



## 新唯物论还是新儒学？——与张立文先生再商榷（李存山）

李存山

在我写了与张立文先生商榷的《“新气学”辨正》（以下简称《辨》文）之后，我很希望张立文先生能够作答，以纠正我文中可能有的错误或误解。最近，拜读了张立文先生的《超越与创新——答李存山先生》一文[1]（以下简称《答》文），于细心领教之后，仍觉大惑不解。恕我可能迟钝，故与张立文先生再商榷。

—

我在《辨》文中说：“张文把所谓‘新气学’纳入‘现代新儒学’和‘宋明理学’的范畴，这是本文以下所要重点进行辨正的。”“辨正”者，就是要辨明对“新气学”理解和解释上的正误，也就是要辨明张岱年先生的哲学思想是否能够纳入“现代新儒学”和“宋明理学”。

按我的理解，“从某种意义上说，中国现代的新唯物论也是‘接着’中国传统的气论或气学讲的，亦可称为‘新气学’，它是中国传统哲学在现代流衍、发展和创新的一个重要部分。”也就是说，我认为在从“接着”中国传统气论或气学讲的意义上说，“新气学”之名可以成立，但它毕竟是“中国现代的新唯物论”。因此，“严格地说，它不称为‘新气学’，而称为新唯物论”（参《辨》文）。关于“接着讲”，我强调了它不仅是“流衍”，而且有“发展和创新”的意义。《答》文说：“‘接着讲’就意蕴有发展、有创新，否则就是‘照着讲’了。”可以说，在此问题上我与张立文先生取得了一致。但分歧在于：张岱年先生对传统气学的“发展和创新”是属于新唯物论还是属于现代新儒学和宋明理学？

首先应纠正《答》文中的一处失误，即：“然张先生的重要哲学著作虽作于20世纪30、40年代，但未发表，所以较之新理学、新心学的社会影响来说，相对很少。”此处失误是延续了张立文先生以前所发《宋明新儒学与现代新儒学形上学之检讨》一文（以下简称《检讨》）中的失误，虽然语气程度稍轻。《检讨》说：“然张氏重要哲学著作虽作于20世纪30、40年代，但都未发表，所以无社会影响。”[2]说影响“相对很少”比之说“无社会影响”当然是程度稍轻了，但“未发表”或“都未发表”却是需要辨正的。张先生40年代写的重要哲学著作在当时未发表，是事实；但张先生30年代写的重要哲学论文在当时都是公开发表的（如果此处“著作”不包含论文，那么张先生在30年代除写有重要哲学史著作《中国哲学大纲》之外，并未写重要哲学“著作”），现编《张岱年文集》第一卷（清华大学出版社1989年版），计32万字，除30年代写的研思札记《人与世界》在当时未发表之外，其余所收37篇论文和3篇书评在当时都是公开发表的。

在《论外界的实在》、《辩证唯物论的知识论》、《辩证唯物论的人生哲学》、《关于新唯物论》等重要哲学论文发表后，孙道升著有《现代中国哲学界之解剖》一文，其中称张先生的哲学思想为“解析法的新唯物论”，意为“把解析法输入于新唯物论中”[3]。苏渊雷在1936年秋写给张先生的信中称：“尊论谓以新唯物论为本，先求唯物与理想二义之综合，而

兼综解析法，以此求一真的可信的有力的哲学，能作生活之指导的哲学……切问近思，真探本抉微之谈也。”[4]这反映了张先生哲学思想在当时的社会影响。《检讨》所说“无社会影响”，乃是误说。《检讨》在说“无社会影响”之前，引了张先生在30年代所写《哲学上一个可能的综合》一文中的话，并说“张氏发为‘分析的唯物论’”，注明引自原载于1935年11月18日《国闻周报》上的孙道升《现代中国哲学界之解剖》[5]。既然如此，何以又说“都未发表”、“无社会影响”？

我在《辨》文中引证了张先生在30年代所说：新唯物论是“现代最可信取之哲学”，中国现在所需要的哲学“必不采新孔学或新墨学的形态，而是一种新的创造”，“必须是综合的”，“这个综合的哲学，对于西洋哲学方面说，可以说是新唯物论之更进的引申，对于中国哲学方面说，可以说是王船山、颜习斋、戴东原的哲学之再度的发展”。据此，我认为张先生的哲学思想不是“新孔学”或“新儒学”，而是“以马克思主义的新唯物论为基础，融会中西，‘将唯物、理想、解析，综合于一’而进行‘新的创造’的体系”。对于我所举出的证据，《答》文并未作出自己的解释；因此可以说，《答》文在最主要之点上并未作出答复。

