

# 新原道

第一辑



大象出版社

# 新原道

第一辑

主 编

陈 明 朱汉民 张宝明

 大象出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

新原道. 第一辑/陈明, 朱汉民, 张宝明主编. —郑州:  
大象出版社, 2003. 10

ISBN 7-5347-3149-6

I. 新... II. ①陈... ②朱... ③张...  
III. 传统文化—中国—文集 IV. G122-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 043595 号

特约编辑 卢海山  
责任编辑 郭一凡  
责任校对 崔森琴  
封面设计 秘金通  
出版发行 大象出版社 (郑州市经七路 25 号 邮政编码 450002)  
制 版 河南大象出版技术服务有限公司  
印 刷 河南第二新华印刷厂  
版 次 2003 年 10 月第 1 版 2003 年 10 月第 1 次印刷  
开 本 787 × 1092 1/16  
印 张 15.5  
字 数 298 千字  
印 数 1—2 000 册  
定 价 25.30 元

## 《新原道》编委会

主 编 陈 明 朱汉民 张宝明  
编 委 东方朔 范亚峰 韩 星 黄玉顺 廖名春  
林安梧 刘国鹏 刘乐贤 卢国龙 彭永捷  
任剑涛 任 毅 王 健 王中江 温 厉  
肖永明 杨煦生 杨祖汉 张新民

## 本 辑 作 者

任 毅 中国人民大学国际政治系硕士研究生  
范亚峰 中国社科院研究生院法学系博士研究生  
林安梧 台湾师大中文系教授 哲学博士  
李瑞全 中央大学(台北)哲学研究所教授兼所长  
盛 洪 山东大学经济学院教授 经济学博士  
张宝明 洛阳师院教授 史学博士  
陈永苗 福州某律师事务所律师  
干春松 中国人民大学当代中国研究中心教授 哲学博士  
许珠武 复旦大学哲学系博士研究生  
林宏星 复旦大学哲学系教授 哲学博士  
王 杰 北师大哲学系博士后  
贺更行 中国人民大学哲学系博士研究生  
王庆光 中兴大学(台中)共同科教授 哲学博士  
单世联 广东社科院哲学所研究员  
韩 星 陕西师大历史系教授 史学博士  
黄玉顺 四川大学哲学系教授 哲学博士  
陈 明 中国社科院宗教研究所副研究员 哲学博士  
廖名春 清华大学思想文化研究所教授 史学博士  
姚新勇 暨南大学中文系教授 文学博士

# 目 录

## 思想篇

|                                                    |           |
|----------------------------------------------------|-----------|
| 西方历史哲学眼中的中西文明观 .....                               | 任 毅( 1 )  |
| 自由的民族理论是否可能? .....                                 | 范亚峰( 29 ) |
| 后新儒学的社会哲学:契约、责任与“一体之仁”<br>——迈向以社会正义论为核心的儒学思考 ..... | 林安梧( 38 ) |
| 当代新儒学与后现代理论 .....                                  | 李瑞全( 49 ) |
| 寻求中华民族新的制度结构 .....                                 | 盛 洪( 63 ) |
| 鲁迅随想三题<br>——洛阳读书记 .....                            | 张宝明( 76 ) |
| 被带入儒学传统中的鲁迅 .....                                  | 陈永苗( 83 ) |

## 研究篇

|                                          |            |
|------------------------------------------|------------|
| 礼仪、秩序和儒家的政治向度 .....                      | 干春松( 91 )  |
| 王阳明知行合一观的意义阐释 .....                      | 许珠武( 99 )  |
| 上达体悟与下学穷理<br>——朱子、南轩“仁说之辨”所表达的工夫方向 ..... | 林宏星( 108 ) |
| 戴震义理之学的历史地位及其影响 .....                    | 王 杰( 123 ) |
| 潜流隐行与复兴冲动<br>——对墨子伦理思想的历史考察 .....        | 贺更行( 134 ) |
| 论晚周“因性法治”说的兴起及荀子“化性为善”说的响应 .....         | 王庆光( 146 ) |

## 评论篇

|                        |                |
|------------------------|----------------|
| 现代性的分裂与王国维的矛盾 .....    | 单世联( 160 )     |
| 大陆儒教派的历史定位 .....       | 韩 星( 189 )     |
| “9·11”事件的伦理学沉思 .....   | 黄玉顺( 206 )     |
| 90年代学术重读 .....         | 陈 明 廖名春( 211 ) |
| 关于中国文化特性/认同思考的反思 ..... | 姚新勇( 233 )     |
| 编 后 .....              | ( 242 )        |

