第一章 导 论

一、知识与智慧的关系及其时代意义

知识和智慧是意味深长而又十分宽泛的两个词。本书无意对这两个词的内涵作深入的探究,只是从哲学的角度,把‘知识’视为与无知相对,包括常识和科学在内的知识经验的领域,而把‘智慧’视为与知识经验领域相对应,以‘求穷通’和达到‘天人合一’状态为目标的哲理境界。当我们这样来理解知识与智慧的时候,知识无疑便与以探求知识的‘理’为目标的知识论相对应,而智慧则与以探求形而上之“道”为目标的元学或玄学相对应。所以,本书所谓的知识与智慧的关系,实际上也就是指知识论与元学或玄学的关系。

从哲学史上看,早在古希腊时期,哲学家就被称之为“Philosophers”。即爱智者,以别于那种拥有专门知识而自以为有智慧的

需要全本请访问 www.ertongbook.com

人。爱智慧、求智慧便成为哲学的别名。但是，也正是在古希腊，哲学又被规定为关于存在的知识，关于一切知识的知识亦即知识的最高领域，或者说，知识包括着智慧。可见，哲学一经产生，便与知识和智慧以及知识与智慧的关系结下了不解之缘。

在古代哲学中，尽管已经有了亚里士多德对研究公理的自然哲学与研究本体的第一哲学的区分。也有了《易经·系辞》对‘形而上之道’与‘形而下之器’以及《老子》对‘为道’与“为学”的区分，但在本质上，古代哲学仍处于未分化的阶段，形而上之元学占据着统治地位，统摄着一切领域，哲学保持着其质朴的智慧形态。即使在神学占统治地位的中世纪，尽管神启和神赐的“智慧”代替并统治着哲学理性的智慧和知识，哲学理性的智慧和知识成了神赐智慧的婢女，并服务于神赐的智慧，但就哲学理性的智慧和知识的关系而言，它们仍然保持着统一性，无非是统一于所谓更高、更完满层次的智慧——“三位一体”。

真正使哲学脱离其质朴的智慧形态，并使知识与智慧成为发生冲突的两个哲学领域，以及使知识与智慧的关系成为一个极其尖锐的哲学问题而被凸现出来，是与哲学从古代走向近代密切关联的。我们知道，西方哲学从古代走向近代，是以 14 世纪的“文艺复兴运动”为起点的。文艺复兴运动两个极其重要的成果，就是人和自然的重新发现。人的重新发现，人的尊严、自由、价值得到充分的肯定，从而使人摆脱了神性的束缚,而成为真正独立、自由的人。但是,人的重新发现,人的尊严和价值的肯定又离不开人的理性能力的发现和理性权威的肯定。不过，文艺复兴时期所肯定和高扬的理性，已经不是形而上的思辨的理性，而是作为人探索自然和社会奥秘的一种认识能力和认识方法。与人、人的理性的重新发现密切

相关联，自然也被重新发现。自然的重新发现，自然界被作为认识对象的重新确立，使近代自然科学获得了极为迅速的发展。而作为文艺复兴运动两个重要成果的共同结果，知识、科学不仅摆脱了对神学的从属和依附，而且也摆脱了古代自然哲学的朴素形式，获得了对第一哲学的自主权和完全有效的确认。至此，知识与智慧的原始统一被打破，逐步走向分离并成为两个对立和冲突的领域。

不仅如此，随着科学的进一步发展，自然科学的物理一数学知识和方法日益获得了哲学的意义，并被逐步提升到哲学的最高层次，成为一种新型的认识论和一种新型的概念化工具在人的思想中确立起来，取代了哲学本体论的位置。由此造成的结果，不仅使知识与智慧的原始统一被打破而走向分离，而且使知识、科学日益走向哲学智慧的反面，成为否定哲学智慧的东西。

康德无疑是西方近代哲学史上最早自觉意识到知识与智慧的这种分离、对峙的哲学家，也是最早自觉意识到自然科学及其方法在达到形而上学、或者一般地说在达到哲学智慧上困难的哲学家，于是采取了在现象与物自体，感性、知性与理性之间划界的方式，一方面把科学知识及其方法的权能限制在现象界，否定了形而上学作为科学的可能性；另一方面又肯定形而上学作为意义和价值世界存在的权力，并试图通过“实践理性”来重建形而上学。但是，现象与物自体，感性、知性与理性的二分，本身就蕴含着对知识与智慧分离的肯定和认可。也正是以康德对知识与智慧分离在哲学层面上的肯定和认可为契机，康德之后的西方哲学便沿着科学主义和人本主义两条路径而双向展开。

