

捌、批評及結論

一、對於杜威形上學的內容之批評

杜威形上思想的特點是(1)以經驗可及的事物為題材，棄絕一切超經驗的事物；(2)以自然事件的特徵為探討的對象，不再追求終極的原因和本體；(3)主張對於經驗的所有的面向（認知的與非認知的，確定的與不確定的），都應該給予同等的重視；(4)強調經驗與自然的關係。現在讓我們逐項加以討論，以見其優點及缺點。

(一)

一般的看法，形上學乃是哲學家對宇宙人生的根本問題所作的終極解釋。從西洋哲學的傳統觀點來看，形上學的目標是在「本體界」而不在「現象界」，達到本體界的主要途徑是理性的思辨而不是經驗的觀察。在西洋哲學史上，每一哲學派別的開創者，無不根據自己的立場對宇宙人生的根本問題提出一套自圓其說的答案。他們的主要憑藉是豐富的想像力和嚴格的邏輯推論。但是，他們所提出的答案却遠不如他們所製造的問題來得多。試以形上學所關注的幾個重要問題為例：譬如說在宇宙的現象界（經驗界）中，我們觀察到有物理的現象，有心理的現象，但是宇宙的本體究竟是唯物呢？唯心呢？或者兩者都不是呢？又譬如說，在宇宙現象界，我們觀察到有機械性的動作，有目的性的行為，但是整個宇宙運行的法則究竟是機械性的呢？還是目的性的呢？再譬如說，在現象上我們觀察到有雜多的現象，有統一的現象，但是整個宇宙究竟是一元的本體呢？還是多元的實在呢？再譬如說，這宇宙萬物的存在，究竟如何發生？在它們的背後是否有一個神聖的創造主？舉凡這些問題，哲學史上沒有任何一派的解釋能被公認為確定的答案。其原因無他，祇因為

這些問題都是無法從我們所經驗的實在界中加以徵驗的。自從近代經驗主義興起之時，形上學便開始受到質疑，十九世紀的實證論以及二十世紀的邏輯實徵論，更是对形上學展開無情的攻擊。〔註一四七〕傳統的形上思想，似乎已經不能見容於這個「無徵不信」的徹底科學性格的世紀。杜威的形上思想，主張以經驗可及的事物為題材，對於超出經驗之外，祇能用先驗的方式去理解的各項問題，則棄而不論，將形上學從「空中樓閣」的世界帶回現實世界中來。其目的無非是使形上學能夠與充滿濃厚的實證科學色彩的時代潮流相結合，俾能在當代的哲學領域中保留一席之地。

但是將形上學完全放在經驗的基礎之上，是否還能適切地符合形上學的性質或彰顯形上學的功能，則不無疑問：第一、傳統形上學關於宇宙人生問題的非經驗的解釋，往往是每一個時代的哲學家，對於那個永不可能解決的「人生之謎」的暫時的解答。雖然它給予我們的未必是宇宙的真相，但却反映了人們對於尋求那個「謎底」的永恒的渴望。如果述說「自然有一個終極的根源與終極的本體」是無意義的，祇因為無法在經驗上予以證明；那麼，否定或拒絕那同樣的命運，也不能在事實上是有意義的。〔註一四八〕第二、傳統形上學之所以歌頌永恒、完美，相信善與上帝的存在，並非無視於經驗世界的變化無常、缺憾、罪惡的存在，而是企圖憑藉那些形上信念的力量，給人們以安慰、希望、警惕與鞭策，以「理想」來提昇「現實」。一旦棄絕了那些形上的信念，其結果將使形上學變成祇是重複一般人所熟悉的日常經驗，如疾病與健康，成功與失敗，朋友和敵人，桌子和椅子等等，一般人能夠從其中得到任何的啓示麼？〔註一四九〕完全以經驗可及的事物為題材，固然可以排除許多毫無根據的玄想，但是也同時排除了許多有價值的洞見；傳統形上學對宇宙人生的終極解釋，雖然包含了某些永遠不能徵驗的謎思，但是其中也包含了哲學家崇高的理想。如果我們對形上學的要求，並非僅以「描述現實」或提供一幅「地圖」為滿足，則以經驗為基礎的形上學自然不是一種適當的形上學。