# 西方历史哲学眼中的中西文明观

□任毅

本文拟通过对维柯、黑格尔、汤因比、雅斯贝斯等西方历史哲学大家眼中的中西文明观的梳理,来展现从充斥于媒体、大众舆论、文学、意识形态到深埋于学术研究、世界政治战略等的中西方乃至东西方关系的思想根源(当然也是萨义德的“东方学”的思想根源)——西方历史哲学,它同时也是西方历史转换为西方的世界历史、很大程度上也成为世界的世界历史的形而上学的根源,并根据其逻辑就其实质作一推演和评论。之所以选取以上四人为代表,乃在于:他们不仅是公认的西方历史哲学大家,其著作构成了西方历史哲学的主要框架和发展脉络,而且正是他们对中西文明观有深邃而丰富的论述,奠定了西方人延至今日的中西文明观大部分思维、认识和判断的基础。

历史本体论的目的是“试图使历史科学的结果成为一种世界观整体上的统一理解”<sup>①</sup>。也就是说,历史哲学赋予历史事实以意义,但不是一般的意义,这种意义是对时间和历史、宇宙和人类的总体解决或想像。被卡西勒称为康德的“第四批判”的历史哲学其实是康德在三大批判完成后所要建立的思想体系的核心部分,而至今被人称道的三大批判只不过是康德的知识清理工作,或者说为建立自己的历史哲学大厦而打造的牢固地基而已。康德未完成的心愿在黑格尔那儿得到辉煌的造就,黑格尔的整个哲学体系就是一部广义上的历史哲学。<sup>②</sup>由此也可见历史哲学在西方哲学中的地位。

关于文明的定义,我采用当今很流行的说法,即将文明分为经

---

① 沃尔什:《历史哲学——导论》,社会科学文献出版社,1991年,第6~21页。

② 梅林:《历史哲学的主要问题》,卡尔斯鲁厄出版社,1925年,第1页,转引自李秋零《德国哲人视野中的历史》,中国人民大学出版社,1994年,第13页,第101页,第268页。

济、政治和文化三部分,并且倾向于汤因比的看法,即认为文化在其中居于核心和灵魂的地位。<sup>①</sup>

由于西方历史哲学与基督教神学关系极深,在此需首先就基督教神学历史观作一交代。《圣经·创世纪》以上帝造万物开局,以万物最后复归于上帝结局。这种历史认识和信念与古希腊的历史循环观相比,“第一次真正打破了循环的观点……在这里,历史第一次被理解为进步”<sup>②</sup>。圣奥古斯丁在基督教神学历史观的定型方面起了重要作用。在他看来,上帝之国在地上的实现乃是历史的目的;相对于“千年王国”的降临来说,在上帝创世、基督诞生及末日审判之间的无数个时代及其人类的作为是没有多少意义的:上帝创世发动了时间之流,基督的降临赋予历史以原点,末日的先行赋予每一刻以拯救的意义<sup>③</sup>。可见,基督教神正论历史观虽然赋予历史以方向性和最后的拯救,但(人的)历史在其中被悬置和被虚化了。也就是说,只有上帝的时间和对上帝的信念,没有人的作为和人本身的任务。西方历史哲学创始人维柯以“人是实现天意的手段”这一命题,解决了人的时间与神的时间、人类的现世和上帝的来世之间的矛盾。以后西方历史哲学基本上是在此神学救世史的图式上建立起来的<sup>④</sup>。维柯的天意、康德的自然意图、黑格尔的绝对精神、费希特的世界计划、汤因比和雅斯贝斯的神,莫不如此。

### 一、维柯:文化一元和多元两种可能

西方历史哲学的源头虽可上溯到奥古斯丁甚至《圣经》,但真正将历史与哲学结合的是维柯。维柯第一次明确提出:人类社会和历史是人创造的,人类对历史是可以认知,也是可以有所作为的。他把这称为“新科学”“第一原理”,但人的意图或计划只是“天意的手段”。也就是说,人的历史活动成为上帝神圣工作的继续<sup>⑤</sup>。

维柯认为,正是由于这种“天意”的规定,各个民族的基本社会结构和发展过程在“骨子里”大都是一致的,尽管他们在发展的细节上有差异。他把这个称为“人类共同的心灵词典”<sup>⑥</sup>。揭开这个“词典”,我们会发现一切民族都要经历一种从兴起、发展到鼎盛一直到衰亡的“理想的人类永恒历史”,这是上帝的一个“计划”。这个计划的内容由三个时代组成:神的、英雄的、个人的,每个民族都要经历

① 汤因比:《历史研究》,上海人民出版社,2000年。

② 克罗齐:《历史学的理论与实际》,商务印书馆,1982年,第162页。

③ 吴国盛:《时间的观念》,中国社会科学出版社,1996年,第90~91页。

④ 勒维特:《世界史与救亡》,斯图加特出版社,1983年,第178页。

⑤ 维柯:《新科学》,人民文学出版社,1986年,第343段。

⑥ 维柯:《新科学》,第145段。

这些时代及其相应的政体。在维柯眼中,这三个时代及其相应政体是次第演进,没有高低优劣之别,并且每种政体就其时代而言乃是自然而然和“最好的”。故他在总结《新科学》的主题时所用的标题是:“论由天神意旨安排的每种政体都是一种最好的永恒的历史”;另一方面,民族及其文明都是多元的自然发展过程,没有高下优劣之别。前者使各民族之间的理解和融合成为可能,后者则为各民族之间平等、宽容的关系提供了可能。维柯这一倾向在赫尔德和兰克那儿得到继承和发展;这就是历史主义史学和文化民族主义。

