

杨昌济东西两洋文明“合冶”思想初探

许屹山, 彭大成

(安徽工业大学马克思主义学院, 安徽马鞍山, 243002;
湖南师范大学公共管理学院, 湖南长沙, 410081)

摘要: 20世纪初, 面对东西文化的冲突与融合的趋势, 杨昌济开始了融合东西哲学, 改造中国传统哲学的尝试, 并提出了“合东西两洋之文明一炉而冶之”的“合冶”思想。杨昌济的“合冶”思想是以王夫之的哲学为主要研究对象, 旁及朱子百家、宋明理学和谭嗣同的哲学思想来构建自己的哲学体系, 这一哲学体系主要包括, 融合东西客观唯心主义的“世界本体论”; 引进西方哲学中的“自我实现”说, 来诠释王夫之哲学中的“造命论”; 引进培根哲学中的“实验科学”, 来改造王夫之哲学中的“知行观”; 比较中印哲学, 吸取佛学精华等内容。杨昌济提出的对“东西两洋文明”的“合冶”思想及具体的重建工作, 为青年毛泽东“先中后西, 先内后外”、对东西文化兼蓄文化观的形成, 以及把马克思主义基本原理同中国革命的具体实践相结合的毛泽东思想的形成, 提供了宝贵的思想借鉴和新的思想起点。

关键词: 杨昌济; 中西文化; 合冶; 世界本体论; 造命论; 知行观; 佛学

中图分类号: A841

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2014)05-0041-08

杨昌济(1871—1920), 字华生, 又名怀中, 湖南长沙县板仓人, 中国近代史上著名的教育家和伦理学家, 更是一位学贯中西、通今博古的“海内名儒”。正如近代湖南著名学者李肖聃先生在《杨怀中先生遗事》一书中说的那样:“怀忠于三十以前既已博究先儒之书, 十余年中又益求英日学者之说, 固有得于时代之精神, 而其心光湛然, 力抗流俗, 而浩然有以自得于己, 则友朋皆莫及也。”^[1](379-380)]另一湖南学者曹典球先生在《杨昌济先生传》中也指出:“先生经戊戌政变之后, 潜居影储山麓, 少履城市, 绝意科举之业, 惟常读《通鉴》及王船山《读通鉴论》诸书, 以古证今, 痛论时弊, 储备经世之学, 以诏来者。”^[1](384)]青年毛泽东在湖南第一师范求学期间, 对杨昌济更是充满了敬仰之情, 认为“杨先生之涵宏盛大, 以为不可及”^[2](12-13)]。后来他曾对斯诺回忆说:“当时给我印象最深的教员是杨昌济, 他是从英国回来的留学生, 后来我同他的生活有密切的关系, 他教授伦理学, 是一个唯心主义者, 一个道德高尚的人, 他对自己的伦理学有强烈的信仰, 努力鼓励学生立志做有益于社会的

正大光明的人。”^[3]

从目前公开刊行的《达化斋日记》与《杨昌济文集》二书来看, 杨昌济对中国古典哲学与西方哲学(包括古希腊与德国古典哲学)及印度佛学都进行过长期专门系统的研究, 在对中国古典哲学方面, 杨昌济在其《论语类抄》、《达化斋日记》等著述中不仅重点介绍了孔子、孟子、周敦颐、张载、程颢、程颐、朱熹、陆九渊、王阳明等各家学派的哲学思想, 由于深受湖湘文化的影响和熏陶, 他下工夫研究得最深的是唯物主义与辩证法相结合的王夫之的哲学思想, 对此, 杨昌济曾经指出:“思者作圣之功也, 圣无不通, 无不通由于通微……王船山通微……深则能研万事微芒之几, 博则能应天下之万变而不穷于用。”^[1](25)]可以看出, 杨昌济认为王夫之是圣无不通的伟大哲学家, 他不仅对王夫之的哲学思想做了全盘系统的研究, 而且运用王夫之的哲学思想来诠释、通融西方哲学, 在此基础上, 他还提出了对东西两洋文明要“合冶”的宝贵思想, 关于这一点, 目前哲学界和思想史学界还没有深入的研究。

收稿日期: 2014-01-01; 修回日期: 2014-08-23

基金项目: 安徽省科学研究重点项目“中国近现代史上典型人物研究”(2013A030)

作者简介: 许屹山(1977-), 男, 安徽马鞍山人, 法学博士, 中共党史专业博士, 安徽工业大学马克思主义学院副教授, 主要研究方向: 毛泽东哲学思想, 中国传统文化与毛泽东思想; 彭大成(1947-), 男, 湖南长沙人, 湖南师范大学期刊社研究员, 湖南师范大学公共管理学院中共党史专业博士生导师, 主要研究方向: 湖湘文化与毛泽东思想

一、杨昌济东西两洋文明“合冶”思想之产生

1913年春,杨昌济曾留洋达十年之久,当他回到阔别已久的家乡湖南时,中国已经经历了一场轰轰烈烈的辛亥革命,清王朝已经变成了中华民国,但中国依然是山河破碎、积弱不堪,对此,杨昌济深有感触地指出:

