

北京大學中國傳統文化研究中心

第二卷

國學研究

91855

K207.8
2:1

北京大學中國傳統文化研究中心

國學研究

第二卷

主編

袁行霈

編委（按姓氏筆畫排列）

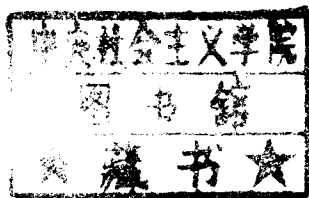
王天有 吳同瑞 祝總斌 孫靜

袁行霈 陳來 鄒衡 蔣紹愚

樓宇烈 嚴文明

秘書

趙為民



北京大學出版社

一九九四年·北京

新登字(京)159 號

封面刊名 集蔡元培先生手迹

責任編輯 喬 默

封面設計 林勝利

圖書在版編目(CIP)數據

DM48/21
國學研究(第二卷)/袁行霈主編,一北京:北京大學出版社,1994.7

ISBN 7-301-02619-6

I. 國… I. 袁… III. 國學-研究-中國-文集 IV. Z126.27

國學研究 第二卷

袁行霈 主編

北京大學出版社出版發行

(北京大學校內)

北京軍峰公司激光照排

北京大學印刷廠印刷

新華書店經售

*

850×1168 毫米 16 開本 38.25 印張 插頁 2 624 千字

1994 年 7 月第一版 1994 年 7 月第一次印刷

印數: 0 001—3 000 冊

ISBN 7-301-02619-6/G · 271

定價: 88.00 圓

目 錄

中國哲學中的心物問題	張岱年 (1)
中國傳統美學的現代意味	葉 朗 (9)
儒家思想與官僚文化	樓宇烈 (29)
馬王堆帛書易傳與孔門易學	陳 來 (51)
王船山與黑格爾——兼論理性與超理性	張世英 (77)
讀《文心雕龍·雜文》	倪其心 (95)
鍾嶸《詩品》陶詩源出應璩說辨析	袁行霈 (113)
皎然《詩式》版本新議	張少康 (131)
試論蘇軾的美學追求	孟二冬 丁 放 (143)
誠齋詩集版本述略	吳 鷗 (171)
“話本”釋義	周兆新 (195)
《喻世明言》校注札記	曦 鐘 (211)
西周金文音系初探	郭錫良 (227)
白居易詩詞語詮釋	蔣紹愚 (277)
西漢軹國所在與文帝的侯國遷移策	李開元 (297)
漢道、王道、天道——董仲舒《春秋》公羊說新探	陳蘇鎮 (313)
有關《史記》崇儒的幾個問題	祝總斌 (339)
試論唐代前期的河西節度使	王永興 (363)

北宋貢舉登科人數考	張希清 (393)
關於元代宰相銜號的兩個問題	張 帆 (427)
記英國倫敦所見四幅清代繪本北京城市地圖	李孝聰 (449)
中國環濠聚落的演變	嚴文明 (483)
沙井文化研究	李水城 (493)
包山二六六號簡所記木器研究	李家浩 (525)
印度眼科醫術傳入中國考	季羨林 (555)
“雜藏”考	王邦維 (561)
《經律異相》及其主編釋寶唱	白化文 李鼎霞 (575)
北京大學中國傳統文化研究中心紀事	(597)
北京大學圖書館藏宋江西地區刻本	
《孟東野詩集》書影 (彩圖一)	(607)
北京大學考古系藏白(伯)簋 (彩圖二)	(608)

