00000006讲文明有文化

[https://xueqiu.com/5674464747/59291214](https://xueqiu.com/5674464747/59291214" \o "https://xueqiu.com/5674464747/59291214" \t "https://xueqiu.com/5674464747/_blank)

[2015-11-08 11:58](https://xueqiu.com/5674464747/59291214" \t "https://xueqiu.com/5674464747/_blank)

文明和文化的区别是什么，简单来说  
一个(群)人(生物)在其发展过程中逐步积累起跟自身生活相关的知识、经验及规则习俗之和，称为其文化(文化包含知识的内涵和外延)。  
有相同“文化”的“人”+这些“人”创造的一切价值之和=文明。  
关键词，“有文化的人”  
所以文明的延续就需要有文化的个体传播文明的文化，形成新的，更多的“文化”的个体来创造价值。  
说到这，想起来有一个叫《文明》的系列游戏，粉丝数较多那代国家疆域就等于文化边界。  
这虽然武断但还是有点道理的，也十分形象。  
典型的例子像埃及，大体还是那些人，但和古埃及文明已经没几分钱关系了

2016-02-14 08:08

早二三十年，冷战结束之前，民主一词，可不姓“资”，最简单的，为什么一个叫联邦德国，而一个叫民主德国。 民主，自由等等词汇，非独一人，一家，一族，一国私有永有之物，不过是一种评价标准，评价文明的标准。 有德、有才、前进者，方可居之，自应居之。

2016-08-09 11:22

在汉语中，英、法、德、美、俄，唯有此五国(严格来说俄国只限于俄罗斯帝国，后来的叫苏联，现在叫俄罗斯)，从血与火中诞生的，无论是一百年前还是现在都当之无愧的世界前八强方可称“国”，而其他国家都是直呼其名。前四国音译的美利坚，英吉利，法兰西，德意志，听起来都非常押韵，用的字眼也都非常好，简称的英、法、德、美也都是某种美德或优秀事物的名称。有意无意的，这其中饱含着当时的翻译者及其民族的一种憧憬和渴望。[卖身]  
  
斗转星移，如今对那些国家的称呼更多的是出于一种约定俗成的习惯，而相反，不管是发自内心还是捏着鼻子认了，Chinese在英语语境中也不再是比nigger还不如的贬义词。[傲][心心]

2016-08-26 14:12

范勇鹏：中国需要重构社会科学  
环球网 2016-08-25  
  
2008年，我与几位学者朋友豪饮聊天，大家都对中国和世界前途充满困惑。那一年，中国人对自己和世界的看法都发生了不小的改变：一是世界经济危机和中国经济坚挺的对比，让中国人感觉自己原来没那么差;二是对于中国人的奥运梦圆，西方人却表现出一肚子的敌意和怨气，让中国人对西方的看法更为清醒。  
但这种改变却不符合一些知识分子的习惯思维，包括我自己。我们忽然间发现学来的那些西方理论，解释不了这个世界了。于是我们首先想到的，不是理论错了，而是现实错了。  
2008年之后的实践表明，摧毁启蒙运动成果的不是中国，而是西方文明自己。启蒙运动开启了反封建、反教会、反愚昧的斗争，指向人道、理性、平等、民主的进步方向。然而，号称启蒙精神继承者的西方国家在21世纪的作为，却几乎违背了所有这些方向：打着人道主义旗号的国际干预造成当代最大的人道主义灾难，欧洲当前的困境正是这场灾难的余波;不公正的国际经济秩序和政治结构激进了中东伊斯兰教极端化的反抗，导致近代以来的政治世俗化趋势正在发生扭转;新自由主义思潮占据话语霸权，进一步摧毁20世纪的战争、革命带来的平等趋势，世界和西方社会内部都发生难以逆转的贫富分化;没有经济平等，西方自由民主制度也开始显露败相，所谓“民主”日益成为精英集团煽动民粹、俘获国家、垄断财富的工具。  
这些具体问题固然各有其原因，但整个西方世界面对问题时观念的失语、领导力的缺乏和进步精神的枯竭，都指向一个深层症结——西方文明的知识范式已经开始失效。  
  
世界首次失去“灯塔”  
从启蒙运动直到21世纪初，世界的航向似乎总有灯塔，多数时候人们总是相信某种进步的观念可以引导世界变得更好。抱着这种乐观，人类历史进入一个各种意识形态相竞争的时代。然而到冷战结束，似乎自由民主的观念成了最后的“灯塔”。  
然而，所谓“历史的终结”给自由民主主义者带来的观念自负，使他们只关注自己观念体系的自我复制，原本产生于复杂实践的理论被不断简化，最后变成如数学公理般简洁、如宗教教条般武断的几条公式。他们满足于自我欺骗，将特殊的、地方性的经验化妆成普遍性的真理，掩盖了历史的真相，同时又狂妄地试图用这些公式来重塑世界，最终遭到一系列尴尬败绩。随着自由民主被越来越多的人质疑，已经习惯于寻找灯塔的现代人却发现：并没有一种现成的替代品摆在那里。今天的局面，几乎是启蒙运动以来，世界第一次面临没有灯塔的困境。  
可是不少知识分子囿于自己的知识和观念结构，仍然固执地用过时的知识来解释变动的世界。中国的实践不断遭受过时观念、成见、知识范式的挑战和怀疑，正是当前中国舆论界诸多荒唐现象的根源。这是典型的“以名害实”的现象，要解决它，需要从根子上重塑社会科学。  
  
旧社会科学不是“科学”  
现代社会科学——特别是政治学和经济学，在很大程度上不是“科学”，而是意识形态。其主要特点是突出国家与社会的对立，刻意消除国家的地位，表现为一整套关于自由——自由贸易、自由财产、政治自由——的理念和话语。  
先看经济学。过去几个世纪中，英美等发达国家都是在重商主义的保护下，遵循着一条与经济学理论所主张截然不同的道路发达起来的。资产阶级动用国家力量追求优势，从垄断中获得巨大利益。实际上它们的经济崛起都是得益于计划，包括政府、企业、国际机构的计划。但西方经济学却致力于建立自由市场的神话，完全无视市场从来都非中性。这显然是“过河拆桥”。  
经济学理论用自然禀赋之类的话语来编织一套主流叙事，以掩盖现有的不公正的国际分工。从休谟著名的价格-铸币-流动机制、斯密“看不见的手”，到新凯恩主义的收入-铸币-流动机制，再到凯恩斯指出的金本位“游戏规则”，本质上都是西方国家已经获得优势地位后为保卫和论证这种优势地位而提出的“神话”。据经济学家施瓦茨研究，1800年，亚欧和北美的整体收入水平相当，最富国家人均收入是最穷国的两倍，到20世纪中叶，已经变成30倍。  
再说政治学，比经济学有过之而无不及。在本原意义上，这个学科就是对国家的研究，始于国家，终于国家。然而二战之后，“国家”似成不祥之词，政治学者纷纷避之。在比较政治学中，国家被代之以“政治系统”;在国际关系学中，国家被代之以“行为体”。这一切都是为消解马克思主义对资本主义国家的批判，塑造出一个有限、公共、功能性的国家神话。  
然而，这种做法让政治学背离政治实践的基本常识。特别是在国际干预和民主推广政策中，西方国家完全违背自己真实的历史经验，给第三世界灌输了一种反国家的政治观念，结果带来大量的动荡、冲突，一些地区原本就稀缺的政治秩序被挥霍殆尽，且反过来把欧美国家自身拉进一场刚刚开始的噩梦。  
  
新社会科学基于解构  
由于这种意识形态性，西方社会科学几十年来未有实质进步。但仅仅是由于方法论和数学化等表面的繁荣，这种僵化停滞很晚才被发觉。  
这种社会科学已完全不能满足我们认识、解释和指导中国实践的要求。在西方社会科学范式下，中国的现实常会显得不合逻辑，这极其不利于中国话语和真正科学知识的建构。  
新社会科学的建立，首先需要系统性批判、解构西方社会科学;其次要跳出观念的遮挡，直接面对世界真相，以开放的心态来观察现实。那么如何面对西方社会科学的方法遗产？  
无疑，西方社会科学方法的发展在客观上为人类认识能力的进步奠定了基础。但是如同中世纪经院哲学奠定了现代实证科学的方法基础一样，客观结果并不能否定其主观上的局限。经院哲学家们的繁琐论证是为了证明虚幻的宗教，西方社会科学的繁琐方法也无非是为了掩盖其背离经验的真相。  
因此，我们也要像启蒙运动对待经院哲学一样，在吸收借鉴西方社会科学有意义遗产的同时，要有信心从根子上建立起新的知识范式。(作者是复旦大学中国研究院副研究员)

## 杂谈一六五：西方政治的双柱与东方政治的阴阳

原创： 王勇 [虚声](https://mp.weixin.qq.com/s/javascript:void(0);) 2016-11-29

西方政治的双柱与东方政治的阴阳

简单来说，当今世界文明可以分成三块：东方华夏文明圈，中部的伊斯兰文明圈，西部的基督文明圈。伊斯兰文明圈如今支离破碎，主要是华夏文明圈和基督文明圈在竞争。具体到国家层面也就是代表基督文明主干的欧美和撑起华夏文明主干的中国在竞争，其它国家相当于这两个文明的枝叶。

虽然东西方社会如今有诸多类似之处，但一个由政治主导，一个由经济主导。巨大的差异意味着东西文明在政治基本形态上的巨大不同：

一、第一阶段：无神与有神

政治形态与人们的世界观密切相关。人类世界观早期都是崇拜自然或自然规律，后来慢慢将对神秘力量的理解演变为人格化的神。

远在人类尚处于非神文化时期，中国人在世界观上就达成了高度的自洽、他洽和证恰。代表着华夏文明源头的《易经》详细介绍了世界的运转规律，其中并没有神的存在。其后的很多主流思想流派，例如《老子》、《论语》也没有神的存在。表现在文化上，便是“百家争鸣”。可以说，华夏文明中的社会要素可以概括理解为“天地君亲师”，期间没有给神留出位置。

西方文明源自于古希腊时代。其神文化已经高度发达。各种宗教，各种神，各种庙宇，构成那个时代的核心。希腊周围，更是宗教林立，除波斯的拜火教，中东的犹太教，还有刚诞生的基督教和摩尼教。那个时代的西方，是一个“百教争鸣”的局面。简单说，社会形态就是二元次的神与人。

东方世界秦汉一统，汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，形成世俗的中央集权社会，进入君权时代。宗教再也没有机会主导社会形态，各种宗教派别组织看似繁茂，实际如同一篇次等中学生的散文，形散神也散。

西方世界也曾在罗马时代形成过大一统。君士坦丁大帝为重整罗马帝国皈依基督，推广“罢黜百教，独尊基督”。基督教登上巅峰，神权不仅控制精神领域，还渗透到社会的各个层面。神权和君权双柱并立。进入中世纪，神权大于君权，说其为神权社会也不为过。教皇比多数君主更有权势。罗马帝国之后，欧洲再也没能统一，宗教原因也是其根源之一。在这种双柱政治格局下，各地的君主都无法充分整合社会资源，君权被大为缩限。如同民国时期，各地军阀的混战，为红军的生存提供了空间。欧洲政治的双柱结构，及其各个封建国家的并存和由此形成的错综复杂矛盾关系，为经济力量的发展提供了舞台，为结社组织、资本家、地主、贵族进一步壮大力量提供了空间。

在人类政治的这个第一阶段，中国依靠强大的单一君权，能够快速地、深度地调动社会资源，克服了种种困难，最终建立了一个欧洲人无法想象的大一统疆域。但这一模式也有其不稳定的一面，一旦最高领导人无法掌控局面，整个帝国就会陷入动荡。反观欧洲政治的双柱结构，虽然始终无法建立大一统的国家、大一统的市场，但在总体的政治稳定性上要更好一些。

二、东西方政治结构的二次进化

西方政治对社会的控制力不强为经济、人文思想及科学技术的自由发展提供了空间，自文艺复兴时期以来，西方政治进行了二次进化：先是人文科技造了神权的反，并最终用法的权威在世俗世界替代了神权，其后又用票选的领导人替代了依靠血缘传承的君主，并通过议会来实现经济对政治的主导，从而在工业文明时代占尽优势。欧洲政治的两根支柱都换成了新的，但结构并没有发生变动：用“法”来保持稳定性，用票选领袖来应对社会变化，与第一阶段相比，进化后的西方政治稳定性进一步增强，但这种稳定性所付出的代价就是西方政治对社会的调控能力与中国政治模式相比要弱很多。

东方的中国经过两千多年的运转，到清朝时单一集权制已经非常成熟，雍正甚至自诩为“前代所以亡国者，曰强番，曰权臣，曰外戚，曰女谒，曰宦寺，曰奸臣，曰佞幸，今皆无一仿佛者”。正在这个当口，东西方文明碰撞在了一起，西方凭借工业文明催生出的发达的生产力，碾压了东方。随后东方文明进入了百年动荡期。在这个过程中，中国曾经试图按照西方的政治模式来重塑自身，例如孙中山设计的五权分立，但这种弱政治的格局很快被现实碾压得粉碎。在中国两千多年深厚的政治文化熏陶下，无论孙中山还是袁世凯，无论是国民党还是共产党，最后都选择了用集权的方式，用政治来主导社会生活的各个方面，重新回到中国政治主导经济和意识形态的主轴。不是西方的弱政治不好，是中国原有的强政治文化已经根深叶茂，传人数以亿计，在这个情况下，少数人移植来西方政治模式注定会被淘汰。

共和国建立后，经过首三十年的习惯性政治革命与计划经济工业积累和第二个三十年经济技术为中心的改革开放，政治基本态也进行了二次进化，形成了阴阳结构，由此也形成人类社会政治的一种新的矛盾平衡模式。受限于目前中国的意识形态处于防守态，我们在这里无法详细解析中国政治阴阳结构的具体内容及其构成过程，但目前并行的中国崩溃论和中国崛起论也可以让有心人略略感受到这一结构的特点。

比较欧美跟中国的差异，我们就会比较清晰地看到西方历史上的君权和神权双柱结构，发展为现在的总统制和法制双柱结构。西方政治对社会的控制力都比较弱，需要借由经济的发展来主导社会运转。当经济不稳甚或经济大危机、大萧条的时候，社会呼唤政治人物解决社会矛盾，就会出现政治强人试图干预社会各个层面。但由于政治结构的设计本身比较弱，强力政治人物要想深入调控整个社会经济和意识形态就必须抓军权、警权来打压异己、巩固自身。但由于西方文明上没有深厚的强政治经验做基础，即便是希特勒那样的强人，也一下子就滑到了种族主义、纳粹主义的误区，没有成功。

西方国家携工业文明之威横扫全球，目前蓝星上只有中国还在坚守、发展着自己的强政治格局。在中国，绝大多数国人可以接受、呼唤政治主导社会的各个方面。只要政治清廉、明智和稳定，由于它能够深入控制经济和意识形态，即便面临经济危机，也可以保持社会的整体稳定，并通过与西方的比较优势，减缓危机的影响程度。反之如果中国政治出现大的动乱，整个社会必将被裹挟进一个血肉漩涡之中。

三、一点经验

总有一些人希望能够把西方的政治制度搬到中国。这也可以理解。政治是中国人的心头好，之前西方世界的发达稳定正是中国政治所欠缺的。现在西方出现疲态，弊端慢慢显露；中国高速发展，也开始显示自身优点。

从上面的分析可以清晰地看到历史周期律的一个逻辑：中国的两千年历史文化积淀决定了自身的强政治格局。想要放弃自己的传统，去直接平移到西方的弱政治结构，只会带来混乱和失败。

而如果国人能够从主观上认识到这一规律，在坚持自己根基的同时，借鉴别人的优点弥补自己的弱点，则会事半工倍。比如我国这三十年提倡依法治国，就是向西方“法”制社会的借鉴。这种借鉴就很有益，比搞转基因模式的“五权分立”、“宪政国家”效果要好。毕竟当中国社会经济陷入危机时，当国家矛盾重重、陷入危亡时，民众本身就会呼唤政治强人。

究其根本，在于强政治的文化已经渗透至整个中国社会的方方面面，成为中国人的文化基因。而中国人数量庞大，即便千分之一的人对政治有感，也有130万人选。一旦遇到矛盾、问题、危机，这130万人中必然会涌现一批主张强政治、并有能力操控强政治的人，这些人可以团结更多的人，形成更大的力量，从而淘汰主张弱政治的人，即便强政治会带来这样或者那样的问题。

这个规律也适用于西方政治。

PS，这篇文章是朋友所写，这里发下，和朋友们分享

2017-01-08 10:18

中西方之间，如果只关注不同民族、不同文化之间的差异性，极易自我设限。当然，差异是客观存在的，“人有我无”的窘境时有发生，这些都完全可以通过借鉴、沟通、学习而达到理解与分享。今人往往拘泥于西方标准理解中国文化，这种情况不仅可以发生在哲学身上，也可以推演到其它学科身上。如果按照学科的西方之“实”来审视中国之“名”，我们不可避免地会跌入“名”、“实”淆乱的困惑之中。只注意中西文化之间的相异性并刻意夸大这种相异性，或只抓住中西之间的个性或具体性而忽略其共性或普遍性，就会出现庄子所说那种情形:“自其异者视之，肝胆楚越也;自其同者视之，万物皆一也。” 唯有我们走出这种否认客观标准的相对主义的泥淖，我们才能把握中西文化通约的主轴。  
  
=======================================================  
哲学的困境和黑格尔的幽灵———关于“中国无哲学”的反思2014年08月26日 09:06 来源：原载《文史哲》2005年3期 作者：张允熠  
  
