

中國現代哲學史

資料汇编



中国现代哲学史资料汇编（第三集 第五册）

新 心 学 批 判

主编 钟离蒙 杨凤麟

一九八二年五月 沈 阳

目 录

一个唯心论者的文化观·····	胡 绳 (1)
贺麟的唯心论·····	蔡尚思 (4)
中国哲学与西洋哲学·····	贺 麟 (5)
近代唯心论简述·····	贺 麟 (7)
知行合一新论·····	贺 麟 (10)
宋儒的思想方法·····	贺 麟 (23)
辩证法与辩证观·····	贺 麟 (35)
时代思潮的演变与批判·····	贺 麟 (43)
知行问题的讨论与发挥·····	贺 麟 (50)
《文化与人生》序言·····	贺 麟 (75)
五伦观念的新检讨·····	贺 麟 (76)
新道德的动向·····	贺 麟 (82)
文化的体与用·····	贺 麟 (84)
宋儒的新评价·····	贺 麟 (90)
功利主义的新评价·····	贺 麟 (94)
论英雄崇拜·····	贺 麟 (98)
论人的使命·····	贺 麟 (102)
乐观与悲观·····	贺 麟 (106)
学术与政治·····	贺 麟 (110)
经济与道德·····	贺 麟 (113)
物质与思想 (上) ·····	贺 麟 (117)
物质与思想 (下) ·····	贺 麟 (121)
时空与超时空·····	贺 麟 (123)
儒家思想的新开展·····	贺 麟 (139)
爱智的意义·····	贺 麟 (146)
宣传与教育·····	贺 麟 (148)
现代思潮批判·····	贺 麟 (153)
答谢幼伟兄批评三点 (学术通讯) ·····	贺 麟 (160)
德国文学与哲学的交互影响·····	贺 麟 (162)
基督教与政治·····	贺 麟 (168)
谢林哲学简述·····	贺 麟 (176)
当代中国哲学序言·····	贺 麟 (186)

民治论

——民治主义的哲学背景.....	贺麟 (188)
此时行宪应有的根本认识和重点所在.....	贺麟 (191)
论反动.....	贺麟 (194)

何谓唯心论

——兼评贺麟著《近代唯心论简释》.....	谢幼伟 (197)
-----------------------	-----------

一个唯心论者的文化观

——评贺麟先生著“近代唯心论简释”

胡 绳

站在唯物论的立场上，批评一个公开的唯心论者，倘从基本点上来争论，那么我们不能不再提起在这哲学上的两大营垒之间已经不知道争论过多少次的许多问题，但在这个书评中却不打算这样做。我们所要评论的这本书，从其题目看，虽然像是本系统地解释唯心论哲学的书，但实际上却是一本论文集。其所以引起我们兴趣的地方是在于它的作者企图进行的“文化批评”的工作。作者说：“批评文化可以说是思想界最亲切，最有兴趣，对于个人和社会，对于物质生活和精神生活最有实际影响和效果的工作，因为文化批评一方面要指导实际生活，一方面又要多少根据一些哲学理论。所以文化批评乃是使哲学与人生接近的一道桥梁”。（页二五七）我们在这里要讨论的也就是：这书的作者从他的唯心论的观点与立场出发，在文化批评上到底进行了怎样的工作。

事实上，和本书同样观点与立场，并企图进行同样工作的著作目前也还不少，我们之所以独选择这一本者，是因为第一，本书作者非常正确地把自己归于唯心论阵营中，不像有些扭扭捏捏做什么物心综合论者那样叫人作呕，其次则因为本书在同类著作中是算得比较有见解的，比较的能成一系统的。

现在我们就来讨论贺自昭先生——这一个唯心论者的文化观，但我们还不得不先说明一下他到底是怎样的一个唯心论者——

直觉论的神秘主义

在本书中，有一篇附录，是德国 Heinrich Meier 的分析近五十年来西洋哲学的论文，其中说得好，“由注重直觉而陷于无理性，由理性的绝对主义，而走到无理性主义，此实现时哲学界最显著的事”。（页三四九）虽然这位德国教授对于这种反理性思潮的分析是非常不完备的，但他正确地指出了直觉论与神秘主义和反理性主义之连接，认为这是“对于真理之反叛”，并且他指出这种倾向是启端于十九世纪末年，而“自欧洲大战后愈益流行”。在我们看来，这种思潮正是大资产阶级腐败没落的表现，当然是代表不了这五十年的整个哲学界的。站在古典唯心论立场的这位德国教授却不能不对唯心论的这种没落痛心疾首，认为“自此种哲学流行以来，哲学界显然弄成一种可怕的无批判无指针的状况。”

奇怪的是中国的贺麟教授在翻译了这一篇德国教授的论文后，并不能断然否认直觉的反理性的意义，却又自白道：“我个人对于此问题也异常徘徊迟疑，但经过很久的考虑，我现今的意思仍以为直觉是一种经验，复是一种方法”。（页九二）终于说：“我们谓直觉方法与抽象的理智方法不同则可，谓直觉方法为无理性或反理性则不可”。（页九四）然则这

到底是怎样的一种方法呢？他又用不确定的口气说：“直觉法恐怕更是基于天才的艺术”。（页九四）并且直觉又可以是“先理智的”，就是说，在运用理智前，先可以用直觉来慧眼一瞥地得到“对于实在对于理念的整个印象”。（页九六）而理智的作用却不过是分析这种印象而已。

唯物论者认为感性的认识是先于理性的认识的，人们透过感觉的认识才能对于外物实行理智的思考。多数的唯心论者则相反，把理智置于感觉之前。但没有从感觉中得到的实在的经验做基础，所谓理智岂不是完全落空了么？于是当唯心论发展到其最后阶段，就索性把理智也推翻了，在理智之前，更设一所谓“直觉”的阶段，而这直觉是“天才”的“艺术”，平常人所无法企及的。这样他们就更远地离开实在的知识，而更深地进入神秘的境界了。

