

進化與改造

張東蓀對柏格森的《創造進化論》的翻譯與繼承 黃 雅 嫻

【摘要】清末民初時期，有幾波西方思想的引入潮。最早被介紹到中國的法語界思想家，除了瑞士人盧梭之外，就屬柏格森(Henri Bergson, 1859-1941)了。民國初年，柏格森思想的引入，除了代表了彼時的中國知識界對西方思潮因好奇而探求之外，也可以看做討論現代性問題的熱切。

在這篇文章中，我將焦點放在譯者張東蓀對柏格森思想的接受與繼承上，因此將問題集中於幾個面向。首先，我將討論張東蓀於哲學專業著作中，對柏格森的評論，這一點將有助於理解張東蓀對柏格森的分析，究竟進展至何種程度？其次，則要聚集於《創造進化論》的內部以及外部效應，意即此書如何影響張東蓀本人？最後，則要關照隱題部分，即柏格森哲學在張東蓀的思想中，佔有什麼樣的份量？

【關鍵詞】張東蓀 柏格森 創造進化論

前言

與德國哲學相比，法國哲學進入漢學圈的時間以及影響力無疑地不如前者。¹ 這不惟是德法哲學引進時間早晚的問題，也不僅是這兩者特色不同所造成的繼承差異。筆者以為其中還更有漢語學圈內部複雜的文化、政治以及社會問題，才使得對德法哲學的接受出現差異。姑且不論最早為漢學圈感興趣、以法語寫作的瑞士人盧梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)；僅以民國之後，對法國哲學的引進，柏格森(Henri Bergson, 1859-1941)無疑是最早也是影響最廣泛的法國現代哲學家。

¹ 早在清末嚴復(1853-1921)、梁啟超(1873-1929)、王國維(1887-1927)等人，便分別研究過康德、黑格爾、叔本華等人的思想，尤其梁啟超著有《近世第一大哲康德之學說》(載於《新民叢報》，第 25、26、28 與 46、47、48 合刊，1903、1904 年)，是漢學圈第一篇較為系統性地論述康德哲學的作品。

根據文獻資料，柏格森哲學的引進，早在 1913 年錢志修便於《東方雜誌》10 卷 1 號上，便發表〈現今兩大哲學家學說概略〉，第一部分便介紹柏格森的哲學思想；並於第 11 卷上翻譯了美國菩洛斯對柏格森的研究文章〈布洛遜（按：柏格森）哲學之批評〉；1918 年 2 月，《新青年》雜誌也刊登了劉叔雅所書寫的〈柏格森之哲學〉。²然而，這些零星的引介，始終不如美國哲學家杜威（John Dewey, 1859-1952）於中國講學時，介紹羅素（Bertrand Arthur William Russell, 1872-1970）哲學時，連帶引入柏格森哲學，來的影響廣泛。杜威於 1919 年 4 月應北大、尚志會、新學會、南京高師與江蘇教育會等邀請，在中國講學時，原本邀請團體希望他能介紹羅素的思想，然而杜威這場在北京的演講中，除了介紹羅素思想之外，還帶入實用主義的奠基者詹姆斯（William James, 1842-1910）以及生命哲學的創始人柏格森。通過杜威的宣傳，更擴大了柏格森哲學在中國知識分子間的影響力。³

柏格森的哲學因此引起廣泛的討論，我們可由兩方面觀之盛況：一方面是：1921 年 12 月的《民鐸》雜誌 3 卷 1 號的〈柏格森專號〉；另一方面則是在這股熱潮中，張東蓀所翻譯的柏格森著作《創化論》（1918 年 1 月，在《時事新報》上連載，達三個月之久，1922 年由上海商務印書館出版）、《物質與記憶》（1922 年由尚志學會出版，1933 年再由商務印書館出版）。⁴

《民鐸》雜誌柏格森專號的文章，計有：⁵

李石岑：〈柏格森哲學之解釋與批判〉

張東蓀：〈柏格森哲學與羅素的批評〉

蔡元培：〈柏格森玄學導言〉

柯一岑：〈柏格森精神能力說〉

² 黃見德，《西方哲學東漸史》，中國人民大學出版社，北京，2006 年，頁 390。

³ 同註二，頁 410。杜威停留於中國的時間，從 1919 年 4 月 30 日到 1921 年 7 月 11 日離去，於北京的演講收錄於《杜威五大演講·現代的三個哲學家》，晨報社印行，1926 年。

⁴ 柏格森的這兩本作品，法文與英文的出版資料分別為：《物質與記憶》（*Matter et Mémoire*, Paris : P.U.F, 1896），英文翻譯於 1911 年出版；《創造進化論》（*L'évolution creative*, Paris : P.U.F, 1907），英文翻譯於 1911 年出版。

⁵ 同註二，頁 391。另，吳先伍所著之《現代性的追求與批評——柏格森與中國近代哲學》（安徽人民出版社，安徽，2005 年）則更詳盡地列舉當時知識分子對柏格森哲學的研究，見頁 27-32。

- 呂 澂：〈柏格森哲學與唯識〉
梁漱溟：〈唯識家與柏格森〉
嚴既澄：〈綿延與自我〉
柯一岑：〈夢〉
楊正宇：〈柏格森之哲學與現代之要求〉
瞿世英：〈柏格森與現代哲學趨勢〉
嚴既澄：〈柏格森傳〉
柏格森著述及關於柏格森研究之參考附錄
黎錦熙：〈維摩詰經紀聞跋〉
范壽康：〈柏格森的時空論〉
張君勱：〈法國哲學家柏格森談話記〉
馮友蘭：〈柏格森的哲學方法〉

這兩方面的熱烈現象，在顯題上可以說明當時的中國知識分子如何面對柏格森哲學：一方面是對柏格森哲學的內部探究；另一方面，從外部上也能看到，當時的知識份子如何努力以中國本有的思想（如佛學）與柏格森思想對話，或者以柏格森的哲學與在地性進行對話，例如楊、瞿兩篇文章，以求兩方的對話。而這些參與的知識份子，一定程度上，也在中國文化、社會的現代性上，佔有相當的重要性。⁶ 換言之，柏格森專號意味著東西方已經進行初步的思想交流，而非單向介紹，思想輸入了。

然因篇幅所限，筆者的問題意識集中在張東蓀本人對柏格森著作《創造進化論》的翻譯與繼受。對外國著作的翻譯與繼受這兩個大問題，可以有幾個思考面向：首先可以思考在引入的書籍裡，哪一個面向，引起了在地知識分子的討論？其次，則是引

