

中 央 研 究 院
三 民 主 義 研 究 所

專 題 選 刊

(六十六)

杜 威 經 驗 概 念 剖 析

李 常 井

中 華 民 國
臺 灣 臺 北 南 港

中 華 民 國 七 十 四 年 一 月

目 次

前 言.....	1
壹、經驗的意義.....	2
貳、經驗的兩個層面.....	5
(1)領受的經驗與認知的經驗.....	5
(2)初級經驗與次級經驗.....	6
參、經驗的一般特徵.....	7
(1)整全性.....	7
(2)客觀性.....	9
(3)連續性.....	10
(4)前瞻性.....	12
肆、結論及批評.....	14
(1)杜威經驗概念之特點.....	14
(2)杜威經驗概念中若干無法克服的困難.....	17

杜威經驗概念剖析

李 常 井

前 言

蓋格 (George R. Geiger) 教授對於杜威哲學曾經說過這樣的話：「雖然在他的著作中，可能找不出一個富麗堂皇的體系，但是從他所處理的材料中，的確可以看出一個統一的主題。這個主題雖然以不同的面貌呈顯，但它們都不外是對經驗的禮讚。」〔註一〕把「經驗」說成是杜威所有著作的主題，可能未免言過其實；但是如果說杜威的「經驗概念」是瞭解他的哲學思想的鎖鑰，却一點都不會覺得誇張。〔註二〕

杜威在哲學上努力的目標之一，就是倡導「經驗的哲學方法」。但是如果我們把杜威看成傳統經驗論的繼承人，把他的學說看成自洛克、休謨、密爾以來的一個新階段，那就大錯特錯了。事實上，他曾經一再著書立說對傳統經驗論全面加以批判〔註三〕，並力求突破舊經驗論的問題範圍，企圖提出一種新的經驗概念，重新為哲學導向。因此，在我們檢視他的全盤哲學宗旨以及經驗的哲學方法之前，首先必須對他重新建構的新經驗概念有正確的認識。

一般討論杜威哲學的文獻中，專門探討其經驗概念者極少。並且由於：(1)有的作者受傳統經驗論影響太深，根本不能接受杜威的新概念〔註四〕；(2)有的作者則十

分偏愛杜威，因而對他的新經驗概念備加推崇，幾乎看不到一句批判的話〔註五〕；(3)有些作者雖然能夠採取比較客觀的看法，但各人所見也不盡相同，需要進一步探討的地方還是不少。這是我撰寫本文的原因之一。本文共分四節，第一至第三節是依據杜威本人的言論，就其所提出的新經驗概念加以分析和闡釋，第四節是對於杜威經驗概念之學術價值，以及若干無法解決的困難，一併加以評論，俾供其他研究者之參考。

壹、經驗的意義

在 1935 年發表的一篇論文中，杜威曾宣稱其經驗概念的形，主要是受到兩個因素的影響：其一是新的生物學以及以這種生物學為基礎的心理學的發展；其二是強調實驗、前瞻、以觀念為假設來指導實驗的自然科學的發展。〔註六〕在我們分析杜威經驗概念的過程中，將會逐漸發現這兩個因素所扮演的重要角色。

杜威對「經驗」一詞最簡明扼要的說明，是下面這幾段話：「經驗乃是生物與其環境交互作用的事件。」〔註七〕「有機體與環境的交互作用，不論是直接或間接的，是一切經驗的來源。」〔註八〕「有機體與環境的交互作用，導至某種利用環境的適應，成了首要的事實，基本的範疇。」〔註九〕「經驗乃是一個有機的主體與世界連續地交互作用的產品。」〔註十〕從這些準定義的說明可以看出，他的經驗概念主要是建立在「有機體與環境」的這樣一個模式之上，「有機體與環境的交互作用」，便是他所說的「經驗」的基本範疇。但是，知道了定義並不等於知道了一切，在這個範疇之內，還有許多事情需要說明。

第一、所謂有機體 (organism)，有機的主體 (organic self) 或生物 (live creature 或 live being)，在杜威的著作中，什麼時候是指一般的生物，什麼時候是指人類而言，這要看上下文的內容而定。在特別地指人而言的時候，杜威使用 human 或者 human being 這兩個名詞。為什麼不通統使用後面這兩個名詞呢？這是因為他要強調人類經驗的發生，有一個生物學的背景 (biological setting) 或

生物學的母體（ biological matrix）。人類雖然是最高等的生物，畢竟也是生物的一種，人類的生活在基本上離不開「生物適應環境以求生存」的範疇。首先，人與其他生物一樣，必須生活在環境中，不能生活在真空中。其次，環境中的偶然因素，有些對於有機體的生存活動是有利的，有些是中立的，有些是敵對的。所謂「適應」環境，並不是對環境消極地接受，或被動地順應環境所加諸他的作用；而是積極地、主動地改變環境中的因素以利於自己的生存。例如將敵對的因素中立化，將中立的事件變為合作的因素。生命的典型愈高，則這種對環境的適應愈能夠採取主動的形式。〔註一一〕因此，從生物學的觀點來看，經驗不能脫離生活，生活不外乎對環境的適應，所以經驗乃是人類適應環境時所發生的行為與活動。

第二、所謂環境（ environment ），並不是僅指圍繞在有機體或個人周遭的事物而已。依杜威的解釋，「所謂環境，包括能夠促進或阻礙、刺激或抑制生物的特殊活動之各種條件。」〔註一二〕例如水是魚的環境，因為水是維持魚的生命活動所必須的條件。不過對一般生物而言，牠們的環境僅止於自然的條件，比較單純。但是人類的環境則包含自然的、社會的、以及文化的條件，所以是複雜而多樣的。對人類而言，所謂環境，包括近在身邊的事物，和在時空上相隔遙遠的事物；包括具體的事物，以及抽象的事物；包括已經存在的事物，以及尚未發生的事物。例如一個天文學家，他的環境包括他所使用的望遠鏡以及他所觀察的星體；一個考古學家，他的環境包括他所研究的古人的遺物碑銘，以及遠古人類的生活狀況；一個科學家在實驗室中，他的環境包括他所使用的儀器，以及他所要證明的理論或假設；若是一個探險家，則可能影響他的活動的環境，包括他預定要前往但却尚未到達的、一個陌生的地方。總之，凡是能夠影響人類生命活動的一切因素或條件，都是可能和人類進行交互作用的環境。〔註一三〕由於和人類交互作用的環境除了自然環境之外，還包含了社會文化的因素，因此，人類經驗的來源除了有一個生物學的母體之外，還有一個社會文化的母體（ socio-cultural matrix ），所以「經驗乃是人類與其自然的及社會的環境交互作用的事件」〔註一四〕。

第三、所謂交互作用（interaction），是指有機體（包括人類）與其環境之間的一種動態的關係及過程。基本上，這是生物適應環境的功能。杜威說：「有機體並非靜止不動……它以其簡單或複雜的構造，對它的環境有所作為；結果，環境因此而生的變化又對有機體及其行為起反響，生物乃經歷、承受其行為的結果。這種行為（doing）與承受（suffering）或經歷（undergoing）之間的密切關係，構成我們所謂的經驗。」〔註一五〕有機體對環境的適應，乃是一連串的「行為——承受——行為……」的過程，在這個過程之中，有機體或則以某種方式承受環境所加諸它的作用，因而在其本身發生某種變化而對環境有所反應；或則以某種行為加諸環境之上因而使環境發生變化，並承受環境的變化對它的反響。杜威將這種雙向的交通過程稱為“interaction”〔註一六〕。

