中民主理想的實現。杜威認爲這是哲學方面一個嚴重現象，必須加以改造的。因此，他要站在民主主義的立場，對於反映以往不民主的社會情況的知識論，加以澈底的糾正。他的知識論，與民主主義有密切的關係：因爲他的知識論主張知行合一，打破一切純粹知識與實用知識的對立，打破偏於勞心而得的知識與偏於勞力而得的知識的對立，使得從前不合理的社會階級的區分，失去了它的哲學的基礎。依他的知識論，沒有人祇能勞力，不能勞心；也沒有人祇應勞心，不應勞力。知識的完成，要靠勞心與勞力的結合，知與行的結合。一個理想的民主社會，便不該有「勞心者治人，勞力者治於人」的嚴格區分。相信了知行合一的知識論，對於民主主義的實現，才有信心，才有有效的方法。

### (4) 強調知識的工具性與實驗性，爲社會與道德的進步提供了正確的理論基礎

杜威的知識論，又將實驗方法由物理學方面帶進到人文方面，使得傳統的關於標準、原則、與規範的意義與地位，產生了重大的變化。這種變化就是：關於標準

、原則、規範的意義，以及一切關於善與好的教理與信條，都將被視為假設。它們不是呆板固定了的，它們是理智的工具，要受實行而生的結果的檢驗、證實、並更改。它們失落了「固有的」終極性——那是獨斷主義的外在的根源。申言之，任何真理，它本身都是假定的、臆說的；它不祇是供人實行的，而是要參照它的指導行動的任務來構成的。因此，它不應該被人所偶然拾起，然後嚴正地信守。當它被視為一種工具，且被視為指導的工具時，人們才會小心謹慎的去構造它。〔註一三八〕

杜威採用實驗的思想方法，來處理一向被認為最有持久和根本價值的事件，的確驚駭了大多數人。批評杜威的人，認為杜威這種主張，無異是教人們放棄熟知的與傳統所重視的價值標準，推翻社會上一切禮俗的權威，結果必然要毒害社會。〔註一三九〕但是據作者的了解，抱有這種看法的人犯了兩個錯誤：第一個錯誤是將「真理」和「道德理想」混為一談。他們以為杜威既否定真理的終極性，或絕對性，便無異否認道德理想的永恒價值及其尊崇的地位，這樣一來，必定使得人們的行為失去指導的標準。殊不知杜威所說的「真理」，乃是一種能夠憑其結果來檢證的假設、觀念、或思想。一個觀念之成為真理，不是依順觀念發生以前既存的事實，而是觀念發生以後所生的結果；所以一切真理（即真知）成為前瞻的，不是後顯的，成為假定的和暫時的，而不是絕對的和固定的。（詳見本文第五章）至於道德的理想，杜威並沒有一概加以否定，杜威所反對的不是道德的理想，而是和實際生活脫節的，永遠不能實現的「道德幻想」。因為依照知行合一的道理，道德的理想（知）應當由我們的實際生活（行）中培養孕育出來，然後道德理想再回過頭來指導實際生活中的道德行為。第二個錯誤是以為杜威主張我們要拋棄一切傳統的道德標準。其實杜威絕不主張推翻一切現有的禮俗道德，他祇是認為，作為一個現代人，我們的道德行為不能祇是盲從附和的，我們要以智慧來反省思考，作為我們行為的指南。因為禮俗道德原本是由社會生活中產生，禮俗成立之後，如果社會生活和人民的知識水準一成不變的話，禮俗還可以繼續發揮其對個人行為的約束功能；但社會的變遷，知識的進步，在在要求我們對禮俗有檢討的必要。有的禮俗經反省之後

應當淘汰，有的禮俗經反省之後尚有時代和社會的意義，而應該保留。〔註一四〇〕可見杜威的主張並非要盡棄現存的禮俗道德，他祇是要我們不可盲從附和，要我們運用智慧，因時制宜的去鑑定它們的可行性。

