

傳統文化與現代化

CHINESE CULTURE: TRADITION & MODERNIZATION

一九九四年 ● 第三期



發
皇
古
義
融
匯
新
知

张
政
烺





传统文化與現代化

国家古籍整理出版规划小组主办

(双月刊)

1994年第3期

总第9期

顾问 匡亚明

主编 张岱年

副主编 许逸民

责任编辑 张世林

封面设计 宁成春

编辑者

《传统文化与现代化》编辑部

地址 北京王府井大街36号

邮政编码 100710

出版者 中华书局

地址 北京王府井大街36号

邮政编码 100710

国外代号 BM1250

国外发行 中国国际图书贸易总公司
(北京399信箱)

刊号 ISSN 1004-8618

CN 11-3175/G2

定价 4.00元

论中国哲学发展的前景 张岱年(3)

也谈对“天人合一”的认识 钱逊(7)

儒家文化与现代经济发展 魏福明(14)

荀子礼乐论发微 楼宇烈(22)

“伏羲”考源 任继昉(27)

《金瓶梅》与明代喇嘛教 王尧(37)

中国语言学的功能主义传统及其现代意义 申小龙(47)

古人命名与宗法观念 毛德富(56)

干将、莫邪考辨

——兼及东周吴越铸剑术 钟少异(62)

东汉时期医学发展之研究 廖育群(68)

汤用彤先生与《魏晋玄学论稿》 许抗生(78)

●“海外中国学”

中国文化形成的要素及其特征 [美] 艾 恺(83)

●书评

比较考古学的魅力

——评李学勤《比较考古学随笔》 陈星灿(92)

编后 (96)

CHINESE CULTURE: TRADITION AND MODERNIZATION (A Bimonthly)

No. 3, (1994): CCTM Total(9)

On the prospect of Chinese philosophy	Zhang Dainian(3)
The correlation of man with heaven revisited	Qian Xun(7)
Confucianism and the development of modern economy	Wei Fuming(14)
Elucidating Xunzi's theory of rites and music	Lou Yulie(22)
Investigating the origin of "fu xi".....	Ren Jifang(27)
<i>Jin Ping Mei(Tales of Concubines)</i> and Lamaism of Ming	Wang Yao(37)
Functional tradition in Chinese linguistics and its impact on modern research	Shen Xiaolong(47)
The ancients' naming practice and patriarchal ideology	Mao Defu(56)
An examination of <i>ganjiang</i> and <i>moye</i> — a look into the craft of sword making in Wu Yue of East Zhou	Zhong Shaoyi(62)
On the development of medical theory during the Later Han period	Liao Yuqun(68)
Tang Yongtong and his <i>Treatise on the Philosophy of Mysterious Learning</i> in Wei and Jin	Xu Kangsheng(78)
● Sinology abroad	
Chinese culture; its constitutive parameters and distinctive features	Guy Allito(U. S. A)(83)
● Book Review	
A review of Li Xueqing's <i>Casual Notes on Comparative Archaeology</i>	Cheng Xingcan(92)
Editorial Postscript	(96)

(顾曰国译)

论中国哲学发展的前景

张岱年

新中国的成立,开辟了中国历史的新时代。社会主义市场经济体制的确立,更开始了社会主义建设的新阶段。随着时代的前进,哲学思维应有新的发展。这是合乎规律的。回忆三十年代至四十年代,在民族危机空前严重的条件下,中国的哲学园地中曾经出现新的思想学说的端绪。到了今天,民族解放已经实现了,一百多年的民族危机已经解决了,社会经济已迅速发展起来,在新的形势之下,哲学应有更大的发展。当代中国哲学向前发展的前景如何呢?这是一个值得研讨的问题。

一 古典哲学是思想发展的源泉

世界哲学有三大系统,即中国哲学,印度哲学与西方哲学。每一大系统的哲学都有其辉煌的开创时代。这哲学思想的开创时代,有的西方学者称之为“轴心时代”,这在中国是先秦时代,在西方是古希腊。现代西方有很多学者认为古希腊哲学至今仍是西方哲学思想发展的源泉。这是符合历史事实的。而中国的先秦时代的经典与诸子学说乃是汉唐宋明哲学发展的思想源泉。春秋战国时期,孔墨、老庄、孟荀的著作,在二千多年的长时期

中,确实提供了思想发展的坚实基础。汉代独尊孔子,魏晋兼崇孔老,隋唐时代儒、释、道三教并尊,到宋代而理学兴起。理学家大多“出入佛老而返于六经”,实际上是返于孔孟之说(《周易大传》被认为孔子的遗著)。到了明清之际,黄宗羲倡民主,实本于孟子;王夫之总结了汉唐宋明的学术而尊崇孔孟;颜元对于汉宋诸儒一概摒弃,而主张回到孔孟原旨;戴震的著作题为《孟子字义疏证》,即表示回归孟学。这些“返于六经”、“回到孔孟”,实即表示以原始儒学为思想的源泉。这其实并非复古,而是借复古以创新,但也表明新时代的思潮确实受到了古代哲学的启发。

时至今日,时代不同了。西学东渐以来,西方哲学已经传入中国,我们研究哲学,必须虚心了解西方自古希腊以来的哲学思想,虚心学习西方哲学的丰硕成就,但是仍不应“数典忘祖”,忽视本民族的哲学传统。我认为,新时代的中国哲学不可能简单地植根于西方哲学的基础之上,而亦应是中国古典哲学的深根上长出的新枝。

