

● 胡 伟 希 著

金岳霖哲学思想

湖 北 人 民 出 版 社

金岳霖哲学思想

胡伟希 著

湖北人民出版社

鄂新登字 01 号

金岳霖哲学思想

©胡伟希 著

出版者 湖北人民出版社 [武汉市解放大道新育村 63 号]

激光照排 武汉普特印务科技发展有限公司

邮政编码 430022 发行科电话 (027) 5829493

责任编辑 曾凡国

印刷者 湖北人民出版社糖圻印刷厂 开本 850×1168 毫米 1/32

发行者 湖北人民出版社 印张 11.625

1994 年 6 月第 1 版 1994 年 6 月第 1 次印刷 插页 6

印数 1—1 000 册 字数 289 千字

ISBN 7-216-01397-2/B·80

定价:8.65 元

本书如因印制质量不合格,由印刷厂调换



胡伟希 1948 年出生于武汉市。1977 年考入广东工学院分析化学系(本科),1979 年考入南京大学历史系读研究生,1981 年获历史学硕士学位,1983—1986 年先后在南京大学哲学系、华东师范大学哲学系攻读博士学位,1986 年获哲学博士学位。现为清华大学思想文化研究所副所长、副教授。自 1983 年以来出版发表学术论著二百多万字,其中专著 9 部,学术论文 70 余篇。主要著作有:《金岳霖与中国实证主义认识论》、《中国近代自由主义思潮研究》、《传统与人文:对港台新儒家的考察》。



金 岳 霖

(1895——1984)

目 录

导论 金岳霖与二十世纪中国哲学精神	(1)
第一节 哲学思潮与时代精神	(1)
第二节 《论道》与中国文化精神	(11)
第三节 《知识论》与西方近代哲学传统	(21)
第四节 《罗素哲学》与辩证唯物论	(30)
第一章 生平与学术成就	(40)
第一节 生平介绍	(40)
第二节 前期哲学思想	(47)
第三节 从新实在论转向辩证唯物论	(59)
第二章 本体论	(70)
第一节 道是“式—能”	(70)
一、“式”与“能”	(70)
二、“居式由能莫不为道”	(77)
第二节 现实的个体化	(85)
一、本然世界与“现实”	(85)
二、个体与个体化	(90)
三、个体的变动	(96)
四、几、时与数	(103)

第三节 无极而太极·····	(117)
一、论“无极”·····	(117)
二、“情求尽性”说·····	(128)
三、“无极而太极是为道”·····	(132)

第三章 知识论····· (141)

第一节 知识论的出发方式·····	(141)
一、知识论是什么·····	(141)
二、求“真”与求“通”·····	(145)
三、对“唯主方式”的批判·····	(150)
四、对“被知的”的实在感的分析·····	(156)
五、“正觉”的分析·····	(162)

第二节 知识经验是“以所得还治所与”·····	(168)
一、“抽象”与“抽象的”·····	(168)
二、意象与意念·····	(171)
三、摹状与规律·····	(174)
四、“治变”·····	(181)

第三节 归纳原则是接受总则·····	(188)
一、休谟问题与归纳原则·····	(188)
二、“归纳原则是接受总则”·····	(201)
三、“化所与为事实”·····	(205)
四、“事中求理”与“理中求事”·····	(213)

第四节 论“接受大纲”·····	(223)
一、论时空·····	(223)
二、论度量·····	(242)
三、性质、关系及其他·····	(256)

第五节 理与势·····	(269)
--------------	-------

第六节 命题的证实与证明·····	(284)
一、什么是命题·····	(285)
二、命题的证实·····	(289)

三、命题的证明	(295)
第七节 真假论	(301)
第四章 后期哲学思想	(325)
第一节 对罗素的“共相理论”与存在论的批评	(325)
第二节 对罗素的感觉材料论的批评	(343)
一、感觉与社会实践	(344)
二、罗素感觉材料论的困难	(351)
三、感觉材料与间接知识	(356)
结语 哲学的生命在于开放性	(363)

导论 金岳霖与二十世纪 中国哲学精神

第一节 哲学思潮与时代精神

黑格尔说过,任何哲学都是一个民族的时代精神的升华。假如这话不错的话,那么,二十世纪的中国哲学理应是中华民族在这一特定的历史条件下时代精神的升华。但何谓“时代精神”?因为观察问题的角度不同,仁者见仁,智者见智,所以也就出现了各种不同的看法了。