Contents

The Problem of Mind and Things in Chinese Philosophy	<i>Zhang Dainian</i> (8)
Modern Implications of Traditional Chinese Aesthetics	<i>Ye Lang</i> (25)
Confucian Ideas and Bureaucratic Cultures	<i>Lou Yulie</i> (49)
The Ma Wang Dui Silk Manuscript <i>Yi Zhuan</i> and Confucian Studies of <i>Yi-jing</i>	<i>Chen Lai</i> (75)
Wang Chuan-shan and Hegel —Man as Super-rational Being	<i>Zhang Shiyong</i> (93)
Notes on <i>Wen Xin Diao Long • Za Wen</i>	<i>Ni Qixin</i> (110)
A Discussion of Zhong Rong's View in <i>Shi Pin</i> on the Origin of Tao Yuanming's Poetry	<i>Yuan Xingpei</i> (130)
On the Problem of the Edition of <i>Shi Shi</i>	<i>Zhang Shaokang</i> (142)
On the Aesthetic Thought of Shu Shi ...	<i>Meng Er-dong Ding Fang</i> (170)
A Brief Account of the Editions of the Comprehensive Collection of Chengzhai's Poems	<i>Wu Ou</i> (193)
A Discussion on the Meaning of "Huaben"	<i>Zhou Zhaoxin</i> (209)
Notes on the Collated and Annotated Edition of <i>Yushi Mingyan</i>	<i>Xi Zhong</i> (224)
A Preliminary Investigation of the Phonetic System of West Zhou Bronze Scripts	<i>Guo Xiliang</i> (246)
Notes on Some Colloquial Words and Expressions in Bai Juyi's Poems	<i>Jiang Shaoyu</i> (294)
Han Emperor Wen's Policy of Moving the Marquis States	<i>Li Kaiyuan</i> (311)

Han's Way, King's Way and Heaven's Way: A New Investigation on Dong Zhongshu's Doctrine of "Gongyang Commentary on Spring and Autumn Annals"	Chen Suzhen (338)
Several Issues Concerning <i>Records of the Historian</i> in Worshipping Confucianism	Zhu Zongbin (360)
On the Jie-du-shi in He-xi in the Early Tang Dynasty	Wang Yongxing (391)
Textual Research on the Numbers of Those Who Passed the Highest Imperial Examinations in the Northern Song Dynasty	Zhang Xiqing (412)
On Two Questions of the Prime Ministers' Titles in the Yuan Dynasty	Zhang Fan (446)
Four Chinese Maps of Qing Peking Seen in London	Li Xiaocong (471)
The Development of the Settlement with a Surrounding Ditch in China	Yan Wenming (491)
A Study of Shajing Culture	Li Shuicheng (511)
A Study of the Wooden Articles Recorded on the No. 266 Bamboo Slips Unearthed in Baoshan (包山)	Li Jiahao (553)
Indian Ophthalmology in Ancient China	Ji Xianlin (560)
The Miscellaneous Texts (<i>Ksudraka Pitaka</i> or <i>Za Zang</i>) in Buddhist Literature	Wang Bangwei (573)
<i>Jing Lü Yi Xiang</i> and its Compiler Shi Baochang	Bai Huawen Li Dingxia (595)
Chronicle of the Peking University Center for Traditional Chinese Culture Studies	(597)
A facsimile of the block-printed edition of <i>A Collection of Poems by Meng Dongye</i> made in Jiangxi in the Song Dynasty, now kept in the library of Peking University (Colourplate 1)	(607)
The Bo Gui (白簋) kept in Archaeology Department of Peking University (Colourplate 2)	(608)

中國哲學中的心物問題

張岱年

心物問題，亦即精神與物質的關係問題，是哲學的基本問題之一。在西方近代哲學中，關於精神與物質的問題討論較多。在中國先秦哲學中，對於心物問題已有所討論。到中國近古時代（宋元明清時代），許多哲學家更對於心物問題進行了針鋒相對的爭論。所以，應該承認，心物問題是中國古典哲學的基本問題之一。

心亦即主體，物亦即客體。但是主體客體的名稱是古代所未用的。在古代哲學中，與主體相當的名詞是“己”，與客體相當的名詞是“物”。《中庸》云：“誠者非自成己而已也，所以成物也。”己與物即主體與客體，亦稱為內外，《中庸》又說：“合外內之道也。”外即客體，內即主體。近幾年來，有些論者認為，中國哲學專講“天人合一”，而忽視“主客”之別，其實並不符合事實。中國哲學確實強調“內外”的統一，但也承認內外的區別。

