

引 言

中国历史上对外来文化的吸收最重要的有两次，一次是东汉年间传入的佛教，一次是明清之际传入的基督教。在同这两次异质文化的碰撞、冲突和交流之中，中国文化发生了变迁。

到慧能时，佛变成了禅，禅宗代替了其它宗派，印度哲学融会到了中国文化传统之中。明末清初时天主教带来了“西学”，它受到了实为思潮的欢迎，天学与实学相融不仅从根本上瓦解了空谈心性的晚明阳明心学，也为以后的乾嘉学派的兴起提供了思想材料。

文化和思想的交流从来都是双向的，在古代，由于交通不便，文化的交流受到地域的影响，中国哲学对域外的影响主要在亚洲地区，其中中国哲学对朝鲜、日本、越南的影响是人所皆知的。人航海时期后，随着地理大发现，世界开始了一体化的过程，此间，明清间的文化交流一开始就呈现出了双向性的特点，“西学东渐”和“中学西传”同时进行。17~18世纪中国哲学在欧洲的传播不仅直接影响了欧洲思想的演进，也为日后发展起来的西方汉学奠定了基础。

历史是思想的基础。

通过对这种哲学交流史的研究，我们可以得到以下几点启示。

第一、中国哲学的发展从来不是在一个自我封闭的交往中完

成的。历史告诉我们，没有外来文化的冲击，没有同异质文化的融合，中国文化和哲学决不会是在现在这个样子，中国哲学所以到今天还有它的生命力，就在于它不断地吸取外来文化。中国文化和哲学早已不是在“轴心期”时所确立的那些基点，历史的过程赋予了它新的内容。

可以这样说，不了解中外哲学的交流历程，就把握不了中国思想的特点，不懂得佛教，就抓不住中古时期中国思想的流变，不知道明清之际传入中国的“西学”，就无法梳理清近代以来中国哲学的头绪。

凡有生命力的文化都不会是“独语”的文化，唯有“对话”才能促进思想的发展，唯有宽容才会有文化的繁荣与昌盛。

第三，会通是哲学交流的必然结果。西学和中学何为体？何为用？这个问题争了一百多年也没有弄清楚。80年代“西学热”，有人说只有西方文化才是人类的希望；90年代“国学热”，有人说下一个世纪是中国文化的世纪。三十年河东，三十年河西，越吵越糊涂。

其实答案就在历史中，这根本就不是一个新问题。佛教来自“西国”，天学更是“大西”的利玛窦先生传来，实践证明这两次“西学”的传入在中国也经历了一系列的冲突，但最后的结果是“西学”变了“味”，天竺国的佛教变成了禅宗，罗马的基督教穿上了儒袍。想原汁原味的把“西学”搬到中国是根本不可能的，利玛窦的弟子龙华民一改他的老师所确立的“合儒”政策，结果弄得个鸡飞蛋打，险些被赶出中国。反之，坚守夷夏之别，拒绝外来文化的鸵鸟政策也是不可能的。

这一点汤用彤先生早年就做过十分清楚的论证。他说：“一个地方的文化思想，往往有一种保守或顽固的性质，虽受外力压迫而不退让，所以文化移植的时候，不免发生冲撞；又因为外来文化必须适应新的环境，所以一方面，本地文化思想受外来影响而发生变化，另一方面，因外来文化思想须适应本地的环境，所以

本地文化虽然发生变化，还不至于全部放弃其固有特性，完全消灭本来精神。”这种冲突与融合的结果是：“本地文化思想虽然改变，但也不至于完全根本改变；但是外来思想也须改变，和本地适应，乃能发生作用。”汤先生的这个结论正是对中外哲学交流史的总结。

第三，在历史中发现真理。从理论上比较中西哲学，分析其各自的本质和特点，研究其各自的优劣，这是近年来从事比较哲学的一些学者所努力的。这种研究也的确取得了一些非常有益的、启发人的结论，如西方哲学以主客相分为特征，中国哲学以天人合一为特征；西方哲学重理性，中国哲学重直觉等等。

但仅此还不够，仅用这些结论还不能说明中西哲学实际发生的交流历史，不仅是不能说明历史，甚至历史的实际过程与这种理论的分析是南辕北辙的。

例如 18 世纪欧洲“中国热”时，启蒙思想家手中的思想武器竟是儒家学说，孔子成为伏尔泰心中的圣人。伏尔泰此时对中国文化的认同并不是什么“天人合一”，而是“自然理性”，一个资产阶级的思想领袖怎么会将东方的一种封建意识形态作为自己的旗帜呢？知识论的社会学和空洞的中西文化比较都无法回答。

又如明末儒臣徐光启对天学的解释，清末思想领袖严复对达尔文进化论的解释，五四精英们对康德学说的理解都有一系列的“变异”、“错位”、“文不对题”，但正是这种“变异”、“错位”、“文不对题”，却在中国思想界引起了轩然大波，起到了意想不到的作用。

这就是文化交流中的“误读”，这种“误读”构成了全部的中外哲学交流史，尤其是中西文化交流史。这些“误读”的文本所构成的历史说明了脱离历史过程的那种空洞的比较研究是多苍白和无用。

人在历史中。历史赋予了他解释的“前见”，人不是一个纯粹理念的存在，他首先是被历史的传统和语言所制约的存在。因此，

解释学不是一种方法论，而是回答人的历史文化存在的本体论。

那种脱离中西双方历史，不分古今，把传统现代混为一谈的比较研究，那种把中西双方只抽象为纯粹理念的比较研究都忘记了一个根本点：历史。

我们只能在历史中发现真理，所以没有历史背景的真理都是空洞的真理。在这个意义上，历史塑造了真理。

今天，在告别传统农业社会，走向工业社会时，我们需要重新梳理我们的思想，寻求新的真理，我们只能从我们已有的历史中迈出这一步，开始这种新的历程。中外哲学交流史的价值正在这里。

第一章

汉唐时期中国哲学对亚洲的影响

中国作为东亚文化的中心，在古代一直对周边地区产生着重要的影响。从历史上来讲，中国与周边邻国的交通与交流就十分密切，正是这种通商贸易、人员来往、纳奉朝贡、民族迁移以及征战和讨伐，推动了中国文化与周边地区的文化和思想交流。在这种文化交流之中，中国哲学的精神透过它的典章制度、科学技术、生活方式，在朝鲜、日本、越南产生了重要的影响。

第一节 儒学传入朝鲜半岛及其影响

隋唐时期，儒学思想已经通过各种途径传到了朝鲜半岛。朝鲜半岛各国竞相模仿中国古代典章礼仪及教育制度，学习汉文和儒家经典，大量摄取汉唐儒学思想，并且将其与本民族固有思想相融合，试用于建立理想主义的国家新秩序和王道主义的政治统治，终使儒学在朝鲜半岛定位立足。

一、儒学传入朝鲜

1. 鼎立三分。

朝鲜史料《三国遗事》古朝鲜条云：“周武王即位己卯，封箕

子于朝鲜。”箕子名胥余，原是殷纣王的叔叔，曾任太师之职，因劝谏纣王虐政而被囚。周武王推翻商朝，释箕囚。箕子不忍事二主，去了朝鲜。周武王因而以朝鲜封之。箕子到达朝鲜半岛后，“教民以礼仪、田蚕、织作”，^①为民制犯禁八条法，“……是以，其民终不相盗，无门户之闭”。^②黎庶宁靖，小康太平。

秦始皇统一中国之时，箕子后裔 40 余代的箕否仍在朝鲜半岛北方为王，南方则由众多部落族国家把持。秦末战乱，几万名逃避战争苦役的秦人和一些漂洋过海寻求仙丹的秦人流移到朝鲜半岛南端的“辰韩”部落定居。至今一些史料仍将“辰韩”部落称为“秦韩”，就原于此由。箕否的儿子箕准继位之后，被燕人卫满击败，由海上逃往朝鲜半岛南端，组建了马韩部落。燕人占领朝鲜半岛北部，称“卫满朝鲜”。

公元前 108 年，汉武帝举兵灭掉卫满朝鲜，在卫满地域建立乐浪郡、玄菟郡、真番郡、临屯郡四个汉行政区，实行汉制，统一使用汉文字。与此同时，汉武帝还寻求与朝鲜半岛南部各部落接触。本世纪 70 年代在朝鲜庆丹附近古墓中发掘出来的汉代铜镜、铁器等古物，说明辰韩部落与汉朝早有交往。

玄菟郡郡属高句丽县高氏族首领朱蒙挑头反叛，割据一方，于公元前 37 年摆脱汉的统治，在国内城（今吉林省辑安市）自尊为王，称国号“高句丽”，之后高句丽逐渐向南扩大势力范围，于公元 427 年迁都平壤城。此时朝鲜半岛南部的马韩部落在公元 346 年建立了百济国；“辰韩”与“弁韩”两大部落合并，于公元 356 年建立起新罗国，朝鲜半岛在公元 4 世纪时呈现三分鼎立的局面。

三国始建，最急需的是一套有效的治国安邦的方案。汉唐儒学思想恰恰可以为其指出一条捷径、提供一种方便。而三国均因无本民族的文字而不得不借用汉文字为书面语，这就为儒学在朝鲜的早期传播提供了土壤。

^{①②} 《汉书》卷 28。

2. 盛行朝贡。

自从中国周代建立了宗法封建制度之后，“天子”便对内分封诸侯，对外以“明王慎德四夷咸宾”的王道思想安抚外藩。孔子的学生子夏曰：“四海之内皆兄弟。”荀子亦曰：“四海之内皆一家。”他们大多主张以仁义为本，以德行与征服相结合而实现“王天下”。中国诸侯国以外的四方小国为了寻求大国的保护，也纷纷前来向天子朝贡，“无有远迩，毕献方物”。朝鲜半岛上的高句丽、百济、新罗国依据得天独厚的地理优势，与中国各朝交往格外频繁。据中国《史记》和朝鲜《三国史记》记载：自汉朝到隋朝，三国向中国各朝朝贡 248 次，中国向三国派遣外交使节 20 次；仅从 618 年至 668 年的 50 年间，三国就向唐朝遣使 82 次。朝贡的主要内容是：向天子呈报国政，汇报重大事件，请命国号和王位，派遣留学生，邀请工匠和画师，请求赐恤援兵；进行礼节性访问、祝贺、谢恩、告哀、请婚，向天子进献贡物，领取回赐物。回赐物常有书籍典章经文。三国西行朝贡，具有政治、军事、文化意义，这一外交形式，“使韩国吸收引进了中国文化，并使其成为韩国的文化基础。可以说，这是朝贡的物产品结果，但这并不是朝贡制度产生的最初目的”。^① 中朝的朝贡关系始于 3 世纪，成形于 7 世纪，盛行于唐代，此后断断续续延续到明清时代。通过这一交流途径，汉唐儒学被引进朝鲜。

3. 宿卫留学。

中国的唐朝是一个空前开放的承平盛世，来往于长安的四夷首领们纷纷要求将正亲子弟派到唐朝学习汉文化。唐王接受了他们的请求，为大批公私留学生提供住宿、饮食，将其编为仪仗亲卫，置于国子监学习，称其为“宿卫”留学生。

“贞观五年以后，太宗数幸国学，遂增筑学舍一千二百间，国学学，四门亦增生员……高丽、百济、新罗、高昌、吐蕃诸国酋

^① 全海宗：《论中朝贡关系概观》，第 76 页。

长，亦遣子弟请入国学，于是国学之内，八千余人，国学之威，近古未有。”^①

宿卫留学生的学习期限为 10 年，每 10 年更换一批。唐朝专门为他们设立宾贡科考试制，及第者与国内学生享受同等待遇，被授予官位爵位。发给结业的学生文凭以回国做官，毕业后，他们可按自己的意愿或回国或留唐任职，来去自由。

宿卫留学生长期停留在唐朝，犹如驻唐文化官员一样，在学习的同时担当着文化使节的使命。从另一个角度看，宿卫留学生因为都是各国王亲子弟，所以也可以说是唐与诸夷国维持关系的人质。“宿卫”者实兼有留学生、学者、文化使节、人质、外交官等多种身份。

遵照以夏变夷的古训，唐朝广召“宿卫”学生，欲使中华文化融汇中外，囊括四海，从而达到“天下大治”之目的。朝鲜半岛三国为了直接摄取先进的汉唐文化以治理各自的国家，高句丽、百济、新罗都于公元 640 年分别向唐朝请愿派遣本国王戚子弟入唐太学留学。公元 668 年，新罗国与唐朝军队联合灭掉高句丽、百济，统一了朝鲜半岛之后，新罗国受到唐朝的最惠国待遇，赴唐留学生人数不断增加。到唐朝末期，新罗的宿卫留学生就有 38 人于唐宾贡科及第。其中名声颇大的有慧超、崔致远等。崔致远 12 岁赴唐留学，离家之前，其父勉励曰：“十年不第，即非吾子也，行矣，勉之。”崔致远后来果然不负父望，在唐登科及第。《新唐书·艺文志》中有所记录：“崔致远有《四方集》一卷与《桂苑笔耕》二十卷”，“崔致远以高丽人宾贡及第，为高骈之从待官。在中国亦具盛名，有文集三十卷流传于世”。崔致远之作《桂苑笔耕》后来被收录在中国《四库全书》的四部丛刊，崔致远的名字被录入《中国人名辞典》之中，仅此一例，便可以说明当时三国留唐学生如何“以至诚事中国，梯航朝聘之便相继不绝，常遣了

^① 《唐会要》卷 35。

弟造朝而宿卫入学而讨习以袭圣贤之风化，革鸿荒之俗为礼仪之邦”^①

一批又一批留唐学生功成名就，结业归国，成为三国的大儒学者，名动天下，在朝鲜半岛上为传播发扬汉唐文化发挥了主要作用。

二、汉唐儒学对朝鲜的影响

1. 读书一品。

在三国之中，高句丽最早“立太学教育子弟”。公元 372 年，高句丽小鲁林王二年创办贵族学校，模仿汉代以后的大学制度，以儒学经典的经学、史学为主要教学内容，同时教授汉文字、汉文学。到了高句丽后期，汉学教育就普及到下层。《新唐书》记：高句丽“人喜学，至穷里廝家，亦相务勉，衢侧悉构严屋，号扁堂，子弟未婚者，曹处诵经习射”。高句丽人普遍喜爱读书学习，各村在街旁建私塾，称“扁堂”，未婚青年在此就读习武。所学书籍有《五经》、《史记》、《汉书》、《后汉书》、《三国志》、《晋春秋》、《玉篇》、《字林》、《文选》等。这些书籍中包含了中国古代宗教、哲学、伦理思想的精粹。

在太学中，由五经博士任教、由学长一人及书记官若干名管理学校。所谓五经博士，是指精通儒家经典的专家学者。汉武帝罢黜百家，唯承认孔子删定的五经为经典，指定五经博士专门研究并担当儒学经典的教授。《梁书》百济条记：“百济遣使臣往梁，献百济物产，并请求涅槃经义及毛诗博士，另亦邀工匠、书家，王首诺。”这里所记“毛诗博士”即指五经博士。百济从梁朝聘请五经博士授课，培养出了本国的五经博士。《三国史记》百济本记说，百济开国以来，未有以文字记事，至是得博士高兴，始有书记。百济有了五经博士

①《三国史记》卷 12。

之后，开始由五经博士高兴等用汉字书写。日本古书记载，最早将汉字和五经传往日本的是百济的五经博士王仁。

新罗国统一了朝鲜半岛之后，于公元 680 年建立了国学。公元 788 年，“……始定读书三品以出身，读春秋左氏传，若礼记，若文选而能通其意，兼明论语、孝经为上，读曲礼、论语、孝经者为中，读曲礼、孝经者为下。若博通五经、三史、诸子百家书者超擢用之。”新罗国学中设置的读书三品科如下：

上品科：需精读《礼记》、《文选》、《论语》、《孝经》、《春秋左氏传》。

中品科：需通读《曲礼》、《论语》、《孝经》。

下品科：需通晓《曲礼》、《孝经》。

由此可知，新罗国学的主要课程是儒学经典，其中又以《论语》和《孝经》为必修的基础课。所有的学生都必须精通这两门课，然后才能进一步读《春秋》、《毛诗》、《礼记》，进而由经学扩展到文学、史学、医学、天文学、数学等多种学科。能够精通五经、三史、诸子百家者会被国家优先选用，如此将修学者分为上中下品来判定其学习水平，来决定是否为国家所重用。将《论语》与《孝经》为教学基础课，使人知“仁”而知己而忠君；知“孝”而知伦理而知人。直到宋明理学传入朝鲜后，高丽朝末期，《孝经》才被《小学》所取代。

在研究儒学经典方面，“新罗薛聪以方言解九经，又以俚语制吏礼，行官府公簿”。^①三国时借用汉字为书面语，而口语则使用当地语言。为了普及儒学经典，薛聪用地方语言标示汉字的“吏读法”，注释了《诗》、《书》、《易》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《公羊传》、《穀梁传》、《左氏传》，成为朝鲜注释儒书第一人。

2. 忠孝立国。

朝鲜史料《三国遗事》卷三记载：“……王又念欲兴邦国，须

^①《艺文考》。

先风口道，更下令选良家男子有德行者，改为花郎。”“……聚徒选士，教之以孝悌忠信，亦理国之大要也……”新罗国真兴王为了培养振兴邦国之栋梁，便在全国选出几百名品德高尚、品貌端正的青年男子，称为“花郎”：将他们组成一个修行团体，叫“花郎团”，“以孝悌忠信、五常、六艺、三师、六正教之”。花郎所修行之道叫做“花郎道”。这里所谓“五常”，指仁义礼智信的道德规范；“六艺”指礼乐射御书数的技能；“三师”指太师、太傅、太保三种官称；“六正”指圣良忠智贞直的行为品质。

25岁去中国留学的新罗圆光法师精通三藏和儒学，他曾为花郎徒受戒：事君以忠、事亲以孝、交友以信、临战无退、杀生有择。这“事俗五戒”后来被称为花郎道的道规，从中可以看到花郎道思想的源流：勇敢、正直、孝顺源于朝鲜固有的民族传统；不杀生出于佛教的慈悲为怀；忠孝、信义、礼智出于儒家的伦理道德，其中儒家的道德观念占据主要位置。花郎道精神体现了固有思想与外来思想的合流融汇。

花郎团的修炼方法具有浪漫特色，他们“或相磨以道义，或相悦以歌乐，游娱山水，无远不至”。^①花郎徒们共同切磋道义，并躬行实践，在修炼中培养好善憎恶、忠孝观念，磨炼成人格完备的有用之材。他们还以歌舞诗乐来陶冶其情操，培养乐天精神。朝鲜民族美的情操、爱的情感、爽直开朗的民族性格皆出于花郎道精神。花郎是新罗国理想人格的楷模，是人人仿效的样板。花郎徒们常常结团远行，游遍祖国的名山大川。在绿水青山中激发出爱国爱民的情感，使花郎徒们的眼界从家庭扩展到国家，使他们的思想观念由小家到大家继而转变到国家，从而产生以国家兴盛为己任的责任感。在国家危难之时，花郎徒们能挺身为国尽忠而不顾个人安危。“贤佐忠臣从此而秀，良将勇卒由是而生”。从中“知其入邪正”之后，“择其善者，荐之于朝”，新罗因而人材济济，

^① 《三国史记》新罗本记 4。

国民精神焕然一新，国势大振，最终借助唐朝势力战胜了强大于己的高句丽和百济国，于公元 668 年第一次统一了朝鲜半岛。

3. 修己以安百姓。

公元 568 年，新罗真兴王在巡视边境时立了许多境碑。“黄草岭碑”上刻有：“纯风不扇，则世道乘真，玄化不敷，则邪为交竞，是以帝王建号，莫不修己以安百姓。”其中“修己以安百姓”，出自《论语》，这说明真兴王已经掌握了儒学的政治思想的根本，即民本思想。

开创新罗统一大业的文武王在临终前留下遗言：“朕身后愿为护国大龙，崇奉佛法，守护邦家。”曾有一法师疑问：“龙为畜报何？”文武王答曰：“吾厌世间之荣华久矣，若鹿报为畜，则雅合朕怀矣。”

文武王信仰佛教，他发誓愿死后让人们将自己葬于祖国的海边，使自己来世变成一条护国龙，来守卫国家海疆，保护人民生活安定，防止倭寇的入侵。他在遗嘱中还讲到：“朕于百姓，减赋税，轻徭兵与徭役，足民生，安百姓”，“使国家经济富强，无罪犯”。文武王相信佛教的涅槃果位，但他宁愿倒着轮回，也坚决地希望将自己的来生变为一条龙的原因就在于此，比起个人的安危幸福来，文武王更关心保国安民的大事，他至死不忘减轻人民的徭役疾苦，他厌恶“世间之荣华”，为了国家和人民的利益，个人的一切包括宗教信仰皆可抛弃，他甘愿成为守护人民的龙，不去求个人的来世解脱，真正是“非欲受世人服侍而生为王，乃为服务万民而生为王者”。他既是支配人者的君主，又是服务于人民、献身于国家的真正王者。他在遗嘱中所说的“崇奉佛法”，不过是想借以说明他实践儒家王道政治理念、民本思想的坚决和彻底性。文武王虽没有去西方净上世界，但他葬身的东海边，至今仍是朝鲜人朝拜祖先的圣地；他献身的事迹永远是朝鲜人民进行爱国主义教育的典范。

金石稷谏真平王一事也是人们交口称颂的君臣之义的范例。

真平王好狩猎，常因此而不理国事。金石稷上谏曰：“……书（书经）曰，内作色荒，外作禽荒，有一于此，未惑不止。由是观之，内则荡心，外则亡国，不可不省也，殿下念念！”金石稷向王讲覆舟覆舟之理，王亦不听。金石稷便留下遗言而后使人将自己埋于王狩猎的路旁。王狩猎行到此处，问明事由，涕泪滂沱，由衷感叹：“夫子忠谏，死而不忘，其爱我也深矣，若终不改，其何颜于幽明之间耶！”自此，王终身不猎。

“修己而治人”的思想在新罗统治阶层单体现在正君心、正臣心以安百姓上。当时广为流传的安民歌中叫道：“君者，父也。臣者，慈母也。百姓者，愚昧无告之婴孩也，百姓将知其所爱，飘摇流荡之庶民，浴君臣之爱，引导我吧——。”百姓视君为父、臣为母、国为家。君爱民，臣忠君，民泽恩而颂。人际关系按照儒家政治理念而协调，形成父母之邦，民安国泰，百姓刻骨铭心、心融神会：“舍弃此土将何往？将知心怀国家，君君、臣臣、民民，则国将太平！”

三、早期朝鲜儒学的特点

1. 文者道之器。

朝鲜半岛上的三个古代国家都因无自己民族的文字而借用汉文字进行对外交流，对内普及文化教育，用汉文创作文学作品，记录各自的历史。高句丽早于百济、新罗建国，而且是在原来汉朝统治区域内建国，所以一建国就已经具备了一定的汉文基础，“国初始用文字”，用汉文记《留记》百卷。为了普及汉文，官办“太学”，民办“扁堂”，学校中所使用的教科书是汉代以后中国各朝皇帝赐赠的书籍，或是朝鲜人从中国购得的《五经》、《史记》、《汉书》、《字林》、《千字文》等汉学和儒学经典著作。三国人在普及汉文字的教育中，渐渐习得儒家的教育、伦理、礼仪思想和政治理念，并且引起了相当的重视。到了三国中叶，汉儒典章制度

已成为学习重点，此后逐渐向经学研究方面发展。朝鲜学习引进儒学并非最初的目的，而是由输入汉字而导致的最终结果。所以最初使用普及汉字，首先注意的是汉字字、辞、义及汉诗辞章的学习。儒学经典作为教科书输入太学以后，儒学在朝鲜才逐渐发挥了社会教育机能。韩国有名的儒学者柳承国教授说：“……儒学思想以帝王之学提供治国原理，并担当着人间教养的教育思想以及伦理、道德的角色，而这些主要皆通过儒教经典而习得。尤其汉文的传来，形成古代文化发展的契机。不管是外交文书的交换、诗文的制作、历史的记录等，皆有划时代的贡献。”

早期的朝鲜儒学是以汉字、汉文为学习重点的，对儒学只是一个初期学习、理解阶段，在理论上没有更深层次的研究。

2. 以道与治。

“以道与治”是高句丽开国君主东明王给儿子留下的遗嘱。以道与治即文治，非以力而治。高句丽人本为游牧民族。“其人性凶急，喜寇钞”，“国人有气力，习战斗”。^①东明王被众人喻为“朱蒙”，就是因为东明王从小能弓善骑，百射百中。人们习惯将勇敢善战的人称作“朱蒙”。在古代部落争战中，朱蒙是人们心中的领导者。“朱蒙”初以武取国，重武轻义，直到接受了汉唐文化，认识到一种比武治更有力的先进的治国方法之后，才开始尝试使用文治的方法，此时朝鲜民族正处在一个由狩猎为主向农耕社会转变的过程中，对早期儒学的吸收，无疑促进了这种文明进化过程，并且还改变了古代朝鲜人的气质，使古代朝鲜人由勇猛强悍转向文质彬彬，由重武轻义转向文武并重了。但是，古朝鲜人当时对儒家的王道思想、文治理论并没有理解得那么透彻，“以道与治”只是东明王为后人指出的一个方向、一种理想。此后，历代君主便努力沿此方向去追求一种理想主义的大同国家。

朝鲜三国初呈原始生活状态，“其俗少纲纪，国邑虽有主帅，

^①《魏志·高句丽条》。

邑落杂居，不能相制御，无跪拜之礼。居处作草屋土室，形如冢，其户百上举家共在中，无长幼男女之别”。^① 三国中期开始尝试行儒学，序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别，风俗大有改进。如百济国，“若朝拜祭祀，其冠两陌加翅，成事则行拜谒之礼，以两手据地为敬，妇人衣以袍而袖微大，在室者，编发盘于首后，垂一道为饰，出嫁者，乃分为两道焉”，“其刑罚，反叛、退军及杀人者斩，盗者抚其赃两倍征之，妇人犯奸者，没入夫家为婢，婚娶之礼，略同华俗，父母及夫死者，三年治服”。^②

在政治制度方面，三国多仿效中国。高句丽建国初即颁布了律令，其法源于周礼；百济王模仿中国“六典”设六佐平和十六官阶品，以六大臣分掌国务，将全国分为二十二个檐鲁，“所治之城名为罔麻，称邑为檐鲁，此乃同中国之郡县，其国之檐鲁皆分举王族子弟或宗族……”百济还使用中国历法。新罗建国初时实行集体领导制，“官凡十有七等，事必众议，号‘和白’，一人异则罢……”事事由六部村长拜天神而定夺。这种被称做“和白会议”的方式后来改为“南堂制”。“二十八年春正月，初吉，王服紫大袖袍，青锦袴，金花饰鸟罗冠，系皮带鸟韦履，坐南堂听事”。^③百官众臣穿中国官服升堂问政，问政处所称“南堂”，又称“都堂”。到后来的高丽朝时改称“都评议使司”了，李朝时代又叫“议政府”。

“南堂”之称谓来自“明堂”一词。《礼记》明堂篇中的“明堂”是祭天奉祖、诸侯相会、进行各种大典的场所。《礼记》中说“明堂”指南向之屋，非南之屋的南室即是南堂。《周易》说卦篇中曰：“圣人南面而听天下。”新罗的“和白会议”与“南堂制”明显不同的是封建君主的专制的加强。

接受了早期儒家思想后，朝鲜三国的民间信仰逐渐由山神、天

① 《三国志·乌桓传》

② 《周书》。

③ 《三国史记》新罗石尔王 28 年条。

神、多神信仰转向对君主、英雄、祖先等人间神的信奉，“其俗多淫祀，事灵星神、可汗神、箕子神，国城东有大穴名神隧，皆十月，王自祭之”。^①最初人们的祭祀场地是大自然间的山下或河边，后依礼将祭场移至屋内，在庙室内设先祖牌位供奉之。人们认为神意取决于王之德性如何，王是否能够率民循天意而动。每逢大事，均要汇报于神。如新罗文武王统一朝鲜半岛后即位时，首先率文武众臣叩谒先祖庙，告曰：“祇承先志与大唐同举义兵，问罪于百济、高句丽，元凶伏罪，国步泰静，兹敢控告，神之听之。”

3. 网罗四方。

唐玄宗曾下诏书称赞新罗是“仁义之国”、“衣冠知奉礼”、“忠信识尊儒，诚矣天其鉴”^②位于朝鲜半岛南侧的新罗国从地理位置上看距中国战国时期的齐国较近。新罗的学术思想有可能很早就受到过齐国“稷下之学”的影响。因为早于《史记》提到朝鲜的史料是稷下学者所作《管子》篇。新罗早期无固定国名。《晋书·张华列传》说：“东夷马韩、新弥诸国依山靠海，去州四千里，历世来附者二十余国，并遣使朝献……”这里的“新弥”推定为新罗。直到智澄王四年才“复国号新罗”。新罗的含义是：“新者，德业日新，罗者，网罗四方。”^③这里所言“德业”出自《周易》乾卦九二：“……君子进德修业，思信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。”“日新”一语出自《周易》大畜卦：“大畜，刚健笃实，辉光日新其德，刚上而尚贤，能止健，大正也……不家食吉，养贤也……”新罗的“罗”字所具有的“网罗四方”之意便是由“德业日新”中推出的大畜精神。

齐国的百余年间，君主好广招天下贤人聚众讲学，“不治而议”。不少名儒集聚稷下学宫而形成了一个文化中心，指导围略大策的理论方针多出自稷下学者之笔。这种行德业、尚贤养贤之风

① 《旧唐书》高句丽条。

② 《三国史记》圣德王条。

③ 《三国史记》卷 4。

也影响到了新罗。新罗花郎徒的聚集修炼，正是新罗受到大畜精神的启发而养贤育材的举动。“王又念欲兴邦国，须先风月道”，“聚徒选士……亦理国之大要也”。待养精蓄锐、刚健笃实之后，新罗便一举灭掉高句丽和百济，统一了半岛，真正“辉光日新其德”，创下了历史功绩。

尽管新罗第一次统一了朝鲜半岛，在朝鲜历史上具有不可磨灭的功绩，但是后来的朝鲜学者对此却贬褒不一。其原因是因为有一些学者认为，新罗过于亲唐而丧失了民族自尊，过于慕华而险些被同化。如柳承国教授的评论：“新罗知识人鼓吹儒学思想，孝顺父母，为国尽忠，临战不退，于信义社会的形成，担当了肯定的角色。但是在……倾慕语文化之余，易忘却自我文化的固有性与特殊性，而事实上确有过分被外来文化同化的倾向。”由此可见汉唐文化对朝鲜半岛的深远影响。

第二节 儒学传入日本及其影响

儒学传入日本，是同汉字传入日本同时开始的。就是说，中日文化的交流，发轫于儒学传入日本，中日文化交流史当以此为开端。

中国的儒学作为一种先进的异质文化，传入日本之后，经过初传、发展、吸摄和融合，在异国历史文化和习俗的培植和浇灌下，不断地生长发育，最终成为日本民族历史文化中一枝璀璨的花朵。

儒学东渐日本，最早是以朝鲜为媒介而进行的。大约在公元284年，百济使者阿直歧到达日本，并成为日本皇子的汉学老师，主要讲授儒学。次年，经阿直歧推荐，百济博士王仁前往日本，带去《论语》10卷和《千字文》1卷，日本应神天皇之子稚郎子拜

王仁为师而学《论语》，这是中国儒学典籍传入日本的最早记录。后来皇子稚郎子与他哥哥大鹫鹫之间推让皇位一事，被认为是受了《论语·泰伯篇》思想的熏染与影响。自应神天皇至推古天皇的 300 年间，以《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》等儒学典籍为中心的中国古代思想文化，通过朝鲜半岛，从东亚大陆逐渐传到了日本。百济的五经博士到日本，肩负有为宫廷宣讲儒学的任务。

由于皇族阶层在接受儒学教育中对儒家文化的认同，从 6 世纪开始，宫廷决定把儒学教育范围扩大到宫廷官吏，但是这种推进在贵族统治阶层和官吏阶层中是缓慢而乏力的。是推古天皇时期的圣德太子（574~622 年）扩展了儒学的关联范围，使它超出了文学研究的界限。圣德太子使儒学成为处理社会伦理的正统学说，从而把儒学研究提升为灌输和传播民族意识的工具。他的著名的《十七条宪法》于 604 年颁布。从政治方面表述了儒家道德准则（只有少量条款例外，如第二条“笃敬三宝”）。宪法以儒家思想为基调，以官吏为对象，规定了君臣、臣臣、臣民之间的伦理道德。其中大部分条款直接反映了儒家思想的影响，并能从儒学典籍中寻找出文字渊源来。如第一条中“和为贵”，出自《论语》“礼之用，和为贵”；“上下和睦”出自《孝经》“民用和睦，上下无怨”；第二条中“君则天之，臣则地之”，本自《左传》“君天也”；“天覆地载”，本自《礼记·中庸》“天之所覆，地之所载”；第四条中“上不礼而下不齐”，本自《论语》“道之以德，齐之以礼，有耻且格”；第六条中“无忠于君，无仁于民”，本自《礼记·礼运》“君仁臣忠”；第九条中“信是义本”，本自《论语》“信近于义”；第十二条中“国非二君，民无两主”，本自《礼记》“天无二日，土无二王”；第十四条中“五百岁之后，乃今遇贤”，本自《孟子》“五百年必有王者兴”；第十六条中“使民以时”，本自《论语》“节用以爱人，使民以时”。《十七条宪法》提倡为官者治心、治身，劝善惩恶，背私向公，以礼为本，着意灌输儒家的政

治道德和国家意识，为大化革新奠定了思想基础和理论基石。可以说，圣德太子力图用儒家的伦理来作为社会秩序的规范，如所倡导的和谐、礼仪、忠诚、仁慈、正直、勤勉、公正等，无不是儒家的美德。通过圣德太子的努力，儒学在日本成为关于治国方略的政治学说和关于政治文化的教育范本。

当然，《十七条宪法》虽然以儒家思想为纲，但并非是把儒家的修身齐家治国平天下那一套原封不动地拿来，而是为我所用，严格选择。比如用上权神授说来加强天皇的地位，却排除了有德者可以为君的思想。皇帝不是有德者居之，而是只有具有血统渊源的皇子皇孙才能居帝位。

自应神天皇至推古天皇的 300 年间，以儒家文化为主的中国汉魏文化经朝鲜半岛传入日本，使日本历史上出现了第一次吸收外来文化的高潮。受中国儒学思想的冲击，日本历史演进的时代变化发生了巨大的影响：日本社会由野蛮阶段进入了文明时代，从原始社会进入了奴隶社会。日本学者太宰春台（1680~1747 年）对儒学传入日本的影响作了如此论述：日本原无道，因为所谓仁义、礼乐、孝悌等字全无日本语发音，亦因无礼义，古代天皇有以兄弟姐妹或叔侄结为夫妇。因中华圣人之道传布此国，于是此国人知礼义、识人伦之道而不为禽兽之行。^①

从 7 世纪开始，中日两国互派使者，打开了两国文化交流的直接通道。公元 607 年，日本首次正式派遣小野妹子为遣隋使。翌年，隋炀帝派遣文林郎裴世清为答礼使陪小野妹子返日。隋使归国，日本又派遣小野妹子送之，并以留学生南渊请安、高向玄理等 8 人从行。在第三次遣隋使之后 4 年，隋王朝匆匆而亡。隋代的中日文化交流，规模和频次都不算大，但隋使和遣隋使为日本带去大量的中国文物礼品，其中包括部分儒家典籍，这些以儒学典籍为主的中国文明在日本上层社会产生了一定影响。

^①太宰春台：《辨道书》，转引自今井、小泽编《日本思想论争史》214 页。

中日频繁的大规模文化交流始于唐代。远在大化改新之前的623年，自唐回国的留学僧惠齐、惠光、医惠日、福因等上奏朝廷说，在唐的留学生均已学业成就，应予召回，并特别建议说：“大唐国者法式备定，珍国也，常须达。”朝廷接受这一建议，经过一系列的准备之后，终于在7年之后的舒明天皇二年（630年）派出了第一次遣唐使。此后至公元894年，在264年间共任命遣唐使18次。

遣唐使团初期每次二三百人，进入8世纪后每次一般为五六百人，文化交流也最盛。特别是733年和752年的两次遣唐使团，名彪史册的人物鉴真、道培、善提仙那、藤原清河、阿倍仲麻吕、吉备真备、玄奘等，都是在这一时期互往的。此时正值盛唐时代，大唐帝国吞吐文化的能量极大；日本则正值大化改新后所谓“律令制度”蓬勃向上时期，摄取先进文化的胃口极佳。可以说，盛唐时期是中日文化交流长河中的浪峰上的浪尖。之后盛唐渐衰，经安史之乱、藩镇割据和朋党之争，大唐国势江河日下，逐步丧失掉昔日的丰采。就日本而言，大化改新后急需的“成套”封建制度已基本输入完毕，而在大量摄取之后便需要停下来咀嚼和消化，唐风文化开始向国风文化过渡，于是遣唐使的规模和阵容日趋缩小，直至宽平六年（894年）停派。

遣唐使团的成员都是经过严格选拔的饱学之士和有某种高超技艺的人才，特别是使团大使、副使、判官、录事四官的选任更为谨慎。他们除具外交才能外，还须有堂皇的仪表，优雅的风度，以及有关中国的知识和礼仪方面的较深修养。使团中有许多具有留学中国的经历，堪称当时的“中国通”。如第二次遣唐使高向玄理曾在隋留学35年，后来成为大化改新的最高政治顾问。第十次副使吉备真备曾留唐17年。此后任过大使的藤原常嗣游大学，通“史”“汉”；石上宅嗣酷爱儒家经史典籍；菅原清公精通儒学，后作了仁明天皇的侍讲。

遣唐使在文化上的主要任务是考察、学习和引进大唐文明。书

籍是传播文化的最重要的媒介之一，尤为遣唐使所重视。据《唐会要》载，开元十九年（731年），四库书总数达 8.9 万卷，其中经库 13752 卷，史库 26820 卷，子库 21548 卷，集库 17960 卷。第十次遣唐使在长安期间，唐玄宗命朝衡陪同，参观了府库所藏典籍。采购图书也是遣唐使文化活动的内容之一，第二次遣唐使吉士长丹等因从唐带回大量书籍而得到天皇赏赐。第八次遣唐使多治比县守将唐朝廷所给赏赐“尽市文籍返海而还”。^①多治比县守所购书籍的具体类别不详，但根据他酷爱儒学的兴趣推断，儒家典籍当为首选书种。多治比县守在长安出使期间，曾要求“儒士授经”，唐玄宗为此下诏，令四门助教赵玄默去鸿胪寺（宾馆）为他专门讲授儒学。

除遣唐使外，儒学输入日本的另一条传播渠道是留学生。唐帝国以高度发达的文化吸引着四周国家和地区，外国留学生源源不断地被派遣前来学习。派遣留学生最多的国家，除了新罗就是日本。据推测，日本遣唐使团大体有 12 次送来了留学生，人数约 300 人。

遣唐留学生的选拔和遣唐使的选拔有一些共性的条件，如学术修养较深、仪表端正等，但有一点有质的区别，即遣唐使注重门第，而留学生却很少有出身权门望族者。《慈觉大师》载：“近者朝廷遴选遣唐留学生，随业择人。”可见择人的主要标准是学业上堪造就者。

留学生入唐后，一般在国子监深造。国子监是当时的最高学府，设在洛阳的叫东监，设在长安的叫西监。国子监下设六学馆：国子学、太学、四门学、律学、书学、算学。其中律、书、算三学馆是培养专门人才的，除必修儒学经典外，着重学习有关专业知识。国子学、太学、四门学主要学习儒学典籍，是培养通材的。但是，入国子学者须是三品以上显贵的子孙，“外藩”学生非皇子

^① 《旧唐书·倭国日本传》。

王孙不得就学。四门学收七品以上低级官吏子弟入学，留学生就读又不合礼仪。因而外国留学生大部分进入供五品以上官僚子弟就读的太学学习。王谔《唐语林》卷五为证，“太学诸生三千员，新罗、日本诸国，皆遣子入朝就业”。

包括国子监在内的唐时学校，授学内容主要分为四类：大经，有《礼记》和《春秋左氏传》；中经，有《诗》、《周礼》和《仪礼》；小经，有《易》、《尚书》、《春秋公羊传》和《穀梁传》；《孝经》和《论语》独为一类。大、中、小经为选修课程，不过须按规定进行搭配修读。而《孝经》和《论语》则为公共必修课，每人均须修读。^①留学生在国子监修学的科目也以此为主。

可以看出，唐代尽管扬道降佛，但正规的学校教育完全由正统的儒学统治着，正规教育的主要科目是清一色的传统儒家典籍。凡入唐学习先进的封建文化的留学生，接受最基本的教育就是儒学。国子监的留学生只有在通晓儒家的五经大义之后，才能根据自己的兴趣和研读侧重点，另学其他专业知识，如文字学、诗歌、天文、历法、军事、音乐等。

留学生学成回国时，不仅带回了自已学得的儒家思想和其他专业知识，而且带回了大量的儒学典籍和文物。神护景云三年（769年），据大宰府报告，府库内藏有五经等书。^②贞观十七年（875年）冷泉院失火，图书损失惨重，但在失火后16年的891年，据藤原佐世撰成的《日本国见在书目录》，日本收存的汉籍数量仍很可观：计分为易、诗、乐、孝经、尚书、礼、春秋、论语、小学、正史等，共有16790卷。这些汉籍大部分是遣唐使和留学生携带回国的。

遣唐使和留学生在儒学的传播、对日本社会的影响等方面有较大的差异。遣唐使团的成员大多出身于高门望族，是上层官僚

^① 《文献通考·学校考》三。

^② 《续日本纪》神护景云三年十月甲辰条。

的子弟，入唐深造具有很强的目的性。特别是遣唐使团的官员，不少人回国后出任朝廷中的重要职务。如吉备真备任右大臣，粟田真人、多治比县守、多治比广成、藤原葛野麻吕任中纳言，藤原马养、朝野鹿取、藤原常嗣任参议，菅原清公任式部大辅、文章博士等。还有不少任中央或地方各级文武官员的。由于他们能不同程度地接近朝廷政治中枢，所以他们能够将入唐期间学得儒家文化变通融会到日本的各项制度和政治施策中去。如作过遣唐使随员的伊吉博得，在制定《大宝律令》上发挥了很大作用。作过进唐副使的吉备真备在右大臣任上，和人和长冈一起，删定了《养老律令》，改正了条文中相互矛盾或不尽适当的地方。而留学生由于出身门第偏低，回国后大多官运不佳，由朝廷安排在教育、医药、刑律、艺术等不同部门供职。所以他们传播儒学的方式主要是通过学术渠道和教育途径，对儒学在日本的学术层面交流和民间普及都发生了巨大的影响。

日本对汉唐儒学的全面移植，使日本社会发生了脱胎换骨的改造。

1. 儒家文化对日本政治制度和经济政策的影响。

7世纪上半叶，日本社会的内部矛盾日趋激烈，隔海相望的唐帝国对高句丽发动的大规模战争又对日本产生了巨大的震动。日本社会的上层集团终于看清了“法式备定”的唐帝国为他们提供了现成的可资学习的榜样。圣德太子时代为此以国家规模组织了大批的留学生西赴大唐，学习的首要任务就是掌握和谙熟中国儒家文化孕育出的封建政治和经济制度。从645年开始的大化改新历时半个世纪，是儒学为核心的中国封建文化在日本的生根期。由唐归国的留学生高向玄理和僧旻成为改新政治的主要设计者，他们参阅了唐朝的政治制度和经济政策，具体制定了改革的方案。改革的主要成果为：（1）废除了皇室、贵族私有土地和人民的部民制度，实现了土地国有。（2）实行了班田制和租庸调制。（3）建立了中央集权的政治制度。

班田制完全是模仿中国北朝以迄隋唐的均田制。但它对日本社会的意义却要比均田制在中国社会的意义深刻得多：均田制不触动原来的土地制度，只是把国家手中控制的无主荒地加以“均”授，而班田制却要从奴隶主贵族手中收缴土地，并将其变作国家的“公田”重加班授。改新之后，国家成为最高的地主，而“公民”则变成国家的依附农民。这种生产关系的质变使日本社会由奴隶制过渡到封建制，是社会形态的更迭。班田制作为一种新的土地制度被推行，必须首先编定全国的户籍，户籍每 6 年编一次。凡 6 岁以上的男性公民，班给口分田二段（合 21 公亩）；女子则班给男子的三分之二；奴婢和家仆班给公民的三分之一。与班田制相配套，租税实行租庸调制。

日本仿照唐朝建立起中央集权的政治制度，构筑起完备的天皇制官僚体系。中央政府设立“二官”、“八省”、“一台”。“二官”是神祇官和太政官。神祇官负责祭祀天皇祖神和其他神祇，并掌管全国神社，其长官叫神祇伯。太政官是行政机构，设太政大臣总管政务，其下又设左、右大臣等。太政官下辖中务、式部、治部、民部、兵部、刑部、大藏、宫内 8 省，各省又下辖若干寮、司，分理其政。此外，设弹正台，负责官吏的监察和监督。

地方行政组织为国、郡、里。全日本置 60 余“国”，长官叫“国守”，由中央贵族中任命，全面掌管国内的行政、审判、军事与警察等权。国下置郡，首长叫“郡司”。郡内的基层组织叫里，每里辖 50 户。里有里长，多以农村富豪担任。每五户居民组成一保，设保长一人。保内居民在治安和纳税上负连带责任。

在九州大宰府，作为特别行政区。下辖 9 国 2 岛。长官叫“帅”，副手叫“大貳”。因系外交、国防重地，特设接待外国使节的鸿臚馆和防人司等。

日本的大化改新主要是吸摄汉文化来改造日本的政治体制和经济（特别是土地）政策，而唐代的政治和经济制度则是儒家文化在社会制度层的外化。

2. 儒家文化对日本法律典章的影响。

日本学习唐律令，先后制定了《近江令》、《飞鸟净御原律令》、《大宝律令》和《养老律令》等 4 部律令。前 2 部失考，后 2 部的基本内容留有概貌。702 年《大宝律令》的颁布标志着大化改新的基本完成。718 年制定的更为完备的《养老律令》则标志着日本进入了“律令国家”。

公元 701 年(和制二年)，皇都迁移到奈良的平城京，开始了日本历史的奈良时代(710~794 年)。80 多年后，又迁都到平安京(今京都)，史称平安时代(794~1194 年)。自 7 世纪中到 9、10 世纪之交，也即由大化改新经奈良时代到平安时代的前期，大约 260 年间，被日本史学家称为“律令时代”。

日本以唐帝国的律令为样板，制定了自己的律令，以天皇为首的贵族阶级依据律令进行统治。律令中没有规定天皇的地位，但这正说明了他具有超越法律的自然神性格。中国儒学的“王土王民”思想被日本接受，成为天皇至高至尊和富有四海观念的理论依据。日本古代天皇制于是确立。

养老律共 10 卷 12 篇，篇名依次为《名例》、《卫禁》、《职制》、《户婚》、《厩库》、《擅兴》、《贼盗》、《斗讼》、《诈伪》、《杂律》、《捕亡》、《断狱》，这些篇名和排列顺序都与唐律相同。律相当于刑法，比之唐律来，日本律只是稍加简略和量刑稍轻而已。唐律中有“八议”，即议亲、议故、议贤、议能、议功、议贵、议勤、议宾，日本律则删去最后两议而成“六议”。唐律中有“十恶”，而日本律则删去其中的两恶而成“八虐”，即谋反、大逆、谋叛、恶逆、不道、大不敬、不孝、不义。大宝律中关于犯罪行为的律文更是原封不动地抄自唐律。

令是规定国家各项制度的法律。养老令共 10 卷 30 篇 932 条，与唐令作一比较，可知是从 1500 多条的贞观令中拣抄出来的。此外，日本的格(有关律令的改废补正)、式(有关律令格的施行细则)，如延喜格、延喜式，也都是删减唐格式并加变通而成的。

法律的功能主要是惩戒和教化，而惩戒也是一种扬善。日本的律令是对唐代律令的移植和改造，同样折射出儒学思想的底蕴。如律令中宣扬的亲、贤、贵、孝、敬、义、顺、恭等，都是儒家文化所积极倡导的行为准则。

3. 儒学对日本哲学思想的影响。

随着儒学经典的传入日本，儒学逐步成为日本统治阶级的思想武器。在圣德太子制定的“十七条宪法”中，汉儒思想已显示出优越地位。大化改新后，随着中国文化的大规模移植，儒家思想被贯注于政治之中大力推广。如赋令中规定，对孝子、顺孙、义夫、节妇等给予照顾。仪制令中也规定有敬老之道。天平宝字元年（757年）四月，孝谦天皇模仿唐玄宗的政策，下诏说：“宜令天下，家藏孝经一本，精勤诵习。”并指出，“古者，治民安国，必以孝理，百行之本，莫先于兹”。同时要求地方官表彰孝子，而处罚那些“不孝不恭不友不顺者”。^① 圣人之教，经常挂在日本统治者的嘴边上，很多天皇诏书的开头都先讲一套儒家道理。如庆云二年（706年）三月，文武天皇要求制止“男女无别，昼夜相会”等行为，特下诏书，开头便称：“夫礼者，天地经义，人伦熔范也。道德仁义，因礼乃弘。教训正俗，待礼而成。”^②

儒家经典成为各级学校的教科书，祭祀孔子的祭奠之礼也越来越隆重。唐开元二十七年（739年），玄宗奉孔子为文宣王，日本的留学生膳大丘回国后，说明孔子的“升迁”之状后，日本朝廷亦步亦趋，也在神护景云二年（768年）奉孔子为文宣王。总之，作为儒学的开山鼻祖孔子，不仅在中国而且在日本也是圣人。

4. 儒学对日本的教育制度及教育内容的影响。

奈良和平安时代的教育制度和教育内容，不少是照搬唐制。根据“学令”规定，在京城设大学寮。大学寮由大学头领导，其副

①《续日本纪》天平宝字元年四月辛巳条。

②《续日本纪》庆云二年三月丁巳条。

手为大学助。下有博士、助教等教职员。学生定员 400 人，但另有算学生等数十人。招收年龄在 13 至 16 岁的五位以上的贵族子弟入学。

教科书为中国儒家经典。《孝经》、《论语》为公共必修课，任何在校学生均须修读。《礼记》、《左传》、《毛诗》、《周礼》、《仪礼》、《周易》、《尚书》，则为选修课。大学寮的学生凡通大、中、小经中的二经以上愿意为官者，首先要参加校方举行的“推荐考试”。考试及格，由校方推荐给太政官，再受式部省的“登庸试”。登庸试按其内容分为 4 科：（1）秀才科——考生须作“方略策”文章两题，其最优秀者可授正八位上。（2）明经科——由《孝经》、《论语》等各经中出题，考核对各经内容、意义的掌握和理解程度，其最优秀者可授正八位下。（3）进士科——考生须作“时务策”文章两题，并背诵《文选》、《尔雅》10 处，其最优秀者可授从八位下。（4）明法科——提问律七条、令三条，全通为甲，授大初位上。值得一提的是，考生所作的文章必须合乎儒学大义，文章立论的正误以儒家思想为准绳来断定。

儒学经典不仅是培养社会实用人才的教学范本，而且儿童启蒙教育也以儒家思想为主。皇室和贵族家族用以教授儿童的幼学书，同样是唐代使用的《千字文》和《蒙求》，是一些浅显的儒学道理。

5. 儒学对日本阴阳思想的影响。

先秦的“百家争鸣”，阴阳思想自为一家。经汉代董仲舒等儒学家的改造和糅合，阴阳思想成为儒家文化的一个支流。随着儒学传入口本，阴阳思想也被夹带着东渐，并成为当时日本一种相当有影响的思想。在太政官的中务省设有阴阳寮，并任命阴阳师、阴阳博士、阴阳生等官员。吉凶之兆极受重视。改元常常和“获瑞”（得到吉祥之物）联系在一起，如奈良朝的朱雀、大宝、庆云、和铜、灵龟、养老、神龟、神护景云、宝龟等改元，皆是在这种思想支配下进行的。在整个奈良期，祥瑞记录非常之多。某个地

区一旦“获瑞”上呈，该地区的官员就会擢升，百姓也会减免税赋，天皇为此而赈恤全国的高龄老者，甚而大赦天下。

凶吉更引起统治者的高度重视，如“黑云乱”被看作发生王位之争的预兆，“白虹贯日”（太阳有薄云横贯）被看作天皇遭人谋害的警告，猴年（申年）则往往被认为是国家的多事之秋。

阴阳思想尽管不像正统的儒家思想占据核心的地位，但它对日本社会的政治统治及百姓的民间信仰和民俗嬗变都产生了一定的影响。

除上述外，汉唐儒学在日本的传播，对日本的文学、乐舞、书法、绘画、史学、建筑、民俗、礼仪等都有不同程度的渗透。

从中日文化交流的长河观之，12世纪之前儒学在日本的传播可视为早期传播阶段，日本社会对儒学的理解均以汉唐时期注释的儒家典籍为标准。这一时期，儒学在日本并没有成为一种完整的学术思想体系，更没有成为官方意识形态，儒学只是作为先进的政治理念加以应用，甚至对其最基本的伦理作用也未引起充分的重视。儒学与日本传统的神道思想和已经在日本扎下根的佛教思想，尚未产生正面冲突，而是兼容并蓄地共存发展。

第三节 儒学传入越南及其影响

越南与中国山水相连，两国间保持着悠久的历史与文化关系。早在汉唐时期，以孔子思想为基础而形成的儒家学说就传到了那里，并逐渐深入人心，对越南的政治、社会 and 思想的发展产生了相当巨大而深远的影响。

儒家思想传入越南的过程，是与中越两国之间的关系及越南本国社会的发展密不可分的。

中国与越南之间的联系和交往久远而密切，因此，在中国占

籍中记载了许多关于两国从上古时代起就已建立联系，三皇五帝中的神农、颛项、尧、舜等曾经南抚交趾的传说。据古籍载：“昔者神农之治天下也……其地南至交趾，北至幽都，东至暘谷，西至三危，莫不听从。”^①又如《史记》称，颛项曾“南至于交趾”。^②《尚书大传》有“尧南抚交趾”之说。这类传说中所提到的交趾，古指五岭以南包括今越南北部和中部在内的广大地区，说明中国和这些地区很早就建立了联系。

公元前 221 年，秦始皇统一中原，建立中央集权的封建国家。他随即派 50 万人军南征，于公元前 214 年平定了五岭以南的广大地区，设置南海、桂林、象郡。其中，象郡包括今越南北部和中部地区，此即越南历史上“郡县时期”的开端。接着，秦始皇大力开发岭南，他命令南下大军的所有幸存者全都留在当地“谪戍”，并从内地征调 15000 多名未婚女子到岭南，嫁与戍兵为妻。此后又有更多的中原人民移居岭南，他们带来了先进的生产技术和文化，促进了包括今越南北部在内的广袤的岭南地区的社会经济和文化的发展。当时，孔子的学说经过战国时期的发展，已经成为一门“显学”。尽管秦始皇曾实行残酷的“焚书坑儒”政策，但儒家学说在中国社会，特别是文人学士中仍有相当大的影响。而且，有些儒生随中原移民流亡岭南，儒家学说也开始在这一地区传播。

公元前 207 年，曾参加秦军南征的南海郡龙川县令、河北真定（今正定县南）人赵佗（？～前 137 年）乘秦末中原动乱而“击并桂林、象郡，自立为南越武王”，^③建立“南越国”。他派兵攻占越人聚居的瓯雒地区，将其划分为交趾、九真二郡。赵佗在位期间，大力引进中原先进的生产技术，发展同内地的贸易关系，积极推广汉文化，促进了汉、越族的文化交流。汉高祖曾称赞赵

① 《淮南子·主术训》。

② 《史记·五帝本纪》。

③ 《史记·南越尉佗列传》。

佗“居南方长治之，甚有文理，中县人以故不耗减，粤人相攻击之俗益止，俱赖其力”。^①其中所说的“甚有文理”，显然是指赵佗遵照中原礼教，在今越南北部和中部的交趾、九真等地推行“教化”政策的结果，而且是与内地相比较才得出的结论。越南古代史家也指出，赵佗“有爱民之仁，有保邦之智；武功慑乎蛮丛，文教振乎象郡；以诗书而化训国俗，以仁义而固结人心”。^②由此可见，在公元前 207 年至前 111 年的南越国时期，儒家学说作为中国文化的重要组成部分已经在岭南地区传播开来，“诗书”等儒家经典和“仁义”等儒家观念也被统治者用作“化训国俗”的工具。

公元前 112 年，汉武帝派遣卫尉路博德为伏波将军，率兵 10 万进攻南越。翌年，灭赵氏割据政权，将其辖地划为九郡，其中交趾郡在今越南河内一带，九真郡在清化、义安一带，日南郡在广平一带，并委派刺史统治。当时，交趾、九真和义安等地的经济文化与中原地区相比，仍然相当落后。据中国古代史籍记载：“凡交趾所统，虽置郡县，而言语各异，重译乃通。人如禽兽，长幼无别。项髻徒跣，以布贯头而著之。”^③为了改变这种状况，一些受命治理该地的官员大力推广中原地区的文化和生产技术。公元 40 年，交趾发生征侧、征贰姊妹起事，东汉光武帝遂封马援为伏波将军，命他率军前往镇压。马援于公元 43 年击败二征，平定交趾，并且在当地进行了一系列社会经济改革。史籍称：“援所过辄为郡县治城郭，穿渠灌溉，以利其民，条奏越律与汉律驳者十余事，与越人中明旧制以约束之。自后骆越奉马将军故事。”^④马援为发展当地经济、稳定社会秩序作出了重大的贡献，因此长期受到越南人民的尊崇。

两汉时期，汉武帝早在公元前 135 年就下令“罢黜百家，独

① 《汉书·高帝纪下》。

② 黎嵩：《越鉴通考总论》，见《大越史记全书》卷首。

③ 《后汉书·南蛮西南夷列传》。

④ 《后汉书·马援传》。

尊儒术”，使儒家学说成为治国安邦的理论依据。无疑，儒家学说也成为被派遣前往经略和治理交趾、九真及日南等地官员的主要统治手段。据记载，东汉时，“光武中兴，锡光为交趾，任延守九真，于是教其耕稼，制为冠履，初设媒聘，始知姻娶”，^①结果使“山畴岁岁开广，百姓充给”。^②为培养人才，统治者注重开办学校。锡光、任延分别担任交趾、九真太守时，就开始“建立学校，导之礼义”，^③即以儒家的思想、伦理、规范教育当地学生。在官吏和文士的倡导下，中原文化在交趾的传播甚快，故当时的一部著作曾写道：“日南……周时重译，今吟诗书。”^④

锡光、任延对交趾、九真的治理使儒家的一些行为规范在当地产生了很大的影响。以婚俗为例，以前“骆越之民无嫁娶礼法，各因淫好，无适对匹，不识父子之性，夫妇之道”。任延到任后，“乃移书属县，各使男二十至五十，女年十五至四十，皆以年齿相配。其贫无礼聘，令长吏以下各省俸禄以赈助之。同时相娶者二千余人……其产子者，始知种姓”。以致当时所生之子，有许多被取名为“任”。因此，史籍评曰：“岭南华风，始于二史焉。”^⑤

东汉末年及三国时代，孔子的学说在交趾地区的传播更为广泛。当时担任交州太守的士燮精通《左传》、《尚书》等古籍，曾为《春秋》作注，对儒学有很深的造诣。在他治理交趾期间，由于中原动乱，大批文人学士前去投奔。士燮和这些中原儒生在交趾竭力宣扬孔子的思想，使儒学在当地的传播更加广泛和深入。因此，越南古代史家黎嵩写道：“士干习鲁国之风流，学问博洽，谦虚下士，化国俗以诗书，淑人心以礼乐。治国逾四十年，境内无事。”^⑥史臣吴士连也赞曰：“我国通诗书，习礼乐，为文献之邦，自士干始。其功德岂特施于当时，而有以远及于后代，岂不盛矣

①③ 《后汉书·南蛮西南夷列传》。

②⑤ 《后汉书·任延传》。

④ 士充：《论衡·恢国》。

⑥ 《越鉴通考总论》，见《大越史记全书》卷首。

哉！”^①

此后，中原与交州在各方面的关系不断发展，到隋唐之际达到一个新的高潮。当时，越南仍为中国之郡县，隋唐朝廷在那里广泛开办学堂，发展教育，实行科举，选拔人才，从而使儒家学说的传播不断扩大。

隋唐之时，由中央政府派遣统治交趾的官吏在当地办校之风更盛。据记载，隋文帝开皇十七年（597年），令狐熙受命统领岭南广大地区，“熙至……为建城邑，开设学校，华夷感敬，称为大化”。^②唐朝时，在交州设立安南都护府，中原与当地的交往更加密切。史籍指出：到唐天宝年间，“岭南州县，……颇习文儒”，^③足见当地儒学之发展。

渗透儒家治国思想的唐朝的重要法律《唐律疏议》，也是唐朝宫廷对安南实行统治的法律依据，并在当地产生了深刻的影响，使这部法律不仅成为中国后来宋、元、明、清各朝制定和解释封建法典的蓝本，而且是越南成为独立国家后历代封建王朝制定法律的重要基础。正如越南古代史学家所说，越南实现国家独立后，山李、陈二朝颁布的刑律虽已佚失，但其“校定律格，想亦遵行唐宋之制”。后黎朝圣宗时于1483年制定和颁布了被后人称为《洪德法典》的法律，其内容涉及刑法、民法、诉讼法、婚姻和家庭法等，形成越南封建时代的第一部完整的法典。值得指出的是，这部法律正是在中国隋唐时期的法典、特别是《唐律疏议》的基础上制定的。越南史籍对这部法律给予高度评价：“洪德刑律，参用隋唐。断治有画一之条，轻重有上下之准，历代遵行，用为成式。虽其纤细条目，辰或斟酌，而大纲定制，永作率山。斯固治国之准绳，律民之矩度也。”^④由此可见，体现儒家思想的唐朝法律对

①《大越史记全书·外纪》。

②《隋书·令狐熙传》。

③《唐会要·南诏》。

④均见《历朝宪章类志·刑律志》。

越南的深远影响。

儒家学说在越南历史上的郡县时期迅速传播和发展的原因是多方面的。

当时，中国封建王朝积极向作为其属地的交趾地区输出其文化。无可置疑，从社会、经济、文化等各方面来看，这一时期中原地区的发展水平均比岭南地区要高得多，来自中原的官吏遂以在中原相当发达的儒家学说和治国观念来统治这一地区。

然而，由于交趾地处偏远，各级官员不可能均由中央政府派遣，因此，在当地人士中选拔和培养人才就成为中国历代封建王朝所关注的要务。历代治理交趾者，多热心创办学校，就是为了以中原文化培养当地的文士儒生，并选择其中的优秀者参与行政事务。在被选中的当地人士中，有一部分人还到中原任职，学习治国的理论。

郡县初期，主要仍依靠交趾当地的雒侯雒将，即部落首领等进行统治，但已有当地人到中原任职的情况。如《岭南摭怪》提到秦始皇平南越时，有交趾慈廉县瑞香社人姓李名身者，因其“生而长大，长三丈二尺”而被贡献给秦廷，“始皇甚喜，任为司隶校尉。始皇并吞天下，使将兵守临洮，威镇匈奴，匈奴不敢犯塞。封为辅信侯，尚公主，后以老归国”。李身死后，始皇“乃铸铜为像，号曰翁仲，置咸阳金马门外，腹中容数十人，潜摇动之，匈奴以为生校尉，不敢犯塞”。^①这个故事显然具有浓厚的传说成分，但仍一定程度上反映了当时已有交趾人到中原服务的事实。

东汉时，选拔交州人入仕中原渐成制度。据记载，东汉灵帝中平年间（187～188年），李进仕交州刺史，“请依中州例贡士。其后阮琴以茂才仕至司隶校尉，人才得与中州同选，盖自进始”。^②越南史籍则对此作了更详细的记载：“刺史李进上言于汉帝曰：‘率

^①均见《岭南摭怪·翁仲传》。

^②《嘉庆重修一统志·越南·人物》。

士之滨，莫非王臣。今登仕朝廷，皆中州人士，未尝奖励远人。’辞意感切，多所援引。汉帝诏我州之有孝廉，请与十二州博士，以人才专对，而有司恐远人虚诞毁折中朝，不许。时我越人李琴宿卫在台，遂邀乡人卜龙等五六人，当正元万国朝会之日，俯伏殿廷，曰：‘皇恩不均。’有司问其故，琴曰：‘南越迁远，不为皇天所覆，后土所载，故甘雨不降，凉风不飞。’辞意恳苦，诏慰劳之。以我茂才一人为夏阳令，孝廉人为六合令。后李琴仕至司隶校尉，张重为金城太守，则我越人才得与汉人同选者，李琴、李进有以开也。”^①由此可以看出，确立选拔交州人到中原担任官吏的制度，是被派往当地治理的中原官员的大力举荐和交州文人学士竭力争取的结果。

隋朝设立科举考试后，也在安南通过进士、明经等科的考试，广泛网罗人才。唐承隋制，并对安南等地的科举举仕政策作了明确规定。天宝十三年（754年），唐玄宗发布敕令：“自今以后，其岭南五府管内白身有词藻可称者，每至补选时，任令诸色乡贡，仍委选补，使准其考试。有堪及第者，具状闻奏。如有情愿赴京者，亦听。其前资官并常选人等，有词理兼通、才堪理务者，亦任北选，及授北官。”^②

在被遴选到中原任职的安南人中，有不少事迹显赫，彰著于史的人物。其中以姜公辅的成绩最为突出。

姜公辅是爱州（今越南清化）人，于唐德宗时考中进士，补校书郎。以制策科成绩突出，授右拾遗，为翰林学士。后官至谏议大夫，同中书门下平章事。因直谏忤旨，贬为泉州别驾。805年被唐顺宗重新起用为吉州刺史，但未及赴任即去世，葬于泉州九口山麓，后来，这座山被当地人称为“姜相峰”，有“姜相台”、“姜相墓”等遗迹。据史籍记载：“公辅有高才，每进见，敷奏详

^①《大越史记个书·外纪》。

^②《唐会要·南选》。

亮，德宗器之。”^①他擅长文赋，所撰《白云照春海赋》文采瑰丽，策文《对直言极谏策》秉笔直陈，均备受人们赞赏。后来，这些文章还被收录在《全唐文》中。姜公辅之弟姜公复亦曾举进士，任侍郎职。

大批交州人才入仕中原，他们不仅通过选拔或考试而熟知由儒家学说占统治地位的中国文化，而且在卸任或还乡时，他们无疑还会在当地广泛地传播这些知识，从而扩大儒家学说在当地的影响。这对越南在成为独立国家后，继续仿效中国历代王朝尊崇儒学的做法，显然会产生巨大的推动作用。

^①《新唐书·姜公辅传》。

第二章

佛教哲学的传入及其 对中国儒道思想的影响

任何民族的文化，都是在交流中发展的。对中国哲学的发展史来说，影响最大的外来哲学是佛教哲学。从东汉汉明帝时起到唐朝中叶禅宗的出现，中国哲学对佛教哲学的吸收消化用了几百年时间，并最终对宋明理学的诞生发生了重要影响。可以这样说，不懂佛教，尤其是懂禅宗，就不懂中国文化。儒道释三家的并立与相融，成为中国哲学演进的重要特点。由此可见，不从哲学的交流史入手，就很难把握住中国哲学的发展与变化。

第一节 佛教的传入与佛经的翻译

一、佛教传入汉地

佛教产生于公元前 6~5 世纪的古代印度。其创始人为乔达摩·悉达多（约公元前 566~前 486 年）。佛教在印度兴起之时，又由古代丝绸之路传入中土，当时由贵霜王国通往西域到敦煌有两条路线（亦称官道）——一条是：越过葱岭，沿着塔克拉玛干沙

漠南缘行进,经过沙车、于阗(今和田)、尼雅(民丰)、且末、鄯善(若羌)和楼兰,然后过玉门关到敦煌;另一条是:越过葱岭,沿塔克拉玛干沙漠北缘前进,经过疏勒(今喀什)、姑墨(阿克苏)、龟兹(库车)、焉耆、高昌(吐鲁番)和伊吾(哈密),然后到达敦煌。还有一条小道,由克什米尔入红其拉甫山口,经子合、皮山到于阗。这 3 条路线均沟通了塔里木与中亚和印度的联系,把东方与西方连结起来。随着佛教思想的传入,贵霜王国的佛教艺术也进入了西域地区,在塔克拉玛干南北两条路线上都发现过早期佛教艺术遗存。其中发现迄今为止最早的遗迹是 1959 年在民丰县发掘的一座公元 2 世纪的墓葬,出土的一件棉织布上,印有腊染的供养菩萨和残缺的佛像;另外,20 世纪初,英国人斯坦因在若羌发掘了一座不晚于 3 世纪的佛寺遗存,其寺礼拜道外墙面的壁画一派中亚风格,内容主要表现了释迦说法和佛传或本生。可见,当时佛教在西域已相当流行。

据史料记载,佛教传入中原的时间还要早一些。西汉末年,公元前 2 年(哀帝元寿元年),有“博士弟子景卢受大月氏王使伊存口授《浮屠经》”的记录;东汉初年,明帝(公元 58~75 年)夜梦神人,以为佛,遣使西行,在西域抄回佛经四十二章,于洛阳城西雍门首建佛寺(白马寺),并有楚王刘英(明帝的异母弟)晚年喜黄老、学浮屠、斋戒祭祀,“贡献黄缣白纨,“以助伊蒲塞(即优婆塞——男居士)桑门(沙门)之盛饑”等事。可见佛教在西汉末已引起某些人的注意,东汉初已有初步的流行,并且有少数居士、沙门存在了。

公元 70 年,楚王刘英以结交方士、造作图讖,被控告以密谋造反罪。这时候的佛教徒一般被人们视做方士一类,佛经也被当成讖纬来看待,这不仅反映了西域佛教的重要表征,也说明朝野人士对巫术化的佛教的一种认识。佛教之所以能站住脚,与两汉之际被称为道术的黄老之学和神仙方术受到统治者的大力推崇有很大关系,据《后汉书》记载,“汉自武帝颇好方术,天下怀协道

艺之士莫不负策抵掌顺风而屈焉。后王莽用符命，及光武尤倍言，士之赴趋时宜者皆驰骋穿凿争谈也”。在这种背景下，虽然某些僧团反对“诵咒行术”、“手自然火”等异道行为，但仍不能制止这种趋向的发展。早期来华的知名僧侣，如安世高、支娄迦谿、佛图澄、昙无讫等，都同时以巫术见长。应该说，佛教的巫术化是佛教向大乘过渡的重要阶段，由此大乘佛教向多神主义发展。

佛教初来汉地，开始只是在上层社会的王室皇族、贵族地主中有些影响。在大城市中，不多的佛寺只是供西域来华的僧侣和商人所使用，在法律上不允許汉人出家为僧。至终汉之世，佛教还尚未形成一股强大的社会思潮，因此，未能引起全社会的关注。至于三国，研究般若学开始成为一门独立的学问，对《般若》的讲习在魏、吴两国都有相当的开展。但是，魏自曹操开始，将民间的鬼神祭祀作为“淫祀”加以禁止，并严格限制大规模的宗教活动，故魏境的佛教重视对戒律的译介，反映出相当数量出家的僧侣对内部纪律整顿和规范的需要，这都是与曹魏对宗教禁约有关系的。与之相对，孙权的东吴集团对佛教却采取了宽容与优待的政策，使佛教在江南一下子有了较大的发展，与洛阳为中心的北方形成分庭抗礼之势。支持佛教是东吴王室的一个基本态度，并由此作为开端，成为六朝王室对待佛教的基调。

公元 280 年，三国归晋。公元 290 年，晋武帝死，西晋皇室宗亲间爆发“八王之乱”，北方少数民族势力乘隙逐鹿中原，北部中国陷入了严重的分裂与混乱之中。此时，佛教却在后赵、前秦、后秦、北凉等大国中得到了迅速的发展。后赵帝羯人石勒（公元 274~333 年），提倡经学，起用士族，以汉文化教化各族民众；同时推崇神僧佛图澄，与狂乞者麻僂、禅者单道开等，共以神异感众，大兴佛教。氏族的前秦帝苻坚（公元 338~385 年），攻破襄阳后，以“贤哲者国之大宝”，俘名僧道安回长安，集“僧众数千，大弘法化”。后秦姚兴（公元 366~416 年），击败后凉，迎鸠摩罗什入长安，集沙门五千，开十六国中文化最繁荣的朝代。匈奴

长沮渠蒙逊（公元 368~433 年），称王北凉，畅通了与西域诸国的往来，他大力兴造佛像，又请来昙无讖译经，促进了佛教的普及，影响远及长安、建业，使姑臧成为西域佛学的重镇。

西晋之后，东晋偏安江南。流行于魏吴西晋的佛教般若学，渗透到上流士大夫阶层，涌现出的名僧和议论佛理的名士越来越多。这时玄学的理论重心，已转向佛教的义学方面。名士奉佛，有两种思想倾向，一种是继承玄学中放浪形骸、不拘礼法的传统，同《般若》、《维摩》的大乘空宗接近；另一种是趋向于佛教有宗，试图调合佛教同儒家的正统观念，注重因果报应和佛性法身等说法。佛教在江南社会的迅速扩展，还有赖于帝王贵族浓厚的崇佛之风。东晋诸帝，无不信奉佛教，结交僧尼，他们予沙门以特殊的礼遇，更有甚者，可以出入宫廷，干预政事。孝武帝时的尼姑妙音，可谓显赫一时，公卿百官竞相巴结，她在当时“供亲无穷，富倾都邑”；“权倾一朝，威行内外”，从而浮现出一种扭曲的社会现象。士大夫们也不甘落后，他们性好释典，崇修佛寺，供给沙门以百数，却并不接济亲友贫困。皇室贵族大兴土木，竞相修建寺庙，成为东晋王朝奉佛的一个特点。据唐法琳《辨正论》载，东晋共有佛寺 1768 所，僧尼 24000 人。这说明，一个前所未有的阶层即僧侣阶层在社会中形成了，佛教在汉地站稳了脚跟。

佛教在东晋十六国的普及与发展中，成为争取各民族共同支持的一种信仰，从而增进了南北各族人民的了解与沟通，这在当时分裂的时局下，对于模糊胡汉各族的民族界限，维系一种共同的心理认同是十分有意义的。同时，佛教对在一定限度内阻止杀伐和稳定社会起到了作用。石勒、石虎在历史上以暴虐残忍著称，面对这样的暴君，佛图澄力劝石勒效“王者”，行“德化”，又恐吓石虎：“布政猛烈，淫刑酷滥，显违圣典，幽背法戒，不日惩革，终无福佑。”《僧传》说石勒听了佛图澄的劝谏之后，“凡应被诛余残，蒙其益者，十有八九”；石虎“虽不能尽从，而为益不少”。道安（公元 312~385 年）受东晋之邀至襄阳，一居就是 15 年，时

襄阳为东晋抗胡的前沿阵地，道安久居此地，实有安抚军士，稳定民心的用意。公元 378 年，苻坚围攻襄阳，道安分散徒众，自己却与守将朱序共守城池，次年 2 月，城破被俘。苻坚视道安为“神器”，安置他在长安五重寺，予以优渥，道安成为北方学界的领袖。在这种情况下，道安仍然劝说苻坚不要过江攻晋，虽未成功，却表达了他对汉民族正统的东晋政权的热爱。

魏晋天下多故，士大夫崇尚玄学，鼓吹“以无为本”，“以寡治众”。然而，玄学多务清淡，不涉世务，虽风靡一时，却始终在名士豪族之中转圈子，未能深入和影响到社会下层，所以，到东晋以后，玄学思潮就告终结了。但是，玄学本身的精致思辨与魏晋名士善结佛师和崇尚玄谈之风给佛教般若学的驻足和发展提供了适宜的土壤。玄学关心的是名教与自然，佛教关心的是世间与出世间，这两大问题都能够归结到本末、有无这一对总范畴之下。佛教是出世的哲学，但它这时却是以出世的姿态关心着世间，试图协助王化，尽力治道，因此，玄佛两家的“所以迹”是一致的。道安把般若的“空”理解为本体、无，否认现象的真实性，只承认本体的空寂；道安的弟子慧远（公元 334~416 年）继承师说，以本无为法性，也就是以般若性空为实体。师生二人的观点与王弼的“以无为本”的说法基本一致，被称为“本无宗”。当时对般若学理解和阐发的不同派别，统称为“六家七宗”，“六家七宗”的解释虽各有差异，但总的来说，都是对玄学化的《般若经》中的所谓的“空”的意义之不同看法。“六家七宗”的出现，标志着佛教经论的解释权转移到中国知识僧侣手中，佛教在汉地也找到了自己在思想理论上的入口与依据，遂后成为中国上层建筑的一部分。

综上所述，佛教起源于印度，在两汉之际输入我国中原，先是依附于中国传统思想中的道术，后与魏晋玄学合流，开始了中国化的历程，并由此走向了南北朝时的独立发展道路和隋唐时的鼎盛时期。

二、佛教传入藏地

据西藏佛教史籍的神话传说，公元 5 世纪中叶，拉脱脱日年赞在位的时候，佛教传入吐蕃。但据可靠的历史文献记载，佛教的传入则应始于松赞干布（公元 617? ~650 年）执政时期。

古代西藏盛行苯教，这是一种原始信仰，类似于内地古代的“巫觋”。苯教强调祭祀，为了祈禳的需要，往往大量宰杀牲畜，有时竟达数千头之多。苯教作为一种信仰，既贯彻体现在民间生活当中，同时，又参与社会政治。一些上层苯教徒，不仅能够协助赞普威慑与控制百姓，而且还可以制约俗权，左右赞普。因此，在古代西藏，苯教也是政治斗争的重要工具。松赞干布完成西藏高原诸部的统一事业后，为适应社会发展的需要，实行了一些开放措施，除了吸收周围地区的一些先进的生产技术、科学文化和典章制度外，在精神统治方面，亦需要对中央集权有利的意识形态。而在当时，吐蕃几乎是处在佛教势力的包围之中，它不可能不受佛教的影响。这样，佛教从印度和内地两个方面进入雪域高原替代苯教，便是历史的应有之义了。

松赞干布以娶亲的方式把佛教引入藏地。他先娶尼泊尔公主赤尊为后，赤尊公主带来了不动佛像、弥勒菩萨像、度母像等（不动佛像现供小昭寺，弥勒菩萨像现供大昭寺）。公元 641 年，松赞干布与唐联姻，娶文成公主为后，文成公主带来了释迦牟尼像（现供大昭寺正殿）。为供奉诸圣像，尼泊尔公主主持建造了大昭寺，文成公主主持建造了小昭寺，松赞干布又建四边寺、四边外寺等十几座小庙遍布于拉萨周围。此外，还修建了许多修定道场。各寺所供奉的佛像有释迦牟尼、弥勒、观音、度母、佛母、光明佛母、妙音天女、马头金刚、甘露明王等。佛经在这时也开始翻译，译师中有汉人、藏人和印度人、尼泊尔人。所译经典有《宝云经》、《观音六字明》、《阎曼德迦法》、《摩诃哥罗法》、《吉祥天

女法》等。松赞干布又依佛说的十善戒制定法律，规定斗殴者罚，杀人者抵命，盗窃者加 8 倍罚款，奸淫者断肢流放，欺妄者割舌。又规定 16 条人道伦理法，其中第一条就是“敬信三宝”——佛、法、僧。

佛教刚刚传入吐蕃，就遭受到传统苯教的强烈抵制。据《西藏王统记》载，在修建大昭寺时，“昼日所筑，入夜悉为魔鬼摧毁，不见余痕”，其实这显然是被激怒了的苯教巫师及其信徒干的。在松赞干布时期，佛教刚刚传入，没有什么大的影响，也没有藏族人出家为僧，佛苯之争还未真正展开。松赞干布死后，信奉苯教的贵族噶氏家族把持大权，当时吐蕃王朝把主要精力放在对外的武力扩张上，以上室为首的扶植佛教的力量受到相当的抑制。

赤德祖赞（公元 704~755 年在位）即赞普位后，便致力于发展佛教。他主持修建了一些寺庙，译了一些经典。公元 710 年，他又与唐室联姻，迎金城公主进藏。金城公主积极赞助上室提倡佛教，把文成公主带去的释迦牟尼像移到大昭寺，并安排汉僧管理香火，收容和供养从于阗逃往吐蕃的佛教僧侣。据说王室还为这批僧人修了 7 座庙，可见这批僧侣数目不少。此外，赤德祖赞还派人到内地迎请汉僧，组织他们从事佛经和有关天文、星相、历算、医药等书籍的翻译工作。由此可见，王室在发展佛教、巩固中央集权方面的急切心情和所做出的努力。

外来僧侣受到的优待招致了吐蕃贵族的疑惧，王室奉佛的举动在贵族和苯教巫师中再次引起抵制。公元 739 年，吐蕃发生天花瘟疫，造成大量人口死亡，这时，支持苯教的贵族借口说是外来僧人引起鬼神发怒而造成的，因此必须把他们赶走，之后，除了汉僧和尼泊尔僧人，西域与中亚的僧人大都西逃到乾陀罗国（Gandhara，今巴基斯坦境内）去了。赤德祖赞死后，赤松德赞幼年即赞普位（公元 755~797 年），辅政的贵族遂发布“禁佛”令，具体措施有以下几点：（1）吐蕃辖区内禁止信奉佛教；（2）驱逐汉僧和尼泊尔僧人；（3）改大昭寺为屠宰场；（4）把文成公主带

到西藏的释迦牟尼佛像埋在地下，后又取出送到芒域（Mangyul，今吉隆）；（5）拆毁赤德祖赞时期建立的两座寺庙。

赤松德赞成年以后，团结主张兴佛的势力，对苯教势力进行了反击。他把连年的天灾和人祸全部归罪信奉苯教的权臣所致，定计把马相仲巴结活埋，把达札路贡流放于藏北；然后宣布废除禁佛令，恢复庙堂和译经工作，并派人到芒域把释迦牟尼像搬回，同时，迎请印度瑜伽中观派的创始人寂护到吐蕃弘法。不久，吐蕃又遇天灾，其时洪水暴发，瘟疫流行，苯教徒乘机又归罪于佛教，寂护被迫返回尼泊尔。寂护认识到，他的理论带有浓厚的经院烦琐性质，不适于刚刚接受佛教的吐蕃信徒和百姓，只有通过密教才能为佛教的传播扫清道路，故寂护请来了能够显示“神通”的莲花生。莲花生是印度大乘佛教的密宗咒师，号“乌金大师”，乌苻国人。传说他入藏一路“调伏魔障”、擒妖捉怪，实际上，也就是用类似于苯教的那种神秘巫术而战胜苯教巫师，从而迎合了人们相信驱魔摄鬼的传统心理，使苯佛嫁接，苯教神灵被吸收到佛教世界中。至此，西藏佛教开始了以密教传法的新路。

然而，苯教并不甘心自己的失败，他们建议与佛教辩论教理，以胜负定存亡。于是，赤松德赞在墨竹苏浦地方江布园宫前举行辩论会，佛教方面以寂护、莲花生、无垢友为首，苯教方面以香雄的香日乌金等为首。辩论结果，苯教败北。赤松德赞宣布佛教胜，并给苯教指出 3 条出路：（1）改信佛教，改当佛教僧人；（2）放弃苯教职业，做王室的纳税百姓；（3）不愿改教与当平民者，流放边远地区。同时苯教经籍或毁或埋，禁止流通。遂后，在王室的支持下，于山南泽当地方建桑耶寺，这一工程的设计是寂护仿照印度的欧丹达善黎寺（意译飞行寺）构造的，主持建寺的是莲花生。该寺是以佛教设想的所谓世界结构建造的，中分须弥山、十二洲、日月二轮，外有垣墙围绕，四角建四舍利塔，四门立四碑。主殿下层式样采取藏式建筑，其中塑像仿藏人形貌；中层建筑采取汉族式样，塑像仿汉人形貌；上层建筑采印度式建筑，

塑像仿印度人形貌。这种排列大致反映出三种文化形态在新兴的佛教文化中的一种关系结构。该寺设有译经、密宗、戒律、禅定、声明等部。这座西藏最早的显密兼有的寺院，建成约在公元 775 年。该寺建成以后，请莲花生、静命等开光，并举行盛大的庆祝法会。该寺由静命任堪布，为藏族贵族、平民 7 人举行了剃度仪式，这 7 人成为藏族最早出家的僧人，号称“七觉士”，尔后，又有 300 余人出家，藏族出家为僧的制度也从此形成。

赤松德赞为了进一步推行佛教，采取传统的盟誓形式，在上层统治阶层内部巩固兴佛的成果，与盟者向神敌血宣誓：长信三宝，奉行佛言，像祖先赞普那样供佛，取得善知识的确实支持。不遵誓言者将堕入地狱，如遵守盟誓，可成无上正觉。盟文用金汁或银汁写若干份，置于金匣保存，重要的内容还勒之石碑，公布于众。这样的仪式在桑耶寺共举行两次，有王子、诸尚论、诸内相、诸外相、诸千户和将军们参加，这一著名的“桑耶大誓”表明，佛教已落脚在吐蕃上层，开始成为占统治地位的宗教了。

佛教得势，苯教落败。不少苯教徒选择了流放，这就是以后苯教在西藏东部、北部得以发展的原因。苯教的经典被毁，但苯教的祈祷吉祥、禳解、火葬、烧烟祭天、焚糜等仪式被保留下来，后被佛教吸收利用。苯教在失败以后，也吸收并改造佛教教义，成为有义理的新苯教了。事实上，赤松德赞并未消灭苯教，只不过是苯教的优势地位丧失掉了。与佛教传入汉地的和平与渐进的方式不同的是，佛教传入藏地是以赞普个人的强力和与本土宗教的激烈冲突的方式进行的，这样，就必然为以后的历史埋下了动乱的种子。果然，在公元 838~842 年，达磨灭佛，西藏佛教的前弘期结束，西藏佛教史籍称之为“灭法期”或“黑暗期”。此后，在百年左右的时间内，佛教一蹶不振，毫无起色。

三、佛经翻译

现存最早的汉文佛经是《四十二章经》。据佛教传说，汉明帝夜梦神人，便派人到西方去寻访。派去的使者在大月氏请回了高僧摄摩腾和竺法兰，译出了《四十二章经》。汉明帝藏《四十二章经》于朝廷专藏图书的兰台之中，并在洛阳城西雍门建白马寺。

《四十二章经》由 42 段不长的佛经组成，内容主要阐述早期佛教的基本教义，认为人生短促，世界变化无常，只有抓紧修道，抛弃各种欲念，才能求得解脱，获取阿罗汉道。从内容上看，《四十二章经》神话成份较多，说法也有相互矛盾之处。尽管如此，也标志着佛、法、僧的初步完备。

据现存最早的经录《出三藏记集》记载，从汉桓帝到汉献帝（公元 189~220 年）的 30 多年中，译介为汉文的佛经为 54 部，74 卷，知名的译者为 6 人；唐《开元释教录》勘定为 192 部，395 卷，译者为 12 人。译者中最有代表性的是安世高和支娄迦谶。

安世高，名清，原为安息国太子。父死，让位于叔，出家为僧，游历西域各国。汉桓帝初年，进入内地，在洛阳从事译经，以后的 20 余年中，共译出佛经 34 部，40 卷（《开元录》订正为 95 部，115 卷），主要有《安般守意经》、《阴持入经》、《人本欲生经》、《大十二门经》、《小十二门经》、《修行道地经》等。《高僧传》评其所译为“义理明析，文字允正，辨而不华，质而不野”。安世高系统地介绍了早期的小乘思想，晋释道安评论说，安世高“博学稽古，特专阿毗昙学，其所出经，禅数最悉”。所谓“禅数”之禅，即是禅定；所谓“数”，指月四谛、五阴、十二因缘等解释佛教基本教义的“事数”，从佛典的文体上说，属于“阿毗昙”，通过它使人能够懂得佛教的道理，称之为“慧”。其实，“禅数”也就是后来中国佛教常说的“定慧”、“止观”。安世高所传禅法，影响最大的是“数息观”，也就是意指呼吸的“安般守意”，这

种修禅方法与中国仙家方术的呼吸吐纳、食气守一的养生之道颇为相似。它要求用白一至十反复数念气息出入的方法，守持意念，专心一境，从而达到至静的境界，因之可以导致“制天地、住寿命”，“存亡白由”。安世高的“数”学，即指佛教教理，集中反映在《阴持入经》上。“阴持入”亦称佛教三科，新译作蕴、处、界。它着重讲人生和世界之所以存在及其本质。它把人的世俗观念，说成是苦的远因，把人的食与性，看作是苦的近因。它认为只有通过禁欲主义的途径，才能达到出世的目的。

支娄迦讖（简称支讖），月支人，桓帝末年游于洛阳，在灵帝光和、中平年间（公元178~189年）译出佛经14部，27卷，其中最有影响的是《道行般若经》、《首楞严三昧经》和《般舟三昧经》。晋支敏度在《合首楞严经纪》中称其“凡所出经，类多深玄，贵尚实中，不存文饰”。是在中国第一个翻译和传布大乘佛教般若学理论的僧人。《道行般若经》亦称《般若道行品》，与三国吴支谦译《大明度无极经》，姚秦鸠摩罗什译小品《般若波罗蜜经》属同本异译，相当于唐玄奘所译《大般若经》第四会。支讖在翻译中，把“真如”译为“本无”、“自然”、“璞”等，与《老子》的概念极为相近。《道行般若经》在陈述“缘起性空”时，强调相对主义的方法，又与《庄子》相通，它把“性空”视作绝对真理，又把“缘起”当作“性空”的表现与展开，从而导向了折衷主义的双重真理标准。《般舟三昧经》和《首楞严三昧经》都是讲大乘禅法的。其中讲到的禅定，在于用幻想示现种种境界，证明行者有超人的神通，因而能激励精进，超度众生。支讖还特别宣扬，只要专心思念西方阿弥陀佛，并在禅定中得见，死后便可以往生西方净土极乐世界。这为中国净土信仰奠定了基础。

三国时期，魏、吴两国对《般若》的讲习都有相当的开展。释朱士行有感于《小品般若》文句艰涩，难以理解，于公元260年

(甘露五年)西渡流沙,至于闐求得《放光般若经》(亦称《小品般若》)胡本,后进弟子送回洛阳,在公元 291 年(晋惠帝元康元年)由竺叔兰、无罗叉第译为《放光般若经》28 卷。见于僧传的译者,则有沙门昙柯迦罗昙帝、康僧铠等。昙柯迦罗是中印度人,于公元 249~254 年(魏嘉平年间)至洛阳从事译经工作,《高僧本传》记:“迦罗既至,大行佛法,时有诸僧,共请迦罗译出戒律。迦罗以律部曲制,文言繁广,佛教未昌,必不承用,乃译出《僧祇戒心》,止备朝夕。更清楚僧立羯磨法受戒。中夏戒律,始自于此。”

吴都建业的般若学,较之洛阳更加发达。支谦是当时最负盛名的人物。支谦,一名支越,字恭明,原籍月支,其祖在汉灵帝时归汉,本人曾师从支谶的弟子支亮就学,“各通六国言”,有相当高的汉文水平,被孙权拜为博士。在吴 30 余年间,译出《大明度无极经》、《维摩诘经》、《大阿弥陀经》、《本业经》、《本起经》、《首楞严经》、《大般泥洹经》等大小乘经典 36 部,48 卷。《大明度无极经》是《道行般若》的改译本,此处之“大明”就是“般若”的意译,“无极”则是对“大明度”威力无限的形容。《维摩诘经》同《般若》的空观思想相通,对小乘出世苦行主义有所批评。它认为,修道成佛不一定落发出家,只要证得佛教义理,居士也能超凡脱俗,并在享受“资财无量”的世俗生活中,也能达到涅槃解脱的境界。此经在西晋时还有竺法护、竺叔兰的两个异译本,至姚秦鸠摩罗什、唐玄奘也有重译本。吴地另一个佛教传播者是康僧会,他原籍康居,世居天竺,他不但“明解三藏”,且“博览六经”。公元 247 年(赤乌十年)至建业,劝说孙权修“建初寺”,是为江南有寺之始。《出三藏记集》录有康僧会译经 2 部,14 卷。最能代表他思想的是《六度集经》,共 8 卷,按大乘菩萨“六度”分为 6 章,编译各种佛经共 91 篇。其旨意主要在于用佛教的菩萨行发挥儒家的“仁道”说,他把孟子的“仁道”作为“三界上宝”,要求“王治以仁,化民以恕”,体现了他所谓“儒典

之格言即佛教之明训”的观点，为儒释结合开辟了路径。

西晋皇祚历史不长，只有 52 年（公元 265~316 年），但所译佛教典籍在中国佛教译经史上却是值得重视的。现存几个经录所载数字很不一致，据《开元释教录》卷二所记，为 333 部，590 卷。西晋的佛经翻译主要在洛阳和长安等地进行，著名的译者有月支后裔竺法护、印度后裔竺叔兰和汉僧白法祖、居士聂承远、聂道真父子，还有于阗人无罗叉（无叉罗）、西域人强梁娄至、安息人安法钦以及籍贯不详的法立、法炬、支法度等。

竺法护，音译昙摩罗刹，是西晋最有成就的译经家。他世居敦煌，8 岁出家，曾随师游历西域各国，搜集大量胡本佛经，回归长安。他除诵读佛经外，还博览《六经》和百家之言，据说通学 36 种语言。他一生译经 154 部，309 卷，大部分为大乘经典，包括《般若》类的《光赞般若波罗蜜经》，《华严》类的《渐备一切智德经》，《宝积》类的《密迹金刚力士经》，《法华》类的《正法华经》，《涅槃》类的《方等般泥洹经》等。这些佛籍内容十分庞杂，包括多种哲学流派，大体反映了当时由天竺到西域佛教的基本面貌。《高僧传》本传评论说：“经法所以广流中华者，护之力也。”可见，在沟通西域与内地的早期文化方面，竺法护是做出了很大的贡献的。他的《正法华经》10 卷，于公元 286 年（晋泰康七年）译自长安，其中心思想是“会三归一”、“藉权显实”，他肯定佛教在传播过程中融摄其他宗教流派的作法，认为这是佛陀的化生手段。这样不仅给原始佛教恰当的地位，它不过是同一“佛乘”的不同表现形式，而且调和了佛教内部的派别斗争，同时也把其他民族的信仰崇拜纳入了佛教的轨道。他的《渐备一切智德经》10 卷，译于公元 297 年（元康七年），与鸠摩罗什所译《十住经》同为《华严经·十地品》的异译本。此经讲的是大乘菩萨修行所必须经历的 10 个阶段，其中所谓“其三界者，心之所为”的命题（鸠摩罗什等译作“三界虚妄，但是心作”），标志着大乘佛

教由般若学向唯识学转变的契机，在佛教哲学发展史上，地位甚为重要。

东晋十六国的翻译大家是道安和鸠摩罗什。道安至长安以后仍从事《般若经》等的研究和宣讲，同时，又组织中外学僧翻译佛经。在这个过程中，道安对古来译经的经验进行了总结，提出“五失本，三不易”的著名说法。“五失本”即在佛经翻译中失去原经本来表达方式的情况，“三不易”是指《般若经》等在翻译过程中有三种很不容易的情形，他认为当年阿罗汉结集佛经尚不容易，如今未得正果的译者表达佛经原意则更加困难。他还认为翻译始终有文质两派，“质派”近于原著，但文辞不雅；“文派”适于今俗，但难辨原义。故他主张译胡为汉应特别慎重。道安组织弟子翻译的主要是小乘佛教经典和戒律，如他组织译介的“阿毗昙”，是为了弄清佛教名相，更准确地把握佛理。

道安影响深远，时人称其为“手印菩萨”，居于西域的鸠摩罗什则有“东方菩萨”的美称。鸠摩罗什，意译“童寿”，祖籍天竺，其父迁居龟兹，7岁随母出家学毗昙，少年以后从师出身莎车的贵族名僧须利耶苏摩，遂由小乘杂学转向大乘中观派，受诵《中论》、《百论》、《十二门论》等。20岁受戒，更从卑摩罗叉学《十诵律》。罗什从公元401年（弘始三年）到长安，到公元413年（弘始十五年）去世，前后10余年，与弟子共译大小乘经、律、论，《祐录》列为35部，294卷，《开元录》勘定为74部，384卷。所译可分两类，一类是新译或重译的佛典，如《坐禅三昧经》和《妙法莲花经》、《小品般若经》、《维摩诘经》等；另一类是龙树、提婆的中观学派的代表论著，如《中论》、《百论》、《十二门论》和《大智度论》。此外，《金刚般若经》、《成实论》等也颇有影响。罗什的翻译，被后人认为是翻译史上的一座里程碑，他译文简练流畅，表达原著的思想清晰明朗，其中有的已达“信达雅”的境界。同时，在翻译的过程中，他把自己一套独立的哲学观念顽强地表

达出来了。鸠摩罗什所译的佛教典籍，对中国佛教的宗教哲学和教义影响极大，后来中国佛教宗派所依据的重要经典，都是这一时期被译成汉文的。参与鸠摩罗什译经的弟子达 500 或 800 人，从他受学、听法的弟子多至二三千人，后来他们分布全国，对南北朝时期的中国佛教学派的形成产生了直接的影响。

另外，慧远和法显对佛经的翻译也做出了重大贡献。

慧远(公元 334~416 年)，雁门楼烦(山西宁武附近)人。13 岁游学于洛阳、许吕一带，之后被称为“博综六经，尤善老庄”，他曾投于道安门下，成为道安和竺法汰的得力助手。公元 378 年，前秦围攻襄阳，道安分遣徒众，慧远率弟子数十人南下，定居于庐山，时在公元 381 年。他住庐山“影不出山，迹不入俗”，30 余年，直到逝世。慧远在庐山传播佛教，得到了东晋各种统治力量的支持。他继承道安研习和弘扬佛教的学风，一方面广为介绍外来佛典及其思想，以求把握佛教原旨；另一方面又坚持佛教必须适应中土的需要。慧远有感于江东禅典未备，律藏残阙，入山不久，即派弟子西行求经。公元 392 年(太元十六年)罽宾沙门僧伽提婆受慧远之请，自长安转至庐山，重译《阿毗昙心论》，改译《阿毘昙心论》为《三法度论》，因此推动了毗昙学的向南流通。公元 410 年，佛驮跋陀罗及弟子慧观等人受慧远之请，至庐山译出《修行方便禅经》，此中禅法比安世高和鸠摩罗什所译介之禅法更加系统，对于增强修禅者的师承观念起了重要作用。另慧远听说昙流支进入关中，乃请他续译姚秦时弗若多罗未译完的说一切有部《十诵律》。由于慧远在译经事业上的重要作用，梁释僧佑说：“葱外妙集，关中胜说，所以来集兹者，远之力也。”

法显(约公元 337~约 422 年)，平阳武阳人，年 20 受大戒。公元 399 年(晋隆安三年)，与慧景等 4 人从长安出发，西渡流沙，跨越葱岭，赴印求法；于公元 412 年回到建康，首尾合 14 年，历 30 国，第一次实录了自陆路游历印度，由斯里兰卡经南洋群岛航归的伟大旅行。他带回的主要经典有《弥沙塞律》、《长阿含》、

《杂阿含》、《杂藏》、《摩诃僧祇律》、《萨婆多律》、《杂阿毗昙心》、《方等般泥洹经》、《摩诃僧祇阿毗昙》等。回国后，他在建康道场寺，与宝云等共译出经律等 6 部 63 卷，其中《大般泥洹经》影响甚大。他撰写的《佛国记》，是研究当时沿途佛教及史地文化概貌的极为重要的文献。

南北朝(公元 420~589 年)是中国佛教全面持续高涨的时期，也是中国佛教史上产生译人与译典最多的时期，据《开元录》记载，从公元 420 年(南朝宋永初元年)到公元 589 年(陈后主祯明三年)，共 8 个朝代 169 年，译者 67 人，译籍 750 部，1750 卷。译经活动由姚秦鸠摩罗什译经集团为中心，向大江南北铺展开来。北方有敦煌、姑臧、长安、洛阳、邺城等；南方在建康之外，还有广州、豫章及沿江地区江陵、襄阳、庐山等。佛教典籍译介的范围，也比以前广泛得多。

值得注意的是，佛性论和唯识论这一佛学新的领域，几乎成为南北朝以至隋唐的佛教显学；同时，无著、世亲创始的瑜伽行学派的著作，也经南北两途分别传进，如《十地经论》、《摄大乘论》等。在《大般涅槃经》、《华严经》等与《般若》经类迥异的大乘经典竞相译出的同时，小乘经论的传译也日趋完备。作为小乘经典丛书的四《阿含》，自苻秦开译《增一阿含》至南朝宋译出《杂阿含》，即全部完成。关于净土思想的佛经，重译与新译至此显著增多，其中《观弥勒菩萨生兜率天经》、《观世音授记经》、《观普贤菩萨行法经》、《观无量寿佛经》等，颇有影响。佛教戒律在此时的译传非常集中，属于小乘的有萨婆多部(有部)的《十诵律》、昙无德(法藏)部的《四分律》、大众部的《摩诃僧祇律》、化地部的《五分律》(《弥沙塞律》)、上座部的《善见律毗婆沙》、犍子部的《律二十二明了论》等；大乘戒律如《菩萨戒本》、《优婆塞戒经》等，也开始传进。有关佛教逻辑的专著，包括大乘空宗和有宗，如《方便心论》、《回诤论》、《如实论》等也开始传

入。另外，有关天竺佛教史料、历法和数论名师的著作也相继译出。

晋宋之际和南北朝的译经事业，按地理分布，可分四个集团：

(1) 凉州的昙无讖译经集团。

自竺法护之后，沿河西走廊建立的诸凉和西秦等国，译事从未中断，但与沮渠氏建立的北凉（公元 410~439 年）相比，仍算寥落。在北凉政权川事的 38 年中，有译者 9 人，所出佛典 82 部，311 卷（包括新旧失译），这是历史上河西地区译经的第二个高峰，此后未再复兴。昙无讖，原籍天竺，游历过罽宾、龟兹、鄯善等，最后转至敦煌、姑臧，西域人称他为“大神咒师”；他所译佛籍，《祐录》列 8 部，104 卷，《开元录》刊定为 19 部，131 卷，内容为《涅槃》、《大集》、《菩萨戒》3 类，其显著特点是强化鬼神系统和禁术咒语，反映了西域各族的上著信仰与佛教杂糅的特色。此外，浮陀跋摩译出《阿毗昙毗婆沙》100 卷，是有部前期的重要巨著。参与译事的义学僧侣有慧嵩、道朗和道泰、道挺等 300 多人。

(2) 南朝的佛驮跋陀罗和求那跋陀罗译经集团。

据《开元录》，在南朝宋的近 60 年（公元 420~479 年）中，共有译者 22 人，所出佛典（包括失译）465 部，717 卷，是南北朝诸国中最有成果的朝代。公元 413 年，鸠摩罗什卒，之后北地战事又起，迫使沙门大批南逃，从而促进了刘宋一代译经事业的开展。先是北天竺的觉贤（佛驮跋陀罗）在建康译出佛典 13 部，125 卷。其中，他与法显等共译的《大般泥洹经》10 卷，系《大般涅槃经》的前部，在鸠摩罗什门人中引起强烈的反响。僧叡说，“泥洹不灭，佛有真我，一切众生皆有佛性”，这是《泥洹经》的基本观点，使长期困惑于般若空观的学僧们豁然开朗，此经也是中国佛教思潮由般若学转到佛性论的重要标志。觉贤还译出了在中国早期禅思想发展中占重要地位的《达磨多罗禅经》。并与百名僧人共同译出《大方广华严经》60 卷，此经特别推崇毗卢舍那佛，

为密宗在中国的发展提供了新偶像。觉贤死于公元 429 年。435 年，中天竺求那跋陀罗经师子国到广州登陆，进入扬都（建康），至 468 年卒，《开元录》记其所译佛籍 52 部，134 卷。他最主要的译籍是《杂阿含经》。另有觉贤弟子慧观笔受的《胜鬘师子吼一乘大方便广经》（《胜鬘经》），由此经形成所谓“如来藏缘起”的理论体系，对中国佛学影响甚大。

（3）北朝译经和菩提流支译经集团。

白鳩摩罗什死后，北方译事不振。自北魏孝文帝（公元 516～522 年）起，佛事渐兴，据《开元录》载，有魏一代 155 年，共出译者 12 人，译经 83 部，274 卷，主要集中在宣武帝至迁邺后的 35 年（公元 508～543 年）中。菩提流支，北印度人，公元 508 年（魏永平初）至洛阳，后为魏帝所重，迁至邺城（公元 534 年）。他共译出佛籍 30 部，101 卷，他重译 4 卷《楞伽经》为 10 卷《入楞伽经》，其中解释“如来藏缘起”，同后传的《大乘起信论》的思想相近。比菩提流支稍后的佛陀扇多，自公元 525～539 年，译出佛籍 10 部，11 卷；勒那摩提，公元 508 年至洛阳，译经 3 部 9 卷；罽昙般若流支，公元 538 年到 543 年，译经 18 部，92 卷；毗目智仙，从公元 538～541 年，译出佛籍 5 部 5 卷。以上 5 僧的译经主要围绕着无著、世亲的瑜伽行派经论。

（4）南朝真谛译经集团。

刘宋之后，南朝译事相对沉寂，自齐至陈（公元 479～589 年）的 110 年中，译者 15 人，译籍 92 部，260 卷。其中梁陈之际的真谛（公元 499～569 年）是译经史上成就最赫的人物。真谛，优禅尼国人，后游学扶南，梁大同中（公元 535～546 年），受命抵梁，后南朝战乱，他颠沛流离，艰难辗转，却译事不辍，但他主要的经典翻译是在广州完成的。在这里，有以慧恺为主，形成了有僧宗、法忍、法泰、法难等学僧参与的民间译场。据《续高僧传》本传记，真谛来华 23 年，共出经论记传 64 部，278 卷；《开元录》记译籍为 49 部，142 卷，所撰义疏 19 部，134 卷。真

谛的译介和注疏主要是瑜伽行派无著、世亲、陈那等人的论著。他在译介同一瑜伽行体系中，与元魏菩提流支相近，同唐玄奘所传差别较大，因此在中国形成了“相宗”的新旧两译，在佛教史上，也产生了有无两个世亲的疑问。真谛有代表性的译籍是《摄大乘论》及其《释论》、《俱舍论》、《大乘唯识论》、《无相思尘论》、《十八空论》、《佛性论》、《解秦论》、《三无性论》等。

隋唐时代是佛教在中国的鼎盛时期，佛教各大宗派纷纷建立，发展徒众，著书弘教，创造各自的理论体系。从翻译史上来看，译事却远远落后于前 300 年。这其中的客观原因是，隋唐译事完全掌握在国家手里，民间几乎无法进行；主观原因是，中国佛教已基本走过学习阶段，开始塑造自己的面貌与精神气质了。据《开元录》和《贞元录》统计，自公元 581 年（隋天启元年）到 800 年（唐贞元十六年）的 220 年中，约有僧俗译著者 49 人，共译出经籍传录 491 部，2622 卷，其卷数显然多于南北朝时期的 1750 卷，部类却少于南北朝时期的 750 部。其卷增多，主要是编译的丛书量大，如《大般若经》有 600 卷，《大宝积经》有 120 卷；一些重译的经论，也加大了部头，像《大毗婆沙论》200 卷，《华严经》80 卷。隋唐译经特点有二，其一是重译多，其二是密教多。隋代最大的译家是阇那崛多，共译 39 部，192 卷，其中重译 20 部，明显的密教经籍 15 部；唐代第一大译家玄奘，共译出 76 部，1347 卷，占隋唐全部译经卷数的二分之一强，但也多数属重译；至于号称中国四大译家之一的不空，共译 111 部，143 卷，几乎占隋唐全部译籍部类的四分之一，全都是密教的经典仪轨。这也说明，隋唐之际至于开元以后，密教在中国的发展颇有势头。

玄奘（公元 600--664 年）本姓陈，名祜，洛州缑氏（河南偃师缑氏镇）人，年 13，破格受度为僧，后在成都参与讲席；年 22，与商侣结伴游至长安，继续多方参学；年 29，他孤身一人，私出边卡，抵达高吕，在高吕王和突厥叶护可汗的大力资助下，玄奘

艰难地通过了中亚地区，进入北印度。他又从北印度游学于中印度，达王舍城，入那烂陀寺，在寺期间被推为十大德之一；公元638年（贞观十二年），玄奘继续游学于东印、南印和西印诸国，中途回到那烂陀寺，又出，于公元642年（贞观十六年）再回那烂陀寺，为寺众主讲《摄大乘》、《唯识抉择》。玄奘在五印学界的声誉日高，受到戒日王和拘摩罗王的特别尊重，他们在曲女城为玄奘召开五印论师大会，到会者有18位国王，僧众3000余人，婆罗门及尼乾外道2000余人，那烂陀寺僧千余。论主玄奘，将论意读示大众并别悬一本于会场门外，请人问难，竟18日无人发问，玄奘大胜，被美为“大乘天”和“解脱天”。玄奘于贞观十九年回到长安，唐太宗按照他的意愿，安排他到长安弘福寺译经。玄奘从印度带回梵经520夹，657部，唐太宗为之译籍作了《大唐三藏圣教序》。玄奘译介重点为瑜伽行派和说一切有部论著，并对般若经类作了系统的编纂。

玄奘的翻译，代表着译经史上的最高成就。他的梵文造诣精深，又亲任主译，故名相的安立，文义的贯练，无不精确无比，并且纠正旧译的讹谬，被后人通称其译籍为新译。玄奘译籍的内容，反映出公元5世纪以后印度佛学的全貌，当时的印度佛教已显然分为5科，即因明、对法、戒律、中观和瑜伽。他于5科都有精到的译籍，尤其于瑜伽科，则“一本（《瑜伽》）十支（《显扬》、《庄严》等）”，几乎全部译出，而于最后发展的“唯识”说，则编纂了完备的《成唯识论》。在对翻译要求上，玄奘提出了“五不翻”的原则，规定凡汉文中无可对应和佛教特用的词，只音译而不意译，避免望文生义。此前隋彦棕在东晋道安的“五失本”、“三不易”基础上，对历来的译经做了总结，提出“十条”、“八备”的新要求，他认为译经事业同译经者的道德素质、理解能力和汉梵水平统一起来，译文才能达到完善的程度。以此来衡量玄奘的译经，他作为大师群中的佼佼者都是当之无愧的。

官方支持译经从鸠摩罗什开始，姚兴在长安逍遥园建西门阁，专为鸠氏译经所用。北魏迁都洛阳后，译经事业十分兴盛，译场永宁寺规模世未曾有，此时译出的经典无论从数量上还是质量上都达到了一个新的水平。到了隋代，隋炀帝在洛阳上林园为彦惊建立了翻经馆；唐代，唐太宗时玄奘在大慈恩寺设立翻经院；中宗又为义净在大荐福寺设立翻经院。可以看出，自东晋十六国以来，佛教重要的典籍，几乎全出于官办译场；此外，主持翻译的高僧大德，还担负着传播佛学知识、培养佛教人才的任务，鸠摩罗什与玄奘门下，不少就成为中国佛教史上的著名人物，前者如僧叡和僧肇，后者如圆测和窥基。译场制度完备于唐代，严密于宋代。宋代的著名官办译场落成于公元 982 年（太平兴国七年），该寺设在太平兴国寺之西，由三堂组成。中为译经堂，东为润文堂，西为证义堂。宋代所译经典，出于此。北宋末年，翻译逐渐寥落，译场也日趋式微，后来，就不再见于史书记载了。

第二节 佛教思想与儒学名教的冲突与斗争

佛教是一种外来文化，当它依附于道教试图站稳脚跟时，并未引起儒学足够的重视；可当它开始活跃并逐渐增大影响时，便引起了儒学的警惕。从产生于汉魏之际的牟子《理惑论》中可知，佛教在汉末确有较快的发展，经卷以万计，其活动受到社会广泛的评论，但“世人学士多讥毁之”。对佛教提出批评的主要是儒家，他们多指责佛教为“夷狄之术”，周孔不言，五经不载，有悖孝道，有违仪制，妄言生死，沙门有污秽之行等。《理惑论》作者通晓儒、释、道三家，对世人的种种责难，一一作了回答。主要问题是：佛教学说自身的估价，佛教与儒学名教的关系，佛教与孝道的矛盾，关于神不灭论，关于佛教的非正统性与沙门的奉行问题，关于佛

教与道教、道家的关系。

有人责难佛教“其辞说廓落难用，虚无难信”，牟子答曰：“大道无为，非俗所见，不为誉者贵，不为毁者贱。”有人责难：“佛道至尊至大，尧舜周孔曷不修之乎？七经之中，不见其辞。”答曰：“书不必孔丘之言，药不必扁鹊之方，合义者从，愈病者义”，“五经事义，或有所阙”。又责问：沙门“违貌服之制，乘搢绅之饰”。答曰：有德不在服饰，“尧舜周孔世事也，佛与老子无为志也”，“君子之道或出或处，或默或语”。有人责难：“沙门剃头”，“违圣人之语，不合孝子之道”，答曰：“苟有大德，不拘于小。沙门捐家财，弃妻子，不听音，不视色，可谓让之至也，何违圣语、不合孝乎？”又责难：沙门绝嗣无后，“违福孝之行”，答曰：许由、夷齐避世，“孔圣称其贤”；“沙门修道德以易游世之乐，反淑贤以贤妻子之欢”。有人责难：“佛道言人死当复其生。仆不信此言之审也。”答曰：“魂神固不灭矣，但身自朽烂耳”；“有道虽死，神归福堂；为恶既死，神当其殃”。有人责难：舍“尧舜周孔之道”，“更学夷狄之术，不已惑乎？”答曰：“昔孔子欲居九夷”，“禹出西羌而圣哲，瞽叟生舜而厥胤”；“《传》曰：‘北辰之星，在天之中，在人之北’，以此观之，汉地未必为天中也。”

在《理惑论》作者的回答里，有扬佛抑儒的，如说学问不得以周孔五经为限，汉地不为天中等；有佛儒认同的，如说佛教不违孝道，反而是大仁大孝等。《理惑论》中讨论的问题，大都是后来魏晋南北朝三教争论的问题，后来的沙门敬上服饰之争、白黑论之争、夷夏论之争、神灭论之争，端由此可以见其雏形。

魏晋南北朝社会动荡，佛教与外来思潮适逢其时地涌入内地，与中土文化及观念发生全面接触。随着佛教势力的增长，佛教开始对儒道两家公开贬斥，乃至发生冲突。东晋庾冰、桓玄先后执政，诏令精简沙门，僧尼须向王者致敬，由此导致的三教争论一直延续到梁代，佛教获得了胜利。

晋成康之世（公元 326~344 年），庾冰辅政，曾代晋成帝诏

沙门应致敬王者，因受到尚书令何充等人的反对，未能实行。东晋末年，桓玄在篡位前后都提出沙门应尽敬王者的问题，由此展开了他与中书令王谧、僧人慧远等人的一番争论。庾冰认为：名教礼制不可破坏，“礼重矣，敬大矣，为治之纲尽于此矣”，而沙门“矫形骸，违常务，易礼典，弃名教”，致使“卑尊不陈，正教不得”。^①桓玄在理论上更作了进一步的发挥：“《老子》同王侯于三大。原其所重，皆在于资生通运，岂独以圣人在位而比称三仪哉？将以天地之大德曰生，通生理物，存乎王者。敬尊其神器，而礼寔性降，岂足虚相崇重，义存君御而已哉？沙门之所以生生资存，亦日用于班命，岂有受其德而遗其礼，沾其惠而废其敬哉？既理所不容，亦情所不安。”^②桓玄认为，君权神授的王者之恩之德，如天覆地载，人人应对其敬；沙门蒙受王者给予的“生生资存”的恩惠，不应该“遗其礼”、“废其敬”。对于庾、桓的辩难，何充先作了回答。他认为，佛教教义与名教纲常没有矛盾，佛教戒律有助工化，佛教业报说能制人的操行，因此，它不但对王者不构成威胁，而且能起到“上俾皇极”的社会作用。王谧的观点基本与何充相同，他说：“寻大法宣流，为日谅久，年逾四百，历代有三（汉、魏、晋），虽风移政易，而弘之不异，岂不以独绝之化（指佛教），有日用陶渐；清约之风，无害于隆平者乎？”^③

桓玄示书于庐山慧远，慧远在《答桓太尉书》和《沙门不敬王者论》中，将佛教义理同纲常名教有机地协调起来，把佛教的适应世俗要求同对出世间的追求分别开来，并以此作为佛教处世的理论基础和主要方法。他说：“佛经所明，凡有二种：一者处俗弘教；二者出家修道。处俗则奉上之礼，尊亲之敬、忠孝之义表于经文，在三之训彰于圣典，斯与王制同命有若契。此一条全是

①庾冰：《代晋成帝沙门应尽敬诏》，《弘明集》卷 12。

②桓玄：《与八座论沙门敬王书》，《弘明集》卷 12。

③王谧：《答桓太尉书》，《弘明集》卷 12。

檀越所明，理不容异也。出家则是方外之宾，迹绝于物。其为教也，达患累缘于有身，不存身以息患；知生生由于禀化，不顺化以求宗。求宗不由顺化，故不重运通之资；息患不由于存身，故不贵厚生之益。此理之与世乖，道之与俗反者也。”^① 慧远阐明佛教义理与中国传统政治伦理观念并不相悖之后，提出反对沙门尽敬王者的主张。他指出，佛教出家者与俗人有一个根本区别，即认为“身”为“苦”本，人之有“身”在乎于有“生”；而有“生”是因为禀受阴阳二气的变化，故佛教徒不应以重生顺化达到自己的目的，这样，也无须对天地石亲的“资生通运”感恩戴德了。他说：“凡在出家，皆隐居以求其志，变俗以达其道。变俗，服章不得与世典同礼；隐居，则宜高尚其迹。”^② 慧远之所以否定“天地君亲师”五伦之中的前四伦，旨在争取沙门不敬王者的礼遇，以获得社会对僧侣的特殊尊重，从而更有效地发挥佛教的特殊社会影响。

慧远与何镇南亦有沙门服式之争。何镇南认为：“《老》明兵凶处右，《礼》以丧制不左。”^③ “右”是表示“凶事”、“丧容”的，不合中土礼俗。慧远说：“或问曰：沙门袒服，出自佛教，是礼与？答曰：然。”^④ 又说：“佛出于世，因而为教，明所行不左，故应右袒。何者？将辨贵贱，必存乎位；位以进德，则尚贤之心生。是故沙门越名分以背时，不退己而求先。又，人之所能，皆在于右，若动不以顺，则触事生累……袒服既彰，则形随事感，理悟其心，以御顺之气，表诚之体，而邪正两行，非其本也。是故世尊以袒服笃其诚而闲其邪，使名实有当，敬慢不杂，然后开出要之路，导真性于久迷。”^⑤ 慧远认为，袒服乃是天竺的“国法”，其礼制自然不同于诸夏世俗礼制；沙门右袒，是佛教信徒虔诚和行为端正的标志，能与世俗人明显地区别开来，也可以促使僧侣们“动必以

①② 慧远：《答桓太尉书》，《弘明集》卷 12。

③何镇南：《难袒服论》，《弘明集》卷 5。

④⑤ 慧远：《袒服论》，《弘明集》卷 5。

顺”和“修之弗倦”。他认为，佛教服式虽有异于俗人，但它的内在精神却和儒家是相通的，他说：“常以为道法之与名教，如来之与尧孔，发致虽殊，潜相影响。出处诚异，终期则同。详而辨之，指归可见。”^① 这指归可见便是殊途同归，即“内外之道可合”的基本原则。

沙门敬王与否和沙门服式的辩论只是夷夏之争的前哨战，之后争论向两个领域展开：一是进一步揭示两种文化在政治伦理观念上的差异，探讨佛教对于封建国家的利弊；二是进一步揭示两种文化在哲学理论上的差异，即人生观、宇宙观的不同，以及如何统一这种对立，探讨报应问题和形神问题的是与非。

佛教不论大乘小乘，都不离追求个人的解脱，所谓普渡众生，并非如何治国利民，而是共同舍家弃国，与世情断绝。当时反佛学者抨击佛教违背孝道，确实是抓住了问题的要害。孙绰《喻道论》中引述反佛者的言论说：“周孔之教以孝为首。孝、德之至，百行之本。”孝道要求“子之事亲，生则致其善，没则奉其祀。三千之责，莫人无后，体之父母，不敢夷毁”，“而沙门之道，委离所生，弃亲即疏，剃剔须发，残其天貌，生废色养，终绝血食”，“此大乖于世教”。孙绰在《喻道论》中回答：“孝之为贵，贵能立身行道，永光厥亲。若匍匐怀袖，口御三牲，而不能令万物尊己，举世我赖，以之养亲，其荣近矣。夫缘以为经，守柔以为常，形名两绝，亲我交忘，养亲之道也。”孙绰认为，孝道并不限于生养死葬，出家人能光宗耀祖，进而救世，应视为大孝。孙绰还说佛教教义中即有孝道的内容：“佛有十二部经，其四部专以劝孝为事，殷勤之旨可谓至矣”。对于反佛学者的攻击，孙绰的辩解有一定的代表性，他采取的方法是求同存异、重同轻异，表现出向儒家靠拢的姿态。

除伦理观念上的矛盾外，佛教与世俗地主阶级在政治、经济

^①慧远：《沙门不敬王者论·依报不兼应四》，《弘明集》卷5。

利益上也发生了冲突。《弘明集》卷 12《桓玄与祭属沙汰僧众教》、《与桓太尉论精简沙门书》载：桓玄就曾指责佛教活动“伤治害政”，说：“京师竞其奢淫，荣观纷于朝市”，“避役钟于百里，通逃盈于寺庙”，下令沙汰僧众。当时慧远也不否认“佛教凌迟，秽杂日久”，只是担心大规模的清理会因“真伪难辨”而“滥及善人”。《弘明集》卷一《正诬论》引“诬佛”者言：“道人聚敛百姓，大构塔寺，华饰奢侈，糜费而无益。”《弘明集》卷六载《释驳论》，作者道恒说当时江左袁、何^①二人“依傍而非《五蠹》之篇，遂讥世之阙，发‘五横’之论，而沙门无事猥落其例”，“无益于时政，有损于治道”，主要害处是“割生民之珍玩，崇无用之虚费，罄私家之年储，阙军国之资实”。道恒反驳说，不能因沙门的过滥和德行有失而否定整个佛教，孔门十哲亦各有所缺，“不可以管蔡之衅，姬宗尽诛，四凶之暴，合朝流放”。他指出，沙门建造庙宇，经营田泽，是为了解决衣食住行，“年半则取足于百姓，时俭则肆力以供”。佛教之用不在事功，“沙门在世，诚无目前考课之功，名教之外，实有冥益”，“周孔之教，理尽形器；至法之极，兼练神明”，佛法是“方外之冥轨”，是人们精神生活的规范。道恒的说法意在对待佛教要从本质上来看，它的重精神与不重事功不仅对名教不构成威胁，反而有着辅翼名教的作用。

报应问题也是东晋思想界辩论的要点之一。关于报应的传统理论基本上有两种：一是天命论，即所谓“生死有命，富贵在天”；二是福善祸淫说，《周易》有“积善余庆，积恶余殃”的警句，影响很大。佛教带来了解释命运的新鲜理论，这就是因果报应、三世轮回说。当时戴逵作《释疑论》，反对佛教的报应论，主张命定论。他给慧远弟子周续之的信中指出报应之说并无事实的检验，“或深恶而莫诛，或积善而祸臻，或履仁义而亡身，或行肆

^① 汤月彤说：“袁不详，何或何无忌（谥南）。”据《汉魏两晋南北朝佛教史》上卷，第 249 页。）

虚而降福”，^①这只能说明“分命定于冥初”。慧远作《三报论》答复于戴逵：“经说业有三报：一曰现报，二曰生报，三曰后报。现报者，善恶始于此身，即此身受。生报者，来生便受。后报者，或经三生三生，百生千生，然后乃受。受之无主，必由于心；心无定司，感事而应；应有迟速，故报有先后；先后虽异，咸随所遇而为对；对有强弱，故轻重不同。斯乃自然之赏罚，三报之大略也。”^②慧远的说法不仅非常灵活，即报应无法用现实的事实加以验证和过去的事实加以查考，而且他还强调报应无主使，乃由心感于事而生，好像是一种自然的因果关系，遂使佛教报应说具有了“客观规律”的模样。三报论比传统的福善祸淫论更要圆通和高明，也比传统的宿命论要积极和灵活，因此对人们具有更大的吸引力。

东晋时期儒释道三教的争论，还在初始阶段。佛教方面已有慧远这样的大家，然而在反佛阵营中，尚无人与之相匹，而道教徒还未直接参与进来。至刘宋元嘉年间，佛教有了进一步的发展，大臣与名士何尚之、王弘、义康、范泰、谢灵运、颜延之、雷次宗等皆崇尚佛法，受他们的影响，宋文帝亦敬信提倡。在理论方面，刘宋朝的反佛与拥佛的相互论难又波进峰起，形成了一个接着一个的高潮，其人者有《白黑论》之争，《达性论》之争，《夷夏论》之争。反佛阵营中出现了何承天、顾欢和佛教异端论者慧琳等代表人物；拥佛阵营中有宗炳、颜延之、谢镇之、慧通、僧愨等。

沙门慧琳作《白黑论》批评佛学，受到何承天的赞赏，何把文章送给宗炳，宗炳复出驳斥，与何往复辩论，掀起一场论战。《白黑论》设白学先生代表中国传统理论，设黑学道士代表佛教。首论“空”义。白问：“释氏空物，物信空邪？”又问：“三仪万品

^①戴逵：《释疑论》，《广弘明集》卷18。

^②慧远：《三报论》，《弘明集》卷3。

就在宇宙天地间，怎能是空？”黑答：“空其自性之有，不害因假之体也”，事物“兴灭无常，因缘无主”，“事用”虽有，“性理”则空。于是白学先生说：“今析豪空树，无伤垂荫之茂。离材虚室，不损轮奂之美。”慧琳借白学先生之口，批评般若性空学说虽费尽心力辨析万事万物空而不真，却丝毫无损于事物实际具有的性质与生机。其次，《白黑论》对佛教报应说也提出了批评，它说：“且要天堂以就善，曷若服义而蹈道？惧地狱以敝身，孰与从理以端心。礼拜以求免罪，不由祇肃之意；施一以徼百倍，弗乘无吝之情。美泥洹之乐，生耽逸之虑；赞法身之妙，肇好奇之心。近欲未弭，远利又兴。虽言菩萨无欲，群生固以有欲矣。甫救交敝之氓，永开利竞之俗。澄神反道，其可得乎？”佛教以空无立义，却以福乐设教，这是佛教不可克服的一个内在的矛盾。黑学先生解释说：“物情不能顿至，故积渐以诱之。”来生报应之说只是权设方便。白学先生进而指出：“道在无欲，而以有欲要之，北行求郢，西行索越。”手段与目的成了南辕北辙，佛教对于这一诸难似乎并无好的回答。

就《白黑论》白学先生批评佛教的性空问题，宗炳反驳慧琳说：“佛经所谓本无者，非谓众缘和合者皆空也，垂荫轮奂处物自可有耳，故谓之有谛。性本无矣，故谓之无谛。”又谓：“夫色不白色，虽色而空，缘合而有，本自无有，皆如幻之所作，梦之所见，虽有非有，将来未至，过去已灭，见在不住，又无定有。”^①宗炳是用般若学中观论的观点来解释事物的可析性与变动性，从而否定事物自身的实在性。宗炳还对佛教以有欲邀无欲的问题进行了辩解：“泥洹以无乐为乐，法身以无身为身”，可谓“获利于无利”，“有欲于无欲”。^②何承天就宗炳的无利无欲说进行驳斥：“泥洹以离苦为乐，法身以接苦为身”，若“果归于无利，勤者何获？”“若有欲于无欲，犹足常滞于所欲”。^③何承天认为佛教追求精神安

^{①②③} 何承天与宗炳来往书信，见于《弘明集》卷 3。

乐和来生的幸福也是一种利欲，因此，超功利的事实是没有的，只有超功利的主义。应该说，何承天的这种提法有一定的见地。

何承天与宗炳就形神关系的争辩把此问题进一步推向深入。此前，慧远有“形尽神不灭论”，他利用东汉桓谭以烛火喻形尽神灭的缺陷，提出薪火之喻，颇为生动地说明了他这一主张：“火之传于薪，犹神之传于形；火之传异薪，犹神之传异形。前薪非后薪，则知指穷之术妙；前形非后形，则悟情数之感深。感者见形朽于一生，便以谓神、情俱丧，犹睹火穷于一木，谓终期都尽耳。”^①何承天就形神问题沿袭旧说，并无多少新义，他说：“形神相资，古人譬以薪火，薪弊火微，薪尽火灭，虽有其妙，岂能独传？”^②宗炳以形神二元论予以答复，他说：“夫火者薪之所生，神非形之所作。意有精粗，感而得形随之。精神极则超形独存，无形而神存，法身常住之谓也。是以始自凡夫，终则如来，虽一生尚粗苟有，识向万劫不没。”^③宗炳不赞成用薪火喻形神，因为火赖于薪，神则不生于形，但是形神一元，精神可以超越形体而永远存在却是和慧远一致的。

宗炳为了系统答复《白黑论》和何承天的指责，写下了《明佛论》，^④何承天又写《达性论》，与颜延之往复问难。《达性论》开始即申明儒家的天、地、人三才之义，对抗佛教的众生论，他说：“夫两仪既位，帝王参之，宇中莫尊焉。天以阴阳分，地以刚柔用，人以仁义立。人非天地不生，天地非人不灵，三才同体，相须而成者也。”人为万物之灵，在天地之中具有特殊地位，“安得与夫飞沈蠃蠕并为众生哉？”而佛教以人为众生无疑降低了人在自然中的地位。人既为贵，则众生物宜为人所用，绝对禁杀就是不对的了，他说：“若夫众生者，取之有时，用之有道。行火候风暴，收渔候豺獭，所以顺天时也。大夫不麋卵，庶人不数罟，行

①慧远：《沙门不敬王者论·形尽神不灭正》，《弘明集》卷5。

②③何承天与宗炳来往书信，见于《弘明集》卷3。

④一名《神不灭论》，《弘明集》卷2。

羊作歌，霄鱼垂化，所以爱人用也。庖厨不迹，五犯是翼，殷后改祝，孔钧不纳，所以明仁道也。”颜延之答书承认人与物是有区别的，只是众品同于有生，“当殊其特灵，不应异其得生”。役物为养不必杀生，“市庖之外，非无御养”；“何必以封刳为禀和之性，爛淪为翼善之具哉”。禁杀之戒，亦不必忧“编户难齐”；“傥能伸以远图，要之长世，则口计可满，岩功可期”。儒家重礼，祭祀用牲，王狩猎兽等都不能绝对禁杀，但强调顺时少取；佛教绝对禁杀的戒条不利于社会生产，在老百姓的实际生活中是行不通的。梁武帝祭祀改用素食，此举并未推广下去。

就因果报应说，颜延之认为是一种客观规律，“物无妄然，各以类感”，善恶之报，“势犹影表，不虑自来”。何承天对此提出质疑：“类感之物，轻重必侔；影表之势，修短有度。致饰土木，不发慈愍之心，顺时蒐狩，未恨惨虐之性；天官华乐，焉赏而上升？地狱幽苦，奚罚而沦陷？唱言穷轻轻，立法无衡石，一至于此。”佛教学者认为因果报应犹如物类相感，是因果关系，倘如此，则因与果在质与量上是相应的，可视、可量、可计算，然而事实并非如此，佛教的因果报应也并不确定其标准可以检验。既然报应势若影响，为什么报的时有不同？何以前后相差百生、千生之遥？看来，这些问题都是慧远、宗炳等无法回答的。何承天又作《报应问》，^①与刘少府辩论，何承天指责佛教论报应“其言奢而寡要，其譬迂而无征”，又看到它能“诱掖近情，故得信于季俗”。他以唯物主义的眼光指出，凡事必须验证，方能知其伪，“欲知日月之行，故假稟于璇玑，将申幽冥之信，宜取符于见事”；“远由近验，幽已显著”。这种实证的穷究问底的方法，使因果报应论不好招架。刘少府辩解三报论是幽冥之理，非见闻所能验证，他回答何承天道：“足下据见在之教，以诘三世之辨，奢迂之怪，固不待言”，“善恶之业，业无不报，但过去未来非耳目所得，故信之者寡，而

^①见《广弘明集》卷 18。

非之者众”。刘少府的反击并不得力，不过，因果报应之说纵然不能得到验证，因此不合道理，却能“诱掖近情”，获得信众，实则不是个是非真理的问题，而是一个大众心理需求的问题。

何承天与拥佛阵营的论战，表现了儒家人道与佛教神道的对立，何承天重视人与人生，强调实践与人的自身的创造能力，这种人生观是健康和积极的。但是儒家理论亦有自身的局限性，所以也时有被对方抓住破绽，处于无力的局面。故颜延之对何承天说：“来论立姬废释，故吾引释符姬”，他之所以能够奏效，是因为儒家“三后在天”的神学观点与佛教有相通之处。以宋文帝为首的统治者关注着《白黑论》、《达性论》的争辩，并明显地偏袒佛教一边。他评论道：“颜延之折《达性》，宗少文之难《白黑》，论明佛法汪汪，尤为名理，并足开奖人意。”^① 统治阶级着眼佛教，不在理论上的是非，而在政治上的需要。

夷夏之争也是三教论辩的重头戏，宋末道士顾欢作《夷夏论》，把论争推向了高潮。因儒家在中华正统地位天经地义，这一点连佛教都不能否认，故夷夏之辩儒家学者参与不多，主要是佛道二教的相互交火。至南北朝时，道教已有相当的发展，但是其整体势力仍难与佛教相埒，儒佛在诸多论辩领域里的角逐，道教尚不能插足，只有夷夏之辩，道教可以出头露脸，向儒家正统辐辏，所以此一役道教格外卖力。夷夏之争关乎佛教在中国的生存与发展的命运，故拥佛阵营也全力以赴，大有毕其力于一役之象，他们在向道教猛烈攻击之时，也是向儒学和统治阶级强烈地透露了这样的消息，即誓死不退出中国历史的舞台。

齐梁时期的儒佛之争仍然以神灭与神不灭为斗争的焦点，唱主角戏的是范缜和肖子良。《梁书·儒林·范缜传》载：“初，缜在齐世，尝侍竟陵王萧子良。子良精信释教，而缜盛称无佛。子良

^①《答宋文帝赞扬佛教事》。

问曰：‘君不信因果，世间何得有富贵，何得有贱贫？’ 缜答曰：‘人之生譬如一树花，同发一枝，俱开一蒂，随风而堕，自有拂帘幌坠于茵席之上，自有关篱墙落于粪溷之侧。坠茵席者，殿上是也；落粪溷者，下官是也。贵贱虽复殊途，因果竟在何处？’ 子良不能屈，深怪之。缜退论其理，著《神灭论》。”在此前，戴逵、何承天都持“神灭论”的主张，但他们的论证不力，往往给论敌以反击的口实；持“神不灭”论者慧远、宗炳到郑鲜之，都较好地回答了“神是什么”的问题，郑鲜之经过多年的探讨，终于使神完全脱离了它的物质根基，成为悬之于空间的灵，即便如此，“神不灭论”者仍未较好地说明形神关系。然而，当能够正确地回答“神是什么”的时候，较好地回答形神关系的问题便指日可待了。这时，如晴天霹雳，范缜的“形神相即”，“形质神用”的神灭论问世了，一下子给了拥佛阵营以极大的冲击。

《神灭论》一开始，范缜就提出了自己的立论基础。他说：“神即形也，形即神也。是以形存则神存，形谢则神灭。”范缜的主张，第一次打破了形神二元论，堵死了通向灵魂不死说的道路。范缜的对手接连提出了三个问题：“形者无知之称，神者有知之名。知与无知，即事有异，神之与形，理不容一。形神相即，非所闻也。”“神故非质，形故非用，不得为异，其义安在？”“名既已殊，体何得一？”中心问题是说，神有知而形无知，神形是在原则上的两种存在物，而非一体也。范缜回答：“形者神之质，神者形之用。是则形称其质，神言其用。形之与神不得相异。”质是用的质，用是质的用，质用一体，为一体的两个方面，如范缜所说：“名殊而体一也。”范缜用利与刃来打比方，那就是“神之于质，犹利之于刃。形之于质，犹刃之于利。利之名非刃也，刃之名非利也。然而舍利无刃，舍刃无利；未闻刃没而利存，岂容形亡而神在？”神与质的关系，就是利与刃的关系。利是刃的本质，亦是刃与它物联系的方式，是刃的功能和作用。没有一方，就没有另一方，这是对形质神用的形象说明。把形神关系比作刃利关系的巧妙之处

还在于，思维不是人体所有部分的功能而是人脑的功能，正如利不是整个刀的功能而是刀之刃的功能一样。

《梁书》引述《神灭论》全文后说：“此论出，朝野喧哗，子良集僧难之而不能屈。”《南史·儒林传》又说，肖子良指使王融用中书郎官位诱使范缜放弃神灭论，被范缜坚决回绝，不肯“卖论取官”。至梁武帝朝，范缜又一次与佛教徒展开关于神灭神不灭的大辩论，肖琛在《难神灭论》^①中说范缜“辩摧众口，日服千人”，气势可谓锐不可当。梁武帝于天监六年（公元 507 年），向释法云下诏书批判《神灭论》，于是有僧俗 64 人对范缜大兴问罪之师，发表文章凡 75 篇。范缜紧扣与曹思文和萧琛的辩论，有力地进行了回击，致使曹思文等人节节溃退。曹最后奏文承认：“始得范缜《答神灭论》，犹执先迷。思文试料其理，致冲其四证，谨具奏闻。但思文情识愚浅，无以折其锋锐。仰尘圣鉴，伏追震悚！”^②面对这种局面，梁武帝也无可奈何地说：“缜既背经以起义，乖理以致谈，灭圣难以圣责，乖理难以理诸。如此则言语之论，略成可息。”只好自打圆场，偃旗息鼓了。

齐梁名僧僧祐，编撰《弘明集》，对汉魏以来到梁代三教争论进行了疏理和总结。《弘明集后序》列举反佛言论六大疑难：“一疑经说迂诞，人而无证；二疑人死神灭，无有三世；三疑莫见真佛，无益国治；四疑古无法教，近出汉世；五疑教在戎方，化非华俗；六疑汉魏法微，晋代始盛。”僧祐采取了“撮举世典，指事取证”的方法，对这些指责作了一一回答。第一，“若疑经说迂诞，人而无证者，盖以积劫不极，世界无边也”，一般人“限心以量造化”，“执见以判太虚”，乃是管窥蠡测，不能知大道。第二，“若疑人死神灭，无有三世，是自诬其灵性，而蔑弃其祖称也”。因为，

^①肖琛：《难神灭论》，《弘明集》卷 9。

^②曹思文：《重难范缜神灭论》，《弘明集》卷 9。

“周孔制典，昌言鬼神”，若执神灭，岂不是“非直诬佛，亦侮圣也”。第三，“若疑莫见真佛，无益国治，则礼祀望秩，亦宜废弃”，这也是借儒家祭祀助证。第四，“若疑古无佛教，近出汉世者，夫神化隐显，孰测始终哉？”《列子》称周穆王时，西极有化人来，变化多端，可知“大法萌兆，已见周初”。第五，“若疑教在戎方，化非华夏者，则是前圣执地以定教，非设教以移俗也”。且华夏世教，古今不一，禹出西羌，舜生东夷，不因地僻而弃其圣。况且华戎夏夷本无确定之域，若以“北辰西北”而论，则“天竺居中”也。第六，“若疑汉魏法微，晋代始盛者，道运崇替，未可致诘也”。孔学不过是先秦诸子一家，至秦因秦皇燔书而消歇，到汉武才始显面目，故“五经恒善，而崇替隋运；佛化常炽，而通塞在缘”。僧佑广引儒道诸书来证明佛教的合理性，并揭示儒释道三家尊神道、敬圣者、助正化等若干共性，而这些共性成为三教融合的基础。自僧佑的《弘明集》之后，南朝三教间的争论高潮消歇。其后，在陈代和北朝，争论仍有出现，但其规模和论辩水平，都不能与上述相比拟了。

