

中国文化书院文库·汤一介 主编
二十世纪中国文化论著辑要丛书

知识与文化

张东荪文化论著辑要
张耀南 编

中国广播电视出版社



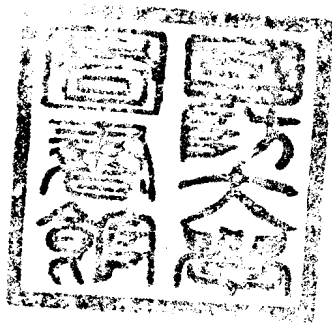


国防大学 2 061 3018 6

知识与文化

——张东荪文化论著辑要

张耀南 编



中国广播电视出版社

(京)新登字 097 号

图书在版编目(CIP)数据

知识与文化:张东荪文化论著辑要/张耀南编. —北京:中国广播电视出版社,1995.7

(二十世纪中国文化论著辑要丛书/汤一介主编)

ISBN 7-5043-2744-1

I. 知… II. 张… III. 张东荪—文化—专题研究—著作
IV. G122

中国版本图书馆 CIP 数据核字(95)第 11859 号

知 识 与 文 化

——张东荪文化论著辑要

中国广播电视出版社出版发行

(北京复外广播电影电视部灰楼 邮政编码 100866)

北京市京东印刷厂印刷

各地新华书店经销

*

850×1168 毫米 32 开 15.75 印张 357(千)字

1995 年 10 月第 1 版 1995 年 10 月第 1 次印刷

印数:1—5000 册 定价:19.50 元

ISBN 7-5043-2744-1/B·58

《二十世纪中国文化论著辑要丛书》
编委会

主 编 汤一介

编 委 (按姓氏笔画为序)

王守常 王宗昱 孙长江
孙尚扬 汤一介 李中华

总 序

二十世纪是中国文化继先秦、魏晋之后的第三个重要的文化转型时期。我们知道，文化的发展大体总是通过“认同”与“离异”两个不同阶段来进行。“认同”表现为与主流文化的一致和阐释，是文化在一定范围内向纵深发展，是对已成模式的进一步开掘，同时表现为对异己力量的排斥和压抑，其作用在于巩固主流文化已经确定的界限与规范，使之得以巩固和凝聚。“离异”则表现为批判和扬弃，即在一定的时期对主流文化的否定和怀疑，打乱既成的规范和界限，对被排斥的加以兼容，把被压抑的能量释放出来，因而形成对原有的主流文化的冲击乃至颠覆，这种“离异”作用占主导地位的阶段就是文化转型时期。

如果我们说，先秦时期的文化是在周王朝解体、各地诸侯国竞起而引发出“百家争鸣”文化多元发展的局面；魏晋南北朝时期由于正统儒学的衰落，玄学的兴起和印度佛教的传入而形成的对主流文化的怀疑和冲击而形成文化多元发展的局面，那么二十世纪（或者更早一点）由于西方文化对中国传统文化的冲击而形成了一个世纪以来中国文化又一次的多元发展。因此，我们可以说，这个世纪中国文化的发展不仅十分复杂，而且也可以说是非常丰富多彩的。

在这二十世纪即将过去、二十一世纪即将到来的世纪之交，回顾过去，瞻望将来，在中国文化上有许多事要我们去作，我认为其中之一就是非常必要对二十世纪以来我国学术文化的发展作出前瞻性的总结。在我们能对这个世纪的学术文化发展作出合乎实际的、有科学意义的总结之前，对这个世纪以来各个学术流派的材料作一番整理工作应是十分重要的。为此，我们编辑出版这套《二十世纪中国文化论著辑要丛书》。由于人力的限制，我们希望每年能出四集。第一批编选的四集是：《国故新知论》，所编选的是二三十年代学衡派的论著；《知识与文化》，所选的是二十年代至四十年代在学术界有相当影响的张东荪的论著；《走出东方》，所编选的是陈序经的论著；《时代之波》，所编选的是在抗日战争时期颇为人们注意的战国策派的论著。我们第一批之所以选这四本论集，不仅因为所编选的论著在今日已经十分难找到，而且是因为这四本论集表现了二十世纪中国文化的三种不同力量：陈序经的“全盘西化论”当然是属于文化上的激进主义派，学衡派的“国故新知论”则无疑是属于文化上的保守主义派；张东荪的“多元文化论”可以说是文化上的自由主义派；战国策派的“权力意志论”，也许我们可以说它是游离于上述三派之间。这几派对中国文化的发展在不同时期都起过不同的作用，是我们研究二十世纪中国文化发展所不能忽视的。

