

西学东渐 研究

第二辑

中山大学西学东渐文献馆 主编



商務印書館

THE COMMERCIAL PRESS

西学东渐研究

第二辑

中山大学西学东渐文献馆 主编

商务印书馆

2009年·北京

图书在版编目(CIP)数据

西学东渐研究. 第2辑/中山大学西学东渐文化馆主编.
北京:商务印书馆,2009
ISBN 978-7-100-06576-4

I. 西… II. 中… III. ①哲学理论—西方国家—文集
②西方国家—哲学理论—影响—现代化—中国—文集
IV. B0-53 D61-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 022395 号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

XIXUÉ DONGJIAN YANJIU

西学东渐研究

第 二 辑

中山大学西学东渐文献馆 主编

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行

北京民族印务有限责任公司

ISBN 978-7-100-06576-4

2009 年 12 月第 1 版

开本 787×960 1/16

2009 年 12 月北京第 1 次印刷

印张 18

定价: 30.00 元

西学东渐研究

主 编

中山大学西学东渐文献馆

学术委员会

(以姓氏拼音为序)

蔡 禾	程焕文	程美宝	陈春声	陈少明
杜维明	关子尹	洪汉鼎	黄见德	刘昭瑞
刘笑敢	梅谦立	倪梁康	沈清松	林 岗
梁庆寅	李明辉	李 萍	王 宾	吴义雄
余纪元	张贤勇	张西平	张志扬	赵仪文

编者的话

在中国社会漫长的发展过程中,有两次文化交流的活动广泛而深入地影响了它的历史进程。一次是发生在公元1世纪到公元8世纪间的中印文化交流,另一次是16世纪末以来的中西文化交流。在这两次文化交流中,哲学都是交流的核心部分,表现在前一次是印度佛教思想的输入,在后一次则是西方科学与哲学的东渐。这两次的西学东渐进展至今,前者已或多或少地成为历史,后者却仍在持续的进行之中。

这后一个文化交融与知识流动过程的影响是如此深远,以至于我们可以说,中国的近现代思想史,基本上是由西学东渐的历史所构成的。这个时期的重要思想事件,无一不与西方思想的进入相关联。尤其是西方哲学理论的东渐,包括马克思主义在中国的传播,对近代中国的历史发展起到了至关重要的作用,成为中华历史迈向现代化过程中的重要文化现象。对这个过程的文献收集和分析研究,是一件极为重要的工作,其意义已经超出了纯粹的学术领域。

在广东省政协的支持下,中山大学在2006年12月1日成立了国内首个“西学东渐文献馆”。这个机构的产生有其直接的契机:中山大学所在的广东省,在近代中西文化交流史上具有极其重要的地位。1582年,利玛窦便是从这里进入中国,并最早在中国传播西学,从而掀开了近代中西文化交流的序幕。1840年鸦片战争后,这里也是最早对外开放的地方。容闳率领幼童赴美留学,也是从这里出发的。康有为、梁启超对西学的选择,从制度层面推进到思想层面,同样是从这里开始的。孙中山领导的几次共和革命,也主要是依托广东地区进行的。尤其是在中国第二次的主动对外

开放过程中,广东更是处在新时期改革开放的前沿,扮演了排头兵的角色。

因此,在广东建立“西学东渐文献馆”,不仅可以对近代以来广东积累的西方思想文化资源及其与中国文化交融的初步成果进行充分利用和深入发掘,而且也可以西学东渐过程的系统理论研究为总体方向,统合和规整现有的中山大学各个学科的研究力量。通过对西学东渐方面文献资料的系统收集,力图在若干年内首先构建一个西方哲学理论东渐的专门研究乃至西学东渐的一般研究的文献中心,而后经过长期的发展,努力形成中山大学人文社会科学的一个特色理论研究方向,构造人文社会科学研究的一个聚合点。哲学、宗教学、历史学、教育学、人类学、医学乃至各门自然科学,都可以在这个总体的研究趋向下做出各自的努力。相信这个研究方向会对国内外学术界在此领域的研究有所促进,并可以在若干年内,联合国内外的相关研究力量,最终构建出一个西学东渐的研究中心。

