

张岱年先生的中国哲学史研究

本文完成于2004年4月20日，本为祝贺张岱年先生95寿辰而作。

原文最后有：“限于论文的篇幅，本文只能就此打住，张先生研究中国哲学史的许多精义，尚未及述也。愿待张先生‘白寿’（99寿辰）之时，续写此文。”不意张先生竟于4月24日凌晨2时仙逝。谨附《悼恩师张岱年先生》以志哀思：“九五之尊逝三哲，泰山梁柱哭如何！道通天人传万世，思接古今汇千河。中年谗言而获罪，晚岁刚健以彰德。不欲自违其所信，渠山拙叟气巍峨。”按“三哲”指梁漱溟、冯友兰、张岱年，三位学界泰斗皆享年95岁，其德其寿堪当“九五之尊”。

李存山

张岱年先生自1926、1928年发表《评韩》和《关于列子》，又于1931年发表《关于老子年代的一假定》，其近80年的学术生涯和思想创获可谓广博而又专精，丰富而又深邃。就主要的治学领域而言，张先生的学术研究大致可分为哲学理论研究、中国哲学史研究和中国文化研究三个方面。张先生在这三个方面的研究成果相互发明，有机联系，皆贯穿着“综合创新”的学术宗旨。

我曾应《高校理论战线》“社科学人”栏之约，写成《张岱年先生学术思想述要》一文，即从哲学理论研究、中国哲学史研究和中国文化研究三个方面概要地介绍了张先生的学术思想。关于张先生的中国哲学史研究，我在文中说：“张先生的哲学思想融会中西，贯通古今，学宗辩证唯物论，采西方哲学之精华，而其根柢深扎在中国传统哲学中。他的一生大部分时间用于中国哲学史的研究，其哲学理论以此为基础，而且他晚年对其早期哲学思想的推阐大多以中哲史研究的形式出之。他在中哲史研究领域的著述广博精深，创获实难于细举。如果大而言之，张先生所注重者有以下几个方面”：（1）对于中国传统哲学的理论系统和基本特点的探索；（2）对于中国传统哲学概念范畴的疏释；（3）表彰中国哲学中的唯物论传统和辩证法思想；（4）对于中国传统道德伦理和价值论思想的研究；（5）对于中国哲学史史料的梳理和方法论的探索。（李存山，2001年a）

本文对以上五个方面不再作概要式的阐述，而拟结合我近期研究中思考的一些问题，作几点补充性和展开式的研讨。

一、关于中国哲学之“名”的合法性

中国近现代意义的“中国哲学史”学科是在五四新文化运动时期由胡适的《中国哲学史大纲》确立的。胡适在此书中并没有先讲中国古代有没有“哲学”的问题，而是先为“哲学”下了一个“定义”，即：“凡研究人生切要的问题，从根本上着想，要寻一个根本的解决，这种学问叫做哲学。”（胡适，第1页）在胡适之前，已经有陈黻宸的“中国哲学史讲义”和谢无量的《中国哲学史》（中华书局1916年版），他们都是从“三皇五帝”讲起，如冯友兰先生回忆说：“给我们讲中国哲学史的那位教授，从三皇五帝讲起，讲了半年，才讲到周公。”（冯友兰，1998年，第189页）因此，中国近现代意义的“中国哲学史”不是先立“中国哲学史”之“名”（这个“名”在胡适之前就已存在了），而是先要与陈黻宸、谢无量等人的“中国哲学史”有所区别，胡适的《中国哲学史大纲》以“证明的方法”、“扼要的手段”、“平等的眼光”、“系统的研究”（蔡元培语）完成了这种区别。

中国古代有“哲”（《尚书·皋陶谟》：“知人则哲”）和“哲人”（见《尚书》、《诗经》），孔子临终亦慨叹“哲人萎乎”）的表述，也有“哲”之学问（司马迁所谓“究天人之际”，邵雍所谓“学不际天人，不足以谓之学”），但没有“哲学”这样一个规范性的学科，因而也就没有哲学的“形式上的系统”。蔡元培先生在胡适《中国哲学史大纲》“序”中说：“我们要编成系统，古人的著作没有可依傍的，不能不依傍西洋人的哲学史。”冯友兰先生在《中国哲学史》上卷“绪论”中指出，中国哲学虽然没有“形式上的系统”，但有“实质上的系统”，“讲哲学史之一要义，即是要在形式上无系统之哲学中，找出其实质的系统”。中国古代“研究天道之部分，即约略相当于西洋哲学中之宇宙论。其研究性命之部分，即约略相当于西