魏晋南北朝自曹丕称帝算起（公元 220 年）到陈朝灭亡（公元 589 年），历时约 4 个世纪。这一时期，也是儒学衰微、佛道兴起的时期。至隋唐统一之后，政治安定，经济繁荣，民族融合，三教遂形成鼎立之势。此时佛教蔚然已成大观，势力据三教之首；道教也有李唐王朝的支持，居儒家之上。隋有王通，唐初有傅奕，虽志在兴儒抑佛，但孤掌难鸣，难成气候；中唐以后，也不乏韩愈、柳宗元、刘禹锡、李翱这样第一流的知识分子，但仍难支撑起儒家做为封建社会道统的大厦。

安史之乱之后，统治者和部分有识之士认识到，只有儒家于治国平天下最能发挥积极作用，因此，一批儒家知识分子、思想家活跃起来，他们集中讨论了当时的热门话题：天人关系、三教关系、性情修养诸问题。值得注意的是，他们的论辩在内部展开，

全然异趣于魏晋南北朝时期的两派对峙、争斥于庭的局面，这也反映了隋唐时期三教鼎立的格局和各家重自身建设轻向外“攻伐”的现象。

就佛教与安邦立国无益、不能强化中央集权方面，李翱批评道：“佛法之流源于中国也，六百余年矣。始于汉，没淫于魏、晋、宋之间，而滥漫于梁萧氏，遵奉之以及于兹。”^①张籍也指出：“及汉衰末，西域浮屠之法入于中国，中国之人世世译而广之。黄老之火，相沿而炽。天下之言善者，性二者而已矣。”^②韩愈说：“周道衰，孔子没，火于秦，黄老于汉，佛于晋、魏、梁、隋之间，其言道德仁义者，不入于杨，则入于墨；不入于老，则入于佛。入于彼，必出于此。入者主之，出者奴之；入者附之，出者污之。”^③

从三教斗争到三教鼎立也是不断走向融合的过程，如道教注重转向内丹，佛教自觉输入名教思想，儒家也从佛道那里获得了精神营养。面对这种情况，为突出儒家为先的地位，儒家学者形成两种不同的意见，一是强调儒家与佛教和道教的对立，主张“抵排异端，攘斥佛老”，^④另是主张以儒为主的三教融合。前者以韩愈为代表，后者以柳宗元、李翱为代表。

韩愈以振兴儒学为己任，针对佛教以大道自诩，道教以道德惑世的特点，提出了“仁与义为定名，道与德为虚位”，^⑤的命题。他指出，三教都讲道德，但对其理解却完全不同，各“道其所道”，各“德其所德”；而仁与义却不同，只有儒家讲得最清楚，并有具体内容，仁义之本就是忠孝。于此，佛道二教是说不出什么名堂的，以此，韩愈提出他的道统说：“斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以

①李翱：《大佛斋》。

②张籍：《上韩昌黎书》。

③⑤ 韩愈：《原道》。

④韩愈：《进学解》。

是传之文、武、周公，文武、周公传之孔子，孔子传之孟轲。”^①而佛教未能与之相比，“佛者，夷狄之一法耳。自后汉时始入中国，上古未尝有也。佛本夷狄之人，与中国言语不通，衣服殊制，口不言先王之法言，身不服先王之法服”。^②韩愈所言实际上是在讲“传法世系”的法统，佛教为印度而来，这样一比，佛教当然不占优势。照韩愈的见解，儒学的基本原则是仁和义，只有仁和义能够服从纲常名教，维护社会的和谐与稳定，而佛道二教的宗教迷信泛滥会影响社会的正常生产和生活，使老百姓“百十为群，解衣散钱，自朝至暮，转相仿效，唯恐后时，老幼奔波，弃其生业”。^③他认为，社会成员本来分为四类，农工商三类从事生产和交换，儒家知识分子专门从事社会的管理和教化，但后来有了佛道二教寄生于社会，既不从事生产，又有害于教化，因而造成了老百姓的穷困和社会的动乱。李翱也指出了佛教和道教的寄生性：“故其徒也，不蚕而衣裳具，弗耨而饮食充，安居不作，役物以养己者，至于几千百万人。推是而冻馁者几何人可知矣。于是，筑楼殿宫阁以事之，饰土木铜铁以形之，髡良人男女以居之，虽璇室象廊，倾宫鹿台，章华阿房弗加也。是岂不出乎百姓之财力歟？”^④

与经济方面相比，他们认为佛道对于封建政治伦理方面的危害更大。韩愈在《原道》中指责佛教“灭其天常”，违反了人的本性，“今其法曰：必弃而君臣，去而父子，禁而相生养之道，以求其所谓清净寂灭者”。他又在《论佛骨表》中历数帝王信佛而国灭的事实：“汉明帝时始有佛法，明帝在位才十八年。其后乱亡相继，运祚不长。宋、齐、梁、陈、元魏已下，事佛渐谨，年代尤促。惟梁武帝在位四十八年，前后三度舍身施佛，宗庙之祭不用牲牢，昼日一食，止于菜果，其后竟为侯景所逼，饿死台城，国亦寻灭，事

①韩愈：《原道》。

②③ 韩愈：《论佛骨表》。

④李翱：《去佛斋》。

佛求福，反更得祸。由此观之，佛不足事，亦可知矣。”张籍在《上韩吕黎书》中也指出，佛道的盛行“使君臣父子夫如朋友之义沉于世，而邦家继乱”。韩愈甚至大声疾呼铲除佛道，只有这样，才能“明先王之道以道之”，恢复儒家至高的地位。

从韩愈批判佛教的一些具体观点来看，并无多少新意，但他的主张符合当时社会思潮的需求，能够与为确立唐后期再度中兴的政治任务结合起来，所以他的主张得到了积极的响应。然而二教融合的趋势已不可逆转，用行政命令的手段消灭宗教只会走向自己的反面，故儒家之中不少有识之士站在儒学的立场上钻研佛道二教，试图从三教会通中为儒家寻找出路。柳宗元认为韩愈没有看到佛道二教的精华所在，他针对韩愈曾批评他“嗜浮图言”、“与浮图游”回答说：“浮图诚有不可斥者，往往与《易》、《论语》合，诚乐之，其于性情爽然，不与孔子异道。……吾之所取者与《易》、《论语》合，虽圣人复生不可得而斥也。”^①刘禹锡也认为佛教与儒家精神有相合的地方，他说：“素王立中樞之教，懋建大中；慈氏起西方之教，习登正觉。至哉！乾坤定位，有圣人之道参行乎其中。亦犹水火异气，成味也同德；轮辕异象，致远也同功。”^②柳宗元、刘禹锡看到儒道二教在理论思维和心性修养方面有自己的优势，儒家若要求发展，就要借助佛道二教之长来武装自己，因此，柳、刘的观点更理性一些，更深刻一些。

柳宗元和刘禹锡都认为儒家的心性论可以直接援引佛教的心性论，韩愈则坚决反对儒家学说“杂佛老而言”。为了与佛教和道教的心性论相抗衡，他提出“性三品”说：“性也者，与生俱生也；情也者，接于物而生也。性之品有三，而其所以为性者五；情之品有三，而其所以为情者七。曰：何也？曰：性之品有上、中、下三，上焉者善焉而已矣，中焉者可导而上下也，下焉者恶焉而已

^① 柳宗元：《送僧浩初序》。

^② 刘禹锡：《袁州萍乡县杨歧山故广禅师碑》。

矣。其所以为性者五，曰仁，曰礼，曰信，曰义，曰智。上焉者之于五也，主于一而行于四；中焉者之于五也，反于一而悖于四。性之于情，视其品。情之品有上、中、下三，其所以为情者七，曰喜，曰怒，曰哀，曰惧，曰爱，曰恶，曰欲。上焉者之于七也，动而处其中；中焉者之于七也，有所甚，有所亡，然而求合其中者也；下焉者之于七也，亡与甚，直情而行者与。情之于性，视其品。”^①他认为性是天生的，而情则是后天的。他指出人性的内容就是儒家所讲的五种伦理道德，情的内容是人对于事物的七种情感。他把性分为上中下三品，分别代表善、可善可恶、恶三种德性；与此相应，他把情也分为三品，认为上品之性的人所表达的情“动而得其中”，完全符合封建伦常；中品之性的人有时符合，有时不符合；下品之性的人则完全不符合。韩愈的性三品说之理论资源显然来自汉儒，虽然他借体用论的方法把性与情的关系做了更为细致的划分，但是他的性情说带有明显的先天决定论的色彩，因此，不能为一些儒家学者所接受。

在韩愈时代，佛教各宗派的心性论建构已毕，从而极大地丰富了中国哲学的内容，不少儒家学者自觉或不自觉地受到了佛教心性论的影响。李翱说：“排之（指佛教）者不知其心，虽辨而当，不能使其徒无畔而劝来者。”他认为韩愈就是“不知其心”者，故著《复性书》“以穷性命之道”。李翱明确主张，人类具有善的本质，这是可以成为圣人的根据，但人的本性往往被情欲所干扰，就像泥沙使清水变混，从而使本性受了蒙蔽。而解决性与情的矛盾，必须发挥“道德之性”，遵循儒家所谓的“大道”，即天道。李翱用“诚”的概念把天道与人性贯通起来，“诚”便作为人们体认的最高对象，他说：“是故诚者，圣人之性也。寂然不动，广大清明，照乎天地，感而遂通天下之故，行止语默无不处于极也。复其性

^①韩愈：《原性》。

者，贤人循之而不已者也，不已则能归其源矣。”^①修道的目的就是进入这种寂静不变的精神境界，这显然是受到了佛教神秘主义的影响。李翱对刘禹锡和柳宗元直接借用佛教心性论与韩愈完全排斥佛教心性论都不满意，他试图吸收佛教心性论改造儒学，虽然他的方法还显得生硬，但他的实践确乎可以看作是宋儒心性论的先声。

从思想史的角度来看，这场在唐中叶以后的儒家内部的排佛与融佛之争是魏晋南北朝儒佛之争的余音。这场没有佛教界参与的小规模的争论表明：佛教已经不需要通过论辩的方式来争取生存空间了，它已经植根于中华大地，并在不断地完成着自己本土化的过程了。对于儒家而言，融佛入儒，重新建构自己的心性论系统是有历史眼光的，但是，这个重大的历史性的课题提之太晚且又和者寥寥，加之李唐王朝一向有重政统而轻道统的传统，故中兴之梦只能是一枕黄粱。此后，这个一蹶不振的王朝一步步走向中国历史上最黑暗的时期——唐末五代时期。

^①李翱：《复性书上》。

第三节 儒、释、道三教思想的相互影响与融合

一、魏晋南北朝时期三教思想的相互融合

整个魏晋南北朝，儒、释、道三教斗争相当激烈，但是，完全排斥对方、取消对方论者并不占主流，多数学者只是在论辩中为自己信奉的教派争名次高下。三教之间相互冲突与碰撞，改变对方的同时也调整了自己，因此，三教论争的过程也是三教相互学习、渗透与补充的过程，争论与融合是三教关系的两个方面。

在魏晋南北朝时期，融合论又可分为三个方面：一为本末内外论，二为均善均圣论，三为殊途同归论。

本末内外的范畴实由魏晋玄学家提出并加以阐发，王弼以本末统一儒道，郭象与内外贯通庄孔，他们的思维方式对三教融合产生了重大影响。在佛道看来，本末与内外是一回事儿。他们都“以我为核心”，同时承认他教的作用。慧远就用“内外”来调和儒佛，他说：“求圣人之意，则内外之道可合而明矣。”^①他还巧妙地利用佛儒的共同点，批评周武灭佛之举不但是废佛，同时也是废儒，他认为，“若以经像无情”须予废毁，那么国家七庙之像亦应同废，三教若同废，“将何以治国”？孙绰的《喻道论》说：“周孔即佛，佛即周孔，盖外内名之耳。”北周道安著《二教论》，把道教看作是儒教的支脉，并把儒佛并提，他说：“救形之教，教称为外；济神之典，典号为内”，“释教为内，儒教为外”，“释典茫茫，该罗二谛；儒宗略略，总括九流”。道家与道教人士讲及道教

^①慧远：《沙门不敬王者论》。

与其他两教关系时，多讲本末。东晋李充说：“圣教（儒）救其末，老庄明其本，本末之涂殊，而为教一也。”^①东晋道士葛洪在《抱朴子·明本》中说：“道者儒之本也，儒者道之末也。”从儒学阵营看，多为强调儒为本教，他为末流。如晋付玄说：“夫儒学者，王教之首也。”^②宋何承天认为佛教不过是“善九流之别家，杂以道墨慈悲爱施”的一个支流，只有儒教才是知识分子立身扬名、著信行道的根本。总之，各教在以我为中心的同时，并不否定他教有一定的社会作用。

均善或均圣论更强调三教之同，有较明显调和的倾向，同时对三教的利弊得失看得也比较客观。东晋戴逵评论儒道时说，儒家“本以兴贤也，既失其本，则有色取之行”，道家“欲以笃实也，苟失其本，又有越检之行”。^③宋沙门慧琳的《白黑论》又称《均善论》，他批评佛教的性空观，认为善恶果报、天堂地狱的说法虚幻无实，但他认为佛教讲“慈悲”，“爱物去杀，尚施周人”与儒教“殊途同归”，“六度与五教并行，信顺与慈悲齐立”。宋名士谢灵运著《辨宗论》，赞成沙门竺道生执顿悟，竺道生折衷儒释二家，去佛教之渐悟，而取其能成圣之说，去儒家的不可成圣，而取其理不可分之说；他自己本人也认为儒释二教虽“其用有异”，但同为救民之教。梁代名士沈约著《均圣论》，与陶弘景辩论儒佛关系，认为佛教五戒与庾孔之道本无二致，“内圣外圣，义均理一”，他虽然袒佛，但并不抑儒。王褒论三教特点：“儒家则尊卑等差，吉凶降杀”，“道家则堕支体，黜聪明，弃义绝仁，离形去智；释氏之义，见苦断习，证灭循道，明因辨果，偶凡成圣”，各有所长，三者“虽为教等差，而义归汲引”，因此自己“既崇周孔之教，兼循老释之谈”。^④

①《晋书·文苑·李充传》。

②《晋书·傅玄传》。

③《晋书·隐逸·戴逵传》。

④《梁书·王规传》。

“殊途同归论”归在理、神和教化。归理者，有宗炳《明佛论》说：“凡称无为而无不为者，与夫法身无形，普入一切者，岂不同致哉？是以孔老如来虽三训殊路，而习善共辙也。”顾欢《夷夏论》说：“道则佛也，佛则道也，其圣则符，其迹则反。”肖子良也说：“真俗之教，其致一耳。”^①张融《门论》说：“道也与佛逗极无二，寂然不动，致本则同，感而遂通，达亦成异。”齐道孟景翼造《正一论》，说：“《宝积》云：‘佛以一音广说法。’《老子》云：‘圣人抱一以为天下式。’一之为妙，空玄绝于有境，神化瞻于无穷，以万物而无为，处一数而无数，莫之能名，强号为一。在佛曰‘实相’，在道曰‘玄牝’，道之大象，即佛之法身。”^②对于至理，各有各的理解，佛学精研者，不同意迹异理同，以为迹异理也异，如慧远、僧愨、北周道安等，他们也讲殊途同归，但归不在理，而在于它的社会功用。

归神者，有康僧会说：“《易》称积善余庆，《诗》咏求福不回。虽儒典之格言，即佛教之明训。”^③梁武帝说：“观三圣设教，皆云不灭。”^④明山宾说：“大明有礼乐，幽则有鬼神”，“有神不灭，乃三圣同风”。^⑤宗炳认为《周易》所谓“阴阳不测”，而不能置言，其实指的就是不死的精神；群生“神”本相同，随缘迁流而成粗妙之“识”，练粗成粗，即是圣人。罗含的《更生论》运用毗昙思想把神不灭论与儒家“祖宗有序，本支百世”的观念铸为一体。范泰、谢灵运还主张：“六经典文，本在济俗为治耳；必求性灵真奥，岂得不以佛经为指南耶？”这里的“性灵”之学，就是指承认三世因果，看重心神之用。

归于教化，为各教诸多人士所共识。慧远认为，佛教虽礼乖

①《与孔中丞书》，《弘明集》卷十一。

②《南齐书·高逸·顾欢传》引。

③慧皎：《高僧传·康僧会传》。

④《教答臣下神灭论》。

⑤《答法云与上公朝贵书》，《弘明集》卷十。

世俗，却能“治上化于治道”，“道法之与名教，如束之与尧孔，发致虽殊，潜相影响；出处诚异，终期则同”。^①刘勰《灭惑论》说：“夫孝理至极，道俗同贯，虽内外迹殊，而神用一揆。若命缀俗，因本修教于儒礼；运禀道果，同弘孝于梵业。是以济亲出家，《法华》明其义；听而后学，《维摩》标其例。”他认为，儒释二教虽有粗精外内之别，但“其弥纶神化，陶铸群生，无异也”。僧顺在《释三破论》中说：“中外二圣，其揆一也。故《法行》云：先造三贤，渐诱俗教，后以佛经，革邪从正。”三教都讲劝善化俗，实际上就是归入了儒家纲常名教的思想原则，三教存在的共同基础是中国封建的宗法社会，三教都要以自己的方式服务于这个社会，这就是殊途同归说被认同的内在原因。

在三教融合论盛行的同时，道教依傍儒家吸收佛教而发展壮大。道教在魏晋南北朝时期，一方面联盟儒家，排斥佛教，以华夏正统自居；另一方面又用道家思想沟通佛教理论，吸收佛教的教义和仪轨制度来充实自己的体系。寇谦之、顾欢、陆修静、陶弘景等道士“功不可没”。

佛教作为外来文化，在汉末，依附于方术和黄老崇拜而传布；到魏晋，它又借助玄学而发展。佛教的玄学化开始只是名词术语的比附，后来进到了理论上的疏通。北周道安《二教论》说当时译经，“西域名佛，此方云觉；西言菩提，此云为道；西云泥洹，此言无为；西称般若，此翻智慧”，此乃“借此方之称，翻彼域之宗，寄名谈实”。僧肇就借用玄学的有无、本末、体用等概念来阐发佛教的中观学说。竺道生受玄学“得意忘象，得象忘言”的启发，首倡顿悟之说，引起中国佛学一大变化。

佛教与玄学的合流较为自然，因为玄学有“越名教而任自然”的品格，佛教与儒家的观念却多有不相容。佛教作为外来文化在中国站稳脚跟，必须与儒家有所联结点，因此，在保持佛教

^①《沙门不敬王者论》。

基本教义的前提下，尽量附就儒家学说，其通融不外三点，忠君、孝道、内圣。东晋慧远在《沙门不敬王者论》中表示佛教“助王化于治道”，北魏僧官法果谓“太祖明叡好道，即是当今如来，沙门宜应尽礼”。^①孙绰《喻道论》说：“以孝之为贵，贵能立身行道，永光厥亲”。相比之下，色养是小孝，“弘修大业”，“令逝者得福报以生（升）天”，才是大孝。刘勰《灭惑论》也说：“夫佛学之孝，以苞盖远理，由乎心，无系于发。”心与灵魂相通，孙绰、刘勰以中国灵魂不灭的观点，把因果报应与祖先崇拜结合起来，成为中国式的佛教神学。孙绰《喻道论》还直说：“佛有十二经，其四部专以劝孝为事。”僧顺也自认为“释氏之训，父慈子孝兄爱弟敬夫和妻柔，备有六睦之美”。^②另外，佛教还来了个移花接木，把佛教的内圣留给了自己，如《明佛论》说：“今依周孔以养民，味佛法以养神”；宋文帝以儒术治国，以佛法养神，说：“范泰、谢灵运每云，《六经》典文本在济俗为治耳。必求性灵真奥，岂得不以佛经为指南邪”。^③

魏晋南北朝时期，三教之间的融合尚在初级阶段，但三教可并行不悖的观念却被人们普遍接受，在帝王、大臣、名士、教徒和学者中，三教兼修或二教兼修的人越来越多，特别是佛教，已经在学界扎下了根基，初步成为中国文化的组成部分。

二、老庄哲学在佛教影响下的新发展

三教鼎立，是隋唐儒释道关系的总形势。三教中佛教的社会影响最大，其次是道教，最后才是儒教。南北朝时期，中国哲学已由本体论发展为心性论，隋唐哲学则把心性论推向新的高度，在这其中，佛道两家，特别是佛教做出了突出的贡献，而儒家却几

①《魏书·释老志》。

②《释三破论》，《弘明集》卷八。

③《答宋文帝赞扬佛教事》，《弘明集》卷十一。

乎无所作为。《辅教篇·广原教》载：张方平回答王安石提问时说：“儒门淡泊，收拾不住，皆归释氏。”说明儒教于心性这一领域还没取得多少发言权。因此，就从融合他教这一角度出发，道教的重玄学倒成为典型的范例。

道教“重玄”哲学可谓以采用佛教的思辨方法和词旨发挥老庄哲学为特质，可称为老庄哲学在佛学影响下的新发展或道家、佛学融合的产物。“重玄”哲学随着佛教天台、三论等宗的传播，于隋至中唐臻于成熟。“重玄”一语，用以指《老子》首章“玄之又玄”句义。道教重玄家在《庄子》“无无”、“忘心”说的基础上，吸收佛教破除妄执，“能所双亡”、“语观双绝”义，释“玄”为进除“滞着”（执着）义，谓前“玄”遣有、无之滞着，后“玄”进遣“不滞之滞”，凡有两重遣滞，故名“重玄”。重玄哲学所涉及到的三个方面的问题，即道体论、道性论和体道修性向神仙的复归（践行），都有非常明显融佛入道的痕迹，这一点从重玄学的代表人物成玄英、王玄览、司马承祯的思想言论中可以看出。

唐太宗朝道士成玄英《道德经义疏》承《本际经》说，释《老子》“玄之又玄”句云：“有欲之人唯滞于有，无欲之人又滞于无，故说一玄，以遣双执。又恐行者滞于此玄，今说又玄，更祛后病。既而非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞，此则遣之又遣，故曰玄之又玄。”成玄英承郭象建立起从“独化”到否定真君、真宰、否定儒俗真理观和价值观的一整套理论，比如对物象世界的看法，他认为：“水火金木，异物相假，众相寄托，共成一身。是知形体，口来虚伪。”^①“又车是假名，诸缘和合而成此车，细析推寻，遍体虚幻，况一切诸法，亦复如是”。^②这一思想方法，来自佛教的“缘起性空”说，认为一切物象都是各种因缘（原因）和合而成的。既然物象没有内在本质的规定性，那么人应该忘我和忘物，从而

① 成玄英：《庄子·大宗师疏》。

② 成玄英：《道德经》“三十辐共一毂”疏。

认识万象空寂，自身虚假，悟到逍遥之情趣。在精神上自身这个包袱被卸下来了，那么一切偶像也就不存在了，所以说：“取舍之心，青黄等色，本无自性，缘合而成，不自不他，非无非有，故假设疑问，以明无有真君也。”^① 总之，成玄英把“毕竟无”的真谛置于“世俗有”中，是取于佛教的中观之说。

代表王玄览思想理论的《玄珠录》一书是由他的弟子王太霄编纂而成的，王玄览提出“道在境智中间”的命题，并反复议论道性与众生性的关系，最终将全部理论归结到心识的运用上，将修道看作一个心识活动、心性修养的过程。从王玄览思想逻辑的进程看，可以说是对道教从“重玄”的自然独化到心性修养，对佛教从性宗到唯识的过渡。王玄览引出的第一个命题是“诸法无自性”，此义显然受佛教“缘起性空”说影响，他以金为例，用金做的钏铃花像作为金的存在形式，他认为都没有固定的内在根据，如改钏为铃，铃生钏灭，铃又可以作花作像，如此无穷，故言一切法相都无自性；但在相性的生灭变化中，金的基质却不变，“故得为真常”，而道是“真常的”。他又言众生的生死不是由自己掌握的，而取决于外在缘法的聚散，知见亦因此而由外在的缘法泯除，这样，在轮回运转中，“后身出生时，生时会由他，知见随生起，所以身被缚，不得道矣。若使身在未灭时，自由灭知见，当至身灭时，知见先以无。至已后生时，自然不受生，无生无知见，是故得解脱。”但是人活着，总有知见，如何灭掉知见而获解脱呢？他说：“见若属于眼，无色处能见；见若属于色，无眼处能见；见若色复若眼，合时应当有二见；若也见时无二者，明知眼、色不能见；若即于二者，应当有二见；若舍于二者，应当无一见。”不难看出，他以佛教的方法为用，试图解决两个问题，一是以灭知见而跳出轮回之径；二是分析知见的发生，置之于矛盾使知见成为不合理的事情。

^①成玄英：《庄子·齐物论疏》。

重玄家论述重玄之道，并非以解释世界为目的，而是旨在具体地指导宗教修炼实践，以实现其成仙得道的信仰。隋唐重玄家取《庄子》的“心斋”、“坐忘”为悟入重玄之道，唐玄宗朝上清派名道士司马承祯之《坐忘论》所述最为详备。坐忘的修习，分敬信、断缘、收心、简事、真观、泰宝、得道七阶，而要避免堕于五种偏执：1. “若执心往空，还是有所，非谓无所……但心不着物，又得不动，此是真正定基。”2. “若心起皆灭，不简是非，则永断觉知，入于盲定。”3. “若任心所起，一无所制，则与凡夫元来不别。”4. “若唯断善恶，心无指归，肆意浮游，待自定者，徒自误耳。”5. “若遍行诸事，言心无所着者，于言甚善，于行极非。”司马承祯居天台山，其《坐忘论》所述之要，尤受天台止观学的影响，比如，他一切境、一切色都归于“想”，而想又是空幻的，所以境、色都虚幻不实。他说：“色都由想耳，想若不生，终无色事。若知色想外空，色心内妄，妄心空想，谁为色主？《经》云：‘色者全是想耳。’想悉是空，何有色也？”再如，他说病者则应认识到祸根在于有我身的存在，“及吾无身，吾有何患？”肉体没有“真宰”，思想也没有“真宰”，一切计念，都是“从妄心生”，如能“枯体灰心”，则万病俱泯。

魏晋至唐，佛道有过多论争，道教每每处于颓势，迫使道士也要兼习佛学，也使得不少佛僧兼通道教。佛教固然对道教影响很大，道教也并非对佛教全无作用，如重玄家从体用、本迹角度论述道物等关系，对后来佛教华严宗的体用论不无影响。天台宗湛然的无情有佛性说，虽本之于吉藏之《大乘玄论》，但不能不说也受到《道教义枢》草木有道性说的启发。王玄览、司马承祯的调心诀要，与天台宗、禅宗之学互有融摄。

有唐一代，是佛教大发展的时期，佛教分化为各派，各派又发展了自己的理论。在分化与发展的同时，亦有融合的声音，其代表人物就是佛教大师宗密。宗密提出了以一乘显性教为最高教理的会通儒释道的理论，为三教融合做出了重要的理论贡献。

宗密作《华严原人论》，序中说：“然孔老释迦皆是至圣，随时应物，设教殊途，内外相资，共利群庶”；“策万行，惩恶劝善，同归于治”，他认为三教殊途同归，相辅相成，都是治国淑世的工具。三教有别，宗趣不一，宗密的方法是把人放在本性的基础上加以考察，用他自己的话说，都是“原人”的理论，都是统一的人性理论的组成部分，它们的对象一致，不同却在深浅、权实、了与不了等等。比如他这样说儒道二教：“儒道二教说人畜等皆是虚无大道生成养育，谓道法自然，生于元气。元气生天地，天地生万物。故智愚贵贱，贫富苦乐皆禀于天，由于时命，故死后却归天地，复其虚无。”宗密认为，儒道二教是权教而非实教，它的哲学不是以精神（心）为起点，不以因缘为中介，不以成佛为终极目标，因而对一系列带有根本性的问题不能做出满意的回答。他集中批评了儒道的虚无大道、自然生化、元气、天命等基本概念。

宗密的批评是为了“故须和会”，在他眼里，各教都不是邪说，各有正确的方面。不能各自自是而他非，甚至把人家的真理也当成了谬误，因此他认为，应该分析各宗派的是非与长短，然后“俱存其法，俱遣其病，即皆妙也”。^①分析过后，还要综合，他说：“至道归一，精义无二，不应两者；至道非边，了义不偏，不应单取。故必会之为一，令皆圆妙。”^②他在《华严原人论》中力图完成各种流派的综合工作，他把各宗各教由浅至深依次排列，形成一个心性论的层级系统，然后一一指其片面错误之处，反过来再一一肯定，说它们都是真理的组成部分。最后，他把会之为一的理论，即一真显性教关于从一真心性到人的吉凶祸福的全部理论，简要地阐述出来，并标明各宗各教在这个理论中所占的地位。

隋唐佛教，宗派林立，蔚为大观。佛教的各个宗派建立了各自严密完整的体系，各体系又有自己的侧重范围，而他们普遍关心、深入钻研的总课题是心性论。没有深入到这一领域的思想家，

①② 《禅源诸论集都序》卷一。

不能称之为真正的思想家。没有在这一领域内建立体系的，不能构成哲学流派。道教也紧随其后，由简单地追求长生不死而转向心性的炼养，即所谓内丹。与此同时，儒家中人也不甘落后，长庆、大历以后，韩愈、李翱诸人也通过诠释儒家经典，阐发心性学说。然从气象和水平上来讲，宗密仍可被推为各教各派思想家之首位，因为他“上为以前佛学作一总结，下为以后道学立一先声，盖宋明道学出现以前之准备已渐趋完成矣”。^①

三、佛老哲学与宋明理学

唐末五代时期，纲常废弛，道统沦丧，冯道之流如鱼得水，佞臣之辈活跃于朝政。究其原因，是因为作为封建社会的精神支柱——儒家的精神传统坍塌了。朱熹说：“盖韩文公之学，见于《原道》者，虽有以识夫大用之流行，而于本然之全体，则疑其有所未睹。”这实际是间接地批评韩愈简单地否定佛老，而没有利用其思辨资料，从本体论的高度对封建纲常伦理作出哲学的论证。这个任务还有待于后期封建社会的思想家通过艰苦的理论探索去逐步完成。自宋以后，一些思想家经历了出入佛老而后归之于儒的思想历程。他们通过对三教思想的扬弃，把佛老的“空无”之道变成为统摄人伦物理的“实有”之道，把“止观”、“定慧”的宗教修持变成“主敬”、“立诚”的伦理实践。简言之，把出世的神学变成为入世的哲学。这就是作为后期封建社会正宗统治思想的、兼有精致的思辨形态和现实纲常内容的唯心主义道学——宋明理学。

北宋开始的道学，其代表为周敦颐的“太极”说，邵雍的“象数”学和程颢、程颐的义理之学。

周敦颐通过“一”与“万”的关系重提，把本体论的哲学争

^①冯友兰：《中国哲学史》下册，商务印书馆，1935年版，第799页。

论推进到一个新的阶段。他说：“二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。万一各正，小大有定。”^①“是万为一”指事物的多样性具有统一性，“一实万分”指统一的本原的实体分化为千差万别的特殊物体。他所谓的“一”，就是《老子》中“复归无极”的“无极”和《易·系辞传》中“易有太极，是生两仪”的“太极”。把“无极”与“太极”两个哲学范畴统一起来，显示出周敦颐“合老庄于儒”的哲学倾向。

邵雍的哲学思想吸取了道教的《图书先天象数之学》，并对于佛教的“止观”之说，《周易》的“太极”、“动静”、“阴阳”之理，《孟子》的“万物皆备于我”的观点，都加以“探颐索隐，妙悟神契，多有自得”，^②从而建立了一套“包括宇宙，始终今古”的象数学体系。比如，邵雍所讲的“神”，就有杂糅各家的意蕴，“太极不动，性也；发则神，神则数，数则象，象则器，器则变，复归于神也”。“潜天潜地，不行而至，不为阴阳所摄者，神也”。“气者，神之宅也”。“气一而已，生之者乾也。神亦一而已，乘气而变化，出入于有无生死之间，无方而不测也”。“神无所在，无所不在。至人与他心通者，以其本于一也。道与一，神之强名也。以神为神者，至言也”。^③

二程将“理”或“天理”作为哲学的基本范畴，他们认为，“天下只有一个理”，^④“理者，实也，本也”。^⑤如何“穷理”，“格物”也，因为“一物之理，即万物之理”。^⑥二程的“一草一木皆有理”这一命题，无非是天台宗“一色一香，无非中道”和禅宗“青青翠竹，尽是法身”这种观点的模拟。另外，二程的义理学杂糅道家辩证法思想，因而显得更为精致。比如通过论述一两关系，

①周敦颐：《周濂溪集》，《通书·理性命》。

②《宋元学案·白源学案上》。

③邵雍：《观物外篇》。

④邵雍：《遗书》十八。

⑤邵雍：《遗书》十一。

⑥邵雍：《遗书》二上。

提出“物必有对”观点；通过动静关系，提出“物极必反”、“事极则反”和“理当必变”的观点。

朱熹继承并发展了周敦颐的“太极说”、邵雍的“象数学”、二程的“义理之学”和华严宗的“理事说”，建立起自己庞大的理论体系。朱熹以“理”为本体来解释“万物之一原”，他举例说：“人物之生，天赋之此理，未尝不同，但人物之禀受自有异耳。如一江水，你将勺去取，只得一勺；将碗去取，只得一碗；至于一桶一缸，各自随器量不同，故理亦随以异。”^①“源头”只是“一江水”，叫做“理一”；然由容器之容量不同，这千差万别的“物之理”之殊，便叫做“分殊”，这就是一理化万殊。其理论来源于佛教华严宗的“一多相摄”。朱熹还用“月印万川”的比喻来说明“理一分殊”的含义，他说：“释氏云：‘一月普现一切水（月），一切水月一月摄。’这是释氏也窥见得这些道理。”^②其实“理一分殊”的命题，不过是澄观《华严法界玄览》卷上所说的：“然事法名界，界则分义，无尽差别之分剂故；理法名界，界则性义，无尽事理同一性故”这一理论的概括。朱熹本人也对佛教赞不绝口：“佛教最有精微动得人处”，^③“其克己，往往吾儒之所不及”。^④

朱熹的理学体系，是以《太极图》为框架的。宋儒《先天图》、《太极图》亦是《参同契》图示，据记载，朱熹研读《参同契》，老而不倦。朱熹以无极释太极，实际上是将道教哲学融入理学思想之中，朱熹所谓的“太极”，就是“理”或“天理”。他在《太极图说解》中说：“上天之载无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根柢也。止太极的动静派生出阴阳五行，进入形而下的领域。“太极生阴阳，理生气也”。“阴阳既生，理复在气之内也”。这就是他对《太极图》自上而下的第二、三图的解释。由阴阳五行，化

① 《朱子语类》卷 4。

② 《朱子语类》卷 18。

③ 《朱子语类》卷 13。

④ 《朱子语类》卷 29。

合而成人物，太极（理）又包融在人、物之中，则又解释了《太极图》第四、五两图。这些环节次第，也是朱熹哲学中山本体派生出万物的环节次第。而物物皆出太极又各具太极，所以这又是朱熹认识论——即物穷理、格物致知的理论前提。也可以说，即物穷理实际就是逆《太极图》而上，把握太极、天理。

陆九渊是宋明时期“心学”的开创者。他把儒家思孟学派和佛教禅宗的思想糅合在一起，又接受程颢“天”即是“理”，“天”即是“心”的思想影响，提出了“心即理”、“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”的思想体系。南宋时期，陆九渊曾与朱熹在学术上有激烈的争论，之后，“心学”又由明代王阳明发展得更加完备。

陆九渊以数释理，自“心即理”推导出世界的变化。他认为，在数的变化中蕴含着天地相感、阴阳相交，而演化出水、火、木、金、土五行来。他说：“水生数一，成数六，其卦为坎，坎阴里而阴表。水形柔弱，盖阴表也，然本生于阳，故道家谓水阴根阳。水生数二，成数七，其卦为离，离阴里而阳表。火形刚烈，盖阳表也，然本生于阴，故道家谓火阳根阴。自水火之成数而言，则水六也，火七也，水则为阴，火则为阳。自水火之卦而言之，水，坎也，火，离也，坎则阳卦，离则阴卦。自坎离之卦而言之，则坎月也，离日也。”“一生水而水居北，二生火而火居南，三生木而木居东，四生金而金居西，五生土而土居中央。”^①这种“生数”与“成数”的相配说和用五行图式解释万物的生成与变化，显然来自道教思想。

陆九渊认为，认识的源泉就是“吾之本心”，认识的目的在于“发明本心”。“本心”“无始末”，“无所不通”。“本心”一通，其他皆然，这就是神秘主义的反观内省、顿悟本心了，“他日侍坐，无所问。先生谓曰：‘学者能常闭口亦佳。’某因此无事则要坐瞑目，用力操存，夜以继日，如此者半月。一日下楼，忽觉此心已

^①《陆九渊全集》卷 21《杂著》。

复澄莹中立，窃异之，遂见先生，先生目逆而视之曰：‘此理已显也。’某问：‘先生何以知之？’曰：‘占之眸子而已。’^①“物理”不在“本心”之外，所以只要关起门来“安坐瞑目”，向内“操存”，久而久之，“此心”就会突然“澄莹中立”，大放光明，“万理灿然”。这几乎是照搬佛教“心即外物”的论点。也可以使人联想到佛教唯识宗所讲的第八识或佛教其他各派所讲的佛性。

四、金丹派南宗与全真道

晚唐以来，三教融合成为文化思想发展的总趋势。尤其禅宗的风行给儒道两家以极大的刺激。内丹之道与禅宗之禅本有相通之处，于是融摄禅宗、向禅靠拢，成为内丹学发展的必然趋势，并形成了以修炼内丹为主旨的教派——主要流传于南宋的金丹派南宗及兴起于金朝的全真道。

北宋内丹学集大成者为张伯端，其学说以道禅融合为特色。

《悟真篇》、《禅宗诗偈》（又名《悟真篇拾遗》）、《古华秘文》分别代表了张伯端三个不同的宗教归求阶段：始则出儒入道，中则出道入禅，终则禅道互融而酿成一种独具特色的内丹说。他把三教同归之旨归结为内丹学的纲宗“性命”二字，《悟真篇序》论三教之学说：“释氏以空寂为宗，若顿悟圆通，则真超彼岸，如有习漏未尽，则尚徇于有生。老氏以炼养为真，若得其枢要，则立跻圣位，如其未明本性，则犹滞于幻形。其次《周易》有穷理尽性至命之辞，鲁语有毋意必固我之说，此仲尼极臻乎性命之奥也；然其言之常略而不详者何也？盖欲序正人伦，施仁义礼乐之教，故于无为之道未尝显言，但以命术寓诸《易》象，以性法混诸微言耳。”张伯端虽倡三教合一，实际上是以内丹为中心的。他认为先秦典籍实际不知性命，禅宗亦有单修性之嫌，而只有以“性命双

^①《钟九渊集》卷 35《语录下》。

修”为宗的钟（离权）吕（洞宾）派内丹，才是唯一得三教性命真传的“正道”。《悟真篇》末有《西江月》云：“丹是色身至宝，炼成变化无穷，更能性上究真宗，决了无生妙用。不行他生后世，现前获佛神通。自从龙女著斯功，尔后谁能继踵！”关于修性养神，佛教当然更高一筹，于是张伯端由道入禅，向佛教取经，以禅客的口气写下了《禅宗诗偈》。

《禅宗诗偈》序言云：“欲体夫至道，莫若明乎本心。故心者道之体也，道者心之用也。人能察心观性，则圆明之体自现，无为之用自成，不假设功，顿超彼岸。” 察观心性，乃禅宗主旨，张伯端以此为“无上至真之妙道”，并以为此道与老庄本旨相合。他还在《悟真篇》内外篇的《后序》中说：“故此《悟真篇》者，先以神仙命脉其修炼，次以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遣其幻妄，而归于究竟空寂之本源矣。” 这分明是在告诉人们，只有由道入禅，才能达到双修的目的。《禅宗诗偈》所表现的哲学观与禅宗基本无别，甚至直接抄袭禅宗，如《即心是佛颂》说：“佛即心兮心即佛，心佛从来皆妄说，若知无佛亦无心，始是真如法身佛。” 这便是拿来禅宗“即心即佛”、“非心非佛”的现成公案。

《青华秘文》主张以心的主宰作用统摄内丹学中的性与命，具体修炼步骤是先命后性，从传统内丹修命之法“闭息”入手，调息入定，至达“恍惚杳冥”而初见元性。此法虽与禅宗所用参究之法有所不同，但当达恍惚杳冥之际，则又取法禅宗，忘心、觅心。《青华秘文》中说：“心者万化纲纽，必须忘之而始觅之……但于忘中生一觅意，即真心也，恍惚真心始见真心。” “忘心”来自于《庄子》，“觅心”则为禅宗参究之法。张伯端服膺禅宗性学，奉其为最高深之道，但他仍承道教传统，以行善积德的宗教伦理实践为内炼成仙的基址。《悟真篇》说：“德行修逾八百，阴功积满三千，均齐物我等亲冤，始合神仙本愿。” 又说：“志士若能修炼，何妨在市居朝。” 他本人就不是出家的道士。

除张伯端南宗一系外，两宋内丹大家还有同出于钟吕系的陈

按一派：陈抟通三教，其丹法颇受佛教禅法的影响，他教人“观心”，以深察微照自己“性田种子”。他直取佛教“真空”义，构造自己佛道合一的哲学观，他说：“知色不色，知空不空，于是真空一变而生真道，真道一变而生真神，真神一变而物无不备矣，是为神仙者也。”另外，南宋理学渐盛，在南宋末的丹书中，已多融摄儒学，如萧廷芝《金丹大成集》首引周敦颐《太极图说》及理学家张栻语来论述内丹返还之理。周无所注《金丹直指》以理学家所倡“中”字为炼丹中“玄关一窍”诀要，为一教共同之点。入元以后，内丹书融公理学的现象更加普遍起来。

两宋内丹学对佛教亦有一定影响。如被儒道两家所盛传的寿涯禅师偈：“有物先天地，无形本寂寥，能为万物主，不逐四时凋。”其中之“有物”难说就是禅宗所描述的心性、真如，倒很像内丹家所崇奉的道、无极。《宋元学案》载，寿涯乃从种放得《先天图》者，他这首偈所表述的哲学思想实际源于《先天图》，这可算做内丹学渗入禅宗的一个例证。

道教内丹学发展至北宋后期，影响已相当广泛，从而为内丹派大教团的诞生创造了条件。金人入主中原不久，便有卫州人萧抱珍创太一教，沧州人刘德仁创大道教。之后，一个具有完整教义教制的新道派——全真道诞生了。教祖王喆出身儒门，在宗教归求过程中又一度深入过佛教，自称：“七年风害，悟彻《心经》无罣碍。”^①王喆高标三教归一，“不主一相，不拘一教”，^②以三教道统的继承者自居。他在山东文登等地所建五会如“三教七宝会”、“三教金莲会”等，皆以三教为标帜。他在《金关玉锁诀》中说：“太上为祖，释迦为宗，夫子为科牌。”不独尊道教教主。他接引初机，皆劝人读《般若心经》、《道德经》、《清静经》及《孝

① 《重阳全真集》卷 7。

② 《甘水仙源录》卷 1。

经》，不独奉道教经典。

全真家所谓“天下无二道，圣人不二心”，是说三教宗极之旨源于仙圣佛以心所体之道，而道作为宇宙最高理则，独一无二。他们从以道为本根的观点出发，向佛教台贤禅密诸宗的哲学观靠拢，以人本具“心性”为道为丹，为三教共同之源。李道纯谓心性者，儒家名太极，佛教名圆觉，道教名金丹，实则名三而体一。在教义上，全真道成仙说具有较强烈的出世色彩，他们汲取佛教“有生皆苦”、六道轮回之说，极力否定人生价值，渲染人生无常及死后轮回之苦。全真道模仿佛教“众生皆有佛性说”，高唱人人皆可成仙。丘处机说：“凡有七窍者，皆可成真。”甚至“畜生饿鬼，皆堪成佛”。^① 他们又把成仙证真的根据建立在人心所具的“真性”上，“真性”源于佛教，指心的本性或本体，全真家认为只有它才是不变和永存的，而肉体无非四大合成，不能长生，故王喆《金关玉锁诀》云：“唯一灵是真，肉身四大是假。”全真家在明心见性方面，还效仿禅宗的打坐、参究、机锋、圆相等。

王喆创全真道时，道教面临着空前的劣势，王喆高标三教平等、三教一家，在于努力提高全真道的地位，并避免与儒释二教正面发生冲突。在融摄他教方面，道释交融成分为大，儒道融合成分较小。丘处机就说过：“道释杂用，权，唯儒家不用。”^② 至元代，理学地位日渐提高，全真家的著述中开始较多援引、和会儒学和理学。

五、三教合一

宋代初年，王朝制定以儒治国的方针。公元 1005 年，宋真宗封禅至曲阜，谒孔子庙，加谥“至圣文宣王”；公元 1045 年（仁

^① 《长春祖师语录》。

^② 《北游语录》卷 1。

宗庆历五年)又敕封孔子四十六代孙为“衍圣公”,儒学因之大盛。中国佛教在世俗化的过程中,紧跟上这一时代精神的潮流,给自己增添了许多新的内容。比如从泛泛地提倡救度众生,转向实际地忠君爱国;从泛泛地主张三教调和,转到依附儒家的基本观念;处在民族危亡多事之秋,表现出积极的参与社会政事的倾向。

入宋以后,佛教诸派或者已湮没无闻,或者日趋衰落,唯有禅宗能够适应宋代社会的需要,保持着长足的发展势头,成为宋代佛教的主流。禅宗之外,尚有天台宗比较活跃。禅宗与天台宗在宋的状况表明,融儒入佛使它们走上了一条新的道路。其代表人物分别是契嵩和智圆。另外,两宋之际的禅学的一些支流对道家与道教也多有融摄。

北宋末年,宋徽宗一度推行佛教道化的措施,改寺院为道观,试图混淆甚至泯灭佛教与道教的差别。这种措施实施时间不长,但是对佛教产生了一定的影响。把修禅与胎息、长生等道教的说法结合起来,用道教的观点解释禅宗史上的神话,把修禅目的归结为长生不死、羽化成仙,持这种想法的人在下层僧人、底层民众中是比较普遍的。但是,除了不少名僧对禅宗道教化的批评以外,禅与道教养生术的融合也未受到士大夫们的欢迎。士大夫们重视的是心理调节,而非追求肉体的不死,所以他们重视的是禅与老庄思想的结合,“老庄之意,以身为赘,以生为苦,以死为乐也。今神仙方士,乃欲长生不死,正与老庄之说背而驰矣。佛家所谓‘生灭灭已,寂灭为乐’,乃老庄之本意也。故老庄与佛,元不为二。”^①还有,两宋之际社会动荡,具有爱国之心的禅僧们忧国忧时,把禅与易结合起来,预卜吉凶,激励军民,“金虏主完颜亮涉居汴京,九月自将入寇,兵号百万。中竺寺沙门昙莹学禅悟易,屢

①罗大经:《鹤林玉露》乙编卷3。

对禁中。至是策以易数，谓亮当毙于江北。’^①由此，鼓励皇帝“亲征浙西”。看来，周易思想早已为禅宗所接受。

在宋代禅僧中，倡导儒释融合的代表人物是云门僧人契嵩。他以禅宗的心性学说为立论基础，全面论证儒释两家的一致性，使禅宗达到了新的理论高度，在佛教界和士阶层中产生了广泛的影响。契嵩倡三教融合的代表作是《辅教编》，其《广原教·叙》中指出：“余昔以五戒十善通儒之五常为《原教》，急欲解当世儒者之訾佛。若吾圣人为教之大本，虽概见而未暇尽言，欲特别为书广之。”《广原教》以禅宗的心性学说论证三教融合，带有鲜明的禅宗特色和时代特征。契嵩以“心”作为儒佛一致的哲学基础，他认为：“惟心之谓道，问道之谓教”，“道”指“圣人所履”，“教”指“圣人之垂迹”。

契嵩对“心”的诠释，既承袭了《坛经》的基本思想，又作了系统化的整理。在契嵩看来，禅宗所谓的“心”，可归纳为二个突出特征。第一，心具有本体论和伦理学的双重意义。心是最高的精神存在，世界上一切事物和现象，包括天地人“三才”，都是心所派生的。心同时又具有“觉”的伦理特征。第二，心具有泯灭两极对立的绝对整体性。主客、大小、一多都在心中泯灭了界限，所谓“一物犹万物也，万物犹一物也”。心至大无极，入微无限，获此心者，只在瞬间顿悟。第三，心具有离言绝相的性质。禅宗吸收般若学是非双遣的论证方式，破除对“相”的执著，心无定相。它既非有又非无，只能默体冥通，唯有证悟者可知此心。契嵩由此心融通儒教：“天地与圣人同心，鬼神与圣人同灵。古之有圣人焉，曰佛、曰儒、曰百家，心则一，其迹则异”；^②“古之圣人有曰佛者，先得乎人心之至正者，乃推此与天下同之”。^③契嵩抓住禅宗一贯标榜的佛心，寻到了三教百家不同学说的相同之处，找

① 《佛祖统纪》卷 47。

② 《辅教编·广原教》。

③ 《辅教编·劝学第一》。

到了它们共同存在的基础。

佛心也是圣人之心，也是众生“至正”之心，亦是众生的本心，所以，信仰佛教乃至儒道，实质上便是信自己的本心和本性。契嵩这样说：“是故圣人以信其心为大也。夫圣人博说之，约说之，直示之，巧示之，皆所以正人心而与人信也。人而不信圣人之言，乃不信其心耳，自弃也，自惑也，岂谓明乎哉？贤乎哉？”^①把对外在的偶像崇拜转变为内在自我本心和本性的信仰，从而与两宋道学相呼应了。契嵩进而提出树立“自信其心”的信念，为的是让人们“正心”。他说：“圣人所以欲以自信其心也，信其心而正之，则以为诚常，为诚孝，为诚忠，为诚仁，为诚慈，为诚和，为诚顺，为诚明。”如此之论，俨然是一副儒哲的面目了。

另一位高倡三教合一的名僧是天台的智圆。据《闲居编》载，他“学通内外”，“旁涉老庄，兼通儒墨”，他认为三教各有价值，不可偏废。他说：“夫儒、释者，言异而理贯也，莫不化民俾迁善远恶也。儒者饰身之教，故谓之外典也；释者修心之教，故谓之内典也……吾修身以儒，治心以释，拳拳服膺，罔敢懈怠。”^②内佛外儒，已属老生常谈，他的不同在于用儒家的伦理观念改造佛教的心性思想。他说：“山也，水也，君子好之甚矣，小人好之亦甚。好之则同也，所以好之则异乎。夫君子之好也，俾复其性；小人之好也，务悦其情。君子知人之性也本善，由七情而汨之，由五常而复之；五常所以制其情也。由是观山之静似仁，察水之动似知。故好之，则心不忘于仁与知也……小人好之则不然，唯能目嗟峨、耳潺湲，以快其情也。孰为仁乎？孰为知乎？及其动也，则必乘其道也。”^③在这里，他把复性和任情作为划分君子、小人的标准，同时也规定了“性”即性善，“情”是恶源的儒家五常的原则。智圆所“复”之“性”，已经是十足的封建宗法意义上的人

①《辅教编·广原教》。

②《闲居编》卷19。

③《闲居编》卷29。

性了。

总之，宋代名僧，尤其是禅僧在对儒家名教的认识上，已不是仅仅停留在格义比附的阶段，而是公开承认儒家的正统支配地位了。其中禅宗内“看话禅”更强调维护纲常名教，“默照禅”则更强调融摄庄子思想。由于禅宗派系出现融合，后世禅僧的创造性又不是很大，故禅法思想出现停滞，由此而步入自己的衰落时期。

第三章

宋元明清时期中国哲学对亚洲地区的影响

理学或称新儒家和道学，是中国哲学发展的最高峰，冯友兰先生说，理学是一个包括自然、社会和个人生活各方面的广泛哲学体系，“道学批判而又融合了佛教、道教，继承而且发展了儒家，是中国封建哲学发展的一个高峰。它的出现和作用与董仲舒哲学的出现和作用，有许多类似之处。元朝和清朝都是以汉族以外的民族入主中原。他们在得到全国政权以后，都是以道学为统治思想，认为是孔丘的嫡传，儒家的正统”。^①

从世界文化史的角度来看，中国这一段的哲学思想是丰富而深刻的，所以，当时中国就是以其理学“领导东亚各国，影响欧洲国家。就全世界范围看，对于中国这一段光辉历史，道学也是有贡献的”。^②

^{①②} 冯友兰：《中国哲学史新编》第5册，人民出版社 1988年版，第35页。

第一节 理学传入朝鲜半岛及其影响

一、理学传入朝鲜

13世纪末，位于朝鲜半岛的高丽国是一个佛教国。由于北方契丹等少数民族不断骚扰侵袭，高丽国不得不求助于宋朝联合抗击，所以高丽国与宋朝关系极为密切。宋朝的文物制度深深影响了高丽国。公元976年，高丽遣金行成入宋朝国子监学习；1099年，宋哲宗下诏允许高丽举子宾贡；1115年，高丽遣进士金端、甄惟底、赵爽、康就正、权适等5人入宋大学就学，并上表曰：“非质疑于有识，岂能成法于将来？”^①

中国元朝灭南宋之后，招募天下名儒，扶持儒学，使程朱理学盛行于世。最早将中国理学传入朝鲜的传播者应为高丽国的安珣（1234~1306年）。安珣为朝鲜庆北道顺兴人。18岁及第，官至宰相，一生以兴学育才为己任。他曾集资办学。他说：“宰相之职莫先教育人材，今养贤库殫竭，无以养士，请令六品以上，各出银一斤，七品以下出即有差，归之库，存本取息为赡学钱。”于是君王及各品官员均出钱粮助学，使“国学荒废，文教坠地，士子不知圣人之学”的状况有所转变。安珣还委派国学副博士金文鼎赴中国江南，用结余的赡学钱购得诸子书、经史、各种祭器和乐器、孔子与七十二贤像。安珣47岁时（1289年），随同高丽忠烈王到中国元朝大都，始见新刊《朱子全书》，认定为孔孟正脉，手抄全书并摹朱子像而归，他向弟子介绍说：“吾尝于中国得见朱

^①《源远流长的中朝文化交流》。

晦庵著述，发明圣人之道，攘斥禅佛之学，功足以配仲尼，欲学仲尼之道，莫如先学晦庵……’^①，安珣崇拜朱子之至，连自己的号也称晦轩了。他 57 岁时，用自己的俸禄修建孔子庙，为朝鲜儒学的振兴不遗余力。在理论上，他排斥佛教弃父母、轻伦理、脱义理的不伦不类的信仰；强调儒学的圣人之道即日常伦理，子孝、臣忠、以齐治家、以信交友、敬业修正、诚实立事。朝鲜理学虽肇端于安珣，但安珣在学习理论上并没能涉及理学主题。安珣的作用在于把高丽朝崇佛学倾向引导到重儒上来，使国学重新开辟了理学研究的客观条件。比起安珣的理学理论来，稍后的学者白颐正及其弟子李齐贤则更进一步。

高丽第 25 代王忠宣王王璋是元世祖忽必烈的外孙，1308 年，他即高丽王位之后，身居元朝大都，遥传圣旨，处理国事。5 年之后，征得元朝二宗皇帝的同意，将王位让给了次子王焄，即忠肃王，自己久住元大都，在住所处建“万卷堂”，收集各地图书，与元朝名士交游。白颐正是高丽国学大司成白文节之子，曾随从忠宣王王璋留住元朝 10 年，求得性理学书籍带回高丽传之于弟子李齐贤、朴忠佐。^②李齐贤（1278～1367 年）既是白颐正的门人，又是安珣得意门生权溥的女婿，天资聪慧过人，后天多方受教。15 岁在成均馆考得魁首后，说：“此小技耳。”他不仅精研经籍，而且多才多艺，以“诗书画三绝大儒”见称，28 岁时被忠宣王招到元大都留住万卷堂，同元朝学者名流同席讲论诗书、乐理。元朝著名画家陈鉴如曾为其作画《李齐贤像》保留至今。李齐贤的诗文著作主要收集在《益斋乱藁》、《栎翁稗说》之中。在理学传入之前，朝鲜仿汉唐学风，儒学以训诂词章、经史为主。李齐贤认为这种方法只能追求文章表面形成的修饰。当时流行的佛教与道家思想具有隐退性质，都不能与朱子学的现实意义相比。如果倡

①《晦轩实记》。

②《高丽史》卷 106，列传卷 19，白文节条。

导师朱“敬以直内，以敬修德”的精神，就能够抛弃浮夸之劣风，树立持敬笃实、修德实践的新学风，对治理高丽末期内忧外患最为有效。因此，李齐贤认为，理学与佛道及旧儒学相比，是更实际的学问，可称之为“实学”，高丽末期的朝鲜朱子学者大都是李齐贤的弟子或受其思想影响的，如郑梦周、李穡、权进、郑道传等。李齐贤坚持倡导朱子持敬笃实的修养精神，引导高丽学界学风由训诂词章之学逐渐转入朱子理学。

高丽第二十六代王忠肃王元年（1314年），国学成均馆派博士、学谕到元朝购得各种书籍 10800 卷。同年 10 月，元帝把南宋秘阁藏书 4371 册，共 17000 卷寄赠高丽。详细书目不得而知，不过，元代正值程朱理学方兴之时，其中想必有大量性理学书籍。

二、朝鲜理学的定着期

1392 年，高丽朝武臣李成桂，依靠新兴儒家文臣推翻王氏朝，建立了李氏朝鲜。韩国的李海英教授说：“众所周知，在朝鲜王朝创建之前的悠久岁月中，支配我们祖先的行为和思考方式的不是儒教而是佛教。这样说并不是言过其实，朝鲜王朝成立的同时进行了儒佛交替，压削佛教成为国家强行政策……”高丽朝末期，外部有来自北方的女真契丹族和来自南方的倭族的不断侵扰；内部有各派世族的倾轧争斗；占据意识形态统治地位的佛教僧侣腐化堕落，他们借着国家对寺院的优惠大量买卖土地和奴婢，借口佛事大兴土木，寺院经济同豪族地主经济一样恶性膨胀起来，而国库却日渐空乏，国家经济濒临崩溃，社会需要更新改革，首先在思想意识领域中需要有一套新的理论体系。以李穡、郑梦周为首的一批太学者在高丽太学成均馆中展开的一场排佛扬儒的论战，这是性理学与盛行千年有余的朝鲜佛教在思想理论上的论争。

成均馆大司成（校长）李穡^①关于重整教育的上书被朝廷接受，从此，朝鲜科举制度与太学教育紧密地结合起来，规定只有成均馆毕业生方有资格参加科举考试，想要当官晋职的人们必须先成均馆接受系统的儒学教育。由李穡选定的成均馆学问系统是：尧舜——文武——孔子——韩愈——周濂溪·程氏兄弟——许鲁斋等。在成均馆的教员之中，倍受李穡赏识的是郑梦周。李穡称赞郑梦周论理“横说竖说，无非当理。可谓我国理学之祖”。^②在朝鲜最早讲解、注疏朱子《四书集注》的即是郑梦周，在丽末学者之中，真正精通朱子学、传播朱子学、实践朱子学义理精神的也是郑梦周。郑梦周曾不顾高丽上的佛教信仰，在筵席上进言：“儒者之道，皆口用平常之事，饮食男女，人所同也，至理存焉。尧舜之道，亦不外此。动静语默之得其正者，是尧舜之道，初非甚高难行。彼佛氏之教则不然，辞亲戚，绝男女，独坐严穴，草衣木食，观空寂灭为宗，是岂平常之道？”^③他下令将朱子家礼用于社会，立家庙，作神主，祭先祖，使原先“处处祈佛、家家祀神”的民俗改为“处处祈孔、家家祀祖”的儒教礼俗。直至今日，韩国成均馆大学校中仍保留着春秋祭祀仪式。在朝代更换之时，郑梦周以“不事二君”的忠节义理精神与旧王室俱亡。郑梦周代表了高丽末期儒学界学者的普遍的思想，所以李穡不顾郑梦周之前还有安珣、白颐正、李齐贤等名学者，一言定论郑梦周为朝鲜“坦学之祖”。

新兴理学者把佛教斥为异端，成均馆成为排斥异端之中心，成均馆上下一致排佛，从校长、教员到学生无不热衷于排佛倡儒运动。排佛先导李穡、郑梦周等的排佛理论只停留在现实的人间伦理方面。更深层次、更有体系的排佛理论见于郑道传的《佛氏杂辨》、《心气理篇》。

① 见李穡：《牧隐文集》卷 9。

② 《高丽史》列传卷 20，郑梦周条。

③ 《高丽史·郑梦周传》。

郑道传与权近为朝鲜朝初期理学代表人物。

三峰郑道传(? - 1398年),官至三司事。他为确立理学的国学地位,而从朱子说批佛,并以理学进行政治改革实践。他在《佛氏杂辨》中批驳了佛教的轮回、因果、心性、真假、祸福、禅教、慈悲、地狱、乞食等教礼。他认为,这其中最主要的理论错误是轮回说与出家避世说。他以为人类万物发生、发展与消亡是变化不停的。人一但死去,肉体同精神同时消亡,不可能有永生不灭的精神体存在。他说:“道则理也……盖道之大原出于天,而无物不有,无时不然……近而即于父子、君臣、夫妇、长幼、朋友,远而即于天地万物,莫不各有其道。”社会的经常人伦秩序非人为而天为也,天道如此。佛却宣扬抛父弃母,离家出世,这岂不是大逆不道之举吗?李氏朝鲜的政治统治依靠的是家长权威的封建君主专制制度,佛教出家理论正与这种建立在大家族主义基础上的封建社会制度相违背,所以鲜初政教合一的改革容不得佛教,而要把理学吸收进来做为建国理念。郑道传在《心气理篇》中讲:“於穆厥理,在天地先,气由我生,心亦禀焉。”他认为,理是先天地而生的万物生成变化的根本规律,是一公共的理,先于心和气,为心与气的本源。心气由理而生。郑道传将佛氏比作心,将老子比作气,将儒家比作理。心难气:善修心的佛氏比不得老子;气难心:老子的养气之法难于佛氏;理谕心气:儒家的理学能平理而治心气。三者相比,儒家义理之正,“於,叹美之辞,穆清之至也,此理纯粹至善,本无所杂故,其尊无对……此言理为心气之本原,有是理然后有是气,有是气然后阳之轻清者上而为天,阴之重浊者下而为地,四时于是而流行,万物于是而化生,人于其间,全得天地之理,亦全得天地之气,以贵于万物而与天地参焉”。^①

丽末鲜初排佛扬儒的目的是要摧毁高丽王朝赖以支持的精神

^① 《三峰集·心气理篇》。

支柱，以宋明理学为理论根据来论证李氏朝鲜王朝建立的合理性。在李朝太祖即位书上写明：“……所谓天之所废谁能兴之者也，社稷必归于有德大位……”在《经国典正宝位》中写道：“万物之生，皆受是气以生，洪纤高下，各形其形，各性其性，故曰天地以生物为心。所谓生物之心，即天地之大德也。人君之位，尊则尊矣，贵则贵矣……”当理学与朝鲜封建王权合一而论时，王权即象征天地之大德，王者则代表万物众生的至尊至贵，而且这是任何力量也不可抗拒的天理天意。由此可见理学为新王朝封建政权的建立而扮演的角色。李朝一建国便压制佛教，把儒学奉为“国教”是有充分理由的。

中国明朝一直与朝鲜保持着特殊的友好关系。这对于理学在朝鲜传播定位是至关重要的。中国史料《洪武实录》卷 88 册中记载：“诏中书，礼部曰：古者中国诸侯于天子，比年一小聘，三年一大聘。九州之外，番邦远回，则每世一朝，所贡之物，不过表诚敬而已。高丽稍近中国，颇有文物礼乐，与他番异，是以命依三年一聘之礼，彼著欲每世一见，亦从其意。其他远国……入贡既频，烦劳太甚，朕不欲也。”中国与朝鲜在地理位置上隔江相望，在文化上共用汉字，在意识形态上接受了由中国传过去的佛教儒学。所以在明朝的诸番属国中，朝鲜“与他番相异”，受到中国皇帝的厚待。1370年，明太祖曾遣使到高丽下诏书：“高丽、安南、占城等国，如有经明行修之士，各就本国乡试，贡赴京师会试，不拘额数选取。”表明承认高丽国内学历，高丽学者可在国内考试之后，择优进明京参加科举考试，根据考试成绩与明朝学者享受同等待遇。1372年，高丽王上表请准派王室子弟赴明学习。明太祖有旨：“你中书省回文书去，教高丽国王与他臣下们好生熟议。若是乃为父母的，愿令子弟入学，为了的，听受父母之命来学者，教高丽国王差人好生将来。”科举及第者方能做官，特别是在中国，科举及第者其荣誉盖过今日之洋博士。因此，历代朝鲜王室子弟纷至沓来，赴大陆留学。

1392年，高丽使臣屡赴明朝请命，禀按恭愍王妃之令退王璠，但“择于宗亲无可以当輿望者，惟门下侍中李成桂中外人心夙皆归附，于是臣等与国人耆老共推成桂主国事。伏望圣裁……”^①高丽末期，王室内部的两派之一、武臣李成桂代表了新兴理学者一派与守旧佛派相对立。李成桂虽非王嗣，但受到众儒臣的一致推举。1392年12日，《洪武实录》（卷223）记录：“高丽权知国事李成桂欲更其国号，遣使来请命。上曰：‘东夷之号惟朝鲜之称最善，且其来远矣，宜更其国号曰朝鲜。’”，翌年六月，朝鲜国权知国事李成桂遣使上表笺贡马，谢更国号，并上高丽恭愍王金印，且请更名。于是，李成桂受明赐国号登基，为区别于古朝鲜，称李氏朝鲜，简称李朝。

在朝鲜任职的中国文士有许多，如李朝开国功臣中就有“中兴功臣”“定乱功臣”偁长寿、“推忠协赞开国功臣”李敏道。还有蒋英实、李相等。李朝世宗王称曰：“蒋英实，其父本大元苏机（杭？）州人……英实为人，非徒有巧性，颖悟绝伦……”^②任副司直的李相于1448年向世宗王建议：“中朝自京至于诸路，每于十里皆置急递铺，以传送公文。请依此法，于诸道要路，每一里置一铺，以旁近居民守之，专委递送公文，免其杂役，庶得兼省驿马之弊。”^③于是中朝之间的通路上设立了驿站，传送公文信函更为方便。

李朝的乡校、四部学堂、太学的初级、中级、高级教育机构中所使用的教科书，无不是儒学经典。明朝与李朝之间的书籍交流为李朝的各种教育机构提供了最新教材。如1426年，明朝赠朝鲜《四书》、《五经》、《性理大全》、《通鉴纲目》各一部。李朝国王世宗为此欢宴百官。

以郑道传为首的一批儒臣被李成桂封为“开国功臣”，他们的

^①《洪武实录》卷221。

^②《李朝实录》1433年9月。

^③《李朝实录》。

所谓“功”，不仅在“开国”一面，还有“固国”一面。他们不仅在意识形态领域里使理学国教化，而且躬行政治实践，在名分上、实际上使君主权威绝对强化。他们仿照周礼六典编纂了《朝鲜经国典》。经过几代王的修订，在成宗二年（1471年），做为国家第一部集大成的政治法典公诸于世，并开始实施，使李朝封建国家专制统治完备无缺，本固邦宁。正如郑道传所解释的，“道则理也”，所谓理学，“远则言道，远而即于天地万物”，近则讲理，“近而即于父子君臣……”理学的形而上的理论终究还是被朝鲜的理学者们取来为形而下作注释了。

李朝第四代王世宗时代达到了朝鲜封建历史上的鼎盛时期。世宗王创办了“集贤殿”，类似于如今的社科院，做为王室学术研究机构，集天下名儒于一堂，探讨理学如何与朝鲜实政相结合，如何使理学的实质精神在李朝政务中得到彻底的发挥，王朝的重大决策皆由此而出。如集贤殿新编“三纲行实图”，搜集古今朝外 110 名忠臣孝子、烈女的事迹汇编成册，附以图解，发至全国，成为李朝伦理道德样板书。并且下令对于行之有效者，“忠臣孝子义夫节妇开系风俗在所奖”。集贤殿学士成三问、中叔舟等受王命编创朝鲜民族文字，于 1442 年制定出朝鲜拼音文字方案《训民正音》，使朝鲜终于有了自己的民族文字。在生产技术、医疗技术、天文等科学技术方面也有了极大的发展，成为李朝最辉煌的时代。从历史意义上考察，理学思想在李朝初期、对朝鲜民族思想的统一、封建社会的发展，产生了一定的进步意义。“朝鲜李朝以来，以儒学为建国理念，到了 30 年后的世宗时代，确立了民族的自主性，应用儒学思想，创造了世界水准的高度文化与学术，巩固了韩民族的基础”。^①

^①柳承相：《韩国儒学史》。

三、朝鲜理学的发展期

按照理学的理论信条进行政治实践，完成了从高丽朝到李朝的更新换代，这一任务的直接承担者是由九斋学堂、乡校、成均馆培养出来的、经过科举考试而为臣的一批官僚贵族知识分子，叫做“士大夫”或“两班”。“士大夫”名称源于中国。旧时中国四品以上的官称“大夫”，五品官以上称“士”。在朝鲜，“读书曰士，在官曰大夫”。朝鲜李朝初期，只有经过科举考试才能成为理学者，才有成为官僚的资格，越是大学者官越大。所以“士大夫”也泛指“学者官僚”或“官僚学者”。“两班”原指高丽时期设立的文武官阶，李朝以后泛指居官僚统治阶层的知识分子。“官僚学者”是丽末鲜初政教合一的产物，是依据理学的天理固定化了的李朝社会身份制中的贵族统治阶层。这批两班士大夫用理学的理论改革了旧朝之后，又用所掌握的政治权力彻底排斥了佛教、道教，使理学正统化、一色化。但是 15 世纪以后，即从李朝中期开始，这种政教合一现象的弊病，逐渐显露出来了。这种弊病就是官僚对立与学阀对立交织在一起，政治斗争与学派论争混为一谈，在两班官僚内部分裂为执权的士大夫勋旧派和在野的士林派两大派系。勋旧派以李朝开国元老功臣为主，是当朝的集权者、大土地所有者。士林派是活跃在地方的低级官僚或从国学毕业之后回乡的少壮知识分子，他们是将来官僚的后备军，两者的政治权力和经济地位不同，前者身份是由高丽末期中小地主升级上来居荣利之位的统治者，他们为了维护既得利益，政治态度也变得保守起来。而在野的士林派依然处于中小地主位置上，因而还保持着以往对权门贵族的批判精神。这两种势力就如同高丽后期一派新生理学者士大夫与腐败的佛教权门世族相对峙一样，士林派视勋旧派为富贵贪官，勋旧派视士林派以贱凌贵。双方攻之斥之，自生反目，且愈演愈烈，待李朝第十代王燕山到第十三代王明宗时，终

于发生了几起历史惨案——“士祸之乱”，士林派遭难，大批名士被害，如尹弼商、权柱等株连九族，甚至已故学者韩致亨、郑吕孙等也在劫难逃，遭到剖棺分尸之刑，殃及子弟。士林派代表人物赵光祖（1482~1519年）是一位有名的理学者，留有《静庵五卷》，以伦理观为论述中心谈及理气，提出行三代之治，务以格君心为先务，君心是治之本，不正其本，政体无依立，教化无由行。他多次上书建议设置贤良科，选拔人材不由科举，而选官民才行兼各者等。然而，却在士祸之乱中被进谗言，说他以少凌长，昏王信之大怒，赐赵光祖死。仅 38 岁年青有为的赵光祖长叹：“爱君如爱父，爱国若忧家，白日临下土，昭昭照丹哀！”含恨九泉。惨遭“士祸”的士林学者不得不逃往地方隐居起来，多聚集岭南一带，形成了岭南学派。

遭士林之祸的打击之后，士林派有了新的反思，“……他们认识到仅仅以单纯的实践动机为理念去冲破摧毁现实的墙壁是不够的，必须从根本上进行更广阔范围的理论探索”。^①于是，15 世纪以后，朝鲜理学出现了一大转变……对佛教的斗争性质消失殆尽，现实政治统治势力内部矛盾激化，既而转变为儒学内部的理论争论。在这种理论争辩的持续过程中，形成了一个学派集团，各学派不断注重研究各自理论体系的精密性，终于形成了一个探索中国朱子学理论精粹的哲学理论论争局面。

15 世纪中，向着宇宙论、本体论、认识论方向发展的、思索型的朝鲜性理学以李退溪与奇高峰的四七理气大辩论拉开帷幕。

“退溪先生四端七情互发之说，其原出于入学图说。其图中，四端书于人之左边，七情书于人之右边，郑秋峦因阳村而作图。退溪又因秋峦而作图，此互发之说所由起也”。^②朝鲜李朝初期，权近（1352~1409年）所作《入学图》曾做为性理学入门指导书为

^① 《15 世纪岭南士林派意识》。

^② 李退溪：《近思录释疑与韩士仰书》，《退溪全书》卷 17。

理学初学者们广为传习，而且是“朝鲜儒学图说之鼻祖，且其裨益后学，影响于后世深大”。^①

权近与郑道传同为鲜初最有名的性理学代表人物，比起郑道传来，权近的特点是侧重于进行较纯粹的学术研究。著有《入学图说》、《易诗书春秋浅见录》、《礼记浅见录》、《东国史略》、《五经口诀》等。他批判老子不知气本于理，主张天即理，理先气后。“夫道原于天理，而著于人伦”。^②权近以天人合一观念，用“天人心性”四字混作为图。图呈一人体形，上圆下方，头顶部为太极，头部为天命，半黑半白为阴阳，延伸出颈部带水火金木土五行，颈下连接心部，心上部为理之源——性，包含仁义礼智信，演绎四端（恻隐，仁之端；辞让，礼之端；羞恶，义之端；是非，智之端）于四端之下有诚学圈。心下部与理相对立的是气之源——心，发泄出喜怒哀惧爱恶欲七情，七情下有敬字圈。敬字两侧善恶有欲字圈，揭示圣人与众人之分。“其体则一，而用则有二。其发原于性命者谓之道心，而属乎情，其初无有不善，其端微而难见，故曰道，心惟微，心当之敬以扩充之。其生于形气者，谓之心而属乎意，其儿有善有恶，其势危而欲坠，故曰人心惟危，尤必当主敬，以克治之”。^③权近要说明的是人心主敬以扩充道心天理克气治恶。人必须修养心性方能达到“天人心性合一”。^④因此，权近主张理先气后，理存在于天地气之前。权近的天人心性合一图为朝鲜理学第一图，主要依据周濂溪太极图、朱子中庸章句之说，就人心性上分析理气善恶之殊，图释朱子学之要义。继此图之后，金泮的《续入学图说》、权采的《作圣图》、郑之云的《天命图说》、李沆的《圣学十图》等等以图解义的图文相继而出。“李退溪之天命图及其四端七情分理气之论，亦远因于阳村图说也无

① 《韩国儒学史略》第 84 页。

② 《阳村集》 15 卷。

③ 《入学图说》。

④ 《权近集》 16 卷。

疑”^①

与李退溪辩论的奇大升及后来者李栗谷的主气观主要源于朝鲜气一元论创始者花潭徐敬德（1489～1546年）。朝鲜学界评论徐敬德说：真正精通伏羲易学的，朝中只花潭一人。徐敬德在精通理学的基础上，特别吸收了张载的气论，首次建立朝鲜唯物主义气哲学体系。他的学生朴淳讲：“敬德常曰：‘学者用功之方，已经四先生（周敦颐、张载、程颐、朱熹）无所不言，只理气之说，有所未尽，故不得不明辨云。’”为了解这“理气所未尽”之说，徐敬德写了四篇论文，即《理气说》、《太虚说》、《原理气》、《鬼神生死论》。徐敬德在《理气说》中说：“太虚淡然无形，号之曰先天，其先无始，其来不可究，其淡然虚静，气之原也。”他把太虚淡然之气视为一切万物所以作为生成的原理和原质，与周濂溪讲的“无极而太极”的意义相同。徐敬德不同意朱子理先气后和所谓“理与气，此决是二物”的说法。他讲：“气外无理，理者气之宰也。所谓宰，非自外来而宰之，指其气之用事，能不失所以然之正者，谓之宰。理不先于气，气无始，理固无始。若曰理先于气，则是气有始也。”徐敬德认为，理气本为一体两面，理气并不对立，理在气中，为气内在的运行法则，理作用于气，使气行之，气运动非外在的原因，而是“机自尔”。栗谷称赞徐敬德这一运动因说为“独创自得之见”。徐敬德在《原理气》中写道：“倏而跃，忽而辟，孰使乎？自能尔也，亦自不得不尔，是谓理之时也，易所谓‘感而遂通’，庸所谓‘道自道’，周所谓‘太极动而生阳’者也，不能无动静，无阖辟，其何故哉？机自尔也。”徐敬德认为，自然界万物的动静是一个自然而然的运动规律，事物不是静止不变的，而是处于不停的运动过程之中。徐敬德在给朋友写的一首挽章诗中，形象地描述了这一规律：“有物来来不尽来，来才尽处又从来，来来本自来无始，为问君初何所来。”“物物归归不尽归，

①《韩国儒学史略》第 87 页。

归才尽处未曾归，归归到底归无了，为问若从何所归。”“物自何来亦何去，阴阳合散理机玄，有无悟了云生灭，消息看来月望弦……”^①这首诗维妙维肖地描述了人生、事物运动变化生生不息、运动不止、物物不尽的辩证法。张载在《正蒙·太和篇》中说：“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚，循是出入，是皆不得已而然也。”朱熹在《太极图解》中说：“动静者所乘之机。”徐敬德的“机自尔”与张载的“不得已而然”和朱子的“所乘之机”具有相同的意义。所以，徐敬德反对理先气后之说，强调理为形式，气为质料，理气无先后之分，若分先后，气便有始有终而违反事物运动规律了。李栗谷赞同并继承了徐敬德的这一观点，在与牛溪书简辩论中讲“阴静阳动，机自尔，非有使之”；“阴静阳动其机自尔，而其所以阴静阳动者，理也”。

徐敬德常教导弟子：“后学有多得于系辞传，周、程、张、朱之说，要在做工不辍，大段著切，然后乃有见尔。”^②只有不断学习研究，有了一定程度的理论基础，才能对理学有所见解。徐敬德自己正是这样做的，如他自我评价说：“辛勤做得工夫手，五十岁来似始通。”^③可惜他 50 岁过早病逝。中国清朝乾隆年间（1772 年）所编《四库全书总目》里，收录有《徐花潭集》。在中国史料中记录朝鲜哲学家论著单行本，这是唯一的一次。这说明当时徐敬德思想影响之大。

朝鲜的另一学派主理派的代表人物是退溪李滉（1501～1570 年），退溪 28 岁入国学，后官至大提学。李朝中宗末年，弃官返乡，隐居家乡安东陶山面土溪洞以“自然”和“学问”为倡，“乐哉山中人”，于静思之中探索穷理。退溪深信朱子学不移，凡朱子的一言一句都奉为金科玉律。唯认朱子学为正统，其余一律视为邪说。退溪 60 岁时建陶山书堂，培养许多学生，被誉为“朝鲜朱

① 《文集》卷 2，第 18～19 页。

② 《文集》卷 2，第 15 页。

③ 《文集》卷 1，第 11 页。

子”，“朝鲜朱子学集大成者”。

退溪讲：“尝深思古今人学问道术之所以差者，只为理字难知故耳。所谓理字难知者，非略知为难，真知妙解到十分处为难耳……”^①因此退溪将学问重点放在穷理上，为穷极理义而论及有无、虚实、动静、心性、理气、道器等问题。

“尝曰学贵穷理，理有未明，则或读书或遇事，无所往而不碍……”，^②退溪考察理，指出，“夫天地之间有理有气”，“凡有貌象形气而盈于六合之内者，皆器也”。“万物之体象为器，所具之理为道。理气即道器浑然无间不可分”。万物始初，气具成形，而气须按一定的理即道，方能变动。这便涉及到理气、道器之间的关系，即哲学的基本问题之一精神与物质的关系问题。退溪所论理气关系，指精神内容的道与具体形体的器。朱子讲：“理与气决是二物。”退溪说理气如同太极与阴阳之关系。二者虽有不可分的关系，但在概念上意义各异，故不能混同。

朱子强调理先气后，退溪也从没有将二者对等看待，以为理是事物存在的所以然、最初的始元。事物存在须有绝对的理，即天地、人生、万物运动变化的必然法则。“天下之物必各有所以然之故，与其所当然之则，所谓理也”。^③宇宙事物虽同一理，与气相比，理当然是根本，是唯一真理，因此退溪坚持“理在事先”、“理贵气贱”。他说：“未有这事，先有这理，如未有君臣，已先有君臣之理，未有父子，已先有父子之理……未有事物之时，此理已俱。”“理贵气贱，然理无为气有欲，故主于践理者，养气在其中，圣贤是也，偏于养气者，必至于贱性，老庄是也。”^④

朱子曰：“理有动静，故气有动静，若理无动静，何自而有动静乎。”退溪言：“理动气生也”，“理为气之率，气为理之卒”。根据这种理论，在认识论上，退溪反对王阳明的知行合一观，而主

①②《退溪全书》第424页。

③《退溪集》卷二五。

④《退溪全书》第335页。

张知行互进。以为掌握真知是格物致知、明心德的过程；行是道德实践。知行是理论与实践的命题。

在人性论上，退溪也承袭朱子理论，把人性分为本然之性与气质之性。本然之性人所共有，气质之性则分清浊，由清浊之差，分出圣人、中人、愚人三等级，李朝的身份制便依此理论定为两班阶层、中人阶层、庶人阶层。人的本然之性善，气质之性只要“循天理之公”而去“人欲之私”便可得到改造。

退溪晚年，68岁时向李朝宣祖献上“圣学十图”，前五图为“太极图、西铭图、小学图、大学图、白鹿洞规图”。其要旨是“本于天道，而功在明人伦燃德业”。后五图是“心统性情图、仁说图、心学图、敬斋箴图、夙兴夜寐箴图”。这后“五图原于心性，而要在勉日用崇敬畏”。全图旨意反映在大学图的附言上：“敬者，又彻上彻下，著工收效，皆当从事而勿失者也，故朱子之说如彼，而今兹十图皆以敬为主焉。”许多学者评价退溪学为敬学，主要指在圣学十图中反映出的退溪50年苦思穷理而获道学精华要义，这种由心性论分析出来的持敬修养论，可以说是他对朱子学有所发展的地方。

1561年至1566年间，李退溪与奇高峰之间进行了一场四七理气辩论。这之后，朝鲜学界分为主理主气两大派。进行理气论争，断断续续持续了300余年。退溪的心性学认为，性是心之体，情是性之发。性分为本然之性与气质之性，本然之性为善是理之体用；气质之性可善可恶是气之体用。因此，坦发四端之情为道心；气发七情为人心。“四端理之发，七情气之发”。^①奇高峰作《非四端七情分理气辨》来反驳退溪的观点。他说：“子思孟子所就而言之者不同，故有四端七情之别耳，非七情之外复有四端也。今若以谓四端发于理而无不善，七情发于气而有善恶，则是理与气判而为两物也。是七情不出于性，而四端不乘于气也……论人

^①李退溪：《答李宏仲问目》，《退溪集》36卷。

心道心，则或可如此说，若四端七情，则恐不得如此说，盖七情不可专以人心观也云云。”退溪辩解道：“盖理之与气，本相须以为体，相待以为用，固未有无理之气，亦未有无气之理，然所就而言之不同，则亦不容无别……愚妄以为情之有四端七情之分，犹性之有本性感稟之异也，然则其于性也，既可以理气分言之。至于情，独不可以理气分言之乎？二者虽曰皆不外乎理气，而因其所以从来，各指其所主，与所重而言之，则谓之某为理、某为气，何不可之有乎？”退溪解释的意思是：谈清，可有四端七情之分，但情不可有理气之分，而性则不然。性分本然与气稟之性，可以分为理之用或气之用。理气互发互联同时互有区别。说属理或属气，并非说二者截然分开，只是说有所主，有所重。退溪坚信朱子“四端理之发，七情气之发”。最后，奇高峰在《四端七情后说》中表示对四七理气说不再坚持否定态度。对“七情之发”一说仍保留怀疑态度。他说：“七情之发而中节者，则于四端初不异也，盖七情虽属于气，而理固在其中，其发而中节者，乃天命之性，本然之体，则岂可谓是气之发而异于四端也。”

与李退溪齐名的朝鲜哲学家、思想家、政治家兼教育家李栗谷李珥（1536~1584年）在年轻时代一直关注着退高的辩论，他虽曾求学于李退溪，但在理气观上却赞同奇高峰的观点，否认退溪理气判为二物。他认为：“夫理者，气之主宰也，气者，理之所乘也，非理则气无所根柢，非气则理无所依著”，“理气元不相离”。^①李栗谷将周易系辞中“易有太极”一说解释为“于阴阳变易之中有太极之理”。太极为理，阴阳为气，气变中含有理。理气为一体两面，发者理也，其发之者气也。他认为，退溪的“四端理发气随之，七情气发而理随之”的讲法不通。理是内在的一般规律性，是抽象的思维表象，是精神主宰，是非现实的，气是这种规律性的外部表现，“理气本合”，“元不相离”，故不可分两边

^①李栗谷：《答成浩原壬申》，《栗谷全书》10卷。

说。而且四端不能兼七情，而七情却可兼四端，可以说四端为七情中善的一方。李珥的好友成牛溪（1536~1598年）认为：既然朱子把人心道心分作两边说，那么退溪理气互发说当然可以成立。于是成牛溪以书筒质问栗谷。继退高辩论之后，又掀起了一次理气之辩的高潮。李栗谷对成牛溪说：“吾兄志学二十年，非不读圣贤之书，而尚于心性情，无的实之见者，恐是于理气二字有所未透故也。”栗谷对理气的透彻说法是：“……既非二物，又非一物。非一物故一而二，非二物，故二而一也。非一物者何谓也，理气虽相离不得而妙合之中，理白理气白气。”栗谷把理看作物的本体，把气看作物的现象，但是精神属性，气是物质属性，理为体，气为用，这便是一而二。理气妙合，便是二而一。一而二、二而一是事物的辩证法。但是他的辩证法不是在矛盾律前提下形成的。栗谷早年曾入金刚山修佛教。“理随事变则一多缘起之无边，事得理融则千差涉入而无碍也”，^①这种不二而不一的华严思想对栗谷有一定影响。

在牛溪栗谷双方唇枪舌剑争执不下的辩论中，栗谷提出了“理通气局”的新观点。“本然者，理之一也，流行者，分之殊也”。^②理气的基本构造是理一分殊。“理何以有万殊乎？气之不齐，故乘气流行，乃有万殊也。理何以流行乎？气之流行也，理乘其故也”。^③理为本然是一般事物的一个大概念，气表现为具有各自特点的许多事物，矛盾运动靠事物的一般性与特殊性，不同类别事物的分殊，“虽曰一理，而人之性非物之性，犬之性非牛之性，此所谓各其性也”。性指特殊事物的不同概念。“理通者何谓也？理者，无本末也，无先后也……是故，乘气流行，参差不齐，而其本然之妙，无乎不在”。这里讲的所谓“理通”是说理无处不在，其性质是恒常的，每一件事无论大小都与理相通。华严十玄门中

^① 《华严经·玄谈第一》。

^{②③} 李栗谷：《答安应休》，《栗谷全书》12卷。

有“通局无碍门”一说，使栗谷联想到通即理，局即气。“气局者，何谓也？气已涉形迹，故有本末也，有先后也。气之本，则湛一清虚而已，曷尝有糟粕煨烬粪坏污秽之气哉？惟其升降飞扬，未尝止息，故参差不齐，而万变生焉”。气既然是实体，就会有清有浊，参差不齐，且千变万化，于变化中生生不息。不像理那样均衡地存在于每件事物之中。气是性的具体表现。理代表事物的共性，气代表事物的个性。栗谷的唯物主义思想主要是继承了徐敬德的气论。他评徐敬德说：“其于理气不相离之妙处，了然自见，非他人读书依样之比。”这里讲的“他人”实指李退溪。他始终对退溪的“理气互发”命题有疑，认为“恐不能深见理气不相离之妙也”。但栗谷又不同意徐敬德“湛虚之气无物不在”的说法，说“花潭殊不知向上更有理通气局一节，继善成性之理，则无物不在，而湛一清虚之气，则多有不在者也。理无变而气有变，元气生生不息，往者过，来者续而已。往之气，已无所在，而花潭已为一气长存。往者不过，来者不续，此花潭所以有认气为理之病也”。栗谷认为，徐敬德过于偏向气一边，有认气为理之嫌，而退溪则恰恰相反。栗谷批判地继承了二者的长处，丰富了自己的理论，使自己与李退溪被学界并称为“朝鲜理学之双璧”。

士祸之后，“士林”退隐山林，形成了李朝中期理学思考理论的学风，特别是退高、牛栗的四七理气辩论，把朝鲜性理学推向了高潮，从而引导朝鲜学界跃过伦理阶段达到论理的哲学阶段。在心性论与理气观方面，对朱子理学有所补充发展。事实上，“性理学与理学的隆盛，可说是完成了韩国思想史的精华”。^①但是朝鲜理学者们始终对自然及宇宙论问题没有给以充分的研究，而偏重于人间的性情与道德问题和社会伦理的探讨，在心性理气的辩论中形成了以李退溪为首的主理派和以李栗谷为首的主气派。但是在退溪、栗谷过世后，各派走向了性理或唯气论的极端，辩论性

^①柳承国：《韩国儒学史》，第153页。

质渐变为派系党争，使得朝鲜理学在李朝后期显得黯然无光。

四、朝鲜阳明学与实学

1. 朝鲜阳明学传播的背景。

16~17世纪,朝鲜经历了壬辰、丙子两次外患。在战乱中,大量土地荒废,人民痛苦不堪。“壬辰乱后,人民离散,虽大家世族,举皆失业行丐……自有东方变乱之祸,惨酷之甚未有如今日者也”。^①广大农民受到封建统治阶层的剥削掠夺。“十斗落(土地面积)水田,人抵可收粮二十石,其中十石缴地主,二石为种子,二石还借粮,二石缴杂税,最后农民只不过能得到三四石而已”^②难以维持生计的农民或流往城镇,或揭竿起义,“诸道流民流入京城,传染病蔓延,尸体遍地”。“关东诸邑,连年歉收,农民群起为盗,任意掠夺,朝廷人为震惊”。^③另一方面,官场内营私舞弊,科举考试每两年一次。每次录取名额200名以上。“高宗三十一年,生员进士试竟录取1333人”。^④但是及第者人数远远多于官职人数,一大批人要持合格证“白衣待机”,等待空出官位后得到一官半职,一般快者要等2至15年;慢者须苦待40余年之久,甚者终生不得登仕途。“凡言侥幸谓之万一昨日举人不下数万,而唱名才二十,则可谓万分之一”。^⑤这一大批生员进士既做不成官,又受身份制的限制,不肯下降为民。“正祖二十三年(1799年),不劳而食的儒生占全人口的过半数,每年应科举的考生约十万名,能录取的只有贵族两班子弟少数”。这些人只得在地方办书院,从教从学。16世纪中叶,庆尚道丰基郡守周世鹏模仿朱子建的白鹿洞书

① 尹国馨:《何诏漫录》。

② 丁茶山:《经世遗表》。

③ 《李朝实录》英祖十八年6月19日、8月30日条。

④ 《高丽朝鲜两朝之科举制度》。

⑤ 《便北邻科》,《燕岩集》2卷。

院也在本地建白云洞书院祭安珣。数年后，明宗王接受李滉建议，给书院赐匾“绍修书院”，并赠书籍、奴婢、田地，下令书院免税免役。此后全国各处书院激增，仅宣祖时代（1567~1608年），受王赐匾的书院就有100余处。各书院逐渐变为观点为同、学派不同的一个个小集团，成为宗派党争的据点。那些经科举得官执权的贵族官僚阶层已变成腐败、贪婪的剥削者，他们继续打着正统朱子学旗号，实施着专横的政治统治，这样，权力便成为价值标准，学问被应用为一种手段，追求人间本性的性理学一旦被应用于官场利益的竞争，便只能成为权威主义的、保守僵化的、观念化的教条，只能丧失其真正的理论指导作用而随着堕落的封建统治走向衰落。当朝鲜学界正期待寻求一种新的理论、新的学风之时，从中国传来的阳明思想，颇能引起学界共鸣。

2. 阳明学传来及其学派的形成。

朝鲜朝中宗十六年（1521年），王阳明的《传习录》初刊本传到了朝鲜，当时王阳明50岁，正是他的《传习录》初刊本在中国首次发行（1518年）的3年之后。讷齐朴祥（1472~1530年）曾记录：“阳明文字东来，东儒莫知为何等语，先生见其传习录，斥谓禅学，与金十清有酬唱三绝诗。”^①金十清世弼曾附诗：“阳明老子治心学，出入三家晚有闻。道脉千年传孔孟，一毫差爽亦嫌云。”^②李朝明宗十三年（1558年），从明朝返回朝鲜的几位使者丢弃一包裹，柳成龙（1542~1607年）从中拾得书一本，名曰《阳明集》，“余年十七，趋庭义州，适谢恩使沈通源自燕京回台劾不检，罢弃重于鸣碌江边而去，行囊中有此集，时阳明之文术及东来”。^③

阳明学一传到朝鲜便被居正统地位的朱子学的学者们斥为异端。李退溪作《传习录论辩》，对《传习录》逐条加以批判。主要

① 《讷齐集》附录十卷·年谱。

② 《十清轩集》2卷。

③ 《西庄先生文集》18卷。

批判阳明的“心即理”，意为“心即佛”，“即心即佛”，“心外无理”，排除忠孝仁义的道德规范，必导致读书无用，“致良知”不过是佛氏的灵觉顿悟。“知行合一”分不清感性与理性，把穷理与实践混为一谈。朱子晚年定论一说不过是阳明强加于人的独断等。

李栗谷曾提到：“王守仁说朱子之害赛过洪水猛兽，他的学问值得研究。”^①可见栗谷较早间接地接触到了阳明思想。此外，还有徐敬德门人南彦经和他的学生李瑶较早地在朝鲜传播阳明思想。

“唯宗室庆安令李瑶信阳明学说，瑶学于南彦经”。^②李瑶于1594年向李朝宣祖王介绍了阳明思想。其后的阳明学者崔鸣吉、李维，虽信阳明学，但未形成学派。到霞谷郑齐斗（1649～1736年）及其门下李匡五、李匡吕、李泰亨、全译秀等形成朝鲜阳明学派。霞谷郑齐斗针对当时形式上打着正统朱子学招牌，实际上谋求私利的社会现象指出：“至于今日之说者，则不是学朱子，而是假朱子，不是假朱子，直是附会朱子，以就其义，挟朱子而作之威济其私。”^③郑齐斗的“假朱子说”为学界打开了一个豁口，各种对真假朱子学的批判意见避开了异端之嫌而表述出来。

郑齐斗根据王阳明“诚是实理，只是一个良知”的观点引申阐发出自己“致良知”、“立一诚”的观点。他画有《天地良知体用图》，说明宇宙本体是良知的体，万物现象是良知的用，“王氏以心为理即良知也，心之良知为体，凡事物作用为用”。致良知是个体用过程，是穷心之理，尽心之性，非朱子所说“以气为条理者，盖物理是耳”，将所格之物定为物理。理应是人心神明的生生之理，否则，人性、本性、物性就变为同质了。郑齐斗不同意朱子“亲民”之说与格物致知分开说，说：“……明德与亲民一而无分，知与行合一。”“良知之学，以其所以然，所当然之理，物所各有者，以其源皆出于心也，即由心而为本。”良知即天理，天理

①《栗谷全书》31卷。

②李纶和：《朝鲜儒界之阳明学派》。

③《霞谷集》存言下。

即心。这个理不是客观外物，不能从牛、马、鸡、狗等外物中寻找，只能在自己心中去找。朱子只求穷物理而忽视了人心，继而产生出许多贪官污吏来；朱子的穷理、格物、致知，只是一个知，王阳明才兼知行而言强调知行合一，不会被私利者所利用。

朝鲜阳明学派的理论从几个方面为 18 世纪初出现的实学思潮打下了思想基础。(1) 以阳明“一气流通”之理论反假朱子学，促使人们从传统权威的性理学僵死观念中解脱出来，向心性修养论方向转化，开始出现了思想自由发展的倾向。(2) 将李朝中期主理派和主气派延续下来的莫衷一是的争论以理气合一、天地间只是一气，即良知一条简易真理来总结之、概括之。(3) 阳明的诚意与知行合一理论被理解成诚实的基本道德原理，与李朝后期充满伪假的朱子学相对立，将权利化、观念化的朱子学理论引导到实践、务实方面去。(4) “良知造化精灵，是一切万物本源”的万物一体论和拔本塞源论，使后来的实学者们提出社会一体、教育机会均等、实力实用、四民平等的口号，并着力于探求民族文化发掘、语言整理、历史研究。(5) “人人皆可为尧舜”的平等思想成为反对身份等级制、嫡庶差别、尊重民众意志，启发自治自力意识的思想依据，使人认识到自身价值和力量。

在完全受朱子学支配的社会中，不顾被指责为异端的批判，而探求阳明学问者，一如朱子学派追求正统思想的纯粹性的意志，阳明学派发挥了寻求学问自由的意志，欲从正统思想的权威下解脱，寻求学问自由的风气，对形成朝鲜近世思想的一支“实学派”与“西学派”造成相当的影响。后来出现的许多实学家同时是阳明学家。如曾担任大韩民国临时政府第二任总统的朴殷植在其著作《儒教求新论·王阳明先生实记》中，把阳明的“天地石肠一体之仁”论发展为求大同团结、互爱互助、万众一心、求生存、荣华、安乐、尊贵福利等大同思想；他在《致日本阳明学全立劄》的信中，强调阳明学阐发了圣人立教之本意，四海一家，死生一人，说明当朝要更改士气，转变人文不振的学风，必须发挥良知学精

神。

3. 实学的兴起及其意义。

壬辰战乱之后，为了恢复濒临崩溃的经济秩序，李朝进行税制改革，实行大同法，取消农民向官府、官厅缴纳贡物的办法，一律替以按土地多少缴纳糙米的措施。1678年开始流通金属货币。农业生产力和商品货币经济的发展，促进了民间手工业与商业的兴起，也促进了两班统治阶级内部的分化。统治者害怕民间商业资本的发展，对商业手工业者给予种种限制，并以严格的身份制来束缚他们。从直接生产者立场考虑，身份的彻底解放是促进生产力发展的紧要任务。因此，发展生产，废除身份等级制，富国强兵，对外开放交流等实政改革，迫在眉睫。

17世纪末，西方先发达起来的资本主义国家沿海涌向东北亚诸国，西方宗教也同时闯进东亚儒学文化圈。西方先进的科学工业技术、近代科学的书籍及地图、钟表、望远镜等物都给朝鲜知识界带来了新奇感和新启发。在与清朝的文化交流中，他们又受到清朝实证的考证学风影响。一些朝鲜阳明学者带头摆脱传统权威的束缚，由性理学形而上学的思辨哲学转向对现实、客观具体问题的务实改革。后者称这一学问倾向为“实学”。实学者们首先对政治腐败而产生的一系列恶性循环、各种不合理现象及精神僵化凝滞进行深刻反省，从而对由于闭锁政策、形式主义的空论、观念虚无性的弊病堆积造成的衰败原因有所认识，而开始寻求思维自由性。他们并没有全盘否定理学的作用，而是在寻求恢复朱子学本来精神，继承性理学哲学体系的同时，觉察到朱子学的局限性，对朱子学所忽视的“利用厚生”论加以研究思考，提出了实权改革方案与方向。

实学思想创始者柳馨远在《磻溪随录》中，提出科田制法，无偿没收全国私有土地，进行重新分配。与柳馨远同时的星湖李瀾也赞同以田制为根本从封建社会的基本生产资料、土地关系上入手，改善封建土地关系，主张均田法，用法律制度限制个人的上

地占有面积。由此，以柳李二人思想为主的“星湖学派”形成。实学的另一学派“北学派”有朴趾源、洪大容、李德懋、柳得恭、朴齐家等。他们主张引进科学技术，促进商业贸易活动，“实利实用”，“国利民福”。认为“长文术、扬文名”不应是读书本意，应把搞学问的目的放在提高改善人民生活福利、服务于国计民生之上。另以金正喜为代表的实学派受清朝考证学风的影响，强调做学问的方法应是实事求是。实事求是说最早是牛溪成浑提到的“习之性，疏于学，殊欠实事求是之意，切问近思之功，精思细象，体验光广，非其所长，是以于书读而已”。^① 读书与文章本应反映现实生活中真实的思想，而许多人却只从古文里选择华丽的词藻，“崇其业而忘其道，习其言而失其意，正学之扶实由矜心，邪学之斥实由胜心，救世之仁实由权心，保身之哲实由利心，四心真仍，真意日亡，天下滔滔日趋于虚”。^② 德村梁得中说：“吾心之淡然虚明，易理之洁静精微，亦惟曰真实无妄而已，理则实理，心即实心，学则实学，事则实事，无一毫私伪错于其间，则实心淡然虚明，而实理洁静微矣。”^③ 德村早就上疏讲：“孟子向齐宣王、梁惠王讲过‘与民同乐’四字为一标准，臣认为当今圣上应立‘实事求是’四字为一个标准。”

概而言之，朝鲜实学大体分三期：第一期是 18 世纪前半期，以星湖李 瀼为代表的经世致用派；第二期是 18 世纪后半期，以燕岩朴趾源为代表的利用厚生派为主；第三期是 19 世纪前期，以阮堂金正喜为代表的实事求是派。

“……实学派的学术成就，实达到了学问朝多样化、实用化、客观化、近代化的一大进展。实学派的精神与学风，到了 19 世纪后半，在接触了随西洋武力侵略而来的西洋近代文明时，与较自发的能适应西洋近代潮流的‘开化思想’相联结，因此被视为担

^① 《栗谷全》附牛溪问书。

^② 《医山问答》，《澹轩书内集》卷 3。

^③ 梁德中：《辞别谕召命疏》，《德村集》。

当了连结传统社会与近代社会的桥梁的重要角色。”^①

朝鲜实学概念包含有两个不同的内涵。李朝初期，在崇理抑佛的理念改革中，直接接受朱子“释氏空”，“老氏无”，“吾儒实”，实于理的道统观，把理学称为“实学”。李朝末期，在“崇实黜虚”的学风转换时，排除观念与现实脱节、师道而不知器的空疏之学而追求实事求是、务实改革，也被称为“实学”，这是两个不同次元上的实学，反映了两个不同阶段思想的发展。前者反映了李朝封建社会上升期，朝鲜性理学者的组合，后者反映出李朝封建社会衰败期，朝鲜性理学者的分化聚散。两者之间经历了朝鲜理学的兴盛期。二者反映了朝鲜思想史由宗教向哲学又向科学发展的过程。朝鲜实学家金正喜（1786～1856年）曾将儒学比喻为一所住宅，把汉代训诂学比为大门与庭院，把宋代性理学比作堂室。说主人要想登堂入室必需要经由大门与庭院。我想借其登堂入室说来说明朝鲜实学的意义：日趋衰退的李朝封建社会要想引进近代化新思维，则必须敞开堂室之大门。

第二节 理学在日本的传播及其影响

一、宋代理学传入日本及其发展

对于宋儒何时传入日本，学术界有不同看法。一般认为，宋儒传入日本，滥觞于13世纪中日禅僧的交往。

日僧俊芿浮海游宋，于1199年入宋，留宋13年，在学习禅、律、天台教义的同时，又与当时俊颖博学的儒士交往。于1211年

^①柳承国：《韩国儒学史》第166页。

归国时，除携带大量佛经外，尚有儒道书籍 256 卷。据《汉学纪源》说：“宋书之入本邦，盖首乎僧俊苾蒭回之儒书。”僧园尔辨园于 1235~1241 年留学中国，在其《三教典籍目录》中记载了带回的宋代理学家著作。他还为当时的幕府执权北条时赖讲解《大明录》，系统介绍二程和朱熹的理学思想，首开经筵讲授宋学之风，被称为日本传播宋儒的第一人。当时一批由中国赴日的“归化僧”，也曾致力于传播宋儒。例如，开创日本佛教史上镰仓禅宗道场的兰溪道隆，时常依据宋儒的哲理阐发佛教宗旨，以致在某种意义上可以说，其禅林道场就是传播宋学的阵地。另外，兀庵普宁、大休正念、子元祖元以及奉元命使日的一山一宁，这些禅僧留日讲法多年，多以禅而兼理学，对儒学在日本的传播起了促进作用。在日本，宋代理学和禅学几乎是同时传播的。

1. 室町时代的日本儒学。

14~15 世纪是日本室町时代的前期，日本兴起了讲习宋代理学的热潮。这是把宋代理学作为一种独立的思想学说加以研究的重要标志。玄惠法即首开讲席，传授程朱理学，开日本的理学研究一代之风。而《四书》和训和点的出现，更使日本的理学讲习趋于兴隆。所谓“和训”，就是按汉字的训诂意义，标注上日本假名，变“汉文直读”为“汉文译读”。“和训”的开创者歧阳方秀专为《四书》作注，其弟子桂庵玄树又创立“桂庵标点”。尔后，文之玄吕著《四书集注训点》等，使和训和点臻于完善。和训和点促进了理学的普及与推广。这一时期，不仅禅僧以儒说佛，而且儒学也逐渐深入宫廷，出现了一批研习儒学的公卿贵族学者。

经过日本学者的努力，宋代理学日益日本化，于 16 世纪逐渐形成日本的理学学派。日本形成最早的是朱子学派。早期的朱子学又分四大学派，即以清原业忠、一条兼良为代表的博士公卿派，以歧阳方秀为代表的京师朱子学派，以桂庵玄树为代表的薛南学派和以南村梅轩为代表的海南学派。

博士公卿派主要是朝臣和贵族。其代表人物清原业忠（1409

1467年)为朝廷正三位高官,著有《本朝书籍目录》、《永享大飨记》、《论语讲义》,被称为当时的大儒。他讲《大学》、《中庸》时,采用朱熹新注,讲授《论语》时也兼用朱熹的注释。

博士公卿派的另一位代表人物一条兼良(1402~1481年),在室町时代的公卿中被称为“第一儒者”“第一程朱学者”。他所著的《四书童子训》完全采用朱子新注,是日本最早的四书集注讲义。他的主要思想是主张神儒佛一致,认为神道为心性教,并用朱子的理气说与神道调和。认为理即心之体,气即心之用。还根据程朱的阴阳二气伸屈来说明神道所奉的神及祭祀的作用。在他的哲学观念里,心为本体,神道的镜、剑、玉,儒学的智、仁、勇,佛教的般若、法身、解脱,都是心的作用,一心的实现,就是中道。即神、儒、佛三者是统一的,统一于“中道”。他说:“朱熹谓:‘中者不偏不倚无过不及之名也。’故三教之所宗,神道之谓本,唯中而已。”这种三教调和说,借助当时流行的佛教和日本传统的神道之力,使儒学在日本的传播得以无碍。

京师朱子学派在江户时代隆兴,但其奠基者则是室町时代后期的歧阳方秀。歧阳方秀并没有系统的学术思想,可他第一个以“和训”的方式为《四书》作注,为日本的宋代理学讲习和传播打开了新的渠道,同时为以后的朱子学的勃兴打下了坚实的基础。

萨南学派也称“桂庵学派”,其开创者是桂庵玄树(1427~1505年)。桂庵玄树少学宋代理学,崇信朱熹。1467~1473年游学苏杭之间,潜心经学研究,与明初江南诸儒多有往来,领悟理学颇深。归国后正值日本“应仁之乱”,京师讲学受挫,遂到丰、筑、肥、萨(今九州一带)广收门徒,传授理学。门下有月诸英乘、三洲一翁、文之玄昌、泊如竹以及海南学派的元祖南村梅轩,皆成为尔后理学传播和发展的著名学者。桂庵一生所讲儒学纯粹是朱子说,他奉朱熹理学为上臬,有“儒学不原于晦庵不以为学焉”、“违背晦庵之义者,皆不敢取也”的说法,将朱熹之外的宋学皆列入旁门左道之列。桂庵著有《岛阴集》、《岛阴杂著》、《桂庵家法

倭点》等，主要贡献是完成了“四书和化”（日本化）的工作。

海南学派又名“梅轩学派”，其开创者是南村梅轩。南村梅轩生平失考，漂泊至上佐后曾在豪族吉良宣经家作门客，向宣经讲授《四书》、《孝经》，又论政治，作《三十六策问》（已失传）。他讲授儒学的特点是突出道义的核心地位，号称君子儒，鄙视追求名利的小人儒。

总之，室町时代理学在日本的传播初具规模。到室町时代末期，在某些地方大名的统治范围内（如关西、上佐），儒学思想逐渐占主要地位，成为该地区封建统治的思想基础。

2. 朱子学的勃兴时期。

1603年，德川家康在江户成立了幕府，统一了日本，建成了中央集权制的封建国家，开始了长达260多年的江户时代（也称德川时代）。这是日本封建社会的全盛期。

江户时代的前期，是日本朱子学的勃兴时期，时段约为1603~1735年。日本在饱受战乱之后，由德川家康建立了统一的幕府制度。德川幕府审时度势，在意识形态上的最大举措就是欲以诗书之泽，销兵革之气，大力倡导朱子说，借以维持幕藩体制特征的士农工商身份制和武士集团内部阶层结构，巩固幕府统治。而各地“大名”则闻风仿效，竞相推崇朱子学。江户时代的朱子学，除了以藤原惺窝及其弟子林罗山为代表的京师朱子说以外，还出现了各具特色的地方朱子学派，诸如以安东省庵、贝原益轩为代表的具有民间儒学色彩的海西朱子学派，以谷时中、山崎暗斋为代表的新南学即海南朱子学派，以怀德堂为中心的具有町人文化色彩的大阪朱子学派，以会泽正志斋为代表的水户学派，等等。总之，这一时期的日本朱子学，学派林立，色彩斑斓，标志着宋代理学在日本的传播进入了真正的发展阶段。

日本朱子学的开创者是藤原惺窝和林罗山。藤原惺窝（1561~1619年，永禄四年~元和五年），名肃，号惺窝，原为禅僧，后读到宋儒关于性理的书籍，思想发生了巨大的转变，决定专攻理

学。受歧阳方秀四书朱注和训的影响，彻底弃禅从儒，在京都闭门研究四书朱注，成为日本朱子学派的开创人。惺窝善诗文，巧和歌，才学颇丰。他的著作后编成《惺窝文集》（12卷）《续编》（3卷）。惺窝的哲学思想完全遵循朱熹的性理说。他认为理是天地间最根本的，人和万物均以理为本。天道就是理，理在天还未赋予物以前叫天道，赋予物以后为理。理在没有明以性之前叫性，明以性之后叫理。朱熹的理一分殊说也被他采纳，认为理是一般，分散于个别特殊事物之中，万物均以理为本。惺窝原为禅僧，从儒后对佛教采取了批判的态度，以“释氏既绝仁种，又灭义理，故为异端”，^①批判佛教的出世主义；认为净土不在往生来世，而在现世秽土之中，即内在于各自心的深处。这是以儒家的现世主义来批判佛教的出世主义。惺窝排佛却崇神，用儒家的观点来解释日本传统的神道教，“日本之神道，亦以正我心，怜万民，施慈悲为奥秘。尧舜之道亦以此为奥秘，中国叫儒道，日本叫神道。名有不同，心为一也”^②

藤原惺窝在理学传播日本的过程中，具有划时代的意义。他的最大贡献在于使儒学在日本最终摆脱了禅学之束缚，成为完全独立的学派，儒学不再是禅僧们倡导的缩流文学，而向伦理化方向发展。惺窝广收门徒，兴扬理学，其嫡传高徒有5人，其中以林罗山为最。

林罗山（1583～1657年，天正十一年～明历三年），名忠，字子信，号罗山。罗山少时聪颖，18岁时读到朱熹集注，深为信服。因未经敕许，私自召集学生讲解朱注四书，受到朝廷的博士弹劾。幸而幕府没有听信权威的谗言，承认了他的行动，这更使罗山毫无顾忌地宣讲朱子学说。后师从惺窝学儒，学业大进。罗山终生仕奉幕府，任过将军的侍读，还当过民邦卿，一生服务于家康、秀

①《惺窝先生行状》，见《林罗山文集》第4卷，第4页。

②《千代茂登草》，见《续儒林群书类从》第10卷，第28～41页。

忠、家光、家纲四代将军，参与幕府制定律令、起草文书的工作。他的著述很多，不少毁于火灾，传下来的编成《林罗山文集》（75卷）《诗集》（75卷）。林罗山在学术上尊信程朱，但不囿于程朱。他的基本立场是朱熹的理一元论，“无想无念之时，有理而存”，^①承认理是万物的本体，但在理气问题上又不严守朱熹的理先气后说，而是主张理气合一。他认为：“太极理也，阴阳气也，太极之中本有阴阳，阴阳之中亦未尝不有太极。五常理也，五行气也，亦然。以是或有理气不可分之论。”^②罗山师承深窝，对佛教的批判比深窝更加彻底，从三方面批判佛教：首先，佛教是“以大好河山为假，以人伦为幻妄，遂灭义理”，指责佛教的出世主义是“去君臣弃父子以求道”；^③其次，佛教违背名分，干涉政治，紊乱政道；第三，佛教建寺院、造山刹，耗费国力。罗山不仅排佛，而且排斥天主教，著有《排耶稣》，与天主教神学展开论战，他的论战武器就是宋代理学的理一元论思想。德川幕府于1611年进行的大规模禁止天主教的禁教令就出自林罗山之手。同样，罗山也主张神道结合，用儒学的理论来解释日本神道，认为佛道是外道，儒学不是外道，儒学和神道“理一而已矣，其为异耳”，二者是一致的。他说，“我朝神国也，神道乃王道也”，^④神道即理。

林罗山的主要功绩在于全面地发展了朱子学，使朱子学不仅作为修身齐家的武器，而且成为治国平天下的武器，并使朱子学成为德川幕府的“官学”，成为占统治地位的意识形态。这也是京师朱子学派的最大历史贡献。

京师朱子学派的另两个著名人物是室鸠巢和新井白石。

室鸠巢（1658～1734年，万治元年～享保十九年），字师礼，号鸠巢。少年游学京师学儒，后出任幕府儒官，以经学和文章扬名，为

① 《林罗山文集》第56卷，第34页。

② 《林罗山文集》第2卷，第12页。

③ 《林罗山文集》第66卷，《排经》二，第3页。

④ 《林罗山文集》第66卷，第3页。

当时的一员大儒。著有《骏台杂话》、《赤穗义人录》、《不亡钞》、《大学新疏》、《太极图述》等。室鸠巢崇奉朱子思想,把程朱之道作为儒学的正宗。他说:“天地之道即尧舜之道,尧舜之道即孔孟之道,孔孟之道即程朱之道。舍程朱之道,即不能至于孔孟之道;舍孔孟之道,即不能至于尧舜之道;舍尧舜之道,即不能至于天地之道。”^①在理气关系上,他坚持了朱熹的理先气后说,强调理是本体,但同时又认为理不解气而存在,“无气则无理,好像没有形的表现形式以及没有方所的东西,只可说仅仅是抽象的道理”。^②室鸠巢在认识论上坚持经验论,强调客观对象的实在性和经验的重要性。室鸠巢不仅排斥佛教,而且连日本传统的神道教也一并排斥,认为神道的那一套理论值得怀疑,这在当时日本的思想家中是少见的。

室鸠巢的社会政治思想独具特色。首先,他根据孟子民贵君轻的思想,提出君本来不贵,老百姓求劳于君,君接受百姓之委托,所以百姓称他为君。君主应践约,为民而劳,这是一种类似契约论的思想。他还说:“民为邦本,民归则邦存,民叛则邦亡,邦之存亡系于民。”^③其次,他称赞“大义名分”,又赞成“放伐”和“禅让”。根据“国家既非天授,亦非君与,更非我取,唯延而与之也”,^④所以主张政权人事的变易,乃天地之常理,亦“为民应之”。这是一种与类似契约论思想一致的“变易革命”思想。

与室鸠巢同时代的新井白石(1657~1725年,明历三年~享保十年),则是德川年间儒学家中政治地位最为显赫者。曾作六代将军德川家宣的儒官,给家宣讲授《四书》、《小学》、《近思录》、《书经》、《诗经》、《资治通鉴》等。家宣继位后,白石参与幕府,受到家宣宠信,与问部论房一起领导幕政,主持政局。白石著书达160余种,现收入《新井白石全集》。他的理论贡献主要是在鬼

① 《骏台杂话》卷一,《老学自叙》。

② 《骏台杂话》卷一,第283~285页。

③ 《骏台杂话》卷一,第346页。

④ 《不亡钞》卷三。

神观和史学研究等方面发展了朱子学的穷理思想。《鬼神论》是新井白石具有代表性的著作，根据儒学的理论，认为鬼神不过是阴阳二气的作用。他说：“神、祇、鬼，其名各异，而同为阴阳二气之巧妙的作用，通称为鬼神。”^①由于二气之伸屈，清明之气升天为神、为灵，入地之气为鬼。入之生死不外乎阴阳二气之聚散离合，生则为人，死则为鬼。在史学研究领域，他从“理”的观点来解剖历史，认为历史不只是对事件作年代的记叙，不满足对历史事件作伦理式的评价，而主张根据政权的变更来划分时代。白石的历史观不拘泥于朱熹的《通鉴纲目》立场，在一定程度上摆脱了朱子学派对历史作主观道式评价的观点。

与京师朱子学派的贵族气息和“官学”色彩相对应，以安东省庵和贝原益轩为代表的海西朱子学派则更具有民间儒学的平民色彩。安东省庵（1622～1701年，元和八年～元禄十四年），名守约，号省庵，著有《省庵文集》（12卷）等。他的思想超脱了朱子学的偏狭范围，崇尚自由的学风和实际。在理气关系上主张理随气而有，理气合一。

与安东省庵同被称为“海西三巨儒”的贝原益轩（1630～1714年，宽永七年～正德四年），则在治学之路上更为曲折。益轩少时礼佛，直到36岁时才成为朱子学派中人，而晚年又对朱子学术多有批判。著有《慎思录》、《大疑录》、《益轩十训》等书，现均收入《益轩全集》。益轩晚年继承了宋代张载的唯物主义思想，用理气合一论来反对朱熹的理先气后的理一元论。他认为：“理是气之理，理气不可分为二物，且无先后，无离合，故愚以为理气决是一物。朱子以理气为二物，是所以吾昏愚继而未能依服也。”^②从气一元论的世界观出发，在人性问题上，益轩批判了程朱将人性分为“气质之性”和“本然之性”的说法。他认为：“愚谓性一而

^①《新井白石集》，见《大日本思想全集》第5卷，第9页。

^②《大疑录》卷上，第212页。

已矣，不可分天地气质之性为二。……气质者性之本义，以所受天而言之。天地之性亦是所禀受之本然，非有二性。”^①也就是说，气质之性就是本然之性。主张气禀之外，非有本然之性，身死性也随之而亡。益轩同样不排斥神道，主张神道与儒学合，提出“神儒并行不悖”的理论，认为“人道即神道，神道即天道”。^②

大阪是江户时代日本最大的商业中心，商业资本比较发达，并且不受藩纪和官纪的约束，比较自由。在学术上出现了以“怀德堂”为中心的大阪朱子学派，其创始人是三宅石庵（1665～1730年）。大阪朱子学派具有町人文化色彩，倾向于下层武士和平民。其学术特点是：富有批判精神，尊信朱子，同时又兼修陆王，还对朱子提出质疑；批判鬼神；尊王贱霸；平民教育的宗旨。

水户学派是水户藩德川家为编纂《大日本史》为中心而发展起来的一个思想体系，分前后两期。前期以德川光圀（1628～1700年）设立的“彰考馆”为中心，主要发展的是水户史学，以编撰名分论为指导思想的《大日本史》为其特征；后期以德川齐昭（1800～1860年）设立的“弘道馆”为中心，发展了水户政教学，以鼓吹攘夷思想为特征。无论是前期还是后期，它们的基本精神都是提倡人义名分论，所以通常把水户学派仍归入朱子学派范围。

总之，日本朱子学派开创于藤原惺窝，他使日本的儒学最终摆脱了禅学的束缚，成为一门独立的学问。而全面发展朱子学，并使它成为日本德川幕府的“官学”的是林罗山。从此，朱子学成为德川幕府 260 年间占统治地位的意识形态。室鸠巢、新井白石、安东省庵、贝原益轩等则是日本朱子学的左派力量，在不同程度上分别主张唯物主义的气一元论、理气合一论、泛神论及对宗教的批判等，受宋代大儒张载的影响较大，发展了朱子学格物穷理精神的合理成分。大阪朱子学反映了新兴的商业资本及高利贷资

① 《大德录》卷上，第 212 页。

② 参见《日本宋学史》上编，第 11～13 页。

本（町人）的利益，具有一定的进步倾向。

3. 古学派崛起与朱子学相抗衡时期。

江户时代的中期，是朱子学与古学对立的时期，时限约为1736~1788年。古学派自称其学术“不山师徒，深造邹鲁之阃奥”，主张恢复中国古代儒学，其实是以复古的名义从朱子学里解放出来。其理论来源于宋代的张载和明代罗钦顺的思想。古学派的先驱者是山鹿素行，后分为两大支，即崛川学派和徂徕学派，在学术上批判朱子学与在政治上倒幕是相一致的。

山鹿素行（1622~1685年，元和八年~贞享三年），40岁前崇信程朱理学，40岁后对宋儒发生怀疑，开始追溯儒学本资。只信周公、孔子，否定宋学。著有《山鹿语类》、《圣教要录》、《中朝实录》、《武家记事》等书。他自命是继承孔子以后的道统之正统，有“罪我者罪周公孔子之道也，我可罪而道不可罪”^①的说法。关于道统，他说：“自生民以来，未有盛于孔子也。孔子没，而圣人之统殆尽，曾子、子思、孟子不可企望。汉唐之间，有欲当其任之徒，又于曾子、子思、孟子，不可同日而谈之。及宋周、程、张、邵相继而起，圣人之学至此大变，学者阳儒阴异端也。道统之传，至宋竟泯没，况陆王之徒不足算，惟朱元晦大功圣经，然不得超出余流。”只有他自己才是道统之正传。在世界观方面，他首先向宋儒的理先气后说发难，以“理气妙合”的理气合一论来反对理一元论。认为“凡理与气相对，有此气则有此理，有此理则有此气，不可论先后，理气的阴阳之相根，而或有象、或有形，而有无共具”。^②继而反对宋儒“无极而太极”的说法，认为孔子本来就没有区分无极和太极。他对朱熹的格物致知说也进行了批判，他说：“格物之说，程朱虽详谕，有所未尽，故其说下最有差谬。格物之说不明，则致知之极，亦不正也。”^③认为宋儒格物之

①《配所残卷》，见《日本伦理汇编》第4册，第699~700页。

②《圣教要录》上，见《日本伦理汇编》第4册，第18页。

③《山鹿语类》第35卷，见《日本伦理汇编》第4册，第156页。

说的弊端在于“持敬”“穷理”和“脱然贯通”上。在伦理方面，素行把“仁”看作是道德的源泉。并提出一套省身、尽忠、笃信、重义、具备文武的道德。

堀川学派是日本古学派的一个重要分支，其创始者和代表人物是伊藤仁斋和伊藤东涯父子俩。由于仁斋在京都堀川地方办学，所以他们的学派被称为“堀川学派”。

伊藤仁斋（1627～1705年，宽永四年～宝永二年），名维楨，号仁斋。年轻时笃信程朱理学，著有《太极论》、《性善论》、《心学原论》。据《先哲丛谈》记载，在“年及三十七八”之时，仁斋的思想发生了转折，开始怀疑宋儒与孔孟之旨有异，于是“悉废语录注脚，直求《语》、《孟》二书”。^①经过多年探索，他得出结论：程朱之学“专以虚无空寂为道，无形影，无条理……正足以见其非正学也”。提出欲得孔孟之宗，明邹鲁之正传，必“直求之于《语》、《孟》二书”。于是开门讲学，著《语孟字义》、《中庸发挥》、《童子问》等，公开向程朱理学挑战。伊藤仁斋受宋代大儒张载思想影响，坚持气一元论观点，他在《语孟字义》中直言：“盖天地之间，一元气而已，或为阴，或为阳，两者只管盈虚消长往来感应于两间，未尝止息，此即天道之全体，自然之气机，万物从此而出，品汇由此而生。圣人所以论天者，至此而极矣，可知自此以上更无道理，更无去处。”^②他用气作为世界的本原，用此来反对程朱将“理”作为世界本体的理先气后说，认为理先气后是本末倒置。他说：“然一元气为之本，而理则在于气后，故理不足以为万化之枢纽也。”^③仁斋对“理”的解释，与程朱大不同，“在生物有生物之理，死物有死物之理，人则有人之理”。^④又说：“理本死字，在物而不能宰物。”^⑤显然，他对理的认识已完全排除

① 《古学先生文集》卷二，第30页。

② 《语孟字义》卷上，见《日本伦理汇编》第5册，第12页。

③ 《童子问》卷中，第68章。见《日本伦理汇编》第5册，第12页。

④⑤ 《童子问》卷中，第68章。见《日本伦理汇编》第5册，第131页。

了宋儒所主张的作为客观事物的主宰和先验的精神实体，而仅仅把它看作是事物的道理而已。这样一来，理成了气中之理。在道德观上，仁斋反对宋儒认为“性”的本质是“理”，仁义礼智是性所具备、是理的条目的说法。他主张“仁义礼智四者皆道德之名，而非性之名”。^①他以孟子恻隐、羞恶、辞让、是非“四端之心”作为道德之“端木”，认为四心扩大即为仁义礼智。又认为人性本善，把人性扩大到极点，即为“王道”，火人皆可为尧舜。仁斋的道德观是儒学道德问题在日本的发挥。特别是人人皆可为尧舜的观点，实际上是反映了他代表的民间势力，向占统治地位的官方势力争取平等地位的要求。

伊藤东涯（1670～1736年，宽文十年～元文元年）是伊藤仁斋的长子，名长胤，号东涯。平生著作较多，有《辨疑录》、《古学指要》等 53 种，继承家学，学问湛深。他一反唐宋儒者祭起的“道统论”，认为圣人之道在于日用彝伦，清楚明白为同天上的太阳，根本不存在谁授而谁受的问题。东涯主张以事实为根据的道，抨击宋儒“求道于理，求道于心”的作法。在精神与肉体的关系问题上，东涯认为血肉是第一性的，决定的，是本源；而精神是第二性的，被决定的，是随血肉之生灭而生灭的。他在这一点上对家学有所发展。在伦理道德方面，他反对宋儒的本然之性和气质之性的二性说，主张气质为性。认为气之外无理，欲之外无善，人心之外无道心。另外，他有篇著名的《因情知性论》，认为“情也者，性之欲而人心之不涉思虑安排者也”，“情也者，人心之不致饰不损坏者也，则可以见其性之实矣”。^②这种认为从事实出发，人性之善是因情而善的可以验证的观点，和宋儒复性之说有极大的差异。

古学派的另一个分支是荻生徂徕开创的“徂徕学派”，又称

^①《语五字义》卷上。见《日本论汪》编》第 5 册，第 27 页。

^②《古学指要》卷上，第 23～29 页。

“畿园学派”。其代表人物是荻生徂徕和太宰春台。

荻生徂徕(1666~1728年,宽文六年~享保十三年),名双松,号徂徕、畿园。认为要想明白孔子的圣人之道,必须解读汉文六经,而不是训读。著有《辨道》、《辨名》、《论语征》等书。在世界观上,他排斥宋儒对“理”的整体认识,认为“理无形,故无准”,“盖先王之教,以物不以理,教以物者,必有事事焉,教以理者,言语详焉,物者众所聚也,而必从事焉者,久之乃心实知之,何假言也”。^①这种在认识论上注重自然和社会经验的主张,超出了“心学”道学的框框,具有强调客观存在的意义和从实际事物出发以广见闻的内容,反映了经验论的观点。在人性观方面,徂徕认为人性非善也非恶,根据外部条件习善则善、习恶则恶。道就是先王为了导性于善而造作的。所以他反对“心学”,认为“以心治心”是不可能的,提出“以礼制心”。

太宰春台(1680~1747年,延宝八年~延享四年),名纯,号春台。著有《六经略说》、《辨道书》、《圣学问答》、《论语古训》、《诗书古训》等。他继承了徂徕学说的理论思想,在一些方面有所发展。最为突出的是春台对日本传统的神道教进行了严厉的批判。他认为,现在人们把神道作为日本固有之道是一种误解,其实神道乃是圣人之道的一部分,在先王之道没有传入日本之前,日本所行的只是禽兽之道。他提出人类不是神创的,而是自然之气化而生成的,人类社会不是生来就有等级的,而是平等的,后来才出现了君臣之分。在伦理方面,春台更注重功利,反对宋儒的心术。他说:“凡圣人之道,决不论人心底之善恶,圣人之教乃自外而来之术,立身行先王之礼,处事用先王之义,外而具君子之容仪者,斯为君子,不问其人之内心之如何。”^②说明春台极端重视功利,重视效果、外因、制度在伦理方面的作用。

^①《辨道》,见《日本哲学》(二),第121页。

^②转引自《日本的古学与阳明学》第198页。

综上所述，我们可以看出：古学派是信仰先王、周公、孔子，排斥汉唐以后的儒学各派，以信仰古典为依据的儒学派别。它以复古为名，企图从朱子学占统治地位的领域中解放出来。名为复古，实际上是在提倡一种新的学派。古学派在政治上大体反映了在野的民间势力及形成发展中的中小地主阶级的要求。

从古学派的先导者山鹿素行，到堀川学派和徂徕学派两大分支的形成和完结，它们的共同点是：都是从宋儒出发，从笃信程朱理学，怀疑宋儒，最后再到批判和抨击宋儒；盲目崇信古典，同时又不可能完全摆脱宋儒的影响，他们努力建起的一种新道学、新儒学，又部分地吸收了宋儒的观点，其实质是一种自由的理智主义倾向的新理学。

古学派的崛起，基本上反映了当时日本阶级状况的变化，也反映了在思想意识领域里朱子学统治地位的动摇。

二、明代理学传入日本及其发展

宋学传入日本之初，正值中国思想界刚刚进入朱熹时代（1130～1200年）。之后不久，朱子学就传到了日本，经近350多年的传播，才逐渐兴隆起来。1603年以后，朱子学被德川幕府奉为“官学”，成为江户时期占统治地位的意识形态。就是说，当朱子学成为日本“官学”时，中国社会已进入大明王朝风雨飘摇的瓦解时期。整个明代理学在日本传播，基本上是在宋代理学思想的笼罩下进行的。

日本宋学的兴盛期和以反宋儒面目出现的古学派时期，明代理学已渗入和混杂在日本哲学思想之中。日本朱子学的开创者藤原惺窝，尽管竭力推崇朱熹的理学体系，但对明代大儒王阳明的心学并不排斥。他认为，他们的学说“其言似异而入处不别”，人们往往看到他们的差别而没有看到他们相同之处。同在何处？他说：“同是尧舜，同非桀纣，同尊孔孟，同排释老，同天理为公，

同人欲为私。”^①林罗山是极其尊信程朱的，但他在理气问题上明显倾向于王阳明的观点，他说：“理气一而二，二而一，此宋儒之意也。然阳明子曰：‘理者气之条理，气者理之运用。’山是思之，则彼有支离之弊，由后学起，刚右之二不可舍此而取彼也。要之归乎一而已矣，惟心之谓乎？”^②他把儒学更加唯心主义化，明显地受了王阳明思想的影响。而朱子学派中的唯物主义者，其思想渊源基本上来自两人，一是宋代大儒张载，一为明代思想家罗整庵，特别是贝原益轩的哲学思想，受罗整庵的影响很大。古学派的伊藤仁斋则主要接受了明代思想家吴廷翰的思想。太宰春台说：“明末吴廷翰者，著《古斋漫录》、《瓮记》、《秋记》等书，辟程朱之道，豪杰也。闻日本伊藤仁斋读吴廷翰书而开悟。”大田锦城在《九经谈》中说，仁斋的学问“半出于吴廷翰《古斋漫录》”。此外，多田义俊在《秋斋闲语》、那波鲁堂在《学问源流》、尾藤二洲在《正学指掌》中，均指出仁斋之学出自吴廷翰。^③

明代理学在日本传播主要是王阳明的心学体系。江户时代后期，王阳明的学术思想在日本发展成为隆盛的阳明学派。为了挽救封建制度的没落，德川幕府曾经进行了三次改革，即 1716 年的“享保改革”，1787 年“宽政改革”，1841 年的“天保改革”，以防止武士贫困化，以挽救封建制度之崩溃。与政治改革相配合，在思想领域，德川幕府于 1790 年实行了“宽政异学之禁”，用行政命令来禁绝朱子学以外的各种学术，古学派等被作为主要的打击对象从此衰落，代之而起的是阳明学的发达。

中国阳明学传入日本，始于桂悟了庵。桂悟曾使明贡方物，完成使命后，居宁波育王山广利寺，与明代鸿儒王阳明有过交往。东归时，王阳明曾作《送日本正使了庵和尚归国序》。这可以说是日本阳明学派的渊源所自。日本阳明学派的真正开山祖师则是中江

① 《惺斋文集》第 3 卷，第 4 页。

② 《林罗山文集》第 68 卷，第 10 页。

③ 均见《日本的古学及阳明学》第 29 页。

藤树，之后大致分为两派：一派是具有强烈内省性格的德教派，如渊冈山、梁川星岩、青日潜庵等；另一派注重实践，是以改造世界为己任的事功派，如熊泽蕃山、大盐中斋、吉田松阴等人。就阳明学派的学术思想而言，代表人物主要是中江藤树、熊泽蕃山、佐藤一斋、大盐中斋和吉田松阴。

中江藤树(1608~1648年，庆长十三年~庆安元年)，名原，号默轩。因常在藤树下讲课，被尊称为“藤树先生”。年轻时基本上倾向于朱子学，至37岁，“购得《阳明全书》读之，沉潜反复，大有所得……于是豁然开悟，多年之疑始释矣”。^①从而完全转入阳明学。著有《翁问答》、《大学考》、《大学解》、《中庸解》、《论语解》、《古文大学全书解》等，均收入《藤树先生全集》。他的世界观是围绕着“大学之道，在明明德”这一《大学》的命题而展开的。他认为，“学问以明明德为全体之根本”，明德是“万物一体之本体”；“天地万物皆造化于神明灵光之中，故我明德既明，则通于神明，明于四海，故天地万物皆在明德之中。迷惑者认为，心只在身中，但根本乃心里所生之身也。故在觉悟者眼里，无内外、幽明、有无之差别”。还认为：“天地万物皆在我本心孝德之中”。“世界唯是当下一念”，“良知具于方寸”，“中虽具方寸，但与太虚之太极同体一致，故不仅为吾身之根本，亦天地万物之根本”。^②这里所说的“明德”、“孝德”、“良知”、“心”、“中”都是同义词，是指精神实体，和王阳明说的“天地，无人的良知不可为天地”是一样的。在认识论问题上，他强调“良知”和“慎独”的作用。只要慎独，在良知上下功夫，就可以明明德，认识万物，这和王阳明的“致良知说”是相连的。

熊泽蕃山(1619~1691年，元和五年~元禄四年)，名伯继，号蕃山。著有《集义和书》、《集义外书》、《大学小解》等，均收

①《藤树先生行状》，见《藤树全集》卷一，第16~17页。

②《翁问答》、《大学解》等，见《日本哲学思想史》第80~81页。

入《蕃山全集》。尽管他否认自己属阳明学派，自称摄收了朱王两家的长处，但他的世界观仍旧与王阳明的思想一脉相承。熊泽蕃山把“太虚”作为世界的本原，同时又把人的“心”、“性”等用于太虚。他说：“故万物虽亦生自太虚之一气，但不能具备太虚天地之全体。人之形虽微小，但具有太虚之全体，故惟人性有明德之尊号。……理无大小，故方寸与太虚本同。”“万物为人而生者也。天地四海亦在吾心中”。^①又说：“万法一心，天地万物皆不外乎心，此尽人皆知也。”^②这与王阳明的“天下无心外之物”并无两样。蕃山的良知说很有特点，本自阳明，同时又汲取诸家。他说：“天人合一、理气合一谓之机，机者心之天理而人间是非之鉴也。……体用一源，显微无隔，然则机良知乎，良知无心以爱敬为心，良知无体以无欲为体，良知无知以无知为知，爱敬者慈悲无我之真，无欲者圆神不倚之中，无知者谦虚明神之灵也。”^③这种天人合一、理气合一、体用一源的良知说，已蕴含有辩证法思想的端倪。

佐藤一斋（1772～1859年，安永元年～安政六年），名垣，号一斋。著有《言志四录》、《栏外书》、《爱日楼文》等。一斋本于阳明，而又从朱子学汲取了许多营养，自成一家之言。他在世界观上主张理气合一，认为天地日月、风雪山川，“故殊其形者，是气之分而各有名焉，综其本者，是气之运而总归其一焉”。“古之为言，有析一以为二者，有合二以为一者矣。合二以为一，语其体也。析一以为二，语以功也；是故名殊而乎所斥，而物同于归焉。有条而弗紊之谓理，运焉而弗己之谓气，名殊也。夫运焉而弗己者，乃其有条而弗紊者也，物同也。”^④他认为，理为主宰，气为流行，无主宰不能流行，流行然后见其主宰，这和王阳明的理

①《朱义外书》卷一，见《日本哲学思想史》第84页。

②《朱义外书》卷二，见《日本哲学思想史》第84页。

③《池田光政贞迹》（抄写本），转引自《日本的古学及阳明学》第266页。

④《佐藤一斋集》，见《大日本思想全集》第16册，第301～302页。

气观是十分接近的。一斋的辩证思维比较突出，认为天地只是一气，而气必有一阴一阳、一隆一替相对待，天地间万物“能变故无常，常定故无定，天地间都是活道理”。^①在一斋的眼里，充塞天地间的是“物必有对，相待而固”的对立统一法规。一斋的辩证思维是日本古代认识史上的一大进步，为以后辩证法在日本的发展提供了先导理论。总的来看，一斋表面上是调和朱王，表面称朱，实质尊王，他在朱子学的包围之中“阳朱阴王”地发展了阳明学。

大盐中斋（1794～1837年，宽政六年～天保八年），名后素，号中斋。著有《古本大学刊目》、《洗心洞礼记》、《儒门空虚聚语》、《增补孝经汇注》，共称“洗心洞四部书”。1836年，正值日本“天保大饥馑”，灾荒遍及日本，为解救灾民之饥，大盐纠集学生门徒，其中还有城市贫民、近郊农民共300多人，发表檄文，号召农民进城参加起义，分粮分财产。次年1月8日，他们“义盟血誓”，于2月19日举行起义。因力量对比悬殊，持续几小时便被镇压下去，大盐自焚身死，这就是著名的“大盐平八郎起义”。起义虽有其深刻的社会原因，但与大盐的思想不无关系。大盐是阳明学左派，主要思想是太虚说、良知说和孝本论。他的太虚说来源于王阳明的致良知说，同时受张载的影响，把心作为一性。“身在心内”，心既至虚，则身亦虚空无物。他认为身外所见皆虚，大而太虚，小而方寸，彼此相通，本无分别。太虚即存在于我方寸之中，我方寸即包太虚。太虚乃一切活动的根本原因，是宇宙的本体。心达到无善无恶的境界，即是真正的良知。他还认为仁、义、礼、智本出自心之太虚，而人心之太虚却以孝为本，也就是孝兼万善之说。大盐的孝本说与朱子学提倡忠重于孝相比，可以说是反映了民间学者与官学在忠孝问题上的对抗。

