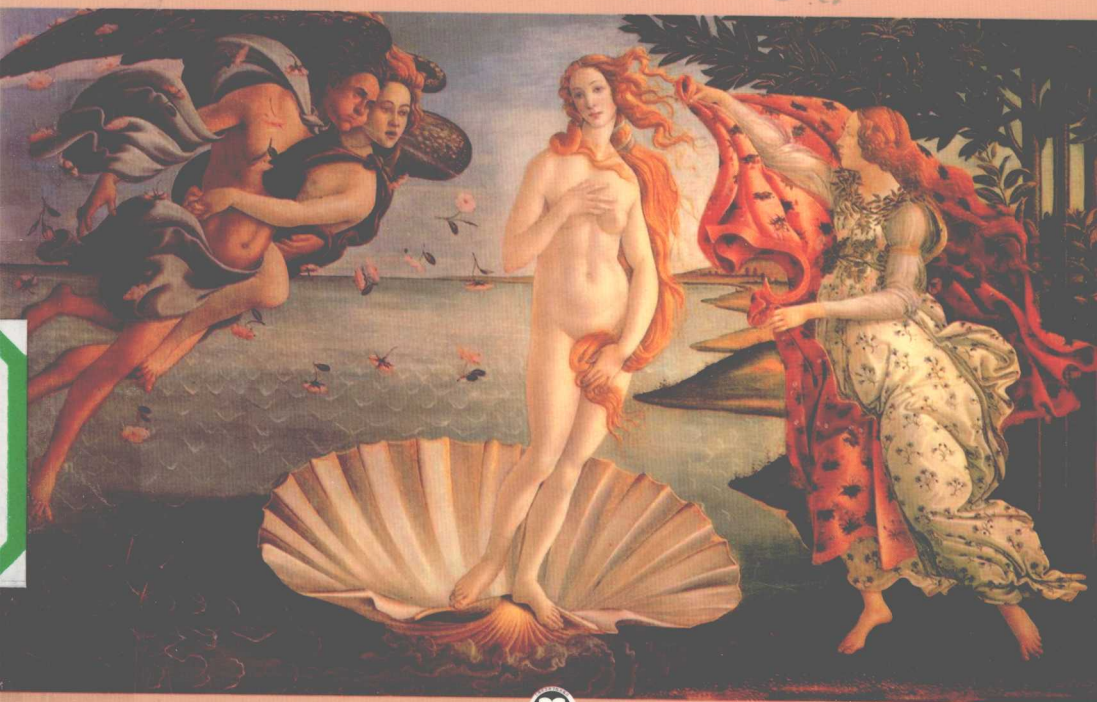




On the Chinese and  
Western Civilizations

# 中西文化论

周立人·著



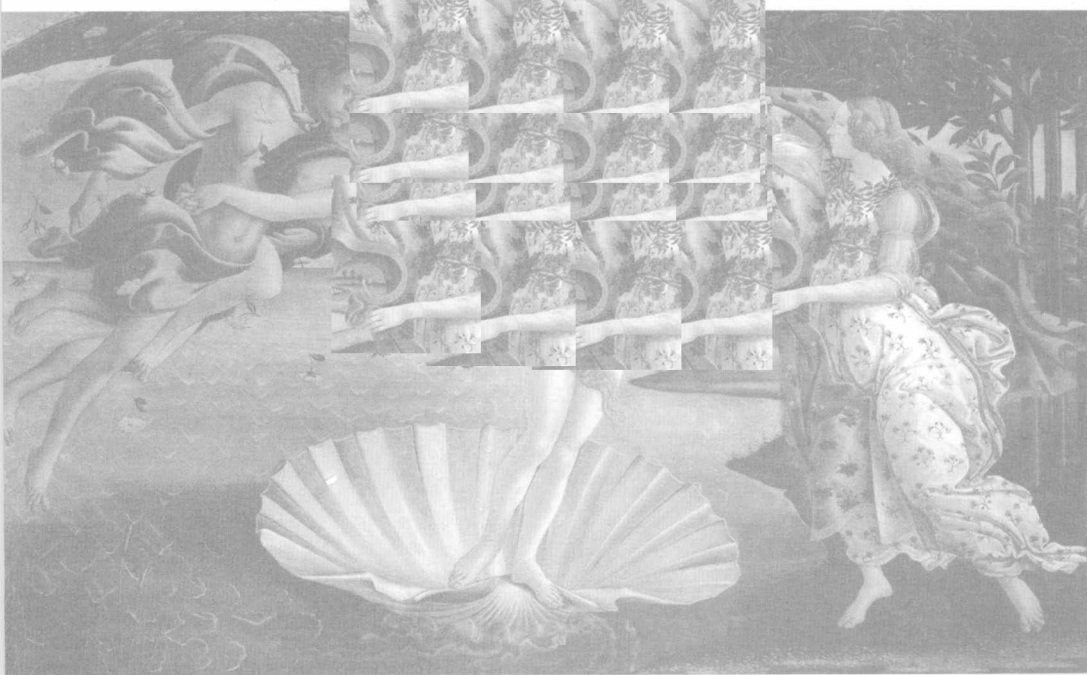
上海社会科学院出版社



On the Chinese and  
Western Civilizations

# 中西文化论

周立人·著



上海社会科学院出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

中西文化论/周立人著. —上海:上海社会科学院出版社,2009

ISBN 978-7-80745-584-4

I. 中... II. 周... III. 比较文化—中国、西方国家 IV. G04

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 180197 号

## 中西文化论

---

著 者:周立人

责任编辑:张晓栋

封面设计:闵 敏

出版发行:上海社会科学院出版社

上海淮海中路 622 弄 7 号 电话 63875741 邮编 200020

<http://www.sassp.com> E-mail:sassp@sass.org.cn

经 销:新华书店

刷:上海惠顿实业公司印刷部

开 本:890×1240 毫米 1/32 开

印 张:9.5

插 页:2

字 数:238 千字

版 次:2009 年 12 月第 1 版 2009 年 12 月第 1 次印刷

---

ISBN 978-7-80745-584-4/G·122

定价:28.00 元

版权所有 翻印必究

