

《高等学校哲学研究文库》

「中国传统文化与现代化」

董平
主编

中国政法大学出版社

中国传统文化与现代化

主编 董 平

中国政法大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国传统文化与现代化/董平主编. —北京: 中国政法大学出版社, 2000. 10

ISBN 7-5620-2021-3

I. 中… II. 董… III. 传统文化—关系—现代化—研究—中国 IV. G12

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 53763 号

执行编辑 朱 芸

出版发行 中国政法大学出版社

经 销 全国各地新华书店

承 印 固安华明印刷厂

开本 850×1168 1/32 10.125 印张 250 千字

2001 年 3 月第 1 版 2001 年 3 月第 1 次印刷

ISBN 7-5620-2021-3/D·1981

印数:0,001—2,000 册 定价:17.00 元

社址: 北京市海淀区西土城路 25 号

邮编: 100088

电话: 62229563 (发行部) 62229278 (总编室)

声明: 1. 版权所有, 侵权必究。

2. 如有缺页、倒装, 由本社负责退换。

序

在 21 世纪实现经济、政治、文化现代化的过程中，如何开发有着五千年辉煌历史的中国传统文化的丰厚资源，如何发挥传统文化的应有作用，这是当今一个突出的时代主题。董平主编的《中国传统文化与现代化》一书就是围绕这个主题创作的，我曾有幸参加这部书作者召开的两次编写会并拜读了他们的编写计划和提纲。通过作者对书的内容的反复研讨、细心推敲与修正，深感他们在创作这部书时抱有高度的历史责任感和时代使命感。作者在围绕主题梳理和评析传统文化时能够做到既立足现实又尊重历史，他们以唯物史观为指导将立足现实与尊重历史的统一贯彻于全书。书中十个部分及其具体内容的论述都体现了现实与历史的高度统一，未因立足现实而依照西方文化发展到近代的成熟形态的哲学内容，如本体论、认识论、逻辑学等，用以剪裁和套装作为中国传统文化之精粹的哲学，书中八个部分的标题（天人、气、形神、心物、知行、义利、人性、名实）使用的都是原原本本的中国传统哲学概念，其余两部分的标题（发展、社会）虽为现代术语，也均为适应传统文化的内容而使用的比较宽泛的概念，系量体裁衣，而非削足适履。如此尊重历史，绝不意味着是注经式的解释或仅限于历史典籍资料的整理和描述，而是运用现代的文化观念、哲学观念与逻辑方法予以论述和评析。全书十部分各分为三个子课题，这只是论述顺序（从有关学说“渊源”的追溯、“本文”的梳理到其“现代意义”的评析）大体相同，并

非机械地按同一框架论述，尤其是第三个子课题的具体标题与论述的分量在各个部分之间有较大差异，反映了它们的现代意义各不相同，表明作者对传统文化的论述是切实地立足于现实的。正由于作者所下的功夫到位，尤其他们都是有多多年理论教学经验的高校哲学教师，马克思主义的根底深厚，能着力于运用马克思主义的理论和方法，使这部书具有独到的学术理论价值。面对 21 世纪的全球化浪潮，就中国文化能否和如何迈向世界以及有中国特色的社会主义文化能否和如何对人类文明做出应有贡献的讨论热点，在古今中外多元文化对话中，这部书将起到推动马克思主义研究者参与的积极作用。也正由于“马克思主义”参与了热点讨论的对话，这部书将起到有关教科书所不及的教育作用，因此特向专业研究者、传统文化关注者以及大学生读者推荐，并望作者和读者一起通过参与对话，深化对有关问题的探究。

受这部书的启示，我感到为使围绕主题的文化探究有扎实的进展，需在探究有关问题的同时，深化对有关文化的基本理论和基本方法问题的思考。为此，提出以下两个问题并略述己见，与作者和读者切磋。