洋哲学中之人生论”。“所谓中国哲学者，即中国之某种学问或某种学问之某部分之可以西洋所谓哲学名之者也。”（冯友兰，2000年，第2卷，第252-253、248-249页）冯先生在此已经考虑到“中国哲学（史）”之“名”的合法性问题，但所论未能莹澈。金岳麟先生在冯著的“审查报告”中指出，“有哲学的实质而无哲学的形式，或有哲学的形式而无哲学的实质的思想，都给哲学史家一种困难。‘中国哲学’，这名称就有这个困难问题。所谓中国哲学史是中国哲学的史呢？还是在中国的哲学史呢？”他举出写中国哲学史至少有两个根本态度：“一个态度是把中国哲学当做中国国学中之一特别学问，与普遍哲学不必发生异同的程度问题；另一态度是把中国哲学当做发现于中国的哲学。”“根据前一种态度来写中国哲学史，恐怕不容易办到。”而胡适和冯友兰都是取第二种态度，即“以中国哲学史为在中国的哲学史”。（见同上，第617-618页）尽管金先生对冯著有比较高的评价，但冯先生未必同意金先生的观点。因为冯先生认为中国古代所讲“性与天道”的那部分内容“约略相当于”西方哲学所讲的宇宙论和人生论，既然是“约略相当于”，这里就有“异同的程度问题”，如果能讲出中国哲学之“异”，那它就不仅是“在中国的哲学史”，而且是“中国哲学的史”。

金先生在冯著的“审查报告”中还说：“现在的趋势，是把欧洲的哲学问题当做普通的哲学问题”，这虽然“有武断的地方，但是这种趋势不容易中止”。（同上，第616页）据此，上述金先生所谓“普遍哲学”，实是把西方哲学“当做普通的哲学”。冯著上卷是1931年出版，上下卷全书是1934年出版。此书对张岱年先生于1935至1936年所作《中国哲学大纲》有重要的影响。金先生对冯著提出的“困难”问题，是张著在“序论”中所要解决的。张先生说：如所谓哲学专指西洋哲学，或认为西洋哲学是哲学的唯一范型，与西洋哲学的态度方法有所不同者，即是另一种学问而非哲学；中国思想在根本态度上实与西洋的不同，则中国的学问当然不得叫作哲学了。不过我们也可以将哲学看作一个类称，而非专指西洋哲学。可以说，有一类学问，其一特例是西洋哲学，这一类学问之总名是哲学。如此，凡与西洋哲学有相似点，而可归入此类者，都可叫作哲学。以此意义看哲学，则中国旧日关于宇宙人生的那些思想理论，便非不可名为哲学。（张岱年，“序论”第2页）张先生把“对于哲学一词的看法”分为两种，第一种是以西方哲学为“唯一的哲学范型”，第二种是“将哲学看作一个类称”，西方哲学只是此类的一个“特例”。这后一种看法也就是要避免“武断”地把西方哲学当作“普遍哲学”。依后一种看法，中国古代关于宇宙人生的思想即使“在根本态度上”与西方不同，也仍可“名为哲学”。它与西方哲学同属“家族相似”（“有相似点”）的一类，而各是其中的“特例”。

《中国哲学大纲》又名“中国哲学问题史”，它所讲的中国哲学问题不是“把欧洲的哲学问题当做普通的哲学问题”，而是讲“中国（的）哲学问题”；换言之，它不是讲“在中国的哲学史”，而是讲“中国哲学的史”。这样，金先生对胡、冯“中国哲学史”著作提出的“名称”之“困难”，就由张先生的《中国哲学大纲》解决了。

有了哲学的“类称”与“特例”之分，“中国哲学”之名方可安立。现代新儒家牟宗三先生在《中国哲学的特质》中首讲“中国有没有哲学”，认为“任何一个文化体系，都有它的哲学；否则，它便不成其为文化体系”。（牟宗三，1997年a，第4页）他在《中国哲学十九讲》中首讲“中国哲学之特殊性问题”，而此问题的前提就是“哲学的普遍性和特殊性的问题”，“一定要普遍性、特殊性两面都讲，不能只讲一面”。（牟宗三，1997年b，第2-3页）这也是要安立“中国哲学”之名，即：虽然中国哲学有不同于西方哲学的“特质”或“特殊性”，但从“普遍性”上讲它仍堪当“哲学”之名。

在“中国哲学史”学科的发展史上，张岱年先生最早提出哲学的“类称”与“特例”之分，这应是一个重要的贡献。

二、关于中国哲学的“系统”和“特色”

张先生的《中国哲学大纲》，如其“自序”所说，“主要是将中国哲人所讨论的主要哲学问题选出，而分别叙述其源流发展，以显出中国哲学之整个的条理系统，亦可看作一本中国哲学问题史”。此书的方法所注重者有四点，即：“审其基本倾向”、“析其辞命意谓”、“察其条理系统”、“辨其发展源流”。关于第一点，张先生说：“如不先对于中国哲学之基本倾向有所认识，必不会深刻了解中国哲学家之学说。举例来说，如不知道中国哲学不作非实在的现象与在现象背后的实在之别，便不能了解中国哲学中的宇宙论。不知道中国大部分哲学家以天人合一为基本观点，则不会了解中国的人生论。”关于第三点，张先生说：冯友兰先生“谓中国哲学虽无形式上的系统，而有实质上的系统，实为不刊之至论”。《中国哲学大纲》的目的