《答》文说：“张岱年先生40年代没有称自己哲学为‘新唯物论’，而40年代称叶青（任卓宣）为‘新唯物论’。……把张岱年哲学思想称谓为‘新唯物论’，怕有混同叶青哲学之嫌。”不知为什么，《答》文在此处只讲“40年代”，而没讲30年代。但在这两句话之间，《答》文却又说：“当时把20世纪20-40年代中国思想界分为……”。“20-40年代”当然是包括30年代的。于是，《答》文转引了岛田虔次在《新儒家哲学——熊十力的哲学》中对现代中国哲学的划分：在“纯宗西洋哲学”中，除实用主义、新实在论、新唯心论之外，还有“新唯物论——叶青”；在“兼宗中西哲学”中，列有唯生主义、新法相宗、新陆王派和新程朱派。按《答》文所注，岛田虔次的书是“1987年版”，不知是否此书是1987年再版？如果此书不是初版于40年代的话，那么《答》文所说“当时把……分为”的“当时”就是误语。《答》文又注，此种划分“另见拙文：《从宋明新儒学到现代新儒学》”，可以肯定，张立文先生的这篇文章不是作于“当时”（40年代）。

关于“新唯物论”，马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中就说：“旧唯物主义的立脚点是‘市民’社会；新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会化了的人类。”[6]这里的“新唯物主义”（当然又可译为“新唯物论”）指的就是马克思本人的哲学。张岱年先生在《关于新唯物论》一文中说：“新唯物论或辩证的唯物论，实为现代最可注意之哲学。”“唯以新唯物论与现代他派哲学对较，然后乃可见新唯物论之为现代最可信取之哲学。每思新唯物论虽成立于十九世纪之中叶，而其中实能兼综二十世纪若干哲学之长。”[7]张先生在这里所说的“新唯物论或辩证的唯物论”当然不应引起任何误解。至于叶青的哲学，则是充满谬误的假唯物论，他在30年代曾攻击“张申府和张季同（岱年）”的哲学“显然错误”，而张岱年先生专门撰文《评叶青〈哲学问题〉及〈哲学到何处去〉》，鲜明地站在“新唯物论”的立场上，对叶青哲学的谬误进行了揭露和批判[8]。想不到《答》文竟将马克思主义的“新唯物论”独归在叶青名下。所谓“怕有混同叶青哲学之嫌”，实是《答》文误把“新唯物论”混同于叶青的假唯物论了。

当时（30年代），孙道升在《现代中国哲学界之解剖》一文中对现代中国哲学作了“解剖”，文中所列哲学派别之表是与《答》文中的表完全相同的，只是在哲学派别后没写代表人物的名字[9]。《答》文中的表，应该说是源于孙道升文中的表。在此表之后，孙道升对

各派分别作了解说。于“新唯物论”下，孙道升说：“新唯物论亦称辩证唯物论，马克思，恩格斯，伊里奇等所倡导之哲学也。这派哲学移植于中国，亦是近二十年来的事。”其中，“一派是想把解析法输入于新唯物论中去的，另一派是沿袭俄国日本讲马克思学说的态度的。前者可称为解析法的新唯物论，此派具有批判的，分析的精神，其作品在新唯物论中，可谓最值得注意的，最有发展的。张申府，张季同，吴惠人等先生可为代表。”[10]可见，按当时的划分，张岱年先生的哲学思想属于“新唯物论”中之一派，即“解析法的新唯物论”。这绝没有“混同叶青哲学之嫌”。

在《关于新唯物论》一文中，张先生认为：“新唯物论如欲进展，必经一番正名析词之工作。辩证法与逻辑解析法，必结为一，方能两益。”[11]在《哲学上一个可能的综合》一文中，他更明确地提出“将唯物、理想、解析，综合于一”，他认为这既是中国传统唯物论之“再度的发展”，又是“新唯物论之更进的引申”；他说：“在今日，我们实应顺着新唯物论的创造者们之趋向，而更有所扩充”[12]。这种引申、扩充、发展了的新唯物论，当然仍可称作“新唯物论”，它是马克思主义哲学在中国发展的一种形态，是把马克思主义哲学与中国传统哲学的精华相结合并且吸取了解析法的新唯物论，即“中国现代的新唯物论”。