****一、从“名实之辩”看中西转换****  
　　近代西学东渐，中国的思想文化和学术界涌现了一批外来名词。如果这些名词所反映的对象中国本来没有，完全是从西方传来的，一般不会引起争议。如果指称中国固有的事物，争歧往往不断，并常常困挠我们。这里，我们首先遇到的是一个逻辑困境，按照中国的术语，是一个“名实”关系问题。也就是说，这些西来的“名”，究竟能否正确地反映中国的“实”?  
　　逻辑问题应从逻辑上解决。中国先秦就有“名实之辩”，孔子提出了“正名”，主张“名”要正确地反映“实”，即荀子在《正名》篇所说的“名闻而实喻”，从而达到“名定而实辨”。荀子还极力地反对“以名乱实”、“以名乱名”和“以实乱名”的现象。中国古人之所以十分重视“正名”问题，因为“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴”———名实淆乱成为一种不祥的社会征兆。足见名实之辩并非只是一个逻辑和哲学问题，它透露出一种社会、文化乃至政治上的深刻危机。  
　　欧洲中世纪有“唯名论”与“实在论”的对峙，争辩的焦点也是个别与一般的关系问题，即“名”与“实”孰先孰后的问题。“实在论”主张一般高于个别，即概念（名）是真实的存在。而“唯名论”坚持认为“一般”只不过是个“名”，而个别才是“实”，即真实的存在。在欧洲哲学史上，从毕达哥拉斯、柏拉图到近代的黑格尔，都是与“实在论”息息相通的，他们把“名”（概念）看成第一性和决定性的，“实”只是“名”的派生;而另一部分哲学家从亚里士多德起则跟“唯名论”相联，即他们把“实”看成第一性的，“名”依“实”而存———“个别先于一般”。所以列宁把亚里士多德与柏拉图师徒二人的争论看成是“唯物主义与唯心主义的斗争”。这里，逻辑问题转换成了一个纯粹思辨哲学的问题。欧洲的“名实之辩”在本质上不仅反映了在哲学基本问题上的两军对垒，而且一再使欧洲哲学争讼陷入二难困境，它从思想深处映射着社会文化领域中的客观悖论。近代中国出现的一些“名实之辩”，往往是跟中西文化碰撞中对西方一些名词的汉译解读直接相关。如，“中国宗教是不是宗教”、“中国哲学是不是哲学”等问题的提出，其根本症结就在于用“宗教”（religion）和“哲学”（philosophy）这两个本于西方的“名”来指称中国的“实”。荀子说“约定俗成”谓之“名”，一个名词能否通行，有时并不仅仅取决于它能否正确反映事物的本质属性，还取决于经验和习惯。以“实”定“名”和以“名”指“实”是概念与实体之间的一种基本关系，从逻辑学上说，概念如不能正确地反映客观对象的本质属性，那就是一个虚假概念。然而，在不同的文化系统乃至同一文化系统中，不同的“实”可能有不同的“名”，说穿了，“名”只是“实”的一种符号表征而已。归根到底，“名”是次要的，“实”的自身状况才是关键所在。如在高等动物和原始人的脑际中，最初的概念通常是以客体图形的表象映现出来的，所以恩格斯曾指出形式逻辑的思维在动物那里就已经存在了。但对于文明人类来说，“实”的存在，不仅可以高度抽象为一种用作记忆、交流和识别的符号，而且在不同文化系统之间，还要完成话语转换过程中的符号转化。因此，只有第一性的“实”才能提供一个最起码的重新识别和鉴定的客观依据与标尺。在转换过程中，因参照系取舍不当，也会造成认知上的某种困境。有鉴于此，我们在翻译近代西方词汇时，一般采用“译词”和“借词”并用的方法。  
　　就“实”而论，它必然是具体的，人有我有，就可以从意义上翻译其“名”，这叫译词。所谓译词，即不同语言系统中在意义上能够通约和通释的词汇。例如，书桌，人有我有，英国人叫desk，中国人叫书桌，这样，“书桌”就是对desk的一个对应的汉语译词。再如，dance，人有我有，我们就可译成“舞蹈”。但ballet这种舞台艺术，却是人有我无，就只能音译，称作“芭蕾”，此谓借词。所谓借词，即整体借取、整体移植的外来词汇。诸如“迪士科”、“沙发”、“沙龙”等等，皆属借词。在缺少可比性前提下使用译词遇到困难或准确度欠佳的时候，借词往往更能准确地反映实体的本来面目。  
　　另有某些“实”，人有我也有，虽然彼此仍具有大致相同的本质属性，但却打上了深厚的不同民族和文化的烙印，差异性明显，音译不利于消化和吸收，通常也可用意译。但由于缺少现成的能准确表达实意的译词，需要摹实取名，创出新的词汇;或是加上限定词，以标明特性。例如，中国有面条，意大利也有面条，从本质上来说，都是面条，但在形态和吃法上却明显不同，所以，我们在翻译意大利的noodle时，并不是简单地用“面条”一词了之，而是用“空心粉”或“意大利面条”来反映其本质属性。西方人在翻译中国的一些名词时也是如此。如西方本来没有茶，他们最初接触到中国茶时，只有借用tea音称谓茶，tea即“茶”的中国方言发音，对于西方人来说，这就是一个借词。再如，京剧是一种以唱为主的舞台艺术形式，跟意大利的歌剧在本质上没有什么不同，所以，西方人在翻译“京剧”一词时就用了Beijing Opera，即“北京的歌剧”，对于他们来说，这是一个译词，以此来区别意大利歌剧。这种例子不胜枚举，它反映了尽管地分东西，人有黄白，不同的人类文化之间总是具有通约性、通释性和可以转换、可以理解的可交流性。  
　　中西方之间，如果只关注不同民族、不同文化之间的差异性，极易自我设限。当然，差异是客观存在的，“人有我无”的窘境时有发生，这些都完全可以通过借鉴、沟通、学习而达到理解与分享。今人往往拘泥于西方标准理解中国文化，这种情况不仅可以发生在哲学身上，也可以推演到其它学科身上。如果按照学科的西方之“实”来审视中国之“名”，我们不可避免地会跌入“名”、“实”淆乱的困惑之中。只注意中西文化之间的相异性并刻意夸大这种相异性，或只抓住中西之间的个性或具体性而忽略其共性或普遍性，就会出现庄子所说那种情形:“自其异者视之，肝胆楚越也;自其同者视之，万物皆一也。” ［1］（P190）唯有我们走出这种否认客观标准的相对主义的泥淖，我们才能把握中西文化通约的主轴。  
　　中西哲学之间的学术转译、通约和交流的过程实际上就是一个比较哲学研究的过程。一般来说，“人有我有”就得比较，从比较中找到双方的共性作为共同的标准，应避免在价值判断上以一方剪裁另一方。比较研究的目的是取长补短，促进交流，共同发展。因此，对于“人有我无”的东西，要么舍弃，要么“拿来”。近代中西文化碰撞中“人有我无”的宝贵东西实在太多了，中国人唯有奉行“拿来主义”，才能助我所长，为我所用———不管是器物、思想、理论，还是某种学科。但是，所有“拿来”的东西都有一个根据中国具体情况而加以融通的再造过程，即外来文化的中国化过程。外来文化的中国化，始终存在着一个合理性的问题，却从来没有一个“合法性”的问题，因为判断一个学科能否成立的标准，最终还是依学理和客观需要而定，而不是依先定之“法”和人为预设而定。说一个学科的存在是否具有“合理性”则可，说是否具有“合法性”则不可———那是误用了“合法性”这一术语。  
　　如果按照西方的标准来审视中国，我们不仅完全可以说“中国没有哲学”，我们还可说“中国没有绘画”、“中国没有音乐”……譬如音乐，中国是五音打谱，西方是七音，多了两个半音，很不一样，最初遇到这种情况的西方人都感到不可思议。没有半音能否称得上音乐?但谁又能否认三千年前中国就有了music?“高山流水”之古琴曲，一度还成为地球人类的代表性声音被美国人播送到了太空去寻找人类的外星伙伴呢!因此，在翻译music这一西词时，并不能因为中国没有半音无奈地用上一个借词“纽斯科”，而注定要用一个译词———“音乐”。当我们每提到“音乐”时，自然会想到东西方的各种音乐，而当我们提到个别民族的音乐时，自然要说到“中国音乐”或“西方音乐”。谈到“中国音乐”，又不能因中国音乐不合西方标准，而否认它是music。  
　　一个文化势位高的民族，在翻译外来语言时必然译词多于借词。相反，则是借词多于译词。如果在文化势位上以畸低对畸高，处于一种极不对称、极不平衡的地位，在强势文化和语言霸权面前，本民族的语言就有可能处于丢失、灭绝或者最终被外来语言吞噬的危险。此种情况的出现便意味着这个民族尽管形式上还存在着，但事实上已经消亡了。所幸的是，中国文化是一个有着五千年传承的高势位文化，历史上在与境内外各民族的文化交流中，多是用译词解读外来文明，并通过这种意译的方法，吸收外来文化的精华，并把它转化为自己文化中的有机部分。如中世纪对佛教文化的吸收和近代对西方自然科学与人文社会科学的吸收，既反映了我们文化底蕴的深厚，又反映了我们的文化具有海纳百川的博大胸襟。  
　****二、“黑格尔标准”和“西方主义”****  
　　然而，由于民族、文化和历史的客观差异性，近代在对西方语言的翻译，尤其对某些西方学科、学派或专用名词的翻译中，有时确实难以找到准确的汉语表达方式，故引发了不少困惑和悖论。由于我们今天使用的自然科学和社会科学的学科名词多属译词，这就提出了一个问题:这些译“名”能否准确地反映中西各自的“实”?上个世纪，冯友兰先生曾就“中国有没有科学”的问题发表过看法，其结论是:中国没有科学。不过，这里的科学仅指西方近代自然科学，或西方近代实验科学。而李约瑟和爱因斯坦这些西方名流也相继提出了“为什么近代自然科学没有在中国出现”的问题，爱因斯坦给出的回答是中国文化缺少欧洲近代的实证方法和形式逻辑的思维方式。李约瑟对此不以为然，他把这一问题留给了后人，因此被称为“李约瑟难题”。“中国有没有哲学”跟“中国有没有科学”一样，也是一个沉寂了几十年的老话题。旧话重提，虽无新意，但仍能吸引不少人的眼球。应该承认，这个问题的内在原因复杂，甚至深刻，因为它透露了哲学作为一门学科在当今社会的价值危机，尽管这种危机的深层原因并不在于“名”、“实”之辩，也不在于中西之异，但要清算这一问题，则并非易事。  
　　有论者反复强调，中国本来无“哲学”之名，只是日本人西周氏在19世纪末从中国儒家经典中组合了一个“哲”字和一个“学”字，再用来翻译philosophy，从此中国才有了所谓的“哲学”。论者又指出:Philosophy的希腊词根是“爱智学”，中国传统只有经、史、子、集，无“爱智”之说，至1914年北京大学设立哲学门（后改为哲学系），中国始有“哲学”学科。可是，“爱智”是人类的文明教化和对智慧的普遍追求，这是所有的古老文明共同的诉求，孔子办教育的目的即在于此，孔学不仅“爱智”，也有关于“智”的反思，所谓“仁义礼智信”之五常，智居其一。如果“爱智”是philosophy的基本内核，那么，philosophy就不应该专属希腊，谁能说中国古代哲学不是一种“智者之思”呢?  
　　或说，仅仅“爱智”还不是哲学，哲学的核心是本体论，而“中国没有本体论”。那么，孔子的“仁”、老子的“道”、《易经》的“太极”、朱熹的“理”是不是本体?围绕着这种“本体”的“体用之辩”和“穷理之道”，不是本体论又是什么呢?老子的“道为天下母”，魏晋玄学的“以无为本”、“以无为体”，宋儒的“无极而太极”，是否体现着一种没有“逻各斯”λγοS的“逻各斯中心主义”?  
　　这里，我们有必要弄清什么叫“逻各斯”。在汉语中，“逻各斯”是一个借字（音译），源出于希腊哲学家赫拉克利特的logos。“逻各斯”的意思主要有三层，即规律、本体和本源。实际上，在中国哲学中，相当于“逻各斯”的范畴就是“道”，儒、释、道三家都讲“道”，宋明理学也讲“道”，中国哲学之“道”主要也是指规律、本体和本源三义。虽然中国哲学中没有希腊的“逻各斯中心主义”，但事实上存在着中国的“道中心主义”。中国学者最初在翻译logos时没有使用译词“道”，然而当年法国汉学家雷缪萨就曾用“逻各斯”（logos，希腊文为L γοs）翻译中国哲学中的“道”，黑格尔认为这种译法“是很不明确的” ［2］（P126）　。由于希伯来思想的浸入，希腊原初的“逻各斯”秉赋了宗教的意蕴，成为一种宇宙精神、宇宙理性或“圣子”，与“奴斯”（nous）相当，这是“逻各斯”比“道”显得较为复杂的一面。但如果我们细究老庄之道、宋尹之道和秦汉后的道教之“道”，“道”的宗教意味也是显而易见的。当然，中国的“道”常常也被解释为“物”，这正是黑格尔所极力贬斥的。  
　　所谓“形而上学”（metaphysics），乃是“本体论”和“逻各斯中心主义”的另一种表述方式，意指研究器物形体之上或之后的终极本体的学问。《易•系辞上》上写道:“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”“道”就是形而上的超验本体，器是形而下的经验物体，中国人几千年前就有了“形而上”和“形而下”的超验与经验二元世界区分的思想。中国人不仅区分了二元世界，而且有二元对立统一的思想以及“一与多”的思想，如《易经》中的“一阴一阳之谓道”和老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”的表述。争论中国有无“哲学”之“名”并无意义，关键在于中国有无philosophy之“实”，这才是问题的核心。人们只知道日本人西周氏在1837年首创“哲学”一词翻译中国传统的儒、释、道的“义理之学”，而不知早在数百年前，西方人便认定中国的“义理之学”就是西方的philosophy!如，16世纪进入中国的杰出的基督教学者利玛窦就把孔子的道德学说译成philosophy，并指出:“中国哲学家中最有名的叫作孔子。这位博学的伟大人物诞生于基督纪元前五百五十年，享年七十余岁，他既以著作和授徒也以自己的身教来激励他的人民追求道德。” ［3］（P31）　另一位传教士葡萄牙人曾德昭在其1638年完成的《大中国志》一书中也提到了《易经》和孔子，及其“自然哲学”与“道德哲学” ［4］（P59-60）　。20年后，著名的意大利传教士马尔蒂尼（卫匡国）在欧洲出版了汉学名著《中国上古史》，在这本书中，他认为“易学”原理跟毕达哥拉斯学派相同，都是把“数”看成宇宙的本体，所以，“易学”就是philosophy。 ［5］（P11）　17世纪，柏应理写了一本对欧洲思想界产生深远影响的书，即《中国哲学家孔子》，笛卡尔学派的马勒伯朗士撰写了一篇《一位基督教哲学家与一位中国哲学家的对话》，他们都使用了philosophy来指称中国的“易学”和朱熹“理学”。至于伏尔泰、莱布尼茨等人更是对中国的philosophy赞不绝口，莱布尼茨说:“在中国，在某种意义上，有一个极其令人赞佩的道德，再加上有一个哲学学说，或者有一个自然神论，因其古老而受到尊敬。这种哲学学说或自然神论是从约三千年以来建立起来的，并且富有权威，远在希腊人的哲学很久很久以前。” ［6］（P133）　可见，早在16世纪，西方人就“发现”了中国哲学，这早于日本人西周氏把philosophy翻译为“哲学”近三百年。无论是16世纪的利玛窦把中国的“易学”翻译成philosophy，还是19世纪的西周把philosophy翻译成“哲学”，都说明在中国的确存在着philosophy这一基本事实。philosophy在两个文化系统中不可能完全等同，必然表现出个性化的差异，但就其一般的本质属性来说则没有什么不同。为了避免“惑于以名而乱实”或“惑于以实而乱名”，今人在讨论哲学史上的问题时，必须标以“中国哲学”和“希腊哲学”以示区别。  
　　有必要提请大家注意的一个现象是:每当有人出来说“中国没有哲学”时，总要抬出黑格尔。足见黑格尔的影子———或者说黑格尔的幽灵一直在中国哲学界上空徘徊———跟它同在的就是挥之不去的“西方中心主义”。可是，黑格尔从来没有说过“中国没有哲学”这句话。相反，他认为中国有一种自己的哲学。《哲学史讲演录》第一卷第一部分《东方哲学》的第一节的标题就是“中国哲学”，中国哲学跟印度哲学、希腊哲学并称为古代的三大哲学系统。的确，黑格尔蔑视东方哲学，认为“真正的哲学是自西方开始的”，这在很大程度上是出于他对东方哲学缺乏深知。他写《哲学史讲演录》本来也是想把“东方哲学”排除在其对哲学史的考察的视野之外的，只是由于“新近有了一些材料”，才对中国哲学和印度哲学“附带说几句”。他认为孔子算不上是一个“思辨哲学家”，在他那里只“是一种道德哲学”（实际上袭用了利玛窦的说法），说“为了保持孔子的名声，假使他的书从来不曾有过翻译，那倒是更好的事” ［2］（P120）　。然而，他没有否认“道德哲学”也是哲学。黑格尔更没有说《易经》、《老子》和朱熹“理学”不是哲学。在《历史哲学》中，黑格尔明确肯定了中国哲学，他写道:“……中国人也有一种哲学，它的初步的原理渊源极古，因为《易经》———那部‘命书’———讲到‘生’和‘灭’。在这本书里，可以看到纯粹抽象的一元和二元的概念;所以中国哲学似乎和毕达哥拉斯一样，从相同的基本观念出发。中国人承认的基本原则是理性———叫做‘道’。” ［7］（P141）　显然，黑格尔承认了中国有一个和希腊哲学一样的“理性”哲学体系。黑格尔的这种观点，正是当年传教士最初把“易学”翻译成philosophy的学理依据。当然，黑格尔认为中国哲学概念缺少“规定性”，或者说缺少确定性，甚至说中国哲学还处于初级发展阶段。排除这些西方主义的偏见之外，我们发现黑格尔不得不承认中国有哲学这一事实。  
　　同时，黑格尔认为并非一切思想都是哲学，如宗教、法律、艺术与科学等，虽然跟哲学有着密切的联系，但每一学科范畴应该有自己的确定性。在他反复论述了这些问题之后，他指出人类思想应有三方面的内容:“第一方面为人们一般算作科学知识的材料;这乃是理智思维的开端。第二部门为神话与宗教;这两者对于哲学的关系常常表现为敌对的，在希腊如此，在基督教时代亦如此。第三部门为抽象理智的哲学，即理智的形而上学。” ［2］（P58）  
　　黑格尔在考察世界上各种哲学体系时，无法掩饰其浓厚的“西方中心主义”情结。他以希腊哲学的传人自居，说:“一提到希腊这个名字，在有教养的欧洲人心中，尤其在我们德国人心中，自然会引起一种家园之感。” ［2］（P157）　事实上，曾经在西欧历史上被称为“野蛮人”的日耳曼人只是晚到10世纪以后才进入欧洲历史的视野，希腊时代尚无德国民族。但黑格尔出于情感上的需要，自然会以“希腊标准”裁判一切。恩格斯、丹皮尔、罗素等人在提到希腊哲学从公元3世纪到10世纪湮埋了数百年后重新被发现的这段史实时，无不对阿拉伯人在哲学上的卓越贡献给予了高度评价和充分肯定，然而黑格尔却说:“关于阿拉伯人，我们可以这样说:他们的哲学并不构成哲学发展中的一个有特性的阶段;他们没有把哲学的原理推进一步。” ［8］（P255）　然而事实上在希腊哲学尤其在亚里士多德的著作中，楔进了不少阿拉伯人转述的思想，如亚氏的《论灵魂》，更像是注释者阿威罗伊自己的著作;丹皮尔甚至认为，古希腊的哲学本来就发源于东方，并且极有可能受印度哲学的影响，中东民族，尤其是阿拉伯民族，一直是沟通东西方的桥梁;罗素说，没有阿拉伯人就没有希腊哲学的重新发现，没有像阿威罗伊这些杰出的阿拉伯学者向西方介绍亚里士多德的学说，就没有欧洲的文艺复兴。难以设想，在天主教一统天下的罗马帝国，连一些贵族子弟都大字不识一个，欧洲人何以知晓“形而上学”?  
　　遗憾的是，“黑格尔标准”和“西方中心主义”仍然是一些人最常用的裁判一切的尺度。

2017-06-22 09:06

道德是什么道德一词，在汉语中可追溯到先秦思想家老子所著的《道德经》一书。老子说：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。  
  
”其中“道”指自然运行与人世共通的真理；  
  
而“德”是指人世的德性、品行、王道。“德”的字形由“心”、“彳”、“直”三个部件组成。“心”表示与情态、心境有关；“彳”表示与行走、行为有关；“直”，“值”之本字，相遇相当之义。（洪颐煊《读书丛录》：“值本作直。”段玉裁《说文解字注》：“凡彼此相遇相当曰值…古字例以直为值。”）“直”同时也是“德”原来的读音，这通常意味着“直”（值）才是“德”字的成义要件。字形本意为“心、行之所值”，是关于人们的心境、行为与什么水准或什么状态相当的判断。说某人具有某德就是说某人在某一评价空间中到达哪里或站在哪里，说某德（如清德、和德、上德、下德）什么样就是说到达相应位点的行动者的行为表现会是什么样。  
德字甲骨文作徝（从彳从直），金文作惪（从心从直）或德（从心从彳从直），字形的演变寓示人们在进行评价时的侧重点的不同，最终写定的“德”字，“心”“彳”构件完整，似乎正寓示着一种综合与折衷。  
  
