

張岱年文集



張岱年文集

第六卷

清华大学出版社

(京)新登字 158 号

图书在版编目(CIP)数据

张岱年文集 第六卷/张岱年著;刘鄂培主编.-北京:清华大学出版社,1995

ISBN 7-302-01876-6

I. 张… II. ①张… ②刘… III. ①张岱年-文集②哲学理论-中国-文集 IV. B2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(95)第 08919 号

《张岱年文集》(第六卷)

张岱年

责任编辑 段传极

☆

清华大学出版社出版

北京 清华园

清华大学印刷厂印刷

新华书店总店北京科技发行所发行

☆

开本: 850×1168 1/32 印张: 22 1/4 字数: 574 千字

1995 年 11 月第 1 版 1995 年 11 月第 1 次印刷

印数: 0001~1000

ISBN 7-302-01877-4/B·10(塑) 定价: 25.00 元

ISBN 7-302-01876-6/B·9(精) 定价: 30.00 元

《张岱年文集》编委会

主 编：刘鄂培

编 委：（按姓氏笔画）

刘鄂培 刘晓峰 羊涤生 李春平

范学德 钱 逊 钱耕森 崔永东

《张岱年文集》第六卷

自序

1983至1989的几年间,我撰写并发表了一百多篇关于中国哲学与中国文化的论著与短文,其中比较重要的有两个方面的内容:一是我提出了中国哲学价值观的研究;二是明确提出了“综合创新”的文化观点。过去讲述中国哲学,大多注意中国哲学的宇宙观、人生论以及认识论,虽涉及价值观的问题,但未将价值论作为哲学的一个重要方面加以论述。近年我认为“价值论”的名称虽然是近代才有的,但价值学说却是自古有之,而且是历来哲学的重要内容,应该予以重视。其次,1984年以来,国内文化热兴起,我明确提出“综合创新”的观点,并且着重揭举了“民族精神”的问题,认为中华民族文化的核心可称为“中华精神”,其主要内容可以用“自强不息,厚德载物”来表述。这些见解近几年来已受到人们的注意,并且引起了广泛的讨论,这是我感到欣慰的。

此外,我又撰写了《中国伦理思想研究》专著,对于道德的阶级性与继承性、人性问题、古代人道主义思想以及“纲常”问题等提出了自己的见解。

李春平同志将我1983年至1989年所写的论著编为《文集》第六卷,搜集编排,实费心力。我衷心铭感!清华大学出版社继续出版我的文集,也是十分感谢的!

张岱年

1994年9月

· ■ ·

张岱年文集

第六卷

目 录

自 序	Ⅱ
-----------	---

第一编 论 文(1983—1989)

中国哲学中的本体观念	3
中国古代本体论的发展规律	11
中国古代哲学的基本特点	28
中国哲学中“天人合一”思想的剖析	40
中国伦理思想的基本倾向	55
中国古典哲学的价值观	66
中国哲学中的价值学说	83
中国哲学关于人生价值的思想	94
中国古典哲学中的主体观念	99
中国古典哲学中的人格观念	111
论中国传统哲学中“人”的观念	122
试论中国传统哲学的思维方式	132
试谈价值观与思维方式的变革	141
中国古代唯物主义的历史发展及其特点	147

中国哲学关于理性的学说·····	156
中国哲学中的理性观念·····	175
中国传统哲学的批判继承·····	187
论孔子的哲学思想·····	196
孔子与中国文化·····	203
论“孔子之是非”·····	213
论孔子的崇高精神境界及其历史影响·····	220
探索孔子思想的真谛	
——六十年来对孔子思想的体会·····	227
儒家哲学是教育家的哲学·····	233
儒学发展过程中的统一与分殊·····	236
儒家人文主义思想与现代化·····	245
儒道两家思想对中国文化的影响·····	253
述与作·····	261
《管子》学说的历史价值·····	263
《管子》的法教统一观·····	266
《易传》与中国文化的优良传统·····	271
先秦儒学与宋明理学·····	283
宋明理学评价问题·····	290
宋明理学的心性观念的分析·····	299
黄梨洲与中国古代的民主思想	
——在国际黄宗羲学术讨论会开幕式上的报告·····	303
王船山的理势论·····	310
论王船山哲学的基本精神·····	318
谈中国传统哲学与自我实现·····	328
关于若干哲学译名的商榷·····	333
中国现代哲学是中国哲学史发展的新阶段·····	340
马克思主义在中国的传播与中国传统哲学的背景·····	344

