

# 第一章 哲学、文化导论

在比较中西方哲学与文化之前，先要弄清哲学、文化的确切含义。关于文化，有很多种定义，我们要确定其中的一种作为本书的大前提。关于哲学，多年来大家似乎都觉得知道什么是哲学，但实际使用哲学概念时，又有很多误用，把元理论层面的哲学和具体的哲学形态混同。所以，有必要确立鲜明的、统一的文化、哲学概念作为本书的总体话语背景。因为哲学是文化的组成部分，所以以下先介绍文化的概念，然后再讨论哲学概念。

## 第一节 文化导论

文化有大文化、小文化这样两类定义，我们取大文化的定义，在大文化的定义下描述文化的特性、分类、作用等问题。

### 一、文化的涵义与特性

通常人们提到文化的时候，马上就会想到一些很明显的、有地方特色的内容，比如用锣鼓，唢呐演奏的北方乐曲的粗犷、豪放，南方丝竹音乐的柔和；或者想到一些传统味道很浓的东西，如中国的古训、鼓楼、牌坊、胡同、四合院、茶馆、戏院，等等。文化无所不至，无处不在。人是文化的存在，文化是人的特征之一。人和文化的联系是相当紧密的。我们谈论的很多东西都是文化。但是，究竟什么是文化，它的特性是什么？这是应该首先弄清的问题。社会学对文化下的定义是，人类社会生活的一切方面，包括社会化、社会群体、社会制度、社会变迁等，都可以归结为各种文化现象。文化作为一种很广泛的社会存在，联系着社会生活和社会运行的各个方面。这是在“大文化”的意义上使用的文化概念，是文化的两类涵义之一。

### （一）文化的两类涵义

文化的定义是一个很难一言而尽的问题。现在通用的“文化”一词，是近代通过口文转译从西方引进的。而西方的所谓“文化”，原从拉丁文“cultura”转化而来。本义是耕种、居住、练习、留心或注意、拜神等。我国古代的“文化”指的是“文制教化”，是“文”和“化”的复合。“文”指圣人所创制的礼、乐、典章制度。“化”，教化，以文教化天下之民。《易经·贲卦·彖传》把文和化联系起来用：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下”。这种在“文治教化”的意义上理解的文化在我国一直保持到 19 世纪末。

19 世纪中叶，一些新的人文学科如人类学、社会学、民族学等在西方兴起，文化的概念也随之发生变化，开始具有现代的意义，成为这些新兴学科的重要术语。最先把“文化”作为专门术语来使用的是英国的“人类学之父”泰勒 E. B. Tylor, 1832~1917)。他在 1871 年发表的《原始文化》一书中，对文化下了现代意义上的最早的定义。他认为文化是一个包括知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗，以及人类在社会里所获得的一切能力与习惯在内的复杂的总体。此后，出现了很多文化定义。世界各国社会科学的辞书、类书有关文化的条目很多，但说法不统一，而且人们围绕文化的涵义、内容、分类等一直在争论，至今仍然没有统一的认识。这有很多原因，比如学科体系的不同——文化概念是很多学科——人类学、文化学、社会学、哲学、管理学等等都要使用的概念，方法论上的分歧——各个学科有自己的方法论和学科特点。另外，政治视野上的差别，民族语言表达方式上的问题等也是造成各个国家的文化定义分歧的根本原因之一。曾有人在形容文化的难以把握时做过这样的比喻：在这个世界上，没有别的东西比文化更难捉摸，这正像要把空气抓在手里似的——当我们去寻找文化时，它除了不在我们手里之外，它无所不在。在西方人看来，文化的内容是多方面的，除战争和灾害以外的其他一切人类凭借智能所创造的，又为群体所接受的东西——科学、艺术、宗教、道德、学术、思想、风俗……等都是文化的组成部分。

总体上来看，可以大致将文化作广义的理解和狭义的理解。广义上的文化指：人类所创造的物质产品和精神产品的总合——文化就是人化，是人类凭借后天的智能和实践活动而非生物本能所创造的一切物质和精神产品，它又是用来化人的。狭义的文化指：人类所创造的精神产品的总和，主要包括人类所创造的制度文化和思想文化。或者说文化是以意识形态为主要内容并包括风俗习惯、行为规范在内的复合体。前者即大文化，后者为小文化。二者的关系可以从结构上去看。无疑，大文化的概念内容很宽，包括很多有机地联系起来的组成部分。其中，小文化的内容——特别是哲学、价值观等等深层次的精神文化在整个文化系统中处于核心的位置。曾有人批评大文化把文化定义为人化，会使文化自身的本质消失：在人和文化里兜圈子，往往会陷入自我循环的解释——各民族、地区的文化差异大，因为人是多样的、具体的；反过来，为什么人是多样的，因为文化是多样的。这是一个怪圈。所以，应该抓住文化的本质。文化是人类特有的。自然物和人类社会存在物是有分界线的。树根是自然，树雕是文化，因为它不是纯自然的。文化是人对自然的附加物，凝结了人们的审美价值，思维方式。但审美意识，思维方式等不是人天生就有的，而是从实践中获得的。所以，考察文化必须考虑到人的实践性、社会性。我认为，这种观点恰恰从文化深层结构的角度说明了文化的本质。文化是和人的实践性分不开的，文化是人造的，人为什么可以创造文化，因为人有理性思维能力，有实践能力。处于社会形态中的人，或直接或间接、或自觉或非自觉地进行的精神生产所创造的小文化，外化出来就是大文化。因此，小文化和大文化本质上不应该有矛盾。小文化只是将文化限定在相对于政治、经济结构的精神文明的范围，认为物质、实物载体是表现文化观念的，但它们本身不是文化。对小文化的强调以及它和大文化的区分自然是很重要的，但也不能否认，在大多数学科和人们的日常习惯中，大文化的概念是用得很广的。如前所述，我国社会学界一般用大文化的概念。在收听广播、看报纸时，文化新闻类的内容也多是大大文化的范围。因此，本书的中西哲学文化

比较也从大文化的定义出发，即认为文化是人所创造的为社会群体共同享受的全部人类活动的社会产品。但是，也吸收小文化关于文化的观点，明确文化的本质是精神生产的产物及其状态和程度。

文化与文明是很难区分的两个概念。我们说国家机关有“文化部”，不说“文明部”，说“社会主义精神文明建设”，而不说“社会主义精神文化建设”。这里实际上表明了文化和文明的联系与区别。文化和文明的联系表现在：文化是文明的基础，文明的进步有赖于文化的发展，文化的发展必然促进文明的进步。文化和文明的区别有两点：其一，从性质上说，文化现象是中性的概念，在它的含义中不包含价值判断，我们说一种文化时往往可以是进步的文化，也可以是反动的文化。文明是肯定的概念，指人类社会的进步状态，它代表进步，它总是让人们联想到社会的进步程度。其二，从时间上看，文化和人类社会一起存在，历史较长。文明则是人类社会发展到较高阶段才出现的。

当然，如果从文明的定义上看，文明指社会的进步状态也只是其含义之一。文明的另一个含义是作为人类共同体的文明，例如亨廷顿谈“文明的冲突”时用的文明概念就是指作为历史文化共同体的文明。他从小文化的意义上理解文化，从人类共同体的意义上理解文明，于是认为“文明是放大的文化”。<sup>④</sup>做这种理解也有其立论的前提。这里我们就不继续讨论了。

## （二）文化的特性

在大文化的语境下，文化有以下几个特性。

### 1. 文化是一个系统，具有复合性

任何一种文化现象都是由多种文化要素复合在一起的，文化要素之间相互关联。文化系统的一个文化要素变动，会影响到其他文化要素和文化的整体。

文化的复合性表现在两个方面：

（1）围绕着某一个社会活动，会有一些、一整套相关的文化要素。例如宗教文化就包括了宗教教义、宗教仪式、宗教建筑、宗教组织等一系列文化要素。中国的婚丧嫁娶在各个地区也都有一整

套各自固定的模式。儒家的起源之一就是为人们操办这类仪式。爱斯基摩人用狗拉的雪橇，把两根木杆交叉起来，前头搭在狗背上，后头拖在地上，用来赶路或载运东西。

(2)任何文化要素都不是孤立的，都会和别的文化要素组合在一起，构成一个复杂的文化系统。如我们讲到教育、科技的时候，就不能不讲到社会的政治制度条件的制约作用。

与文化的复合性相关的有文化模式、文化特质、文化丛几个概念。文化模式是一个社会中所有文化内容（包括文化特质和文化丛）组合在一起的特殊形式和结构。它是不同文化的构成方式及其稳定特征。它是在一定的文化生态环境中长时间形成的。通过文化模式的研究，可以获得对于社会文化的总体性认识，进行文化比较。文化特质是组成文化的基本要素或最小单位，其特点是：每种特质都可以自成一个单位，有它自己的历史和特殊形式，不会与其他特质相混淆，如纸、墨、笔、砚，四书五经。文化丛指因功能上相互联系而组合成的一组文化特质，它在时空中成为一个单位而持续存在，往往与人们的某种特定活动有关。如迎宾活动包括许多文化特质：检阅仪仗队、奏国歌等

## 2. 文化是多种多样、丰富多彩的，有民族性

文化是各个民族长期积累下来而又相对稳定地存在着的现象，民族文化丰富多彩，令人赞叹不已。曾经有一个广为流传的笑话：一个咖啡店有三位客人，每人要了一杯咖啡，每杯咖啡里都有一只苍蝇。日本客人见了勃然大怒，拍着桌子冲侍者说：“赶紧把你们经理叫来，我得告诉他怎样经营咖啡店，怎样管理他下面的雇员。”英国人看见苍蝇后一声不响，把钱往桌上悄悄一放慢条斯理地走了。美国人见了苍蝇把食指一勾，叫来侍者说：“在我们美国，苍蝇被归到苍蝇堆里放，咖啡被归到咖啡类里放。客人爱吃多少苍蝇，由他自己加。不必麻烦你们事先加好了。”——美国人非常幽默，英国人绅士派头，日本人讲究管理。这个笑话典型地反映了各国人的性格。中国老百姓编的一些顺口溜也能反映出各个地区的不同，比如说“不到北京不知道官小，不到东北不知道胆小，不到兰

州不知道碗小，……”有一个社会学家用了一连串的首尾相接的食物来描述不同国家、民族的独特的文化。他说：“每个社会的文化都是一种独特的，包含着在其他地方看不到的规范和价值标准的复合体。美国人吃牡蛎而不吃蜗牛，法国人吃蜗牛而不吃蝉，祖鲁人吃蝉而不吃鱼，犹太人吃鱼而不吃猪肉，印度人吃猪肉而不吃牛肉，俄国人吃牛肉而不吃蛇，我们一辈子都在积累着私有财产；刚果森林中的班布带人却一辈子与别人分享自己的财产。我们的规范历来重视婚前的贞洁，印度尼西亚的门塔韦人则要求女子先要怀孕，才能被认为符合结婚的条件。……’”，<sup>②</sup>

### 3. 文化有共享性，它是超生理性和超个人性的

在同一社会中，不同时代或不同世代的人可以享受同一文化，此即文化的共享性。文化之所以能够共享，是因为人有后天学习的能力，有思维、语言、文字等共享文化的前提条件。文化之所以必须共享，是因为文化不能通过生理遗传来获得。任何文化都是人们通过后天学习得到和创造的（虽然人们学习文化的能力是由先天生理遗传决定的）。“文化的内容显然不能靠遗传来传递。任何一种遗传基因都不能告诉我们如何跳波尔卡舞，要靠右边行驶，信仰某个神。文化的每个内容都是学来的。”<sup>③</sup>

### 4. 文化有象征性

文化建立在象征符号的基础之上。任何能有意义地表达其他事物的东西都是符号。语言是符号的一种。此外，人的举止如招手致意或者拥抱，一个物体如十字路口的红绿灯，一种颜色如白色等等，都可以表现文化。我们通过这些象征符号可以了解、理解文化。当然，符号的社会意义是由使用它的人所赋予的。符号常常和它们代表的观念很相像，如鸟能表示自由。因为，对固守在地球上的人来说，那些鸟看上去好像愿去哪儿就去哪儿。

### 5. 文化有传递性

文化一经产生，就要被他人模仿、效法、利用。

文化的传递有进化、播化、涵化三种现象。进化指文明的持续发展，这种发展除了具有累积的性质外还包含着进步的性质。播化

指文化通过人类的交往联系而“横向”传播开来，它只是扩大了文化的使用范围，但不包含进步或者落后的意味。涵化指文化经过和异质文化的冲突，交融后的更新。文化发展的一个巨大动力就是不同文化之间的交流。在交流、传递文化的过程中，有时会有文化震惊现象的出现。文化震惊指生活在某一种文化中的人，当他初次接触到另一种文化模式时所产生的思想上的混乱与心理上的压力。所以，对待文化的互动要采取一些积极的措施。

## 6. 文化有变迁性

文化不是静止不动的，而是时刻处于变化之中。

美国社会学家威廉·奥格本提出“文化堕距”说来描述文化各个组成部分的变迁速度和时间。他认为：“由相互依赖的各部分所组成的文化在发生变迁时，各部分的变迁速度是不一致的。有的部分变化快，有的部分变化慢，结果就会造成各部分之间的不平衡、差距错位，由此造成社会问题。”一般说来，总是物质文化先于非物质文化发生变迁。就非物质文化的变迁看，各构成部分的变化速度也不一致。“一般说来总是制度首先变迁，或变迁速度快，其次是风俗、民德变迁，最后才是价值观念变迁。”<sup>④</sup>

## 二、文化的类型

依据不同的标准，可以把文化分为不同的类型。

### （一）物质文化与非物质文化

这是依据文化的存在形态——物质或者精神来划分文化的类型。

物质文化指物质世界中，一切经过人的加工、体现了人的思想的东西，它的特点是因其有形而在使用过程中不断被损耗。比如一件漂亮的旗袍会越穿越旧，古代的建筑会随着时间的推移而磨损。

非物质文化，或精神文化，指制度、规范、观念等，它的特点是因其无形可以被反复使用而不被损耗，如孔子的学说被中国的学者们在中国文化的发展过程中反复地解释、说明，甚至西方国家的学者如韦伯、海外新儒家也都曾经研究过孔子的思想，赋予其不同的意义。

在非物质文化遗产中，又可以分为规范文化和认知文化两种类型。所谓规范，就是人们行为的规则、做事的方法、行动的蓝图。规范构成了一个国家或一个更小的社区（一定区域内的人们社会生活的共同体）文化的特点。规范包括法律、道德、习俗、禁忌等。认知文化的代表就是“知识”：由思想、态度、信仰和价值等构成，这些因素给社会成员提供观察世界、了解现实的手段。规范为人们指出如何行动、做事、做人，是约束人们行为的准则，其功能是引导善良、正确的行为，保持社会的秩序、和谐、稳定。知识教给人们在社会上谋生的手段，是工具性的文化。

## （二）主文化和亚文化

根据在社会上的地位、作用、适用范围的不同，文化可以分为主文化和亚文化。

主文化是社会中占主导地位的、为社会上多数人所接受的文化，它对社会大多数成员的价值观、行为方式、思维方式有很大的影响。如我们国家的中国特色社会主义的文化就是主文化。

亚文化指在一般不与主文化相抵触或对抗的前提下，仅为社会中一部分成员所接受或为某一社会群体特有的文化。亚文化又可以分为不同的类型：民族亚文化、种族亚文化、职业亚文化。例如，20世纪80年代文化热中，有一种观点，认为中国文化主要由八大版块构成：中原京派文化、江浙海派文化、闽粤岭南文化、江汉楚文化、四川巴蜀文化、陕甘华夏古文化、东北三省为一体的关东文化、边疆各少数民族地区文化。上述各文化版块由于地域环境、历史传统、民族构成的不同，呈现出独有的特色。每个复杂社会都由许多亚文化群所组成，社会中的个人常常在一个以上的亚文化中发挥作用，而且人的一生中会经历不同的亚文化。有人曾说，少年喜瞻前，老年喜顾后，中年人则瞻前顾后。这和孔子所说的三十而立、四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩都是对不同年龄的人的亚文化的简单概括。

从发展的角度看，主文化和亚文化的区分不是绝对的，随着时间的推移，主文化可以转化为亚文化，亚文化也可以转化为主文



化。前者如封建的三纲五常在封建社会是主文化，现在则不是主文化了。后者如西方的科学技术在明末清初随着传教士的传教活动从西方传入中国时，被有些士大夫阶层中的保守势力说成是“奇技淫巧”，只有少数人如徐光启等思想开明的人配合西方传教士进行宣传科学技术的工作。所以在当时科学技术是中国社会的亚文化，在目前的中国社会，在强调科技进步、科技创新是一个民族不竭动力的现代化取向的今天，则上升为主文化，国家制定了科教兴国战略。

### （三）主文化与反文化

这是根据文化在社会中的性质、地位、作用，从对立、冲突的角度对文化所做的区分。

主文化指在社会上占主导地位、对现存社会秩序起着维护、支持作用的文化。例如封建社会的三纲五常作为道德文化就是封建社会的主文化，起着维护封建等级制度的作用。现在我们强调建设有中国特色的面向世界、面向未来、面向现代化的民族的、科学的、大众的社会主义文化，是为社会主义的经济、政治服务，为社会主义建设提供精神动力和智力支持，其功能简言之也是维护社会主义制度。

反文化是对现存秩序的背离和否定，是对现存主文化的抵制和对抗。对反文化的性质的判定要注意：反文化不一定是坏的东西，其性质取决于它所反对的是什么样的文化和它是否有利于社会的进步。例如 1915 年中国文化界开始的新文化运动，相对于当时的主文化来说是反文化，但它主张的科学和民主精神，提倡白话文等对于社会的进步是有益的，对于落后保守的封建文化的反对是正当的。

### （四）评比性文化与非评比性文化

从文化中是否包含价值因素，可以将文化分为评比性文化和非评比性文化。

评比性文化是指有好坏、高下之分的文化，即在两种文化的比较中，可以一下子评出何者为优何者为劣的文化。如科学技术和吸

毒相比，人们都会马上说科学技术优，吸毒劣。承认评比性文化可以给社会发展提供一个方向。

非评比性文化，也可称中性文化，指在文化的比较中没有明显的优劣、高下之分的文化。这类文化一般与人们的行为方式、习惯、习俗相联系。如举行庆典的方式，初次见面的礼节等。承认非评比性文化的存在意味着承认各民族的平等和尊重各民族的文化差异。

在对待各民族的文化中有两种混淆评比性文化和非评比性文化的片面的、极端的态度——文化普遍主义和文化相对主义。

文化普遍主义指有些国家、民族及其中的个人倾向于将自己的生活方式、信仰、价值观、行为规范看成是最好的，是优于其他人的，把本民族、本群体的文化模式当作中心和标准，以此衡量和评价其他文化，敌视和怀疑为自己所不熟悉的文化。西方中心论就是文化普遍主义的一种表现。文化普遍主义认为世界上存在一种可以用来判断任何文明的普遍价值，如西方文明的价值。由于 20 世纪西方在全球文化中所占有的主体位置，非西方国家总是通过西方的眼光来认识自己。例如，20 世纪 90 年代初出版界以十四种语言推出的美国学者（日裔）福山的著作——《历史的终结和最后一个人》（*The End of History and the Last Man*），就传递着西方中心论的信息。福山在书中所表露的对人类命运的观点包含了一种所谓的乐观主义精神。这本书从思想史的立场讨论了所谓东欧及苏联共产主义崩溃的意义。福山认为，到目前为止，历史上各种反民主、反自由思想的封建专制制度、法西斯主义、世袭王朝以及最近的共产主义都垮了，只有“自由”、“平等”的民主思想还留了下来。今后，必然不再会有任何思想体系可以向民主思想挑战。人类探索真理的历程在 20 世纪末期已经达到了终点，今后的社会或政治问题基本上只是能不能彻底实行民主制度的问题，再没有人敢向自由民主的思想挑战了。非常明显，20 世纪已成定规的各种人文科学理论需要对急剧变革的现实作出新的解释。福山的解释表达了西方尤其是美国人在 20 世纪末期产生的一种前所未有的乐观情绪，因此有人把他的这本书看作资本主义的胜利宣言书。在

种程度上，福山的论点包含着西方能保持优越位置的愿望。这种现代西方中心论的引起了广大发展中国家的不满，成为某些地区冲突、战争的原因之一。文化普遍主义实际上夸大了评比性文化的范围，把别的国家好的东西也用自己国家的标准去评价，说成是不好的，不尊重别的国家和民族的文化，是一种文化上的话语霸权主义。

文化相对主义形成于 20 世纪 40 年代末，活跃于 20 世纪 50 年代。它认为，各种不同的文化模式是不能评价和相互比较的。因为，如果从各种不同的文化赖以生存的环境看，每一种文化都有其存在的合理性，它们之间没有优劣之分，每种文化都必须根据其自身的标准来判断。它的口号是：好的民德就是适合环境的民德。这种观点实际上否认了文化发展存在共同规律，夸大了文化的相对性，扩大了非评比性文化的范围，把有些评比性文化也划在非评比性文化之中了。其理论的逻辑结论是：人类历史不存在共同的规律性和统一性，它只是一些各自独立变迁着的文化和文明的总和。这种观点在现实中可以为一些腐朽、落后的文化找到存在的依据，起阻碍社会发展的作用。

#### （五）普遍文化、特殊文化

从文化的共性和个性上分，可分为普遍文化和特殊文化。前者是人类文化共有的特色，如吃饭、居住、行走、语言、科技、哲学、家庭等。后者是一个地区、一个民族、一个国家特有的文化构成方式和特征。如同是吃饭，西方人主要吃面包、黄油，餐具多用刀叉；中国人则主要吃大米、面食和烹调食品。

#### （六）全文化和基本文化

从文化整体性和其根本性上划分，可分为全文化和基本文化。全文化是对一个地区、一个民族、一个国家的全部文化构成方式和特征讲的。例如印度传统文化，从衣食住行、婚丧嫁娶，到风俗、习惯、伦理观念、宗教活动、哲学思想等等，构成了印度传统文化的全貌，显示出它特别具有的宗教文化特征，这就是印度传统的全文化。但这个全文化中有一种根本性的东西，即宗教种姓制度，它是

维系印度民族存在和发展的纲纪，也是全部印度文化的核心和最基本的精神。这是印度传统文化中的基本文化。

### （七）不同系统的文化

从文化的内容及其不同性质划分，可以分为不同系统的文化。如物质文化系统和精神文化系统，食物系统和服装系统，宗教信仰系统、哲学系统、艺术系统等。

## 三、文化的功能

### （一）文化是社会或民族分野的标志

不同的民族、社会有不同的文化。靠着文化的这些差异性，不同的社会和民族相互区别开来。

这个功能是文化的最基本的功能，其内容可在前述的文化的民族性中得到解释。

### （二）文化使社会有了系统的行为规范

如前所述，文化中的精神文化为社会提供了系统的行为规范，从而起到维护和巩固社会制度、调控和保持社会制度正常运转的作用。

### （三）文化使社会团结有了重要的基础

这一点常被称为文化的整合功能，即使社会形成为一个整体。一方面，文化并不是由随意拼凑在一起的不同部分组成的。某一种文化的技能、风俗、价值标准、信仰、习俗和其他特点互为补充。社会上的各种文化机构都从不同侧面维系着社会的团结。政治机构实现着社会控制、协调着群体利益；教育机构对其社会成员进行教育，使之更符合社会之需要；军队保证着社会的安全，等等。另一方面，由于文化已经形成了一个整体的体系，文化的各构成部分相互依存，文化的某一部分解体，它可能威胁到整个文化体系，并进而导致社会整合的瓦解。

### （四）文化可以继承知识和社会经验，实现维持社会连续性的信息功能

此部分内容可以由前述文化的共享性得到解释。

### （五）文化塑造了社会的人

人是文化的存在：我们是文化的创造者，同时我们又由文化产生。人的一生都需要进行社会化，而社会化的过程就是接受、创造、学习文化的过程。社会和文化像一枚硬币的两面。人要在社会中生存，必须学习与社会相伴生的文化，否则，社会化就无从进行，人就无法适应社会，创造自己的价值。这一点也可以称为文化的教化培育功能。文化因此可以建构民族心理，塑造民族性格，形成民族传统。

## 第二节 哲学

哲学在文化体系中处于核心的位置，其他精神文化和物质文化都是哲学的外化。哲学具有高度的概括性。要把元理论层面的哲学和具体的哲学派别区别开来。

### 一、哲学何谓——什么是哲学

一般地，人们对哲学的印象表现为以下的说法：哲学只是当人们有空闲时间并有高深知识的时候才能从事的工作，不能作为一种职业，可以作为一种爱好；搞哲学就意味着一个人总是要保持一种冷静和超然的态度：不能兴奋，不能抱怨人生中的挫折和悲剧；哲学是玄学，一般人不懂，哲学与现实生活无关；搞哲学的人都很死板，只重视理性的东西，有人还曾经写过这样的一封“情书”来讽刺学哲学的人不懂情趣，这封“情书”大意是：

亲爱的女士：

我对你的感情日积月累，在量的方面不断增多，期待着由量变到质变的发展变化。不知何日才能等到我们之间的友情质的飞跃？要知道，事物是不断发展变化的，所以请你不要以友情为借口，让我们的感情停滞不前。我相信，在内因（我的一片真心）的决定作用下，辅之外因（所有人的期待）的推动，在情感发展的客观规律下，你我一定能够擦出爱的火花。

由“情书”可见学哲学的人之乏味。其实,这些说法都只是从哲学的某方面特点出发引申出来的一些感受,不能代表对哲学的准确的定义,而且是对哲学的误解。

那么,什么是哲学?从词源上说,在西方哲学的发源地——古希腊,哲学一词指“爱智慧”。在中国古汉语中,“哲”字的字面含义也是智慧。但中国古代没有哲学这个词。中国古代哲学有各种形态,以不同的形式出现——儒学、墨学、道家学说等等,但各派学说都没有用“哲学”这个概念。19世纪,日本最早传播西方哲学的学者西周(1827~1877),于1874年在其著作《百一新论》里首次用汉语的“哲学”这一译名,后来这个概念被介绍到中国,从此沿用下来。那么,哲学到底是什么呢?哲学是智慧,但智慧本身并不就是哲学。哲学是对智慧的追求、追问。哲学是在社会分裂为阶级、脑力劳动和体力劳动分离以后产生的,是系统化、理论化的世界观,是自然知识、社会知识和思维知识的概括和总结。哲学既是人们的世界观,又是人们认识世界和改造世界的方法论。它是世界观和方法论的具体的历史的统一。哲学是上层建筑中的社会意识的一种形式。哲学的特点是:通过一系列概念、范畴和规律,进行系统的逻辑论证,形成关于世界观的理论体系。这个定义中包含了以下几个需要进一步进行理解的问题。

#### (一)哲学与世界观的关系

哲学同世界观既有联系又有区别。它们的联系是:哲学要以世界观为基础,没有世界观,就没有哲学;哲学是世界观的升华,是理论化的世界观。哲学对人们的世界观起指导作用。它们的区别是:世界观是人们对世界总的看法和根本观点,人人都有世界观。佛家说,每人各有其自己的世界,同一件事,看法会不同。“如众灯明,各遍似一”。但人们在日常生活中形成的世界观,往往带有自发的性质,缺乏理论的论证和严密的逻辑。哲学是理论化、系统化的世界观,是运用一系列一般性的概念、范畴,按照一定的原则逻辑地建构起来的理论体系;是从各门具体科学中概括、总结出来的最一般

的结论和原则：是以最一般的范畴和逻辑体系反映社会存在的社会意识形态。有人颠倒了哲学和世界观的关系，认为哲学是人人都有，说：“一个人假如头脑里没有一定的哲学思想，也就是没有了世界观和方法论，这样的人就是一个空壳，除了具有生物特征，他不应享有‘人’的称谓。”这种说法认为人人都有哲学，然后人人都有世界观，是错误的。应该是，人人都有世界观，有些人能够学习、接受一定的哲学思想，但不是所有的人都有哲学。

作为理论化、系统化的世界观的哲学，有众多的流派。我们不能仅仅从某一个流派的立场去理解哲学的定义。黑格尔曾经在《哲学史讲演录》中把哲学比喻为“厮杀的战场”。他认为，在不断的厮杀中，哲学不断地扬弃以前的哲学观点，向更高的境界前进。他还用花蕾、花朵、果实之间的辩证的否定的关系来说明哲学的这种发展。他说：“花朵开放的时候花蕾消逝，人们会说花蕾是被花朵否定掉了；同样地，当结果的时候，花朵又被解释为植物的一种虚假的存在形式，而果实是作为植物的真实形式出现而代替花朵的。这些形式彼此不同，并且相互排斥，互不相容。但是，它们的流动性却使它们成为有机统一体的环节，它们在有机统一体中不但不互相抵触，而且彼此都同样是必要的；而正是这种同样的必要性才构成整体的生命。”<sup>[9]</sup>

## （二）哲学与宗教的关系

不从具体的层面而从根本观点的角度讲世界整体问题，讲最大、最高的普遍性的意识形态，除哲学之外，还有宗教。哲学与宗教既有区别又有联系。

哲学和宗教有本质区别，这主要表现在：

1. 哲学、宗教都是意识形态的表现形式，但宗教不仅仅是意识形态，它还可以和国家政权结合起来，表现为政治上层建筑的一种形式，如中世纪神学对西方社会的统治。那时的宗教兼具思想上层建筑和政治上层建筑的性质。

2. 作为系统地反映社会经济基础并因此具有阶级性的社会意识形态的两种形式，宗教是形象思维和抽象思维的统一，它以感

性表象的形式表达它的宗教观点，而哲学则主要运用概念、推理等抽象思维来展开自己的体系。宗教借助很多形象的东西表现自己，如耶稣基督受难像，佛教的各位佛祖像等等。哲学则不借助这些有形的东西展示自己。它主要靠反思，靠人的思辨能力、抽象思维能力去把握。

3. 宗教意识形态由于其宣传的形式有直接性、直观性的一面，所以它能够渗透影响到社会的广大成员，其作用有广泛性，而哲学的影响面相对宗教而言就较小了，特别是难于为下层没有文化的人所理解和掌握。一个不识字的农村老太太可以信佛，去求神拜佛保佑她的家人，但她不可能理解老子、孔子的哲学。

4. 宗教的核心是信仰，它诉诸于神的启示等等外在的权威和独断的信念，它的根本点在于引导人们形成一种盲目的迷信和情感狂热，而哲学的实质在研究，它诉诸于人类的理性，它是理智地、冷静地探索着的智慧的活动，它注重怀疑的作用。哲学是从智的方面研究宇宙最高原理及人类精神作用，宗教是从情和意的方面给人类一个“超世界”的信仰。

宗教与哲学又有密切的联系：从历史上看，宗教曾孕育过哲学。一些早期的宗教观念中就孕育着哲学思考。宗教给予哲学以重大影响，哲学也曾为宗教服务并纳入到宗教中。西方中世纪，宗教在社会上居于绝对的统治地位，哲学成为神学的婢女，要为宗教服务。中国宋明时期的大哲学家朱熹、王阳明都曾受到过佛学理论的影响。从意识形态上看，政治法律思想是直接反映经济基础的意识形态，宗教和哲学则都是离经济基础较远的意识形态，它们间接、抽象地反映经济基础。宗教和哲学都是完整、系统化了的 worldview，都能够为人们提供一种对于世界及其与人的关系尽可能完备的解释和说明，提供关于一系列人生问题的解答，从而指导人们形成某种确定的世界观、价值观、人生观，作为自己安身立命的根本。

### (三) 世界观与方法论的关系

世界观和方法论既有区别，又有密切的联系。

世界观和方法论的区别在于二者强调的内容不同：世界观是



人们对世界的总的、根本的看法，方法论是人们运用一定的世界观去认识世界和改造世界的根本方法的理论。因此，世界观不等于方法论。

世界观和方法论的联系是：世界观和方法论是一致的。一方面，世界观决定并支配方法论，有什么样的世界观，就有什么样的方法论。另一方面，方法论是世界观的表现。脱离世界观的方法论和脱离方法论的世界观，都是不存在的。而且，方法论又反过来会影响世界观。冯友兰先生曾说，中国人不大关心宗教，因为他们极其关心哲学。他们在哲学中满足了对超乎现实的追求。“哲学在中国文化中所占的地位，历来可以与宗教在其他文化中的地位相比，<sup>⑧</sup>中国人的终极关怀就体现于儒、释、道三家的哲学中。儒家的终极关怀即“内圣外王之道”。有各种人，每一种人都可能有他们的最高成就。例如从政的人的最高成就是成为大政治家，而作画的人的最高成就就是成为大画家。人虽有各种，但各种的人都是人。专就一个人作为人来说，所可能有的最高成就就是“成为圣人，而圣人的最高成就是个人与宇宙的同一”。<sup>⑨</sup>儒家的圣人既是出世的（已达到超乎常人之上的极高精神境界，已有对世事人间洞若观火的极深觉解）又是入世的（它始终保持着对社会生活的关怀，始终不忘“治国平天下”的使命）。儒家提倡的是一种“内圣外王”之道，即有最高精神成就的人最宜于为王，也应该为王。追求圣人人格的思想家不仅把这种人格理想停留在理论上，而且努力躬行它。在极端的情况下，哲学家的哲学简直可以说是他本人的传记。像王阳明这个能够带兵打仗的哲学家，他的一生就是在实践他的“致良知”的心学，追求“圣人”的人格境界。被比做西方的孔子的苏格拉底（前 469～399），是历史上罕见的一位“述而不作”、光靠两片嘴唇为自己留名青史的哲学家。他的名言是：“我只知道一件事，那就是我一无所知”，“认识你自己”，“知识即美德”。他坚信，他是神派到雅典来的一只牛虻，专为来叮咬雅典这头动作迟缓的大牛，以使之活跃起来。如果没有他的启发，雅典人将永远在茫然无知中昏睡。因此，苏格拉底常年穿着一件皱巴巴的短袍，赤着大脚，在大街

和广场上游逛，一碰到人就侃侃而谈。最终他为此付出了生命的代价——被控用邪恶思想教唆青年人堕落，被判死刑。柏拉图曾有一个著名的说明哲学的作用的“洞穴譬喻”：在一个幽深黑暗的地洞里，住着一批囚犯，他们双手被反绑在柱子上，背向洞口，脸朝洞壁，脑袋不能向后回望。他们从未出过这个洞，也不知道身在洞中。在他们身后燃烧着一堆火。火光把他们的影子投射到墙壁上。他们把看到的这些影子误以为是真实的事物。从来不曾怀疑。突然有一天，一个人挣脱绳索，爬到洞口，看到太阳和阳光普照的大地。他发现原来所见的都是假像。他跑回洞中，把自己了不起的发现告诉众人，众人竟不相信他的话。柏拉图坚持理念论。他认为，善神担心整个的灵魂下凡去作乱，就把其一分为二，形成男女之别。恋爱正是灵魂的一半去追回自己的另一半。柏拉图坚信自己与常人不同，他的灵魂没有被分裂，因此没有理由去追求一个女性。他一心扑在学术事业上，始终过着独身生活。这些哲学家的生命实践都是将他们各自的哲学实现出来，体现了世界观和方法论的统一。

#### （四）哲学与具体科学的关系

哲学和具体科学之间是共性和个性、普遍和特殊的关系。二者既有区别，又有密切联系。

哲学和具体科学的区别表现在：哲学是以整个世界的普遍本质及其一般规律为研究对象，它从总体上把握世界，具有世界观和方法论的指导作用。具体科学的研究对象是物质世界某一领域、某个方面的特殊本质及其特殊规律，它不是从总体上把握世界，也不起世界观和方法论的作用。“哲学探索‘宇宙’，并不表示它探索‘宇宙’中每一件个别的事物；它只是探索诸事诸物的共相，而共相也不过是事物的其中一面。从这个角度来看，哲学也是片面的；哲学也是一门有所专精的学问，它专门研究事物的共相。”<sup>⑨</sup>

哲学和具体科学的联系表现在以下三个方面：

1. 哲学和具体科学都是实践经验的总结，它们的任务都是透过现象认识本质、从外部联系深入到内部联系、从偶然性中发现必然性和规律性。

2. 哲学要以各个时代的具体科学为基础，它是对具体科学的概括和总结，它要不断以具体科学研究成果来丰富自己的内容。

哲学对各门具体科学的研究有世界观和方法论的指导作用。有些科学家被人们称为哲人科学家，他们不是纯粹的哲学家。在谈到科学与社会的关系的时候，他们反对玄学；他们也不同于纯粹的科学家，后者不关注社会问题。爱因斯坦就是一位哲人科学家，他不相信什么人格化的上帝，他的一生都对科学所能揭示的世界的结构有无限敬畏，并且去做自己的科学探索。这充分说明了哲学对于科学的指导作用。

由于哲学和具体科学的密切联系，现代西方哲学主张用一些新的东西如语言等取消哲学的观点是对科学的指导作用的“取消论”，它否定哲学对具体科学的指导作用，是片面的、错误的。用哲学代替具体科学的“代替论”也是错误的。有人对哲学的理解是：“哲学包括了世间所有的科学”。这种说法是西方近代哲学的“科学之科学”的观点的表现。“科学之科学”地理解哲学，哲学被看成包罗万象、凌驾于具体科学之上的优越性的学科，这是夸大了哲学的作用。哲学对具体科学只能“概括”其共同规律，不能“包括”一切具体科学的内容。

## 二、哲学何往——哲学的特点是什么

哲学活动是一种人类基于自身需要而进行的思想性的探索活动，它具有高度的概括性和抽象性，哲学总是反思一些“不成问题的”问题——从“熟知”中去发现真知，对表层的、熟知的东西进行反思。用黑格尔在《哲学史讲演录》中的比喻来说，密涅瓦（古希腊罗马神话中的智慧女神）的猫头鹰（象征思想和理性）在黄昏时才起飞。哲学的爱智慧是要靠对生活、对社会、对人与世界的关系进行反思、深思才能实现的。在《小逻辑》中，黑格尔指出：同一句格言，从饱经风霜的老年人嘴里说出来，和从不知愁滋味的少年嘴里说出来，其含义是不同的。在《逻辑学》中，黑格尔又用了消化和生理学的比喻来说明哲学的思辩特性。他说，生理学不能教人消化，

不学生理学人们同样会吃饭、消化食物。同样，哲学、逻辑学也决不是“教”人思维的，对哲学的把握要靠主动地反思。

有人说，科学的特点是把复杂的东西变得简单，而哲学则是把简单的东西变得复杂。例如，我们面前有一张桌子，普通人会说：“这是一张桌子”，而哲学会提出下列一系列问题：究竟什么叫“桌子”？如果没有“桌子”的概念，我怎么会把“这个东西”称做“桌子”？离开我对“这个东西”的感知，我能否知道“桌子”的存在？我们为什么会爱护这张桌子？等等。哲学是从纯思辩、抽象的角度，对于人们日常生活中的经验做深刻、理智的分析、总结及解释，然后又以概念、原理表达出来。哲学之存在和它的最大特点就是靠人的思和辩。辩，指用概念、原理进行辩论，之所以能够进行辩论，则是人们有自己的抽象思维能力。我们看不见一个方的东西时，可以想象一个方的东西。但“方”作为一个概念则是不能够想象出来的，它不可以直观地感知，只能靠抽象思维。

正是由于哲学的思辩性，哲学其实并不是很容易掌握的学问。有人把哲学看得很容易，实际上是对哲学的庸俗化的理解。一个人学了十年物理学，不一定就都学会了，还得照样跟老师深入学。可是一个学生念了几本哲学书或者学了几天哲学，就以为自己很有哲学见解，大胆地去跟哲学家辩论。这种现象说明有些人对哲学的领悟是比较浅薄的。

也正是由于哲学的高度概括、抽象的特点，它才是时代精神的精华，是“在思想中把握的时代”。黑格尔把哲学比做“庙里的神”。他说：一个有文化的民族，如果没有哲学，“就像一座庙，其他方面都装饰得富丽堂皇，却没有至圣的神那样”。<sup>⑥</sup>因此，哲学是文化的核心、精华。

### 三、哲学的功能——哲学何用

在日常经常听到一些年纪大的人说，其实哲学挺有用的。但一些年轻人，他们急于学好直接的知识、技术，好去找到一份好工作，于是就说哲学其实没什么用。这里的关键是：要搞清哲学有用与

否，首先要明确两个前提：

### （一）什么是有用？你需要哲学有什么用

哲学的确没有直接的实际作用，它烤不出面包，不能使人立即升官发财，不能健身美容，即哲学一般不能让人直接得实惠。但哲学却能鼓舞我们的灵魂，使我们勇敢起来，它是人类精神的奥林匹克运动，是对人类思维和实践能力、视野极限的挑战，是人类向知识和智慧更高境界的进军。一个民族要想在世界上占有优秀的地位，理论思维、哲学是不可缺少的。哲学、社会科学对于个人和社会的发展有重大作用。许多人相信，金钱是万能的。但智慧、心灵的自由是金钱所买不来的。这要靠哲学来完成。科学给人以知识，宗教给人以信仰，而哲学则给人以智慧。这种智慧当然不是教你升官发财，而是指导你理解人类、知识的由来，认识世界的可能结构，为你的处事、安身立命奠定理智和信念的基础。比如“一手拿圣经，一手拿算盘”是新教伦理的典型概括。新教宣传“预定论”，认为上帝将世人分为选民和弃民。选民参加教会，服从权利，道德高尚，积极进取，勤劳，合法赚钱，勤俭，牧师布道时强调：上帝送你们到世上来，不是让你们进游戏室，而是进工作室。选民的灵魂将得到拯救，从而享受永世的幸福。弃民与此相反，其天生原罪不会得到洗刷，将遭受永世的惩罚。这种预定论鼓励新兴的资产阶级发家致富，追求成功，劝喻没落贵族服从命运安排。美国的富兰克林提出“自助者天助”的口号。在历史上，新教伦理作为一种宗教哲学观念对于促进资本主义的发展确实起到了积极的作用。

### （二）对谁、什么时候有用

一般地说，哲学是否有用，取决于人的思维活动层次的高低。层次越高（如思考人生、社会、历史时），哲学也就越被需要，它的用处也就越大。采煤工人在井下作业时，不需要考虑哲学问题。所以，哲学的作用就是引导愿意接受哲学指导的人们树立正确的世界观、人生观、方法论。作为人对世界的一种独特的把握方式，哲学是人的生存方式，一种生命的活法、生命的根基。李大钊曾这样论哲学的作用：“人们每被许多琐屑细小的事压住了，不能达观，这于人

生给了很多痛苦。哲学可以帮助我们得到一个注意于远大的观念，从琐碎的事件解放出来，这于人生修养有益。’<sup>①</sup>

明确上述前提后，我们可以说，哲学之用就在于它对人们世界观、人生观的引导作用。同时，哲学作为一种意识形态，它属于社会的一种精神文化，而且在精神文化中处于核心的位置。社会由很多因素构成，文化、哲学都是必须的。先进的哲学对社会的发展起促进作用，落后的哲学对社会的发展起阻碍作用。

### 注释：

- ①亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，北京，新华出版社，2002年，第24~25页
- ②伊恩·罗伯逊：《社会学》上册，北京商务印书馆，1994年，第80页。
- ③同上，第69~70页
- ④见郑杭生主编：《社会学概论新修》，北京，中国人民大学出版社，1999年，第90页
- ⑤黑格尔：《精神现象学》上卷，北京，商务印书馆，1983年，第2页
- ⑥冯友兰：《中国哲学简史》，北京，北京大学出版社，1985年，第3页
- ⑦同上，第10页
- ⑧加塞尔：《什么是哲学》，北京，商务印书馆，1996年，第58页；
- ⑨黑格尔：《逻辑学》上卷，北京，商务印书馆，1966年，第2页
- ⑩《李大钊文集》，北京，人民出版社，1984年，第345页

## 思考题

1. 文化绝对主义在现代社会的表现是什么？
2. 应该如何看待文化绝对主义？
3. 举例说明哲学与个人和社会的关系。

## 第二章 绪论

中西文化比较研究在中国是伴随着社会的动荡而开始并逐渐深入的，在这个过程中形成了对待中西文化关系的不同观点，到了全球化趋势成为世界主流的今天，这种研究更加必要和成熟，对中西文化比较研究的意义要有充分的认识。因为哲学是文化的核心，所以本章对上述文化内容的论述涵盖了哲学。

### 第一节 中西文化比较研究的历史

中西文化比较研究的历史与中西文化交流史是同步进行的，带有时代的烙印、社会的特点。16世纪末、17世纪初，西方传教士到中国传教，西方文化开始传入中国，也拉开了以中西文化论争为表现形式的中西文化比较研究的序幕。按照历史顺序和阶段性部分质变的特点，16世纪以来的中西文化交流的发展、中西文化比较研究、文化论争的过程大致可以分为四个阶段。第一阶段从16世纪末、17世纪初明朝万历、天启年间到1723年清朝的雍正元年。第二阶段从1840年鸦片战争爆发到1919年五四运动前夕展开的新文化运动，在这个阶段发生了著名的东西文化论战。第三阶段从1919年的五四运动到1949年中华人民共和国成立，这个时期发生了科学与玄学的论战，围绕中国本位文化的东西文化论战。第四个阶段从1981年开始到现在，文化热持续升温，带有了新的时代特点。以下分别介绍这四个阶段。

#### 一、西学东渐的序幕

在唐化、元代，基督教曾经传入中国，但影响不大，也没传来什么思想。直到16世纪末叶即明朝的天启年间，中西文化才正式开始直接的交流，这次文化交流到17世纪初清朝初期的顺治时期结

束，其特点是：与鸦片战争开始后的文化交流相比，明末清初的中西文化交流是在中国仍然保持着政治上的独立自主地位的情况下进行的。这次文化交流的历史契机是西方传教士的来华。当时，西方正处于宗教改革时期，正统的天主教的地位发生了动摇。天主教会为了扩大其势力和影响，采取了向海外传教的方式，向中国派传教士就是他们采取的一个措施。这是西方传教士来华的必要性、目的或者动机。同时，在当时，客观条件也造成了文化交流的可能性：15世纪中期哥伦布发现新大陆的创举，使得通过航海的手段，向海外拓展西方经济、文化空间成为可能。在这个时期来中国的传教士主要有：利玛窦、庞迪我、熊三拔、龙华民、南怀仁、汤若望等。从国别上说，来华传教的传教士多数是葡萄牙人，或者是附庸于葡萄牙的其他国家，如意大利。之所以如此，是因为自从地理大发现以后，葡萄牙政府垄断了印度洋的航线。传教士所传的西学不是西方当时的先进的科学和哲学，如牛顿的科学思想、笛卡儿和培根等哲学家的近代哲学的先进的思维方式，而是中世纪封建教会的神学和经院哲学，即使必须涉及到的科学如天文、数学、地理学的内容，其目的也是为了论证神学。所以，“当时这批西方文化的媒介者、这批旧教的传教士们，却是对中国起了一种封锁近代科学和近代思想的恶劣作用的。”<sup>②</sup>

对于西方传教士及其带来的思想，中国的士大夫阶层存在着两种截然不同的态度。一种是欢迎、引进的态度，一种是排斥的态度，将西学指斥为“奇技淫巧”。前者有徐光启、李之藻、黄宗羲、王锡阐、梅文鼎等人。他们参与了介绍西方学术的工作，提出并推进了“会通以求超胜”的主张。后者有邢云路、魏文魁、冷守忠、杨光先等人。

1704年，罗马教皇颁布教令，在华传教士改变方针，特别是禁止中国教徒礼拜祖宗，引起清政府的强烈反对。1707年，罗马教皇派来的公使被送到澳门监禁起来，1723年即雍正元年，在华的传教士被全部驱逐出中国。至此，进行了一百多年的中西文化交流中断。这就是一般我们所说的清政府的闭关锁国政策。“18世纪末



年，英国曾经派一个使臣马嘎尔尼到中国来见乾隆皇帝。当时英国已经是世界上最大的商业贸易国家。马嘎尔尼到中国是希望打开中国的市场，他到中国来后就要求见乾隆。乾隆有一个谕旨，说我们中国是一个天朝上国，是个大国，我们什么东西都有，根本不稀罕你们外国的玩意，如果我们容许你来，是表示我们的宽大，并不是我们需要你们什么东西。这是当时中国的心态。中国认为自己的文化在全世界最发达，中国不了解世界，对世界其他国家也看不起”。<sup>②</sup>这可以看作是中国没能跟上现代化步伐的外因所在。

## 二、被迫地面对与选择

文化从来都是与社会的经济、政治紧密联系的，它由经济、政治决定又对后者有巨大的反作用。鸦片战争一声炮响，把中国从“泱泱大国”的美梦中惊醒，使中国的政治统治和社会结构受到了巨大的震动，沦为半殖民地、半封建社会，揭开了中国近代历史的第一页，从此中国人开始被迫地面对西方文化。西方列强用暴力打开了中国的大门，使中国面临着前所未有的挑战，也使中国人不得不反思对待西方文化的态度。从鸦片战争开始到五四运动之前的中西文化比较研究可以划分为四个小阶段。

（一）1840年第一次鸦片战争到1895年中日甲午战争，以洋务运动“中学为体、西学为用”的文化取向为特征

这个时期强调中国文化是本体，不能变动，但可以学习西方的船坚炮利，从西方先进的物质文明、科学技术中吸取有益于中国的东西。这个时期的做法表明，中国已经迈出了向西方学习的第一步。这个时期的主要代表人物有：林则徐、魏源、冯桂芬、曾国藩、李鸿章、张之洞等。最初，林则徐、魏源提出了“师夷长技以制夷”的主张。到1860年第二次鸦片战争后，清政府开始举办洋务，将“师夷长技以制夷”的主张付诸行动。这个时期，在封建士大夫阶层发生了赞成和排斥西方文化的争论。曾国藩、李鸿章、张之洞等开明的洋务派主张有选择地学习西方的技艺，特别是西方的船坚炮利。他们的文化价值取向可以概括为“器唯求新，道唯求旧”——强调以

传统为中心，但可以接受西方的声光化电等近代科学技术。倭仁、刘锡鸿等守旧派反对向西方学习。他们对待西方文化态度的最终目的都是为了捍卫、维护孔孟的儒学和封建制度，只不过在这一大前提下又区分出了开明派和守旧派（顽固派）。这场论争的积极意义是冲击了对待西方文化的守旧思想，为西学在中国的传播创造了有利条件。但由于洋务派对西学的认识比较肤浅，只停留在肯定西方的自然科学和技术的层面，对西方的社会科学和政治制度了解不深甚至加以排斥，这就使得这场争论只停留在是否学习西方的物质文化这一较低的层次，不能从整体上、全面地研究中西文化，没有涉及更深刻的内容，在以后的文化发展阶段中，“中体西用”的主张因其对提倡从体制上对政治制度进行改良、实行议会立宪的改良派的进步思想的反对而对社会发展起了阻碍作用。

