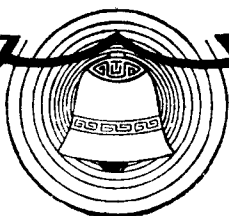


中國哲學會西洋哲學名著編譯委員會 主編

謝幼偉編著

現代哲學名著述評

正中書局印行



版權所有
翻印必究

中華民國三十六年四月初版

現代哲學名著述評

全一冊 定價國幣壹拾元零六角

(外埠酌加運費雜費)

主編者	中國哲學會西洋哲
編著者	謝幼偉
發行人	吳秉常
印刷所	正中書局
發行所	正中書局

(2080)

校對：
李恩

滬·本

1/1-0.15

熊序

現代哲學名著述評，謝君幼偉掌教國立浙江大學時，所寫書評，應西洋哲學名著編譯社之徵，而彙集成書，以公世也。書評未易作，而哲學書評尤難。每評一書，非疏析其條理節目之詳，綜覽其統系綱維之鉅，而又密察其根據所在，深窮其蘊蓄與言外之意，則未可率爾下評。故曰書評未易作也。哲學書評，非哲學家不能作。而哲學界紛無定論，即哲學家各有所持。則於異派之哲學書，往往易見爲短，而難得其長。即以公平心臨之，求識所長，亦復不易。異派之學者，其精神所專注，本與我殊途。而我乃欲一旦與之冥應若一。此又不必然之數也。故曰哲學書評尤難。幼偉思睿而識卓，學博而量宏。海內談哲學者，或喜有所標揭以自異，而幼偉獨不爾。惟腳踏實地，虛懷以讀中西哲學之書。不爲苟同，不妄立異。其評論各書，皆有精鑒，異乎以矜心浮氣輕持短長者矣。余聞人稱美幼偉者多。而憾未識之。前年幼偉始以書來，自是音訊往復不絕。書評將出，幼偉函屬爲序。余念書評之難，非篤學如幼偉者不能爲也。昔王船山先生讀四書大全說，亦近書評性質。其於朱門一派之學，皆詳其條貫，盡其幽隱。故評無不當。而船山一生學問，亦於此書發揮無遺。吾願幼偉更進而爲鉅製，而以其極深研幾，卓然名家之學，即托於書評，以自由發揮。此晚明諸子之風，最樸實有味。幼偉其以爲然乎。

中華民國三十三年五月十七日熊十力

自序

此書以現代哲學名著述評名，所謂現代哲學名著，自以作者所見及者爲限。其有遺漏，實無疑問。一因作者案上所有之新著不多，二因作者或對是書適無意見，決非有意忽視。如馮友蘭先生之新理學（馮書評者已多，作者別無意見，故不述。）如金岳霖先生之論道（金書作者始終未獲見），當悉爲名著，而作者對此二書皆未有書評，不能不認爲憾事也。

作者個人，自有哲學主張，然此書以介紹批評爲主，故個人意見皆極力減少至最低限。此書之不足代表作者個人之哲學主張，實不待言。但作者亦不敢自謂絕無偏見也。讀者可由此一書而稍窺見作者個人之哲學主張，亦不待言也。惟讀者若欲據此而判斷作者個人之哲學，則非作者所希望耳。

此書各篇，均經郭治周（斌齋）、繆彥威（鉞）、張曉峯（其昀）諸兄閱過，對文字內容，各有指正。賀自昭（麟）兄對本書內容，亦有所指示，而本書之有機會出版，則賀兄力也。熊子真（十力）先生特爲作序，辭多溢美，尤使作者感愧。以上各位，作者均當表示謝意。此外，浙大國文助教劉操南君，同學王慶菊君，范培元君，喻世安君，陳業榮君，張子安君，均曾代作者抄寫原稿，亦當一併致謝。