二 中国哲学的基本精神

古代哲学之所以能成为思想发展的源

●张岱年 北京大学哲学系教授

泉,主要是因为古代哲学中含有若干符合客观真理的精义睿智,即符合客观实际的正确认识。古代思想有其时代的局限,包含许多错误观点。例如关于天的学说,中国古代所谓天圆地方、西方古代所谓地球中心论,都是错误的。但是古代天文学也包含一些正确的观点,所以能制定出当时合乎实用的历法。中国古代哲学中包含许多陈旧的观点,也具有一些精湛深邃的观点,可以称为精粹思想,也可以称为基本精神。所谓基本精神即是一些符合客观实际而能促进社会发展的精粹思想。中国古代哲学中的深邃思想也很多,这里举出最关重要的四点:(1)天道生生,(2)天人合一,(3)人格价值,(4)以和为贵。略说如下:

(1) 天道生生——中国古代哲学关于天道有一个基本观念曰“生”。所谓天道即是自然界的演变过程及其规律。所谓“生”指产生、出生,即事物从无到有,忽然出现,亦即创造之意。与生密切相关的观念曰“行”,曰“逝”,曰“变”。“行”即运动、亦即过程。“逝”即离去、过去。“变”即转化、转移。孔子曾对弟子说:“天何言哉?四时行焉,百物生焉。”特别提出了“生”与“行”。《论语》又载:“子在川上曰:逝者如斯夫,不舍昼夜。”指出事物是逝逝不已的,有如川流。自一方面说,一切事物都是生生不已;从另一方面说,一切事物都是逝逝不已。传说孔子撰写的《周易大传》进一步发展了“生”的观念,《系辞上传》说:“日新之谓盛德,生生之谓易。”《系辞下传》说:“天地之大德曰生。”又说:“天地絪縕,万物化醇;男女媾精,万物化生。”《周易大传》高度赞扬了“生”,以为“天地之大德”,更提出“生生”的范畴,表示生不是一次性的,生而又生,生生不已。这即变易。《系辞上传》说:“在天成象,在地成形,变化见矣。”《周易大传》肯定了变化的实在性与普遍性。这种观点,用现在的名词来说,即是过程观点,认为一切存在都是过程,

存在即是生生不已,变化日新的过程。这是一个非常深刻的观点。老子也讲“逝”,《老子》云:“有物混成,先天地生,……吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大。大曰逝,逝曰远,远曰反。”道家也肯定变化的实在性。我认为,中国古代哲学认为存在都是生生不已的变化过程的观点,在今天仍是具有重要意义的。

(2) 天人合一——中国古代哲学中所谓“天人合一”的思想,起源很早。到汉代,董仲舒明确提出“天人之际合而为一”,宋代张载明确提出“天人合一”四字成语。程颢讲“天人本一”;程颐讲“天道与人道只是一个道”。董仲舒所谓天人合一以“人副天数”为主要含义,显然是牵强附会之谈。程颐所谓天道人道只是一个道,也不符合客观实际。“天人合一”的比较深刻的含义是:人是天地生成的,人与天的关系是部分与整体的关系,而不是敌对的关系,人与万物是共生同处的关系,应该和睦共处。《周易大传》提出“裁成天地之道、辅相天地之宜”的理想,即主张调整自然以达到天与人的和谐。《中庸》提出“赞天地之化育”的理想,“唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性则能尽人之性;能尽人之性则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣”。赞天地之化育即是参与天地化育万物的过程以达到天与人的调谐。张载所著《西铭》是天人合一思想的典型表述。《西铭》的中心命题是:“天地之塞吾其体,天地之帅吾其性,民吾同胞,物吾与也。”意谓充塞于天地之间的气构成我和万物的形体;统帅气的变化的本性也即是我和万物的本性;人民是我的同胞兄弟,万物是我的伴侣。要而言之,中国的天人合一与西方近代所谓克服自然的思想是迥然有别的。天人合一的思想有助于保持生态的平衡。

(3) 人格价值——中国古代哲学重视“为人之道”,强调人格的价值。《孝经》述孔子

之言云：“天地之性人为贵。”孟子认为“人人有贵于己者”，谓之“良贵”。良贵即天赋的内在价值。荀子说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气有生有知，亦且有义，故最为天下贵也。”孟子所谓“良贵”在于具有“仁义忠信”的道德自觉性，荀子以“有义”为人之所以为贵，也肯定了道德自觉性。由于肯定人具有内在价值，于是认为人应有人格尊严，认为人格是不可侮辱的。孟子提出“所欲有甚于生者”、“所恶有甚于死者”。生命是宝贵的，但是还有比生命更宝贵的，即是人格的尊严。“所欲有甚于生者”即是保持人格的尊严；“所恶有甚于死者”即是人格的屈辱。孔子推崇“不降其志、不辱其身”，孟子宣扬“舍生取义”，都是强调保持人格的尊严，亦即保持人格的价值。“价值”是近代的名词，古代称之为“贵”。“人格”也是近代的名词，古代称之为“为人”、亦曰“人品”。我认为，中国哲学中关于人格价值的思想，在今日仍是具有重要意义的。

(4) 以和为贵——西周末年的史伯即提出了“和”的观念，并加以明确的解释。史伯区别了和与同，认为“和实生物，同时不继”。并解释所谓和说：“以他平他之谓和。”不同的事物相互为“他”，“以他平他”即是会聚不同的事物而得其平衡，也即是多样性的统一。“和实生物”确实是一项非常深刻的思想。孔子亦主张“和而不同”。孔子弟子有若说：“礼之用，和为贵”，肯定了和的价值。孟子宣称：“天时不如地利，地利不如人和。”又说“得道多助，失道寡助”。“人和”即是团结合作，有“得道多助”的效果。“和”，今天一般称之为“和谐”。和，一方面是与“同”相对立的；另一方面是与“争”相对立的。张载论和与争的关系说：“有象斯有对，对必反其为；有反斯有仇，仇必和而解。”这是说，对立面之间必然相互斗争；斗争的结果，如果不是同归于尽，必然归于和

