

doi:10.11835/j.issn.1008-5831.2017.03.015

欢迎按以下格式引用:杨华.冯友兰、张岱年关于惠施评述的异同辨析[J].重庆大学学报(社会科学版),2017(3):120-125.

Citation Format: YANG Hua. Similarities and differences in Hui Shi's study between Feng Youlan and Zhang Dainian [J]. Journal of Chongqing University(Social Science Edition),2017(3):120-125.

冯友兰、张岱年关于 惠施评述的异同辨析

杨华^{1,2}

(1. 北京大学马克思主义学院,北京 100871;重庆大学马克思主义学院,重庆 400044)

摘要:文章通过对冯友兰《中国哲学简史》和《张岱年全集》中相关文献的考证,简要分析两位先生对惠施在学术地位、学术思想和人生观方面关注点的差异与统一,以期在加深对惠施辩证认识的基础上,强化对传统哲学更整体、更积极的评价,进而古为今用、推陈出新,增强文化自信,实现文化自强。

关键词:惠施;逻辑学;人生观;冯友兰;张岱年

中图分类号:B14 **文献标志码:**A **文章编号:**1008-5831(2017)03-0120-06

惠施是著名的政治家、哲学家,是名家思想的开山鼻祖和主要代表人物。直到现在,无论是研究先秦哲学还是老庄哲学,都会涉及到他,都不但有话可说,而且见仁见智。为此,笔者主要通过对冯友兰《中国哲学简史》和《张岱年全集》中相关文献的考证,简要分析两位先生对惠施在学术地位、学术思想和人生观等方面关注点的差异与统一,试图在加深对惠施全面认识的基础上,强化对传统哲学更整体更积极的评价,进而古为今用、推陈出新,增强文化自信、实现文化自强。

一、关于惠施的学术地位

对惠施冠以著名政治家、哲学家以及名家思想开山鼻祖的称谓,虽然已经是学界主流的说法,但是究竟应该凭借什么材料通过什么方式,才能理直气壮得到这样的结论,却不但需要皓首穷经的努力,还存在一个“六经注我”与“我注六经”的深层次问题。

(一)冯友兰立足于事实依据的“正本清源”

冯先生在《中国哲学简史》第八章《名家》中,专门对这一派思想进行介绍,并引出了自己对惠施的看法。冯先生说:“‘名家’这个名称,译成英文时,有时译作‘sophists(诡辩家)’,有时译作‘logicians(逻辑家)’或‘dialecticians(辩证家)’。名家与诡辩家、逻辑家、辩证家有些相同,这是事实;但是他们并不完全相同,这更是事实。”^{[1]第八章}冯先生接着说:“为了避免混乱,顶好是按字面翻译为The School of Names。这样翻译,也可以提醒西方人注意中国哲学讨论的一个重要问题,即“名”“实”关系问题。”^{[1]第八章}

在这里,冯先生通过对英文翻译差异的区分,实际上把对“名家”的理解分为了两个层次。第一个层次应该是同邓析一样,仅能被称为辩者的层次,因为他们只是开始对“名”进行分析,而对于哲学本身并没有作

修回日期:2017-01-22

基金项目:重庆市社会科学规划青年项目“当代社会发展理论的人类本位研究”(2014QNMK07)

作者简介:杨华(1986-),男,重庆人,北京大学马克思主义学院博士研究生,重庆大学马克思主义学院讲师,主要从事哲学研究。

出真正的贡献。他们这种所谓的“辩”，看上去更多是同法律相关，所以他们被称做“讼师”，实际做的事情跟现在所谓的诡辩差不多。所以这种以“辩”得来的“名”或者“实”既不能得到“名家”的认同，连一向强调“法”的墨家也对他们嗤之以鼻划清界限。第二个层次就是真正的“名家”所谓的“名”和“实”。冯先生认为它的真正创始人就是惠施和公孙龙，他们的工作对哲学有贡献，为后人提供了一对重要的哲学范畴，演化为一种认识论甚至价值观，构成传统文化的显著符号。虽然冯先生后面也紧跟了《韩非子》当中对两人的评价，认为两个人有关法律的“言”，效果很坏，像邓析一样坏。但是，由于邓析越走越远、越来越偏，后来被子产所杀。由此更能够说明，冯先生对惠施及其后世影响是非常肯定的。