在对二十世纪中国时代精神的探究中,通常的说法有三种。一种是“向西方学习说”。这种看法认为,中国近现代的历史课题是学习西方。梁启超在《五十年中国进化论》一文中写道:“近五十年来,中国人渐渐知道的不足了。这点子觉悟,一面算是学问进步的原因,一面也算是学问进步的结果。第一期,先从器物上感觉不足。……第二期,是从制度上感觉不足。……第三期,便是从文化根本上感觉不足。……革命成功将近十年,所希望的件件都落空,渐渐有点废然思返,觉得社会文化是整套的,要拿旧心理运用新制度,决计不可能,渐渐要求全人格的觉悟。恰值欧洲大战告终,全世界思潮都添许多活气,新返回国的留学生,又很出了几位人物,鼓起勇气做全部解放的运动,所以最近两三年间,算是划出了一个新时

期了。”^① 这里将近现代中国人学习西方的过程划为三个阶段：器物阶段、制度阶段、文化阶段，而新文化运动则标志着从思想文化方面向西方学习的阶段的开始。梁启超这段话写于1923年，对后世影响极大。尽管所使用的辞藻不同，后来，不少人在研究二十世纪中国思想史时都沿习了这一思想框架。乍看起来，“向西方学习”作为二十世纪中国思想发展的一条主线似可以成立，但仔细审视一下，就觉得这一说法过于片面和表面。因为二十世纪中国的哲学与文化思潮是十分丰富，且又非常复杂的，其中既有以追求与介绍西方思想学说为主的思潮，也有以弘扬传统文化著称的文化保守主义思潮；即以介绍西学的思潮而论，以上这种说法顶多算是对现象作了一种描绘，却未能深入下去对现象的真相作进一步的说明。相比之下，“救亡与启蒙说”对问题的讨论是深入的，它认为，中国近现代的历史是一部救亡与启蒙的历史。救亡，是指中国近现代的民族自救与民族解放运动；启蒙，是指传播新思想新观念，尤其是指用西方的自由、民主、平等的观念来批判中国传统的等级思想和封建伦理的思想运动。就寻根究底而言，这一说法可以为中国近现代，尤其是二十世纪中国的思想史的综错复杂的现象提供一种合理的解释。但这种说法依然有它的严重缺点，因为救亡与启蒙不是同一平面的概念。救亡，可以说是中国近现代压倒一切的中心课题，它的范围包围至广，除思想文化之外，中国近现代的科学技术、经济乃至政治方面的变化与发展，都是由它提供基本驱力的。也正因为如此，以救亡作为中国近现代社会与文化变迁的基本原动力尚可，而视它为一种“时代精神”则显得笼统。而启蒙，虽然可以用来指称思想文化层面的运动，但它的主要内涵是指以输入西方近代的思想文化来对抗与批判中国传统的旧学，若以它作为时

^① 梁启超：《五十年中国进化论》，《梁启超选集》，上海人民出版社1984年版，第834页。

代精神，则此说又与“学习西方说”无异。此外，还有一种是“反帝反封建说”。这种看法认为，中国近现代压倒一切的中心任务是反帝反封建。在中国近现代，凡能推动反帝反封建革命斗争运动，或与这一运动合拍的思想与观念，则代表中国近现代的时代精神；反之，与反帝反封建的斗争相距甚远或不相符合的，则脱离了中国近现代的时代精神。应该说，这种说法有化模糊为清晰，变复杂为简单的好处。但唯其如此，它实难涵盖中国近现代繁纷多姿的思想文化运动。更主要的是，反帝反封建本来是一个政治的概念而非学术与文化的概念。以政治的标准来代替哲学文化的标准，难免有形式逻辑上的“偷换概念”之嫌。

看来，对二十世纪中国哲学与时代精神的关系的探讨，与其说从某种抽象的原理或者一般性的前提出发来加以演绎，不如说从中国近现代，尤其是二十世纪中国哲学思潮的具体实际出发，看看它们到底是如何反映出中国二十世纪的“时代精神”。就是说，讨论问题的前提是：肯定作为二十世纪中国哲学与文化主流的思潮都是“时代精神”的表现和展现。于是问题变成：这些主流哲学思潮究竟如何体现时代精神？或者说，在这些哲学思潮中的时代精神究竟有哪些特征？

