

思想言语与文化(节选)*

张东荪

一

本篇的目的是想对于所谓“理论的知识”做一个比较满意的解释。亦可以说这就是一种知识论。原来我这个意见曾蓄在心中有好多年。最初使我得着一些暗示乃是由于我发见西洋哲学上的问题大半不是中国人脑中所有的问题。我因此乃觉得西方与东方在心理上,换言之,即在思想的路子上,确有不同。根据这一点,又使我不得不承认西方人所有的知识论不能不加以修正。因为西方人的知识论是把西方人的知识即视为人类普遍的知识,而加以论究。然殊不知西方人的知识仅是人类知识中之一种而已,在此以外,确尚有其他。……^①

以上所说虽只是一个开场白,然其中却共含有几点:(一)知识论与文化史应该打成一片;(二)不仅具体思想有社会的背景,即名学方式与思想的范畴都有文化的差异性;(三)东方人与西方人在思路上有不同即可以此说明;(四)藉此可以知道西方人的所谓“哲学”究竟是一件甚么东西。这几点都是下文所要充分说明和讨论的。而最后著者更大胆地自立一个知识论:以为必须有这样的一个知识论方能使上述各点的问题得着一个圆满的解决。

二

本篇中所谓的“知识”应得加以限制。普通分知识为官觉的知识与概念的知识。……本篇所要研究的不是官觉的知识,而只是概念的知识,因为概念的知识反而能以左右官觉的知识,所以其重要性乃在于官觉的知识之上。这是一班经验派学者所忽略的,而我们从文化的观点

*朱莉娅·克里斯蒂娃教授在 2012 年 11 月于复旦大学举办的四场系列演讲的第一讲《互文性理论对结构主义的继承与突破》(黄蓓编译稿,见本期)中谈到,她在上世纪 60 年代提出“互文性”理论,把巴赫金的对话理论引入法国时,发现中国哲学家张东荪 30 年代发表的一篇文章中阐述的思想与其互文视角相合。克里斯蒂娃教授提到的张东荪的英文论文题为 A Chinese Philosopher's Theory of Knowledge,载于 *The Yen-ching Journal of Social Studies*(《燕京社会学界》)1939 年第 1 卷第 2 期。按:该文为张东荪《思想言语与文化》的英译版,中文原文发表于《社会学界》第 10 卷(1938 年 6 月);译者李安述(1900—1985),英文名 Li An-che,我国安名社会学家。原里刊出的是张东荪 1938 年中文原文的节选。

张东荪(1886—1973),原名万田,字圣心,自号东荪,浙江钱塘县人,现代哲学家。除本文外,还有《认识的多元论》(1932)、《多元认识论重述》(1936)、《知识与文化》(1940)、《思想与社会》(1943)等。——编者

以看,则必反而侧重于此。我在本篇开始时首先提出“理论的知识”一辞亦就是意在藉此表明现在所讨论的知识是限于以概念的知识为题材。

所谓概念的知识亦就是解释的知识。于此所谓“解释”便是使用概念之义。……概念的知识亦就是解释的知识。解释的知识亦就是理论的知识。

说到此使我不能不提及意大利社会学家潘兰陀(Pareto)^②的主张,以与我此说相比较。他亦知道所谓理论的知识其中包含甚杂:有叙述的部分,有公理的部分,有具体的部分,有悬想的部分,此外有诉诸情感的部分,杂有信仰的部分。于是他把理论的知识之内容分为两大类:即征验的与非征验的。再其次又以名学的与非名学的二分类相结合。遂有(一)名学的而又征验的;(二)非名学的而为征验的;(三)非征验的而为名学的;(四)非征验的而又非名学的。(见 Pareto, *The Mind and Society* 第一册第八页以下)我且不详述其说。现在所要说的就只是他所谓征验的正是在本文所谓理论的知识以外的。所以我们亦可以拿他的区分而应用于此。就是凡征验的都是不属于解释的。虽则解释的总是包含有征验的,然而却不能反之。这样说法更可使我们对于理论的知识之范围得有一个比较明切的认识了。不过他又有名学的与非名学的之分。他亦知道非名学的部分不十分居重要地位。而我则以为“名学的”一辞其意义亦甚含混。大体人们的思想不必尽合乎形式名学,然却不能谓其不合于名学。所以我们所讲的不是形式名学而只是“实在的名学”(real logic)。(其实形式名学亦是受实在名学所左右。下文所言,即证此理。)若以此种名学而论,中国人的名学就与泰西人的不同。印度人的又与中国人的不同。名学乃是跟着文化而走的。西方人往往以为他们的名学是人类唯一的工具,这乃是一种错误的见解。关于此点当然在下文再须详说。现在不过只提到名学的与非名学的之分别实在是重要的。因为没有一种理论的知识,其自身不含有一个实在的名学在内。所谓非名学的理论知识实在只是妄想与胡说。我们没有工夫去讨论这些不重要的东西。潘兰陀对于非征验的理论以为其承认或拒绝的标准乃在于情感。于是有所谓“情感之名学”(the logic of sentiment)。这一点见解是很精辟的。但必须把征验的知识除外。所以我们今天所要讨论的那种知识只是解释的,属于概念的,不在征验范围以内的。