在《哲学上一个可能的综合》一文的最后，张先生列出了“新的综合哲学”在方法论、知识论、宇宙论和人生论四个方面的“大体纲领”。在此文的“附识三”中，他说：“新哲学之纲领，只是极其简略的粗枝大叶而已，未予论证，实则论证是很重要的。”[13]他当时拟把研思札记《人与世界》发表，以作为对新哲学之纲领的“稍详的阐述”，但因抗日战火迫在眉睫而未能实现。1937年后，张先生又写了较大数量的研思札记（后经整理，题名为《认识、实在、理想》）。在这两部分研思札记的基础上，张先生于1942年开始撰写其哲学专著《天人新论》。其中，《哲学思维论》即方法论，《知实论》即知识论的上篇（下篇《真知论》未完成），《事理论》即宇宙论的上篇（下篇《心物论》未完成），《品德论》即人生论的主要内容，《天人简论》则是前四论的归纳、简括。40年代所写《天人新论》在内容上是与30年代提出的“新哲学之纲领”完全相应的，是对此纲领的充实、论证。因而，张先生的哲学思想在30和40年代是一个整体，都属于“新唯物论”。

在《事理论》的“自序”中，张先生说：“此篇所谈，则与横渠、船山之旨为最近，于西方则兼取唯物论与解析哲学之说，非敢立异于时贤也，不欲自违其所信耳。”[14]这里所说“与横渠、船山之旨为最近”，即是“接着讲”的意思；“兼取唯物论与解析哲学之说”，即是把“唯物、理想、解析”综合于一。这里的“唯物论”当然还是指马克思主义的“新唯物论”。

《答》文说：“如何定位张岱年哲学？这是颇费脑筋的事”。之所以“颇费脑筋”，实是由于《答》文作者对张先生30、40年代的许多重要论述置若罔闻。至于他所“体认”的三条依据，除了第二条错误地把“新唯物论”独归在叶青名下之外，另两条并无实际意义。第一条，“‘接着讲’就意蕴有发展、有创新”，可谓“新气学”。这并没有说明：为什么这种发展、创新属于“新儒学”而不是“新唯物论”？第三条，“郭（沫若）、侯（外庐）等可称为马克思主义派，他们所倡导的气的唯物主义，与张岱年有其同，也有其异”。这并没有说明：其“同”在何处、“异”在何方？其“异”为什么就是“马克思主义派”与“新儒学”之异？

应该指出，张立文先生把张岱年哲学“定位”于“新儒学”中的“新气学”，这首先不是“贬损”和“褒扬”的问题，而是正误问题。我在《辨》文中所作的“辨正”，主要就是辩

明正误。《答》文说：“至于这个定位是否合适，可以允许不同的理解和解释存在。”我所希望者，张立文先生能就其“理解和解释”拿出新的“体认”的依据。

## 二

我在《辨》文中指出，张先生在阐发新唯物论思想时，首先强调：“新唯物论已舍弃旧唯物元学所谓本体之观念。……新唯物论之谓唯物者，谓自然先于心知也。自然者何谓？心所对之外境，离心而固存之世界。”并且指出，“张先生提出的‘一本多级’之论最为明确地否认了以道德或人伦之理为宇宙本体的思想。张文于此不察，误称所谓‘新气象’‘属于道德形上学本体论的传统……没有超越宋明新儒学的旧三学’，不知其根据何在？”遗憾的是，《答》文对于我所举出的根据仍然“不察”，亦不作辩驳，而却让我对他以前所作的《检讨》一文“提出质疑”，然后他“再考虑答复”。我认为，无论“质疑”还是“答复”，都应就双方举出的根据进行辩驳为好；如果无视对方的根据，而只让对方“质疑”自己的根据，那么难免自以为是，最终未能对“质疑”作出真正的“答复”。