根據以上的分析，可見杜威所說的經驗，其內涵實包括下列各項：(1)經驗主體的主觀傾向（內在的行為）與動作（外部的行為）；(2)與經驗主體交互作用的環境，也就是被經驗的一切人、事、物；(3)經驗主體與環境交互作用的結果。一般人通常所謂的「經驗」，僅指上述第三項而言，是一種狹義的經驗。而杜威所說的經驗，則不僅是指一個事件的結果，同時也指謂事件的過程、以及構成此一事件之所有因素，因此它的範圍是極為廣泛的。明白了這一點，我們就不難了解杜威所說的下面這兩段話的意義了：

經驗是指耕種的田野，播下的種子，收割的收穫，晝夜、春秋、旱雨、冷熱的變化，這些被觀察、被害怕、被渴望的事物；經驗也是指那個種植與收割的人，那個工作與享受、希望、害怕、計劃、尋求魔法或丹術幫助的人，那個得意或沮喪的人。〔註一七^①〕

經驗這一觀念對於哲學思考的價值，就在它指示了田野、太陽、雲霧、雨露、種籽與收穫，又指示了人類——他們勞動、設計、發明、運用、受苦與享樂。經驗表示所經驗的世界，即事件與人的世界；它也表示正在經驗中的事件，即人類之經歷與命運。〔註一七^②〕

貳、經驗的兩個層面

經驗的基本型式是「有機體與環境的交互作用」，由於交互作用的程度有深淺的不同，所產生的經驗也有層次上的差異。如果我們把經驗看做一種過程，這個過程可依個人與環境交互作用的程度而分為「領受」與「認知」兩個層面；如果我們把經驗看做一種結果，這個結果也可依個人與環境交互作用的程度而分為「初級的」與「次級的」兩個層面。茲分析於次。

(1) 領受的經驗與認知的經驗

從經驗的動作（*experiencing act*）或經驗主體（*experiencer*）這一方面，把經驗視為一種交互作用的過程，便有「領受的經驗」（*having experience*）或「非認知的經驗」（*non-cognitive experience*）與「認知的經驗」（*knowing experience, cognitive experience*）之分：前者是指經驗主體與某種事物交互作用時，他祇有一種直接的感受，祇有欣賞、享受、經歷、忍受。他並不對該事物加以思考或分析，而祇是將它「如其所如」地加以領受。例如當我們祇是在欣賞一幅畫，或經歷一次地震，或回憶小時候聽祖母講故事的一段往事，就是屬於這種「領受的」或「非認知的」經驗。後者是指經驗主體與某種事物交互作用時，他不祇是純粹的感受或經歷而已，他還要對該事物加以思考，分析、評斷，使它成為認知的對象。例如當我們在欣賞一幅畫的時候，我們同時質問自己：它美在那裡？它表達了什麼？它是出自何人的手筆？當我們在經歷一次地震的時候，我們也思考着諸如它是屬於那一級的地震、它可能造成的災害、以及它的震央可能在那裡等問題；當我們在回憶小時候聽祖母講故事的時候，我們同時也追憶故事的內容，推算自己當時的年紀，並以現有的知識分辨故事的真假。以上這些經驗都含有「認知」的成分，所以稱為認知的經驗。

杜威認為：「事物作為被處置、被使用、被施行、被享受、被忍受的對象，要

比作為被認知的對象多得多。」他的理由是：「它們在作為被認知的事物之前，已經是被領受的事物了。」〔註一八〕在通常的情形下，一切事物都是被「領受」的對象。但是有些情形，我們對事物的直接領受，隨時都會轉變成對它的「認知」。我們最初與某種事物接觸的時候，可能祇是以一種使用、欣賞或忍受的態度對待它，但是，一旦其中有某些問題發生，迫使我们加以注意的時候，我們就會立刻對它換上一種質疑或探究的態度。當杜威講到「領受」與「認知」兩者的關係時，他說：「在大多數直接的非認知的經驗之中，含有與其他事物之間的關係（connections），當所經驗的情境成為有問題的情境時，這些關係便發展為特殊的認知對象——不論是一般意義的或是科學的對象。」〔註一九〕這就是說，在領受的（非認知的）經驗與認知的經驗之間，並沒有一條截然劃分的界線，當所經驗的情況成為有問題的、不確定的情況，而迫使經驗主體加以注意時，領受的經驗就變為認知的經驗了。

(2) 初級經驗與次級經驗

如果從所經驗的事物（experienced objects）這一方面，把經驗視為某種事物與經驗主體交互作用的結果，便有「初級的、未加反省的經驗」（primary, unreflective experience）與「次級的，反省的經驗」（secondary, reflective experience）之分。這兩者的區別在於：前者是指一種被經驗的題材，然而只是極少量的偶然思考的結果，即其中祇包含了極少量思考的成分；後者也是指一種被經驗的題材，然而只是連續的有規則的思考的結果，即其中包含了有目的、有步驟的思考作用。〔註二十〕例如在前例中，純粹欣賞一幅畫、經歷一次地震、回憶一段往事所得的印象，就是屬於「初級的」或「未加反省的」經驗；若是經由對一幅畫的質疑、對一次地震的探究、對一段往事的分析，從而獲得某種結論，這便是「次級的」或「反省的」經驗了。

由此可見，初級經驗與領受的經驗，以及次級經驗與認知的經驗，都是同一件事情的兩個方面，兩者之間有着不可分割的關係。當經驗主體與某些事物之間的交

互作用，主要是「領受」而不是「認知」的時候，那樣所被經驗的事物，便是所謂的「初級經驗」。例如用來欣賞的花木、用來解渴的水、用來寫字看書的桌子，以及走路、吃飯、打球、生病等等，都屬於這一類的經驗。當經驗主體爲了某種目的，對花木、水、桌子以及走路、吃飯、打球、生病等事物加以思考、分析的時候，它們便成爲反省（reflection）或探究（inquiry）的題材（data或subject matter），這時經驗主體與它們之間的交互作用已由純粹的「領受」轉爲有目的的「認知」。等到認知告一段落之後，所形成的關於這些事物的抽象概念或理論，就是所謂的「次級經驗」。（註二一）

叁、經驗的一般特徵

杜威所說的經驗，具有下列幾項重要的特徵：(1)整全性，(2)客觀性，(3)連續性，(4)前瞻性（工具性）。其中第一項是屬於「初級經驗」的特徵，其他三項都是屬於「次級經驗」的特徵。讓我們逐項說明於次：

(1) 整全性 (integration)

杜威說：「『經驗』就像詹姆士所說的，是一個具有雙重語意的（double barrelled）字詞。……它包含人們所施爲與所承受，即他們所努力的、所愛的、以及所忍受的；同時也包含人們如何施爲與如何承受，即他們行爲、忍受、渴望、享受、了解、相信、想像的方式，簡言之，即經驗的過程。……在經驗的最初的整體（primary integrity）中，並無動作與材料、或主體與客體之區分，而是包含了它們在其中的一個未加分析的全體（unanalyzed totality）。『事物』及『思想』就像詹姆士所說的，是一重語意的：它們是指經由反省思考（reflection）對初級經驗加以分辨後的產品。」〔註二二〕這段話說得很明白，初級經驗（primary experience）乃是一個未經反省思考分析的完整的、統一的整體，在其中沒有經驗主體與被經驗的對象、或經驗的動作與被經驗的材料之區分；這些區分乃是反省思考