……

三

在讨论这一类的知识以前,先要弄清楚一点。就是所谓征验的知识反为概念的知识所左右……怀特海(Whitehead)^③论这一点最警辟:他说所谓科学乃是两种知识之会合。一种是直接的观察。另一种则为总括的解释。他名前者为 observational order,后者为 conceptual order。他告诉我们说,前者是常由后者以说明,用后者以补充之。究竟何者在先,虽为历来学者所争论,然而追溯原始,纵使越人类而及动物,亦无不见二者互相并存。不过新的观察却可改正原有的概念;新的概念亦可另辟新途径于实际观察。他于此更举物理学的进化为例。例如牛顿的物理学就是在一块一块地物质为如实的自己存在作起点。根据这个乃遂有绝对的动。因而有绝对的空间与时间。至于近代则把一块一块地物质只认为一个中心点,在空时的格构中,而其各方面则普遍于其间。这样便把所谓“单纯定位”(simple location)抛弃了。可见我们对于物理的见解完全跟着我们所用的“概念格局”(conceptual scheme)而转移。……概念的知识在暗中指导官觉的知识则很为人们所忽视。这一方面乃是我今天愿意特别注重的。其实此事亦复甚为明显,一经说破,我想大家必定都能首肯。我所以欲大家注意于此点的缘故不外乎想告诉大家以

理论的知识在我们人类的生活上实在比实证的知识居重要地位,且可以说是占大部分。

并且我们更应得知道征验的知识总是由五官的官觉而证验。所以总是属于个人的。属于个人的即不啻谓其非社会的。因此官觉的知识不能成为社会的知识。但任何个人的知识不能没有社会的成分。这些社会的成分只能在解释的知识中出现与存在。亚历桑逗(S.Alexander)^④告诉我们说,真伪问题是有社会性的,不预先有社会不能讲真伪。这句话十分有见地。须知真伪之分止能见于解释的知识,至于知觉的知识则总是属于个人本人所私有的,即不发生这个问题。所以官觉的知识看去甚为重要,而其重要性是显然的。非征验的知识看去好像不重要,而其实是因为他的重要性是隐然的。根据此理,我乃大胆地主张凡理论的知识都是含有社会性的,请详论之于下段。

四

我的理由甚为简单:即凡理论的知识都是言语的知识。换言之,即用言语来表出的思想。学者称之为 *linguistic thinking*。须知言语是社会的产物。虽则儿童的言语是有些专说给自己听的,而无论如何凡言语必是预想有个听者。所以言语在根本上是社会的。并且我们更应知道在原始时代,言语常即视为实物。知识愈低的民族对于言语的魔力愈感受得着。差不多他们的情感可以完全用言语来决定。例如我们对于知识低浅的人,若骂他是个贼,他必定大怒。但对于知识复杂的人,则只须他自信未曾偷人家的东西,他便可一笑置之。我们可以拿言语支配力的强弱以测量这个民族的智力发达的程度。这些情形已有近代对于儿童心理的研究以及对于初民心理的研究充分证明了,兹不详述。