第一个问题：怎样具体地、历史地掌握文化的内涵与本质？

文化现象十分宽广、复杂，研究者往往从现实文化的不同层面出发，特别是基于不同文化渊源和价值观念所形成的差异悬殊的文化视角去概括文化概念，因而见仁见智，见解各不相同，有的甚至大相径庭。但就文化是人类社会所特有的、作为区别社会现象与自然现象的重要标志这一点却有共识，从而认为文化是人的创造，包括人的创造活动和创造成果，并且作为人的创造的文化又创造了人自身。马克思主义就是以作为人的创造活动的实践为基础确立自己的文化观的。马克思主义文化观内在于唯物史

观，唯物史观揭示了“社会生活在本质上是实践的”，^{〔1〕}正是经过实践的改造，把人类的生存环境即自然界打上人的烙印，使人类社会成为区别于自然界的文化存在，而实践则成为自然界转化为人类社会，使人类社会成为文化世界的决定性的“中介”。或者说，人类社会之所以成为“社会”，由于它是实践的产物，因而它同时也是文化存在。所以，实践既是社会的本质，也是文化的本质。那么，既然文化与社会都是由人的实践活动包括它的产物所构成的，两者岂不完全等同，何以形成两个概念呢？的确，文化与社会共同的实践本质使它们在外延上是重合的，即一切社会现象既是“社会”的现象，又是“文化”的现象。但是，文化与社会在内涵上却是有区别的，一般说来对社会现象侧重其作为历史客体去概括，形成“社会”的概念，如侧重其作为历史主体去概括，则形成“文化”的概念。唯物史观还认定，从事实践活动并结成一定社会关系的个人，即作为历史主体的“现实的个人”^{〔2〕}是历史的出发点，因此正确掌握“文化”的概念，关键是要以实践为基础，把文化规定为由现实个人的选择和创造所构成的，它体现并塑造着一定社会的人的人格或个性，这样便深入到文化的特殊本质。也就是说，文化的内涵主要是它的实践本质和以实践为基础的人格，其中人格标志着文化区别于“社会”的特殊本质，它是文化内涵之核心，因此应把人格视为文化的内核。但是作为文化之内核的人格，绝不限于一个一个的现实个人的人格，而是指与此相关的体现在现实个人的社会实践活动中的人格，包括蕴涵在他们所创造的物质财富、精神财富和社会组织制度以及传承下来的历史遗产中的人格。更明确地说，对有关社会现象从其如何体现并蕴涵着作为历史主体的现实个人的人格予

〔1〕《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第56页。

〔2〕《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第67页、第71页。

以理解和掌握，即是文化。

准确地掌握作为文化的内核的人格，还要明确它是一个历史性的概念。严格说来，一般意义上的人的品格、素质，还不是历史性的人格，只有在社会经济与实践发展到一定阶段生成的现实个人的心理和行为特质的总和，才称之为人格或个性（personality）。人格或个性的基本意蕴是作为人格载体（主体）的个人或个体的独立性，即对个人的思想和行为的“自主选择、自担责任”，因而也可称为个人的独立人格或个性。而中西古代包括古希腊、中世纪欧洲都没有生成独立人格或个性的现实条件。那么，这是否意味着以人格为内核的文化在古代也未生成？显然，如前所述，文化概念的外延宽阔到与社会重合，作为外延与社会重合的文化之内核的人格、个性并非严格意义上的人格、个性，而是指一般意义上的人的品格、素质，所以并不否认历史性的人格、个性尚未生成时已有文化。当然，按照马克思依据个性生成和发展的历程把人类社会划分为三大形态、三个阶段（一是“人的依赖关系”阶段，二是“以物的依赖关系为基础的人的独立性”阶段，三是“自由个性”阶段）^{〔1〕}的思路，有无严格意义上的独立人格或个性，的确应作为划分文化的历史阶段的主要标志，即把独立人格或个性生成与否作为文化是否发展到现代阶段、文化是否实现现代化的主要标志。因此，严格掌握人格、个性的基本意蕴，其意义在于为创建现代文化奠基，并用以开发传统文化包括其中蕴涵的独立人格理想的资源。