吉田松阴（1830～1859年，天保元年～安政六年），名矩方，

^① 《言志書采》，见《日本伦理汇编》第3册，第117页。

号松阴。著有《西游口记》、《东游口记》、《猛省录》、《将及私言》等，均收入《吉田松阴全集》。他在《讲孟余话》中说：“人即理也，真正知性、真正尽心时，天下之理不复出此外。故天下之理，完全为吾物也。”这几乎是阳明心学的翻版。松阴的思想特色主要表现在他的生死观上。他作《七生说》说：“天之茫茫一理存焉，父子祖孙绵绵有一气属焉，人之生也，资斯理以为心，禀斯气以为体，体私也，心公也，役私殉公者为大人，役公殉私者为小人；故小人者体灭气竭，则腐烂溃败不可复收矣，君子者心与理通，体灭气竭而理独亘古今，穷天壤，未尝暂歇也。”^①他认为，肉体消灭而灵魂可以不灭，是所谓“心不朽”。他从生死引出的视死如归精神对日本社会影响甚远。“士当得正而毙，何必明哲保身？不能见机而作，犹当杀身成仁；道并行不悖，百世以俟圣人”。^②之后的日本人将松阴的人格的识见看作是“大和魂”的体现。

综上所述，我们可以看出：日本阳明学派是随着日本社会经济的发展 and 变化而产生的与官学朱子学相抗衡的民间学派，它代表不掌权的中小地主的利益。在幕府末期，在一定程度上又代表了城市贫民和农民的利益，如大盐中斋。在日本，阳明学始终是作为异端思想而存在的。日本阳明学派开创者中江藤树，把阳明学作为打破等级藩篱的理论武器；熊泽蕃山致力“知行合一”说，打出“勤王”旗号，矛头直指德川幕府；大盐中斋在《檄文》中进一步打出“人类平等”的旗帜，把反封建幕藩体制的斗争推向一个新阶段；吉田松阴则提出“开国倒幕”的口号，动摇了幕府统治的基础。当然，所有这些思想的产生都有其深刻的社会原因。随着日本封建社会的发展，资本主义开始萌芽，日本封建社会的阶级关系发生了变化，中小地主产生，城市平民的力量逐渐壮大，封建制度开始动摇。加上古学派的崛起并与朱子学相抗衡，更使

^①《七生说》，见《鹮室文稿》第17页。

^②《自誓诗》，见《日本的古学及阳明学》第381页。

封建身份制度的纽带不得不松弛下来。宽政“异学之禁”以后，幕府好不容易将古学派打击下去，但经过冲击的朱子学也不免同古学派一起衰落下来。阳明学的勃兴，并能与朱子学相抗衡，主要与朱子学的社会基础动摇和思想界的冲击有关。

三、理学对日本社会的历史影响

综观中国宋明理学在日本传播和发展的全过程，不难看出，理学的发展过程就是理学的日本化过程。日本化了的儒学，作为一种社会意识形态，对于日本民族和社会的历史影响，巨大而日深远。

1. 理学对日本社会发展的影响。

12世纪镰仓时代至16世纪中叶室町时代是日本封建社会形成和发展时期，统治阶层急需一套完善而且有效的学术思想来充当意识形态的工具，而日本本土上的神道思想粗陋而不完备，佛教思想作为一种基本的出世主义品格又不能完全满足社会政治统治的需要。理学作为一种新儒学的传入，在一定程度上满足了日本统治者意识形态方面的需要。随着理学在日本的发展，朱子学逐步完善，17世纪建立的德川幕府随之将朱子学确立为官方哲学，长期服务于武家政治，一方面维护了日本国家体制的统一，另一方面也阻滞了日本社会的进步。而在德川幕府后期兴盛的阳明学，则反映了中小地主和市民阶级变革社会现状的强烈愿望，成为颠覆幕府的催化剂，并且在明治维新运动中发挥了积极作用。中国儒学理论形态的历史变迁及其日本化，为日本历代统治阶级利用儒学提供了可能；而儒学本身的二重性则决定了它对日本社会发展具有双重作用。

2. 理学对日本民族精神形成的影响。

儒学在其日本化过程中，与日本特有的传统思想融为一体，凝聚为日本的民族精神——大和魂。理学的日本化，主要是儒学与神道相结合。日本早就有所谓“和魂汉才”说，《菅家遗诚》曾说：“国学

所要,虽亡论涉古人,究天人,其自非倭魂汉才,不能窥其阃奥矣。”“倭魂”即和魂、日本魂,这里首先是指日本的神道。只有把中国儒学加以改造,使之日本化,特别是与日本传统的神道思想相适应,相结合,才能拿来治世。由此便产生了中日两国儒学的区别。例如,两国儒学关于忠孝观点即不相同。在中国,仁是忠和孝的条件,而礼又是稳定社会秩序的核心;但在日本,人们把“礼”和“仁”基本上排斥在伦理道德之外,取而代之的是“忠”和“义”。“义理”是日本的一个重要的道德范畴,知“义理”意味着忠于神祇,忠于天皇,忠于民族。这种“忠”又是建立在自觉而非强制的基础之上的,是一种自愿的奉献。正如吉川惟足在《神学承传记》中所云:“儒以孝为五伦之第一,吾国以忠为五伦之第一。”日本的忠诚义烈之士就是由这种忠孝两全的道德观念熏陶出来的。儒学与神道相结合,亦成为日本武士道的根基。明代心学的致良知说,对日本社会个体生命的内省精神起了很大的作用。在长期积淀而成的日本民族精神“大和魂”中,浸透了日本化儒学的基本精神。日本的国民性也受到这种儒学思想的熏染。

3. 理学对日本学术文化变迁的影响。

日本古代学术文化源自汉学,首先是儒学。从中国原始儒学在日本的传播与衰落,到中国佛教在日本的隆盛和衰颓,再到理学在日本的勃兴与终结,直接反映着日本学术文化的变迁与兴衰。理学作为新儒学在日本的发展,基本上构成了日本古代思想史的最辉煌的一章。理学给予日本学术文化的影响及于各个领域,哲学自不待言,前面已有详述。以道德学说为例,理学的道德观长期是日本根本的实践性思想。整个江户时代,武士和庶民都受到宋代朱子理学道德的强化教育。明治维新之后,儒学虽一度失势,但不久又恢复了在道德教育方面的统治地位。直至第二次世界大战前,儒学一直是日本道德教育的主流。再以史学为例。德川光圀编纂《大日本史》,开创了水户史学。《大日本史》实脱胎于孔子的《春秋》和朱熹的《通鉴纲目》,是在宋代理学家朱熹的大义

名分思想指导下，以史实为根据写成的一部日本史。水户史学一直影响到日本近代资产阶级的史学观。其它如文学、诗歌、绘画、音乐，举凡一切文化领域，宋明理学的影响也是随处可见。

第三节 理学在越南的发展及其影响

一、理学在越南的发展

唐宋以降，中国陷于较长的混乱时期。当时，安南土豪蜂起，彼此混战。公元 908 年，由氏父子建立自主政权，939 年，吴权（939～944 年）称王，公元 968 年，丁部领（968～978 年）平“十二使君”，统一安南，建立大瞿越国，建宫殿，置百官，立社稷，粗具独立国家的规模，郡县时期从此结束。

宋朝建立后，及时调整了与越南的关系。公元 975 年，丁部领之子丁琏遣使贡犀、象、香、药，宋太祖封丁部领为“检校太师”、“交趾君王”，到 1174 年，宋廷正式册封越南李英宗（1138

1175 年）为“安南国王”，并“加食邑一千户，食实封四百户，加守谦功臣”。^①这说明宋朝正式承认越南的独立地位，但同时与之确立了一种“藩臣”关系，从而保障了两国关系的稳定和发展。

越南独立之初，国内战乱不断，分裂局面迭现。统治者及儒生认为其原因是由于“宗庙未立，学校未建”，“礼乐刑政之不修”以及“三纲之不正”等故，^②而这些正是儒家所重视的治国手段。因此，从李朝起，越南历代封建王朝继续吸收和接受儒家学

① 《宋会要·蕃夷》。

② 《越鉴通考总论》，见《大越史记全书》卷首。

说，并将其发展为治国安邦的思想支柱。

公元 1010 年，李公蕴自立为帝（1010～1028 年），建立李朝（1010～1225 年），建都升龙（即今河内）。李朝崇佛，但对儒学亦日渐重视。1070 年秋，李圣宗（1054～1072 年）为了把儒家学说作为巩固其统治的工具，下令在首都营建文庙，塑孔子、周公及四配像，并绘制了七十二贤人像，四时祭祀。这是越南建立独立国家后首次修建文庙，后来则成为历代统治者遵循的榜样。1072 年，李仁宗（1072～1127 年）继位，遂于 1075 年举行了越南独立后的第一次科举考试，当时设有明经、博学和儒学三场，掌握和熟悉儒家学说开始成为文人学士入仕的途径之一。翌年，国子监在京城建立，是为王太子和文职官员学习儒家经典之场所。随着儒学影响的不断扩大，李朝宫廷还于 1126 年在都城寿圣寺举行了规模盛大的庆贺《五经》的仪式。

1225 年，陈朝（1225～1400 年）建立，陈太宗（1225～1258 年）感到国内礼仪尚不成规范，有必要按照儒家理论来加以改造。他在考察前朝律例的基础上，更定刑律礼仪二十一条，全面推行科举选官的制度，传播儒家思想。1232 年，陈太宗仿效宋朝通过殿试录取进士的做法，对太学生举行考试，根据成绩高低分三甲录取人才。1247 年，大比取士，更是仿照宋朝制度，给考试成绩优异者赐以状元、榜眼、探花等称号。他还于 1253 年创办了国学院，塑孔子、周公、亚圣像，并画七十二贤像，定期祭祀，同时诏谕天下儒生到国学院讲习四书、六经等儒家经典。从陈明宗（1314～1329 年）开始，儒家学者逐渐进入上层统治集团，1358 年，陈裕宗（1341～1368 年）封范师孟为人内行遣知枢密院事，从而使之成为越南历史上第一位执掌大权的儒家学者，标志着儒家已经成长为一支重要的政治力量，儒家学说在社会上占据了主体位置，从而推动其后来在越南的进一步发展。

李、陈二朝是越南封建王朝由初创到发展的时期，其历代统治者仿效中国的宋朝宫廷，尊奉儒家学说，推行科举制度，对巩

固其政治统治和发展社会经济等各方面都发挥了相当重要的作用。越南黎朝史家曾指出，李太祖时，“天下晏然。然圣学不闻，儒风未振，僧尼半于民间，佛寺满于天下”。李英宗即位后，“修孔子之庙，以振文风，籍田有耕，圆法有立，治则详矣。然俭邪莫辨，赏罚不明，宠信奸臣而开象脚之路”。而“陈太宗应天命之归，受昭皇之禅，有仁厚之德，有简重之容，讨叛保民，设科取士，宰相则择宗室贤能，朝典则定礼仪刑律，陈家制度，由此而兴。……圣宗有仁慈之心，有孝悌之德，仁亲睦族，尊贤重道，侍经筵则择其贤良，辅东宫则选其德行，陈家基业由此而固”。^①由此可以看出李、陈二个封建王朝的统治者对待儒学态度的变化轨迹，也证明了儒家学说和观念对这两个封建王朝的巩固和发展所产生的重要作用。

1407年，明朝曾经一度征服安南，在当地建立交趾布政使司。明朝统治者继续在越南推广儒家学说。明廷曾于1419年派遣监生唐义向安南各府州县学校颁赐《五经大全》、《四书大全》、《性理大全》等理学经典和书籍供学生学习。

1427年，明朝军队撤出安南，翌年，太祖黎利（1428～1433年）即位，建立后黎朝（1428～1789年）。他制礼乐、设科目、创学校，祀孔子以太牢，大力振兴儒学。为了选拔人才和弘扬儒学，黎利于1434年举行科举考试，并规定以后每三年进行一次大选，所有试场都要考《四书》，他还下令刻印《四书大全》，颁行全国。黎圣宗黎灏（黎思诚，1460～1497年）更是推崇儒学，视其为治国安民的指导思想。到黎朝末年，对孔子的推崇进一步提高。据越南史籍记载，1755年“初制文庙袞官服”。其原因是：“圣人万世帝王之师，向来文庙循用司寇冕服，非所以示崇重，乃命改用袞冕之服。文庙用上者服自此始。”^②说明当时的统治者开始以上

^① 均见蔡嵩：《越鉴通考总论》，见《大越史记全书》卷首。

^② 《越史通鉴列目》卷四三。

者之礼来对待孔子了。

由于儒家学说的影响极其广泛，黎末西山农民起义的领袖们也非常尊崇理学。西山阮朝（1778~1802年）建立后，阮惠（1788~1792年）曾下令在义安设立崇政学院，任命阮涉为院长，组织学者把《小学》、《四书》翻译成字喃，并刻印《诗经解音》。他还颁布“立学诏”，整顿科举制度，对前朝的生徒重新进行考试。

阮朝（1802~1945年）是越南历史上最后一个封建王朝，其版图向南扩张至河仙、金甌一带，占据了占婆的全境和柬埔寨的半壁河山。为了维系其统治，阮朝历代统治者竭力弘扬儒学，以统一治下人民的思想。嘉隆帝阮映（1802~1819年）登基伊始，就指示群臣：“学校储才之地，必教育有素，方可成材。朕欲法古设学以养，文风振作，贤才并兴，以为国家之用。”^①遂建立国学堂、崇文馆，使四方学者云集京师，以兴教化，为阮朝儒学的大发展奠定了基础。明命帝阮福皎（1820~1840年）和嗣德帝阮福树（1848~1883年）崇尚儒学，他们身体力行，使儒风大盛，对越南的社会、政治和学术思想均产生了重大的影响。阮朝统治者兴办学校，规定从幼童入学起就要学习儒学著作，并下令刻印儒学经典，颁行各地，供文人学士和黎民百姓研读。

为了扩大儒学的影响，阮廷还在全国各地兴建文庙，制定其建制、规格和管理体制。如：早在阮朝正式建立前的1794年，阮映就下令重修阮氏割据政权时期阮福澗于1715年在镇边营建造的文庙。据载：“其制中为大成殿、大成门，东神库，西育圣祠，左金声门，右玉振门。前建奎星阁，悬钟鼓于其上。左崇文堂，右肄礼堂。外周方城，前为文庙门，左右二仪门。置礼生五十人，庙夫五十人。”^②1802年阮朝建立后，阮映即于翌年“命诸营镇各立文庙，庙置典校二人，礼生、庙夫各三十人”。^③从而对各地的文

① 《大南实录正编·第一纪》。

② 《大南实录正编》卷七。

③ 《大南实录正编》卷二十。

庙规模和人员编制作出了明确规定。

根据史籍记载，阮朝首都顺化附近的文庙中，“正中龛奉至圣先师孔子神位，左右四龛设颜氏、曾子、子思、孟子四配神位，东西案设闵损、冉耕、冉雍、宰予、端木赐、冉求、仲山、言偃、卜商、颛孙师、有若、朱熹等十二哲神位”。^①由此可见，越南文庙的建制基本上是模仿中国文庙的。

19世纪中叶，越南面临法国殖民者的入侵威胁，“忠君爱国”等儒家观念曾经是越南封建士绅抵御殖民者的精神支柱。1885年，越南沦为法国殖民地后，在西方的资产阶级文化影响下，越南以儒家学说为核心的传统文化受到巨大的冲击。然而，儒家学说和精神仍然具有一定的生命力。领导越南人民取得抗法斗争胜利和民族独立的领袖胡志明（1890~1969年）就曾批判地吸收了儒家学说中的积极因素，并将其融汇在民族解放斗争和建设国家的革命实践之中，取得了重大的成就。应当说，越南人民虽然在长期斗争中选择社会主义道路，遵循马克思主义和共产主义思想，使儒家思想逐渐被新的思想和观念所取代，但是儒家学说仍然作为越南传统文化的一个重要组成部分，继续对越南的社会文化等各个方面产生影响。

那么，为什么越南独立后，以儒家学说为核心的中国文化仍然对其产生如此广泛和深远的影响呢？除了上述郡县时期中国封建王朝在交州的大力灌输、当地人才入仕中原，以及越南独立后历代王朝统治者以儒家纲常伦理为巩固其统治服务等原因外，留居当地的中国人才继续得到当局重用，得以进入统治阶层，甚至登上越南最高统治地位也是极为重要的因素。

华侨在越南担任官职的历史甚为悠久。在越南宣布独立时，由于历史原因，留在那里的中国人为数不少，其中许多人担任着各级官职。越南统治者对于在其国家独立后到来的华人，也往往委

^①《大南一统志·文庙》

以重任。据史籍载，早在北宋时，“闽入附海舶往（越南）者，必厚待之，因命以官，咨以决事”。^①在历朝政权中，都有华人担任要职。更重要的是，据中越史籍记载和学者研究，证实越南历代封建王朝的建立者大多为华人。在此，仅以李、陈二朝为例。宋朝“景德元年（1004年），土人黎威（恒）杀（丁）璉自立。三年威死，安南大乱，久无酋长。其后，国人共立闽人李公蕴为主”。^②李公蕴于1010年登上王位，成为李朝的创建者。关于陈朝的建立者陈煚的祖籍，越南史籍称：“帝之先世闽人（或曰桂林人），有名京者，来居天长即墨乡，生翕，翕生李，李生承，世以渔为业。帝乃承之次子也。”^③据学者考证，李公蕴和陈煚的祖籍均为福建省安海。大批华人在越南宫廷任职，甚至处于王者之尊，无疑对越南独立后继续吸收儒家学说和扩大其在各方面的影响起到了巨大的推动作用。

二、儒家学说在越南的影响

越南历史上各封建王朝统治者对儒学的推崇，促进了儒家思想在越南的广泛传播。它对越南行政制度的制定、科举考试和教育事业的发展及人们的思想观念和处世哲学都曾产生过重大的影响。

如上文所述，越南建立独立国家后，儒家学说在当地的发展也经历了一个渐进的过程。

李陈二朝，儒家的地位在越南不断上升。当时，正值中国儒家哲学思想发生重大变革。两宋时期，一大批儒家学者深入研究儒学坦论，对其义理进行阐释。周敦颐、邵雍、张载探讨宇宙发生论，程颢竭力提倡仁学，程颐着力论证理性，朱熹则集诸家之

① 范成大：《桂海虞衡志》。

② 沈括：《梦溪笔谈》。

③ 《大越史记全书·陈纪》。

大成，创立心性、理气之说，把抽象的“理”提高到永恒和至高无上的地位，形成理学。与朱熹同时的陆九渊则把释道融于儒学，独创心学。宋儒还根据他们的学术理论提出了自己的政治伦理观念，大力提倡传统儒学所强调的纲常名教，主张政权、族权、夫权的神圣地位，为中国的封建社会制定出一套系统的名教思想和行为规范。这些理论不仅在中国历史上产生了极大的影响，而且很快被正在着力治理和发展独立国家的越南统治者所接受，并运用于其治国的实践之中。

后来，由程颐、朱熹所创的号称“程朱之学”的理学学派逐渐成为显学。明朝初年，明成祖朱棣（1403～1424年）亲自主持，由胡广等学者编撰了《性理大全》，汇集宋儒 120 家之说，宣扬理学。他还下诏编写《五经大全》、《四书大全》等儒学典籍。在明初帝王的倡导下，程朱之学达到极盛，一时成为权威哲学，儒家学说法定的独尊地位也更加巩固。

1407 年，明朝征服安南，设交趾布政使司，明廷于 1419 年派遣监生唐义到交趾，向各州府县学校颁赐《性理大全》、《五经大全》、《四书大全》等书籍，供学生研习。1427 年，明军撤出，安南复国，翌年建立黎朝。黎廷采取一系列措施以振兴儒学，所倡导的也是以程朱之学为核心的理学思想，使之渗透到越南社会的各个方面，产生了广泛而深远的影响。中国明朝学者严从简曾就此写到：“其三纲五常及正心修身齐家治国之术，礼乐文章，一皆稍备”，“风俗、文章、字样、书写、衣裳、制度，并科举、学校、官制、朝仪、礼乐教化，翕然可观”。^① 后来，宋明理学在越南儒学发展中长期占据着相当重要的地位。

清代初期，虽然康熙（1662～1722 年）还提倡理学，但中国儒学界在主张力除耳学空疏之弊的学者顾炎武等的影响下，风气已经有所转变，逐渐形成被称为“朴学”的乾嘉学派。越南阮朝

^①均见《殊域风土录》。

建立后，所倡儒风也有所改变，更加注重经世致用。

三、儒家学说对越南行政制度和治国观念的影响

中国国家形成的历史悠久，很早就建立起一套完整的国家制度。越南在郡县时期长期受中国封建王朝的直接统治，独立后仍继续依照中国的行政模式治理国家，因此深受儒家学说影响的中国行政体系和治国思想也对越南产生了直接而深刻的影响。

在丁部领扫平十二使君，于公元 968 年自行称王，宣布越南独立时，即全盘模仿中国封建王朝的制度。据记载，他“建国号大瞿越，徙京邑于华闾洞。肇新都，筑城凿池，起宫殿，制朝仪，群臣上尊号曰大胜明皇帝”。公元 970 年，丁部领以“太平”为其年号，成为越南历朝使用年号的开端。此外，他还在当年册立皇后，初定文武僧道阶品。史官黎文休称他“开国建都，改称皇帝，置百官，设六军，制度略备”。^①

越南独立以后，逐步建立起自己的一套行政机构。但历朝行政体系不是照搬中国的行政机构体制，就是从其中脱胎而出。如黎朝洪德元年（1470 年）秋，“校定皇朝官制……文则六部、六寺、六科、御史台、翰林院、东阁、国子监、国史院、府尹、宫师府（即东宫官）、司天监、太医院、秘书监、中书监、华文监，为内任机务职。承宣、府、县、州各衙门为外任旬宣纠察亲民职（又有劝农、河堤等官）”。^②由此可以看出，当时越南的行政机构体系与中国十分相似。

越南封建王朝各级官职的设置及其名称，也与中国历朝大致相同。前黎朝建立后不久，就“改定文武僧道官制一遵于宋”。当时“又详设立之规，其间职事官名互相因革，尝统而言之。内有

^① 《大越史记全书·丁纪》。

^② 《历朝宪章类志·官职志》。

部院台省之任，以沿于朝；外有镇路府县之司，以理于众。使之大小相承，体统不紊，此历代分设大纲之略同也。枢机之任，前为行遣平章，而后则参陪掌署；外任之职，前为都管抚判，而后则镇同宪承，此历代改定官名之互异也”。^①由此可见，越南独立后，基本沿用了郡县时期的官职名。

在儒家等级思想的影响下，中国封建王朝对各级官员的冠服饰物的品级有极其严格的规定。越南独立后，也仿照中国制订官员的冠服品级制度。前黎（980～1009年）卧朝应天十三年（1006年），越南就“改文武官服，一遵于宋”。李朝、陈朝时给官员赐鲜鱼袋、金鱼袋、笏铭等，也都是遵循唐、宋之制，并延续下来，故潘辉注写道：“我越李、陈品服大概多遵宋时，而黎朝又因用之。”^②

总而言之，从越南历代所置的宰相、亚相、尚书、御史、侍郎、学士、翰林、谏议大夫等官职名称，文武官员各有九品的体系，以及各种不同等级官员的品服等都可看出其受中国影响的深刻痕迹。对于越南采用中国官制的做法，潘辉注是持肯定态度的。他曾就此评价道：“改遵宋制，似有可取。”^③

法律是治国之本。越南建立独立国家后，李朝曾于1042年颁布刑书，陈朝于1230年确定刑律。这两部法律的原文虽均已佚失，但越南古代学者认为，他们是遵照中国唐宋法律的原则而制定的。后黎朝圣宗时制定和颁布的《洪德法典》包括刑法、民法、诉讼法、婚姻和家庭法等内容，堪称现存越南封建时代的第一部完整的法典。这部法律也是参照中国隋唐等朝的法律而制定的，后来还对阮朝时期的法律制定产生过重大的影响。越南历代王朝制定的法律仿效中国封建法典，把儒家所倡导的政治理想、伦理道德、行为规范以法律形式确定下来，要求全国人民严格遵从，从而使儒家学说更加深入到社会的各个阶层，产生了更为广泛而深刻的

①②③ 《历制宪章类志·官职志》。

影响。

礼乐是象征封建王朝权势的重要标志。越南独立后，历代王朝的御用礼乐仍多以中国的宫廷音乐为蓝本。如后黎朝太宗时，曾经参照中国乐曲制定御用音乐。在制定“雅乐”的过程中，还发生了阮廌与梁登的一场争论。据记载：“初太祖时，命阮廌定冠服制，未及实行。至是梁登上书略陈……书奏，帝又命登定之。登因讲冠服，制乐器，大抵登与廌所定多不合，其议乐器轻重大小多相违。奏不同，故廌辞其事。帝从登议，卒行之。”但最后结果仍是“鹵部司同监兼知典乐事梁登进新乐，仿明朝制为之……其堂上之乐，则有八声，悬大鼓、编磬、编钟，设琴瑟、笙箫、管箫、祝融、埙 篪之类。堂下之乐则有悬方响、笙（箏）篪、琵琶、管鼓、管笛之类”。^①由此看来，发生在阮廌和梁登之间关于御用音乐的争论，实质上是围绕是否准确地采用明礼而展开的，已不仅是单纯的音乐问题，而与儒家的“礼”休戚相关了。

类似这种按照深受儒家思想影响的中国封建王朝的体制称皇帝、建都城、起宫殿、定年号、置百官、制朝仪、定服色、组礼乐等做法，被越南各封建王朝一直沿用到 1945 年阮朝最终覆灭为止。

更为重要的是，越南历代统治者不仅模仿中国的封建国家体制，还广泛吸收了儒家治国的政治伦理思想。

黎朝史学家黎嵩认为：“纲常，正道也。纲常立而帝王之大业以成，仁义明而天下之大器以定。”^②由此，三纲五常、仁义、孝悌、忠恕等儒家传统观念也成为越南历代封建王朝的治国根本。

这些思想和观念，在历朝统治者的尊号、谥号和庙号中得到充分的反映。例如，李朝初年崇尚佛教，但其创立者李公蕴死后的尊号却是“开天统运尊道贵德圣文广武崇仁尚善政理民安神符

^①《大越史记全书·黎纪》。

^②《越寮通考总论》，见《大越史记全书》卷首。

龙见体元御极亿岁功高应真宝历通玄至奥兴龙大定聪明慈孝皇帝”。李朝后来的统治者的尊号也都反映了遵照儒家学说的准则治国的思想及道德，如李神宗（1127～1138年）被尊为“广仁崇孝文武皇帝”。又如，陈太宗被称为“宪天体道大明光孝皇帝”，黎圣宗的尊号则是“崇天广运高明光正至德大功圣文神武达孝淳皇帝”^①等等，不一而足。在这类尊号中，文武兼备、仁孝齐全、天使神助等赞词都说明它们是以儒家思想为基础而取的。

在中国封建社会中，儒家的忠孝节义、三纲五常等观念长期被视为维持社会等级秩序稳定、家庭和睦兴旺，从而达到国家长治久安的治国方略。越南建立独立国家后，在吸取建国之初出现混乱局面的教训的基础上，吸收儒家理学的名教和行为规范，并把这套严格的治国体系用以统治本国的臣民。

越南立国后，儒家的“忠”和“孝”观念成为历代封建王朝统治者维护社会稳定的重要理论依据。为显示其独立国家地位，越南封建统治者都大力宣扬大越民族主义精神。他们利用儒家的忠君爱国思想，以强化越南的民族意识。因此，各朝王廷都非常强调忠孝观念，并通过各种手段以使其得到落实。

李朝天成元年（1028年），李太宗即位伊始，就下令让文武群臣于三月十五日齐聚于铜鼓神庙，“自东门入，过神位歃血”，“于神位前读誓书曰‘为了不孝，为臣不忠，神明殛之’”，此后“每岁以为常。后以遇三月有国忌，展至四月四日”。对于未参加盟誓者，则予以严惩。如1041年就曾“杖欠盟誓者各五十”。^②陈朝时，太宗曾于元丰元年（1251年）亲自撰写铭文，颁赐各位皇子，教导他们把“忠孝和谦，温良恭俭”作为自己的行为准则^③。

黎朝是在结束明朝对安南的占领后建立的，因而其统治者更

① 《大越史记全书》李、陈、黎等纪。

②③ 《大越史记全书·李纪》。

强调忠君爱国思想，将其上升到至高无上的地位。即使是一个著名的儒家学者，但凡有了这方面的过失，马上就会遭到谴责。如黎圣宗就曾面斥著名儒家学者吴士连等：“我新服厥政，惟新厥德，乃循我圣祖、神宗之旧典，而春首谒郊也。尔谓祖宗设郊，亦不足述，尔谓我国是古诸藩，是尔从死之道，无君之心……真卖国奸臣也。”^①在黎玄宗(1663~1667年)于景治元年(1663年)颁行“教化四十七条”中，也强调“为臣尽忠，为子止孝”。^②阮朝创建者阮映亦曾在嘉隆三年(1804年)发布的诏书中称：“王者以孝治天下，而孝莫大于尊亲，追崇祖宗，所以致敬而达孝也。”1806年，他又在册书中重申：“孝莫大于显扬，礼莫隆于爱敬。故孝之所至，礼必报也。”^③

孔子认为，孝是“仁”的根本，他不信鬼神，但重丧祭之礼，希望以此培养孝的感情。为此，他主张“夫三年之丧，天下之通丧也”。^④起初，越南封建王朝统治者对三年之丧并不甚重视。到黎圣宗时，他对孔子的这一观念十分尊崇，并于1470年发布敕旨，规定“子居父母丧，妻居夫丧，当遵三年通制，不得徇直行，悖礼逆法”^⑤阮朝继续实行这一传统。如绍治帝(1841~1847年)奉行孔子关于三年之丧的主张，提出“朕为天下主，教孝作忠，以教风化”^⑥他身体力行，在祖母及父母去世时，曾分别服丧三年，以示孝敬。

统治者为了倡导忠孝节义，对忠臣孝子大加褒扬。黎圣宗为了提倡礼义，褒奖孝悌，于1485年颁布《敦礼义课农桑令》：“礼义所以淑民心，农桑所以足衣食，二者政之急务，牧守之攸司也……忠信孝悌之人，必用心嘉奖，民皆归厚，而革浇薄奸诡之风。”^⑦阮朝明命帝也对孝子贤孙、义夫节妇分优、平、次三等予以奖励。此

①②⑤⑦ 《大越史记全书·第8卷》。

③ 《大南实录正编·第一纪》。

④ 《论语·阳货篇》。

⑥ 《大南实录正编·第二纪》。

外，还令人镌刻书有“孝风可行”、“孝顺可风”的匾额颁赐各地的孝子顺孙。

对于违背忠孝准则的行为，则进行严厉的惩罚。例如，黎圣宗于 1462 年按照儒家所强调的先道德而后文章的要求，制定《保结乡试例》，规定：“听本官及本社社长保结其人实有德行，方许上数应试。其不孝、不睦、不义、乱伦及教唆之类，虽有学问词章，不许入试。”1471 年，他又下令：“子居父母丧，而妻妾怀孕，以流罪罪之；妻居夫丧，而肆行淫乱，或丧未满，释服从吉，并先通嫁信及娶之者，并以死罪罪之；若居丧服，自现戏场，纵观不避，以流罪论。”^①在越南历代封建王朝所制定的法律中，也将谋反、谋大逆、谋叛、恶逆等不忠行为，及骂父母、违教训、拒赡养、不服丧等不孝举止列为当判“绞、斩、梟、凌迟”等极刑的大罪。^②

越南封建统治者遵循孔子“克己复礼”的思想，也十分注重“礼”的教育。黎圣宗在 1469 向全国文武官员及普通百姓颁布的一篇文章中提出：“朕惟人之所以异于禽兽者，以其有礼之为防范也。苟或无礼，则肆情纵欲，放辟邪侈，无所不至。今后官吏诸色，某或迁升除授，即吏部札示府县社，责令社长备状端供，本员人年已及格，嫁娶遵行婚礼，方许奏闻，升除如例。若非人滥及名器，本员以墨徒。”^③

孔子思想的核心是“仁”，“仁”是用以履行和维护“礼”的。后来经孟子的发展，儒家的仁义观被赋予更加广泛的内容，成为封建统治者施行“仁政”的理论依据。黎朝的建立者黎利，在熟谙儒学的阮廌的帮助下，把“仁”作为其治国的重要依据。阮廌提出：“仁义之举要在安民，吊伐之师，莫先去暴。”^④所谓施“仁政”，成为越南封建王朝统治的基础之一。例如，阮朝诸君主大力

①③ 《大越史记全书·黎纪》。

② 见《历朝宪章类志·刑律志》。

④ 《平定大诰》。

主张施行仁政。嘉隆十年（1811年），越南北部发生严重饥荒，嘉隆遂下诏：“天灾流行，古今代有。悯灾恤患，仁政所先。”^① 命令地方官员赈济灾民，不必上报请示。嗣德帝也称：“恤刑慎讼，仁政所先。” 嗣德元年（1848年），清化省官吏请求拨款修筑道路桥梁，嗣德帝即行批复：“桥以济人，亦仁政之一事也。”^② 这些做法对减轻社会矛盾，避免激烈冲突，维护国家稳定是能够起到一定作用的。

越南封建王朝依据儒家学说所实行的“教化”政策，不仅针对官员学士，而且要求全国各个社会阶层人民共同遵守，从而使儒家伦理道德深入民间，做到老幼皆知。为了达到这一目的，宫廷通过颁布风俗训令等方式推行儒家的道德观和行为准则。如黎玄宗的“教化四十七条”规定：“兄弟相和睦，夫妻相爱敬，朋友止信以辅仁，父母修身以教子，师生以道相待，家长以礼立教，子弟恪敬父兄，妇人无违夫子。”^③ 嘉隆十一年（1812年）制定的风俗十条的内容则是：淳人伦、正心术、务本业、尚书俭、厚风俗、训子弟、崇正学、戒淫恶、慎守法、广善行。

为了使这些训令能够下达民间，封建王朝的各级官员、村长、社长等利用越南传统的村社制度，通过农村生活中心所在的乡亭，以及官府衙门，把它们灌输到社会的各个阶层。如黎玄宗在发布“教化四十七条”的同时，规定将其“颁布天下各处承宪府县州等衙门，各抄一本，挂于视事堂。仍转递所属各社民，各书于匾，留挂亭中。许官员、监生、生徒、社长以乡饮日会集男女长幼，讲解晓示，使之耳濡目染，知所劝惩。自是人心渐归善俗矣”。^④ 在尊崇儒学风气的影响下，普通百姓通过耳濡目染、潜移默化而自觉或不自觉地遵循儒家的伦理道德和行为规范。孝在民众中也被视为百行之先，中国根深蒂固的“不孝有三，无后为大”的传统观

① 《大南实录正编·第一纪》。

② 《大南实录正编·第四纪》。

③④ 《大越史记全书·黎纪》。

念，也成为越南广为流传的民谚。忠孝节义、三纲五常等概念成为家喻户晓的伦理道德。儒家文化在越南民间转化成为风俗习惯的一部分。

总的看来，儒家学说作为一种治国的理念，对促进越南民族国家的统一、中央主权的巩固与社会的稳定，以及越南封建社会的发展都是起过相当重要作用的。以儒家思想为指导的封建体制，有助于在一个以上地国有和村社为基础的农业国度里，建立一个自中央到地方的严密的政权组织。儒家的思想观念和伦理道德成为宫廷和民间应共同遵守的理念，从而使其具有一定的凝聚力，在一定程度上保障了国家的安定。

时至近代，儒家的伦理道德观念仍然发挥着重大的作用。越南的近代民族主义领袖大都出身儒生家庭，它们在抵抗外国殖民统治，争取民族解放的斗争中，充分继承和发扬儒家的优秀精神遗产。如越南近代卓越的爱国者和革命先驱潘佩珠（1868～1940年）自号“巢南子”，系取中国“古诗十九首”中“胡马依北风，越鸟巢南枝”之句，他的字为“是汉”，以表达其对中国文化的向往之意。他对儒家学说十分尊崇，曾说“大哉孔教，佛教、耶稣教焉能相比！”^①在“民为贵”“天下大同”等儒家观念的影响下，他不仅接受孙中山先生的民主主义思想，并向往社会主义的理想。

越南伟大的革命家胡志明（1890～1969年）认为，“孔子学说有其优点就在于个人道德修养”。他经常借用儒家的忠、孝、勤、俭、廉、正、仁、义、智、勇等概念，通过改造赋予其革命的新内容。例如：他常使用在越南社会中有深远影响的儒家忠、孝观念，指出：“古时候，在封建制度下……忠是忠于君，孝是孝于自己的父母而已。今天我国是民主共和，忠乃忠于祖国，孝即孝于人民。”他认为，革命者孝于人民，积极参加祖国的解放斗争，

^①转引自梁志明：《论越南儒教的源流、特征和影响》，《北京大学学报》（哲学社会科学版），1995年，第1期，第32页。

“不仅救了自己的父母,而且还救了别人的父母,全国的父母”,因而革命者才是“最孝之人”。在越南国民经济建设中,胡志明多次利用孔子“不患寡,而患不均;不患贫,而患不安”和孟子的“失天下者,失其民也;失其民者,失其心也”等说教,提醒干部注意认真解决出现的各种社会和经济问题,以保证国家的稳定和发展。^①

四、儒家学说对越南科举和教育制度的影响

隋唐时期,为了选拔人才,中国封建王朝曾在安南开科取士。越南独立后,在国内局势基本稳定,社会经济取得一定发展后,统治者便把依照中国科举模式,建立人才选拔制度提上议事日程。李仁宗太平四年(1075年)二月,“诏选明经博学及试儒三场”,此为越南历史上有记载的首次开科取士。翌年,“选文职官员识字者入国子监”,1077年又“试吏员以书算刑律”。1086年,“试天下有文学者,充翰林院官”。^②李英宗绍明二年(1139年)冬十月,殿试,^③可见越南的科举制度在李朝时已初具体系。

越南陈朝时,科举制度更趋完善。陈太宗建中八年(1232年)二月,“试太学生,赐三甲有差”。^④天应政平五年(1236年)七月,“选儒生中科者入侍,后改为定例”,十五年(1246年)秋七月“定大比进士,以七年为准”。翌年“大比取士,赐状元阮贤、榜眼黎文休、探花郎邓麻罗,太学生四十八名出身有差”。^⑤至此,在科举考试中以三甲定高下,以七年为试期,以状元、榜眼、探花为三魁,显示科举在越南真正作为制度而纳于封建王朝统治的轨道,而且一直为历代封建王朝所沿用。对此,越南古代史家潘

^①参阅〔越〕潘文雄著,游明谦译:《胡志明与儒教积极因素》,《中国东南亚研究会通讯》,1995年,第1期,第27~32页。

^{②⑤} 均见《大越史记全书·李纪》。

^{③④} 《历朝宪章类志·科目志》。

辉注评曰：“陈家启治，继辟科途，试定三甲之分，准限七年之例，历朝遵守，法式颇详。”^①不过，从越南科举考试的组织、考生的选拔方式、三魁的名称等都可看出，越南的科举制度完全沿袭了中国的做法。

上面已经谈到，由于越南历代封建统治者积极推崇儒学，科举考试的内容，也深受中国文化，特别是儒家思想的影响。在李、陈两朝时，诸王大多崇佛，考试时往往以佛经内容为主，即使考儒学内容，也要兼通释道。正如潘辉注所称：“李陈二代，皆遵尚释道，故一辰取士，必欲兼通二氏，虽正道并崇无别，而士之应是科者，非博洽该识，则亦不能以人选也。”^②陈朝末年，儒学已逐渐成为科举考试的主要内容。到阮朝，科举考试则彻底改变了以往儒、道、释三教并试的做法，考试中“唯儒一家，别无他教”。我们知道，越南的佛教、道教、儒学都是从中国传入的，都反映了中国文化对越南影响的一个方面。不过，儒家的治国、伦理观念正式通过科举考试而扎根于人们，特别是被视为“精英”的文人儒士心目中，对越南社会的影响就更加深刻了。

通过参加科举考试脱颖而出的文人学士在越南国家行政管理体制中发挥着日益重要的作用。起初，通过科举考试的举子只能在地方机构中担任小官吏，而宗室贵族始终把持着中央政权各部门的重要职位。在科举制度逐步完善的过程中，这种情况也有所改变。陈圣宗绍隆十年（1267年）“夏四月，选用儒生能文者充馆阁省院。时邓继为翰林院学士，杜国佐为中书省中书令，皆文学之士也。旧制非内人不得为行遣，未尝用文学之士，文学得柄用，自此始”，即由此而开通过科举入仕途之先河。从此以后，科举出身的官僚在中央政权中所占的地位日益上升。1303年“陈克终为人内人行遣”。^③据越南史籍记载，行遣一职，“盖亦相职之次也”，

^{①②} 《历朝宪章类志·科目志》。

^③ 均见《大越史记全书·陈纪》。

是中央政权中的核心职务之一。可见通过科举入仕的儒生，这时已经能够进入越南封建王朝的最高统治集团。此后，“文学之士，相继登用，行遣一职遂为儒绅要途”。^①到黎朝时，科举更成为网罗人才担任国家各级行政官员的首要方式。特别是在黎圣宗时，朝廷重臣几乎全部都由科举出身。

由于科举取士能在一定程度上搜罗具有真才实学的文人儒士，有利于稳定和强化封建统治，因此，越南历史上统治者对科举取士一直非常重视，连一些割据政权也不例外。如莫登庸于1527年夺取黎朝王位，即于1529年开会试科。潘辉注指出，莫氏一直“遵用三年一试例，虽或兵兴多事，未尝废弛。人才所得为多，用能维持国事。与黎氏抗衡，而卒能延六十年之祚者，盖实科目之效云”。^②又如，在17至18世纪越南南方阮氏割据政权统治时期，亦有相当完备的科举考试制度。阮福澜曾于1646年“定九年一试法，令正途华文学士齐就公府应试。正途试三日，第一日四六，第二诗赋，第三策问。以文职、知府、知县初考，记录、衙尉监考，内左、内右、外左、外右监试。中者汇册以进，定甲乙丙三项。甲项为监生，补知府、知县，乙项为生徒，补训导，丙项亦为生徒，补礼生或准饶学满代。华文试三日，各写诗一律，中者分三项，补舍差、令史、将臣吏三司及准饶学，谓之秋闈会试”。试法确定后，阮福澜即于翌年“秋八月初开试科，取正途中格七人，华文中格二十四人，皆擢用之”。^③

孔子注重教育，主张“有教无类”，儒家也历来重视教育和人才的培养。早在郡县时期，在交趾各地办学已蔚然成风。随着儒家学说在越南的推广，当地的教育制度也不断得到发展。1076年，李仁宗在京城设立国子监，会集国内著名儒生为上太子和文职官员讲授儒家经典，使之成为中央最高学府。这一制度后来长期延

① 均见《历朝宪章类志·官职志》。

② 《历朝宪章类志·科目志》。

③ 《大南实录前编》卷二。

续，并得到发展。此外，各府州县也开办学校，一些儒生还自行开馆授教，这类私塾也得到统治者的支持。可见，在越南封建王朝时期，全国已形成一套从中央到地方、官办和民办并举的系统的教育体系。最能够体现“学而优则仕”观念的科举制度，则为以儒学为主要教学内容的越南各级教育的发展注入了动力。

1802年越南阮朝建立后，更加重视儒学教育。除了设立国子监外，还对从王室子弟到乡村儿童的教育都制定了统一的学规、教材。明命五年（1824年）开设为工子讲学的场所“集善堂”，所学课程为《小学》、《四书》、《五经》等。十八年（1837年），阮廷规定凡人民子弟，七八岁就要上学，先读《忠经》、《孝经》、《小学》、《四书》，再学《五经》，并大量刊印儒家经典著作，颁发各地，供全国百姓学习。明命十六年（1835），将《四书》、《五经》、《小学集注》各50部给国子监，供士人学习，第二年，又颁发《四书》、《五经》、《四书人物各考》等书籍1170部给国子监及各地学校。

20世纪初，随着法国殖民统治的加强，西方文化对越南教育的渗透和影响已经相当广泛。但阮朝宫廷于成泰十八年（1906年）颁布的学规仍规定：越南教育分为幼学、初学和中学三等，幼学的汉语教学讲授“古来义理”，“诸义理讲课亦从儒书中撰出”；初学“教以伦常文章”，而此类教材也“本乎四书”；中学仍以“伦常文章”为教材，但其内容“本乎五经”^①说明封建统治者仍以儒家的伦理道德作为教育的重要内容。

值得指出的是，越南科举和教育的发展，也在一定程度上促进了越南的一些工艺技术及科学知识的进步。

儒家教育的发展，需要大量的书籍作为教材，促使越南印刷术得到改进。

越南是东南亚各国中最早接受中国印刷术的国家。根据《大

^①《大南实录正编·第六纪附编》。

越史记全书》的记载，该国历史上第一次有记载的印刷品为陈朝元丰年间（1251~1258年）印制的“木印帖子”。黎利建立黎朝后，下令刊印《四书》、《五经》等儒学经典。据载，黎太宗绍平二年十二月（1436年初），“新刊《四书大全》版成”。^①不过，那时越南的印刷技术比较落后，所刊印的书籍远远满足不了需求。

当时，一位名叫梁如鹄（1420~1499年）的探花苦于在本国京城难以买到书籍，遂决心学习中国的印刷技术。他曾经先后于1443年和1459年两次奉使赴明，在华期间，他经常去京郊的印刷作坊观看刻工的操作，向他们学习刻书和印刷方法，回国后传授给乡人，依样仿刻经史版本，印行于世。同县其它乡村的人们也都学会了这项技术。此后数百年，越南的雕版印刷技术都受此影响。越南的刻工们为了纪念梁如鹄的功绩，尊奉他为刻印行业的祖师。

印刷技术的提高，为越南官方大量刊印书籍提供了有利的条件。黎圣宗光顺八年（1467年）四月，曾“颁《五经》官版于国子监”。光顺、顺德年间（1460~1497年）更是后黎朝印刷书籍的黄金时代。当时因书版众多，故特于文庙造库储藏。此后印刷业大为发达，据记载，黎纯宗龙德三年（1734年）春正月，印《五经》版，颁布天下，王亲制序文”。是年三月，又“命文臣阮效、范谦益等分刻《四书》、诸史、诗林、字汇诸本书颁行”。^②西山阮光瓚景盛六年（1798年）春，诏颁北城（即河内）官刊《五经》、《四书》诸子于全越。越人称为“西山版”。当时，由于越南所印之书大致可以自给，以致官方下令不得购买“北书”，即从中国进口书籍。

阮朝时，为了推动儒家学说的普及，曾经大力刊行儒学著作，有的系由私人刻印。如嘉隆八年（1809年），北城总镇阮文诚进《大学衍义》一书，并上表称：“第其为书，卷帙繁多，清商带来

①② 《大越史记全书·系纪》。

者少，从来学者罕得而见。仰今圣上以武功定天下，以文教兴太平，将举一世之人，归之有极。臣仰体德意，辄以其书付梓，工竣，印成一本，钦递进览。伏愿颁许印行，俾天下之人知圣上所以表章之意，将家传而人诵之，于化民成俗之方，谅非小补。^① 绍治六年（1846年），阮廷命平定、义安、嘉定、河内及南定等地镌刻《四书大全》、《五经大全》刻版，大量印行，并准许官吏百姓自行印刷销售，使这些儒家经典能够流布全国，供众人学习。

越南官刊书有国子监、集贤院、内阁本、史馆本，现存多为阮朝时所刻。在越南民间印本中也有仿中国题某堂、某斋或某地某字藏版，所刻以经书和儿童启蒙读物、诗文集、家谱为多，兼有史书、小说、传记等。其中有许多是“北版”，即中国书籍的翻刻版。

作为越南历朝政治文化中心的河内，同时也是刻书中心。顺化是阮朝京城，19世纪初取代河内，成为新的政治中心，因而刻书事业也随之发展。19世纪中叶，越南向中国购买木活字一套，开始用活字印书。后来又出现套版、套印彩色出版物。

越南印刷术的进步，使儒学经典和著作大量刊行和广泛传播，使得以儒家思想为代表的中国文化更加广泛地深入到越南各阶层人民之中。

越南科举制度的建立，使考试成为选拔人才的重要手段。在相当长的时期内，考试的内容虽以儒学为主，但也有题材相当广泛的其他考试，如武举、明算等。其中，明算科也反映出中国数学在越南的影响。郡县时期，中国的数学知识已经在安南广泛使用。为了选拔人才，唐代科举考试就特地设立“明算”一科，在安南也不例外。越南独立后，出于日常生活、贸易交换、丈量土地等实际需要，历代统治者对数学一直比较重视，他们也都仿效中国，在科举中设置算科考试。据越南史籍记载，李朝时就有算

^① 《大南实录正编·第 1 纪》。

科考试。陈朝还对官吏进行算学考察，如陈圣宗绍隆四年（1261年），曾经“试吏员以书算，中者充内令史、椽史、太医、太祝各司”。^①胡朝时更于汉仓开大二年（1404年），“定试举人式……试法仿元时考场：文字分为四场，又有书算场为五场”。^②黎圣宗洪德八年（1477年），曾经颁布敕令：“从官应得入流子孙，考试中诗表及书算，许充秀林局儒生及各衙门史，为文武子孙试中例。”黎威穆帝端庆二年冬十二月（1507年初），黎廷曾专门派遣官员监考，以“考试军色民人书算于讲武殿廷”。当时，“应考者三万余人，取中者阮子綦等一千五百十九人”。^③从上述记载可以看出，越南的算学考试基本上模仿中国的考试制度。而这种制度的严格执行及应试者的踊跃程度，反映了数学学科由于科举制度的刺激而在越南拥有比较广泛的群众基础，并在一定程度上促进了越南数学的发展。

综上所述，我们可以看出，发源于中国的儒家学说对越南的政治、社会、思想、文化等各个方面都曾产生过非常广泛而深刻的影响，而且这种影响还将在新的条件下以新的形式继续存在。

同时也应看到，儒家学说传入越南以后，越南历朝封建统治者和儒生根据本国的具体情况，吸取儒家学说的精华，结合本民族文化的特点，使其在国家独立以来的漫长历史时期中一直能够具有较强的生命力，成为维护国家统一、社会稳定和发展的重要因素。

①《大越史记全书·陈纪》。

②《大越史记全书·胡纪》。

③《大越史记全书·黎纪》。

第四章 明清间耶稣会传入的欧洲哲学

第一节 来华耶稣会上对欧洲文化的介绍

中西文化的接触和交流源远流长，西方文化对中国的输入应始于明末清初的天主教东传。“中国正式接触到所谓‘西学’，应以明末因基督教传入而带来的学术为其端倪”。^①如果要梳理中西文化之间的关系，非从明清间的中西对话入手不可。如果要理清中国近代以来的文化问题，也非从这个原点入手不可。因自明清之际以后，中国文化的发展再也不是在自身的框架中演进，“西学东渐”构成了中国文化嬗变的基本因素。本章旨在对明清间传入的西方文化做一简要的介绍，以从全局上把握这一时期“西学东渐”的基本特点。在我们介绍西方哲学、宗教传入以前，必须首先了解当时西方文化传入的一般情况。只有在掌握了这个基本情况后方能更好理解哲学和宗教的传入问题。

^①侯外庐：《中国思想史》第4卷下，第1189页。

一、西方自然科学的传入

西方文化传入中国，这一奠基性的工作是由意大利人利玛窦 (Matteo Ricci, 1552~1610年) 入华开始的。方豪先生说：“利玛窦实为明季沟通中西文化之第一人。自利氏入华，迄于乾嘉厉行禁教之时止，中西文化之交流蔚为巨观。西洋近代天文学、历法、数学、物理、医学、哲学、地理、水利诸学，建筑、音乐、绘画等艺术，无不在此时传入。”^①

首先看一下天文学。利玛窦向中国介绍的第一部天文学著作是《乾坤体义》，该书被认为是“西法入中国之始”。^② 此书的上卷《四元行论》，利氏曾以单行本在南京刊印过。

《浑盖通宪图说》，名为李之藻所著，实为利玛窦和李之藻共同合作的第二部介绍西方天文学的著作，此书原本是利氏的老师丁先生的《圣林的若望论天体注释》(Inspaeram Joannis de sacro Bosco Commentarits) 一书，后经利氏口述，之藻参以己见，会通一二，以解释周髀浑天盖天之说，尔后加以整理而成。

自利氏以后，对西方天文学著作的翻译成为在华耶稣会的重要工作之一，经李之藻、徐光启等人的不断努力，崇祯二年开设历局，修订历法，编译西书的工作全面展开。投入这项工作的传教士先后有庞迪我 (Didace de Pantoja, 1571~1618年)、熊三拔 (Sabbathin de Ursis, 1571~1620年)、阳玛诺 (Emmanuel Diaz Junior, 1574~1659年)、邓玉函 (Jean terrenz, 1576~1630年)、汤若望 (Jean Adam Schall von Bell, 1591~1666年)、南怀仁 (Ferdinand Verbiest, 1623~1688年)、蒋友人 (Michel Benoist, 1715~1774年)、罗雅谷 (Jacques Rho, 1593~1638年) 等人。

^①方豪：《中西方交通史》下册，第692页。

^②《四库全书简明目录》，古典文学出版社，1957年版，第403页。

这样，从崇祯二年至七年，“共译书凡一百数十册，编为 100 卷，分 11 部：曰法原、法数、法算、法器、会通，是为基本五日；曰日、恒星、月离、日月交会、卫星辰、五星交会，是为节次六日。其中有图、术、考、表论”。^① 又名《西洋新法历书》，清后改为《新法历书》，是即《崇祯历书》。

传教士不仅翻译西方天文学著作，还引进西方天文学仪器，参与中国天文观测。实际上从《康熙永年历法》后，中国“从此通用西历”。^② 西历胜于旧历法已为实践所证明，清时历局也多为传教士所主持，他们为新历法的推行做了许多具体的工作。

但对于传教士所传入的西方天文学，过去有两点责斥，一曰：“他们介绍了与近代科学相对立的中世纪天文学”，二曰：“他们没有宣传近代重要天文学思想——哥白尼的学说”。这两个责斥都过于偏激，缺少应有公允态度，在此不能不加以说明。

就利玛窦来说，他介绍给中国人的宇宙理论的确是托勒密——亚里士多德的宇宙论。《乾坤体义》上卷中介绍的是托勒密“九重天”理论，书中说：“此九重相包如葱头皮焉。皆坚硬，而日月辰星，定在其体内，如木星在板，而只因本天而重，其天体明而无色则能通透光，如玻璃水晶之类，天所凝也。”在这个意义上，李约瑟的批评是有道理的：“耶稣会传教士带去的世界图式是托勒密——亚里士多德的封闭地心说。”^③ 准确说应是利玛窦而不能笼统说是来华的耶稣会上，因在《崇祯历书》时，来华耶稣会所介绍的西方天文学理论已经走出了托勒密体系。

任何问题都要历史的加以分析和考察。首先，利玛窦向中国介绍了他当时所知的最好的天文学理论。从欧洲天文学发展史来看，哥白尼的《天体运行论》（*De Revolutionibus Orbium Coeles-*

①方豪：《中西交通史》下册，第 701 页。

②沈祖祥：《中西文化交流史》，上海人民出版社，1995 年版，第 403 页。

③李约瑟：《中国科学技术史·天文学》第二分册，科学出版社，1987 年版，第 643 页。

tum) 是 1543 年出版的,“地动说”当时不过是一个假说,科学界几乎没有察觉到它的重大意义。作为哥白尼体系和托勒密体系中介的第谷(Tycho-Brahe)体系是 1583 年出现的,而利玛窦 1582 年已到中国,他不可能了解这些知识。有近代科学奠基意义的开普勒(J. Kepler)的《新天学》(Astronomia Nova)是 1609 年出版的,伽利略(Galilev)的《星界的报告》是 1610 年出版的,此时利氏已经作古。这些基本事实说明,利玛窦并未完全了解和掌握近代科学知识是在情理之中的,我们不能超越历史去要求前人。利玛窦本人所知道的就是中世纪的天文学,就此而论,“可以认为,在此范围内他把当时最有权威、最好的科学知识提供给中国”。

其次,利玛窦本人向中国士大夫介绍的托勒密——亚里士多德的宇宙论作为中世纪的学说“虽然不属近代科学的内容,但对中国传统科学而言,即是异质的,全新的,并触及到了宇宙观和方法的较深层面,具有科学革命的意义”。^①这是从中国接受的一方说的。即便从西方来说,中世纪的理论也并非完全是糟粕,它是西方知识演进中的一个不可缺少的环节,西方近代科学恰恰诞生于这个环节之中。正如 P. S. 艾伦所指出的,“在它的伟大的大师阿尔伯特和托马斯·阿奎那下面,经院哲学被锻炼成一个能理解一切知识和表现每一种精美的思想工具……而且,创造这个工具的头脑敏锐的人们,只要把他们的探讨延伸到自然科学,就会轻而易举地在几个世纪前就预料到近代的发现”。^②

关于哥白尼学说在中国的传播,那种认为来华耶稣会士对此“缄口不谈”的观点是不符合事实的。《崇禎历书》已把哥白尼列为四大天文学家之一,并给予了较高的评价。此外,书中还大量运用了哥白尼《天体运行论》的材料,这点中国天文学史专家席泽宗先生有非常详尽的说明。另外,汤若望等人在《崇禎历书》中

^①樊洪业:《耶稣会士与中国科学》,人民出版社,1992年版,第209页。

^②转引自《世界史》近代史编上册,高等教育出版社,1994年版,第35页。

之所以采用第谷的天文学理论而没有直接采用哥白尼的坦论还有一个观察的准确性问题。对于耶稣会士来说，观察和计算的准确性是首要的，只有如此才能取得中国皇帝和士大夫的信任，天主教在中国的传播才有可能。根据江晓原博士的研究证明，“中国天文学的代数体系尽管有许多不利因素，但在预推天象这一点上也能达到相当的精确度。研究表明：中法的精确度当时优于哥白尼天文体系，而不及第谷体系……因此在传播天文学为了传教这一原则之下，由于天文学本身的原因，耶稣会士也不能在《历书》（《崇祯历书》——作者注）中用哥白尼体系”。^①

江晓原博士的这个研究十分有说服力，它说明入华耶稣会士在对待哥白尼学说的态度上是有许多原因造成的，而最直接的原因是科学本身的观察与计算问题。

其次，让我们来看一下数学。在华耶稣会士在翻译西方天文学著作中就同时介绍了西方的数学著作。像《乾坤体仪》就已经讲了“以边线、面积、平圆、椭圆——互相较容”。所以，张荫麟先生也说此书为“西方数学入中国之始”。^②

当然，在西方数学的介绍上影响最大的当属 1607 年成书的《几何原本》。此书由利玛窦口述，徐光启译。徐光启，字子先，号玄扈，上海人。万历三十一年（1603）在南京由传教士罗如望（Jean De Rocha, 1566~1623）为之施洗入教。他是利玛窦为代表的在华耶稣会士的最有力支持者。这部书的翻译自万历三十三年（1605）夏开始动笔，次年 5 月付梓。阮元在《畴人传》中说：“《天学初函》诸书，当以《几何原本》为最。”《几何原本》给利玛窦带来了极大的声誉。因为它“介绍了许多中国人前所未闻的知识”，它“非常为中国人欣赏，对中国日历的修订，有很大的影

^① 见江晓原《明清之际西方天文学在中国的传播及其影响》抽样本，第 92~93 页。

^② 《清华学报》1924 年 1 卷 1 期。

响”。^①

《测量法义》是利玛窦与中国学者合作的另一部数学著作，书自丁未年（1607年）始译，内容为“首造器，次论景，次设向十五题以明测望之法”。实际上这本书是《几何原本》的应用本，以其原理来测高、测深、测广、测远。

《同文算指》是利玛窦传入西方数学的另一部有影响的著作，它译白其老师丁先生的《简明实用数学》（*Epitome Arithmeticae Practicae*）一书，这本书是由利玛窦和李之藻共同合作而完成的，它的内容包括开方、开立方、开四次方到无限等内容，利玛窦说：“这在中国是非常新奇的东西。”当然，此书并不完全是翻译著作，在翻译过程中，李之藻、徐光启根据中国算术的传统斟酌取舍，如徐光启在其序言中所说的，“这是取其旧术，斟酌取去，用所译西术骈附梓之，题目‘同文算指’”。因而也有一些学者认为此书应是“实采中西算术之精华，合辑而成”。^②

《测量异同》、《勾股义》则是徐光启根据利玛窦所传授的知识将中西的测量法和算学加以比较性研究，“求同存异，以俟讨论”。

集明末清初西方数学之大成的是《律历渊溥》一书，共有 100 卷，上卷为《历象考成》，中卷为《数理精蕴》，下卷为《律吕正义》。四库提要称“绘图立表，粲然毕备，实为从古未有之书，虽专门名家未能窥”。

西方地理学是来华耶稣会士所传入的西方科学的一项重要内容。艾儒略在《大西西泰利先生行迹》中说，利氏于万历十一年（1583 年）抵肇庆后，“问制地图浑仪、天地球考、时晷、惜时之具，以贍当道”。

据洪煊莲先生考，利玛窦所绘制的“万国舆图”，在中国先后被翻刻了 12 次之多，由此可见这幅地图在中国的影响，正如利玛

①利玛窦：《中国传教史》，台湾光启出版社，1986 年版，第 459 页。

②王萍：《西方算术之输入》，台湾精华印书馆，1980 年版，第 28 页。

寰本人所说：“世界地图已传遍各地，这确是他们不曾听见过的，连想也不会想到的，已经翻印十次以上；中国学者与显贵无不争相传阅，著文称赞和加以翻印。”^①

利氏之后对西洋地理介绍最有成就的是艾儒略。艾儒略的《职方外记》卷首有“万国全图”、“北舆地图”、“南舆地图”、“亚细亚地图”、“欧逻巴图”、“利未亚图”、“南北亚墨利加图”，然后分洲评说各地情况，有亚细亚总论、欧逻巴总论、利未亚总论、亚墨利加总论，最后一卷为四海总论。《职方外记》比利玛窦的《万国舆图》更为详细地介绍了世界各地的地理、风俗情况，如果说利玛窦的地图是对中国传统地理观念的首次冲击，那么，这次“是更为有力的第二次冲击”。艾儒略还著有《西方问答》一书，对西方地理也有介绍，后安文思（Gabriel de Magalhaens, 1609~1677年）、南怀仁、利类思（Lois Baglio, 1606~1682年）将其改为《御览西方要纪》。

对西方地学的介绍一直是耶稣会士一个兴趣不衰的工作，继利玛窦、艾儒略之后，龙华民（Nicolas longoblardi, 1559~1645年）著《地震解》，南怀仁、蒋友仁分别绘《坤舆图》和《坤舆全图》。康熙帝亲自抓的《皇舆全览图》则是集西方绘图学之大成，也是当时世界上最先进的一幅大地测量图。如方豪先生所说：“十七八世纪时，欧洲各国之全国性测量，或尚未开始，或未完成，而中国有此大业，亦中西学术合作之一大纪念也。”^②

在物理学方面，由传教士邓玉函口授，由王微笔述的《远西奇器图说录最》（又称《奇器图说》）是我国第一部介绍西方物理学的著作。全书共3卷，分别介绍了西方物理学、机械学的基本概念、器具、工具，许多配置以图，通俗易懂。如王微在序言中所说，这些知识“实有益于民生日用”。

^①《利玛窦通信集》，台湾光启出版社，第315页。

^②方豪：《中西交通史》下册，第868页。

此期间被介绍到中国的还有西方的农学，如徐光启所著的《泰西水法》，是我国第一部详细介绍西方农业水利的著作；利类思所写的《狮子论》介绍了西方的动物；邓玉函所著的《泰西人身说概》、汤若望的《人身论》介绍了西方的生理解剖学等等。

二、西方语言学的传入

耶稣会来华所面临的第一个问题是语言问题，他们在学习中国语言的同时也就把西方的语言学带进了中国。在这方面贡献最大的是利玛窦和金尼阁（Nicolas Trigault, 1577~1628 年）。

利氏共编了三部字典，第一部是和罗明坚合著的《葡华字典》（Dizionario Portoghese-Chinese），中文书名为《平常问答词典》，全书 189 页，此书至今尚未出版。第二部是与郭居静合著的《中西文字典》（Vocabularium Ordine Alphabetico Europaeo More Concinnatum, et per accentus suos digestum），此书是按西文字形及中国读音排的字典，据方豪先生讲，此书存于德国早期汉学家 Kircher 手中。

利玛窦所编的字典中影响最大的是《西字奇迹》，其实这并不是字典，而是以拉丁文注汉字的一篇文章。利玛窦在赠给程人约四幅宗教画时，对每一幅画注以短文并以拉丁文注音。此书作于万历三十二年（1605 年），民国六年陈恒先生曾以《明季欧化美术及罗马注音》名义出版，1957 年文字改革出版社将其收入《拼音文字史料丛书》之中。这是“我国音韵史上，第一部用拉丁拼音汉字的音韵学著作”。^①

在这 387 个不同音的汉字中，利玛窦确定了他的中文拉丁注音系统：26 个声母（字母），44 个韵母（字母），5 个声调符号，此

^①《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议》，台湾辅仁大学出版社，1983 年版，第 89 页。

外还有一个送气音符号。对于利玛窦的这个贡献，我国语言学家罗常培先生曾做过十分透彻的分析，他认为，利玛窦对音的分析已经相当精密，“这种精密的分析已经超过‘音位’（Phoneme）的观念，进一步注意到‘音质’（Phone），颇同近代语言学家的眼光不谋而合”^①

来华耶稣会士对中国语言学贡献最大的应属金尼阁。金尼阁的《西儒耳目资》是一部供传教士学习中文而用的书，实际为一部拉丁拼音的汉字字典。全书 3 篇，上篇讲叙音韵学理论，中篇为“列音韵谱”，讲如何从音查字或按音求字；下篇为列边正谱，讲如何从字查音，按字的偏旁，排中国字，并以拉丁文拼其音。这样，金尼阁较之利玛窦更为系统的提出了一个拉丁文注汉语拼音的方案，这个方案中字母共 29 个，其中内鸣音（元音）5 个，同鸣音（辅音）20 个，不鸣音 4 个，同时又用白鸣音 5 字母白相结合，并与 L、M、N 三字结合而成“白鸣二字子母”以及“白鸣三字声母”各 22 个，“白鸣四字曾孙分母”1 个。以元母、子母、声母、曾母为 50 列音，是为字母，以 20 同鸣字为字父。字母有清、浊、上、去、入 5 个声调，及中音、次音记号各一。

金尼阁的这部书的出版，在中国语言学界反响很大，“文人学士视为奇书而惊异之，吾国许多小学家，无论直接或间接接受金公之影响者实多”。^②

三、西方文学艺术的传入

随着天主教进入中国，西方宗教音乐、绘画、文学也一起进入中国。利玛窦向万历皇帝的贡品中有“西琴一张”，明代文人在利玛窦寓所见过此琴，《蓬窗续录》中说：“余至京，有外国道人

^①《耶稣会在音韵学上的贡献》，国立中央研究院《历史语言研究集刊》，1930 年，第 274 页。

^②徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989 年版，第 322 页。

利玛窦……道人又出番琴，其制异于中国，用铜铁丝为弦，不用指弹，只以小板案，其声清越。”

利玛窦为了教太监演奏西琴，还专写了《西琴八曲》，据陶亚兵博士考，利氏原稿记为“Canzone Del Manicordio di Europa Voltate in lettera cinese”，其中 canzone 是 13 至 17 世纪意大利流行的一种较为通俗的抒情诗；16 世纪至 17 世纪又成为意大利器乐曲的重要体裁。^①

利玛窦之后对西洋音乐介绍最有贡献的是葡萄牙人徐日升 (Thomas Pereira, 1645~1708 年)。徐日升在康熙十一年(1673 年)进京，成为康熙的宫廷音乐教师，他不仅自己精通西洋乐器，能演奏几种乐器，还能指挥乐队，制造乐器。据费赖之说，徐日升“曾在天主堂(南堂——作者注)中装置大风琴一架，式样之新，节奏之调，华人见之莫不惊异”。^②徐日升对中国音乐发展的最大的贡献在于他写作了第一部汉文西洋乐理著作——《律吕纂要》，第一次较系统地向中国介绍了西方音乐的基本知识，如五线谱、音阶、节拍、和声等等。

德理格 (pedrini, theodricus, 1670~1746 年)，意大利籍遣使会传教士，康熙四十八年(1740 年)来华，次年入学成为宫廷音乐师，他是继徐日升后对西洋音乐介绍做出重要贡献的人物，其主要成果是《律吕正义续编》，他在徐日升的基础上对西洋音乐的新近发展做了进一步的介绍。而且由于徐日升的书并未刊印，所以德理格的书应是“中国第一部正式刊印的汉文西洋乐理著作”。

另外，德理格还留下了《小提琴奏·乐曲》音乐著作一部 (Sonate a violino col basso del nepridi opera terza Parte prima · ms · 18th cent 北堂藏书号 3397)，德理格这部作品对于研究中西音乐交流史有重要意义。陶亚兵博士认为这是“传入中国最早的

① 陶亚兵：《中西音乐交流史稿》，中国大百科全书出版社，1994 年版，第 42 页。

② 《在华耶稣会上列传及书目》上见，中华书局，1995 年版，第 383 页。

欧洲音乐作品”。^①

在美术方面，利玛窦献于神宗帝的还有“天主像一幅，天主母图像二幅”。利氏自己屋中也并有圣母抱耶稣像，徐光启就是见到这些西洋宗教画后而发生了信仰的改变。但利玛窦所留下的艺术品现只存于程大钧所编的《墨苑》之中，向达先生认为，目前中国“西洋艺术品，现存者当以此为最古”。

在木刻画上继“程氏墨苑”的 4 幅以后，艾儒略的《天主降生言行记略》附图 57 幅，是对西方木刻画表现得最为集中的。但对西洋绘画的传播，贡献最大，并在中国画界产生广泛影响的当属郎士宁(Joseph Castiglione, 1688~1766 年)和王致诚(Jean-Denis Attiret, 1702~1768 年)为代表的宫廷画师。郎士宁所画的《平安春信图》、《哈萨克贡马图》，以及他为南堂所画的型琴壁画，都充分反映了他的西洋画的技法，如《画赵梁笈》中所说，“世宁之画本西法而能以中法参之”。这些身为宫廷画师的传教士共同创作的一个集体成果就是反映乾隆平定准噶尔叛乱的组画，共 16 幅，名为《乾隆平定准部回部战功图》。

郎士宁、王致诚等所代表的西洋画师们对中国画坛产生了影响，如康熙间的画家焦秉贞，他所画的作品其“位置之自远而近，山大及小，不爽毫毛，盖西洋法也”。正是在这一时期，一些画家像焦秉贞那样，参用西法，“而产生了糅合中西画法的新画派”。

第二节 来华耶稣会上对欧洲哲学的介绍

科学是来华耶稣会士的手段，传教则是他们的目的。如利玛窦在复虞淳熙的信中所说：“象伟之学，特是少时偶所涉猎；献上

^①陶亚兵：《中西音乐交流史稿》，第 102 页。

方物，亦所携成器，以当羔雉，其以技巧见奖者，果非知窳之深者也。若止尔尔，则此等事，于敝国庠序中，是为微末，器物复是工人所造，八万只外，安知上国之无比？何用泛海三年，出万死而致之阙下哉？所以然者，为奉天主至道，欲相阐明，使人人肖子，即于大父母得效涓埃之报，故弃家忘身不惜也。”

因此，来华耶稣会士在中国对西方文化的传播着力最多、介绍最细的并不是西方的科学技术，而是西方的宗教与哲学。但长期以来在对来华耶稣会的研究中，恰恰对于他们介绍的西方宗教哲学内容研究最少。对他们在“西学东渐”中的贡献的评价，往往也只说到他们对西方科学技术的介绍，而对他们所最着力、最用心传播的西方宗教和哲学的工作批评的多，肯定的少。要么说“他们的思想与当时欧洲的先进科学与思想是背道而驰的”，从而加以完全否定，要么轻描淡写，认为他们的工作中最没有价值的就是对西方宗教哲学的介绍，从而几笔带过。

这种研究态度显然是不公正的，是非历史的。在历史研究中最忌的就是以研究者的思想观念来裁剪历史，而不尊重历史事实本身。对待来华耶稣会士所介绍的西方宗教哲学工作的研究应以历史事实为准，首先客观地研究他们所做的工作，而不参以研究者的价值标准作为取舍标准。事实和价值的评断是两个相分而又相联的问题。

在对西方宗教哲学的评断上，也有一个价值的重新确立问题，也就是说，应纠正长期以来所已形成的、具有强烈意识形态色彩的评价体系，而首先应把这个问题的研究和评价归还成一个科学研究的问题，一个纯粹学术讨论的问题。这样，我们对这个问题的评判才能更客观一些、更全面一些。

从下面我们的介绍中可以看到来华耶稣会士所介绍的哲学主要是西方中世纪托马斯·阿奎那的经院哲学，也有一部分是奥古斯丁的宗教哲学。从西方哲学发展来看，经院哲学是一种宗教哲学，因为它的设证是围绕着基督教神学的问题展开的。哲学并没

有独立的意义。另外，《圣经》和教义又是经院哲学不可缺少的基础和前提。这样，经院哲学的论证被宗教的背景所深深制约，从而大大降低了它的哲学深度。但同时又必须看到，中世纪的经院哲学是西方认识史上的一个环节，它不仅发挥了希腊哲学的思想，使整个西方哲学成为一个连贯的思路，而且在它们对希腊哲学的发挥过程中，尤其是在对亚里士多德哲学的解释中，为近代哲学的兴起提供了知识和理论的材料。必须正视这个基本事实，即近代西方思想的产生与发展都是从中世纪经院哲学的母体中产生的。所以对于以托马斯·阿奎那为代表的经院哲学：“无论我们是否赞成他的理论，但我们都不能不承认托马斯·阿奎那的经院哲学对后来的各种宗教学说产生了巨大的影响”。^①

来华耶稣会上在对西方哲学的介绍中最值得称道的事就是对亚里士多德哲学的介绍。

亚里士多德是希腊哲学的奠基性人物，也是对整个西方思想发展影响最大的人物之一。按照黑格尔的看法，“他是一个历史上无与伦比的人”，“他应和柏拉图一起被称为人类的导师”，我们现在所讲的西方哲学，黑格尔说它的“划分和产生，都应当归于他”。

中世纪的经院哲学最初的繁荣，“与亚里士多德的学说在哲学界得到极其广泛的运用有关”，而作为集中世纪经院哲学之大成的托马斯·阿奎那则正是通过注释亚里士多德的哲学，发挥亚里士多德的思想而完成其哲学体系，确立其哲学地位的。

来华耶稣会上在宣扬经院哲学中，“自然也夹杂了一些希腊思想成分在内”。^②这种希腊成分的重要一点就是亚里士多德哲学。从西方哲学思维发展的过程来看，“经院哲学家把亚里士多德的哲学作为外在的东西接受过来”。^③这种“外在性”表现为亚里士多

① 吕大吉：《西方宗教学说史》，中国社会科学出版社，1994年版，第99页。

② 侯外庐：《中国思想通史》，人民出版社，1980年版，第1139页。

③ 黑格尔：《哲学史演讲录》，商务印书馆，1985年版，第328页。

德的哲学是一把双刃剑。一方面它是一种以事物为其对象的“高度明确、清晰的理智”，另一方面，这种理智同时又是“思辨的概念”。经院哲学在接受亚氏哲学时只接受了思辨的概念这一方面，这样，在经院哲学家们的研究中，“并没有健康的常识。健康的常识是不反对思辨的，但必定要反对没有基础的反思。亚里士多德的哲学是这种没有基础的反思的反面，正因为如此，它本身是很不同于这种抽象研究的”。^① 尽管这样，中世纪的经院哲学作为人类认识之树上的一朵不结果实的花，还是以其抽象的形式发挥了亚里士多德的哲学，它仍有其认识史的价值，在以后的人类精神的发展中，“自我意识已经把那较神圣的、较高的教会原则汲取进自身之内了”。^②

如果从中世纪哲学本身发展的过程来看，基督教的神学理论从以柏拉图哲学为基础演进到以亚里士多德的哲学为基础，这本身是一个重要的进步，因为相对于柏拉图的哲学来说，亚里士多德的哲学显然更具有明显的自然主义倾向。

如果从中西哲学的交流来看，尽管经过经院哲学改进后的亚里士多德哲学与亚里士多德原本的思想有较大的差别，但它毕竟是以亚里士多德的哲学为基础的，尤其是对于中国哲学来说，它完全是异质的思想，正是这种异质性对中国哲学的传统思维造成了冲击，正是这种异质性才表现出了中西哲学交流所产生的意想不到的进步的作用。文化交流史的研究远胜于纯粹抽象的文化比较研究的意义正在于此。

因为纯粹抽象的文化比较研究完全忽略了文化双方相互接受的历史境遇，按照当代解释大师伽达默的话，叫做“历史的前见”。不从这种“历史前见”出发，不从文化交流史的具体历史条件出发，一般性的将苏格拉底与孔子比较，将黑格尔与朱熹比较，

^① 黑格尔：《哲学史演讲录》，第 328 页。

^② 黑格尔：《哲学史演讲录》第 3 卷，第 334 页。

只有抽象的理论意义，用这种比较得出的理论去解释中西文化之异同，基本上空洞的，脱离历史的。

如果仅从各自文化单线性的发展来看，那么我们就不可理解为什么作为封建意识形态的儒家学说会成为欧洲启蒙运动领袖手中的思想武器。这点我们在下面还要专门探讨。反之，同理，我们若不从具体的历史境遇出发就不会理解为何中世纪托马斯·阿奎那的哲学，或者作为经院哲学的亚里士多德哲学成为明清间中国进步思想家们关注的问题。

无论是从意识形态出发，还是从抽象的文化比较理论出发，都无法解释中西文化交流史上发生的实际历史过程。这就需要我们重新反思我们过去评价来华耶稣会士的那些理论，就要从那种纯粹的抽象的比较研究中摆脱出来，在历史中发现真理。用新的理论来解释中西文化交流史中的所谓“误读现象”，在文化交流史中重新研究中西文化之异同，在历史的基础上展开文化比较的研究，这才是一条切实的道路。一旦这样，我们就会对耶稣会士在中西文化交流史的作用有一个全新的评价。

1. 西方传教士对亚里士多德逻辑学的介绍。

利玛窦来华以后，就逐步认识到中西文化在思维特点上的重大区别是逻辑问题。他说：“在学理方面，他们对伦理学了解最深；但因他们没有任何辩证法则，所以无论是讲或写的时候，都不按科学方法，而是想直觉能力所及，毫无条理可言……”^①这段话在金尼阁的译本中是“他们没有逻辑规则的概念，因而处理伦理的某些教诫时毫不考虑这一课题各个分支相互的内在联系”。^②

他在同佛学大师“二淮”（法号雪浪）论辩时也说过，“中国人没有逻辑”。他在同佛教的论战中很多方面靠的就是这种逻辑方法。

①利玛窦：《中国传教史》，台湾光启出版社，1986年版，第23页。

②利玛窦：《中国札记》，中华书局版，第31页。

平心而论，利玛窦对中国传统文化的这一特点感觉是敏锐的。当然，利玛窦并不知道墨家的逻辑思想，实际上，在先秦诸子中，墨家思想有着重要地位，以后随着墨家的消亡，墨子的思想尤其是逻辑的思想很少被继承下来，当儒家文化成为中国文化主流后，墨家的这种逻辑思想基本上对民族心理结构的形成影响不大。

在这个意义上，利玛窦对中国文化的批评是正确的，正因为他了解中国文化的这一弱点，所以在对西方文化的介绍中不自觉的将逻辑问题也列入了其中。利玛窦与徐光启合译的《几何原本》虽说是一部数学著作，但其理论基础就是形式逻辑。利氏所以选择这本书，用心是很深的，他显然是看到《几何原本》所包含的逻辑理论的。他自己说：“在《几何原本》这本书里，他们看到的不同于传统的看法，换句话说，每一个命题都依照次序出现，并且完全证明其合理，就是连最顽固的人也不能否认。”^①

因此，最早向中国介绍西方逻辑思想的应是利玛窦。这点《四库全书》对《几何原本》的评价讲得十分明了，“其书每卷有界说，有公论，有设题。界说者，先取所用名目解说之；公论者，举其不可疑之理；设题则据所欲言之理，次第设之，先其易者，其次难者，由浅而深，由简而繁，推之至于无以复加而后已”。^②

这就说明从中国人的角度来看《几何原本》，其逻辑内容是它很重要的方面，正因此，《几何原本》才被称为“以是牟冤西术，不为过矣”。

艾儒略在《西学凡》中把哲学（费禄所费亚 *Philosophia*）称为“理学”，以此来比附宋儒之学。他说：“理学者义理之大学也，人以义理超于万物而为万物之灵。格物穷理，则于人全，而于天近。”他以此来说明西方哲学探究的是万物之根，这种理是看不见的，它隐于具体事物之中，“如物之理，藏在物中，如金在砂，如玉在

^①利玛窦：《中国传教史》，第 458 页。

^②《四库全书总目》上册，中华书局，1995 年版，第 907 页。

璞”，追根探究，“淘之，刻之，斐禄所费业之学”。这是来华耶稣会士对西方哲学的一个最简明的介绍。

艾儒略说，西方哲学源于“西士古贤，观天地间变化多奇，虽各著为论，开此斐禄之学。然多未免似是而非，终未了”。这样，他就引出了亚里士多德，把他作为西方哲学奠基人。他说：“亚理斯多德，共识超卓，其学渊源，其才广逸。”正因此，他认为，哲学的五门科目中，逻辑学（落日加）位于首位。逻辑学也就是“辩明之道”，它“以立诸学之根基，辩其是与非，虚与实，表与里”。这里，他指出了逻辑学的功能。

接着，他对亚里士多德的逻辑学做了简要的介绍。他说，逻辑学分为六大门。第一门“是落日加诸豫论，几理学所用诸名目之解”。说明这是逻辑学的序论和范畴解释。第二门是“五公称之论”，这里艾儒略借用了原李之藻译《名理探》时的名称“五公”，实际上是对事物种类，按其本质属性分类，正像艾儒略所说的，这是“万物之宗类，如生觉灵等物之本类，如牛马人等物之分类，如牛马人所以相分之理，物类之所独有”。第三门是“理有之论，即不显形于外而独在人明悟中义理之有者”。第四门是“十字论”，这也是借用李之藻《名理探》的概念，实际上讲述的是十个范畴，如自立者、几何，等等。第五门是“辩学之论”，第六门是“知学之论”，前者指发“辩是非得失之诸确法”，后者指“论实知与忆度，与差谬之分”。

亚里士多德的逻辑学的主要代表作是《工具论》，这是十六篇逻辑论文组成的一部书。（1）《范畴篇》，其中论述了十个范畴；（2）《解释篇》，包含了亚氏的句法学说；（3）《前分析篇》包括三段论、模态三段论；（4）《后分析篇》，讲述了论证、定义，及其关系；（5）《论辩常识篇》，讨论了论辩的艺术，推理的方法；（6）《辩谬篇》，证明推理过程中谬误如何产生以及如何排除逻辑谬误。艾儒略在这里并未展开这六门的具体内容，但从这个对比中可以看到，他已经初步介绍了亚里士多德逻辑学的主要内容，虽

然只是一种篇名、目录上的介绍。

对亚里士多德逻辑学介绍最为全面的当属李之藻与傅泛际 (Francois Furtado, 1587~1653 年) 合译的《名理探》一书。傅泛际是葡萄牙传教士, 1618 年在金尼阁神甫重返中国之际, 与之偕行, 泛际除传教外, 曾与之藻编撰哲学书籍。这里所说的“哲学书籍”, 其中重要的一本就是《名理探》。

《名理探》是李之藻与傅泛际精心合作的结晶, 当书完成时, 李之藻已经 63 岁高龄, 此书可谓他的代表作。《名理探》并未译完原本, 以后南怀仁又译完后半部分, 定名为《穷理学》。

南怀仁在将此书进呈康熙的奏折中说, “进穷理学之书以明历理, 以广开百学之门”, “穷理学为百学之门”。^① 这里他将逻辑学置于很高的地位。我们回过头来再说《名理探》。《名理探》的前五卷称“五公”, 何谓“公”呢? 李之藻说: “公即宗、类、殊、独、依。”这五个概念是什么含义呢? 李之藻说: “生觉为宗, 人性为类, 推理为殊, 能笑为独, 黑白为依。”后来严复在《穆勒名学》中把“五公”译为“五族”, 其名称是: 类、别、差、撰、寓。

按照李之藻的翻译, “在宗下者是之谓类, 生觉色形, 皆名谓宗”。因而这里的“宗”相当于逻辑学里所说的“属”, 所谓的“类”则是今天所说的“种”。“殊”讲的是差别, 无论“泛殊”、“切殊”、“共切殊”, 都是指的万物间的差别, 只是程度不同而已。因而李之藻所说的“类殊”实际是“种差”。“独”则指事物的非本属性, 如李之藻所说, “凡为人者, 即为能笑; 凡能笑者, 凡能哭者, 固即为人。彼此转应, 故正为独”。“依”是讲事物的偶有性。

如果我们考察一下亚里士多德的逻辑学, 就会发现李之藻所译的“五公”, 实际上大部分来自于亚里士多德的“四谓词理论”。亚里士多德出于对论辩的需要, 在《论辩常识篇》中作为“谓词

^①徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》, 第 192 页。

与主词在命题中的四种不同的关系”，提出四谓词：属、定义、固有性、偶性。

“四种谓词”中的“偶性”，亚里士多德定义为“偶性既不是定义，也有其固有属性，也是属——即属于此事物”。这就是李之藻所译的“依”、“属”。亚里士多德的定义为“固有必不表示一事物的本质，却是此事物独有的，是可以与它换位述谓词”。这就是李之藻所译的“独”。

关于定义，亚里士多德说，“定义是表明事物本质的短句”。

亚里士多德的“四谓词”被注释者波菲利（Porphyry, 254~305年）补充一个种，称为“五种宾词”，即属、种、种类、固有属性、偶性。李之藻和傅泛际所用的理论显然是波菲利的“五种宾词”理论，若排个表则为：

波菲利 五种宾词：属、种、种类、固有属性、偶性

李之藻 五公论：宗、类、殊、独、依性

今日逻辑类、种、种差、固有非质属性、偶有性。

有的学者认为，波菲利这种扩大，“离开了亚里士多德的原意，但是在中世纪，这些是非常有名的，人们对波菲利的赞誉超过了它应得的评价”。^①这说明李之藻所译《名理探》的原本也是接受了波菲利的理论的。尽管如此，“五公论”仍是大部分地反映了亚里士多德的“谓词理论”。

“十论”是《名理探》中的重要内容，李之藻将其定为“白立体、几何、互视、何似、施作、承受、体势、何居、暂久、得有。这里的“白立体”就是“实体”；“几何”就是“数量”；“互视”，就是“向他而谓”，指事物间的关系；“何似”指的是“性质范畴”，物所以何似，是“何谓”似者；“施作”指的是“主动”；“承受”指的是“被动”；“体势”是讲“形体之分布”；“形物之中，惟有生觉者，切云体势”，即“状态”；“何居”指的是“位置”；“暂

① 肖兹：《简明逻辑史》，商务印书馆，1977年版，第30页。

久”讲的是时间；“得有”指的是“情况”。

亚里士多德是最早对范畴进行分类的人。通常所说的亚里士多德的“十范畴”就是“实体、数量、性质、关系、地点、时间、姿态、动作、遭受”。

如果把亚里士多德的“十范畴”和李之藻所译的“十论”对比一下，可列表如下：

亚里士多德“十范畴”：实体、数量、性质、关系、地点、时间、姿态、状况、动作，遭受。

李之藻译的“十论”：白立体、几何、何似、互视、施作、承受、何居、暂久、体势、得有。

从这个表中我们可以看出，除了排列顺序略有差别之外，在范畴内容上是完全一致的。虽然在亚里士多德那里只用了 3.5 万字已讲清的问题，李之藻这里却用了 14 万字的篇幅，但我们不能简单的说李之藻是一种经院哲学的繁芜写作，而更应从中西文化的差别和不同来理解。

我们必经看到来华耶稣会士所介绍的古希腊逻辑学，尤其是李之藻和傅泛际合译的《名理探》，对亚里士多德逻辑学的介绍，有着十分重要的理论意义。

首先，它第一次系统地向中国介绍了西方逻辑学。我国虽然早在春秋时期就已有自己的逻辑学“墨辩”，但墨子的“辩学”并未发育成长起来，特别是当汉朝实行了“罢黜百家，独尊儒术”以后，中国自己的逻辑学最终未得到发展。到明末清初时，耶稣会士来华，中西文化交流打通，以《名理探》为标志的著作出版后，西方逻辑学才进入中国，为中国知识分子所知。如徐宗泽在重刻《名理探》的序中所说：“而我国始有亚氏之论理学，而理学始有形上形下之等级，而不陵乱矣。”

其次，为我国近代逻辑学的发展奠定了基础。明末清初耶稣会士所引进的西方逻辑，开阔了中国学者的视野，从而使不少中国学者认识到中西思维之别，首在逻辑，逻辑为“百学之宗门”，

“当务之急，莫先名理”，从而刺激了中国近代逻辑学的发展。严复在后来翻译《穆勒名学》时就直接受启于李之藻的《名理探》，如他直接沿用了李之藻的“十论”，而把“五公”改为“五族”。有的研究者认为李之藻在翻译上也为中国近代逻辑学的发展提供了一些术语，这些词的使用，“事实上不仅是《名理探》不失本来面目地得以介绍的重要的桥梁和保证，而对扩大我国逻辑专门名词术语的领域作了贡献，对后来我国逻辑专业名词术语的发展有一定的影响”。^①

第三，为中国传统思想的变革提供了契机。李之藻对亚里士多德逻辑学的介绍并不是仅仅把它作为一个西方学科，一种工具来介绍的，它明显地是在用西方之逻辑学来纠正晚明时士大夫空谈心性之弊端。李天经在《名理探》序中开宗明义已指出了这一点，他说：“世乃侈谈虚无，诧它为神奇，是致知不必格物，而法象都捐，识解尽扫，希顿悟为宗旨，而流于荒唐幽谬，其去真实大道不亦远乎！”这是对晚明思想界流于谈禅，对于空疏无用的心性之学的尖锐批评，而纠正之良药就是采用西儒介绍来的“名理学”，因它能“大抵欲人明此真实之理，而于明悟为用，推理为梯，读之其旨似奥，而味之其理皆真诚也，格物穷理之大原本哉”。^②

李天经的这个思想直接受启于《名理探》，它的价值在于把宋明理学中的“格物致知”从伦理学转向自然科学，将一种伦理的认识论导向科学的认识论。这一基础就是逻辑学。

这个思想后来直接启发了严复。严复在译《穆勒名学》和《名学浅说》时就用“归纳论”反对宋明理学的“良知论”。他在《救亡决论》中认为“良知论”的始作俑者是孟子的“良知不学万物皆备之言”，而陆象山和王阳明的“谓格致无益事功，抑事功不俟格致”，“正以为不出户可以知天下”，导致了以后学者的“隋窳

^①《中国逻辑史研究》，中国社会科学出版社，1982年版，第299页。

^②徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第194页。

赫慢之情”，造成了传统思想的僵化，其纠正方法就是从科学入手，从逻辑学入手，因为它“是学为一切法之法，一切学之学”。

对西方逻辑学的翻译史和接受史是一个需要专门进行研究的项目，从思想史的角度看，我们关心的是它的接受史。从李之藻到严复，到金岳霖，这正是中国近代思想演进的一条重要线索。西学东渐的历程不仅仅是一个知识论的问题，正像对李之藻介绍亚里士多德的逻辑学的评价不仅仅是一个中国逻辑学史的问题一样，它更是一个思想史的问题。不从中西文化的碰撞、中国文化从传统向现代转换这个大的视角来考察，这种研究就会本末倒置。

2. 对亚里士多德“四元素论”的介绍。

“四元素说”是亚里士多德自然哲学的重要内容。“四因说”一方面是他天体宇宙论的基础，一方面又是他哲学的基本理论。作为前者，他在《论天》中提出在月亮以下的东西都是生生不息的，而月亮以上的东西都是僵死不变的。而在月亮之下的领域里，万物皆是由四种元素即土、水、气、火四种元素构成的，当然这四种元素也是相互作用的。

作为后者，亚里士多德代表着古希腊哲学的传统，要追寻世界的基本构成。泰勒斯把世界基始归于水，赫拉克利特把它归于火，恩培多克第一个提出“四根说”。一切事物都有四种“根”，即水、火、气、土这四种物质，因它们的结合而生成万物，世界万事万物生生不息，而这四根却永远不变。亚里士多德第一个将恩培多克的“四根说”说成是四种物质性元素。他在《形而上学》中说：“阿那克西米尼与第欧根尼论为气先于水，气实万物原始的基体；而梅大邦丁的希巴索和爱非斯的赫拉克利特则以火为先。恩培多克勒主于四元素并为物始（以土加于上述二者），他说四元素或聚或散，或增或减，以成万物之形形色色，而它们本身则出于一，入于一，古今一如，常存不变。”^①

^①亚里士多德：《形而上学》，商务印书馆，1959年版，第8页。

虽然恩培多克勒的“四根说”已是综合了希腊时期各派思想，开始探讨物质内部结构，但这些认识毕竟是简单的和粗糙的认识，是直观的。亚里士多德将“四根说”向本体论的方向推进。他认为“本性”这概念就是指任何自然物所赖以组成的原始材料，人们对组成万物的自然元素也称为“本性”。同时，他又认为“本性”又是指“自然事物的本质”，“有些人说本性是万物的原始组合，有如恩培多克勒所说：现存的万物所本性，只是（四元素）一会儿聚一会儿散，本性就是人们所赐与这些混合物的名称”。^①从这里可看出亚里士多德对恩培多克勒学说的提升。

因而，可以说“四元素说”仍是亚里士多德哲学的内容之一，或者说至少他的学说是包含了这个内容。

来华耶稣会上在他们的著作中介绍了亚里士多德的这一思想。利玛窦在《乾坤体义》中专门介绍了亚里士多德的四元素说，他称为“四行”。“天下凡有行者，俱从四行，成其质曰：火、气、水、土是也，其数不可阙增也”。这点明了四元素是构成世界最基本元素，接着他又从神学的角度加以引申，“当初造物者欲创作万物于寰宇，先混沌造四行，然后因其情势布之于各处。火情至轻，山跻于九重天之下而止；土情至重，则下凝而安于地之当中；水情比土而轻，则浮土之上而息；气情不轻不重，则乘水土而负大焉。‘四元行，按其各情，定其所居，指其所属，截然不混关’。

在《天主实义》第四篇“辩释鬼神及人魂异议，而解天下万物不可一体”中，他列出了一张“物宗类图”，基本介绍了中世纪的经院哲学的宇宙观，其中把火、气、水、土称为“四行”，并说这四行“而为万物之形者也”。

对“四元素说”介绍最为详细的是高一志(Alphonse Vagnoni, 1566~1640年)的《空际格致》这本书，全书分上下两卷，有总论和分论，上卷《六行性说》，从哲学和宇宙论上讲述了“四元素

^①亚里士多德：《形而上学》，第88页。

论”；下卷《元行性论》，从自然科学的角度讲述了由“四行”产生的现象。

在上篇的“引”中，他一开始就把“四行”的问题定为一个自然哲学的问题，其宗旨在于探其万物的“所以然”，而“所以然”的一切变化之根“唯”四元行，所谓火、气、水、土是也。为什么要称之为“行”呢？他说，“行也者，纯体也，乃所分不成他品之物，唯能生成杂物之诸名品也”。这样，他就从世界物质形态的基本结构上确定了“四元素”的地位。虽然这是对亚氏“四元素”说的转述，但却进一步明确了“四元素”的地位。

为什么“行”只有四种物质形态呢？高一志说：“古有于四行中，止立于一行，为万物母者。其说各异，而不相通。后各哲皆病之，定四为行之确数。”这是对古希腊早期各哲学流派在世界物质上的一个简要介绍。他又说：“亚里士多德性理总领，文证之曰：天体恒古旋动，即宜有不动之体以为其中心，是即地也。地位以其甚重、甚浊，得其低之位，则宜有一甚轻、甚洁者对以放之，必次也。西敌体以相夕之，性不能相适达、相近以生成物，故悞须气水二行入居两体之间，而调和之，则原行必须四始，为不多不寡。”

这里已直接把亚里士多德思想作为“四行论”的理论来源。

在谈到“四行”的序列不杂不乱的原因时，他讲了三条理由：

第一，重轻的原因。因为“重爱低，轻爱高，以分上下”。这样，由于水轻于土，气重于火，从而水在上之上，气在火之下。

第二，合情的原因。“尽情相和则近，相背则远”。这样如冷成土，湿成水，土水显以冷情相和，所以水和土是相近的。而湿热成气，湿冷又成水，水和气以湿情相和，所以气水是相近的。而干热成火，湿热成气，气和火以热情相和，所以火气又是相近的。高一志在这里实际上是将冷热、干湿作为四行构成的一个有机序列的原因。这显然是希腊的思想。恩培多克勒在他的“四根说”中也多次从选择的角度来论证四根的关系。

第三，见试的原因。他说：“火发为焰，皆有从下至上尖杀之形，两日火形尽不能安下而奋力以上，必向极高是也。气偶入土水之中，不能得安而欲上行。在上为地震，为山崩，在水为湫，为泡。”那么为什么水多在下而土在上呢？高一志无力相答，他运用了神学加以补充：“造物主初造天地，天地无谷，地面为水所敬”。^①为了解决这个问题，以适万物，造物主才劈山有谷，使水流之。

3. 对亚里士多德“四因说”的介绍。

“四因说”是亚里士多德哲学的最重要内容之一，它是对希腊古代哲学的一个总结和概括。哲学就是对世界本原的探求，那么这个本原是什么呢？亚里士多德把它概括为：质料、形式、动力、目的。例如一尊雕像，它的原因是：（1）质料，如铜；（2）形式，如某动物的形状；（3）动力，雕刻工；（4）目的，雕刻的技术过程是为了完成这一座雕像。

亚里士多德又进一步把“四因说”中的后三种归为“形式因”，在他看来，“后三种原因常常合而为一，因为那个‘是什么’（即形式因——引者注）和‘所要求的东西’是同一个东西，而运动的来源与这些东西也是同类的”。这一概括有着重要的意义，由此，质料和形式成为他哲学的中心问题。

亚里士多德哲学本身作为西方人早期的哲学探索自然有其不足。在研究目的因时，他把自然的过程和人的过程相混淆；在研究动力因时，他又引出“神”这个“第一推动者”；当他认为整个自然有一个最高意义上的、不动的第一推动者时，动力因就和目的因、形式因成为了一个东西。

中世纪经院哲学正是利用了亚里士多德的这一点，将其定为一尊。但来华的耶稣会上在介绍中世纪经院哲学时，对亚里士多德“四因说”的介绍却给东方带来了希腊先祖的哲学智慧，提供给中国的士大夫们一种截然不同的世界理论。

^①《西方哲学原著选》上卷，商务印书馆，1982年版，第137页。

利玛窦在《天主实义》中，首篇“论天主始制天地万物而主宰安养之”时，从多方面论证了天主的存在，“四因说”是他的一个重要论据。他说：“试论物之所以然有四焉。四者维何？有作者，有模者，有质者，有为者。夫作者，造其物而施之为物也；模者，状其物置于本伦，别之于他类也；质，物之本来体质所以受模者也；为者，定物之所向所用也。”然后他举例加以论证，如车，人是作者，创造了车；轨辙为模者，而木料则为质者，让人乘坐是为者。

利玛窦还在“四因”基础上，按亚里士多德的质料和形式思想作了进一步的抽象。他说：“天下无有一物不见此四者者；四之中，其模者、质者此二者在物之内，为物之本分，或谓阴阳是也；作者、为者，以二者在物之外，超于物之先者也，不能为物之本分。”这里，亚里士多德的哲学思想已表述得十分清楚。

陆安德（Andre-Jean Lubelli，1610～1683 年）在《真福直指》一书中，从托马斯·阿奎那的经院哲学角度转述了“四因说”。他说：“天地参杂，万物材料，不过是物之元质，在各物内能受万模，无模不能存。譬如一所房屋，木料砖瓦，此是质者；前堂后堂，此是模样；必另外还有工匠造成。所以天地万物具有元质，又各物有各物之本模，另外有造成之者。而元质模样等，亦皆由造成之者造来。”这里，天主成了最终的“推动者”、“创造者”，亚里士多德的形而上学与中世纪的神学有机的结合了起来。

从人类认识史的角度来看，亚里士多德的“四因说”有着重要意义，尤其是当他把四因概括为“质料和形式”之后，哲学的问题更加鲜明了。通过自然物，抽象出形式，抽象出质料，万物中概括出两个基本因素。这本身在人类认识史上就是一个很了不起的事情，形式和质料的关系以后便成了萦绕在西方哲学家头脑中的重要问题。实际上，亚里士多德的“四因说”是对希腊哲学的一个总结，从泰勒斯把世界的本质规定为“水”，赫拉克利特则认为是“火”，毕达哥拉斯认为是“数”，苏格拉底提出“善”，这

说明对本原的追求一直是古希腊哲学家们的目标，而亚里士多德在前人的思考上做了进一步的抽象和归纳。

固然，亚里士多德并未真正弄清质料和形式的关系，但正像一些学者所说，“亚里士多德固然有重大错误，但却是必然会发生这样错误的，这点毫不足怪”。因为人类早年的哲学思考必然有其幼稚的一面，这是很自然的。

传教士们把亚里士多德的四因说介绍到中国也同样具有意义。

首先，亚氏的“四因说”是纯希腊哲学，这种对质料与形式的分类和抽象完全是西方哲学的思维方式。在西方哲学中把本原问题提出，要追索“万物之根”，这实际上就是把人排除在自然之外，对自然进行客观的研究。“四因说”就是这个思想发展的一个初期阶段。中世纪以后，即使是在基督教哲学中，这种理性精神发生了变化，但并未消失，因为灵魂问题的产生本身就是对人和人自身自然的区别，尤其在托马斯·阿奎那哲学中，理性在宗教的外壳下存在着，信仰是以知识论形态出现的。

中国哲学发展的方向和西方哲学很不相同，重人伦是其思想的根本特征，孔子的哲学核心是“仁”，孟子则把这个思想提升到哲学的高度，“人之所以异于禽兽者几希？庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也”。^①“人之有道也，饱食、暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教人以人伦，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”。^②

显然，人与人的关系是中国哲人思考的重点，社会是他们学说的全部疆域，而自然只是其学说的一个背景依托。而西方哲学则始终把人与自然的关系作为其学说的中轴，对人之外的自然的

① 《孟子·离娄下》。

② 《孟子·滕文公上》。

追问、悬思，对万物本质的探求是其哲学的灵魂。来华传教士们在介绍“四因说”时就已经把西方哲学的这种根本特点介绍了进来，这对几千年以宗法人伦思想为基础的中国思想界来说是一个很大的冲击。“四因说”讨论的完全是自然本身，没有人的因素，人是放在自然之中的，这种讨论内容在中国传统的儒家文化中是从来没有的。

另外，“四因说”的理性特点，其追求万物之本原的倾向也是完全异于中国文化主要在人伦方向抽象的特点，“四因说”是西方最早的本体论哲学，这种问题在儒家文化中不存在，这种讨论问题的方式在中国文化中也是没有的。

其三，由于耶稣会上精通中国文化，他们引进西方哲学时采取会通的方式，因而使中国学者易于接受。如南怀仁在向康熙帝进献《穷理学》时说，《穷理学》可“明历理，以开百学之门，永垂万世之事”。但他并不否认孔孟之学，反而说“孔孟之学万世不磨，理推之学，亦然，尽理为人性之本，永刻在人类心中……”^①这里，南怀仁已把“理”的概念做了转换。耶稣会士由于在传播方式上努力会通两种文化，从而使当时不少知识分子对西方哲学采取一种了解、学习的态度。

第三节 天主教哲学与理学、佛学的理论争辩

一、天学与理学

作为一个传教士，对利玛窦来说，“最重要和最中悦天主的事，

^①徐宗泽：《明清间耶稣会士译著选要》，第 191~192 页。

是教友能日渐增加”，他的所有工作都是“希望这个伟大的计划能早日实现”。^①

但利玛窦所到达的不是非洲和美洲，而是一个在西方文化之外，完全自主、独立发展起来的具有悠久历史文化的中国，“是唯一的一种保留了精确的哲学反思之重要证据和未曾使用一种印欧语言的文明即中国文明”。^②利玛窦初到中国时，完全被中国的这种高度发展的文明和悠久的历史所震撼。在他初到肇庆后写回西方的第一封信中，字里行间流露出对中国的赞美，他说，中国有广阔的国土，“它整个看起来就像一座大花园，并有无可形容的宁静与安详”。^③中国人勤劳，智慧，创造了辉煌的文化成就，而这些都是在没有同西欧人交往的情况下，“完全靠自己的经验获得如此的成就”，中国有良好的秩序，有效的管理，无穷的财富。

面对着这样一个完全成熟的，异质的文化，采取天主教以往那种直接面向下层群众的布教方法显然不行。必须从文化入手，从上层入手。范礼安（Alexandre Valignani, 1538~1606 年）所规定的耶稣会在中国的传教策略直到利玛窦时才逐步变成了现实。

利玛窦对中国文化的认识有一个从浅到深的过程，这从他由着僧服改为着儒服就可以充分表现出来。通过他的学习与观察，他认识到儒家文化在整个中国文化中的主导地位，他说：“儒教是中国古代原有的宗教，故此古代和现在，这些人一直握有政权，也是最盛行，最受重视，经典最多的宗教。”^④“中国最伟大的哲学家是孔子”，孔子在中国具有极高的地位，因为，“虽然不能说在中国哲学家就是国王，但可以说国王是受哲学家牵制”。^⑤

利玛窦已经清楚地看到了中国的政治文化特点是政教合一，

①《利玛窦通信集》，台湾光启出版社，1986年版，第42页。

②谢和耐：《中国和基督教》，上海古籍出版社，1991年版，第347页。

③《利玛窦通信集》，第47页。

④利玛窦：《中国传教史》，第83页。

⑤利玛窦：《中国传教史》，第21页。

皇帝就是天的代表，而只有“皇帝给上帝奉献祭祀，若有别的人妄想行此仪式，则认为侵犯皇帝之权利，而加以惩罚”。^①这自然与西方的政权和教权机构相分的体制不同。

面对着这样一个神权与政权完全融为一体的社会结构，天主教要想进入中国，利玛窦要想完成其肩负的使命，几乎可以说没有其它的选择，他只能与当时作为国家意识形态的儒学结合，即走“合儒”的路线。当然，这个方法对于天主教的传统传教方法来说也是很危险的，有些离经叛道的感觉，这也是造成后来耶稣会与其它后进入中国的天主教会，如方济各会、多明我会、遣使会、奥斯丁会等发生分歧，并引起内部不同意见的根本原因之一，所谓的“礼仪之争”从这时就埋下了导火索。

但若从中西文化交流史来看，从西方思想文化与中国文化的碰撞与融合来看，利玛窦毕竟迈出了历史性的第一步，正是这一步，西方文明才开始了与东方文明的真正相逢，因为西方文明的核心——哲学与宗教开始同东方哲学和宗教展开一种实质性的对话与比较，这是以前所未做的。与马可·波罗那种威尼斯商人的眼光相比，利玛窦看的要深刻得多。一场对中西文化日后的发展都起到重要作用的哲学、宗教对话由利玛窦开始拉开了序幕。

研究利玛窦对中国文化的理解与解释，分析他的“合儒”、“补儒”尝试的得失，不仅可以使我们理清明清思想上的一段公案，对利玛窦为代表的传教士的这种历史性努力在中国思想史上的地位给一个结论，而且从中可以加深我们对中西文化各自价值特点的认识和反思，尤其是在今天，当中西双方重新平等地坐在一起时，中西双方都又回到了这个原点上来：中西文化如何会通？这成为我们今天必须重新思考的问题。利玛窦研究的价值正在于此。

下面，我们从对利玛窦思想的研究入手，重新分析一下 400 年前中西哲学与宗教的冲突与融合。

^①利玛窦：《中国传教史》，第 385 页。

1. 耶稣会士的“合儒”策略。

当利玛窦在瞿太素的劝告下，脱下僧服披上儒装时，他就迈出了重要的一步，即采取了与中国主流文化——儒家文化亲合的办法。来华耶稣会士“会儒”工作大体是从三个方面入手的。

首先，突出原儒文化的宗教性质。中国文化的发展经历了一个漫长的过程，在这期间，殷周时期是个关键，正是在这一时期，中国文化形成了它的基本特点。如果同西方文化的“轴心期”的文化转型相比，中国文化“并不是因为认识到自身的局限而转向超越的无限存在，理性的发展不是向神话的诸神进行伦理的反抗，更未导致唯一种神论的信仰。在中国的这一过程里，更多的似乎是认识神与神性的局限性，而更多地趋向此世和‘人间性’，对于它来说，与其说是‘超越的’突破，毋宁说是‘人文’的转向”。^①

利玛窦的过人之处在于他敏锐地察觉到儒家文化的这种伦理性和一神教的天主教的宗教性的差别，于是他采取了将儒家一分为二的方法，对于原儒他肯定其宗教性的一面，以表示他对当下儒家理论的不满，对于后儒，他采取批评态度，从而达到“以耶补儒”的目的。关于他对后儒的批判，下面我们还要具体展开，这里暂且不议，而他所谓的“合儒”，实际上又是为他批宋儒所做的一种理论准备。我们只有首先弄清其“合儒”的内涵，才能理解他批儒的实质。

对于原儒的宗教性的肯定，他主要是通过文献考据学方法来完成的，通过考证，证明中国古代存在上帝，说明儒耶本为一家。

利玛窦在《天主实义》中说，“吾天主，即华言上帝”。于是他做了一系列的引证来证明这一观点。所以，结论是“历观古书，而知上帝与天主和持异以名也”。利玛窦这个思路为大多数来华传教士所承袭。方济各会的利安当（Antonil a Sancta Maria Ca-

^①陈来：《古代宗教与伦理》，三联书店，1996年版，第4页。

ballera) 在《天儒印》中采取的就是利玛窦的这种方法。他分别列举出儒家经典的部分论述, 尔后从天主教方面加以解释, 以证实天儒本为一家。如对《大学》中的“明明在德”的解释为“明德者, 人之所得乎天”, “人之灵明不能自有而为天主所界也”。在白晋(Joachim Borvet, 1656~1730年)的《古今敬天鉴》中, 在孟儒望(Jean Monteiao, 1603~1648年)的《天学略义》中, 在中士严保禄的《天帝考》中, 所采用的论证方法, 大体都是如此。

利氏的这种文献学的方法对于言必称三代的儒家知识分子有很大的说服力, 他们一方面感到这些传教士学富五车, 满腹经纶, 与自己是同道人。另外, 以古人之言为证, 使后人十分信服。利玛窦所开创的这种“文献解释学”的方法是成功的。

就理论本身来说, 中国文化在殷周时期的确经历了一个从自然宗教信仰到人文伦理信仰的转变过程, 这个过程, 自然保存着自然宗教的痕迹。我们的小标题用“原儒”仍不太准确, 因在殷周时代尚没有儒家, 或许用“前儒”更合适。但中心是要说明在殷周之转变中, 自然宗教的痕迹仍大量存在。

作为自然宗教中崇拜的“上帝”和已经成熟的基督教的一神论中的“上帝”二者之间有着原则性的差别。利玛窦混淆了这种差别, 而只突出其一致性的方面, 应该说利玛窦的方法是很高明的。

一方面是他采取策略的高明, 他早已认识到中国文化本身的这种形态的转变。400年后的今天, 我们仍在讨论这个问题, 从“巫”到“士”再到“教”(儒教, 姑且称之), 每个阶段所表现的特点是不同的。作为一个外来的传教士, 能敏锐察觉到这一点, 不能不令人敬佩。

其次, 强调耶儒在伦理上的一致性。“孔子贵仁”, ①“仁爱”是儒家伦理的根本特征, 这种“仁爱”的原则既有基于宗法血缘关

①《吕氏春秋·不二》。

系的“爱亲”的含义，如孔子说：“君子务本，本立而道生，孝悌也者，其为仁之本与！”^①但同时也包含有泛爱的含义，如“樊迟问仁，子曰：爱人。”^②这种泛爱，实际是对人道德的提升，表明人的伦理之进化，以别于动物。

基督教伦理学也强调爱，“亲爱的朋友，让我们彼此相爱吧，因为爱是从上帝来的，凡是实行爱的人，都是上帝的儿子，来自上帝。任何人如不实行爱，就不会认识上帝。因为上帝就是爱”。^③基督教的爱有二层含义：一是“爱上帝”，二是“爱人如己”。显然，耶稣教与儒家既有共同性，也有差别性。但来华传教士在“会儒”中只强调其共同性的一面，或者把基督教的爱伦理套用到儒家的“仁”的伦理上。如利玛窦说：“天德之品众矣，不能具论，吾会为了惟揭其纲，则仁是焉。得其纲，则余者随之，故易云：‘元者，善之长；君子体仁，足以长人。’”，然后他概括说，儒家的仁学主要有二条：“‘爱天主，为天主无以尚；而为天在主者，爱人如己也’，行斯二者，自行全备矣。”^④利玛窦对这二层含义与儒家“仁”的对应并未做区分。

利类思在《天儒印》中解释孔子的“己所不欲，勿施于人”时，也说：“吾主圣训有是语，此即爱人如己之大旨也。”他认为，“天主既为天地大君，不爱天主，可谓忠乎？欲爱天主而不爱天所爱之人，可谓恕乎？”利类思的思路略有变动，因为从逻辑上讲，爱天主和爱人是不能互证的，爱天主是没有逻辑前提的，它是信仰在伦理上的体现。所以，当利类思提出“爱主爱人如南北西东不容阙一，不爱主断不能爱人，不爱人称不上爱主”时，已经向儒家思想做了一定的妥协和让步。

最后，对儒家礼仪的宽容性。

① 《论语·学而》。

② 《论语·八佾》。

③ 《约翰书》第四章。

④ 《天主圣训》第八篇。

利玛窦对于中国传统的祭祖和祭孔采取了一种宽容态度，樊国梁在《燕京开教略》中说：“溯自利玛窦开教中华，中国之仪礼，不免有碍圣教正道之条，新奉教者遽难一一断绝。传教士等初尚一二，以为此等仪礼，不尽涉于异谓……”如果利玛窦要想得到儒家的支持，非如此不可，这种做法显然赢得了大多数儒士们的支持。尽管这种做法为以后的礼仪之争埋了种子，耶稣会内部也发生了分歧。但利玛窦所确定的这个路线为当时的天主教在中国站稳脚跟起了十分重要的作用。

艾儒略在《大西利先生行迹》中说：“大西利子，奉天主真教，航海东来，其言多与孔、孟合。”但“合儒”对来华耶稣会来说，主要是策略性的，当然也有被中华悠久文明所打动的部分，把利氏等人的做法完全归为策略也不妥。利玛窦在促进文化的融合上，在对基督教理论的普世性理解上都有着开创性的建树，把他称为中西文化交流第一人足当之无愧的。

对传教士们来说，传教是宗旨，但如果耶儒完全相同，那何苦要引进天主教呢？因而他们必然要同中国文化划出界线，以彰明天主教来华之必要。这样对理学的批评就是题中应有之义。

2. 耶稣会对理学的批判。

宋明理学是中国思想发展史上的一个重要阶段，它是经东汉经学、魏晋玄学之后，中国哲学思想向其理性化发展的最高表现。它以儒家伦理为核心，以道家的宇宙论为基础，在大量吸收佛教思辨特点的情况下，将儒家的思想向本体的方向提升，使其抽象化、理论化。正如张岱年先生所说的，“理气论之大成者是朱晦庵熹。朱子根据伊川之学说，加以扩大、充实，予以丰富的内容，形成中国哲学中最缜密、最有条理的本根论系统”。^①张先生所说的本根论即理性化的本体论。

理性化的儒家哲学体系同天主教一神论的分歧是十分明显

^①张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982年版，第58页。

的。正因此，来华耶稣会士对宋明理学展开了多次批判。

第一，理不具有本体功能。利玛窦在《天主实义》中首次展开对理学的批判，其入手之处就是哲学本体论上的判定。宋明理学以《易学》作为其宇宙论的框架，周敦颐《太极图》中最早提出了一种宇宙生成发展的图式，他说：“无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动，一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪之焉。阳变阴合，而生水、火、金、木、土五气，四时行焉。”^①

利玛窦说：“呜呼！他物之体态不归于理，可得将理以归正义；若理之本体定，而不以其理，又将何以理之哉？吾将先判物之宗品，以置理于本品，然后明其太极之说不能为万物本原也。”^② 这里他首先提出了一个原则：万物分为二类，一类是自立者，一类是依赖者，只有自立者才能成为本体。他说：“夫物之宗品有二：有自立者，有依赖者。物之不特别体为物，而自能成立，如天、地、鬼、神、人、鸟、兽、草、木、金石，四行斯属自是也，立之品者。物之不能立，而托他体以为其物，如五常、五色、五音、五味、七情等是也，斯属依赖之品者。”

由这个原则来看理，那么，“若太极者，止解之所谓理，则不能为天地万物之原矣。盖理亦依赖之类，自不能立，曷立他物哉？”由于理不是自立者，它无法成万物之本原。

艾儒略在《万物真原》中也遵循着利玛窦这一思路，以“自立者”和“依赖者”区别为其依据，来判定“理”的性质。他说：“凡物共有两种，有自立者，有倚赖者。自立者又有二种：有有形者，如天地金石人物之类；有无形者，如天神人魂之类。倚赖者，亦有二种：有有形而赖无形者，如冷热燥湿、刚柔方圆、五色五味五音之类；有无形而赖无形者，如五德七情类。夫此自立与倚

①《老子全书》卷一。

②《天主实义》第三篇。

赖两种，虽相配而行，然必先有自立者，而后有倚赖者。设无其物，则无其理，是理犹物之依赖者也。无有形之体质，则冷热燥湿、刚柔方圆、五色五味五音俱无所着。无无形之灵，则五德七情亦俱泯于空虚，而谓理能物乎？即云天地人之理，神鬼有神鬼之理，亦从有生之厉，推其然；若无天地人物神鬼，理尚无从依附，又何能生生物乎？”^①

理不是实体，其虚空，所以结论必然是“或曰，气不能自分天地万物，固已；然气中有理，理能分气，造天地万物之功，理之功也。曰，不然，此乃非理之说也。理也，道也，皆虚字耳，何以能生物乎？”^②

第二，理不具有灵觉功能。如果上面是正面论述，这一条是反证。理既然是虚空无灵觉，它怎能派生出有灵觉万物呢？利玛窦说：“理者灵觉否？明义者否？如果灵觉明义，则属鬼神之类，曷谓太极，谓之理也。如否，则上帝鬼神夫人之灵觉由谁得之乎？使理者以己之所无，不得施之于物以为之有也；理无灵无觉，则不能生灵生觉。谓子察乾坤之内，惟是灵者生灵，觉者生觉。自灵觉而出不灵觉者，则有之矣；未闻有自不灵觉而生有灵觉者也。”^③

龙华民在《灵道体说》中引出宋明理学的“道体”同基督教的神学本体的十大区别，其中第七条的区别在于：“道体”，即理无明悟，而灵魂是有明悟的，他说：“道体冥冥，块然物耳，无有明悟，不能通达。灵魂则有明悟，而能通达天下之理，追究吾人自何处来，向何处去，并能识我性命根本之根本。”^④

在做这一批判时，他把原儒与宋儒区别开来，因为在孔子那

^①转引自朱谦之：《中国哲学对欧洲的影响》，福建人民出版社，1983年版，第143页。

^②同上书，第142页。

^③《天主实义》第二篇。

^④转引自朱谦之：《中国哲学对欧洲的影响》，福建人民出版社，1983年版，第141页。

里，“太极”并不是他的根本性概念，而在宋儒那里，太极是本体的，太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，由此推演万物产生。利玛窦在《天主实义》中就提出这样的问题，他说，来华多年，读遍经书，只听到过先君子敬恭于天地之上帝，未闻有尊奉太极者。

第三，理不具有人格功能。龙华民认为：“道体无意无为，听其使然而然，又不得不然，是谓有受造之能，而无创造之能。灵魂者自有主张，行止由己，不受强制于物。”这点明了理是被动的，而灵魂是主动的，另外，“道体本为自如，无德无恩，亦无功罪。灵魂能行德恩，亦负有功罪”。这说明理是无德性的，德性是人格的表现。最后，“道体自无福，自无祸，不赏不罚。灵魂则能行善恶，能受赏罚”。宋儒中的理是一种哲学的抽象，朱熹把其规定为是“无形迹”、“无情意”的精神本体。这和具有人格特点的上帝是完全不同的，就此，龙华民的批评也是对的。

龙华民等人心中的本体是圣父、圣子、圣灵的三位体，是一个人格神，它具有创世之功能，有行善恶之德心。正如利玛窦所说：“如尔曰：理合万物之灵，化生物，此乃天主也，何独谓之理，谓之太极？”^①

3. 中西哲学之比较。

今天我们来重新反思这场中西哲学之争，可以看出，尽管来华耶稣会上广交儒友，读遍经书，但对宋明理学的理解仍有很大的距离。一方面，他们的确看出了中西哲学之不同，差别之大不可同日而语；另一方面，他们的许多批评是隔靴抓痒，文不对题。从前者来说，他们强调“理”不具有人格神的特点是十分准确的。基督教作为一神教，其重要特点在于神通过耶稣这个人形象来显示出来，这就是所谓的“道成肉身”，上帝以基督的肉体显示了自己。正因为这样，人格神是基督教的根本原则。耶稣是“起初就与天主同在的圣言”，“圣言就是天主”；耶稣也是“不可见的天主

^①《天主实义》第二篇。

的肖像”，是“天主光荣的反映，是天主本体的真象”。这样，耶稣是一个有其生活历程的可感受的形象。上帝这种本体被人格化了，神被人格化了。

凡是读过新约的人，便能感知到基督的精神。他一降于世界就受苦，直到被钉在十字架上。他以自己的精神感召人们。正因为这样，人格神是基督教的根本所在。

在基督教与希腊哲学相融合以后，在中世纪的经院哲学中，上帝的存在通过理性化的论证而更显示出它的哲学色彩，但人格神的特点始终是基督教的根本特征。

中国文化自春秋以后已摆脱了原始宗教色彩，经过汉代经学、魏晋玄学的一系列演化后，到宋明理学时已发展到它的最高阶段，到朱熹那里，他在二程的基础上，把儒家的道德伦理、心性之学与道家的本体论和佛家的思辨结构融为一体，创造了儒家思想发展史上的最完备的哲学体系。在这个体系中，理成为天地万物的最高实体，“宇宙间，一理而已”^①。宋学与汉学之别，就在于宋学把汉学那种粗糙的神学目的论进一步向理性化推进。

董仲舒提出了天人感应的理论，认为“天是人之祖父”。他还说：“天之任阳不任阴，好德不好刑。”这表明，“天亦有怒之气，哀乐之心，与人相副，以类合之，天人一也”。董仲舒采取了阴阳家的思想，从天与人的关系中为当时的社会发展提供了一套理论说明。他的学说一方面是原儒学说的发展，使儒家向宇宙论方向推进，尤其是奠定了儒家作为国家学说的地位。但同时，他的学说不精致，天人关系仍未讲透，天仍有人格神的一面。天究竟是“主宰之天”的“天”（heaven），还是“自然之天”的“天”（nature），在他那里还讲得不太清楚。冯友兰先生曾引用过金岳霖的一段话，十分精彩。“我们若将‘天’既解为自然之天，又解为主宰自然的上帝之天，时而强调这个解释，时而强调另一个解释，

①《朱子文集》卷十七。

这样我们也许就接近了这个中国名词的几分真谛”。^①理学在一定意义上是汉学的改造，理是一种精神的实体，世界万物存在的根据。理的根本点是其抽象性，“理无形也，故假象以显义”。^②朱熹说：“若理则只是个净洁空阔的世界，无形迹，他却不会造作。”^③所以，在宋学中，人格神的因素已经完全被排除了。

利玛窦等人在中国几十年，熟读经书，但一讲到哲学，讲到形而上学，仍是用西方的概念来理解，可见文化理解决非易事。中国文化的这种“伦理本体论”，从利玛窦开始直到黑格尔都无法理解，黑格尔干脆认为中国无哲学。而不理解中国哲学这一特点，便无法抓住其本质。这是中西哲学之重大差异，如何对待这个差异，在中西哲学交流史上可总结的经验教训不少。

因此，利玛窦等人认为理不具有人格神的特点，是正确的，在这种批判中表现出他们对中国文化的非宗教特征和对理学的理性特征的深入认识。

作为后者，传教士批评的不足可以从两方面表现出来。其一，不理解理的理性本体论特征。在对“理”的这一类批评中，他们所使用的所谓“自立者”和“依赖者”的理论，实际上是中世纪经院哲学的唯名论的观点。中世纪的“唯实论”和“唯名论”之争是从柏拉图的理论 and 亚里士多德的实体学说中引伸出来的，“唯实论”赞同柏拉图的观点，认为一般先于事物的存在，理念在先，存在在后；而“唯名论”认为一般概念仅仅是个别事物的名称，它不先于事物，也不在事物之中，而是在事物之后。

当传教士们认为理不是“自立者”，而只是“依赖者”时，他们完全没有认识到“理”在抽象形态上是和他们所赞同的亚里士多德理论中的“质料”与“形式”二基本要素中的“形式”是十分近似的。既然“目的因”可以作为最终的原因，既然“灵魂”可

① 冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社，1996年版，第166页。

② 《二程集》，第695页。

③ 《朱子语类》卷一。

以作精神实体，为什么“理”为万物之本不行呢？

“理”在中国哲学中就是“自立者”。“要之，理之一字，不可以有无论，未有天地之时，便已如此了也”。因而，传教士们用“自立者”和“依赖者”的理论来批“理”，有些文不对题。所以，他们仍未真正理解“理学”。

其二，忽略了“理”的伦理功能。传教士认为天主具有扬善惩恶之功能，而理不具有，它只是“虚”。这很明显地暴露了传教士并未从根本上理解宋明理学。“理学”本是封建伦理思想的本体论化，把中国的传统儒家伦理思想提高到宇宙论的高度，如朱熹所说：“宇宙之间，一理而已！天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之而为性。其张之如三纲，其纪之如五常，盖皆此理之流行，无所适而不在。”^①

二、天学与佛学

利玛窦和罗明坚初来华时不了解中国实情，以西“僧”为名，张尔岐在《嵩庵闻话》中说：“玛窦初至广，下船，髡首袒胸，人以为西僧，引至佛寺。”他们在肇庆的教堂被王泮题名为“花迂寺”，王泮称他们为“西来净土”。

当利玛窦采取合儒补儒的策略以后，他们同时也就采取了排佛、批佛的政策。

在南京居住时，利玛窦两次和人论争佛教问题。第一次是同李汝祜，讨论的结果是：“利神父使对方承认了，佛教像似一个苹果，一部分是好的，一部分是坏的；好的部分可以接受，坏的部分就应该抛弃。”^②第二次是李汝祜专门请来了当时的禅学大师三准与利氏辩论，结果是三准大败，大部分参加者都赞同利玛窦的

①《朱子文集·续大纪》。

②《中国传教史》，台湾光启出版社，1986年版，第312页。

观点。在北京居住时，利玛窦又同吏部稽勋司郎中虞淳熙讨论佛学问题，写下了著名的《辩学遗牍》。

利玛窦之后同佛教的论争始终是在华耶稣会上和士大夫基督徒们的重要工作，艾儒略在《三山论学记》中，陆安德在《真福直指》中，徐光启在《辟妄略说》中都对佛教、道教展开了批判。

从理论本身来看，利玛窦等人对佛教的批评集中在以下几个方面。

1. 从常识上批判佛教。耶稣会士来自文艺复兴后的欧洲，他们个个又都是饱学之士，精通西方科学，这一长处成了他们批判佛教的有力的武器。如佛教所说的“日轮夜藏须弥山之背”，这样才有白昼之分；又如说“天下有四大部洲，皆浮海中，半见半浸”，显然这与已完成了地理大发现后的地理学知识不符；又如对日月蚀，佛教解释为：“阿函以左右手掩日月，为日月之蚀。”利玛窦说：“此乃天文地理之事，身毒国原所述，吾西儒笑之而不屑辩焉。”^①

佛教主张出家，尤其是小乘佛教认为苦难来源于人生的本质，要追求断业灭惑，只有远离社会，出家过禁欲的生活，才能摆脱苦难。利玛窦在《天主实义》中运用逻辑，从一种常识加以批评。他说，如果不许结婚，“佛祖从何尔生呢？如果禁杀生又覆禁人娶妻，意惟灭人类而让天下于畜类耳”。^②

在谈到佛教的修行方法时，利玛窦也加以批评。在大乘佛教的妙法莲花经中，有能通此经者，得到天堂受福的话。利玛窦认为，如果照此执行，“有罪大恶极之徒，力能置经诵读，则得尸天受福；若夫修德行道之人，贫穷困苦买经不便，亦将坠于地狱乎？”^③

这是一种逻辑的推论，批评佛教修法的简易、不合理。显然，这也看出利玛窦等人对佛悟，尤其中国佛教并不是十分了解。佛

①②③ 《天主实义》第七卷。

教自传入中国以后就不断和中国传统思想磨合，从而形成中国自己的佛教思想，这在禅宗那里表现得最为突出。由于智慧能起注重净性，强调自悟，提倡顿悟，即所谓“见性成佛”、“顿悟成佛”，从而使禅宗成为中国各佛教教派中流传时间最长、影响最大的宗派。禅宗修行方法的简洁，正是它流传广远的重要原因。

利玛窦等人对比并不十分清楚，所以才说“呼诵南无阿弥陀佛”，不知几声，则免前罪，而死后平去了无凶祸，如此其易即可自地狱而登天堂乎？岂不亦无益于德，而反导世欲以为恶乎？^①这说明他对中国化的佛教——禅宗的特点知之甚少。

2. 从历史上批评佛教。这主要是他从佛教史上发现问题以后加以批评。当中土说“佛老之书所载能记者甚多，则固有记之者”时，利玛窦从根本上否认佛教作为一种宗教学说的独创性。他说：“古者吾西域有士，名曰闭他欧刺，其豪杰过人，而质朴有未尽，常痛细民为恶无忌……为言曰行不善必末世复生有报，或产艰难贫贱之家，或变禽兽之类；暴虐者，变为虎豹；骄傲者为狮子；淫色者，变为犬豕；贪得者，变为牛驴……”^②在利氏看来，最早提出这种来世惩罚理论的是古希腊的哲学家闭他欧刺，即毕达哥拉斯（Pythagoras），佛教不过是间接地学到了这种学说，加以演绎而成，并非佛教的独创。

利玛窦说：“彼时此语忽漏国外，以及身毒释氏图立新门，承此轮回，加之立道，百端谎言，辑书谓经。”这可谓釜底抽薪，从根本上否认了佛教理论是完全独立于基督教和其它宗教的一个独立的宗教理论。

另外，他还从历史年代上说明天主教早于佛教，进而证明佛教可能是借用了天主教的理论。“天主教，古教也；释氏西民，必窃闻其说矣”。这样，天主教可能启迪了佛教，“释氏借天主、天

^① 《天主实义》第七篇。

^② 《天主实义》第五篇。

堂、地狱之义，以传己私意邪意”。^①这样解释后，天主教远比佛教久远，“释氏未生，天主教人已有其说”。^②

利玛窦对佛氏之攻击，对孔学之赞扬，显然是有策略上的考虑。从理论上说，止于儒家不是严格的宗教，只能说有其宗教功能，没有宗教外形，有的学者称为“半宗教”，这对天主教来说，便于通融。而佛教作为一种宗教理论已十分成熟、完备，它同基督教的冲突甚多，不易调节。这种理论上的不同构成了利玛窦等人批判佛教的主要内容。利玛窦在答虞淳熙的信中说得十分清楚，“区区远人，何德于孔，何仇于佛耳？”若果信儒是为了讨好士大夫，那么当时的知识分子中信佛的并不比信儒的少，所以他说：“何不并佞佛以谄士大夫而徐申其说也，实是坚于奉戒，真心一意。”正是出于这种“真心一意”，利玛窦等人在理论上从以下几个方面展开了对佛教的批判。

第一，关于天主和佛之辩。莲池大师在对利玛窦的批评中，第一条就是他的天主论。在他看来，天主不过是“切利天主”，即佛教讲的四天下三十三天之主。按照佛教宇宙论的解说，世界分为佛国世界和世俗世界，后又分为欲界、色界和六色界三界。在欲的六天之中，第二是切利天，又名三十三天。根据莲池大师的这个解释，天主教天主只不过是切利天主，他在佛教中处于很低的地位。

利玛窦认为这种说法是站不住的。首先，他认为四天下之说法是不合符历史事实的。“今西国地理家分大地为五大洲。其中一洲近弘治年间始得之，以前无有，止于四洲”，这指的是澳洲的发现使西方人有了五大洲的观念，以此证明佛的四天下观念是陈旧的。这里，利氏又运用了西方最新的地理学知识作为论据。

其次，佛经所记载的事实自相矛盾。他说：“四天下之最中处，一经言昆仑山在地，一经言妙高山在水，孰是乎？昆仑山一经是高二万五千里，一经言二万二千里……”利玛窦以其矛攻其盾，揭

①② 《天主实义》第二篇。

露佛教文献本身的矛盾。

最后，三十三天之说来自西方。利玛窦根据中世纪的宇宙论认为，有九重天之说，五重天之说。而每一重天又“少者三重，多者五重总计之约三十余重……此三十三天之所自始也”。利玛窦认为，由于印度靠近西方，西方人早已与印度有往来，源于西方的宇宙理论传入了印度佛教之中，尔后又从印度传入了中国。

这样，从事实上，从典籍上，从根源上，利玛窦都揭穿了莲池大师把天主说成“切利天主”的观点，确立了天主教“天主”的独特地位。

在确立了天主的地位后，利玛窦对佛教的神展开批评。莲池大师说天主教的天主类似于理，是虚空的东西。利玛窦认为，“天主为理不可也”。因为理是虚空，而天主能化生万物。接着利玛窦反攻为守，他说：“佛经言佛菩萨不多，有神通灵乎？佛则曾有报身涅槃后已无之，诸菩萨并身无之。试问今佛菩萨为有形色声乎？为无神通灵通也。”一方面，菩萨是有形的，另一方面，又是无形的，这样，佛教自身就产生了矛盾。逻辑始终是利玛窦论辩的重要手段。

第二，关于佛心之辩。宋代以后，中国佛教和理学相得益彰，在理学向本体论演进的同时，佛教对心性也日益重视。众心是妙心，是佛性，心成众生之本原。禅宗也是如此，慧能强调佛理以及万事万物都在自心，即真如本性中。“一切方法，尽在自心中，何不从自心顿现真如本性！”

在《天主实义》中，利玛窦以“中士”的话转述了佛教的这种思想，中士说：“佛氏无逊于上帝也。其贵人身，尊人德，有可取也。”又说：“世不达己心之妙，而曰心局身界之内；佛氏见其大，不肯自屈，则谓‘是身也，与天地万物威蕴乎心’。是心无远不逮，无高不升，无广不括，无细不入，无坚不度，故具识根者知：方寸间偃居天主；非天主，宁如是耶？”^①

^①《天主实义》第四卷。

对这种观点，利玛窦从两方面进行了批判。

首先，将本体论化为伦理学。将佛教所说的本体的心，说成伦理的心。“傲者诸德失敌也，一养傲于心，百行皆败焉”。他引用西方一哲人的话来加以解释：“心无廉而积德，如对风堆沙。”说明佛教讲心的作用只是一种自傲的表现。无德何以成圣？一个自傲的人怎能说“贵人身，尊人德”呢？

其次，从虚实角度加以反驳。他认为，天主造万物并不是像佛教那样凭空而生，而是须材以成之。正如对人性的谅化，也是“循其性而放之，非人本无性而能使之有性也”。而佛教仅从心出发，从空出发，创造了万物，这当然是不可能的。

进一步讲，人们平时所说的“心含天地，见万物”，也并非真的心创造出天地、万物。而是由于人们在生活中对天地万物的接触，形成了天地万物的观念，将其存于心而已。“惟观俯察，鉴其形而达其理，求其本而遂其用耳，故目所未睹，则心不得有其像”。^①

这样就从根本上瓦解了心的功能，揭示了其本质，动摇了它的本体论功能，从而使佛教的“心性论”不攻自破。

第三，关于轮回之说。佛教的全部理论都是在论证人如何从痛苦中解脱出来，所谓“四圣谛”，其核心是现世的苦难，“业”与“惑”导致生死轮回产生。灭天谛就是要人们相信，造成世俗诸苦难的一切原因都可以断灭，从而脱生死轮回，达到无苦的、涅槃的理想境界。

利玛窦在《天主实义》第五篇中专门批评了这种轮回说。因为这种轮回说在某些地方与天主教的理论有近似之处，所以，利玛窦第一步就指出这个理论是印度人从毕达哥拉斯那里得到的，但只是得到了片言只语。从道理上讲，利玛窦说：“夫轮回之说，其逆理不胜数也。兹惟举四五大端。”其一、若灵魂可以轮回，“迁往他身复生世界”，那么，我们一定可以记得转到我们身上的

^①《天主实义》第四篇。

前人灵魂的有共享，但我们并不知道此事。其二、若是前世的有罪之人的灵魂转到禽兽身上，那么动物就有两类，一类是附了前世罪人之魂的动物，一类是只有动物魂的动物。但没有发现动物有这种区别。其三、如果前世罪人的灵魂附于动物、植物上，那么动、植物岂不与人一样都有了同样的人的灵魂？利氏运用儒家的“三品说”，证明人与动物、植物的魂所不同，从而说明“佛氏之禽兽与人魂同灵，伤理甚矣”。从这里看出，利氏那种“合儒排佛”的策略。其四、人与兽体态各异，人之灵兽所没有，如此之差别，人怎能与兽有一样的灵魂呢？这是上一论点的进一步展开。其五、将前世罪人的魂置于今世的野兽身上，并未起到惩治作用，反而顺其欲。如前世是暴虐者常杀人，后世转为虎狼，这不是“非但不以变兽为刑，乃反以为恩矣”。其六、如果我们所杀的牛马是父母的前身，那么我们怎忍心去杀？如所驱的耕牛是父母的前身，我们怎敢驱牛耕田或馭之车？但农事又不可废，这怎么办？结论是：“故知释氏所谓之人的灵魂，或托于别人之身，或入于禽兽之体，而回生于世间，诚诘词矣。”

作为一种宗教派别，佛教在许多方面和基督教有着共同之处，但利玛窦却并未同佛教采取一种调和的态度。有的学者认为，利玛窦既然在“儒教的‘自然神学’中找到了与基督福音的共同点，理应也能在佛教中发现自己信仰所关切的良好或更为良好的方向”。^①那么，为什么利玛窦对佛教要采取这种强硬的态度呢？瑞士哲学家耿宁(Iso Kern)在《利玛窦与佛教的关系》一文中认为，这根本在于利氏认为，在佛教中有一种傲慢态度。正像上边所看到的，佛教有一些根本问题与基督教有着分歧，在佛儒二者之中，儒教的可融性更大，而佛教作为一种较儒教更为严格的宗教，可融性较小。正因此，他采取了这条路线。

^①弥维礼：《利玛窦在认识中国诸神宗教方面的作为》，《中国文化》1990年第12号。

第五章 中国哲学在欧洲的早期传播

第一节 利玛窦与中国哲学的西传

《马可·波罗游记》虽然在西方产生了广泛影响，但它只是表现一个威尼斯商人的眼光，对中国文化的内核——哲学、宗教思想未加注意；鄂多立克、拉达等人对中国的报导和研究大多是浮光掠影；门多萨的《大中华帝国史》也不过是对过去的材料加以系统整理，他本人更谈不上对中国哲学宗教的研究，只是做一个一般性的介绍。

中国哲学的西传始于耶稣会上来华以后，而其奠基性人物就是利玛窦。如日本学者石田干之助在《欧人之汉学研究》中所说：“1580年有罗明坚，1583年有利玛窦，各自来澳门，在中国印上第一步足迹，两人的中国研究，实始于那时，从来欧人于中国所记如前述，大多不过载录旅中见闻，以及事业成绩报告之类，至于研究中国，还是很隔膜，略近具体研究，正是这时期的事情，而这便是以新来的传教师们作先锋的，耶稣会教士等来中国，于中国宗教史、学艺史上，有极重要意义，早为人所周知。又，这