怀着这些基本意向,中山大学西学东渐文献馆在中华全国外国哲学史学会、中国现代外国哲学学会的支持与协助下,与汕头大学新国学研究中心合作举办了“西方哲学东渐与中国社会现代化”的国际学术研讨会。此次会议于2006年12月1—6日先后在广州与汕头举行。为了取得对过去四百年西方哲学东渐的正确认识,提高未来我国西方哲学研究的学术水平,推进新世纪中外哲学更大规模的交流与更高层次的会通,这次研讨会主要围绕后者,即16世纪末以来“西方哲学东渐与中国社会现代化”交流心得、开展讨论。为此,出席会议的国内外代表,围绕上述主题提交了一批论文,并在会上就与此有关的论题进行了热烈的交流与深入的讨论。

这里集结发表的论文,便是这次研讨会报告的一部分。它们无论是从总体上还是局部上都进一步深化了对四百年来西方哲学理论东渐的认识。

通过文献的收集、整理、编撰、发表,通过各种讨论、研究活动的

组织,通过相关研究成果的出版,中山大学西学东渐文献馆希望能够为国内外相关领域的研究者和研究活动提供一个研究、交流、合作的场所。

中山大学西学东渐文献馆

2008年1月18日

目 录

康德黑格尔哲学东渐记——兼谈贺麟对介绍

- 康德黑格尔哲学的回顾 贺 麟 洪汉鼎(1)
- 此行何处? ——迷途问津
- “西学东渐”再检讨之三 张志扬(44)
- 讲求方法:来自西方哲学的启示 陈少明(60)
- 宗教概念和其当代的命运:在中西之间
- 宗教概念的形成 [法]梅谦立(69)
- 中国现代文化视野中的逻辑东渐 曾昭式(83)
- 20 世纪汉语“史诗问题”探论 林 岗(102)
- 晚清国学大潮中的博物学知识——论《国粹
- 学报》的博物图画 程美宝(126)
- “智性直观”概念的基本含义及其在东西方
- 思想中的不同命运 倪梁康(153)
- 论张颐的黑格尔伦理学说研究 黄见德(191)
- 寻找入世的真理——以章太炎、太虚与欧阳
- 竟无的观点为例 李兰芬(207)
- 谢卫楼与晚清西学输入 吴义雄(218)
- “dialectic”译名讨论——以贺麟、张东荪
- 为中心 马永康(250)
- 许地山与《达衷集》 张贤勇(262)

康德黑格尔哲学东渐记

——兼谈贺麟对介绍康德 黑格尔哲学的回顾

贺麟 洪汉鼎

(中山大学西学东渐文献馆客座研究员)

1979年夏,三联书店《中国哲学》主编包遵信先生请贺麟先生写一篇关于西学东渐的文章,我当时任贺麟先生助手,这项任务自然而然地落在我身上。我花了近三个多月的时间撰写这篇论文,其中很多时间是在文津街老国家图书馆查找资料中度过的。由于涉及对老一辈哲学家的评价,文章是以贺师的口气写的,并以贺师自己对介绍康德黑格尔哲学的回顾为结束。文章写成后我送交贺师审阅,贺师作了不少改动。对于文中我写的有些评价,贺师是不同意的,并加以改写。贺师提议此论文名称为“东渐记”,因本世纪初美籍中国学者容闳(1828—1912年)曾写过《西学东渐记》。文章最后是以贺师名义发表在1980年《中国哲学》第2辑上,只是在文章最后,贺师以附记形式作了如下说明:“本文是根据我的回忆和知道的材料,由洪汉鼎同志整理而成,他在搜集翻阅资料和整理过程中给了我不少帮助,应致谢意。至于文中的观点和评论错误当不会少,请读者多加批评指教。”

——洪汉鼎记,2008年秋

西洋科学技术和文化哲学传播到中国来,为时实在太晚!这是和中国封建王朝闭关自守、锁国愚民政策分不开的。直至鸦片战争后,鉴于帝国主义贪得无厌的侵略和中国封建社会的腐败无能,一些

先进人物才感到需要向西方资本主义先进国家学习科学技术和新文化,发愤图强,追求真理,借以挽救国家民族的危亡。邵作舟曾经描述当时人们求习西方的情形说:“道光、咸丰以来,中国再败于泰西,使节四出,交聘于外。士大夫之好时务者,观其号令约束之明,百工杂艺之巧,水陆武备之精,贸易转输之盛,反顾赧然,自以为贫且弱也。于是西学大兴,人人争言其书。习其法,欲用以变俗。”(《纲记》《邵氏危言》卷上)这里所谓“士大夫之好时务者”大多数是从当时地主阶级分化出来的先进知识分子,他们提倡西学,目的在于“变俗”,即变更中国传统的封建主义旧经济旧文化,发展资本主义的新经济新文化。他们首先注意的是西方的船坚炮利、科学技术,颇有实用的目的;以后渐次注意到西方的社会政治学说和哲学文化,试图用西方的先进思想来融会发扬自己传统的哲学思想和民族精神。在哲学方面,他们是先从外表、边缘、实用方面着手,先介绍培根、洛克、赫胥黎、穆勒,然后才慢慢注意到康德、黑格尔这些古典哲学家。因此,西学传入中国本来已是太晚,而哲学,特别是康德黑格尔哲学,就更晚了。至于认真客观地历史地钻研、译述、批判介绍康德黑格尔哲学的方法和体系更是近期的事了。