由此会提出一个问题：既然强调文化以人格为内核，强调文化的外延与社会重合，那么如此广义理解的“文化”岂不把通常理解的文化主要指的思想文化或观念形态文化的地位降低了？实际上恰恰相反，强调文化以人格为内核、要对文化广义理解，主

〔1〕《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1979年版，第104页。

要是为把思想文化真正提到作为文化的灵魂的高度，因为在一定意义上思想文化与现实个人之人格的关系犹如灵魂与躯壳的关系，将两者割裂，思想文化会被架空，不能落到实处；人格离开了思想，也不成其为人格。贯穿于现代独立人格并作为其主导和统帅的“自主选择、自担责任”心理，就是一种责任伦理观念。但是从总体上掌握人格的内涵和本质，需明确它并非一种纯粹的观念，人格是现实个人体现在其行为中的知识、能力和价值观念，包括德、智、体、美等多方面素质的综合。培育它的环境主要是形成“普遍的社会物质变换，全面的关系，多方面的需求以及全面的能力的体系”^{〔1〕}的现代市场经济，以及规范和保障个人在经济上的独立性的现代法治，而使公民独立人格不断健全又是实现现代化的根本保证。所以，培育公民具有现代健全人格，应与完善社会主义市场经济和建立社会主义法治国家同步进行。可见，掌握文化的人格内核的重要意义在于，这是确定文化品位和文化建设的根本目标的依据。为使文化建设培育“四有”公民的根本目标得以实现，需将“四有”建立在现代健全人格基础之上，无疑地这也是开发传统文化资源所要达到的目标的根基与标尺。

第二个问题：怎样正确解决传统文化在社会主义初级阶段的定位问题？

历来传统文化的研究中，都有一个对传统文化在现实中怎样定位的问题。特别是近20年来因纠正对“取其精华去其糟粕”理解的简单化而导致把传统文化主观任意地、机械地分割为精华和糟粕的倾向，强调传统文化是由其各个部分、各个层面所构成的有机整体，由此更为突出地展现了“定位”问题。当然，至今强调从整体上完整地去掌握传统文化仍有必要，因为文化研究并

〔1〕《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1979年版，第104页。

未完全走出因任意分割传统文化而陷入的牵强附会的误区。如对传统文化的有关观念与命题，不问其社会历史意蕴，只从字面上抽象地类比，竟将传统以封建宗法制度为基础的重整体、重集体或“整体本位”、“集体本位”，与社会主义的集体主义道德原则相比附。实际上，“整体”、“集体”在封建社会一般是被皇权控制和统治的，在“整体”、“集体”和个人的关系问题上，封建社会与今日社会主义社会是有原则区别的，如不加分析地把传统“整体本位”、“集体本位”一概推崇为民族凝聚力的精神支柱，等于提倡在实际上扼杀民族凝聚力的依附“权势”的封建思想，歪曲社会主义“整体”、“集体”和个人关系的性质，在建立社会主义法治国家的道路上设置障碍。因此为走出牵强附会的误区，必须以唯物史观为指导，坚持传统文化是由其各个部分、各个层面所构成的不可分割的有机整体，对它的每一个观念都要坚持具体的历史的分析，这是正确解决传统文化在现实中定位问题的根本前提。

但是，像任何真理稍加夸大就会导致谬误一样，如果把传统文化整体内容不宜机械地分割为精华和糟粕，引申为在任何情况下都不能“取其精华去其糟粕”，从而对通过实践在现实层面出现的反映时代变迁的“取其精华去其糟粕”也予以否认，并由此把传统文化整体机械地定位于现实的研究模式，这显然不可取。这种研究模式往往陷入不是全盘肯定就是全盘否定的两难困境，其极端即是文化研究中早已被大多数研究者否弃了的复古主义和虚无主义。因其影响在研究中并未完全消除，有时甚至成为解决“定位”问题的最大障碍，所以仍有必要对其根源再予分析，从根本上克服它，以便自觉采取视野开阔、不断创新的唯物史观研究模式。陷入全盘肯定或全盘否定的复古主义和虚无主义，其片面性的根源在于它们都没有正确解决传统文化和现实实践的关系问题。复古主义把传统文化整体套装于现实，根本否认文化以现

