

傳統文化與現代化

CHINESE CULTURE: TRADITION & MODERNIZATION

一九九五年 ● 第一期

厚今豈能薄古
味古無以拓今

傳統文化與現代化創刊

周年之慶

王世襄





(双月刊)

1995 年第 1 期

总第 13 期

传统文化与现代化

国家古籍整理出版规划小组主办

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 6.00 元

农民禅与文人禅 任继愈(3)

如何看待儒学的未来发展 周继旨(8)

周礼文化与儒学传统 李建国(21)

胡适对儒学的双重反省 欧阳哲生(26)

《周易》的两个问题 金景芳(34)

关于石鼓文的时代问题 裘锡圭(40)

苏黄友谊与宋代文化建设 杨庆存(49)

晚清社会法文化观念的冲突演变 张培田(56)

从英使马戛尔尼访华看中国

传统科学技术之西渐 潘吉星(70)

● 古籍整理学

古代小说与古籍目录学 程毅中(85)

● 书评

中国数学史料的渊薮

——《中国科学技术典籍通汇

· 数学卷》评介 梁宗巨(93)

编后 (96)

CHINESE CULTURE: TRADITION AND MODERNIZATION (A Bimonthly)

No. 1, (1995): CCTM Total (13)

Dhyana of peasants and scholars	<i>Ren Jiyu</i> (3)
How to look upon the future development of Confucianism ...	<i>Zhou Jizhi</i> (8)
<i>Zhou Li</i> culture and the Confucian tradition	<i>Li Jianguo</i> (21)
Double introspection on the Confucianism by Hu Shi ...	<i>Ouyang Zhesheng</i> (26)
On two problems about the <i>Zhou Yi</i> or <i>Book of Change</i>	<i>Jin Jingfang</i> (34)

On the date of the inscriptions on drum-shaped stone blocks of the Warring States Period	<i>Qiu Xigui</i> (40)
The friendship between Su Shi and Huang Tingjian and the cultural construction in the Song Dynasty	<i>Yang Qingcun</i> (49)
The conflict evolution of the cultural concepts on social laws in the late Qing Dynasty	<i>Zhang Peitian</i> (56)
The westward spread of the traditional Chinese science and technology in the light of the journey of the British envoy Sir Macartney to China	<i>Pan Jixing</i> (70)

• Collation of ancient texts

Ancient novels and the bibliography of ancient texts	<i>Cheng Yizhong</i> (85)
--	---------------------------

• Book review

The milestone in the history of ancient mathematics in China — On the Mathematic Volume of the <i>Zhongguo kexue jishu</i> <i>dianji tong hui</i> or Comprehensive collection of ancient Chinese works on science and technology	<i>Liang Zongju</i> (93)
---	--------------------------

Editorial Postscript	(96)
----------------------------	------

农民禅与文人禅

· 任继愈 ·

禅宗在西方的传法世系,恍惚迷离,完全是中国禅学者补造的,不足信。东土的传法世系,一般以菩提达磨为初祖,慧可为二世,僧璨为三世,道信(579—652)为四世,弘忍(601—674)为五世。弘忍以前的四世文献资料残缺不全,初祖达磨赖有《高僧传》记载,大致可以勾划出一个轮廓,达磨的生平也还不清楚。慧可、僧璨的生平和学说都没有完整的记载,有些话是若干年后,后人补记或追记的,不一定准确。关于道信的生平及思想比较具体,但也不完全。

禅宗多隐居山林,远离城市,这一点是禅宗各种记载及传说比较一致的。

禅宗聚居山林,但不是不问世事。有人问弘忍:“学道何不向城邑聚落,要在山居?”答曰:

大厦之材,本出幽谷,不向人间有也。以远离人故,不被刀斧损斫,——成大物后,可堪为栋梁之用。故知栖神幽谷,远避嚣尘,养性山中,长辞俗事,目前

无物,心自安宁。从此道树开花,禅林果出也。(《楞伽师资记》)

弘忍解释得很明白,为了修习禅道,要避开城市的干扰,以养成栋梁之材。成材后,还是要供庙堂之用。而庄子赞扬山中不才之木,好在永远派不上用场,永不为人所用,得以“保其天年”。弘忍自己不受朝廷的招聘,他的学生神秀却成为国师,神秀的行为是符合弘忍的宗旨的。

据《楞伽师资记》,弘忍继承了道信的禅法,经发扬和改进,奠定了后来南北各流派的基础,后来许多流派的禅法基本上出自东山法门。

(弘忍)处幽居寺,住度弘愍,怀抱真纯,缄口于是非之场,融心于色空之境。役力以申供养,法侣资其足焉……四仪皆是道场,三业成为佛事。盖静乱之无二,乃语默之恒一。(《楞伽人法志》)

道信禅法,教人把捉此心,不使动乱,避乱求静,有厌离事物、隔绝外界的倾向,保有传统

禅法的规范。弘忍的禅法则要求修习者做到“静乱无二”，“语默恒一”，从而打通了动和静、语与默的扞隔，做到于日常生活中体现宗教出世的精神境界。这种心性修养方法，影响到后来宋明儒教修养心性的方法至深。程颢的《定性书》，教学者在行动中结合心性修养，主张“动亦定，静亦定，无将迎，无内外”的境界，程氏兄弟自称其心性修养得于孔孟真传。实际上这正是禅宗的修养方法，与孔孟没多少关系。禅宗各派，都不同程度地体现了弘忍提倡的这种心性修养方法，寓出世于世间。这样更能扩大禅宗的影响，也符合大乘佛教济世度人的宗旨。