德的本意实为遵循道的规律来自身发展变化的事物。在当时道与德是两个概念，并无道德一词。“道德”二字连用始于荀子《劝学》篇：“故学至乎礼而止矣，夫是之谓道德之极”。在西方古代文化中，“道德”（Morality）一词起源于拉丁语的“Mores”，意为风俗和习惯。《论语·学而》：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。”钱穆先生的注解：“本者，仁也。道者，即人道，其本在心。”可见，“道”是人关于世界的看法，应属于世界观的范畴。  
  
相较于西方文化自古希腊以来把道德视为一个独立分离的单元（哲学中的伦理学），中国古代并没有特别把道德领域（Moral）跟非道德领域（Amoral，异于指不道德的Immoral）切割开来（中文道与德两字经常并用，对真善美三者亦无明显区隔）：两者之间界线模糊又经常融为一体（儒家理想的天下观即为一例，文史哲不分亦为一例，大体上是受到阴阳五行及天人合一思路的影响）；希伯来、伊斯兰和印度文化中，道德附属于宗教，例如耶和华或安拉或法 (印度哲学)，并不是独立的单元；原始部落中（非洲人、印地安人、澳洲土著、台湾原住民等），道德通常附属于传统\*俗，亦非独立单元。  
  
现代通常意义的道德，指衡量行为正当与否的观念标准。不同的对错标准是特定生产能力、生产关系和生活形态下自然形成的。一个社会一般有社会公认的道德规范。只涉及个人、个人之间、家庭等的私人关系的的道德，称私德；涉及社会公共部分的道德，称为社会公德。  
另特此补充，道德为非正式公共机制，非正式即指无法律或权威能判定正确与否，而公共机制指所有场合都能套用的准则。  
  
道德与法律  
道德总体而言是凌驾法律之上的，因为道德来源于人类社会发展过程中的人文自觉，但它在实践中又具有不能回避的尴尬境遇，因为它是一种更高层次的要求，而就人文而言，我们不能强制要求人们都以这种标准来要求自己的。并且在各种地区和宗教中的道德要求又是不一样的，就导致了交流的不便捷。所以说，道德是法律最基本法理的来源，但不能替代法律而存在。  
此外，法律在某些情况或议题上，亦会对某些违反道德的行为进行容忍。例如在性行为的约束上，一些国家或地区的法律中，允许未满十八岁的年轻人之间发生性行为，然而由于宗教或者传统的缘故，婚前性行为反而是违反道德的。有时也会允许政府以行政手段进行违反某些道德观念的行为，例如发动战争等等。  
  
  
道德与社会  
道德保证了人类繁衍生息的健康与秩序。如：公德可以确保家族血缘外人类族群的信任，从而共同协作创造更多生产产品。但是当生产能力和生产关系发生变化，或者某种产品确保了道德原本需要保护的秩序，道德体系就会发生变化。如避孕套的发明，确保了生育的计划性。致使近100年来人类的婚姻道德观同时发生变化。在男女平等的时代，女人较以前拥有更多的选择机会和平等权利，但也带来更多的道德争议，如婚前性行为、堕胎、人工受孕等争议，人权和道德问题一直是社会议题。在生产能力低下的地区或年代，浪费是一种不可容忍的不道德行为。但是在产品过剩的时期，浪费所产生的道德问题就相对小很多。  
经过漫长的演化，一部分稳定的道德条款成为了法律，一部分道德观进入了宗教的范畴。在有些地区和某些时期，道德、法律和宗教是无法分开的。如：伊斯兰教法控制的地区和时期，伊斯兰教义本身就是文字化的道德体系。这种道德体系在农业生产力及其不发达的地区（中东、北非和西亚）有效的保证了族群的健康发展。但是进入现代文明后，这些教义就和现代文明产生了不可调和的冲突。所以在西方普世价值观中的道德，未必在另一些生产力不发达的文明中适用。反之亦然。

2017-08-06 08:51

彼岸，梵语音译，梵语为波罗， 华译为彼岸。有趣的是英语的beyond，与之无论是读音还是意义都颇为相似。  
beyond源自古英语的begeondan，而古英语又属于盎格鲁-撒克逊语系。而盎格鲁-撒克逊人又是雅利安人的一支，历史上的雅利安人是南俄–中亚游牧民族，其后裔建立了古波斯（伊朗Iran和雅利安Aryan是同一个词）和印度。

2017-08-31 11:04

说白了，现在每个人都是四十六亿年生存竞赛的赢家，不然也不会有现在的你了，区分不同的是我们的祖先留给了我们什么，这决定了我们的起点，历史就是力量，但同时历史也是负担，有时候为了前进必须舍弃，无论多么痛苦，只要人还在，就有希望，这样至少你以后有能力了还能再把原来丢下的捡起来，吹去尘土，修好，再带上，否则你人没了，只剩下你背着的龟壳让人凭吊，甚至连那点遗物也会被时光的力量彻底掩埋消解。个人，群体，国家，都是这样。欧洲文明经历了文艺复兴，新教运动，大航海时代等等方才迎来了工业革命，引领了数百年世界文明进程。华夏文明经历了新文化运动，新民主主义革命以及建国后的一系列运动，扫清了上上下下，政治经济文化生产力一切方面的大的障碍，方才能够打破“历史的终结”再次走到世界进程的交叉口。  
  
被人喷走了的江南愤青老师有段话说的很在理  
  
“把活着挂在嘴上，把理想放在心里。世界不会因为你有理想就对你网开一面，就会给你更多机会。活着，卑微的活着，才能有更好的机会去实践你的理想。尤其在是个都讨论理想的时候，更应该把理想放在心里。时间是最好的东西，他会慢慢褪去很多人虚伪的外衣，让人看到真实的东西。前提是你能活到那一天，告诉世界你的理想。”

2017-11-25 14:55

当代人的历史叙事难免暗含着当代思维的倒叙理解。虽然此时之当代性可以对彼时之当代性提出问题，却不能把此时之当代性倒置为彼时之当代性。假如把当代概念倒映并追认为古代事实，这种“逆向建构”会切断历史自身的筋脉，使一种历史变成了无线索的情节组合，失去自身连贯的历史性(historicity)。比如，来自西方历史线索的民族国家、民族主义、征服王朝、帝国主义等等现代学术概念对于西方历史是自然连贯的，而用于解释中国历史则造成历史线索的断裂。  
================================

# **赵汀阳：“中国”作为一个政治神学概念**

<http://www.sohu.com/a/135875913_720102>

中国作为一个政治神学概念



导 读

作者简介：赵汀阳，1961年生，中国社会科学院哲学所研究员。

来源：《江海学刊》(南京)2015年第5期 第12-30页

内容提要：任何文化都有某种宗教信仰，这是一种文化的安身之处，或者说是自身确认的恒定依据。可是，通常认为中国缺乏一个总体性的宗教，而只有一些地方性的民间宗教，那么，如何能够解释中国的整体性以及安身立命的稳定依据?这是一直未能被解释之谜题。事实上，中国是一个神学概念，因此，中国就是中国人的信仰，或者说，中国本身的存在方式就是中国的神学信念。长期以来，中国被认为具有“包容性”。可是，为什么具有这种广泛的包容性?这又是一个问题。中国之所以形成中国是因其独特的“漩涡”动力模式，漩涡一旦形成就具有必然的向心力和自身强化的力量。中国漩涡的形成一方面与早期中国的政治行为有关，另一方面与早期中国发展出来的天下观有关，于是形成了“内含天下的中国”，中国也因此具有天下概念的无限兼容能力和无限内部化能力。这个“内含天下的中国”是一个神性存在，不能被削足适履地归入民族国家、文明国家或者帝国之类的政治概念或社会学概念。

叙述中国难于叙述天下。天下中有国，国中有家，这个体系层次分明，结构有序，而中国是一个内含天下结构的国家，以天下之意而行一国之实，那么，国家结构与天下结构如何得以结合?又如何形成?

在分析中国的生成与持续的动力结构之前，首先需要明确几个概念：周朝的天下体系衰于春秋而亡于秦，先秦属于前中国的天下时代。



秦始皇开创行政一统的郡县制度①，使天下收缩为中国，自此天下故事转变为中国故事，因此，自秦至清是为古代中国。

虽然秦制度终结了天下体系，但天下概念仍作为政治基因存在于中国实体里，使中国成为一个内含天下性之国家。尽管秦汉以来的中国不再经营世界，却试图把中国经营为一个天下的缩版。这两种政治各有其志：经营天下之最终目的是使整个世界实现内部化(internalization of the world)，使世界成为一个再无任何外部性(externalities)的万民共享社会，使一切政治实体得以协和共在，所谓“协和万邦”②；经营中国之主要意图是让中国万世长存，不再操心世界内部化，于是，外部世界变成了威胁和挑战。在周朝时，“荒服者不至”被认为是周穆王错误所导致的失序问题③，秦汉之后，如果“荒服”族群不与中原王朝为敌，就是岁月静好，国之洪福了。随着天下“无外”问题的退场，国家“内外”成了焦点问题。经营中国的注意力便集中于建构长治久安的内部秩序，同时试图使中国成为一个能够经得起任何外部博弈的国家。天下无外的理想本是“以天下为一家，以中国为一人”④，随着天下体系的终结，无外的理想便收缩为后半句，化为中国内部的多元兼容原则，而正是这个原则使内含天下结构的中国具有政治现实性。

中国的双重性质注定了古代中国始终是一个未完成状态的概念，也是一个始终具有开放性的实体存在，就是说，中国存在于连续演变中，以“易”为其存在方式——“易”意味着表现为万变的不变之道，是变与不变的同体存在。因此，中国表现为一种生长方式，而其实体规模变化不定，时为秦之中土，时为唐元清之广域，或为十六国、南北朝、五代十国或宋辽金西夏之裂土。秦汉以来的中国作为裂土的时间甚至长过一统的时间，但大一统却始终是个政治神学信念。



从历史形态上说，中国是一个分与合的动态过程，尽管分合不断循环，但合是其内在目的。大一统不仅是权力追求，也是和平生息的需要。根据《周易》的存在论原则，“生生”乃是存在之根本目的，有利于万物万民“生生”的政治状态就是合理的存在状态。信念虽然重要，但终究还需具有决定性作用的客观动力。仅有大一统的信念仍然不足以必然解释中国的连续性和凝聚性，必定还存在某种势不可挡的客观动力，这正是需要分析的问题。

当代人的历史叙事难免暗含着当代思维的倒叙理解。虽然此时之当代性可以对彼时之当代性提出问题，却不能把此时之当代性倒置为彼时之当代性。假如把当代概念倒映并追认为古代事实，这种“逆向建构”会切断历史自身的筋脉，使一种历史变成了无线索的情节组合，失去自身连贯的历史性(historicity)。比如，来自西方历史线索的民族国家、民族主义、征服王朝、帝国主义等等现代学术概念对于西方历史是自然连贯的，而用于解释中国历史则造成历史线索的断裂。尽管1911年之后的中国故事在很大程度上变成了西方主导的历史的一部分(或许当代中国在断裂后又以某种方式重新生长)，但假如把古代中国故事按照西方线索去逆向建构，终归是以鹿代马。

中国的精神世界发生于巫术而成熟于历史意识，如陈梦家所描述，是一个“由巫而史”⑤之发展过程。据张光直所考，中国文明之初，拥有精神解释力的“巫”与政治首领“王”是合一的，这意味着精神权力对于政治权力的重要性，而当文字出现，“史”具有了更强的精神解释力，于是史官与巫师曾经集于一身。⑥李泽厚认为由“巫”化出了“史”而终于形成以历史意识为主导的精神传统是中国文明之关键，他称之为“巫史传统”。⑦在历史取得了对存在的解释权以来，中国关于存在的反思形式就是历史性的，存在(being)被理解为变在(becoming)。与之相比，西方思想对存在的反思形式从希腊以来就是概念性的，存在必依永恒概念而在。中国的精神世界以历史为刻度，一切存在的意义都在历史性中展开，所谓“六经皆史”便是此意。

孔子理解的“春秋”必须表达大义，即存在之应在之道。各种叙事所理解之正统大义或有不同，每种关于正统的解释皆可用以支持一种叙事，但何为正统的论证却不能是一种自我叙事，否则就变成自相关的无效论证。微言虽达大义，大义却难自证。司马迁的“通变”意识似乎更接近历史变化本身，更接近存在之变在之道。在此，我不准备征引任何一种叙事之正统观念，而只限于分析中国是通过什么样的集体行动而被塑造的，就是说，不以历史叙述者的价值观点去理解中国是什么样的，而从历史行动者的博弈选择去理解中国如何是这样的。于是，中国的生成过程可以被理解为一个长期的博弈游戏，对其中变迁各家自有不同的价值看法，但形成中国的关键在于行动者的理性做法，正是行动者的做法定义了一个博弈游戏的问题、目的和性质。与历史行动者的视野相关，有两个问题是这里的关注焦点：(1)中国是个连续存在，那么，什么是形成中国连续性的动力结构?(2)对生存最有利的优势基因就会被不断重复，那么，什么是中国在历史中被不断重复的生存基因?

由于历史机缘不同，早期中国政治始于世界政治，即以天下体系为政治框架而建国建家；西方政治却始于城邦国家。这两种政治基因相异而或可互补，却不是能够合并的同类项。秦汉以来中国转为国家政治，但却不能等同于西方的国家概念，因为中国既不是城邦，也不是民族国家，甚至不是西方政治概念的帝国——尽管古代中国与帝国有某些外在相似处(比如没有法定边界)，其实貌合而神异。貌似“帝国”的古代中国缺乏帝国主义性质，虽然并非从不扩张，但扩张不作为中国之立国意图，也不是国家行为的动力。也许可将中国勉强称为“大国”(great power)，但这种说法没有表达出国家的政治性质。另有一种看法认为中国是有别于民族国家的“文明国家”⑧，时下在西方和中国都颇为流行。中国肯定不是民族国家，但把中国定位为“文明国家”，却也有令人迷惑之处。如果文明可以定义中国，为什么文明不能定义别的国家?难道别的文明缺乏特点以至于不能定义身份?同为多民族多文化的俄罗斯、印度、美国应该如何理解?另外，以民族定义国家有其明确的政治性质，而以文明定义国家却难以表达同等明确的政治性质。国家是个政治存在，对国家的定义终究需要表达其政治性质。如果仅仅从人类学性质去理解中国，那么王铭铭的“文明体”概念也比文明国家更恰当。⑨

使中国区别于民族国家的性质必是中国的政治概念或原则，即作为中国政治起始基因的天下概念及其“无外”和“协和”原则。在这个意义上，中国是天下的缩版(microcosm)，是个以天下为内在结构的国家(a world-pattern state)。或者，如果以民族国家作为对应概念，则中国似可称为“万民国家”(inclusive state)。以上概念只适用于古代中国。至于现代中国，也有双重性质：传统中国性质加上现代国家性质。现代中国在古代中国的基因上引入现代国家的性质而成为一个现代主权国家，却仍然不是民族国家。关于现代中国性质的争议基于对现代国家概念的一个狭隘理解，即现代国家必是民族国家。实际情况是，现代主权国家至少有两个基本型：民族国家(例如欧洲各国)和合众国(例如美国、中国、俄罗斯、印度)。合众国同样具有法定边界和法定主权等现代国家性质，只是以多民族多文化而区别于民族国家。就目前趋势来看，越来越多的民族国家正在慢慢演变成合众国，欧洲多国之阿拉伯人、非洲人、东欧人和东亚人的人口增长迅速，已很难说是原本意义的民族国家了。因此，合众国有可能将会发展为现代国家的主要类型。

中国政治中一直内含天下基因，即使天下已收缩为中国，同时古代中国也缺乏民族国家和民族主义的诉求。中国直到清末遇到西方现代民族国家的挑战才对民族国家和民族主义产生思齐之意，梁启超大概最早提倡学习西方的民族主义和民族国家以便转型为现代国家⑩。古代中国没有主权概念，只有政权，没有法定边界，所谓领土，只是实力变化的函数。古代战争也不是民族战争，而是政权之间的战争。与宋作战的辽军统帅韩德让是汉人，灭宋的元军统帅张弘范也是汉人。如果按照现代民族主义概念，他们会被追认为汉奸，但在历史语境里，他们是出生并生活在北朝的居民，而北朝也是中国，正如宋是南朝之中国。只是张弘范相信天命在元，而文天祥相信正统在宋。

既然与民族冲动无关，那么古代中国的分合动力是什么?这种历史动力是如何形成的?中国是“万民”(现代的说法是“多民族”)汇集之地，中国历史也是万民合力之作，是一个多线索交织而成的故事。每一种具有连续性的历史都会有某类事件或问题不断重复出现，那么，什么原因或理由使得相似的事情不断发生?最简便的解释是将其归结为“传统”。中国连续不断的存在就经常被归功于中国文化传统，进而又通常被归结为儒家传统，儒家传统又被认为具有显著的道德性。这个文化神话实有若干疑点：首先，以什么历史事实来证明中国人在道德上更为高尚?这是个问题。我们恐怕不能忽视实际行为与道德教义之间的差距(11)，因此需要意识到，实际上构成历史的行为另有更强的理由和动力。其次，儒家观念只是在宋以后具有最高权威地位，而那时中国存在模式早已形成，这意味着中国概念另有成形的道理。儒家肯定是中国最重要的传统，但中国传统之多样性也是显然事实。更进一步的问题是，即使传统对历史具有足够大的解释力，传统也还不是落实到底的解释，我们仍然需要追问，为什么会形成如此这般的传统?这种传统的吸引力到底在哪里?一种传统为什么有其传播限度或文化边界?

