

西化哲學家張東蓀及其折衷論論證析義*

葉其忠**

摘 要

張東蓀的西化哲學裡有無處不在的折衷論。這個特色是與 Charles Moore 所總結、令人生畏的二十一大點中國思想特徵，尤其是與第十三、第十四點關於中國折衷論的描繪一致的。

張東蓀思想中西化性質可以分三個層次來處理。第一個層次，是關於他讀過的西文書，這是最無爭議但比較不深刻的證成法。第二個層次，是關於他費力從事於「介紹」，或比較正確地說，改換西方觀念、信條和學派以適應中國的環境和需要。第三個層次，是關於他基於對這些有所改變的西方觀念、信條和學派而企圖建立和鼓吹的哲學體系。

本文在介紹了張東蓀哲學裡無疑的西化特色或西化性質後，將會集中在其中的折衷論。在張東蓀的眼中，折衷論確是處理中、西方哲學、思想與文化交往時比較理想或可取的態度、步驟、方法和原則。他為了折衷常不得不改變看法，而看法若改變了，也不得不加以折衷。

基於把張東蓀看成可能是「最西化的」現代中國哲學家或思想家的論斷，本文的目的，即是要進一步詳細展示，張東蓀的折衷論到底可以證成至何等程度。

關鍵詞：張東蓀、折衷論、西化哲學家

* 收稿日期：2009 年 7 月 30 日，通過刊登日期：2010 年 5 月 25 日。

謹此對三位匿名的審查人高度興趣地閱讀此文並詳加批評指教，表示十分謝意；更對貴編委會無微不至地修改本文表示萬分感激。

** 中央研究院近代史研究所副研究員

一、前言：張東蓀哲學思想概觀

積極為 Isaiah Berlin 所鼓吹多元主義辯護的哲學家 John Kekes¹指出：「學生走上哲學之途常是因為他們為諸如人生的意義和目的，是否理性的議題，以及道德、自由和社會正義此類問題之性質所困擾。」²張東蓀其實也不例外。他比較特別的是，做為一個成長在清末的中國人，卻懷抱哲學的內在價值，而把哲學本身當做即是最值得做的智識（智慧）追索。與為數不多的中國哲學家相較，他既是一位不滿於現狀、極敏感、有抱負、激進的哲學家，更從未能安適、滿足於自己的哲學體系。在詳細研究了張東蓀的思想後，本文作者曾經指出，他的思想有以下數點最值得留意：³

第一，他不但是中國少有的、曾對西方知識論用過十分心力的思想家，並且還提出「多因素說」(Multiple-factors theory of knowledge)此一獨特的知識論。

第二，他在極西化的知識論的基礎上，也建立了一個同一程度，但仍保留某些中國和佛教成份的宇宙觀和人生觀。

第三，由於他在學術上（特別是在哲學文獻上）所經歷的「奧德賽式」的漫遊、他所處的中國環境以及他的性格三者間的交互作用，張氏只好宣稱自己是個「折衷論者」，以便保有西方和中國傳統中之精華。張氏充分利用他所理解的「文化」、「哲學」、「科學」、「知識」、「演化」、「生命」、「自由」、「進步」、「理性」、「正義」、「平等」、「人權」、「民主」和「社會主義」等等大概念，⁴竭力去解決他所體驗到的中西文化上的差異和緊張狀

¹ John Kekes, *The Morality of Pluralism* (Princeton: Princeton University Press, 1993); 參見 Nicholas Rescher, *Pluralism: Against the Demand for Consensus* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

² John Kekes, *The Nature of Philosophy* (Oxford: Basil Blackwell, 1980), p. xiv.

³ Yap Key-chong, "Western Wisdom in the Mind's Eye of a Westernized Chinese Lay Buddhist: The Thought of Chang Tung-sun (1886-1962)," (D. Phil. Thesis, Oxford: Oriental Institute, Hilary Term, 1991).

⁴ 參見 Mortimer J. Adler, *How to Think about the Great Ideas: From the Greek Books of Western Civilization*, ed. Max Weismann (Chicago: Open Court, 2001, 3rd Printing); Mortimer J. Adler, *Ten Philosophical Mistakes* (New York: Macmillan, 1985); Mortimer J. Adler, *Six Great Ideas* (New

態，並最終以一種「交互主義」的哲學觀來完成此綜合性的努力。

由於張氏在民國成立後至中共統治大陸前，曾深涉於當時的社會、政治和思想上的許多論爭，並常是這些論爭的領袖或主要參與者，同時也由於學術邏輯的力量，張氏發現自己不得不辯護說，所有社會思想，包括哲學思想在內，最終皆是「文化需要」之「合理化」。⁵這種辯護顯示了，在某些方面，張氏終於又回到以社會為導向的中國傳統，但也具備了西方思想的力量。

做為一個思想家，張氏在技術層面上而言可被看成是個「折衷論者」；做為一個社會活動家，他是「自由、社會、民主主義者」。⁶基於把張東蓀看成可能是最「西化的」現代中國哲學家或思想家的論斷，本文的目的，即是要進一步詳細展示，張東蓀的折衷論到底可以證成至何等程度。

張東蓀出生於 1886 年（12 月 9 日），病死於 1973 年（6 月 23 日）。⁷1906 年 10 月，年僅二十歲的張東蓀，在赴日留學的第二年，即與藍公武（志先）、馮世德（心支）以「愛智會」名義，在日本東京創辦了《教育》雜誌，⁸在這份雜誌的第一期，張東蓀與藍公武就確定「愛智會」的宗旨是：「涅槃為心，道德為用，學問為器，利他為宗。」⁹這可能是張東蓀第一次為哲學下定義。

York: Collier Books, 1981).

5 羅素(Bertrand Russell)著，正中書局編審委員會譯，《哲學大綱》(*Outline of Philosophy*) (台北：正中書局，1937 年初版，1971 年台四版)，頁 88：「邏輯學中所說的歸納正是佛羅德派(Freudian)所謂的理性化作用(Rationalisation)；這就是說，它是事後所發明的理由，去證明我們所做過的事情是有意義的。這並不一定是壞的理由，我們和我們的祖先，從有生命以來，就想冀求生存，從這一點看來，我們和他們的行為一定是很有意義的，縱使我們和他們都不能夠證明它是有意義的。不過，這不是我們現在所要討論的問題。我們現在所要討論的，就是行為的歸納作用（此非他，即「學得反應」的原則是）所發展出來的說話的歸納作用。」原文見 Bertrand Russell, *An Outline of Philosophy* (London: George Allen & Unwin, 1961, 8th Impression of the 1927 Edition), p. 84.

6 張東蓀，〈我對於哲學與政治的關係之意見——獻給習哲學的青年們〉，原發表在《自由評論》期 35、36 合刊，1936 年 8 月），今收入克柔編，《張東蓀學術文化隨筆》（北京：中國青年出版社，2000），頁 12-15。今引自後者，頁 14-15。

7 詳見葉其忠，〈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），頁 213-252。

8 左玉河，《張東蓀傳》（濟南：山東人民出版社，1998），頁 15。

9 左玉河，《張東蓀傳》，頁 14。

此後，他不斷地嘗試為哲學下定義，以致成為可能是對哲學提出最多定義的中國哲學家。就整體而言，張東蓀畢生曾經思考過的哲學觀有這些：

1. 哲學即是分析科學觀念
2. 哲學即是知識論
3. 哲學即是價值學
4. 哲學即是批判哲學
5. 哲學即是無限制的知識探索
6. 哲學即是企圖解決永恆問題的努力
7. 哲學即是自我檢討
8. 哲學即是文化範疇的探討¹⁰
9. 哲學即是基本文化概念之比較
10. 哲學即是哲學史——哲學史即代表文化史
11. 哲學即是一種思想訓練
12. 哲學即是全面看問題的態度
13. 哲學即是科學與神學之調和者
14. 哲學即是第二層次的分析工作
15. 哲學即是人生觀、宇宙觀的假扮出現
16. 哲學即是社會思想的合理化
17. 哲學不是真知識，而是企圖改變態度的迂迴方法
18. 哲學最終即是玄學

自以上所列言之，張東蓀的哲學觀，幾乎涵蓋了所有可以想像得到的哲學觀，

¹⁰ 大部份現代英美哲學家會傾向於接受這個哲學觀。例如，重要的牛津哲學家 S. Hampshire 寫道：“Philosophy is a free inquiry into the limits of human knowledge and into the most general categories applicable to experience and reality.” S. Hampshire, ed., *The Age of Reason: The Seventeenth Century Philosophers* (New York: The New American Library of World Literature, 1956), p. 12. 中譯文見 S·漢姆普西耳(Stuart Hampshire)編著，陳嘉明譯，《理性的時代：十七世紀哲學家》（北京：光明日報出版社，1989），頁 2：「哲學是對於人類認識界限的自由探討，是對於可運用於經驗和現實的最一般範疇的自由探討。」

充分顯示了他在智識世界裡遨遊的幅度和博大，也顯示其西化程度之深，因為這些哲學觀大部份是西方的。當然，這些哲學觀是張東蓀認為值得介紹的，但並非都是他所採用或強力論證的觀點。畢竟他得有所選擇，即便是為了綜合或折衷。

我們在全面研究張東蓀思想後，當會發現，正如他在最後一篇學術文章，〈中國哲學史上佛教思想之地位〉(1950)顯示的，是佛書導引他成為哲學家，而他最終是以佛教空宗¹¹的宇宙觀做為他的形而上學的根本洞識，是以本文作者稱之為「西化的佛教居士」。¹²即便在張東蓀的思想裡展現了不可磨滅的中土（尤其是儒家）特色，在他漫長、奧德賽式的西式知性探討中，仍呈現出非常明顯的折衷特色。留日的張東蓀從未到過西方世界，但是，就近代中國思想史脈絡而言，他可能是最具有完整系統且最西化的思想家。這並非本文作者之偏論，而實是張氏的自估以及對他思想中的西化特色有研究的學者之共識。如著名的中國哲學史家陳榮捷，做為將張東蓀的思想精簡地介紹給英語世界的重要學者，早在 1946 年，他就已將張東蓀視為「新唯心論」的代表人物。他說張「……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。」¹³1963 年，陳榮捷更編寫了一大本著名的中國哲學資料書：*A Source Book in Chinese Philosophy*，取張東蓀、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）為對比，把張東蓀看成中國西化哲學家中最具代表性的人物，並做出總評，認為張東蓀在「鼓吹西方哲學的學者中是唯一的一位做到了吸收大部份的西方思想、建立起最廣大且協調的

¹¹ 張東蓀，〈一個雛形的哲學〉，收入氏著，《新哲學論叢》（台北：天華出版社，1979），頁 39；張東蓀，〈後序〉，收入氏著，《知識與文化》（上海：商務印書館，1946），頁 5。

¹² 參見謝扶雅，〈懷念張東蓀先生〉，《傳記文學》，卷 29 期 6，總號 175（1976 年 12 月），頁 93。張東蓀，《新哲學論叢》，頁 39。「西化的佛教居士」是本文作者牛津博士論文標題一部份之中譯。

¹³ Chan Wing-tsit（陳榮捷），“Trends in Contemporary Philosophy,” in Harley Farnsworth MacNair, ed., *China* (Berkeley: University of California Press, 1946), p. 319.

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。」¹⁴陳榮捷認為，張氏西化的哲學體系比其他西化者更全面、更完整。這個極具涵蓋性的論斷大致上是站得住腳的。這點倒符合張東蓀自己的評價。在《思想與社會》（1943 寫成，1946 年出版）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。」¹⁵

就本文的論旨而言，觀察張東蓀的哲學最無法抗拒和最無爭議的第一項重點，是它無疑的西化特色或西化性質。

觀察張東蓀的哲學最無法抗拒但具有爭議的第二項重點，是它無處不在的折衷論。

觀察張東蓀的哲學最無法抗拒但同樣具有爭議的第三項重點，是它明顯的翻轉。換言之，即在即西化的過程和結果中，張東蓀思想中的中國人思想和哲學特色，正與 Charles Moore 所描繪、令人生畏的二十一大點，尤其是第十三、第十四點關於折衷論的總結（下述），是一致的。

觀察張東蓀的哲學最無法抗拒的第四項重點，是張東蓀本人對自我所做的嚴厲自剖程度。

無庸多言，這四項通盤觀察重點是密切相關聯的，本文在聚焦於第二項重點的同時，將儘量清楚分辨它與其他三者間互相套合之關係。

先就第一項重點，即張東蓀思想中無庸置疑的西化性質而言，可以分三個層次來處理。第一個層次，是關於他讀過的西文書，這是最無爭議但比較不深刻的證成第一最大點的做法。第二個層次，是關於他費力從事於「介紹」，或比較正確地說，改換西方觀念、信條和學派以適應中國的環境和需要。第三個層次，是關於他基於對這些有所改變的西方觀念、信條和學派而企圖建立和鼓

¹⁴ 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》（台北：巨流圖書公司，1993），下冊，頁 864。譯文有多處改動。原文見 Chan Wing-tsit trans. and comp., *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 744.