与此同时,维柯的另一种倾向也是明确无误的,这就是西方文明的优越性的宣扬。维柯的这种价值分野是由以下三点构成的(使维柯在文明上做出价值分野的这三点原因就成为西方人后来直到今日坚持并加大加深这种分野的最原始的认识根据):

第一,自由民主政体的优越性。一方面维柯认为各种政体就其自身而言都是最好的,认为贵族制及君主独裁和自由民主制之间并无价值高低之别,它们对于它们各自的时代和民族情况而言都是自然的、最好的。另一方面,他认为西方已进入人的时代,而人的时代的特点是“每个人都意识到他们在本性上是平等的”<sup>①</sup>。故他虽然认为人的时代的两种政体——君主独裁制和自由民主制在价值上是不分伯仲的,各民族选择哪一种政体视其国内情况而定,甚至他还明显偏向于君主独裁制,称其为“伟大的”、“最人道的”<sup>②</sup>,但如从平等这个“人的时代”的逻辑推演看,自由民主政体无疑具有更大的价值优越性,因为只有它最符合所谓的“人的时代”的特点——平等。特别是法国大革命之后,由于君主独裁政体在19世纪成为自由民主政体的死对头并被自由、平等、博爱的名义打倒后,“独裁”从此成为一个贬义词,君主政体也就成为极权、等级森严、不人道的代名词。而原来受到欧洲启蒙运动广泛赞誉和推崇的“皇帝文官式”的中国君主政体也就从最先进、最人道的而沦落为最落后、最极权的。

第二,基督教原则。如果说自由民主政体的优越性是造成西方优越论合法性的人类的或政治的根据,那么基督教则是其神的或信仰的根据。维柯认为宗教对每个民族都是必需的并构成每一种政体的真正基础<sup>③</sup>。维柯同时认为西方的宗教“和一切其他宗教之间有一本质的区别:基督教才是真实的,而其他宗教都是虚假的”,“即使单从对人类的目的来看,基督教也是世界上最好的宗教”<sup>④</sup>。既然基督

① 维柯:《新科学》,第31段。

② 维柯:《新科学》,第31段,对于君主独裁这种“人道政体”的称誉散见于全书各处,维柯甚至认为这是“最后的政体形式”(同书第694页)。

③ 维柯:《新科学》,第915段。

④ 维柯:《新科学》,第1110段,第1994段。

教是世界上惟一真实的、最好的宗教,那么基督教、信奉基督教的民族和以基督教为基础的文明,也就具有了其他民族和以其他宗教为基础的文明所没有的优越性。

第三,由上述的政治和信仰的根据而把西方推到了世界上最好、最高的位置,正如中国和印度等各大文明也以不同的根据把自己抬高到这一位置一样。但这种位置的最终实现则不仅取决于“老子天下第一”、“抚有四海”的认识,更重要的是取决于有无扩张的强烈冲动和军事征服上的信念,像传统中国那样以德礼来“协和万邦”的信念和实践是不行的<sup>①</sup>,需要一种类似社会达尔文主义的信念和行动,而西方长期的分裂、战乱和征服是产生这种信念和行动的最好土壤。维柯认为“优秀的民族”凭借武力征服“堕落的民族”,并把后者“安置在所管辖的各行省”,而后者亦借此“得以保存”,这显示出“自然秩序的两道大光辉:第一,凡是不能统治自己的人就得由能统治他们的人统治;其次,世界总是由自然界最适宜的人们来统治的”<sup>②</sup>。维柯所说这个“自然秩序”,可以说是社会达尔文主义的雏形,并且给这种强者逻辑或自然法则披上了道德的外衣。而在披着道德外衣的自然法则之下进行的就是西方五个世纪的殖民史及其垒起的西方中心的历史宝座。

可见,为西方中心主义及其实践提供合法性的政治、信仰和文化心理根源的逻辑已隐含在西方历史哲学之父维柯的“新科学”中。而18、19世纪西方在科技、组织制度和思想方式方面的创新及其随之而来的财富和信心的巨大的增长,则使这些隐含的逻辑在现实中充分展开,即使这些已有的因素发酵膨胀并以绝对优势征服了世界。西方开始成为世界的征服者和人类的中心,故而,虽然维柯认为“美洲的印第安人如不曾被欧洲人发现,他们现在也会按人类各种制度的自然进程前进”<sup>③</sup>,但问题是:既然已经发现,那怎么办呢?在炮舰的征服和理性的设计之下难道不可以把基督教文明之光照到黑暗的大陆?何况这种“发现”和“照耀”本身不也正是天神授予西方民族的使命,不正是另一种自然过程吗?于是维柯之后的西方人再也不满足于维柯用“科学上的一些原则的光照来瞭望古代和近代的世界各民族”,他们要用此光照来照亮被他们视为“古代和近代”的同时代其他民族。维柯思想中的西方特殊论和优势论的倾向在19世纪得到膨胀式的发展,其登峰造极之作即是黑格尔的西方中心论。

