

# 張東蓀是何意義的「唯心主義者」？—— 張東蓀的「唯心主義者」標籤及其自評析論

葉其忠

## 摘要

在閱讀許多人評論張氏的文字中常常看到本題目所指的稱謂，而在閱讀張氏自己的著作中卻常常看到他自己的澄清，甚或否認自己是「唯心論者」。因此我們就有了一個他人評價和自評的差距。本文就是針對這個差距而來，主要的目的是澄清個中問題，並就所涉及的意義稍加討論。

中文裡的「唯心主義」一語常用來翻譯英語“idea-ism=idealism”和“ideal-ism”。但嚴格講來，在中文裡還有三個詞都可用來指稱“idea-ism=idealism”和“ideal-ism”，即(1)「唯心論」；(2)「觀念論」；(3)「理想主義」。此外，張本人也會用「意象論」來譯“idea-ism=idealism”。就張而言，用「意象論」「唯心論」或「觀念論」來譯認識論上的“idea-ism=idealism”是不錯的；但用「意象論」、「唯心論」或「觀念論」來譯本體論、宇宙論上的“idea-ism=idealism”和“ideal-ism”，則比不上「理想主義」好。

關於張東蓀是甚麼意義下的「唯心主義者」或「新唯心主義者」，大致有三大類別：(1)馬列或左派學者以及其附和者所用的「反動的」「唯心主義者」或「反動的」「新唯心主義者」稱謂；(2)非馬列或非左派學者所用的沒有「反動的」之類形容詞的「唯心主義者」或「新唯心主義者」稱謂；(3)張東蓀自己對「唯心主義者」或「新唯心主義者」稱謂的判別。無疑的，

(3)最重要，不但是因為它最權威，同時以前也沒有人如此注意到它是評價張東蓀是何意義下的「唯心主義者」或「新唯心主義者」的關鍵。

張東蓀在認識論上的「多元主義」和「交互主義」是使他不可能是馬、列派所指稱的「唯心論者」最根本且最具體的理由。我們也看到張之不願領受「唯心主義者」，除了哲學上（尤其是認識論）的考慮外，也有社會和政治的考慮。雖然張不是柏拉圖主義者，他卻可因其承認思想中之有先天成分而毫無困難地被看成是個「康德主義者」。同時，他也確是個「理想主義者」，因為他一向強調觀念或理想在文化上之極端重要性。

張東蓀不是一般意義的「唯心論者」，最重要的認識論上的原因必須從他純哲學或純學術的態度去理解，唯有從這個角度出發才能明白導致他最終成為綜合論者的內在力量。總之，若一定要用「唯心主義者」的稱謂於張身上，則最可能的地方是他的認識論，因為他承認是站在「唯心主義的立腳點」上。以此觀之，最明顯的一點，是他絕不可能是馬克思派的「唯物論者」或「辯證唯物論者」，雖然他在政治、社會、經濟領域的思想有某種他所理解的「唯物論」色彩。

張東蓀基本上可說是多元理想主義的綜合論者，或更正確地說，張東蓀既是理想主義者、也是多元論者、更是綜合論者。雖然他有些強烈唯心論的傾向，而被許多非馬列派學者和所有馬列派學者看成是唯心主義者或新唯心主義者。張東蓀之所以有唯心主義者或新唯心主義的傾向，是因為他對唯心主義或新唯心主義有深刻的了解，而他不是唯心主義者或新唯心主義者，也是因為他對唯心主義者或新唯心主義者或新唯心主義的了解，才使他不能成為全面的唯心主義者或新唯心主義者。

哲學爭論雖是言詞之爭，但卻涉及基本價值判斷，因為所有指涉的對象是抽象的，在外在的、客觀的指涉不易確定時，最容易以立場、價值判斷取代追索對象的本相。張東蓀也會多次澄清自己不領受「唯心主義者」的頭銜。若我們仍要繼續以「唯心主義者」稱呼他，則我們至少得留意他之所以不願如此自居的苦心孤詣。

關鍵詞：「唯心主義者」張東蓀

# What is Meant by Chang Tung-sun as a Foremost “Idealist”? —A Closer Look at the Imposed Label in the Light of His Various Clarifications and Repeated Disvowals

Yap Key-chong

## Abstract

In reading on and about as well as around the study of Chang Tung-sun, I have constantly come across the label “idealist” informing the first part of the second half of the title of this article, while in reading Chang’s own works, I have often been intrigued by his various clarifications and even repeated disvowals informing the second part of the second half of the title, and thus providing the opportunity for posing the question asked in the first half of the title. The aim of this article is to take a closer look at the matter, with a view to emphasizing the fact that any name-calling is by no means insignificant, as it may lead to loss of position, intellectual leadership, and political persecution as happened in Chang’s case.

In Chinese language, the term 「唯心主義」 is often used to translate the English terms “idea-ism=idealism” and “ideal-ism” or their equivalents in other European languages. But strictly speaking, there are also other three Chinese terms being used to refer to “idea-ism=idealism” and “ideal-ism”, namely, (1)

「唯心論」,(2)「觀念論」, and (3)「理想主義」. Besides, Chang himself also used the Chinese term「意象論」to translate “idea-ism=idealism”. For him, the use of「意象論」,「唯心論」, and「觀念論」to refer to “idea-ism=idealism” in epistemology is fine; but the use of「意象論」,「唯心論」, and「觀念論」to refer to “idea-ism=idealism” and “ideal-ism” in ontology and cosmology is not as preferable as the use of the Chinese term「理想主義」.

With respect to what is meant by Chang Tung-sun as an “idealist” or “neo-idealist”, there are three distinguishable categories: (1) the “reactionary” “anti-Marxist”, “anti-materialist”, and “anti-dialectic” “idealist” or “neo-idealist” name-calling as used by Chinese Marxists and their followers; (2) the common “idealist” or “neo-idealist” appellation without the attached adjectives “reactionary” and “anti-Marxist” etc., as used by non-Marxist and non-leftist Chinese and others; and (3) Chang’s own distinctive usages of the terms “idealist” or “neo-idealist”. It is no gainsaying that of the three categories, (3) is the most important for our understanding of Chang’s own various clarifications and repeated disavowals. These clarifications and disavowals are the most authoritative, and have not been systematically looked into before as the crux in solving the query posed in the title of this article.

Chang’s epistemological “pluralism” and “interactionism” most cogently, fundamentally and concretely accounted for his not being an “idealist” in the sense as understood by Chinese Marxists and their followers. Besides philosophy (especially epistemological considerations), there were also social and political factors informing Chang’s unwilling to receive the title “idealist” as understood by the non-Marxists. Though admittedly, Chang was not a Platonist, he could without difficulty be called a “Kantian” of sorts, given his acknowledgement that there are *a priori* elements in thought however defined. In the meantime, he was certainly and above all an “ideal-ist”, for he always emphasized the extreme importance of ideas or ideals in culture.

The most important reason why Chang was not an “idealist” in the ordinary sense lay in his epistemology, which in turn resulted from his purely philosophical or academic attitude towards the pursuit of knowledge. In a word, if one is bound to use the term “idealist” to him, the most appropriate place seems to be in his epistemology, because he himself acknowledged that he stood on “the standpoint of idealism”. As seen from this perspective, the most conspicuous point is that he certainly was not a Marxist “materialist” or “dialectical materialist”, though his thought in the fields of politics, society and economics has certain elements of “materialism” as he understood it.

Chang was basically a pluralistic idealistic synthesist/eclectic, or more appropriately, he was both an ideal-ist and pluralist, and above all a synthesist/eclectic, though with strong idea-listic tendency, which accounted for his being called “idea-list” or “neo-idea-list” by many non-Marxists and all Marxists and their followers. The reason why there was an idea-list or neo-idea-list tendency in his thought lay in his profound understanding of what idea-lism or neo-idea-lism was, to which also owed why he could not be an all-out idea-list or neo-idea-list.

Though philosophical controversy basically takes on a verbal form, it involves fundamental value judgment, because the object under contention here is abstract, and in the absence of any certainty easily identifiable in the external reality, one’s standpoint and value judgment can most easily take the place of the object under pursuit. Chang had more than once clarified that he could not accept the title of an “idealist”. And if we still insist on calling him such, then we have at least to take note why he was so painstakingly unwilling to claim the honour.

**Key words:** Chang Tung-sun as an “Idealist”

# 張東蓀是何意義的「唯心主義者」？—— 張東蓀的「唯心主義者」標籤及其自評析論

葉其忠\*

- 一、前言
- 二、馬列唯物論者及其附和者所指稱的「唯心論者」或「新唯心論者」張東蓀
  - (一)馬列派的基本看法：《中國共產黨大辭典》中的馬克思主義哲學斷論
  - (二)葉青（任卓宣）所指稱的「唯心論者」張東蓀
  - (三)郭湛波所指稱的「唯心論者」張東蓀
  - (四)呂希晨、王育民二人為例所指稱的「唯心論者」張東蓀
- 三、非馬列唯物論學者所指稱的「唯心論者」或「新唯心論者」張東蓀
  - (一)陳榮捷所指稱的「唯心主義者」張東蓀
  - (二)O. Brière 所指稱的「唯心主義者」張東蓀
  - (三)郭穎頤所指稱的「唯心主義者」張東蓀
- 四、張東蓀自己的分析和評價：以認識論的「意象論」為進路，在宇宙論（本體論）上傾向空無的架構論、在人生觀上傾向「理想主義」

\* 中央研究院近代史研究所助研究員。謹藉此向編委會及匿名審查人諸先生女士之辛勞和斧正，表示萬分謝意。此外，作者也要向同事李宇平博士和編委會祕書李怡嬪小姐兩人在細膩的文字修飾工夫上所花的時間和精力，表示感佩。

- (一) 最終的知識論取向大要
- (二) 1924 年張自稱是「存疑的唯心論」或「物觀的理性主義」者而不是「唯心論者」
- (三) 1926 年張東蓀為張君勸所譯的《心與物》寫序時談心物二元論
- (四) 1930 年在〈新有鬼論與新無鬼論〉裡談靈異現象兼及心物
- (五) 三十年代以認識論的多元論對所謂「唯心論」的解釋
- (六) 從認識論的多元主義出發的哲學體系總結及其於哲學（即宇宙論）之影響
- (七) 「唯物辯證法論戰」時對唯物辯證法之批判
- (八) 四十年代交互主義認識論對所謂「唯心論」的解釋
- (九) 虜獄生活經驗中重探心物二元論

## 五、結論

## 一、前言

當事物的性質不為人所知，或事物的觀念無定案和不確定，且因人而異，則用來傳達這些觀念的辭彙，或指稱事物的辭彙，將會是模稜兩可和困惑的。<sup>1</sup>

觀念史研究中對於字詞意義的強調（即不要僅僅對一些語言上的怪字眼，如「自然 nature」或「浪漫主義 romanticism」等感到滿足，

<sup>1</sup> 這是英語辭典大家約翰生(Samuel Johnson)的話，茲轉引自 Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1994), Preface v. 關於概念必須有界限的哲學論點，可參考 Morris Weitz, *Theories of Concepts: A History of the Major Philosophical Tradition* (London: Routledge, 1988), Introduction, p. xviii:「羅素對〔西方〕哲學史的偉大洞識在於，據他對此歷史的了解，是主詞——謂語的邏輯的預設會是西方形而上學發展的驅動力，以及因此而來的，起始、且無可避免的一個實體的一元論及其附帶特徵。在這本書中，我做了一個與信條的支配權類似的聲稱，即所有概念，要成為概念，在哲學裡或其他地方，必須是閉封的：而這個主張或預設在西方哲學發展的路徑上也具有同樣強的驅動力。」

因為它們包涵的意義太多，以致於幾乎沒有意義），我個人認為尤其適用於中國現代思想史的研究上。在中國傳統方面，如果我們把章太炎和康有為一類的人的思想與態度，用簡單的所謂「儒家思想」(Confucianism)來概括，這是很容易導致誤解的。對於傳到中國的西方觀念更是如此。我們不能對於這些含混的範疇如「自由主義」、「社會主義」、「進化」、「民主」等等感到滿足。例如，我們說嚴復早年是一個自由主義者，並不能阻止我們進一步要求解析嚴復所接受的各種思想——它們之間內在的邏輯、彼此之間的連貫與不連貫、以及他本人對於他所接受的這些思想的全面了解。社會進化論與穆勒(John Stuart Mill)的自由主義彼此間是否可以相容而不矛盾？嚴復所理解的穆勒的觀念到底如何？<sup>2</sup>

當然哲學實踐與哲學思考和理論完全分離是不可能的。哲學家所作所為是與他所信仰的密切關聯的。<sup>3</sup>

我以為哲學上名詞是代表那個文化中理論方面的最中心的問題的。<sup>4</sup>改變觀念，能讓一個人通往完全不同的方向。<sup>5</sup>

給人貼標籤並不是好玩的事，它甚至可以使人遭受牢獄之災或喪失生命。對於這個問題，我們通常是存而不論，或以習慣的方式處理，或甚至認為沒有問題。但實際上，在客觀或比較正確地處理任何議題的第一步該是先處理，或至少得注意，所用的辭彙，或至少不要忘了有此問題存在。其實，

<sup>2</sup> Benjamin Schwartz (史華茲)，“The Intellectual History of China: A Preliminary Reflections,” in J. K. Fairbank ed., *Chinese Thought and Institutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), p. 19; 此文中譯文字見張永堂、段昌國、劉紹尼譯，〈關於中國思想史的若干初步考察〉，《中國思想與制度論集》（台北：聯經出版公司，1979 年修訂第三次印行），頁 7。

<sup>3</sup> D. W. Hamlyn, *Being a Philosopher: The History of a Practice* (London: Routledge, 1992), Preface ix.

<sup>4</sup> 張東蓀，《知識與文化》（上海：商務印書館，1946 年），頁 47。

<sup>5</sup> 愛德華·狄波諾(Edward de Bono)著，蕭富元譯，《創意有方：水平思考談管理》(*Lateral Thinking for Management*)（台北：天下遠見出版公司，1999 年第一版第六次印行），頁 103。

這涉及思想與語言，以及思想、語言與行動的大問題。我們因篇幅所限，只好略而不談。

在閱讀許多人評論張氏的文字中，常常看到本題目所指的稱謂，而在閱讀張氏自己的著作中，卻常常看到他自己的澄清，甚或否認自己是「唯心論者」。因此我們就有了一個他人評價和自評的差距。本文就是針對這個差距而來，主要的目的是澄清個中問題，並就所涉及的意義稍加討論。

張東蓀曾是名譟一時的社會評論家、哲學家和政治人物。<sup>6</sup>他的名聲，從民國初年起即開始建立，而在四十年代末達到頂峰。那時他的名氣，頗有名滿天下之氣勢。但不久，到了五十年代初，他即成了第一批被中共批判和整肅名單中的一人；之後，他變成了人們迴避的對象，而他做為思想家和政治人物的地位和名分也就無所存留了。當然他的許多名著變成了禁忌品，他的名字也變成了忌諱。他變成了中共眼裡的反面教材：他被指稱始終是反動的「唯心論者」、「資產階級的思想家」、「反對社會主義者」、「反辯證唯物論者」，且最後是「賣國者」。<sup>7</sup>這些名目中的最後一項是中共取得政

<sup>6</sup> 對張東蓀一生的事蹟和思想的評價，近年來已有些顯著的成果，如左玉河，《張東蓀傳》（濟南：山東人民出版社，1998年5月）；左玉河，《張東蓀文化思想研究》（北京：中國社會科學出版社，1998年6月）；左玉河，《張東蓀學術思想評傳》（北京：北京圖書出版社，1999年）；張耀南，《張東蓀》（台北：東大圖書公司，1998年5月）；張耀南，《張東蓀知識論研究》（台北：洪葉文化事業公司，1995年12月）。但仍許多層面有待補充、加強和開拓。參見「張東蓀研究專輯」所列各文，收在《中國文哲研究通訊》，卷9期2（1999年6月）。

<sup>7</sup> 據云：

毛澤東事後在頤和園一次會議上當著許多人的面，樹〔豎〕起大拇指說，北平和平解放，「這是張先生的功勞！」〔引自左玉河，《張東蓀傳》（濟南：山東人民出版社，1998年），頁421〕

但在中共取得政權後不久，張氏即被鬥、批、改，三翻五次被迫寫悔過書，最後以「叛國」等等罪名定讞。1952年12月，他所屬的民盟中央常務委員會召開第41次會議：

以「出賣1950年國家總預算詳細數字的情報」、「出賣我抗美援朝的重大政治軍事機密」、「出賣有關國防資源情報」、「替美帝國主義找政治市場」、「掩護美帝特務活動」、「與美帝公開掛著使領名義的特務人員經常保持著聯繫」等罪名，被指控為「嚴重的叛國問題」，被定為「中國人民的敵人」、「美帝國主義派在我們新中國的特務」；同時以「領取汪逆偽組織津貼」、「與國社黨、漢奸頭子共提賣國提案」、「未與反動的民社黨割斷關係」、「解放之後，

權後新加的，而其他項則是在這之前，主要是馬列派為他取的名稱。非馬列派也常用「唯心論者」、「反辯證唯物論者」二詞，但從不加形容詞「反動的」來形容此二詞。至於「資產階級的思想家」、「賣國者」二詞，則是馬列派或左派的專用詞。

張東蓀當然不是任何傳統意義下的名教罪人，但在中共的統治下，他喪失了在民國時期所享有的名節、名氣、名分，更不要說思想界名家、名師之譽了。更糟的是，隨著政治、思想鬥爭而來的名節、名氣、名分等等負面評價的翻轉，他付出了近乎生命的代價。1966年1月文革爆發時，他以耄耋之齡被捕，之後被軟禁在連家人都不知道的北京復興門鐵道醫院，直到病逝前數月，此拘禁處才真相大白。他於1973年6月2日，以87歲高齡病逝於當時就醫的北京第六醫院。<sup>8</sup>

回想起在中共取得政權前幾年，張氏在太平洋戰爭爆發當天，即因在這之前或明或暗支持國共的抗日言行而被捕，在日軍虜獄六個月又十天裡（自1941年12月8日至1942年6月18日），不屈不撓，且有自殺四次不遂的行為；他在整個抗日期間（除了虜獄時期外），種種有些傾向於中共方面而奔走於國共間的活動；以及他在抗戰結束後數年的國共和談中，因同情和傾向中共而成為中共眼中可以好好利用的名流，而暫時不計較他在這之前的二、三十年間與馬列派、歷史唯物論者間的論爭等事，我們不免唏噓。

對照而言，在民國時期，張東蓀的哲學家、社會評論家、社會主義者的名義，愛國者的名節、名氣、名分，看來曾是名不虛傳、名副其實且是名正言順的；但在中共的整肅下，他的哲學家、社會評論家、社會主義者的名義，愛國者的名節、名氣、名分，皆變成了相反的意義，且具有相伴隨的結果。

---

還企圖幫助戰犯張君勸混入新中國進行其陰謀活動」等罪名，被定為「漢奸」。

（引自左玉河，《張東蓀傳》，頁438-439）

到了文革，時年愈八十，他終於被捕，長期嚴密軟禁達五六年之久。他雖沒有死於此滔天人禍，但二個兒子和二個媳婦卻因他不屈的思想和行為不為中共所容之累，於被整肅後而自殺。

<sup>8</sup> 參見拙文，〈張東蓀生卒年記載誤差之省思：歷史事實與歷史解釋關係間的一個小個案〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期31（1999年6月），頁238-239。

張東蓀曾用多個名詞稱呼自己。大致按時間先後而言，他對自己的第一個稱呼是「唯用論者」。第二個稱呼是「社會主義者」。第三個稱呼是「存疑唯心論者」，或「物觀的唯心論者」。第四個稱呼是「折衷論者」。第五個稱呼是「自由——民主社會主義者」。以上五個稱呼中的第一、第三、第四個稱呼偏向哲學層面，而第二、第五個稱呼偏向政治、社會的領域。但這種種自我稱呼沒有一個是大多數評論者所說的「唯心論者」，雖他承認有「唯心論」的色彩。

根據曾在 1984-1990 年間當英語世界最出名的心靈哲學刊物《心靈》(Mind)的編者 Simon Blackburn 的整理，所謂「唯心主義」(Idealism)是：

任何抱持實在或實體基本上是心靈的學說。這個學說的界線沒有深固的劃分。例如，傳統基督教的看法，說上帝是個支撐的因由，擁有比祂創造物還要偉大的實在，是可以分類為唯心主義的一種。萊布尼茲的學說，認為構成所有其他事物的單簡實體本身，是具有「視象」(perceiving)和「欲力」(appetitive) 的存在者（單子），而時空是這些單子間的關係，是早期唯心主義的一個版本。主要的唯心主義形式有主觀唯心主義、超越唯心主義和絕對唯心主義。主觀唯心主義，或最好稱之非物質主義的立場，與柏克萊(Berkeley)連在一起，根據此學說，存在即在於被認知。唯心主義是與自然主義的信仰對壘。後者相信心靈本身得以窮盡地理解為自然的過程之產物。現代最常顯見的唯心主義是叫做語言的唯心主義，它認為我們以使用依存於心靈的語言和社會範疇「創造」我們存活的世界。此中困難在於賦予此看法字面的意義而不與明顯的事實衝突，即我們並不創造世界，而是發現自己存活於其間。<sup>9</sup>

中文裡的「唯心主義」一語常用來翻譯英語“idea-ism=idealism”和“ideal-ism”。但嚴格講來，在中文裡還有三個詞都可用來指稱

9

Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, p. 184. 參見 Robert Audi, ed., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2<sup>nd</sup> Edition (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 412-413.