之一就是要“寻出整个中国哲学的条理系统”，而“求中国哲学系统，又最忌以西洋哲学的模式来套，而应常细心考察中国哲学之固有脉络”。（张岱年，“自序”，第17、18-19页）由此可见，张先生是最先从方法论上自觉地将“中国哲学”作为“哲学”这个“类称”的一个“特例”来进行研究的。《中国哲学大纲》是讲“中国（的）哲学问题史”，而不是把西方的哲学问题当作普遍的哲学问题；此书“审其基本倾向”，就是要突出中国哲学不同于西方哲学的“特色”，而不是用西方哲学的“特色”来曲解中国哲学；此书“察其条理系统”，就是要寻出中国哲学自身的“实质上的系统”或“固有脉络”，而不是用西方哲学的模式来“套”中国的传统思想。

《中国哲学大纲》的“序论”先讲“哲学与中国哲学”，即先以哲学的“类称”与“特例”之分来安立“中国哲学”之名，然后讲“中国哲学之区分”，即把中国哲学的内容“约略分为宇宙论或天道论，人生论或人道论，致知论或方法论”。张先生说：中国哲学既本无形式上的条理系统，我们是不是应该以条理系统的形式来表述之呢？有许多人反对给中国哲学加上系统的形式，认为有伤于中国哲学之本来面目……其实，在现在来讲中国哲学，最要紧的工作却正在表出其系统。给中国哲学穿上系统的外衣，实际并无伤于其内容，至多不过如太史公作《史记》“分散数家之事”，然无碍于其为信史。我们对于中国哲学加以分析，实乃“因其固然”，依其原来隐含的分理，而加以解析，并非强加割裂。（张岱年，“序论”第4-5页）关于是否“应该以条理系统的形式来表述”中国哲学，实即是否承认中国哲学有其固有的“实质上的系统”，或者说，是否承认中国传统思想文化中有其固有的“哲”之学问。如果对此持否定的见解，那也就从根本上取消了“中国哲学史”这门学科。张先生认为，冯先生的“中国哲学虽无形式上的系统，而有实质上的系统”之说，“实为不刊之至论”。因此，中国近现代意义的“中国哲学史”是把“表出其系统”作为“最要紧的工作”。此所谓“表出”，即给中国哲学“穿上（形式上的）系统的外衣”，而又“无伤于其内容（实质上的系统）”。这就如史学家的记述需“分散数家之事”，中国哲学史的研究则需把“原来隐含的分理”表述出来。

从内容上说，张先生的《中国哲学大纲》与冯先生的《中国哲学史》都是大体采用了宇宙论、人生论和致知论的所谓“三分架构”，但张先生在采用此“三分架构”时更强调了这不是用西方哲学的模式来“套”中国哲学，而是“因其固然”，“考察中国哲学之固有脉络”。当给中国哲学“穿上（形式上的）系统的外衣”时，就有一个此“外衣”对于中国哲学的“内容”（实质上的系统）是否“合身”的问题。我认为，要让此“外衣”完全“合身”，这是需要中国哲学史研究长期解决的问题（近期关于“中国哲学合法性”问题的讨论，其根源即在于此）。就我现在的认识而言，我认为现有“中国哲学史”著作普遍采用的宇宙论、人生论和致知论的“三分架构”，是大体符合中国哲学的“内容”的，因为中国哲学的主题就是“究天人之际”，“际”即天人之间合中有分，分中有合：宇宙论就是中国哲学的天论，人生论就是中国哲学的人论，致知论则是中国哲学如何“知天”“知人”的知论。（参见李存山，1998年）这种“三分架构”并非只是“依傍”了西方哲学史，而更主要是“因”中国哲学之“固然”。当然，如何更恰切、“合身”地表述出中国哲学的“实质上的系统”，学术界可以而且需要继续探讨，不断做出新的努力。

《中国哲学大纲》的“自序”在讲了“中国哲学之区分”之后，接着讲“中国哲学之特色”。张先生说：中国哲学，在根本态度上很不同于西洋哲学或印度哲学；我们必须了解中国哲学的特色，然后方不至于以西洋或印度的观点来误会中国哲学……中国哲学之特点，重要的有三，次要的有三，共为六……（张岱年，“序论”第5页）此处所说“重要的有三”，即“合知行”、“一天人”、“同真善”；“次要的有三”，即“重人生而不重知论”、“重了悟而不重论证”、“既非依附科学亦不依附宗教”。这六点中的“合知行”、“同真善”以及“重了悟而不重论证”——张先生在“注”中说——“颇采熊十力先生之意”（同上，第9页）。由此可知，《中国哲学大纲》对“中国哲学之特色”的表述，得力于张先生与熊先生的学术交往，而张先生最先比较全面地提出了中国哲学的“特色”说。