坚持唯物论 发展唯物论·····	350
中国古代知识分子与刚健有为、自强不息的优良传统·····	353
中国文化的思想基础与基本精神·····	356
中国传统文化的形成立变及其发展规律·····	366
中国文化与中国哲学·····	385
中国文化与辩证思维·····	399
中国传统文化的分析·····	405
如何正确认识传统文化·····	415
说“国学”·····	419
正确认识中西文化的异同·····	422
中国文化发展过程中的偏倾与活力·····	425
中国文化的历史传统及其更新·····	433
文化体系及其改造·····	441
试谈文化的体用问题·····	453
文化传统与民族精神·····	456
关于民族文化的现代化·····	462
文化建设与民族主体性·····	467
评“五四”时期对于传统文化的评论·····	475
超越传统 理解传统·····	482
综合、创新,建立社会主义新文化·····	489

第二编 专 著

中国伦理思想研究·····	495
[附]张岱年先生著作、论文存目(1983—1989)·····	689
编 后·····	699

第 一 编

论 文

中国哲学中的本体观念

现在我们常讲的“本体”(Substance)，是一个翻译名词，有时也译为“实体”。中国古代，也有“本”、“本根”、“体”、“本体”、“实体”等名词。在中国和西方的哲学史上，“本体”观念都有其发展演变的过程。不同的哲学家的著作中，所谓“本体”一词，各有不同的含义。中国所固有的本体观念是谁最早提出来的呢？北宋晁说之说：“体、用本乎释氏”(《困学纪闻》引)；清初李颀也说“体、用”二字出于佛经，以为出于惠能。近年也有人认为“体用”观念始于王弼。这些说法都不准确。本文想考察一下中国哲学中本体观念的源流，以及中国哲学的本体观念与西方哲学的本体观念的异同。

一、本、本根、元

“本”这个概念，在孔子那时候就有了。《论语·八佾》中有“林放问礼之本”；《论语·学而》中，孔子的学生有若也说过：“君子务本，本立而道生。”《论语集解》注释说：“本，基也。”《论语》中也有“用”的概念。《学而》篇中有若说：“礼之用，和为贵。”《大学》中也有“本”这个概念，如：“物有本末，事有终始。”孔门的“本”、“用”主要是伦理学的范畴，还不是宇宙哲学的范畴。

在先秦，道家也讲“本”。《庄子·天下》说：关尹、老聃“以本为精，以物为粗。”《庄子·知北游》有“本根”一词，说：“惛然若亡而存，油然不形而神，万物畜而不知，此之谓本根。”在道家那里，“本”也就是“道”。老子提出的“道”，指最高的抽象原理，是一种绝对，它

在天地没有形成的时候就有了。老子又说：“大道汜兮，其可左右，万物恃之而生而不辞。”（《老子》第二十四章）这道在天地形成以后是仍然存在的。《庄子·大宗师》也说过：“夫道有情有信，无为无形，……自本有根，未有天地，自古以固存。”《知北游》篇中还说：“所谓道恶乎在？庄子曰：无所不在。周遍咸三者异名同实，其指一也。”总之，在道家看来，宇宙的本根就是天地之始，无所不在，自本自根，无形无名。这就是宇宙的最高根本。