“idea-ism=idealism”和“ideal-ism”，即(1)「唯心論」；(2)「觀念論」；(3)「理想主義」。此外，張本人也會用「意象論」來譯“idea-ism=idealism”。就張而言，用「意象論」、「唯心論」或「觀念論」來譯認識論上的“idea-ism=idealism”是不錯的；但用「意象論」、「唯心論」或「觀念論」來譯本體論、宇宙論上的“idea-ism=idealism”和“ideal-ism”，則比不上「理想主義」好。這可能是因為他充分注意到「『觀念論』(Idealism)在形而上學方面，是指觀念或思想才是事物的基本本體的學說。在倫理學方面，則是指獻身道德理想的學說。」<sup>10</sup>

一般說來，「意象論」、「唯心論」或「觀念論」通常用在討論柏拉圖式理型之場合，但是最值得注意的，是中國的辯證唯物論者濫用之，以做為攻擊一般看來只是在某一程度或場合裡鼓吹觀念比實際或經驗（更不要說階級鬥爭）來得重要的看法。至於「理想主義」，在張的用法裡，是指某種像懷德海(A. N. Whitehead)所謂的觀念之探險(adventures of ideas)<sup>11</sup>。雖然張不是柏拉圖主義者，他卻可因其承認思想中之有先天成分而毫無困難地被看成是個「康德主義者」。同時，他也的確是個「理想主義者」，因為他一向強調觀念或理想在文化上之極端重要性。<sup>12</sup>

本文因篇幅，只集中在他被指稱是「唯心論者」之辨，目的在於強調在通常的學術情況下，「唯心論者」之辨不但是無害的、必要的——無害的必要——，且是學術的常態。但在以政治掛帥，權力即是真理，不容有思想自由的環境裡，哲學上的唯心、唯物之辨甚至可以是要命的：“Give a dog a bad name and hang him”——給某人以惡名，那惡名即永難洗清。<sup>13</sup>

關於張東蓀是甚麼意義下的「唯心主義者」或「新唯心主義者」，大致

<sup>10</sup> 叔本華著，陳曉南譯，〈叔本華其人與本書——代譯序〉，《愛與生的苦惱》（台北：志文出版社，1995年再版），頁8，註2。

<sup>11</sup> A. N. Whitehead, *The Adventures of Ideas* (Pelican Books, 1942).

<sup>12</sup> 對張而言，形而上學界是屬於理想界的範圍。詳見張東蓀，《思想與社會》（上海：商務印書館，1946年），頁42-43。

<sup>13</sup> 參見梁實秋校訂，吳奚真主編，《牛津高級英英、英漢雙解辭典》（台北：台灣東華書局，民國61年台四版），頁321。

有三大類別：(1)馬列或左派學者以及其附和者所用的「反動的」「唯心主義者」或「反動的」「新唯心主義者」稱謂；(2)非馬列或非左派學者所用的沒有「反動的」之類形容詞的「唯心主義者」或「新唯心主義者」稱謂；(3)張東蓀自己對「唯心主義者」或「新唯心主義者」稱謂的判別。下一大節（即第二大節）將討論(1)，第三、四大節將分別討論(2)和(3)。無疑的，(3)最重要，不但是因為它最權威，同時以前也沒有人如此注意到它是解決評價張東蓀是何意義下的「唯心主義者」或「新唯心主義者」的關鍵。

## 二、馬列唯物論者及其附和者所指稱的「唯心論者」或「新唯心論者」張東蓀

### (一) 馬列派的基本看法：《中國共產黨大辭典》中的馬克思主義哲學斷論

根據中共官方或依官方而定的馬克思主義看法，所有反對派皆是唯心主義者，而自己派內的不同派別或反對派則有時被看成是非正統的唯物論者，或假冒的唯物論者，甚至是被揭發了的唯心主義者。他們對張東蓀的看法當然不例外。我們在這裡不能討論馬克思主義，只能預設大家多少見過馬克思主義對如下大概念所做的獨特或獨斷解釋：「唯物主義」、「辯證唯物主義」、「唯心主義」、「主觀唯心主義」、「客觀唯心主義」、「一元論」、「二元論」、「辯證法」、「唯物辯證法」、「唯心辯證法」、「形而上學」、「辯證唯物主義的認識論」、「先驗論」、「歷史唯物主義」、「歷史唯心論」。<sup>14</sup>因此，我們在這裡只引以下一大段關於馬克思主義的典型斷語為例，以見一般。根據《中國共產黨大辭典》的說法：

馬克思主義哲學即辯證唯物主義和歷史唯物主義，是關於自然、社會和人類思維最一般規律的科學。是無產階級及其政黨的世界觀和

<sup>14</sup>

這些大概念之引伸可參考任何一本相關著作，如此處所引的景杉主編，《中國共產黨大辭典》（北京：中國國際廣播出版社，1991年），頁2-4, 6-7, 14；蔣錫金主編，《文史哲學習辭典》（吉林文史出版社，1990年5月），頁811-813。

方法論，是馬克思主義全部學說的理論基礎，是馬克思主義的三個組成部分之一，是無產階級認識世界和改造世界的強大思想武器。產生於 19 世紀 40 年代的歐洲。近代無產階級是它產生的階級基礎。近代自然科學的迅速發展，尤其是細胞學說、能量守恆和轉化定律、達爾文的進化論三大發現，為它產生提供了自然科學條件。人類思想文化的一切優秀成果，特別是德國古典哲學，為它的產生提供了理論來源。馬克思〔、〕恩格斯親身參加了工人運動，概括和總結了無產階級鬥爭的經驗和自然科學的重大成果，批判地吸取了人類文化的優秀成果，繼承發展了哲學唯物主義和辯證法的傳統，特別是批判〔地〕吸取黑格爾辯證法的「合理內核」和費爾巴哈唯物主義的「基本內核」，在科學的基礎上，創立了辯證唯物主義和歷史唯物主義，它是哲學發展史上的偉大革命。馬克思主義哲學有兩個顯著特點：一是階級性，公開申明是為無產階級服務的，是無產階級的世界觀，反對一切超階級黨派的哲學；一是實踐性，強調理論對於實踐的依賴關係，理論的基礎是實踐，理論必須和實踐相結合並為實踐服務，實踐是檢驗理論真理性的一個標準，並且理論只有在實踐中才能得到完善和發展，也只有實踐中才能變成巨大的物質力量，堅決反對理論脫離實際。它是在指導無產階級革命和建設中，在批判各種唯心主義和形而上學的鬥爭中，在反對各種反馬克思主義思潮、各種機會主義的鬥爭中發展的。<sup>15</sup>

以上引言涵蓋了此主義之精華。接下來就讓我們看一看在此主義薰陶下的一些人指稱張東蓀是「唯心論者」的相關言論。

## （二）葉青（任卓宣）所指稱的「唯心論者」張東蓀

葉青（任卓宣）可能是最早的一位有系統地批評張東蓀思想中的所謂「唯心論」色彩的人。他自稱是張東蓀的思想論敵。在 1934 年，葉青即以所謂

<sup>15</sup> 景杉主編，《中國共產黨大辭典》，頁 1；參見蔣錫金主編，《文史哲學習辭典》，頁 807。

「新唯物論」（即後來通稱的馬克思哲學）為出發點，寫了二大冊，數十萬言，針對張氏的思想系統地加以批判。他寫道：

中國在「五四」時代才開始其古代哲學底否定，現在固沒有堅強的近代體系，然而已在建設之中了。作這種企圖的，首先要算張東蓀。他讀過歐洲和現在的哲學著作很多，不像「五四」胡適那樣只讀一點美國書，失之淺薄。如果我們說梁啟超和陳獨秀是中國近代哲學底啓蒙運動者，那末張東蓀就是中國近代哲學系統建立人。<sup>16</sup>

葉青在先確定要批判目標的意義和重要性後，接著說：

所以在哲學底否定之否定中的現實意義，在我看來，就是批評張東蓀，別的近代哲學家倒還用不著。張東蓀底體系，雖則算不了甚麼，但總是我們哲學爭鬥底一個現實對象。涓涓不塞，要待它成了江河以後才說麼？<sup>17</sup>

看了上文「『五四』胡適那樣只讀一點美國書，失之淺薄」，這裡又說「在哲學底否定之否定中的現實意義，在我看來，就是批評張東蓀，別的近代哲學家倒還用不著」，我們當然期待葉青不會批判胡適，但早在他於 1934 年批判張東蓀之前，已在 1932 年寫了二大冊的《胡適批判》！

葉青接著寫道：

同時，張東蓀底哲學並非新創。任何斷片都取自外國。舉凡古代、近代和歐洲、美洲底大哲學家，他都本其涉獵之廣，抄起來了。所以，他底哲學，恰恰是外國哲學家底纂集、近代哲學沒落中的折衷論。<sup>18</sup>

他自稱為康德派，所以是批判論者或二元論者。同時，也就是康德派的觀念論者了。他用實用論修正康德的觀念論，都是新康德派中

<sup>16</sup> 葉青（任卓宣），《張東蓀哲學批判——對觀念論、二元論、折衷論之檢討》二冊（以下簡稱《張東蓀哲學批判》）（上海：辛鑿書店，批判叢書乙編第二種，1934 年），序頁 1-2。

<sup>17</sup> 葉青，《張東蓀哲學批判》，序頁 2。

<sup>18</sup> 葉青，《張東蓀哲學批判》，序頁 2。

別緻些的一個。<sup>19</sup>

康德即是批判論者，就不可能再是有意的二元論者，因為批判論本身即是企圖解決二元論的問題而來的。以下第四大節我們談張東蓀的自評時即有最直接的反駁。葉青又接著寫道：

那末，批判這種情形下的張東蓀，卻等於批判外國底柏拉圖、休謨、康德、詹姆士……乃至次焉的摩爾甘一班人了，杜威、羅素……殊不足道。並且要在中國批判觀念論、二元論、折衷論，也必須批判張東蓀。<sup>20</sup>

在這裡葉青對所提諸哲學家的排名，如他把摩爾甘列在杜威、羅素之前，以及把他們兩人列在詹姆士之後，皆有疑問的。

葉青下結論曰：

因此，我底《張東蓀哲學批判》，實同時含有這個意義：直接地批判張東蓀，間接地批判他所抄襲的許多外國哲學家；特殊地批判張東蓀底觀念論、二元論、折衷論，普遍地批判一般人底觀念論、二元論、折衷論。<sup>21</sup>

觀念論不一定是二元論，而二元論也不一定是折衷論。把康德看成是唯心論者或觀念論者，是所有馬列派批評者的共同特點。葉青這裡所用的幾個大名詞也是後來幾乎所有馬列派批評者的共同辭彙。

### （三）郭湛波所指稱的「唯心論者」張東蓀

另一位比葉青稍晚，但站在同一立場批評張東蓀的人是郭湛波。他自稱是胡適、馮友蘭、張申府的學生。他在《近五十年中國思想史》寫道：

中國近五十年思想史之第二階段，一方是中國舊思想之破壞，一方是西洋哲學思想之輸入，輸入西洋哲學，方面最廣，影響最大，那

<sup>19</sup> 葉青，《張東蓀哲學批判》，序頁 2。

<sup>20</sup> 葉青，《張東蓀哲學批判》，序頁 2。

<sup>21</sup> 葉青，《張東蓀哲學批判》，序頁 2。

就算張東蓀先生了。<sup>22</sup>

張先生治學，綜合各派，不主一家，如拍〔柏〕拉圖，亞理斯多德，中古之唯名論與實在論；近古之經驗論、理性論，現代之新實在論及創化論……，無不兼收並包；……張慶元先生說：「張先生之可欽，因為他學風是純中國的；他雖浸淫於歐洲思想，而絕不盲從歐洲思想，他不會到過歐美，然而他讀的西洋典籍，據我所知，卻比任何一個留學生都多。」（〔張慶元〕英譯本〔張東蓀著〕〈認識的多元論〉序言）因此，故不得以哲學之某派目之，但他嘗以「存疑的唯心論」自豪。張先生受西洋哲學家影響最大者：一、柏拉圖，二、康德，三、路維士，其所著〈認識多元論〉，即受路維士之影響。於民十一年〔原文如此〕參加「科玄」之戰，作〈勞而無功〉、〈哲學與科學〉二文，而反對科學的人生觀。至民國十五年〔原文如此〕，辯證唯物論勃興，獨張先生以大無畏之精神，向之宣戰；編有《唯物辯證法論戰》，來反對「動的邏輯」及「唯物史觀」。張先生譯著甚多……由此可見張先生在近代中國思想史的地位了，……。<sup>23</sup>

總之，張先生的思想自成一體系；是溶貫西洋各家哲學思想，以建設中國近代的哲學；方法方面是「認識的多元論」，來源康德，但較康德實在論成分為多；宇宙觀採取 Morgan 與 Alexander 之突創的「汎架構論」，加唯心論於極端實在論之中。他的人生觀是「創造的人生觀」，價值論（或道德論）是「文化的道德觀」〔，〕他的政治是「改良的民治政治」，又名科學的民主政治。不過張先生雖為中國近代哲學建設人；但他的思想實代表西洋十九世紀的思想。所以在「科玄」論戰，反對科學的人生觀；在「哲學」論戰，反對「動的邏輯」。但張先生在近五十年中國思想史上的貢獻，在溶會

<sup>22</sup> 郭湛波，〈近五十年中國思想史〉（北平：人文書店，1935年初版，1936年再版），頁183。

<sup>23</sup> 郭湛波，〈近五十年中國思想史〉，頁184。

西洋各家哲學思想，來建設中國近代中學的新體系。<sup>24</sup>

郭氏上述的評論說「綜合各派，不主一家」、「自成一體系」，但在同書的後頭，卻把張看成是「新唯心論」的中心人物之一和領袖：

新唯心論是與新唯物論〔亦稱辯證唯物論〕正相反對的一派新學。中國哲學界的新唯心論當然也是來自西洋。把西洋這派哲學移植到中國來，不用說也是近二十年中的事。張東蓀、林宰平、瞿菊農、張君勸、張真如、徐旭生、魏嗣欒、賀麟、鄭昕、彭基相、王光祥、張抱橫、周輔成、南庶熙，及未轉變前的李石岑等諸先生，可以說都是此派的中心人物。<sup>25</sup>

這派哲學，自移植到中國以後，確曾幹了一些偉大的事業，他敢明目張膽的低〔抵〕抗新唯物論；他敢明目張膽的遏抑新實在論；他敢一往無前的反對以科學代替哲學，宣揚用哲學保障科學；他更敢鼓其銳氣征討實用主義，取其在北大哲學系之地位而代之。這是一段何等光榮的歷史啊？〔！〕<sup>26</sup>

中國新唯心論的領袖，無異議的當推張東蓀先生。中國研究西洋哲學的人，不可謂不多；說到能由西洋哲學中引伸出來新的意見，建設新的哲學，恐怕只有張東蓀先生一人。關於此點，不惟讚〔贊〕成他者如此稱許，就連反對他者也如此讚揚。葉青在〔〈《》張東蓀哲學批判〔〕〕序〔〕中就說……。<sup>27</sup>

反對他的人尙這樣稱許他，可見他對於哲學是實有新的貢獻了。他的著作很多……。<sup>28</sup>

郭氏一書（按郭書第一版原名《近三十年中國思想史》，再版時才改為《近五十年中國思想史》），在當時即遭到批評。此書附錄之一是高名凱的

<sup>24</sup> 郭湛波，《近五十年中國思想史》，頁 192-193。

<sup>25</sup> 郭湛波，《近五十年中國思想史》，頁 404。

<sup>26</sup> 郭湛波，《近五十年中國思想史》，頁 404。

<sup>27</sup> 郭湛波，《近五十年中國思想史》，頁 404-405。

<sup>28</sup> 郭湛波，《近五十年中國思想史》，頁 405。

〈評《近三十年中國思想史》〉。高氏提出六點批評如下：第一，不能分析思想的時代背景；第二，沒有解釋思想本身的發展；第三，沒有一定的範圍；第四，組織太散漫；第五，誤解與偏見；第六，敘述不完全。此外，高氏有一感想：「本書語氣似有一點誇張，說一人，必謂其為大思想家……。」針對高氏的書評，郭氏亦有逐點回覆高氏的〈答評《近三十年中國思想史》的高名凱先生〉，作為其書的附錄。我們在這裡不必參與其事，只需指出，針對高氏的嚴評，郭氏仍有雅量加以登載，多少說明當時即使是思想意識之爭，仍有容忍的空間，大概是因為政治的介入還沒有到達你死我活的地步。

葉、郭二氏的看法，雖都發表於三十年代，但仍是後來許多評論者的主要依據。現在我們看一看近來大陸某些具有馬、列傾向學者對張氏的評價。

#### （四）呂希晨、王育民二人為例所指稱的「唯心論者」張東蓀

1983年，劉建國在《中國哲學史史料學概要》上寫道：「張東蓀……是資產階級哲學家」<sup>29</sup>「張東蓀是一位新康德主義信仰者，并在新康德主義的基礎上創造了自己的『泛架構主義』和『多元認識論』的哲學體系。他為了論證其主觀唯心主義體系，寫有大量的著作。」<sup>30</sup>

於此可見，在劉氏的眼中，張東蓀所謂的「主觀唯心主義體系」是與其「泛架構主義」和「多元認識論」的哲學體系中之「新康德主義信仰」分不開。其實，這是中國大陸學者典型的看法。我們在第四大節對此有專論。

其他同類出版品的看法大致雷同<sup>31</sup>，茲不多舉。以下即就有代表性的呂希晨、王育民二人的言論做比較詳細的說明。

在1984年，呂希晨、王育民在《中國現代哲學史》中已有相當篇幅批

<sup>29</sup> 劉建國（編），《中國哲學史史料學概要》（二冊）（長春：吉林人民出版社，1983年），頁704。

<sup>30</sup> 劉建國（編），《中國哲學史史料學概要》，頁704。

<sup>31</sup> 如忻劍飛、方松華編，《中國現代哲學原著選》（上海：復旦大學出版社，1989年）頁325；張儒義，《中國現代資產階級哲學》（成都：四川大學出版社，1990年），頁143。

判張東蓀<sup>32</sup>，這只要看其相關標題即可知是屬於強烈黨派之見，如此書第五章題為「第二次國內革命戰爭時期地主資產階級哲學向馬克思主義哲學的猖狂反撲」。<sup>33</sup>它的第一節題為「張東蓀的新康德主義哲學」，在它之下有三小節，分別是「一、唯心主義的『架構論』與多元認識論」、「二、對唯物辯證法的攻擊」、「三、對唯物史觀的攻擊」。

呂希晨、王育民二人可能是1990年出版的《文史哲學習辭典》裡有關〈張東蓀〉條的合撰者。同時呂氏本人也是1995年《二十世紀中國哲學》裡有關〈張東蓀〉條的作者。<sup>34</sup>可能是因為是書的體例，可以比較長篇談論，所以《中國現代哲學史》比《文史哲學習辭典》詳細，但其斷論大體仍不出後者。我們在這裡主要以《文史哲學習辭典》為主，因為它比較新且比較精簡。

《文史哲學習辭典》在很大程度上代表中國大陸迄至1990年對張東蓀思想體系看法。它評論道：

張東蓀認為哲學不包括本體論，哲學只討論認識論問題。張東蓀從右的方面修正康德的學說，取消了康德對物自體的假定，而把康德的主觀唯心主義與不可知論發展到極端。他把感相與物自體對立起來，認為二者沒有什麼關係，把感覺完全歸結為主觀產生的。張東蓀承認外界有其條理，但這種條理並不是客觀事物所固有的，而是人們主觀上的自立法度或構造方式。時間與空間也是主觀的。在所

<sup>32</sup> 呂希晨、王育民，《中國現代哲學史》（長春：吉林人民出版社，1984年第一版）。

<sup>33</sup> 同類性質的評論還有葛懋春，〈第二次國內戰爭時期馬克思主義者對張東蓀反動哲學的批判〉，《山東大學學報》，期4（1961年）。參見李盛平主編，《中國近現代人名大辭典》（北京：中國國際廣播出版社，1989年），頁354；李華興、陳旭麓主編，《中華民國史辭典》（上海：上海人民出版社，1991年），頁270。