所造成的，也就是經由思考作用而產生的，而思考是屬於次級經驗的層面，所以「主體與客體的區分」乃是在次級經驗中才有的。

初級經驗是「領受」的經驗。人們在領受事物的時候，通常並不加以分析，祇在需要分析的時候，才加以分析。當人們爲了某種目的，對某種事物加以分析的時候，才會將它區分成「經驗主體」與「被經驗的客體」，或「經驗的動作」與「所經驗的題材」。但這祇是思想中的區分，而非事實上的區分。杜威說：

當一個人在吃東西的時候，他並不是把他的動作分成兩部分：一部分是吃，一部分是吃的東西。不過，如果他要對吃東西這件事作科學研究的話，他第一步就要先做這種區分：即一方面要檢驗食物的營養特質，一方面要察看有機體的消化作用。對經驗作這樣的思考，便產生了「所經驗的」與「如何經驗」的區分。〔註二三〕

當我們不是領受經驗而是思考某種經驗的時候，不可避免地會把我們自己的行爲與我們行爲的對象加以區分。……一方面有被我們看見的、聽見的、愛好的、怨恨的、想像的事物，另一方面就有看、聽、愛、恨、想的動作等等。這種區分是很自然的，並且爲了某種目的起見，也是很重要的。所以我們往往以爲在實際上就有這種區別，殊不知這種區別是在思想中才有的。〔註二四〕

把某種經驗當作研究或認知的對象，而在思考和分析的過程中劃分出「經驗的題材」與「經驗的動作」，或「經驗的對象」與「經驗的主體」，其目的是要看看這樣做有甚麼效果？看看區分後的要素（如前例中的食物和胃）各有什麼功能？看看它們是否有助於研究者對初級經驗中的問題（如消化問題）之瞭解與控制。〔註二五〕倘若把這種思想中的區分或分析下的產物誤認爲原來就已存在的事實，那就犯了杜威說的「哲學的謬誤」（philosophic fallacy）〔註二六〕。

(2) 客觀性 (objectivity)

杜威曾經指出，自十七世紀以來，經驗都被視為一種主觀的、私人的意識 (subjective private consciousness)，而不是自然的事件 (things of nature)。這種觀念把經驗的對象從它所屬的以及它在其中發生作用的脈絡中分離出來，把經驗化約為僅僅是經驗主體本身的意識的過程。〔註二七〕杜威自己在其早年的著作中，亦曾經抱持過這種觀點〔註二八〕，但是他後來已修正了他的觀點，並堅決主張不可以將經驗視同主觀的私人的意識。他一再強調，經驗的發生必須包含某些客觀的條件。經驗並不等於腦中的活動，它是有機的行爲者（同時也是感受者）與環境（自然的與社會的）交互作用的事件，是一連串施爲——承受——施爲的事件。〔註二九〕一般人談論經驗，總是要把「經驗」和「誰的」連在一起，好比一談到房屋就想到「它是屬於某人的」。杜威却認爲，「屬於某人」乃是一項附加的性質。必須先有這個房屋的存在，它才能被某人所擁有。房屋本身的存在，依賴某些客觀的條件，具有某些客觀的特徵，則如它是磚造的，有八個房間等等。至於它「屬於某人」，祇不過是一項附加的性質，表示一種新的關係——房屋所有人享有某種特權，他可以禁止別人進入屋子。由於這種關係，這房屋乃有了新的特徵。如果以「經驗」代替上述的「房屋」，情形完全一樣。經驗的發生，也是依賴某些客觀的、自然的條件，經驗產生以後，也具有某些客觀的、明白的特徵。至於它是「屬於何人的」，反倒不是必要的條件。〔註三十〕

像情感、美感這一類的經驗，在一般人的心目中，毫無疑問地是屬於私人的主觀的經驗；可是在杜威看來，連情感、美感也是客觀的。以情感而言，它必須附着或繫屬於環境中的某些事件或對象，即使是無對象的 (objectless) 情感，也要在幻想中尋求某些非真實的事物，作爲它依附的對象。〔註三一〕事實上，情感本身並不是一種實體 (entity)，而是一個會前進、會變化的複雜經驗的性質 (qualities)。當經驗中的事件朝向某種可欲的或可厭的結果發展的時候，情感才會發生。例如

我們受驚時會立刻跳起來，害羞時會立刻臉紅，但是這種驚跳或臉紅祇是一種自動的反射作用，還不能稱為情感。當一個人發現或思及有一種威脅性的對象存在，而他必須應付或逃避的時候，他的驚跳才會轉變為「害怕」的情感；當一個人把他自己的行為與別人對他不高興的反應連接起來的時候，他的臉紅才會轉變為「害羞」的情感。〔註三二〕可見情感的發生，有其客觀的條件。

杜威又以忿怒為例，說明這種經驗是由客觀的環境所形成，他說：「老虎或鷹的忿怒是一個有益於牠生命的活動，有進攻，有防衛；人類則不然。人類忿怒的衝動，如果不是由於他人的存在而給予方向，如果沒有他人對他作反應，則他的怒氣就像一陣風吹過泥潭，毫無意義。但是，當忿怒的衝動，在社會環境影響之下，變為熾熱的氣憤、煩惱的干擾、急燥的憤懣、謀害的報復、發火的激怒時，它便具有某種特質和重要性。這些含有意義的人類怒氣的表現，便不是純粹的衝動了。」〔註三三〕他也曾提到環境陶鑄經驗的作用，例如生長在貧民窟內的兒童和生長在有文化的家庭內的兒童有不同的經驗，居住在鄉村的兒童和居住在城市的兒童有不同的經驗，在海濱長大的孩子和在內地草原長大的孩子也有不同的經驗。此一事實說明了，在個人之外是有使經驗發生的泉源，經驗不是純然在個人身心之內進行的事件。〔註三四〕

(3) 連續性(continuity)

經驗的連續性至少有兩種含意：第一、就個人而言，經驗具有「成長」(growth)和「發展」(development)的特徵；第二、就社會而言，經驗具有「傳遞」(conveyance)和「繼承」(inheritance)的作用。個人與環境的交互作用，是一個接着一個繼續不斷地發生的，不同的情境彼此相接，一個交互作用的終點可能成為另一個交互作用的起點。但是當一個人從一種情境過渡到另一種情境時，他的世界和他的環境便擴大或縮小。他並不是生活在另一個世界中，而是生活在同一世界的不同的部分或狀態中，因為，他的經驗內涵比以前更為豐富了。〔註三五〕杜威以為