在西方哲學中，哲學史家常將精神與物質的問題與思維與存在的問題聯繫在一起來講，或將精神與物質的問題歸併到思維與存在的問題。這是因為，西方哲學中所謂“理念”或“觀念”往往是與思維有密切聯繫的，所以哲學史家將關於“理念”的問題歸結為思維與存在的問題。而中國古代哲學的情況有所不同。在中國哲學史上，大多數哲學家（佛學與陸王學派除外）認為所謂“道”、所謂“理”是客觀性的，因而“道器”問題、“理氣”問題與“心物”問題是並列的問題，不能相互歸結。因此，本文僅述中國古代哲人關於心物問題的見解，而不涉及理氣問題。

在先秦哲學中，首先談到心物關係的是孟子。孟子說：“耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。”

（《孟子·告子上》）這是說，耳目等感官經常為“物”所引而受蔽於“物”，而“心”具有思的作用，是不受“物”之蔽的。這是將心與物對立起來，而耳目居於心與物的中間。孟子所謂心是何所指呢？孟子引述孔子曰：“操則存，捨則亡，出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與？”（同上）可見所謂心不是指心臟而言，而是指內在的思維作用。心臟是沒有出入的。

《管子》書中《心術》上下及《內業》篇中亦提出關於心與物的學說。《心術上》云：“心之在體，君之位也；九竅之有職，官之分也。心處其道，九竅循理。……毋先物動，以觀其則；動則失位，靜乃自得。”這也是認為，心在內，物在外，而感官居其中間。進而提出靜因之道：“有道之君，其處也若無知，其應物也若偶之，靜因之道也。”更解釋所謂靜因之道說：“因也者，無益無損也。以其形因為之名，此因之術也。……因也者，捨己而以物為法者也。”這所謂靜因之道，用現在的名詞來說，即是客觀的態度、客觀的方法。《心術下》云：“無以物亂官，毋以官亂心，此之謂內德。”這強調心的安靜，不要受外物與感官的擾亂。

《心術上》更提出“所以知”與“所知”，宣稱：“人皆欲知，而莫索其所以知，其所知，彼也；其所以知，此也。不修之此，焉能知彼？”（從王念孫說校改）所謂“所以知”，即能知，亦即今天所謂主體；所謂“所知”即所認識的對象，亦即今天所謂客體。《管子》明確地做出了主客之分。

《管子》又提出“心中有心”之說，《心術下》云：“心之中又有心。”《內業》篇云：“我心治，官乃治，我心安，官乃安。治之者心也，安之者心也。”“心以藏心，心之中又有心焉。”這所謂心中之心，即謂心是能認識自己的，心不但能認識外物，而且具有自我認識，心具有自覺。《管子》書中關於心的理論可以說是比較詳明的。

在先秦哲學中，論心最詳的是荀子。荀子亦以心為耳目等感官之君，他說：“耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂天官，心居中虛以治五官，夫是之謂天君。”（《荀子·天論》）又說：“凡同類同情者，其天官之意物也同，……心有徵知，徵知則緣耳而知聲可也，緣同而知形可也，然而徵知必將待天官之當薄其類然後可也。”（同書《正名》）這是說心有較感官更高級的認識作用，但又必以感官所提供的印象為依據。荀子提出“虛壹而靜”的內心修養，他說：

“人何以知道？曰心。心何以知？曰虛壹而靜。……人生而有知，知而有志，志也者臧也，然而有所謂虛，不以所已臧害所將受，謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者同時兼知之，同時兼知之，兩也，然而有所謂一，不以夫一害此一，謂之壹。心卧則夢，偷則自行，使之則謀，故心未嘗不動也，然而有所謂靜，不以夢劇亂知謂之靜。……虛壹而靜，謂之大清明，萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。”（同書《解蔽》）人能做到虛壹而靜，就能對於萬物無所不見了。荀子所謂“虛壹而靜”的觀點可能受到《管子》“靜因之道”的影響。荀子又講：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”（同上）這分別了“以知”與“可以知”。這所謂“以知”即《管子》所謂“所以知”，這所謂“可以知”即《管子》所謂“所知”，都是主體與客體的區別。

