

价值观视域中的天人之辩^{*}

杨国荣

(华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系,上海 200241)

提 要:从价值观的视域看,天人之辩既涉及人自身的存在,也关乎人与对象之间的关系。在人的存在这一层面,儒家注重化天性为德性,道家则以维护和回归天性为指向,二者各有所见,也蕴含自身的问题,合理的取向体现在超越天性和德性之间的对峙和分离;它的深层意义,则在于一方面确认人之为人的本质,另一方面又避免社会规范的形式化、外在化。在人与对象之间的关系上,今天面临三重超越或三重扬弃:首先是扬弃前现代的视域,其实质内涵在于超越天人之间原始的合一;其次是扬弃片面的现代性视域,其实质内涵在于超越天人之间的抽象分离;其三,超越后现代的视域,其实质表现为在天人互动充分发展的前提下,在更高的历史阶段重建天人之间的统一。以上超越,同时表现为以历史主义的观念,理解和看待天人之间的关系,其价值的指向,则是人道原则与自然原则的统一。

关键词:天人之辩;自然原则;人道原则

以中国哲学为视域,天人关系的讨论可以追溯到先秦。作为哲学问题,天人之辩既包含历史的内涵,又在思想的演化中不断被赋予新的意义。事实上,哲学的问题总是古老而常新,对它的理解也具有历史性,在这方面,天人关系的讨论并不例外。从具体的内容看,天人之辩涉及不同方面,包括形上层面的天道观与价值层面的人道观,这里的考察主要以价值观为视域。

一

自从人走出自然,成为自然的“他者”或与自然相对的另一方之后,天与人之间就开始了漫长的互动过程,天人之辩即以这一互动过程为背景。从以上角度讨论天人之辩,“天”和“人”的涵义分别涉及两个方面:其一,人自身的存在;其二,人与对象之间的关系。从人自身存在这一层面看,所谓“天”主要指人的天性,“人”则更多地与德性相关联。这里所说的天性涉及人在自然意义上的相关规定。人首先呈现为有血有肉的具体形态,作为真实具体的存在,人既有生物意义上的各种自然属性,包括新陈代谢等等,也有与这种规定相关联的自然意义上的精神趋向,如饥而欲食、渴而欲饮、寒而欲衣,等等,这种自然趋向通常即被称为天性。与天性相对的德性不仅仅是指狭义上的道德或伦理意义的规定,而且在更广泛意义上指人的文化性、社会性的品格。在人的存在这一层面,天人之辩涉及天性与广义德性之间的关系。

从人和对象世界的关系这一层面看,“天”首先指人之外的外部存在,如山川草木等自然对象,“人”则与人的文化性的活动相联系,后者既包括对自然对象的变革,也包括人在社会领域展开的多样活动,二者构成了人和对象世界关系意义上天人互动的具体内容。

首先可以把关注之点放在人的存在之上。在这一层面,哲学家们对天和人的关系往往有不同的理

^{*} 本文系作者2014年8月在嵩山论坛的演讲记录稿,由研究生根据录音整理而成。相关研究同时纳入国家社科基金重大项目“中国文化的认知基础与结构研究”(10&ZD064)、教育部人文社科重点研究基地重大项目“实践智慧:历史与理论”(11JJD720004),以及上海市社科创新基地华东师范大学“文化观念与核心价值”项目。

解,这里着重以儒道两家为对象,对此作一简要的考察。就人的存在所涉及的天人之辩而言,儒家的基本观念是化天性为德性,他们强调人不能停留于自然意义的存在形态之上,而是应该提升到德性的层面。尽管儒家的不同人物对狭义上的人性有不同的理解,如孟子谈性善,荀子则论性恶,但从最后的目标指向来看,两者都要求化天性为德性。就肯定性善的孟子来说,其基本看法是:人应该从先天的善端出发,经过扩而充之的过程,逐渐形成具有现实意义的德性,这一过程即广义的化天性为德性。以性恶为出发点的荀子,则强调化性起伪,这里作为起点的“性”更多地和人的自然趋向相联系。在荀子看来,应当改变人的自然趋向,使之合乎礼义规范,这种合乎礼义规范的存在形态,同样属广义上的德性。这样,在儒家这一系统中,尽管对人性的具体理解存在差异,但在以德性的形成为目标这一点上,又具有相通之处。