吾爱东坡善画竹松筠  
老可及三竿一象今作

出拙太瘦化爲清風

六月念  
主人勿多疑

蘇淵雷



著名史学家、诗人苏渊雷先生赠言

## 缘 起

### ——代自序

20世纪90年代初,我国著名历史学家苏渊雷先生邀请家父周志清(顾颉刚的学生)担任当时的《中华诗词年鉴》编辑部负责人。那时候,正值我在华东师范大学攻读文学硕士学位,因此,我经常代家父就一些编辑出版上的事宜跟苏先生联系并且顺便看望和问候他老人家。苏先生当时虽然已经年逾八旬,但精神矍铄,思维敏捷。除了历史学外,他还精通佛学、诗学、书法等。他简朴的生活、平易近人的态度,尤其是他严谨的治学风格给我留下了极其深刻的印象。由于当时学界的“文化热”方兴未艾,所以,我们一坐下来就常把话题转到文化学方面。交谈中我无意间萌发了为文科学生撰写一本《中西文化论》的想法,因为我觉得文科学生对中西文化的了解实在是太少了,太需要这方面的素养了。苏先生对我的想法给予了莫大的肯定与鼓励。他说:“只要瞄准一个目标,在某一个学术领域钻进去,潜心研究十年甚至更长的时间,总会取得令人可喜的业绩。写中西文化,不仅要写历史,还可以写哲学、美学、伦理学、教育学等。构思可以宏阔一点,论点可以新颖一点,最好带有一点反思与批判的精神。”后来,我又有幸结识了儒学专家、《孔子本纪·孔子百问》的作者孔祥霖。他是孔子的后裔。他对我的课题也表现出极大的兴趣。他对我说:“在市场经济大潮的冲击下,不少搞学问的人都坐不住了,都打算甚至已经下海经商了。这是文化事业的一

大损失。而真正坚守自己事业的,是那些有理想、有毅力的人,他们不为功利主义思想所蔽,锲而不舍,甘之如饴。只有这样,才能把学问搞深搞透,才能使自己的研究成果体现出一定的宽度、厚度和高度。”这两位前辈的谆谆教诲不仅使我终身受益,而且也成了我撰写《中西文化论》的动力。