这些议论好像只是揭穿言语与实物之不尽相符,因而主张人们的思想应该从言语解放出来。其实这乃是一方面的见解。古往今来的哲学家无不看到言语的限制与束缚。总以为真正的思想非言语所能捉得住。这些议论并不见得真能表明人类思想的发展。老实说,在人类思想的发展上与其说言语是个阻碍,毋宁说言语是个助力。因为从人类的全史来看,言语的创造与变化实在是代表思想的生长与发达。须知言语与思想在根本上是不可分的,任何思想必须以言语来表现。凡不能表现的大概可以说几乎可以不算为思想。虽则言语与思想并非绝对地同一,然而二者却不能分离。所以我们得确定的说:言语的变成复杂就是把思想使其发展。言语上名词的进化就是思想的进化。不是言语限制思想,言语阻碍思想;乃是言语创造思想,言语伸展思想。人们以为思想是固有的,因言语有新出来的名词遂致思想得有发泄的机会。其实这是错误的。言语上每有新名词创出,每有新结构产生,都足以把思想推进一步。这乃是言语激发思想,或言语启迪思想。所以若说思想如囚犯,言语如监牢,监牢愈宽松,则囚犯愈自由,这实在不切于实际。而实际只是思想随着言语的进化而变为复杂。这一点是我们所应注意的。如果把这一点(即思想随言语而起)与上述一点(即言语是社会行为)合而观之,则可知人类的知识,除了本人五官征验的一部分以外,全是社会的,或换言之,即人们的心理都是为社会的浸染于不知不觉之中。

……

五

……言语有了文法(按 *grammar* 应为“字法”,现在从通行所译)与句法以后,乃始能有名学

(即逻辑),在此我们便得一述名学的性质。西方的名学家总以为名学的对象是人类理性的规则。这个见解不甚得当。即以亚里斯多德的名学而论,我们可以显然看见大概是根据希腊的文法。换言之,即为希腊文法所左右。后来拉丁与法英德等文法又大概是在相类的系统下,所以亚氏的名学随变为西方人的普遍适用的推理规则了。然而用于中国人的心思上却必见其不相合处。足见亚氏名学乃是根据西方言语系统的构造而出来的。所以我们对于名学不可跟着西方的名学家,以为这是人类理性的规则。而应得主张名学虽是研究人类理性的法则,但这个理性却是在言语中表出来的。离了言语便无这种理性的规则。这句话中所谓言语虽亦可以说是指任何种言语。因此学者遂谓名学有异于文法。其故是由于名学不限于何种言语。殊不知名学虽可适用于不限定为何种的言语,但却亦决不能外乎言语。既然名学所引为对象的是宿于言语中的理性规则,则这个理性的表示必在暗中为言语的格式所左右。所以不同的言语总有多少足以影响名学。我们倘研究中国人的言语与中国人的思路以与亚氏名学相比较,便可恍然大悟了。……

六

……我以为西方的名学与西方言语中有 to be 的动词大有关系(现在姑以英文论,英文的前身是希腊与拉丁,然在于这一点上,却是大体相同,所以拿英文似乎即可作代表)。因为西文的 to be 动词有自己存在的意思,所以西方的名学基本上就建有“同一律”(law of identity)。而同一律却是西方名学的唯一基础。一切名学的规则都归根到同一律。没有了同一律便不能有名学的推论。因此我名西方名学为“同一律名学”(identity logic)。……我们读柏拉图的书的时候常必发见希腊文的这个动词其本身富有意义。而许多哲学问题是从这里引出来的。我尝说有许多哲学问题其本身只是个言语问题(我这句话与维因那派不同,他们以为只须把言语弄清楚了,有些问题便不复成立;我则以为这些由言语而成的问题完全表示人们情感的要求,亦是不能消除的,下文当论及此),亦就是看到这些地方。这几点以与中国来比较便见其很不相同。第一,中国言语不必须要主语。……第二,中国言语中没有和西文动词 to be 相当的字。如口语的“是”便不能有“存在”的意思。至于文言的“为”反有“成”的意思,有几分似英文的 to become。而在英文 becoming 却与 being 正相反对。第三,中国言语上无论口语的“这”与文言的“此”或“其”都不能与 it 相当。“此”只是英文的 this。这个字是有对待的。“此”是与“彼”相对待的。不能成为一个“不定者”(the non-definite)。总之,因为中国言语上没有这些情形,所以中国思想上不把“本体”当作一个重要问题。这便是言语左右思想,言语引导思想的一个实例。我们亦可在言语与思想的两点上看出中国国民性在心思方面有与西方不同的地方。现在请接着讨论中国人的思路是怎样的。

七

我们要知道中国人的思路的特点必须先明白西方名学以资比较。我在上段已说过,西方名学根本上是建筑在同一律(至于所谓矛盾律与排中律只是同一律的附律)。分类、定义以及三段论法(甚至于转换与对当)无不基于此。这些原是互相关联的,实在是一套。而中国人的思路根本上不适用这一套。所以我说中国人的名学系统(姑名之曰系统)是不建筑在同一律上的(logic without identity)。先以分类来讲(按 division 应为“区分”不必尽为种类)。西方名学上的

