

熊 序

《现代哲学名著述评》谢君幼伟掌教国立浙江大学时所写。书评应西洋哲学名著编译会之征而汇集成书以公世也。书评未易作而哲学书评尤难。每评一书非疏析其条理节目之详综览其统系纲维之钜，而又密察其根据所在，深穷其蕴蓄与言外之意，则未可率尔下评。故曰书评未易作也。哲学书评，非哲学家不能作。而哲学界纷无定论，即哲学家各有所持。则于异派之哲学书，往往易见为短，而难得其长。即以公平心区之，求识所长，亦复不易。异派之学者，其精神所专注，本与我殊途。而我乃欲一旦与之冥应若一。此又不必然之数也。故曰哲学书评尤难。幼伟思睿而识卓，学博而量宏。海内谈哲学者或喜有所标揭以自异，而幼伟独不尔。惟脚踏实地，虚怀以读中西哲学之书。不为苟同不妄立异。其评论各书皆有精鉴异乎以矜心浮气轻持短长者矣。余闻人称美幼伟者多，而憾未识之。前年幼伟始以书来，自是音讯往复不绝。书评将出，幼伟函属为序。余念书评之难，非笃学如幼伟者不能为也。昔王船山先生《读四书大全说》亦近书评性质。其于朱门一派之学，皆详其条贯，尽其幽隐。故评不当。而船山一生学问，亦于此书发挥无遗。吾愿幼伟更进而为

钜制，而以其极深研几，卓然名家之学，即托于书评，以自由发抒。此晚明诸子之风，最朴实有味。幼伟其以为然乎。

中华民国三十三年^①五月十七日熊十力

自 序

此书以《现代哲学名著述评》名 所谓现代哲学名著 自以作者所见及者为限。其有遗漏，实无疑问。一因作者案上所有之新著不多，二因作者或对是书适无意见，决非有意忽视。如冯友兰先生之《新理学》(冯书评者已多 作者别无意见 故不述)如金岳霖先生之《论道》(金书作者始终未获见)当悉为名著 而作者对此二书皆未有书评，不能不认为憾事也。

作者个人，自有哲学主张，然此书以介绍批评为主，故个人意见皆极力减少至最低限。此书之不足代表作者个人之哲学主张，实不待言。但作者亦不敢自谓绝无偏见也。读者可由此一书而稍窥见作者个人之哲学主张，亦不待言也。惟读者若欲据此而判断作者个人之哲学，则非作者所希望耳。

此书各篇 均经郭洽周(斌稣) 繆彦威(钺) 张晓峰(其昀) 诸兄阅过 对文字内容 各有指正。贺自昭(麟) 兄对本书内容 亦有所指示 而本书之有机会出版 则贺兄力也。熊子真(十力) 先生特为作序 辞多溢美 尤使作者感愧。以上各位 作者均当表示谢意。此外，浙大国文助教刘操南君，同学王庆菊君，范培元君，喻世安君 陈业荣君 张子安君 均曾代作者抄写原稿 亦当一并

致谢。

中华民国三十三年七月三十日佐禹谢幼伟序于遵义

— 导论 —

—— 中国传统哲学之特征

本书所谓现代哲学 含义比普通所指者为广。普通多指西洋之现代哲学而言 下列两篇《现代哲学之背景》与《现代哲学之特征》 其所谓“现代哲学”仍为此一辞之狭义。但本书所论述之现代哲学名著 实不限于西洋 东方哲人之名著 亦包括在内。关于西洋现代哲学之一般状况 已有前述两文 作一鸟瞰 读者当能得其大概。独对东方哲学 特别为中国哲学 则其一般状况 尚付阙如。此本篇之所为作也。