在中国近现代哲学史或思想史的研究中，人们注意得比较多的有三种思潮：实证主义思潮、现代新儒家思潮和马克思主义思潮。应该说，这三大思潮同中国近现代社会的急剧变动息息相关，它们都是二十世纪中国这一特定时代的写照与反映。但是，虽然同样地反映时代，它们各自所反映或展现出来的时代风景线是不同的。其中，实证主义思潮着重展现了近现代中国人学习西方的心路历程，它代表着近现代中国人热心追求西学，对西学文化采取开放态度的一面。也正是在这种意义上，中国实证主义者又被人们称为“西化论者”。他们将中国近现代以来的落伍归之于中国文化的落后，主张通过“全盘西化”来达到改造中国文化的目的。应该说，在

中国近现代科学技术落后,以及对于西方近现代文化了解甚少的情况下,中国实证主义者大力在中国介绍和传播西学知识,对于中国近现代思想观念的变革作出了不可磨灭的贡献。尤其是,中国的实证主义者都十分重视科学方法论和认识论的研究,他们引进与介绍了西方近代的认识论以及逻辑学的成果,这些对于当今中国思想文化的建设,依然有积极意义。但是,不能不看到,在接纳西方文化方面,他们犯有形而上学的毛病:他们视西方文化为一种“科学文化”,认为整个西方近代的文明就奠基在“科学”两字上,这种看法是偏颇的。尤其是,他们对中国传统文化采取了“全盘否定”和“一棍子打死”的态度,没有处理好如何实现“传统的创造性转化”这一个任何民族的文化建设都必须遇到的问题,也就不能真正地解决如何使西方的先进思想文化如何在中国扎根的问题。

也正因为中国实证主义者在文化观上有这样的缺陷,现代新儒家的出现就不是偶然的了。1923年,正当中国实证主义思潮如日中天之际,以张君勱为代表的“玄学派”出来同中国的实证主义思潮相抗衡,爆发了著名的“科玄论战”。“科玄论战”表面上争论的是科学能否解决人生观问题,事实上,它反映了当时中国思想界对于中国文化的出路的思考:是应该彻底地西化,还是对中国固有文化传统再作肯定。在二十年代中国实证主义的巨大声浪中,当时的玄学派是理所当然地失败了。但是“科玄论战”这一事件在二十世纪中国思想史上却留下了不可磨灭的印痕。它说明:相当一部分中国知识分子相信科学并非是万能的。换言之,实证主义的科学方法不能解决社会与人生问题,对于中国问题的解决亦然。如果说,在“科玄论战”中,现代新儒家还没有正式形成的话,那么,它至少是一个象征性的事件,预示着后来现代新儒家的崛起。现代新儒家人物包括张君勱、梁漱溟、熊十力、马一浮、钱穆、唐君毅、牟宗三诸人。尽管现代新儒家的学术观点彼此之间有不少分歧,但作为一种哲学与文化思潮,现代新儒家提倡人文价值,重视价值理性,而与

中国实证主义提倡的科学理性相对立。尤其重要的是,现代新儒家并不从一般的意义上反对西学,也不反对西方的科学与民主,但他们认为西学非但不是完美无缺的,反倒必须以中学为指导。尽管具体说法可能不同,总的来说,他们持一种“中学为体,西学为用”的文化观。这种“中体西用”说不同于洋务派将价值与科学分别处理的“中体西用”说,而是专门针对价值与文化层面而言。即在价值与文化上,主张以中学为主,然后以西学为补充。应该说,从二十世纪中国的哲学与文化发展的大趋势来考察,现代新儒家的确也体现出一种“时代精神”,这就是说,它反映了在二十世纪西方文化的冲击下,中国文化的重新觉醒,它要求树立一种“中国本位的文化”,这一要求,体现了民族精神的自觉,与二十世纪中国的民族自救与民族解放运动天然地合拍。然而,不能不看到,现代新儒家虽然反映了二十世纪中国民族精神觉醒的这一方面,但它将中学与西学截然地对立起来,认为中学从本体上来说就高于西学,试图以中学来消化或融合西学,故而,尽管在文化取向上它与中国的实证主义相对立,而在文化心态上,却与后者一样,采取了一种文化一元论的立场。

作为二十世纪中国哲学与文化的一支劲旅,中国的马克思主义思潮二十年代初一登上中国思想文化舞台,就格外地引人注目。它的本质是批判的,它对于中国实证主义者的“西化论”展开了批判,对于现代新儒家的“中国本位文化论”展开了批判,对于其他的哲学与文化流派也一一展开了批判。从表面上看,中国的马克思主义思潮,其思想渊源似乎来自西方,但是由于对于西方的主流文化一概采取否定的批判态度,而只选择了西方的非主流文化——马克思主义;而在马克思主义思想当中,又强调的是列宁主义,而批判不同于列宁主义的其他马克思主义,在这个意义上,中国的马克思主义思潮非但不是“西化派”,而且与西方的马克思主义思潮存在着极大的距离。在理论上,中国的马克思主义并不全盘否定传统