我們知道，知識是爲了解決實際生活的問題而累積起來的一些經驗，它可以因時代、地域、人群的不同而有差異，也可以因傳播與學習而使原有的差異逐漸消失。不同的行爲規範祇是表現一種不同的生活經驗或生活方式，而這種經驗或方式，往往因爲生活條件的差異而有不同的作用或功效。一旦時代變了，生活的條件不同了，現存的知識與行爲規範，必定或多或少會喪失原有的功能，而新的生活經驗或生活方式也會形成新的知識與新的行爲規範。在這種情形之下，杜威的知識論，對於促進社會及道德的進步，便有其地位。不過由於人們習慣於倚賴武斷，倚賴由權威所固定的信仰，藉此可以偷懶，不必負責任用思想來指導自己的行動；所以，要使他們相信實驗的方法，也可用於構成社會與道德的意象，也可用於測驗這種意象的價值，還要經過一段很長的時間，這是無疑的。

從本文各章的闡述，以及上述(一)(二)兩個方面所列舉的八點結論，可見杜威的知識論和 國父的知識論有不少共同之點，由此可以證明，杜威的學說和 國父思想並無衝突；而且我們愈研究杜威的學說，便愈能幫助我們明澈的了解 國父的主張。本文研究的範圍，雖限於杜威的知識論，但僅此一端，已可窺見，杜威的哲學絕不是一般人所認爲的那樣淺薄，那樣沒有價值，反之，無論從知識論的改造，社會科學研究方法的改進，政治與社會的改革等各方面看來，杜威的學說都是如此的富於時代意義與學術價值。因此作者擬以此爲基礎，進而擴大到杜威哲學的其他方面，就其倫理思想、政治思想、社會思想、教育思想等等，分別和 國父的有關思想學說對較研究，以求獲得更多的發現，藉以喚起三民主義研究者的注意，經由虛心的探討、辯論、拋棄個人的成見，大家一同來重新認識杜威哲學。

## 附 註

- [ 註 一 ] 例如，謝幼偉：新文化運動的評價，見所著「中國哲學論文集」（華岡出版部，民62出版）頁35～39；錢穆：五十年來之中國思想界，見「五四運動論叢」（三民主義研究所，民50出版）頁1～4；陶一大：中國當代虛無主義的兩流，見同書頁27～34；任卓宣：糾正五四運動底誤解，見同書頁43～47；王覺源：五四的反省和覺悟，見同書頁160～165。
- [ 註 二 ] 賀麟：時代思潮的演變與批評，見所著「當代中國哲學」（西部出版社，民60出版）頁67～68；邱有珍：「國父、杜威、馬克斯」（幼獅書店，民54出版）頁8、頁9、頁52及頁140；廖維藩：論所謂新文化運動，見前引「五四運動論叢」頁60～69。
- [ 註 三 ] 邱有珍：「國父、杜威、馬克斯」（同前）頁3、頁19及頁177；張鐵君：「國父遺教與杜威哲學」，見前引「五四運動論叢」頁12～13；吳康：「哲學概論」（正中書局，民64台二版）頁143；趙雅博：「哲學新論」（啓業書局民65二版）頁1012～1020；張益弘：「哲學易通」（三民書局經銷，民62初版）頁132。
- [ 註 四 ] 張鐵君：五四運動思想的主流與逆流，見「五四運動論叢」（同前）頁5。
- [ 註 五 ] 國父：「孫文學說」第四章，見「國父全集」（中國國民黨中央委員會黨史會編訂，民62初版，共六冊）第一冊，頁456。
- [ 註 六 ] 國父：「軍人精神教育」講詞，「國父全集」（同前）第二冊，頁484。
- [ 註 七 ] 同上。
- [ 註 八 ] 國父：「上李鴻章陳救國大計書」，「國父全集」（同前）第三冊，頁1。
- [ 註 九 ] 國父：「孫文學說」第五章，「國父全集」（同前）第一冊，頁460。
- [ 註 一〇 ] 國父：「國民以人格救國」講詞，「國父全集」（同前）第二冊，頁545。
- [ 註 一一 ] 國父：「孫文學說」第三章，「國父全集」（同前）第一冊，頁445。
- [ 註 一二 ] John Dewey, *Democracy and Education* (New York: The Macmillan Company, 1920), P. 345.
- [ 註 一三 ] *ibid.*, P. 222.
- [ 註 一四 ] *ibid.*, P. 222.
- [ 註 一五 ] *ibid.*, P. 223.
- [ 註 一六 ] John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry* (New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1964), P. 7.
- [ 註 一七 ] *ibid.*, P. 117.
- [ 註 一八 ] *ibid.*, PP. 8～9.
- [ 註 一九 ] Dewey, *Democracy and Education*, P. 173.
- [ 註 二〇 ] *ibid.*, P. 174.
- [ 註 二一 ] 國父：「大光報年刊題詞」，「國父全集」（同前）第四冊，頁1427。