关于宇宙哲学，西方分为“本体论”和“宇宙论”两个部分。“本体论”（Ontology），也有人译为“存在论”，讲万物存在的根据。“宇宙论”（Cosmology），也有人译为“生成论”，讲天地起源、宇宙变化的过程。老子提出的“道”有这两个方面的含义，两者是相互结合的。老子讲宇宙有个开始，这个开始就是“道”；但是道在生出天地万物之后，并不消灭，它又作为天地万物的基础而存在。前者就是宇宙论，后者就是本体论。到了庄子，更讲：“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。”（《庄子·齐物论》）在始之前还有“未始有始”；在“未始有始”之前还有“未始有夫未始有始”。所谓始，并非绝对的开始。庄子扬弃了“始”的概念，所以他所讲的“道”主要是本体论的意义。《庄子·知北游》篇讲道“无所不在”，其意义就更明显了。

在先秦哲学中，还有一个重要的概念就是“元”。“元”这个概念见于董仲舒的《春秋繁露·玉英》：“唯圣人能属万物于一而系之元也。”又说：“元犹原也，……故元者为万物之本，……乃在乎天地之前。”这里，“元”有两层意思：一是表示世界的统一性，二是表示世界的原始。《吕氏春秋·应同》中有“与元同气”的说法。可见，在《吕氏春秋》编著的时代，诸子中就有讲“元”的，但是有关的资料已经散失了。

二、体用、质用

“体”、“用”是中国古代哲学的一对重要范畴。

“体”、“用”并举始于荀子。《荀子·富国》中说：“万物同宇而异体，无宜而有用，为人数也。”（应于“用”字断句，清儒王念孙以为“无宜而有用为人”为一句，实误。）在《墨经》中，“体”就是端，也就是点。“体”也指一部分，如孟子所讲人的“四体”（两臂两股）。孟子又讲“具体”，如说子游、子夏“皆得圣人之一体”，即都得到孔子的品德和学说的一部分；而颜回则是“具体而微”，即得了孔子的品德和学说的各部分，但还不够成熟。这所谓具体，与黑格尔所讲的“具体”很相接近。可见，“体”这个词在中国哲学中有许多含义。荀子所讲的“体”主要是指形体；但是荀子还说：“夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之。”（《解蔽》）这里把“体”看做是永恒的，包括一切变化。这个“体”就与后来哲学所讲的“体”很相接近了。

在魏、晋、唐、宋哲学中，“体”的观念有形质和原理两层含义。三国时代的儒者杜恕，著了一部书叫《体论》，就是讲政治原则，即“君之体”、“臣之体”。“体”就是原理、原则的意思。王弼《老子注》三十八章说：“万物虽贵以无为用，不能舍无以为体也。”这个“无”，是一个抽象的绝对，它既是万物之体，又是万物之用。晋代韩康伯在《周易系辞注》中也说：“圣人虽体道以为用，不能舍无以为体。”这基本上与王弼的见解一致。裴颢在《崇有论》中说：“理之所体，所谓有也。”他认为“有”是体，“无”不是体。以“有”为体，或以“无”为体，这表现出唯物主义和唯心主义的对立斗争。

唐初，孔颖达在《周易正义》中也讲体、用，他对“乾，元、亨、利、贞”的解释是：“天者定体之名，乾者体用之称，故《说卦》云：‘乾，健也。’言天之体以健为用。”唐代易学家崔憬在《周易探玄》中说：“凡天地万物皆有形质，就形质之中有体有用。体者，即形质也；用者，

即形质上之妙用也。”他举例说：“假令天地以圆盖方轸为体，以万物资始资生为用。动物以形躯为体，以灵识为用；植物以枝干为体，以生性为用。”崔憬从唯物主义观点来讲体、用，这是中国哲学史上对体、用的最明确的解释。这些，都是从具体事物来讲的。

到宋初，胡瑗（程颐的老师）讲“明体达用之学”。他认为：“君、臣、父、子，仁、义、礼、乐，历世不可变者，其体也。诗书、史传、子集，垂法后世者，其文也。举而措之天下，能润泽斯民归于皇极者，其用也。”（《宋元学案》引）这里的“体”，指君、臣、父、子的人伦关系，以为这是万世不变的原理。后来，程颐提出：“至微者理也，至著者象也，体、用一原，显、微无间。”（《易传》序）这里以“理”为体，以“象”为用，显然是客观唯心主义的观点。