杜威的形上學與傳統形上學的另一個不同之點，就是以自然事件的特徵、而不是以終極的原因或本體為探討的對象。在杜威看來，「自然」或「實在界」並不是有空間上的邊界的，因而欲以「整個的」自然或實在界為形上學探究的單位是不可能的。但他認為，凡在自然發生的，皆為「自然事件」，而自然乃是無數自然事件交織而成的「事件的複合體」。所以形上學應以自然事件為基本的單位。其次，傳統的形上學對於宇宙的終極原因（或稱第一原因）及宇宙的本體（或稱實體）之追求，若從知識論的立場來看，業已證明是徒勞的，因為人類的認識能力祇限於在現象界（經驗界）有效，而不能達到本體界。因此，杜威認為，我們所能追求的「存在的普遍特徵」，祇能是自然事件的特徵，祇要這些特徵是具有「普遍性」的，它們就有資格代表存在的特徵，而成為形上學的對象。

對於形上學探討的對象作這樣大幅度的調整，是極為大膽的嘗試。如果是為了使形上學的對象成為可以在經驗上被認知的對象，這種調整好像是一種可取的方法。但即使這樣做是合法的，那「自然的特徵」究竟包含那些項目？則仍然有待進一步的探討。在「形上學探究的題材」（1915）一文中，杜威說存在的特徵至少有三種：即分殊的存在（*diverse existence*），交互作用（*interaction*），變化（*change*）。〔註一五〇〕在「經驗與自然」（1925）一書的第二章，他提到統一性（*unity*）與差異性（*diversity*），永恒性（*permanent*）與變化（*change*），必然性（*necessity*）與偶然性（*contingency*），完成的（*finished*）與未完成的（*incomplete*），重覆的（*repetitious*）與多變的（*varying*），安全的（*safe*）與危險的（*hazardous*），以及結構（*structure*）與過程（*process*），物質（*matter*）與能量（*energy*），一（*one*）與多（*many*），連續（*continuity*）與分離（*discreteness*），規則（*law*）與自由（*liberty*）等特徵。〔註一五一〕同書第三章提到結局（*end*）與歷史（*history*），同書第四章提到結局，可能性（*possibility*）秩序（*order*）或關係（*relation*）。〔註一五二〕同書第十章又提到性質（*quality*）與關係，個別性（*individuality*）

與同一性(*uniformity*)，結局(*finality*)與效能(*efficacy*)，偶然性與必然性。〔註一五三〕他並沒有很詳細地列出一份清單，來說明他所發現的「存在的普遍特徵」究竟有多少。以致於研究他的形上學的人，也很難加以確定。〔註一五四〕不但如此，而且杜威對於他所提出的各項特徵的名稱，並沒有嚴格地、確切地分別界定它們的定義。所以在他的著作中，我們會發現兩種情形：(1)同一個名詞，可能含有不同的意思，例如 *continuity* 這個字，可以是指「物質——生命——心靈」三個層次的連續性，也可以是指「經驗——自然」的連續性；可以用來指「初級經驗——次級經驗」的連續性，也可以用來指「過去——現在——未來」的連續性。又如 *end* 這個字，可以是指自然的「結局」(*ending in nature*)，也可以是指人類的「目的」(*end-in-view*)。(2)同一件事，或同一項特徵，却往往用不同的字詞來表達，例如用來表示「交感互動」這個特徵的，就有 *interaction* , *interplay* , *intercourse* , *interchange* , *intercommunication* , 和 *transaction* 等不同的字。用來表示「偶然性」這個特徵的，有 *precarious* , *perilous* , 和 *hazardous* , *unstable* , *uncertain* , *unsettled* , *unpredictable* , *uncontrollable* , *aleatory* , *luck* , *chance* , *gamble* 等字。〔註一五五〕對於一個文學家而言，用字富於變化可使文章優美而生動，但是對一個哲學家而言，用字不夠嚴謹就適足以增加讀者的困惑了。

(三)

依杜威，形上學的目的，就在如實地、清楚地描述經驗與自然的特徵，因此，對於經驗的所有面向(認知的與非認知的)或特徵(確定的與不確定的)都要給予同等的注意。但他同時指出，在哲學界中有一種根深蒂固的傾向，就是在解釋世界時，賦予認知的經驗以絕對的優先性及實在性，將「知識的對象」等同於「真實的對象」：

哲學的永久誘惑，像它以往的歷史所表明的，就是認為反省思考的結果，其本身即具有比其他任何經驗之題材為優越的實在性(*reality*)。不論哲學

派別如何不同，却有一個共同的假設：即知識的對象與終極的真實對象是相等的。這個假設長久以來是如此深埋於哲學家心中，通常並不明說，而且視為理所當然之事，所以也不必明說。〔註一五六〕

