

魏光奇 著

天人之际：



中西文化观念比较

首都师范大学出版社



天人之际： 中西文化观念比较

魏光奇 著

首都师范大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

天人之际：中西文化观念比较/魏光奇著．—北京：
首都师范大学出版社，2000.4

ISBN 7-81064-086-0

I. 天… II. 魏… III. 比较文化-中国，西方
国家 IV. G0

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 01635 号

TIANREN ZHIJI: ZHONGXI WENHUA GUANNIAN BIJIAO

天人之际：中西文化观念比较

首都师范大学出版社

(北京西三环北路 105 号 邮政编码 100037)

北京首师大印刷厂印刷 全国新华书店经销

2000 年 4 月第 1 版 2000 年 4 月第 1 次印刷

开本 850×1168 1/32 印张 10

字数 246 千 印数 0,001~2,000 册

定价 15.00 元

序

中西文化比较研究近年来已逐渐成为我国学术界的热门领域之一，有关的著作日见增多；然而有些著作往往缺乏深入的研究，敷衍成文，不免于人以浅薄空洞之感。在这样一个学术领域，研究者要想取得真正属于自己的心得和创见，绝不能急功好利，绝不能指望仅凭借粗枝大叶之功而收立竿见影之效；相反，它需要作者通过长期的积累而掌握中西文化方面的深厚知识，并在此基础上进行严谨的、独立的分析和思考。魏光奇先生潜心于中西文化比较研究已有多多年，前后几度在首都师范大学讲授此课，在此基础上完成了《天人之际：中西文化观念比较》一书。作者此书由历史哲学角度切入，以此作为通往研究中西文化异同的蹊径，进而涉及政治、经济、伦理、宗教诸多领域，堂庑广阔、见识深邃，终于锤炼成自己的一家之言以贡献于读者之前。

自从19世纪中叶以来，中国几千年的传

统社会与文化受到了空前的冲击，民族危亡在于旦夕。有识之士憬然于中国传统文化已经不足以应付近代化这一历史课题的挑战，遂纷纷将目光转向学习西方，呼吁维新与自强。在最初一个阶段，人们学习西方大多只着眼于“夷人”船坚炮利之“长技”；以后经历了若干次挫折和教训才体会到，中国在科学技术之外还需要有与之配套的政治社会体制。在学习西方的早期先驱者群中，应该数郭嵩焘和严复独具慧眼，两人在英伦时曾就中西文化异同日夜议论不休。到了19世纪末20世纪初，中西文化比较研究遂在我国思想界形成一个高潮。

不过，任何一个词语，例如中学或西学，只能是在一个特定的历史条件（具体语境）之下才能有意义，脱离了具体语境便成为毫无意义的空话。在中国思想史上，19世纪后期的“中学”、“西学”、20世纪前期的“左派”、“右派”均是显著的例子。当年的“中学”“西学”是各具具体的内涵的，由于当年的具体语境早已时移势去，如今再空洞地谈论中学、西学，就有可能成为毫无意义的假问题了。简单说来，所谓中学西学者至少有两层不同的涵义：一种是地理上的，一种是心态上的。在地理意义上谈论中学西学，无非是指某种学术最初源出于某个地方，例如几何学源出于希腊（或更早是埃及），而并非意味着它就是希腊人所垄断或独占的专利，因为别人也可以学几何学，而且可以青出于蓝而胜于蓝，学得比他们更好；在心态意义上讲中学西学，则无非是说某个民族由于其历史文化的积淀而形成了某种思想习惯或定势，例如中国传统思想方式中的伦理中心主义。一个民族的心态是历史地形成的，而并非是先天注定非如此不可的。以色列人并非生来就具有崇拜耶和华的基因，崇拜耶和華是他们后天历史文化的遗产。既是后天形成的，就会随着历史的改变而改变。因此所谓中学西学并非如某些人所设想的那样是先天给定的、不可变易的，双方之间仿佛有着一一条永远不可逾越的鸿沟，而双方本身的自性又是永远不变的。各个民族的历史文化是在不断彼此交融的、互