科学主义作为一种哲学思潮，在本体论上排拒形而上学，认为只有得到经验证实的命题，才是有效命题，经验现象之外

的问题不是理性科学的对象，应该“悬置”起来。人本主义则走向反面，既反对科学主义对科学理性、科学知识的过分推崇，也反对实证主义拒斥形而上学的态度，并试图以人的情感、欲望、意志等非理性因素为基础来重建形而上学。而作为科学主义与人本主义以上对立在 20 世纪现代西方哲学中的深刻延续，20 世纪的西方现代哲学又发生了分析哲学与现象学的对立。维特根斯坦从语言哲学的角度，强调哲学必须限定在可以言说的领域，对于不可言说的领域应保持沉默。海德格尔则从现象学的角度出发，一再追问存在的意义，强调探究存在者的存在作为“哲学家的事业”的重要性，并通过对不可言说之神秘的言说，把哲学引向了超名言的诗化意境。可见，近代以来西方哲学的发展，在某种意义上无疑可以视为知识与智慧从原始的统一逐步走向分离、对峙、冲突的过程，由此也凸现出知识与智慧的关系问题作为近代以来西方哲学所面临的一个尖锐的哲学问题及其时代意义。

实际上，知识与智慧的关系问题，不仅是近代以来西方哲学所面临的一个核心问题，而且是近代以来中国哲学所面临的一个核心问题。从表面上看，中国哲学在从传统走向近代的时候，并没有象西方哲学那样，有一个“文艺复兴运动”作为出发点，所以既没有形成作为独立的哲学门类——知识论的产生，也没有出现哲学重心从本体论向知识论的转换。但是，中国近代所面临的传统与现代化的冲突和对立却远甚于西方近代，而作为这种冲突和对立的结果，便在思想文化领域里引发了东西文化、科学与玄学的冲突和对立。东西文化、科学与玄学的冲突和对立从社会历史层面上看，无疑是传统与现代化这一社会历史问题的反映；但从哲学层面上看，这种冲突和对立无疑又是知识与智慧内在紧张的表现。无论是严复游离于对待之域与无对之域之间，还是王国维徘徊于“可爱”与“可

信 ”之间,以及金岳霖区分“ 元学 ”与“ 知识论 ”两种态度,等等,都在不同的层面以不同的方式进一步昭示着这种紧张。由此表明,知识与智慧的关系问题,确实是整个时代所面临的一个重大哲学问题,也是近代哲学家必须面对和郑重思考的问题。也正因为如此,本书才以知识与智慧的关系作为论题,来研究金岳霖哲学,以期对金岳霖哲学作出合理的阐释。

二、中国近代哲学的主题与金岳霖哲学的产生

以 1840 年为界标,在西方列强坚船利炮的震撼下,中国社会蹒跚地步入近代。中国社会从传统步入近代,从某种意义上说,并不完全是中国社会历史自然演化的结果,也不完全是中华民族自觉自愿的选择,而是在西方的冲击下不得不作出的一种选择。受此影响和制约,中国近代社会的多重矛盾相互交织、相互缠绕,构成了一幅极为复杂的历史画面。一方面,西方列强的入侵,按其本意来说,无非想把中国变成他们掠夺廉价原料和倾销商品的殖民地或半殖民地;另一方面,由此所造成的结果却促使了中国传统自然经济的解体和城乡资本主义商品经济的发展,并引发了传统与现代化之间的剧烈冲突。一方面,帝国主义列强的入侵,造成了空前的民族灾难和民族危机;另一方面,这种灾难和危机又进一步促使了民族启蒙意识的重新觉醒和民族救亡运动的兴起,表现出极为复杂的关系。这些错综复杂的矛盾和关系的相互交织,使“ 中国向何处去 ”的问题成为中国近代社会所面临的中心问题而被凸现出来。