欲对东方哲学作一概括式之叙述 事殊不易。本文尚思缩小范围 而仅以中国哲学为限。一因本书所含之东方哲人 除泰戈尔外 余均为中国哲人。二因范围缩小后 作者之说明 亦可较少困难。然作者仍不敢谓绝无困难也。作者深知其困难。作者亦深知若是之说明 必难满人意。作者唯一之希望 在使读者能从此一绪论中 略明现代中国哲学之一般趋势。故此一绪论无详细论究中国哲学之企图 惟思提纲挈领 将其数种主要特征 稍

① 泰戈尔 :Rabindranath Tagore(1861—1941) 印度现代作家、诗人、哲学家。曾在 1924 年访问中国 回国后撰有《在中国的谈话》一书。

加解释 然后持与西洋哲学比观 俾知东西文化合流后之中国哲学 究为何状也。

作者认为现代中国哲学已有长足进展，一方面固能发扬中国哲学之传统精神，一方面亦能纠正中国哲学之传统缺陷。吾人虽不能谓现代中国哲学已登峰造极，足以自豪，吾人亦不能谓现代中国哲学为绝无进步。谓现代中国哲学已在进步途中，当为最公允之断语。为证实作者此一断语起见，作者不能不将中国传统哲学上之主要特征，其优点与缺点，略为叙述，使读者知作者之下此断语 非无根据也。

第一，在主张上，作者认为中国之传统哲学，自其一般趋势言 实以唯心论为其主潮 或至低限度 实倾向于唯心。谓过去中国哲学倾向唯心，此稍通中国哲学者，当可共认。勿论中国哲学上所谓唯心论是否同乎西洋，然中国哲学之重心，而不重物，或以心为主，而不以物为主，则当为无可否认之事实。故作者对这一点，不思多所征引，但略明孔孟及宋儒之说，即足以证实作者之所见。孔子似罕言心；“心”之一字 见于《论语》者 不出二次，然孔子之说 实以仁为主。所谓“仁”朱子解释为“心之德 爱之理”。此虽不必为仁之确解 然仁之属于心 或为心之事 当可无疑。盖吾人决不能视仁为物质 为形器。程明道《识仁篇》谓：“仁者浑然与物同体，‘旋’即谓：‘义礼智信 皆仁也。’可见仁为万物本体。人与万物，均享有之。识得此仁，便能与物不二。惟二究非一物。此乃万物生生之理 乃人心之一点灵明 虽与物共 而非即物。故刘蕺山谓：“后人不识仁 将天地间一种无外之理 封作一膜看 因并不识诚敬 将本心中一点活泼之灵 滞作一物用 胥失之矣。”仁之非物 实不待辩。仁已非物 纵不可即认为心 然其与心有关 或属心之事 则殆可断言。孔子学说以仁为主 则谓孔

子学说倾向唯心 必无人能加否认。孟子继之 其书中已屡言心字。《尽心》一章 最为明显。所谓：“尽其心者 知其性也 知其性，则知天矣。”所谓：“存其心 养其性 所以事天也。”所谓：“养心莫善于寡欲”。叠以尽心 存心 养心为言 其重视心可知。而其所谓心者 又实与性、天相通 与天不二。吾人但能尽心存心 即能知天而事天。天人合一 实以此心为其脉络相关处。故曰：“万物皆备于我矣 反身而诚 乐莫大焉”。诚者诚此心也。此心诚 自能窥见万物之非外于我 皆为我有矣。可乐孰有过于此者 是孟子之说 倾向唯心 更无疑问。中国哲学以孔孟为正统 汉唐学者 以注疏为能事 自莫能越其藩篱。宋儒虽稍有新见 然仍在孔孟范围中 莫能自外。彼等意见 纵有差异处 然其差异 实非根本主张之差异。在根本主张上 彼等固殊途而同归。例如 普通所谓朱陆之异 自其唯心之倾向言 朱陆必不异。朱子之重视心及以心为主 一如象山之重视心及以心为主然。朱子谓：“人之所以位天地之中 而为万物之灵 心而已矣。然心之为体 不可以闻见得 不可以思虑求 谓之有物 则不可得于言 谓之无物 则日用之间 无适而非是也”。又谓：“夫心者 人之所以主乎身者也，一而不二者也 为主而不为客者也 命物而不命于物者也”。此其言之善状心体 已为今人所乐道。朱子之唯心色彩 即此数语 已足表现。及彼谓：“心包万理 万理具于一心”。又谓：“理只在一心 此心一定 则万理毕见”。则其言直与象山同一鼻孔出气矣。象山曰“心，一心也 理，一理也 至当归一 精义无二。此心此理 实不容有二”。又曰：“宇宙即吾心 吾心即宇宙”。读此 有不承认朱陆之说 同为唯心之说者乎 朱陆均视心为实在 为宇宙本体。宇宙万物 一切不外此心。心为物主 命物而不命于物。万物之理 具于此心。由此心以观万物 则万物之理得。此与西洋