<sup>34</sup> 蔣錫金主編，《文史哲學習辭典》（吉林文史出版社，1990年）。參與寫作的人有王育民、呂國忱、呂希晨、呂彥博、劉士樾、劉仁學、劉東昌、孫乃驥、李為、李淑霞、龐大衡、張鳳桐、張玉田、張澍軍、陳謙、范軍、薛文華。有鑑王育民、呂希晨在之前（1984年）出版的《中國現代哲學史》，以及呂希晨在1995年出版的《二十世紀中國哲學》中談到張東蓀，且其文與《文史哲學習辭典》的相關文字極相似，因此可以相當肯定地說這兩處的文字的作者為相同的人。

謂「名理的先在性」問題上，他割裂了現實與範疇、對象與概念的內在聯繫，認為範疇、概念是先驗的，不依靠任何對象的。多元認識論也是絕對不可知主義。在本體論上提出所謂「泛架構主義」，認為「一切都是架構，而不是實質，而架構卻不是能離開我們的認識」（以上引文均見〔張著〕《認識論》）。<sup>35</sup>

對照下述第四大節（尤其是該大節第一、三小節）所言，幾乎可以說此評論的每一句皆有問題，如「張東蓀認為哲學不包括本體論，哲學只討論認識論問題」，是對張氏的「知識論居先」的誤解；說「他把感相與物自體對立起來，認為二者沒有什麼關係，把感覺完全歸結為主觀產生的」本身即有問題：若對立又如何說沒有關係？若無關係，又如何化約？這是對張氏的「多元主義認識論」的誤解。其實，僅就《文史哲學習辭典》以下所言即可攻破《文史哲學習辭典》以上的許多斷說：

張東蓀說：「認識論的多元論承認外界有其本有的條理。不過這些條理卻又是十二分難以知道。」（〔引張著《認識論》，下同〕第 51 頁）他把外界條理叫做「原子性」、「連續性」和「創變性」。「所謂原子性只是在構造(Structure)上有『原子的』(Atomic) 的性質而已。並非說外界確有原子其物。」（第 52 頁）所謂「連續性是不能僅僅是我們認識的自立法度。因為他的根基必定是在認識的立法以上。」（第 59-60 頁）所謂「創變性是指有『新奇』(Novelty)發生而言」。「我們看見有新的東西出來，我們只能說這個東西的認識是由於加以認識的立法於其上」（第 60-61 頁）。這裡可見，張東蓀所說的外界條理並不是客觀事物的固有條理，而是人們主觀上的自立法度或構造方式，把外界條理說成是人們主觀意識的產物，顯然這是對客觀事物規律性的一種唯心主義的歪曲。<sup>36</sup>

「十二分難以知道」並不等於否認、沒有、不存在：「把外界條理說成

<sup>35</sup> 蔣錫金主編，《文史哲學習辭典》，頁 1008-1009。

<sup>36</sup> 蔣錫金主編，《文史哲學習辭典》，頁 1013。

是人們主觀意識的產物，顯然這是對客觀事物規律性的一種唯心主義的歪曲」是相關作者對所引言錯誤的解釋，或甚至更糟，強加的解釋。

《文史哲學習辭典》又曰：

張東蓀的多元認識論，也是絕對不可知主義。他主張外界只是一個「構造」(Structure)……。他不僅取消了康德的物自體，而且也取消了康德的先驗的必然性與因果性，提出所謂絕對不可知主義。在他看來，不僅外界的客體是不可知的，就是自我的主體也是不可認識的。這就否認了世界及其規律的可知性，不相信我們知識的確實性，不承認客觀真理，實際是不相信馬克思主義的科學真理。<sup>37</sup>

其實張的多元認識論的確是不談「超越的外界」——「康德的物自體」——和「超越的自我」。不談這些並不會導致作者斷稱的「絕對不可知主義」，也不致「否認了世界及其規律的可知性，不相信我們知識的確實性，不承認客觀真理」，只會「實際是不相信馬克思主義的科學真理」。若張的多元知識論是「絕對不可知主義」，則就不必多言（因為「絕對不可知主義」！），因此，《文史哲學習辭典》緊接下來的文字嚴格講來即是「疊語」：

他所說的知識實際上就是一種主觀想像，它與宗教疊語一樣，只不過是「自己欺騙自己」而已，顯然這是極端荒謬的唯心主義觀點。<sup>38</sup> 張東蓀在本體論上就提出了所謂「泛架構主義」，把客觀物質世界歸結為沒有物質內容的架構……這些架構又離不開人們的認識，它就在人們的頭腦中，它既不是感覺對象也不是思維對象，而是一種抽象的精神概念。然而，正是這種精神概念才是構成萬物、創造世界的最後根源，這就完全暴露了張東蓀主觀唯心主義的哲學實質。<sup>39</sup>

不知相關作者如何能達到「精神概念才是構成萬物、創造世界的最後根

<sup>37</sup> 蔣錫金主編，《文史哲學習辭典》，頁 1013。參考呂希晨、王育民，《中國現代哲學史》，頁 240。關於康德的物自體，參見韓水法，《康德物自身學說研究》（台北：台灣商務印書館，1990 年）。

<sup>38</sup> 蔣錫金主編，《文史哲學習辭典》，頁 1013。

<sup>39</sup> 蔣錫金主編，《文史哲學習辭典》，頁 1013。

源」這個看法。張東蓀並沒有把「外物的存在與變化都看成是純粹主觀的東西」，而是評論者的誤解。張至多是說「感覺既不是外物的寫照，又不是外物的翻譯，乃竟好像有幾分無中生有的樣子。」此外，張也沒有把「感相與物自體對立起來，認為二者沒有什麼關係」，而是認為「外物與感覺之間卻有一個『相關共變』的關係」。

上述「張東蓀認為哲學不包括本體論，哲學只討論認識論問題」和這裡的「張東蓀在本體論上就提出了所謂『泛架構主義』，把客觀物質世界歸結為沒有物質內容的架構」當然是矛盾。其實，張東蓀是認為認識論是研究哲學首要任務、第一該研究的議題，因為在認識論中就蘊含了本體論和宇宙論。

在 1937 年出版的〈多元認識論重述〉中，張對他終身的認識論取向有最清楚的說明：

康德在其〔《》純理解性批判〔〕〕中所採的態度自然是以知識的限界而把超越的形而上學推翻。但在後兩個批判中卻又從另一方面開了一條活路。所以我以為康德對於認識論與形而上學的關係依然取傳統的見解：即形而上學是在認識論以外，我於此處卻不然。我把形而上學中的本體論根本上完全取消。而僅留有宇宙論。不過這個宇宙論卻就隱隱約約宿於認識論中。這就是說，我們研究人類的知識即大致上可以窺探宇宙的結構。因為宇宙的結構雖非完全呈現於知識中，然至少二者有若干的相應。所以我們即根據在知識中所呈現的宇宙結構可加以推論而擴大之，便成為一個宇宙論。因此我的認識論同時乃就是一部分的宇宙論。換言之，即同時就是一部分的哲學。再詳言之，即依我此說，認識論不是替哲學開先路，乃是認識論中即含有哲學（形而上學）。這是我與康德不同的所在。這個不同乃是根據於學說內容。因為康德的認識論中預留了新的形而上學可以發生的地位，而我此說則是自足的，沒有餘地留給別的。<sup>40</sup>

以上張氏的解說，是幾乎所有評論者都該看到的文字。但馬列派或左派

<sup>40</sup> 張東蓀，〈多元認識論重述〉，收在胡適、蔡元培、王雲五編輯，《張菊生先生七十紀念論文集》（上海：商務印書館，1937 年），頁 98。

就是沒有看見，或看到了，卻加以「唯心」教條式的解釋。這與下一大節（即第三大節）非馬列派或非左派尊重這個明白的陳述，但可能表示不同意見和批評<sup>41</sup>是有很大的差別。一個（後者）是承認張所自認的事實，一個（前者）根本不承認，只以一己或一派的觀點來評價不存在的事實。

《文史哲學習辭典》接著也算張東蓀反對「唯物辯證法」的帳：

張東蓀還極力攻擊唯物辯證法，否認對立統一規律是辯證法的本質與核心。他說黑格爾「對於『對待』，『負面』，『矛盾』三個名辭都總括在『相反』一辭之下，而不設分別。其實照我們看來，三者完全不同。所謂對待是指有對偶的東西相待而存」。「所謂負面只是指除了這個東西本身以外其餘的一切」。「所謂矛盾是兩個命題不能同時皆真而言」。「黑格爾與馬克思總是把對待與負面混而爲一，使其最後都移於矛盾。他們的根本錯誤就在於此。」在張東蓀看來，世界上根本不存在辯證法所說的矛盾。對待（對立），負面（相反）和矛盾各有特定含義，絕對不可拉到一起，「混爲一談」，所謂「矛盾」純屬人爲創造的，這就從根本上否認了矛盾的普遍性與絕對性，走進了形而上學的泥坑。<sup>42</sup>

張東蓀把黑格爾的唯心辯證法與馬克思的唯物辯證法混爲一談，否認馬克思主義哲學的產生是哲學史上的偉大變革。他攻擊否定之否定規律是「歷史定命論」，認爲「對待」、「負面」、「矛盾」等都不是矛盾。認爲馬克思「一個錯誤」就是「把矛盾又一轉變而成爲鬥爭的意思」。認爲質量互變規律只是「實驗的結果」，不是「法則」，不是「普遍方法」。張東蓀對唯物辯證法的攻擊，實質上是否認矛盾的普遍性與絕對性，反對階級鬥爭與無產階級的革命運動。<sup>43</sup>

<sup>41</sup> 詹文滸編，《張東蓀的多元認識論及其批評》（上海：世界書局，1936年），頁101-187，所錄四篇批評文字。

<sup>42</sup> 蔣錫金主編，《文史哲學習辭典》，頁1006。

<sup>43</sup> 蔣錫金主編，《文史哲學習辭典》，頁1009。參考呂希晨、王育民，《中國現代哲學

看了以上兩段引言，我想讀者會有一個感覺，即本文所引張本身所言或解釋的辭彙如「對待」、「負面」、「矛盾」和「相反」皆相當清楚，但評論者的斷稱則十分歧異和晦澀，甚至不知所云，如批評者把「對待」與「對立」，以及「負面」與「相反」等同，和張所說「對待」、「負面」、「矛盾」是否一樣，因相關作者沒有進一步解釋，只好存疑為止。

《文史哲學習辭典》也不忘了以歷史唯物論（唯物史觀）來批判張東蓀的社會政治觀：

在社會歷史觀方面，張東蓀反對馬克思主義關於經濟基礎與上層建築辯證關係的基本原理……。在他看來，經濟基礎不能決定上層建築，二者不是決定與被決定的關係，而是互相影響關係，顯然這是一種歷史多元論的觀點。<sup>44</sup>

在談到「唯物辯證法論戰」時，《文史哲學習辭典》也算張氏的帳，寫道：

第二次國內革命戰爭時期，所謂「唯物辯證法論戰」是中國社會性質與社會史論戰的繼續，也是中國現代哲學史上唯物主義與唯心主義鬥爭的一次重要戰役。新康德主義派的張東蓀與托洛茨基派的葉青之間的爭論。他們都把反動矛頭指向了馬克思主義哲學。在這場論戰中，真正堅持馬克思主義哲學的是以艾思奇為代表的馬克思主義者。特別是毛澤東的〈反對本本主義〉、〈實踐論〉與〈矛盾論〉的發表，從根本上駁斥了張東蓀、葉青的唯心主義哲學，這場論戰也就以馬克思主義哲學的勝利而宣告結束。「唯物辯證法論」是當時兩個階級、兩條路線鬥爭在文化思想戰上的必然反映。這場論戰的重要意義就在於批判與抵制了唯心主義哲學的影響；深入與擴大了馬克思主義哲學的傳播運動。<sup>45</sup>

當然若「這場論戰也就以馬克思主義哲學的勝利而宣告結束」，則後來

<sup>44</sup> 史》，頁 243-245。

<sup>45</sup> 蔣錫金主編，《文史哲學習辭典》，頁 1006。

<sup>45</sup> 蔣錫金主編，《文史哲學習辭典》，頁 1008。

的延安整風，以及中共取得政權後的思想鬥爭將不知如何說起。是否是勝而復失，或根本沒有成功？至於把曾自認是「唯物辯證法」代言人的葉青、「樸實的哲學唯物論者」吳稚暉（他在生活上過著簡直是清教徒、節慾者或苦行僧式的安貧樂道的生活，但卻被指稱是縱慾主義者）與「實用主義者」胡適，也都通通看成是「唯心主義者」，不免讓我們想起《愛麗絲夢遊仙境》的蛋人（中矮胖子）了。<sup>46</sup>

《文史哲學習辭典》總結道：

張東蓀的哲學思想是中國現代資產階級哲學發展史上的一個重要環節，他對在中國介紹與傳播康德及其後學的哲學方面作出了自己的貢獻，這對於中國人民了解現代西方資產階級哲學不能不說具有一定的歷史意義。然而，他的哲學思想體系是唯心主義的，這種哲學的社會作用也是反動的，是為在中國建立大地主大資產階級專政提供理論依據的。<sup>47</sup>

這種馬列或左派學者的斷稱，在中共取得政權前頗無生命的殺傷力，但在中共取得政權後，則成了他思想的重大罪狀。我們於此可說《文史哲學習辭典》針對所引張氏言論的解讀，幾乎都有誤解或扭曲的痕跡，至於評論則完全是黨派式的斷稱。這與下一大節的討論，更不要說與張東蓀的自評對照，即可看出馬列派對張東蓀的評價所含的認知意義是很低的。本文第四大節，可說即為說明此點而設。

### 三、非馬列唯物論學者所指稱的張為「唯心論者」或「新唯心論者」張東蓀

#### （一）陳榮捷所指稱的「唯心主義者」張東蓀

在我們談論張氏的自評前，讓我們舉三個非馬列學者對張的「唯心論

<sup>46</sup> 劉易斯·卡洛著，吳雅惠譯，《愛麗絲夢遊仙境：第二部：愛麗絲鏡子國之旅》（台南：漢風出版社，民國 82 年），頁 225-227。

<sup>47</sup> 蔣錫金主編，《文史哲學習辭典》，頁 1009。

者」稱呼。他們也用諸如「唯心論」的字眼，但並沒有濃厚的負面價值，甚至有讚嘆之詞。

長期以來，出名的哲學史家陳榮捷是把張東蓀介紹給英語讀者的重要學者，他曾在多處指出張東蓀是「唯心論者」或「新唯心論者」。早在 1946 年，他在為聯合國出版的一本通論中國的書中，寫有關當代中國哲學的一章時就已提及張東蓀，並把他當作「新唯心論」的代表人物：「新唯心論——此派的中心人物是張東蓀。他對哲學純專業的興趣、嚴肅、獨立和持續的努力，吸收追隨者的能力，以及大量的著作，使他在二十世紀的第二個二十五年成為幾位最具創造性的現代中國哲學家之一。」<sup>48</sup>接下來陳氏摘介張東蓀二、三十年代的認識論論著。從中可見，陳氏所謂的張東蓀是「新唯心論」代表人物的標籤，是與上述馬列派看法迥異的。陳氏告訴我們，張氏稱他自己的體系為「修正的康德主義」，且在 1937 年把以前的看法加以系統化，題為〈多元認識論重述〉。針對此文，陳氏做了英文摘要。

陳榮捷更在 1963 年編寫了 *A Source Book in Chinese Philosophy* 一書。<sup>49</sup>這是持續上述他在四十年代就開始介紹中國現代哲學家給英語讀者的做法。陳榮捷在 *A Source Book in Chinese Philosophy* 一書，與他以前（1946 年）的做法一樣，要突出的仍是張東蓀的認識論（或知識論）。他的做法是摘錄張氏在《認識論》和《知識與文化》中重要的結論，並加按語。我們在這裡沒有必要介紹他的摘評，但他對張東蓀有個總評，最值得注意：

在中國鼓吹西方哲學的學者的數目遠遠超過那些傾向於中國思想的學者，雖然就原創性或影響而言，前者，直到馬克思主義籠罩大陸前，無法與後者匹敵。由胡適(1891-1962)所介紹和鼓吹的實用主義，其他如生機論、唯物主義和新實在論，皆曾特別風行。但這些只不

<sup>48</sup> Chan Wing-tsit( 陳榮捷 ), "Trends in Contemporary Philosophy," in *China*, edited by Harley Farnsworth MACNair (California: University of California, 1946), p. 319.

<sup>49</sup> 此書原出版於 1963 年，到了 1973 年已經第四次印刷，見 Chan Wing-tsit trans. and comp., *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 4th Printing, 1973)。它的 1963 年版有中譯本，題為陳榮捷編著，楊儒賓、吳有能、朱榮貴、萬法先譯，《中國哲學文獻選編》（二冊）（台北：巨流圖書公司，1993 年）。

過是西方哲學之移植於中土，而無根本的改變。金岳霖（西元 1894 年〔1895-1984 年〕）是一位邏輯分析專家，深受格林(T. H. Green)的影響，曾發展出自己的一套邏輯系統，和基於此之上的形而上學。但鼓吹西方哲學的學者中唯一的一位做到了吸收大部分的西方思想、建立起最廣大且協調的系統、同時在具有西化傾向的中國哲學家中擁有最深影響的學者，毫無疑義的是張東蓀(1886-1962〔1973〕)<sup>50</sup>……他從未到過西方，但他卻將《柏拉圖對話集》〔六種〕、柏格森的《物質與記憶》和《創化論》以及其他西方哲學著作翻譯成中文；同時他讀的西方哲學可能比他的任何一位哲學同仁都要多。他寫了十三本書，在這些書中他發展出一套系統，這系統或可稱為康德主義之修正、多元認識論、或泛架構主義〔屬於宇宙論，因此與認識論或知識論不能等同，雖前者對張而言該是建立在後者的基礎上〕……他摒棄了康德對實有分成雜多紛呈及其統一的二分法；他也丟開了康德把知識的性質分成所與與內在的分類法。對張東蓀而言，知識是感官資料、〔認知〕形式、方法論上的假設此三者的綜合產物。知覺、概念作用、心意、以及意識都是綜合性產物或「建構物」，而建構物是社會與文化之產物。張承認他確是將西方邏輯、現代心理學和社會學結合在一起，不過他也強調他的系統是他自創的。他不但受到康德和休謨的影響，同時也受到杜威、羅素、魯易士等人的影響。<sup>51</sup>

陳氏在這本英語世界裡列居最暢銷且最具權威的有關中國哲學傳統資料的參考書中只談到三個現代思想家（每人一章），其中一人即是張氏（其

<sup>50</sup> Chan Wing-tsit trans. and comp., *A Source Book in Chinese Philosophy*, p.744：陳榮捷編著，《中國哲學文獻選編》，下冊，頁 864。此處所提供的張東蓀卒年是錯誤的。張氏正確的卒年是 1973 年。*A Source Book in Chinese Philosophy* 一書於 1963 年出版時沒有張東蓀的卒年，但生年卻有 1887 年（見所附 Chronology of Philosophers, p. xii）和 1886 年（見正文 p. 744）兩種。張東蓀正確的生年是 1886 年。

<sup>51</sup> Chan Wing-tsit trans. and comp., *A Source Book in Chinese Philosophy*, p. 744. 參考陳榮捷編著，《中國哲學文獻選編》，頁 864-865。

他二人是熊十力和馮友蘭）。陳榮捷把張東蓀看成中國西化哲學家中最具代表性的人物，與熊十力（代表傳統哲學的更新）和馮友蘭（代表用西方哲學來更新中國哲學）並列。

陳榮捷可以說是把張東蓀整個思想精簡地介紹給英語世界的最主要學者。他認為張氏的體系更全面、更完整、更西化。這個極具涵蓋性的論斷大致上是站得住腳的。<sup>52</sup>這點倒符合張東蓀自己的估價。在《思想與社會》裡，他即曾如此自豪地說：「我對於西洋文化之認識是完全從看書上得來的。不過我對於西方文明之了解或恐比那些人們親自在歐美住過數年乃至十年的還來得真切些。」<sup>53</sup>

## （二）O. Brière 所指稱的「唯心主義者」張東蓀

O. Brière 的 *Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898-1950* 出版於 1956 年，它相當廣泛提及張東蓀的各個層面，如「社會主義的討論」、「科玄論戰」、「唯物辯證法論戰」、認識論（知識論）、社會、政治和文化思想等等，且有專節介紹張東蓀為最西化的哲學家。他對張東蓀不斷改變思想和調整行為的努力有所批判，尤其對張氏的政治觀點和行動更是如此。

Brière 認為「大學哲學教授中，馮友蘭和張東蓀最突出（出類拔萃）」<sup>54</sup>，「張東蓀與馮友蘭名聲相為伯仲、齊名」<sup>55</sup>，且對種種唯心論者加以簡略說明。他認為「西洋哲學最具代表人物無疑是張東蓀」，稱他是「新康德派社會主義者」<sup>56</sup>，但對張氏是否最大的新唯心主義者則有疑問：「唯心主義者本身分成康德主義者、黑格爾主義者、柏格森主義者、柏拉圖主義者等。其實，幾乎沒有一人只追隨一個體系——所有人皆是折衷論者；但因一般而

<sup>52</sup> 陳榮捷的文字最大錯誤是把張東蓀的卒年定為 1962 年，以及在解釋張東蓀的思想時，把他當做新唯心論的代表人物，而忽略張東蓀本人不以此為然。

<sup>53</sup> 張東蓀，《思想與社會》（上海：商務印書館，1946 年），頁 134。

<sup>54</sup> O. Brière, S.J., *Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898-1950*, trans. from the French by Laurence G. Thompson (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1979 Reprint), p. 38.