化天性为德性,这一进路背后所隐含的意义,首先在于确认人之为人的本质,凸显人所具有的内在价值,把握人不同于外部自然对象的根本之点。在儒家那里,这一意义上的化天性为德性往往与人禽之辨相联系。顾名思义,人禽之辨旨在区分人和人之外的动物(禽兽),揭示人不同于禽兽的内在本质。换言之,人禽之辨所关注的实际上也就是人禽之别。在这一意义上,人禽之辨与化天性为德性,在天人之辩的论域中无疑展现了一致的取向。

当然,如果更具体地考察儒家在这一意义上对天人关系的考察,便不难发现问题的复杂性。如前所述,从总的路向来说,儒家注重化天性为德性,但这并不是说,儒家,尤其是早期原始儒家,完全拒斥、否定一切天性和自然规定。如果回溯早期儒家的思想,就可以知道,在儒学中同样也存在对自然规定的关注和肯定。儒家的基本观念之一是“仁”,而在儒家那里,仁的内在本源往往被理解为人的最自然、最原初的情感,后者同时表现为自然的心理趋向。这种自然情感本身源于原初意义上的人伦关系(如亲子关系),作为基本的人伦,亲子关系的关系既有社会意义,也具有自然亲缘的一面,对儒家而言,亲子之情等基本的精神趋向,即基于这种包含自然之维的人伦关系,二者从不同方面构成了仁的本源和出发点。在这里,仁和自然趋向(如亲子之情)之间并不是彼此相分离的。另外,儒家在论证仁、孝等基本观念时,往往诉诸于人的自然情感,以孝而言,孔子的门人曾对三年之孝提出质疑:为什么父母去世要守三年之丧?孔子的论证即根据人的自然心理趋向而展开。在他看来,父母去世后,子女往往饮食而不觉味美(“食旨不甘”),闻乐而不觉悦耳(“闻乐不乐”),这是思念父母之情感的自然流露,而三年之丧便是基于这种自然的心理情感。孝可以视为仁的具体体现,在此,孔子事实上从心理情感的层面上,对仁道观念与自然观念作了沟通。以“食旨不甘”、“闻乐不乐”等形式表现出来的心理情感固然并不能完全与自然的本性等而同之,因为它在一定意义上已或多或少被“人化”了,然而不能否认,其中确实包含着某种出乎天性(自然)的成分。事实上,即使是情感中的人化因素,也常常是以一种自然(第二自然)的方式表现出来。

对自然的关注,在“吾与点也”的表述中也得到了具体的体现。按《论语·先进》的记载,孔子曾和子路、冉有、公西华、曾皙一起讨论有关人的志向问题,其中三位弟子,即子路、冉有、公西华所谈的都是社会、政治方面的抱负和理想,唯有曾皙与众不同,将其志向具体概述为“暮春者,春服既成,冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归。”这种人生旨趣蕴含就是走进自然、回归自然的趋向,而孔子最后的回应是“吾与点也”,其中包含对走向自然的赞赏。从以上方面不难看到,尽管儒家总的进路是化天性为德性,但是并不完全拒斥自然的规定。换言之,在人与自然的关系上,儒家同时包含着肯定自然的趋向。在某种意义上也可以说,以上进路是在主张人化的前提下,追求天和人的统一。

与儒家不同,道家把人的天性本身看作是完美的规定,与天性相对的各种社会规范,则被视为对人性的压抑和束缚。在道家看来,如果以这种社会规范去约束人,其结果就会导致人性的扭曲。道家对社会规范主要持批评、责难的态度。与此相联系,人的理想选择不外乎两个方面:当人的天性没有受到破坏的时候,应维护天性;当人的天性发生改变、偏离原来形态时,则应当回归天性。可以说,维护和回归天性,构成了道家在人的存在这一层面上的基本取向。