历史事件只是故事，故事背后总有其历史内在动力结构。什么是使得某种事情不断重复发生的动力?这是需要解释的问题。历史事件无疑具有创造性而千变万化，而历史性却隐藏在千变万化的故事不断重复的动力结构里，这种内在动力结构定义了一种历史是什么样的博弈游戏，并且不断诱发前仆后继的行为。由于历史性并不直接体现在历史的故事性之中，而是隐藏在历史故事性之中的反故事性，是贯穿在不可重复的事件中的重复性，因此，历史性具有形而上的意义而能够解释一种存在之所以存在。当一种存在的时间性具有了自觉的动力结构就形成了历史性，历史就占有了时间。理解历史性的方式各有不同，或为超验神学，或为自然神学：如果历史被理解为有其终极目标，历史性就是一种使命；如果历史被理解为无限展开过程，历史性就是一种存在寻求自身永在的生长方式。后者正是中国历史之取向，即生生而日新之意。

存在的直接动力是寻找生存资源，这是自然状态；当存在试图谋求稳定可信的继续存在，或者说，当一种存在谋求占有未来，就必须寻找政治资源，于是就进入了政治状态。或可以说，追求存在一开始只是经济问题，但追求不被他人劫走的未来，就变成了政治问题。维持生存的单纯经济活动只是人与自然的关系，属于自然过程而尚未构成历史。一旦利益关系产生出权力问题，就进入了人与人的博弈游戏，所以历史总是从政治开始。权力意味着建立秩序，把可资利用的资源(available resources)变成所支配资源(controlled resources)，以此使继续存在变成可信的预期。在这个意义上，政治就是试图以秩序去占有未来。当一种秩序试图规定未来必须如此发生，秩序就是在创造历史。由此可以理解沃格林所谓“历史的秩序来自秩序的历史”(12)。

如果一种历史秩序成为众所追求的政治资源，就会形成一个共同参与的博弈游戏，并且由此展开为一种共同的历史。对于中国，是什么样的历史秩序，什么样的博弈游戏，使中国历史成为万民的共同历史?当一种历史秩序或一种博弈游戏成为万民之共同兴趣，它就成为一个“聚点”(focal point)。这是借用谢林(Thomas C.Schelling)的一个博弈论概念，“聚点”指的是人们未经事先商量却不约而同的选择(13)。在这里，聚点可用于解释共同历史的形成。

曾经有一个实为假定的共识(难以考证这个看法的起源)：中国是中原文化不断向周围“扩展”或“辐射”而形成的。张光直认为中原向外扩展的看法是个错觉，事实应该是各地文明的“相互交流”，而形成这个错觉的一个原因是，考古的兴趣一度集中在中原“支持了中原核心地位的错觉”(14)。鉴于新石器时期的中国存在着水平相当的多处文明及其互动，张光直的看法对于夏商周以前的早期中国可能是更准确的，但夏商周以来的中原事实上变成了中国之核心，如何理解这个核心的性质以及核心与周围的关系才是根本问题，或者说，如何解释中国成为一个包含了中原和“各地”的整体存在才是根本问题。中国的形成过程中的确存在着文化的互相交流和中心扩展的情况，但这两种现象仍然不足以构成必然解释：互相交流模式不能必然地解释中国整体性的形成，因为文化间的互相交流并不必然导致合一，还有各取所需而维持独立性的可能；中心向外扩展辐射模式也不能必然地解释中国整体性的形成，因为周围族群不断涌入中原也是一个不容忽视的历史事实，而更重要的是，扩展未必能够保证合一，有可能被抵制，甚至有可能竞争失败。在理论上说，能够确保形成大规模的政治与文化存在的根本原因是吸引力，也就是孔子所谓“近者悦，远者来”的原则(15)。这正是我选择“聚点模式”来解释中国的理由，即必定存在某种吸引力导致中国成为一个共同选择。

中国历史自有诸多需要研究的聚点，我们在这里要分析的是贯穿中国古代历史的一个政治博弈聚点，即以中原为核心的“天下逐鹿”博弈游戏，其动力结构是一个有着强大向心力的漩涡模式，众多相关者抵抗不住漩涡的诱惑而前仆后继地“主动”加入游戏成为竞争者，也有许多相关者被动地卷入到游戏中，博弈漩涡逐步扩大，终于达到稳定而形成了一个广域的中国。

在地理上，从漠北到江南，从东海到西域之间的广大地面形成一个无分割的逐鹿空间，这个广域的核心地区，通常称为中原，是早期中国的发达地区(与地理条件、气候条件、交通条件都有关系)，不仅是最早的经济中心和政治中心，也是文化中心，它意味着逐鹿游戏所能达到的权力极限而成为天下逐鹿的必争之地。“逐鹿中原”这个成语如此生动地概括了中国历史的博弈游戏，因此赵辉认为这个成语有效反映了以中原为核心的中国历史主流发展趋势(16)。假定所有具备实力的竞争者都对逐鹿中原感兴趣，需要进一步解释的问题就是：为什么逐鹿中原的游戏会形成“漩涡”模式，以至于欲罢不能地形成了中国历史的连续性?为什么逐鹿中原会形成追求大一统的向心力，而不是多方满足于各自割据的均衡?说到底，中原有什么不可替代而非争不可的特殊资源?

张光直相信，中国的“文明动力是政治与财富的结合”(17)。政治追逐财富是常理，但这里的问题是，作为古中原的黄河中段流域在物质文明上虽有相对的综合优势，却并无压倒优势，也并非每种技术都是最优。考古证据表明，北自内蒙古和辽宁一带，南至长江流域的早期中国，相当密集地分布着众多的文明产地，资源条件各有所长，技术能力大致接近，生活水平相差不远，却为何不满足于各安其所，而要逐鹿中原呢?即使中原的物质财富略有相对优势，也尚不足以解释中原必然成为众望所归的逐鹿之地，尤其难以解释为什么中原是个值得不断前仆后继的逐鹿之地。什么才真正是中原的决定性优势，这还需要进一步追问。物质财富和交通枢纽无疑都是重要因素，但似乎仍然不是最具决定性的因素。或许我们应该在物质条件之外去分析其他的诱惑。与消耗性的物质世界不同，精神世界是增值性的，精神世界越被使用就会凝聚更多的附加值和魔力，就越能够吸引更多的心灵。因此有理由相信，中原的特殊地位必定在于中原拥有一个值得争夺的精神世界，一个人人都可以加以利用去获得并保有权力的精神世界。

中原精神世界之所以具有号召力和普遍可分享性，至少在于以下几个决定性的因素：(1)汉字。这是早期中原形成的书写文字，在当时是中国地区能够记录和储存大量信息的大数据系统，是能够承载复杂思想和丰富叙事的书面载体，因此，以汉字为载体的精神世界是早期中国最具大规模传播能力的信息和知识(18)；(2)思想系统。中原文化是当时具有最大容量的解释能力和反思能力的思想系统，具有反思人类行为和解释万物的世界观和历史观，集中表达在《周易》、《尚书》、《周礼》、《诗经》、《春秋》等早期文献里。这意味着中原的思想系统具备了组织空间和占有时间的能力，既占有历史性，又占有公共性，也就具备了组织大规模社会的能力和创造制度的能力，同时具有对历史、社会、制度和权力的正当性的自我解释能力，因此成为当时中国最具优势的精神资源；(3)周朝创制的天下观念也是一个决定性的因素。天下概念的“无外”原则意味着最大限度的兼容性，不拒绝任何人的参与，也就预先承诺了一个任何人都可参加的博弈模式，也因此成为对所有人具有同等吸引力并且可加以同等利用的政治资源。与此相配合，周朝的天命观念以有德为得天下之理由，这等于论证了革命的合法性，逐鹿也就师出有名。天下观是一个化特殊性为普遍性的有效例子：天下概念虽是周朝的特殊发明，但天下概念的内容却具有其普遍意义，因此能够被普遍接受而成为一个政治神学资源(19)；(4)政治神学的雪球效应。逐鹿的胜利者们为了保有对优势资源的合法利用和稳定占用，几乎都选择了周朝创作的天命传承故事，把自己的王朝加入到悠久的政治传承叙事中去成为这个长篇故事之一章节，以此解释其政治合法性。于是，不断丰富的历史本身变成了一个政治神话，几乎无人会拒绝利用这种现成的优势资源。

或许还有更多因素，但这几个决定性的因素已经足以形成逐鹿中原的漩涡模式。漩涡效应在于它的持续向心力，历史表明，最初一些政治势力为了夺取优势资源而主动卷入逐鹿中原的博弈，从而制造了漩涡，而随着更多政治势力的卷入，这个漩涡的体量不断扩大，优势资源和政治意义不断累积，因此进一步增强了漩涡的向心力效应。正是天下逐鹿游戏持续不断的漩涡效应创造了中国，而这个漩涡游戏的开放性——归功于天下观念——决定了中国是一个不断生长的概念。

天下之缩版

考古学通常把新石器时期看做是文明形成期。相对于中东两河流域和埃及文明，中国文明的形成或许不算早(20)，但目前出土文物的技术风格显示中国文明应为独立发生。新石器中期，中原地区已开始农业生产，但仍属于农耕、游牧和渔猎混合经济，手工技术已能够制作陶器和玉器，有了原始饲养业。(21)新石器晚期出现丝织品和青铜器，特别是出现了大规模聚居地，有了城。山西南部临汾盆地的陶寺遗址有个面积达280万平方米的大城(22)，如此规模的大城被认为或许是个王城(此时尚早于夏朝，或许属于传说的某个圣王)，其中还出土了疑似初始文字的符号(23)。据张光直，新石器末期的中原已具有“中国”文化基本特征，他相信当时已经出现的小米、水稻、高粱的种植、猪狗牛羊马的豢养、夯土建筑、蚕丝与麻、陶器、木雕和铜器、饕餮纹饰、甲骨占卜和象形文字，这些特征大概定义了以黄河流域为核心的早期中国文化(24)。另外，仰韶、大溪和红山出土文物说明，从蒙古、中原到长江流域都有龙的形象(蒙古红山的玉龙是目前发现的最早的龙形象)，这意味着如此广域已有了大跨度的文化共通性(25)。张光直推测，自公元前4000年左右，华北华南等地的文化“已经互相连锁成为一个更大的文化相互作用圈(sphere of interaction)”(26)。

按照传说，公元前2000年左右开始了中国的王朝时代，但第一个王朝夏朝长期缺乏实证。1960年开始发掘的二里头遗址被认为说明了夏文化的存在(碳十四测定为公元前1900至1500年，正是传说的夏朝时期)(27)。夏文化的存在是否能够证明夏王朝的存在，仍有待更多证据(28)。二里头遗址位于洛阳平原，自古被认为是天下中心，包括夏商周三代在内的中国半数王朝都建都于此。在二里头文化之前，洛阳地区及其周边是新石器时期的中原核心文化区，是仰韶和龙山文化所在地，从中可见文化之连续性。在许宏看来，二里头遗址应该就是中国的原型，是最早的“中国”(29)。一个重要证据是，二里头遗址核心区有个规模巨大的疑似王宫，面积达10万平方米，主宫殿面积达1万平方米，其建筑布局一眼可见出与紫禁城的概念相似性(30)，尽管比紫禁城要简单得多。1963年陕西出土一件称为“何尊”的青铜器上有周成王建造东都的诰命铭文，其中有“余其宅兹中国”之语，这是最早见于文字的“中国”。何尊上的中国所指就是二里头遗址所在的洛阳盆地(31)。

二里头遗址文物的丰富性说明二里头政权(是否夏朝政府有待证实)已经控制了大量资源和技术，拥有农业、畜牧业和渔猎的混合经济，玉石、陶器、漆器、青铜器、丝织品、酒器等等礼器或生活用品，甚至已经有了双轮车。遗址中发现的许多海贝意味着中原与远处沿海已有往来(32)(二里头遗址与最近海岸之间直线距离约600公里)。二里头文化中最具意义也是最有争议的是：刻在陶器上的符号是不是初始文字?那些符号看上去很像文字，但无法解读。新石器的符号可能是后来文字的部分来源，张光直认为那些“零星出现的”符号大概尚未形成系统文字(33)。晚于二里头文化数百年的殷商文化确定有了成熟的文字，有甲骨文为证，也有古书记载：“惟殷先人有册有典”(34)，说明殷商文字已经成熟到足以清楚记录制度规则和描述事件。文字的成熟需要足够长时间的过程，因此考古学家推测“不能设想夏王朝却还未曾使用文字”(35)。早时陈梦家推断，汉字之兴起“约当去今三千五百年，最早不得过于四千年以上”，应属于“商民族特有的文化”(36)。此说大致不差，或需略加修正。

可以说，二里头文化已包含了中原文化的最基本基因。虽难以罗列早期中原文化的基因图谱，但可选择几个基因作为示例。二里头的王宫初步表现了延续数千年的“中轴线”概念。



作为一个神学性质的隐喻，中轴线概念贯穿在中国的大多数空间布局中，从房屋、庭院、宫殿到城市，甚至推广到对国家乃至天下的理解。具有中轴线对称格局的房屋既是家，也是国之微观模型，进一步也是天下之极小模型。另外，二里头的建筑结构也初步具备中国数千年传统建筑的基本样式。据梁思成的概括，中国的梁柱式建筑具有特异的外部轮廓，上有“翼展之屋顶”，下有“崇厚阶基之衬托”(37)。如此建筑格式也具有形而上学的隐喻性质：四周伸展的屋盖象征着天，厚实的基座象征着地，而人居于天地之间，寓意“天地人”的关系结构。对于人，天地本是最大的房屋，而房屋乃最小之天地，尽收天地之意于所居，正应“配天”原则(语出《中庸》)。

中原文化没有超越性的宗教，却对自然有着神学理解。自然是万物之道的最终标准，而自然之道以自身为准，即老子所谓“道法自然”。能以自身为准，正是神圣存在的本质指标，因此可以说，自然便是中国的一个神学概念。与自然一致(所谓配天)就是衡量人的世界的神学标准。把天地复制为家，便是象征性的配天之意，也是敬天之礼。可以推想，中国的“家”不仅是个家庭概念，同时也是一个自然神学概念。天地无穷伸延并且兼容万物，以天地为准之家同构地复制了天地的无穷兼容性，天地也被复制为不同规模而同构的家园：家庭是最小规模的家，国家是较大规模的家，天下是所有人的家。这种以天地为本的同构复制也同时复制了天地的神学性质，因此，“天下—国—家—国—天下”的双向循环复制，进一步构成了中国概念的神性，使其具有政治神学的意义。

宗教感或神学性是人类几乎没有例外的自然情感。宗教感来自某种免于质疑的神性信念，往往是一种文化的稳定性之所在，因此很难想象一种稳定连续的文化没有宗教感——虽不一定表现为有组织有教规之宗教。最容易理解的神性是超越性，因此，多数宗教都假定了一个超越性的至上存在。令人疑惑的是，连续稳定的中国本土文化竟没有原生一个超越性的宗教，学者们一直试图解释这个费解的事实，如“道德代替宗教”(梁漱溟)或“美育代替宗教”(蔡元培)的说法。道德与诗文在中国文化中确实被安置在高位，但仍然并不具有至上神性。与自然之道不同，道德与诗文无法以自身为绝对标准，也就不是终极标准，因此缺乏神性，也因此缺乏一致的判断标准(伦理和审美标准乃争议之地)，也就不可能真正代替宗教。对于古代中国人，真正具有神性的概念首推“自然之道”，其次是最接近自然之道的“天下”，接下来应该是象征性复制了天地秩序因而复制了天地神性的“中国”。如果说古代中国的道德信念被赋予神性表现，也是因为人道被认为符合天道：自然是神性所在，道德只是自然神性的转现；同样，诗词也为自然之道之印证，其所赞美的日月、河山或草木也意不在风景之美学效果，而在于自然神性，或者在于带有自然神性负荷的生命、家国、故土。

中国概念的神学性质或可解释“中的国”(middle kingdom)的概念何以引来质疑之深层原因。假如中国的概念仅仅意味着地理意义上的世界中心位置，那么只是世界各地常见的主观感觉，不值得当真拒斥。正因为中国概念具有神学意义，所以对于一神教才是一个值得严肃对待的异教概念。儒家以为道德观念是中国文化区别于其他文化之根本，其实儒家道德并不被识别为特殊伦理观。这正是明末利玛窦的中国经验，他发现儒家道德与基督教道德可谓大同小异，因此相信中国是传播基督教之大好之地。传教士在中国遭遇的传教困难与伦理差异基本无关，而是因为思维方式的严重差异。当时中国的基督教“信徒们”同时继续信仰儒家、佛家、道家、祖先以及财神等神灵，传教士难以接受此种“不诚”。事实上各处的生活基本问题相类，道德也相差不远。因此，伦理道德恐怕难以说明中国的本质特殊性。

中国概念的神学化自有其线索。按照古代中国的想象，天下之中是中国。这个想象或许起源于地理感觉，如上所述，最早的“中国”在洛阳平原，稍后扩大为从西安、晋南到洛阳一带，也就是后来被称为“中原”的地方。这个位置四通八达，具有地理中心的作用。尽管中国概念已经借助关于天地空间格局的想象表达了自然神性，但在夏商时应该尚未成为一个政治神学概念。周朝建立了“世界性”的天下体系，天下体系中有千邦，中国居中而为宗主国，而天下体系每个层次都是同构的。当天下收敛为中国，中国继承了天下的基因而成为内含世界结构的国家，这种天下性质的负荷使中国从一个复制了天地秩序的自然神学概念同时成为一个复制了天下秩序的政治神学概念。

中国的空间演化同时也是空间概念的演化。国之本义是都城，字形示意为武器守卫着城墙所围之地。一国所辖地面不仅有都城，还有“郊”和“野”。都城近旁之周边地区为郊，包括诸多小城和“乡”，是有政治权利和义务的国人居住地；野乃是郊之外的大片农业地区，是没有政治权利的庶人或野人居住地(38)。中国是宗主国的首都，也就是王朝首都。周成王宣告建新都城：“余其宅兹中国”(把家安在中国)，这个“中国”就在洛阳。随后中国的概念由宗主国的首都扩大为整个宗主国(王畿)，继而大概在春秋时期，中国已可用于指称中原地区，周朝体系里有着宗亲关系和礼乐文化的众多诸侯国都在中国之中，包括黄河流域的河南、陕西、山西、山东、河北，以区别于南方和漠北的蛮夷文化地区。这意味着中国在地理意义之外又附加了文化意义。当长江流域的蛮夷诸侯(荆楚吴越等国)的文化与中原变得更相似，且有实力卷入中原争霸，中国概念就进一步扩大到长江流域，随着更多地区卷入到逐鹿中原的博弈游戏中，中国的概念也随之不断扩大，曾经扩大到比今天的中国大得多的地域：极致广域是元朝之地，西越葱岭，东临日本海，北纳西伯利亚，南至南海；其次的广域，也是长期稳定的疆域，是清朝之地，同样西越葱岭，东临日本海，南至南海，北有蒙古和小部分西伯利亚。中国概念取决于天下逐鹿的漩涡效应，也就是说，中国的规模取决于逐鹿游戏卷入多少参与者，同时，逐鹿的漩涡效应也使中国拥有多样综合的文化。

中国综合文化的形成方式，称之为“化”。化是变易，不是一方之改变而总是互化。因此，化区别于宗教的皈依(converting)，而是多种文化对存在秩序的合力重构。也许最接近“化”的变易形式是基因变异或基因重组。在这个意义上也许可以说，善于化的中国概念具有某种“生物性”，或者借用塔勒布的概念，具有拒绝固守原状而善于变异的“反脆弱性”(anti-fragile)(39)。中国的善化能力与天下之信念有关。唯有天下原则能给予互化以合理合法的解释，这正是天下基因在中国概念里的功效之一。

在多族群多文化的互化过程中，中原文化一直是互化的主要资源。尽管进入中原的游牧族群通常部分保持着原有的文化(北魏孝文帝的全盘汉化运动是个例外)，但由于缺乏中原拥有的高度成熟的知识生产系统(大量而全面的文献图书、教育系统和学术系统)，于是几乎都理性地接受了中原业已高度发达的现成文化资源，进而也同样成为中原文化的拥有者和推进者。科举制被认为是中国文化一大发明，便为鲜卑血统的隋文帝一朝所创。入主中原的游牧王朝推进儒学的积极性不亚于汉人王朝，游牧王朝给予孔子的封号便至少与汉人王朝的封号平级，其中，汉朝追封孔子为公爵，唐朝追封为王，明朝追封为先师(精神领袖)，而西夏(藏族)追封孔子为皇帝(最高封号了)，元朝(蒙古)追封为王，清(满族)追封为先师。另一个意味深长的事例是，元朝首次把程朱理学定为科举考试标准答案，而宋朝自身却未曾给予程朱理学如此地位(40)。文化原产地并不能独占其文化解释权，一种文化一旦被分享就成为共同资源。众多族群分享中原文化的现象类似于欧洲各国分享来自希腊罗马和耶路撒冷的文化。

互化乃是不争之历史事实，谁主导互化，却是关涉到谁代表中国正统的敏感问题。这个问题的敏感性实为历史语境所造成。在多数情况下，逐鹿漩涡不断卷入的大多数竞争者都化为中国人，竞争者的原住地也因为卷入逐鹿中原的漩涡而合入中国，匈奴、鲜卑、突厥、契丹、女真、蒙古、满族等等，尽皆如此。宋朝之前，进入中原的北方竞争者的胜利都比较短暂，在宋朝时期却形成了长达300年的割据格局：辽(契丹)占据北部中国，地域大过宋，西夏(藏族)占据西北，宋占据中原和南方，当金(女真)取代了辽，把领地扩大到淮河一带，更占有了中原的大半部分。于是，谁代表中国“正统”就成为问题了。