实实践为基础，企图以传统取代实践开拓未来，表明它实际是用传统剪裁现实，把时代拉向倒退。而虚无主义则把传统文化整体摒弃于现实之外，表明它根本否认以现实实践为基础的文化的继承性，企图以全盘否弃传统开拓未来，实际是使现实失去传统资源，架空指导实践的精神支柱，同样会导致时代的倒退。

可见，为正确解决传统文化在社会主义初级阶段的现实中怎样定位的问题，关键是首先要解决好传统文化和现实实践的关系问题。按照唯物史观，文化是由以现实的生产实践为基础的社会经济关系决定的，符合时代需要的文化创建主要依托并取决于现实的经济条件，包括社会经济制度、经济体制、经济发展的状况和水平以及不同国家、民族、地区的经济发展模式。但是对于文化由社会经济关系决定的基本观点又不能机械地理解，正如恩格斯在阐明人们创造历史时指出的，它“是在十分确定的前提和条件下创造的，其中经济的前提和条件归根到底是决定性的。但是政治等等的前提和条件，甚至那些萦回于人们头脑中的传统，也起着一定的作用”。^{〔1〕}人们总是在创造历史的实践中实现文化的创建和自身人格的塑造，社会经济并非文化创建的惟一决定因素，文化不是由社会经济单向、机械地决定的，与经济相联系，它还要受到集中表现经济关系的政治关系包括政治制度、政治体制的强烈影响，并且它总是在一定的社会经济条件下通过历时和共时的不同文化的比较、交融而实现的。这使得文化有其自身的历史继承性，如有中国特色的社会主义的文化，它不可能凭空从现阶段的社会主义市场经济中创建，传统文化，特别是其中具有现代意义的内容是有中国特色的社会主义文化不可或缺的继承性因素。具体说来，以现实实践为基础的文化创建与嬗变的继承性因素有三个层面：一是现实的层面，即蕴涵和展现于现实文化的

〔1〕《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第696页。

“传统”，实际上已转变为现实文化的组成部分，所以已不是严格意义上的“传统文化”，因其为现实文化中由“传统”继承下来的部分，一般将其称为“文化传统”，以区别于属于过去时代的“传统文化”。二是义理的层面，即理性或理论形态的“传统”，这个层面的“传统”相当部分蕴涵和展现于现实文化或在现实实践中发挥其文化的功能，即同时属于“现实的层面”。三是典籍的层面，即古代典籍中的“传统”，这个层面的“传统”有后来人和现代人的解释，使它总在不同程度上与义理层面的“传统”相结合。与以上三个层面的“传统”相关的还有纵向的、古代的“传统”和近现代的“传统”或旧“传统”和新“传统”之分，以及横向的中外“传统”或中国“本土”的“传统”和由外传入的外国的“传统”之分。在我国社会主义初级阶段，现实文化包括现实层面的“传统”是文化嬗变、有中国特色的社会主义文化创建的出发点，其决定性根源深藏在现实经济条件中，这表明文化嬗变与创建是现实文化在其与社会经济、政治的互动中实现的。因此，单靠传统或摒弃传统，新文化是创建不起来的，新文化是由实践创建的，而在创建新文化的实践过程中对“传统”抉择取舍，即解决“传统”在现实中的定位问题。

按照解决“定位”问题的上述思路，三个层面的“传统”中，现实层面的“传统”已是现实文化的组成部分，不存在在现实中定位的问题，只有尚未融入现实的典籍和义理层面的“传统”存在着在现实中定位的问题。由于现实文化是由现实实践创建的，典籍和义理层面的“传统”不论整体还是部分都不能直接定位于现实文化，尤其不能直接作为我们要创建的有中国特色的社会主义文化的组成部分，而只能定位于“现实”通向现代“理想”的中介，确切地说只能将其作为构筑从“现实”到“理想”之“理性”中介的思想资源，即作为创建有中国特色的社会主义文化的思想资源。这样定位正切中传统文化所具有的现实继承意