以欧西的中国知识的发展，划分空前的一时期而论，必得认为最重要事件。”^①

利玛窦不仅是将西方宗教、哲学、科学技术介绍到中国的第一人，也是将中国哲学介绍到西方的先驱性人物。中国学界在对利玛窦的研究中大多数则重于前者，而弱于后者，而从历史角度来看，利玛窦在“西学东渐”和“中学西传”这两个方向上的贡献几乎是旗鼓相当的。正如有的学者所说：“唯就利氏本人而言，除重新在华建立天主教传教事业外，其最大贡献仍在有选择的将中学西传，使欧人因他的媒介而对其产生新的认识……”，^②

作为汉学家的利玛窦，他的著作应包括中文和西方文字两种，不应把他的中文著作排除在外。物换星移，岁月变迁，400年后的今天，西方的汉学家们能用中文写作仍寥若晨星，仅此便可看出利玛窦作为西方汉学的奠基人的不可动摇的地位。

但鉴于我们这里讨论的是中国文化的西传，这样我们就侧重介绍利玛窦的西文著作。

利玛窦晚年所著的《中国传教史》是他汉学著作的代表作之一，这部著作的出版历经艰辛。当年利玛窦是用意大利文写的，完稿后托同会传教士金尼阁带回欧洲，金尼阁在返欧途中把全书从意大利文译成了拉丁文，并对原文做了一些改动，增添了一些史事。1615年，他返回欧洲后以自己的名义发表，一时成为最有影响的关于中国的著作之一。1909年，耶稣会著名历史学家达基宛林里(Tacchi Venturi)发现了利氏的原文，以后1911年和1942年先后两次出版，其中德礼贤(D'Elia)的1942年本注释甚详。1985年，中华书局出版了原金尼阁本的英译本，1986年台湾光启出版社和辅仁大学出版社联合出版了德礼贤的整理本，但也只是译了意大利原文，注释大多未译。但这个译本要比大陆中华书局

^①转引自《利玛窦与中国》，中国社会科学出版社，1996年版，第266页。

^②王琦：《明清之际中学之西渐》，台湾商务印书馆，1977年版，第21页。

本更可靠一些。我们这里采用的是台湾光启社的版本。

利玛窦说这部著作“主要是给欧洲人看的”，它虽然有护教的意味，以使欧洲人更加支持耶稣会在华的传教工作，但它也基本上反映了利玛窦的中国观。我们所依据的主要材料是利玛窦的《中国传教史》和《利玛窦通信集》，因为这两部著作是以西方文字写成的，尤其前者在西方产生了重大的影响。

一、利玛窦对儒家学说的介绍

在《中国传教史》的第五章中，利玛窦说：“虽然不能说在中国哲学家就是国工，但可以说国工是受哲学家牵制。”这显然指的是儒家。在对中国哲学派别的介绍中，利玛窦对儒家着笔最多，介绍的最为详细。

他说：“中国最大的哲学家是孔子，生于公元前 551 年，活了七十余岁，一生以言以行以文字，诲人不倦。大家都把他看为世界上最大的圣人尊敬。实际上，他所说的，和他的生活态度，绝不逊于我们古代的哲学家；许多西方哲学家无法与他相提并论。故此，他所说的或所写的，没有一个中国人不奉为金科玉律；直到现在，所有的帝王都尊敬孔子，并感激他留下的遗产。他的后代子孙一直受人尊重；他的后嗣族长享有帝王赐的官衔厚禄及各种特权。除此之外，在每一城市和学宫，都有一座极为壮观的孔庙，庙中置孔子像及封号；每月初及月圆，及一年的四个节日，文人学子都向他献一种祭祀，向他献香，献太牢，但他们并不认为孔子是神，也不向他求什么恩惠。所以不能说是正式的祭祀。”这是西方学术著作中对孔子的一次较为详细的介绍。在这里，利玛窦不仅介绍了孔子本人的生平，而且介绍了孔子在中国的地位，说明了儒学作为官学的特点。尤其值得注意的是对儒学礼仪形式的介绍，指明“他们认为孔子不是神”，肯定儒家礼仪是非宗教式的礼仪。这个介绍和定性在以后的“礼仪之争”中有着决定性的作

用，反耶稣的人认为儒家是搞偶像崇拜，由此攻击耶稣会的儒家观；而进步的启蒙思想家们则从中受到启示，将儒家作为无神论或自然神论来理解，以此来批判基督教的范例，这点我们下面还要展开。

虽然利玛窦这里说儒家的祭祀不是宗教仪式，但他有时还是把儒家作为宗教看待。如他在第十章中所说的，“儒教是中国古代原有的宗教，故此过去和现在，这些人一直握着政权，也是最盛行，最受重视，经典最多的宗教”。确定儒家的宗教性在于说明它和天主教相通的一面，这和耶稣会在华的传教策略有关。

为了在中国传播天主教，利玛窦采取了“合儒排佛”的政策，这主要是一种策略上的考虑。这点他在《中国传教史》中说得很明白：“从开始我们的信仰就受到了儒家的保护，原来儒家的道理没有任何与天主教相冲突的地方。否则，如果神父他们必须应付所有的教派，那么四面八方都是敌人，将难以对付”。

为了说明耶稣会这种“合儒”政策的正确性，利玛窦在向西方人介绍儒家时又将儒家一分为二，以孔子为代表的“原儒”是可取的，以“理学”为代表的“后儒”则是不可取的。鉴于这个区分，利玛窦对中国的原始宗教，尤其是早期儒家学说给予了很高的评价，他说：“在欧洲所知道的外教民族中，关于宗教问题我不知道有什么民族比古代中国人纯正，错误观念更少。”

为什么错误观念会更少呢？因为“儒教没有偶像，只敬拜天地，或皇天上帝，他似乎是掌管和维持世界上一切东西的”。他说，他在中国的古书中发现了中国人一直崇拜“皇天上帝”或叫“天地”，这是中国的“最高神明”。

这一点，利玛窦在《天主实义》中做了详尽的论证。他说：“吾天主乃古经所称上帝也。”然后他引用一系列的中国典籍来证明自己的这个观点。所以他的结论是“可知历观古书，而知上帝与天主特异以名也”。

《天主实义》作为利氏的中文著作，主要是为取得儒家的信任，

与儒家采取统一战线，以便和佛教斗争，使天主教在中国立住脚。而《中国传教史》作为西文著作，主要是告诉西方人，中国人原本也是信上帝的，耶稣会采取的“合儒”政策是站在护教的立场上的，肯定原儒以说明在华传教事业之必需，这样方能得到社会对传教的支持。利玛窦在这两个方面，侧重和目的各有不同，但通过我们的综合研究可以看出，在对儒家信仰的评价上大体是一致的。

在揭示了耶儒相道、儒家的原始信仰和天主教没有差别以后，利玛窦还分别从儒家的伦理特征和政治实践两个方面对儒家学说作了进一步的介绍。

利玛窦对儒家的伦理思想一直给予较高的评价，他说：“在学理方面，他们对伦理学了解最深。”这种伦理的重要表现是对先祖父辈的孝。利玛窦对此做了介绍，他说：“从皇帝到平民，儒教最隆重的事，是在每年的某些季节，给逝去的祖先献供，有肉，有水果，焚香及丝巾……穷人则以纸代替丝布。他们认为这是尽孝道，所谓‘事死如事生，事亡如事存，教之致也’。他们并非认为死人会来吃上述的东西，或需要那些东西；他们说是因为他们不知道有什么别的方法，来表示对祖先的爱情及感恩之情。”

为了怕引起西方人误会，把中国的祭祖当作一种宗教仪式来看，利玛窦还特别解释说：“有些人曾对我们说，订立这些礼法，主要是为活着的人，而非死人；即是说，那是为了教导子孙和无知的人敬孝仍然在世的父母。看到有地位的人，侍奉过世的仍像在世的，自然是一种教训。无论如何，他们并不想逝去的人是神，不向他们祈求什么，祝愿什么，与偶像崇拜无关，或许也能说那不是迷信，虽然最好在成为基督徒后，把这份孝心，改为对穷人施舍，以助亡者之灵。”从这里可以看出利玛窦对异教文化风俗、伦理的宽容和理解，虽然这种说法不乏护教的策略考虑，但他对中国儒家的伦理还是流露出了赞同之情。

利玛窦对儒家的五伦也给予了很高的评价，他说：“儒教的日

的是国家之和平安宁，及家庭与个人的良好关系；在这方面，儒家的主张很好，合于天主教的原理。他们非常重视五伦，认为它是人类所共有的，即父子关系、夫妻关系、君臣关系及朋友关系。他们以为外国人都重视这些关系。”利玛窦对儒家伦理的这些介绍，表现出了他头脑中已有的西方概念在发生作用，也就是说，他还是从一个西方人的角度来解释这一切的，原有的文化背景对他的解释发生了影响。因为“自然理性”是一个纯西方的概念。利玛窦这样做一方面说明他为了让西方人更好的了解儒家，理解儒家，另一方面也说明在文化交流中，任何对异族文化的解释和接受都是从自己原有的文化背景和知识结构出发的，全盘的，不走样的接受几乎是不可能的。从利玛窦开始到今天的西方汉学都始终保持着这个基本特点。在研究哲学交流史时必须注意到这个基本特点。

他对儒家伦理的介绍不仅仅局限于学理上的分析，对人们日常生活中的伦理准则、礼法风俗也给予了注意。在《中国传教史》一书的第七章中，他专门介绍了“中国之礼法”。在这一章的开头，利玛窦就说：“在古代，中国给自己取的名称是‘文华之国’。中国书里经常讲论的五常之一，即是‘礼’；所谓五常，就是五个道德。礼在于彼此敬重，做事有规有矩。中国的礼法历代相传，有增无减，结果弄得人整天在外奔走，没有时间做别的事……因为大家太注重外表的繁文缛节，反而忽略了内心……因此，野蛮的民族固然不必说了，就连我们欧洲人，好似礼貌已很周到了，但与中国人相比，无异是不讲礼貌的纯朴人。”我们不能不敬佩利玛窦的文笔，在平白的叙述中藏着悬念，让人随着他的叙述而进入情景。

在我们今天看来，利玛窦对中国礼俗的描写似乎过于琐碎，但在当时对西方人来说，这无疑如“一千零一夜”的神奇故事一样，给欧洲人打开了一个远方神奇国家的大门。从这些细节的介绍中才能使他们感受到中国为何是“文华之国”、“礼仪之邦”。同时，

在这种细节的介绍中，儒家学说的伦理特点也跃然纸上，从而使西方认识到孔子所讲的礼究竟是什么。

由于利玛窦久居中国，《中国传教史》又是他晚年的著作，因此，他对中国礼节的介绍，对这种礼节中所浸透的儒家文化的分析都是以前关于中国的书籍所不及的，如门多萨的《大中华帝国史》缺少的正是这种细节。

自汉儒以后，儒家学说就与社会政治制度联系在一起，自董仲舒提出“罢黜百家，独尊儒术”以后，儒家思想就上升为一种国家意识形态。儒家伦理道德同封建的政治制度融为一体，儒家学说此时成了“社会组织的哲学”。

利玛窦在对儒家学说的介绍中注意到了这一侧面。

首先，他注意到中国政治与其哲学、宗教的关联。他说：“由于中国面积庞大，中国学者们对其他国家所知又少，所以中国人一直以为他们的皇帝，就是全世界的君主，称他为‘天子’。因为‘天’是指他们最高的神明，故所谓‘天子’，就等于西方所说的上帝之子，但通常用的名称是‘皇帝’，即等于说最高的君主。”

利玛窦的这个解释是建立在他对儒家哲学的理解之上的。上面我们已看到，他认为原儒中是有对“上帝”、“天主”的崇拜的。但在这里已触及到儒家政治理论的一个根本性原则，即在天人合一思想的指导下，政权与神权的合一，皇帝是最高统治者，又是天的代表。这是中西方政治思想的根本区别，应该说利玛窦注意到了这一点。

其次，他指出了儒家学说对教育制度、政治制度的影响。他认为，中国的考试内容完全是根据儒家学说制定的，文人们只有熟读儒家经典才能进入政治体制之中。他说：“最隆重的学位，是关于伦理学的，考中的人，能进身仕途。”这个考试内容就是“孔子曾修订四部古书，他自己写了一部，共有五经”。这是指《易经》、《诗经》、《书经》、《礼记》、《春秋》。这里，利玛窦显然有误，孔子从未自己动手写一部经，只是根据鲁国史而编了《春秋》。

利玛窦介绍说，五经的内容“或是古代君主的德政，或是有关德政的诗歌，或是中国的礼法，或其他处世为人的教训。除五经以外，又有三位或四位作家的各种道德劝言，收集在一起，称为四书”。这个介绍不太准确，《大学》、《中庸》为《礼记》一书的篇章，《论语》则是孔子本人的言论，《孟子》是关于孟子言行的著作。四部书写于不同的时代，只是到了宋代，经二程、朱熹的几番解释后，“四书”方成为官学的集中代表。

但在这里，利玛窦不仅仅是在介绍儒家的基本著作，而且也介绍了当时中国教育的基本情况，说明了儒家在国家教育中的统治地位：“儒家的著作是教育的基本教材”；“因为这些书里的言论颇为高明，古代的君王便订立了法律，学者都应以此九部书为其学问之基础；只能理解还不够……而须练习，把其中的每一句话发挥成各式各样的文章。因为每个人不可能把这九部书全部读过，以致能以其中任何一句话为题，立刻写成典雅的文章，就像在考试时所要求的。故此每个人都须精通四书，至于五经，每人可任选一部，以应考试”。

接着，利玛窦介绍了中国的书塾制度、考试制度，尤其是对考试制度的介绍更为详细。表面上看，这似乎是和儒家思想无关，其实利玛窦正抓住了儒家思想的根本之特点。儒家学说自汉代以后已成为国家意识形态，它的主要功能之一就是控制着全部教育制度和教育内容。整个国家的官吏都是通过考试选拔的，朝野上下都以儒家伦理为其行为标准。就这点来说，利玛窦认为“中国受哲学家制牵”，“中国人认为义人能判断一切事情”。这说明他抓住了儒家文化的一大特征。

以儒家学说为内容的考试制度既深刻反映出了儒学作为“儒教”之一的特点，也反映出了中国社会的根本政治特点，利玛窦对此的认识是深刻的。

二、利玛窦对佛教的介绍

首先，利玛窦介绍了佛教传入中国的历史，对佛教在中国的来龙去脉做了交待。他说：“中国第二个教派是释迦或阿弥陀佛的宗教，即佛教。这个宗教是山西方的‘天竺’或‘身毒’传入中国的：天竺位于印度河及恒河之间。佛教在公元 65 年传入中国：据说后汉明帝在梦中见一金人，身高十六尺，全身发光，醒后乃派人去西方取经。佛经取来后，译成中文，但释迦牟尼并未亲身来到中国，因为那时已经去世。”

利玛窦在佛教传入中国的问题上采取了传统的“东汉明帝感梦遣使求法说”，这个说法历来得到承认。实际上这个说法并不准确。准确的说法应是：“汉明帝求法说从基本情节来说是比较可信的，但它只是说明印度佛教进一步向中国传播，而不能说这是佛教传入中国的开始。”^①

根据《三国志·魏志·东夷传》的记载，西汉末季，哀帝元寿元年（公元前 2 年），有“博士弟子景卢受大月氏王使存口受《浮屠经》”，这说明在两汉时佛教已传入中国内地。

利玛窦作为外国人所了解的也就是一般性说法，并无大错，但不够准确。

应引起我们注意的是，他认为中国人接受佛教是未找到真正福音的结果。他说：“佛教传到中国的时代，正是福音开始传播的时代，圣巴尔多禄茂是在印度北部传教，是印度本境或其相邻的地区；而圣多默是在印度南部传教。因此可以想到，中国人听到福音之消息，故此派人到西方求道；但是派去的人或是因为错误，或是受了当地人的欺骗，带回来的是佛典，而不是福音。”显然，

^①任继愈主编：《中国佛教史》第一卷，中国社会科学出版社，1981 年版，第 97 页。

这是利玛窦护教的一个说法。两汉时期中国人从未听到福音的消息，又谈何寻错了经？从这里我们看出这个理由的牵强之处。以后来华耶稣会内部产生的“索隐派”在利氏这里已有端倪。

对于佛教的教义，利玛窦并未做深入的介绍，从利氏的全部著作来看，他本人也并未深入研究佛教的经典，正如他自己说的，佛教学说传入中国以后，“错综复杂，没有一个人能弄清楚，能说明白”。他只是简单地说，佛教主张灵魂不朽，死后升天堂。

对佛教的建构和现状，利玛窦做了较为详细的介绍。他说：“现在能看到的古代遗物，有许多寺庙，有些建造的巍峨壮观……供着许多高大的雕像，有着铜的、木质的、大理石的、石膏的；在寺院旁，多次有用石头或砖造的高塔，并有许多青铜或铁铸的大钟。”

利玛窦和罗明坚自从着儒服、戴儒冠后，对佛教的态度日益轻蔑。这种情绪流露在他的字里行间，他说：“佛教的僧侣通常称为和尚。他们剃光头及胡须，与中国的习惯相反。一部分和尚各处化缘云游，一部分在山上修行。但是绝大部分和尚，可能有两三百万，是分住在各地的寺院里，生活中靠古代官家赐的地产收入，信徒们的布施，或自己工作所得的酬劳。”在谈到这些和尚的素质时，利玛窦说：“和尚们都是或大家认为是全中国最低级和最没有教养的人。一是由于他们的家世，因为都是来自低级的贫穷家庭，在儿童时被父母卖给老和尚的，为将来继承其衣钵；一是由于他们的无知和缺乏教育。所以，他们不识字，也不懂得怎样处世为人；除非是有点才气的，才会读书，有点知识。”不仅文化上差，行为上也很糟糕，利玛窦接着说：“他们虽然没有妻室，但并不守清规。不过他们与女人有染时，尽量在暗中进行，以免受到官方的制裁。他们犯了罪，若真有真实凭据，官方会罚他们坐监，加以殴打，甚而杀死，对他们没有一点敬意。”

利氏这里对佛教和尚们生活细节的介绍，倾向性十分明显，在他的笔下，人们不会对和尚们留下好的印象，这里可以看出利氏

既有传教的策略上的考虑，也有他自己的亲身经历和感受，因为利氏在中国期间多次拜访各大名寺，与僧徒们有着广泛的联系，像对和尚私生活的介绍，非亲身生活在中国是不可能知道的。

佛教传入以后，在中国得到较大的发展，尤其在隋唐时期，但中国佛教派别林立，各教派之间并无像西方那样的统一的组织形式。像天台宗、华严宗、唯识宗以及后期的禅宗，都是自立门户，自行发展。利玛窦对这一点介绍得较为准确。他说：“这些庙宇，或者说是这些庙宇的寺院，每院落有一个主持，为终身职。主持各收买自己的徒弟，当其继承人；看其财力及收入多寡，要收多少徒弟就收多少。在各寺院之间，没有统一之组织，没有人能过问其他寺院的事。”

他还简单的介绍了寺院经济，说各寺院都建了许多客房，然后把这些客房租给过路的旅客，从而获得一大收入。他还介绍了一些和尚们的生活细节，佛教的一些佛事活动。

利氏的这些介绍对于西方读者了解中国佛教的特点，认识中国佛教徒的宗教生活内容还是有益的。对欧洲的广大读者来说，或许正是这种细致入微的介绍才会引起他们的兴趣，对中国社会生活的细节介绍，这应是利玛窦《中国传教史》的特点和成功之处。

在对佛教的介绍中，特别引起我们注意的是他在《中国传教史》中所介绍的佛教理论与他在《天主实义》等著作中所展开的对佛教理论的批判二者之间的差异性。

这种差异性主要表现在《中国传教史》中公开承认了基督教与佛教的共同性方面。利氏从以下几个方面说明了这种共同性。

首先，在世界构成上的相似性。他说：“佛教创始人似乎对西方的哲学有所认识；因此他们讲‘匹大’，说下界的一切东西，人和动物，植物和矿物，都是由四大合成的，这是中国人从来没有听说过的学问。”而在《天主实义》中，则对佛教在世界构成上的“空无论”进行了批判。他说：“二氏之谓，曰无，曰空，于天主理大相刺谬，见不可崇尚明矣。大儒之谓，曰有，曰诚，虽未尽

问其释，因庶几乎？”虽然“四大说”和“空无说”都是佛教本体论的重要内容，但利氏在二处突出的重点则不同。

其次，轮回说上的相同性。他在《中国传教史》中说：“佛教特别把轮回说传遍了中国；为使这学说更易使人接受，佛教在毕达哥拉斯学说中附加了许多故事。”这点和《天主实义》上讲的基本上相同，他说：“古者吾西域有士，名曰闭他卦刺，其豪杰过人，而质朴有所未尽，常痛细民为恶无忌，则乘已闻名，为奇论以禁之，为言曰：‘行不善者，必来世复生有报。’”佛教所以讲轮回就是因为“此语忽漏处，以及身毒释氏图立新门，承此轮回，加之六道，百端狂言辑书谓经。数年之后，汉人至其国而传之中国”。经利氏这一解说，佛教轮回之说不过是步了毕达哥拉斯学说之后尘，并无任何新意。但这也说明了佛教和耶教在轮回说上是同出一源。

再说教义与行为的相似性。他在《中国传教史》中说：“佛教似乎对基督教教义也有相当清楚的认识，因为他们也讲一种三位一体的道理。他们劝说善人升天堂，坏人下地狱；他们教人忍耐痛苦，行苦功；他们推崇独身生活，而且似乎禁止婚姻；他们离开家庭，到处朝圣，路上只靠乞求维持生活。在许多情形下，他们举行的仪式与我们的相似……在他们的庙里，有雕像，有灯烛。和尚们穿的长衣很像我们神父的衣服。在佛教的经典中，经常提到一个叫达摩的人物，好像是想利用圣多默宗徒的权威，使人相信他们的学说。”

对于着僧服多年的利玛窦来说，这种耶佛之间的共同性是他深有感触的。但他认为的这种共同性是建立在佛教学说是从基督教那儿窃来的这一认识的基础上，正如把“达摩”也说成了西方的人物一样。

在《天主实义》中，利玛窦没有探讨“三位一体”学说，对天堂地狱说，他从儒家思想的角度做了论证。他说：《诗》曰：“‘文王在上，於昭于天。’文王步降在帝左右。”《召诰》曰：“天

既遐终大邦殷之命，兹殷我先哲工在天。”“夫在上、在天、在帝左右，非天堂之谓其何欤？”^①这里，利玛窦不但没有直接批评佛教的天堂地狱说，他还借佛教有此说作为说服儒家相信这一学说的根据。“日夫天堂地狱之报，中华佛老一氏信之儒者之智亦从之。”^②但后来徐光启在《辟妄》中对佛教的地狱说直接提出了批评，他说：“夫地狱以为有耶，无耶？无则罪人原日不入，可以不破，有则为天主所设，坚于铁圈，乃用苦魂者，意为赖凡流念数番言，狱破魂者，有是理乎？”

这说明佛耶之间的关系，理论上的区别，利玛窦并未彻底弄清。虽然他一直在批佛，但他也承认这种相似性，这种理论上的矛盾是一直存在的。徐光启在这个问题上显然与利玛窦理解不同。

从宗教角度来看，佛教的确和基督教有许多近似之处，但利玛窦只是在《中国传教史》中公开承认了这一点，而在《天主实义》中对这种相似性从来未公开承认，而多以批判为主，或以佛教窃取基督教学说，西方思想传播到印度为由来解释这种相似性。

从这里，我们看到利玛窦在“西学东渐”和“中学西传”两个方面角度的差异，《中国传教史》主要是写给欧洲人看的，《天主实义》等书是写给中国人看。前者是要说服欧洲人支持传教事业，因而对异教的介绍多以取其同为基点，即使是佛教有许多错误，也只是因为原从西方“窃取的真理之光被淹没了”。耶稣会入华就是要恢复这些真理。而对于后者则是要巩固天主教的势力，排斥其它宗教力量，因而除儒家以外，多以取其异为基点，划清天主教与其它教派的界限。

实际上，“西学东渐”和“中学西传”是来华耶稣会士同时完成的两件事，这两个方面是紧密联系的。但目前这两个方面的研究大都是分开的，从而造成对“西学东渐”和“中学西传”两方面研究中的片面性。在这方面有许多基础性工作要做，我们在本

①② 《天主实义》第六篇。

书所展开的研究实在是挂一漏万，微不足道的。

三、利玛窦对道教的介绍

利玛窦在谈到道教时说：“第三个教派是道教，其创始人是老子。老子是与孔子同时代的哲学家，传说他在出生前在母亲胎中活了八十年，因此才有了老子之称。道教的经典不是他留下来的，他似乎也未想创立新的教派。在他死后，一些道士尊他为教主，编写了与其它教派不同的经典，其中载有许多传奇故事。”

利玛窦关于老子的说法虽然来源于传说，但他对老子与道教的区别还是准确的。刘勰曾说过：“案道家立法，厥有三品，上标老子，次述神仙，下袭张陵。”^①王明先生说：“‘老子’由传说中人变为神仙，享为教祖，受秦汉时的神仙思想影响甚大，与东汉晚期三张（张陵、张衡、张鲁）的宗教活动分不开。”^②

利玛窦也看到了老子与道教的联系，因为老子已成为道教的偶像，“除了其他偶像，他们也敬拜元始天尊太上老君；他不是无形的，而是有形的”。“在天尊的上面还有一位大神，其中之一是老子，信徒们认为他就是道教的创始人”。显然，这里他转述了一般道教徒的看法，因为上面他已讲过老子不是道教的创始人。

关于道教的理论，他说：“道教也讲天堂，是教徒们受赏的地方，坏人则到地狱里去。但是道教的天堂与佛教的不一样：道教说人死后，肉体与灵魂一起升天；在他们的道观里，就有活人升天的图画。为了能够得道升天，道士们教人练各种功夫，怎样打坐，念什么经文，也喝某些药；他们说在神仙的帮助下，如此能到天上永生，或至少能在世上延年益寿。虽然很容易看出，这些都是荒诞不经之谈，是骗人的，但因中国人极欲长久享受现世的

^①《大感论》第七十六章。

^②王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社，1990年版。

幸福，许多人便想那是可能的，一直到死，执迷不悟；练了各种功夫后，有的比常人死的还早。”

这段话对道教理论的概括并不十分准确，但也大体上描绘出了道教的特征。长生是道家的根本目标，这样才衍生出内丹和外丹等修炼的方术。如《老子想尔注》中所说的“归表于道，唯愿长生”。从形式看，利玛窦说的是对的，因为佛教把“有生”作为痛苦之源，这种痛苦就在于精神和肉体联在一起，人只有神形相离，精神才能得以超脱，而道教主张肉体成仙，精神和肉体一起长生不死，从而摆脱苦难。“道主生，佛主死”，这是佛道两家的重要区别之一。这一点利玛窦并未明确点出。这一点汤一介先生讲得十分精彩：“盖从道教而言，解决生死问题，以求解脱成仙，是以永生为特征的……佛教主‘不生’，盖有生必有死；道教主‘不死’，盖不死则永生。”^①

利玛窦对道教的经典十分轻视，他在《中国传教史》中还专门讲了道教典籍中的一段故事，以说明道教理论的肤浅。从利玛窦的中文著作和西文著作来看，中国三大宗教中他了解得最少的是道教。从目前的文字来看，他并未深入研究过道教的基本理论，所以他讲的都是极为一般的东西。

实际上，道教自东汉末年产生以后，道教徒和信徒们在历代编了大量的经书，加之他们也将先秦诸子百家中的不少术方技的书也收入其中，从而形成了数量浩大的经书，内容涉及到哲学、历史、文学、医学、科技史、养生学等多方面。流传至今的《道藏》是明代修成的，名为《正统道藏》，凡 5305 卷；后又修《续道藏》180 卷。正统《道藏》共 5485 卷，仅此可见道教典籍的丰富。不仅如此，《道藏》中所保存的若干思想资料在中国思想史上占有重要的地位。

^①汤一介：《中国传统文化中的儒释道》，中国和平出版社，1988 年版，第 173 页。

四、利玛窦对明代哲学的介绍

利玛窦对中国哲学的介绍有别于他以前的传教士的有关著作的一个重要方面是他的实践活动。他并不是仅仅停留在书本上转述中国的哲学，而是亲身生活于中国，与明代的哲学家有过实际的接触和交往，因而，他对中国哲学的介绍具有更强的可信度，同时，他的介绍，也给我们提供了一些晚明时期中国哲学的实际情况。

利玛窦着儒服以后，在肇庆、南昌、南京、北京等地与明代的士大夫阶层进行了广泛的接触。他自己给朋友的书信中多次抱怨，拜访他的人太多，使他应接不暇，尤其在北京的最后几年更是如此。在他会见的这些人中，有不少是晚明时著名的理学家或思想家。

而帮助利玛窦在南京传教贡献最大的祝石林则是晚明心学泰州学派的重要人物。《明儒学案》卷三五《祝世禄传》说：“祝世禄，字延之，号无功，鄱阳人。由进士历乙未考选为南科给事中，当绪山。龙溪讲学江右，先生与其群，从祝以直惟敬，祝介卿屠寿为文麓之会……天台以‘不容己’为宗，先生从此得力，‘身在心中’一语，实发先儒所未发。至谓‘主在道义’，即蹈策士之机权，亦为妙用。此非儒者气象，仍释氏作用见性说也。古今功业，如天空鸟影，以机权而上当功业，所谓以道殉人，遍地皆上矣。”这点正如利玛窦在《中国传教史》所说的：“对这事出力最多的是科吏；大家叫他祝石林，是江西人。通常在南京有八位或十位科吏，管理南京的大事，现在只有他一位，独揽大权，没有人不怕他，不尊重他。他也是一位大文学家，及名书法家……他写了几本劝人修德行善的书，文人社团也常请他讲演。”

国内学者林金水专做了一篇论文，题为《利玛窦交游人物表》，将利氏在中国所交往的人物一一列出，从中可以看出利玛窦

活动范围之广。如林金水所说的：“这些人当中有工公贵族，朝廷宰官，六部各卿，地方名臣、学者、僧侣、商贾，直至黎民庶人，几乎包括了当时各界的知名人物。”

学术思想界与利玛窦有过交往的有李贽、章潢、祝世禄、袁宏道、袁中道、李日华、焦竑、徐光启、李之藻等人。其中，以与明代著名思想家李贽的交往最引人注目。

利玛窦第一次见到李贽是在焦竑家中。焦竑，字弱侯，号澹园，江宁人。1589年举进士廷试的第一名。明史上说他“博极群书，自经史至稗官、杂说，无不淹贯。善为古文，典正驯雅，卓然名家”。就思想来说，他主张儒释道三教合一，这引起了利玛窦的注意。他写道：“这时在南京有位状元……对中国的三个宗教极有研究，这时致力宣传三教归一之学说。”

而李贽与焦竑交往甚密，当利玛窦前往焦竑家拜访时，二人不期而遇。利玛窦说：“当时有中国另一位名人李卓吾在焦竑家中做客。他做过大官，曾任姚州或姚安知州，却弃了官职和家庭，削发为僧。因为他博学能文，又年已古稀，声望极高，有许多弟子信了他创立的宗派。”

这两位大文人对利神父非常敬重。特别是李贽，本来非常高傲，大官拜访他时，他不接见，也不拜访高官大员；而他竟先自动造访神父，使神父的朋友感到意外。

利神父按中国习惯回拜时，有许多学术界的朋友在场，大家谈论的是宗教问题。李贽不愿与利神父争论，也不反驳他的主张，反而说天主教是真的。

利玛窦这个记叙较为真实。虽然李贽对天主教的信仰缄口不言，不与利氏争论，但他对利玛窦还是很赞赏的。他专门赠送了利玛窦两把扇子，并题上自己的诗，目前仅在《焚书》中存一首，题为《赠利西泰》：“逍遥下北溟，迢迢向南征。刹利标名姓，仙山纪水程。回头十万里，举目九重城。观国之光未？中天日正明。”

他还在《续焚书》卷一《与友人书》中对利玛窦给予了很高

的评价，他说：“承公问及利西泰，西泰大西域人也。到中国十万余里，初航海至南天竺始知有佛，已走四万余里矣。及抵南海，然后知我大明国土先有尧舜，后有周孔。住南海肇庆二十载，凡我国书籍无不读，请先辈与订音释，请明于《四书》性理者解其大义，又请明于《六经》疏义者通其解说，今尽能言我此间之言，作此间之文学，行此间之礼仪，是一极标致人也。中极玲珑，外极朴实，数十人群聚喧杂，住住对各行，僇不得以其间斗之使乱。我所见人未有其比，非过亢则过谄，非圳聪明则太闷闷聩聩者，皆让之矣。”不过李贽虽三度和利玛窦相会，但终猜不出他为何来华。这一方面说明李贽之深刻、敏锐，也说明利玛窦在与中国文人交往的过程中以合儒为策略，对其真实目的藏而不露。

利玛窦也感到了李贽的热情，他在《中国传教史》中说：李卓吾在湖广有许多弟子。他得到了利玛窦的《交友论》之后，便抄写了几份，分送给湖广的弟子们。因为这位大文人对《交友论》的推重，神父们的名声便也在湖广一带传开了。

以后，在利玛窦北上途中路经济宁时，李贽又专门请利玛窦到总督府共叙友情。李贽对他不仅热情接待，而且具体帮他修改进贡表章。利氏说：“总督与李卓吾想看一眼神父带的进贡表章：那是在南京采用了许多人的意见写的。总督与李卓吾感到写的不妥，要易写一张，又令衙署内善书法者为之誊清。除此之外，总督与李卓吾又各写了几封介绍信，结果比南京各官员的介绍信更有用。”

虽然利氏与李贽关于哲学的讨论并未留下书面材料，但两人之间的交往和友谊在中西哲学交流史上是一件十分重要的事情，它是中西之间哲学家们的第一次直接对话和交往。利玛窦则通过《中国传教史》把李贽这个晚明思想家介绍给了西方。

此外，利玛窦在《中国传教史》中还提到右江工学的重要人物，如白鹿书院院长章本清、晚明大儒李日华、晚明儒臣叶向高等，正是通过对这些人的介绍，明代儒学的一些具体人物与形象

才生动地呈现在西方读者面前。

第二节 礼仪之争与中国哲学的西传

利玛窦逝世以后，对中国哲学和宗教西传产生重大影响的就是礼仪之争。“礼仪之争”是中西文化关系史上最重大的事件，这一事件的发生和结果，不仅对西学东渐产生了重大的影响，同时对中学西传也起到了意想不到的作用。研究中国哲学西传之历史，对礼仪之争不能不加以考察。

一、礼仪之争的始末

礼仪之争最初仅是一个译名之争。基督教中的造物主 Deus 音译为“徒斯”，但这两字的中文含义不明，自罗明坚起将“徒斯”译为“天主”。以后利玛窦也采用这种译法，或译为天主，或译为上帝，因中国古典文献中原有这两个概念，利玛窦为了坚持“多与孔、孟合”的路线，也正是从这个译名入手，强调耶儒相通，以便基督教能在中国得以传播。

除了 Deus 的译名以外，还有祭孔和祭祖问题，这两种仪式算不算宗教仪式？利玛窦认为祭孔和祭祖只是中国的风俗习惯，并非宗教仪式。正如他在《中国传教史》中所说的：“每月之月初及月圆，当地官员与秀才们都到孔庙行礼，叩叩头，燃蜡烛在祭坛前面的大香炉中焚香。在孔子诞辰，及一年的某些季节，则以极隆重的礼节，向他献死动物及其他食物，为感谢他在书中传下来的崇高学说……使这些人能得到功名和官职；他们并不念什么祈祷文，也不向孔子求什么，就像祭祖一样……关于来生的事，他们不命令也不禁止人相信什么，许多人除了儒教外，同时，也相

信另外那两种宗教。所以我们可以说，儒教不是一个正式的宗教，只是一种学派，是为了齐家治国而设立的。因此，他们可以属于这种学派，又成为基督徒，因为在原则上，没有违反天主教之基本道理的地方。”^①

这里表现出利玛窦一种宗教的宽容和文化上的理解以及策略上的灵活性。利玛窦订下的这个规矩使得中国人、尤其是知识分子可以参加基督教而又不和原有的传统相矛盾。

利玛窦刚一去世，在耶稣会内部首先就发生了争执。对于耶稣会内部的这个争论过程，罗光先生有详细介绍，他说：利玛窦去世以后，“次年，利子的继任管理中国教务人龙华民（Nicolo Longobardi），便发起反对利子所用‘天’和‘上帝’两称呼的运动。发起这种运动的理由，说是当时耶稣会远东视察员巴节济（Francesco Pasio）得到日本耶稣会士的报告，利子所著的天主实义，因日本人用理学家朱熹的思想去解释‘天’和‘上帝’不能代表创造万物的尊神。龙华民命在中国的耶稣会士，对这个问题加以研究，并且征求本教的中国学者对这个问题的意见。徐光启和李之藻都赞成利子的主张，龙华民便不能向巴节济有具体的建议。巴节济于 1621 年去世，继任视察员为卫方济（译音）（Francisco Vieira）。龙华民这时联合熊三拔（Sabbatino Ursis）向耶稣会中国日本区区长 Valentim Caralho 上书，请禁止使用‘天’和‘上帝’两个名词。视察员卫方济于 1614 年命庞迪我（Diego Pantoja）和高志（Alfonso Vagnoni）对于‘天’、‘上帝’、‘灵魂’等名词表示意见。熊三拔见到他们的意见，乃书为长文一篇，题名 Tractatus de Verbo Xan-ti（论上帝一名）作为对辩。熊氏之文，由澳门转到罗马，由教会中心的神学家予以研究。著名神学家 Lessio, Lorino, Gabriel, Vasquez 等，都赞成利玛窦所用的名词。日本的耶稣会士 Juan Rodriguez 反对天与上帝。龙华民于

^①利玛窦：《中国传教史》，第 85~87 页。

1617 年寄所写的 *Res memorabiles Pro dirigenda re Christiana* 与视察员，三拔在龙华民的文后加有注释。卫方济、熊三拔等再详细研究，熊氏于 1618 年印刻 ‘*De Vera Cognitione Dai apud Litteratos Sinenses*’。龙华民更进而主张根本废除‘天’、‘上帝’、‘天主’、‘灵魂’等名词，一律采用拉丁文译音。耶稣会视察员与耶稣会总长不接受龙华民的主张。于 1612 年耶稣会视察员 Jeronimo Ruiz 在澳门召开会议，会议结果赞成利子主张的一派得胜，视察员出令批准。龙华民不服，于 1623 年写成 ‘*Responsio brevis Super Controversias de Xam-ti*’。耶稣会视察员李玛诺 (Manoel Diaz, Senior) 函复龙华民，予以申斥。同时罗雅各 (Giacomo Rho) 也写一书，书名 ‘*Tractatus in Civitate Kiamcheu anno 1623 conscriptus ad Comprobendam Partem Oppositam P. Ricci partem et totam Societatis in Sinis Praxim Cofirmandam*’。次年，龙华民又把利子的天主实义，详加批评，写成 *Annotationes super librum Xe-y P. Ricci, anno 1624 Pekini conscriptae*。骆入禄 (Jeronimo Rodriguez) 继任视察员一年 (1625~1626 年)。高一志上书视察员，反对龙华民的主张……但是同年，史惟贞 (Petrus Van Spire) 则又出书攻击利子 ‘*Tractatus Contra Usus Sinensium Vocabulorum in rebus Sacris apud christianos . . . Nankini conscriptus . . . Anno 1627*’。视察员 Andreas Palmleiro 乃于 1628 年在嘉定召开会议，讨论一种解决的办法。来嘉定开会的耶稣会上共有九人或十人；会中讨论的问题，共二十项，大半关于中国敬祖以及译名问题。讨论的结果，对于敬孔敬祖等问题，沿用利玛窦的方案，不以这种敬礼为宗教上的迷信；对于译名，则采用龙华民一派人的意见。视察员为谨慎起见，自己把定嘉定的文案携往北京，向在钦天监任职的会士询问意见，汤若望遂写 ‘*Responsio ad Casus Controversos, 8 Novembris 1628*’。另一会士邓玉函 (Johann Schreck) 于次年写一小册 ‘*Tractatus super undecim punctis a decem Patribus S. J. decisis circa usum vocabuloam Sinensim in re-*

bus sacris pekini decisis 1629'。视察员 Palmeiro 在 1629 年出命：以后耶稣会士不许用‘天’和‘上帝’，^①

一波未平又起一波，来华传教的方济各会和道明会对耶稣会的做法不满，又重提“礼仪之争”。道明会上黎玉范（Juan Mwrales）把自己关于祭孔祭祖的看法写了 17 条，并于 1643 年到罗马呈给教皇吴朋八世（Urban VIII），吴朋八世因很快崩驾，关于禁止中国教徒参加祭祖祭孔的禁令是由费诺森十世（Innocent X）在 1645 年 9 月 12 日下达的。

教皇的禁令引起了来华耶稣会士的不安，于是耶稣会又派卫匡国（Martino Martini）和卜弥格一同前往罗马教廷重提此事，请求教皇收回 1643 年的命令。

根据卫匡国的报告，教皇亚历山大七世（Alexander VII）在 1656 年 3 月 23 日又批准了中国教徒可以参加祭祖祭孔礼仪。

针对前后两个内容不同的命令，道明会士包朗高（Juan Polanco）向罗马提出疑问，两个训令究竟执行哪个，而罗马教会的圣职部于 1669 年 11 月 20 日颁布部令，“答复道明会的疑问，声明上述两项命令同时有效，后者并不废除前者”。^② 这更使在中国的传教士处于二难之中。

此时中国正值杨光先第二次教案之时，来华的大部分传教士都被集中于广州，在这期间，他们举行了 40 天的会议，并形成决议，要执行亚历山大七世所批准的命令。

经过多次讨论和研究以后，1704 年 11 月 20 日，教皇格来孟十一世（Clemens XI）发表命令，禁止中国教徒参加祭祖祭孔仪式。

之后，教皇乃派多罗主教（Msgr. Carlo Tommaso Maillard de Tournon）前往中国，作为教皇特使来执行决议。

① 罗光：《教廷与中国使节史》，台湾光启出版社，1961 年版，第 88—91 页。

② 罗光：《教廷与中国使节史》，第 94 页。

多罗特使来华以后，康熙皇帝以礼相待，两次召见，并明确告诉他：“中国二十年来，奉行孔学之道，西洋人来中国者，自利玛窦以后，常受皇帝保护，彼等也奉公守法。将来若是有人主张反对敬孔敬祖，西洋人就很难再留在中国。”^①

与此同时，他令所有在中国的传教士，均应向朝廷领取发票，声明遵守利玛窦规则，凡不愿领票者，一律不准留在中国境内。

由于来华传教士在敬孔敬祖问题上意见不一致，此时阵营大乱，多罗被送回澳门，多名不愿在中国领票的传教士也被驱逐出境，送往澳门。

此时，礼仪之争已由一个宗教礼仪问题发展到中国清政府与教廷之间的冲突。利玛窦的规则被打破，天主教在华传教事业陷入了混乱当中。

多罗后死于澳门，罗马教皇克米孟十一世，公布了有名的“白登基之日”(Ex illa die)的教谕，严禁中国教徒敬祖敬孔，为了贯彻这个禁令，又任命亚历山大城主教嘉乐(Carlo Amrosiux Mezzabarba, patriarch of Alexandria)为特使，再次来中国。

嘉乐来华后，康熙曾先后 11 次接见，但当他看到教皇禁止敬孔敬祖的通谕后，十分生气，他在这篇通谕的译文后面亲批谕旨说：“览此告示，只说得西洋人等小人，如何言得中国人之大坦。况西洋人等，无一通汉语者，言说议论，令人可笑者多。今见来臣告示，竟与和尚道士异端小教相同。彼此乱言者，莫过如此。以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事。”^②

到雍正年间，已开始禁教，这样，在中国的传教士已屈指可数，除可数的有一技之长的传教士仍留在宫中外，大多数要么被驱逐，要么隐于山村。礼仪之争实际上在中国已经结束，但是直到 1939 年 12 月 8 日，教皇庇护十二世(Pius XII)才颁布了收

① 罗光：《教廷与中国使节史》，第 124 页。

② 见陈垣编印《康熙与罗马使节关系文书》。

回以往有关“祭孔祀祖”的禁令。至此，礼仪之争才最终解决。

礼仪之争对中国和西方产生了完全不同的两种结果。在中国，由于教廷不再遵守“利玛窦规矩”，从而从康熙到雍正、乾隆，逐步冷淡传教士，甚至出现全面禁教的情况，从而使已经取得显著成就的中西文化交流中断，在宗教形式下的西方科技、文化的传播受到了直接的影响。虽然在清宫中始终有耶稣会士供职，但在对待传教士和西方科技文化的态度上，清政府已发生了很大的变化。康熙皇帝的那种宽阔的视野和大度气象，在乾隆时代已大大减弱，对他来说，西方科技的成果只是一种玩赏的玲珑精品，因而，许多传教士所介绍进来的西方最新的科技成果长期置于“冷宫”中，不再发生广泛的社会影响和作用。

这里当然有中国社会经济文化的更深层原因，但“礼仪之争”的发生，教廷对中国传统习俗的蛮横无理的要求不能不是一个重要的外因。

然而，对西方来说，“礼仪之争”却产生了一个意想不到的结果：欧洲持续的中国热和汉学的兴起，从而使中国哲学和宗教传入西方。正如当时法国最大的史学家圣西门（Sain Simon）公爵在《人类科学概论》中所说的：“有关中国的争论在尊孔和祭祖等问题上开始喧嚣起来了，因为耶稣会会士们允许其新归化的教徒们信仰之，而外方传教会则禁止其信徒们实施之，这场争执产生了严重的后果。”^①

正是在礼仪之争中，来华的各修会传教士为维护自己的传教路线，多次派人返回欧洲，向罗马教廷和欧洲社会中诉自己的观点。他们著书立说，广泛活动，都将自己所了解的中国介绍给欧洲，以企图争取同情和支持。这样一个有辽阔的国土，悠久的历史，灿烂的文化的东方大国——中国的形象一下子涌现到了欧洲

^①安田朴、谢和耐等：《明清间耶稣会士和中西文化交流》，巴蜀出版社，1993年版，第178页。

读者面前。一时间谈论中国成为最热门的话题。欧洲在礼仪之争之中了解了东方，了解了中国，它为欧洲的启蒙运动直接提供了思想的材料。所以，欧洲是礼仪之争的受惠一方。

被来华耶稣会第一个派回欧洲“陈述传教会之需要”的是曾德昭(Alvare de semedo 1585~1658年)，“他 1637 年在澳门登舟出发，1638 年在果阿完成其《中国通史》，于 1640 年安抵葡萄牙，1642 年至罗马”。^①《中国通史》又称《中华大帝国志》(Imperio de la china)，是来华耶稣会士的第一部关于中国历史的著作。第一部分介绍了中国历史、地理各方面情况，第二部分介绍了中国的思想情况。

受同样使命返回欧洲的卫匡国(Mantia Martini)也是来华耶稣会士中的早期的汉学家，他的《中国新地图志》(Novas atlas Sinensis)、《中国上古史》(Sinicae hiecuriae decas Prina)、《鞑靼战记》(De bello tartarico historia)更为详细地介绍了中国的情况。

柏应理(Philippe Corplet) 1680 年返回欧洲，“应理留居欧洲五十年……诸国研究华事之学者若克莱耶(Anare Cleyer)、蒙采尔(Mentsell)、穆勒(Mulltr)、泰沃奈(Thevenet)、皮克物(Louis picquet)等皆与缔交”。他因“刊布其著述，留居欧洲甚久，影响人心实深”。^②

他在欧洲刊布的著作影响最大的当属《西文四书直解》，(Confueius Sinarum philophus)，此书实际上是来华耶稣会士在教难期间汇聚在广州共同完成的，参与此事的人有殷铎泽(Prosper Intorcetta)、恩理格(Christian Herdericht)、鲁日满(Francols de Roagemnont)等。这部书在欧洲产生了持久的影响，被誉为“来华耶稣会士适应中国文化的最高成就”。它对欧洲人了解孔子和儒家思想产生了重要的影响。

^①费樵之：《在华耶稣会士列传及书目》三册，中华书局，1995年版，第150页。

^②同上书，第314页。

李明(Loris le Comte)也是法国来华耶稣会士中奉命重新返回欧洲的人,返回欧洲以后,他直接参与了礼仪之争,著有《中国现形势新志》(Noaveaux Memoires Sur Letat Present de la China),此书站在护教的立场上对中国的宗教、哲学、风俗做了详细介绍,李明虽然在华时间不长就返回欧洲,他对中国的了解有限,但由于当时正值礼仪之争,所以,书一出版立即有了强烈反响,反对者有,赞同者有,告状者有,一时成为争论的焦点。

白晋(Joachim Bouvet)是来华法国耶稣会士的重要人物,来华后深受康熙帝器重。1693年被康熙派回欧洲,先后曾两度招收新人来华,白晋在欧期间也直接参与了礼仪之争,著有“《中国语言中之天与上帝》,是要证明中国古今书籍称真主曰天曰上帝,并引古代典籍、士夫情绪与俗谚以证之”。^①但他影响最大的书当属《康熙皇帝》。

白晋将康熙帝与路易十四比较,书中对康熙帝充满敬重之情,这是欧洲第一本关于中国一个皇帝的传记本,在欧洲产生了广泛的影响。莱布尼茨将白晋此书收入自己的《中国近事》一书中。白晋也是与莱布尼茨保持通讯的人之一,对莱氏的思想曾产生影响,这点我们下面再具体介绍。

这些被派回欧洲的传教士在欧洲少则几年多则十几年,有的后来因各种原因再未返回中国。他们著书立说,介绍中国文化;他们广交社会名流,与当时欧洲思想界的许多重要人物如莱布尼茨、孟德斯鸠等,都发生过各种关系,他们的这些著作和活动大大促进了当时欧洲对中国的了解。

除了这些直接返回欧洲的传教士之外,随着礼仪之争的不断深入,“各派的宣教师,都为着拥护自派之故,而详细研究中国的礼俗。他们的报告、论著等等大大刺激了欧洲的教界,在此,西

^①费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,第438页。

人对于中国文物的知识，得到一大进展……”^①

传教士这方面的著作很多，不可能一一列举，仅举几本可略见一斑。

道明会士 Doming Navarrete 在 1667 年所有在华的传教士讨论礼仪之争时站在耶稣会的对面，拒绝在全体传教会士讨论的决议上签字。1669 年 12 月 12 日，他潜离澳门，乘船到欧洲，1673 年到达罗马，“到处演讲反对广州二十三人的结论书。1676 年，他在马德里出版他的《中国历史及宗教风俗概念》（Tractados historicos politicos, eticos y religiosos de la monarquia de china Madrid, 1676~1679），这本书一出版，全欧骚然，天下从此多事了”。^②

宋君荣（Antoine Gawbil）著有《中国天文学简史》（Histoire abregee de lastronomie chinoise）、《成吉思汗与蒙古史》（Histoire de Gen-tchis-can et des Monqou）、《大唐史纲》（Histoire de la grands dynastie des Thang）

钱德明（Jean-Joseph-Marie Amiot）著有《乾隆御制盛京赋》（Eloqe de la ville de Moakden et de ses envivon）、《满汉字典》（Dictionnaire mandchoue-Francais）、《中国古史实证》（L'antiquite des Chinois-prorvee Par Les Monuments）、《中国兵法考》（Art Militaire des Chinois）、《中国古今乐记》（Memoire sur La musi que des Chinois tant anciens que modernes）

马若瑟（J·H·M de Premare）著有《中国语文》（Arte de Lideoma Sinico）

韩国英（Pierre-Martial Cibot）著有《中国古史》（Essai sur L'antiquite des Chinois）、《洗冤录》（Notice du Liver）

传教士有关中国的著作寄回欧洲后，大大激发了欧洲人对中

① 石田孝之助：《中西文化之交流》，商务印书馆，1930年版，第92页。

② 罗光：《教廷与中国使节史》，第95页。

国的兴趣，在欧洲先后也出现了三本有关中国的期刊，专门收集发表在华耶稣会传教士们的通信和著作，从而进一步推动了中国文化的西传。这三本期刊是：

第一种是《耶稣会上通信集》（*Lettres eclifiantes et clerieuses ecrites des missions etrangeres narquelques missionnaires dela compagnie de jesus*），由巴黎耶稣会总书记雷里主编，从 1702 年到 1776 年，共出了 34 册。此刊所载的传教的通讯包括有北美洲和印度的报导，但最引人注意的是有关中国的报导。《耶稣会上通信集》不同于《中华帝国全志》之处在于它保持了史料的原来面貌，不像杜赫德那样对材料做了精心的修改和编辑。

第二种是 1735 年在巴黎出版的白杜赫德（Jean Baptiste Du Halde）主编的《中华帝国全志》，准确讲应是《中华帝国并领鞑靼之地理的历史的年代的政治记述》（*Description géographique, chronologique . Politique de L'empire de La Chine et de Tartavie chinoise*）

这部集刊是经过杜赫德精心选编而成的，收集了大量的耶稣会士的通信、著作、研究报告等等，据日本学者石田幸之助说，这本书所以被重视，有二个原因，一是因其中的内容，二是因为此书第一次将中国的详细地图公布于欧洲。杜赫德这四大本的《中华帝国全志》“在西欧的中国研究史上，成为一种创时期的可以大书特书的工作”。

第三种是 1776~1814 年间出版的《中国杂纂》，准确讲应是《北京传教士所写的关于中国人之历史、科学、艺术、风俗习性的论考》（*Memoires Concernant L'Histoire Les Sciences, Les Arts, les Mocaus Les rsages 8c des chinors, Paer Les Missionnaires de Pekin*），书背上简称为 *Memoires des chinois*，故译为“中国杂纂”。

此书是接续着《耶稣会上通信集》的，因 1773 年教皇克助五十四宣布解散耶稣会，在这种情况下《通信集》无法出版，那些

在法国的耶稣会士们便另搞起了这一套书。

这三本期刊反映了从 16~18 世纪欧洲对中国认识的最高水平，它们在中国文化西传中，起到了非常重要的作用。也正如法国当代学者伊莎贝尔·席薇叶(Isabelle et Jean-Louis Vissiere)所说的：“这些书简是如同一种真正的、客观的和几乎天真的编年史而出现的，它使大众们产生了一种阅读他们所喜欢的文献的感觉。这批书简分散于四分之三的世纪中，它们使我们目击了传教区胜利的开端，其充满戏剧性或悲剧性事件的历程及其末日。它们清楚地说明了传教区的宗教、外交和科学等三种志向。”^①

正是在礼仪之争的这几百年间，在中国文化西传的过程中，中国的宗教和哲学作为其重要的内容传入西方。

二、礼仪之争与中国宗教习俗的西传

礼仪之争的一个根本方面就是如何看待中国人的祭祖祭孔。这里的祭孔主要是从宗教的角度来理解的，而不是从哲学的角度来理解的。在中国，对自己祖先的崇拜是中国民众宗教意识和社会生活的核心，正如孔子所说：“生，事之以礼，死，葬之以礼。”

如何理解中国人的祭祖祭孔，实质上是如何看待中国宗教的性质问题。为此，来华的传教士中分为两派意见，一种意见认为祭祖不是迷信，一种认为祭祖是迷信，有碍于天主教的一神教原则。

道明会赴罗马代表黎玉范 1639 年在澳门向耶稣会的巡按使李玛诺(Mannd Dial)提交了一份道明会对礼仪问题的提问，希望他能给予解释，这些问题是：

(1) 耶稣会士们有什么理由允许他们的基督徒参与祭祀偶像呢？

^①转引自安田朴、谢和耐等：《明清间耶稣会士和中西文化交流》，第 15 页。

(2) 为什么允许基督教徒官吏们每月二次前往先皇的偶像寺庙并跪拜表示敬仰，甚至头触地并敬献神香呢？

(3) 为什么允许官吏和文人前往孔庙去崇拜他，向他进献祭品并为他举行各种祭祀仪式呢？

(4) 为什么允许基督教徒接受和食用这些祭品的剩余物呢？据中国文人的共同感情来看，这些供品只能在对偶像和哲学家孔夫子表示崇拜时才能接受和食用，因为他们坚信参加这类祭祀的人都会得到大量财富。

(5) 耶稣会士神父们有什么理由声称，无论是在府邸、墓地还是寺庙中都允许与文人一起祭祀他们的先祖，向先祖奉献供品，献祭馒头、肉、鱼，点燃蜡烛和神香呢？他们声称这一切可以由三种条件来完成：首先是绝不允许使用纸钱，其二是相信死者的灵魂能参加这些仪式，其三是不向死者祈求保佑和恩典。

(6) 耶稣会士们有什么理由参加不信基督教者们的吊丧或葬礼活动呢？因为其中可能会犯迷信和偶像崇拜的错误。

(7) 为什么允许在祭坛上供奉已死去的不信基督的文人之灵牌并以跪拜、点燃蜡烛和焚香而崇拜之呢？

(8) 为什么当别人询问他们孔夫子是否“地狱的人”时，他们回答得非常含糊呢？

(9) 为什么耶稣会士神父们可以说他们在这些事情上所受的苦难微不足道呢？因为他们赦免了这样作的人之罪行。

黎玉范 1643 年 2 月抵罗马后，上书传信部，他也提出了十七个问题：“‘守斋’、‘女人领洗和终传’、‘放债得利’、‘捐资修庙’、‘敬城隍’、‘敬孔子’、‘敬祖先’、‘事死如事生’、‘祖宗’、‘牌位’、‘向望教者应解释中国礼仪为迷信’、‘圣宗的称呼’、‘敬礼皇帝’、‘参加外教亲戚丧礼’、‘宣讲耶稣受难’。”^①

黎玉范的信无疑从一个角度揭示了中国宗教礼仪的一些内容

^①参见罗光：《教廷与中国使节史》，第 93 页

和特点。特别是当耶稣会上曾德昭 1643 年在罗马出版了《中国风俗和宗教大观》一书，介绍了中国民间的各种祭祀的仪式及庙宇的布局和特点以后，道明会充分利用了曾德昭的材料，说明中国的祭祖祭孔为宗教礼仪。

上面我们提到的道明会的 Domingo Navarrete 返回欧洲以后所写的《中国历史及宗教风俗概观》在欧洲引起大哗，中国人祭祖、祭孔的具体细节使欧洲人所知。

耶稣会内的反对意见的代表人物是龙华民，上面我们已经提到他。他实质上是引起中国礼仪问题的第一人。利玛窦在世时，他因“尊敬道长，不便批评”。利玛窦死后，他主持中国教务，很快他就表明了自己的态度，批评利玛窦的传教路线。对于中国宗教的西传产生影响的是他的《论中国宗教的几个问题》。这本书在欧洲影响较大。他在这本书中说，自己经过研究中国儒家原始文献，得出了与利玛窦完全不同的结论。他认为，“中国之习惯礼典只崇拜偶像，与基督教神圣的性质不同，所以应该绝对加以禁止”。^①

龙华民的著作原文为西班牙文，载于闵明我（Navarrete）神父所写的《论中国君主制的政治策略》一书中，后被译为法文，由于龙华民很清楚当时流行于中国的哲学论争，所以，他从自己的立场对中国宗教、对宋明理学十分明确地讲了自己的观点，从而在当时欧洲产生了重要影响，著名哲学家如勒伯朗士（Malebranche）和莱布尼茨都对这本书产生了浓厚的兴趣。

来华耶稣会上李明，返回法国以后，从坚持利玛窦的路线出发，1696 年在法国发表了《中国现形势新志》（Nouveaux Memoires sur l'etat present de la china），费赖之先生在《在华耶稣会士列传及书目》中对这部书的基本内容作了较详细的介绍，他说：“此书饶有兴味，足以广闻，惟关于华人不无溢美之词。全书按信札而分目，第一册信札八件，第二册信札六件，皆致当时显贵者，第

^①朱谦之：《中国哲学对欧洲的影响》，福建人民出版社，1983 年版，第 122 页。

一书致庞特夏特兰 (de pontchartrain), 言暹罗、北京行程事; 第二书致内慕尔 (de Nemours) 公爵夫人, 言皇帝之召见与京师之内容; 第三书致枢机员佛斯登堡 (de Furstenberg), 言中国之城市房屋建筑; 第四书致克雷西 (de Crecy) 伯爵, 言气候, 土地, 运河, 水道出产; 第五书致托尔西 (de Torcy) 侯爵, 言国民、古迹、贵族习惯及优缺点; 第六书致布荣 (de Bouillon) 公爵夫人, 言华人之清洁华丽; 第七书致兰斯城大主教, 言语言, 性格, 书籍, 道德; 第八书致大臣菲利波 (de Philipeaux), 言华人之才智; 第九书致枢机员埃特雷 (d'Estrees), 言政治与政府; 第十书致枢机员布荣, 言华人之古今教; 第十一书致参政布耶 (Bouille), 言基督教在中国之成立与发展; 第十二书致国王告解人夏斯神甫, 言传教方法与新入教者之虔诚; 第十三书致枢机员让松 (de janson), 言上谕公认基督教; 第十四书致比尼翁道院长, 将在印度与中国所为之测验作概括之说明。”

李明这本书当然是护教的, 是“辩护耶稣会方面的主张”。结果引起了反对派激烈的反对, 李明又专门就此书向教皇写信, 加以辩解, 并又写了《中国礼仪论》(Sur les ceremonies de la chine), 但反对派并不罢休, 巴黎神学院又对李明的这本书“加以审查, 开会三十次, 于 1701 年 10 月 18 日判决两书 (另一本书是 le Gobien, ……作者注) 内所说耶稣会上的主张, 有背于神学原则”。^①

于是李明 1720 年又写了《外国传教公关于中国礼仪问题上教皇之答辩》一书。李明深深卷入了欧洲的礼仪之争之中, 但他的书从一个侧面介绍了中国宗教礼仪的特点, 说明了它的性质。

礼仪之争表面上是有关中国习俗性质的一个判定问题, 但实质上是对中国宗教特点与性质的认识问题, 是对中国哲学、儒家性质的认识问题。我们所以重视礼仪之争的原因在于, 正是通过

^①罗光:《教廷与中国使节史》,第 97 页。

礼仪之争，中国宗教与哲学的内容才全面传到西方。

在礼仪之争中，问题越闹越大，最后涉及到了清王朝和教廷关系问题，而教廷的圣谕和康熙的态度正反映了中西哲学宗教交流中两种文化和宗教的冲突。从中国哲学宗教西传角度来看，罗马教廷的这些圣谕也扩大了中国宗教在欧洲的影响，反映了中国宗教已成为当时欧洲普遍关注的一个问题。

罗马教廷对中国礼仪的文件中，1704年11月20日格肋孟第十一世公布的“自登基之日”(Ex illa die)诏谕，这个文告虽当时未在欧洲公开发表，但却很有代表性。

这个文告表示了西方基督教这种一神论宗教的强烈普世性要求，它从自己本身宗教的原则出发来理解中国宗教，他们根本无法理解中国社会的宗教特点，尤其是儒家这种以伦理代宗教的特点。同时这也反映出了基督教的排它性和文化至尊主义。康熙帝对此事有多次御批。

从这些材料中我们可以看出以下几点：

第一，来华耶稣会士的护教一派，即坚持利玛窦路线一派，在对中国的理解上只看到了儒教的自然理性一面，利玛窦就是用一种“自然理性”的方法与儒家相接近，认为宋儒即当代儒家丧失了原儒的上帝崇拜，失去了神性一面，但仍具有“自然理性”一面，这样才需要以耶教来补儒教。

利玛窦、李明、曾德昭等人由于生活于中国之中，并熟悉中国文化，从而亲身感受到了儒家文化在宗教方面与基督教相比的不同之处，提出祭祖祭孔并不是一种宗教仪式，而只是种习俗。他们从文献与现实生活的对比中察觉到一种历史的变化。现在看来他们这两点理解是正确的，一是看到了“古今不同”，发现了儒家本身发生了变化；二是“今非昔比”，现实的中国礼俗已和文献中记载的原儒的宗教性不可同日而语。

但他们在对中国宗教的理解上仍存着严重的偏差。

其一，他们没有理解中国文化变迁的实质。中国文化奠基于

殷周之际，孔子完成了从原始宗教向世俗伦理的过渡，以其高度理性主义精神形成了中国文化自身的特点：“子不语怪力乱神”，在这个意义上，可以说儒教是“哲人之教”，或者像梁任公所说的，“儒教之教，乃教育之教，非宗教之教”。

中国文化走出原始巫教，走向成熟，与西方不同，在实行了“哲学的突破”以后，它并未出现“神人相分”，而仍是“天人合一”，用一种人文精神和理性主义旗帜把天大部分内化了。尤其当孟子提出“尽其者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养性，所以事天也”的思想被宋学所发挥以后，这条路线显得更加明朗。

在儒家思想中，“没有核心权威，没有专门的僧侣，没有言简意赅的信条，没有至高无上的仪礼，也没有要求所有人遵奉的原则”^①但中国人中仍有天的信仰，有精神的超越。不过这种对天的敬畏更多不是表现在外在的宗教礼仪上，而是体现在世俗政权上，忠君即敬天。这种精神的超越不是通过外在神灵的崇拜来实现的，而更多是体现在一种道德的内化上，伦理是神圣的。这是中国宗教有别于其它宗教文化之处。

所以，利玛窦等人的“今不如昔”观点，以原儒批今儒的做法，说明他们虽然看到了中国宗教思想的变迁，但并未真正理解中国文化变迁后的实质，仍是以西方的宗教观来看问题的。

第三，中国文化在走出巫术期后没有像西方那样发生一种文明的断裂。“主宰人们头脑的巫教观念出现了深刻变化，在这种新的宇宙观中，有一个与人界截然不同分开的神”。张光直和余英时先生说过，中国文明保持了自己的连续，巫教的表面形式虽不断变化，但其核心观念和模式却没有变化，“始终认为整个宇宙的所有组成部分都属于一个有机整体，而且它们全部以参与者的身份

^① 克里斯蒂安·乔基姆：《中国的宗教精神》，中国华侨出版公司，1991年版，第37页。

在一个自发自生的生命程序之中互相作用”。^①

正因为这种继承性，中国宗教并没有完全的理性化，这样，中国宗教实际上是处于冷静的哲理思考和荒唐的巫教信仰之间的形态，我们姑且称之为“哲人——巫教型宗教”。这种特点决定了中国宗教内含着一种强大的张力：“一方面是反对过分的迷狂和淫乱，试图把宗教信仰尽力纳入礼制和理性的范围；另一方面又体现了原始宗教所具有的狂热性，对神的祭祀和崇拜毫无节制……”^②

正因为如此，中国文化又表现出强烈的宗教意识：“全体人民，莫不崇信天鬼；而且儒教的孔庙，佛教的庵院，道教的寺观，几乎无处不有”。^③

耶稣会的传教士们一方面是出于传教的策略上的考虑，为争取欧洲方面的支持，从而轻描淡写了中国的宗教性这一方面，但更重要在于他们没有从根本上了解中国文化的形式和变迁，从而也无法解开民间宗教之迷。

第三节 儒、释、道在西方的早期传播

一、儒家思想的西传

儒家思想何时传入欧洲？这是一个颇有趣味的问题。若要研究中西哲学宗教交流史，这是一个必须弄清的问题。近年来有些

^①参见张光直《考古专题六讲》，余英时《士与中国文化》，上海人民出版社，1987年版，第26~51页。

^②高寿仙：《中国宗教礼俗》，天津人民出版社，1992年版，第4~5页。

^③王治心：《中国宗教思想史大纲》，东方出版社，1996年版，第7页。

学者对此已做了努力，这里对这个问题只是一个初步梳理，挂一漏万。

最早向西方报导了中国人的精神生活特点的应是耶稣会的创始人之一沙勿略（Efrancois Xavier, 1506~1552年）。他是第一个来到东方的耶稣会士，于 1542 年 5 月 6 日到达印度的卧亚城（Goa），后经日本商人介绍辗转到日本，但他在日期间，日本人对中国文化的敬仰使其感到震惊，而且日本人在反驳基督教时总是以“汝教如独为真教，缘何中国不知有之”而对之。为此，沙勿略认为，“要使日人信服基督教，莫若先传福音于中国”。他在中国大门口徘徊数年，终不能入内，最后于 1552 年 12 月 3 日死于中国的上川岛上。

虽然沙勿略没能进入中国腹地，但他在日本及中国附近呆了多年，并时常与中国人接触，对中国文化有所体悟。这正是他和商人出身的马可·波罗所不同的，他在写给欧洲的 6 封信中，对中国文化的特点做了概括。如在 1552 年 1 月 29 日的信中说：“据曾住中国的葡萄牙人报告，中国为正义之邦，一切均讲正义，故以正义卓越著称，为信仰基督教的任何地区所不及。就我在日本所目睹，中国人智慧极高，远胜日本人；且擅于思考，重视学术。”^①在另一封信中说：“中国面积至为广阔，奉守法，政治清明，全国信于一尊，人民老不服从，国家富强。凡国计民生所需者，无不具备，且极充裕。中国人聪明好学，尚仁义，重伦常，长于政治，孜孜求知，不怠不倦。”^②沙勿略在这儿封信中虽未提到孔子和儒家，但对中国文化特点的概括还算准确。这是 16 世纪西方人最早对中国文化的评断。

中国哲学著作的第一个西传译本是范立本所编的《明心宝鉴》，书中有孔子、孟子、荀子、老子、庄子、朱熹等哲学家的论

^①转引自方豪：《中国天主教人物传》第 1 册，1970 年香港公教真理学会个人版第 50 页。

^②转引自方豪：《中国天主教人物传》第 1 册，第 61 页。

述和格言。翻译此书的是西班牙道明会上高母羨 (Juan Cobo), 他 16 世纪在菲律宾的马尼拉附近 Parian 的华侨区传教, 以后于 1592 年经台湾海峡赴日, 途中遇台风, 漂至台湾, 高母羨及其随行都被台湾当地人所杀。

这个译本的出版年代有 1592、1593、1595 年三种说法, 出版地为马尼拉。这个译本一开始不广为人所知。后“此译本经 F. Navarrete 附于其名著 *Trantados* 之后, 在欧洲流传, 因而渐广”。^①

高母羨的书是在马尼拉出版的, 而第一本在西方出版的儒家著作应是罗明坚所译的“四书”。罗明坚 1589 年返回里斯本后, 本想请教皇正式派遣特使来北京, 后因事拖了下来。罗明坚返回意大利以后, 就开始潜心翻译四书, 据丹麦学者龙伯格 (Knud lundbaek) 考证, 此译稿的原稿仍存于罗马意大利国家图书馆。索默福格尔 (C. sommer vogel) 在其《耶稣会藏书全录》(Bibliothèque de la Compagnie de jesua, bruxelles paris 1900) 的补遗中收录了这部手稿, 题目为 *China, seu Humanae institutio*。费赖之在《在华耶稣会士列传及书目》中说, 罗明坚有抄本一部, “现藏罗马维托奥-伊奥纽系图书馆 (耶稣会士手稿, 1185 号, 3314), 标题作《中国的人事机构》”。

尽管这部手稿至今仍藏于图书馆中, 但罗明坚当时还是将其译稿的一部分即《大学》发表于 Antonio possevimo 所编辑的《历史·科学·救世研讨丛书选编》(Bibliotheca selecta qua aqitur de Ratirne scudiorum in historia. in dis ciplinis. in salute Comnium procuranda) 之中, 此书 1593 年在罗马出版, 1603 年、1608 年分别在威尼斯和科隆再版。

根据丹麦学者龙伯格考证, 这个公开发表的《大学》和罗明坚的原译稿还略有差别 Knud lundbalk, *The first Translation*

^①王琦:《明清之际中学之西渐》,台湾商务印书馆,1977年版,第50页。

from a confucian Classic in Europe - in: china Mission studies 1500 ~1800, 1 • 1977) 中国学者朱雁冰首次在中文文献范围内研究了这一问题。^①

耶稣会来华以后，将孔子和儒家学说向西方介绍按两种方法进行，一种是直接将孔子及其儒家的著作翻译成西文，或用西文写出研究性著作；另一种是在礼仪之争中，争论双方为中辩其立场，对中国礼仪风俗进行介绍，这中间自然会涉及到祭孔问题，孔子及儒家学说的内容也间接被介绍到了西方。

在中国本土上第一个对儒家经典著作《四书》进行翻译的是利玛窦。他在 1594 年 11 月 15 日致德·法比神父的信中说：“几年前（1591 年一作者注）我着手翻译著名的中国《四书》为拉丁文，它是一本值得一读的书，是伦理格言集，充满卓越的智慧之书。待明年整理妥后，再寄给总会长神父，届时你就可阅读欣赏了。”^②但不知何原因，这本重要的译著至今下落不明。利氏之后是金尼阁以拉丁文翻译了五经，并在杭州刊印，不过这个译本至今也未见到，不知落于何处。

曾德昭也是早期向西方介绍孔子和儒家的传教士。他的《中华大帝国志》或称《中国通史》（*Relatio de magna monarchia sinarum ou Hiseoire universelle de la Chine*），共 2 卷，“上卷述中国之政治、风俗、语言、衣服、迷信、战争、商业。欧罗巴人评述茶叶之制法及用法之书，当数是编。下卷述基督教输入中国之起源，南京仇教之经过，李之藻传纪”。^③

曾德昭在这本书中谈到中国的教育制度时讲到了孔子，他认为孔子作为一个四处奔走的教育家和哲学家，总希望各国君主采纳他的哲学，尽管屡遭挫折，但孔子不屈不挠。曾德昭对孔子这

^① 见《从西方关于儒家思想的最早传说到利玛窦的儒家评价》，《神学论集》1996 年，第 245~289 页。

^② 《利玛窦通信集》，第 143 页。

^③ 费耀之：《来华耶稣会上列传及书目》，第 155 页。

种人格给予了很高的评价。他说：孔子在中国被认为是圣人和导师，“他的书和见解仿佛被看作神圣的源泉”。所有的考生都尊敬孔子，所有的读书人都把孔子作为圣人。

对于《四书》，他没有谈更多，但提到《四书》一部分来自孔子，一部分来自孟子，他认为《四书》是在强调一个圣人政府应建立在家庭和个人的道德之上。

在对孔子及其儒家世界观的介绍上，他基本遵循了利玛窦的路线，他介绍了儒家所强调的五种道德：仁、义、礼、智、信，介绍了儒家在处理父子、夫妻、君臣、兄弟、朋友之间关系的原则，这就是孟子在《孟子·滕文公上》中所说的“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”。虽然曾德昭注意到儒家的世界观表现为天、地、人三个方面，但他对儒家所强调的天人合一、人天相通的基本立场并不太感兴趣。

他所关注的和利玛窦一样是早期儒家的崇拜上帝和敬天的传统，他说：对上帝和天的崇拜在孔子前几百年就有了，孔子并不是这种崇拜的建立者，他不过是古代传统的传递者、继承者。

中国虽然自古就有对天的崇拜，但却从未产生出一个至高无上的、创造万物的神，像西方的上帝那样。中国人所崇拜的天不是人格化的神。正因为这样，他认为中国文化的缺点就在于“对真正上帝缺乏完全的了解”。

在他看来，儒教的敬天主要在于教导人们对家庭中父亲的崇拜，对圣人政府的尊敬，从而演化成一种社会生活层面上的伦理实践。在这点上，曾德昭倒是看得比较准确。

曾德昭并没有直接从事儒家经典著作的翻译，继续开始这项工作的是比利时来华耶稣会士柏应理（philippe Couplet, 1624~1692年）。费赖之在《在华耶稣会上列传及书目》中将《中国哲学家孔子》作为其主要代表作之一。其实《中国哲学家孔子》并非一蹴而成，也并非柏应理一人之作，而是经历了一个过程，实际上它是来华耶稣会士的集体之作。

柏应理 1659 年来华，后在江西省建昌府传教三年。在这期间，他于 1662 年和同伴共同以拉丁文翻译了《大学》和《论语》的前五章，为书起名为《中国箴言》（*Sapientia Sinica*）。

这里有几点需要说明，有的学者认为利玛窦最初的《四书》译稿已经丢失，有的学者认为利玛窦的《四书》译稿不是丢了，而是传了下来，作为一切来华的新的传教士的语言教科书，因而利氏的这个译本成为柏应理《中国箴言》，及至以后成为《中国哲学家孔子》的基本蓝本。这说明柏应理最初的这两篇译稿很可能是在利氏的译稿基础上发展起来的。

其中的《大学》译文出自葡萄牙传教士郭纳爵（*Ignace da Costa*, 1599~1666 年），他 1634 年来华，这时他完全有这样的能力，费赖之在《在华耶稣会士列传及书目》中说：“拉丁文《大学》译本，雷慕沙云：《四书》译书首经欧罗巴人刊行者即为是本。”

《论语》第 1 章的前 5 部分，即“学而第一”的前 5 章的译文出自何人之手，此事至今没有定论。

我认为，《论语》的这篇译者很可能是柏应理。因为“书的封面注有殷铎泽、郭纳爵同述的汉字”。而殷铎泽（*Prosper Intorcetta*, 1625~1696 年）1659 年才到中国，语言能力尚达不到这一程度。孟德卫教授也是这样认为，书的署名是柏应理，他不可能无功而名。所以，很可能《论语》的这篇出自他的手。

这本书是“木雕整板，用纸、体裁都是沿革中国风格，一方面用阿拉伯字注明页数，他方面并用汉字注明”。^①书内有 2 页儒学书目，14 页《大学》译稿和几页《论语》译稿。

柏应理之后，殷铎泽在 1671 年返回罗马期间，在旅途之中翻译了《中庸》，书名为《中国的政治道德学》（*Sinarum Scientia Politic Moralis*）。书中除《中庸》译文外，还附有《孔子传》。这本书共有 3 个版本，即 1667 年广州版、1669 年果阿版和 1672 年

^①石川幸之助：《中西文化之交流》，第 96 页。

巴黎版，这部书包括一个前言，54页《中庸》拉丁文译稿，8页儒学书目。

经过这两个阶段，才产生了《中国哲学家孔子》一书。这部书实际上是来华耶稣会士的集体创作的产物：当时正值杨光先教案期间，来华的耶稣会士除汤若望以外，大都被集中于广州，正是在这期间，他们共同商榷，完成这本书的工作。

共有17名传教士参加此项工作，除了上面提到的柏应理、殷铎泽以外，还有：聂伯多（Pierre Cunevari, 1594~1675年），热那亚人；何大化（Antoine de Gouvea, 1592~1677年），葡萄牙人；潘国光（Francois Brancati, 1607~1671年），意大利人；李方西（Jean-Francois Ronus, 年），意大利人；成际理（Felicien Pacheco, 1622~1686年），葡萄牙人；利玛竇（Mathias de Maya, 1616~1670年），葡萄牙人；聂仲迁（Adrien Greslon, 1614~1695年），法国人；穆迪我（Jacques Motel, 1618~1692年），法国人；刘迪我（Jacoques Le Favue, 1610~1676年），法国人；洪度贞（Humbert Augery, 1616~1673年），法国人；鲁日满（Francols de Rougemont, 1624~1676年），比利时人；恩理格（Christian Herdricht, 1624~1684年），奥地利人。但1687年在巴黎出版时，直接署名的只有殷铎泽、恩理格、鲁日满、柏应理，书的副标题是用汉字形式出现的《四书直译》。

对这部书贡献最大的是柏应理，书稿是由他带回欧洲，由 Daniel Horthemels 出版的。柏应理为此书写了一篇很长的序言，对全书的重要内容做了介绍，并附了一份8页长的儒家书目和一张孔子的肖像。在这篇序言中，柏应理开宗明义说明这本书并不是为欧洲读者写的，而是为了传播福音所做的，为了使来华的传教士们使用的。为了这个目的，他们从中国文献中挑选出这些内容，以使使到中国的传教士对中国文化有所了解。如果一些外行人看这部书，也应从传播福音的角度来加以理解。

在这个序言中，他继承了利玛竇的思路，对新儒家展开了批

评，他提到了朱熹、二程（程颢、程颐）、周敦颐、张载。他认为新儒家的根本问题在于脱离了孔子的传统，在“本质上是一种唯物主义的哲学”。因为在他们看来，在孔子那里是敬天的，在孔子以前更是崇拜上帝的。而在理学那里，中枢性的概念是“太极”和理。柏应理引用了《易经》中的“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的话，说在孔子那里“太极”并不是一个根本性的概念，而在新儒家那里，太极成了一个根本性的范畴。就新儒家的解释来看，太极就是万物之根，是原初的物体（prime matter）

凡熟悉中国哲学的人都知道，“新儒家们正式成立在北京。新儒家以古代儒家思想为本，而融合老庄思想、佛教思想及道教思想，更有所创造，以建成新的系统”。^①新儒家是儒家思想在中国古代发展的最高峰，它将原儒的伦理化向一种抽象化、本体化方向发展。在朱熹那里，“太极”、“理”并不是一种物质性的东西，他说：“自下推上去，五行只是二气，二气只是一理；自上推而下来，只是此一理，万物分之以为体。万物之中，又多具理，所乾道复化，多正性命，然总只是一理。”^②

实际上朱熹的“理”、“太极”，很类似于柏拉图的理念和黑格尔的“绝对理念”。但传教士们则把他理解成了德谟克利特或伊壁鸠鲁的学说。把孔子的思想解释成为一种自然理性，把新儒家判定为一种唯物主义学说，传教士的这两个基本点直接影响了 17~18 世纪的欧洲思想家，从而产生了完全意想不到的解释和结果。

在《中国哲学家孔子》一书中，柏应理除这篇长篇序言以外，还写了三篇历史年表，“第一表始纪元前 2952 年迄纪元初；第二表始纪元年迄 1683 年；第三表三皇世系表，载 2457 年间黄帝以下 86 帝王世系”。^③

① 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982 年版，第 20 页。

② 朱熹：《朱子语类》卷 94。

③ 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，第 317 页。

书中另有殷铎泽的《孔子传》和《大学》、《中庸》、《论语》的译文。据美国学者孟德卫研究,他们在对《中庸》、《大学》、《论语》翻译中并没有忠于原文的含义,而是从基督教的角度做了重新的说明。但首次全译《中庸》,殷铎泽功不可没,而他的《孔子传》亦是西方第一本孔子的专题研究。

孟德卫把《四书直解》称为“耶稣会上在中国适应的最高成就”。这本书在欧洲产生了广泛的影响,由于柏应理在扉页上写的是“献给法王路易十四”,从而就得到了路易十四的支持。著名哲学家莱布尼茨也看到了这本书,并对他产生了影响。月交学者龙伯格在谈到这部书的影响时说:“孔子的形象第一次被传到欧洲。此书把孔子描述成了一位全面的伦理学家,认为他的伦理和自然神学统治着中华帝国,从而支持了耶稣会士们在近期内归化中国人的希望。”^①

柏应理等人的《四书直解》出版后几十年,奥地利传教士白乃心(Jean Grueber, 1623~1680年)在1697又在佛罗伦萨出版了他的《中华帝国杂记》一书,书后附《孔子传》及《中庸》译文。这个《孔子传》、《中庸》译文都是采用了《中国哲学家孔子》一书中的内容。

李明(Louis Le Comte, 1655~1728年)的《中国现形势志》(Nouveaux Memoire sur Letat present de la china)1696年在巴黎出版,这本书深深地卷入了“礼仪之争”之中, Sorbonne 神学院花了整整两个月时间开了30多次会议对李明这部书进行了审查,有160个神学家发表意见,在后来的投票表决中有114人赞成出版,有46人反对,一时间这本书成为耶稣会护教的代表著作。

在这部书中,他用了6页纸的篇幅介绍宋代儒学,他向欧洲介绍了三个人,即周敦颐、邵雍、朱熹。李明并没有采用“新儒

^①龙伯格:《理学在欧洲的传播过程》,《中国动态》1988年第7期。

家的概念”，而是说他们是一个“哲学学派”。

在介绍他们的哲学观点时，他认为宋代哲学家主张自然以外不存在任何东西，而“理”则是自然中最根本的原则。李明说，中国人把宇宙比喻成一个人的建筑，在这个建筑中，“理”处于顶端，也就是这个理作为基本原则联结和支撑着构成这个结构的所有部分，维持着自然的整体。

李明还专门介绍了朱熹的《太极解义》。我们知道，《太极解义》是朱熹的重要著作，它是朱熹对周敦颐《太极图》及《太极图说》的解释，在这里，朱熹确定了“太极”的本体论基础，他说：“太极者，本然之妙也，动静者，所乘之机也。太极，形而上之道也；阴阳，形而下之气也。”这里朱熹说明了“本体是太极，动静阴阳是理（太极）借以表现的外在过程”。^①

李明认为，朱熹过分强调了原则，太极在周敦颐那里虽然是一个不依赖于其它原则的原则，但朱熹扩展了这个含义，使太极成为第一原则。显然，李明并不明白宋明理学从周敦颐经张载到二程最后到朱熹的演化过程。值得注意的是李明在这里对理学的介绍采取的是一种同情式的描述，并没有像龙华民那样对理学采取了批判的态度。

龙华民的《关于中国宗教若干点之纪录》一书是来华耶稣会上向西方介绍中国哲学和宗教的重要代表著作之一。如果说利玛窦突出的是原儒，强调原儒与基督教的一致性，以阐明传教的必要，那么龙华民突出的是新儒家，强调新儒家中的“唯物主义成分”，以说明祭孔是不应该的。龙华民的原文为西班牙文，载于闵明我（Philippe-marie Grimaldi, 1639~1712年）神甫所撰的《论中国君主制的政治策略》一书中，经西塞（De Cice）主教译为法文。龙华民对理学的介绍引起了当时德国哲学家莱布尼茨的极大注意。以后莱布尼茨及其弟子沃尔夫专门深入地研究了理学和西

^①陈来：《朱熹哲学研究》，中国社会科学出版社，1988年版。

方哲学的关系，开创了中西比较哲学之先河。

继柏应理等人以后，对孔子和儒家的介绍，一直成为来华耶稣会士的主要工作之一，从下列他们的著作表中就可以看出他们这种不懈的努力。

安文思 (Gabriel de Magalhaens, 1609~1677 年):

(1) 《中国之十二优点》：“历述中国之古事、文学、风俗、宫室、商业、工场、航务、政治诸门。”

(2) 《孔子书注》：这是安文思用汉文写的著作，他自己“又曾撰有孔子书注，以备新莅此国者之需”。

殷铎泽：

(3) 《孔子遗作全解》

卫方济 (Francois Noel, 1651~1729 年):

(4) 《中庸》译本。

(5) 《孟子》译本。

(6) 《中国哲学》四开本，1711 年在布拉格出版。

(7) 《中国哲学简评》

(8) 《中国六部古典文学：大学、中庸、论语、孟子、孝经、小学》

刘应 (Clande de visdelou, 1656~1737 年):

(9) 《孔子第六十五代孙 Cam-san-mei 传》

(10) 《中国〈四书〉之年代》

(11) 《中国七子赞》

巴多明 (Dominique Parrenin, 1665~1741 年):

(12) 《自然法典》，此书是翻译孔子的诗篇（朱谦子先生认为此书是伪书）。

钱德明 (Jean Joseph Marie Amiot, 1718~1793 年):

(13) 《孔子传》

(14) 《孔传大事略志》

(15) 《孔门诸大弟子传》

钱德明是在中国的最后一名耶稣会士，从利玛窦到钱德明，他们对孔子及儒家的研究日益加深，到钱德明时，他已经成为“一个研究孔子的历史学家”。

二、《易经》在西方的早期传播

《易经》本属儒家经典之一，欧阳修曾说：“孔子生于周末，文王之志不见于后世，而易专为占筮用也，乃作象象，发明卦义……所以推原本主，而矫世失，然后文王之志大明，而易始列于文经矣。”这说明从孔子起，《易》就是儒家的基本文献。但由于《易》为五经之首，意义重大，传教士多次讲到它，故需专门加以研究。

门多萨在《中华大帝国史》中提到伏羲，但并未讲到《周易》，讲到占卜和各类迷信，但并未讲到以《周易》来占卜凶恶，预测未来。林金水先生认为，西方传教士最早学习《易经》的，可能要推利玛窦。甚至当时的理学家邹元标专给其写信，谈学《易》一事：“门下二三兄弟，欲以天主学行中国，此其意良厚。仆尝窥其奥，与吾国圣人语不异。吾国圣人及诸儒发挥更详尽无余，门下肯信其无异乎？中微有不同者，则习尚之不同耳。门下取《易经》读之，乾即曰统天，敝邦人未始不知在，不知门下以为然否？”^①

那么，最早向西方介绍《易经》的是谁呢？据目前读到的文献，笔者认为应是曾德昭。曾德昭的《中华大帝国史》1642年在马德里以葡萄牙文出版。曾德昭在《中华大帝国史》中介绍儒家思想和其经典著作时，讲到了《易经》，他说这是一部论述自然哲学的著作，通过一些自然原则来预测未来，测算祸福。中国早期

^①邹元标：《愿学集》，转引自《陈垣学术论文集》第1集，中华书局，1980年版，第210页。

的圣人们正是通过《易经》中的“奇数和偶数……拼合文字和书写符号”，来发展道德和思辨的科学，同时，他认为这部书又是“道德和政治的融合”。有一点应该注意，即普德昭最早注意到北宋的新儒家们对《易经》的研究，他说：新儒家正是通过对《易经》的解释，来恢复他们所谓的“道统”。

意大利传教士卫匡国（Martin Martini），也是西方早期汉学的奠基性人物之一，1654年他在科隆发表的《鞑靼战纪》（*De bello tartarico*），1655年在阿姆斯特丹发表的《中国新地图志》（*Novus atlas sinensis*）都在西方产生了广泛和深远的影响。他讲到《周易》的书是他的另一部关于中国的史学著作《中国上古史》（*Sini-cae historiae decas prima*），这部书是1658年在慕尼黑出版的，也是西方第一部有关中国上古史的著作。

卫匡国对《易经》十分重视，他认为这是中国最古老的书，并且依据中国上古史的年表和事实，他提出，《易经》“是中国第一部科学数学著作”。他像后来的许多欧洲汉学家一样，被《易经》中的六十四卦的变化所深深吸引，在他看来，周易与数学知识的高度一致，表明了他从一种普遍性提升为一种更为抽象的普遍性。通过对《易经》的研究，他得出结论：中国古代的哲学家大都认为，“所有的事物都是从混沌开始的，精神的现象是从属于物质的东西的。《易经》就是这一过程的典型化”。

卫匡国在易学西传中有两个重要贡献：

第一，他第一次向西方指出了伏羲是最早的作者，他说伏羲作为最早使用易的人并不像现在人那样把《周易》看成数学模式，而是把它作为星占学。

关于《周易》的作者，历代有不同说法。《汉书·艺文志》提出“人更三圣”说，认为伏羲氏通八卦，周文王演为六十四卦，并做卦辞和爻辞，而孔子则作传以解经。虽然近人对文王演易之事提出质疑，但“伏羲画卦”说还是被大多数学者接受的。

卫匡国基本接受了中国的传统说法，这对西方读者来说，确

定《周易》的作者也是一件十分重要的事，卫匡国的价值在于此。

第二，他初步介绍了《周易》的基本内容。他向西方读者介绍说，“阴”代表着隐蔽和不完全，“阳”代表着公开和完全，“阴”和“阳”两种符号相结合构成了八个“三重的符号”(tcigrams)，这八个由“阴”和“阳”构成的“三重符号”分别代表着天、地、雷、风、水、火、山、泽。这八个符号反复相变又产生六十四种“六线形”(hexagram)，它们分别象征和预示着自然和社会的各种变化与发展。尤其值得注意的是，卫匡国在这本书中第一次向欧洲公布了六十四本卦图，从而使西方人对“易经”有了直观的理解。这个图要比 1687 年柏理应等人在《中国哲学家孔子》一书中所发表的六十四卦图要早 27 年。所不同的是，柏理应书中的六十四卦对每一卦都标出了卦名。

在中国学者看来，卫匡国的用语似乎不太准确，但实际上，“阴爻”和“阳爻”的“爻”，八卦的“卦”及八卦的卦名“乾”、“坤”、“震”、“巽”、“坎”、“离”、“艮”、“兑”在当时西方语言中还找不到相应的词汇，西方人对《周易》的真正好的译本是在 200 多年以后，由德国人卫礼贤 (Wilhelm) 所完成的。但卫匡国是第一个把八卦、六十四卦等《周易》基本内容及六十四卦图介绍到西方的人，这点功不可没。

对《易经》研究最为深入的是白晋 (Joachim Bouvet) 和他的索隐派 (Figurism)。白晋是法国神父，是路易十四派往中国的六位神父之一，入华以后，他很快取得了康熙帝的信任，在宫中为康熙讲授几何学。白晋在宫中熟读中国典籍，这在当时的传教士中是不多的。

索隐派 (Figurism) 又被称为形象派，有的干脆称之为易经派。白晋是这一派的创始人，其基本倾向在于从中国古籍之中，尤其是易经之中寻找《圣经》的遗迹，从中国传统文化中寻求基督教的遗迹。这一派的产生本身是礼仪之争的产物，白晋等人不同意反对利玛窦路线的观点，因要想在中国生存下去，只能遵循中国

祭祖祭孔这一习俗，尊重中国文化，但这同时又不能违背基督教的教义，这是一个二难的选择。白晋采取了西方神学历史上早有的 Figuresm 派的做法，从中国文化本身寻求与基督教的共同点，将中国文化说成是基督教文化的派生物，这样就可化解这一矛盾。

一方面承认了中国文化的合理性，从而使自己能在中国立足，能被清“政府”接受。因为他们很清楚康熙帝的态度。一个根本否认中国文化，不承中国祭祖祭孔习俗的合法性的外国传教士是根本无法在中国呆下去的，更谈不上进入宫中。另一方面，通过索隐考据的方法，将中国文化归之于基督教文化，从而弥合了自身理论上的冲突，也能取得教廷的支持和欧洲社会对在中国传教的支持。

白晋的这一主张得到了来华耶稣会士中部分传教士的赞同或同情，从而形成了一定的力量。赞成这一观点的有纪理安（Kilian stampf）、马若瑟（Premare）、郭中传（Gollet）、付圣泽（Foucquet）；同情这一观点的有樊西元（Bayard）、聂若望（Noelas）（上方济 Noelas Francois）等。

白晋等人认为，中国文化是基督文化的一支，是由诺亚的其中一个儿子 Shem 的后代所创立的，这样，在中国远古文化中就有西方文化的遗痕，而《易经》则更多的表现出同《旧约》中许多的沟通。

白晋和付圣泽最初读《易经》是应康熙的要求开始的，康熙曾十分关心白晋、付圣泽研究《周易》的情况，在梵蒂冈图书馆中还留有康熙有关白晋读《易》的圣谕，虽然只是只言片语，但却很反映问题。现抄录如下：“上谕，七月初五日上问白晋所译易经如何了……”“奏稿，初六日奉旨问白晋，尔所学易经如何了，……臣系外国愚儒，不通中国文化……臣白晋同付圣泽详加研究”。“奏稿，有旨问白晋，你的易经如何，臣叩首谨奏：臣先所备易稿粗疏浅陋，冒渎皇上御鉴……”。“奏稿，臣白晋前进呈御鉴，易学总旨即易经之内意与天教人有相同……”。“旨，四月初

九月，李下传旨与张常注，据白晋说，“江西有一个西洋人曾读过中国的书，可以帮我；尔等传与众西洋人着带信去将此人叫来”。这是讲白晋请康熙同意调付圣泽共同读《易经》一事。“奏稿，臣付圣泽在江西叩聆圣旨命臣进京和助臣白晋同草易经稿”。

目前索隐派的大量文献和手稿仍藏在西方的各种图书馆中，对于他们的详细理论我们尚不能深入介绍。但仅从下面藏于梵蒂冈图书馆的几本白晋关于《易经》的书目就可略知一斑。如：《读易记》、《易引易考》二卷、《太极略说》、《释先天未变始终之数由天尊地卑图而生》、《易学外篇原稿》十三节、《易学外篇》八节、《易学总说》、《易经总说集》、《易稿》（古传遗迹论）、《易钅》、《易钥白序》、《周易原义内篇》、《周易旨探目录理数内外二篇》等。^①

来华传教士对《易经》的研究始终投入了很大的热情。这种热情表现在两个方面，一方面是对《易经》的翻译，一方面是介绍中国经典中对《易经》的研究。

我们先看前者。直接着手翻译介绍《易经》的有法国传教士刘应（Laude de vis delou），他被称为“昔日居留中国耶稣会上中之最完备的汉学家”。他著有《易经说》，此文附在宋君荣的《书经》译文之后，发表于波蒂埃《东方圣经》中。

法国传教士雷孝思（Jean-Baptiste Regis）于1834年和1839年先后在斯图加特出版了两卷本的《易经》拉丁文译本，书名为《（易经）中国最古之书》（Y-King antiquissimus Sinarum Liber quemex Latina interPretatur），实际上，这个译本是在耶稣会上冯秉正（Joseph-Fransois-Marie-Anne de Moyriac de Mailla）和汤尚贤（Pierre-Vincent de Tartre）翻译的基础上完成的。据方豪先生介绍，该书分3卷，第1卷以11章讨论易经之作者、易经之价值及其内容，伏羲所创之卦与五经之价值。第2卷则为易经原文

^①余冬：《梵蒂冈图书馆藏早期传教士中文文献目录》，第914页。

及注疏之翻译,第3卷为易经之批评。^①丹麦汉学家克芬德·龙德贝克在《理学在欧洲的传播过程》一文中说:“全书除了译文之外,包括大量注释、考证和各种长篇论述,其中掺杂有引征其它拉丁经典作家们的内容。他们讨论了《性理大全》以及周敦颐的《太极图说》和《通书》,张载的《西铭》和《正蒙》,邵雍的《皇极经世》等。”此书的价值在于它是《易经》的第一个西文全译本。

在雷孝思之后翻译《易经》的还有宋君荣,宋氏也属于来华传教士中的佼佼者。他在1752年8月10日致奥特拉耶的信中,说到自己对《易经》的翻译:“余在此处所见《易经》译文,似有一主要部分未寄达欧洲,即孔子撰文王、周公两篇之注释。此注甚为重要;如巴黎有译文,余不知其出于何人手;如无译文,我有译本可以补其阙。”^②

对中国古典文献的研究翻译是来华耶稣会上的重要任务,他们向欧洲介绍翻译了五经的内容,而“易”为五经之首,成为他们翻译介绍的重点。由于这方面的作品较多,我们不能一一加以介绍,仅列出以下书目,说明耶稣会上这方面的工作,同时也看出《易经》在西方流传的一般情况。

巴多明(Dominique Parrenin):

(1)《六经说》,法文本,共6卷。

马若瑟(Joseph Henrg-Marie de Premare):

(2)《六书析义》,法文译本。

(3)《经书理解绪论》,手稿,二开写本,共98页,藏巴黎国家图书馆,法文编号12209号,书凡三篇。此手稿仅有一篇。

(4)《中国经书古说遗迹选录》,拉丁本。

(5)《怎样应用(五经)和解决其中的问题》

雷孝思:

^①方豪:《中西交通史》下册,第1050页。

^②费敦之:《在华耶稣会上列传及其书目》。

(6) 《诸经说》

付圣泽；

(7) 《诸经研究绪说》

以上传教士的著作大部收入了杜赫德所编的《中华帝国全志》中。

这里只是讲到《易经》在西方早期的传播，在西方的全部传播情况，林金水先生的论文《〈易经〉传入西方考略》已做了很好的研究。另外，这里仅是从传播学的角度讲的，至于《易经》在西方的接受史，我将在适当的地方加以研究。

三、道教及佛教的西传

继金尼阁 1615 年把利玛窦的《中国传教史》以自己的名义用拉丁文发表以后，曾德昭 1645 在巴黎出版的《中华大帝国史》是耶稣会来华以后第二部以西方语言介绍道教和佛教的著作。

他在书中说，中国有三个宗教派别，除了儒教以外，还有基于哲学家老子思想上的道教和释迦牟尼的追随者佛教。但他实际上对道教并不太了解，最明显的表现是，他竟把道家的奠基人“老子”说成“道子”“Tausu”(Tao-Tzu)，他实际上也未弄清道家 and 道教之别，而这两点是不能混淆的。曾德昭还介绍了道教的道士们的服饰和特点，说他们都是留着长发和长须，修炼特点也不同于其它两派。他介绍说，道教也相信天堂地狱，但它却完全没有一种轮回的思想，在某些时候道教和佛教十分近似。道教的特点在于通过个人的修炼达到长生不老，并在修炼中使自己产生奇异的功能。

在说到佛教时，曾德昭说中国的佛教是从印度传过来的，他采用了和利玛窦相同的态度，沿用中国民间广为流行的传说，认为佛教是在东汉年间山汉帝感梦遣使去求法而进入中国的。他认为佛教是三教中唯一有偶像崇拜的宗教，对此他持一种批判态度。

有一点应注意，曾德昭对佛教并不像利氏那样刻薄，他认为佛教在许多方面“并不完全是可恶可耻的，相反它是具有忍性的，温顺的和顺人的”。

他甚至还提到了明代时三教合一运动，并在介绍这个运动中对儒道释三派又做进一步的概括。他说儒教的特点在于通过政府和家庭来控制人民；而道教与政府和家庭却没有关系，它关心的只是自己的身体和生命的长寿；佛教则否认身体而去追求灵魂。这样，“儒教提供了国家，道教提供了身体，佛教提供了灵魂”。三教合一运动则试图把三者统一起来。

此外，他还介绍了中国的穆斯林、基督教和犹太人，甚至还讲到了民间宗教白莲教。

基尔旭（Kircher）是欧洲早期的汉学家，他主编的《中国图志》（*China illaserata*）被称为“十七世纪的中国百科全书”。这部著作于 1667 年以拉丁文在阿姆斯特丹出版，1668 年被译为荷兰语，1669 年被译为简洁的英文本，1670 年被译为法文。他在介绍中国宗教时，坚持的是基督教的一神论的观点，完全否认中国的所谓的“自然宗教”，不同意利玛窦所说的中国古代有敬上帝之说，他认为，在中国最有影响的应是埃及和希腊的宗教，显然这表现了一种封闭的基督教宗教观。

他也讨论了中国宗教的一部分，即儒教、佛教和道教。基尔旭并没有到过中国，只是对中国有着极大的兴趣，加之他本人又是卫匡国的老师，因而，他和来华的耶稣会士保持着密切的联系，但他对中国的认识是很肤浅的。这一点在对中国的论述上表现得十分明显。

他认为，中国的这三种宗教和埃及历史的三种等级十分相似，即祭司和圣人；法律家；普通人。他说儒教是由类似埃及的祭司和圣人那样的人所构成的，道教则与埃及的普通人相类似；而佛教则和埃及的法律家相类似。

《中国图志》的基本材料来源于利玛窦的《中国传教史》和卫

匡国的《中国上古史》二本书，但在观点上，他对中国本土的道教和佛教持更多的批判态度，认为它们属于偶像崇拜。他说，中国“佛教的所有错误，所有偶像崇拜都是从印度传到中国的”。而佛教本身则受到了基督教的影响。他以西班牙在华传教士在北京见到“三怪兽”为例来说明这是基督教“三位一体”的证明。

显然，他对佛教的态度更多的受到了利玛窦对佛教批判态度的影响。

基尔旭完全不知道道教和道家之别，他在说到道教是一般人的宗教时，把老子的哲学也包括在其中，这显然是有误的。

自从曾德昭和卫匡国的著作在欧洲发表以后，关于中国历史与圣经历史的关系引起了西方极大的震动，因为中国的历史纪年大大早于《圣经》的纪年，这对坚持《圣经》历史观的西方来说，简直是不可思议的。曾德昭和卫匡国为此做了许多解释，由于篇幅问题，加上这一问题离书本写作的主题太远，我们在这儿不再展开。

为了解决中国编年史、宗教史早于《圣经》的问题，西方早期的汉学家们有的把中国人说成埃及的后代，这样便可协调这个矛盾。基尔旭便是这样一种观点的代表人物之一，他认为中国是一个充满偶像崇拜的国度，偶像处处皆是，而这正表现出“中国是埃及的真正追随者和真实的模仿者”。为此，他提出三个理由，支持自己的观点：第一、中国文字和埃及文字十分相似，都属于象形文字系列；第二、中国的宗教仪式和埃及相似，因而中国的宗教很可能源于埃及，因为来华的西班牙传教士告诉他，在中国的庙宇中有希腊的维纳斯神、命运女神等，显然这是误传；第三、在一般习俗上，中国和埃及也十分近似。

在卫匡国之后，来华传教士中对道教和佛教最为关注的应是刘应。他也是来华传教士中对中国文化有较深入研究的人，费赖之在其《在华耶稣会上列传及书目》中说：“应天资高而用力勤，尚有余暇研究中国书籍文字，且造语甚深。”他被称为“昔日居留

中国耶稣会上中之最完备的汉学家”。他还写了两本介绍佛教的书,即《波罗门教简介》、《论中国婆罗门教派》,并写了一部四卷本的《中国哲学家之教史》。

刘应的这些著作国内至今未能有人系统研究,但法国研究中国基督教史的专家荣振华(Toseph Dchergre)向我们提供了一部分由刘应口授给他人的关于对中国佛教和道教的评论,十分珍贵。耿升先生将其译出,现抄录如下:

我提到的第二个教派是中国婆罗门僧门的教派。他们自己就是这样称呼的,因为“婆罗门”是经过用汉文伪装之后的印度的 Brachman (婆罗门)教徒。

我于其中提到的第三个教派是道士们的教派,因为该派起源于中国,一般自称为道士宗教。他们的伦理与伊壁鸠鲁派非常吻合。他们把一切都归咎于懒散,更确切地说是一种温和的冷漠,因为他们远没有和尚(佛教徒)们那样严格。他们似乎在灵魂也会死亡这一观点上与哲学家们相吻合。道士们由此而得出结论,认为大家只应该支持无声无息和无忧无虑地度过一生。为了实现这一目的,则必须摆脱俗世的喧哗,而这种喧哗始终伴有厌烦和乏味。但他们认为结婚的好处比坏处要多,婚姻并不与他们的誓愿相矛盾。道士们的极乐在于变成神仙,也就是长生不老的人。因为他们认为技巧可以弥补天生的不足。他们为此而制订了成百种不同的炼丹术秘诀以及多种饮食制度。这些人在这一方面特别吹嘘他们所说的运气术,主要在于使身体处于某种姿态并使其思想和视力集中于某一目标。他们的身体似乎与另外两个教派的人并没有多大迥异,除非是一些名称问题。他们也承认人世间产品的流动。止此而使这些人自立为第四教派,企图吞并其它教派,其座右铭是“三教归一”,这三派仅在表面上互相斗争。在身体方面,我自信他们是有道理的,因为其它三派同样也都同意“万物归一”的第一本原。这就是说,因为每种生灵

的实质或内容都是最早物质的一部分，完全如同其形式或其
实质也是这种最早的普遍实质或形式的组成部分一样。按照
他们的原则来看，这种被视为是物质的实质或形式者，实际
上与他本为同一物。在伦理方面，他们的教理在多方面肯定
会遭反对。”

中国共有三种道士。第一种不婚娶并仅仅从事炼丹术，他
们认为使用仙丹就会长生不老。第二类也娶妻室。第三类是
那些前往各家各户中进行祈祷的人。第一类是一批在欧洲非
常多见的以蔷薇十字会之名而著称的宗教狂。第二类则与普
通人没有任何区别。第三类都是一些最善于耍花招的人，他
们在耍手腕方面可以与我国那些最内行的街头卖艺人相匹
敌。

刘应在文中最后以小结的形式写道：

最后两个派别（佛教徒和道教徒）招引了大批其他人。这
两种毒恶之源分成了无数恶臭的小溪，它们以一种甚至比大
禹从前把中国从中解放出来的那种有害的洪水更大的水灾淹
没了这一辽阔的帝国。它们除了淹没整个大地（我是说是肉
体的腐化）之外再没有其它原则了。这两类令人生畏的祸患
每天还在制造很多能够使偶像崇拜骗人信仰构成新错误的骗
子。除此之外，还应增加一系列的术士、巫师和职业骗子。他
们在这里是依靠民众的轻信而生活，这些人都有权创建附属
于两个主要派别的新教派。你们由此可以得出结论，认为中
国已陷入了恐怖的深渊，唯有耶稣——基督无限的恩惠才可
以把他们从中挽救出来。一点智慧的火花便会使哲学家派
看到这一大堆荒谬的观点在民众中的混乱。哲学家派别徒劳
地用其教理的全部诱人之处来对抗这种思潮以阻止发展。自
命不凡的无神论没有相当强大的武器以破坏偶像崇拜，它自
己也被牵涉进去了。由于上帝的正确判决，它也往往发展到

崇拜所有的神，而它过去却以不崇拜任何神而感到自豪。^①

从耿升先生所译的这段文字中，我们可以对刘应做出如下两点结论：

第一，刘应基本接受了利玛窦的“合儒排佛、排道”的方针，对佛道两种宗教采取更多的批判态度。

第二，他也介绍了佛道及三教合一等宗教教派，尤其是介绍了道教的一些基本情况，对道教的外丹术和内丹术都有所揭示。对道教内丹的气功也有所介绍，这在当时都是很可贵的。以后的韩国英在这个方向上更有进展。

真正将老子的道德经译成西文寄往欧洲的应是比利时的传教士卫方济和付圣泽。在费赖之列出的卫方济的著作表中，第十二本就是他所译的《道德经》；宋君荣神甫所译《唐书》卷 15，480 页注有云：“老子所撰《道德经》，卫方济神甫曾有译文，当时曾将译文寄回法国。”，在费赖之所列的付圣泽书口中，第四条是“《道德经译注》，附有拉丁文及法文译注”。这两部译稿至今仍未公开发表，根据法国研究付圣泽的专家魏若望博士考证，付圣泽在《〈道德经〉的十二篇文献》中仅转载和诠释了卫方济交给他的著作之第一部分。

不过付圣泽本人也对《道德经》投入了很大的热情，据魏若望博士考证，至少现在保存有两部付圣泽关于《道德经》的著作，一本是他学习研究《道德经》的笔记，上面写满了汉文著作引文以及他在阅读如《道德经》那样的汉文典籍时摘录的笔记。一本是现藏于大英博物馆的用拉丁文写成的《可以证明中国人从前就懂得化身的〈道德经〉文献》。

应该注意到，对《道德经》投入热情的大部属于“索隐派”。从白晋开始就在其《天主三论》中试图在《道德经》中寻找到的证

^①转引自《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，巴蜀出版社，1993 年版，第 151~153 页。

明基督教三位一体意义的预言。马若瑟则试图在《道德经》中证明有耶和华的存在，这更是达到走火入魔的程度。

付圣泽则认为，在上帝、天、道三个汉文术语中，“道”是最能表达上帝概念的。“道字系指我们基督徒最高的神——造物主上帝”。^①“索隐派”的解释在今天看来是多么的肤浅，但当年正是在这种思想支配下，他们把《道德经》传入了西方，这正是“无心插柳柳成荫”。“索隐派”的思想方法很类似于中国历史上的“西学中源说”，二者之间有很大的相似性。在接受一种文化的过程中，“误读”是正常的，但像“索隐派”这样则反映了对异族文化的无奈，一种保守的文化心态。这是中西文化交流史上很有理论意义的一个问题，希望有同仁以后能就此专做一个研究。

韩国英(Pierre-Martial Cibot)和钱德明(Jean-Joseph Marie Amioe)是来华耶稣会士中最后两名对道教进行专门研究的人。

韩国英的贡献在于他对道教内丹术的介绍。由于他本身体质较弱，因而对道教的气功十分感兴趣，他写的《说‘工夫’》，发表于《中国杂纂》第4卷，第441~452页，文后附图5幅。这是中国气功图第一次传入西方。近人在对韩国英的研究中，认为他所发表的5幅图代表了20种体态和呼吸方式。他们甚至认为西方体操的发明人P·H·林(1779~1830年)、西方催眠术的发明人麦斯麦(Mesmer, 1734~1815年)都与韩国英所介绍的道教“功夫”有一定的关联。他们在评价道教的内丹术时说：“最大的艺术在于与被催眠者的灵魂建立联系。如果可以这样的话，那么也可以认为是使灵魂和化。道士们声称，当功夫师让那些练习催眠术者面对面排成队列时，道士于是使念念有词地观察接受催眠术者的鼻根。这种作法可以使如潮水般的思想停止，使灵魂处于最深沉的安静之中，并为达到精神错乱的状态作准备，而这种状态正

^①安田朴、谢和耐：《明清间耶稣会士和中西文化交流》，第154页。

是与思想沟通的先兆和表现形式。”^①

气功和催眠术在历史实践和理论上有什么关系，笔者是外行。但气功的传入西方产生影响，这是无可怀疑的。

钱德明是最后一名耶稣会士。他对道教的印象并不很好，他说：“这曾是一个很出色的教派，可与儒生们的教派相比美。但该派今天已名誉扫地，最终地受到了所有高维之上的鄙视。因为白莲教世纪以来，该派的信徒中仅包括中华民族中最为卑劣之徒。”^②他把道看成一种神秘学，一种巫术的理论和一种召魂术。

①安田朴、陈和刚：《明清间耶稣会士和中西文化交流》，第 167 页。

②同上书，第 188 页。

第六章 中国哲学对 16~18 世纪欧洲文化的影响

第一节 中国哲学对法国哲学的影响

以上我们述及了中国典籍和思想对欧洲的传入，其重点是传播史，即传播的内容、过程、人物。现在我们进而看一下中国哲学典籍和思想在欧洲传播后所产生的影响，这实际上是一个接受史，即西欧思想文化界对中国文化的认同或批评的历史。

在中西文化交流史的研究中，传播史和接受史是两个相互联结而又区别的不同方面。只有弄清传播史，才能摸清文化交流的基本脉络，但仅仅停留于此也是不够的，因文化交流，尤其是哲学思想的交流，也是同交流双方国家的思想史联系在一起的，接受史实际是从思想史的角度来看文化交流的传播，从而把文化交流史从一般性的历史描述深入到思想史的对比中研究和哲学的比较研究中。当然，若不以传播史为基础，这种接受史的研究也无从谈起，没有历史便没有思想，历史是思想的摇篮。在这个意义上，离开文化交流史、哲学交流史去搞所谓的比较文化研究和比较哲学研究，只具有纯粹抽象的意义，而不具有任何实际思想史

的意义。因为两种文化、两种哲学的相互接受的实际历史过程几乎是和书面意义上的、纯理论的哲学比较完全不同的，这一点，在以下我们关于法德两国对中国哲学的接受的具体分析中便可以看出。

对文化接受史研究的根本原则是历史性，即必须把这种接受的过程放回到具体的历史空间之中，从接受国本身的思想变迁来看这个接受过程，这样，这种对文化接受史的研究实际已属于该国精神文化史的一部分。理解这一点是十分重要的，例如西方汉学，它虽然是西方各国对中国文化的研究，但就其实质而言，决不是中国文化的域外部分，它属于西方学术史、文化史和思想史的一部分。

一、十八世纪法国的“中国热”

在介绍中国哲学在法国和德国的影响以前，我们需要简要介绍一下当时整个欧洲文化思想的一般情况，了解一下当时的“中国热”及思想政治上变化的社会背景，这将为读者具体了解中国哲学在德法两国的接受过程打下基础。

1600~1789年是欧洲资本主义大工业的准备时期。这个时期虽然整个欧洲大陆在政治结构上仍处于封建制度之下，但此时封建的专制制度已经无法阻挡经济本身发展的步伐，资本主义性质的手工工场在欧洲各国不同程度的发展。

社会的经济生活的变动必然引起政治与思想上的变化。就政治上来说，对社会政治制度的变革，成为中心的话题，对政教合一的体制的批判成为主要的内容。例如当时的法国，对社会的改革形成了两个派别，一种是自由主义者，赞成英国式的君主立宪制。另一派是新君主主义者，他们也反对贵族和教会的特权，但却对议会和民主不太信任，而希望出现一个开明的国君。

这样，新君主主义者在寻找自己改革的理论根据时就找到了

中国，中国成为了他们的范例和根据。理由很简单，“在远东有一个与罗马同样古老的帝国，现在依然存在，人口和整个欧洲一样，没有世袭贵族及教会特权，由天赐的皇权通过官僚机构来统治”。^①尤其是中国的教育制度和官吏选拔制度，倍受当时欧洲许多人的欣赏，因为官吏没有世袭的特权，官吏的主要成员来源于通过考试从下层选拔出来的优秀读书人。这对于官位世袭、贵族拥有极大的特权的欧洲来说，完全是另一种局面。

很自然，中国的政治制度成为理想的制度，正像波维尔(Poivre)在1769年所说的，“只要中华帝国的法律成为各国的法律，中国就可以为世界可能变成什么样子提供一幅迷人的景象。到北京去！瞻仰世上最伟大的人，他是上天真正完善的形象”。

就思想来说，自我意识的觉醒，理性的觉醒成为时代的主要特征，正像黑格尔在描述西欧近代哲学的特点时所说的，“在这以前，精神的发展一直走着蜗步，进而复退，迂回曲折，到这时才宛如穿上七里神鞋，大步前进。人获得了自信，信任自己的那种作为思维的思维，信任自己的感觉，信任自身以外的感性，自然和自身以内的感性本性；人在技术中、自然中发现了从事发明的兴趣和乐趣。理智在现世的事物中发芽、滋长；人意识到了自己的意志和成就，在自己栖身的地上，自己从事的行业中得到了乐趣，因为其中有道理，‘有意义’”。^②

崇尚理性必然引起对宗教的怀疑和动摇。自然神论或者说“自然宗教”成为一种时尚，正像斯宾诺莎的上帝那样，神已化解在自然万物之中，“道成肉身”的基督的那种人格神被淡化了。

而恰于此时，耶稣会上从遥远的东方所介绍的孔子和儒家学说的自然神论表明，在孔子的学说中充满了一种理性的精神，准确地说，是孔子及儒家学说的世俗理性特点，这个充满了一种理

^①赫德逊：《欧洲与中国》，中华书局，1995年版，第292页。

^②黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，第4页。

性精神和道德实践精神而独没有基督教式的宗教形式和仪式的特点深深打动了欧洲的思想界。

正像在政治上把中国的文官制同欧洲的贵族世袭制相对立一样，在思想上，他们也把孔子及儒家的自然理性同基督教的宗教信仰相对立。正因此，当时欧洲发表了有关孔子和中国哲学的多部著作，这说明了当时欧洲对儒学的热情。伏尔泰歌颂孔子，魁奈歌颂孔子，莱布尼茨为中国哲学的自然理性论证，“孔子学说成为时髦的东西，引起了欧洲一般知识界人士对于孔子著书的兴趣，大大耸动了人心”。^①

来华耶稣会处于一种奇妙的境地，他们介绍给欧洲的中国思想本为加强宗教的力量，推动在中国的传教事业，结果事与愿违。这点上如赖赫准恩在《中国与欧洲》一书中所说：“那些耶稣会中人，把中国经书翻译出来，劝告读者不但要诵读它，且须将中国思想见诸实行。他们不知道经书中的原理，刚好推翻了他们自己的教义；尤其重要的，就是他们不但介绍了中国哲学，且把中国实际的政情亦尽量报告给欧洲的学者，因此欧洲人对于中国文化，便能逐渐了解，而中国政治也就成为当时动荡的欧洲时局一个理想的模型。当时欧洲人都以为中国民族是一个纯粹德性的民族了。”

这种思想上、政治上对中国文化的认同，在一定意义上是 18 世纪“中国热”的一个继续和深入。首先是社会风尚、学术上的变化，这种变化或许是纯形式上的，但却为思想上的变化提供了一种社会氛围。所以，我们也应了解 18 世纪的“中国热”，这样才能深入理解思想家们为何在思想理论上选择了以中国文化为武器。当时属于欧洲文化中心的是法国，对中国的崇拜成为一个新的时尚，这种“中国热”表现在“上至国王大臣，皇亲国舅，下至平民百姓，人们都以能拥有中国工艺品而自豪。就以路易十五

^①朱谦之：《中国哲学对欧洲的影响》，福建人民出版社，1983 年版，第 189 页。

的情妇蓬巴杜夫人为例，她经常光顾巴黎专营中国物品的拉扎尔·杜沃商店，仅 1772 年 12 月 27 日一次她就从该店购进了价值 5000 利佛尔的 5 个形状各异的青瓷花瓶；路易十五的国务秘书贝尔丹(Bertin)，也是一位‘中国迷’，他家中设有一间‘中国室’，专门陈列中国的珍宝及样本。据说他曾一次就得到两木箱运自中国的泥人和纸人，共 31 个”。^①

这种“中国热”向欧洲各国扩散，德国学者利奇温(Adolf Reichwein)说：“18 世纪第一个新年法国宫廷采用中国人节日庆祝形式一事，具有某种象征的意义。罗柯柯(Rococo)快来临了。”^②

罗柯柯作为一种艺术风格，显然受到中国工艺美术的影响，它们的纤巧与繁复，那卷涡、水草般的曲线，那淡淡而没有强烈对比的色彩，都大大开拓了欧洲人的视觉。“罗柯柯时代对于中国的概念，主要不是通过文字而来的。以淡色的瓷器，色彩飘逸的闪光丝绸的美化的表现形式，在温文尔雅的 18 世纪欧洲社会之前，揭露了一个他们乐观地早已在梦寐以求的幸福生活的前景”。^③

罗柯柯风格在建筑上的特点是：“它的设计以复杂和繁富为最佳，但仍保留有一种巧妙的统一平衡，它最喜欢用中国的自由曲线，用浓郁装饰起来的曲线运动突破直线，或用中国文格那样不规则的韵律和直线构图。”^④当时的主要建筑风格仍是古典式的，但乡间或别墅的建筑中，罗柯柯风格十分普遍，直到今天在易北河的彼尔尼兹宫(Palace • [Pillnitz on the Elbe)，波斯坦(Postsdam)附近的斯腾(Stern)的猎亭，苏栖(Sans-souu)花园中的所谓“日本亭”，都是“罗柯柯时代”的重要建筑代表。

瓷器是罗柯柯时代的代表，它的光彩、色调和纤美，正像一首诗所赞扬的：“中华土产有佳瓷，尤物移人从所思。艺苑能辟新

① 冯棠、孟华等：《法国文化史》，第 445 页。

② 利奇温：《18 世纪中国与欧洲文化的接触》，商务印书馆，1962 年版，第 19 页。

③ 同上书，第 21 页。

④ 赫谟逊：《欧洲与中国》，第 256~257 页。

世界,倾城不处开如斯。’^①

当时受中国艺术产品的影响并不限瓷器,例如漆器,18世纪时,中国的漆器已大量进入欧洲,尤其在法国:腓特烈大王竟携罗拔·马丁的儿子入宫,充任漆师,马丁的技术很快取得了很高成就,伏尔泰在《尔汝集》(Les tu et Lesvous)中对此大加赞扬说:马丁的漆橱,胜过了中国的艺术。

中国的丝绸、地毯、刺绣、壁画、山水画在欧洲的工艺生产和艺术制作中都产生了深远的影响,许多艺术家们都加以摹仿、学习。1770年,匹尔艺(J. Pillement)在里昂发行了一套题为《中国茅舍》(Chinice huts)的雕版画,画面上古柏、茅草、小河、茅舍、清清的溪水印着弯弯的拱桥,完全是一幅中国的山水画。

罗柯柯的风格不仅成为一种艺术的追求,也成为了社会生活的时尚。

市中心有许多被称为中国的社交场所,“有一家中国咖啡室,里边有两位穿中国衣服的女服务员,另有一个真正的中国仆人,负责接送顾客”。

有中国服装的化妆舞会,有中国舞场,有中国娱乐剧院,还有各种以中国题材为内容的笑剧、闹剧,例如“中国人”、“小丑、水狗、医士与塔”、“中国公主”等等。

罗柯柯是欧洲“中国热”的一个象征,正如利奇温所说:“提起罗柯柯,在我们的心目中,构成为一个幽默动人的可笑的世界:恍如所见诗歌剧中的旋律,而且杂以丝袍的声音,又如嗅到了香粉的头发所透出的香气,又如观看辉煌的交际场,规矩的而又活泼的人物,步伐配合着莫扎特音乐的节拍;华贵客厅中的壁镜及漆橱,互相辉映,令人目眩。这一个充满丝瓷的世界的难以描摹的丰富多余,使人神往心醉,我们明白的感觉到,一种生活的观

^①转引自利奇温:《18世纪中国与欧洲文化的接触》,第27页。

感在所有这一切中，获得了它的独特的表现形式……”^①

18世纪的法国是启蒙的时代，理性是他们的旗帜，正如恩斯特·卡西勒所说的：“当18世纪想用一词来表述这种力量的特征时，就称之为‘理性’，‘理性’成了18世纪的汇聚点和中心，它表达了该世纪所追求并为之奋斗的一切，表达了该世纪所取得的一切就。”^②“怀疑”则是他们手中的武器，从笛卡尔开始的法国思想革命，都把怀疑一切作为思想的武器，“他们不承认任何外界权威，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作辩护或者放弃存在的权利”。^③

以理性来抗拒宗教的愚昧，以怀疑来化解皇权的神圣。在这种新旧时代与文化交替的时刻，法国的思想家们需要新的理解、新的视野、新的历史、新的事实来证明自己的理性，来完善自己的理想。“在这种‘旧文化废而新文化兴’的转型期，法国人确实感到了一种莫大的精神焦虑。正当他们从旧的神人关系向新的人人关系过渡，而急切需要寻求新的心理平衡时，中国文化恰恰被传教士们介绍了过来，这就为法国接受远东这种古老的文化创造了契机”。^④

中国哲学和文化正是在这种背景下被传教士介绍到了法国。在认识和理解法国启蒙思想家眼中的中国哲学时，我们也必须首先要弄清这一点，按照当代解释学的观点，对“解释者自身情况”的研究正是伽达默尔的解释学区别于施莱马赫解释学的关键之处。解释学的方法对于我们理解中西哲学交流史的研究是十分重要的；只有借助于这个方法我们才能理解两种文化“视野融合”后所产生的一切。

①转引自利奇温：《18世纪中国与欧洲文化的接触》，第66页。

②卡西勒：《启蒙哲学》，山东人民出版社，1988年版，第3~4页。

③恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯全集》第3卷，第56页。

④孟华等：《法国文化史》，第453页。

二、培尔与中国

培尔(Pierre Bayle, 1647~1706 年),法国启蒙运动时期的直接先驱。他是笛卡尔哲学思想的重要继承者。众所周知,笛卡尔是西方近代哲学的始祖。“我思故我在”这一命题表明了“必须抛开一切假设,思想应当从它自己开始;以往的一切哲学理论,特别是从教会权威出发的理论,都被他抛开了”。^①黑格尔说,笛卡尔哲学的第一原则是必须怀疑一切。培尔正是坚持了笛卡尔哲学的这一原则,以怀疑论为武器,对基督教思想展开了激烈的批评。培尔生活于 17~18 世纪之交,他是一个承前启后式的人物,正如马克思所说,“培尔对 17 世纪说来,是最后一个形而上学者,而对 18 世纪说来,则是第一个哲学家”。^②

他出身于法国南部弗克森省利拉城的一个新牧师家庭,就学于柏克昂的新教学院。1669 年,到土鲁斯学习詹森培尔哲学,并在那里皈依了天主教,但第二年又重新信仰新教。学习结束以后,他在法国的色当担任新教学院哲学教授。后因路易十四迫害新教,他只好侨居荷兰,在鹿特丹大学讲授哲学和哲学史。

他的代表性著作是《历史批判辞典》,这本书是一本有关历史和圣经人物的辞书,但培尔的着力处在于纠正前人的错误,这样,这本书实际成了他与天主教论战的工具,直接对中世纪的神哲学思想提出了挑战。所以,这本书 1696 年出版以后,风行法国和欧洲,一时洛阳纸贵,到 1760 年,这部书竟再版了 10 次之多。它对 18 世纪的法国思想产生了深远的影响。

培尔的哲学在法国思想史上的贡献主要在于以怀疑论批判宗教,倡导无神论思想。

^①黑格尔:《哲学史讲演录》第 4 卷,第 66 页。

^②《马克思恩格斯全集》第 3 卷,第 162 页。

恩格斯说过：“中世纪只知道一种意识形态，即宗教神学。”天主教的教义成为不可动摇、不可怀疑的信条。培尔却反其道而行之，主张怀疑论。他说：“怀疑论对于那门神圣的学问（即神学——作者注）是危险的，可是对于自然科学和国家似乎不如此。”^①他认为，在思想上持怀疑论态度并不在实际生活中拒绝遵守国家的法则，并不是不坚持道德原则，所以，所有的哲学实际上都是像古希腊时的学院派和皮罗派一样，支持怀疑主义。谁害怕怀疑主义呢？只有宗教才对皮罗主义有所畏惧。宗教是应当以确实性为基础的。只要人们心里对它的真理失去坚定的信心，它的目的、效果、用途就应该完蛋了。

正是在这样的思想背景下，培尔开始逐渐对中国哲学感兴趣。培尔从中国文化汲取思想，主要表现在以下一点：一是宽容精神，一是无神论思想。

培尔一开始并未对中国问题特别的关注，他对中国的知识主要是从塔查尔神父和拉鲁贝尔的游记中获得的，在其 1697 年版的《历史批判辞典》一书中，在“斯宾诺莎”的条目下，他写道：“古代的中国人承认万物之灵中，以天为最灵，天能支配自然，即自然界中其他之灵非天不可。然诸类的有相当之力，能以自力活动，形成和他灵不同的自相，此无数的小小非造物为哲学家德谟克利特和伊壁鸠鲁所认为真理者，在东方这种思想却极其普遍发达。”^②

在“Sommona-Codon”的辞条下，他写道：“儒老尊重古说，认苍天之灵，其他万物之灵，均为缺乏智力之一种动的物质，而将人类行动之唯一判断者归于盲目的命运，命运有如全智全能的法官方，天网恢恢，神祸自如，而其结果自然合于天理天则。由此可见儒者毕竟和伊壁鸠鲁的思想不同，伊壁鸠鲁否认摄理，肯

① 转引自《西方哲学原著选读》下册，商务印书馆，1982年版，第1页。

② 转引自朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》，第206页。

定神的存在，儒者则肯定一种摄理，而否定神的存在。”培尔对中国无神论思想的肯定是同他对宗教怀疑的态度联在一起的。在《历史批判辞典》中，他对《圣经》进行了批评，在培尔眼中，《圣经》再不是一种天条，他以“一种直率和生动的文笔，把《圣经》贬成了轻佻轶事的汇集”。^①而中国的思想材料有力地支持了培尔的这个观点。

宗教宽容精神是培尔思想的另一个重要特点，有的学者认为，这一思想在其整个理论中占据着核心地位，甚至可以说，“培尔所有的理论都是围绕这一中心思想展开的”。在当时天主教一统天下，对其它教派残酷迫害的时候，培尔能提出这个思想是很了不起的，从历史角度看，它具有极大的进步意义。

正因为如此，他对耶稣会士所提供的有关中国对待各种宗教的宽容的材料十分感兴趣。

不仅是在中国，在暹罗也同样，国王都是热情地欢迎法国王派人来到那儿传教，东方的这种宽容态度与西方基督教的那种宗教仇视形成鲜明的对比。培尔在他反对路易十四废除南特敕令的著作中提出了一个重要的原则，即必须承认新教徒的信仰自由和良心的自由。在他看来，这种对宗教信仰自由的要求并不是为了一个什么特殊的信仰，而是为建立一个普通的、纯粹哲学的原则，一个对任何信仰都有效的原则。这个原则就是宗教的宽容，反对强暴，任何因宗教的目的而进行的暴力都是不对的。正是这个意义上，“对培尔来说，这确实是整个事件中最有说服力的几句话：中国人给我们上了一堂‘宽容’课”。^②

从反对基督教的宗教迫害出发，培尔对中国和东方国家所表现出的宽容精神给予了肯定。

培尔从中国所汲取的这种宽容精神，深深地影响了他以后的

^①《西方著名哲学家评传》第4卷，山东人民出版社，第274~275页。

^②艾田浦：《中国之欧洲》，河南人民出版社，1992年版，第315页。

启蒙思想家，在这个意义上可以说培尔的“《历史批判辞典》成了整个启蒙哲学的真正武库”。

培尔真正对中国的深入研究和关注是在“礼仪之争”爆发以后。在 1695~1697 年前后，培尔几乎只知道《暹罗游记》(Du Royaume de Siam, 1691)，同时，他通过柏应理的《中国哲学家孔子》一书的序言对中国的宗教也略知一二。

不久，两派传教士的争论很快吸引了他。他在 1692 年致米努托利 (Minrtoli) 的信中说，他读《入华耶稣会士们的实用伦理学》的第 6 卷，觉得这一卷“比前两卷更为引人注目，因为它论述了中国对孔夫子的崇拜礼仪以及多明我会士向耶稣会士挑起的争论，以他们的敏锐精神明智态度而主张和坚持认为这种礼仪绝不是宗教，而是非宗教性的，大家可以以某些方式参与这种仪式而又不会导致偶像崇拜”。^①

培尔对“礼仪之争”的关注并不是只取有利于自己的材料，而是认真阅读争论双方的材料，从中鉴别材料的真伪和可靠性，他说：“与耶稣会士结怨甚深的传教士们对他们是毫不宽容的，既然对耶稣会士们所说的有关中国的一件事没有提出异议，那它肯定是事实。”^②

中国哲学思想对培尔的影响表现在两个方面，一是无神论，一是伦理学。

马克思在提到培尔时说：“比埃尔·培尔不仅用怀疑论摧毁了形而上学，从而为在法国掌握唯物主义和健全理智的哲学打下了基础，他还证明，白清一色的无神论者所组成的社会是可能存在的。”“比埃尔·培尔对十七世纪说来，是最后一个形而上学者，而对十八世纪说来，则是第一个哲学家”。^③

马克思这里所说的由“清一色的无神论者所组成的社会”可

^①转引自《国际汉学》，商务印书馆，1995年版，第141页。

^②转引自艾田浦《欧洲之中国》，第313页。

^③《马克思恩格斯全集》第二卷，第162页。

能就是中国。这正是培尔在研究“礼仪之争”后得出的结论。当中国“礼仪之争”爆发时，他正面临着他所写的《论有关彗星的不同思想》一书所引起的争论，因他这本书中曾试图证明无神论要胜过偶像崇拜。这自然引起了宗教方面的反对。

培尔此时思想的中心就是：无神论者所构成的社会可能吗？它能存在吗？中国的事例支持了培尔这一观点，“最有说服力的例证就是中国的例证，这一例证所以令人信服，是由于中国是一个非常古老的民族，实施最纯洁的伦理。中国的无神论没有阻止中华民族的形成和生存，这种无神论似乎帮助它维持生存和繁荣昌盛”。^①中国的事例的意义在于，中国不是一个小国，而是一个大国，她有悠久的历史，而无神论思想不是被少数人所定的，而是中国的文人和哲人都同意的，这些人不是一小批人，而是处于支配地位的派别。

如果中国的事实成立，无疑就动摇了天主教的理论，培尔用中国之火烧掉了天主教的权威。

培尔从中国哲学汲取的第二点是伦理学问题。在基督教的理论中，伦理学是受神哲学支配的，人们的伦理道德是在天主教的范围内加以确立的。根据基督教的“原罪说”，人是天生有罪的，人类祖先的“原罪”使人一生下来就有罪，唯有在上帝面前不断忏悔，记住上帝的教诲，人类才能过上善良、道德的生活。这样就产生了一个问题，离开基督教，人们能否保持好的伦理道德？伦理与宗教是否像基督教神学所说的那样是不可分的？

培尔对此提出了批判。他说，从西方历史上来看，“一些无神论者和伊壁鸠鲁主义者在道德行为上胜过大多数偶像者”。

从现实生活来看，人们所以遵循一定的道德规范，并不因为对上帝的畏惧和爱慕构成了人们行动的唯一动力，“还有一些别的

^① 毕诺：《中国文化对 18 世纪法国的影响》，《国际汉学》，商务印书馆，1995 年版，第 143 页。

原动力促使人们行动。对赞美的爱慕，对恶名的畏惧，多种气质上的倾向，官府规定的赏和罚，都对人心有很大影响”。^①

正因为如此，一些不信天主的人，或信其它异教的人，“也做好事”，反之“倒有那么多的人深信宗教的真理，却还是无恶不作”。

培尔的这个思想在中国哲学和文化中得到了印证，或者说中国文化所提供的例证更加使其坚信这一观点。

培尔认为，伦理与宗教相分是完全可能的，其根据就是中国。他提出了 3 点：

(1) 一位耶稣会士证明，中国人的纯实际的道德行为，即“习惯”对风俗的影响力往往胜于最为严厉的道德。

(2) 因此，道德丝毫不从属于宗教；它更不仅仅从属于基督教……孔夫子留下了不少优秀的道德训诫，可他是个无神论者。谁要是这样说了，肯定有人会提出异议。

(3) 康熙皇帝是个英明的君主，“有这么一位皇帝，他坚信基督教是虚假的，与他和他的居民所信仰的宗教是截然不同的，不过，他并不让传教士们受苦，而是十分仁慈地对待他们”。^②

从这里可以看到，培尔对中国文化中的伦理特点把握还是可以的。中国文化一大特点是以伦理代宗教，伦理学发达，宗教观念淡薄，没有宗教的严格信仰，这正印证了培尔的宗教与伦理可以相分的观点。

培尔对中国的研究，扩展了他的视野，使他认识到无神论与伦理之间没有事实上的矛盾。这样，以中国在无基督教信仰下的高尚伦理生活来说明人们完全可以脱离基督教，而过一种完善的伦理的生活，人的崇高与卑下并不是由上帝决定的。

^①转引自《西方哲学原著选读》，商务印书馆，1982年版，第8页。

^②转引自艾田浦：《中国之欧洲》，第314页。

三、马勒伯朗士与中国

马勒伯朗士 (Nicolas Malebranche 1638~1715 年),天主教教士,神学家和笛卡尔主义的主要哲学家。他 1638 年生于巴黎,是国王路易十三秘书的幼子。曾在拉·玛什学院和索邦神学院学习哲学和神学,1660 年毕业于法国索邦大学,1664 年被任命为教士。1715 年死于巴黎,享年 77 岁。他的主要代表著作有:《追求真理》(三卷本,1647~1678 年)、《论自然和恩赐》(1680 年)、《论道德》(1684 年)、《关于宗教和形而上学的探讨》(1688 年)、《论对上帝的爱》(1697 年)、《一个基督教哲学家与一个中国哲学家的对话——论上帝的存在与本性》(1708 年)等。

他是在偶然读到笛卡尔的《论人》以后,才决心转向对物理学、数学和笛卡尔哲学的系统研究的。他和培尔一样,都是从笛卡尔的哲学开始自己的哲学运思的。因此,要摸清马勒伯朗士的哲学思路,不能不再讲一下他的思想导师笛卡尔。

笛卡尔在《方法论》中说:“当我愿意像这样想着一切都是假的时候,这个在想这件事的‘我’,必然应当是某和东西,并自发觉到‘我’思想,所以我存在这条真理是这样确定……”

正像罗素所说的,“近代哲学对问题的提法多是从笛卡尔接受过来的,只是不接受他的解答罢了”。^①

当笛卡尔提出“我思故我在”时,西方哲学从此发生了一个重要的转向,旧有的存在的问题被置于了第二位,而主体及思维的问题凸现了出来,这就是学者们所说的“认识论转向”。“笛卡尔以后的哲学家大多都注重认识论,其所以如此,主要由于笛卡尔”。^②

但笛卡尔在宇宙观上是个二元论者,他说:“我只承认两类事

①② 罗素:《西方哲学史》下册,商务印书馆,1982 年版,第 87 页。

物，即：一类是思维的东西，另一类是与广延相联系的东西。”这样，精神的实体以其思维为唯一的本质属性，而物质的实体则以广延即空间性为其唯一的本质属性。结果世界被二元化了，“思想是没有广延、不占空间的，广延的东西则不能思想，它们彼此是完全独立，不能互相产生，也不能互相作用的”。^①正如罗素所说的，“笛卡尔体系提出来精神界和物质界两个平行而彼此独立的世界，研究其中之一能够不牵涉另一个”。^②