关于“质”、“用”这对范畴，魏、晋、南北朝时代就有了。如袁准在《才性论》中说：“曲直者，木之性也，曲者中钩，直者中绳，轮、橈之材也。贤不肖者，人之性也，贤者为师，不肖者为资，师资之材也。然则性言其质，才名其用，明矣。”（《全晋文》）范缜在《神灭论》中说：“形者神之质，神者形之用，是则形称其质，神言其用。”这个“质”字有两层含义：一是物质之“质”，一是性质之“质”。与用相对的“质”指形体而言。我们研究中国哲学史，对这些哲学概念的本来含义，一定要辨别清楚。

三、本体、实体

“本体”一词，始于晋代。西晋司马彪在所作《庄子注》中解释“而侈于性”（《骈拇》）说：“性，人之本体也。”（《庄子释文》引）到了宋代，张载把“太虚”说成是“气之本体”。他说：“太虚无形，气之本体。”（《正蒙·太和》）张载哲学的一个基本命题是“太虚即气”，他说：“知太虚即气则无无。”“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命，通一无二。”所谓“气之本体”指气的本然的状况。张载又说：“神天

德，化天道，德其体，道其用，一于气而已。”（《正蒙·神化》）“未尝无之谓体，体之谓性。”（《正蒙·诚明》）这所谓“体”，又是指本性而言。这样，在张载哲学中，“体”有两重含义：一是指气的本然的内容，一是指气的永恒的本性。

与张载哲学相对立，程颐认为“理”是体。朱熹发展了程颐的思想，提出了“天理自然之本体”的观念。如说：“天道者，天理自然之本体，其实一理也。”（《论语集注·公冶长》）朱熹还讲“性之本体”。他说：“才是说性，便已涉乎有生而兼乎气质，不得为性之本体也，然性之本体亦未尝杂。”（《语类》卷九十五）又说：“只是一个道理，但即形器之本体，而不离乎形器，则谓之道。”（《语类》卷七十五）这就是说，本体即是道，亦即是理，也称为性之本体。朱熹又讲“心之本体”。他说：“虚灵自是心之本体，……岂有形象。”（《语类》卷五）程、朱哲学的基本命题是“性即理”，而又认为理是“性之本体”，这和张载肯定“太虚即气”，又讲太虚是“气之本体”，立说虽然不同，而所谓本体的意义则是一致的，即本然的内容之义。朱熹认为道是形器之本体，把本体与形器对立起来。总括张载、程颐、朱熹所谓的本体，主要有两个特点：一是本然，二是无形。本体就是本然无形而永恒存在的。

朱熹有时也承认崔憬关于体、用的说法。他说：“见在底便是体，后来生底便是用；此身是体，动作处便是用；天是体，万物资始处便是用；地是体，万物资生处便是用。”（《语类》卷六）可见，在朱熹哲学中，“体”与“本体”有不同的意义。

朱熹以“理”为本体，“理”亦称为“道”，于是有“道体”的观念。“道体”是程颐首先提出的。《论语》“子在川上”章《集注》引程颐的话说：“此道体也，天运而不已，日往则月来，寒往则暑来。水流而不息，物生而不穷，皆与道为体，运乎昼夜，未尝已也。”朱熹解释说：“天地之化，往者过，来者续，无一息之停，乃道体之本然也。”（《论语集注·子罕》）这所谓“道体”，是兼“理”与“化”两方面而言的。

王守仁也讲本体。他说：“知是心之本体。”（《传习录》）又说：“夫心之本体，即天理也。”（《答周道通》）这里所谓“本体”，也是本然的内容之意。王守仁宣扬“心外无理”，认为理即在心中，这是主观唯心主义。