义，因而成为对传统文化分清精华和糟粕的前提与基础。否则，定位不当，如将其直接定位于现实文化，或定位于构筑理性中介的指导原则则可能滑入过分褒贬或全盘肯定、全盘否定的非历史、非辩证的误区，重蹈复古主义和虚无主义的覆辙。只有明确地将其定位于构筑理性中介的思想资源才是广开思路、古为今用的正确方法，它有别于史料考证、客观描述，更迥异于主观臆断。因此，从创建有中国特色的社会主义文化的现实需要出发，应力求将传统文化与其现实发展相结合，以唯物史观为指导深入发掘传统文化的精华，即对传统文化的现实意义作出历史的、具体的阐释，使之对创建有中国特色的社会主义文化切实地起到理性启迪的作用。这样定位，绝非缩小传统文化的研究领域，而是通过把研究成果不断融入有中国特色社会主义文化，使中国传统文化的优秀遗产在 21 世纪大踏步地迈向世界，对人类文明做出新的贡献。

以上浅见，望予批评、指正。

谢 龙

2000 年 9 月 25 日于北京大学

目 录

一、天人观	(1)
(一) 天人观的由来和基本含义	(1)
(二) 天人之辨的主要观点	(6)
(三) 天人合一的精神特质	(13)
(四) 天人之辨的现代意义	(22)
二、“气”论	(28)
(一) “气”论的历史源流	(28)
(二) “气”论的主要观点	(30)
(三) 气一元论的现代意义	(48)
三、形神论	(54)
(一) 古老而又常新的话题	(54)
(二) 众说纷纭的观点	(58)
(三) 古代形神之辩的现代价值	(88)
四、心物论	(92)
(一) 越跨时空的哲学谜题	(92)
(二) 哲学谜题的不同解答	(96)
(三) 心物问题的现代回响	(111)
五、发展观	(119)
(一) 辩证法长河初探	(119)
(二) 思想夜空群星闪烁	(123)
(三) 后世影响无限深广	(145)

六、知行观	(153)
(一) 历史的回顾	(153)
(二) 独特的透视	(161)
(三) 现实的选择	(175)
七、社会观	(182)
(一) 通古今之变	(182)
(二) 安国兴邦之道	(189)
(三) 评说与展望	(210)
八、义利观	(217)
(一) 观乎义利, 流派沿革	(217)
(二) 古兮传统, 卓见睿智	(225)
(三) 理解义利, 超越传统	(236)
九、人性论	(247)
(一) 从历史深处走来	(247)
(二) 观点评说	(254)
(三) 现代启迪	(268)
十、名实论	(276)
(一) 重大的历史课题	(276)
(二) 博大精深的观念	(286)
(三) 对后人的启迪	(296)

一、天 人 观

在中国古代哲学与传统文化中，天是最核心、最基本的观念之一。作为宇宙间一切事物普遍本源的抽象和概括，它在宇宙观、自然观、政治观、人生观，以及审美观、伦理道德观、思维方式等诸方面产生了广泛而深远的影响，成为中国哲学与文化的基石，从根本上决定了中国哲学和中国文化的精神特质。同时由于天的观念与人的问题，如人在宇宙中的地位、性质及人生意义、价值等有密切关联，并为解决这些问题提供了重要哲学依据，因此人们总是天人并称，如天人观、天人之辨、天人之际等。汉代伟大思想家司马迁就曾把自己一生的学术志向归结为“明天人之际，通古今之变”。宋代理学家绍雍也指出：“学不际天人，不足以谓之学。”总之，在中国古代哲学中，天人观可以说是一切学术思想之根本、中华民族智慧之象征。

（一）天人观的由来和基本含义

1. 天人观的由来

当文明的曙光初露于华夏大地的时候，中国人对天的认识也随之开悟。从甲骨文和记载中国早期社会制度、典籍的文献《尚书》、《左传》、《礼记》中可以看出，在夏、商、周三代，天的观念及其与人的关系就已经提出并逐渐成为思想文化的核心和基