⁶ 以上參與寫作的知識份子，資料分別如下：李石岑（1892-1934），留日哲學家，他推崇實用主義與柏格森思想，認為可以振奮國民的進取精神，激發群眾改造社會的熱情。張東蓀，隨後討論。蔡元培（1868-1940）北大校長、中研院第一任院長；柯一岑（1894-1977）留德心理學家；呂澂（1896-1989）佛學家，師從歐陽竟無；梁漱溟（1893-1988）儒學思想家；嚴既澄（1900-?）兒童文學家；楊正宇，初名楊肇，留學日本，譯有柏格森《形而上學序論》；瞿世英（1901-1976），留美哲學家；黎錦熙（1890-1978），語言學家、語文教育家；范壽康（1896-1983），留日哲學家；張君勱（1887-1969），中華民國憲法起草人，中國政治家、哲學家與中國社會民主黨領袖；馮友蘭（1895-1990），哲學家。

起討論面向的問題，與在地學術圈的關係是什麼？以柏格森這本《創造進化論》的翻譯與繼受來看，事實上，對柏格森思想有直接師承關係者，當屬張君勱（1887-1969），⁷然而張君勱對柏格森哲學的直接研究不多，亦無譯作，我們難以從中尋一個支點，以作為柏格森哲學於漢學界的開展，因此我們選定譯者張東蓀作為柏格森哲學與當時中國在地知識份子關懷問題的觀察點。選定張東蓀作為承接柏格森哲學與在地文化的接點，除了作為譯者的身分之外，也因為他早年東渡日本，學習哲學，並且有系統地發展知識論等西方專業哲學學門的學科，1927年8月更與瞿世英合辦中國第一份專業哲學研究專刊：《哲學評論》，且長期任教於燕京大學哲學系，一直到1968年文化大革命爆發，他被關進秦城監獄為止。⁸事實上，張東蓀除了具有哲學專業訓練之外，他也醉心於政治、文化與社會改革，這一點從他的著述中，可以發現他著有一系列的「現代性」文章；也因為如此，他積極投入政治活動，以至於晚年捲入叛國案，一直到1973年，他於秦城監獄過世為止，享年87歲。回顧他的政治、社會與文化關懷，無論從哲學理論面，還是實踐面，都與知識份子參與社會改造的關懷密不可分，這也是我們選定張東蓀作為與柏格森思想的接點的主要原因。

綜合以上所述，筆者將問題集中於幾個面向。首先，將討論張東蓀於哲學專業著作中，對柏格森的評論，這一點將有助於理解張東蓀對柏格森的分析，究竟進展至何種程度？其次，則要聚集於《創造進化論》的內部以及外部效應，意即此書如何影響張東蓀本人？⁹之所以選這部作品的主要原因在於，《物質與記憶》雖成書早，但引進晚，且彼時的中國知識份子對著重實在論的知識論體系興趣有限，不如進化議題引起的共鳴大。最後，我們則要關照隱題部分，即柏格森哲學在張東蓀的思想中，佔有什麼樣的份量？

二 張東蓀對柏格森思想分析

⁷ 根據維基百科的記載，張君勱曾於1919年隨梁啟超、丁文江前去歐洲考察，隨即留在德國學習哲學，師從 Rodolf Ricken，後又轉往柏格森門下學習。

⁸ 張東蓀最後一篇學術論文〈中國哲學史上佛教思想的地位〉，發表於1950年。

⁹ 限於篇幅，筆者僅能將問題焦點放在柏格森此作對張東蓀本人的影響上，至於此書對彼時的中國知識份子的影響，則待來日專文討論。

在這小節中，筆者將集中討論張東蓀作為一個專業的哲學工作者，如何分析柏格森的哲學。

根據文獻資料，張東蓀（1886-1973），字聖心，原名萬田，浙江錢塘人。1905 年官派留學日本，進入東京帝國大學哲學系，1911 年 10 月回國。張東蓀赴日留學的第二年，即與藍公武（志先）、馮世德（心支）創辦《教育雜誌》。¹⁰ 在回國之後，1921 年《民鐸》雜誌的柏格森專號中〈柏格森哲學與羅素的批評——一個批評的研究〉應算是他第一篇分析柏格森哲學的著作。¹¹ 其次，則是收於《新哲學論叢》裡的一篇文章〈層創的進化論〉，其中雖然不直接分析柏格森思想，而是討論英國生物學家穆耿（Conwy Lloyd Morgan, 1852-1936），但張東蓀在這篇文章裡，不可避免地，必得要借用柏格森的「創化論」來講述穆耿的「層創進化論」，也因此，我們可以從這篇文章中，發現張東蓀對柏格森的理解。¹² 另一份專門討論柏格森哲學的文章則作於 40 年代，講述西方現代各哲學家的其中一章。¹³ 兩篇講述柏格森的文章相比，後者更多了「身與心」、「時間空間與生命力」、「本能智能與直覺」以及「自由意志」等主題，由此我們不難看出張東蓀對柏格森思想的把握方向。

在〈批評羅素對於柏格森的批評〉一文中，我們可以透過張東蓀對羅素的批評，以了解他對柏格森的肯定。在這一階段，儘管形式上是張東蓀為柏格森辯護，但這也可以看成前者對後者思想的理解程度。這篇文章整體來說，在為柏格森的創化論辯護，因羅素以其分析哲學立場，反對進化論（即柏格森的《創化論》）。羅素以為時間固然

¹⁰ 左玉河，《張東蓀學術思想評傳》，北京圖書館出版社，北京，1999，頁 5。葉其忠，〈西化哲學家張東蓀及其折衷論證析義〉，中央研究院近代史研究集刊，第 69 期，2010 年 9 月，頁 81。根據左玉河的研究，張東蓀在《教育》雜誌上對西方思想的介紹趨向來看，主要有三方面：「一是達爾文的進化論，如他與藍公武合譯的《物種由來》；二是近代心理學，如他與藍公武合譯的《心理學懸念》；三是實用主義和康德的認識論。」前揭書，頁 5。

¹¹ 這篇論文收入《新哲學論叢》，上海商務書局，上海，民國 18 年 8 月（1929 年）。《新哲學論叢》再版，天華出版，台灣，民國 68 年，11 月（1979 年），頁 350-366。