近代唯心家言已无二致。虽宋儒中心与性命理等字并言，有足使人迷乱，莫知其真意所在。然心与性命理之非异物，程伊川已明言之。伊川云：“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，心其实一也。”心即命，即理，亦即性。一实而异名，均在说明此宇宙之本体。由此本体表现之方所不同，而有异名，实非有不同之本体。此本体即心而已。以心为宇宙本体，宋儒以降，如阳明等，均主张之。故谓中国传统哲学倾向唯心，当无异议也。

第二，在精神上，作者认为中国传统哲学乃以反躬实践为其精神，亦即以实用或力行为其精神。忆明儒有言：“学不贵谈说，而贵躬行。不尚知解，而尚体验。”（许敬庵语^①，见《明儒学案》卷四十一）。窃谓此二语最足以表明中国传统哲学之精神。中国哲人之全部精神，实会集于躬行与体验上，而谈说与知解，乃其余事。谈说与知解，可省而不必有。躬行与实践，则必有而不能或缺，缺则不成其为学者，不成其为哲人或圣人。中国哲人心目中的哲学，决不在思想系统上，不在文字语言上，而在身体力行上。以思想系统或文字语言为哲学，乃西洋哲人之见解，而此土哲人则异是。此土哲人不重思想系统之创造，不重文字语言之解说，而重身心之躬行与体验。无躬行与体验之实者，则其所有言说，此土哲人必斥为空言废话，为无益身心。学须有益于身心，须身心之能躬行与体验，乃中国哲人一贯之传统精神，自孔孟以降，莫之或异者。孔子即主张无言之教，谓：“天不言，而四时行焉，百物生焉，天何言哉！”圣人法天，法天则不必多所言。孔子之述而不作，实已有见乎此。其意殆认为哲学之事，贵默识心通，而不重

^①许敬庵：即许孚远（1535—1604），字孟中，号敬庵。明代思想家，著有《原学》、《论学书》等。

言说。子贡曰：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”性与天道，何以不可得而闻？以性与天道，乃哲学之事，而哲学之事，则非言说所可尽而已。此种无言之教，孟子亦主张之。孟子谓：“君子所性，仁义礼智根于心，其生色也，睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”所谓“不言而喻”者，谓躬行体验之有得也。躬行体验，已有所得，则言说自为多事。是孔孟之学，皆以身体力行为主，皆思以人格事功表现其哲学，而不思以文字语言表现其哲学，实为彰明显著之事。寻求孔孟之哲学，不当仅于文字上求之，而当从其人格上求之，亦吾人所不敢否认者。然此非谓孔孟绝无言说，孔孟亦有言说。特孔孟不视言说为哲学要件，不视此一堆之文字语言，即为哲学之所在。言说乃不得已之举。人称孟子好辩。孟子曰：“子岂好辩哉，予不得已也。”以文字语言之表达哲学为不得已或非完全之说，现代西洋哲人已有见及之者，可参阅本书第十篇《思想之方式》一文。然中国哲人，自始至终，似皆保持此种精神。孔孟以后，如宋明理学家，虽著书立说，文字语言，若甚多者，但揆诸实际，所谓文字语言者，大概皆以语录与书札为主。除去语录与书札，则彼等关于哲学之文字语言，即所存无几。而语录也，书札也，自彼等观之，皆为与友朋商榷或启迪后学时不得已之举。彼等之非志在以文字语言表达其哲学，亦为无可疑之事。故朱子云：“某此间讲说时少，践履时多。事事都用你自去理会，自去体察，自去涵养。书用你自去读，道理用你自去究索。某只是做得个引路底人，做得个证明底人，有疑难处同商量而已。”又云：“学之之博，未若知之之要；知之之要，未若行之之实。”此其重视躬行与体验，亦吾人所当承认者。以故，中国哲学甚少系统完整之著述。此一方面固由中国哲人缺乏逻辑训练所致，一方面亦由中国哲人不重视文字