- 〔註二二〕國父：「民權主義」第一講，「國父全集」（同前）第一冊，頁69。
- 〔註二三〕國父：「知難行易」講詞，「國父全集」（同前）第二冊，頁466。
- 〔註二四〕John Dewey, *The Quest for Certainty* (New York: Capricorn Books, 1960), P. 38.
- 〔註二五〕Dewey, *Democracy and Education*, P. 333.
- 〔註二六〕Dewey, *The Quest for Certainty*, P. 39.
- 〔註二七〕ibid., PP. 38 ~ 39.
- 〔註二八〕John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (New York: Henry Holt and Company, 1920), P. 146.
- 〔註二九〕Dewey, *Democracy and Education*, PP. 395 ~ 396.
- 〔註三〇〕Cf. ibid., P. 396.
- 〔註三一〕Dewey, *The Quest for Certainty*, P. 267.
- 〔註三二〕Dewey, *Democracy and Education*, PP. 89 ~ 90.
- 〔註三三〕ibid., P. 90.
- 〔註三四〕國父：「軍人精神教育」講詞，「國父全集」（同前）第二冊，頁484。
- 〔註三五〕同上。
- 〔註三六〕國父：「民權主義」第一講，「國父全集」（同前）第一冊，頁74。
- 〔註三七〕任卓宣：「孫中山哲學原理」（台北帕米爾書店，民59初版），頁171 ~ 172。
- 〔註三八〕同註三六，頁75。
- 〔註三九〕同註三四，頁479。
- 〔註四〇〕崔載陽：「國父哲學研究」（台北正中書局，民56二版），頁60 ~ 61。
- 〔註四一〕同上，頁61。
- 〔註四二〕Cf. John Dewey, "The Development of American Pragmatism", in Dewey : *Philosophy and Civilization* (Mass: Peter Smith, 1968), P. 30.
- 〔註四三〕Dewey, *Democracy and Education*, PP. 399 ~ 400.
- 〔註四四〕John Dewey, *How We Think* (Boston: D. C. Heath and Company, 1933), PP. 102 ~ 104.
- 〔註四五〕ibid., P. 105.
- 〔註四六〕Dewey, *The Quest for Certainty*, P. 171.
- 〔註四七〕ibid., PP. 171 ~ 172.
- 〔註四八〕ibid., P. 22.
- 〔註四九〕ibid., P. 23.
- 〔註五〇〕ibid., P. 196.
- 〔註五一〕ibid., P. 204.
- 〔註五二〕ibid., P. 138.
- 〔註五三〕ibid., PP. 204 ~ 205.
- 〔註五四〕ibid., P. 85.