分类因为基于同一律,所以必须为“二分”(dichotomous division)。即“甲”与“非甲”,“文学书”与“非文学书”。又如“甲”与“乙”、“善”与“恶”,这不是二分。因为甲乙以外尚可有丙;善恶以外尚可有不善不恶者。所以分类的规则必须要“尽”(exclusiveness)。但中国人的思想则不注重于此点。总是大小对称,上下对称,善恶对称,有无对称。并且把他们认为是相倚靠的。如《老子》上“有无相生,难易相成,长短相较,前后相随”,我认为这种思想是另外一套名学。下文容再论之。其次我们要讨论到定义。西方名学上的定义是必须使“定者”(definiendum)与“定之者”(definiens)之间能划一等号,例如三角等于一个平面形其边为三条直线所围绕。但中国人的思想却总想不到这个问题。古代最重要的思想是“天”。但《说文》上“天者颠也”,以人的头顶来训天,乃是说天在人头上。然在人头上的却不一定是天。云、月、风、雨,甚至于飞鸟,都是在人的头上。可见这种“指事”的诂训完全与西方所谓定义不同。这一类的情形在中国古书上太多了。如:“仁者人也”、“义者宜也”、“礼者履也”、“庠者养也”、“校者教也”、“政者正也”、“儒者柔也”。我现在不欲多举。总之,在这里还有一个奇特地方:就是这些训义不仅不是西方式的定义,并且还含有音的相通(即相近)。以音相通而能变为训解,这在西方名学上是不可解的。因为名学总想求得离言语而独立……所以中国人的思想是根本上不能套入于西方名学的格式内。而中国人所用的名学只好说是另外一个系统。

我对于中国人所用的名学姑妄名之曰“相关律名学”(correlation logic)。或更冗长些,名之曰两元相关律名学(logic of correlative duality)。即这种名学注重于那些有无相生、高下相形、前后相随的方面。这种思想充分表现的是《周易》。……我们中国人的想法是不倚靠同一律的,而只取“对待”的关系为出发点。这样想法显然是另外的一个系统。这样系统恐怕与中国的象形文字有关系,象形文字是只注重于象(详见下文)。所以中国人只讲象与象之间的互相关系,而不问象的本体。因此遂发生相关或相对,后来顺着这个趋势,在文学上乃有骈文与律诗的创作,是外国所无的。现在讲这样名学与西方名学之比较,先言分类,则必不能是二分,如甲与非甲。而只能用对立,如善之与恶,入之与出。至于定义亦不能有,而只能由反义以明之……

八

中国文字是象形文字。这一点不仅影响及于中国人的言语构造并且影响及于中国人的思想(即哲学思想)。我们用《易经》来说明这一点最为得宜。大概当时造字即取法于形象。所以说:“圣人设卦观象。”卦虽不能就是最古的文字,但至少是与文字同一性质的东西。因为“在天成象,在地成形,变化见矣”,所以“君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。”卦的创造虽其目的在于占卜,然必先预设若干变化的可能以便于占卜。每一个变化的可能即是一个象。“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜。”“极其数遂定天下之象。”乃是因为“天垂象,见吉凶,圣人象之。”所谓圣人即指古者包牺氏一类人物。“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦。”因为每一个卦都有一个象征。而每一个象征代表一种可能的变化。如因“益”卦的象征而创造有耜耨,因“离”卦的象征而发明有网罟。可见象征不仅是代表外界的一种东西,并可指示一种可能的变动。胡适说:“孔子主张象生而后有物;象是原本的模型,物是仿效这模型而成的。”这个解释十分精辟。中国古代思想确是以为先有象而后成物。这便与西方不同了。虽则柏拉图的“意典”(ideas)^⑤亦未尝不是象,然则他却主张意典本身是自己存在的。他和八卦上的象全不相同。西

方人的思想始终注重于“本质”。所以亚里斯多德总要提出 *substratum* 来讨论。而讨论的结果竟认有所谓 *pure matter*。所以西方人的哲学总是直问一物的背后；而中国人则只讲一个象与其他象之间的互相关系。例如一阳一阴与一阖一辟。总之，西方人是直穿入的，而中国人是横牵连的。因为这个缘故，我发见中国思想上自始即没有“本体”(substance)这个观念……