在相当一个时期，一些人往往认为，在文化转型时期只有“激进主义”才对文化的发展起推动作用，而“自由主义”特别是“保守主义”则是阻碍文化向前发展的力量。这个看法是不全面的，或者说至少是值得我们重新讨论的。在文化转型时期，对文化问题总会有三种不同的态度，即激进主义的，保守主义的，自由主义的。在二十世纪这一文化转型时期，对中国文化

所形成的不同三派都是面对中国社会的急剧变化和世界文化的大动荡这同一问题，而显示出不同的反应和不同的思考层面，正是这三种不同趋向的文化合力推动着文化的发展。因此，要全面地研究二十世纪中国文化的走向，对激进主义派、自由主义派和保守主义派都应作认真的研究。

《走出东方》除选编了陈序经先生已发表的论著外，还选编了由陈序经先生的公子陈其津先生向我们提供的陈序经先生未发表的著作，在此我们对陈其津先生表示感谢。

汤一介

1994年7月29日

前言

一

四十多年前，张东荪是活跃在中国，活跃在北平，活跃在燕园的“显赫人物”。在那时，中国研究学问的人，至少研究哲学的人，不知道“张东荪”这个名字，是难以想象的；但在今天，这种情形却很平常、很普遍，直让人想起“三十年河东三十年河西”那句老话。你若到某个大学的哲学系，问哲学专业的本科生、硕士生甚至博士生，问他们知不知道张东荪这个人，他们中的很多人一定会说不知道，甚至会问：“张东荪是哪个时代的人？”

张东荪是我们这时代的人。我们不知道这个名字，并不是我们的过错。时间没有告诉我们，历史也没有告诉我们。历史记住了很多不该记住的名字，也遗忘了很多不该遗忘的人。

张东荪只是一个纯粹的学者，一个“正儿八经”的文化人。他一生所从事的只是学术与文化。十九岁（1905年）东渡日本，寻求佛学与哲学的近代教育。回国后从事报刊工作。一九一二年到一九一五年间，担任上海《大共和日报》和梁启超主持的

《庸言》、《大中华》的编辑。并为上海的反袁刊物《正义》（一说《正谊》）写有关宪法问题的文章、给章士钊办于日本东京的《甲寅》杂志提供政治理论文章。一九一七年接替张君勱在上海主编见解独立的《时事新报》，在该报文学副刊《学灯》里，张东荪发表了许多重要文章，评论知识界的种种学说和当时的社会思想。从这时起，他还编辑了《改造与解放》（后更名为《改造》）杂志，倡导政治民主和渐进的社会主义。

没过多久，张东荪脱离报界，登上讲台。他之所以这样做，是因为他认为“民国十六年以后报纸完全变为他人的喉舌而不能说自己的话了”（《思想与社会》第3页）。从一九二五年起，他开始了大学任教的生涯，力图在大学讲台上夺回“说自己的话”的权利。张君勱任国立政治大学校长的时候，张东荪在该校当教授。以后五年里，他先后做过私立光华大学的教授和文学院院长、吴淞中国公学的校长。一九三〇年秋，他来到北平燕园，任燕京大学哲学教授。他任此职一直到一九五二年，其间只在一九三四年的一段学术休假期，去广州张君勱创办的学海书院当过六个月的院长。一九五二年院系调整以后，沙滩北京大学迁进燕京大学校园，燕京大学消失，张东荪于是成为北京大学教授。一九五八年被迫辞去教授职务，调北京市文史馆做勤杂工。同时被赶出原住地——北大朗润园178号。在做了十年杂务以后，一九六八年一月二十三日，八十二岁的张东荪被投进监狱，从此没能再出来。