弘忍继承道信以来耕作自给的传统，不辞劳苦，“役力以申供养”，使禅宗僧团可以不靠政府供给，得以自己养活自己，后来的《百丈清规》用文字形式固定了这一传统，成为禅宗团体生活的法典。唐朝安史乱后，地方割据势力连年内战，很多城市成为废墟，靠政府供养以及靠租税养活的那些佛教团体无法维持，逐渐消散，独有禅宗自给自足，照常生存，并得到了发展。

《楞伽师资记》说弘忍“萧然静坐，不出文记，口说玄理，默授与人”。敦煌发现的《最上乘论》一卷，题作“五祖禅师述”。弘忍“不出文记”，却又“口说玄理”，这好像自相矛盾，其实这正是禅宗传授的特点。禅宗早期典籍，多半出自于弟子们的记录，因此很难说是某禅师的自著，也很难说它不属于某禅师的思想。这种实际状况给研究者带来了一些麻烦。

弘忍的禅学主张由于史料不全，未能给后人留下很详细的记载，至少有以下几点可以肯定：第一，弘忍继承了道信的坐禅修养方法。第二，弘忍认为坐禅以外还有其他途径同样能体现佛道：“四仪（行、住、坐、卧）皆是道场，三业（身、口、意）咸为佛事。”第三，贯彻般若大乘空宗扫除名相的宗旨，即神秀向武则

天介绍他老师弘忍依据“文殊说般若一行三昧”。弘忍禅学这三个方面，大体可以包括后来禅宗各支派的宗旨和方法。

弘忍逝世后，禅宗自黄梅向大江南北发展。荆州玉泉寺在黄梅上游，沿江再上溯，到成都保唐寺。由黄梅向北，传到嵩洛一带，深入朝廷上层，向南传到广东岭南。由于弘忍不善于言说，有时为了教学方便，随机答问，尚未完成自己完整的体系。但他创立的心性修养的途径却能“生不瞩文，而义符玄旨”（《楞伽人法志》）。前来求道者“十余年间，道俗受学者，天下十八九。自东夏禅匠传化，乃莫之过”（《传法宝记》）。这虽出自弘忍弟子的记述，也许有些夸大，基本符合事实。道信以前禅宗势力和影响还不算很大，弘忍开始，禅宗逐渐壮大，连远在广东的惠能也慕名来黄梅求教。据《高僧传》记载：“（弘）忍与（道）信俱往东山”，故谓其法为“东山法门”。弘忍传法的指导思想为般若大乘空宗，应是事实。《坛经》记惠能北上求法以前，曾听人诵《金刚经》，经询问，知为弘忍所授，这些记载，不能看作是后人捏造的。

《楞伽经》与《金刚经》本属于两个体系，前者重在见性，后者重在破相。从佛教理论体系看，本不矛盾，破相的目的在于显性，显性的手段要通过破相。唐朝建国，儒教经学融会南方经学与北方经学，编成《五经正义》。佛教禅宗也反映了佛教禅宗南北统一融会的总趋势，先用《楞伽经》后采纳《金刚经》。没有必要花大力气去争论禅宗以《楞伽经》为主，还是以《金刚经》为主，因为这两种经典都是禅宗采用过的教材。

佛教传入中国，大体经历了三个阶段：首先是初步接触阶段，中国人对外来的宗教刚刚接触，只有少数有关人士对这种外来宗教发生兴趣，但在学术界，尚未引起广泛注意。据历史记载，东汉末年佛教已有传入，魏晋时

期已有了一些大乘、小乘的佛经汉译本。但当时学术界知名人士,如何晏、王弼、郭象等几个大家的著作中都未表示赞同或反对,也就是说,佛教思想在学术界还没有反映。当时佛经的翻译也比较混乱,遇到什么出什么,遇残出残,遇全出全:

此土众经不出一时,自孝灵光和已来,迄今晋宁康二年,近二百载,值残出残,遇全出全,非是一人,难本综理。(《出三藏记集》卷五)

佛教传入中国的第二阶段,我们称之为介绍、注释阶段。这时期有目的地介绍这种外来思想,除了翻译家大量涌现外,还有众多注疏家。注疏家以外来佛典为依据,有的进行名词诠释,有的进行义理阐发,诠释或阐发都要有原始经典为依据,人们对佛教的认识比第一阶段的理解深刻而有系统,当时最有名的佛教理论家也同时是翻译家(如鸠摩罗什等人)都属于这一类型。判断理解得对不对,要有经典为依据。最有名的一次大争论是名僧道生引起的。道生是当时很有学问的僧人,他根据自己对佛教涅槃学的理解,提出“一阐提人皆得成佛”。佛经上反复讲解,一阐提人是善性灭尽的人,好比烧焦了的种子,不能发芽;好比凿破的果核,不能成活。“一阐提人”不能成佛,经有明文。道生的言论受到僧人的围攻,认为他毁谤佛经,败坏了佛教的教义,把他驱逐出僧团。后来,得到《涅槃经》四十卷本,《经》上果然有“一阐提人皆得成佛”的说法。道生的冤案得以平反,名誉得到恢复,请他升座讲经,受到僧众的赞扬。中国哲学史上“六家七宗”的出现,就是中国学者根据各自的理解,对般若学作出的(六派或七派)的解释。