经过近二十年的静心揣摩、刻苦钻研和断断续续的笔耕,现在书稿已撰写和整理完毕。尽管因水平有限难免挂一漏万,只能当作一块引玉之砖,但从整体上看,全书以翔实的资料、确切的援据和独特的构思为读者提供了了解中西文化的一个崭新的视角。

周立人

2009年6月28日

于上海理工大学

# 目 录

缘起	章三十第
——代自序	
第一章 宇宙论与认识论上的差异	1
第二章 美的内在逻辑和意义	29
第三章 对人性的假设	56
第四章 不同价值内涵的人生观	72
第五章 人格的塑造	96
第六章 伦理学面面观	115
第七章 经济文化力述论	142
第八章 历史学管窥	161
第九章 教育思想评析	180

---

第十章 政治学理论探微 .....	199
第十一章 法和与法相关的问题 .....	220
第十二章 女性文化 .....	234
第十三章 宗教与科学 .....	247
第十四章 价值理性与科学理性 .....	275
第十五章 伊甸园故事新解 .....	289



# 第一章 宇宙论与 认识论上的差异

宇宙论和认识论是西方哲学常用的两个术语。宇宙论通常探讨有关宇宙的本原和演化的问题,例如,在古希腊,毕达哥拉斯学派曾提出比较系统的宇宙论,他们将整个宇宙归结为数学上的比例关系,认为宇宙体现着一种和谐的精神,并且把这个理论应用到伦理学上,即要求人们在自己的心灵与行为规范中也建立起类似的和谐。柏拉图等人也认为,宇宙是神“照着他的那个永恒不变的和最完美的模型创造出来的”,<sup>①</sup>它包含“和谐、数量、秩序”等意义。到了中世纪,托马斯·阿奎那把毕达哥拉斯学派和柏拉图等人的宇宙论纳入基督教神学,作为《圣经》上帝创世说的补充,旨在劝导人们维护上帝创造的秩序。认识论,亦称知识论,它探讨认识的起源、对象、过程和本质等问题,例如,古希腊的赫拉克利特认为,认识源于感觉,认识的对象是自然界,认识的本质体现在由分辨事物的感觉到把握真理的思想这一过程中。而本章只是在比较宽泛的意义上借用宇宙论和认识论来梳理中西文化中的一些有关一元论和二元论的问题。

## 一、一神教、天命观、道和心缘空相论

在宇宙论和认识论上,西方的基督教神学同中国的儒家、道家

<sup>①</sup> 参阅《宗白华全集》卷二,安徽教育出版社1995年版,第54页。

和佛教存在着一定的差异。基督教神学认为上帝是宇宙万物的本原,强调上帝在宇宙中至高无上的地位以及对上帝意志的绝对服从,强调信仰是认识的本质,人只有借助信仰和由信仰激发的宗教情感才能接近上帝,与上帝同在。儒家把“天道”作为宇宙论的前提,认为“人道”由“天道”演化而来(即所谓“人受命于天”),并以天命论来统领其以人为本主义思想(包括认识论),如《周易》中说:“大哉乾元,万物资始,乃统天。”(《乾》)意谓天博大无比,万物都依赖它开始生长而且都统领于它。道家把“道”(阴阳配合之道)看作宇宙的本原,如老子说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”(《老子·第四十二章》)它在强调天命论的同时,提倡人与自然的融合,主张“以不学为学”的认识论,如老子说:“圣人不行而知,不见而明,不为而成。”(《老子·第四十七章》)而佛教的宇宙论认为,宇宙无非是指时空上一切生灭变异现象之总和,而这些现象皆受因缘的支配,也就是所谓“因缘和合,虚妄有生;因缘别离,虚妄名灭”(《楞严经》卷二)。因缘又称缘起,它不仅指一般事物之间的因果关系,也被视为自然界、社会乃至各种精神现象发生的总根源。《法华经·方便品》中说:“佛种从缘起。”《大般涅槃经》卷二十八中说:“一切诸法,因缘故生,因缘故灭。”《俱舍论》卷九引经部解释:“由此有法至于缘已和合升起,是缘起义。”最早对缘起作系统阐述的是十二缘起说(也称十二因缘说)。关于缘起的意思,唐代的法藏曾作过这样一个通俗易懂的比喻:“金无自性,随工巧匠缘,遂有师子相起。起但是缘,故名缘起。”(《华严金狮子章·明缘起》)意谓金就其本身而言,没有什么固定不变的形状的,随着巧匠的加工(外在的条件和作用),才会有金师(狮)这一形象出现。因而事物的起是缘的结果。缘起在佛学里不仅涉及宇宙论,而且也涉及认识论。此外,佛教还将认识论建立在空相、无常等形而上学的命题上,强调超越各种对立与区别的不二法门。佛教所说的相,即名相,它既指现象的相状和性质,也指认识中的表象和概念。空相指摆脱世俗之有相认识所获得的