## 二、黑格尔:历史的终结与作为基督徒的猫头鹰

“人生而自由,却无往而不处于枷锁之中”,“科学的进步导致道德的退步”,卢

① 黄枝连:《亚洲的华夏秩序》,中国人民大学出版社,1992年。

② 维柯:《新科学》,第1105段。

③ 维柯:《新科学》,第1095段。

梭提出的自由与必然、科学与道德、恶与历史进步等问题,在某种程度上构成了德国古典历史哲学的主线<sup>①</sup>。正如德国古典哲学的高峰是黑格尔一样,从康德开始途经费希特、谢林的德国古典历史哲学的高峰也是黑格尔。

黑格尔的历史哲学是绝对精神显示自身、认识自身、实现自身、返回自身的过程。绝对精神的本质即自由,因此世界历史无非是自由意识的进展。世界历史的进程和自由意识的进步基本上是相合的。世界历史分为四段,其重心渐从东转向西,东方世界(中国、印度、波斯)、古希腊、古罗马、日耳曼。与此相应自由意识的进步是这样的:无自由或一个人的自由,这就是东方世界;少数人意识到自由,如希腊、罗马;全体人意识到自由,即日耳曼世界。在世界历史的整个进程内,每个民族只有一次体现着精神,是世界精神显现自身的工具。世界历史是从东方到西方,“西方绝对是历史的终点,亚洲是起点。世界精神已把我们带到了历史的最后阶段,就是我们的世界,我们的时代”<sup>②</sup>。他认为中国和东方是历史的绝对起点,但仅此而已,中国和东方永远无法摆脱“蒙昧”的“孩童状态”,而日耳曼民族和西方正在承担世界精神的最后使命。日耳曼世界虽是人类的“老年”时期,但“精神”的“老年时代”却是“完满的成熟和力量”<sup>③</sup>。在此黑格尔用一元的世界历史扼杀了维柯的各民族生成兴衰的历史,用直线式的历史路线取代了维柯循环往复、螺旋上升的过程,用封闭的历史即历史的终结取代了维柯的历史的开放即历史的循环不已。

以色列先知预言“千年王国”必将到来,黑格尔则说历史的终结正在开始。正如“天国的光辉”将洒满必将到来的“千年王国”,“最好的制度”也将在“历史的最后国家”实现<sup>④</sup>,黑格尔历史哲学和政治哲学在历史的终结中得到了统一。这个最后的政治国家之所以代表了一个综合和终结,乃在于它使一切可能的方面都得到了和解,而没有为将会导致世界历史进一步发展的不完善性和不满足留下任何余地。

黑格尔的历史终结论在另一方面似乎有疑问,例如他把美洲说成是“世界未来的大陆在那里”,他从俄国看到了“一种原始的完整性”,俄国可能在自身中蕴育着超出其固有其本性的巨大可能性<sup>⑤</sup>。但实质上这个矛盾是不存在的,他把原则的胜利和原则在现实中的胜利作了区分。他认为新教展示了“最新的”、“最后的”旗

① 李秋零:《德国哲人视野中的历史》,第23页。

② 黑格尔:《历史哲学》,上海书店,1999年,第18、29、122~123、463页。

③ 黑格尔:《历史哲学》,第119~120页。

④ 参见列奥·斯特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编:《政治哲学史》,河北人民出版社,1993年,第873页。

⑤ 列奥·斯特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编:《政治哲学史》,第873页。

帜,这是“自由精神的旗帜”;从此直到黑格尔所处的时代,“时间所进行的惟一工作便是使这个原则贯穿整个世界”<sup>①</sup>。因此历史终结是指最后的原则已经出现而言。但正如还有天主教或非基督教国家一样,西方这种原则的胜利还有待于转变为政治现实,也就是使“自由大地上生活着自由的人们”(浮士德临终遗言)。在世界西方化的同时将意味着西欧至上性的丧失或至少意味着西方作为普遍精神的独有领地的丧失。正是在这个意义上,黑格尔认为在一个最终欧洲化了的世界里,诸如美国或俄国那样的非欧国家,它们的崛起虽可能使它们占据世界历史的舞台,但它们并不代表一个独创性的原则或使人类历史再前进一步:因为精神已认识并实现自身,形式与内容相符合的自由实现了。