解。这表现了儒家以和为贵的见解。

以上略说中国古代哲学中的精粹思想。中国古代哲学的缺失也是严重的。儒家不重视自然知识的价值，而认为等级差别是合理的，表现了严重的局限。道家对于等级制度持批评态度，这是道家之所长。但道家不重视个人对于社会的义务，又失之一偏。墨家对于自然科学有贡献，可惜墨家的科学传统久已中绝，现在我们提倡科学，必须吸取西方自然科学的丰硕成果。

我认为，中国哲学的基本精神今后必将更加发扬。

三 中西哲学的融合

近代以来，随着西方自然科学的传入，西方近代哲学也逐渐传入中国。到了“五四”新文化运动时期，西方的各派哲学大量移译过来。杜威、罗素来华讲学，于是实用主义与新实在论分析哲学在中国产生了一定影响。二十年代后期，马克思主义唯物论哲学更受到青年学子的热烈欢迎。同时康德、黑格尔、叔本华、尼采的学说亦皆有一定影响。也有人专习希腊哲学。无产阶级革命家将马克思主义普遍真理与中国革命实际结合起来，从而取得了革命的胜利。

在哲学园地中，也出现了自成一家之言的思想家，熊十力著《新唯识论》，提出自己的与佛家唯识宗有所不同的新说。晚年更舍佛归儒，归宗“大易”。而实际上也受到柏格森生命哲学的影响，含有融会中西的倾向。冯友兰著《新理学》，声称是“接着程朱讲的，而不是照着程朱讲的”，实际上是程朱学说与新实在论共相学说的结合。金岳霖受西方分析哲学的思想训练较深，运用分析方法撰成《论道》，提出了自己的哲学本体论；又撰写《知识论》，提出了自己的认识论学说。《论道》引用了一些中国古典哲学的概念范畴如“道”、“太极”

等,表现了中西哲学融合的精神。在主张唯物论的学者中,张申府提出将辩证唯物论与解析方法结合起来。同时贺麟主张将西方近代唯心论与陆王心学结合起来。这些思想也都表现了一定的特点。

中西哲学各有特色。中国哲学含有许多精旨深义,但缺乏形式上的条理系统,往往以粹言隽语表示出来,而缺乏精密的论证。西方哲学强调论证,条理缜密,而往往过于冗繁,其注重论证还是应该学习的。

西方近代哲学摆脱了中世纪经院哲学的束缚,提倡独立思考,因而取得了新颖的成就,虽然接受了希腊古哲的启发,而不为旧说所囿。这也是值得注意的。

今天研治哲学,从事于哲学思维,必须兼综中西哲学之所长,这是确定无疑的。我认为,新时代的中国哲学,在充分吸取西方哲学所达到的成就的同时,还应尽力继承发扬中国古典哲学中的精粹思想。

冯友兰绍述程朱,贺麟宗述陆王,这各有所见。我认为中国近古哲学中最值得注意的是明清时代对程朱陆王持批评态度的思想家的学说。明清时代,亦即十六世纪十七世纪,中国没有出现像西方近代哲学家笛卡尔·洛克那样的学者,但也出现了一些具有批判意识的进步思想家,如明代后期的罗钦顺、王廷相,明清之际的黄宗羲、王夫之、颜元等。这些具有批判意识的思想家,各自在不同方面对于程朱或对于陆王提出批评,在不同方面提出新的观点。如罗钦顺、王廷相、王夫之发展了唯物主义气本论,王廷相提出了对于唯心主义先验论的深切批判,黄宗羲提出了比较

明显的民主思想,颜元提出了义利统一的观点等等。这些思想观点都可以说是先秦哲学中的精粹思想的进一步发展,在一定程度上具有“启蒙”的意义。

四 新时代中国哲学思想的“一”与“多”

新时代的中国哲学必有一个主导思想,同时也要容许百家争鸣。百家争鸣是促进学术思想发展的正确方针。

新中国的占主导地位的哲学思想应是具有中国特色的唯物论,亦即辩证唯物论与中国古典唯物论的结合,亦即马克思主义普遍真理与中国文化优秀传统文化的结合。

中国人民在唯物论的指导之下取得了革命的胜利;中国人民也只有在唯物论的指导之下取得社会主义建设的成功。

由于任何人都都有其局限性,对于文化优秀传统文化与唯物论的理解难免各有所偏,所以,应允许对于唯物论的不同意见的存在。在唯物论哲学内部也应求同存异。

对于唯心论以及处于唯心唯物之间的二元论、多元论、生命哲学,实证主义等等,也应承认其独立思考的权利。宪法既已肯定了宗教信仰的自由,则唯心论的思想自由也必须予以承认了。学术与政治之间存在着一定的区别。

但是,在容许百家争鸣的条件下,仍应该确定一个主导思想,确立唯物论的主导地位。这可以说是思想中之“一”;在确立一个主导思想的条件下,容许不同思想的存在,这是思想中之“多”。多中有一,一多并存,相辅相成,这样才能促进思想学术的昌盛繁荣。

也谈对“天人合一”的认识

· 钱 逊 ·

在中国传统文化中,“天人合一”的思想有着突出的重要地位;几乎所有研究中国传统文化的人都肯定,这一观念表现了中国传统文化的一个重要特点;国学大师钱宾四先生更以为“此一观念实是整个中国传统文化思想之归宿处”,“是中国文化对人类最大的贡献”^①。而我们对这一问题的研究,却显得还很不够,最近,《传统文化与现代化》杂志连续刊登了几篇文章来讨论这一问题,读后颇受启发,因此也不揣浅陋,把自己的一些认识写出来,就教于读者。