<sup>55</sup> O. Brière, S.J., *Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898-1950*. p. 39.

<sup>56</sup> O. Brière, S.J., *Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898-1950*. p. 66.

言，他們顯示對某一作者之偏好，我們即以此把他們列在其所師從者的追隨者當中。」<sup>57</sup>「如果張東蓀仍可因其自承在形而上學的主要影響而被看成是康德主義者，那同樣的，也有許多其他思想家得享有同等稱號。鄭昕是被看成是介紹康德的第一人，且是最熱衷之人：『我相信康德的哲學是哲學裡的最高至理。』」<sup>58</sup>

### （三）郭穎頤所指稱的「唯心主義者」張東蓀

郭穎頤的 *Scientism in Chinese Thought, 1900-1950*<sup>59</sup> 出版於 1965 年。它把張看成是某種「唯心論者」。郭氏寫道：「張東蓀是另一個〔科學唯物主義〕皈依者，這反映了當時的唯科學主義趨勢，並有助於它的更加流行。他以對西方唯心論哲學家的最佳反應而出名。他與張君勸和李石岑等人一道，使哲學在中國的主要大學中居有較高的地位。他沉想過康德的知識論問題，得出他自己的『多元知識論』。」<sup>60</sup>即使「張東蓀是另一個〔科學唯物主義〕皈依者」，又如何能說他是「以對西方唯心論哲學家的最佳反應而出名」？這個評論也與作者的另一評論有出入：「張東蓀的書〔《科學與哲學——一名從我的觀點批評科玄論戰》〕為此論戰〔科玄論戰〕登峰造極的評論 (consummate criticism)。」<sup>61</sup>

<sup>57</sup> O. Brière, S.J., *Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898-1950*. p. 66.

<sup>58</sup> O. Brière, S.J., *Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898-1950*. p. 72.

<sup>59</sup> D. W. Y. Kwok (郭穎頤), *Scientism in Chinese Thought, 1900-1950* (New Haven: Yale University Press, 1965) 一書有雷頤譯的中譯本，題為：《中國現代思想中之唯科學主義 (1900-1950)》（南京：江蘇人民出版社，1989 年）。

<sup>60</sup> D. W. Y. Kwok, *Scientism in Chinese Thought, 1900-1950*, pp. 197-198；雷頤譯，《中國現代思想中之唯科學主義(1900-1950)》，頁 170。

<sup>61</sup> D. W. Y. Kwok, *Scientism in Chinese Thought, 1900-1950*, p. 150, note 29.

## 四、張東蓀自己的分析和評價：以認識論的「意象論」爲進路，在宇宙論（本體論）上傾向空無的架構論、在人生觀上傾向「理想主義」

### （一）最終的知識論取向大要

前文我們在談論張東蓀的評論者時，已多少觸及了張東蓀自評的內容。除本小節的摘錄外，在此大節的其餘八小節裡，我們要按時間再集中地討論張東蓀針對「唯心論」特別發表的相關看法。而要談張東蓀這方面的看法，我們又得稍談他的哲學觀中最主要組成部分：認識論或知識論。

張東蓀是中國數一數二的認識論學者。他的認識論分成三階段，每一階段可能需要一本書來闡明。這裡只能指出他曾用「物觀的理想主義」(objective idealism)或「存疑的唯心論」來指稱第一階段的認識論；「認識論的多元主義」來指稱第二階段的認識論；而最終變成他所謂的「知識的多因素說」，或「交互主義」來指稱第三階段的認識論。他告訴我們：

要而言之，講到知識隨時隨處不離主觀，同時主觀又絕對不離客觀。並且可以說，無論物心，所能，人我，而總都是拿客觀爲資料，用以造成主觀。普通人以爲有一個固定的主觀而來吸收客觀。這個觀點正與我相反。故我是採取懷特海〔懷德海〕的態度，以爲主觀反而由客觀來實現。我的思想不是唯心論亦未嘗不由於此。總之，在知識上若以爲主觀客觀可以分開，則等於把知識宣告死刑了。於此可見特別注重於主客兩分，這乃是西方哲學上傳統的態度。有所謂主觀的唯心論與客觀的唯心論等名稱。其實……我們的知識根本上先有客觀而後有主觀。可見這些名稱自始即不爲不切〔原文如此，「即不爲不切」當是「即爲不切」之誤〕，所以容易使人誤會。因此本書拋開西方人的傳統態度，以爲講到知識本來就是主客合一。倘若強分主客必致誤會以爲二者可以分離。既不能分離，則我們只可講其會合的結果，而不必假定另有個未會合以前的情形。所以我敢告讀者：我這種知識論既不是唯心論、又不是唯實論。因爲唯心

論在傳統的看法當然可以等於「主觀主義」而實在論卻成是「客觀主義」。著者以為主觀或客觀可以偏重其一，輕略其他，這乃是西方哲學上傳統辦法的弊病。故我首先打破這兩個主義。因此我決不是唯心論者，亦決不是實在論者。因為我不用他們所用的範疇來解釋人類知識。<sup>62</sup>

說到所謂「交互主義」者，他解釋道：

蓋以為知識受生物的限制又受文化的限制，顧我們了解此等限制卻又以知識，於是對於限制之了解便又不能不受知識之限制。換言之，即我們所有之生物學知識與社會學哲學等知識又復受知識本身限制之限制，此點在物理學上已早為人所發見了。當然其理可適用於其他科學，故我名此為交互主義。<sup>63</sup>

換言之，張東蓀告訴我們：

我的知識論不是唯心論亦不是唯物論（實在論）而只是一種多因交互主義。質言之，即主張外在者、感覺、知覺、概念，四個東西各有各的獨立性質；卻又四者混合在一起，不可分開；同時又是互相作用的，是互相影響的。即外在者左右感官知覺，感官知覺又左右概念，反之，概念解釋感官知覺，感官知覺又混括外在者。我因此名之曰互相作用主義。這是講四者互相影響，互相作用。但須知究竟感覺離外在者為遠近。知覺離外在者雖較遠，然仍必合有感覺在內，故離不開外在者。至與概念作用不然。就是因為能以移用於他處，所以乃是騰離。即對於外在者真離開了。因此之故，我們可把四者互相作用而成的知識勉強分為二類。一類是「對物的知識」，亦可名為「實驗知識」。另一類可名曰「非對物的知識」，或「非實驗的知識」。<sup>64</sup>

張在他處進一步解說道：

<sup>62</sup> 張東蓀，《知識與文化》，頁38。

<sup>63</sup> 張東蓀，《思想與社會》，頁204。

<sup>64</sup> 張東蓀，《知識與文化》，頁39-40。

關於「非實驗的知識」(non-experimental knowledge)。這一類的知識不是由其對象的性質所決定〔，〕卻是由其知識本身的性質所決定。須知所謂「決定」是較「限制」更深一些。認識論的學者們(epistemologists)自康德(Kant)以來都是有功於知識之限制(limitation of knowledge)之發見。我今天想更進一步來討論到「知識對於實在之決定」(epistemic determination of reality)。為甚麼這樣說呢？就是發見了知識本身的限制以後〔，〕勢必對於對相認識為是不可知的(unknowable)或至少是不能完全知道的。於是便入了不可知論(agnosticism)與現象論(phenominalism)了。我現在暫且不討論這一點，即不取超越的存在(theory of transcendence)之立場而取內在的存(ttheory of immanence)之立場。換言之，即不講知識對面的對相〔象〕而止〔只〕講知識中的對相。因此我不得不注重於知識本身之性質，而以為這個性質就決定其中對相的性質。這種主張並不是主觀主義(subjectivism)亦不是唯用主義(pragmatism)。因為主觀主義是把「所知」(the known)納於「知者」(knower)之中。唯用主義是講知識與「實用」(utility)相一致。我現在的企圖卻依然是從客觀主義(objectivism)的立場由知識社會學(sociology of knowledge)以論知識中實在之構成。這樣的構成雖大體上是由知識的自身性質來決定，然而卻仍是客觀的與現實的。<sup>65</sup>

在張看來，他這種知識論與傳統的知識論(epistemology in the traditional fashion)不同：

因為傳統的舊式知識論大部分是注意在知識之有效性(validity)這一問題上。換言之，即是想解決「知」與「所知」之關係，亦就是追究知識與其對象之相干(relevance)與否之問題。而我現在卻不限於在這一點上研究。我以為知識論倘要自成一個獨立的學問〔，〕勢必把知的作用(knowing process)即思維活動(thinking activity)抽出來交

---

<sup>65</sup> 張東蓀，《思想與社會》，頁7。

給心理學去研究〔，〕便不去管了。同時又須把知識的「對象」本身再抽出來交給哲學去研究，讓哲學去追問這個對象是外物真象抑或只是心影。我們現在研究的乃是知識其自身(knowledge itself)，這個知識本身乃是「第三種東西」(*tertium quid*)，亦可以說是知識活動與知識對象所混合產生的雜種。但我們必須承認其為一種獨立的存在。在此處好像懷德海(A. N. Whitehead)很有炯眼，他主張「命題」(proposition)在「存在界」(realm of existence)有特別的地位(peculiar status)。我現在所說雖不完全和懷德海一樣，但亦以為非把知識論從「能知」與「所知」兩端中抽離出來，認為是個第三種的存在者，則決不能達到建立真正知識論的目的。由此須知識論不是心理學亦不是哲學。要之，向來是把知識當作一個「關係」，可名曰關係說(relational theory of knowledge)。而我則不然，乃視知識為一個結果(resultant)。因此便可不專注意在關係中的關係者(relata)〔，〕而把「關係」使其獨立起來成為構造(construction)〔，〕遂變為第三種的存在者，則自是所謂結果了。採取這個態度以後方能進而討論知識上各種要素。<sup>66</sup>

張這個總結最終知識論探討的結論，與 K. Popper 用「世界 3」(即“World 3”，它大致是指我們人心產物的世界)和交互主義以克服二元論有許多相似處。<sup>67</sup>此處不能觸及，只能提到為止。

張東蓀在認識論上的「多元主義」和「交互主義」使他不能有心物二元的主張，雖在認識論、宇宙論(本體論)和人生觀上他有強烈的理想主義或唯心論色彩。

<sup>66</sup> 張東蓀，《思想與社會》，頁 15-16。

<sup>67</sup> Karl Popper, *Knowledge and the Body-Mind Problem: In Defence of Interaction*, ed. By M. A. Notturno (London and New York: Routledge, 1994).

## (二) 1924 年張自稱是「存疑的唯心論」或「物觀的理性主義」者而不是「唯心論者」

若以上第一小節是就張的整個哲學追索上說明他不可能是馬、列派所指稱的「唯心論者」，則接下來是進一步比較具體地說明他正面批駁指稱他是「唯心論者」的文字。從本小節和以下各小節（即第二至九小節）我們可以清楚看出張絕不可能是馬列派眼中「唯心論者」的最根本且最具體的理由。

張東蓀在 1924 年出版的《科學與哲學》一書中，雖已對所謂的「唯心論」做了解釋。但他從未承認自己是一般學者給他加上的所謂「唯心論者」或「新唯心論者」的稱號：

近代的唯心論與古代的大不相同，並不承認大地山河的本質是人心所造，只是研究認識作用發見於渾樸特自的感覺世界以外既有一個條理共同的概念世界，則這個概念便是理想。所以唯心論並不是說一切實體由心所創生，只是說一切秩序由心所構造。所以唯心論的所謂心並不是指實體或實質而言，乃仍不妨指作用(function)。所以“idealism”這一個字在認識論上譯「意象論」或「觀念論」固然是好的，但在本體論與宇宙論上譯為「唯心主義」實不及譯為「理想主義」。須知理想主義並是否認感覺世界，否認物質，不過說感覺之所以有條理，物質之所以能成立，端賴有理想（即觀念）為之安排。講到感覺只是貢給材料，必有理性能力方能安排，這便是唯心主義的立腳點。凡屬判斷都是從自相上找共相，用共相以嵌自相。則純自相的事實只是渾沌，當然不能與判斷連綴成詞。若把素樸的事實化為條理的事實，便是把事實化為意謂。價值即本於意謂，所以可說凡判斷都是價值。<sup>68</sup>

於此可見，張東蓀確有「唯心論」的色彩，但他不願以「唯心論」自稱，而僅願自稱是主張「存疑的唯心論」或「物觀的理性主義」，並謹慎地加以

68

張東蓀，《科學與哲學》（上海：商務印書館，1924 及 1928 年），頁 69-71。賀麟對唯心主義也有類似的看法。見氏著，《近代唯心論簡釋》，有收在《民國叢書》，編 3 冊 5（上海：上海書局，1991 年）。

使用。他告訴我們：

我這個主張當然是物觀的理想主義(objective idealism)之一種……因為我是以認識為出發點……以為……能認識與所認識只是一個作用的兩方面。〔雖認識〕……只是一個……〔作用〕，然而總有一個赤裸的所與。所與的開化便是知識；知識的成立便有秩序的世界。所以我們順著知識的開化而講自然是唯心。而只就所與來說，逆進以詮其本來面目，則便是不可知的。因此我們的意見亦可以名為存疑的唯心論……並且我從這種物觀的理想主義上證明科學的價值：不但不因唯心而抵抑科學，卻反而因為唯心乃認科學即是一個大理想的實現，且是一個最有價值的精神活動。科學不是描寫外界的實在，乃在本於知識所固有的創造性，來改造世界。<sup>69</sup>

至於有人要拿哲學來救中國，這種意見我本不贊成，因為若拿哲學當一種手段或工具便無法研究了。不過講到哲學思想與中國的關係，有些人以為淺薄的唯物論與誤解的實驗論能救中國，我獨以為大錯而特錯。要以文化根源的哲學思想來救中國只有科學的理想主義。<sup>70</sup>

讀者當注意到，這裡所謂的「物觀的理想主義」在大部分著作中是譯作「客觀唯心論」。基於他的「物觀的理想主義」，張乃對各種唯物論，尤其包括唯物論的玄學，展開批評：

素朴自然主義的唯物論是於一方面生吞活剝把科學上的臆說如物質不滅(conservation of matter)、力不滅(conservation of energy)與質量不滅(conservation of mass)立為迷信的信條，而他方面又魯莽滅裂承認舊日哲學上的傳統問題，如萬物的本質與起源等，於是即以從科學上所生吞〔活〕剝下來的解決這個魯莽滅裂的問題……物理學上的力和唯物論的玄學上的力是絕不同的：因為唯物論的玄學把力認為

<sup>69</sup> 張東蓀，《科學與哲學》，頁 101-102。

<sup>70</sup> 張東蓀，〈「這是甲」——我於哲學上的一個愚見〉，《東方雜誌》，卷 20 期 1（1923 年 1 月 10 日），頁 62。

一種“substance”，既否，亦認為一種“final cause”，總以為萬物所以活動都由於力，而力又永久常存；殊不知物理學上的力不是如此解釋，只是「可變端或事實的恆常關係與比例」(A constant relationship or proportion of variable terms)（潘萊語）罷了。近來相對論出世，更把舊日物理學上的概念修正了不少，結果知道所謂力即等於質量，二者只是一個東西。所以愛〔因〕斯坦說：「質與量因而基本上是相似的；它們只是同一事物的不同表示而已。」(“Mass and energy are therefore essentially alike; they are only different expressions for the same thing.”) (The Meaning of Relativity) 《相對論的意義》)。<sup>71</sup>

照這樣說，無論質量也罷，力也罷，物質也罷，凡這些物理學上的觀念都是不能移用於玄學，因為一離了原有的範圍就立刻改變其原有的意義……因為〔根據批判自然主義的實證論，〕科學既是敘述現象便是整理現象界，把現象界內歸納起來；這個整理的結果，自然發見一事實（即 term 或譯為端）與他事實間的恆定關係。但我們須知這只是在現象界上的關係法式而已；我們絕對不可把這種代表關係法式的符號，如力如物質等，使其為「實體化」(substantialize)。因此我們知道唯物論的玄學所謂力〔、〕所謂物質不是物理學上的力與物質，因為乃已經把這兩個關係的符號變為實體的概念了。其間不同甚大：一個是現象上的法式；一個卻是產生現象又與現象並存的原因或根源。所以我說唯物論的玄學於一方面卻始終抱定宇宙有一個根源，萬物有一個本體的見解。殊不知這種見解是極幼稚的哲學思想……唯物論的玄學家一方面根據宗教上或哲學上最幼稚最粗淺的習慣來說話，一方面又硬拉科學上所不能移用於他處的名詞來亂用。其結果只表示其學說在哲學上是最幼稚的，在科學上是最武斷的。換言之，即他不知道後來哲學的進化，同時亦不知道科學的進化。所以唯物論在科學上是入門而未升堂的，在哲學上亦是入

<sup>71</sup> 張東蓀，《科學與哲學》，頁 29-31。

門而未升堂的。<sup>72</sup>

原來科學在初期確與唯物論的玄學有相通的地方，後來科學進步些了，便覺得非分道揚鑣不可。所以只是幼稚的科學始與唯物論的哲學有關係；而進步的科學早拋棄唯物論而與實證論的哲學生關係了。從這一點而言，由唯物論而到實證論是進步，而不是「不澈底」，不是「怯懦不敢」，不是「不明顯堅決」，不是「弱點」。自從相對論出來了，科學更不能與唯物論作伴……唯物論的宇宙觀完全以常識的方法為基礎：不但承認物質是我們看見的一塊一塊東西，並且承認空間是固定的，時間是唯一的。換言之，即對於空間認為像四方的空箱物，物件裝在箱內，是謂 box theory，（可譯六合說），對於時間認為像一條直線，一切東西都是線上的點，至於物質就是一塊一塊的實質。物質在初看之下，自然比空間時間為實在，所以常識與最初的科學以及最淺的哲學……總以為物體是本質而空時是他的屬性。其實科學始祖蓋列劉〔伽利略〕即把這個觀念顛倒了：他用空時來決定質量，於是空時為格子(framework)〔，〕而物質為填入者(filling properties)。格子可用數學方式來嚴格表示，而填入者反居次要地位：由格子以推知其填入者。這便是科學與常識分家之始。所以科學把空時看得很重而把物質看得很輕。最近相對論發生，如上所述，原亦是順著這個趨勢專研究格子的空時，孰知研究後得有意外的結果：就是發見兩點即（甲）空間絕對不能離開時間；（乙）時間不止一個「進向」(direction)。這兩點的涵義真重要到百二十分。原來我們平日對於時間的觀察，總以為時間只有一個進向：總是昨天到今天，決不能由今天到昨天。至多不過各人在昨天到今天的時間內覺有遲速不同罷了。對於空間亦總以為長廣闊是恆定的，不與任何時間發生相關的變化。我們對於空時的這種觀念由何而來呢？說來亦極容易。就是我們的感覺總是一個連一個的，其次序是

<sup>72</sup> 張東蓀，《科學與哲學》，頁 31-33。

一線的，所以使我們只能知道時間是一個進向的。我們的感覺都有一個「覺野」(sense-field)，所有空間觀念都是從這個視野而來。我們把各感覺（如視覺等）的覺野連續起來組成一個「感覺史」(sense-history)〔，〕再把各感覺的感覺史總合起來以成總感覺史，最後加以想像與比附更形成當代大哲學家伯洛德([C. D.] Broad)所謂的「理想的感覺史」(the idealised sense-history)。其實這個理想的感覺史就是我們常識的外界觀，換言之，即是常識的宇宙觀！最初科學與常識沒有分家的時候，科學自然亦是這樣主張；後來科學進步了便不能不認這只是一種想像的感覺史，不能算真的宇宙，真的外界。<sup>73</sup>

科學既得這個結果，便知道主觀是無法逃免的了。不僅色香味是有主觀要素的，並且形動空時都有主觀的要素……這樣一來便知主觀要素是無所逃於天地之間了。<sup>74</sup>

唯心論的先驗哲學原不否認這個材料，只以為材料是雜亂的，要把雜亂的材料配合裝置，則這個配合裝置的能力必不是材料。好像我們造房屋一樣，有石頭，有木料，然必須有人工，把石頭裝好，把木頭搭起，否則石木是自己不會動的。<sup>75</sup>

說到此，我們想起 1976 年勞榦在〈記張君勸先生並述科學與人生觀論戰的影響〉一文中，有與張東蓀此處看法相互呼應的看法：「人類的知識無疑的要完全憑藉科學的，我們一定要信賴科學，而科學是多少支持唯物主義的優勢的，不過，這種支持究屬可恃而不可恃。水能載舟，亦能覆舟；趙孟之所貴，趙孟能賤之。科學的發展和唯物主義在二十世紀中已顯出了分離的跡象。如其不贊成唯物主義，卻不必把科學推而遠之。自高能物理發展以後，質能互變的事實，早已成為家喻戶曉的常識。即就這一點來說，唯物的『物』

<sup>73</sup> 張東蓀，《科學與哲學》，頁 37-40。參見 Arthur Eddington. *The Nature of Physical World* (London & Glasgow: Comet Books, 1928).