第三阶段,是在前一阶段广泛介绍、注释的基础上,由中国人自己创造体系的阶段,佛教从此在中国生根、成长,变成中国传统宗教

的一部分。这一阶段起于隋,唐中期各宗派已形成、壮大,唐末、五代趋于繁荣。第三阶段的中国佛教主要流派有天台宗(创建于隋,盛于唐)、华严宗、禅宗都兴起于中唐。法相唯识宗创于唐初。玄奘及其弟子窥基生活的年代正当中国佛教独创体系的第三阶段,他们却用全力来介绍印度学说,并大力对这些学说进行注解。玄奘以全力翻译了佛经一千三百三十五卷,他的弟子窥基是个注疏大家,有“百疏论主”的称号。他们师徒二人没有顺应当时佛教的新趋势,去创造独立的中国化的体系,而是全力用在介绍和注释方面,他们翻译介绍的功绩永为人们称赞,但没引起广泛的社会影响。如果玄奘的译经事业提早一二百年,他译经的影响会更大。

中国佛教进入创造阶段,对佛经原文的依赖大大减弱,如天台宗的一些大师对佛经的解释有明显讲错了的地方,有的讲解阐发出于杜撰,在佛经原文中找不到根据,但天台宗成为唐代影响很大的宗派。禅宗的言论更加大胆,有的禅师甚至呵佛骂祖。佛教文句,在禅宗看来可有可无,拿经典供自己驱使。陆九渊自称“六经注我”,禅宗实际上是陆九渊的先驱。后人称陆学近禅,是符合陆九渊的实际的。弘忍和他创立的“东山法门”在隋唐各大宗派中是最有创造性的一派。禅宗可以不理睬经典文句,自称禅宗得自佛祖的“心传”。禅宗自称,佛陀在灵山上说法,大弟子迦叶不发一言,拈花微笑,佛祖肯定他得到了佛说的主要宗旨。禅宗在中国得到了广大信徒,他们自称得到佛祖的“心传”,“心传”当然不需要书本上的记载,禅宗得以充分阐发自己的理论体系。

秦汉统一全国,直到鸦片战争,二千年间政治统一的体制没有什么改变,它的特点是:中央政权高度集中,政令统一,思想统一(以儒教为主要信仰)。统辖着千千万万分散、孤

立的小生产者(一家一户的农民)。政治的高度统一,经济的极度分散,表现在中国哲学史上,形成儒家与道家两派的长期对立、并存。儒家代表政治的集中,道家代表农民的分散经营,要求自由、不受干涉的倾向。但统一的大国,在高度统一集中的政府统辖下,又能为个体农民兴办一些实事,特别是大规模建设,更非一家一户小农经济所能办得到的,如跨地区的水利建设,大规模的移民、救灾,调动全国力量抵抗外来侵略,大规模的文化建设(修大型的丛书、类书等)。个体小农经济办不到的,可以由中央政府举办。中央政权希望集中,分散的经济希望多一些自由,两者又有着互相需求、共存的关系。二千多年来,儒道两家有矛盾又有统一,因为两方都有广泛的社会基础。禅宗从出世的立场,作为教派团体,反映了小农经济的人生观和世界观。

小农经济的一个特点是长期保持自给自足的生活方式。凡是自己需要的,由自己解决(衣、食、住)。禅宗的流派甚多,据唐代僧人宗密的记载,不下百家,各家有自己的宗旨。不论哪一家、哪一派,他们的共同点是“求解脱要靠自己”,都主张“自悟”,不能“自悟”的不能升入禅宗的殿堂。

禅宗得以在中国广泛传播,经久不衰,有许多因素,其中一个重要因素是中国有千千万万小农经济存在。自给自足的经济生活产生自己解脱的宗教思想,是十分自然的结果。禅宗从五祖弘忍开始,便制定了教团的生活规范。一方面是宗教训练,修心;一方面是从事生产,自己养活自己。从事农业生产,既锻炼了思想品质,克服怠惰习惯,又为僧团积累了财富。他们用日常生活用语启发门徒,“运水搬柴无非妙道”。“运水搬柴”是每天都要接触的生活经验。这类教学经验,在法相宗、华严宗就不曾用过,因为禅宗是农民的佛教。

运水搬柴,既然都是妙道,由此再进一

步,事父事君又为什么不可以成为妙道呢。禅宗与儒教合流,直接参加政治生活,儒教把禅宗消融了。

禅宗的发展可以大致分为前后两个时期。前期以弘忍、惠能等创立、成长时期为一阶段。分成五宗(临济、沩仰、曹洞、云门、法眼)为后期,这属于另一阶段。后期禅宗从农民禅逐渐向文人禅转化。早期禅的开创者主张“不立文字,直指本心”;后期禅却写有大量文字记录,《灯录》、《语录》文字占了主导地位,比那些专靠文字章句传播的佛教宗派的文字还多。禅宗后期多以诗歌的形式说禅理,这也是唐代科举取士,文人必习诗赋的习惯带到禅宗里来的反映。禅宗丹霞天然禅师本来打算参加科举(选官),中途遇到禅师指点,劝他“选官何如选佛”,他便舍弃了选官的机会而投向禅宗。这类情况也表现在道教方面。如吕洞宾,相传为科举失意的文人;又如《无能子》、《化书》的作者都属于文人参加道教的实例。天下大乱时期,连提倡入世的儒教也采取了明哲保身的方式,只求保全自己的身家和富贵。典型例子即号称“四朝元老”的冯道,先后在四个王朝做官而且不断升迁,还得到当时的称赞,说他“履行有古人之风”,他的“字量得大臣之体”。冯道的行为风格体现了当时儒教信徒对待乱世的超脱原则。

经过五代、北宋,禅宗文化逐渐变成文人禅、参话禅,与士大夫合流,与在朝的文人日趋接近,远离泥土,走向市廛,混迹庙堂,逐渐消融于儒教。明清以后,士大夫参禅,皇帝也参禅,《红楼梦》中贾宝玉也参禅,那不关禅宗的事,另当别论。