“天人合一”思想的形成与发展

天人关系问题的提出,始自西周初年。从现有的材料看,直到殷商时期,中国人的思想还是受天命观念统治着。所谓“殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼”(《小戴礼·表记》)。一切都要通过占卜取决于鬼神;在鬼神、天帝面前,人完全是被动的,还没有意识到自己的独立存在。在这个意义上说,天人关系的问题还没有真正提出。到西周初年,人们从历史经验中认识到“天命靡常”(《诗·文王》)的事

实,由此引起了对天人关系的思考,第一次把人作为与“天”不同的一种因素(或对象)来认识,思考人在社会变迁中的作用;同时也第一次把自己作为独立的认识主体去面对世界。可以说,天人关系问题是中国人认识世界自觉提出的第一个问题,是以后中国文化思想发展的起点。

这时提出的天人关系问题的实际内容,是天命与人事的关系,即:在人间治乱的问题上,天命的转移与人事的努力之间的关系。在这个问题上,西周的统治者得到了两点重要的认识:第一,天命的转移取决于人事。夏和商之所以丧失天命,是因为“惟不敬厥德,乃早坠厥命”(《尚书·召诰》)。要永保周的统治,就要“敬德”,“王其德之用,祈天永命”(同上)。第二,天命反映了民意。“天视自我民视,天听自我民听”(《孟子·万章上》),是《尚书·泰誓》的佚文,存于《孟子》;今存《尚书》中,有如下的一段文字,可以与之相互印证:“天既遐终大邦殷之命,兹殷多先哲王在天,越厥后王后民,兹服厥命厥终,智藏瘝在,夫知保抱携持厥妇子以哀吁天,徂厥亡出执。呜

呼,天亦哀于四方民,其眷命用懋”(《尚书·召诰》)。这里说殷的后王失德,智者隐退,奸人在位,致使百姓都抱子携妻去向天哀告,天怜悯四方小民,于是收回了给予殷的天命,给了有德之人。正是天命反映民意,“天视自我民视,天听自我民听”的具体表述。西周初年对天人关系的这两点认识,既把人作为与天相对的力量提出,又不把天与人对立起来,而是通过民意来把握天意,通过人的敬德保民来“祈天永命”,力求天命与人事的和谐。虽然还没有形成理论的形态,却已经表现出最初的天人合一的思想。

一旦突破了天命思想的牢笼,人们的思想就转向了人事,并且迅速发展了。从西周春秋,在以德配天的思想支配下,人们致力于人事的探讨,政治、道德思想有了极大的发展;在这发展中,人的地位也愈来愈高,天的地位则愈来愈低。在一个时期里,一些人甚至把全部注意力都放到了人的方面,只言人,不言天。子产说:“天道远,人道迩,非所及也,何以知之?”(《左传·昭公十八年》)对天道采取了一种漠然的态度。孔子创仁学,强调“为仁由己”(《论语·颜渊》),亦不言天道^②。他仍然重视天命,要求人们知天命、畏天命,但他已不是把天命看成一切的主宰而以人力去与之配合,而是以天命来说明那非人力所能控制和支配的领域。他一方面高扬人的主观努力,甚至“知其不可而为之”;一方面又清醒地认识到人力无法控制和改变的因素的存在,因此又重视知命;他是采取了尽人事、知天命的态度来对待天人关系,以求把二者协调起来。

战国时期,认识进一步深化,从探讨应该怎样做进一步思考为什么应该这样做,为各种政治的道德的学说提供理论的论证,于是又回到了天人关系上来,提出了天道与人道的关系问题。

孟子继承孔子的思想,致力于人道的阐述。他把人道仁义归本于人性,提出了性善论;又把人的善性归本于天。他提出:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。夭寿不二,修身以俟之,所以立命也”(《孟子·尽心上》)。从人道的根据、本原来说,它来自天赋的人性,人道的修养也是为了“事天立命”,所以根本的是天;而天并不与人对立,从道和天的把握来说,又立足于人;对于天,不假外求,不需祈祷、占卜,只需反身自求,尽心即可知性、知天。这样,天与人不再像在孔子那里那样分为两端,而是统一了起来,形成了天人合一的基本思想。这种天人合一的思想,在《中庸》中有更简洁明白的表述:“天命之谓性,帝性之谓道,修道之谓教。”性属天,道属人,人道即自天性来。《孟子》、《中庸》又说:“诚者天之道,思诚者人之道”(《孟子·离娄上》),天道与人道一致,“反身而诚”,尽心知性,即可以把握天道之诚,达到“万物皆备于我”(《孟子·尽心上》),与天道契合的至善境地。

孟子的天人合一思想,以中国特有的方式解决了西周以来中国思想发展中的最重大问题——天人关系问题,对中国文化的发展,有着极重要的影响。值得注意的是,孟子所讨论的天人关系,与西周时期相比,已经有了不同的内容。孟子所说的天,主要已经不是主宰一切的力量。孟子说:“莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也。”(《孟子·万章上》)凡是在没有人力参与的情况下出现和形成的一切,他就归之于天、命。他把仁义礼智等善性称之为“天爵”,说是犹如四肢一样为人所固有的,是“天之所与我者”(《孟子·告子上》)。这里所说的天,即“天命之谓性”的天,不是有意志的主宰的意思,而是“莫之为而为”的意思,亦即自然形成的意思。所以,他所说的天人合一,是天性与人道、自然与人文的合一。