如果我们把哲学史理解为根源于人类社会实践主要围绕

需要全本请访问 www.ertongbook.com

着思维与存在关系问题而展开的认识辩证运动[①],那么,我们无疑可以把中国近代哲学看成是围绕着“中国向何处去”这一时代中心问题而展开的认识辩证运动。换言之,“中国向何处去”这一时代中心问题制约着中国近代哲学的发展。但是,社会实践作为社会存在,其对哲学的作用必须通过一定的中介的折射才能实现;而“中国向何处去”作为现实的社会历史问题,也必须通过一定中介的折射才能影响和制约哲学的发展。

中国近代是一个革命的时代,政治思想领域的斗争更明显、更直接地影响和制约中国近代哲学的发展。“中国向何处去”这一时代的中心问题表现在政治思想领域,就是“古今中西”之争,即如何向西方学习,并且对自己的传统进行反省,来寻求救国救民的真理,以便使中华民族走上自由解放的道路[②]。受此制约和影响,会通中西,实现中国传统哲学的现代转换,就成为中国近代哲学的历史主题。

当然,会通中西,实现中国传统哲学的现代转换作为中国近代哲学的历史主题,其展开与政治思想领域“古今中西”之争的展开相对应,是有一个过程的。近代伊始,率先睁眼看世界的魏源就提出了“师夷之长技以制夷”的思想,主张向西方学习技术,特别是“战舰”、“火器”等军事技术,并认为中国的“道”是用不着变的。魏源的这一思想在洋务运动中得到进一步发展,并提出了“中学为体,西学为用”的口号。这一阶段,从中西文化比较的角度来看,还处在“器物”层面,从政治思想层面来看,主要围绕着“变”与“不变”、变器不变道而展开,就

① 冯契:《中国古代哲学的逻辑发展》上册,上海人民出版社 1983 年版,第 11 页。

② 冯契:《中国近代哲学的革命进程》,上海人民出版社 1989 年版,第 4 页。

哲学层面看，近代哲学主题的展开还处在准备阶段。从戊戌维新到“五四”新文化运动之前，中西文化的比较从器物层面进到了“制度”层面。康有为明确指出，西方“立宪法开国会”，“人君与千百万之国民，合为一体，国安得不强？吾国行专制政体，一君与大臣数人共治其国，国安得不弱？”① 严复也曾明确地把“自由不自由异耳”作为中西文化的根本差别提出来。在政治思想领域，中体西用论受到批判，变易史观被推进到进化史观。在哲学层面，严复比较系统地引入了西方实证主义，并从世界观、认识论、逻辑方法论、伦理学等不同方面，对中西哲学进行了认真的比较，从而预示着中国近代哲学历史主题的萌动和初步展开。

随着“五四”新文化运动的勃兴，中西文化比较从制度层面跃升到“心理”层面，中国文化找到了自己的出路，那就是在会通中西的基础上，创造出一种新文化。李大钊曾指出：“东洋文明与西洋文明，实为世界进步之二大机轴，正如车之两轮、鸟之双翼，缺一不可。而此二大精神之自身，又须时时融合，以创造新生命，而演进于无疆。”② 胡适也指出：“我们今日的学术思想，有两大源头：一方面是汉学家传给我们的古书；一方面是西洋的新旧学说。这两大潮流汇合之后，中国若不能产生一种中国的新哲学，那就真是辜负了这个好机会了。”③ 与此相适应，会通中西，实现传统哲学的现代转换这一中国近代哲学的历史主题，不仅得到进一步的凸现，而且成为三四十年代建立哲学体系的哲学家们所不能不面对和解决的问题。

① 《康有为政论集》上册，中华书局 1981 年版，第 338 页。
② 《李大钊文集》(上)，人民出版社 1984 年版，第 560 页。
③胡适：《中国哲学史大纲》卷上，商务印书馆 1919 年版，第 9～10 页。