所以，贺麟先生虽自认为绍述康德与黑格尔，但实际上却是那些把整个康德黑格尔学说神秘化，反理性化的新黑格尔学派……德国的 Kroner，意大利的 Croce 之流的同盟弟兄。这些侮辱了那位伟大的辩证法哲人的名字的德意学者，现在已经成为法西斯主义思想上的保护人，而我们的贺麟教授也跟随着把黑格尔学说和辩证法神秘化起来。他对辩证法的描写是“辩证法一方面是一种方法，一方面又不是方法，是一种直观”，“这需要天才的慧眼”，“理智的直观每为大诗人、小说家、戏剧家、政治家、宗教家所同具，且每于无意中得之”，“无论获得辩证观也好，运用辩证观也好，都需要艺术式的创造天才”。（均见本书“辩证法与辩证观”一文中。）

很显然的，假如这样的“直观”，这样解释的辩证法，是成为方法的话，这种方法就只是神秘主义的方法，这种方法不能引我们到真理，而只能引我们到混沌。

想用这样解释的辩证法当做武器来攻打唯物论的辩证法，那不过是想以一个无处着落的黑影子来对敌辉煌的阳光罢了。

超历史的范畴

但要以慧眼的洞观，天才的直觉来在瞬息之间，了悟过去与当代的文化，这怎样能办得到呢？唯物论者从实际历史发展中讨论过去的人类文化是经过怎样的历程，以后又将是怎样发展下去，但这种讨论，在贺先生看来是“形而下的”，与哲学无关。哲学却是要“单就理论上先天地去考察”社会文化所“应取的步骤或阶段”。（页二三二）这就是说：可以不顾过去历史“是”怎样，而专从理论上讨论它“应该是”怎样，因而也就是不从现实的发展趋势来推究以后将“是”怎样，而只是从理论上推断其“应该是”怎样。这所谓理论是先天的，先经验的，先理智的。——这是何等奇怪的理论啊！对于主张这种理论的人，我们只好说：你愿意白昼做梦，你就去白昼做梦吧。你不管真理，真理也不会来理你！

但一种理论既和事实无关，到底有什么用处呢？与社会进化的事实无关的社会进化的逻辑，对于文化能起什么批评作用呢？……贺先生回答道：理论（先天的逻辑）与事实，虽不相关，但却能往往相符合。为什么呢？他又告诉我们，这是因为理论本身既是合法则的，则虽是先于经验，经验的事实却不会违背它。这实在是很奇怪的。依照此说，则我们可以完全不知道历史，光凭空洞的逻辑，就能设想出社会进化的历程，而历史事实却刚好和这设想相符。这是无论如何也令人难以想像的。于是贺先生又补充说，事实之所以符合理论，原来是因为“事实本来是经理论逻辑，先天范畴加以组织整理而成”。（页二四九）我们先有对于社会发展的幻想的公式（对不起，我们只好称这是幻想的公式），然后根据这公式去整理事

实，于是结果，事实就符合了理论。这固然是明白易晓的事，但如此做法，我们对于事实了解了一些什么呢？我们对于社会的发展了解了一些什么呢？那不过是在任意改造事实来牵就理论罢了。

目前流行的对唯物史观的“批评”是说，唯物史观只依照主观的公式来安排历史材料，但这批评，如上所述，恰恰倒正是这些唯心论者为自己的写照。本来，一切唯心论者——特别是进入其腐败时期的直觉论者，无例外的，是绝端的主观主义者。他们假设了“先天的范畴”而把历史硬装进去。

既然是依照“先天的逻辑”来纯主观地批评社会文化，当然他们就可以十分自由地，不顾古今中外的不同（用贺麟先生的话，就是“超时空”地）任意搬弄一切文化历史的现象，像在这本论文集就把十七十八世纪欧洲的人本主义和中国古代儒家之注重人伦混为一谈（页二七五）具体的文化历史条件，和由而产生的，在仿佛相似的面貌下的相反本质是完全被弃置不论的。这样一来，一切发展进步也就毫无意义了。所以贺麟先生说：“从书的里面去发现新的，这就叫作推陈出新。必定要旧中之新，有历史有渊源的新，才是真正的新”。（页二七四）固然我们也从不以为，新的事物是与旧的事物完全无关，突然跳出来的，但这并不是说，“从旧的里面去发现新的”，（这是承认新早已存在旧里面）而是从旧的里面发展出新的：旧经过发展，变革而成新的。

市面上现在流行着许多新字号的产品——新理学，新世训，新人生观，其所谓新，就正是如贺麟先生所解释的。在基本上，他们都是用超历史的范畴来抹煞新旧的差别，把旧货改装一下，当做新货来出卖。

人与天的关系

什么是文化呢？贺麟先生说：文化是“精神自觉的活动之直接产物”（页二），文化的本质是精神。而精神呢，则是“指道或理之活动于内心而言”。（页二六三）总起来说：“道之凭藉人类的精神活动而显现者谓之文化”。（页二六二）很明白的，在这里的意见不过是黑格尔学说中适合于神秘主义者的脾胃的一部分的抄袭。其所谓“道”是超越文化，超越一切自然与社会的物的，这实在是不可捉摸的东西，而要加以捉摸，就只有乞怜于宗教。所以贺麟先生在一切文化物中，特别重视宗教，他说：“宗教以调整人与天（此所谓天，就是所谓“道”的注解——引者）的关系为目的，道德以调整人与人的关系为目的。在此意义下，我们不能不说，宗教为道德之体，道德为宗教之用”。（页二六五）既然说不从社会关系上来说明道德，而是把来看成天意在人事上的反映，则道德自然要受宗教的支配。而现实社会中的道德——为了固定一定的社会关系而产生的道德，也就要被看成是神秘的东西，是由不可抗的天意所决定的了。在一定的社会中产生一定的人与人的支配关系，这种人与人的支配关系，在贺麟先生手里却被解释为天对于人的支配关系。经过这种解释，人与人的支配关系就被合理化，神圣化起来了。——这正是在神秘主义外貌中的本质。