除此之外，冯先生还从思想发展史的角度评价了惠施的作用。对于这个问题，在第九章《道家第二阶段》关于老子、庄子思想的注解以及第十九章《新道家：主理派》当中都有所涉及。在这里，冯先生对《老子》编写时间进行考察，进而谈到了惠施。他认为：“这部书之所以写在（或编在）惠施、公孙龙之后，而不是在他们之前，是因为《老子》里有许多关于‘无名’的讨论，而要讨论‘无名’，就先要讨论过‘名’，所以它出现于惠施、公孙龙这些名家以后。”^{[1]第九章}这里冯先生虽然并没有详细论证以惠施为代表的名家对老子思想的影响，主要通过对其已有研究成果进行分析判断出《老子》的写作年代，同《中国哲学史》中的假定有所区别，张先生则是通过史实的详细考察得出了同冯先生大致相同的结论。但我们仍能知道，惠施等人所讨论的“名”和“实”的关系问题，一直影响了后期的哲学思想，成为一个不能回避的话题，也就是说，观点之对错暂且不谈，提出这个问题本身就有其价值。而同一章节中关于庄子和惠施的关系，因为属于思想上的差异，所以本文在下一章中专门谈及。不过总体而言，名家对道家的贡献是显而易见的。在第十九章《新道家：主理派》的论述中，冯先生认为主理派本身就兴起于对名家兴趣的复兴，所以新道家把对惠施、公孙龙的研究作为前提也不会让人奇怪。新道家将他们的玄学与他们所谓的名理结合起来，叫做“辩名析理”（此语见郭象《庄子注》的《天下篇注》）^{[1]第十九章}，继而发扬光大。

（二）张岱年侧重于价值判断的“明辨是非”

在《张岱年全集》中第一次提到惠施的名字，是在《中国哲学之特色》中。张先生认为“合知行”是中国哲学的本质，即“是知行合一的。思想学说与生活实践，融成一片”^{[2]6}。接下来张先生的一句话就更有趣了：“不仅儒家有如此见解，即‘散于万物而不厌’的惠施，其理论也以‘泛爱万物，天地一体也’为归结。”^{[2]6}这里一方面把惠施也视为符合中国哲学特色的思想家，另一方面也认为惠施的思想同中国哲学的主流思想（特别是儒家思想）肯定是有显著区别的。

张先生从思想史的角度谈惠施，同样是讲他和老庄的关系，不过并未像冯先生一样提到后期的新道家，并且就算是讲关系也讲得非常简单，只录得这样一句：“庄子受老子惠施的影响，更大发挥对待合一之观念。”^{[2]145}“老子惠施虽都讲对待合一，然都未尝显明的以对待为变化反复之所以”^{[2]147}。

而对于惠施的评价，张先生则在多处进行了表述，有高有低，似乎做到了非常谨慎的是非分明。在《中国哲学之发展》这一部分中，张先生认为惠施“他不以神秘的道解释宇宙，而以大一小一解释之，可谓先秦第一个唯物论者。惠施又好辩，他这种重物好辩的学风，使当时中国的思想界又转换了一个方向”^{[2]14}。不过惠施到底是不是第一个唯物论者，张先生在后期的注释中进行了反思，认为惠施应该并不是第一人。不过不管怎样，惠施的辩证法和唯物论思想都对后期的思想发展开创了新出路。

在《中国哲学中之活的与死的》一文中，张先生认为，“名家也是久已中绝的学派……名家哲学不是完全成熟的，在正确的理则之发现中，夹杂有不少的诡论。中国将来的哲学中，解析事理的方法，大概当是从西洋哲学传来的，对于先秦时代的名家之学，恐不会有多少联系”^{[2]619}。这个评价颇低。不过一个思想流派，虽不能影响万代，可在当时代风靡一时影响其他，也可算有积极意义。特别受其影响的老庄思想影响至今，更算是间接影响当下了。正如张先生自己所说：“惜文献不足，惠子学说的详细内容如何，不可得知。”^{[2]38}虽然对惠施的著述没能流传至今，使我们不能全面客观对其地位和价值进行判断，但是张先生所持的肯定态度是溢于言表的。