我们在此可以明白不仅言语与名学有密切关系，并且每一个名学系统必是在暗中隐然含有一个哲学思想(即宇宙观与人生观)。中国人的宇宙观是唯象论。“象”这个字不仅与西文“phenomenon”相当，并且与西文“symbol”相当，甚至于又有“omon”的意思。但有一点宜注意：即象的背后并没有被代表的东西。象的指示只在于对于我们人类。因为象乃是垂训。所以后来把天上的彗星等怪象都变为预示凶兆。所以这种唯象论的宇宙观在实质上却只是一个人生观。这又与西方哲学思想不同。西方哲学无论如何只能以宇宙观为人生观的前奏曲，而不能把宇宙观与人生观合并为一个。中国人这样思想却是把宇宙与人生冶于一炉了。我尝说，照西方流行的分类法，分哲学为本体论、宇宙论与人生论，而中国则可以说只有宇宙论与人生论(或宇宙论吸收在人生论中)，没有本体论。就是因为中国人思想上不注重同一律，遂不能直接产生本体的观念。即如老庄有人以为“有物混成，先天地生”与“万物与我为一”都是表示本体概念的话。我以为其实《老子》上所谓“天地根”与“道纪”只是讲宇宙的原始。《庄子》上所谓“物无成与毁，复通为一”，诚然与西方的本体相同，但《庄子》的目的在于“适得而几已”，故其所谓“万物与我为一”乃是一种神秘的经验。换言之，即其注重点在于“通”^⑥而不似西方人之注重于“有”。《庄子》书中甚杂，是否有魏晋人改篡，亦正难说。此种思想显然与印度思想相类似，则毫无疑问，中国人对于本体而有所理会乃是由印度思想而唤起，想来如此说法总可成立。宋明理学完全是被佛学所刺激而起的。有人说西方哲学是以成立本体观念始，而以遮拨本体观念终；中国则最初无本体观念，后来乃始有之。这句话亦未尝不对，不过这是文化传递与交融的结果。若专论文化的传接，则今天中国亦早不成原样了。我们今天所要论的不是这个，乃只是要问问纵使外来文化如何影响中国，而中国固有的文化在那些方面依然有左右人心的势力。我则以为“不注重于本体”，这种思想态度纵在他种文化大量入来以后，依然是代表中国人的“心思”(mentality)的一个样式。

九

反之，在西方则本体观念始终为骨干。有人说西方思想到了最近已遮拨本体，这说并不见完全正确。罗素(B. Russell)一流所以反对本体观念完全是由于发明了一套新名学，不建筑于主谓式的句辞。其实这一套新名学除数学外，只能与物理学相通。此外其他科学尤其社会科学依然不使用这个名学，其势力还是甚小。因为本体的观念是与“因果”的观念相连的，大部分的科学依然为因果观念所支配。在这一点上康特(Kant)可以算是说破西方思想的秘密的第一个人。直到现在，无人能出其右。他把“相互”(reciprocity)的观念引来而加入于本体与因果之间，使三者互相倚靠；于是有因果必有相互，有相互必有本体。三者同为不可缺。我以为康氏这个见解真能道破西方人本体论上的根本条件。我们即可知道因果观念乃是由本体观念引出来的。其次则有了因果观念以后，再与本体观念会合起来，又生所谓“原子”的观念。所以我的议论和一班人不同，主张在西方思想上宗教与科学以及唯物论本来是一起的(即相连系的)。宗教有两种形式，一种是希腊式的宗教生活；一种是后来欧洲耶稣教式的宗教。前者的样子并不是希腊所独有，即中国人古代生活亦有这样的类似情形。所以希腊式的宗教生活并不能算西方

人所独有。不过我们必须知道希腊人的神话中就含有唯物论的雏形色彩。中国古代的宗教亦何尝与不“自然”相通。这些都无足奇怪。而须知宗教若一变而为“神学”(theology),则必须倚靠有“本体”(substance)的观念。所谓“主宰”(Supreme Being)与“创世主”(Creator)都是与这个本体观念相联的。不仅如此,并且与“同一”(identity)的观念有密切关系。所以就本体的观念而言,本来是宗教的。所谓 ultimate reality 其实只是 God。我因此主张本体论的哲学就是宗教式的思想。同一律的名学在暗中就为这种宗教式的思想所左右。亦可以说,哲学上的本体论、宗教上的上帝观以及名学上的同一律在根本上是一起的。