¹⁵ 張東蓀，《思想與社會》（上海：商務印書館，1946），頁 134。

吹的哲學體系。

就張東蓀思想裡的第一項重點而言，前兩個層次比較容易確定；至於第三個層次方面，由於已深深涉及他的哲學創造，實際上已進入第二項重點。因此，本文在介紹了第一項重點涵括的第一、第二層次之後，將會集中探討第三層次與第二項重點關係之所在，因為這一層次與張東蓀鼓吹與論證的折衷論，有最密切的關聯。畢竟，在張東蓀看來，折衷論確是處理中、西方哲學、思想與文化交往時比較理想或可取的態度、步驟、方法和原則。抑且，此第二項重點與第三、第四項重點互為因果，因為為了折衷，他得不斷改變看法，而看法若改變了，也不得不加以折衷。

二、東西方哲學對折衷論評價之對照

哲學上而言，哲學家最該是，且最有能力為折衷論辯護的人，但他們常是反對折衷論的。諸如下述的中立看法是比較罕見的。William L. Reese 云：

折衷論：它的字源來自希臘文「出自」和「選擇」之合義。它是一種態度導致以選擇做為從事哲學的活動。它尋求把在所有哲學家有效的東西和諧地加以結合在一起，同時消除根源錯誤的教義。在折衷論的哲學派別中，人們將會注意到第四個學院（……柏拉圖的學院 4）、中古和新畫廊學派（斯多葛哲學）……阿力山大的新柏拉圖派哲學……，以及十九世紀 Victor Cousin 的精神主義學派。¹⁶

於此處，或許得思考 E. A. Burtt 極相關的疑問，此疑問西化的張東蓀根本不會有異議，且甚至有過之而無不及呢！E. A. Burtt 極濃縮地問道：

是否有一關鍵的特色凸顯東方的思考？〔原文如此〕同樣的，是否有一關鍵的特色是西方思考的典型？而各方的特色是對方最難了解的？若是有，那是什麼？我相信是有的，而那個特色在於這樣的事實，即西方

¹⁶ William L. Reese, ed., *Dictionary of Philosophy and Religion* (Atlantic Highlands: Humanities Press, New and Enlarged Edition, 1996), p. 190.

思想家信任理性可以提供人類所能獲得的任何真理和洞識的途徑，而東方思想則深深執信最終的真理只能以超過理性和理性所必有的限制才能獲得。

關鍵的議題是介於西方信賴理性而東方執信我們得超過理性。

首要的議題是，在這裡有兩種深刻且挑戰性的態度，其一是，我們大家，身為人類的一份子，面對實在（真際）的態度，其二是，我們被賦予力量〔指理性〕以面對此實在（真際）的態度。

第二個議題是，就其核心而言，這兩種態度並不矛盾；它們可以被看成是互補的。……

第三個議題是，未來世界的哲學的主要任務看起來是經由東西方哲學互益而逐漸發展的。¹⁷

Charles Moore 曾以 1939、1949、1959 和 1964 年四次都在夏威夷召開的東西方哲學研討會論文集主編的身分，總結了研究中國思想的傑出學者¹⁸關於中國人心靈的特色共二十一點。其中與本文最相關的是第十三、第十四點論折衷論的文字，以及總結論。他極簡要地寫道：

第十三點是出名的中國人的綜合態度，雖然它不只此。此信條把中國人的和諧精神應用到理智、宗教以及實際道德生活的領域。

第十四點是與此〔第十三點〕相匹配的是，某些難於理解的（兩可、雙全的）「皆——和」（“both-and”）——對照於西方傾向於以（二元的）「此一 / 或」（“either/or”）的思考——，以致西方人生活和思想中典型的細緻分辨和排斥性在中國人的心靈中不常有。¹⁹

他綜合二十一點後的總結論是：

¹⁷ E. A. Burtt, “A Basic Problem in the Quest for Understanding between East and West,” in Charles A. Moore, ed., *Philosophy and Culture: East-West Philosophy in Practical Perspective* (Honolulu: The University of Hawaii Press, 1962), pp. 675, 676, 679, 788-789.

¹⁸ 他們包括了胡適、梅貽寶、吳經熊、方東美、陳榮捷、謝幼偉、唐君毅等人。

¹⁹ Charles A. Moore, ed., *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture* (Honolulu: The University of Hawaii Press, 1967), p. 6.

總之，中國人及其文化道統以人文主義著稱，以其對道德的、知識的（主要與生活和活動相關聯）、審美的和社會的（以上秩序並非按重要性而列），而對物質的福利和正常的生活享受並不排斥——之強調，以及產生自民胞物與之感而對透徹到生命裡的順境和逆運的內在精神的安祥之著重。

這些特定信條的每一條本身既有趣，有意義且可能具挑撥性，而合起來，它們組成了一個獨特且重要傳統的基本要素，也是可印證的重要觀念的倉庫。²⁰

當然，還有許許多多關於中國傳統的大描述，可以用來與 Moore 的令人卻步的二十一點特色比較和對照。但我們在這裡只好把它們看成是既存的，或做為背景，而集中在東西方折衷論的概觀。Pierluigi Donini 在研究了西方折衷論六個特點後，下結論指出折衷論困境云：「當我們承認說一個信條是複合的，我們幾乎無法避免自問它是如何〔原文如此〕以及為什麼〔原文如此〕把各成分結合在一起的。」²¹

本文會特別參考上述 Moore 所描述的中國人心靈的第十三和第十四個關於折衷論的特色，以及此處 Donini 所說的困境，來檢視張東蓀極西化的折衷論論證。

三、張東蓀西化哲學的意義

從整體脈絡觀察，對幾乎所有現代中國哲學家而言，最根本的問題是：如何回應某些特選的西方思想中的前提或預設？這個問題，甚至對只鼓吹中國特性的思想家，也不例外。基於這個理由，探討中西文化交流的時候，研究張東

²⁰ Charles A. Moore, ed., *The Chinese Mind*, pp. 7-8.

²¹ Pierluigi Donini, "The History of the Concept of Eclecticism," in John M. Dillon and A. A. Long, eds., *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 1996 Paperback Edition), p. 33.

蓀的西化哲學，將比只研究所謂「純粹」的非西化的中國思想家，更具意義。正如 Joseph R. Levenson 注意到的，在中國絕大部份歷史中，新思想觀念若要被接受，它們必須被證明與傳統相一致；在最近的時代裡，要保有傳統，反而得把此傳統看成是與新的、具有獨立說服力的觀念相稱。中國人的價值仍繼續受到讚許，但看起來卻是來自更具有「傳統主義式」，而不是更具有傳統與現代兼備的心靈，前者只是緬懷過去，而不具過去的真實思想色彩。當然，其他人的心靈是拋棄了許多古老的中國人的價值。²²在一此意義上，張東蓀可能是最具見識且最具原創性的現代中國西化哲學家，因此，即使目前他已廣受到注意，仍值得我們進行更深入的研究。

就整體言之，每位現代中國哲學家，有意無意地，都極可能是某一程度的西化哲學家（不過，此處所謂「西化中國哲學家」一詞，指的是那些特地從西方觀點來看或研究中國哲學的中國哲學家，或從事中、西哲學比較的中國哲學家，以期燭照中西哲學之優缺點）。有些人指責說，那些採取西方哲學觀點做為批評中國傳統哲學之標準的中國人，是有偏見的，因為他們是在重述他們西方思想導師之論點。然而，這種說法可以被反轉過來說，那些批評西化哲學的人，被他們的中國立場所蒙蔽了。在那些鼓吹西化做為一個普遍現象的學者，以及那些尋求堅持中國哲學與傳統的獨特性的學者之間，這是始終爭議不決的巨大思想論爭。在美國和德國接受學術訓練的黑格爾專家賀麟，在《當代中國哲學》就評論云：

有許多純粹研究中國哲學的學者，他們沒有直接受過西洋哲學的訓練，然而他們卻感受到了西洋文化思想的震盪，而思調整並發揚中國哲學以應新時代的需要。他們的心理分析起來，大約有幾種不同：有的人對於中國的文教有了宗教的信仰，而認為西方的文化有了危機，想發揚中國文化以拯救西方人的苦惱。有的人，看見西洋思想澎湃於中國，中國文

²² Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: The Problem of Intellectual Continuity* (Berkeley: University of California Press, 1958), Preface, p. vii..

化有被推翻被拋棄的危險，抱孤臣孽子保持祖宗產業的苦心，亟思發揚中國哲學，以免為新潮流所沖洗，蕩然無存。有的人，表面上攻擊西洋思想，而不知不覺卻反受西洋思想的影響。也有些人，表面上，虛懷接受西洋思想，然而因不明西洋思想的根柢，他所接受的乃非真正的西洋思想，而仍然回復到舊的窠臼。前一種人，他的思想中本來有新的成分，甚或從守舊眼光看來有些離經叛道的思想，然而他仍說他是直接孔孟。後一種人，喜歡用他自己也不全懂得的新名詞新口號，喜歡作翻案文章，抬出些他們尚未鎔化的西洋某派學說或主義來攻擊古人，然而細考其思想言論，他並未能將中國哲學向前推進一步。²³

狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)則曾非常含蓄地批評說，錢穆在捍衛中華文化傳統的言論裡，蘊涵了一種中西對立的二分法的思考模式：

我們兩人採取反過來的立場，這似乎很矛盾。錢穆曾經說過西方的方法在於拔疏分析，而中國的方法主要在謀求統一和延續。但在這裏錢穆將中西分離，說中國有別於西方。而我則相反的在尋求中西雙方相同之處。如此看來，錢穆似乎是採取西方的觀點，而我採取中國觀點。

如果魯迅還活著的話，他可能會尖刻的諷刺我們，說錢穆戴上西方面具，而我戴上中國面具。我想錢穆已經能夠解釋這個問題，他說，「個人自由」與「人權」都是西方的觀念，……我們應該將這些觀念放在一邊，而研究中國歷史上的經驗應該從中國的傳統出發，如果能作到這一點，我們每個人就都可以將這些現象的特徵作個人主觀的評價。錢穆說：「我並不反對每個人用他自己的見解去批評這個對，那個不對；這個好，那個不好，這是個人的自由」……。

我這些演講所要說明的不外就是維護上述自由的思想。但這些思想並非錢穆所說是西方的，其實是中國文化傳統中固有的觀念。在今天的世界裏，人民的交往日趨緊密，我們雙方採取對方的思想態度，目的是希望

²³ 賀麟，《當代中國哲學》（南京：勝利出版社，1945），頁2。

能夠了解對方的構想。在這個過程中，不但發現我們各別文化獨有的特徵，同時也發現在人性上的共通的觀點。²⁴

然而，「西化」一詞雖然曾經是中國「西化者」與「傳統者」間的戰鬥口號，但它現在已變成一個貶詞，表達某種對西方文明缺點之盲目，以及全然排斥據稱更優越的中國文化。因此，西化論者在某些傳統論者的眼中是「文化叛徒」。爲了避免此蘊涵，「現代化」一詞是比「西化」²⁵一詞好，不過，爲了傳達原來——雖或是——具有爭議的意義，有時仍須使用「西化」一詞。當然，必須指出的是，「西化」與「現代化」在近、現代中國皆蘊涵基本上相同的意義，即尋求富、強和現代知識，以便與其他國家競爭。

此外，有一個小細節也值得留意，即張東蓀的第一本論文集《新哲學論叢》的英文標題只是 *Collected Essays on Contemporary Philosophy*，並沒有「新」字，因而也就沒有強調「新」的意義。這顯示他深刻了解到，對中國人「新的」、「進步」的，對西方人不見得是「新的」或「進步」的，相反亦真。他甚至在《現代倫理學》明言云：「……中國人有一個壞習慣：往往以爲愈新便是愈好；最晚出便是愈新。其實愈新不見得必是愈好；而愈晚出更不見得是愈新。」²⁶這個警語的重要性，在於足可釐清張本人並不盲目於「新」的。相對地，現代中國知識分子則常將「新」誤解爲「現代性」。如殷鼎指出：

對於那個時代的青年學生，任何與「新」的字眼相聯繫的思想、哲學和社會制度，都格外具有吸引力。舉凡「進步的」、「現代的」、「反傳統的」、或是「好的」、「道德的」，都隱含著「新」的意味。而「舊」的一詞，則常常與「保守的」、「反動的」、「傳統的」，以及「壞的」東西相聯繫。