相渗透的,并在此过程之中不断发展着的和变化着的。因此所谓中学西学或中西文化并没有永世不变或根本不可改变的内涵,虽说同时在某个给定的时刻它又因确有其具体的内涵而有别于其他民族的文化。正由于各种文化彼此之间存在着不断的交流、碰撞、吸收、融会和改造,所以它们才能不断地丰富自己,并因此而丰富着全人类的文化宝库,使之日新又新。今天的世界要比以往人类历史上任何时期都更为紧密地联为一体,但这并不要以牺牲各民族文化的多元化为代价。反之,越是民族的才越是世界的,正如越是个性化的才越成其为社会的一样。世界之丰富多彩,正是基于诸多民族文化的独特性与多元化,正如每个民族文化之丰富多彩是其由于每个成员的独特性与多元化一样。一个民族的文化不是、而且也不可能是清一色的,它永远是一多相融,多寓于一,一寓于多(variety in unity, unity in variety)。全人类的文化亦然,统一(unity)不是齐一(uniformity)。怀德海(A. N. Whitehead)曾强调指出过,齐一性的福音书乃是人类文化进步的大敌。所谓中国文化或西方文化并不能归结为一个抽象不变的概念。我们只能把它们放在一个历史语境中加以理解。脱离了这一语境,就变成了无根之谈。希特勒和罗斯福是西方文化,亚当·斯密和马克思也是西方文化。孔孟是中国文化,老庄也是中国文化,五行谶纬是中国文化,阿Q也是中国文化。再如,当代学人陈寅恪先生是服膺“中学为体,西学为用”这一口号的,而这一口号是清未经张之洞的标榜得以广泛传播的。然而陈先生所理解的中学与张之洞的中学便大有不同。张之洞《劝学篇》的重点在于维护“君为臣纲”的君主专制制度。陈先生虽“生为帝国之民”,却在青年时即已入民国之世,通读他的著作我们看不出有一点君为臣纲的思想。“三纲”的另一条目是大男权主义的“夫为妻纲”,而陈先生毕生伉俪情深,晚岁的压卷之作歌颂的是风尘女子柳如是,自谓“著书唯剩颂红妆”,这些都反映了先生对女性之尊崇。这样,在“中学为体”这同一个词语之下,张之洞和陈先生两人就各自表达了他们不同的文化立场。陈

先生称自己的议论“近乎湘乡南皮之间”，但究其实质却是与“湘乡”、“南皮”大有出入的。由此可见，如果不将中西文化等范畴置于具体的语境之中加以考察，就不免会陷于文学的魔隙之中。这是比较文化研究所不可不察的。

在文化学领域，研究者不仅应该着眼于某种文化观念在历史上是如何形成的，而且更应该着眼于它是怎样在发展变化着的，未来又可能怎样发展变化，以及我们应如何对待、把握和控导这些可能的发展和变化。也就是说，研究者应该是以一种动态的、而不是一种静态的眼光去观察各种不同的历史文化。各个历史文化并不是天生注定非如此不可的（在这种意义上，它没有自然科学意义上的那种客观必然的规律），一旦如此就永远如此；它是流变不居的，是受各种人文因素的作用在成长着的和发展着的。一种文化是一个活泼的生命，不是一个抽象的形而上学的概念。因而我们也就应该避免历来那种僵硬的二分法：精华与糟粕。精华与糟粕并不是事物本身的固有的属性，客观事物本身并不具有伦理道德的属性；只有当人们对它们加以使用从而赋给了它们以某种社会功能或效用时，我们才可以认为它们是精华或糟粕，也就是说它们对我们是有利还是有害。水火对人造成灾难时，就是无情的；对人有时，就是有情的了。精华与糟粕只在于它们对我们的作用，也就是我们如何对它们加以运用。鸦片可以是残害人的毒品，也可以是疗效极佳的药物。我们应该对过去许多纠缠不清的文化争论追求一种更客观的态度和更高明的看法。

人文学科与自然学科之不同就在于：在自然科学的研究过程之中自始至终不许渗入研究者主观的好恶，指导它的唯一准则是求真；而人文学科则自始至终贯彻着人文价值。严格说来，根本就没有脱离人文价值和理想之外的人文研究，没有这种人文价值和理想人文研究就无法进行。如果说，实践是检验真理的标准，那么人文思想的实践就应该说是检验人文研究的真理的标准。用这个标准再来回顾近年中西文化的研究，似乎可以给我们以新的启

