

阮 炜 著

zhongguo yu xifang

西方与中国

宗教、文化、文明比较

社会科学文献出版社

中国与西方： 宗教、文化、文明 比较

阮 炜 著

社会科学文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国与西方：宗教、文化、文明比较/阮炜著. —北京：社会科学文献出版社，2002. 9
ISBN 7-80149-779-1

I. 中… II. 阮… III. ①比较宗教学—中国、西方国家—文集②比较文化—中国、西方国家—文集
IV. ①B920-53 ②G04-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2002) 第 054947 号

中国与西方：宗教、文化、文明比较



著 者：阮 炜
责任编辑：汤 兮 陈 卓
责任校对：张景秋
责任印制：同 非

出版发行：社会科学文献出版社
(北京建国门内大街 5 号 电话 65139963 邮编 100732)
网址：<http://www.ssdph.com.cn>

经 销：新华书店总店北京发行所
排 版：东远先行彩色图文中心
印 刷：北京四季青印刷厂

开 本：850×1168 毫米 1/32 开
印 张：10.5
字 数：217 千字
版 次：2002 年 9 月第 1 版 2002 年 9 月第 1 次印刷

ISBN 7-80149-779-1/B·126 定价：20.00 元

版权所有 翻印必究

序 言

拙著《文明的表现》（北京大学出版社，2001年9月）有一个骇人的副标题：《对5000年人类文明的评估》。出版后，不少人以为那题目实在是太大，几乎是无法驾驭的。言下之意，拙著从立意到方法到论据都不一定站得住脚，鉴于笔者并非历史科班出身，就更可能如此了。斯宾格勒的《西方的没落》和汤因比的《历史研究》不都是因为太过“宏观”，在历史学界受到了广泛批评吗？我决不敢以历史学者自居，我更没有野心去历史学界拿项目、评大奖，我没有忘记我的专业是英美语言文学。但我也知道，学术乃天下公器，知识并非一定得在某个行当里才能产生。我也想顺便讨论一下由此引发的两个问题，那就是不同知识类型的功能与宏观研究的合法性问题。

无可否认的是，在科学主义精神主导的现代知识生态中，分门别类的知识形态（“科学”者，分科之学也，非笼统的“格致”之学也）占据了优势地位；大多数历史学者所追求的，是关于历史的细部而非整体的知识；在他们中一些人眼里，如若有人从事宏观文明史研究，其结论很可能与具体史实不符，其所代表的知识类型当然也就不可靠了，而原因正在于这种研究的宏观性本身。那么不像一般历史学者那样探究具体的事件和人物，而利用既有的历史

细部的知识来整体地把握历史，是可能的吗？是应该的吗？这似乎是一个见仁见智的问题。我以为，宏观文明史研究不仅是可能的，更是应该的，对于那些囿于局部知识的有限性，亟须扩展视野的人们来说，就更是如此了。事实上，两种知识各有其功用，不能因自己恰恰从事这种知识的生产而否认那种知识的合法性。对于从事微观研究的人而言，若能对文明史有某种宏观把握，再在此基础上深究细部，岂不更好？

这其实是一种林与树的关系。很难想象缺乏对一片红树林的总体性知识，也能准确、全面、充分地认识其中的红树个体，从而顺利完成环保任务。在现代中国的知识环境中，“片面”一词绝非褒奖，对“见树不见林”的认知模式或倾向的批评更是不绝于耳。可为何惟独在历史领域，人们将宏观和微观两种知识如此截然地对立起来？为何惟独在这个领域，人们如此情愿只摸到象牙、象鼻、象腿或象尾，却不愿看到大象本身？当然，在科学主义主导的知识环境中，斯宾格勒和汤因此学院化的历史领域的影响并不大。他们的影响主要在一般知识界，因而他们的著述常常被归入“历史哲学”的类别。更重要的是，他们的思想代表了20世纪西方知识界对西方中心论的反思，可以视为20世纪西方思想史上的重要成果。

现在，《中国与西方：宗教、文化、文明比较》与读者见面了。我颇有援兵到了的感觉。这新著多少是对“题目太大”的《文明的表现》的补充。至少我个人是这样看的。与《文明的表现》相同的是，《中国与西方：宗教、文化、文明比较》的基本方法也是“比较”。与《文明的表现》不同的是，新著没有一个一以贯之的主题，所涉及的领域也