二、关于惠施的学术思想

正如上文所说，虽然记载惠施纵有海量著述，但由于都没有得到保存，所以现在对惠施思想的把握主要来源一般是两个：一个是在其他史书或者思想家的论著中提及惠施的部分，一个是在《庄子·天下篇》中涉

及惠施的部分。总结冯、张两位先生的分析,可以从唯物辩证法和逻辑学两个方面对惠施的学术思想进行一些思考。

(一)在唯物辩证法方面:冯友兰立足于方法论的“一分为二”,张岱年侧重于认识论的“实事求是”

在唯物论基础之上的辩证法是惠施思想中所占篇幅最大的部分。冯、张两位先生也在这个部分有最多的评注。不过冯先生的评论注重联系,分析中指出惠施思想中的局限;张先生则强调事实,以客观认识为主。比如,关于惠施思想的核心,当然还是在唯物论和辩证法部分,而其中唯物论又是基础。在前文中已经提到,张岱年先生一度认为惠施是先秦第一个唯物论者,而要证明这一点也很容易。因为冯先生就说:“惠施、公孙龙代表名家中的两种趋向,一种强调实的相对性,另一种强调名的绝对性。”^{[1]第八章}什么叫“实的相对性”呢?就是“惠施强调实际事物是可变的、相对的这个事实”^{[1]第八章}。张先生则认为,既然惠施讨论的可变或者相对是对事物进行的讨论,那他怎么会不是唯物论者,他的思想中怎么会没有唯物论的成分呢?另外,张先生在《气论》中也提到:“在中国哲学中,类似西洋所谓原子论的,是惠施的‘小一’说……惠子的思想,可谓是一种原子论。”^{[2]72}

再举一个简单的例子。“泛爱万物,天下一体也”是历物十事中的最后一句,就是说普爱万物,天地就是一个整体。这里当然还包含了惠施“万物毕同”的前提,也就是涉及如何看待“天”的问题。在中国哲学史上,“天”是一个非常重要同时也难以解释的概念,不同流派对其定位各异。本文不纠缠于此,只是说惠施思想中的“天”跟其他思想比较起来,是比较低的,因为它不代表权利、不代表至高无上,而可以同“地”、同“万物”相提并论。张岱年先生也说:“在惠子的心目中,天是与地平等的,而至大无外之大一并不是天。惠子所谓天,亦是与地相对的物质之天。”^{[2]38}由此可见,惠施思想中并不存在一种抽象的精神世界,或者强调内心的某种神秘力量,而是将人类万物同天地统一起来,建构了自己的唯物论体系。这在现在看来并没有什么独特,但在两千年前就具有重要的意义,起码是独到的见解。

冯先生说:“在《齐物论》里,庄子讨论了两个层次的知识。我们的分析,且从第一个层次即较低的层次开始。在本书讲名家的一章里,我们说过,惠施和庄子有某些相似。在《齐物论》中庄子讨论的较低层次的知识,正与惠施‘十事’中的知识相似。”^{[1]第九章}从这段话中,我们知道冯先生认为惠施讨论的话题,在知识层面比庄子低了一个层次。这种知识层面的差异体现在哪儿呢?《齐物论》中有这样一段话:“既已为一矣,且得有言乎?既已谓之一矣,且得无言乎?一与言为二,二与一为三,自此以往,巧历不能得,而况其凡乎?故自无适有以至于三。而况自有适有乎?无适焉,因是已。”在前文对惠施的方法论进行讨论的时候就说到,他的“辩”可以得到真知,但似乎少了所以然的部分。而在这里,更上了一个层次,讨论的是知识的境界。当然,我们可以说,连所以然都没有的知识,怎么能跟更高境界的知识比较呢?硬要比的话,庄子的知识应该叫“不知之知”。比如惠施说:“至大无外,谓之大一。”他用这些话描写“大一”,确实描写得很好,殊不知正由于“大一”无外,所以它是不可思议、不可言说的。因为任何事物,只要可以思议、可以言说,就一定有外,这个思议、这个言说就在它本身以外。道家则不然,认识到“一”就是不可思议、不可言说的,因而他们对于“一”有真正的理解,比名家前进了一大步^{[1]第九章}。