吾国改建共和已二载,政争汹汹,仅免破裂,人心风俗不见涤荡振刷焕然一新之气象,而转有道德一落千丈之势,欲吐根本之革新,必先救人心之陷溺。国民苟无道德,虽有良法,未由收效,处此时势,惟有少数之善良分子,协力与多数之腐败分子奋斗,积诚立行,以回易世俗之耳目而转移其风气,故政治而外,吾辈正大有事在,欲救国家之危亡,舍从事国民之教育,别无他法,此吾所敢断言者也。^{[1](45-46)}

从这时起,杨昌济就下定决心以教育为终生事业,他以自己亲身经历在东西洋发达资本主义国家学习、考察十年之久的切身体会与渊博的知识,深刻地反思、总结了自洋务运动开始,中国学习西方先进文明的历史进程,并敏锐地指出:

吾国输入西洋之文明,有其进步之次第焉,其始也以为吾宜师其铁船、巨炮,但取敌之而已,他非所宜用也;既乃学其制造,谓工业可以致富也;终乃师其政治、法律,否则谓吾人不可不研究其精神之科学也……^{[1](200)}

可以看出,杨昌济正确地指出了中国学习西方文明的三个阶段,即从学习西方文化的表层结构、物质外壳——铁船巨炮入手,实现“师夷长技以制夷”的军事目的,后来又引进西方的机器生产,发展中国的近代工业,这是“洋务运动”的兴起,但这些并没有改变近代中国的处境,于是又把学习西方文明推进到其中层结构,即学习西方先进的政治和法律制度,先后掀起了维新变法和辛亥革命运动,但中国依然是内忧外患交织,面貌没有发生根本改观。

所有这一切原因何在呢?杨昌济总结历史,敏锐地指出近代中国的一系列变革,从表面上看虽然非常热闹,但作为“国民之根本思想”却没有发生多大变化,这触及学习西方文明的深层结构——思想观念现代化的问题,杨昌济所提出的改造中国“国民之根本思想”,不仅是用“民主和科学”的一般原则来对广大人民群众进行普及性的教育,使广大人民群众具有民主、科学的新观念,更是对一个国家和民族的最高指导思想、精神支柱——哲学思想进行根本的改造,他认为

哲学无论对自然科学还是对社会科学都具有普遍的指导意义,是时代精神的精华,更是人类智慧的最高体现。如同他指出的那样:

哲学者,社会进化之原动力也,一时代有一时代之哲学思想,欲改造现在之时代为较为进步之时代,必先改造其哲学思想。吾国近来之变革虽甚为急激,而为国民之根本思想者,其实尚未有何等之变化,欲唤起国民之自觉,不得不有待于哲学之昌明。^{[1](200)}

可以看出,杨昌济把哲学作为各种思想意识的核心和最高指导原则,提出必须先改造中国哲学入手来改造国民之根本思想,则触及学习西方文化的深层结构和核心问题,他的这一宝贵思想是在1914年初提出来的,早于新文化运动倡导者陈独秀、胡适等所提出的同类见解,在当时可以说是空谷足音,独具卓见。

杨昌济从新的历史高度来探索中国继续前进的新道路时,他认为中国所要建立的新哲学、新思想体系,固然要大量引进西方先进的思想文化特别是其民主与科学的思想精华,但绝不是盲目的全盘西化,全部照抄照搬,必须与中国的国情相结合,从中国的实际出发,正确处理好继承与创新的关系,创造出具有中国特色和民族精神的新文化、新制度。为此,对于如何学习西方先进文化、改造中国传统文化,杨昌济又指出:

夫一国有一国之民族精神,犹一人有一人之个性也,一国之文明,不能全体移植于他国,国家为一有机体,犹人身之为一有机体也,非如机械然,可以拆卸之而更装置之也,拆卸之则死矣,善治病者,必察病人身体之状态,善治国者,必审国家特异之情形。吾人求学海外,欲归国而致之于用,不可不就吾国之情形深加研究,何者当因、何者当革、何者宜取、何者宜革,了然于心,确有把握而后可以适合本国之情形,而善应宇宙之大势。^{[1](199)}

可以看出,杨昌济这种学习外国的先进经验必须与中国的国情相结合的主张,不仅在当时是独具卓见,而且对我们今天如何处理传统文化与外来文化的关系,仍有一定的启发意义。

在此基础之上,杨昌济还以坚定的民族自尊心与自信心认为,中华民族光辉灿烂的传统文化绝不会因为中国暂时的落后而走向衰亡,她仍然具有历千劫万难而永不衰竭的强大生命力,作为东方文明古国,中国文化蕴藏着无限丰富的思想瑰宝,只要开采得法,运用得当,必将为全人类文明的发展,做出自己的贡献。如同他指出的那样:

吾国固有之文明,经、史、子、集意蕴宏深,正如遍地宝藏,万世采掘而曾无尽时,前此之所以未能

大放光明者, 尚未谙取之法耳, 今以新时代之眼光, 研究吾国之旧学, 其所发明, 盖有非千代之人所能梦见者, 吾人处此王国交通之时代, 亲睹东西洋两大文明之接触, 将来浑融化合, 其产生之结果, 盖非吾人今日所能预知, 吾人处此千载难逢之机会, 对于世界人类之前途, 当努力为一大贡献。^{[1](202)}