五十五岁的时候，张东荪也曾经进过一次监狱，那是在一九四一年珍珠港事件发生以后。日本兵进占了燕京大学，张东荪和另外一些人在一幢教学楼里被关了一夜，随后即遭逮捕。张东荪被押送到日本宪兵司令部，他被指控从事反日活动。在被日本兵关押和折磨了六个月又十天后，他被判处十八个月监禁，

缓刑三年。对于张东荪在狱中的表现，贺麟是这样评价的：“抗战以后，他留在北平燕京大学教书，曾受过敌人的引诱与苦刑，而不变更其节操，接受伪职。在这里我谨代表中国哲学界向他致敬意。”（《当代中国哲学》第30页）。

张东荪出生于一八八六年。他的出生地一说是浙江杭县（今余杭），一说是江苏吴县（苏州）。据他的孙子说，应该是后者。他的父母是浙江钱塘人。他有一个哥哥名叫张尔田（号孟劬），曾督责张东荪接受传统经学教育；其历史和古文功底很深厚，曾做过燕京大学的国学总导师。张东荪有三个儿子，一个女儿。长子张宗炳，生物学家，一九六八年和张东荪同时入狱，一九七五年出狱，出狱后精神失常；次子张宗璩，物理学家，一九六九年吃安眠药自杀于北京；三子张宗燦，曾研究化学和社会学，一九六六年和妻子一起双双上吊自杀于天津；么女张宗桦，物理学家，现在中科院高能物理研究所工作。

张东荪一生都在为维护“说自己的话”的权利而努力。当这种努力终于没有结果时，他便不再说话。他沉默了整整二十多年，直到死去。

二

如果我们把哲学家定义为在哲学领域成一家之言的人，那么张东荪算得上是个真正的哲学家。中国哲学应该感谢张东荪的地方，有很多。正是张东荪与翟菊农、黄子通等人创办（1927年）《哲学评论》，中国才有了第一家专门的哲学刊物。他离开报界以后，便以哲学为职业，他的名字，主要是同哲学紧密相联的。

他为中国哲学的走向世界，尤其是西方哲学的走向中国，作

了很多奠基性的工作。他的《哲学ABC》(1929)、《新哲学论丛》(1929)、《哲学》(1931)、《道德哲学》(1933)等著作的大部分,是用来介绍西方哲学的;他的《精神分析学ABC》(1929)、《现代哲学》(1934)、《价值哲学》(1934)、《近代西洋哲学史纲要》(与姚璋合编,1935)、《伦理学纲要》(1936)等著作,更是专门介绍西方哲学的佳篇。他还直接翻译了柯尔(G. D. H. Cole)的《社会论》(1922)、柏格森(H. Bergson, 1859—1941)的《物质与记忆》(1923)、《创化论》(1932),以及《柏拉图对话集六种》(1933)等西方哲学典籍。张东荪对于西方哲学的把握是准确的、深刻的,他在西方哲学方面的造诣,不仅在当时,就是在现在,也是一流的。比之近年出版的研究西方哲学的专著,张东荪的著作不仅毫不逊色,而且水平远在它们之上。我相信我的这个判断是正确的。我相信张东荪不仅是“输入西洋哲学方面最广、影响最大”(郭湛波《近五十年中国思想史》第183页)的人,而且是把握“西洋哲学”最精密、最准确的人,至少是其中之一。不然张东荪的论敌叶青就不会说这样的话:“就质量而论,单把张东荪所介绍底《唯用论》与胡适之所介绍底‘实验主义’一比,精、粗、确、谬大有不同。”(《张东荪哲学批判》,见《二十世纪》第1卷第3期)要知道,胡适可是“实验主义”(即实用主义)在中国的代言人。