张立文先生说，他的《检讨》长文“已对其根据做了详尽的探讨”。此探讨是统“旧三学”和“新三学”而论；为简明起见，我的“质疑”只限于所谓“新三学”中的“新气象”。

“其一，形上学的道德化和道德的形上化”。此条首先讲明：“形而上学或曰本体论……”即西方哲学中的“形而上学”，中国现代哲学家“在接受西方哲学时，便以西方哲学形上学的本体论来解释中国哲学……”[15]关于“新气象”，文中说：“张氏想把其形上学物本论落脚到人生价值观上，拟建立一种兼重生与义，既强调生命力又肯定道德价值的人生观，人生之道在于‘充生以达理’，‘胜乖以达和’。”[16]此处对张先生哲学中“人生价值观”的概括，是正确的；但把张先生哲学的唯物论归于“形上学物本论”，则是错误的。

张先生说：“新唯物论已舍弃旧唯物元学所谓本体之观念。”所谓“元学”即形而上学。

“新唯物论之谓唯物者，谓自然先于心知也。自然者何谓？心所对之外境，离心而固存之世界。”此处“自然”即不依人的意识而存在的客观实在。在此句之后，张先生说：“列宁之释物，有云：‘物质是人类感官作用于其上而生感觉者。’即以物质为独立存在于人类意识之外之质量。”[17]显然，张先生的唯物之“物”，即列宁所界定的“物质”之意。张先生还说：“机械唯物论所谓唯物，乃谓物质是宇宙本体，而新唯物论的宇宙论已废去本体观念。新唯物论根本不主张所谓‘自然之两分’，根本不承认有所谓现象背后之实在。”[18]在40年代所作《哲学思维论》中，张先生说：“往昔物本论取机械论形式”，“物本论而能免于机械论之偏失，予理、生、心以适当的说明，即足以解释生活经验而无憾”[19]。显然，张先生所主张的“物本论”，乃是超越了机械唯物论之偏失的新唯物论。在《知实论》中，张先生说：“此所谓实在，乃对知而言。……凡无待于知，即不随知而起灭者，则谓之实在。”[20]显然，张先生是从认识论的与“知”（意识）的关系来界定“实在”，此非“形上学物本论”，而是新唯物论的物质观。在《事理论》的最后结论中，张先生说：“往昔中国哲学中，程朱以为理方为形上……张横渠与戴东原以为气无定形，亦为形上。王船山亦以理为形上，而以为形上以形为本，而非形之本。”“自今言之，形上形下之分已无重要意谓。宇宙为事理浑然俱在之永恒历程，事事相续而有一定之理之固定历程谓之物。事、理、物，俱为离心而独立的实在。”[21]可见，张先生在《事理论》自序中所说“此篇所谈，则与横渠、船山之旨为最近”，并非“所谈”就是横渠、船山意义上的“形上学物本论”，而是“自今言之”已不再作“形上形下之分”的新唯物论。在方法论、认识论、宇宙

论之后，张先生讲人生论，即《品德论》，既强调生命力又肯定道德价值，提出人生之道在于“充生以达理”，“胜乖以达和”，这当然既不是“形上学的道德化”也不是“道德的形上化”。

《检讨》引冯友兰先生为《张岱年文集》所作的序：“张先生治学之道为修辞立其诚，立身之道为直道而行”；然后，《检讨》说：“诚乃《中庸》之中心思想，照冯氏理解，张氏未违宋明新儒学之旨”[22]。这真是对冯先生序的曲解。冯先生在此序中明引“《周易·乾文言》有言：‘修辞立其诚’”，然后作出解释“诚者无妄之谓也”。这能够说明“照冯氏理解”，张先生哲学属于“新儒学”吗？难道言“诚”（真实无妄）就是“新儒学”，而只有“修辞以其妄”才算是对新儒学的“超越与创新”吗？

“其二，形上学绝对与绝对形上学”。虽然《检讨》认为其四条根据或四个方面是宋明新儒学和现代新儒学“共同的缺陷和破绽”，但此条在对“现代新儒学”的批评中并未论及“新气学”。因没有提供可以“质疑”的明确材料或根据，恕不“质疑”。