先秦時代，老、莊以“道”為世界本體，《周易大傳》以“太極”為世界本體，《管子·心術》以“精氣”為世界萬物的本原。先秦哲學中關於心物的討論並不涉及本體論問題。先秦哲學中所謂物指萬物而言，荀子：“故萬物雖衆，有時而欲遍舉之，故謂之物。物也者大共名也。”而所謂心則指思維之官，孟子：“心之官則思。”先秦哲學中關於心物關係的討論不是關於世界本原的討論，但是，心是指內在的主體，物是指外在的客體，這還是比較明確的。

兩漢之際，印度佛教傳入中國，到東晉南北朝時代，佛教逐漸興盛起來。佛教一方面宣傳靈魂不滅、三世輪迴的迷信思想，另一方面又倡導“唯心唯識”的主觀唯心論。一部分中國學者反對這外來的宗教，南朝的范縝著《神滅論》批駁佛教的神不滅論。但直到隋唐時代，佛教却更加興盛。韓愈反佛，亦未從心物問題來批判佛家的主觀唯心論。第一個從哲學基本問題上批判佛教主觀唯心論的是北宋哲學家張載（亦稱張橫渠）。

張載批評佛教道：“釋氏不知天命，而以心法起滅天地，以小緣大，以末緣本，其不能窮而謂之幻妄，真所謂疑冰者與！”（《正蒙·大心》）又說：“釋氏妄意天性，而不知範圍天用，反以六根之欲因緣天地，明不能盡，則誣天地日月為幻妄，蔽其用於一身之小，溺其志於虛空之大。此所以語大語小，流通失中。其過於大也，塵芥六合；其蔽於小也，夢幻人世，謂之窮理可乎？”（同上）這主要是從心及感官與天地日月的關係立論，天地是大是本，人心是小是末，而佛家反以為心與六根是天地日月的因緣，甚至以為天地日月都是幻像，這

是根本錯誤的。橫渠堅決肯定了天地日月客觀世界的實在性。

張載又論心物關係說：“人本無心，因物為心。若只以聞見為心，但恐小却心。今盈天地之間者皆物也，如只據己之聞見，所接幾何，安能盡天下之物？所以欲盡其心也。”（宋本《張子語錄》）這斷言“人本無心，因物為心”，意謂心乃是物的反映。人的見聞有限，天地之間事物無窮，須儘量了解天下之物，不以見聞為限。但是如何才能盡天下之物呢？張載似乎是認為，“盡其心”就能“盡天下物”。這就從唯物的觀點轉向直覺主義了。橫渠又說：“理不在人皆在物，人但物中之一物耳。”（同上）這又堅持了唯物的觀點。張橫渠在本體論上提出了“太虛即氣”、“虛空即氣”、“凡有皆象也，凡象皆氣也”的氣本論，開創了中國近古時代唯物論傳統，將心物問題與本體論聯繫起來，其理論貢獻是顯著的。

張橫渠認為“理不在人皆在物”，程明道（顥）與程伊川（頤）却將“理”提到人與物之上，認為“理”是天地萬物的本原。二程以“理”為最高範疇，着重討論了理與心與性的關係問題。程明道認為心即是理，亦即是天，宣稱“只心便是天”，表現了主觀唯心論的傾向。程伊川認為性即是理，“性即理也”，而將心與天區別開來，宣稱：“釋氏本心，吾儒本天”，建立了唯理論的體系。二程承認萬物的實在性，但是沒有著重講心物問題。

朱熹繼承二程學說，却注意心與物的相互關係。朱子在《大學章句》中說：“蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。”這以“人心”與“天下之物”、“以“衆物之表裏精粗”與“吾心之全體大用”對舉，顯然是認為心物關係是相當重要的。但是在朱熹的理論體系中，理（太極）是最根本的，氣是次根本的，有理有氣而後有心，而物也是理氣結合而後生的，物的存在有待於理與氣而無待於心。朱子強調了理與氣與物的客觀存在，這是朱學的特點之一。

與張、朱相反，高度肯定心的作用，而否定物的客觀實在性的，是王守仁（號陽明）。王陽明論心與物的關係說：“身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物。……所以