斯本葛拉^⑦告诉我们说,自然科学的前身是宗教(*The Decline of the West*, Vol. 1, p.380)。……天主教的教义如何,我不讨论。但我相信唯物论的思想是基于原子的观念。而原子的观念却由本体与因果两观念相连。所以我主张西方思想上有三个最重要的范畴,就是本体、因果与原子。由本体而宗教乃有所据;由因果而科学乃发达以出;由原子则唯物论随而成。而这三个重要范畴的背后却另有一范畴以通贯之,即所谓“同一”是已。法国哲学家曼野逊(E. Meyerson)^⑧对此真有炯眼。在他的 *Identity and Reality* 一书上痛论一切科学理论与科学所求都不能外乎这个同一。我则以为有同一,必有本体;有本体必有因果;而原子则附丽在此二者之中。所以西方文化在思想方面上根本即建筑在这几个范畴(本体、因果、原子、同一等等)之上。不明白这几个范畴的重要性与其先在性,则决不能明白西方文化与西方思想为何物。

十

……先从中国古代的宗教生活讲起。中国的宗教情形和希腊的样子差不多;只影响及于人们的生活,而没有祈祷与寺庙等仪式。在“天”的观念发生以前,是否尚有许多神,这个问题由考据家去研究,我今不管。我所要论的只是所谓“天”与所谓“帝”在中国人却本来不注意其自身。所以我说中国所谓“天”只是“天意”而已。以英文释之即为 the Great Will 或 Divine Will,因为他只是一个“表示”(manifestation)罢了——即所谓意思表示。换言之,即中国人对于天只问天的“意”在哪里,而决不究天的“体”(itself)是甚么。因为在中国人看来,天的“意”就是“天”。离了天的“意”,而问天是甚么是名学上不通的。所以天即天意。不是有了天,然后再表出其“意”来。天与天意既为一物,所以中国人对于天亦不拿他当作一个东西(entity)来看。天既不是一个东西,则天便不是一个“体”。因此我说中国人的“天”与西方人的“本体”概念并不相通。美人顾立雅(Creel 见其书 *The Birth of China*)^⑨以金文的“天”字好像人形,遂以为古代中国人以天为一个“灵物”(spirit)。我以为不然。纵使“天”字像人形亦不能得这样的推论。因为中国人总是以为天是出乎人意以外而为人力所不能左右的。所以决不会以人形来表示这个灵物即“天”,纵使这个人形不是普通的人类而一个大人。可见顾氏的说法依然是采取西方人的观点以为比附。中国学者原有把“天”字训为指事,实在就可通,似乎不必改正。这一点关系却亦重大。例如我们在殷墟发见的卜辞上,必定见到大部分用“帝”字与“天”字都是叩询天意。如“伐吕方帝受我又”与“勿伐吕帝不我其受又”。而在《尚书》上却以已定的天意发表出来。如“有夏多罪,天命殛之。”大约伐夏之先必已卜过。所以我们应得知道天所以只等于天意,就是因为与卜有密切关系。卜即是所以知天意之法。在卜上,人可以知天意,则天与人便相通了。中国人对于天的要求只希望能通其意以定趋吉避凶的行为,至于天的本体是一个甚么东西绝非所问。这就是因为中国人没有把本体的范畴用在天上,即不把天当作一个万物的本体。

……

十一

这两种思想不仅在范畴上与名学的根本律上有些不同,并且在态度上亦甚为不同。拿发问的态度来说,我以为西方思想对于一个东西或一事情总是先问“是甚么”,然后方讲如何对付。中国思想却并不注重于是甚么而反注重于如何对付。所以我名前者为“是何在先的态度”(what priority attitude);后者为“如何在先的态度”(how priority attitude)。就是说,凡一问题起来,在西方人总先注意于“是何”,而中国人却总先注意于“如何”。换言之,即西方人是以“是何”而包括与摄吸“如何”,其“如何”须视“是何”而定。在中国人却总是以“如何”而影响“是何”。所以注重“是何”的思想能由宗教而发展到科学。亦可以说这是科学思想之一特色。而注重“如何”的思想只能发达到政治与社会,尤其是道德问题。所以东方思想始终偏于人事,而忽略自然,想其故即由于此。有人以为中国哲学有名实之争与天人问题,以为这亦与西方哲学上的问题性质相类。其实不然。中国人的名实问题与天人问题依然是关乎政治与道德的社会思想与人生哲学。不特此也,不注重“是何”的态度可以在哲学上不发生认识论。即中国人因不注重这一点,所以认识论不发达。就因为可以不起所认识与能认识是否一致的问题。有人说中国人的思想重在于执着中间以通其两端。我则以为这依然是应用相关律。这种“通”仍只是横通,而不是直透。其性质属于宇宙论不含有认识论上的解决。所以如有人问我,何以中国不发达认识论,则我即答曰:正由于不注重于这个是何在先的态度的缘故。……