很多很散，从中西宗教比较到中西思想史上重要概念的梳理，从比较文明史到现代中国人的文化身份，从人文主义、民族主义到对“告别革命”论的思考，不一而足。甚至还包含一组论现代科技与人类社会文章。不难看出，这部文集的大部分内容并非宏观文明史研究，至于历史哲学，就更高攀不上了。它属于较为具体甚至“微观”的个案研究。重要的是，新著多少表明宏观和微观两种知识类型并非水火，可同时存在于一人身上，也表明我的眼光所及并非只是那些宏大的东西而对细微之处漠然置之。更重要的是，《中国与西方：宗教、文化、文明比较》是我过去10年学术生命的记录，所涉及的问题多少也是20世纪最后10年我国学界的“热点”。

《17世纪的士大夫基督教徒》一文原写于1990年代初，所谈的问题可谓中西文化交流史研究中的一个重点，即明末耶稣会传教士与士大夫阶层的思想碰撞。我以为，大多数论者十分关注徐光启一类进士级士大夫成为基督教徒之历史事实，却不太注意他们接受基督教，也有汲取西方先进科技知识以富民强国的动机。在此意义上，他们并非单纯的基督教徒，而是深深扎根于中华文化土壤中的士大夫基督教徒，他们的文化身分也因而变得十分复杂，他们身上已融合了中西两种文化要素，但他们最终的价值归宿却仍然是儒家，也就是说，像历史上大量儒生士大夫在不放弃儒家信念的前提下可以信佛那样，他们是以耶补儒，亦即在葆有儒家信念的根本前提下信仰基督教。

《罪与欲》探讨了中西宗教史或思想史上两个相对的重要概念。无论是罪还是欲，从根本上说都讲的是人的有限性和非自足性，都是对人本身的欠缺的一种体认。按基督

教和西方哲学的说法，人的有限性、非自足性最终都源于人的自由意志。换句话说，人应对自己与生俱来的“罪”负责。这里不难看出基督教思想的一个内在矛盾：上帝既是至善全能的，他当初造人时为何不将人造得更完美一点，以使他们不至于“堕落”、犯罪、作恶，不至于打世界大战、搞种族灭绝？相比之下，中国思想史上的理欲观是自然主义的，亦即以“欲”为重要内涵的人性中有善也有恶。这显然更符合经验事实，也更符合现代思维习惯。有了这种自然主义的理欲观，便不容易走极端，便容易避免西方文明中神与人、心与物、灵与肉、理想与现实分裂的缺陷。在注重修身养性的中国文化生态中，这种理欲观对于培养一种既葆有生命原欲，又积极进取、不断自我完善的人格，是大有裨益的。阿奎那以及启蒙运动以来西方原罪观被不断地修正和淡化，其实就是为了取得这么一种功效。

亨廷顿发表于1993年的《文明的冲突？》一文引起了广泛的争议。仅从标题即可知，拙文《文明的融合？》（原写于1994年3月）是与之针锋相对的。在我看来，各大文明都是更小的文明或人类社群融合而成的。这并非意味着文明间只有融合没有冲突。冲突无疑是一个普遍的现实。历史上文明的融合一生成从来就是在冲突中展开的。作为文明载体的种族或民族的创生也是在冲突中发生的。古希腊人是在多个部族的冲突—融合中形成起来的；华夏民族也由炎黄两族融合而成，而炎黄两族又是由众多原始部族冲突—融合而成。文明的冲突—融合虽是普遍现象，甚至是文明产生的根本途径，但对于当前既处于融合过程之中又认同于各自文明的人类群体，问题却在于冲突是否一定得采取亨廷顿所谓“文明之战”的形式，即发生“文明之

战”或文明间的世界大战。虽然谁也不能保证将来不再发生世界大战，甚至是亨廷顿意义上的西方与非西方之间的“文明之战”，但如果美国总是对其他文明采取一种咄咄逼人的政治军事政策，谁也不愿看到的事就终会发生。

民初以来一个困扰中国思想界的关键词是“封建”。与之密切相关的，是中国社会分期问题以及由此引发的长达半个多世纪的大论战。这些麻烦产生于关于社会分期的五阶段论。《什么是封建?》一文认为，阶段论既产生于欧洲的社会文化土壤，又产生在西方势力仍大肆扩张、为殖民主义和帝国主义张目的进步论和实证论如日中天的 19 世纪，要避免将其仅仅建基于欧洲历史上，并以之为放之四海而皆准的真理便很困难，便会有西方中心主义之嫌。国际学术界普遍接受的“封建”的含义是：不动产被层层分封至极致，以及由此而来的政治经济权力的散裂性分配。按此理解，中国只是在西周时期曾有过封建主义，汉代以降的社会形态属于十分不同的类型。有当代西方学者认为，西欧封建主义对现代资本主义的发展做出了决定性贡献，正是封建主义刺激了环大西洋的地理发现，从而使“资本主义世界经济体系”的最终形成成为可能；也正是由于其权力分散的性质，封建主义没有对 15 世纪以后大规模的劳动力和资本流动设置官僚政治障碍，这极其有利于现代资本主义生产方式的成长。从这个角度看问题，倘若前现代中国果真是严格意义上的封建社会，则现代资本主义完全可以无需外部刺激，在中国自发地生长起来。可事实并非如此。职是故，我以为现代汉语应停止在大半个世纪以来在习惯的意义上使用的“封建”一词，还其本义。