某說無心外之理，無心外之物。”（《傳習錄》）所謂物只是意之所在，即意識的對象，而不是離開意識而獨立存在的。陽明又說：“虛靈不昧，衆理具而萬事出。心外無理，心外無事。”“心外無物。如吾心發一念孝親，即孝親便是物。”（同上）這說如意在於孝親，則孝親便是一物。孝親之事確實不能脫離意識而存在，但所孝之親是否即只是意之所在呢？這在陽明哲學中是避而不談的。陽明以心統攝一切，他說：“夫在物為理，處物為義，在性為善，因所指而異其名，實皆吾之心也。心外無物，心外無事，心外無理，心外無義，心外無善。”（《文錄·與王純甫》）按“義”與“善”指人類的道德準則，確是有待於心的。事物是認識的對象，範圍很廣，如“孝親”之事，確實是意之所在，但所孝之親是客觀存在的。至於天地萬物更是不以人的意識為轉移的。王陽明宣揚人的主觀能动性是有一定貢獻的，但是否認天地萬物的客觀實在性，就陷於主觀唯心論的謬誤了。

明代末年，方以智著《物理小識》，亦談論心物問題。方以智認為，一切都是物，事亦是物，心亦是物，而物亦是心，提出心物不二的觀點。他說：“盈天地間皆物也。人受其中以生，生寓於身，身寓於世，所見所用無非事也，事一物也。聖人製器利用以安其生，因表理以治其心，器固物也，心一物也。深而言性命，性命一物也，通觀天地，天地一物也。”（《自序》）這是說，大而天地，深而性命，外在的器，內在的心，都可謂物。又說：“天地一物也，心一物也，惟心能通天地萬物，知其原即盡其性矣。”（《總論》）又說：“捨心無物，捨物無心，其冒耳。”（同上）“日月星辰，天懸象數如此，官肢經絡，天之表人身也如此，圖書卦策，聖人之冒準約幾如此，無非物也，無非心也，猶二之乎？”（《天類》）這既肯定心亦是物，又認為物亦是心。所謂“心一物也”，（這裏一字是“全是”之意，不是“一個”之意。）意謂心也是客觀存在的。所謂“無非心也”意謂一切都是心所認識的，亦即“惟心能通天地萬物”。從方以智的上下文來看，他所謂“無非心也”並不是說一切都不能離開心而存在，而是說一切都是可以認識的。但是如此表達，究竟是不準確的。唯物論者認為“捨物無心”，“無非物也”；唯心論者認為“捨心無物”，“無非心也”，方以智企圖把兩者綜合起來，未免陷於模稜含混、語意不明了。

在《物理小識》中，方以智批評了以理為本與以心為本的學說，他說：“本

末源流，知則善於統御，捨物則理亦無所得矣。”（《總論》）又說：“彼離氣執理、與掃物尊心，皆病也。理以心知，知與理來，因物則而後交格以顯，豈能離氣之質耶？”（《天類》）這些話堅持了唯物論的觀點。但方氏晚年學佛，受佛學影響較深，於是轉入唯心論了。他的晚年著作《東西均》是一部唯心論的著作。

《物理小識》中提出了關於腦髓的說明，他說：“至於我之靈臺，包括懸寓，記憶今古，安置此者果在何處？質而稽之，有生之後，資腦髓以藏受也。髓清者聰明易記而易忘，若印版之摹字；髓濁者愚鈍難記亦難忘，若堅石之鏤文。”（《人身類》）這以腦髓為靈臺之所在，雖未明說腦是心的器官，而以腦為記憶力之所繫，則無異於認為腦是心之所在了。這在中國思想史上是一件有重要意義的事情。