值得注意的是，关于“一天人”，张先生说：“中国哲学有一根本观念，即‘天人合一’。认为天人本来合一，而人生最高理想，是自觉地达到天人合一之境界。”（同上，第6页）此点与《中国哲学大纲》“自序”在“审其基本倾向”中所举之例“不知道中国大部分哲学家以天人合一为基本观点，则不会了解中国的人生论”是相应的。《中国哲学大纲》“人生论”的第一篇即讲“天人关系论”。以后，张先生也一直重视对“天人合一”思想的研讨，如1

1985年发表重要论文《中国哲学中“天人合一”思想的剖析》，1995年在《论中国传统哲学的继承与改造》一文中把“天人合一与天人交胜”作为中国古典哲学中最重要的精湛思想之一。

（《张岱年全集》第7卷，第543页）

在《中国哲学大纲》“自序”的“审其基本倾向”中，张先生首举之例是：“如不知道中国哲学不作非实在的现象与在现象背后的实在之别，便不能了解中国哲学中的宇宙论。”这一点在“序论”的“重人生而不重知论”条下表述为：“亦不怀疑外界的实在”，“先秦未有怀疑外界之实在者，北宋思想家大多排斥佛家的外界虚幻之说”。（张岱年，“序论”第8页）我认为，这是张先生在中哲史研究中提出的一个最有“特色”、最重要的见解。张先生在《中国哲学大纲》的“中国本根论之基本倾向”中说：印度哲学及西洋哲学讲本体，更有真实意，以为现象是假是幻，本体是真是实。本体者何？即是唯一的究竟实在。这种观念，在中国本来的哲学中，实在没有。中国哲人讲本根与事物的区别，不在于实幻之不同，而在于本末、原流、根支之不同。万有众象同属实在，不惟本根为实而已。……在先秦哲学中，无以外界为虚幻者。佛教输入后，始渐有以现象为虚幻之思想，然大多数思想家都是反对佛家以外界为虚幻之思想的。中国哲学家大都主张：本根是真实的，由本根发生的事物亦是真实的，不过有根本不根本之别而已（张岱年，第9-10页）张先生之所以如此突出地表明中国哲学的这一“基本倾向”，是因为这与张先生当时的哲学理论研究密切相关。在1933年所作《关于新唯物论》一文中，张先生提出：“新唯物论已舍弃旧唯物元学所谓本体之观念。”（《张岱年全集》第1卷，第129页）而在同年所作《中国元学之基本倾向》一文中，张先生即已指出：印哲及西哲言本体，更有实义。以为现象为假、为幻，本体为真、为实。本体者何？即究竟实在也。此义中国哲人不主持之。中国哲人言“本根”与事物之别，不在实幻之谓，而在本末、源流、根枝之辨。万有众象同属实在，不惟“本根”为实而已。自印度哲学传入，乃渐有以实义言“本根”者。（《张岱年全集》第1卷，第168-169页）1936年，张先生发表其早年哲学思想的一篇代表作，即《哲学上一个可能的综合》。在此文中张先生重申：“新唯物论的宇宙论，则已废去本体观念。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的实在。”（同上，第263-264页）此处所谓“自然之两分”，即英国新实在论哲学家怀特海在《自然的观念》中所批判的西方传统哲学认为“现象现而不实，本体实而不现”的思想。在此文的“中国哲学思想之趋向”一节，张先生说：唯物论虽不是中国的正统思想，但中国哲学有一些根本倾向，颇合于唯物义。在宇宙论，中国哲学之基本倾向是不将现象与实在分为二事，现象即实在，实在即现象……在人生论，中国哲学不喜出世的理想，而讲不离乎日常生活的宏大而平实的生活准则。（同上，第272-273页）张先生以此说明，新唯物论以及“唯物与理想”的综合是符合“中国哲学之根本倾向”的。