当然，笛卡尔并非无奈地看着他演绎出的两个实体对峙，他还是想把它们统一起来，于是他想到了神。

科学的启蒙与经院哲学的桎梏构成了笛卡尔思想的两个来源，想迈出经院哲学大门的笛卡尔不能不受到中世纪教父哲学的影响。

笛卡尔认为，“在真实的天赋观念中，第一个主要的观念就是上帝的观念。因为事实上，我以许多种方式认识到，这个观念不是什么虚构出来或捏造出来的东西，仅仅依赖我的思想，而是一个真实不变的性的映像。”^③笛卡尔不但不否认神，他还要借助于神手，完成两个世界的统一，正像黑格尔在分析笛卡尔的哲学思路时所说的，“（甲）从自身的确定性进到真理性，在思维概念中认识存在。在‘我思维’的那个思维中，我是个人；思维作为一种主观的东西浮现出来，在思维这一概念本身中并未显示出存在，进而并达到的是一般的二者分离。（2）存在在这一否定面也同样在自我意识面前浮现出来，这个与肯定的‘我’结合一起的否定面，被设定在自在地结合在一个第三者神里面。在神里面思维和存在是统一的”。^④

^①陈修斋：《欧洲哲学史上的经验主义和理性主义》，人民出版社，1986年版，第73页。

^②罗素：《西方哲学史》下册，第91页。

^③笛卡尔：《形而上学的沉思》，见《16~18世纪西欧各国哲学》，商务印书馆，1975年版，第175~176页。

^④黑格尔：《哲学史讲演录》第4册，第83页。

神成了一个“绝对的纽带”，绝对的认识和被绝对认识所揭示的实在性之间产生了联系。这点正是笛卡尔和马勒伯朗士之间的联系，我们在这里讲清笛卡尔的这个思路是十分重要的。如黑格尔所说：“有一个马勒伯朗士，如果可以的话，我们也把他称为笛卡尔主义者……我们将会看到，他在 *Recherch ele la Verite*（《真理的探求》）中，更加确定地表明了神的这个第一种属性是清楚明白的主观思维与客观性之间的纽带，讲得更加紧凑集中。”^①

顺便说一句，希伯莱思想与希腊思想的结合使西方的思想史进入了宗教哲学或哲学的宗教阶段，它的伟大成果就是中世纪的经院哲学，但这个伟大的神也给哲学思辨带来了不少困难和困惑。从近代以来，自笛卡尔始，经斯宾诺莎、康德、谢林，到黑格尔，所有这些智慧的头脑都在为如何安置这个“神”而绞尽脑汁，我们今天的西方哲学史研究对这个哲学理性的进程如何摆脱这个“神性”的纠缠研究不够，一部西方近代哲学史似乎成了理性自身演进的历史，宗教、神这个重要的背景被忽略了。在笛卡尔这儿，在下面的马勒伯朗士那里，我们看到当时的哲学家要想摆脱掉上帝是多么的困难。

现在我们回到马勒伯朗士的哲学上来。

马勒伯朗士是跟随着笛卡尔的思想进入哲学领域的，一开始，他是一个笛卡尔主义者，这在他的第一部著作《真理的探求》中表现得十分清楚，他承认物质实体的存在，认为“除非是疯了，才会怀疑物体的存在”。这里，他认为有两个实体存在，即物质的实体和精神的实体。

马勒伯朗士和笛卡尔一样强调思维的作用，认为“灵魂不能从外界的事物得到它的各种表象和概念”；“形式是不可入的”。那么，思维怎样才能同有广延的东西结合到一起呢？他发挥了笛卡尔“神”这个枢纽性的概念。他说：“我们在神中看一切事物。”

^①黑格尔：《哲学史讲演录》第4册，第83页。

这样，神成了我们与事物之间的联系，神就是事物与思维的统一，“神对一切具有观念，因为他创造了一切。神通过他们的存在与众多的精神极其紧密地结合在一起。所以，神是众多精神的所在地”。^①

如果说在笛卡尔那里神的出场是一种无奈，是在两个世界都已生成的情况下为沟通它们而搭起的一座桥，那么，在马勒伯朗士这里，神具有普遍性、根本性，它不是事后才出场的，而是一开始就被设定的。他认为，只有在上帝里面才能看见万物，这样“上帝不是在世界里，反而是世界在上帝里”。只因有了“本质才能先于表象”，“除了通过神的照临，我们是不能说明精神如何认识抽象的、一般的真理的；神能够以无限的方式照亮精神”。^②

马勒伯朗士极大的扩大了笛卡尔哲学中神的观念和作用，上帝成了真正的中枢性概念，思维的世界和广延的世界都是由上帝决定的。

研究马勒伯朗士哲学的专家庞景仁先生认为，马勒伯朗士的哲学所以从笛卡尔的二元论退到宗教唯心论的一元论，这主要是受到奥古斯汀神学的影响，因他年轻时曾深受奥古斯汀哲学的影响。

但这里需要注意的是，马勒伯朗士是经过笛卡尔哲学洗礼后的哲学家，因而他的上帝观已和中世纪的上帝观有所不同，这点庞景仁先生讲的极为精彩，他说：“马勒伯朗士虽然也谈上帝，但他的上帝是抛掉了拟人观的上帝。正如康德所说，拟人观是唯一使上帝成为有神论即宗教神学的上帝的，抽掉了拟人观，同时也就抽掉了带有人格性的有神论……他的上帝不是有神论的上帝，而是理神论即自然神论的上帝……”^③

对马勒伯朗士的这个哲学思想特点的介绍是十分重要的，只

①黑格尔：《哲学史讲演录》，第183页。

②转引自黑格尔《哲学史讲演录》第4册，第134页。

③《西方著名哲学家评传》第4卷，山东人民出版社，1984年版，第257页。

有在这个基础上我们才能理解他对中国哲学的态度。

马勒伯朗士关于中国哲学的著作只有一部，即《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话——论上帝的存在和性》。那么，他在写作这部书时，从哪里了解到中国哲学的材料呢？据目前掌握的材料，有三条：

其一，他读到了龙华民的《关于中国人宗教的几个方面》一书。在上一章中，我们曾提到龙华民这部著作，这是最早传回欧洲的山传教士所写的有关中国宗教、哲学问题的著作之一。龙华民在“礼仪之争”中站到了大多数耶稣会的反面，直接反对了他的前任利玛窦所确定的传教路线。

龙华民在这部著作中对中国哲学作了如下的介绍：

(1) 原儒和宋儒是有区别的。他说，在原儒那里，“好像说，有一个至高无上的君王，叫上帝”，他“统治着大千世界，奖善惩恶。可是，注释者们却把这一切都归了天，或归于普遍的物质和天理，他们称之为‘理’”。在孔子那里，承认“有各种神灵，他称之为鬼或神，或鬼神，它们主司山岳河流和尘世的其他东西；但是注释者们却将之解释为自然原因”（此处和下面的引文都是转引自艾田浦的《中国之欧洲》上册）。

(2) 中国哲学缺少形而上学的抽象。从哲学角度说，中国哲学“从不了解有独立于物质的精神实体，只知道有一种分为不同层次物质实体”。就宗教而言，则“中国人不仅毫不了解是由无限存在创造世界，而且也不知道什么叫世界的真正形成”。

(3) 基督教的“天主”的概念与“理”的概念不能混淆。在他看来，宋儒所讲的“理”类似于西方讲的“本原”，而且理是通过气而生万物的。由此，他得出结论说：“‘理’，不可能是一种精神实体，也不能等同于基督教的神。”

从这个角度来看，“最富有才智的中国人都是无神论者”。

(4) 中国人没有西方基督教式的灵魂概念。他说，在孔子那里似乎还有近似于西方的灵魂概念，但“注释者们则普遍认为，灵

魂不过是一种类似气或火的物质”。“所有文人都坚信不疑世界是偶然生成的，命运控制着世间的一切；人死后又回到本原之中，好人没有好报，恶人也得不到恶报”。

因此，他的结论是中国人“很少有不陷入无神论”的。

其二，结识了梁弘仁（Artus de lionne）。马勒伯朗士在他的书中说：“一位非常受人尊敬、真正值得信赖的人告诉我，由于他曾和中国儒家们交往，他知道了他们关于神的看法就像我阐述的那样，而且多次恳求我对这些看法予以驳斥，以便使真理让他们接受，以纠正他们关于上帝本性的错误观念，因此我不得不遵命，希望我们的道理也许对于那些为了使这些人民皈依而工作的传教士们之用。”^①

这位“非常受人尊敬，真正值得信赖的人”就是梁弘仁。梁弘仁是法国外方传教会会上，在四川作代主教。在“礼仪之争”中，教皇格肋孟为了了解来华传教士两派的意见，让两派各派代表来罗马申述其理由。耶稣会派了卫方济（Fransois Noel）和 Kaspar Kastmer 两人为代表。巴黎外方传教会则派四川代主教梁弘仁为他们的代表。

显然，梁弘仁在对中国哲学和宗教的理解上与来华耶稣会的理解相差很远。艾田浦先生说他“是耶稣会的死敌”。这种派别、门户之见，使他们采取完全不同的传教路线。像巴黎外方传教会、多明我会、遣使会大都采取直接面向社会底层传教的路线，不像耶稣会那样把重点放在上层知识分子上面。但造成的直接结果，除耶稣会以外，其它来华修会的传教士大多数对中国文化不甚了了。

例如，“礼仪之争”时，颜当陪同教皇特使多罗觐见康熙帝，康熙问其御座背后的四个字，他只认识一个，而且只会福建话，不会说官话。康熙大怒，斥责颜当“愚不识字，擅敢妄论中国之

^①马勒伯朗士：《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话》，《中国哲学史研究》，1982年第3期。

道”。几天后又下御批喻示多罗，“颜当既不识字，又不善中国语言，对话须用翻译。这等人敢谈中国经书之道，像站在门外，从未进屋的人，讨论屋中之事，说话没有一点根据”。^①

颜当这个被多罗特使认为精通中国文化的主教且如此，梁弘仁对中国文化的理解决不会高于颜当多少。

其三，结识了付圣泽。付圣泽是来华耶稣会上中的“索隐派”成员之一。付圣泽虽然精通中国文化，但是理论主旨是要把中国文化纳入到基督教文化之中。在这点上，他们和龙华民的观点相差无异，所不同的只是采取一种比附的方法，解释的手段，论证出“中国古籍中之某山，耶稣被钉于十字架之山。誉文王周公之词，即是誉救世上之词；中国之古帝，即是圣经中之族长”。由此可见，索隐派是在不动摇基督教文化的前提下肯定中国文化，在这种意义上他们似乎是中间派。

毕诺说马勒伯朗士曾接受过付圣泽的来访，两人还建立起了友谊。正是付圣泽要求马勒伯朗士写部有关批评中国文化的书。

这就是马勒伯朗士了解中国知识的背景，他自己后来在解释这本书时，概括了一下他对中国哲学的了解，这可以使我们来进一步掌握这个问题。他说：“中国的儒家们，至少是那些把看法告诉我的人，谈过话的人们认为：（1）有两个存在，一个是理，或者至上的理性、法则、智慧、正义；另一个是气（物质）。（2）理和气（物质）是永恒的存在体。（3）理本身不能自存，不能独立于气。他们显然是把理看作一个形式，或者分布在气里的一种性质。（4）理既不明智，也无智慧，虽然它是至上的明智和智慧。（5）理本身并无自由，它之所以行动，只是由于它的本性的必然性，既不知道而且对它所做的一切也毫无意愿。（6）使适合于接受智慧、明智、正义的部分物质成为有智慧的、有明智的、有正义的。因为按照我说过的儒家们的话，人的精神不过是净化的，或

^①转引自罗光：《教廷与中国使节史》，第126页。

者适合于被理所示知的，从而使之明智起来或成为能思考的物质。显然，就是为了这一点，他们认为理是照耀一切人的光，是在理中我们看到了万物。”^①

只有在了解马勒伯朗士本人的哲学态度和他所了解、接触到的有关中国哲学的情况以后，我们才能对他的《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话——论上帝的存在和本性》一书做出准确的判断。

首先，我们看一下马勒伯朗士对中国哲学的理解。马勒伯朗士的这个理解大部分是通过对话中的“中国人”之口说的，但也有部分是通过“基督教徒”来说的。归纳起来有以下几点：

第一，关于“理”的概念。他通过“中国人”之口说：“我们是在理中看到万物的，因为理是我们的光。它是至高无上的真理，也是秩序和规范。我是在理中知觉到无限的空间，这个无限的空间是在我所见到的天空之上的。”^②

在另一处，“中国人”还说：“我们在理中看到很多东西是我们无法理解的……但是我们确知有一个全上的智慧，一个全上的规范光照着我们，规范一切。”^③

在对话中，“中国人”总处于弱势，而“基督教徒”却滔滔不绝，实际上，这个基督教徒不仅在论证着基督教的哲学，也同时在转述着中国的哲学思想。关于“理”，基督教徒说：“如果把理理解为一个无限强大、无限明智、永远以一种前后一致的方式行动的存在体，一句话，一个无限完满的存在体，那就是毫无疑问的。”^④

第二，关于“理”与“气”的关系。理气关系是宋明理学中的重要内容，马勒伯朗士对此也做了解释。全书在开篇中，他就

①引自《中国哲学史研究》，1982年第3期。

②见《中国哲学史研究》，1982年第2期，第17页。

③同上书，第19页。

④同上书，第21页。

以“中国人”的口吻说：“天主是什么？我们不认识。只有明摆着让我们相信的事，我们才相信。这就是为什么我们只承认气（物质）和理的原故。理是永恒地存在于气中，它做成气并且把气安排在我们所见的这种完美的秩序之中，它也光照着这一部分净化的、有机化了的气这种至高无上的真理、智慧、正义，而我们就是由这一部分物质组成的。”^①

这里他强调了三：其一，理在气中，“理只能存在于气（物质）中”；其二，气是物质的，在此意义上，“气（物质）是实体中最末的也是最可怜的东西”；其三，理对气有着净化的功能。但他在这点上也自相矛盾，又说如果理只是作为形状与形状之间的秩序的话，“理也没有什么了不起”，甚至理还不如气，因为气作为实体比作为“形状”的理要“有价值的多”。

第三，中国哲学的实在性特征。在谈到上帝观念时，马勒伯朗士采用的是笛卡尔的论证法，从思维的无限性证明上帝的无限性，而“中国人”则认为：“我们否认这种无限是存在的。这是一种虚构，一种没有实在性的幻想。”^②

当马勒伯朗士反复论证了上帝作为无限完满的存在以后，“中国人”仍然百思不得其解。这位“中国人”说：“说老实话，我承认我对你的无限存在体的证明是没有可说的。然而，我并没有心服。我总觉得在我想无限时，我什么都没有想。”^③

第四，中国哲学的灵魂认识论。我们的感觉、知觉来源于何处？如何解释我们所经常获得的各种感觉？马勒伯朗士一开始就把中国哲学归于唯物论。“中国人”在对话中说：“事情应该是这样的，我们的知觉不过是气（物质）的变化。因为，比如说，一个刺扎到我们的手指上，我们就感觉到疼，我们就感觉到疼是被

①见《中国哲学史研究》，1982年第2期，第15页。

②同上书，第16页。

③同上书，第17页。

扎了的手指上，这就肯定地说明疼是扎，疼是在手指上。”^①

“中国人”的这个观点很快被“基督教徒”驳倒了，“中国人”只好承认气（物质）能思维的问题是立不住的，但问题在于是什么引起了我们的思维呢？是什么使我们获得各类不同的知觉呢？马勒伯朗士认为，中国哲学的答案是“我们的灵魂是我们对物质所有的这些不同的知觉的真正原因”。这就是说，是灵魂发生了作用，从而使我们获得了各种感觉。

稍有中国哲学常识的人都会感到马勒伯朗士对中国哲学、对宋明理学的理解相差太远，他从龙华民那里获得的间接性的材料使他无法把握中国哲学和理学的基本内容与特征。

就“理”的概念来说，它是自先秦以来中国哲学就有的概念，孟子曾在《告子篇》中说：“心之所同然者何也？谓理也义也。”中国哲学发展到宋明理学时达到了它理论思维的高峰，“理”成为了一个中枢性的概念，这在朱熹那里表现得最为明显。

朱熹说：“宇宙之间一理而已。天得之而为天，地得之而为地，而凡生天地之间者，又各得之以为性；其张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行，无所适而不在。若其消息盈虚，循环不已。则自未始有物之前，以至人消物尽之后，终则复始，始复有终，又未尝有顷刻之或停也。”

理是万物之根，“实有是理，故有是人；实有是理，故有是事”。从本体论上看，理决不是一种实有的东西，朱熹谈到理的本质规定性时就说：“无极而太极，只是说无形而有理。”^②但理也不是无，不是空，不像佛道哲学所说的那样，实际上，“以理言之，则不可谓之有；以物言之，则不可谓之无”。^③

“理”作为万物发展的内在规律，则“草木亦有理存在”；“阴阳五行错综不失条绪，便是理”。^④作为社会的内容，理则表现为

①见《中国哲学史研究》，1982年第2期，第20页。

②③ 《朱子语类》卷34。

④ 《朱子语类》卷1。

伦理道德、仁义礼智。这就是朱熹所说的“五常是理”，“理便是仁义礼智”。

马勒伯朗士在对“理”的理解上唯一猜对的一点便是对理的功能的强调，说理“是至高无上的真理”，这个说法有些接近朱熹作为本体论的理的概念。但他马上就表现出了两个错误：其一，理并不是脱离实物而存在的，像他讲的“这个无限的空间是在我所见到的天空之上的”。这样，理似乎是一种分离于有限时空之外的一种东西，这是不对的。朱熹说：“天下之理，至虚之中，有至实表存，至无之中，有至有表存。夫理者，寓于至有之中，而不可以目击而指数也。”^①马勒伯朗士所杜撰的这个理仍实际上保留有他自己哲学的痕迹。

其二，他根本没有看到理的伦理内容。中国哲学一大特点是伦理学发达而本体论不足，到宋明理学时，受佛教抽象思维特点的影响，开始把儒家伦理向理性化方向推进，把伦理学提升到本体论的高度，使其哲学化、思辨化。而马勒伯朗士对理学的这一特点，对中国哲学发展的这一脉络显然一无所知。所以，他对“理”几乎没有任何确切的了解。

在“理”、“气”关系的理解上，马勒伯朗士更是一塌糊涂。“理气论”是宋明理学的主要内容，几乎所有主要理学家都要讲理气关系，但强调的重点不同。张横渠在理气关系中强调气；而程氏二兄弟强调理；朱熹则一方面主张理气相依不分离，另一方面，又发挥二程的思想，提出“气”依附于“理”的思想。他认为“理”、“气”不分，但并不是二者相提并论，在理气关系中，“理”是更根本的。在这个意义上他又提出“理”在先，“气”在后的观点。

朱熹这两个思想看起来似乎有些矛盾，实际是针对不同问题而讲的，前者是从构成论方面讲的，强调理气不分；后者是从本

^①《朱子语类》卷13。

源论上讲的，强调“理”先于“气”。而他在提出“理”先于“气”时，并不是从历时性讲的，而是一种“逻辑在先”的先，很类似于黑格尔《逻辑学》的“绝对观念”的地位。

通过以上对理学的“理”、“气”关系的简单介绍，我们可以看出，马勒伯朗士除了从龙华民那里抄来一句“理只能存在于气（物质）中”以外，没有讲出任何新的东西。他从根本上来说是完全不理解新儒家们所讲的理气关系论的。这表现在两个方面：其一，理作为观念的、逻辑的这种本体论地位马勒伯朗士完全没有认识到，因为“理”、“气”相依，他就把“理”向“气”的方向推进，强调它受制于气的一面，强调它由于与气在一起所表现的物质性即广延性的一面。如他说的“理也没有什么了不起的”，“我们就是这一部分物质组成的”，“你们至上的智慧、规范、真理是有许多不同的实在性”，“理是永恒地存在于气中”。

他根本不知道朱熹那种作为本体的“理”的永恒性的思想，理气相依，但理是永恒的，“气”有生有灭，而“理”则不生不灭。

因为他受梁弘仁、龙华民的影响，从总体上认为中国哲学是无神论，因而他不可能理解到理学的这种观念本体论的特征，反之却尽量从“气”论和唯物论的角度来理解理气关系。

其二，马勒伯朗士贬低了“气”的概念。尽管在理气关系的理解上，马勒伯朗士用气来削弱、减低理的本体地位，但他对气的评价并不高，也不对。他说气是“最可怜的东西”。他显然没有看到“理”“气”关系中的那种互动性，没看到气在朱熹理学中的积极意义一面。朱熹说：“有理而无气，则理无所立，有气而后理方有所立。”^①但即使在这时，朱熹的“气”也并不能完全归于、等同于笛卡尔的“广延性”，或西方哲学的“物质”概念。在宋明理学中，尤其在朱熹的哲学中，“理”与“气”决不是二元构架。因

^①《朱子语类》卷 91。

此，仅从广延性上去理解气是不对的。

马勒伯朗士把理学的认识论说成是灵魂的认识论，表现出了他对中国哲学独有的认识论特点一窍不通。

中国哲学最注重人生，认识论的问题非中国哲学之长。但在论天人关系、伦理关系、道德涵养时，必然涉及“闻道之方”、“致知之方”，所以那种认为中国哲学完全没有知识论与方法论的观点，是错误的。

中国哲学的认识论的最大特征在于：知识论是在伦理学的范围中发生的，即这里讲的知识的获得，认识的发展并不像西方哲学那样是在对自然的认识中形成的，而是以道德的修养为基础的。如新儒家的张载把“德性”作为知识的重要来源：在朱熹那里，“格物穷理”主要也是一种道德践履，他所说的“穷理”也就是封建纲常伦理的道理，如他说：“顺要穷个根源来处。如为人如何便止于慈，为人子如何便止于孝，为人君为人臣如何便止于仁止于敬。”^①

因此，在中国传统哲学中，知识论是从属于道德论的，或者说它是一种道德认识论。因而那种拿西方认识论的范畴、框架套中国的道德认识论是一种很肤浅的做法。

当然，在这种道德的修养、践履之中，必涉及到认识问题，如朱熹所说：“知者，吾心之知；理者，事物之理，以此知彼，自有主宾之辨。”“格物致知”是这种道德认识论的最简洁表达。朱熹在《大学》的《补传》中写道：“所谓致知在格物，言欲吾之知，在即物而穷理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用耐我不明矣。”

^①《朱子语类》卷 117。

理学的道德认识论的主要原则在这段话中基本都包含了，尽管人“心”中包含有“万理”，但“必”并不能直接认知自己，他必须首先要“格物”，“穷极”万物之理，这样最后方能达到“豁然贯通”。

马勒伯朗士对中国哲学的认识论囿于伦理学之中的基本特点一概不知，他通过“中国人”之口把中国哲学的认识论说成是“灵魂的认识论”，这纯属凭空所想，而他根据这个设定所展开的批判当然也成了唐吉·珂德与风车的大战，毫无任何理论意义。

在中国哲学的基本特征上，马勒伯朗士完全是个门外汉。一个深受西方文化传统熏陶的人很难理解和把握中国哲学的形而上学特征，马勒伯朗士如此，在中国生活了几十年的龙华民也是如此，即便对中国文化表示同情和有一定理解的利玛窦对此也不清醒。

哲学作为对世界终极把握的学问，在西方最初是一种宇宙本体论模式占主导地位，近代以后主客相分，认识和主体凸现。作为对世界终极问题的把握与理解，在中国思想史上同样存在，哲学这种人类的精神追求的最高学问在中国同样存在。

《易传·系辞传》中说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”这里明确揭示了哲学的形而上学特点。《老子》五千字，一言九鼎，“道”的本体论跃然纸上，其抽象性、终极性都与古希腊的大哲们丝毫不相上下，正如韩非在《韩非子·解老篇》中所说：“道者，万物之所以然也，万理之所指也。”

但自董仲舒以后，在中国思想史上占主流的是儒家，儒家的形而上学特征有别于道家，它所关心的是人与社会的关系问题，因而其哲学的思考向道德方向发展。这个思想奠基于孔子，发轫于《中庸》、《孟子》。《中庸》中说：“唯天下至诚为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性，能尽人之性，则能尽物之性，能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”气势之大，探究之远，追索之深，足以显示出这种伦理本体论的

特征。

经魏晋玄学之中转，儒家学说至宋明时，在伦理形而上学的探讨上已十分精细。朱熹明确提出，“凡有形有象者，即器也；所以为是器之理者，则道也”。朱子的理就是本根，就是无限，“理也者，形而上之道也，生物之本也”。

仅此就可以看出中国哲学同样具有形而上学，同样具有对无限的终极关怀，只是这个无限的终极关怀有别于西方罢了。从马勒伯朗士以后，西方许多哲学家都在重复他的观点，认为中国哲学不具备哲学的特征，没有思辨性。这在黑格尔那里表现得尤为明显，他在谈到中国时说：“我们在这里尚找不到哲学知识”，“所以这种东方的思想必须排除在哲学史以外。”^①在谈到孔子学说时，黑格尔讲的更为刻薄，他说：“我们看到孔子和他的弟子们的谈话（即《论语》——译者）里所讲的是一种常识道德，这种常识道德我们在哪里都找得到，在哪一个民族里都找得到，可能还要好些，这是毫无出色之点的东西。孔子只是一个实际的世间智者，在他那里思辨的哲学是一点也没有的……”^②

直到今天，“中国没有哲学”仍是一些西方汉学家的观点，这个论点在西方学术界仍有一定的影响，而这个论点的源头之一就是马勒伯朗士。

现在我们看一下马勒伯朗士对中西哲学的比较。马勒伯朗士是最早自觉地进行中西哲学比较的人。他在“对话”中以“基督教徒”的口气说：“那么请你不带成见地把你们的学说和我们的学说比较一下吧。你的永恒的幸福必然取决于这个比较研究。”

显然，他这篇对话的目的不在于论述中国哲学本身，“对话”就是交流，就是比较，而他比较的目的在于论证上帝的存在和本性。他从三个方面比较了“上帝”和中国哲学“理”的概念：

^①黑格尔：《哲学史讲演录》第4册，第97~98页。

^②同上书，第119页。

上帝的无限性与理的有限性，这是马勒伯朗士提出的第一个观点。

上帝是什么？他认为，“上帝是其观念刻印在你们心中以及一切人心中的那个存在体”。这个存在体的本性或者说根本特征是什么呢？这是“把一切东西之中所有的实在性或完满性都包含在他们本质里的那个存在体，在全部意义上的无限存在体，一句话，存在体”^①

马勒伯朗士在这里揭示了上帝两个特点：其一是一个存在体；其二，这个存在体是无限完满的。正因为上帝具有这种无限完满性，我们才能“感觉到不能穷尽的无限空间”。

而理呢？理是永恒地存在于气中”。^②虽然他承认“理”的概念比起“君王”、“帝王”的概念“更无限地接近于我们的上帝观念”，但由于“理”囿于气中，而气是一种物质，一种可怜的东西，因而理不具有无限完满性。逻辑是这样展开的：“气”总是一个特殊的存在，有限的存在，在这种有限的、特殊的存在之中，怎能得到无限性呢？如他所说：“物质（气），不管你怎么净化吧，它怎么去表现它所不足的东西呢？特殊的、可以改变的器官怎么能表现常住不变的对一切人都是共同的真理和永恒的法则呢？”^③

这样，虽然“理”是“至高无上的真理”，但由于它在“气”中，它的无限性丧失了。正因此，中国人总是理解不了无限性，像“对话”中的“中国人”所说的，“我总觉得在我想无限时，我什么都没有想”。

在与万物的关系上，上帝和理也是完全不同的。马勒伯朗士认为，由于上帝是一个无限完满的存在，是一个唯一的存在体，这样，它与万物之间的关系是“这个存在体在本质的单一性包含着万物里边的全部有实在性或完满性的东西，而万物不过是他的本

^{①②③} 马勒伯朗士：《一个基督哲学家和一个中国哲学家的对话》，《中国哲学史研究》1982年第4期，第15页。

质的无限多的限制的一些分有，无限不完满的一些模仿”。^①

这就是说，上帝是一个无限的存在，这个无限的存在不是说它是由许多有限的实体组成的，恰恰相反，上帝同时就是这些个别的实体，这些实体只不过是分有了上帝。这样，上帝既是“一”，又是“多”，只不过“多”是对“一”的模仿和分有罢了。正如他所说的，“因为无限的存在体的一个特性是：他是‘一’，同时又是一切东西，也就是说，他是完全单一的，决不是由许多部分，许多实在性，许多完满性组成的，他是可以由不同的东西以无限多的方式模仿和不完满地分有”。^②

而中国哲学在“理”与事物的关系上的观点在马勒伯朗士看来是很糟糕的。由于“理”只能存在于气中，它与气的区别在于，理构成了“世界的物体的各式各样的形状”。实际上，“理不过是形状与形状之间的秩序或安排”。这样，理似乎成为“形式”而气成为质料。但这个“形式”和秩序并不独立，它只能“永恒地存在于气中”。

在马勒伯朗士看来，在中国哲学中，由于“理”离不开“气”，即物质，这样“理”与物的关系就远不如上帝与万物的关系那么自由自如。因为如果理只不过是物体的形状和安排，那它就根本离不开物体，因为物体的形状怎么能离开物体本身而存在呢？他以实例来反驳“中国人”。他说：“比如说，一个物体的圆，肯定不过是这样方式的物体，圆并不知道它是什么”。^③

马勒伯朗士在讨论中常常从他自己的哲学来解释“理”，而这时这个“理”实际上就是上帝。他反对中国哲学的“理存气（物质）之中”的观点，他说：“理并不存在于所以构成作品的各个部分的安排里，同样道理，也不存在于匠人大脑的各部分的安排里。理是对一切人的共同光明，而物质（气）的所有这些安排不过是

①马勒伯朗士：《一个基督哲学家和一个中国哲学家的对话》，《中国哲学史研究》1982年第4期，第15页。

②③ 《中国哲学史研究》，1982年第4期。

一些特殊的变化。这些安排可以死灭，可以改变；不过理是永远不变的。’^①这里的“理”实际就是“上帝”，这里的“物质”是中国哲学的“理”。因而很清楚，他把理学作为无神论和唯物论来看，“理”和“上帝”的区别在于：理只存在于具体的气（物质）之中，从而是可以改变，可以灭亡的。而上帝则是永恒的智慧，它是一，又是大全，它创造了万物，它永不灭亡、不改变自己。

“理”的抽象和上帝的实在性，这是马勒伯朗士做出的第三点比较。

“中国人”认为理是一种“形式”，这种形式和品质是与本体不同的。也就是说“理”只是一种原则、品质，用现代语言解说是“规律”“本质”。这种形式和它在其中所呈现出的实体是不同的，正如桌子中的理只是理，而不能把这个“理”和“桌子”等同起来。正像马勒伯朗士通过“中国人”之口所说的：“一个明智是明智的！这怎么行？使人明智起来的是明智，但明智本身并不明智。”^②

马勒伯朗士认为，中国哲学的“理”只是一些抽象的形式和品质。“这些形式和品质并不是任何主体的形式和品质。有一个抽象的明智，一个抽象的公正，一个抽象的善良（仁），而它不是任何存在体的明智”。

相反，上帝是一个主体形式的存在，是一个存在体。一方面，上帝也是一个明智，一种形式，一种品质，但另一方面上帝本身就是这个明智本身，就是这个形式的表现，这种品质的载体。马勒伯朗士认为，在基督教神学中，上帝的这两个方面是统一的，上帝既是无限的完满性，无限的本质，同时上帝又是主体的存在，这种完满性、无限本质不是空洞的。“上帝在他们无限本质里看到一切有限存在体的本质”，因为上帝是全能的完满性，“因此他能愿意并且从而创造这些存在体”。^③

①②③ 《中国哲学史研究》，1982年第4期。

上帝创造了万物的实体，这些实体本身就是上帝的表现。因而无限的本质和实体性的主体存在在上帝那里是一而二、二而一的事，如他说的：“既然上帝——无限完满的存在体——的无限本质包含有限万物里有真正实在性的一切东西，他在他本身中就卓越地包含着万物中的一切实在性和完满性的东西，从而能通过他的本质（不是绝对地，而是作为与物相对地）把万物表现给我们。”^①

从这个角度，他批评中国哲学，批评抽象的理的概念。他告诫“中国人”：“请你不要相信你的那些抽象吧，那是你们的博士们的一种虚无飘渺的不实之词。·那些形式或者那些抽象的性质没有的。任何性质都是某些本质的存在方式。”^②马勒伯朗士在这里把他所认为的中西哲学和宗教之别的特点讲得一清二楚。

怎样看待马勒伯朗士所做的这个中西哲学比较呢？总体来说，由于马勒伯朗士对中国哲学的了解有限，在这种有限基础上所做的比较肯定不得要领。

例如，他认为上帝具有无限的完满性，而“理”因囿于“气”中，呈现出一种有限性，这完全表现出了他对中国哲学的无知。“理”在中国思想上有一个不断发展的过程，春秋时期，“理”的概念主要指玉的“纹理”或人的行为活动的“治理”；战国时“理”则已演化为“义理”和“天理”；如《周易·说卦传》讲，“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”；秦汉时，“理”则是“名理”，所谓的“审察名理”，“循名究理”；魏晋南北朝时，“理”则指“玄理”；隋唐时，“理”则与佛教相融演化成“圆融”、“相涵”；到两宋时，“理”才变为“天理”。^③

从马勒伯朗士掌握的材料来看，他所说的“理”主要是指宋明时“宋明理学”所讲的“理”。就理学来看，程颢、程颐为宋代

①② 《中国哲学史研究》，1982年第4期。

③参见张立文：《理》，中国人民大学出版社，1996年版，第6~9页。

道学之创立之人，他们吸收了佛教华严宗的思想，首次提出了“天者理也”，这里，“理”已具有了宇宙本体论的意义，即“上天之载，无臭之可闻，具体则谓之易，其理则谓之道”。^①南宋的朱熹则在二程的思想基础上，把“理”的范畴进一步抽象化，提出“理无形体”，“形而上者，无形无影是此理；形而下者，有情有状是此器”。这里，朱熹已把“理”作为哲学本体的范畴。

尽管朱熹前后的思想有所差异，对“理”“气”关系论述的重点侧重不同，但他把“理”置于形而上的地位则是无疑的，“理”具有一种高度的抽象性和无限性则是肯定的。因而，马勒伯朗士认为上帝的存在是无限的，而“理”则是具体的、有限的看法和比较显然是不对的。

又如，在与万物的关系上，他认为上帝与万物之间是“分有”的关系，万物“分有”了上帝的完满性和模式，或者说上帝既是“一”又是“多”。而“理”则只在“气”中，它与万物的关系远不像上帝那样。

马勒伯朗士显然根本不知理学中的“理一分殊”的思想。在理与万物的关系上，朱熹继承了二程和佛教的理论，提出“理一分殊”的命题。所谓“理一分殊”即天理只有一个，但它通过分殊万物表现出来，这就是朱熹所说的“万物皆有此理，理皆同出一源”。“见天下事无大无小，无一物一件不是此理之发现”。理存在于万物之中，成为每一事物之根据，而理作为源、作为本仍然存在。

从理论上说，朱熹的“理一分殊”理论和马勒伯朗士的“分有说”有近似之处，所要解决的问题都是一种存在论上的问题，要回答本与末、源与流之间的关系，从而使本体得以论证和巩固。从这点看，中西哲学尽管在思考的内容上完全不同，差别极大，但所面临的理论难点却极为相近。因为任何哲学理论都要回答这个

^①《心性篇》，《河南程氏遗言》卷一。

问题，如何从本源演生出万物，如何说明万物与本源的关系，在古希腊是“一”与“多”的关系，发展到中世纪成为“上帝”与“万物”的关系问题。

在中国，朱熹的“理一分殊”理论主要受益于佛教思想。他自己说过：“然虽名自有一理，又却同出一个理尔……释氏云：‘一月普现一切水，一切水月一月摄。’这是那释氏也窥见得这些道理”，^①万物之理同出一理就是借用了佛教的这一观点，他所谓的“月印万川”就是要解决“一理”与“万物”之间的关系问题。

马勒伯朗士由于不了解中国哲学，他强调的是中西哲学之别，抬高西方哲学，批评中国哲学，而实际上在这点上双方是有着共同性、相似性的。这说明中西哲学宗教之间并非只存在着差别和对立，同样二者之间也存在着相似性，此乃天下同理也。

马勒伯朗士对中西哲学提出的三条比较中并非完全的无意义，他在无意有意中还是看到了中西哲学之间的差别，作为最早自觉进行中西哲学比较的哲学家，他还是留下了一些启迪后人的地方。这就是他提出的第二条，即上帝存在的实在性和理存在的抽象性。

“上帝”是整个基督教信仰的核心，在基督教神学看来，上帝是整个宇宙和世界的创造者，它具有无限的智慧、完善的道德，上帝是永恒的存在，无论过去还是现在。《圣经》中多次肯定了上帝的全面能力，他被称为“雅各伯的大能者”，是“万军之军的上主”，“大能、有力的上主”。

耶稣按希伯来语解说“天主拯救”。天主要拯救人类，他要藉自己降生成人的永远圣子耶稣。这样，在耶稣身上，天主总结了他的整个救恩史，以造福人类。在福音书中，耶稣是在公元元年诞生于耶路撒冷以南约 9 公里的小城伯利恒。父亲约瑟是一木匠，母亲玛利亚感圣灵而孕育了耶稣。他 30 岁开始自己的传教生活，

^①《朱子语类》卷十八。

接受约翰施洗以后，在山野中禁食 40 天，战胜了魔鬼的诱惑。耶稣让人们相信他是上帝的儿子，为救赎世人的“原罪”而“道成肉身”。耶稣的名字，表示了天主自己的名字临现在他降生成人的圣子身上，以致“在天下人，没有赐个别的名字，使我们赖以得救的”。

在基督教哲学中，尤其在中世纪托马斯·阿奎那的神哲学中，对上帝的论证是其理论的最重要内容。他们运用亚里士多德的哲学来论证上帝的实体性、唯一性、完满性、无限性、永恒性。

他在《神学大全》中提出的上帝存在的“五种后天证明方法”，即“运动的证明”、“作用因的证明”、“可能性和必然性的证明”、“事物存在等级的证明”、“事物治理的证明”。上帝的存在是整个中世纪为此而不断努力的核心问题，这个过程正是希腊哲学的理性主义融入希伯来的神学精神的过程，它的结果就是中世纪的哲学。

自笛卡尔始，西方哲学进入了一个新的阶段，它决不是一般意义上的认识论转向，它同样具有本体论的价值和意义。“我思故我在”，主体显现出来了，哲学理性和启示理性开始分道扬镳。如黑格尔说的：“从笛卡尔起，哲学一下转入一个完全不同的范围，一个完全不同的观点，也就是转入主观性的领域，转入确定的东西。宗教所假定的东西被抛弃了，人们寻求的只是证明，不是内容。”^①

实际上，在笛卡尔哲学中，一方面，他承认上帝的存在，另一方面，他又用机械的自然观降低了上帝的地位，甚至包含了部分无神论的内容，如他所说的“地和天是由同一物质做成的”。在笛卡尔那里，上帝仍然存在，但在他完成了创世并推动物质运动以后，上帝就听任大自然的运转。“世界作为一部机器，它的一

^①黑格尔：《哲学史讲演录》第 4 册，商务印书馆，1983 年第 69 页。

切运动都是机械性的，没有任何目的性。上帝作为造物主，在笛卡尔体系中保留了下来，但既不是最高的善，也不是最终的目的”。^①

马勒伯朗士作为笛卡尔学派的右翼，他不像培尔那样直接举起无神论的大旗，而是在笛卡尔哲学的基础上向纯理性方向发展。所以，当马勒伯朗士在“对话”中反复论证上帝作为实体存在时，这个“上帝”并不是像托马斯·阿奎那理论中的上帝，更不是“道成肉身”后，人格化的上帝之子——耶稣的存在。这个上帝实际上是理性本身，是“无限的抽象的主观性”。^②在他那里，神是事物与思维的统一。“神对一切具有观念，因为他创造了一切。神通过他的存在与众多的精神极为紧密地结合在一起。所以神是众多精神的所在地”。^③

我们通过以上对西方宗教哲学思想史的简要梳理，可以看出对上帝存在的论证，对实在性的证明一直是西方哲学、宗教思想的重要内容。到马勒伯朗士时，他的哲学虽沿着笛卡尔思想发展，但由于笛卡尔本人的哲学仍为上帝保存位置，加之马勒伯朗士自己向右翼发展了笛卡尔主义，因而他的这个“理性的上帝”仍带有启示理性的部分色彩。

在这个理论背景下，他无论如何也理解不了中国哲学中毫无信仰色彩的“理”的概念。理学中的“理”在抽象性上已达到相当程度，贺麟先生早年就认为朱子的“理”和黑格尔的“绝对观念”有不少相同之处，并想借用黑格尔的哲学对理加以改造，以西洋哲学来发挥儒家之理学是贺先生“新心学”的重要内容之一。张世英先生也认为朱子的“理”的概念近似于黑格尔和柏拉图，鉴于黑格尔哲学是西方近代哲学的代表，有主客之分理论，张先生

① 吕大吉：《西方宗教学说史》，中国社会科学出版社，1994年版，第223页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第4册，商务印书馆，1983年第69页。

③ 同上书，第133页。

更倾向于将朱子哲学与柏拉图哲学相比较。^①

有一点贺麟先生和张世英先生是有共识的，即尽管朱子的“理”具有相当的抽象性，但这种抽象性主要是以伦理的形式表现出来的，它是一种伦理的本体论而不是一种理性和观念的本体论。除此之外，还有一点是不能忽视的，即“理”的概念毫无神的色彩，更没有人格神的任何痕迹，这一点恰恰是中国哲学和西方哲学的最重要区别。由于中国人本身宗教观念淡薄，因而在我们对西方哲学思想的梳理中，往往只注重观念、理性的发展线索，对于宗教和哲学的交织过程，尤其对于神学和宗教对其哲学思想的影响注意不够。全部西方思想从客观上讲恰恰是理性走向神和走出神的过程，或者说是由众神走向一神，又走出神的过程。前者形成了中世纪哲学，后者形成了近代哲学。

这样，我们才能理解笛卡尔哲学中的上帝，马勒伯朗士哲学中的上帝。只有把宗教与哲学一同考察，我们才能理解为什么马勒伯朗士不断批评中国哲学中“理”的概念是空洞的抽象，激烈的反对“理”的“抽象形式”。正是在这个意义上，我们才认为，虽然马勒伯朗士对中国哲学一窍不通，但他通过有限材料还是得出了“中国哲学不是宗教神学，中国哲学的‘理’并不具有‘上帝’的性质，而是具有像欧洲哲学史上称之为第一物质的‘那种性质’”的结论。^②就此而言，他提出的中西哲学的第三点不同，即上帝的实在性和理的抽象性还是具有启发意义的。我们在比较中西哲学的时候，宗教上的差异所带来的哲学上的不同我们必须给予考察，而不能仅把西方哲学作为一个纯理性的系统，中国哲学仅作为一个纯伦理系统来比较双方。

马勒伯朗士的“对话”在当时法国引起了反应，耶稣会士们在马勒伯朗士的“对话”出版以后，在其所主持的《特雷武论

^①参见张世英：《天人之际》，人民出版社，1995年版。

^②焦树安：《谈马勒伯朗士论中国哲学》，见《中国哲学史研究》1982年第2期。

坛》上立即进行了反驳，而马勒伯朗士则又发表了《关于奥拉托孝士马勒伯朗士神交所著的〈一位基督教哲学家与一位中国哲学家的对话〉的声明》，对耶稣会士的批评进行了反批评。而耶稣会上则又对这个“声明”进行了反驳。一时间，关于马勒伯朗士的书闹得沸沸扬扬。

为什么马勒伯朗士的书会引起如此大的轰动呢？这涉及到欧洲思想内部的变迁与争论，即基督教思想与斯宾诺莎哲学思想的斗争。对此，我们必须进一步深入研究，才能真正弄清这个问题。

斯宾诺莎是荷兰的著名哲学家，他以其“自然神论”的理论奠定了他在欧洲哲学史上的地位。斯宾诺莎不同意笛卡尔的二元论的观点，在他看来，实体只有一个，广延和思想不过是这一实体的两个属性而已。这个实体是什么？“神或自然”。这个实体是“无须借助于别的事物的概念”。所以实体的另一称谓是“神”。

“神，我理解为绝对无限的东西，亦即具有无限多的属性的实体，其中每一个属性都各自表现永恒无限的本质”。^①

这个被称为“神”的实体与以往基督教犹太教所讲的“神”已完全不同，如洪汉鼎先生所说的，这个“神具有物质的性质，神属于世界，不离开世界，或者说神就是世界，神既没有人格，又没有意志的理智，它既不会另创一个宇宙，使自然秩序改观，也不会秉行公正，奖善罚恶，它只是按照自己本性的绝对必然性而存在和动作”。^②显然，这个“神”不是别的，它就是“自然”。如斯宾诺莎所说的，“所有的自然现象，就其精妙与完善的程度来说，实包含并表明神这个概念”。^③

斯宾诺莎的这种观点在当时的欧洲受到了批判，许多人把他作为“无神论”的代表，而“无神论”在当时被认为是种卑鄙无耻的学说，因为它强调肉欲、享乐，它是与一系列不道德行为联

① 《16—18 世纪西欧各国哲学》，商务印书馆，1975 年版，第 244 页。

② 洪汉鼎：《斯宾诺莎哲学研究》，人民出版社，1997 年版，第 228 页。

③ 斯宾诺莎：《神学政治论》，第 68 页。

系在一起的。这显然是宗教势力对无神论的污蔑。由于斯宾诺莎的学说动摇了中世纪的神学观念，他遭到了教会的迫害。

正当欧洲思想界展开教会的理论与斯宾诺莎的哲学的斗争时，耶稣会士们带来了中国宗教的消息。就耶稣会来说，它自然是中世纪神学的坚决维护者，这样，他们必然把中国说成是有神论的国度，采取利玛窦的说法，即中国人早期所信仰的就是西方的天主。只不过以后他们忘记了这个根源或者被佛教和理学破坏了。耶稣会的使命就是使中国回到原来的信仰上来。这种说法一方面可以加强欧洲对传教的支持，另一方面也打击了欧洲日益兴起的反宗教力量，如斯宾诺莎学说。

但是说者无意，听者有心。来华耶稣会士向欧洲所介绍的中国宗教和哲学的情况却被人们做出了不同的理解。艾田浦说得好，“皮埃尔·培尔从中得到的是有利于斯宾诺莎主义与‘哲学’思想的论据，而马勒伯朗士却利用了那些材料，以更好地谴责《伦理学》与《神学政治学》的危害”。^①这就是说，培尔从中国宗教中得出证实斯宾诺莎哲学的东西，而马勒伯朗士则利用中国宗教的材料来反驳斯宾诺莎。

马勒伯朗士在“对话”中多次把中国哲学和斯宾诺莎哲学作为“无神论”。他说：“我认为，在斯宾诺莎的无神论和我们的中国哲学家的无神论之间有很多相同之处。”正是在这里，我们再一次看出马勒伯朗士从右翼发展解释笛卡尔学说的特点。

实际上，马勒伯朗士是“旁敲侧击”，“项庄舞剑，意在沛公”。他在“对话”中对中国哲学的批评实际上是对斯宾诺莎哲学的批评。这点艾田浦先生讲得极妙，“连马勒伯朗士自己也承认，不应把《对话》当作一部探讨中国的‘理’之概念的论著，而应把它视为驳斥不信教的斯宾诺莎的檄文”。^②

① 艾田浦：《中国之欧洲》，河南人民出版社，1992年版，第354页。

② 同上书，第355页。

从这里，我们得出一个很重要的结论，16~18 世纪，欧洲对中国的理解、解译完全是服从于、从属于欧洲思想发展的本身进程的。也就是说，我们对中国文化的西传的理解首先要立足于西方文化变迁。中国哲学和宗教作为异族的文化极大的刺激了西欧文化的变化，它起到一种外因的作用。正因此，他们对中国宗教和哲学的解释、理解一方面从局外的角度一下子抓住了其根本性特点，如无宗教性。这对于他们反思自己的文化是一个很好的镜子，可谓“不识庐山真面目，只缘身在此山中”。另一方面，出于他们自身的考虑，他们必然产生一种“误读”。对中国文化的批评或颂扬都是十分激烈，对于这种评论我们必须冷静地将其还原到原来西方文化的语境之中去理解才能更好把握。培尔如此，马勒伯朗士也是如此，下面我们将要研究的伏尔泰、莱布尼茨等人也是如此。

还有两点要补充一下。

其一，马勒伯朗士与斯宾诺莎哲学的关系。尽管马勒伯朗士在“对话”中借批中国哲学来指责斯宾诺莎，但他与斯宾诺莎哲学的联系、共同之处也是世人共知的。黑格尔认为，在对“神”的理解上似乎他“与斯宾诺莎主义并没有区别”。所以他说：“斯宾诺莎主义是笛卡尔主义的完成。马勒伯朗士介绍笛卡尔哲学时所采取的形式，是一种与斯宾诺莎主义站在一边的形式……这是另外一种虔诚的神学形式的斯宾诺莎主义”。^①也就是说，二人的共同点在于他和斯宾诺莎走向了自然，而马勒伯朗士则背道而驰，走向宗教唯心主义。所以，结果斯宾诺莎被批评为“无神论”，而马勒伯朗士则“没有被斥为无神论”。^②

其二，斯宾诺莎与中国哲学的关系。斯宾诺莎在创立自己的哲学时是否受到中国哲学的影响呢？有的西方学者认为，斯宾诺莎哲学是受中国哲学影响的，因为 1639 年金尼阁的著作已存莱顿

①② 黑格尔：《哲学史讲演录》第 4 册，第 132 页。

出版，斯宾诺莎在荷兰肯定可以很容易看到这些书。更有趣的在于斯宾诺莎的家庭教师也深深卷入了中国的礼仪之争中。

不过，在我看来，斯宾诺莎的哲学与中国哲学之问在自然主义上有共同之处，但这两种自然主义的区别仍是很大的。

三、伏尔泰与中国

伏尔泰(Voltaire, 1694~1778年),法国启蒙运动的旗手和统帅, 18世纪法国的精神领袖。

伏尔泰原名为弗朗索瓦·马利·阿鲁埃特(Francois-Marie Arouet),他出生于巴黎一个殷实的资产阶级家庭。伏尔泰所处的时代是经过文艺复兴运动以后,科学和思想在欧洲都取得重大进步的时代,在这种背景下,一批哲学家开始重新审视过去的一切,重新确定新的价值标准,他们著书立说,大声疾呼,直接向旧有的宗教势力宣战。正如黑格尔所说的:“法国哲学著作在启蒙思想中占重要地位,这些著作中值得佩服的是那种反对现状、反对信仰、反对数千年来的一切权威势力的惊人魄力。”^①

伏尔泰就是这批“启蒙思想家”的杰出代表,年轻时期他因写了《我曾看见》和《幼主》两首讽刺诗而得罪了法国摄政王奥尔良公爵,从而被投入巴士底狱,在狱中,他写下了他的成名剧作《俄狄浦斯》影射摄政王的荒淫无耻,为此,伏尔泰成为“法兰西最优秀诗人”。1718年,当《俄狄浦斯》出版时,“伏尔泰”作为他的笔名第一次出现在法国文坛上。

1726~1729年在英国期间,他考察了实行君主立宪制的英国社会政治制度,学习和研究了牛顿的最新自然科学,并受到了洛克经验论哲学的影响。“光荣革命”后的英国社会给予了伏尔泰次思想的洗礼,正如莫利所说,当伏尔泰返回法国时,“他在自己

^①黑格尔:《哲学史讲演录》第4册,第218~219页。

的诗力已经成熟的同时，品尝到科学理性之树的果实；他已经注意到一切艺术和一切知识和社会差别的实质。一句话，他从一个作家转变成一位将军或战士”。^① 在他以后的《奥尔良少女》、《查理十二世》、《路易十四时代》、《哲学词典》等一系列著作中，伏尔泰都高举着理性与启蒙的大旗，同封建制度和宗教迷信展开了不懈的斗争。

美洲新大陆和好望角新航线的发现是世界史上划时代的事件，它是世界进入近代时期的重要标志，这种新的发现不仅带来了新的商业机会，更重要的是极大地拓展了人们的视野，极大地冲击了欧洲传统的观念。当时关于中国、印度、北美等地的游记和报导不断发表，犹如一阵春风吹拂着古老的欧洲，给人们打开了一个崭新的天地，一个个完全不同于欧洲文化传统的文化世界展现在人们的面前。“在事实面前，僵化的、被传统严格设限的思想渐渐向外打开了。在好奇心的驱使下，人们增加了对文化普遍性和相对性的认识，这无疑等于在基督教文化的绝对统治中注入了多元化的概念，使得欧洲人不得不重新审视人类的历史”。^②

在各类异国文化之中，中国文化是最富有特点，并且对欧洲文化冲击最大的。“在法国文化史上，自贝尔以降的‘自由思想家’，几乎都从中国的历史存在中，在理论和事实两个方面，找到了支持‘文化普遍性’的依据”。^③ 伏尔泰是这些启蒙思想家中对中国文化历史介绍最多的一位。

1 对中国历史的介绍。

《风俗论》是伏尔泰的一篇重要著作，在这部著作中，伏尔泰第一次把整个人类文明史纳入世界文化史之中，从而不仅打破了以欧洲历史代替世界史的“欧洲中心主义”的史学观，而且也开

^①转引自谢应瑞：《法国启蒙时代的元祖论》，厦门大学出版社，1994年版，第56页。

^② 冯棠、孟华等：《法国文化史》，北京大学出版社，1997年版，第101~102页。

^③ 同上书，第454页。

创了人类文明史或者说世界文明史研究的先河。他说东方的民族早在西方氏族形成之前就有了自己的历史。我们有什么理由不重视东方呢？“当你以哲学家身份去了解这个世界时，你首先把目光朝向东方，东方是一切艺术的摇篮，东方给了西方一切”。^① 正由于东方的历史早于西方的历史，所以他的人类文明史研究首先是从东方开始的，从中国开始的。在这部书中，伏尔泰对中国的历史给予了详细介绍。

伏尔泰认为中国人的历史是最确实可靠的，“因为，中国人把天上的历史同地上的历史结合起来了。在所有民族中，只有他们始终以日蚀、月蚀、行星会合来标志年代……其他民族虚构寓言神话，而中国人则手中拿着毛笔和测天仪撰写他们的历史，其朴实无华，在亚洲是其它地方尚无先例的”。^② 伏尔泰的这个结论是有根据的。

因为他读到了来华耶稣会士宋君荣的书。宋君荣是法国来华耶稣会士，他的研究重点是中国天文学史，他写了《中国天文学史略》，1729 在巴黎刻印，在这本书中，他附有五个附录，“（1）中国干支；（2）《书经》中之日蚀；（3）《诗经》中之日蚀；（4）《春秋》首见之日蚀；（5）纪元三十一年之日蚀”。^③

伏尔泰在《风俗论》中提到宋君荣核对孔子书中记载的 36 次日蚀，显然他是在读到了宋君荣的书后得出的结论：“中国的历史，就其总方面来说是无可争议的，是唯一建立在天象观察的基础之上的。根据最确凿的年表，远在公元前 2155 年，中国就已有观测日蚀的记载”。^④

伏尔泰还提到中国上古史上的伏羲氏、尧，他说尧在位约 80 年，“帝尧亲自改革天文学……力求使民智开通，民生安乐”。他

①伏尔泰：《风俗论》，商务印书馆，1996 年版，第 201 页。

②同上书，第 74 页。

③同上书，第 694 页。

④同上书，第 207 页。

说，在尧之前还有 6 个帝王，其中第一个就是伏羲氏。“他于公元前 2500 多年，即巴比伦已有一系列天文观测时在位；从此中国人服从于一个君主。中国境内有 15 个王国，均处于一个统治之下……”^①

由于伏尔泰所依据的史料是耶稣会士的著作，这在事实上并不完全准确，但我们从中看到的是他开阔的学术眼光和对异族文化的平等精神。正如他说的，“不该由我们这些远处西方一隅的人来对这样一个在我们还是野蛮人时便已完全开化的民族的古典文献表示怀疑”。^②

令我们感兴趣的是伏尔泰不仅是一般性的介绍了中国的历史，而且还提供了中国历史的不少数据，从而大大增强了西方人对中国历史的可信程度。

他说，根据中国最后一次人口统计的结果，能打仗的男人多达 6000 万人，而这个数字自然不包括 60 岁以上的老人、20 岁以下的年青人和官员及出家人。根据这一基本数字，他推算“中国的人口似乎不会少于 1.5 亿”。伏尔泰还从另一个侧面证实这个推算，他说，在公元 1725 年雍正皇帝册封皇后时，依照传统，要由皇后赐赈给全国 70 岁以上的穷苦妇女，结果当时仅广州一省受赐的 70 岁妇女就有 98220 人，80 岁以上的有 40893 人，近 100 岁的 3453 人。伏尔泰感叹地说：“在这些已不算有用的女人当中，仅一个省便有 142000 人受到赏赐。那么全国人口应有多少！”^③

伏尔泰对中国历史的介绍并不仅仅是一个知识性的问题，它更是一个重大的现实问题。

因为当时的西方社会以基督教历史作为整个人类史，以西方的历史作为整个世界史。这种历史观是中世纪基督教神学观的必然产物。随着 1500 年以后殖民主义的扩张，大量异国历史的消息

^①伏尔泰：《风俗论》，第 208 页。

^②同上书，第 209 页。

^③同上书，第 211 页。

反馈回欧洲，但最引起欧洲震动的是来华耶稣会士对中国历史和文化的报导。因为按照中国历史的纪年，早在《圣经》所记载的大洪水时期以前，中国的历史就已经存在了。按照《圣经》的说法，亚当诞生于公元前 4004 年，而大洪水期在公元前 2349 年，可是按中国当时的文字记载，伏羲在公元前 2952 年就已经存在了。

显然，中国的历史纪年对西方的《圣经》历史观是一个严峻的挑战，中国历史成为一个极敏感的政治、宗教问题。

来华的耶稣会上同样被这一问题困扰。但他们都仍然扼守着《圣经》的历史观，为了做到既符合《圣经》的历史观，又坚持利玛窦的传教路线，承认中国文化和历史，以便在中国扎下根，他们大体采取二种办法，一种办法是从西方文献中找解决的办法，他们发现了希腊本的《圣经》是公元前 2957 年，比拉丁本的《圣经》公元 2349 年早了 500 多年，希腊本的《圣经》的历史记年大体能和中国的历史记年相融，中国历史上也有大洪水时期的记载，如大禹时期，这样就可以把中国人看作诺亚的后代。

但这样做也是前后矛盾的，因在中国的大禹时期，约在公元前 2357 年，这个和拉丁本《圣经》中记载的洪水期公元前 2349 年大体接近，而如果采用希腊本《圣经》的历史，人类的洪水期发生在公元前 2579 年，这点无法和中国历史相协调。

用希腊本《圣经》的历史记年可以和中国历史上的伏羲记年相一致，但与中国的洪水期不一致；反之，用拉丁本的《圣经》的历史记年可以和中国大禹时期相一致，但又无法说明伏羲为何早 500 多年而存在？

来华耶稣会士的这种理论矛盾在卫匡国的《中国上古史》、曾德昭的《中华大帝国史》等一系列关于中国历史的著作中都存在。

“索隐派”的方法是争取把中国历史说成《圣经》历史的一部分，于是他们从中国古书中考证，说明中国人是诺亚的后代，中国的文字是埃及楔形文字的变种，而埃及的文字是可以和《圣经》相联系的。通过这种牵强附会的考证来解决他们所面临的这

个矛盾。

伏尔泰在介绍中国历史时，对《圣经》的历史观和索隐派的观点进行了尖锐的批评。

伏尔泰说，中国的历史是有文字记载所证明的，中国古代的“这些古籍所以值得重视，被公认为优于所有记述其他民族起源的书，就是因为这些书中没有任何神话、寓言，甚至丝毫没有别的国家缔造者所采取的政治诈术”。^①显然这是批评以《圣经》为代表的历史，因为神迹是《圣经》历史的重要特征。伏尔泰认为，即使中国历史文献有不足之处，例如，“伏羲氏自称看到他的法律写在有翼的蛇的背上”，即使如此，他认为，也“不该由我们这些远处西方一隅的人来对这样一个在我们还是野蛮人时便已完全开化的民族的古典文献表示怀疑”。这里，伏尔泰表现出了博大的胸襟和对待东方民族历史的敬仰态度。

他明确指出，虽然中国历史的记年不同于《圣经》历史的记年，虽然中国历史在《圣经》上所说的大洪水时期以前已经存在，但中国的历史是可靠的。他说：“中国这个民族，以它真实可靠的历史，以它所经历的、根据推算相继出现过三十六次日蚀这样漫长的岁月，根源可以上溯到我们通常认为发生过普世洪水的时代以前。”^②

不能以西方自己的历史来度量、纠正东方民族的历史。他说：“中国的读书人，除了崇拜信仰，他们尊崇正义公道。他们无法了解上帝授予亚伯拉罕和摩西的一系列律法，以及长期以来西欧和北欧民族闻所未闻的弥赛亚的完善的法典。”^③但中国人的历史是无可怀疑的，在西方人还处在野蛮的偶像崇拜之中时，中国这个古老的国度早已“培养良俗美德，制订法律”，成为礼仪之邦。

对于索隐派的奇谈怪论，伏尔泰嗤之以鼻，他在《论中国》

①伏尔泰：《风俗论》上册，第209页。

②伏尔泰：《路易十四时代》，商务印书馆，1997年版，第597页。

③同上书，第593页。

文中,对索隐派的这种历史观做了介绍,他说:“在西方的一个省,过去叫克尔赫(即法兰西一译者注)的那里,人们奇谈怪论竟然发展到说中国人仅仅是埃及的殖民地人,或者说是腓尼基的殖民地人。人们竟然还认为,就像证实许多事物一样,证实了一位埃及国王被希腊人称做米那(传说中的埃及第一国王一译者注)的就是中国国王大禹,亚托埃斯(埃及传说中的第二国王,译者注)就是中国国王启,不过是更换了几个字母罢了。而且人们更进一步竟然这样推论:埃及人有时候在夜间点燃火炬,中国人也点灯笼,所以中国显然是埃及的一块殖民地。”^①

伏尔泰对于这种言论的批评,一方面是依据来华耶稣会士的亲身经历来加以反驳。如他以来华耶稣会巴多明(Donli-nique Parrenin, 1665~1741年)的话作为证据。伏尔泰说每当巴多明听到这种比附时,都付之一笑,因为巴多明认为这种说法不合符常识,因为埃及人若去中国必经过印度,“当时印度是否有人?要是有的话,又怎么能让一支外国军队过境呢?要是印度当时还没有人的话,埃及人岂不就会留在印度了吗?那么他们本来也就可以在印度河和恒河肥沃的两岸开辟殖民地,还会穿越荒无人烟的沙漠和难以通行的山岳到中国去拓殖吗?”,^②借用巴多明的观点显然是十分有利于伏尔泰的,因巴多明在华 25年,稍通华语,受中国皇帝器重。另外,巴多明熟悉中国历史,他以法文翻译了司马光的《资治通鉴》的部分内容。

另一方面,伏尔泰从当时所能看到的有关中国的书籍中寻找证明,从中国古书记载的日蚀中发现中国现存的古迹,如用长城来说明中国的历史的悠久。

耶稣会中的索隐派所用的用希腊本《圣经》代替拉丁本《圣经》的做法,伏尔泰认为是可笑的,他借用康熙皇帝的话,讽刺了他们,他在《风俗论》中说:“当他们(指在华耶稣会士——作

^{①②} 伏尔泰:《哲学辞典》上册,商务印书馆,1997年版,第321页。

者注)与贤明的康熙皇帝谈及拉丁文本《圣经》、希腊文本《圣经》和撒马利亚人的史书彼此有很大出入时,康熙说:“汝等笃信之书,莫至自相矛盾。”^①

伏尔泰的结论是,西方所编写的否认中国上古史的书都是错误的。因为耶稣会士所介绍的中国上古史证明了对西方“整个一个民族说:你们撒了谎!”^②

2 对中国伦理的介绍。

伏尔泰对中国的道德伦理给予了高度的评价。他认为,在中国,“他们完善了伦理学,伦理学是首要的科学”。^③

伏尔泰敏锐地看到了中国伦理与政治法律之间的关系,他说:“中国人最深刻了解、最精心培育、最致力完善的东西是道德和法律。儿女孝敬父亲是国家的基础。在中国,父权从来没有削弱。儿子要取得所有亲属、朋友和官府的同意才能控告父亲。一省一县的文官被称为父母官,而帝王则是一国的君父。这种思想在人们心中根深蒂固,把这个幅员广大的国家组成一个大家庭。”^④

在伏尔泰看来,中国的伦理是与法律分不开的,法律不仅仅是“用以治罪,而在中国,其作用之大,用以褒奖善行。若是出现一桩罕见的高尚行为,那便会有口皆碑,传及全省。官员必须奏报皇帝,皇帝便给应受褒奖者立碑挂匾”。

尽管伏尔泰从来华耶稣会士获得的材料有片面性,但他对中国伦理思想的理解还是大体准确的。泛伦理化是中国古代社会的一大特点,正如蔡元培先生说过的,在儒家看来,一切精神科学都属于伦理学范围,“为政以德,曰孝治天下,是政治学囿于伦理也;曰国民修其孝弟忠信,可使制梃以挹坚甲利兵,是军学范围于伦理也……我国伦理学之范围,其广如此,则伦理学宜为我国

①伏尔泰:《哲学辞典》上册,商务印书馆,1997年版,第321页。

②伏尔泰:《风俗论》上册,第76页。

③同上书,第216页。

唯一发达之学术矣。”^①

由于来华耶稣会上大都奉行利玛窦的“合儒”路线，因而他们介绍到西方的基本是儒家伦理思想，伏尔泰上面表述的就是儒家政治伦理学的基本特点。

儒家伦理学有两个基本点：其一，伦理原则与政治混然一体。孔子所强调的四种人际关系中，首要的就是君臣关系，而父子、兄弟、朋友关系不过是君臣关系的延伸。其二，在政治与道德关系上，把道德放在首位，这就是孔子说的“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”。

这两个根本点，伏尔泰都谈到了。他说：“这种道德，这种守法精神，加上对玉皇大帝的崇拜，形成了中国的宗教——帝王和士人的宗教。皇帝自古以来便是首席大祭司，由他来祭天，祭祀天上的神和地上的神。他可能是全国首屈一指的哲学家，最有权威的预言者；皇帝的御旨几乎从来都是关于道德的指示和圣训。”^②这里，他点明了中国文化的另一个特点：伦理与宗教的合一，这点我们在下面关于他对中国宗教的介绍中再做深入研究。这所强调的是伏尔泰准确看到了中国伦理的政治化特点，指出了统治者以礼、忠、信道德体系维持统治的特点，显然这是儒家伦理学的根本特征。“君使臣以礼，臣事君以忠”。^③伏尔泰对这点的理解还是正确的。

伏尔泰对中国传统伦理总的来说是赞扬的多，在《哲学词典》中，他曾写了一篇《中国教理问答》，他假设孔子的弟子穀傲和鲁公子雋作为对话双方，这篇对话十分有趣，其中多次谈到中国伦理，他认为，“慎以修身”，“和以养体”，这是中国伦理的重要原则，这种原则要求的“真正的品德是那些有益于社会的，像忠诚老实、宽宏大量、乐善好施、仁恕之道等等”。

^①蔡元培：《中国伦理学史》，东方出版社，1996年版，第2页。

^②伏尔泰：《风俗论》上册，第217页。

^③孔子：《论语·八佾》。

在伏尔泰眼中，中国民族的道德风尚是高于西方人的道德的，像热情好客、谦虚这些美德都很值得赞扬，他通过穀傲的口说：“我们孔子是多么大德至圣啊！种种德行给他设想得一无遗漏；人类幸福系于他的句子格言中；我想起一句来了，这就是格言第五十三‘以直报怨，以德报德’。西方的民族能够用什么格言、什么规则来反对这样纯洁完美的道德呢？孔夫子在多少地方要人谦逊哪！如若大家都实践这种美德，人世上也就永不会争吵了。”^①

显然，伏尔泰这里对中国伦理的赞扬是同他对欧洲基督教神学伦理的批判联在一起的，借中国之“火”来煮欧洲自己的“肉”。正因为伏尔泰的理论关注点是在欧洲、在法国，中国伦理只是他借用的一个批判武器，这样他对中国伦理的介绍中不自觉地注入了自己的观点，也就是说他笔下所介绍的一些中国伦理学的内容有些并非是中国，实际上是欧洲的，是当时欧洲启蒙思想家们的一些重要内容。

例如，他对友谊的介绍就很典型。他通过魏的口说：“友谊是生活中的止痛香膏，比化学家埃尔危的还好，也甚至比大拉奴的香囊还香。”穀傲在回答魏时说：“友谊本身是相当神圣的；永远不要用命令来规定；要心里觉着自由才行；而您若把友谊定为规则，不可泄漏的奥秘、教仪、礼节，就会有成千的和尚在宣讲和写作他们的思想时把友谊弄成庸俗可笑的东西了；不要让友谊遭受亵渎。”^②

显然，伏尔泰这里讲的友谊名为中国伦理，实为西方启蒙思想之内容。因为友谊在中国的伦理关系中并不十分重要，以自然宗法关系为基础的中国伦理，强调的是血缘关系，所谓“亲亲为上”，所谓“君子笃于亲，则民兴于仁”，都说明了儒家的伦理首先是“亲亲”之爱和“君臣”之义，孔子讲的“爱人”，讲的

^①伏尔泰：《哲学词典》下册，第289页。

^②同上书，第279~280页。

“仁”，都是建立在这个基础之上的。友情是末，亲情是本，这正是“君子务本，本立而道生，孝悌者，其为仁之本与！”^①

西方基督教神学讲“天主就是爱”，天主之爱不但相通于圣人之间，而且通过每个人爱天主而达到彼此相爱。伏尔泰是以批判基督教神学为使命，显然他在这里讲的友谊不是基督神学的友谊观，他已经明确提出，不能把友谊规定为“规则”、“教仪”和“礼节”，这显然是批评基督教的友谊观。他突出的是“要心里得自由才行”。

因而，实际上，伏尔泰这里讲的友谊既不是儒家的友谊，也不是基督神学的友谊，而是启蒙精神的友谊。

既然把中国伦理当作自己的旗帜，他就必然为之而奋斗，对于一切攻击、贬低中国伦理思想的，他都给予回击。他以毅傲的话表达了自己的这个坚定信念。“我希望各国都懂得您的意思：因为有人跟我说真有些相当狂妄的民族竟敢说我们不懂真正的德行，说我们的善良行为都出于钓名沽誉，说我们需要他们的达拉般的教训来为我们制定善良的规范。这些可怜虫！他们只不过昨天才学会念书和写字，现在就要来教他们的老师啦！”^②

总之，伏尔泰认为伦理学是中国得以骄傲的学科，“由于它是世界上最古老的民族，它在伦理道德和治国理政方面，堪称首屈一指”^③

3 对中国科学的介绍。

作为启蒙运动的精神领袖，伏尔泰对理性、对科学倾注了自己全部的热情，这样，在对中国历史文化的介绍中自然也涉及到了科学。

他认为中国的金币和银币是“亚洲人工艺历史悠久的另一个证据”。他还介绍了中国的养蚕和织造丝绸的技术、中国的造纸和

①《论语·学而》。

②伏尔泰：《哲学词典》，第280页。

③伏尔泰：《路易十四时代》，第594页。

漆器技术。

对中国印刷术的历史地位，他也给予了十分明确的肯定，因为很多西方人认为印刷术应是由德国人古登堡发明的，直到今天，这个声音在西方还能听到。伏尔泰明确的说：“我们知道，这种印刷术是在木板上刻字，就像古登堡 15 世纪在美因茨首先利用的方法。在中国，在木板上刻方块字的工艺更为完善。”^①

经过文艺复兴运动以后，西方的科学技术得到了发展。中国科学技术在许多方面的优势开始逐步被西方所取代。所以，伏尔泰以一种理性的眼光来看待中国科学的发展，他认为中国的科学技术虽然有着十分悠久的历史，但却未结出近代新的科学的成果。如中国在上古时期就会使用大钟，早于西方几百年，但中国却未产生出“优秀的物理学家”；中国发明了火药，但却只把它用来制造烟火，用于节日，没有产生出极大刺激社会发展的热兵器系列；中国人早就发明了罗盘，但这“对他们来说，只是纯粹的玩物”。相比之下，西方的科学技术虽然起步晚，“但却迅速使一切臻于完善”。^②

是什么原因造成中国科技的停滞不前呢？伏尔泰给自己提出了这个尖锐的问题。“人们要问，既然在如此遥远的古代，中国人便已如此先进，为什么他们又一直停留在这个阶段？为什么在中国，天文学如此古老，但是成就却又如此有限？”^③

伏尔泰找到了两条原因，“一是中国人对祖先传下的东西有一种不可思议的崇敬心，认为一切古老的东西都尽善尽美；另一原因在于他们的语言性质”。^④从前者来说，他指的是孔子所代表的儒家所崇尚的复古精神。这个批评有一定道理，孔子言必称三代，以周礼为定国之本，虽然孔子的本意并不是要退回三代，而是要为转型期的社会确立一种理想的制度与观念，但以前世为楷模来

①伏尔泰：《风俗论》上册，第 213～214 页。

②③④ 同上书，第 215 页。

批评今世的做法对以后产生了重要的影响。这样的历史观不可能不对科学的发展产生影响。伏尔泰的第二点原因基本上不能成立。因自中国文化传入西方以后，中国文字对于以拼音文字为传统的西欧来说始终是一个神秘的东西。

伏尔泰的答案并不重要，他的问题却是有价值的。有着悠久文化历史传统的中国为什么没有开出近代科技之果呢？李约瑟为解开这个谜，倾注了一生的心血。应该说“李约瑟难题”的源头在伏尔泰这里。

4 伏尔泰中国观分析。

伏尔泰对中国文化的认同，对儒教的赞扬，对孔子的肯定，在 18 世纪欧洲思想史上都是极为突出的。这的确是一个值得深入分析的问题。一个资产阶级思想革命的领袖为什么会有一位封建意识形态的奠基人如此钟情呢？一个 18 世纪的人物为什么会在一千多年前的古人如此感兴趣呢？一个西方启蒙思想的旗手为什么将东方圣人的思想作为旗帜？

知识社会学和阶级论的历史观都无法理解这一问题。这个问题包含着很深刻的道理，需要我们从理论上加以深入探讨。

(1) 文化的超意识形态性。

我们承认马克思如下的结论：“意识在任何时候都只能是被意识到的存在”，从这个前提出发，“道德、宗教、形而上学和其它意识形态，以及与它们相适应的意识形式使失去独立性的处理……不是意识决定生活，而是生活决定意识”。^① 马克思也讲了意识形态的相对独立性，任何时代的意识形态都不可能是一一与其社会生产方式相对应的，社会意识的发展有其继承性。

从历史哲学的角度看这是正确的，唯有此才能说明一个时代道德、宗教、文化的根基和性质。

但这不足以解释全部人类精神史的过程，马克思则着重说明

^① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 30 页。

的是每一个时代生产方式对其社会意识的制约性，他并没有从整个人类精神史发展的角度，探讨其人类精神史和文化史的内在规律。伏尔泰对孔子学说的接受，无论从社会意识的继承性，还是从社会意识发展的不平衡性都不能给以圆满的说明。

如果从单纯的意识形态学说来看，伏尔泰对孔子学说的接受也是不可理解的，他们分别是两个完全不同时代的精神代表。这个事实表明，任何时代的文化，除受制于该时代的生产方式和意识形态这个特点以外，每一个文化内核中都有超越其意识形态性、超越当代性的一面，所谓的文化继承，其基础就在于这种文化的超越性。把文化的全部归于意识形态，把文化的全部内涵都从当下的政治经济生活来加以解释，这是十分简单的。为此，我们的民族曾付出过沉重的代价。

这种超越性不仅使我们可以理解伏尔泰为何接受孔子，也可理解在 20 世纪的今天，我们为何仍不可能完全脱离本土文化而全盘接受外来文化。儒家文化毫无疑问是封建意识形态的文化，对其封建性一面的批判今天仍是一项重要任务，“五四”精英们提出的任务并未完成。

但另一方面，儒家文化还有超越其意识形态的一面。因为人类在面临自然的挑战、社会的进展时，有些思考是具有永恒性的，这些永恒性的内容就构成这一学说超越性的基础。儒家文化中的超越意识形态性为我们今天重新审视中国文化，从中吸取智慧与营养提供了基础，在这个基础上，我们就能创造性的把儒家文化中永恒性的一面与现代社会的发展相结合，为确立工业时代的新的价值体系提供一份答案。

同时，从这种超越时代的永恒性中，我们方可理解伏尔泰与孔子沟通的契机。

这点雅斯贝尔斯在其“轴心说”理论中已经提出，从伏尔泰对孔子学说的接受中，我们可以证明这一点，当然，雅斯贝尔斯讲的是一种历史的“纵向”，即寻求一种人类文化的原点，我们这

里讲的永恒性，并不仅仅是历时性的原点，更强调的是一种横向的、各文化中共时性的内容。

(2) 解释的自足性。

在文化交流中，任何一种文化对于外来文化的接受都有一个重新理解和重新解释的问题。任何外来文化与本土文化的融合都有一个变异、适应的问题。重新解释后的异族文化已经经过了解释者的加工，解释者依据自身的文化结构对外来文化进行了过滤。这种过滤、解释后的异族文化与原本的异族文化已经有较大的不同，在比较文学中，有些学者将其称为“误读”；从“哲学角度来说，这是一种正常的解释，它有其合理的根据”。这种“误读”，这种“变异”，是有其自足性的。

这一点，当代解释学大师伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）已讲得十分清楚，我们在解释和接受任何历史知识时，我们本身的知识 and 境遇发挥着重要的作用。他称之为“偏见”。他说：“构成我们存在的过程中，偏见的作用要比判断的作用大。”^① 这个观点是很有启发性的，人们在对任何文化、历史的理解中，已具有的“前见”起着十分重要的作用，正是这种“前见”决定着我们对新东西的接受，“我们是被某种东西所支配，而且正是借助于它我们才会向新的、不同的、真实的东西开放”。^② 所以，偏见并不是什么错误的东西，如伽达默尔所说：“偏见并非必然是不正确的或错误的，并非不可避免地会歪曲真理。”^③

伏尔泰对中国文化的接受，对孔子的解释，正是在他的“偏见”支配下进行的，这种“偏见”是他不可避免的，他在法国高举启蒙的旗帜，反对宗教迫害，反对非理性的宗教狂热，此时耶稣会介绍到欧洲的儒学，正巧是一种宗教宽容的“儒教”，是一种道德理性高于非理性崇拜的学说。它自然会引起伏尔泰的关注。

^①伽达默尔：《哲学解释学》，上海译文出版社，1994年版，第8页。

^{②③} 同上书，第9页。

这样，孔子成了伏尔泰眼中的孔子，中国宗教成了伏尔泰阐述后的中国宗教。所以“误读”几乎是不可避免的，对人类历史意识的认识，对人类精神变迁过程的解释，采用近代科学的认识论方法追求一种“无我”的认识主体，这几乎是不可能的，解释学正是由此而产生，这样，我们才能对人文科学的历史过程有一个合理的解释。这种方法也使我们对伏尔泰的“孔子崇拜”的原因有一个新的理解和说明。

从解释学的这种观点出发，以伏尔泰为例证，我认为，西方汉学史决不能简单地归为中国文化的域外部分。“西方汉学史应是西方精神史的一部分”，这就是说，不能完全忽略了西方学者和思想家对中国文化和历史研究解释中的“前见”。其实，正是他们的这种“前见”，或者说解释中的“偏见”，才呈现出西方汉学不同于中国本土学术的特点，才能发现西方汉学在其本身精神变迁的不同阶段所呈现出的不同特点。

正像伏尔泰对孔子的“崇拜”和黑格尔对孔子的“批判”都具有历史的合理性一样，西方汉学家所以是一些“变色龙”，他们在各个时期对中国文化理解如此不同，恰恰是他们本身的原因。即便是在 20 世纪的今天，西方已出现了一些很专门的汉学家，似乎已和中国本土的学问家们“完全一样”，但笔者认为仍不能说西方汉学是中国文化的域外部分，西方汉学的这种所谓“完全一样”，实际上是不存在的。西方汉学作为一门学科，有益于中国学术界，除其掌握一些国人没有的少数材料以外，主要在于他们同中国本土学术界的“不一样”。这种“不一样”中蕴藏着他们的方法和文化的，这种“不一样”和西方的整个文化精神史有着内在的联系。

因此，对西方汉学的解读仅仅因为你是一位中国本土的学问家是远远不够的，必须同时也是一位西方文化的研究者，只有此种解读才能更全面一些。

从另一方面来说，在对近代以来西方文化精神史的研究中，必须注意西方汉学家和中国文化。因为自耶稣会来华以后，中国文

化已成为西方近代文化形成重构的一个重要因素之一。这点恐怕大多数从事西方近代思想研究的中国学者还尚未认识到。伏尔泰的思想历程告诉了我们这一点。

(3) 理论上的“一致性”。

如果有了前二个论点，我们就可以为伏尔泰与儒家文化之间的一致性寻找到了一个理论的根据，这种根据使我们对这种“一致性”有了理论上的说明。这种“一致性”是在“还原”后的一致性，是将中西两种文化的意识形态特点抛去，从其根源上来说的，因为只有从这种根源上讲，中国文化的“永恒性”一面才能显示出来。这种“一致性”是从解释者“偏见”的合理性出发的，这样，我们才能看到这种“一致性”是如何被纳入到解释者本身的文化处境之中的。

对伏尔泰与孔子关系做过深入研究的孟华先生曾对伏尔泰和孔子之理论上的一致性概括了三点。第一，“孔子的现实主义思想契合伏尔泰的宗教观”；第二“儒家的‘仁’是伏尔泰人际关系的准则”；第三“‘仁政德治’为伏尔泰提供了‘开明君主制’模式”。这三点分别从宗教、伦理、政治三个方面揭示了伏尔泰与孔子在理论上的一致性。

笔者认为，这个分析是十分深入的。尤其值得注意的是，他通过对伏尔泰与孔子关系的分析，反观中国文化，对中国文化的转型期谈了自己的观点，很有见地。他说：“事实上，我们已经看到，18世纪的法国面临的许多大问题都与殷周之际的中国相类似。其中最主要的，就是由于神、人地位的变化而带来的一系列的转型问题：宗教的、道德的、政治的等等。孔子继承、总结和发扬了中国古代文化传统，以‘仁’为纲，先于法国两千多年，较完美地回答了这些问题，这是18世纪的欧洲和伏尔泰需要孔子的先决条件。”^①

^①孟华：《伏尔泰与孔子》，新华出版社，1993年版，第146页。

这就是说，中国文化早在殷周之际就完成了从宗教向世俗的转变，而欧洲自马丁·路德新教改革以后，从天国向人间的转变才开始。中国文化的早熟性带来了它的一系列优点和不足，同时也使我们找到了 18 世纪欧洲接受中国的理论原因。

这个结论使我们重新考虑、反思中国文化本身的特点，如殷周之际完成的神人转变，孔子所代表的世俗理性、理论的形成，儒家学说的价值，不仅要从中国文化本身的演进来看，还要重新从世界文化史的演进来看，在一种宏观的视角中，在一种比较的研究中，我们才能认清自己的文化。

第二节 中国哲学对德国哲学的影响

一、莱布尼茨与中国哲学

戈特弗里·威廉·莱布尼茨 (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646~1716)，17 世纪至 18 世纪欧洲伟大的科学家和哲学家。他出生在德国莱比锡城的一个大学教授家中，自幼聪慧。1661 年进入莱比锡大学学习法律，大学期间接触到了哲学家培根、康帕内拉，科学家开普勒、伽利略等人的思想，两年后，他以《论个体原则方面的形而上学争论》的论文获得硕士学位。1665 年又以《论身份》的论文获得法学硕士学位。1666 年在完成了《论组合术》的论文后，获得了在莱比锡讲授哲学的资格。以后他又在阿尔特道夫大学获得了法学博士学位。

在大学毕业以后的社会实践生活中，对莱布尼茨影响最大的是他在 1667 年夏天结识的美因茨选帝侯约翰·菲利普的宰相博伊内堡男爵。男爵非常喜欢和赏识莱布尼茨的才华，邀请他到莱

茵河畔的法兰克福市工作，在此期间，他在哲学、神学、逻辑学、数学、物理等几个方面的研究中取得了新的进展。

1672~1676 年间，莱布尼茨作为美茵茨选帝侯的代表驻在巴黎，并兼管着博伊内堡男爵儿子的教育事项。在巴黎期间，他不仅学会了用法语写作与交流，还结识了笛卡尔学派的重要传人马勒伯朗士，著名物理学家惠更斯等人。在返回德国的途中，他还途经荷兰，见到了著名生物学家列文虎克，哲学家斯宾诺莎。

回到德国以后，他在汉诺威任职，担任汉诺威宫廷法律顾问兼图书馆馆长职务。在汉诺威的 40 年中，他完成了一生中最主要的发明，建立了自己独有的哲学体系。1679 年，他写出了《逻辑演算诸原则》，提出了创立数理逻辑的伟大思想，并于 1684 年完成了微积分的研究论著作；1685 年写了《论形而上学》，开始构思自己的哲学体系，并在 1695 年和 1714 年分别写出了《新系统》和《单子论》，从而成为大陆唯理论哲学派别的最主要代表。

莱布尼茨是 17 世纪和 18 世纪之交的伟大思想家、科学家，是一位百科全书式的伟大人物，“是一个千古绝伦的大智者”。作为哲学家，他的哲学体系通常被称为“单子论”，或者如他自己所说的“前定和谐系统”。他的哲学思考主要是针对当时欧洲的一些哲学观点而出发的。在认识论上，他反对英国洛克的经验论，不同意把感觉作为认识的原则，“反对感性的存在，主张思维对象是真理的本质”。在本体论上，他不同意斯宾诺莎的实体说，与他反其道而行之，主张个体性是实体的根本的原则，反对斯宾诺莎把天、地、人、神都融入一个实体概念的观点。

他所谓的“单子论”，就是世界是由无限的被称为“单子”的实体组成的。“实体是一个能够活动的东西；它或者是复合的，或者是单纯的，没有单纯的实体，就不能有复合的实体。这些单子就是单纯的实体。”^①显然，莱布尼茨强调一种个体性原则，如黑

^①莱布尼茨：《哲学原理》，转引自黑格尔：《哲学史讲演录》第 4 讲，第 169 页。

格尔所说的，“这种众多性的绝对的单子是独立的”。国内已故的研究莱布尼茨的专家陈修斋认为，在莱布尼茨的哲学中，其中心是“个体性和自由”，这是极为深刻的。每个“单子”都是独立的，“单子”之间并不联系，它们之间的协调和一致是由在它们之外的另一种力量决定的这就是神。“神预定了这一和谐——这就是大家所熟知的预定和谐。当一个单子发生变化的时候，在另一个单子里也发生与此相吻合的变化；这种吻合就是和谐，是由神规定的”。^①

莱布尼茨的哲学在西方哲学史占有重要地位，我们只有初步了解了他的哲学特点以后，才能理解他对中国哲学的接受和评论。

1 莱布尼茨了解中国的途径。

在欧洲“中国热”的年代里，莱布尼茨也对中国文化特别关注。他在 20 岁时就读到了施皮策尔在 1666 年出版的《中国文献评注》和基旭尔的《中国图志》。前一本书讲到了中国的文字，提到了《易经》、阴阳五行、算盘和炼丹术，后一本书则是当时流行欧洲的第一本图文并茂的介绍中国的书籍。他和当时德国以研究中国文字而著名的学者米勒教授（Andreas Muller）有直接的联系，一直想得到他关于中国文字结构的书。从 1685 年开始，他就在关注耶稣会在华的传教活动，正是在同来华耶稣会士的接触中，莱布尼茨进一步加深了对中国文化的了解。

莱布尼茨接触到的第一个来华耶稣会士是闵明我（Philippe-Marie Grimaldi, 1639—1712 年），他是法国传教士，康熙帝“对明我宠眷甚隆”，曾派他回欧洲办理与俄国的关系问题，在此期间，他在罗马与莱布尼茨相遇，在罗马期间，两人多次交谈，过从甚密。从闵明我那里，莱布尼茨得知康熙皇帝生活节俭，言行公正，这给他留下了深刻印象。以后两人建立了直接通信关系。闵明我向莱布尼茨提供了不少有关中国的各种情况。

^①黑格尔：《哲学史讲演录》第 4 册，第 183~184 页。

白晋是与莱布尼茨有着密切联系的另一个耶稣会士，他在1697年从中国返回欧洲时，在巴黎期间读到了莱布尼茨的《中国近事》，对莱氏十分敬佩。不久，两人就建立了通信联系，白晋将他所写的《中国当朝皇帝传》（即《康熙传》）交给了莱布尼茨。莱布尼茨对此十分感兴趣，将它从法文译为拉丁文后收入《中国近事》的第二版中。白晋回中国以后，两人继续保持通信联系，正是白晋所提供的有关《易经》的象数方面的情况，才进一步促使莱氏将《易经》与他曾设想的二进制进行比较，从而最终确定了关于二进制论文的发表，这点下面我们还要详细介绍。

从莱布尼茨的著作和通信来看，同他保持有联系和他所提到的来华传教士还有：张诚（Jean-Francois Cerbillon Terrentius, 1654~1707年）、苏霖（Joseph Suarez, 1656~1736年）、安多（Antoine Thomas, 1644~1709年）、南怀仁、汤若望、邓玉函、李明、龙华民。

正由于他同来华传教士保持着密切的联系，这样他就直接或间接读到了许多有关中国的书籍。如金尼阁的《基督教中国传教史》（实际上是利玛窦的《中国传教史》一书）；卫匡国的《中国的新地图》，这是第一本用精确的经纬度标明的中国各省份地图册；柏应理的《中国哲学家孔子》，这是当时来华传教士的集体之作，详细介绍了儒家思想；李明的《中国现形势志》，这是李明的一部护教著作，详细介绍了中国的礼俗；龙华民的《关于中国宗教若干点之记录》，这是最早系统向西方介绍中国宗教的著作，下面我们还要具体讲到这本书，因他对莱氏的认识有重要影响。

正因此，莱布尼茨在当时的欧洲知识界中是最了解中国情况的人之一，正如艾田浦先生所说的，“在1700年前后，关注中国的人之中，莱布尼茨无疑是最了解实情、最公平合理的一个，他的著作也是唯一一部我们今天还可以阅读的作者”。^①

^①艾田浦：《中国之欧洲》上册，第385页。

2 莱布尼茨有关中国的著作和文献。

莱布尼茨生前发表的关于中国的著作就是《中国近事》。书的全名为：

Novissima Sinica: Historiam nostri temporis illustratura . in quibus de Christianismo publica nunc primum auctoritate propagato missa in Europam relatio exhibetur . depue favore scientiarum Europacarum ac moribus gentis et ipsius praesertin Monarchae, tum et de bello Sinensium cum Moscis ac pace constituta multa hactenus ignota explicantur. Edente G. G. Leibnitio. Indicem dabit pagina versa. Anno MDCXCV I in-8° X X VIII 174p.

莱布尼茨在序言中说，“在这本书中，我们将带给读者一份发回欧洲的有关最近中国政府允许传播基督教的报告。此外，本书还提供了许多迄今为止鲜为人知的消息：关于欧洲科学的作用，关于中国人的习俗和道德观念，特别是关于中国皇帝本人的道德观念，以及关于中国同俄国之间的战争与媾和”。

此书 1667 年出版，1669 年莱布尼茨又将白晋所写的《中国当朝皇帝传》补入，并再版，还附了一幅康熙的肖像。

全书共有 7 篇文章，它们分别是：“（1）葡萄牙传教士、北京基督教公士长苏霖关于现今（1692 年）在中国允许传播基督教的报告；（2）比利时传教士南怀仁在中国出版的天文学著作摘要——关于现今中国政府统治者对天文学的研究状况；（3）意大利传教士闵明我 1693 年 12 月 6 日从果阿（Goa 印度地名——译者注）寄出的致莱布尼茨的信；（4）比利时传教士安多 1695 年 11 月 12 日发自北京的信；（5）通向中国的道路的简要描述，俄国歌唱团于 1693 年、1694 年和 1695 年曾途经此路；（6）附录，法国传教士张诚 1689 年 9 月 2 日和 3 日书信的摘要，寄自俄国统治下的中俄边境城市尼布楚，信中汇报了中俄之间的战争和最终媾和的情况；（7）法国传教士白晋所撰《中国当朝皇帝传》（从法文译为

拉丁文)。”^①

《中国近事》主要是莱氏编辑的著作，而他本人写作的著作主要是《论中国人的自然神学》，这是他在逝世那年（1716）写给法国政界要人奥尔良公爵的谋僚雷德蒙先生的一封长信，莱布尼茨生前未发表。此信的原文仍藏于莱布尼茨档案馆中。

这封信 1981~1982 年被庞景先生译为中文，分别发表在《中国哲学史》1981 年 3、4 期和 1982 年第 1 期上。1993 年旅加拿大华裔学者秦家懿又将此信译成中文，并以《德国哲学家论中国》为书名在三联书店出版。

莱布尼茨关于中国，还有 200 封信件尚未整理出版，因此我们对莱布尼茨关于中国哲学宗教、文化的论述目前还不能全面把握。只能根据现已掌握的材料展开研究。

3 莱布尼茨论孔子。

莱布尼茨在《论中国人的自然神学》的长信中，多次谈到孔子。他根据的是龙华民和利安当提供的材料，加上其它材料，他也读到了一些孔子的言论。也有的学者考证，他读过柏应理的《中国哲学家孔子》一书，如果这样，除《孟子》外，《四书》中的其它书他都看过。但这仍避免不了错误，如他把《中庸》作为孔子的著作之一（见该信的 7、8 两段），但莱布尼茨对孔子的学说是怀有好感的。他极力从孔子学说中解释出与基督教神学相似之处，以批评龙华民把孔子定为对立面，作为批判对象的做法。

首先，他认为孔子是承认上帝存在的。他说：“中国某国君曾问孔子，在祀火神或较次一等的灶神之间，应作何种选择，孔子的答复是若人获罪于天，即上帝一则也只可向天求恕。”^② 这指的是《论语·八佾》中的一段话：“王孙贾问曰：‘与其媚于奥，宁媚于灶。’何谓也？”子曰：“不然，获罪于天，天所祷也。”这段

^①安文涛等：《莱布尼茨与中国》，福建人民出版社，1993 年版，第 102~103 页。

^②转引自秦家懿：《德国哲学家论中国》，三联出版社，1993 年版，第 100 页。

话反映了孔子的天道观，他认为天是不可得罪的。莱布尼茨从孔子这段话得出了孔子是信天的，是尊独一无二的神的，他说：“可见孔子与柏拉图一样，相信至高神唯一至尊，又象柏拉图一般，会适应民间拥有的偏见。”

这是莱布尼茨对孔子思想的一个重要判断。他基本同意利玛窦对中国文化的看法，同意他的“合儒”政策，因为利玛窦这种“适应文化”的解释使基督教和中国儒家思想达到了某种契合和沟通。莱氏采取了同样的立场，尽量从两种文化的相同点入手，沟通中西两种文化。

他提到了柏拉图的一神论思想。柏拉图晚期思想主要表现在《蒂迈欧篇》中，在这里，他开始向一神论思想转化，他认为凡是变化着的东西必有变化的原因，这个原因就是万物之父。凡是被创造出来的东西必是被一定的目的所创造，那么，“我们的这个世界，上至日月星辰，下至地上万物和人类自身，都是生成的，因而必定有一个生成万物的最终原因”。^①柏拉图的这个思想对以后新柏拉图主义和基督教哲学产生了深刻的影响。

莱布尼茨将孔子与柏拉图相比较是抓住了其相同的一面。在孔子思想中，“天”是占有位置的，说孔子是“无神论”显然是错误的。但中国思想到孔子时已基本完成了从神到人的转变，孔子理论的重点是人世的，不过，这并不意味着他完全放弃了“天”。正因此，他对“天”，表现出极大的灵活性，“祭如在，祭神如神在”。^②“天”在孔子的思想中仍有其地位，它是最终的依托，它是可望不可及的精神支撑。从孔子全部的思想来看，还不能说“天道”已完全内化于“人道”之中。人世显然重要，他所追求的重点是从“人道”中寻“天道”，但外在于人的“天”依然存在。这点匡亚明先生解释孔子的天时较为客观。他认为，孔子“把天字

① 王晓明：《希腊宗教概论》，上海人民出版社，1997年版，第9页。

② 《论语·八佾》。

喊出来，以便减少心灵上的负担，增加一点精神力量。天是人的宗教感情的寄托，可以给人以心灵上的慰藉，但是它的作用仅此而已，在孔子那里，它不再具有支配一切的神威了”。^① 孔子和柏拉图显然有一定的共同性，但把柏拉图和孔子的这种相同性扩大也是不对的。二者在对待神的态度上也存在着明显的差别。柏拉图的思想是希腊精神走向一神论的开始，而孔子则是中国文化走出巫术期的鬼神崇拜的奠基人。显然，在这里，莱布尼茨的重点是考察二者的共同点。

莱布尼茨对孔子的鬼神观的分析，进一步体现出了他对孔子思想的深入把握，开始触及到孔子思想的根本特点。

如何看待中国文化中的泛神论，这是使西方来华传教士很头疼的问题。莱布尼茨不像龙华民那样批判这种泛神论，而是重新说明它，给予理解。在他看来，这不过是在众神的崇拜中表达了对最高神的崇拜。“个别事物的妙用表达的是一种伟大而独有的本原的功能，而且四季之神灵、山川之神灵都是治天的‘上帝’”。^②

从这个角度出发，他说明孔子为什么对泛神论默许的态度，认为孔子这样做只是“认为我们在天之神灵中，在四季、山川与其他生命的事物中只应崇拜至高的神灵，即是上帝、太极、理”。^③

孔子本人是这样的态度，但一般民众很难从对鬼神的崇拜中解脱出来，这样，孔子对弟子们“不愿多谈此事”，这就是子贡为什么说“夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也”；为什么孔子在答子路时说“未知生，焉知死？”为什么会有“子不语怪、力、乱、神”。

龙华民不理解孔子这种态度，他认为孔子和中国的古人们一样是不信神的，“孔子的方法腐化了中国学者的心，并蒙蔽了他们，

① 匡亚明：《孔子评传》，齐鲁出版社，1983年版，第212页。

② 转引自秦家懿：《德国哲学家论中国》，第109页。

③ 同上书，第110页。

使他们只思考有形有体的事，并因而落入至恶之陷：无神论”。^①

莱布尼茨不同意这种看法，一方面他表现了一种宽容和理解，认为孔子这样做，是他觉得一般老百姓有这种泛神论是正常的，这样的事没有必要，也“不愿意让弟子们研讨”；另一方面，莱布尼茨还是对孔子学说的性质做出了较为准确的判断，他的结论是：

“孔子毫无否认鬼神与宗教的存在的意思，他只是不要弟子们过分争论这事，而叫他们只要对上帝与诸神的存在满足，并表示尊敬，又为取悦神们而作善。”^②

这个结论充分说明了莱布尼茨的智慧和眼力。孔子对“上帝”、“神”是存而不论的，他并未最终取消神，使自己的学说完全的世俗化。在他的思想中，“天”、“神”仍有一定的位置。但他的确像莱布尼茨所说的，神只要存在那里就满足了。在对待孔子的天道观上，有二种错误理解：一种是龙华民代表的，认为孔子是无神论，完全否认了孔子学说中外在的“天”、“神”的地位。或者认为孔子完全是“内在的超越”，他的学说仅仅是哲学而不是宗教，若有宗教作用也仅是从“内在超越”上讲的，外在的对天敬畏是不存在的。另一种则认为孔子的学说和基督教是完全一致的，利用上面孔子对天、对上帝的保留的态度，扩大孔子学说中“外在超越”的部分，否认其伦理为主、世俗为主的特点。或者采取牵强附会的方法，证明中国儒教和基督教一致，中国人是埃及人的后代，是诺亚的后代。前者如利玛窦的解释即具有这种倾向，后者在白晋等人的索隐派中则十分突出。

显然，这两种理解都有片面性。莱布尼茨的解释较为客观和冷静，他对孔子学说中神的地位和作用分析比较到位。他的观点也为我们进一步加深理解孔子学说中的天道观提供了一个好的范例。

3 莱布尼茨论“理”的概念。

^{①②} 转引自秦家懿：《德国哲学家论中国》，第 112 页。

莱布尼茨首先将龙华民和利安当文章中所介绍的中国哲学中“理”的概念加以梳理。他认为，他们“所提供的有关中国的权威性的学说，应是可靠的”。^①他认为，“理”的概念有以下特点：

(1) 理是“第一本原”，是自然之根，万物之律法，它是包罗万象的实体，它统治一切，存在一切，以天与地的绝对主宰的身份控制并产生一切。它纯粹、精微、无形无体。

(2) 理不仅是一切有形物体的“物质性之原”，也是一切德性的“精神性之原”，它本身不可见，但至善至美，完善完美，换句话说讲，理是至善的本体，是“至善之中，至善之善，至善之纯……它好得不能更好”。^②

(3) 理与万物的关系是“一是一切”的关系，即它本身是一，是不可再分的本体，同时，它是“世上所有要素，所可能有的要素的本原”。一切都在一中，一又是一切，这就是理与一切要素之关系。

(4) 理在空间上是无所不在的，“它充满一切，不留一点空隙。同时，万物的存在与秩序都由理来决定”。

(5) 理在形态上是“圆体”或“丸体”，即“它的中心无所不在，而它的圆边则并无所在的”。

根据这个概括，莱布尼茨得出的结论是：“中国人的‘理’即是我们拜为至高神的至上实体。”^③但龙华民和利安当却反对莱布尼茨这个结论，他们认为不应被理的概念所迷惑，理并不是至高的神，“理即是我们的原始物质”。^④

于是，对龙华民和利安当观点的批判成为莱布尼茨对理的概念的进一步阐发。莱氏对龙华民的五个理由逐一加以驳斥，以申明他对理的理解。

第一，理不是原始物质。

①转引自秦家懿：《德国哲学家论中国》，第73页。

②③④ 同上书，第77页。

莱布尼茨首先反驳利安当，他认为，一方面承认理是至善，具有“至高神的特征”，另一方面又不承认理“有任何意识”，这是自相矛盾的。他从逻辑上推论，中国人不可能有这样的结论。理能洞察一切，是万物之本，同时又说理是无生命的，这显然是说不通的。其次，理不可能是被动的。若把理看成是原始物质，那它必然是“被动性的，既无秩序又无形体的”。但实际上，理却是主动的，是一切行动的规范和形式之源。退一步讲，理若是原始物质，也是类似于斯宾诺莎的观点，它含有自动的原则。接着他又从西方本身的例子来证明这一点，西方人常说灵魂是至高神的一口气，这样讲时并不是说灵魂分有了至高神的一部分，而只能说“灵魂实是至高神直接创造出来的。以此来看中国哲学家的理，当他们讲事物发白‘理’，我们不可以立刻说他将‘理’变成事物的‘物质因’”，^①事物是理直接创造出来的，不能由此就认为理是万物的物质本原。最后，“气之理”与“理”的区别。龙华民认为，中国哲学家说“鬼神都出自一理，所以理是万物的实体与普遍本体”。这样他认为理是物质的实体。莱布尼茨却不这样认为，他说当中国哲学家这样说时，旨在强调的是理是万物的实质、生命和力量。由万物所决定、派生出的理是“气之理”，即赋予万物中的“理”。莱布尼茨说：“这里的‘理’似是不指第一类精神实体而指普通的精神体或单子”。^②这个区别是很重要的，这是一个典型的西方哲学的分析方法。

龙华民弄不清“第一类精神实体”和“普通的单子”之间的关系。当理派生万物时，不是说理成了物质性的东西，而是理与物质的结合，使物质、事物更完善。

因此，莱布尼茨说：“我认为他完全错了。”把理或秩序的理“认作原始物质是很不对的”。^③

^①转引自秦家懿：《德国哲学家论中国》，第 80 页。

^②同上书，第 81 页。

^③同上书，第 77 页。

第二，理是有智力的。

龙华民从基督教神学出发，认为至高的神——上帝是有爱恨、有智力的，它是一人格神，“道成肉身”，耶稣基督成为上帝的代表，圣父、圣子、圣言三位一体。这样，他认为中国《书经》中所说的“天视自我民视，天听自我民听”。说明了理本身“并无活力，并无生命，并无沟通本能，又无知力”。

莱布尼茨认为，如果中国人认为理是无生命、无知识、无力量的，那只是因为他们在他们看来，生命、知识、力量都是具体的人身上的品德和表现。这样，生命不过是器的活动，知识不过是由推理或经验得来的知识。力量不过是国王和官吏们进行统治的能力。

在中国人看来，理远比这些具体的品德和能力要完善、要高尚，具体形态的东西怎么能同万物之源的理相比呢？“受造物的生命、知识、力量只能算是仿造物的影子一般”。^①所以理是“比明智更为明智”。

至于他们说到天地是无知觉、无爱憎，那是因为他们认为天是受治于理的，在无知觉、无爱憎的天地之上还有一个至善至美至全的“理”。

莱布尼茨显然想得出“理”和“上帝”具有相同一面的结论。这个努力的确有一定的价值。“理”并不仅仅是一个纯粹的概念抽象。在这个意义上，莱布尼茨把“理”解释为理智的，显然要比龙华民的解释更接近中国思想些。当然，“理”这种伦理的能动性与人格神的上帝还有着原则的差别，莱布尼茨还无法弥合这种区别。不过，他在这里还是尽力从两者的共同性来展开的。

第三，理是必然的。

龙华民认为中国哲学所讲的“理”不具有自主的意志和判断，因而，“气”或事物从“理”中产生完全是偶然的。在他看来，万

^①转引自余英时：《德国哲学家论中国》，第 83 页。

物的产生都应是偶然的，中国哲学的理产生万物的这种自然性和偶然性是不值得称道的。

莱布尼茨认为龙华民在这里犯了个错误，“必然性”并非要加入主观的意志，就是欧洲人也认为，“把意志理解为一种有主意、有思考的行为，或者首先不确定，以后再决定。这和上帝没有任何共同之处”。也就是说，龙华民对“必然性”的概念理解本身就存在问题，按照西方人对必然性、上帝的理解，龙华民的必然性概念也有问题。

龙华民把理描写为“理”是天的自然规律；通过它，万事万物各凭本身的重量、度量和状态，不须智力、反思，只因倾向和自然秩序而受治。莱布尼茨认为，如果理像龙华民描写的这样，那么，这样的理反而是很值得称道的，理凭着本身的完美使万物自然而然地产生了，理的这种特性，中国人对理的这种解释，“非但不应受责备，而且他们的事物因自然习性和预定规范而产生的这项理念，实在值得受人称扬”。^①

所以，莱布尼茨认为不能把理的这种自然性说成是偶然性的，即便从欧洲本身的理解来看，这样的自然性的理，才是真正的“必然性”。

第四，理并不变质。

龙华民提出理是易遭受多种多样变质的，容易采取各种各样的性质或偶然形式。莱布尼茨认为，这完全是一个错误的判断，因他在讲到这点时，并未提到作为本原的理，作为最高神的理，而是指的理的派生物“气”和各种物质。显然，这是两类根本有别的東西。龙华民混淆了这二者，用气、物质的易变性来证明理是偶然的变质的。莱布尼茨认为，龙华民的论点和论据本身是矛盾的，自然只能得出一个错误的判断。

第五，除理以外，没有任何非物质性实体。

^①转引自秦家懿：《德国哲学家论中国》，第 86 页。

龙华民认为，由于理总是和气在一起，结果世上的万物都必然是物质性的，而没有真正的精神体了。实际上，这是他批评宋明理学是唯物论，只承认物质的另一个说法。

莱布尼茨针锋相对地给予了反驳。他说：“中国人不承认任何分离开来的非物质性实体。在这方面，我认为他们是对的。”这就是说，不能因为新儒家主张理在气中，就认为他们否认了精神实体的存在。恰恰相反，任何精神实体都是不能脱离物体而存在的，正像灵魂必须和肉体结合在一起一样。在莱布尼茨看来，精神实体只能与物质相联系而存在，离开了产生万物的“理”，中国人不“承认任何非物质性的实体”。

龙华民所以弄不清这个问题，根本在于他弄不清“一”与“多”的关系。莱布尼茨说龙华民和利安当总是反复抓住“万物是一”这个理学的概念，来证明理是物质性的，在理学中“没有比物质性更多的什么东西”。其实，龙华民根本没有理解“万物一体”这个概念，他并不知道中国哲学的理并不是伊壁鸠鲁式的唯物主义，因为伊壁鸠鲁也主张万物一体，但却根本“否认概念和普遍的东西是本质。一切产生都是偶然的结合，这些结合又都偶然地分解”。^①

新儒家的“万物一体”，是指万物都分有了“同一的理，同一的原始精神，也就是上帝。从而才有了灵魂、精神、单子。所以“万物从‘理’出发，如同由一中心发出一般”。

从另一个角度来理解“万物一体”就是“一切即一”。这是说理充满着一切，理在“万物之内，而万物也在它之内。它同时是中心，又是空间”。^②

经过对龙华民五个论断的批评，莱布尼茨表述了他对中国哲学“理”的概念的理解，他认为：“我们实在不可将‘理’与我们

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第三卷，第 64 页。

② 转引自秦家懿：《德刊哲学家论中国》，第 89 页。

（西方）哲学家的原始物质一般看待”，应该看作什么呢？他的结论是：“我们仍可将它当作第一形式，即世界的灵魂。”^①这样，他认为龙华民、利安当等人对“理”的概念的解释“完全错了”。

了解中国哲学的人都知道，宋明理学本身发展的过程也并不完全一致，张载更多讲“气”，朱熹更多讲“理”，王阳明更多讲“心”。莱布尼茨这里所指的理更多和朱熹的理的概念相接近。莱布尼茨对理学的这个理解较为准确，宋明理学，尤其是朱熹的哲学是一种客观唯心主义的哲学。尽管理在社会内容上“五常是理”，以伦理形态表现出来，但在其抽象上，它是一种类似于柏拉图的客观理念。“宇宙之间一理而已”，当朱熹这样展开理时，如用西方哲学中的本体论去衡量，这完全是一种“唯理论”的本体论思路。贺麟先生曾将“理”与黑格尔的“绝对观念”相比较，认为二者有极大的共同性。作为唯理论哲学的代表人物，莱布尼茨很敏锐地看到了这一点，这显然和他本身哲学的倾向有内在联系。

4 莱布尼茨论气和太极。

在弄清了“理”的概念之后，莱布尼茨对新儒家中的几个基本概念逐一做了梳理和确定，并进一步批评了龙华民等人的错误。

首先，他论述了气的概念。龙华民认为气由理所派生，理只是产生了气以后才有行动。莱布尼茨认为龙华民这种解释是矛盾的，“如果说理产生气，怎么能说，理本身不经过气，没有任何行动呢？能够没有行动而产生什么东西吗？”他认为，如果比较中西哲学，“那么中国哲学比古希腊人的哲学更接近于基督教神学”，因为希腊哲学把上帝和物质看成是平行的，物质并不是上帝所产生的，而中国哲学虽然也强调理气都是永恒的，但强调理在先，气在后，若是把理等同于上帝，那么这倒更符合基督教的创始说。尚

^①转引自秦家懿：《德国哲学家论中国》，第 88 页。

未走出神学藩篱的莱布尼茨思想上仍打着深深的中世纪哲学的痕迹。理从何处产生？他认为，从中世纪神学来说是无法从理性来证明上帝的产生的，对于“理”也是同样如此，而且中国人也没有讲明。但莱布尼茨很明确把“气”置于“理”之后，“气”不能和“理”平衡。正因为“理”比“气”更根本，产了气，中国哲学才显示出比古希腊二元论的哲学更高明，更接近基督教哲学。

其次，关于太极的概念。龙华民对太极概念的解释是最混乱的，对这同一个概念他有三种说法：其一，他认为太极是理的产物，理所达到的完满无缺的最后极限就是太极。这样，理与太极之间是先理后太极；其二，把太极与元气混同，说什么太极就是元气；其三，太极是理与气之组合，即“以理为灵魂，以气为物质实体，他们把这个实体称之为太极”。^①

莱布尼茨认为，龙华民对太极的解释是矛盾的和混乱的。龙华民一方面认为理先太极后，太极是产物，另一方面又说，“中国人的一切神或者他们赋予统治万物的神灵，归结一个，即理或太极”。^②莱布尼茨却能在龙华民混乱矛盾的表述中抓住问题的实质，他说：“我现在不去考察这种说法，我只注意一点，即理和太极被当作一个东西。”他认为理和太极只是表述的不同，实质为一个东西。

在太极与气的关系上，他认为应从中国人所说的“万物一太极”上去理解，也就是万物、气，都是从太极那里获得了实在性和完满性，这又明确了太极的本体论地位。这点，莱布尼茨认为“理一分殊”就是一个很好的说明，这说明理并不是由各分殊构成的，那样就如一堆沙子，一个军队，而理作为“第一本原”为万物提供了根据。

同样，莱布尼茨不同意那种太极是“理加气”的说法。他说：“只要人们在古代中国经典作家那里不是很显著地找到这种错误，

^{①②} 转引自《中国哲学史研究》，1981年第4期。

就不应该把错误强加给他们……’^①而且上面已经讲到，中国哲学认为理是万物之本原，一切物体都是由理所派生的。莱布尼茨说，如果按照中国人的这种观点，就更不应将气与理混为一团。在他看来，理也就是西方人理解的上帝。

那么理、气、太极之间的关系应该是什么呢？莱氏对此做了很简洁明确的回答：“当龙华民神父说太极本身包含理和气时，不要把这话理解为它是山理和气组合成的，而只应理解为它包含理和气，就像一个结果包含它的前提一样，因为太极是理作用于气，从而以气为条件。”^②读到这里，我们真是敬佩莱布尼茨的高度理论抽象能力，用如此简洁的语言概括了中国哲学的一个复杂问题。

5 莱布尼茨论中国人的灵魂观。

灵魂说是基督教神学的重要内容，它的基本要点是人肉体有灵魂之分，肉体是物质性的，灵魂是精神性的，它是直接由天主所造的。人的一切活动都是由灵魂所发动的，由灵魂所决定的，罪过和功绩都附在灵魂上。人的肉体随死亡而腐化于地上，而灵魂则是不朽的。但灵魂有两种遭遇，一是永远享福，一是永远受罪。享福的地方被称为天堂，而受苦的地方则被称为地狱。

耶稣会来华以后，对中国人信仰中的“魂”问题十分关注，在龙华民和利安当的信中对这点都做了详细的介绍。

龙华民和利安当认为中国人的灵魂是完全不同于基督教神学的灵魂观的。他们认为，中国人认为人死后升了天，而这个天不过是物质性天，“他们认为灵魂之复归于‘上帝’，不过是灵魂分解在气的物质之中，它和粗笨的躯体一起，失去全部知识”。这就是说人死魂归天，灵魂完全分归于气中了。关于这一点，利安当表述得十分清楚，他说：“关于灵魂，中国人犯了几种不同的错误。有人认为灵魂不死而仅仅是转移，再生于各种不同的人或动物的身体之中给予它们生命；有人认为灵魂下入地狱，在那里过一段

^{①②} 转引自《中国哲学史研究》，1981年第4期。

时间之后又出来。有人认为灵魂是不死的，它们在荒无人烟的山林中游荡，人们称之为‘神仙’，给它们修庙。儒家和最有学问的人认为我们的灵魂来源于天，是天之最稀微之气，或者天的天气；灵魂离开肉体时就复归于天。它们以天为归宿，由天而出，又混合于天。”这里，灵魂要么不是永恒的，要么不是精神的。显然，中国人所讲的灵魂与他们头脑的天主教神学灵魂观相去甚远。

莱布尼茨则不同意龙华民和利安当对中国人灵魂的批评，他认为他们的解释与他们所介绍的中国人的看法很不相同，甚至他认为他们俩人的解释破坏了经典原文，把原文弄得荒唐不堪，矛盾百出，成为招摇撞骗的东西。决不能认为中国人的宗教仅仅是一出喜剧，中国人的宗教有其自己的特点，中国人的灵魂观有和基督教灵魂观的相近之处。他从以下几点对龙华民和利安当进行了反驳。

第一，“升天说”。根据龙华民和利安当的介绍，中国人认为人死后“魂”（或灵魂）升天，而魄（或肉体）入地。例如他们曾提到《性理大全》卷三十八中对鬼神的记载，书中说：“人，所以生，精气聚也。人只有许多气，须有个尽时，尽则魂气归于天，形魄归于地而死矣。人将死时，热气上出，所谓魂升也，热气渐冷，所谓魄降也。此所以有生必有死，有始必有终也。”龙华民和利安当认为，灵魂升天以后分解成物质的气中，这样灵魂变成粗俗的东西而不存在了。莱布尼茨认为，他们的理解与中国人的原意是大相径庭的。因为如果说灵魂有升有降，这说明即使灵魂有时和粗笨的物体相结合，但灵魂也有和更高贵、更精细的物体相结合，这说明灵魂不灭，它是存在的。

按照中国人的观点，因人的死亡，天地从而相分，而天地气，属于火，复归于天就是复归天这种纯粹的物质性的东西，消失在气中，消失在火中。莱布尼茨认为这个说法很接近西方人的观点，因为《圣经》中说，“天使是火”，这里的“火”说明天使终究仍是“精神的東西”。所以他很惊讶地说，《书经》的作者好像读过

《圣经》一样。

因而，“灵魂升天说”是可以理解的，在这点上古代的基督徒和非基督徒有着相似性，“都相信精灵、天使、魔鬼。灵魂复归于天，这就是说它更能结合到处散布的人的物质，更能符合上帝的意思，就像它所接近的天使那样”。^①

第二，“化身说”。中国儒家常把圣人看作是“天使的化身”，甚至有时把这些古代圣贤看成是上帝的化身。例如像中国历史上的尧、舜、禹、孔子等人都被看作天使或上帝的化身。

作为基督徒，莱布尼茨当然不同意将这些中国的圣贤说成是上帝的化身，因为在基督教看来，只有耶稣才是上帝的化身，这才有圣母、圣子、圣灵之三统一。因而，他批评中国的这种说法，但同时他又表现出了极大的宽容性，从中国人这种说法中找到灵魂永恒的根据。

莱布尼茨认为，“灵魂化身说”和西方思想是接近的，中世纪的神哲学家圣·奥古斯丁、近代哲学家斯宾诺莎也都主张人的灵魂里上帝的一部分。另外，既然中国人认为人灵魂是天使的化身，死后继续存在。那么如果说灵魂是上帝的化身，或分有了上帝的一部分，那么不更加证明灵魂是永存的吗？

所以，中国人的说法是有些道理的，龙华民反对人们赞成中国人的观点是不对的。当然，中国人的观点也是变化的，现代的中国人和古代的中国人对灵魂的看法已很不相同了。

第三，“天堂、地狱说”。儒家学说中没有天堂地狱的内容，莱布尼茨也知道这一点，但若按灵魂永存不灭的观点推演，则必须有天堂和地狱，否则灵魂永恒说就不完整，理论上是矛盾的。在基督教神学中，这二者是融为一体的，上面已经讲到这一点。但莱布尼茨在解释中国人的灵魂时，则很难处理，一旦他认为中国人是主张灵魂不死的，并做了类似基督教神学的解释，那么他就

^①转引自《中国哲学史研究》，1981年，第4期。

必须对“天堂、地狱说”给予说明，否则将进退两难。

莱布尼茨认为，中国人还是“隐隐约约”的承认天堂地狱说的。《诗经》中已有“文王在上，於昭于天。周虽归邦，其命维新。有周不显，帝命不时。文王陟降，在帝左右”的说法，这似乎说明人死后，灵魂升天，圣人的灵魂入天堂，在帝身旁。从逻辑上讲，至上的神对鬼神世界的统治和治理一定会比世俗世界的治理要好得多。如他所说：“在这个伟大的主人统治下的这个鬼神的帝国不应该如人类的帝国那样没有规律，从而道德行为必须受到奖赏，罪恶行为必须受到惩罚，而这在今生不是总能做到的。”^①也就是说，在理论上，中国人也是有天堂观念的。

关于天堂地狱，他说：“不错，中国儒家不谈地狱，也不谈炼狱。不过他们中间有些人可能相信或已经相信游魂在山谷森林中到处游荡，就是一种炼狱之中。”^②显然，这个说法比较勉强。

二、莱布尼茨与《周易》

1 莱布尼茨了解《周易》之过程。

《易经》乃五经之首，它是中国哲学的重要内容，但由于莱布尼茨对《易经》的论述不仅仅局限于哲学范围内，这样，我们需作为一个问题专门加以论述。

根据有关专家研究，莱布尼茨在 20 岁时就知道了《易》这本书，他是在阅读 G·Spizel 所编的《中国文学评注》一书时得知的，显然这并未给他留下深刻的印象。上面我们在讨论儒家学说在欧洲的早期传播时，曾讲到 1687 年在巴黎出版的来华传教士的集体之作《中国哲学家孔子》(Confucius Sinarum philosophus)。这本书已提到《周易》，并附及周易六十四卦与六十匹卦之意义。这本书莱布尼茨虽然读过，但并未引起他对《易》的特别关注。因为

^{①②} 转引自《中国哲学史研究》，1982 年，第 1 期。

10年以后，在莱布尼茨所编的《中国近事》(Novissima Sinica)中他并未收录关于《易》的有关译文，在该书的序言中也没有提到《易》。

真正使莱布尼茨对《易》感兴趣的是在他同白晋建立了联系以后。白晋在来华传教士中是对中国文献比较熟悉的一位，尤其是在康熙的直接关心下对《易》进行了长期的研究。在《周易》的研究中，历来有义理和象数两个方向。白晋数学好，他对《易》的研究主要走象数派的路子。

白晋在1698年2月28日答复莱布尼茨问题的第二封信中就已经提到了《周易》，但较为详细地向莱布尼茨介绍《周易》的是他返回中国以后，于1700年11月8日给莱布尼茨的一封信。在这封信中他说，《周易》是完全可以与欧洲哲学相比美的“一种纯粹的、健全的哲学”。白晋认为，他在《周易》中发现了“世界的始祖传授给后代的最古老、最杰出哲学的零碎而珍贵的残余，是因为时间消蚀并几乎完全模糊了那一哲学”。他认为，在这部书中体现了一种“计数的形而上学，或一种科学的普遍方法，十分完美，它的建立不仅是以数字的三种得数规则为依据，而且还以几何图形和比例规则以及静力学规则为依据”。^①

白晋是索隐派的主要代表人物，任何时候都想从中国古籍中寻找出基督教痕迹，对待《易经》也不例外。在这封信中，他说：“几乎完整的一套圣教体系，即在其中……极大的神秘，如圣子的降生，救世主的身世与受死，以及他宣教的圣工（对世人）所起重大作用，这类似预言性的表现，在这些珍贵的古代中国巨著中，亦隐约可寻。当你看到这无非是连篇累牍的虚无与象征的词语，或者真理新定律的箴语时，你的惊奇程度当不在我下。”^②

但由于路途遥远，莱布尼茨当时并未收到这封信，而他于

① 转引自艾山浦：《中国之欧洲》上册，第408页。

② 转引自程金水：《易学传入西方考略》。

1701年2月15日向白晋写了一封信，介绍自己研究的二进制的情况。白晋收到莱布尼茨这封信以后发现《周易》中的阳爻和阴爻与莱布尼茨的0与1十分相似，特别是六十四卦图的数码完全可以和莱布尼茨二进制中的数码相对应。1701年11月4日，他十分兴奋地给莱布尼茨写信说：“您的新计数法，跟伏羲的体系，即‘les coha’（八卦）是一样的。您的‘二进制几何级数’一旦推到第6级，便可得出2、4、8、16、32、64等数，或者也可以说63，因为63加上级数起首的0，还等于64。简直是奇迹，伏羲推算的也正是64卦。可您，先生，您与《易经》不谋而合！我向您承认，那一古老的系统是我在世界科学领域看得最重的东西，而您的发明与这一古老的系统的不谋而合，大大地增加了我脑中对您本人已经存有的高度敬仰。”白晋深信，如果能将二进制与《周易》合为一体，那么人们就可以获得“对真正的自然体系与所有其他科学的了解，与人类的始祖都了解的相差无几”。^①在这封信中，白晋将邵雍的六十四卦先天方位图寄给了莱布尼茨。由于白晋误将其当作伏羲的图，莱布尼茨也误认为这是伏羲的图。

1703年4月1日，莱布尼茨收到了白晋的这封信，看到了伏羲（实为邵雍）的先天方位图，受到了极大的鼓舞，他近20多年所苦思苦虑的东西现在得到了证实，而且是被一个古老的文明所证实的，其喜悦心情可想而知。7天以后，莱布尼茨就把论文寄往巴黎科学院请求发表，1705年5月，莱布尼茨论二进制的文章正式发表，题为《关于仅用0与1两个符号的二进制算术的说明，并附其应用，以据此解释古代中国伏羲图的探讨》。

2 中西哲学交流的典范。

莱布尼茨对《周易》从象数方面理解，发现《周易》在象数上的特点与二进制切合，从而促使他下决心公布了自己关于二进制的论文。莱布尼茨为此给予《周易》和邵雍的六十四卦高度的

^①转引自艾田浦：《中国之欧洲》上册，第410页。

评价。

《周易》所包含的哲理是很深刻的，这种以阴阳为基的宇宙论，体现了中国先民对世界认识的二分法，按照日本中国自然科学史专家山田庆儿（1874—1958）的看法，“二分法在人类各种各样的文化中，乃是极普遍的思考方法。在气的哲学中，阴阳的原理即是二分法”。^①《周易》象数的特点是基于这个根本性观点之上的。

用“一”和“—”两个简易的符号演绎出一个世界图式，用 0 和 1 表示出全部数的世界，这二者之间的确有一种契合性，这说明中西文化尽管形态有很大的不同，但作为地球之上的同类，所面临的人与自然、人与人的问题，有许多共同性。天下的学问其实是相通的。西学、东学，其实殊途同归，现代学术太强调分科，太强调专业性。结果，学术视野狭小，尽管在局部问题上钻得很深，但无法思考全局。当代中国哲学研究中的中西分野尤为明显。正是在这个意义上，莱布尼茨对《周易》的研究对我们具有很大的启发意义。

莱布尼茨为我们提供了一个典型的范例。日本学者瓦来欣造说得好：“以 0 和 1 的单纯二数来表示一切数的理想，这是他的天才闪烁，就是《易》；以阴阳两个记号显示天地万有，亦是天才的放射。这东西二大天才，藉着数学底普遍的直觉方法，而互相接触，互相认识，互相理解，以至于互相携手，在这一点，莱布尼茨把东西文明拉紧了几步；他的二元算术和《易》亦就是象征东西两文明相契合之两只手掌。”^②

在理解和认识莱布尼茨对《周易》的解释这一问题上有两点也应注意。

首先，不是中国人发明了二进制，而是莱布尼茨发明了二进制，并在《周易》上做了证实。近年来，虽有一些严肃的学者指

^①山田庆儿：《古代东亚哲学与科技文化》，辽宁教育出版社，1995 年版，第 10 页。

^②瓦来欣造：《莱布尼茨的周易学》，《学艺杂志》第 14 卷，第 3 号。

出了这一点，但总仍有人在这个问题上混淆视听。尤其是这些年来，“下一个世纪是太平洋世纪”，“下一个世纪的文化是中国文化”的说法十分普遍。为证明中国文化的恒古价值，《周易》所包含的二进制思想被一些人作为证据。这个说法是很不严肃的，是违背基本历史事实的。

二进制的思想并不是莱布尼茨最早提出来的。魏格留斯最先将十进制改为四进制，这点莱布尼茨本人说得很清楚。而且莱布尼茨也明确指出，在他之前，二进制在《柏林要文集》中有人提到过，只不过未引起人们注意。

莱布尼茨本人则早在 1679 年 3 月 5 日就撰写了关于二进制的论文《进制算术》(De l'arithmetique Binaire)，在这篇论文中，莱布尼茨对二进制算术作了相当详细的讨论，不但给出了用 0 和 1 表示一切数的规则，还给出了加、减、乘、除四则运算的规则，并对二进制和十进制作了比较，只是莱布尼茨没有公开发表。

1697 年 5 月，莱布尼茨和卢道夫·奥古斯特(Rudolphus Augustus)的一次谈话，重新使他对这个问题产生了兴趣，两年以后，在 1697 年元旦，他送给了公爵一枚有二进制内容的纪念币。

纪念币的正面是奥古斯特公爵的半身肖像，肖像的下面是公爵名字的缩写字线 A、F，在两个字母中间是希腊字母中加上冠，而这希腊字母从图像上看是 1 穿过。纪念币的背面是二进制的从 0 到 17 的数表，其中，在几何级数前有重点符号※。在数表两边则是各有二进制的运算例证，一个是加法，一个是乘法。

纪念币上端是莱布尼茨刻的座右铭。

2、3、4、等等	0	(1)
Omnibus	Ex • Nihilo • Ducendis	(SUFFICIENTIUM)
(一切)	(出自“无”)	(“壹”即足)

莱布尼茨在给公爵的信中解释说：“我们也可以将这行字简便地分为两部，因为字母之形间的区别与其间有的空处能够用以辨别两部，使人知道最后几个字 Sufficientium (壹即足)是右边的

主要字句。……在 *Omnibus*（一切）上面有 2, 3, 4, 5 等数字（在‘零’上写 0，‘壹’上写 1），使大家能够从这算术表上演绎到以上所引述过的那句话的意义。”^①

在这封信中，莱布尼茨已经提到中国，说他要给闵明我写信，并把二进制的方法告诉闵明我，这样，“可能会格外为强人的中国国王（康熙帝）显现出来基督教信仰的优越性”。看来，此时莱布尼茨还未想到《周易》，也不知《周易》在象数方面与二进制的一致性。但这说明莱布尼茨在认识白晋以前，在他未得到邵雍的六十四卦图时，已经发现了一进制这种记数方法。

另外，即使他和白晋的通信，也不能说明二进制为中国人所发明。因为白晋全面向莱布尼茨介绍《周易》的是他 1700 年 11 月 8 日给莱布尼茨的信，这封信莱布尼茨并未立即收到，他热情向白晋介绍自己的二进制的发现是 1701 年 2 月 15 日。写这封信时，莱布尼茨并不知道《周易》与二进制的关系。

白晋收到莱布尼茨 1700 年 11 月 8 日的信后立即发现了二者之间的联系，并于 1701 年 11 月 4 日写信给莱布尼茨，随信寄上了邵雍的六十四卦图。这才有了莱布尼茨 4 天以后把论文正式发表，并于 1701 年 5 月 18 日给白晋写了长篇回信，谈了《周易》与二进制的关系。莱布尼茨在给白晋的信中讲得很清楚：“我向你承认，即便我自己，如果未曾建立我的二元算术的话，对伏羲图哪怕研读良久也未必能够理解。”^②

把二进制说成中国人发明的，这里除了有历史知识的不足以外，还有更深层的文化的原因。这不仅仅反映了一些文化人、学者的浮骄之气，也是长期以来“西学中源说”的一个反映和表现。

其次，莱布尼茨的索隐派思想。毫无疑问，莱布尼茨是一位伟大的科学家、哲学家，但他是基督徒，在当时，他的自然论思

^①转引自秦家懿：《德国哲学家论中国》，第 140 页。

^②转引自《国际易学研究》，1996 年第 2 期，第 3 页。

想已是一个进步，但上帝仍然存在。所以，他的二进制也有神学方面的考虑。他在给白晋的信中说：“您已充分体会到了它在宗教中的主要功用之一，亦即它是创世的无与伦比的象征，也是万物来源于唯一的上帝和无，没有什么先在的质料。”^①他认为 1 代表上帝，0 代表无，因此，二进制正是象征着上帝在虚无中创造世界。他在给奥古斯特公爵的信中也认为，用如此简洁的数字是可以表示“造化之谜”的。“在这方面，世上没有比关于数字之源的理论更能够表示与证明这事，而这里指的，是简单而朴实用‘壹’与‘零，或‘无’来代表(创世的事迹)”。^②

如果仅到此，还可理解。进一步谈到中国文化时，谈到《周易》时，莱布尼茨就表现出“索隐派”的观点。

莱布尼茨认为，二进制和《周易》的相通，从宗教上说明了基督教的普世性，从历史上说明中国文化与基督教是一脉相承的。他说：“我相信中国的学者们，当他们了解了这些想法并且看到伏羲的所有创造都与我们一致，将会相当乐于相信这位巨人也乐于代表上帝，造物主以及上帝从无中创造万物的创世过程的。”^③这里，他认为伏羲是代表上帝的，显然已经暗示着中国文化是西方文化传播过去的一支的观点。

在谈到《周易》的八卦时，他的这个思想表现得更为明显，他说：“八卦，或八个线形符号，在中国人那儿是如此根本，使人相信好像伏羲本人在从一和无导出万物时心中想的就是创世，甚至还能与创世故事联系起来。因为 0 可以意指天地创造之前的虚空，然后是 7 天，每个符号标志着该天开始时所存在的和已经被造的。在第一天开始存在 1，亦即上帝；第二天的开始，天和地已在第一天中被造，最后在第七天的开始已经万物俱在，这也是为什么最后一个符号是最完美的，这一天也是安息日，因为一切都已完成

①③ 转引自《国际易学研究》，1996年第2期，第5页。

②转引自秦家懿：《德国哲学家论中国》，第137页。

和完满……只有用这种 0 和 1 的写法，才能看到这个神圣的第七天的完满，另一个令人吃惊之处是它的符号与三位一体的关系。”^①

这里莱布尼茨对八卦做了最典型的索隐派式的解释。“索隐派”是来华传教士中的一个极有代表性的思想派别，从今天来看，他们的观点似乎十分荒唐可笑，但若放在历史的境遇中，这恰恰反映了中西文化交流初期的那种文化碰撞，西方一神教的思想遭遇到悠久的历史中国文化后产生的一种困惑、彷徨和曲折。

“索隐派”虽正式源于白晋、付圣泽、冯若瑟等人，但早在利玛窦那里已有端倪。利玛窦在《天主实义》中就把中国人的“五行说”看成是亚里士多德的“四元素说”，说佛教是毕达哥拉斯学派之后的变种，如此等等。

“索隐派”在文化问题上类似于中国的“中学西源说”，是西方文化初遇中国文化时的一种不成熟的表现。尽管莱布尼茨对中国文化怀有深深的敬意，但他也免不了这种思想的影响。我们在把握莱布尼茨的中国观时，应注意到这一点。

由此可见，“西学中源说”和“中学西源说”是在中西文化交流史中曾出现过的两种错误观点，其实质在于不能展开双臂接受外来文化，自持于自己原本的文化，都表现出了一种民族文化至上的观点。这种历史的教训是十分深刻的，值得我们今天深刻反思。

三、沃尔夫与中国

沃尔夫是莱布尼茨哲学体系的继承者。他把莱布尼茨的《单子论》和《神正论》演化成了一个系统的哲学体系。沃尔夫在德国哲学史上的贡献主要有两点：

^①转引自《国际易学研究》1996年第2期，第5~7页。

第一，他是第一个用德文写哲学著作的人。莱布尼茨是用拉丁文和法文写作，而沃尔夫的著作是用德文写的。黑格尔认为，“这一点很重要”，因为在他看来，哲学是一种自我意识，如果这种自我意识不以自己的语言表达出来，这种自我意识就不能得到发展。海涅的评价更加明确，他说：“沃尔夫是个杰出人物，他不仅是把莱布尼茨的思想加以系统化，并且是用德语讲述了他的思想的杰出人物。沃尔夫的功绩既不在于把莱布尼茨的思想总结成为一个牢固的系统，也不在于用德语介绍他的思想，而在于激励我们用本国语言进行哲学的思维。”^①

第二，他使哲学成为德国理智的一部分。由于他首先用德语写作哲学，并在大学长期任教，这样，对于德国文化接受哲学这种形式起了很大的作用。黑格尔说：“沃尔夫为德国人的理智教育作了伟大的贡献，不朽的贡献。他不仅第一个在德国使哲学成为公共财产，而且第一个使思想以思想的形式成为公共财产。”^②在这个意义，黑格尔认为，“我们首先应当把他称作德国人的教师”，因为他“第一个使哲学成了德国本地的东西”。

当然，沃尔夫是不能和莱布尼茨同日而语的，他没有什么深刻的思想，他把哲学完全形式化和空洞化了。

1. 沃尔夫论孔子。

沃尔夫关于中国的论述最主要的是他的一篇讲演《中国的实践哲学》。

沃尔夫了解中国哲学的途径主要是读来华传教士的译稿，一个是柏应理等人所译的《中国哲学家孔子》，一个是卫方济的一些译稿。卫方济是来华传教士中对中国哲学着力较多的一位。他曾翻译了中国六部古典文献：《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》、《孝经》、《小学》。他还有《中国哲学》四开本，摘录翻译了中国

^①海涅：《论德国》，商务印书馆，1980年版，第268页。

^②黑格尔：《哲学史讲演录》第4册，第185页。

著名哲学家的学说。

沃尔夫在讲演中多次提到卫方济，称他为“一位饱学而德高望重的人”。并对他的译著给予了高度评价。他说：“他完成的巨作，也是百余年以来，在中国传教区成立后，有过许多人曾经试过，但是尚未做到的工程。”

他在介绍到孔子时说，孔子的地位在于他是中国哲学的重建者。他认为，中国哲学的创始人是伏羲，接着是神农、黄帝、尧、舜等人。

他说：“中国哲学的创造者——在这光荣谱系上的第一位国王，被尊为国家的创始者与文化之父的，是伏羲。继承他的是神农、黄帝、尧、舜。他们都对伏羲开创的事业作过贡献。最后，夏、商、周三代的统治者也将政府与法则带到更进一步的完美境界内。”^①

在他看来，早在孔子之前，中国社会发展已很完善，政治制度合理，因而在“道德实践上，君主与臣民们得以互相标榜”。那时的中国是理想的王国，君主们是哲学家，臣民们遵纪守法。

以后，中国的发展遭到了破坏，君主们不再遵守先王的遗训，背离了他们的道德，臣民们也开始放浪作恶，整个民族都处在迷茫之中。

在这样的时刻，孔子出现了。他担当起了重建中国哲学的使命，他决心效法先王，坚信“国王应为臣服务”，臣民应遵守道德。沃尔夫说：“就在多种患难中，上天为照顾世人而使孔子兴起，以他这位德高望重的博学者来从败坏中救他的国家，他并非出身于贵族显爵之家，又无权编纂与公布好的法律，或者使人民服从。他只是个老师，但是在自己本分内的事总是全力以赴。他既然不能行其所欲行，但至少行其所能行，他又尽其天赋之责，不但履行

^①转引自秦家骢：《德国哲学家论中国》，第149页。

教职，并将之发扬光大。”^①

这样，在沃尔夫看来，孔子的主要工作是：研究历史，从中汲取对生活 and 行为有用的东西，并实践这些有益的东西，把它传授给后代。

那么，孔子学说的结果如何呢？他认为孔子并未成功，君主们拒绝效法达到他的学说的高度或深度。

沃尔夫对孔子及其学说的介绍基本来自柏应理和卫方济的材料，通过这个介绍我们可以看出如下几点：

(1) 他对孔子本人的介绍大体正确。他说孔子非贵族出身，只是一个老师，主要从事历史编年工作，这三个基本点是符合历史事实的。

(2) 对孔子学说的基本特征概括得较为客观，孔子在政治上是“法先王”，《礼记·中庸》中说：“仲尼祖述尧舜，宪章文武。”孔子自己也说：“大哉，尧之为君也。”^② 他的弟子有若说：“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美。”^③ 所以，沃尔夫所说的孔子志在重建败坏的国家，强调正名、道德这大体是对的。

当然，沃尔夫未说明孔子复古主义的性质，这个不可苛求。因这在中国学术界也是一个颇有争议的问题。

(3) 较为准确地揭示了孔子在中国的地位。他把孔子比于摩西、穆罕默德和基督，这显然是以西方的思维方法来讲的。孔子所创立的儒家学派虽不是宗教派别，但就孔子所处的地位来说，大体是可以这样比拟的。

沃尔夫这里明显的错误是关于中国哲学的创立问题。他认为中国哲学创立于伏羲，而孔子只是中国哲学的重建者，这个观点显然不对。中国文化成熟于西周。但此时的学问知识为卜史世守之业，春秋中期的贵族与卿大夫虽多见闻而有卓识，但还谈不上