语言之表达所致。自思想系统之完整，及文字语言之一贯而论，中国哲学自远不及西洋，此为中国哲学之所短；而其重躬行与体验 则中国哲学之所长也。

第三，在方法上，作者认为中国传统哲学乃以直觉为其方法。中国哲学之以直觉为其方法，一方面自与其躬行与体验之精神相合，一方面亦由缺乏逻辑训练所致。盖直觉诚可为哲学上之一种方法。古代哲人，不论中处，罕有不运用其直觉者。哲学家未运用其他方法以前，即凭恃其直觉，以体验真理，以把握真理。彼等之获得真理 非由知解 非由思辨 而常藉本身之一种灵光以瞥见之。彼等之哲学，皆由彼等直接有所见而得。彼等常能以肯定之语句直说其所见之真理，然往往不能证明其真理，亦即不能以系统完整之理论表达其真理。彼等之所有，多为费人思索之片义单辞。此等片义单辞，在言者或能知其所以然，在听者即不易知其所以然。换言之，彼等之表达方式为武断的，亦即有结论而无前提 有断语而无论证者。直觉所得 而以武断出之 直觉法遂与武断法结合为一。此非应有而必有之结合也。中国哲人之采用直觉法者，其表达方式，似多为武断的。故中国哲人之哲学方法 正确言之 当名为武断的直觉法。此种武断的直觉法 孔孟即开其端。孔子所谓“默而识之”，此“默识”二字 即相当于直觉。孔子之运用直觉，可谓绝无疑问。惟其表达方式，则亦多为武断的。例如“子在川上曰 逝者如斯夫 不舍昼夜。”此有关宇宙本体之言说也。其意殆谓宇宙本体之变化不息，有如此水之长流，不舍昼夜而已。此为何等重要主张！但孔子一言道过之后，即无下文 绝无严格之理论以证明其所见 实不能不谓为非武断的肯定。又如《易象传》上“天行健 君子以自强不息”一言（《易象传》自非孔子所作 然其思想可能与孔子有关。亦但有断语，

而无理由。天行何以必健 天行健 君子又何以当自强不息 此《易象传》本身所未明告吾人者也。类此之言说 不胜枚举。孟子断之 虽较孔子为有思辩精神 然其武断肯定之言论 仍随在皆是。最明显者 莫如其批评杨墨之言。孟子曰：“杨氏为我 是无君也 墨氏兼爱 是无父也 无父无君 是禽兽也。”夫为我何以无君 兼爱又何以无父 未见孟子有一言之说明 即遽以“禽兽”二字之恶名加人 杨墨有知 岂能心服 章士钊氏谓孟子此言 犯逻辑上遁辞之谬误（见所著：《逻辑指要》 可参阅本书第六篇，实则 此不仅遁辞而已 乃武断肯定之言也。以武断肯定之言说 而表达其直觉之所见 孔孟如是 后儒亦然。程明道谓：“吾学虽有所授受 天理二字 却是自家体贴出来。”此“体贴”二字 亦相当于直觉。宋儒思想方法之为直觉的，贺麟氏已有详确之说明。（见所著：《近代唯心论简释》第四篇《宋儒的思想方法》一文。然宋儒之直觉方法 仍多为武断的 则以贺氏所未指明。尝读周子《太极图说》 见其开口即曰：“无极而太极 太极动而生阳，”等语 每有天外飞来 不知何所见而云然之感。何以“无极而太极？”此关于太极之论证何在？西哲之谈太极 **The Absolute** 者 不知费多少言语 乃敢下此二字。今周子一口道破 此固简易直捷矣，其如武断何！又太极何以能动？此动之原理为何？周子亦默无所言。几于通篇所有言说 莫不类是。二程与朱子比较看重道学问工夫 稍有思辩精神 然读其语录与书札 仍多武断表达之言论。是以谓中国哲人之哲学方法为武断的直觉法 或可为吾人所承认。作者并不反对直觉法。在某一意义上 每一哲学家有时必运用其直觉。但直觉而出之以武断，则当两种武断言论冲突时，吾人即无法判定其是非。且直觉如不辅之以理智，不辅之以逻辑 则其言论可重复矛盾而不自知。中国哲人之著述 所以多重