禅宗早期的禅师们都从不同的角度提出如何解决现实生活中的问题。禅宗后期的禅师们,文人习气增加了清谈家的倾向。在话头上做文章,并不是严肃地对待现实生活,他们不去引导人们解决矛盾和困惑,而是指引人

们绕过矛盾,取消困惑。

禅宗留给人们的思想资料,充分显示出中华哲人的智慧。缺少了禅宗提供的这份文化遗产,将是中国哲学史的损失。禅宗大师们的用力所在,毕竟是解决个人问题,仅限于个人的解脱。为国家危亡而献身,为争取民族生存而牺牲,杀身以成仁,舍生以取义的品格,在禅宗里是找不到的,也不是禅宗所提倡的。作为一个深阔博大的中华民族的传统文化,

禅宗精神不可无,所谓“禅宗大德”却不能太多。禅宗思想境界的超脱,首先要构筑在广大的、认真负责、百折不回、千千万万扎根现实生活泥土中不超脱的人群的基础上。禅宗为中华民族传统文化提供了有价值的精神财富,但不是唯一的财富。禅宗的兴衰过程如实地反映了它在中国哲学史上所占的地位和价值。

• 语林

冯友兰谈哲学研究的方法

近人有谓研究哲学所用之方法,与研究科学所用之方法不同。科学的方法是逻辑的,理智的;哲学之方法,是直觉的,反理智的。其实凡所谓直觉,顿悟,神秘经验等,虽有甚高的价值,但不必以之混入哲学方法之内。无论科学哲学,皆系写出或说出之道理,皆必以严刻的理智态度表出之。凡著书立说之人,无不如此。故佛家之最高境界,虽“不可说,不可说”,而有待于证悟,然其“不可说,不可说”者,非是哲学;其以严刻的理智态度说出之道理,方是所谓佛家哲学也。故谓以直觉为方法,吾人可得到一种神秘的经验(此经验果与“实在”符合否是另一问题)则可,谓以直觉为方法,吾人可得到一种哲学则不可。换言之,直觉能使吾人得到一个经验,而不能使吾人成立一个道理。一个经验之本身,无所谓真妄;一个道理,是一个判断,判断必合逻辑。各种学说之目的,皆不在叙述经验,而在成立道理,故其方法,必为逻辑的,科学的。近人不明此故,于科学方法,大有诤论;其实所谓科学方法,实即吾人普通思想之方法之较认真,较精确者,非有若何奇妙也。惟其如此,故反对逻辑及科学方法者,其言论仍须依逻辑及科学方法。以此之故,吾人虽承认直觉等之价值,而不承认其为哲学方法。科学方法,即是哲学方法,与吾人普通思想之方法,亦仅有程度上的差异,无种类上的差异。

(冯友兰《中国哲学史》上册页4,中华书局1992年版)

如何看待儒学的未来发展

• 周继旨 •

儒学从受到“独尊”起,作为中国传统文化的核心、正统和主流已绵延两千年。儒学的理论结构不同于基督教、佛教和伊斯兰教,而其社会影响之广泛深远可与之比美并有所过之。儒学在历史上曾传播到朝鲜、日本、印支,形成东亚的儒学文化圈。在世纪之交的今天,儒学将面临何种命运?如何看待儒学的未来发展?这是众所关注的重大学术问题,也是一个迫切需要给予回答的现实问题。

儒学的未来发展取决于人类社会发展的总趋势和儒学主旨要义在多大程度上有所相通、相容以至趋同。而人类社会发展的总趋势又取决于人类共同的天赋本性,这种本性亦即人类“终极关怀”的三个指向:求真、崇善、爱美。人从动物界抬升为“万物之灵”以后,就具有这三个方面的本性,所有历史时代的人,一切民族、种族的人,概莫能外。

人类是以和外界自然进行物质能量的交换和转变的智慧行为为生存方式的。这必须以对外在非我对象之间的关系及其与主体自我关系有所真切了解为前提。“求真”是人类

生存的永恒主题,物化劳动与人化自然的过程在全人类生活中无穷延续,就在人的主体精神方面形成“求真”的天赋本性。

人类社会是以群体协作的方式维系其延续与发展。在群体协作中,个体与个体、个体与群体,群体与群体之间应当建立何种秩序,相互对待上应有何种准则与规范,才有利于人类的生存与生活的美好?在回答这些问题时所依据的原则就构成了“善”的观念。每一时代对“善”的认同和共识,总是受到尊崇的。“崇善”也是人之为人的天赋本性。

“爱美”也是人的天赋本性。人对于非我对象处于超越功利的既审视欣赏又抒发表现的情感关系时,其思维指向就是“爱美”。“爱美”之情就体现在人自身精神境界上的愉悦、恬适、祥和、充实、崇高、悲壮、和谐、温馨……等能够使情感获得舒泰平和的自我感受。缺此,就会导致心理失衡和精神分裂。

“求真”、“崇善”、“爱美”作为人类共同的本性是进化过程的产物,也是社会文明进步的动力。它决定了社会发展的长远的总趋向。

• 周继旨 南京大学哲学系教授

在人类进化过程中也同时产生异化和退化现象,从而产生了扭曲人性的假、恶、丑现象,要追求真、善、美,就必须超越假、恶、丑。儒学和世界上一切产生深远影响的大思想体系一样,其真正价值都在于它提出了追求真、善、美的目标和超越假、恶、丑的理想之路。这应当是考虑儒学未来发展问题时的基本出发点。