最清楚地表现这种本质的是贺麟先生对三纲五常的新解释。所谓君君臣臣父父子子的五常，所谓君要臣死不得不死，父要子亡不得不亡的三纲，本是反映着封建等级社会中的人与人的支配关系的道德教条，而贺麟先生则以为从这里发现了“新”的位西。他说：“三纲说是将人对人的关系，转变为人对理，人对位分，人对常德的片面的对绝关系。故三纲说当然比五伦说来得深刻而有力量。”（页二八四）他以为臣必须尽忠于君并不是表示君支配臣，而是“对名分，对理念尽忠，不是作暴君个人的奴隶”（页二八五）——这正是向一切奴隶说

教，你不必苦恼，要知道你并非服从你的主人，你不过是服从那个在主奴之间的天理罢了。

然而贺麟先生却以为五常说和西洋的人本主义相当（页二七五），三纲说更是和“西洋向前进展向外扩充的近代精神相符合。”（页二八六）——他既然对于西欧思想，只是抄袭了其末期的发着腐尸气味的糟粕，他根本就呼吸不到那与无神论相结合着的人本主义，与唯物论相联系着的健康的精神。“近代基督教是整个西洋文化的缩影与反映”。（页二六七）——贺麟先生所看到的西洋近代文化就是如此。

那么，我们在关于中国现在的文化问题上还能向贺麟先生要求什么呢？他固然批评了中学为体，西学为用说，批评了全盘西化论，批评了本位文化论，然而当他自己主张说：“应该以道，以精神或理性作本位，换言之，应该以文化主体作为文化之本位”（页二七二）时，其实是和那些说法一丘之貉，甚至还要落后一点。假如还不懂贺先生的意思，那么请读下面这句话吧：“现在的问题是如何从旧礼教的破瓦颓垣里，去寻找出不可毁灭的永恒的基石在这基石上，重新建立起新人生新社会的行为的规范的准则”。（页二八八）

从欧洲贩运来大资产阶级的腐败时期的直觉论和神秘主义思想，回来加入到旧礼教的复古营垒里去——这倒的确是目前中国文化中的一个值得我们深思的现象。

一九四二，九，二一。

（选自《理性与自由》，一九四六，六）

贺 麟 的 唯 心 论

蔡 尚 思

贺麟先生著有《近代唯心论简释》一书，公然自认为唯心论者。其重要主张有：

第一、直觉的方法——如说：“直觉法恐怕更是基于天才的艺术。”“理智的直观，……每于无意中得之。”“所谓神秘……直观，非一般形式的分别的理智作用所可了解罢了。”

“辩证法一方面是一种方法，一方面又不是方法，是一种直观。”

第二、先天的范畴——他认哲学和“形而下的”无关，应该“单就理论上先天地去考察。”社会文化，理论虽先于经验，经验的事实却不会违背它。因为“事实本来是经理论逻辑，先天范畴加以组织整理而成。”

第三、内心的文化——他认文化是“精神自觉的活动之直接产物”，精神是“指道或理之活动于内心而言。”

第四、道体的宗教——他认“宗教以调整人与天（即道）的关系为目的，道德以调整人与人的关系为目的，在此意义下，我们不能不说：‘宗教为道德之体，道德为宗教之用。’”近来基督教是整个西洋文化的缩影与反映。”

第五、基石的礼教——他认“三纲说是将人对人的关系，转变为人对理，人对位分，人对常德的片面的绝对的关系，故三纲说当然比五伦来得深刻而有力量。”臣必尽忠于君，是“对名分，对理念尽忠，不是作暴君个人的奴隶。”礼教既是很有力量而又非常合理的，所以他便公然提倡起来，以为：“现在的问题是如何从旧礼教的破瓦颓垣里，去寻出不可毁灭

坏的永恒的基石，在这基石上，重新建立起新人生新社会的规范和准则。”这是他要新名义，来提倡旧礼教的。

我对于贺先生的唯心论，觉得不值得一加以批评，仅可寓“批评”于“提要”。

（选自《中国传统思想总批判》补编）

中国哲学与西洋哲学

贺 麟

今后中国哲学的新发展，有赖于对于西洋哲学的吸收与融会，同时中国哲学家也有复兴中国文化发扬中国哲学，以贡献于全世界人类的责任自不待言，并且我们要认识哲学只有一个，无论中国哲学西洋哲学都同是人性的最高表现，人类理性发挥其光辉以理解宇宙人生，提高人类精神生活的努力，无论中国哲学，甚或印度哲学，都是整个哲学的一支，代表整个哲学的一方面。我们都应该把它们视为人类的公共精神产业，我们都应该以同样虚心客观的态度去承受，去理会。去拮据咀华，去融会贯通，去发扬光大。中西哲学诚然有分别，有异同，有其偏颇陈旧而不适于现代生活之处，我们可加以分辨，加以考察，加以批评，但如果对于两方均有深切了解的话，不能说中西哲学间有无法沟通的隔阂，有霄壤的差别。

谈到中国哲学我们认为主要的应分儒家道家墨家三家。谈到西洋哲学，我们认为主要的可分为唯心论唯物论两派。我们以下打算对中国哲学上的三家和西洋哲学上的两派的特点要义和异同，作一提要式的简略叙述。