当然,与儒家类似,道家的情况也有其复杂性。从总的进路来看,道家崇尚天性,把人的天性加以完

美化,并以维护和回归天性为取向,但这并不意味着道家对人性完全持否定的态度。事实上,从老子到庄子,早期道家一再表现出对人性的关注。庄子即趋向于将真正意义上的人性和外在之物加以区分,并一再批评“以物易性”,亦即反对以外在之物改变人性。他所说的“物”,就是人性之外的各种名、利。按庄子的理解,名利对人来说乃是身外之物,它和真正意义上的人性无法相容,如果以追逐名利作为全部的人生目的,那么真正意义上的人性就不复存在。这里不难注意到道家对他们所理解的人性化存在的追求:在内在的意义上,道家同样也希望达到在他们看来真正合乎人性的存在。当然,对道家而言,所谓合乎人性,归根到底也就是合乎天性或合乎自然,真正完美的人性总是与自然为一。从这一意义上,也可以说,道家是在肯定天性的前提下追求天和人的合一。

关于天性和人性的讨论,有其内在的理论涵义。天性作为饥而欲食、渴而欲饮的自然趋向,往往更多地体现了人和其他存在的相通性。事实上,在自然的规定这一层面,人和动物的差别是非常有限的,如果仅仅停留于此或过分强调人的天性,那就不仅无法真正把人和人之外的动物区分开来,而且可能导致人的尊严、人的内在价值的失落。与之相对,儒家之明于人禽之辨,其实质的意义即表现在对人的尊严、人的内在价值的维护。

另一方面,天性同时与人的内在意愿相联系,而德性首先与广义的社会规范相关联:德性本身可以被看作是社会规范的内化。天性作为人的自然趋向,同时也在最原初的意义上展现了人的内在意愿,前面提到的饥而欲食、渴而欲饮、寒而欲衣,都可以视为人的自然意愿,就此而言,天性和人的内在意愿存在着天然的关联。从理论层面看,在对人加以引导、约束的过程中,如果完全离开天性,就可能导致忽视人的内在意愿而仅仅强化外在的社会规范,这种强化的结果往往是社会规范的外在化、形式化甚至权威化。社会规范一旦取得形式化、外在化的形态,则遵循这种规范常常就会流于迎合外在社会规范以获得他人赞誉,与之相关的是儒家一再批评的“为人之学”。事实上,规范的外在化、形式化的结果就是由“为己之学”走向“为人之学”。“为己之学”视域中的一切努力都以人自身的完成、提升为内在目的,与“为人之学”相关的所作所为则仅仅示之于外,做给别人看。在后一情况下,德性将同时趋向异化:以“为人之学”为指向,德性实际上失去了其真正的道德内涵而呈现异化的性质。进而言之,当社会规范取得权威形式时,它往往被同时赋予一种强制的性质,在强制的形态下,个体选择合乎规范的行为往往不是出于内在意愿,而是呈现勉强或被迫的特点,这种行为不是真正意义上的自由行为。宋明时期,理学家每每把仁、礼、孝等规范看作是“天之所以命我,而不能不然之事”^①,作为天之所命,这种规范在某种意义上取得了权威化、强制化的形式,个体对其除了服从之外,别无选择。

可以看到,儒道两家对天性和德性各有不同侧重,这种侧重既有所见,也蕴含自身的问题,合理的取向在于扬弃儒道两家在天人之辩上的偏向,这种扬弃在人自身存在这一层面,具体即体现于超越天性和德性之间的对峙和分离,它的深层意义,则在于一方面确认人之为人的本质,凸显人不同于动物的内在价值,另一方面又避免社会规范的形式化、外在化、权威化,克服德性的异化。

二

就人和外部对象的关系而言,在人类历史的早期,人与天之间往往处于原始或原初的统一关系之中。先民时代的采集、狩猎等生产和生活方式,诚然也展现了人与天(自然)互动,但人的这种活动同时又参与了自然自身的循环过程,与之相应,天和天之间在相当程度上处于具有本然意义的合一状态。

对于天人之间的以上合一形态,道家更多地予以肯定和赞美。在某种意义上,这种赞美也意味着将原初意义上的合一状态加以理想化。如前所述,在人的存在这一层面,道家将天性完美化,在人和对象的关系上,道家则趋向于将自然状态理想化,这两者似乎相互呼应。从自然状态即理想状态这一预设出发,道家提出两个基本主张。首先是“无以人灭天”。庄子说“牛马四足,是谓天,落马首,穿