“求真”主要是处理人与自然的关系,这在儒家称之为“天人”关系。“究天人之际”是儒家思想传统的重要使命。从孔、孟、荀起,儒家既把“天”视为客观的、最高的必然决定力量,又不把“天”外在于“人”。孟子主张“尽心”、“知性”、“知天”的统一,荀子主张“制天命而用之”,《易·系辞》概括为天、地、人“三才”同构。后世儒家发展为“天人感应”、“天人合一”。这种有机、整体、辩证的自然观使中国古代没有形成世界二重化的一神教,科学技术长期世界领先。但却制约了以定量分析为实验方法、以数理公式为理论概括的近代自然科学的发展。而从现代科学发展趋势看,儒家传统自然观在人类永恒的“求真”主题中必将作出新的贡献。

儒学具有浓厚的道德理想主义的色彩,在“崇善”问题上有许多富有特色的论点。儒家主张择善、从善,“守死善道”、“亲民”、“明德”的最高目标是“止于至善”。修、齐、治、平之道即“修己安人”,“修己”是个人趋善,“安人”是与人为善。主张“心仁”、“性善”的孟子被尊为“亚圣”。成为儒学正统,说明“仁”的思想是儒学中最有生命力的因素,而道德修养论也成为儒学中最重要内容。儒学的“道德修养面前人人平等”(“自天子以至庶人壹是皆以修身为本”)之论胜过了西方一神教的“上帝面前人人平等”之说,因而在社会功能上能取代宗教以至超过宗教,这对中国传统文化基本特征的形成有着深远的影响。儒家

主张“善”与“美”的统一,把按仁、义之道立身行事后的心安理得——即道德情操上的“充实”感和审美欣赏的心理上的“自足”感合而为一。

儒家讲“美”主张天人,物我的和谐以至“合一”。既要尽美,又要尽善,美与善要兼容,会通以至合一。孟子主张“可欲之谓善,充实之谓美”,荀子认为美是“德操”之“全”与“粹”。注意人格的完善与精神境界的超越是儒家审美观的重要特征。

儒学关于真、善、美的论述大都涵盖于“仁”的观念中,“仁”是儒家创始人“祖述尧舜”的产物,即把氏族社会中的“亲亲”观念泛化为处理人际关系的一般原则,有着平等亲爱等原始人道主义的广泛内容。而“礼”则是“宪章文武”的结果,强调的是等级秩序的“尊尊”原则。历代统治者“尊儒”是利用其维护封建专制的政治制度,以“礼”的规范来窒息“仁”的精神。儒学之所以能够成为中华民族文化心理素质特征的基本要素,并非单纯是统治者尊奉提倡的结果,而是儒学的不少内容符合人类的“求真”、“崇善”、“爱美”的天赋本性。中华民族之所以能以高度文明素质屹立世界民族之林数千年、至今保持旺盛活力,和受到儒学的熏陶、和儒学在社会效果上的积极影响直接有关。

近代的“西学东渐”后,对儒学的认识评价和对待上,“尊”与“反”的两个极端都陷入同样的认识误区:一是夸大文化传统、思想体系的作用。把社会发展、民族兴衰、国家强弱的原因统统归之于儒学的作用。这样,对儒学爱之、恨之、尊之、反之都可以找到自己的道理。其实,社会历史现象是多种错综复杂因素的“合力”,把儒学的作用孤立起来,归罪或归功都是有违历史事实真相的。二是把思想文化本身的双刃剑作用机械分割为互不关联的两部分,“精华”只起“好”作用,“糟粕”只起

“坏”作用。事实上任何思想体系都是作为整体在起作用,“好”与“坏”取决于它在社会总联系中的地位,同一思想体系中的同一因素在不同的社会联系中可以起着相反的作用,人们据以评判的价值观念也随之发生变化。可见僵死凝固的“二分法”把对儒学的认识引入歧途,造成许多庸人自扰的争论。三是仅从眼前直接功利效用出发,而没有从高层次、大范围、长时期出发观察评价儒学。摆脱认识上的误区,对儒学的认识就会进入一个新境界。

在世纪之交的今天,可以从人类社会出现的动态苗头,来预测下一世纪发展的总趋势,进而据以思考儒学的未来问题。

当今的科技发展已进入“信息与太空时代”,以牛顿体系为代表的近代科技日益暴露其“天人相分”的思维模式的局限。儒学的“天人合一”思想在促使人与自然和谐上极有价值。

经过两次世界大战和多次局部战争折磨的世界人民对和平与发展的渴望已经成为时代的主题,经济上的竞争和科技上的竞争日益取代“热战”与“冷战”。原来分属于不同阵营的各国朝野上下,都各自作自身的调整与改革。各个领域内“趋同”的潮流大大增强。在解决国际争端上用谈判而不是用武力、用折中妥协取代走极端已成为众人共识。儒学的“尚和”与“崇中”的思想必将为更多的人所接受。因为儒学的主张符合人类“崇善”的本性。

人类社会的未来发展毫无疑问地要趋向于真、善、美,作为异化现象的假、恶、丑必将在人类的进化过程中不断地被克服,因为人类的本性是“求真”、“崇善”和“爱美”的,本性的不断实现必然引导人类走向光明。儒学在真、善、美三个方面都作出了十分高明和富有特色的贡献,其未来发展前途也必然是十分光明的。

中国的农业宗法社会延续了三千年,作为这个社会在意识形态上的映射和聚焦的儒学也相应地成为思想文化传统中的正统、主流和核心。在漫长的历史岁月中,儒学统摄人心的作用虽有起伏,但从西汉中期受到“独尊”之后,直到近代“西学东渐”之前,其政治上的权威理论根据地位却从未动摇(魏晋南北朝时代进入黄河流域的北方部族首领和后世的辽、金、元、清统治者也大都在政治上尊奉儒学)。