中国哲学“不将现象与实在分为二事”，这不仅契合张先生本人的哲学思想，而且更符合中国哲学的实际。冯友兰先生曾在《中国哲学史》下卷的“中国佛学与中国人之思想倾向”一节指出：佛学中派别虽多，然其大体之倾向，则在于说明“诸行无常，诸法无我”。所谓外界，乃系吾人之心所现，虚妄不实，所谓空也。但由本书以上所讲观之，则中国人对于世界之见解，皆为实在论。即以为吾人主观之外，实有客观的外界。谓外界必依吾人之心，乃始有存在，在中国人视之，乃非常可怪之论。（冯友兰，2000年，第3卷，第142页）冯先生在此所说“中国人对于世界之见解，皆为实在论”，与张先生所说中国哲学“不将现象与实在分为二事”是思想相通的。但冯先生后来在《新理学》中提出“实际世界”与“理想世界”的思想，则是受到西方柏拉图主义的影响，陷于“自然之两分”。而当时熊十力先生主张“摄用归体”、“离识无境”、“诸行无实”，则是源于佛学的思维方式，也未免“自然之两分”。1949年之后，冯先生由主张“理在事先”转为“理在事中”，熊先生也提出“摄体归用”，肯定“万物真实”，张先生对此都予以肯定性的评价，这与张先生本人的哲学思想及其对中国哲学“基本倾向”的认识很有关系。

张先生在1957年所作《中国古典哲学的几个特点》一文中，举出中国哲学的基本特点有四，即：“第一，本体与现象统一的观点；第二，生活与思想一致的传统；第三，在唯物主义方面，唯物主义与辩证观念相互结合的传统；第四，生死自然的观点与无神论在哲学发展中的深刻影响。”（《张岱年全集》第5卷，第124页）此文所首列的“本体与现象统一的观点”，即中国哲学肯定本体与现象都是实在的。1983年，张先生发表《中国哲学中的本体观念》一文，其

中说：“儒道两家本体观念有其显著的特点”，即两家“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”。（《张岱年全集》第5卷，第494页）1992年，张先生在《论老子的本体论》一文中也说：“西方哲学讲本体，有一个流行的观点，认为本体是与现象对立的，现象现而不实，本体实而不现，本体即是现象背后的唯一实在。这种否认事物现象的实在性的观点，乃是中国先秦时代哲学家所不同意的。佛教传入中国后，才有这种以客观世界为虚幻的见解，但受到儒家学者的批判。”（《张岱年全集》第7卷，第284页）观此可知，强调中国哲学的“基本倾向”是肯定本体与现象同属实在而没有“自然之两分”，这是张先生研究中哲史贯彻始终的一个重要思想。在此需要提及的是，现代新儒家牟宗三先生把“两层存有论”、佛教的“一心开二门”作为中国哲学的一个“普遍模式”。我曾在1993年的第八届国际中国哲学会上提交论文《“一心二门”与“一本多级”》，对牟先生与张先生的思想进行比较，批评以“一心开二门”为中国哲学“普遍模式”之说（李存山，1993年），但并未引起学界的重视。近年来，牟先生的思想对大陆学界的影响日渐广大，而我一直不敢苟同牟先生的“两层存有论”。因为此问题关涉对中国哲学的“基本倾向”的认识，我希望学界能对此予以讨论。

三、关于宋明理学的派系之划分

张岱年先生在《我与中国20世纪》的回忆录中说：《中国哲学大纲》“着重讲述了中国哲学中的唯物论学说与辩证法思想，对于宋代以来的张载、王廷相、王夫之的唯物论特加表扬；对于老子、《易传》、张载、朱熹、王夫之的辩证观点进行了较详的诠释”。关于宋明理学的派系之划分，张先生说：近几十年来，研究中国哲学史的，大多认为宋明理学分为两大学派，即程朱学派与陆王学派。我在此书中首次提出：自宋至清的哲学思想，可以说有三个主要潮流，一是唯理论，即程朱之学；二是唯心论，即陆王之学；三是唯气论，即张载、王廷相、王夫之以及颜元、戴震的学说。这一论点到近年已为多数哲学史家所承认了。（《张岱年全集》第8卷，第511页）在中国学术、思想和哲学的研究史上，张先生的《中国哲学大纲》“首次提出”宋明理学分为程朱理学、陆王心学和以张载、王夫之为代表的唯气论三个派系，这是张先生研究中哲史的一个重要创获和基本论点。张先生说，“这一论点到近年已为多数哲学史家所承认了”，这在中国大陆学界最为显著，而张先生所特别重视者是冯友兰先生在《中国哲学史新编》中肯定了“理学三派”的观点。冯先生说：“张载和二程都是道学的奠基人，但他们的哲学思想又各不相同。他们代表道学中的三个主要派别。程颢代表道学中心学的一派。程颐代表道学中理学的一派。心学和理学是传统的名词。如果以这两个名词为例，立一个新名词，那可以说张载的一派是气学。”冯先生在《中国哲学史新编》第五册“详细叙述了张载的继承者王廷相、王夫之的哲学”，张先生认为，“这是重视唯物主义的表现”（同上，第479页）。张先生在《中国哲学大纲》中首次提出“理学三派”说，这与当时张先生的哲学理论研究也密切相关。在《哲学上一个可能的综合》中，张先生即指出：宋以后哲学中，唯物论表现为唯气论，唯气论成立于张横渠，认为一切皆一气之变，太虚也是气，而理亦在气之内，心也是由内外之气而成。唯气论其实即是唯物论……张子的唯气论并无多大势力，继起的理气论与唯心论，都较唯气论为盛。到清代，唯气论的潮流乃一发而不可遏，王船山、颜习斋，先后不相谋的都讲唯气……习斋以后有戴东原，讲气化流行，理在事物的宇宙论，理欲合一的人生论，皆唯物思想。（《张岱年全集》第1卷，第272页）在《中国哲学大纲》的“本根论”中，张先生以“理气论”和“唯心论”两章述程朱理学和陆王心学，而以“气论一”和“气论二”两章叙述自先秦至清代的气论哲学发展，指出：“在中国哲学中，注重物质，以物的范畴解说一切之本根论，乃是气论。”“唯气的本根论之大成者，是北宋张横渠（载）。”明中叶以后的气论哲学家则有罗钦顺、王廷相、王夫之、颜元、戴震等。（张岱年，第37、42、74-85页）张先生在《哲学上一个可能的综合》中指出唯物论在中国“有其传统”，同时也承认“唯物哲学在中国不甚盛”，“不是中国的正统思想”，但在《中国哲学大纲》中“对于宋代以来的张载、王廷相、王夫之的唯物论特加表扬”，这显然是带有哲学家的眼光来写中哲史，其意亦在于说明新唯物论之发展是符合“中国哲学思想之趋向”的。