辽与宋对峙，就权力主导而言，宋处于弱势，甚至为了和平而向辽纳贡，因此辽当仁不让地自视为中国之正统，但在外交措辞时则温和地说成平等之割据：“境分二国”但“两朝事同一家”(辽兴宗和辽道宗写给宋仁宗和宋神宗的国书如是说)。最有趣的是，辽太宗灭后晋时获得了据说是秦始皇为“万世”中国所制之传国玉玺，传国玉玺一直被神化为天命的物证，因此获得传国玉玺便被认为是正统的一个象征。辽兴宗曾经为科举命题为“有传国宝为正统赋”(41)。宋时处弱势，便采取与辽相反之理据而强调华夷之辨。王桐龄认为，正因宋朝幅员偏小，武力衰弱，对辽夏金元应付维艰，于是“尊王攘夷学说成为天经地义”(42)；又据葛兆光，宋与辽金西夏的并立状态使宋陷于“从所未有的关于中国的焦虑”(43)。此种焦虑迫使宋朝的政治叙事从天命的普遍性退缩为特殊性，把“天下人的天下”观念替换为汉人的中国，这等于背离了周朝开创的普遍关怀之天命传统，而把天命理解为族群之私产或类似于殷商想象的上天特殊眷顾。此种退缩叙事虽有内部凝聚之效，其代价是失去了政治叙事的广泛容量。

南北朝之分通常被认为是临时状态，因此虽各执一词而未及根本。元朝和清朝皆为非汉人主政整个中国，尽管元朝和清朝不同程度地接受了中原文化，且与中原文化有着深入互化，但元朝和清朝的性质超出了宋代以来儒家叙事的限度，于是不得不重新解释正统。其中尤以元朝最难解释，元朝推行不平等的民族政策，基本国策是突出蒙古人的地位和传统，只因统治之需而部分采用了中原制度和文化，但在决策机构中蒙古人的人数超过半数，色目人也多于汉人(44)。元朝还放弃使用秦始皇传国玉玺的传统，另制材质规制不同之帝玺(45)，此举或暗示元试图开启新统。

如何解释元朝的历史位置，据张兆裕的分析，这是朱元璋建立明朝后所遇到的“前人未遇之难题”。朱元璋给出了一个两面解释：蒙古皇帝几乎征服了整个天下，前无古人，必是天命所授，否则不能成功。既然蒙古受天命而主政整个天下，那么蒙古主政中国也是天意。然而，蒙古终究不适合治理中国，所以天命必然要回归中土，轮到他来做皇帝(46)。因此，朱元璋在象征正统传承的历代帝王庙里将元世祖忽必烈列入中国正统皇帝之序列。朱元璋对正统的新解并非全新，只是否定了宋朝的华夷之辨，回归周朝传统的天命解释，而周朝思想在中国传统中有着至高地位，其权威性远超宋儒，朱元璋的解释也就不难成立。宋明儒家的华夷之辨虽然引经据典于先秦，托词于孔子春秋大义之“攘夷”原则，实则有悖于周朝传统的天下和天命概念。翟式榖曾经指出华夷之辨乃是附会误读，“吾夫子作春秋，攘夷狄，亦谓吴楚实周之臣而首奸王号，故斥而弗与，非谓凡在遐荒尽可夷狄檳之”(47)。翟式榖的解读更符合周朝之天下古义。元朝虽然武功显赫，但在文化上除了个别突出成就，与宋朝相比有着大幅度的下滑，因此难言文治。元朝选择了以大一统作为合法性定位，所谓“自古帝王非四海一家不为正统”(48)。于是，天命的证据收缩到只剩下地理指标：完成大一统。民心问题隐去了。

至于清朝，满族所居之东北属于明朝辖地，清朝主政中国也大体继承明朝制度，疆域远超明朝，民生状况良好，清朝前中期近150年的“盛世”在历史上罕有其匹，因此在正统性上的疑义远不及元朝。但在清初的明朝儒家遗民看来，清朝仍然有正统的疑问，王夫之借讨论宋朝之亡以喻明朝之亡：“宋亡，则举黄帝、尧、舜以来道法相传之天下而亡之也”(49)。“亡天下”是来自顾炎武的概念，顾炎武有言“易姓改号，谓之亡国。仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下”(50)。王夫之的用法似乎偏离了顾炎武的原意。顾炎武虽怀故国，亡天下之论却非针对清朝，他在文中所举“仁义充塞”的例子是晋朝，而晋朝却非夷狄。王夫之另加解释的“亡天下”似乎意指中原文化传承之断裂，这一点恐与事实不符。清朝对中原文化的推崇应无疑义，清朝所沿用的世界观、历史观和伦理秩序都属于中原传统。

元朝和清朝正统性的真正疑点在于，元朝和清朝皇帝都保留了大汗身份，这一点被用来说明元朝和清朝并不属于中国传承线索中的王朝，而是征服了中国的外国。关于这个疑点，当代人无法完全接近历史真实，只能寻找最合理的解释。以当代理论去逆向建构古代事实，符合历史真实的概率恐怕要小一些，而以符合古人最大利益的理性理由去推测古人的选择，就更可能接近历史真实。按照“最大利益”(主要包括政治利益和经济利益)去推想，摆脱中国王朝线索而定位为入侵者的征服王朝，这样的身份选择恐怕不符合元朝或清朝的最大利益，显然不可能是元或清的理性选择。元清皆保持其双重身份，是因为需要得到两种传统的一致支持，以便控制生活与生产方式都不同的两大区域。元朝和清朝都认为自己完成了前所未有的大一统伟业，并没有把所辖之地分开看做是两个国家，因为中原传统的天命观和大一统概念对于元朝或清朝都是最有利的政治神学叙事：只有成为大一统中国的合法传承之主，才能有效征用最大资源、最大权力和最大利益。既然加入中国历史线索符合元朝或清朝的最大利益，就很难想象元朝或清朝会拒绝对自身如此有利的政治和历史资源。在与明朝逐鹿中原之前，努尔哈赤在写给明朝万历帝的信中已经征用天下概念解释了满族主政中原的合法性：“天地之间，上自人类下至昆虫，天生天养之也，是你南朝之养之乎?……普养万物之天至公无私，不以南朝为大国容情。……天命归之，遂有天下”。(51)

据实言之，中国的概念始终是多文化的互化与共同建构的结果，既不是表现为汉化的同化，也不是不同文化之间的互相拒斥与分隔，但在混成的中国文化中，由于以汉字为载体的精神世界更为丰富深厚，中原文化的基因始终起着主导作用，这也是无需回避的事实。即使北方族群(特别是蒙古和满族)入主中原，中原文化仍然是文化互化的主要资源，如前所述，嵌入中国的历史线索正是入主中原的北方族群的最大利益之所在，因此势在必然。无论元朝还是清朝，其政治合法性都仍然在中国思想中能够被解释，至少在周朝传统里能够被解释，也就是说，作为内含天下结构的国家，中国汇万民于一体并非难题。

直到清末，中国才真正遇到了无法自圆其说的身份难题：不仅中国在地理上并非天下之中心，在政治权力上也不是天下中心，甚至在知识生产上也并非天下中心。如果逻辑一致地根据天下概念去理解世界，清末以来的中国不再是天下概念里的那个“中国”，而只是一方“诸侯”。同时，古代中国的自身叙事也遭到外部世界的质疑，来自他者的叙事也带来了属于另一个世界的逻辑，也因此产生了语境错位的解释和跨文化理解的困难。

一个典型的例子是，汉朝以来(特别是明清时期)的朝贡制度被看做是中国强加给世界的一种等级制。费正清称之为“朝贡体系”(52)，他把朝贡制度解释为“中国的世界秩序，是一整套思想和做法。千百年来中国统治者们不断将这套东西加以发展，使之永久保存下来”(53)。然而，把朝贡制度理解为朝贡体系恐怕是言过其实的过度诠释。汉朝以来的“朝贡”虽保留了周朝的朝贡名称，却已无实质支配权力，基本上有名无实。周朝的朝贡是诸侯对天下体系的一种政治和经济义务，诸侯提交的贡赋虽不等于税收(弱于税收)，但也是对周朝维护天下体系的成本费用分担。可是汉朝以来的朝贡制度只是一种政治想象，除了少数与中国王朝关系密切的藩属国(朝鲜、越南、琉球等)，大多数朝贡国并没有承认对中国王朝的附属关系，中国王朝对朝贡国也没有政治和经济的支配关系。因此，汉以来的朝贡只是一种涉外制度而已，远够不上支配性的“体系”或者“秩序”。自汉唐至明清，朝贡关系采取厚往薄来政策，对朝贡者优厚赏赐、高价回赠，绝大多数朝贡国利用朝贡的优惠政策进行利好贸易，乃至争相朝贡，使朝贡贸易造成中国的巨大逆差，中国王朝甚至不得不限制朝贡的次数和货物数量(54)。由此可见周边国家所理解的朝贡之经济含义远多于政治含义。

我们还需要注意到反向朝贡的现象。汉武帝之前，西汉苦于与匈奴的长期竞争，为求得和平而“岁奉”匈奴许多财物，恰如李云泉所说的，这表明汉朝反向匈奴朝贡(55)。中原王朝对强势竞争者的反向朝贡并非特例，两宋对辽金也是反向朝贡。反向朝贡的现象说明，朝贡是一种通用的政治策略，并非单方专用，总是强势一方受贡。

中原王朝的涉外政策也不止朝贡一途，事实是朝贡与和亲两种策略长期并存兼用，虽然朝贡为主和亲为辅，但不能因此把中原王朝与周围政权的关系简单归结为朝贡。据阎明恕，和亲的作用在现代史学中被明显低估。和亲策略自商周至清朝一直运行，并非偶然事件，也并非总是迫于压力的权宜之计，而是长期策略，既有中原王朝处于被动地位的“消极和亲”，也有处于主动地位的“积极和亲”(56)。

朝贡关系中稍有实质政治意义的是册封和奉正朔：受册封意味着比较亲近的关系，在国事危急之时可以求助于中国；奉正朔则是使用中国皇帝的纪年来标记时间，如果朝贡国奉行中国王朝的纪年，就意味着承认中国的历史叙事是通用历史。按照这个逻辑，如今中国以及世界上多数国家都采用西方纪年，不知道算不算奉行西方之正朔?

逐鹿中原

天下逐鹿的说法最早见于《史记》：“秦失其鹿，天下共逐之”。(57)在此，鹿代表最高权力。为什么以鹿代表权力?此事似无确知。权力是政治博弈的“猎物”，以动物象征权力并不难理解，但古中原猎物甚多，与鹿相较而更强更大或更有气势的动物并不少有，中原初兴之时正值全新世大暖期(58)，气候温润，植被良好，不仅有牛有熊有虎有豹，甚至有大象和犀牛，为何选中鹿来代表权力?似乎有点费解。鹿的最早文献形象见于《诗经·小雅·鹿鸣》，“呦呦鹿鸣”所描绘的鹿是祥和温暖的形象，似与权力无关。张光直有个猜测：在古代遗址中可见鹿肩胛骨用于占卜，因此可能有“仪式意义”，或与逐鹿的含义有关(59)。不过这似乎不足为证。鹿肩胛骨固然可作为占卜的仪式用品，但古代占卜用品更多是牛肩胛骨，尤以龟壳为贵，这似乎暗示着，牛骨和龟壳的“仪式意义”超过鹿骨。我们或可另外推想：在早期中原，老虎大象虽更能代表力量，但过于凶猛，并非单纯的被动猎物，而是搏斗对象。只有单纯猎物才适合作为竞赛性的狩猎对象，而在单纯猎物里，鹿是具有“典型形象”的猎物，华美胜过野猪山羊狐兔，且有“王冠般”的鹿角，适合用于象征权力。对此有个旁证，《周易》有“即鹿无虞，惟入于林中，君子几不如舍”(60)之语，说的是，由于没有得到山林管理官的指导，鹿躲入密林，君子不应穷追。这暗示着，在那时，猎鹿已成为在专业官员指导下为王公贵族准备的竞赛游戏。鹿或可因此成为权力象征。

逐鹿游戏的关键在于存在着难以抗拒的诱惑。逐鹿中原是政治权力的竞争，在以中原为核心地区的广域空间里，众多政治势力争夺最大权力以图控制最大资源。有些势力是主动参与者，也有因为连锁关系而被卷入的被动参与者。如前所述，逐鹿游戏的特性在于它具有漩涡效应，一旦被卷入就难以全身而退，除非放弃一切利益和土地而彻底出局(如部分匈奴和突厥之远遁)。成败兴衰只是一时之情节，却不是逐鹿游戏的历史性结构。前面我们概括地分析过中原成为权力聚点的逻辑推想，这里需要进一步理解中原成为聚点的历史语境与演变。

逐鹿为什么在中原?许宏推荐了两种有助于理解的解释。一种是卡内罗的“限制理论”：条件优越的地方有着集中的资源，众人纷至而使人口密度增大，中心区域的居住者便处于被包围的状态，于是不得不加强力量，扩大据点规模，以便自保或击败竞争者，结果在这个地区形成密集据点和激烈冲突。许宏相信远古中原可能存在着这种情形；另一种解释是赵辉的“中心理论”：中原地处广域的中心，因此成为交通、物流和情报中心，中原又因此汇集了最多的政治经验而变得更加成熟，而边缘地区由于缺少学习机会而竞争不利。赵辉试图说明，中原的成功与交通条件更有关系，而与经济实力没有必然关系(61)。这两种理论看来都能够部分地解释中原成为中心的历史条件，但仍有一些疑点。长江流域的自然资源和人口不少于黄河流域，文明兴起也不晚于(或稍晚于)中原，物质技术和交通条件也不弱于中原，为什么没有成为中心而直到春秋时代还被视为蛮夷?另外，假如交通物流是决定性因素，那么为什么西域没有成为中心?从更大空间的流通来看，西域更是四通八达的物流和信息中心，东接中原，西连中亚和中东，自有条件可以兼备东西方的物质和技术之长，事实上经西域传入中原或传入西方的物资和技术很多，以至于形成丝绸之路，可为什么西域的地位不如中原?

奥尔森的国家理论提供了另一种相关解释(62)。一个国家的成功必须具有强大的集体行动能力。可是奥尔森定理表明：小集团比较容易形成集体行动，而大集团总是存在严重的搭便车问题而往往导致集体行动的流产，因此，作为大集团的成功国家必定至少满足两个能够超越搭便车困境的特殊条件：(1)能够形成普遍共享利益，类似于儒家想象的“有德之邦”；(2)具有选择性激励的制度，类似于法家推崇的赏罚分明制度。根据历史及传说，在中原兴起的核心王朝都兼备圣王之德治传统和赏罚制度，大概符合奥尔森条件。奥尔森的理论或可解释成为逐鹿胜利者的条件，却无法用于解释中原成为逐鹿空间的必然性和持续性：为什么中原成为人们欲罢不能的逐鹿之地?我们一直在追问的是：中原究竟有什么非争不可的特殊资源?中原在交通上、经济上和政治上的社会发展综合指标足以让众多势力前仆后继地卷入争夺游戏——可这已经是中原故事的后半部，问题在于中原故事的前半部。

中原成为聚点，肯定与资源有关，而同样不可忽视的另一个原因可能是：与其他同样富有资源的地区相比，中原相对容易攻占，战争成本比较低。这个缺乏传奇色彩的原因听起来令人失望，但或许也是一个助长积极性的因素。经济条件、交通条件或战争成本等等因素或能解释逐鹿中原的偶然性，却仍然不足以解释逐鹿中原的必然性。我们真正需要理解的并非逐鹿中原事件之偶然发生，而是逐鹿游戏的持续性或一贯性，确切地说，需要解释逐鹿游戏为什么会成为一个漩涡。到底是什么原因形成了逐鹿游戏的漩涡模式?是什么因素维持了中原的漩涡向心力?只要形成了漩涡模式，逐鹿中原就不再是偶然行为而是必然的博弈了。

在人类发展出种种“征服自然”的技术之前，世界是一个无法支配而不可测的存在，因此，人类通向存在之谜的途径是“魔法”。占卜是最早的一种魔法，而后起的书写文字是使一切魔法失色的最大魔法。文字把一切事物保存在人可占有的形式里，既保住过去又预设未来，把属于自然的时间性变成属于人的历史性。文字因此创造了一个唯心主义的世界，而这个唯心主义的世界又以“摄魂”的方式去叙述客观存在的唯物主义世界。这就是最大的魔法。人借助文字而具有神力，所以仓颉造字而鬼神夜哭。



在人类无法以唯物主义的方式占有世界时，就以唯心主义的方式去占有世界，创作或虚构了一个能够解释一切事物的精神世界，从而使生活超越一时一地之羁縻而“唯心地”存在于整个世界和所有时间维度之中。魔法就是力量，于是先民必争魔法。中原远古的“绝地天通”事件就是争夺魔法之役，圣王将巫术权力从民间收归国有，意味着唯有王者方可占有世界。与巫术不同，文字这个最大魔法天然具有普遍可分享性质而无法为任何权力所独占，于是，争相分享文字魔法所开拓的精神世界便成为生存之普遍行为。

既然中原最早发明了书写文字并且发展了以汉字为载体的精神世界，这个捷足先登的精神世界所占有的就不止是对世界的解释权，而且占有了中国这个存在的历史性，从而形成一种精神的路径依赖：分享这个精神世界就等于分享了历史，分享这个为更多人所分享的精神世界就能够获得更大的政治伸延幅度，也就分享了对存在最有利的更大可能世界。在这个意义上，中原最具特殊性的资源应该就是以汉字为载体的精神世界，这个无形资产比地理中心或物质资源更为显著也更重要。逐鹿中原的漩涡模式或由多种原因合力形成，但其中最具决定性的动力非常可能就在于争夺中原精神世界及其传统的分享权，也就是争夺知识生产能力和历史解释权。

当然，这只是一个基于合理的政治理由的推想。假定这个推想成立，下面的故事就大致顺理成章了。在历史上争夺中原的精神世界最为成功的例子当属以周公为首的西周政治家集团。周偏居西北而近西戎，在周朝攻取中原取代殷商之后，周公集团通过“德”的概念重新定义了天命的归属理由，修改了殷商独占天命的祖神与天帝合一传统，把天命概念转化成为惟德是辅的无私普遍天道。“德”必须落实为“行”方能得证，而行为构成历史意义。由此可推，应该是周确立了中原精神世界的历史性。此举成功地把周的新观念接续到了夏商传统上，合法地占有了中原的精神世界和历史的解释权，进而，周创制了天下观念而把中原的精神世界推向空间极致。可以说，周公思想是在时间和空间概念上的政治神学革命，时间转为历史，世界化为天下，并以此为中国的存在方式展开了大容量的历史性和世界性：与天之无穷相配而具有不绝之历史性；与地之广大相配而具有无外的世界性。这个精神世界的可能容量几近极致，由此可以大概解释中国文化之早熟，也可解释此后历代不断沿用的理由。

周朝衰落使列强再次有了逐鹿机会，数百年的春秋战国基本上奠定了逐鹿中原的漩涡模式，形成了逐鹿中原的稳定向心力。此后历代王朝不断加强这个漩涡效应。这个漩涡并没有始终固定在中原，无论漩涡中心如何游离中原核心地区，逐鹿游戏却没有偏离中原的精神世界而始终保持其漩涡模式。当漠北势力逐步成为逐鹿中原的最强竞争者，与中原势力大致势均力敌，时常还强于中原政权，逐鹿游戏的漩涡中心便由中原位移至幽燕一带，与此一致，中国王朝的首都也从西安洛阳移到北京。据周振鹤，金朝和元朝的建都理由已经言明了对天下之中之新解释，金朝建都北京并称为“中都”，最早明确表达了北京成为中国核心的理由：“唯燕京乃天地之中”；元朝建都北京也有同样的解释：“天子必居中”，于是“非燕不可”(63)。自宋朝以来，中国经济中心移到了江南。这说明政治博弈的漩涡中心未必总与经济中心一致。