同时, 杨昌济也看到中国传统文化也并非尽善尽美, 也存在“多有已成明日黄花者, 礼教之事, 以今日眼光观之, 亦有不免属于迷信者, 吾人当分别观之。”^{[1](172)}因此, 对于中国传统文化, 也应该采取一分为二科学分析的态度, 取其精华, 弃其糟粕, 力争做到贵我通今, 古为今用, 善因善革, 与时俱进。杨昌济为此指出:

法则必与时势相宜, 始有存在之价值, 时势既变, 则法则亦从之而变, 法则为人而存, 非人生为法则二存也, 古人有古人之时势, 今人有今人之时势, 古人所立之法则必不能尽合于今人, 故不可盲从古人。凡古人所立之法则, 不可不按照今人之时势而判断之, 何者宜围、何者宜革, 古人往矣, 不复与闻之矣, 此法则之宜行于今日与否, 乃今人利害切身之问题。^{[1](364-365)}

正是在综合上述诸思想的基础之上, 杨昌济提出了有分析、有批判地吸收古今中外一切优秀文明的精华, 即“合东西两洋之文明一炉而冶之”的崭新主张, 并指出:

吾之所望者, 在吾国人能输入西洋之文明以自益, 后输出吾国之文明以益天下, 既广求世界之智识, 复继承吾国先民自古遗传之学说, 发挥而光大之。^{[1](202-203)}

杨昌济以海纳百川的广阔胸怀, 批判了学术界狭隘的门户之见、自我封闭的互相排斥, 他认为各种学术思想只有互相交流、互相吸纳、互相融合、才能促进思想文化的大河更加波澜壮阔、气势宏伟地向前发展。对于中国传统文化, 他曾经指出:

儒学为国学之正宗, 与之对立者, 战国之时有杨墨, 西汉之时有黄老, 及佛法东来, 思潮乃益为壮阔, 儒术之所传为六经, 因解释之异同, 而有宋学、汉学之分……而宋学派之中, 又有程朱派与陆王派之分, 汉学派中, 又有古文学派与今文学派之分, 各树一帜, 互相非毁。^{[1](203)}

杨昌济认为这种互相排斥、互相攻击的门户之争, 是非常不利于思想文化发展的, 并提出了自己的“并行不悖、万家争流”^{[1](203)}、出入百家、融合东西文化的宝贵主张, 对此, 他又提出:

今将合东西两洋之文明一炉而冶之, 此等门户之

争, 早已不成为问题矣, 余本服膺孔子之道, 然既不欲为专宗孔子、罢黜百家之愚, 复不欲为攘斥佛老、驳击耶回之隘, 余本自宋学入门, 而亦认汉学家考据之功; 余本自程朱入门, 而亦认陆王卓绝之识。此则余对于各派所取之态度……吾愿承学之士各抒心得, 以破思想界之沉寂, 期于万派争流, 终归大海。^{[1](203-204)}

杨昌济的这些论述实际上是主张学术民主、言论自由、思想解放、百家争鸣、平等交流、互相吸纳、融合东西文明, 凝聚百家精华, 汇成新的人类知识与文明的海洋, 以造福于中国与全人类, 也充分反映了杨昌济吞吐百家, 融合东西, 贯通古今的宏大气魄。

二、杨昌济东西文明“合冶”具体作法

20 世纪初, 面对东西文明的冲突和融合, 尤其在随之而来的声势威猛的新文化运动中, 杨昌济算不上登高一呼、天下云集、叱咤风云的领军人物, 但却为改造中国哲学、重建中国文化进行了艰辛的探索和辛勤的耕耘。值得注意的是, 他在对东西文明融合的初步尝试过程中, 由于深受近代湖湘文化的影响, 在“合冶”的对象上, 他是以王夫之的哲学为主要研究对象, 旁及朱子百家、宋明理学和谭嗣同哲学思想来构建他自己的哲学体系, 这一新的哲学体系主要包括“本体论”、“认识论”、“造命论”、“动静观”等具体内容, 他希望创立一种新的“统一全国之中心思想”, 来构筑起一个能够指导全民族的新的哲学体系, 虽然这一工作只是刚刚起步, 却为后人继续完成这一空前艰巨的伟大事业, 提供了宝贵的思想借鉴和新的思想起点。

(一) 融合中西客观唯心主义的“世界本体论”

湖湘文化发源于宋明道学(包括程朱理学与陆王心学), 在本体论上, 杨昌济早年深受程朱理学影响, 认为世界的本源与支配者是无所不在的“天理”, 即“无往而非天理, 天理无外, 何逾之有?”^{[4](14)}这种客观唯心主义的“天理观”, 支配了杨昌济一生哲学思想的发展, 后来他留学英国时, 进一步受到了西方客观唯心主义思想的影响, 使他更加坚定了原来的“天理”本体论的思想。为此, 他曾进一步指出:

中国之宋儒承佛教之思想以补救儒教哲学者也, 其理气之说, 亦实达于此阶段, 彼等以太极为万有究竟之大元, 谓气自太极之动静而成, 而阴阳二气之所以一动一静相交错, 则理也, 理不能离气而存, 气亦不能离理而存。气本自太极而生, 故阴阳亦一太极, 离太极更无阴阳, 阴阳生五行, 五行成万物, 万物皆阴阳之所合而成也, 有气则有理, 理即寓乎万物之中,

一一之万有固皆为一太极也。^{[1](303)}

在这里,可以看到杨昌济对王夫之哲学中“理在气中”(理即寓于万物之中)、“气先理后”(有气则有理)的唯物主义“理气观”的吸收,已具有朴素的唯物主义思想倾向,如果这种倾向进一步发展,杨昌济可以由此而进一步走向唯物主义世界观,但是,他又引用黑格尔的“绝对观念”,对“理”作了唯心主义的规定和解释,他继续指出:

在泰西哲学之历史,黑智儿(即黑格尔)之思想亦能表显之,彼以理为万有之本体,此理发显,遂成诸种之现象。当吾人思维观察之之时,若自其最单纯者始,则可知理自‘有’经诸种之阶段,渐进于高尚复杂之域,终至‘绝对理’而止,彼所显之面虽多,然莫非理也,理于最初但为纯粹之有之时,其本质毫无所减,即至为最后之绝对理,其本质毫无所增。^{[1](303)}

可以看出,杨昌济把中国哲学“世界本体论”中的“理”解释为黑格尔哲学思想中的“绝对观念”(绝对理),从而背离了王夫之以“气”为“世界本体论”的唯物主义原则,从而滑向了客观唯心主义泥潭。

(二) 引进西方哲学中的“自我实现”说,诠释王夫之哲学中的“造命论”

杨昌济对西方哲学中的“自我实现”说高度欣赏,并用它来丰富和发挥中国古典哲学,他指出:“孟子曰:‘万物皆备于我矣,’陆象山曰:‘宇宙内事皆吾性分内事……’近世伦理学家,多主张自我实现说,所谓自我者,大我也,以宇宙为一体之大我也。”^{[1](49)}对什么是“自我实现”呢?杨昌济运用西方哲学的“自我实现说”作了崭新的诠释:“充实自我具有发达的可能性,谓之实现自我,以实现自我为吾人行为之最高目的,谓之自我实现主义。”^{[1](268)}杨昌济还认为,在西方哲学思想中,古希腊的亚里士多德,近代德国的康德、费希特、黑格尔,“亦皆有此见解”^{[1](268)}。他在研究王夫之的哲学思想的时候,对此有更加深刻的体会和发挥:

王夫之《诗广传》曰:‘或曰,圣人无我,吾不知其奚以云无也,我者德之主,性情之所持也,必狭其有我之区,超然上之而用天,夷然忘之而用物,则是有道而无德,有功效而无性情矣。苟无德,不必圣人而道固不丧于天下也,苟无性情循物以为功效,而其于物亦犹飘风雨之相加也。呜呼!言圣人而亡实,则且以圣人为天地之应迹,而人道废矣。’船山亦主张人本主义者也,其言道与德之区别,即客观与主观之别也,近世伦理学家言自我实现说,与船山之论暗合。^{[1](83-84)}

王夫之的这段话高度肯定了人为功于天地的主观

作用,批判了所谓“圣人无我”论的实质是“狭其有我之区”,即限制人的主体作用的范围,否定人的主观能动性;而王夫之指出了世界的客观规律——“道”与人的认识或思维规律——“德”的联系和区别,“道”是不依赖于人的客观存在,而“德”既是人对客观之“道”的正确认识和反映,又体现了人为功于天地的巨大能动作用。杨昌济引进西方哲学中的“主观”与“客观”这对范畴,正确地指出了王夫之“言道与德之区别,即客观与主观之别也”,第一次把主观与客观的概念引进了王夫之哲学的研究中,这对后来的研究者亦有重大的启发作用。

此外,杨昌济指出的“近世伦理学家言自我实现说,与船山之论暗合”,这也说明他正确地看到王夫之哲学的重要特点之一就是高度强调人的主观能动性,王夫之强调人能“造命”、“竭天”,既指出了客观规律对人的制约的作用,又指出了人可以在尊重客观规律的基础上具有改造自然的巨大能动作用。杨昌济把西方哲学中的“自我实现说”与王夫之哲学中的“造命论”紧密地结合起来,并指出:

以人言人,自当立人之道,天地不与圣人同忧,圣人亦不与天地同不忧,故曰立命、曰造命。人为天地所生,而反以为功于天地,故尽人事者人之责任也,赫胥黎《天演论》谓人治常与天行抗,庭园修饰,人治之功也;草木荒芜,天行之状也。人治稍懈,则天行逞其势力,故人生者不断之竞争也,近人以达尔文倡进化论,谓生存竞争优胜劣败,遂以主张自我争权攘利为人道之当然,此不知立人之道之义者也,生存竞争,本生物界大行之原则,然人类所造出之宗教、政治、道德,则以合群为教,欲以减杀人生剧烈竞争之苦痛,是亦人治与天行抗之一事也。^{[1](83-84)}

