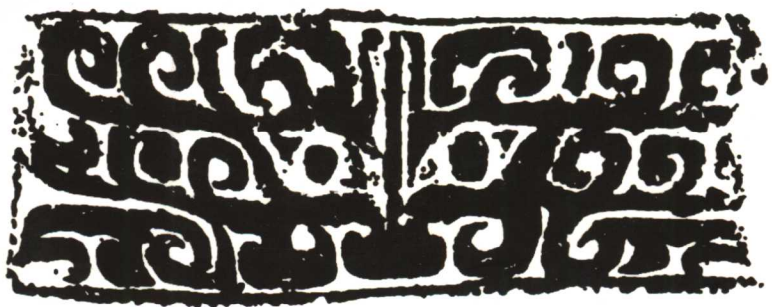




杨 国 荣 YANG GUO RONG

史与思

SELECTED COLLECTION OF ZHEJIANG MIDDLE-AGE AND YOUNG SCHOLARS

浙江大学出版社

浙
江
中
青
年
学
者
自



宋

杨国荣 **YANGGUORONG**

史与思

浙江大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

史与思/杨国荣著. —杭州:浙江大学出版社,1999.10
(浙江中青年学者自选集)
ISBN 7-308-02215-3

I. 史… II. 杨… III. 哲学史-研究-中国-文集 IV. B2—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 66675 号

史 与 思

杨国荣 著

责任编辑 余健波

*

浙江大学出版社出版

(杭州玉古路 20 号 邮政编码 310027)

(E-mail: zupress@mail. hz. zj. cn)

浙江大学出版社电脑排版中心排版

浙江印刷集团公司印刷

浙江省新华书店经销

* * *

850mm×1168mm 32 开 12.25 印张 285 千字

1999 年 10 月第 1 版 1999 年 10 月第 1 次印刷

印数:0001—2000

ISBN 7-308-02215-3/B·034 定 价:20.00 元

期待浙江学派

张浚生

奉派在香港工作了十三年，有幸参加了我国政府恢复对香港行使主权的伟业之后，今年四月，我回到浙江，受命主持由原浙江大学、杭州大学、浙江农业大学、浙江医科大学四校合并组建新的浙江大学的工作。我以为能重返国内学术圈而兴奋。

甫到杭州，走进我曾经工作过的校园，看到一群群走向教室的莘莘学子，浓浓扑面而来的，是久违了的学术空气。此情此景，不禁让我感触良多。

众所周知，浙江是一个文化大省，人杰地灵，具有悠久的人文社会科学学术传统，历史上出现过不少大家，以下仅举其大者。汉有王充，他的《论衡》一书引用了丰富的科学资料，从多方面对当时占统治地位的谶纬神学进行批驳，发展了朴素唯物论的认识论和自然观。宋有陈亮、叶适，他们以事功之学来抗衡、矫治程朱理学的墨

守成规、不思发展，曾经在宋代的学术史上产生过重要的影响。宋代的另一大学者沈括，他的学术成就是众所周知的，当然更多人是认识他在自然科学中的成就，英国科学家、科学史家李约瑟曾经赞誉他是“中国整部科学史中最卓越的人物”。其实他的学识博大精深，在人文科学的研究方面也有重大贡献。明有王阳明，他提出“致良知”说，倡导“狂者”学风，使理学中的心学一脉取得完成的形态，并形成了一个真正的学派，写下了明代思想史上极其辉煌的一页，其影响及于清和近代，甚至辐射到东亚一带。明末清初有黄宗羲，早在17世纪中叶就创导民本制度，提出“工商皆本”学说，可以说是近代民主主义思想的启蒙者。晚清有龚自珍，他在清王朝进入风雨飘摇之际，呼唤不为“人主”牢笼的豪杰之士，挺身而出改革社会，以“众人之宰，自名曰我”的近代命题，标志了中国近代人文主义思想的开端。鲁迅在中国旧社会的“寇盗”和“奴才”的包围之中，发出“今索诸中国，为精神之战士者安在”的呐喊，他的思想经历了从革命民主主义者转变为马克思主义者的过程，并最终成为一个伟大的思想家和文学家，代表了中华民族新文化的发展方向。其他如近代的蔡元培、章太炎、王国维、茅盾、吴晗、马一浮等人，都是十分杰出的大学者。我发现，历代浙江学者对传统和现实持着很强的批判精神，理论思维方面具有不可拘束的创新欲望和能力。那些大学者往往是开一代风气者。这不能不说是浙江人文传统的特色和优