- 〔註五五〕 *ibid.*, P. 21.
- 〔註五六〕 *ibid.*, P. 100.
- 〔註五七〕 *ibid.*, PP. 86 ~ 87.
- 〔註五八〕 國父：「知難行易」講詞，「國父全集」（同前）第二冊，頁 467。
- 〔註五九〕 國父：「孫文學說」第五章，「國父全集」（同前）第一冊，頁 459。
- 〔註六〇〕 同上。
- 〔註六一〕 同上。
- 〔註六二〕 國父：「孫文學說」第六章，「國父全集」（同前）第一冊，頁 463。
- 〔註六三〕 同上。
- 〔註六四〕 同上，頁 470。
- 〔註六五〕 國父：「孫文學說」第七章，「國父全集」（同前）第一冊，頁 480。
- 〔註六六〕 同上，頁 485。
- 〔註六七〕 參閱「孫文學說」第五章，「國父全集」（同前）第一冊，頁 457 ~ 458。
- 〔註六八〕 參考賀麟：「當代中國哲學」（台灣西部出版社，民 60 出版）頁 121 ~ 122。
- 〔註六九〕 國父：「孫文學說」第五章，「國父全集」（同前）第一冊，頁 458。
- 〔註七〇〕 同上，頁 462。
- 〔註七一〕 國父：「民權主義」第五講，「國父全集」（同前）第一冊，頁 127。
- 〔註七二〕 同上。
- 〔註七三〕 Dewey, *Democracy and Education*, P. 306, P. 310; and Dewey, *The Quest for Certainty*, PP. 17 ~ 18.
- 〔註七四〕 Dewey, *The Quest for Certainty*, PP. 6 ~ 8, P. 19.
- 〔註七五〕 Dewey, *Democracy and Education*, P. 268, P. 305.
- 〔註七六〕 Dewey, *The Quest for Certainty*, P. 33.
- 〔註七七〕 John Dewey, "Does Reality Possess Practical Character?" in *Essays Philosophical and Psychological*, in Honor of William James, PP. 53 ~ 80.  
引自吳俊升譯、杜威著：「自由與文化」（台北正中書局，民 56 年），頁 140。
- 〔註七八〕 Dewey, *Democracy and Education*, PP. 392 ~ 393.
- 〔註七九〕 *ibid.*, PP. 391 ~ 392.
- 〔註八〇〕 *ibid.*, PP. 223 ~ 224.
- 〔註八一〕 *ibid.*, P. 321.
- 〔註八二〕 John Dewey, *Essays in Experimental Logic* (Chicago: The University of Chicago Press, 1916), P. 94.
- 〔註八三〕 Cf. Dewey. *Democracy and Education*, P. 174, P. 393.
- 〔註八四〕 John Dewey, *Experience and Education* (New York: Macmillan, 1938), PP. 100 ~ 111.
- 〔註八五〕 Dewey, *Democracy and Education*, P. 394.
- 〔註八六〕 Dewey, *Experience and Education*, P. 111.

- [註八七] Dewey, *Democracy and Education*, P.170 ~ 171.
- [註八八] *ibid.*, P.119.
- [註八九] *ibid.*, P.175.
- [註九〇] 國父：「民生主義」第一講，「國父全集」（同前）第一冊，頁166。
- [註九一] 同上，頁168 ~ 169。
- [註九二] 同上，頁172。
- [註九三] 同上，頁174 ~ 175。
- [註九四] 國父：「民生主義」第二講，「國父全集」（同前）第一冊，頁181。
- [註九五] 國父：「民族主義」第三講，「國父全集」（同前）第一冊，頁30。
- [註九六] 國父：「民權主義」第二講，「國父全集」（同前）第一冊，頁89。
- [註九七] 國父：「五權憲法」講詞，「國父全集」（同前）第二冊，頁426。
- [註九八] 國父：「孫文學說」第七章，「國父全集」（同前）第一冊，頁480。
- [註九九] 國父：「民權主義」第五講，「國父全集」（同前）第一冊，頁124。
- [註一〇〇] Cf. Dewey, *The Quest for Certainty*, PP.136 ~ 137.
- [註一〇一] 例如，張鐵君：「國父遺教與杜威思想」，見「五四運動論叢」（同前）頁12 ~ 13；吳康：「哲學概論」（正中書局，民64台二版）頁143；趙雅博：「哲學新論」（啓業書局，民65二版）頁1022；張益弘：「哲學易通」（三民書局經銷，民62初版）頁166；溫公頤：「哲學概論」（商務印書館，民61台四版）頁113；陳正謨譯、梯利著：「西洋哲學史」（商務印書館，民66台四版）頁638。
- [註一〇二] Dewey, *The Quest for Certainty*, P.136.
- [註一〇三] Dewey, *Essays in Experimental Logic*, P.232.
- [註一〇四] *ibid.*, P.231.
- [註一〇五] John Dewey, "The Development of American Pragmatism", in *Philosophy and Civilization* (Mass: Peter Smith, 1968), PP. 23 ~ 24.
- [註一〇六] Dewey, *Essays in Experimental Logic*, PP. 235 ~ 241.
- [註一〇七] William James, *Pragmatism* (New York: Longmans, Green and Co., 1947), P.204.
- [註一〇八] William Savery, "The Significance of Dewey's Philosophy", in Paul Arthur Schilpp ed., *The Philosophy of John Dewey* (New York: Tudor Publishing Co., 1951), P. 493.
- [註一〇九] Dewey, *The Quest for Certainty*, P.260.
- [註一一〇] *ibid.*, P.268.
- [註一一一] Savery, "The Significance of Dewey's Philosophy", in Schilpp ed., *The Philosophy of John Dewey*, P.494.
- [註一一二] Addison W. Moore, *Pragmatism and Its Critics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1910), PP. 87 ~ 88.
- [註一一三] Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, PP. 825 ~ 826.