“其三，道德形上学与社会实践的脱离”。此条亦未论及“新气学”，恕不“质疑”。

“其四，形上学追求的终止与哲学自我批判精神的丧失”。此条中有：“现代新儒学的理道德形上学、心道德形上学、气道德形上学都声称自己的哲学形上学是放之四海皆准的真理。……为了维护四海皆准的真理，便趋向保守和缺少一种哲学思考的自由精神，任何哲学形上学都自觉不自觉地陷入这种困境。”“那些偏爱放之四海皆准，甚至宣布一百年、一万年也必然适用、必然以某种唯一模式运行，显然违背了经验可证实性，把形上学的幻想当成了严密逻辑推论，把有限当作无限性来理解。”“事实上哲学思考是‘无穷尽’的，万物本原和终极真理、绝对存在的追根究底也是‘无穷尽’的。”[23]这里对包括“气道德形上学”在内的“现代新儒学”的批评是严厉的，但却没有举出根据来说明：张岱年先生的哲学何以称为“气道德形上学”？又何以“趋向保守和缺少一种哲学思考的自由精神”？

我对此提出“质疑”，而质疑必举出何以“疑”的根据。在《关于新唯物论》一文中，张先生说：“吾人对任何学说皆应保持批评的态度，对于马克思主义哲学，又奚独不然？盲信与盲诽，皆背乎批评者也。……吾人应使任何问题都成为被讨论之问题，应使任何主张都作为可诘难的主张。”[24]在《哲学上一个可能的综合》一文的“附识二”中，张先生指出“今人对于新唯物论”有墨守、盲目反对和修正三种态度，他说：“对于这三种态度，我都不赞成。我的意思认为学术之进，端赖自由思想与批评态度，以水济水，实非真学。”[25]这难道是“气道德形上学”、是“趋向保守和缺少一种哲学思考的自由精神”、是“哲学自我批判精神的丧失”吗？

在40年代所作《哲学思维论》中，张先生说：“从基本观点言之，物本论可谓比较接近于最真确的哲学。”[26]这是就物本论与心本论、理本论、生本论、实证论的比较而言，是就“物为根本，此乃真理”的“经验可证实性”而言，“比较接近”当然不是讲“绝对形上学”，不是“把形上学的幻想当成了严密逻辑推论，把有限当作无限性来理解”。张先生说：“因新的经验、新的事物将永远时时涌出而无有穷竭，哲学家所尝试建立之摹写客观实在之理论系统，亦将永是‘未济’，永须更新。”[27]这当然不是宣布哲学追求的“终止”，“宣布一百年、一万年也必然适用”，而正是讲“哲学思考是‘无穷尽’的”。我在拙文《并非“陈迹”——张岱年先生早期哲学思想的今日启示》[28]中引了以上张先生的话，然后说：“人类追求真理的历史长河是无穷无尽的，每一代哲学家都不免有其历史的局

限，但他们所发现的真理的颗粒又不会因时间的流逝而失去其价值。否认了前人的成果，也就降低了今人的历史起点。”愿后面的这句话，对于那些只讲“超越与创新”而盲目否认前人成果的人，能引以为诫。

张先生在《哲学思维论》的最后讲了“哲学之修养”问题：（一）存诚；（二）善疑；（三）能辟。所谓“能辟”，就是“能开辟新路，能启新观点，能立新范畴，亦即能思及前人所未尝思及，而逾越陈思旧套之范围。”[29]显然，所谓“能辟”也就是能“超越与创新”，或如《检讨》一文最后一段所说“使哲学理论形态日新而日日新”。在张先生看来，“有求真之诚”是哲学工夫之基础，“惟存诚然后能疑”，“惟善疑然后能辟”。“然而能疑前人之所执，而不能自疑其所喜，或以新奇炫耀而忘其求真之初志，则亦未足为得。”[30]愿张先生的这一看法，对于那些“能疑前人之所执”，甚至能疑前人之所未执，“而不能自疑其所喜，或以新奇炫耀而忘其求真之初志”的人，能引以为诫。

尽管《检讨》一文“对其根据做了详尽的探讨”，但《答》文仍然对其根据又做了说明和补充。其中，第一条无新意，所谓“道德经验的物本形上学”，即重复《检讨》所谓“活动经验的道德形上学”；另外就是把所谓“无社会影响”改成了社会影响“相对很少”。