中国哲学上的派别主要的只有儒道墨三家，其他各家都可认作这三家的分支，附庸，或混合。这三家的壁垒森严，趋向各异，各有其不同的宗旨与面目。大体讲来，道家及墨家各偏于一面，而儒家较能持中。道家重自然，墨家重人为，儒家求自然与人为的调和；重人为的自强不息，但又不陷于矫揉造作；重施无言之教的自然，取法天行，但又不废弃人伦的道德义务。墨家重实用，道家求无用之用。而儒家反功利重道谊，但又不陷于空寂无用。就对于鬼神的态度说，墨家信天明鬼，持有意志人格的有神论，道家不信鬼神，接近于认自然即神的泛神论。儒家一方面歌颂鬼神之德，相信天意天命，相信上帝临汝，相信天能降祥降殃，似乎接近有神论，一方面重知生不重知死，重事人，不重事鬼，发挥天道天理或太极为宇宙最高原理，又似乎接近泛神论，总之儒家仍处于介于道家与墨家之间的持中地位。就三家对于生活的态度来说，则道家趋向于“到自然去”过超脱隐逸的诗人艺术家纯粹学者的生活。墨家趋向于“到民间去”救济人群，改革社会，过作兼爱交利的下层工作的生活。儒家则趋向于“到朝廷去”作官任职，发展礼乐刑政，栖栖遑遑，过治国平天下，仁民爱物的生活，这三家可以说各有其用，相反相成，足以适合许多不同性格不同兴趣的人的精神要求。可惜墨家一系在中国断绝了几千年，今后时代潮流的需要，西洋基督教宗教精神和富于社会理想的功利主义的输入，当可促进墨家一派的复兴。

西洋哲学上主要的派别只有唯心论唯物论二派。这两派的基础远在希腊时期即已奠定。德谟克利图是希腊唯物论系统的完成者，柏拉图是希腊唯心论系统的建立者。（此采德国哲学史家文德班之说。）以后西洋的哲学可以说是不归于唯心论即归于唯物论，其他许多纷纭

的派别，都不外这两大学派的分支、附庸。或改头换面，或巧妙混合。这两派同为不断地推进西洋文化，保持理智活动的主要力量，于促进西洋的科学精神和民主精神均各有其重大的贡献，然而他们两派的宗旨，理论，路向确有显明的不同，形成尖锐的对立，两派均注重科学，均于促使科学进步有其贡献。不过唯物论接受科学结论，加以发挥推广，应用来解释生命和内心。唯心论则注重批评科学的前提，盘问科学定律之所以有效的原因，并限制科学方法科学知识的范围和限度。唯物论以时间上在先的外物为本，唯心论以逻辑上在先的精神或理性为本。唯物论以工具为体，譬如，生产工具，物质条件等，唯物论者认为是决定一切，特别支配人类的上层文化，意识和精神之本体，唯心论以工具为用，外物为精神的显现，工具为精神的用具。“物”只是工具，而有造工具用工具的精神以为主体。唯物论者离心而言实在，离理而言实在，离价值而言实在。换言之，唯物论者以为真实之物，是离意识而独立存在，是不一定合理性合理想，有价值有意义的。唯心论者则合心而言实在，合理而言实在，合意义价值而言实在。换言之，唯心论者，认为心外无物，理外无物，不合理性，不合理想，未经过思考，未经过观念化的无意义无价值之物，均非真实可靠之物或实在。

大概讲来，唯物论又可分为两派，一为科学的唯物论，注意外界物质的自然，注重社会人生的实用，特别意欲的满足，快乐的获得，否认人的意志的自由。西洋以希腊之德谟克利图近代之霍布士为代表。中国可以荀卿及王充为代表。一为艺术的唯物论，此派大体接受科学唯物论的理论，但于生活方面，求超脱潇洒，葆性全真，注重纯艺术纯理智的欣赏。可以西洋古代之伊壁鸠鲁，鲁克雷沙斯及现代之桑陀耶那为代表。在中国哲学史上，可以庄周扬朱，及南北朝时代趋向老庄的自然主义的玄学家或清淡家为代表。唯心论亦可分为两派。一为主观的唯心论，注重心灵之自由创造。及自我之刚健本性。西洋以柏拉图，康德，费希德为代表。中国则可以孟子，陆象山，王阳明为代表。一为客观唯心论，注重宇宙秩序（天理或天道）之神圣性及自然与人生之谐和性。宇宙与人生皆有其理想的精神意味，和灵明的秩序法则，但又不偏于个人主观的愿望和私智。此派西洋哲学中比较缺乏，可以亚里士多德，斯宾诺沙及德国大诗人歌德及现代之怀惕黑为代表。黑格尔尝自称其哲学为客观唯心论，但亦不免稍偏主观。中国哲学中，则当以孔子及朱子为此最伟大高明的学派之代表。我这种看法是采取德国建立精神科学基础的哲学家狄尔泰的说法，而略加修正补充。

由此足见从文化上说，中国哲学分儒道墨三家，从学理上说，亦可分为唯心、唯物论二派。中国哲学家亦可分属于唯心论及唯物论，西洋哲学家亦有儒者气象，（如亚里士多德，康德，黑格尔，格林，鲍桑凯等）有道家风味，（如伊壁鸠鲁，如斯宾诺沙，如布拉德烈，如桑陀耶那），有墨家精神者，（如孔德，马克思，边沁，穆勒等）。总之，我希望我这种说法，对于沟通中西文化，融会中西哲学，可提示一个大概的路径。（此篇曾作为星期论文，抗战期间，在昆明某日报上发表）（“近代唯心论简述”代序）

（选自《资产阶级学术思想批判参考资料》第四集）

近代唯心论简述

贺 麟

心有二义：一，心理意义的心；二，逻辑意义的心。逻辑的心即理，所谓“心即理也”。心理的心是物，如心理经验中的感觉幻想梦吃思虑营为，以及喜怒哀乐爱恶欲之情皆是物，皆是可以几何方法当作点线面积一样去研究的实物。普通人所谓“物”，在唯心论者看来，其色相皆是意识所渲染而成，其意义，条理，与价值皆出于认识的或评价的主体。此主体即心。一物之色相意义价值之所以有其客观性，即由于此认识的或评价的主体有其客观的必然的普遍的认识范畴或评价准则。若用中国旧话来说，即由于“人同此心，心同此理”。离心而言物，则此物实一无色相，无意义，无条理，无价值之黑漆一团，亦即无物。故唯心论一方面可以说是将一般人所谓物观念化，一方面，也可以说是将一般人所谓观念实物化。被物支配之心，心亦物也。能支配心之物，物亦心也。而心即理也的心，乃是“主乎身，一而不二，为主而不为客，命物而不命于物”（朱熹语）的主体。换言之，逻辑意义的心，乃一理想的超经验的精神原则，但为经验行为知识以及评价之主体。此心乃经验的统摄者，行为的主宰者，知识的组织者，价值的评判者。自然与人生之可以理解，之所以有意义，条理，与价值皆出于此心即理也之心。故唯心论又尝称为精神哲学，所谓精神哲学即注重心与理一，心负荷真理，理自觉于心的哲学。