（二）从 1895 年甲午战争到 1898 年戊戌变法，以戊戌变法的文化取向为特征

甲午战争失败，北洋水师全军覆没，宣告了李鸿章等人发动的洋务运动的失败。此后，中国在半殖民地、半封建社会的道路上越走越远，救亡图存、变法成为一些先进的资产阶级知识分子的使命。戊戌变法的总体文化取向就是要“学西学，废儒学”，扩大吸收西方文化的范围，对进化论、民权等社会、政治思想有浓厚的兴趣。为此，康有为、梁启超等资产阶级维新派同守旧派（包括顽固派和洋务派）在很多问题上展开了激烈的争论。争论的实质是中国的道路问题——是继续走封建主义道路还是走资本主义道路？比如在政体问题上，维新派主张君主立宪，守旧派主张君主专制。维新派认为中国贫弱受欺的根本原因是没有实行资本主义制度，因此要学习西方的君主立宪制度，对封建的政治制度进行变革，这样才能挽救民族的危机。守旧派则认为，“天不变，道亦不变”，中国的君主专制制度是开天辟地以来最完美的制度，用不着改变。这场争论比洋务运动时期有很大的进步，维新派将向西方学习的层面、深度、广度从原来的器物层面提高到了制度层面，显示了在对待外来文化态度上的更为开阔的眼界和胸怀，为中国文化的发展开辟了一

条新的道路，顺应了中国近代史的前进方向。同时，戊戌维新运动还对当时的人民起了思想启蒙的作用。

（三）1898年戊戌变法失败到1911年辛亥革命，以辛亥革命的文化取向为特征

这个时期，以孙中山为首的资产阶级革命派在对待西方文化的态度上比康有为、梁启超等资产阶级维新派更为深入和先进，并同后者进行了斗争。二者在主张积极学习西方文化的方面是共同的，但资产阶级革命派主张彻底的革命，推翻封建专制制度，康、梁等资产阶级改良派主张君主立宪，反对推翻封建统治。资产阶级革命派对封建制度的批判和对民主共和的追求对于几千年的封建传统来说是革命性的，有很强的、根本性的震撼力。他们主张建立资产阶级共和国，反对封建专制；提倡民权、平等，反对封建的伦理纲常；宣传科学真理，启发民智，去除封建统治者加在人民身上的枷锁，这在当时有着巨大的进步意义。

（四）辛亥革命以后到五四运动前，以新文化运动的文化取向为特征

这个时期，以陈独秀、李大钊为代表的无产阶级知识分子对北洋军阀的黑暗统治和袁世凯的尊孔复古逆流进行了思想文化领域方面的斗争，掀起了新文化运动。新文化运动宣传新思想、新文化，主张学习西方文化，批判纲常名教。新文化运动的倡导者们用进化论的观点论证孔子的思想不适应现代社会，不能定为国教；用民权、平等思想说明礼教维护封建专制制度，与民权、平等、自由的现代精神背道而驰。新文化运动的实质就是反新文化反对旧文化。

“五四新文化运动的重大贡献之一，就是先进的中国人克服了狭隘的盲目的民族自大心理，勇敢地睁开眼来正视现实，老老实实地承认西方的资本主义文化是比我们所固有的文化先进的新文化。这种新文化，对当时的中国人来说，虽然是陌生的，‘非我族类’的，但是因为它先进，就应当把它移植到中国来。”<sup>⑧</sup>新文化运动是中国的思想启蒙运动，它在政治、思想、文化上打击了封建主义，破除了封建思想对人们思想的束缚，启发了中国人特别是知识青年的觉

悟，为马克思主义在中国的传播创造了条件，其积极意义是非常明显的。比如，在当时被人称为“现代的孔夫子”“现代的伏尔泰”的胡适在陈独秀主编的《新青年》上发表的文章就启发了很多青年。胡适直接把新文化运动看作是“中国的文艺复兴”，蔡元培也把新文化运动称为“中国文艺复兴的发端”。由此可见新文化运动对中国社会思想界的影响力。但这场运动对于传统文化、西方文化的否定过于绝对，存在着简单化的形而上学思维方式的错误。

在这一时期，发生了东西文化论战，论战的一方以主编《新青年》的陈独秀和李大钊为代表，论战的另一方以主编《东方杂志》的杜亚泉为代表。陈独秀主张中国要“改弦更张”，学习西方文化，反对中国的旧思想。杜亚泉主张不要受西方物质文明的眩惑，要把中国的儒家思想作为衡量是非的统一标准。这场论战一直持续到五四运动以后，到1927年因为思想争辩的焦点转向关于中国社会性质的问题才告一段落。1915年《新青年》创刊到1919年五四运动爆发，这段时间是新文化运动兴起的时期。这个时期的东西文化论战大致集中在对东西文明的优劣的比较方面，论战双方直面传统与西化的问题，对中西文化进行直接的、多角度的反思，在此基础上提升出对待西方现代文化和中国传统文化的态度。如前所述，从对待中西文化态度的历史脉络上看，传统有着巨大的惯性，很难超越。戊戌变法的失败，使得中国的保守势力和传统思想一度复兴；辛亥革命推翻了帝制，向封建政权开战，但没有击败封建的思想文化体系。这也说明社会的各个组成部分的变迁速度是不一致的。一般是物质方面的内容先发生变迁，然后是制度，最后才是思想的变迁，但思想观念作为社会变迁的必要组成部分，又是必须进行的。思想的变迁是最缓慢的，因为其复杂性是最高的。这就使得思想文化上的变迁在必要的基础上变得尤其艰巨。辛亥革命后复辟思潮、守旧势力的卷土重来，更使向封建文化开战显得迫切。在这种背景下，东西文化论战发生了，它虽然在很多问题上都没充分展开，对问题的论述也不够深入，论战双方一般是通过列举一些表面现象来说明东西文明的差异，确立各自对待两种文明的基本态度，但

是，这场论战却以其主题的意义深远而掀开了中国现代史的第一页。陈独秀、鲁迅等人在东西文化论战中发挥了突出的作用。陈独秀认为，中国最首要的问题是唤起民众的觉悟，因为民主、自由不是自发存在的，不是别人恩赐的，而是要靠自己觉悟后来争取的，政治制度的变化只是枝节的问题，中国的文化不如西方，这才是最根本的。因此，陈独秀主张，必须从经济到思想、从制度到文化都要来一个全盘西化，主要是吸收西方的民主、科学，即德、赛两先生，为此，就要反对中国的旧伦理、旧政治、旧宗教、旧文学等中国传统的旧文化。鲁迅被称做中国的“尼采”，他对旧文化的揭露和批判是十分深刻的。他的《狂人日记》把中国传统文化比喻为“人肉筵席”，认为中国的历史写满了“吃人”二字，封建礼教以礼杀人。新文化运动中的这种反传统精神在五四前后汇聚成为滔滔洪流，锐不可挡。在这股巨大的声势之下，传统派如康有为、严复、辜鸿铭等人虽然十分卖力地攻击新派人物提倡的新道德、新思想、新文化，留恋君主制度及其连带的科举、八股、礼教等旧传统，但他们的努力已经显得软弱无力，几乎失去了对新思潮进行反击的能力。可以说，从1915年到五四运动前后，新思潮一统天下。

### 三、主动地思考与建设

1919年五四运动到1949年中华人民共和国成立，中国的历史进入现代阶段。这个时期，中国的文化选择更为自觉和主动，以科学与玄学的论战和围绕“中国本位文化建设”的论战为其突出表现。

#### （一）科学与玄学的论战

东西文化论战的主题在五四运动之后，从原来主要探讨东西文明孰优孰劣的问题进一步深入到讨论东西文化能否调和、如何处理两种文化的关系的问题。章士钊、佺父（杜亚泉）等人主张新旧调和论，认为我们固有的文明中有好的、最高尚和最贵重的东西，必须加以保护、发扬光大。西方文化的物质文明可以吸收，但更重要的是以国故为最根本的东西。这种主张实际上是“中体西用论”

的翻版。新文化运动阵营中的人们对这种论调进行了反击，认为旧文化是错误的、过时的，必须对之进行彻底的改革，以新代旧。但他们对旧文化的批评没有科学的理论和方法论做基础。正如陈崧先生所说的：“新文化运动的倡导者，在对待传统文化上所犯的错误，关键的一点是他们不懂得封建时期的文化并不等于封建性的文化。毫无疑问，中国的传统文化，是在封建时期得到了大发展而成熟起来的，封建统治阶级的思想必然渗透其间，因而和西方资产阶级的文化相比，它是落后了一个时代，叫它做封建社会的文化，是无可厚非的。但是，这种传统文化，并不仅仅是包含着封建主义的内容，并不能看成全都是封建统治阶级利益和意志的体现。必须看到，在这种传统文化中，包含着大量的人们在相当长的历史时期里积累起来的处理人与自然界关系的经验和智慧的结晶，以及人们处理相互间社会关系的经验和智慧的结晶。文化的发展，在一定时代会发生质的变革，但是新的文化形态必然是在旧文化的基础上诞生的，必然包含着旧文化的遗存。所以，文化发展中的连续性是文化发展的客观要求。……不懂得文化发展的连续性，尤其是不懂得文化发展的剧烈变革时期新旧文化间仍旧有连续性，不承认新文化和旧文化有继承关系，把中国封建时期发展起来的传统文化一律当成有百害而无一利的东西，要求一律弃绝，从而在文化问题上陷入历史虚无主义的错误——这就是五四时期的新文化运动的战士们，在创立伟大的历史功勋的同时所犯的一个致命的方法论错误。正因为有这个毛病，所以在这场文化论战中，某些新文化运动提倡者的非常激进的言论中，常常出现把传统文化不分青红皂白一概骂倒的论调，严重影响了批判的科学性和说服力。”<sup>④</sup>

发生在 1923 年的科学和玄学的论战把东西文化论战推向了高潮。在这个时期，论战各方关注的问题更加广泛和深入。因为，十月革命一声炮响，给中国送来了马克思主义。十月革命后，马克思主义思想进入中国的思想界。这样，中国的传统文化、西方的现代文化、马克思主义理论的关系问题，中国的前途和命运问题就成为中国的知识分子普遍关注的问题。科学和玄学的论战虽然也是

争论东西文明孰优孰劣，但在上述背景下来探讨这类问题，其深刻性和实际意义则超过了以前的阶段，它实际上是两种人生观、两种哲学的争论，对中国文化的发展有重要的影响。

科学与玄学的论战是东西文化论战的一个表现形式，发生在1923年春夏之交。这场论战是由梁启超的《欧游心影录》及其发表后张君劢又集中地就其主题在清华做了一次题为《人生观》的演讲引发的。《欧游心影录》是1920年梁启超与丁文江、张君劢一行七人到经过战争洗礼的欧洲考察、回国后写成的。《欧游心影录》宣告“科学破产”，描述了由于第一次世界大战给欧洲带来的浩劫，西方思想、文化界对近代以来的资产阶级文化的重新评估、对民族文化的肯定的状况：“当时讴歌科学万能的人，满望着科学成功，黄金世界便能指日出现，如今功总算成了。一百年物质的进步，比从前三千年所得还加几倍，我们人类不惟没有得着幸福，倒反带来许多灾难！好像沙漠中失路的旅人，远远望见个人黑影，拼命往前赶，以为可以靠他向导。那知赶上几程，影子却不见了，因此无限凄惶失望。影子是谁，就是这位‘科学先生’。欧洲人做了一场科学万能的大梦，到如今却叫起科学破产来，这便是最近思潮变迁的一个关键了。”<sup>①</sup>梁启超试图得出的结论是：科学的成功、物质文明的进步给欧洲带来了灾难，欧洲的物质文明已经破产，要靠中国的古老文明去拯救。他主张以中国古代文明为主体，吸收一些西方文明，构成新的文明，以求在中国避免进行社会革命并能够进一步去拯救西方将要破产的物质文明。1923年，张君劢在清华大学做了一次题为《人生观》的演讲。他认为人生观与科学有本质的不同，它是主观的、直觉的、综合的、有自由意志的、单一性的；科学是客观的，为论理方法所支配的，分析的，起源于对象的相同现象，所以科学不是万能的。不管科学如何发达，也不能解决人生观的问题。人生观的问题要靠人类自身去解决。与梁启超、丁文江的思想相互解释的事实是，在当时，的确有一部分西方学者对西方文明产生了怀疑、失望的情绪，对东方文明采取肯定的态度。例如，一战结束后，罗素、杜威、泰戈尔等著名学者先后到中国讲学，就大力赞扬中国

化，认为用中国文化的优点可以治疗西方文化的弊病，西方人应该向东方文化学习。罗素不仅认为一战是西方文化弊端的表现，科学破产的表现，还希望中国不要染上西方文化的种种弊病。从中国保守的文化势力看，传统的儒学在 20 年代被哲学家们改造为新儒学，在传统儒学中进了现代西方哲学的内容，如 1920 年梁漱溟出版的《东西文化及其哲学》，融合了生命哲学的内容，从文化渊源、人生哲学的角度对新文化运动进行了理论上的总清算，宣布新文化运动走错了路，应当改弦更张。它在理论上与《欧游心影录》遥相呼应，赋予儒学思想新的生命力，所得出的结论是：在西洋哲学基础上建立的西方文化，现在已经弊端显著，人类文化要从西洋态度变为中国态度，全世界都要走中国的路，孔家的路。上述这些现象造成了东西文化论战的新景观：原来已经丧失影响力的保守的文化派重新抬头，与主张西方文化的学者展开了激烈的论战。论战的具体表现形式就是关于科学和玄学的关系的争论。科学对应的是西方文化，玄学对应的是中国传统文化。梁启超等人宣称的“科学破产”的论调，引起了新文化运动阵营内的同仁的不满。因为新文化运动崇尚的正是科学、民主精神。正如胡适所指出的：“自从《欧游心影录》发表之后，科学在中国的尊严就远不如从前了。……我们正当这个时候，正苦科学的提倡不够，正苦科学的教育不发达，正苦科学的势力不能扫除那弥漫全国的乌烟瘴气——不料还有名流学者出来高唱‘欧洲科学破产’的喊声，出来把欧洲文化破产的罪名归到科学身上，出来菲薄科学，历数科学家的人生观的罪状，不要科学在人生观上发生影响，信仰科学的人看了这种现状，能不发愁吗？能不大声疾呼出来替科学辩护吗？”<sup>①</sup>地质学家丁文江首先针对张君勱的演讲进行反击。他在《独立周刊》上发表《玄学与科学》一文，从科学主义的立场出发，捍卫科学的尊严，认为欧洲文化破产的责任不能由科学来负。政治家、教育家应该对国际战争负责，也势必应该对欧洲文化破产负责。他批评了张君勱把科学与人生观截然对立的说法。他认为科学完全可以解决人生观问题，并指出梁启超、张君勱所宣传的科学破产、西方正在打算向东方学习



的说法实际上是新文化运动的一股逆流。此后，论战双方展开了激烈的争论，其争论范围蔓延之广，用梁启超的话说，“几乎令观战人应接不暇。”先后有 20 多位学者参加了论战。科学派竭力主张新世界的文明，捍卫科学的尊严，胡适、陈独秀等人都参与了论战；玄学派则维护中国传统的儒家哲学，比如宋明理学的思想，只不过在其中加进了现代西方哲学的某些内容，如西方的生命哲学。梁启超对由他的两位老友引起的论战采取了辩证的态度。他认为，“人生问题，有大部分是可以——而且必要用科学方法来解决的；却有一小部分——或者还是最重要的部分是超科学的”。<sup>⑨</sup>科学与玄学的争论和以前的争论一样，没能最终解决中西、古今思想文化的关系问题，在参与论战的个人的观点之间也是有差异的。

### （二）围绕《中国本位文化建设》的论战

“九·一八”事变后，中华民族的危机加深，人们普遍思考中国的出路问题，胡适发表在《独立周刊》上的观点在当时很有影响。胡适认为，面对民族的危机，国人要有民族自信心，但首先要反省、闭门思过，今日的大患就在于国人的不知耻、不反省。他强调，要充分认识中国固有的文化的危害性……我们的老祖宗造孽太深，祸延至今。老祖宗遗留下来的孽障包括：鸦片、小脚、八股（“三大害”），贫、病、愚昧、贪污、纷乱（“五鬼”），议文主义、贯通主义、亲故主义（“三个亡国性的主义”），这些是我们民族的根本病。对这些根本的痼疾要进行根治，要用全副精力去消灾灭祸，要学习西方文化的长处。胡适对于固有文化的否定引起了一些人的不满，于是有人反驳胡适，认为民族自信心不能建立在骂老祖宗的基础上。这场争论在《独立周刊》上进行，前后持续了一年多。这实际上还是在争论如何评价和对待中国固有文化的问题，其实质仍然是东西文化的论战。在这样的背景下，1935年10月，上海几所大学的10位教授在《文化建设》上发表了《中国本位文化建设》宣言，把东西文化建设的争论推向了高潮。该宣言认为，在当时的形势下，要使中国的政治、社会、思想具有中国的特征，必须进行中国本位文化建设。而要进行中国本位文化建设，既不能复古，也不能模仿英美或苏俄，只能把

基础定位在此时此地的需要，在这个前提下检讨过去，存其所当存，去其所当去；对于欧美的文化也要吸收其当吸收，不应全盘承受。主张“中国本位文化”的学者把孙中山的“三民主义”和中国传统的道德——礼义廉耻等作为不能被抛开的“文化本位”。这实际上是“中体两用”论的另一种形式的显现，只是把“中体”换成了“中国本位文化”。这篇宣言引起了很多批评意见，于是引发了全国范围的大规模的文化大论战。宣言最有力的对手还是胡适。胡适于次年3月从香港回国后发表文章直接回应宣言的主张。他指出，宣言实际上还是在宣扬过去的“中学为体、西学为用”的思想，目的是为了维护封建的伦理纲常。胡适针锋相对地主张全盘西化（**Whole sale Westernization**）（这个概念在1929年已经由胡适提出，1932年陈序经出版《中国文化的出路》一书，对“全盘西化”进行了系统、全面的论述），认为中国文化惰性太大，不必为其本位的地位担心，而要往前看，必须向西方学习，虚心接受世界文化和它背后的精神文明。“矫枉”必须“过正”，只有极端，才能恰到好处。这种思想相对于本位文化的思想是激进的，它有鲁迅那种“哀其不幸、怒其不争”的意味，目的在于对中国的国民性、社会状况来一个根本的改变。但“全盘西化”的主张实际上是不现实的，在理论上也是经不起推敲的。因为“西”中包含了很多成分，其中有些是互相对立的，如马克思主义、唯意志主义。对这些成分还是应有所选择。为了避免上述问题和反驳对立观点，胡适后来将“全盘西化”的说法改为“充分世界化”。这场争论对于国人反思文化对于一个国家的价值、作用并在此基础上深入理解中西文化的关系是有意义的。

纵观上述各个阶段的文化论战，它们有几个很明显的特点。

1. 上述文化论战都和中国社会的政治状况、贫弱不堪的经济状况紧密联系，和中国社会沦为半殖民地、半封建社会的过程密不可分。这种状况使得文化论争的参加者有着强烈的政治激情，他们热切希望文化能够起到直接的政治功能，在讨论中也会基于自己的政治立场发表一些倾向性的言论，从而影响其观点的客观性。从归宿上说，文化论争往往最后导致政治结果，以政治的形式做出结

论。

2. 由于民族的危机伴随着文化论战的始终，所以各个时期的文化论战的参加者都不可能是纯粹的书斋学者，他们要从事实际的政治活动，所以不可能有充分的时间和精力对中西文化进行深入的研究，这就影响了文化研究的深度。

3. 在各个时期的文化论争中，双方的观点、立场是泾渭分明、针锋相对的，他们都不掩饰自己的观点，直接提出自己的主张，所以学术上的党派性很强。

4. 对于东西文化的争论实际上表现了中国人对于西方文化态度上的差异。与此相反，日本在走向现代化的进程中对西方文化的态度是很一致的。一方面，中国学习西方是被迫的；另一方面，在学什么、怎么学的问题上一直没有统一、一致的观点。如前所述，这样的思想状况肯定会对社会历史发展状况产生影响。

#### 四、积极地反思

建国以后，由于“左”的思想长期统治着中国的思想上层建筑领域，造成了中国的思想界和整个社会对于西方文化和传统文化的忽视、甚至在“文化大革命”中对之全盘否定的状况。

进入 20 世纪 80 年代以后，伴随着中国的改革开放和社会主义现代化建设迈开坚实的步伐的进程，理论界和社会上重新出现了“文化热”和对于中西哲学、文化的比较研究。在 20 世纪 80 年代的大学校园里，有很多文化方面的讲座、研讨会；政府部门也召集各种座谈会、讨论会，制定文化发展战略；一些民间机构也在研究各种亚文化，比如楚文化、齐鲁文化等。对“国学”的关注，对西方社会科学的关注，构成了新时期社会科学界乃至整个社会的一道独特的风景线。20 世纪 80 年代的文化研究对以前提出的一些文化观如“中体西用”、“中国本位文化”、“全盘西化”等进行了再思考。在这场“文化热”中，李泽厚提出了与“中体西用”相对立的“西体中用”的主张；以西方近现代包括马克思主义在内的物质文明和精神文明为本体来努力改进“中学”，转换中国传统的文化心理结构。这

种观点在 20 世纪 80 年代的中国，对于在对外开放的背景中启发人们的思想有一定的积极作用。但同“中体西用”论一样，“西体中用”也是一种片面的观点和态度，有通过绝对性的话语把文化问题简单化的倾向，因为，一定要在中、西之中找到一个所谓的“体”，对于文化问题来说，显然是过于简单化了。文化现象很复杂，先人为主的见解、态度往往是片面的、主观的。“如果做一个简单的比喻，西方文化就像一个蓄满水的水库，如何引进这水库之水，在中国成为一个长期争论不休的问题。封建保守势力一直想通过封闭总闸门的办法，防止‘西水’流入中国；而‘全盘西化’论则企图把总闸全部启开，让各种潮流都进来，包括无政府主义、拜金主义、马克思主义、资本主义、社会主义、德先生、赛先生等等。”<sup>⑧</sup>李泽厚的“西体中用”论也没有突破过去的对待中西文化的简单化的思维方式。针对上述状况，张岱年先生指出，应该抛弃中西对立、体用二元的僵固思维模式，对待中西文化的正确态度应该是：在马克思主义普遍真理的指导下，在社会主义原则的基础上，以开放的胸襟、兼容的态度，对古今中外的文化系统的组成要素和结构形式进行科学的分析和审慎的筛选，根据中国社会主义现代化建设的实际需要，发扬民族的主体意识，创造出一种既有民族特色又充分体现时代精神的高度发达的社会主义新中国文化。这种观点被称为辩证的“综合创造论”。

可以说，对文化问题的关注从 20 世纪 80 年代以来一直在持续，只不过在 20 世纪 80 年代形成了具有广泛性、全面性、深刻性的文化研究的高潮。进入 21 世纪，中国加入世界贸易组织以后，经济的全球化与文化的全球化的紧密相关性，又引起理论界对于文化的全球化与文化的民族性的关系的深入探讨。这些探讨对于建设中国特色的社会主义文化会有积极、重要的意义。

与解放前的文化研究相比，20 世纪 80 年代以来的文化研究有这样几个独特之处。

1. 它是在和平的环境下进行的。
2. 它与政治的结合比以前要松散得多，其相对独立性和学术

意味更强一些。研究中西文化问题的学者一般不会同时是政治家、社会活动家，其书斋学者的性质相对而言更为突出一些。这就使得文化研究、中西文化的比较能够建立在宽广的视野的基础上，有一定的深度。当然，文化归根结底还是受经济、政治影响的。

3. 文化观点上的各种观点的交锋不像解放前那样比较直接、明显，而是比较隐蔽、含蓄，没有形成明显的对立的派别，不具备明显的党派性，因此表现了更多的复杂性。

上述这些特点充分说明了文化问题的研究不能脱离当时的具体的、历史的条件，文化研究是具体的、历史的。

## 第二节 中西文化比较研究的意义

中西文化分属于两种不同类型的国家，但在全球化趋势日渐明朗化的今天，它们的相遇、相知则是必然的现象。如果说，近代以来，中国对于西方文化的引进、介绍是被动的、被迫的，是由于帝国主义列强的侵略而不得不如此的，那么现在我们要主动地、积极地进行西方文化的介绍、研究，并将其和中国文化进行对比，分析各自的优势和劣势，决定对待它们和它们之间关系的态度，特别是，中国特色的社会主义文化建设要求对中西文化做比较分析，以此体现代表先进文化的发展要求。

### 一、中西文化比较研究的必然性、必要性

从时代背景、世界经济文化的发展趋势和我国进行文化建设的角度，都可以认为：中西文化比较研究是必然的也是必要的。为了和社会的经济、政治区别开来，以下所用文化概念偏重于小文化。

#### （一）中西文化比较研究是全球化的必然要求

21 世纪是全球化的世纪，全球化浪潮的迅猛兴起，将对人类社会产生深远的影响。人类在全球范围内被联系、组织成为一个有机系统，世界系统的各个组成部分互相依存、互相影响。全球化最基本的方面是经济全球化。经济全球化是以科技迅猛发展为动力，

以跨国公司的全球运作为载体而进行的全球范围内的产业结构的调整。经济全球化是由于社会基本矛盾所推动造成的历史发展的必然趋势，是任何一个国家都逃避不了的现实。中国也不例外。中国要发展生产力，发展经济，实现到 21 世纪中叶基本实现现代化的战略目标，就要积极地参与经济全球化的进程。为了作到这一点，就必须在思想、体制、政策等方面作好充分的准备，与经济全球化进行相应的配合。从思想条件上说，要参与全球化的产业结构调整，就要有全球化的视野，要有文化全球化的思想准备。即：确立全球意识，具备世界眼光，要善于从全球、世界的广度去观察、思考我国的文化问题，同时，也要正确认识和处理好地区、民族、国家之间文化的关系。经济全球化的结果，对文化的民族性建设、中国特色的社会主义文化建设提出了新的要求。“我们建设民族文化，应当面向世界，面向经济全球化这个客观事实，积极参与全球化的历史进程，在发扬民族文化优秀传统文化的同时，总结经济全球化过程中的人类智慧，借鉴、吸收包括西方文化在内的外国优秀文化，立足当代中国的实际，为我所用，开阔民族文化的视野，丰富民族文化的内容，提升民族文化的品质。只有把代表人类发展方向、反映当今世界精神的价值观念、思维方式吸收、整合到民族文化之中，才能巩固、丰富民族文化的特色，达到民族性和世界性的有机统一。”<sup>②</sup>总之，全球化要求我们：“从全球着想，从本地着手。”

## （二）中西文化比较研究是提高“文化自觉”的需要

常言道，人要有“自知之明”——作为社会成员，个人要对自己的生理状况、精神追求、社会地位等等有充分的认识。社会生命、肉体生命、精神生命对于一个人来说都是重要的。他对这些都要“知”，然后他才能在现实生活中做出恰当的人生选择，实现他的人生追求。从一个国家来说，反省自身的文化，对比本土文化与西方文化也是必须要做的工作，通过这种对比才能更好地认识本土文化，实现“文化自觉”。“文化自觉”是费孝通先生近年来比较强调的一个概念，指生活在一定文化中的人“对其文化及其发展历程和未来有充分的认识”。“文化自觉”实际上就是对本土文化的自我认

知。一个中国人，一定要对本民族的文化和发展有充分的认识，特别是民族文化的本质、优势和劣势等，因为民族文化是一个中国人生长的根。要认识本土文化，采取和西方文化及其他异质文化相互对比的方法是必要的。因为有比较，才能印象深刻，才能有鉴别，才能对本民族的文化有信心，才不至于产生文化认同的危机。“我们只有在了解我们不是谁、并常常只有在了解我们反对谁时，才了解我们是谁”。<sup>⑨</sup>亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》一书中用“文化精神分裂症”来形容那些文化上无所归依、有文化认同危机的民族。我们要有强烈的文化自觉意识，要吸取这些国家的教训，建设好民族文化。

### （三）中西文化比较研究是进行文化建设的需要

文化建设对于一个国家是至关重要的。因为文化对于国家和组成国家的各种群体和个人都是重要的。从国家的角度看，经济、政治、文化对于一个国家来说是有机地联系在一起。文化对于国家的经济建设、政治建设有重要的作用。文化力是衡量一个国家综合国力的重要标志。现代化是全面的现代化，它不仅仅指向经济的发展，人们物质生活的富裕程度，它也指向政治上的民主和精神文明建设。经济、政治、文化三位一体，相互配合，相互补充，缺一不可。从个人的角度说，文化塑造了社会的人，是人的社会化过程中必须接受和学习的内容，而科学的、正确的文化对于一个人的发展是相当必要和重要的。但是科学的、正确的文化不是自然生成的，要经过长期的、认真的努力加以建设。而且，从一定意义上说，文化建设相对于经济、政治建设而言更为艰巨，因为它涉及的是人们的深层意识的问题，而非器物层面的、表层的问题。为了更好地进行文化建设，学习和研究中西文化是非常必要的。

但是也不能过分夸大文化的功能。亨廷顿的《文明的冲突》所宣扬的“文明冲突论”就过分夸大了文化的功能。他认为，从 20 世纪 80 年代末开始，文化问题将成为最重要的世界性问题，它比经济、政治的问题更为根本。“人民之间最重要的区别不是意识形态的、政治的或经济的，而是文化的区别。”“在这个新的世界里，最普

遍的、重要的和危险的冲突不是社会阶级之间、富人和穷人之间，或其他以经济来划分的集团之间的冲突，而是属于不同文化实体的人民之间的冲突。”“民族国家是而且仍将是世界事物中重要的因素，但它们的利益、联合和冲突日益受到文化和文明因素的影响。世界确实是无政府主义的，充满了部落和民族冲突，但是给稳定带来最大危险的是那些来自不同文明的国家和集团之间的冲突”。<sup>⑧</sup>亨廷顿把世界划分为“一个统一的西方和一个由许多部分组成的非西方”，分析西方和非西方的文化力量对比，进而提出西方应该采取的战略。他列举了当代的六种主要文明：中华文明、日本文明、印度文明、伊斯兰文明、西方文明、拉丁美洲文明。他认为，“西方扩张”的时代终结了，非西方文明“对西方的反抗”开始了。“西方是而且在未来的若干年里仍将是 strongest 的文明。然而，它的权力相对于其他文明正在下降。当西方试图伸张它的价值并保护它的利益时，非西方正面临着—个选择。其中一些试图竭力仿效和加入西方，或者‘搭车’。其他儒教社会和伊斯兰社会则试图扩大自己的经济和军事力量以抵制和‘用均衡来制衡’西方。因此，后冷战时代世界政治的一个主轴是西方的力量和文化与非西方的力量和文化的作用”。“随着权力和自信心的增长，非西方社会越来越伸张自己的文化价值，并拒绝那些由西方‘强加’给它们的文化价值”。<sup>⑨</sup>在这种情况下，西方应该采取的策略是：“重新肯定他们对西方的认同，以及西方人把自己的文明看作独特的而不是普遍的，并且团结起来更新和保护自己的文化，使它免受来自非西方社会的挑战”。<sup>⑩</sup>亨廷顿的这些思想夸大了各种文化之间的冲突，忽视了文化之间的融合。而且，他把文化冲突这一由经济、政治利益斗争引起的结果当作原因，或者说他断章取义地截取了文化对经济、政治的影响这一方面的内容，忽视、否认了在长长的因果链条中处于先在地位的经济、政治对文化的影响。的确，“文明间的冲突曾经长期存在，今后仍将继续存在，但此类冲突只会是经济、政治冲突的伴生物，而不是影响世界局势的决定因素。文明的冲突只有和经济利益、政治利益联系起来才是可以理解的”。<sup>⑪</sup>



#### （四）中西文化比较研究是确立正确的文化态度的需要

对待一种文化取正确的态度是学习和研究这种文化的必然要求，对于中西文化的比较研究也应该达到这个目的。我们要看到中国文化的优势，要对其中适应现代化要求的思想进行挖掘整理，使之发扬光大，同时也要看到其中的糟粕，毫不吝惜地放弃。对西方文化的合理的内容要勇于接受，但不能过于盲从。要反对对待中西哲学文化的关系问题上的两种极端的态度：“全盘西化”（后殖民主义）和“夜郎情节”（文化封闭主义）。有的网民在网络论坛上写道：

“假如我是外国人，  
就不会每天看到中国人的丑态，  
也许我不用担心我的社会福利，  
也许一个公平的竞争环境对我更好，  
也许我会为足球带来的快乐而满足。”

这是典型的“全盘西化”的心态的写照。在学术界，“现在有个笑话说，中国整个文化学术市场几乎是哈佛和耶鲁等美国儿所大学的分场。……读书界一些人长期以来对中国自己的研究成果看得很淡，而对西方成果都认为很先进，西方一个三流教授在中国都被当成了一个大师，……这是典型的殖民主义心理和后殖民主义心理”。<sup>⑨</sup>这种情况是民族自卑心理在作怪。这些洋经浜们盲目迷信西方，贬低自己，在文化问题是缺乏骨气的，在社会作用上会导致负功能。在文化态度问题上另外一种极端的类型是过分夸大中国传统文化的作用，甚至认为中国传统文化可以拯救整个世界。这只不过是自我安慰而已，其理论基础是很弱的。所以，只有深入研究、对比中西文化，才能对它们及其关系有正确的、客观的评价，防止过犹不及的片面性。

总之，中西文化比较研究不仅对于了解中西文化的发展及其对人类的贡献和优势、缺点是必要的，而且对于我国的中国特色的社会主义文化建设有重大的现实意义。因此，我们要重视对中西文化的比较研究。

## 二、中西文化比较与代表先进文化的发展要求“

跨入新世纪，江泽民总书记于 2001 年 7 月 1 日在建党 80 周年的讲话中谈到中国特色的社会主义建设和中国共产党的建设时，全面阐述了三个代表思想，并把代表中国先进文化的前进方向列为三个代表之一，明确阐述了“中国共产党要始终代表中国先进文化的发展要求”和怎样才能“代表先进文化的发展要求”的问题。江泽民指出：“我们党要始终代表中国先进文化的前进方向，就是党的理论、路线、纲领、方针、政策和各项工作，必须努力体现发展面向现代化、面向世界、面向未来的，民族的、科学的大众的社会主义文化的要求，促进全民族思想道德素质和科学文化素质的不断提高，为我国经济发展和社会进步提供精神动力和智力支持。”为了能够作到代表先进文化的前进方向，以下几个原则必须要作到：以马列主义、毛泽东思想、邓小平理论和“三个代表”思想为指导，坚持为人民服务 and 为社会主义服务的方向，贯彻“百花齐放、百家争鸣”的方针。同时，“发展社会主义文化，必须继承和发扬一切优秀的文化，必须充分体现时代精神和创造精神，必须具有世界眼光，增强感召力”。就是说，代表中国先进文化的前进方向，就要用辩证的否定观对待传统文化和西方文化。“中华民族的优秀文化传统，党和人民从‘五四运动’以来形成的革命文化传统，人类社会创造的一切先进文明成果，我们都要积极继承和发扬。我国几千年历史留下了丰富的文化遗产，我们应该取其精华，弃其糟粕，结合时代精神加以继承和发展，作到古为今用。”对于西方社会先进的文化，我们要以博大的胸襟和开阔的视野大胆地吸收。凡是能够有助于社会主义文化建设，能够丰富人民的文化生活、提高人们的精神境界，加强中外人民相互了解的先进文化，我们都要博采众长，融会贯通，为我所用。同时又要注意坚决抵制外国文化中的消极、腐朽的内容，防止其侵蚀我们的文化肌体。强调用有利于中国特色社会主义现代化建设的价值立场来继承传统和吸收外国先进文化，首先就要搞清楚中西文化的差异，然后再去探讨相互关联的其他

问题，比如：对于中西文化的价值应该如何定位，中西文化与我国的中国特色的社会主义文化建设的关系怎样？总之，我们是在从传统延续下来的中国搞现代化建设，我们也是在全球化的背景下搞现代化建设，闭门造车、闭关自守都是不行的，盲目自大、对传统全盘照搬也是不行的。我们要从中国的社会主义现代化建设的角度，对传统和西方文化做一个深刻的反省，认清应该为我所用的东西，剔除糟粕，以明智的态度对待中西文化，使之为中国特色的社会主义现代化建设服务。

2002年11月8日，江泽民同志在十六大报告中更加明确地指出：“全面建设小康社会，必须大力发展社会主义文化，建设社会主义精神文明。当今世界，文化与经济和政治相互交融，在综合国力竞争中的地位和作用越来越突出。文化的力量，深深熔铸在民族的生命力、创造力和凝聚力之中。全党同志要深刻认识文化建设的战略意义，推动社会主义文化建设。”在当代中国，发展先进文化，就是发展面向现代化、面向世界、面向未来的，民族的、科学的、大众的社会主义文化，…大力发展先进文化，支持健康有益文化，努力改造落后文化，坚决抵制腐朽文化。”社会主义的文化建设要“立足于改革开放和现代化建设的实践，着眼于世界文化发展的前沿，发展弘扬民族文化的优秀传统，吸取世界各民族的长处，在内容和形式上积极创新，不断增强中国特色社会主义文化的吸引力和感召力”。<sup>②</sup>因此，我们应该从贯彻“三个代表”的要求的意义上，从建设中国特色社会主义文化的战略意义的高度来认识文化建设和作为其组成部分的中西文化的差异的比较研究。在立足于改革开放和现代化建设的实践、着眼于世界文化发展的前沿、弘扬民族文化的优秀传统、吸取世界各民族的长处的方面，中西文化差异的比较研究和在此基础上对待中西文化的态度的意义则更加重大。

#### 注释：

①何兆武著：《中西文化交流史》，北京，中国青年出版社，2001年，第6页

②何兆武著：《西方哲学精神》，北京，清华大学出版社，2002年，第6页

- ③陈祕编：《五四前后东西文化问题论战文选》，北京，中国社会科学出版社，1985年，第21页
- ④同上，第18—19页
- ⑤同上，第346页
- ⑥《科学与人生观》，山东人民出版社，1997年，第12—13页
- ⑦《梁启超哲学思想论文选》，北京大学出版社，1984年，第445页
- ⑧李中华：《中国文化概论》，华文出版社，1994年，第349页
- ⑨李宗桂：《经济全球化与民族文化建设》，《哲学研究》，2001年第1期，第19页
- ⑩亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，北京，新华出版社，2002年，第6页
- ⑪同上，第6,7,18页
- ⑫同上，第8,6页
- ⑬同上，第5页
- ⑭李振国，万国根：《和合之境中国哲学和21世纪》，上海，华东师范大学出版社，2001年，第299页
- ⑮阿正：《对话——文化嬗变与中国命运》，北京，西苑出版社，2001年，第37—38页
- ⑯江泽民：《全面建设小康社会，开创中国特色社会主义事业新局面——在中国共产党第十六次全国代表大会上的报告（2002年11月18日）》，人民出版社，2002年11月，第38—39页

## 思考题

1. 如何评价“中体西用论”和“全盘西化”论？
2. 如何看待科学和人生观的区别和联系？
3. 中日向西方学习的成败得失分析。
4. 联系实际说明中西文化比较研究的意义？
5. 应该怎样建设中国特色社会主义文化？

## 第三章 中西文化的基本差异及其 认知价值

中西文化有几个基本的差异：在对待自然的态度、价值观方面的差异——天人合一与征服自然；在个人的定位上的差异——家族本位与个人本位；对民族关系问题的态度上的差异——协和万邦与征服世界；思维方式上的差异——重视和谐与重视斗争。了解中西文化的基本差异对于中国特色的社会主义文化建设和个人素质的提高有重要的意义。

### 第一节 理论前提

中西文化是两种根本不同的文化模式，将它们做比较有一定的难度，因为文化的内容实在是太大了，大得像空气一样无所不在又难以把握。但是认识中西文化的基本差异对于中西文化的交流互动、对于中国以及中国的国民更好地融入全球化的浪潮中去无疑又是非常必要的。那么，对中西文化进行比较需要确立的理论前提是什么呢？总的来看，有这样几个问题首先必须明确。

#### 一、有没有中西文化之分

有人说，民族的就是世界的。这种观点如果不从文化绝对主义的角度去理解，而是从其强调文化中包含的真理性上去理解，它的意思是说只要是正确的东西，就可以在任何一种社会中得到承认，而不应该再拘泥于原来的地域范围。比如，数学，我们不能说中国的数学，英国的数学，而只是说共性的数学，它是没有地域的限定的。同样，总体上说，文化也应该做如是理解：只要是正确的、有益于人民的，那就不应该分中国的、西方的。这种观点表面上看是有

道理的，但它忽略了具体问题具体分析的原则，没有运用具体的历史的观点看问题。它把研究自然科学的理论和比它范围要广、内容要复杂得多的文化问题混为一谈了。的确，我们不能说牛顿的物理学是英国的物理学，而应该说是物理学的一般理论，按此逻辑，可以说没有中国文化、西方文化之分。但是，文化问题不能做这样简单的比附。马克思主义哲学的方法论在这个问题上有很强的指导意义。马克思主义哲学认为，认识和实践是具体的历史的统一。认识离不开具体的社会条件，在不同的历史时期也有不同的表现。任何事物都是处在一定的条件下的，一切以时间、地点、条件为转移。就文化问题而言，一方面，一种好的民族文化不可能天然地就是世界的文化。因为民族的文化与其所处的社会的现实状况及其发展的历史过程紧密联系，即使它是好的文化，它要成为世界的文化也不是一件容易的事情，因为它未必能在别的国家的土壤中成长。另一方面，一个国家的文化有很强的历史继承性，它要接受外来的好的文化的影响也并不是容易的事情。所以，不同社会中的文化仍旧在各自的社会环境中生长着，带有各自的特点，只是在一定历史条件下会受到外来文化的不同程度的影响，这种影响的程度取决于世界历史发展过程的特点和各个国家对于异质文化的主动选择。文化因其离不开它所生长的社会环境，所以不能谈绝对的文化共性，只能承认其民族性、差异性。总之，“有没有中学和西学呢？可以说有，也可以说没有，要看你是在哪种意义上论说。你如果是在下面这种意义上说，那么就有‘中学’和‘西学’：毕竟有一些思想、理论和学问是在中国发生的，那么这叫‘中学’；有一些思想理论和学问是在西方发生的，那么就叫它‘西学’。确实，每一个国家和别的国家所出现的问题、所出现的思想理论并不完全一样，中国的思想理论和西方的思想理论并不一样，在这个意义上可以说是有中学和西学。在另外一种意义上，也可以说没有中学和西学之分，那就是说学问作为学问而言，只有真假之分，只有是非之分，而没有所谓中西之分”。<sup>①</sup>

## 二、哲学是文化的核心，中西文化的基本差异在核心、实质的层面体现为中西哲学的差异

第一章界定了“大文化”的概念，文化是人不是凭借本能而是凭借后天的实践活动所创造的一切能够为社会共同体所接受的物质和精神方面的成果。人能够从事实践活动，动物不能，所以人类能够创造、保存、传递文化，动物没有这样的能力。人是文化的存在，创造文化、拥有文化是人类活动的一大特征。大文化包含的范围相当广泛，从不同的角度可以分为不同的类型，有物质的文化、非物质的文化，主文化、反文化，主文化、亚文化，等等。从结构上看，文化的核心内容是哲学，是存在于文化现象深层的、一般性的价值观念。正如谢龙先生所说：“哲学和文化是一体的，哲学的发展是文化发展的自觉形式，而文化发展则是哲学发展的必然归宿与现实成果。作为人类文化的灵魂与内核的哲学，反映和支配着人类文化的走向。”<sup>②</sup>所以，中西文化比较中主要、基本的内容是概括性较强的中西哲学观念的比较，一般性而非具体性的比较。

## 三、中西文化比较的角度

谢龙先生将中西哲学、文化比较的模式分为以下几类：

“第一，总体性的比较。五四运动以来的中国现代思想史，自始至终都贯穿着传统思想主要是儒家传统思想与西方新思潮的总体性比较。”<sup>③</sup>“第二，局部性或专题性的比较。总体性的比较是综合的，局部性或专题性的比较则是分析的。在比较哲学，局部性或专题性比较应是基础，虽然它要以总体性的比较为指导，但它又给作为指导的总体性比较提供论据。”<sup>④</sup>第三，对中国传统文化的肯定性与否定性的比较。“五四前后中西哲学、文化比较，肯定性比较的典型代表是‘中体西用’和东方文化派的主张，它们以传统文化为本位的复兴儒家传统的思路同已陷入危机的西方文化或西方文化中陷入危机的方面相比较；而否定性比较的典型则是‘西体中用’和新文化派的主张，它们以西方文化为中心的全盘西化的思路同

已腐朽衰败的儒家传统或儒家传统的腐朽衰败方面相比较”。<sup>⑤</sup>第四，汇合与交融性的比较。这是以前三种比较为基础进行的比较，大体有两种途径与方式——侧重于中西哲学的共通点或差异点，探求二者融汇的途径与方式。

以上几种方式中，综合性的比较能够从总体、本质特征上把握中西文化的特色，所以，以下取第一种比较方式——对中西文化进行综合性的比较，但强调以文化深层的哲学、价值观作为中西文化基本差异比较的理论视角，在此前提下产生几个大致的结论。

#### **四、中西文化的基本差异是相对的，不是绝对的**

一方面，并不是说中西文化的不同取向在其各自的本土文化中是纯而又纯、不掺杂任何与之对立的成分的。如下面我们提到的中国的天人合一思想是中国传统文化的一个大致取向，但并不是说所有的思想家都主张天人合一，有些思想家就强调天人相分。再如，西方文化强调要面向自然，但并不是说他们自始至终都只眼光向外，不关注人的心灵。另一方面，文化是变动的，中西文化的基本差异也不会停留在某个阶段，它会随着历史的发展而变化。因此，说中西文化的基本差异是在相对的、大致倾向上的差异。

#### **五、做中西文化比较要把中国和西方的地域性的概念和中西方人区别开来**

地域和相应的人有时候未必一致。我们讲中西方文化的差异，并不完全等同于中国人和西方人的差异。只有当中国人、西方人是生长于他们相应的地域时才能把中西方差异和中国人、西方人的差异看成是同一的。如果一个中国人从小生长在西方，那么他接受的文化肯定也是西方式的，因为文化创造了人。反过来也一样。所以，我们不能把中西方的差异说成是中国人和西方人的差异，而不把两者区分开来恰恰是人们容易发生的概念上的错误。



## 第二节 中西文化的基本差异

我们先从一些表层的、常识性的中西文化的差异谈起。例如我们会听到有人说：在解决儿童上学过马路问题的方式上，中西方有很大的不同。中国的家长一般亲自领着学龄儿童过马路，西方的家长则会联合起来去找学校，要求学校派专人带领孩子过马路。曾经在2001年被中国的公众广为传诵的“马桶”的故事说明了中西方的日常规则意识的不同：一位在国外的外贸官员一次上完厕所出来的时候，遇到一位中年妇女。她向他询问是否在厕所中见到一个小男孩，因为她的儿子已经去厕所很久了，到现在还不见他出来。这位官员于是帮忙回到厕所去看。结果，的确有一位小男孩在修马桶水箱的拉杆，因为这个拉杆失灵了，冲不下水。在孩子看来，如果自己用过的马桶的水箱不能正常运转，则对不起下一个用厕所的人，也显得自己不文明，会使自己感到没有尊严。这一点和我们中国的厕所文化之一——在马桶旁边写上“便后请冲水”的字样，以此来提醒一部分没有冲水意识的人的现象形成强烈的反差，即使这样，还会发生与提示相悖的事情，这不能不说明某些国人的日常规则意识有待提高。在谈到聪明、智慧的标准的时候，中国人比较认同的是诸葛亮那样悟性好、善于谋略的人。靠着悟性好而读书做官的人，必然有很强的心领神会的能力。而这种悟性及其体现又往往是只可意会不可言传的。与此类标准不同的是，西方人一般把擅长学习科学知识、逻辑推理的科学家当做智慧的楷模，如牛顿、爱因斯坦。诸葛亮式的人物在西方仅仅是作为政治家而在社会上有他的位置，不会和聪明、智慧直接联系起来。而科学知识、逻辑推理、思维方式则是可以归纳整理、世代传递的。谈到逻辑，顺便谈一下和逻辑密切相关的词语的用法。同一个词，对来自不同文化背景的人来说，其意义、理解、解释会有很大的不同。比如，“duty”这个词，中文的直接翻译就是责任。“责任”在中国人看来是一个褒义词，因为它代表了一个人很有责任心，愿意对事情负责任，是一个

人品行可靠、可信的象征。但西方人，特别是美国人却认为，“duty”一般表示的是在人们不愿做某事却又不得不去做某事的时候不得已而为之的情况，简言之，责任就是负担或者说负担就是责任。在这个意义上责任并不具有褒奖的意义。所以，在帮助别人做了某件事情后，中国人一般会说“这是我应该做的”，用英语的话，可能会说成：“It's my duty”，但如果你这样说了，肯定会被对方理解为他不高兴做这件事情，但是别人要求他做他，就不得不做了，他是被迫做这件事情的。所以，西方人在这种场合不会回答“it's my duty”，而一般会说：“You're welcome”，“My pleasure”。又如，“音乐人”，“musician”这个词，中西方的理解和对待他们的态度是很不同的。一个音乐人没有成名的时候在中国的地位是很低的。在中国传统社会中，他们就是卖唱的、卖艺的，没有任何地位，不到万不得已的时候，好人家不会送自己的子女去做“戏子”。他们的地位比沿街乞讨的乞丐好不了多少。遇到有人家办红白喜事，艺人去帮助举行仪式，他们演奏完就被主人拿钱打发走了。他们不会受到隆重的礼遇，不会受到尊重。当然，一旦成名成家，则是另一种情况。从当代中国社会的歌星、影星们的收入、地位和被追星族们所崇拜的现象就可见一斑。在西方文化的背景下，人们通常不会把没成名的艺人看成是“beggars”。他们一般把在街头演奏的艺人看成是一种严肃的音乐在寻找他的听众和被欣赏的机会，由于他们的工作，公众才能有机会欣赏到街头音乐。在这样的心理背景下，人们给艺人钱，不是出于对乞丐的怜悯，而是出于对艺人的表演的喜欢。再如，说“上帝”一词的时候，中西方文化背景下的人所指的意思是有很大不同的。这些不同可以从下表⑥中概括地列举出来。

West(西方)	East(东方)
One God(一个上帝)	Many gods(许多神)
All powerful(全能的)	Limited power(有限的力量)
One truth(一个真理)	Many truths(多个真理)

我们还可以在谈论词的差异的基础上进一步谈一下中西方的写作风格上的不同。中国人写文章，比较注重的是模糊的、抽象的表达方式，一般用一些程式化的、空洞的表达方式。西方人则注意具体的信息。体现在用词上，中国人爱用抽象的词，西方人则注重通过具体、形象的词来传达信息。西方人认为，如果一篇文章空洞无物、只是一些空话的堆积，是**没有意义的**，会让人很反感。比如有人写关于养宠物的文章<sup>⑤</sup>，大意是：“许多人在小时候喜欢养宠物。因为宠物很可爱、漂亮、不会伤害人。人们可以向自己的宠物表达他们的喜怒哀乐，倾诉他们心中的秘密。因此，动物成为人类的朋友。如果你想养一只宠物的话，有几个问题先要考虑好。首先，选择一个合适的宠物。其次，确定你可以给宠物提供一个可以居住的舒适的环境。最后，考虑清楚你是否有充足的时间陪伴、照顾你的宠物。”这样一篇说教式的文章，中国的学生可能会感到很满意。但西方人读起来会感到讨厌和没有意义，因为它没有包含充分的读者想了解的信息。在西方人眼中，这类的文章要写好，必须寻找一些有意义的问题来回答。这些信息应该包括：写文章的人有宠物吗？她自己想要一只宠物吗？她知道她所认识的人中有养宠物的吗？总之她要写出个性化的、经过她的观察得到的东西。西方人不喜欢一上来就直接用诸如“可爱、漂亮”等抽象、空洞的词来描述宠物。再如，夸奖一个女孩的时候，一般中国人会说这个“女孩”可爱。这样说在中国的文化背景中应该就算表达了对这个女孩的印象。但这种不做细节解释的描述在西方人看来是笼统的、含混的、空洞的，因此是没有意义的。中西方的写作方式有差异，行为方式也有差异。中国人的行动比较注重强调的是“是”，西方人的行动比较强调的是“做”。这一点从一个人对自己的介绍就可以看出来：老朋友重逢或者陌生人初次见面，中国人一般总会先介绍自己“是谁”——自己的身份、地位、头衔、人品等等；西方人往往爱说自己“在做什么”，即对一个具体活动进行描述——在研究什么问题（比如在设计一个软件），在制定什么计划，搜集什么信息，做出什么决定等等。在西方人看来，将某事付诸行动是最重要的，而中国人则