當時最具影響力的雜誌取名爲《新青年》。由北京大學學生創辦的著名

²⁴ 狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)著，李弘祺譯，《中國的自由傳統》（台北：聯經出版事業股份有限公司，1983），頁130-131。

²⁵ 羅榮渠主編，《從「西化」到現代化——五四以來有關中國的文化趨向和發展道路論爭文選》（北京：北京大學出版社，1990）。

²⁶ 張東蓀，《現代倫理學》（上海：新月書店，1932），頁13。

刊物《新潮》，以及「新文化」運動，均冠以「新」字。胡適本人即是「新文化」運動的發起人和領袖之一。²⁷

王賡武更進一步指出，在中國人的眼中，把現代性與優越性不可分隔地連在一起，導致了許許多多論爭：

中國人沒有現代性的觀念，也不需要它，只要他們覺得他們的文明是優越的。如此一來，這是個不舒服的聯結。如果現代的即是優越的，那麼那些現代的人就比那些還不是現代的人來得優秀。結果是追趕上那些現代者以便不致於被看成低劣者乃成為必要。這樣一來，在二十世紀初，在中國「優秀」的菁英階級中，現代化的壓力變得越來越不易抗拒。他們努力於達致現代性到底所指為何意，是 1949 年前中國一些重大衝突的根源。²⁸

雖然一提到西化哲學，即意味著一種比較的哲學，在張東蓀的許多哲學觀裡更曾指出，真實的哲學即是比較的哲學，但在本文裡，我主要關心張的思考方式，而不是比較哲學。

聲稱張東蓀極可能是中國最西化的哲學家，當然會挑起無止境的論爭，正如大多數思想上的論爭一樣。²⁹但我們可以從不致會有爭議的聲稱開始，即承認張東蓀是個哲學家。

張東蓀許多思想導師中最重要的一位是羅素(Bertrand Russell)。他說：「哲學家既是因也是果：是其時代的社會環境、政治及體制之因；是塑造（若他們

²⁷ 殷鼎，《馮友蘭》（台北：東大圖書出版公司，1991），頁 24。

²⁸ 見 Gungwu Wang, *China and the World since 1949: The Impact of Independence, Modernity, and Revolution* (London: The Macmillan Press, 1977), p. 5.

²⁹ 在張東蓀眼裡哲學論爭沒有最終的贏家，見氏著，《科學與哲學——一名從我的觀點批評科玄論戰》（北京：商務印書館，1924），頁 2-3；Paul Arthur Schilpp, ed., *The Philosophy of Karl Popper*, 2 Vols. (La Salle: The Open Court Publishing Co., 1974), "Preface", p. xv；張東蓀最佩服的唯用論者 F. C. S. Schiller 甚至寫有專文“Must Philosophers Disagree”來討論此事，見其書，*Must Philosophers Disagree?: And Other Essays in Popular Philosophy* (London: Macmillan, 1934), pp. 3-15. 不過，無論如何，Karl Popper 相關的看法更值得注意：「真正的哲學問題總是植根於哲學以外的那些迫切問題，這些根爛了，相關哲學問題也隨之死亡了。」Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (New York: Harper & Row, 1968), p. 72.

有幸) 將來的政治和體制的信仰之果。……就真理所允許的範圍內, 我將盡力展現每個哲學家是其環境的產物, 他以其為其社群的一分子, 把其所在的社群中那共同的、但模糊和散亂的思想與感覺, 加以結晶並集中於其個人身上。」³⁰ 而對張東蓀自由論最具影響的彌爾(John Stuart Mill)也說: 「在這意見嬗遞的時代, 若能銘記任何一個不斷往前衝, 並準備從自己的、或他人的思想中學習或修改自己思想的思想家的每個階段的變化, 將是既有趣且有益的事。」³¹ 基於此兩前提, 我們當不致有爭論而會接受, 張東蓀做為一個哲學家本身, 正如任何一位名副其實的哲學家一樣, 無疑地表達了他所處時代裡廣泛流行的一些想法和感覺。如果我們更進一步接受他是一個西化的中國哲學家, 那麼我們同時也不致有爭論而會接受, 他表達了所處時代的中國人關於西化的某些特定想法和感覺。而若我們更進一步接受他可能是他那個時代最有見識的西化的中國哲學家, 那麼, 較之研究非西化的中國哲學家, 更重要的事則是必須追問: 於何時, 在何處, 以什麼方式, 和如何從事以及為什麼, 使得張東蓀成為一個西化的中國哲學家? 因為對西化的中國哲學家而言, 這涉及了企圖發現顯然或蘊涵在中國人生活的每一層面的新議題; 而非西化的中國哲學家, 大致涉及重演傳統議題。在過去一、兩百年來, 後者的努力, 在為那些需要它的人提供新方向這方面, 顯然並不成功。因此, 如果我們能夠成功地說明張東蓀的西化論證, 則極有可能為調查現代中國思想最重要的一個層面, 提供一個比較恰當的出發點。特別是由於張東蓀以及許多一流的中國知識分子, 是如此親密地涉入西化思想, 並終生致力於它的實現, 實際上提供了最有效地瓦解傳統儒家關於宇宙、國家和人生的觀念的催化劑(即使他們未必有這樣的想法)。

³⁰ 譯自 B. Russell, "Preface," in *History of Western Philosophy* (London: George Allen & Unwin, 1955), p. 7.

³¹ 譯自 J. S. Mill, *Autobiography*, ed. Jack Stillinger (London: Oxford University Press, 1971), p. 3.

四、審視張東蓀西化觀念的來源³²及其折衷論論證

(一) 第一層次細述

當談論中國哲學的西化時，最自然的出發點，是寬鬆地被稱為「西化的中國哲學家」這群人，其中張東蓀可能是最有識見的。但是，其名聲還是比不上嚴復、梁啟超、胡適，更不消說提出「全盤西化」此觀念，並極力為之辯護的陳序經了。若非現代中國思想史的專業研究者，也不太可能會注意到張東蓀。其實，甚至有些現代中國思想史研究者，也不見得知道有張東蓀其人呢！這是本文作者翻查了數以百計的相關著作後的一個小小發現。

實際上，張東蓀在他那個時代的大多數知識分子中間是很出名的。如張抱冰，張東蓀的欽佩者之一，在 1932 年寫信給張，尋求研究哲學的建議時，即說：「我以為先生在中國哲學界是有數的學者……」，³³張抱冰的這番話，可能反映了當時有志於西方哲學的中國青年的共同心聲。

1932 年，張中楹（張慶元），年輕的光華大學講師，也是張東蓀的仰慕者，受張本人邀請，共同把張的認識論初版，〈條理、範疇與設準〉一文，進行英譯工作，並以標題 *Epistemological Pluralism* 出版。³⁴張中楹即寫道：「他的大名在我進入高中前，已是舉國皆知，身為一位哲學的學者，他已廣泛受讚美；身為中國文化和人類的智慧的解釋者，迄今仍無人可以超過他。」³⁵

³² 左玉河，〈張東蓀哲學思想的淵源〉，《中國文哲研究所通訊》，卷 9 期 2（1999 年 6 月），頁 109-143。有鑑於張東蓀最主要的思想來源是西方的，但目前相關的研究於此方面的追索仍顯得不足，而本文作者在 1991 年牛津的張東蓀博士論文既曾著重徵引相當多他引用的外文，並在附錄裡特別嘗試臚列出他在書和文章中所參考過的極豐富的外文書目數百種，因此擬在此基礎上針對此點寫一文詳析張東蓀思想上所受的西方知識和思想的影響。

³³ 張東蓀，〈答張抱冰君關於哲學三問〉，《天津大公報：現代思潮》，期 31（1932 年 4 月 23 日），星期六，第 8 版。

³⁴ 此書實際上是他的〈條理、範疇與設準〉一文之中譯。此文與另一文〈思想語言與文化〉是他僅有的兩篇文章，有英譯本。〈思想語言與文化〉原載《社會學界》(*The Sociological World*)，期 10（1938 年 6 月）。

³⁵ C. Y. Chang, trans., *Epistemological Pluralism* (No Publisher, No Place of Publication, 1932), Preface, p. i.

對唯物主義有些偏好的思想史家郭湛波，徵引張中樞英文的評論後寫道：

張慶元〔張中樞〕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，他不曾到過歐美，然而他讀的西洋典籍，據我所知，卻比任何一個留學生都多」（英譯本《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。於民十一年參加「科玄」之戰，作〈勞而無功〉，〈哲學與科學〉二文，而反對〔實只是釐清〕科學的人生觀。至民國十五年，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，有《柏拉圖對話集》六種，柏克森《物質與記憶》，《創化論》，《哲學》，《哲學ABC》，《近世西洋哲學史綱要》，《現代倫理學》，《精神分析ABC》，《人生觀ABC》，《道德哲學》，《新哲學論叢》，《認識論》，尤以《認識論》一書為他精心之作，曾主編《學燈》及《再生》。³⁶

1934年，自認為是新唯物論的先鋒，鼓吹馬克斯主義辯證法的葉青，在二大卷專門攻擊張東蓀哲學體系的序裡寫道：

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啟蒙運動者，那末張東蓀就是中國近代哲學系統建立人。

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，

³⁶ 郭湛波，《近五十年中國思想史》（北平：人文書店，1936），頁184-185。C. Y. Chang, trans., *Epistemological Pluralism*, Preface, pp. ii-iii.

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？

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。他自待為康德派，所以是批評論者或二元論者。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，都是新康德派中別緻些的一個。

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。

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。³⁷

張東蓀雖是許多論戰的參與者，甚至是始作俑者；但是，對葉青要請他進行公開的哲學辯護的挑戰，卻沒有任何回應。

葉青描繪的張東蓀思想的西化特色，也見之於郭湛波的著作：

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，那就算張東蓀先生了。張先生浙江杭縣人，現年五十歲，曾任〔任？〕中國公學大學部學長兼教授，國立政治大學，私立光華大學，燕京大學等校教授；現任廣東學海書院院長。先生性豪爽，而愛才尤切，對於青年之栽培不

³⁷ 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》，收入批判叢書乙編第二種（上海：辛墾書店，1934），二冊，序頁 1-2；但葉青仍迫不及待在這之前已批判了胡適，且著有《胡適哲學批判》。

遺餘力。

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；近古之經驗論與理性論，現代之新實在論及創化論……，無不兼收並包……。³⁸

賀麟在 1945 年簡介和評論了張的一些著作後，也寫道：「他因出身新聞記者，完全由於自學，方法或稍欠謹嚴，思想前後亦不一貫。但他多年來都在不斷地努力，於翻譯，介紹，自創學說，批評時代思潮，指導青年思想，均有其相當的貢獻與勞績。」³⁹

法國的觀念史學者 O. Brière, S.J. 在 1949 年的著作裡，也注意到張東蓀思想裡的西化特色，說他毫無疑義是西方哲學在中國最好的代表。不過，他也說張揚言拋開古代中國哲學而全然以西方思想建構其體系，則是稍有言過其實之嫌。⁴⁰

事實上，由於張東蓀熱切且大量地閱讀西文書，尤其是哲學書和期刊，他的思想充滿了西方的根源。正如 Chester C. Tan 的觀察，「張東蓀的哲學根源是多元且複雜的。他對理性之著重可以溯源到新儒家，以及他全然熟稔的斯賓諾莎和康德。他對經濟因素之認可大多可歸屬於馬克斯的理論，但他對環境的廣闊觀點則是演引自對現代社會著作包括 Gumplowicz 到 Mannheim 之批判性研究。他企圖把烏托邦落實到地球上具有歷史和社會學的前例。」⁴¹

可見，在 1950 年代前的中國的思潮背景下，葉青、賀麟、O. Brière, S.J.、Chester C. Tan 等人談到張東蓀哲學創造裡的近乎完全西方的根源，都觸及了張東蓀思想裡一個最重要的面向，即持續不斷折衷式地輸入西方觀念。

³⁸ 郭湛波，《近五十年中國思想史》，頁 183-184。

³⁹ 賀麟，《當代中國哲學》，頁 31；其實，張東蓀是東京大學哲學系畢業，與中國哲學會首任會長陳大齊同等學歷。

⁴⁰ O. Brière, S. J., *Fifty Years of Chinese Philosophy: 1898-1950*, trans. from the French (London: George Allen & Unwin, 1956), pp. 39, 66.

⁴¹ Chester C. Tan, *Chinese Political Thought in the Twentieth Century* (Garden City, New York: Doubleday & Company, 1971), p. 275.