础。这有如“一锤定音”，自从形成了这一最高范畴，中国哲学和文化就沿着它所确立的基本框架向前发展了。

从古文字学上看：“天，颠也。至高无上，从一、大。”（《说文》）王国维在《观堂集林》指出：“古文天字本象人形……本谓人颠顶，故象人形。”这表明天的观念最早是从生活观察中来的，即从人的头顶到头顶上的天空或星空。所以天字首先建立在许多直观内容上，如天体、天象、天气等，以后才进一步从对天的至高无上、广阔无垠的体验中生发出更多抽象的意蕴，如天性、天意、天子、天兵天将、皇天上帝等。

然而作为具有文化基础意义的天的观念，其起源或由来还与中国远古时代社会生活方式，如夏、商、周时代极为发达的自然宗教崇拜及巫术、占卜、祭祀活动有密切关系。《礼记·祭法》中记载：“山林川谷丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。有天下者祭百神。”这表明在中国古代，自然崇拜源远流长，天、地、山、川、日、月、星辰等各种自然现象都曾成为人们崇拜、祭祀的对象，以至被当做“怪物”、精灵来信仰。这与人类文化学关于人类早期几乎所有民族都曾经历过万物有灵崇拜的研究结论是一致的。不过从甲骨文和《易经》那些直接与占卜或卜筮活动有关的内容看，到了夏、商、周三代，已经开始从万物有灵崇拜向人格神观念过渡。《礼记·祭法》证明，早期祭祀的主要对象虽然有天、地、四时、寒暑、日月、星辰、四方诸神以及各种自然精灵，但天作为一种天神已经逐渐被确定为祭祀的最高对象。这种从普通的自然之天向担当统一神灵象征的宗教之天的演变大致有两方面原因：一是与认识过程有关：尽管天的概念最初是指人们日常生活中抬头可见的天空，然而由于它变幻诡譎、广阔无边，使人感到其中似乎蕴涵着一种超自然的神秘力量，从而产生了敬畏和崇敬之情，并把对其他各种自然精灵的崇拜集中在它的身上，使之成为世间万物的主宰和至高无上的神。二是与中国特

殊的地理环境及社会生活方式有关：作为以农业生产为基础的中国文化，对天有着一种特殊的感情和亲合力。因为农业生产与天气、季节密切相关，而人们生活中最大的愿望就是获得丰收。于是在生产力水平及认识能力非常有限的古代，对风调雨顺的企盼，就转化为一种对天的乞求。在这些诸多原因的推动下，天与帝在殷商时代就并称在一起了，而天的观念也与超自然的人格神、最高统治者帝或上帝等同起来。进入周代后，对天与帝的称呼更是谄媚有加，如“皇天上帝”、“昊天上帝”、“皇上帝”、“浩浩昊天”等。所以天作为一种中国古代文化的核心观念，其起源并不是哪一个思想家从书斋里杜撰出来的，而是中华民族在特定历史条件下社会生活实践的产物。

2. 天人观的基本含义

(1) 神化的天人观

天的人格化、神格化正像恩格斯所说，是“支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的虚幻的反映，……人间的力量采取了超人间的力量的形式”。^{〔1〕}因此，对天的宗教神学化，本质上正反映了古人对天与人相互关系的认识，也就是说是一种天人观。具体说，就是从对皇天上帝的虚幻反映中，发展出了一种唯心主义的天命观。天成为能够主宰人类生活吉凶祸福、具有超人间力量的神灵。除了这种神意论的内容外，天命观有时还意指现实生活中无所不在的自然存在和覆盖万物的宇宙秩序及规律，表现出浓厚的自然命定论或宇宙命定论特征。然而不论是哪种意义上的天命观，本质上都是让天成为相对于人的一种至高无上的制约力量。《尚书》中的“格知天命”、“天命不易”、“我生不有命在天”等就是古人对天命及天命不可改变认识的真实写照。

与天命观相伴随的还有一种原始神秘的天人相交、天人感应

〔1〕《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第354页。