把身份、地位看成最重要的，把表现他们做人的品质，比如善良、可爱、有礼貌、受过教育等等品质看作比自己目前在从事的工作更为重要。这也是西方人在和中国人交谈的时候往往感觉信息量较少的原因。这一点和中国传统文化中的“正名”思想有关。中国人太注重从定性的方面考虑问题了，而西方人则注重从实际行动中去考虑问题。另外，从时间上看，中国人一般爱怀旧，面向过去，谈到过去、历史，往往津津乐道，无限缅怀。西方人往往爱向前看，面向未来。西方人的这种注重实际行动和向前看的思想特征从 2001 年世界范围的畅销书《谁动了我的奶酪》中得到了集中的、通俗的阐释。《谁动了我的奶酪》通篇都在谈变化，谈未来会发生变化的事实和应该怎样对待未来和变化——未来、变化本身和对未来、变化的处理方式及与之相适应的理念。它主张：生活在变化，日子在往前走，人应该随之改变，而不能总是回顾过去，或者在原地**踟蹰**不前。没有必要过多地留恋和感慨、执著于过去的某些东西，比如小矮人哼哼总在想：究竟谁动了我的奶酪？这不公平，这样的事情不应该发生在我们身上！我们有拥有奶酪的权利，奶酪没有了不是我们引起的，而是某些别有用心的人制造了这个局面。我们应该从中得到些补偿。哼哼由于太过于执著于对过去所发生的变化的原因和变化本身给他带来的委屈的感受了，所以他回避变化，不能接受变化，不能向前看。相反，他总是向后看——怎么就会变呢？他固执地认定他曾经拥有的旧奶酪是他唯一的奶酪，幻想有一天原来的奶酪还会回来。他不停地抱怨、指责，不停地委屈、感到不公平——过于考虑、反思过去，不想承认已经变化了的现实，不采取任何行动调整自己，适应变化了的环境，重新去寻找新的奶酪。这象征着相当一部分现实生活中的人：离婚后仍喋喋不休地向人“控诉”前夫绝情、缺德的妇女，失业后念念不忘过去的单位领导如何不公平对待职工的下岗工人，……各种将自己的现在际遇迁怒于人、不思进取的普通人，他们对过去进行抱怨所占的时间、精力远远多于从现在出发对未来的发展所做出的努力。他们和哼哼的心态一样，觉得他们自己天生具备拥有自己的奶酪的资格和权利，当他们原来

所拥有的奶酪被拿走以后，他们觉得自己是受害者并为此而指责别人，抱怨造成自己的现状的一切可能的因素。他们不愿意向前看。当周围的事情已经发生变化时，他们却不想对自己有所改变。和哼哼的做法相反，嗅嗅和匆匆这两个小老鼠则面向未来、顺应变化。他们天然地、本能地认为，未来的变化是必然的，所以当变化真的来了之后他们想都没想就去找新的奶酪了。在他们的概念中似乎没有对过去的怨恨和不满。除了倾尽全力面向未来，去寻找新的奶酪，他们并不考虑任何其他的事情。《谁动了我的奶酪》倡导的是简单而又聪明的生存智慧，面向未来采取行动的生存智慧，它反对的是沉湎于过去、仅仅让思维、情感停留在过去事情的性质上的徒劳无益的生存哲学。

“变化总是在发生，他们总是不断地拿走你的奶酪”。

“朝新的方向前进，你会发现新的奶酪”。

“越早放弃旧的奶酪，你就会越早发现新的奶酪”。

“随着奶酪的变化而变化，并享受变化”。

这些话对处于迷宫时代的现代人是非常有意义的。它提醒人们，人所面对的客体——世界的本质就是它在不停地变化，作为行动的主体的人除了随着未来的变化而变化、采取行动，别无选择。只有随着“奶酪”——生活、工作中的各种目标的变化而变化并从对新的目标的追求过程中感受生命的意义，才能像小矮人唧唧那样，找到新的奶酪，并随时准备应对未来的变化。未来、变化就是生活，生活就是不断创造。既有的不会永远存在，因为未来是变化的，在这种情况下能够用生命的创造活动不断地提升自我，实现自己的新的人生、事业目标，才是真正的强者。当然，上述观念在中国现代的年轻人中也被广泛地接受下来，并对实际生活有重要的影响。总而言之，在文化的各个层面都存在中西文化的差异。但是，文化的构成成分是十分丰富和庞杂的，不可能让我们有充分的篇幅将表层文化差异充分展开。所以，以下从表层文化差异进入到深层文化差异的探讨，同时从具体的文化差异进入到一般文化差异的探讨。

从文化的一般性上谈中西文化的差异，有很多理论观点。比如

在西方，著名的研究过中西文化差异的社会学家韦伯对儒教与新教（16世纪以来在整个欧洲掀起的宗教改革运动中各改革教派的统称）伦理的内容和功能的差异做了系统的论述。他把新教看作资本主义发展的重要精神因素，认为新教所提倡的“一手拿算盘，一手拿圣经”的理念，合法地经商、赚钱，鼓励人们节俭，这些精神是资本主义发展起来的主要原因之一。中国的儒家思想（他称为儒教）<sup>⑩</sup>不鼓励人们去经商赚钱，是资本主义精神的反证。

他的观点列表如下<sup>⑪</sup>

儒 教	清 教
1. 信仰非人化的宇宙秩序，容忍巫术	1. 信仰超现世的上帝，排斥巫术
2. 适应世界以维护天地和谐，一种有秩序的理想	2. 不断地追求上帝所嘉许的美德，而控制世界；一种有进步性变革的理想。
3. 为面子、身份和修身而自我控制	3. 为抑制人的邪恶本性，遵从上帝意志而自我控制
4. 缺乏与传统相对的宗教先知；相信人若合礼节行事可免受神灵的惩罚	4. 宗教先知认定传统和世界现状有缺陷，人不可能凭自身努力而成善。
5. 一切人际关系以家庭的孝道为原则	5. 一切人际关系，使之都侍服于上帝
6. 亲属关系是贸易往来、民间团体、法律和行政管理的基础	6. 理性法则和契约是贸易往来、民间团体、法律和行政管理的基础
7. 不信任家族成员以外的任何人	7. 信任一切人，只要他们是“共同信仰者”
8. 财富是面子、身份和修身的基础	8. 财富是一种诱惑物，有使人失去道德生活的意图

在中国，近代以来，伴随着被动地走向资本主义的历史进程和关于如何应对中西文化的冲突的争论，学者们对中西文化差异也做出了各种各样的理论概括。如有人说“中国文化主静，西方文化主动”，“中国文化是精神文明，西方文化是物质文明”，西方文化向

外,面对自然界,中国文化向内,面向人的内心,即“中国文化主心,西方文化主物”,“中国文化是大米文化,西方文化是面包文化”,“中国文化是植物文化,西方文化是动物文化”。<sup>⑭</sup>还有人认为,中国文化重义轻利,西方文化重利轻义。上述这些观点都是不符合历史事实的,是偏颇的,它们都程度不同地夸大了它们所要说明的观点,忽视了与之对立的事实,其根据是不充分的,因此都不能准确、客观地概括中西文化的差异。有些观点是简单、幼稚的,比如“大米”“面包”的说法,好像中国人永远都不会吃面包似的。在这些对于中西文化差异的描述中,钱穆先生的描述是比较客观的。他认为如果从外部特征上看,中国传统文化和欧洲文化的不同就好像唱戏和赛跑。欧洲人唱的戏,戏本是“一本到底的,而在台上主演的角色,却不断在更换,不是从头到尾由一个戏班来扮演。而中国呢?直从远古以来,尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔,连台演唱的都是中国人,秦、汉、隋、唐各代也都是中国人,宋、元、明、清各代上台唱戏的还是中国人,现在仍然是中国人。”换成另一个比喻,就是:“中国文化和欧洲文化的比较,好像两种赛跑。中国人是一个人在作长时间长距离的跑。欧洲则像是一种接力跑,一面旗从某一人手里依次传递到另一人。如是不断替换。”<sup>⑮</sup>以下从中西文化的外部特征比较深入到内部、本质方面的比较。综合一些权威的、较有深度的、客观地概括中西文化基本差异的理论,我认为,相对而言,中西文化的基本差异有以下五个方面:

## **一、在对待自然的态度、价值观方面的差异——天人合一与征服自然**

我们到公园去游览,会发现中国的公园和西方的公园的风格截然不同。中国的公园设计讲究和自然的景物浑然天成、融为一体。公园里的建筑物、石板路和自然的水、树、岩石综合在一起,形成美妙的景色。公园的构造以尊重自然为前提,公园布局客观的效果是合人工的东西和自然的东西为一体,有时我们甚至不能分出哪些是人工的,哪些是自然的。中医的治疗也体现了尊重自然的思

想。中医把人的身体看做是自然的一个表现形式，要尊重自然，使自然维持它的平衡状态。如果身体某个部分有病，那就要从整体上分析、治疗这个部分的疾病，药物的治疗要和身体的自身因素结合起来共同发挥作用，通过治疗使身体调整、回复到原来的、自然的平衡状态。在这些表层的文化的背后起支配作用的是中国传统的天人合一观念。“中国文化比较重视人与自然、人与人之间的和谐统一的关系，西方文化比较重视人与自然、人与人之间的分别对立的关系”。<sup>⑧</sup>天人合一是中国传统文化的一个基本思想模式。中国传统哲学如儒家、道家、墨家等和中国的文学、艺术都把自然看作是造化流行的有机整体，可以和人发生感应的有情宇宙，认为天地、自然是人类赖以生存的根本条件，自然宇宙及万物都是有情意的，它们可以表现至善至美的价值，所以人应该尊重自然，对自然要寄予深切的同情与关心，不要去试图探究自然的本性、改造自然，要排除功利思想，通过道德修养工夫去体会自然之美、自然之伟大与深邃。正像张岱年先生概括的：“天人本来合一，而人生最高理想，是自觉的达到天人合一之境界。物我本属一体，内外原无判隔。……中国大部分哲学家认为天是人的根本，又是人的理想；自然的规律，亦即当然的准则。而天人之间的联系者，多数哲学家认为即是性，人受性于天，而人的理想即在于尽性；性即本根，亦即道德原则，道德原则乃出于本根。”<sup>⑨</sup>以庄子为例。庄子讲过一段赞美自然和以自然的境界比附做人的最高境界的话：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者，原天地之美而达万物之理，是故至人无为，大圣不作，观于天地之谓也。”<sup>⑩</sup>在庄子看来，人在天地万物之间没什么特别高明的地方，人和其他事物一样，都处于万物不断的转化过程中，是“始卒循环”过程中的一个环节而已，因此人对生死也要看得开，人对自然要尊重，不要以人害天。“吾在天地之间，犹小石小木之在大山也。”<sup>⑪</sup>“万物皆种也，以不同形相禅，始卒循环，莫得其伦，是谓天均”。<sup>⑫</sup>“牛马四足是谓天，落马首，穿牛鼻是谓人。”<sup>⑬</sup>庄子强烈主张消除天和人的对立，使生命返归于自然的本真。“天与人不相胜也，是之为真人”。<sup>⑭</sup>可



如，第一次明确提出“天人合一”命题的张载，他的民胞物与思想典型地反映了“天人合一”的大气魄：“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。天地之塞吾其体，天地之帅吾其性，民，吾同胞，物，吾与也’，<sup>②</sup>就是说，人是天地生成的，天地好比是人的父亲、母亲。充塞于天地之间的气，构成了天地的体，也构成了我的身体；统帅天地变化的是天地的本性，也是我的本性。人民是我的兄弟，万物是我的朋友。我与天地万物是统一的。张载著名的四句立言宗旨更是体现了对天、人的整体关怀：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”<sup>③</sup>第一句讲的是天道，后三句讲的是人道。天道、人道密不可分。与天人合一观念相对应，中国传统哲学很重视体认天道，重视直觉思维。直觉思维是一种跳跃性、快速性、直接性、综合性的思维，是处于认识、实践过程中的主体自身运用知识经验，不受逻辑规则约束，对客体的本质、属性及其规律联系做出迅速的识别、直接的理解和整体的判断。同时，中国哲学也很重视反观内心、反省内求，如孟子的尽心、知性，宋明理学提出的“豁然贯通”，禅宗的“明心见性”“立地成佛”。孟子认为性的内容就是“四心”：“侧隐之心，羞恶之心，辞让之心，是非之心。”尽心就能知性。

与中国文化重视天人合一，主体客体合一的立场截然相反，西方文化则把自然作为人类认知的对象，把自然宇宙看作是与人类不可调和的对立物，自然界的各种现象是和人类根本不同的，它们无所谓善恶美丑，更不带有感情色彩。因此，西方的思想家们非常强调主客两分，强调人要征服自然，注意发挥人对自然的主体性和人对统治者的主体性——前者为科学，后者为民主。西方哲学的发端——古希腊哲学就非常偏重于对宇宙本原的探求。中国哲学从先秦以来则一直偏重伦理原则，关心为人之道。西方的哲学家大多认为存在着比自然、人类现象更真实、更高层次的本体，如黑格尔的绝对精神，笛卡尔把上帝作为第一实体。“知识就是力量”“征服自然”的口号就是在这样的文化背景下提出的。培根认为，人们追求科学，不是为了在争辩中克服对方，而是为了在行动中支配自

然。但是，要能够命令自然，必须首先服从自然，研究自然，探求自然界发展变化的规律，这就是追求知识。从宗教传统来看，《圣经》中关于上帝创世的故事中包含这样的思想：上帝创造人类的时候，赋予人类以支配万物的地位——在所有上帝的创造物中，人的地位是最高的，人是自然界的主人。人类超越于自然之上，支配自然，利用自然来满足人类自身的需要。为了实现这个目的，人们才去从事科学活动，来理解自然。这种价值观是科学发展的一个动因。西医对人的身体的态度也体现了这样的观念。西医将人的身体看做是一个可以研究、改造的对象，医生可以根据自己的研究、判断去处理发生病变的身体的某个部分，而不是像中医那样先确立一个整体的、自然至上的观念去尊重身体的自然状态。

对于天人关系的看法对个人和社会有重要的意义，在科学技术突飞猛进的现代社会尤其具有特殊的意义，这个问题在下一节再做展开论述。

## 二、在人性问题上的差异

世间奇妙多，人类居其首。人、人的属性是什么？——“认识你自己”，古希腊的这句话名言所蕴涵的问题吸引了中外古今众多的思想家的兴趣。对于人的问题的探讨是中外多数哲学家的重要的或说是核心的主题。西方哲学从苏格拉底开始了从关注自然向关注人的转向，中国自先秦哲学开始，压倒一切的主题就是关于人的问题。认识人自身，从哲学的角度，就是认识人之为人而不同于动物的、专属于人的特性。这些特性在所有的人身上都应该是适用的。但人的问题的研究，人的属性问题的研究，不同的时期、不同的民族的侧重点是不同的。这里拟从纵向分古代、近代、现代三个时期大致考察一下人的属性理论在中西方的历史发展，在此基础上再对中西方对于人性的看法及其对人的行为的影响做一概括分析。

### （一）古代社会的人的属性理论

在古代社会，人的属性学说基本上都是为维护专制统治服务的。它们一般把人的欲望说成是恶的，是要受理性的压制、克制的。

在西方古代哲学史上，柏拉图把理念论运用于对人性的解释。他把人的存在分成肉体 and 灵魂两个部分。灵魂不死、完美无缺，肉体则短暂和虚幻。柏拉图认为，人的灵魂可以将人引向至善和永恒，而肉体只使人堕落。人的灵魂由三个部分——情欲、意志和理性组成，它决定着人的本质。其中，情欲是最低等的和最盲目的，意志是高尚的和有教养、服从真理的，理性是最高等和最清醒的。这三部分分别对应着人身上智慧、勇敢、节制的品德。如果一个人受理性的主宰，得到意志的维护，情欲可以受到控制，那么这个人就具备了正义的品质。这样的人是最完美的。理性如同车夫，理想状态的人拥有理性对意志和情感的主宰作用，恰如车夫能够驾驭意志和情欲两匹飞马。在政治领域，国家的立法者代表理性，国家的保卫者具有意志的本性，手工业者、商人和农民受情欲的支配，它们因此而分属于三个高低不同的等级，是神分别用金子、银子和铜铁作成的。他们应分别在自己所属的等级中各司其职。这样的国家就是正义的国家。所以，国家是扩大了的个人。如果第三等级劳动者参与政事，实行民主制，这就是“乱民”政治，是“不正义”，对国家就会有很大的危害。中世纪晚期，经院哲学的集大成者托马斯·阿奎那十分强调人的双重本质和双重存在。他认为，人是灵魂和肉体的统一，感官欲望是人的基本需求；同时而且更为重要的是，人的真正幸福不在于肉体的快乐，应该以服从上帝为目的。人面对的是两个世界：现实的感性的世界和超验的精神的世界。前者能够满足人的自然欲望，后者则能够展现神性，使人达到灵魂的永生。托马斯·阿奎那把改变人的因素分成由低到高的四种：有些是生理的，有些是心理的。心理的因素或是感性的、或是理性的，理性的因素或是实践的，或是理论的。在生理因素中，最强烈的是酒，最强烈的感性因素是女人，最强烈的实践因素是政权，最强烈的理论因素是真理。他认为，上述影响人的各种因素应依照后者服从前者的顺序。这里，托马斯肯定了食欲、性欲是人的基本欲望，它们也会支配人们的行为。而且，在酒、色、权、理这四种决定人的行为的因素中，自然欲望占了一半。但托马斯非常肯定理性对人性的最终决定作

用。认为：“人性行为”是人所特有的行为，即人有理性，可以受理智而不是感情欲望的控制；“人的行为”是理性和欲望共同支配的行为。作为一个人应该追求“人性行为”而非“人的行为”。前者 and 上帝是相通的。但它和后者关系并非矛盾的。正如一个旅行者用不着在走每一步时都想着旅途的终点，人的行为也不必总是挂念着终极目的——通过理智去追求终极的善、上帝。这里，托马斯是以比较能够让世俗之人接受的方式，精致、系统地论证了为封建专制制度服务的神学理论，最终的归结点仍然是以理统欲。

中国先秦时期，荀子主张性恶论，孟子主张性善论。荀子认为，人生而好利、好味、好耳目之欲，即人生来就有各种欲望要求，如果顺其发展，社会必然陷入混乱、纷争。这就需要圣人制礼作乐来“化性起伪”。孟子认为，人不同于动物在于人生而有善性——恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心，对应地就会有将“四心”体现出来的仁义礼智四种道德品质，人之不同于动物就在于人有善之道德。人之向善，好比水总是从高往低流一样。圣人就是“人伦之至”者，即能够把人的善性发展到极至的人。一般的老百姓靠提高自身的修养也可以达到圣人的境界。“涂之人可以为禹”。怎样才能达到这样的境界呢？孟子认为，最重要的就是要能够“少私寡欲”，不要过于去追求个人的利益和幸福。在中国封建社会后期统治思想领域的朱熹的理学，把人性分成两部分，一部分是禀理而成的，为天地之性；另一部分为气质之性，是禀气而形成的。人是由天理与气结合而成的。由于理是至善的，所以天地之性也是善的。气有清有浊，禀受清明之气的人就成为圣人；禀受清明之气但又掺杂一些浊气的为贤人。贤人可以克制自己的物欲。禀受浑浊之气的人为愚蠢的人或坏人。因此，人们应该存天理，恪守至善的天理即封建道德，灭人欲。

## （二）近代社会的人的属性的理论

在近代社会，资产阶级为反对封建专制、高扬资产阶级民主而提出了资产阶级的人性理论。文艺复兴以来，各种资产阶级思想家一个共同的理论取向是高扬人的知识、理性的力量，以此与宗教神

学来抗衡，同时，他们所提出的人性理论有一个共同点，就是：充分肯定人的欲望的合理性，认为人的自然欲望是人的根本属性，而封建专制违反人性，要推翻封建专制制度，建立一种符合人性的资产阶级民主制度。

英国哲学家霍布斯的自然人性论主张用人的自然性来取代超验的神性。他将人的身体比做一架活动的机器。心脏好比发动机，神经系统好比传送带，骨骼关节好比齿轮，人的行为就是人体的机械运动，由此产生了人的所有的情欲需求和感官快乐。人人都追求这些自然欲望，这就会产生争斗，“人对人像狼一样”。为了避免利益相争带来的危害，人类为自己找到了求得和平的基本法则即自然法，如己所不欲、勿施于人的法则，它是对人的“自然权利”的限制。自然法的实施依靠理性。自然权利、自然法皆是人的本性所为。但一般而言，为了利益，特别是在权力和财富面前，人们很难主动、自觉地去遵从自然法，往往无视自然法的存在。为保证自然法的实施，就必须依赖作为公共权力代表的国家。因为国家可以控制所有人的行为，这就能够保证整个社会的和平。霍布斯的理论彻底否定了封建教会所宣扬的“神创国家”与“君权神授”说，打掉了教会加给封建专制国家的神圣灵光，具有反封建的意义。法国启蒙思想家卢梭的自由人性论认为，自然赋予了人的生命自由。在自然状态中，自然人除了体质和年龄等方面的差别外，完全是自由、平等的。他们完全凭借情感做事，由此产生两种最基本的自然情感：自爱心和怜悯心。在自然状态中，一切本能的活动都是为了自保和幸福。在私有制社会中，人的生而自由的本性被束缚住了。所以人民起来推翻专制制度、建立保护人民自由的国家就是必然的、应当的。卢梭的理论同样论证了推翻封建专制制度的合理性，并论证了建立资产阶级民主政治的正义性，为法国资产阶级大革命做了理论准备，在法国大革命中起了巨大的作用。

中国自明代中叶以后，在封建社会内部也产生了资本主义萌芽。一些代表新的市民阶层的思想家，提出了与传统思想大相径庭的人性学说，宣传初步的民主思想。明末清初的黄宗羲认为，人性

是自私的，这种自私的人性是正当的。但是专制君主使天下人忠于一人一姓，从而不敢自私、不敢自利。因此君主是天下之大害，应该变君主独治为君臣共治。清代中叶的戴震提出，欲、知、情都是人性，而欲望是最基本的人性，是人存在的基础。他认为程朱理学“存天理、灭人欲”的主张是“以理杀人”。他反对将天理、人欲对立起来，主张理在欲中，理应该使人的欲望得到正当的满足。

### （三）现代社会的人性理论

资本主义社会制度确立以后，随着生产力的发展，生产关系、经济基础、上层建筑的稳固，资本主义的固有矛盾也暴露出来了，其他相关的社会问题也随之产生。资本主义据以建立的崇尚理性、知识来征服自然与社会的思维模式造成了很多问题。过去，人们相信，靠人类的聪明才智，可以解决社会中的一切问题。然而，技术、物质文明高度发展的同时，社会的各种问题非但没有解决，反而越来越多了：种族冲突、男女平等、争取和平、生态平衡。在现实社会矛盾不断加剧的情况下，在生物学、心理学、人类学和社会学等新兴学科的推动下，现代社会的哲学家们纷纷对传统哲学进行了批判性的反思，检讨传统人性论存在的不足，在人性思考的深度和广度上都和传统人性论区别开来。他们从人的生命存在的角度来思考人性问题，人性中的非理性、不确定性的部分被现代西方哲学家充分发掘出来，并成为解释社会的存在和发展的最基本的动因。人的生存意志、人的个性自由等成为被高扬的人性。德国哲学家叔本华认为，世界的本质、人的本质都是生命意志。生命意志是不可遏止的盲目冲动和欲求，欲求的目标是求生存。理性只是意志的产物和工具。人的欲求是永无止境的，同时这种欲求总会不断地受到阻抑。因此，人生在本质上是形态繁多的痛苦，人生就是一场悲剧。要摆脱痛苦，只有禁欲、否定生命意志。叔本华思想的继承者、德国哲学家尼采认为，生命意志是一种强力意志（权力意志），它是扩张自己的冲动。人的最高境界应该是成为强者、超人。生命的根本在于创造。生命至上、自我至上、创造至上。而传统的道德把生命的激情、欲望视为罪恶，压制和摧残生命的本能，使人变得懦弱、伪善、

守旧、消沉。因此，应该对传统的价值进行批判、重估。丹麦哲学家、神学家克尔凯戈尔认为，人只是作为一个孤独个体而存在的。存在总是个人的和主观的，它随着个人感受体验的变化而变化，并时刻处在各种非理性情绪的包围中。人性在本质上是激情的。人是一个主观思想者，他只关心自己内心生活的变化，只存在于自己的思绪中。人的存在完全是非逻辑的和非概念的。人无时无刻不在体验着担忧、烦恼、沮丧、孤独、恐惧、绝望等情绪，这种情绪支配着每一个人的存在。因此，人生的种种境遇是不可思议和难以把握的。只有信仰上帝，才能得到身心上的解脱。

综上所述，可以得出两个结论：

1. 马克思主义哲学产生之前，哲学家们对人的属性、人的本质问题的探讨有着不可克服的共同的缺点，即：离开人的具体的社会关系来探讨人的本性，陷入了抽象人性论的理论误区。而且，由此出发，他们用抽象的人性去说明社会的状况、性质和发展，不懂得或不能够用社会去说明人性。上述缺陷是中西哲学家共有的。马克思主义哲学则认为，人的本质在其现实性上是一切社会关系的总和。这就在人性、人的本质问题上实现了一次飞跃：用社会属性去界定人的最根本的属性，用社会关系的总和去界定人的本质，反对谈论抽象的人性，主张从现实的、社会的人出发去探索人的本性；也反对用抽象的人性来说明社会，而是用社会来说明人性，克服了马克思主义哲学之前的哲学人性观的根本缺陷。

2. 总体说来，中国的哲学家倾向于认为人性本善，西方哲学家倾向于认为人性本恶。前者以孟子为典型代表。后者以霍布斯为典型代表。这种对人性的看法决定了中西方不同的行为、观念模式。如果一个人认为人性本恶，人生下来就有原罪，人的恶是与生俱来的，那么他就会接受和理解现实中恶的人和事（即使这个人总统，在西方人看来，他犯错误也是正常的，可以理解的。因为人毕竟不是神，是人就会犯错误），包括自己的恶的想法和做法。在这样的背景下他会努力地去克服恶。所以人一生的实践活动是通过忏悔、接受宗教教义、行善等方式、活动不断地减掉恶的成分、性质的

过程。在西方的政治体制上也体现了克服、限制错误发生的观念。比如“三权分立”的政治体制实际上含有一种权利之间互相制衡、监督使得被监督的对象免于犯错误的意味。上述观念和行爲模式构成了西方文化的“罪文化”的特征——人们要善于分辨对错、善恶，如果做错了，就要勇于承认和改正，不论别人是否知道。在西方人看来，只有你承认自己的错误和缺点，才能进一步转向善。承认恶是向善转变的第一步。善要得到鼓励，恶、错误要得到制止和改正。要把恶降到可能的最低的限度。相反，一个人如果认为人性本善，人之初性本善，他就会对人和事充满美好的期望。一旦这种期望落空，他就会很痛苦。比如在中国的社会环境中，有的人经常慨叹社会上的人很复杂，不好交朋友。而在大学中老师和学生之间的关系，相对来说就纯粹、善良多了。这种想法在西方人那里就不会有。西方人会认为，大学和其他社会组织一样，也会有恶。教师和学生的关系、学生之间的关系和公司职员之间的关系没有什么区别。在任何阶段和场合，恶都会存在，没什么可惊讶、感慨的。中国人认为，人生下来都是纯洁、善良的，只是由于后天的环境使他变坏了。于是中国的文化传统就非常重视给孩子树立人格榜样，让他们在好的环境中成长。这样，父母、老师等对孩子有重大影响的重要他人就都是被理想化了的，他们应该是完美的、理想化了的。在这种心理背景下，中国文化带有“羞耻文化”的特征，即如果一个人做了错事，他会感到很羞耻，感到对不起别人。当然，上述差异并不影响中西方对于人性取殊途同归的共同态度，应该努力用教育等等社会的力量引导人们向善。

### **三、在对个人的定位上的差异——家族本位与个人本位**

“印度人是在‘永恒’的意义上理解自我；中国人是在‘关系’的意义上理解自我；而西方人则是在个体的意义上理解自我。由于在个体的意义上理解自我，自我就是权利、义务、尊严、心理、生理等诸要素的实体；由于在关系的意义上理解自我，自我就是各种关系、各种角色的复合；由于在永恒的意义上理解自我，自我就是撰



脱尘世之累的如来境界。’<sup>④</sup>

中国的传统文化非常重视家族的地位和人际关系的协调、处理问题。相对来说，人和自然的关系被放到较为次要的位置，不太受重视。正如在上一个问题中所论述的，在中国传统文化中，即使关注自然现象，也赋予自然现象以人的主观情感、愿望、意志。更确切些说，中国传统文化所重视的不是孤立的个人，不是肯定个人的价值，而是肯定个人对他人的意义，特别是对家庭成员的意义。一个人的意义最重要的是他对于家庭、国家的意义，而不是对他自己的意义。比如，你是哥哥，你就要照顾弟弟。你是弟弟，你就要遵从哥哥的教导。在中国的传统中，一切社会组织都以家庭为中心，人之间的关系也是由家庭扩大、引申而成的。个人、自我时刻要考虑自己在家庭中的作用。当然，传统社会的家庭是几代同堂的封建大家庭，或者是一个大家族。现在我们所说的裙带关系是这种家族本位文化的现代形式。在传统中国占主流的孝悌、男尊女卑、三纲五常等道德规范中多数都是用来约束人在家庭中的行为的。家国同构是中国传统文化的一大特色。这种文化特征与儒家思想在中国的地位是分不开的。儒家认为，家庭是整个社会的基础，家庭义务是整个社会义务的基础。国家和政治生活是家庭生活的扩大，维护家庭生活的道德原则、伦理秩序，就是维护一切群体生活的榜样和标准，家齐，国才能治，天下才能平。所以要重视家庭的稳定，要着力于家庭伦理建设。孟子提出的“人伦说”中有三伦都是关于家庭生活的。伦即秩序。孟子认为，人类社会生活的特征在于从事有秩序的生活，人有五伦：“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”。<sup>⑤</sup>靠了这些规范，人们可以很好地维护家庭关系、社会关系，维护国家的稳定。这些思想经过后人的进一步改进、发挥，到宋明理学时期，特别是在朱熹的精心论证下，形成了一整套封建伦理道德体系，最终成为封建社会的精神统治工具——礼教。

西方文化不像中国文化那样重视家庭。西方的思想家多数都是把敬神、敬上帝放在最重要的、高于家庭之上的位置。与中国文化相比较，西方文化十分强调个人的地位。西方人把个人看成是一

个“社会原子”，认为个人就是一个原子，他不靠任何别的人而存在。任何人都有自己的权利、自由、独立性，这些是不能受到侵犯的。突出作为个体的人是西方文化的一大特色。在西方文化中，每个人首先是被作为个体来看待的，其次才被看作是一个家庭或其他社会群体的成员。这样，自我奋斗就成为这种观念的必然的逻辑，裙带关系等现象在西方社会就没有市场了。西方人认为，依赖他人是软弱的表现，会使自己失去自尊心。西方社会中的母亲，在孩子很小的时候，就向孩子传递这些文化观念。比如，一个一、两岁的孩子的妈妈在喂孩子吃饭的时候，会拿出两种不同的主食和果汁，让孩子在其中做出选择。通过这样的活动，孩子在很小的时候就学会了个体自我选择，并体会到一切依靠自己、自己要对自己的行为负责的观念，认识到他自己的愿望和需要是最重要的。在中国社会，母亲给孩子选好了吃的东西，孩子会天然地认为，自己是隶属于母亲的，母亲知道怎么为他做出自己的选择，自己作为群体的一员，应该接受群体、他人的正确的安排。关于这些文化现象在哲学中阐述得更为深刻。古希腊哲学家普罗泰哥拉曾提出过一个著名的命题——“人是万物的尺度”。人作为个体，他是判定一切的尺度，是万物存在的尺度，也是万物不存在的尺度。虽然他的结论是怀疑主义的，但他把个人、个体的地位突出到了主导的作用。苏格拉底教人们要“认识你自己”，自己要做自己的主宰——认识自己，把握自己。德谟克利特鼓励人们追求快乐、安宁、幸福的生活，为此提出了很多种获得幸福的途径。“追求对灵魂好的东西，是追求神圣的东西；追求对肉体好的东西，是追求凡俗的东西。”“医学治好身体的毛病，哲学解除灵魂的苦恼。”“人们通过享受的节制和生活的协调，才得到灵魂的安宁。……不应该贪图那些不属于自己的东西，把自己的生活与那些不幸的人比一比。想想他们的痛苦，自己就会庆幸命运比他们好了。采取这种看法，就会生活得更安宁，就会驱除掉生活中的几个恶煞：嫉妒，眼红，不满”。<sup>②</sup>近代西方主张社会契约论的思想家如霍布斯、卢梭、洛克都把落脚点放在保护个人的权利、利益、自由不受侵犯上——国家通过公民让渡出来的权

利的实施应该最大限度地保护公民个人的权利。近代英国哲学家洛克明确提出生物的个人是自然的基本单位。他认为，在政府出现之前，人们处于一种和睦相处的、完备无缺的自由状态中，他们在自然法的范围内，按照他们认为合适的办法，决定他们的行动，处理他们的财产和人身，而没有必要和需要得到任何人的许可或听命于任何人的意志。德国古典哲学的代表人物康德的《实践理性批判》也关注的是个人的状态，意志自由、灵魂不死、上帝存在都是从人类实践理性出发而设定的信仰。在美国，富兰克林提出了“自助者天助”(God helps those who help themselves)的口号，代表了自我价值至上的理性基础。个人主义于是成了一种价值取向的简明标志。它表达的理念就是：个人、自我是行动的支配者、选择者、责任者，自我是行动的操作单位，不用去顾虑其他的关系。现代西方哲学中的人本主义思潮如意志主义、存在主义更强调个人的状态，把人的本体问题当作哲学的核心问题。

#### 四、对民族关系问题的态度上的差异——协和万邦与征服世界

中国传统文化很强调协和万邦的大一统思想。《周易》中有一句著名的话：“天行健，君子以自强不息，”“地势坤，君子以厚德载物”。这是将天人合一作为一种思维方式而导出做人的基本准则和协和万邦、包容万物的处理民族关系的一种态度。它的意思是说，天体、日月星辰的运行是永恒的，太阳、星辰每天都要出来，它们永远不会懒惰，所以君子也应该自强不息，永远前进、向上。大地包容万物，什么东西都能够在大地上生长，君子也应该心胸宽大，兼容并蓄。这种有容乃大的精神在民族关系上的表现就是协和万邦。像张岱年先生所说的：“一方面，中华民族是坚强不屈的，不向任何外来势力屈服，坚决保卫民族独立。另一方面，主张国与国之间的和平，反对扩张主义，我不向你扩张，你也不要向我扩张，互相保持和平，‘协和万邦’”。<sup>②</sup>明朝末年来华传教的意大利传教士利马窦曾说，明朝的军队是他见过的数量最庞大、装备最精良的军队，但这

支军队完全是防御性的，中国人没有想过用它去侵略别的国家。当然，任何文化现象都不是孤立的，它和文化系统有着紧密的联系。中国文化的“协和万邦”的思想从政治需要上说，是为了巩固统一的封建政权，防止分裂。为了防止分裂，强调统一、和谐，就要限制地方势力的发展；用“君君、臣臣、父父、子子”“三纲五常”“忠孝节义”等封建伦理道德来强化封建等级；大到一个国家，小到一个家庭，都要有一个中心。中心稳定，整体就正常运转。中心不稳，又要重新努力、奋斗，使其重新回复到稳定、统一的局面。“大一统”思想的思维方法论基础是整体性、系统性思想，或者说，“协和万邦”的态度在中国有着深厚的思想根基。中国传统的思维方式是一种从整体出发的、以经验为基础的整体直观思维。它把自然、社会和人作为一个整体来观察和思考，强调整体内部的各个组成部分之间的相互作用、相互影响、相互协调、相互平衡。天人合一和中医治疗都体现了这个特点。中国的中医很强调把人体看成是一个整体。精、气、神是维持人体发育的三种基本物质，也是生命活动的源泉，直接影响人体机能的强弱、生命寿夭。它们各自有其独特的功能，又互相依存、互相转化，是一个不可分割的整体，所谓“气为神之祖，精为气之母，气者神之根蒂也”。<sup>④</sup>所以对精、气、神都要好好保护和调养。比如古人提出，“欲不可纵，纵则精竭……无摇汝精，乃可长生。”“淫声美色，破骨之锯也”。<sup>⑤</sup>这就是在强调对肾精要好好保护，不要使之因过分劳顿而受到损伤。现在中医诊断病情就是以人体为一个有机的整体，以经络气血为基本要素，参考与人体机能有关的各种因素：年龄、性别、地理、气候、情绪、思想状态、职业、经历等。当然，这种偏重整体的思维也容易造成中国人凡事不求精确、准确，而满足于大概、差不多等模糊的程度的弱点，以至于胡适曾经写了专文来谈“‘差不多先生’”。

西方在民族关系方面的传统是讲究竞争、斗争，向外扩张，征服别的民族。这一文化特色的典型体现就是古代的十字军东征。十字军东征有着哲学上、思维方式上的基础。在哲学上，古希腊后期，斯多葛派提出了世界国家的概念，认为每一个人都是天然地属于

全宇宙的，是统一的世界国家的公民。这种思想在罗马帝国相当盛行。罗马帝国后期的基督教思想家奥古斯丁提出了在 11—13 世纪相当有影响的神权论的主张。他非常强调神国、教会的作用，认为教会体现的是真理，而国家只能满足世俗的目的。他还要求采用残酷的手段同反对正统教义的教派做斗争。这种理论为基督教民族向异教各族的侵略扩张提供了理论根据，它在政治上是为罗马天主教会和罗马教皇征服、统治全世界的野心服务的。到了近代，西方中心论在一些西方学者中出现，如赫尔德。赫尔德强调人类生活的中心是在西欧，认为只有西欧才是真正的历史性的国家，而中国、印度或美洲的土人中间没有真正的历史进展。他的这种认为东方无历史只有停滞的文明观点对后来西方思想家很有影响。同时，有目共睹的是，资本主义发展的过程同时也是西方国家疯狂地对外扩张，把亚洲、非洲、美洲等弱势国家变成殖民地的过程。20 世纪初，西方有个口号叫“白人的负担”，意思就是说白种人的历史使命就是要征服别的民族。2001 年 9·11 之后布什发表的一次演说曾用“十字军”一词来说明美国对阿富汗的反恐怖战争，激起了伊斯兰世界的不满情绪。因为，十字军东征代表的是一种征服世界的文化霸权话语。

## 五、思维方式上的差异——重视和谐与重视斗争

“看中和谐，坚持中道，是没透中华民族文化肌体每一个毛孔的精神”。<sup>⑧</sup>孔子的中庸理论是典型的代表。中庸是中国传统文化中的一个重要概念。它承认对立面的对立、统一，强调用缓和、和谐、适度的方法来解决矛盾。中庸之道是一种生存智慧，它把无过无不及的庸常之道作为天下的定理、正道，它要求人们凡事要适中、适度，不偏不倚，保持均衡。“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也”。<sup>⑨</sup>狂妄的人、拘谨的人都是不能有所作为的人，做人要有勇气但又不能过于鲁莽，做人要谨慎但不要过于拘谨，要在勇敢和谨慎之间保持中道。孔子认为：“中庸之为德也，其至矣乎。”<sup>⑩</sup>就是说，中庸是道德修养的最高境界。可是，人们已经很长时间缺乏这种道德了。中庸

是最高道德准则，也是一种最高的人生智慧。老子讲了很多关于对立、矛盾的思想，但他最终是为了强调统一、对立面的融合，他提出的相反相成、福祸相倚的思想对于中国人的思维方式、生活态度有重要的影响。经考证出现于南宋末年、被人们称为“阴阳鱼”的太极图作为中国文化的象征符号，更是形象地表现了中国文化强调阴阳互补、相反相成的思维方式。

与中国文化强调和谐相比，西方文化强调的是斗争。如古希腊被某些人称为西方的老子的赫拉克利特（也有人称老子是中国的赫拉克利特）说：“应当知道，战争是普遍的，正义就是斗争，一切都是通过斗争和必然性而产生的。”“战争是万物之父，也是万物之王。它使一些人成为神，使一些人成为人，使一些人成为奴隶，使一些人成为自由人。”<sup>⑨</sup>近代的狄德罗和黑格尔也重视冲突。产生于现代的西方社会学理论中有的社会冲突理论来专门探讨冲突的产生、内容、功能等问题。比如科瑟认为，社会冲突是由于争夺社会地位、权利、资源及价值观不同引起的，这种斗争可以促进社会权利关系的改善、新社会规范的创立以及社会系统适应能力的提高，防止整个社会出现严重的分裂和瓦解。

### 第三节 中西文化基本差异的认知价值

中西文化基本差异的认知对于中国特色社会主义建设和个人的整体素质的提高有着重要的意义。特别是在经济全球化的背景下，中西文化基本差异的认知价值更为突出。在经济全球化的过程中，文化的全球化是必然的趋势，但文化全球化并非文化一体化、同质化，更不是西方化，而是规律性和多样性的统一。一方面，文化全球化、文化互动是不可回避的，另一方面，文化有民族性，各个民族在其融入全球化过程中又带有自己的特色，有自己的价值坐标。在这样的大背景下，以怎样的态度去面对文化互动是相当重要的。我们要建设的是中国特色社会主义文化，是弘扬集体主义、爱国主义、社会主义的文化，但我们的文化建设也要吸收传统

文化中的精华、借鉴别国的先进的文明成果。这样的思维方式应该是我们对待中西文化基本差异的基本的思维方式，我们处理文化差异和文化互动的坐标就是中国特色社会主义的文化，是民族的、科学的、大众的社会主义文化。在此方法论的前提下，我们从宏观和微观两个方面来谈中西文化的基本差异的认知价值。

## **一、辩证地研究、对待中西文化基本差异对 中国特色社会主义建设有积极的意义**

中国特色的社会主义文化建设是中国特色社会主义建设的重要组成部分，对于中国特色的社会主义经济、政治建设有积极的作用。中国特色的社会主义文化建设要吸收古今中外一切优秀的文化成果，扬弃那些不适合发展中国特色社会主义文化的过时的、消极的内容。比如中国传统文化中天人合一、尊重自然的思想在实施可持续发展战略的今天就有很重要的现实意义。中国要进行的现代化建设，并不是要重复西方所走过的路。西方的现代化走的是一条“先污染，后治理”的路。作为后发型的现代化国家，中国的现代化要吸取西方发展科技和工业进行现代化过程中的经验教训，其中最重要的一点就是要认识到：不能以破坏人类的生存环境和消耗掉自然资源作为发展生产和发展经济的代价，不能像西方那样“先污染，后治理”，而是要在发展生产的同时就要重视可持续发展问题，做到物质生产的发展与人口的发展、环境的改善、资源的保护协调一致。而这样的观念在中国传统文化中早就存在了。在今天应该“返本开新”，对于天人合一的观念予以充分的重视，使之成为现代化建设服务。中国人要清醒地看到：实现现代化，并不等于毁灭家园。我们可以对人与自然的关系做一个简单的比喻。通常我们把自然、大地比做母亲。人猿相揖别之后，在漫长的人类发展过程中，人对于自然这个母亲的态度逐渐发生着变化。在自然经济时代即原始社会、奴隶社会、封建社会（或者叫做传统社会），生产力水平很低，人们对于自然无能为力，很无奈，不得不依赖自然，靠山吃山，靠水吃水。这就像未成年的处于家庭依赖期的孩子，必须

要依靠家庭的养育。这时孩子自然是尊敬母亲的。很多民族的图腾崇拜就说明了这一点。现代社会，生产力水平提高，工业化、城市化、信息化是其突出的标志，这时人类控制、驾御、改造自然的能力有了很大的飞跃。人化自然的范围越来越大了。自然母亲被“改造”得百孔千疮。这时候的人类就像离开母亲自立的青年，有了健全、强壮的精神和体魄，对于失去青春和美丽的母亲不再敬畏。西方人就像这样的孩子，从小就不安分，带着独立的念头，长大有了力量之后，更生出主宰自然母亲的念头。但是，中国人和西方人不同。中国人这个自然母亲的“孩子”从小到大一直很老实，讲孝道，想与自然母亲和睦相处，相依为命。在进行现代化建设的今天，人类在保护自然的问题上要达成共识：自然这位母亲决不能垮掉，因为如果自然垮掉了，人类就成了没妈的、像棵草的孩子。自然是人类生存和发展的必要条件，应该受到善待、尊重。天人合一的中国传统思维与这样的现代观念正相契合，因此是非常有意义的。当然，一味强调尊重自然，听从自然的安排，消极无为，无所作为，这也是不可取的，当然也是不现实的。关键是要兼顾发展生产和保护环境、资源。另外，在天人合一、道德至上等文化前提下过分注重人的内心境界的提高，忽视科学技术也是中国文化的弱点，应该对此加以克服。在尊重科学方面，应该向西方学习。另外，中国爱好和平，协和万邦的传统在今天也是值得进一步发扬的，要反对一切形式的霸权主义，维护世界和平。特别是在 21 世纪初恐怖主义笼罩世界的环境中，爱好和平的中国人一定会像友善的和平鸽，对世界的和平做出贡献。

## 二、深入理解中西文化的基本差异对于提高个人的文化素养有重要的意义

接受文化是必须进行终身社会化的个人的一项主要活动。文化的内容很宽泛，其中当然地包含了中西文化的纵向、横向的比较与认知，而接受文化的目的是为了人的全面发展，人的素质的提高。为达到此目的，吸收中外文化的优秀、符合现代化需要、符合社



会和个人发展的内容是非常重要的。中国传统文化中重视道德建设的意义，强调人际关系的和谐，整体思维方式等对于提升人们的精神世界、提高人们的思维能力无疑会起到正面的作用。西方文化中强调对个人的尊重和肯定，强调个人价值的创造与实现的精神也应该被批判地吸收。现在有些人做事情动辄想到“有没有关系”，这是典型的中国关系网亚文化的表现。为什么要想到“有关系”呢？因为“关系”太重要了，重要得有时可以盖过个人的实力。这种现象其实是很不正常的，也是落后的，是封建社会等级制度下遗留下来的东西。朝中有人好做官。会“走关系”和不会“走关系”对应的结果就是“说你行你就行，不行也行；说你不行就不行，行也不行”。这样的社会氛围造就出的人是希望自己发展“关系学”的能力的人。个人的很大一部分精力要投到拉关系上。这种现象不能说在中国普遍存在，但起码是一个严重的、需要引起人们重视的问题。与此相反，西方文化不鼓励依靠别人，而鼓励自己的奋斗。这一点是可取的。只有一心一意发掘自身的潜力，提高自己的素质、能力和水平，才能使自己的价值充分发挥出来。例如两个人中有一个人能干，一个人不能干，而不能干的人可能是老板的亲戚，但他一样会被解聘。在中国有些地方还不能作到这一点。“里根作美国总统的时候，有一阵美国的经济状况不太好，《人民日报》刊登了一段消息，说里根的儿子失业了。意思是要用这段消息来证明美国的经济情况不好，连总统的儿子都失业了。……有一个青年就说，美国总统的儿子都失业，我们这里公社书记的儿子都失不了业。为什么？中国的血缘关系今天还是很重要的社会关系”。<sup>④</sup>一切要靠自己，这个西方人根深蒂固的观念在中国最后确立起来并不容易。当然，随着全面建设小康社会的中国现代化步伐的加快，随着社会的各种体制的调整和完善，社会会营造有利于个人的能力充分发挥的氛围，裙带关系等传统中的糟粕会得到克服，对此我们应该有充分的信心。正如十六大报告所指出的：“一切妨碍发展的思想观念都要坚决冲破，一切束缚发展的做法和规定都要坚决改变，一切影响发展的体制弊端都要坚决革除。”“要形成与社会主义初级阶段基

本经济制度相适应的思想观念和创业机制，营造鼓励人们干事业、支持人们干成事业的社会氛围，放手让一切劳动、知识、技术、管理和资本的活力竞相迸发，让一切创造社会财富的源泉充分涌流，以造福于人民。’当然，也要注意，在强调个人价值的同时，要坚决反对个人主义，反对为了自己的利益而损害他人和社会利益的极端自私自利的行为，要把自爱、自尊和自我发展、自我实现和个人主义区别开来。

总之，深入理解中西方文化差异对于社会和个人都有很大的认知价值。对此要加深理解，并提高这方面的自觉性。

### 注释：

①何兆武著：《西方哲学精神》，北京，清华大学出版社，2002年，第14页

②谢龙主编：《中西哲学与文化比较新论》，北京，人民出版社，1995年，第265页

③同上，第270页

④同上，第272页

⑤同上，第273页

⑥以上内容参见 Lineil Davis 《中西文化之鉴》，《DOING CULTURE— CROSS CULTURAL COMMUNICATION IN ACTION》，外语教学与研究出版社，2001年，第177页，第291页

⑦同上，第289页

⑧斯宾塞·约翰逊著：《谁动了我的奶酪》，中信出版社，2001年，第69,49,55,71页

⑨严格说来，不能将儒家思想称为一种宗教。因为它没有一般宗教所具有的教主及教主崇拜，没有统一的宗教组织，也没有宗教那种靠信仰、盲目崇拜来维持的宗教狂热。

⑩转引自张立文：《传统学引论》，北京，中国人民大学出版社，1989年，第147页

⑪李中华：《中国文化概论》，北京，华文出版社，1994年，第

145 页

⑫ 钱穆著：《中国文化史导论（修订本）》，商务印书馆，1994年，第 234—235 页

⑬ 张岱年：《文化与哲学》，北京，教育科学出版社，1988 年，第 35 页

⑭ 谢龙主编：《中西哲学与文化比较新论》，北京，人民出版社，1995 年，第 56 页

⑮ 《庄子·知北游》

⑯ 《庄子·秋水》

⑰ 《庄子·寓言》

⑱ 庄子·秋水》

⑲ 《庄子·大宗师》

⑳ 《张载集·乾称篇》

㉑ 张载集·语录》

㉒ 樊浩：《伦理精神的价值生态》，北京，中国社会科学出版社，2001 年，第 44 页

㉓ 《孟子·滕文公》上

㉔ 北京大学哲学系：《西方哲学原著选读（上卷）》，商务印书馆，1982 年，第 53 页

㉕ 张岱年：《文化与哲学》，北京，教育科学出版社，1988 年，第 36 页

㉖ 参见刘渡舟等：《中国传统养生入门》，石家庄，河北科学技术出版社，1992 年，第 1 页

㉗ 同上，第 2、3 页

㉘ 李宗桂：《中国文化概论》，广州，中山大学出版社，1988 年，第 351 页

㉙ 《论语·子路》

㉚ 《论语·雍也》

㉛ 北京大学哲学系外国哲学教研室编译：《西方哲学原著选读》，北京，商务印书馆，1982 年，第 27 页

⑳何兆武著：《西方哲学精神》，北京，清华大学出版社，2002年，第17页

㉑江泽民：《全面建设小康社会，开创中国特色社会主义事业新局面——在中国共产党第十六次全国代表大会上的讲话（2002年11月8日）》，人民出版社，2002年，第14、16页