^① 朱熹《论语或问》,卷一。

牛鼻,是谓人。^①牛马有四条腿,这是自然的,给牛马套上缰绳,就是人为的事情。对“人”和“天”的以上界说,意味着不要用人意图和目的去改变自然、破坏对象的本然状态,这也就是“无其人灭天”的基本涵义之一。道家的第二个主张是“道法自然”。所谓“道法自然”,一方面包含着尊重自然法则的观念,另一方面又隐含着顺应自然的要求:人对自然的态度主要不是改变它,而是顺应它。在价值观上,“无其人灭天”、“道法自然”构成了道家所主张的自然原则的基本内涵。

道家所主张的自然原则,包含着对天人统一的某种肯定。“无其人灭天”亦即不破坏自然状态,其内在含义即是使人和自然之间保持原始意义上的合一关系,如上所述,人类的早期,人和自然就处于这种原初意义上的统一状态中。不难注意到,天和人之之间的这种合一,是在天和人之之间未经分化的原始形态下的统一。道家在“无其人灭天”、“道法自然”的观念下,肯定天人之间的合一,实际上就是维护这种未经分化的统一。庄子后来表达的理想社会形态,就是这种人和自然彼此不分的原初统一形态。庄子说“夫至德之世,同与禽兽居,族与万物并。”^②至德之世也就是最完美、最理想的社会,在庄子看来,这一社会的特点就在于人和动物之间合而不分。这种“合”,体现的即是天人之间未经分化的统一。

在人和外部对象关系方面,儒家的立场与道家有所不同。就这一层面的天人关系而言,儒家首先提出了“赞天地之化育”、“制天命而用之”的观念。“赞天地之化育”的前提是区分人之外的本然世界与人生活于其间的现实世界,其直接涵义,则是肯定现实世界的形成过程包含人的参与。也就是说,人生活于其间的这一世界并不是本然世界,而是人参与其形成的现实世界:人通过作用于自然、作用于外部对象的过程,使本然的对象成为我们今天生活于其中的具体存在。“制天命而用之”更进一步肯定了人对自然的作用,即人可以基于对存在法则的把握来变革世界。

另一方面,儒家又主张“仁民而爱物”^③。按其内涵,“仁民而爱物”包括相互关联的两个方面。首先是以仁道的原则对待所有人类共同体中的成员,这也就是所谓“仁民”;与之相关的“爱物”则意味着赋予仁道原则以更普遍的内涵,将其进一步引用于外部自然或外部对象,由此展现对自然的爱护、珍惜。从“仁民而爱物”的观念出发,儒家确实多方面地表现出对外部对象或外部自然的保护意识。如所周知,《礼记》中已提出了“树木以时伐”的观念,孟子也主张“斧斤以时入山林”,即砍伐树木要按照其自然生成的法则,而不是一味地从人的目的出发。从今天来看,这里体现的便是一种保护环境、保护自然的意识。儒家所谓“爱物”,即内含以上观念。

从天人之辩看,“赞天地之化育”、“制天命而用之”与“仁民爱物”分别突出了天人关系的不同方面。所谓“赞天地之化育”、“制天命而用之”,体现的主要是一种天人相分的观念。人通过对自然的作用以及对外部世界的变革,以形成人生活于其间的现实世界,这种作用过程本身以肯定人与自然的区分为前提,因为唯有承认天人之分,才谈得上人对天(自然)的作用问题。同时,经过“赞天地之化育”、“制天命而用之”而形成的现实世界,也已不同于本然的对象。另一方面,“仁民而爱物”则确认了天人之间的相合:对人之外的对象的爱护、珍惜,从一个方面体现了人和对象之间的相互关联、相互统一。事实上,在后来儒家关于“仁者与天地万物一体”、“民胞物与”等等思想中,我们确实可以看到注重人和外部世界相互融合、相互统一的一面。可以看到,就人和外部世界的关系而言,儒家的天人之辩包含以上两重性。

在肯定人和外部自然具有统一性这一方面,儒家的立场和道家有相通之处,但相通之中又包含着相异。前面提到,在道家那里,天人之间的相合,是没有经过人作用于外部对象的过程而形成的原初意义上的合一。换言之,这是未经分化的合一。与之有所不同,儒家所追求的天人合一,是以“赞天地之化育”、“制天命而用之”为前提的合一,这是某种经过分化的合一。要而言之,在相似的合一形态中,一个未经分化,一个经过分化,这是儒道两家在对待人和外部世界关系问题上的重要差异之所在。当然,儒