康德黑格尔哲学在中国的传播一般可分为三个时期。前期即从变法运动到“五四”运动时期,这是一个启蒙介绍时期,特点是宣扬维新,改良政治,反对传统风俗习惯,而且有的人应用佛学和中国哲学来讲西方哲学,也不免有些牵强附会,一般说只是一种文化批评和观察印象。传播者有康有为、严复、章太炎、梁启超、马君武、王国维、蔡元培等人。中期即从“五四”运动到全国解放时期,这是一个融会传播和草创时期。到这一时期我国开始有了根据原著进行研究,并进而批评融会有其哲学上的派系和师承,不过仍是片面主观,不够深入。介绍的侧重点也往往随各人的游历或留学的时地、阅读、接触范围和各人对国内政治问题的态度而不同,多少反映了半封建半殖民地旧社会知识分子的软弱性。这时期的代表人物相当多,主要有张颐、瞿世英、张东荪、张君勱、张铭鼎、朱光潜、周谷城、郑昕、洪谦、周

辅成、郭本道、朱谦之、贺麟等人。后期即中华人民共和国成立之后到现在,这是开始试图运用辩证唯物主义观点来系统研究康德黑格尔哲学时期,由于有马克思主义的观点、立场和方法作指导,研究成就显著,也培养了一大批后起之秀,加之翻译工作认真系统,为今后深入研究康德哲学、黑格尔哲学提供了广阔的前景。

下面我们仅就前两个时期作一历史的回顾。

一 前期(戊戌变法至五四运动)

1. 康有为与康德哲学

康有为(1859—1927年),又名祖诒;字广厦,广东南海人,是我国近代史上向西方寻找真理的代表人物之一。早年酷爱周礼,深受儒学熏陶。20岁(1879年)后,开始接触西方资产阶级新思想,曾游历过香港,读过《瀛环志略》《西国近事汇编》等介绍西学的书籍。1889年于长兴里筑万木草堂讲学,弟子有梁启超、谭嗣同、林旭、陈千秋等人,在治国的同时,兼“涉猎译本西籍”(梁启超语),1895年发动有名的“公车上书”,并自筹钱办了个《万国公报》、组织学术团体“强学会”,刊译外国书报、宣传新学。变法失败后,逃亡日本,以后的思想就逐渐走向保守,成了尊孔复古守旧派的代表人物。

康有为在逃亡国外之时,曾游欧美,著《欧洲十一国游记》,特别九至柏林,对德国的民情风俗有感性的印象。他自述说:“吾游德国久且多,九至柏林,四极其联邦,贯穿其数十郡邑”(《补德国游记》)。当别人问他:“子历览万国殆尽矣,何国为善也?”他回答说:“如言治国乎,则德国第一。”他一口气举了十个德国第一的内容:“武备第一,文学第一,医术第一,电学第一,工艺第一,商务第一,宫室第一,道路第一,邑野第一,乃至音乐第一。”(同上书)可见,对德国的文化科学技术他是很赞赏的。

康有为是中国第一个介绍康德星云说的人。他有一部著作叫《诸天讲》，这本书据他自己讲，写于1886年，1926年讲授于杭州天游学院。这是一部讲述天体形成发展的很有科学价值的著作，康有为引证了大量西方科学材料，从古希腊的泰利士一直讲到爱因斯坦，虽然其中有些观点是根本错误的，但从中却能看出当时康有为曾初步涉猎到西方科学史，试图用西方科学成就来解释自然。从它所述的内容来看，康有为首先介绍了康德的星云说：

“德之韩图（即康德），法之立拉士（即拉普拉斯）发星云之说，谓各天体创成以前，是朦胧之瓦斯体，浮游于宇宙之间，其分子互相引集，是谓星云，实则瓦斯之一大块。”（《诸天讲》卷二）