第二条关于“核心范畴的变化”，《答》文说：“现代新儒家的新理学、新心学、新气学，尽管吸纳西方哲学中的某些主义或学说以求会通，但作为标志其理论形态的哲学核心范畴的理气心性没有变，即道没有变，只不过引进西学中的某些主义或学说，对理气心性作了一些新的解释而已。”此处《答》文没有讲明，“理气心性”范畴是否应该完全废止？或者说，对“理气心性”范畴所作的“新的解释”，“新”到什么程度才算是“超越”了宋明理学？就所谓“新气学”来说，张先生哲学的核心范畴已非中国古代的“无定形”之气，而是同于列宁所界定“物质”的唯物之“物”，这是否仍属宋明理学？至于张立文先生对传统“和合”范畴所作的“新的解释”，我确实不清楚，他的“新”与其他几位先生的“新”为什么会有“超越”与“未超越”之分？

第三条所谓“新三学”“并没有超越‘旧三学’对诠释经典文本的选择”。难道张先生的哲学只是诠释宋明理学所诠释的《四书》与《六经》吗？张先生自述其治学经历说：“我初习哲学，从研读先秦诸子入门，青年时期，特好《老》、《庄》，同时广泛阅读西方哲学著作。三十年代之初，受吾兄申府之引导，阅读英国新实在论者罗素、穆尔、怀特海、博若德等的著作，对于逻辑分析方法甚感兴趣。不久又研读了马克思、恩格斯、列宁的哲学著作的中英译本，深佩其广大精湛。”[31]在此广泛阅读的基础上，张先生才肯定“新唯物论之为现代最可信取之哲学”，并提出“将唯物、理想、解析，综合于一”。可以肯定，这绝不是诠释《四书》与《六经》所能范围的。

《答》文作者说：以上三条是他的“体认”，“至于这个体认是否‘主观随意’，我想只能说仁者见仁、智者见智而已。”我在此想说明的是，张立文先生的“体认”能否成立，已非仁智之别，而是正误之分。

以上是我对《检讨》一文中的“根据”并及《答》文所作说明和补充的辩驳或“质疑”。我希望张立文先生在“答复”时，亦能正视并且辩驳我在“质疑”中所举出的根据。但愿不要让我再对其他文章“提出质疑”，然后他“再考虑作答复”。

以下限于篇幅，我想就《答》文第三部分所涉及的几个次要问题作几点简单说明。

关于“死亡与转生”，我在《辨》文中用了“生死轮回”的表述，这与张立文先生所说的“轮回转生”是一个意思，即都是指佛教的“轮回”说。这里并没有“对死亡与转生理解的差分”。但关于庄子等人所说的生死聚散变化，我认为这与佛教的“轮回”说有“形尽神灭”和“形尽神不灭”的区别，我在拙文《庄子的薪火之喻与“悬解”》[32]中主要讲了此区别。不过，无论对此区别的理解是否有“差分”，并不影响我们对所谓中国文化“每一次从死亡到转生，大体上是300多年到500年间”的体认。我在《辨》文中认为这一表述“欠严谨”，因为既然轮回转生是“相续相继”的，那么紧接着死亡的就是转生，而不是“从死亡到转生”要经多少年。严谨的表述似是：从一次转生（或死亡）到另一次转生（或死亡）要经多少年。

我在《辨》文中还指出，按照“300多年到500年”的周期，在张载、二程之后，到明代中期（其间相距500年），也就是阳明心学刚刚产生，而船山气学尚未出世的时候，宋明理学就“应该”死亡了。这显然是主观随意的一种“应该”。可惜，《答》文对此也认为是“体认有差异”。

关于“东亚意识”，我确实“误解”了张立文先生的思想。他在《东亚意识与和合精神》一文中说：“所谓‘东亚意识’，是指中国、日本、韩国等东亚地区，以儒学为核心的文化意识……”这一表述是与通行的见解相一致的。我在《辨》文中认为，张文对“东亚意识”的高度评价是与其对历史上儒学的贬损相矛盾的。但《答》文说：“关于‘东亚意识’，是我与几位同志共同研究东亚思想后提出的。……这是东亚精神的体现，它既是对东亚以儒学为核心的文化意识的批判，亦是对这种文化意识的发扬。”这样看来，“东亚意识”就不是“以儒学为核心的文化意识”，而是“对东亚以儒学为核心的文化意识”进行了批判与发扬的一种新的意识。高度评价这一新的意识与对历史上儒学的批判（或“贬损”）并无矛盾。然而，我认为《答》文的意思与《东亚意识与和合精神》中的表述是存在着矛盾的。