¹² 張東蓀，〈層創的進化論〉，收錄於《新哲學論叢》，頁 316-349。這篇文章的寫作時間，筆者以為應該在 1923 年發表了〈這是甲〉之後，在〈一個雛形的哲學〉之前，亦即《新哲學論叢》的第一篇，因為後者乃〈這是甲〉、〈知識的本質〉以及〈宇宙觀與人生觀〉三篇文章改寫而成，其中也討論了「層創論」，筆者以為這是張東蓀自成一套的新哲學體系。

¹³ 現在看到的版本，收錄於《西洋哲學---張東蓀講西洋哲學》，張耀南編，東方出版社，北京，2007 年。根據張耀南，這本書的三個部分「上古中古哲學」、「近世哲學」以及「現代哲學」，前兩編源自世界書局 1935 年版《哲學》第二編的全部、第三編之部分；後一編，即現代哲學，出自前書第三編之部分，與世界書局 1934 年版《現代哲學》一書。

重要，但是僅在於實用上，不在理論上；僅在個人的情感需求上，如記憶，而無關乎真理。¹⁴其次，羅素以為進化論無法成為哲學的基礎，因為哲學的基礎是普遍且廣泛，生物上縱然有進化的事實，卻無法成為宇宙普遍律的根據。第三，對羅素來說，進化論的主要旨趣在於人類的命運與生命的機運，問題有趣，卻無助於純粹知識的建立。¹⁵綜合以上三點，羅素以為柏格森的學說是訴諸直覺的神祕論，雖然實用，卻全然不符合哲學所需要的超然、客觀。

由張東蓀所擷取的羅素對創化論的批評來看，基本上是圍繞著時間問題而來的，亦即由時間引起的變化以及時間對人生的影響。就時間引起的變化而言，柏格森對時間的討論，著重於對人的影響，如記憶問題或者對未來計畫的籌劃等。由此看來，柏格森對時間問題的討論確如張東蓀的把握，即在於人的意志，也就是文中所提的「身心關係」，而非羅素所認為的「直覺」。對此，張東蓀的回應是：

「柏氏的哲學之中心不在直覺說，因為柏氏哲學之出發點在研究身心關係。他說：『於自家經驗中最與生活親切者何物乎？則曰綿延之感是已... 特綿延依意志之緊弛而有伸縮；有時意志緊焉，有時則弛。...試使意志弛焉，使積極過去於現在之進行止焉，若至極度，必致意志與記憶同歸烏有矣。故吾人不能弛至極度亦猶不能緊至極度也。』...柏氏所謂綿延之感就是自己覺著自己延長，所以柏氏重視直覺祇在這一點，而並非以為直覺萬能，可知柏氏對於直覺不過在認識上辨明直覺之相當的地位，初非把直覺認為唯一要素而概括一切。要之，柏氏事先定其哲學全系而於其中位置直覺於比較重要的地位，並非先提出直覺而由直覺中組成其哲學全系。」¹⁶

由張東蓀的回應來看，他精準地把握住了柏格森的哲學人類學要義，即身心一體。事實上，就哲學史的定位而言，柏格森的思想之所以能稱得上是開啟了法國當代哲學的原因就在於：他以此回應了支配法國思想兩百多年的笛卡爾思想。笛卡爾因以「我

¹⁴ 〈批評羅素對於柏格森的批評〉，羅素以為：「時間的重要在於實用上而不在於理論上，在關於我們的欲求上而不在於真理上。我以為世界之真象可由描寫事物從一個永恆的世界以投入於時間之流轉中而得，不必取一種見地以為時間蠶食一切。無論在思想上與在感情上，雖則認時間是實在的，然表示時間之非重要乃是智慧之門。」出自《新哲學論叢》，頁 350-351。

¹⁵ 〈批評羅素對於柏格森的批評〉，羅素以為：「一、此種哲學之真理並非由科學關於進化之事實所籀為概然的而出；二、啟發此說的動機是實用的，此說所處置的問題是殊等的，所以不能認為與構成哲學的問題有關。」出自《新哲學論叢》，頁 350。

¹⁶ 引自〈批評羅素對於柏格森的批評〉，出自《新哲學論叢》，頁 361-362。

思」(Cogito)確立了主體哲學的開端，告別中世紀的神學體系，而有「近代哲學之父」的稱號。笛卡爾此舉雖然將知識的基礎奠定在人的主體上，但也留下身心二元分離的難題，使得後世思想家無不試圖解決此問題。對柏格森來說，以身心一體出發的哲學家人類學強調認識上的直覺與時間上的綿延感，使得人的認識上是隨著受到外界吸引而顯現成動態的、連續的以及異質的。即，柏格森哲學的出發點恰好是顛倒亞里斯多德形上學對時間與空間的客觀物理規定，「因為如果心靈(âme)的狀態靜止不動，則其『綿延』(durée)亦將停止流動。……如果我們的存在是由各自分離的狀態及無動於衷的自我組合而成，對我們而言，則會沒有綿延。因為一個靜止不變的自我是不能夠持續的；心理的狀態只要不是被任何一個沒有持續的狀態所替代，則將保持原有的樣子。」¹⁷換言之，心靈狀態活動著，才有綿延，否則則無。也正因為時時刻刻處於動態之中，因此人與所有生物均在生成(devenir)之中。由生成帶來的異質性，就全然不同於古典哲學形上學強調的同一性，但這不意味著柏格森反對同一性，有關這點，將在後面的章節討論。

回到柏格森自己的思想來看，綿延究竟是什麼？柏格森自己也沒有精確的定義，主要原因在於，綿延本身並非一實體，一旦問「是什麼」，無疑落入形上學對存有者的屬性規範裡。事實上，柏格森哲學的確衝擊傳統哲學，尤其是形上學對時間空間化的架構。因為綿延是建立在不停地變化，卻又含攝於「一」之連續狀態內：「從一種狀態過渡到另一種狀態，和保持同一種狀態，這兩者並沒有本質上的區別。如果『保持不變』的狀態，其變化性超過了我們的想像，那麼，一種狀態到另一種狀態之間的轉化和同一種狀態的持續之間的相似性也超出了我們的想像：轉化無時無刻不在發生(la transition est continue)。……上千偶發事件產生了，每一種都看似和前一種無關，也和下一種無關。然而，儘管它們看似缺乏連續性，事實上，它們卻都凸顯於一個連續性的背景之上。它們被安排在這個背景之上，並且這個背景上也確實存在著將它們分隔開來的間隔(les intervalles)。」¹⁸