复矛盾者 病即在此。故吾人不能不视此为中国哲学之一种缺点也。

第四，在态度上，作者认为中国传统哲学之态度为宗教的态度。谓中国哲人之态度为宗教的 表面观之 似非确论。人必谓中国正统思想上实无宗教之一事。中国哲人之于宗教问题 多避而不谈。孔子之不语怪力乱神 及其‘未知生 焉知死’，“未能事人 焉能事鬼”等语 已为熟知之事实。以后儒者 亦多继承孔子此种态度 守而勿失。观唐宋儒者之辟佛排老 可为明证。如然，则谓中国哲学态度为宗教的 宁非与事实相违 实则此为皮相之谈。姑勿论中国正统思想上有无宗教之一事 即无之 而吾言仍可无误。盖所谓宗教态度者 即一种言必称先王 行必法尧舜之态度 亦即一种卫道之态度。宗教家之于其教主 固崇拜顶礼 即于其教义 亦绝对遵守 而不敢有丝毫之离异。宗教家之于其教义 但有注释解说之可能 而无标新立异之可能。宗教家有时纵有独创之见解 然常不敢自认为个人之见解 仍必引经据典 以自明其说之出乎教义 或合乎教义。否则 彼必受他一宗教家之斥责。彼可被视为异端 被斥为叛徒。甚则可遭焚逐之厄 如西洋之布鲁诺及斯宾诺莎然。故宗教家必始终在其教义之范围内，发挥其所见。发展其教义 与保卫其教义 即宗教家之唯一职责。所谓宗教态度 指此而已。试问若是之宗教态度 果中国哲人之所无耶 此吾人稍一观察 即可知其不然者。夫尧舜去春秋战国近二千载 其言行已不能详知 然孔孟之讲学 则言必称尧舜 其故何在 此岂非隐欲以尧舜为其心目中的教主 思托其言以引起吾人之信仰欤 孔孟当非意在欺人 必其内心蕴藏之一种宗教意识 自然流露而不觉耳。是中国哲人之宗教态度 实已始于孔孟，孔孟以后之儒者 其宗教态度 更为显然。西汉儒者，一切必托之

六经托之孔子 虽非孔子之言 常伪造之 以行其说。因而阴阳，五行 灾异等迷信之谈 亦杂诸六经及孔子学说之中矣。此其以孔子为心目中之教主 复何可疑。迨及宋明 哲人本多独创见解，然宋明哲人不自谓为独创见解也。宋明哲人皆自谓其说为圣人之言 为继承孔孟之遗绪 以传道卫道自任也。如伊川为明道先生墓表即曰：“周公没 圣人之道不行。孟轲死 圣人之学不传。……先生生千四百年之后 得不传之学于遗经 志将以斯道觉斯民。”其不讳言传道与卫道 几于任何儒者 莫不如是。即其排斥异己 或批评异己之说 亦非谓其说有矛盾或不合事实也 而必谓其说为非圣人之说 为离经叛道焉。又宋明儒者 多于佛家之说 有所研究。若明道尝“泛滥于诸家 出入于释老者几十年。”若阳明亦尝“出入于佛老者久之。”彼等学说之不能不受佛说影响，当为无可否认之事实。然彼等不惟不敢明言 且从而排斥之。凡此均为彼等之卫道精神，亦即其宗教态度。作者决不反对宗教。但以宗教态度治哲学 则作者期期以为不可。诚以此种态度足以阻碍思想之发展与创新。中国哲学所以自周秦以降 即停顿而少进步者 此或为其一因。故吾人亦不能不承认此种态度为中国哲学上之一缺点也。