在本世纪三十年代,张东荪主编过一套哲学丛书。考察这套丛书的书目,我们亦可推知张东荪的哲学倾向。其中没有一本书不是对“西洋哲学”的介绍和研究,就连最后一本《中国思想》也是“专为研究西方哲学者而设”的(《现代哲学》附页),可见张东荪对于“西洋哲学”的重视。从柏拉图、笛卡尔到黑格尔,从名学、道德学到美学,张东荪和他的同事们,第一次向中国人展示了“西洋哲学”的完整图画。张东荪说得好:

“发刊这部哲学丛书，想把西方文化泉源的哲学为真面目的介绍，同时对于将来的如何形成一个新文化亦想略略加以指示，这区区微意便是本丛书的缘起了。”（《认识论》卷首附页）

张东荪几乎参加了他那个时代的所有思想论战，包括科玄论战、社会史论战、唯物辩证法论战、哲学论战、东西文化论战等等。他在当时的哲学界、思想界，是一个相当活跃的人物。

三

在近代中国，张东荪是第一个试图建立自己的哲学体系并建立了一个哲学体系的人。这不是我个人的武断，而是当时思想界共同的见解。早在一九三一年，张东荪的论敌叶青就说：“中国在五四时代才开始其古代哲学底否定，现在固没有坚强的近代体系，然而已在建设之中了。作这种企图的，首先要算张东荪。……如果我们说梁启超和陈独秀是中国近代哲学的启蒙运动者，那末张东荪就是中国近代哲学底系统建立人。”（《张东荪哲学批判》序）又说，张东荪在作了很多哲学的介绍以后，“拿出了一个自成系统底哲学”（《张东荪哲学批判》，载《二十世纪》第1卷第3期）。一九三五年，郭湛波著书述近五十年中国思想，认为张东荪在近五十年中国思想史上的贡献是“融会西洋各家哲学思想，来建设中国近代哲学的新体系”（《近五十年中国思想史》第192—193页）。同年，孙道升撰文称赞张东荪是“新唯心论”领袖，认为“中国研究西洋哲学的人，不可谓不多，说到能由西洋哲学中引伸出来新的意见，建设新的哲学，恐怕只有张东荪先生一人。关于此点，不惟赞成他者如此称许，就连反对他者也如此赞扬”（《现代中国哲学界之解剖》，载《国闻周报》第12卷第45期）。一九三六年，谢幼伟又撰

《多元的认识论质疑》一文，说张东荪于西洋各家哲学“几于无所不窥”，“其以前工作偏于介绍，最近则有自成一家，独表所见之意向”，并认为张东荪是中国“最有希望之哲学家”（见《张东荪的多元认识论及其批评》第184页）。直到一九四七年，贺麟在谈到张东荪的“多元认识论”时，还是认为“这大概要算中国治西洋哲学者企图建立系统的最初尝试”，并说张东荪在翻译介绍、自创学说、批评时代思潮、指导青年思想等方面“均有其相当的贡献与劳绩”（《当代中国哲学》第30页）。

由于《认识论》一书英译本的刊行，张东荪的哲学体系还影响到国外。日本学者早川一荣编《我们的语言与我们的世界》，收录了谈论张东荪的《一个中国哲学家的知识论》一文；波兰哲学家沙夫著《语义学引论》（1960）一书，引用了张东荪的知识论（《语义学引论》中文版第365页）。另外，张东荪本人还提到自己的学说在美国的影响，说：根据孙道升的那篇文章，“后来美国德布士……又在 *Journal of Philosophy* 上述中国哲学的现状。都把我列入‘新唯心论’一派中。我向来不愿意自居于这个名称”（《知识与文化》第145页）。西方学者编书著书时引用近现代中国哲学家的观点，据我所知并不多见。