但是，是這連續的背景是什麼呢？或者，我們問，如果持續地變化，那麼本質如

¹⁷ Bergson, *Henri L'évolution créatrice*, P.U.F, Paris, 1941, p.2, 4. 因張東蓀自己以半文半白翻譯，語體上不容易與本文行文連接，故而引文上，我們參考現代中譯本《創造進化論》，高修娟譯，安徽人民出版社，中國安徽，2013年出版，頁2, 4。譯文略有更動。

¹⁸ *Ibid.*, p.2, 3. 中譯本，頁2、4，譯文略有更動。

何能維持同一？對柏格森來說，變化即整體，即生命，生命的每一刻都處於變化之中，而變化就是一個整體，生命便是由變化的整體所構成，這也是為何說變遷的狀態持續不止。

然而，這裡我們又遇到另一個問題，即「陸續出現」。柏格森以電影做比方，他以為：

「我們每個行動的目標都是以某種方式把我們的意志插入現實...攝影機的方式是唯一實用的方法，因為這種方式使知識 (connaissance) 的一般特徵在行動的一般特徵之上構成自身，同時還希望在每個行動的細節都建立在知識的細節之上。智性要想一直引領行動，它就必須一直呈現在行動中；但是，智性若要由此伴隨活動全程並確保活動方向，它就必須首先適應活動的節奏。行動就像生命的一次次悸動(*comme toute pulsation de vie*)，不具有連續性，因而知識也不具有連續性。認知能力的機制，正是建立在這樣的方案之上。認知能力的本質是實踐的。……為了和移動的現實一同前進，你就必須把自己放在其中。把你自己置於變化之中，你立刻就能既把握變化本身，也能把握連續的狀態 (*les états successifs*)，在這些變化中，變化在任何瞬間 (*à tout instant*) 都可能終止。」¹⁹

對柏格森來說，生命的表徵來自於行動，而智性若是想要指導行動，則不能把自己置於一個靜態的外部位置，因為抽離了行動就不可能駕馭它。也正因為智性得與行動緊密貼合，知識的積累也必定在行動中產生，這也是為什麼柏格森的認識論由內在性形成，而非建立在超越性上。正是因為建立在內在知覺中，生命與智性就不能是分離的，換言之，除了將生命視為一個整體之外，這個連續性的變化之所以可能，更在於從內在知覺，而非外在的連續出現的排列關係，形成一條連續不斷的鏈條。也因為這鏈條來自於內在意識，因而其部分彼此接觸，而不互相滲透，更沒有數目之間的關係，因為一旦出現數目關係，立刻落入古希臘哲學家芝諾 (Zénon) 的飛矢無限切分的悖論。這一點也是張東蓀用以反駁羅素的論證。

如果上述對於生命、對於時間、與綿延的觀點都能成立，那麼最後一個要解決的問題就在於我們如何看待進化論，這也是張東蓀反駁羅素的要點。按照張東蓀引述的羅素觀點，後者以為：「進化哲學既非哲學的又非科學的，……進化的問題，當由分

¹⁹ *Ibid.*, p.306, 307. 中譯本，頁 314、315、316。譯文略有調整。

析變化與連續而解決，惟變化與連續之分析不屬於生物學；今進化論只依據生物學便不是科學的了；且只根據生物學而下急就的斷案所以亦非哲學的了。」²⁰ 在這一點上，張東蓀以為柏格森的進化哲學，不是根據生物學，而是根據心理學來的，「進化哲學，不是根據生物學乃是根據心理學。——不是由達爾文主義出發，乃是由研究記憶之性質而發明。……柏氏之進化論不在未來的推進而在過去的積留。所以他的著眼點即在記憶：他從記憶上窺破心身與精神物質之關鍵。」²¹ 事實上，這是從心理內部來談進化，即以綿延談生命過程的連續性。柏格森以為，是記憶將生命的連續過程整合為一，從過去延長到現在，使彼此異質的物質透過記憶整合為一，並不因為變化而中斷，如幼年到成年。換言之，這是處在時時變化中的主體，用以克服同樣處在變化中的世界，如何使得萬物流轉的異質性世界達到同一，進而能夠積累知識的方式。如果能夠積累知識，就意味著行動不是無的放矢，而是能夠預測未來：「其所以測度未來全是為行動之便利上打算。而預測未來之方法就是要在未來中發見與過去相同的東西，換言之，即以既知的要素而移用於未知的新境。」²²

另外，進化不只是物質的聚散而已，這也是柏格森用來批評斯賓賽（Herbert Spencer, 1820-1903）的進化論的主要論點。斯賓賽以為進化的動力來自外界，是外力使得物質發生變化，這第一次的變化較第二次要精細與顯著，由此透過物質一次次的聚散變化，原先粗略，終於越來越細緻；原先混沌，後來越形明顯。柏格森卻以為斯賓賽的方法不過是把進化既成的碎片，重新構成「進化」其物而已。對柏格森來說，這不過是變遷（*changement*），而不是進化。張東蓀認為，柏格森的進化的著眼點乃是創新，「所謂創新有兩個重要的意義：一是必有些新的；二是必須創出來。柏格森拿放花炮來做比喻。花炮的散放是由於一衝，其衝出來的情形是不可預測的。亦可以說，初無預定目的，而只是由後向前一衝；在這個一衝中，便有些新奇的出來，這就是所謂的進化。所以柏格森的進化論，其精神全注重在創新。既然是創新，便是不可預測。」²³

綜合上述，我們可以發現，張東蓀對羅素的批判，著眼於時間與綿延的理解；對斯賓賽的批判，則是反對物質簡單的聚合。在這裡，我們發現，通過對斯賓賽的批判，

²⁰ 〈批評羅素對於柏格森的批評〉，《新哲學論叢》，頁 355-356。

²¹ 前揭書，頁 356。

²² 前揭書，頁 355。

²³ 〈層創的進化論〉，《新哲學論叢》，頁 320-321。

雖然張東蓀本人的思想最終採取穆耿的層創論作為他的多元認識架構之一，但沒有柏格森的進化論，最終仍是無法過渡到層創論，正如他自己所言，「這種（即穆耿）突創的進化論是位於斯賓賽與柏格森之中間：七分近柏格森，而三分近斯賓賽。」²⁴