这一思想一经形成,也就使中国文化的发展,摆脱了对神或天意——某种外在的主宰的追求,而走上了以探讨人性为本,立足于心性修养的道路。这一思想也就成为以后天人合一思想的最基本的内容。

《中庸》又说:“唯天下之至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”这是进一步提出了人与自然界的关系。中国古代没有自然界一词,却常言天地万物,即指今天所说自然界。这里所说的天,指自然的,常与地连言。荀子说“明于天人之分”(《荀子·天论》),所说的天也是指天地万物即自然界及其变化,如他所说的“列是随旋,日月递炤,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得其和以生,各得其养以成”(同上)。荀子以为自然的这种变化是“不见其事而见其功”,“皆知其所以成,莫知其无形”,“不为而成,不求而得”(同上)的,非人力之所能及,这一点与孟子同。但他强调天地变化与人事无关,天地自然的变化既不能决定人间治乱,人亦不应干预自然变化,与天争职;人只应尽力于人事以完成自己的职责而“不求知天”(同上)。这是他明于天人之分的主旨。虽然他同时也主张“制天命而用之”,利用自然来为人类服务,但他把这一点限制在“不务说其所以然而善用其材”(同上)的范围之内,没有离开不求诸天的基本立场。荀子这种态度与《中庸》颇为不同。荀子把天地自然与人看作两个不相关涉的领域,主张不与天争职,以尽好人事来与天地“参”;《中庸》则认为人性与天地万物之性是一致的,尽人之性可以尽物之性,主张在把握万物之性的基础上“赞天地之化育”,辅助自然界的变化。《中庸》所提出的这种态度,代表着在人和自然关系问题上中国文化精神的主流。

儒家之外,道家循着另一途径来探讨天道与人道的关系。儒家是从人道出发,由人道推及人性,再由人性把握天道;道家则直接提出天道问题来进行探究,由天道再引出人道。《老子》说:“故道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人居其一焉。人法地,地法天,天法道,道法自然。”^③把人与地、天、道并列为“四大”,并认为人、地、天最后都取法于道,而道的本性则是自然(不是自然界)。庄子说:“自其异者视之,肝胆楚越也;自其同者视之,万物皆一也。”(《庄子·德充符》)又说:“道通为一”(《庄子·齐物论》),“通天下一气耳”(《庄子·知北游》),认为人与万物同一于气、同一于道。他们的思想也表现出天人合一的特点,但与孟子的天人合一思想又有所不同。孟子讲“尽心知性知天”,天人合一是落实在心性上;《老子》讲“人法地,地法天,天法道,道法自然”,是落实在自然之道上;庄子讲“万物皆一”,“道通为一”“通天下一气”,则是突出了人与自然界的统一,落实在万物一体上。

先秦儒道两家思想迥异,而在天人合一这一点上却颇为一致。他们从不同角度对这一思想所作的阐述,奠定了中国文化这一基本精神的基础。在此基础上,以后的发展中,儒道思想相互吸取相互融合,天人合一思想也就更趋完整、更趋系统。

《易传》是儒道结合的一大成果。《易传》说:“一阴一阳之谓道。”“乾,阳物也;坤,阴物也。阴阳合德,而刚柔有体。以体天地之撰,以通神明之德。”(《易·系辞下》)“…阴阳、乾坤、刚柔这两个方面的相互作用来说明宇宙与万物的形成、变化;又说:“乾,天道也,父道也,君道也。”(《易·文言》)“天尊地卑,乾坤定矣;卑高以陈,贵贱位矣。”(《易·系辞上》)由天道引出人道。这样,把天道、地道、人道统而为一,构造起一个天人合一的世界图式。《易传》这一思想体系的形成,给中国文化的

发展以极大的影响。

宋代理学的发展标志着中国古代文化的成熟,天人合一思想也在理学中达到成熟。张载的《西铭》是其重要的代表。《西铭》说:“乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃浑然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。”发挥《易传》的思想,说明人是天地所生,充塞天地之气,即人之体;而人性亦即是天道。人与万物,同出于乾坤阴阳之变化,所以“民,吾同胞;物,吾与也。”一切人均我兄弟,万物皆我朋友。如此,人性与天道,人与自然,全都融为一体,构成了完整的天人合一观。以此为基础,张载论证了人必须不懈地修养,存心养性,穷神知化,把握天道,与天地合德。《西铭》虽不过五百字,却极受当时及后人推崇。朱熹曾论《西铭》说:《西铭》之主者,“程子以为‘明理一而分殊’,可谓一言以蔽之矣”(见朱熹《西铭注》)。以“理一分殊”来表述天人合一的思想,以为以乾为父,以坤为母,天地之间只此一理;而阴阳交感化生万物,所生人与物又各有各殊;虽一统而万殊,虽万殊而一贯。天人合一思想于此也更细致和具有了成熟的理论形态。

“天人合一”思想的基本内涵

从上述天人合一思想的形成发展,可知天人合一并非一僵死之命题,而是经历了悠长的发展过程,在这一过程中,其内涵不断变化、发展,获得了丰富的内容。大致说来,中国古代所说的天人合一,至少有三层含义。

其一,天命与人事的关系。这是最初提出天人关系时的原始的内容。当时人们心目中的天命,是主宰一切的天、帝的意志,而对天人关系思考所得出的结论,是以人的努力去与天的意志相配合(以德配天)。以后,天命的观念发生变化,逐渐失去了主宰意志的含义。孟子言命,把命看做是“莫之致而至者”;他把