## 思考题

1. 中国的天人合一传统对于现代化建设有何意义？
2. 你对于中西方的个人价值观如何评价？
3. 全球化对于你个人的影响有哪些？
4. 你有没有文化认同危机？你原来接受的文化和现在的文化发展趋向有没有矛盾？
5. 你认为在中国和西方文化中各存在哪些值得继承、接受、发扬的内容？

## 第四章 中西哲学总体比较

中西哲学的发展源远流长，其中有很多精华，体现着人类智慧的进步。本章分别介绍中西哲学的发展脉络，并概括中西哲学关注的主要问题。从各自哲学的发展过程和关注问题中，我们可以发现中西哲学的总体差异。

### 第一节 中国哲学的发展过程

对于中国哲学的发展过程，有不同的叙述方法。可以从历史顺序的角度进行叙述，阐述各个朝代的哲学发展状况，也可以从哲学流派的角度，分别阐述各个流派的发展过程。前者是纵向的叙述法，其缺点是各个哲学流派的观点不能被连贯地理解。后一种叙述方法注重哲学流派的横向比较，在对各个哲学流派的介绍中又采取历史叙述法，可以使人们对哲学流派的发展有连贯的理解。本书采取的是后一种叙述方法，从哲学流派的角度介绍中国哲学的发展。主要介绍儒家哲学的发展脉络及其主要观点，同时对其他哲学流派如墨家、名家、法家等做简要介绍。老庄哲学是中国哲学中重要的哲学流派，对中国哲学的发展和中国人民素质有重要影响。但因为本书的最后一章比较了尼采与庄子的思想，对庄子的观点有详细的介绍，所以，老庄哲学不在本章介绍的哲学流派的范围之内。

#### 一、儒家哲学的发展过程

儒家哲学经历了先秦时期的起源，两汉儒学和宋明理学的两次改造，通过与其他学说的相斥相吸，丰富了自己的内容；经过社会的选择，完善了自己的形象，最终成为中国封建社会的官方哲学，凝结为中华民族精神的主体内容，成为中国传统文化的主干之

一，对我们民族的理想人格、思维方式、价值取向以及社会心理等并通过这些方式对中国社会产生了不可低估的影响。儒家学说的精华是人类哲学思想的优秀遗产，但对其在封建社会所起的作用要辩证地看待。

儒学属于周代的礼文化的一种。周代的文化从西周初期（周武王打败商朝，建立周朝，周公摄政）开始，到春秋末期结束。

儒学思想的渊源是西周的礼乐文化，而礼乐文化又是父系家长制氏族社会的意识形态和生活习俗在周国的人取得城邦联盟盟主地位的新形势下的规范化和政治制度化。它既有从传说中的尧舜时代流传下来的氏族血缘宗法制下人际关系中的那种相亲、相爱、民主、平等的“尧舜之道”，又有经过周朝初年统治者——周文王、周武王、周公将血缘宗法制转变为组织国家政治生活基本原则、确立尊卑等级秩序的“文武之道”。周代的礼文化包括周代的典章制度和社会风情。礼制自上制定而向下实行，在民间实行的时间长了，就转化为风俗习惯，形成特定的人文景观和礼俗文化。

儒家的命名很特殊。儒不代表儒家的思想（例如阴阳、名、法、道家都是以思想命名的），也不是儒家创始人的姓氏（例如墨家是以创始人的姓氏命名的）。儒家之所以被称为儒是因为发源于儒。作为其发源的儒是“儒士”。在先秦的著作中，儒被称为“儒士”。儒是士的一种。士是中国宗法奴隶制中一个特定的等级。在天有十日、人有十等的等级社会里，士属于“食田”者即贵族。不过它在贵族中是最低的，其上还有卿大夫、诸侯、王。儒与其他“士”的区别在于儒所掌握的是礼乐知识，而其他人或精通历数，或精通刑名，或长于口辩。儒则凭借所掌握的礼乐知识替贵族富人相礼为生。不过儒对礼乐知识的掌握还仅限于具体的规范。仅仅知道婚礼有哪些仪式和规定，丧礼有哪些仪式和规矩，却不知道礼中的道理。即他们只知礼之其然而不知其所以然。孔子则在掌握礼乐知识的基础上经过反思，将其提升为理论。他“祖述尧舜，宪章文武”，把礼乐文化中的“亲亲”精神归结为“仁”，“尊尊”原则归结为“礼”，形成以“仁礼”结合统一为核心要义的儒学。韩愈在《原道》中说：“尧以是

传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲。”

这里要注意的是，虽然孔子对儒学的贡献很大，但是儒学不是孔学。西方人有时把儒学翻译为孔学（Confucianism）。实际上，“儒”同孔子没有必然联系。儒学、儒家及其经典在孔子之前早就存在，所以不应该把儒学称为孔学。儒在西周初年就已经存在了，有关儒的最早记载见于《周礼》二：《天官·冢宰》。其中列举了临民而治的九种人员：牧、长、师、儒、宗、主、吏、友、薮。儒为类名。师儒作为从事某类职业的人的总称，在周代的职业相当于现在的教师。那时只有极少数人可能胜任师或儒。儒的地位在诸侯师氏之下，是诸侯保氏。为了不与天子之保氏同名，所以不称保氏而称儒。（但是《周礼》可能是一部伪书，书中所说的儒也可能事实上并不存在）。由此可以肯定的是，在孔子之前肯定存在“儒”。另外，从孔子自己所说的“女为君子儒，毋为小人儒。”（《论语·雍也》）的话也可以推断：如果原来没有儒的话，孔子是不会这样说的。就像世界上还没有飞行员的时候，一个人不会告诉儿子：要做一个好飞行员不要做坏飞行员。用一个人的名字命名一个学派，必须具备这样的条件——这个人是创始人，在他之前没有相应的学说，从他开始才有了这个学派。比如，在释迦牟尼之前，没有佛教；在基督之前没有基督教；在达尔文之前，没有达尔文主义，在马克思之前，没有马克思主义。而在孔子之前，却在事实上存在儒学和未经修订的六经。所以，不应该把儒学称为孔学。当然，孔子的思想对儒学思想有很大的贡献，这也是不能被否认和忽视的。孔子的地位在于他是当时传统文化的集大成者，他“述而不作，信而好古”。

此外，儒还有另一含义——“术士”。把方术之士叫作儒，在汉代文献中屡见不鲜。“术士”包括医、卜、星相、求仙炼丹以追求长生不老之类的人。秦始皇“焚书坑儒”中的儒中有不少是术士。但概括说来，我们一般说的儒学中的儒，不是这个意义上的儒，而是由孔子进行最初系统化后来又历经改造的礼乐文化。

儒家哲学历史悠久，内部也有不同的派别。但概括起来，儒家

哲学有以下六个共同特征：

1. 把孔子作为共同的思想宗祖、精神领袖。
2. 有共同学习和遵循的经典,如《论语》、《孟子》、《大学》。
3. 提倡礼教,强调人伦的作用,维护宗法等级制度。“序君臣父子之礼,列夫妇长幼之别”(司马谈:《论六家要旨》)
4. 以仁义等调节人与人之间关系的道德规范为主要道德规范。
5. 憧憬圣人为王的时代,主张仁政,提倡圣王之治,把理想人格定位为“内圣外王”。
6. 不主张出世,反对隐遁,主张入世,提倡经世济民,其理论有很强的社会责任感,在功能上起到帮助君王明教化的作用。

以下按朝代顺序概述儒家哲学的发展脉络。

#### (一) 先秦儒家温柔敦厚的人情化的伦理亲情

先秦儒家都主张仁义礼智,把仁爱当作维系人际关系、巩固社会制度的粘合剂,着重从温柔敦厚的情感心理上去打动人、控制人。其哲学思想所强调的内容——对道德的自我追求和完善奠定了中国传统文化的雏型,正像苏格拉底以其“美德即知识”、“认识你自己”的价值取向奠定了西方传统文化的雏形一样。

##### 1. 孔子:泛爱众而亲仁

孔子(公元前 551—公元前 479 年)为了恢复反映并维护宗法等级制度的周礼和以周礼为准则而建构起来的社会制度以及由这种制度而生成的社会秩序,提出了以“仁”为核心的一整套学说。孔子仁学思想的特点是突出政治,植根血缘基础,着眼伦理本位,发挥主体能力,侧重抑制个体。

“仁”是一种道德观念和品质(“礼”主要是一种社会政治制度)属于道德修养问题的范畴,是一种最完美的道德品质。孔子认为:“苟志于仁也,无恶也。”《论语·里仁》)即:如果你致力于仁,就不会有恶的现象出现。关于怎样实现仁的问题,孔子认为,实现仁的具体要求是要具备“恭、宽、信、敏、惠”五种品德。“恭则不侮,宽则得众,信则人任焉,敏则有功,惠则足以使人”(论语·阳货)。这



就是说：为人庄重，就不致遭侮辱；待人宽厚，就会受到大家拥护；做人诚实，就会得到任用；办事敏捷，就会收到良好效益；待人慈惠，给人好处，就能够支配人。这些品质是温柔敦厚的君子人格的体现，孔子用它们来规范主体的修养，调节人际关系，同时也可以使个人实现他的理想。除了有上述具体要求以外，从更深、更高的层次上说，“仁”最根本的要求是孝悌和忠恕。孔子认为，孝悌是为仁之本，忠恕是为仁之道。对父母要孝顺，兄弟之间要友爱，忠指的是：“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）；自己有某种要求需要满足，推想他人也有这种要求需要满足。“恕”指“己所不欲，勿施于人”——我不愿意别人这样对待我，我也就不要这样对待他人。孝悌的作用范围是家人之间的关系，忠恕的适用范围是社会上的与人相处时的关系。孔子认为，实现了“忠恕”之道，就实现了对他人的爱。这就是一“仁者，爱人。”从政治作用看，“仁”是礼的基础和精神支柱。在孔子看来，周礼是最完善的政治制度和伦理规范，而仁则是最完美的道德观念和品质。只有具备了仁的品质，才不会做违背礼的事情。

## 2. 孟子：以德王天下

孟子（约公元前 372—公元前 289 年）在孔子仁爱说的基础上，提出了中国历史上著名的仁政说，与仁政说相联系，又提出了性善论，道德修养方法等在中国哲学思想史中影响很大的命题和主张。

### （1）“制民之产”

孟子的仁政说的首要之点是“制民之产”。

孟子说：“明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻。”（《孟子·梁惠王上》）这段话的意思是：明智的君主应该给每个农户“五亩之宅”和“百亩之田”，在此基础上再对人民进行教化，培养高尚的道德情操，树立良好的社会风气，以使天下归顺。这种吃饱穿暖的目的是小农经济下人们对物质生活的最高理想，是小农经济在思想观念上的具体反映。

孟子“制民之产”的主张与“民为邦本”的思想密切联系。孟子说：“民为贵、社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》），他认为，民为贵，君为轻，老百姓是国家政权的根本，所以首先要让老百姓能安居乐业。

### （2）“王霸”“义利”之辩

孟子“仁政”学说的另一个重要内容是“王霸”“义利”之辩。

孟子坚决反对战争、反对暴力。他指责封建兼并战争是：“争城以战，杀人盈城；争地以战，杀人盈野。”（《孟子·离娄上》）他主张用仁义来统一天下、治理天下。他提出“王”“霸”的政治概念。“以力服人”是“霸道”，“以德服人”是“王道”。前者是可鄙的，后者是高尚的。这种“尊王贱霸”的政治主张，对后世影响很大。

与王霸之辩相联系，义利之辩也是孟子极为关注的。孟子反对功利主义，重义轻利，劝导统治者“何必曰利！亦有仁义而已矣”。（《孟子·梁惠王上》）到了汉代，董仲舒将其发展为“正其谊不谋其利，明其道不记其功”，这成为一种价值取向和思维方式，影响了中国社会两千年。这种重义轻利的思想，是自然经济的产物。

### （3）性善论

孟子仁政说的基础是性善论。性善论的中心是著名的“四端说”——“侧隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也”。（《孟子·公孙丑上》）孟子认为，人生来就有同情心、羞耻感、谦让的品质和辨别是非的能力，这就相应地决定了人人都有仁义礼智“四端”，这就好像人有四肢一样。人只要好好体验、扩充仁义礼智四端，就能成为道德高尚的人。

为什么人人都有“四端”呢？因为“人皆有不忍人之心”。比如：看见小孩掉到井里，人们总会产生侧隐之心，立刻奔过去救他。这样做的动机并不是因为救人的人想要结交孩子的父母，得到他们的赞扬、夸奖；也不是因为讨厌孩子的哭声，而是由于人的天性、本能中就有同情心，这种同情心使人直觉地产生这种反应。正因为人皆有“不忍人之心”，所以先王行“不忍人之政”（《孟子·公孙丑

上》)即仁政。于是,通过上述论证,孟子的性善论就成为其仁政的政治主张的哲学依据。人性本善的情感伦理主张,由此而外化为治国平天下的社会实践。

#### (4)道德修养方法

为了发展“善端”,增长善性,孟子提出了一整套修身养性的方法,这些修养方法构成其伦理哲学的重要组成部分,也成为后人继承和发挥的一个起点之一。比如,孟子提出:“养心莫善于寡欲”、“反求诸己”、“反身而诚,乐莫大焉”。最著名的是君子要“善养吾浩然之气”。这里的“气”,类似于“勇气”或“理直气壮”之气,是指表现于肉体活动或实际行动中的精神力量。“浩然之气”是指经过长期道德修养而达到的一种精神境界。孟子认为,有了这种境界,就可以把握人生之道,视名利如粪土,置生死于度外。

### 3. 荀子:隆礼重法

荀子(约公元前4—公元前3世纪)的学说是儒家学说的一个分支。在封建社会前期,荀子哲学享有很高的声望,但到封建社会中后期,由于宋明理学家们抬高孟子思想的地位,贬低荀子的思想,将他从儒学一以贯之的道统中排除出去,他的声望才降低下来。甚至有些人不知道荀子的学说是儒学的一个分支。荀子的学说的主要内容是“化性起伪”和隆礼重法。

#### (1)圣人“化性起伪”

荀子主张性恶论。他说,人性是恶的,人所表现出来的善都是人为的,圣人的作用就是要“化性起伪”。什么是“性”、“伪”?荀子说,不可学,不可事而在天的,就是性;可学而能,可事而成而在人的,就是伪。换言之,性是先天生就的,伪是后天形成的。人性主要指目之好色,耳之好声,口之好味,心之欲求等生理心理本能。如果顺从人的性情,必然造成争夺,犯分乱理,社会秩序会相当混乱,因此,必须化性起伪。荀子的上述思想中值得肯定的内容是:他相信,道德行为是后天人为的结果,经过学习和教化,人性可以由恶趋善。荀子认为,君子和小人与生俱有的本性是一样的,而有人成为君子,有人成为小人,原因在于后天习惯。长期种地为农夫,长期伐

木为工人，长期积累礼义则为君子。本性虽恶，可以磨练为圣人。这就叫做“习俗移志，安久移质”；“涂之人可以为禹”。

和儒家的传统一致，荀子非常强调圣人的作用，认为圣人可以改变人性之恶造成的道德败坏的状况。他说：“今人之性恶，必将待圣王之治，礼义之化，然后皆出于治、合于善也。”（《荀子·性恶》）

## （2）隆礼重法

荀子认为，礼是法的根据，总纲。法是礼的体现、确认。其中，礼指的是“法之大分，类之纲纪”。（《荀子·劝学》），“贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也”（《荀子·富国》）。荀子认为，礼是“治之始”，法是“治之端”。礼法是治理国家的根本。“隆礼重法则国有常”（《荀子·君道》），从个人的角度而言，“礼”是道德修养的标准。如果没有礼，国家将不能正常地运转其统治秩序，个人将不能正常地生活：“为政不以礼，政不行矣”（《荀子·大略》）“人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁”。（《荀子·修身》）

## （二）汉代儒家神学化的天人观念

汉代，儒家处于独尊的地位。为什么会有这样的地位呢？我们从文化背景上做一个简单的分析。

汉代初期，除名家、墨家无后继者以外，先秦诸子之学都有短暂的复兴。当时的统治者吸取了秦朝推行专制、二世而亡的教训，推行休养生息的政策，实行无为而治，黄老道家在统治者的思想中占优势。但到了中兴的汉武帝时期，他不满足于“无为”的治理国家的方略，而是选中了积极入世的儒家思想作为治理国家的根本指导思想，“罢黜百家，独尊儒术”，奠定了以儒家文化为主干的中国文化的基本格局。

汉武帝为什么在诸子百家中选中了儒家作为统治思想？这个问题曾引起过学术界的争论。从五四新文化运动以来，学术界对儒学独尊有两种截然不同的看法。反孔派的学者认为，儒学主张“君君臣臣”“三纲五常”“忠孝节义”等思想符合大一统封建专制的政治需要，所以有儒学的独尊地位。而尊孔派的学者则认为，儒学原来并不是专制政治的思想工具，它的许多思想与专制政治格格不

人,比如认为“天聪明自我民聪明”、“民贵君轻”等。汉代统治者只不过是假借孔子之名,行其专制政治之实,“王霸道杂用”,实际上从未真正实行过真儒学。那么,应该怎样看待汉武帝独尊儒术的动机呢?这里,拟把儒学独尊作为一个文化问题来认识,从汉王朝继往开来的角度来审视儒学独尊的因果关系,这样或许更有助于我们历史地认识儒学独尊这一历史问题。做这种角度的审视必须先谈秦朝的文化特点。

秦始皇时期统治的特点是以秦文化为正统来进行大一统文化建设。在统一天下的过程中及统一天下之初,秦始皇为了其政权的长治久安、兴旺发达,采取了“一法度衡石丈尺,车同轨,书同文字”等一系列文化统一的措施。统一的标准是秦文化。秦朝统一天下不久,发生了儒生淳于越等与秦始皇、李斯等在古今问题上的激烈争论,后来秦始皇求神仙想长生不老,受到方术儒生的欺骗和非议,于是秦始皇下令焚书坑儒,禁绝私学。秦始皇禁绝私学的极端措施,并不是只针对儒学一家,而是广泛地针对一切非秦的思想文化传统,其中包括法家。尽管秦始皇专任法治,但申不害、韩非的法家思想也在禁绝之列。总之,秦王朝自始至终都走着以本民族的文化传统——秦文化为基础的建设大一统文化的路线,它竭力维护、强化秦文化的正统地位。任何一家诸子之学都不可能取代秦文化的正统地位。

汉王朝与秦朝截然不同。汉高祖刘邦从一介匹夫而跃为天子,在此之前,既没有一个汉民族,也无所谓汉文化。汉王朝的历史只是从刘邦开始的,它是一个“有今无古”的“暴发户”。这就决定了汉王朝在建设自己的大一统王朝文化时,必须选择一种既有的文化传统,以这个文化传统为基础来建设自己的文化。汉高祖刘邦反抗秦朝的理由是继承周代的传统。只是由于征战、夺权的斗争,继承周代文化这个理论基础没有被展开而已。如果说,汉初统治者忙于打江山,无暇顾及“稽古礼文”之事,那么,到了江山巩固的时期——汉文帝时代,统治者则有时间从事以继周为主题的文化建设运动了。汉文帝刚开始继位,贾谊就提出改德改制的建议,主张让

博士诸生制定《王制》。《王制》所涉及的内容就是夏商周三代的爵禄制度。尽管汉文帝本人喜好黄老刑名之学，但当他着手改德改制时，还是选择了以周文化为代表的中原正统文化。这样，“有今无古”的汉王朝就和中国历史上“五帝三王”的正统续上了渊源关系。所以，汉王朝“法三代（尧舜禹）或“取法乎周”的文化路线并非是基于儒家思想本身的内容，而是因为统治者希望把自己的文化和周文化攀上关系。汉初统治者不只和儒学理论没有直接的关系，而且汉初各位皇帝和统治集团的主要人物都不好儒术，而是推崇黄老之学。黄老学派是道家的一个支派，它从《老子》出发，倾注全力研究人类社会的成败、得失、祸福，熔铸道、法思想，兼采儒、墨、名家、阴阳家思想中的一些成分，形成自己一整套政治、哲学、军事思想体系。黄老之学的经典是《黄帝书》和《老子》。《黄帝书》包括《黄帝四经》、《黄帝铭》、《黄帝君臣》。这些书都是战国时人写的，假托黄帝之名，其内容与《老子》相近。窦太后是当时流行于朝野的黄老之学的突出代表。由于她的影响，汉文帝、汉景帝及大批功臣都不得不读《黄帝》、《老子》，尊其术。既然不喜欢儒学，那么为什么后来又“独尊儒术”呢？这就是前述的理由——继承周代传统这个冠冕堂皇的取得政权和巩固政权的理由。到了汉武帝时代，汉王朝的文化建设运动进入了全盛期。汉武帝时代的文化建设，依然遵循着以继周为主题的文化路线。于是，以周文化为代表的中原正统文化——儒家所崇奉的六经——《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》就成为官方的意识形态、思想上层建筑了。六经是古代先王旧典，是王官文化。孔子是《六经》的第一个非官方的传人。他借《六经》来发挥自己的思想，以传经而传道，这是孔子和后来的整个儒家学派的特点和优势。“稽古礼文”、引经据典是历代儒家的看家本领。由于儒家以传经而传道，汉武帝也因继周的文化建设需要而推崇六经，这样尊儒就是顺理成章的事情了，于是儒学独尊的文化现象就出现了，这也是汉武帝“罢黜百家、独尊儒术”的历史原因之一。

明确了上述时代、文化背景，以下正式介绍汉儒的特点及董仲舒思想的基本内容。

汉代，经过董仲舒对儒家哲学的改造，儒家由先秦时期百家争鸣中的一家变为“独尊”之学，由民间学说上升为官方意识形态。和先秦孔孟的儒学以人情化的伦理亲情为主要特色不同的是，汉代以董仲舒为代表的儒家思想，以神学化的天人观念为其显著标志。

董仲舒(前 179—前 104 年)是儒学独尊的奠基人。他在所著的《天人三策》、《春秋繁露》等著作中，集秦汉之际儒家思想的大成，把神权、君权、父权、夫权贯穿在一起，建立了以神学性和宗法性为特征的汉代儒学的思想体系。他从天人感应、人副天数的思维方式、思想方法出发，把当时的封建统治秩序神秘化，说汉明的统治秩序是天上的统治秩序的再现，并说皇帝是受了上天的委派来进行统治的，皇帝的一切举措都会有上天的启示和应和。董仲舒还根据这种思想对六经做了解释。经过他改造过的儒家思想逐步适应了封建统治的需要，把封建统治秩序合理化，因此一跃成为封建统治思想的正宗。董仲舒的思想是对先秦儒家学说所进行的第一次改造。董仲舒思想的基本内容是天人感应，三纲五常与正道明道，阳德阴刑与独尊儒术等。

#### 1. 天人感应、王权神授

汉代儒学与先秦儒学的根本区别是：它有一整套以天人感应为核心、以阴阳五行为骨架的神学化的天人观念。董仲舒建立了一个外在的、与自然界相联系的天人观念的构架，使天人合一的思想罩上了神学色彩。

汉代神学化的天人观念的核心是天人感应。天人感应是通过阴、阳这两个基本要素结合而形成的。董仲舒认为，天、人可以互相感应，为什么呢？因为天、人都有阴阳，阴、阳的相互作用、运动造成了天和人的各种状况。人有好恶喜怒等不同的情绪，就好像天有暖清寒暑等不同的状态。董仲舒用阴、阳比附了大量的人文、社会现象。比如，在伦理现象上，恶的东西，都属于阴；善的东西，都是阳。在处理君臣父子夫妇的关系时，君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。阴阳有主次之分，阳主阴次。这样，董仲舒就把家园间的人际关系固定下来并且模式化了。

关于阴、阳为什么会相互作用从而引起人的情绪和自然等事物的变化，董仲舒认为，阴阳消长的动力在于五行的相生相克。五行之间此消彼长，使得自然界有春、夏、秋、冬四时的交替运转，使社会上有王者四政（庆、赏、刑、罚）的迭用，个人四气（喜、怒、哀、乐）的转换。不仅这些变化由五行的相生相克决定，而且上述这些变化和发展也都是按五行的次序进行的。通过从木到水的五行相生相克的依次循环，自然界特别是社会就可以得到净化和完善，人们就会崇尚仁、义、礼、智、信，避免邪恶的发生。

天人感应论的确立，使天人彼此相通，相互影响，相互作用，相互转换，从而使社会的运动和天的运行、天意的约束紧密联系在一起。董仲舒所构造的这样一个天人感应的体系，其目的是为了神化汉武帝的统治和封建秩序，给封建政权提供神学依据。

## 2. 三纲五常与正谊明道

“三纲”二字最早出现于《韩非子》中：“三纲五常”连用，是在董仲舒之后东汉的《白虎通义》中。不过，真正对三纲五常作全面、系统论述的还是董仲舒。董仲舒的君、父、夫为阳，臣、子、妻为阴，阳尊阴卑，定位不易的理论，就是正宗的“三纲”之说。董仲舒认为，按照“三纲”的要求去做，就是善。在三纲之说中，存在着移孝作忠的情感转移，体现着家国同构的中国文化特色，使得家族制度与国家制度自然地融合在一起，发挥着共同的作用。“五常”二字是董仲舒著名的“天人三策”中的“一策”中的内容。在对汉武帝的第一次策问中，董仲舒提出：“仁、义、礼、智、信”，是“五常”之道，是当权者应该具备的五种良好的品质。从功能上看，“三纲”说主要用于约束、要求臣民，“五常”之道不仅约束臣民，也约束君主。在“五常”中，除礼是区分尊卑等级的体制、做人的标准，其他四项则主要是以伦理为本位的价值观念、行为模式。董仲舒认为，通过对五常的追求，社会就会趋于和谐，大一统的封建社会就会得以巩固和发展。从儒学发展的历史来看，三纲五常的伦理规范，是对先秦儒家崇尚仁义、注重个体修养思想的继承；同时也是从社会制度的高度，以明显的自觉意识，从社会控制的角度，对先秦儒家修养论的理论性发展。



正谊明道、重义轻利的义利观是由五常之道所决定的。《汉书·董仲舒传》有这样一句著名的话，曾经被近年某次全国性的大专辩论会作为辩题：“夫仁人者，正其谊不谋其利，明其道不计其功”。董仲舒主张在利益和道义二者地位的比较中，义是高于利的，这种价值取向是以伦理为本位的。正谊明道、不谋利计功，这样一种价值观会引导臣子以杀身成仁、舍身取义的精神为君主和封建统治集团的利益效力，百姓安贫乐道，逆来顺受，不试图反抗，天下太平。

董仲舒提倡的义利观后来成为儒士们一条修养准则和封建士大夫们在失意时的精神支柱。这种道义高于一切的义利观是商品经济落后、个体小农自然经济的思维方式的必然结果，对于利益追求的贬低是造成后来人们轻视经商等谋利活动的原因之一，也是韦伯等西方学者解释中国没有在近代实现工业化、现代化时所列举的主要原因。

### 3. 阳德阴刑与独尊儒术

董仲舒认为，德掌管生，刑掌管杀，天欲生不欲杀，天道重阳轻阴，尚德不尚刑。按照天人感应的理论，统治者应该遵从天道，以德为主，以刑为辅。这是对秦朝灭亡之后的历史经验的总结，是为统治策略提供更根本的理论基础。在此之后的封建王朝，基本上沿用了汉朝这种制度模式。

独尊儒术是董仲舒在第三次对汉武帝的策问中提出的，这个主张后来被汉武帝所采纳。应该说，独尊儒术是百家齐鸣的结果，也是封建时代思想统一完成的标志。在后来的历史发展中，独尊儒术使得学术研究走入繁琐僵死的死胡同，禁锢了人们的思想，造成了舆论一律，导致了教条化的经学思维方式的产生和唯上、唯书心理的蔓延。这成为中国传统文化的一个显著特色，其作用是消极的。

独尊儒术的主张，反映了儒家学说和封建专制王权相结合、为专制王权服务的自觉性；它同时表明，儒家思想发展到了一个新的历史阶段。

### (三)宋代儒家哲理化的理欲之论

宋明时期，为了巩固儒家学说的政治地位、社会地位，理学家们对儒学进行了不同于董仲舒对儒学第一次改造的第二次改造。为什么要进行第二次改造，改造的内容是什么？这和秦汉以后中国哲学、文化的发展状况是分不开的。中国文化的发展可以用“分久必合，合久必分”来概括：殷商西周时期是一元官学时代，东周时期则分化出多元的私学，秦汉时期又整合、定型为儒学独尊的一元官方文化。再往后，在魏晋南北朝近 400 年的时间内(185--581 年)，战乱频仍，社会支离破碎，一元官方文化也随之崩解，玄学流行，儒学陷入困境。到了唐代，中国作为世界上的一个文化大国，文化政策相对宽容、开放。“三教共弘”是唐代文化的总特征。唐代统治者实行儒、释、道三教并立的政策，形成了多元并存的文化格局。官方对于传统的儒学积极地扶持，但儒学在思想界并未处于独尊的地位，因为在当时佛教也很昌盛，道家学说也很受统治者的推崇。宋明理学家以弘扬儒学传统为己任，为了使儒学的理论体系更为完善，吸收了佛教和道家的思想，凝结为儒学新的思想结晶——理学，终于使得儒学又成为占统治地位的思想上层建筑，成为封建社会后期的大一统文化的主流思想。

为了更好地理解宋明理学家对儒学传统的态度和贡献，下面先对秦汉以后一直到唐朝的哲学发展状况做一简单介绍，是为宋代儒学发展的背景。

#### 1. 三国、两晋、南北朝时期的哲学状况

东汉末年的黄巾起义和董卓之乱，是后来中国社会进入分崩离析时期的开端。此后四百年间，豪门望族拥兵割据，王室贵族互相杀戮，北方胡人进兵中原，华夏大地兵连祸接，封建政权变更频繁。当时的社会状况可以用“山岳崩溃”来形容。在这样的大环境下，统治者自然无暇顾及对思想界的控制，对学术的干预大大弱化。随之而来的，就是经学与名教的衰落，玄学、清谈的流行。

先谈经学与名教的衰落。

经学式微、衰落是三国、两晋、南北朝时期哲学的一个显著特

点。在战国时期，“经”是一般性的典籍的通称，其本身没有“法定经典”的意义。汉初，汉文帝开始设置经博士的学官，这时的“经”初步具有了“法定经典”的含意。博士在当时是学官，可以收很多门徒，有的博士可以收门徒几千人。这些门徒被称做博士弟子。博士的职责是“通古今”。汉武帝建元五年设立“五经”博士，并推行“以经取士”官吏的选拔制度。西汉宣帝（前 91——前 49 年）曾经亲自到石渠阁与“五经”诸儒宣讲经书，这代表了帝王提倡经学的态度。帝王的倡导致使天下学上靡然风从，于是传经之学和注经之学成为专门的学问，这就是从两汉至明清的官方哲学——经学。经学中的“经”就是法定经典。经学之所以在两汉享有“国宪”地位，是与前述的儒家独尊的文化大环境相联系的。两汉时期，原来在先秦时期并不专属儒家的“古之道术”渊藪——《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》开始被独奉为儒家经典。在经学内部有经今文和经古文之争，这个争论延续长达两千年。“今文经”指的是汉朝重新整理的经书。秦始皇焚书坑儒使先秦的文化典籍遭到一场大的浩劫。西汉初年，封建统治者重修文治，开始发掘整理古籍。当时官方博士所教授的儒家经典是用两汉时期流行的文字——隶书抄写的，这些经书被称为“今文经”。和“今文经”的米源不同，“古文经”是用先秦的文字写的经书。汉武帝末年，鲁恭王在拆除孔子后代住宅的时候，从其墙壁内发现了《尚书》、《礼记》、《论语》、《孝经》等总共几十篇经书，这些经书都是用先秦的古籀文写的，被称为“古文经”。经今古文之争，开始表现在经书的文字、版本、篇目之别和真伪之辨上，以后引申到学术观点和方法上的重大分歧。从学术观点上看，今文经学主张适应时代发展的需要，古文经学主张复古；今文经学视角是政治的，讲阴阳灾异，着重发掘经文背后的微言大义，古文经学视角是历史的，着重探讨经文本义。从风格上看，今文经学学风活泼，但往往流于空疏荒诞，古文经学讲文字训诂，究明典章制度，学风朴实，却常失之繁琐。魏晋时期，曾在两汉时期有“国宪”地位的经学衰落了。汉代儒士的学风为世人所厌，精通经书的人很少。魏帝曹髦（241—260 年）巡视太学的时候，曾经用经学史上的一系列白相矛

盾的问题反复诘难经师，令经师瞠目结舌，这与汉代帝王亲临太学讲经形成鲜明的对照。经学的衰落由此可见一斑。竹林七贤之一的嵇康曾专门写文章对“名教之士”进行辛辣的讽刺和批判。

与经学式微相联系的是名教危机。所谓名教，就是以正名定分为主要内容的礼教。名教以儒家的伦理学说为基本内容，以西周的礼仪规则为形式，围绕三纲五常展开。魏晋南北朝时期社会的动荡，使名教受到了巨大的冲击。比如，在“君臣父子”这个根本问题上，魏晋时期有人提出“非君论”“无君论”，以此来对名教的“君为臣纲”提出责难。魏晋之际竹林七贤之一的阮籍在其文章中抨击了君臣制度，用尖锐的语言指出了封建纲常礼教的危害。他说：设立君主、皇帝就会有暴虐的政治，设立大臣就会有贼人。统治者制定的礼法是用来束缚下层老百姓的。他认为，有了君臣制度后，“尊贤”“竟能”“争势”“宠贵”等等社会的弊病就产生了，上下相残的局面就形成了。有权势的人贪得无厌，但又害怕老百姓知道他们的底细，于是就制定礼法，约束老百姓，并用严厉的刑法威胁他们。称衡（173—198年）认为儿子对父亲的孝顺是不合理的要求，因为父亲对于儿子来说，没什么可以亲近的理由。实际上，儿子的产生只不过是父亲情欲发作的结果。儿子对于母亲也没必要孝顺，因为母亲所谓的给予儿子生命就好比把一个物件放在瓶子里，物件出来了就和瓶子分离了。他们的思想也体现于其行动中。阮籍放任不羁，即使母亲刚去世也仍然披头散发，饮酒吃肉。邻家卖酒的少妇长得很漂亮，他就常跑到人家店里去饮酒，喝醉了就躺在她身边。他出门驾车不按道路，任意而行，路走不通就放声大哭而回。魏晋时期士人的放达是当时礼法废弛的最突出的表现和结果。当时的时尚是追求感官刺激，有些狂放之士甚至裸身喝酒。妇女也违背纲常礼教的教导，游山玩水，饮酒谈玄。

经学式微、名教危机，说明儒学陷入困境，从事儒学的人很少，代之而起的是“玄学”的兴起和流行。无论什么时候，“破”的同时都会伴随着“立”。一方面儒学的汉代经学形式已经招人厌恶，另一方面当时动荡的局势又使人们必须寻求一个顺时应变的处世之道。

这是玄学兴起的根本原因。

下面谈玄学、清谈的流行。

“玄”有深奥、玄妙的意思。《老子》、《庄子》、《周易》被并称为“三元”或者“三玄”，是魏晋名士据以发挥他们的思想的原始材料。玄学在两汉时期已经处于萌芽状态，正式创始人是曹魏时期的何晏、王弼。何晏倡导玄学，是清谈领袖。王弼是何晏清谈时的座上客。何、王用老庄思想糅合儒家经义，主张“贵无”哲学，认为：“无”是一切事物的根本，“无”是自然，“名教出于自然。”当然，“贵无”思想，主要是发挥《老子》、《周易》的哲学思想。“以无为本”的思想的深刻之处，在于它不着眼于宇宙万物怎样由“无”发生出来，而是认为宇宙万物的本质就是无。王弼举例说，车轮、房屋等实体所以能发生功用，是依靠其中的空的地方，即“无”。他认为，“道”就是“无”，无形无名，不具有任何具体属性，所以具有普遍的抽象意义，能够成为万物存在的依据、本体。具体事物有形有名，具备一定的属性，有其特殊的质的规定，因而有一定的局限性，不可能成为万物存在的依据。玄学的可贵之处就在于它从儒、道学说的综合中走向抽象的思辩，跳出研究经书的狭隘视野，做更为根本、玄妙的哲学追求，同时，在玄学的理论追求中还体现着一种鄙视世俗的东西、超然物外的态度。但是在实质上，由于历史的局限，玄学家们不可能完全抛开名教的传统，他们只是试图论证名教与自然的一致，并从这个过程中挖掘并提升道家哲学的深刻、伟大的思想。比如，曾经讽刺过名教的嵇康提出“越名教而任自然”的主张，他要求人们超出“名教”的束缚，“清虚泰静”，“少私寡欲”，君臣都以自然无为的态度生活，吃饱了就安心地睡觉，饿的时候就去吃饭，崇尚简单方便的做人原则，怡然自得，这样就可以君臣相安无事，这对于个人和社会都是最好的状态。这种主张并不是要废除名教，而是羞羞搭搭地在维护名教，通过无争无忧的自然状态来实现政治理想。关于推崇老庄的思想，阮籍认为，至人即得道之人，他们对于生死都是顺其自然的——生时不为外物所动，情不惑，很恬静；死时不使元精受损害，神不离，很安详。西晋时期向秀、郭象提出“崇有”的

思想,修正何晏、王弼的观点,认为“名教即自然”。他们最终的目的还是试图论证现存的社会关系和政治制度是合乎天道自然的。

清谈也叫“清言”或“玄言”。清谈向上可以追溯到汉朝末年的清议。它从品评人物转向以谈论玄奥的哲理为主,其内容是用老庄思想诠释儒家经义,摒弃世务。这也是当时的一种风尚。清谈之风对于发展哲学思辩精神、对既定的理论进行质疑、促进思想解放有积极的作用,而且清谈者们不论资排辈,以谈会友,这与两汉经师的师道尊严形成鲜明的对比。但其弊端是过分追逐口才、辩才,往往流于虚假的辩论形式。

总之,玄学清谈的发展使魏晋南北朝成为哲学观点十分活跃的时期,其思辩成就为隋唐佛学和宋明理学所继承。

## 2. 唐代的哲学状况

唐代统治者在哲学思想上的态度是:尊道、礼佛、崇儒,因此唐代成为儒、释、道共同发展、繁荣的时代。

## 3. 道教的流行

先谈一下道教创立的历史。道教有三个渊源:古代的鬼神崇拜;战国以后的神仙方术,特别是庄子所说的“不食五谷、吸风饮露、乘云气、御飞龙,而游乎四海之外”的神仙说;三是秦汉的黄老道。东汉时期,道教正式成为一个有教义、教主、经典、组织的宗教。在汉顺帝时期(126—144年),有一个叫宫崇的人到都城洛阳去投献据称是他的老师于吉所著的170卷《太平青领书》,也就是《太平经》。后来《太平经》成为道教的主要经典。大约在同一个时期,张陵在鹤鸣山(今四川大邑县境)学道,他根据《太平经》撰写了24篇道书。为了显示道书的权威性和利于创立道教,张陵说这些道书是太上老君口授的。他根据这个理论依据,又参考了巴山蜀水地区少数民族的信仰,创立了道教。道教教人悔过、奉道,同时又能够用符水咒语给人治病。因为在当时加入道教时必须交五斗米,所以此时的道教也叫做“五斗米道”。又因为道教教徒尊称张陵做天师,所以此时的道教又叫做天师道。东汉末年,张角、张梁兄弟提倡“大公平”的观点,创立“太平道”。太平道是民间道教的一个支派,其教

是黄巾起义的组织者。由此可见宗教在社会发展过程中有时会被革命的阶级用来反抗统治阶级的统治。道教的基本信仰——“道”，被解释为宇宙的本原、“灵而有性”的神异之物。道教的终极目标是“得道成仙”——让人返本还原、与道合一，成为灵魂常在、肉体永生的神仙。道教的特色是：长生久视、全性葆真，却又不放弃人生享乐。在这里，应该注意的问题是，道家和道教有严格的区别，不能把道教和道家混淆起来。道家思想是一种渊源于老庄之学的哲学思想。道家有以下的发展脉络：在先秦时期，没有道家，只有老庄哲学以及与其哲学相关的老子学派、庄子学派。到了汉代，有了道家的哲学形态，但它是经过加工过的老庄之学，已经与纯粹的老庄之学有很大的不同，它代表的是西汉时期融合各派观点的一种思潮——以清净无为的思想为主要的思想基础，还包括了儒、墨、阴阳、名、法各家思想中的部分内容。魏晋以后，把老庄哲学说成是道家的说法开始被学术界认可。而道教是宗教，它有自己的道教团体，有固定的教义、宗教仪式、宗教组织，有相当数量规模的信徒，有固定的教派传授系统等。道家哲学不具备这些特点，只是一种哲学理论，它不依托于具体的组织、信徒。这一点可参见本书第一章第二节关于哲学和宗教的区别的论述。

魏晋南北朝时期，道教很兴盛。那时道教一方面吸收佛学的观点，形成轮回成仙、善恶报应、天堂地狱等观点；另一方面与儒学思想糅合起来，以神仙养生的道教观念为内，以入世的儒家学说为外。

到了唐代，道教在统治者中很受推崇，其地位被大大地抬高了。因为唐朝皇帝的姓氏是李姓，所以皇族把老子列为自己的先祖，唐高宗把老子封为太上玄元皇帝。在唐朝，道观广为兴建，共有1687所，天台山、华山、青城山、王屋山等名山都有著名的道观。与此相配合，唐朝的统治者还大力提倡对道教经典的研究，例如设立道举制度。这项制度规定，选拔举人时，应试者必须懂得道经。《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》被规定为必须了解透彻的“真经”，是“明经”科的考试内容之一。在更普遍的意义，统治者还规定无论

士大夫还是庶民百姓，家里必须保存一本老子的《道德经》。从学术研究上，官方还派人收集、整理、研究道书。在帝王上述倡导下，唐朝形成了对道书的研究热潮，出现了很多著名的道教学者。

#### 4. 佛教兴旺

先谈一下佛教传到中国并和中国本土文化日益结合的历史，这也是中国历史上第一次和外来文化的接触。在秦朝以前，中国文化在本土文化的领域独立发展着，从汉代开始，中国文化进入了和外来文化第一次交汇的时期，在这个过程中体现出了中国文化兼容并包的大气魄。佛教正式传入中国的时间是东汉明帝永平十年（公元67年）。当时，在洛阳建造了白马寺，专门用来翻译佛教的典籍。白马寺因此成为中国第一座佛教寺院，是中国佛教的“祖庭”。佛教的基本教义宣扬慈悲为怀、普度众生、善恶报应、轮回转世，认为只要依佛法修行，就可以脱离苦海，进入“常乐我静”的涅槃境界。这些观点很适合人们终极关怀的心态，有广泛的民众心理基础，所以佛教很快在中国流传起来，很多佛经被翻译、介绍过来。在东汉时期，佛教主要是与黄老道结合，当时社会上流传说佛教是老子西行后创立的，这种说法在现在看来是文化中心主义的一个表现，把本民族的文化看成是最好的，用它做标准，去解释异质文化。但从另外的角度，也可以说，这是中国人使佛教中国化的努力的开端、起点。如前所述，在魏晋南北朝时期，儒学、名教衰落，玄学盛行，这种社会风尚有利于佛教的发展，因为佛教就是倡导“空无”的观念的，这与老庄的贵无思想有不谋而合之处，和当时的社会风气正好能够契合起来。佛教在魏晋南北朝时期的发展可以从体制、建筑、佛经翻译等方面体现出来。从体制上看，东汉时期虽然也有人信仰佛教，但官方只允许西域人出家为僧人，禁止汉人出家为僧。魏晋南北朝时期，社会控制力减弱，战乱使得社会规范失去其对百姓的约束力，社会处于一种失范的状态，于是过去的规矩就可以被打破了。具体到佛教上，就有了汉人做和尚的现象，时间是在曹魏时期，这是“汉地沙门之始”。后来汉人出家为僧的人逐渐多起来了，还涌现出了很多高僧。在建筑方面，魏晋南北朝时期建造了很



多佛教建筑。例如西晋时期，仅在洛阳就有白马寺、东牛寺等大型寺庙 10 座。与此相伴，佛经大量被翻译到中国，翻译质量很高，注疏讲经之学也随之发展，在这个过程中，佛教逐渐中国化、本土化。南朝梁武帝（464—549 年）以“菩萨皇帝”的身份，提出了“三教同源说”，把儒、道、释三教的始祖孔子、老子、释迦牟尼并列，称为“三圣”，认为这三种教派可以相互辉映，此后不久，天台宗在浙江天台山创立，标志着中国化的佛学流派的诞生，从此中国佛学走上独立发展的道路。

到了唐代，如前所述，道教很流行。与道教的热潮相伯仲，唐朝的初期和鼎盛时期，也是佛教扶摇直上的时代。从建筑上看，京城长安寺庙、佛塔特别多。现在西安的名胜古迹大雁塔、小雁塔就是那时的杰作。在唐朝的东都洛阳，武则天大规模地建造龙门石窟。从佛教理论上讲，佛教宗派——天台宗、华严宗、禅宗在唐朝也进一步发展、成熟。特别是禅宗，经过五祖弘忍、六祖慧能的阐发，进一步中国化，成为佛教中影响很大的一个支派。佛学成为士人百姓所学习和关注的重要内容之一。天台宗、华严宗、禅宗都是中国化的佛教派别。它们都把关于心、性的观点作为自己学说的重心，在自己的教义中宣传儒家的伦理道德，并提倡“方便”、“圆融”和“自悟”等属于道教的修养方法。例如天台宗主张，为了从痛苦中把众生解救、度脱出来，可以采取各种各样灵活的方法，即方便法门，比如止观坐禅除病法——这种方法吸收了道教的丹田、炼气等说法。华严宗把《周易》的“元、亨、利、贞”四德和佛教的“常、乐、我、静”四德结合起来，把儒家的仁、义、礼、智、信“五常”和佛教的不杀、不偷盗、不邪淫、不饮酒、不妄语结合起来。禅宗不提倡念经、拜佛、坐禅，而主张“性静自悟”，“凡夫即佛”，“顿悟成佛”，主张不离日常生活的实际、在正常的日常生活中成佛。这些修养方法实际上是受了道家的自然主义、玄学家的放达、自我逍遥风格的影响，带有中国的作风和中国的气派，因此使得佛教中国化的色彩很浓。

##### 5. 儒学吕明

魏晋南北朝时期衰落的儒学在唐代开始逐渐振奋精神，重新

兴盛起来。唐高祖很喜欢儒臣，唐太宗对经学很有研究。朝廷对儒学的大力提倡，使得儒学逐渐恢复了元气，重振雄风。但儒学在佛、道同样兴旺的唐代的的思想界并未像汉代那样处于独尊的地位。在异域文化与本民族文化的交汇时期，用某一种思想是不可能压制其他思想的。唐代的儒士亲身体会到了其他哲学的巨大影响，晚唐的学者更是体验到在其他文化的压力下，儒学复兴必须做很大的努力。比如，佛学风靡，是因为它有自己的优势：精密的思辨体系，很容易让人接受的来世观念。从中、晚唐开始，韩愈、李翱等人就开始了复兴儒学的工作。开始时他们采取的是斥佛、排佛的策略，后来觉得这样做不足以捍卫儒学的权威，毕竟佛学有其适合民众的心理的观念和极高的思辨水平，简单地抛弃它、排斥它是不能令人信服的，于是开始了“援佛入儒”的理论取向。这种理论取向后来被北宋的儒学所继承和发展，复兴儒学的工作得以圆满完成。这就是有精致的思辨体系的儒学的新形态——理学的诞生及其思想上层建筑地位的确立。

以上是宋明理学产生之前哲学发展的线索、状况，它可以解释理学家自己给自己规定的复兴儒学的使命的理论、文化根据。以下正式开始讨论作为儒家学说第二次改造的成果的宋明理学的整体状况。从社会作用上看，宋明理学是封建社会后期占统治地位的官方思想。它在封建社会后期一直雄踞哲学宝座，是符合封建专制主义统治需要的意识形态、思想上层建筑，影响中国长达七百年。从儒家哲学发展自身的历史继承性上来看，宋明理学是儒学发展到宋明时期所演变成的一种不同于先秦儒学第一个形态、也不同于两汉神学第二个形态的新形态，它吸收了其他哲学流派的本体论的理论基础，使先秦儒学更为系统化、理论化。研究宋明理学的特点、内容、发展过程和影响是全面、客观地评价它的需要，是全面地理解儒学的需要。

### 1. 宋明理学的特点

宋明理学，也叫做新儒学、“道学”。之所以称为理学，是因为两宋诸子所创建的思想体系都把“理”当作宇宙的最高本体和哲学体

系的最高范畴；之所以称为新儒学，是因为理学虽然以传统儒家的礼法、伦理思想等为核心，但它所弘扬的孔孟传统已经在和佛、道思想的互动、融合中被改造过了，具有了焕然一新的面貌；之所以称为道学，是因为宋代理学诸子认为自己继承的是从尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟这样一条前后一以贯之的道统，而且他们宣称其学问是以“明道”为根本目标的，另外，从总体上说，道学是理学起源时期的名称。理学虽然有很多种不同的观点，但从共性、根本点来说，它是一种以儒学为主体并吸收、改造佛、道的思想，把上述三种思想融合在一起而建立起来的伦理本体论。它的核心是“道体”和“性命”之学，它的精髓是“穷理”，它的修养工夫是以“主静”、“居敬”，它的实质是齐家、治国、平天下，它的目的是追求“圣人”人格。

#### (1)理学的核心——“道体”和性命之学

理学有时也被人称做是性命义理之学。它从理论上论证了自然现象和社会现象的统一性问题，探讨道体和性命是它的核心。所谓“道体”，就是隐藏在自然、社会现象背后，决定自然、社会现象的状态的更为根本的本体。这个本体不是为了自身的目的而设立的，它是为儒家的伦理道德理论服务的，它总是和人的本性问题联系在一起。这样，理学实际上为先秦儒家的孔孟学说提供了本体论的基础，把道德问题提升到本体论的高度，使孔孟学说更有说服力，思辨、哲理色彩更为浓厚。这个特点和援佛、道人儒是分不开的。佛教和道教都有比较完备的思辨哲学的体系和比较深刻的理论思维，它们对于宇宙本质、万物变迁、人心人性、善恶报应等问题的论述借助了高度抽象的概念，这使人们感到高深莫测、神秘无比，因而增加了它的神圣性和对它的崇拜心理。相比之下，先秦儒学在思辨性、本体论方面就显得浅显、粗疏，对天道变化、宇宙生成的解释，对君臣父子、尊卑上下的论证，都比较弱，比较直观、通俗，缺乏系统的理论和高深的思辨。因此，要复兴儒学，必须对佛学和道学中优于儒学的——主要是思辨性、本体论方面的内容进行兼收并蓄，建立一个比较精致的儒学思想体系。比如，在本体论上，理学家