迪。例如近年来被炒作的甚嚣尘上的所谓新儒学，据说其积极作用的明证之一就是亚洲“四小龙”的经济腾飞。据一些“新儒家”们说，亚洲四小龙都是属于儒家文化圈的，它们的经济起飞即表现了儒家思想的效应。然而，亚洲“四小龙”究竟在多大程度上受到了儒家文化的影响，它们的经济起飞到底是否或在多大程度是由于儒家文化之所赐，这些都不能凭想当然来断定。事实上，许多经济起飞的国家都不曾受过什么儒家的影响。中国本土所受儒家影响之大应当是“亚洲四小龙”所望尘不及的，假如儒家文化真具如此威力，何以中国在几百年间落后于他人，却不见儒家文化发挥它那起死回生的再造之功？不同的历史文化是客观存在的，然而如何评价、发扬或改造历史上已形成的文化，则全靠我们作为历史主体的认识和努力。而这一点，正是文化比较研究的现实意义之所在。人是历史的主人，历史是人的创造，它永远受到人的实践活动的制约和影响。在学术研究中，人文学者的使命不仅是要对研究对象做出事实判断，而且还须始终贯穿以自己的价值判断。

诚如本书作者在其自序书中所指出的，中国的学术研究有着源远流长的“经世致用”传统，人们总是“通过对前人文化成果的整理和重新阐释，来形成和表达自己的文化立场及社会政治观点”。本书所作的中西文化观念比较研究，同时也就是作者自己思想的阐发和创造。历史研究永远都是史家本人精神与思想的外铄。历史资料是给定的，但对历史的重建（即历史学）则是史家的创造。人文史不同于自然史，它是人的创造。研究历史的人本身也就是创造历史的人；研究历史就是史家创造历史的途径之一。本书作者正确地指出，一百多年来中国知识分子曾“锲而不舍地研究、探索其他文化、尤其是西方文化的精义，尝试在本土文化与外来文化的结合中，为中国寻求一条既符合国情同时又能顺应世界潮流的现代化道路”，这表现了中国知识分子以天下为己任的高度社会责任感，永远值得肯定和发扬。

我有幸于率先拜读作者本书的原稿之余，深受作者用功之勤与用心之苦的启发，拉杂写下自己一些零星的感受，聊以作为一篇小序。

何兆武谨记

1999年夏于清华园

自序

面前这部小书是我在讲稿的基础上整理而成的。80年代我在河北大学历史系任教，当时国内出现“文化热”，高校学生思想十分活跃。1986年柯林武德《历史的观念》一书的中译本由中国社会科学出版社出版后，历史专业的学生经常就该书的内容向我提出一些问题，这些问题大多与西方历史观念的哲学背景有关。在这种情况下，我以《历史的观念》为参考教材，应时开设了一门选修课，介绍西方历史观的发展线索及其哲学背景，权且名之为“历史哲学”。当时这门课程的讲授采用了比较的方法，在讲解西方历史观基本特点的同时，对于中国古代的各种历史观也进行了介绍。后来，我逐渐将这种对于中国与西方历史观念差异的比较扩展到了宗教、伦理、政治、经济观念等其他方面。1995年我调首都师范大学历史系任教后，为了适应全校公共选修课的要求，将课程中关于历史观念的内容进行了删减，而对其他方面的

内容进行了补充，并将课程名称改为“中西文化观念比较”。几年来，经过对讲稿的不断修改和补充，我觉得其内容大致可成体系，于是决定进一步整理，以求出版。

就个人经历而言，我属于被社会上称为“老三届”的那一代人，初中毕业后曾在山西插队四年，做工六年。由于在农村和工厂的这十年间没有误了读书，1978年，我以初中毕业的学历直接考取了山西大学历史系的硕士研究生，专业是中国近现代史。由于年青时期所处特殊历史环境的影响，我同我们这一代中的许多学人一样，全都养成了一种关注社会现实的习惯，所从事的学术研究，其出发点往往是对社会政治现实问题的思考。这些人自称“问题中人”，也就是过去所谓的“经世派”。