<sup>74</sup> 張東蓀，《科學與哲學》，頁 40。

<sup>75</sup> 張東蓀，《科學與哲學》，頁 54。

究竟什麼，已不似十九世紀時代一般人的想像，甚至不似海克爾生存到二十世紀初期時所想像。」<sup>76</sup>

### （三）1926年張東蓀為張君勸所譯的《心與物》寫序時談心物二元論

1926年，張東蓀在為張君勸所譯的《心與物》寫序時，對所謂「唯心論」的解釋與《科學與哲學》大致相同，但更進一步說明他不能接受或停止在二元論的哲學原因，即雖每個哲學家皆以二元論始，但並不是皆以二元論終。有的以一元論——唯心論或唯物論等等——為終，而他那時仍在摸索。他寫道：

無論何種哲學無不隱寓相反相待之兩元，如亞里斯多德之形相(form)與素質(matter)；如笛卡爾〔笛卡兒〕之廣袤與思辨；如康德之感覺與理性；如柏格森之向上的生命與落下的物質，可見哲學家之最大問題，不在承認兩元而止，乃在如何以配置此兩元，使不相悖戾，而仍得一統一的解釋，若夫謂兩元之配置不可得；不如直承認之，不謀其通，此種精神乃尊重事實之精神，即暫時退步之辦法，正科學之精神也，願欲衝鋒陷陣於形上界者不甘即止於此，而不更進，故余就尊重事實而言，對於兩元論不能不佩服，而就其前進冒險而言，則又不能不感其不足。<sup>77</sup>

<sup>76</sup> 劳榦，〈記張君勸先生並述科學與人生觀論戰的影響〉，《傳記文學》，卷29期3（1976年9月1日），頁83。參見 Mario Bunge 著，張相輪、鄭毓信譯，《科學的唯物主義》(Scientific Materialism)（上海：上海譯文出版社，1989年）；林定夷，《近代科學中機械論自然觀的興衰》（廣州：中山大學出版社，1995年）。其實科學的機械主義和唯物論與哲學上相同名稱的主義很不同。對照賀麟在〈西洋機械人生觀最近之論戰〉告訴我們的：「此文作於民國十六年春……。當時作者初到美國讀了一些生物學〔、〕生理學〔、〕心理學的書，對於哲學尚未得其門徑。只能雜陳各方意見，不能提出自己的批評。文中對於機械主義相當同情。且於確認機械主義之只可為方法論，而非本體論的意思，亦已提出……。現在〔民國31年〕國內一般揭橥新唯物論的人，開口就要揚棄機械論，未免缺乏批評能力，把問題看得太容易。其實科學的機械方法，仍有其效準，不應放棄。而對於獨斷的信條式的非科學的機械主義，則彼新唯物論者，卻並未能逃出其窠臼，而陷於非科學、非哲學，徒為政治信仰作辯護的工具。」（見氏著，《近代唯心論簡釋》，收在《民國叢書》，編3冊5，頁306）

<sup>77</sup> 張東蓀，〈《心與物》序〉，見於 C. E. M. Joad 原著，張君勸譯，《心與物》（上海：

近來討論心物者多矣，如伯洛德([C. D.] Broad)；如屈萊克(Drake)；如濮拉特(Pratt)；如孟泰葛(Montague)；如斯菊朗(Strong)；如麥克道葛(McDougall)等，雖各有創見，而皆未能使余滿意，蓋所謂「心」，所謂「物」〔，〕祇一名詞耳。名詞，符號而已；其指示者初非一定不變。大約名詞愈近於具體者，其所指示愈固定；而愈近於抽象者，其所指示則愈不定，如「名學」其所指示實無明切之範圍，須視上下文而定，甚至如「康德」固為指一具體之人矣，然而有時用以指示其思想，有時且指後人附益其思想之學派。故吾人討論心物，第一當澈底〔徹底〕分析；即為問所謂心者果何物乎？歷來哲學家所主持之唯心論，其中所謂心者果為同一意義〔意義〕乎？所謂心者中果有若干不能還元於物乎？此三問可同施之於所謂物者，以吾之所見，哲學家派中所謂唯物論與唯心論，其中所詮之「物」與「心」，意義實屢變而不一變。今日之唯心論決非古代之唯心論；西方之唯心論亦決不似東方之唯心論。唯物論亦然。請以希臘證之。唯心思想與唯物思想同發源於希臘，然希臘之派曼尼德斯(Parmenides)，僅謂有恆常不變之「有」；柏拉圖謂有先實物而存之「理相」；亞里斯多德謂形相與素質推演迭進，級級而高，以達於至善，是全世界一大意匠耳，皆未嘗主張所認識之外物依能認識之心能而成形也，則謂希臘無嚴格之唯心論可矣。德穆克里托斯(Democritus)僅謂有性質相同之原子，運動於空間；詭辯派亦僅謂除感覺外無一物；固未嘗主張思想如小便由大腦分泌而出也。則謂希臘無嚴格之唯物論更無不可。迨至近世，心理〔、〕生物等科學勃興，乃大有造於唯心論，如發見物之次性（即色香味等），不屬於物；同時理化〔、〕生理學科學進步，亦甚為唯物論張目，如發見腦中某部受傷，記憶與思想立即消滅，然降至現代，復又大變，有感相論(Theory of Sense)出，謂一切感覺不論為色為形皆為獨立存在，初不倚存於心；又有

商務印書館，1926年），頁2。該書為尚志學會叢書之一。民國62年台灣商務印書館有此書影印本，但缺了張東蓀的序言。

相對論出，謂外界純爲格局，而格局不啻心之立法。由前之說唯心論受一大打擊，由後之說唯物論亦根本動搖矣。於是有所謂唯思想爲二者：曰 *mentalism*，可正譯唯心論，白開萊〔柏克萊〕(Berkeley)一派之說可代表之；曰 *idealism* 可譯爲理想論，柏拉圖等可代表之。亦有分唯物思想爲二者：曰 *materialism*，可正譯唯物論，馬勒許與伏格脫等可代表之；曰 *positivism* 或 *phenomenalism*，可譯實證論與現象論，科學家多主之。今所述者雖爲大概，然已足見所謂唯心唯物，其涵義久已變化，非復故常，吾人取而討論宜加分別，否則難免培根市場偶像之譏矣。<sup>78</sup>

近世哲學之鼻祖，人知爲笛卡爾〔笛卡兒〕矣。笛氏告吾人曰哲學在求真確知識。換言之，知之必確而始得爲真知，如七加五爲十二，此無論何人何日何地皆不得不認其然者也；如隔室有人，苟未親見，又安能必，即不足爲確實。故吾人之思想有二：曰知識，即所謂真知確見，曰信仰，即意其如斯而已。哲學所從事者爲知識而非信仰，哲學惟求知識，故不能不十二分謹嚴，其謹嚴且過於科學，以科學承認常識，哲學則並常識亦須抉疑故也。雖然，信仰與知識非性質上根本不同，亦止程度之等差耳。趨近於人人共知而不能不一致承認者愈得列爲知識；由此而上，漸漸分歧，遂入信仰之域矣。故無論如何以求知識，而終不免雜有信仰，蓋亦莫可如何者也。研究哲學必先以認識爲入手，其故即在此。蓋認識問題最可用翁克姆之剃刀，將一切不需要之假定剃去，而以最謹嚴之態度解決之。且可比較上得確實之知識。至於本體論、宇宙論則不然，唯心唯物一元多元容納信仰之餘地較多。<sup>79</sup>

於此可見上文馬列派說張東蓀只承認有認識論，乃非真了解張氏。張接著推論曰：

<sup>78</sup> 張東蓀，〈《心與物》序〉，見於 C. E. M. Joad 原著，張君勸譯，《心與物》，頁 2-4。

<sup>79</sup> 張東蓀，〈《心與物》序〉，頁 4-5。

余主張以認識論爲本位試以解決心物問題：茲先就物而言，自相對論出，物之所餘已無幾矣；故物方面較易解決，至於心一方面，余以爲當分主觀之心(mind as subject)與客觀之心(mind as object)，學者之大誤即在以爲客觀之心完全即爲主觀之心。吾人苟能於客觀之心詳加分析，明其性質，闡其關係，即可知主觀之心，蓋以爲客觀之心即主觀之心之副本也。余又名主觀之心爲認識論上之心，客觀之心爲心理學上之心，學者之大病即在以心理學上之心而解釋認識論上之心。以爲苟能於心理學上分析心能，便得窺見心於認識論上之祕密。殊不知大不然。客觀之心即心理學上之心始終爲認識之對象〔象〕：猶如鏡中之花，永久在鏡中。苟鏡形有凹凸，則花形隨之變矣。吾人所苦者即在絕對不能離鏡而看原花，彼謂知客觀之心即知主觀之心者，無異乎謂見鏡中之鏡即見原鏡，實則鏡中之鏡安能離鏡。<sup>80</sup>

余既以鏡喻認識主體之心，須知吾人之心固非平鏡也。非能攝原物之形而絲毫不改也。吾人所急應研究者即爲鏡之攝物其影響被於物者究如何？……<sup>81</sup>

以吾之見，以爲認識之心似有若干基本格局，特此或不盡爲康德所謂十二範疇與三量圖形耳……至於名詞之使用，非真認識也。故吾人今日以爲是椅者，明日得以謂是桌，誠以功用若同，名詞自亦可變。此種實在論要不足爲批導主義之梗，可知吾人製造符號，乃專爲統御行爲之便，此種符號皆由心之基本格局而演出。至於心之基本格局爲何？余自認學力尙淺，未敢枚舉。特肯此志願從事研究耳。近來英人斯披曼(Spearman)〔 Spearman 〕與德人杜里舒亦頗稍稍研究，斯氏立有三原則：杜氏列爲數要素，雖極粗樸，而苟能繼續發揮，或有柳暗花明之期。<sup>82</sup>

<sup>80</sup> 張東蓀，〈《心與物》序〉，頁 5-6。

<sup>81</sup> 張東蓀，〈《心與物》序〉，頁 6。

<sup>82</sup> 張東蓀，〈《心與物》序〉，頁 7-8。

以鏡子比喻認識論中的主觀與客觀的關係是張東蓀早期的用法，後來還有其他比如限點、茶與水、簾幕與陽光等，但皆認為只是比喻，並要我們注意所要傳達的概念。

張東蓀所努力的是哲學上的綜合論，而在 1930 年前追索的哲學創造，用他自己的話是要：「把生活哲學與思想哲學融於一爐，真是何等壯舉！我雖有志願，但精力，就衰，恐未必能償此志。」<sup>83</sup>

#### （四）1930 年在〈新有鬼論與新無鬼論〉裡談靈異現象兼及心物

上述張分析身心問題的討論可以做為他對唯心唯物問題的另一個處理方式，因為心身（心物）與唯心唯物的關係極其密切，甚至是同一問題的不同提法。其實這個討論也是張前此文章如〈這是甲〉、〈知識之本質〉<sup>84</sup>、《科學與哲學》相關討論心與物或唯心與唯物的極精簡重述，且是接下來多元認識論的基礎。但在三十年代初正式提出多元認識論前，張在 1930 年寫了一篇情非得已、但有趣的文章，題為〈新有鬼論與新無鬼論〉。此文章主要是修改伯勞德(C. D. Broad)在其巨著 *The Mind and Its Place in Nature* 中所提出的看法而成，目的在於「到了最近朋友之中譚〔談〕鬼的愈多了，信鬼的亦愈多了。於是使我不由得想把我的未成熟的意見姑且吐出來說一說，或許能解除人們的一部分迷惑，亦未可知罷。」<sup>85</sup>

張主張我們的精神於身體死後倘有若干時日餘留不滅，只這一點是事實，好像燭的亮光一樣，我們往往於吹滅了燭以後至少必有幾秒鐘房內尚有餘亮。<sup>86</sup>

張告訴我們他所以名此篇為〈新有鬼論與新無鬼論〉的緣故，就是照伯

<sup>83</sup> 張東蓀，〈新實在論的論理主義〉，《東方雜誌》，卷 19 期 17（1922 年 9 月 10 日），頁 17。

<sup>84</sup> 張東蓀，〈知識之本質——「這是甲」的續篇——兼答張君勸王君鑑兩先生〉，《教育雜誌》，卷 15 期 4（1923 年 4 月 20 日）。

<sup>85</sup> 張東蓀，〈新有鬼論與新無鬼論〉，《東方雜誌》，卷 27 期 5（1930 年 3 月 10 日），頁 60-62。參見 Terence Penelhum, *Survival and Disembodied Existence* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980)一書之簡要的、哲學的討論。

<sup>86</sup> 張東蓀，〈新有鬼論與新無鬼論〉，《東方雜誌》，卷 27 期 5，頁 63。

勞德說有一個精神元素，似乎可以說是有鬼論即新式的有鬼論；而照他的說法，不須有這個精神元素而只是本人的精神於身體死後能作短期間的餘留存在，此餘存的雖是其人的精神，然卻不能如平日那樣的健全了，因為終須仍歸於消滅，所以可以說是無鬼論，即新式的無鬼論。他自信他這種溫和的無鬼論較科學家抹煞奇異現象的極端無鬼論來得近情合理。<sup>87</sup>

但是關於心身相關的問題，張說他不取唯物論的見解。他以為我們縱使採取唯心論而仍可以主張精神於身體死後隨之消滅。所以他於哲學上是比較偏於唯心論，但於此處卻仍願主張精神雖可餘存而終久必歸消滅。<sup>88</sup>

殷海光認為，「哲學上的『心物問題』是極其複雜而又頗為令人困惑的問題。之所以如此，係因這個問題之被提出的動機很多，所牽涉到的考慮也很複雜。可是，最後分析起來，這個問題的核心是在心物二元論。」<sup>89</sup>在殷氏的眼裡，「心物二元論」有幾點可以注意。「第一、這種論說與其說是得到認知的知識之支持，不如說是得到神話上的、神學上的，和生氣觀的支持……。第二、『心』與『物』鴻溝的劃分，除了許多別的原因以外，還或多或少受語言格式所左右……。第三、現代科學並不支持這種心物對分法。」<sup>90</sup>

### （五）三十年代以認識論的多元論對所謂「唯心論」的解釋

在他還未於 1930 年加入燕京學術人員行列時，張氏早已著手修正其認識論上的綜合性看法。他稱其三十年代思想根據為「認識論的多元主義」，並把它包含在 1934 年出版之《認識論》一書裡。1932 年，在〈認識論的多元論（三）〉中，我們看到了張東蓀最清楚的建議要拋棄「唯心」、「唯物」此二個辭彙，且不再使用「存疑的唯心論」了。其背景與二十年代末三十年代初唯物辯證法盛行，尤其是他發動的「唯物辯證法論戰」有關。我們在下一小節會談論它。

<sup>87</sup> 張東蓀，〈新有鬼論與新無鬼論〉，《東方雜誌》，卷 27 期 5，頁 65。

<sup>88</sup> 張東蓀，〈新有鬼論與新無鬼論〉，《東方雜誌》，卷 27 期 5，頁 65。

<sup>89</sup> 殷海光，〈論科際整合〉，《思想與方法》（台北：大林出版社，1983 年再版），頁 331。

<sup>90</sup> 殷海光，〈論科際整合〉，《思想與方法》，頁 332。

在〈認識論的多元論（三）〉的結論時，張寫道：

我以為〔非對物的知識〕概念與名辭的作用不是對外的而是對我們自己的。平心論之，唯心論與唯物論對於宇宙並不能有變化宇宙，還是那樣的。（原文如此，似不太通順，擬改寫如下：平心論之，唯心論與唯物論對於宇宙並不能有變化，宇宙還是那樣的。）但是主張唯心論的人他對於宇宙的態度以及做人的方法卻決與唯物論者不同。例如唯心論者可以變成一個虔敬的宗教家，唯物者可以變成一個放浪的激烈派。我舉這個例不是說唯心論好而唯物論壞。我所以反對唯心論與唯物論這兩個名辭乃正是由於此。我以為唯心論與唯物論一樣都是具有許多的聯想，這些聯想不僅使我們對於本題有許多的誤解，並且在我們的態度上還產生許多惡影響。所以我們總以能夠把這兩個名辭都屏〔摒〕除不用為佳。<sup>91</sup>

於此我們可以一對對壘的雋語來比喻：G. E. Moore 曾對“What is matter?”（「何為物？」），對曰：“Never mind”〔「永非心靈」（直譯）或「勿操心、勿在意」（意譯）〕；而 Samuel Johnson 曾對“What is mind?”（「何為心靈？」），對曰：“It does not matter.”〔「它不涉物」（勉強直譯）或「無關緊要」（意譯）〕。

張接著說：

說一句過火話，我們現在最好恭恭敬敬地把這兩名辭送到垃圾堆中〔，〕上貼一條封條寫著「永不敘用」四字。這猶是說這兩個名辭。至於實際上差不多沒有一個唯心論者而不容納實在論。例如鮑申葵著有《輓近哲學上兩極端相遇論》(*The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy*)。他就聲明新實在論的主張與絕對的唯心論 absolute idealism 相同，在反面上如亞歷桑逗承認有所謂「神性 deity」。最奇怪的是奉唯物論為國教的俄國近來居然亦特別聲明他們的主張是所謂 dialectic materialism（此字坊間譯為辯證的唯物論，

<sup>91</sup> 張東蓀，〈認識論的多元論（三）〉，《大陸雜誌》，卷一期5（1932年11月1日），頁81-82。

辯證二字不通)而不是機械的唯物論 mechanic materialism。原來他們亦知道自相對論量子說波子論出來以後，整塊的「物質」已不能有了。其實所謂辯證的唯物論就是自然主義的進化論 Naturalistic evolutionalism 差不多。可見人類的思想是時時在那裡活動著〔，〕而真理好像是在遠處的磁石，總是把人們的思想吸引著。倘若有人想拿一個主義來限制人們對於這個磁石的吸收，其結果必是把那個主義沖倒了而後已。所以唯心唯物之爭在今天已是不必有的了。<sup>92</sup>

我們在這裡已可以看到下述《唯物辯證法論戰》的清楚影子。張接著寫道：

以上是說我所以拋棄「存疑的唯心論」一名的緣故，但卻又不能沒有一個名稱。立一個名稱又不能完全是新的。如果使人對於這個新名絲毫無熟悉之感〔，〕則無異於說他是X或Y，這樣又等於不立名稱一樣，因為太無內容了。所以這件事是非常困難的，就是無論立如何一個名辭〔，〕總必須使人對於他有些聯想，好像是見過幾回面的樣子。換言之，即至多必須是半新的而不能是全新的。因為這個緣故，我對於我此說立了一個不甚切合的一個名稱曰：認識論的多元主義(Epistemological Pluralism)。<sup>93</sup>

由此可見，到了1932年，張已放棄1924年採用的「存疑的唯心論」，而主張「認識論的多元主義」。他並因此認識論上的演進而重新調整他的哲學體系。從中可見他的心物二元論色彩越來越淡——直到他虜獄生活期間和之後，他又重新體認它。這畢竟是哲學上永久的問題。此是後話。讓我們於此先看一看他的多元認識論。

## (六) 從認識論的多元主義出發的哲學體系總結及其於哲學(即宇宙論)之影響

張東蓀自己在談「認識的多元論」開頭就曾清清楚楚說：

<sup>92</sup> 張東蓀，〈認識論的多元論（三）〉，《大陸雜誌》，卷1期5，頁82。

<sup>93</sup> 張東蓀，〈認識論的多元論（三）〉，《大陸雜誌》，卷1期5，頁82。

認識的多元論 (Epistemological pluralism) 或稱知識之多元說 (A pluralistic theory of knowledge) 是與認識的一元論不同，亦和認識的二元論不同。我此說既不把能知吸收於所知內，亦不把所知歸併於能知中（這是認識的一元論所為的）。我此說卻亦不同於認識的二元論，因為他只承認主客的對立，似乎太簡單了。我此說當然亦是認識的批判論中之一種，不過與別的批判論有很重要的異點。例如批判的實在論是三元論，因為他們主張於能知的心與被知的物以外，尚有所謂「義蘊」。康德的批判哲學是隱然仍用二分法，因為他把「與料」與「方式」分開，不過後者能層層推進罷了。我的認識多元論大體上可說仍是循康德的這條軌道。但重要之點卻有不同。就是我把「方式」不純歸於主觀的立法作用。我不像康德那樣以為外界是無條理的。<sup>94</sup>

