

○中國政治文化叢書

兩種智慧

——科學與中國政治

●李楊 著

科學——西方人的宗教

「義利之辨」——中國政治文化的基本主題

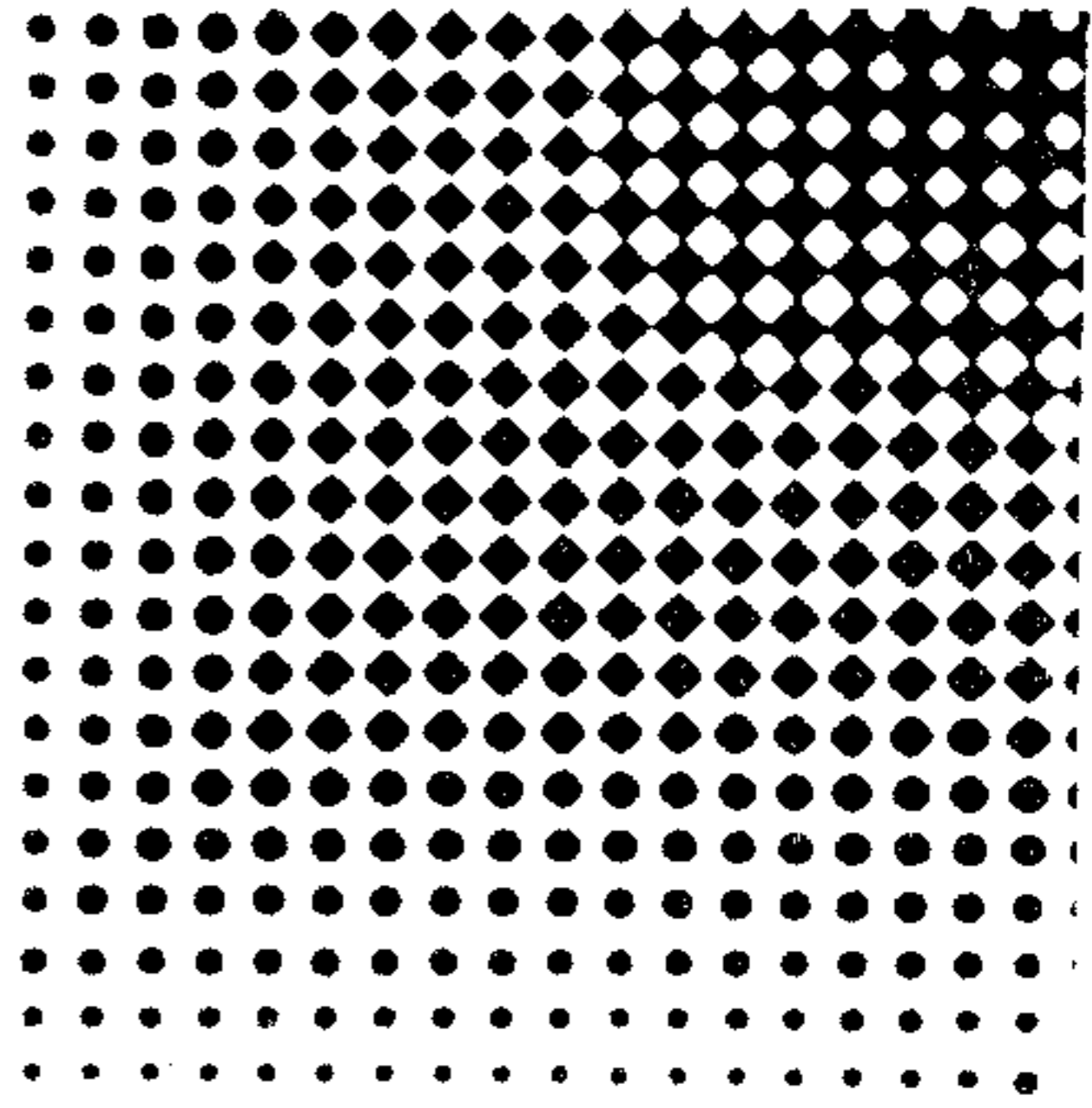
科學技術在中國

紅裝素裹的儒家文化

理論的選擇與現實的選擇



336414



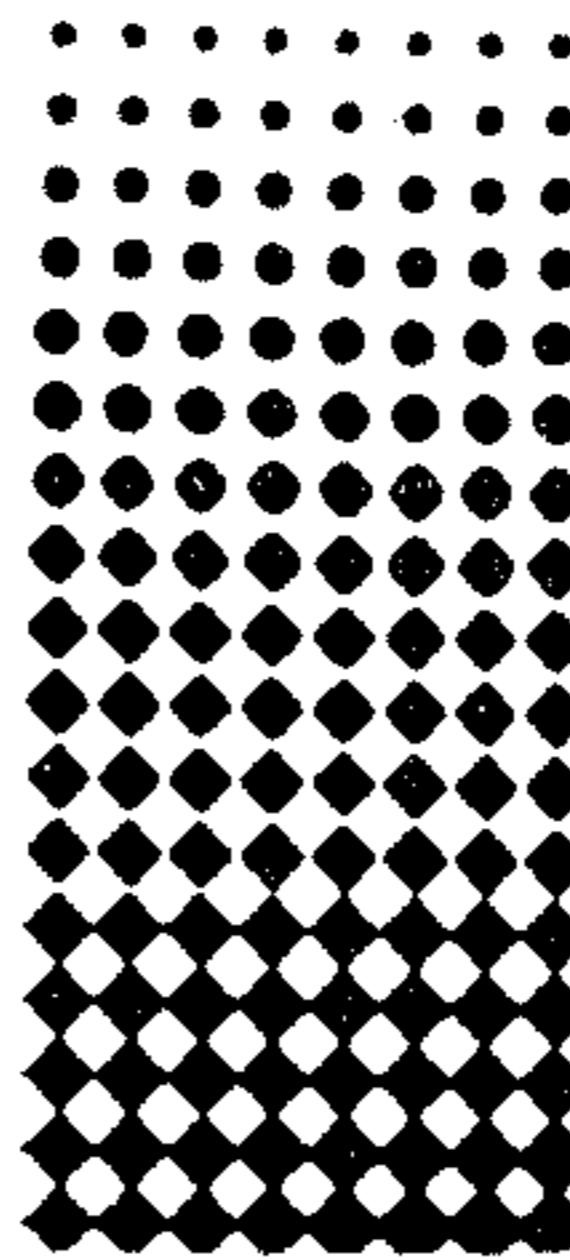
兩種智慧

中國政治
文化叢書

——
科學與中國政治

● 李 楊 / 著

吉林教育出版社



中国政治文化丛书
两种智慧——科学与中国政治

李 杨 著

责任编辑：王保华

封面设计：王劲涛

出版：吉林教育出版社 850×1092毫米 32开本 5.5印张 4插页 120 000字

发行：吉林省新华书店

1989年4月第1版

1989年4月第1次印刷

印数：1—3 000册

定价：2.70元

印刷：长春新华印刷厂

ISBN 7-5383-0697-8 / G·656

总 序

汤一介

近年来的文化讨论，已转向具体问题的研究，关于文化的浮泛议论，已为具体考察文化史及其相关的方面所取代。虽然，目前的文化理论仍很薄弱，但这种转向表明：关心文化的人们意欲透过对历史与现实的具体分析，从而建构一个更切实际的理论来。《中国政治文化丛书》的出现，可以说为文化问题的深入研究，开拓了又一个广阔的领域和视野。大凡读过中国历史的人都会有这样的强烈感受，政治对中国社会的影响极大。因此我想，对中国政治文化的广泛深入探讨，将会是十分引人入胜的。