儒学在不同历史时期内曾辐射到朝鲜半岛、日本、印支半岛,形成了东亚的儒学文化圈。这是世界文明史上除环地中海文化圈、南亚印度文化圈、拉美文化圈外,另一个古老的文化圈。在这个文化圈里,至少有十亿居民在文化心理的深层结构上至今仍保留着儒学思想影响的烙印。

影响人类精神生活的世界三大宗教(基督教、佛教、伊斯兰教)至今仍有其活力,继续影响着世界上相当一部分人。儒学的思想内容与理论结构不是宗教,而其在历史上所起的社会效能却类似以至超过宗教。“西学东渐”以后,儒学受到西方思想文化的冲击,对儒学的认识、评价、对待上也出现分歧以至对立。儒学今后的命运如何?怎样看待儒学的未来发展?不仅中国人、东方人对此关心瞩目,世界上一切关心人类文化前途的人也同样关心瞩目。

一

儒学的未来发展取决于以下几个因素:一是整个人类社会在可以预见的未来时间跨度中的总趋向;二是儒学思想蕴含中有哪些内容可随着人类发展的总趋向而发扬光大?又有哪些因素在赋予新义和再解释而再次获得生命力?儒学的理论结构能否随着时代精神的衍变而同步调整更新从而使儒学出现新

面貌？

关于人类社会未来发展的总趋向历来是人类精神生活领域“终极关怀”的指向，人类来自何处？走向何方？归宿何在？古今中外的宗教和哲学体系对此曾作了并继续在作着有各种特色的回答，但其前提却有共同性，即都以人性学说（即对人类本性及其发展方向）为其理论体系的出发点。

中国先秦时代有孟、荀之间关于性之善恶之争，佛教中有“阿阐提人”能否成佛之争，基督教有“原罪”之说。这些古老的人性理论对儒、释、耶三大思想体系的思想内容和理论结构的基本特征具有内在的制约作用。

人类从动物界中抬升出来之后，其社会进化和人本身“终极关怀”的指向是“求真”、“崇善”、“爱美”。这个总趋势是与生俱来的天赋的本性，作为人类群体共性的指向是与“类”同在并永恒发展的。儒、释、耶，以至马克思主义实质上对此都作了肯定。唯其就人类本性发展趋向上作指向真、善、美的认定，“大同”才能实现，“天堂”才能升上，“成佛”才有希望，“共产主义”也才不致仅是空想。如果不对人性问题作出肯定的回答，儒、释、耶、马的整个理论体系的大厦就无从建立，也不会获得广大芸芸众生的皈依信仰。就“终极关怀”的指向角度对人性趋善的肯定，是一切影响深远的大思想体系的共同特征，在这个最高的层次上，宗教和哲学有着“趋同”性。有了这种基于人类本性的意识形态的“趋同”，对整个人类的未来发展才有可能作出乐观的预测和估计。

然而，人类的进化不是单向直线的进程，在进化的同时，不可避免地出现异化与退化，异化和退化给人类带来各种假、恶、丑，造成无数痛苦。对真、善、美的追求给人类以积极向上的促动，而假、恶、丑的折磨则使人趋于消极沉沦，人类理性的发展使人日益自觉地

追求真、善、美，超越假、恶、丑。一切有价值的宗教和哲学思想体系都要以不同的方法从不同的角度设计出一条摆脱假、恶、丑的“超越之路”来回答如何追求真、善、美的“终极关怀”。

历史上，“超越之路”上的歧异以及由此形成的文化传统和意识形态的区别曾长期掩盖了人类在“终极关怀”上的趋同，这是造成人类自身的“种间斗争”相互残杀的重要原因。因此，应当大力宣扬人类在“终极关怀”上的趋同以消弭“超越之路”上的歧异，不要再使歧异继续扩大以致掩盖和扭曲人类追求真、善、美的本性。

求真，崇善，爱美之所以成为人类与生俱来的天赋本性，是由于人类生存的需要。人类作为高等生物之一，必须以自身的劳动与外在自然界进行物质交换，即以智慧行为向外界索取，才能维持自身的生存。为此，就需要对外在非我现象之间的关系联系及其与主体自我之间的关系作真实的了解与理解，而这就是求真的问题。“真”之所以要“求”，是因为真理性的知识需要反复实践探索，总结提高不断完善。只要人类存在，“求真”的任务就永远存在，这是与生同在的永恒过程。主体与客体之间的物化劳动与人化自然的关系反复进行就在人的主体精神方面形成“求真”的天赋属性。

人类是种群体生活的动物，社会由人类群体结合组成，人类应当怎样建立和建立何种社会秩序方才有利于群体和个体的生存的需要和生活的美好？个体与个体，个体与群体，群体与群体之间相互对待上应当建立何种准则规范才是合理的？对这些问题的回答就构成了道德上的善的观念。每一历史时期对“善”的观念的认同所形成的时代共识总是受到尊崇的。不管个体的人对“善”的观念理解上有多少差异，也不管他在行为上有多少

不善之举,但“崇善”作为人性的一个方面(因素)总是世代相传并有所发展的。人性中的“崇善”属性普遍存在并可以发扬光大,是人类发展前途走向光明的前提和保证。因为“崇善”导致人际关系的和谐友好,这对群体、对个体的生存都是至关重要不可丢弃的人之为人的属性。