經驗的成長與發展在個人身上的具體表現，就是「習慣」的形成及其特徵：「每一經驗在被行與被動時，它便改變了這行與動者，而這種改變，不論我們想或不想，都影響了後來經驗的性質，因為進入它們之中的人，乃是和以前稍為不同的人。」〔註三六〕通常我們都把習慣視為一種重複的行為方式，像抽煙、詛咒、整潔、粗心、運動、賭博等。杜威却指出：「重複」並不是習慣的本質，重複行動的傾向並非習慣的全部。因為習慣不僅是由學習得來的對於某些刺激的特殊反應方式，而且它還「包含了對於某種欲望的增強與凝聚，對於某種刺激之感覺及反應的加深與加大。換言之，習慣包含了欲望、傾向、選擇、意向的形成……決定那些將出現而強，那些將由明而晦。」〔註三七〕

在我們日常的經驗中，每一事例上都有某種連續性。因為每一個經驗都好或壞地影響個人應付未來事件的態度，即經由建立某種愛、憎的傾向，使其能夠較易或較難地去為此或為彼的目的而行動。因此，每一個經驗都在某種程度上暗示或決定進一步經驗之性質、目的與方法。〔註三八〕這不僅在日常生活中為然，在比較嚴謹的科學研究上也是如此，杜威說：「我並沒有一個時刻，以為過去的經驗，包括個人的與社會的，是無關重要的，因為沒有它們，我們不能構成任何觀念。」〔註三九〕「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……即使在自由的科學研究裡，其中也有應用權威的餘地。因為現在的研究者必須依賴過去的研究者的發現，他們應用過去的科學研究者相同的理論與原則……。」〔註四十〕不過杜威同時指出：「先例是供人使用的，不是供人盲目地遵行的，它們是被用來作為分析現在情境的工具，提供研究的要點和試驗的假設的」〔註四一〕「過去的經驗，在給我們以判斷的理智工具而言，雖然是很重要，然而它們祇是工具，而不是終極。」〔註四二〕

經驗的連續性，使個人的經驗與社會的文明得以代代相傳，綿延不斷。如果在一個社會中，年長者不能把他們的行為、思想、與情感的習慣，以及他們的理想、希望、預期、標準與意見，傳給年幼的人，即使是最文明的社會也會逐漸退化。這

是極淺顯的道理。因為「每一種既有的經驗，都會在某一程度上影響後來經驗之獲得的客觀條件」，所以前人的經驗，乃是後人據以生存發展所不可或缺的基礎。「以一種大規模的例證來說，文明和野蠻的區別，就在於以前的經驗（前代文明的成就）對於以後經驗（後代文明的發展）之發生的客觀條件，曾經改變至何種程度。」〔註四三〕

(4) 前瞻性 (anticipation)

杜威說：「經驗的主要形式是實驗性的，是一種改變現成事物的努力。它的特色是設計，並伸展到未知的事物。它最根本的特徵是與未來的連結。」〔註四四〕在傳統哲學及一般人的觀念中，「經驗」主要是指「過去已發生的事情」或「已經完成的事情」。但是杜威却認為，經驗包含「現在正在進行的」以及「未來可能發生的」事物。並且，由於過去已發生的事情是已經完成而不能再改變的，而現在正在進行的事情及其可能發生的結果，則是我們可以控制的，因此，後者要比前者重要得多。〔註四五〕所謂「前瞻性」就是指經驗所具有的「時間上的伸展性」及「結果的可期性」。

要瞭解杜威此一概念的含意，必須先明白他下面的二項主張：第一、經驗包含了觀念、思想、智慧等所謂「理性」的作用或功能；第二、思想或理性乃是分析問題、形成假設、以求得控制未來的「工具」。大家都知道，英國的經驗論者把經驗解釋為感官的感覺（sensations）或知覺（perceptions），而觀念（ideas）乃是心靈（mind）將其所接受的感覺與件（sense data）被動地、機械地加以組合的結果。他們一方面將感覺與觀念分開，一方面將心靈的功能貶抑為祇是對於感覺資料的被動登記與排列組合。而大陸理性論者雖然重視「觀念」的功能，但却把這種功能看成心靈本身的一種先驗的獨立的能力。杜威同意康德（Kant）的名言：「感覺離了概念是盲目的，而概念離了感覺是空虛的。」（perception without conception is blind, conception without perception is empty.）〔註四六〕不過

康德基本上仍然接受了經驗與理性的二分法，承認感覺與概念或感性與悟性有種類上的不同，這是杜威所反對的。在杜威看來，感覺與概念兩者的分別，祇是在反省思考的過程（即次級經驗）中所產生的一種功能上的區分，並非原來就有的。他說：

經驗的原始對象，從有機體與環境間自然的交互作用而生。它們本身不是屬於感覺的，也不是屬於概念的，也不是兩者的混合。它們正是我們一切日常未經改造的經驗中具有種種屬性的材料。……感覺的與件與解釋的觀念兩者的區別，乃是為求達成正確結論的探究歷程所有意造成的。〔註四七〕

在邏輯上，感覺的材料與概念相互間有着功能上的關係：前者指出和陳述問題的所在及其性質，後者則說明解決問題的可能的方法。〔註四八〕

在傳統哲學中，無論是亞里士多德還是近代理性論，所謂「理性」，都表示一方面有不變的自然秩序，一方面有心靈的認知能力，憑此能力（即理性）而明白那普遍固定的自然秩序。理性對於變化的事物，成為固定不變的標準，理性是物質現象所依循的法則，也是人類行為所遵守的規範。但是在杜威的哲學中，理性不再是超經驗的實體，而是和思考判斷有關的功能，它和對於目標的選擇、以及達到目標的方法之選擇有關。杜威說：「思想、理性、智慧，不管我們如何稱呼，根本都是一個形容詞（說它是一個副詞更好），不是一個名詞。它是活動的一種傾向，行為的一種性質，能預料現實事情的結果，並利用預料的結果，作為指導行動的計劃與方法。」〔註四九〕這種理性的能力並不是經驗以外的東西，它是經驗本身所固有的一個要素，因為它是人類在進化過程中所獲得的一項特質。杜威所持的論據是：

生物進化觀念的發現，使我們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，僅有應付環境的活動，却没有智慧可言。後來活動更複雜了，有機體必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，因為它必須預料較遠的將來，必須對較遠的將來安排佈置。〔註五十〕

低級有機體所造成的適應，例如它們對於刺激的有效反應，在人類便成了

有目的的，因而使思想可以表現。反省的思想乃是對於環境的一種間接的反應……在生物的適應行為中有它的根源，而思想最後的功用，在於對環境中的情況，能夠預先加以控制。〔註五一〕

杜威有時候將這種預料未來的能力稱為「推論」〔註五二〕。他強調，任何有意識的經驗都不能缺少推論的成分〔註五三〕。從以上的分析，我們可以了解：所謂經驗的前瞻性，就是說經驗的過程包含理性的運作（反省、探究），理性是一種有效的工具，可以用來分析當前的問題，形成解決問題的推論（觀念、理論、假設），以便在有機體與環境的交互作用中影響事件發生的過程，或對未來的結果作選擇性的控制。