综合中外学者的看法，张东荪有一个“自成系统底哲学”，当是无疑的。现在我们要问的是：这是一个怎样的系统？创制这样一个系统有什么意义？

先回答第一个问题。我们可以从知识论、宇宙论和人生论三方面来谈他的系统。就知识论而言，张东荪在近现代中国哲学史上，的确是独树一帜的。他在“知识之多元说”的总名下，提出了一系列迥异于金岳霖的知识论主张。这些主张构成为张东荪对于近现代中国哲学的第一项真贡献。在这些主张中，内在关系说、间接呈现说与非写真说是最为重要的三项。

“内在关系说”旨在强调必须用“内在关系”而不是“外在关系”去解释知识关系。它认为，能知与所知一旦发生关系，则必有（1）一关系者必影响另一关系者，（2）两个关系者都是错综的，（3）关系者之任何一端在发生关系后都与发生关系前不同，都有所改变。张东荪并不否认“外在关系”的存在，他所坚决否认的是用“外在关系”去说明知识关系，他说：“有一点则我持之甚坚：就是唯有在知识的关系上决不能用关系在外说来解释。我们或许可以说一个弓与一个箭的关系是在外的。但我们决不可说我知道这个东西是一种在外的关系。所以我暂时不欲主张完全没有在外的关系，而只以为唯有认知不是在外的关系。”（《认识论》第80—81页）

“间接呈现说”旨在强调能所内外之交接、会合不是直接的而是间接的，所要达于能、能要及于所，必须经过设准、概念、感相等中介，犹如日光须经重重“帘幕”才能照进到我们的房间里来。能知不是白板、不是明镜、也不是静水，而是具有格式、设准等层层结构的；所知也不能独在，所知的在无论如何是我们知识以内的在，是不离能知的在。我们与其无端假定一个独在的所知，不如放弃此一假定，而直认透入到能知之内的世界就是本来的世界，直认介入于知识层面的宇宙就是本来的宇宙。

“非写真说”旨在强调知识不是“临摹”或“拓写”，而只能是一种“解释”（Interpretation）；知识的本质就是施设准于当前、于所与或造成者。感觉不是单纯的，不是写实的；知觉不是单纯的，不是写实的；概念亦不是单纯的，不是写实的。知识本质上只是一个“解释”、一个“构造”、一个“造成者”、一个“多重的和合产品”（《知识与文化》第39、6、27页）。我们认识世界不是去“摹写”世界，而是以我们自己为背景去

“解释”世界；我们认识宇宙不是去“摹写”宇宙，而是以我们自己为背景去“解释”宇宙。所以世界只是我们的世界，宇宙只是我们的宇宙；我们不可能求一个世界于我们的知识之外，我们也不可能求一个宇宙于我们的知识之外。

“内在关系说”是和金岳霖的主张直接相对的。金岳霖提出四点理由来否认“内在关系”的存在，又提出四点理由来反对用“内在关系”解释知识关系，即反对“知识关系在内说”（参《外在关系（External Relation）》一文，载《哲学评论》第2卷第3期）。金岳霖的最后结论可以这样来表述：知识关系是外在关系；客观的存在是独立的，有主观去看它有，无主观去看它也有，有主观去看它是这样，无主观去看它也是这样；能知不能变化所知，能知如一面镜子，能反映外物，却又不是哈哈镜，外面的东西是方的，则照出来决不会是圆的。

“间接呈现说”也和中国传统哲学固有的、亦是金岳霖所坚持的“直知对象论”（theory of immediate object）直接相对。中国传统哲学固有的认识路径有两条，一为直观，一为直知对象，两者都是没有“中间媒介”的直接认识。从《墨经》到金岳霖，都是这样主张的。金岳霖断言“除非问题发生，认识是顿现的直接的”，说：“官觉者直接认识个体，……不是由官觉到性质相似与关系一致而推论到个体。”（《知识论》第277页）

“非写真说”帮助张东荪解决了中国哲学和西方哲学史上的许多疑难问题。它帮助张东荪打通了柏拉图认为不可能打通的“知识”与“意见”，打通了金岳霖认为不可能打通的“发现”与“发明”，也打通了熊十力认为不可能打通的“理智”与“性智”，更打通了冯友兰认为不可能打通的“科学”与“形上学”、“综合命题”与“分析命题”，等等。