中華民國三十三年七月三十日佐禹謝幼偉序於遵義

次

七
四

附錄

一	悼張蔭麟先生………	二二七
二	論玄學方法（熊十力）………	二四三
三	答謝幼偉兄批評三點（賀麟）………	二五一
四	答謝幼偉先生（章士釗）………	二五六

一 導論——中國傳統哲學之特徵

本書所謂現代哲學，含義比普通所指者爲廣。普通多指西洋之現代哲學而言，下列兩篇「現代哲學之背景」與「現代哲學之特徵」，其所謂「現代哲學」，仍爲此一辭之狹義。但本書所論述之現代哲學名著，實不限於西洋，東方哲人之名著，亦包括在內。關於西洋現代哲學之一般狀況，已有前述兩文，作一鳥瞰，讀者當能得其大概。獨對東方哲學，特別爲中國哲學，則其一般狀況，尙付闕如。此本篇之所爲作也。

欲對東方哲學作一概括式之敘述，事殊不易。本文尙思縮小範圍，而僅以中國哲學爲限。一因本書所包含之東方哲人，除泰戈爾外，餘均爲中國哲人。二因範圍縮小後，作者之說明，亦可較少困難。然作者仍不敢謂絕無困難也。作者深知其困難。作者亦深知若是之說明，必難滿人意。作者唯一之希望，在使讀者能從此一緒論中，略明現代中國哲學之一般趨勢。故此一緒論無詳細論究中國哲學之企圖，惟思提綱挈領，將其數種主要特徵，稍加解釋，然後持與西洋哲學比觀，俾知東西文化合流後之中國哲學，究爲何狀也。

作者認爲現代中國哲學已有長足進展，一方面固能發揚中國哲學之傳統精神，一方面亦能糾正中國哲

Aug. 11. 48.

學之傳統缺陷。吾人雖不能謂現代中國哲學已登峯造極，足以自豪，吾人亦不能謂現代中國哲學爲絕無進步。謂現代中國哲學已在進步途中，當爲最公允之斷語。爲證實作者此一斷語起見，作者不能不將中國傳統哲學上之主要特徵，其優點與缺點，略爲敘述，使讀者知作者之下此斷語，非無根據也。

第一，在主張上，作者認爲中國之傳統哲學，自其一般趨勢言，實以唯心論爲其主潮，或至低限度，實傾向於唯心。謂過去中國哲學傾向唯心，此稍通中國哲學者，當可共認。勿論中國哲學上之所謂唯心論是否同乎西洋，然中國哲學之重心，而不重物，或以心爲主，而不以物爲主，則當爲無可否認之事實。故作者對此一點，不思多所徵引，但略明孔孟及宋儒之說，卽足以證實作者之所見。孔子似罕言心，「心」之一字，見於論語者，不出二次，然孔子之說，實以仁爲主。所謂「仁」，朱子解釋爲「心之德，愛之理」。此雖不必爲仁之確解，然仁之屬於心，或爲心之事，當可無疑。蓋吾人決不能視仁爲物質，爲形器。程明道識仁篇謂：「仁者渾然與物同體」，旋即謂：「義禮智信，皆仁也」。可見仁爲萬物本體。人與萬物，均享有之。識得此仁，便能與物不二。惟仁究非一物。此乃萬物生生之理，乃人心之一點靈明，雖與物共，而非卽物。故劉戡山謂：「後人不識仁，將天地間一種無外之理，封作一膜看，因並不識誠敬，將本心中一點活潑之靈，滯作一物用，胥失之矣」。仁之非物，實不待辯。仁已非物，縱不可卽認爲心，然其與心有關係，或屬心之事，則殆可斷言。孔子學說以仁爲主，則謂孔子學說傾向唯心，必無人能加否認。孟子繼之，其書中已屢言心字。盡心一章，最爲明顯。所謂：「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。」所謂：「存其心，養