肆、結論及批評

(1) 杜威經驗概念之特點

(一)經驗意義的加深與擴大：

在西洋傳統哲學上，經驗一詞有兩種意義。其一是亞里斯多德把經驗解釋為過去所累積的知識，也就是由實際生活事例中所歸納出來的關於如何做某些事情的一般法則。例如鞋匠、木匠、鐵匠、建築工人、江湖郎中等所依賴的知識，就是典型的「經驗」。〔註五四〕其實，現在一般人對經驗的看法，和亞里斯多德並無不同，今天一般人所說的經驗，正是由過去所累積的實用知識，而與純理論的知識相對。其二是十八九世紀的英國經驗論（即古典經驗論），為了強調一切知識來自經驗，為了使經驗成為知識的基礎，結果把經驗看成僅僅是由感官傳入心靈中的「感覺內容」，甚至還可以還原為原子狀的項目（如顏色、聲音、香味、軟硬等）。〔註五五〕由於將經驗視同感覺的內容，因此本質上也是涉及過去的或已經發生的事物。不過這種意義的經驗的範圍，比前一種經驗還要狹窄得多，變成祇是學哲學的人在知識論上討論的東西罷了。

杜威的經驗概念，是以一個生活的、理性的有機體為出發點，以有機體與環境

之間的交互作用為經驗發生的背景，經驗的內容因此涵蓋了經驗主體的主觀傾向（心理狀態）與動作（外表行為）、與經驗主體交互作用的環境（事物本身及問題境況）、經驗主體與環境交互作用的結果（變遷狀態）。這樣廣包的內容當然不是亞里斯多德或英國經驗論所謂的「經驗」一詞所能表達的。後者所謂的「經驗」，儘管意義不同，但是都把經驗視為與「知識」不可分開的概念：亞里斯多德雖然主張理論的知識（基於理性的）高於實用的知識（基於經驗的），但仍然承認經驗是知識來源之一，祇是不具絕對可靠性而已。〔註五六〕英國經驗論雖然暗示經驗的範圍大於知識的範圍（因為一切知識來自經驗），但是它並沒有告訴我們，經驗除了作為知識的來源之外，還有那些特徵和內容？杜威的經驗概念則指出：在「認知的」經驗之外，還有「領受的」經驗，後者是屬於使用、忍受、欣賞的性質，完全與認知無關；並且，這種無關認知的「領受的經驗」，要比「認知的經驗」多得多。杜威的此一發現和主張，和我們實際生活中的經驗，完全脗合。亞里斯多德強分知識為理論與實用，並將前者排除於經驗之外，固然與今日實驗科學的事實相違；英國經驗論祇關心經驗與知識的關係，祇強調理智的、認知的對象，而忽略了領受的（審美的、情感的、使用的、享受的）對象，亦與實際生活中的事實不符。

(二)打破理性與經驗的二元對立：

在西洋哲學史上，自亞里斯多德以來，理性（reason）和經驗（experience）就被看作是兩個對立的名詞。亞里斯多德從形上學的觀點，將實有（being）分為兩個範疇：一個是屬於理性的，完美而永恆不變的，祇有純粹的心或靈魂可以接近的；一個是經驗的，有變化有歧異及不完全的，可以由感官察覺到的。把這種區分應用到知識論上面，便是主張「基於經驗的知識之價值遠不如基於理性的知識之價值」。因為經驗是由特殊事例歸納得來，缺乏普遍性與必然性，所以不能夠提供絕對正確的知識；普遍性與必然性祇限於經驗以上的領域，即理性的領域，唯有經由理性才能認識必然的真理。〔註五七〕這種主張首開理性與經驗二元對立之先河，對

於中世紀的神學及近代理性論都有直接或間接的影響。

近代的理性論與經驗論之爭，主要是關於知識的起源。理性論者認為知識的來源是根據理性所生的觀念，祇有觀念的推演才能產生知識，而經驗祇能供給混亂紛歧的印象；經驗論者則認為在經驗中找不到先天的觀念，故一切知識來自感覺經驗，離開感覺沒有觀念，也沒有知識。雖然康德早已指出，這兩者都是一偏之見，但是真正能夠徹底打破這種二元對立的，却是杜威而非康德。康德雖然說：「感覺離了觀念是盲目的，觀念離了感覺是空虛的。」但是他並不否認，感覺與觀念二者原來就已經獨立存在的：感覺的事實是自外而起，而解釋的觀念則自內而生，至於兩者的聯繫，則是在心靈中一次造成的。〔註五八〕而在杜威的理論中，感覺和觀念的區別乃是在反省思考的歷程中發生的，它們乃是同一個以支配困難情境為目的的認知作用的兩個方面，在整個認知作用中，這兩方面是互相倚賴而不是互相對立的。〔註五九〕杜威和康德的區別，在於康德不得不乞靈於超經驗的東西，而杜威則始終不離經驗。這是杜威的新經驗概念值得引以自豪的。

(三)強調過去與現在的連續性：

過去有（現在仍然有）許多人，由於杜威曾經提到經驗的實驗性、前瞻性，以及在知識論與倫理學方面提倡科學方法，反對盲從權威，否認固定不變的真理，因而認定杜威是一個反傳統、反權威、祇相信科學方法、祇相信實驗結果的人，以為杜威的思想正好成了打倒傳統的武器，如果大家都聽從杜威的話，現存的社會制度與習俗標準必定為之蕩然不存。〔註六十〕殊不知杜威固然反對盲從傳統與權威，但是他也主張尊重傳統與權威。〔註六一〕他的經驗理論不但強調經驗的前瞻性，同時也強調經驗的連續性。經驗是一個繼續發展的過程，它無法、也不能斬斷與過去的關聯。他曾指出，由於過去與現在的連繫，個人經驗的內容才能不斷成長與發展，社會文化的內容才能不斷承傳與累積。他一再提醒我們注意過去的經驗與權威所扮演的角色，並強調「每一個問題，無論是個人的或社會的，單純的或複雜的，都是

靠過去經驗累積下來的知識及過去形成的習慣而解決的……智慧的功用，就是當個人與社會面臨問題時，能在舊信念與新境況之間造成和諧的關係。」〔註六二〕可見杜威的思想，是著重保護而非破壞。他的經驗理論之目的，無論在個人或社會方面，都不是使人全然脫離他的過去，而是要發掘過去與現在之間更新、更和諧的關係。祇有當現存的傳統、制度、習俗、教條等已經失去意義，反而變成妨礙個人成長與社會進步的絆腳石的時候，杜威才要我們去推翻它。

(2) 杜威經驗概念中若干無法克服的困難

(一)關於經驗的整全性：

杜威強調「初級經驗」的完整性，認為在「領受」的經驗中並沒有「主體」與「對象」或「經驗的動作」與「被經驗的題材」之區分；這種區分是在思想中發生的。當我們在從事某種探究的時候，爲了某種目的起見，因而在思想中把某種經驗過程（交互作用）區分爲若干要素，如主體與對象、胃與食物、肺與空氣等等。如果把思考的結果當作是原來就已存在的事物，那就是犯了「哲學的謬誤」。但是他所說的「初級經驗」，一方面是指「日常生活中的一般事物」，例如吃東西、走路、生病，以及太陽、泥土、植物、動物等等；同時又是指「未經思考分析的，沒有主客之分的，經驗的整體」。這兩種意義的初級經驗，顯然有種類上的不同，因爲依照前一種意義，所謂初級經驗，就是指一般人在經歷、指陳他在日常生活中所經驗的事物時，並無思考、推理、分析等心理活動，他祇是很自然的依照傳統語言習慣中的語詞，如太陽、泥土、花木、書畫、房屋、車輛、朋友、談話、散步等，去經歷和指陳它們。然而一旦使用了這些分類的語詞，他已經在不知不覺中把他所經驗的對象（object）和他自己——經驗的主體（subject）加以區別了。這與第二種意義的初級經驗，即完全沒有思想介入的、完全未經分析的、因而是完全沒有主體與對象之分的狀況，根本就是兩回事。