金岳霖 1925 年留学回国,其时“ 五四 ”新文化运动的高潮虽然已经过去，但在“ 五四 ”时期所凸现出来的中国近代哲学的历史主题仍然以极其醒目的方式摆在他的面前，成为他思考哲学问题、建构自己的哲学体系时所不能不面对和解决的问题。同时，青少年时代所受传统学术的熏陶，负笈海外多年的刻苦钻研，使他对中西哲学的基本精神都有着深切的体悟，这无疑为他能够在会通中西的基础上建构一个富于原创性的哲学体系提供了现实的可能性。正是历史的要求与这种现实的可能性相结合，并通过金岳霖艰苦的理论探索，从而使现实的可能性得以实现，金岳霖为时代贡献出了一个富于创见的中西会通的哲学体系，回应了中国近代哲学的历史主题。这也是我们之所以以会通中西，实现中国传统哲学的现代转换这一近代哲学主题为背景，来考察金岳霖哲学的原因所在。

需要说明的是，本书没有过多涉及金岳霖的逻辑思想，但这并不意味着金岳霖在逻辑学上没有多大贡献，或者逻辑思想在金岳霖哲学中不占重要位置。恰恰相反，正如冯友兰所高度评价的那样，金岳霖“ 是使认识论和逻辑学在现在中国发达起来的第一个人 ”[①]。他对现代逻辑的系统介绍，对逻辑普及化所作的努力，使他的逻辑思想的影响远远超过其元学和知识论。就逻辑学在他整个哲学中的地位而言，作为方法论，逻辑分析方法不仅贯穿在他的《知识论》中，而且贯穿于他的《论道》中。《论道》严格地说实际上就是用逻辑分析方法所建构起来的一个形式化的体系。同时，金岳霖在哲学上之所以创获甚丰，也得力于他的逻辑分析方法运用的娴熟和论理的严谨。本书之所以没有涉及金岳霖的逻辑思想，一方面是由

①冯友兰：《怀念金岳霖先生》，见《金岳霖学术思想研究》，四川人民出版社 1987年版,第 30页。

于本书的论旨所限制，更重要的原因还在于逻辑学是一个相对专门的领域，笔者学养不足，只得藏拙。这也是笔者引以为憾的事情，只好等待来日再弥补。

第二章　智慧论

金岳霖是中国近代哲学史上独树一帜的哲学家。西方哲学、特别是实证主义的洗礼，使他特别注重概念、范畴的逻辑分析与逻辑推演，以至于我们可以在某种意义上，将他视为中国近代实证主义思潮的代表。但是，由于传统哲学的浸染，使他难以忘怀形上关切、人文关怀而逸出实证主义，并试图在会通中西的基础上，建构一个形式化的形而上学体系，来达到穷究宇宙万物的第一因和贯通‘天人’的智慧境界，以寄寓理想和情感。二者之间的某种内在紧张，使金岳霖的元学体系既包含着多重的历史与理论意蕴，又存在着难以化解的理论困难。

一、西方哲学的洗礼与哲学观的转变

金岳霖作为‘庚款’的赴美留学生，初期是学习政治学的，以《T·H·格林的政治思想》为题的博士论文，使他开始对哲学产生

兴趣，但其时他仍然徘徊于唯心论的道旁。后来，在留英学习的过程中，休谟的《Treatise》和罗素的《Principles of Mathematics》两本哲学著作对他产生了深刻的影响，并逐步形成了注重逻辑分析方法的哲学观。对于这种哲学观，金岳霖有一个十分简明的表述：“哲学是说出一个道理来的成见。”①

哲学作为“说出一个道理来的成见”，在金岳霖那里实际上包含着两层相互关联的意义。首先，哲学不能无“见”，因为理论必须有一个出发点，离开了一定的出发点，理论不能建立。但是，由于逻辑不允许有结果的无穷倒退，理论不允许我们“兜圈子”即循环论证，所以，“哲学中的见，其理论上最根本的部分，或者是假设，或者是信仰。严格地说起来，大都是永远或暂时不能证明与反证的思想。”不仅如此，“我们的根本信念，或那些不是从其它信念推出的信念，基本是偏见。”

那么，人们何以有这些“偏见”呢？金岳霖认为，这完全是主观“选择”的结果。“所谓‘选择’者是说各个人既有他的性情，在他的环境之下，大约就有某种思想”。在这里，我们不难看出，金岳霖在肯定哲学不能无“见”的同时，又对哲学体系所赖以出发的前提——哲学之“见”作了两个极为有趣的转换：其一，哲学之见是无法证明和证否的假设、信念；其二，这种假设、信念又是主观性选择的“偏见”。而作为这两个转换的结果，实际上就是对哲学之“见”的两次否定性的弱化，表现出超越唯物主义与唯心主义对立的意图。