^①转引自秦家懿：《德国哲学家论中国》，第 150 页。

^②《论语·泰伯》。

^③《论语·学而》。

哲学思想。张岱年先生说：“中国哲学之创始者，当推孔子。”其理由为：“一、孔子有自己的‘道’，而欲行其道于天下；二、孔子以其自己的道把以前为贵族所专有的知识传授于一般人民。孔子是集过去时代之学问思想之大成的人，而又是一个新时代的开创者。”^①

沃尔夫在这里显然把中国历史和中国哲学的创立两个问题混为一谈。中国有文字记载的历史可追溯到伏羲，但作为哲学思想，伏羲及三代时都不可能形成。

无论如何，沃尔夫这个介绍是非常简略的，在具体材料的运用上，他还不如伏尔泰和莱布尼茨，我们目前尚未读到柏应理和卫方济的译稿，但从沃尔夫这个介绍中，我们也可对他们俩对孔子学说的翻译和介绍有个大体的判断。

2. 沃尔夫论中国哲学。

沃尔夫在介绍中国哲学时只讲到儒家，他没有提到道家、墨家等其它的中国学派。他从四个方面介绍儒家的伦理学的特点。

第一，中国哲学理性特点。

沃尔夫认为，“中国人的第一原则，是小心培养理性，以达到明辨是非，为选择德性而行善，不为恐惧上司或追求报赏而行善的能力”。^②

中国哲学是实践的哲学、道德的哲学，但这种德性不是为善而善，不是为个人利益而为善，而是从一种理性出发。

那么这种理性是什么呢？这种理性“只能通过对于事物性质与理由的深入认识而达到”。这是一种道德理性，这是一种理性的自觉。一个人只有具有了这种理性时才能甘居人下，才能自觉的克制自己的欲望。而这种理性在中国人看来必须来自于对事物的性质与理由的检讨。

^①张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982年版，第10页。

^②转引自秦家慈：《德国哲学家论中国》，第160页。

中国哲学的道德精神是一种自觉理性，是一种对独立完美人格的追求，“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁！”^①“志于道，据于德，依于仁，游于艺”。^②李泽厚先生把中国哲学的这种理性精神概括为“实践理性”，也就是说在这种道德实践中，首要的是一种理性态度，没有对外在偶像的狂热，一切都立足于平实的生活，立足于对这种平实生活的思考与提升，以达到一种理想人格。

所以，沃尔夫说中国哲学第一要义是理性原则，这是对的。但这个理性不是他所理解的探求事物本原和真知的科学理性，而是立足于道德修养的实践理性。这两种理性是有着重大区别的。李泽厚先生说：“实践理性本身，也有其弱点和缺陷。它在一定程度和意义上有阻碍科学和艺术发展作用。由于强调人世现实，过分偏重与实用结合，使相对地忽视、轻视甚至反对科学的抽象思辨，使中国古代科学长久停留并满足在经验论的水平……”^③这个看法是很深刻的。

沃尔夫显然只是从西方传统来解释中国哲学中的理性概念的，他完全不可能知道中国思想中的实践理性与科学理性两个不同方面的差别与不同。但他的这种误读是正常的，正是一种启蒙精神在他身上的体现。

第二，中国哲学的非宗教性。

沃尔夫认为，人的德性是由不同的动机来决定的，一种是从自然宗教中找到德性的根据，即人的道德是因神的完美决定的，“从神思得到力量，并以之为自己的德性原则”。^④

另一种则完全出于人性本身，出于纯自然的力量。德性的确定是由于自身的追求而不是出于神的恩典和祈求。中国哲学属于

①《论语·卫灵公》。

②《论语·述而》。

③李泽厚：《中国古代思想史》，人民出版社，1985年版，第37页。

④转引自秦家慈：《德国哲学家论中国》，第154页。

第二种情况：他认为，中国人的伦理道德与宗教无关，他说：“中国古人并不认识宇宙的创始者，并不相信自然宗教，更没有任何启示的宗教。他们是由与一切宗教无关的自然力量引导他们行善。”^①

沃尔夫这个看法基本正确。儒家思想，特别是在孔子思想中，理性精神十分实在，“子不语怪力乱神”，“未能事人，焉能事鬼”，“未知生，焉知死”，这都反映了孔子清醒的理性精神，在他的思想中没有给启示神以位置。“这样，也就不需要舍弃现实世间，否定日常生活，而去追求灵魂的超度、精神的安慰和理想的世界。正是这个方面：使中国在过去终于摆脱了宗教神学的统治”。^②

但怎样看待“中国人为内的善而行善”呢？沃尔夫说：“中国人的最后目的是为己为人追求至善。我在很久以前已经指出，这包含一切自然律的摘要，与我们所称为行为上的善。”^③怎样理解这种至善呢？沃尔夫没有回答。

其实儒家思想还有宗教性的一面，这点学者之间看法不一，唐君毅认为儒家就其内在超越性来说它是宗教的，这种宗教就是孔孟文化。李泽厚先生认为，儒家文化是半宗教，有宗教功能无宗教仪式。沃尔夫注意到了中国人追求至善，但他显然没有这样更深地思考。从沃尔夫来说，这样的议论在当时的欧洲已十分大胆，显然这包含了对神的不敬。也许正因此，沃尔夫这个讲演使其丢掉了饭碗。

第三，中国哲学的体验方法。

沃尔夫认为中国人在方法论上有其特点，这就是“中国人不用许多论证来说明这一切。他们缺乏目前仍然很少有的明辨事物的知识，而依非长久的体验来极力肯定他们得自古圣贤英雄德性

①转引自秦家懿：《德国哲学家论中国》，第154页。

②李泽厚：《中国古代思想史》第39页。

③转引自秦家懿：《德国哲学家论中国》，第164页。

的启发与他们本身在力求行善的实践方面的哲学”。^①在他看来，中国人的道德动力不是从外面的自然宗教和神的启示得来的，而是他们只能反求于内心，“他们的所作所为，只发自行为性质的内在理由。从他们行为的榜样，我们也可见他们的坚强决心”。^②

中国哲学的知识论系统不发达，而且知识论是附属道德论的。李泽厚把“心理情原则”视为孔学、儒家区别于其他学说或学派的关键点，这是有道理的。所以，按照一种西方认识或知识论的框架来研究中国的认识问题，这完全是风马牛不相及的事。沃尔夫在这个问题上的感觉大体是正确的。

第四，中国人的教育原则。

中国人擅长伦理，注重道德，止乎礼仪。这根本在于中国的教育。沃尔夫认为，中国的教育分两部分，他称为“双层学校”。“第一层叫做‘小学’，专为教训灵魂上部而设的”。^③小学的目标在于教育孩子服从，善于听从命令，而大学则在于教育学生善领导，发善命，以身作则。小学教育突出的是遵守上司命令，孝顺双亲，而大学教育突出的是“解释事理，为自治治人而提出有用规则”。但无论小学还是大学，全部的教育在于“导向行善，不做任何违背这目标的事……”^④

沃尔夫这个介绍，说明他看到了传教士所翻译的有关中国教育材料。《大戴记·保傅》说：“古者八岁而外舍（小学——作者注），学小艺，履小节；束发而就大学，学大艺，履大节。”这里说的“小艺”、“小节”就是指初级的文艺，即礼、乐、射、御、书、数；所说的“大艺”“大节”，指的高一级的“六艺”，即《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六种典籍。

在孔子以前，西周贵族子弟大体都要经过这两个阶段的由简到繁的学习过程。经过孔子，中国教育走向平民化。孔子教育的

①② 转引自秦家懿：《德国哲学家论中国》，第 161 页。

③ 同上书，第 158 页。

④ 同上书，第 160 页。

核心不是传授知识，主要在于育人，他希望培养出的人“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也”。^①以教人为其目的，“行善避恶，这是唯一的”。沃尔夫还是基本上抓住了中国儒家教育思想的特点。

^①《论语·泰伯》。

第七章

19 世纪末 20 世纪初欧洲 哲学的传入及其影响

19 世纪末 20 世纪初是西方社会大踏步发展的时期，也是资本向外极度扩张的时期。两次鸦片战争以后，中国已被卷入了世界市场之中，面临着外部的压力，中国从清末的洋务运动开始，又出现了继明清间的西方文化传入后的第二次高潮。

历经对“西器”、“西艺”、“西政”的介绍以后，中国知识界终于认识到对西方的学习最根本的是观念、方法的学习，即哲学的学习，没有对西方哲学的理解，很难达到对西方器物的掌握。

这一时期对西方哲学的介绍规模大大超过明清间的规模，而且介绍的主体也不是外国传教士而是中国自己的知识分子。西方哲学的引入与中国思想的变迁融为一体，形成了中国历史上最为丰富、最为激越的一段思想史。

第一节 近代介绍欧洲哲学第一人严复及其译著

一、严复的生平及主要译著

严复(1854~1921年),原名宗光,字义竣,后改名复,字儿道,福建侯官(今福州)人。他是19世纪末向西方寻找真理的代表人物,是中国近代社会一位学贯中西的启蒙先驱。

严复青年时代留学英国,学成回国后,曾任北洋水师学堂总教习。中日甲午战争后,他发表了许多鼓吹变法维新和救亡图存的论文。他认识到国家富强的关键在民众思想的觉醒,极力主张提高中国人的文化素质,倡导科学与民主,发展教育事业。为此,他不辞劳苦,南北奔波,办学堂,创报馆,写文章,大力宣传“鼓民力、开民智、新民德”。1898年,他向清朝皇帝上了万言书,提出了变法维新的具体纲领。他的重要历史功绩是,在改良主义政治运动中,系统地介绍了西方资产阶级的社会政治学说、自然科学理论和西方资产阶级哲学。

严复在中国近代翻译文化史上占有首屈一指的地位。从1896年到1908年的12年间,他先后翻译了赫胥黎的《天演论》、亚当·斯密的《原富》、约翰·穆勒的《群己权界论》和《名学》、斯宾塞的《群学肄言》、甄克思的《社会通论》、孟德斯鸠的《法意》、耶方斯的《名学浅说》等西方名著。他自己的著作有《严儿道文钞》。

在严复的译著和著作中,所表达的哲学和社会政治观点,其旨意在于学习外国改造中国,使国家富强起来。从根本上打开了人们的思想境界,深刻启迪着当代和后代的中国人。严复在中国

政治史、思想文化史、中西政治、思想文化交流史上占有显赫的地位。蔡元培说：“介绍西洋哲学的，要推伏官严复为第一。”严复“是留学生与中国思想界发生关系的第一人”。^①甚至外国人也认为他的译著《天演论》是中国近代改革新思潮的源头。严复是中国近代史上传播西学第一人，他架起了中西文化交流的桥梁。

严复最著名的译著当数《天演论》。《天演论》，原题为《进化论与伦理学》，是英国博物学家赫胥黎宣传达尔文进化论学说的一部名著。严复在《天演论》中系统地全面地传播了达尔文的进化论思想。严复译述《天演论》，不是纯粹直译西书，而是结合中国社会的实际情况，有评论、有发挥地突出了书中的论点。不是仅仅介绍生物学方面的进化原理，而在于唤醒中国人要于世自强，与天争胜，变法图存。面对当时中国的民族危机，严复通过《天演论》的译述，告诫国人，中国如果不切实际的妄自尊大，搞不好就会亡国灭种；同时也启示人们，中国目前虽然贫弱，但只要通过努力，强力竞争，就能改变弱者的地位而为强者。

《天演论》于 1896 年译成，1898 年正式出版。严复译《天演论》，态度极为严肃，始终贯彻自立翻译的三大标准：“信、达、雅”，即做到内容准确，表达妥贴，文字优美。严复精通西学，又是中文高手，他的翻译既高于别人，且思想又有独特之处。他将《天演论》导论分为 18 篇，正文分为 17 篇，分别冠以篇名，并对其中大部分篇幅加了案语，有些案语比原文还长。在这些案语中，严复简介了进化论学说的源流，达尔文、赫胥黎等人的生平及学术概要。更可贵的是，他运用比较方法，对一些西学与中国传统学问的异同，对赫胥黎学说与当时英国的社会学家斯宾塞学说的短长，进行了有益的对比，这样，就更兼扬长补短的优点。

《天演论》的出版，极大地震动了思想界。名流才士赞叹不已，古文大家、同治进士吴汝伦看到《天演论》译稿后，赞不绝口，认

^①蔡元培：《蔡元培全集》第 4 卷，中华书局，1984 年版，第 25 页、第 351 页。

为自中国翻译西书以来，无以宏制。并亲自作序，还一字不漏地抄录全文，给予高度评价。一代国学大师梁启超读到《天演论》译稿，未待其出版，便已对之加以宣传，并根据其思想做文章。连向来目空一切的康有为，看了《天演论》译稿后，也不得不承认从未见过如此之人，称此书“为中国西学第一者也”。青年鲁迅、胡适等中国近代名士，都在自己的文章和回忆录中大加赞叹，胡适在《四十自述》中回忆说：“我第一次读《天演论》，高兴得很。”认为读《天演论》做“物竞天演”的文章可以代表那个时代的风气。《天演论》出版之后，不几年便风行全国。“天演”、“物竞”、“淘汰”、“天择”等术语都渐渐成了报纸文章的熟语，成为一般爱国志士的口头禅，甚至被用作人的名字。胡适说他自己的名字也是这种风气的纪念品。据统计，自 1898 年以后短短的十多年中，《天演论》就发行过 30 多种的不同版本，广泛流传，风行海内，这是当时任何其他西学书籍都不可比拟的。

严复的其他译著可分为 3 类：（1）经济学类《原富》；（2）社会政治法学类《群学肄言》、《群己权界论》、《社会通论》、《法意》；（3）逻辑学类《穆勒名学》、《名学浅说》。

经济学类译著：《原富》（*An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations*）是英国古典政治经济学家亚当·斯密所著。名称直译是《国民财富的性质和原因的研究》，又名《国富论》。原书于 1776 年出版，共分 5 卷，以国民财富为研究对象，以经济自由为中心思想，从分工开始，依次论述交换、货币、价值、价格、工资、利润、地租、资本、各国财富的发展、重商主义、重农主义及财政等问题。是古典政治经济学的一部经典著作，该书曾多次重版，有多种外文译本。

严复翻译《原富》自 1896 年 10 月开始至 1901 年 1 月译完，翌年出版。其主要目的是联系中国的现实，鼓吹经济自由，“指斥当轴谜谬”。他反对当权派洋务官僚的经济垄断政策，批判封建主义对经济的束缚。严复在翻译《原富》时，加了大量案语，达 6 万

字之多，案语充满爱国主义思想，反对外国对中国的经济侵略。在这些案语中，严复反复中述经济自由的必要性和重要性，十分赞赏亚当·斯密的经济自由思想。严复还热情宣传了资产阶级民权思想，对中国封建专制主义进行了猛烈的攻击。严复自己认为，《原富》译笔比《天演论》更严谨，对于词义无所颠倒附益，只是对少数章节有所删削，文字亦坚持《天演论》古雅的风格。《原富》出版后，由于笔译古奥，尽管受到一些社会名流的批评，但还是受到学术界大多数的好评。

社会政治法学类译著：《群学肄言》（*The study of sociology*）是英国著名社会学家斯宾塞的著作，书名直译是《社会学研究》。原书出版于 1873 年，严复在 1881 年与 1882 年之际开始读到此书，认为这部书兼有中国《大学》、《中庸》之精义，自称这部书对他治学立论影响很大。1897 年，严复将该书前两篇《贬愚》、《倡学》译出，后因事忙中断，直到 1903 年才译完，交上海文明编译书局出版。

《群学肄言》全书分 16 篇，主要内容是研究社会学的意义方法，并阐述关于社会发展的主要观点。严复翻译该书，一是为了借物竞天择思想以警世，二是为了宣传社会改良思想。其主旨在于解决中国的社会问题。《群学肄言》出版后，学术界对其没有作出很好的评价，一些学者对该书反而作出尖锐的批评。而严复本人则比较看重它，把该书不仅看作是社会学的入门先导，也是研究西学的重要途径。

《群己权界论》（*On Liberty*）是英国资产阶级思想家、逻辑学家约翰·穆勒的一部重要著作，书名直译为《自由论》。原书写于 1859 年，共 5 章。该书以宣传个性解放，反对专制迷信为宗旨，十分强调个性在人类福利中的伟大价值。其要义可以归结为两条基本原则：一是认为个人行为只要不涉及他人的利害，就有完全的行动自由（包括思想和行动自由、爱好和研究自由）。这种自由不仅不受法律约束，也不受公共舆论的强制，不必向社会负责，他

人对这个人的行动也不得干涉。二是只有当个人行为危害到他人利益时，个人才应受到社会或法律的惩罚。约翰·穆勒的《自由论》，是资本主义自由竞争、自由贸易在法权关系和政治关系上的表现，是资产阶级个性自由和人权思想的理论论证。

严复将《自由论》译为《群己权界论》，一是鉴于译著时代中国的社会背景，为了回避“自由”一字的政治色彩，便于社会接受；二是出于他对“自由”的理解。他认为，个人自由与社会群体自由不可分割，个人必须认识到“己”在“群”中，什么地方必须自由，什么地方不可自由，明白集体（群）与个人（己）的权利界限。《群己权界论》译成于 1900 年以前，后经删改整理，由商务印书馆出版。

《社会通论》（A History of Politics）是英国资产阶级学者甄克思所著，书名直译为《政治历史》。原书出版于 1900 年，共分 3 章。甄克思曾任牛津大学法律学教授，主张用进化论来研究人类社会发展的历史。其著作基本思想是：人类社会是不断进化发展的，总的说来，经过三个阶段：即由蛮夷社会，到宗法社会，再到国家社会。这是一本普及性质的社会发展简史。《社会通论》于 1903 年译成，1904 年由商务印书馆出版。

严复译著《社会通论》的宗旨是为了让中国人认识社会进化规律，是为了爱国救亡。从《社会通论》的案语和译者序来看，严复基本上赞成甄克思的社会进化阶段的划分法。他还以甄克思的划分标准对照中国，对中国社会的进化过程作了具体论述。《社会通论》宣扬的是社会进化的观点，尽管并非完全是科学的认识，却有助于人们用发展观点来认识社会。

《法意》（L'esprit des lois），是法国著名资产阶级启蒙思想家、法学家孟德斯鸠的著作。书名直译为《论法的精神》，出版于 1748 年，原为法文，严复是根据英文版转译的。孟德斯鸠在书中认为，地理条件是决定政治制度和社会制度的基本因素。他以统治者人数的多寡和政府的性质，把国家分为民主制、贵族制和君主制三

种形式，对中国的封建专制也有多处具体的批评。他宣传英国的君主立宪制度，提倡立法、行政、司法三权分立。他的学说成为法国资产阶级革命的重要理论武器。

严复翻译《法意》是在 1904 年到 1909 年间，中译本共 7 册，并将《孟德斯鸠列传》译载卷首，由商务印书馆陆续分册出版。

《法意》是资产阶级反对封建主义的锐利武器。严复翻译此书，其思想片意也是反对封建。他在译文中加了 330 条案语，清楚地表明了他的反封建专制的思想倾向。

逻辑学类译著：《穆勒名学》(A System of Logic)，是英国资产阶级学者约翰·穆勒所著，书名直译为《逻辑体系》。原书出版于 1843 年，严复于 1900 年至 1902 年翻译其上半部，由金粟斋 1905 年出版。以后，他多次想续译其后半部，但因精力不济未能如愿。此书是一本逻辑学专著，以研究归纳法为主，其概括的契合法、差异法、共变法、剩余法等方法，对于确定现象、原因的归纳方法的表述，有一定的科学价值，但全书以经验论和实证法为指导思想，片面地夸大了归纳法的作用。严复在译文中加了 40 多条案语，在这些案语中，严复不仅解释了一些概念、原文，对外国文学名著、文词含义、学派源流等做了注解考辨，而且对其中的某些论断提出了不同的见解，其评说、译论画龙点睛、发人深思。从这些案语中我们还可以清楚地看出严复推崇归纳法，反对先验论的思想倾向。

《名学浅说》(Primer of logic) 是英国逻辑学家耶方斯所著，是一本浅近的逻辑学著作，直译为《逻辑入门》。原书 1876 年出版，共分 27 章。1908 年秋，天津知名女政治活动家吕碧城恳请严复给她讲解逻辑学，严复使用耶方斯的书作为课本加入自己的理解和认识，边译边讲，两个月成书。1909 年由商务印书馆出版。

《名学浅说》的翻译，在引进西方形式逻辑方面有开拓作用。严复对归纳和演绎法的基本思想进行了系统的译述，而且重点强调了归纳法的作用，对当时思想界有积极影响。

除了以上著名译著，严复还翻译、出版过其它一些著作，如英人密克的《支那教案论》，该书论述基督教在中国的传播及教案问题；还有卫西琴《中国教育论》、英国倭斯弗的《美术通论》等著作，对介绍传播西方思想、文化、艺术产生了积极影响。

二、严复译著的主要思想

1. 介绍进化论思想，激励国人发愤图强。

严复主要是通过翻译赫胥黎的《天演论》来介绍与宣传进化论思想的。《天演论》的基本观点是，自然界的生物是不断进化，而不是万古不变的。进化的原因在于“物竞天择”，“物竞”就是生存竞争，“天择”就是自然选择。严复认为，这一原理不仅适用于自然界，也同样适用于人类社会。他在《原富》中写道：“物竞者，物争自存也；天择者，存其宜种也”，“动植如此，民人亦然”。严复还把斯宾塞的社会进化思想包含在达尔文的进化论中，他更加关注的只是含有将达尔文原理运用于人类社会领域的那些内容。在进行这种运用和推广时，严复站在中国这个被压迫民族的立场上，一反社会达尔文主义的本意，不是颂扬“弱肉强食”的合理性，而是用“弱肉强食”的残酷现实告诫国人。他指出，在外国侵略、瓜分危机迫在眉睫的情况下，国人要从物竞天择、优胜劣汰的规律中警觉。他启示中国人民要团结起来，变法图强，坚决反对外来侵略，要与威胁民族生存的外国侵略者进行斗争。

严复在结合赫胥黎和斯宾塞介绍达尔文的进化论思想时，注重从中国社会和思想界的实际出发，他特别强调了两个基本观点：一是强调宇宙和社会是进化发展的。严复批驳了中国自古以来在思想上占统治地位的“天不变道亦不变”的“不变论”或虽有变化也只是“循环往复”的“循环论”。他在《天演论》中写道：“故事有决无可疑者，则天道变化，不主故常是已。特自皇古迄今，为变益渐，浅人不察，遂有天地不变之言。实则今兹所见，乃自

不可穷诘之变动而来。”在《天演论》第二篇“广义”译文中又说：“但古以谓天运循环，片而复始，今兹所见，于古为重视；后此复来，于今为叠矩，此则甚不然者也。自吾党观之，物变所趋，皆由简入繁，由微生著。运常然也，会乃大异。”严复不仅认识到了宇宙处于不断变化之中，而且认识到了宇宙间的变化并非简单的变动，而由单纯到复杂，由细微到显著，更有“大异”不同，强调了事物的发展。他认为社会也是这样，据此他提出了新的发展变化观，认为现在比过去进步，将来比现在进步，人类社会一代胜过一代。自从严复介绍了西方这种发展进化的世界观后，中国的“好古而忽今”的形而上学世界观遭到了致命的打击，在中国哲学思想的发展史上翻开了新的一页。二是强调在人类社会的发展过程中优胜劣汰、适者生存，其中存在激烈斗争。严复认为，社会、人类要生存发展，就应顺应进化的潮流，要不断有所创造、有所前进，如果停滞不前，因循守旧，不适应进化的趋势，就必然最终归于淘汰。他说：“盖生民之大要三，而强弱存亡莫不视此：一曰血气体力之强，二曰聪明智虑之强，三曰德行仁义之强。是以西洋观化言治之家，莫不以民力、民智、民德三者断民种之高下，未有一者备而民生不优，亦未有一者备而国威不奋者也。”在严复看来，一个民族的优劣，是由民力、民智、民德三方面要素决定的，三方面都比较高的民族，在竞争中就能取胜。他还认为，这三者的高下并不是固定不变的，而是在实际中可以不断进步的，其结果是民力、民智、民德三方面在竞争中运用得最多，进步得最快的民族能适应环境，求得生存，否则就日趋衰亡。

严复运用上述观点，批判了封建顽固派的盲目自大、因循保守的思想。他指出，西方国家也不是他们的民族生来比较优秀，自古如此，而是他们“力今胜古”，不断创新变革的结果。中国之所以不如西方，根本原因在于“民力已恭，民智已卑，民德已薄”：①

①《原强》。

并不是中国民族的品种低劣，而是由于中国数千年的专制主义的结果。他强调指出，只要发挥主观能动性，“强立不反，出与力争”，即使其他民族具有某些方面的优点，对我行欺压，“则彼之来，皆为吾利，吾何畏也”。^①并提出要借鉴西方，认清形势，借外族侵略的刺激，变法图强，“则天下事，正于此乎而大可为也”。^②严复在进化论基础上宣扬社会进化的世界观，反对封建专制主义复古主义的形而上学，向中国人民敲起了危亡警钟，激发人民发愤图强的意志，这是中国近代史上最可贵的思想和精神，在当时中国思想界引起了深刻的震动。

2. 宣传科学认识论，倡导现代逻辑思维方法。

传播科学认识论与现代逻辑思维方法，是严复在中国哲学近代化过程中又一重大历史贡献，也是对中国传统哲学的一个重大变革。

近代科学认识论的革命，是从面向自然、认识自然、解释自然之谜开始的。确定科学的认识对象，这是科学认识论的前提。严复从进化论出发，得出其自然观上的唯物主义结论。他认为，整个宇宙之内只是物质和它的运动，“大宇之内，质力相推，非质无以见力，非力无以呈质”。^③他说：“造物立其一本，以大力运之，而万类之所以底于如是者，咸期自己而已，无所谓创造者也。”^④认为自然界既没有开始，也没有终结，自然界的变化，就在自然界本身。据此，严复倡导以自然为研究认识的对象。他批判了中国传统哲学中的主观主义、先验主义及只注重语言文学、伦理道德的政治哲学，要求人们从经籍中解放出来，面向自然，认识自然。

严复从中西学问对比中发现，中国传统哲学与西方近代哲学的重大区别之一就在于不重视自然。他说：“盖我国所谓学，自晚

①《有如此言》。

②《原强》。

③《译天演论自序》。

④《天演论》导言。

周秦汉以来，大经不离言词文字而已。求其仰观俯察，近取诸身，远取诸物，如西人所谓学于自然者，不多遯也。”^①他认为这种学术研究认识对象上的弊端，不能不除，必须转向自然，去读自然这部无字之书，“吾人为学穷理，志求登峰造极，第一要知读无字之书”。^②严复认为，只有求学于自然，超出言语文字之外，思想才能发展，新知才会无穷，人类由此才进化文明。他说：善为学者，“学于言词文字，以收前人之所得者矣，乃学于自然。自然何？内之身心，外之事变，精察微验，而所得或超于向者言词文字外也。则思想日精，而人群相为此养之乐利，乃由吾之新知而益备焉。此天演之所以进化，而世所以无返转之文明也”。^③严复把自然作为研究认识的对象，这使认识论有了科学的根基。

在考察认识过程时，严复探讨了感性认识与理性认识，特别强调了认识主体的能动作用。严复接受了洛克·穆勒的经验主义原则，认为不存在良知。他说：“智慧之生于一木，心体为白甘，而阅历为采和，无所谓良知者矣。”^④他主张感性是认识的基础，是一切知识的发源地。同时又认为知识不能停留在感知阶段，而应进入理性，以形成知识、达到真理。依据严复的说法，认识的目标是求“公例”，获得真实。在他看来，认识达到公例就可以执一以御繁，守常以备变，应付自然，从自然中获得自由，“格致之事，一公例既立，以无往而不融涣消失”。^⑤认为求得了理，犹如日月经天，江河行地，“一理既明之后，若揭日月而行”。^⑥为了得到理性认识，严复强调“会通”，就是在大量的感性材料与客观事实基础上，反复研究比较分析。他说：“盖知之曰析者始于能析，能析则知其分，知其分则全无所类者，曲有所类，此犹化学之分物质

① 《〈阴阳先生集要三种〉序》第2册，第237页。

② 《西学门径功用》第2册，第93页。

③ 《〈阴阳先生集要一种〉序》第2册，第238页。

④ 《穆勒名学》第4册，第1050页。

⑤ 《原富》第4册，第871页。

⑥ 《译斯氏〈计学〉例言》第1册，第99页。

而列之原行也。曲而得类，而后有以行其会通，或取大同而遗其小异，常、寓之得既判，而公例立矣。此亦观物而审者所必由之涂术也。”^① 严复注意到“分析”在理性认识中的作用，并认为这是西方人得到知识，获得成功的原因。他说：“天下惟知。曲之为全者，乃可以得。故西人重分析之学。”^②

在理性认识中，严复很重视客观性原则，极力反对主观成见渗入其中。他说：“方其治之也，成见必不可居，饰词必不可用，不敢丝毫主张，不得稍行武断，必勤必耐，必公必虚，而后有以造其至精之域，践其至实之途。”^③“彼之于所学也，初不设成心于其间，但实事求是，考其变相因果相生而谨记之……无所谓利害，无所谓功过”。^④ 在认识过程中强调奉行客观主义立场是严复的可贵之处。

严复强调认识主体的能动作用，是在中西之学对比之下而强烈感受得到的。在中国传统哲学认识论中，作为认识的主体，往往总是处于消极被动一面，严复讥之为“心习之成”的痼疾。他说：“中国人上，经三千年之文教，其心习成之多，习矣而未尝一考其理之诚妄；乃今者洞牖开关，而以群伦相见，所谓变革心习之事纷至沓来，于是相与骇愕而以为不可思议。”^⑤“一切皆资于耳食，但服膺于古人之成训，或同时流俗所传言，而未尝亲为观察调查，使自得也。”他斥之这样的学只能“成奴隶之才”。^⑥ 而“西人之于学也，贵所获创知，而述古循辙者不甚重”。^⑦“中国夸多识，而西人尊新知”。^⑧ 在严复看来，主体的能动性，在于判断是非必

① 《穆勒名学》第4册，第1046页。

② 《〈老子〉评语》第4册，第1093页。

③ 《救亡决论》第1册，第45页。

④ 《政治讲义》第5册，第1248页。

⑤ 《穆勒名学》第4册，1050页。

⑥ 《论今日教育应以物理科学为当务之急》第2册，第281~282页。

⑦ 《大演论》第57页。

⑧ 《论时变之重》第1册，第32页。

须通过自己的深入研究方可做出，要自用其思想，不能以圣人之是非为是非，以经典之言为根据，而是认识“必使自竭其耳目，自致其心思，贵自得而贱因人，喜善疑而慎信古”。^①

严复重视认识的验证。他把理论的实际检验视为认识的重要一环，表明他的认识论研究，在全面深化。在严复看来，科学理论即公例必须对它进行反复的检验验证，也就是他所说的“即物实测”。他认为，公例的确证与验证的次数成正比，理的真实无误，就在于以实践为标准进行屡次检验。他说：“一理之明，一法之立，必验之物物事事而皆然，而后定之为不易。”^②并认为：“印证愈多，理愈坚确也”。^③严复认为，西方科学的惊人发展，确与验证的严格落实有关，“三百年来科学公例，所由在在见极，不可复摇，非必理想之妙过古人也，亦以严于印证之故”。^④

由于时代历史的局限，严复受赫胥黎和斯宾塞哲学的影响，他的认识论存在不可知论的一面，但在中国近代史上，树起近代科学认识论的旗帜，倡导认识论上的伟大变革，这是严复认识论思想的主流，也是他的重要历史贡献。

身受西方科学熏陶的严复，不仅懂得科学可以认识解释自然，更可贵的是他认识到科学研究方法的重要。为改变中国科学与逻辑的不发达状况，严复大力弘扬在西方得到了高度自觉的现代逻辑思维方法。

严复认为，富强之本在科学，而科学之基在方法。他从西方的惊人发展中，发现了思维方法的重要性。他认为西方自然科学发达的原因，是由于科学方法起到了重要作用。他说：“西学之所以翔实，天函日名，民智滋开，而一切皆归于有用者，正以此耳。”^⑤

①《原强》修订稿，第1册，第29页。

②《救亡决论》第1册，第45页。

③《西学门径功用》第1册，第94页。

④《穆勒名学》按语，第4册，第1053页。

⑤《穆勒名学》按语，第4册，第1047页。

他把西方 200 年来科学技术方面的突飞猛进归于是培根提倡的归纳法立了首要之功。在他看来，不同的研究方法会得到完全不同的结果。他说：“诸公知学问之事，往往因所由涂术不同其结果而大异。”^①

严复非常重视西方的逻辑思维方法，称之为“一切法之法，一切学之学”。^②他指出，归纳法（内籀）和演绎法（外籀）是西方自然科学的两种方法论。为倡导西方的逻辑思维方法，严复对它们作了较深的研究，并比较系统地加以介绍。在《天演论》序言中，他将归纳逻辑（内籀）和演绎逻辑（外籀）称为“即物穷理之最要深术”，指出内籀要点是“察其曲而知其全者也，执其微而会其通者也”，外籀要点是“据公理以断众事者也，设定数以逆未然者也”。^③严复特别强调归纳和演绎这两种逻辑方法是科学研究中不可缺少的，任何科学理论的创立，都要运用归纳的方法抽取公例（规律）而采取演绎的方法阐述其思想（体系）。

严复论述了归纳与演绎的关系，他继承培根和穆勒的思想，认为一切普遍的知识都来自归纳，演绎本身离不开归纳。他着重介绍与肯定归纳法，但并不贬低演绎，认为归纳与演绎互相补充，其基本精神是一致的。肯定二者是科学方法中的两个方面。他说：“观西人名学，则见基于格物致知之事，有内籀之术焉，有外籀之术焉。”^④严复认识到重视归纳是在归纳是知识的基础意义上而讲的，在知识进一步发展与高一阶段上，演绎则显得重要。他说：“学至外导，则可据已然已知以推未然未知者，此民智最深时也。”^⑤就不同类型的科学来说，名数诸学，多演绎少归纳，质、力等学则反是，这表明严复能够比较全面地把握现代逻辑思维方法。

严复看到了在中国由于缺乏现代的逻辑思维方法而严重地影

^① 《政治讲义》，《严复集》第 1247 页。

^② 《穆勒名学》，第 4 册，第 1028 页。

^③ 《严复集》第 1320 页。

^{④⑤} 《西学门径功用》第 1 册，第 94 页。

响到中国的科学进步，为弘扬西方科学方法论，对中国过去的方法论思想进行分析批判，严复指出，旧学之所以“无用”、“无实”，是因为它们不是从经验事实出发，而是从古书成训的僵化教条出发的，背离事物的规律而盲目信古。他认为，在中国，由于缺乏归纳法为演绎提供实证的前提，所以推论结果都是谬见，他说：中国九流之学，“有不能言其所以然者矣。无他，其例之立根于臆造，而非实测之所会通故也”。^①明确指出这是造成中国学术的一切弊端，并导致国弱民穷所在。他强调，中国最为迫切的是提倡推行归纳法，以使中国的学术建立在牢固的科学基础上，并广泛使用这一方法使科学飞速发展，从而改变落后的局面。

严复弘扬现代逻辑思维方法，在中国逻辑史上谱写了光辉的一章。他开创了中国近代逻辑思想史，第一个明确论述发展逻辑思维能力、掌握科学的逻辑方法的重要意义，第一个系统介绍了西方的逻辑思想（主要是形式逻辑），第一个从逻辑方法论角度对中国古代旧学进行了反思，对中西逻辑学说作了比较研究，第一个对逻辑学的地位和作用作出专门的评价。

3. 宣扬自由民主，主张社会变革。

严复在学习和传播西方思想过程中的最可贵之处，是他对封建的君权论进行了激烈的批判，积极而热情地宣传了西方资产阶级的民主思想。严复的爱国心、责任感是十分强烈的，他出于强国富民之愿望，寻求变法维新、救国治国之道，积极主张社会变革。

严复认为，西方国家的汽机兵械天算格致都是表面现象，并不是命脉所在。真正的关键在于“于学术则黜伪而崇真，于刑政则屈私以为公而已”，^②即科学与民主。他还进一步指出，这两点外国行得通而中国行不通，差别在于“自由不自由异耳”。西方社

^① 《穆勒名学》第1册，第1047页。

^② 《论世变之亟》第1册，第3页。

会的人民有自由，而中国的人民没有自由，这是真正的根源。因此，他大力介绍卢梭的天赋人权论，认为这是西方提倡人民自由的理论基础。他说：“彼西人之言曰，唯天生民，各具赋界，得自由者界乃为全受。故人人各得自由，国国各得自由”，“侵人自由者，斯为逆天理，贼人道”。“故侵人自由，虽国君不能”。他认为，人的自由是天赋的，有了自由才算发挥了人的秉赋和权利。人人都应享有自由，任何人都不能侵犯个人自由，即使帝王也不能例外，侵犯个人自由就违犯了天理人道。严复介绍西方国家的自由，联系中国社会，提出必须争取国家民族自由，力争自由必须群策群力的重要思想。严复把自由竞争看作是社会发展的重要手段，并进而论述了个人自由与他人自由，个体自由与群体自由的关系。严复说，“人得自由，而以他人自由为界”是最大公例。他说：“夫所谓富强云者，质而言之，不外利民云尔，然政欲利民，必自民各能自利始，又必皆得自由始。”^①他把个体自由与集体、国家自由视为相辅相成，并行不悖的关系，“身贵自由，国贵自主，生之于群，相似如此”。^②他既把个体个人自由看作群体、国家自由的前提，又在总体上把群体自由、国权视为优先。严复视群体自由高于个体自由，与他的哲学基础有关。在他看来，“天演之事，将使能群者存，不群者灭；善群者存，不善群者灭”。^③所以他认为，当个体与群体发生矛盾时，当舍个体以从群体，“群己并重，则合己为群”，^④“两害相权：己轻、群重”。^⑤

基于上述思想，在自由权利与义务的关系上，严复也是接受了西方思想家的观点，要求自由权利与义务的统一和协调，他认为，在社会生活中，个人既要享有权利又须尽自己的义务，他反对只尽义务，而不享有权利的片面观点，因为如果这样，就不是

①《原强》修订稿第1册，第27页。

②同上书，第17页。

③④《大演论》按语，第32页。

⑤《侯官严先生年谱》第5册，第1552页。

在尽义务，而是在做奴隶，“义务者与权利相对待而有之名词也。故民有可据之权利，而后应尽之义务生焉。无权利，而责民以义务者，非义务也，直奴隶分耳”。^①

严复注意到自由与政治制度密不可分，真正的自由只有在民主制度下才能得到保障。他虽然说过“以自由为体以民主为用”，把自由看作为更根本的东西，但他也十分关心自由对民主制度的依赖性。他已清楚认识到，在专制制度下，可以有仁政，可以有某种自由，但它只是君主的随意性的一个方面。要使仁政恒存，自由常存，必须确立起仁政的机制。他说：“虽有至仁之国，必不能为所胜亡国之民立仁制也。夫制之所以仁者，必其民自为之。使其民而不自为，徒坐待他人之仁我，不必蕲之而不可得也。就令得之，顾其君则诚仁矣，而制则犹未仁也。使暴者得而用之，向之所以吾慈母者，乃今为之豺狼可也。呜呼！国之所以常处于安，民之所以常免于暴者，亦恃制而已，非恃其人之仁也。恃其欲为不仁而不可得也，权在我者也。使彼而能吾仁，即亦可以吾不仁，权在彼者也。在我者，自由之民也；在彼者，所胜之民也。必在我，无在彼，此之谓民权，彼所胜者，尚安得有权也哉！”^②在这里，严复比较清楚地说明了自由权利与民主政治制度的关系。他赞扬民主制度，认为“民主者，治制之极盛也”。

据此，严复主张法制和法治，肯定了法制在文明社会中的作用，提出要以近代欧洲为榜样。他特别强调法治的意义，是所立之法必须反映人民的利益，它要具有神圣性和不为任何人超越的尊严。他说：“今日所谓立宪，不止有恒负之法度已也，将必有其民权与君权，分立并用焉。有民权之用，故法之既立，虽天子不可以不循也。”^③他还提出，要真正实行法治，必须一同上下皆达到合乎法治的素质，“顾欲为立宪之国，必先有立宪之君，又必有

① 《法意》按语，第4册，第1006页。

② 同上书，第972页。

③ 同上书，第940页。

立宪之民而无可”。^①

严复认为，言论自由是探求真理的重要条件，他说：“须知言论自由，只是平实地说实话求真理，一不为古人所欺，二不为权势所屈而已。使理真事实，虽出之仇敌，不可废也。使理谬诬，虽以君父，不可从也，此之谓自由。”^②而言论、思想自由又必须用适当的法律加以保障。只有如此，才能使人们在其中能进行无畏地寻求真理的活动，即只有在一个思想自由的环境中，才能得到真理。这在今天也不失其现实意义。

为推进民主与法制，严复关心国家政治制度的建设。他研究古今已存在的各种政治形态，根据西方学者的分法，肯定有两个基本政治的制度，即民主（或共和）制与君主制。他又区分了民主制与君主制两种形式。将民主制分为庶建和贤政，君主制分为君主专制和君主立宪。他特别注意一种政体在一个国家的实现条件，他认为如果不注意这一点，即使把一种好的政体推行到一个国家，也难以发挥它的优点，甚至会事与愿违。他虽然出自政治上的保守，认为当时的中国还不具备实现民主制的条件，但从他主张先在其他方面进行社会改造，特别是提高民智、民德和民力，使其达到与实行君主立宪制或民主制相适应的水平，以及他主张社会进化的观点来看，他肯定政体是进化发展的，民主制优于君主专制，这是他的主导思想。

严复执着追求的目标是国家的富强、民主和人民的自由。怎样实现这个目标呢？严复认为要向西方学习，改造社会，变法自强。严复翻译《天演论》等大量西著的目的即在于此。针对当时中国的现实，严复满怀激情发表了《论世变之亟》等一系列政论文章，直呼变革，由爱国而投身变法维新的实践行列。面对处在深深危机之中的中国，他大声疾呼，如不改变现状就有亡国的危

^①《宗法大意》第2册，第245页。

^②《群己权界论》卷首。

险。面对中国危亡之势，严复坚决主张变法，他认为：“世法不变，将有灭种之祸，不仅亡国而已。”他认为，形成中国的衰弱和危亡之势，究其原因，就在于“法玩弊不知变也”。他在《拟上皇帝书》中，通过中外各国的例证，说明变法与国家长治久安的关系，他引用司马迁“物穷则变，变则通，通则久”的观点，强调“穷变通久，使民不倦”。认为“外国穷而知变，故能与进推移，而有以长存”，中国也应该“因世变化，与时俱新”。并提出中国必须在各国未联合以前，就应“讲变革、图富强”，立即行动起来。

严复基于进化论的渐变思想，他对社会变革也是主张渐变，认为“不可期之以骤”。他看到了变法的难度很大：各方面交相关联，牵扯不清。他指出，变法要注意到国情、民情、时间、地点。他说：“同一法也，施之于彼时而利生，出之于此时而害著，其见于历史者众矣。”^①严复还注意到法与民智的关系。他认为善政、善法依赖于与此相应的民智。民智开，其效不期而至。民智未开，即有善政善法亦行不通。变法还要处理好新旧之间的关系。他认为变法不仅增新，而且要除旧，补泻兼施，除旧布新。当变则变，当因则因。严复强调去旧而择善必存。为了使变法卓有成效，严复反对走直线或率其功于一役。认为那样可能“弄巧成拙”或“欲速不达”。严复综合古今谋国救时之道，把变法改革的方法，概括为治标和治本两个方面。在严复看来，“本”就是如何“开民智，鼓民力，新民德”。但由于国家形势急迫，除了追求民智、民力、民德这种长久之外，还必须实行速有成效的变革，即“治标”，这是应急措施。严复还深刻地论述了治本和治标二者的关系和利弊得失。他说：“及今而图自强，非标本并治焉，固不可也。不为其标，则无以救目前之溃败；不为其本，则虽治其标而不久亦将自废’，^②当然，严复的主体思想，还是把变革寄托于“三民”的解

① 《法意》按语，第4册，第1024页。

② 《原强》第1册，第14页。

放上。他说：“今日要政，统于三端：一曰鼓励民力，二曰开民智，三曰新民德。夫为一弱于群强之间，政之所施，固常有标本缓急之可论。唯是使三者诚进，则其治标而标立；三者不进，则其标虽治，终亦无功；此合本言标者之所以为无当也。”^①严复把“三民”当作政治变革的前提，在现实中变得保守，但他的主导倾向是在于把“三民”当作富国强兵的途径，认为提高国民的知勇素质是富国图强的决定性因素。

严复十分重视文化的发展和作用。他是第一个对中西文化作比较的人，他的比较范围相当广泛，涉及到中西政治、法律、哲学、宗教、教育、风俗、习惯等诸多方面，其真知识见对后世、后人影响之大，为别人难以相比。他关心中西文化的比较，既在理论方面，又在实践方面，通过中西文化的比较，明其关系与优劣之处，吸取西方文化的优点，从而更新中国传统文化，实现中国的富强。

在中西文化的比较中，严复看到了西方文化的长处，提出要学习西方先进文化。在中西文化交流史上，严复是第一位西学大家。他对西方文化有着较全面的认识，并采取了全新的态度，他认为西方的发达富强是与他们的文化有关。中国要富强发达起来，就应学习西方的先进文化。他说：“夫士生今日，不睹西洋富强之效者，无日者也。谓不讲富强，而中国自可以安，谓不用西洋之术，而富强自可致；谓用西洋之术，无侯于通达时务之真人才，皆非狂易失心之人不为此。”^②“中国所本无者，西学也，则西学为当务之急明矣。”^③为正确认识和引导人们学习西洋文化，他对夷狄观、排外主义、中体西用提出了批评。严复通过对历史经验的总结，认识到把自己封闭起来，以求稳固，总是不能成功的。只有在求通中各国才能得到发展。严复主张对外开放，向西方学习，不

^①《原强》修订稿，第1册，第27页。

^②《论世变之亟》第1册，第4页。

^③《与〈外交报〉主人书》第3页，第562页。

仅有学习外国的长处，弥补自己的不足这种一般意义上的认识，而更突出的是把文明发展看作是一个竞争的过程，只有处在竞争中，才能强大起来。

严复批评“中体西用”和中西文化上的“主辅”说，主要是打破“体用”、“主辅”这种作茧自缚、画地为牢的固定模式，主张全方位地学习西方文化。他认为，学习西方不仅要学习“技艺器物”的有形文化，而且应学习精神这种无形文化。他深刻指出，科学知识是没有国界的，“夫公理者，人类之所同也”。他强调学习西学，必须首先通晓语言文字，在此基础上才能研究西方国家学术和历史。他说：“使西学而不可不治，西史而不可不读，则术之最简而径者，固莫著先通其语言文学，而为之始基。”他还指出，不要因为兴西学，担心历五千年的国粹就抛弃了。真正的国粹是不会因西学而失去的。“果为国粹，固将长存”。^①

对于中国的传统文化，严复虽然进行了激烈批判，但也主张在批判中继承，对中国传统文化中的一些具有普遍价值的东西，他也赞扬肯定。他认为西方文化的根本精神在中国也曾有的，如“于学术则黜伪而学真，于刑政则屈私以为公”，“斯二者，与中国理道初无异也”。他还认识到中国传统文化中的某些因素先于西方文化。如“夫西学之最切实而执其例可以御蕃变者，名、数、质、力四者之学是也。而吾《易》则名、数以为经，质、力以为纬，而合而名之曰《易》”。^②

对于中国传统文化中好的东西，他也加以肯定。他说：“文艺之于中国也，所谓日月经天，江河行地者尔。”^③到了晚年，他对中国传统文化更是给予更多的赞扬。他一再赞美中国是一个举世闻名的大国，是世界上具有悠久历史的文明古国，地大物博，山川灵秀。气候温和，民风纯朴。他还认为，中国国性长存，虽然经

^①严复：《英文汉诂》后言，《严复集》第155～157页。

^{②③}严复：《译《天演论》自序》。

历时代的变化，彝伦法制经久不衰，世界上许多国家有一种特殊的凝聚力，即有国家的灵魂。他说：“大凡一国存立，必以其国性为之基。国性国各不同而皆成于特别之教化。”对于历史上的群经要典，他提倡要积极去读，这固然与他政治上的需要有关，但确也表明他肯定传统文化中有价值的东西不能抛弃，应该继承。他说：“方其涵涵，往往俱去。不知是乃经百世圣哲所创垂，累朝变动所淘汰，设其去之，则其民之特性亡，而所谓新者从以不固，独别择之功，非暖昧囿习者所能任耳。必将阔视远想统新故而视其通，苞中外而计其全，而后得之，其为事之难如此。”^①严复致力于西学，兼顾中学，认为中西学可以相互印证，相互发明。这是对待中西文化的正确态度。

严复还具体地分析了中西文化在各个方面的差异，并进而揭示了造成这种差异的原因。他认为，这主要是由于中西在自由不自由，平等不平等的观念不同，在治国理念与方略上的主统一与标分治的传统不同，在社会发展所处的阶段及性质上的不同。这些分析虽然处在初级阶段不甚深刻，但它却为人们正确认识中西文化，从而引导人们在中西文化交流过程中更好地相互学习，相互融合，并推动其发展奠定了基础，明确了方向，开辟了道路。

三、严复及其译著在中西哲学交流史上的价值和地位

严复翻译《天演论》等 8 部西方名著，介绍的西学内容涉及到生物进化论、社会学、政治学、法学和逻辑学等诸多领域，总字数约近 200 万字，其范围之广、水准之高，不仅在当时，此后数十年也无人可以与其相比。严复由于第一个系统地介绍了西方哲学，介绍了从经济到思想文化，包括政治制度在内的整个文化体系，这就决定了他在近代西学东渐史上的特殊的价值和地位。

^① 《与〈外交报〉主人书》第 3 册，第 569 页。

首先，他树起了结合实际、传播思想、指导现实的风范。严复翻译西著的最大特点和优点就是从国家和民族的实际出发，以关心国家命运和前途为己任。他翻译西著，不只是为了传播知识、思想，而更重于变革社会。严复目睹晚清社会政治腐败，民族落后，外患威逼，国家面临危亡的现实，为了寻求救国真理，他把视点转向西学，他怀着忧患意识，研读西书，译成中文，向国人展示救国之道。他翻译《天演论》等西著，结合中国社会实际写了许多案语、批注，主旨在于解决中国的社会问题，中心思想在于唤醒中国人民自强保种，与天争胜，变法图存。他以进化论为武器，号召国人起来挽救民族危亡。他以天赋人权论抨击封建专制主义，伸张民权与自由。他强调科学与民主并重，倡导科学思维方法，是为了强国富民。他宣传“鼓民力，开民智，新民德”的目的是把提高公民素质作为振兴国家、变法自强的根本。严复这种结合中国实际，翻译西书、传播思想、指导现实的精神，为后人树立了光辉的典范，开辟了翻译文化传播思想的一代新风，对中国近现代产生了深远的影响。

其次，他开创了翻译原著、超越原著的创造精神。严复译书独具匠心，还在于他的创造性。他翻译西书既忠于原著之意，又多有新意，体现出创造精神，翻译《天演论》就是最好例证。赫胥黎的著作原名是《进化论与伦理学》，是讲两方面的问题，前者指自然界，后者指人类社会。严复取名《天演论》，是由于他不同意把自然界的生物进化论与人类社会关系、道德哲学分割开来。他主张自然与社会的统一，“物竞天择，适者生存”的进化规律，同样适用于人类社会。人是自然界的一部分。他从这个角度独立思考，认为《天演论》较赫胥黎的《进化论与伦理学》书名更为准确，更高一筹。与此同时，他把生物进化规律引向人类社会，这本身在思想理论上就是对赫胥黎《进化论与伦理学》一书的最重要改造。因为自然与社会的统一这一认识是赫胥黎原著所没有的。这是严复《天演论》的独创性表现。

严复在《天演论》中以崭新的视角探讨了天人关系。在天人关系的抉择方面，严复有自己的独立见解，表现出很强的创造性，达到了认识史上的新高度。他在《天演论》中不仅用斯宾塞的一般进化观念，将自然进化规律联系到人类社会，又补救了斯宾塞的“任天为治”思想的不足，而以赫胥黎的“以人治天”来纠正，他超越了斯宾塞的社会达尔文主义。严复虽然承认人类社会同生物界一样，有着不断向前发展、变化的客观规律，却突出强调人类对改造自然的极大主观能动性。他赋予中国古代“人定胜天”思想以新的内容，提出“与天争胜”的思想。他大声疾呼“以人持天”、“与天争胜”，从而把天人关系论证推向了新的高峰。

严复还深入地研究了人与自然环境的关系。他特别强调人与动物不同的能动性，人能主动地根据环境变化来改变自己的认识，调节自己的行为。人可以取得认识世界、推测未来的能力，以用于指导适应与改造环境的行为，人可以改造环境和人自身。严复《天演论》宣传的进化论，已经脱离了生物进化的形态，鲜明地哲学化了。严复通过宣传改造进化论，阐述新的历史哲学，以人与自然的关系为纽带，寻求人的生存、发展与自然、社会、环境更趋一致的实现途径。这是严复高于原著的创造，从而表明严复成为走在时代前列、超越前辈的启蒙思想巨人。严复《天演论》这部划时代著作在中国近代史上之所以发生重大而深远的影响，就在于它决不是达尔文、赫胥黎、斯宾塞等学说的简单撮合，而是适应中国政治生活需要的一种创造。

第三，严复开辟了全面介绍西方哲学社会科学历史的道路，为中国近代哲学指出了一个新的研究方向，奠定了理论基础。

严复所译西方著作涉及经济学、政治学、社会学、哲学、美学、法学等各方面。在严复之前，来华传教士和中国学者也曾介绍过这些方面的学说。如，在经济学方面有米怜译编的《生意公平聚益法》，郭实腊的《贸易通志》，英国法思得著、丁韪良译、汪风藻述的《富国策》，英国哲分斯著、艾约瑟译的《富国养民策》

等；在政治学方面有傅兰雅译、应祖锡述的《佐治台言》，哲学方面有艾约瑟译的《辨学启蒙》，傅兰雅译的《理学顺知》；社会学、法学方面更多。然而，从总体说来，这些译作比较零散，在所译西书中所占比例也低。从严复翻译《天演论》、《原富》以后，西方哲学社会科学像潮水般涌入中国，这标志着西学东渐的主体内容，已越过应用科学（坚船炮利）、自然科学（声光化电）阶段，进入哲学社会科学阶段。可以说，全面介绍西方哲学社会科学的历史是自严复开始的。不仅如此，严复在这方面的贡献还在于他的《天演论》将生物进化论提高为揭示哲学世界观，为中国人介绍了科学思想武器。生物进化论主张“人猿同祖”说，从科学发展的角度，解决了人与自然的关系，否定了宗教神学的创世说，揭示了人类不是超自然的天主造物，人类同动物一样受到生物进化论规律的支配，生物进化论成为社会进化理论的自然基础。这样严复终于为社会历史哲学找到了自然科学的出发点，严复这一开创性工作，给中国近代哲学指示了一个新的研究方面和奠定了理论基石，具有十分重大的历史意义。严复还将人的智力看作是进化的决定性因素，将教育与社会进步联系起来，将教育与提高国民素质联系起来，将自然科学与社会科学联系起来，从而带来了近代哲学新时期的曙光。

第四，严复开始了中国学者自己系统独立翻译西文原著的历史。

据史料记载，严复以前，中国翻译西书，从利玛窦、徐光启到傅兰雅、徐寿，都没有跳出西译中述模式。晚清虽有中国学者独立翻译西书的情况，如上海留美归国学者、圣约翰书院院长颜永京译过英国海文著的《心灵学》（心理学），浙江留美归国学者、江南制造局翻译馆译员舒高第译过医学书多种。他们都精通英文，有独立译书的能力。但其所译著作面既不广，并且他们本人又都加入了基督教，因而在中国一般士大夫心目中地位不高，影响不大。严复则不一样，他是中国官派出国的留学生，与传教士没有

多大的瓜葛，他精通西学，中学也有功力，在一般士大人的眼里，他是中国自己的学者，他系统独立翻译西方社会科学著作，被公认为近代西学东渐史上第一人。

第五，创造了在翻译名著时加案语的独特译书方式。

严复在所译西书中添加了很多案语。如《天演论》中，对 28 篇加了案语，有些案语比原文还长，《原富》一文共加 310 条按语，近 6 万字之多。这些案语有的是解释原文，有的是对原书思想进行评论，更多的是结合中国社会情况，大胆发挥自己对学说、时政的看法。这种翻译方式很特别。严复以前傅兰雅等翻译西书，加凡例、序言者有之，加少量注释者有之，加上大段大段自己的意见的则不多见。20 世纪初，大批从日本翻译过来的书籍也很少有这种情况。严复这种独特的译书方式是他的一大创造，是他以译书之举寻治国之道的表现。是他结合实际传播思想指导现实的报国思想的反映。

严复在传播西方思想方面的地位是学界公认的。康有为称他“为中国西学第一者也”。蔡元培说：“介绍西洋哲学的要推侯官严复为第一。”系统、直接译介西方思想并在中国思想界发生重大影响者，严复占有特殊的地位。

第二节 从明治维新到一战前后的日本哲学对中国的影响

一、近代日本哲学演化的轨迹

中日文化哲学交流源远流长,在漫长的中日交往中,中国和日本在政治、经济、思想、文化、哲学、道德等诸多方面都彼此给予了重大而深刻的影响。追溯历史轨迹,我们可以看到,古代中国在各方面无不对日本具有重大影响;在近代,日本先于中国学习了西方文化科学技术,进入了资本主义社会,反过来对中国产生了重大的影响。社会政治、经济、文化如此,哲学思想也是如此。

要了解明治维新以来日本哲学对中国的影响,有必要对日本近代哲学自身演化的轨迹首先作一个概貌性的了解。自明治维新到二次世界大战前,日本哲学思想的发展大体包括:明治启蒙思想家的哲学思想、明治唯物论和明治唯心论的确立、日本独创的哲学即“西田哲学”的形成和发展、战前马克思主义哲学在日本的传播和发展等几个阶段。

1. 明治初期启蒙思想家的哲学思想。

明治最初 10 年间,是日本思想最为活跃的时期,适应明治政府推行文明开化,建设资产阶级国家的需要,一大批知识分子引进西方近代资产阶级的思想理论,在日本掀起了启蒙运动。其中以 1873 年成立的启蒙学术团体“明六社”为核心力量,日本启蒙的主要代表人物有西周、津田真道、福泽谕吉、中村正直、森有礼等。而尤以西周的实证主义哲学和福泽谕吉的文明开化论影响最大。

明治启蒙学者的主要哲学贡献是:

(1) 介绍和宣传实证主义哲学。西周(1829~1897 年)曾留

学荷兰，从学于著名的实证主义哲学家维塞林，深受其影响。回国后，他介绍和传播实证主义哲学，成为日本第一位实证主义哲学家。福泽谕吉、津田真道的哲学思想也是源于实证主义，都十分强调“实学”，重视经验科学，在许多问题上都表现出唯物主义的思想倾向。

(2) 提倡功利主义的伦理道德观。以西周、福泽谕吉为代表的启蒙学者都大力批判封建社会的伦理道德观，提出适合于新时代需要的资本主义道德规范，西周的“人生三宝说”、福泽谕吉的以智为本的智德观、善恶观、宗教道德观，都充分反映了当时日本资本主义发展初期的经济与社会要求。其中西周的“人生三宝说”最有价值。所谓“三宝”就是健康、知识、富有三者。西周认为，此三宝是达到人生“最大幸福的三大纲领”、“道德之大本”，“故人苟欲修道德，则必始于尊重自己的三宝”。西周认为，尊重三宝，不仅是个人行动上及同他人交往上的道德之大本，而且也是社交（社会）及治人（政治）上的道德之大本，三宝也是政府的目的。他说：“人生三宝说，乃幸福之学也。”启蒙学者的功利主义道德观包括三宝道德说，对于要求自由平等、个性解放，对于反对封建制度和封建道德，对于启发日本国民的智慧，提高国民的科学文化水平，发展资本主义经济，促进“国富民强”、“男女平等”都起到了积极进步的作用。

(3) 宣扬文明开化的社会历史观。启蒙学者大多都接受天赋人权和进化论思想，在社会历史观上都主张文明开化，尤以福泽谕吉的文明开化论最杰出，也最有价值。福泽谕吉在政治上极力宣传资产阶级的政治理论，主张平等、自由和独立。福泽《劝学篇》第一句就说：“天不生人上之人，也不生人下之人。”福泽从平等的“自然权利”出发宣传天赋人权论，他说：“天生的人一律平等，不是生来就有贵贱上下之别的。”^①福泽还探讨了个人自由

^①福泽：《劝学篇》第1页。

独立与国家自由独立的关系。他认为，自由独立不限于个人，国家也要自由独立。只有个人独立，国家才能独立。在论及政府时，福泽主张社会契约论，即认为人民订立契约，建立政府，托之于国事。所以人民具有国家主人的身份，而政府是代表人民，必须按人民的意志行事。为保证政府和人民各尽其责，严守契约，福泽主张法制。他强调必须制定人人遵守的法律，统治者只能根据法律进行统治。

在社会问题上，福泽的“文明史观”独具特色，具有时代性的理论贡献。首先，他对文明的涵义作了规定。福泽认为，“所谓文明是指人的身体安乐，道德高尚，或者指衣食满足，品质高贵而论”。亦即“文明就是指人的安乐和精神的进步”。“归根结蒂，文明可以说是人类智德的进步”。^①其次，他指出，文明是发展的、相对的、无止境的。并把文明发展的阶段分为野蛮、半开化、文明三个阶段，进而福泽认为，人类社会就是这样由低级向高级发展的。在近代日本，福泽第一个提出社会的发展是一个合乎规律的发展过程。再次，他分析了社会发展的原因。福泽高度评价作为文明开化的物质基础的技术和工业发展的意义，把近代资本主义社会的技术看作是文明开化的主要原因，认为技术的进步促进了工业的发展，导致了文明开化。这种从某些物质条件方面来说明社会变动和社会发展原因的观点，具有明显唯物主义的倾向，使当时日本人耳目一新。第四，提出了实现文明的方法。福泽认为，“文明外形易取，而文明精神难求”，^②必须先难后易。他提出了一个首先变革人心，然后改革政令，最后达到有形的物质，在日本实现文明的模式。提倡学者应把自己的知识用到为文明开化的事业上去。福泽还提出文明包括人类一切物质和精神的财富即物质和精神两个方面的思想。他说：“文明有两个方面，即外在的事物

^①福泽：《文明论概略》，第 32～33 页。

^②同上书，第 19 页。

和内在的精神。”^①他认为，单纯的物质丰富，身体安乐不能称作文明，单纯的道德高尚也不能算作文明，只有包括身体安乐和道德高尚，使“人的身心各得其所”，才能称为文明。福泽认为文明包括物质和精神两个方面的观点是正确的，合理的，给后人留下了宝贵的思想启示。这一思想为我国近代思想家梁启超所汲取而影响中国。

(4) 启蒙学者重视知识和经验，崇尚科学和理性，因而在认识论上也很有见解和理论贡献。主要有西周的哲学分类，福泽谕吉的辨正思维火花及独具特色的实学观。西周仿效孔德的科学分类思想，将“统一观”的哲学分为致知学（逻辑学）、性理学（心理学）、理体学（本体论）、名教（伦理学）、政理学（政治学）、佳趣学（美学）、哲学史类，这在日本及东方均属首次。西周首先将 Logic（一词）译作“致知学”，把逻辑学作为一种方法论介绍到日本，西周是日本近代逻辑学的先行者。他认为演绎法和归纳法是研究学问的两种方法，但更重视归纳法。西周还将逻辑学分为“观门论理学”和“行门论理学”。认为前者供讲明道理用，后者供论定作用用。他打破了历来逻辑都是观门论理，而提倡行门论理，并把它运用到政治上，直接为日本实现文明开化之需要服务，这是一个历史贡献。

西周也是日本近代心理学的先行者。他以儒学的概念、经验论的观点来介绍西方的心理学，是日本第一个使用智、情、意三分法的“主意说”的人。他把智分为感觉、记忆、理性三个阶段。从经验论的观点出发，认为事物是独立于人们意识之外的客观存在。只有通过智，使用归纳和演绎两法，始能达到真知。西周把美学（*aesthetics*）译作“美妙”学，是日本近代美学的开始。把美学作为哲学的一个门类，承认美学作为一门学问具有独立性是西周的又一个积极理论贡献。西周是第一个将西方哲学系统地介绍

^①福泽：《文明论概略》，第 12 页。

到日本的人，被称为“日本近代哲学之父”，日本近代哲学是从丙午年开始的。

福泽谕吉在认识论和方法论上提出了独具特色的实学观。他所倡导的实学，不仅指社会生活中必需的、实用的知识、技能，也意味着实验和实证科学。也就是说它是立足于近代自然科学基础上的实证的理性实学。福泽认为，必须把东方封建社会的实学提高到近代实学上来。这是“福泽实学中真正革命性转变”。^①只有这样，日本才有可能学习和赶上欧洲文明。简而言之，从古代伦理学为中心转变到近代以“物理学”为中心，也就是文化本位由伦理向知识型转变，也表明福泽在努力转变人们的价值取向。

2. 明治中期明治唯物论和明治唯心论的哲学思想。

进入明治中期，日本思想家开始从政治思想和伦理思想相区别的意义上，认识 and 介绍西方哲学理论本身。他们开始摆脱作为启蒙时期的思想家那种百科全书式的学者，而更加像个哲学家，也就是说开始汲取所谓“纯正哲学”（形而上学）的哲学思想。哲学界出现通过东西方思想融合统一起来，推进哲学发展的思想尝试。明治哲学的主流从移植和介绍英法的实证主义和功利主义转向移植和介绍德国唯心主义哲学。哲学界也开始分化，产生了明治唯物论与唯心主义的斗争。

明治唯物论主要包括：由启蒙思想家发展成为唯物论的加藤弘之不彻底的唯物主义，植木枝盛的无神论思想和中江兆民的唯物主义哲学，其中以中江兆民最为杰出。

中江兆民（1847～1901年）是明治间最杰出的唯物主义者、无神论者，也是日本著名的自由民权运动的理论家。他崇尚卢梭，热情宣传法国的革命民主主义理论，被誉为“东洋卢梭”。中江兆民主张无佛、无神、无灵魂的纯粹物质说。在本体论上，他明确主张物质对于精神的根源性，主张世界统一于物质，认为“这个无

^①丸山真男：《福泽“实学”的转变》，见《东洋文化研究》1946年3月号。

始、无终、无边、无极的世界，终究不外是一定数目的元素的化合”。他坚持唯物主义认识论，认为物质世界是可以认识的，认识本源于外界事物，认识的产生起源于感官，并探讨了认识发生、形成的过程，提出了“主观和客观相互反映”的重要思想。中江兆民是最彻底的无神论者，他不仅在理论上否定神的存在，批判神创说，并且在实践中否定宗教。中江兆民的唯物主义是明治唯物论的最高峰。他的哲学称为“中江主义”，是日本资产阶级唯物论哲学的完成形态。

明治唯心论哲学主要包括传统思想的复活及其变形，和以导入德国思辨哲学而确立的学院派哲学。前者主要包括以西村茂树为代表的“道德主义”，这是儒学思想复活及其变形；以井上圆了为代表的“纯正哲学”，这是佛教思想复活及其变形；以三宅雪岭为代表的“日本主义”，这是神道思想的复兴。后者主要包括井上哲次郎的“现象即实在论”和大西祝的理想主义的批判主义。与明治唯物论相比，明治唯心论，在整个明治年间占主导地位。而明治唯心论中又以学院派哲学为主流，其主要代表人物是井上哲次郎和大西祝。

井上哲次郎（1855~1944年）是日本近代唯心主义哲学的确立者。他的哲学活动延续了明治、大正、昭和三个时期，作为哲学思想家，他一生著作甚丰，对日本哲学思想有很大的影响。他一反明治初年启蒙思想家倡导的“从虚学到实学”的公式，变为从“物质主义到精神主义”的公式。在日本哲学从接受英法哲学转变为接受德国思辨哲学影响及采取理性主义的过程中起了重大作用。主要表现在三个方面：（1）提出了“现象即实在论”，这是井上哲次郎的基本命题。以这个命题为哲学原则，根据德国思辨哲学的逻辑，以佛教逻辑为媒介，开创了日本近代唯心主义哲学的道路。（2）他把西方的伦理学说与儒学、神道结合起来，确立了适应天皇绝对主义的国民道德论。在日本近代哲学中开始了强调哲学政治性的道德主义倾向，从而成为日本近代哲学道德主义

倾向的确立者。(3)他是东西方文化结合的提倡者，是企图寻求东西方思想融合的思想家。井上哲次郎把西方的理想主义与传统的儒学伦理加以“综合”折衷，企图从中寻求“哲学方法”，这就促使人们注意到东西方哲学存在的差别、特点、对比与统一、融合等问题。在一定程度上推进了日本哲学的发展。正是基于这些重要作用，井上哲次郎被认为开创了日本哲学思想史研究的新纪元，在日本哲学史上具有一定的地位。

3. 日本独创哲学“西田哲学”的形成发展。

西田几多郎（1870~1945年）是日本近代最大的唯心主义哲学家，是日本现代哲学的创始者和集大成者。作为哲学家，他的活动涉及明治、大正、昭和三个时期，长达40余年。他的全部著作收集在《西田几多郎全集》之中。西田哲学内容庞杂，晦涩难懂。他是以东方佛教思想为基础，西方哲学思想为材料，用西方逻辑建立起来的一种东方哲学。它既是日本资本主义经济及政治的哲学表现，又是日本移植、接受西方近代资产阶级哲学转变为建立日本自己的近代哲学的标志。与西方诸哲学体系相比，它具有自己的理论特点，带有东方哲学性格；与神、儒、佛等日本传统思想相比，它又带有近代哲学的性质。

西田哲学的发展可分为三个阶段。1911年，他发表了处女作《善的研究》，这是“西田哲学”形成的第一块界碑，标志着他的早期哲学的开始。其中“纯粹经验”这个西田哲学基本概念的提出，标志着西田哲学的形成。1917年，西田发表《自觉中的直观与反省》，1927年发表《从动者到见者》，这是西田哲学发展的第二块界碑，是他的中期哲学特征的典型表现。这时，他创造了另一个独立的哲学概念“场所逻辑”，从而赋予“纯粹经验”以逻辑基础。1931年，《无的自觉限定》的出版，是西田哲学发展的第三块界碑。标志着这一时期西田哲学的典型特征是“行为直观”

西田哲学的又一独立哲学概念。西田哲学体系的建构告诉人们，西田通过理解西方的思维，运用西方的思维，又突破西方的思维，

进而重新认识到东方的思维的。西田哲学的最大特点是独立与创造这两个方面。西田一方面独立、认真地探索真正的人生观、世界观，另一方面又使它们具有严密的逻辑体系，为此而开展创造性的工作，终于建立了西田哲学这一独特的哲学体系。从哲学体系的角度看，标志着日本近代哲学的真正开始，宣告了日本独创哲学的形成。从哲学思维的角度看，西田哲学把日本人的思维视野从东方扩展到西方，把日本人的思维从中世纪提高到近代，从而提高了日本人或日本民族的文化素质，带有巨大的创造性。西田哲学被日本哲学界评价为超越东西方哲学的世界性哲学，在日本哲学史上或日本文化史上具有重要的意义。

4. 一战前后马克思主义在日本的传播和发展。

明治维新以后，伴随资本主义的发展，日本无产阶级也逐渐成长并不断掀起工人运动。这时，欧洲社会主义思想，包括科学社会主义思想，通过各种渠道被介绍到日本。在明治时代，以片山潜、幸德秋水、堺利彦等人为杰出代表的一批早期社会主义者，在介绍马克思主义的科学社会主义方面作出了重要贡献。

片山潜(1859~1933年)是日本社会主义运动的先驱，国际共产主义运动的优秀战士。片山潜自1896年从美国留学期满返日后，就积极地投身于日本工人运动，成为日本最早的社会主义运动的组织者。在革命实践活动中，他认真学习，努力传播马克思主义的科学社会主义理论。《我的社会主义》(1903年)一书是片山潜所写的一部较有体系的理论著作。它不仅是片山潜个人思想发展进程中的里程碑，而且成为日本早期社会主义理论的三大重要文献之一。

片山潜的社会主义思想和他对马克思主义科学社会主义理论的传播，不仅对日本工人阶级起过启蒙和指导作用，而且对东方各国的无产阶级也产生深远的影响。

幸德秋水(1871~1911年)是日本早期的社会主义思想先驱者之一。幸德秋水从青少年时代起便投身白口民权运动，曾拜

名的民权运动理论家中江兆民为师，深受其唯物主义哲学思想影响。接触到社会主义思想后，经过系统钻研逐渐成长为一位社会主义者。他组织过社会主义研究会（1898年）和社会主义协会（1900年），创立过社会民主党（1901年）。日俄战争时期，他毅然投身于反帝反战斗争。并与堺利彦合译出版了《共产党宣言》的第一个日译本（1903年），他著书立说，大力宣扬社会主义思想。

幸德秋水一生留下了不少具有历史意义的作品。最主要的有三部：《二十世纪的怪物——帝国主义》（1901年）、《社会主义神髓》（1903年）、《基督抹煞论》（1911年）。

堺利彦（1870~1933年）是涉及明治、大正、昭和各个时期的日本社会主义运动的领导者。堺利彦对日本社会主义运动的贡献主要表现在他对马克思主义经典著作的翻译和介绍上。其译作主要有：与幸德秋水合译的《共产党宣言》，恩格斯《社会主义从空想到科学的发展》，马克思的《〈政治经济学批判〉序言》，列宁的《俄国革命》等马克思主义著作的翻译和普及，使科学社会主义在日本得到了真正的传播。

堺利彦对日本社会主义运动的贡献还表现在他大力撰文著书，从理论上宣传社会主义思想，介绍和解说马克思主义的著作。1907年，堺利彦和森近云平合著的《社会主义纲要》就是他的社会主义理论代表作之一。他还介绍和解说马克思《〈政治经济学批判〉序言》中唯物主义历史观的公式，翻译和解说了考茨基的《伦理与唯物史观》，介绍了波丁的《卡尔·马克思的理论体系》、班内科克的《马克思主义与达尔文主义》。对于唯物主义历史观的重大问题，如生产力与生产关系，经济与政治，社会结构等问题，他都忠实地翻译和介绍了马克思、恩格斯的言论，这在一定程度上宣传了唯物主义历史观。由于堺利彦在翻译、介绍和宣传马克思主义的著作和理论上作出了重要贡献，并鉴于他对社会主义运动的指导作用和领导功绩，他被称为日本“社会主义之父”。

进入大正时期，在俄国十月革命的影响下，日本思想界适应

时代要求，加强了对马克思主义的研究，特别是山福本和夫明确提出马克思主义的哲学基础——辩证唯物主义和历史唯物主义问题，并以他对河上肇唯物史观的批判为端绪，在日本第一次开展了关于马克思主义哲学的争论。这一争论，促进了马克思主义哲学在日本的传播和成长，提高了人们对马克思主义的关心。而围绕这一争论所成立的“唯物论研究会”及其活动，则把马克思主义哲学提高到战前日本的最高水平。河上肇就是这一时期日本马克思主义哲学思想家的杰出代表。

河上肇（1879～1946年）是日本著名的马克思主义经济学家、哲学家。他一生著作丰硕，写了大量的著作文章。河上肇从研究资产阶级经济学开始，通过马克思的《资本论》研究逐渐成长为马克思主义经济学家。研究经济学，特别是经济学说史和现实经济，把他引向历史乃至哲学领域。他的哲学思想集中地表现在他的经济学和哲学著作中。

作为马克思主义的经济学家和哲学家，河上肇的代表著作有：《第二贫乏物语》、《马克思主义经济学》、《经济学大纲》、《马克思主义经济学的基础理论》（上篇为《马克思主义的哲学基础》）、《资本论入门》和《马克思主义批判者的批判》等著作。在这些著作中，河上肇较完整而又系统地介绍和宣传了马克思主义的哲学和经济学思想、原理、观点和方法，也阐述和表明了他自己对马克思主义哲学、经济学思想的认识和发展。河上肇坚持马克思主义哲学的理论与实践统一的原则，认为实践性是马克思主义哲学区别于其他一切哲学的最本质的特征。正是在这个意义上，河上肇把辩证唯物主义理解为“实践唯物主义”，这是河上肇的一个独特历史贡献。河上肇肯定马克思主义哲学的伟大革命实践意义。他认为，哲学家的任务不仅在于如何解释世界，更重要的在于变革世界。当解释世界时，可能有种种立场，当变革世界时，必然规定唯一的立场，在现代就是唯物史观的立场。唯物史观是无产阶级唯一的必然的历史观。马克思主义是无产阶级利益的代表，马

克思主义的理论决不能与无产阶级的革命实践相脱离，而必须坚持二者的统一。指导无产阶级革命实践运动是马克思主义哲学的最伟大历史作用。

从昭和初年到日本战败（1945年），是日本马克思主义哲学进一步发展时期。此间以户板润、永田广志等人为代表，建立了马克思主义哲学研究者的学术团体“唯物主义研究会”，发行会刊《唯物论研究》，出版研究丛书《唯物论全书》，从而把日本战前马克思主义哲学研究提高到一个新的水平。户板润是日本最有名的一位马克思主义哲学家，他是战前日本马克思主义者的精神统帅和旗手。永田广志也是一位优秀的马克思主义哲学家，是战前日本为数不多的杰出唯物主义哲学家。他们为马克思主义在日本的研究、宣传和普及并使之扎根日本作出了重大贡献。

二、20年代以前日本近代哲学对中国的影响

明治维新以后，在中国与日本的交流中，日本对中国的影响很大。当时中国人要学习西方，而日本走在前面，因而兴起了通过日本学习西方的浪潮。这种学习大体有三个途径：一是中国人纷纷赴日本留学。据统计，从1900年到1937年，在日本大学注册的中国学生总数达13.6万人。二是从日本聘请大量日文教员来中国教学。1896年，京师同文馆增设东文馆。1897年以后，上海的东文学社、天津的东文学堂、北京的东文学社相继成立。1905年，中国废科举制度，全国各地普遍设立各种类型的“学堂”。这些学堂中多开设东文课程，并从日本聘请了日文教师。仅从1900年到1911年，受聘来华的日文教师有姓可考的便有430名，最多时达五六百人。三是翻译了大量的日文西书，出版了许多日文书籍。

从日本明治维新开始，到第一次世界大战前的日本哲学对中国的影响，主要表现在以下三个方面：

(1)大量日文中译哲学社会政治学著作及哲学术语传入中国，产生了广泛的影响。

近代的日本，是西学东渐的桥梁。明治维新以后，中国翻译出版了许多西书。这些书包括哲学、经济学、社会学等各门学科，宣传介绍了西方近代自然科学和社会科学知识，尤其是西方近代资产阶级哲学政治思想和社会学说。这些书，为中国人学习西方提供了便利。

据考证，日本明治维新以后，中国第一个翻译日文书籍的是中国驻日使馆的外交官姚文栋。而中国翻译的第二部日文书籍则是林廷玉翻译的日本哲学家井上圆了的《欧美各国政教日记》，于1889年在上海出版。19世纪末20世纪初开始，中译日文书籍成为高潮，而且一个明显的特点是社会科学、史地书籍分量增大。哲学方面的译著占有突出的地位。如井上圆了著、罗伯雅译的《哲学要领》（1902年），井上圆了著、上学来译的《哲学原理》（1903年），藤井健次郎著、范迪吉译的《哲学泛论》（1903年），德国科培尔原著、下田次郎译、蔡元培重译的《哲学要领》（1903年），井上圆了著、游学社译的《哲学微言》（1903年）等，这些书较为完整地将西方哲学体系介绍进中国，弥补了此前西方传教士和江南制造局翻译馆等对哲学著作翻译不够的缺陷。其中日本著名哲学家井上圆了的著作被翻译得最多，在1906年以前已有十多种译本。井上圆了著、蔡元培译的《妖怪学讲义录》（1906年）被学术界认为是中国介绍西洋哲学的代表作。^①

此外，以当时最出名的翻译家范迪吉为代表的会文学社，翻译了大量哲学著作，主要有：姊崎正治的《宗教哲学》、加藤玄智的《世界宗教史》、蟹江义丸的《西洋哲学史》、藤开健次郎的《哲学泛论》等。

伦理学方面有中岛力造著、麦鼎华译的《中等教育伦理学》

^①熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海人民出版社，1994年版，第652页。

(1902年),木村鹰太郎著、范迪吉译的《东西洋伦理学史》(1903年),法贵庆次郎著、胡庸诰译的《伦理学》(1905年),乙竹岩造著、赵必振译的《新世界伦理学》。这批中译日文伦理学书籍的问世,标志着西洋伦理学系统地被介绍进中国。这些哲学伦理学著作对中国产生了积极的影响。

至于法学、政治学方面以及关于各种具体法规、法制,各国政治制度的专门著作,更是不胜枚举。这些著作将西方国家观念、国际观念、民主、法制观念、天赋人权观念、自由平等观念、权利义务观念,集中而具体地介绍进了中国,对中国的政治界、思想界、学术界产生了广泛的影响,提供了社会变革的思想基础、理论指导和效法的榜样。

社会学和一般社会科学方面,除了所译各科西方社会学著作外,特别引人注目的是介绍社会进化论、社会主义、帝国主义的著作。重要译作有:加藤弘之著、杨荫杭译的《物竞论》(1902年),英国斯配查(斯宾塞)原著、涩江保译、韩芸重译的《社会学新义》,贺长雄著、麦鼎华译的《人群进化论》(1903年),民友社编,陈国镛译的《十九世纪文明进化论》,大原祥一著、高种译的《社会问题》(1903年),林井知至著、罗大维译的《社会主义》(1903年),岛田三郎著、作新社译的《社会主义概评》(1903年),岛村满都夫著、赵必振译的《社会改良论》,英国斯迈尔原著、中村正直译、羊羔重译的《自助论》(1903年),浮山和民著、出洋营生译的《帝国主义》。其中岸本能武太著、章太炎译的《社会学》(1902年),被学术界认为是第一部系统介绍西方社会学的译作。

除了诸多书籍以外,还有大量的报纸、杂志、文章介绍由日本转口输入的西学,且范围更加广阔,内容也更为丰富。而以梁启超在这方面的介绍尤为突出。

戊戌变法失败后,梁启超逃往日本。从1898年12月到1903年,他先后在《新民丛报》、《清议报》上,发表了30多篇介绍西

方文化的作品，这些作品有对西方国家政治、经济、历史、地理的一般介绍，有世界名人传记，有政治小说和传奇，有对西方文化的综合介绍，如《论希腊古代学术》、《格致学沿革考略》、《近代欧洲四大政治学说》、《生计学学说沿革小史》、《政治学学理摭言》、《国家学纲领》、《国家思想变迁异同论》等；而数量最多的是对西方著名学者包括许多哲学大家的生平和学术的综合介绍，如《亚里士多德之政治学说》、《近世文明初祖二大家之学说》、《近代第一大哲康德之学说》、《霍布斯学案》、《斯片拉沙学案》、《卢梭学案》、《天演初祖达尔文之学说及其传略》、《法理学大家孟德斯鸠之学说》、《乐利主义泰斗边沁之学说》、《进化论革命者颌德之学说》和《政治学大家伯伦知理之学说》等等。这些译作和撰述，对把西方近代哲学社会科学思想传入中国起了积极的宣传和推动作用。其意义有如给中国提供了一部西方近代哲学简史。

日本哲学对中国影响的另一个突出表现是许多现代哲学术语和名词也是来自日本。其中最能说明问题的就是“哲学”和“科学”以及主观、客观、理性、悟性、现象、实在、演绎、归纳等哲学术语，即出于日本近代著名哲学家西周的译法。“哲学”一词是由晚清中国学者黄遵宪首先介绍到中国的，而康有为则是国内公开使用“科学”术语的第一人。

除上述术语以外，哲学、社会科学（含政治经济学、外交、文学、历史等）方面的大量名词、术语都来自日本的翻译，如：唯物、唯心、主体、实体、具体、抽象、绝对、相对、真理、范畴、系统、可能性、现实性、必然性、偶然性、辩证法、分析法、综合法、社会、政党、民族、主义、思想、法人、法则、自由、文明、商品、市场、分配、生产力、生产关系、经济学、政治学、伦理学、社会学、人生观、世界观、宇宙观、一元论、唯物论、唯心论、认识论、方法论、奴隶社会、封建社会、人文主义、社会主义、帝国主义、现实主义、地主阶级、农民阶级等等。正是这些来自日本的新名词、新术语，裹着新思想、新观念、新学问，对

中国的观念形态、思维习惯、文化环境发生了深刻的影响，促动着中国社会的变革发展。这是一次影响十分广泛、内涵极其丰富的文化传播，其历史意义深远流长。

2. 明治初期启蒙学者的哲学思想对中国变法维新和资产阶级民主革命的影响。

明治维新时期期的启蒙学者倡导实证主义和功利主义哲学。他们适应文明开化新时代的需要，把欧洲资产阶级天赋人权、进化论思想移植到日本。他们主张兴办教育，提高国民素质，培养科技人才，他们提出的社会政治伦理思想都为“富国强兵，殖产兴业，文明开化”的日本现代化建设服务。他们的思想对近代中国发生过重大的影响。其中的福泽谕吉的文明开化论、中村正直的自由思想、加藤弘之的进化论思想、森有礼的教育兴国思想最为突出。这种影响主要是通过中国的一大批先进人物的介绍而传入中国，发挥作用的。

康有为、梁启超长期流亡生活日本，他们所读西书也多是日文或日译书籍。日本哲学社会政治思想对他们影响最大。他们接受和宣扬明治维新的日本哲学也最突出。首先，他们认为学习日本是中国学习西方的捷径。康有为认为：“译日本之书，为我文字者十之八，其成事少，其费日无多也。请在京师设译书局，妙选通人主之，听其延避通学，专选日本政治书之佳者，先分科程并译之，不多日后，日本佳书，可大略皆译也。”^①梁启超则深有感受地说：“我等读日本之书所得之益极多极多，他日中国万不能不变法，今日正当多读些书，以待用也。”^②他们认为，日本学习西方有基础，有成效，日文与汉字类似，这样的学习既管用，又省事，是一大捷径。

其次，他们全面接受和宣扬明治日本哲学思想，表现在各个

① 康有为：《广译日本书设立京师译书局折》。

② 梁启超：《饮冰室合集·文集之四十五》。

方面。最明显的表现是通过日本明治维新思想家接受西方进化论、天赋人权论和民主自由思想。康有为接受进化论、特别是社会进化论的一个重要途径是通过日本的著作介绍。1896年，他“所得日本书甚多，乃令长女同薇译之”，^①又撰写《日本书目志》，从中可以看出日文书籍对他有广泛的影响。该书分生理、理学、宗教、图史、政治、法律、农、工、商等15卷，列有7千余种日文书目，它们大都是明治思想家译介和撰写的介绍西方自然科学和人文思想的著作，其中既有自然科学著作，也有《社会进化论》、《族制进化论》、《宗教进化论》、《社会平权论》、《社会学原理》等社会科学著作。康有为在书中加了许多按语，内容也很广泛。

明治思想家加藤弘之的进化论思想对中国也发生了一些影响。加藤弘之的《人权新说》被译成了中文，还有《物竞论》、《加藤博士讲演录》、《十九世纪大势略》、《天则百话》、《道德法律进化之理》、《政教进化论》（后四本译著由广智书局出版）。戊戌变法失败后避难于日本的梁启超还专门写了一篇题为《加藤博士天则百话》的文章进行介绍说：“日本文学博士加藤弘之，德国学派之泰斗也，专主进化论，以爱己心为道德、法律之标准。其言因多偏激有流弊，然持之有故，言之有理，故其影响及于日本学界者甚大焉”。梁还亲自翻译了加藤《天则百话》中的4篇，发表在他主办的《新民丛报》上。梁启超更关心加藤弘之的国家主义学说，希望以此来振奋民心，宣扬爱国主义。

百日维新失败后，梁启超逃亡日本。在日本，他大量学习西书，“思想为之一变”。特别是中村正直的译著《自由之理》，使梁启超对自由思想有了更深的认识。他写下《自白书》，实际上这是梁启超读了中村正直译的《自由之理》之后，受其启发而写的札记。在叙言中，他写道：“西儒约翰·弥勒曰，人群之进化莫要于思想自由、言论自由、出版自由。三人自由皆备于我焉，以名吾

^①康有为：《康南海自编年谱》，《戊戌变法》（四）第136页。

书。”梁启超还介绍并称赞译者：“日本中村正直者，维新大儒也。尝译英国斯迈尔所著书，名曰《西国立志编》，又名之为自助论。其振起国民之志气，使日本青年人人有自立自重之志气，功不在吉田（松阴）、西乡（隆盛）下矣。”^①梁启超不仅向国人转述西方自由思想和介绍中村正直，他还将中村正直给《西国立志编》中各编所加的序译成中文，以振本国国民之志气。梁启超流亡日本 14 年，在这期间写了大量传播西学、介绍近代思想的文章，内容之广，影响之大，无人可比。《自由之理》由于梁启超的部分转述在中国的留日学生中也发生了较大的影响。

梁启超还从福泽谕吉的文明开化论中汲取思想，把进化论引进历史领域，提出历史哲学的任务，就是探求人类社会的发展规律。认为社会的文明包括物质和精神两个方面，他说：“文明者，有形质焉，有精神焉。求形质之文明易，求精神文明难。精神既具，则形质自生，精神不存，则形质无附。”^②认识到精神文明的重要作用。康有为、梁启超在文化观念上强调“中西会通”，提出“混中西之界限，化新旧之门户”的口号，也与受日本中西文化融合哲学思想的影响有关。康有为的功利主义文化伦理观，重智护商的立国思想，去苦求乐的人道主义原则也都带有明治维新启蒙思想家的烙印。

第三，提倡和效法日本变法维新的模式，“以日本明治之政为政法”。康有为为推动中国维新变法，他向光绪帝推荐的主要样板就是俄国和日本。康有为进呈光绪帝最重要的一部著作是《日本变政考》。康有为在该书中，要求光绪帝以日本明治维新的“政法”为谱，为光绪帝提供了一个维新变法的日本模式。他在该书的“跋”中断言：“我朝变法，但采鉴于日本，一切已足。”

在对世界各地的分析和中日对比中，康有为强调学习日本的

^① 梁启超：《饮冰室合集·文集之四》。

^② 梁启超：《饮冰室合集·文集之三》，第 61 页。

必要性和可行性。康有为认为，日本明治维新不仅以其成效有力地说明了变法的必要，而且日本变法的措施也指明了改革的途径和方法，日本变法的利弊、曲折，则可提供借鉴的经验和教训，可以“收日人已变之成功，而舍其错戾之过节”。^①这样，中国变法可少走弯路。康有为指出，日本明治维新以前，各方面与中国差不多，然而，经过明治维新，国势大为改观，他充分肯定日本变法的成就，称赞说：“泰西以五百年讲求之者，日本以二十余年成立，治效之速，盖地球所未有也。”^②中国要变法，日本是榜样。他说：“日本为吾之前驱矣。”^③他在分析世界各国由弱变强的国家，看到“其效最速，其久最备，与我最近者，莫如日本”。^④所以康有为认定中国取法日本最为可能。

在《日本变政考》一书中，康有为借鉴日本明治维新的历史，向光绪帝提出了一系列维新变法的主张，涉及政治、法律、财政、经济、文化、教育、社会等各个方面：康有为按照明治维新的政治模式，大力宣传“三权鼎立”的思想，鼓吹立宪法、设议院、改革官制的必要性。他说：“日本变法之始，即知此义，定三权之官，无互用之害；立参与、议立法官，故其政日新月异，而愈能通变宜民，盖得泰西之政之本故也。”^⑤康有为十分强调改革官制，他结合日本变法历史，认为改革官制是变法之本。他引证日本维新，说日本骤强的原因，在于“开制度局，重修公典，大改律例而已”。^⑥康有为还推崇日本“殖产兴业”政策，鼓吹发展资本主义工商业。康有为特别注意借鉴日本教育改革的经验，强调发展文化教育的重要性。他认为，“日本之骤强，由兴学之极盛。其道有学制、有书器、有译书、有游学、有学会，五者皆以智其民者也，

①②④ 康有为：《日本变政考·序》。

③ 康有为：《日本变政考·跋》。

⑤ 康有为：《日本变政考》卷一。

⑥ 康有为：《日本变政考》卷二。

五者缺一不可”。^①康有为提出应像日本那样把教育放在国策的地位。他指出：“泰西之强由于人才，人才出于学校。日人变法，注意于是，大聘外国专门教习至数人，小学有五万余所，其余各校皆兼教五洲之事，又大派游学之士，归而用之，数年之间，成效如此’，^②他赞赏日本以亲王宫邸做校舍，解决校舍困难，以发展教育的举动。希望光绪帝像日本天皇那样，发展和注重教育，提高民智，培养人才。康有为的《日本变政考》一书不仅反映了康有为维新变法政治主张，而且成了光绪帝颁发谕旨，实行新政的重要依据，成了指导光绪帝实行变法的教科书，对光绪帝的举措行止无时无刻不发生有力的影响。

近代日本哲学、文化、政治思想也深深影响着中国资产阶级民主革命派。西方资产阶级民主主义的文化哲学思想，大多是通过日本传到中国的。近代日本是包括伟大革命先行者孙中山在内的许多资产阶级革命家学习、寻求革命真理的发源地，从事革命活动的大本营。许多杰出人物就是从日本接受革命思想影响而走上革命道路的。用孙中山的话说，留学生中革命风潮“转瞬成为风气，故其时东京留学界之思想言论皆集中于革命问题”。^③许多知名的革命者，如黄兴、邹容、陈天华、章太炎、胡汉民、吴稚晖都是留日学生。他们在日本结社集会，出版刊物，撰写文章，翻译传播西方资产阶级哲学社会政治学说，为反对帝国主义，推翻清朝封建统治的革命制造舆论。如章太炎在 1899 年到 1906 年间，三次东渡日本，在日本深受西方近代哲学、社会、政治学和日本近代哲学、政治思想的影响，在担任同盟会机关报《民报》主编时，他在《民报》上发表《无神论》，赞扬斯宾诺莎的泛神论，批评康德的不可知论。他借鉴达尔文的进化论和斯宾塞的社会历史观，强调变易发展的新精神和自卫、自贵、自强的种族观，他主

①康有为：《日本变政考》卷五。

②康有为：《日本变政考》卷四。

③孙中山：《孙中山选集》第 174 页。

张革命，提倡民权，发表许多鼓吹革命的文章。留日学生还成立组织、出版刊物、宣传革命。如留日学生组织励志会，在东京出版刊物《译书汇编》，译书汇编社不仅出版杂志，还出版一些编译的书籍，涉及政治、法律、历史、文学等各方面。留日学生黄兴、陈天华创办了《游学译编》，这些刊物在日本出版，秘密运回国内，对国内革命起了很大的推动作用。在日本，即便是原来只从事学术研究的人，也会渐渐受到影响，不是变成一个暴力革命者，至少也要变成一个思想革命者。鲁迅就是一个例子。他当初到日本，主要是寻求知识，也寻求生活出路。但很快受到邹容、章太炎、孙中山等前辈革命者的影响，加入了光复会，而走上革命者的道路。

日本也是中国第一个资产阶级政党的诞生地。1900年，中国留日学生中出现了第一个组织励志会；1902年，章太炎等发起、孙中山资助，在东京又成立了青年会；1903年留日学生秦毓蓁等秘密组织了军国民教育会，并推举骨干分子回国从事宣传和组织工作，如黄兴、宋教仁等在湖南成立华兴会，推选黄兴为会长，陶成章、龚宝铨在上海成立光复会，推选蔡元培为会长。在国内革命活动遭受挫折后，黄兴等人又逃回日本。1905年，孙中山再次来到日本，把当时在日的各革命团体组织起来，组织了革命同盟会，成立了中国第一个民族资产阶级政党。这样，资产阶级全国革命力量就有了一个领导中心，它标志着中国开始了比较完整意义上的资产阶级民主革命。

3. 第一次世界大战前后，马克思主义哲学在日本的传播和发展对中国新民主主义革命的影响。

一战前后，日本马克思主义哲学对中国新民主主义革命产生了深刻而广泛的影响，这种影响主要表现在三个方面。

一是日本的马克思主义哲学思想家翻译的马克思主义著作及他们自己的著作传入中国，成为中国人学习马克思主义的媒介。中国人得知革命导师马克思之名和社会主义学说，日本书刊是一条主要途径。最早的汉文译本《共产党宣言》，也是从日文转译而来

的，而日文本文则是由日本早期社会主义思想家幸德秋水与堺利彦在 1903 年合译的。幸德秋水的主要著作《二十世纪的怪物——帝国主义》（赵必振译，1902 年）、《社会主义广长舌》（商务编译所译印，1912 年）、《社会主义神髓》（蜀魂遥译、中国留学生会馆社会主义研究会，1906 年，创生译，东京余文馆书局，1907 年）、《基督抹煞论》（狸昂肯译，北京大学出版部，1924 年），都先后译成中文出版。其中《二十世纪的怪物——帝国主义》成为中国第一部分析、批判帝国主义的译著。《社会主义神髓》中文译本，还是中国最早介绍马克思主义的翻译本之一。

最著名的是福泽准造著的《近代社会主义》，由赵必振翻译，1903 年 2 月出版，被学术界认为是“近代中国系统介绍马克思主义的第一部译著”。^①该书以较大的篇幅和称颂的语言，第一次向中国读者系统地介绍了卡尔·马克思（书中译作“加陆马陆科斯”）的生平和学说，介绍了剩余价值理论；介绍了马克思、恩格斯的《哲学的贫困》、《共产党宣言》、《英国工人阶级的状况》、《政治经济学批判》和《资本论》等著作的写作过程；介绍了第一国际的活动，以及巴黎公社的情况。书中称赞《资本论》是“一代之大著述，为新社会主义者发明无二之真理”。这本书在马克思主义输入中国史上具有重要的意义。

中国的马克思主义先驱、共产党的创始人之一李大钊早年留学日本。1916 年回国担任北京大学图书馆主任时，从日本购进了许多马克思主义方面的日文书籍。1919 年五四运动爆发的第二天，为纪念马克思诞辰 101 年，李大钊在其所主持的北京《晨报》副刊上“马克思研究”专栏中，就从河上肇的《马克思的唯物史观》一文中摘译了《共产党宣言》第一章和马克思的《〈政治经济学批判〉序言》中有关唯物史观的论述。尤其是在《我的

^①见姜文华：《我国何时介绍第一批马克思主义译著》，《文汇报》1982 年 3 月 26 日。

马克思主义观》（1919年）中，李大钊在马克思、恩格斯的著作还没有整本的译成中文的情况下，就是根据河上肇的日译本，集中介绍了几部马克思主义经典著作。这是我国最早的比较系统地宣传马克思主义的文章，对马克思主义在中国的传播起了重大的历史作用。

中国共产党创始人和最初负责人之一、也是传播马克思主义的先驱者之一的李达，在1921年翻译出版《唯物史观解说》一书中，根据河上肇的译著，直译了马克思关于唯物史观的一段重要论述，并加译了发现唯物史观经过的一段说明。后来，他在30年代又翻译了河上肇的重要著作《马克思主义经济学基础理论》。河上肇1922年所著的《社会组织与社会革命》一书，由郭沫若1924年在日本翻译，在中国也得到传播。河上肇的《经济学大纲》于1929年由他的学生陈启修翻译成中文在中国传播。陈启修回国后在大学任教，讲授政治学时，就是以他翻译的《经济学大纲》作为教材，学生们都非常喜爱听这门课。据说，毛泽东也曾仔细阅读过《经济学大纲》的中译本。

据统计，从五四运动前后到20世纪30年代，日本的社会科学文献被译成中文的有374部（篇），其中就包含大量的日本马克思主义哲学的译著。1960年，毛泽东在接见来访的日本文学代表团时说，马克思主义的传播日本早于中国。马克思主义著作是从日本传入的，以日本的著作学习马克思主义政治学的京都大学河上肇的著作，现在也是我们的参考书。可见，日本马克思主义哲学思想家的译著、著作对中国革命的影响是何等的广泛而又深刻。

二是许多在日本留学的中国知识分子，不同程度地从日本马克思主义思想家的著作、译著中受到启蒙，从而促成他们走上革命的道路。近代中国有一大批先进知识分子在日本留学，受到日本马克思主义思想家的影响。他们接受了马克思主义理论，走上革命的道路，不少人后来成了中国新民主主义革命的领袖人物和骨干力量。如伟大的马克思主义思想家、共产党的创始人李大钊，

早年在东京早稻田大学留学时，就热衷于读幸德秋水与河上肇的著作，从而接触到马克思主义，并深受河上肇思想的影响。伟大的无产阶级革命家周恩来也是在五四运动前留学日本，当时“他特别热心地阅读了日本早期的马克思主义研究者、传播者河上肇创办的《社会问题研究》等书刊”。^①回国后，周恩来投身革命运动，被当局逮捕。他在狱中向难友宣讲马克思的唯物史观，传播马克思主义思想，其中有些理论内容就是从河上肇著作中吸取的。上海共产主义小组的主要成员，如李达、李汉俊、陈望道都是留日学生。他们也都深受日本马克思主义思想家的影响，李汉俊在留日期间与河上肇以师生关系来往，他信仰共产主义得河上肇之启发甚多。郭沫若走上革命道路，是在翻译河上肇的《社会组织与社会革命》一书时，发生思想变化而转向马克思主义的。他自己在《创造十年续篇》和再版序文中说：“这书的译出，在我一生中形成了一个转换期”。“我自己的转向马克思主义和固定下来，这部书的译出是起了很大的作用的”。

三是日本的马克思主义思想家以实际行动支持了中国革命。他们不仅以自己的译著、著作影响了许多中国知识分子，启蒙了无数的革命者，而且他们自己以鲜明的立场和态度，积极地支持了中国革命。片山潜、幸德秋水、河上肇等人就是杰出的代表。幸德秋水、河上肇与中国的关系十分密切，一向同情中国革命，与中国在日本的留学生建立过亲密的友谊。片山潜对于中国革命寄予热切的关注和支持。早在1919年，他就在美国发表了《日本和中国》一文，预见到中国将比资本主义发达的日本更早取得成功。在第一次国内革命战争时期，他亲自到中国考察革命，写了《中国旅行杂感》，高度评价和赞扬中国的革命运动，指出：“中国的革命正以不可阻挡之势向前进展着，正如扬子江的巨流一样。”日

^①胡华、王建初：《五四前后的周恩来》，见《五四时期的历史人物》，中国青年出版社，1979年版。

本帝国主义者发动侵华战争后，片山潜坚决站在中国人民一边，谴责日本帝国主义的侵略罪行，全力支持中国人民的抗日战争。他们为中国革命做出一个日本朋友可贵的贡献。

第三节 欧洲各派哲学的传入及名著翻译

一、西方哲学东渐的必然性

1840年至1919年，是西方哲学大量涌入中国的时期。

引起这一事实的直接原因是1840年鸦片战争的失败。战争以中国割地赔款而告结束，使中华民族蒙受了巨大的耻辱，也强烈地刺激了向来唯我独尊的民族意识，使国人不得不承认拥有坚船利炮的西方军事上的强大。为了自卫、自强、自立，中国人开始了主动了解西方的过程。从林则徐“开眼看世界”、魏源“师夷长技以制夷”，到曾国藩、左宗棠、李鸿章、张之洞等人发起的以学习西方军事技术为主要目的的洋务运动，再到以学习西方政治制度为主要目的由康有为、梁启超、严复、谭嗣同等人进行的变法维新及由孙中山、黄兴等人领导的辛亥革命，即是这一过程的大致轨迹。在这个过程中，传统封建思想的束缚日趋松弛，人们对西方的认识，由军事、科技而入政治、经济，最终触摸到了西方文化的核心，即西方哲学，由此而有西方哲学的涌入。

深入地看，西方哲学的涌入是与中、西方近代社会发展的历史背景分不开的，也是与人类文化发展的一般规律相符合的。从国内背景看，鸦片战争前，中国已进入封建社会末期，封建思想的统治地位受到严重削弱，这为西方哲学的传入提供了可能性；鸦片战争后，随着洋务运动的展开，民族资产阶级的出现，使这种

可能性变为现实。因为中国民族资产阶级有其按照自身经济利益形成相应哲学的要求，但由于产生历史短且与帝国主义、封建主义有千丝万缕的联系，它只能借助于译介西方哲学来实现。西方哲学的输入从思想上说也有一定的条件。西方哲学与中国传统哲学虽是两种具有不同历史、特点的哲学，但它之所以能翩然而至又是与中国哲学分不开的，后者为它的输入创造了条件。其表现之一，就是先秦诸子和明清之际的黄宗羲、顾炎武、王夫之等为西方哲学的引入起了积极作用。先秦百家并作、思想解放为近代人们宽容地对待西学的引进提供了典范，而黄宗羲等人所带有的民主主义的思想因素对近代有识之士接受、译介西学起了积极作用。再一是经学的发展对西方哲学的输入也具积极影响。从形式上说，译介西学即是对传统经学形式的否定，但否定不是简单地说不学，而是扬弃。封建时代发展起来的经学，在清代先是盛行汉学，后来又有一部分人转向今文经学。乾嘉学派的治学方法，在近代还是继续发生影响。这种方法虽然有它的局限性，但与近代实证科学的方法有相通之处。今文学派讲求经世致用，从启动思想解放的风气，振兴注重经世的实学，倡导改图更法的精神等方面看，它为西方哲学的传入提供了条件。此外，陆王心学为西方唯意志论的传入提供了条件，程朱理学“格物致知”说在西方哲学的传入中产生了重大影响。

从西方看，鸦片战争前与中国暮气沉沉的局面相反，西方资本主义其时正充满生机。处于自由竞争时期的欧、美资本主义国家正在迅速发展之中。在经济利益的驱动下，它们大力推行扩张政策，开拓海外市场。英国在 19 世纪初完全控制了印度。三十年代控制了缅甸、阿富汗之后，便把目光瞄上了中国。当变中国为其商品市场的企图遭到中国自给自足的封建自然经济的顽强抵制后，它便不惜从事伤天害理的鸦片贸易勾当，进而发动侵略战争。为了使这种凭借实力进行的经济、军事侵略顺利进行，资本主义国家也注意发动文化侵略，因此而有资本主义国家支持传教

士传教，及在中国建学校、办医院、接受中国学生留学等的发生。如西方国家强迫中国订立的许多不平等条约中，大都有专款规定帝国主义在中国“传教”的特权，其中还包括有办医院、办学校、办报刊等等特权。又如当有人问曾位居中国海关税务司职位的英国人赫德应如何防止中国发生“反外暴乱”时，他回答：“要未瓜分中国，要未使中国皈依基督教。”^①从这个意义上说，西方哲学的传入也是资本主义国家对华进行侵略活动的需要，甚至它本身是这种活动的一部分。这一事实从外部为西方哲学的输入创造了条件。这里需要指出的是：在近代热衷于传播西方文化的西方人士中，不乏抱有虔诚宗教热情的，但他们的这种热情在西方对中国全面侵略这一大背景下客观上起了为侵略张口的作用。

从文化发展角度看，西方哲学的涌入也是文化发展一般规律作用的结果。任何一种文化的创造不能靠简单地依傍与袭取他种文化，但是文化的创造也不能离开不同文化间的交流而孤立进行。文化交流在文化发展中的作用是不容低估的。它不仅是人类社会无从避免的文化现象，而且是文化发展的加速剂，新文化出生的催生剂。就几大主要文化系统来看，它们之所以博大精深、多姿多彩，之所以具有恒久不熄的生命力，一方面是由于妥善处理了文化的延续与更新的关系，另一方面则是由于妥善处理了阐扬本土文化与汲取外来文化的关系。一切优秀的、含蕴丰富、影响巨大的传统文化，无不是包容性很强、汲取和消融外来文化很强的文化。中华民族文化在其发展历史上即曾接受了不同文明的影响，在不同文明存在的情况下，中华民族无疑还将继续吸收外来文化的影响；而当鸦片战争发生时，中国政治、经济、军事各方面与西方相比皆有很大的差距，在这种情况下，学习、吸收外来文化更是不可避免。

^①巴顿：《传教士及其鉴定人》第 98 页。转引自侯外庐主编：《中国近代哲学史》，人民出版社，1978 年版，第 126 页。

二、近代东渐的西方哲学

近代输入中国的西方哲学的内容相当广泛。由下述即可见一斑：1886年英国传教士艾约瑟翻译《西学启蒙十六种》，其中之一《西学略述》有理学（哲学）卷，介绍了西方哲学的发展，从古希腊起一直讲到近代之戴加德（笛卡尔）、培根（培根）、罗敏（洛克）、奈端、干德（康德）、雷伯尼兹（莱布尼茨）、休谟（休谟）、斯宾塞（斯宾塞）等人。从日本翻译的《哲学十大家》一书详介了苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、培根、牛顿、孟德斯鸠、本唐、达尔文、斯宾塞等人的事迹。《泰西哲学宗派考》也对西方哲学作了介绍。1906年由王国维主编的《教育世界》刊出“西方名人”图像，其中即有：康德、叔本华、尼采、黑格尔、斯宾塞、霍布斯、休谟、斯宾诺莎、卢梭、伏尔泰、孔德、裴斯塔洛剂等。王国维还翻译了英国西额性克著的《西洋伦理史要》一书。书中纵起自前苏格拉底，迄于康德、叔本华，横及于西欧各国，对各家、各派之伦理学说均有扼要评述。张星烺在《欧化东渐史》中说：入民国前，中国人所知西洋哲学有“英国培根之实验派，亦名格物派之学说，及法国笛卡尔之怀疑派，亦名穷理派说，德国哲学家康德之学说，古代希腊哲学家苏格拉底、柏拉图、亚里士多德，英国人颌德、边沁、斯宾塞、伯伦知理、斯密亚当等学说……入民国后，东西洋留学回国者颇多，对于西洋哲学如尼采之超人哲学、托尔斯泰之人道主义、詹姆斯之实用主义、欧根之理想主义、柏格森之直观哲学，皆由片断之译文输入”。事实上，近代输入中国的西方哲学，内容涉及到了1919年前的全部西方哲学，其中既包括古希腊罗马哲学、宗教哲学、近代哲学、现代西方哲学，也包括马克思主义哲学。

1. 古希腊罗马哲学。

最早翻译古希腊哲学的是明末清初的傅泛际。傅氏与李之藻

共译希腊哲学家亚里士多德的《寰有论》6卷、《名理探》10卷。1857年前后，王韬所译《西国天学源流》一书提到了亚里士多德、柏拉图等人的天文观。1875年4月，传教士艾约瑟所作《亚里士多德传》发表在《中西闻见录》上，介绍亚氏哲学。1883年丁韪良在同文馆印行《西学考略》时叙及：“索格拉底、布拉多（柏拉图）、额利斯多（亚里士多德）三人有圣贤之名。索氏以修齐治平为急务，如中国先师孔子；布氏原出于索氏之门，复将师傅推广之；额氏多出于布氏，旋另行设教。布氏以性道之学为人旨，额氏以格致之学为要归。”1898年李提摩太曾译《性理学列传》一书，详细地介绍了希腊三贤。王韬编著的《西学原始考》记载了从苏格拉底以来的西方哲学的发展，书中介绍了苏格拉底：“（公元前）三百五十九年，周安王二年，希腊名贤梭格拉底饮鸩而死。梭公以理学著名，在雅典城聚徒教授，以去伪存诚为格致之急务，训人主良知良能之说。此为希腊理学一变之始。”由教会主办的《万国公报》曾载《亚里斯多得里传》介绍亚里士多德的思想。1895年严复在其所译《天演论》的案语中向中国读者介绍了德谟克利特的原子学说：“德谟吉利图（即德谟克利特——引者）者，希腊之亚伯地拉人，生春秋鲁哀间……黜四大之说（指土、水、火、气四元素说），以莫破质点（“原子”一词在希腊字源上为“莫破”或不易分割的）言物，此则质学种子（即原子），近人达尔敦（道尔顿）演之，而为化学始基。”他还介绍了希腊唯物主义者赫拉克利特的朴素辩证法思想。他说：“额拉吉来图（即赫拉克利特），生于周景五十年，为欧洲格物初祖。其所持论，前人不知重问，而无可指之。今以火化为天地秘机，与神同体，其说与化学家合。”^①梁启超曾著《论希腊古代学术》、《亚里士多德之政治学说》等文章介绍古希腊哲学家，他对照中国哲学与希腊哲学，认为与中国哲学注重人与人的关系相反，希腊哲学注重人与物的关系。后者

^①严复：《天演论》卷下，论十一案语。

之所以如此，与希腊所处的地理环境有关。由于希腊哲人“生在风景极佳的海边，养成爱美好奇的性质，一切学而研究”，寻求“‘宇宙万有从哪里来’，‘宇宙有他实在的本体没有’，‘若有是怎样一件东西’，‘主宰宇宙的神有没有’，等等，因而希腊学派虽至繁极曠，而其目的皆以考万物蕃化之现象于其变迁无定中，而推见其本体，以求其永远不动之原理为归。^①他提到了古希腊的原子说，说德谟克利特、伊壁鸠鲁说：“物质之数有限而可得剖分，剖分至极微，以不可剖为限，命之曰阿屯。”也提到了毕达哥拉斯、亚里士多德等人。梁启超进而介绍了希腊哲学的又一特点，说它对待古人或古代文化不像中国人那样崇拜和依赖。“希腊诸哲之创一论也，皆自思索之，自组织之，自发布之，自承认之，初未尝依傍古人以为重也，皆务发前人所未发，而思以之易天下，未尝教人反古以为美也。”甚至对于直接的前辈也不勉强依从，他们尊奉“我爱我师，我更爱真理”的原则，如“柏拉图，梭氏子弟也，而其学常与梭氏异同。亚里士多德，柏氏子弟也，而其说常与柏反对。故夫师也者，师其合于理也，时或深恶其人而理之所在，斯不得不师之矣。”^②1902~1904年，张相译自日本的久保天随著的《苏格拉底》一卷由杭州合众书局出版，文化编译会也出了介绍苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等人的《哲学十大家》一书，群学社编《泰西哲学宗派考》也对古希腊罗马哲学作了介绍。王国维所译《西洋伦理学史要》（英国西额惟克著，教育世界社1905年刊印）中的第一节即为“希腊及希腊罗马之伦理学”。这节把希腊罗马伦理学的发展分了三个时期，一是前苏格拉底时期，一是苏格拉底、柏拉图、亚里士多德时期，再一是亚里士多德以后时期。王国维所译另一书《伦理学》的作者元良勇次郎以哲学为伦理之基础，在阐述其哲学观点过程中介绍了大量古希腊哲学的内容。书

① 见《饮冰室合集·专集之四十》，中华书局，1989年版。

② 梁启超：《饮冰室合集·文集之七》。

中说到赫拉克利特：“据其说则万物皆自分离起，而互相竞争者，可谓之万物之父母及君主，又可谓之宇宙之法则及次序也。异名相合，而生调和，牝牡合而生新物，宇宙间皆反对性相反应而变化有绝，所谓万物皆流之说，实本于此。夫万物之变化号无限，然就宇宙全体言之，则反对性反应之法实为万物所通行，故外观虽有变化，然为其基础者，乃调和法即神是也。”书中又介绍了阿那克萨戈拉的观点：“宇宙大大理之存不能解宇宙之现象，然则此大理乃最高尚者，而灵魂与生命，皆自此理出者也，且此理不能存于空虚，故不可无心意或灵之存在。”说到苏格拉底和斯多葛学派：“又据苏格拉底之说，谓主宰宇宙之大理即神也，神之对宇宙之关系，犹心意之对身体之关系，其后斯多葛派重视绝对的大理存在，据其说，以为宇宙终极之基础，在绝对之大理，且灵宇宙之理、天命天运、天然宇宙法等皆同一。唯由观察点之异耳。”^①该书还着重说到了柏拉图的理念论及亚里士多德对它的批评：“柏拉图乃有名之实在论者，而谓诸物之通有性存在客观界者也。例如几之为物，其大小高低及其本质，虽名号不同，然几有通有之性，此通有性即几之模范，存在客观上而名之曰几之意象。而一切皆似此模范者也。故据柏拉图之说，宇宙虽有千差万别之现象，然现象存在之前，诸物各有其模范，如牛马草木，无不有其模范也。其后雅里大德勒批评柏拉图之说，论其不当，曰：此模范即通有性，存在诸物体之中者也，例如一几非模范先存，效之而后有几。乃有许多之物，而其中有通有性，于是名其通有性曰几。”^②王壁如编《西洋伦理学史讲义》一书介绍了自古希腊以来的西方伦理思想的演变。内中着重介绍了荷马史诗中的思想及梭伦等人的伦理思想、毕达哥拉斯派的灵魂转世说、赫拉克利特的一切皆流的思想、德谟克利特的原子论、苏格拉底的美德即知识的学说、柏拉图的理

^①元良勇次郎著，上国维译：《伦理学》上卷，第 55—56 页。

^②同上书，第 54 页。

念论、亚里士多德的实体说、伊壁鸠鲁的原子论和快乐论及其后的怀疑派、新柏拉图主义等等。其时，商务印书馆出的书《东西洋伦理学史》也介绍了前苏格拉底至伊壁鸠鲁的伦理思想。从上述两书看，当时人们对古希腊罗马哲学的认识是全面而系统的。值得注意的是，这时人们已普遍意识到古希腊罗马哲学对人们摆脱宗教观念的重要性。如有的文章介绍说：“昔十二世纪之顷，生学家皆信怪诞之说，白薄尔斯泰（系中世纪最早翻译柏拉图和亚里士多德著作的英国学者）出，倡明亚里斯度德尔（即亚里士多德）之说，而黻雪奥落格斯之圣书（系公元 2 世纪时根据基督教神话所写成的一本自然历史）乃不废自废矣。”^①

2. 宗教哲学。

在西方思想史上，中世纪是宗教思想占统治地位的时期，它的演变构成了西方思想史的有机一环。在近、现代思想发展中，宗教思想的影响仍然是不可忽略的。这就决定了西方宗教哲学必然会成为西学东渐的内容的一部分并在中国产生不可忽略的影响。有关宗教哲学的译介大都是由来华的传教士出于布道的需要来完成的，但也有由中国的翻译家出于了解西方的目的译介的。如范迪生就曾译《宗教哲学》一书。《西洋伦理学史讲义》中也以一篇的篇幅介绍“中世纪伦理学”，它指出基督教的伦理特色是“与神直接交通，以求神人合一”，其奖励之德为服从、谦逊、厌世主义、慈爱、节操等等，介绍了奥古斯丁、托马斯等人的学说及宗教改革时代的伦理。

3. 近代资产阶级哲学。

近代资产阶级哲学也是西学东渐的重要内容。近代中国所译介的西方哲学内容很广，培根、霍布斯、笛卡尔、斯宾诺莎、洛克、莱布尼茨、贝克莱、休谟、伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭、拉美特利、爱尔维修、狄德罗、霍尔巴赫、康德、黑格尔、费希特等

^①引自《时论选集》第 1 卷上册，第 268 页。

人的哲学以及达尔文的进化思想都曾被输入中国。其中又以培根、笛卡尔、卢梭、拉美特利、狄德罗、康德、达尔文等人的哲学为主。

(1) 培根和笛卡尔。

较早介绍培根的中国人是王韬。早在 19 世纪 70 年代，他就写了《英人倍根》一文。文中写道：“其为学也，不敢以古之言为尽善，而务在自有所发明。其立言也，不欲取法于古人，而务极乎一己所独创……盖明泰昌元年，倍根初著格物穷理新法，前此无有人言之者，其言务在实事求是，心考物以合理，不造理以合物。”^①这篇短文准确地介绍了培根的生平事迹，说明了他的哲学的重要特征一是归纳逻辑为基础的唯物主义，一是反对偶像崇拜，不为古人和古来载籍所囿。文章还具体地说明了培根的思想对各个学科发展所起的重大作用和社会上的广泛影响。这个对培根的最初介绍虽不完备，但基本精神是准确的。传教士办的《万国公报》则从 1878 年起一连几期连载了慕维廉所撰《格物新法》，该文介绍了培根的科学理论产生的时代背景、主要内容与时代价值，着重介绍了其代表作《格致新法》（今译《新工具》）。在该书序言中，慕维廉说，培根“有其《格致新法》一书……更易古昔之遗传，尽人探求天地万物。兼综条贯，精察物理……是书声名洋溢，始焉虽若扞格不入，而于二三百年之间凡有志修明者莫不奉为圭臬”。^②慕维廉尊崇培根反对按前人成见和自己臆测来认识真理的思想主张；赞赏事必躬亲、识必自察的态度以及基于经验论的逻辑归纳法。他说：“惟培根言，独一真法渐次升高，乃从日睹耳闻习熟之物。即以最小之公论而后升至最高之总论，致成全赅之大道也。”该书介绍说，培根书分两卷，分述破与立两个方面。在“破”的方面，培根认为要获取真正的科学，必须破除四个方面陈

^① 王韬：《瓮牖余谈》卷二。

^② 慕维廉：《培根格致新法小序》，载《万国公报》第 505 卷（1878 年 9 月 24 日）。

腐的东西，慕维廉对此四方面一一作了叙述，即万人意像、各人意像、市井意像、上学意像。这四种意像现在通译为四种偶像，即种族偶像、洞穴偶像、市场偶像、剧场偶像。在《天演论》中，严复说，培根“倡为实测内籀之学”。他赞扬培根《经验归纳法》说：牛顿、伽利略、哈维“踵用其术，因之大有所用”。^① 梁启超说培根：“言泰西近世文明进步之原动力者，必推培根，以其创归纳论理学扫武断之弊，凡论一事，阐一理，必经积累试验然后下断案也”，^② 培根的学说在中国得到了广泛的流传，1898年，李鸿章为《性学举隅》所作的序言中即说：“至民国初，英人培氏法人德氏相继而兴……举欧西曲之士，雷同响应。”^③ 《培根文集》（上下编）在这种背景下由达文社译出，新民译印书局出版。章太炎在《茵说》中也提到了培根，他引用了培根的话说：“一切道德，皆始自利。”

与培根有同样重要影响的哲学家是笛卡尔。中国最早注意到笛卡尔的是早期留法学生马建忠。近代第一个驻外使节郭嵩焘在1878年7月20日的日记中记下了马氏的见识：马建忠言：西洋征实学问，起于法人笛卡尔，后者“以为古人所言无可信者，当自信吾目之所及见，然后信之；当自信吾手足所涉历揣摩，然后信之。既自信吾目矣，乃于目所不及见，以理推测之，使与所见同；既自信吾手足矣，乃于手足未循习者，以理推测之，使之所循习同”。^④ 这段记载表明，他们已经比较深刻地理解到了西方科技的发达，同笛卡尔提倡的“系统的怀疑”的思想是分不开的。不过他们的这些认识在当时还未公之于众。中国知识界对笛卡尔的广泛了解是19世纪80年代的事。1886年出版的《西学启蒙十六种》中，艾约瑟即介绍了笛卡尔：“有法国人名戴加德者深明算术而尤精于代数一学……

①严复：《天演论》卷一下，论十一家语。

②梁启超：《论中国学术思想之大势》，《饮冰室合集·文集之七》第86~87页。

③李鸿章：《性学举隅序》，《万国公报》第136页。

④郭嵩焘：《郭嵩焘日记》（三），湖南人民出版社，1982年版，第605页。

默识潜摩,欲以推明此万物始有之原。”在 20 世纪初,梁启超也曾写过介绍笛卡尔的文章。在 1906 年左右,王国维主编的《教育世界》刊出“西方名人”的图像中即有笛卡尔。

梁启超把培根和笛卡尔哲学置入哲学发展史中加以考察,指出中世纪时学者,“惟尚空论,嘤嘤然争宗派争名目,口崇希腊古贤,实则重诬之,其心思为种种旧习所缚,而曾不先自拔”。及培根出,则又“专倡格物之说,谓言理必当验事物而有征者,乃始信之;及笛卡尔出,又倡穷理之说,谓论学必当反诸吾心而自信者始从之。此两派行,将数千年来学界之奴性,犁庭扫穴,靡有孑遗,全欧思想之自由,骤以发达”。^①因此他称他们为近世之圣人和文明初祖,并认为其后的哲学家康德、达尔文、斯宾塞等人的学说是他们的学说的继承和发扬。

(2) 卢梭、拉美特利和狄德罗。

关于卢梭,1894 年由英国传教士李提摩太译的《泰西新史揽要》即介绍了他的情况。其著作《民约论》、《爱弥尔》曾被介绍入中国;《教育世界》刊出的“西方名人”中即有他的画像。梁启超曾著《民约论巨子卢梭之学说》、《卢梭学案》介绍卢梭思想,并把后者作为社会革命的重要推动力量,说:“曰卢梭之倡天赋人权……自此说一行欧洲学界,如平地起一霹雳,如暗界放一光明,风驰云卷,仅十余年,遂有法国大革命之事……十九世纪全世界之原动力也。”^②关于拉美特利、狄德罗,资产阶级革命派刊物《大陆》在第二期中载《唯物主义二巨子(底特莱、拉美特里)之学说》对他们作了介绍。文中视狄德罗为唯物主义的前驱,认为拉氏学说使“唯物论学派放一奇彩”。关于拉氏无神论观点,作者有这样的阐述:“拉氏之说曰:唯神论者谬说也,形质上之幸福,人生最大之归向在焉。信上帝之实有者,莫非无根之说,而空虚

^①见梁启超:《饮冰室合集·文集之六》。

^②梁启超:《论学术之势力左右世界》,《饮冰室文集》9卷,第25~26页。

无效验之事也。欲世界之快乐，非无神论建于人人之脑中以后不可，必如是而世界无宗教之竞争。夫读世界之历史者，谁不知宗教之战之虐而可厌，而为今世之大毒乎？灵魂之说，幽渺而无据，世界之大哲学家、大医士无不攻之。灵魂者，空名也，无物可见也。或谓人之知觉思想力即灵魂，是不然。人之知觉思想力，有身内之一部司之，即脑是也。”

(3) 进化论。

曾经风靡一时的进化论思想由达尔文生物进化论而生。中国人最早接触生物进化学说，是从 19 世纪 30 年代介绍拉马克的生物进化观点开始的。至于达尔文的名字来华，则是在 19 世纪 70 年代的事。1872 年，华衡芳与美国入玛高温合译了《金石识别》一书，书中介绍了地质演化理论。第二年，华又翻译了赖尔阐释自然变迁思想的《地学浅释》，书中提到了拉马克（译做“勒马克”）和达尔文（译做“兑尔文”）及生物进化论。1873 年上海《中报》以《西博士新著书》为题报道了达尔文《人类起源和性的选择》出版的消息。《格物汇编》上也曾载文介绍进化思想，如《混沌说》介绍了动物的进化，并且提到了“人猿同祖论”。其后文教治的《地学考略》、钟天纬的《格物说》、丁懋良的《西学考略》等著作都提到了达尔文的进化论。西方传教士理雅各、艾约瑟等人也凭借进化论来传播宗教。其时进化论已产生了一定的影响。1888~1893 年，上海格致书院在工部局主持下曾举行四季考课即征文比赛。在西学影响最大的上海举行的有重大影响的考课，在很大程度上体现着当时有西学知识之上的认识水平。1889 年的春季特课，清北洋大臣李鸿章命题。他出的题目中有这么一个问题：“西学格致，始于希腊阿卢力士托尔德，至英人贝根出，尽变前说，其学始精。逮达文、施本思二家之书行，其学益备。能详溯其源流欤？”^①这说明进化论在这一时期的影响程度。但从总体上说，在

^①《格致课艺汇编》。

中日甲午战前，进化论在中国的传播仅仅是一种自然科学知识的传播，对它的介绍还只是零星的、粗略的、简单的、肤浅的，有些地方甚至有误解和歪曲，因此其影响还是有限的。甲午战后这种状态有了改观。1895年，严复在天津《直报》上发表的政论文章《原强》，一开头就介绍了达尔文的进化论，说达氏《物种起源》一书出版后影响很大，“欧美二洲，几于家有其书，而泰西之学术政教，一时斐变”，同时对达尔文进化论的基本观点作了介绍。1895年，严复译成赫胥黎的《天演论》，该书1898年出版。《天演论》比较系统地宣传了达尔文的进化论。书中强调物竞天择是生物进化的主要规律。严复认为该书既与斯宾塞“天择者，存其最宜者也”的观点一致，又有“救斯宾塞任天为治之末流”的作用。戊戌变法后，梁启超曾著《天演论初祖达尔文之学说及其略传》一文介绍达尔文及其学说。马君武译《达尔文物竞篇》、《达尔文天择篇》、《物种山来》卷一，着重介绍了达尔文的生存竞争、自然选择说。国民丛书社从日文转译了《动物进化论》（美国人摩斯著），1903年马君武还曾把进化论与社会主义作比较，写出了《社会主义与进化论比较》一文。李郁译了达尔文自传，以《天演学者达尔文传》书名出版，此外，严一著作的《进化要论》，杨荫杭译的《物竞论》，麦鼎华译的《人群进化论》，陈国镛译的《十九世纪文明进化论》，杨廷栋译的《政教进化论》，鲁迅写的《中国地质略论》、《人之历史》等论文，都着重介绍了进化论思想。这一时期，东渐的进化论已是较为系统、全面，它已被升华为一种哲学世界观、方法论并在近代产生了广泛、深远的影响。

（4）康德哲学。

康德哲学的东渐，最早在19世纪末。《诸天讲》一书，据康有为自称，作于1886年。在书中，康有为赞扬了康德的星云学说，又援引了康德的不可知论而走向了有神论。1899年李提摩太所译《性理学列传》中详细介绍了康德哲学，其中对其哲学核心——先验时空观的解释为：“英人陆克独讲五官为入学之门……德国人名

士康透起而驳之……太空也，四时也，人皆觉之，而皆不由五官来，若夫足以定学三得失者非山外铄我也。我性为之主也。”它以康德的思想学说贯穿后来的德国哲学，认为：“康氏之学者厥有高足弟子三人：一曰费德；一曰鲜鳞；一曰海格。皆卓然有声于时。泰西各国之士无不读其书，亦无不服其说理之精。”梁启超认为，西方哲学的认识论“至康德以后才算完全成立”，因此在中国第一个较全面地介绍了康德的思想。从 1903 年 2 月开始，《新民丛报》连载了他所著的《近世第一大哲康德之学说》。文中，梁指出了康德在哲学史中地位的重要性，说：“吾昔见日本哲学馆有所谓四圣祀典者，吾骇焉。稽其名，则一释迦，二孔子，三梭格拉底，四康德也。其比拟之果伦与否，吾不敢言。即其不伦，而康德在数千年学界中之位置，亦可想见矣。”该文分为“发端及其传略”、“学上康德之位置”、“康德之‘检点’学派”、“论纯智（即纯性智慧）”四部分，而重点在“论纯智”，里面有康德认识论与伦理学观点的概述。他把康德哲学与中国佛学、王阳明心学糅合在一起，以为康德的伦理道德学说实兼佛教之真如说，王阳明之良知说而贯通汇合之。严复在《天演论》的按语中，曾大量发挥了康德的不可知论的观点。章太炎在 1906~1909 年所写的《建立宗教论》、《东京留学生欢迎会演说辞》已涉及康德的十二范畴及《纯粹理性批判》等著作的内容。与康、梁、严、章同时代或稍后研究康德学说的，则是王国维和蔡元培。王国维称康德哲学是“最进步之学问”，他 1899 年开始决心从事哲学研究，就首先阅读了德国唯心主义哲学家包尔生的《哲学概论》、文德尔班的《哲学史》，受到新康德主义的影响。1903 年又读康德《纯粹理性批判》，同年撰写了《汗德像赞》，内中说：“笃生哲人，凯尼之堡。息彼众喙，示我大道。观外于空，观内于时，诸果粲然，厥因之随。凡此数者。存于能知，不存于物。”寥寥数语，把康德的时空观与因果观的见解以洗炼的词语表达了出来。自 1904 年初王国维主持译编《教育世界》杂志以后，康德便成为在该刊上出现频率最高

外国人。1904年《教育世界》上刊出了《汗德之哲学说》。该书又称《汗德之知识论》，它系统地介绍了康德哲学。这篇近万言的专论，于开头综述以外，分《汗德之事实及其著作》与《汗德之知识论》两章。在“汗德所著书”中主要撮举了康德“批判时代之著述”，除“三大批判”以外，还提及了其《哲学演说》、《平和论》、《伦理及权利之形而上学的基础》等。1906年《教育世界》载有《汗德之伦理学及宗教论》，同年五月下旬第十期上载有《汗德详传》。该传概述了康德的“三大批判”《纯粹理性批判》、《实践理性批判》、《判断力批判》的写成，旁及了康德《神之存在唯一之证明论》、《自然哲学之形而上学》、《古雅之在美学上之位置》等文。蔡元培作为中国留学生中第一个系统学习康德美学的，且只有精通德文并对康德原书详细研读的条件，其对康德学说的了解自然比王国维更全面深刻，并且远远超过了康、梁、严、章等人。他抓住康德美学的出发点，即对美的四大分析，对美的本质和美感特性这些根本问题，作了较为系统的阐述。在《哲学大纲》（1915）、《康德美学述》（1916）、《以美育代宗教说》（1917）等著作中都涉及到了康德哲学。

除了上述以外，西方其他哲学家的思想在中国近代也有所传播，如章太炎曾征引英国唯物主义经验论者洛克的“白板说”，认为“人之精神，本为白纸”，否认有所谓天赋的或先验的知识。

《教育世界》曾刊《英国哲学大家休蒙传》；梁启超曾著《霍布斯学案》、《斯片挪莎学案》。章太炎在对一神教的批判中，也称赞了唯物主义者斯宾诺莎的泛神论，认为“不立一神而以神为寓于万物”，“离于世界，更无他神”——这些观点都是很深刻的，美中不足的是保存了“神”的称号。《译书会编》转载过孟德斯鸠的《方法公理》（即《法意》，现译为《论法的精神》）。严复称，黑格尔等人的学说不可经非。费希特把“自我意识”作为唯一真实的存在。章太炎借用他的话说：“‘由单一律观之，我惟是我；由矛盾律观之，我所谓我，即彼之他，我所谓他，即他之我；由充足

律观之，无所谓他，即惟是我。’此以为度脱众为念者，不执单一律中之我，则以随便法性，从自证有我，不得举依他幻有之性而一时顿空之也。”^①

4. 现代西方哲学。

现代西方哲学的译介始于辛亥革命以后。它构成了西方哲学东渐的又一重要环节。内容包括：

(1) 马赫主义。1906年，梁启超在介绍日本人小野冢荖《国家原论》一书时，就成为中国最早的马赫主义的传播者。小野冢是马赫主义的信徒，他把宇宙看成是“概念之集结”，而概念则来自人类的知觉。显然，这就是从贝克莱到马赫的关于物是“感觉的组合”或“感觉的复合”的主观唯心论。梁启超在介绍小野冢的这一观点时，肯定“此理甚精深奥妙”，并加以发挥说：“盖言宇宙一切事物，其真有真无不可知，不过我见之为有故耳。若无我，则一切现象或竟不可得见，是与我相缘也，相缘故不能为绝对的存在，而不能为相对的存在也。”^②刘文典《唯心唯物得失论》（《甲寅》1卷9号）介绍马赫主义“消除”唯物唯心对立的观点，说：“马赫、亚威那里斯（即阿芬那留斯）以超世之杰，尽挾藩篱，全弃臆说，精研卓思，以攻我执，欲以此息唯心唯物之争。”陈独秀1916年写了《当代二人科学家思想》一文，他所称的两大科学家之一即是马赫主义者、德国的唯能论者奥斯特瓦尔德。他说：“其（奥氏）师赫克尔以物质为其哲学之中枢，阿氏（奥氏）则以精力（能量）为其哲学之主脑。精力之法则有二：其一即1842年马尔（迈尔）所发明之精力常存（能量守恒）说是也……第二法则即阿斯特瓦尔特（奥斯特瓦尔德）之精力低行（能量最小作用）说是也。”

(2) 实用主义。实用主义在中国的传播是从1906年开始的。

^①章太炎：《建立宗教论》，《民报》1906年第9号。

^②引自《新民丛报》，1906年2月，第74期。

在此之前，仅有一些书刊零星提到有关的人物的名字。这一年十月，张东荪、蓝公武等人在东京出版《教育》杂志，创刊号上便译载了詹姆士的《心理学总论》，同时发表了一些宣扬实用主义观点的文章。詹姆士的心理学是他的实用主义的理论基础。而张东荪的《真理论》是中国第一篇介绍实用主义的文章。这篇文章主要介绍了詹姆士和英国实用主义哲学家席勒的观点。实用主义在中国的最有力的传播者为胡适。胡适于 1915 年在美国留学时即开始信奉实用主义，他自称：“从此以后实验主义（实用主义）成了我的生活和思想的向导，成了我自己的哲学基础。”^①其后他便积极宣传实用主义。

(3) 唯意志论。叔本华和尼采是西方唯意志论的两大代表人物。近代中国较为系统地介绍叔本华的是王国维。王国维在研究康德哲学时，因感到其文艰涩难懂，中途辍读，而转向叔本华。读了《作为意志和表象的世界》等著作，并把它翻译成了中文。1903 年，他写了《叔本华象赞》，同年王氏在《哲学辨惑》中也提到了叔本华，认为后者“谓人为‘形而上学之动物’洵不诬也”。同年又有《偶成二首》，内中提到的“奇书”即为包括“叔氏之书”的西洋哲学。在 1904 年 8 月下旬，《教育世界》上刊登了介绍叔本华的文章：《德国哲学大家叔本华传》。他还写了《叔本华之遗传说》、《叔本华之思索论》等文章。其译作《西洋伦理学史要》及《伦理学》也介绍了叔本华的伦理思想。如《伦理学》提到：“叔本华于哲学太重意志，然尚区别观念与意志，而非谓前者自后者而发达也。”“西哲叔本华曰：关道义学有重要之观念二，即善恶、义务及道德是也”。在《红楼梦评论》、《人间词话》等文艺评论中，王国维运用了叔本华的观点，如天才论，这也在一定程度上扩大了它的影响。根据现有史料看，近代第一个较为透彻地理解并译介了尼采及其“超人”说的，还是王国维；继之者为鲁迅。王国

① 胡适：《胡适留学日记·自序》，海南出版社，1994 年版。

维称尼采“不愧为哲学家、文学家、思索家、艺术家”，认为他与卢梭一样皆为“一代天下之上”。^①他曾写了《尼采氏之教育观》、《德国文化大改革家尼采传》、《尼采氏之学说》、《叔本华与尼采》等文。其在《教育世界》刊出的“西方名人”中即有尼采。其译作《伦理学》也介绍了尼采的伦理思想。鲁迅于1908年发表的《文化偏至论》及《摩罗诗力说》两篇论文，将尼采作为近代西方“非物质”、“重个人”的代表加以推赞。

(4) 实证主义。斯宾塞是实证主义的集大成者。1882年，颜永京翻译出版了史本守（即斯宾塞）著的《肄业要览》一书，这是中国知识分子了解斯宾塞思想的重要开端。这本书批评当时英国的学校重虚名而不重实际，让学生穷年累月读希腊罗马古文（拉丁文），半生刻苦学来者，不终朝而尽行遗忘。它批评安常袭故，屈从定论，而要求独立自持探求事理。它不仅把科学（“格致”）归结为最有价值的知识，而且把学习科学看作是审美训练和培养智慧、道德和宗教观念的“最有益”的途径。4年后，艾约瑟译的《西学略述》断言：“近英国善言理学之人，自应以斯本塞耳为首。”并具体地介绍了他对可知与不可知的论述和“有福益己者为是，无福益己者非”。《肄业要览》的译者序认为斯氏的书“不激不随，其所论列，又确中时弊”。这个评论比较准确地说明当时中国知识分子欢迎斯宾塞是由于他的著作贯注着的民主与科学的精神切合中国的需要，其“不激不随”的平和态度又适合羽毛未丰的中国资产阶级的口味。1898年，曾广铨、章太炎又翻译出版了《斯宾塞尔文集》。1900年5月至1902年1月，《万国公报》连载了斯宾塞的《自由篇》。1902年其著作《社会学新义》由韩县从日文转译过来。严复在《天演论》一书中曾多次引用斯氏社会达尔文主义的观点，1903年他翻译的《群学肄言》出版，他在书中介绍了斯氏的社会达尔文主义及主张渐变的庸俗进化论观点，这