1989 年的政治“风波”后若干年，汉语知识界（包括海

外中国学者在内)对20世纪中国的“激进主义”进行了抨击,提出了“告别革命”的口号。可是激进主义的批判者将晚清变法人士当作了“激进主义”的始作俑者,把20世纪中国的一切灾难都归罪于他们。在批判者们看来,从戊戌变法始,康有为等人将中国引上了一条错误的道路,一条日益激进、不断革命的道路,以致于暴力不息、灾难不止。然而批判者一点不比被批判者温和。在他们荡漾着的激情后面蠕动着,是一种非是即非的幼稚化思维,而他们之所以有这种思维,很大程度又是因缺乏一种全球性的、宏观文明史的广阔视野。无论如何,揪出康梁并没能使他们过瘾。他们中有些人开始在康梁以前查三代,要将儒家文化中深藏的革命基因裸露出来加以曝光。于是悠久的历史被抄了家,春秋公羊学从历史的纵深处被揪出来示众,汤武革命更被打成后来一切革命思潮的罪魁祸首。这不可谓不彻底。与此同时,中国经济比以往任何时候都走得好,中国国力以最快的速度在加强。照这样下去,用不了多久,我想康有为们会要求平反的,汤武王们也会来讨个公道的。于是有《告别神话》一文,但我绝不是说革命不该被告别,绝不是说只有不断革命才是中国的康庄大道。我想说的是,国人只有涵养了一种中正平和的心绪,只有摒弃了那几成顽疾的运动心态,从更高的着眼点思考中国样式的现代性,方可获得可靠的知识,方可真正告别革命。

也是1990年代上半叶至中叶,我国知识界有过一场“人文精神”大讨论,许多人认为“人文精神”“失落”了。这场讨论的背景是滚滚而来的商潮,是执政党从思想上和组织上完全接受了市场经济观念,是人文知识分子在长期疏远于庙堂之后,其经济政治地位在社会权力结构的急剧

变动中的进一步滑落。《“大写”的人？抑或谦卑的人？》与这场讨论多少有点关系。该文初稿于1997年，完稿于1998年，发表却在1999年底。由此可见，我并不是要赶热闹，写这篇文章是有感于这场讨论如此轰轰烈烈，其参与者中竟没什么人试图界定一下“人文精神”一词，可专业知识告诉我，该词是不可能准确译成任何西语的，而译自西语的“人文主义”、“人道主义”又与它形影相随，甚至不可分割地纠缠在一起，着实让人困惑。汉语中的“人文精神”除了有人道主义、人文主义等义之外，当还有文化的“大传统”（假定一种文化内部可分出“大小传统”或高低要素来）之义。所谓“斯文扫地”，当是指一个文化的“高雅”部分尊严不再，不可能指该文化中一般被视为低俗的成分的价值失落了。于是我尝试着梳理中国与西方语境中的“人文精神”、“人文主义”、“人道主义”这组词，尽管所涉及的问题非常大，根本不是一篇短文所能圆满解答的。

一般认为，中国的现代化过程始于鸦片战争以后，这大体上没有错。可是我国学界较少注意的是，明清之际的儒家学者在一些重要方面已做了类似于西方启蒙运动的工作，精中叶至晚清的考据学者在实证性知识的生产方面又取得了不小的成绩，而这种新的知识形态几乎是现代的，或者说具有启蒙性。《传统学术话语现代转型的再思考》一文指出，明末以来中国文明中一直存在着一种启蒙型话语。这种启蒙型话语同官方意识形态程朱理学的关系是在野与当朝的关系。启蒙型话语在当时虽未能产生明显的社会效果，却一直没有沉寂。至清末民初，这一话语在西方因素刺激下迅速实现了现代转型。因此可以做这种判断：儒家文化以其强烈的理性精神，在学理层面自明清之际至清末

一直处在一种准现代化的过程中；清末民初传统学术的现代转型在比先前认为的更大的程度上只是水到渠成，也就是说，中国文明原本就拥有丰富的学理资源，是能够从容应对西方知识的挑战的。