“爱美”也是人类的一种天赋属性。因为人从动物界抬升出来之后,就有了主体内心精神生活的世界,对外在非我对象产生一种超现实功利性的既审视欣赏又抒发表现的情感关系。这种情感关系的指向就是“爱美”。“爱美”之“爱”在于自我内心精神境界上的愉悦、恬适、谐调、崇高、悲壮、祥和、充实、阳刚、阴柔、温馨……等能够使情感获得舒泰平和的自我感受。这种自我感受也是人作为人的生存中所必需而不可或缺的要素,无此,则导致心理失衡和精神分裂。在人类社会还处在真、善、美与假、恶、丑现象并存的态势下,个体的人必将同时受到不同趋向的冲击,“身”与“心”都需要“家园”安顿抚慰,都要有始终挺立的支柱来依靠和始终追求的目标来鼓舞。“求真”、“崇善”与“爱美”就是人身与人心的“家园”、“支柱”与“目标”,它是“天之与我者”即天赋的、人之为人的属性。对人性的界定是讨论包括儒学在内的一切思想体系的首要前提和理论基石。

应当指出的是:古今中外讨论人性的典籍汗牛充栋,论点也纷纭多种,笔者认为把人类作为有别于其它动物的群体来看待人性只能是群体在发展趋向上的必然共性。即前面所论及的“求真”、“崇善”、“爱美”之性。它既有生理自然的物质基础,又有其社会内容;既有先验(先天)模式上的范定,又有其后天习染培育上的变动;既有群体趋向必然指向,又有个体差异上的偏离。作为人文科学研究对象的人性,应当是人类群体趋向的必然共

性。并以之作为讨论的基础。作为人类群体趋向共性的人性是天赋的,即所谓“天命谓之性”,这种人性发生发展的过程也就是全人类已经走过今后还要继续走的“大道”,即“率性之谓道”。把这条“大道”完善化变成全人类的共识,即“修道谓之教”。

二

“求真”、“崇善”、“爱美”三者是天赋的人类本性,也是人类“终极关怀”的永恒的指向,因为“求真”所要回答的是人与外在自然界的,“崇善”所要解决的是人与人的关系,“爱美”所要解决的是人与自我内心精神境界的关系。只要人类存在,这三方面的关系就永远存在,它永远需要回答,也永远回答不完,因而具有永恒性。一种学说,一种思想体系如果在这三方面的问题作出独立的有价值的(经得起历史考验并富有启迪意义)回答,也就有了永恒意义。观察儒家学说在未来的发展,首先应当看它在“求真”、“崇善”、“爱美”三个方面提出哪些具有永恒性的见解和论述。这些永恒性的见解和论述不受社会形态和政治制度变迁的影响而永远昭垂人心,以至超越民族文化传统的栅栏而获普遍的认同,对永恒问题的具有永恒意义的回答当然不受时空局限,因为它体现人类智慧的无限美妙高超。我们以下将基于这样的理解来检索儒学的思想资料,予以对照和评说。

“求真”所处理的人与自然关系问题,在儒家思想体系中称之为“天人”关系。“究天之际”是儒家思想传统中的重要使命,先秦儒家代表人物孔、孟、荀的言论确立了儒家在天人关系上的基本模式。

孔子曾说过:“天何言哉?四时行焉?百物生焉,……”(《论语·阳货》)同时又把“畏天命”作为“君子有三畏”(同上,《季氏》)之一。即把“天”看成是自然运行的又对人有主

宰(命)力量,因之要“不怨天”(同上,《宪问》),而应自然。这是对西周以来的礼乐文化中的“敬天保民”思想的继承和发展。

孟子提出:“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。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也”(《孟子·尽心上》)。这是把心、性、天、命统一起来。又指出:“夫君子所过者化,所存者神,上下与天地同流……”(同上)“夫仁,天之尊爵也,人之安宅也”(同上,《公孙丑上》)。这是把儒家“仁”的思想推广为天人共有的“宇宙意识”。孟子又指出:“莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也”(同上,《万章上》)。又讲:“天下有道,小德役大德,小贤役大贤;天下无道,小役大,弱役强。斯二者,天也。顺天者存,逆天者亡”(同上,《离娄上》)。又讲“天时不如地利也,……地利不如人和也”(同上,《公孙丑下》)。这是既肯定“天的决定作用,又不否定人为的作用,有着天人同构的思想趋向。

比起孔、孟来,儒家另一个代表人物荀子则更多的强调了“明于天人之分”和人与“天地参”的方面。荀子认为:“天地者,生之始也,礼义者治之始也,君子者礼义之始也。……故天地生君子,君子理天地,君子者天地之参也,万物之摠(總)(同“總”)也”(《荀子·王制》)。荀子还认为“天行有常,不为尧存,不为桀亡。……故明于天人之分,可谓至人矣”。“皆知其所以成,莫知其无形,夫是之谓天”(同上,《天论》)。在荀子看来“不为而成,不求而得”是“天职”;人的“好恶喜怒哀乐”是“天情”;“耳目口鼻形”是“天官”;而“心居中虚以治五官,夫是之谓天君”(同上)。这样,人的自然就是“天”,主张“明天人之分”的荀子并没有背离儒家传统的天人同构的趋向,而只是把理性归之于人,因为“天能生物不能辨物也,地能载人不能治人也。宇中万物,生人之属,待圣人然后分也”(同上,《礼论》)。因此,

荀子认为:“大天而思之,孰与物畜而制之;从天而颂之,孰与制天命而用之;望时而待之,孰与应时而使之;因物而多之,孰与聘能而化之;思物而物之,孰与理物而勿失之也”(同上,《天论》)。荀子的这种“制天命”、“应时”、“理物”的思想体现了先秦儒家对人的主观能动作用的充分肯定。今天看来,仍不失为“求”外物之“真”所不可或缺的一环,即首先在认识上不屈于自然,参与外物的改变而“用之”。在荀子看来,人“参”天地是个互动的历史过程,“故善言古者必有节于今,善言天者必有微于人”(《荀子·性恶》)。