长。

百年浙大，人文科学传统也是蔚为大观，从求是书院开始，有许多杰出的学者曾在浙大任教或求学，如陈独秀、蒋方震、钱穆、张荫麟、郁达夫、马叙伦、沈尹默、张宗祥、钱基博、汤用彤、马一浮、郑晓沧、马寅初、王季思、夏承焘、常书鸿、丰子恺、夏衍、谭其骧、王蘧常、姜亮夫，等等。他们以其杰出的人伦和学术思想，以及多方面的才干，不仅为浙大奠定了雄厚的人文传统，而且具有全国甚至国际性的影响。浙大文科的优秀传统和强大实力，他们有首创之功。目前浙大人文学科的老中青专家教授，正是继承了他们的血脉。

“江山代有才人出”。改革开放、恢复高考制度以后，浙江涌现出一批学术上卓有成就、在海内外产生一定影响的中青年学者，他们大多集中于浙江，有些又分散在全国各地，在各自的研究领域逐渐成长为学科带头人，已经形成了一个不小的学术群体，并将在跨世纪的文化接力中发挥中坚力量。这是一个十分可喜的现象。为这一批中青年学者出自选集，把他们推向全国、推向世界，既是对他们学术生命的一次检验和考察，也是对浙江学术界的一个促进，从而激励更多的年轻学者急起直追，汇成学术上奔流不息的钱江大潮。

但是，促使我深思的却是一个更大也更重要的问题，这个问题关乎浙江学术界尤其是浙江大学的学术血脉是否得以延续和光大。这就是：如何继承浙江优秀、绵

长的人文传统,推动学术进步,形成当代人文社会科学领域中的浙江学派。今天,我把它提出来,希望与所有浙江中青年学者共勉,也希望他们为此作出扎实而有成效的努力,在不远的将来出现一批大师级的人物,并以此为核心,形成具有全国和国际影响的学派。

新的浙江大学的建立,我们有了国内学科门类最齐全的综合性大学,这为文科和理工科以及其他学科间的交叉和渗透创造了条件。不同学科间的启发、贯通和综合,必将启发灵感,拓宽视野,有利于学者提出具有原创性、前沿性的学术观点,有利于开辟新的研究领域。这是任何前人都不具备的优势。

我相信,以浙江大学的人文社会科学研究人员为龙头,加上全国浙江学者的努力,上述历史使命的完成是可以期待的。现在我校出版社所推出的这一套丛书应该是一个好的开端。

面对中青年学者的力作,不揣浅陋,谨缀数语于书前,是为序。

一九九八年十二月
于求是园

目 录

价值系统的历史内涵	(1)
面向存在之思	
——老子哲学再阐释	(35)
易庸学合论	(67)
儒学的正统化	(91)
现代化过程中的儒学	(131)
心学之维	(144)
言说与存在	(158)
实证主义的引入	(177)
论新理学	(194)
科学的形上向度	(220)
中国近代唯意志论思潮片论	(238)
主体与主体间	(250)
回归具体的存在	(263)
“真”的文化意蕴	(292)
善何以可能	(319)
道德与价值	(336)

伦理与义务.....	(351)
一、学术自述	(371)
二、论著目录	(381)

价值系统的历史内涵

价值观是一种评价性的观点,它既涉及现实世界的意义,也指向理想的境界。具体而言,价值观总是莫基于人的历史需要,体现了人的理想,蕴含着一般的评价标准,形成一定的价值取向,外化于具体的行为规范,并作为稳定的思维定势、倾向、态度,影响着广义的文化演进过程。不同时期的文化创造,总是受到特定价值观的范导,文化本身在某种意义上也可以看作是价值理想的外化或对象化。从社会的运行到个体的行为,文化的各个层面都受到价值观的内在制约,因此,可以说,价值观在文化系统中处于核心地位。一般说来,价值观是由一系列价值原则组成的;价值原则凝聚了人们对善恶、美丑的最基本的看法。正是相互关联的价值原则,构成了文化的价值体系。

中国传统文化在其历史发展中,通过对天人、群己、义利、理欲等关系的规定,逐渐展示了自己的价值观念,并在儒、道、墨、法、佛诸派的价值原则中取得了自觉的形态。以儒家的价值原则为主导,不同的价值观念相拒而又交融,相反而又互补,形成了中国传统文化内涵丰富的价值系统。这里旨在对中国传统文化的价值系统作一整体的逻辑分析,并由此展示其多重向度。