《现代中国人的文化身份问题》的篇幅相对较大，原写于1996年，但在6年后的今天读来已让我十分不自在，因为这篇文章的中国文化本位主义的热度实在太高了一点，给人的印象是中国文化的自信心不够，颇有点走夜路唱歌以祛除心中恐惧的味道。尽管如此，还是将它收入文集，否则十年来的心路历程就不完整了。

归入“附录：现代科技与人类社会”的四篇文章有三篇已在《读书》上发表过，原打算纳入正文，但考虑到与正文主旨有所偏离，因而将它们打入另册。但这并非意味着它们一点不涉及中西宗教、文明与文化。

在一个什么都在“爆炸”的时代，知识的生产已批量化、规模化。仅在汉语世界，每天恐怕有数以百计的大部头著作被印刷着，发行着，更不用说那铺天盖地的电视连续剧、流行歌曲、足球联赛、互联网、股票市场吸引走人们多少注意力了。因此我十分知趣，不指望拙著能引起太多的关注或批判（当今时代，“批判”无疑是“关注”的迂回表达）。至于“热烈的讨论”，更是连想都不敢想了。我只期望它能在有心的读者胸中荡起一点涟漪，那涟漪虽小，几乎看不见，却意味着国人的知识水平多少推进了一步，我也就知足了。

2002年3月3日于深大新村

目 录

序 言	1
第 一 章 17 世纪的士大夫基督教徒	1
第 二 章 中国宗教的包容性	19
第 三 章 罪与欲	36
第 四 章 文明的融合？ ——亨廷顿《文明的冲突》引起的思考	74
第 五 章 文明互动中的民族主义的西方文化霸权	99
第 六 章 什么是“封建”？ ——从文明比较的角度考察现代中国的 “封建”概念	118
第 七 章 基于文明的历史分期	134
第 八 章 现代中国人的文化身份问题	153
第 九 章 梁启超心目中的中西文化	183
第 十 章 传统学术话语现代转型的再思考	200
第十一章 告别神话	219

第十二章	梁启超的中道精神	233
第十三章	“大写”的人？抑或谦卑的人？	246
第十四章	现代中国的政治民族主义与文化民族主义	261
附录：现代科技与人类社会		271
关于脑机相接的若干社会学思考		271
人最难免犯的错误		283
做人，还是做神？		294
技术把人带向何方？		304

第一章 17 世纪的士大夫基督教徒

明清之际，耶稣会来华传教，基督教与儒家发生了历史上第一次也是惟一一次实质性的、平等的接触。徐光启、李之藻、杨廷筠这么一批进士级的士大夫领洗入教，成为中西思想交流史上很有影响的士大夫基督教徒。应当说，出现这种情形的历史条件和机缘是不多见的。从中国方面来看，以儒家为核心，以佛教、道教和民间宗教为补充的价值体系，有着包容和调和外来宗教的品性和传统。除此之外，明清之际占统治地位的宋明理学经过几百年的演进，已经走入末途，流于空玄，满足不了维系一个官僚大帝国的政治需要，这就使得中国思想界兴起了一股经世致用的实学思潮，而基督教的传入似乎恰恰契合了这一思潮。^①自 18 世纪中叶起，进入了百年禁教时期，这一时期的结束又是以帝国主义用炮舰打开锁闭的国门为标志的。自此，基督教的传教活动与帝国主义对中国的政治、经济侵略不可分割地纠缠在一起，中西思想文化的平等交流失去了客观条件。在近代中国，西学之东渐也不再主要采取传教的方式，而是主要采取“主义”或世俗意识形态的形式。另外，耶稣会以其独特、富于变通的传教策略，注重以西方较为先进的天文、科技知识来取得中国皇帝和士大夫的信任（西方的先进科技因而得以作为传教副产物输入中国）。从

西方人的角度来看，耶稣会同中国士大夫发生思想交流，并成功地与高级士大夫融合的历史机会也是不多见的。由于明朝闭关锁国，天主教各传教会是历尽了千辛万苦和无数挫折之后才打入中国的，而其中设法与中国知识阶层发生思想交流的，只有其本身就有着优良学术传统的耶稣会一家。^②耶稣会士与中国士大夫的思想变流对西方人也未尝不具有重要的历史意义。在不小的程度上已儒士化的耶稣会传教士，以其卓越的学术才能与成就将中国的情况介绍到西方，在西方思想界产生了很大影响，对 18 世纪的启蒙运动起到了推动作用。这种公认的影响是远非世界其他国家或地区所能比拟的。事实上，明清之际耶稣会士与中国士大夫的思想交流是一个重要的研究课题。西方学术界已对之进行了深入探讨，华语世界也已出了不少传文和专著，但由于立场、角度的不同，对之所作的描述和得出的结论也很不相同。中国内地方面对这个课题的研究还相对薄弱，且一些问题也需要重估。本文拟就耶稣会士来华传教的最初几十年间入教的士大夫基督教徒发表一些自己的看法。