都讲理生气、气化万物,这和老子的“道生一,一生二,二生三,三生万物”的宇宙生成论是有渊源关系的。理学奠基人周敦颐在其《太极图说》中提出了“无极而生太极”的宇宙生成论,为理学建立了理论基础。此后,张载的“无形而有气”的气本体论和朱熹的“无形而有理”的理本体论都是从周敦颐的这个思想引发出来的。而周敦颐的“无极”的概念是从老庄的思想中来的。朱熹在阐述其理学本体论时提出了著名的“理一分殊”的观点,这是吸收了华严宗“理事无碍”的观点和禅宗“月印万川”的思想。在人性论方面,理学借鉴了佛学的相关观点。佛学认为本性就是佛,离开本性就没有佛。朱熹将此观点用于他的人性理论,认为“天命之性”是“本然之理”、“纯粹至善”,气质之性则由于“气习之染”变为不善。通过对本体论的建构,理学为先秦的伦理道德学说提供了一个更有说服力的理论基础。先秦儒学的观点仅仅是在道德领域中兜圈子。理学的伦理道德观——存理、灭欲的思想则建立在“天地之性”“气质之性”这类本体论的基础之上。理学的道德逻辑都是先划分天地之性、气质之性这一本体论的观念,在此基础上再引出善恶的区别,然后再论证封建纲常是天理,是善,人的欲望是恶,最终得出人人都要从善弃恶、“存天理、灭人欲”的结论。张载在讲述自己的学术宗旨时说过一段很著名的话:“为天地立心,为生民立道,为去圣继绝学,为万世开太平”。(《语录》)这就把对本体、自然的认识和对人伦的认识融为一体,体现着从本体走向人伦的路径。

总之,宋明理学以“穷理”作为精髓,它对自然、社会现象背后起支配作用的本体的概括,是为了追求人性的根源。理学家认为,穷理才能尽性尽心,才能达到天人合一、万物与我同体的境地,即才能把理这个普遍原则与人的道德伦理行为规范沟通起来,为封建道德、专制统治服务。

## (2)以“存天理、去人欲”为根本的自身修养方法

宋明理学贬低人的欲望的正功能,主张无欲,认为无欲望才会使人心灵宁静。比如,程颐、程颢要求人们在外在的容貌举止与内在的思虑情感两方面同时约束自己。朱熹认为提高自身的修养就

要能够“主敬”，即收敛身心、整齐、严肃、统一，不放纵精神，谨畏，等。理学家都重义轻利，主张存理去欲。颜渊作为儒家安贫乐道、自我修养的典范，很受理学家推崇。宋明理学把超越个体生命、物欲之上的对道德理想的追求看作是至高无上的，轻视功名富贵等身外之物。为了达到这个目的，理学家就非常强调现实生活中的修身养性。

理学家们面向现世生活，重视解决今生的问题，否认灵魂不死和上帝的存在。这一点继承了孔子：“未能事人，焉能事鬼？”“未知生，焉知死”（《论语·先进》）的观点。张载提出了“存顺没宁”的著名命题。“富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉汝于成也。存，吾顺事；没，吾宁也”。（《正蒙·乾称》）这样一种对人生际遇的态度是很现实的。宋明理学的两位大家朱熹、王阳明都曾研究过佛教和道教，但最后都归宗儒学，认为只有追求现世生活的儒学对人生才最有意义。理学家们都反对用佛、道的出世的办法和观念提高人的境界，主张在日常活动中提高人的修养，正心、诚意、齐家、治国、平天下。

### （3）以“为圣”为目的

理学不是宗教（宗教是结合了理性与感性的），它是社会意识形式的一种，是理性思维，是哲学的思辨。宋明理学家以“为往圣继绝学”为他们的历史使命、哲学使命，强调通过做学问和提高自身的修养而达到圣贤气象的境界，成为圣人是理学家所追求的人格理想。理学的第一位代表人物周敦颐认为“士”应该把成圣成贤作为一生所追求的理想人格，并且提出了学做圣贤的要领，为理学的发展奠定了基本的方向。二程提出了“圣贤气象”问题，强调学者要领会“圣贤气象”。王守仁把成为圣人看作一种内在的追求，把能否“致良知”当作判断圣贤的标准，认为只要致良知，使人心“纯乎天理”，就可以成为圣人。由于过分强调道德修养，追求理想的圣人人格的作用，宋明理学特别是陆王心学，有贬低工商业和科技发展的倾向。如陆九渊把培养伦理道德修养、学习如何为人看作人的学习活动唯一的目標和内容。

由于宋明理学在中国封建社会有极其重大的作用，以下专门讲述一下宋明理学的发展过程、主要代表人物的思想及其社会作用。

## 2. 宋明理学的发展过程及其代表人物

宋明理学的萌芽要追溯到唐代的韩愈和李翱。韩愈曾提出有名的“道统”说，说他自己继承了尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟的道统。这是第一次讲“道统”。这个“道统”，将荀子排除于正宗的儒家道统之外。韩愈讲道统时，很推崇《孟子》和《大学》。《大学》是《小戴礼记》中的一篇，在韩愈之前一直未受到学界的重视。韩愈非常强调《大学》中的道德修养方法，认为要达到治国、平天下，必须从正心、诚意做起。从这时开始，《孟子》、《大学》就被当作神圣的经典。李翱在其代表作《复性书》中，发挥了孟子的性善论，提出了“性善情恶”的观点，认为人性本来是善的，但是喜、怒、哀、惧等“情”把善的本“性”遮盖住了。只有去掉“情”的遮盖，性才可以恢复到“善”的状态。李翱把《中庸》中讲的“性命之学”看作是儒家的精华，在此之前，《中庸》也是不被重视的。在李翱的推崇下，《中庸》和《孟子》、《大学》、《论语》并列，就是“四书”。

沿着这样的“道统”，宋明理学的发展过程，大体可以分为三个时期：奠基时期、成熟时期和瓦解时期。张载、朱熹和王阳明是这三个时期的关键代表。

### (1) 奠基时期及张载的理学思想

宋明理学的奠基时期，主要有五位代表人物——周敦颐、二程（程颐、程颢）、张载、邵雍。他们的学说为理学后来的发展在内容、价值取向、体系等方面奠定了基础。周敦颐（1017—1073年）被蔡熹定位为“理学开山”“道学宗主”，也被人们叫作“濂溪先生”，这是因为他居住在湖南营道的濂溪。周敦颐对宋明理学发展的贡献是：他把佛学、道学的思想吸收进了儒学的思想体系，为理学家按照此种方法完善理学体系做出了榜样。周敦颐在《太极图说》中吸收了道家的本体论模式，建立了从无极到太极再到阴阳、五行、男女、万物的宇宙生成图式，并从无极这个本体的演化过程中得出圣

人“定之以中正仁义而主静”的道德结论，论述了性、天道等一系列重要的理学范畴。二程是朱熹的老师，朱熹的思想是二程思想的发展和完善，后面要专门介绍朱熹的思想，所以这里对二程的思想就不做介绍了。邵雍（1011—1077年）受道教的影响，提倡一种安乐逍遥的境界。邵雍的思想特别重视“数”，他的学说也因此被称为“数学”。邵雍认为，宇宙是无限发展的，这样的发展过程以129600年为周期、单元不断重复、循环。在每一个周期的每个单元中，事物都要经历发生、发展的过程，然后都会消尽，在下一周期的单元中这样的过程又会重新、重复开始。这里的“数”指的就是宇宙变化的规律。元会运世、岁月时口是邵雍用来推测宇宙变化的主要概念。下面重点介绍张载的思想。

张载（1020—1077年），陕西关中人，所以他的学派也被称为“关学”。张载是二程的表叔，二程居洛阳，他们的学说也被称为“洛学”。在学术观点上，张载和二程有根本的不同。他们都认为，在自然现象和社会现象背后，超越其上，存在着更为根本的本体——“道体”，这个道体就是理，并对理和气的关系做了论述。但是，张载把“气”当作本体，所以他的哲学就是气一元论哲学。二程把理作为本体。张载和二程对本体的论述为后来的理学家追求各种自然、社会、人生现象背后的本体——“所以然”和“所当然”奠定了基础。在哲学的伦理化、伦理的哲学化上，张载和二程的思想都体现了本体论与伦理学的统一，主张“性（伦理）即理（本体），天人合一”。他们提出的“天地之性”和“气质之性”；“德性之知”与“见闻之知”；“理一分殊”、“心统性情”等命题，是被后来朱熹发挥了的宋明理学的根本命题。

张载一生著述颇丰，《西铭》、《正蒙》等是他的代表作。他的有些著作后来丢失了。1978年中华书局修编的《张载集》，收集了迄今保存下来的所有张载的著述，并且根据各种版本的张载著作进行了校订、补遗，是目前张载著作最好的版本。

张载的“关学”是当时“道学”的一派，当时还没有“理学”之称。张载对天理论、道德论、认识论等做了系统的论述，基本形成了理

学的理论框架，提出了理学的许多命题。张载的主要思想包括对以下本体论、道德论、认识论方面的命题的阐发：“理一分殊”，“天地之性”“气质之性”，“穷神知化”，“穷理尽性以至于命”。

“理一分殊”是一个本体论的命题，是二程对张载思想的概括，张载本人没直接提出这个命题，只是阐述了这方面的思想。张载认为，宇宙中包括人在内的万事万物都是由“气”聚合而成的，它们同时又秉承了天性，但它们之间又有差别。之所以会有差别，是因为万物和人对“天性”的禀受程度有差异。“性”蔽而塞者，只能为物；通而开者，可以成人。在人性中，又有通蔽和厚薄之分。厚者为智，薄者为愚，无蔽无塞者，就是圣人。由此，张载提出了民胞物与的观点。在《西铭》中，他写下了这段广为流传的话：“乾称父，坤称母，予滋藐也，乃混然中处。故天地之塞吾其体，天地之性吾其性。民，吾同胞；物，吾与也”。这段话的意思是说：乾坤是天地的代称，而天地是万物和人的父母，人是天地间渺小的一物。天、地、人浑然共处于宇宙之中。由于它们都是由“气”聚合而成的，所以天地之性，就是人之性。民众都是我的同胞，万物都是我的朋友。万物与人类的本性是一致的。但并不因此就意味着天下万物都是平等的。张载认为，天地万物和人类都有着天然的等级秩序，人应该承认等级秩序的合理性。地位低的人就应该为地位高的人尽理所当然的义务。因此，张载最后还是论证了封建道德秩序的合理性，认为：在封建等级秩序下，人们必须忠君事长，恪守封建义务，这是天经地义的。这一思想后来在朱熹的哲学中被充分地展开了。

在人性论方面，张载继承了孟子的性善论，认为人的天性从根本上来讲都是至善至美的，人经过自我努力，提高修养，就能保持善良的本性。但他认为人性之中还潜藏着某种恶的因素。他把性分为“天地之性”和“气质之性”。前者指天性，后者指由物的本性所决定的生物的生理、生存方面的本能，这种本能在人的身上就是人对物质生活的欲望。但这并不是说人的欲望都是恶的。张载认为，在一定的限度内，人的欲望是合理的。但过分追求欲望的满足，就会伤害“天理”。为了保持“天理”的纯洁，不要损害天理，人们就必须



寡欲。因此，他从人性的理论中推出了“立天理”“灭人欲”的结论。张载的这种理欲观，有继承儒家寡欲思想的成分，但受佛学和道学这方面思想的影响更多一些。理欲关系后来成为理学的一个重要问题，并在封建社会末期对社会道德实践起了重要的指导作用。

“穷神知化”是关于道德修养的命题，其来源是《周易》。在《周易》中，“穷神知化”是一个认识论命题，强调的是对宇宙变化的本质的认识。张载把它引申为道德修养的一个重要途径。张载主张“大”“崇德”——扩充内心本来就有的至善之德，达到“穷德”的目的和“大心”——扩充自己的主观思维能力，把认识对象转向自我之心，使自我之心与“天理”同一。通过这种方法，最终可以使人忘却自我，泯灭天人界限，使自身的行为意志完全符合“天理”的要求，与天理融为一体。

“穷理尽性以至于命”是张载为论证道德修养而划分的三个不同等级但又依次递进、相互连接的认识阶段。“穷理”是第一阶段，指穷尽体现在万事万物之中的“天理”，穷理的主要方式是读书、学习。“尽性”是第二阶段，即尽人性——穷尽人所禀赋的道德品性，达到与“天性”的合一，这样就进入了“诚”的境地。之后，进入“至于命”的第三阶段。这时，人的精神有了根本的变化，变得至诚至善、无忧无虑、无私无欲，达到上与“天性”同一，下与万物通贯的最高境界，即“中正”的境界。张载把认识上的这些境界和道德修养联系起来，认为人们所要认识的不是纯粹的客观规律，而主要是要认识“天性”。后来朱熹格物致知的思想把张载的这个思想发展得更加缜密。

张载的思想在关中地区影响很大。在北宋中期，学术界著名的学派主要有三个：王安石的“新学”，张载的“关学”，二程的“洛学”。关学作为一个独立的思想学派，具有不同于其他学派的特点。比如，关学主张学以致用——把自己的学术思想和现实社会的政治、经济、军事等问题联系起来，力图为现实服务，反对空谈。再如，躬行礼教，特别重视恢复古代的礼仪制度，对当时的不合古礼的礼仪竭力加以纠正。张载死后，“关学”内部出现了分化，有一部分人转

向二程，“关学”从此衰落并逐渐消亡。

张载是宋、元、明、清时代唯物主义气一元论哲学的开创者。明代的王廷相、王夫之继承并发展了张载的学说，沿着唯物主义哲学的路径走了下去。

## (2)成熟时期及朱熹的理学思想

南宋时期是理学的集大成阶段。理学经过在北宋的奠基，发展到南宋，形成了完善的思想体系，进入了成熟期。南宋时期，出现了很多著名的理学家。占主流地位、属于正统的理学学派的是朱熹(1130—1200年)、陆九渊(1139—1193年)及其门徒。陆九渊的哲学思想强调“心即理”，“心外无理”，把“心”作为万物的本体，其主观唯心主义思想和王守仁的哲学思想属于一条脉络，在下一个时期会专门讨论王守仁的思想，所以这里将陆九渊的思想忽略，只讨论朱熹的思想。

朱熹在中国哲学史中的地位应该使人们联想到黑格尔在西方哲学史中的地位。在西方哲学发展史上，黑格尔精心构造了其庞大、严密的客观唯心主义体系，使得形而上学本体论思想发展到了顶峰。在中国，经过朱熹的构造，一个庞大的、以人的纲常伦理秩序为轴心的儒学的思想体系得以建立，孔、孟的儒学思想在这个体系中被加以客观唯心主义的，更为精致、严密的解释，佛学、道学关于个体修炼与宇宙论、认识论的思想的精华也被兼收并蓄到这个体系之中。朱熹的理学是在继承二程的洛学的基础上，吸收了传统儒学和周敦颐、张载、邵雍等其他理学派别的思想以及非理学系统的其他流派的学说，“致广大，尽精微，综罗百代”而形成的一个独立的理学派别。朱熹的思想在封建社会后期影响深远，时间长达六、七百年之久。明清两代的统治者和学者在编纂用于教育后世的书籍，如《五经大全》、《四书大全》等时，都要参照朱熹的著作。朱熹和孔子一样，被人们尊称为朱子、夫子。元朝惠宗至元元年即1335年，皇帝下诏兴建了朱熹祠堂。从此以后，历代统治者都要朝拜朱熹祠。明朝皇帝下令：天下的学官都要祭祀朱熹，因为“重朱子所以重孔子”。清朝圣祖玄烨给朱熹挂上了“万世师表”的匾额。在近代

社会发展史上有重大影响的一些封建官员也非常重视朱熹及其思想。曾国藩“以朱子之书”为每人必学的课程，把朱熹的《四书集注》和《近思录》尊奉为两个人生导师。李鸿章极为推崇朱熹，认为他“道德文章，照耀千古”。

朱熹(1130--1200年)，出生于福建南剑(今南平)，因长期居住在福建，在考亭讲学，所以他的学派也被称为“闽学”和“考亭”之学。朱熹的理学思想包括了本体论、认识论、人性论、道德修养论等，他的思想体系的最终目的是论证“存天理，灭人欲”这一道德规范。

在本体论方面，朱熹提出了“天理论”，认为宇宙之间“一理而已”。理是朱熹的理学思想体系的最高范畴。理有时也被称为“太极”或者“道”。什么是理，它有什么作用呢？朱熹认为，理是纷纭复杂的具体事物得以存在的根据。世界上的所有事物有两种状态的存在，一种是形形色色、光怪陆离的自然万物，一种是无形无象、无所名状的“道”“理”。理是事物的制造者，是超越于一切物之上的本体，是事物的“当然之则”和“所以然”，是产生天地万物、三纲五常的总根源。有了理，并且通过理和气的结合，天地万物、三纲五常才得以产生。理创造万物的过程可以用“理一分殊”来概括。所谓“理一分殊”，就是用—个理来统摄万理、万物，同时万理、万物又归宗为一理。这个道理用佛教的月印万川的比喻可以得到很好的说明：一个月亮，散在江河湖海之中是万个月亮，但散在江河湖海之中的万月其实本身就是天上的一个月亮。化生万物的理是不依赖于任何事物而独立存在的，是无始无终，永恒不灭的，但它又弥漫宇宙，无所不在。那么，理怎样化育万物？朱熹进一步提出了“理气论”。他认为，理与气有联系，理是生成事物的根本，气是制造天地万物的材料。天地万物，具备了理才能有性，具备了气，才能成形。在具体的事物中，理气都是不可缺少的，理和气浑然不可分。但从理上看，则理在物先，理在气先。上述的本体论最终是为封建道德论服务的。朱熹认为，理不仅是宇宙的本原，万物的主宰，也是社会道德规范的源泉。理的主要内容就是封建的纲常道德原则、规定及

礼节。总之。理既是自然界的物理，又是人的道理；既是自然，又是当然。

在认识论、人性论方面，朱熹提出了系统的“心统性情”的学说。“心”属于认识论的范畴，这是人性论的一个大前提。在朱熹看来，人性、物性因为都是来源于天理，因此有共同性，从生理角度来看，草木、鸟兽、昆虫、人类的知觉运动等生理作用是一样的。但从社会角度来看，人性和物性却有着很大的不同。这是因为人有意识能力——“心”。“心”有很多的妙用，其功能就是“思”。心虽然无形无影，但它却能认识一切，分析一切。“心”是天理存在人身上的位置。“心”不是天理，但它可以包容天理。所以，穷理也正是穷“心”中之理。“性”是朱熹的人性论的核心。朱熹沿用了二程的说法，把“性”（人性）看做是天理在人心、物体中的显现。“性”的内涵包括了“仁、义、礼、智”等道德品性，其本身是至善的。但是，在现实世界中，性善的人并不很多，性善者仅仅是圣人。大多数人的人性中往往有恶的成分。为什么会这样呢？朱熹发挥了张载的“天地之性”和“气质之性”的理论。他指出，天地之性是天理，更确切些说，是天理在人心中纯然至善、没有一丝杂质渗入其中时的状态，这时没有“气”的成分。气质之性是在天理产生之后，由于理所居住的物体是由气所聚合而成的，而气又有清有浊，所以有可能遮盖、侵蚀寓居在物体中的天理，使天理中产生杂质，这就是“气质之性”。朱熹举例说，性就像水，本来是很清爽的。如果用干净清洁的器皿盛它，水就可以保持清洁，但如果用脏污的器皿盛它，水的洁净就会受到污染，会变得混浊。但这并不意味着气质之性等于恶。朱熹认为，气质之性中包含着善、恶两重性，有时善的成分大一些，有时恶的成分大一些。这都是由于“气禀”不同造成的。禀精英之气，就成为贤人，因为他能够得到全理、正理；禀清明之气，就英爽；禀得敦厚之气，就温和；禀得清高之气，就尊贵；禀得丰厚之气，就富贵；禀得长久之气，就长寿；禀得衰颓薄俗之气，就成为愚人、不肖之人，成为穷人、低贱之人、寿命短的人。“情”是人性论思想的延伸。朱熹认为，“性”是寂然不动的，一旦它动了，就转化为“情”发泄出来。

“情”就是人们的情感、情绪及生活中的欲念，是“性”的外化和展露，是天理在人身上活泼体现的结果。例如“仁”是“性”的内容之一，它展现为情就是恻隐之心。“情”本来是至善的，但有时也会流于恶，这里的关键就是要看“情”体现性是否合乎节度。关于心、性、情三者的关系，朱熹提出“心统性情”的理论。朱熹认为，心是性情的主宰，是包总性情的整体的存在。心之未动就是性，心之已动就是情。心就好比水，性好比水的静止状态，情是水的流动状态，欲望是水的波澜。

在道德修养论方面，朱熹提出了在封建社会末期颇有社会影响的存理灭欲思想。这个思想建立在对天理、人欲的看法的基础上。天理是至善的，已如前述。那么，“人欲”是什么？朱熹认为，人欲是恶在人身上的具体表现，是过分地追求欲望的满足。比如，饮食是天理，但要求美味，就是人欲。朱熹不完全赞同二程关于“道心”是天理，人心就是私欲的观点。他认为，“人心”不完全等同于私欲，人们对物质生活的正当要求和正常的生理需要，是天理。但凡是超过节度的、无休止的欲望，则是人欲。朱熹也不同意二程把天理、人欲截然对立起来的观点。他认为天理和人欲既是对立的，又是相互依存的。为什么呢？因为，天理必须要有个安顿处，这样人欲中自然可能有天理。但是，朱熹仍然强调：天理和人欲的对立是主要的。他认为，天理、人欲的关系是：此胜则彼退，彼胜则此退，没有中立不进退的时候，凡人不进就会退。天理存，人欲亡；人欲胜，天理灭。因此，要使得自身的道德完善，必须“穷天理，灭人欲”。那么，怎样才能穷天理、灭人欲呢？朱熹认为，穷理灭欲的途径就是格物致知与克己复礼。前者是认识论的途径，后者是道德修养论的内容。格物就是接近、接触、直接了解社会事务和自然万物，穷尽事物中蕴涵的天理。致知就是充分运用自我的认识能力来体认天理。格物致知有三个步骤：第一，接触、参与事物；第二，运用自我认识能力和已经体认的天理做进一步的扩展，达到对天理的完整认识。第三，“豁然贯通”，天下万物及心中的理都已经被认识得清清楚楚。但在格物致知的问题上，有这样一个问题，世界上的事物有很多，

如果在事事物物上都要格一番，那会很麻烦。怎么办？朱熹主张格物要有先后缓急的次序。首要的就是明人伦、讲圣言，从事道德实践。道德实践就是要求克己复礼。朱熹强调，克己是灭除私欲，复礼是使自身的言行完全合乎“礼”的规则。“礼”是沟通主观自我和客观天理的中间环节。如前所述，天理寓居在人心之中，转化为人性，但任何人都无法使自我意识直接认知内心的天理，这就必须借助天理的外在表现形式——礼。所以对礼仪规则的自觉尊奉就是通达天理的唯一途径。作到了穷理灭欲、格物致知，人们的言行就会符合封建道德的要求，内心也会保持一种稳定的心态——这就是“持敬”，使自身外貌风度和内心都做到表里如一的整齐、严肃，排除杂念；还会“主一”——使精神专注，不要游移不定；待人接物可以作到恭敬，收敛身心，毫不放纵。

### (3) 瓦解时期及王守仁的心学思想

朱熹理学在南宋末年成为官方哲学。到了元代，理学北传。科举考试选拔官吏，都要考朱子之学。明初，国家科举考试的试题范围就是四书五经。朱熹的《四书集注》成为儒学的代名词。而且因为明朝的祖先是朱姓，所以更抬高了朱熹学说的地位。凡是不符合朱说的观点，在学术上都受到排斥。由于朱熹理学在明初一统天下，学术空气异常沉闷。所谓“此亦一述朱，彼亦一述朱”。但后来，理学盛极而衰，由述朱期——理学鼎盛期开始走下坡路，逐渐衰落。其标志和原因就是王守仁的心学异军突起，取代程朱理学，在理学处于衰落期的学术思想界占据了主导地位，成为理学衰落的导火索。回溯心学的渊源，要从宋末说起。宋末以来，朱熹、陆九渊学说的继承者试图调和朱、陆的思想，使朱、陆合一。这样，心学思想就迅速地扩充、发展起来了。王守仁的心学把心作为根本的概念。它既不同于朱熹的理学，也不同于陆九渊的心学，而是带有明显的时代特色。王守仁继承了陆九渊的思想，指出了朱熹学说的内在矛盾。朱熹将理、气分开，看做是两种不同的存在，一个无形一个有形，对产生万物的作用也有不同。王守仁认为，既然“理”是包括气在内的现象世界的形而上的先验本体，那它又怎么会返回现

世界呢？王守仁强调理与气，本体与现象的合一。经过王守仁的质疑思想的启发，理学内部涌现出来一批批判者。这种批判可以看作是对程朱理学的一种补充，它们不可能动摇朱熹理学的正统、官方的地位。与心学兴盛的同时，一些理学家如罗钦顺、王廷相及后来的黄宗羲、王夫之等开创出“理气统一”论，以“气”为“理”的统一基础，将朱熹理学引向另一个方向。总之，王守仁的心学思想引发、开启了理学的解体。王守仁去世后，王学内部也产生了分化，标志着整个理学走向解体。

王守仁（1472—1528年），余姚（今浙江）人。因在绍兴阳明洞建造房子居住，所以世人也将他称为“阳明先生”。王守仁的著作有：《王文成公全书》、《传习录》、《文录》、《别录》、《外集》、《文录续编》、《年谱》、《世德纪》等。王守仁继承了孟子的“万物皆备于我”的思想和良知说，陆九渊的“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”、“心即理”的思想和禅宗的某些思想，建立了他的心学体系，在本体论、道德论、认识论方面有自己的特色。

在本体论方面，王守仁建立的本体论不同于朱熹的客观唯心主义本体论，而是主观唯心主义的本体论。他提出：心就是理，并认为这是他的立言宗旨。他强调合心理为一，认为只有这样人们才会在心上做功夫，而不用去向外寻理。他认为把心和理分开，看成两种不同的东西，是朱熹理学的弊端。王守仁提出的命题是：心就是理，心是天地万物之主，心外无物，心外无事。《传习录》记载了一段王守仁解释这个道理所举的例子。他说，比如在深山中的花，你没去看花时，花是寂静无意义的，你去看花的时候，则花的颜色就清楚了，由此可知此花不在你心外。当然，在身、心关系上，王守仁也并不会否认常识，他承认心是依赖于身体的，没有人的身体就不会有心。但他更强调的是心对身的主宰作用。他认为，心是身体的主宰，眼睛虽然去看但之所以去看，看什么，是由于心在支配它；耳朵虽然去听声音，但之所以去听，听什么，是由于心的支配；嘴和身体四肢虽然说话、做事情，但之所以说和做、说什么做什么，是由于心在支配。这里，王守仁所说的“心”就是人的知觉、认识，是先天固有

的“良知”，是精神本体。良知作为心之本体，无所不包，是化生天地万物的本原。其特点是：不虑而知，不学而能无善无恶。但它在运用出来的时候则是“有善有恶的”。这是因为在现象中，有气的运动，有心的意欲的作用。作为寂静的心之本体——良知的内容就是封建的纲常。王守仁指出，良知是天理的自然明觉发见处，是一个真诚惻怛、忧伤怜悯心，这就是仁。把这种良知发挥、运用到侍奉父母的事情上，就是孝；发挥、运用到尊重兄长的事情上，就是悌；发挥、运用到敬事君主的事情上，就是忠。理就是心之条理，运用到亲情关系上就是孝，运用到君臣关系上就是忠，运用到朋友关系上就是信。理的作用千变万化，不可穷竭。但一切现象归根到底都是从心中引发出来的。总之，理就是礼。这样，王守仁就把封建道德本体化了。

“致良知”说是道德论的内容，是建立在心即理的本体论的基础上的，它的建立标志着王守仁心学体系的成熟和最终完成。致良知就是存天理去人欲。王守仁认为，止于人的私欲的阻碍，良知这个本体被窒塞了。只有时刻念念不忘致良知，将私欲这个障碍去除干净，良知这个本体才能恢复。所以，“致良知”的目的就是要使心之本体复明，减一分人欲，就复得一分天理，天理、人欲是不能并立的。王守仁认为，能否致良知是划分圣、贤、愚不肖的标志。自然而然就能够“致良知”的人是“圣人”，经过自身努力后能够“致良知”的人是贤人；受到物欲的蒙蔽而不愿意“致良知”的人是“愚不肖”的人。“致良知”说强调人的主观能动作用，反对偶像崇拜和迷信盲从，在当时的历史条件下有思想解放的作用。

在认识论方面，王守仁提出了知行合一说，这个命题在认识论发展史上是很有意义的。“知”是指人的意识，主要是人的道德意识，也包括见闻之知。“行”指人的一切行为，包括主观见之于客观的实际行为和纯主观的心理行为（如讨厌恶臭，喜欢好看的颜色）。王守仁认为：“知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在。已说一个行，已自有知在”。（《传习录·上》）知行合一主要指道德意识、道德实践的合一。



晚年，王守仁提倡四句教法作为他的心学思想的总结：“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”

上面介绍了宋明理学的概况，以下略述一下它的社会影响。这是一个复杂的问题。戴震曾抨击宋明理学“以理杀人”，鲁迅也说理学确立的是“吃人的礼教”

无疑，这些说法是有道理的。但也不能一味否定理学的全部意义。正确的态度应该是：要一分为二地看待理学的影响。从积极方面看，理学对于培养人们的气节操守，重视品德，讲求以理统情，自我节制，发奋立志等起着重要的作用。现在，我们中国特色社会主义建设也在强调以德治国，道德建设是精神文明建设的一个重要内容，古人对道德建设的重要性的论述无疑会对今天的我们有借鉴作用，当然前提是要剔除其中的糟粕。应该肯定，宋明理学家们把道德问题提升到本体论的高度去阐述和认识，树立了道德的坚实的基础，确立了道德建设的卓然不拔的地位，这在今天看来应该也是值得肯定的，而且这种道德至上的观点对于现代人在追求物质利益的同时提升精神境界有积极意义。从消极方面看，由于封建社会末期几百年间的理学独尊造成了文化专制、思想僵化，制约了学术的发展。在社会历史作用上，理学所强调的存理灭欲思想确实如戴震、鲁迅所说，压抑了人性，变成了束缚人欲的枷锁，特别是对妇女的生活方式的引导是畸形的、非人道的。

以上概述了儒家思想的发展过程，主要是从儒学发展的三个大的阶段的角度谈了儒学发展的历史，介绍了几位主要儒学代表人物的思想。至于宋明理学之后儒学的发展，限于篇幅，这里就不继续详细阐述了。其中的一些脉络在上述宋明理学的发展过程中也略有提及，所以不作为重点内容再进行展开了。下面将儒家哲学之外的中国哲学流派及其发展做一简单的回顾，理一下线索。需要指出的是，如前所述，因为后面将会有专门的章节介绍庄子的思想，而庄子是道家哲学的重要代表，在上面阐述宋明理学的发展过程中也提到了道家哲学的发展过程，所以下面对儒家哲学以外的

其他哲学派别的叙述不包括道家哲学在内。这样做存在的遗憾就是没有把老子的思想阐述出来。但这一缺憾从后面第五章对庄子思想的较为详尽的介绍中可以得到弥补。以下从内容和简单发展过程的角度介绍的中国哲学流派包括：墨家、名家、法家、兵家。

## 二、墨家哲学

墨子(约前 468 年—前 376 年)是典型的“平民哲学家”，是春秋战国之际的鲁国人。他的门徒多数来自社会下层，且大多是勇士，熟习兵法，墨子自己也当过木匠。墨家学派在当时是一个组织非常严密的社会团体，团体成员穿着统一、朴素的服饰，生活很清苦，每天劳动。遇到两国发生不正义的战争时，墨子先去协调，请求停止战争。如果协调失败，墨子就带着他的弟子帮助被攻打的一国进行防范。墨家哲学的观点主要记载在《墨子》中。墨学与儒学是对立的。兼爱是墨子的根本思想，这与儒家的爱有差等、人伦有亲疏的思想是截然不同的。与兼爱相呼应，墨子在对于社会政治、人生观、认识论的看法等方面提出了中万民之利、非攻、尚贤尚同、非命、顺天意、三表法、取实予名等思想。

### (一)兼爱

墨子思想的最大特点就是他的平等思想。平等是墨子强调的一种理想的人与人相处时的状态，也是社会的一个良好状态。针对儒家所说的爱有差等的思想，墨子明确指出，真正的仁爱应该是兼爱，即爱人如爱己，要肯定每个人的尊严和价值，即使对于贫贱的人也要爱。统治者过分奢华的生活，丧葬的排场，杀人殉葬等等给下层人民带来了无穷的苦难，这就不是爱所有的人。爱人的话，别人才会追随他而且爱他；给别人好处的人，别人才会追随他给予他好处；厌恶别人的人，别人也必然会跟他一样厌恶他；害人的人，别人也必然跟他一样去害他。天下的人要兼相爱，高贵的不傲视贫贱的，强悍的不欺负弱小的，多数不欺负少数，狡诈的不欺负愚笨的，这样的社会状态才是好的社会状态。如果大家都只知道爱自己，爱自己的家，爱自己的国，而不能爱别人，爱别人的家，爱别人的国，

那么必然给社会和人民带来灾难。

## （二）中万民之利

墨子在中国哲学史上也是罕见的强调功利主义的哲学家。与儒家重义轻利的价值观不同，墨子特别强调功利主义原则，把功利——国富、民强、政治清明作为衡量一切行为或事情是否有价值的标准。他认为，一切道德行为的目的都是为天下兴利除弊。中万民之利是墨子的人生信念，也是用来衡量善恶的标准。

墨子认为，为了能够中万民之利，统治者应该节用、节葬，不要铺张浪费，一切对于民众有利的费用都是合理的，否则就是不合理的。比如在饮食上，能够填饱肚子，强健身体，保证耳聪目明就足够了，用不着去吃美味佳肴，珍怪异物；在穿衣方面，冬天足以御寒，夏天足以让人凉爽就可以了，用不着穿过于华丽的衣服；在住房上，墙壁足以抵御风寒，屋顶足以挡霜雪，屋内足以体现男女之别，就可以了，用不着去盖更豪华的房子。儒家主张厚葬，墨子与之相对，主张节葬：死者有三件衣服足以裹身体，有三寸棺木足以容纳尸骨，活着的人也不必用很长时间守丧。他认为当时流行的厚葬风气耽误了老百姓的正常事情，耗费了老百姓的财富，对国家和百姓都是不利的。墨子还认为，音乐的盛行会妨碍人们正常的劳动，所以也要废除音乐，这就是“非乐”。他说，通过音乐，不能使饿的人得到食物，使冷的人得到衣物，使劳累的人得到休息，所以音乐没有存在的必要。

## （三）非攻

基于兼爱、中万民之利的立场，墨子反对当时入侵他人之国的兼并战争，即“非攻”。他谴责争霸的诸侯只知道爱自己的国家，而不爱别人的国家且去攻打别国的行为，认为这种行为是对别国老百姓有害的。应该注意的是，墨子并不是反对一切战争，他反对的是非正义的战争。他把一个国家为了兼并别的国家而兴师动众、侵略无罪之国的战争叫做“攻”，认为这样的战争是应该反对、加以谴责的。如果是正义的战争，如有道之君讨伐无道的暴君，这不叫“攻”，而叫“诛”，对这种战争是应该支持、赞扬的。“攻”“诛”是不

同性质的事物，不能混淆，否则在逻辑上就是“不知类”。

#### （四）尚贤尚同

墨子毕竟是传统社会的哲学家，仍免不了把政治理想寄托在贤人政治上，渴望贤明的人来治理国家，把社会的兴盛寄托在个人的能力上。他认为，理想的政治，就应该根据个人的才能和品德来任免官吏。这样才能保证政治的清明。而这样做的前提就是尚同——选拔官吏时要客观、公正、无偏见、一视同仁。官无常贵，民无终贱，有才能的人不论贵贱都要重用，无才能的人不论贵贱都不要用。这种官员选拔的意识在现代社会也还是有其积极意义的。

#### （五）非命

在人生观方面，墨子反对宿命论，强调积极进取的人生观。他将宿命论看做是“暴人之道”。他认为，如果人们都相信命运决定一切，一切听从命运的安排，会使人的主动精神遭到扼杀，其直接的结果就是在上的统治者不积极治理国家，在下的老百姓不积极地从事生产劳动，这样国家就会动荡不安，物质财富会匮乏，社会的基本运行会受到严重的破坏——祭祀鬼神、俸养贤士、接待宾客、养育老小，都是不可能的。总之，信奉宿命论会使人失去想要的而得到厌恶的。而且，宿命论的负面功能还在于会使那些好吃懒做的人在面临饥寒、冻饿的状况时，反倒有了借口——命不好；会使商纣王、周幽王、周厉王这三代的暴君把自己导致的恶果的原因归结为命不好，而不去反省自己的过错——贪图耳目之欲，不理政事，做尽坏事。在批判宿命论的消极作用的同时，墨子还从根本上证明：世界上根本不存在命运这种东西。因为，人们没有见过命运的样子，也没有听过命运的声音；社会的治乱安危的原因是由于上层统治者政治治理的状况，并不是因为命运。非命之后，墨子鼓励人们要自强，只有靠自己，自强，国家才能大治、安宁、富强，而非大乱、危机四伏、贫弱。

#### （六）天志、明鬼

墨子否定天命是为了让人们立志进取，但他同时也有尊天事鬼的思想，用天志和鬼来引导人们的行为。墨子认为，天有意志，天

志有赏善罚恶的作用。天子做善事，天就会赞赏他；天子做暴虐之事，天可以惩罚他。和传统的宗教迷信观念有本质的不同，墨子讲的天志不是神秘化的外界力量，而是现实中的一种普通的价值导向，这实际上包含了无神论的思想。在墨子看来，天志就好像木匠用来制做木器的工具一样，仅仅是衡量人们善恶行为的普通工具。墨子倡导人们的行为要顺天意，做善行。天志还使人互相爱护和互相谋利，不让人互相残害。顺天意，就要爱天下之人，上利于天，中利于鬼，下利于人。这里，墨子承认鬼的存在，认为有各种各样的鬼——天鬼、山水之鬼、人死变成的鬼等等。在墨子看来，鬼也是明智的，他比圣人要高明，二者相比，就好像一个耳聪目明的人和一个聋子、瞎子的差别一样，他们的能力相差很大。鬼神也能够执行赏善罚恶的功能，这种作用比勇猛坚强的武力的赏罚作用要大得多。

#### （七）“三表法”

墨子的认识论思想很有价值，他提出了著名的“三表法”。三表指——本、原、用。墨子认为，认识的来源、认识是否正确的判断标准共有三条：第一，历史经验，这是“本”的方面——“上本之于古者圣王之事”；第二，感觉经验，这是“原”的方面——“下原察百姓耳目之实”；第三，实践经验，这是“用”的方面——“发以为刑政，观其中国家百姓人民之利”。第一条是间接经验，第二、三条是直接经验。墨子很推崇后两条标准，特别是第二条标准——耳目之实，他认为一个学说如果在实践中不能运用并取得好的效果就是不能成立、不值得提倡的学说。

#### （八）取实予名

这部分内容涉及的是墨子的逻辑学思想，和认识论是密不可分的。在中国哲学史上，墨子第一次明确提出了名、实关系这个问题，这个问题实际上属于思维和存在的关系即哲学基本问题的范围。墨子倡导取实予名——根据客观实际给予相应的名称，“名”（概念）必须反映事实，实是最重要的。比如，盲人分辨不出黑、白，不是因为他不知道黑、白的名称，而是因为他在现实生活中不能分辨黑和白，这种无实的名是空洞、无根据的。此外，墨子还提出“察

类明故”的命题。前者回答事物的性质是什么、不是什么，后者回答的是事物所以然的原因。这说明墨子重视对事物从理性认识的角度去认识。在这方面，墨子还明确提出要重视辩论的作用，贤者应该具备“辩乎言论”的能力。

墨子去世后，在战国中、后期，墨学分成了许多流派，这就是后期墨家。这些流派对墨子的思想有不同的解释和发展。但是，墨家哲学在秦汉以后就中绝了，因此从理论和现实中，它的社会作用都不是很大，但其思想中的平等意识、功利思想等是应该得到肯定的。而且，墨子的认识论思想和逻辑学为后期墨家继承和发展，成为中国哲学史上光辉的一页。

### 三、兵家哲学

提到兵家，人们都会想到《孙子兵法》。《孙子兵法》是春秋末年的兵家著作，是世界上最早、最杰出的军事学著作，是宋神宗时期选出的中国著名的武经七书（《孙子》、《司马法》、《尉缭子》、《六韬》、《吴子》、《三略》、《唐李问对》）中居于首位的兵书。该书的作者孙武的生卒年月已无从考证。根据推断，《孙子兵法》应该是在公元前496年至公元前453年之间写成的。该书总结了我国历史上的战争经验，提出了一系列带有普遍性的指导战争的规律，在后来的战争实践中起到了重要的作用。一近、现代战争与古代战争的条件大不相同，使用了许多新式武器，但《孙子兵法》所阐述的战争的基本原理和原则仍然具有普遍的指导意义，不会因为条件的改变而改变。《孙子兵法》不仅被运用于军事领域，还被推广、运用于社会的各个领域，特别是企业的经营管理领域。《孙子兵法》在奠定其不朽的军事理论名著地位的同时，也最早奠定了中国古代军事哲学的基础。在《孙子兵法》中，哲学思想是其军事思想的世界观、方法论基础。以下从哲学的角度分析《孙子兵法》中能动的唯物论和朴素的辩证法、认识论思想。

#### （一）能动的唯物论

《孙子兵法》充分强调尊重战争的客观规律，主张从客观实际

出发确定相应的作战原则，具体问题具体分析，具有明显的唯物主义精神。它强调在战争中，关键是要能够从客观的实际情况出发，反对迷信和猜疑，这就是“禁详去疑”。明君贤将之所以能经常在战争中取胜，成绩出众，就是因为他们能够预见战争发展的规律。为什么他们能够预见战争的规律呢？不是靠祈祷鬼神进行占卜，不是靠主观的臆断，也不是靠依据星辰的变化进行牵强的比附，而是靠善于了解敌情，从实际出发制定作战的策略。具体问题具体分析、从实际出发在《孙子兵法》中有丰富的表现。比如，关于依据敌我双方的兵力数量来制定用兵之法，他说：有十倍于敌人的兵力就去合力包围敌人（“十则围之”），有五倍于敌人的兵力就去进攻敌人（“五则攻之”），有一倍于敌人的兵力就去分割敌人（“倍则分之”），兵力相当的话就要英勇作战（“敌则能战之”），兵力不如敌人就要能够设法逃开敌人的势力范围（“少则能逃之”）。再如，根据敌方主帅性格上的弱点来制定作战方案，有五种情况：对一味死拼到底的将领，可以诱杀他（“必死，可杀”）；对于贪生怕死的将领，可以将其俘获（“必生，可虏”）；对于脾气暴躁、容易被激怒的将领，可以侮辱、激怒他，使他乱了分寸（“忿速，可侮”）从而招致失败；对于廉洁、爱好名声的将领，可以用散布侮辱他的流言蜚语的方法使他感到羞辱（“廉洁，可辱”）从而为了保全自己的声誉而不顾后果地进行作战、招致失败；对于爱护人民的将领，可以制造一些暴行去烦扰他（“爱民，可烦”）使他顾此失彼、不能从大局出发考虑问题，从而招致失败。所以，将帅不能偏执于某一种德行，让敌人有机可乘，否则会导致失败。

在《孙子兵法》中，发挥人的主观能动性是一个非常重要的内容。它强调：在战争中要争取主动权，控制战争的发展趋势，要善于调动敌人而又不为敌人所调动。用兵作战是一种诡诈的行为，有很多东西是可意会不可以言传的，所以心领神会、发挥主观能动性是非常必要的。比如给敌人制造假象就是发挥主观能动性的一种表现：有作战能力，却装作没有作战能力；要用兵，却故意装作不用兵；要向近处行动，却偏装作要向远处行动；反过来，要向远处行

动，却偏装作要向近处行动。用假象引诱敌人，调动战争的发展趋势，是非常机智的一种作战原则。

### （二）朴素的辩证法

在《孙子兵法》中贯穿着自觉的朴素辩证法思想，这种辩证法思想虽然缺乏系统性而且有循环论的倾向，但在对立统一、事物发展变化的观点上是有积极贡献的。关于对立统一的思想，在《孙子兵法》中有着朴素的表达方式。《孙子兵法》非常强调从正、反两个对立的角度的来观察和思考问题，它又强调对立面之间的相互转化。

《孙子兵法》中包含了大量互相对立的概念，表现了丰富的矛盾着的两个方面之间既对立又统一的关系。这些对立的观念如敌方和我方，主观条件和客观条件，众和寡，强和弱，攻和守，进和退，胜和败，虚和实等等。《孙子兵法》强调，高明的将领必须同时兼顾到正、反两个方面的因素，不能只看到其中的一个方面。从有利的方面考虑问题，可以坚定必胜的信心；从有害的方面考虑问题，可以消除意外的祸患。《孙子兵法》还进一步提出了关于对立面的互相转化的思想。今天被人们广泛引用的置之死地而后生的说法与《孙子兵法》就有着渊源关系。死地和生地指的是地形。死地指行动困难、生活资料匮乏的地区。生地指便于行动、容易获得生活资料的地区。军队如果陷于死地，则会勇敢顽强、奋战到底，从而由弱变强。

《孙子兵法》中对于包括对立面的转化在内的各种各样的变化发展做了大量的论述，它认为万事万物都是发展变化的：四时、五行、死生、奇正、虚实、治乱等等。所以人应该善于根据事物的变化来调整自己，战争也不例外，要善于根据战争局势的变化而在作战方略上有所改变，要有灵活性、变通性。

### （三）认识论

认识论与唯物论和辩证法是有机的结合在一起的。《孙子兵法》强调：为了能够客观地把握战争的状态和它的发展趋势，高明的将领必须全面、深入地认识事物，这是科学地制定战争策略的最基本的前提。对战争的“知”要全面，要综合考虑战争各方面的条件，比如政治条件（“道”）、气候条件（“天”）、地理环境（“地”）、将领



的条件(“将”)、各种制度规范(“法”)。否则就不会打胜仗。要“知己知彼”,才能“百战不殆”。否则,“每战必殆”。而且,对战争的“知”还要深入,不能停留在表面现象上,要能够识别假象,透过现象看本质,从感性认识上升到理性认识。比如,敌方在离我方很近的时候却仍然非常镇静,一定是它倚仗着险要的对它有利的地形;敌方放弃了险要的地势而占领平地,一定是另有图谋;许多树木在摇动,说明敌人向我们前进;尘土飞扬得低且宽,一定是敌人的步兵来了;尘土飞扬得稀疏且缕缕上升,一定是敌人在砍柴。……

《孙子兵法》的思想为战国后期的兵家如孙臧所继承和发展,著名的田忌赛马的故事就出自孙臧的策划。

#### 四、名家哲学

战国时期名家探讨的逻辑学说,在先秦之前是一种重要的学术倾向,名家的历史作用就是他发展了中国古代的逻辑学。但秦汉时代,中国建立了中央集权的政治制度,国家政权成为裁决学术辩论是非的权威,逻辑失去其应有的作用。在汉以后,名家与墨学一道中绝了,魏晋时期的玄学家、清谈派曾经继承过名家一些思想,但名家的独立地位始终没再被确立过,这是中国传统文化发展过程中的一大憾事。名家所探讨的名学,并不是指一个特定的、专门的学派,而是指在战国时期一部分思想家围绕着名和实的问题所做的一种专门的研究。从春秋时期到战国时期,是中国社会的剧烈变革阶段,出现了许多原有的名称和现存的实际不相符合的现象,其中一个突出的表现就是旧有的等级名称和现实的政治关系的不符。在这种情况下,很多政治家、思想家对名实关系都发表了自己的见解,进行了长期的争论。孔子曾经提出过正名的思想。但他强调的只是具体事物的名实关系:维护礼法制度,不能乱了礼法,要使天子、诸侯、大夫、陪臣和庶人,都能够“实如其名”。战国时期,名实关系的讨论发展为对概念、判断、推理等形式逻辑问题的深入研究。在当时,出现了一些主要从事辩论中的逻辑问题研究的学者,这和古希腊的智者派很类似。惠施、公孙龙是重要的代表人物。以

下介绍他们的著名论题。

### （一）惠施：“合同（异）”

惠施是战国中期宋国人，生卒年不祥。据说他很博学、善辩，曾经做过魏相，和庄子经常辩论问题。《庄子》中记载他害怕庄子到魏国去取代他的相位的故事，引出庄子视相位为腐鼠的人格取向。惠施的著作已经全部散失，现在只能根据其他涉及到他的著作如《庄子》、《荀子》、《韩非子》等的间接记载来研究他的思想。惠施经常和别人争论的哲学和逻辑问题共有十个，关于“同”和“异”的关系问题是其中的第五个问题。惠施认为，大同和小同不同，这叫做“小同异”；万物都相同和相异，这叫做“大同异”。前者是具体事物在相互对比的过程中产生的，后者是从事物的根本上来看的。“合同异”这个命题看到了同和异之间的统一性。

### （二）公孙龙：“离坚白”、“白马非马”

公孙龙（约前 325—前 250 年），战国中期赵国人，曾经做过平原君赵胜的门客。其著作现存的有：《白马论》、《指物论》、《通变论》、《坚白论》、《名实论》等五篇。与惠施合同异的思想不同，公孙龙强调的是事物、概念之间的区别。“离坚白”、“白马非马”就是说明他的思想的两个著名的命题。

坚硬、白色都是事物的属性，它们有区别吗？它们是不是必须要和具体事物结合在一起呢？“离坚白”的命题讨论的就是这个问题。比如，我们说坚硬的时候会想到石头，但坚硬的属性未必只专属于石头，坚硬和任何东西都可以结合。不论怎样，坚硬这个属性都是存在的，只不过它有时候会隐藏起来。比如，我们说这块石头是白色的，这时坚硬的属性便隐藏起来了。同样，我们摸石头时，感觉它是坚硬的，这时白色这个属性也藏起来了。坚和白是事物的不同属性，是有区别的，它们不可能同时被联系在一个具体事物中，应该把他们分开来考虑，所以我们通常说一块石头是“坚白石”的说法是错误的。

“白马非马”也是讲概念之间的差别。公孙龙认为，我们说“马”的时候，是在说马的形状；而我们说“白马”的时候，是在说马

的颜色,这两者是不同的,所以“白马非马”,“白马”和“马”这两个概念之间是没有任何联系的。

公孙龙的上述命题只看到了事物之间、概念之间的区别并把这种差别夸大了,割裂了事物之间、概念之间的联系。“离坚白”的命题看到了事物的属性、概念有差别,但它否认了感觉之间和事物属性之间的相互联系。白马和马的概念也是这样,它们虽然有内涵和外延上的差别,但并不是不能互相联系的,而是个别和一般的关系。

## 五、法家哲学

法家是战国时期出现的一个以法治为核心的重要学派。虽然它后来没能成为中国传统文化的主流,但毕竟它说明了中华民族不乏法治精神。法家思想对后世的影响有两个方面的倾向:对老百姓实行严刑峻法,对违法乱纪的权势人物绳之以法。前者是负面的,后者是正面的。法家在战国时期有很多代表人物:李悝、吴起、商鞅、慎到、申不害、韩非等。以下介绍商鞅和韩非的哲学观点。