① 《庄子·秋水》。

② 《庄子·马蹄》。

③ 《孟子·尽心上》。

家所肯定的人和对象之间的分化,或者说人和外部世界的互动,同时又是一种未经充分发展的分化和未经充分发展的互动:相对于原始的合一而言,儒家诚然有见于天人之间的分化和互动,但这种分化和互动从历史的角度看,又未经充分发展。

从总的方面来看,儒道两家对人和外部对象关系的理解,以历史尚处于前近代或前现代为前提,这一时期天人之间的互动,总体上还没有得到充分发展。相对于这种前现代意义上的天人关系,近代以来,人和对象之间的互动,开始以一种不同以往的形态展开。基于近代科技、工具的不断进步和完善,人对自然的作用无论是在深度上还是在广度上都达到了前现代无法比拟的程度,与之相联系,人与自然的互动也得到了空前的发展。在反省和批判现代性的过程中,往往可以看到对近代以来天人相分的责难。就其注意到近代以来对自然的片面征服、控制所带来的消极后果而言,这种责难无疑不无所见,但如果由此完全否定近代以来人和自然互动的这种发展,这则是非历史的。应该看到,较之前现代天人互动的未发展或未充分发展而言,人对自然作用的深化和扩展,显然是一种历史的进步,对此不能简单地加以否定。但同时,如前所述,以上发展过程中确实也形成了现代性的某种偏向,这种偏向从天人关系来看,即表现为人道原则的片面发展。在天人关系中,人道原则的片面化意味着以狭隘或极端的功利主义态度来对待自然。具体而言,也就是仅仅从人的目的、需要出发去支配、征服自然,而且,这里涉及的目的和需要主要与一时一地的局部之人相关,而不是基于人类总体、人类的世代发展。仅仅从一时一地的人的需要出发对自然片面地加以征服、占有、控制,往往很难避免天人失衡。近代以来,环境的破坏、生态的恶化,影响所及,从天空到大地、从河流到海洋几乎无一幸免。可以看到,由人道原则片面发展而形成的现代性的偏向,已经逐渐地威胁到人自身的生存,这种状况同时也把重新思考天人关系的问题严峻地提到了人们面前。

当我们重新审视人和自然的关系问题之时,我们所面对的问题具体而言就是:如何在天人互动充分发展的前提下,在更高的历史阶段重建天人之间的统一?这一意义上天人关系的重建,面临三重超越或三重扬弃。

首先是超越前现代的视域。前面已提到,在前现代的背景之下,人对自然的作用还没有得到充分的发展,这一意义上的天人相合,往往是本然意义上或原初意义上的合一。与此相联系,超越这种前现代的天人合一意味着扬弃原始状态下的天人合一,也就是说,避免回到庄子所描述的“同与禽兽居,族与万物并”那种形态。仅仅以回到原初的合一为解决生态问题的出路,无疑是一种历史的倒退。值得注意的是,今天在讨论天人关系之时,人们往往忽视了这一点,这就使超越前现代的视域变得尤为重要。

其次,是超越片面的现代性视域。这种超越具体而言就是避免以极端或狭隘的功利主义的态度对待自然。从天人关系看,以过强的功利主义对待自然,同时也表现为人道原则的片面发展,这种片面发展同样需要加以扬弃。在前现代视域中,天与人呈现为原始意义上的相合;在片面的现代性视域中,天与人之间的关系处于过度的分化形态,二者虽有“合”与“分”之别,但在未能达到天人之间的合理关系上,又有相通之处。扬弃以上二重视域,意味着重建天人之间的统一。

与扬弃片面的现代性视域相应,需要与狭隘的人类中心主义观念保持距离。这里特别应区分两种人类中心主义:一种是广义的人类中心主义,另一种是狭隘的人类中心主义。广义上的人类中心主义可以理解为“以人观之”,按其实质,要求解决生态问题、主张重建天人之间的统一,这些都是从人的角度考察世界:重建生态环境最终就是要给人类提供更完美的生存环境。就考察视域和目标指向而言,这种观念归根到底是“以人观之”。这一意义上的“以人观之”,即使现代环境主义、生态伦理学也都无法避免。“以人观之”意义上的人类中心主义是广义上的人类中心主义,与此相对的则是狭隘的人类中心主义,后者的特点在于以局部或一时的人类利益为出发点,片面地对自然加以征服、控制、利用。广义上的人类中心主义无法超越,狭隘的人类中心主义则需要加以扬弃和拒斥。这种狭隘的人类中心主义,同时可以视为片面的现代性视域在天人关系中的具体表现形态,从而超越狭隘的人类中心主义与超越片面的现代性视域,具有内在的一致性。