总上观之 中国传统哲学之特征 其主张为唯心的 其精神为实践的 其方法为直觉的 其态度为宗教的。此为作者对于中国传统哲学之一种概观。如此种概观不误 则现代中国哲学之进步何在 即不难加以认识。前谓现代中国哲学一方面保存传统哲学之所长，一方面又改正其所短。今吾人已知中国传统哲学之所长与所短 则稍一涉猎现代中国哲学者之著述 即知作者此言之确否。兹谨以熊十力、贺麟二氏之说为例 而略论之。（此非谓现代中国哲人 仅熊、贺二人为可述 特吾书所评 实以此二人之著

作为主 故仅以此二人为代表耳。读者幸勿误会。)

熊十力、贺麟二氏，自为现代中国哲学者中之可称道者，然熊贺二人之哲学，即有保存传统哲学之所长及改正其所短之倾向焉。先以其主张论 熊、贺二人之哲学主张 可谓均为唯心的。熊、贺二人或不自认其说为唯心论，但自其著作之所表现者言，谓其说之有唯心色彩 或唯心倾向 熊、贺二人必不敢否认也 亦无法否认也。如熊氏之所谓本体 虽超乎心物之上 然彼特分别本心与习心之不同 实未离心而言本体。《新唯识论》开始即曰：“今造此论 为欲悟诸究玄学者 令知一切物的本体 非是离自心外在境界 及非知识所行境界 唯是反求实证相应故。”此其谓本体非离自心外在境界 非有唯心倾向者 决不言此也。贺氏亦然。贺氏《近代唯心论简释》一书之第一篇 无异为贺氏个人唯心论之自白。彼谓：“至于根据精神科学——亦称文化科学 以作哲学的基础 应用人类最高的精神能力以观认世界 规定机械的唯物观与经济的历史观以应有之地位与范围 使勿逾越权限 发挥精神生活的本质 文化活动的根基 批评自然科学和社会科学所依据的范畴、原则和前提 调解自然和精神的对立 而得到有机的统一 使物不离心而独立 致无体 心不离物而空寂 致无用 便是理想的观点所应取的途径，也即是真正的哲学——不论唯心与否——应有的职务了。”此一段言论 非有唯心倾向者 又岂出此耶 可见谓熊、贺二人之哲学主张为唯心的 必可为吾人所承认也。

次以精神论 熊、贺二氏之哲学，一方面固极有思辩精神，一方面仍保存中国哲学之传统精神 亦即注重履践之精神。熊氏之注重履践 注重实证 可由其体用不二之一点上看出。彼之反对佛说 而倾向儒家 即认为佛说有言体而遗用 致流于空寂之弊。

彼不主张出世，而主张用世，谓“印度佛家毕竟是出世的人生观，”所以于性体无生而生之真机，不曾领会，乃但见为空寂而已。此其入世致用之精神，实中国儒者一贯之传统精神。贺氏之谈唯心，亦反对诡辩，反对蹈空，而主张求精神之高洁，生活之切实受用。尝曰：“故唯心论者注重神游冥想乎价值的宝藏，文化的大流中，以撷英咀华，取精用宏，而求精神之高洁，生活之切实受用，至于系统之完成，理论之发抒，社会政治教育之应用，其余事也。如是则一不落于戏论的诡辩，二不落于支离的分析，三不落于弩外的功利，四不落于蹈空的玄谈。”是谓熊、贺二氏之哲学，仍有注重履践之倾向，当非过论也。