如果杜威所說的初級經驗，是指第二義而言，那麼一切日常生活中的事物都將

被排除在初級經驗之外，而使「初級經驗」變成祇是一個空洞的抽象名詞。因此，杜威所說的初級經驗主要是指第一義而言，也就是指我們在日常生活中所經驗的事物，如果我們對於這些事物，主要是「領受」，而不是「認知」，這些事物便屬於「未加思考分析的」初級經驗。例如眼前有一張桌子，我現在正在使用它而不是思考它或分析它，我對這張桌子的經驗便是一種「領受的」經驗，這桌子對我而言便是「未加思考的」初級經驗。但是，當我使用桌子的時候，心中不可能完全没有「桌子」的概念。就像我淋了一場雨，不可能没有「雨」和「濕」的概念；我看見一朵紅色的花，覺得它很美，而不可能没有「花」和「紅」的概念。雖然這張桌子、這場雨、這朵花在此時此刻並非我思考分析的對象，它們祇是我使用、忍受、欣賞的對象；但是由於我在使用、忍受、和欣賞它們的時候，難免會依照我們所熟悉的分類語詞，把它們和某種概念連在一起，結果自然會產生「主體」與「對象」的區分。

這種困難——無法避免主客的分立——的發生，主要在於杜威所謂「領受的經驗」，並非全部屬於「原始經驗」。事實上，我們日常生活中所經驗的事物，大部份均非原始經驗，而是先前已認知的事物。換言之，所謂「領受」並不全是領受，先前所認知的事物也包含在其中。

(二)關於經驗的客觀性：

杜威曾經以房屋、情感（害怕、害羞、忿怒）等做例子來說明經驗是客觀的而非主觀的。他所持的論據是，經驗的發生，有其客觀的條件，經驗並非來自主觀的意識。現在我們來探討一下他這個論據所持的理由。依杜威的解釋，經驗並不等於「經驗的動作」（the acts of experiencing），因為「經驗的動作」乃是我們為了某種探究的目的，故意省略掉「經驗的對象」（experienced objects），僅對於「整個經驗」（total experience）的其中一方面加以反省分析的結果。如果把這一被選出來的部份當做是經驗的全部，無異是把「經驗的對象」排除於經驗之外，因而將經驗化約為一種自封自足的經驗過程——一種意識的狀態。這便是一切主

觀主義 (subjectivism) 的來源。〔註六三〕這個解釋祇說明經驗的動作與經驗的對象二者都是「經驗的發生」所不可缺少的條件，但是並不能作為經驗的客觀性之充分理由。經驗的發生，的確有其客觀的條件；但是經驗本身並不能像「房屋」一樣獨立的存在。經驗必須由一個有生命、有感情、有思想的有機體或個人來「施 (doing) 與受 (suffering)」 (借用杜威自己的話) 。換言之，經驗必然是「某人」對其環境的「施」，必然是「某人」對其環境的「受」。例如以「居住」為例，必須由「某人」居住 (不論是曾經居住或正在居住或將要居住) 於某處，否則無所謂居住的經驗。再以「牙痛」為例，誠然很多人都有過牙痛的經驗，或任何人都可能會經驗到牙痛，但是你的牙痛不同於我的牙痛，甲的牙痛也不同於乙的牙痛。再以審美的經驗為例，雖然兩個人所欣賞的是同一幅畫，但是張三的感受往往不同於李四的感受。

杜威主張經驗的客觀性之另一理由，似乎與他重視經驗的「工具性」有關。他指出：反省思考在初級經驗 (即經驗整體) 中區分出「經驗的動作」與「經驗的對象」，或「心理的要素」與「自然的要素」，是爲了從其中找出可資利用的工具，俾使我們對於初級經驗的事件，獲得較好的控制。〔註六四〕他認爲主觀主義之本質乃是「不斷地強調我們本身態度的變化，而忽略了我們所生活的世界之變化」；其實，個人心理的變化乃是「包含在企圖改變環境狀況的一切嘗試之中」。「強調個人主觀的反應所扮演的角色之理論，錯在把這種 (主觀的) 要素誇張成唯一的條件——像主觀的觀念論那樣——以及把這種主觀的反應視爲一種結局，而不是把它 (和其他知識一樣) 視爲指導下一步行動的工具。」〔註六五〕杜威的意思顯然是說，我們之所以會在次級經驗中區分出「經驗的動作」和「個人主觀的反應」，乃是爲了便於對日常經驗中的事件加以控制；如果不是環境的變化引起我們「企圖將它改變或控制」的需要，不可能有所謂主觀的反應。我們承認「主觀的反應」是基於「客觀的需要」而產生的一種調節作用，但是同樣不可否認的是，縱然是面對同一事件或同一種環境的變化，每個人的主觀反應都不會完全相同。例如發生火災的時候，

有人可能驚慌失措，有人可能會冷靜地尋找逃生之路；有的人在事業上受到挫折就會一蹶不振，有的人却能再接再厲永不氣餒。

以上所舉的一些事例，已足以證明經驗並不是全然客觀的。事實上，杜威本人所強調的「經驗的連續性」以及「經驗的前瞻性」，都隱含了經驗帶有「個人的」、「主觀的」和「主動的」成份。如果沒有「個人的經驗」，則經驗的「成長」與「發展」、以及「習慣」的培養，都將成為不可能。當一個人利用過去以「推論」未來，亦即以過去的經驗為參考來影響事件發展的過程，並運用思想去建構未來經驗的軌跡之際，自然而然地會顯示出經驗主體的主動性、主觀性、以及個人性，因為每個人「適應」環境的方式，多少會受到個人的性格以及以往生活背景的影響。

(三)關於經驗的工具性：

杜威的經驗概念，強調人類在這世界上，是一個主動的參與者，而不是一個被動的旁觀者。人類的生涯就是一連串適應環境的過程，所謂適應，是指個人與環境之間出現了不協調的問題境況（*problematic situation*），阻礙了個人的生存活動時，他可以運用理性或思想——人類特有的工具——去解決問題。同時，杜威思想中的生物學取向，使他將一切「問題境況」都看成是個人的需求與環境之間的失調，所謂解決問題，就是設計和運用種種策略來控制環境、改造環境。相形之下，「自我失調」或個人對自己構成問題的情況，就沒有得到應有的重視。在杜威的著作中，幾乎一點都沒有提到焦慮、恐懼、疏離、寂寞等現代人的病痛〔註六六〕。人類不幸的經驗似乎都是由社會造成的，並且是可以經由社會加以控制的。

這種觀點雖然可以對人類產生鼓舞的作用，增進人類的信心和勇氣，但不是完全沒有缺點。第一、對於環境的不協調，我們是可以利用理性所設計的「控制性」手段來解決；但是當自我發生危機時，例如焦慮、憂鬱、喪失自信心等等，却不能用這個策略來應付。這些危機雖然也會或多或少受到社會環境的影響，但是却不能用「有機體——環境」的問題模式來充分理解，因為這些困境是由於個人對自己構