其性，所以事天也。」所謂：「養心莫善於寡欲」。疊以盡心存心，養心爲言，其重視心可知。而所謂心者，又實與性，天相通，與天不二。吾人但能盡心存心，即能知天而事天。天人合一，實以此心爲其脈絡相關處。故曰：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」。誠者誠此心也。此心誠，自能窺見萬物之非外於我，皆爲我有矣。可樂孰有過於此者？是孟子之說，傾向唯心，更無疑問。中國哲學以孔孟爲正統，漢唐學者，以注疏爲能事，自莫能越其藩籬。宋儒雖稍有新見，然仍在孔孟範圍中，莫能自外。彼等意見，縱有差異處，然其差異，實非根本主張之差異。在根本主張上，彼等固殊途而同歸。例如，普通所謂朱陸之異，自其唯心之傾向言，朱陸必不異。朱子之重視心及以心爲主，一如象山之重視心及以心爲主然。朱子謂：「人之所以位天地之中，而爲萬物之靈，心而已矣。然心之爲體，不可以聞見得，不可以思慮求，謂之有物，則不可得於言，謂之無物，則日用之間，無適而非是也」。又謂：「夫心者，人之所以主乎身者也，一而不可二者也，爲主而不爲客者也，命物而不命於物者也」。此其言之善狀心體，已爲今人所樂道。朱子之唯心色彩，即此數語，已足表現。及彼謂：「心包萬理，萬理具於一心」。又謂：「理只在一心，此心一定，則萬理畢見」。則其言直與象山同一鼻孔出氣矣。象山曰：「心，一心也；理，一理也；至當歸一，精義無二。此心此理，實不容有二」。又曰：「宇宙即吾心，吾心即宇宙」。讀此，有不承認朱陸之說，同爲唯心之說者乎？朱陸均視心爲實在，爲宇宙本體。宇宙萬物，一切不外此心。心爲物主，命物而不命於物。萬物之理，具於此心。由此心以觀萬物，則萬物之理得。此與西洋近代唯心家言，已無二致。雖宋儒中心與性、命、理等字並言，有足使人迷亂，莫知其真意所在。

然心與性，命，理之非異物，程伊川已明言之，伊川云：「在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心，其實一也。」心卽命，卽理，亦卽性。一實而異名，均在說明此宇宙之本體。由此本體表現之方所不同，而有異名，實非有不同之本體。此本體，卽心而已。以心爲宇宙本體，朱儒以降，如陽明等，均主張之。故謂中國傳統哲學傾向唯心，當無異議也。

第二，在精神上，作者認爲中國傳統哲學乃以反躬實踐爲其精神，亦卽以實用或力行爲其精神。憶明儒有言：「學不貴談說，而貴躬行。不尙知解，而尙體驗。」（許敬菴語，見明儒學案卷四十一）竊謂此二語最足以表明中國傳統哲學之精神。中國哲人之全部精神，實會集於躬行與體驗上，而談說與知解，乃其餘事。談說與知解，可省而不必有。躬行與實踐，則必有而不能或缺，缺則不成其爲學者，不成其爲哲人或聖人。中國哲人心中之哲學，決不在思想系統上，不在文字語言上，而在身體力行上。以思想系統或文字語言爲哲學，乃西洋哲人之見解，而此土哲人則異是。此土哲人不重思想系統之創造，不重文字語言之解說，而重身心之躬行與體驗。無躬行與體驗之實者，則其所有言說，此土哲人必斥爲空言廢話，爲無益身心。學須有益於身心，須身心之能躬行與體驗，乃中國哲人一貫之傳統精神，自孔孟以降，莫之或異者。孔子卽主張無言之教，謂：「天不言，而四時行焉，百物生焉，天何言哉！」聖人法天，法天則不必多所言。孔子之述而不作，實已有見乎此。其意殆認爲哲學之事，貴默識心通，而不重言說。子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也。」性與天道，何以不可得而聞？以性與天道，乃哲學之事，而哲學之事，則非言說所可盡而已。此種無言之教，孟子亦主張之。孟子謂：「君