张先生在1942年所作《事理论》（“天人五论”之三）的“自序”中说：民初以来，时贤论学，于绍述西哲之余亦兼明中国往旨，于程朱、陆王、习斋、东原之学时有阐发。学人之中，述颜戴之指者，宗陆王之说者，绍程朱之统者，皆已有人。而此篇所谈，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，不欲自违其所信耳。（《张岱年全集》第3卷，第114页）观此可知，张先生的哲学思想是“接着”横渠、船山的气论讲的（参见李存山，2001年b）。张先生晚年自号“渠山拙叟”，更表明他对横渠、船山之旨的一贯重视。

张先生的“理学三派”说与其本人的哲学思想密不可分，而“理学三派”说在中国大陆学界也“为多数哲学史家所承认”。但毋庸讳言的是，在港台新儒家中，较为流行的是牟宗三先生的“理学三系”说，近年来此说对大陆学界也渐有重要影响。牟先生的“理学三系”说，即以象山、阳明为一系，濂溪、横渠、明道、五峰、蕺山为一系，以及被贬为“别子为宗”的伊川、朱子为一系。牟先生自谓此三系说“是吾辛勤疏导融会贯通后之所得”（参见牟宗三，1999年，第42-43、356页），实际上，亦是牟先生深带其新心学及“两层存有论”之哲学眼光而对宋明理学的一种“判教”。在此“判教”中，横渠虽在表彰之列，但横渠、船山的唯气论一系则被完全取消了。

我们在此不涉研究者哲学理论上的分歧，而只择要指出牟先生对横渠之学的解说实多有“滞辞”。

1.程颢（明道）曾批评张载“以清虚一大名天道，是以器（气）言，非形而上者”，牟先生则批评“明道对于《正蒙》之言太虚神体未能相契也……吾今日细看《正蒙》，横渠诚有滞辞，然其实意却并不是以太虚神体为器（气），为形而下者”；同样，牟先生亦批评“伊川‘所见’及其（对横渠的）批评全部差谬矣”，朱熹“对于横渠之《正蒙》，则全部不相应”。（牟宗三，1999年，第358-359、369、371页）笔者认为，二程和朱熹对横渠之学的批评诚有不当处，但此不当是出于各自思想理论的不同，而他们对横渠思想能够理解还是应该肯定的。尤其是，二程与横渠乃同时期相互交往、共同切磋甚为密切的道友，若谓二程对横渠思想的批评全不相契，而非要将横渠之“太虚”强解为“以心著性”之“神体”或“道”，则未免陷于今人的“师心自用”。

2.横渠言“太和所谓道……不如野马羶因缁，不足谓之太和”，又言“由气化，有道之名”。牟先生说：“横渠由野马羶因缁说太和，说道，显然是描写之指点语……核实言之，创生之实体是道。而非游气之羶因缁即是道也。如此理会方可不至使横渠成为唯气论者。”“‘太和所谓道’，亦不是此实然平铺之气化。乃是能创生此气化之至和也。依此，‘由气化、有道之名’只是太和之带着气化说而已。并非截断其创生义，只执‘实然平铺之气化’以为道也……若如此，则真成为唯气论矣。”（同上，第377页）牟先生此说，是强把“太和”与“气化”分为“两层存有”，即在“气化”之上再立一“创生原理”，然其根据不过是“不至使横渠成为唯气论者”。此在横渠之《正蒙》，必须“增字”或“改字”才能说通；而对于牟先生之立说，则未免陷于“循环论证”。