—

如果说，耶稣会把中国的情况介绍到西方，在那里引起一场思想震动，那么中国士大夫也对西方文化的各个方面产生羡慕之心。他们对“西士”不畏牺牲、不婚不宦、不远万里来到异国他乡宣传其信仰非常钦佩，更对他们有着与自己相似的伦理德感到一种好奇的欣慰，觉得从前传入中土并产生影响的其他外来宗教在伦理道德层面上都不

如基督教与儒家那么接近。故而，本来就有着强烈伦理道德取向的中国士大夫很自然地对传教士产生了好感。然而，耶稣会传教士带来的“天学”除了赢得少许信徒和输入了少许科技知识外，在中国并未相应地产生“中学”在西方所产生的那种震动，或者帮助发动一场观念上的革命，尽管按当时的社会、经济状况来讲，发生这么一场革命的历史机缘并非绝对不存在。即使对少数入教的高级士大夫来说，也谈不上他们身上发生了一种根本上的观念转变。从现代人的立场来看，西洋的科技在当时已经明显的比中国先进，这在中华帝国里如果未能引起恐慌，也至少应当引起某种危机感。可遗憾的是，这种“觉悟”直延迟到 19 世纪帝国主义坚船利炮兵临城下，轰开国门时方才发生。

何以如此呢？这当然可笼统地归因于当时中国还没有发展到足以大规模吸纳、利用西方思想以发动一场启蒙运动的程度，中国士大夫因循守旧和根深蒂固的文化优越感也是一个重要原因，但最主要的原因恐怕还在于当时的中国是一个宗教意识形态与社会、政治结构高度融合的国家。在当时，这个以儒家扮演意识形态主角，佛教、道教和各种民间宗教扮演意识形态配角的有机结构具有高度的历史合理性、稳定性乃至同化力。除非外部的冲击使它在物质层面和精神层面上同时受到严重威胁，如像 19 世纪中叶那样，这个有机结构是不可能根本动摇和崩溃的。它的存在既规定了天主教传播的形式，也限制了其传播的速度和规模。耶稣会引进的“天学”成分，不论是基督教的教义、教规、天文历算之学，还是更为实用的科学技术，都必须为这个宗教提供合理化论证。^③“天子”充当神人中介为神圣秩序服务，一旦背离这一格局，特别是一旦与儒家发生

正面冲突，灾难便会降临到“天学”及其传播者的头上，正如历史上实际发生的那样。相应地，在皈依天主教的中国士大夫个人身上，神圣秩序不容违逆这一格局也同样在起作用。中国士大夫尽管可以入教，但绝不可以对儒家意识形态及其所维系的神圣秩序表示疑问，更不用说正面对抗儒家了。

考察一下中国士大夫入教的来龙去脉，不难发现耶稣会在其传教事业经过多次失败后，对上述中国社会的性质多少有了一些认识。印度及远东传教视察员范礼安（Alexandre Valignani）于1579～1580年在澳门逗留，考察期间做了一个具有深远影响的决定，即派遣最有才华的传教士去中国长期居留，学习中国的语言，熟读儒家的经书，渗入中国社会各阶层，尤其是要争取高层人物，同时还要利用西方的科技和文化成果以为传教的辅助手段。他认为，只有采取这种“科学传教”和“学问传教”的战略，才能真正在中国打开传教局面。第一个将这种战略付诸实践并取得切实成绩的，是利玛窦（Matteo Ricci），而其传教方法的本质就是以表面上儒士化的传教士来使儒生一士大夫基督教化。

应当说，范礼安制定的这一战略在基督教传教史上是非常特殊的。这与中国的特殊情况不无关系。同一时期，基督教在对其他地区的传教中根本没有遇到一个像中国文明那样重视学术、重视对古籍的训诂注疏，也没有遇到一个像中国人那样富于理性、那样喜欢科学的民族。当时，同样在设法打进中国的方济各会、多明我会、奥斯定会、巴黎外方传教会等非耶稣会传教团体所用的方法要传统得多。它们与耶稣会不一样，既没有走争取上层人物的路线，