在近古時代的哲學家，論心物關係最詳的是王夫之（亦稱王船山）。王船山論析了己與物、能與所、心與感官的關係問題，從不同方面批駁了唯心論觀點。船山論己物關係說：“且夫物之不可絕也，以己有物；物之不容絕也，以物有己。己有物而絕物，則內戕於己；物有己而絕己，則外賊乎物。物我交受其戕賊，而害乃極於天下。況夫欲絕物者，固不能充其絕也。一眠一食而皆與物俱；一動一言而必依物起。”（《尚書引義》卷一）己與物雖然是有區別的，然己亦有物，物亦有己，主體亦不可能離開客體而存在的。船山認為，不但自然現象可謂為物，人類生活中的精神現象也可謂為物，他說：“天之風霆雨露亦物也，地之山陵原隰亦物也，則其為陰陽為柔剛者皆物也。物之飛潛動植亦物也，民之厚生利用亦物也，則其為得失為美惡者皆物也。凡民之父子兄弟亦物也，往聖之嘉言懿行亦物也，則其為仁義禮樂者皆物也。”（同上）一切皆物，即是說自然現象和精神現象都是客觀存在的。船山進而論能所關係說：“境之俟用者曰所，用之加乎境而有功者曰能，能所之分，夫固有之。……乃以俟用者為所，則必實有其體；以用乎俟用而可以有功者為能，則必實有其用。體俟用則因所以發能，用用乎體則能必副其所。……乃釋氏以有為幻，以無為實，惟心惟識之說，抑矛盾自攻而不足以立。”這對於所謂能所的意義加以分析，從而批判了佛家惟心惟識之說。船山斷言：“所孝者父，不得謂孝為父；所慈者子，不得謂慈為子；所登者山，不得謂登為山；所涉者水，不得謂涉為水。”（以上《尚書引

義》卷五)這明確區別了認識活動與認識對象。“所孝者父，不得謂孝為父”，正是對於王陽明“如意在於孝親，則孝親便是一物”的駁詰。船山關於能所的結論是：“所著於人倫物理之中，能取諸耳目心思之用。所不在內，故心如太虛，有感而皆應；能不在外，故為仁由己，反己而必誠。”(同上)以內外分別能所，這是中國哲學的特點。

船山又論心與五官的關係說：“一人之身，居要者心也。而心之神明，散寄於五藏，待感於五官。肝脾肺腎、魂魄志思之藏也，一藏失理而心之靈已損矣。無目而心不辨色，無耳而心不知聲，無手足而心無能指使，一官失用而心之靈已廢矣。”(同書卷六)這是對於唯心論者貴心而賤耳目的觀點的反駁，這對於批判唯心論也是具有重要意義的。

船山在暢談“己物”關係時也說過“心無非物也，物無非心也”，其上下文是：“故以知帝堯以上聖之聰明，而日取百物之情理。如奉嚴師，……成盛德、建大業焉。心無非物也，物無非心也。故其聖也，如天之無不覆幬，而後德九族百姓黎民草木鳥獸咸受化焉。”(同書卷一)從上下文來看，所謂“心無非物，物無非心”是說帝堯對於百物都無所不知無所不曉，乃是指一種最高的認識境界，而非講心物不分。

以上略述中國古典哲學中關於心物關係問題的典型論點。最後，應該補充說明在中國古典哲學中“物”的觀念與唯物論的關係及心的觀念與主體性思想的關係。

在中國哲學中，唯物論的要旨不僅在於肯定物的客觀實在性，而更在於肯定物的基本元素“氣”是天地萬物的本原。氣的觀念起源很早，西周末年的伯陽父已談論“天地之氣”。戰國時代，《莊子》書中提出“通天下一氣耳”的觀點。宋代張橫渠建立了以氣為本的本體論。按氣的觀念含義比較複雜，應該區別“哲學的氣概念”與“常識的氣概念”。常識中所謂氣指一切可見的現象，如雲氣、呼吸之氣以及精神氣象等等。哲學的氣概念則專指有廣袤而能運動的存在。西方古代唯物論的基本概念是原子，中國古代唯物論的基本概念是氣。這也是中西哲學的區別之一。

中國哲學中所謂心主要是指主體自覺性。荀子說：“心者形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。”這充分表達了心的主體自覺性。王陽明提倡“心

學”，其宗旨在於高揚人的主體性。但是人的主體性與外在世界的客觀性並無矛盾。唯心論者不承認外在世界的客觀實在，就陷於謬誤了。王船山既肯定能知“實有其用”，又肯定所知“實有其體”，這才是正確的。

The Problem of Mind and Things in Chinese Philosophy

Zhang Dainian

Summary

The problem of mind and things constitutes a fundamental issue in classic Chinese philosophy. In recent years, some scholars consider that Chinese philosophy pays too much attention to the “union of heaven and human being” while ignoring the difference between “subject and object”. The present study argues that, although Chinese philosophy puts stress on the “union of the internal and external”, it does recognize the difference between subject and object. The essay offers an introduction to some representative arguments about mind and things in the history of Chinese philosophy, providing detailed analyses of some important issues.