冯先生还将惠施的“合同异”与后期墨家进行了比较。惠施的“合同异”由“万物毕同”的前提,得出“泛爱万物,天地一体也”的结论。乍一看这个理论是没有问题的,或者是在简单的层面上看没有问题。这里还可以跟惠施的唯物论结合起来解读,就是万事万物中存在大小不等的异同,它们的“实”是相对的。而后期墨家认为这就是一个谬误,这种谬误的来源是对“同”的不同理解。墨家认为:“‘同’有四种。《经上》篇说:‘同:重、体、合、类。’《经说上》解释说:‘同:二名一实,重同也;不外于兼,体同也;俱处于室,合同也;有以同,类同也。’”^{[1]第十一章}墨家具体的分析是这样的,“说‘万物毕同’,是说它们同类,是‘类同’。但是说‘天地一体也’,是说它们有部分与全体的关系,是‘体同’。由类同为真的命题不能推论出体同的命题也为真,虽然都用了‘同’字”^{[1]第十一章}。不过笔者认为,墨家如据此批驳惠施的观点实属牵强。关于“同”的概念和内涵,本身就有普遍意义和自取之意之分,惠施的“同”取自大众理解的普遍含义,表达的观点也不会影响大众的理解,故没必要用墨家自定义的“同”来判定惠施的“同”。

张先生对惠施辩证法思想的分析,主要还是就事论事的模式。张先生说:“惠施亦极注重对待之合一,他所说主要是对待之交参,互转与相齐。惠子说:‘天与地卑,山与泽平。日方中方睨,物方生方死。大同而

与小同异,此之谓小同异。万物毕同毕异,此之谓大同异。’”^{[2]145}(《庄子·天下》)这里所说的惠施的观点,不同于我们现在所说的否定之否定,但却符合辩证法中运动、变化的核心本质。此外,张先生同冯先生一样,讨论了惠施思想中“合同异”以及“万物毕同”等问题,不过更多都是如注释一样,仅作了简单的解释。另外值得一提的是,对于中国哲学中著名的“坚白”“同异”之争,张先生没有同大多数哲学家一样,认为“坚白”之辩源自公孙龙,而是源自惠施,不过似乎也没拿出过绝对让人信服的证据。他说:“坚白之辩,似乎起于惠施。《庄子·天下》篇所存惠子遗说,未论及坚白;但《庄子·内篇》中称惠子‘以坚白之味终’(《齐物论》),‘以坚白鸣’(《德充符》),则惠子必论及坚白可知。”^{[2]178}尽力而为、点到为止,可谓实事求是的明智之举。

(二)在逻辑学方面:冯友兰立足于具体分析“由此及彼”,张岱年侧重于宏观综合的“由表及里”

冯先生认为,惠施、公孙龙代表名家中的两种趋向,一种是强调实的相对性,另一种是强调名的绝对性。这种区别,在着手从名实关系中分析名的时候,就变得明显了。我们来看一句简单的话:“这是桌子”,其中的“这”指具体的实物,它是可变的,有生有灭的。可是“桌子”在这句话里指一个抽象范畴,即名称,它是不变的,永远是它那个样子。“名”是绝对的,“实”是相对的。例如“美”是绝对美的名,而“美的事物”只能是相对美。惠施强调实际事物是可变的、相对的这个事实,公孙龙则强调名是不变的、绝对的这个事实。换句话说,他只注重“名”而不注重“实”。名家的精神就是这样。