本世纪50年代，国外的社会学工作者，提出了“政治文化”（Political culture）这一概念，用于分析社会政治。其大致的想法是分析人们对政治行动的感觉、认知、评价和情感等取向。通过把政治系统置于一个更广泛的背景中，进而揭示政治领域的结构和意义、政治和文化的关系以及政治文化系统的特性。这些对我们来分析中国的政治文化，具有一定的借鉴意义。一般说来，政治与文化同属于“上层建筑”，各自都有其特殊的地位和作用，而政治往往居于核心。思想和文化都或强或弱地受到政治的控制和约束。政治是使用权

152

力的事业，是各种利害的冲突场。它具有难以自制的扩张性或普遍化倾向。换言之，在政治与文化之间，政治具有取消文化独立性的倾向。作为具有一定独立性的文化，从消极的方面说，尽量削弱政治的压力，以维护自身的特殊性；积极的方面，则反过来影响政治，以达成与政治的一种正常关系。此外，还有一个最坏的可能，就是屈从于政治的压力，满足政治扩张的需要，从而放弃自身的独立性，全然作为一种政治化了的工具。这些情形，在历史上都出现过，并有着十分不同的结果。后者往往出现强权专制、僵化单一的结局，前者则常常伴随着开放或民主、活力或创造的生动局面。当然，政治与文化间的交互作用和影响，是如何进行的，这就需做许多具体细致的分析工作。我想，《中国政治文化丛书》在这些方面应有所作为。

曾对中国政治思想做过系统考察的萧公权先生，在其《中国政治思想史》一书中说：“中国之政治思想者，中国文化与社会之产物，而同时为二者不可割离之部分。吾人欲彻底了解中国文化与社会，自不得不研究中国之政治思想。”十分正确。这里，我想从另一个方面即传统文化（主要指儒家思想）对中国古代政治的影响，谈谈自己的一点想法。

在中国传统思想中，有所谓“内圣外王”的说法，许多大思想家都认为这是中国文化或中国哲学的精神所在。我想这是对的。所谓“内圣外王之道”，实是中国的一套政治哲学，而哲学是文化的核心部分，因此也可以说它是中国政治文化的基本内容。如何认识“内圣外王之道”就成为了解中国传统政治文化的重要课题。“内圣外王之道”，最初见于《庄子·天下篇》。《天下篇》所讲的“内圣外王之道”是为“治世”。从儒家的传统看，更是据“圣人最宜于”为“帝王”提出来的。《墨子·公孟篇》有一段记载：“公孟子谓墨子曰：昔者圣

王之列也，上圣立为天子，其次列为大夫，今孔子博于诗书，察于礼乐，详于万物，若使孔子为圣王，则岂不以孔子为天子哉！”这段话包含着两个重要观点：（1）“圣人”应该是“博于诗书，察于礼乐，详于万物”的人，即是说他是道德学问最高的人。（2）“圣人”或许是最宜作帝王的人。至战国末期，荀子的弟子歌颂他的老师说：荀子“德若尧舜，世少知之”，“其德主明，循道正行，是以为纲纪，呜呼，贤哉！宜为帝王。”“内圣外王”成了历代儒家“治世”的一贯主张。但它实际上由两个命题组成，一是“内圣之学”，即儒家的“境界观”，主要指圣人的道德和学问的修养。另一则是“内圣外王之道”，主要指对理想社会事功的向往。这是应当分别的。在传统儒家看来，“内圣之学”必然可以推进至“内圣外王之道”的，换句话说，实现其“理想人格”（内圣），从而就可以实现其“理想社会”（外王）。事实上，“圣人”是否最宜做王，是很可怀疑的。即使圣人做了帝王，社会政治又能否按照他们的“理想”得到改造，我认为这也是根本不可能的。照我看，“内圣”和“外王”，作为两种对人的品格要求，应属于两种不同的价值系统。“内圣”是关于个人道德和学问的修养，是人们的一种内在的品格，甚至可以说是一种超越现实的理想人格，内圣只是从个人方面说，如果努力追求是可以达到的，至少在精神上可以达到。“外王”是现实社会的统治者，它的问题则是要“面对现实”，他的理想只能是“面对现实”，而去做时代所允许的事功。如果要求“外王”做“圣王”，推行“内圣外王”之道，那势必要在社会中造出许多假象，以至画虎不成反为犬了。从中国历史上看，除了儒家所编造和美化的上古尧舜之治外，可以说从来没有出现过“圣王”，而出现的大都是有了“帝王之位”或者企图“帝王之位”的“王圣”。这