- 〔註一一四〕 John Dewey, *Experience and Nature* ( New York : Dover Publications Inc., 1958 ), PP.154 ~ 155.
- 〔註一一五〕 Dewey, *The Quest for Certainty*, P. 272.
- 〔註一一六〕 John Dewey and James H. Tufts, *Ethics* ( New York : Henry Holt and Co., 1947 ), PP.365 ~ 366.
- 〔註一一七〕 國父：「知難行易」講詞，「國父全集」（同前）第二冊，頁 469。
- 〔註一一八〕 國父：「孫文學說」第五章，「國父全集」（同前）第一冊，頁 459 ~ 460。
- 〔註一一九〕 同上，頁 460。
- 〔註一二〇〕 邱有珍：「國父、杜威、馬克斯」（同前），頁 185。
- 〔註一二一〕 國父：「民權主義」第六講，「國父全集」（同前）第一冊，頁 137。
- 〔註一二二〕 國父：「民權主義」第五講，「國父全集」（同前）第一冊，頁 125。
- 〔註一二三〕 蔣公：「科學的道理」，見「蔣總統思想言論集」（台北中央文物供應社民 55）第十三冊，頁 112。
- 〔註一二四〕 同上，頁 113。
- 〔註一二五〕 賀麟：「當代中國哲學」（同前）頁 72；張鐵君：五四運動思想的主流與逆流，見「五四運動論叢」（同前）頁 10。
- 〔註一二六〕 國父：「民族主義」第三講，「國父全集」（同前）第一冊，頁 30。
- 〔註一二七〕 蔣公：「爲學辦事與做人的基本要道」，見前揭「蔣總統思想言論集」第十三冊，頁 118。
- 〔註一二八〕 賀麟，「當代中國哲學」（同前）頁 70 ~ 71；邱有珍：「國父、杜威、馬克斯」（同前）頁 44 及頁 169；崔載陽：「國父教育哲學思想」（台北幼獅書店，民 54 出版）頁 116。
- 〔註一二九〕 John Dewey, *On Experience, Nature, and Freedom*, ed. by Richard J. Bernstein ( New York : The Liberal Arts Press, Inc., 1960 ), Introduction, P. xiv.
- 〔註一三〇〕 國父：「孫文學說」第四章，「國父全集」（同前）第一冊，頁 456。
- 〔註一三一〕 John Dewey, *How We Think* ( New York : D. C. Heath and Co., 1910 ), P. 72.
- 〔註一三二〕 參看吳俊升譯、杜威著：「自由與文化」（台北正中書局，民 56 年），頁 138。
- 〔註一三三〕 張鐵君：五四運動思想的主流與逆流，見「五四運動論叢」（同前）頁 8。
- 〔註一三四〕 依杜威的見解，在社會事件以及道德行爲方面的「實驗」，並非是一種外顯的行動，祇是進行於思想中的暫時演習，杜威將這種實驗稱爲熟思（*deliberation*）。就是將各種可能的行動，在想像中作戲劇性的演習，以了解果眞發爲行動時其結果將如何；思想行於前，預見結果，因而不必等待實際失敗與災禍的教訓。一件公然嘗試的事是無法挽回的，但在思想中演習的事並不是最後的或致命的，乃是可以挽回的。參看 John Dewey, *Human Nature and Conduct* ( New York : Henry Holt and Co., 1948 ), P. 190 ~ 191.