三 張東蓀所繼承的柏格森思想

這一小節中，筆者將轉到張東蓀自抒思想的一篇文章〈一個雛形的哲學〉探討柏格森對他的影響。如前所述，這篇文章乃揉合了前期的作品〈這是甲〉、〈知識之本質〉以及〈宇宙觀與人生觀〉而成。在這套哲學體系中，他以認識論為起點和中心，欲建立一套包括宇宙觀和人生觀在內的一套哲學體系，但正如許多學者的研究發現，張東蓀的認識論大抵採的是康德的綜合主義的進路，卻又修正了後者的認識論架構。²⁵ 即使如此，張東蓀還是借用了幾處柏格森的思想，說明其自創的認識論。

首先是來自「認識的體驗」。張東蓀以為，「認識不是靜的外觀，而是動態的體驗」²⁶，他引柏格森的「打洞」（canalization）說，來比擬生物有機論的構成：「視的『力』如打洞，而視覺的官器即其所打成的洞。」²⁷ 他接著解釋何以認識即打洞，「打洞這件事從外面看，好像有能打與所打，其實從內面看，卻是渾一的一動罷了。」²⁸ 張東蓀意在解釋認識時，對客體的把握以及認識行為本身，是同為一體，而非分裂的，他以看花為例，更清楚明白。他以為看花的一剎那間，僅客體在場，然一旦意識到「我在這裡看花」，則雖時間流逝，但卻是更退一步觀，而更後退時，觀照的認識行為更多，「這雖是逐退逐觀，然而卻都是渾一的而不是分開的。所以認識便好像渾一的打洞，在這個渾一的打洞中主觀與客觀完全體合為一。換言之，這種渾一的打洞便是一個實現。」²⁹ 張東蓀也明白這種論點推到極致，容易遭受「相對主義」的攻擊，欠缺普遍

²⁴ 前揭書，頁 324。

²⁵ 吳汝鈞，〈張東蓀的多元主義的知識論〉，長庚人文社會學報，5：2，2012，頁 263-316。

²⁶ 〈一個雛形的哲學〉，《新哲學論叢》，頁 9。

²⁷ 前揭書，頁 9。張東蓀引述的原文如下：「我以為有機體總括的全體，是嚴正表現有機作用的全體，而有機體機括的部分，卻不與有機作用的部份相應，因為這個機括不是由總和造成此機括的材料而成的，乃是由總和所避棄的障礙物而成；這個機括不是積極的實在，乃是消極的實在。……『視』的力如打洞，而視覺的官能即其所打成的洞。」張東蓀未註明出處。

²⁸ 前揭書，頁 10。

²⁹ 前揭書，頁 10。

性，因此，他僅以柏格森的內在知覺強調了認識行為的動態性與認識行為的同一性，之後，仍回到新實在論的體系闡發他的多元認識論。³⁰

其次是柏格森的「生命衝動」(vital impetus)。這是張東蓀談論認識對象的客觀性時，提到方法上的先後次序，他以為方式的來源還有「生命衝動」的問題。但此處張東蓀卻是略帶批判性的語氣，指出柏格森為了矯正某些哲學家只重思想忽略生命而主張「生命是本體，思想是空靈」，如此顯得過於反動。張東蓀以為，思想與生命的發展，都只是一個，而無分別：「一班重視生命的哲學家往往在思想以內另覓生命，好像生命是身體而思想是衣裳，總想剝脫衣裳以見天真的肉體，其實乃是大錯。」³¹ 張東蓀在此更清楚地將他主張的動態認識論，以水流的例舉，說明生命與思想合一：「生命與思想恰如水與流，離了水沒有流，而離了流亦不見水。認識的成立就是由渾淪一如的『這』變為條理分明的『何』；由這樣分化認識乃立，這個原始的分化乃是條理的基礎。……其實我們的認識既不是靜觀而我們的生活又不能離開認識，我們只可即在認識作用上藉窺生命作用；所以一方面是生的原動，在他方面是思的開展。」³²

由以上兩點，我們幾乎可以斷定柏格森思想在張東蓀的認識論上的作用，扮演的角色屬於認識行為上的同一化，即為克服傳統心物二元論並賦予外在對象物有普遍客觀性，所作出的調和。至於認識過程與條件，柏格森哲學並非張東蓀所取法。至於前述「認識上所現的條理是好像打洞時所打成的洞壁」，在此卻只是張東蓀用來說明認識行為乃一有機的生命體構成，最終來說，他還是主張認知作用是「以先天的格式左右後天的經驗；更以後天的經驗改良先天的格式而已。這樣的主客交互作用，其所成行殆如打洞時所打成的洞壁。」³³

張東蓀沒有採用柏格森的認識論作為他的認識架構，反倒是應用在他思想體系中的「人生觀」上。對張東蓀來說，人生的價值不在個體本身，而在對宇宙的進化全程上，也就是說，「就本身而言，只有『事實』而不成為價值；若說到價值必是對於其外的而言。……我們從進化的大流來看，可以說人生是有價值，因為人生在這個進化

³⁰ 前揭書，頁 12。

³¹ 前揭書，頁 14。

³² 前揭書，頁 15。

³³ 前揭書，頁 19-20。

的宇宙中確有他的真正地位。」³⁴ 將人生依附於進化的價值之上，張東蓀的人生哲學確不脫目的論，但他很明白斯賓賽那種由達爾文的生物進化論所挪移過來的社會進化論所造成的階級壓迫弊害，因此張東蓀很自覺地將其目的論放在內在性(immanent)，而非外在的超越目的。亦即，「人生的目的即在把自己弄得圓滿完成。我名此曰：人格的自己構成。」³⁵ 此處可以明顯看出，張東蓀採取層創論的進化觀，即進化中帶有目的性，並以較後發展的精神性統御較前發展的生物性生命。正因為精神性的人格之圓滿，才使得人有自由的可能，這自由卻不意味著任意妄為，我們注意到張東蓀的一小段話，至為重要，他說：「什麼是人格？……我們認其為最高的突創品。其中所含的要素而為其下一級所無的乃是**周詳的思辨能力與親切的責任感**。這兩件合起來遂成所謂『自覺』。就是自己曉得自己處於宇宙中的真正地位。詳言之，即對於自己的存在以及自己以外的存在都有充分的認識。」³⁶ 由此看來，我們可以說，對張東蓀而言，自由的條件在於完備的思辨能力與責任感。從這一點，我們已然能見其倫理規範與關懷，這與他後來投入大量的文化現代性書寫，有密切的關係。另外，就人格是最高突創品這點而言，也顯見層創論而不是柏格森的創造進化論的影響。這是因為對柏格森來說，自由的問題還是跟人的行動有關，亦即在生存問題不那麼緊迫的情況下，越能得心應手地使用工具(無論自然還是人造) 就越能有更大的行動範圍，活動的領域越大，就越能創造出更多的自由³⁷。更進一步來說，張東蓀關心的是人文活動的問題，而柏格森著眼的是宇宙論之下的生物生成、演進與活動關係。