真如实相。《金刚经》曰：“凡所有相，皆是虚妄；若见诸相非相，则见如来。”中国禅宗尤其强调空相，将它作为无念、无住的前提，认为“能离于相，即法体清净”（《坛经》）。无常是说世界上的一切事物都处于生死兴衰、变动不居的过程中，绝无常住性。无常又可以分为“刹那无常”、“相续无常”、“一期无常”、“念念无常”等。不二，即无二和离两边的意思。《大乘义章》卷一曰：“言不二者，无异之谓也，即是经中一实义也。一实之理，妙寂理相，如如平等，亡于彼此，故云不二。”

一谈起作为一神教的基督教，人们就自然而然地会联想到它所奉行的“三位一体”说。“三位一体”说认为上帝包括三个品位，即圣父、圣子和圣灵。三个品位尽管有所不同，但同属一个本体。基督教神学称这是只能依靠信仰来接受，不能凭借理性来把握的“奥秘”。徐怀启在《古代基督教史》中曾谈到“三位一体”说的由来：当耶稣宣传福音时，他常一面宣讲一面给人治病，人们对他的智慧和“法力”议论纷纷。有一回，他带领门徒离开听道的众人，来到该撒利亚腓立比境内，突然问门徒：“你们说我是谁？”彼得当即回答说：“你是基督，是永生神的儿子。”对此，耶稣说：“这不是属血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。”后来，耶稣升天之后，在五旬节（基督教亦称“圣灵降临节”，即复活节后第七个星期日）降圣灵于众门徒身上。门徒们都被圣灵充满，按着圣灵所赐的口才，向众人讲述神的奇迹和力量，把钉在十字架上的耶稣立为主，立为基督（意谓上帝派遣的救世主）。许多人听后为之所动，便奉耶稣基督之名受洗。后来初期教会规定，在接受洗礼前，必须念“奉神（圣父）、耶稣基督（圣子）和圣灵之名”。<sup>①</sup> 对此，学界有人指出：在基督教教义中纯粹的一神教实际上是不存在的，因为信仰圣父、圣子、圣灵，等等，实质上就是信奉好几个神灵。除了奉行“三位一体”说外，基督教还把神绝

<sup>①</sup> 参阅徐怀启《古代基督教史》，华东师范大学出版社1988年版，第170—175页。

对人格化,如《圣经》“创世记”第2章第1—2节说:“整个宇宙都创造好了。第七天,上帝完成了他创造的工作就歇了工。”<sup>①</sup>结果也在一定程度上弱化了原本应该具备的纯粹一神教精神。再说,《圣经》主要是以神话和传说作为其叙述框架,缺乏对自然科学和人文科学关注的广度,这使得其有关上帝的种种论述往往显得平淡和空泛,难以激发人们对天地宇宙和人生意义的重大思考和哲理畅想。而且,基督教在阐释《圣经》时,又将犹太神学和希腊哲学掺杂于其教义之中。关于这一点,恩格斯说:基督教是“从普遍化了的东方神学,特别是犹太神学和庸俗化了的希腊哲学,特别是斯多葛哲学的混合中悄悄地产生的”。<sup>②</sup>