杜威將這種普遍的傾向稱為唯智主義 (intellectualism) 〔註一五七〕。儘管杜威廣泛地強調理智的重要 〔註一五八〕 以及思想的功能 〔註一五九〕，但却拒絕賦與認知的經驗以任何優越的意味。在這兒，杜威的立場是和他的知識論一致的：第一、「知識」乃是一種控制下的探究過程的「結果」，在經驗中直接呈現及遭遇的事物，不能稱為知識，祇是可以作為知識原料的「題材」。換言之，祇有直接的經驗，並無直接的知識。〔註一六〇〕 第二、在通常的情形下，事物總是先被「領受」，然後才被「認知」。當經驗中有某種不協調的狀況發生，迫使經驗主體加以注意時，才會產生所謂認知的活動。〔註一六一〕 換言之，在經驗中，次級的經驗（反省活動）乃是後起的，祇為了解決初級經驗中所發生的問題，才成為必要的。

從形上學的觀點而言，強調認知經驗的實在性，就是注重自然事件中「確定的」部份，而忽略了「不確定的」部份。杜威的形上學，主張對於經驗的所有面向以及所有特徵，都要一視同仁，予以同等的權利。這種見解如果能獲得哲學家的重視，則以下兩種不幸的結果便可避免：第一、自笛卡兒以來，所有的哲學探討都傾向於以知識論為基礎，哲學的焦點都集中在知識的可靠來源以及認識的對象等幾個問題上面；當代的邏輯實徵論，甚至主張哲學的唯一職責，就是對有意義的語句作邏輯分析。前者祇注重認知的經驗，後者祇注重認知的工具，兩者都將以經驗的其他面向——道德的、審美的、宗教的等等——之犧牲為代價。第二、自亞里斯多德以來的形上學者，無不賦予「確定性」以崇高的地位，而輕視經驗中的「偶然性」，並且將兩者分別歸諸不同的領域：前者歸於「實在」的領域，後者歸於「表象」的領域。這樣一來，我們的經驗就被分割為兩個不連續的部分，其中祇有一部分是真實的，另一部分則被視為虛假的。

杜威的形上思想有一項極為重要的預設 (*presupposition*)，即「經驗」與「自然」的連續性。經驗是自然過程的結果，是自然的一部份 (人類) 與自然的另一部份 (環境) 交互作用的產品；而自然就是它被經驗的樣子。所以人類的經驗與自然的存在並非不相連續的，經驗的特徵乃是自然的特徵之樣品，由人類經驗的特徵便可揣摩自然存在的特徵。對於這種以人的經驗為中心的形上觀點，桑塔耶拿 (*George Santayana*) 曾經提出以下的批評：

杜威有他自己的形上學，宇宙是在他的系統之外。何以自然的事實在他手上都變得這樣不可捉摸和困惑？這個問題是整個系統的關鍵所在，我認為可以用一句話來回答：前景的優越。(我認為) 自然之中並無前景或背景，無這裡，無現在，無道德上的主教堂，無真正如此重要的中心，乃至使其他的事物都被淡化為祇是邊際和遠景。從定義上講，一個前景是與所選擇的某種觀點有關，與某一個人自然之中，偶然被栓在一個特定的時空中的立腳點有關。在一種哲學裡，如果這樣的一種前景變得那麼重要，自然主義就得被拋棄。〔註一六二〕

在桑塔耶拿看來，人類所經驗的自然，僅僅是自然的一部份，充其量祇是自然的一個「前景」；然而，由於經驗純粹是個人主觀的意識，從經驗中所認識的自然未必是客觀真實的自然，所以，連這個「前景」也是假的，倒是那個不能直接經驗的「背景」才是真的。杜威認為，桑塔耶拿的觀點也隱含了一項預設，那就是：人與自然的分離。〔註一六三〕對桑塔耶拿而言，人類的事件並不是自然的事件；對杜威而言，人類的事件乃是先人類而存在的自然之投射、延續、複雜化。依桑塔耶拿，經驗所構成的前景，就像一張帷幕，把人與自然隔開；依杜威，唯有依靠這個前景，我們才能達到自然的背景。〔註一六四〕要了解這兩種觀點孰是孰非，有必要回顧一下自十七世紀以來近代物理科學的宇宙觀。