再次,是超越后现代主义视域。后现代主义注意到了现代性中的很多问题,并且对现代性蕴含的弊端提出了种种批评,这种批评对认识现代性偏向无疑具有启发意义。然而,由此后现代往往走向了另一极端,即疏离理性、拒斥现代性,从反对所谓主客两分或天人相分出发,后现代主义往往拒绝人对自然的作用。这种观念似乎要求重新回到原始的天人合一形态,事实上,在后现代主义那里,后现代视域和前现代视域之间往往具有某种重合性,批判现代性与赞美、缅怀前现代性也常常交错在一起,由此展现了一种独特的思想景观。在扬弃前现代性视域与片面的现代性视域的同时,对上述意义上的后现代主义,同样需要加以超越。

天人关系上的以上三重超越或三重扬弃,主要侧重于否定的意义。从正面或肯定之维看,对天人关系的理解,需要有一种历史主义的观点。时下人们谈到天人关系、主客关系,动辄就称西方如何趋向“分”,中国怎样注重“合”,而“合”又被无条件地视为理想的、完美的形态,“分”则一再被否定、批判。这种观念可以概括为“凡合皆好,凡分皆坏”,其简单化、抽象化的性质是显而易见的。从历史主义的立场看待人和外部世界关系,首先意味着拒斥以上的抽象观点。

具体而言,需要对天人合一的不同形态做一个区分。前面提到,天和人之间曾在天人互动没有充分发展的背景之下呈现“合一”的形态,这种“合一”是一种原初或原始意义上的合一。与之相异的是天人之间经过分化、天人互动经过充分发展之后重建的统一,后者乃是在更高历史阶段之下所达到的统一。在历史主义的视域下考察天人关系,首先便需要对天人合一的以上二重形态作一区分。今天追求“天人合一”,显然不能简单地回到天人之间未经分化的原始统一,而是应当在天人之间的互动经过充分发展的前提下、在更高历史阶段重建二者的统一。逻辑地看,对现代性的扬弃可以有二种可能的趋向,其一是回到原始的、未分化的统一,这种趋向走向极端便是以“同与禽兽居,族与万物并”为目标;其二是在更高的历史阶段之上重建天人之间的统一。唯有后者,才构成了天人互动的合理走向。

可以看到,天人之间的统一具有过程性,需要从动态的角度去理解。如何在历史的发展进程中、在天和人互动的过程中不断地重建天人的统一,是今天审视天人关系时无法回避的问题。把原初的合一凝固化或将一定阶段的相分绝对化,都是非历史的。天人关系上历史主义观点的实质内涵,就在于以过程或动态的观点看待天人之间的统一。

三

以上考察主要侧重于历史的过程,与历史考察相辅相成的是理论的反思。从理论层面看,天人之辩背后隐含着不同的价值观念,如前面已提及的,后者主要便表现为人道原则和自然原则的分野。事实上,在天人之辩上,价值取向的不同主要便体现于以上二重原则。如果说,注重天性、强调“无以人灭天”、主张“道法自然”,体现的主要是自然原则,那么,注重德性、要求通过人对自然的作用来实现人的理想,则从不同角度体现了人道原则。与天人之辩本身展开于人自身的存在和人作用于外部对象这两个方面相应,自然原则和天道原则作为天人之辩所涉及的价值原则,也有不同的体现形式。