相較於許多前輩或朋友，諸如嚴復、蔡元培、梁啟超、張君勱、丁文江、胡適、張申府、馮友蘭、金岳霖、賀麟等人，都有遊歷或留學歐美的經驗，張東蓀除了曾在日本留學數年外，從來不曾到過西方，所以，閱讀西方哲學著作（其中大部份是英文寫的），以及接觸在中國的外國學者，是他吸收西方知識的主要來源。張東蓀沒有生活在西方的個人經驗，他對西方的認識，則可以透過歸國或還在留學的朋友，⁴²以及訪問中國的西方著名人物、學者或學生——諸如羅素(1920-1921)、杜威(1919-1921)、杜里舒（1922年10月14日-1923年7月）、I. A. Richards、M. Lindsay（林邁可）、W. I. Hocking、李約瑟(Joseph Needham)、Arthur Wright（芮沃壽）、費正清(John Fairbank)和 Wolfgang Franke（傅吾康）等人——間接獲致體驗。事實上，張東蓀也非常殷切地從他們那裡獲得訊息；他長期任教於司徒雷登創辦和主持下的燕京大學，如此優渥的教授地位，也為他提供了極佳的機會。由於他如飢似渴地閱讀西方著作，尤其哲學書籍和雜誌，以及多方直接或間接地接觸西方知識分子、歸國和正在留學的中國人，張的著作充滿了西化的觀念和想法，顯示出真正且積極地對西方文明的賞識。

（二）第二層次細述

張東蓀持續不斷系統地介紹西方哲學的努力，可從他在1934年主編一套十六本的「哲學叢書」⁴³宣示的四大信仰看出。他本人則為這套書撰寫了三本，

⁴² 例如，他在〈由內地旅行而得之又一教訓〉這篇引起1920-1921年「關於社會主義的討論」評論文裡說：「〔陳〕築山君自美來信，他說美國農夫比中國中等人家還要好得多，可見得中國人大多數都未經歷過人的生活之滋味。我們苟不把大多數人使他得著人的生活，而空談主義必定是無結果。或則我們也可以說有一個主義，就是使中國人從來未過過人的生活，都得著人的生活，而不是歐美現成的甚麼社會主義、甚麼國家主義、甚麼無政府主義、甚麼多數派主義等等，所以我們的努力當在另一個地方。」原文發表在《時事新報》（1920年11月5日），收入蔡尚思主編，朱維錚編，《中國現代思想史資料簡編》（杭州：浙江人民出版社，1986第2次印刷），卷1。今引自後者頁616。

⁴³ 即(1)張東蓀校閱、張抱橫著（原文如此，先列校閱者，下同），《哲學與近代科學》；(2)瞿世英著，《名學及其發展》；(3)張東蓀著，《認識論》；(4)瞿世英著，《形而上學》；(5)瞿世英著，《進化哲學》，(6)張東蓀著，《價值哲學》；(7)黃方剛著，《道德學》；(8)李安宅

即《現代哲學》及《價值哲學》和《認識論》。在「哲學叢書」裡的每一本書的首頁，都刊有由張東蓀執筆的「哲學叢書緣起」，清楚地表明了他們這群作者的信念：

我們相信中國必須充分吸收西方文化，而西方文化之總匯不能不推哲學。所以西方文化之輸入不能不以哲學為先導。因此我們主張在盛大歡迎西方科學的時候，決不能把哲學加以排斥或拒絕。

我們又相信人而生於現在的世界必須放大目光，看一看各方面的主張。哲學對於我們的貢獻，至少可使我們免去拘墟之見。在這一點上，正助以補助科學。

我們又相信苟其對於任何問題要下一番研究工夫，必須先養成一種批判的精神。哲學對於這一點所能操練我們腦筋的卻亦不下於科學。

我們又相信中華民族此後的生存就看能否創出一種新文化。但新文化的產生必有相當的醞釀時期。在這個時期中，吸收的工夫居一半，消化的勾當亦必居一半。大家都知道不有吸收，不有消化，便不能有所創造。所以我們願在這個過渡時期內設法使人們的胃中得裝有些食料。他日消化了，有所創造，便是在今天的收功。

因此發刊這部哲學叢書。想把西方文化泉源的哲學為真面目的介紹。同時對於將來的如何形成一個新文化亦想略略加以指示。這區區微意便是本叢書的緣起了。

由此可見，張之「介紹」西洋哲學確是無止境。

同時，張東蓀更以詳細且廣泛的呈現方式，傳播西方思想。他深知介紹西方哲學思想之困難，如就教學而言，張發現有些哲學的學說比較容易教。1922

著，《美學》；(9)張東蓀校閱、嚴群著，《柏拉圖》；(10)嚴群著，《亞里斯多德》；(11)施友忠著，《笛卡兒、斯賓諾沙與萊布尼茲》；(12)張東蓀校閱、郭本道著，《洛克、巴克萊與休謨》；(13)南庶熙著，《康德》；(14)張東蓀校閱、郭本道著，《黑格爾》；(15)張東蓀著，《現代哲學》；(16)蔣維喬校閱、楊大膺著，《中國思想》。關於這些作者的哲學背景，參見張耀南，《張東蓀》（台北：東大圖書股份有限公司，1998），頁 31-34。此套書是中華書局出版的更大套「青年百科全書」之一部份。

年時，他已說過介紹新康德派，很不容易。⁴⁴1934年，他又在《現代哲學》一書的序言裡提及自身紹述西方哲學的經驗時說：

大概介紹學說可以說是一件極容易的事。同時又是一件極困難的事。我對於時人的介紹西方思想，尤其是哲學，不敢多所責備。然而亦不敢輕於贊成。就是因為我自己在此中頗有苦痛的經驗。往往只須揭取幾個名詞亦可以算介紹一番。甚至於舉幾本書名和人名。而澈底介紹又不免要換過一套說話。話一換了，便不免有失原義。所以雙方都有缺點。不過前一類的書，換言之，即具有前一類缺點的書，已經有了，並且不為少數。後一類的書，即具有後一類缺點的書，卻迄今尚付缺如。我自承我此書或許具有後一類的缺點，然而我敢說倘使讀者能合而觀之，則所得必為不淺。因為倘使為前一類的書所蔽，其所得的迷誤非有後一類的書不足以祛之。（頁 1-2）

這個看法，與他論翻譯的看法同樣有見地。張總結個人翻譯《創化論》、《物質與記憶》和《柏拉圖對話集六種》之心得而如是言之：

蓋譯事必先有三事為所必具。一曰文字之知識，此屬於工具者。二曰學理之知識，此關於所譯之書之內容者。三曰須能循守著者之思路。換言之，即須了解著者運思時之邏輯進程是也。往往工具具矣，學理諳矣，而不明其所以如此置辭之故，以致所譯者似是而實非。故譯書近人往往注意於揭發較大之錯誤。殊不知較大之錯誤本為顯見，自易摘出，其為害也，固足以顛倒原意，然亦復易於發見。須知尚有較小之錯誤，即似是而非一類也。膚視之，不覺其非，細按之終不能合乎符節。此病譯家所常犯。⁴⁵

以上所言，言簡義賅，真是行家之論。

⁴⁴ 北溟（張東蓀），〈新實在論的論理主義〉，《東方雜誌》，卷 19 號 17（1922 年 9 月 10 日），頁 16-17。

⁴⁵ 張東蓀，〈《柏拉圖對話集六種》序〉，收入柏拉圖著，張東蓀譯，《柏拉圖對話集六種》（上海：商務印書館，1933），頁 1-2。

此外，張氏基於西方哲學的哲學綜合，更是他介紹西方思想的極重要特色，可說是把西方哲學傳給中國讀者的最高層次的介紹。

正如馮友蘭所言，從純哲學家的觀點看來，澄清一個哲學家之觀點，並把他的理論推展至其邏輯的結論，以展示其有效性或荒謬性，當然比「只是」找尋一個哲學關於這些觀念和理論的想法，來得有趣且重要。如此做法，有著從舊到新的發展過程。然而，這種工作已不再是一個歷史學者的學術工作，而是一個哲學家的探險了。⁴⁶但是在一個哲學家能夠分析並批評張東蓀的整個哲學之前，闡述他極度繁複的觀念，這基本上是文獻、語言和歷史的，而不是哲學的工作——仍是必須的——遺憾的是，在中文世界裡，這樣的研究雖有明顯逐漸增加之勢，仍不夠多，更不要說英文學界了。

（三）第三層次細述：張東蓀透徹全力以赴（透徹）的折衷論

在張東蓀的時代，少有這裡所說的第三層次的真誠介紹西方哲學者。如1915年到北大求學的馮友蘭，談到他在上海讀中國公學時的親身經歷云：

……但是整個說來，在本世紀初，真懂得西方哲學的人是極少的。我自己上海讀中國公學的時候，有一門初等邏輯課程，當時在上海沒有人能教這個課程。最後找到一位教師，他要我們各買一本耶方斯的邏輯讀本的原本，用它作教科書。他用英文教師教學生讀英文課本的辦法，教我們讀這本書。講到論判斷的一課時，他叫起我拼拼 judgment 這個詞，為的是考考我是不是在 g 與 m 中間插進一個 e！⁴⁷

1945年，賀麟也觀察到：

但無論如何，我們亦有一些進步的好消息可以奉聞。我們研究西洋哲學業已超出雜亂的無選擇的稗販階段，進而能作有系統的源源本本的介紹

⁴⁶ 見 Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy* (New York: The Macmillan Company, 1958, 4th Printing), p. 333.

⁴⁷ 馮友蘭著，涂又光譯，《中國哲學簡史》（台中：藍燈文化事業股份有限公司，無出版日期），頁315。有趣的是，有“e”(judgement)和沒“e”(judgment)都可接受。前者是英式英文，後者則是美式英文。

了，並且已能由了解西洋哲學進而批評，融會並自創了。換言之，西洋哲學在中國已經生了根，慢慢地可以自己繁榮滋長了。然而這都只是最近期的事。自從民國十二年，張頤先生（字真如，先後留學美國、英國、德國十餘年，在英國牛津大學撰有〈黑格爾的倫理學說〉博士論文一冊）回國主持北京大學哲學系，講授康德和黑格爾的哲學時，我們中國才開始有夠得上近代大學標準的哲學系。自從張東蓀、瞿菊農、黃子通諸先生於民國十六年創刊《哲學評論》後，中國才開始有專門性質的哲學刊物。自從民國二十四年四月中國哲學會成立，舉行第一屆年會起，中國哲學界才開始有自抒哲學理論自創哲學系統的嘗試。因為在年會中所宣讀的論文，大都是各人研究思索的新得，而為長篇論文和整本著作的內容的初次宣讀。自從民國三十年中國哲學會西洋哲學名著編譯委員會成立後，我們對於西洋哲學，才有嚴格認真，有系統的有計劃的經過專家校閱夠得上學術水準的譯述和介紹。⁴⁸

儘管諸如張東蓀、賀麟等少數有哲學素養的人所提供的專業或特別的介紹，還是相當缺乏；但經由各種各樣沒有專業訓練的思想管道之傳播，現代中國知識分子仍浸淫在各種各樣的西方哲學觀念中。1949年，中共即將取得大陸政權時，法國的中國思想史家 O. Brière, S.J. 寫道：「在全中國人們可以找到大約十個擁有哲學系的大學。這些大學中，超過一半是屬於新教的。……目前中國思想家的訓練幾乎所有是在德國、英國、法國，尤其是在美國完成的。」⁴⁹對精確地介紹西方哲學更不利的情況是，大部份歸國學哲學的學生，他們該是理想的近代西方哲學的介紹者，但他們的職業並不是教授哲學或從事哲學的寫作。在 1949 年，中國哲學會只有 120 名會員。⁵⁰他們的數目，在中共政權建立之後，更進一步減少了。

可以說，介紹近代西方哲學的中國西化哲學家，人數本即不多，而他們之

⁴⁸ 賀麟，《當代中國哲學》，頁 27。

⁴⁹ O. Brière, S.J., *Fifty Years of Chinese Philosophy*, p. 38.

⁵⁰ O. Brière, S.J., *Fifty Years of Chinese Philosophy*, p. 38.