文化,但它将中国的古代文化区分为精华与糟粕。糟粕,是指封建性的文化;精华是指民主性的文化。而封建性的文化,就是中国过去的统治者的文化;而所谓民主性的精华,就是劳动人民创造的文化。因此,在中国的马克思主义者眼里,中国的传统文化是一分为二的,一切以往的统治者所创造的文化都必须加以全部清算,而劳动人民所创造的文化则必须加以继承与发展。自三十年代以后,马克思主义在思想文化领域的影响迅速增大,不少追求国家富强与关注中华民族前途的知识分子最后都选择了马克思主义,这说明马克思主义的确是中国的主流哲学思潮之一。那么,它到底体现与反映了中国近现代的哪一种时代精神呢?我们说,在中国近现代面对西方列强欺凌的情况下,反帝反封建成为近现代中国必须完成的历史课题。而要完成这一历史任务,必须要有一种强有力的意识形态作为动员与发动群众的思想武器。而马克思主义,正因为它在本质上不仅是批判的,而且是实践的,从而适应与迎合了二十世纪中国知识分子主张以激进的方式改造现存社会的一切的革命批判精神。也正是在这种意义上,与其说中国的马克思主义是一种理论与思辨的哲学,不如说它是一种行动与实践的哲学。

综上所述,中国的实证主义、现代新儒家以及马克思主义都是二十世纪中国的社会变动以及思想观念变化的反映,它们都体现了二十世纪中国的时代精神。但要注意到,当我们说它们体现出中国的时代精神的时候,并不是说只有它们才体现了二十世纪的时代精神,也不是说它们当中的任何一种思潮都代表了二十世纪中国的时代精神,而只是说:它们只是体现与展示了二十世纪中国时代精神的某一方面而已。这样,我们回过头来对上面黑格尔说过的那句话重新加以审视,可以认为,所谓“哲学是时代精神的升华”,指的乃是一种哲学与时代关系的理想化的状态。这种理想化状态,在历史上是少之又少的。但是,作为对哲学的一种要求与期待,我们又需要确立这么一种理想的目标,因为任何哲学思想在哲学史

上的定位,都要根据它们在多大程度上接近这一目标而定。

从上面的例子看到,时代精神如何体现于哲学思潮并不是一件简单的事情:一方面,任何主流哲学思潮都可以从某一侧面或方面反映出时代精神,另一方面,任何主流哲学都难以穷尽时代精神,“时代精神”不仅是多角度多方面的,而且其内涵是十分丰富的。所以,要对二十世纪中国的时代精神有较全面的了解,重要的前题之一,就是要弄清二十世纪的中国哲学到底有多少主流的哲学思潮与派别。所谓哲学的主流,是指在哲学思想发展的某个时期占据主要地位并产生了重要影响的哲学思想或思潮。对这些主流方式的判定既不是从当时某家某派的哲学观念出发,认为符合这一观念的即是主流,也不是根据后来研究者的眼光,认为何种哲学思想有意义与有价值,从回溯的观点来判定。判定与衡量某一种哲学是否成为主流方式,只能从历史记载中,看看当时思想文化界对这种哲学的反响如何而定。要注意到,我们这里谈论的是哲学思潮,而非一般意义上的社会思潮或文化思潮。因此,所谓当时的社会反响,主要不是广义的文化上的反响,而是一种哲学文化上的反响。这种哲学文化上的反响,其实也就是当时哲学思想界对某一哲学思想或流派的反响。一旦确立这一标准,我们立即可以看到,通常所谓的中国近现代的主流哲学是中国实证主义、现代新儒家以及马克思主义思潮的这一说法是并不完备的。大量的历史文献证明:在二十世纪的中国哲学界当中,不少产生了重要影响,且富于哲学造诣的哲学家,并不能归于这三种思潮中的任何一派。这当中包括新文化运动中的蔡元培,二十年代以后的张东荪,尤其是三十年代以后出现的“清华学派”。这些哲学家们的观点彼此歧异,哲学源流不一,也许因为如此,后来的研究者们无法将他们简单地归之于任何一个哲学流派当中,而顶多承认他们是重要的哲学家。其实,假如我们对哲学思潮的理解不仅仅着眼于其具体的哲学观点,而着眼于其哲学观点背后的文化理念,那么,我们发现,在二十世