些“王圣”，一方面是他们自居于“圣王”，而另一方面是由某些“思想家”们捧为“圣王”的。这中间最大的危险是把“政治”道德化，“道德”政治化。从而，一方面美化了现实政治，说政治是符合“道德”的，另一方面，是使“道德”从归于政治，即认为凡是适合政治要求的都是“道德”的。我认为这都是不可取的。中国封建社会是一个以“人治”为特征的社会，而不注重“法治”，从思想方面看，正是受上述“内圣外王之道”理论影响所致。

因此，从传统儒家的“内圣外王之道”，是很难开出现代民主政治来的。“民主政治”是不可能靠一个“圣王”来实现的。“民主政治”首先应是由广大人民作主，其次得建立一套保障人民权力的制度。但是儒家的“内圣外王之道”是基于“圣人最宜于做王”观念而有的，而“圣人最宜于做王”是一种自上而下的“恩赐”观点，这和民主政治是相违背的。但是，我无意于全面否定儒家的“内圣外王之道”。就其强调道德和学问的修养，理想人格的追求，及其对社会政治的影响，如对其进行一番创造性的转化，也许可以在推进个人的道德修养和学问的增长方面有重要意义。

如果说实现现代化，是中国的前途的话，那么在我们这个缺乏民主传统的社会里，实行民主政治，确实有许多困难。因此，切实地分析历史与现实，是十分必需的。有人把现代化仅仅理解为“科学技术”和“经济管理”方面的问题，这是不够全面的。现代化也正是有政治方面的现代化和人们思想观念上的现代化，才比较全面。没有政治方面的现代化和思想观念上的现代化，“科学技术”和“经济管理”方面的现代化最终也可能落空。中国的社会现实，既负有沉重的传统，又面临着强大的外来挑战，再加上现实本身的许多复杂问题，

使得实现现代化的任务变得相当艰巨。传统是不可能割断的，外来的挑战也是无法躲避的，现实社会的问题更是迫使我们去正视。我认为一个比较现实的态度是：透过对历史与现实的切实的了解，深切地认识历史加给我们的沉重压力和传统的政治哲学的负面作用，将深厚的传统和外来的挑战，转化成实现现代化的力量之源，以便使我们的社会成为一个现代化的多元开放的社会，而走向世界。

前 言

这本书的体例或许要使相当多的读者失望。它不是采用人们熟知的“科学”与“政治”的定义来探讨它们的关系。相反，它是将这两个基本概念本身作为研究对象，并对它们的相互关系做了一种几乎是违背常识的理解。因而在前言中做一简明扼要的讨论，我想，这不会是多余的。

1. 什么是本书将讨论的“科学”？

本书中的“科学”，不是现在为全世界通用、能够包括一切民族的科学发明与创造的“科学技术”。它是一个文化范畴。

科学并不等于技术，正如技术也不等于科学。技术属于应用的范围，是关于工具、物质产品以及它们被用来达到实际目的的方式的知识，如纺织、建筑、机械、冶金、车船、兵器、

陶瓷、造纸、印刷，等等。技术可以从经验中摸索出来，往往是知其然而不知其所以然。而科学则是对于自然现象各方面的规律进行系统的研究，不仅要有精密的工具和方法，还必须要有精密的理论说明。