逐鹿游戏的消长与进攻者或防守者的经济学考虑之间有着明显相关性。在经济和军事能力范围内，竞争各方可承受成本的最大值与收益最大值的比例决定了是否进行军事冒险，进攻或防御都发展到控制了最优之可及资源为止。这或可解释，为什么即使在中原王朝的实力明显强于漠北游牧族群时，也并不试图征服草原而满足于威慑漠北草原，反过来也可解释，漠北草原一旦势力明显强于中原，就必然南下建立自己的中原王朝，因为最优资源在中原。《盐铁论》中记录了汉朝关于是否应该武力征服匈奴的辩论，主和派点明了中原王朝不合适武力征服游牧部族的秘密：“匈奴之地广大，而戎马之足轻利，其势易骚动也。少发则不足以更适，多发则民不堪其役。役烦则力罢，用多则财乏”(64)，即使用兵也追不到匈奴：“匈奴牧于无穷之泽，东西南北，不可穷极，虽轻车利马，不能得也”(65)，所以对游牧部族作战以自卫反击为宜：“非贪壤土之利，救民之患也”(66)。相反，漠北进攻和统治中原的成本都相对低得多，而收益很大，一旦控制了中原，就不仅拥有充足的经济保障，而且获得最大的精神资源和政治资源。李鸿宾的研究说明，由于东北族群与中原来往密切，有更多的互相了解，对逐鹿中原最有兴趣，也最具入主中原的条件(67)。事实确乎如此，除了蒙古，成功入主中原的北方族群多为东北部族(鲜卑、契丹、女真、满族等)。

逐鹿游戏各方势力的消长也导致了中国式的“分合”问题。欧洲历史上也曾有分合，合的一个理由是帝国，分的主要理由是民族和宗教教派，欧洲对分的兴趣胜过合的动力，原因之一便是民族和宗教的精神向心力强于帝国。古代中国没有一神教，因此各种信仰缺乏强势要求而可兼容存在；也没有民族主义或种族主义，文化差异或隔阂在精神力量上弱于天下一家的信念，因此也容易接受兼容存在。不过，精神理由还只是合的必要条件，却不是充分条件，终究需要能够推动“合”的实际行动，逐鹿游戏的漩涡向心力正是导致合的动力因素。当逐鹿游戏的向心力强度发展到一旦卷入漩涡就成为漩涡的一部分而把中国变成一个漩涡式存在，其漩涡效应就使“合”成为必然之势。对于每个竞争者而言，“分”都不是最大利益之所在，只是竞争能力不足时的自保策略，或者说，“合”乃是漩涡本身之大势，而“分”只是力抗漩涡而陷入僵局状态的权宜之计。

以秦朝算起，中国的南北朝状态或多方割据状态甚至长过大一统的时间，包括匈奴、鲜卑、突厥、契丹、女真、蒙古和满族在内的北方族群割据半壁中国的时间占中国历史过半，主政整体中国的时间也有三百多年(元朝加清朝)，另有西南族群的长期割据。漩涡模式使竞争失利者难以全身而退，竞争失利而拒绝“合”，就将因完全出局而失去一切利益，甚至失去家园而远遁。中国的漩涡式存在不断卷入众多族群，必定形成多民族多文化的共存局面。多民族多文化如何共存，或者说，如何在“合”中有“分”，就成为任何一个王朝必须解决的问题。这个万民共在的事实导致中国一直实行混合制度，一国两制或一国多制。

是谁发明了一国多制?是周朝吗?周朝的天下体系虽然兼容并蓄，各有其俗，但天下体系不是一国秩序，而是世界性的秩序，并非一国多制，而是多文化体系。秦朝改制才使中国成为一个国家，但天下的兼容基因使中国历代都大致奉行周朝的“不求变俗”原则的政治遗产(68)。事实上并非完全不变其俗，各族群在共存中互化之事一直存在。

当汉朝与匈奴卷入漩涡式博弈，继而开通西域后，便开始直面众多族群如何共处的问题。汉承秦制，以“一统”制度取代了周朝的“协和”秩序，然而，一统制度只是解决了直辖地域的“同”问题，却不能解决“不同”之族群之间的“和”问题。对于军事实力与汉朝相当或虽略逊却难以平定的匈奴，汉朝试图通过和亲方式将其纳入朝贡概念，但匈奴与汉朝是竞争对手，并不是汉朝的加盟者，朝贡实为名不副实的概念挪用。汉朝的政治新经验来自开通西域，西域存在众多小规模部族，缺乏统一性，众多部族之间有冲突，与匈奴也有冲突，而又居于丝绸之路一带，与汉朝分享着丝绸之路的贸易利益，因此有与汉朝合作并寻求汉朝保护的积极性，“西域思汉威德，咸乐内属”(69)。当汉朝的统治延伸至西域，就面临文化差异问题。郡县制的直接统治并不适宜加盟的西域族群，汉朝发明了一种秩序延伸制度，称为“都护”(70)，即监护官制度。汉朝设立的西域都护府，相当于郡的地位，却不是郡。都护府没有太守(行政主官)，而只设都尉或校尉(军事主官)。这意味着，都护府是个军事监护单位，而不是社会管理单位。都护府的主要功能是军事据点，驻军屯田，看护西域，所看护的西域小国最多时达50个(71)。由于不具行政管理功能，都护府意味着不干涉西域各族的自治秩序，只维护西域与中央王朝的合作关系。都护府大概是中国最早的“一国多制”秩序，其“羁縻”原则成为后来隋唐羁縻制度的基础。

十六国时期北方游牧族群进入中原建立了并立割据的多个政权，治下汉人众多，因此实行“胡汉分治”制度。匈奴刘渊的汉国最早建立胡汉分治，皇帝身兼胡汉两族之共主，下辖两套官员，分管胡人和汉人。基本格局是胡人当兵汉人种田，胡官统辖军队，而汉官负责管理经济和社会，因此，胡汉分治同时就是兵民分治(72)，这样就把国家划分为“军队”和“社会”两个空间，虽是两制，却不是政治上的一国两制，更像是社会分隔制度。唐朝的羁縻制度则具有真正的政治性。唐朝地域广大，族群众多，设立羁縻州作为中原以外地区的行政单位，其辖区内的制度依照该地区民俗而定，具有很大程度的自治权。羁縻州的自治程度各有不同，其中自治程度最高的是完全维持民族传统制度，从行政主官到各级官员都由本族人担任；自治程度其次的是中央派驻监督官员；自治程度稍弱的是中央派驻官员与本地官员联合管理(73)。后世的土司制度可以理解为羁縻制度的衍生版本。辽代实行蕃汉分治，北枢密院以契丹老法管理契丹人，南枢密院以汉法管理汉人(74)。蕃汉分治没有民族隔离的含义，并非胡汉分治的翻版，只是依俗而治。在辽朝高层中多有汉人官居宰相、枢密使、元帅、尚书、节度使、大将军等等，如韩德让官至大宰相、总南北二枢密，封晋王，已经位极人臣(75)。元朝制度尤为复杂，大体上以蒙古制度为尊，同时附会汉法，多制并举。例如法律是蒙古法、汉法以及回回法的多元联合体(76)。元朝地域极其广阔，大多数地区的情况对于元朝都是新经验，而元朝尚未形成稳定成熟的制度就衰落了。在总体上说，元朝在军事统治下基本上维持各地传统习惯，类似于军人政权。明朝大致沿袭唐朝的一国多制，边疆地区维持各族群的传统制度，其中，元朝为西南民族发明的自治土司制度在明朝发展成为成熟制度。清朝继承了明朝的成熟制度，在中原地区采用高度汉化的治理，在边疆各地实行自治与中央监管的混合制度而多有改进。大概言之，中国一直是内含多种制度的政治秩序：在先秦的天下时代，是多文化体系；自汉以来，是一国多制。

逐鹿的漩涡模式所形成的中国是个多文化多族群混合体，其中多文化的互化是一方面，而多族群的融合又是一个问题。虽是互相同化融合，但所谓的“汉人”或“汉文化”终究是主干，因此经常被认为其实是汉化。这是个相当混乱的问题。“汉”这个概念不仅自身具有复杂性，而且经常与“中国”概念混为一谈。汉族是现代概念所追认的界定，可问题是，中国从来不是民族国家，而是不断生长的弹性存在，其伸展度取决于逐鹿游戏的规模，凡是进入游戏漩涡的地区和族群都是中国的创造者。黄帝炎帝是西戎或东夷，商源于东夷，周源于西戎与夏之混合，隋唐皇族血统以鲜卑居多，更不用说元与清。古中原族群(夏商周等)与不断进入中原的周边族群(匈奴、突厥、鲜卑、羌人、藏族、契丹、女真、蒙古、满族、苗族等)一直在融合中成为新中原人，其多族混成的结果才是现代所命名的汉族。更准确地说，早期中国并无汉人族群与非汉人族群之分。在夏商周时期，一些北方或西北族群本来也居住在中原深处。据王桐龄(77)，直到春秋时期仍有许多北方或西北族群的诸侯国位于中原，分布在陕西、山西、宁夏、河北、山东、河南等地，在逐鹿博弈中失利才退向漠北，最后一个北狄强国中山国(河北中部)直到战国中期才被赵国攻灭。自汉朝开始，漠北势力增强，又纷纷加入逐鹿游戏。加入较晚的是吐蕃藏族，而居于青海、甘肃的藏族则更早就加入了逐鹿并多次割据于中原。公元763年，吐蕃曾一鸣惊人地攻陷中原首都长安。

从逐鹿漩涡可见，“中国”是一个远大于“汉”的概念。任何一种价值观叙事与中国的概念都有所偏差，只能由逐鹿漩涡的动力结构和生长方式之历史事实去界定。史书中所见之“历史事实”往往为历史叙事所建构。以最为复杂的元朝为例，明朝对元朝的叙事、元朝的官方叙事、蒙古的传统叙事以及西域关于元朝的叙事所理解的元朝性质各有差异，皆为价值观叙事。这里只是采用了最为收敛的可公度事实(the commensurable facts)，即前文所定义的只以政治和经济利益为准的“最大利益”所能够解释的事实。以此观之，元朝虽以蒙古为尊，其最大利益却在中原，故忽必烈决定成为中国皇帝实为理性选择。这同样也可解释元顺帝兵败退至漠北而仍自认是元朝皇帝，史称北元，后只因反攻无望才瓦解。

王桐龄所著《中国民族史》以几近完美的详细材料描述了中国众多族群的互相同化过程。按照他的考证，以秦朝成为中国以来，历代王朝分别为众多民族所建立：金和清为满族所创，前赵、后赵、夏、北凉、元为蒙古族所创，前燕、后燕、西燕、南燕、西秦、南凉、北魏、北周、北齐、辽为满蒙混血民族(鲜卑、契丹等)所创，后唐、后晋、后汉为回族所创，前秦、后秦、后凉、西夏为藏族所创，而在号称汉人的国家中，齐国实为汉人与东夷混合，秦国为汉人与西戎混合，晋国和燕国为汉人与北狄混合，大理为汉人与苗族混合，同样，在号称汉人的大一统王朝中，秦汉晋隋唐宋明都是各族混合(78)。

无论古代中国各族是否有天然的自我中心意识，重要的是，外族并不被理解为必须回避的禁忌，少有不可逾越的民族界限。对于一个政权，政治权力是最要紧的利益。一个王朝是否拒绝其他民族分享政治权力，就是对民族意识的最好检验。王桐龄发现，无论谁主政中国，政治权力或统治阶层都向所有民族开放。他罗列了极其详细的证据说明每个王朝的高层官员分别来自众多民族。例如，在以汉人为主的朝代中，见于史册的非汉人官员在隋朝有匈奴、鲜卑以及其他胡人共51人，在唐朝有鲜卑、突厥、高丽、吐蕃、契丹、回纥、日本、印度等民族共122人(多有名将名臣，尉迟敬德是鲜卑人，哥舒翰是突厥人，高仙芝是高丽人，元稹是鲜卑人，李克用是沙陀人)，在宋朝有鲜卑、匈奴、突厥、党项、阿拉伯等民族共34人(名将呼延赞是匈奴人)，在明朝有蒙古、女真、回鹘等民族共174人；反过来，在以非汉人为主的朝代中，见于史册的汉人官员在辽朝有68人(包括位极人臣的韩德让和赵延寿)，在金朝多达277人，在元朝，因功而被赐予蒙古名字的汉人官员有37人(包括名将史天泽、张柔、张弘范)(79)，至于清朝，汉人官员远多于满族官员，多到难以统计，不乏名将重臣。另一个重要的检验标准是通婚，中国各族通婚(包括皇族宗室与外族通婚)历来十分普遍，并无禁忌，唯独宋与元有所顾忌，以宋朝最为极端，皇族完全不与外族通婚；元朝宗室很少与汉人通婚，汉人女子入宫也仅有9人，公主则不与汉人通婚(80)。

至于所谓汉文化，也是众多文化混成的结果。如果需要对汉文化给出一个最具特征性的描述，也许可以说，那是一个以汉字为载体而开放的精神世界。这个精神世界一直在生长过程中，历史上已经吸纳了众多文化的信息，在与多种文化的互化过程中，制度、服饰、美术、音乐、饮食、工具、语音、习俗皆多有变化，唯有作为精神世界载体之汉字保持其超稳定性，而汉字承载着汉文化最为基本的基因。

汉字的超稳定性或与汉字本身的图像性有关。一方面，作为媒介的汉字表达外在世界而建构了一个对象世界；另一方面，作为图像的汉字自身却又构成一个具有自足意义的图像世界。图像汉字的这种特殊性使汉字超越了作为能指(signifier)的符号而具有独立意义。语言的语音意义在于意指(the signified)或所指(referent)，也就是说，语音符号的意义即指示(reference)，这意味着，符号本身并无独立意义，若失去与所指的约定关系，符号的意义为空。作为图像的汉字却具有双重意义：所指意义和显现意义。公孙龙的费解名言“物莫非指，而指非指”(81)很可能针对的正是汉字的特殊性：事物皆为文字的所指对象，而文字自身的意义不等于指示。汉字作为“指”，当然具有符号的指示功能，但汉字这种“指”本身是图像，也就建构了一个“天下之所无”(82)而独立于对象世界的精神世界。

汉字图像所构成的还不仅是一个精神世界，同时又是一个自身具有建构功能的精神主体，兼备所思(cogitatum)与我思(cogito)之功能，当然那是一个匿名的主体，一个文化主体。因此，一个中国人的思想总是具有双重主体，个人心灵主体和通用的汉字主体，并且以双重主体同时凝视世界：心灵在看世界的同时，汉字也在“看”世界。典型情况如古典诗词，一方面表达的是诗人看到的外在世界，另一方面又是诗人以汉字组成的一个自足的图像世界，这使诗词具有自然世界与图像世界的视界叠合效果。汉字图像是体现精神之“形”，是“形而上”和“形而下”的汇合处，因此使特殊性具有普遍性，使过去始终在场，使历史性具有当代性，这种意义的厚度无疑是一种精神吸引力。

中国的汉化固然与汉文化的精神吸引力有关，但汉文化之所以成为众多逐鹿势力的共同选择之聚点，应该还与逐鹿者的理性选择有关。所谓理性选择，首先追求最大安全，其次追求最大资源。混成的“汉人”占中国人口大多数，因此，对于有能力入主中原(无论半壁还是全境)的其他族群，征用汉文化是一种占优策略(dominating strategy)，不仅利于保证政治安全和经济利益，而且可以借助汉文化的精神解释力和知识生产力而获得政治的最大持续力。既然以汉字为载体的精神世界具有最大的信息储存空间和最大的信息生产能力，也就是具有最大的信息输入和输出能力，这对于建构政治神学和历史叙事，对于建立制度和组织社会都是不可或缺的资源。在西方精神世界进入东半部亚洲之前，以汉字为载体的精神世界是这个广域里无可匹敌的精神资源，于是，汉文化才能成为一种众所征用的共同资源。

中国作为众多族群逐鹿之地，胜负之事并无定数，关键在于，逐鹿游戏的漩涡有多大，中国就有多大，进入逐鹿游戏之中的地方就成为中国内部，而与逐鹿游戏无涉的地方便是中国外部。关于中国之内外，这是一个容易被误读的概念。在先秦的天下时代，根据天下无外的原则，天下是无界的，但地方政权所辖之地是有界的，因此，相对于政权辖地来说，就存在着内外之别。对于周朝宗主国的王畿来说，所有诸侯国都是外部，而诸侯国之间也互为外部；对于有着宗亲关系的分封诸侯国(所谓诸夏)来说，四方之东夷北狄西戎南蛮的加盟诸侯国是外部；对于天下体系内部的所有诸侯国来说，尚未进入天下体系的远方四海之地就是外部。天下体系终结之后，整个中原成为秦朝的直辖地(类似于王畿地区是周王的直辖地)，而中原以外地区是尚未治理之外部，但有别于外国。秦汉之后，天下不再是政治制度，却仍然是一个知识视野。因此，内外并非指中国之内外，而是治理之地与未治之地之别，是以政权为界之内外概念，非以国家为界之内外概念。

这里不得不提到经常被误读的长城。早在秦长城之前，中国已经建造了多条长城，遗迹尚在。春秋战国时期，诸侯争霸或兼并的战争频发，各国为了自保开始各自修建长城，即在各国的军事前沿地带上根据地形的合理性所建造的军事工事。齐国最早修建长城，在其南部修建了长达千里的长城，其中西南段长城用于防御晋国，而正南、东南段长城用于防御楚国和越国(83)。虽然齐国与楚国和越国并不接壤，其间分布着众多小国，但作为大国的楚越经常跨国征战。楚、鲁、魏、秦、燕、赵、中山诸国随后也都修建了各自的长城。这些长城多半用于防御或进攻中原的其他诸侯国，只有一部分是用于防御漠北游牧族群。如齐国长城全部是防御中原诸侯国的。燕和赵都各有北长城和南长城，北长城用于防御漠北游牧族群，南长城用于防御中原诸国。中山国(游牧白狄)的长城却是朝西的，是为了防御赵国(84)。楚国的长城则北向而用于防御或进攻中原，如此等等。显然，各国的长城之修建取决于竞争者所在方向。秦朝长城则只是为了防御游牧族群，因为秦朝一统中原之后，竞争对手只剩下漠北势力了，而西域在那时尚未卷入逐鹿游戏。秦以后历代修建的多条长城同样说明了长城的意义取决于谁是竞争者。如北魏王朝在内蒙古地区修建长城是为了抵御同为游牧民族的柔然(85)，高句丽修建长城是为了防御中原唐朝的进攻(86)，辽在黑龙江、辽宁到内蒙古一带建有漫长的长城，值得注意的是，辽长城以外地区(远至俄罗斯部分地区和整个东北以及部分东西伯利亚)是辽的辖地，不是外国，就是说，辽长城完全是在辽的内地，几乎居中，显然与国界毫无关系，而是预防女真和室韦等部族的可能反叛(87)。

多数长城之所以位于与秦长城或明长城之重合地带或南北相去不远的位置，是因为这一带几乎就是古代中国两大经济区的分界线，即游牧(渔猎)经济和农耕经济的分界线，同时几乎就是中国东部季风区与西北干旱区的分界线，也是中国的400毫米等降水量线，即半湿润和半干旱地区的分界线，大致符合“胡焕庸线”(88)：自黑河至腾冲一线。这条斜切线不是标准直线，而是依地形变化而弯曲、偏离或犬牙交错的连线。