命与性对举,以命为“求在外者”,以性为“求在内者”(详见《孟子·尽心上》),把人生诸事划分为这样两个领域;人力和天命的关系也就成了内与外,人力和自然,主观与客观的关系。处理这一问题的态度则是“尽人事,知天命”。一方面,充分重视和高度发扬人的主观努力;另一方面,清楚认识到有人力所不及的领域,承认自然命运之不可违。尽人事而不务求其必成,知天命而不消极宿命,如此而使两方面达到和谐统一。

尽人事知天命的态度,是渗透在中国文化和中国国民心理中的一个基本精神。在这种态度下,人们无论何时何地总是积极进取,努力奋斗,但并不盲目自信,夸大主观力量,务求必得;在挫折失败面前,能够安之若命,以达观的心情泰然处之,不懊丧,不气馁,不灰心,继续奋斗,尽人事至最后。孔子的“知其不可为而为之”,诸葛亮的“鞠躬尽瘁,死而后已”,就是这种精神的突出表现。中华民族之所以能够坚韧不拔,历经曲折危难而不衰,始终屹立于世界民族之林,正有赖于这种不屈不挠的精神。

进而言之,中国之文化精神,对于艰难困苦,挫折失败,还不止是安之若命,更常以此为人生之磨炼,激励自己奋进。孟子曾说,困苦忧患,可以“增益其所不能”,使人增长才干;提出了“生于忧患而死于安乐”(《孟子·告子下》)的名言。司马迁列数“西伯拘而演《周易》,仲尼厄而作《春秋》;屈原放逐,乃赋《离骚》;左丘失明,厥有《国语》;孙子膑脚,《兵法》修列;不韦迁蜀,世传《吕览》;韩非囚秦,《说难》、《孤愤》;《诗》三百篇,大抵圣贤发愤之所作为也”(《史记·太史公自序》)。激励自己在受刑之余完成了不朽之作《史记》。而张载《西铭》从天地生人开始,以主要篇幅阐述了人必须不懈修养,与天地合德之后,末句以“富贵福泽,将厚吾之生也;贫贱忧戚,庸玉

汝于成也。存，吾顺事；没，吾宁也”结束，也是以求在内与求在外两个方面构成统一的人生态度，以尽人事，知天命来解决内外、主客观的矛盾；且以“贫贱忧戚”为“玉汝于成”之一种考验与机遇。可以说，这是把问题提到天人合一的高度所做出的一个概括总结。

其二，天道与人道、性与道的关系。儒、道两家以不同的方式探讨了这个问题，提出了不同的思想。从整个发展过程看，居主流地位的是儒家思想。儒家以天命之性为人道的根据，对这一问题做出了性道合一的解决。这里，性是天生，属自然，为天；人道是后天人为，属人文，为人。性与道合一，也就是天人合一。宋儒把性归结为天理，认为性即理，性与道的合一更直接等同于天理与人道的合一。总之，这里讲的天人合一，是自然与人文的合一；自然是与人文相对而言，是不假于人，天生自然之义，非与人相对而言的自然界之义。

性道合一，自然与人文合一，这是古代天人合一观的最基本的核心内容，宾四先生以天人合一为整个中国传统文化思想的归宿处，是以天命与人生的合一来解释天人合一，所说也即这层意思。“天命之谓性”，性是天命；“率性之谓道”，道即人道，亦即人生之道。性道合一，就是天命与人生的合一，也就是自然与人文的合一。

由此而形成了中国文化的诸多特点。

首先，中国人不是离开人去讲天命，所以也就没有西方那样的宗教传统，而是形成了、发展了道德传统，发展了以心性学说为基础的对人生问题的探讨。

中国人也不是离开天去讲人。儒家讲修齐治平，讲内圣外王，强调治国平天下要以内圣修养为本；而修身的核心，是尽心知性知天，与天地合其德。所以修齐治平的合一，内圣外王的合一，也是天人合一的表现。

由此又有中国学术的一个重要特点。中

国古代思想家，不是离开人生问题单纯为了说明外界事物而提出自己的思想，而是首先为了寻找立身之本、治世之道。马克思说过：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”^④对于中国古代的思想家们来说，似乎可以说，更重要的问题是求合理的安身之命之道。张载的传世名言说“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”。^⑤圣人既为天地立心，又为生民立道，而落脚点则是为万世开太平。于此可见，在中国古代思想家的观念里，天命与人生，天道与人道是统一而不可分的，此种统一之道即存在于圣人之学中。

由此中国又有为己之学和学者为己的传统；有对身体力行、躬身践履的重视和对知行关系的长期和深入的探讨；有听其言而观其行，不务空谈，重在力行的优良作风的形成。

性道合一，自然与人文合一，以及修齐治平，内圣外王，当代学者见仁见智，各说不一，有不少问题需要做进一步的讨论。但这并不妨碍我们肯定这一命题的重要意义。这不仅就是说深刻理解和把握这一基本思想，对于理解中国传统文化有关键性的意义；而且也是说，由性道合一思想引出的重道德、重修养、重力行的道德精神，无疑至今仍有其重要意义。作为中国优秀的传统文化精神，有待我们继承、发扬。

其三，天地万物与人的关系，即自然界与人的关系。天人合一的这一层含义，最初由道家提出。先秦儒家为孟子，也曾对人应该如何对待自然提出过有价值的思想，但没有从天人关系的角度来提出问题；从天人关系角度来提出人与自然的关系，发挥天人合一思想，是从老庄始。不过这一思想也非道家所独有；儒家吸收这一思想，成为儒家天人合一思想的一个重要部分。至宋儒创理学，如张载《西铭》所显示，性道合一、天命人生合一和自然