纪的中国，以上这样一批十分重要的哲学思想家都可以划归为一个可以称之为“文化多元主义”的哲学思潮派别。作为一种哲学思潮，“文化多元主义”的涵义是：它主张哲学与文化是多元的。故而，文化多元论者的哲学观点往往并不偏爱一家，其中，既有对于西方哲学的吸收，也有对中国传统文化的继承与改造；就对于西方哲学思想的吸收而言，它也往往兼采各家，对各家有所弃取。这种对中西各派哲学的兼取，并不意味着它没有自己固定的哲学观点，更不意味着它不注重哲学理论体系的一致性。相反，我们看到，在二十世纪中国的哲学史上，真正建立起较为宏伟的哲学思想体系的，大多属于这一哲学思潮中人。这当中，可以举出张东荪的“多元认识论”，金岳霖的“道论”、知识论，以及冯友兰的“新理学”。

多元文化论思潮在二十世纪中国哲学舞台上的出现与兴盛，反映了近现代中国“时代精神”的一个重要侧面。近现代中国是中西方思想文化相互碰撞与交汇的时代。自十九世纪末以来，面对西方文化的冲击，中国思想文化界，尤其是哲学界，出现了不同的应对方式。其中，有主张全盘西化的实证主义思潮，也有坚持中国文化本位的现代新儒家思潮，还有以彻底批判与改造现存社会为己任的马克思主义思潮。无论这些哲学思潮的哲学观点有多么大的歧异，有一点是它们所共同的，即它们都将学术思想与社会改造密切联系起来。例如，中国的实证主义者大张旗鼓地介绍与传播西学，实是希望从改变中国人的文化基因入手，以达到解决中国问题的目的；现代新儒家在从事学术研究中，总是将中国文化的复兴与民族复兴的大业联系在一起；至于马克思主义者，其宣称“哲学的目的在于改造世界”，其以哲学为改造中国社会的工具与思想武器，更是毫不讳言。也正因为如此，以上这三种哲学思潮在文化观上都是一元心态的。因为要利用学术作为干预社会的工具，则意味着学术，包括哲学思想，将在某种程度上成为一种意识形态。也就是说，学术的入世性格，与文化的一元论心态往往是合二为一的事

情。而多元文化论则不然,作为一种哲学思潮,它关注的重点与其说在于中国近现代社会与政治问题的解决,毋宁说是对于这些问题的哲学沉思与反思。因此说,如果认为以上三种哲学思潮在文化性格上都有积极的入世倾向的话,那么,文化多元论的哲学思潮则是“反思型”的。当然,这并不意味着它不关心社会现实与政治。与以上三种思潮不同的是,它对现实的关注,并不采取将学术与社会改造直接挂钩的形式,而是对社会现实与政治采取了一种保持距离的“审视”态度。它更多的是关注哲学与思想文化本身的建设问题;因此,在中西文化问题上,它往往采取一种更超然,也更坦然的态度。在它看来,学术思想本来就无所谓中西之分,也无所谓古今之分;所谓中西古今之分,不过是近现代中国人从要解决中国问题的需要出发,对于学术采取的一种人为的分割罢了。对于近现代中国思想界、哲学界的“古今中西之争”,他们也常常表白自己的态度,但其态度是既不袒护中,亦不偏爱西。毋宁说,他们提倡的是一种不中不西、不今不古,亦中亦西,亦今亦古的文化观。这点,作为清华学派代表人物的金岳霖在《中国哲学》一文中作了相当明白清楚的阐述。他谈到,中国哲学的特点之一,是逻辑和认识论的意识不发达,西方哲学则长于理智和抽象思维;中国哲学的特点是讲“天人合一”、顺应自然,西方哲学强调人对自然的征服;中国哲学是知行合一、哲学与哲学家连为一体的,西方哲学则是哲学与哲学家的分离;等等。值得注意的是,在作这种比较时,金岳霖采取的是一种严格的事实判断而非价值判断的立场。他承认中西哲学存在着差异这一事实,但既没有如中国实证主义者那样认为中国传统文化处处不如人,从而得出必须全盘反传统的结论,也不像现代新儒家那样,认为中国传统文化完美无缺和高于西方文化。相反,他承认中西文化都是优缺点集于一身的。也就是说,中国哲学文化的这些特点,从一个方面看来是缺点,从另一个方面看来也可以是优点。西方的哲学与文化亦然。所以,他指出:中国哲学在表达思想