哲学不仅要有“成见”，而且还必须对此“成见”说出一个道理来”，这是金岳霖哲学观的另一个核心思想。“所谓‘说出一个道理来’者，就是以论理的方式组织对于各问题的答案”。

① 《金岳霖文集》甘肃人民出版社（下同。本书以下所引金岳霖文而未标注出处者，均引自《金岳霖文集》），1995 年版。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

亦即以逻辑为工具，对哲学理论提供论证。

对哲学理论进行论证，可以有不同的方法，就“论理”而言，金岳霖认为主要有两种，即有‘空架子’与‘实架子’的分别。所谓‘空架子的论理’是指这样一种论理，即‘如果我们以‘V’代表可以代表任何事物而不代表一定的事物的符号，‘V_1’是最先的符号，我们可以有以下的表示：（1）$V_1 \rightarrow V_2 \rightarrow V_3 \rightarrow \quad V \rightarrow \cdots\cdots$”。所谓‘实架子的论理’是指“如果我们以甲、乙、丙、丁等代表代表一定的事物的符号，我们可以有以下的表示：（2）甲→乙→丙→丁→……”。很明显，金岳霖这里的‘空架子的论理’，实际上就是不涉及内容，只考虑思维形式的逻辑。金岳霖认为，从严格的意义上来说，只有“空架子的论理”，即形式逻辑。因为‘实架子的论理可以是科学，可以是哲学，可以是律师的呈文，可以是法庭的辩论。’因此不是严格意义上的‘论理’。严格意义上的论理只能是‘空架子’的‘普通论理’。

金岳霖非常重视“空架子的论理”即逻辑在哲学中的作用和意义。他认为，尽管哲学赖以出发的前提可以是无法证实或证否的假设、信念，甚或主观性选择的‘偏见’，但由此而展开的推演过程却不应该是假设，而应该是严密的论证过程。他说：

> 如果哲学主要与论证有关，那么逻辑就是哲学的本质。大量的见识令人神往，健全的实在感在今天大概比丰富的想象更有说服力。但是无论如何，严格的推理能力是必不可少的。哲学家受到批评往往不是因为他们的思想，而是因为他们发展这些思想的方式，许多哲学体系都是由于触到逻辑这块礁石而毁灭的。

由此我们不难看到实证主义、分析哲学对金岳霖的深刻影响。

不过，与肯定哲学必须有‘见’的一面相一致，金岳霖又反

复申明,逻辑并不是哲学本身,逻辑也不能代替哲学,它只不过是哲学论证的手段和工具。逻辑既“不帮助我们选择我们每个人所欢迎的思想”,逻辑‘也不发明思想”,更‘不会向我们说明我们关于世界应该形成什么样的思想”。“逻辑只是一种结构,一种联系”,它‘可能帮助我们判定哪些思想与一组给定的思想是一致的”或者帮助我们,使我们把自己‘关于世界的思想联系起来,形成一个可以理解的整体的方式”或者‘通过严格的逻辑分析,彻底澄清或清除含混、模糊或无意义。’金岳霖对逻辑在哲学中的作用的上述限定,无疑又表现出他与实证主义的分野。

从以上对金岳霖哲学观的简要分析,不难看出,一方面,由于受实证主义、分析哲学的影响,金岳霖非常重视逻辑在哲学中的作用和意义,并将哲学理论所赖以出发的前提——哲学之‘见’看成是假设、信念、偏见而加以弱化;另一方面他又肯定哲学不能无“见”,并对逻辑在哲学中的作用和意义加以限制。二者之间存在着某种矛盾和困惑,这种矛盾和困惑表现在对待形而上学的态度上,一方面,金岳霖对传统思辨的形而上学颇有微词,他认为,传统思辨的形而上学热衷于从宇宙本体的角度,讨论心物关系问题是毫无意义的。他说:

> 照常识看起来,心与物的分别很大。但常识把它们当作两件事体,或者两件东西,各有各的个性,自然分别很大。如果我们以物为心,或者以心为物,那么,结果是宇宙一元,唯心派的‘心’与唯物派的‘物’就是一件东西,叫它‘心’也好,叫它‘物’也好,没有很大的分别。