与人合一,天人合一的这两层含义,已经融为一体,可谓天衣无缝,难以指说其何为儒家思想,何为道家思想了。

既然天人合一,物我一体,人与自然万物之间无所窒碍,在对宇宙的认识上,中国也就“向无现代英国哲学家怀特海所破斥的‘自然之两分’。……中国哲学不以实幻讲本根与事物之别,这实在是一个很健全的观点”。^⑥

在实践上,由此而得出的根本态度就是“无以人灭天”(《庄子·秋水》)和“赞天地之化育”。前者是道家的态度,后者是儒家的态度。二者追求人与自然和谐的根本态度是一致的,但前者偏于消极地顺应自然,后者较为积极。儒家以为,人是自然的一部分,但人又不同于万物;人是万物之灵,最为天下贵;所以人在自然面前不是消极的,人可以积极参与天地宇宙间的变化。但人既是自然的一部分,万物既是人的朋友,人的积极作用就不是去征服或控制自然,而是去辅助,去促成。

古代的许多经济主张都体现了这一根本态度。如孟子说:“数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也;斧斤以时入山林,材木不可胜用也。”(《孟子·梁惠王上》)荀子说:“圣王之制也:草木荣华滋硕之时,则斧斤不入山林,不夭其生,不绝其长也;黿鼉鱼鳖鳅鲤孕别之时,罔罟毒药不入泽,不夭其生,不绝其长也;春耕、夏耘、秋收、冬藏,四者不失时,故五谷不绝,而百姓有余食也”(《荀子·富国》),“不夭其生,不绝其长”,表现出对保护自然资源的重视;虽然他们当时还没有提出人是自然一部分,万物为人之友的天人合一思想,其主张中却实实在在渗透着这种精神。也可以说,后来提出的赞天地之化育的思想,正是自古以来中国人已在实践着的这种主张的发展和理论上的概括。归根到底,天人合一思想并不是来源于思想家的头脑,而是根植于中国古代小农经济的土壤之中。对于生产力低下,基本上

是靠天吃饭的小农经济来说,保护自然资源及其再生能力,无疑是极端重要的。这种状况在认识上的自觉反映,就是赞天地之化育的思想。

以上从三个方面说明了天人合一的主要内容。事实上,这三个方面,在长期的发展中,早已融成一体,互相渗透,无法机械地分开,对其任何一面不可作孤立之理解。特别是对于自然与人的关系的理解,不可与对天命与人生、性与道的关系相割裂,其根本的内涵,也是在于天道与人道、人性与物性的一致。“天人之间的联系者,多数哲学家认为即是性”^⑦,自然与人的合一也在于性。由此可见,自然与人的关系,是天人合一思想的一个重要方面,但也仅是其一方面,而且只是非核心的一方面。但是,在今天科学技术和工商经济迅猛发展,环境问题成为全球性问题受到普遍关注的条件下,这一方面却被突出出来了,成为当前讨论天人合一思想时谈论最多的内容。时代的需要不断赋予一个古老命题以新的意义,人们依据时代的需要对传统思想做出新的诠释,这是思想史发展中合乎规律的现象;古老的命题也就在不断诠释的过程中得到发展。不过,在这样做的时候,要注意把传统命题的本来意义和我们所做的新的诠释予以区别,以显出思想史发展的本来面貌。

在现代条件下,传统天人合一思想中人与自然和谐的思想不仅获得了新的意义新的内容,也得到了真正付诸实现的可能。今天我们讨论人与自然的和谐,已经不只限于不违农时,保护自然资源(当然这一方面今天也还有重要意义),还要讨论和解决工业建设所带来的大量问题,要解决整个人类与自然的和谐协调问题。科学技术和现代工业的发展使这些问题日益突出,同时也创造出解决这些问题的手段和条件。在古代中国,虽然提出了高明的赞天地之化育的思想,也提出过如“不

夭其生,不绝其长”这样的正确主张,但生产力的低下限制了这些思想的实现。靠天吃饭的结果是导致自然环境的破坏;原本土地肥沃,草木繁茂的西部地带,终于成了沙漠和穷山恶水的贫瘠地区。只有在今天,才具备了条件,利用科学技术及由此而产生的巨大生产力,以改造自然的手段来达到人与环境、人与自然的和谐。这将是天人合一思想的新发展。在这一思想得到实现的时候,天人合一思想将达到自己的完善并展现出其全部意义。

1993. 9. 5 初稿

1993. 10. 22 改

①钱穆:《中国文化对人类未来可有的贡献》,《中国文化》第4期。

②《论语·公冶长》:“夫子之言性与天道,不可得而闻也。”

③《老子·二十五章》,各本有异文,参看陈鼓应:《〈老子〉注译及评介》。

④《关于费尔巴哈的提纲》,《马克思恩格斯全集》第3卷,第6页。

⑤《张子语录》,各本有异文,参看冯友兰:《中国哲学史新编》第五册,第141页。

⑥张岱年《中国哲学大纲》,《张岱年文集》第2卷,第634页。

⑦张岱年《中国哲学大纲》,《张岱年文集》第2卷,第7页。

儒家文化与现代经济发展

□ 魏 福 明

儒家文化与现代经济似乎是两个相互对立的范畴。儒家文化阻碍现代经济的发展,持这种观点的人很多,而这种观点可谓由来已久,它是我们长期以来激烈地否定传统的结果。然而,党的十四大已明确提出,建设有中国特色的社会主义是我们的奋斗目标。什么是“中国特色”?这当然是一个内涵十分复杂的概念,但有一点我们必须明确:中国所独有的历史悠久、内容广博的传统思想文化,是“中国特色”的一个重要组成部分。我们不能完全脱离这个传统去从事现代化建设,因为历史不能割断,今天的中国是过去中国的延续,所以,我们除了对外来文化采取开放的、主动选择的态度,吸收和借鉴其有益成果以外,还必须挖掘和弘扬本民族的优秀思想文化传统。那么,在实现经济现代化的过程中,作为传统文化核心的儒家文化,有哪些可供我们吸取和利用的思想资源呢?