在这种意义上理解科学与技术，我们认为，科学是从西方文化土壤中生长出来的智慧之树。这种探索自然规律——“所以然”的科学思想诞生于古希腊时期，近代以后，这种科学思想与技术结合，产生了近代工业，改变了世界的面貌。而中国的科学则主要是以技术体现的，中国人在刚刚进入文明时代的时候就表现出很高的技术水平，然而，直到西方文化侵入以前，中国的技术仍停留在技术的层次，始终未能上升为西方式的科学。

这种差异的意义就远远不属于科学技术本身了。因为，人们认识自然的方式与人们组织管理自身的方式——政治密切相关，人与自然和人与社会是相辅相成的。

西方的历史是以自然为本体的历史，在古希腊的思想中，自然就从人的意识中分离出来，成为独立的不以人的意志为转移的客体。在这个基础上，科学的发生才有可能。这种思想认为，人只有通过不断认识和改造自然，才能不断获得自由，因为人是自然界长期进化的结果。人是自然界的一部分，人自身及其存在于自身中的自然力、生命力和生命过程，都属于自然界，并且服从自然的规律。在自然界的长期发展中产生了人，同时产生了自然界最美的花朵——思维。人首先是在自然界的作用下学会思维的。正是由于思维和思维运动的产生，人逐渐把自己同自然界区分开来，并作为自然界的对立物而存在，而人的思维正是在主体和客体相互作用的过程中得以形成和发展的。人在改造客观世界的同时改造

自己的主观世界，人通过改造自然改造自身，科学就是自然规律在人脑中的反映。

西方人在这种自然观上发展出了近代以来的政治思想和政治制度。他们将人的自然本性，即人的生理需要作为认识人性的出发点，在这里，每个人为满足自己的自然本性的努力，成为历史前进的动力。与此相适应的政治，就必须首先肯定每个人“天赋的”、“正当的”自然本性，并为每个人实现这种本性提供平等的机会和条件。衡量政治好坏的标志就是看每一个政府能在多大程度上保证这种平等的实现。这种政治无疑又反过来刺激了西方的个人主义思想。

科学与政治民主一同组成了西方文化。

古代中国引为自豪的科学技术实际上仅指技术。“科学”这个词在近代才传入中国，中国传统的概念中没有与之直接对应的现成语汇。人们主观上认为自己通常熟知的“术数”这一传统概念，意义上与西方的科学最为接近，于是，本来笼统用来表征阴阳灾异、八卦占卜、星象、天文历算、奇门遁甲、命相、测字起课，以及其它种种预测国家与个人命运的方术之学的术语，都被用作表征西方天文、化学、物理、数学的语词符号。从明万历年间意大利传教士利玛窦传入西方科学起，直到19世纪与20世纪之际，一般正统中国士大夫就是用看待传统术数的目光来看待西方科学的。他们用“百工技巧”、“机巧”、“艺技”、“杂技”等古代传统概念来表述近代资本主义的工业技术。从而，把这种代表巨大生产力的新事物与中国传统意义上营建城廓都邑及制作车服器械的工匠之学，视为同一东西，使两者混为一谈，而不做任何根本的区别。

一直到现代，大多数中国人心目中的科学还是铁路、飞

机、计算机和摩天大楼等等，中国的现代化也总是被理解为物的现代化。

如果理解了科学与政治民主是组成西方文化的不可分割的两个方面，那么，对其它民族来说，试图接受西方的科学而不同时接受西方的政治文化是不现实的，反之，试图接受西方政治文化而不接受西方科学同样不现实。“向科学进军”实际上是向西方文化进军。