3.横渠言“气之性本虚而神，则神与性乃气所固有”。牟先生说：“‘气之性’即气之体性。此体性是气之超越的体性……是‘遍运乎气而为之体’之‘超越的性’，本体的性，乃形而上者。……谓此为气所固有，此‘固有’乃是超越地固有，因‘运之而为其体’而为其所固有，不是现象地固有。”（同上，第379-380页）此亦是强以本体界与现象界之“两层存有”来解横渠的“气所固有”。

4.横渠言“一物两体，气也”。牟先生说：“若分解言之，‘一物’即太极、太虚神体之为圆为一，‘两体’即昼夜、阴阳、虚实、动静等，此是属于气。而言‘一物两体气也’是浑沦地言之，即‘参和不偏’地言之，是表示太极太虚之不离气……并非说太极、太虚、天德神体亦是气。”（同上，第388页）这是强把“一物”与“两体”，即“太极”与“气”分为“两层存有”，此于横渠所言“一物而两体，其太极之谓欤”实窒碍难通。

5.横渠言“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二”，又言“若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏有生于无之论”。牟先生说：“‘虚空即气’，顺横渠之词语，当言虚体即气，或清通之神即气。……虚体即气，即‘全体是用’之义……是以此‘即’字是圆融之‘即’，不离之‘即’，‘通一无二’之‘即’，非等同之即，亦非谓词之即。……若就横渠之圆融义言，亦是有理（神体）而后有气，亦是气立而理因之寓……”“‘若谓虚能生气’云云……此种遮拨正是伊川所谓‘意屡偏而言多滞’之一例也。‘天地之道可一言而尽，其为物不贰，则其生物不测’，何以不可言‘虚能生气’耶？……是以纵贯言之，则‘虚能生气’；横铺言之，则体用相即。横渠于此只着重‘虚空即气’之相即，此只知其静态之

横渠，而忘其动态纵贯之创生义也。”（同上，第393、394-395页）这是强以佛教的体与用（两层存有）之“相即不离”来解释横渠的“虚空即气”。此种解释之滞碍难通，竟至牟先生要代为横渠“改字”，认为“当言虚体即气”。横渠明言“由气化，有道之名”，而牟先生却要给横渠加上“有理而后有气”的“圆融义”。横渠明明批评“虚能生气”之说，而牟先生却批评横渠“意屡偏而言多滞”，“忘”了“虚能生气”的“动态纵贯之创生义”。

6.横渠言“合性与知觉，有心之名”。牟先生说：“案此语亦不的当。‘合性与知觉’好像是说性体中本无知觉，性是性，加上知觉才有‘心之名’……殊不知在性与心处，均不应该如此表示也。”（牟宗三，1999年，第454页）此处的“不应该”，是要使横渠按照牟先生新心学的“应该”来表示“心之名”。横渠言“气聚，则离明得施而有形；气不聚，则离明不得施而无形”。朱熹解此句为：“看来只是气聚，则目得而见。不聚，则不得而见。”牟先生说：“案此解非是……此正是视作认识论之辞语，全非。朱子对此段完全不相应。”（同上，第402页）而按牟先生的解释，“离明”乃指“神体之虚明照鉴”，“此是言‘心’之‘本体、宇宙论的’根据，而此神体之明亦可以说即是‘宇宙心’也”。（同上，第400页）此种解释，案之以横渠所言“合性与知觉，有心之名”，实大不应该。

总之，牟先生将横渠的“太虚即气”思想解之为“两层存有论”，实并无真实的根据，而大多托之为“横渠之措辞亦常不能无令人生误解之滞辞”，又怪罪于“当时有二程之误解，稍后有朱子之起误解，而今人又误解为唯气论”。虽然牟先生自信“误解自是误解，故须善会以定之也”（同上，第403页），但牟先生的“善会”却常陷于同《正蒙》之文本相抵牾的“滞辞”或“过度诠释”。