杨昌济的这些论述充分强调了人的能动作用,同时也批判了社会达尔文主义,认为把生物界的生存竞争规律引进了人类社会,这并不完全符合人类社会发展规律,具有进步意义。

(三) 引进培根实验科学,改造王夫之哲学中的“知行观”

在认识论方面,杨昌济对王夫之哲学中的知行观理解得最深刻,也阐发得最为精彩,他在其日记中大量地摘引了王夫之论述知行关系的语录:“船山《读四书大全说》曰:‘知善知恶是知,而善恶有在物者……’又曰:‘天下之物无涯,吾之格之也有涯,吾之所知者有量,而及其致之也不复拘于量,颜子闻一知十,格一而致十也;子贡闻一知二,格一而致二也,必待格尽天下之物而后尽知万事之理,既必不可得之数……则格物、致知亦自为二,而不可偏废矣。’”^{[4](45)}这一

大段精彩的关于认识论的论述,深刻说明了世界的无限性与人类认识的有限性、个人直接经验的有限性与整个人类认识能力发展的无限性的关系。

此外,杨昌济还初步分析了人类认识过程中“格物”与“致知”这两个阶段的区别和联系:

大抵格物之功,心官与耳目均用,学问为主,而思辨辅之,所思所辨者皆其所学问之事。致知之功则唯在心官,思辨为主,而学问辅之,所学问者乃以决其思辨之疑,‘致知在格物’,以耳目资心之用而使有所循也,非耳目全操心之权而心可废也。^{[4](45-46)}

杨昌济引用王夫之的论述既批判了朱熹只重学问不重思辨的片面性,又批判了王阳明只重思辨不重学问的片面性,并赞赏王夫之把感性认识与理性认识看成是认识过程中不可分割的统一整体,这大大丰富和发展了中国古典哲学认识论中的知行观,杨昌济全文抄录,可见他对这段话的重视。

杨昌济还进一步引进英国哲学家培根的实验科学,来重新诠释王夫之哲学认识论中的“知行观”,他指出:

格物则实验之事也,致知则推理之事也,王船山《读四书大全说》,辨格物致知之义甚详……培根以前之学问,多研究社会问题,培根乃一转其方向,使学者之心力,专用之于研究自然现象,乃启近世科学之门径,其有功于人类者不小。有治身治心之学,伦理学是也;有治人之学,政治学是也;有治物之学,理化、博物诸科是也,吾国前此学问,于治身治心治人之学,未始无所研究,独缺于治物之学,此物质文明所以不能发达也。^{[4](26-27)}

杨昌济认为,与欧美先进各国相比,中国文化的最大缺陷,就是缺乏“治物之学”,即对自然科学的研究,因此,中国应该下大气力培育培根所开创的独立科学研究的精神。对于此,马克思也曾经指出“英国唯物主义的真正始祖是培根”^[5]。他为了发展资本主义而热心提倡自然科学,奋起批判中世纪经院哲学,为了扫除发展科学的思想障碍,创立科学研究的新方法,培根着重考察了认识论、方法论问题,这使他成为欧洲近代唯物主义经验论的创始人和科学归纳法的奠基人。

杨昌济从思维方法上来探究中国之所以落后于西方的思想根源,认为中国缺乏培根那种实验科学精神与科学归纳方法,杨昌济又指出:

欧洲中世纪的经院哲学,盖与我国科举时代专读经书相同,后培根等起,倡自由研究之学风,不置重于古代语之学习而且重于近世语之学习,不贵求知识于书籍而贵求知识于事物,不倚赖古人传说而倚赖自

己之考察^{[1](54)}。

所有这些都促进了欧洲自然科学的兴起,杨昌济把培根的实验科学精神引进中国传统的格物致知学说,把王夫之哲学认识论中的知行观发展为既包括修身、齐家、治国、平天下的社会实践活动,又包括研究自然科学、发展物质文明的科学实验和生产实践活动,这是对以王夫之哲学为代表的中国古典哲学中的知行观的重大发展。

杨昌济还把培根的实验科学引进中国哲学,并运用西方的逻辑方法,来阐发中国古典哲学,他指出:

穷理有二法:一为归纳法,一为演绎法,归纳法合散而知总,演绎法由总而知散,子贡之多学而识,其功夫近于归纳法,夫子‘一以贯之’,其所用者则演绎法也,欲理解宇宙之现象,不可不用科学的研究,欲体认宇宙之本体,不可不赖哲学的思考。^{[1](86)}

可以看出,“合散而知总”,即由个别到一般,“由总而知散”,即由一般到个别,杨昌济认为只有把这两种方法结合起来,才能全面认识世界宇宙的各种现象和规律,这进一步克服了培根只重归纳而轻视演绎的思想局限,这为中国古典哲学中的知行观引进了归纳法与演绎法相结合的科学方法,也进一步丰富了中国古典哲学中的认识论。