其次，張東蓀對於良心與道德判斷還是採取進化說，以為良心乃是心理進化上的

³⁴ 前揭書，頁 44。

³⁵ 前揭書，頁 47。儘管張東蓀明顯地指出，他採取的是層創進化論，但如前所述，此說有七成來自柏格森的進化論，換言之，在他看來，層創論也是脫自柏格森的思想。我們在此將層創論看做是柏格森思想的變形，並逐點指出兩者的差異。此外，張東蓀將層創論歸納為五點特色：第一，突創(emergency)，即無法由親代的性質推論出子代的特質；第二，層次(levels)，即一種新的特質由舊有中突然創生出來，便是在舊有的一層上又加了一層，而宇宙彷彿如一座高塔，層層添築上去；第三，包底(involution)，即新的一層雖突創而來，往上發展，卻會將舊有層級包含其中，如人的精神雖最後才發展起來，但卻能包涵生命與細胞物質；第四，上屬(dependence)，這個特點剛好與包底相反，即每新的一層將舊有的一層包收其內，但舊有的一層卻不能左右新的上層，而是被上層支配；最後則是因緣(relatedness)，即層次的迭生雖來自性質上的突創，但此新性質卻非完全新奇，而是結構格式的新種類，張東蓀以佛家的「物無自性」來解釋一切物均由因緣(即結構)合和而成來翻譯其中關係。見《新哲學論叢》，頁 348。

³⁶ 前揭書，頁 47。粗體為筆者所強調。

³⁷ *L'évolution créatrice*, p.142, 中譯本，頁 142。

突創品。這裡並不出現儒家式的心性論，他以為道德判斷可以遺傳。因為現在我們所持的道德論說，乃是千百年來的經驗而得，代代遺傳，以迄於今天，「在我們的機體上鑄了深刻不磨的痕跡」，因此平時不需要喚出良心來生活，「唯有於所謂『天人交戰』時方把良心喚出來，這時的良知作用絕不是情意的判斷，而依然是知的判斷。所以良心是理智的有機化，並不是什麼另一種情意。」³⁸ 張東蓀隨即發現，他持此說有陷入決定論的危險，於是補充說道：「人格的自己構成不僅在理智的有機化，且亦在當下的理智。理智的有機化是我們祖先的理智傳到我們身上；而當下的理智即是我們自己的理智，我們必須合這兩方得有善良的人生。」³⁹ 由此可以看出，張東蓀對理智有機化的主張，指的是面對世界的經驗例證與時間性歷程，對於知識的積累與增進，而不是超越時空的普遍化範則或架構。

正因為有機化的理智面對的是社會與世界，因此它除了是行為判斷的依憑之外，也是面對時代的科學的態度：「我相信把人生完全託付於理智乃是最適宜的人生觀，這種以理智為依憑的生活，在近世科學昌明時代，恐怕反對的人已不多了。」⁴⁰ 我們不意外在張東蓀的體系內，理智的發展最終都是要面對科學時代，按照他的設想，理智是隨著社會發展的有機進化，而他的時代面臨的正好是新舊社會、東西方文化交會以及科學正在起步，並更加支配我們生活的時代，也因此在我們看來，這一段也是他顯露思想與現代性接軌的關鍵。對張東蓀來說，面對科學時代與之接軌的方式並非事事以科學為準則，這一點從 1923 年他與地質學家丁文江對於「科學與玄學」的論戰，即可見一斑。更進一步說，對張東蓀而言，科學是用來改進生活的方法，而非目的；他真正的目的在於以科學的態度取得文化上的進展：

「我主張有所謂『文化人』是對『素樸人』(naive man)而言。所謂素樸人即是原始人。而文化人則是經過改造後的人，以理智的力把人性完全改造一番，其所得的成績即是文化人。文化人與素樸人完全是兩種人。不過在古代以理智改造人是出於不自覺，而近代則出於自覺。……素樸人一天一天自己改造自己，以成文化人，所以再復返於原始是不可能的了。因此我大反對『復返於自然』的思想，認為是不懂人類文

³⁸ 《新哲學論叢》，頁 48-49。

³⁹ 前揭書，頁 49。

⁴⁰ 前揭書，頁 49。

化的真價。」⁴¹

至此，我們更清楚張東蓀所謂的文化內涵意指風俗、制度、習慣以及科技等，而理智的有機體則是在此文化中，隨著生活需求而謀求改進所培養出來的知識。「我們若是對於現在的文化感不甚滿足，則我們唯有把文化更推進一步；我說人生有內在的目的就是指此。就是說人生的目的在把自己弄的更文化些。換言之，即在自己改善自己，使自己愈變為文化人，其文化愈高，其人格愈圓。」⁴² 總體看來，張東蓀不僅把現世生活看做是演進進程的一部分，更可說是樂觀主義者，致力推進廣義的文化內涵，並把原始素樸的自然人生活與文明對立起來看。

此外，他也很有自覺地把慾望等問題簡短地帶入理智的管轄範圍，他以為中國人的「欲」可以對應到西方心理學上的：衝動、欲望、本能以及意志。但張東蓀以為，意志問題十分複雜，涉及玄學（即哲學），與自由有關，因此不在心理學的關注範圍。而無論是衝動、欲望還是本能，都是有機體的或內在或外在刺激而來，均屬於人生的「低的」一層，還須受理智調節。⁴³

至此，我們看到張東蓀很有意識地採取層創論的目的性進化觀點。事實上，對他而言，進化是一層一層有秩序地演進，絕非突然跳躍⁴⁴，這一點便與柏格森的創造進化論十分不同，後者以為進化是不可預期的，絕非是能預測的目的性演進。此外，柏格森的創造進化論意在解釋宇宙萬物的生成與變化，因此著重於本能與智力的相互彌補，以適應環境的種種生存挑戰；而張東蓀則是使用了層創論來構造他心中的理想人格與社會，由物質、無機物，慢慢上升至複雜的化合物、有機物，乃至於智性，最後則是由最高層的精神來統合底下所有低層級的性質。