康有为又进一步根据康德的星云假说，结合中国哲学的形气学说，主张太阳有成毁，地球有生灭，“星有老少之别”（《诸天讲·日篇》）的朴素的唯物主义宇宙发展观点，从而主张上帝之存在“无证验可求也”。他说：“康德言之上帝之存在，存在判断也，存在判断起于后天，起于经验，而吾人于经验之中，无固不可知有，亦不敢说故在，存在之说无证验可求也。”（《诸天讲·上帝篇》）这在当时自然科学不发达，封建迷信神创说统治下的中国却是一个很大的贡献，使我们最早地接触到了西方科学的宇宙史观。

但是康有为在介绍康德的星云说的同时，也援引了康德的不可知论，他说：“然天下之物至不可测，吾人至渺小，吾人之知识至有限，岂能以肉身之所见闻而尽天下之事理乎？”（《诸天讲·上帝篇》）这样和康德一样，康有为在星云说里排除了上帝，而在不可知论里又请进了上帝。正因为上帝之存在与否，他不可得而知，所以他说：“试问奈端（即牛顿）、拉伯拉室（拉普拉斯）、达尔文等能推有形之物质矣，其能预推无形之事物乎，庄子曰人之生也有涯，其知也无涯。以奈端、拉伯拉室、达尔文之知至少而欲尽知天乎，而可绝无上帝乎，多见其不知量也。”（《诸天讲》卷十一）从而他得出“上帝之必有”这个有神论的结论。康有为的思想，正如他的政治生涯一样，一直是处于矛盾不求自拔的境地，他曾经说，“吾学三十岁已成，以后不复有进，亦不必

求进”(见梁启超《清代学术思想》),正是这种“不必求进”的思想使他终于为急剧发展的时代车轮所淘汰。最后成为尊孔复古的顽固守旧派人物。

2. 严复与康德黑格尔哲学

严复(1852—1921年),字几道,福建侯官人。是19世纪末我国当时向西方寻找真理的代表人物之一。1876年被清政府派往英国留学,回国后任海军学堂教习。1897年在天津创办《国闻报》,成为当时宣传资产阶级新文化的一个重要阵地。为了配合当时的维新运动,他系统地介绍了西方资产阶级的社会政治学说、进化论和西方资产阶级哲学。戊戌变法后,他和康有为一样,成了封建复古派的代表人物。

介绍西洋思想最早、影响最大,要算严几道了,虽说在严氏之前,明末徐光启、李之藻译天文算学水利之书,为介绍之始,嗣后上海制造局,京师之同文馆以及教会之译述,然所译之内容,皆偏于科技术数,与哲学无关,直至严氏,为之一变,蔡元培先生说得:“五十年来介绍西洋哲学的,要推侯官严复为第一。”(《五十年来中国之哲学》)1896—1908年间,严复先后翻译了赫胥黎的《天演论》、亚当·斯密的《原富》、约翰·穆勒的《群己权界说》和《名学》、斯宾塞的《群学肆言》、甄克斯的《社会通铨》、孟德斯鸠的《法意》、耶芳斯的《名学浅说》。严复译书的态度可算认真严肃,他尝曰:“一名之立,旬月踟蹰”。他自己提出的要求是“信、达、雅”,他每译一书,必有一番用意,并附加纠正或证明的案语,其文典雅,吴挚甫称其可与先秦诸子比美,其译书可以作为我国最早意译的代表。

严复留学英国,他的思想也非常看重经验论和归纳法,他说:“本学之所以称逻辑者,以如贝根(即培根)言,是学为一切法之法,一切学之学,明其为体之尊、为因之广”(《穆勒名学》部甲按语),严复翻译穆勒的《名学》,就是想把培根、洛克以来的英国经验科学方法论介绍到中国来,他说培根、穆勒“皆不可轻非”(同上书篇五),大力提倡培