中的多數，也無法有系統地持續其努力。本來，在快速社會變遷的時代，哲學最容易發榮滋長，因為此時文化的觀念架構正在崩潰，需要重新檢視基本的概念、原則和價值標準。只是，當時代最需要他們的時候，少數稱職的現代中國西化思想家，出現在歷史舞台上的時機已稍嫌太晚，更難以完成其事業。

當然，我們不宜過分渲染張東蓀對整體中國知識分子的實際影響，因為事實是，張東蓀已幾乎被人們遺忘了，直到 1990 年以後，才逐漸受到重視。⁵¹即使是在張身處的時代，他的哲學也只有某些影響，究其因是他的哲學著作在知識上和學術上仍屬於少數人的信仰。張在當時，甚至到現在，人們會記起他，主要是因為他以自由、民主、社會主義者身分所發表的文章和相關的政治和政黨活動。雖然政治和政黨活動使他在社會上更出名，卻也使他的哲學思想之傳播和發揚，遭受池魚之殃。他的第三勢力路線在國民黨當政時期雖然得到容忍，但在中共取得政權後不久就遭到整肅，而他的著作，也因國共思想鬥爭的延續，而在台灣海峽的兩邊都不討好。

當我們談到張東蓀顯然的第三層次的西化特色時，我們的注意力也將轉移到他的思想主要，甚至核心的部份。整體而言，張東蓀的認識論，是他思想中最具西方意義的層面；在宇宙論方面，它已含有某些極基本的佛教和中國思想的成份。對照而言，張東蓀的道德哲學，幾乎全然是建立在西方文獻上而達致極儒化的人生觀。至於在他的社會——政治（文化）思想體系方面，張東蓀也是幾乎全然依靠西方資源來解說這個西化的社會——政治體系如何可以嵌入中國，而他一再強調，唯一可能負擔得起帶領中國到它未來所想要走的路向上去的，是儒家的紳士階層，雖然他認為這個階層本身得大大改頭換面，革新一番。

折衷論是貫穿張東蓀思想最主要的特色，我們可以進一步探討說明，他如何以無處不在的折衷論色彩及其論證，介紹西方哲學或思想。

⁵¹ 左玉河，〈張東蓀生平及思想成爲學術界研究的熱點——近年來中國大陸的張東蓀研究綜述〉，《中國文哲研究所通訊》，卷 9 期 2（1999 年 6 月），頁 145-161。

邏輯學者 Morris R. Cohen 和 Ernest Nagel 曾經如此談論折衷論之必要：

或許沒有其他任務如此不討好，或招致來自四面八方如此多的辱罵，有
如當敵對觀點之間的調停者所承受的那般。在思想領域裡，對和事佬傳
統的不信賴也不難領會，因為和事佬常常以不清楚且不一致的各種觀
點，七拼八湊，取代至少有某種清晰度的個別觀點。然而，沒有任何任
務是如此必要，特別是針對初學者，若折衷論是以調整並補充各論爭派
別的聲稱為目的而做的、且是伴以拒絕犧牲思想的清晰度和嚴謹性。⁵²

他們的觀點，具體說明了折衷論是可以有原則的。顯然，這正是為張東蓀折衷
論進行辯護時，可以找到最好的論點了。在 1950 年代初期，張遭整肅時的罪
名之一就是徵引了 Morris R. Cohen 所寫的〈我所以不做共產主義信仰者的
理由〉一文如下文字：「如有人要我在共產主義與法西斯主義二者中選擇其一，
我就會覺得這無異於選擇槍斃與絞刑。」⁵³此正可證明張東蓀本人曾經讀過
Morris R. Cohen 的書。

1. 認識論的折衷論論證

在某位哲學家的思想世界裡，有某一程度不可避免的折衷論是一回事，而
鼓吹並致力於成為透徹的或全盤的折衷論者，又是一回事。更何況成功與否，

⁵² Morris R. Cohen and Ernest Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1972 Reprint), p. v.

⁵³ Howard L. Boorman, ed., *Biographical Dictionary of Republican China* (New York: Columbia University Press, 1967-1979), Vol.1, pp. 38, 39; Philip West, *Yenching University and Sino-Western Relations, 1916-1952* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), p.243. 註中所指張氏反共之事實，可參照 Wen-shun Chi, *Ideological Conflicts in Modern China: Democracy and Authoritarianism* (New Brunswick and Oxford: Transaction Books, 1986), p. 166: “Sometimes in the 1930s the Yenching students asked Chang to write an inscription for the school paper, a common practice in China. Chang wrote: ‘If I were given a choice between communism and the guillotine, I would choose the latter.’ His anticommunist attitude, although strong, was mainly intellectual....”若非此段引文作者誤譯，則可能另有出處，因它與註中數種研究所談的事實在內容上有相當大之差異。就本文作者所知，本註中其他作者所談的事實可能是指正文中所引的句子。該句子實際上見於張東蓀編，《唯物辯證法論戰》（北平：民友書局，1934）之內頁（1980年台北縣中和市帕米爾書店的影印本無此頁），乃張氏手抄並小改自該書附錄中之一篇題為〈我所以不做共產主義信仰者的理由〉的文章。此文原是英文稿，乃 Morris R. Cohen（柯亨）所寫，中譯稿乃出自訪賚之手。

雖是程度的問題，更是另一回事。就後一種意義而言，折衷論顯然是一種態度、步驟、方法和原則。在張東蓀的哲學裡，不致有誤會的事實就是他是這一意義下的折衷論者，且是極突出的一位。從張東蓀在認識論、形而上學、道德學、社會——政治（文化）理論等等重要的思想領域裡，都可以發現他屢屢為折衷論論辯的關鍵文字，正足以顯明折衷論是貫穿他的思想的線索。

張東蓀在他的《認識論》的早期版本，題為〈條理、範疇與設準〉，後來經由張中楹翻譯成英文，題為 *Epistemological Pluralism*（《多元認識論》）的小書裡就如此寫道：

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(W. E. Hocking)教授（在他的《哲學類型》(*Types of Philosophy*)，頁 428）提醒我們：「折衷論者其名聲被留存下來的，大部份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，我承認我仍然自稱是折衷論者，因為我大致上追隨康德，在設準上我追隨[C.I.] Lewis。在條理上我追隨[A.D.] Eddington 和[A.N.] Whitehead。但把這些部份組織成一個統合的體系，我的論點並不遜於原創性。⁵⁴

後來，張東蓀在他重要的哲學著作《認識論》裡再堅持說：

霍金(Hocking)說，折衷論者總是無大氣魄。我自承是一個折衷論者。至於折衷得成功還是失敗，則敢請讀者批判了。⁵⁵

引文中提到霍金(Hocking)曾訪問中國，且可能見過張東蓀。無論如何張東蓀

⁵⁴ C. Y. Chang, trans. *Epistemological Pluralism*, p. 54.

⁵⁵ 張東蓀，〈自序〉，見氏著，《認識論》（上海：世界書局，1934），頁 1-2。

是熟讀他的著作的。

張東蓀的認識論裡的折衷論，到底成功至何程度？若他的哲學同事（諸如江振聲、傳統先、孫道昇、謝幼偉）的觀點，可以做為某種標準，⁵⁶則可以說他是相當成功的。

2. 形而上的折衷論論證

雖然張東蓀自承是哲學折衷論者，但是他卻常被當時人和中國思想史家錯誤地看成是中國「新唯心論」的最重要代表人物。除了已提及陳榮捷多次的描述和張東蓀的門生孫道昇外，思想史家郭湛波，以及張東蓀的哲學論敵葉青，也持類似看法。

本文作者曾在〈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〉一文裡詳細分辨、闡述了張東蓀此方面的看法，⁵⁷此處只徵引最為相關的二、三段文字，以凸顯張東蓀既是唯用論者，更是綜合論、折衷論者。

他在 1936 年給郭湛波的信中論及他自己的思想云：

孫君道昇曾目鄙人為唯心論者，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為多（倘康德為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)。特彼等皆為極端的實在論，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。⁵⁸

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

⁵⁶ 詳見詹文滸編，《張東蓀的多元認識論及其批評》（上海：世界書局，1936）。

⁵⁷ 見葉其忠，〈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〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 35（2001 年 6 月），尤其頁 67-68、124-127、132-133、136。

⁵⁸ 郭湛波，〈自序〉，見氏著，《近五十年中國思想史》，頁 5；郭書今收入《民國叢書》，編 1 冊 6（上海：上海書局，1989）。

提醒人們，不要把他看成是「唯心論者」、「新唯心論」：

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)即根據他那篇文章又在 *Journal of Philosophy* 上述中國哲學的現狀。都把我列入「新唯心論」一派中。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。但就書中所言，論知識的本性一部分好像是近於唯心論的；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。我的主張固然是出於西方哲學，但我主張哲學就是政治思想。同時基本上不講唯心唯物，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。⁵⁹

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，

⁵⁹ 張東蓀，《知識與文化》，頁 144-145。

張本人也曾用「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。

3. 道德的折衷論

翁德(Wilhelm Max Wundt, 1832-1920)是張東蓀道德哲學思想上最重要的導師，他除了是個歷史百科全書者，也是個折衷論者。⁶⁰可以說，在道德學上，他是個折衷論者是極難免的。此外，在道德哲學最關心的領域裡，顯示了如此多樣的實踐妥協，也使得要達致普遍一致的道德行為的原則，幾乎是空中樓閣。雖然清清楚楚領略到箇中困難，張東蓀仍然在他這一領域裡的煌煌巨著：《道德哲學》堅持為道德綜合論的必要性，並加以強而有力的辯護：

以吾人之立論不能無觀點。觀點立於甲則不能同時立於乙。若同時立足於甲乙二點，則其論又必無以自圓。此調和論之困難處也。是以往往往以調和立說者終於失敗。著者非不知此困難，亦非欲漫然調和於其間。著者之意以為一切學說皆為一種「見地」(viewpoint)。而同一對象本有數種見地，均為可能。以道德而言，謂快樂論為絕非真理不可也。蓋快樂論至少不失為一種見地。所謂見地即吾人口語所謂「看法」。以道德謂為快樂，至少可作如是觀也。克己論亦然。其餘如功利論，直覺論，進化論與完全論皆為一種可能的看法。……

讀者其以為吾說近於調停乎，近於息事寧人乎？其實不然。吾謂此諸見地雖同時俱屬可能，然並非謂此諸見地皆一律同等，無高下淺深之別也。果甲說之為真理等於乙說；乙說之為真理等於丙說；則吾人斤斤於甲乙丙之間，為之批評，為之分析，誠為多事。故吾意初不若是。吾以為甲雖為一種見地；乙為另一見地；然乙之見地中未嘗不可包括甲之見地。自此點言之，謂乙較優於甲可矣。……再以道德為例，則功利論即

⁶⁰ 張東蓀，《道德哲學》（上海：中華書局，1931），頁 551-553。

優於快樂論。以功利論能包括快樂論，而快樂論不能包括功利論。然以功利論與完全論相較，則完全論能包括功利論，功利論不能包括完全論。凡此不過舉例而已。足見凡一研究之對象雖可有數種不同之看法，然於此數種中未嘗不可有高下之分與較真較偽之別。其高下與真偽之標準即在包括之廣狹。於是愈包括即愈近於真(more comprehensive more true)。此蓋吾人暫時所用之真理標準也。此事言之亦復淺顯易明。……是以吾人對於所有諸見地諸看法固非漫然以同等視之也。明乎此，則吾之所以必求綜合者其故可知矣。夫亦曰愈綜合即愈包括，愈包括愈為真理已耳。⁶¹

稍後，不到兩年，他又在《現代倫理學》下結論說：「我的倫理學上主張，曾自名為綜合的倫理學(synthetical Ethics)。」⁶²

其實，他早在〈新實在論的論理主義〉(1922)已云：「把生活哲學與思想哲學融於一爐，真是何等壯舉！」⁶³他在這一方面比較細緻的努力，見諸他在〈一個雛形的哲學附「一個雛形的人生觀」〉(1928)提出的六大點：(1)主智的人生觀；(2)自然的人生觀；(3)創造的人生觀；(4)樂天的人生觀；(5)化慾的人生觀；和(6)無我的人生觀。就中關於第一點，他說：「人生的真義即當本此〔層創的進化論的宇宙觀〕而發揮理智，構成人格。」⁶⁴他在《現代倫理學》也極淺白清楚地說明云：

根據上述的道理，我以為做人之道很簡單；即必求於享受文化以外另有補益於文化。我現在用許渥朗格的話分為六個方面：即(1)經濟的，〔；〕(2)社會的；(3)政治的；(4)宗教的；(5)美的；(6)理智的。於此似應稍加解釋。第一每一方面都有低級與高級之分。例如經濟，其最低是衣食住。由此逐漸高起來便有許多級。一直到大規模的工業便是最高級