四 張東蓀的現代化思想與進化論⁴⁵

如前所述，張東蓀對於心中理想社會與文化採取所立場，是逐漸演進的：從一開

⁴¹ 前揭書，頁 50。

⁴² 前揭書，頁 50。

⁴³ 前揭書，頁 52-58。

⁴⁴ 前揭書，頁 64

⁴⁵ 限於主題與篇幅，在此僅論述張東蓀在思考社會與文化問題時，進化論的影響。至於張氏思想中其餘對社會與文化的論述，則暫不述及。

始由英國傳進來的社會達爾文主義，到柏格森的進化論，最後到層創論而穩定下來。這不惟是一個知識分子主動思考理論的過程，更可以看做民國初年的知識份子，見到自己新生國家體質孱弱，因而援引西方思想，以此冀望自己的國家、社會與文化能迎頭趕上的急切心態。更進一步說來，儘管這一系列的政論、社會文化觀察論，沒有具體的柏格森思想在其中，但我們卻能發現張東蓀何以接受柏格森進化論的遠因，即當時盛行社會達爾文進化思想，這也是為何我們需要放大檢視的原因。

事實上，張東蓀對社會文化的觀察，很早就開始了，早在 1916 年 1 月，他便引英國的社會達爾文主義者白芝浩（Walter Bagehot, 1826-1877）的觀察：「東方文明為習慣的文明與靜止的文明，而西方的文明為進步的文明與變化的文明」⁴⁶，而對中國的文化與國情大聲疾呼：「要破除宿命思想，破除迷信，實行所謂的『思想開放與社會開放』者，變東方墨守的精神而為西方進取的精神，變東方拘束的精神而為西方自由的精神，變東方滯止的精神而為西方變化的精神。」⁴⁷ 大抵說來，這時期的文化論，還多屬東西方的文化對比，接受西方對中國文化的觀察與評論，尚無法以自己的文化回應西方的衝擊，因此也還多屬英國的社會達爾文主義的影響。他在此篇文章後面一點的段落，提到最為服膺的社會進化論者是頡德（Benjamin Kidd, 1858-1916），後者以為西方國家的強大不惟是智力而已，更還以科技戰勝其他國家；此外，後者也強調社會進化所需要的集體國民性格，而這些性格乃是經過淘汰而留下的，如「決意、企業心、忠懇、耐久，以及對於義務之熱心等。」⁴⁸ 不難發現，這些性格基本上多屬於威權主義心態下，要求國民集體順服的性格，並不具備獨立思考或者對自由平等等真價值的文化性格要求。張東蓀對這些性格的肯定，足見此時期的他還沒有深入自己的文化內部思考，這也是為何他在這篇文章更後面一點的段落寫道：「尤主張捐棄固有之道德，而吸收西方之道德。所謂西方之道德，何物乎？……以科學理法組織國家之國民道德也。此種道德由研究而愈真，由實踐而證明，夫尚公、愛群、好義、勤儉、忠摯、熱誠、愛自由、守權利。」⁴⁹

⁴⁶ 張東蓀，〈國本〉，原刊載於《新中華雜誌》第一卷第四號，1916 年 1 月，現收錄於《張東蓀學術文化隨筆》，克柔 編，中國青年出版社，北京，2000 年，頁 70。

⁴⁷ 前揭書，頁 72。

⁴⁸ 前揭書，頁 73。

⁴⁹ 前揭書，頁 74。

到了 1918 年，已經譯完了柏格森的《創化論》的張東蓀，在 1919 年與章行嚴對於新時代的改變的短暫論戰中，可以明顯地發現他對進化論的想法，有所改變。章行嚴以為社會的進步不外乎「移行」與「調和」，前者意為「宇宙之進步，如兩圓合體，逐漸分離，乃移行的，而非超越的。……而當其乍占古乍蛻之時，故仍是新舊雜糅也，此之謂調和。調和者社會進化至精之義也，社會無不在進化之中，即社會上之利益希望情感嗜好無日不在調和之中。」⁵⁰ 首先，張東蓀以為移行便是漸進，此乃達爾文以為生物的漸進來自微變累積起來的，卻未必適用於人類社會；其次，根據生物學的考證發現生物的進化並非如達爾文的推測，而是突變而來。張東蓀以為「突變是變的表現，潛變則是變因的發生，凡是一個生物他表面上不變但是變的因已經在那裡潛萌暗長，到了時候變突然呈露了出來。」⁵¹ 所謂一個新的社會的誕生，正是有許多變化的種子，表面上雖然沒有變化，一旦觸動變化的因，則發生整體的大改變。因此，張東蓀主張社會內部並非新舊調和，因為一調和，便無法產生變化，「但是突變之後可以調和，因為調和是 harmony（諧合）不是 compromise（調停）。調停是敷衍，諧合是配置。」⁵² 所謂諧合配置，指得是社會各階層的架構分布合宜，能協力互助。從張東蓀的回應中，不難看出，他對社會進化論的想法趨向立體，朝社會階層重組與合作構想，已經不再停留於新與舊、東方與西方等簡單對立思考。

由上所述，我們幾乎能在張東蓀思想的變化上，找到相應的文化評述，這是因為其文化論便是由進化論所支持所故。

五 翻譯上的創新與結論

最後討論張東蓀在翻譯《創化論》一書的貢獻。就外文引入的譯註中，翻譯名詞常常決定了接收一方的流傳廣度以及在地化，換言之，翻譯不僅涉及語言文化的輸入，

⁵⁰ 張東蓀，〈突變與潛變〉，原刊載於《時事新報》，1919 年 10 月 1 日，現收錄於《張東蓀學術文化隨筆》，頁 85。與章行嚴對現代社會的論戰還有另一篇文章〈答章行嚴君〉，刊載於《時事新報》，1919 年 10 月 12 日，現亦收錄於《張東蓀學術文化隨筆》，頁 88-92。總體來說，兩篇文章差異不大。《時事新報》乃張東蓀自 1917 年起，接替張君勱主編的研究系報紙，1918 年起，亦創辦該報的副刊《學燈》。