原则的胜利与原则在现实中的胜利这二者的区分,必然导致世界上所有民族的这种区分:已达到最终阶段的民族和未达到此阶段的民族。正如我们所知,黑格尔虽然认为战争是一种恶,但它是世界精神的工具;体现着世界精神的民族的崛起、体现着世界精神的那种自由原则的传播和实现,都是通过战争实现的。也就是说,黑格尔所说的文明的战争即由已达到最终阶段的民族(西欧国家)和未达到此阶段的民族(非西欧国家)之间进行并由前者发动的战争是合法的、不可避免的和不可缺少的。这也就意味着文明的民族必然要征服那些尚未达到同样发展水平的民族即野蛮民族。根据这一原则,“亚洲各帝国的必然命运就是屈服于欧洲人,中国有朝一日也将认可这一命运”<sup>②</sup>。

正因为这个缘故,黑格尔批评康德以共和国大联合确保永久和平的设计。在他看来,即使许多国家联合成为一个大家庭,这个大家庭作为个体也必然会产生对立物和敌人<sup>③</sup>。在绝对精神没取得自我和解之前,也就是说在自由意识贯穿整个世界之前,对立物和敌人是必不可少的,正如冲突和战争是必不可少的一样。因此在黑格尔眼中,敌人和战争对于肩负世界精神最后使命的西欧来说是必不可少的。并且还有一最大的现实好处,即可以通过敌人和战争确保其自身的统一及其公民的政治美德<sup>④</sup>。在黑格尔这里,当今西方主流思想的偏见显已暴露无遗:以先验的自由理解历史和区分民族(或国家),制造对立物甚至敌人(所谓的冷战思维其实是西方一以贯之的思维,这在西方历史哲学大家的思想中有令人惊叹的一致而深刻的论述)。通过对“上帝选民”资格的垄断,而将全人类的利益置换为某个民族的利益并任意践踏其他民族的利益,还美其名曰“文明的战争”、“自由的胜利”。当今西方国家的世界战略及其实践正是黑格尔历史哲学的逻辑结果和自负在国际

① 黑格尔:《历史哲学》,第19、29页,同时参见《政治哲学史》,第874页。

② 黑格尔:《历史哲学》,第352页,同时参见《政治哲学史》,第875页。

③ 参见《政治哲学史》,第872页。

④ 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆,1982年,第341页。

政治中的表现。

具体到中国,他认为中国是“永无变化的单一的”,认为是东方的最典型代表<sup>①</sup>。在他把西方的范畴作为全人类的普遍范畴对中国的伦理、道德、情绪、宗教、科学和艺术等方方面面考察后,他断定道,这些“真正”的东西“一概离他们很远”<sup>②</sup>。虽然他承认自从中国和孔子被介绍到西方后,受到西方人“最大的称颂和对它的优越性光荣的承认”,但他认为中国缺乏作为一个人的主要意识:自由理想。正是因为这一点,中国作为世界上“最持久”、“最古老”的国家几千年丝毫无变化,永远处于蒙昧无知的“历史幼年时期”,故而中国只能成为“世界历史的发展史的局外人”,只是预期着、等待着若干因素的综合,然后才能得到活泼生动的进步<sup>③</sup>。这就是黑格尔眼中的中国的过去、现在和将来。过去和“现在”(黑格尔那个时代):由于只认识到“只有一个人是自由的”,故而在客观存在和主观运动之间缺乏一种对峙,最终造成一个代表过去的停滞不前的老大帝国。将来:取决于“若干因素的综合”、“生机”的取得,然后方可进入“世界历史的局内”。但是,过去和现在就是将来,故而中国这种迥异于过去而同于西欧的新未来只能是西方化的结果;这种结果,必须也只能由西方人给予或者强行给予(通过文明的战争)。中国和其他非欧洲民族一样,其必然命运就是被西化,正如“日耳曼各民族的使命不是别的,乃是基督教原则的使者”,即西方历史民族的必然使命就是西方化。西方化和被西方化,这就是包括中国在内的非欧国家与欧洲国家的历史关系的全部内容和实质。

到目前为止世界的历史似乎一直在佐证黑格尔的欧洲与非欧洲关系观,但问题并没有解决。我们还是可以有些根本性的问题来问黑格尔先生:这些尚未转变为现代国家的民族,是否存在某种不可开化的残余从而永无可能开化即西方化?西方化会不会类似于黑格尔在批判康德所说的无限进步进程?他所发现的基督教的自由原则,是否也仅是历史的产物,而人类还有更新更好的发展?中国这个“最古老”也“最新的”(黑格尔语)国家是否也暗含了人类一种新的可能?其实,这些问题也许都已超出了基督信徒的眼光;他生于一个西方不断在全世界确立胜利的世纪,他是站在古典哲学最高峰来眺望人类的整个历史。但站在喜马拉雅山顶的基督徒也还是一个基督徒,正如他所自豪地宣告的,他的历史哲学是对上帝存在的“最好证明”<sup>④</sup>。