胡焕庸最早通过统计数字证明了中国的地形图、雨量图和人口分布图三者的大概一致性。这条线具有如此多层重叠一致的含义，在很大程度上影响了逐鹿游戏的博弈状态，大概把古代中国分成了游牧(渔猎)势力和农业势力两个大区域，也通常是一国两制(或一国多制)的分界线。当然，这种划界只是大概模样，在长城外部也有农业存在。

从长时段来看，这两大区域的军事力量大致势均力敌，各有兴衰之时，但经济生产方式以及生活方式的差异使长城一线最容易成为两大势力的博弈均衡线，两大势力博弈力竭休战或理性言和之时，往往就停止在长城一线。当然，每次的博弈均衡都有所出入，如河套地区，虽属干旱区，却有良好的灌溉条件，可农可牧，自战国以来，河套地区便反复易手(89)。大概言之，自从中国博弈由东西争胜转为南北争胜(90)，长城一带就是典型的博弈均衡线，除非某一方拥有势不可挡的实力而实现大一统。当然，长城并非唯一的博弈均衡线，在南北争胜中，北方胜过南方的时候较多，除了长城一带，其次的博弈均衡线便是淮河秦岭一带，再次是长江。总之，长城不仅不是边界，而且是逐鹿博弈的中心地区，是中国的南北中线。这也能够解释为什么中国的核心随着博弈漩涡的变化而从中原位移到了北京。北京位于这条博弈均衡线附近，最利于同时控制南北中国，因此，有能力同时控制南北中国的王朝都选择了定都北京。

补语：以变而在

中国的源流和成分如此复杂多变，又万变不离其宗。张光直称之为中国文明之“连续性形态”(91)。中国连续存在之原因当在于中国本身是一种生长方法。《周易》的形而上学是中国思维方式之本。存在之目的是永在。何以永在?在于变易，在于“生生”和“日新”。这意味着周易的形而上学不是一种关于“在而不变”的存在论(ontology of being)，而是一种关于“以变而在”的存在论(ontology of becoming)。《周易》的存在论化成中国存在之方法论：一切皆在变易中，而变数不可知，存在之道便在于变通，也就是始终保持与变化同步协调。变通不仅是为了继续存在，也为了使存在变得更有容量，以至于能够应付“万变”，而能应付万变，存在才得以不变。老子在《道德经》中以“水”为隐喻阐述了应变性的思维方式：效果最优的存在方式就是如水一般随形而成，随机而遇。这种“水的方法论”或能解释中国何以善变而善存。作为生长方法而存在的中国具有“以变而在”的无限性，是以中国能够像一个“世界”那样存在，具有“世界性”容纳能力，能以“不是之是”的方式生长。孟子曰：“所过者化，所存者神”(92)，或可注解中国持续的历史性。

一个称为“忒修斯之船”(The Ship of These us)的希腊故事说，一条木船有的木板破旧了，就置换了新木板，如此不断置换下去，终于这条木船的每块木板都更换过了，可是这条木船看上去还是原来的那条木船……

2018-07-26 07:29

# **传统文化不需要拯救**

[油炸橘子皮](https://www.jianshu.com/u/3392a3abcf5a)

<https://www.jianshu.com/p/c0145e431878>

梁启超在东大时，门人罗时实、朱雨锋问曰：“国粹将亡，奈何？”

梁反问：“何以国粹将亡？”

对曰：“先生不见今日读经之人少乎？”

梁勃然拍桌曰：“从古就是那么少！”

舆论引导也好，国民意识也好，对于传统文化的呼声对于一个民族而言，终究是一种传承和弘扬。

当然，传统文化包含的内容有很多，文学、音乐、手工艺、习俗。

文化像是一个符号，一个锚点，打在历史的长河中。比如说到戏曲，我们张口就来的：京剧，昆曲，秦腔。京剧始于清初，昆曲始于元朝，秦腔始于西周。漫长的历史沿革风云变幻，我们根本就没办法去鉴别现在的秦腔还是不是西周最开始形成时的样子。

所以，在我看来，传统文化更应该是一种思想。几千年流传下来的，必然是最优质的，对后人最富启迪的东西。可能在某个时代的某种文化对于当时的民族大有裨益，但没能传承下来就说明了它的局限性。比如北方的游牧文化，为人津津乐道的玛雅文明。

重要的是，什么样的文化适合当下的时代背景。留下来的未必是好的，地心说强暴了普世大众那么多年，最终还是要被推翻。我们一些传统手工艺，就是要遗弃，我们一些稀奇古怪的民俗，就是要遗弃，因为随着时代的发展，科技的进步，有些东西就是要被淘汰。

传统文化并不需要拯救，一代一代的传承，他们早已融入我们的血液当中。而那些哭喊着“救救我们的传统文化”的人所侧重的，大多是那些被时代冲击或科技取代的东西，只是，无论你怎么喊叫，有些东西终究要消失。

就像梁先生说的，有识之士自古便不多，何必哭天抢地心疼自己并不熟悉或执念的东西。推陈出新才是我们这个民族能够延续数千年的根本。

就像人们喊着拯救地球一样，地球数亿年，什么样恶劣的环境没有过，真正需要拯救的，正是这些发出呼吁的人类本身。

2018-07-26 20:50

# **中国文化那么好，怎么总是输不出去呢？**

中国文化，璀璨发达。京剧刺绣，典章书法。民族音乐，建筑古董。那是我们都知道的了。

然而我们到处传扬，怎么总也输出得……不太好呢？

这却是个概念问题啦。

我们一般念叨文化输出，都觉得外头人不懂文化。净知道中国功夫、中国麻将、左宗棠鸡，不了解三坟五典、经史子集，哼！

然而，其实，其他国家的文化输出，好像也都不是啥经典？

比如：

教科书一定吹嘘过印度人《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》两部史诗屌炸天，然而有几个人读过？

但全世界都吃咖喱，都知道印度人喜欢歌舞片。

教科书一定谈论过英国湖畔派诗人、哲学家培根和休谟，然而有几个人读过？

但全世界都看《哈利·波特》，足球迷估计还看英超。

教科书一定谈论过马基雅维利的思想、布鲁内莱斯基的建筑，然而有几个人认得？

但全世界都吃披萨和意面；哪怕不拥有，但至少知道法拉利、范思哲和阿玛尼。

教科书一定谈论过高乃伊、笛卡尔与普鲁斯特，法国已经算最擅长文化输出的国家了，然而有几个人读过他们的作品？

但全世界都知道埃菲尔铁塔，知道卢浮宫，知道里面有个《蒙娜·丽莎》。

知道瑞士奶酪和劳力士的，一定多过知道保罗·克利的人。

知道瑞典宜家和肉圆的，一定多过知道古斯塔夫二世的人。

能对苏联二战历史如数家珍的，不一定晓得别林斯基和巴赫金。

熟悉韩剧的小姑娘们，对新罗百济渤海的关系就未必熟悉了，甚至不太知道高银这种大诗人。

对日本历史有了解的中国年轻人，有多少不是靠日剧、漫画和游戏入坑的呢？

能报出美国十个以上州名的普通中国人，小一半是靠NBA/NFL/MLB吧？

别说对外文化输出了。中国自己的文化普及呢？

中国人自己，多少人最初知道木华黎、哲别、察合台、耶律洪基、陈永华、郑克塽这几个名字，是靠金庸小说呢？

多少人是因为《三国演义》及其周边游戏漫画，才开始读《三国志》的？

反正我知道，有许多年轻人是因为《秦时明月》才认真啃起了《史记》。

因为《说岳》和《隋唐》，才会开始看《宋史》和两唐书。

21世纪初，许多历史论坛盛行对陈庆之的赞美：不是他们多爱《南史》，而是读了田中芳树的《奔流》。

有些文化输出和传播，是依靠课本教材。但并不是每个人都乐意受教育。

大多数的文化输出和传播，都来自于娱乐内容。比如日本漫画、好莱坞大片、印度歌舞、意大利设计、希腊的旅游海报。

画作可以娱目，音乐可以悦耳，小说电影游戏是精神食粮。

老外喜欢中国功夫，不是因为李小龙们多么大义凛然，多么体现中国精神，而是一代又一代功夫片打得太好看太酷了。

作为中国文化爱好者，当然有资格觉得：“我中华文明浩浩荡荡五千年，尔等为何不好好学习？”

没法子，外国人也不是天生爱学习。

任何一个普通地球人，在寓教于乐的漫画和游戏与厚厚一筐古籍之间，大概率还是选前者的呀。

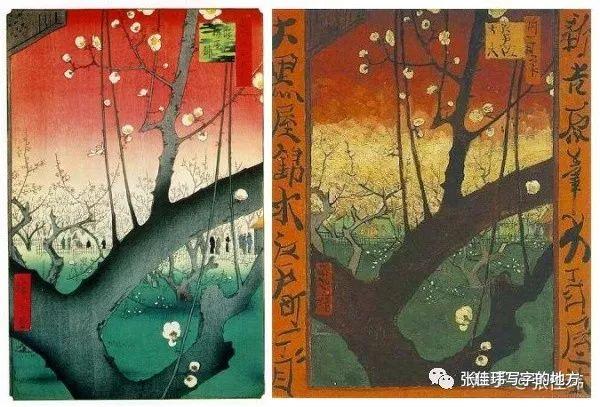
通俗文化，完全可能出来不俗的结果——不能总抱着“你们都要从头到尾严肃”的念头。

实际上，通俗文化可能不够雅，但生命力确实强过非通俗文化。

1860年代，浮世绘流入法国。法国年轻画家比如莫奈们为首喜欢了浮世绘，喜欢了日本文化。



梵高更是学浮世绘发了痴。



印象派就此诞生——没错，高大上如印象派这种载入历史的玩意，也是日本文化输出启迪，法国人自成一派的结果。

而浮世绘在江户时期的日本，本就是街头巷尾老百姓都买得起的版画、海报、明星大头贴。

日本人当时最高端大气的绘画，是狩野派那些位画屏风的——然而现在，全世界人民也不太认这玩意。

高雅当然是好事，但文化输出这玩意，仿佛流水：水向低处流啊。

哪位会说了：那为什么唐朝文化输出，可以让其他国家学汉诗呢？

第一，唐当时太强大，大家群起效仿，邯郸学步。

其二，在那个时代，高丽新罗人学汉诗，就像我们现在背美国流行乐歌词似的。

诗本身是有娱乐性的，诗生命力最强的时代，一定是其最有娱乐性的阶段。

龙榆生先生有过个看法：

从周之风雅颂到乐府到唐诗到宋词到元曲，每种艺术题材最流行的时候，都是适合唱的——宋朝人爱柳永，不是因为他的词多高大上，而是因为适合唱啊。

等这种体裁慢慢地不适合唱了，才有另一种更适合唱的方式发展起来。

四大名著最初是小说，消遣娱乐的，而非读来考公务员的。

汤显祖的不朽作品最初是用来演戏的剧本，不是拿来让人受教育的。

哪怕本国的文化要流传下去，都要讲究寓教于乐，何况输出给他国的文化呢？

想想现在世界上流行的文化输出模式，无论日本动漫、美国电影、意大利饮食、英超，都有个特色：

——哪怕我不太懂该国文化，也能喜欢上：这样的东西，才能流传起来。

——文化传输，得先传输，才能考虑文化啊。

——所以好莱坞搞《功夫熊猫》，熊猫萌，功夫帅；先让人坐下来看得进去，才在电影里穿插各色无招胜有招、无欲则刚之类的东方精神。您可以说这一点都不严肃，但人的传播度就是胜过我们的三坟五典。

——别老指望着人家上赶着磕头如捣蒜地学习自己，您先得让人先喜欢上才行啊！如果您传输的东西，本国人都没那么热爱，怎么能指望外国人热情传播呢？

2018-10-28 20:24

关于清朝奠定中国现代版图的说法

作者：赵皓阳

链接：https://www.zhihu.com/question/49855360/answer/379593246

「清朝奠定中国版图」是一种非常讨巧的说法，因为国土领域本身就具有延续性，同样大可以说秦朝奠定汉朝版图、隋朝奠定唐朝版图、五代奠定宋朝版图一样。虽然说我一贯反对毫无依据的、从所谓的“少数民族劣根性”的角度去批判清朝，但是奠定版图一说，真的就是时间离得近而已。

有一说一，大清朝廷在处理少数民族关系上确实有一套，对于中原王朝在蒙古新疆西藏的政治渗入功不可没。这跟他本身就是少数民族入主中原有关，非常熟悉他们那一套，大概相当于无产阶级先锋队变质之后最知道防罢工一样（大误）……但是清政府然而终究是一个封建朝代，封建时期的国际关系、国土认定跟现代社会完全不能同日而语。别说清朝了，就连民国都称不上奠定中国版图，缺乏一个强有力的中央政府，你所谓的版图什么都不是。奠定当今中国版图的只有中华人民共和国。

作者：兰心蕙质小丑女

链接：https://www.zhihu.com/question/49855360/answer/253460181

先谈观点：谈不上奠定，但是提供了一定的条件。为什么这么说，主要因为以下原因：

首先说清朝本质上是一个旧式帝国，在西方列强强迫下逐渐艰难转型，所以很多主权和领土观念是清末才开始形成的，在之前从帝国角度，对领土和主权的看法是不同于现代民族国家的，其对边疆的治理和巩固更多是出于控制和区隔，而不是开发和充实。

其次清朝本质上是多元帝国，更确切的说是旗（八旗）、蒙（扎萨克）、汉（科举官僚）、藏（喇嘛教）、回（伯克）的五元帝国。这五族既不平等，又相互隔绝。真正在法理上实现五族平等共治的是北洋政府，在实践上完成国家基本统一（不含台湾）和政制基本一元化（不含港澳）的是本朝。

最后清朝对于当代领土的最大贡献就是清末以后接受西方思想，开始逐渐转型，对于边疆的治理也开始近代化，其表现就是对内蒙、新疆、东北、台湾等地的移民，对西南地区的改土归流，这对于改变边疆人口构成和规模，提高边疆经济能力有很大作用，而这的确在很大程度上为后来民国和共和国保证对这些疆域的控制提供了条件。

https://www.zhihu.com/question/60400630/answer/488768285

你知道土耳其吧？清代时候奥斯曼帝国也很强大，和清朝差不多。

但是现在呢？

土耳其敢喊奥斯曼帝国奠定了版图？

2011年的时候，土耳其是作为一个非西方文明融洽地融入英美金融秩序的典范，用来教育中国的。  
所以，你应该明白，我们只能走自己的路，迎接自己的命运。哪怕这命运是残酷的，但由于这命运属于我们自己，我们一定能够看到残酷背后的东西。以国为镜，以史为鉴，而不是某些蠢材把历史和他国的经验当作穿衣指导，严丝合缝，甚至包括复制先进国家的早餐内容——我说的是日本。  
所以，当我们看历史和看他国命运的时候，就跟照镜子一样，镜子本身是没有相的，他只是我们自我的投射而已。镜子不是穿衣杂志，不是服装指导，镜子，就只是镜子而已。  
土耳其这面镜子里，映射出的是一个清末解体，连省自治，满洲+北京独立的华夏世界，这个镜子里的华夏世界里，内陆的十八个省份已经有一半以上失去了政治秩序，汉人的邪教四面横行，满人龟缩在山海关外，被毛熊和美帝的你推我搡搞得生活基本不能自理。欧美的财团不知廉耻地支持满洲共和国内部的蒙古人和朝鲜族人，希望他们尽快独立。  
共和国这面镜子里，映射出的是一个崛起了宗教领袖，经历了28年游击战争，最终攻入君士坦丁堡，再次一统奥斯曼帝国的中东世界，在这面镜子里，君士坦丁堡仍然是世界的中心。帝国的新军来自各个民族，各个信仰，各个部落，但是在真主的剑下统一在一起，向北重新征服巴尔干，和乌克兰接壤，遏制波斯，策动长城以西所有突厥系民族发动宗教革命，吞并埃及，控制红海，整个欧洲在复兴的奥斯曼面前重新颤栗。

2019-3-17 08:09

#### 严格来说，不是中国历史发展不出科学，而是除了西欧（严格来说是英国）世界上所有其他国家和地区都没有/没能首先发展出近代科学，没有是正常，有才是特例，搞懂为什么有比为什么没有更重要

==================================

作者：姜源  
链接：https://www.zhihu.com/question/19696294/answer/622309652

虽然我给

[@归伶昌](C://www.zhihu.com/people/44c667502cfebab98e02744716735911" \t "C:\\Users\\ADMINI~1\\AppData\\Local\\Temp\\_blank)

的答案点赞了，但还是要说几点不同的意见。

大多数人认为科学发展在西方世界存在一条延续的且不断发展的脉络。具体点说就是希腊世界崇尚理性，科学得到发展；中世纪世界神学压制理性思考，科学受到压抑；文艺复兴之后，理性再次复苏，科学得到更大发展。这个线性叙事的结果是，我们可以毫不迟疑的利用古希腊哲学传统解释近代科学的发展，比如归神的答案。但这个宏大叙事遮蔽了若干有趣问题，（1）古希腊的科学发展到了阿基米德时代已经陷于停滞。所谓对知识和世界本源的探索被转化为哲学和神学热情，却并没有持续地为科学发展提供动力；（2）古希腊的科学和近现代意义上的科学在方法论上是相当不同的。近现代科学的重要支柱之一是精确的观察和实验，但这一支柱在古希腊却根本不存在。古希腊时代的科学观察是浮于表面的，观察到一些表面现象之后，古希腊哲学家过快的使用哲学理论对现象进行归纳和总结，当然大多数不熟悉相关领域的人可能从一开始就没有意识到近代科学有别于古代哲学的独特和颠覆性之处；（3）经院哲学鼎盛时代，同样有科学探索和研究，比如巴黎大学的经院哲学家对“抛体运动”和“冲力”的研究对亚里士多德物理学的实质性内容提出了质疑，但这些针对具体物理学规则的质疑没有进一步转变为对亚里士多德物理学内在方法论的抛弃；（4）阿拉伯人在相当程度上继承了古希腊哲学的遗产，并且产生了许多原创性的科学进步，但阿拉伯人同样没有发展出近代科学。事实上，我们所熟悉的线性叙事的最大问题在于无法解释，为什么以现在的眼光看，完全有机会发展出近现代科学的古希腊哲学隔了一千五百多年，才产生了近现代科学。这当中的种种变故可不是一句厚积薄发可以打发的。

另外一个我不太同意归神的地方在于，中国传统哲学思想并没有完全放弃对“世界本源”的探究。先秦时代的儒家思想的确更侧重社会责任，但宋明理学的儒家思想显然包含了更加抽象和玄虚的内容，比如周敦颐的《太极图说》就是在尝试解释“世界本源”。当然以后见之明看，宋明理学对世界本源的探索完全走上了歧途，但如果要说孔子和孟子的理论衍化出和近代科学无关的宋明理学的《太极图说》，那同样可以说柏拉图和亚里士多德的理论衍化出同样和近代科学无关的新柏拉图主义的《九章集》。哪怕是十三世纪巴黎大学的哲学家比如布里丹，在思想方法上也比伽利略或者笛卡尔更像是古希腊传统的正统后继者。所以问题的关键可能并不在于近代科学家从古希腊哲学家那里继承了什么，而在于近代科学家颠覆和革命了什么？

归结起来，知识的探索和对科学的探索并不是一回事。哲学家、神学家同样可以展开严肃和有深度的对知识的探索，但这些探索的内在方法和思想与近现代科学并不相同，甚至更有可能是南辕北辙的。科学研究作为一种方法论产生独立性；科学家群体作为一个有别于高大上的哲学家、或者低下的工匠技师群体，而产生独立性的确被认为是近代科学发展的重要原因，但这一转变是伽利略这代人之后才逐渐发生的。