⁵¹ 前揭書，頁 86-87。

⁵² 前揭書，頁 87。

更是哲學上從無到有的命名問題。

法國哲學家柏格森於 1907 年出版的《創化論》(*L'Evolution créatrice*)，在 1911 年旋即由 Arthur Mitchell 翻譯成英文，由位於 New York 的 Henry Holt and Company 出版。張東蓀在《創化論》的譯言中，便坦言由於不諳法語，只能通過英文譯本來翻譯柏格森的著作，並參考由金子桂井所翻譯的日文本。⁵³ 事實上，民國初年的譯作很大比例都是透過日文轉譯而來，即便譯者能識英文，日文也是重要的參考點。這一點無論是魯迅還是梁啟超，都受日文影響，這不惟是地理上的接近，更還有日本乃亞洲最早與歐美思想接觸的國家，明治維新的成功，使得民國初年許多知識分子心有嚮往之。

張東蓀對柏格森的著作譯名，的確費心斟酌，他由英文書名 *Creative Evolution* 設想翻譯時，曾思考過中譯本必要能精確傳達英文翻譯，因此棄「創造之進化」與「創造進化論」不用，因他以為前者易生 *The Evolution of the Creation* 之想，後者也有 *to create the Evolution* 的意思；又為了簡潔起見，便譯為《創化論》。

另外，張東蓀於譯序中，也很有自覺地對日文版的翻譯作了些修正，他將柏格森思想中最重要的概念 *Duration* (即 *durée*)，捨棄日譯的「連續」不用，而譯為「綿延」；*Order* (即 *ordre*)，捨棄日譯的「秩序」不用，改譯為「理」。對於前者，他以為「連續謂二物之相接屬。綿延謂一物之自延長」；至於後者，他認為「秩序猶言次第，理則指條規而言，不限於先後。」其他譯名更動者，還有 *Finalism*，日譯為「目的觀」，張東蓀以為 *Final* 有「最後」的意思，所以改為「究竟觀」。*Intellect*，也不譯為「睿智」與「理知」，而從舊譯為「智慧」；*Protoplasm*，不譯為「原形質」，而從嚴復的舊譯「底質」；*Metaphysics*，不譯為「純正哲學」，而採蔡元培的翻譯「玄學」；對於 *Consciousness* 翻譯，張東蓀最為嚴謹，他譯為「心意」或「心」，而不採「意識」，因他以為「此詞為唯識論上的特別名詞，不可亂用。」⁵⁴

由上所述，我們可以看出張東蓀對翻譯的態度，他以為義譯比直譯更為重要，因其譯之書，本就是要介紹外國思想入本國，如果在翻譯上僅求「雅」，則失去譯書的

⁵³ 《創化論》，Henri Bergson，中譯 張東蓀，先知出版社，台北，民國 65 年 5 月（1976 年），頁 11。1949 年之後，張東蓀因政治選擇留在中國，加上先前多次撰文反對國民黨蔣介石獨裁，因而在台灣，他的著作很長一段時間只能以各種化名出版，例如本版便以張君出版。

⁵⁴ 前揭書，頁 11-12。

目的，在這一點上，張東蓀非常有自覺，他也批評了嚴復的譯書，除了「天演論」之外，大多辭艱義晦，僅求雅，失去了信達的要求。⁵⁵ 其次，他對於新詞的譯入盡量與中文語境接合，這一點可以從他譯「綿延」一詞看出來，這詞最早出自唐朝韋應物的詩句「紆曲水分野，綿延稼盈疇。」應是國學底子深厚的張東蓀於詩詞中擷取出來。⁵⁶ 第三，他也盡量不造新詞，而從已有的翻譯，如採取蔡元培與嚴復的翻譯。最後，對於已經有概念內涵，且意義十分明確固定的中文字詞，他也不取，以免混淆，例如現行已經屬於西哲通用的「意識」一詞。我們可以說，張東蓀對於翻譯的概念已經十分現代化，並且有意識地使外來思想在地化、與中國文化接軌。除了符合當時社會風氣進步的要求之外，我們以為翻譯的在地化也是柏格森的思想能在漢語語境傳播快速的重要原因，對於這一點，張東蓀的譯介，絕對功不可沒。

參考文獻

- Bergson, Henri *L'évolution créatrice*, P.U.F, Paris, 1941.
- 《創化論》，Henri Bergson，張東蓀 譯，先知出版社，台北，民國 65 年（1976 年）。
- 《創造進化論》，Henri Bergson，高修娟 譯，安徽人民出版社，安徽，2013 年。
- 張東蓀，《新哲學論叢》，天華出版社，台北，民國 68 年（1979 年）。
- ，《張東蓀學術文化隨筆》，克柔 編，中國青年出版社，北京，2000 年。
- ，《張東蓀講西洋哲學》，張耀南 編，東方出版社，北京，2007。
- 左玉河，《張東蓀學術思想評傳》，北京圖書館，北京，1999。
- 吳先伍，《現代性的追求與批評——柏格森與中國近代哲學》，安徽人民出版社，合肥，2005 年。
- 尚新建，《重新發現直覺主義——柏格森哲學新探》，北京大學出版社，北京，2000 年。
- 拉·科拉柯夫斯基 (Leszek Kolakowski)，《柏格森》，牟斌 譯，中國社會科學出版社，北京，1989 年。
- 吳汝鈞，〈張東蓀的多元主義的知識論〉，《長庚人文社會學報》，5：2，台北，2012，頁 263-316。

⁵⁵ 前揭書，頁 13。

⁵⁶ *Ordre*，張東蓀翻譯為「理」，至於此字是否應對於「宋明理學」中的「理」，則尚待考察分析。感謝美國紐約州立大學法明代爾州立學院歷史經濟政治系教授陳丹丹提醒。

葉其忠，〈西化哲學家張東蓀及其折衷論論證析義〉，《中央研究院近代史研究集刊》，第 69 期，台北，民國 99 年 9 月（2010 年），頁 79-125。

《中國文哲研究通訊》，張東蓀研究專輯，中央研究院中國文哲所出版，第 9 卷第 2 期，台北，民國 88 年 6 月（1999 年）。〈「張東蓀研究專輯」編者識〉（李明輝）、〈春風絳帳溯當年——關於四十年代後期受教於張東蓀先生時的一些追憶〉（康奉）、〈簡評本世紀有關張東蓀及其思想的若干評價〉（張耀南）、〈沒有「唯一的邏輯」（logic as such）——談談張東蓀的邏輯觀〉（張耀南）、〈張東蓀哲學思想的淵源〉（左玉河）、〈張東蓀生平及思想成為學術界研究的熱點——近年來中國大陸的張東蓀研究綜述〉（左玉河）、〈中國大陸以外地區中、英研究張東蓀管見舉例〉（葉其忠）。

（台灣·中央大學哲學研究所 助理教授）