大凡最重要最根本的东西，在认识的程序上，每每最后方为人发现。自然律的发现，已经是人与自然接触很久以后的事。人格，心，理，精神的发现，也是人类生活进化很高的事。由物质文明发达，哲学家方进而追问征服自然，创造物质文明的精神基础——心；由科学知识发达，哲学家方进而追溯构成科学知识的基本条件——具有先天范畴的心。故唯心论是因科学发达知识进步而去研究科学的前提知识的条件，因物质文明发达而去寻求创造物质文明驾驭物质文明的心的自然产物。故物质文明与科学知识最发达的地方或时代，往往唯心论亦愈盛，当一个国家只知稗贩现成的科学知识，只知崇拜他人的物质文明，为之作被动的倾销场时，当然无暇顾及构成科学知识的基本条件，和创造并驾驭物质文明的精神基础，则此国家尚未达到精神的独立与自觉，而其哲学思想之尚不能达到唯心的阶段，自是必然而无足怪。譬如，原始人或原始民族，穴居野处，生活简单，用不着多少工具，故不感觉物的重要，更不感觉制驭物质的心的重要。而他们无思无虑受本能或自然环境支配而活动，亦不感觉具有理想和评价力量的心的重要。在此情形之下，唯心的思想绝不会发生。换言之，无创造物质文明驾驭物质文明的需要，无精神上的困难须得征服的自然人，决不会感觉精神的重要，决不会发生唯心的思想。

严格讲来，心与物是不可分的整体。为方便计，分开来说，则灵明能思者为心，延扩有形者为物。据此界说，则心物永远平行而为实体之两面。心是主宰部分，物是工具部分。心为物之体，物为心之用，心为物的本质，物为心的表现。故所谓物者非他，即此心之用具，精神之表现也。姑无论自然之物，如植物，动物，甚至无机物等或文化之物，如宗教哲学艺

术，科学道德政法等，举莫非精神之表现，此心之用具。不过自然之物乃精神之外在化，乃理智之顽冥化，其表现精神之程度较低，而文化之物乃精神自觉的活动之直接产物，其表现精神之程度较高罢了。故唯心论者，不能离开文化或文化科学而空谈抽象的心。若离开文化的陶养而单讲唯心，则唯心论无内容，若离开文化的创造，精神的生活而单讲唯心，则唯心论无生命。故唯心论者注重神游冥想乎价值的宝藏，文化的大流中以拮英咀华取精用宏而求精神的高洁与生活之切实受用，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，三不落于骛外的功利。四不落于蹈空的玄谈。

要免除“唯心论”一名词之易被误解，可称唯心论为“唯性论”。性(essence)为物之精华。凡物有性则存，无性则亡。故研究一物贵探讨其性。哲学家对于事物的了解，即可以认识其性，而对于名词下界说，即所以表明其性。如“人是有理性动物”一命题中之理性，即人之本性也。理性是人之价值所自出，是人之所以为人的本则。凡人之一举一动无往而非理性的活动。人而无理性即失其所以为人。性为代表一物之所以然及其所当然的本质，性为支配一物之一切变化与发展的本则或范型。凡物无论怎样活动发展，终逃不出其性之范围。但性一方面是一物所已具的本质，一方面又是一物须得实现的理想或范型。如生命为一切有生物的本性。自播种，发芽，长躯干枝叶，开花结实，种种阶段，都是发展或实现生命的历程。又如，理性为人之本性，在人的一切活动中，如道德艺术宗教科学的生活政治社会经济的活动，皆是理性发展或实现的历程，不过程度有不同而已。

“性格即是命运”(Man's character is his fate)，“性格即是人格”(The character is the man)是唯性论者对于人性的两句格言。由于为理性所决定的自由意志应付环境而产生的行为所养成的人格即是一人的性格。也可以说人性中最原始的趋势与外界接触而愈益发展扩充，足以代表一人的人格的特点即是性格。故性格为决定人之一生的命运的基本条件，如人之穷通成败，境遇遭际，均非出于偶然，而大半为其本人的性格所决定。故小说家或戏剧家最紧要的工作即在于描写剧中人的性格。而哲学家亦重在认识人的性格，以指出实现自性的途径，又在于认识物之性格，以资驾驭宰制。

唯心论在道德方面持尽性主义或自我实现主义。而在政治方面唯心论则注重民族性之研究认识与发展。所谓民族性即是决定整个民族的命运的命脉与精神。必对于民族性有了充分的认识，方可以寻出发展民族的指针。但生命是自研究整个生物发展历程中得来，理性是自研究整个人类文化活动中得来，故民族性是自研究整个民族的文化生活和历史得来。故本性(essence)是自整个的丰富的客观材料抽拣而出之共相或精蕴。因此本性是普遍的具体的，此种具体的共相即是“理”。如“人”“物”之性各为支配其活动，之原理。故唯心论即唯性论，而性即理，心学即理学，亦即性理之学。近来德国的胡塞尔(Husserl)有所谓“识性”(Wesensschau)之说，美国的桑提耶那(Santayana)有所谓“观认本性”(contemplation of essence)之说，其注重本性与唯心论或唯性论者同，若他们能更进一步不要离心而言性，使其所谓性不仅是抽象的性质，而有如炼丹炼盐般之自文化生活自然物象中抽炼其永恒之本质，以得到具体的共相，则与唯心论者之说，便如合符了。

唯心论又名理想论或理想主义。就知识之起源与限度言，为唯心论，就认识之对象与自我发展的本则言为唯性论，就行为之指针与归宿言为理想主义。理想主义最足以代表近代精神。近代人生活的主要目的在求自由。但自由必有标准，达到此标准为自由，违反此标准为不自由。漫无标准与理想之行为，不得谓之自由。如射箭必须有鹄的，方可定射中与未射中之