⁶¹ 張東蓀，《道德哲學》，頁 531-533。

⁶² 張東蓀，《現代倫理學》，頁 180。

⁶³ 張東蓀，〈新實在論的論理主義〉，《東方雜誌》，卷 19 號 17，頁 17。

⁶⁴ 張東蓀，《新哲學論叢》(1928)，頁 63-65。

了。社會方面亦然，最低只是家庭。換言之，即只是男女的結合。由此而上昇，乃有各種組織，或依地域，或依職業，或以志願而自由結合。政治方面的最低只是公民權。由此而上推，便有各種運用政治的方法與組織。至於宗教是專指信仰而言。有人有強烈的信仰，有人信仰心很淺。但卻沒有人絕對無一種信仰。所以人可以無宗教而沒有無信仰的。此處所謂宗教乃專指信仰並無他意。理智的方面就是學術。學術之間大有高深與淺顯之別，這更是容易知道的了。

於是我對於這六個方面的關係，立了一個做人的方法如下：

我們做人處世至多必須於上述的六方面的最低級各有所享受；同時至少又必須擇定六方面中之一發揮至較高，俾有所供獻。

把上述的原則用道德的術語來表明之便可如下：

凡做人處世於文化的享受在六個方面各得其最低，於文化的供獻在六個方面中必有其一面至較高，這就可算是合乎道德了。換言之，即算是有道德的人。倘使竟有只是享受文化而不供獻於文化則可算是其人無道德。倘使一群之中這種無道德的人不占少數則這個群必定要滅亡的。這個原則其實亦非常淺易。但是我想倘若青年們能夠體會這個道理，便可終身受用了。⁶⁵

這可算是深入淺出的人生觀或道德論綜合努力之極致了。

4. 社會——政治（文化）折衷論論證

若張東蓀可以接受認識論上的折衷論、形而上學的折衷論和道德論的折衷論，那麼，他會成爲一個社會——政治或文化的折衷論者，一點也不稀奇，因爲，在這個領域也有無以數計的因素，可以吸引一個人的注意力，也需要將之融入自己已有的思想體系——只要此人剛好又擁有極敏感且致力於無所不包或兼容並蓄的世界觀。張東蓀正是如此這樣的一個人。

早在 1928 年，張東蓀即主張說：

⁶⁵ 張東蓀，《現代倫理學》，頁 186-191。

我們人類的知識的本性是專求「辦統一」的。如其安於不統一，則知識便覺得不痛快，不舒服，換言之，即失去作用。所以人類思想的所趨是辦統一；而所不甘心的就是不統一。有人說無論何種知識與學問總是趨向一元論，這句話是不錯的。⁶⁶

張東蓀的最後一本書：《民主主義與社會主義》，對折衷論之沉醉，毫不遜色於過往的歲月。他說：

……本書所取的態度是所謂綜合的態度。我願意把「綜合」一辭與「統一」立有區別。綜合不是與分析相反，乃反是與分析相待相成。由分析以成綜合；更由綜合以明分析。至於統一則不然。乃是抱定一個主義，造成嚴格的系統性；凡不合於其系統的東西不是加以排斥便是為之曲解，務使思想定於一尊。這種辦統一的態度是著者所不取的。所以本書只取綜合的態度，乃是從思想、歷史、經濟、政治各方面合併以觀，求得一個由分析而得的綜合。

著者同時很想用這個態度在中國學術界作一個開闢。因為我深感於近來學術界分科之風太甚，幾乎把人類知識之完整性為之割裂。近來大學教育注重分科亦有過當之處。往往一個習政治的學生可以完全不懂經濟；一個學歷史的會不懂社會學。這實在是一個弊病。反之，同時又有一個矯枉過正的情形。就是對於那一門科學總是從求統一的觀點來看。以為必須使其如眾星拱月的樣子，都在一個固定的法式之下進行。這卻有害於各科的自由發展。因此我今去掉這兩個極端；是綜合而不統一，分析而不割裂。⁶⁷

⁶⁶ 北溟（張東蓀），〈宇宙觀與人生觀——我所獻議的一種（上）〉，《東方雜誌》，卷 25 號 7（1928 年 4 月 10 日），頁 56。

⁶⁷ 張東蓀，《民主主義與社會主義》（上海：觀察社，1948），頁 74-75。這或可為現今所謂科際整合或跨科際合作辯護，每天強調科際整合並不等於做到了科際整合，更不要說成功地做到了，也可能只反應出一種不滿或不理想狀態，也可能只是喊口號而已。不理想，過早的整合甚至可以是災難性的，而過遲的整合也有問題，就好像何時結婚，雖有大致的看法，每個人都不同。

懷特海(A. N. Whitehead)也說：「綜合與分析是相互需要的。」⁶⁸而 Stanley Rosen 則更進一步詳論說分析是蘊涵了直覺（洞識）云：「哲學既是綜合的也是分析的；它既不是只是綜合也不只是分析」；「分析是認知的一種模式，因而分析是受到分析者的判斷、直覺（洞識）或敏銳感所節制的」；「沒有了直覺（洞識），在每一階段即沒有東西可供分析，沒有分析的（種種綜合或結合體）之直覺（洞識）是啞的，但分析而沒有直覺（洞識）是無法表達也是盲的：它所發出的聲音無法與吵聲（噪音）相分辨」；「我要聲稱的是，理論的建構只有在直覺（洞識）的基礎上才有可能，且要更進一步說，分析的思想的每一步都充斥著直覺（洞識）。一個完整且嚴謹的語意科學將既是『觀看』，也是『言說』。我們當然可以言說我們所見識到的，但在天堂或地球上並沒有論證能夠帶領我們跨過見識到言說的鴻溝。」⁶⁹

對照上述張東蓀在不同時間談論「統一」與「綜合」的文字，不難發現，他多少有不一致處。按照後來看法通常是修正先前看法原則，則可以說張看到了思想和知識之統一或綜合，與政治和行動之統一是很不同的。不分辨兩者，則是極有害的。

五、結論：西化哲學折衷論大家張東蓀

前文已言及 Moore 對中國人的調和論、折衷論或綜合論。陳榮捷既是 Moore 引用的權威之一，當然更是如此認為：

結合不同，甚至相反之因素成為一綜合之整體，乃是中國思想之特色。

吾人猶記，道在老子乃兼「有」與「無」，莊子進據而發揮而成為有名

⁶⁸ Alfred North Whitehead, *Symbolism: Its Meaning and Effect* (New York: Fordham University Press, 1985, reset line-for-line and republished of 1927 edition), p. 26. A. N. 懷特海(A. N. Whitehead) 著，周邦憲譯，《宗教的形成》/《符號的意義及效果》(*Religion in the Making / Symbolism, Its Meaning and Effect*) (貴陽：貴州人民出版社，2007)，頁 75。

⁶⁹ Stanley Rosen, *The Limits of Analysis* (New Haven: Yale University Press, 1985 Paperback Edition), xiii; pp. 3, 10, 18, passim, pp. 26, 27, 33, 37, 38, 40, 41, 44, 45.

之齊物論。吾人亦猶記得，孔子視中庸為最高之理想，他排斥任何一邊與極端之物。在新墨家，本體與屬性、普遍與特殊等等區分，則受到嚴厲之批評。陰陽之傳統則始終為一正反之綜合傳統。中古中國哲學之整個運動，不單是強調古代各學派綜合之延續。其本身亦為儒、道相對立哲學之綜合。此一幾乎影響所有本國哲學之綜合傾向，也連帶影響中國境內之佛教。⁷⁰

他又說：

倘若吾人主要仰仗理論基礎與細密之邏輯以透視世界哲學，則中國哲學所提供者，委實有限。

但倘若吾人志在哲學之綜合，則值得吾人審視中國哲學所發生者，是因中國哲學史上一項特出之事實乃其綜合之傾向與能力。中國哲學史通常分為四期，而每一期均終於某種之綜合。⁷¹

著名的李約瑟曾訪問過燕京大學，當然認識張東蓀；在他的巨著《中國之科學與文明》(*Science and Civilization in China*)裡也寫道：「無論如何，如 Bodde 所說的……陰陽學說在中國的極大成就，顯示出中國人是要在宇宙萬物之中，尋出基本的一統與和諧，而非混亂與鬥爭。」⁷²

張東蓀雖然很可能是最西化取向的中國哲學家，也毫無例外地受到這等傾向的影響。張東蓀極其廣博地閱讀哲學著作，更與他並不只信從某一個學術導師密切相關。基本上，張東蓀是個折衷論者，他也欣然接受此一稱號，折衷論是聯繫、貫穿張東蓀哲學立場的潛在態度、線索。但是，思想上表現出某些折

⁷⁰ Chan Wing-tsit, "The Story of Chinese Philosophy," in *The Chinese Mind*, p. 54; 中譯文見氏著，〈中國哲學史話〉，收入東海大學哲學系編譯，《中國人的心靈》（台北：聯經出版事業股份有限公司，1984），頁 51：「結合不同，甚至相反之因素成爲一綜合之整體，乃是中國思想之特色。」

⁷¹ Chan Wing-tsit, "Syntheses in Chinese Metaphysics," in *The Chinese Mind*, pp. 132, 133. 中譯文見氏著，〈中國形而上學之綜合〉，收入《中國人的心靈》，頁 99。

⁷² 李約瑟(Joseph Needham)著，陳立夫主譯，陳維綸、劉崇鉉、程滄波、端木愷、陳舜政譯述，《中國之科學與文明》(*Science and Civilization in China*)（台北：台灣商務印書館，1989 修訂 5 版），冊 2，頁 460。原文見 Joseph Needham, *Science and Civilization in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), Vol. 2, p. 277.

衷主義是一回事，成為折衷主義的鼓吹者，又是另一回事。

有幾個原因、理由可以解釋張東蓀為何追尋折衷論。第一，與西方傳統相比，它在中國哲學傳統裡比較可敬。它是中國思想裡最流行的態度、原則和方法，至少至二十世紀之交，迄今仍是中國人一般的觀點、思想面貌——除了革命派和歷史唯物論的信仰者外。折衷論、綜合主義或揉合論在西方只是一派的思想或方法，在中國卻非僅止於此——正如前引 Charles Moore 和陳榮捷的陳述。

因而，我們可以說，張東蓀堅持他是個折衷論、綜合論者，實際上反映了中國哲學觀裡最根本原則之一。雖然張之綜合論，有其傳統的背景，他的綜合論卻與傳統的中國綜合論大不相同，⁷³因為後者按其義涵，是由中國哲學資源（包含漢化了的佛教）組成的；而張的綜合論則涵蓋了中西哲學。一般而言，西方哲學派別敵視綜合論，而這些派別所以組成的資源又是如此複雜，可想而知，張之綜合論面臨許許多多純粹中國的哲學綜合論所不熟悉的問題和糾葛。傳統中國思想家和他們現代的傳人（後代），得揉合中國固有的主要思想流派如儒家、道家、墨家、法家以及漢化了的佛教。除此之外，張東蓀的哲學努力，還得綜合內含更多矛盾因素，因而更不易綜合——若真的可以綜合——的西方思想。張東蓀的野心，也使得他的處境更加困難。張東蓀不甘心將自己限制在某一中國或西方思想派別，並依此派別內諸因素而從事一個有限度的綜合；相反地，張東蓀想要充分落實自我定義的全力以赴（透徹）的折衷論者的蘊涵。整體而言，如此有限度的揉合主義，是許多西化中國思想家的常態，也是那些企圖為某一特定的中國思想辯護的中國思想家的常態。因此可以說，張的野心從一開始就因企圖心過大而注定不會完全成功。

⁷³ 張灝(Hao Chang)著，高力克、王躍譯，《危機中的中國知識分子：尋求秩序與意義》(*Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911*) (北京：新星出版社，2006)，頁 17-18：「面臨西方思想的流入，許多中國知識分子從傳統中尋求對西方的回應；他們所作的回應常常被證明是信仰調和性的，含有來自各種中土源泉的思想要素。……這種信仰調和在過去曾採取不同的形式。有些強調儒道是理解三教合一的基礎，但另一些則鍛造了基於佛教的信仰融合。」

即使如此，他仍堅持且盡力爲之。張東蓀在《思想與社會》裡寫道：

梁任公先生說「法家者儒道墨三家之末流壇變匯合而成者也。」這確是真的，不過除了先秦一到漢初，從此以後，所有中國的思想家無不是混合的與折衷的。……⁷⁴

他在《知識與文化》進行中西方文化的比較時則云：

我以為從中西哲學的異同上比較研究可藉以明白中西的心思有所差別，用言語構造來更為有力的佐證。現在有人主張中西文化之分只是古今之別。所謂有古今而無中外是也。我以為就經濟方面的物質生活來說，我是承認此說。但就民族的心思來說，卻不是如此簡單了。……⁷⁵