^①王国维：《尼采氏之教育观》，《教育世界》甲辰（1904年）八月下旬第十六期。

使斯氏名噪一时。此外，《译书汇编》也曾译介斯宾塞的著作：《政治哲学》。

(5) 无政府主义。从 20 世纪开始，无政府主义便在中国传播。当时有好些译著都把它作为社会主义的一个流派而加以介绍。早在 1901 年，梁启超在《清议报》第 98 册上发表的《难乎为民主者》一文就提到了“无政府党”。1902 年，上海广智书局发行《俄罗斯风潮》一书，译者马君武作序介绍说，无政府主义是一种“新主义”。同年 11 月，商务印书馆出版了幸德秋水著的《广长舌》一书的译本。书中对无政府主义的起因、发展情况和趋势都作了介绍。1903 年有关的论著更多了一些。除了一些译作外，白然生（张继）编纂了《无政府主义》一书。上海广智书局翻译出版了《近世之社会主义》、《社会党》两书，前者介绍了普鲁东的生平、著作和学说以及无政府主义的沿革和思想主张，后者介绍了欧洲虚无主义派。《苏报》于 1903 年 6 月 19 日发表了《虚无党》。《政艺通报》14~16 期的《二十世纪之新主义》，《浙江潮》8~9 期的《新社会之理论》等文都对无政府主义作了介绍，此外，包括《东方杂志》、《民报》、《大陆》在内的许多报刊都曾发表文章评介无政府主义。1904 年，上海东大陆图书译印局还出版了《白山血》一书。这一时期的无政府主义的传入比较零碎，有关介绍文章对无政府主义的理论探讨不多；一般比较感兴趣的是巴枯宁的破坏主义和鼓吹暗杀；还弄不清无政府主义、民粹派、民意党人之间的差别，笼统称他们为虚无党。这一局面的改观是从 1907 年开始的。这一年，《天义报》、《新世纪》等无政府主义最早的刊物分别在东京和巴黎创刊，《天义报》的核心人物是刘思培、张继，它共刊行 19 期，《衡报》继之又出版了 11 号，1908 年 10 月便停刊。《新世纪》由张静江、吴稚晖、李石曾等人发起创办，出版了 121 号，至 1910 年 5 月停刊。《天义报》、《新世纪》的基本理论是相同的。两者都以宣传克鲁泡特金的理论为主，兼及巴枯宁、蒲鲁东等人的思想。民初无政府主义者刘师复发起成立了

“心社”和“晦鸣学舍”等无政府主义组织，出版《晦鸣录》宣传无政府主义。“晦鸣学舍”被查封及“心社”被迫解散后，他又创办《民声》，组织“无政府主义同志社”，发表《无政府共产党之目的与手段》等文章进行无政府主义活动和宣传。新文化运动中无政府主义在中国的发展达到了顶峰，出现了“群社”、“实社”、“平社”及此三社与“民声社”的结合体“进化社”，创办了《进化》月刊等，宣传无政府主义。

除上述外，柏格森的生命哲学在近代中国也有所介绍。辛亥革命以后，介绍柏格森的文章纷纷出现，有的说他是“当今哲学家之泰斗”；有的说他的哲学观点“词锋锐利”、“足称万金良药”等等。1919年出版了他的《创化论》译本。还有人在《民铎》杂志上把他捧为“第二苏格拉底”，宣传他的“直觉主义”观点。

5. 马克思主义。

近代东渐的西方哲学中还包括马克思主义哲学。马克思主义哲学是无产阶级的世界观、方法论，严格地说，它不属于西方哲学的范畴。但在近代中国无产阶级尚未成熟的情况下，它只被作为一种西方哲学输入中国，并被资产阶级革命派孙中山等人用来建构其思想体系，被无政府主义者用来论证无政府主义观点，从这些方面看，近代学者对马克思主义的译介也是西方哲学东渐的一个内容。早在19世纪70年代，马克思主义的影响已波及中国。1871年3月，巴黎公社建立，当时旅居巴黎的王韬便与张宗良合作撰文予以介绍。1873年至1882年初，《西国近事汇编》使用了“共产主义”的音译“康密尼党”、“康密尼人”，概括社会主义学说为“主欧罗巴大同”、“贫富适均”和“贫富均财之说”。继之后，《万国公报》最早提到了马克思的名字及学说。1899年2月至5月，该报连载李提摩太节译、蔡尔康撰写的《大同学》前四章。1901年，《译书汇编》第二期译载日本有贺长雄《社会党镇压及社会政策》一文，该文给社会主义定义：“西国学者，悯贫富之不等，而为佃工者，往往受资本家之压制，遂有均贫富、制恒产之说者，谓

社会主义。”它还使用了“共产党”一词。“社会主义”和“共产党”的中文概念由兹沿用。1902年梁启超著《进化论者颌德之学说》一文，称麦喀士（马克思）为“社会主义之泰斗”，其思想为德国“最有势力之一大思想”。1902年～1903年，一批日文社会主义著作蜂拥而入，其中有：《二十世纪之怪物帝国主义》、《广长舌》、《社会主义神髓》、《社会改良论》、《近世社会主义》、《社会主义》等书。马君武《社会主义与进化论比较》介绍了马克思主义唯物论解历史，视阶级斗争为历史之钥匙的观点。1905年，革命党人朱执信在《民报》第2、3号上发文《德意志社会革命家小传》，介绍了马克思生平及《共产党宣言》。廖仲恺译柏律氏两文《社会主义史纲》、《无政府主义与社会主义》，概述了社会主义思潮的起源和分期，说明了社会主义与无政府主义的本质区别，初步涉及了社会主义思想的哲学基础。1908年《天义报》第15卷刊载民鸣所译恩格斯1888年《〈共产党宣言〉英文版序言》第一部分，刊载了刘师培《〈共产党宣言〉序》。民国初年，社会主义宣传在中国再掀热潮，1911年12月，汪兆铭即说：“近数月间，政界、学界、报界、实业界社会主义之名词，口耳相邮，笔舌互战，渐渐输入一般人头脑中。”^①“社会主义研究会”“中国社会党”等先后成立。恩格斯《社会主义从空想到科学的发展》也被译成中文在《新世界》1、3、5、6、8期（1912年5～8月）登出。该刊1912年第二期还发表了王缙生《社会主义大家马尔克之学说》一文。关于这一点下章还要展开论述。

三、近代西方哲学东渐的特点

近代中国对西方哲学的译介具有两个显著特点：一、不全面、不系统。无论是古希腊罗马哲学还是近代资产阶级哲学、现代西

^① 汪兆铭：《社会主义商榷案》，《社会》杂志第11期。

方哲学的传入都是如此。突出表现为没有一位哲学家的著作被全部翻译甚至介绍，也没有一位哲学家的观点被全面地介绍到中国，甚至一部哲学著作的翻译也往往不完全。更没有一部有分量的、比较完整的西方哲学史。在人物的选择上虽然也介绍了在西方哲学史上有重大影响的人物如培根、笛卡尔、康德等等，但对黑格尔、费尔巴哈等所涉不多。因此近代输入的西方哲学在整体上给人以一种散乱的感觉。造成这一事实的原因很多，其中既有整个时代的因素，也有西方哲学译介者自身哲学素养的问题。就前一因素看，在近代中国多灾多难的情况下，有识之士译介西方哲学是急于救中国之弱，而不是为了搞书斋里的学问，在这种动机的支配下，他们在选择译介对象时即侧重那些在他们看来对中国富强有速效的哲学思想。如此急功近利，自然造成所译西方哲学的不全面系统。梁启超对 20 世纪初中国通过日本转口输入西学热潮所作的描述即涉及到了这一原因：“戊戌政变，继以庚子拳祸，清室衰微益暴露。青年学子，相率求学海外，而日本以接境故，赴者尤众。壬寅、癸卯间，译述之业特盛，定期出版之杂志不下数十种。日本每一新书出，译者动数家。新思想之输入，如火如荼矣。然皆所谓‘梁启超式’的输入，无组织，无选择，本末不具，派别不明，惟以多为贵，而社会亦欢迎之。盖如久处灾区之民，草根木皮，冻雀腐鼠，罔不甘之，菜瓠大嚼，其能消化与否不问，能无召病与否更不问也，而亦实无卫生良品足以为代。”^①就译介者的素养言，近代西方哲学的译介者的哲学素养是不足的，表现为他们之中没有一位专事哲学研究、有丰厚的哲学知识。因此他们也就做不到吃透所译介的对象。梁启超描述“新学”传播情况时说：“我读到‘性本善’则教人以‘人之初，而已。殊不思‘性相近’以下尚未读通，恐并‘人之初’一句亦不能解。”^②这种似懂

^① 梁启超：《清代学术概论》，中华书局，1954 年版，第 71 页。

^② 同上书，第 26 页。

非懂的状态也是近代人们面对西方哲学的状态。也正因此，冯友兰先生才说：“整个说来，在本世纪初，真懂西方哲学的人是极少的。”^①在这种情况下，他们所译介的东西也就难以做到全面完整。因此他们难以完成全面系统地介绍西方哲学的重任。二、所译介的西方哲学失真。近代许多思想家在译介西方哲学过程中主观随意性很大，以致许多译介内容与原有西方哲学家的思想大相径庭。如梁启超说康德哲学“直搜讨智慧本原，穷其性质及其作用”，因而“大近佛学，此论即与佛教唯识主义相印证也。佛氏穷一切理，必先以本识为根据，即是此意”。这种理解即与康德哲学相去甚远。也正因此，王国维说：“《新民从报》中之汗德哲学，其纒谬日八九也”；“此等杂志本不知学问为何物，但有政治上之目的”而已。近代西方哲学的传入有两条主要途径，除了译书这一条外，重要的就是通过当时的学者的介绍。如康德哲学在中国虽曾风行一时，但没有一部康德的著作被翻译过来，一部分人如王国维固然是靠阅读原著去理解康德，但大部分人是通过读他们的介绍文章去认识康德。因此，当介绍者以主观随意性去介绍西方哲学时，他们所说的西方哲学观点往往也就是以西方哲学面目出现的他们自己的观点。

第四节 西方哲学与近代中国的变革

近代中国的历史是帝国主义与封建主义相勾结，一步步陷中国于半殖民地、半封建社会的历史，也是中国人民反抗帝国主义侵略、封建主义压迫的历史。帝国主义与中华民族、封建主义与人民大众的矛盾构成了近代中国社会的主要矛盾。这一矛盾的现

^①冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社，1985年版，第375～376页。

实展开及激化，引发了太平天国起义、洋务运动、戊戌维新、辛亥革命等重大历史事件，导致了中国社会的深刻变革：中国封建社会走向解体，专制制度最终被共和制度所取代。而这一变革之所以实现是与无论在形式上还是内容上都与中国传统哲学有很大区别的西方哲学的影响分不开的。

西方哲学对中国社会变革的影响首先表现为它使有识之士认识到了变革的必要性，为中国社会的变革培养了中坚力量。

1840年的鸦片战争以中国的失败而告终，战争的失败迫使国人接受西方在军事上强于中国的事实，并开始把视线转向西方。但受传统的封闭式思维方式及天朝大国观念的影响，国人一开始难以接受西方不仅在军事上而且在经济、政治、思想文化上强于中国的事实，而只肯定学习西方军事的合理性，近代所发生的洋务运动即是这一认识的产物。洋务派提出了“西学中源”、“中体西用”的理论，主张中国应在保持自己政治、思想纯洁性、优越性的基础上学习西方的军事技术、自然科学。洋务派的主张虽比当时的顽固派进步，对促进中国的近代化也有积极的意义。但它既想不触动封建制度，又想得到西方在资本主义制度下创造的文明成果，这意图显然是不切实际的，甲午战争的失败即是最好的说明。西方哲学的输入使国人目光越出原有狭窄的范围，有识之士开始寻找中国落后的其他原因。中国早期民主主义者王韬在接触西方哲学后即指出，中国的落后，与哲学有关：“西人由虚以征实，而见之于造器；华人反实以致虚，托之于谈道，此所以弗逮也。”^①有基于此，他提出，中国要居于世界前列，就要“尽用泰西之法”，认为“吾知中国不及百年必且尽用泰西之法，而驾乎其上”。^②资产阶级改良派严复在广泛阅读西方哲学书籍的基础上，对照中西文化的区别，认识到中国欲“自强”、“自救”就应“讲西洋之

① 王韬：《西学略说》附识，《万国公报》第32册。

② 王韬：《变法》上，《彙同文录》卷一。

术”，指出：“欲通知外国事，自不容不以西学为要图。此理不明，丧心而已，救亡之道在此，自强之谋亦在此，早一日变计，早一日转机，若尚因循，行将无及。”正因有此认识，在维新运动中，他积极为改良奔走。康有为、梁启超、谭嗣同等维新志士都曾研读西方哲学，并通过研读认识到改良的必要性。这里特别值得一提的是梁启超，从梁启超的自述及有关传记材料看，他幼年所受到的传统文化教育与当时一般读书人无异，也读“四书五经”等书。18岁时首次阅读介绍西方情况的书籍，知道中国以外，更有广大的世界；当他往谒康有为时，他所沾沾自喜的训诂、词章之学便遭康有为的驳诘，^①自此而重新向学，师从康有为于万木草堂，学到了大量西学内容，其中包括“泰西哲学”，这为他日后改良思想的形成奠定了基础。戊戌变法失败后，他东走日本，通过阅读西书，思想上又发生了巨大变化。如他自己说：“自居东以来，广搜日本书而读之，若山阴道上，应接不暇。脑质为之改易，思想言论，与前者若出两人。”广泛的阅读使他的思想有了革命的倾向。邹容、陈天华、孙中山、章太炎、朱执信等资产阶级革命党人的思想成熟也是与西方哲学分不开的。邹容早年在重庆即接触到西方民主思想，戊戌变法时曾醉心于严复译述的《天演论》、梁启超主编的《时务报》，1902年赴日留学后又阅读了卢梭的《民约论》等书籍，意识到要救中国就必须革命。陈天华革命思想的形成也与他在日本阅读卢梭等人的书是分不开的。孙中山早在求学期间即有慕西学之心，阅读过西方的哲学著作，熟知毕达哥拉斯和德谟克利特的发展观、斯宾诺莎和莱布尼茨的辩证法，对达尔文的《物种起源》一书尤为偏好，1898年甚至读过《资本论》。早期的阅读对他革命思想的形成是有重要意义的，进化论成为他革命民主主义思想的基础，他说：“自达尔文之书出后，则进化之学，一旦豁然开朗，大放光明，而世界思想为之一变。从此各种学术，

^①梁启超：《夏威夷游记》，《饮冰室合集·专集之十三》。

皆依归于进化矣。’^① 在回顾他革命思想的形成时，他说，它们“有规抚欧洲之学术事迹者”，即汲取了欧洲文明的营养，其中也包括哲学的营养。正因此，列宁说孙中山是“从欧美吸收解放思想的”。^② 章太炎在维新运动失败前曾积极宣传维新思想，他后来之所以成为革命派，其原因一方面固然是现实的刺激，另一方面也是与他在日本广泛接触欧洲资产阶级哲学和政治学说分不开的。朱执信早年接受的是传统教育，在 1902 年后进入维新派在广州办的教忠学堂学习，他参与组织“民智社”，学习西学，阅读了《天演论》、《原富》、《民约论》、《万法精理》等书，开始了解西方民主思想。1904 年考取官费赴日留学后接触了大量西方哲学著作，促使他的思想由改良而倾向革命。

其次，西方哲学对中国近代社会变革的影响表现为它的启蒙手段作用：它被用来为破除封建思想对人们的束缚、唤醒人们的变革意识、形成社会变革的强大舆论服务。

在封建思想牢牢束缚人们思想的情况下，任何社会变革都是不可能发生的。因此，只有进行思想启蒙，社会变革才能实现。西方哲学由于它所具有的不同于中国传统哲学的特点，在近代便成为进步知识分子进行思想启蒙的工具。严复是进化论的系统输入者，曾为西方哲学的东渐作出过巨大贡献，他译介西方哲学著作的目的即在于思想启蒙。他曾这样说：“复今者勤苦译书，无无所为，不过阅同国之人，一于新理过于蒙昧，发愿立誓，勉而为之。”^③ 服务于启蒙的目的，在译书过程中，他遵循“达旨”的原则，“译文取明深义”，“不斤斤于字比句次”，如果遇到“有以多符空言，无裨实政相稽者，则固不佞所不恤也”。他翻译《天演论》即是出于启蒙的需要。在书的自序中他即表明了此书“于自强保种之事，

^① 孙中山：《建国方略》，《孙中山全集》第 5 卷，中华书局，1986 年版，第 141 页。

^② 《列宁选集》第 2 卷，第 426 页。

^③ 《严复集》第 3 册，中华书局，1986 年版，第 527 页。

反复三致意焉”。在翻译过程中，他并不是以纯学术的态度忠实于原著对它进行直译，而是有意识地进行篡改、比附，有选择、有侧重、有评论，根据现实“取便发挥”。严复认为，“中国所本无者，西学也，则西学为当务之急”。基于此一认识，他发誓要“屏弃万缘，惟以译书自课”。^①梁启超在与封建势力的斗争中深刻认识到西方哲学的作用，因此以欢欣的心情为西学的输入高唱赞歌：“我中华当战国之时，南北两文明初相接触，而中世之学术思想大放光明。今则全球若比邻矣……盖大地今日只有两文明，一泰西文明，欧美是也；一泰东文明，中华是也。二十世纪，则两文明结婚之时代也。吾欲我同胞张灯置酒，迓轮俟门，三揖三让，以行亲迎之大典。彼西方美人，必能为我家育宁馨儿，以亢我宗也。”^②他把汲取西方文化的精神来充实和更新我国的民族文化作为“维新我民”的手段，而把翻译西书看作是国家富强之途，因此，在其主编的刊物上，他大肆译介西方哲学。如他主编《清议报》、《新民丛报》时，他对西方哲学作了广泛的介绍。诸如卢梭的《民约论》，达尔文的进化论，斯宾诺莎、笛卡儿、康德等人的哲学思想频繁见诸报端。他这么做显然是意识到了西方哲学对破除现实中浓厚封建思想的作用。在领导辛亥革命的过程中，孙中山仍感觉到启蒙任务的艰巨，他一方面提出要“以革命开民智”，另一方面并不放弃西方哲学的教育作用。直到“五四”时，面对汹涌而来的西方哲学思想，他仍大加赞赏。章太炎也很重视用西学为启蒙服务，他曾担任过《译书公会》的主笔，翻译过斯宾塞的著作和日本岸本能武太写的《社会学》一书。

西方哲学的启蒙作用首先表现为：它打破了传统的自我封闭式的思维方式。中国是长期处于封建大一统状态的文明古国。先秦儒家已提出华夏与蛮夷有别，提倡用夏变夷，反对以夷变夏。而

①《严复集》第3册，第527页。

②梁启超：《论中国学术变迁之大势》，《饮冰室合集·文集之七》，第4页。

于中国社会的超稳定结构和中国在世界东方长期处于先进文化中心的地位，因此，民族的基本心理状态是把中国看作文明的化身，只能求中华文化光被四海，而不能有反向要求。特别是明清以后，严夷夏之大防成了一个不能动摇的基本信念。在儒家思想的长期熏陶下，与封闭式的农业自然经济相适应，养成了自满自足、自我封闭的思维方式。其基本特征是把本文化系统看作是文明的极致，知识活动的基本界限就是这个系统的基本理论的贵注和应用。这种思维方式的存在严重阻挠着社会变革。洋务运动中大量的西方军事技术及自然科学的输入已经使一些有识之士认识到了中西之分并非夷夏之别，与中国相比，西方并非是野蛮之国。中国有道，西方也有道。然而，其时人们并未清楚认识到西方的道究竟是什么，思想上也就摆脱不了旧思想的束缚，认识不到封建制度的落后性。进步思想家们意识到了这点，所以他们竭力强调西方不惟器优，其道亦优。严复指出，中西文化有很大的差别，西方的优越在于西人“力今以胜古”；“以日进无疆，既盛不可复衰，既治不可复乱，为学术政化之极则”，遵奉“物竞天择”的进化论，相信人类可以战胜自然，重自由，重个体意识，“中国最重三纲，而西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；中国以教治天下，而西人以公治天下；中国尊主，而西人隆民；中国贵一道而同风，而西人喜党居而州处；中国多忌讳，而西人众讥评。其于财用也，中国重节流，而西人重开源；中国追淳朴，而西人求欢虞。其接物也，中国美谦屈，而西人务发舒；中国尚节文，而西人乐简易。其于为学也，中国夸多识，而西人尊新知。其于灾祸也，中国委天数，而西人恃人力”。^①因此，中国人不仅不应轻视西方文化，而且应向后者学习，只有学习后者才能救中国。在这种思想的影响下，人们开始注目西方的政治法律制度和各种意识形态，向西方学习，变革现存社会制度的呼声日渐高涨。

^①严复：《论世变之亟》，见《严复集》第1册，第50页。

西方哲学的启蒙作用还表现为通过它所提倡的实证科学和逻辑思维方法，促使人们摒弃以儒学为善恶、是非等标准的观念，摧毁了封建统治的精神支柱。自汉初罢黜百家、独尊儒术，并把熟读儒家经典确定为进入统治层的基本途径以后，圣贤的教诲成了是非、善恶的标准，儒家的经典成了知识的基本源泉，非善无法、离经叛道是罪大恶极的事。尊圣宗经的观念深入到人们的潜意识之中，使人们思想不敢越雷池一步，更遑论变革。中国之所以落后，就是与这种没有个体的思想和言论自由的思想专制分不开的。严复对此有深刻的认识：“四千年文物，九万里中原，所以至于斯极者，其教化学术非也。不徒嬴政、李斯千秋祸首，若充类至义言之，则六经五子亦皆责有难辞。嬴、李以小人而辄苍生，六经五子以君子而束缚天下、后世，其用意虽有公私之分，而崇尚我法，劫持天下，使天下必从己而无或敢为异同者则均也。因其劫持，遂生作伪；以其作伪，而是非淆、廉耻丧，天下之蔽乃至不可复振也。”^① 康有为也因此提出要破除儒家的思想专制，要“圣不采权，权归于众。古今言论以理为衡，不以圣贤为主，但视其言论何如，不得让其为何人之言论”。^② 西方哲学跨入近代中国的大门，就以其强调从实际出发而给人留下深刻的印象。洋务运动时的郭嵩焘对其强调实事求是的特点即已有所认识。他说：“实事求是，西洋之本也。”“西人格致之学，所以牢笼天地，驱使万物，皆实事求是之效也”。他指出：中国尊崇圣人，“圣人之治民以德。德有盛衰，天下随之以治乱”，而西方以实事求是思想为依据，不自从圣人，“以公之臣庶……臣庶之推衍无穷，愈久而人文愈盛”。且“西洋治民以法……其法日修”。^③ 严复也指出了西方哲学重“即物实测”的一面，说：“西学格致……一理之明，一法之立，必验之物物事事而皆然，而后定之为不易。”“夫理之诚妄，不可以

^① 严复：《救亡决论》，见《严复集》第1册，第52页。

^② 康有为：《实理公法全书·师弟子》。

^③ 《郭嵩焘日记》（一），第548页。

口舌争也，其证存乎事实”。他认为中国要富强，就必须学习这样的西方学术。梁启超认识更是深刻，他把重事实还是重权威作划分是否有奴性的标志来看待。在谈到培根、笛卡尔哲学时，他说：“倍根笛氏之学派虽殊，至其所以有大功于世界者，则惟一而已，曰破学界之奴性是也……故倍氏之意，以为无论大圣鸿哲谁某之所说，苟非验诸实物而有征，事弗屑从也。笛氏之意，以为无论大圣鸿哲谁某之所说，苟非反诸本心而悉安者，不敢信也……此所以能摧千古之迷梦，单然成为一世宗也。虽谓近世文明为二贤之精神所贯注，所创造，非过言也。”^① 随着英国的唯物主义经验论、笛卡儿的怀疑论、康德的认识理论等等的广泛传播，西方哲学重事实轻权威的观念逐渐深入人心，儒家的影响力越来越弱，如果说在洋务运动中儒家学说还有强大的影响，如洋务派学习西方军事技术还得在“中体西用”的口号下进行，到了康、梁时情形则已大为改观。当他们以儒家为幌子贩卖资产阶级改良哲学时，如康有为在戊戌维新时期就借孔子的名义搞“托古改制”，把孔子神化为“通天教主”，将自己的一套维新变法理论都挂在孔子的名下，说“某某孔子所已知也，某某孔子所曾言也……”他们虽也因对孔子的大不敬而受到思想保守的顽固派的指责，但更多的是受到欢迎。革命派则认儒家为“专制政府之基”，必欲去之而后快：“吾辈支那人也，请行孔丘之革命，以破支那人之迷信。”到“五四”前夕，西方哲学的影响越来越大，人们意识到，“吾人倘以新输入之欧化为是，则不得不以旧有之孔教为非”。^② 孔教威信的日常削弱由此可见一斑。

与儒家学说的影响力缩小相应，忠君意识在人们心中也日渐淡薄，在维新运动前，忠君思想拥有绝对的权威，维新运动中政治上应“以自由为体，以民主为用”的观念得到了广泛的传播。到

^①梁启超：《近世文明初祖二大家之学说》，《新民丛报》第2号。

^②陈独秀：《答佩剑青年》，见《陈独秀文章选编》上，中华书局，1984年版，第186页。

20 世纪初，随着三民主义思想的传播，民权观念深入人心，忠君观念更是没有市场，如孙中山说，在 1900 年前，人们骂他是“乱臣贼子，大逆不道”，“性戾子失败之后，则鲜闻一般人之恶声相加，而有识之士，且多为吾人扼腕叹惜，恨其事之不成矣”。^①与此同时，新的资产阶级观念大行其道。它们包括天赋人权说，以“民能自利”为国家富强的基础的新的义利观念，“物竞天择”的进化观念等。如进化观念因严复《天演论》译作出而风行海内，《天演论》在短短的十多年里即发行了三十多种不同的版本，其影响之广，其观念之深入人心，《民报》第二号《述侯官严氏最近政见》一文即有描述：“自严氏书出，而物竞天择之理，厘然当于人心，而中国民气为之一变。即所谓言合群、言排外、言排满者，固为风潮所激发者多，而严氏之功，盖亦匪细。”

第三，西方哲学对近代社会变革的影响还表现为它丰富、发展、完善了人们的爱国意识，强化了爱国主义精神动力。

中国近代社会的一系列变革的实现是与爱国主义分不开的。正是在强大的爱国主义精神的驱动下，千百万中国人才会为了中国的繁荣富强而不懈地努力，甚至不惜流血牺牲。近代中国爱国主义的形成并发挥作用不是因为西方哲学的输入，但西方哲学的输入却无疑对爱国主义起了多方面的作用。表现为：首先，西方哲学为近代有识之士提供了爱国的新途径。近代中国是个积弱不堪的国家，屡遭帝国主义国家的欺凌，面临着被瓜分的危险。振兴中国、救亡图存成为摆在每个中国人面前的迫切需要解决的重大问题。富有爱国心的中国人为探索自强之路而殚心竭虑。当魏源提出“师夷长技以制夷”口号时，他实际上已经把学习西方作为爱国的途径来看待，而当资产阶级改良派与革命派以译介西方哲学著作并汲取其中菁华为现实服务、为国家富强之途时，他们是把译介、研读西方哲学著作作为报效祖国的新途径。也正有此

^①孙中山：《建国方略》，《孙中山全集》第 5 卷，第 174 页。

认识，严复等人才会不倦地译介西方哲学。其次，它更新了爱国主义的内容。爱国主义是千百年来巩固起来的对自己祖国的一种深厚感情，中华民族是在几千年历史中形成爱国主义传统的。这一传统一方面固然包含了强烈的民族自尊心、自信心及为民族的独立富强而献身的奋斗精神；另一方面，它也不可避免地被打上奴隶社会、封建社会的烙印，被掺杂进一些封建糟粕，后者如山闭关锁国带来的夜郎自大的观念，如忠君意识等。西方哲学的输入，自由、平等观念的东渐，使人们意识到了学习西方的必要性，并逐渐把爱国与忠君区别开来，如孙中山、黄兴等人认为爱国并不等于忠君。使爱国主义在近代有了质的飞跃。第三，它使爱国主义有了进步与落后之分。当一些人固守忠君等旧观念，如顽固派以旧思想反对洋务派，洋务派以“中体西用”观反对改良派时，他们的爱国主义是狭隘的、落后的；而洋务派相对于顽固派、改良派相对于洋务派来说是进步的。第四，它促使进步爱国团体的形成。近代历史上出现过不少进步团体，如在资产阶级革命过程中即出现过兴中会、华兴会、光复会等团体。这些团体的形成无不以包含自由、平等、博爱思想的爱国主义为精神纽带。最后，它在现实中起了激发人们爱国心的作用。表现为：一、论证“以群为体”的合理性。中国近代思想家们意识到树立爱国主义观念的前提之一是人们应具备群体意识，因此，他们提出要“以群为体”的观点。如梁启超说，“群者万物之公理”、“天下之公理”。为了使这一观点具有充分说服力，他用起了进化论，说：由于在自然界中进化“始于简易，终于错综”，“故统百物而论，杂质之类贵于原质，繁质之类贵于简质。故万物最贱，植物次之，动物最贵，质点贵群也”。二、激发人们的忧患意识。这突出表现在进化论的作用上。达尔文的生物进化论包括过度繁殖、生存竞争和适者生存等方面的内容。中国近代思想家最感兴趣的是其中的生存竞争和适者生存。严复介绍说：“物竞者，物争自存也。天择者，存其宜种也。意谓民物于世，樊然并存，同食天地自然之利矣。然

与接为构，民民物物，各争有以自存。其始也，种与种争，群与群争，弱者常为强肉，愚者常为智役。”因此，当竞争失败时，失败者的命运是悲惨的，不仅自然界如此，人类社会也是如此。严复举例说，俄罗斯的蟋蟀，旧种长大，自从伊朗小蟋蟀入境之后，俄罗斯大蟋蟀已遭绝迹。美洲的印第安人和澳洲的黑人是本地的土著居民，但自从外族侵入之后，他们的处境每况愈下。这种生存竞争和适者生存理论使人们意识到中华民族面临的生存危机而促使他们积极投身于变革活动中去。

第四，西方哲学对中国近代社会的影响还表现在它为现实的政治斗争提供了理论指导，从思想上保证了中国近代社会变革的顺利进行。

在近代太平天国起义、戊戌维新、辛亥革命等重大事件中，西方哲学所起的作用是思想指导的作用。太平天国起义虽然从根源上说是由经济和政治原因引起的，但西方基督教观念为其提供了思想来源。太平天国领导人洪秀全是在听了传教士布道、看了宣传基督教思想的小册子《劝世良言》，吸取了其中的平等思想后才创立拜上帝教，号召农民起义的。太平天国另一领导人洪仁玕在其所著《资政新篇》中把向西方学习实行各个方面的改革，在中国建立“新天新地新世界”即具有资本主义性质的理想社会作为施政目标。洪仁玕曾去过香港，接触过西方宗教、科技和文史方面的许多书籍，他的上述施政目标的提出，不能不说与受西方哲学的影响有关。戊戌维新中，资产阶级改良派进行改良的思想理论依据即是由西方引入的哲学思想。这些思想贯穿于他们的上皇帝书中，充斥于他们在各地创办的学会、学堂和报纸中，也是他们聚众讲演、著书立说等的立论基础。他们用以对抗顽固派“祖宗之法不可变”的论调及洋务派关于封建伦纪、圣道神圣不可改变的观念，论证改良合理性并据之提出未来社会目标的是进化论等观念。如康有为的“公羊三世”说和大同理想，其后梁启超的“三世六别”的进化史观、严复“质力相推”的天演哲学都是建立

在进化论基础上的。他们用以否定“君权神授”、“君为臣纲”等教条的是自由平等思想及“兴民权”观念，如严复指出，用唯物的自然观看宇宙，天只是苍苍然自然的天，并不是高高在上主宰一切的天，因而人天生贵贱之说无根据，人是自由、平等的。他们用以反对“八股”及“中体西用”说的是新学，它有力地回击了顽固派、洋务派的攻击，论证了改良的合理性。在辛亥革命中，西方哲学继续发挥其作用。资产阶级革命派以民族主义、民权主义、民生主义三民主义为政治纲领。这一纲领的形成是与西方哲学分不开的，孙中山正是在西方自由、平等、博爱等思想的影响下提出他的三民主义纲领的。在革命过程中，西方哲学又起了论证进行革命、建立共和的合理性的作用。他们以进化的观点说明在列强包围下中国进行革命的必要性；以天赋人权说否定封建等级制、论证共和制合理。针对改良派提出的中国今日“只可为君主立宪，不能躐等而为共和”的观点，革命派指出，自由、平等、博爱三者是人类普遍之性，因而共和是可实现的；他们以西方唯物主义思想为武器宣传革命，强调唯物论的传播曾大大推动了法国大革命；针对一些人认为中国民智低下不适宜建立共和的观点，他们从认识论上进行批驳，指出：“智识者，有学而知，有习而得，前者所谓教育，后者所谓经验也。”虽然在专制时代民众不可能受到共和思想的教育，但当实行共和制后，民众能够积累丰富的政治知识，“经验由事物而生，未有事实，何由有经验。以经验之缺乏，而言程度不足，则正当疾遽除专制，而取立宪，然后可得以立宪之事实，陶铸其人民。人民既得与政治，乃有经验可言”。^①

除了上述，西方哲学在近代社会变革中的影响还表现在它为“五四”以后的社会变革奠定了思想和物质基础。

“五四”前后的中国是两个不同的历史发展时期，“五四”以后的中国步入现代；在社会主义制度建立以前，其间的革命是新

^①《朱执信集》，中华书局版，第220--221页。

民主主义革命，而在这之前的中国是近代中国，其间的革命只是旧民主主义革命。虽然前后有如此的不同，但从整个历史发展过程看，“五四”以后的社会变革仍然与“五四”以前历史有密切联系。具体到西方哲学的影响看，“五四”前的西方哲学的输入和传播为“五四”以后的社会革命奠定了思想和物质基础。“五四”以前西方哲学的输入和传播破除了封建思想对人的头脑的束缚，对现代西方哲学及马克思主义理论的初步介绍为“五四”以后现代西方哲学更广泛的传入和马克思主义在中国得到广泛的传播并现实地发挥指导作用提供了条件。“五四”时及以后的杰出历史人物如鲁迅、胡适乃至毛泽东在“五四”前都曾受到过西方哲学的熏陶。鲁迅早在 1898 年～1902 年在南京江南陆师学堂上学期间即读了《天演论》。1902 年到日本后，读了丘浅治郎的《进化论讲话》及《译书汇编》、《新民丛报》等书刊杂志。1906 年购买了 5 期理论刊物《社会主义研究》，其中第一期载有《共产党宣言》日译本，第四期上有恩格斯的《社会主义从空想到科学的发展》。大量的阅读使他的思想由旧而新，由改良而革命并最终接受了马克思主义的理论。胡适早年在上海求学期间即爱读《革命军》、《新民丛报》等充溢自由、平等、博爱思想的出版物，并曾阅读过许多西方哲学著作，其中包括《天演论》、《群己权界论》、《法意》等严译著作。《天演论》一书给他带来了强烈震动，后来他谈到《天演论》出版后的广泛影响时所说的话实际也是在说该书给他带来的影响。他说：“天演论出版之后，不上十年，便风行到全国，竟做了中学生的读物了。读这书的人，很少能了解赫胥黎在科学史和思想史上的贡献。他们能了解的只是那‘优胜劣败’的公式在国际政治上的意义。在中国屡次战败之后，在庚子辛丑大耻辱之后，这个‘优胜劣败，适者生存’的公式却是一种当头棒喝，给了无数人一种绝大的刺激。几年之中，这种思想像野火一样，燃烧着许多少年人的心和血。‘天演’、‘物竞’、‘淘汰’、‘天择’等等术语都渐渐成了报纸文章的熟语，渐渐成了一般爱国志士的口

头禅。”^①1910 年去美国留学后，更是大量接触西方哲学，1915 年暑假，他曾发愤读尽杜威的著作。他自己说，“从此以后，实验主义成了我的生活和思想的一个向导，成了我自己的哲学基础”。^②毛泽东的革命思想的形成也是与西方哲学密不可分的。毛泽东在辛亥革命以前爱读康有为、梁启超的文章，对梁启超主编的《新民丛报》爱不释手，从中汲取了一些西方哲学的营养，并接受了康有为、梁启超的改良主义思想，崇拜康梁。1911 年投笔从戎后，读过一些无政府主义者写的关于社会主义及其原理的小册子。1912 年考入湖南全省高级中学后，他阅读了卢梭的《民约论》、达尔文的《物种起源》，以及亚当·斯密的《原富》，赫胥黎的《天演论》，斯宾塞的《群学肄言》，孟德斯鸠的《法意》等一批反映 18、19 世纪西方哲学著作。1917 年开始研读由泡尔生著、蔡元培译的《伦理学原理》一书，思想受到强烈的影响。1955 年，毛泽东提起年轻时读此书的感觉时还说：“这本书的道理也不那么正确，它不是纯粹的唯物论，而是心物二元论。只因那时我们学的都是唯心论一派的学说，一旦接触一点唯物论的东西，就觉得很新颖，很有道理，越读越觉得有趣味。它使我对于批判读过的书，分析所接触的问题，得到了启发和帮助。”^③毛泽东青年时代对西方哲学的接触，无疑为他以后成长为革命领袖创造了条件。

由上可见，西方哲学对中国社会变革有着重大的影响。在分析这种影响的过程中所应当注意的是：首先，要把评价西方哲学与评价西方哲学在中国的作用分开。各种西方哲学思潮有它产生的特定条件和作用，但当它们一旦进入中国特定的社会环境，其原先的功能就必然起或多或少的变化。极而言之，既可能化腐朽为神奇，也可能出现桔逾淮为枳的结果。如卢梭、尼采等人的哲学，它们既被一些人用来为主张自由，要求个性解放，批判强调

①胡适：《四十自述》，亚东图书馆，1933 年版，第 49～50 页。

②胡适：《胡适留学日记·自序》第 5 页。

③见《毛泽东早期文稿》，湖南出版社，1990 年版，第 276 页注 1。

服从、压抑个性的封建意识服务；也被另一些人用来对抗科学与理性，如东方文化派。其次，西方哲学对中国社会变革的影响是以整体的形式出现的。在近代虽然有很多西方哲学流派传入中国，但没有任何一种流派独立地起影响作用。在人们头脑中，各种哲学观点相互交错着，在众多的思想家的理论体系中往往有不同的西方哲学流派的影子，如在康有为、梁启超的思想理论中就既有进化论的因素，也有康德哲学、唯意志论的内容。第三，西方哲学在近代中国的作用有个由弱渐强的过程。大致地说，在甲午战前，由于“中体西用”观念作祟，西方哲学作用微弱；甲午战后，改良派兴，西方哲学的译介与政治需求密切联系起来，西方哲学的作用日渐增大，直至近代的结束。第四，西方哲学在近代的作用是有限的。从中国社会变革的根本原因看，中国社会变革的根本原因在于中国社会自身，西方哲学只有当它适应中国社会变革的情况下才被引入中国并现实地发挥作用。当中国处于内忧外患之际，先进的中国人像发现新大陆一样以欢欣的心情迎接西方哲学的到来，以为它可包治百病，幻想在它的指导下中国将摆脱贫穷、孱弱而日臻富强。这种把西方哲学作用夸大化的想法事实证明是错误的。随着近代史的展开，西方哲学固然显示了重要的作用，但它的局限性也非常明显地表现了出来：由于它在自然观上的不科学性，特别是它在历史领域的唯心主义，它不可能正确地揭示中国贫穷、落后的根源及中国人民彻底战胜帝国主义与封建主义，并平等地跻身于世界民族之林的途径。也正因此，毛泽东说：“中国人向西方学得很不少，但是行不通，理想总是不能实现……国家的情况一天一天坏，环境迫使人们活不下去。怀疑产生了，增长了，发展了。”^①同时，由于西方哲学是伴随着帝国主义的侵略东渐的，随着人们对西方资本主义弊病的逐渐认识，西

^①毛泽东：《论人民民主专政》，载《毛泽东选集》第4卷，人民出版社，1991年版，第1470页。

方哲学的作用也就更有限。一部分人原是因为看到西方的强大而热衷于西学的，当他们看到资本主义制度弊端并对它感到失望时，他们对西学也感到了失望。如康有为辛亥革命后走上尊孔之路，严复辛亥革命后即因对西学失望而沉入故纸堆中，他说：“不佞垂老，亲见脂那七年之民国，与欧罗巴亘古之血战，觉彼族三百年来之进化，只做到利己、杀人、寡廉、鲜耻八个字。回观孔孟之道，真是量同天地，泽被寰区。”^①另一部分人则无条件赞成西方哲学转而主张中外结合。如梁启超 1918 年赴欧考察时看到战后欧洲残破不堪的景象，认为西方文化已经破产，只有中国文化才能自救救人，因此要以中国文化为本位把两种文化结合起来。孙中山在辛亥革命后也开始重视把西方文化与传统文化结合起来。最后，西方哲学的作用也并不总是积极的。在近代史上，它既为改良、革命起过促进的作用，也起过滞碍的作用，后者如严复以斯宾塞渐变观点为指导反对用革命的方式解决中国问题，认为：“民之可化，至于无穷，惟不可期之以骤。”^②

① 严复：《与熊纯如书》七十五函，见《严复集》第 692 页。

② 严复：《原强》，见《严复集》第 25 页。

第八章

五四运动以后欧美哲学的 传入及其影响

五四运动是中国现代史的开端。随着世界形势的变化和东方民族民主运动的高涨，中国社会产生了新的社会力量，中国革命也由旧民主主义革命阶段进入了新民主主义革命阶段。与此相适应，西方哲学在中国的传播也进入了一个新阶段。这一阶段的总特点，一是从广度上说，西方哲学的各种流派特别是现代各哲学思潮全面传入中国。二是从深度上说，中西哲学的交汇更加深入，不仅一些西方哲学逐步中国化，在中国的新土壤中扎下根来，而且中国传统的哲学也开始现代化，适应新的时代潮流，借用西方哲学的立场、观点、方法重构和改造原有的范畴和体系。正是在这一过程中，20世纪30~40年代成了独立的现代中国哲学的形成和成熟期。其中，最具代表性的是马克思主义哲学的中国化——毛泽东哲学思想的形成和中国传统哲学的现代化——“现代新儒学”的创始。与此同时，欧美实证主义和实用主义哲学也逐渐本土化。于是，与政治上和文化上社会主义、资本主义、传统主义三足鼎立的局面相适应，中国现代哲学史上出现了马克思主义、科学主义和现代新儒学三分天下的状况。

第一节 马克思主义哲学的传入及其对中国社会的深刻影响

一、马克思主义哲学传入中国的时代背景和历史根源

相对于西方近代启蒙哲学和某些古典学派，相对于大体与它同时产生的西方现代哲学的第一代，马克思主义哲学传入中国是比较晚的。但是，它一经传入，就异乎寻常地迅速崛起，成为与其他外来和本土哲学相抗衡的强大思潮，并且后来居上，在很短的时间内便取得了思想文化领域内的统治地位，这并非偶然，而是有着深刻的国际、国内根源的。

中国人最早接触到马克思主义是 19 世纪末 20 世纪初。但马克思主义作为一种独特的思想理论体系真正传入中国，还是第一次世界大战和十月革命以后，开始于新文化运动的分化。

新文化运动是鸦片战争以来中国人向西方寻找真理，借以挽救民族危亡这一潮流的继续和深化。“自从 1840 年鸦片战争失败那时起，先进的中国人，经过千辛万苦，向西方国家寻找真理。洪秀全、康有为、严复和孙中山，代表了中国共产党出世以前向西方寻找真理的一派人物”。^①这一过程，经历了由“器物”到“政体”，由“君主立宪”到“民主共和”的长期追寻。“中国人向西方学了不少，但是行不通，理想总是不能实现。多次奋斗，包括辛亥革命那样全国规模的运动，都失败了”。^②面对国际上民族危机加深、国内复辟尊孔逆流甚嚣尘上的现状，人们在为惨痛的教

^①毛泽东：《毛泽东选集》第 4 卷，第 1469 页。

^②毛泽东：《毛泽东选集》第 4 卷，第 1470 页。

训进行反思的过程中，最初形成了这样两点共识：中国要救亡和现代化，必须向西方学习，这是决然没有错的；失败的原因在于我们没有学到根本上，单纯采用西方的“器物”和技术固然不行，仅仅进行政治革新也是不够的，根本的问题在于人的素质，首先需要从文化上改造国民性。用陈独秀的话说就是：“欲建设西洋式之新国家，组织西洋式之新社会，以求今世之生存，则根本问题不可不首先输入西洋式社会国家之基础，所谓平等人权之新信仰，对于与此新社会新国家新信仰不可相容之孔教，不可不有彻底之觉悟，猛勇之决心；否则不塞不流，不止不行。”^①新文化运动就是从这一认识出发，高举起“科学”和“民主”两面大旗，向封建主义旧文化和旧道德发动了规模空前的大征讨。然而，第一次世界大战和俄国十月革命之后国内外形势的深刻变动，打破了上述共识，引起了新文化运动的分化。

首先，第一次世界大战暴露了资本主义社会制度的黑暗面，暴露了一向被先进的中国人奉为理想楷模的西方科学和民主的内在矛盾和历史局限。战争的浩劫给欧洲人民带来了深重的灾难，激化了社会阶级矛盾。继战争中俄国十月革命取得胜利之后，匈牙利、德国、奥地利等东欧国家相继爆发了革命，西欧和日本也出现了工人运动的高潮。资本主义的信仰危机和以马克思列宁主义为主体的社会主义思潮的广泛流行，成了这一时期国际思想文化界的主流。

其次，从中国的角度来说，巴黎和会充分暴露出它实质上不过是帝国主义强盗的分赃会议，进一步打破了先进的中国人企图依靠欧美资本主义国家的“公理”、“公法”收回某些国家主权的幻想。直到1919年3月，新文化运动的“总司令”陈独秀还在《每周评论》上发表文章，认为协约国战胜德国是“公理战胜强权”，希望西方国家特别是美国能够主持正义。结果墨迹未干，就

^①陈独秀：《宪法与孔教》，《新青年》第2卷第3号。

传来了和会要把德国强占的胶州湾转交日本的消息。善良的中国人被激怒了，轰轰烈烈的五四运动爆发了。在相当多的中国人心目中，西方资本主义文明的地位开始动摇。与此同时，新生的苏俄政府继十月革命的第二天就宣布废除沙俄与被压迫民族签订的一切不平等条约之后，又于 1919 年 7 月和 1920 年 9 月两次发表对华宣言，郑重宣布废除沙俄与中国签订的不平等条约，放弃在华的一切特权。列宁领导的共产国际在坚持马克思、恩格斯“全世界无产者，联合起来”战斗口号的基础上，又进一步发出了“全世界无产者同被压迫民族，联合起来”的伟大号召。一些先进的中国人开始向马克思主义和社会主义中寻找中华民族解放的新希望。

最后，五四运动爆发后，中国工人阶级开始登上政治舞台，为马克思主义的传播提供了社会阶级基础。马克思主义公开申明自己是无产阶级的思想体系，因此它的广泛传播，离不开工人运动的一定发展。鸦片战争以后，中国近代无产阶级就随着西方资本的输入而产生。19 世纪 60 年代以后，又随着洋务运动的发展和民族资本的产生而发展。特别是甲午战争以后，西方资本的输入规模更大。第一次世界大战期间，民族资本乘机有了较大的发展。到五四运动时期，中国的产业工人已经发展到 250~300 万人，城市小工业、手工业和商业中的雇佣劳动者达 1200 万人。工人运动也有了初步发展。据不完全统计，1870~1911 年间，罢工斗争有 105 次，1912~1919 年间增至 130 多次。而在五四运动中，中国工人阶级开始以独立的姿态登上政治舞台。1919 年 6 月 5 日以后，以上海为中心的工人罢工斗争成了反帝爱国运动的主体，充分显示了马克思主义关于无产阶级革命作用的论断具有极大的真理性。

这一切，都极大地震动了先进的中国人特别是知识界。许多人开始重新思考改造中国的道路。新文化运动分化了：以胡适为代表的“温和派”继续坚持政治上的自由主义和文化上的“全盘西化”；而以李大钊、陈独秀为代表的“激进派”则进一步走向社

会主义和马克思主义。后者在改造的目标上，由学习西方变为“以俄为师”，“走俄国人的路”；在改造的途径上，由单纯的思想文化运动转向新的政治和社会革命；在依靠力量上，由唤醒一般国民的“伦理觉悟”进到以马克思列宁主义为指导，启发工农的阶级自觉。

李大钊最先感受到时代潮流的变化。1918年7月，他在《言治》季刊上发表了《法俄革命之比较观》，第一个抛弃了原来的西方式资产阶级革命的模式，满腔热情地欢迎十月革命开辟的新道路。同年10月，他又在《新青年》上连续发表了《庶民的胜利》和《Bolshevism 的胜利》，明确提出中国人民必须有布尔塞维主义即马克思列宁主义的“共同觉悟的精神”，“联合世界的无产庶民，拿他们最大最强的抵抗力”，“把资本家独占利益的生产制度打破”。

接着，陈独秀和李大钊于1918年11月创办了以时事政论为宗旨的报纸《每周评论》。1919年1月，李大钊在该报上发表了《新纪元》，直接动员中国人民用马克思主义的阶级分析的观点武装自己，“联合全世界的劳工阶级”，沿着十月革命的“曙光”所指示的“道路”，创造中国历史的新纪元。同月，陈独秀将蔡元培的《劳工神圣》和李大钊的《庶民的胜利》等宣传社会主义的文章刊登在《新青年》上。接着，陈独秀发表了《二十世纪俄罗斯的革命》，赞扬十月革命，认为它是人类社会变动和进化的大关键。同年12月，他又写作了《告北京劳动界》，批判资本主义。马克思主义哲学在中国广泛传播并进一步中国化，就这样揭开了序幕。

二、马克思主义哲学的传播和中国化的历史过程

从马克思主义哲学开始在中国的传播到其完成中国化，大体上可以划分为三个阶段。

第一阶段，从五四运动到1927年大革命的失败。这是马克思

主义哲学开始在中国广泛传播，并尝试运用这一哲学去探索中国新民主主义革命道路的时期。这一时期传播马克思主义哲学的主要代表人物是李大钊、陈独秀、李达、蔡和森、瞿秋白，以及毛泽东、恽代英等人。

马克思主义哲学传入中国，适逢中国思想解放和国民革命的高潮时期，因此，它一经传入，就引起了思想文化界和新闻舆论界的极大关注，很快形成了宣传的热潮。从李大钊主编《新青年》6卷5号为《马克思主义研究》专号，并在这一号上发表了著名的《我的马克思主义观》一文开始，在他和陈独秀的主持下，《新青年》和《每周评论》成了宣传马克思主义的主阵地。据统计，从五四运动到中国共产党成立，仅《新青年》发表的有关马克思主义和社会主义的文章就达137篇。与此同时，北京的《晨报》副刊、《国民》杂志和《少年世界》杂志，以及上海的《建设》杂志，都译介和刊登了大量有关马克思主义的文章和报道。接着，在李大钊和陈独秀等人的宣传、组织和推动下，全国出现了一大批宣传和研究马克思主义的社团，其中主要有邓中夏、罗章龙等组织的北大“马克思研究会”，恽代英等组织的武汉“互助社”，毛泽东、蔡和森等组织的湖南“新民学会”，周恩来等组织的天津“觉悟社”，袁玉冰、方志敏等组织的江西“改造社”，王烬美等组织的济南“励新学会”，王右木等组织的成都“马克思主义读书会”，等等。中国共产党成立以后，马克思主义哲学作为党的指导思想的基础，其传播进入了有组织、有计划进行的新时期。不仅继续通过《共产党》、《新青年》、《向导》、《前锋》以及《先驱》、《中国青年》等报刊宣传马克思主义，而且成立“人民出版社”，有计划地出版马克思主义著作。据1924年3月《中国青年》第4期的不完全统计，此时马克思、恩格斯和列宁的一些主要著作，如《共产党宣言》（陈望道译）、《雇佣劳动和资本》（袁让译）、《社会主义从空想到科学的发展》、《家庭私有制和国家的起源》（恽代英译）、《帝国主义论》、《国家与革命》、《无产阶级专政时代的经

济和政治》等,以及考茨基的《阶级斗争》(恽代英译)、《马克思的经济学说》(李达译)、《社会改良与社会革命》、《伦理学与唯物史观》、河上肇的《资本论入门》(李汉俊译)、柯卡普的《社会主义史》(李季译)都有了全译或节译本。从 1921 年 10 月直到 1927 年 7 月,陈独秀、李达、邓中夏、瞿秋白、毛泽东、彭湃等还先后开办或主持了上海“平民女校”、“上海大学”、“湖南自修大学”、广州和武汉“农民运动讲习所”,用马克思主义哲学教育干部和工农群众。

这一阶段,马克思主义哲学的传播的主要成果是:首先,它在与同时传入的其他西方思潮的争鸣和论战中扩大了自己的影响,不仅在思想文化界争得了生存权,而且成了工农运动中占统治地位的思想,从而在中国社会中牢牢扎下了根。这些论争主要有五四和建党时期的“问题和主义之争”、“社会主义问题之争”、“社会主义和无政府主义之争”三次大论战,以及参与“科学与玄学之争”、与国家主义和戴季陶主义的论争(详见本章第三节)。二是马克思主义的唯物史观得到了比较系统深入的宣传和阐发。在这一方面作出了突出贡献的有李大钊、陈独秀、李达和瞿秋白。李大钊是中国最早系统介绍唯物史观的人。在《我的马克思主义观》、《马克思的历史哲学与坦恺尔的历史哲学》等一系列论著中,他全面阐述了唯物史观关于生产力和生产关系、经济基础和上层建筑的辩证关系,阶级和阶级斗争在历史上的作用,人民群众是历史的创造者等一系列基本原理。他把经济基础称为“基础构造”,上层建筑叫做“表面构造”,认为“表面构造常视基础构造为转移”,同时又对基础构造有着反作用;而“基础构造的变动,乃以其内部促使自己进化的最高动因,就是生产力”。^①社会上所以会出现阶级对立的现象,“全是因为一个社会团体,依生产手段的独占,掠夺他人的余工余值(即剩余劳动和剩余价值——引

^①李大钊:《李大钊文集》(下),人民出版社,1984年版,第59、67页。

者)的原故”。^①他强调,社会历史的“生长与活动,只能在人民本身的性质中去寻,决不能在它们以外的什么势力”。所以唯物史观认为,“阶级竞争”是阶级社会的直接动力,“民众的势力,是现代社会上一切构造的唯一基础。”^②陈独秀则在《马克思的学说》等文章中全面介绍唯物史观的基础上,着重阐发了社会规律的客观性与人的活动的能动性的辩证关系,划清唯物史观与机械论的界限。他在批驳把唯物史观曲解为“自然进化论”的观点时,一再强调:“在社会的物质条件可能范围内,唯物史观论者本不否认人的努力及天才之活动……人的努力及天才的活动,本为社会进步所必需,然其效力只有社会的物质条件可能以内。”“若是把唯物史观看做一种呆板的自然进化说,那么,马克思主义便成了完全机械论的哲学”。^③李达和瞿秋白在这一时期传播马克思主义哲学的突出贡献,是他们在主持党的刊物和学校的过程中,开始了中国人独立阐发唯物史观的尝试。瞿秋白 1923 年秋担任“上海大学”教务长兼社会学系主任,讲授现代社会学、社会哲学等课程,发表了《社会哲学概论》、《现代社会学》和《社会科学概论》。李达则在 1922 年应毛泽东函邀担任了“湖南自修大学”校长,自修大学被反动当局封闭后,他又在湖南公立法政学校、湖南大学、湖南第一师范学校继续讲授唯物史观。在讲授的基础上,他以文言文写成了《现代社会学》一书。瞿秋白和李达的上述著作共同的特点是:篇幅较大,内容丰富,比较系统地阐发了唯物史观的基本原理,表明中国人对唯物史观的传播已经从一般的介绍进到了独立的系统阐发。特别是李达的《现代社会学》一书共 18 章,约 17 万字。内容包括“社会学之性质”、“社会之本质”、“社会之构造”、“社会之起源”、“社会之发达”、“家族”、“氏族”、“国家”、“社会意识”、“社会阶级”以及“社会之变革”、“社会之

①李大钊:《李大钊文集》(下),第 62 页。

②同上书,第 363、293 页。

③陈独秀:《陈独秀文章选编》(中),三联书店,1984 年版,第 379、137 页。

进化”等等，可以说对唯物史观进行了较为详尽的阐发，成为第一阶段的代表作。该书自 1926 年 6 月由湖南丛书社出版，到 1933 年共印行了 14 版，为唯物史观在中国的传播作出了重大贡献。

这一阶段的第三个方面的成果是，开始运用唯物史观于社会科学研究和中国革命实践。在应用唯物史观进行学术研究方面，早在 1919 年 10~11 月，民主主义者胡汉民就在国民党《建设》杂志上连载了题为《中国哲学史之唯物的研究》的数万言长文，这是继 1919 年 2 月胡适出版的《中国哲学史大纲》之后，对中国哲学史研究传统的新突破，也是中国人应用唯物史观于历史学研究的开端。但是胡汉民对唯物史观的理解并不十分准确，甚至并不完全赞同。充分认识唯物史观对社会历史研究伟大意义的还是李大钊，他指出，唯物史观有两大功绩，它的创立不仅使社会主义从空想变为科学，而且使社会历史的研究成为科学，从这一认识出发，李大钊在 1920 年提出：“根据新史观、新史料，把旧历史一改作，是现代史学者的责任。”^①并且身体力行，从 1920 年开始直到 1925 年在北京大学开设了《史学思想史》等课程，全面阐发唯物史观对社会学和历史学的方法论意义。这方面的成果集中体现在 1920 年编写的《史学思想史讲义》和 1924 年 5 月由商务印书馆出版的《史学要论》一书中。这两部著作对传统的和当时流行的各种历史观进行了概括、分析和批判，对历史科学的对象、任务、方法、目的，历史科学的体系等重大问题作了深入的阐释，实际上构成了新的历史科学的概论。李大钊等人为中国现代史学特别是马克思主义史学的形成和发展，完成了奠基性的工作。

在应用唯物史观于中国革命实践方面，主要体现为中国新民主主义基本纲领的初步形成。1922 年 7 月《中国共产党第二次全国代表大会宣言》，用唯物史观分析中国国情，指出中国社会的性质是半殖民地半封建社会，当前革命的性质是反对帝国主义和封

^①李大钊：《李大钊文集》（下），第 267~268 页。

建主义的民族民主革命，革命的动力包括工人阶级、农民阶级、小资产阶级和民族资产阶级，党的最低纲领是打倒军阀，推翻帝国主义，建立独立民主的共和国，最高纲领是“建立工农专政的政治，铲除私产制度，渐次达到一个共产主义的社会”。特别是毛泽东 1926 年 3 月和 1927 年 3 月所写的《中国社会各阶级的分析》和《湖南农民运动考察报告》进一步深化了民主革命的基本纲领，突出了中国革命的中心问题——农民问题。这是当时唯物史观应用于实践的最高成果，表明马克思主义哲学与中国革命实践相结合的毛泽东哲学思想开始萌芽。

这一阶段的缺陷有二：一是从理论内容上说，传播的重点是唯物史观，辩证唯物论和唯物辩证法基本尚未涉及，没有把马克思主义哲学作为唯物主义和辩证法、辩证唯物论和历史唯物论的统一来把握。只是到 1924 年瞿秋白的《自由世界与必然世界》和《实验主义与革命哲学》中才正式提出“互辩证律（即辩证法）的唯物论”，他在同年出版的《社会哲学概论》一书中才简要介绍了马克思主义的唯物论和辩证法。1927 年 3 月，瞿秋白翻译出版了苏联郭列夫的《新哲学——唯物论》，并附载了自己的两篇笔记，才进一步较为详细地介绍了辩证法和唯物论，强调“马克思主义是对于宇宙、自然界、人类社会之统一的观点，统一的方法”。二是唯物史观的应用还是初步的。学术研究方面才刚刚奠基。在革命实践方面，对中国革命道路的探索也刚刚开始，陈独秀右倾机会主义的出现和大革命的失败就充分证明了这一点。

从 20 年代末到 30 年代中期，马克思主义哲学在中国的传播进入了第二个阶段。这一阶段的特点是：由以唯物史观为中心转变为以认识论为重心，包括唯物论、辩证法、认识论、历史观在内的辩证唯物主义哲学体系的全面传播；马克思主义哲学分别在城市文化界的思想斗争和农村根据地的革命实践中与中国实际进步结合，中国化的马克思主义哲学初步形成。

大革命失败以后，国民党反动派先是实行白色恐怖，继而进

行“军事围剿”和“文化围剿”，中国革命暂时处于低潮。但是，由于中国社会的主要矛盾并未解决，由于世界资本主义陷于1929~1933年的空前大危机，而与此同时苏联社会主义建设取得了举世瞩目的成就，因此马克思主义哲学在中国的传播反而进入了新的高潮时期。从20年代末到30年代中期，在中国共产党的组织和推动下，以上海为中心，以“中国社会科学家联盟”（以下简称“社联”，1930~1936年）为主体，掀起了一场宣传马克思主义哲学特别是唯物辩证法的思想运动。这一时期，马克思主义哲学的经典著作的翻译出版量达到了空前的程度。如1928年的《宗教·哲学·社会主义》（郑超麟译，包括恩格斯的《原始宗教论》、《空想社会主义与科学社会主义》、《费尔巴哈论》及马克思的《关于费尔巴哈的提纲》）、《劳动在从猿到人转变过程中的作用》（陆一远译）；1929年的《家庭、私有制和国家的起源》（第一个全译本，杨贤江译）、《国家与革命》（中外研究会译）、《哲学之贫困》（杜竹君译）；1930年的《马克思论文选译》（李一氓译，包括《〈黑格尔法哲学批判〉导言》、《法兰西唯物论》等15篇）、《政治经济学批判》（刘曼译）、《马克思恩格斯关于唯物论的片断》（向省吾译，6本著作的节译）、《辩证法经典》（笛秋、朱铁笔译，马恩列辩证法语录）、《资本论》（第1卷第1分册，陈启修译）、《反杜林论》（第一个全译本，吴黎平译）；1932年的《自然辩证法》（第一个全译本，杜畏之译）；1932~1936年《资本论》（第1卷，王思华、侯外庐、潘东周译）。可以说，马克思主义哲学的重要经典著作都有了比较完整的中译本，有的还有多种译本，最多的如《费尔巴哈论》有6种译本。与此同时，其他马克思主义哲学家的著作如俄国普列汉诺夫的《论一元论历史观之发展》等4部，德波林的《唯物辩证法与自然科学》等6部，布哈林的《历史唯物论》，西洛科夫和爱森堡的《辩证法唯物论教程》，米丁等的《新哲学大纲》和《辩证唯物论与历史唯物论》，日本河上肇的《马克思主义经济学的基础理论》等3部，大森义太郎的《唯物

证法读本》，德永直和渡边顺的《新哲学纲要》，永田广志的《现代唯物论》，以及德国狄慈根的《辩证法的唯物论》等 3 部，法国拉法格的《经济决定论》等等，都有了中译本。“社联”还通过创办刊物（如《社会科学战线》、《新思潮》等），出版《社会科学讲座》丛书，建立“分盟”和基层组织，开设“书评”专栏和辅导讲座，介绍学习方法，交流学习心得等多种途径，向青年和大众宣传马克思主义哲学，并由此而培养了一大批马克思主义哲学工作者。

这一阶段思想学术界关于中国社会性质和唯物辩证法问题的两场新论争（详见本章第三节），进一步促进了马克思主义哲学的传播和中国化。在前一论战中，以上学文、潘东周为代表的“新思潮派”（以《新思潮》杂志为主要阵地），以唯物史观为指导，深入分析了大革命失败后中国的国情，批判了中国托陈取消派关于中国已进入资本主义阶段的观点，阐明国民党反动政权的建立并没有改变中国社会的半殖民地半封建性质，论证了中国社会的主要矛盾仍然是帝国主义与中华民族的矛盾、封建主义与人民大众的矛盾。在论争扩展到中国社会史问题以后，以郭沫若、吕振羽为代表的马克思主义者又进一步运用唯物史观，系统地开创了中国古代史的研究，回击了“新生命派”、“动力派”对中国史的历史唯心主义的歪曲。这场论争扩大了马克思主义哲学在理论学术界的影响，马克思主义的立场、观点、方法开始被越来越多的人应用于具体的经济学、社会学、历史学等等研究之中。郭沫若的《中国古代社会研究》，成为中国应用唯物史观，根据大量甲骨文、金文和古代遗存实物研究中国古代史的开创之作。

关于唯物辩证法的论争则进一步加深了人们对马克思主义哲学的理解。这场论争从唯物辩证法问题开始，扩展到辩证唯物论的一系列基本问题，如物质概念、实践范畴、意识的本质、本体与认识的关系、相对真理与绝对真理的关系、黑格尔辩证法与马克思辩证法的关系、辩证唯物论与历史唯物论的关系等 7 个方面。在

论争过程中，以艾思奇、雷仲坚、胡绳、邓云特为代表的“新哲学”工作者不仅回击了对马克思主义哲学的各种攻击和歪曲，而且进一步宣传了辩证唯物论的一系列基本原理，强调了马克思主义哲学是包括唯物论、辩证法、认识论和历史观在内的完整的世界观。

李达的《社会学大纲》和艾思奇的《大众哲学》是这一阶段传播马克思主义哲学的代表作。前者是李达 1932~1937 年在北平大学法商学院任教时写作的。1935 年作为校内教材，1937 年 5 月由上海笔耕堂书店正式出版。全书 40 余万字，共分 5 篇 12 章。与他本人 1926 年的《现代社会学》相比，该书最突出的特点在于吸收了 30 年代苏联哲学教科书和国内哲学论战的新成果，不仅专门增加了辩证唯物论（包括唯物论、辩证法、认识论和逻辑学）的内容，而且把它作为贯彻全书的纲，把唯物史观看作是马克思主义完整世界观在历史领域的具体化。《大众哲学》则是 1934 年 11 月~1935 年 10 月艾思奇在上海《读书生活》上连载的《哲学讲话》结集而成的。该书的特点不仅在于较全面地阐述了辩证唯物论（包括本体论、认识论、方法论等），更重要的是响应当时“社联”关于“社会科学大众化”的号召，率先进行了“哲学大众化”的尝试并取得了成功。据统计，该书在解放前共印行了 32 版，为马克思主义哲学深入群众，应用于实践，并进一步中国化作出了重大贡献。

在这一阶段，由于国共两党处于内战状态，马克思主义哲学在中国的传播特别是其中国化的过程也分成城市思想文化界和农村革命根据地两个方面。就马克思主义哲学“改变世界”的本质和中国革命的独特道路来说，后一方面更为重要。因此，这一阶段马克思主义哲学与中国实际的深入结合，是以毛泽东为主要代表的，其成果便是作为马克思主义哲学中国化的主要形态——毛泽东哲学思想的初步形成。

大革命失败后，中国共产党人经历了从城市暴动到建立农村

根据地的艰难探索。到 30 年代初，终于以毛泽东为主要代表，找到了“农村包围城市”这样一条中国革命的独特道路。这是运用马克思主义哲学分析中国特殊国情，诉诸具体革命实践的结果，也是同各种唯心主义和形而上学特别是教条主义斗争的结果。从 1927 年 10 月到 1933 年 11 月，毛泽东对井冈山和中央苏区进行了 10 多次调查，其中人多集中在 1930 年。调查的范围很广，从山区到平原，从农村到城镇，从一个家庭到一个村、乡、区、县。他不仅身体力行，并在“古田会议决议”中加以制度化，广泛推行，而且力图从世界观和方法论上进行总结，于 1930 年 5 月写了《反对本本主义》一文。在该文中，毛泽东强调，“没有调查就没有发言权”，就找不到解决问题的办法：“必须努力作实际调查，才能洗刷唯心精神”；坚持“从斗争中创造新局面的思想路线”，必须反对“本本主义”的思想路线。他明确指出：“马克思主义的‘本本’是要学习的，但是必须同我国的具体情况相结合”“中国革命斗争的胜利要靠中国同志了解中国情况”才能实现。当然，这一总结还是初步的：它既不是一篇哲学专论，也没有明确概括正确“思想路线”的具体内容，本身主要是为具体的“调查工作”（该文原标题）所写的指导性小册子。但是，它毕竟构成了由第一阶段《中国社会各阶级的分析》和《湖南农民运动考察报告》那种单纯应用性的文章向第三阶段哲学论著和明确概括的思想路线转化的中间环节。

从 30 年代后半期到 40 年代中期，是马克思主义哲学在中国传播的第三个阶段。这是马克思主义哲学同中国实践相结合，最终实现其中国化的时期，是毛泽东哲学思想的成熟期。

这一阶段国内外形势发生了巨大变化：国际上，法西斯主义先后于 20 年代和 30 年代在意大利和德国登台，并与日本军国主义者相勾结，为摆脱严重的经济社会危机加紧扩军备战，形成了新的战争策源地。适应这一变化，共产国际以 1935 年 7 月举行的“七大”为标志调整了策略，号召建立反法西斯的各国人民阵线和

国际统一战线。在党内，1935年1月的遵义会议以后，毛泽东取得了实际上的领导地位，中央红军和一、四方面军先后胜利完成长征，会师陕甘宁。同时，日本加紧侵占华北，并于1937年7月7日开始了全面侵华战争，国内民族矛盾上升，以1935年“一二·九”运动为标志掀起了抗日救亡的热潮。在这一热潮中爆发的“西安事变”和平解决，结束了内战，实现了第一次国共合作。反法西斯统一战线成为世界主流，党所领导的革命力量的汇聚，国内抗日民族统一战线的实际形成，使原来被国民党反动派内战政策所隔离的马克思主义哲学两条传播途径汇合起来；一大批哲学和社会科学工作者奔赴延安和各解放区，大后方的马克思主义哲学社会科学工作者也同延安建立了直接或间接的联系；而国民党对陕甘宁边区“围剿”的停止，党中央的职责也由直接组织军事斗争转变为宏观的战略指导。这就为马克思主义哲学的系统传播，为理论与实践的紧密结合，提供了极为有利的条件。

马克思主义哲学传播的系统化，是本阶段的一个突出特点。从组织上说，先后成立了一系列出版、研究和学习机构。全面抗战爆发前夕，中共中央成立了“解放出版社”，它除了定期出版《解放》周刊和《解放日报》以外，还负责出版马克思主义著作。1938年5月，成立了“马克思列宁研究院”，下设马克思主义经典著作的“编译部”。同年9月，成立了延安“新哲学会”。1941年8、9月，先后成立了“中央学习组”和“高级学习组”。从马克思主义哲学著作的译介来说，也从第一阶段主要是章节片断的选译、综述和第二阶段的重要著作的全译和单行本的发行，发展到本阶段对基本著作的系列化出版和有针对性的专题性编译。本阶段除对已有中译本的原著进行校阅或重译外，新出版的单部著作主要有郭大力、王业南译《资本论》第1、2、3卷（1938年8~9月），郭沫若译《德意志意识形态》（部分内容，1938年11月），艾思奇译《列宁关于辩证法的笔记》（1939年1月），柯柏年译的列宁《论战斗的唯物论底意义》（1939年1月），博古译的斯大林《辩证

唯物主义与历史唯物主义》(1938年9月)等;系列化著作主要有“解放社”编辑的多卷本的《马克思恩格斯选集》、《列宁选集》、《斯大林选集》和《马克思恩格斯丛书》、《列宁丛书》;专题性的编译著作则有艾思奇译的《马克思恩格斯关于唯物史观的书信》(1938年9~11月),解放社编辑的马恩列斯《思想方法论》(1942年4月)和周扬编辑的《马克思主义与文艺》(1944年5月)。与此同时,哲学界还翻译了一批苏联等国哲学家的哲学专著。

结合中国实际宣传和应用马克思主义哲学,努力使马克思主义哲学中国化,是本阶段的又一个突出特点。与第一阶段基本上停留在转述外国(前期主要是日本,后期主要是苏联)人对马克思主义哲学的理解,第二阶段只有个别人开始独立阐发和“哲学大众化”的尝试相比,本阶段对马克思主义哲学的独立阐发和专题研究,特别是应用马克思主义哲学于社会科学研究,努力把马克思主义哲学中国化,成了一种潮流。这一时期,出版了一批中国人自己写的马克思主义哲学的“通论”和“专论”,如翦伯赞的《历史哲学教程》,杜明等的《社会科学基础教程》,胡绳的《辩证法唯物论》(以上均为1938年8月),杜民等的《社会科学概论》(1938年9月),葛名中的《科学的哲学》(1939年7月),艾思奇和黎平的《唯物史观》(1939年8月),李仲融的《辩证法唯物论》(1939年10月),等等。致力于马克思主义哲学通俗化、大众化的有平心《新哲学读本》(1939年11月),黄特《新哲学谈话》(1940年1月)等等。应用马克思主义哲学于抗战时期新形势,进行新民主主义论、思想方法论研究的,有刘学鸥的《实践与理论》(1939年5月),黄特的《批判的武器》(1941年1月),平心的《思想的方法与训练》(1938年9月)等等。应用马克思主义哲学于各门具体社会科学研究,有何干之的《中国社会史论战》(1937年8月),吕振羽的《中国社会史诸问题》(1942年),邓初民的《社会史简明教程》(1940年11月)等专著和艾思奇的《孙中山先生的哲学思想》,周扬的《契尔那夫斯基(即车尔尼雪夫斯基

基)的美学》，何思敬的《黑格尔的逻辑》和培元的《形式逻辑与辩证法》，郭沫若的《军事辩证法》等一大批论文。其中，在应用马克思主义哲学于史学研究和推进马克思主义哲学中国化的过程中，贡献最大的是范文澜、郭沫若和艾思奇。范文澜 1940 年 9 月在延安新哲学会第一届年会上所作的《中国经学史的演变》学术报告，被毛泽东誉为“用马列主义清算经学，这是头一次”；他主持编写并于 1942 年出版的《中国通史简编》，是一部应用马克思主义的立场、观点、方法系统整理和叙述中国历史的开创性著作。郭沫若在这一时期继续以唯物史观为指导，写下了《青铜时代》、《十批判书》和《历史人物》等重要史学论著，特别是 1944 年写的史论《甲中三百年祭》产生了较大的政治影响。艾思奇则把前一阶段的“哲学大众化”口号进一步发展为“哲学中国化”，在 1938 年 4 月 1 日《自由中国》创刊号上发表的《哲学的现状和任务》一文中，明确提出“现在需要来一个哲学研究的中国化、现实化的运动”。并身体力行，于同年 9 月和何思敬等发起延安“新哲学会”，于 1940 年 6 月在《中国文化》上开设《哲学讲座》，为推进马克思主义哲学的中国化作出了突出贡献。

马克思主义哲学中国化的主要代表是毛泽东。他不仅一贯倡导马克思主义同中国革命具体实践相结合，而且本身是这一结合的典范。马克思主义哲学的中国化，正是以毛泽东哲学思想在本阶段的成熟为主要标志的。具体说来，在辩证唯物论方面，是 1937 年 7、8 月写的《实践论》、《矛盾论》以及整风运动中提出的“实事求是，有的放矢”的思想路线；在历史唯物论方面，则是 1940 年 1 月发表的《新民主主义论》和 1945 年 4 月在党的“七大”上所作的题为《论联合政府》的报告。毛泽东哲学思想之所以能够成为马克思主义哲学中国化的主要形态，有以下三个原因：第一，从理论渊源上说，它吸收了当时国际上马克思主义哲学的最新成果。从马克思开始，经过恩格斯和普列汉诺夫，到列宁，马克思主义哲学经历了一个由“以实践为出发点，以唯物史观为中心”到

“以物质为出发点，以辩证唯物主义认识论为重心”的转变。经过苏联 20 年代的哲学论战和 30 年代对德波林的批判，上述转变和马克思、恩格斯、列宁的主要哲学观点集中体现到苏联 30 年代哲学家的著作中。这些著作又通过李达、艾思奇等理论工作者的翻译和阐释在中国传播开来。从《实践论》、《矛盾论》写作的准备过程来看，毛泽东不仅阅读了大量马克思主义哲学原著以及有关的西方哲学和科学著作，更主要的是直接吸收了苏联 30 年代哲学家的研究成果。毛泽东充分利用这些成果，对认识论的实践本质和辩证法的核心规律进行集中阐发，就使其哲学思想具有了鲜明的时代特征，达到了当时马克思主义哲学的时代水平。第二，从文化背景来说，毛泽东哲学思想又是批判地吸取中国传统哲学的精华，对其进行革命性改造的结果。这不仅体现在他对一些传统哲学范畴如“知”与“行”等的改造，对孙子、老子等中国古代朴素唯物论和自发辩证法思想的批判性吸收上，更重要的是其用辩证唯物论改造了清代以来“汉学”古文经学派的“实事求是”的研究传统和近代“实学派”“经世派”（包括新文经学派和理学经世派）“务实致用”的价值取向。把辩证唯物主义的世界观和方法论简练地概括为“实事求是，有的放矢”，并将其规定为党的思想路线和马克思主义的学风，就充分体现了这一点。毛泽东之所以能做到这一点，当然与其自身具有较深厚的旧学功底分不开，同时也吸收了范文澜等对中国经学史的研究成果。这就使毛泽东哲学思想具有了鲜明的中国气派和中国风格。第三，从实践基础来说，毛泽东哲学思想是中国革命具体实践的观念升华。经过大革命时期和土地革命战争时期，中国革命积累了正反两个方面的极其丰富的历史经验，而抗日战争时期更为错综复杂的社会矛盾和斗争形势又亟需正确的理论指导。毛泽东哲学思想正是在总结革命实践经验，吸取理论界研究成果，分析中国特殊国情，指导现实斗争，反对“左”右倾的过程中成熟起来的。从《实践论》、《矛盾论》以前的《论反对日本帝国主义的策略》和《中国革命战

争的战略问题》中，从《新民主主义论》以前的《〈共产党人〉发刊词》和《中国革命和中国共产党》中，我们都可以发现这一轨迹。作为毛泽东哲学思想灵魂的“实事求是、群众路线、独立自主”三位一体，更是熔时代精神和民族精神于一炉的光辉结晶。

这一时期，马克思主义哲学的中国化体现在多方面。除了上述代表性著作和毛泽东的其他一系列论著以外，还体现在刘少奇、朱德、周恩来等党的其他领导人的论著中，也体现在前面提到过的许多马克思主义理论家的哲学论著，以及各门具体社会科学的研究成果中。

马克思主义哲学在完成了中国化之后，其传播进入了一个新的时期。直到 70 年代末以前，马克思主义哲学的传播有两个显著特点：一是经典著作的翻译、出版，思想观点的宣传和研究，更加有组织、有计划、有系统。从延安整风时期起，党中央就不断规定“干部必读”的马克思主义书目，推动马克思主义哲学的学习和研究。1949 年 6 月和 1950 年 12 月又先后成立了“中共中央马恩列斯著作编译局”（初名“中央俄文编译局”）和“人民出版社”，使马克思主义著作的编译出版有了专门机构。经典著作的出版取得了丰硕成果，其中“全集类”有：《马克思恩格斯全集》（1956~1974 年出完第 1~39 卷；1979~1986 年出完“补卷”第 40~50 卷）、《列宁全集》（1955~1963 年出完第一版 39 卷；1984 年开始出第二版 60 卷）、《斯大林全集》（1953~1956 年出到第 13 卷）；“选集类”有：《马克思恩格斯选集》（4 卷本，1972 年 5 月）、《列宁选集》（4 卷本，1960 年 4 月第一版；1972 年 10 月第二版）、《斯大林选集》（2 卷本，1979 年 12 月）等；“专题类”就更多了，如《马克思主义经典作家论历史科学》、《马恩列斯论巴黎公社》等等。第二个特点是日益突出毛泽东哲学思想的宣传和研究。1956 年以前，出现过两次高潮——“七大”前后和 50 年代初《实践论》、《矛盾论》重新发表后，总的说来是合理的、适度的。1957 年以后特别是“大跃进”和“文化大革命”中，则膨胀

到了极点，完全陷入了现代迷信的深渊。

二、马克思主义哲学取得思想文化领域统治地位及其对中国社会的影响

马克思主义哲学在中国的传播过程，不仅是一个同中国实际相结合、逐步实现中国化的过程，而且是一个不断扩展自身影响、最终取得思想文化领域支配地位的过程。传入之初，它只是如潮水般涌入国门的众多思潮和流派之一。但是，马克思主义很快找到了自己的社会基础，在中国的上壤中扎下根来。20年代初中国共产党成立以后，随着大革命时期工农运动的高涨和大革命失败后土地革命的深入，马克思主义哲学不仅成为工农运动中占统治地位的指导思想，而且进一步在文化教育界扩大了影响，成为中国哲学发展的主流。随着抗日战争时期马克思主义哲学中国化的完成和解放战争的胜利，以中华人民共和国的成立为标志，马克思主义哲学的统治地位由党内扩展到整个大陆的思想文化领域，成为国家意识形态的哲学基础。

马克思主义哲学对现代中国社会发生了极其深刻的影响，这种影响是任何其他外来的和本土的哲学所无法企及的。

马克思主义哲学作为无产阶级的世界观和方法论，其影响最突出地表现在它对中国革命和社会变革实践的巨人指导作用上。马克思主义哲学是在近代中国民族危亡、内忧外患交织、人民苦难深重、志士仁人强国梦想和变革努力屡遭失败的危急关头传入中国的，它给中国人民提供了观察国家命运、谋求自身解放的崭新世界观和方法论。这种崭新的世界观和方法论一旦被中国人民所掌握，一经与中国革命实践相结合，就转化为强大的物质力量，给中国社会带来了翻天覆地的大变化。

首先，它是中国革命胜利的理论指南。马克思主义传入以前，中国民主革命屡遭失败。其重要原因，就在于缺乏正确的理论指导，认不清近代中国的国情和所处的国际环境，认不清中国革命

的性质和任务，找不到实现这一任务的社会力量和途径。马克思主义的传入和中国共产党的建立，使中国革命由旧民主主义阶段发展到新民主主义阶段，开始了由失败到胜利的根本转折。以毛泽东为首的中国共产党人和中国人民，创造性地把马克思主义及其哲学运用于中国新民主主义革命的具体实践，终于推翻了帝国主义、封建主义和官僚资本主义的反动统治，并进一步把新民主主义革命推进到社会主义革命，取得了中国革命的彻底胜利。这是马克思主义及其哲学同中国革命具体实践相结合的辉煌成果，是中国化的马克思主义哲学——毛泽东哲学思想的伟大胜利。

其次，它是中华民族解放的伟大旗帜。马克思列宁主义及其哲学是反对帝国主义和殖民主义的强大思想武器，独立自主是毛泽东哲学思想的基本点之一。从大革命时期的“五卅”运动和省港大罢工，到北伐战争中要求收回租界的斗争，从抗日战争和第二次世界大战期间要求全面废除不平等条约的斗争，到反对美帝国主义及其走狗国民党反动派的解放战争，中国共产党依据马克思主义及其哲学，一贯高举反帝、反殖的旗帜。随着新民主主义革命的胜利和中华人民共和国的建立，占世界四分之一的中国人终于站起来了。百年耻辱，一朝洗雪，恢复了中华民族的尊严，恢复了中国的主权、独立和应有的国际地位。

再次，它推动了中国社会制度的彻底变革。以马克思主义及其哲学为指导的新民主主义革命的胜利，推翻了大地主大资产阶级的统治，从根本上改变了中国社会的半殖民地半封建性质；接着进行的社会主义改造，又把中国由新民主主义社会推进到了社会主义的初级阶段。政治制度和经济制度的这种彻底变革，从根本上消除了旧中国封建军阀和地方势力割据混战的局面，消灭了剥削制度和人们之间的阶级对立，消除了民族之间不平等的基本原因。这不仅直接造成了国家空前统一的政治局面和各民族在新的基础上的团结，而且为生产的发展和经济的繁荣，为政治民主和法制建设创造了前提，从而促进了中国由传统社会向现代社会

的转型。

最后，它促成了经济的初步繁荣。马克思主义哲学特别强调，革命的最终目的是解放和发展生产力。从这一观点出发，中国共产党十分重视经济建设。尽管由于大跃进和十年动乱的破坏，中国经济建设的成就远远不能尽如人意。但是，毕竟建立了比较完整的工业和国民经济体系，取得了经济建设的重大成果，从而为中国经济的起飞和最终实现现代化奠定了基础。

马克思主义哲学对中国社会的深刻影响，还表现在思想文化上。它不仅是社会主义运动的理论表现和社会变革实践的指导思想，而且本身是一种思想理论运动和文化现象。马克思主义哲学的广泛传播和中国化，极大地促进了中国人民思想观念的更新和中华民族文化的现代复兴。这种影响主要表现在以下三个方面：

第一，以革命的方式继承了中国近代启蒙哲学的传统，并以前所未有的广度和深度促进了中国人民的思想解放和观念更新。“五四”以前，中国思想文化领域的斗争主要是在新学与旧学、“西学”与“中学”之间展开的。从早期的启蒙思想家严复直到新文化运动的领袖陈独秀，他们用来反对中国封建主义传统文化的思想武器，都是西方的自然科学、资产阶级民主主义和个性自由观念。但是，其结果却收效甚微，即使轰轰烈烈的新文化运动也主要只是在知识分子和青年学生中才发生影响。造成这种状况的根本原因在于中国的特殊国情。半殖民地半封建的社会性质，决定了 20 世纪上半叶中国的民主革命只能是无产阶级领导的新民主主义革命，也决定了中国的思想启蒙和观念更新只能通过以马克思主义哲学为指导的新民主主义思想文化运动来实现。马克思主义哲学的传入，并没有造成“启蒙的中断”，恰恰相反，它促进了启蒙的现实化、民族化、大众化，造成了新的文化生力军。其中最突出的成果表现在对工人、劳动群众特别是广大农民的政治动员和文化启蒙上。

其次，为批判地继承中国传统哲学的精华提供了科学的基础，

推动了中华民族文化的现代复兴。马克思主义哲学传入以前，在中国传统哲学和文化问题上，一直未能采取科学的分析的态度：一强调尊重中华民族的文化传统，就往往会滑到无批判地颂扬封建主义，或至少是折衷主义的立场上去；而一强调对封建主义思想文化的批判，又往往走向全盘否定中国传统文化民族虚无主义的极端。后一种片面观点在“五四”前夕的新文化运动中表现得十分突出。由此也就产生了文化问题上所谓“启蒙”（批判封建文化）与“救亡”（复兴民族文化）之间的“张力”。马克思主义哲学的传入，为解决中国传统文化问题提供了辩证的、历史的分析方法。它使人们可以分清中国传统主流文化的封建主义本质和主要存在于非主流文化中的某些科学性和民主性因素，在建设现代中国文化的过程中抛弃其糟粕，吸收其精华，并赋予其新的时代内容。这样一来，也同时解决了“启蒙”与“救亡”的二律背反，实现了思想文化革命与民族文化复兴的统一。以毛泽东为代表的中国共产党人，一贯强调马克思主义哲学必须“和民族的特点相结合，经过一定的民族形式，才有用处”；强调运用马克思主义哲学清理古代文化的发展过程，剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精华。毛泽东哲学思想本身，就是在许多马克思主义哲学家和社会科学家工作的基础上，创造性地应用马克思主义的立场、观点、方法，对中国传统哲学和传统文化进行批判继承的典范。它不仅是马克思主义哲学的一种形态，也是现代中国哲学的主要代表之一，是中国传统哲学的现代继承者之一。

最后，它构成了东西方近现代文化的中介，直接间接地促进了中西文化的进一步交流。马克思主义哲学诞生于 19 世纪 40 年代，与现代西方哲学的两大源头——实证主义和意志主义是同时代的产物。因此，从本质上说，它属于现代的西方哲学和西方文化范畴。但马克思主义哲学又与实证主义和意志主义不同：实证主义代表了从科学主义立场出发对资本主义的肯定，意志主义代表了从人本主义立场出发对资本主义的否定，而马克思主义则力

图扬弃二者的偏颇，从历史主义和革命实践的角度强调资本主义的自我否定和自我超越。由此也造成了它们在近现代和东西方文化上的不同态度：科学主义强调近现代文化的连续性，往往固守“西方中心主义”；人本主义从根本上否定西方近代文化，甚至因此而“走向东方”；马克思主义哲学则主张文化的批判继承和辩证综合。马克思主义哲学的自身特点使它具有联结近现代和东西方文化的可能性，而列宁主义基于 20 世纪上半叶的时代特点和俄国的国情对其的继承和发展，则进一步把这一可能性变成了现实性。李大钊在谈到自己思想转变的原因时就曾说过：“由今言之，东洋文明既衰颓于静止之中，而西洋文明又疲命于物质之下，为救世界之危机非有第三新文明崛起不足以渡此危崖。俄罗斯文明诚足以当媒介东西之任。”^①事实上，相当多的中国人正是通过马克思主义哲学，才真正理解了西方的哲学范畴、运思方式和价值取向。在新民主主义革命时期，特别是建国后的 50 年代，中国的马克思主义哲学界与欧美进步的思想文化界，特别是与苏联和东欧各人民民主国家的哲学界，都有过非常密切的交往。同时，为了了解马克思主义哲学的起源和意义，中国的马克思主义哲学家们自己也大力介绍和传播了西方哲学史，特别是欧洲近代的哲学学说。即使在十年动乱的文化专制主义之下也未中断。这在客观上也为 80 年代初西方哲学东渐新热潮的出现准备了条件。更不用说有些学者如张中府和李石岑，从“五四”时期开始，就是兼治马克思主义哲学和西方现代哲学的了。

毋庸讳言，在马克思主义哲学传播和中国化的过程中，特别是在其取得思想文化领域中的统治地位以后，也带来过一些消极的影响。这主要是照搬苏联革命和建设模式的教条主义，特别是毛泽东晚年的错误造成的。其主要表现是：高度集中的经济政治体制及其所派生的个人专权、决策失误，一度严重阻碍了中国的

^①李大钊：《东西文明根本之异点》，《言治》季刊第 3 册。

经济现代化和政治民主化进程：高度集权的思想文化管理体制，特别是文革期间的文化专制主义，阻碍了科学文化的繁荣和中西文化及哲学的交流。但是总的说来，马克思主义哲学的传入，对中国社会起了其他任何别的哲学无法比拟的巨大推动作用，这一点是任何人都否认不了的。

第二节 现代欧美哲学流派的介绍及名著的传译

“五四”新文化运动不仅标志着中国民主革命进入了新阶段，也开始了中国文化史和中外哲学交流史的新阶段。西方哲学正是从这时起，才大规模传入中国。其特点在于：第一，哲学流派传入的全面性。西方哲学的各种流派，不仅是欧洲的，也包括美国的，不仅是现代的，也包括古典的，几乎所有的流派都如潮水般涌入国门。第二，哲学观点介绍的系统性。以往大多从当时中国直接的社会需要出发，对西方哲学的某些思想观点进行取舍采撮，其中往往还有意无意地掺杂进自己的成见或曲解；现在一般都能从某一哲学流派自身的思想内容、逻辑体系出发，忠实于本文，并比较系统地介绍其观点或学说。

一、现代欧美哲学流派传入中国的背景

现代欧美哲学大规模传入中国，开始于“五四”前夕的新文化运动。从时间上说，大体上与马克思主义哲学的传入同时，其中有些流派略早于马克思主义哲学的传入。从动因上说，除了某些相同或相似的背景以外，也有若干重要的区别。

首先，“救亡”和“启蒙”的需要，是欧美哲学大规模传入中国的最初动因。

从历史根源上说，欧美哲学大规模传入是中国人向西方寻找真理以挽救民族危亡这一漫长历程发展的必然结果。19世纪中叶，西方列强用鸦片和大炮打开了中国的大门，中国开始一步步陷入半殖民地半封建的深渊。为了挽救民族危亡，先进的中国人开始了向西方寻求真理的漫长历程。最初，人们把中国落后挨打的原因归之于器物技术的落后，从40年代起倡导“师夷之长技以制夷”，60~70年代兴起洋务运动，大力引进西方的制造技术。甲午战争的失败打碎了“中体西用，富国强兵”的迷梦。接着，人们便把失败的原因归之于政治体制的僵化，从19世纪末的戊戌变法到20世纪初的辛亥革命，企图通过引进西方的“君主立宪”或“民主共和”的政治体制以救国救民。但是，变法维新的失败和辛亥革命的最终流产，再次使人们陷于失望。于是，从本世纪初的严复开始，特别是辛亥革命以后，人们越来越把希望寄托到思想启蒙上，认为“救亡”屡遭失败的根源在于中国传统文化的陈腐，必须引进西方的“科学”、“民主”和“自由”的新思想、新文化，彻底改造国民心理和民族文化。

从文化背景来说，欧美哲学大规模传入是对辛亥革命后北洋军阀复辟与尊孔逆流进行反击的直接产物。辛亥革命后不久，袁世凯、张勋就先后演出了复辟丑剧，而康有为、陈焕章之流则为虎作伥，掀起了一股股尊孔祭孔的浊浪。这就使当时先进的知识界更加认清了传统儒学是封建专制主义的意识形态，不破除儒家哲学和传统道德，就不能从思想上挖掉专制复辟的根子。而要做到这一点，又非得大规模输入西方哲学和西方文化不可。

其次，第一次世界大战结束前后，复杂的国际形势和国内社会结构的变动，是西方哲学流派输入多元化的社会根源。

在上一节中，我们已经指出，第一次世界大战的恶果和俄国十月革命的胜利，以及中国国内工人阶级的发展，引起了新文化运动的分化，使相当多的先进知识分子和青年学生转向马克思主义。然而，这只是问题的一个方面（尽管是最重要的方面），而不

是问题的全部。无论就国际来说，还是就国内来说，当时的状况都是极为复杂的。因而这种变动的后果，是新文化运动的分化，而不是它的整体转向；是马克思主义哲学作为新思潮之一传入，而不是取代了其他思潮。“五四”时期的突出特点，恰恰是现代欧美各种哲学流派传入的多元化。

从国际形势看，第一次世界大战带来了三个方面的后果：一是欧洲的战争破坏，特别是德、奥的惨败和英、法的削弱，这引起了欧洲人的信仰危机和各种非理性主义的人本主义哲学思潮流行；二是俄国十月革命的胜利，战败国革命的爆发和英、法等国社会主义运动的高涨，由此导致马克思主义哲学的流行；然而还有第三个方面，那就是美国恰恰在战争中扩张了实力，开始取代英国的霸主地位。特别是欧洲除俄国外的无产阶级革命不久就接连失败，从 1924 年起进入了相对稳定时期。最后这种情况使得现代经验主义、科学主义思潮在英、美仍然占据统治地位。国际上哲学思潮“三足鼎立”的局面，为现代欧美哲学各流派传入中国的多元化造成了宏观的外部前提。

同时，从国内的社会结构的变动上看，这种变动引起的后果同样是双重的。“五四”时期工人阶级的壮大和革命潜力的显露，固然为马克思主义哲学的传播提供了社会基础；然而其壮大的直接原因又在于第一次世界大战期间中国民族资本主义的长足发展，因此同时也意味着中国民族资产阶级的相应发展，意味着原有的封建势力进一步解体和某些阶层的逐步资本主义化。它们同样要从自己的利益和要求出发，输入相应的西方思潮并开始尝试建立自己比较完整的思想体系。这就为现代欧美哲学传播的多元化提供了内在的社会基础。

最后，“五四”前后中国知识界由传统向现代的总体结构转型，是西方哲学各流派的介绍和传播全面化和系统化的直接原因。

中国最早一批新型知识分子，产生于洋务运动时期的外派留学生，如严复、詹天佑等人。但人数很少，尚未形成群体。戊戌

变法以后，特别是本世纪初所谓“清末新政”时期，不仅官派、自费留学形成高潮，而且国内废科举、兴学校，大力引进西方和日本的教育制度、教材和师资。辛亥革命以后这一趋势进一步加强。据统计，仅留日学生到“五四”前夕就累计达 2 万人之多。正是在这一时期，逐渐形成了中国近代的新型知识分子群体。“五四”前后，这一新型知识分子群体取代了传统的“士”阶层在思想文化界的主体地位，开始了中国知识界的总体结构转型。

知识界的结构转型，使西学东渐的载体发生了根本改变。直到洋务运动时期，在中国传播“西学”的主要是来华的欧美传教士或洋务机构的外国雇员，他们直接从“传教”或“洋务”的需要出发，译介的是宗教教义、某些自然科学知识、制造技术和国际法知识。戊戌变法开始了中国人独立介绍和输入西方学术和西方哲学的时期。但是，直到新文化运动以前，传播者大多是集政治领袖与思想领袖于一身的少数先进人物，如康有为、梁启超、章太炎、孙中山等。严峻的社会政治斗争使他们往往只能从现实需要出发去撷取西方哲学的某一方面或片断。即便是与直接的政治斗争保持一定距离的严复，在比较系统地译介进化论、社会政治学说和科学逻辑思想时，也是自觉地从中国思想启蒙的需要出发，选择他所认定的西方最先进的科学和哲学流派的。“五四”前后则不同了。西方哲学传播的主体已经由少数人变成了一个宏大的群体。

从这一群体的构成上说，不仅有政治上的激进派、自由派、保守派之分，在文化观点上也有革新派、折衷派、守成派之分。不再像以前只有革新派才宣扬“西学”，顽固派的武器仅仅是固守“中学”这一“吾家旧物”。现在即使是保守或守成派也往往同时精通西学，向西方世界寻找“知音”、“同道”。甚至像辜鸿铭那样最顽固地维护中国传统文化的极端人物，对西学也十分精通。还包括一批自然科学家和技术专家，他们出于对科学认识论和科学方法论的需要，也参与了有关的西方哲学流派的传播工作。

传播载体的变化不仅带来了传播内容取向上的多元化和全面化，而且从两个方面促成了西方哲学各流派思想观点译介上的准确化和系统化。从传播的动机上说，这一群体的出现，使西方哲学的输入不仅是政治需要，也成为文化建设和学术研究的独立需要。即如胡适，尽管其引进美国实用主义哲学与其政治上的自由主义立场有关，而且最后依附于国民党反动政权，但他总的说来并非一个政治家或社会活动家，而是一个文人学者。再如学衡派对美国新人文主义的传播，一些自然科学家对马赫主义的传播，以至后来冯友兰、贺麟等对新实在论和新黑格尔主义的传播等等，都主要出于文化和学术的需要。这就从主观动机上保证了西方哲学流派传播的系统性和准确性。另一方面，从传播者的素质上说，这一群体的出现，也为比较完整准确地输入西方哲学提供了条件。这些学者一般都具有比较深厚的中学根柢和较高的西学素养。其中许多人（如上面举到的胡适等）本身就是现代西方哲学某些流派代表人物的亲炙弟子。这就使他们不仅能够做到原原本本、全面系统地译介西方哲学的思想，而且能够把握其精神实质进行独立的发挥，以至于融汇中西，创造出自己独特的哲学体系。

二、现代欧美哲学两大思潮在中国传播的阶段及其特点

现代欧美哲学流派众多，观点各异，既彼此冲突又互为补充，既并存竞争又前后更替，呈现出错综复杂的局面。粗略划分，可以概括为科学主义和人本主义两大思潮。前者开始于 19 世纪 30—40 年代法国人孔德和英国人约·斯·穆勒的实证主义，是在基本继承近代英国经验主义传统的基础上加以变革而形成的。后者开始于 1819 年德国叔本华的意志主义，是在批判近代大陆理性主义传统特别是德国古典哲学的基础上形成的。到 20 世纪 40 年代末以前，科学主义思潮大体经历了“实证主义——马赫主义——逻辑实证主义——批判理性主义”这样几个主要发展阶段；而人

本主义思潮则大体经历了“意志主义（包括叔本华的‘生存意志论’和 80 年代后尼采的‘权力意志论’）——生命哲学——弗洛伊德主义——存在主义”这样几个主要发展阶段。这一时期出现的其他哲学流派，大体都可归入上述两大类。如新实在论、逻辑原子主义和分析哲学，以及新康德主义的马堡学派，属于科学主义；而新康德主义的弗莱堡学派和新黑格尔主义，以及影响较小的美国新人文主义，可归入人本主义。至于影响较大的美国实用主义和德国的现象学，则代表了企图综合两大思潮的最初尝试，不过前者偏向科学思潮，后者偏向人文学科。

现代西方哲学的两大先驱——实证主义和叔本华的“生存意志论”，以及新康德主义，早在新文化运动前就已传入中国。严复在宣传进化论学说的同时，在本世纪初就译介了穆勒的《自由论》（中译名为《群己权界论》，1903 年出版）、《逻辑体系》（中译名为《名学》，上半部，1905 年出版）和实证主义哲学集大成者斯宾塞的《社会学》（中译名为《群学肄言》，1903 年出版）。辛亥革命后，蔡元培又引入了新康德主义者李凯尔特和文德尔班的思想；王国维也介绍了叔本华的哲学思想，特别是他的美学观点，并将其应用于文艺评论，写出了著名的《（红楼梦）评论》和《人间词话》等文章。

新文化运动以后，西方哲学开始大规模涌入国门。除了现象学大概由于本身比较艰深，又很快为存在主义所掩盖，批判理性主义 30 年代中期才刚刚出现，尚无力挑战雄踞科学哲学霸主地位的逻辑实证主义，因而国内未见有人提及以外，上述欧美现代哲学的各种流派和学说，在不到 20 年的时间里已经全部传入了中国。伴随着欧美现代哲学思潮的汹涌而来，古希腊和欧洲近代的许多哲学流派，也得到了相当广泛的传播。由于国际背景和国内形势的变化，现代欧美哲学在旧中国的传播呈现出明显的阶段性：从“五四”前后到 20 年代中期是一个阶段，30~40 年代则又是一个阶段。

第一阶段是欧美现代哲学大规模传入的开始阶段。这一阶段的特点主要有二：一是新文化运动打破了“儒学独尊”的坚冰，中国思想文化界春潮涌动，西方现代哲学各流派趁势而来，声势浩大，很快形成了百家争鸣、千帆竞发的局面。二是欧美哲学思潮的传播一开始就在中国具有不同倾向的知识分子中找到了自己的“知音”，他们从各自的需要出发，分别宣传和译介某一思潮、某一流派，造成了传播多元化的态势。三是尽管输入者的愿望都是要使自己介绍进来的哲学能为国人所接受，但实际上真正流行的却只是那些与中国现实需要相适应的流派及内容。就这一阶段来说，在思想上主要是一般的科学精神和人文精神，在内容上重点是历史观和人生观，而各流派中影响最大的则是实用主义和生命哲学。

从输入的途径说，首先是直接邀请当时欧美哲学的主要代表人物来华讲学。在这方面，由梁启超、蔡元培以及张东荪等人组成的“讲学社”及其前身起了决定性的作用。“讲学社”是1920年9月，以北京大学、尚志学会、中国公学、新学会4个单位为主，加上当时仅有的几所大学的负责人（南开大学、东南大学等）发起成立的，其董事会由16人组成。在该社成立以前，就以其主要发起单位为主，邀请了美国哲学家杜威来华讲学。该社成立后，又先后邀请了英国数理逻辑学家、哲学家罗素和德国生物学家、哲学家杜里舒来华讲学。“讲学社”本来还准备邀请柏格森和倭铿，但他们两位因故均未成行。

杜威是1919年2~3月应邀到日本东京帝国大学讲学以后，于5月1日来到上海的。他在中国呆了2年零2个月，足迹遍布奉天、直隶、山西、山东、江苏、江西、湖北、湖南、浙江、福建、广东等11个省市，作了数十次演讲。在这些演讲特别是在北京的五大系列讲学中，他大力传播其实用主义哲学，主要包括“经验自然主义”的世界观，工具主义的认识论和方法论，功利主义的伦理观，“在做中学习”的教育观，以及自由主义和改良主义

的社会政治观点；并应中国主人的要求，发表了他对中国问题的看法，宣扬西方文明，标榜美国式的自由民主，主张中国走改良主义道路。当时全国的许多报刊都为此作了大量报道和宣传，北京晨报社还于 1920 年专门出版了《杜威五大讲演》一书。杜威尚未离华，罗素又于 1920 年 10 月 12 日抵达中国。先在上海（两场）、杭州（一场）、南京（一场）、长沙（四场）巡回演讲，一个月后辗转抵达北京。在北京也是“五大演讲”：哲学问题、心的分析、物的分析、社会结构学（因病只讲了一部分）和数学逻辑（只开了一个头）。在这 5 个系列演讲中，罗素大力宣传了自己刚刚形成的逻辑原子主义哲学的基本思想，向渴求新知识的中国知识界系统介绍了相对论、量子论和数理逻辑等崭新的科学知识，以及他的“基尔特社会主义”观点。罗素也发表了自己对中国问题的看法。与杜威不同，罗素激烈批评资本主义和西方文明，主张中西文化互补，认为中国应大力发展教育和实业，但其途径是经他修正过的苏俄式的“国家社会主义”。罗素的讲学，同样引起了国内报刊的热烈宣传。北京新知书社和工报报社于 1921 年几乎同时出版了他与其女友讲演记录稿的两个版本：《罗素、勃拉克讲演合刊》、《罗素及勃拉克讲演集》。同年 7 月，罗素与杜威离华。杜里舒则是 1922 年 10 月～1923 年 6 月在华讲学的。在长达 9 个月的时间里，先后到北京、南京、上海等地讲演。杜里舒是生物学上反对机械论的生机主义（现译“活力论”）派的主要代表，认为生命的本质在于精神性的“隐德来希”；由此引出本体论上的“心物二元论”、认识论上的直觉主义和心理学上的“非自觉概念”说。他的这些思想，为生命哲学提供了直接的基础。通过在华的讲学，杜里舒不仅传播了他本人的生机主义学说，而且为未能来华的倭铿和柏格森扩大了生命哲学的影响。当时的《学灯》杂志曾用大量的篇幅连载他的讲演纪录。《改造》杂志和《东方杂志》还刊登了对其思想的系统介绍。

杜威、罗素和杜里舒的相继来华讲学，不仅借助其弟子和其

他传播者的宣传，新闻媒体的鼓吹，在社会上造成了强大的舆论声势，给中国思想文化界带来了强大的冲击波，而且作为当时国际上流行的三种哲学派别的主要代表，其讲演直接为中国人研究西方现代哲学思潮提供了第一手的最新资料。杜威在来华讲学期间发表了他的代表性哲学专著之一《哲学的改造》（1920年）。而罗素来华前刚刚从新实在论转向逻辑原子主义（《我们关于外部世界的知识是科学方法在哲学中的作用范围》，1914年），其基本思想更是先于《心的分析》（1921）、《物的分析》（1927）、《哲学概论》（1928）等代表作的正式出版，就已向中国知识界进行了较详尽的阐发。同时，在《心的分析》讲演中，罗素出于批判的目的，还着重介绍了不久前弗洛伊德和荣格等“新发明的学术”——“心灵解析”（即精神分析学），第一次向中国人介绍了弗洛伊德主义。所有这些，都使当时西方哲学在中国的传播缩短了与世界的“时间差”，个别方面甚至达到了同步或“超前”传播的程度。

欧美现代哲学传播的第二条也是主要途径，是中国传播者的译介。从新文化运动到 20 年代，在科学主义思潮方面，主要有胡适等人对实用主义的传播，张中府、傅铜、张东荪、张君勱等人对罗素哲学思想的传播，王星拱、丁文江等人对马赫主义的传播；在人本主义思潮方面，主要有李石岑等人对尼采哲学的传播，张君勱等人对生命哲学的传播，以及学衡派“哈佛三杰”对美国白璧德新人文主义的传播。

胡适（1891~1962年）是实用主义在中国的总代表。1910年7月，他作为第一批“庚款”官费生赴美留学，先入康乃尔大学学农学和文学，1915年9月，转入哥伦比亚大学哲学研究部，投师于实用主义哲学大师杜威门下。其时，实用主义创始人皮尔士和詹姆士均已作古，而杜威作为集大成者，正如日中天。杜威在社会学、心理学、教育学、思维科学、政治学和伦理学等领域多有建树，对胡适的影响也是多方面的；但最有决定意义的是其实验主义的思维方法论和自由主义的社会政治观点。正是在接受实用

主义哲学的这一时期，胡适形成了从文化教育入手进行社会改良和从倡导白话文入手进行文学改良的思想。以 1917 年 1 月在《新青年》上发表《文学改良当论》和 9 月受聘担任北京大学教授为标志，胡适加入了新文化运动的革命阵营，并一跃成为主要领袖人物之一。可以说，实用主义所体现的美国式科学和自由精神促成了胡适在新文化中的主导地位，而这一地位又反过来大壮了实用主义在中国传播的声威。在这一阶段，胡适传播实用主义哲学的活动主要表现在三个方面：一是从哲学上直接阐发实用主义的基本思想观点。五四运动前夕，他就发表了题为《实验主义》的长篇演讲（1919 年 4 月，同年 7 月定稿发表，后收入《胡适文存》卷二），系统介绍了实用主义从皮尔士，经过詹姆士，到杜威的形成发展过程和他们的基本思想。其中，对杜威哲学的根本观念、思想方法和教育哲学阐发得尤为详尽。在杜威来华讲学后，胡适亲自充当翻译，在他主持《每周评论》期间连续两号刊登杜威的讲演录，并先后写了《新思潮的意义》、《杜威先生与中国》等文章，为之大造舆论。后来，他又发表了《五十年来之世界哲学》等多篇文章，进一步宣扬实用主义思想和意义。在这一系列文章中，他高度赞扬杜威在本体论问题上的“彻底经验主义”是哲学史上的一场革命，“因为他把欧洲近世哲学从休谟和康德以来的哲学根本问题一齐抹煞，一齐认为没有讨论的价值”。^①认为“实在是我们自己改造过的实在，这种实在里面含有无数人造分子”。^②他突出宣传实用主义的认识论和方法论，特别是杜威“五步说”的“实证逻辑术”，强调科学的精神在于“存疑”、“实证”，并将科学的方法简要地概括为“大胆的假设”和“小心的求证”。他极力宣扬实用主义的社会改良主义和政治自由主义观点，主张从文化教育入手为民主政治打基础，对现实政治问题只能一点

^①胡适：《实验主义》，《胡适文存》卷二，亚东图书馆，1936 年版，第 444 页。

^②胡适：《实验主义》，《胡适文存》卷二，第 440 页。

滴地改良，并为此组成了一个知识分子自由派团体，提出了“好人政府主义”的政治主张。二是从实用主义“只是一个研究问题的方法”的立场出发，致力于将其应用到文学和史学研究中，通过这些研究成果来传播实用主义。胡适在这一方面作出了一系列开拓性的工作，取得了辉煌的成就。从 1917 年 5 月博士论文《中国古代哲学之进化史》开始，到 1927 年 10 月《戴东原的哲学》出版为止，胡适 10 年间先后写成了《易卜生主义》（1918 年）、《中国哲学史大纲》（上）（1919 年）、《〈水浒传〉考证》（1920 年）、《〈红楼梦〉考证》（1921 年）、《章实斋先生年谱》（1922 年）、《胡适之白话文钞》（1925 年）等多部论著。这些论著打破了传统学术的僵化模式，开创了现代史学和文学评论的新时代。三是以实用主义的精神吸引了一批文化人，形成了一个以他为首的集团，瓦解了旧学的势力，扩大了新文化的阵营。这一团体包括了傅斯年、罗家伦、毛子水、顾颉刚，以致于罗隆基、王造时、闻一多、潘光旦、梁实秋等一大批自由主义知识分子。还包括了丁文江、王星拱等许多自然科学家和技术专家。除胡适外，张东荪、陶行知等人在传播实用主义哲学方面也做了大量工作。张东荪早在 1919 年就写了《杜威论思想》一文，后来又在《东方杂志》上发表了《唯用派哲学》，对实用主义哲学作了比较准确全面的介绍。陶行知则主要是通过“平民教育”、“生活教育”的实践，传播和发挥了实用主义特别是杜威的教育哲学思想。

罗素哲学思想在这一阶段同样为中国知识分子所广泛传播。早在罗素来华前，他一些重要著作如《哲学问题》（徐彦之译）、《罗塞尔的“政治思想”》（张东荪译）、《罗塞尔“到自由的几条拟径”》（沈雁冰译）等就已在一些重要报刊上被译载。1919 年间，时任北京大学讲师的张申府在《新青年》和《晨报》上连续刊登了三份罗素传略，特别是第二份《志罗素》后还附上《罗素既刊著作书目》，包括专著 14 部、小册子 4 本、论文 76 篇、书评 38 篇及信函等 4 篇，其完备性连罗素本人也为之惊讶。1920 年，《新青

年》第 7 卷第 4、5 号又先后刊登了张中府《罗素与人口问题》和高一涵《罗素的社会哲学》，《晨报》则从 4 月 5 日至 8 月 13 日全文连载了余家菊译罗素的《社会改造原理》一书。罗素来华讲学以后，北京大学哲学系傅铜发起成立了“罗素学说研究会”，支持北大学生创办了《罗素月刊》，并组建了我国现代第一个专业哲学研究团体——“哲学研究社”，创办了中国第一家专业哲学的大型杂志——《哲学》。他还发表了《罗素的创而不有主义》、《答张东荪先生》等短论，为罗素的思想作宣传和辩护。赵元任在美国哈佛大学任教期间就已深受罗素哲学影响，罗素在华讲学期间他一直充当专业翻译，为罗素哲学的传播做了大量工作。后来又又在《罗素月刊》“创刊号”上发表了《罗素哲学的精神》一文，将罗素哲学的精神归结为“实验的精神”、“分析的精神”和“细定的精神”，文章不长，却深得个中三昧。张东荪在这一时期也连续发表了《罗素评唯物辩证法》、《新实在论的论理主义》、《相对论的哲学与新论理主义》等文章，介绍罗素的新实在论和逻辑原子主义思想。与实用主义相比，罗素哲学的影响主要是在专业哲学领域，在社会上的影响则要逊于前者。但是，罗素哲学著作的翻译却大大超过实用主义。到 1927 年为止，罗素的主要著作已有 10 种以上被译为中文。其中有的著作如《哲学问题》和《政治理想》均有了两三种不同的中译本。

与实用主义和罗素哲学的传入几乎同时，丁文江、王星拱着力引进了马赫主义。丁文江是我国地质事业和地质科学的开创者，王星拱时任武汉大学校长，二人均是中国近代赫赫有名的科学家。他们传播马赫主义的一个突出特点就是十分注重联系进化论和现代自然科学的发展，注重强调其与实用主义、罗素哲学等现代科学主义流派在内在精神上的一致性。1920 年，王星拱在《新潮》第 3 卷第一号发表了《物与我》一文，在中国首先介绍了马赫主义的基本思想，特别是马赫的“原则同格论”。接着，他又相继出版了中国第一批关于科学方法论和科学观的专著——《科学方法论》

(北京大学出版部, 1920年5月)、《科学概念》(商务印书馆, 1930年), 还翻译了罗素的《哲学中的科学方法》(商务印书馆, 1921年)。丁文江对马赫主义的宣传主要体现在1923年“科学”与“玄学”论战中发表在《努力周报》上的三篇文章:《玄学与科学》、《玄学与科学——答张君勱》、《玄学与科学的讨论的余兴》。他们都大力宣扬了马赫主义关于科学的基础在于感觉经验的观点。他们都强调科学的精义在于其方法, 都十分强调马赫主义与其他科学主义流派的一致性。丁文江说:“凡研究过哲学问题的科学家如赫胥黎、达尔文、斯宾塞、詹姆士、皮尔生、杜威, 以及德国马哈(即马赫——引者)派的哲学, 细节虽有不同, 大体无不如此。”^① 王星拱也认为罗素等人的新实在论与马赫主义在出发点上是一致的。

在人本主义思潮方面, 这一阶段首先引进的是尼采哲学。从“五四”时期开始, 李石岑就在一系列演讲和文章中介绍了尼采哲学思想, 后来又将其结集出版。1926年, 他出版了《人生哲学》(商务印书馆)一书, 其中又对尼采哲学进行了比较系统的述评。李石岑介绍尼采哲学的出发点是为了批判传统道德和文化, 改造国民劣根性。他说:“吾国人素以粘液质为他国人所轻觑, 既乏进取之勇气, 复少创造之能力, 乃徒以卑屈之懦性, 进而为习惯上之顺悞”, “愚以为欲救济此粘液质之顺悞, 或即在国人所詈之骂之非议之尼采思想欤!”^② 尼采否定传统道德, 重估一切价值的思想, 在这一阶段起了非常积极的作用。当时, 鲁迅、郭沫若、沈雁冰等都不同程度地接受并宣传了尼采学说, 并应用它来反对封建专制主义, 批判传统道德, 唤醒国民觉悟。

稍晚于尼采哲学的传入但在社会上影响更大的人本主义流派是德法的生机主义和生命哲学。其在中国的主要传播者是张君勱。

^①丁文江:《科学与玄学》,《努力周报》1923年第50~51期。

^②李石岑:《尼采思想之批判》,《民铎》第2卷第1号。

1919年初春，他与梁启超等游欧，途经耶拿，会见了德国生命哲学家倭铿，却对其和法国柏格森的生命哲学产生了极大兴趣。次年，即从师于倭铿。1920年11月21日，张君勱在巴黎同学会上，作了题为《倭伊铿精神生活哲学大概》的演讲，比较系统地介绍了倭铿的哲学思想。1921年3月15日，该演讲刊登于《改造》第3卷第7期，这是在中国最早介绍倭铿哲学思想的文章。接着，他又与倭铿合作，撰成《中国与欧洲的人生问题》一书，于次年在莱比锡出版。1922年，国内《民铎》杂志出版了《柏格森专号》（第3卷第1期），在中国第一次系统地介绍了柏格森哲学思想的各个方面。张君勱在这一期上发表了《法国哲学家柏格森谈话记》。而在1922年10月~1923年6月杜里舒来华讲学期间，张君勱一直陪同并担任口译，而且先后发表了《德国哲学家杜里舒氏东来之报告及其学说大略》和《关于杜里舒与罗素两家心理学之感想》，比较系统地介绍了杜里舒的哲学思想。在上述论著中，张君勱不仅系统介绍并简明地概括了杜里舒、倭铿和柏格森的哲学思想，而且从宏观上将其与英美实证主义思潮、近代大陆理性主义传统进行了比较研究。他指出，世界哲学潮流有二：曰英曰德。德偏于唯心主义或理性主义，英偏于唯实主义或经验主义；而就前者来说，近代与现代又大不相同：以笛卡儿、康德、黑格尔为代表的近代哲学是“思想哲学”，而以尼采、柏格森以及某种意义上的美国实用主义哲学家詹姆斯，则属于“生活哲学”。“以思为出发点者，以思为唯一根据，故重理性、重概念。以论理学上之思想规则与夫认识论为其独一无二之研究方法。盖此派以为欲求真理，舍思想无由焉。以生活为出发点者，以为思想不过生活之一部，欲求真理，舍自去生活而外无他法，故重本能、重直觉、重冲动、重行为。换言之，真理不在区区正名定义，而在实生活之中是矣。”张君勱的这种分析，对国人准确地把握西方近现代哲学各流派的实质，从而比较全面地提高哲学运思方式具有重要意义。另外，张东荪也对生命哲学的传播做了不少工作，特别是1923年

他重译了柏格森的《物质与记忆》，为国人研究生命哲学提供了更加可靠的第一手资料。

在人本主义哲学的传播方面，还应提到的是“学衡派”诸君对美国新人文主义的译介。所谓“新人文主义”，又称“实证的人文主义”，是由美国哲学家白璧德所创立、第一次世界大战前后一度流行的一个哲学派别。它针对西方科学主义和功利主义带来的道德沦丧和人性失落，提出要修正文艺复兴和启蒙运动以来的人道主义，主张通过以人性中较高之自我遏制本能冲动之自我，即通过自律与克制来实现个性的完善。为此，白璧德呼吁重新开掘中、西、印的古典哲学，从孔子思想、亚里士多德学说和印度佛教的汇通中寻求现代人文精神的复兴。这一流派作为对以美国实用主义为代表的西方“功利的科学主义”主流派哲学的反叛，出现不久就得到了中国文化守成派的认同。吴宓、汤用彤、陈寅恪、梅光迪等在赴美留学哈佛大学时，便接受了白璧德的哲学。回国后，从1922年1月到1933年7月，以东南大学为基地，创办了《学衡》杂志。在这一杂志上，他们与新文化运动的激进主义和思想启蒙相抗衡，坚持“中体西用”和“立重于破”的基本立场，进行以“整理国故”、融合中、西、印哲学为宗旨的学术研究。在这一过程中，他们大量译介了美国新人文主义的哲学思想和论著，并同时译介了古希腊罗马哲学。其主要有：《白璧德中西人文教育谈》（胡先骕译，1922年3月）、《白璧德之人文主义》（吴宓译，1923年7月）、《白璧德论民治与领袖》（吴宓译，1924年8月）、《白璧德释人文主义》（徐震堦译，1924年10月）、《白璧德论欧亚两洲文化》（吴宓译，1925年2月）、《现今西洋人文主义》（梅光迪，1922年8月）、《近今西洋史学之发展》（徐则陵，1922年1月）、《西洋文学精要书目》（吴宓，1922年6~11月）、《论近人之文化研究》（汤用彤，1922年12月）、《葛兰坚论新》（吴宓等译，1922年5月）、《葛兰坚论学校与教育》（张荫麟译，1925年6月）、《葛兰坚黑暗时代说》（张荫麟译，1925年8月），以及《苏格拉底自辨

文》(景吕极, 1922年3月)《柏拉图语录》(景吕极、郭斌和译, 1922年10月~1932年5月)《亚里士多德伦理学》(向达、夏崇璞译, 1923年1月~1926年11月)《亚里士多德哲学大纲》(汤用彤译, 1923年5~7月)《西塞罗说老》(钱萼新译, 1923年3月)《希腊之留传》(吴宓、汤用彤、胡被咸、郭斌和、朱复译, 1923年11月~1924年3月)《罗马之留传》(吴宓译, 1925年1月), 等等。

从20年代末到40年代是欧美哲学在中国传播的深化阶段。传播深化的表现之一, 是西方现代哲学的主要著作大量翻译为中文。在实用主义方面, 有杜威的主要哲学著作《哲学的改造》(胡适、唐璧黄译, 1934年2月)《路易斯论治术》(吴宓译, 《学衡》第74期, 1931年3月)《路易斯论西人与时间之观念》(同上)等。在罗素哲学方面, 有《科学的将来》(李元译, 上海北新书局, 1928年)《罗素东西幸福观念》(傅举丰译, 《学衡》第67期, 1929年)《罗素未来世界观》(同上, 第68期, 1929年)《罗素论机械与情绪》(同上, 第69期, 1929年)《罗素算理逻辑》(傅种孙、张邦铭译, 共学社, 1931年)《罗素教育论》(柳其伟译, 上海, 1931年)《怀疑论集》(严既澄译, 商务印书馆, 1932年)《教育与群治》(赵演译, 商务印书馆, 1934年)《科学观》(蔡宾牟、王光煦译, 上海万有文库, 1935年)《相对论ABC》(王刚森译, ABC丝书社, 1935年)《结婚与道德》(程希亮译, 商务印书馆, 1936年)《自由与组织》(陈瘦石、陈瘦竹译, 商务印书馆, 1936年)《哲学大纲》(高名凯译, 正中书局, 1937年)《权力》(沈练之译, 改进出版社, 1941; 柯硕亭译, 重庆出版社, 1943年)《幸福之路》(傅雷译, 上海南国出版社, 1947年)。在人本主义思潮方面, 有柏格森的《创化论》(张东荪译, 商务印书馆, 1932年)《拉塞尔论柏格森哲学》(吴宓译, 《学衡》第74期, 1931年3月)《斯宾格勒之文化论》(张荫麟译, 《学衡》第61及66期, 1928年)《白璧德论今后诗之趋势》(吴宓译, 1929

年 11 月)、《白璧德论班达与法国思想》(张荫麟译, 1931 年 3 月), 等等。到 30 年代末, 可以说一些最重要的现代西方哲学著作大多有了中文的全译或节译本。其中有的不止一种译本, 如尼采的《查拉图斯特拉(当时译为萨拉图斯达)如是说》就已有 4 种中译本。

这一阶段欧美现代哲学传播深化的表现之二, 是日益注重对西方哲学各流派思想的系统介绍、观点的比较研究和原著的系统翻译。除了杜威、罗素和杜里舒在来华讲学中各自对其哲学作过较全面的阐发外, 在 20 年代中期以前, 只有胡适、张东荪、张君勱等少数人对实用主义、生命哲学进行了比较系统的介绍。20 年代末以后, 这一状况有了根本改变。

首先, 对于此前就已出现的西方现代哲学流派的介绍和研究更加系统化了。早在本世纪初就已流行的新实在论, 由于带有专门性质, 除了张东荪等极少数人作过一些专门介绍外, 最初并未为国人深入理解。而 20 年代初曾经直接师从蒙塔占的冯友兰和留学伦敦的金岳霖, 由于比较系统地接受过专业训练, 对这一哲学的理解就远远胜过他们的先辈。30 年代冯友兰写了《孟特占论共相》(载《三松堂学术文集》) 等论文, 比较系统地介绍了蒙塔占的哲学思想。而金岳霖的第一部哲学著作《逻辑》(清华大学出版部 1935 年出版), 便是他根据自己的体会, 对罗素的数理逻辑所做的系统介绍。对意志主义特别是尼采哲学, 一方面是李石岑等在 30 年代前期继续进行了更为深入的述评和阐发, 另一方面则是从 30 年代末到 40 年代中期“战国策派”掀起了更大规模的宣传浪潮。李石岑这一时期的主要著作有:《超人哲学浅说》(同上, 1935 年)、《人的价值与意义》(上海良友公司, 民国年间出版)。“战国策派”的主要论著有: 陈铨的《尼采与近代教育》(《中山文化教育馆季刊》, 1937 年 10 月)、《叔本华的贡献》(《战国策》第 3 期, 1940 年 5 月)、《论英雄崇拜》(《战国策》第 4 期, 1940 年 5 月)、《尼采的思想》(《战国策》第 7 期, 1940 年 7 月)、《叔本华

与红楼梦》(《今日评论》，1940年7月)《尼采心目中的女性》(《战国策》第8期，1940年7月)《尼采的政治思想》(《战国策》第9期，1940年8月)《尼采的道德思想》(《战国策》第12期，1940年9月)《尼采的无神论》(《战国策》第15、16期合刊，1941年1月)《再论英雄崇拜》(《战国副刊》第21期，重庆《大公报》1942年4月)，以及林同济的《萨拉图斯达如此说——寄给中国青年》(《战国策》第5期，1940年6月)等。陈铨后来还出版了论文集《从叔本华到尼采》(包括上述论文中的5篇。在创出版社，1944年5月)。尽管“战国策派”的观点在政治上和文化上都具有较大的消极性，但客观上帮助国人比较全面地了解了叔本华特别是尼采各个方面的思想观点。

其次，对前一阶段国人了解甚少的、特别是20年代以后渐出现的哲学流派，这一阶段也有了比较系统的介绍。就科学主义思潮来说，洪谦等人对形成于20年代并在30~40年代统治西方科学哲学领域的逻辑实证主义作了比较系统的介绍。洪谦30年代从师于逻辑实证主义创始人石里克，在其指导下，完成了博士论文《现代物理学的因果问题》(1934)，并在此期间加入了维也纳学派，成为该学派中唯一来自东方国家的成员。1937年回国后任教于清华等大学，“具有极大热忱几以宣扬石里克的哲学为终身职志”。除发表论文外，1945年完成《维也纳学派哲学》一书，该书是第一部分系统介绍逻辑实证主义思想的论著，在我国研究逻辑经验主义的园地中，做了开拓性的工作。就人本主义思潮来说，主要是弗洛伊德主义、存在主义和施宾格勒的“文化形态史观”的系统传播。弗洛伊德主义形成于本世纪初，从第一次世界大战前后开始在西方流行。罗素来华讲学中曾简略提及。但其泛性主义的特点使它在视“性”为禁忌的当时中国社会鲜为人知。1929年，张东荪出版了国内第一部介绍弗洛伊德主义的著作《精神分析学ABC》(上海世界书局，1929年)，对其作了深入浅出的系统解说，成为这一领域的开拓之作。施宾格勒《西方的没落》一书的影响，

早在 20 年代就通过梁启超、梁漱溟等传入国内。但对其“文化形态史观”比较全面系统的宣传，却是 40 年代“战国策派”的林同济、雷海宗等。他们的主要论著有：林同济的《战国时代的重演》、《从战国重演到形态历史观》、《士的蜕变》、《大夫士与士大夫》；雷海宗的《历史警觉性的时限》、《中外的春秋时代》、《历史的形态——文化历程的讨论》、《三个文化体系的形态——埃及、希腊罗马、欧西》、《独具二周的中国文化——形态史学的看法》等，以及林、雷二人合著的《文化形态史观》。另外，这一阶段对新康德主义和新黑格尔主义的传播也有了进一步的深化，例如张君勱因不满意生命哲学过分强调人的非理性，而转向康德哲学和新康德主义，并试图将康德的“实践理性”与儒家思想结合起来。贺麟 30 年代初由德国留学回国后，传播新黑格尔主义，并将其同陆王心学相融合。

再次，传播深化的表现还在于这一阶段人们力图将西方现代哲学与古典哲学的译介结合起来，以便从历史的联系和变革中更加准确完整地把握欧美现代哲学。在这一时期，古希腊罗马哲学、英法近代哲学特别是德国古典哲学的著作和思想得到了广泛的传播。主要有：郭斌和译《柏拉图之埃提论》、《柏拉图五大语录导言》；张东荪译校的《柏拉图对话集六种》、《柏拉图》、《洛克·巴克莱·休谟》；彭基相译《笛卡尔方法论》；胡仁源译康德的《纯粹理性批判》，以及贺麟著《近代唯心论简释》，郑昕著《康德学述》，等等。在这一方面特别需要提及的，是张东荪和贺麟。张东荪在 30 年代主编的一套“哲学丛书”，其内容包括从柏拉图、笛卡尔到黑格尔，从名学、伦理学到美学，第一次向中国人展示了西洋哲学的完整历史画卷。贺麟则一贯主张有计划地系统翻译西方哲学名著，以便人们系统阅读，从抗战时期开始，他就在昆明组织并领导了“中国哲学会西洋名著编译委员会”，1946 年该会迁至北平。在这一期间，不仅翻译出版了一批西方哲学的经典名著，更重要的是聚集了一大批西方哲学的翻译和研究人才。解放后，

1949 年和 1952 年，该会先后并入北京大学文科研究所和哲学系，为西方哲学在新中国的传播奠定了坚实的基础。

第三节 中西哲学深入交汇后引起的几场大论争

新文化运动的狂飚冲垮了中国“儒学独尊”的局面，带来了西方哲学的全面涌入，由此产生了“中国文化向何处去”的问题。而五四运动的爆发，又进一步把这一问题同“中国社会向何处去”紧密联系在一起。从五四运动到 40 年代中国哲学界爆发的一系列大论争，既是西方哲学广泛传播、中西哲学深入交汇的必然产物，也是上述社会和文化问题上的尖锐冲突在哲学上的集中反映和深层反思。它直接围绕“中国哲学向何处去”这个中心问题展开，又始终折射着“中国社会向何处去”、“中国文化向何处去”的问题，为这两个问题提供着价值观和方法论的导向。

“五四”以来中国哲学界的论争，大体上可以归纳为既紧密相联又互有区别的两个时期、三个方面：20 年代围绕历史观和人生观展开的最初交锋，30 年代由中国社会性质和唯物辩证法问题引发的深入论争，以及贯彻始终的围绕文化问题的反复较量。

一、现代西方哲学大规模传入初期围绕历史观和人生观展开的最初交锋

从“五四”时期到 20 年代中期，是欧美现代哲学大规模传入中国的开始阶段。这一时期的哲学论争主要有“问题与主义”之争、关于社会主义问题的论争、关于无政府主义的论争、“科学与人生观”之争，以及“东西文化”之争。“东西文化”之争我们将在本节第三个问题中加以说明，这里先谈谈前四场论争。

“问题与主义”之争发生在五四运动过后，杜威来华讲学期间，

主要是在马克思主义与实用主义之间展开的。1919年6月,因陈独秀在五四运动中散发传单被捕,李大钊离京避居家乡,胡适接办《每周评论》。7月20日,他在该报第31号上发表了《多研究些问题,少谈些主义》一文。该文发表后,首先引起了蓝公武、李大钊的反对,他们分别写了《问题与主义》和《再论问题与主义》与之商榷。胡适又于同月24、31日连续发表了《三论问题与主义》和《四论问题与主义》两篇答辩文章。同年9~12月,《晨报》和《新群》杂志也刊登了支持或反对胡适观点的一些文章。由于1919年8月底《每周评论》被军阀政府封闭,1920年后这一争论主要在一些进步社团内部进行,一直延续到1921年7月于南京召开的“少年中国学会”会员大会。

在论争中,胡适从实用主义哲学出发,认为中国只能走“一点一滴的进化”的“社会改良”道路,“根本解决”是“自欺欺人的梦话”。因此,他反对“空谈好听的主义”,特别是“空谈外来进口的‘主义’”,要人们多多研究从“人力车夫的生计”到“大总统的权限”一个一个的具体问题。他说:“一切主义都是某时某地的有心人,对于那时那地的社会需要的救济方法。”输入学说“只可认作一些假设的见解”;“只可用作启发心思的工具”,否则就会变成“对于抽象名词的迷信”,“很容易被无耻政客利用来做种种害人的事”。胡适还把空谈主义的根源概括为一个“懒”字,说这“是阿猫阿狗都能做的事,是鹦鹉和留声机都能做的事”,并断言“这是中国思想界破产的铁证。这是中国社会改良的死刑宣告!”以李大钊为代表的马克思主义者则反对胡适割裂问题与主义的联系,强调研究实际的问题和宣传理想的主义“是交互并用的,这是并行不悖的”。李大钊认为,一个社会问题的解决,需要依靠社会上多数人的共同行动。这就要“先有一个共同趋向的理想、主义,作他们实验自己生活上满意不满意的尺度”;只有共同感到不满意的事实,才能成为社会问题,也才有解决希望。反过来说,“大凡一个主义,都有理想和实用两方面”,主义本身就要求应用

于实际问题的解决；要真正防止有人假冒牌号，“我们越发应该，一面宣传我们的主义，一面就种种问题研究实用的方法，好本着主义去做实际的运动，免得阿猫、阿狗、鹦鹉、留声机来混我们骗大家”。李大钊公开申明“我是喜欢谈谈布尔扎维主义的”，并明确主张中国社会问题“必须有一个根本解决，才有把一个一个具体问题都解决了的希望”。他依据马克思的唯物史观，指出，“经济问题的解决，是根本解决。经济问题一旦解决，什么政治问题、法律问题、家族制度问题、女子解放问题、工人解放问题，都可以解决”。在后来的进步社团内部的论争中，李大钊等一再重申了标明主义之必要。

“问题与主义”之争标志着新文化运动的公开分化。从论争一开始李大钊公开宣告信仰布尔什维主义和唯物史观，到论争过程中陈独秀转向马克思主义，再到“少年中国学会”等进步青年社团的分裂，原先由以陈独秀、李大钊为代表的“激进派”（“文化革命派”）与以胡适为代表的“温和派”（“文学改良派”）结合而成的新文化运动一分为二了：前者进一步走向社会主义和马克思主义，组建共产党，进行社会革命；后者坚持自由主义和科学主义，于1921年5~6月间另组文人议政团体“努力会”（后称“努力社”），次年5月创办《努力周报》，推行“好人政府主义”的政治改良主张。

关于社会主义问题的论争发生于1920年11月~1921年8月，是在马克思主义者与研究系的张东荪、梁启超等人之间展开的，并且与罗素来华讲学有直接关系。张东荪在1920年10月陪同罗素到湖南讲演回上海后，11月6日在《时事新报》发表了《由内地旅行而得之又一教训》一文。文中提出“中国真穷到极点了”，没有资格谈论什么主义：“救中国只有一条路……就是增加富力。而增加富力就是开发实业”。并引罗素所说的“中国除了开发实业以外无以自立”的话为佐证。文章发表后，立即引起李达、陈望道、邵力子等人的反驳。他们分别在《民国日报》副刊《觉

悟》上发表《张东荪现原形》、《评东荪君底又一教训》、《再评东荪君的又一教训》等文章。接着，陈独秀在 12 月 1 日出版的《新青年》上发表了他所编辑的《关于社会主义的讨论》，辑录了有关文章，内中包括他自己的《独秀复东荪先生底信》。12 月 15 日，张东荪发表《现在与将来》（《改造》第 3 卷第 4 号），再引罗素对布尔什维克的某些批评意见作引子，系统发挥了他关于中国走资本主义发展实业道路的观点。次年 2 月 15 日，他又与梁启超在《改造》（第 3 卷第 6 号）上开辟《社会主义研究》专栏，组织了一批同观点的文章。其中，最重要的是梁启超题为《复张东荪书论社会主义运动》的支持文章。论争双方分别以《新青年》、《共产党》和《改造》、《评论之评论》等刊物为主要阵地，发表了大量文章。论争一直持续到罗素离华，其余波延续到 1922 年初。

论争的中心是中国应走什么道路的问题。以张东荪、梁启超为首的一方认为，中国贫穷、无知、内乱、外患（张东荪称之为“四病”），缺乏搞社会主义的物质基础（仍处于“农业时代”，缺乏大工业）和阶级基础（缺乏“劳动阶级”，多的是“游民”、“兵匪”），因而只能通过资本制度开发实业、发展教育，“社会主义不妨迟迟”，俄国式的“劳农主义”（即工农联盟为基础的无产阶级专政道路）不患他不实现，而只患他实现得太早”。以陈独秀、李达、李大钊、蔡和森等为代表的一方则认为，中国当务之急确需开发实业，但开发实业有资本主义与社会主义两种方法，“在今日而言开发实业，最好莫如采用社会主义”。^①中国虽然是农业国，本国资本不发达，但外国资本的入侵加速了中国劳动阶级的形成，且“东方久已隶属于西方，农业国久已隶属于工业国，野蛮国久已隶属于文明国，而为其经济的或政治的殖民地。因此经济上的压迫，东方农业国野蛮国的无产阶级之所受，较西方工业国文明国无产

^①李达：《李达文集》第 1 卷，人民出版社，1980 年版，第 65 页。

阶级之所受为尤重”。^①至于中国要消除内乱外患，也必须走社会主义道路。由于张东荪在罗素来华前和离华后，还宣传过基尔特社会主义，所以 1921 年底到 1922 年初，马克思主义者又在《新青年》、《先驱》等刊物上进行了批评。

罗素在一定程度上介入了这场论争。由于张东荪等人在论争中常常援引罗素的言论以为佐证，陈独秀又直接致信请罗素澄清，罗素从 12 月起不仅先后三次分别致书《上海生活》、《北京导报》、《劳动导报》编辑部，声明他从未恶意指斥过“俄国无产阶级所犯的错误”，他认为苏俄政府“是世界上最好的政府”，并警告：“我担心你们已经被资本家的新闻媒介引入迷途。”而且改变了初到中国时即兴随感式的议论，开始认真思考不发达国家特别是中国的发展道路问题。罗素的结论发表在他的最后一场演讲《中国到自由之路》中。他明确表示，他自己主张的基尔特社会主义“只适用于产业已经发达的国家”；而“俄国的方法适合于中国”这样的“产业幼稚的国家”，“国家社会主义为中国之出路”，“第一步惟有国家社会主义，国家社会主义固然有许多的黑影，但是最容易促成实业和教育的进步。我相信这类方法，比较等到教育上和实业上达到和英美一样的程度，然后再来祛除资本主义的流毒，总要好点”。^②罗素的“临别赠言”使张东荪等人目瞪口呆，直到罗素离华半个月后，张东荪才写了一篇《危言》，抱怨罗素自相矛盾，“对于中国情形毫无所得”，甚至奚落罗素说“梦话”。