标准。若无鹄的则任意乱发皆可谓之之中，亦皆可谓之之中，自由亦然，若无理想为之标准，则随遇而安，任何行为皆可谓之自由，亦皆可谓之不自由。故欲求真正之自由，不能不悬一理想于前，以作自由之标准，而理想主义实足以代表近代争自由运动的根本精神。

理想乃事实之反映。要透彻了解事实，我们不能不需要理想的方式。必先有了了解或征服自然的理想，然后方发生了解或征服自然的事实；先有改良社会的理想，然后吾人方特别注意于社会事实之观察与改造。吾人理想愈真切，则对于事实之认识亦更精细。理想可以制定了解事实之法则和方式，使吾人所搜集之事实，皆符合理想的方式，而构成系统的知识。理想不唯不违背事实，而且可以补助并指导吾人把握事实，驾驭事实。

理想为现实之反映。必有理想方可感得现实之不满，而设法改造现实。故每当衰乱之世，对于现状不满之人增多，则遁入理想世界以另求满足之人与根据理想以改革现实之人，亦必同时增多。普通人每指斥理想主义者之逃避现实，殊不知逃避现实亦系对于现实之消极的反抗，对于现实的污浊和矛盾无深刻认识者，将永为现实之奴隶而不能自拔，虽欲消极的逃避亦不可能，遑言改造。柏拉图之洞喻，言必出洞观天，方知洞中之黑暗牢狱生活，而思所以超拔之，即是此意。所谓弃俗归真，由真返俗是也。英哲鲍桑葵（Bosanquet）尝言，人之所以异于禽兽，实由于人能主观的构造一理想世界，而禽兽则为现实所束缚，不得解脱。由此足见理想乃超越现实与改造现实的关键，且是分别与禽兽的关键。

理性乃人之本性。而理性乃构成理想之能力（Reason is the faculty of ideals）。故用理想以作认识和行为的指针，乃是任用人的最高精神能力，以作知行的根本。

根据科学的学养，对于人生和宇宙的认识，大约不外下列各观点：一，机械观此即由物理化学的立脚点，见得自然之完全受理化上之机械定律支配，遂应用其机械方法和“原子”“数量”等概念进而解释人生或精神现象。将价值自然化，采用只承认数量的差别，而否认价值的差别的观点以研究人生问题，如认心灵为原子式的观念联合所构成，认社会为原子式的个人所构成等说，均系机械观应有的结论。二，生机观由生物学的研究见得一切生物的各部分皆互相关联，有自生力与内在目的以适应环境而维持并延续其生存，并发见“发育”“进化”“机构”为生物学上的重要概念，遂扩大此有机原则为宇宙原则，见全得宇宙是充满了生命的有机体。三，经济史观或唯物史观此种见解是自十九世纪以来，社会科学，特别经济学，盛大发展的产物。此说认生产的方式或经济的组织的变迁为决定历史演化的主力，以人类适应社会生活对付经济困难所产生的工具作为解释人类精神活动的关键。四，精神观或理想观，此即由对于人类精神生活和文化历史的研究，不免见得人类文化为人类的精神力量创造而成，因而应用其精神的或理想的观点以解释人生和自然，认自然为自由精神的象征，认历史的进化为绝对精神的自求发展，认精神有陶铸物质的力量且必借物质方得充分的表现。

以上各种观点皆各有其依据的科学背景，皆各予吾人对于宇宙以一种一贯的根本看法，因此亦各有其范围与效准：机械观不失为研究自然科学有用的假定，经济史观亦不失为解释社会现象和历史变迁之一种适用的假定，生机观在哲学上尚不失为一种不彻底的精神主义。（哲学史家称生机主义为自然的精神主义或精神的自然主义，盖此说偏重本能和生命，而不知理性和精神更为根本。）但若用此种观点来作研究生物学的前提，如杜里舒一般人所为，便未免滥用精神科学的方法与范畴以治自然科学，而弄成非科学非哲学的怪物了。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，便是理想的观点所取的途径，也即是真正的哲学——不论唯心与否——应有的职务了。

（“近代唯心论简述”中的第一篇）

（选自《资产阶级学术思想批判参考资料》第四集）

知行合一新论

贺 麟

知行合一与王阳明的名字，可以说是分不开的。王阳明之提出知行合一说，目的在为道德修养或致良知的工夫，建立理论的基础。他对于知行合一说之发挥，颇得力于他的第一个得意弟子他的颜回——徐爱的问难切磋。及徐爱短命死后，他便很少谈知行合一的问题。到他晚年他便专揭出致良知之教，以代替比较有纯理论意味的知行合一说。所以后来各派门徒所承于他而有所发挥的，几乎完全属于致良知之教及天泉证道的四句宗旨。他的各派门徒，对他的知行合一说，不唯没有新的发挥，甚至连提也绝少提到。此后三百多年内，赞成反对阳明学说的人虽多，但对知行合一说，有学理的发挥，有透彻的批评或考察的人，几乎一个代表都找不出。

知行合一说虽因表面上与常识抵触，而易招误解，但若加正当理解，实为有事实根据，有理论基础，且亦与学术上求知、道德上履践，均可应用有效的学说。而知行问题，无论在中国的新理学或新心学中，在西洋心理学或知识论中，均有重新提出讨论，重新加以批评研究的必要。我甚且以为，不批评地研究思有问题，而直谈本体，所得必为武断的玄学（Dogmatic meta-Physics），不批评地研究知行问题，而直谈道德，所得必为武断的伦理学（Dogmatic Ethic）。因为道德学研究行为的准则，善的概念，若不研究与行为相连的知识，与善相关的真，当然会陷于无本的独断。至于不理知与行根本的关系、一味只知下“汝应如此”，“汝应如彼”，便“由”不使“知”的道德命令的人，当然就是狭义的，武断的道德家。而不审问他人行为背后的知识基础，只知从表面上去判断别人行为的是非善恶的人，则他们所下的道德判断，也就是武断的道德判断。因为反对武断的道德判断、道德命令，和道德学上的武断主义，所以我们要提出知行问题。因为要超出常识的浅薄与矛盾，所以我们要重新提出表面好似与常识违反的知行合一说。