而中国传统文化虽然没有一神教,但很讲天命。儒家的“天命”论和老庄道家的“一元论”,都不同程度地强调“人受命于天”。例如,《尚书·伊训》中说:“惟上帝不常,作善降之百祥,作不善降之百殃。”意思是:只有上天是有赏有罚,不固定亲疏的;他赐给行善者许多福分,降给作恶者无数灾害。《尚书·多士》中说:“时惟天命,无违。”意思是:这是上天的命令,不要违反。《诗经·大明》则说:“昭事上帝,聿怀多福。”意谓信仰明事理的上帝会给人带来福佑。又如,孔子说:“巍巍乎,唯天为大。”(《论语·泰伯》)“获罪于天,无所祷也。”(《论语·八佾》)他认为,“君子有三畏”,其中第一畏就是“畏天命”(《论语·季氏》)。他解释道:“不知命,无以为君子也。”(《论语·尧曰》)“小人不知天命而不畏也。”(《论语·季氏》)“天下之无道也久矣,天将以夫子为木铎。”(《论语·八佾》)孔子还认为:“生死有命,富贵在天。”(《论语·颜渊》)“道之将行也欤,命也;道之将废也欤,命也。”(《论语·宪问》)孟子也说:“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。”(《孟子·尽心

<sup>①</sup> 参阅《圣经》(现代中文译本),香港圣经公会1979年版,《旧约》第3页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯全集》第21卷,转引自许鸿棣“论早期基督教的性质及其历史成因”,《宝鸡文理学院学报》(哲学社会科学版)1994年第1期。

上》)意谓人应当尽心尽力地去思考,这样才能了解自己固有的(善良的)本性,进而知晓什么是天命了。人只有保持自己的本心,培养自己的本性,才能很好地事奉上天。他还说:“莫之为而为者,天也;莫之致而致者,命也。”(《孟子·万章上》)“莫非命也,顺受其正。”(《孟子·尽心上》)意谓世间的一切都是天的造化,都是天命所致,人只有顺从天命行事。汉儒董仲舒也认为,天是世界万物(包括规律——“道”)的创造者,圣者、王者都应该顺从天道。他说:“天者,百神之大君。”(《春秋繁露·郊语》)“天者,群物之祖也……故圣人法天而立道。”“道之大,原出于天。天不变,道亦不变。”(《汉书·董仲舒传》)他还说:“王者欲有所为,宜求其端于天。”(《春秋繁露·楚庄王》)“人受命乎天也。”(《春秋繁露·人副天数》)“今善善恶恶,好荣憎辱,非人能自生,此天施之在人者也。”(《春秋繁露·竹林》)意谓人(包括王者)是受命于天的。如今人们喜爱善举,憎恨恶行,喜爱荣誉,憎恨耻辱,这些特性不是人类自己产生的,而是上天所赋予的。董仲舒还从伦理道德的层面阐发他的天命观,认为上天常常用灾害来警告和惩罚失道者——“观天人相与之际,甚可畏也。国家将有失道之败,而天乃先出灾害以谴告之;不知自省,又出怪异以警惧之;尚不知变,而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。”(《举贤良对策》)正如唐国军指出的,中国传统政治学以“法天”作为其政治观念与实践的基础,“它以天道的神圣论证王权的神圣,以天道之自然论证政治行为必须与自然运行的规律保持一致;它以封禅的形式宣告一个王朝建立的合法性,又以祭祀天地、祖先、山川神祇的方式显出其政权的普适性与宗法性;它以天人感应、阴阳灾异的学说连接天与人之间的对话,用以判断一个政权存在的状态,并以五德终始、禅让、革命的形式论证政权的转移与变更。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 唐国军“天道、人道与治道:中国传统政治学的基本理论问题——中国传统政治学论纲之三”,《广西社会科学》2008年第6期。