### (一)商鞅:历史是变化的

商鞅(约前 390—前 338 年),卫国人,所以也叫卫鞅。他在秦孝公的支持下,主张霸道,在秦国推行了鼓励耕战的新法,其奋斗目标为令行禁止,秦国因此而国富兵强,为以后秦始皇统一中国奠定了基础。秦孝公死后,太子立为秦惠王。在商鞅的新法开始实行时,太子曾因违犯了法令,险些被商鞅惩治,最后把太子的师傅给惩治了。太子即位后,太子的师傅告商鞅造反,商鞅被车裂致死。商鞅的著作有《商君书》。

在历史观上,商鞅主张要用变化的观点看待历史,不同的时代有不同的问题,因此要有不同的政治措施。他把历史分为“上世”、“中世”、“下世”三个阶段。认为,在“上世”阶段,人们只知道有母亲,不知道有父亲,这时人们的精神状态是“亲亲而爱私”,这样就会造成人们之间亲疏远近的划分和区别对待,并且会因为贪图私利而心存奸诈。由这样的人组成的社会必然会产生混乱和纷争,于

是社会历史进入“中世”阶段。“中世”阶段，出现了贤人，他们主张去掉私心，创立中正之道。所以，“中世尚贤而悦仁”。这样也不能解决根本问题，于是又进入“下世”阶段。这个时期“贵贵而尊官”——尊重贵人、官人。商鞅认为，根据不同阶段的要求，治理国家的对策也应该有相应的变化，不能一味效法古人。这种理论为他的变法思想提供了哲学依据。

## （二）韩非：唯物主义认识论

韩非（约前 280—前 233年）是荀子的学生，战国后期（公元前 3 世纪）法家的重要代表人物，先秦法家思想的集大成者，韩国人。他因不被韩王任用而到了秦国。秦王也不信任他。最终韩非被李斯等人陷害，死在监狱中。据说，韩非因口吃不善于讲话，但长于著述。他所著的《韩非子》一书对法治进行了系统的论述，形成了法家思想体系。韩非认为，国家的职责是治理人民，为此应该厚赏重罚。法令维护的是统治者的长远利益，因此不能讲仁爱。仁爱不利于法的实行。韩非的理论后来成为秦国的指导思想，对秦始皇统一中国起了一定的作用。

在认识论上，韩非继承了荀子、墨子的思想，主张用事实和功用作为检验言论和认识是否正确的标准。他认为，言论与事实相符是最重要的，言论一定要有功用，否则就是无意义的。他举例说，射箭的目的是射中靶子，言论的目的在于其功用。大家都闭上眼睛，我们就不能分辨谁是瞎子。但只要大家都睁开眼看东西，就会分辨出来了。这些思想含有朴素的“实践是检验真理的唯一标准”的观点。

综合本节介绍，还应该指出的是，中国古代哲学思想除儒家、道家、墨家、兵家、名家、法家外，还有医、农、杂、阴阳、纵横等各家。在众多的哲学派别中，儒家和道家自产生之后就一直是后继有人的，而其他的哲学流派则像流星一样，在中国传统文化、中国传统哲学中只是曾经闪现过光辉的昨夜星辰，其影响的深度和广度、时间的久远性远不及儒家和道家。包括儒、道在内的很多哲学流派一般都是在周秦之际出现的，换句话说，周秦之际或者说春秋战国

时期是中国文化最灿烂的百家争鸣的时期。当时的诸子百家，都想用他们自己的学说对社会作出贡献，这样才出现了文化、哲学上的繁荣局面，才有了中国传统哲学的丰富的理论宝库。

## 第二节 西方哲学的发展过程

西方哲学的发展过程与中国哲学的发展过程相比，有不同的特点。其中最明显的一点就是中国哲学基本上是以儒家、道家、佛学思想为主要脉络，各个流派有一以贯之的延续性。西方哲学则是纵横交错的，脉络不如中国哲学清晰。正如钱穆先生所说：“欧洲历史，从希腊开始，接着是罗马，接着北方蛮族入侵，展转变更，直到今天。他们好像在唱一台戏，戏本是一本到底的，而在台上主演的角色，却不断在更换，不是从头到尾由一个戏班来扮演。而中国呢？直从远古以来，尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔，连台演唱的都是中国人，现在仍然是中国人。这一层便显然双方不同了。”“中国文化和欧洲文化的比较，好像两种赛跑。中国是一个人在作长时间长距离的跑。欧洲则像是一种接力跑，一面旗从某一人手里依次传递到另一人，如是不断替换。”<sup>①</sup>以下拟对西方哲学按时代分主要流派进行介绍。

西方哲学的发展大致经历了以下几个大的时期：

### 一、古希腊哲学

西方文化的源头在古代希腊。提到希腊，在有教养的欧洲人心中，会引起一种家园之感。古希腊哲学是西方哲学的源泉。在 1000 多年的时间里，古希腊哲学经历了三个时期：

（一）公元前六世纪—公元前五世纪是希腊哲学的早期，希腊哲学得以产生和发展

古希腊和现在的希腊在地域上不是一个概念。今天的希腊在巴尔干半岛的南端。但在古代，希腊的范围比现在的希腊要大得多。那时的希腊包括现在的希腊和土耳其半岛的沿岸。最早的一

批希腊哲学家关注自然哲学，集中探讨自然的本质、存在的本质是什么的问题。这是一种“主智”的路径，它使西方哲学从源头上就和中国哲学以道德为主——“主德”的路线区别开来了。“希腊哲学家走的是‘智者’的道路，中国哲学家走的是‘仁者’的道路。哲学所关心的问题是宇宙和人生的根本问题。‘德’要靠内心的修养，‘智’要靠思辨的探求...”，<sup>②</sup>

作为西方哲学第一人的泰勒斯（**Thales**，约公元前 624—公元前 547 年）（米利都学派学派的主要代表人物）提出：“水是万物的始基”。这是古希腊哲学的第一个命题。它第一次把世界划分为始基和万物，为古希腊哲学确立了一个基本的模式。据说泰勒斯由于过于专注于自然现象的本质问题，有一次不小心掉进了井里，遭到了一位女子的讥笑，泰勒斯之后的古希腊自然哲学都试图找出万物的始基。所谓始基就是具有不变的天性、万物来源于它又复归于它的最根本性的存在。阿那克西曼德（**Anaximander**，鼎盛年约在公元前 570 年）把“无限”“无定形”作为本原、始基。阿那克西美尼（**Anaximenes**，鼎盛年约在公元前 546 年）把“气”当作万物的本原。赫拉克利特认为永恒变动着的活火是世界的本原。他们的观点是朴素唯物主义（**Heraclitus**，鼎盛年约在公元前 504—公元前 501 年）的。他们凭借直观经验，把世界的本原归结为某种具体的物质形态、实物，从质料和性质方面研究形形色色的万事万物之间的统一性，坚持了唯物主义的立场。另一些哲学家则走着唯心主义的路径来回答世界的本原问题。毕达哥拉斯（**Pythagoras**，鼎盛年约在公元前 532 年）学派把数当作世界的本原，从形式和量的方面研究多样性的事物之间的统一性。爱利亚学派的创始人巴门尼德（**Parmenides**，鼎盛年约在公元前 500 年）认为存在、“是者”是世界的本原，它是不生不灭的、连续的并且有完满性的。存在、“是者”的概念有很强的思辨性，代表了古希腊哲学最高的思辨水平。“在希腊哲学中，哲学研究的对象从‘本原’转向‘存在’，标志着形而上学的诞生。”“如果说自然哲学家们所追问的是自然万物时间上在先的原始开端和构成的材料，那么可以说巴门尼德所追问的则是

自然万物最普遍、最一般的共相，即逻辑上在前的本质。<sup>⑩</sup>后来，存在这个概念在西方哲学的发展史上成为形而上学的中心范畴。

公元前五世纪，古希腊哲学研究的方向发生了转移——由研究自然转向研究人。智者的主要代表人物普罗泰戈拉（Protagoras，约公元前 490—公元前 421 年）站在怀疑论的立场上，提出了西方哲学史上一个著名的关于人的命题：“人是万物的尺度。”他认为，事物就是它对我呈现出来的样子，而这种样子会因人而异。人的感觉、是非善恶等等都是相对的，没有真正的存在和客观的真理（对此在稍后有更详细的介绍，这里先不作展开）。但是，真正使古希腊哲学从研究自然转向研究人的是苏格拉底（Socrates，公元前 469—公元前 399 年）。他在西方哲学史上的地位大致相当于中国的孔子。可以说，苏格拉底的出现古希腊哲学中是一个分水岭。在此之前哲学虽然寻求万物的始基，但它们没有把事物和事物自身、人和事物的整体分离开来，没有突出强调人的特殊地位，而是把事物当成一个整体来看待。苏格拉底区别了“是什么”和“如何”，从而把事物和事物自身分开看待。苏格拉底认为，自然万物的“本原是什么”的问题是自然哲学家所争论和关心的问题，但其实他们并不知道和真正了解这个问题。进一步可以推论：人们根本没有能力去探讨这类事情。既然如此，哲学的重心必须从自然转向“人类事务”。当然，在这里，尽管认识对象从自然转向了人，但寻求本原的模式本身却没有发生根本的改变，换言之，形而上学的倾向没有变。苏格拉底认为，一个事物的实例总是相对的，而且总是有生有灭的，但是总有一种一般、共相是绝对的、永恒的、不生不灭的。比如，对于美，可以有不同的说法。可以说，美是一位漂亮的小姐，也可以说美是一匹漂亮的马，但我们肯定不能说一位小姐美得像一匹马。必然有一种关于美的一般定义、普遍共相。因此，苏格拉底所寻求的并不是现实中存在的各种美德，而是所谓美德自身。这就是所谓“是什么”的问题。在苏格拉底看来，懂得“是什么”是懂得“如何”的前提：当我对任何东西，不知道它“是什么”时，我怎么能知道它的“如何”呢？“如何”涉及人和事物的关系，事

物是在这种关系中呈现给人的，而人也是在这种关系中认识事物的。“是什么”则已经将人和事物分离开来，人被认为具有理性的认识能力，事物则被认为存在着一个固定的本质即事物自身，人和事物的整体变成了主客两分。苏格拉底还提出了“美德即知识”的命题，该命题后来成为西方哲学性的命题的。一个价值取向发展的。

（二）公元前四世纪是希腊哲学的成熟时期，柏拉图和亚里士多德把希腊哲学推到鼎盛阶段

要了解西方哲学，一定要理解柏拉图哲学。柏拉图(Platon,公元前 427—公元前 347 年)是苏格拉底的学生。他不仅是个人哲学家，同时还具备诗人气质，是个大文学家。这一点很像中国的庄子。庄子的思想深邃，文章写得也漂亮。在哲学上，柏拉图主张理念论。他认为，只有先天存在着的理念才是真正可靠的知识，我们的感觉则是靠不住的。理念是由一种特殊性质所表明的事物的共相，这种共相是永恒不变的、自我完善的，是普遍、绝对、必然的存在。对个别事物而言，理念超越于个别事物之外，存在的依据、是个别事物模仿的原型和追求的目的。理念是一，感觉事物是多。一类事物有一个理念。个别事物可以感觉得到，但不能被认识。理念可以被认识但不能被感觉到。“这一点也包括有中国哲学与西方哲学所走的路数的不同。中国哲学走的路始终都是一个世界，西方哲学走的路则是两个世界。西方把世界分为两个，一个是永恒不变的绝对的世界，还有一个可以说是形而下的世界。这个形而下的世界就是我们感知的世界，这个世界是不断变化的，不是绝对的，而是相对的。西方的两个世界这一点或者可能和他们的宗教信仰有关。因为中国(至少汉民族)没有宗教信仰，只有一个现实世界。所以中国哲学讲到最后总是不脱人伦日用，也就是不脱离我们的现实生活。但是西方的世界最后追求的，是一个脱离现实世界的世界，可以说是一个完美的、绝对的、永恒的世界。这可以溯源于柏拉图的相论(即理念)”<sup>④</sup>柏拉图把理念论运用于对人性的解释。他把人的存在分成肉体 and 灵魂两个部分。灵魂不死、完美无缺，肉体则短暂和虚幻。柏拉图认为，人的灵魂可以将人引向至善和永恒，而肉体只会使人堕



落。人的灵魂由三个部分——情欲、意志和理性组成，它决定着人的本质。其中，情欲是最低等的和最盲目的，意志是高尚的和有教养、服从真理的，理性是最高等和最清醒的。这三部分分别对应着人身上智慧、勇敢、节制的品德。如果一个人受理性的主宰，得到意志的维护，情欲可以受到控制，那么这个人就具备了正义的品质。这样的人是最完美的。理性如同车夫，理想状态的人拥有理性对意志和情感的主宰作用，恰如车夫能够驾驭意志和情欲两匹飞马。在政治领域，国家的立法者代表理性，国家的保卫者具有意志的本性，手工业者、商人和农民受情欲的支配，他们因此而分属于三个高低不同的等级，是神分别用金、银和铜、铁做成的。他们应分别在自己所属的等级中各司其职。这样的国家就是正义的国家，能够保持和谐和稳定的国家。国家是扩大了的个人，是“大写的人”，统治者除了国家的利益外没有自己的任何利益。如果第三等级劳动者参与政事，实行民主制，这就是“乱民”政治，是“不正义”，对国家就会有很大的危害。在这里，柏拉图对于理想国的设想基于这样的思想前提：治理国家是很不容易的事情，非常复杂。它要求治理国家的人应该睿智、明白各种大道理，哲学家是符合这种要求的人。因此，哲学王是国家中的最高统治者。在柏拉图的对话录中有一篇名为《会饮篇》，其中记述了柏拉图对爱情的看法。柏拉图说，古代的人与今天的人不同。那时的人有四只手、四条腿，走起路来像车轮那样转动。后来神把人劈为两半，变成了男人和女人，于是一个人就只有两只手，两条腿，像今天的人一样。但是由于一个人被变成了两个人，所以每个今天的人都要去寻找他原来的另一半，这就是人类的爱情。

亚里士多德(Aristotle, 公元前 384—公元前 322 年)是柏拉图的学生，古希腊哲学的集大成者，被看作是百科全书式的人物。他的著作囊括了全部古代的知识，其哲学思想影响了中世纪的思想领域。亚里士多德把哲学看成爱智慧的、自由的学问。他认为，哲学不是一门生产知识。早期，人们由于诧异才研究哲学，他们对一些眼前的问题感到困惑，后来一点一点地前进，提出了比较大的问

题,比如思考宇宙是怎么产生的。“一个人感到诧异,感到困惑,是觉得自己无知;所以在某种意义上,爱神话的人就是爱智慧的人,因为神话也是由奇异的事情构成的。既然人们研究哲学是为了摆脱无知,那就很明显,人们追求智慧是为了求知,并不是为了实用。”“我们说一个自由的人是为自己活着,不是为侍候别人而活着;哲学也是一样,它是唯一的一门自由的学问,因为它只是为了它自己而存在。”<sup>⑤</sup>亚里士多德批判性地考察了在他之前的哲学。他认为,以前的所有哲学家虽然一直致力于探求世界的本原、原因,但他们中有的(指自然哲学家)把次要原因说成首要原因,把部分原因说成是全部原因,有的(指柏拉图)在可感世界之外去寻求首要的、全部的原因,因此他们的理论都没有达到第一哲学的高度。亚里士多德认为,第一哲学即形而上学是专门研究存在本身的学问,它把各种“有”的东西当作“有”来研究,这种学问在人类知识体系中的地位应该是最高的。因为任何一门具体科学都只是研究存在的某一个方面或某种性质,但并不研究这些方面、性质的基础和根据。哲学研究具体事物背后的基础、前提,因此它同时也就是所有科学知识的基础和前提。在确立了哲学的研究对象——存在本身之后,亚里士多德接着探讨了如何研究存在的问题。首先,亚里士多德认为,对于具体的事物,可以用形式逻辑的“种加属差”的方式下定义。但存在本身是最高概念,没有能和它相提并论的“属差”,更不存在高于它的层次之上的“种”,这表明我们无法对存在本身下定义,即无法认识存在“是什么”。那么,应该怎样研究存在呢?亚里士多德认为,我们可以通过认识存在方式——存在是怎样存在的来认识存在。第二,亚里士多德区分了两类不同的存在方式——本然的存在方式和偶然的存在方式。前者是必然为存在所拥有的,后者是可有可无的。比如,说一个建筑师有德行,德行就是偶然的存在方式,而建筑师的本然的存在方式是具备建筑学的知识。亚里士多德指出,形而上学研究的是本然的存在方式。本然的存在方式也叫做范畴。所以,形而上学是由范畴构成的体系。第三,亚里士多德认为,所有的本然的存在方式可以归结为十个范畴,换

言之，世界上多种多样的事物都可以从这十个范畴中得到合理的说明、解释。这十个范畴是：实体，数量，性质，关系，何地，何时，所处，所有，动作，承受。其中，它是最重要的范畴。实体相当于“事物的本质”这一含义，是使事物成为它所是的这个事物的本质规定，是最根本的“有”。“我们说一件东西是什么性质的时候，是说它是好的或坏的，不是说它是三尺长的或是一个人；而我们说它是什么的时候，并不是说它是白的、热的或三尺长的，而是说它是一个人或神。至于其他的一切之被称为‘有’，是因为其中有些是这个根本意义上的‘有’的量，有些是它的质，有些是它的遭受，有些是它的其他等等。我们甚至于可以问：‘走’、‘健康’、‘坐’以及其他诸如此类的词，是不是意味着这些东西是存在的？这些东西没有一样是自存的、能够与实体分离的，如果有的话，那个走着、坐着或健康的東西倒是存在的東西。现在我们看到这些東西比较实在，是因为有个确定的東西在底下撑着它们（即实体或个体），这東西是蕴涵在那类谓词里面的，因为我们使用‘好’、‘坐’等词的时候总是包含着这个意思。所以很明显，正是靠这个范畴，其他的任何一个范畴才‘有’。因此，那根本的、非其他意义的、纯粹的‘有’，必定是实体”。<sup>④</sup>

在社会思想方面，亚里士多德认为，国家和个人有共同的终极目的——善，只是国家和公众活动所实现的善比个人活动所实现的善更高级、更完全，也更尊贵而已。实践就是以善为目的和导向的行为。实践科学包括伦理学和政治学两个分支。伦理学研究个人之善，政治学研究公众、国家之善。亚里士多德的伦理学是幸福主义伦理学，它把幸福当作伦理活动的终极目的。亚里士多德认为，善分成高低不同的等级，较低级的善服从于较高级的善，较高级的善是较低级的善的目的。例如，在服安眠药，睡觉，健康，快乐，幸福这个依次递进的从低到高的善的等级的链条上，后者皆是前者的目的，幸福是其他一切目的的目的，同时它也以自身为目的。亚里士多德的政治学分别从时间顺序和自然顺序（对人的本性所做的理论分析）两个方面探讨了国家的起源问题。从时间顺序上

看，国家是晚于某些社会组织而出现的，具体地，它是由最初的家庭发展而来的。为了满足人的日常需要，人们组成了家庭这个最初的社会组织。随着人们需求的不断扩大，家庭之间联合后形成村；若干村落再组成国家。国家在刚组成的时候，只是为了满足人们生存所必须的物质生活和精神生活需要的目的。但随着国家形式日趋成熟，国家的目的则定位在公民的至善上。每一种社会组织都与一种善的目的相对应，国家作为最高的社会组织形式，以最高的善为目的。从自然顺序上看即从人的本性上进行考察，亚里士多德认为，国家出自人的政治属性，人在本性上是政治动物（后来这个思想被演绎为一句著名的关于人的定义：“人是天生的政治动物”），因此也可以用逻辑在先的方法认为国家先于其他一切社会组织形式。关于国家的职能，亚里士多德认为，国家至少应该能够做到：首先，保持适当疆域；第二，维持社会等级制度；第三，教育。在政体方面，亚里士多德认为中等阶级统治的国家是最好的国家。

（三）亚里士多德之后，希腊哲学进入晚期，它传播到希腊化地区，又被后来的罗马征服者所吸收，在罗马帝国的广袤疆域之内流行。随着古希腊罗马文明的衰落，希腊哲学也逐渐颓废，在罗马帝国瓦解之际被基督教哲学所取代

公元前 322 年，亚里士多德逝世。这标志着城邦自由生活时代的结束、军事化帝国时代的即将到来。公元 529 年，东罗马帝国皇帝查士丁尼下令关闭雅典所有的学园。这段时期在西方哲学史上构成了完整的晚期希腊哲学阶段。但相对于历史的进程，这段时期却经历了两个不同的历史时期——希腊化时期和罗马时期。公元前 334 年，位于希腊北部、原为希腊的一个城邦的马其顿的国王亚历山大（亚里士多德的学生）率领他的军队开始东征。东征的首要目标是历史上曾经侵犯过希腊的波斯。在随后的 10 年中，亚历山大以武力建立了一个西起希腊、东到印度河流域、北抵中亚、南至埃及的庞大帝国。公元前 323 年，亚历山大病逝，希腊帝国瓦解，一分为三。三足鼎立局面一直持续到公元前 2 世纪。这一历史时期史称“希腊化时期”。希腊化时代的特点是分裂和不断战争，这种社

会环境使得哲学的研究从以前的追求智慧转向关注伦理问题，以伦理问题为研究的核心和归宿；研究人的内心世界、追求幸福；研究人生问题；研究什么是幸福、怎样去追求幸福、怎样度过一个混乱的年代，怎样在一个痛苦和绝望的环境中使自己避免不幸、保全自己的生命。伊壁鸠鲁派、斯多亚派、怀疑派是希腊化时期主要的哲学流派。

伊壁鸠鲁(Epicurus,公元前 342—公元前 270 年)的伦理学被称为快乐主义。他认为，从地位上说，快乐具有崇高的价值，人们的感受证明了快乐就是善，就是幸福；从含义上看，快乐不等于享乐，快乐主义不是享乐主义、纵欲主义。伊壁鸠鲁按不同的标准区分了快乐的类型。从内容的角度，伊壁鸠鲁区分了三种类型的快乐：第一种，自然、必需的快乐，例如食欲的满足；第二种，自然的但并非必需的，例如性欲的满足；第三种，既不是自然的又不是必需的，例如虚荣心、权力欲的满足。从状态的角度，伊壁鸠鲁区分了强烈但不能持久的快乐和平静而长久的快乐；动态快乐和静态快乐。伊壁鸠鲁认为，静态快乐即痛苦的消除(比如无饥无渴)、心灵不受干扰——身体健康、心灵宁静高于动态快乐即欲望的要求和满足(如娱乐和高兴)。

斯多亚派在希腊哲学中是流行范围最广泛、延续时间最长的一个派别。约公元前 300 年，斯多亚派的第一创始人芝诺(Zeno of Citium,约公元前 336—公元前 264 年)开始在一处有画廊的地方讲学。它因画廊(stoa)的读音而得名。斯多亚派以“克欲求善”“返回内心”过“不动心”的生活为人生的目的，逃避政治事物，认为在一个恶劣的世界中，人不能有幸福，但可以有善，而真正的善是个人的德行。

怀疑派认为，真正的怀疑是不断的研究，不应该把理论终结于一个结论上。其代表人物皮罗(Pyrrhon,约公元前 365—公元前 270 年)提出了“不作任何决定，悬搁判断”的口号。所谓“悬搁”就是中止，既不肯定，也不否定。悬搁不仅是一种认识论的态度，也是一种生活态度、生活方式。因为生活的目标是灵魂的安宁，而保持

灵魂的安宁就要求作到最高的善——不做任何判断。

公元前 2 世纪,罗马征服了希腊化地区。公元前 27 年,罗马从共和国代进入到帝国时代,罗马政体从共和制转变为元首制。此时罗马不仅将当年亚历山大征服的地区归在自己的旗下,还将帝国的版图进一步扩大到西起英格兰北部,东至亚美尼亚地区、叙利亚沙漠和幼发拉底河上游,南达撒哈拉,北到莱茵河、多瑙河一带。屋大维成为罗马历史上第一位皇帝,获得了奥古斯都(Augustus,意为庄严、伟大、神圣)的称号。从公元前 27 年到公元 180 年,是罗马帝国最辉煌的时期,史称“和平时期”。在这个时期,斯多亚派几乎成为罗马帝国的官方哲学。奥古斯都的两位老师都是斯多亚派哲学家。斯多亚派从此时开始,不但出入于宫廷,流行于贵族阶层,而且活跃于一些公共场所,深入到一般民众之中。从公元 3 世纪起,罗马帝国在强盛了近两个世纪之后开始陷入严重的政治、经济危机之中。公元 395 年,罗马帝国分为东、西两个罗马。公元 476 年,罗马末代皇帝被废黜,西罗马帝国灭亡。欧洲历史步入中世纪。希腊哲学在罗马晚期处于衰败境地。怀疑派哲学否定一切理论基础,没有任何积极的建树;伊壁鸠鲁的快乐主义被歪曲为纵欲主义;斯多亚派作为一种官方哲学,成为贵族们寄托精神的清淡和空想。总体来看,希腊哲学已经丧失了自身的活力。另外,基督教的兴起是希腊哲学衰落的外部原因之一。

总体上看,在认识论方面,古希腊哲学(包括其后的中世纪)属于从客体入手研究认识的阶段。此时的认识论偏重于研究客体、对象的规定性以及如何去确定这种规定性。例如德谟克利特(Democritus,鼎盛年约在公元前 435 年)的影像论(或者叫流射说);智者普罗泰戈拉所说的“人是万物的尺度”;柏拉图的“回忆说”。德谟克利特的原子论是古代朴素唯物主义的最高成就。它认为世界的本原是原子和虚空,世间万物都是因为原子的结合而产生的,又因为原子的分离而消失。在认识论上,德谟克利特认为,感觉是可感对象中的影像流射在人的感觉器官之上所造成的印象,影像是由原子构成的事物的轮廓,印象是这些原子在眼睛里压下

的印记。前述普罗泰戈拉的“人是万物的尺度”，作为认识论的命题，实际上表达的是一种感觉主义的真理观。它把知识归结为人对外物的感觉，把感觉等同于个人的感觉，从每个人都只能根据自己的感觉来判断事物、人们的感受各不相同的前提推论出了这样的结论：我们不可能对事物的存在和性质做出不变的共同判断，而且，每个人对于不同的认识都有自己的评价尺度和标准，不存在衡量这些认识的是非优劣的共同标准。在一部著作的某处，他用这样的话开头：“人是万物的尺度，是存在者存在的尺度，也是不存在者不存在的尺度。”他的另一部著作的开头说：“至于神，我既不能说他们存在，也不能说他们不存在，因为阻碍我认识这一点的事情很多，例如问题晦涩，人寿短促。”就是由于这段开场白，他被雅典驱逐出境，他的著作被放在广场上焚毁了。<sup>[1]</sup>由此可见，从感觉论出发的怀疑论的立场有时也有一定的积极作用。柏拉图在认识论上主张回忆说。他认为，学习就是回忆。灵魂是一些不纯粹的理念，它向往和身体的结合，这是有某种必然性的、符合灵魂状况的堕落。灵魂在没有和身体结合之前，对理念领域有先天的认识。但它附着于身体上后，受到身体的干扰、污染，就忘记了过去曾认识到的理念。只有经过特殊训练之后，灵魂才能将遗忘了的理念回忆出来。上述认识论思想虽然有的站在唯物主义立场，有的站在怀疑主义的立场，有的站在唯心主义的立场，但其共同点都是侧重于从客体、认识对象的角度研究认识问题。到了近代，认识论才转向以研究认识主体为重心。

## 二、中世纪经院哲学

根据西方史学的分期方法，从公元 5 世纪西罗马帝国灭亡到公元 15 世纪西欧文艺复兴时期的 1000 年左右的时间，被称为“中世纪”或“中古时代”。“中世纪”的概念是后人赋予的。在文艺复兴时期，人文主义思想家们普遍认为：古代希腊、罗马是文化高度发达的时代；他们自身所处的时代是对古典文化进行复兴的时期；而处在古代希腊、罗马时代和他们的时代之间的时代则是文化普遍

衰落的野蛮时代,即所谓的“中世纪”。“中世纪”的概念从 18 世纪开始被西方学术界长期固定、沿用下来。我国史学界所用“中世纪”概念一般是指封建社会的生产方式在世界范围内产生、发展及衰亡的历史过程。

对于中世纪西欧历史文化状况的评价在相当长的一段时期内存在两种截然相反的观点。一种观点是“黑暗论”。它认为,在中世纪,由于愚昧无知的教会控制着社会,人类意识处于一种梦寐或半睡半醒状态,人们意志消沉,无所事事,缺乏独创精神。在众多的历史学家几百年来的不断渲染下,“黑暗的中世纪”的概念逐渐被世人所接受,一般人们都把中世纪想象为“黑暗的”时代。另一种观点是“优雅论”。从 19 世纪初期以来,有一些西方学者特别是一些浪漫主义学者一反传统的看法。他们认为中世纪并不是黑暗的,相反,那是一段令领人羡慕的美好时光,是一个让人留恋的理想社会——民众遵纪守法,轻松悠闲,快乐美满,毫无现代社会的恐惧和紧张。而那些坚固的城堡、多情的骑士、美丽的贵妇更是让人追慕无穷。

中世纪是西方文明史上的信仰时代,是西方神学思想大发展的时期。从哲学上说,中世纪的哲学主要是以经院哲学(出现于 12 世纪)的形式出现的。换言之,在中世纪,不存在纯粹意义上的哲学。中世纪的哲学以神学为前提,以论证神学观念为其出发点。经院哲学原意是“学院中的人的思想”,指在公教会里传授的、以神学为背景的哲学。经院哲学的主要思想来源是古希腊哲学的遗产和基督教的经典《圣经》。其特征是把基督教教义奉为至高无上的权威,用理性——主要是运用柏拉图的哲学和亚里士多德的哲学来为神学作极其烦琐抽象的论证、解释,比如论证上帝是否存在、上帝可否为人所理解。在这个过程中形成了两种主要的哲学倾向——唯名论和唯实论。

#### (一) 经院哲学的主要思想来源

关于古希腊哲学毋庸赘述。中世纪哲学在基督教的文化背景中对古希腊哲学进行了改造、丰富和发展。《圣经》是基督教的经



典,包括《旧约》和《新约》,被认为是由上帝的启示而写成的,是基督教信仰的依据,具有最高的权威。《圣经》中包含的基督教教义最基本的内容有上帝论和与此相关的创世论、基督论以及关于人的原罪说、救赎论、末世论等。

“基督”(messiah)的本义是“救世主”。基督教把耶稣当作救世主、基督,是由耶稣(Jesus,公元前5年—公元33年)创立的。耶稣是犹太人(又称希伯来人、以色列人)。犹太人信奉的是犹太教。犹太教的经典是《圣经》中的《旧约》。所以犹太人信奉的是《旧约》。《旧约》记录的是耶稣之前的犹太教经典。历史上,犹太人失去了自己的祖国。他们总想恢复自己的国家,有一个救世主来完成这个使命。犹太人相信,是上帝耶和华这个唯一的真神创造了世界并主宰着世界的发展进程,犹太人自己是上帝的选民。上帝和犹太人的祖先——亚伯拉罕和摩西立约:一方面,上帝保证犹太人能够繁盛,保有自己的国土;另一方面,犹太人则保证不信奉别的神,遵守上帝的诫命。但是,在实际的历史进程中,犹太人没有遵守盟约,所以他们民族的命运是上帝对违背约定的惩罚。为了重新获得上帝的关照,使上帝派出救世主解救犹太民族,犹太的先知们发出预言,说上帝将进行最后的审判。他们呼吁犹太人弃恶从善。是《旧约》的基本思想倾向。与《旧约》相对的是在耶稣逝世后约一二百年间由耶稣的信徒写成的《新约》——记录耶稣诞生后的事情,包括耶稣传记、教诲、训诫及其弟子的活动和教诲。耶稣认为,犹太人所需要的拯救不是外在命运的拯救,而是人内心的道德感的改善。耶稣出来传教,有的人认为他就是救世主,但犹太人不接受这种观念,他们的宗教仍是犹太教。这样,《旧约》是犹太教和基督教共同信奉的,《新约》只为基督教所信奉。在某种意义上,对于基督教来说,《新约》比《旧约》更重要。基督教认为,《新约》是上帝通过耶稣基督而和基督教的信徒另外订立的新约。

基督教在罗马帝国时期只是流行于罗马世界内诸多彼此竞争的宗教中的一个默默无闻、且被作为一种异端邪说受到压制和迫害的教派。后来由于罗马帝国的腐化瓦解,人们失去了精神支柱,

需要找一种精神寄托、信仰；也因为最终导致罗马帝国灭亡的欧洲北部的日尔曼人是一个荒蛮的民族，没有国家，没有文字，信封自然神教，比较容易接受基督教这种在他们看来比较先进的文明，而且基督教一经接受就很难再被动摇。“中世纪西方历史的主角是日尔曼民族，不是古代的罗马帝国。西方的中世纪是日尔曼人在罗马帝国的废墟上新建立的蛮族国家。”<sup>⑥</sup>由于这些原因，基督教在中世纪的地位相当于国教，《圣经》也因此而成为中世纪学问的中心，一切学问都要为注解、发扬《圣经》服务。哲学成了神学的婢女，成了使信仰得到理性解释、为神学做论证的工具。

中世纪的哲学与基督教信仰有内在联系。一方面，这种“内在关系表现在，信仰赋予哲学新的内容。正如许多中世纪哲学家公开宣称的那样，若无信仰，他们不可能有效地运用理性，产生不出关于世界和人生的洞见。信仰对他们来说不是外在的指导原则或被迫服从的教条，而是运作在理性思维过程之中的精神动力、目标和操作原则。另外，信仰、赋予哲学的不是消极内容，而是积极的促进因素。若无信仰，中世纪哲学不可能完成对古希腊哲学的改造，超越不出亚里士多德主义”。<sup>⑦</sup>另一方面，作为一种精神宗教，基督教的神学体系也需要用理性和哲学来形成和支撑。例如，上帝存在的基本信仰需要从理性上加以证明，对上帝存在的证明是经院哲学的核心问题。理性和信仰之间的关系是基督教神学家们不可回避的重要理论问题。例如，中世纪晚期，经院哲学的集大成者、意大利的神学家托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1225—1274年)试图调和信仰和理性，这突出地表现在他对于人性问题的看法上。托马斯·阿奎那十分强调人的双重本质和双重存在。他认为，人是灵魂和肉体的统一：感官欲望是人的基本需求；人的真正幸福不在于肉体的快乐，而在于以服从上帝为目的。人面对的是两个世界：现实的感性世界和超验的精神世界。前者能够满足人的自然欲望，后者能够展现神性、使人达到灵魂的永生。托马斯·阿奎那把改变人的因素分成由低到高的四种，它们有些是生理的，有些是心理的。心理的因素或是感性的、或是理性的；理性的因素或是实践的，或是

理论的。在生理因素中，最强烈的是酒，最强烈的感性因素是女人，最强烈的实践因素是政权，最强烈的理论因素是真理。托马斯认为，上述影响人的各种因素应依照后者服从前者的顺序排列。托马斯肯定了食欲、性欲是人的基本欲望，认为它们也会支配人们的行为。在酒、色、权、理这四种决定人的行为的因素中，自然欲望占了一半。但托马斯非常肯定理性对人性的最终决定作用。认为，“人性行为”是出自人这个动物的属差所特有的行为，即人有理性，可以受理智而不是感情欲望的控制；“人的行为”是理性和欲望共同支配的行为。作为一个人应该追求“人性行为”而非“人的行为”。前者上帝是相通的，但它和后者关系并非矛盾的。正如一个旅行者用不着在走每一步时都想着旅途的终点，人的行为也不必总是挂念着终极目的——通过理智去追求终极的善、上帝。这里，托马斯是以比较能够让世俗之人接受的方式，精致、系统地论证了为封建专制制度服务的神学理论，最终的归结点是以理统欲。

（二）中世纪哲学的发展过程，经院哲学内部唯名论和唯实论的斗争

中世纪哲学的发展过程可以划分为萌芽时期、早期、中期和晚期几个小阶段。

以奥古斯丁（*St. Augustine, 353—430* 年）为代表的教父哲学开始了希腊哲学和基督教最初的碰撞与融合，产生了基督教哲学，这是经院哲学的。教父是基督教教义的传播者、解释者和教会组织者。教父活动于基督教早期（2—4 世纪），他们是被基督教会所认可的，并且都被认为萌芽持有正统（即正确的信仰）学说。他们过着圣洁的生活。教父在建立神学理论的时候，或排斥、或求同存异、或改造利用他们掌握的哲学理论。教父哲学是将教父的著作中包含的哲学因素抽取出来形成的，这些理论一般都不是完整的哲学理论，只是一些哲学问题、哲学概念和思辨方法。奥古斯丁是教父哲学的典型代表。他年轻时生活放荡。在《忏悔录》中，奥古斯丁记录了他后来转变的最初动因。有一天他在独居的住所花园里，躺在一棵无花果树荫下，正在为信仰 彷徨——为他以前的罪过一边自

言自语，一边尽情号哭时，忽然从邻居家传来一个青年男子或女子的声音，说：“拿着，念吧；拿着，念吧。”奥古斯丁把这个声音理解为“天主的命令，要我展开保罗使徒的著作”。<sup>⑨</sup>他翻开身边的《圣经》，读到了这样的话：“不要在宴会中活命，饮酒过度，寻柳问花，口角嫉妒；但当服膺吾主耶稣基督，弃绝肉情的快乐。”奥古斯丁记述：“我念完了这儿行，一线恬静之光，射进我的心，把我不安的黑暗，一扫而光。”<sup>⑩</sup>这段经历就是基督教史上著名的“花园里的奇迹”的故事。奥古斯丁从此之后即投身于基督教的工作。他运用新柏拉图主义来论证基督教的教义，他的先提出信仰第一、然后再去理解的原则为中世纪经院哲学奠定了理论基础。

奥古斯丁之后的 5—11 世纪是中世纪哲学的早期。这个时期，新柏拉图主义的思想比基督教的思想更有优势。

11—14 世纪初，中世纪哲学进入中期、全盛期，基督教的势力很强大。在这个时期，亚里士多德哲学在西欧广泛传播开来，经院哲学成为基督教思想中占主导地位的哲学，它不仅包含了原有的柏拉图主义、新柏拉图主义的因素，还增加了亚里士多德哲学的因素。在经院哲学内部，存在着两种主要的哲学倾向——唯名论和唯实论。唯名论与亚里士多德哲学相联系，认为存在着的事物都是个别的，在心灵之外没有一般的对象。个别的教会实在，普遍的教会是从属的；个别人的信仰实在，基督教的普遍教义是从属的；个别人的罪恶实在，原罪是从属的。唯名论中有温和派和极端派之分。极端的唯名论者主张共相只是名词，即使说它们是实在的，也只不过是“声音”而已。温和的唯名论者认为共相是一般概念，它只存在于心灵之中；从来源上看，一般概念是心灵对于个别事物的个别性质进行概括、抽象所得到的。唯实论认为共相既是心灵中的一般概念，又是这些一般概念所对应的外部实在。他们认为个别的教会是从属的，普遍的教会是实在的；个别人的信仰是从属的，基督教的普遍教义是实在的；个别人的罪恶是从属的，原罪是实在的。在唯实论内部，也分为温和派和极端派。极端派认为，一般概念所对应的外部实在是与个别事物相分离的、更高级的存在。温和派认为，

共相作为外部实在，就是存在于个别事物之中的一般本质。因为唯名论和唯实论的主张在对正统的教会的态度上存在差异，所以正统的教会都崇尚唯实论、轻视唯名论。在 12—13 世纪时，唯名论已经不再盛行，亚里士多德哲学也近乎被看作异端邪说。唯实论，柏拉图主义和新柏拉图主义是正统派的权威。但到 13 世纪，亚里士多德的思想得到了广泛的传播，一些经院哲家用中立的态度介绍亚里士多德的思想，托马斯则利用亚里士多德的思想建立了中世纪完备的理论体系。托马斯主义在诞生时期遭到了坚持奥古斯丁主义传统的、保守的神学家的强烈抵制。但在 14 世纪初，托马斯主义则在正统的神学思想中占有一席之地，成为晚期经院哲学的主要派别之一。

14 世纪初—15 世纪中叶，是中世纪哲学的晚期。这个时期的特点是：罗马教会日趋衰落；自然科学有了一定的发展，有了一些新的发现、新的发明；人们对教会对亚里士多德哲学的曲解感到厌倦；哲学逐渐从神学中脱离出来；经院哲学内部逐步发生了分裂，日趋崩溃。西方哲学史从此进入近代哲学阶段。

### 三、近代哲学

西方近代哲学从时间上看，主要是指欧洲文艺复兴以后的 15 世纪—18 世纪的哲学。在这段时间内，以不同时期的哲学特质进行划分，西方近代哲学又可以具体分为“冒险的时代”（文艺复兴时期）的哲学、“理性的时代”（17 世纪）的哲学和“启蒙的时代”（18 世纪）的哲学。西方近代哲学的理论内容主要包括欧洲大陆唯理论哲学、英国经验论哲学和启蒙哲学。西方近代哲学的中心问题是认识论问题，集中展开了经验论与唯理论的论争。同时，西方近代哲学在人性、人的自由、社会发展等问题上也有丰富而深刻的观点，这些观点对于资本主义制度的建立起了理论铺垫的作用。

#### （一）“冒险的时代”——文艺复兴时期的西方哲学

15 世纪到 16 世纪，是西方历史上著名的文艺复兴时期。文艺复兴与哥伦布发现新大陆、宗教改革一起，标志着欧洲社会从中世

纪向近现代的转型。西方近代历史就是在这个时期揭开序幕的。

文艺复兴时期的特点是对中世纪的一切——制度、宗教、经济、思想、社会、文学、艺术等的质疑、挑战。人文主义是文艺复兴运动的指导思想，是文艺复兴在意识形态领域的最重大的成就，也是文艺复兴运动的主要代表。人文主义主张用以人为本的人本主义来取代中世纪的以神为本的神本主义。它关注人的自我发现，把理性从宗教的权威下解放出来；肯定人的卓越、人的尊严、人的价值、人的才能的展示、人人天生平等，而不是肯定神性；这种观念在政治上为新兴的资产阶级登上历史舞台制造舆论，对于哲学的发展也有巨大的革命意义；首先，它从世俗性上来发现人、理解人；要求摆脱神对人的制约、限制，多方面地发展个人的才智；认为人的现世生活是应该得到肯定的，人有追求财富和个人幸福的权利，每个人都可以按照他自己的想法来思考和行动、按照自己的方式崇拜上帝。这些观点为后来的哲学家对人性、人的自由、社会发展的理解奠定了基础。第二，关注人，关注认识主体自身，而不是仅仅关注认识客体，这是认识论向前发展的根本性的前提条件。

## （二）理性的时代”——17世纪的西方哲学

17世纪的西方哲学以认识论为主要关注对象，在对人、社会的理解上也有其独特之处和重要影响。以下分认识论和社会历史观两个方面对17世纪的西方哲学进行介绍。

1. 在认识论方面，17世纪西方哲学的发展突出地表现在其认识论的发展进入了一个新的阶段，即着重从主体入手去解决认识问题的阶段。17世纪的哲学家们认识到，以前哲学家们对于认识的问题只是想当然地假定主体的认识能力对于实在的把握，而问题在于这个认识能力本身是应该被仔细拷问的，在于怎样才能把握到实在。所以这个时期主观上的认识方法问题就突出出来了。在对于主体的认识能力的问题上形成了英国经验论和欧洲大陆唯理论两种认识论流派。经验论和唯理论在认识论上的对立，几乎涉及到认识论的所有方面，但二者的根本分歧在于对真理性认识（不是认识或知识）的来源和途径问题上的分歧。人的真理性的认识是从

哪里来的？经验论以“凡在理智中的无一不在感觉中”的原则为前提，认为一切真知必然起源于感觉经验。唯理论则把理性直觉和理性演绎看作真理性认识的来源，认为离开了精神直觉和演绎，就不能获得科学知识。与知识的来源问题相联系，经验论推崇归纳法，唯理论则推崇演绎法。

经验论把经验看作认识的唯一来源，轻视理性认识的作用。在经验论内部，有唯物主义经验论和唯心主义经验论之分。唯物主义经验论的主要代表是培根（**F. Bacon, 1561—1626年**）、霍布斯（**Hobbes, 1588—1679年**）、洛克（**J. Locke, 1632—1704年**）等人。他们认为感觉经验是客观事物的反映，是科学知识的来源。培根是近代唯物主义经验论的第一个代表。他在近代哲学史上第一个提出：思维的主体应该主动干预自然，使之服从于人类。洛克认为，感觉中的个别东西是第一位的。在认识的本质上，他提出了“白板”说来反对唯心主义的“天赋观念论”，但他同时也强调可以从感觉经验中抽象出普遍性的概念。唯物主义的唯理论在其对感觉经验作唯物主义的说明这一点上是正确的，在反对中世纪经院哲学的斗争中也起过积极作用。唯心主义经验论的代表有贝克莱（**G Berkeley, 1685—1763年**）等。他们认为经验是人的主观体验，感觉是惟一的存在，经验是感觉的复合、总和。从整体上看，经验论具有感觉主义的特征，它不了解理性认识的意义，不了解感性认识和理性认识的质的区别，片面夸大感性认识的作用，把经验绝对化，认为理性认识不可靠，所以是形而上学的。

唯理论只承认理性认识的可靠性，否认理性认识对于感性认识的依赖关系，贬低感性认识的作用。在唯理论内部有唯物主义唯理论和唯心主义唯理论之分。唯物主义的唯理论以斯宾诺莎（**B. Spinoza, 1632—1677年**）为代表。他承认规律是客观的，主张只有理性才能把握规律，认识的对象是客观存在的自然界。唯物主义的唯理论在承认认识对象即自然界的客观性这一点上是唯物主义的，在反对信仰高于知识的宗教观念的斗争中也起过进步作用，但它片面夸大理性的作用，是形而上学的、片面的，会导致把理性看

作是主观自生的东西、对唯心主义让步的趋势唯心主义的唯理论主张精神是第一性的，贬低感性经验。它认为真理是人的头脑中固有的，理性是每个人生来就有的，自然界则是从我“思故我在”（笛卡儿）的命题中推出来的。笛卡儿（R. Descartes, 1596—1650年）是个二元论者。他在哲学史上第一次提出哲学家必须使用特定的方法来解决哲学问题，用数学方法、理性来进行哲学思考。他把数学的演绎法转变成哲学的演绎法即唯理论的哲学思维方法。笛卡儿认为，理性的观念是天赋的、自明的，这种天赋和自明的特性可以通过理性的怀疑方法得到确证；人们只要把怀疑作为认识的出发点，对一切可能加以怀疑的事物进行提问，就一定可以得到不受怀疑的确定的知识，即“我”的观念的存在，而“我”的存在又是一切存在的前提。从笛卡儿开始，知识的真理性的问题就成为近代哲学迫切需要解决的问题。此后，这个问题变成了近代西方哲学的主题。当时人们相信：一旦解决了知识真理性的问题，也就解决了人的问题。这是一种典型的理性主义思维方式。

2. 在社会历史观方面，近代西方哲学家们用世俗化的观点来解释人性和国家的形成、发展，这在当时的历史条件下有重要的进步意义，对资产阶级国家的运行模式起了理论铺垫的作用。

英国哲学家霍布斯坚持自然人性论，反对从神学的立场来解释人。他从机械论的立场出发，主张用人的自然性来取代超验的神性，认为人类是平等的。他认为：“人类在身心两方面是平等的。所以，一个人可以享受的利益决不能说别人就不配享受。人在体力方面的差别并不重要，弱者用心计或联合起来，就可以打倒强者。人在智力上的差别更不足为奇，智慧在于经验，同一时间处理同一件事情效果必定相同。因为人的能力相等，人们达到某一目的的希望也是均等的。”<sup>②</sup> 社会和国家就是这样的个人的堆积物。霍布斯的基本假定是：物质运动的基本形式是机械运动、位置的移动，其他的运动形式都建立在机械运动的基础之上，这种运动可以用类似于几何学那样的东西加以精确地解释，这样就形成了关于物体的哲学——物理学，关于人的哲学——生理学、心理学，关于国家、社



会的人造体的政治哲学。例如，人的感觉是机械运动的一种形式，它由外界物体释放的微粒作用于我们的感官、心，又由心、神经系统反射出去。又如，人的身体就好像一架活动的机器：心脏好比发动机，神经系统好比传送带，骨骼关节好比齿轮，人的行为就是人体的机械运动，由此产生了人所有的情欲需求和感官快乐。霍布斯认为，人生来就有理性和欲望这两种行为的原则；自我保护——保存或增加生命力的需求是一切行为的原则，是支配人的行为的源泉，引出这个目标的就是善，产生相反目标的就是恶。他指出，个人的情感、欲望的特点是趋利避害，欲望使人努力获取他们所要的东西，人人都追求这些自然欲望，就会产生争斗，“人对人像狼一样”。霍布斯认为，为了避免利益相争带来的危害，为了取大利避小害，人类利用理性为自己找到了求得和平的基本法则，即自然法，如己所不欲、勿施于人的法则，它是对人的“自然权利”的限制，它的实施依靠理性。霍布斯强调，虽然自然权利、自然法都是人的本性所为，但一般而言，为了利益，特别是在权力和财富面前，人们很难主动、自觉地去遵从自然法，往往无视自然法的存在，为保证自然法的实施，就必须依赖作为公共权力代表的国家，因为国家可以控制所有人的行为，从而能够保证整个社会的和平。霍布斯指出国家建立在契约的基础上，它是人类身上不可克服的弱点——在本性自私、自我保护的前提下去残杀的产物；人们订立契约时，以理性战胜欲望，放弃自己的一些权利，交给国家；人民订立契约所组成的政府是对个人自由、个人权利的制约。在霍布斯看来，国家像药丸，是强制的，其本质是暴力。霍布斯的社会契约论具有反封建的革命意义。它彻底否定了封建教会所宣扬的“神创国家”与“君权神授”说，打掉了教会加给封建专制国家的神圣灵光，消掉了蒙在国家之上的神秘的外衣。霍布斯认为国家不是神——人类之外的东西造的，不是外物强加给人类的，而是为了个人自身的生存、为了人的某种目的创造出来的；国家是人生活中不可离开的存在物，是人类能够继续存在下去的必要条件。在当时的历史条件下，人们对国家的认识相当神圣，霍布斯提出社会契约论需要巨大的勇气。在对人