要讨论知行问题，首先要将知行的概念说清楚，也可说是将知行二名词所指的范围划分清楚。

知指一切意识的活动。行指一切生理的活动。任何意识的活动，如记忆、感觉、推理的活动，如学问思辨的活动，都属于知的范围。任何生理的动作，如五官四肢的运动固属于行，就是神经系的运动，脑髓的极细微的运动，或古希腊哲学家所谓火的原子的细微运动（Gentle motion），亦均属于行的范围。

照这样讲来，第一、行是一种活动，知也是一种活动，行是生理的，或物理的动作。知

是意识的，或心理的动作。知行虽是两种性质不同的活动，但知与行皆同是活动。因此我们不能说，行是动的，知是静的。只能说行有动静，知也有动静。

第二、知既指一切意识活动，当然包括各式各样的意识活动，而在这些样式不同或种类不同的意识活动中，是有等级可分的。同样，行既指一切生理活动，亦当然包括各式各样的生理活动在内，而这些样式不同种类不同的生理活动中，也是有等级可分的。我们现在不是研究意识类型学，我们也不必去指出知与行的各种类型，我们也不必去排列各类型等级的高上。我们只须确认知行都是有等级的事实即行。我现在只提出“显”与“隐”（explicit and implicit）两个概念——从心理学借用的自然的标准，来判别知与行的等级。譬如，我们以最显的生理动作，如动手动足的行为为显行。以最不显著或隐晦的生理动作，如静思沉思的行为为隐行。显行与隐行间只有量的程度的或等级的不同同是行为，而且同是生理的或物理的作为。同样，我们以最显著的意识活动，如沉思、推理、研究学问为显知，以最不显著或最隐晦的意识活动，如本能的意识、下意识的活动为隐知，显知与隐知间亦只有量的程度的或等级的差别，而无根本的不同或性质的不同。

第三、知行既有显隐等级的区别，则可以推知，最隐之行，差不多等于无行，如脑筋中最轻微的一个运动、神经学家也无法研究，行为派的心理学家即用最精密的仪器，也无法观察。虽说既等于无行，但就理论上，我们亦不能不称之为生理的动作。因此我们可以说，有所谓“无行之行”。同时，最隐之知，也差不多等于无知。如下等动物的意识生活，和人的下意识活动，自己固不能知有知。他人亦不觉其有知，只可谓为隐知，或最隐的隐知，但不能谓绝对无知。

解释清楚了知和行的意义，明了了知与行同是活动，这种活动同是有等级的差别，并且了解了显行隐行，显知隐知的区别，有“无知之知”，有“不行之行”的事实，我们再进行解释“合一”的意义。

第一、就消极方面来讲，“合一”不是“混一”。说知行合一，并不是说知行的关系是混淆不清，更不是把知行两个概念弄得混淆不清。持知行合一说的，绝对不是认知行合一是黑漆一团的混沌体，不可认知、不可分辨。反之，持知行合一说的人，正是要想从知行合一的观点，更可以清楚认识行和知的真意义或真关系，更可明确把握什么是真知，什么是真行。持知行合一说的人，既不一味说知行是合一的或混一的，亦不一味说知行是对立的、二元的。他要看出知行关系的分中之合，又要看出知行关系的合中之分。他的工作形成一个三部曲：一、指出知行如何本来是合一的。二、分析清楚知与行如何又分而为二，彼此对立。三、追溯出知与行如何最后复归于统一。

第二、知行合一乃是知行同时发动（Coincident）之意。据界说，知是意识的活动，行是生理的活动。所谓知行合一就是这两种活动的同时产生，或同时发动。在时间上，知行不能分先后。不能说知先行后，亦不能说知后行先。两者同时发动同时静止。不能说今日知明日行，更不能说此时只有意识活动，他时另有生理活动。用“同时发动”来解释“合一”乃系采自斯宾诺莎。斯氏是主张身心合一的人。他便认为身体的动作与心理的活动是同时发动的。他说：“身体之主动与被动的次序与心之主动与被动是同时发动的（Coincident, simul）。”（斯氏著道德学分三，命题二附释）

第三、知行合一乃指知与行为同一生理活动的两面（two aspects of the same psycho-physical activity）而言。知与行既是同一活动的两面，当然是两者合一的。若缺少一面则那个心理生理的活动，便失其为生理心理的活动。因为知行合一是两面式的合一，所以可

以解释作同时发动。譬如甲的知与乙的行可以在某时某分某秒钟内，同时发动，但甲的知与乙的行却不能认为合一。故必因知行是同一活动的两面认知行合一为知行同时发动，方有意义，所谓知行是同一活动的两面，亦即是说知行是那同一活动的整体中的中坚分子（Integral parts）或不可分离的本质，无无知之行，亦无无行之知。知与行永远在一起（always together），知与行永远互相陪伴着（mutual accompaniment），好象手掌与手背是整个手的两面。一方面，手掌是手掌，手背是手背，各有其性质，各有其功用，可以分开讲。但一方面手掌与手背永远在一起，永远互相陪伴着。假如把手掌割掉，不唯手背失其为手背，即手亦失其为手了。知行两方面说认知行合一构成一个整个的活动，对此同一的活动，从心理方面看是知，从生理或物理方面看是行。也可以说用两个不同的名词，去形容一个活动或历程。

第四、知行合一又是知行平行的意思。平行说与两面说是互相补充的。单抽出一个心理生理的孤立活动来看，加以横断面的解剖，则知行合一乃知行两面的意思。就知行之在时间上进展言，就一串的意识活动与一串的生理活动之合一并进言，则知行合一则是知行平行。仔细分析起来，知行平行说，包含下列三层意思：