成了問題，這種問題也不是祇靠控制外在的社會環境就能解決的。第二、正如弗洛伊德（S. Freud）曾經指出的，人性有理性的一面，也有非理性的一面。世界上有善良的人，也有邪惡的人。人類理性所創造和設計的工具，如法律、政府、教育、商業、醫學、科技、電算機、機械工程等等，祇有在善良的人正當地運用它們時，才會產生良好及有益的結果；一旦為邪惡的人所利用，它們就祇有製造不幸與災禍。以上所說的這兩種情形，多少顯示了工具理性的限度。

註 釋

- 〔註 一〕 George R. Geiger, *John Dewey in Perspective* (Connecticut: Greenwood Press, 1974) p. 7.
- 〔註 二〕 杜威的哲學思想的確有一個明顯的主題，但這個主題並不是對經驗的歌頌，而是如何透過經驗的改造以達成人類的自我實現（self-realization）。不過杜威的哲學思想的確是處處都以經驗為題材，要了解他的思想，不能不注意他對於「經驗」的闡釋。
- 〔註 三〕 杜威對古典經驗論的批評，散見於各種論著之中，其中最重要的是下列幾種：“The Need for a Recovery of Philosophy” (1917), “An Empirical Survey of Empiricisms” (1935), *Reconstruction in Philosophy* (1920) 第四章, *Democracy and Education* (1920) 第十一章、第二十章。
- 〔註 四〕 例如 W. T. Feldman, 著有 *The Philosophy of John Dewey: A Critical Analysis* (New York: Greenwood Press, 1968), 他認為杜威對“experience”一詞的解釋和用法根本前後矛盾。
- 〔註 五〕 例如 G. R. Geiger, 著有 *John Dewey in Perspective* (見註一)，他不但對杜威的經驗概念推崇備至，而且對於別人對杜威的誤解也一一加以反駁。
- 〔註 六〕 John Dewey, “An Empirical Survey of Empiricisms”, repr. in R. J. Bernstein ed., *John Dewey On Experience, Nature, and Freedom* (New York: The Bobbs-Merrill Co., Inc. 1960) p. 87.
- 〔註 七〕 John Dewey, “Experience, Knowledge, and Value: A Rejoinder”, in Paul A. Schilpp, ed., *The Philosophy of John Dewey* (New York: Tudor Publishing Co., 1951) p. 530.
- 〔註 八〕 John Dewey, *Art as Experience*. (New York: G. P. Putnam’s Sons, 1980) p. 147.
- 〔註 九〕 John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Boston: Beacon Press, 1957) p. 87.
- 〔註 十〕 Dewey, *Art as Experience*, p. 220 杜威在同書還寫下一個比較詳細的定義：「各種經驗之中都有着共同的型式，不論這些經驗的題材在細節上有什么不同。一個經驗的產生，必須符合某些條件。這共同型式之輪廓，是由此一事實所決定：即每個經驗，都是一個

生物與他在其中生活的世界之某些方面交互作用的結果。」(Ibid. pp. 43-44).

- 〔註一一〕 John Dewey, "The Need for A Recovery of Philosophy" repr. in R. J. Bernstein ed., op. Cit., pp. 24-25 杜威曾以文明人和野蠻人的對比來說明這一點：野蠻人祇知道順受已有的條件，祇能利用現成的東西，如洞穴、樹根、偶然發現的池水等，來維持極簡單的生活。文明人却能夠建築蓄水池、開掘溝渠、引水灌溉、並經由選種、施肥的方法改良植物，發明機械來耕種和收成。(Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, p. 85).
- 〔註一二〕 John Dewey, *Democracy and Education* (New York: The Macmillan Co., 1920) p. 13.
- 〔註一三〕 Ibid., pp. 13-14; 參看 John Dewey, *Experience and Education* (New York: Collier Books, 1977, 12th printing) pp. 43-44.
- 〔註一四〕 Dewey, "The Need for A Recovery of Philosophy", repr. in Bernstein ed., op. cit., p. 13.
- 〔註一五〕 Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, p. 86.
- 〔註一六〕 爲了表明有機體與環境之間的交互關係，杜威先後（或同時）使用過 interaction, intercourse, intercommunication, interplay 以及 transaction 等字，這些字的含意都差不多，都含有「互動」、「交感互動」、「交互作用」、「交通」、「交道」等意思。在杜威所寫的最後一本書中，他認爲"interaction"容易使人把經驗中的兩個要素，有機體與其環境看成互相分離或對立的；而"transaction"則表示在一個活動中相互影響的兩個方面，是不能分離的整體。所以把經驗解釋爲"transaction"，要比"interaction"爲恰當。（參看 John Dewey and A. F. Bentley, *Knowing and the Known*. Connecticut: Greenwood Press, repr., 1975, pp. 103-108, p. 116 fn8。）不過在杜威的主要著作中，使用"interaction"遠比使用"transaction"爲多，而且在他而言，前者一向就是用來表達後者之意義的。有關這兩個名詞的討論，尚可參考 Geiger, *John Dewey in Perspective*, pp. 16-17.
- 〔註一七^①〕 John Dewey, *Experience and Nature* (New York: Dover Publications Inc., 1958) p. 8.
- 〔註一七^②〕 Joseph Ratmer, ed., *Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy* (New York: Modern Library, 1939) p. 1049.
- 〔註一八〕 Dewey, *Experience and Nature*, p. 21.
- 〔註一九〕 John Dewey, "Experience, Knowledge, and Value: A Rejoinder", in Paul A. Schilpp, ed., op. cit., pp. 532-533.
- 〔註二十〕 Dewey, *Experience and Nature*, p. 4.
- 〔註二一〕 杜威認爲，科學與哲學的對象，顯然是屬於次級經驗的層面，因爲它們都是經由系統的思考精煉過的（refined）產品。(Ibid., p. 4).
- 〔註二二〕 Ibid., p. 8.
- 〔註二三〕 Dewey, *Democracy and Education*, pp. 195-196.

〔註二四〕 Ibid.

〔註二五〕 Dewey, *Experience and Nature*, p. 9 在同書 p. 12 中，杜威又說：「我們主要是觀察事物，而非觀察觀察。但是觀察的動作也可以被探究而成爲被研究的題材，並因而變爲一種精煉的對象。所以，思想、欲望、意向的活動，情感、幻想的狀態等，也可以作爲被探究的對象」。

〔註二六〕 Ibid., p. 29.

〔註二七〕 Ibid., p. 11.

〔註二八〕 Cf. John Dewey, "The Psychological Standpoint", in Jo Ann Boydston ed., *The Early Works of John Dewey*, Volume I (Southern Illinois University Press, 1975) pp. 7-9.

〔註二九〕 Dewey, "The Need for A Recovery of Philosophy", in Bernstein ed., op. cit., p. 45 及 p. 23, p. 25.

〔註三十〕 Dewey, *Experience and Nature*, p.232.

〔註三一〕 Dewey, *Art as Experience*, p. 42.

〔註三二〕 Ibid., p. 41, p. 42.

〔註三三〕 John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York: Henry Holt and Co., 1948) p. 90.

〔註三四〕 Dewey, *Experience and Education*, pp. 39-40.