在人自身的存在这一层面,自然原则和天道原则的区分首先涉及感性和理性、个体性和社会性的关系。在这一视域中,所谓“天”首先体现的是人的感性规定,前面提到的“饥而欲食”,“渴而欲饮”,“寒而欲衣”等最原初的天性,同时便体现了人的感性规定:正是基于有血有肉的感性存在,才形成“饥而欲食”,“渴而欲饮”等自然趋向,可以说,这一意义上的天性和人的感性存在无法相离。与之相对,所谓“人”则更多地体现了人的理性要求:无论是德性的追求、还是对人的本质的肯定、对人的内在价值的维护,等等,都基于人的理性规定。在以上方面,天人之间的互动,与感性和理性之间的相互作用无疑具有内在关联。进一步看,这一视域中的所谓“天”同时又体现了人的个体性的规定:以天性的形式呈现出来的“人”,往往体现了人的个体性意愿、个体性的要求,所谓“饥而欲食”,“渴而欲饮”,“寒而欲衣”等等,可以说在最自然、最原初的意义上体现了个体的意愿。相对来说,与理性的规定相关的“人”,则比较多地表现为社会性的规范:它体现的是社会对个体的要求。在中国哲学中,我们可以注意到,天人之

辩往和群己之辩相联系。这种关联也体现了天人关系同时涉及个体性与社会性之间的关系。

从人道原则与自然原则的关系看,前面曾提到规范的外在化、形式化、权威化以及德性本身的异化,等等,可以视为在人的存在这一层面上人道原则的片面发展。以社会规范的外在化、形式化、权威化以及德性的异化等为形式,人道原则的片面发展同时意味着过度地强化人的理性的品格和社会性的规定。另一方面,把天性加以完美化,将人的自然状态加以理想化,等等,这种观念则可以看作是自然原则的片面发展:以无条件地推崇自然为形式,人的感性规定和个体性品格,常常被不适当地突出。从价值观的角度看,天人关系上的以上偏向,都未能合理地定位自然原则和人道原则。与之相对,在人的存在这一层面,天和人的统一具体即表现为价值观上自然原则和人道原则的统一,而这种统一同时又以感性规定和理性品格、个体性和社会性的统一为内容,其中包含着既尊重人的内在意愿,又合乎社会的普遍规范的价值取向。

进而言之,自然原则和人道原则的互融以及与之相关的感性规定和理性品格、尊重个体意愿与合乎社会普遍规范的统一,包含更为深层的意蕴。首先,从人的存在来看,以上统一意味着人自身走向真实的、具体的存在。从现实形态看,人并不是抽象的对象,而是包含多方面规定的具体存在,人所具有的感性规定和理性品格、个体性取向与社会性的规定,等等,从不同方面体现了人的这种具体性。当我们从价值观层面肯定人道原则和自然原则统一之时,也就同时承诺了人的这种真实、具体的品格。

从人的行为过程或实践过程来看,以上统一则涉及行为过程中合乎内在意愿和合乎普遍法则的统一,后者同时意味着赋予人的行为以自由的性质。在仅仅本于天性之时,人的行为常常带有自发的形态,反之,如果单纯地注重外在规范的约束,则人的行为往往缺乏自愿的性质,在以上情况下,人的行为都未达到自由的层面。就人的行为而言,自然原则和人道原则的一致具体便表现为出于个体内在意愿和合乎社会普遍规范的统一,而人的行为则将由此真正获得自由的品格。

以上是在人的存在这一层面上,价值观意义上的人道原则和自然原则统一所蕴含的具体价值内涵。从对象世界这一层面来看,自然原则和人道原则的关系则涉及合目的性与合法则性的关系。这一意义上的“天”更多地关乎自然本身的法则,而“人”则与人的目的性以及价值追求相联系。在天和人的互动过程中,一方面人无法停留在自然状态之中:人总是不断追求自身的目的,努力实现不同的价值理想。另一方面,在实现自身目的、追求自身价值理想的过程中,人又必须尊重自然本身的法则,而不能将自然法则消解于人自身的目的性。