我不像康德那樣把「感覺所與」作為知識的質料。我主張感覺不能給我們以條理的知識，這雖和康德相同，但條理卻不能完全是心的綜合能力所產，這又和康德不同了。因此我承認外界有其條理；內界（即心）亦有其立法；內界的立法又分兩種：一為直觀上的先驗方式，一為思維上的先驗方式（這一點與康德相似）；至於感覺則不是真正的「存在者」。所以我此說有幾個方面，因名之曰多元論。<sup>95</sup>

根據上述的主張，張認為在哲學可得下列的結果：

1. 認識的多元論根據上述各義，勢必根本上否認「本質」(Substance)。〔，〕以為本體論上的唯心論唯物論兩元論全是不對的。
2. 認識的多元論以條理認為真的外界，則勢必謂外界只是空的架構，而無實質。於是在本體論上便成為「汎架構主義」(Pan-structuralism)。
3. 認識的多元論把感相認為非存在者，勢必謂感相在本體上無地

<sup>94</sup> 詹文滸編，《張東蓀的多元認識論及其批評》（上海：世界書局，1936年），頁1。

<sup>95</sup> 詹文滸編，《張東蓀的多元認識論及其批評》，頁2。

位，即沒有「本體的地位」(Ontological status)。

4. 認識的多元論認直觀上有先驗的格式，勢必謂有所謂「普汎的心意」(Consciousness Überhaupt)。這個在形而上學看來，至少可以說心是獨立的，不是孳生的。
5. 認識的多元論認設準雖具有工具的性質卻仍有其本有的規律，則當然主張這種規律的根據是由於心意有「社會的」性質。所以就感相而言，我們不能問他從那裡來的。勉強解釋一下只好是「生理的」。但這仍是一種解釋而已。直觀上的格式亦可勉強說是「生物的」。至於設準則不能不說是「文化的」或「社會的」。因為他和直觀上的格式（即空時主客）所以不同，即在於空時主客是任何知者所不可缺的，而設準則視各種民族的文化而有增加或變化。

所以設準是文化的，不能歸之於生物的。<sup>96</sup>

接著讓我們總括張這樣一個認識的多元論對於宇宙觀上對「物」「生」「心」的意見：

我以為無所謂物，亦無所謂生，亦無所謂心。卻確有若干的架構 (Structure)。如質量是一種架構，密度與速率以及引力都是一種架構。照認識的多元論來講，這些架構不是完全存在外界，如實的架構……。換言之，即我們對於這些架構的構成，必須把認識上各種格律的作用亦打進了算盤去。我們把密度引力等架構概括之，而立一個名辭曰「物」。這個「物」只是一個空名，並沒有一個整塊兒的存在者與之相應。生與心亦是如此。所以 Entelechy 與 Spirit 這些字可以作廢，即 Life 與 Mind 亦都以不用為佳。凡是主張有一個物質或一個生命或一個精神（即大生命與大心靈），在我看來都是誤把一個概念當作一個實物。因為我們製造名辭時有一個慣習〔習慣〕，就是把本無其物的而變為有其物，把本來是雜多不成一體的，而變

<sup>96</sup> 詹文滸編，《張東蓀的多元認識論及其批評》，頁 84-86。

爲一塊整個兒的。例如「風」，因爲有了這個名辭，就好像有一個具體存在者，實則不過氣流的動而已。又「林」，因爲有了這個名辭便好像是指一個東西，而其實只是許多的樹罷了。可見名辭之誤人害人。唯物論者所犯的弊病恐怕就在此。他們以爲有個整塊的實質，就是所謂物質。生命論的哲學乃至唯心論，亦都是犯了這個弊病。此病不除，在哲學思想上決不會有進步。從這一點上，我的主張既非唯心論，又非唯物論，更不是生命派的哲學。<sup>97</sup>

我們把物理而代替物，便亦正可把生理(Biological principles)而代替「生」，把心理而代替「心」。就是有物理而無物質，有生理而無生命，有心理而無心靈。這亦就是說一切都是架構而不是實質。而架構卻不是能離開我們的認識。就好像鏡中的花，雖然花的形態顏色未必有大虧，然而卻是在鏡中。<sup>98</sup>

我們於此不可誤解爲由物質而突創出生命來，由生命而又產生出心意來。其實沒有物質而只有物理這一套物理學上的定理與公式，就是所謂物質別無他物。但對於生物我們拿了這一套物理學上的定理與公式來解釋他，卻確有些不夠用。於是我們不能不添一二條另外的定理與公式。至於解釋心意現象亦然。便有所謂屬於心理學的公式與定理。這只不過是定理與公式的逐漸增加，並不是有甚麼東西真產生出來。我們拿物理的公式原理，譬如 ABC，而生物學上原理加上去了便成爲 ABCDE。這個 DE 雖是屬於生物學，卻是不能離開那個屬於物理的 ABC。<sup>99</sup>

此期張東蓀不以「唯心」「唯物」之爭爲然，姚璋早在 1935 年爲張東蓀的書寫序時已指出：

但我國關於西洋認識論作專書來介紹的，尙不多；又何況於創造。然而張東蓀先生之認識的多元論，卻頗有自創新說的樣子。他的文

<sup>97</sup> 蘇文濬編，《張東蓀的多元認識論及其批評》，頁 87-89。

<sup>98</sup> 蘇文濬編，《張東蓀的多元認識論及其批評》，頁 89。

<sup>99</sup> 蘇文濬編，《張東蓀的多元認識論及其批評》，頁 89。

中批評各說，自康德以降，折衷各家認識論之得失。就中於「能知」與「所知」之中間一段立論特詳，新意尤多，名學在認識論中地位亦有論及，且析其性質獨具見解。文末並用「認識的多元論」說窺見「宇宙無本質只是一套架構」；對於歷來「唯心」「唯物」之爭執掃除一空。此文初題〈條理範疇與設準〉，載於《哲學評論》雜誌；旋經改作，題曰認識的多元論後，載入認識論為末章。<sup>100</sup> 紀文勛也注意到此點。<sup>101</sup>

### （七）1934年「唯物辯證法論戰」時對唯物辯證法之批判

面臨自1920年代末以來中國「激進」知識分子對馬克思主義越來越缺乏批判且幾乎盲目接受的態度，張在1934年發生的「唯物辯證法論戰」中扮演了領袖的角色。1930-1935年間，張寫了多篇文章論唯物辯證法及歷史唯物論，並發表多篇有關蘇聯的書評。1930年出版《道德哲學》一書並有題為「唯物史觀與道德」的專節（第七章第四節）充分表達他對馬克思主義相關方面的看法。1934年他編了一本出名的論文集，題名《唯物辯證法論戰》，且譯了〈羅素對唯物辯證法之批評〉（自羅素《自由與組織：1814-1914》之第十八章）。他藉種種特地用以攻擊做為「赤色哲學」的唯物辯證法，「而絕非對於共產主義全體而言。因為本書〔《唯物辯證法論戰》〕著者數人可以說差不多都是贊成社會主義的。倘共產主義一辭與社會主義有一部份相同，亦可以說在某種意義上是不反對共產主義。」<sup>102</sup>我們這裡只提及他對唯

<sup>100</sup> 謂文滸編，〈《張東蓀的多元認識論及其批評》（姚璋）序〉，頁2。

<sup>101</sup> 見 Wen-shun Chi (紀文勛), *Ideological Conflicts in Modern China* (New Brunswick (U. S. A.) and Oxford (U. K.): Transaction Books, 1986), p. 158: "Nevertheless, Chang Tung-sun's philosophical works are responsible for his image as a neoidealist among academicians such as H. H. Dubs. It is an image which Chang denied but of course he was not a materialist either, for he regarded the dispute between materialism and idealism to be actually meaningless."

<sup>102</sup> 張東蓀，〈《唯物辯證法論戰》弁言〉（北平：民友書局，1934年），頁1-2。此書於1980年由帕米爾書店影印發行，不過書中某些字、段落和題字已被微妙地修改或刪除而無按語，如上引相關段落變成：「而絕非對於共產主義全體而言。因為本書著者數人可以說差不多都是贊成社會主義的。「因」共產主義一辭與社會主義有一部份相同。」

物辯證法之批判。對張而言：

我們只有直覺與理智這兩條路。一個是從外面；一個是從內面。如走理智的路，普通的科學方法已綽乎有餘，不必再想重新發明一種動的方法學。而〔何〕況這種動的方法學（即辯證法）並未見得能對付動的事實。因事實的動是不限於正反合的程式；即使有之，而正與反之間，反與合之間，其相距至不一律，又安能一律對付之呢？所以由前之說，是不必要的動的方法學；由後之說是這樣的動的方法學未必有用處。

總而言之，以對相是動的為理由而主張必須有一個動的工具，這不但是誤會，並且亦講不通。<sup>103</sup>

張堅稱：

總之唯物辯證法所以成立大半是由於「單純的比附」(pure analogy)。他們看見有陰電子與陽電子遂以為自然界上就有他們所說的正反。他們看見有動與反動，有吸與拒，遂以為物理就是他們所說的辯證的。他們看見有石蠟系列的變化，於是就以為這正是他們所說的由量必變到質。他們看見生物界有突然變成新種，便以為這又是他們所說的「合」。他們看見種子發了芽，便以為這正是本身的否定。凡此種種不勝枚舉。要不外乎取其稍稍有類似之點，便硬加以比附。殊不知這樣的比附實違反名學，因為名學告訴我們作比附的推理時〔，〕千萬不可只注意於表面上小處的相似而忽略其根本上性質的不同。陰電子繞陽電子而走，又何嘗有正反？一動一反動，一吸一拒，又何嘗是辯證的歷程？生物的突變又何皆是奧伏赫被(Aufheben)？種子的蛻變又那裡是可稱為否定？總而言之，這都是

---

一對照，即可發現原書引文的「倘」已被「因」取代，而「亦可以說在某種意義上是不反對共產主義。」則被刪了。

<sup>103</sup> 張東蓀，〈唯物辯證法論戰之總檢討〉，《唯物辯證法論戰》，頁193。張氏此處指其與葉青之「論戰」。按葉青當時寫了數篇文章鼓吹「動的邏輯」，即唯物辯證法或辯證唯物論，並認為它比一般所謂的邏輯優越。

誤用比附(mis-analogy)。而〔何〕況比附法在名學上本為最不可靠的……。其次則是由於名辭之「含混」(ambiguity)。例如相反一辭含有各種不同意義，如上述。「決定」一辭亦多「歧義」。「否定」一辭亦有含混不清的地方。姑舉三者，其實多至不可勝舉，可見他們就是利用這個名辭的混淆，由此處便可移到他處。其結果並沒有說明甚麼，不過牽強附會一番而已。最顯明的例如他們把精蟲的爭入胎球和工廠工人的罷工以及兩個國家的打仗統統置於一個字（即戰爭）之下而謂為那都是戰爭。其實三者絕不相同。工人的罷工雖爭而不流血。精蟲的入胎是物理（或稱生理）作用。這都和兩國交兵大大不同。而安可用一個字來總括之呢？至於「男」「女」亦說是一個正一個反。「天」與「地」，「日」與「月」，「白」與「黑」，「紅」與「綠」都是。以為這些都認為是辯證的現象。他們的腦子可謂糊塗到萬分了。我們又安能和這類人討論呢？<sup>104</sup>

張總結說：

總之，唯物辯證法是一個牽強附會與混淆不清的東西。可以說是牛頭不對馬嘴。在馬克思本人本來不願意「純粹哲學」(pure philosophy)，他比較上尚是偏於社會，〔、〕經濟，〔、〕歷史一方面。其所說的範圍向尚不甚大……到了恩格爾思以及俄國馬克思派則硬把辯證法當作純粹哲學來講，同時把「唯物論」一層當作認識論來講。於是便真成了一種新的純粹哲學。其實那裡會有這樣的哲學，只是一場胡扯亂鬧而已。<sup>105</sup>

<sup>104</sup> 張東蓀，〈唯物辯證法論戰之總檢討〉，頁 211-212。參見殷海光，〈怎樣判別是非〉（台北：傳記文學出版社，1970 年），第五章「比擬」，頁 83-92。殷海光，〈科學與唯物論〉（上），《祖國周刊》，卷 26 期 7（1959 年 5 月 18 日），頁 6-11；殷海光，〈科學與唯物論〉（下），《祖國周刊》，卷 26 期 8（1959 年 5 月 25 日），頁 10-16。

<sup>105</sup> 張東蓀，〈唯物辯證法論戰之總檢討〉，頁 213。請參考 Edward de Bono 在其 *Letters to Thinkers* (Penguin Books, 1988), p. 72 上之評語：「從正論題與反論題之碰撞，據說一個奇且新的觀念會經由綜合的過程產生。但並不清楚這個綜合是否結合了正反這兩個觀念的最好成分，還是在伴隨此碰撞而來的混沌，正反這兩個觀念解組成它們個別組成部分，而一個新的觀念在此種混沌之湯團自己形成。就實際而言，此種碰撞看起來是凍結

1935 年召開的中國哲學年會第一屆年會上，張東蓀在一篇由他人代為宣讀，題名為〈從我們所謂哲學看唯物辯證法〉一文中，又簡要地分析了辯證唯物論：

唯物辯證法可分兩段研究，一為「唯物」，一為「辯證」。先說「唯物」。馬氏所謂唯物，與普通哲學上的意思不同。普通所謂「物」有四種：（一）可分的，（二）實在的，（三）客觀存在的，（四）身為心的基礎。馬氏的唯物的「物」完全沒有上述四種性質，而只說物之為物，乃不依靠人而本然如此的。它是外在的，不為人力所左右，而相反的，人是受它所左右。<sup>106</sup>

張氏強調：

自來所有哲學家沒有一個不承認有東西(something)作用於我們的官覺之上，柏拉圖承認這個，但他不名之曰物質而名之曰「相」(image, eidola)，這是指個別的而言，至于能普遍的，能共同的，便是所謂 idea。柏開萊〔柏克萊〕(Berkeley)亦承認這個，但他不名之曰物質而名之曰性質(qualities)，于是有第一類性質與第二類性質之分。休謨(Hume)亦承認這個，但他不名之曰物質而名之曰印相(impression)。康德更承認這個，但他不名之曰物質而名之曰「混雜者」(the manifold)，其實再廣義一些，他所謂 data，所謂 object，所謂 given 都是這個東西而說的，所以我敢大膽宣告說：從古到今沒有一個哲學家否認這個東西的存在，即叔本華亦承認有個 Vorstellung 以代表 other will，問題只在研究這個東西如何變為「可理解的」

---

並呈顯相對立的觀念，而不是鬆動它們的凝聚力。」

106 張東蓀，〈從我們所謂哲學看唯物辯證法〉（摘要），見於〈中國哲學年會論文摘要〉，《宇宙旬刊》，卷 2 期 1（1935 年 5 月 15 日），頁 29。〈從我們所謂哲學看唯物辯證法〉（摘要）一文在《宇宙旬刊》上被列為第一篇。它亦見於〈中國哲學會第一屆年會論文摘要〉，見於《哲學評論》，卷 7 期 1（1935 年 5 月 15 日），頁 134-135。不過在此評論上是列為最後一篇論文摘要。按〈中國哲學會第一屆年會論文摘要〉一文原載天津《大公報》（1935 年 4 月 14-16 日）。後來此屆論文摘要亦見於《哲學評論》，卷 7 期 1（1935 年 5 月 15 日），頁 121-135。

(intelligible)，而不是這個東西存在與否，倘使硬把他名之為物質，則純粹是一個名辭的爭論，若果只須主張有這個東西便是唯物論，則我們可以說柏拉圖，柏開萊以及康德都是大大的唯物論者，並且自有思想以來就沒有一個唯心論者，因為沒有人不承認有一個作用於我們官覺上的東西存在。<sup>107</sup>

次說「辯證法」。馬氏的辯證法，與普通哲學上所用的辯證法，其意義亦不同。柏拉圖的辯證法是方法，黑格爾的辯證法為理論之本身，馬克思並不注重辯證法的本身，而將它當作副詞講 Dialectically，說事物的狀態為「辯證的樣子」。如果承認辯證法為一實在的東西，則它本身也要辯證，勢必在「正辯證法」之後，再來一個「反辯證法」。唯物辯證法者，以辯證法為方法，方法一詞，馬氏解釋，又與普通哲學不一樣。普通所謂方法，與邏輯不同，演繹是邏輯，歸納法是方法。唯物辯證法的「正」，〔、〕「反」，〔、〕「合」，不是演繹邏輯，也不是歸納的方法，只是一種「看法」。又有人認辯證法為認識論。其實馬氏只是用辯證法去「認識」，不是當作「認識論」，此與普通哲學上所謂認識論大不相同。<sup>108</sup>

張東蓀在《文哲月刊》的〈發刊詞〉明白指出：

我自信我近來有一個發見，就是我發見馬克思派所用的名辭都與我們相同，而其意義都與我們不同。他們所謂哲學不是我們所謂哲學（亦許就正是打倒我們的哲學）。他們所謂唯物論不是我們所謂的唯物論，他們所謂辯證法決不是我們所謂辯證法；他們所謂邏輯不是我們的邏輯。他們所謂認識論亦不是我們所說的認識論。我們來駁他們，他們來罵我們，實在都是無的放矢，非常可笑。<sup>109</sup>

總之，張認為「唯物辯證法係零拾傳統哲學的片段湊合而成，並無新而

<sup>107</sup> 張東蓀，〈我亦談談辯證唯物論〉，《天津大公報：現代思潮》，期 3（1931 年 9 月 18 日）。

<sup>108</sup> 張東蓀，〈從我們所謂哲學看唯物辯證法〉，《宇宙旬刊》，頁 29。

<sup>109</sup> 張東蓀，〈發刊詞〉，《文哲月刊》創刊號（1935 年 10 月 15 日），頁 5。

特別的道理。」「唯物辯證法是一個牽強附〔附〕會與混淆不清的東西。」「所謂機械的唯物論與辯證的唯物論之分別就只是〔在於後者〕拋棄德穆克里托(Democritus)霍布士等一流的唯物論，而轉到自然主義的，〔、〕實在論的〔、〕經驗論的進化論(naturalistic, realistic, empiricistic evolutionism)，其內容毫無新穎，所有的都是歐美哲學上已經早有過的，又可見自從新物理學出來了以後舊式的唯物論(即把物質當作本體的)實在無法維持了，不料歐美的新哲學卻暗中襲擊了他們的老巢。」<sup>110</sup>

張以爲：

馬克思在哲學上的貢獻，不在唯物辯證法之提出，而在揭開哲學之社會背景，不再如前人之鑽進哲學去研究哲學，而是跳出哲學的範圍來看哲學。這對於傳統的哲學研究者的打擊，實在不小。經他這一打擊，哲學遂從以前崇高偉大的神聖地位，降到普通文化的水平線上來。我們以為馬克思對於哲學的新的態度和舊的態度，就是馬氏從外來研究哲學，後者係從裡面來研究哲學。應該設法調和起來，才算完滿的態度。<sup>111</sup>

此觀點很能說明張後來在哲學探索上轉變到知識社會學。值得注意的是，張氏在其《唯物辯證法論戰》中特地收集了些重要的反唯物辯證法的論文，而其論敵——葉青，早已於 1934 年收集了他攻擊張氏哲學的文章成二大冊題為《張東蓀哲學批判》，1935 年又以《哲學論戰》回覆張氏。葉青在《哲學論戰》之前，已在 1934 年出版《哲學到何處去》，而後又在 1936 年出版《哲學問題》。站在與張氏反對的立場，葉青在《哲學論戰》中，主要地加進了親馬克思主義的文章。<sup>112</sup>

這真是歷史性的反諷，即當中國版的唯物辯證法和歷史唯物論橫掃中國

<sup>110</sup> 張東蓀，〈從我們所謂哲學看唯物辯證法〉，《哲學評論》，卷 7 期 1，頁 135；張東蓀，〈唯物辯證法論戰之總檢討〉，頁 213；張東蓀，〈我亦談談辯證唯物論〉，《天津大公報：現代思潮》，期 3。

<sup>111</sup> 張東蓀，〈從我們所謂哲學看唯物辯證法〉，《宇宙旬刊》，卷 2 期 1，頁 29-30。

<sup>112</sup> O. Brière, S.J., *Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898-1950*. p. 34.