在中国，学术研究讲求“经世致用”本是一种传统，不少学者往往通过对前人文化成果的梳理和重新阐释，来形成和表达自己的文化立场及社会政治观点。这样一种文化传统，始于孔子对于“六经”“述而不作”的整理，它表面看来是“我注六经”，但实质上却是“六经注我”。除孔子之外，先秦诸子如老、墨、孟、荀、韩等人为表达自己的社会政治观点，也大多对其他学派的政治和学术观点有所评判。战国末期以后，随着各家思想体系的日臻成熟，这种文化评判更趋系统和全面。《荀子》有《非十二子》一篇，对于道、墨、法、名诸家以及子思、孟轲一派儒家思想的内容和得失进行了比较和评判；司马迁在《太史公自序》中记司马谈曾“论六家之要指”，也做了类似的工作。至班固作《汉书·艺文志》沿用刘歆《七略》的分类法著录当时图书，将后者的《诸子略》分为儒、道、阴阳、法、名、墨、纵横、杂、农、小说等十家，对各家的思想渊源和特点作出了进一步的评述。此后，魏晋有王弼、向秀、郭象等玄学家注《易》、《老》、《庄》，宋明有朱熹等理学家注《四书》，近代有章太炎著《国故论衡》、康有为等治今文经学，所有这些，无一不是试图通过文化反思的形式来阐述自己的学术思想和社会政治主张，全都浸透着某种经世精神。

近代以来，整个世界渐被市场和信息连为一体，中国所面临的各种社会、经济、政治问题，已经并非全然由自身的内部因素所导致。而中国要想解决好这些问题，进而使自己跨入先进国家的行列，更是不能单纯指望依靠“国粹”的复兴。有鉴于此，近代中国人的文化反思早已超越了自身传统文化的范围。一百多年来，中国的先进知识分子“开眼看世界”，锲而不舍地研究探索其他文化尤其是西方文化的精义，试图在本土文化与外来文化的相互结合中，为中国寻求一条既符合国情同时又能顺应世界潮流的现代化道路。直至今天，许多有识之士仍将这种探索视为自己的责任，当作自己毕生的事业。作为一个人文社会科学工作者，我也有志于在这种探索中作出自己的贡献，这部小书的写作，就是这样一种尝试。

“文章千古事，得失寸心知”。这部小书在“中西文化观念比较”名下大题小作，必然有着极大的缺憾。首先，由于书的内容涉及范围极广，而作者无论在哪一方面都不能算是专家，因此各种错误纰漏之处当不在少数；再者，如同任何一种文化一样，中国和西方文化都有着它相对稳定的一面和随历史发展而不断变易的一面，限于学力和篇幅，本书只能就其前者来进行一些研究和阐发，而不能兼顾其后者。对于本书肯定存在的这些缺憾、纰漏和错误，作者只有虚心恭候读者的批评。而另一方面，作者之所以不揣浅陋而愿将这本小书奉献于读者，是由于觉得在中西文化观念差异以及中国文化出路问题上，自己尚有一些经独立思考而形成的想法，将这些想法表达出来，或许可以有益于有志之士们对中国文化出路的探索。

魏光奇

1999年4月

目 录

导 言	(1)
-----------	-------

第一章 中国与西方社会结构的差异

一、文明发源地的不同地理环境	(15)
• 地理环境对于历史的影响	(15)
• 中国与希腊地理环境的差异	(18)
二、西方社会的多元结构	(21)
三、中国社会的“大一统”	(26)

第二章 天人之际：混沌与有序

一、原始人眼中的世界	(33)
• 神秘的互渗	(33)
• 图腾·巫术·生殖崇拜	(35)
• 万物有灵：自然神和祖先神	(40)
二、离散集合体的西方宇宙观	(42)
• 世界的层次：神·人·自然	(42)
• 神话中的秩序：命运与个体灵魂	(44)
• 哲学中的秩序：原子·理念·太一	(48)
三、中国的“天人合一”	(54)
• 混沌思维的精致化	(54)

• 五行生胜与阴阳互补	(57)
• 天与人的价值等同	(61)
四、两种理性主义	(64)