子所性，仁義禮智根於心，其生色也，晬然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。所謂「不言而喻」者，謂躬行體驗之有得也。躬行體驗，已有所得，則言說自爲多事。是孔孟之學，皆以身體力行爲主，皆思以人格事功表現其哲學，而不思以文字語言表現其哲學，實爲彰明顯著之事。尋求孔孟之哲學，不當僅於文字上求之，而當從其人格上求之，亦吾人所不敢否認者。然此非謂孔孟絕無言說，孔孟亦有言說。特孔孟不視言說爲哲學要件，不視此一堆之文字語言，卽爲哲學之所在。言說乃不得已之舉。人稱孟子好辯，孟子曰：「予豈好辯哉？予不得已也。」以文字語言之表達哲學爲不得已或非完全之說，現代西洋哲人已有見及之者（可參閱本書第十篇「思想之方式」一文）。然中國哲人，自始至終，似皆保持此種精神，孔孟以後，如宋明理學家，雖著書立說，文字語言，若甚多者，但揆諸實際，所謂文字語言者，大概皆以語錄與書札爲主。除去語錄與書札，則彼等關於哲學之文字語言，卽所存無幾。而語錄也，書札也，自彼等觀之，皆爲與友朋商榷或啓迪後學時不得已之舉。彼等之非志在以文字語言表達其哲學，亦爲無可疑之事。故朱子云：「某此間講說時少，踐履時多。事事都用你自去理會，自去體察，自去涵養。書用你自去讀，道理用你自去究索。某只是做得箇引路底人，做得箇證明底人，有疑難處同商量而已。」又云：「學之之博，未若知之之要，知之之要，未若行之之實。」此其重視躬行與體驗，亦吾人所當承認者。以故，中國哲學甚少系統完整之著述。此一方面固由中國哲人缺乏邏輯訓練所致，一方面亦由中國哲人不重視文字語言之表達所致。自思想系統之完整，及文字語言之一貫而論，中國哲學自遠不及西洋，此爲中國哲學之

所短，而其重躬行與體驗，則中國哲學之所長也。

第三，在方法上，作者認為中國傳統哲學乃以直覺為其方法。中國哲學之以直覺為其方法，一方面自與其躬行與體驗之精神相合，一方面亦由缺乏邏輯訓練所致。蓋直覺誠可為哲學上之一種方法。古代哲人，不論中外，罕有不運用其直覺者。哲學家未運用其他方法以前，即憑恃其直覺，以體驗真理，以把握真理。彼等之獲得真理，非由知解，非由思辨，而常藉本身之一種靈光以瞥見之。彼等之哲學，皆由彼等直接有所見而得。彼等常能以肯定之語句直說其所見之真理，然往往不能證明其真理，亦即不能以系統完整之理論表達其真理。彼等之所，多為費人思索之片義單辭。此等片義單辭，在言者或能知其所以然，在聽者即不易知其所以然。換言之，彼等之表達方式為武斷的，亦即有結論而無前提，有斷語而無論證者。直覺所得，而以武斷出之，直覺法遂與武斷法結合為一。此非應有而必有之結合也。中國哲人之採用直覺法者，其表達方式，似多為武斷的。故中國哲人之哲學方法，正確言之，當名為武斷的直覺法。此種武斷的直覺法，孔孟即開其端。孔子所謂「默而識之」，此「默識」二字，即相當於直覺。孔子之運用直覺，可謂絕無疑問。惟其表達方式，則亦多為武斷的。例如「子在川上曰：逝者如斯夫，不舍晝夜。」此有關宇宙本體之言說也。其意殆謂宇宙本體之變化不息，有如此水之長流，不舍晝夜而已。此為何等重要主張！但孔子一言道過之後，即無下文，絕無嚴格之理論以證明其所見，實不能不謂為非武斷的肯定。又如易象傳上「天行健，君子以自強不息」，一言（易象傳自非孔子所作，然其思想可能與孔子有