一 价值观意义上的天人之辩

注重天人关系,是中国传统文化的显著特点。早在先秦,天人之辩便成为百家争鸣的中心问题之一。它既是一个哲学问题,又具有普遍的文化意义。“天”关联着广义的自然,“人”则涉及人的文化创造及其成果。这样,天人关系在某种意义上便构成一种价值关系,而天人之辩则成为传统文化价值系统的逻辑起点。

(一)人文取向与人道原则

人是否应当超越自然的状态?作为价值观的天人之辩,首先必须对此作出回答。儒家是较早对这一问题作出自觉反省的学派之一。按照儒家的看法,自然是一种前文明的状态,人应当通过自然的“人文”化,以达到文明的境界。孔子很早就指出:“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?”(《论语·微子》)鸟兽是自然的存在,“斯人之徒”则是超越了自然状态而文明化了的人。作为文化的创造者,人不能倒退到自然状态,而只能在文化的基础上彼此结成一种社会的联系(群)。在这里,对鸟兽(自然的存在)与“斯人之徒”的区分,已包含着对人文价值的肯定。

“斯人之徒”是作为类的人。超越自然不仅表现在形成文明的群体,而且以个体的人文化为目标。就个体而言,自然首先以

天性的形式存在，而自然的人化则意味着化天性为德性（形成道德品格）。儒家辨析天人关系，总是兼及个体；与注重群体的文明化相应，儒家一再强调个体也应当由自然的天性提升为人化的德性。在儒家看来，就天性而言，人与一般禽兽并没有多大区别，如果停留于这种本然的天性，那么，也就意味着把人降低为禽兽。荀子曾指出：“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。”（《荀子·王制》）“气”、“生”、“知”（知觉能力，如目能视之类）都是一种自然的规定或属性，“义”则超越了自然而表现为一种人文化的观念。人之为人，并不在于具有气、生等自然的秉赋，而在于通过自然秉赋的人化而形成自觉的道德意识（义）；正是这种人化的过程，使人不同于自然的对象而具有至上的价值（“最为天下贵”）。这样，儒家便从群体关联与个体存在两个方面，对人文价值作了双重确认。

作为一种高于自然的人文存在，文明社会应当以什么为基本的价值原则？早在先秦，儒家的创始人孔子便提出了“仁”的观念。作为原始儒学的核心观念，仁具有多重涵义，而从价值观上看，其基本的规定则是“爱人”（参见《论语·颜渊》）。它所体现的，是一种朴素的人道原则。以“仁”为形式的人道原则，首先要求对人加以尊重和关切。当马厩失火被焚时，孔子所问的是：“伤人乎？”并不打听火灾是否伤及马（参见《论语·乡党》）。这里展示的，便是一种人道的观念：相对于牛马而言，人更为可贵，因此，失火时应首先关心人。当然，这并不是说牛马是无用之物，而是表明牛马作为与人相对的自然存在只具有外在的价值（表现为工具或手段），惟有人才有其内在价值（本身即目的）。这种人道原则体现了儒家基本的价值取向。孟子由仁学引伸出“仁政”，要求以德行仁，反对用暴力的方式来压服人。即使在具有神学色

彩的董仲舒儒学体系中,同样可以看到内在的人道观念。董仲舒虽然将“天”神化为超自然的主宰,但同时又一再强调“人下长万物,上参天地”,“最为天下贵”(《春秋繁露·天地阴阳》)。他还认为,天地之衍生万物,乃是为了“养人”;换言之,一切以人的利益为转移,在神学的形式下,人依然处于价值关怀的中心。

在天人关系上,墨家的看法与儒家固然存在着不少差异,但也有相近的一面。和儒家一样,墨家对自然的状态与人文的形态作了区分,认为处于自然状态中的动物,有羽毛作衣服,有水草作食物,故既不事农耕,也无需纺织。人则不同:“今人与此异者也,赖其力者生,不赖其力者不生。”(《墨子·非乐上》)“力”泛指人的活动。在墨家看来,正是通过这种活动,人超越了自然状态中的动物,而建立起文明的社会生活,这里内在地蕴含着化自然为人文的要求。如何使文明社会的秩序得到稳定?墨家提出了“兼爱”的原则。按墨家之见,社会之所以产生争乱,主要便在于社会成员不能彼此相爱,若天下之人能兼相爱,就可以消弭纷争,彼此相和,国与国之间也可以化干戈为玉帛。“兼爱”观念所体现的,同样是一种人道原则;在注重人道原则这一点上,儒墨确实有相通之处。当然,儒家所强调的“仁”,是以孝悌为本,它更多地受到宗法血缘关系的制约;墨家的“兼爱”则超越了宗法关系,它所体现的人道原则在某种意义具有更普遍的内涵。