的理解上，霍布斯也是站在世俗化的立场上，肯定人的自由、平等的价值，因此霍布斯被认为是西方自由主义的第一位思想家。

洛克认为，人固然是趋利避害的，但人也是社会性的存在；一切都是相互的，没有人享有多于别人的权利，人是生而平等、自由的。洛克指出，人有天赋的自由、生命、财产的权利；国家不是天然存在的，而是后天形成的，是人类社会发展了一段时间之后才形成的。人类有过一段没有国家的自然状态，那是一种和平的、友善的、互相尊重的状态；为了和自然做斗争、维护人类的生存，人们之间可以建立对于彼此有利的合作关系。洛克指出，自然状态的特点是遵守自然法原则，该原则规定了个人之间的关系、保护个人的财产权不受侵犯。洛克认为，在自然状态持续了一段时间以后，人们发现，当人们遇到和他人相关的事情时，不能自己处理。为了处理这类问题，为了人类自身的完善，需要把裁判的权利交给一种公共权利——国家。所以，在洛克那里，国家是长期思考后的理性的选择，是人们自觉自愿地交出部分权利、订立契约所形成的。洛克还指出，要经过人民的同意才能组成政府，政府、国家有权处理私人之间的纠纷，但其前提是它不破坏人生来就有的权利——自由、生命、财产权，它不能代替人类全部的社会生活。而且，洛克主张有限政府论，认为国家对个人的限制越少越好，不能让国家的权利过分膨胀、扩充。洛克设计的政府是君主立宪制；在这种政体中，人民享有自决权，君主只有有限的权利；人民选出的代表人物是托管者，负有一定的责任。洛克还提出了分权的思想，认为立法权、行政权可以分开；真正的权利应该表现为立法权，行政权（执行权）是第二位的。洛克强调，国家产生后，自由就是个人和国家之间的关系。洛克是自由主义思想的主要奠基人，他的思想经过孟德斯鸠的继承和发展，是《独立宣言》（写于 1776 年，是美国第三任总统杰弗逊在美国独立战争时写的）和《人权宣言》（写于 1789 年法国大革命时期）的蓝本和资产阶级立宪政治的理论基础、依据。《独立宣言》和《人权宣言》使千百万人热血沸腾，为自由而战，推动了资本主义的发展。

17 世纪的社会历史观主要包括上述的关于人的自由、人性的理论和自然法理论、社会契约论等。它的理论假设是不符合历史发展的真实性的，也带有简单、任意、思辩的特点，其人性论是抽象的，不能科学地解释人和社会。但这种历史观在当时的历史条件下对社会现实的确起到了积极的、进步的作用，在理论上对于西方社会政治思想有深远的影响。

### （三）“启蒙的时代”——18 世纪的西方哲学

18 世纪的西方哲学以“启蒙”为特点。1789 年法国大革命之前的六七十年，在历史上称为“启蒙运动”时期。启蒙运动不仅在资产阶级革命运动中有重要的政治作用，在哲学发展史上也有重大的意义。启蒙运动时期哲学思想的一个基本特点就是：坚持理性主义哲学，以理性、科学取代宗教迷信。启蒙思想家们相信世界是进步的，世界进步要靠广大群众的共同努力和开明的君主。实际上，启蒙（enlightenment）的字面意思就是：用光明驱散黑暗，用理性代替蒙昧。恩格斯说，启蒙思想家“不承认任何外界的权威，不管这种权威是什么样的。宗教、自然观、社会、国家制度，一切都受到了最无情的批判；一切都必须在理性的法庭面前为自己的存在做辩护或者放弃存在的权利。思维的悟性成了衡量一切的惟一尺度。”<sup>④</sup>启蒙运动是遍及欧洲的广泛的思想解放运动，有法国的启蒙运动，苏格兰启蒙运动，德国的启蒙运动。其中，法国的启蒙运动是最彻底的，其直接的后果是法国大革命。但是，在这个启蒙的时代，启蒙运动所崇尚的理性主义观点却是五花八门的，没有一种为启蒙时代的思想家公认的理性主义。另外，18 世纪的启蒙哲学与 17 世纪洛克、笛卡尔的思想有直接的联系。但前者对人的理解更为深入，较后者更注重人的情感方面。最著名的启蒙思想家有：孟德斯鸠（Montesquieu, 1712—1778 年）、伏尔泰（Voltaire, 1694—1778 年）、卢梭（Rousseau, 1712—1778 年）、休谟（D. Hume, 1711—1776 年）斯密（A. Smith, 1723—1790 年）等。其中，孟德斯鸠、伏尔泰、卢梭是法国的思想家，法国是启蒙运动的一个中心。孟德斯鸠是洛克思想的直接继承者，他的思想源于洛克又高于洛克。他的

《论法的精神》一书为资产阶级的立宪政治理论奠定了基础。休谟和斯密是苏格兰的思想家。苏格兰是启蒙运动的另一个中心。多年来，学术界对苏格兰启蒙运动和它的思想研究得不够，但近二十多年来人们逐渐对之有所重视，有所谓“苏格兰启蒙运动的复兴”之说。从认识论上来看，18世纪法国唯物主义者总的说来都是唯物主义的经验论者。英国经验论者贝克莱（G. Berkeley, 1685—1763年）、休谟从洛克转向主观唯心论和不可知论；拉美特利（J. La Mettrie, 1709—1751年）的“人是机器”的命题成为著名的机械唯物主义的命题；贝克莱的“存在就是被感知”成为著名的主观唯心主义命题。由于经验论、唯理论等认识论问题在介绍17世纪的哲学时曾有较概要的说明，这里对认识论部分不做专门论述，只在介绍休谟的社会哲学观点时顺带插进去部分内容。下面主要介绍卢梭、休谟、斯密的社会哲学思想。

### 1. 卢梭的社会哲学思想

法国启蒙思想家卢梭既不是理性主义者，也不是唯物主义者。卢梭的哲学贯穿着经验主义的线索，但更偏重于感觉论。他认为，存在就是感觉；感觉能力先于理智，在观念以前已经有了感觉；良心是万无一失的善恶评判者、知识的确定者。卢梭也是浪漫主义的先驱。他坚持的是自由人性论，认为人生下来是自由的，自然赋予了人的生命自由；在自然状态中，自然人除了体质和年龄等方面的差别外，完全是自由、平等的；他们完全凭借情感做事，由此产生两种最基本的自然情感：自爱心和怜悯心；在自然状态中，一切本能的活动都是为了自保和幸福；人的第一条法则是维护自己的生存。卢梭的社会契约论主张，社会契约不应该作为权力产生的理由；人类订立契约不是为了产生某种权力，而是要形成一种义务关系；政治生活应该以道德为基础，人类需要国家，是因为国家是一个道德实体；作为公共体，国家有公共的义务；国家和个人之间的关系是个人之间自觉地订立契约、遵守国家的权力的关系，个人在其中并未失去任何东西。“放弃了自己的自由，就是放弃自己做人的资格，放弃人的权利，甚至于是放弃自己的义务。一个人放弃了一切，是

不可能有任何东西作补偿的。这样一种放弃与人的本性不相容：使自己的意志失去全部自由，就等于使自己的行为失去全部道德价值。……找出一种联合的方式，以全部的共同力量来捍卫和保护每一个联合者的人身和财产，而通过这种方式，每一个虽然与所有的人联合，却只是服从他自己，并且仍然同以前一样自由。<sup>118</sup>卢梭反对任何强加于人类之上的权力，他提出了“公共意志”的概念。这个概念是理解卢梭的国家观的重要概念。“在卢梭看来，仅显示政府的行为在客观上正确还不够；他的主要问题，是找到群体行动并不挫伤个人意志的社会，而这只有一个可能，便是政府所做的事情，也是社会每一个成员想做的事情。命令的合理与否，在乎下面的一点，即不符合公意的命令，势必使个人遭受某种挫败。既然挫败乃是极大的恶，除非政府的行为符合公意，否则便是不合法。按照卢梭的观点，原始社会的每一件事情，都是基于共同的社会目标而完成的。他的整个政治理论框架，都建立在公意的概念上，认为公意乃是惟一可以接受的社会生活基础。<sup>119</sup>卢梭崇尚自然主义，崇尚小国寡民、人民平等地参与政治的社会状态，反对主权分割。他认为，在私有制社会中，人的生而自由的本性被束缚住了，所以人民起来推翻专制制度、建立保护人民自由的国家是必然的、应当的。卢梭的理论论证了推翻封建专制制度的合理性，并论证了建立资产阶级民主政治的正义性，为法国资产阶级大革命做了理论准备，在法国大革命中起了巨大的作用。卢梭的社会哲学中有很多激进的成分，对“二战”以后的社会思潮有重要的影响。

## 2. 休谟的社会哲学思想

休谟提出要建立一门关于人性的科学。他认为一切科学和人性总有或多或少的联系，因为科学都要根据人的认识能力加以判断，如果人们彻底地把握了人类认识的能力和范围，那么就会在他们所研究的学科中取得更大的进展。休谟关于人性的科学包括知性、情感和道德三个组成部分。

关于知性的科学就是认识论。在认识论上，休谟在主观唯心主义的前提下，坚持经验论的立场，进一步论证了认识开始于经验的

基本原则，认为人的各种观念都不能超出经验的范围，最终得出了不可知论的结论——除了知觉之外，一切（包括外在物质世界、自我、神）都是不可知的。休谟认为，人心中的一切知觉都可以分为两类——印象和观念，印象是进入人心中的最强、最猛烈的知觉，包括感觉、情感、情绪，观念是感觉印象的精确的表象。由此出发，休谟提出了他的哲学问题。又因为这一点，他成为哲学史上著名的以提出哲学问题而不朽的哲学家，他的哲学主要地不是致力于对所提出的新的哲学问题给予回答，而是致力于提出新的哲学问题本身。休谟提出了哲学中一直无法回避、至今仍然没有很好地解决的“休谟问题”。所谓“休谟问题”有两个，一个是因果问题，一个是事实和价值的关系问题。因果问题涉及的是归纳推理是否可能或者说关于实际事情的推论是否具有确实性、人们的因果观念是否可能和必然的问题。对于休谟来说，天空中的日月星辰、地球上的山川河流等万事万物都只不过是一束知觉之流，它们之间各自特殊地存在着、毫无关联。休谟认为人们头脑中的一些因果观念实际上只是些习惯性的心理联想。事实和价值的关系问题涉及的是从事实判断中能否推出价值判断的问题。休谟指出，事实和善恶是有区别的，因为：“道德的善恶既然只属于心灵的活动，并由我们对待外界对象的立场得来，所以这些道德区别所由以发生的那些关系，必然只存在于内心的活动和外在的对象之间，并且必然不可以应用于自相比较的内心活动，或应用于某种外界对象与其他对象的对比。”<sup>[10]</sup>这就是说，道德的善恶（价值）只存在于内心的活动和外在的对象之间，而事实则应用于某种外界对象与其他对象的对比。这两者是不能混淆的。休谟认为，科学以理性为特征、以客观事实为观察对象，它只能回答“是什么”的问题，不能告诉我们“应该怎样”的问题。“理性的作用在于发现真或伪。真或伪在于对观念的实在关系或对实际存在和事实的符合或不符合。因此，凡不能有这种符合或不符合关系的东西，也都不能成为真的或伪的，并且永不能成为我们理性的对象。但是显而易见，我们的情感、意志和行为是不能有那种符合或不符合关系的……，因此，它们就不可能被断定

为真的或伪的,违反理性或符合于理性的”。“理性概念永不能借着反对或赞美任何行为,直接阻止或引生那种行为,所以它就不能是道德上善恶的源泉,因为我们发现道德的善恶是有这种影响的’,<sup>28</sup>休谟提出的问题对于后来哲学的发展过程中重视和解决事实和价值关系问题有重要的意义。

休谟也用经验论去观察社会和人性的。他认为,实体、灵魂、意志、自我都是虚假的,因为经验在这些概念面前保持沉默,不予回答。关于人性,休谟的一个基本假设是激情绝对先于理性,本能绝对先于反思。休谟指出:人类行为的最终目的在任何情况下都不能用理性来解释,而应该归结为人的情感的选择,而情感的活动是不依赖于理智的机能的,所以,休谟得出结论:对于人来说,理性是、也应该是情感的奴隶;理性的作用在于支持已经作出的决定,而不是作决定。基于对理性作用的这种看法,休谟批评了传统的社会契约论,认为不能由人类的理性机能推出社会结合的事实,反对认为人类社会曾经有过没有社会和国家的自然状态的假说。他认为,人类最初的状态就是有社会性的,所谓的自然状态是单纯的、无聊的虚构;人类要过社会生活,不是人为地订立契约的结果,而是完全自然的事情;只有在人们仅仅受其自然倾向所驱使而没有任何理性的计算时,社会才是可能的。可见,休谟很看重自然本身的东西。他认为,人类没有野兽那样的利爪,要对其他动物取得一种优势,人类就要过社会生活;自然赋予人类以无数的需要,过社会生活是人性的需要。休谟不否认在古代可能有契约,但他认为这种情况不是必然的,在远古时代,人们可能像洛克所说的,因为大家愿意接受,所以在大家的“同意”之下建立了国家,政治义务因此就具有了约束力,但休谟指出:当初的“同意”不会持续至今,遵守契约是私人之间的信任,它不会持续太久;它和为了维护社会秩序而造成的政治上的服从也是有根本区别的。在休谟看来,自由是个人和国家之间的关系;政府是人造的,但不是随心所欲地创造的;政府是由各种机制形成的,不仅仅是形式上的东西,只有这样,它才有内在的生命力。在休谟看来,保障私有财产是社会存在的主要条件,社

会动乱的最人的根源是劫取私有财产。休谟在感情的范围内而不是在理性的范围内去寻找社会结合的基础。他认为，贪得的心理、利己心是正义法则的真正起源，便利、需要导致了正义。因为人人都有自利心，而他又可以通过联想、同情而认识到“让别人占有他的财物，对我是有利的，假如他也同样地对待我。他感觉到，调整他的行为对他也同样有利。”<sup>⑨</sup>由于大家都持有这样的观点，那么维护私有财产的国家的秩序就会被遵守。休谟的上述观点是自由产生秩序的最初洞见。这种观点后经斯密的发挥和完善，成为古典自由主义的一个经典纲领。

### 3 斯密的社会哲学思想

斯密是英国著名的经济学家和伦理学家，他是一个反理性主义者，强调自然过程的自发性和重要性。他致力于发现自然的道德理论和政治理论而不是理性的、复杂的道德理论和政治理论。他留下的两部传世佳作——《国民财富的性质和原因的研究》（简称《国富论》）和《道德情操论》表面上看没有必然联系，一个讲经济问题，一个讲伦理问题，用现在的观点来看，好像谈的是两个完全不同的学科。但实际上，在斯密所处的时代，按照当时苏格兰大学中的学科分类法，并且在斯密的学术思想体系中，经济问题和伦理问题同属于道德哲学这一门学科，是道德哲学的两个组成部分。斯密讲授的道德哲学这门课程包括神学、伦理学、法学、政治学四个部分，道德情操论是伦理学部分的内容，经济学从属于政治学。从逻辑关系上看，《国富论》应该是《道德情操论》的继续。这两本书有两个不同的假设。在研究《道德情操论》的时候，斯密的出发点是同情心，认为同情心是人的一切道德行为的动机，是连接社会的主要纽带，主张利他主义。研究《国富论》的时候，斯密的出发点是自发的利己主义，认为利己心是人的一切行为的动机；一切对社会有益的行为均出自这个动机。这两种观点似乎是矛盾的，由此形成了斯密的“问题”。斯密认为，自爱是在感觉论、情感论基础上建立的支配人类行为的动机。支配人类行为的动机有自爱、同情心、追求自由的欲望、正义感、劳动习惯、交换的倾向等；自爱和同情心是相伴随的。但



是，休谟指出，最自然不过的事实是：人在本能上的自爱利己、自私会妨碍同情心。斯密认为，每个人生来就首先和主要关心自己，改善自身生活条件是人生的伟大目标。斯密把自爱即人们追求自身利益看成是人的一种美德，认为自爱不能和自私相等同、混淆；人的德性的基础是自爱，人们追求自己利益的自爱是一切经济活动的基本前提。休谟指出在自爱的基础上会产生自私的行为，但这种行为对社会的发展是有利的；经济人即从事商业活动的资本家追求财富的原因是利己主义的，人们在利己心的支配下追求自己的利益，这个时候同情心是障碍，但利己心和同情心又是相通的：我们每天吃的食物和饮料就是出自屠户和酿酒家的自利的打算。斯密的两部著作虽然各有侧重，但关于人的自利行为的理论是一致的。斯密竭力要证明的问题是：具有利己主义本性的个人（主要指追名逐利的资本家）是如何在资本主义的生产关系、社会关系中控制自己的感情和行为（特别是自私的感情和行为）建立必要的行为规则、使社会得以合理地运行的。“道德情操”的概念在斯密所处的时代用来指在本能上是自私的人所具有的能够判断、克制私利的难以理解的能力。斯密认为，人为了追求更大的自我利益，一定要考虑行为规范，并且会自觉维护这些规范。斯密在他的两部著作中对“看不见的手”的作用做了经典的描述。他认为，由于一只看不见的手在支配着人们追求利益的行为，它使得富人追求自己利益的行为往往比出于他的本意更能促进公共利益。斯密指出，富人的天性“是自私和贪婪的，虽然他们只图自己方便，虽然他们雇佣千百人来为自己劳动的惟一目的是满足自己无聊而又贪得无厌的欲望，但是他们还是同穷人一样分享他们所作一切改良的成果。一只看不见的手引导他们对生活必需品作出几乎同土地在平均分配给全体居民的情况下所能作出的一样的分配，从而不知不觉地增进了社会利益，并为不断增多的人口提供生活资料。”<sup>④</sup>这样的过程在斯密看来完全是自然的、没有具体干预的过程。“看不见的手”在《道德情操论》里是用来描述人们追求财富的欲望，在《国富论》中用来指行动的后果。前者是后者的出发点。总之，“在斯密看来，人

们从事经济活动是从个人利益出发的，而在那只‘看不见的手’的指引下，对个人利益的追求必将促进社会繁荣。社会利益是以个人利益为基础的。”“‘看不见的手’是一种对从利己出发的活动进行调节，从而使私利与公益协调的力量。这种力量在经济生活中表现为经济规律，在政治生活中表现为社会法规：它的作用是实现经济均衡、政治均衡。”<sup>⑨</sup>“看不见的手”必然会使得人们产生一种有利于他人的、并非他们自己理性设计、打算的结果。斯密如实概括性中自利和同情两个方面的关系，并据此对社会的运行作了说明，他的思想在社会哲学思想发展史上有崇高的地位，并因此成为古典自由主义的主要奠基人之一。

#### 四、18 世纪末—19 世纪初的德国古典哲学

德国古典哲学是西方传统哲学的最高成果，是西方近代哲学的最高阶段。英国经验论、大陆唯理论、启蒙思想是德国古典哲学的来源。康德(Kant, 1724—1804 年)、黑格尔(Hegel, 1770—1831 年)、费尔巴哈(F Feuerbach, 1804—1872 年)是德国古典哲学的主要代表人物。他们在不同程度上、用不同的方式总结了前人的思想成果，特别是唯理论和经验论之争。他们认为唯理论和经验论各有片面性，应该把感性认识和理性认识结合起来。他们力求使存在和思维、主体和客体统一起来。

从认识论上看，西方认识论在此时出现了一个新的转向，力图把主客体结合起来去考察认识活动的各个方面。这种新转向是从康德开始的。但由于历史的局限，他没能完成这个任务，最终得出不可知的结论。康德的“批判哲学”体系是由关于认识论的《纯粹理性批判》(1781 年)、关于伦理学的《实践理性批判》(1788 年)和关于美学及有机界合目的性学说的《判断力批判》(1790 年)三部主要著作构成的。康德用感性、知性和理性这三个环节构成他的认识论体系。他主张知识既要有感觉经验的内容，又要有普遍性、必然性的形式。康德认为，“知性”的概念总是非此即彼的，它只能被应用于多样性的事物。作为不可知论者，康德认为，“物自体”和感觉

经验、知识等现象界之间有一条不可逾越的鸿沟。物自体作为感觉经验的外部来源是不能被认识到的，是人类认识的彼岸。人们认识到的只是现象世界，是必然的王国。所谓“现象”，不是指我们日常生活中所说的客观事物的表面现象，而是指我们的感觉表象。康德认为，作为人类普遍意识的主体、自我靠自己的“综合作用”把多样性的东西统一于普遍性、必然性之下，从而产生科学知识，这是知性的作用；在知性之上，有更高的“理性”阶段，它要求超出有条件的知识和经验范围之外，达到无条件的最高的统一体、本体——理念。康德所说的理性不是我们通常理解的、和信仰相对立的理性，也不是认识论中和感性认识相对的理性认识，而是指人先天具有的一种要求把握绝对的无条件的知识——理念的能力，即要求超越现象世界去把握自在之物的能力。康德认为，人们通过感性和知性获得的知识即关于现象世界的知识总是有条件的、相对的；在现象世界里，没有绝对的第一因（没有原因的原因）。但他又指出，人心中却总存在着一种追求绝对、无条件的知识的倾向，即理性；理性的概念——理念要求的是无条件的、绝对完满的东西，这种东西在经验世界中没有任何事物与之相符合。康德认为，理念是不可知的领域，如果用“知性”去规定超经验的最高统一体——世界整体，则必然出现二律背反：理性虽然给自己提出了追求绝对的、无条件的知识的任务，可是它也不能完成这个任务，因为理性用于把握自在之物的工具也无非是知性；无条件的最高的统一体、本体是自由的王国和道德的领域，只能为信仰所把握。康德指出，理论上不能解决的问题可以在实践中、在道德生活中获得解决，理论理性所要解决的问题是：“我能知道什么？”这是认识论的问题；而实践理性所要回答的问题是：“我应当做什么？”这是伦理学的问题。康德受卢梭思想的影响，认为道德意志高于知识，至善（把道德和幸福结合起来，有道德的人不该老受苦）等道德境界是实践（道德、政治生活中）上应当力求实现却永远不能实现的坦想目标。康德指出，要达到至善，就要假定人的意志是绝对自由的，彻底排除感性欲望的必然性的制约；这对于具有感性欲望的人来说在短暂的一生中又

是不可能做到的，于是只有假定神的存在、人的灵魂不死才能实现至善。康德的思想对于打破非此即彼的形而上学方法是一个很大的贡献。此外，康德把传统的形而上学的对象——上帝、灵魂、意志等看作不可知的对象时包含着对上帝的怀疑，有一定的革命意义。但康德又宣布上帝可以作为道德上的假设而存在，为神学留下了地盘。他在推倒了理性神学的圣殿的同时，又修建起了道德神学的庙堂。康德强调实践高于理性的思想有一定的积极意义，但他的学说中有明显的调和科学和宗教、抬高信仰的倾向。康德对知性作用的想法克服了经验论忽视理性认识能动作用的缺陷，但其立场却是主观唯心主义的，因为他认为在感性的经验事实中找不到普遍的必然联系，只有靠先天地存在着的、具有普遍性、必然性的范畴即知性为自然（人们感觉经验所构成的“现象世界”）立法，向客观事物颁布、强加规律，才能产生自然科学。总之，康德的思想提出了很多深刻的问题，留给后人无限的发挥的余地，现代西方哲学家中有不少人致力于发掘康德思想的现代价值。

从形而上学的传统上看，黑格尔将形而上学体系和理性主义发挥到了极至，同时也标志着传统的形而上学体系、理性主义的终结。黑格尔的“实体即主体”的思想体现了本体论、认识论、辩证法思想的统一。在认识论上，黑格尔是可知论者，他提出了思维和存在具有同一性的思想。同时，黑格尔是客观唯心主义者，又是辩证法大师。他从思维是存在的本质或思维和存在等同的原则出发，从事物的自我否定、事物的发展是个过程、思维和存在是相互矛盾和相互转化的等辩证的角度去解决思维和存在的一致、符合问题。黑格尔认为，实体不像以前的形而上学家认为的那样，是现成的认识对象；实体是一个生成的过程；宇宙万物最高的本质、根据同时就是具有能动性的、活的实体。他把这个精神性的实体命名为绝对观念，绝对观念在一系列对立统一的过程中自己否定自己，把自己树立为对象，外化为外部各种事物——自然、社会、思维，然后进一步扬弃对象化所造成的差别、对立和矛盾，重新恢复自身的同一性。黑格尔指出，绝对精神经过一系列的正、反、合的圆圈式的发展，最

后回到自身，起点和终点重合；在这个过程中，绝对精神得到了完善和发展。在黑格尔的体系中贯穿着可知论和辩证法思想。例如，黑格尔说：“‘理性’是世界的主宰，世界历史因此是一种合理的过程。……一方面，‘理性’是宇宙的实体，就是说，由于‘理性’和在‘理性’之中，一切现实才能存在和生存。另一方面，‘理性’是宇宙的无限的权力。……‘理性’是万物的无限的内容，是万物的精华和真相’，<sup>④</sup>这段话既有唯心主义的立场，又包含了对世界本质的可知性信念和对于世界的发展是一个过程的辩证的观点。

费尔巴哈是人本学唯物主义者，也是德国古典哲学的最后一个代表。他指出，新哲学以人和自然为唯一的最高对象。从这个立场出发，费尔巴哈批判了康德的不可知论和黑格尔的唯心主义，主张人本学唯物主义。他指出，不可知论的主要错误就是：第一，它把人的认识能力看成是超自然的东西，这就把人的认识能力和自然、人分离开来，使认识找不到一条由主体通向客体、由思维通向存在的道路。费尔巴哈则指出，人与整个自然界和外部世界处于必然的联系之中，人们的感觉器官就是这种联系的通道。第二，不可知论给人的认识能力划定了界限。费尔巴哈则认为，人类的认识能力是无限的，我们没有认识到的东西会为我们的后人所认识。针对黑格尔的唯心主义，费尔巴哈指出，黑格尔所说的思维是没有实在性的，他所说的存在也是不实在的。黑格尔的绝对精神是一个创造一切、驾御一切的精神实体。费尔巴哈则要把哲学从天上拉到地下来。他认为，不可能有一个脱离人脑而独立存在的思维实体，思维是人脑的属性。费尔巴哈提出人是人的最高本质并以此来反对宗教神学对人和神的关系的颠倒。他说，“人自己意识到的人的本质是什么呢？在人中间构成类、构成真正的人类的东西是什么呢？是理性、意志、心情”。<sup>⑤</sup>费尔巴哈以灵魂与肉体相统一的人为其哲学体系的出发点，关注人和现实世界。他很强调人的类特性。他所理解的“类”实际上就是许多纯粹的自然属性的共性，比如两性关系、友谊、交往等等。费尔巴哈强调，他的新哲学建立在感觉的真理性、爱的真理性上。在认识论上，费尔巴哈哲学的一个显著特点是大树

感性的权威。他说：“作为存在的对象的那个存在——只有这个存在才配称为存在——就是感性的存在，直观的存在，感觉的存在，爱的存在”。<sup>⑨</sup>他认为，人首先是一个感性的存在者；在人身上，感性和理性是统一的。感性也常常被费尔巴哈理解为日常生活中的直观实践活动。他认为，理论不能解决的疑难，实践会为你解决。比如，我在呼吸，这就证明空气是客观存在的；我喝水，证明水是客观存在的。但费尔巴哈理解的人是抽象的人，是在任何社会形态、任何历史时期都有同样需要——感情、爱的需要的人。关于人的这种理解缺乏辩证精神。另外，费尔巴哈理解的实践活动是直观的、消极的活动，总体上，他轻视实践活动的作用。他把吃、喝等本能的活动或者人满足自己感性欲望需要的活动（如性行为）等低级的活动看做实践，认为实践是应该受到鄙视的。这说明，费尔巴哈没有树立科学的实践观。也正因为如此，费尔巴哈的认识论不可能是辩证的、以实践为基础的。此外，费尔巴哈虽然以人本主义反对神本主义，但由于他和一切马克思主义哲学产生之前的唯物主义者一样，在历史观上是唯心主义的，所以他把宗教产生的根源归结为人类固有的宗教情感，在此他又重新陷入了历史唯心主义的泥潭。

## 五、现代西方哲学

现代西方哲学开始于黑格尔和费尔巴哈之后，即从 19 世纪中后期开始。西方哲学的传统在黑格尔哲学中达到了顶峰——黑格尔建立了历史上最庞大的、最全面的哲学体系，这个体系包括了哲学史上全部的范畴和大部分的重要命题，解释了思想界、自然界和社会的一切现象。但是，黑格尔的体系在 1831 年他去世后不久便崩溃了，德国古典哲学在 19 世纪 40 年代已经失去光辉，这也同时标志着西方传统哲学的终结。此后，西方哲学的发展进入现代阶段。

### （一）现代西方哲学的分期

现代西方哲学分为以下几个小阶段。

1. 19 世纪后期——西方哲学的危机时期。此时黑格尔哲学体

系的崩溃、自然科学的挑战、当时的哲学家对哲学传统的激烈批评，使哲学面临着深刻的危机。

2. 20世纪初——“哲学革命”时期。这个时期在批判传统哲学的基础上产生了两大新的哲学运动：分析哲学和现象学。这两大哲学运动对后来哲学的发展产生了深刻的影响（例如从分析哲学诞生一直到20世纪70年代，它几乎统治英美哲学界近半个世纪。而从20世纪50、60年代起，英美哲学中对现象学的兴趣大增），但它们非但没有完成“革命”的目标，相反却由于发现了新的理论问题而使哲学陷入了更为深刻的理论危机之中。

3. 二次大战后——哲学的现实化时期，这时的哲学犹如天上寂寞的仙女下凡来到丰富的现实之中——走出纯理论、纯思辩的象牙塔，面向社会、面向生活、面向日常语言，对传统的思维方式和生活方式进行了猛烈的冲击。

4. 20世纪70年代以后的各种新的哲学流派延续着批评传统的方向，对于传统的批评更多地是从“跨文化”的角度进行的。

## （二）现代西方哲学的分类

现代西方哲学派别林立，观点各异，时代感很强，思想新颖，信息量大。对之从不同的角度可以作出不同的分类。

1. 按地域划分，可以把现代西方哲学分为英美哲学和欧陆哲学。

2. 按本质特征划分，可以把现代西方哲学分为唯科学主义和人本主义两大阵营以及理性主义与非理性主义两种思潮。

3. 按流派划分，现代西方哲学可以分成众多的流派，如新托马斯主义、新黑格尔主义、新康德主义、意志主义、生命哲学、实用主义、分析哲学（包括逻辑原子主义、逻辑实证主义、日常语言分析哲学等），以及现象学、存在主义、社会批判理论、结构主义与后结构主义、解释学等。

4. 按研究对象划分，现代西方哲学可以分为语言哲学、科学哲学、政治哲学、社会哲学、生命哲学、心理（心灵）哲学、存在哲学、道德哲学、艺术哲学等，这种分类可以简化为“philosophy of x”的

形式。

上述各种划分方法各有利弊，重要的是理解哲学思想本身，而不在于细辨其种属关系。

### （三）现代西方哲学的特征

现代西方哲学虽然流派众多、观点各异，但在以下方面有其共同特征：

1. 现代西方哲学不再像传统哲学那样关注人以外的自然界、人对世界整体的认识等问题，在他们看来，这是传统哲学过分的进取心。现代西方哲学关注的多是人类所遇到的某个具体的问题，如语言问题、符号的意义问题、交往问题、怎样做科学的问题等等。

2. 现代西方哲学的共同倾向是对传统形而上学的拒斥，它们从不同的角度批判传统哲学对超感性的抽象概念王国的崇尚，强调现实生活和人與人之间交往的重要性。例如，分析哲学认为，以前的哲学没有讲清楚哲学问题，不是科学的哲学，而是一种“概念诗”——不是用形象思维而是用抽象的概念所做的诗，只有分析哲学才是科学的哲学。

3. 现代西方哲学不再强调普遍，而更注重特殊。它们不再像传统的形而上学那样崇奉一种确定不移的、在任何情况下都普遍有效、永恒在场的准则或规则，而是关注变化和未出场的东西。它们认为一切都可以发生变化，哲学本身可以是多元的。

4. 现代西方哲学都带有或多或少的非理性主义倾向，反对传统的理性主义。传统西方哲学重视认识、概念的作用，它们一般认为人是理性的存在、理性是人的本质，强调哲学认识世界的功能。现代西方哲学对理性的巨大作用产生了怀疑，对非理性及其作用产生了浓厚的兴趣、加以深切的关注。

5. 现代西方哲学一般都侧重于关注主体，而不是像传统哲学那样侧重于关注客体。它们对于作为主体的人的意志、价值、存在状态、行动的有效性、心理结构和人怎样研究科学、促进科学的发展等问题作了广泛的研究。

6. 现代西方哲学均在不同程度上关注马克思主义。马克思主



义哲学是与现代西方哲学同时期产生的哲学，又是对社会现实有重大影响力的哲学。马克思主义哲学的发展过程与现代西方哲学的发展过程相伴而生。无论从理论上还是从现实背景上，马克思主义都是现代西方哲学要面对的重要思想成果，于是就出现了西方马克思主义。西方马克思主义一词最早是由德国哲学家科尔施（K·Korsch, 1886—1961年）于1930年提出的。他把列宁主义对马克思和恩格斯的思想的解释称为“俄国的马克思主义”，而把卢卡奇（G·Lukacs, 1885—1971年）对马克思主义的解释称为“西方马克思主义”。1976年法国哲学家梅洛-庞蒂（M·Merleau-Ponty, 1908—1961年）在其著作中对西方马克思主义作了更为广泛的理解，不仅把卢卡奇为代表的人本主义思潮称为西方马克思主义，而且把具有科学主义倾向的阿尔都塞（L. Arthusser, 1918—1990年）等也列入西方马克思主义范围内。此后，学术界开始按这个定义广泛地使用了西方马克思主义概念。西方马克思主义主要是一种哲学思潮，侧重于研究马克思主义的哲学思想；以重新发现马克思主义、反对教条主义地对待马克思主义为首要的任务；把恩格斯、列宁同马克思分割开来，把马克思主义同现代西方哲学流派结合。西方马克思主义没有统一的组织和观点一致的思想体系。从学术观点上看，西方马克思主义有一些共同的理论关注点，社会历史理论、物化或异化问题、历史辩证法、意识形态、实践范畴、总体性观念等等。从发展趋势上看，西方马克思主义有日益学术化、脱离工人阶级的实际运动的倾向。

对于众多的现代西方哲学流派不可能一一介绍，以下从地域和作用的角度介绍三个哲学派别：功利主义、实用主义、现象学。

#### （四）功利主义

功利主义是19世纪英国哲学的最大成就，它抛弃了社会契约论，把情感论的道德原则扩大到社会政治领域，建立了功利主义的政治伦理学。功利主义对20世纪政治的影响非常深远。功利主义者力图把经验主义的应用范围扩大到伦理学和逻辑、数学领域，以此来追求人类思维的统一性；知识和实践的统一性。推动了经验论

的进一步发展。功利主义的著名代表人物是边沁和密尔。

### 1. 边沁

边沁(J·Bentham,1784—1832年)是功利主义的创始人。他的成名作是《政府论片断》(1776年),代表作是《道德与立法原理》(1789年)。边沁把经验论的基本原则从认识论领域扩大到道德政治领域,提出了“最大幸福原则”。他认为,正如人的感觉是知识的基础一样,感情上的感觉也是道德和社会政治活动的基础;趋乐避苦是人的本性,一切社会活动都是建立在快乐和痛苦的感情基础之上,这些感情同时也是善恶的标准。边沁认为,判断一种行为是否合乎道德和社会正义,要看这种行为的后果能否增加他们的快乐,减少他们的痛苦;道德的、正义的行为是能最大限度地增加绝大多数人的幸福的行为;行为的后果应该根据当事人所感受到的快乐和痛苦的总量来衡量:快乐的总量大于痛苦总量就是善,反之就是恶。为了计算快乐的总量,边沁设计了快乐计算法。这个计算法包括七项指标:快乐强度、延续时间、发生的时间、产生有益和有害后果的概率和发生范围等。在边沁那里,快乐、幸福是一样的,肉体快乐和精神快乐之间没有高低之分。1832年边沁临终前的事情能说明他对最大幸福原则的实现。当边沁知道死亡已经临近的时候,他对守候在身边的一位友人说:“我感到我快要死了,我们要注意的是必须减少痛苦到最小限度。不要让任何仆人到房间里来,要让所有的青年人都走开。他们看到这种情景是很难受的,他们在这里也无济于事。我当然不能单独留在这里,你得留下来看着我,而且只要你一个人看着我。这样我们就可以使我们的痛苦尽可能减少到最小限度。”<sup>④</sup>边沁一生用其主要力量追求的不是他个人的、自私的利益,而是论证如何才能实现最大幸福原则这一问题。他把法律当作实现道德原则的主要手段,他认为,人们履行道德义务的原因在于畏惧痛苦,这种畏惧构成了“约束力”;“约束力”就是以惩罚为手段来推动一切道德的、合法的行为的力量。边沁认为,约束力既是制裁力,又是动力;既是原因,又是手段;法律的效力就在于它能施加约束力的惩罚;法律的惩罚在以恶制恶的意义上是善的。

## 2. 密尔

密尔（旧译为穆勒，J·S·Mill, 1806—1873年）的主要著作有《政治经济学原理》（1848年）、《论自由》（1859年）、《代议制政府》（1861年）、《逻辑体系》（1843年）和《功利主义》（1863年）等。密尔的功利主义是其自由主义的理论基础，他在自由主义发展史上被称为“自由主义之圣”，他的《论自由》被誉为自由主义的“圣经”。19世纪可谓“群雄鼎立”，密尔为什么在此时还能有如此高的地位？这是因为密尔的著作中包含了深厚的思想基础和实证主义的方法论。密尔的父亲是边沁的朋友、著名的心理学家。密尔从他父亲那里接受了最大幸福原则和心理学的联想主义原则，同时他还受到苏格兰启蒙思想家休谟和斯密的影响。在理论上，密尔修正了边沁的最大幸福原则。密尔强调，精神快乐高于肉体快乐，他更看重个性和人格的尊严。他认为，快乐不仅有量的规定性，而且有质的规定性；边沁的快乐计算法是不可能的。从质、量两方面来衡量，密尔认为，快乐有精神快乐和肉体快乐两种，有高级和低级之分；精神快乐和肉体快乐相比高于肉体快乐，这就是所谓“宁愿做失意的苏格拉底，不愿做如意的傻瓜”。同时，密尔的功利主义有强烈的精英主义色彩，他把最大幸福中的“大多数人”解释为少数精英中的大多数。他认为，那些趋向于肉体快乐的人是意志薄弱者（傻瓜），他们虽然人数众多，但他们的选择不应该被考虑在内。在方法论上，密尔强调用理性解释经验。作为归纳逻辑的奠基人，他把归纳逻辑放在整个形式逻辑系统的基础的地位，改变了传统的形式逻辑重演绎、轻归纳的传统。为了研究当时的很多现实问题，密尔探讨了什么样的归纳是最科学的问题。在知识的来源上，密尔坚信经验是基础。他声称自己不是经验主义者，而是实验主义者。他重视实证、经验的作用。因此，有人认为实证哲学是密尔和孔德两个人的杰作。密尔对实证哲学的领悟非常深刻。他认为，逻辑是证明的科学，逻辑的任务是将获得的材料按科学的目的由简单到复杂地加以组织。

关于自由，密尔指出，他关注的是公民自由或社会自由、政治

自由，这类自由所聚焦的问题在于：政治、社会给个人带来了什么？社会合法地对个人自由进行限制的限度是什么？密尔认为，公民自由是指社会所能合法地施予个人权利的性质和限制，他的理论是一种消极自由的理论。这种理论把自由和某种外界的特别是社会的限制、限度、束缚联系在一起。它包含的理论前提是：个人离不开社会，个人和社会的关系是与生俱来的：现实的人受政治制度约束是人生的一种必然选择；人在这种限制中，仍然可以是高尚、自由的。所以在密尔的消极自由的观念中包含着对自由的乐观主义的态度。密尔在此就是要探讨政治限制、社会限制的合法性、合理性的问题。划分自由和不自由的界限是什么？密尔认为，社会必须给出一个有利于个人的个性和公共事务发展的空间，要规定统治者的权利和个人权利的界限。密尔指出，自由就是统治者施加给个人权利的限制的范围内的地方，具体地说，个人的行为在其仅仅涉及到他人的那部分时是可以加以限制的，涉及本人的部分是绝对自由的。所以，在密尔看来，真正意义的自由是用自己的方式寻求自己的利益，而且并不因此剥夺他人的利益或阻碍他人谋求利益的努力。密尔进一步指出了自由对社会的意义：个人的自由越大，越有利于社会的发展。在个人所享有的自由中，密尔最看重的是表达意见的自由。他明确提出要反对压制个人表达意见自由的“多数人的暴政”。他认为，过去的时代是少数人对多数人的统治，在这种情况下，要着重防止和反对少数人的独裁；在他所处的时代——民选时代，政府或大多数人会在“人民”的名义下行使对少数人的压迫，这种统治和以前的少数人对多数人的压迫一样，也是暴政，只不过它是“多数人的暴政”，两者的共同点都是对个人自由的侵犯。密尔指出，所谓“多数人同意”的原则表面上看似乎是合理的，但实际上，多数人同意所产生的条件、原因、理由很多都是非理性的，其中包括习惯的因素、成见、偏好、嫉妒、妄自尊大、鄙视他人、欲望、恐惧等等；多数人的意见其实就等于统治阶级的利益，这些阶级的好恶就是是非的标准。密尔指出，多数人的暴政对人性的摧残更残酷、对人的束缚更大，因为它渗入的生活细节更多、更深，人们更难

于逃避；它对个人自由的无形干涉比有形的物质力量的干涉更可怕：得势的人企图把他们的观念、行为准则与模式强加于人，特别是和他有不同见解的人，迫使一切都按照它的模式来剪裁自己。密尔强调，对此种形式的独裁要加以反对。

#### （五）实用主义

实用主义是 19 世纪 70 年代由美国的哲学家皮尔士（C. S. Peirce, 1839—1914 年）创立的美国的本土哲学，它以实践行为为中心、以主观效果为目的来解决人与现实的关系。在实用主义出现之前，美国的哲学是从英国和欧洲大陆“输入”的。实用主义把经验论以及来自欧洲大陆的哲学与美国人特殊的科学和宗教观结合起来，产生了巨大的影响，在美国是长盛不衰的哲学派别。即使 20 世纪下半叶分析哲学传入美国并在美国成为主流的哲学（美国大学的哲学系基本上都被分析学派把持，不是分析学派的教师很难获得职位）之后，实用主义也用语言分析的形式继续得到发展。分析哲学衰退之后，又出现了新实用主义对过去实用主义的回归。这里对古典实用主义的主要代表人物詹姆士和杜威的哲学思想做简单介绍。

##### 1. 詹姆士

詹姆士（W. James, 1842—1910 年）1876 年起在哈佛大学哲学系任教。1898 年 8 月 26 日，他在伯克利大学发表题为“哲学概念和实际结果”的演讲，宣布实用主义作为一个哲学运动的开始。詹姆士把实用主义的出现比作一种开始照亮哲学家的道路的“新的曙光”。他的主要著作有：《心理学原理》（1880 年）、《信仰意志》（1897 年）、《实用主义》（1907 年）、《多元的宇宙》（1909 年）和《几个哲学问题》（1911 年）、《彻底的经验主义》（1912 年）。

詹姆士的哲学包括彻底的经验主义态度、实用主义的真理观和方法论两个部分，把这两部分连接起来的关键是他的“经验”的概念。詹姆士的经验概念更多地指情感过程。他认为情感比感觉和理智有更根本的心理作用，他强调情感选择的自由和信仰的权利。情感在詹姆士的实用主义中也起着基础和标准的作用。当他

谈到需要的满足时，往往指情感的满足。在情感观的基础上，他强调人的气质作为理由能够造成比较巨感情或比较冷酷的宇宙观，气质作为人的情感的结构和一般特征与哲学立场有以下的对应关系：

“柔性的	刚性的
理性主义的	经验主义的
（根据原则而行）	（根据事实而行）
理智主义的	感觉主义的
唯心主义的	唯物主义的
乐观主义的	悲观主义的
有宗教信仰的	无宗教信仰的
意志自由论的	宿命论的
一元论的	多元论的
独断论的	怀疑论的， <sup>8</sup>

关于哲学对人类的作用，詹姆士说了这样一段话：“哲学在人类事业中是最崇高而又最平凡的。它在最细微的地方下工夫，而展开了最宽广的前景。人们说哲学‘烤不出面包’，但它却能鼓舞我们的灵魂，使我们勇敢起来。对于一般人说来，它的态度，它的疑惑和诘难，它的诡辩和辩证，常常是令人讨厌的，但是，如果没有哲学远射的光辉照耀着世界的前景，我们是无法前进的。至少它的光辉，还有那随着光辉而对照出来的阴暗和奥秘，能使人对它所说的产生一种远非仅仅专业人员所有的兴趣”<sup>9</sup>这段话高度肯定了哲学的作用。

实用主义对詹姆士而言首先是一种方法，其次才是关于真理的理论。詹姆士指出，实用主义不代表任何特定的结果，它不过是一种方法，一种在哲学上人们非常熟悉的态度——经验主义的态度，这个态度不是去看最先的事物和原则，而是去看“最后的事物、收获、效果和事实”。詹姆士认为，实用主义不像传统的形而上学那样追求谜语的答案，追求一种很原始的东西，而是追求理论的兑换价值，把理论作为一种我们可以倍损的工具。詹姆士的实用主义最

有特色的地方是他的真理观。他指出，真理是生活的先决条件，因为真理的对象对人来说是至关重要的；真理不是静止的观念或判断，而是一个过程，一个事件。在这个过程中、事件之中，一方面，“观念之为真，因为它有用”，这表达了证实过程即观念与实在符合的过程开始时人们存有对真理的期望；另一方面，“观念之有用，因为它为真”，这表明在证实过程结束的时候人们对真理作用的总结。詹姆士用此观点批评了传统的真理观。传统的真理观一般都是“符合说”，即认为人的认识与认识的对象相符合就是真理。詹姆士则对此进行了进一步的追问：“观念和实际符合”到底是什么意思？他举例说：墙上挂着一个钟，我们看它一眼，会有一个印象，以后在记忆中也会有摹写式的画面。但是，这并不就是认识到了真理，静态的摹写、印象不是“符合”的根本意思。因为我们对钟内部的运转并不知道，但是钟的工作原理对我们的生活又是非常重要的。“掌握真实的思想就意味着随便到什么地方都具有十分宝贵的行动工具；我们追求真理的责任绝不是从天上掉下来的命令，也不是我们理智所喜欢的‘技艺’，乃是可以由很好的实际理由来自我说明的”。<sup>④</sup>詹姆士认为，实用主义必然倾向于改善主义，比如，一个人有他的理想，愿意为这些理想而生活和奋斗，“但哲学个别的理想都不是空的、抽象的可能。它们都有根据，都是活的可能，因为我们就是它们的活的奋斗者和保证者；只要有补足的条件，我们的理想就能成为现实。”<sup>⑤</sup>

詹姆士的实用主义和宗教信仰结合在一起。按照实用主义的逻辑，如果神学观念能够证明它们对具体的生活有某种价值，那么这些宗教观念就在这样的意义上是真的。詹姆士认为，宗教的存在除有上述用途之外，还有两个它必须存在的理由：信仰的意志和信仰的权利。前者指情感选择的权利，其中包括对理性预设的选择——很多形而上学的命题甚至数学公理都是以一定的美感、和谐感为基础的。后者指选择信仰的权利，比如相信物理秩序只是秩序的一种，除此之外还有精神秩序这种看不见的秩序，如果我们因为信仰精神秩序而生活得更好、更有价值，那么精神秩序就可以被补

充到世界中去。詹姆士认为，宗教是一种“强制性的选择”，在上帝是否存在这样的问题上只能作出肯定或否定的回答，中间态度是没有的，不选择是不可能的，詹姆士认为，宗教徒的选择是意志的选择，宗教信仰和宗教体验的实质是“信仰意志”。

## 2. 杜威

杜威(J. Dewey, 1859—1952年)是实用主义的集大成者。他建造了实用主义的理论大厦，通过他的努力，实用主义成为美国特有的文化现象。杜威的著作很多，涉及科学、艺术、宗教伦理、政治、教育、社会学、历史学和经济学诸方面。他专门论述实用主义哲学的主要著作有《哲学的改造》(1920年)、《经验与自然》(1925年)、《确定性的追求》(1929年)、《逻辑：探究的理论》(1938年)、《能知和所知》(1948年)。

杜威认为，西方传统哲学最明显的特点是二元思维的模式：本体和现象、永恒和变化、知识和实践、真理和意见、感性和理性、先天和后天、应然和实然，前者总是高于后者。杜威认为，这种二元对立的思维模式是错误的，因为对立的方面是可以协调的，比如在人的愿望和道德的善之间不存在康德的二元论。康德认为，先天综合判断——数学、自然科学都是成立的，它们属于实然的部分，但形而上学不能成立，因为用理性去判断这些问题，对错不是很清楚——用理性去思考这些问题得不出是非来，会出现二律背反，所以在普遍理性范围内，形而上学没有地盘，它们属于应然、义务的部分。康德的二元论把实然(真假、是非)、应然(价值判断、应当)分开。他认为，虽然每个人都达不到理想境界，达不到真正的善，但我们每天都在追求。比如，我们看不到最远的东西是什么，这是实然，但我们总是要往远处看，这是应然。这种应然虽然不能完全成为现实，但它是永恒的，是需要我们去追求的东西。杜威则断定，科学和道德这种逻辑观点和方法上的二元论是逻辑上的错误，不应该将实然和应然分开；实际上，道德的洞察力、道德的理论、自由完全存在、融合于人们日常的活动和现实世界的各种关系之中；在现实中没有超验的东西，伦理学应该用科学的方法去分析“应当”何以化



解为“是什么”。杜威认为，道德义务是一种实践真理，即行动中的“是”；科学和道德都是人的理智活动的产物，从方法论上没有什么区别，可以说，道德问题就是真理问题。

作为哲学家，杜威的实用主义是在批判前几个世纪的哲学的基础上提出的。杜威认为，17、18世纪，包括以前的形而上学在方法论上对实际问题的关心存在很多问题，最主要的问题是认识和实践相分离，因此它们和社会的联系没有实现。从19世纪起，哲学和社会的联系越来越紧密，对社会的分析越来越多。杜威指出，到了20世纪，哲学的一个责任、基本任务就是使理智社会化，将理论和社会实际联系起来。这种思想成为新自由主义的哲学基础。实用主义受实证主义影响，主张哲学要和现实、实际相结合，它的最大特征就是：不关心终极目的，不研究本质问题，而是关心手段、关心工具，注重成果、结果、事实。从哲学的类型上看，实用主义属于经验主义哲学的范畴，其哲学基础存在于现实世界之中。

在对宗教和道德的看法上，杜威主张道德和宗教随时都在变化，不存在不变的理想。17、18世纪的哲学认为道德是普遍的，存在着不变的法则。杜威则认为，没有最终意义的东西，对道德、价值等问题应该采取经验的方法，着眼于从发展中处理具体问题的方法，尤其要注意实现某种价值或某种理想所需要具备的某些条件、工具。杜威反对空谈，他要研究的是种种选择之下的价值和在这种价值指导下的行动所产生的真实结果；研究与问题有关的特殊情况、实现某种目的的手段、由手段必然会产生结果。他得出的结论是：人生活在一种多变的、多问题的社会之中，面临着各种各样的善恶的选择，存在各种各样的可能性。为了实现理想、完成目的，人们要考虑手段和条件，由行动的结果来分析道德、价值。用此种方法论去分析社会政治，杜威认为：民主政治不是从理想上讲的东西或者从道德、善的方面去判断的东西，不是建立在绝对价值等和社会分离的东西基础之上的终极目标（这样的目标只是挂在那里却拿不到的最好的东西），也不是固定的、永恒不变的东西，而是人们在社会生活中面对的各种条件，是生活经验的体验，是“人性化

的经验主义表达方式”，是人们在现实生活中通过理性所做的选择——经过反复的实验、比较最后选择出的取得最好的效果的民主政治模式。杜威反对脱离实际效用空谈政治，主张用科学去解释民主，认为民主不应该离开科学。