“内在关系说”、“间接呈现说”与“非写真说”，构成一个

独立的知识论系统。这个系统不仅在质量上可以和金岳霖的知识论系统并驾齐驱，而且在时间上，这个系统的提出还要早于金岳霖。在近现代中国哲学史上，我们要记住金岳霖这个名字，我们同样也应该记住“张东荪”这三个字。

我们不要忘了张东荪，不仅因为他为中国哲学提供了一种知识论，而且还因为他为中国哲学贡献了一种宇宙观。他本人把这种宇宙观称为“架构论”。就是认为真的外界只是“架构”(structure)。“物”不是一个实质，“生”不是一个实质，“心”更不是一个实质，“我们的这个宇宙乃是无数架构互相套合互相交织而成的一个总架构；其中无数的架构间又时常由缔结的样式不同而突然创生出新种类来；这个新种类架构的创出，我们名之曰进化”(《新哲学论丛》第40页)。他强调宇宙是架构，符合佛教因缘说的基本精神；他强调架构有进化，却又超出了佛教的因缘说。

我们不要忘了张东荪，还因为他为中国哲学贡献了一种人生观。他这样来理解我们的人生：我们来到这个世界，就如在宇宙的无边黑暗里，点燃了一盏油灯；我们活着，就是用这灯火去照亮尘世的黑暗。我们照亮的范围越大，我们生命的意义和价值就越大；我们照亮的范围越小，我们生命的意义和价值就越小。

活着本身只是一个纯粹的事实，它既没有意义，也没有价值。活着只是此时此地(here and now)的一见一闻一喜一悲一言一动。活着就是亲历“今此”(今即此时，此即此地)。我们是先活下来，然后才去寻找意义与价值，而不是先有意义与价值，我们才活下来的。“生活系事实，其本身无意义可言，无价值可判。吾尝言非吾人欲而后生，乃吾人生而后欲。换言之，即非吾人欲生而始生，乃因有生故始有所欲耳。”(《道德哲学》第

活着本身既然无意义、无价值，仅限于“今此”的活着便等于不活，仅限于“今此”的人生便无异于非人生。人活下来正在于超越“今此”、放大“生活本身”(the living in itself)，“吾故谓生之目的为超生，换言之，即生之目的为超越其自身也”(《道德哲学》第564页)。而超越“今此”、放大“生命”的第一步就是“知”(to know)。“知”的本性在于乱中求定、杂中求纯、浑中求分、流中求住、变中求恒。流中求住、杂中求纯，所以超越“今”；乱中求定、浑中求分，所以超越“此”。“知”愈多，其所照亮的范围便愈大，其生活就愈有价值、愈有意义；“知”愈少，其所照亮的范围就愈小，其生活就愈无价值、愈无意义。在此意义上，可说“知即为生”(knowing is living/to know is to live)(《道德哲学》第656页)。

活着在超越“今此”(here and now)、放大“生命”(the living in itself/life in itself)，在用我们可怜而有限的“知”之灯火，去照亮广漠无边的尘世的黑暗。我们只能在这个层面上去说明“理想”(ideal)，也只能在这个层面上去解释“永生”或“不死”。时空之交切点上的“今此”就是现实，“放大此交切点即所以超出此交切点，此则可归之于理想”(《道德哲学》第569页)。现实是有限的、变的、混乱的，理想则是无限的、恒的、确定的，“以有限变乱之生活而自求有以达于无限永恒，斯谓之向理想而趋”(《道德哲学》第569页)。简言之，生活之理想即在超出生活(the ideal of life is to transcend itself)。“不死”亦然。时空之交切点上的“今此”随时间之流而流，故人之现实生活无时不死、无地不死，犹如插足流水之中，抽去再插，已非前水。人类对于“今此”的超越、对于“生命”的放大，就是对于“不死”所做的努力，“其腾越愈高，则可谓愈近于不