儒墨所揭示的人道原则,在佛教那里也得到了某种回应。佛教本是外来的宗教,但随着它的衍变发展,已逐渐融入中国文化之中,其价值观也成为中国传统价值体系的一个组成部分。作为宗教,佛教认为天(自然)与人均虚幻不实,而把彼岸世界视为真实的存在。不过,在论证成佛根据时,佛教常常强调人道胜于天道。人尽管也是宇宙中的一员,但其地位却高于其他的存在,在“六道”说中,人便被列于一般动物(畜生)之上。佛教的终极目标

固然是要超越现实的人生,但这种超越本身要通过人的自觉活动来完成,所谓由“迷”到“悟”,便意味着从自在状态到自为状态。这样,作为实现终极目标的环节,广义的“人化”过程亦得到某种肯定。与以上趋向相联系,佛教提出了慈悲为怀、普渡众生的要求,这种教义尽管具有浓厚的宗教色彩,而且其所慈、所悲的对象也相当宽泛,但是,其中无疑已渗入了某种深切的人道观念;在对人的关怀上,它与儒家的仁义、墨家的兼爱显然有一致之处。从一定意义上说,佛教的慈悲观念既表现了对儒墨人道原则的吸纳与适应,又从一个侧面强化了中国文化注重人道原则的传统。

在宋明理学那里,人道原则得到了进一步的阐发。理学以儒家思想为主体,同时又糅合了佛道等各家学说。与先秦儒学一样,理学家首先强调“天地之性人为贵”(朱熹《四书集注·孟子》),亦即从天人关系的角度肯定了人的内在价值。由此出发,理学家提出了“民胞物与”的观念:“民吾同胞,物吾与也。……尊高年,所以长其长;慈孤弱,所以幼吾幼。”这里确乎充满了人道的温情:人与人之间亲如手足,尊长慈幼成为普遍的行为准则。理学所津津乐道的所谓“仁者与天地万物为一体”,也表现了同样的情怀。尽管理学对墨、佛等颇多批评,但“民胞物与”的观念却与墨、佛等展示了相近的文化精神,它在一定意义表现为儒家的“仁”、墨家的“兼爱”和佛教的“慈悲”等等之融合。可以说,正是通过这种融合,传统的人道原则获得了更丰富具体的内涵,并成为一种稳定的价值定势。

(二)“无以人灭天”

相对于儒墨之突出人道原则,道家则把关注的重点放在自然(天)之上,由此形成一种异于儒墨的价值取向。

在天人关系上，儒墨将自然(天)视为前文明的状态，强调自然应当人文化，也就是说，自然只有在人化之后，才能获得其价值。与之相异，道家认为，自然本身便是一种完美的状态，而无需经过人化的过程。就对象而言，“天地有大美而不言，四时有成法而不议，万物有成理而不说”(《庄子·知北游》)，即自然过程和谐而有规律，蕴含着一种内在的美。同样，最高的社会境界(“至德之世”)也存在于其前文明的时代：“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并。”(《庄子·马蹄》)这是一种广义的自然状态。儒家一再对人与禽兽之分作了严格辨析，要求由野而文；道家则将“同与禽兽”视为“至德之世”，这一分一合，表现了不同的价值趋向。可以看到，在道家对前文明时代的赞美中，自然状态实际上被理想化了。

从自然状态的理想化这一基本前提出发，道家对人化的过程及其结果(文明)往往持批评和否定的态度。在他们看来，自然作为一种完美的状态有其内在的价值，人化的过程不仅无益于自然之美，而且总是破坏这种理想状态。“牛马四足，是谓天；落(络)马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：无以人灭天。”(《庄子·秋水》)牛马有四条腿，是本来如此，属自然(天)；给牛马套上缰绳，则是一种后天的人为。正如落马首、穿牛鼻是对牛马天性的戕贼一样，一切人化的过程都是对自然之美的破坏。