第三章 宗教：来世得救与现世永恒

一、什么是宗教	(71)
• 宗教的要素：神灵·实体·信仰	(71)
• 宗教的功能：超越必然和有限	(73)
• 宗教的进化：从多神到一神	(76)
二、基督教中的神与人	(79)
• 上帝是个灵	(79)
• 具有终极价值的个人	(83)
• 理性的宗教	(87)
三、天国就在此岸：中国的宗教观念	(91)
• “帝”与“天”——升华了的祖先	(91)
• 道教：肉体成仙	(97)
• 禅宗：立地成佛	(101)
四、“造人”与“生民”——中西宗教观念的根本差异··	(110)

第四章 伦理：个人主义与群体主义

一、善的追求	(119)
• 伦理的概念	(119)
• 伦理领域中的基本分野	(121)
二、西方的个人主义伦理观	(124)
• 个人：宇宙间的独立实体	(124)
• 感性伦理观：合理快乐主义	(126)
• 理性伦理观：为自己立法	(129)

三、中国的群体主义伦理观·····	(135)
• “四海之内皆兄弟”·····	(135)
• 儒家的理想人格·····	(140)
• 义利不两立·····	(144)
四、中西结合：现代伦理建设的出路·····	(150)
• 近代中国的道德危机·····	(150)
• 树立起独立人格的观念·····	(151)

第五章 政治：一元与多元

一、国家和政治的概念·····	(161)
• 国家是什么·····	(161)
• 政治：谁是主体·····	(163)
二、自由为体民主为用：西方人的政治观·····	(164)
• 从自然状态到政治社会·····	(164)
• 国家：主权在民·····	(168)
• 政府——主权者的执行人·····	(173)
• 个人权利：国家的目的·····	(177)
三、大一统：中国传统的政治观·····	(181)
• 超越禽兽：“圣王”立国·····	(181)
• 主权者：三位一体的天、君、民·····	(185)
• 兴利与防弊：两种治权思想·····	(188)
• 庶人议政和革命有理·····	(192)
四、建设现代的法治国家·····	(195)
• “以法治国”和“依法治国”·····	(195)
• 多元社会：现代法治的基础·····	(201)
• 民主社会与集权政府：中国法治建设的方向·····	(205)

第六章 经济：“为天谋食”和“以食为天”

- 一、马克斯·韦伯的思考…………… (213)
 - 西方近代资本主义的起源…………… (213)
 - 资本主义精神…………… (215)
 - 基督教新教的经济伦理…………… (218)
- 二、中国的传统的经济观念…………… (221)
 - “民以食为天”…………… (221)
 - “君子不器”与“见利思义”…………… (224)
- 三、改革成功的保证——寻找自己的“灵通宝玉”…………… (227)
 - “儒家资本主义”的误区…………… (227)
 - “上下交征利而国危矣”…………… (229)
 - 以大同之心行小康之制…………… (232)

第七章 历史：进步与循环

- 一、奔向“天国”的长征——西方人的进步史观…………… (237)
 - 希腊人心中的历史：“人性”与“中节”…………… (237)
 - 基督教看历史：上帝的救世计划的展开…………… (241)
 - 迈向“自由王国”…………… (247)
 - 进步史观中的马克思…………… (252)
- 二、摆不脱的周期律——中国传统的循环史观…………… (264)
 - “没有百年的江山”…………… (264)
 - 冬裘夏葛 因时设治…………… (268)
- 三、历史观——社会现实的幻影…………… (272)
 - 规律：主观还是客观…………… (272)
 - 人类反观自身的镜子…………… (275)
- 结 语…………… (281)
- 主要参考和引征文献…………… (299)

导 言

“文化”一词在现代汉语中有狭、广两义。狭义上的“文化”是指语文知识或受教育水平，如日常所谓某人“有文化”或“没文化”、“文化水平高”或“文化水平低”，就是在这意义上使用“文化”一词。广义的“文化”是人文社会学科领域中的一个学术概念，据《大英百科全书》统计，在世界各种出版物中，对于它的解释多达160余种。也就是说，迄今为止人们尚且没有能够对它作出统一的定义。依我的观点，这种广义的“文化”是一个相对于“自然”的概念，这在语源学和文化学的范围内全都可以得到支持。

一般认为，“文化”一语在中国古代文献中最早见于西汉刘向的《说苑·指武》，其中说：“圣人之治天下也，先文德而后武力。凡武之兴，为不服也，文化不改，然后加诛。”显然，“文化”在这里不是一个名词而是一个动词，意为“以文教化”。在古代汉语中，