① 黑格尔:《历史哲学》,第119~120页。

② 黑格尔:《历史哲学》,第143页。

③ 黑格尔:《历史哲学》,第123页。

④ 黑格尔:《历史哲学》,第468~496页,同时参见同书第50页。

### 三、汤因比：对西方中心主义的反动和对中国文明的期望

汤因比被称为新斯宾格勒派大家。同是文化形态比较学的原则与方法，其开创者斯氏受德国先验哲学影响为文化制定了一个既定不变的时间表，而汤因比作为英国经验论的弟子以挑战一应战模式赋予人类以能动性和文明以再生性<sup>①</sup>。并且汤因比还在斯氏打破西方中心主义的路线上继续前进，甚至于把人类的希望放在素来被认为与历史无关的非西方，准确地说就是放在中国身上，从而震惊了包括中国在内的全世界。

汤因比认为每种文明都要经历起源、生长、衰落和解体四个阶段。在文明的起源和成长问题上，他一反环境论和种族论而提出挑战一应战机制。“三态比较系列”认为在挑战不足和过量之间有个适度问题，即最好的挑战应遵循中庸之道，否则在文化的四个阶段上随时都可能造成衰落和解体。“死去的那些文明并不是命中注定必死的，也不是‘天生要死的’。”<sup>②</sup>文明衰落和解体的原因不是外在的，而是内在的文化原因，即创造性少数的蜕变导致此文明创造力的丧失和自决能力的终结<sup>③</sup>。当他发现古希腊罗马模式不足以概括和解释许多文明解体的情况时，他抛弃了这种模式（也许这就意味和象征着抛弃了西方中心论），将古希腊罗马模式和治乱循环的中国模式有机结合，认为前者普遍适合各大文明的早期历史，而后者则普遍符合各大文明的后期历史。

汤因比对自15世纪葡萄牙和西班牙征服海洋起一直到20世纪70年代的西方文明进行了回顾并作了深刻的检讨，认为这是以损害落后的大多数和浪费不可替代性的自然资源为代价的，其“实质是领土扩张和经济增长”。西方至今仍在这条充满灾难的、通向毁灭的道路上你追我赶，并且被自己制造出来的各种社会问题 and 经济问题所困扰而无法自拔。汤因比对西方国家的结论是“走火入魔”，认为它们中的任何国家“都不可能有眼光和智慧来解救它们和人类”<sup>④</sup>。那么，出路何在呢？正如一战后罗素怀着对西方的怀疑和对苏俄的失望而来到中国，汤因比在二战、冷战和核恐怖中把目光也转向了中国。二人都相信中国今后将在“最关键的时刻”给予人类以“新的希望”，惟一不同的是，罗素认为西方的生活方式是和“导致破坏的效率主义”紧密相连，这最终只能使人类灭亡，而“中国人的生活方式如被采用就会使整个世界幸福”；汤因比则认为现代西方的生活方式和中国传统的

① 汤因比：《文明经受着考验》，浙江人民出版社，1988年，第10～11页。

② 汤因比：《历史研究》中卷，上海人民出版社，2000年，第15页。

③ 汤因比：《历史研究》中卷，第36页，参见韩震《西方历史哲学导论》，第314～317页。

④ 汤因比：《历史研究》中卷，第393页。

生活方式都蕴藏着“自我毁灭的因素”。因为“爆炸型”的西方生活方式能激发活力或造成破坏,但不能造成稳定和统一,而“僵化型”的中国传统方式则恰恰相反,二者各有利弊。汤因比认为人类理想的生活方式应是把西方的活力和中国的稳定性恰当结合<sup>①</sup>。现在看起来,罗素的“假设”还没有实现,因为发展问题即效率主义,是当今世界的大潮流。在这种时代背景下,罗素所看重的中国传统生活不可能不发生变化,实际上如我们所亲历已经发生了很大的变化,也不可能被全世界自动接受。当然并不是说未来没有这种可能性。原因正如汤因比已经正确指出的:在难以预测的人类未来之谜中,有两点是明确无疑的,首先,西方的活力使得非西方的大多数人类不能继续不变地维持前工业社会的传统生活方式;其次,如果西方爆炸性不受到某种坚决的遏制,现代西方生活方式也不可能维持下去<sup>②</sup>。

汤因比的设计似乎比罗素的大声疾呼要合理得多,但对于人类的现实处境和难测未来而言,他和罗素的想法也一样仅是一种一厢情愿而已。汤因比认为他的设想不仅是可能的,而且还是人类最大的可能性和必然性。从历史的经验中他推论到:正如叙利亚—希腊文化的混合体乃是产生基督教和伊斯兰教的温床,当前在西方的优越性下降后,西方社会和其他地区特别是中国的融汇会产生一更丰富因而也许更有收获的“文化混合体”,由此产生的生活方式就是他所说的“西方活力加中国的稳定”,这种方式“不仅是使人类得以继续生存,而且还能保证人类的幸福安宁”<sup>③</sup>。

为了将搅乱了整个人类的西方活力柔和降服,使之成为人类生活中依然活跃但不具有破坏性的力量,汤因比将目光转向东方。他一改18世纪之后西方从对“死去专制帝国”的“一以贯之”的鄙视为对“无与伦比”稳定和统一的中国的惊叹,将已被西方人划为世界历史的“局外人”并被西方裹挟而入世界历史的客体一下子推到了未来人类历史舞台的中央<sup>④</sup>。