杜威对自由的理解贯穿着实用主义的方法。他指出，首先，自由不是一个观念、一个抽象原则，它是实际的力量。对自由的追求是一种争取权力的要求——或者是掌握尚未被掌握的行动权力，或者是保持已有的权力。自由和权力是不能分开的，它总是和权力联系在一起。只有把一个人、一个集团或一个阶级的自由、实际力量和另一个人、一个集团或一个阶级的自由、实际力量联系起来，才能显示出这个人、这个集团、这个阶级的自由、实际力量。自由是在实际力量的比较中体现出来的。第二，没有绝对的自由。自由意味着在某些地方有自由，在另一些地方则受限制、控制。比如，在经济关系中，小部分人的富裕限制了大部分贫困人的富裕。在这种情况下，国家的干预就是必要的。杜威认为，古典自由主义把个人的自由和国家的干预看成是矛盾的，这种观点不是绝对正确的。“不要干预”在某种条件下是适宜的，但随着社会的发展，放任自由主义就会成为社会压制大多数人富裕的障碍。杜威主张，自由有历史的相对性，应该随着时间的变化而变化，新的时代应赋予自由新的含义。

实用主义是科学主义潮流的产物，代表了 20 世纪初美国的时代精神，是对当时美国社会出现的种种问题的应付、解决手段，是美国在 20 世纪发展起来的重要思想基础。

#### （六）现象学

顾名思义，现象学以现象为研究对象。那么，什么是现象呢？从本义上说，“现象”就是显现出来的东西。现象学把“现象”解释为呈现在人的意识中的一切东西，这种东西就是事物本身。在现象学那里，不存在现象和本质之间的差别。它认为，传统形而上学所认为的在现象背后必然存在着深层的、不变的、永恒在场的本质的观点是错误的，是二元思维模式的产物。形而上学作为传统西方哲学的

核心，研究存在问题，关注最终极的实在。它认为，这种最终极的实在是永恒的、不变的，现象则是变化的；现象背后的本质、实体是最真实的。现象学则不然，它尊重现象，尊重变化，认为在现象中并不缺乏规则的、联系的东西；真正意义上的科学贵在从变化中找出构成着的联系即“活的本质”。作为一种哲学方法论，现象学意味着一种与传统形而上学方法相对立的、重视“现象”的思想原则和研究方法。总之，现象学专注于事情、现象本身去研究问题，它的口号是“回到事情本身”，即回到最原初的本源之处。

现象学是20世纪一场规模宏大的哲学运动。它是现代西方哲学反对传统哲学二元思维模式和形而上学对最高的、不变的本体的追求的产物。现象学的产生在思想史上开创了一个新时代，在哲学史的发展过程中是一个重大的转折。现象学的方法和分析哲学的方法、辩证法一起被并称为西方的“三大哲学方法”。同时，现象学也是现代西方哲学中最晦涩的哲学体系之一。

作为一种哲学思潮，现象学有广义和狭义之分。狭义的现象学是指20世纪初由德国哲学家胡塞尔所创立并被其后来的继承者所发展的哲学理论。广义的现象学除包括狭义的现象学以外，还包括受到胡塞尔哲学思想的决定性影响的哲学理论，如海德格尔、存在主义的理论。以下介绍胡塞尔和海德格尔的观点。

### 1. 胡塞尔

德国哲学家胡塞尔（E. Husserl, 1859—1938年）是现象学的创始人。他是一位崇尚科学精神的哲学家，他的一生是不断探索的一生。他致力于对事物的科学分析。他经常教导他的学生不要空谈宏大的理论，要对事物进行深入的具体分析——不要“大钞票”，而要“小零钱”。胡塞尔生前发表了《算术哲学》（1891年）、《基本逻辑的心理学研究》（1894年）、《逻辑研究》（1900—1901年）、《作为严密科学的哲学》（1910—1911年）、《纯粹现象学和现象哲学的理念》（1913年）、《形式的和先验的逻辑》（1929年）、《笛卡尔沉思》（1931年）、《欧洲科学的危机和先验现象学》（1936年）等八部著作。他的遗稿和学生的笔记经过后人的整理被收入《胡塞尔文集》。

胡塞尔坚定地认为，哲学在理论形态上高于科学，它应该是一门严密的科学。他强调，哲学的任务是寻求绝对真理，他的现象学——描述人的本质的直观和与之相对应的意识对象的本质结构的专门学，就是使哲学获得绝对真理的方法。

胡塞尔把“自我意识”当作哲学的对象。他认为，不存在事物本身，任何事物都是意识中的对象，只有意识中的物才有物的意义。所谓“自我意识”，既不是实在化的物理事物，也不是观念化的感觉经验，它是中性的东西。具体说来，自我意识就是意识的意向性活动以及它的相关物。胡塞尔认为，意向性是意识的一个重要条件，人的意识都是对某物的意识，离开了对于某物的意向、指向，则无所谓意识，意向的对象是意识中的物。比如，对于我们眼前的水杯的意识，实际上，在我们认识这个水杯之前，我们就已经“意向”到它了，水杯的颜色、大小、形状等属性随之才在意向活动中生成。离开了对水杯的意向就没有对水杯的这些属性的认识，也可以说，离开了对水杯的意向性活动，就没有水杯的存在。胡塞尔对自我意识的功能还做了进一步的说明。他指出，自我意识的一个重要功能就是怀疑，怀疑证明了自我意识的存在，自我意识可以为我们提供绝对真理。

确定了哲学的对象及其功能之后，胡塞尔进一步指出，为了把握自我意识，哲学就应该依靠现象学的方法。胡塞尔所说的“现象”，不是休谟所说的经验印象，也不是康德所说的直观现象，而是指人的意识活动和由人的意识活动所构成的一切对象。这样的“现象”是呈现在人的直观经验中的一切，但又不是最原始的感性材料，而是靠内在的、本质的直观才能把握到的中性的东西。现象学方法的基本内容包括括弧法和还原法。括弧法的意思是：把被研究的意识对象用括弧括起来——在基本问题没有弄清楚之前，暂时不考虑以往的或通常的观点、思想、看法，等基本问题弄清楚之后，再来决定对待括弧中的东西的态度。对于括号外的东西，则诉诸直观，对直观到的东西进行描述和分析。胡塞尔认为，通过括弧法，我们可以有效地清除不纯的意识内容，达到对自我意识即现象的认

识。对于现象的这种认识是非常重要的。它是一个“意识流”。意识流所展现给我们的是直接经验中各种变化不定的东西。要从这个变化不定的自我意识、现象中获得绝对真理，就必须经反复多次的还原，这就是所谓“还原法”。还原法可以分成“本质的还原”和“先验的还原”。“本质的还原”是从变动不居的意识流中寻找不变的、稳定的内在本质、内在结构，这个过程类似于在任何一个变化不定的乐章中都蕴涵着不变的结构，只有通过变化不定的乐章才能把握音乐本身。胡塞尔认为，在这个意义上，现象可以说就是本质。“先验的还原”指对自我意识进行彻底的经验清洗，排除掉其中包含着的变动不居的经验性因素，将其还原为一种纯粹的意识。

胡塞尔评价他的现象学方法在哲学发展史上的地位时认为，以“面向事物本身”的态度来揭示意向性结构的“还原”的方法在哲学发展中具有迷途知返的意义。通过还原的方法，现象学证明了客观世界实际上是融合于主体所在的生活世界之中的，并不存在传统哲学所说的主客两分，现象不是与本质相对立的概念，而是事物的本质和意义在意识中的显现。胡塞尔认为，传统哲学二元思维模式实际上走错了路，造成了主客、身心、自我与世界之间的分裂；由于它的影响，整个现代人都染上了病：人们在探索客观世界和征服客观世界的道路上变得不知天高地厚了。他们错误地认为，依靠科学自己可以无所不能，可以征服整个世界、为所欲为。这就好像一个人发现自己走进一条死胡同时，他会立刻认识到自己在从前的某个地方误入歧途。对此，唯一纠正错误的办法就是顺着原路返回去，一直找到最初误入歧途的地方。胡塞尔认为，他提出将现象还原的理论的目的就是要人们迷途知返，意识到自己是从哪一点上开始主客分岔、走上歧途的。认清了从前的偏离，人们自然会纠正、消除这个偏离。

## 2. 海德格尔

海德格尔是现象学的第二号人物。他同时也是哲学解释学的奠基人，是存在主义的导师。在世界上所有著名的哲学家中，德国哲学家海德格尔（*M. Heidegger, 1898—1976*年）是一位真正意义

上的贫民哲学家。他的父亲是教堂里的杂役，他家境贫寒，在教会的资助下才读完中学。此后他上大学，毕业后在大学里任教，一直过着学者的生活。从平淡无奇的生活这个角度说，海德格尔是个“没有生平事迹的人”。有一次，海德格尔讲授亚里士多德，开始就说：“他生出来，他工作，他死了。”对于海德格尔自己的一生，也可以做此描述。他毕生从事哲学研究，对哲学有深厚的情感和深刻的见解。海德格尔对于 20 世纪哲学的影响是极其深远的。海德格尔给哲学下了一个定义：“哲学即是人们本质上无所取用而婢女必予取笑的那样一种思想”。<sup>28</sup>1927 年，他出版了《存在与时间》一书，引起轰动，使他顷刻间成为国际名人。海德格尔平淡的一生中有一个污点：他曾卷入纳粹运动。海德格尔于 1933 年 5 月加入纳粹党。1933 年 5 月 27 日海德格尔就任弗莱堡大学校长后发表的就职演说包含了大量拥护纳粹的、与纳粹的观点吻合的提法。但在 1934 年 2 月，海德格尔便辞掉了校长的职务。于是他开始受到纳粹的排挤和监视。1944 年夏天，海德格尔作为被征召的教师团体中年纪最老的一个教师，被送到莱茵河对岸去挖战壕。在这段时间，海德格尔和他的老师、身为犹太人的胡塞尔的关系很冷淡、疏远。在海德格尔担任校长期间，作为纳粹的排犹计划之一，胡塞尔被逐出大学校门。1938 年，胡塞尔去世，海德格尔没有参加他的葬礼。1941 年，海德格尔在出版《存在与时间》第 5 版的时候，抽掉了原来给胡塞尔的献辞。1945 年 4 月，盟军解放德国后，海德格尔因为与纳粹的牵连被禁止授课。1944—1946 年上半年是海德格尔一生中最痛苦的时候，他在此时开始了对《道德经》的研究。1951 年，禁止海德格尔授课的限制被取消。但解禁后不久，海德格尔就退休了。由于他的这段经历，有人把海德格尔看成是“西方的周作人”。海德格尔一生的著述很多，除《存在与时间》以外，还有《论根据的本质》（1929 年）、《康德与形而上学问题》（1929 年）、《形而上学是什么》（1929 年）、《论真理的本质》（1943 年）、《论人道主义》（1947 年）、《林中路》（1949 年）、《形而上学导言》（1953 年）、《什么叫思想》（1954 年）、《尼采》（1961—1962 年）等。以下主要介绍《存在与时

间》中的思想。

《存在与时间》在 20 世纪西方哲学经典中居于首位，它不仅是现象学的一个新方向，同时，它也开创了 20 世纪哲学的新方向。在《存在与时间》中，海德格尔改变了传统哲学把“存在”和永恒联系在一起的做法，而是把“存在”与时间联系起来，用一套晦涩的语言和学院派的写作方式完整地描绘了人的现实性的存在，全面考察了人的理智、情感、意志、心灵等人的现实生存境况，通过这个过程，他确立了一种基础“存在”论。海德格尔自称是整个哲学史上第一个明确提出存在意义问题的思想家。他倾注一生的精力来研究和表达的问题就是“存在”问题。海德格尔指出，传统的形而上学以认识“存在者”的方式去把握“存在”，没有真正解决“存在”问题。因此，有必要重新提出和理解“存在”问题。“存在”问题不仅是一个理论问题，而且是对人类性命攸关的问题。因为，作为人，我们总是用我们的全部生命精力，用我们的欲望、希望、期望特别是用语言去理解“存在”，解释我们自己和世界。对“存在”的理解、解释不仅仅是人类的一种认识活动，而且是人类生活的一种基本形式。我们因为“存在”而存在，我们通过对存在的领悟而存在。对“存在”的领悟决定了我们的存在方式。海德格尔把人称为“此在”。他认为，在“此在”中，存在不是完全被封锁着而是已经以某种方式展开了。通过对“此在”这种特定的“存在”的研究就可以达到对“存在”的正确理解，因为，“此在”是“存在”通过人展开的场所和情景。海德格尔提出了“此在”的两项特质、本性：第一，“此在”不是现成摆在那里的东西。“无论把‘此在’描述为什么东西，总穷尽不了它的存在。因为‘此在’只要存在着就对自己的存在有所领会有所作为有所改变，人并非先是一个存在者，然后再去领会自己的、他人的和它物的存在并对存在有所作为。”<sup>①</sup>“存在”不是指“是什么”，对“存在”的研究不能像传统哲学那样追问存在“是什么”，而是要追问存在“何以是”，追问存在“去存在”的方面。比如，一张桌子，可以当写字台、饭桌等等。桌子到底是什么，不能由它自己来说明，要看人如何使用这张桌子。换言之，只有在与使用桌子的人的关系中，在桌子

通过人的使用“去存在”的时候，桌子的存在才能显露出来。传统哲学对于人的看法，要么把人看成是理性的存在，要么把人看成是受上帝支配的。其实这些观点都是把人等同于其他受造物的现成存在，把人当成静态的“是什么”来对待，没有从“去存在”的意义上理解人、界定人。第二，“此在”总是“我的存在”，“此在”中包含着“向来我属性”的性质，即“此在”在本性上是一个个体性的存在。海德格尔进一步指出，在日常生活中，“此在”无时无刻不依赖于公众、公众舆论——“常人”、“他人”、“大家”，受后者的制约。“常人”到处在场，“常人”实际上就是“此在”自己，是由“此在”所造成的。当“此在”作为“常人”生存在世时，他是在逃避他自己。这种状态就是“沉沦”。“烦”——牵挂是“此在”的生存结构，人生在世，总会有各种牵挂。“畏”——对不知道是什么东西的“畏”是“此在”的现实处境，面对空无，无依无靠，“此在”被迫面对他自己的生存在世。在“畏”中，“此在”会产生一种惶惶然不知所措的“不在家”的感觉。这种感觉于是造成了前述的“沉沦”。海德格尔认为，“此在”要从“沉沦”的迷梦中醒过来，要立足于自身而生存，就要“向死而生”。“死亡不是一个对生存漠不相关的终点。死亡之为终点把生命的弦绷紧了。而生命正是由于有终性造成的张力而成其为生命的。这样在生存意义上领会死亡被称为‘向死亡存在’。”<sup>①</sup>海德格尔对“此在”作上述思考的目的在于通过对“此在”的分析来确立一种基础“存在”论，确定“此在”使“存在”显现的可能性和途径，找到解决“存在”问题的途径。这种观点和方法对于存在主义和哲学解释学的产生和发展有直接的影响。

## 小结

中国哲学与西方哲学的发展过程表现出了不同的特点和所关注的不同的主题。

1. 中国哲学没有走传统西方哲学那种形而上学的路径，它不是以世界的本质、永恒在场的本原问题为其始终关注的焦点，而是



以人伦日用、人生在世的状态等为其关注重心。传统西方哲学关注的是本质问题，中国哲学对本质和现象同样关注，有时把二者看成是一回事，并不抬高一个贬低另一个。“西方哲学史是从思维和存在、主体和客体浑然一体观，经过两者分离对立的观点，逐步走向两者对立统一的观点，以至到达批评和超越主客关系式的观点的发展史”“是对一和多，包括普遍与个别、统一性与多样性、不变与变的关系的认识的发展史”。<sup>①</sup>

2. 西方哲学的发展与科学和宗教有紧密的联系，中国哲学既不依附于科学也不依附于宗教，它更多地依靠自身的内在继承性而发展。正如张世英先生所说：“西方哲学史是哲学与科学息息相关，与宗教相互渗透、调和而又相互对立、斗争的历史”“中国哲学史是从长期以研究人伦道德为主导到转而注重对自然的认识的发展史”。<sup>②</sup>

3. 中国哲学的表达方式不像西方哲学那样注重逻辑性、系统性、论证，它注重的是直观的、形象的、贴近生活的表达方式，重视了悟。

4. 西方哲学中有重理性的传统，严格区分真和善、知和行等问题。中国哲学强调的不是这方面的内容，而是强调人情、亲情等情感性的内容，把真和善等同，强调知行合一。

5. 从理论方向上看，西方哲学注重向外部思考，关心世界的本质、人和世界的关系等问题，把人和世界区分开。中国哲学则注重向内的思考，关注人的内心世界、人的修养和人的境界等问题，用天人合一来解释人的状态。

### 注释：

①钱穆著：《中国文化史导论(修订本)》，北京，商务印书馆1994年，第234—235页

②何兆武著：《西方哲学精神》，北京，清华大学出版社，2002年，第38页

③张志伟, 欧阳谦主编: 《西方哲学智慧》, 北京, 中国人民大学出版社, 2000年, 第 16, 17—18 页

④何兆武著: 《西方哲学精神》, 北京, 清华大学出版社, 2002年, 第 49 页

⑤ 北京大学哲学系外国哲学教研室编译: 《西方哲学原著选读》, 北京, 商务印书馆, 1981年, 第 119 页

⑥ 同上, 第 124—125 页

⑦ 同上, 第 54—55 页

⑧ 何兆武著: 《西方哲学精神》, 北京, 清华大学出版社 2002年, 第 61 页

⑨ 赵敦华著: 《基督教哲学 1500 年》, 北京, 人民出版社, 1994年, 第 13 页

⑩ 奥古斯丁: 《忏悔录》, 应枫译, 长春: 时代文艺出版社 2000年, 第 153 页

⑪ 同上, 第 154 页

⑫ 霍布斯: 《利维坦》, 见《西方哲学名著菁华》朱德生主编, 北京, 中国青年出版社, 1991年, 第 114—115 页

⑬ 《马克思恩格斯选集》, 第三卷, 北京, 人民出版社, 1973年, 56 页

⑭ 卢梭, 《社会契约论》, 见北京大学哲学系外哲史教研室编译: 《西方哲学原著选读》, 下卷, 北京, 商务印书馆, 1982年, 第 71、72 页

⑮ 沃特金斯著, 黄辉、杨健译: 《西方政治传统——现代自由主义发展研究》, 长春, 吉林人民出版社, 2001年, 第 59 页

⑯ 休谟著, 关文运译: 《人性论》下册, 北京, 商务印书馆 1983年, 第 505 页

⑰ 同上, 第 498 页

⑱ 同上, 第 530 页

⑲ 斯密著, 蒋自强等译: 《道德情操论》, 北京, 商务印书馆, 1998年, 第 230 页

⑳同上,第 18,19 页

㉑黑格尔:《历史哲学讲演录》,北京大学哲学系外哲史教研室编译:《西方哲学原著选读》,下卷,北京,商务印书馆,1982年,第 447 页

㉒费尔巴哈:《基督教的本质》,同上,第 468 页

㉓费尔巴哈:《未来哲学原理》,同上,第 499 页

㉔边沁著,沈叔平等译:《政府片论·编者导言》,北京,商务印书馆,1997年,第 16 页

㉕㉖詹姆士著,陈羽纶、孙瑞禾译:《实用主义》,北京,商务印书馆,1997年,第 9 页,第 6—7 页

㉗同上,第 103—104 页

㉘同上,第 146 页

㉙转引自陈嘉映著:《海德格尔哲学概论》,北京,生活、读书、新知三联书店 1995 年,第 21—22 页

㉚陈嘉映著:《海德格尔哲学概论》,北京,生活、读书、新知三联书店,1995 年,第 59 页

㉛同上,第 95 页

㉜张世英著:《哲学导论》,北京大学出版社,2002 年,第 358、361 页

㉝同上,第 355、380 页

中国哲学部分参考书目:

(1)李宗柱:《中国文化概论》,中山大学出版社,1988 年

(2)谢谦:《儒家独尊的文化背景说》,《传统文化与现代化》,1993 年第 5 期

(3)《魏晋玄谈》,孔繁著,辽宁教育出版社 1991 年。

## 思考题

1. 中国哲学和西方哲学的发展过程、特征有什么不同？
2. 简述孔孟儒学的内容和意义。
3. 简述宋明理学的特点、内容和意义。
4. 简述柏拉图的哲学及其意义。
5. 简述亚里士多德的哲学及其意义。
6. 简述洛克的社会哲学及其意义。
7. 简述斯密的社会哲学思想及其意义。
8. 现代西方哲学的特点是什么？

## 第五章 庄子、尼采——中西方两位 反对正统文化的哲学家

“知其不可奈何而安之若命，德之至也”——庄子

“我只想说出我是谁”——尼采

哲学史的发展过程就是思想英雄较量的过程。在哲学的战场上，出现过众多的思想英雄，他们的哲学思想为人类智慧的奥林匹克运动增添了辉煌的成绩，人类思维的进步就是在这些思想英雄的较量中完成的。哲学的战场不是堆满死人骸骨的杂乱无序的荒野，而是智慧的展现、深刻思维的展现、是哲学思维一步一步走向更高的境界的展现。哲学家们因为他们的思想而在人们的心目中有崇高的、不朽的位置。在中西哲学发展史涌现出的众多的思想英雄当中，有两位颇为引人注目、影响比较大而且都是以反对正统文化著称的哲学家，那就是中国的庄子和德国的尼采。他们的生辰年代虽然相差很远，一位在古代，一位在现代，但他们却能够在哲学的风格、内容特征、现实意义等方面殊途同归，这是值得人们关注的一个事件。在研究中西方哲学文化比较的问题上，在反思哲学发展过程的时候，在关注哲学对社会的影响的时候，我们都不应该忽略庄子与尼采的这种“殊途同归”，要深入研究且发掘出其深刻的意义。这里尝试将庄子与尼采的共性特征做些描述、归纳、整理，并指出以这两位哲学家为代表的反对正统文化的哲学家的思想在哲学和社会发展过程中的作用和影响。

### 第一节 注定贫穷、孤独的命运

庄子、尼采的一生都是孤独、贫穷的，但他们都能安于物质生活的贫乏，他们都有着对于精神的执著追求。也正是因为他们精神

的富有，他们才能不在乎生存状况的恶劣。这是令今天很多追逐物欲不问其他的人汗颜的一种人生境界。

## 一、庄子：终生贫困，隐而不仕

庄子(约前 369 年——前 286 年)是老子学派的继承人。<sup>①</sup>庄子一生非常贫穷。《庄子·山木》记载，庄子穿着一件补过破洞的粗布衣服，用麻绳绑着破鞋子，去见魏王。魏王问他，先生，你怎么这样疲惫呢？庄子回答：“贫也，非惫也”。——是贫穷啊，但不是疲惫。读书人有理想实现不了，生不逢时，这是疲惫。衣服鞋子破烂，这是贫穷，不是疲惫。“今处昏上乱相之间，而欲无惫，奚可得邪？”可见，在贫穷的物质条件下，庄子保持着高傲的精神境界。庄子晚年住在破旧简陋的街巷里，靠打草鞋为生。但庄子的精神一直没有垮下来。他一直很清高，安于贫穷的状况，鄙弃荣华富贵，把功名利禄看做死老鼠一样。《庄子·秋水》记载，惠施做梁惠王的宰相，庄子要去看他。有人对惠施说：庄子来看你，是想要代替你做宰相。惠施很紧张，就在国内用三天三夜搜寻庄子。庄子见到惠施后，对他说：南方有一种叫鸪鹆的鸟，你知道吗？它从南海出发，飞到北海，不是梧桐它不歇息，不是竹子果实它不吃，不是甜美的泉水它不喝。有一次，一个猫头鹰逮到一只烂了的老鼠，见这只鸟飞过，就虎视眈眈的。其实是很没必要的。“今子欲以子之梁国来吓我邪？”猫头鹰太小看大鸟的志向了。庄子认为，精神的自由、逍遥与世俗的功名利禄是格格不入的。名利、权势、富贵、荣华是对自由、生命的限制和损耗，是不值得留恋的。他宁愿做一条闲适的鱼儿，在污泥浊水中自得其乐，也不愿作高官。他把处于尊位、拥有重金的高官比作祭祀用的牛羊等牺牲品。它们被养几年之后，难免被屠戮的命运，虽然死时很风光，披着绣花衣裳，可是它们是把自已当作供品了。

## 二、尼采：我自有一个“自足的孤独的湖”

尼采(1844——1900)的一生是贫困、落魄的。自 1879 年即 35 岁时就开始了没有职业、没有家室、没有朋友的孤独的、漂泊的生

涯。1889年后患精神病，直至去世。尼采喜欢孤独，认可孤独。他说：“我自有一个湖，一个自足的孤独的湖；但是我的爱之急流牵引它泛滥到平原，一直往海里去，”<sup>②</sup>尼采喜欢独自与清明的天和自由的海在一起，喜欢不用和陌生的人生活于陌生的地方的状态，孤寂是他的家。“哦，孤寂！孤寂哟，我的家！我作为一个陌生人，生活于陌生的地方太久了，以至于不能无泪回到你这里。”“现在你懂得这了：寂寞是一事，孤独又是一事！在人们中间你永远是不惯而陌生。”<sup>③</sup>正因为他了解孤独对他的意义，他才在病痛中仍然坚持自己对人生、对哲学的思考，并创造了他的超人哲学。

## 第二节 对正统文化的否定

从哲学的内容上看，无论庄子，还是尼采，他们的思想都是反对当时的正统文化、主流文化的，这说明了他们的批判精神和独立的品格，他们对正统文化的“破”有利于对新文化的“立”，做这样的批判者是要有相当的勇气的。

### 一、庄子：“天之小人，人之君子；天之君子，人之小人”

庄子哲学推崇一种不受任何束缚的绝对的精神自由——逍遥。庄子认为，如果有所依赖，就是“有待”“有己”。前者指依赖外物，后者指依赖自身的形体，比如大鹏的飞翔要依靠大风和自己的翅膀。而“无待”“无己”的状态则是自由的、最佳的状态。为了达到这种境界，办法就是“坐忘”——彻底忘掉一切，无思无虑，无生无死，恢复人的天然本性。从这个根本的立场出发，庄子竭力反对和批判当时的统治者和儒家所宣扬的仁、义、礼、智等道德规范。他认为，各种道德制度，仁义、是非等等是强加在人身上的刑罚，是违反人的本性的，是专门祸害人的，是造成社会争斗、混乱的原因之一。《庄子·大宗师》里有这样一个故事：意而子去见许由。许由对他说：“尧教导你什么了？”意而子答：“尧说：‘你一定要实行仁义而且要明言是非。’”。许由于是又对意而子说：“尧既然用仁义给你行

黥刑，用是非给你行劓刑，你还怎么能够游于逍遥、自在、变化的境地中呢？”所以，“天之小人，人之君子；天之君子，人之小人也”（《庄子·大宗师》）。万物最佳的状态应该是自然而然、不为而成的。“夫残朴以为器，工匠之罪也，毁道德以为仁义，圣人之过也。”（《庄子·马蹄》）。

## 二、尼采：“上帝死了”

“我在本质上是一个战士，攻击是我的本能”，<sup>④</sup>，这是尼采的一个自我评价。尼采的哲学对西方传统文化、传统哲学有很强的否定性，比如否定上帝、否定理性，等等。尼采的哲学是典型的唯意志主义。唯意志主义最突出的特征就是非理性。它否定一切倡扬理性、尊重事实和经验的哲学，认为理性、经验等等都是既定的、被接受的东西，它们会把人的注意力移向外部世界，使人受外部世界的支配。而外部世界是虚假的、荒唐的、矛盾的。以理性为基础的科学造成了社会的灾难、危机、弊端，所以应该否定理性。唯意志主义主张要将注意中心转移到人的内心世界——人的意志、情感、本能冲动等。具体到尼采，他主张要对传统的受理性主义支配的历史和文化采取普遍的“重估”态度——“重估一切价值”。他认为，传统的历史和文化令人服从普遍的、纯粹的理性，束缚了人们的精神世界，使人不敢去创造新的价值。重估一切价值就是要彻底地破坏传统的西方文化，推倒前人设置的一切偶像。

尼采对上帝的抨击是最为著名的。尼采并不关心上帝的人格、存在等神学问题，他强调的是彻底否定基督教的价值观，而上帝作为基督教价值观的化身，是应该被杀死的。因此尼采在这个意义上宣布：“上帝死了”。在尼采的所有著作中都贯穿着对基督教学说的批判。基督教道德的理想是“善良的、仁慈的、宽厚的人”，尼采认为这是一种“颓废的道德”，违抗了生命意志。他认为在个人的发展上，基督教抑制了人的本能，把人的本能当作罪恶，是在向人类宣战。在人和人的关系上，基督教把怜悯当作美德，宣扬博爱、容忍等等，这些都是鼓励弱者的道德观。它违背了优胜劣汰的人类发展准



则，它是主张颓废的主要工具。尼采把强力意志、生命力当作世界的本质。这种强力意志是指宇宙万物共有的一种释放和扩张自己力量的、进行创造、占有和支配他物的愿望。他说：“世界除了强力意志外，什么也不是；同样，你本人除了强力意志之外，什么也不是”。<sup>⑤</sup>有了能动的、普遍存在并对世界起支配作用的强力意志，世界才能够万类竞长、生生不息。尼采用酒神和日神来形象地代表强力意志这种非理性的生命力的表现形式。酒神狄奥尼索斯（Dionysus）是醉的表现形式。它象征着生命之流，意味着生命、意志和智慧，可以冲破一切羁绊，不顾一切禁忌，是人的意志力的表现、人的生命力的升华，是人性美的象征。酒神精神的实质是乐观地、积极地肯定生命，热爱人生及其苦难，他要解决的问题就是要在承认人生的悲剧性的前提下如何肯定人生的问题，其目的就在于要确立一种对待人生悲剧的积极的立场。尼采反对悲观的、颓废的、羸弱的人生观。他坚信，一个人如果有健全的生命力，就一定会热爱生命，向往人生的快乐。一个人如果要在人世间有所建树，就一定要摆脱悲观主义、颓丧，必须足够坚强。日神阿波罗（Apollo）是梦的形象性的表现。它象征着光明，代表着个体化原则，通过这个原则人们构造出美妙的现象或者说幻象，藉此可以消除人生的痛苦。无论酒神还是日神都是非理性的、激情的。尼采认为，希腊人敢于直面人生、赋予生活以价值，将酒神精神和日神精神结合起来，将生命的本能冲动与对美和爱的追求结合起来，创立了积极的价值观。上帝、基督教的价值观违背了人的生命本能，把人的生命本能中的掠夺、伤害、压迫、剥削都看作是恶，不利于人和社会的发展，应该被彻底否定。他主张，人“要成为你自己”——要忠实于自己，对自己的生存负责，为自己而生存；要有自己的独立性，不盲从、迷信他人。他认为，学习不是仅仅为了获取知识，如果仅仅为了获取知识而读书，那你就是在让自己的头脑变成一个跑马场，让别人的思想之马蹊蹶。读书应该是为了获得智慧，你的自我是你的骏马，载你驰骋于思想的疆场。“成为你自己”就是创造每个人应该为自己创造的理想。

尼采认为，近代的理性主义哲学也要被否定。古代的苏格拉底提出美德即知识，把生命的价值归结为对知识的追求，忽视了人的非理性的方面——人的生命冲动、人的梦想，这是对生命的变相否定。因此，他把苏格拉底看作是第一个堕落的天才。从苏格拉底开始的对理性的推崇，到了近代演变成理性主义哲学，近代的机械化、工业化、自由、民主、平等、博爱等都是建立在理性主义的基础上的。尼采特别反对人人平等的观念。他认为，强者和弱者的区别是天然合理的。强者的生命力是向上的、健康的、正当的，弱者的生命力是向下的、堕落的、虚伪的。如果提倡人人平等，会取消强弱之别，造成弃强就弱，按弱者的标准使强力意志的高低差别拉平。这也是违背人的本性的。尼采对女性的攻击很大程度上就是基于以上的思路，因为女人是弱者，与强者不可能平等。“你是一个奴隶吗？那么，你不能做朋友。你是一个暴君吗？那么，你不能有朋友。很久以来，妇人身上藏着一个奴隶与一个暴君。所以妇人不了解友谊。……她们永远是猫儿，鸟儿……‘你到妇人那边去吗？别忘却了鞭子’”，因此，尼采认为妇人的职责就是被男子利用、征服，为他们服务。

“男子应当被教养作战，妇人应当被教养为战士之消遣，其余的一切都是疯狂。

妇人较男子了解孩子，但男子较妇人孩子气些。

真正的男子隐藏着一个孩子：这孩子要玩耍。去吧，妇人们，给我发现男子里的孩子吧。

让妇人是一个纯洁而纤巧的，像金刚石似的玩具，放射着未来世界的道德光辉吧！”<sup>⑥</sup>

### 第三节 理想人格的建立

庄子、尼采在破除正统文化的同时，都有他们所认同的理想的人格境界，他们为了宣扬他、解释他付出了毕生的努力。应该说，他

们的努力是很有价值的。

## 一、庄子的“真人”

庄子认为人的最高的精神境界是超脱于世俗的观念，与人的始初的状态融合为一体，顺从自然的本性，驾驭六气的变化，在无限的时空中自由往来，做到真正的逍遥。“他所提出的逍遥，我们借用佛学的名辞来说，等于就是解脱的意义；不过，佛学的解脱，是纯粹出世的思想，庄子的逍遥，是道家的思想，介乎出世入世之间的大自由、大自在的境界。”<sup>④</sup>他用来完整地表述理想人格的概念是“真人”。在《庄子·大宗师》篇一开头，庄子用很长的一段话来描述真人的超脱和神异的人格特征，大意是：古代的真人，不违逆微少，不自恃、夸耀成就，不谋虑世事。这样的人，错过时机而不后悔，事情顺利而不自鸣得意，登高不发抖，下水不觉湿，人火不觉热。只有其知识达到了与道相符合的境界的人才能做到这样。古代的真人，睡觉时不会做梦，睡醒后不会忧虑，饮食不求精美，呼吸深沉舒缓。不知道为生存而喜悦，也不知道为死亡而害怕。他出生时不欣喜，入死时不拒绝，无拘无束地来去。他不会忘记自己的生命之源——无，不去探求自己生命的归宿，欣然地接受一切既得的东西，忘掉自身的眼前得失任其自然。这种境界就是不用心智去损害道，不用人为的东西去辅助自然。真人的心里忘怀了一切。他的容貌寂静闲适，他的额头宽大。他像秋天一样冷静肃穆，像春天一样温暖，他的喜与怒自然而然，像四季运行一样。他神态巍然而不畏缩，貌似不足却无所承受，卓然不群却并非固执，心志开阔却不浮华，舒畅自适好像很高兴的样子，一举一动好像都是不得已而为之，内心充实面色可亲，德行宽厚令人归依，精神辽阔好像世界的广大，高远豪迈不拘礼法，沉没无言好像封闭了自己的感觉，不用心机好像忘记了自己要说什么。不管人们喜欢与否或是否认识到，天和人都是合一的。如果认为天人合一，就和自然同类。如果认为天和人合一，就和人同类。把天和人看作并非互相对立，承认天人合一的，就是真人。总之，庄子笔下的真人是能够超越于自然的、

社会的、自我的人生困境的精神境界很高的人。在庄子看来，人生于世，难免会遇到各种困境。人生困境大致分为三类：生和死是人生第一位的、无法摆脱的限制，人生天地之间，如白驹过隙，生命都是很短暂的，这是自然之限，是不可避免的大然（性）的“不知其所以然而然”的“命”，就像昼夜更替这些永恒的现象一样；人生活于社会中，也会不可避免地遇到政治、经济、道德等结合起来构成的社会环境，这是社会之限，是无可逃避和改变的“时”；人还会受到来自自我的限制——与生俱来不能免除的哀乐之情与利害之欲。真人对待这三重限制的态度是超越性的——“不知悦生，不知恶死”，“不逆寡，不雄成，不谋事”，“其寝不梦，其觉不忧，其食不甘，其息深深”分别表明真人超脱了命、时、情欲之限。真人“登高不栗、入水不濡、入火不热”等特点又表明真人具有某种异于常人的神异性。简言之，真人是能够做到“死生无变乎己”、“游乎尘垢之外”、“哀乐不入于胸次”的人，用庄子的几个特有概念来说，就是能够做到“无待”（无所凭借）、“无累”（“物物而不物于物”）、“无患”、“无己”、“坐忘”（“堕肢体、黜聪明，离形去知，同于大通”）（《庄子·大宗师》）“无情”（“不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也”。（《庄子·德充符》）的人。

## 二、尼采的“超人”

尼采破除传统的奴隶人格，建立了自己的理想人格——“超人”。他把自己的哲学使命定位在“改良人类”，为人类带来一个“伟大颠峰”，这个颠峰就是将被创造出来的“超人”。“超人”是具备强力意志（will to power）的人，是敢于打破陈旧、迂腐的东西以自己强大的创造力来再造新价值的人，是自主的、有独立创造性的、卓越超群的人。他要能够超越自身的某种东西，比如基督教的某些信条，虚弱的心灵。在这个基础上他要能够不断的自我塑造、自我发展。要不断地向上、向前追求——世界上的一切没有极致，只有更好。人生是不断前进的会经历惊险、坎坷的如走在深渊的钢丝上的过程，必须坚强、坚定地向前走。即要破除旧价值，建立新价值。尼

采借公元前1000年的波斯预言家查拉斯图特拉之口表达了他对人类的希望：

“人类是一根系在兽与超人间的软索——一根悬在深谷上的软索。

往彼端去是危险的，停在半途是危险的，向后眺望也是危险的，战栗或不前进，都是危险的。

人类之伟大处，正在它是一座桥而不是一个目的。人类之可爱处，正在它是一个过程与一个没落。”<sup>⑥</sup>

“从前人们望着辽远的海，便说上帝；现在我教你们说超人。”<sup>⑦</sup>

尼采提出了精神三变的比喻来说明超人能够达到的境界。精神首先变为骆驼，然后变为狮子，最后变为孩童。这三个比喻不是随意的。骆驼象征着忍辱负重的精神，因为这时的精神要背负许多东西。狮子追求创造的自由，这时的精神要与巨龙——“你必须如何如何”搏斗，通过这个途径他才能够主宰自己的沙漠，说：“我一定要这样”(I will)。但是，精神最后还必须变为孩童，才有圆融的终极希望。因为孩童无邪、善忘，是一个全新的创造的开始，是游戏，是自行滚动的车轮，有无限的可能性。这样，承担传统价值——我创造——自新价值的创造，就是精神发展的三部曲。最高的精神境界就是创造新价值，这就是超人的境界。尼采的哲学贯穿的总的思想就是：将上帝还原为人，将人提升为超人。人生的目标不仅是为生存而生存，为生活而活着，而是要成为超人，在痛苦中磨练成的超人。

关于超人，尼采还用“大地之意义”做过表述。这是针对基督教文化氛围中的欧洲人的精神状态而说的。在尼采看来，在大工业生产和基督教文化环境下，生命受病了，人性被破坏了。人们心灵分裂，形体虚弱，目光呆滞，这样的人应当被超越。超人是“大地之意义”，就是说人们要忠实于自己的人生。

“现在，我教你们什么是超人！”

超人是大地之意义。让你们的意志说：超人是大地之意义罢！

兄弟们，我企求着：忠实于大地罢，不要信任那些侈谈超人的希望的人！无论有意或无意，他们是施毒者。

他们是生命之轻蔑者，将死者，他们自己也是中毒者。大地已经厌恶他们，让他们去罢。

真的，人是一条不洁的河。我们要是大海，才能接受一条不洁的河而不致自污。

现在，我教你们什么是超人：他便是这大海；你们的大轻蔑可以沉没在它的怀里。”<sup>19</sup>

总之，超人是尼采对人类的最高境界的期待。超人是英雄，是芸芸众生中的佼佼者。超人的诞生需要很多条件，比如要忠实于自己，要经过艰苦的磨练和培养，经过有意识的精心安排，要有高傲的超脱于、凌驾于善恶之上的意志，要有超强的体力和智力。超人的品质包括勇敢、冒险、创造，居高临下，统帅善恶。尼采推崇英雄史观。他认为历史应该由超人统治，世界应该由超人支配，对于平凡的民众，尼采则是看不起的。

除了上述几种一致的地方外，尼采和庄子的文风都表现出了洒脱、自在、独具一格的特点。他们的哲学都是通过寓言的方式表达出来的，他们用讲故事的方式表达深奥的哲理，诗化哲学，寓言化哲学，语言优美，是别具一格的哲学表现方式，值得后人学习和借鉴。庄子常常用寓言、故事、比喻等活泼的形式来阐发深奥的哲理。他的这些表现方式构思独特，用语精巧。这在先秦诸子中甚至在整个中国哲学史上都是很突出的，几乎无人能与他媲美。同样，和德国传统的哲学家如康德、黑格尔的艰深、晦涩、死板的哲学风格不同，尼采的哲学表达方式是“诗化”的或格言性质的，是富于激情的，其哲学思想往往和众多的比喻结合起来，使得其著作兼具感性和理性，而且文笔清新优美。当然，这种表达方式不是尼采的独创。早在古希腊时期，就有柏拉图的对话。尼采对希腊古典文献有深入的研究，借鉴并运用那时的文风是必然的。但是，尼采著作的文采还是令人刮目相看。读尼采的著作，人们能够感受到美、诗意，

像在读一本优美的散文诗集。所以，可以说，尼采不仅是哲学家，而且还是诗人、散文家。

最后，简单谈一下庄子、尼采哲学在哲学方面和对于社会的意义，限于篇幅，就不单列一节了。

尽管庄子、尼采哲学在他们所处的时代及其后来的社会发展过程中都没有能够占据主流的地位，但其哲学、社会影响是不可低估的。

庄子哲学强调尊重万物的自然本性，不要人为地去改变它，在一定范围内是有其积极意义的。它对于人们树立尊重万物本性的思维方式是有益的。一位研究庄子的日本学者福永光司曾谈到一件他上小学四五年级时的事情。有一天，他放学回家。母亲给他出了一道很奇怪的题：“后面城隍庙里那棵弯弯曲曲的大松树，要怎么看才能看成是直的？”他觉得这个问题太高深了，没回答出来。母亲自己回答道：“弯曲的树，就看作弯曲的树，这就能看成直的了”。<sup>④</sup>这种思路对于人们正确处理问题，从客观事物本身出发、实事求是地解决问题是大有帮助的。比如对于人的教育，要顺其本性，不要做削足适履的傻事。我们现在大力提倡的素质教育，其基本原则之一就是尊重每个孩子，尊重他们的优点和缺点，从其特点出发，因材施教，发挥他们的个性、积极性，而不是培养一个模式的、只会应付考试的高分低能、缺乏创造性的考试机器。当然，庄子哲学过分夸大自然性，忽视了人的实践、社会性，是片面的。庄子哲学的社会影响也是很大的，它和老子哲学互相呼应，造就了后世的可以和儒家学说分庭抗礼的道家学派，对于中国文化的发展起到了重要作用，是构成中国文化的特性的重要组成部分。当然，庄子哲学、道家学派没有像儒家学派那样，成为统治者进行精神控制的封建专制的工具，从官方的、政治的影响力来说，没有儒家的影响力大。但无论怎样，庄子的哲学的社会影响都是丝毫不能低估的。

尼采自己评价自己的影响时说过比较狂妄的话：在我以前没有人知道向上的路，他还断言：人类历史会由于他的存在而分成两部分，他将取代耶稣成为纪元的依据。他把自己比喻为“炸药”来形

容其影响力。在学术界，关于尼采的影响，有一个比较著名的说法：“漂泊者早已倒下，他的影子却笼罩了整整一个时代”，<sup>⑧</sup>。尼采和克尔凯郭尔给西方哲学带来了“颤栗”。这说明 1900 年去世的尼采对“20 世纪的世界思想史、社会生活都是有影响的，这是尼采的“死后方生”。尼采去世以后，才被人们重视并在社会上产生了广泛、持久、深远的影响。另一个类似的说法是：在 20 世纪的思想家中，如果举出两位对该世纪影响最大的人物，当推马克思和尼采。这种说法更强调尼采的社会影响——马克思和尼采的哲学影响远远超出了哲学学术领域，他们一个强调对社会的改造，一个强调对人的改造，其意义是广泛的。尼采的出现还被有的学者概括为是一次“文化事件”，认为从尼采开始人类的价值观开始了一个根本的改变，尼采改写了人类的精神史。

尼采思想的哲学意义在于它否定了宗教、上帝的权威，打破了理性主义的哲学模式，在人性论、人的价值问题上推翻了过去绝对主义的思维构架，建立了流动的、非理性的、向上的人生哲学。尼采的社会影响有两面性，积极的和消极的。“19 世纪的一介病夫，一变而为 20 世纪的千面英雄，既受到革命者的顶礼膜拜，又受到法西斯主义的阴险利用，还受到理性主义和科学主义的敌视、攻击和嘲弄。……他好像成了过河的卒子，难以找到固定的位置。”<sup>⑨</sup>从积极的方面看，许多先进的思想家如萨特、鲁迅、陈独秀都非常崇拜尼采，对尼采的批判精神和强力意志加以褒扬并进一步引申、发挥。鲁迅赞赏尼采“张大个人之人格”，“尊个性而张精神”，他在 1907 年写的《文化偏至论》中介绍了尼采对旧文化的批判和对未来文化的展望并联系到中国国民性的软弱、落后，希望用尼采的“强力意志”“超人”来改造、重塑民族精神。陈独秀用尼采的思想批评中国的儒家礼教强调忠孝节义的封建道德。存在主义将尼采视为其思想先驱。从消极的方面看，尼采的著作（经过其妹妹加工、整理过，一说是被误解过了的）被希特勒用做法西斯主义的理论依据。

庄子与尼采这样的哲人是少见的、孤独的，但因为有了他们，



哲学史、思想史的发展才是有生机的，生动而又激情的。

### 注释：

①由老子开创的道家学派到战国时期分成了两派。一派发展为黄老之学，与法家结合，为新兴的地主阶级的统治服务，后曾为汉初统治者所推崇。另一派仍然继续采取避世的态度，不与当权的地主阶级统治者合作。庄子即属于此派。

②尼采著，尹溟译：《查拉斯图特拉如是说》，北京，文化艺术出版社，1987年，第96页

③同上，第219页

④尼采，《瞧这个人》，北京，中国和平出版社，1986年，第11—12页

⑤尼采著，尹溟译：《查拉斯图特拉如是说》，北京，文化艺术出版社，1987年，第77页

⑥同上，第76页

⑦南怀瑾著：《禅宗与道家》，上海，复旦大学出版社，1991年，第253页

⑧尼采著，尹溟译：《查拉斯图特拉如是说》，北京，文化艺术出版社，1987年，第9页

⑨同上，第7页

⑩同上，第50页

⑪转引自曹聚仁：《中国学术思想史随笔》，北京，生活、读书、新知三联书店出版社，1986年，第130页。

⑫周国平：《尼采，在世纪的转折点上》，上海，上海人民出版社，1986年，第4页

⑬刘根报：《诗人哲学家尼采》，合肥，安徽人民出版社，2001年，第174页

## 思考题

1. 简述庄子的“真人”和尼采的“超人”的概念和意义。
2. 庄子的天人观念的主要内容和现代意义是什么？
3. 尼采哲学的历史地位应该怎样评价？

## 后 记

年届不惑，我对人生的体验基本上坚定和平稳了。我深深感到，有几个诚心待我、帮助我的朋友实在是太难得了。君子之交淡如水。我不想用过多的溢美之辞去恭维他们。但在我第一本著作即将出版的时候，我要感谢这些朋友长期以来对我的精神支持和实际帮助。特别要感谢的是北京广播学院出版社的社长蔡翔老师和总编辑闵惠泉老师，他们为本书的出版付出了很多时间和精力，创造了很多便利条件，没有他们的支持，这本书不可能顺利地完稿后很快得以出版。

作为一个很有发展生机的高等学府，北京广播学院为教师提供了良好的科研、教学环境。我对此的直接体验是，在这个环境中占主流的特点是对教师的劳动和人格的尊重、理解，给各种类型、风格的教师以宽松的发展空间。这和学院的治院精神、各级领导的作风等是分不开的。我所在的社科部的领导冯宋彻老师，社科学院院长高慧燃老师，前任院长张桂兰老师等对营造这种气氛功不可没。这种氛围、环境对我的教学和科研工作有很大的促进、激励作用。在此我也向这些领导表示由衷的敬意。

冯波

2003. 6

## 序 言

中西哲学比较、中西文化比较是涵盖范围相当广的研究领域，本书的内容是对其中基本的方面做些初步的涉猎。同时，本书的研究具有跨学科性质，方法论方面的问题有待于进一步探索。

从内容上看，本书的结构是：先界定一般性的哲学、文化概念，因为对这两个概念的理解、解释在学术界和人们的日常思想意识中往往存在诸多歧义，对它们的界定有利于澄清概念，更重要的是：在此基础上才能展开对中西哲学、中西文化的比较。本书的第二章回顾了中西文化比较及其研究的发展史，对各个时期的特点、作用进行了归纳和总结，并将历史和理论结合，介绍和评价了在中西文化比较及其研究的发展史中形成的各种观点，如中体西用、全盘西化等。在本章的最后，对中西文化比较研究的意义做了阐述，认为：中西文化比较研究是全球化的必然要求，是提高“文化自觉”的需要，是进行文化建设的需要，是确立正确的文化态度的需要。本书的第三章对中西文化做了基本、一般性的比较。其逻辑顺序是：先确立中西文化比较的几个理论前提，再对一些中西文化表层差异做描述，然后谈中西文化的几个基本差异——在对待自然的态度、价值观方面的差异；在人性问题上的差异；在对个人的定位上的差异；在民族关系问题的态度上的差异；思维方式上的差异，等等。在这一章的最后，谈中西文化基本差异对于社会 and 个人的认知价值。第四章对中西哲学做了总体的比较。采用的具体方法是：对于中国哲学史和西方哲学史作总体发展过程介绍。其中，对于中国哲学史是分派别及其发展来介绍的，对于西方哲学史是从历史时期及其相应流派来介绍的，在此基础上概括两者在发展过程中的不同特点。之所以这样做是因为我认为，中西哲学的发展过程各有其历史继承性和发展脉络，对之要从系统的、内在发展过程的角度

度去把握，在此基础上才能进行专题性的比较。对于哲学史知识了解甚少的人来说更是如此。当然，用几万字的篇幅将中、西哲学史作全面的、完整的介绍是不可能的。本章的介绍只是就基本的流派、脉络作概括性的阐述，其优势不在于求“全”，而在于对于想在短时间内了解中西哲学史发展过程及其重要流派的人有借鉴意义，对于中西哲学比较更是有直接的功能。本书的第五章是专题性比较的尝试，题目是：庄子、尼采——中西方两位反对正统文化的哲学家。本章是对庄子和尼采的共性的研究，从四个方面作了论述：注定贫穷、孤独的命运；对正统文化的否定；理想人格的建立；社会历史地位。本章的结论是：哲学史的发展过程是思想英雄们不断进行较量的过程，对这些思想英雄及其对哲学史发展和人类社会发展的贡献要尊敬，要重视。

从性质上说，本书的研究涉及的不是单一的学科，而是涉及了几门学科：哲学、文化学、历史学等。如何在中西哲学文化比较这个视阈下处理好上述学科之间的关系是个需要进一步探索的问题。本书用了大量的篇幅阐述哲学史，对于文化、历史等方面的问题投入的比例不是很大。这就使得本书的结构有些不平衡。诚恳地希望各界同仁对本书存在的缺憾提出宝贵意见。

冯波

2003年6月于育新