近代物理學家為便於解釋瞬息萬變的宇宙現象，將事物之性質區分為兩類：第一類是具有量化特徵的「初性」 (*primary qualities*)，如數量、形狀、大小

、位置、動靜等。這些性質是事物本身原有的性質，與感覺經驗無關，具有客觀實在性。第二類是不能量化的「次性」(secondary qualities)，如色、聲、香、味、觸等。這些性質是由初性的力量加於我們的感官所產生的主觀性質，並無客觀實在性。然後，物理學家（如Galilei，Newton等）便根據這種觀點將自然劃分為兩個領域：一個是具有可量化性質的，如物理科學所論究的原子、電子的領域；一個是具有可感覺性質的，即日常經驗的領域；前者是客觀真實的世界；後者是主觀幻想的世界。〔註一六五〕 此種宇宙觀對於近代哲學的影響相當大，杜威在「經驗與自然」一書也曾經對這一點有所指陳：

當（科學的）對象從（日常的）經驗中加以分割，經驗本身就被化約為僅僅是……意識的狀態與過程，而不是自然的事件。自十七世紀以來，這種將經驗等同於個人主觀意識、並與那完全由物理對象構成的自然相對立的經驗概念，業已造成哲學的傷害。……自笛卡兒的時代直到現在，心靈與物質的二元論，物理的世界與心理的世界的二元論，主宰了所有哲學問題的闡述。〔註一六六〕

將自然劃分為初性、次性兩個領域，或劃分為物質的世界與心靈的世界，並不能說明真正的自然。第一、科學的對象、如原子電子，必須依附在具體的事物——如桌子、椅子——之中，即不能離開具體的事物而存在。第二、在直接經驗中，我們最先知覺的是具體的事物，如桌子；而科學的對象，如原子電子，乃是經過抽象的思考推理的產物。如果說，祇有那個由思考所得的、其中充滿跳動的電子的桌子才是「真實的桌子」，而那個在日常生活中所使用的桌子祇是「主觀的幻想」，這是十分荒謬的。特殊科學態度的產生，是要致力於支配環境中的事物，但是這種觀點却把那些直接性質遺忘了。結果，那些表示關係的抽象概念反而進入了前景，而經驗中的具體事物反倒成了不可理解的怪物。唯有同意杜威的看法，承認「由經驗所揭示的自然」（直接經驗的自然）與「由科學所揭示的自然」（間接推論的自然）是相連續的，才能調和「物理世界」與「意識世界」之間的矛盾：

物理科學並不樹立另一的並且敵對的、正相反對的存在的領域；它祇不過顯示那些直接的與結局的性質賴以發生的狀態或秩序。它祇是對各種原屬偶然領受的結局，增加一種規制它們出現的日期、地點和方式的能力。〔註一六七〕

二、對於杜威形上學方法之批評

杜威的經驗方法，基本上是脫胎於自然科學的實驗方法。他在「經驗與自然」裡面，對於科學方法有如下的描述：「各種自然科學不僅從原始經驗中獲得它們的材料，並且還將（精煉過的）次級對象帶回初級經驗中去加以檢驗……初級經驗的題材提示問題，並提供建構次級對象之思考以最初的資料；次級對象之檢驗與證明，也祇有回到粗大顯著的經驗——如日常生活中的太陽、泥土、植物與動物等——才有可能。」〔註一六八〕他認為哲學也應該採取這種方法。當然，他的意思並不是說，哲學理論的檢驗和科學的檢證方法完全一樣，他祇是強調：(1)哲學探究也要從日常生活的事物即初級經驗出發，否則就是「非經驗的」；(2)哲學的反省思考的結論，也要帶回日常經驗的事物中，去驗證其「解釋」初級經驗的功能，否則這種結論是不可靠的和無價值的。〔註一六九〕

然而，這一套自然科學的程序是否可以適用於形上學呢？這就牽涉到我們對形上學的看法。形上學究竟是(1)對於宇宙人生的終極解釋呢？還是僅止於(2)對宇宙人生的客觀的描述？換言之，形上學所關注的是「意義的解釋」呢？還是「現象的描述」？倘若依照我們所熟悉的傳統哲學的觀點來說，那麼形上學應該是屬於第一種意義。但是對杜威來說，祇有哲學才關涉到「意義」的解釋〔註一七〇〕，形上學的工作僅止於對現象或事實的描述。一般哲學家並沒有嚴格區分形上學與哲學，通常祇是把前者包含在後者的範圍之內。但是杜威却在二者之間作一區分：哲學的任務是對於經驗中各種「好」的事物或價值之「批評」，形上學的任務是對於經驗與

自然的普遍特徵的揭露與「描述」。形上學的功能，祇是為哲學的批評提供一份「地圖」而已。由此可見，杜威是把形上學與科學放在同一個層次（level）上，認為二者所追求、所提供的都是經驗的知識。因此形上學也可以採用「觀察——推論——驗證」的方法。