冯先生还用荀子的观点论证了惠施思想中的“谬误”。冯先生说:“荀子认为,名家和后期墨家的论证大都是以逻辑的诡辩术为基础,所以是谬误的。他把它们分为三类谬误。”而与惠施相关的是其中第二类谬误,荀子称其为“惑于用实以乱名”。冯先生引用荀子的论证,“他把‘山渊平’归入此类,这句话是根据惠施的‘山与泽平’改写的。实是具体的、个别的;而名是抽象的,一般的。谁若想以个别例外否认一般规律。结果就是用实以乱名。高山上的某一个渊,很可能真的与低地的某一个山一样高。但是不可以从这个例外的情况推论说,一切渊与一切山一样高”^{[1]第十三章}。这里荀子所论证的谬误,就是我们现在所称的诡辩论。他所寻找的“山与泽平”的例子,也基本可以认为是诡辩论的典型。不过同冯先生的论证一样,“实是具体的、个别的;而名是抽象的,一般的”,我们同样应该具体分析惠施的每一个论述,而不是先盖上诡辩论的帽子再来寻找论据。

张先生通过对方法论的深入研究,站在中国哲学史的角度进行了宏观归纳,进而以此方法论看待惠施。在第一个层面,“方法可大别为二:一探求真知的方法,二表述真知论证真知的方法。前者即一般的方法,后者即形式逻辑”^{[2]613}。惠施的方法论到底是哪一种呢?通过对惠施为数不多的“十事”进行分析,只能得出第一种的结果,因为他的表述虽然通过“名”和“实”的辩达到了求得真知的目的,但只有认识论层面的而无本体论层次的东西,知其然而不知其所以然。在第二个层面,关于“名”和“辩”的关系问题,张先生认为“关于名与辩之妥当与否,儒墨道名四家态度不同。名家与墨家皆重名尚辩,认为名乃所以拟实,而辩乃所以达到真知。然名家颇菲薄常识”。另外“对于名辩作专门之研究,实始于惠施公孙龙。惠施公孙龙之主要兴趣,在于名言与事物之辨析。其关于析名持辩之方法之研究,今已不可得知”^{[2]613}。也就是说,他继承了名家学派的先驱人物邓析的“明辩之学”,并将其发扬光大,使之成为了先秦时期诸子百家当中一个独立的学派。惠施的“合同异”观点,认为一切事物的差别、对立是相对的,强调差异之中有同一,这些差别和对立是可以互相转化的。虽然这种观点过分地强调了事物的相对性,否定了事物的稳定性和相对性中存在的绝对性,但是惠施能够强调从联系和发展中看世界,因而能看出现实差异的相对性,从而冲击了孤立、静止地对待事物的形而上学观点。同时,他在对论辩的研究中形成了以名实学说为基本内容的逻辑思想,对中国古代逻辑科学的发展作出了重要贡献,特别是他敏捷的思维和超强的逻辑推理能力,一直被后世的专家、学者所赞扬。这样的以大观小,对惠施的一些纠结问题也就解疑释惑甚至一目了然了。

三、关于惠施的人生观

据记载,惠施第一次与庄子见面,问庄子的感觉如何。庄子说:“今日自以为见凤凰,而徒遭燕雀耳。”惠施这样的人物,却被庄子比之为“燕雀”。为什么呢?因为庄子追求的是个人精神上的绝对自由,目标就是“终身不仕,以快吾志焉”;而惠施则相反,以入仕为价值取向。在这个问题上,即冯张两位先生对于惠施人生观方面的见解,在理论和实践两个方面都值得深刻领会和学习借鉴。

(一)理论诠释的见仁见智

在惠施“历物十事”中最为著名的,是其中的第一事:“至大无外,谓之大一;至小无内,谓之小一。”意思是“大到极点而没有外围的,叫做大一;小到极点而没有内核的,叫做小一。‘至大无外’形容无穷大的整体空间,‘至小无内’,指无穷小的空间单位”^{[3]1020}。在陈鼓应的《庄子今注今译》中,他就引用了蒋锡昌、郭沫若和冯友兰的注解,足以见其地位。更为特别的,张先生专门著有《惠施的‘小一’学说的唯物主义本质》一文;冯先生的《中国哲学简史》就从“大一”开篇。