A、知识之主动被动变迁进退的次序或程度，与行为之主动被动变迁进退的次序或程度相同。换句话说，意识活动的历程与身体活动的历程方面乃是一而二、二而一，同时并进，次序相同。

B、知行既然平行，则知行不能交互影响。知为知因，行为行因。知不能决定行，行不能决定知。知不能使身体动作，行不能使知识增进。

C、上条就自然事实言，此条就研究方法言。以知释知，以行释行，各自成为系统，各不逾越范围。以行释行，产生生理学、物理学及行为派的心理学。简言之，产生纯自然科学。以知释知，以思想释思想，可以产生纯哲学或纯精神科学。不遵范围、混乱系统，时以知释行，乃是浅薄矛盾的常识，非科学非哲学。夹杂不清，不能产生哲学。前者纯用机械方法，后者纯用逻辑思考。

以上只是概括地抽象的说明知行合一乃知行平行的意思。今更进而从知行之内容方面，揭举实例，以表明知行之如何平行，如何合一。

第一、首先提出身心平行论者斯宾诺莎（Spinoza）的看法：

斯氏之意，以知识方面陷于愚昧，则行为方面沦为奴隶。知的方面，只是些糊涂的经验、混淆的观念。行的方面便是被动，便是情欲的奴隶。所知不出竟想与意见，所行便矛盾无常。若知的方面进而为知人知物。对自然事物，对人的本性或情感，有了正确的科学知识，则行的方面，便有征服自然，自主自由，利己利人的行为。最后，知的方面为知天，则行的方面为爱天。对天有爱的知，则对天便有知的爱。

第二、力主为道德学建立知识论或形而上学基础的英国新黑格尔派的领袖格林（T.H.Green）对于知行合一或平行的看法，可略提纲要如下：

格林先从知识方面着手来研究道德学。据他分析的结果，知与行的关系，是平行并进的。知的方面为活泼有力的印象，行的方面便为当下直接的冲动。有观念的知识与有动机的行为为平行。知的方面有了自主的思想，则行的方面有了自由意志。思想进展成为理性的系统，则意志进展成为坚定的自由的人格或品格。

由此足见他们两人的说法，实为表示知行平行并进的最好例子。但亦只可以当作例子看，不可把他们的说法看得太死。他们两人并没有高揭知行合一的学说。以上的例子乃是我

读斯氏的道德学，读格林的道德学导言，对于他们两人的思想的解释与叙述。目的在借用来表示知行平行或合一的意思，是否完全符合他们的原意，我是不敢保证的。

总之，照上面这种说法，任何一种行为皆含有意识作用，任何一种知识皆含有生理作用。知行永远合一，永远平行，永远同时发动，永远是一个心理生理活动的两面。最低的知永远与最低的行平行。“伪知”与“妄为”，“盲目”与“冥行”永远是合而为一，相依为命。最高级的知与最高级的行，所谓真切笃实的知，明觉精察的知，亦永远合而为一，相偕并进。照这样说法，说假话作汉奸的人也是知行合一的。上至圣贤豪杰，下至愚夫愚妇，再下至禽兽昆虫都一概是知行合一的。我们虽欲知行不合一而不可得！我们人类为自然命运所决定。没有脱离行为的束缚，而单要纯知的自由，也没有放弃知识而只要纯行的自由。

因为只要人有意识活动（知），身体的跟随（White head所谓the withness of the body）无论如何也是无法取消的。此种知行合一观，人们称为：“普遍的知行合一论”，亦可称为“自然的知行合一论”。一以表示凡有意识之伦，举莫不有知行合一的事实，一以表示不假人为，自然而然即是知行合一的事实。前者与理想的（经过选择的）知行合一论对立。后者与价值的知行合一论对立。

价值的或理想的知行合一说，认知行合一为理想的知或理想的行，认知行合一为“应如此”的价值或理想，为须加以人为的努力方可成实现的职责（Aufgabe），是只有少数人的功绩。而自然的知行合一论则认为知行合一乃是“是如此”的自然事实。知行本来就是合一的用不着努力即可达到，因此单就知行合一的本身言，并无什么价值，虽然有高级的知和低级之知的知行合一之别，但以知与行的内容为准。

要求进一步了解自然自知行合一论与价值的知行合一论的区别，并详细明了价值的知行合一论的含义与内容，可分别说明如下：

第一、自然知行合一论者与价值的知行合一论者，对于知行之界说不同。前者认纯意识活动为知，纯生理物理动作为行。后者认显行隐知为行，认显知隐行为知。换言之，前者所认为一部分知行合一的活动（行的程度高，行的程度低的知行合一活动），后者只认之为“行”。前者所认为另一部分的知行合一的活动（知的程度高，行的程度低的知行合一活动），后者只认之为“知”。前者合显隐知行之全，而分知行。后者只抽象地、为方便计，指显知为纯知，显行为纯行。

至于知行各半，程度均等，无高低之分的知行合一的活动（艺术生活大约属于此类），价值的知行合一论者，亦认之为知行合一。此为双方认识相同之点。

第二、就知行合一之意义言，双方的界说，亦各不相同。自然的知行合一论者，以显行与隐知合一，或显知与隐行合一。换言之，以每一活动里知行两面自行合一，同时合一。不同时之知行合一，显知隐行与显行隐知之合一，在自然说中不可能。而价值的知行合一说者，则在不同的时间内，去求显知隐行，与显行隐知之合一。因为知与行间有了时间的距离，故成为理想的而非自然的，因为要征服时间的距离与阻隔，故须要努力方可达到或实现。譬如研究政治学属知。将对于政治学理或政治制度研究所得实行起来，实际改革政治，属行。所谓知行合一，就是要能实施或实现对于政治学之知识，理想。换言之，所谓知行合一，就是在某意义下，兼政治学家与政治改革家二者于一身。这种“知行兼有”的合一观，当然是理想，是要努力方能达到的职责。而且知（研究政治学）与行（实际改革政治）间的时间距离当然相当久。甚且有至死不能“兼有”或“合一”的（至于此种“兼有”或“合一”是否真正有价值又是另一问题）。