關）亦但有斷語，而無理由。天行何以必健？天行健，君子又何以當自強不息？此易象傳本身所未明告吾人者也。類此之言說，不勝枚舉。孟子斷之，雖較孔子爲有思辯精神，然其武斷肯定之言論，仍隨在皆是。最明顯者，莫如其批評楊墨之言。孟子曰：「楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也；無父無君，是禽獸也。」夫爲我何以無君？兼愛又何以無父？未見孟子有一言之說明，卽遽以「禽獸」二字之惡名加人，楊墨有知，豈能心服？章士釗氏謂孟子此言，犯邏輯上遁辭之謬誤，（見所著邏輯指要）可參閱本書第六篇，實則，此不僅遁辭而已，乃武斷肯定之言也。以武斷肯定之言說，而表達其直覺之所見，孔孟如是，後儒亦然。程明道謂：「吾學雖有所授受，天理二字，却是自家體貼出來。此「體貼」二字，亦相當於直覺。宋儒思想方法之爲直覺的，賀麟氏已有詳確之說明。（見所著近代唯心論簡釋第四篇「宋儒的思想方法」一文。）然宋儒之直覺方法，仍多爲武斷的，則似賀氏所未指明。嘗讀周子太極圖說，見其開口卽曰：「無極而太極，太極動而生陽，」等語，每有天外飛來，不知何所見而云然之感。何以「無極而太極」此關於太極之論證何在？西哲之談太極（The Absolute）者，不知費多少言語，乃敢下此二字。今周子一口道破，此固簡易直捷矣，其如武斷何？又太極何以能動？此動之原理爲何？周子亦默無所言。幾於通篇所有言說，莫不類是。二程與朱子比較看重道學工夫，稍有思辯精神，然讀其語錄與書札，仍多武斷表達之言論。是以謂中國哲人之哲學方法爲武斷的直覺法，或可爲吾人所承認。作者並不反對直覺法。在某意義上，每一哲學家有時必運用其直覺。但直覺而出之以武斷，則當兩種武斷言論衝突時，吾人卽無法判定其是

非。且直覺如不輔之以理智，不輔之以邏輯，則其言論可重複矛盾而不自知。中國哲人之著述，所以多重複矛盾者，病即在此。故吾人不能不視此爲中國哲學之一種缺點也。

第四，在態度上，作者認爲中國傳統哲學之態度爲宗教的態度。謂中國哲人之態度爲宗教的，表面觀之，似非確論。人必謂中國正統思想上實無宗教之一事。中國哲人之於宗教問題，多避而不談。孔子之不語怪力亂神，及其「未知生，焉知死」、「未能事人，焉能事鬼」等語，已爲熟知之事實。以後儒者，亦多斷承孔子此種態度，守而勿失。觀唐宋儒者之闢佛排老，可爲明證。如然，則謂中國哲學態度爲宗教的，寧非與事實相違？實則此爲皮相之談。姑勿論中國正統思想上有無宗教之一事，即無之，而吾言仍可無誤。蓋所謂宗教態度者，即一種言必稱先王，行必法堯舜之態度，亦即一種衛道之態度。宗教家之於其教主，固崇拜頂禮，即於其教義，亦絕對遵守，而不敢有絲毫之離異。宗教家之於其教義，但有注釋解說之可能，而無標新立異之可能。宗教家有時縱有獨創之見解，然常不敢自認爲個人之見解，仍必引經據典，以自明其說之出乎教義，或合乎教義。否則，彼必受他一宗教家之斥責。彼可被視爲異端，被斥爲叛徒。甚則可遭焚逐之厄，如西洋之布魯諾及斯賓諾莎然。故宗教家必始終在其教義之範圍內，發揮其所見。發展其教義，與保衛其教義，即宗教家之唯一職責。所謂宗教態度，指此而已。試問若是之宗教態度，果中國哲人之所無耶？此吾人稍一觀察，即可知其不然者。夫堯舜去春秋戰國近二千載，其言行已不能詳知，然孔孟之講學，則言必稱堯舜，其故何在？此豈非隱欲以堯舜爲其心目中之教主，思託其言以引起