因而，对“科学与中国政治”关系的探讨，就必然上升为西方文化对中国政治关系的探讨。

2. 什么是本书将讨论的“政治”？

“政治”是一个最常见的词，然而，最常见的东西往往是最难理解的东西。本书试图讨论两种不同的政治思想，这种深化了的政治内涵也就必然地超出了人们的一般理解。

宗法制社会的基本特征就是国家统一，家国不分。中国文化的基本思想，即中国封建社会的统治思想——儒家思想，从来就是把政治等同于道德，即将人的政治规范——“外王”与每个人心中的道德自觉——“内圣”统一起来，修身齐家治国平天下，一以贯之。

正如同西方文化由科学和民主这一对双生儿组成，中国文化也形成了自己的处理人与人关系的政治思想与处理人与自然关系的哲学。不同的是，西方的政治思想是建立在科学思想之上的，而中国的政治思想却决定了人与自然关系的性质与特征。这恰好是两种文化的殊异。

因而“科学与中国政治”的关系就必然是“科学与中国文化”的关系。

3. 是否存在本书讨论的“科学的危机”？

本书是从量子力学、相对论为代表的现代科学的兴起，

和人文领域非理性思潮以及系统论的产生来讨论这种“危机”的。这不是一种容易被人接受的提法。许多人更偏向于以“发展”的眼光而不是用“危机”来解释这种新现象。人们认为应当将相对论与量子力学的出现视为科学本身的发展。科学在这里扩大了外延,走向了更为广阔的天地。如同爱因斯坦发展了牛顿、发展了科学,系统论则发展了辩证唯物主义,发展了认识论与历史哲学。

按照本书的思路,西方科学是西方民主政治的基础,它们一同组成了西方文化。在中国文化刚刚试图摆脱历史的重负,刚刚开始现代化的艰难起飞时,对西方文化危机的过分渲染,实在缺乏必要的现实条件。

因此,我们探讨西方文化的危机,并无意取消西方科学的理论和它的现实价值,更无意为学术界近年出现的“西方文化中国化”的梦想提供论据。我们所要说明的只是描述危机本身这一事实,而这无疑也是当代中国不应缺少的一种理论参照。

不愿意承认危机的人常常并不是看不到这种新的事实,而是因为他们不愿意承认这种事实的意义。他们将科学和辩证唯物主义都当成不容更改、不容发展的最高原则,世界上任何事物的变化都可以纳入这一原则,而原则却不需改造自己的形态,原则可以“以不变应万变”。显然,在这里,科学与辩证唯物主义成为超历史、超时代,尤其是超文化的新的形而上学。

而这种态度本身又恰好是“科学”的态度。

正如人类历史上产生的所有范畴一样,科学也只能是历史的、时代的、文化的范畴。它产生于一定的历史时代和一定的文化土壤中,因此,它就必然带有这种时代与文化的规定

性。科学自它产生的时候起，就以“客观性”作为自己的规定性。从古希腊经中世纪至牛顿，是科学不断从一种思想发展为改变世界的物质力量的过程。这种思想将自然从人的意识中分离出来，使自然成为独立的不以人的意志为转移的客体，人通过不断地提高对其规律的认识水平，来证明自己和本民族的文明程度。

正是通过这一标准，人们才相信人类的历史是不断进步的历史。只有相信人类历史是进步的，西方文化才成为理性文化或“浮士德文化”。历史的进步就是由成千上万浮士德式的人的献身而获得的。

而量子力学与相对论则告诉人们，科学从来就不是客观的，纯粹的客观从来就是一种幻想。作为主体的人对客体的观察始终无法排开自我，排开历史、时代和文化的局限。这种思想显然不是原有的科学的发展，而与科学本身的规定性形成了一种对立。非理性思潮就是人文领域对这种科学危机的反响。因为科学的“客观”是对整个世界，包括自然和人类历史的一种态度，西方政治对“民主”、“平等”、“自由”的追求实际上是科学的这种“客观性”的再现。因此，科学的危机就不仅仅是科学的危机，它必然地又是西方政治乃至西方文化的危机。