回到题主的问题，“为什么中国发展不出科学”是一个没法回答的问题，甚至是一个不好的问题。这个问题假设一个文明经历“正常”发展是可以产生近现代科学。然而实际情况却是不仅中国，巴比伦、埃及、波斯、古希腊、古罗马、阿拉伯以及其他所有曾经达到高度发展水平的文明全都统统没有发展出科学，除非硬要说巴比伦、埃及、古希腊、古罗马、阿拉伯、中世纪、近代西欧处于同一根线性的叙事之中。

============

[归伶昌](https://www.zhihu.com/people/gui-ling-chang" \t "https://www.zhihu.com/question/19696294/answer/_blank)

我的思考是，这个关键的转折可能是培根，因为培根要求放弃对虚无的目的因的讨论，因此才让科学家更多地关注物理世界，并且让经验与真理发生关系（阿甘本好像有个文章，谈的就是古代思想中经验和真理的断裂问题）。同时代的伽利略可能也包含了类似思想。而在古代，经验并不是科学，这一点也就导致了物理学在古代西方发展有限，但与此同时数学和逻辑学却高度发达。

但是我觉得，真理（=科学）和经验的断裂其实是这种古希腊传统的一个桎梏，如果能够打破这个桎梏（近代科学），它就可以得到极大的发展。

但关于宋明理学，我的想法是，它是应对佛教本体论的一个产物，目的只是为了捍卫儒家思想。周敦颐和宋明理学的产生并不意味着这些人对本源“本身”有多少兴趣，只是意味着他们意识到儒家思想需要一个本体论基础来和佛教抗衡，这个“世界本源”的解决终究是作为工具而不是目的出现的。

从目的因到动力因的转变差不多花了一两代人的时间，这个是近代科学思想的重要转变。而且不仅是在科学领域，在政治哲学领域同样可以观察到类似的变革。不过培根和伽利略这代人身上发生的转折太多，所以我觉得很难说其中哪一项更“关键”。

至于更加关注物理世界或者说经验主义的产生，我还看过另一个更复杂（以及我没怎么看懂）的解释。《近代物理科学的形而上学基础》认为这个是唯名论的一项副产品。

我同意宋明理学的这个部分是对应和吸收佛教本体论的结果。但要以此说明宋明儒家对世界本源没有兴趣，我觉得就有点“诛心”了，不过这一块我一点不懂。

李约瑟在《中国的科学与文明》发表半个世纪后，出版了《文明的滴定》，关于这个标题，他的解释是：

滴定是用已知浓度的化合物溶液来测定某溶液中化合物的量，前者将后者完全转变为第三种化合物，转变的终点由颜色变化等方式来确定。这就是所谓的“容量分析”或“滴定分析”。……我和我的合作者们在研究中国和其他文化的发现文明史时，总是试图确定年代——中国的第一座运河水闸出现在公元984年，亚述的第一条灌溉渠出现在公元前690年，中国的第一条运河出现在公元前219年，意大利的第一副眼镜出现在公元1286年等等。这样便可以将各大文明相互“滴定”……

显然，李约瑟是相信不同文明间存在的滴定是可能的。否则，李约瑟之问将不能成为一个问题——science是一个从希腊的知识概念ἐπιστήμη出发，最后从法语进入英语的19世纪概念，它的诞生和发展谱系是清晰且全然属于西欧的。**那么，讨论中国为什么没有诞生近代科学的解答只需要一个简单的三段论：科学是西欧的产物，中国不是西欧，所以中国产生不了科学。**至此，为什么中国历史没有发展出科学这个问题，就会实质上成为为什么西欧诞生了自然科学。无论回答是默顿的“清教徒伦理”，还是赫森的“资本主义经济“（或其他），像李约瑟用十五卷著作考察中国的”科学“（我们必须小心使用这个迷惑性的词汇）都只能算作一种文化研究，而“真正”的科学史会被局限在对西欧历史的考察。在这样的滴定中，将是异质文化的溶液与西欧文化的溶液不发生反应，直到整个锥形瓶中几乎是纯粹的西欧文化的溶液，观测的结果也只可能是对近代科学起源地文化的不同层次的还原，比如常见的“形式逻辑与实验精神孕育了自然科学”，乃至河殇式的地理决定论。这样的研究并非无意义，却难以得出服众的因果关系。况且这种还原常常是困难的，亚历山大.柯瓦雷对此评论到：

（关于近代科学起源）的一切解释，无论听起来多么言之成理，最终都是原地打转。毕竟，这对人类思想来说并不是丑闻。存在着不可解释的事件、不可还原的事实、绝对的开端，这在历史乃至人类思想史上是相当正常的。

因此柯瓦雷对科学革命研究的态度是：

在尝试给出一个关于17世纪科学革命历史出现的解释之前（无论它是什么样的解释），我们必须首先弄清楚它的内容。

**因此李约瑟问题的提出只能在一个不同文化背景中的科学具有一定的可通约性下才有意义。**在这种预设下，西欧并不必然是近代科学的起源地，其他文明也有其独自发展出的“科学“，只是在某些因素作用下，科学革命最终诞生在了西欧。研究这些因素，正是掌握了近代科学这一标准样滴定液的科学史家的使命。

然而如果我们认为中国文化发展出了近代科学的原型的话，又将面临这样的困难。**首先，科学本身的边界是模糊的。**我们习惯性接受的叙事（关于这个叙事的问题

[@姜源](https://www.zhihu.com/people/2e88c7922130976c7a0232cb6d4cbf8f" \t "https://www.zhihu.com/question/_blank)

 老师已经有了回答了）：希腊的自然哲学——黑暗中世纪——伊斯兰世界与拜占庭带来的文艺复兴——科学革命，那么除了希腊的自然哲学，中国的“全然异质的“（李约瑟语）自然哲学能不能算作科学呢？希腊化时代亚历山大里亚发达的力学和工程成就有一大部分散失和衰落（讽刺的是传承下来的希腊化时代综合科学后来却成为科学革命的头号敌人），像安提凯希拉装置这样的杰作都难以考证，更谈不上其对科学革命的启发，那我们又如何认为中国的四大发明是一种科学呢？在我们进行这样文明的滴定时，就有了一个预设的工程、哲学和“科学”之间的边界。

**退一步说，即使是某些被我们今天明确接受为真正的科学的科学定律，与其有某种形式上相似之处的，就能被认为是近代科学的原型吗？**勾三股四弦五是毕达哥拉斯定理的原型吗？“一尺之棰，日取其半，万世不竭”是极限概念的原型吗？如果认为只是一个例子而缺少形式逻辑，从而不是“科学”的原型，那我们就又一次回到了西欧，回到了形式逻辑和实验传统造就近代科学的经典叙事中——科学必须按照西欧近代科学已有的进路发展，所以西欧以外的地方产生不了近代科学——这样的循环论证中。

如果我们认为某种意义上的相似可以作为某种科学原型的判据，面临的困难将是这种相似是主观而不可靠的。**首先，我们认为的形式相似完全是从近代科学视角出发的相似性**。留基伯与德谟克利特的原子论也许与物理学的原子论概念相似，但实际上古希腊原子论是对物质的变化和本原问题的回应，而不是对物质结构问题的回应。原子论承接巴门尼德的不变的“是者”概念，影响了柏拉图的理型论。而与柏拉图理型论最紧密关联的科学领域是天文学——从当代视角看是不会认为原子论和天文学有怎样紧密直接的联系的。**其次，什么样的程度算相似呢？**炼丹是近代化学的原型吗？也许是。炼丹能独立发展出近代化学吗？我想大部分人不会给出肯定的回答。

李约瑟给出的理论是停滞论——某种社会或经济原因阻碍了科学的原型进一步发展为自然科学。我们先不论如何找出这样的社会或经济原因（当然我们知道只能与西欧进行对比——这又回到了之前的问题），**这里给出的预设是，近代科学的图景只有一种**，如果这些社会或经济原因不从中作梗，中国发展出的科学也会是如今近代科学的形式。

让我们回忆蒲柏给牛顿撰写的墓志铭：

自然与自然的法则在黑夜隐藏，  
上帝说，让牛顿出世！  
世界一片光。

在这里物理定律是先验的，悬置的和普遍的。科学定律像伊甸园的果实一样等待采摘，而且只有这一个伊甸园。我们认为伽利略发现了自由落体定律，而不是伽利略发明了自由落体定律也是基于这样的预设——即使出现了一个阿拉伯的伽利略或是中国的伽利略，他发现的“科学定律”依然是轻的铁球与重的铁球同时落地，而不是相反。我们无法想象这样一种可能，或者说我们至少无法用语言描述这样的一种“科学”，它是独属于某种除了西欧以外的文化的。**我们难以想象一种以《九章算术》这样的史志体书写出的数学体系，而不是《几何原本》的公理和证明。**能多大程度上想象这样一种异质的科学，取决于我们对文化相对主义的接受程度。

引用《告别理性》中费耶阿本德的说法：

论题1:个人、群体以及整个文明都可能从学习异己的文化、习俗和观念中受益，不论支持他们自己看法的种种传统多么强大（不论支持这些看法的理由多么强大）。例如，罗马天主教可能受益于学习佛教，内科医生可能受益于研究《内经》或偶遇的非洲巫医，心理学家可能受益于研究小说家和演员塑造人物角色的方法，普通科学家可能受益于研究非科学的方法和观点，而作为一个整体的西方文明能够从“原始”人的信仰、习惯和制度中学习许多东西。  
对论题1的回应有一个很宽的谱系，以下是其中的四个：  
A.该论题被拒绝。这发生在一个深入信仰者日常生活的世界观被当做唯一可接受用以检验真理和美德的度量之时。……  
B.该论题被拒绝，但仅在一些特定的领域。这出现在多元文化主义中，包含相互作用微弱的一些部分（宗教、政治、艺术、科学以及私人和公共的行为等），每一部分有一个定义良好和排他的范式所指导。个体被响应地切分为：“作为一个基督徒”一个人可以依靠信仰，“作为一个科学家”ta必须依赖证据。或者作为一个谈起加尔文的历史学家，当评论起处死塞尔维特时：“作为一个人，他并不参保，但作为一个神学家他是冷酷无情的；而他正是以神学家的身份来对付塞尔维特的。”  
C.这是一个更为自由的回应，它鼓励不同领域（文化）间的观念和态度的交流，但却要求它们服从于支配被进入领域（文化）的规则。因此一些医学研究者承认非西方医学观念和治疗的用处，但他们进而要求科学手段发现它们并且必须在他们的帮助下得以证实；它们没有任何独立的权威。  
D.最后是关于我们谱系中极左的观点，我们对此的看法是：即使我们最基本的假定、我们最为坚实的信念和我们最不可置疑的理由都是可以通过与最初看起来纯粹疯狂行为的比较而加以改变——改进，或缓和，或被证明是有关的。

在费耶阿本德的表述中，我们讨论过的态度在B与C之间。

所以，无法对这个问题作出一个简单的回答。这个问题本身有意义的必要条件是如此复杂，以至于单开一个“**问题‘为什么中国历史没有发展出科学’何以可能**”也许是件更有意义的事。

*（*

*[@灰堡魔法师](https://www.zhihu.com/people/2113cef04e21dd91bec4098db17118ef" \t "https://www.zhihu.com/question/_blank)*

*提醒我，这个问题的本意可能是”为什么中国不是西欧“，那我就真的没法回答了。或者说还是应该问：何出此言？）*

我觉得最根本的问题是：中国哲学思想中，科学没有自己独立的价值（内在价值）。科学永远依附于现实存在而存在，从而只具有外在价值或实用价值。而这一依附性导致了，如果生产力没有巨大的、飞跃性的发展，科学就没有办法获得突破性的发展（因此我们不能说中国历史发展不出科学，而只能说中国还没发展出科学就遭遇了西方）。与之相反的是，欧洲（或者整个受两希影响的文化圈）的科学或是具有独立的内在价值（古希腊、文艺复兴（？）），或是虽然名义上依附于别的东西（神），但因为这一所依附的对象本身被定义为无穷，所以具有事实上的独立性。而这一独立性保证了科学（社会意识）可以先于生产力发展水平（社会存在）而向前发展。而科学在中国之所以会长期处在依附状态，本质上是因为中国没有发展出相应的意识形态（中国的政治结构很可能也某种程度上导致了相应的意识形态没有办法产生）。

我们知道，祖冲之在公元五世纪就将圆周率算到了小数点后六位，但是后来为啥没人继续算了呢？

小时候我就挺好奇这个问题，但是一直没找到这个问题的答案。现在我的想法是：小数点后六位已经能够满足那个生产力水平下的所有需要，再继续精确地计算已经没有任何意义了。

这个“没意义”非常重要：大家都不是孩子，都是成年人，小孩可能会指着天空问天上的星星为什么一闪一闪呀？成人不会去问这个问题，除非这个问题能让我活得更幸福——而在传统的（恐怕也是现代的）中国思想中，“了解一个真理”，**就其自身而言（per se）**，并不包含在“让我活得更幸福”这一目标之中，因此，“知道圆周率后面第x位”**就其自身而言**，不能成为一个目的，因此，尽管π的位数是无限的，但是对它的了解所带来的幸福却是有限的——它的限度决定于其与中国思想中定义的幸福的相关程度：也就是说，它可能可以**偶然地（per accidens）**与幸福相关：比如当对π的了解可以如此这般地提高手工艺品的制作精度的时候。而当对π精度的进一步了解已经不会增加这里定义的幸福（边际效用减为0），而计算π只会增加痛苦，那么这一探究活动就必然会停止。同样地，如果有中国科学家在历史上偶然地发现了某一种特定的数学规律（比如勾股定理），但由于对它的扩展性研究没有实用价值，因此对于它的莫名其妙的扩展性研究（比如费马大定理）就不会有人去做。

因此我们发现，尽管任何时候知识和认识知识的能力都是无限的，但当它为有限的社会存在（生产力、政治等等）服务时，它自身就坍缩为有限的，一旦知识满足了特定社会存在的量，它就不再会自动前进。这也就是为什么中国的科学史往往呈现为片段式的状态的原因。

与之相对的是，从古希腊开始，一群人就提出了“探究世界本源”的自由人的根本任务，而亚里士多德更是提出了那句著名的命题“人的本性是求知”。从而，“求知”本身在这一思想中成为了不依赖于生存、繁衍、政治统治或者“特定的人应该承担的职分”而存在的幸福的一个独立部分。“了解真理就是幸福”使得科学不是依附地，而是独立地存在于人的生活中。因此，有别于中国思想，单纯地求知就是一件有意义的事。而由于人的幸福和知识本身都是无限的，这就使得人在这一意识形态的影响下有动力地试图超越任何当下存在来求知。

而追求知识的独立价值的另一个结果是，知识本身，不是被其所依附的对象规定而依照这些具体存在而分类，而是依照其自身，究其本性来分类（比如我们在下面七艺中看到的分类）。从而奠定了当代系统化科学的基础——因为只有系统化地对世界进行把握，我们才能让“把握世界”这一幸福最大化。

另一方面，基督教作为一种发源于犹太教的宗教，本来也是依照闪族传统“坚定不移跟神走”的：人和神处在最恰当的关系——服从——中，就有最大的幸福。但在古代晚期和中世纪与希腊思想的长期斗争与融合后，也不得不接受社会主义改造，从而，神成了名义上的最高领导人，但他并没有事实上改变古希腊的人本质理论和对善和幸福追求的理论。并且他自身的无限性也没有破坏幸福-求知这一组无限性的无限性。

**归伶昌**

为了让这个比较更清晰，我们可以看看古代中国的六艺和西方的七艺的差别：

中国的六艺：礼、乐、射、御、书、数；

西方的七艺（artes liberales）：语法、辩证、修辞；算术、几何、天文、音乐。

这两个学科的划分法恰恰体现了这两种思维下科学的不同地位。六艺是士大夫要承担相应社会责任所应该学习的知识，只有熟练掌握了他们，士才能实现自己的政治理想，这也就是士的最大幸福。因此，这里面的学科都服务于特定的士的职分（比如修身齐家治国平天下），它们本身并不是目的，因此，无论是可能包含科学的射、驭还是数，都仅仅是手段，而不是目的（幸福本身）。它们因此也不会凭借自身而被分类（比如里面包含的相同抽象原理），而是依据其所要满足的作为士的要求（政治事务的不同内容）而被分类。

与之相对，自由七艺并不考虑个人承担的社会责任，只是考虑人如何能够最大限度地实现自身的完满幸福：实践理性上的完满性和理论理性上的完满性。在实践领域：从事政治活动，需要与人交流，参与政治事务，辩论和说服，我们需要文法学、辩证和修辞；在理论理性领域，我们需要认识数和形（算数和几何），需要让算数和几何与时间发生关系（天文，时间中的几何；音乐，时间中的数），从而更全面地认识它们。

在这一对比中我们可以看到，尽管两者的目的，归根到底都是为了追求个人的最大幸福，但由于其根本的哲学基础不同，科学所处的地位就不同。

因此，当我们说（西方）哲学是科学的母亲的时候，我们不一定只能谈一个剥离的事情，我们谈的可能是，科学之所以获得独立性的来源问题。

总结来说，由于中国和欧洲对人的存在和本质、目的的思考的差异，导致了科学的地位和独立性产生了差异，这一差异又影响了科学在东西方的发展进程和存在结构，最终导致了题主的疑问（“为什么中国历史发展不出科学？”）通过上面的分析我认为，中国是可以发展出科学的，只不过比较缓慢，所以被西方超车撞到了，而即使发展出了科学，其形态也是与西方迥然不同的，是一种高度依赖于实践的科学。

补充：

感谢

[@姜源](https://www.zhihu.com/people/2e88c7922130976c7a0232cb6d4cbf8f" \t "https://www.zhihu.com/question/_blank)

 老师的批评，让我发现有一点很重要的东西值得补充，那就是为什么只有到了伽利略时代以后，才有了近代意义上的科学，而不是在古希腊、中世纪或者阿拉伯？

这里的根本问题是科学真理和经验在古希腊思想（以及这一思想影响下的中世纪和阿拉伯思想）中的断裂：经验不能作为可靠知识（episteme）的来源，它只是永恒真理的一个摹本。因此在古希腊知识中看不到发达的物理学和化学、生物学等等，却有发达的数学、几何学，关于乐理的学问，以及逻辑学（中世纪和阿拉伯的逻辑学更是发达），因为它们不来自经验，是“确凿无疑”的知识。

而“对经验的征用，构成了近代科学的基础”（阿甘本），而这一点，在我看来，是对上述希腊思想的发展：一方面，科学家并没有放弃对真理本身的追求，和真理作为幸福一部分的肯定，另一方面，科学家又承认经验与科学真理之间的关系。经验在这一过程中不再作为杂乱无章的废料，而是被要求进行符合科学的整理，这一点或许应该归功于培根。

在这一过程中我们可以发现，经验恰好是作为工具，而不是作为目的服务于真理：既然我们能够得到的“确凿无疑的知识“是有限的，那么我们看看通过对经验的谨慎反思和探究能够获得多少真理。

（参考阿甘本《幼年与历史——经验的毁灭》里面的一些说法。Infancy and History, the destruction of experience, London - New York 1993, 17ff.）

我个人会将近代科学的这一经验转向看作是古希腊思想的自然结果：当我们对真理的渴望是如此没有极限，而传统思想中追求的”可靠知识“似乎又达到了它的极限时，我们自然就想着要突破这一极限，以满足我们真理的更多渴望，而这一突破的方法，就是开辟一个新的领域——将经验划入真理的范围。事实上，后来许多近代科学的突破（复数、非欧几何、近世物理学），又开辟了更多的，既不是经验，又不同于传统”可靠知识“的领域，而这些领域的开拓，根本地还是要回归到那个将对真理的渴望作为人的本质的古希腊哲学思想基础之上。