又次以方法论，熊、贺二氏之哲学方法，一方面不忽视直觉，一方面亦不忽视量智，不忽视逻辑。彼等均以量智辅助其直觉，以精密之思维方法表达其直觉或性智之所见。彼等之表达方式决非武断的，而为思辩的。此其纠正中国传统哲学之失，有足称者。熊氏之于直觉法，不惟不忽视，且实主张之。彼之所谓性智，即吾人之所谓直觉。彼认为见体，非特性智不可。宇宙本体“是可以实证的，不是用量智可以推求得到的。”“实证者何，就是这个本心的自知自觉。”故彼主张以本心之自知自觉而见体，然见体之后，所以说明之者，仍恃量智。观其书分析之精细，系统之完整，即知彼于逻辑或量智之功力甚深也。彼之不废量智，彼已自言之，可谓毫无疑问。即贺氏之于直觉法，亦表同情。彼于论《宋儒的思想方法》一文中，已明言之。惟彼之所谓直觉，乃后理智的直觉，乃曾经理智训练后之直觉。彼谓：“第二，我并要说明直觉不是盲目的感觉，同时又不是支离的理智，是后理智的认识全体的方法，而不是反理智反理性的方法。换言之，我要把直觉从狂诞的简捷的反理性主义救治过来，回复其正当的地位，发挥其应

有的效能。’此其志在纠正传统直觉法之失 实至为明显。可见熊、贺二氏之哲学方法 实已超出前人也。

末以态度论，熊、贺二氏之哲学态度，乃哲学的，而非宗教的。所谓哲学的态度 即不立异 不苟同 而惟真理是求之态度。持此种态度者，不盲目拥护任何学说，亦不盲目排斥任何学说，一切均以合乎真理与否为转移。是则是之 非则非之 其是之也，不曰此我圣人之言也 其非之也 亦不曰此非我圣人之言也 而仅曰合乎真理或不合真理而已。如熊氏于佛家唯识之说 深有研究 然彼不如一般佛教徒 深信其说而不敢批评也。熊氏思想倾向儒家之后 彼又非如宋明儒者 将佛说一口抹煞 谓其绝无是处也。尝曰：‘吾人穷理 到真是的所在 即古人已先我而言之 更喜先后互相印证 无可与古人立异。但古人有所未尽者 应当加以发挥或修正。学问之事 期于求理之是而已。’此‘求理之是’之态度 即哲学态度也。至贺氏之持哲学态度以治哲学 则更无疑问。贺氏之介绍西洋哲学 即非盲目的介绍 其论究中国哲学 亦非盲目的拥护或批评。尝自述其对西洋文化之态度 主张以‘化西’为原则。所谓‘化西’，即是自动地自觉地吸收融化 超越扬弃西洋现在已有的文化。’是熊、贺二氏之哲学态度 亦超出前人也。

由是以言 现代中国哲学之特征 其主张为唯心的 其精神则理论与实践并重 其方法则直觉与理智相辅 而其态度则为哲学的。持此与传统哲学相较 吾人岂能谓其绝无进步耶 然其所以有进步者 是又与西洋哲学之输入有关也 熊氏虽非专研西洋哲学者 然彼著《新唯识论》一书 即自谓于西洋哲学有所借鉴。贺氏则为专研西洋哲学者。彼二人思想之同受西洋哲学影响 实无可疑。以故 现代中国哲学之特征 颇有与西洋现代哲学之特

征相类似者。倾向唯心 一也 价值中心 二也(中国哲学之注重实践 注重人生之切实受用 即价值中心之说也。分析精细 三也(可参阅本书第三篇)是今后中国哲学 如欲再求进步 其必于西洋哲学有所借鉴,亦极为明显。作者此书所以介绍西洋哲学名著为特多者 区区之意 固在是也。