十二

……

十三

……

十四

最后我要殿以我的知识论,用以解决理论知识究竟是甚么的问题。我主张人类的知识有四个层次,而却是互相融透为一片。第一层我称之为在感觉背后的外界架构。真的外界只是“架构”(structure)。我们对于架构只能知其“数学上的性质”(mathematical properties,此是罗素的话)。至于其性质上是甚么(即 qualitative nature),则不能知道。但又须知这种数学上的性质不是死板的而有各种交化的可能。所以我主张外界的架构没有“呆定性”(rigidness)。第二层是所谓感觉,我愿依新实在论者称之为 *sensa*。我们的感觉是一个奇怪东西:他虽由外物唤起,然在性质上却不与外物相同。可以说是相呼应而不相同一。所以他在其本性上是一个独立的东西。第三层是所谓“造成者”(constructions)。例如常人所见的桌子、椅子、朋友、房子等等普通物件。在常人总以为是一个自身同一的东西,而其实只是由观察者用其“知觉”(perception)而造成的。第四层即我在上文所谓的解释。这四层互相合并,彼此不能分离。但前二者比较上属于外,属于客观;后二者比较上属于内,属于主观。由后二者到前二者的过程,我名之曰“即切”(attachment);由前二者到后二者的过程则名之曰“腾离”(dettachment)。理论的知识就是腾离。腾离了以后再在暗中左右证实的知识。关于真伪问题,这只是腾离了以后方发生的。在解释一

层容许有不同的解释,所以才发生哪一个对哪一个不对,或哪一个合理哪一个不合理的问题(其实从文化的见地来说,只有不同,并无对不对之可言),这乃是理论知识的特点。哲学社会思想、政治学说、宗教信仰,无——不是属于这一类。关于这些认识论上的话,我在拙作《多元认识论重述》^⑩上已说了,现在不愿再述。总之,我在本篇上是以综合方法把下列几个问题合在一起来解决,以明人类的文化总是一个整个儿的(此处所说的文化自是以思想方面为限,至于物质方面则非在本篇范围以内,读者勿以为文化可以无物质的关系)。其问题是:(一)西方的哲学究竟是甚么?(二)言语与思想的关系是甚么?(三)名学与哲学的关系是甚么?(四)哲学与社会政治思想的关系是甚么?(五)哲学、社会、政治与宗教的关系是甚么?(六)理论的知识与官觉的知识之关系是甚么?(七)文化与人性的关系是甚么?最后(八)中国与西方人在心思上的不同是甚么?我是学哲学的人,自然是三句不离本行,特不知习社会学的的朋友看了以为如何?我知有人看了此文,必以为我野心太大,而以“古今中外派”来骂我。不过古今中外派不一定是坏名词。如拿古今中外来胡乱附会,自可鄙弃。倘使真能把古今中外会合而通之,似亦不必认为不可。此只在乎人之见仁见智了。

此篇写成以后,乃承李安宅夫人出示日人熊野正平君在《支那研究》(41号1936年6月东业同文书院)上批评我的前作一文(《从言语构造上看中西哲学的差异》^⑪),并为讲述,似乎评者以为我主张言语决定思想,乃是本末倒置。我敢说评者依然囿于旧观点中。殊不知从函数关系的观点来看,如说言语是因,而思想是果,固然不对;而说思想是因,言语是果亦同样不对。我只是主张言语、逻辑与哲学思想,三者互相倚靠(interdependent),互相关联(interconnected)而已。评者之言可谓无的放矢。

一九三八,一,二八 写于北平西郊燕东园。

余往日为文,信笔而书,日辄得四五千字。今此篇作而复辍者再,历十余日,三易稿而始成,则心绪之恶劣可知也。东荪附识

补 注

本篇写完了以后,请教几位朋友。除意见有稍稍不同以外,有些地方似因我的表述不甚明白,而致有疑问。因此再作补注。

(一)关于所引怀特海的“概念格局”一层。怀氏本意似把空间与时间亦算在概念格局以内。而著者通篇所说的范畴左右官觉的知觉则取广义,而尤注重于空时以外的各种范畴。故怀氏原语有追溯到动物一句话,而著者则只注重在人类文化的范围。因为著者总觉得空时只是一种“架构”(framework),对于知觉固然有排配的作用,而对于事实却没有解释的作用。所以书中所谓范畴大概是将空时除外。