人化过程不仅表现为驾牛服马(对自然对象的作用)，而且展开于社会过程本身，对后者，道家作了更多的批评。随着社会的演进，从技艺到道德规范等各种人文现象也随之出现并不断发展，但按道家之见，文明社会带来的并不是进步，而往往是祸乱和灾难：“民多利器，国家滋昏。”(《老子》第五十七章)“大道废，有仁义；慧智出，有大伪。”(《老子》第十八章)工具的改进，固然增加了社会的财富，但同时也诱发了人的好利之心，并导致了

利益上的纷争和冲突。文明的规范诚然使人超越了自然,但仁义等规范的标榜,也常常使人变得虚伪化。“窃钩者”虽不免受制裁,而“窃国者”却可以成为诸侯,并获得仁义的美誉(参见《庄子·胠篋》)。历史地看,文明的发展往往是以二律背反的形式展开,它在推动社会进步的同时,也常常带来某些负面的后果,道家的上述批评,多少意识到了这一点。不过,由强调文明进步的负面意义而否定文明,显然又走向了另一极端。

自然的人化既然只具有负面的意义,逻辑的结论便是从文明回到自然。《老子》提出“见素抱朴”的命题已表现了这一意向,庄子更具体地提出了回归自然的要求:“故绝圣弃知,大盗乃止;摘玉毁珠,小盗不起;焚符破玺,而民朴鄙;掊斗析衡,而民不争;殫残天下之圣法,而民始可论议。……攘弃仁义,而天下之德始玄同矣。”(《庄子·胠篋》)在此,一切人文的创造,从知识成果到治国手段,从度量工具到社会规范等等,都被列入摒弃之列,最后回到一种天人玄同的自然境界。

道家将自然状态理想化,反对以人文创造去破坏自然环境,无疑表现了一种消极倾向。但从价值观上看,其中亦有值得注意之处。就人与自然的关系而言,道家主张无以人灭天,内在地包含着一种尊重自然的要求:人的文化创造不应无视自然之理,化自在之物为为我之物的过程不能偏离自然本身的法则。道家强调“法自然”,在一定意义上表现了对循天理的注重。”在“庖丁解牛”的著名寓言中,庄子以生动的语言描绘了庖丁解牛的过程,其一举一动,游刃有余的熟练技巧几乎已达到了美的境界,而庖丁之所以能如此,便是因为他在活动过程中始终“依乎天理”、“因其固然”,即人为完全合乎天道。在颇受道家思想影响的魏晋思想家那里,这一观念得到了更明确的表述:“则天成化,道同自

然。”^①“故圣人达自然之性，畅万物之情，故因而不为，顺而不施。”^②依据这种理解，天与人并不呈现为一种对立、紧张的关系，两者本质上融合无间。就天人关系而言，过分强调人化过程的合目的性，往往容易导致人类中心的观念，并且内在地蕴含着忽视自然之理的可能性，循乎天道的自然原则对于化解这种观念，避免天人关系的失衡，有其不可忽视的意义。

广义的天人之辩还涉及天性(nature)与德性(virtue)的关系问题。儒家孟子一派认为德性即是天性的内容，荀子一派则认为德性是天性的改造。相对于儒家注重天性的改造，道家更强调对天性的顺导，所谓“无以人灭天”，亦意味着反对戕贼人的自然本性。在道家看来，自然的天性体现了人的本真状态，人为的塑造则如同络马首、穿牛鼻那样，抑制了人性的自由发展，并使人失去了本真的状态。作为文明社会的主体，人当然应超越天性而培养德性，但是如果将德性的培养仅仅理解为对天性的否定以至泯灭，那么，德性对主体来说便会成为一种异己的存在，并容易趋于虚伪化。儒家从主体存在的角度肯定了人文的价值，但过分地强调对天性的改造，又往往使德性的培养成为一个“反于性而悖于情”(《荀子·性恶》)的过程，由此形成的德性，似乎很难视为真正健全的人性。德性作为人化的成果，属于当然。当然的外在形式是社会的规范(当然之则)。天性与德性的对立，往往导致当然对自然的否定，其逻辑结果则是使当然之则成为一种外在的强制，后来理学家的所谓“天理”，便带有这种强制的性质。总之，自然的人化一旦等同于悖逆天性，则难免导致人性的扭曲与当然之则的异体，而道家反对无条件的“灭天”，对于化解天性与

① 《王弼集校释》第626页，中华书局1980年版。

② 同上，第77页。