张立文先生在《“东亚意识”何以可能》一文中说：“‘东亚意识’……其实是融突的和合意识。‘东亚意识’作为和合意识，或和合的东亚意识，便是东亚的多元化意识或多元化的东亚意识。”[33]这样我就明白了，所谓“东亚意识”，其实质就是张立文先生等提出的“和合意识”（或“和合学”）。然而，我还有所不明白，为什么张立文先生又以《东亚意识与和合精神》为文题呢？如果此题目改为《东亚意识的实质是和合精神》，文中的表述再改为“东亚意识是对以儒学为核心的文化意识进行了批判与发扬的意识”，那么我就不会陷入“误解”的误区了。

我无意研读张立文先生的分为上下卷、数十万字的《和合学概论》，我只是希望张立文先生在简述其“和合学”思想的论文中能使人易于理解。比如，“人法地”的生存法则，为什么“生存世界”就是“地界”而非“人界”？“共生”为什么有必要区别于“共处”？“己欲立而立人，己欲达而达人”为什么有必要分为两个原理？对此能作简单的说明，则能扩大“和合学”的社会影响；若此非数十万字才能说明，则我也就不再奢望。

《答》文最后期望各方人士对“和合学”提出批评，“以使和合学获得完善的机会”。而我在《东亚意识与和合精神》的最后看到的是：“和合学的提出……已经完成了从迷途忘返的支离化疏远……到健顺和乐的融突化创造的历史性转换。”在《检讨》一文的最后，我看到

的是：“哲学的批判必须超越宋明新儒学和现代新儒学，而创造出新的哲学理论形态，这便是笔者近五年来所研究的和合学。和合学既是中国文化的精髓和生命最完善的体现形式，也是当前时代精神的呼唤。”[34]我认为，一种学说的自我评价与其谦虚的表示还是尽量一致起来为好；否则，它既已是“生命最完善的体现形式”，又何须再“获得完善的机会”？

---

[1] 该文载《学术月刊》1999年第10期。

[2] 郑家栋、叶海烟主编：《新儒家评论》第一辑，中国广播电视出版社1994年版，第65页。

[3] 见郭湛波编《近五十年中国思想史》，北平人文书局1936年版，第403页。

[4] 苏渊雷：《中国思想文化论稿》，华东师范大学出版社1989年版，第137页。

[5] 见郑家栋、叶海烟主编《新儒家评论》第一辑，第64页。

[6] 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1972年版，第18-19页。

[7] 《张岱年文集》第一卷，清华大学出版社1989年版，第189、190页。

[8] 同上书，第354-370页，此评原载1936年6月29日《国闻周报》。

[9] 见郭湛波编《近五十年中国思想史》，第400页。

[10] 同上书，第402、403页。

[11] 《张岱年文集》第一卷，第193页。

[12] 同上书，第222页。

[13] 同上书，第226页。

[14] 《张岱年文集》第三卷，清华大学出版社1992年版，第111页。

[15] 见《新儒家评论》第一辑，第57-58页。

[16] 同上书，第64页。

[17] 《张岱年文集》第一卷，第187页。

[18] 同上书，第211页。

[19] 《张岱年文集》第三卷，第8页。

[20] 同上书，第101页。



[21] 《张岱年文集》第三卷，第195页。

[22] 《新儒家评论》第一辑，第65页。

[23] 同上书，第89、91页。

[24] 《张岱年文集》第一卷，第193页。

[25] 同上书，第225页。

[26] 《张岱年文集》第三卷，第9页。

[27] 《张岱年文集》第三卷，第7页。

[28] 该文载《中国社会科学》1991年第6期。

[29] 《张岱年文集》第三卷，第67页。

[30] 同上。

[31] 《真与善的探索》自序，齐鲁书社1988年版。

[32] 该文载《道家文化研究》第六辑。

[33] 《亚文》第一辑，中国社会科学出版社1996年版，第7页。




[34] 《新儒家评论》第一辑，第92页。

（原载《学术月刊》2000年第6期）

相关链接：[超越与创新——答李存山先生](#)（张立文）

[“新气学”辨正——与张立文先生商榷](#)（李存山）

[东亚意识与和合精神](#)（张立文）

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2005-4-27 浏览人次：511

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。