吾人之信仰歟？孔孟當非意在欺人，必其內心蘊藏之一種宗教意識，自然流露而不覺耳。是中國哲人之宗教態度，實已始於孔孟。孔孟以後之儒者，其宗教態度，更爲顯然。西漢儒者，一切必託之六經，託之孔子，雖非孔子之言，常僞造之，以行其說。因而陰陽五行，災異等迷信之談，亦雜諸六經及孔子學說之中矣。此其以孔子爲心目中之教主，復何可疑。迨及宋明，哲人本多獨創見解，然宋明哲人不自謂爲獨創見解也。宋明哲人皆自謂其說爲聖人之言，爲繼承孔孟之遺緒，以傳道衛道自任也。如伊川爲明道先生墓表即曰：「周公沒，聖人之道不行。孟軻死，聖人之學不傳。……先生生千四百年之後，得不傳之學於遺經，志將以斯道覺斯民。」其不諱言傳道與衛道，幾於任何儒者，莫不如是。即其排斥異己，或批評異己之說，亦非謂其說有矛盾或不合事實也，而必謂其說爲非聖人之說，爲離經叛道焉。又宋明儒者，多於佛家之說，有所研究。若明道嘗「泛濫於諸家，出入於釋老者幾十年。」若陽明亦嘗「出入於佛老者久之。」彼等學說之不能不受佛說影響，當爲無可否認之事實。然彼等不惟不敢明言，且從而排斥之。凡此均爲彼等之衛道精神，亦即其宗教態度。作者決不反對宗教。但以宗教態度治哲學，則作者期期以爲不可。誠以此種態度足以阻礙思想之發展與創新。中國哲學所以自周秦以降，即停頓而少進步者，此或爲其一因。故吾人亦不能不承認此種態度爲中國哲學上之一種缺點也。

總上觀之，中國傳統哲學之特徵，其主張爲唯心的，其精神爲實踐的，其方法爲直覺的，其態度爲宗教的。此爲作者對於中國傳統哲學之一種概觀。如此種概觀不誤，則現代中國哲學之進步何在，即不難加以認識。前謂

現代中國哲學一方面保存傳統哲學之所長，一方面又改正其所短。今吾人已知中國傳統哲學之所長與所短，則稍一涉獵現代中國哲學者之著述，即知作者此言之確否。茲謹以熊十力、賀麟二氏之說為例，而略論之。（此非謂現代中國哲人，僅熊、賀二人爲可述，特吾書所評，實以此二人之著作爲主，故僅以此二人爲代表耳。讀者幸勿誤會。）

熊十力、賀麟二氏，自爲現代中國哲學者中之可稱道者，然熊、賀二人之哲學，即有保存傳統哲學之所長及改正其所短之傾向焉。先以其主張論，熊、賀二人之哲學主張，可謂均爲唯心的。熊、賀二人或不自認其說爲唯心論，但自其著作之所表現者言，謂其說之有唯心色彩，或唯心傾向，熊、賀二人必不敢否認也，亦無法否認也。如熊氏之所謂本體，雖超乎心物之上，然彼特分別本心與習心之不同，實未離心而言本體。新唯識論開始即曰：「今造此論，爲欲悟諸究玄學者，令知一切物的本體，非是離自心外在境界，及非知識所行境界，唯是反求實證相應故。」此其謂本體非離自心外在境界，非有唯心傾向者，決不言此也。賀氏亦然。賀氏「近代唯心論簡釋」一書之第一篇，無異爲賀氏個人唯心論之自白。彼謂：「至於根據精神科學——亦稱文化科學，以作哲學的基礎，應用人類最高的精神能力以觀認世界，規定機械的唯物觀與經濟的歷史觀以應有之地位與範圍，使勿逾越權限，發揮精神生活的本質，文化活動的根基，批評自然科學和社會科學所依據的範疇，原則和前提，調解自然和精神的對立，而得到有機的統一，使物不離心而獨立，致無體，心不離物而空寂，致無用，便是理想的觀點所應取