他雖然知其不可爲而爲之，但自我辯護說：

我知有人看了此文，必以為我野心太大，而以「古今中外派」來罵我。不過古今中外派不一定是壞名詞。如拿古今中外來胡亂附會，自可鄙棄。倘使真能把古今中外會合而通之，似亦不必認為不可。此只在乎人之見仁見智了。⁷⁶

張東蓀這樣的自覺，很可能對將張提升到他那時代以及今天中國哲學著作裡常見的一般折衷論或揉合論之上，極有幫助。張對折衷論之堅持，或許是非常中國式的，但是，他執意建立一個滿意且邏輯一貫的折衷論，則遠非中國式的。實際上，他的建構論證是極重要的；但是，這一點在過去兩三代人間快速提升的分析精細程度的脈絡裡，極可能往往被低估。大部份二十世紀——更不要說在這之前——的中國「哲學家」，大都滿足於聲稱，或者簡直無法建造基於一貫的定義和有結構的演繹的論證。張能夠論證，是他的折衷論的力量所在，而且，他的折衷論沒有大部份中國折衷論的缺點：思想混淆。在矛盾的世界裡，什麼看法都有可能。若是張東蓀沒有堅強的邏輯感作為任何系列句辭得以精練表達的必要條件（容或是不足的），比起許多「純粹中國化的綜合論者」，他

⁷⁴ 張東蓀，《思想與社會》，頁 108。

⁷⁵ 張東蓀，〈從中國言語構造上看中國哲學〉，收入氏著，《知識與文化》，附錄二，頁 169。

⁷⁶ 張東蓀，《知識與文化》，頁 195。

的一致性，能否還要更加受人注目呢？

當然，人們可以論辯說，既然中國人對綜合論或調和論之喜好，已經使得他們的思想是一種混合體，那麼，再多一點的綜合論或調和論，並沒有真正的大差別，因為結果還不是一樣仍是個混合體？一般而言，混合體對清晰思想是有害的，對西方哲學而言，則是特別有害的。

解釋張東蓀為何追索折衷論的第二個原因，可以從他長期持有的觀點，即折衷論是一種創造的方式，來進行說明。這一點已在本文多有說明，茲再舉一例。1937年，張東蓀在〈多元認識論重述〉仍持有此立場，他說：

我在五年以前，作了一篇文章，題目是「條理範疇與設準」。在這篇文章中，我提出一個認識論上的主張。我自信這個主張是前人所未言。因為中國哲學向來不注重知識問題。在中國，以前自是沒有像我這樣的主張本不待言。然即在外國，以我所知，亦沒有和我一樣的議論。我雖不敢說是創見，然至少我可以自白確有些是我自己想出來的。不過我所創造的地方不在於其中那一點是由我作古，而在於把那些相關的各點綜合在一起便成了一個從前未有過的整個兒東西。換言之，即我此說之所以為新不在其中的任何一部分，而只在於各部分間的配置與綜合。因為綜合是新的，所以其所得的結果亦可說是新的。⁷⁷

張東蓀堅持「各部份間的配置與綜合。因為綜合是新的，所以其所得的結果亦可說是新的」的觀點，有助於解釋他為何會被一大群著名以及不著名的哲學家所吸引（他們包括 W. Wundt、J. C. Smuts、S. Alexander、L. Morgan、A.

⁷⁷ 張東蓀，〈多元認識論重述〉，收入胡適、蔡元培、王雲五編，《張菊生先生七十生日紀念論文集》（上海：商務印書館，1937），頁95-96；思考 R. M. Hare 著，李日章譯，《柏拉圖》（Plato）（台北：聯經出版事業股份有限公司，1984 第2次印刷），頁11：「哲學中的原創性，通常不存在於具有新思想，而在於釐清未經釐清的思想。」原文見 R. M. Hare, *Plato* (Oxford: Oxford University Press, 1982), p. 9; Bernard Delfgaauw, *Twentieth Century Philosophy*, trans. N. D. Smith (Dublin: Gill and Macmillan, 1969), p. 65: "Newness of philosophy is always relative. No new question and no new answer is completely isolated from the past. No earlier question and no earlier answer is entirely without contemporary value if they are really philosophical questions and answers...[T]he different philosophers all stem from the same past. The difference is one of emphasis, with regard both to the present problems and to the philosophical past...."

Whitehead、B. Russell、H. Driesch、H. Bergson、W. James、J. Dewey 等人)。張最關心的是，這些哲學家能幫他擬製高度折衷色彩的思想體系。對張而言，若一個人有獨立的思想，他就該包容他人思想的優點。他在晚年遭中共長期軟禁⁷⁸的困境中，還能幸運地留下了五十首七絕來紀念西方大哲學家或學派，以總結他一輩子研究西方哲學的成果，正是最好的例證。⁷⁹

至於張東蓀追索折衷論的第三個原因，我們不得不重溫再三上述他在〈宇宙觀與人生觀——我所獻議的一種〉與在《道德哲學》⁸⁰的長篇論點，當可顯示他這種在哲學上不討好立場的基本思想模式。比〈宇宙觀與人生觀——我所獻議的一種〉還要早四年的 1924 年，張東蓀的《科學與哲學》已注意並同意蓋律劉(Galileo)如下的看法，並解釋云：

蓋律劉(Galileo)說：「誰願把人類智慧劃一個界限呢？」這話是對的：我們不甘坐視物理學的機械宇宙觀與生物學的目的宇宙觀永久相抵觸；我們不甘得到宇宙是由物質與力而構成的結果以後，即不再追問物質與力究竟是甚麼。苟科學覺得非自己批判不可，非統一綜合不可，則不能不另創一種學問以擔任這個職務，但儘管可以不必叫這個學問為玄學或哲學，叫他為 X 或 Y 都無不可。⁸¹

1931 年，張東蓀在《哲學》一書裡亦重申：

我們天生下來就有這種喜歡辦統一的脾氣。凡是幾個東西而不能拼成一個東西，凡是幾門知識而不能綜合為一種知識，我們對之總是感有不痛快。所以我們於許多的分賬以外，必須合成一個總賬，亦是根於這個天性。這個天性亦是和我們的「求真心」是同出一源。因為綜合就是圓滿，而圓滿就是真。若是割裂便為不圓滿，而不圓滿即是有虧於真。所以求

⁷⁸ 參見葉其忠，〈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，頁 234-241。

⁷⁹ 詳見張汝倫編著，《詩的哲學史——張東蓀詠西哲詩本事注》（桂林：廣西師範大學出版社，2002）。

⁸⁰ 張東蓀，《道德哲學》，頁 531-533；張東蓀，《民主主義與社會主義》，頁 74。

⁸¹ 張東蓀，《科學與哲學——一名從我的觀點批評科玄論戰》，頁 19-20。

統一就是求真。辨統一就是想得絕對的真理。⁸²

對照而言，有許多人在歌頌知識的多元性，甚至無政府狀態，認為這是爲了和平，是容忍，不是學術帝國主義，殊不知這乃是與學術的理想有著根本衝突的想法，是失去信心的象徵，是無政府主義在學術界的氾濫。試想，莫衷一是的狀態能解決問題嗎？若進行學術研究時，越研究反而越不清楚或根本沒有結果，甚至完全推翻了已有的共識，則不是徒勞無功嗎？知識若不是連貫的，則如何掌握，如何傳播？如何教授？若每個人都是學術的孤島，則互不往來，知識學術又如何能累積呢？若無是非，無真理或沒有共同的標準來評鑑研究獲得的結果，則如何知道要不要接受呢？

在知識的追求上，在純真的追求上，發現多元、不確定、衝突是不幸，甚至是災難，屢見不鮮，因爲這意味著我們若據之以行動，就會面臨更大的風險，甚至不能達到目的，只得一再努力。雖然，就反對獨斷、容忍、自由等價值看來，這未嘗不是個教訓，即我們不要自以爲是，封閉探討。但若沒有我對你錯或你對我錯的是非觀與真理堅持，則只好各是其是，各非其非，如此一來，「道術將爲天下裂」（《莊子·天下篇》），必將無法溝通，即使溝通也無用，因爲沒有共同的標準。

總之，張東蓀的哲學論觀點，最終可以用折衷論（聲稱）有能力包括真理的所有角度或層面來證成。這個觀點，與《莊子·天下篇》批評「道術將爲天下裂」有關聯，更與他所熟諳 Spinoza 的《倫理學》一書如下的論證有所關聯：

命題二 廣延是神的一個屬性，換言之，神是一個有廣延的東西。

.....

命題三十二 一切與神相關聯的觀念都是真觀念。

證明 因爲一切在神之內的觀念（據第二部分命題七繹理）總是與它們的對象完全符合，所以（據第一部分公則六）它們都是真觀念。此證。

.....

⁸² 張東蓀，《哲學》（上海：世界書局，1931），頁 50。

命題三十五 錯誤是由於知識的缺陷(privation cognitionis)，而不正確的、片斷的和混淆的觀念，必定包含知識的缺陷。

證明 觀念中(據第二部分命題三十三)沒有積極的成分足以構成錯誤的形式。但錯誤不能是知識的絕對缺陷(因為我們僅說心靈犯錯誤或起幻覺，而不說身體犯錯誤或起幻覺)，也不能是絕對的愚昧，因為愚昧與錯誤完全是兩回事。所以錯誤是由於知識的缺陷，這種缺陷是對事物的不正確的知識，或不正確和混淆的觀念所包含的。此證。⁸³

號稱普世的天主教本身，何嘗不即是個極大綜合論。綜合論一方面總結了以前的種種，它本身又是後來發展的動力、因子。其實，所有宗教，正如所有種族，都是混合體。正如單純的宗教、單純的種族、單純的文化，實際上都是雜種。

我們不會說羅素是缺乏分析力的哲學家，但他也有類似 Spinoza 的觀點：

一個人越組織其知識，他的信仰將越是互為依存，而顯明的真理將會與其他顯明的真理相關聯，而更加強。然而，儘管如此，顯明性仍常是我們信仰的最終根源；因為所謂證實或演繹存在於把證實或演繹帶到與一個或多個顯明的命題的關聯中。⁸⁴

關於這一點，張東蓀認為，也有一種 Spinoza 所謂的 *Scientia intuitiva*：

……關於練思的問題，我所謂的「思」當然不是柏格森的直觀，亦不是杜威的思維，須知杜威的思維，就是名學，這是人人要學的，而不是學哲學的人所獨有的，柏格森的直觀有特別對象；只能用於「綿延」，即對於自己的綿延而有所覺，卻不能汎用於其他的別處，但我亦並不十分反對他，因為我主張應當運用的「思」頗有些類似斯披諾剎(Spinoza)所謂的 *Scientia intuitiva*，換言之，即類乎 *mathematical imagination* 是也，這種想像凡有數學訓練的人自能知之，但數學的想像不能直接用於

⁸³ 斯賓諾莎(Baruch de Spinoza)原著，賀麟譯，《倫理學》(*Ethic*, trans. W. H. White) (北京：商務印書館，1983年第2版，2005第14次印刷)，頁46、74-75。

⁸⁴ 見 Bertrand Russell, "James' Conception of Truth," in *Philosophical Essays* (London: Longmans, 1910), p. 127.