然而，杜威自己曾經一再強調，認知（包括科學的探究）祇是經驗的一種模式，其目的在使我們對初級經驗的事物之控制更為有效，它所關注的是事物間的關係，而不是事物的性質。事實上，科學方法也不可能揭露經驗中所有的性質，就以我們通常所說的初性、次性、第三性來說：其中祇有「初性」，如形狀、大小、位置、動靜、數量等，我們可以用科學的方法，如觀察、實驗、計算、預測，去描述它們。關於「次性」，如顏色、聲音、味道、冷熱等等，已不能完全使用科學方法去描述它們，而必須依賴我們的身體器官去感覺。至於第三性質，如美、醜、快樂、痛苦、失望、安慰等等，則不單是感覺的問題，還要用心靈去體會。在這第三種經驗領域，科學方法完全派不上用場。由此可見，「觀察——推論——驗證」的方法，在許多（即使不是大多數）經驗領域中，都有其限制，並不是像杜威本人所相信的那樣無往不利的。

根據杜威的經驗概念，人與環境的交感互動，有兩個層次：在「領受」（having）的層次中，事物祇是被經歷、被忍受、被享受、被處置、被使用、被欣享；其中雖然也有思考，但祇是極少量的、偶然的思考。在「認知」（knowing）的層次中，事物被思考、被分析、被臆測、被推論、被以抽象概念來描述；其中包含了大量的、有步驟的思考。〔註一七一〕雖然被領受的經驗，必要時也可以做為被認知的對象去研究，但是有許多經驗却不適合用認知的方式去說明。譬如情感的、意志的、審美的、宗教的經驗，就屬於「直接的體驗」，這些經驗是無法用語言描述的。〔註一七二〕因此，要了解經驗的所有面向之特徵，除了「認知」（觀察、推論、驗證）的方法之外，必須再加上「體驗」的方法，才夠周延。儘管杜威曾經一再宣稱，對於經驗的所有面向都要予以同等的注意，可是，在他的經驗方法中，却没有

強調（甚至沒有提到）「體驗」的方法。他一方面堅決反對「知識對象」與「真實的對象」之間的等同關係，另一方面却又不自覺地把包括「領受」的經驗在內的一切真實的對象，都當作「認知」的對象來處理。這是他的「經驗概念」與「經驗方法」之間一個極為嚴重的矛盾。

此外，杜威在分析經驗的普遍特徵時，是從特殊的經驗推論到普遍的經驗。也就是從許多個別的事件中發現某一項共同的特徵，進而推論一切事件都具有此一特徵。基本上，這是一般經驗科學所使用的歸納法（induction）。由於杜威將形上學局限於對「經驗事實」的描述，因此可以使用事實歸納的方法。估不論歸納法本身有其不易克服的困難（因為我們在舉證時不可能窮盡「所有的」事實，所以充其量祇能達到「接近」真實而非完全真實的程度）；杜威對於他所揭示的各項「存在的普遍特徵」，是否都經過嚴格和慎重的驗證、足以證明那些特徵的確是具有「普遍性」的呢？至少在他的著作中並沒有顯示出來。換言之，即使把形上學視為有關經驗事實的描述，我們也希望能夠看到比較審慎而嚴格的論證。

三、結論

杜威的形上學乃是企圖調和傳統與現代的一種折衷的結果。一方面，他不願苟同一般淺薄的實證論者對形上學全盤否定的態度；另一方面，他對於傳統形上學祇顧「解釋」而不求「驗證」的作法也表示不滿。因此，他要將形上學置於經驗的基礎之上，同時調整了形上學的目標，由追究「存在的終極原因」變為描述「存在的普遍特徵」。這樣雖然可以滿足「無徵不信」的要求，但是這種描述性的形上學是否還能夠發揮形上學應有的功能，實在令人感到懷疑。

杜威重新建構的經驗概念，指出人類經驗的內涵除了認知的一面，還有非認知的一面，糾正主觀主義的缺失，駁斥唯智主義的獨斷，這是他對於經驗論的重大貢

獻。可惜未能根據此一經驗概念，針對「非認知的」經驗，強調「體驗」的方法。他的形上學仍然是訴之於「探究」一途，並以求得認知性的實證知識為旨歸。

不過，杜威企圖改造形上學及其所呈現的矛盾，的確反映出一個重大的問題：現代形上學應如何建立一個堅強的方法論的基礎，以對抗來自諸如邏輯實徵論的挑戰，而同時又依然能夠達成傳統形上學的目標，保持形上學原有的功能？這是現代形上學家必須面對的問題，也是現代形上學家不能逃避的責任。