笔者认为，横渠所言“由太虚，有天之名；由气化，有道之名”，以及“合性与知觉，有心之名”，皆言简而意明，不致亦不应发生误解；惟“合虚与气，有性之名”需稍作分析。横渠说：“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔；至静无感，性之渊源，有识有知，物交之客感尔。”（《正蒙·太和》）此处“气之本体”，即是说“太虚无形”为气之本然的象态（横渠认为，“太虚”无形而有象，“苟健顺、动止、浩然、湛然之得言，皆可名之象尔”[《正蒙·神化》]）。“其聚其散”之“其”字，亦是指“太虚”；由“太虚”之聚散，可知“太虚”就是气。此后“至静无感，性之渊源”，即是说“性之渊源”在于“至静无感”的太虚。横渠认为，人与物都有纯善的“天地之性”和不是纯善的“气质之性”。他说：“太虚为清，清则无碍，无碍故神；反清为浊，浊则碍，碍则形。”（《正蒙·太和》）这里所谓“清”就是“太虚无形”、“至静无感”的象态，“天地之性”渊源于此；所谓“浊”就是“气质”有碍而有形了，“气质之性”渊源于此。由此可知，“合虚与气，有性之名”的“性”，是将“天地之性”与“气质之性”合而言之，而“合虚与气”则应理解为“合太虚与气质”。如此解释，则横渠所言“太虚即气”不容理解为“虚与气”是“相即不离”的“两层存有”。通过以上分析，可知牟先生的“理学三系”说并不能取代张先生的“理学三派”说，横渠、船山的唯气论一系是不可否认的历史客观存在。然而，近年来中哲史界或多或少地有一种讳言“唯物论”的倾向，此盖与50、60年代将哲学史看作“两条路线（唯物论与唯心论）斗争”的历史所引起的逆反有关。笔者认为，“两条路线斗争”的模式应该抛弃，但不应完全否认中哲史上存在唯物论和观念论、唯心论的流派。值得充分重视的是，儒、释、道三家的价值取向不同，由此取向的不同而决定了其哲学的世界观的不同；就儒家而言，其最高的价值取向是崇尚道德，而道德的起源问题是儒家哲学所必究、现代哲学也还没有完全解决的问题。中哲史上存在唯物论和观念论、唯心论的流派，不是由于“阶级”“党性”的对立，而大多是由于价值取向的不同以及解决道德起源问题的方式不同。就张载与二程的哲学分歧而言，我认为这主要是由于他们建构“新儒学”体系的逻辑起点的不同。如二程所说，张载“尤所切齿者”是“释氏推其私智所及而言之，至以天地为妄”（《程氏外书》卷七），因此，张载的哲学是先肯定这个世界的实在性（所谓“先识造化”，见《横渠易说·系辞上》），然后肯定这个世界的道德性；二程认为，佛教“要之卒归乎自私自利之规模”（《程氏遗书》卷十五），因此，二程的哲学是先肯定这个世界的道德性（所谓“先识仁”，见《程氏遗书》卷二上），然后肯定这个世界的实在性。他们所相同者是都肯定这个世界为道德、实在的。

我曾作有《“先识造化”与“先识仁”》一文，其中引《宋元学案·序录》所说：“横渠先生，勇于造道，其门户虽微，有殊于伊洛，而大本则一也。”（李存山，1989年）在将此文呈张

先生教正时，张先生指出，此引断句有误，“虽微”下应连读，即：“其门户虽微有殊于伊洛，而大本则一也”。这就是说，张载与二程之“殊”，相比于他们同承孔孟、共明儒道的“大本”而言，是细微的。我认为，由张先生的这一指正可以看出，他的“理学三派”说及其“接着”气论讲，一方面是出于“不欲自违其所信”，另一方面也对程朱、陆王之学等等有着同情的了解和相当程度的肯定。由此就可以理解，张先生在30年代一方面表彰中国哲学的唯物论传统，另一方面也肯定中国哲学（不仅是唯物论）“有一些根本倾向，颇合于唯物义”，“综合唯物与理想，实正合于中国哲学之根本倾向”。（《张岱年全集》第1卷，第272、273页）即使在50年代“两条路线斗争”之说甚嚣尘上之时，张先生也敢冒当时之“大不韪”，写有《中国古典哲学的几个特点》一文，对中国哲学（不仅是唯物论）的“基本特点”予以肯定。张先生在80、90年代所写大量哲学与文化学的论著，更表明张先生之信持唯物论，而以“综合创新”的博大襟怀，绝不囿于“唯唯物论”。

参考文献

冯友兰，1998年：《三松堂自序》，人民出版社。

2000年：《三松堂全集》，河南人民出版社。

胡适，1919年：《中国哲学史大纲》，商务印书馆。

李存山，1989年：《“先识造化”与“先识仁”》，载《人文杂志》第5期。

1993年：《“一心二门”与“一本多级”》，载《中国哲学史》第3期。

1998年：《中华文化通志·哲学志》，上海人民出版社。

2001年a：《张岱年先生学术思想述要》，载《高校理论战线》第6期。

2001年b：《新唯物论：“接着”气论讲》，载《思想与文化》第1辑，华东师范大学出版社。

牟宗三，1997年a：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社。

1997年b：《中国哲学十九讲》，上海古籍出版社。

1999年：《心体与性体》上册，上海古籍出版社。

张岱年，1982年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社。

《张岱年全集》，1996年，河北人民出版社。

（作者单位：中国社会科学院哲学所）

责任编辑：罗传芳·纪念康德逝世200周年·（《哲学研究》2004年第6期）