冯先生认为,“真正大的东西应该‘无外’,即无限大;真正小的东西应该‘无内’,即无限小”^{[3]1021}。而张先生的思路有西方哲学的影子,特别是对“小一”的解释,跟郭沫若先生相似,解释为“原子”“微末”或者“质点”。冯友兰先生讲“大一”,是跳出惠施思想之外,在中国哲学的整体性角度进行的讨论。因为《中国哲学简史》的开篇第一章是讲“中国哲学的精神”,这种精神来源于哲学在中国文化中占据的地位。按冯先生自己的话说,“我所说的哲学,就是对于人生的有系统的反思的思想”^{[1]第一章}。这句话看似简单,但道出了哲学的实质。主体是人,客体是人的一生,中介是思想,这种思想不是唯心主义意义上的思想,它包括实践、心理和意识活动。另一方面,这也道出了对人的要求,一是需要反思,二是需要系统的反思,这是非常不易的。接下来,冯先生也用辩证思维道出了人生与宇宙的真谛:“无论我们是否思人生,是否谈人生,我们都是在人生之中。也无论我们是否思宇宙,是否谈宇宙,我们都是宇宙的一部分。”^{[1]第一章}强调了人本身和自己的人生、所有人的人生以及整个宇宙之间都有密不可分的关系。

这是一种什么样的“大一”呢?一方面人是生活在现实中的,是有各自不同的人生的。人需要反思自己的人生。这种反思带来了人生和宇宙的变化。而反思要达到什么目标呢?应该是“内圣外王”的境界。正如《庄子·天下篇》中所说,就是天人、圣人、神人、至人达到的境界。比如,“苏联既不是人间地狱,也不是天国乐园,它不过是一个在变化中的人类社会,这种社会可能通向天国乐园,但眼前还不是”。冯先生的这种印象是比较真实而不带偏见的。他还通过深入的分析比较,得出了另外一种更为宏观的结论:封建社会“尊贵”,资本主义社会“尊富”,社会主义社会“尚贤”。可谓高屋建瓴、入木三分,至于何去何从,那就另当别论。

张先生就事论事谈惠施,主要是讲“小一”。不是说张先生没有连同“大一”一起讲,但他就是选了“小一”作为标题。张先生首先对古希腊哲学中的原子论进行了分析,之后用惠施的“小一”思想进行比较,认为“小一”学说就有原子学说的痕迹。此外张先生还将“大一”“小一”与“合同异”结合起来进行了分析,认为“万物都是小一所构成的,所以都相同。而每一个东西构成的方式不同,所以又都相异”^{[2]27}。这种“小一”构成了万事万物,但仔细研究,它本身又似乎什么都不是。这里所包含的哲学思想,一方面是部分和整体的关系,一方面是个性与共性的关系,关键是把两种关系中所蕴含的对立统一揭示了出来,即部分构成整体但不能代表整体,个性包含共性并且能够体现共性。两种关系既相辅相成又相反相成,从而防止了以偏概全、坐井观天的形而上学人生观,支撑了小中见大、高下相盈的辩证人生哲学思想。

(二)人生实践的殊途同归

两位先生在人生实践方面,却又在磅礴与低调的巨大张力中,实现了各领风骚的殊途同归。众所周知,冯友兰将人生分为四个境界:第一境是“自然境界”,讲“一个人做事,可能只是顺着他的本能或其社会的风俗习惯”^[4],这是一种本能的状态,对于自己所做的事并无觉解或不堪觉解,当然反对来所做的事对自己的意义也就不大;第二境是存在自我意识的“功利境界”,为自己做事、为自己做有意义的事,虽然可能后果有利于其他人,但从动机来说都是利己的;第三境是正其义不谋其利的“道德境界”,以社会意识为基础,搞清楚了个人与社会的关系,这种有真正道德的人在行为和动机上都是符合严格的道德意义的;第四境是超乎社会整体之上的“天地境界”,人是社会的人也是宇宙中的人,做事的意义上升到最高的宇宙利益,自己自觉。根据对人生这四重境界的划分,我们也可以把人直接对应为生物的人、现实的人、道德的人、宇宙的人,他们由低级向高级渐次而成。生物的人追求的是基本的物质需要,也就是吃饱穿暖足矣,形同动物,实如小孩和原始人;现实的人追求自我的物质和精神需求,体现在行为上是只顾自己利益,总是做那些最符合自己利益的事情,体现在处理自我与他人关系时则把自我放在道德生活的中心位置;道德的人,服从社会的需要和伦理的需要,“物有本末,事有始终”,个人的品德修养和社会的文明息息相关,站在社会人立场上“内省”方能致知;宇宙的人,以事天为宗旨,人与天地寿,人与天地参,表现为自在自为自适,天人合一,如《庄子》中