孔、孟、荀虽各有侧重,但在天人关系上的基本思路趋向于一致,要点是人应“顺天”、“应天”,也可“制天命而用之”,“天人相与”,“人参天地”,“天人合一”。成书于战国时期的《周易·系辞传》将儒家的这种思想趋向概括为“三才”(天、地、人)同构的模式而为后世儒家所尊奉,成为儒家传统处理人和外界自然关系的基本范式,极大地影响了中国人的“求真”历程,决定了中国的科学技术的发展道路。“三才”同构是一种有机整体的宇宙观和辩证的方法论,它不把自然外在于人孤立处理。这样,在古代中国不可能形成以世界二重化为特征的超自然的一神教的宗教,使科学技术长期领先,而在近代却制约了以分析定量为试验方法,以数理公式作为理论概括的近代自然科学的产生和发展。

二十世纪现代科学发展历程和趋势表明,西方近代科学(以牛顿体系为代表)的思路已难以为继,而儒家传统的有机整体的、辩证的自然观在经过近代洗礼汲取新营养和在新高度的再解释后,将再放异彩,为人类永恒的“求真”主题作出新贡献。它必将克服由“天人相分”的思维模式和单向的“征服自然”,无节制的向自然索取所造成的生态环境危机,使“地球村”的居民生活在一个和自然界和谐

相处的生存空间里。

“崇善”也是人类生存的一个永恒主题，具有道德理想主义色彩的儒学在“崇善”问题上有不少富有特色的论点。

孔子是把“善”与“美”联系起来，将“善”视为道德主体的一种选择，如“子谓《韶》尽美矣，又尽善也；谓《武》尽美矣，未尽善也”（《论语·八佾》）。又说：“三人行，必有我师焉，择其善者而从之，其不善者而改之”（同上，《述而》）。又说：“见善如不及，见不善如探汤。吾见其人矣，吾闻其语矣”（同上，《季氏》）。这说明在孔子时代，“择善”，“崇善”还是当时的社会风气。孔子所要求的作人、立身、行事的原则是“笃信好学，守死善道”。而所谓“善道”实际上就是儒家自身以“仁”为核心的道德理想主义的思想体系。也就是《礼记·大学》中所谓“止于至善”之道。孔子强调“修己以敬”，“修己以安人”，“修己以安百姓”（《论语·宪问》），都是以“善”为指归，“修己”是个人趋“善”，“安人”、“安百姓”是与人为“善”。孔子心目中的“仁者”是“己欲立而立人，己欲达而达人”（同上，《雍也》），“己所不欲，勿施于人”（同上，《颜渊》）的“善人”。可以说，孔子尚“仁”，目的在于“崇善”，“崇善”是孔子学说（以及整个儒学）的核心要义之一。

至于孟子，在当时已有“孟子道性善，言必称尧舜”（《孟子·滕文公上》）之说。孟子认为人皆有“四端”，人性是趋善的，“君子莫大乎与人为善”（同上，《公孙丑上》）。“教人以善谓之忠”（同上，《滕文公上》）。作为君子之“士”，应当“穷则独善其身，达则兼善天下”（同上，《尽心上》）。孟子讲“善”总和人“心”联系起来，指出：“可欲之谓善”“言近而指远者，善言也；守约而施博者，善道也”（同上，《尽心下》）。这和西方宗教在抽象彼岸中讲“善”有明显不同，由孟子发扬起来的儒家“善”的学说既有客观的“人心”为依据，而且还是“可

欲”的，因而具有十分现实的品格。这一点上，儒学比一切一神教宗教的劝善说教都高明而贴近生活本身。

主张性恶的荀子也是教人从“善”的，他指出：“生，人之始也；死，人之终也。终始俱善，人道毕矣。故君子敬始而慎终，终始如一，是君子之道，礼义之文也”（《荀子·礼论》）。荀子强调“礼治”，所以也把善、恶和治、乱联系起来，他指出：“尽善挟治之谓神，万物莫足倾之之谓固，神固之谓圣人”（同上，《儒效》）。“凡古今天下之所谓善者，正理平治也。所谓恶者，偏险悖乱也”（同上，《性恶》）。荀子认为对“恶”可以用“化性起伪（为）”的方法去恶从善，哪怕是“涂之人”，只要“积善不息，则通于神明参于天地矣。故圣人者、人之所积而致矣”（同上）。这种“积善为圣”的观点和孟子的“充养良知”可以为圣的观点是殊途同归的。在孔、孟、荀所开辟的“崇善”学说基础上逐渐形成了“自天子以至庶人壹是皆以修身为本”（《礼记·大学》）的儒家的道德修养论。这种修养论以“道德修养面前人人平等”之说和一神教宗教中的“上帝面前人人平等”说教有异曲同工之妙，又以“继善”“成性”（《易·系辞》）之说把“成圣”的根据归之人自身本性，把“入圣”之路归结为自身对“善”的追求即“修身养性”之道。这就从理论上确立了儒学在社会功能上可以取代宗教以至超过宗教的地位。儒学的这种“崇善”论对中国传统文化中的特点特征的形成具有深远的影响。特别在价值观的层面上具有决定性的影响。

“爱美”既是人的天赋本性，又是人类“终极关怀”的一个方面，由于审美抒情具有超现实功利性，因而“爱美”也是人类精神生活中的最高的境界。在儒家思想体系中，“爱美”往往和“崇善”相连，具有美善统一的趋向，这也是儒学的特征之一。如孔子在齐听到“尽美”又“尽善”的“韶”乐，可以“三月不知肉味”，并