历史地看,在以上方面,哲学家们往往存在不同的偏向。以道家而言,在价值观上,它常常表现出对人的目的性的弱化甚至消解。庄子对“天”的界定之一即“无为为之”,所谓“无为为之之谓天”^①，“无为为之”也就是排除任何目的性,具体而言,即“动不知所为,行不知所之”,行动不知道目的究竟在哪里,行走不知道方向到底在何处,这就是庄子所理解的合乎自然的行为方式。在庄子看来,这种不包含目的性的活动,即属“天”。对“天”的以上理解,隐含着对目的性的消解,在人和自然或外部对象的关系上,这种消解可以视为自然原则的片面发展。与之相对,在近代以来那种对待自然的狭隘功利主义的取向中,则表现出另一种偏向。对待自然的狭隘的、极端的功利主义原则所突出的是人的目的,亦即前面提到的从一时一地局部的人类目的出发,片面地对自然加以征服、控制。目的性涉及的是人道的原则,但在离开自然法则的前提之下对人的目的过于强化,则表现为对人道原则的片面发展。如果说,道家在人与外部自然关系上片面强化了自然原则,那么,极端的功利主义则表现为在人和外部自然关系上片面地突出人道原则。克服以上二重趋向的实质意义,就在于实现自然原则和人道原则的统一,后者的具体内容则表现为合目的性与合法则性的统一。质言之,在人和外部对象的关系这一层面,人道原则和自然原则统一所指向的即是合目的性与合法则性的统一。这种统一从另一方面构成了天人互动的合理取向。

(责任编辑 付长珍)

^① 《庄子·天地》。

Abstracts and Keywords of Major Articles

The Debate of Heaven and Human from the Perspective of Value

(by YANG Guo-rong)

Abstract: From the perspective of value ,the debate of heaven and human involves both the being of human itself and the relation between human beings and objects. Concerning the being of human ,Confucianism focuses on transforming innate nature into virtue ,while Daoism aims at maintaining and returning to innate nature. Both of them have their own insights and blind points. It would be reasonable to overcome the confrontation and separation between innate nature and virtue ,which implies that we shall confirm the nature of human beings and simultaneously avoid the formalization and externalization of social norms. Regarding the relation between human beings and objects ,we need to realize overcoming at three levels today: First ,overcome the pre-modern perspective ,which adheres to the primitive unity of heaven and human; second ,discard the biased modern perspective so as to overcome the abstract separation of heaven and human; third ,overcome the post-modern perspective so as to re-establish the unity of heaven and human in an advanced historical stage with fully developed interaction of heaven and human. Through seeing and treating the relation between heaven and human from the aspect of historicism ,we value the unity of the principle of humanism and the principle of nature.

Keywords: debate of heaven and human ,principle of naturalism ,principle of humanism

From *Poems of Renjinglu Villa* to *Poems of Jing'an*. “Loyally Retelling” and “Creatively Saying Something More” about QIAN Zhongshu’s *On the Art of Poetry*

(by XIA Zhong-yi)

Abstract: In the study of academic history ,while “loyally retelling” requires scholars of later generations to understand the climax reached by predecessors in certain field, “creatively saying something more” means to question its limits. Such practice could be found in QIAN Zhongshu’s evaluation of the poetry of HUANG Zun-xian and WANG Guo-wei in his *On the Art of Poetry*(*Tanyi Lu*) ,which demonstrates that QIAN goes beyond LIANG Qi-chao in aesthetic judgement and cultural perspective. In the poetic circle in the late Qing Dynasty ,it was only WANG Guo-wei ,rather than HUANG Zun-xian praised highly by LIANG Qi-chao ,who was capable of blending the essence of Western learning(instead of superficial opinions concerning Western institutions and material things) into classical poetry in perfect harmony. It is a pity that no scholar of literature history has “loyally retold” the insightful view QIAN presented in 1948. However ,why could WANG Guo-wei ,who studied in Japan for less than one year ,have a much deeper understand of the essence of Western learning than HUANG Zun-xian ,who had been frequently sent to Europe and the U. S. on diplomatic missions for nearly 20 years? This key question ,which should have been put forward and answered by QIAN ,leaves space for scholars of young generations to “creatively say something more”.

Keywords: QIAN Zhong-shu ,*On the Art of Poetry* ,*Poems of Renjinglu Villa* ,*Poems of Jing'an* , “Loyally Retelling” , “Creatively Saying Something More”

On Teaching Marxism in the U. S. as a Problem of Praxis

(by Josef Gregory Mahoney)

Abstract: The author examines his experiences teaching Marxism for three years in a liberal education paradigm at a U. S. -based university. A tension in liberal education exists between institutional inclinations to produce graduates as ideological subjects versus endowing them with the sort of critical thinking abilities that might help them see through if not deconstruct subjugating ideologies. In many respects ,teaching Marxism is well suited to revealing such tensions and the dilemmas they pose. Thus ,while “educating responsible citi-