的“物物而不物于物”。显然,冯先生毕生追求的是第四种境界,并且也基本达成了自己的愿景,低调恬静、返璞归真,实现了对惠施的承先启后。

张先生在《八十自述》中说:“我少年时期,对于民族危机感受极深,痛感国耻的严重,于是萌发了爱国之心,唤起了爱国主义的情感。深知救国必须有知,于是确立了求真之志,培育了追求真理的热诚。自审没有从事政治活动的才能,于是走上了学术救国的道路。”^{[5]628}正是因为这样的历史环境,张先生对中国哲学史的阐述、对哲学问题的探索以及对文化问题的研讨都同中华民族的兴衰联系起来。虽然仅靠学术是不能救国的,但没有思想上突破传统束缚来引领国人的认知和思维又是万万不能的。如1934年所写的《中国思想源流》的结语说:“西洋思想的输入,当是对于中国的思想力复活之刺激。中国的创造思想无疑地要复活。……中国民族现值生死存亡之机,应付此种危难,必要有一种勇猛宏毅能应付危机的哲学。”“中国若不能创造出一种新哲学,则民族再兴只是空谈”^{[5]582}。方克立先生在《张岱年先生的“兼和”思想》中也谈到,张岱年先生在青年时代就确信辩证唯物论是“当代最伟大的哲学”,始终牢牢把握这一时代精神的精华和先进文化的前进方向,把它与民族精神的精华以及中国文化的优良传统有机结合,在哲学研究、文化研究、国学研究等方面做出了一系列开创性的贡献,有力地推动了当代中国哲学和文化的发展。他的一生,正如他在抗战时期所做诗文中所说:“东南起太平洋之滨,西北越昆仑山之巅,吾族经营此大地,已逾五千年。我们创造了崇高的伟大文明,我们从来有光辉的革命传统。我们的成就是人类的光荣,我们的努力将永久延续以至于无穷。我们的理想是世界大同,我们的愿望是永久和平。然而我们的疆土与文明不容许任何侵犯,我们誓以神圣的血液为之作干城。伟大的中华民族,是世界上照耀一切的巨星。”显然,他就是其中之一,拨云见日、贯通古今,实现了对惠施的继往开来。

参考文献:

- [1] 冯友兰. 中国哲学简史[M]. 第八章. 北京:北京大学出版社,2012.
- [2] 张岱年全集[M]. 第二卷. 石家庄:河北人民出版社,1996.
- [3] 陈鼓应. 庄子今注今译[M]. 上册. 北京:商务印书馆,2007.
- [4] 冯友兰. 人生的境界[EB/OL]. [2016-11-26]. [http://baike. so. com/doc/5377113 - 5613241. html](http://baike.so.com/doc/5377113-5613241.html).
- [5] 张岱年全集[M]. 第八卷. 石家庄:河北人民出版社,1996.

Similarities and differences in Hui Shi's study between Feng Youlan and Zhang Dainian

YANG Hua^{1,2}

(1. School of Marxism, Peking University, Beijing 100871, P. R. China;

2. School of Marxism, Chongqing University, Chongqing 400044, P. R. China)

Abstract: Based on the textual research and analysis of Feng Youlan's *A Short History of Chinese Philosophy* and Zhang Dainian's *Complete works of Zhang Dainian*, this paper analyzed the similarities and differences between Feng Youlan and Zhang Dainian in their focus on Hui Shi's academic status, academic idea and outlook of life, and tried to deepen our dialectical understanding of Hui Shi and increase the positive evaluation of traditional philosophy, then to make the past serve the present and strengthen cultural self-confidence and cultural self-improvement.

Key words: Hui Shi; logic; outlook of life; Feng Youlan; Zhang Dainian

(责任编辑 彭建国)