大陸時，此二個主義的最多產且最熱衷的鼓吹者之一的葉青（雖他也遭到中國馬列主義者之理論攻擊）必須逃避它，而張因沒有離開反得親受反唯物辯證法和歷史唯物論所帶來之苦。更加反諷的是，在他攻擊張氏的 46 年後，葉青這時早已是孫中山的三民主義的辯護者，反得於 1980 年，以提供中國現代思想史資料的名義，著手出版張氏所編的「整個」論集（除了一些非常微妙的漏字和修改關鍵字外！見註 102），可能企圖以它來阻止當時在台灣不大可能擴散的唯物辯證法，雖他曾一度在大陸幫忙此主義之散佈。

張東蓀在發表各種批判唯物辯證法和唯物史觀的文字後，唯物主義並沒有稍減，張東蓀當然更小心「唯心」「唯物」之辨。他在 1936 年給郭湛波的信中論及他自己的思想云：

孫君道昇曾目鄙人爲唯心論者〔，〕其實鄙人——主張在認識論方面大體承緒于康德〔，〕但與康德相較〔，〕則實在論之成分反而爲多（倘康德爲唯心論成分居十分之八〔，〕實在論居十分之二〔，〕則鄙人至少實在論成分居十分之四〔，〕唯心論居十分之六也）〔。〕而在宇宙觀亦復採取〔Lloyd〕 Morgan〔與〕〔Samuel〕 Alexander 一流之突創的汎架構論(Emergent Structuralism)〔。〕特彼等皆爲極端的實在論〔，〕鄙人則以唯心論成分加入其中〔，〕則謂鄙人之宇宙論有唯心論成分居十分之二〔，〕實在論成分十分之八亦無不可。<sup>113</sup>

### （八）四十年代交互主義認識論對所謂「唯心論」的解釋

到了 1940 年，張東蓀寫《知識與文化》提出他的「多因素說」知識論時，仍不忘提醒我們不要把他看成是「唯心論者」、「新唯心論」。他說：

門人孫道昇作了一篇〈中國現代哲學〉（載於數年前的《國聞週報》上）。後來美國德布士(H. H. Dubs)即根據他那篇文章在 *Journal of Philosophy* 上述中國哲學的現狀。都把我列入「新唯心論」一派中。

<sup>113</sup> 郭文見〈郭湛波，《近五十年中國思想史》自序〉，頁 5。郭書今有收在《民國叢書》，編 1 冊 6（上海：上海書局，1989 年）。

我向來不願意自居於這個名稱。我認為唯心與唯物不僅是哲學上派別的名稱，而皆有社會思想上的涵義。同時在政治運動上又都有暗示的作用。好像唯心論是偏重於維護宗教上的上帝，而唯物論則偏重於事物的必然性，以加強人類對於固有信仰的反抗。所以我對於唯心唯物之爭不從其本身上來看，決不願意討論唯心唯物孰為真理，且我以為這種討論與爭執本身上是毫無意思的。讀者如果通讀本書全體當知此種態度是根據書中所言的一貫立場。但就書所言，論知識的本性一部分好像近於唯心論的；論文化制限知識一部分卻又頗似近於唯物論的。故如有人把我列入那一類，他必定自己會發見其不對，不待我出來更正。此外孫君對於中國現代哲學分兩大派。一派是純粹從西洋哲學出來的；另一派是由調和中西而成的，把我列入前一派中。我自審亦不完全相合。我的主張固然大部分是出於西方哲學，但我主張哲學就是政治思想。同時根本上不講唯心唯物，這些地方卻又與中國的傳統態度相合。並且我要聲明：我並不是最近纔有態度的變化。我的態度始終沒有變化。讀者如肯一讀拙作《新哲學論叢》與《道德哲學》二書（都是十年以前出版的）〔，〕便見本書所言在大體方向上並沒有十分和那二書不同。不過論證與敘述有很大的差異而已。故在此特別提出聲明曰：孫君所說的「新唯心論」一名稱是我所不承認的。<sup>114</sup>

張在《思想與社會》進一步以對照、分辨中國人的「唯心」與西洋的「唯心」曰：

所謂無心外之物決不可解釋全在心內，如果謂為存在於心內這便是取西洋哲學上柏克來〔柏克萊〕(Berkeley)的觀點。所謂在人心中便是攝收之以入於心中。這便是以「攝」詮心之不同。王陽明依然篤守宋儒傳統的態度以宇宙為一個整個兒的有機體，在其中人只是其一部分，至於心之功用就在於把部分與全體打通。所以我們對於他

<sup>114</sup> 張東蓀，《知識與文化》，頁144-145。

所說的「你看此花時此花分明起來」不當解作此花在你心內，而只可解作此花與你心共現。「共現」一詞正是英文所謂 compresence [con-presence]。這個字乃是現代英國哲學家亞里桑逗(S. Alexander)所提出。他用此字以說明個體間之關係而不限於認識。其詳見其原書(*Space, Time and Deity*)……<sup>115</sup>

須知亞氏爲當今之新實在論者而非唯心論者。我今取其共現一名詞來解釋陽明，即不啻對於陽明所謂心取實在論的看法，同時表明向來謂爲唯心論是個錯誤。詳言之，即不是把外物拉到心內來使其存在於內〔，〕乃是反之把心推到自己以外的理上去，使心與理合一，於是心與理便爲一事，不是理在心中乃是心契合於理。西方的唯心論有三種形式即一爲柏克萊式，二爲笛卡兒式，三爲康特〔德〕式。王陽明既不能說是唯心論則這三個式便無一與之相合。此外若照輓近英國學者勃洛德〔伯勞德〕((C. D. Broad)見其書 *The Mind and its Place in Nature*, p. 609 以下)的分類與物之關係〔，〕可共計得十七種學說至少亦須有三十〔十三〕種。王陽明之說卻不在此十餘種之內，可見西方思想上的格局若套在中國思想上總是有所不合。<sup>116</sup>

儒家思想固然決不是所謂唯心論，但亦不是所謂唯物論。唯心論一名詞在西洋哲學上本就有不同的意義。有人說其原字的語根可以分爲兩種：即 ideal-ism 與 idea-ism [，] 前者以 ideal 為語根〔，〕後者以 idea 為語根。前者之語根是譯爲理想〔，〕後者之語根是譯爲意象。所以唯心論一名詞本來極爲混淆。倘使改爲理想主義則固不僅儒家思想爲然，即自命爲唯物論的馬克斯〔思〕主義亦是屬於理想主義之範圍內，可見西洋哲學上傳統的分類法若用之於中國思想必見有些很不合。但我們同時亦未嘗不承認究竟有些地方是相同的。照上文所述宋儒思想觀之，朱子已成爲一個完密的系統；在其

<sup>115</sup> 張東蓀，《思想與社會》，頁 127。在這之前，在張東蓀，《知識與文化》後序頁 5 亦提到「共現」。

<sup>116</sup> 張東蓀，《思想與社會》，頁 128。

系統上理想主義的色彩更為顯明。因此我主張與其以新實在論為比擬〔，〕反不如拿黑格兒〔黑格爾〕(Hegel)一流的所謂「客觀唯心論」(Objective Idealism)相對照來得比較好些。<sup>117</sup>

讀者當注意此處所謂「客觀唯心論」在《科學與哲學》裡是譯作「物觀的理想主義」。

### (九) 虜獄生活經驗中重探心物論二元論

1937年七七蘆溝橋事件後，中日戰爭正式爆發，張以其聞名的反日立場，於1941年12月8日被捕。據張氏之判斷，他之遭捕一事早在1931年的九一八事變即就決定了的。<sup>118</sup>

張是在次年6月18日被判一年半徒刑，但因緩刑三年而獲釋。時距被捕的時間共有六個月十天。張告訴我們那時他正患著很嚴重的赤痢，倘使晚出獄一天，恐怕必得病死獄中。<sup>119</sup>

單獨監禁期間，張曾用各種方法自殺四次不遂。<sup>120</sup>關於這個道理，他作了一個與本文討論心物、身心或唯心唯物二元論極有關的說明：

原來人的身體直是一架機器。機器如果內部關節本來有了毛病，外力一加即會散破。倘使內部尚沒有毛病，專靠外來的力量，如果力量不太大，恐不能使其毀壞。最奇怪的是：這樣的機器有其自身的一套機能，換言之，即身體機構是一個獨立自成系統的東西，並不受心理的指揮。當我上吊的時候，心裏是決意速死，但手卻不聽指

<sup>117</sup> 張東蓀，《思想與社會》，頁124-125。

<sup>118</sup> Howard L. Boorman, ed., *Biographical Dictionary of Republican China*, 5 Vols. (New York: Columbia University Press, 1967-1979), Vol.1, p. 132. 張東蓀，〈獄中生活簡記：（一）〉，《觀察週刊》，卷2期13（1947年5月24日），頁19。

<sup>119</sup> 張東蓀，〈獄中生活簡記：（五）〉，《觀察週刊》，卷2期17（1947年6月21日），頁21-22。又《社會主義與民主主義》（上海：觀察社，1948年），頁94-95。

<sup>120</sup> 張東蓀，〈獄中生活簡記：（一）〉，《觀察週刊》，卷2期13（1947年5月31日），頁22；〈獄中生活簡記：（二）〉，《觀察週刊》，卷2期13（1947年5月31日），頁22；〈獄中生活簡記：（五）〉，《觀察週刊》，卷2期17，頁22；〈獄中生活簡記：（三）〉，《觀察週刊》，卷2期15（1947年6月7日），頁21。

揮，硬要自動地自去拉著那根繩子，使喉間稍鬆，得以透氣。這便是心要死，身要救。乃是一個極矛盾的現象。又如我想塞〔窒〕息。用了種種方法，而其結果總是由於自己的氣將這個塞著的東西推了出來。可見身體自有其一套完整的機括，在這個機括中本身即具有自己保護自己的功能。心想毀壞身體，而身體卻自有保護作用以抵抗之。此即生理學家所謂 the wisdom of body 是也。從身體一方面來說，使我不能不相信唯物論。但心居然能作主，自己可以否定自己，亦不能說只是一個副產品。於是我平素所不歡喜的兩元論便為不可逃避的結論了。可見一切真理必由於實踐與親歷，專憑空論不能有所決定。<sup>121</sup>

張是很熟悉「人是機器」的比喻的，而這也是 Julien Offroy de La Mettrie 名著 *L'homme Machine*<sup>122</sup>一書之中譯名。

張不但接受了某種二元論，並且接受了某種定命論：

我每次總是到了死的邊緣上，而竟得不死。使我不得不相信 C. S. Peirce 所倡的 Tychism 了。<sup>123</sup>

按“Tychism”引自“Tyche”，而後者是指希臘「太姬」（司命運之女神），因此，Tychism 即是「命運主義」。

上述張所提的二元論，與常識的看法差異並不大。<sup>124</sup>倒反是一元論——不管是唯心一元論還是唯物的一元論——不是一般非研究哲學的人會有的看法。關於二元論，Anthony Kenny 曾云：

<sup>121</sup> 張東蓀，〈獄中生活簡記：（四）〉，《觀察週刊》，卷 2 期 16（1947 年 6 月 14 日），頁 19-20。又《社會主義與民主主義》，頁 91-92。

<sup>122</sup> 拉·梅特里(Julien Offroy de La Mettrie)著，顧壽觀譯，王太慶校，《人是機器》（北京：商務印書館，1996 年第八次印刷）。

<sup>123</sup> 《社會主義與民主主義》，頁 95。

<sup>124</sup> 麥基編(Byran Magee)，周穗明、翁寒松譯，《思想家》(Men of Ideas)（北京：三聯書店，1992 年第二次印刷），頁 245：「二元論當然是常識的觀點——在整個歷史上，大都夫人認為現實是由肉體與心靈，或稱靈與肉這兩類不同實體構成。」見原書 Bryan Magee ed., *Men of Ideas: Some Creators of Contemporary Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1982), p. 145.

二元論是這樣的一個觀念，即心靈事件和狀態屬於不是公共觀察所能觸及的一個私有的世界：這是個信仰心靈和實在界兩個分別的領域，它們若互相作用的話只能以超越因果和證據常規、高度神祕的方式進行。近代最令人印象深刻的二元論表述是十七世紀的笛卡兒哲學。大多現代哲學家拒絕笛卡兒式的二元論，但其影響，甚至對那些顯然排斥它的人仍大。對笛卡兒觀點極端反應的在本世紀產生了行為學派這些人乾脆否認心靈領域的存在，堅持說當我們賦予人們心靈狀態或事件，我們其實是以拐彎抹角的命題來描述他們的實在或假設性的身體行為。行為主義曾在過去長期在心理學家中非常具有影響力；而在哲學中，在我們的時代 Gilbert Ryle 提倡一個深微但並不是全然形式的行為主義。<sup>125</sup>

「現代醫學不願意把心靈分成各自獨立的部分也不願意把理智和情意分開考慮。」<sup>126</sup>張終身企圖要克服二元論的努力也是往這個方向走，但最後他還是保有某些二元論的色彩，即不是純「唯心」，更不是馬列派的純「唯物」。

## 五、結論

理論的理解和行動的指南都須要有清晰的概念，因此用什麼樣的概念來思考就會大大影響了思想，進而行動。共產黨的無限上綱是極端典型，對它而言，任何主義皆是鬥爭的工具，分類以後即是行動，清算的開始。

思想、理論的理解，是行動的指南。<sup>127</sup>我們不需要是個任何意義下的

<sup>125</sup> Anthouy Kenny, *Freewill and Responsibility* (London and New York, Routledge & Kegan Paul, first published in 1978, reprint 1988), p. 10. 按 Gilbert Ryle (吉爾伯特·萊爾) 有名著，題為 *The Concept of Mind*，此書有劉建榮中譯本，題為《心的概念》（台北：桂冠圖書公司，1993 年初版二刷）。

<sup>126</sup> J. Smith & B. Hogan, *Criminal Law*, Eighth Edition (London: Butterworths, 1996), p. 213.

<sup>127</sup> 參考 Isaiah Berlin, *The Power of Ideas*, ed. by Henry Hardy (New Jersey: Princeton University Press, 2000), p. ix, Editor's Note, note 1; Stuart Hampshire, *Thought and Action* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983); Ernest Gellner, *Plough,*

「唯心主義者」才能看出思想或觀念的無比威力。張東蓀有生動的說明：

天下最牢不可破的是思想，而最容易變化的也是思想；最強的是思想，而最弱的也是思想。不從思想下手，而專從制度上著手，終是不行的。反對資本主義的，殺了一個資本家，還有一個資本家。主張無治主義的，殺了一個總統，還有人做總統。所以思想的改革確是根本。<sup>128</sup>

無論如何，釐清概念之意義仍是極重要的，尤其是具有強烈價值判斷、重大行動取捨、後果的概念，更應是如此。

就實際而言，為張東蓀貼標籤的問題，如把他稱為「基爾特社會主義者」、「唯心論者」、「新唯心論者」、「反革命分子」、「賣國者」等，在中共統治下蘊含的實際後果是難逃長期吃苦頭，被整肅，甚至丟性命的危險。這種種皆發生在張東蓀的身上，因篇幅所限，且問題更複雜，這裡不能詳談，只能點到為止。<sup>129</sup>說語言文字，貼標籤沒意義者得三思。

本文的重點，即張是何種意義的「唯心論者」。我們首先注意到，把張東蓀介紹給英語讀者的最重要學者陳榮捷，他曾在多處指出張東蓀是「唯心論者」或「新唯心論者」。其他學者如 Brière、葉青、郭湛波，更不要說所有馬克思主義者、共產黨人，皆稱張東蓀為「唯心主義者」。因此可以說，在多數評論者眼中，張確是一個「唯心論者」。但張東蓀自稱是屬什麼意義

*Sword and Book: The Structure of Human History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), pp. 11-12: 「正如凱因斯對經濟學所做的觀察，常識只不過是死僵的理論……經濟學家和政治學家的觀念……比一般了解的還要有力量。其實，世界很少受到其他的統治。現實的人，他們相信自己很不受思想的影響，通常是某些被拋棄的經濟學家的奴隸。有權力瘋狂的人，他們捕風捉影，是從數年前某些學術抄寫員那兒提煉他們的狂顛。」另見乾姆斯(W. James)著，孟憲承譯，《實用主義》（上海：商務印書館，〔當不晚於 1923 年〕），頁 1, 3；Carl Pacifico 原著，*Creative Thinking in Practice*，陳成俊、劉燕春合譯，《實用的創造性思想》（台北：經濟部聯合工業研究所編譯叢書第八種，1973 年），頁 4-5。

<sup>128</sup> 見張東蓀，〈文化運動與教育〉，《教育雜誌》，卷 14 期 3（1922 年 3 月 29 日），頁 5。

<sup>129</sup> 很值得注意的是，留澳的孫萬國博士目前正在寫張東蓀五十年代以後的生活和遭遇，以為他計畫中要出版張氏此期詩文集殘、遺稿之說明。

的「唯心主義者」？我們在前言和第四大節實已透露了本文主旨。在這兩大節間，我們在第二大節收集了些馬列派或其附和者指謂張東蓀是「唯心主義者」的文字；在第三大節則收集了三個非馬列派指稱張東蓀為「唯心主義者」的文字。

對照馬列派或其附和者指稱張東蓀為「唯心主義者」與非馬列派指稱張東蓀為「唯心主義者」，我們發現兩種指稱有很大的不同。其中最值得注意的一點是所根據的理由。馬列派或其附和者毫無例外地是以馬克思主義為基礎來做評論，而非馬列派則主要是根據西方哲學傳統來做評論。

此外，就馬列派和其附和者指稱張東蓀「唯心主義者」而言，我們發現早期的馬列派和其附和者在指稱張東蓀為「唯心主義者」時，並沒有後來馬列派和其附和者在指稱張東蓀為「唯心主義者」時那樣教條或更少批判性、武斷性或鸚鵡式的重覆。這可能與後者更深涉政治教條之獨斷性與否有密切關係。也可看成是更少有政治言論的自由空間所致。

說到非馬克思者指稱張東蓀「唯心主義者」，因為是根據西方哲學傳統，所以與張東蓀的自評有許多共同的地方。但由於張東蓀不但是要輸入、接受西方傳統，而且是要創造自己的體系，因此，他不太願意全盤領受西方傳統的稱謂，或只能修正地接受。

本文在第四大節陳列、介紹了張東蓀在不同時期、從各個角度談論「唯心」「唯物」問題的文字，從中可以清楚看出他是非常清楚自己所面臨的問題。其實，第四大節的任何一個小節皆可以看成是解決心物問題的答案，至少是一時的答案。但有趣的是，他不斷在思考同一問題，並隨著自己思想的演進，加以重新綜合。我們也注意到張在最後一本書中的二元論色彩：這畢竟是哲學上看來是永恆的問題之一。

從第四大節，我們也看到張之不願領受「唯心主義者」，除了哲學上（尤其是認識論的考慮外），也有社會和政治的考慮。這在西方傳統裡，問題比較不嚴重，因為「唯心」、「唯物」與社會和政治立場可以毫無關聯。但在中國則不然。一來是因為重道德、重知行合一的傳統以及中國的馬列主義傳統不容許有如此的轉寰空間。這是非嚴格哲學性的政治社會理由使張不願領

受唯心主義之銜。唯心主義者在西方是個令人尊重的指稱，它有不務實、曲高和寡、超驗、超越、很有學問、非一般人可以了解、玄奧等義。但在中國則常有貶意，而對馬列派及其附和者而言，則有反動的、反革命等等極負面的政治意涵。

張東蓀不是一般意義的「唯心論者」最重要的認識論上的原因，必須從他純哲學或純學術態度去理解，唯有從這個角度出發才能明白導致他最終成為綜合論者的內在力量。總之，若一定要用「唯心主義者」的稱謂於張身上，則最可能的地方是他的認識論，因為他承認是站在「唯心主義的立腳點」上。以此觀之，最明顯的一點，是他絕不可能是馬克思派的「唯物論者」或「辯證唯物論者」。雖然他在政治、社會、經濟領域的思想有某種他所理解的「唯物論」色彩。

本文第二至第四大節的結構是先從最不可靠的斷論開始，接著大致按時序介紹一些不太準確，但具有強烈價值判斷的「唯心主義者」指稱。慢慢移向比較準確的指稱，最後以張自評對照，以顯示在使用「唯心主義」稱謂時，可能有兩極性看法，因此張很小心應用它。

從以上第二、三、四大節裡各個角度的分析看來，我們可以說在張眼裡，古、今所謂「唯心論」、「唯物論」各不同，且名詞亦不同，而他思想也先從承認二元論，以二元論始，中經批判論、多元論，而最後以綜合論為依歸。比較具體說來，張東蓀兼容並蓄各家而自稱折衷派。在 1932 年的〈多元論的認識論〉的英譯本中，張已最清楚地說明他的綜合論立場：

老實說，若有人希望以一個理論來征服世界或從一角度來接觸真理，此人定會失望。但，在另一方面，若有人企圖要使他的著作更加涵蓋，以便包括所有理論的優點，此人將陷入另一個失望。赫金教授(W. E. Hocking)在他的《哲學類型》(*Types of Philosophy*)頁 428 提醒我們：「折衷論者其名聲被流存下來的，大部分曾是巧意大於氣勢的思想家，他們是比較缺乏原創性：他們哲學內的類別不是由於解釋的精神，而是來自襲取他人思想的敏銳接受度。他們看到他們擁有真理的不同片段；他們設定這些片段可以使之互為套合；他

們缺乏能力看出這些片段該如何套合。所以『折衷者』之名不是哲學裏最高榮譽之詞。」儘管如此，我承認仍願自稱是折衷論者，因為我大致上追隨康德，在設準上我追隨 Lewis。在條理上我追隨 Eddington 和 Whitehead。但從把這些部分組織成一個統合的體系，我的論點並不遜於原創性。<sup>130</sup>

這說明折衷論是有原則的。張東蓀基本上可說是多元理想主義的綜合論者，或更正確地說，張東蓀即是理想主義者、也是多元論者、更是綜合論者，雖他有些強烈唯心論的傾向，而被許多非馬列派學者和所有馬列派學者看成是唯心主義者或新唯心主義者。張東蓀之所以有唯心主義者或新唯心主義的傾向，是因為他對唯心主義或新唯心主義有深刻的了解，而他不是唯心主義者或新唯心主義者，也是因為他對唯心主義者或新唯心主義者的了解使他不能成為全面的唯心主義者或新唯心主義者。

這種比較細緻地分辨容易誤解的思想派別，是許多研究張東蓀的人所忽略的，但卻是張東蓀所關心的。張東蓀認為「唯心主義」一詞不能隨便使用，並極力澄清唯心主義的意義，雖然他強調觀念和思想的重要性。但可惜這種釐清還是無效，因為迄今絕大部分評論者還是把他當成是「新唯心論者」。我們甚至可以說可能最有資格在哲學上當唯心主義者的張東蓀終難逃避繼續被稱為「唯心主義者」。

言之有物的思想，合乎邏輯的思想，以及跟著而來正確辭彙的使用也是極重要的。根據陳大齊的研究：

正名有二種：一為正名物，二為正名分。所謂正名物，即言用名必須用得適如其所。名事物應具的性能，不可濫用……。所謂正名分，即言名所賦與的職權，應當鄭重執行，不可有所踰越，名所賦與的義務，必須盡量實行，不可有所不足。<sup>131</sup>

陳榮捷也有類似的觀察：

<sup>130</sup> *Epistemological Pluralism* [作者張東蓀自行出版，1932年]，p. 54.