哲學，所以運思千萬不可憑空去想，必有所憑藉〔藉〕，憑藉〔藉〕甚麼最好呢？自然是哲學史，一面讀哲學史，一面便知哲學上的問題，同時一面用自己的理解力去解釋這些問題，所以學哲學必先讀哲學史，但卻不可完全把精神沉沒于古人思想中，因此個人自己的想像力又是十分重要了，所謂運思即是指此。⁸⁵

張東蓀提出的觀察，極可能即是任何哲學家所夢寐以求的洞識了。退而求其次，折衷論可以被看成是肇因於深刻領會到這樣的一個事實：各種替代性的哲學都是提供不同方式，將混淆變成可知的條理，而企圖尋找各種替代性的哲學間的某種一致性，是值得尊重且甚至有必要的，所以戮力以赴尋求折衷論，不過只是如此一種極敏銳地領悟到各種各樣立場的邏輯結果。諷刺的是，如此極具中國人色彩的折衷論特點，卻在西化的思想家張東蓀的思想世界裡有著如此的具體展顯。

因此，張東蓀想以折衷論為態度、步驟、方法和原則，意欲在哲學創造上有所成就，很可能是個英勇的失敗者。他在哲學折衷論創造上的英勇行徑，讓那些想要尋找一種整齊且嚴密的體系、或建立在單一觀念的邏輯論證上，以便可以依從的人，感到不安；對想要在他思想中尋找單一體系的評論者，打從一開始，也會帶來困難。不過，可以肯定的是，張東蓀有他自己的思想概念體系，只是，此一體系既是折衷論或綜合論本身推展過程的一部份，而且常常處於修改過程之中。做為一個多學科學者、也提出許多哲學觀的張東蓀，在他的思想世界裡，正清楚地顯現出這樣的特色；而他的每個哲學觀，綜合觀之，最好應該被視為足可回答他一生中關懷的不同問題和議題的建議或意見。

⁸⁵ 張東蓀，〈答張抱冰君關於哲學三問〉，《天津大公報：現代思潮》，期 31（1932 年 4 月 23 日），星期六，第 8 版。

徵引書目

一、專書

- A. N. 懷特海(A. N. Whitehead)著，周邦憲譯，《宗教的形成》 / 《符號的意義及效果》。貴陽：貴州人民出版社，2007。
- R. M. Hare 著，李日章譯，《柏拉圖》。台北：聯經出版事業股份有限公司，1984年第2次印刷。
- S·漢姆普西耳(Stuart Hampshire)編著，陳嘉明譯，《理性的時代：十七世紀哲學家》。北京：光明日報出版社，1989。
- 左玉河，《張東蓀傳》。濟南：山東人民出版社，1998。
- 李約瑟(Joseph Needham)著，陳立夫主譯，陳維綸、劉崇鉉、程滄波、端木愷、陳舜政譯述，《中國之科學與文明》，冊2。台北：台灣商務印書館，1989修訂5版。
- 狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)著，李弘祺譯，《中國的自由傳統》。台北：聯經出版事業股份有限公司，1983。
- 殷鼎，《馮友蘭》。台北：東大圖書出版公司，1991。
- 張東蓀，《民主主義與社會主義》。上海：觀察社，1948。
- 張東蓀，《知識與文化》。上海：商務印書館，1946。
- 張東蓀，《思想與社會》。上海：商務印書館，1946。
- 張東蓀，《科學與哲學——一名從我的觀點批評科玄論戰》。北京：商務印書館，1924。
- 張東蓀，《哲學》。上海：世界書局，1931。
- 張東蓀，《現代倫理學》。上海：新月書店，1932。
- 張東蓀，《道德哲學》。上海：中華書局，1931。
- 張東蓀，《認識論》。上海：世界書局，1934。
- 張東蓀編，《唯物辯證法論戰》。北平：民友書局，1934。
- 張東蓀譯，《柏拉圖對話集六種》。上海：商務印書館，1933。
- 張耀南，《張東蓀》。台北：東大圖書股份有限公司，1998。
- 張灝(Hao Chang)著，高力克、王躍譯，《危機中的中國知識分子：尋求秩序與意義》。北京：新星出版社，2006。
- 郭湛波，《近五十年中國思想史》。北平：人文書店，1936。
- 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》，2冊。台北：巨流圖書公司，1993。
- 斯賓諾莎(Baruch de Spinoza)原著，賀麟譯，《倫理學》。北京：商務印書館，1983年第2版，2005第14次印刷。
- 賀麟，《當代中國哲學》。南京：勝利出版社，1945。
- 馮友蘭著，涂又光譯，《中國哲學簡史》。台中：藍燈文化事業股份有限公司，無出版日期。

- 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》，收入批判叢書乙編第二種，二冊。上海：辛墾書店，1934。
- 詹文滸編，《張東蓀的多元認識論及其批評》。上海：世界書局，1936。
- 羅素(Bertrand Russell)著，正中書局編審委員會譯，《哲學大綱》。台北：正中書局，1937年初版，1971年台四版。
- 羅榮渠主編，《從「西化」到現代化——五四以來有關中國的文化趨向和發展道路論爭文選》。北京：北京大學出版社，1990。
- Adler, Mortimer J. *Six Great Ideas*. New York: Collier Books, 1981.
- Adler, Mortimer J. *Ten Philosophical Mistakes*. New York: Macmillan, 1985.
- Adler, Mortimer J. *How to Think about the Great Ideas: From the Greek Books of Western Civilization*. Edited by Max Weismann. Chicago: Open Court, 2001, 3rd Printing.
- Boorman, Howard L., ed. *Biographical Dictionary of Republican China*, 5 Vols. New York: Columbia University Press, 1967-1979.
- Brière, S. J. O. *Fifty Years of Chinese Philosophy: 1898-1950*. Translated from the French. London: George Allen & Unwin, 1956.
- Chan, Wing-tsit (陳榮捷), trans. and comp. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Chang, C. Y. trans. *Epistemological Pluralism*. No Publisher, No Place of Publication, 1932.
- Chi, Wen-shun. *Ideological Conflicts in Modern China: Democracy and Authoritarianism*. New Brunswick and Oxford: Transaction Books, 1986.
- Cohen, Morris R. and Ernest Nagel. *An Introduction to Logic and Scientific Method*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1972 Reprint.
- Delfgaauw, Bernard. *Twentieth Century Philosophy*. Translated by N. D. Smith. Dublin: Gill and Macmillan, 1969.
- Fung, Yu-lan. *A Short History of Chinese Philosophy*. New York: The Macmillan Company, 1958, 4th Printing.
- Hampshire, S., ed. *The Age of Reason: The Seventeenth Century Philosophers*. New York: The New American Library of World Literature, 1956.
- Hare, R. M. *Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Kekes, John. *The Morality of Pluralism*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Kekes, John. *The Nature of Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.
- Levenson, Joseph R. *Confucian China and Its Modern Fate: The Problem of Intellectual Continuity*. Berkeley: University of California Press, 1958.
- Mill, J. S. *Autobiography*. Edited by Jack Stillinger. London: Oxford University Press, 1971.
- Moore, Charles A., ed. *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*. Honolulu: The University of Hawaii Press, 1967.

- Needham, Joseph. *Science and Civilization in China*, Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- Popper, Karl. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. New York: Harper & Row, 1968.
- Reese, William L., ed. *Dictionary of Philosophy and Religion*. Atlantic Highlands: Humanities Press, New and Enlarged Edition, 1996.
- Rescher, Nicholas. *Pluralism: Against the Demand for Consensus*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Rosen, Stanley. *The Limits of Analysis*. New Haven: Yale University Press, 1985 Paperback Edition.
- Russell, Bertrand. *An Outline of Philosophy*. London: George Allen & Unwin, 1961, 8th Impression of the 1927 Edition.
- Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London: George Allen & Unwin, 1955.
- Schiller, F. C. S. *Must Philosophers Disagree?: And Other Essays in Popular Philosophy*. London: Macmillan, 1934.
- Schilpp, Paul Arthur, ed. *The Philosophy of Karl Popper*, 2 Vols. La Salle: The Open Court Publishing Co., 1974.
- Tan, Chester C. *Chinese Political Thought in the Twentieth Century*. Garden City, New York: Doubleday & Company, 1971.
- Wang, Gungwu. *China and the World since 1949: The Impact of Independence, Modernity, and Revolution*. London: The Macmillan Press, 1977.
- West, Philip. *Yenching University and Sino-Western Relations, 1916-1952*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Whitehead, Alfred North. *Symbolism: Its Meaning and Effect*. New York: Fordham University Press, 1985, reset line-for-line and republished of 1927 edition.

二、論文

- 北溟（張東蓀），〈宇宙觀與人生觀——我所獻議的一種（上）〉，《東方雜誌》，卷 25 號 7，1928 年 4 月 10 日，頁 53-68。
- 北溟（張東蓀），〈新實在論的論理主義〉，《東方雜誌》，卷 19 號 17，1922 年 9 月 10 日，頁 15-34。
- 左玉河，〈張東蓀生平及思想成爲學術界研究的熱點——近年來中國大陸的張東蓀研究綜述〉，《中國文哲研究所通訊》，卷 9 期 2，1999 年 6 月，頁 145-161。
- 左玉河，〈張東蓀哲學思想的淵源〉，《中國文哲研究所通訊》，卷 9 期 2，1999 年 6 月，頁 109-143。
- 張汝倫編著，〈詩的哲學史——張東蓀詠西哲詩本事注〉。桂林：廣西師範大學出版社，2002。
- 張東蓀，〈一個雛形的哲學〉，收入氏著，〈新哲學論叢〉。台北：天華出版社，1979。
- 張東蓀，〈由內地旅行而得之又一教訓〉，原文發表在《時事新報》，1920 年 11 月 5 日；收入蔡尙思主編，朱維錚編，〈中國現代思想史資料簡編〉，卷 1。杭州：浙江人民出版社，1986

年第 2 次印刷。

張東蓀，〈多元認識論重述〉，收入胡適、蔡元培、王雲五編，《張菊生先生七十生日紀念論文集》。

上海：商務印書館，1937。

張東蓀，〈我對於哲學與政治的關係之意見——獻給習哲學的青年們〉，收入克柔編，《張東蓀學術文化隨筆》。北京：中國青年出版社，2000。

張東蓀，〈條理、範疇與設準〉，《哲學評論》，卷 4 期 2-4，1931-1933。

張東蓀，〈答張抱冰君關於哲學三問〉，《天津大公報：現代思潮》，期 31，1932 年 4 月 23 日，星期六，第 8 版。

張東蓀，〈思想語言與文化〉，收入氏著，《知識與文化》，附錄三。上海：商務印書館，1946。

張東蓀，〈從中國言語構造上看中國哲學〉，收入氏著，《知識與文化》，附錄二。上海：商務印書館，1946。

陳榮捷，〈中國哲學史話〉，收入東海大學哲學系編譯，《中國人的心靈》。台北：聯經出版事業股份有限公司，1984。

陳榮捷，〈中國形而上學之綜合〉，收入東海大學哲學系編譯，《中國人的心靈》。台北：聯經出版事業股份有限公司，1984。

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，頁 217-257。

葉其忠，〈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〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 35，2001 年 6 月，頁 67-143。

謝扶雅，〈懷念張東蓀先生〉，《傳記文學》，卷 29 期 6，總號 175，1976 年 12 月，頁 91-94。

Burt, E. A. "A Basic Problem in the Quest for Understanding between East and West." In Charles A. Moore, ed., *Philosophy and Culture: East-West Philosophy in Practical Perspective*. Honolulu: The University of Hawaii Press, 1962.

Chan, Wing-tsit (陳榮捷). "Trends in Contemporary Philosophy." In Harley Farnsworth MacNair, ed., *China*. Berkeley: University of California Press, 1946.

Chan, Wing-tsit (陳榮捷). "Syntheses in Chinese Metaphysics." In Charles A. Moore, ed., *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*. Honolulu: The University of Hawaii Press, 1967.

Chan, Wing-tsit (陳榮捷). "The Story of Chinese Philosophy." In Charles A. Moore, ed., *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*. Honolulu: The University of Hawaii Press, 1967.

Donini, Pierluigi. "The History of the Concept of Eclecticism." In John M. Dillon and A. A. Long, eds., *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1996 Paperback Edition.

Russell, Bertrand. "James' Conception of Truth." In *Philosophical Essays*. London: Longmans, 1910.

Yap, Key-chong. "Western Wisdom in the Mind's Eye of a Westernized Chinese Lay Buddhist: The Thought of Chang Tung-sun (1886-1962)." D. Phil. Thesis, Oxford: Oriental Institute, Hilary Term, 1991.

An Analysis of Chang Tung-sun's Westernized Thought with Special Reference to His Arguments for Eclecticism

Yap Key-chong^{*}

Abstract

Eclecticism is ubiquitous in the highly westernized philosophy of Chang Tung-sun [Zhang Dongsun]. This feature is in accord with the thirteenth and fourteenth points about Chinese eclecticism as enumerated by Charles Moore in his formidable list of twenty-one notable features of Chinese thought.

The westernized character of Chang's thought can be dealt with on three levels. The first level concerns western books he read (or even merely consulted), which rests on a straight-forward but superficial methodology. The second level concerns his strenuous efforts to "introduce" western thought, or more properly speaking, his transformation of western ideas, doctrines, and schools of thought for the sake of meeting China's environment and needs. The third level is closely related to Chang's establishment and advocacy of philosophical systems on the basis of such a heroic transformation.

After having dealt with the undoubted westernized character in Chang's philosophy, this article then focuses on his eclecticism as the crux of his whole thought. From Chang's point of view, eclecticism is itself an ideal or preferable attitude, approach, method, and principle for dealing with the intercourse between Chinese and western philosophies, thought, and cultures. This article highlights how, to fulfill this ideal, Chang consistently had to change his views, which in turn affected his eclecticism in an open-ended

^{*} Institute of Modern History, Academia Sinica

way throughout his life.

Taking seriously the argument that Chang probably was “the most westernized” Chinese thinker of his day, this article is designed to examine precisely how his eclecticism was central to his philosophy.

Keywords: Chang Tung-sun, eclecticism, westernized philosopher