道家的“一元论”是围绕“道”展开形而上学思辨的，如老子把“道”描写为“无状之状，无物之象”（《老子·第十四章》），“先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。”（《老子·第二十五章》）他说：“道常无为而无不为。”（《老子·第三十七章》）他把归根于道叫作“复命”，还说“神得一以灵”（《老子·第三十九章》），冥冥中有个“天网”，谁也逃不出它的支配——“天网恢恢，疏而不失。”（《老子·第七十五章》）庄子也认为自然之道是有定数的：“死生，命也，其有夜旦之常，天也。”（《庄子·大宗师》）“死生、存亡、穷达、贫富……是事之变，命之行也。”（《庄子·德充符》）所以，在他看来，“求其为之者而不得也，然而至此极者，命也夫。”（《庄子·大宗师》）“知其不可奈何而安之若命，德之至也。”（《庄子·人间世》）道家的典籍《淮南子》也在论道的基础上倡扬天命论：“道者，覆天载地，廓四方，析八极，高不可际，深不可测。”（《淮南子·原道》）“知命者不怨天。”（《淮南子·缪称》）“原天命则不惑祸福。”（《淮南子·诠言》）更值得一提的是，庄子把无始无终的道描绘成创造和统摄宇宙万物的力量。他说：“道无终始，物有死生。”（《庄子·秋水》）“夫道，覆载万物者也，洋洋乎大哉！”（《庄子·天地》）“道者，万物之所由也，庶物失之者死，得之者生，为事逆之则败，顺之则成。”（《庄子·渔父》）“天不得不高，地不得不广，日月不得不行，万物不得不昌，此其道与。”（《庄子·知北游》）他对道的神秘性和永恒性感慨万分：“夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见。自本自根，未有天地，自古以固存。……先天地生而不为久，长于上古而不为老。”（《庄子·大宗师》）深受道家思想影响的法家也认为，宇宙万象因道而产生或形成——“万物以生，万物以成，命之曰道。”（《管子·内业》）“虚而无形谓之道，化育万物谓之德。”（《管子·心术上》）“道者，万物之所然也，万理之所稽也……天得之以高，地得之以藏，维斗得之以成其威，日月得之以恒其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四时得之以御其变气，轩辕得之以擅四方。”（《韩非

子·解老》)“夫道者,弘大而无形。”(《韩非子·扬权》)“道者,万物之始,是非之纪也。”(《韩非子·主道》)显然,法家跟儒家、道家一样,只是将天道视为人道存在的依据,只是看到了宇宙大法(太一<sup>①</sup>),而没有将其上升到更高的宗教层次。

其实,在宇宙本体论和认识论上承认道的存在,就必然主张以道之法为法,以道之纪为纪,就必然因感到人类在茫茫宇宙中的渺小而接受天命论。《诗经·大雅·文王》曰“天命靡常”,《尚书·康诰》曰“天乃大命文王”,《易·系辞》曰“乐天知命,故不忧”,“穷理尽性以至于命”等。事实上,连主张“天人相分”的荀子也对这些传统意义上的天命观深信不疑,认为“节遇之谓命”(《荀子·正名》)。他说:“楚王后车千乘,非智也;君子啜菽饮水,非愚也;是‘节’然也。”(《荀子·天论》)显然,他跟庄子一样,对于各种人生际遇(“节遇”)采取随遇而安的态度。此外,抛弃儒学、另立新说的墨子也认为,天意是不可违背的,主张人必须以天为法——“莫若法天”(《荀子·法仪》)。他赞同公孟子的说法——“公孟子曰‘贫富寿夭,错然在天,不可损益。’”(《墨子·公孟》)意谓人的贫贱富贵、寿命长短均出于天命之安排,人无法对天命有所改变。

佛教则反对一神教,佛教一开始就在反对婆罗门神权统治及其“大梵天创世”说的斗争中,认定上帝创造世界万物的观点有悖于无常、缘起原理而予以猛烈抨击。释迦牟尼曾在《般舟三昧经》中对他的弟子说:“不得事余道,不得拜于天,不得祠鬼神。”这说明佛教具有无神论的倾向。除了无神论倾向外,佛教还反对各种各样的迷信行为,例如,在《般舟三昧经》中,释迦牟尼告诫人们:“不得卜问请祟,符咒魔怪,祠祀解奏,亦不得择吉日良时。”然而,佛教的认识论却是唯心主义的。佛教认为,世界上的一切事物都是由人的心智产

<sup>①</sup> “太一”一词出自《吕氏春秋》,《吕氏春秋·大乐》说:“道也者,至精也,不可为形,不可为名,强为之,谓之太一。”