从而表现出超越唯心主义与唯物主义对立的意图。

另一方面,金岳霖又明确表示:“我是赞成玄学的人”,我们必须记住,“形而上学”一词完全是个好词。近代以来的实证主义、分析哲学嘲笑、限制、排拒形而上学,把形而上学推进

到“学术界的伦敦大雾里”，完全是对“一个有用的好词的浪费”。相反，我们或者用它来表示“探讨那些非常基本以致既不能证明也不能反驳的思想或概念的一个哲学分支”；或者表示‘对假设、公设、假说、基本前提，或我们可随意命名的这些东西进行检验和分析，以便做出一种选择，以此用作任何一种哲学讨论出发点”的一个哲学“领域”都是完全必要和合理的。并对重建形而上学表现出浓厚的兴趣。

然而，金岳霖所要重建的并不是‘旧玄学”，而是根本不同于旧玄学的“新玄学”，这种“新玄学的题材，是各种科学中所使用而不能证明、不能否认的概念。先用‘欧肯的刀’‘Oakums razor’割去用不着的，然后分析存下的思想，分析之后再从事条理。”质言之，金岳霖所要重建的形而上学，实际上就是一种按照奥卡姆“如无必要，勿增实体”的本体论节约原理，“割去”各种科学中所设定的那些不必要的“实体”，留下最基本的逻辑命题，并以此为出发点，用逻辑推演的方法所进行的一系列逻辑构造过程。正如金岳霖自己所说的，对“新玄学”的这种设想，他盼望不久在别的地方有详细的讨论，而作为这种盼望的现实，就是他在《论道》一书所进行的“居式由能”的“元学”逻辑构造。

二、“居式由能”
——“道”的逻辑构造及其限制

金岳霖把代表他‘元学”(即形而上学)体系的著作，用中国传统哲学的最上概念或最高境界——“道”来命名，因此其元学体系是以‘道”为核心，并围绕着‘道”而展开的。但是，由于受西方哲学的影响，金岳霖将形式逻辑的排中律这一“形而上学的思维原则”，作为他思考宇宙及其存在的本体论根据。而排中律作为形而上学的思维原则，其存在论内蕴则是以对

可能世界的逻辑设定，对可能向现实的转化及其内在根据的考察，并通过一系列的逻辑构造，建构一个形式化的关于“存在”的体系。受此制约，金岳霖元学体系的展开，首先就表现为对‘道’的一系列逻辑构造。

（一）‘能’‘可能’或‘式’出发点的设定

逻辑构造总是要以出发点的设定为其开端。金岳霖元学的逻辑构造，是以对‘能’‘可能’或‘式’的逻辑设定为出发点的。

金岳霖在《论道》第一章第一、二条分别指出：“道是式一能”；“道有‘有’，曰式曰能”。金岳霖这里的‘道’就是指‘宇宙’或‘世界’，而宇宙或世界作为整体、大全，本质上是不能分析、难以言说的。但是，就哲学的本性而言，它的最根本的功用，就是要对那些难以言说的东西说上些什么。金岳霖对不能分析和难以言说之‘道’的基本分析和言说，就是‘道是式－能’“道有‘有’，曰式曰能”两个基本的命题。

所谓‘道是式－能’，就是说道即为宇宙，而宇宙即为一切；一切的东西尽管纷繁复杂，但如果加以逻辑抽象和分析，那么，它不外乎两个基本的构成部分：式和能。所以‘道’或宇宙的基本内容就是式和能。这是就理论上分析的说法而言的。就现实的道或宇宙而言，“道有‘有’”。前一个“有”是说现实之道或宇宙不是空的、虚的，而是实的；后一个‘有’是说道之实或有又不是具体的有或实，不是有这、有那之有或实，而是最广泛、最普遍之有或实。正因为如此，现实之“道”就“不必太直，不必太窄，它底界限不必十分分明，在它那里徘徊徘徊，还是可以怡然自得”。