- [註一三五] Dewey, *Democracy and Education*, P.163.
- [註一三六] *ibid.*, PP.170 ~ 171, and P.264.
- [註一三七] *ibid.*, PP.268, 293 ~ 294, 305, 389.
- [註一三八] Dewey, *The Quest for Certainty*, PP.277 ~ 278.
- [註一三九] 邱有珍：「國父、杜威、馬克斯」（同前）頁 38；張鐵君：五四運動思想的主流與逆流，見「五四運動論叢」（同前）頁 9；崔載陽：「國父教育哲學思想」（同前）頁 117。
- [註一四〇] Dewey and Tufts, *Ethics*, P.175, PP.197 ~ 198.

### 參考文獻

1. 中國國民黨中央委員會黨史會編訂：「國父全集」，第一冊、第二冊、第三冊。黨史會印行，民國六十二年出版，台北中央文物供應社經銷，共六冊。
2. 蔣總統思想言論集編輯委員會編：「蔣總統思想言論集」卷十三，民國五十五年出版，台北中央文物供應社經銷，共三十卷。
3. 崔載陽：「國父哲學研究」。台北市正中書局，民國五十六年二版。
4. 任卓宣：「孫中山哲學原理」。台北市帕米爾書店，民國五十九年初版。
5. 賀麟：「當代中國哲學」。台灣嘉義，西部出版社，民國六十年出版。
6. 謝幼偉：「中國哲學論文集」。中華學術院華岡出版部印行，民國六十二年六月出版。
7. 錢穆等：「五四運動論叢」。陽明山莊三民主義研究所印行，民國五十年五月出版。
8. 邱有珍：「國父、杜威、馬克斯」。台北幼獅書店，民國五十四年三月出版。
9. 崔載陽：「國父教育哲學思想」。台北幼獅書店，民國五十四年三月出版。
10. 吳俊升：「杜威的知識論」。附錄於吳俊升譯、杜威著：「自由與文化」，台北正中書局民國五十六年出版，第一三七至一六五頁。
11. Dewey, John. *Democracy and Education*. New York : The Macmillan Company, 1920.
12. Dewey, John. *The Quest for Certainty*. New York : Capricorn Books, 1960.
13. Dewey, John. *Logic ; The Theory of Inquiry*. New York : Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1964.
14. Dewey, John. *Essays in Experimental Logic*. Chicago : The University of Chicago Press, 1916.
15. Dewey, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York : Henry Holt and Company, 1920.
16. Dewey, John. *How We Think*. Boston : D. C. Heath and Co., 1933.
17. Dewey, John. *How We Think*. New York : D. C. Heath and Co., 1910.
18. Dewey, John. *Philosophy and Civilization*. Mass : Peter Smith, (reprinted), 1968.

19. Dewey, John. *Experience and Education*. New York : Macmillan, 1938.
20. Dewey, John. *Experience and Nature*. New York : Dover Publications Inc., 1958.
21. Dewey, John. *Human Nature and Conduct*. New York : Henry Holt and Co., 1948.
22. Dewey, John. and Tufts, James H. *Ethics*. New York : Henry Holt and Co., 1947.
23. Dewey, John. *On Experience, Nature, and Freedom*. ed. by Bernstein, Richard J. New York : The Liberal Arts Press Inc., 1960.
24. Schilpp, Paul Arthur. ed. *The Philosophy of John Dewey*. New York : Tudor Publishing Co., 1951.
25. James, William. *Pragmatism*. New York : Longmans, Green and Co., 1947.
26. Moore, Addison W. *Pragmatism and Its Critics*. Chicago : The University of Chicago Press, 1910.