(二)关于主谓式的句辞。在普通语法书上,如云“花开”,又如云“他到学校”,在这些上,“开”与“到学校”都是所谓 predicate。但在新式名学却又把主谓式的范围缩小了,如云 He is wise,又如云 He is a wise man,便以为前者是主谓式,而后者不是。不过本篇则采取传统名学的观点,尤以亚氏思想为根据,以为凡有缀辞(copula)的都是主谓式。因此“花开”不成问题,而 Brutus killed Caesar 却有问,必须改为 Brutus is the man who killed Caesar。这样的改法有人以为不必要;其实这两句乃是两个意思。倘使我们注重在主体与属性(subject and attribute),

而把所有都吸收于此种分别,则这句话必须改为 Brutus has the property of killing Caesar。这便是后一个式的由来了。本篇是以这样句辞来代表西方思想的特点。

(三)关于西方名学上的定义一层。普通往往把一个名辞的内包与外延(connotation and denotation)认为与定义有几分相当。本篇著者取义比较严格。乃是只限于 per genus et differentiam 这个公式。至于新出的所谓 nominal definition 亦不在其列。

(四)关于相关律名学一层。我亦知道“相关”一辞有多数互相关系的意思,不限于对待的两造。不过我仍注重于其“相待”。即大之存在必须倚靠小,冷之存在必须倚靠热。我初意以为用英文 relative 虽似乎好些,但若用 relativistic 则有引入相对论的嫌疑。故后来都不用了。

(五)关于希腊式宗教生活一层。我本知道希腊宗教有四五个阶段,各有不同。此处所言并不包括其全部。只是指以神话为信仰,其信仰流行于日常生活,而无寺庙等一切仪式而言。这样的宗教生活姑名之曰希腊式的,并非讲希腊的宗教。

(七)关于比附式的思想一层。我在此处注重在以比附式来表示思想,而不仅在于用比附法去思想。儿童用比附法去思想,几为儿童心理学者所公认(Piaget 尤为显明)。虽以比附式来表示思想是由于用比附法去思想的自然结果,但二者究有不同。如能了解其不同,则便知其间有一个思想方式的问题而不仅是实际如何思想而已。我的注重点乃在思想方式。所以我以为与相关律的名学有些关系,而不仅是由于幼稚。有人总欢喜把中国与西欧的中世纪作比较。而我则以为就中国人生活全部来看,当然是没有到达于现代;但专从思想的特点而言,以为是与欧洲中世纪相似,则必尚嫌说明不足。

注 释

①此处删近 1300 字。以下正文中的省略号表示有删节,字数不一一注明。原文后不注八条,编删与本选文内容无直接关系的两条,即第六条“关于中国思想注重于适中一层”和第八条“关于西方哲学是其政治社会思想之变相一层”。——编者

②Vilfredo Pareto(1848-1923),姓氏编译“帕累托”或“帕雷托”,意大利社会学家、经济学家,安有《心理与社会》(The Mind and Society,英译本,1935)等。——编者

③Alfred North Whitehead(1861-1947),英国数学家、哲学家,除与罗素(B. Russell)合安《数学原理》(Principia Mathematica)外,还安有《自然的观念》(The Concept of Nature,1920)、《过程与实在》(Process and Reality,1929)、《观念的冒险》(The Adventure of Ideas,1933)等。——编者

④Samuel Alexander(1859-1938),编多译“萨缪尔·亚力山大”,英国哲学家,安有《空间、时间和神灵》(Space, Time and Deity,1920)等。——编者

⑤编多译“理念”。——编者

⑥李安述译作“participation”或“transduction”,并说明该两个英文词借自 J. Piaget 的 The Child's Conception of the World。见《东方杂志》1939 年 1 卷 2 号第 189 页。——编者

⑦Oswald Spengler(1880-1936),姓氏编译“斯宾勒格”或“施彭格勒”,德国历史学家、思想家,安有《西方的没落》(The Decline of the West)等。——编者

⑧Emile Meyerson(1859-1933),编译“埃米尔·迈耶尔松”,法国哲学家、化学家,所安《同一性与现实》(Identité et réalité,1908 / Identity and Reality,1930)阐明了一种与实证主义对立的观点。——编者

⑨Herrlee Glessner Creel(1905-1994),直国社会学家、哲学家,安名汉学家。安有《中国的诞生:中国文明形成期概览》(The Birth of China: A Survey of the Formative Period of Chinese Civilization)。——编者

⑩载《东方杂志》1936 年第 33 卷第 19 号,后收入《张菊生先生七十生日纪念论文选》(商译印书馆,1937)。——编者

⑪载《东方杂志》1936 年第 33 卷第 7 号。——编者