生,因此都是“幻相”——“尘是心缘,心为尘因,因缘和合,幻相方生,由从缘生,必无自性,何以故?今尘不自缘,必待于心。”“离心之外,更无一法,纵见内外,但是自心所现,无别内外。”(《华严义海百门》)值得一提的是:深受佛教思想影响的19世纪德国唯心主义哲学家、唯意志主义的创始人叔本华在《作为意志和表象的世界》中 also 说,认识的主体借助认识事物的诸形式对认识的客体加以各种规定,“因此,如果人撇开主体,一切客观事物便全消失了。”他还认为,在观审中,由于排除了主客体的分立,因此也就排除了“表象世界”,达到了对意志的直接认识。禅宗也认为:“自性含万法。”“一切万法,尽在自身心中。”(《坛经》)此外,佛教强调“空”的思辨模式,例如,印度大乘空宗《大品般若经》认为,般若之智有三,即一切智、一切种智和道种智(一切智指无所不知的佛智;一切种智是相对一切智而言的,但有时也指运用佛理对具体事物作具体分析;道种智则是获得一切智和一切种智的基础,它包括所有佛教的思想修养),其共同点便是将世上的一切事物和事物之间的差异视作空相。南北朝的慧文在“一心三智”的基础上又提出了“一心三观”(即观空、假、中三谛;佛教认为,事物虚幻不实,故为空谛,因缘所生,故为假谛,空假不分则为中谛)和“三谛圆融”说(《摩诃止观》曰:“一念心起,即空、即假、即中”,此谓“三谛圆融”)。“空相”论尽管不乏一些朴素的辩证思维,但它往往将僧侣们引向玄远的精神彼岸,而那些难以步入“空”界的、把佛仅仅当作神或法力来信奉的广大下层百姓则大多只知道“三世因果”和“六道轮回”这些比较通俗易懂且带有一点神秘主义色彩的教义。三世,按《品类足论》解,即现在世、过去世和未来世。佛教认为,就众生来说,现在的生存为现在世,前世的生存为过去世,命终之后的生存为未来世。尽管佛教各派对此解释不同,但都将“三世”之说当作业报轮回说的理论依据之一。六道指众生根据生前的善恶行为有六种轮回转生的趋向,即天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生这六道。前三者为善道,后三者为恶道。其实,“轮



回”和“因果”这些概念并不是佛教的独创。公元前6世纪,几乎在佛教创立的同时,毕达哥拉斯就根据古希腊奥尔弗斯教派的“灵魂轮回”说提出“转生”的观点。后来,苏格拉底也认为:假如一个人作恶多端,死后就会变成畜生,并且不停地经历轮回,直到恢复其理性;相反,假如一个人行善积德,死后就能够升天,回到神为其灵魂所创造的星座里。古希腊智者派的高尔吉亚也曾经提出“自食恶果”的命题。对于佛教的轮回说,北宋的张载指出:佛教所言摆脱轮回的“无生”是“语寂灭者往而不返”(《正蒙·太和》)。“浮屠明鬼,谓有识之死受生循环,遂厌苦求免,可谓知鬼乎?以人生为妄见,可谓知人乎?天人一物,辄生取舍,可谓知天乎?……惑者指游魂为变为轮回,未之思也。……今浮屠极论要归,必谓死生转流,非得道不免,谓之悟道可乎?”(《正蒙·乾称》)意谓佛教的轮回说缺乏对人、鬼、天的正确认识,更不要说是悟道了。他认为佛教的异言导致“人伦所以不察,庶物所以不明,治所以忽,德所以乱”(同上),主张上要以礼“防其伪”,下要以学“稽其弊”。

## 二、人与神、人与人、人与自然诸关系

谈到认识的对象,从二元论的角度看,当然包括对人与神、人与人、人与自然诸关系的认识。

早期的基督教非常注重人与神的关系,认为这种关系体现的是信仰的价值和意义。它赞美上帝,禁止人敬拜非神性化的自然物。那时候,犹太人根据《旧约》创世说,将上帝看成创造宇宙并且维系着宇宙秩序的至高神,深信没有上帝宇宙会立刻陷入混乱,甚至瓦解。但后来的基督教神学,不仅在教义中增添了“三位一体”说,而且还增添了不少亚里士多德和柏拉图的观点,在与异教及世俗政权达成妥协和联盟的同时,在宗教功修场所大搞偶像崇拜(如悬挂十字架、耶稣像、圣母马利亚像及众天使、众圣徒的群像等),致使人与