(四) 引进牛顿力学、阐释王夫之哲学辩证法中的“动静观”

在王夫之哲学的辩证法思想中,动静观占有十分丰富的内容,例如,王夫之认为:“太虚者,本动者也,动以入动,不息不滞。”^[6]这指出了运动是客观物质世界的根本属性;他还提出了“静者静动,非不动也”^{[7](411)}“静即含动,动不舍静”^{[7](430-431)}的精辟命题,在中国古代哲学史上第一次论证了运动的绝对性与静止的相对性及二者之间的辩证关系,对此,近代弘扬湖湘文化的另一代表人物谭嗣同,也是杨昌济的挚友,有着相当深刻的认识和正确的发挥,提出了“天行健,自动也”^{[8](36)}的命题。

对王夫之哲学中的动静观,杨昌济也给予了新的解释,他指出:

船山尝言:‘动固动也,静亦动也,动则使静者动,静则使动者静,皆非用力不可,’此说正与力学惯性之法则相合;物之静止者,非加以外力则永永静止而不能动;物之运动者,非摄以外力则永永运动而不能静。^{[4](161)}

可以看出,杨昌济运用牛顿机械力学的惯性定律,来解释王夫之哲学动静观中的个别结论,从而作出了事物有“永永运动”(即绝对运动)与“永永静止”(即绝对静止)两种状态的论断,并把这种绝对运动与绝对

静止的原因归之于外力,这就把王夫之哲学中充满辩证法的动静观作了形而上学的解释,是其思想的局限性。而王夫之明确指出“太虚者,本动者也”,这种运动的源泉是事物内部阴阳对立统一的作用:“盖阴阳者气之二体,动静者气之二几。”^{[7](23)}而静止只是运动的某种特殊形式:“止而行之,动动也;行而止之,静亦动也,一也。”^{[7](36)}可见,杨昌济并没有完全领会王夫之哲学动静观的辩证法实质,但他把牛顿力学引进中国哲学中的动静观,毕竟是一种宝贵的探索,表明他自觉地吸收西方自然科学的成果,并试图把它与中国传统哲学相结合,以提高哲学的精确度。

此外,杨昌济还吸收了牛顿力学第二定律关于作用力和反作用力总是大小相等、方向相反,作用在一条直线上,永远不会抵消的思想,来阐发自己的哲学见解。他曾经指出:

有原动力,有反动力,原动力生反动力,反动力又生反动力,反反相衔,动动不已,此天演自然之用也,有原动力,则必有反动力,原动力大,则反动力亦大,前知其必反,必动而无惧,是谓先天;当其势之再反也,必动而无惧,是谓后天,务为原动力者,可谓志士矣。^{[1](24)}

杨昌济把原动力与反动力的相互作用,看作是矛盾统一,“反反相衔,动动不已”的过程,已经具有明显的辩证法因素,他进而号召人们做推动社会前进的“原动力”,更是充满了奋发向上的积极精神。

(五) 比较中印哲学,吸取佛学精华

杨昌济不仅注意比较、分析中国与欧洲哲学,而且也十分注意比较、分析中国与印度哲学,以求同存异,取长补短,达到改造和发展中国哲学之目的,他在研究中印哲学之异同时曾经指出:

中国思想与印度思想有不同之处:印度思想于理论的探究穿微钩玄,中国思想则惟明其大体而已;印度思想考究之对象次第趋于经验以外,中国思想大率止于经验以内;印度思想明宗教的大纲,中国思想详伦理的细目;印度思想为出世间的、为超绝的、为伦理的、为哲学的、为宗教的、为空想的、为理论的;中国思想为世间的、为经验的、为常识的、为政治的、为伦理的、为观察的、实际的。中国思想与印度思想又有其相同之处:一、重标准而轻说明;二、重道德而轻科学;三、讲纯正哲学,亦为伦理的;四、论宇宙之第一义,亦为伦理的。^{[4](50-51)}

正因为看到中印哲学各有长短,各有特点,所以杨昌济对于作为印度哲学之一的佛学思想,并不因为它是宗教而盲目排斥,而是十分注意吸取其中的思想精华,以丰富中国哲学思想。

杨昌济花费了很大的精力研究了佛(释)学大乘与小乘两大流派之异同,他认为:

佛教之通义有六:一、唯心的倾向;二、厌世的倾向;三、断惑;四、涅槃;五、轮回;六、伦理的倾向。^{[4](50)}

同时,杨昌济对其挚友谭嗣同重视佛学,融合儒佛的工作给予高度赞赏,在其日记中大段记录了谭嗣同融合儒佛的语录:

重读谭浏阳《仁学》,抄其精要者于此,又曰:天下治也,则一切众生,普遍成佛,不惟无教主,乃至无教;不惟无君主,乃至无民主,不惟浑一地球,乃至无地球,不惟统天,乃至无天,夫然后至矣尽矣,蔑以加矣。^{[4](42)}

此外,杨昌济在其日记中又指出:

吾闻某某之讲《大学》,《大学》盖《唯识》之宗也,《唯识》之前五识,无能独也,必先转第八识;第八识无能自转也,必先转第七识;第七识无能遽转也,必先转第六识;第六识转而妙观察智,《大学》所谓致知而知至也。佛之所谓知意识转然后执识可转,故曰:‘欲诚其意者,必先致其知。’致知借乎格物,格物致知者万事之母,孔曰:‘下学而上达也’。朱紫阳《补格致传》,实用《华严》之五教……且夫《大学》又与四法界合也,格物,事法界也;致知,理法界也;诚意正心修身,理事无碍法界也;齐家治国平天下,事事无碍法界也,夫惟好学深思,《六经》未有不与佛经合者也。^{[4](42)}

通过以上杨昌济引用谭嗣同的相关论述可以看出,谭嗣同吸收佛教“一切众生普遍成佛”的思想,目的是论证建立一个人人平等的民主社会的合理性;同时也吸收了佛学“八识”对人们认识过程的精细描述,来阐发儒家格物致知思想,特别是宋明理学的知行观。同时,谭嗣同正确看到了自佛学传入中国之后,儒佛逐渐互相融合的一面,并为此作了进一步的发挥,认为“好学深思,《六经》未有不与佛经合者也”^{[4](42)}。对此,杨昌济也给予了高度评价:

援儒入释,昔贤所讥,然沟通儒释之巧,未有过于上述所钞之二段者,余习闻儒者之言,颇不甚满意于佛说,谭浏阳乃重佛若此,使我意为之一转,余现虽尚未研究佛学,已确认其哲学上之价值矣。^{[4](45)}

这足以说明正是谭嗣同上述思想的影响,使杨昌济改变了对佛学的看法,并认识到佛学在中国传统哲学上的重要价值。

此外,谭嗣同不仅吸收了佛教“灵魂不灭”的思想,而且吸收了王夫之哲学中物质不灭思想,指出:“第一当知人是永不死之物,所谓死者,躯壳变化耳;

性灵无可死也,且躯壳之质料,亦分毫不失。西人以蜡烛譬之,既焚完后,若以化学法收其放焚之炭气氧气与蜡泪蜡煤等,仍与原蜡烛等重,毫无损失,何况人为至灵乎?”^{[8](321)}杨昌济既接受了王夫之哲学物质不灭思想,同时又吸收了谭嗣同灵魂不灭的思想,并加以综合发挥:

事物之生也非自无而有,事物之灭也非自有而无,皆有所以使之生灭者,惟姑变其形而已。现象虽时时变化,物质固不增不减,势力亦常住不灭……吾人于是乎知本体之决不可无,吾人感觉、知觉之所得知者不过此等本体发显之状况而已,是故吾人所感之状态无论如何变化,彼等之本体固始终不变者也。^{[1](311)}

杨昌济当时无疑早已了解西方哲学中物质不灭思想,但从这段论述来看,其思想却更多地是来自王夫之哲学中,王夫之以“车薪之火、一烈已尽”的实验事实,生动地论证了“气”只有“往来”、“屈伸”、“聚散”、“幽明”的变化,即不断地从一种物质形态转变为另一种物质形态、“其本体不为之损益”^{[7](17)}的物质不灭思想,杨昌济所说的“物质固不增不减”、“本体固始终不变者也”,^{[1](311)}不仅与王夫之的哲学思想一致,连使用的术语也很一致。但他又吸收了谭嗣同“灵魂不灭”的思想,在此还提出“势力亦常住不灭”,这个“势力不灭”也就是“灵魂不灭”之意。他在《告学生》一文中进一步指出:“物质不灭,势力不灭,独患尤诚耳,阳气发处,金石亦透;精神一到,何事不成。”^{[1](28)}这里把“势力”与“物质”并立,这个“势力”显然是指精神、意志、思想、灵魂,这也就是谭嗣同在《广学》篇中所鼓吹的“心力说”:“夫心力最大者,无不可为。”^{[8](74)}这种“心力说”,被杨昌济全部接受,如同杨昌济指出的那样:“天之力莫大于日,地之力莫大于电,人之力莫大于心,阳气发处,金石亦透,精神一到,何事不成。”^{[1](28)}

杨昌济不仅在公开发表的学术著作中进行融合东西文化、改造中国传统哲学的工作,而且在课堂教学中向学生讲授自己的研究成果,灌输中西结合的哲学思想方法,使学生树立新的哲学信仰,掌握具有现代科学思想的精神武器,也值得称道。例如,他在1914年3月18日的日记中记载有:

为生徒讲教育学史,至培根之倡实验派哲学,与笛卡尔之倡推理派哲学,因言朱晦庵(熹)之学近似培根,王阳明之学近似笛卡尔:一则求理于事物,一则求理于吾心。子曰:‘学而不思则罔,思而不学则殆。’

学则有实验之意,思则有推理之意,又《大学》八条目中之格物致知,亦可作如是观,格物则实验之事也,致知则推理之事也,王船山《读四书大全说》,变格物致知之义甚详,船山时时辟象山阳明,而其所论致知之功夫,乃与陆王之说合,亦当注意之事也,致知注意之事也。^{[4](26)}