<sup>131</sup> 陳大齊，《孔子言論貫通集》（台北：台灣商務印書館，1987年二版），頁 104-105。

孔子不僅賦予中國哲學以人文主義的基礎，而且制定了中國哲學的幾個基本概念。這裏簡要地論述到的有五個：「正名」、「中庸」、「道」、「天」和「仁」。在堅持正名的主張中，孔子不僅鼓吹要建立一種社會秩序，在其中，名分和等級已經適當地調整了，而且是要言行一致的。或者從哲學方面說，是要求名和實（踐）的一致。這是儒家學派，幾乎也是其它所有學派同樣地長期討論的問題。<sup>132</sup>

以上二陳皆指出在儒家的政治理想裡，名實相副、名正言順的重要性。其實，這種要求甚至在不明講道德的現代政治領域仍是處處可見。

至於在學術領域，就語言或邏輯的要求而言，正確辭彙的使用，不但是行家和非行家之爭的問題，更是清晰思考，甚至是任何思考的必要條件和要求。勞榦即云：

《大學》中的「格物」，「致知」，應當照原有的命意，和推廣後的意義分開來說。依照《大學》原有的命意，「格物」只限於古代從政的人的當前事物，治學的人把它們加以分類，正名的工作，就是其中主要的部分。「致知」的範圍，也就以格物所格的物為範圍。既然有確切的分類，也就比較容易知道的更為詳盡。對於事物既知道的更為詳盡，自然也就具有充分的智慧，不會有自欺欺人的行為。這就是《大學》治平的初步。就推廣的意義來說，這是依照《大學》的原則，而賦入了現代的意義。治學的趣向不是專以從政為限，從人的發現，工具的革新，動力的應用，使得治學的對象更為廣泛，不僅已知的遠較古代為多，而未知的範圍，也遠較古代為擴充。但是無論如何，還是要求分類，要求正名，要求知識一步一步的推進，要求真正做到不欺人自欺。這是做任何學問，任何事業必具的條件。<sup>133</sup>

可見，我們無論如何強調也不為過的，是語言文字的世界，更不要說它所指謂、象徵的實在世界並不能完全隨心所欲。英國上議院高等法官中

<sup>132</sup> 陳榮捷，《中國哲學論集》（台北：中央研究院中國哲學研究所，1994年），頁49。

<sup>133</sup> 勞榦，〈論治學的態度與格物〉，收在《中國的社會與文學》（台北：傳記文學，1969年），頁233。

最具哲學色彩的德爾溫勳爵(Lord Devlin)認為：「但最終辭彙必須看成是它們所言之義，而非解釋者要它們所言者；法令是主人而不是判案之僕人。」<sup>134</sup>「我要從中得出的觀點是，背離自然和普遍意義的辭彙通常導致混淆。」<sup>134</sup>何秀煌寫道：「理性之為理性，就因為它的克己存他和自制客觀。」<sup>135</sup>「當語言的理性瀕臨反理性的邊緣時，人類的記號行為自有其『反邪歸正』的機制。趙高不能不斷指鹿為馬，強權無法永遠以假亂真，就是這個道理。」<sup>136</sup>

有些自認能玩弄文字的人想把語言文字得有約定意義或指涉的要求和必要性推翻，並推至的極端，甚至荒謬的地步，即把語言文字看成是一個泥坯，甚至是無中生有的虛擬物，可以任意塑造或扭曲。並對自己所塑造或扭曲的用法，採取兩極的態度：一方面，在理論上把事實與理想等同對待，即把理想的描述和要求當事實而不分，造成言語正確即是事實正確的保證。這也是共產主義運動裡思想爭議之多和必要性的根源之一。他們不只是「聽其言，觀其行」而已，而是以言代行或以行代言，卻忽略其間可有的種種複雜聯繫和斷裂。<sup>137</sup>另一方面，則是把語言文字當兒戲，矛盾不矛盾，前後一致不一致不當回事，結果是思想溝通不可能，如同雞同鴨講。這是神經失常的象徵。

張東蓀曾說過在某一意義上哲學皆是辭彙之爭，即名詞之辨。但此爭論並不意味沒有實際效果，因為辭彙是思想的工具，而思想則是行動的指南，

<sup>134</sup> Patrick Devlin (德爾溫勳爵)，*The Judge* (Oxford: Oxford University Press, 1981), pp. 14-15.

<sup>135</sup> 何秀煌，《語言與人性——記號人性論闡釋》（台北：台灣書局，1998年），頁141。

<sup>136</sup> 何秀煌，《語言與人性——記號人性論闡釋》，頁145。

<sup>137</sup> R. N. Carew Hunt, *The Theory and Practice of Communism* (Penguin Books, 1964 reprint), pp. 59-60. 若知行合一則會斷絕了思想自身的發展和以行動來印證思想正確與否的必要——因為若知即是行，行即是知，且兩者吻合，則可以取消其一。因此知行合一即是二元論。問題是知的一元論呢？還是行的一元論？任何一種一元論皆非知行合一論者當初的目的。他們毋寧是看到兩者的不同或有不一致，而提出知行合一，以期調和二者。而如今若說他們不但沒有調和成，且反而成了知或行的一元論，則非他們的初願，也非終願。因此至多只能有行中有知，知中有行，若有時知行合一，則可喜，但不能定會如此，且若定是如此，則不但不可能且不應有。因此一般人主張的知即是行，行即是知，最終是預設或見到了知與行二者實不能化為一，而努力改進之而已。

因此用什麼樣的工具來思考就會大大影響了思想，進而行動。我們在第二大節已詳述了大陸學者或自稱馬克思主義者的眼中，從他們所謂唯物論、辯證唯物論、歷史唯物論的觀點看來，他們所認可、同意或欽定的論者之外的反對者皆是唯心論者或反唯物論者、反唯物論辯證論者、或反歷史唯物論者，且通常皆具有他們所反對的思想傾向的所有特色，也就是說，在他們的認定中，凡是他們的反對者，皆是唯心論者、反唯物論者、反唯物論辯證論者和反歷史唯物論者的集大成者。

總之，一般的印象是張氏為唯心主義者，且是康德派人物。這種貼標籤並不全錯。雖對此張東蓀有許多澄清，且十分謹慎使用它，甚至有時根本不認自己是唯心主義者，認為這種稱呼極易誤導，甚至沒有認知的意義。這也多少顯示重分析和重綜合或耐心於分析和不耐心於分析的思想態度所顯示的差異。我們在第四大節特地收集了張東蓀對「唯心論」的看法。從中我們可以看出的事實是，張氏確是大致上從康德或新康德主義的路走過來，並且從那兒進一步探索，以致最後變成多元論的綜合論者。此層面很可以說明張思想的創新層面，而我們在文中細談張東蓀對「唯心主義」的了解、其他人對「唯心／唯物主義」的理解，以及因此而評斷他是「唯心主義」等相關議題，這種種似可作為張東蓀研究的小個案，同時也可以說是認真接受了史華茲對觀念分析不清毛病的批評文字所帶來挑戰的一點點回應。

哲學爭論雖是言詞之爭，但卻涉及基本價值判斷，因為所有指涉的對象是抽象的，在外在的客觀的指涉不易確定時，最容易以立場、價值判斷取代追索對象的本相。馬克思曾出名地宣稱他不是馬克思主義者<sup>138</sup>，張東蓀也曾多次澄清自己不領受「唯心主義者」的頭銜。若我們仍要繼續以「唯心主義者」稱呼他，則我們至少得留意他之所以不願如此自居的苦心孤詣。

---

<sup>138</sup> Isaiah Berlin, *Karl Marx*, 4<sup>th</sup> Edition (Oxford: Oxford University Press, 1978), Preface, xi.

## 徵引書目

### 一、專書

1. 左玉河，《張東蓀文化思想研究》，北京：中國社會科學出版社，1998年6月。
2. 左玉河，《張東蓀傳》，濟南：山東人民出版社，1998年5月。
3. 何秀煌，《語言與人性——記號人性論闡釋》，台北：台灣書局，1998年。
4. 呂希晨、王育民，《中國現代哲學史》，長春：吉林人民出版社，1984年第一版。
5. 李盛平主編，《中國近現代人名大辭典》，北京：中國國際廣播出版社，1989年。
6. 李華興、陳旭麓主編，《中華民國史辭典》，上海：上海人民出版社，1991年。
7. 忻劍飛、方松華編，《中國現代哲學原著選》，上海：復旦大學出版社，1989年。
8. 拉·梅特里(Julien Offroy de La Mettrie)著，顧壽觀譯，王太慶校，《人是機器》，北京：商務印書館，1996年第八次印刷。
9. 林定夷，《近代科學中機械論自然觀的興衰》，廣州：中山大學出版社，1995年。
10. 殷海光，《怎樣判別是非》，台北：傳記文學出版社，1970年。
11. 乾姆斯(W. James)著，孟憲承譯，《實用主義》，上海：商務印書館，〔當不晚於1923年〕。
12. 張東蓀，《知識與文化》，上海：商務印書館，1946年。
13. 張東蓀與姚璋合編，《近代西洋哲學史綱要》，上海：中華書局，1933年。
14. 張東蓀，《思想與社會》，上海：商務印書館，1946年。

15. 張東蓀，《科學與哲學》，上海：商務印書館，1924 及 1928 年。
16. 張東蓀，《哲學》，上海：世界書局，1931 年。
17. 張東蓀編，《唯物辯證法論戰》，北平：民友書局，1934 年。
18. 張儒義，《中國現代資產階級哲學》，成都：四川大學出版社，1990 年。
19. 張耀南，《張東蓀》，台北：東大圖書公司，1998 年 5 月。
20. 張耀南，《張東蓀知識論研究》，台北：洪葉文化事業公司，1995 年 12 月。
21. 郭湛波，《近五十年中國思想史》，北平：人文書店，1935 年初版，1936 年再版。
22. 陳大齊，《孔子言論貫通集》，台北：台灣商務印書館，1987 年二版。
23. 陳榮捷，《中國哲學論集》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年。
24. 陳榮捷編著，楊儒賓、吳有能、朱榮貴、萬法先譯，《中國哲學文獻選編》二冊，台北：巨流圖書公司，1993 年。
25. 麥基編(Byran Magee)，周穗明、翁寒松譯，《思想家》(*Men of Ideas*)，北京：三聯書店，1992 年第二次印刷。
26. 景杉主編，《中國共產黨大辭典》，北京：中國國際廣播出版社，1991 年。
27. 愛德華·狄波諾(Edward de Bono)著，蕭富元譯，《創意有方：水平思考管理》(*Lateral Thinking for Management*)，台北：天下遠見出版公司，1999 年第一版第六次印行。
28. 葉青（任卓宣），《張東蓀哲學批判——對觀念論、二元論、折衷論之檢討》二冊（以下簡稱《張東蓀哲學批判》），上海：辛鑿書店，批判叢書乙編第二種，1934 年。
29. 劉易斯·卡洛(Lewis Carroll)著，吳雅惠譯，《愛麗絲夢遊仙境：第二部：愛麗絲鏡子國之旅》，台南：漢風出版社，1993 年。
30. 劉建國（編），《中國哲學史史料學概要》（二冊），長春：吉林人民

出版社，1983 年。

31. 蔣錫金主編，《文史哲學習辭典》，吉林文史出版社，1990 年。
32. 韓水法，《康德物自身學說研究》，台北：台灣商務印書館，1990 年。
33. A. N. Whitehead, *The Adventures of Ideas*, Pelican Books, 1942.
34. Arthur Eddington, *The Nature of Physical World*, London & Glasgow: Comet Books, 1928.
35. C. E. M. Joad 原著，張君勸譯，《心與物》，上海：商務印書館，1926 年。
36. Carl Pacifico 原著, *Creative Thinking in Practice*, 陳成俊、劉燕春合譯，《實用的創造性思想》，台北：經濟部聯合工業研究所編譯叢書第八種，1973 年。
37. Chan Wing-tsit (陳榮捷) trans. and comp., *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 4th Printing, 1973.
38. D. W. Hamlyn, *Being a Philosopher: The History of a Practice*, London: Routledge, 1992.
39. D. W. Y. Kwok(郭穎頤), *Scientism in Chinese Thought, 1900-1950*, New Haven: Yale University Press, 1965. 一書有雷頤譯的中譯本，題為《中國現代思想中之唯科學主義(1900-1950)》，南京：江蘇人民出版社，1989 年。
40. Edward de Bono, *Letters to Thinkers*, Penguin Books, 1988.
41. Ernest Gellner, *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
42. O. Brière, S.J., *Fifty Years of Chinese Philosophy*, trans. from the French by Laurence G. Thompson, Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1979 reprint.
43. Anthouy Kenny, *Freewill and Responsibility*, London and New York, Routledge & Kegan Paul, 1978 and 1988.
44. Gilbert Ryle(吉爾伯特·萊爾)，劉建榮中譯本，《心的概念》(*The Concept*

- of Mind)*，台北：桂冠圖書公司，1993年初版二刷。
45. Howard L. Boorman, ed., *Biographical Dictionary of Republican China*, New York: Columbia University Press, 1967-1979, 5 Vols.
  46. Isaiah Berlin, *Karl Marx*, 4<sup>th</sup> Edition, Oxford: Oxford University Press, 1978.
  47. Isaiah Berlin, *The Power of Ideas*, ed. by Henry Hardy, New Jersey: Princeton University Press, 2000.
  48. J. Smith & B. Hogan, *Criminal Law*, Eighth Edition, London: Butterworths, 1996.
  49. Karl Popper, *Knowledge and the Body-Mind Problem: In Defence of Interaction*, ed. by M. A. Notturno, London and New York: Routledge, 1994.
  50. Mario Bunge 著，張相輪、鄭毓信譯，《科學的唯物主義》(Scientific Materialism)，上海：上海譯文出版社，1989年。
  51. Morris Weitz, *Theories of Concepts: A History of the Major Philosophical Tradition*, London: Routledge, 1988.
  52. Patrick Devlin, *The Judge*, Oxford: Oxford University Press, 1981.
  53. R. N. Carew Hunt, *The Theory and Practice of Communism*, Penguin Books, 1964 reprint.
  54. Robert Audi, ed., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2<sup>nd</sup> Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
  55. Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1994.
  56. Stuart Hampshire, *Thought and Action*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983.
  57. T. S. Chang (Tung-sun Chang 張東蓀), translated with the Collaboration of the Author by C. Y. Chang, *Epistemological Pluralism*. [作者自行出版，1932年]

58. Terence Penelhum, *Survival and Disembodied Existence*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
59. Wen-shun Chi (紀文勛), *Ideological Conflicts in Modern China*, New Brunswick (U. S. A.) and Oxford (U. K.): Transaction Books, 1986.

## 二、論文

1. 「張東蓀研究專輯」，收在《中國文哲研究通訊》，卷 9 期 2，1999 年 6 月。
2. 叔本華著，陳曉南譯，〈叔本華其人與本書——代譯序〉，《愛與生的苦惱》，台北：志文出版社，1995 年再版。
3. 殷海光，〈科學與唯物論〉（上），《祖國周刊》，卷 26 期 7，1959 年 5 月 18 日。
4. 殷海光，〈科學與唯物論〉（下），《祖國周刊》，卷 26 期 8，1959 年 5 月 25 日。
5. 殷海光，〈論科際整合〉，《思想與方法》，台北：大林出版社，1983 年再版。
6. 張東蓀，〈《心與物》序〉，見於 C. E. M. Joad 原著，張君勸譯，《心與物》，上海：商務印書館，1926 年。
7. 張東蓀，〈「這是甲」——我於哲學上的一個愚見〉，《東方雜誌》，卷 20 期 1，1923 年 1 月 10 日。
8. 張東蓀，〈文化運動與教育〉，《教育雜誌》，卷 14 期 3，1922 年 3 月 29 日。
9. 張東蓀，〈我亦談談辯證唯物論〉，《天津大公報：現代思潮》，期 3，1931 年 9 月 18 日。
10. 張東蓀，〈知識之本質——「這是甲」的續篇——兼答張君勸王君鑫兩先生〉（簡稱〈知識之本質〉），《教育雜誌》，卷 15 期 4，1923 年 4 月 20 日。
11. 張東蓀，〈從我們所謂哲學看唯物辯證法〉（摘要），見於〈中國哲學

- 年會論文摘要》，《宇宙旬刊》，卷 2 期 1，1935 年 5 月 15 日。按〈中國哲學會第一屆年會論文摘要〉一文原載天津《大公報》，1935 年 4 月 14-16 日；後亦見於《哲學評論》，卷 7 期 1，1935 年 5 月 15 日。
12. 張東蓀，〈發刊詞〉，《文哲月刊》創刊號，1935 年 10 月 15 日。
  13. 張東蓀，〈新有鬼論與新無鬼論〉，《東方雜誌》，卷 27 期 5，1930 年 3 月 10 日。
  14. 張東蓀，〈新實在論的論理主義〉，《東方雜誌》，卷 19 期 17，1922 年 9 月 10 日。
  15. 張東蓀，〈獄中生活簡記：（三）〉，《觀察週刊》，卷 2 期 15，1947 年 6 月 7 日。
  16. 張東蓀，〈獄中生活簡記：（四）〉，《觀察週刊》，卷 2 期 16，1947 年 6 月 14 日。
  17. 張東蓀，〈獄中生活簡記：（五）〉，《觀察週刊》，卷 2 期 17，1947 年 6 月 21 日。
  18. 張東蓀，〈認識論的多元論（三）〉，《大陸雜誌》，卷 1 期 5，1932 年 11 月 1 日。
  19. 張東蓀，〈多元認識論重述〉，胡適、蔡元培、王雲五編輯，《張菊生先生七十紀念論文集》，上海：商務印書館，1937 年。
  20. 郭湛波，〈《近五十年中國思想史》自序〉，今有收在《民國叢書》，編 1 冊 6，上海：上海書局，1989 年。
  21. 陳先達，〈批判張東蓀的哲學思想〉，《教學與研究》，期 11，1956 年。
  22. 勞榦，〈記張君勸先生並述科學與人生觀論戰的影響〉，《傳記文學》，卷 29 期 3，1976 年 9 月 1 日。
  23. 勞榦，〈論治學的態度與格物〉，收在《中國的社會與文學》，台北：傳記文學，1969 年。
  24. 賀麟，〈西洋機械人生觀最近之論戰〉，見氏著，《近代唯心論簡釋》，有收在《民國叢書》，編 3 冊 5，上海：上海書局，1991 年。

25. 葉其忠，〈張東蓀生卒年記載誤差之省思：歷史事實與歷史解釋關係間的一個小個案〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 31，1999 年 6 月。
26. 葛懋春，〈第二次國內戰爭時期馬克思主義者對張東蓀反動哲學的批判〉，《山東大學學報》，期 4，1961 年。
27. 詹文滸編，〈《張東蓀的多元認識論及其批評》（姚璋）序〉，上海：世界書局，1936 年。
28. Benjamin Schwartz (史華茲)，“The Intellectual History of China: A Preliminary Reflections,” in J. K. Fairbank ed., *Chinese Thought and Institutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1957. 此文中譯文字見張永堂、段昌國、劉紹尼譯，〈關於中國思想史的若干初步考察〉，《中國思想與制度論集》，台北：聯經出版公司，1979 年修訂第三次印行。
29. Chan Wing-tsui, “Trends in Contemporary Philosophy,” in *China*, edited by Harley Farnsworth MacNair, California: University of California, 1946.