中國傳統美學的現代意味

葉 朗

學術界有一些人認為，比起西方美學來，中國美學（以及整個東方美學）是十分零碎和十分膚淺的。這是錯誤的看法。因為這種看法不符合歷史事實。中國傳統美學極為豐富，其中有許多充滿東方智慧的理論，有許多極深刻的理論，有許多富有民族個性的理論，至今仍然具有充分的價值。中國傳統美學是一個寶庫，這個寶庫尚未完全被打開。

學術界還有一些人認為，中國傳統美學都是陳腐的、僵死的東西，都是屬於過去的東西，都是應該拋棄的“包袱”。這也是錯誤的看法。因為這種看法也不符合歷史事實。中國傳統美學中不僅有屬於過去的東西，也有屬於現在和將來的東西。中國傳統美學的某些思想非常有現代意味。

本文準備着重談一談後面這個問題。

一

為了說清楚這個問題，我想回顧一下近四十年我們國內的美學研究。^{〔1〕}

從五十年代中期到六十年代初期，我們國內出現了一場美學大討論。這場討論很熱烈，討論的問題也很集中，大多數文章幾乎都在爭論一個問題：美是什麼？換一個說法就是：美在物，還是在心？再換一個說法就是：美是主觀的，還是客觀的？當時形成了幾派。一派主張美是客觀的，一派主張美是主觀的，還有一派主張美是主客觀的統一。後來又出現了一派主張美是客觀性和社會性的統一。

這場討論因為“文化大革命”而中斷。“文化大革命”結束，七十年代末、

八十年代初，國內出現了第二次美學熱潮。這個時期可以稱為美學研究的復興和反思的時期。從一方面說，五十年代、六十年代那場討論得到了一些人的繼續的關注；而另一方面，學術界在大量引進西方現當代美學和大力整理、研究中國傳統美學的同時，開始對五十年代、六十年代那場討論進行重新審視。

通過重新審視，大家逐漸省悟到，五十年代、六十年代那場討論，不論是哪一派的美學家，不論主張美是主觀的還是主張美是客觀的，他們有一點是共同的，就是他們都把美學納入認識論的框框，都把審美活動等同於認識活動，都是從主體和客體之間的認識論關係這個角度來考察審美活動。整個這場討論，都是在“主客二分”這樣一種思維模式的範圍內展開的。而這樣一種思維模式，既沒有反映西方美學從傳統到現代發展的大趨勢，同時也在很大程度上脫離了中國傳統美學的基本精神。

二

我們先看一看西方美學發展的情況。

在西方哲學史上，雖然也有“天人合一”的思想，但是長期以來，特別是從近代笛卡兒以來，佔主導地位的是“主客二分”的哲學原則和思維模式。“主客二分”的思維模式有三個特點：一是實體性，就是說，把主體與客體、自我與非我看成是獨立自存的某種東西；二是二元性，就是把主體與客體看成是彼此外在、相互對立的東西，換句話說，就是主客分離，即使是講主客統一，也是在主客分離的基礎上的統一；三是超驗性，就是承認有超感性的、超經驗的、形而上的本體世界。^{〔2〕}

與此相聯係，西方美學在一個漫長的時間裏也始終是循着一個基本的觀察方法或思維方式：把“我”與世界分割開，把主體與客體分成兩個東西，然後以客觀的態度對對象（這對象也可能是主體）進行觀察和描述。

十九世紀以前的西方美學，大體上可以分為兩個方面：本體的方面和經驗的方面。我們國內五十年代所討論的“美是什麼”的問題，實際上就是西方傳統美學所探討的美的本體論問題。很明顯，當人們提出“美是什麼”的問題的時候，就已經把“美”客觀化了。換句話說，美的本體論的探討，它有一個理