根的“实测内籀(即归纳)之学”,来反对陆王的先验论。可是他在介绍穆勒的名学时,同时引进了康德的不可知论。“西国物理日辟、教祸日销,深识之士、弃物穷微,明揭天道必不可知之说,以戒世人之笃于信古,勇于自信者。远如希腊之波尔仑尼,近如洛克、休蒙(即休谟)、汗德(即康德)诸家,反复推明。”(《天演论》卷下论六佛释)在《天演论》下卷“佛释”、“真幻”、“佛法”诸篇里,严复大量发挥了康德不可知论的观点,他说:“人之知识,止于意验相符,如是所为,已足生事,更骛高远,真无当也。”(《天演论》卷下论九真幻按语)“谈理见极时,乃必至不可思议之一境。既不可谓谬,而理又难知。此则真佛书所谓不可思议。”(《天演论》卷下论十佛法案语)后又在《穆勒名学》里加以补充:“窃尝谓万物本体虽不可知,而可知者止于感觉”,“理至见极,必然不可思议。”(《穆勒名学》部甲中篇五)在他看来,认识止于感觉,所以只能认识事物的现象,而事物的本质乃是“不可思议”,“不可以名理论证”(《天论语》按语)。最有趣的是严复和康德一样,通过不可知论,把造物主、灵魂不灭,生死轮回,涅槃佛性放入不可知的彼岸世界,我们只能“姑存其说”“存而不论”(《天演论》卷下按语)“佛所称涅槃,即其不可思议之一,他如理学中不可思议之理、亦多有之,如天地之始,造化真宰、万物本体是已”,这在当时反对封建宗教迷信是有一定进步作用的。但他把康德的不可知和佛学的不可思议等同起来,只满足于实证主义重经验归纳的感性知识,而拒绝从哲学方面来深入研究宇宙根本问题,却是受到他的学识和时代的局限。

严复介绍黑格尔哲学,集中表现在1906(丙午)年他写的一篇名叫《述黑格尔唯心论》的文章中,该文发表在1916年《寰球学生报》季刊上,据他自述,黑氏哲学“其论至深广”,该文试图要“发黑氏之蕴”。这篇论文本来是想解释和发挥黑格尔《精神哲学》里的主观心(主观精神)、客观心(客观精神)和无对待心(绝对精神),可惜直到最后,他只谈了前两种心,“尚有无对待心者,则未暇及也”。

这篇文章是我国最早介绍和研究黑格尔哲学思想的论文,在历

史上是有价值的。在文章最后按语里,严复简述了德国哲学发展过程以及黑格尔哲学的根本性质,他说:“欧洲之言心性,至迪迦尔(即笛卡尔)而一变,至康德而再变。自是以降,若拂特(即费希特)、若谢林、若黑格尔、若寿朋好儿(即叔本华),皆推大康德之所发明者也。然亦人有增进;足以补前哲之所未逮者,而黑寿二子,所得尤多,故能各有所立,而德意志之哲学,遂与古之希腊,后先竞爽矣。”严复当时能这样把德国古典哲学来龙去脉综述介绍,并认为德国古典哲学与希腊哲学“后先竞爽”,高度评价德国哲学实属可贵。他对于黑格尔哲学的介绍和评价是“黑格尔本于此说(即康德学说),故唯心之论兴焉。古之言化也,以在内者为神明,以在外者为形气,二者不相谋而相绝者也。而黑氏则以谓一切唯心,持主客二观异耳,此会康德迪迦尔二家之说以为说者也,由是而推古今历史之现象,起伏变灭,皆客观心理理想之所为,然而其中有秩序焉,则化之进而业趋于无对待之心境,此鄙人所译为‘皇极’(即 Absolute,该词《天演论》里又译为‘太极’)是已”,这里既阐明了黑格尔哲学的师承关系及其独创的贡献,又指出黑格尔哲学关于主客观辩证的有逻辑规律的发展,而达到无对的“皇极”或绝对理念的思想。在文中,严复特别强调,黑格尔否定性的辩证发展思想,他说:“道常新,故国常新,至诚无息,相与趋于皇极而已矣。虽然皇极无对待,无偏倚者也,无对待,无偏倚,故不可指一境以为存,举始终,统全量,庶几而见之。是故国家进化,于何而极,虽圣者莫能言也。……故曰,无不亡之国,无不败之家。”他也赞赏了黑格尔“公道之报复”的思想,他说:“故诛罚之行依于法典,非弼教也,非改良也,乃公道之报复。报复,事之终也、鹤也。”黑格尔此处所谓“公道之报复”系指希腊神话中的“复仇之女神”(nemesi)。既指“历史的正义”、“历史的公道”,亦指“理性的机巧”、“历史的辩证法”,含有自作自受、自己受惩罚、自己否定自己的命运和天道的意思。严复当时能抓住并发挥黑格尔哲学这些宝贵的思想,诚为不易,其在中国最早传播黑格尔哲学的功劳不能不载入史册。