· 后来，明代唯物主义者提出了“实体”观念。王廷相在他的著作《慎言》中说：“二气感化，群象显设，天地万物所由以生也，非实体乎？”又说：“天内外皆气，地中亦气，物虚实皆气，通极上下，造化之实体也。”在王廷相看来，气就是实体，是构成万物的原始材料。王夫之也讲“实体”，他在《张子正蒙注》中说：“阴阳一太极之实体。”所聚所散，为虚为实，为清为浊，皆取给于太和絪縕之实体。”戴震也讲“实体”，他在《孟子字义疏证》中说：“阴阳、五行，道之实体也；血气、心知，性之实体也。”在唯物主义者看来，实体即是气。所谓实体，含义有二：一是指客观的实在，二是指永恒的存在。理不能独立存在，唯有“气”是自己存在的，所以气是实体，而理不是实体。在中国哲学中，气有三层含义：一是常识的气概念，即空气、呼吸之气；二是哲学的气概念，即构成万物的原始材料；三是气的广泛含义，泛指物质的、精神的各种状态、现象。唯物主义者认为，气存在于人的意识之外，是有广袤而能运动的，是生命、精神的依据，而本身不是生命或精神。必须明确，作为实体的“气”与作为空气的“气”是不同的。关于气与生命的关系，唯物主义者认为无生物也是气，而气又是维持生命的条件。

四、中国哲学中本体学说的特点

中国哲学中本体学说的特点主要有三个：

（1）天地起源论与本体论既相区别，又相联系

老子的“道”，既是“天地之始”，有天地起源论的含义；又是天地万物所依赖的根据，有本体论的含义。讲本体论，应从老子开始。

庄子所讲的“道”，也是生天生地，无所不在的，不过他扬弃了“始”的观念，侧重于本体的意义。王弼哲学中的“无”，不仅有本体论的含义，也有天地起源论的含义，他也讲“始”，如说：“有之所始，以无为本”（《老子注》第四十章）。他注重从世界的统一性来讲，说：“万物万形，其归一也。由无乃一，一可谓无”（同上书第四十二章）。《淮南子》讲“道始于虚廓”，阐述天地起源论是比较详细的，它认为道就是绝对，也有本体论的意义。到了张载，讲“太虚之气”，有时也谈到天地的起源，如说：“此虚实动动之机，阴阳、刚柔之始。浮而上者阳之清，降而下者阴之浊”。张载的学说，本体论的意义比较显著，但也非不讲天地起源问题。程颐认为“阴阳无始”，王夫之也认为“天地无始无终”，都不讲天地起源论，只讲本体论。总之，中国哲学中天地起源论和本体论是相互结合的，也是有区别的。

（2）在本体学说中存在着唯物主义与唯心主义的对立

在中国古代的本体学说中有三个派别：唯物主义讲“气”是根本；客观唯心主义讲“理”、“道”是根本；主观唯心主义讲“心”是根本。唯物主义者讲的本体和唯心主义者所谓本体是不同的，然而他们讲本体时也有一个共同点，这就是所谓本体乃是“自本自根”的永恒存在，也就是说，它是以自己为原因的、永恒存在的。

（3）儒道两家本体观念有其显著的特点

首先，儒家和道家都不以“实在”与“幻象”的区别来讲体用。佛教认为客观世界是假象，儒、道两家都肯定客观世界不是假象，“体”不是现象背后的实在。主观唯心主义所谓心之本体与心，也无实在与幻象之分。这与西方哲学是不同的。西方在黑格尔以前的许多的唯心主义者，认为本体是实而不现、现象是现而不实的。中国的儒、道两家没有这个意思。其次，儒家和道家都强调体、用的统一，即“体”离不开“用”，“用”离不开“体”。晋代佛学家僧肇认为现象都是假象、不真，所以是空；又认为实在也离不开假象。有人认为这是讲体、用统一。其实，僧肇的这种观点是唯心主义的诡辩论。