那么中国正在走向何处,未来将走向何处?会不会与汤因比的预言相符呢?在遭受西方侵略带来的一连串耻辱面前,中国人也许会想:我们虽然本性上不喜欢现代技术,但为免于再次挨打和捍卫中国的尊严,我们必须迎头赶上现代西方;另一种是纯儒家的反应,这种反应在本质上是“温和稳健的”。在汤因比眼中,毛泽东对中国的选择和实践正是后一条道路,“中国似乎在探索一条中间道路,想把前

① [日]山本新、[日]秀村欣二主编,周颂伦等译:《未来属于中国——汤因比论中国传统文化》,陕西人民出版社,1989年,第12页,第48~49页。

② 汤因比:《历史研究》中卷,第393页。

③ 汤因比:《历史研究》中卷,第393页。

④ 《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》,国际文化出版公司,1985年,第249页。

工业社会的传统生活方式和近代以来已在西方和西方化国家生根的工业方式这二者的优点结合起来,而又避免二者的缺陷”<sup>①</sup>,这正好和他为中国和世界未来的设计一致。方向对了,关键是看中国能否开辟出一条社会经济发展和战略选择的具体新路;如果能,则中国就可证明它“有能力提供人类一件最需要的礼物”。然而事实上,自孙中山以来包括毛泽东的社会主义事业都奉行一种赶超型战略,都使中国更偏向于汤因比所否认的前一种可能性。但汤因比在最终意义上并没有错,不管中国的文化怎样被摧毁和西化,不管中国实行怎样的发展战略,经几千年的积淀而漫游于国人血液的所谓儒家人生观是根深蒂固的,它必然使佛家以及毛泽东之后的任何一种主义和实践染上儒家色彩。按中国人的话说就是:中国必须也只能走自己的路。汤因比提醒西方观察者:绝对不应低估中国自觉将“西方更灵活也更激烈的火力同自身保守的稳定的传统文化熔为一炉”,从而为文明的人类提供一个“全新的文化起点”的可能性。至于中国姗姗来迟而又风险巨大的社会试验究竟会产生怎样的结果,信仰基督教的汤因比认为这取决于中国的“神灵”。虽然如此,他还是肯定地说,中国几千年政治文化统一的无与伦比的本领和成功经验,已给中国“指派了促成人类统一和安定的角色”。而这样的统一正是今日全世界的绝对需求,故中国人“将在被认为是不可缺少的和不可避免的人类的统一的过程中,可能要发挥主导作用”<sup>②</sup>。

汤因比把文明分为三部分,政治、经济和文化,其中文化是核心和灵魂,政治和经济不过是其表象和其活动的媒介<sup>③</sup>。这与熟悉经济决定论的今日中国人的一般想法正好相反。明于此,我们就会发现汤因比的中西文明观很有分量,而不能仅仅看作是轻飘飘的梦呓而已。中国自1840年以来一直自觉或不自觉地认识到并正在摸索前进的中国式道路与人类新的可能性及二者关系,在罗素和汤因比这两个西方人那儿得到了明确而肯定的阐述。正像汤因比一再提醒西方人绝对不要低估这种可能性一样,我们也要一再警醒自身:绝对不要低估甚至忘记或蔑视这种可能性。这就是:不管中国人意识到没有,也不管我们采取何种发展战略,中国传统的“正题”与现代西方的“反题”碰撞融合,必然形成一个新的“文化综合体”。至于从此“合题”中能否创造出使人类免于自我毁灭的道路,提供人类一个“全新的文化支点”,那是另一回事,或者说这取决于中国人自身的眼光、双手和意志。

① 汤因比:《历史研究》中卷,第394页。

② 汤因比:《历史研究》中卷,第393~394页,同时参见《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》,第294页。

③ 汤因比:《历史研究》,可参见韩震《西方历史哲学导论》。

#### 四、雅斯贝斯:最终的辩护

##### ——未知的未来与“脱亚入欧”的人类普遍进程

雅斯贝斯不同意斯宾格勒把各种文化说成是相互孤立无法沟通的灵魂,也批评了黑格尔的世界历史民族递进更替的线索,认为人类文明的真实情况是“同时代的毫无联系的并列着的一个个整体”<sup>①</sup>。之所以如此,那是因为“在那里存在着某种深刻的共同因素,即人性的惟一本源的表现”<sup>②</sup>。此奠基时期即他所说的轴心期。在经历了史前和古代文明之后,在公元前500年左右的时期内,在中国、印度和西方这三个互不知晓的地方集中发生了一些最不寻常的历史事件。世界历史的轴心诞生了。从此以后,人类有了进行历史自我理解的普遍框架,直到近代“人类一直靠轴心时代所产生的思想和创造的一切而生存,每一次新的飞跃都回顾这一时期,并被它重燃火焰,自那以后,情况总是这样,轴心期潜力的苏醒和向轴心期潜力的回归,或说复兴,总是提供了精神的动力”<sup>③</sup>。