3. 章炳麟与康德黑格尔哲学

章炳麟(1867—1936年),字太炎,浙江余杭人。少受学于俞樾,后不服其孔孟之教,遂写《谢本师》,与师道决裂。1899到1906年间,章太炎三次东渡日本,结交孙中山,担任同盟会机关报《民报》主编,广泛宣传西方资产阶级哲学和政治学说,曾为邹容《革命军》作序,发表《驳康有为论革命书》,在当时起了很大革命鼓动作用。晚年思想倾向保守,鲁迅先生曾说:“太炎先生虽先前也以革命家现身,后来却退居于宁静的学者,用自己所手造的和别人所帮造的墙,和时代隔绝了。”(《关于太炎先生二三事》)

章太炎于1906年在《民报》上发表了“无神论”一篇文章,这篇文章以大无畏的革命精神向西方基督教发起猛烈进攻,文中极高地赞扬了斯宾诺莎的泛神论,他说:“近世斯比诺莎所立泛神之说,以为万物皆有本质,本质即神。其发见于外者,一为思想,一为面积,凡有思想者,无不具有面积,凡有面积者,无不具有思想,是故世界流转,非神之使为流转,实神之自体流转”此一学说“若其不立一神,而以神为寓于万物,发蒙叫旦,如鸡后鸣,瞻顾东方,渐有精色矣。”短短几句话,把斯宾诺莎的哲学真髓概述出来,可见章氏学识之深。继后,他从“物者五官所感觉,我者自由所证知”(《无神论》)这一经验论立场批判了康德以不可知论作为上帝存在的论据,他说:“夫有神之说,其无根据如此,而精如康德犹曰:‘神之有无,超越认识范围之外,故不得执神为有,亦不得拨神为无。’可谓千虑一失矣。”(此上引自《无神论》)“千虑一失”这一句可以算得中国对康德哲学的不可知论和存而不论的学说头一次的批判,以往不论康有为,还是严复、梁启超均是随同康德的不可知论,强调上帝“姑且存疑”之说,不置肯定或否定,而章太炎一反过去,认此说是千虑一失,实有别开生面之历史进步意义。

章太炎和康有为一样,也介绍过康德的星云说,他在《五无论》里写道:“世界初成,溟濛一气,液质固形,皆如烟聚,佛谓之金臧云,康

德谓之星云,今人谓之瓦斯气,儒者则以大素目之,尔后渐渐凝成体若孰乳,久之坚硬则地球,于是定位次,是乃有众生滋长”(《章氏丛书》别录三《五无论》)虽然他自己并没有接受这个学说,但能把这个学说介绍到中国来,自是有一定意义的。

章太炎比较集中介绍康德哲学的是在他的一篇名叫“建立宗教论”的文章,这篇文章发表在1906年《民报》上,这篇文章是章太炎从早期唯物论经验论(以《馗书》为代表)转向主观唯心主义唯识论、从无神论转向宗教论的著作,在这篇著作里他宣称“舍阿赖耶识而外,更无他物”,一切事物和知识都是“由阿赖耶识原型观念而生”,因此他接受了康德的十二范畴说和时空说,批判了康德的“物自体”,认为那种“以我为空,或以十二范畴为空,或以空间时间为空,独于五尘则不敢毅然谓之为空,故以为必有本体名曰物如的学说”,乃是“不知五尘法尘同时是相分,此诸相分同是依识而起”。从而从佛学唯心论观点批评了康德。他说:“又如康德既拨空间时间为绝无,其于神之有无、亦不欲遽定为有,存其说于纯粹理性批判矣,逮作实践理性批判,则谓自由界与天然界范围各异,以修德之期成圣而要求来生之存在,则时间不可直拔为无,以善业之期福果、而要求主宰之存在,则神明亦可信其为有,夫使此天然界者固一成而不易,则要求亦何所用,如其无得而要幸于可得者,非愚则诬也。康德固不若是之愚,亦不若是之诬,而又未能自完其说。”(《别录》三《建立宗教论》)章太炎在这里是从印度佛学立场误解了康德的时空说,实际上康德并未说时空是绝无,而是说它们是先验的感性形式,人们凭这些感性形式才能纳事物于时空中加以认识。章太炎这里的批判,只是从佛学唯识论,来批评他所不甚清楚的康德学说。

关于黑格尔,章太炎在他早期还是唯物论经验论者时,曾也作了批判,他说:“最下有唯理论师以无体之名为实,独据偏什所执性,以为固然……犹依空以置器,而空不实有。海羯尔(即黑格尔)以有无成为万物本、笛卡尔以数名为实体,此皆无体之名。”(《国故论衡·辨性下》)在他看来,黑格尔哲学“犹依空以置器”,而这种空并不实有,