列宁曾深刻地阐明了自然科学奔向社会科学的潮流，并指出这种潮流在19世纪以后正在不断加强。现代系统论总结了以相对论、量子力学为代表的科学的新发展，并使之上升为一种新的世界观。这种新的世界观与建立在寻求客观性的“科学”之上的辩证唯物主义形成了冲突。

辩证唯物主义认为，世界上的一切事物都是矛盾的，一切矛盾都是辩证发展的，然而在所有的矛盾中，存在着主

要矛盾与次要矛盾、主要矛盾方面与次要矛盾方面的区别。事物的性质是由主要矛盾和主要矛盾方面决定的。将辩证唯物主义推广到对人类社会的认识,就形成了历史唯物主义。历史唯物主义认为,在整个社会结构中,存在着经济、政治、文化三种基本矛盾,它们之间相互联系,相互影响,然而,其中的主要矛盾却是人们的经济活动。经济活动决定整个社会的性质,是人类一切活动的终极原因,人类历史的进步与落后就是依据不同时代的经济水平所决定的。马克思划分五种社会类型,即原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会、共产主义社会,就是依据不同社会的以生产力为代表的经济水平这一客观标准。

然而,系统论认为,世界上的事物是由不同的系统组成的,大系统包括无数的小系统,决定大系统性质的原因不是任何一个系统,而是小系统的全部总和。把这种系统论运用到历史的观察中,就不再承认经济、政治、文化之间存在一种终极原因,它们之间不是一种线性的因果联系,而是一种网络联系,谁都是因,谁都是果。社会的性质就是由这三种因素的共同作用决定的。

这就意味着,我们将失去衡量历史的进步与落后的“客观”标准。而根据系统论的观点,现代化就远远不是指经济的现代化,不是指人手拥有多少美元、汽车或住房面积的标准。只要不带有过于强烈的个人偏见,是不难看出这两种世界观的差异的。

前几年,一本题为《兴盛与危机——论中国封建社会的超稳定结构》的书曾轰动了读书界。这本书第一次用系统论研究中国历史,得出了与历史唯物主义不同的结论。它所使用的新的方法的确给人耳目一新的感觉,对近几年学术领域的

繁荣起到了不可估量的作用。遗憾的是，这本书的作者却不能正视他们所采用的系统论与历史唯物主义的矛盾，反而不断地将前者纳入后者的理论框架。这种态度，如果不是出于当时时代的局限，那就只能用缺乏理论勇气来解释了。

事实上，承认科学的危机并非一定会否定科学的价值。爱因斯坦与量子力学出现之后，牛顿力学模型仍然是人类认识中最有效的模型之一；非理性思潮的风起，也并未改变西方文化的理性主义性质；而系统论出现之后，辩证唯物主义与历史唯物主义也不会失去它的有效性和合理性。

量子力学认为，主体对客体的把握是主体通过不同的参照系测得的客体的总和。可以说，量子力学和相对论的出现，其本身只是为人类认识自然提供了一种新的视角与新的参照，而系统论也不过是人类认识自身的一种新视角和新参照。它们并不一定通向虚无主义，即使它们被我们所接受，西方文化也不可能因此变成中国文化。有位西方历史学家在研究这种发展时指出：一个人是否成熟，就看他是否能同时容纳两种思维方法而不影响正常的生活；一个民族是否成熟，也应看这个民族的思维中是否能容纳两种方向而不影响其历史发展。可以说，西方文化更成熟了。

本书就是在这种意义上描述西方科学乃至西方文化的“危机”的。这种危机意识对于当代中国来说，应该不是一种多余的理论选择。

总之，本书讨论的不仅是科学，也不仅是政治，但又恰恰是对科学与政治的网状思考，将作者带入这个过于丰富广

表的文化哲学领域。而这个课题，又不是一个人、一本书，乃至一代人或一个民族的思考，它必将随着人类历史的发展和人类文化的演进生生不息，万古长新。只是认识到了这一点，本书的作者才敢于期望青年朋友的宽容。