〔註三五〕 Dewey, *Experience and Education*, p. 44 杜威又說：在適應環境的過程中，「有時有機體與他周圍的環境脫節，然後又和周圍的事物恢復和諧一致——或靠努力，或靠機運，才能如此。而且，在一個發展的生命中，這種「恢復」決不是僅僅回到先前的狀態，因爲經由它所順利通過的對立及抵抗狀態，它的生命的內容已變得更豐富了。」(Dewey, *Art as Experience*, p. 14)

〔註三六〕 Dewey, *Experience and Education*, p. 35.

〔註三七〕 John Dewey and James H. Tufts, *Ethics* (New York: Henry Holt and Co., 1947) p. 181.

〔註三八〕 Dewey, *Experience and Education*, p. 37.

〔註三九〕 John Dewey, *The Quest for Certainty* (New York: Capricorn Books, 1960) p. 272.

〔註四十〕 Dewey and Tufts, *Ethics*, p. 365.

〔註四一〕 Ibid.

〔註四二〕 Dewey, *The Quest for Certainty*, p. 272.

〔註四三〕 Dewey, *Experience and Education*, p. 39.

〔註四四〕 Dewey, "The Need for A Recovery of Philosophy", in Bernstein ed., op. cit., p. 23.

〔註四五〕 Ibid., p. 33.

〔註四六〕 Dewey, *The Quest for Certainty*, p. 171.

〔註四七〕 Ibid., pp. 172-173.

〔註四八〕 John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry* (New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1964) p. 111. 杜威並指出：「有一個感覺論所無法解釋或使之成為可能的，但却明顯地存在於自然科學的特徵，這就是實驗。因為一切實驗都包含有規則的活動，而為觀念、思想所指導。以目前的物理學而言，物理實驗包含了極精細的、錯綜複雜的思想計劃，非感覺或任何形式的觀察所能及。因此看來似乎是：在科學的實驗與組織中，作為理論和假設的觀念，既不是感覺的複本，也不是由過去的經驗或觀察所促成，觀念有一種自由的、想像的特質，這種特質不是直接的感覺或觀察所能有的。」(Dewey, "An Empirical Survey of Empiricisms", in Bernstein ed., op. cit., pp. 85-86).

〔註四九〕 Dewey, *Experience and Nature*, pp. 158-159.

〔註五十〕 Dewey, *Democracy and Education*, pp. 392-393.

〔註五一〕 John Dewey, *Philosophy and Civilization* (Mass: Peter Smith, 1968) p. 30.

〔註五二〕 杜威說：「有機體支配自己將來的唯一力量，在於它現在的反應改變因它的介入而發生的變化之方式。……任何反應都是一次冒險，它涉及危險，我們總是比自己預知的做得更好或更壞。除非有機體能利用已發生的事情作為可能來臨的事情之根據，來影響事件發生的過程，否則它的介入是盲目的，它的選擇是無目的的。若是它能了解現在進行的事件可能產生的結果，它所做的選擇就變為明智的，它的固執就變為合理的了。它能夠慎思熟慮地、有計劃地參與事件發生的過程。……推論，即利用已發生的事，預測將要或可能要發生的事，乃是有目的的參與，而與盲目的參與不同。」(Dewey, "The Need for A Recovery of Philosophy", in Bernstein ed., op. cit., pp. 33-34).

〔註五三〕 Ibid., p. 23.

〔註五四〕 參看 Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, pp. 79-80, and Dewey, "An Empirical Survey of Empiricisms", in Bernstein ed., op. cit., p. 71.

〔註五五〕 參看 Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. V. (Westminster, Maryland: The Newman Press, 1959) p. 79, p. 95, p. 263, pp. 267-268.

〔註五六〕 亞里斯多德把一切由經驗得來的知識，置於與「科學」相對的地位，因為後者是關於事物所以發生的理由或原因的知識，它建立在對事物的洞察、理解或推理之上；而經驗的知識則並不依賴此種洞察或理解，所以嚴格說來，它祇是見解和信仰而不是知識。(參看 Dewey, "An Empirical Survey of Empiricisms," in Bernstein ed., op. cit., p. 72).

〔註五七〕 Cf. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, p. 121, p. 81, and Dewey, "An Empirical Survey of Empiricisms," in Bernstein ed., op. cit., pp. 76-77.

〔註五八〕 Dewey, *The Quest for Certainty*, p. 171-172.

〔註五九〕 Ibid., 並參看本文第 13 頁。

〔註六十〕 有這種想法的人實在太多了，不必、也不能一一列舉。

〔註六一〕 見本文第 11 頁的引文。

- 〔註六二〕 Joseph Ratner, ed., *Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy* (New York: Modern Library, 1939) p. 452.
- 〔註六三〕 Dewey, *Experience and Nature*, p. 11, pp. 17-18.
- 〔註六四〕 Cf. *Ibid.*, p. 10, p. 18.
- 〔註六五〕 Dewey, *The Quest for Certainty*, p. 275, p. 277.
- 〔註六六〕這一點多少與杜威個人的好惡有關，因為他一向不喜歡個別的「心靈」，不受局限的「自我」，絕對的「主體」等。於是對於人格的內在情況、自我意識的種種問題難免有些疏忽。他着重「有機體與環境交互作用」時所產生的問題，因而忽略了「有機體對自己構成問題」時的嚴重後果。這些弱點，杜威在答覆阿爾波特（G. Allport）的質疑時業已直承不諱。（Paul A. Schilpp ed., *The Philosophy of John Dewey*, p. 555）。

參考文獻

1. Bernstein, R. J. ed., *John Dewey On Experience, Nature and Freedom*. New York: The Bobbs-Merrill Co., Inc. (1960).
2. Boydson, Jo Ann. ed., *The Early Works of John Dewey*. Vol. I. Southern Illinois University Press. (1975).
3. Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*. Vol. V. Westminster, Maryland: The Newman Press. (1959).
4. Dewey, John. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications Inc. (1958).
5. ————. *Art as Experience*. New York: G. P. Putnam's Sons. (1980).
6. ————. *Experience and Education*. New York: Collier Books. (1977).
7. ————. *Democracy and Education*. New York: The Macmillan Co. (1920).
8. ————. *Reconstruction in Philosophy*. Boston: Beacon Press. (1957).
9. ————. *The Quest for Certainty*. New York: Capricorn Books. (1960).
10. ————. *Logic: The Theory of Inquiry*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc. (1964).
11. ————. *Human Nature and Conduct*. New York: Henry Holt and Co. (1948).
12. ————. *Philosophy and Civilization*. Mass: Peter Smith. (1968).
13. Dewey, John. and Tufts, James H. *Ethics*. New York: Henry Holt and Co. (1947).
14. Dewey, John. and Bentley, A. F. *Knowing and the Known*. Connecticut: Greenwood Press, repr. (1975).
15. Feldman, W. T. *The Philosophy of John Dewey: A Critical Analysis*. New York: Greenwood Press (1968).
16. Geiger, George R. *John Dewey in Perspective*. Connecticut: Greenwood Press. (1974).
17. Ratner, Joseph. ed. *Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy*. New York: Modern Library. (1939).

18. Schilpp, Paul A. ed. *The Philosophy of John Dewey*. New York: Tudor Publishing Co. (1951).