这足以说明,杨昌济不仅在其学术著作中,而且在其课堂教学中,时时处处注意东西哲学的融汇贯通,充分吸收东西各家学说的思想精华,既看到他们之间的同中之异,又看到他们之间的异中之同,广汇百家,取精用宏。

三、结语

综上所述,杨昌济如此倾注于东西文化的融合和对中国传统哲学的改造与重建,是因为他坚信哲学具有唤起国人觉醒、引导人民改造中国、复兴中华民族的最高指导意义,如同他坚定不移地指出的那样:

古来一种学说,倡之者不过一二之人,而辗转流传,卒遍海内,流风余韵,久而益新,盖真理恒得最后之胜利,但患所言之非真理耳,苟为真理,则人同此心,心同此理,未有不响斯应者,故欲唤国民,先在醒自己,苟自觉,斯能觉世,从事学问之研究者,可以奋然而起。^{[1](364)}

同时,杨昌济这种把指导思想信仰的哲学融合与重建工作摆在第一位的主张,对毛泽东、蔡和森等一代进步青年才俊产生了巨大而深远的影响,以青年毛泽东为例,他在湖南第一师范读书期间,就树立从大本大源入手改造中国哲学、伦理学的宏伟志愿,那时的毛泽东就气势磅礴地指出:“当今之世,量有大气量人,从哲学、伦理学入手,改造哲学、伦理学入手,改造哲学,改造伦理学,根本上变换全国之思想,如此大宏一张,万夫走集,雷电一震,阴翳皆开,则沛夫不可御也。”^{[2](73)}在此基础之上,青年毛泽东还进一步提出东西方思想必须同时改造的主张,他指出:“怀中之先生言,日本某君以东方思想均不切实际生活,诚哉斯言!吾意即西方思想亦未必尽是,几多之部分,亦应与东方思想同时改造也。”^{[2](73-74)}这更是对杨昌济“合东西两洋之文明一炉而冶之”中的“合冶”思想的吸收与充分发挥。

在20世纪初东西文化的冲突与融合中,杨昌济东西两洋文明的“合冶”主张没有给予他像后来新文化

运动中陈独秀等人“思想界明星”的崇高声誉,但是却被他的高足毛泽东所继承和发展,以青年毛泽东的文化观为例,杨昌济东西两洋文明的“合冶”主张为青年毛泽东形成“先中后西,先内后外”、对东西文化均有所选择吸收的文化观,为他后来构建自己的思想理论,把马克思主义基本原理同中国革命的具体实践相结合,都提供了宝贵的思想借鉴和新的思想起点,所有这些都是杨昌济生前所未曾预料到的,但思想的光芒就在于它的历史渗透性,在某一时代名不经传的思想,却能成为后世的金科玉律,这似乎是历史的悖论,也是历史发展的逻辑之所在。

参考文献:

- [1] 李肖聃. 杨昌济文集[M]. 长沙: 湖南教育出版社, 1983.
- [2] 毛泽东早期文稿[M]. 长沙: 湖南人民出版社, 2008.
- [3] 埃德加·斯诺. 红星照耀中国[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1992: 121-122.
- [4] 杨昌济. 达化斋日记[M]. 长沙: 湖南人民出版社, 1981.
- [5] 马克思恩格斯文集·第3卷[M]. 北京: 人民出版社, 2009: 503.
- [6] 王夫之. 船山全书·第1册[M]. 长沙: 岳麓书社, 1996: 1044.
- [7] 王夫之. 船山全书·第12册[M]. 长沙: 岳麓书社, 1996.
- [8] 谭嗣同. 谭嗣同全集[M]. 北京: 三联书店, 1954.

The integrated thought of Yang Changji's smelting civilization of both the east and west civilization

XU Yishan, PENG Dacheng

(Department of Marxism, Anhui University of Technology, Maanshan 243002, China;
College of Public Administration, Hunan Normal University, Changsha 410081, China)

Abstract: At the beginning of 20th Century, in the face of conflict between Chinese and Western culture and the integration trend, Yang Changji began the integration of Chinese and western philosophy to reform the traditional philosophy, and put forward the “two-civilization-integration thought”. Yang Changji’s “integration” thought took Wang Fuzhi’s philosophy as the main object of research, and regarded to schools of Zhuzi and Newton’s philosophy to build his own system of philosophy, a philosophical system mainly including: “the integration of Chinese and western, objective idealism world ontology”; “the introduction of western philosophy of self realization say”, “interpretation making the life theory of Wang Fuzhi by introducing Bacon’s experimental science,” “comparison of Chinese and Indian philosophy to absorb the essence of Buddhism, etc. Yang Changji put forwarded to Chinese and western’s civilization “interpretation” thought and specific reconstruction work. For young Mao Zedong, first in the outside Chinese, based on the practice of Chinese and Western culture to selectively absorb it. And for the later he built his own ideology and theory. The combination of the basic principles of Marxism with the concrete practice of the Chinese revolution provided valuable ideas and learning new ideas.

Key Words: Yang Changji; the east and west civilization; smelting; the ontology of world; being the master of one’s fate; views on knowing and doing; buddhism

[编辑: 颜关明]