一 儒家的“义利之辨”,既有助于经济行为的扩张,也有助于经济秩序的建立

人们判断一种文化是否有利于经济发展,通常从以下两个方面进行考察:首先,考

察这种文化是否有利于人们经济行为的扩张,或者说是否有利于增强经济活力;其次是看这种文化是否有利于建立秩序,即是否有利于调节和控制人们在经济活动中产生的矛盾和冲突。这两个方面,是实现经济进步,推动经济现代化不可缺少的两个条件。儒家文化是否具有这两种功能呢?这就需要从儒家的“义利之辨”谈起。

“义利之说,乃儒者第一义”(朱熹《与延平李先生书》)。因此,能否正确认识儒家的义利之辨,对于我们能否正确评估儒学的价值是至关重要的。儒家所说的“义”,是指人基于仁爱之心而具有的行为道德准则。它首先是指人的行为符合“礼”的规范,所谓“义者宜也”(《中庸》第十九章),即指人的行为适宜、符合道德标准。另外,义的行为又是建立在内在的仁爱之心的基础上,义与仁具有统一性。因此,义既是一种外在的合规行为,又是一种内在的仁德,所以在儒家文献中,常将仁与义、道与义并提。总之,儒家所倡导的义,追求的是一种精神和道德价值;而儒家所说的利,则是指人的利益或功利,追求的是一种物质和经济价值。

●魏福明 南京东南大学社科系讲师

在义与利的关系中,人们通常认为儒家是重义轻利的,似乎儒家只注重人的精神道德提升而忽略人的物质利益需求,因此儒家的义利观阻碍了现代经济的发展,有人甚至把中国自近代以来的积弱不振和民生凋敝也归罪于儒家。下面一些话常被用来作为儒家重义贱利的证据:

子曰:“君子喻于义,小人喻于利。”(《论语·里仁》)

子曰:“放于利而行多怨。”(同上)

子罕言利,与命与仁(《论语·子罕》)。

王何必曰利?亦有仁义而已矣(《孟子·梁惠王上》)。

正其谊(义)而不谋其利,明其道而不计其功(《前汉书·董仲舒传》)。

这些话似乎表明儒家是反功利的,实际上则是儒家在特定情境中所作的一种判断,我们不能机械刻板地对待这些话,并由此得出儒家重义轻利的结论。其实在儒家的本义中,并不否定人的物质利益和功利追求。如《易传·系辞》说:“崇高莫大乎富贵”,^①另外,儒家在先秦时代的三大代表人物孔子、孟子、荀子都认为人有追求财富和幸福的天性。

孔子这样说过:“富与贵,是人之所欲也;贫与贱,是人之所恶也。”(《论语·里仁》)“富而可求也,虽执鞭之士,吾亦为之”(《论语·述而》)。

孟子说:“欲贵者,人之同心也。”(《孟子·告子上》)“民之为道也,有恒产者,有恒心,无恒产者无恒心;苟无恒产,放辟邪侈,无不为已”(《孟子·滕文公上》)。

荀子也说:“夫贵为天子,富有天下,是人情之所同欲也。”(《荀子·荣辱》)“虽尧舜不能去民之欲利”(《荀子·大略》)。

这些看法表明富贵也是一种可欲之事。孔子甚至讲:“邦有道,贫且贱耻也”(《论语·卫灵公》),就是公开号召人们发展生产、追求

财利。为了保障人们的物质生活,儒家的代表人物还提出了许多具体的主张。如孔子极力反对统治者对百姓的苛征暴敛,发出了“苛政猛于虎”的感叹,倡导“均产相安”、“敛其从薄”、“使民以时”、“因民之所利而利之”等“惠民”、“养民”措施;他自称其人生志向是“老者安之,朋友信之,少者怀之”(《论语·公冶长》);他高度评价“博施于民而能济众”的行为是“何止于仁,必也圣乎!”(《论语·雍也》)等等,都体现了孔子对庶民百姓物质利益的关心。孟子继承并发展了孔子的思想,认为要使庶民百姓讲道义,就必须首先使其具有一定的物质经济基础。为此,他提出了“不违农时”和“制民之产”等一系列仁政措施。在先秦诸子中,孔孟不独谈了不少经济问题,还提出了一些杰出的经济见解。

有人认为,儒家对于工商活动是持否定态度的,其实这是一种误解。事实上,儒家并不反对工商活动,儒家伦理与商业精神也并非势不两立。据《史记·货殖列传》载,孔子的学生子贡善于经商,成为巨富。对于这样一位有经济和商业才能的学生,孔子并不反对,反而以赞扬的口吻说:“端木赐(即子贡)不受约束,去做买卖,猜测行情,屡猜屡中。”(《论语·先进》)相反,孔子却谴责鲁大夫臧文仲“置六关”妨碍商人自由贸易,认为这是他的“三不仁”(《左传·文公二年》)之一。可见,孔子是不反对商业活动的。

荀子也很重视工商的作用,他在《王制》、《富国》、《王霸》、《君道》诸文中都有所论述。如在《王制》篇中他曾说:“通流财物粟米无有滞留,使相归移也。四海之内若一家。”

在宋明时期,理学家严察义利、理欲之辨,但自宋代以来,尤其是明清两朝,商业活动在中国历史上进入最为发达和活跃的时期。关于这方面的情况,近几十年来,中外史学家已作了大量的专题研究。德国社会学家