他采用比较符合欧洲历史的特殊理论,但最终仍脱不了西方欧洲中心主义的老路。他断定,如果每一种文化都把自己看作是世界的中心,那么,“似乎只有欧洲通过实际成就证实了他的卓越”<sup>④</sup>。就在轴心期后2000年即公元1500年西欧迈出了“前所未有的步伐”,而中国和印度却准确地同时进入“文化衰退”时期<sup>⑤</sup>。西欧的这种“突变”实际上发生于中世纪末期,但直到19世纪才真正显示出与过去的最大断裂,并“给予世界以一种欧洲面貌”。导致这场巨变的是一个崭新的事物:科技。只有西欧民族单独走到了科技时代,从此“他们开始了真正世界性的、全球的人类历史”<sup>⑥</sup>。为什么只有西方才发生了此“突变”而中国的精神生活却变成了“静止干瘪的木乃伊”?他描绘了导致“突变”的主要步骤,并总结出九条原因<sup>⑦</sup>。一方面他秉承西方传统看法,认为只有西方才有真正的自由意识,清晰的理性,完全的个人,才懂得悲剧,等等,甚至把仅仅贯穿整个西方历史的“独占真理”的这种狂妄和偏执也当作九条原因之一,因为它能导致相反的极端:在激起狂热的同时,也“引起了不可阻挡的不停探索的运动”。一句话,“只有西方不怕激烈的决

① 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,华夏出版社,1989年,第29页。

② 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,第29页。

③ 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,第14页。

④ 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,第73页。

⑤ 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,第66页。

⑥ 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,第69页。

⑦ 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,第74~78页,第88页。

裂和突然的跳跃,把彻底性引入了世界”<sup>①</sup>。另一方面,他又把西方地理的极其多样化及与此相应的民族和语言的多样性作为形成西方特性的原因放在首位,这与德约·保罗·肯尼迪等当今西方许多大历史学家的认识是一致的<sup>②</sup>。这表明他的西欧特殊论还没有完全掉入西欧命定论或文化宿命论中去。

既然历史已显示,西方“在世界形成过程中发挥了”首要作用<sup>③</sup>,并且雅斯贝斯认为只有西方民族“才能在决定人类命运方面发挥积极作用”<sup>④</sup>。那么,东方或亚洲对西方或欧洲意味着什么呢?二者的关系如何呢?他抨击把东方当作“古玩”无疑是欧洲人“典型的傲慢”,他认为西方再也不能把亚洲当作由处于永久精神的停滞状态的非历史民族构成的世界,大声呼吁:西方“必须重视伟大的亚洲文化世界”<sup>⑤</sup>。雅氏在《历史的起源与目标》中,我们认为提出了三个原因。首先自古希腊起,西方就是“在东方和西方的精神对立中建立起来的”<sup>⑥</sup>。这种对立不是希腊人和野蛮人之间的简单对立,而是“每种精神现象都要遇到的自我分裂形式”,故而自希罗多德意识到的这种对立永远不会消失,它是“永远以崭新形式再现的永恒对立”。正是在这种对立中,西方才理解东方、脱离东方,才认识自己和推动自己,它才“苏醒过来,开始活动,才变得硕果累累和向上奔涌”<sup>⑦</sup>。正是贯穿于西方历史的这种对立以“五花八门的形式”造就了今日之欧洲。其次,对于脱离“亚洲母体”的西方来说,亚洲不仅是一个“在政治上精神上作为依然平稳的令人羡慕的力量”而吸引着它,而且更重要的是,当西方回首东方时,可发现“西方的不完善和不足”。西方决非走上了人类自我完善的大道,亚洲的存在对西方的自我完善的需要来说是“必不可少的”。因为西方对自己的卓越付出了“代价”,并且不管西方如何卓越,西方人应该对未来问自己:“西方仍然感觉不到的是什么?”<sup>⑧</sup>再次,欧洲的使命是必须给予世界以“欧洲的面貌”,当然这必须包括“巨大的亚洲”,否则人类的世界历史的统一画面将是“不完整的和不真实的”<sup>⑨</sup>。由此可见,雅斯贝斯从正面肯定了曾让罗素、汤因比等人忧心如焚地认为必然导致人类毁灭的西方特性:

① 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,第69页。

② 可参见保罗·肯尼迪:《大国的兴衰》,世界知识出版社,1990年;德约:《不稳定的均衡——四个世纪的欧洲权势斗争》,纽约出版社,1962年英文版;麦克尼尔:《西方的兴起》,芝加哥出版社,1963年英文版。

③ 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,第80页。

④ 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,第74页。

⑤ 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,第82页。

⑥ 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,第79页。

⑦ 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,第79~80页。

⑧ 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,第80~81页。

⑨ 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,第82页。