尽管金岳霖将现实之道看成是最广泛、最普遍之有，但这种广泛而普遍之有仍然逃不出两个基本的分析成分的范围：“曰式曰能”。那么，什么是‘能’和‘式’呢？

金岳霖认为，尽管现实世界的任何特殊事物都既有共相又有殊相，但仅由一大堆共相或一大堆殊相无论如何堆法，总是难以堆出一个特殊的事物来。因为一特殊的事物中有那根本就不是任何“相”的成分在内。这种根本非任何相的成分，就是构成事物的‘纯材料’即‘能’。

当金岳霖把‘能’看成是构成事物的‘纯料’的时候，他所谓的‘能’无疑与亚里士多德的‘质料’和朱熹的‘气’相近。但相近并非等同，与亚氏的‘质料’与朱熹的‘气’相比较，金岳霖的“能”似乎更强调非“相”的意义。因此，如果仅仅从亚氏的“质料”和朱熹‘气’的角度来理解‘能’，往往会造成把金岳霖的“能”等同于万物之所同的东西或同属的类。实际上，金岳霖曾明确表示他的“能”不是这个意思。他说：

> 我们所要表示的是万事万物各有其能，而能不是万事万物。它是万事万物之所同是的材料，而不是万事万物之所同是的东西，或同属的类。

也就是说“能”虽然是构成万事万物的材料，是万事万物之所以成为万事万物的总根源、总动力，但它本身又是无生灭、无加减、无新旧、无始终的‘纯有’。它不是形容事物的‘名词’，而只是命名的‘名字’。可见，金岳霖所谓的‘能’，实质上只不过是一种高度抽象的逻辑设定。所以，与其说它与亚氏的“质料”和朱熹的‘气’相近，倒不如说它与先秦道家《老子》所说的“吾不知其名，字之曰道”的‘道’更相近。

为了进一步表示“能”的这种超时空的绝对抽象性，金岳霖还将‘能’规定为‘实质’、‘活动’、‘潜能’等等。值得注意的是，金岳霖在对‘能’作这些规定的时候，都反复强调了一个基本思想，那就是把‘能’看成是实质、活动、潜能本身，而不是共相、殊相或具体的事物。比如，当金岳霖把‘能’规定为实质的时候，反复强调尽管共相、殊相和个体存在都是实质的，或者

说共相、殊相和个体存在等都有实质即“能”寓于其中。但是，这并不等于说这些东西本身就是实质，即不能把“能”等同于有实质的东西。实际上，在金岳霖看来，任何具有实质的东西或是实质的东西之所以具有实质或是实质的，其内在根据是“能”,即有‘能’寓于其中。这些东西的实质靠能而有,但‘能’本身无所靠，它本身就是实质。再如，当金岳霖将“能”规定为“活动”的时候,也反复申明其一:“能”的活动是它本身的‘纯活动’或‘无因’的活动。所谓‘纯活动’或‘无因’的活动就是相对于现实世界个体的活动而言，“能”的活动是纯主动的“无所自”、“无所致”的活动,即使有‘致之者”,这一‘致之者’也是“能”本身。质言之,“能”是现实世界个体活动的总条件、总根源,而‘能’自己活动的条件乃是它本身。其二:“能”的活动是“绝对的所与”或‘纯有”。这里所谓‘绝对的所与’或‘纯有”,也是相对于现实个体之有或一官觉类之有而言的。金岳霖认为，任何个体之有“其来有踪，其去有迹”，因此是相对的有。同样地，一官觉类的材料是相对于该官觉类的所与，一种现实的有也牵扯到许多共相的关系；所以一官觉类的有要依赖该官觉类的有而有，一现实的有也要依靠许多别的现实的有而有。也就是说它们的有都是相对的。与此不同，“‘能’的活动是毫无所自、根本无致之者,无条件地没有所以然’的活动,因此“能”的活动是绝对的所与和有，等等。

从金岳霖对‘能’的以上诸多规定和陈述中,不难看出,就形式而言，金岳霖无疑说了许多绕圈子的话。之所以如此，一方面是因为在金岳霖看来:“能”本身属于‘超名言’的范围,是不能用名言所表达的，因此只能用看似绕圈圈而实为“本然陈述”的方式来表达。另一方面,这种‘本然陈述’表面上看来是在绕圈圈，实质上乃是一种剥离和逻辑抽象的过程。正是通过这样一系列的剥离和抽象,“能”脱离了共相、殊相和具体事

需要全本请访问 www.ertongbook.com