关于无政府主义的论争，大体与关于社会主义问题的论争同时，在一定意义上可说是社会主义论争的又一个方面。无政府主义先于马克思主义传入中国。早在 1907 年，吴稚晖、李石曾等和刘师培等就分别在巴黎与东京创办《新世纪》、《天义报》。辛亥革命后，无政府主义在国内广泛传播。1912 年，刘师复在广州组织

^① 蔡和森：《蔡和森文集》，第 75 页。

^② 英文原稿载《北京导报》1921 年 7 月；日：何骊译文载《哲学》杂志第 3 期。

了国内第一个无政府主义团体“晦鸣学舍”，次年创办《晦鸣录》（后改名《民声》），并大量翻印在巴黎出版的无政府主义小册子。从 1914 年起，国内各地出现许多无政府主义组织，如上海、广州的“无政府主义同志社”，常熟的“无政府主义传播社”，南京的“群社”，北京的“实社”和“奋斗社”，山西的“平社”，天津的“真社”，成都的“均社”，创办了《进化》、《奋斗》、《新生命》等多种杂志。中国无政府主义有许多不同派别，“五四”时期以黄凌霜、区声白为代表的“无政府共产派”影响和力量最大。他们大力宣传俄国巴枯宁、特别是克鲁泡特金的思想，强调这一思想是“无政府共产主义”，而后者更是科学的即“实验的无政府主义”。从 1919 年 9 月起，他们连续发表《马克思学说批评》、《我们反对“布尔什维克”》、《“无强权主义的根据”及“无强权的社会”略说》等文章，向刚刚传入中国的马克思主义发动进攻。1920 年 9 月，陈独秀在《新青年》第 8 卷第 1 号上发表《谈政治》一文，对无政府主义的基本观点进行较系统的批驳。该文发表后，郑贤宗即写信表示反对，自此双方开始直接交锋。1921 年 1 月，陈独秀在广州法政学校发表《社会主义批评》的演讲，在反驳各种对社会主义的责难中再次批评无政府主义。区声白听讲后即写信表示“异议”。论争进入高潮。在论争中，马克思主义者以《新青年》、《共产党》为主要阵地，发动了强大的攻势。陈独秀发表了《答郑贤宗》等多篇文章，并与区声白往返 3 次通信。李达也发表了《无政府主义之解剖》等文章，对无政府主义的起源和各派观点进行了系统述评，并重点批判了中国无政府主义的另一个代表黄凌霜及其所宣扬的巴枯宁和克鲁泡特金的“无政府共产主义”。与此同时，其他许多报刊和青年社团都展开了讨论。论争一直延续到 1921 年 8 月。

这场论争不同于前两场论争，是在当时的“社会主义者”内部进行的。论争的实质不是“要不要社会主义”，而是“要什么样的社会主义”，“怎样实现社会主义”。论争从“自由”与“强权”

两个问题出发，集中到无产阶级专政问题上。无政府主义者主张个人绝对自由，反对一切“强权”；认为苏俄的社会主义是剥夺个人“小资本家”而“使国家成为一大资本家”，无产阶级专政也同“资本家的强权”一样“是独裁，是专制”，甚至有过之而无不及，“是要从物质上干涉个人到精神上”。当时的马克思主义者则认为，“个人与社会、自由与秩序，原是不可分的东西”。^①“强权所以可恶，是因为有人拿他来拥护强者、无道者，压迫弱者与正义”。如果用强权“来救护弱者与正义，排除强者与无道，就不见得可恶了”。^②而无产阶级专政正是如此。通过论争，“在起初各派社会主义的思想中，无政府主义是占着优势的”这一局面得到了彻底改变，一大批青年知识分子从无政府主义转向马克思主义。甚至区声白也在给陈独秀的信中承认，无产阶级专政“乃今日社会革命唯一之手段，以后惟有随先生之后，为人道尽力而已”。^③当然，区声白并非真正放弃无政府主义，随后在留法期间，仍然宣传无政府主义。抗战时期堕落为汉奸。

“科学与人生观”之争是一场哲学意味更为浓厚的论争，最初是在生命哲学和马赫主义之间展开的，论争的中心是科学能否解决人生观问题；后来国内各主要哲学派别几乎都加入了讨论，发展为有关人生观问题的全面论争。与“问题与主义”之争和关于社会主义的论争相似，这场论争也发生在西方学者来华讲学期间（这次是杜里舒）。论争大体可分为三个阶段。

第一阶段从论争开始到上海亚东图书馆将论争文章汇集成《科学与人生观》一书（以下简称“文集”）以前。1923年2月14日，时任燕京大学哲学教授的张君勱在清华大学作了题为《人生观》的演讲。讲稿在《清华周刊》上登载后，很快遭到时任北京大学地质系教授的丁文江的批驳。丁文江4月12日在《努力周

①李大钊：《李大钊文集》（下），第438页。

②陈独秀：《陈独秀文章选编》（中），第4页。

③《新青年》第9卷，第6号。

报》上发表了《玄学与科学》一文，称张君勱被“玄学鬼”附身。论争由此开始，此后二人反复答辩，相互反驳。著名学者章演存、朱经农，“论坛老将”梁启超，心理学家唐钺，武汉大学校长王星拱等都加入了论争。连胡适也凑了一篇短文（《孙行者与张君勱》，《努力周报》1923年5月20日），指出张君勱的论证自相矛盾。这一阶段涉及的问题很多，如科学观、科学方法论、物质文明与精神文明的关系以及如何看待中国传统文化等等，但论争的中心是科学能否支配人生观问题。围绕这一中心论题，出现了三种观点。一是否定派（“人生观派”），即张君勱，认为科学在解决人生观问题上无能为力，并提出5项论据：科学是客观的、逻辑的、分析的、受因果律支配的、普遍性的，而人生观则是主观的、直觉的、综合的、自由意志的、单一性的。二是折衷派，以梁启超、林宰平为代表。梁启超认为，“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”。“人生关涉理智方面的事项，绝对要用科学方法来解决。关于情感方面的事项，绝对的超科学”。^①林宰平则认为，科学方法不等于科学，如绘画可以用科学方法去研究，却不等于科学；心理现象是否适用因果律的论证不足以说服人。三是肯定派（“科学派”），以丁文江、唐钺、王星拱等为代表，认为人生观受科学支配。丁文江、唐钺都坚持凡用科学方法的都是科学。唐钺还在《心理学与因果律》中强调心理现象也受因果律支配，反驳了梁启超的“情感超科学”观点。王星拱则区分了“广义的科学”和“狭义的科学”，前者即“凡用科学方法的都是科学”，后者特指数学、物理学、化学、生物学等等。他认为，即使从“狭义的科学”出发，也能导出“科学的人生观”；因为“科学是凭借因果和齐一两个原理而构造起来的，人生问题无论为生命之观念，或生活之态度，都不能逃出这两个原理的桎梏

^①梁启超：《人生观与科学》，《时事新报》，1923年6月2日。

圈”。^①

论争的第二阶段是“文集”编辑前后，以吴稚晖的《箴洋八股化之理学》、《一个新信仰的宇宙观及人生观》和胡适为“文集”写的“序”为代表。吴稚晖强调宇宙中一切都可以科学解说，并从18世纪法国唯物主义的观点出发，具体地列出了他所认定的“科学的人生观”。他把人等同于一般动物，认为人生无非“吃饭、生小孩子、招呼朋友”这三件事。后来被人称为“人欲横流”的人生观。胡适高度评价吴稚晖，认为只有他才真正抓住了论争的实质，而其他“科学派”的人犯了一个共同的错误，就是不曾具体地说明科学的人生观是什么，却去抽象地力争科学可以解决人生观的问题。从这一观点出发，他自己也提出了一个“自然主义的人生观”，并认为以后的作战任务就是“宣传我们的新人生观”。

论争的第三阶段是“文集”编辑之后，马克思主义者加入论争，包括由陈独秀1923年11月应亚东图书馆之邀为“文集”作“序”而引起的，他与胡适、张君勱、梁启超之间的相互答辩，以及瞿秋白1923年11月写的《自由世界与必然世界》一文。陈独秀认为科学可以解决人生观问题，但这种科学只能是社会科学，是唯物史观。只有用唯物史观，才能解释各种不同人生观产生的客观（社会）根源，解释情感和意志的客观（社会）制约性，真正驳倒张君勱和梁启超。而“科学派”不相信也不肯用这一武器，因而只是表面上取得了胜利，其实并未攻破敌人的大本营，有的还是表面上在那里开战，暗中却已投降了，连主将丁文江攻击张君勱，也是“五十步笑百步”。因为丁文江的“存疑唯心论”在自然观上的“存疑”恰好给张君勱的所谓“自由意志”安置了处所，在历史观上又与他一样承认“自由意志”可以决定历史。陈独秀还批判了胡适多元论的“秃头历史观”，并表示不同意他把论争的实质归结为具体地说明科学的人生观是什么。瞿秋白则具体运用唯

^①王星拱：《科学与人生观》，《努力周报》第58期。

物史观的基本原理，阐明科学能否支配人生观问题的根据，在于正确理解自然规律和社会规律、客观必然性和人的自由之间的辩证关系。实际上，论争在这一阶段已由“科学能否解释人生观问题”和“科学的人生观是什么”发展到“什么样的科学能够解释人生观问题”。

“科学与人生观”之争，还涉及到“科学与哲学的关系”和“东西方文化的关系”两个问题。关于“东西文化”问题，我们将在本节第三个问题中说明。“科学与哲学的关系”问题，是由“科学能否支配人生观”问题派生的。后一问题上的否定派（“人生观派”张君勱）和折衷派（梁启超等），既然认为人生问题全部或部分（如情感）超科学，必然主张“哲学超科学”，因而又被称为“玄学派”。而坚持“科学能够支配人生观”的肯定派（“科学派”），则存在融哲学于科学之中的“哲学实证科学化”甚至“哲学取消论”倾向。这种倾向，一方面是包括马赫主义和实用主义在内的实证主义思潮所固有的，另一方面也是中国启蒙运动以来把西方实证科学泛化为一般“科学精神”的思潮造成的。即便当时的马克思主义者，也普遍存在这种倾向。陈独秀在说明论争本身的社会根源时，就引用孔德的人类社会演化“三时代”说，认为“现在由迷信（孔德原说‘宗教’——引者）时代进步到科学时代，自然要经过玄学（即形而上学——引者）家的狂吠”。他和其他马克思主义者一样，都沿用苏联哲学界的说法，把唯物史观看作“科学的社会学”。直到 30 年代王星拱的《科学概论》和马克思主义者对叶青“哲学消灭论”的批判，才形成了不同于上述两种观点的第三种观点：哲学不同于科学，但并非“超科学”；哲学科学化，并非哲学消灭了，而是自身成为“科学的哲学”。

从“五四”时期到 20 年代中期发生的上述四次哲学论争，不是偶然的。它既反映了现代西方哲学的各种思潮和流派在中国相互争夺思想文化阵地、寻找各自的社会基础的斗争过程，也反映了中国不同社会力量和文化代表从自身需要出发对现代西方哲学

的选择过程。通过上述论争，现代西方哲学的三大思潮分别在中国找到了自己的信徒，中国哲学界也大体形成了三大派：科学派、马克思主义派、人生派，它们各自找到了自己的中心课题：科学、社会、人生。这就既为下一阶段西方哲学的深入传播和中国化，也为中国哲学的现代化打下了基础。

二、现代西方哲学传播深化时期围绕中国社会性质和唯物辩证法问题形成的论争高潮

从 20 年代末开始到 40 年代，是现代西方哲学在中国传播的深化时期。这一时期的哲学论争，主要有 30 年代关于中国社会性质的论争、围绕唯物辩证法问题展开的一系列哲学论争、关于中西文化问题的论争。这里我们主要叙述前两次论争，关于中西文化问题的论争将在本节第三个问题中加以说明。

关于中国社会性质问题的论争，最初是由共产国际的内部分歧引发、在中国共产党人和中国托派分子之间展开的一场政治斗争，后来发展为思想理论界的大论争。大革命失败后，共产国际在中国社会性质和中国革命性质问题上出现了分歧。托洛茨基认为，中国已经是一个资本主义国家，中国民族革命的“基本原因”是中国关税受帝国主义者控制，因此中国革命主要是争取关税自主的革命。拉狄克则夸大商业资本的作用，断定中国早已是一个商业资本主义国家。他们这些观点的实质，是否定中国革命的反帝反封建性质，特别是进行土地革命的必要性。斯大林反对拉狄克和托洛茨基的观点，强调商业资本在中国农村中是和地主的“中世纪剥削方式”独特地结合着的，封建主义及其全部军阀官僚上层建筑又是同帝国主义在中国的势力勾结在一起的。因此，“中国的资产阶级民主革命是反封建残余的斗争和反帝国主义的斗争的结合”。^① 中国共产党接受了斯大林的意见，党的“六

^①斯大林：《斯大林全集》第 9 卷，第 261 页。

大”重中，中国社会和中国革命的性质没有改变，推翻帝国主义、进行土地革命是当前革命的两大任务。而陈独秀等则接受了托洛茨基一派的观点，形成了中国的“托陈取消派”。

在上述背景下，1928年10月，陶希圣在他与周佛海等主编的《新生命》月刊第1卷第10期上发表了《中国社会到底是什么社会？》一文。该文认为，中国“是一个宗法封建社会的结构，其庞大的身份阶级不是封建领主，而是以政治力量执行土地所有权并保障其身份的信仰的上大夫阶级”。他所谓“上大夫阶级”，是指由贵族中的进步者和庶人中的优秀者混合而成的一个“阶级”。他认为，这是中国社会的基本阶级，中国存在的只有这个阶级的“内哄”，反对“制造无产阶级以求适合于社会革命的实行”。接着，陈独秀于1929年8月5日写了《关于中国革命问题致中共中央的信》。信中称：1925~1927年大革命造成了中国“社会关系之转变，主要的是资产阶级得了胜利，在政治上对各阶级取得了优越地位”；而“封建残余”则“受了最后打击”，“变成残余势力之残余”。

陶希圣和陈独秀的观点发表后，立即引起了共产党人和一些进步理论工作者的反驳。1930年4月，王学文等创办的《新思潮》杂志出版了《中国经济研究专号》，发表了潘东周《中国经济的性质》、吴黎平《中国土地问题》、向省吾《帝国主义与中国经济》和《中国的商业资本》、王学文《中国资本主义在中国经济中的地位及其发展前途》、李一氓《中国劳动问题》等论文。这些文章从帝国主义与中国经济的关系、民族资本在国民经济中的地位、农村经济的性质和土地关系等各个方面，分析了中国社会的经济结构，论证了中国社会的半殖民地半封建性质。1930年7月和9月，严灵峰在他参与创办的《动力》杂志第1、2两期上连续发表《中国是资本主义的经济，还是封建制度的经济？》和《再论中国经济问题》二文，宣扬托派观点，认为帝国主义侵入中国促进了中国社会的资本主义化，资本主义生产方式和生产关系已在中国

经济中居支配地位，中国社会内部的主要统治者是资产阶级，因此“中国目前是个资本主义社会”。同年12月，任曙发表《中国经济诸论》，公开表示赞同拉狄克关于“中国在世界范围内已经发展到资本主义国家了”的论断。1932年又出版了《中国经济研究绪论》（神州国光社，1932年初版）一书，系统阐发了自己的观点。

这样，就形成了时人所谓“新生命派”、“动力派”和“新思潮派”的对立与论争。不过，由于“新生命派”代表人物陶希圣观点多变，开始提出“独特的封建社会论”，最后则承认1840年后中国“走上了半殖民地的道路”，论争主要是在“动力派”（“资本主义社会论”）和“新思潮派”（“半殖民地半封建社会论”）之间展开的。除了上述三派外，还有持其他观点的人参与了论争。主要观点有：（1）中国是“次殖民地落后资本主义社会”；（2）是“国际帝国主义殖民地化的先资本主义社会”；（3）是“变质的封建社会”；（4）是“衰落时期的封建社会”等。

这次论争的规模很大，各方发表的论文150余篇，著作30余部，涉及的刊物50余种。由于现时的中国社会是由历史上的中国社会发展而来的，关于中国社会性质的论争在其发展过程中又进一步扩展到中国社会史方面。关于中国社会史问题的论争在1932~1933年达到高潮，并一直延续到全面抗战爆发前夕。争论的中心是外国资本主义侵入中国以前中国社会是一个什么样的社会，其发展历程与马克思所谓“亚细亚生产方式”有何关系。郭沫若、吕振羽认为，鸦片战争前的中国是封建社会，而中国封建社会又是从原始社会经过奴隶社会发展来的。不过郭沫若认为，“亚细亚生产方式”是前阶级社会，吕振羽则认为是奴隶制的前期。胡秋原、李季、陶希圣等认为，“亚细亚生产方式”是东方社会独有的社会形态。胡秋原认为是一种独特的“先资本主义社会”，中国社会即属此类。李季认为是原始社会与封建社会之间的、不同于西方奴隶制的东方形态，中国殷代就属于“亚细亚生产方式”；而周代是封建社会，秦至鸦片战争前是前资本主义，之后则是资本主义社会。陶希

圣对中国社会性质的看法几经变化：曾认为中国从未有过封建社会，持“长期前资本主义社会”说；又说过自有史以来即是封建社会，不过属于独特的封建形态；最后则认为，“中国社会发达过程与欧洲大同小异。由氏族的生产到奴隶经济，封建的生产，城市手工业即先资本主义”。鸦片战争后走上半殖民地道路。

由唯物辩证法问题而引发的哲学论争，比前一论争的规模更大，持续的时间更长，卷入的哲学派别更多。这一论争最初是在叶青和张东荪之间展开的。早在 1929 年，叶青就发表了《在科学前的唯物论与唯心论》及《科学玄学的论战与唯物唯心的论战》等文章，批判张东荪的唯心论和折衷主义。1931 年，叶青主编《二十世纪》杂志，继续发表批判张东荪的文章。1932 年，张东荪创办了《再生》杂志，开始发表反驳叶青的文章。他们各以自己主编的杂志为阵地，展开“哲学论战”，后来还分别编辑了《唯物辩证法论战》（张东荪编，民友书局，1934 年）和《哲学论战》（叶青编，上海辛垦书店，1935 年）两本文集。在论争中，叶青以马克思主义哲学的拥护者面目出现，实际上是曲解马克思主义，用他自己后来的话说，是从“反共的马克思主义者”的立场出发，宣传“异于本来的或正统的马克思主义”。^①

张东荪等人对唯物辩证法的批评和叶青对马克思主义哲学的曲解，引起了以艾思奇、邓云特（即邓拓）、沈志远等马克思主义哲学工作者的反击。他们先后发表了《张东荪的哲学——对所提出的“辩证法的各种问题”的驳复》、《辩证法的几个难题之解决》、《形式逻辑还是辩证法》、《论黑格尔哲学的“颠倒”》、《关于形式逻辑与辩证逻辑》、《关于内因论和外因论》、《叶青哲学往何处去》等文章，国内其他流派的牟宗三、傅统先等也参与了论争，形成了错综复杂的局面。争论的问题也由最初的唯物辩证法扩展

^①任卓宣（叶青原名）：《我为什么反共》，《任卓宣评传续集》，台湾帕米尔书店，1975 年版，第 4 页。

到辩证唯物论以致一般哲学的命运等各个方面，发展成为名副其实的“哲学论战”。

在唯物辩证法方面，论争主要涉及“辩证法本身能否成立”、“马克思辩证法与黑格尔辩证法的关系”、“辩证法与形式逻辑的关系”，以及“黑格尔的三段式”、“内因与外因的关系”等问题。张东荪认为，辩证法本身确有种种不可解决的难题与难关，已成为思想史上的古董。他先在《辩证法的各种问题》中提出 5 个问题，后又在《动的逻辑是可能的么？》中提出 4 个问题，以证明其不能成立。叶青认为能够成立，却歪曲了动与静的辩证法。“新哲学”工作者反驳了张东荪的责难，并阐明了绝对运动与相对静止的辩证统一。张东荪把马克思的辩证法与黑格尔的辩证法捆在一起批；叶青口头上承认马克思对黑格尔的“颠倒”，但认为这只是抛弃了其唯心主义的体系，“对于黑格尔底辩证法的逻辑公式是无批判无改作地接受了”。“新哲学”工作者强调，“颠倒”是“指整个的颠倒，而不仅仅是剥去了一部分外衣”；“由黑格尔到新唯物论，是不但要破壳，连内容也得经过一番成熟的改造才行”。^①对张东荪把唯物辩证法曲解为黑格尔的“正、反、合”三段式，以及叶青主张“内因”、“外因”无分主次，新哲学工作者也予以了反驳。

在辩证法与形式逻辑的关系问题上，观点尤为分歧。主要有以下 5 种观点：（1）肯定辩证法，全盘否定形式逻辑。以艾思奇、王特夫、李达等为代表。主要是受苏联 30 年代哲学界占统治地位的观点影响，把形式逻辑当作形而上学加以否定。毛泽东后来也接受了他们的观点，在《矛盾论》中专设“形式论理的统一律与辩证的矛盾律”一节，批判形式逻辑。这种情况直到 1950 年斯大林《马克思主义与语言学问题》发表后才得到纠正，《矛盾论》公开发表时（1952 年 4 月 1 日）删去了那一节。（2）肯定形式逻辑，全盘否定辩证法。以张东荪等人为代表。认为辩证法不仅不能成

^①艾思奇：《论黑格尔哲学的“颠倒”》，《新中华》第 3 卷第 21 期，1935 年。

为思维规则，连作为方法论也不行。（3）辩证法和形式逻辑各以“动态”、“静态”“分疆而治”。以叶青、李石岑、王昭公、李季、范寿康等为代表。（4）把形式逻辑以“扬弃”的方式融合于辩证法之中。以卢新远、谭辅之为代表。（5）辩证法和形式逻辑分别是思维方法（涉及思维内容）和思维技术（只涉及思维形式）两个方面。以潘梓年为代表。

在辩证唯物论方面，论争的主要问题是：辩证唯物论与历史唯物论的关系、认识论与本体论的关系、相对真理与绝对真理的关系，以及物质定义、意识的本质和实践概念，等等。傅统先等认为，马克思主义是先有了一个社会学的主张（唯物史观），然后削足适履地把一切能拉到那种主张里去的哲学理论，编成一个“哲学的幌子”（辩证唯物论）；“本体论是根据于认识论的讨论”（傅统先）；“离认识而独立的本体是乌有的”（牟宗三）；既然辩证唯物论认为人的知识不是绝对的，而是逐渐接近绝对真理的相对真理，那么为什么又把它当作普遍适用的原理到处宣扬和应用呢？岂不是自相矛盾吗？对辩证唯物论的物质、意识和实践概念，傅统先也一一提出责难。对于上述问题，新哲学工作者都依据辩证唯物论的基本原理进行了辩驳。

关于一般哲学命运问题的论争，是由叶青挑起的。叶青在 30 年代中期的《哲学向何处去》（上海辛垦书店，1934 年）和《关于哲学消灭论》（《研究与批判》第 2 卷第 7 期）等论著中，提出了他的“哲学科学统一论”、“哲学消灭论”和“思维科学建立论”。他援引恩格斯的 4 段论述，特别是关于“在以往的全部哲学中还仍旧独立存在的，就只有关于思维及其规律的学说——形式逻辑和辩证法。其他一切都归到关于自然和历史的实证科学中去了”^①的论断，从实证主义的角度加以发挥。他认为，科学的发展，已经或行将取代自然哲学和人生哲学，只要再进入思维领域，哲学

^① 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，人民出版社 1972 年 5 月版，第 65 页。

便会失去最后一块领地，从而归于消灭。他认为，这不仅有上述“文献根据”，也符合辩证法。沈志远等反对叶青的这种观点，在《叶青哲学往何处去》等文章中，他强调哲学与科学具有不同的研究对象；科学的发展只是使旧哲学解体，使哲学科学化，产生高级的新哲学；这不是哲学的消灭，而是哲学的发展。

主要发生于 30 年代的上述两场哲学大论争，具有两个突出特征：一是在中国传播的各种西方哲学流派中，马克思主义哲学的崛起。无论是中国社会性质和中国社会史的论争，还是由唯物辩证法引发的一系列哲学论争，都是以马克思主义为中心的。二是从论争的问题和各方观点看，无论是对马克思主义哲学，还是对其他西方哲学的理解，都有了极大的提高。不仅能就这些哲学的理论本身的问题展开争论，而且能结合中国的社会、历史和文化、哲学发展问题进行深入的研讨。这些论争为西方哲学的中国化和中国哲学的现代化，奠定了基础。

三、民主革命新阶段的中西（东西）文化之争

自从鸦片战争时期西方列强用大炮轰开了古老中国的大门，中国就一直处于中西文化的碰撞、冲突和交汇、融合之中。中西文化问题是中国思想文化界常盛不衰的课题，中西文化之争贯穿了中国近代以来的全部历史。“五四”时期新文化运动的分化和 30 年代马克思主义的崛起，并没有终结中西文化的论争；恰恰相反，它们正是中西文化冲突和交汇的结果，而作为这一结果又赋予中西文化之争以新的时代内容和特点。

“五四”以后，中国思想文化界又爆发过两次中西文化问题的大论争：一次是 20 年代由“东方文化派”挑起的“东（中、印）、西文化之争”，一次是 30 年代由中国文化建设道路问题上的“全盘西化论”和“中国本位论”引起的“中西文化之争”。

正如前文已经指出的，第一次世界大战激化了西方资本主义

世界的社会矛盾，战争造成的严重恶果和俄国十月革命的胜利，引发了欧洲资本主义的信仰危机和社会主义运动的高涨。这种状况不仅造成了西方哲学内部科学主义、马克思主义、人本主义“三分天下”的局面，而且直接促成了西方的“文化相对主义”思潮和“东方文化主义”思潮的兴起。西方的“文化相对主义”思潮以德国文化哲学家施宾格勒为代表。他于 1918 年 7 月出版了《西方的没落》一书，提出了相对主义的“文化形态史观”。他认为，人类的历史和文化不是一元的，而是多元的；以往的世界历史包括埃及、巴比伦、印度、中国、古希腊罗马、伊斯兰、墨西哥和近代西方 8 种文化；这些文化在价值上无高低优劣之分，在发展上是各自封闭自足的，都有自己发生、发展和灭亡的历程。该书出版后，在西方世界引起了很大反响，短短几年内印数竟高达 10 万册。“东方文化主义”思潮的主要代表则是印度人诗人泰戈尔。本世纪 20 年代，泰戈尔周游欧美各国，广泛接触各国哲学家、文学家和政治家，到处发表演讲，大力宣扬其“东方文化主义”，试图用东方人“人生精神满足”的“智慧”去矫正西方人“物欲无厌追求”的“活动”。泰戈尔的活动在世界上造成了相当大的影响。据当时报道，他在欧洲“到处受到盛大欢迎，听讲的人盈千累万”，“这位宽衣博袖岸然道貌的印度哲人，降临于中欧兵劫以后的瓦砾场，使一群丧乱流离惊魂未定的众生，得领略东方恬静和平的福音，以减杀其生命的悲哀”。^① 20 年代中国思想界的“东西文化”之争，正是在这一国际背景下展开的。

这场论争从梁启超《欧游心影录》的发表（1920 年）和梁漱溟《东西文化及其哲学》的出版（1921 年）开始，接着与“科学与玄学”之争（1923 年）交织在一起，到泰戈尔来华讲学（1924 年春夏）形成高潮。1918 年底至 1920 年春，梁启超同张君勱、下

^①胡愈之：《泰戈尔与东西文化之批判》，载《五四前后东西文化问题论战文选》，中国社会科学出版社，1985 年版，第 380 页。

文江等 6 人一行赴欧洲各国考察。战争给欧洲造成的惨状和弥漫于西方的“文化末日感”，使这位一直主张引进“西学”、革新国民性、逐步改良中国社会的思想家，对西方文明深感失望，转向“东方文化主义”。归国后，上海《晨报》连载了他的《欧游心影录》（节录），随后他又连续发表文章和讲演。在这些文章和讲演中，梁启超向国人发布了西方文明“破产”的消息。他认为，欧战的爆发宣告了西方文明的破产，而欧战爆发的原因一是进化论和个人主义导致了西方传统道德的沦丧，二是“科学先生”推动物质和机械的进步，助长了物欲横流和弱肉强食。结果，西方人普遍感到精神空虚，失去了安身立命的根据，人们成了无“家”可归的人。他深信中国文明大有前途，号召青年弘扬传统文化，说这不仅是为中国人，而且是为“人类全体的幸福”负起责任。在《欧游心影录》的结尾，梁启超大声疾呼：“我们可爱的青年啊！——立正！——开步走！——大海对岸有好几万万，愁着物质文明破产，哀哀欲绝的喊救命，等着你去超拔他哩！我们在天的祖宗三大圣和好多前辈，眼巴巴盼望你完成他的事业，正拿他的精神来加佑你哩！”接着，梁漱溟出版了《东西文化及其哲学》（财政部印刷局，1921年；上海商务印书馆，1922年）一书。他把人类文化分为西洋、中国、印度“三路向”，认为它们分别以“意欲向前”、“意欲持中”、“意欲向后”为根本精神，各自偏重于物质（科学）文化、社会（伦理）文化、精神（宗教）文化；而后者既是文化构成的三方面，也是其发展中必须依次经过的三个阶段。尽管西洋文化处于最低层次，但它的路向是正常的（除去中世纪一度走上第三条路以外），将随着物质文明的成熟向第二条路过渡；而中国文明特别是印度文明则是畸形早熟的。由此他提出，中国要把西洋文化全盘接受过来，加以“根本改过”，同时把自己的孔子文化重新拿出来；而西洋人也需要中国人把他们导入于孔子这第二条路上来。梁启超和梁漱溟的观点引起了新文化阵营（尽管已分化为两派）的激烈反对。仅就《东西文化及其哲学》来说，

“发行之后不到一年，已经得到近百篇论文，十几册的小册子，和他大打其笔墨官司”，^①

1922年初，张君勱由欧刚一归国，便加入了“二梁”一方，成了当时以梁启超、梁漱溟，以及“国粹派”辜鸿铭、章士钊为代表的中国“东方文化派”的主要成员。他在“中华教育改进社”所作的《欧洲文化之危机及中国新文化之趋向》演讲中，对欧洲文化作了与“二梁”大体相同的分析。他首先肯定“欧洲文化上已起一种危机”，并将其原因归结为“一曰思想之变动，二曰社会组织之动摇，三曰欧战之结果”。但他认为“断定‘世界文化即中国文化复兴’，不免太早计了”，当下最要紧的不是去关心人家西方人是否走中国路了，而是关心自己的路了该怎么走。为此，他提出四点方针，其基本精神是“由我自决”，不要跟着西洋人跑；对“吾国旧学说”和“西洋文化”都采取分析态度，扬长避短、兼收并蓄。表面看来，他似乎主张“文化折衷主义”，但其实质却是提示国人，以人为主体的、以心为本位的文化趋向已是世界性的潮流，企图将西方人本主义与中国儒家心性之学融合起来。这一点为他次年所作的《人生观》讲演及其在“科学与玄学”之争中的表现所充分证明。所以，丁文江称附在他身上的“玄学鬼”不仅有欧洲的，也有中国的，是“中外合璧式的”玄学鬼。可以说，“科学与人生观”亦即“科学与玄学”之争不仅是西方科学主义与人本主义两大思潮对立冲突在中国的反映，也是当时东西文化之争的重要组成部分。

泰戈尔继杜威、罗素和杜里舒之后，应“讲学社”之邀，于1924年4月来华讲学，把这场“东西文化”之争推向了高潮。4月12日，泰戈尔甫抵上海，便公开申明：“余此次来华……大旨在提倡东洋思想亚细亚固有文化之复活。”^②在华期间，他由中国诗人

^①李石岑：《评〈东西文化及其哲学〉》，《民铎》第3卷第3号。

^②《泰戈尔与中国新闻记者谈话》，《申报》1924年4月14日。

徐志摩等陪同，先后到上海、杭州、南京、济南、北京、太原、武汉等地游历，公开讲演、发表谈话或答记者问达 30 余场(次)。在这些活动中，他竭力将其“东方文化主义”系统地灌输给中国人特别是中国青年，其态度之鲜明、言词之恳切，远远超过在欧美的讲演。他不仅继续宣传东西方文化是物欲追求与精神满足、分裂征服与天人合一、占有“活动”与人生“智慧”之间的“种类的差异”，而且进一步认为东方文化优越于西方。他认为，人类必然经历“蛮荒时代”、“体力智力战争时代”和“更光明、更深奥、更广阔之世界”三个时期，西方社会尚处于第二期，而东方早已进入了第三期。因此“要晓得把一切精神的美牺牲了去换得西方的所谓的物质文明，是万万犯不着的”。^① 泰戈尔对东方文化的鼓吹，既受到梁启超、徐志摩等人的高度赞扬，也遭到进步文化界的猛烈抨击。

在同“东方文化主义”思潮的论争中，以胡适为代表的“科学主义派”（“西化派”）与以陈独秀为代表的马克思主义者（“俄化派”）站在同一条战线上。胡适指出，这一思潮是对近代以来“新学”传统的反动，其实质是反科学的；而梁启超作为“始作俑者”，难辞其责。“自从中国讲变法维新以来，没有一个自命为新人物的敢公然毁谤‘科学’的，直到民国八、九年间梁任公先生发表他的《欧游心影录》，科学方才在中国文字里正式受了‘破产’的宣言”。^② 他还严厉地批判了梁漱溟的《东西文化及其哲学》，称其“都是一堆笼统话”，“蔽于主观成见和武断太过”；强调不同文化不是种类的区别，而“不过是时间上、空间上的一种程度的差异”。^③ 丁文江、吴稚晖都对张君勱等人把欧战、欧洲文化“破产”归罪于科学进行了批驳。吴稚晖称提倡东方文化是“祸国殃民亡国灭种之谈”，认为“当今中国不但物质文明，而且

① 《泰戈尔对京学界演说》，《晨报》1924年4月29日。

② 胡适：《〈科学与人生观〉序》，《胡适文存》第2集第2卷。

③ 胡适：《谈梁漱溟先生的《东西文化及其哲学》》，《胡适文存》第2集第2卷。

精神文明也大不如西方”；提出“要向陈仲甫（即陈独秀）胡适之诸位先生商量”，在“德先生”、“赛先生”之外，再请来西方精神文明“穆（Moral，道德）姑娘”。^①后来，胡适又发表了《我们对于西洋近代文明的态度》（1925年）等文章，更加鲜明、系统地阐发了其“西化”主张。

陈独秀等马克思主义者则进一步运用唯物史观这一新的武器，对东西方文化进行分析。在西方文化方面，他们指出，欧战和欧洲文化破产不是科学和生产力发展之过，而是资本主义社会关系及科学的资本主义应用。不是科学和民主造成了灾难，而是“金力主义”和“军力主义”酿成了惨祸。他们强调，从西方文明危机中应得的教训不是从“西化”退回到“东方文化主义”，而是要前进到社会主义和马克思主义。对东方文化，他们强调，“我们不是否认有精神生活这回事，我们是说精神生活不能离开物质生活而存在”，“我们四万万人中，至少总有二万万不能由正当手段得着衣、食、住的物质生活资料，还有何心肝来高谈什么精神生活！我们四万万人中，至少总有二万万人不认识这倒运的象形字，还有何脸面来高谈什么东方文化！”在东西文化的关系上，他们申明，“我们不是迷信欧洲文化以为极则，我们是说东方文化在人类文化中比欧洲文化更为幼稚”。东方现有的各种落后的文化，“西方以前也曾经历过，并不是东方所特有的什么好东西，把这不进化的老古董当作特别优异的文化保守起来，岂不是自闭于幽谷！”^②

对“东方文化主义”的国际总代表泰戈尔，马克思主义者及许多进步的文化人更是给予了激烈的抨击。早在1923年10月，陈独秀就对出版界的翻译泰戈尔作品“热”提出了批评。泰戈尔来华后，他又发表了《泰戈尔与东方文化》、《评泰戈尔在杭州、上

^①《中国现代哲学史资料汇编》第1集第6册，第173页。

^②陈独秀：《精神生活·东方文化》，《前锋》第3号，1924年2月1日。

海的演说》两篇专论以及《巴尔达里尼与泰戈尔》、《泰戈尔与金钱主义》、《神童与诗圣》等多篇短评，除着重批判其“东方文化主义”的主张外，还进一步批评了泰戈尔关于“人类要用爱来调和”的说教。茅盾撰文明确表示，“决不欢迎高唱东方文化的泰戈尔”。瞿秋白批评泰戈尔“和孔孟是一鼻孔出气”。郭沫若强调，泰戈尔的文化观对中华民族的振兴没有任何好处，“只可以作为有产有闲阶级的吗啡、椰子酒”。闻一多等也对泰戈尔提出了尖锐的批评。

30年代中期，中国思想界又爆发了一场关于中西文化问题的大争论。这场论争集中在1935年，其序幕开始于1934年的广东。论争的中心是“中国文化建设的道路”问题。

1933年12月29日，当时任教于岭南大学的陈序经在中山大学作了题为《中国文化之出路》的公开演讲，提出了“全盘西化”的文化主张。1934年1月15~16日，该讲稿在广州《民国日报》上刊出后，当即引起了张磐等人的批评。从而以广州《民国日报》的“现代青年”专栏为主要阵地，在广东掀起了一场围绕“全盘西化论”展开的论争，并在同年底引起了省外文化界的注意。紧接着，1935年1月10日，王新命、何炳松等十教授在南京《文化建设》杂志上发表了《中国本位的文化建设宣言》，提出了文化建设必须“以中国为本位”的文化保守主义主张。“十教授宣言”在全国范围内挑起了一场更大规模的文化论争，吸引了更多的文化派别，国内知名人士如胡适、黄炎培等都加入了讨论，时间持续近一年，其余波延续到抗战时期，形成了“五四”以后又一次中西文化问题的大论争。

在这场论争中，围绕“中国文化建设的道路”问题，出现了四种观点。

一是“全盘西化论”或“根本西化论”，包括胡适、陈序经等。其观点最极端、阐发得也最为充分的是陈序经。陈序经是国内“文化学”学科教学和研究的开创者。他在30年代初即形成了自

己“全盘西化”的文化主张。在论争中，他发表的文章最多，几乎同所有论者（包括胡适等与之观点相近的人）都进行了辩驳。陈序经依据西方人类学、社会学、文化学的理论，从文化“有机整体”和“单线发展”的一元模式出发，全面总结了从洋务运动起直至当时为止的中西文化之争，批判了辜鸿铭、梁漱溟为代表的复古主义，批判了将中西文化的关系视为“道器”、“体用”关系（洋务运动时期曾国藩、张之洞）“精神文明与物质文明”、“静的文化与动的文化”关系（五四时期梁启超、杜亚泉）、“植物文化与动物文化”、“人的文化与物的文化”关系（30年代初刘鉴泉、“亚洲文化协会”）等折衷主义，从中国人对西洋文化态度的演化趋向，中国采纳西洋文化的发展进程，西洋文化各方面都较中国文化进步，西洋文化代表世界文化发展方向等四个方面，系统论证了中国文化的出路只能是“西化”，而“西化”又必须“全盘”的主张。胡适实质上历来主张“全盘西化”，但认为“全盘西化”只是主观努力的目标，作为客观的结果，“文化的惰性自然会把我们拖向折衷调和上去”。后来又提出“全盘西化”这个词“有一点语病”，最好改用“充分世界化”的提法。^①

二是“中国本位论”，以“十教授宣言”为代表。宣言强调中国地域与时代的特殊性，反对“完全模仿英美、苏俄或意德”；提出文化建设必须坚持“中国本位”，既不能守旧，也不应盲从，对欧美文化，只能根据中国此时此地的需要，“吸收其所当吸收，而不应以全盘承受的态度，连渣滓都吸收过来”。^②“十教授宣言”表面上折衷（“不守旧，不盲从”），骨子里是要守旧和复古（“中国本位”）。实际上是与当时国民党当局提倡“尊孔读经”的复古主义教育，推行以“礼义廉耻”为内容的所谓“新生活运动”紧密配合的

^①胡适《充分世界化与全盘西化》，天津《大公报》1935年6月23日。

^②王新命、何炳松等 110 人《中国本位的文化建设宣言》，《文化建设》第 1 卷，第 4 期，1935 年 1 月 10 日。

三是“分析综合论”，包括吴景超等论争中的多数人。他们主张对中、西文化都应持分析态度，取其精华，去其糟粕，然后加以综合，建设中国新的文化。陈序经称之为“折衷派”，实际上持这种观点的人比较复杂，既有像陈石泉那样主张“西洋科学与中国旧文化的美德相结合”的真正的折衷派，也包括许多正确的意见。例如，吴景超就针对陈序经的“文化整体论”，指出文化只有可分和不可分两重性，并将西方文化具体分为四个部分，提出应分别采取不同态度：自然科学和医学等整个接受，并用来替代中国文化中的类似部分；哲学、文学等整个接受，但要与中国文化中的相应部分同样进行研究；资本主义要分成两方面，生产方法可取，唯利是图要排斥；而对迷信的宗教、过分的奢侈等，则要不客气地完全排斥。但是，由于他们找不到正确的分析方法和实现综合的历史基础，所以即便是比较正确的意见，也常常流于支离、肤浅甚至自相矛盾，确实带有某些折衷色彩。

四是“经济史观”即唯物史观派，以张磐为代表。在 1934 年广东省的争论中，张磐从“经济史观”出发，在广州《民国日报》上先后发表了《中国文化之死路》（1934 年 1 月 25 日）和《在文化运动战线上答陈序经博士》（2 月 2 日）两篇文章，与陈序经展开论争。他阐述了文艺复兴的精神文化由于经济基础的变更而产生的历史过程，批评陈序经颠倒了物质文化与精神文化的因果关系；认为“全盘西化派”企图把西洋文化全盘移植于中国封建经济基础上，根本不会成功。因此，目前中国文化运动最迫切的工作，是把封建经济基础推翻，建立一个现代化的新经济基础，然后才会有现代的文化，否则中国文化只能在死路上徘徊。对西洋文化，他认为应该严格解剖批判，反对笼统的无条件的全盘接受。因为现代的西洋文化已不是单纯的资产阶级文化，由于资本主义的内在矛盾和危机，产生了无产阶级社会主义文化，还有小资产阶级的法西斯文化。必须承认，张磐的观点并未全面准确地表达中国马克思主义者的看法和主张。由于 1934 年 10 月起中央

红军开始长征，国内反共浪潮甚嚣尘上，所以 1935 年的全国范围内的文化论争马克思主义者没能参与。不过此前（1932~1933 年达到高潮）的“中国社会史”论争中，围绕“亚细亚生产方式”的涵义所展开的大讨论，也从“制度文化”（经济制度和政治制度）的角度涉及到“东西文化”和“中西文化”的发展道路问题：即东方社会是否存在不同于西方社会发展的独特的“亚细亚生产方式”？到了抗战时期，毛泽东在总结中西文化冲突、包括历次论争的历史经验，吸收其他马克思主义者研究成果基础上，写作了《新民主主义论》一文，制定了在新民主主义基础上批判地继承中国传统文化精华，批判地吸取西方文化优秀成果，建设“民族的科学的大众的文化的文化”的完整文化纲领。

综合本节所述，我们可以得出两点看法：第一，“五四”以后的几次大论争都是围绕社会问题、文化问题、哲学问题这三大问题展开的，而其中心是社会问题。第二，从 20 年代到 30~40 年代，这三个问题的论争都深化了。在社会问题方面，由 20 年代的一般历史观问题，发展为 30 年代的中国社会性质和中国社会史问题；在文化问题方面，由一般的东西方文化之争，发展到中国现实文化建设道路的论战；而在哲学方面，则由哲学（玄学）与科学的关系，发展为马克思主义哲学与科学的关系、哲学的对象方法与科学的对象方法之间的关系等等。这种深化既是“五四”以后欧美哲学大规模传播的结果，是中西哲学深入交汇的表现，又为西方哲学的中国化和中国传统哲学的现代化创造了前提。

第四节 西方哲学与中国现代哲学流派

西方哲学的大规模传播和中西哲学的深入交汇，促成了中国现代哲学流派的产生。在“五四”以前的整个中国近代，尽管产

生过康有为的变法维新学说和孙中山的“三民主义”等比较系统的政治思想理论，严复、梁启超和章太炎等在传播西方哲学思想时也作过不少创造性的发挥，提出过一些自己独立的见解，但总的来说，作为既具有中国特点，又从性质上区别于中国传统哲学的系统的哲学学说并不存在。中国独立的近现代哲学流派，萌芽于本世纪 20 年代，成熟于 30~40 年代。与当时西方世界科学主义、马克思主义和人本主义“三分天下”，东方国家资本主义、社会主义和传统主义“三足鼎立”的格局相适应，中国现代哲学可以概括为“一国（三大思潮）四方（四大流派）”：中国化的科学哲学；中国化的马克思主义哲学；现代保守主义哲学，主要是“现代新儒家”，也包括国民党当权派的“三民主义”哲学及国家主义等。由于马克思主义哲学我们已在第一节作了介绍，本节着重介绍其余的两大思潮三大流派。

一、欧美科学哲学的中国化：从胡适、张东荪到金岳霖

西方科学哲学从产生之日起就包含两个分支——归纳主义（约·斯·穆勒）和演绎主义（休厄尔），后来表现为经验主义（马赫）和逻辑主义（罗素），而 20~40 年代的逻辑实证主义则是二者的合流。欧美科学哲学的中国化，也经历了类似的过程。在 20 年代，一方面胡适突出强调了实用主义哲学中的实证主义色彩，特别是其实验主义的方法论，并把它同中国清代的“朴学”传统接续起来；另一方面张东荪则从罗素哲学和新康德主义的马堡学派出发，形成了一个以逻辑主义和主智论为特征的“多元知识论”雏形。到了 30~40 年代，便形成了金岳霖的既融合实证主义和逻辑主义、又具有中国特色的“知识论”体系。

胡适不仅是实用主义在中国的主要传播者和最大代表，也为科学哲学的中国化作出了一定贡献。除了极力强调实用主义同马赫主义的一致性、同丁文江等携手倡导科学主义以外，他在科学

哲学中国化方面的主要贡献有以下三点。第一，在本体论上，他在赞同杜威批判詹姆斯对信仰主义让步的基础上，力图将杜威“经验的自然主义”世界观同中国传统的自然主义接续起来。胡适说：“西洋近代科学思想输入中国以后，中国固有的自然主义的哲学逐渐回来，这两种东西的结合就产生了今日的自然主义运动。^①他所倡导的“今日的自然主义运动”，不仅包括自然主义的宇宙观、历史观，而且包括自然主义的人生观。杜威的“经验的自然主义”，又称“自然的经验主义”，本来是将自然（物质）看作经验的存在，体现了拒斥一切“超验实体”存在的实证主义基本原则；而中国传统的自然主义则属于唯物主义的本体论，它承认自然（物质）的客观（“超验”）存在；二者分属于现代和古代。胡适通过这种结合而形成的“今日的自然主义”，既是西方哲学由现代向近代的复归，又是中国哲学由古代向近代的发展，成为一种具有中国特色的、带有近代经验主义特征的世界观。第二，在认识论上，胡适在其学术活动中（不包括其政治活动和对实用主义哲学原则的一般宣传）力图弱化实用主义的“价值真理观”（“有用即真理”）和否认认识具有独立性（“行即是知”）的观点，从而将其同清代“朴学”的治学原则结合起来。他说：“我以为我们做学问不当先存在这个狭义的功利观念……当存一个‘为真理而求真理’的态度”，“我们应该尽力指导‘国故家’用科学的研究法去做国故的研究，不当先存一个‘有用无用’的成见”。^②在批评孙中山“知难行易”说时，也指出其“两大危险”之一是会使人“只认得行易，而不觉得知难”，承认认识本身的独立价值。第三，在方法论上，胡适十分推崇赫胥黎的存疑态度（“不可知主义”——实际上是一种实证主义）和杜威的实验主义思想方法，以及他们的历史主义观点（进化思想），并把这种“存疑—实验—

^①胡适：《今日教会教育的难关》，《胡适文存》卷 5，第 1163 页。

^②胡适：《论国故学》，《胡适文存》卷 2，第 620 页。

历史”三位一体的方法同中国清代“朴学”等治学方法接续起来。胡适曾说：“我的思想受两个人的影响最大：一个是赫胥黎，一个是杜威先生。赫胥黎教我怎样怀疑，教我不信任一切没有证据的东西。杜威先生教我怎样思想……教我把一切学说理想都看作待证的假设……这两个人使我明白了科学方法的性质与功用。”^①他肯定清儒“无证不信”的存疑态度与赫胥黎一致，“也正是道地的科学方法”。他强调“进化观念在哲学上应用的结果，便发生了一种历史的态度”，^②并认为“朴学”溯源达流的方法和“浙东学派”章学诚“即器明道”的观点体现了历史态度。特别是他将杜威实验主义思想方法“五步说”概括为“大胆假设，小心求证”，而这一著名的表述最初恰恰是作为对清儒治学方法的“总括”。

张东荪对西方哲学的传播是多方面的，既包括科学主义（如罗素的新实在论和逻辑原子主义、新康德主义等），也包括马克思主义（其活动早期，“五四”时期）和人本主义（如柏格森主义和弗洛伊德主义等）。但就其崇信的哲学倾向来说，则主要是科学主义思潮中的逻辑主义流派（罗素和柯亨）。张东荪对西方哲学中国化的贡献主要表现在两个方面。第一，他凭借自己在西洋哲学方面的融汇贯通和中国传统哲学方面的深厚功底，站在现代分析哲学的高水平上，对中西哲学的核心范畴和结构实质进行了深入的比较研究。如对中国传统哲学、特别是宋明理学的核心范畴“理”，人们通常释为柏拉图的“理念”或新实在论的“共相”。张东荪认为都“不能成立”，“和宋儒原理相差太远”；“宋儒的理既不类于意典（即理念——引者注）更不是共相”，“理学若译为英文只可为 order（秩序——引者注）”。因此他主张释为“条理（order）”。同样，将“理”、“气”释为亚里士多德的“形式”与“质料”也不对^③。再如，认为中国传统哲学只有“整体论”而无

① 胡适：《介绍我自己的思想》，《胡适文选》第2页。

② 胡适：《实验主义》，《胡适文存》卷2，第416页。

③ 参见张东荪：《思想和社会》，商务印书馆，1946年版，第114~118页。

“本体论”。张东荪分别从“本体”与“整体”不同、文言中主谓区区分不明确、范畴（方式）不发达、无相当于“to be（有、是、在）”的（单）字等四个方面论证了他的观点。这种比较研究不仅为西方哲学的中国化，也为中国传统哲学的现代化作了奠基性的工作。第二，张东荪早在 20 年代就建立了近代以来中国第一个“自成系统的哲学”——“多元认识论”。这一哲学以“知识之多元论”为重心，包括“宇宙之架构论”和“生存之主智论”。在知识论上，张东荪主张能知与所知是“内在关系”，能知不是“白板”，所知也不能独在；所知要达于能知，能知要及于所知，必须经过设准、概念、感相等中介，犹如日光只有经重重“帘幕”才能照进我们的房间，所知到能知是“间接呈现”；无论感觉、知觉，还是概念，都“并非写真”，知识只是一种“解释”，即以我们自己为背景去“解释”世界。在宇宙观上，张东荪认为，真的外界只是“架构”，“物”、“生”、“心”皆非某种“实质”：“我们的这个宇宙乃是无数架构互相套合、互相交织而成的一个总架构；其中无数的架构间又时常由缔结的样式不同而突然创生出新种类来；这个新种类架构的创出，我们名之曰进化”。^①在人生观、价值论上，张东荪认为，活着本身只是一个纯粹的事实，“其本身无意义可言，无价值可判”。^②我们先活下来，然后才去找寻意义与价值，而不是相反；活着只是亲历“今此”，既然活着本身无意义、无价值，那么仅限于“今此”的人生便无异于非人生，“吾故谓生之目的为超生，换言之，即生之目的为超越其自身也”。^③“超生”的第一步就是“知”，“知”在流中求住、杂中求纯，所以超越“今”；于乱中求定、浑中求分，所以超越“比”；“知”赋予“生”以意义与价值，使“生”超越“今此”的有限、变乱，趋向无限、永恒，所以“知即为生”。在“知”中方有“理想”、“永

①张东荪：《新哲学论丛》，商务印书馆，1929 年版，第 40 页。

②张东荪：《道德哲学》，中华书局，1933 年版，第 562 页。

③张东荪：《道德哲学》，第 564 页。

生”或“不死”。^①从张东荪的这一哲学体系来看，确实融会了西洋各家哲学思想，简直是从康德到罗素、柯亨，再到叔本华、柏格森，兼收并蓄，在其人生哲学中甚至可以窥见存在主义的影像。然而，我们认为，它又是一个严格统一的整体，其内在“设准”和理论“架构”不仅属于科学主义，而且属于科学主义思潮的逻辑主义分支。

然而，就欧美科学哲学的中国化来说，胡适和张东荪的工作还是初步的。胡适只是在科学观和方法论上实现了中西结合，并没有建立起一个系统的有中国特色的实验主义哲学。张东荪虽然一方面进行了中西哲学的比较研究，另一方面又形成了一个系统的逻辑主义科学哲学，但这两方面却基本上处于相互隔离状态：他对中国传统哲学范畴和实质的深入阐释未能引入自己的哲学体系，而他的哲学体系又完全是用西方的哲学范畴和逻辑架构建立起来的。西方科学哲学的中国化，是30~40年代由金岳霖完成的。

金岳霖的主要哲学著作有三部。第一部《逻辑》（清华大学出版部，1935年）是他对罗素的数理逻辑的系统介绍，是他“学习罗素哲学的心得笔记”。该书可说是金岳霖建构自己独立哲学体系的哲学前提和理论背景。后两部著作则是他哲学体系的自身建构：第二部《论道》（商务印书馆，1940年长沙初版，下引文见1985年北京版）既是其独创哲学的开端，也是其体系的本体论基础（他称之为“元学”）；第三部《知识论》（抗战时期写成后丢失，1948年12月重新写完，商务印书馆，1983年出版）则标志其哲学体系的完成，也是其理论的中心内容——认识论部分。金岳霖的哲学，还包括逻辑学等思想内容，它们分别体现在上述两部分之中。

金岳霖从新实在论的立场出发，一反近代“经过认识论建构本体论”的思路，直接通过逻辑分析的方法来建立自己的本体论学说。他将独立自存的世界看作“道”自身结构的展开和自身演

^①张东荪：《道德哲学》，第569、614页。

化的过程。就世界的结构来说，包括本体界、现实界、存在界三个层次。(1) 本体界是“有可能”的世界，即逻辑上可能的“世界”。在这里，“道”分成两种“最基本的分析成分”——“能”和“可能”。“能”是万物的材料和动因，自身没有任何规定性。“可能”是可以有而不必有“能”的“架子”或“样式”；把“可能”析取地排列起来，就叫作“式”。“式”恒静，是万物的纯理，“逻辑底泉源”。能必有式，而式不必有能。能与式的综合即是“道”，“居式由能，莫不为道”。(2) 现实界是“共相”的世界，它是可能界（本体界）与个体事物（存在界）之间的过渡。有能的式即是“共相”，但只有个体化的可能才可以转化为共相；共相不仅是可能，而且是实有，但又不能脱离个体事物而独立存在。共相分为“性质共相”和“关系共相”，它们源于可能界的式，又规定个体事物的性质和彼此间的关系。式之间有着必然的逻辑联系，这种联系在现实界表现为“共相的关联”，并通过后者作用于个体事物。“共相的关联有至当不移的秩序”，是科学研究的“大本营”，任何科学知识都是对不同方面的共相关联的认识。(3) 存在界则是个体事物的世界，即日常的世界。个体事物“不仅有，是实而且存在”，“存在”就是时空中的存在。“时间”与“空间”是由本体界“老是现实的可能”形成的共相，在存在界转化为“个体化的时空”。个体化的时空相互联结，其极限“时点—空点”决定了个体的特殊化和存在界的“至当不移的秩序”。现实界超时空的共相也相应地个体化为“殊相”，各种殊相独一无二，往而不返。就世界的演化说，金岳霖认为，个体事物有“变动生灭”，究其原因在于“能”出入于“式”。个体事物的变动生灭是偶然的（“能之即出即入谓之几”），又是“偶然中有必然”的（“会出会入谓之数”）；其根源在于“共相底关联”（“理”）和“殊相底生灭”（“势”），理是必然的，势则“必然中有偶然”，所以他说：“理有固然，势无必至。”以上主要是存在界的发展。包括本体界、现实界、存在界在内的宇宙演化总过程则是“无极而太极”：“无极”和

“太极”是“道”的极限——逻辑起点和逻辑终点；“而”则是过程本身，用他自己的话说，“整个底现实历程就在这‘而’字上”。“无极是道，太极是道，无极而太极也是道；宇宙是道，天地日月山水上木也莫不是道”。——这就是金岳霖本体论的总结论。

以上述本体论为基础，金岳霖建立了他的认识论体系。其“主旨是以经验之所得还治经验，或以得自官觉者还治官觉”。^①具体包括四个方面。（1）在知识的来源上，认为“所与是客观的呈现”。他不赞成主观经验论（“唯主的出发方式”）将认识局限于感觉的观点，认为这种观点无法克服感觉的主观性和私人性；提出正常的感觉（他称之为“正觉”）既是知识的成分（内容）又是对象本身的一部分，既具有个体性又具有公共性（“类观”）。“正觉”的呈现与外物同一，称为“所与”；与同类共通，即是“客观”；合在一起，就叫“所与是客观的呈现”。（2）认识的过程是“纳所与于意念结构”。所与只是“知识底材料”，还需经过“意念”的加工（“收容”与“应付”），使之条理化，纳入意念结构，才能成为知识。加工包括两方面：“摹状”即意念将所与符号化；“规律”即意念以自身的结构去等候或接受新的所与。前者是后验的，因为有经验（所与）才能“摹状”；后者是先验的，因为在经验之前意念结构已是既定的。意念的这两种作用不能分离，所以意念是后验与先验的统一，这就叫“得自所与，还治所与”。（3）知识的形成规则和可靠性的保证，是形式逻辑和归纳法。形式逻辑特别是其同一律、排中律、矛盾律是“思议底基本的规律”，它不直接接受所与，但它是意念作用于所与的条件，意念在“摹状”和“规律”所与时不能违背它。归纳法是所与的接受总则，它直接规定意念加工经验材料的方式。形式逻辑是知识的形成和可靠性的必要条件，归纳法则是其充分条件。前者是先天的，源于本体界的“式”，即便没有所与也是必然的；后者则仅仅是先验的，

^①金岳霖：《知识论》，商务印书馆，第 688 页。

它是经验本身的前提，“只要经验继续，归纳原则总是真的”。
(4) 在知识的真理性问题上，主张真假的理论定义和经验标准相结合。他认为学术界在真理观上有“融洽说”、“有效说”、“一致说”、“符合说”四种，各有所长，又均有所短。而他自己则“以符合与介为真假底定义，以融洽、有效与一致，为符合的标准”。^①这里的“符合”是指命题与实在的“固然的理”符合，因而不能直接为经验证实，只能通过其他二者来衡量是否符合。

从上述体系中可以看出，金岳霖哲学有两个显著特点：一是力图实现逻辑主义和经验主义的结合。金岳霖哲学的出发点（无论就其哲学的形成过程还是体系本身来说）与张东荪相似，也是逻辑主义。20年代初，他留学伦敦时“一知半解地啃了罗素的著作”之后便与逻辑分析哲学结下了不解之缘。但与张东荪不同的是，金岳霖从逻辑主义出发吸收了更多的经验主义思想因素。这固然与当时罗素本身已转向逻辑原子主义、逻辑实证主义正在孕育有关，更主要的则是他本人自觉的思想取向。据他自己说，在他走入哲学天地的时候，有两本书对他影响最大，一是休谟的《人性论》，一是罗素的《数学原理》。而休谟正是近代经验主义的演进终点和现代实证主义的批判性起点，用金岳霖的话说，是“十八世纪底维也纳学派”。^②应该承认，金岳霖的努力在相当程度上实现了：无论是本体论中以现实界中介可能界与存在界，强调能与式、共相与殊相的联系，还是认识论中主张“得自所与、还治所与”，强调形式逻辑与归纳法、真假的理论定义与经验标准等等结合；即便是本体论和认识论之间，实质上也体现了以逻辑主义（本体论）为基础、融合逻辑主义与经验主义（认识论）的特征。二是力图将西方科学哲学同中国哲学的传统接续起来。金岳霖自己就说过，他在《论道》一书中所使用的方法是“旧瓶装新

^①金岳霖：《知识论》，第931页。

^②金岳霖：《知识论》，第44页。

酒”，即借助中国传统哲学中的一些基本范畴，赋予新内容以后，来阐发源自西方逻辑分析方法和实证主义原理的科学哲学思想。实际上，他不仅在范畴上(如“道”、“无极”、“太极”等)借用了“旧瓶”，即使就内容和实质来说也融入了中国传统哲学观念，建立了一个具有中国特色的科学哲学体系。且不说其本体论的最高范畴“太极”被他规定为“综合的绝对的目标”、“至真，至美，至如，至善”本身就超出了新实在论对存在的纯逻辑构造，就连前一特点中我们指出的结合逻辑主义与经验主义，也有意无意地注入了中国传统的“和合中庸”的运思模式。金岳霖上述两个方面的创造性工作，使中国现代科学哲学中以胡适为代表的实证主义与以张东荪为代表的逻辑主义两个支流会合起来，并使西方科学哲学与中国传统哲学的融合从他们原来局限于方法和范畴水平提升到哲学体系高度。从这个意义上，我们认为，金岳霖的“知识论”标志着当时欧美科学哲学中国化的完成。

二、中国传统哲学的现代化：从“东方文化主义”到“现代新儒学”

现代欧美哲学对中国哲学影响的另一个重要方面，也是中国现代哲学形成的另一条基本途径，就是中国传统哲学的现代化。与前一条路径不同，这一任务是由文化上的守成派甚至保守派完成的。其主要代表是梁漱溟、张君勱、熊十力和冯友兰、贺麟等，他们一般被人们统称为“现代新儒学”。“现代新儒学”是中国现代文化保守主义的主流，也是中国传统哲学现代化的主要形态。

所谓“现代新儒学”，是相对于宋明程朱理学、陆王心学为代表的“新儒学”而言的。现代新儒学严格说来不是一个流派，而是一种思潮。其各个代表人物之间观点差异极大，各自的思想背景、学术水准、社会影响也颇为悬殊。人们所以将其归为一类，主要依据以下几点：(1)从学脉传统来说，现代新儒学是现代中国的儒学。现代新儒家们都以儒学为中国文化的正统，以接续儒学

道统、弘扬儒学思想为己任。他们有感于儒学在近代的衰落，怀着“为往圣继绝学，为万世开太平”的强烈使命感，力图上承先秦儒学（第一期）和宋明新儒学（第二期）之“道统”，使儒学在现代得到“第三期之发扬”。（2）从思想实质来说，现代新儒学直接师承宋明新儒学对儒学思想的诠释。其代表人物所理解的儒学基本精神，其实就是宋明新儒学即程朱理学、陆王心学的精神。尽管不同的代表人物在理学或心学问各有偏爱，但都以心性之学为儒家之本源大流，强调以“内圣”驭“外王”，追求“天人合一”的精神境界；都力图以儒学为主体，融会释、道。（3）从时代特征来看，现代新儒学又是儒学特别是宋明新儒学的现代化。其代表人物不同于“孔教派”、“国粹派”的株守排外，对西方文化的态度具有拒斥与迎受的二重性。面对汹涌而来的西方思潮，他们力图以儒家思想为本位，吸收、融合、改造西方文化，“援西学入儒”，“反本开新”，以实现中国社会、文化、哲学的现代化。（4）从哲学取向上看，现代新儒学在中国现代哲学流派中属于人本主义思潮。现代新儒家接纳的西方哲学思想，以人本主义思潮为主流。即使像冯友兰那样援西方分析哲学入儒，也只是借用其方法（他称之为“正的方法”）来厘定中国哲学范畴，并强调必须与“负的方法”相结合，甚至“上楼抽梯子”，最终加以否定，其基本哲学取向明白无误地属于中国现代的人本主义范畴。现代新儒学是中国传统人伦主义与西方现代人本主义的融合。

基于上述理解，我们可以大致把“现代新儒学”这一思潮的形成划为两个阶段：从“五四”前后到 30 年代初是初步形成期，以梁启超为先驱，以“东方文化主义”为契机，其主要代表人物为梁漱溟、张君勱、熊十力。第二阶段是成熟期，从 30 年代到 40 年代，以冯友兰“新理学”体系的建立和贺麟“新心学”基本思想的形成为标志。

现代新儒学脱胎于“东方文化主义”，而“东方文化主义”在中国的核心人物首推梁启超和梁漱溟，其代表作便是前者的《欧

游心影录》和后来的《东西文化及其哲学》。梁启超的影响主要来自他在思想界的威望、“笔锋常带情感”（胡适语）的文章和极富鼓动性的演讲。而梁漱溟的影响则在于他对东西文化问题的新颖提法、维护传统文化的宗教般的执着和热情。正是这一点，使他不同于梁启超，被后来的现代新儒家奉为开山鼻祖。

梁漱溟关注的中心是人类的文化模式和生活态度，而前者又被归结为后者。其代表性的思想，就是我们前文已经提到过的著名的“中、西、印文化三路向”说。以此为依据，他明确提出，当下中国人所应该选择的，是走“中国的路，孔家的路”。梁漱溟的这一思想和主张，从三个方面为现代新儒学的形成作了奠基性的工作。一是为维护传统文化、复兴儒家思想提供了某种文化哲学的理论基础。梁漱溟突破了当时局限于从外在特点上对中西文化作经验的、开列清单式的简单类比，这样一种流行的思维方式，把中、西、印文化看作二个有机的整体，认为它们都是“人类生活样法”的不同类型，而其根源又在于生存“意欲”的不同。这就在一定程度上形成了一个建立在生命哲学与意志主义的本体论之上的“文化类型学”。尽管其并不完善，甚至存在不少自相矛盾之处，但就其对现代新儒家的影响来说，不下于施宾格勒的“文化形态史观”。二是明确倡导中国文化的出路不在于“西化”，只能走中国自己的路，走复兴儒家的路。他认为，中国文化衰微的根源不在于儒学不好，孔子的学说原本是最好的，只可惜没有很好的落实，被后代儒生弄歪了，弄偏了，糟践了孔子学说的真义。因此，当下最要紧的不是去向别人学习，而是复原孔子学说的真貌真义。这是中国新文化建设的必由之路。做到了这一点，中国社会就会有希望。三是指出复兴儒学，最根本的是要复兴孔子的人生道理，弘扬中国儒家所体现的“意欲自为调和持中”的生活态度。他强调：“孔子的东西不是一种思想，而是一种生活”。认为孔子的生活态度体现为物质生活上的“人与自然浑融”，社会生活上的“人与人浑融”，精神生活上的“似宗教非宗教，非艺术亦艺

术”，是一种“不计较的生活态度”，“一任自己的直觉”，而不像西方那种斤斤计较的理智的功利主义。

张君励也是中国“东方文化主义”的主要代表人物。其思想的侧重点在于人生哲学和政治哲学。他对现代新儒学的主要贡献，一是力图把西方人生哲学同中国儒家伦理思想结合起来，二是力图把儒家学说中的民本思想同西方民主政治结合起来。张君励最初服膺倭铿和柏格森的生命哲学，其挑起“科学与玄学之争”的著名《人生观》演讲就是基本依据“西洋玄学”，并力图将其与中国传统哲学结合起来，形成中西合璧的“新玄学”。然而在这一结合的过程中，他发现二者尽管都注重道德和精神生活，但生命哲学强调生命的盲目冲动与非理性的直觉，不似传统哲学那样主张道德的恒常与理欲的中和。“倭氏柏氏提倡自由意志，行动，与变之哲学，为我之所喜，然知有变而不知有常，知有流而不知有藏，知行动而不知辨别是非之智慧，不免为一幅奇峰突起之山水，而平坦之康庄大道，摈之于视野之外矣。倭氏虽念念不忘精神生活，柏氏晚年亦有道德来源之著作，然其不视知识与道德为文化中之静定要素则一也”。^①于是转向康德哲学，认为康德“除著《纯粹理性》一书批判知识外，同时又有《实践理性》一书，说明道德之由来。康氏二书并重，与儒家之仁智兼顾，佛家悲智双修之途辙，正相吻合”。^②由此出发，张君励用康德道德哲学，重新诠释儒家的伦理思想，说“天赋人权，自为吾家旧物，遗留于海外二三百年之久，今可如游子还乡矣”。甚至说美国的《独立宣言》也是以《孟子》为蓝本的。^③并在儒家伦理思想与西方民主政治接轨的基础上，提出了他的“修正的民主政治”主张。

与上述二人相比，熊十力的情况迥异。一方面，其思想形成较晚（30年代初），生前在思想界的影响也远逊于梁、张；另一方

①张君励：《中西印哲学文集》，台湾学生书局，1981年版，第44～45页。

②张君励：《中西印哲学文集》，第44页。

③同上书，第386页。

面，其经历与思想虽与梁漱溟大体相同，也是由佛入儒，但其思想的深刻性和系统性远胜于梁、张。熊十力的志趣在于学术，在于中国传统文化的深层意识的探究。他像一只充满灵性的蜘蛛，远离文化界的纷争和政治界的喧嚣，在学术的象牙塔里默默地编织自己的思想网络。他在现代新儒家中从两个方面起到了承上启下的作用：一是培养出唐君毅、牟宗三等一批很有思想实力的门人，使现代新儒学学脉香火不致中断；二是创立了“新唯识论”哲学体系，为现代新儒学作了本体论方面的重要奠基工作。

熊十力是在传统文化遭到西方思想猛烈冲击的形势下开始思考中国文化的命运问题的。他认为，东西文化各有优劣之处：“东方文化，其毒质至今已暴露殆尽，然其固有之待发扬者，吾不忍不留意也。西方文化之优质，既已显著，然率人类而唯贪嗔痴足肆”，亦不足取。^①像胡适所主张的那样全盘引进西方文化，无法解决中国的问题。中国问题不仅仅是个富国强兵的问题，关键是“信仰”二字：当下中国人所需要的不是科学，而是玄学即儒学的复兴。因此，他决心从生命与宇宙本原的意义上探求儒学的精义。他说：“研究孔子内圣学，须从人生论、宇宙观诸方面去抉择经义。”^②因此，他殚精竭虑，先后写成了《新唯识论》（文言文本，浙江省图书馆 1932 年 10 月）和《新唯识论》（语体文本，商务印书馆 1944 年 3 月重庆版），建构了一个既不同于西方哲学，又不同于印度佛学的本体论体系。在这一体系中，他从借自佛学的“境不离识”出发，深入地阐发了“体用不二”、“翕辟成变”的思想以及“本心与习心”、“内圣与外王”的关系，从“宇宙观”与“人生观”统一于“本心”与“仁”的本体论角度诠释了儒学的基本精神。这一基本精神，按照熊十力自己的说法，就是“本体、现象不二，道器不二，天人不二，心物不二，理欲不二，动静不二，

^①熊十力：《十力语要》，明文书局，1989 年版，第 166 页。

^②熊十力：《十力语要》，明文书局，1989 年版，第 146 页。

知行不二，德慧、知识不二，成己、成物不二”。^①熊十力认为，正是这样一种传统精神，使中国人在人生态度上既避免了西方人“始终盘旋知识冥白，茫然无着”的怀疑主义和“拼命向外，终不返本”的功利主义，也避免了佛家视人生为苦海，“欲逆生化，以实现其出世的理想”的虚无主义和出世主义；从而在文化的创造上表现为由自立而立人，由“内圣”而“外王”。总之，“识得孔氏意思，使悟得人生有无上底崇高的价值，无限的丰富意义，尤其是对于世界，不会有空幻的感觉，而自有改造的勇气”。^②

梁漱溟、张君勱、熊十力分别从文化、政治、哲学三个方面为现代新儒学奠定了基础；但是，从严格的意义上说，他们并未完成中国传统哲学现代化的历史任务。这一任务需要从“哲学层面”上，通过“会通中西”的途径来完成。梁漱溟、张君勱的思想尚未达到真正的哲学层次。熊十力固然哲学造诣较深，但主要是在东方哲学特别是佛教哲学方面，对于西方哲学就仅仅停留在一般了解的水平。张君勱倒是西学功底比较深厚，可惜他又缺乏对中国传统哲学的深入理解。而不从哲学层面上真正实现中西会通，就不可能完成传统哲学现代化的任务，不可能同“孔教派”、“国粹派”拉开距离，从一般的“东方文化派”中真正分化出来。这一任务是由学员中西的新一代——冯友兰、贺麟等完成的。

自觉地运用西方哲学的逻辑分析方法，改造中国的传统哲学特别是宋明理学，建构中国现代的“新理学”，是冯友兰在中国传统哲学现代化方面的突出贡献。科学方法和人生价值，西方哲学和传统文化并重，是冯友兰哲学生涯的一贯特征。早在 20 年代初留学美国时，他就在师从杜威和蒙塔古，深受实用主义、新实在论等科学主义流派影响的同时，广泛接触西方人本主义流派，关

①熊十力：《原儒》序，上海龙门联合书局，1956年版。

②熊十力：《新唯识论》，中华书局，1985年版，第348页。

注“东方文化主义”思潮,^①并深受柏格森哲学和梁漱溟思想的影响。他的博士论文《人生理想之比较研究》就是直接受梁漱溟的文化“三路向”说的启发,提出了人生态度“损道”、“益道”、“中道”三类型说。1923年底冯友兰回国任教后,开始致力于两者的结合,将西方哲学的逻辑分析方法应用于中国哲学的研究之中。

冯友兰说,他治哲学,先是“照着讲”,后是“接着讲”。所谓“照着讲”,就是中国哲学史的研究。在这一过程中,他既反对传统的一味“信古”,也不赞成胡适的一味“疑古”,主张治史应持“释古”态度。他注重中西哲学的比较研究,注重应用逻辑方法分析中国历史上哲学流派的范畴和体系。经过多年潜心研究,终于写成了具有自己特点的《中国哲学史》(上、下两册)。贺麟曾高度评价该书说,30年代至40年代,中国哲学史方面最突出的成果,一是胡适的《中国哲学史大纲》,二是冯友兰的《中国哲学史》,三是汤用彤的《两汉魏晋南北朝佛教史》。冯友兰的《中国哲学史》突出强调儒家的正统地位和以朱熹为代表的宋明理学对儒学发展的贡献。他认为,孔子在中国哲学中的地位与苏格拉底在西方哲学史上的地位相当,“苏格拉底死后,其宗派经柏拉图、亚里斯多德之发扬光大,遂为西洋哲学之正统。孔子之宗派,亦经孟子荀子之发扬光大,遂为中国哲学之正统”。^②而宋明理学又将儒学向前推进了一大步:此前的儒家只重“立德”、“立功”,不重“立言”,专注于伦理学,忽视了宇宙观,因而无法建立严密周致的哲学体系,在认识论与逻辑学方面更为欠缺;而宋明理学家不仅注重伦理人生,而且致力于系统宇宙论的构筑,从而改变了这种状况。他特别赞赏朱熹,认为其关于“形而上”与“形而下”的观点,非常接近西方新实在论的思想;遗憾的是不能自觉

^① 1920年,冯友兰曾在纽约与赴美讲学的泰戈尔进行过交谈,并写了《与印度泰戈尔谈话》一文。见《五四前后东西文化问题论战文选》,中国社会科学出版社,1985年版,第387页。

^② 冯友兰:《中国哲学史》,中华书局,1984年版,第78页。

地贯彻到底。

“照着讲”中取得的成果，促使冯友兰决心承继儒家的道统，“接着”宋明理学往下“讲”，建构具有现代特征的“新理学”。所谓“新”，就是要用西方分析哲学的逻辑方法改造中国的旧理学。用他自己的话说，“新理学的工作，是要经过维也纳学派的经验主义而重建形而上学”。^①依据这一方向，从 30 年代末到 40 年代中期，冯友兰连续写作了《新理学》（1939 年）、《新事论》（1940 年）、《新世训》（1940 年）、《新原人》（1942 年）、《新原道》（1945 年）、《新知言》（1946 年）6 本著作，统称为“贞元之际所著书”，简称“贞元六书”。《新理学》是六书的总纲；《新事论》发挥其中的社会历史观；《新世训》主要讲青年修养问题；《新原人》进一步阐发人生哲学；《新原道》是一本中国哲学简史，重点是通过讨论哲学史的写作方法，确立“新理学”的思想地位；《新知言》讨论哲学方法论，说明“新理学”与维也纳学派的区别。“新理学”是一个带有综合性的哲学体系，内容涉及本体论、认识论、历史观、人生观、宗教观、伦理学、美学多个领域，其基本思想包括本体论、文化观、人生观三个方面。

本体论是“新理学”体系的主要内容，也是整个思想大厦的基础。它是通过应用新实在论的逻辑分析方法改造程朱理学，而重建起来的“新的形而上学”——“分析的玄学”（洪谦语）。冯友兰用新实在论的“共相”（逻辑）与“殊相”（个别事物）二重实在的观点诠释中国的“形上”和“形下”概念，认为在“实际底世界”之外还存在“理世界”（“纯真际”），二者都属于“真际”。他从个别事物都有“类”出发，由“类”引出“理”，“理”是“某种事物之所以成为某种事物者”。理规定事物，本身“不生不灭，不增不减”，因而是事物之“极”；众理之全体便是“太极”，亦称“大全”或“一”。“真际”的“理”与“气”相结合便

^①冯友兰：《新知言》，商务印书馆，1946 年版，第 58 页。

形成“实际”，“气”是构成“实际”的“绝对底料”，无任何规定性，因而又可称为“无极”。理与气的结合就派生出万物，而宇宙的运动过程的总体便是“无极而太极”，或称“道体”。上述思想可以简要概括为：“有物必有则”，“有理必有气”，“无极而太极”，“一即一切，一切即一”。

文化观是“新理学”的历史观和“外王学”。冯友兰认为，哲学的大旨在于“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。^①又说，“新理学是最玄虚的哲学，但它所讲的还是内圣外王之道”。^②冯友兰虽然没有直接参与 30 年代中期的“中西文化”之争，但他非常关注中国社会和文化发展的道路问题。《新事论》（商务印书馆，1940 年版）就主要是为此而写的。他既不赞成陈序经的“全盘西化论”，也不同意完全的“中国本位论”，而是从“新理学”的本体论出发，提出了自己独特的“别共殊”的文化观。他认为无论中国文化，还是外国文化，都有“主要性质”（共相）和“偶然性质”（殊相）。就共相来说，现代世界民族可分为两种：“（一）经济先进的民族，即所谓‘城里人’。（二）经济落后的民族，即所谓‘乡里人’”。分别体现为“生产社会化的文化”和“生产家庭化的文化”。在这一方面，中国应当“全盘西化”。^③而就殊相来说，“我们只是将我们的文化自一类转入另一类，并不是将我们的一个特殊的文化，改变为另一个特殊的文化”，因而又可以说是“中国本位”。^④仅就此说法来看，似乎他主张“西体中用”。然而在同书的“赞中华”篇中，又强调“社会制度是可变的，而（用来‘组织社会’的）基本道德就是不可变的”。主张道德上“中学为体，西学为用”，并因此遭到了陈序经的批评。因此，实质上其主张仍是“物质—西方”、“精神—东

①冯友兰：《新原人》自序，商务印书馆，1943 年版。

②冯友兰：《新原道》，河南人民出版社，1986 年版，第 121 页。

③冯友兰：《三松堂学术文集》，第 388 页。

④冯友兰：《新事论》，商务印书馆，1940 年版，第 17 页。

方”的文化保守主义主张。

人生观则是“新理学”的“内圣学”和终极目的。早在《人生哲学》中，冯友兰就提出，与科学是求真之学不同，“哲学者，求好之学也”。在《新知言》的“绪论”中，他又强调“形上学是哲学中底最重要底一部分，因为它代表人对于人生底最后底觉解。这种觉解是人底最高境界所必需底”。他认为，是否有觉解，“这是人之所以异于禽兽，人生之所以异于别的动物底生活者”。^①觉解可以引导人去“循人之理”，“尽人之性”。循人之理，以成就理想的人格；而欲达到理想人格，又需尽人之性。因而，觉解既构成道德的一部分，更是人生之意义所在，“人对于人生愈有觉解，则人生对于他，即愈有意义”。由于人们对人生觉解程度有不同，人生对于人也就有了不同意义，“即构成人所有底某种境界”。^②冯友兰认为，人生的境界可分为四种：（1）自然境界。此时人对人生无觉解，“其行为是顺才或顺习底”。（2）功利境界。人开始觉解到“我的较低的部分”即“物我”、“小我”，“其行为是‘为利’底。所谓‘为利’，是为他自己的利”。（3）道德境界。人已觉解“人之性”即“大我”，“其行为是‘行义’的”。这是一种“贤人”的人格，其最大特征是“尽伦尽职”。（4）天地境界。这是人生的最高觉解和最高境界。“此境界中底人，其行为是‘事天’底”。而事天，同时即是乐天，因为在这里，宇宙人生浑然一体。这是人的理想人格即“圣人”的人格，超过贤人的“社会的全”的觉解，达到了“宇宙的全”的觉解。这是在高层次上向“自然境界”的回归：像孔子的“从心所欲不逾矩”，像道家的“无思无虑如得道”，像佛家的证真如境界。圣人尽伦尽职，尽性之理，却不是刻意为之，而是顺乎自然而又超凡脱俗：“扣水砍柴，无非妙道”，“事君事父，无非妙道”。这就叫“极高明而道中庸”。

① 冯友兰：《新原人》，商务印书馆，1946年版，第15页。

② 同上书，第57页。

所以，天地境界又可称为“超越的境界”。

与冯友兰大体同时，贺麟开始通过另一条道路促成中国传统哲学的现代化。这就是把西方新黑格尔主义与中国陆王心学结合起来，建立中国现代的“新心学”，以谋求“儒家思想的新开展”。早在1919年9月，当时年方17岁，正在清华学堂读书的贺麟就受到了梁启超等人鼓吹的“东方文化主义”思潮的强烈影响，他在其发表于《清华周刊》上的《新同学新校风》一文中，就强调要发扬“中国固有之美德”和孔子的“忠恕之道”。1926年赴美留学以后，仍然十分关心国内的东西文化之争。在其于1926年发表于国内《东方杂志》的《西洋机械人生观最近之论战》一文中，明显地赞同几年前玄学派的观点，反对“科学主义的人生观”。20年代末，贺麟由美转学德国，专修德国哲学。留学期间，曾写作《朱熹与黑格尔太极说之比较观》，开始走上融合中西哲学的道路。1931年回国后任教于北京大学，在进行西方哲学史、黑格尔哲学的教学研究的同时，致力于新黑格尔主义与现代中国哲学思潮的研究，进一步形成了自己“新心学”的基本思想。与冯友兰不同，贺麟的哲学思想不是通过系列专著的形式直接以完整体系出现的，而是体现在他40年代发表的各种论著之中。这些论著主要有：《知难行易学说与知行合一学说》（青年书店，1943年）、《近代唯心论简释》（论文集，重庆独立出版社，1942年）、《当代中国哲学》（南京胜利出版社，1947年）、《文化与人生》（上海商务印书馆，1947年）等。

贺麟的哲学思想主要包括以下四个方面：

第一，以儒家思想为主体去儒化或华化西洋文化，是挽救“文化危机”，复兴中国文化的关键。贺麟认为，一个人如果想自由自主，有理性，有精神，就必须“以自己的人格为主体，以古今中外的文化为用具”；一个民族也是如此。而儒家思想正是中华民族精神的集中体现，因此，“如果中华民族不能以儒家思想或民族精神为主体去儒化或华化西洋文化，则中国将失掉文化上的自

主权，而陷于文化上的殖民地”。^① 坚持儒家思想的主体地位，促成“儒家思想的新开展，不是建筑在排斥西洋文化上面，而乃建筑在彻底把握西洋文化上面”。^② 他认为，让西洋文化进来，对于儒家思想非但无害，反而有益，“道德传统的解放，非儒家思想的提倡，西洋文化的输入与把握，皆足以促进儒家思想的新开展”。^③ 因为认识就是超越，理解就是征服。能够理解西洋文化，自能吸收、转化、利用和陶熔西方文化，以形成新的儒家思想和新的民族文化。

贺麟还具体阐发了如何吸收西方文化以促成儒家思想的新开展。他认为，科学是人类的共器，用不着“儒化”或“华化”，需要吸收西方文化的主要在“精神文明”方面，主要包括三部分：一是“必须以西洋之哲学发挥儒家之理学”。儒家理学为中国的正宗，也应以西洋的正宗哲学如苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、康德、黑格尔哲学来发挥。使儒家哲学内容更丰富、系统更谨严、条理更清楚，不仅可作道德可能之基础，且可奠科学可能之基础。二是“须吸收基督教之精华以充实儒家之礼教”。宗教为道德注热情，鼓勇气；有精诚信仰和博爱慈悲精神；有襟怀旷达、超脱现世精神。而基督教文明实为西洋文明之骨干，可以其精神弥补儒家礼教只重人伦道德的不足。三是“须领略西洋之艺术以发扬儒家之诗教乐教”。过去儒家，因《乐经》佚亡，乐教中衰，诗教亦式微。今后新儒家之兴起，应与新艺术联合并进。

第二，“广义的新儒家思想的发展或儒家思想的新开展，就是中国现代思潮的主潮”。^④ 贺麟认为，新文化运动，从表面看来好像是对儒学的批判，实则促进了儒家思想的新发展，其功绩远胜过曾国藩、张之洞等人对儒家思想的提倡。因为他们固守旧儒学，“只是旧儒家思想之回光返照之最后的表现与挣扎”；而新文化运动破除了“儒家的僵化部分的躯壳形式末节，和束缚个性的传统

^{①②③④} 贺麟：《儒家思想的新开展》，《思想与时代》第1期，1941年。

僵化部分”，“他们并没有打倒孔孟的真精神、真意思、真学术。反而因他们的洗刷扫除的功夫，使得孔孟程朱的真面目更是显露出来。”^①

第三，“心性之说”是儒家思想特别是宋明新儒学的主要精神，儒家思想的新开展，必须以此为中心，把“理气之说”与“心性之说”结合起来。贺麟极为推崇陆王心学，在他看来，从本世纪初以来的中国哲学史，就是一部陆王心学的复兴史。他从这一观点出发，去评判现代新儒学的一些代表人物。他赞扬梁漱溟的哲学是当时“比较有系统，有独到的见解，自成一家言，代表儒家，代表东方文化说话的”，认为“新文化运动以来，倡导陆王心学最有力量的人，当然要推梁漱溟先生”。^②但也指出他“缺乏文化哲学的坚实基础”，而在借助陆王心学阐发人生哲学时，又“很少涉及本体论及宇宙论”。对熊十力的哲学评价最高，认为他“得宋、陆精义，融会儒释，自造新唯识论”。是“陆、王心学之精微化系统化最独创之集大成者”。对冯友兰的新理学，一方面认为它有集中国哲学大成之处，“影响最广声名最大”；另一方面又批评他重程朱而轻陆王，批评他“只注意程朱理气之说，而忽视程朱心性之说”。

第四，阐述了自己“新心学”的中心思想和理论内容。贺麟虽然没有建构起“新心学”的完备体系，并见之于专著，但正如他自己所说，他的文章“确是代表一个一致的态度，一个中心思想，一个基本的立场和观点”。

在本体论上，他把新黑格尔主义与陆王心学结合起来，认为“心即是理，理即是在内，而非在外，则无论认识物理也好，性理也好，皆须从认识本心之理着手。不从反省着手，一切都是支离骛外”。^③认为心有两种含义：“心理上的心”和“逻辑上的心”。前

①贺麟：《儒家思想的新开展》，《思想与时代》第1期，1941年。

②贺麟：《当代中国哲学》，南京胜利出版社，1947年版，第12页。

③贺麟：《近代唯心论简释》，重庆独立出版社，1942年版，第27页。

者是经验,是“被物支配之心”,相当于宋明理学中的“已发”,故“心亦物也”;后者则是“超经验的精神原则,是经验的统摄者,行为的主宰者,知识的组织者,价值的评判者,是心理意义的心由以成立的根据”,相当于理学中的“未发”,故“心为物之体”。他强调心物是体用关系,二者不可分,所以“合心而言实在”,“合理而言实在”,“合意义价值而言实在”。他还认为,孔子所说的“仁”就是逻辑意义上的“心”,是本体论的,而非单纯伦理学的,因此“哲学上可说是有仁的宇宙观,仁的本体论,离仁而言本体,离仁而言宇宙,非陷于死气沉沉的机械论,即流于黑漆一团的唯物论”。^①

在认识论和价值论上,他强调理智和直觉互补,“我们谓直觉方法与抽象的理智方法不同则可,谓直觉方法为无理性或反理性则不可”。^② 提出直觉可以分为“前理智直觉”与“后理智直觉”,在“后理智直觉”中一切对立都得到了辩证的统一;并由此引伸出辩证法有二重性质,“一方面思想方法,一方面又不是方法,而是一种直观”。强调认识过程中逻辑的主导作用,“事实本来是经理论逻辑,先天范畴加以组织整理而成”。^③ 并认为“知行合一说虽因表面上与常识抵触,而易招误解,但若加正当理解,实为有事实根据,有理论基础,且亦与学术上求知,道德上践履,均可应用有效的学说”。^④

在历史观和文化观上,“新心学”认为,历史和文化是“道之凭借人类的精神活动而显现者”。对历史和文化有两种研究方法,一是“内观法”,即从思想本身去看思想;二是“外观法”即用物质原因说明思想和文化。两相比较,前者更好些。因为“内观法”注重的是本质,比较接近“全观”或“观全”;而“外观法”

①贺麟:《文化与人生》,上海商务印书馆,1947年版,第6页。

②贺麟:《近代唯心论简释》,第94页。

③同上书,第249页。

④贺麟:《知行合一新论》,《中国现代思想史资料简编》,第4卷,第626页。

只注意背景，不注意思想本身的研究，则比较“有所偏”。

综上所述，尽管冯友兰和贺麟对中国现代哲学的主流和发展趋势等问题看法未免失之偏颇，在中西文化问题上基本没有超出“中体西用”的模式，在自身哲学体系的建构中也存在种种缺陷，但是，“新理学”体系的建立和“新心学”基本思想的形成，毕竟标志着中国传统哲学的自身觉醒，代表了中国传统哲学“正统”本身的自我更新。从这个意义上说，“新理学”、“新心学”的形成，与马克思主义哲学、科学主义哲学的中国化一起，构成了中国现代哲学史上的里程碑。

三、三民主义的“哲学基础”和国家（民族）主义思潮

中国现代保守主义的哲学思潮，还包括国民党当权派的所谓“三民主义哲学”和国家（民族）主义思潮。与“现代新儒学”相比，它们带有更多的政治色彩和更大的保守倾向；它们的文化保守主义，是同政治上保守主义更紧密地结合在一起的。

国民党当权集团的所谓“三民主义”哲学，是在阐发孙中山先生的哲学思想，为“三民主义”构建“哲学基础”的名义下，从孙中山的近代启蒙思想和民主主义向中国封建主义的“正统”哲学复归，同时融入西方现代非理性主义的某些思想而形成的。它是直接为中国官僚资产阶级的政治统治和文化专制服务的。这一过程开始于 20 年代戴季陶的“民生哲学”，完成于 30~40 年代陈立夫的“唯生论”和蒋介石的“力行哲学”。

戴季陶的“民生哲学”是在第一次国共合作和大革命高潮时期提出的。1924 年国民党“一大”，孙中山重新解释“三民主义”，提出“联俄、联共、扶助农工”三大政策以后，中国革命出现了新的高潮，工农运动迅速发展，共产党力量日益壮大，国民党内争夺领导权的斗争加剧。1925 年 3 月孙中山逝世后，这一斗争公开化了。右派公开分裂出去。以中间派面目出现的戴季陶则于

1925年5月,提出要建立以“纯正的三民主义”为中心思想的国民党“最高原则”,并于6月和7月连续发表了《孙文主义之哲学基础》和《国民革命与中国国民党》两本小册子。在这两本小册子中,戴季陶反对以唯物史观指导国民革命,反对阶级斗争,强调“三民主义”与共产主义哲学基础不同。他认为,三民主义的哲学基础是“民生哲学”,并把“民生哲学”概括为“民生是历史的中心,仁爱是民生的基础”。^①他把孙中山学说说成“完全是中国的正统思想,就是继承尧舜以至孔孟而中绝的仁义道德思想”,称孙中山为“孔子以后第一个继往开来的大圣”,并说“要求全人类的真正解放,必须要以中国固有的仁爱思想为道德基础,把一切科学的文化都建设在这一种仁爱的道德基础上面,然后全世界人类,才能得真正的和平,而文明的进化,也才有真实的意义”。^②

在20年代戴季陶“民生史观”的基础上,1932~1933年蒋介石和陈立夫先后出版了《力行哲学》(国民党军事委员会,1932年)和《唯生论》(南京中央政治学院,1933年)等,从认识论和本体论上作了补充。这样,国民党当权集团的所谓“三民主义的哲学基础”就基本完成了。不过,当时影响不大。直到40年代,特别是蒋介石《中国之命运》(1943年)和陈立夫《生之原理》(1945年)发表以后,才引起社会上的注意。

“唯生论”借用孙中山本来用于指称生命基本概念“生元”(即细胞),将它曲解为整个宇宙的“元子”,建立自己的本体论。它认为,宇宙间一切东西,都是由精神物质二者配合起来的,都有生命和意识。而“诚”作为精神的原理,则是整个世界的创造者。

在认识论上,“力行哲学”认为,“知的本源在于人类的本性,不必外求。就表面上说,我们求知,要接受民族的经验教训,要

^{①②} 戴季陶:《孙文主义之哲学基础》,《中国现代哲学史资料选编》(一),红旗出版社。

学习外国的科学和技术。然而就实质上说，知识如果‘无得于己’，便不能算是真知。惟有‘有得于己’的知，才是真知，不但真知，而且易行”。^① 并利用孙中山“知难行易”说中关于“知者”与“行者”分工这一提法的弱点，加以夸大，强调只要“诚”，不知也能“行”。“这一个诚字，就是力行之精髓，可以克服一切，战胜一切”。^②

“民生史观”则认为，“人类全部历史即是人类为生存而活动的记载，不仅仅是物质，也不仅仅是精神”，而“人类为生存而活动”又是由“人类求生存的意志”决定的。并强调仁爱心、同情心、良知等是一切人共有的人性，是社会进化、世界大同的动力。特别是在文化上，提倡中国固有的道德观念（“四维八德”）和复古教育（“六艺”、“五德”）。

上述观点表明，国民党当权派的所谓“三民主义哲学”实际上不过是撷取西方“物活论”、唯意志论等某些哲学观点，与中国传统哲学特别是与中国阳明心学加以结合，而形成的一种浅薄的哲学。因此，尽管国民党运用政权的力量加以鼓吹，在中国思想界和社会上也没有太大的影响。

国家（民族）主义思潮则包括 20 年代的“国家主义派”和 40 年代初的“战国策派”。前者主要是一个政治派别。1923 年 12 月，曾琦、李璜等部分留法学生在巴黎成立中国青年党。1924 年秋，其活动中心移到国内，与国内的左舜生、陈启天等人创办《醒狮》周刊，鼓吹国家主义，所以又被称为“醒狮派”。他们主要受第一次世界大战后欧洲流行的民族主义思潮影响，强调国家至上、民族本位，其基本口号是“外抗强权，内除国贼”。但是由于抹杀国家的阶级性质，不承认战争有正义与非正义的区别，因而尽管标榜爱国主义，实际上对外不反帝，对内不反军阀，反而把矛头指向

^① 蒋介石：《中国之命运》，义信书局，1943 年版，第 161 页。

^② 蒋介石：《三民主义之体系及其实行程序》，《中国现代思想史资料》，第 4 卷，浙江人民出版社，第 337 页。

当时支持中国革命的苏联和国共两党。40年代初的“战国策派”则既是一种政治思潮，同时又是一种文化思潮。它比20年代的国家主义派更富有思想性、理论性，在中国现代哲学史上占有—定地位。这里主要述评他们的文化哲学思想。

1940年前后，集中在昆明的一部分具有国家主义思想的“教授文人”，创办了《战国策》半月刊，次年底到1942年7月又在重庆《大公报》上开辟了一个《战国》副刊。以此为阵地，他们发表了大量政治、文化、艺术和哲学方面的文章，形成了一股思潮。因而人们将其称为“战国策派”。该派主要代表人物，有陈铨、林同济、雷海宗等。其主要观点有以下几个方面：

“战国时代重演”论。林同济提出，“在过去历史上，凡是自成体系的文化，只须有机会充分发展而不受外力中途摧残的，都经历了三个大阶段：（一）封建阶段，（二）列国阶段，（三）大一统帝国阶段”。^①雷海宗则将其分为五个阶段：封建时代、贵族国家时代、帝国主义时代、大一统时代、政治破裂与文化灭亡时代。这实际上是将德国文化哲学家施宾格勒的“文化形态史观”与中国传统史学中的“治乱分合”观点相结合，而中国化、具体化了的“文化形态史观”。他们运用这一观点分析国际形势，得出当时正处于世界的“大战国时代”的结论，认为第二次世界大战甚至当时正在进行的抗日战争，不仅像韩非说的那样，是“争于力”，而且是残酷的“歼灭战”。由此提出国家性质、战争性质甚至和平、民主等等都失去实际意义。

“兵的文化”或“力人”论。由前一观点，自然引出“战国时代”需要新的文化和人格。并因此强调尼采的“权力意志”和“英雄崇拜”观点，重新审视中国文化的性质和中国儒家的传统道德，改造国民性格。特别是要反对官僚的腐败和士大夫的清淡，提倡“大丈夫”即贵族武士的“忠、敬、勇、死”精神；改变全民

①林同济：《战国时代的重演》，《战国策》第1期，1940年4月1日。

族的懦弱、宽容心理，造成刚毅尚武、嫉恶如仇的“战士型”人格。

“国家至上”论。也是由“战国时代重演”论引出的。认为战国时代需要国家意识、民族意识、整体意识。并因此主张借鉴德国历史上的“狂飚运动”，开展“民族文学运动”；同时提出对五四新文化运动要重新审视，认为它提倡个性自由是错误的或至少是片面的。陈铨就认为，“狂飚运动是合时代的，五四运动是不合时代的”，“五四运动一套的思想，并不能帮助我们救亡图存”，只有民族主义，才是“我们不可忽视的指南针”。^①

“战国策派”在抗战时期的特定环境下，强调战争是实力的竞争和生死的搏斗，战时状态要求国民军事化，要求将民族利益置于首位，要求对个人自由民主权利作一定程度的限制等等，包含某些合理因素。特别是要看到，他们毕竟是被压迫民族的民族主义和被侵略国家的国家主义，尽管许多观点与欧洲帝国主义者一致甚或就是从那里搬过来的，也不能简单地将其界定为“一股反动的法西斯主义的政治思潮”。正像严复把“物竞天择”搬到社会领域的目的与帝国主义者鼓吹“弱肉强食”完全不同一样。当然，“战国策派”的基本观点是错误的，这是因为他们把救亡与启蒙、国家民族与个人、战争的性质与战争的暴力特征、国家的性质与国家的实力地位绝对地对立起来了。因而其主张，无论是政治的、社会的、文化的，无疑是起了坏作用的，至少客观上援助了国民党的片面抗战政策和独裁专制。因此，我们认为它是比现代新儒学更带保守性的思潮。

^①陈铨：《五四运动与狂飚运动》，《民族文学》第1期，1943年9月7日。

第九章

中国哲学对现代世界的影响

中外哲学的交流是由中国与外部世界两个方面的发展而决定的，这是一个双边的互动关系。

17~18世纪，当西方走出中世纪时，他们曾借东方哲学烧掉了他们的神权，而当西方走向富强之后，中国哲学就成了死狗。

19世纪是资本主义全面扩张的世纪，是中国哲学学习西方哲学的世纪，中国传统哲学受到了前所未有的挑战。

但工业革命并非是万事无忧的太平盛世，当资本主义发展日渐败相时，他们又想到了东方。东方哲学独有的思维方式又重新引起西方哲人的重视。

这是西方哲人眼中的中国，这是从他们的境遇中对中国哲学的解读，这中间肯定有不少的“误读”。

中国的哲人应是清醒的，读到这些文字并不意味着东方要救世界，世界的出路在于回到中国传统哲学。以此为根据作为“新保守主义”的论据是不足的，这样的事情在梁启超、梁漱溟那里都已发生过，前车之鉴，记忆犹新。

当然，这也不意味着这些西方大师对中国哲学的推崇毫无意义，因为这毕竟给了我们一重新思考自己文化的新角度。“复古”当然是可笑的，但言必称希腊，海德格尔不离口这也不是正常的。应有创造性的思维，融通中西，从一体化的世界中重新重视中西

哲学，摒弃中西哲学对立的观点，以中国自己的语言，重构新的哲学思维。这或许是留给今天哲学家的事。

世界在一体化，只讲述自己的故事和只转述别人的故事都已不行，中西哲学交流的历史告诉我们，今天谁也离不开谁，唯一的出路只能是以中国人的语言讲述世界的故事。

第一节 19~20 世纪世界著名学者谈中国哲学

黑格尔是德国古典哲学集大成者，他对中国哲学的认识代表西方对中国认识的一个转折点。他认为，中国所在的东方是世界历史的开端，与此相应，中国精神是绝对精神的直接阶段，是一种“实体精神”。黑格尔哲学以绝对精神为其理论核心，人类的历史和精神文化不过是这种绝对精神的自我展现，自我认识的过程，黑格尔是从这一观点来看待中国的历史和文化的。他认为，中国精神没有主体与客体的分离，缺乏内在性和主观性。这种缺乏表现在道德、哲学、宗教、科学和社会政治制度等各个方面。在道德上，中国的道德原则表现为一种外在法则，个人不是作为个人而是作为整体的一部分或者大家中的一个而存在，“家庭精神”便是这道德原则的具体体现。因为个人缺乏独立的意志和人格，精神缺乏与自身自由的联系，所以就哲学而言，中国哲学停滞在一种宗教哲学的阶段，不属于哲学史。中国的宗教观念因为没有个体化而表现为一种哲学观念。在科学上，中国的科学缺乏对理论的兴趣，而以实用为特征。中国人在政治上人人平等，却没有任何自由。总之，“凡是属于（精神）的一切——在实际和理论上，绝对没有束缚的伦常、道德、情绪、内在的（宗教）（科学）和真正的（艺术）——一概都离他们很远”。^①

^①黑格尔著，王造时译：《历史哲学》，三联书店，1956年版，第177~181页。

黑格尔认为，孔子的哲学是一种道德哲学，孔子本人不过只是一个实际的世间智者，在他的哲学中没有一点思辨的色彩，留给人们的只是一些善良的、老练的、道德的教训。这种德训与国家的宗教相结合，就成为国家的道德，而在中国人那里，道德义务的本身就是法律。黑格尔认为中国人有一个国家的宗教，这就是皇帝的宗教，它以敬天为最高力量，并配以按季节进行隆重的典礼。

黑格尔认为，中国人也曾注意到抽象的思想和纯粹的范畴，这就是古代的《易经》。而《易经》中那些图形的意义是极抽象的范畴，是最纯粹的理智规定，但中国人理解得并不深入，没有进行思辨地思考，而是按照直观的形式表现出来。因此在这一套具体原则中，找不到对于自然力量或精神力量有意义的认识。这样，思想流于空虚，哲学也同样流于空虚。

黑格尔在讲到老子哲学中的“无”的时候，也颇不以为然，他说：如果我们停留在否定的规定里，这“无”亦有某些意义，那起源的东西事实上是“无”，但“无”如果不扬弃一切规定，它就没意义。他还说：中国是停留在抽象里面的，当他们过渡到具体者时，他们所谓具体者在理论方面乃是感性对象的外在联结，那是没有（逻辑的，必然的）秩序的，也没有根本的直观在内的。再进一步的具体者就是道德。他继续说：在中国人的宗教和哲学里，洋溢着一种散文式的理智。

韦伯（1864～1920年）是德国著名的社会学家，对当今西方社会学的发展影响深远。《儒教和道教》是他最后一篇论著。韦伯认为，儒教代表着中国社会统治层的价值体系，是一种纯粹入世的道德伦理。儒教的核心教义“道”，是隐藏在宇宙和人类社会背后的一个和谐、寂静与均衡的不变法则。“道”要求人们顺世并与之相协调，因此，儒教也不愿意有任何改革。为了能理性地适应这个世界，儒教主张传统的经典教育造就人们“中正平和的人

格”。儒教认为，中庸之道乃是宇宙和社会之道的缩影，必须以谨慎的自我修养来减低人与人、人与社会的紧张度。而君子的理想是，学而优则仕，而经商与黷武非君子所为。“五伦”——君臣、父子、兄弟、夫妇与朋友之间的关系——是“既有的世界”的结构核心。这些关系，可归结为“孝敬”二字，但是，这种由“五伦”衍生出来的家族伦理，在家产制政权下，助长了血缘宗法的维系与发展，从而扼制了中国资本主义萌芽的生长。这种以孝道为核心的家庭伦理，支配着整个中国社会的人际关系，所有的共同体行为，都被系于“人”，而不系于功能性的职务——“事业”，所以，这种“差序格局”（费孝通语）的社会格局，缺乏一种抽象的、超个人目的取向的团体性格。

照韦伯的理解，被视为异端的道教在中国是受到儒教的排斥的。这是因为，道教与儒教入世与顺世的取向相反，它引导人们超脱尘世，与世隔绝。道教还主张通过非理性的（神秘的）力量，来否定现实世界。道教之“道”在本质上不存在真正的恶灵与缺陷，它把握着并置已于永恒和谐之中。道教充满了巫术般的信仰和迷信，这与理性的思维是水火不相容的。在中国，技术与经济上的道教式（巫术）形态（风水、占卜之类），完全排除了近代工业技术的可能性。道教引导人们以隐的方式离群索居，以图保全自己的“全真”，它的“无为”观念是绝对不能产生出现代资本主义精神的。

韦伯认为，入世的儒教具有官方性质，它实际上保持着唯物论与无神论的立场。儒教并没有西方意义上那种个人的祈祷，而只有礼仪规范。它缺少自然法与形式的法逻辑，也欠缺自然科学的思维。儒教不过是一种伦理，即道。与佛教不同的是，儒教纯粹是俗世内部的一种俗人道德，是为受过教育的世人确立政治准则与社会礼仪的一部大法典。儒教虽然发展出了一种宇宙起源的理论，但本身却极无形而上学的兴趣，这个学派对科学的要求同样地低。儒教徒对巫术的态度，原则上与犹太教徒、基督教徒和

清教徒一样，怀疑其真实性。因此，巫术在德性面前就显得软弱无力，凡是以古典方式生活的人，就不必畏惧鬼神。此外，儒教完全排斥佛教圣者与其道教的模仿者的那种冥想。

礼是儒教的基本概念，受过传统习俗教育的人，会以恰如其分的礼貌虔敬地参加古老的仪式典礼。他会根据他所属的等级的习尚和礼的要求处理自己所有的行为。儒教伦理中没有“拯救”观念，儒教徒认为生命是被肯定的，社会现实是既有的，通过自己的自制、机智地掌握此世的种种机遇。儒家以孝为基本美德，对封建主的孝，是与子女对父母的孝、学生对老师、官职等级制度中下级对上级，以及一般对任官者的恭顺相并列的。事实上，封臣的忠诚已被转化为官吏之间的庇护关系。忠诚的基本特性是家长式的，而非封建的。孩子对父母的无限孝道，被一再地作为绝对根本性的德行提醒孩子注意。总之，孝是所有其他德行的源头。儒教心目中的有教养的君子，既仁又刚，既智又直，其所有行为必须在“慎”的界限之内，品行低下者正是由于缺乏“慎”而无法通过“中庸之道”。于是，在适应社会的伦理中就只有一个真正绝对的义务，即：作为纲常之母的孝；以及仅有一个人格完美的普遍手段，即文献经典教育。

韦伯认为老子与隐修思想有关。只有从尘世中抽身出来，才会有时间与气力来思索，以及捕捉神秘的感觉。在老子的学说里，道同神秘主义者典型的寻神联系了起来。道本身是永恒不变的，因而具有绝对的价值。道既是秩序，又是产生万物的实际理由，它是一切存在的永恒原型的完美化身。老子对道的描述，不是来自理性方式而是心理学方式。老子主张与儒家所倡导的统一不同，他希望国家的各个部分尽可能地自主与自足，因为这些小共同体可能有农民和小市民的质朴与美德。

谈到道教，韦伯认为它是一种绝对反理性的、坦率地说是一种非常低下的巫术性长生术、治疗学与消灾术。它答应可以为人祈免夭折，并能使众神降福于祈求者。中国巫术理性的系统化，应

该主要来自道教积极培植的结果。韦伯说，道教压根没有自己的“伦理”，对它而言，是魔法，而非生活方式决定人的命运。儒教却反其道而行之，认为巫术面对德行显得无能为力。然而，儒教面对巫术的宇宙观时，同样显得束手无策。这种无可奈何的心态，使得儒教徒无法从内心深处根除道教徒基本的、纯巫术性的观念。对巫术的任何触犯，只会危及儒教本身的威力。因为，在中国，巫术信仰是政府在体制上权力分配基础的一部分。

卡尔·雅斯贝斯（Karl Jaspers, 1883~1963年），德国现代哲学家，存在主义哲学的代表人物之一。雅斯贝斯哲学在精神气质上与东方哲学接近。他用“大包”（das umgreifendes）的概念来译释中国哲学的核心范畴：道。他认为，从道的观点看，孔子和老子的思想是互为补充的，它们共同构成了中国哲学的整体精神。雅斯贝斯通过对中国古代先秦、古代印度和古代希腊的研究，提出了历史“轴心期”的理论，即这三个地区的哲学家，尽管他们在信仰、思想内容和内在气质上迥然不同，但有一点是共同的，这就是人证明自己有能力从精神上将自己和整个宇宙进行对比，他在自身内部发现了将他提高到自身和世界之上的本原，从而人类自觉地迈出走向普遍性的步伐。而以后的人类在历史每一次新的飞跃之前，总是要回忆和重新认识轴心期的文化创造，从中寻找精神的原动力。

雅斯贝斯认为孔子勾画了一幅我们生存之根在历史源头的图景，他很少注意生产技术的进步，他认为历史真正开始了伦理与秩序的缔造者。孔子对历史的把握是批判的，他认为问题不是对古代的模仿，而是要重现永恒真理，他指出：保守的生活方式由于敞开自由心灵而充满活力。孔子关注的主要对象是人和人类社会，人的本质为仁，仁是人性和道德的合一，这是人的本质首先要回答的问题，其次才能谈到他存在的多样性。仁又是包罗一切的源泉，它不是一种品格，而是所有品格的灵魂。仁的本质可以

描述为中庸之道，它从内部起作用，并使一切都得到确定。孔子把人分为四种类型：最高为圣人，其次为君子，再次为常人，最后为庸人，故他说：“唯上智与下愚不移”。^①孔子从不认为自己拥有完全的知识，从不认为这种知识是可能的。孔子意识到世界上存在恶，它源于人的衰败。终极问题不是孔子的主题，他对之缺乏信心。孔子避免谈形而上学的问题，这种态度可以被看作一种不可知论，但其中也意味着一种敬意，不欲把启示转化为虚假的知识或在字句间将它丧失掉。在孔子看来，趋向无限和不可知的冲动，是无法认识的。同时，探讨死亡也是没有意义的，“未知生，焉知死？”。从“死生有命”这种态度来看，孔子对死亡有一种坦然的态度。

雅斯贝斯认为，老子的哲学是一个统摄一切的基本思想的整体。老子所说的“道”是超验的，它有着作为世界存在和支配存在的普遍秩序的意义。“道”是充满可能性的虚空，而不是单纯的世界现实；是非存在，而不是存在；是无差别的基础，而不是具体的、有区别、有规定的存在物，它就是大包。他是这样来理解先于天地而存在的“道”：1. 它作为非存在而在此；2. 它起作用，却仿佛没起作用一般；3. 道对所有个别存在来说都是本源的一；4. 一切具体存在通过道获得其存在；5. 道在善恶之外，然而其助益无穷。他认为老子之道的特征又体现为圣人的特征：通过无为而为，通过无有而有，通过柔弱而刚强。

然而，老子哲学也有其内在矛盾：关于不可说者的言说。“知者不言，言者不知”^②“圣人……行不言之教”。^③这样，老子一言既出，也否定了自己，所以，不能拘泥这些话的表面意义，必须超越语句和对象，进入不可言说的领域，为了成真，作为表达的每个语句必须消融在不言之中。老子这部著作是第一次伟大的

① 《论语·阳货》。

② 《老子》56章。

③ 《老子》2章。

间接传达，它不断启示出真正的哲学思想。老子哲学告诉我们，哲学是隐藏于理智和目的的背后，通过我们身上的原始本源，对我们本能的深层测试。老子思想提醒我们那种在目的性意欲和有限的理智的气氛中常常被遗忘的东西。雅斯贝斯认为，老子的思想方式是在认识的意义上“知”。他通过自身说，要内在地成为存在的根据。他总是从整体上思考，他注意到被我们区别为形而上学、伦理学和政治学的东西在其根源处的共同性和特殊性。与道相联，便没有什么会分离，与道相背，便会彼此分开，使自己变成相对于整体的虚假，在对立、意图和道德中把自身绝对化。

从世界历史来看，伟大的老子和中国精神是联系在一起的，老子的局限即中国精神的局限，它缺乏西方和印度所具有的那种世界历史性的存在观。在老子那里，我们可以感觉到终极不在他的哲学思考的顶点，而在中间阶段。如果考察一下老子与孔子所担负的使命和内在态度，那么我们会发现他们既是两极又是互为前提，老子的道是超善恶的，孔子的道是道德化的。孔子对善恶的彼岸存而不论，他不像老子直接走向道，而是通过人伦秩序间接走向道。老子沉浸于道中，而孔子只是让它引导他积极入世。虽然两人目标相对，却是站在同一基础上，他们的统一体现在中国人自我思索，自我澄明的生命智慧中。

威尔斯(1866~1946年)，英国著名作家，著有《世界史纲》。他反对欧洲中心论，他分析了文明盛衰的原因，认为关键之一在于是否有“知识的阶级，即高尚自由人士”的存在，而这“知识的阶级”的形成及发展又与这一文明的文字有关。官吏——知识分子——文字，是他分析中国文明的轴线，他得出的结论是，中国文明在汉唐是超过西方的，只是到近代才被西方超过。

威尔斯认为孔子与老子是两位伟大的中国导师。孔子所代表的儒家神学性质很少，更多的是个人的行为准则，老子则是一个无政府主义者、进化论者、和平主义者、道德哲学家。孔子的教

导集中于一种高尚生活的思想，这种思想具体表现为一种标准或理想，就是贵族式的人，君子。他给他的时代提供了一个热心于公众的人的理想，他与释迦相比更属于建设性的政治思想家。他一心考虑的是中国的状况，他力图培养君子，主要是希望产生一个高尚的国家。他的教导的政治基础似乎是表示中国道德观念的特征的，同大多数印度和欧洲的道德训诲及宗教教义相比，对国家有更直接的关注。别的民族从来未曾通过举止礼貌的渠道去取得道德秩序和社会稳定，但是孔子的作法却在中国取得了巨大的效果。

威尔斯认为，老子的教训和孔子比较起来，要神秘得多，含糊而不易捉摸得多。他似乎曾宣讲一种不以世间苦乐和权势为意的禁欲主义的淡泊思想，要返回到一种想象中的往昔的简朴生活。他留下的著作，文体非常简约，并且非常晦涩。与孔子的教导不同，他和佛陀的教导在以后被涂上传奇的色彩，掺入了种种极为复杂离奇的仪节和迷信观念。中国人把儒释道称之为教，这之教成了以后全部中国思想的基础和出发点。要达到东西方文化真正的沟通，研究这之教是必须做的第一步。

威尔斯还谈到三教的三位导师有着某些可以觉察到的共同之处，三人中最伟大者应是佛陀，他的教义直到今天仍在众多的人们思想中占支配地位。三人的教导都是有关个人的和容忍的教义，是关于道，关于崇高精神的教义，而非关于教会和一般规则的教义。三位导师都未暗示过“神”这一观念，但是世界还需有主宰，这个主宰是真理的神，它不会容忍人们暗地里相信巫术、魔道或旧的习俗，也不会容忍人们向神王献祭和忽视万物的严格统一。

汤因比（1889~1975年），历史学家。他强调不把国家作为一个孤立的单位来考察，而考察整个文化。他把文明诞生活动列成为一个公式，即互相交替的“挑战和应战”。他认为文明的生长是说这个文明有了“日益增强和日益积累内部自决能力和自我表现

能力”。文明死亡的原因永远是自杀，而不是谋杀。

汤因比认为东亚有很多历史遗产，这些都可以使其成为全世界统一的地理和文化上的主轴。这些遗产有以下几个方面：第一，中华民族的经验。在过去 21 个世纪中，中国始终保持了迈向全世界的帝国地位，成为名副其实的地区性国家的榜样。第二，在漫长的中国历史长河中，中华民族逐步培育起来的世界精神。第三，儒教世界观中存在的人道主义。第四，儒教和佛教所具有的合理主义。第五，东亚人对宇宙的神秘性怀有一种敏感，认为人要支配宇宙就要遭到挫败。他认为这是道教带来的最宝贵的直感。第六，这种直感是佛教、神道与中国哲学的所有流派共同具有的。人的目的不是狂妄地支配自己以外的自然，而是有一种必须和自然保持协调而生存的信念。

汤因比谈到把中国引向世界主义的是汉高祖刘邦，早在公元前 202 年，他就完成了中国的统一。将来统一世界的人，就要像中国这位第二个取得更大成功的统一者一样，要具有世界主义思想。同时也要有达到最终目的所需的干练才能。世界统一是避免人类集体自杀之路。在这点上，现在各民族中具有最充分准备的，是两千年来培育了独特思维方法的中华民族。

普里高津(1917~)，科学家，由于他在建立耗散结构理论方面的贡献，获 1977 年诺贝尔化学奖。他在《从混沌到有序》中译本序，谈到了中国思想对世界的贡献。

他认为中国文明具有了不起的技术实践，中国文明对人类、社会与自然之间的关系有着深刻的理解。近代科学的奠基人之一莱布尼兹，也因其对中国的冥想而著称，他把中国想象为文化成就和知识成就的真正典范，这些成就的获得并没有借助于上帝。因此，中国的思想对于那些想扩大西方科学的范围和意义的哲学家和科学家来说，始终是个启迪的源泉。比如李约瑟，由于在西方科学的机械论理想（以服从普适定律的惯性物质的思想为中心）中

无法找到适合于认识胚胎发育的概念而感到失望时，他先是转向唯物辩证法，然后也转向了中国思想。再比如尼尔斯·玻尔，他对他的互补性概念和中国阴阳概念间的接近深有体会，以致他把阴阳作为他的标记。这个接近也是有其深刻根源的。和胚胎学一样，量子力学也使我们直接面对“自然规律”的含义问题。

托尔斯泰（1828~1910年）对中国文化有着浓厚的兴趣。他精心研读了孔子、老子、孟子等中国古代思想家的著作，可以说，托氏的思想一部分是来自于中国古代思想家的。这在他的日记中，可以读到他对我国先秦诸子的喜爱。

托尔斯泰说孔夫子的中庸之道是令人惊异的。孔夫子的话说得很深刻、很好，没有他和老子，福音书就是不完备的，可是他连一点福音书的味也没有。托氏说自己在汲取精神力量，要把对《大学》和《中庸》的理解写出来。他还说他在研究孔夫子时，一切别的东西都是微不足道的了。孔子的教导如慎独说对他自己起了有力的、良好的作用，坚持这种清新的思想是非常重要的。

托尔斯泰特别喜欢老子，他在自己的日记中写道：……要像老子说的那样……如水。没有阻碍——它流；碰到堤圩——它止。堤圩有了决口——它又流起来。它在方形的容器里——就是方的，在圆形的容器里——就是圆的。因此它是最重要、最强大的。托氏说老子的学说——执行自然法则——是令人惊异的。这是智慧，这是力量，这是生机。他还说，读老子对他自己来说是有重要意义的。那种可鄙的感觉：高傲，自己想成为老子的愿望，恰恰跟老子是直接相反的。老子说最高的精神状态永远是跟最圆满的谦虚结合在一起。

默顿（1915~1968年），天主教修士、诗人、作家。

默顿的《庄子之道》对庄子的哲学思想有较深刻的理解。他认为如果将庄子的思想与后来道家末流，由迷信、炼金术、魔术

和健身术糅合而成的通俗颓废的道家混为一谈，那将是绝大的错误。庄子的思想和精神的真正继承者是唐代的禅宗，他的思想使得高度思辨的印度佛教变成幽默、反偶像、完全实践的佛教，这种佛教以禅宗之诸形式流行中国和日本。禅宗照明了庄子，庄子照明了禅宗。庄子在批判儒家思想时包含了某种怀疑和实际的成分，他的哲学本质上是宗教和神秘主义的。

默顿认为不能把庄子和杨朱相提并论，一种只讲逃避不讲奉献的人格主义根本不是真正的人格主义，因为它破坏了人的社会关系。人格主义不同于个人主义，人格主义给予人格而不是个体自我以优先地位。给予人格优先地位意味着尊重自己及他人人格的独一无二及不可分离的价值。儒家可称作传统的人格主义，它是建立在社会关系和道德责任的基础上。儒家的仁与义完全是非功利的，“君子”的标志是，他的行为要无条件地服从道德命令。

一个人的个体自我必须消融于“礼仪结构”中，并在其中作为更高的“礼仪的自我”出现。智者的意义在于能自觉地内在地遵从天道，而不再为外在的规范束缚。

庄子反对儒家学说，并不是以某种更低的东西为借口，而是基于某种更高的东西。他所要求的并不比仁、义少，而是更多。他认为儒家确实培养了一批好官员，但是，它把他们限制和禁锢在一些固定的外在规范上，因而使他们不能白白地、创造地应付不可预测的形势所提出的新的要求。庄子认为孔子之道非“大道”，层次是较低的，是道在人类生活中的体现，是古人遗留的传统智慧，实际生活的指导，德性之路。由于儒家的这种追求有着外在化的倾向，使手段与目的混为一谈，于是，儒家学者的崇高实际上变成了对完全无用的实践手段的忠诚，而这些手段是达不到目的的。事实上，这不过是一种伪装了的绝望：道德所宣扬和要求的善最后变成了恶，甚至更甚于恶，因为这种无望的追求使人离开他已有的实际的善而鄙视和忽略它。默顿谈到，道开始于我们先天赋有的素朴的善。我们不能自觉地培养这种善，相反，当我

们着意追求它时，它便消逝，当我们试图在把握它时，它就变得不可捉摸。我们在一种平凡、朴素的生活中默默成长。因此，庄子的秘密就不是儒家所教导的德性和成绩的积累，而是无为。庄子并不反对道德，但是他认识到单纯的道德是不会有意义的，庄子是以“超越道德”之外的真正道德为依据。

无为的真正特征不是单纯的静止不动，而是完全的活动——因为它没有活动的行动。换句话说，它是这样一种活动，如果脱离了天地之道，与整体的动力发生矛盾，它就无法进行；它只能在与整体的完全和谐统一中完成。它不是单纯的消极被动，而是看起来不经意和自发，因为它进行得“正确”，与我们的本性和我们在事物结构中的位置完全一致。它完全是自由的，因为它不包含任何压力和暴力；它是无条件的、无约束的，因为它不受我们个人的需求和欲求，甚至我们的理论和思想的“制约”和“限制”。默顿认为，庄子作品的风格是宽容和公允的，他避免说教，他认识到圣人的一个基本特征就是，他把自己当作和别人一样的人，区别只在“心灵”上，因为他以道为中心而不是以他自己为中心。

铃木大拙(1870~1966年)，日本佛教学者和思想家。他认为东方思想的基本特点是不二性，而西方思想以二元论分析为基础。西方精神没有抓住根本实际，这一实际只有通过直觉或验证才能认识，逻辑探讨无济于事。

他认为，老子阐述过“无心”这类的想法，却不及印度人那么透彻。老子学说有颇浓的凡尘世俗气息，与印度学说存在着重大分歧。孔子则是非常注重形式规矩的人，主张礼和乐。虽然他也提到了“心”，但更不厌其烦是礼和乐，或许可以说，孔子比老子更好地体现了中华民族的心理。中国人比罗马人更注重心理、审美、趋于内向。他们按礼节的要求，须磕头时磕头，须退让时退让，就这样以礼决定自身行为，准守进退节律。孔子和老子也有

相似之点,他说的“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”^①不妨理解为维糜的“一默”之寓意。但他没能以“心无心”、“心无事”等词句道出。他似乎隐约有所发现,但并不以上述直抒胸臆的语言表露出来。只是佛教传入中国后人们心理趋于内向,富于反省和自觉,方始得以采取这种表达方式。

他认为佛教传入中土以后给予汉文化以很大的冲击,比如就有关虚无的论述而言,老子庄子的学说莫可堪般若哲学之项背。例如“真如”的理论、“无往之本”及须弥入芥子的“融通无碍论”等,中国人就是做梦也想不出来的。乍闻此,无论儒家还是道家皆大吃一惊,思维陷入混乱。其强烈影响一直到宋代哲学家那里仍依稀可寻。与印度民族相比,中国人缺乏独到的想象力,没有宏观思辨的思维习惯。

真正佛教开始进入中国人的思想当中是自罗什以后亦即公元5世纪左右。可以说自佛教东渐经过400年岁月,人们才多少理解了佛教。直到《肇论》为止,中国人对佛教的争论及理解都是肤浅的,佛教徒们不外乎是用“沙门不敬王者”、“神不灭”、“因果报应”论之类与儒道抗衡。自中国人熟悉了佛教思想以后,一大批经典的翻译与研究问世。尤其是智凯的天台哲学、法藏的华严哲学是中国人最高智能的结晶。但是,印度思维毕竟不合中国人的口味,中国人的思维系统必须有一个新的生长点。那么,中国人只有回归传统,此外无他路可走,宋明理学因此也就这样形成了。

佛教思想显然不可能以从印度传入时的原貌被中国人所接受,然而,潜在于佛教中的印度式的心理素质具有绝对的包容性;同时中国早就有老庄创立的追求超脱的思想,它明显与佛教般若系统的观点相近。于是,道家 and 佛家很自然地相互接近起来,产生了思想上提携互补的倾向。这样,佛教思想就打入中国人的精

^① 《论语·阳货》。

神生活中，之后，又导入儒家的常识主义，变成了中国化的佛教。隋唐以后，中国风格的佛教即禅宗蔚成大观，对宋儒有极大地影响。禅宗之所以有如此深刻的感召力，是因为它具备强烈地打动他们的重要因素。那不是别的，是一种吻合于中华民族心理特点，因而使他们感到亲近力量的存在。

拉达克里希南（1888~1975年），学者、哲学家、政治家、总统。著有《印度与中国》一书。作者的主要着眼点是中国的教育传统以及儒、释、道之教。与其他学者不同的是，作者注意对中国现实问题的考察，并以这种考察基础反观中国文化，对儒家注重人性改造和积极入世的态度提出赞扬，同时也指出其局限性。

他认为，孔子的大同思想是一幅社会主义世界联邦的蓝图，一个以整个世界为其辖域的超国家组织，政府由人民群众选出并基于友情来管理。这里没有世袭的考虑，不得为一己私利而剥夺自然财富。孔子要求我们崇拜天，要求我们尊敬祖先以及山川大地的精灵。孔子采纳了这些为古人所信仰并实践过的东西。对他来说，天帝是值得尊敬值得崇拜的最高主宰，因为它创造了世界并且决定了人类的等级。根据孔子的观点，善即意味着对天道的奉行，它赋予人们以力量。祭祀与占卜则是取悦天意与测知天意的手段。当孔子要求我们理解“礼”的时候，他是把它们作为获得人格修养的手段来接受的。孔子认为一个人的教育应肇端于诗，并通过道德限制使其获得强化，最终完成于乐的时候，他所确信的是，所有这些目的都在于改造人性。孔子对于神学问题的缄默，正如在佛陀那里一样，也许是出于他对于伦理的忧患，并且暗示人类精神的有限性以及神圣的神秘感觉。孔子确信超验之天的实在性，宇宙存在一种有益于我们生命的正义性以及生命形式的力量。

孔子是一位有宗教气质的人，对于社会条件之改进的忧虑以及对于知识的热爱，他厌恶极端。但他又不是一个宗教思想家，所以他非常谨慎地回避了对于超世俗的阐释，他相信人是为社会而

创造的，他不在意探索非社会的人。他的宗教观点，宗教实践及其伦理与社会观点并没有形成一个统一的系统。他的宗教看来只不过具有形式上的特征。他的言辞缺乏一种炽热的虔诚。对于我们自身存在之最深刻部分的忽视，乃是所有人本主义法则的根本缺陷。孔子对于善即在于生命价值的保持、促进与提高的肯定是正确的。但是价值的背景是什么呢？他没有回答。寻求一种哲学观念是我们本性的必然。没有顾及人的信仰需要，没有人顾及人类解决其本原与命运这一永恒问题之需要的任何体系，对于建立一个耐久的社会秩序而言，过去永远是、将来也永远是毫无力量的。

而且，孔子还要求我们实现自己的本性。但是，任何排除了人的精神的关于人的本性的观念都是不完善的。在我们心灵中，存在着某种天生的柏拉图主义，即对永恒价值的偏爱。人具有无数的渴求。试图使人脱离终极形象，使人的活动限定在经验世界，完全排除人与超验世界的联系，那么也就使人失去了人性。忽视了人性在这一方面的任何思想体系都是不能令人满意的。

对于一种文化，只站在“此山中”来看待肯定是不全面的。因此，有必要站在外边来看，这样，才能给出整体轮廓的概貌。外国思想家从自己的文化立场和思想高度来点评中国思想文化，正是做了这一项工作。当然，他们的见识有一定的主观性和局限性，但毋庸置疑地也有一定的客观性。任何民族的历史都是世界历史的一部分，只有把本民族的思想文化的历史放到全人类文化史的大框架中，才能对本民族的文化发展有一个更为深切的认识。在这个意义上，我们聆听域外传来的有关中国文化的声音，真可谓是应了中国人的一句老话：他山之石，可以攻玉。

外国人对中国文化的认识，可能有两方面的变化。一是随着时代的变化而变化；二是随着对中国文化的了解之深入而变化。前者如孔子在欧洲亦有孔圣之称，而康熙被公认为最理想的统治者。

之后，随着世界近代史的脚步踏入中国的大门，中国的形象也每况愈下了。从 18 世纪末到 20 世纪初，几乎少有欧洲思想家认为中国社会及文化有可取之处。其中黑格尔可算做一个代表人物，他对中国思想文化评价不高，这主要来自他主客两方的认识论的立场和用西方哲学的逻辑体系比照中国传统文化的方法所致。牟宗三说黑格尔“专横鄙陋”，他在《中国哲学的特质》中说：黑格尔的观点是“综持以观”，“而重点是落在政治形态上说的，是就政体与法律说的。从这方面综持以观，当然黑格尔所说并非全无道理。但是从政治形态方面而作的综持与笼罩并不真能连其中的艺术、文学、道德、宗教、哲学一起压缩下去，而统统贬损到停滞无生气的境地”。后者如 20 世纪上半叶的一些思想家，他们把思想文化与政治分开，努力把握中国文化的精神气质，因而其论述达到了常人所不能达到的深度和广度，散发出人类智慧的光辉。比如雅斯贝斯，他通过对老子和孔子的研究，有力地论证了轴心期文化的理论，即在公元前 800~200 年，几乎同时在中国、印度和西方这三个相互隔绝地区的人类全都开始意识到整体的存在，追求统一的目标，人类在其自身内部发现了将他提高到自身和世界之上的本原，因此，自觉地迈出了普遍性的步伐。还有默顿论述“老庄之道”，他把庄禅连通，达到了很高的理论水平，本来，庄禅确有相似之处，如破对待、空物我、混主客、齐生死、反认知、重解悟、亲自然、寻超脱，特别是在艺术领域中，庄禅一体、浑然不分。他如铃木大拙谈佛，拉达克里希南论儒，都有精辟之见解，给人以很大的启迪。

日本汉学家沟口雄三说：“外国人研究中国并非仅仅出于热爱中国、偏袒中国，有时他们会成为一个极冷静的操纵者，甚至是一个批判者。”从学术意义上讲，批判是不讲“宽容”的，因为学术是天下之公器，是人类追求科学与真理的共同手段。也诚如季羨林先生讲：“西方学者接受近现代科学方法的训练，由于他们置身局外，在庐山之外看庐山，有些问题国内学者司空见惯，习而

不察，外国学者往往探骊得珠。”^①

第二节 儒家思想与东亚近代化

一、儒家思想与日本的近代化

儒学传入日本以后，从 17 世纪到明治维新前，基本是社会统治思想的重要内容。自明治维新以后，日本一方面吸取西方的科学民主思想，一方面又根据社会的发展，对儒学加以改造和利用。

福泽谕吉肯定儒教在历史上的地位，他认为：“尤其是近世以来儒学逐渐昌盛，排除了世俗神佛的荒谬之说，扫除了人们的迷信，其功绩的确很大”。^②但是他又认为，儒学含有很大的负面因素，是政府专制制度的维护者。也有学者对儒学持激烈批评的态度，比如植木枝盛就高喊：“妇女们打倒儒学吧！粉碎它的‘四书五经’和‘小学’吧！它们是你们的真正敌人。”^③

日本明治维新以后，随着西方文明冲进国门，社会呈“品德恶化，风俗紊乱”之倾向。元田永孚提出“基于祖宗训典，专明仁义忠孝”的对策，主张用儒学思想重新统合在新形势下的国民精神。公元 1879 年（明治 12 年）元田永孚在以“天皇旨意”的名义写的《教学大旨》中说：“故自今以后，基于祖宗训典，专明仁义忠孝。道德之学，以孔子为主，人人尚诚实之品行。由此，各科之学，随其才器，益以长进；道德才艺，本末俱备；大中至诚

①《汉学研究》第一集“序”，和平出版社，1996 年版。

②福泽谕吉：《文明论概略》，商务印书馆，1994 年版，第 145 页。

③引自《近代日本思想史》第 121 页。

之教学,布满天下,则我邦具独立之精神,而宇内耻事可无。”^①伊藤博文不同意元田永孚的见解,他写《教育议》谈到:造成国家“风俗紊乱”的原因,并不在文明开化,而在于国门打开以后,良莠俱进,加之社会中旧武士的特权被剥夺,兵乱不息。他反对将儒教定为国教,认为对此态度要慎重,“必须等待贤才之士”,不是政府可以随意“加以管制”的。^②这一场是否要贯彻儒学精神的争辩,以元田永孚的胜利而告终。除了当时的一些政治原因之外,日本选中儒为社会秩序建立的理论支柱,也在于日本儒学自身的特点适合于时势的要求。经过改造的日本儒学,虽然依然强调“君、臣、父、子”的社会秩序,但其中合理的经济伦理,对明治后的近代化发展并未形成阻力。

日本儒学重新回到“国教”位置,当以 1890 年《教育救语》的发布为标志。《救语》云:“朕惟念我皇祖皇宗肇国而宏达,树德而深厚,我臣民克忠克孝,亿兆一心,世世厥美,此乃我国体之精华。教育之渊源亦实存于此。尔臣民孝父母,友兄弟,夫妇相和,朋友相信,恭俭持己,博爱及众,修学习业,以启智能,以成德器,进而广公益,开世务,平常重国宪,且重国法,一旦缓急,必义勇奉公,扶翼天壤无穷之皇运。如是则不啻为朕忠良之臣民,也足以显彰尔祖先之遗风。斯道也,实我皇祖皇宗之遗训,子孙臣民俱应遵守之。用之古今而不谬,施之中外而不悖。朕尔臣民庶几共拳拳服膺,咸其德一。”^③“启智能”、“成德器”与“广公益”、“开世务”紧密联系在一起,日本儒学回复到至尊的地位。

日本儒学被推向前台,并不是简单的复辟,而是通过“再解释”、“再编成”,于此,西村茂树做了大量的工作。西村茂树主张“道德立国论”,提出用“世教”(儒学)与“世外教”(哲学)对国民各阶层分别施教,呼吁以“儒学为基本药剂”。但是,他认为

①《史料の日本史》(近代編),古川弘文館,1989年版,第170页。

②《近代日本思想史》,第124~125页。

③《史料の日本史》(近代編),第171页。

儒学必须进一步吸收“洋药”才能更新充实，适应时代。他认为儒学有六项弊端：第一，理论不严密；第二，比较保守；第三，过度敬尊者；第四，重男轻女；第五，厚古薄今；第六，以人为师。西村认为，只有学界齐心协力，克服以上缺点，且吸收西洋的新知识，儒教才能体例一新，成为日本国教的新基干。他说：“时至今日……进步甚著者如法国哲学家孔德倡实理哲学，其考究精密，学理微妙，达于无可比拟之境。”^①看来，西村茂树希望通过孔德哲学的引入来改造“儒教”，以创造出所谓“混合儒教”。

由元山永孚、西村茂树等人努力“复活”、重释的日本儒学，是一项民族精神改造的工程。这项工程得到了工商阶层的支持与声援，同时，不少重要人物直接参与，这方面的代表人物就是涩泽荣一（公元1840~1931年）。涩泽荣一自幼受中国儒家思想的熏陶，也熟知日本历史。德幕府末年，他作为留学生漫游欧洲七八个国家，对西方具有较深的了解。他曾在太藏省任职，主要参与租税、货币制度的改革。退出政界后，他投身于兴办实业，在日本近代金融信贷、海运、轻纺、造纸等方面，获得巨大成功。他一生创办了五百多个企业，享有“日本近代工业之父”的美名。

涩泽荣一认为儒学的“真精神”与工业化不悖，“贱商”等思想实由封建专制本身所造成，不能归罪于儒学。他说：“孔子教普及于我邦实始于德川时代。其普及结果，人民国家观念浓厚，其间大义名分之理论，乃其莫大意义。水户光圀撰《大日本史》，于湊川建‘呜呼！忠臣楠子墓，充分发挥名分论，振奋人心。焕山阳撰《日本外史》、《日本政记》复次鼓吹，此皆为维新鸿业之要素。是乃维新鸿业，所受孔子思想之感化不少。然而，与此同时，又有论者认为孔子教感化之结果，影响国民，产生轻富而贱农工的风气。但是，封建时代中，轻贱农工商的倾向之所以产生，应归罪于封建制度单纯重视‘士’这一阶层，并非孔子教影响之结

^①《近代日本思想史》，第92页。

果。”^①

涩泽荣一最有名的理论是所谓“一手持算盘，一手持《论语》”。此源出于《论语讲义》：“把算盘而求富，决非坏事。问题在于置算盘之基础于仁义之上。余从事实业五十年，丝毫未离却此信念。恰如穆罕默德所言：一手持剑，一手持经文而临世界。及至今日，当一手持《论语》，一手持算盘。”他又说：“《论语》、算盘，初看乃不相合之两物。然探究（富）的根源、以仁义道德及正义求富，其富心将永续长久。故将《论语》、算盘本来不相合的两物，合为一体使其一致，乃当世紧要之务。”^②他又用西方的理论论证他的“经济道德论”，他说：“英国经济学之祖斯密斯曾为格拉奇大学的伦理学教授，主唱同情之伦理。其后又刊名著《富国论》创近代经济学……吾信‘利义合一’于东西两洋皆为相通不易之原理。”^③

涩泽荣一的“道德经济合一”说，或称为“实践论语”，主要思想有两个方面：第一，他认为，追求个人利益是人的自然要求，只要符合“公益”就合“大义”，他引用孔子的话：“富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也；不以其道得之，不去也。”^④他把个人的“求利”与当时日本发展资本主义工业的需要结合起来，因此顺应时代的要求，获得社会广泛的认同。第二，他强调“道德与经济”“义利合一”这一原则，主张以优质的产品和良好的信誉去获取正当的利益。他常引《论语》中“人无信，不立”这句话，他认为，在一企业中，若有不忠诚与言行不一致的行为，必然会使企业丧失竞争能力。他说：“经济与道德，政治与道德，即所谓义与利，必须加以充分权衡，才能获得真正的文明和富贵。否则，是不可思议的。”^⑤总之，

①涩泽荣一：《论语讲义》（二），讲谈社学术文库，1977年版，第45页。

②③ 木村昌一：《涩泽荣一》，中公新书，1991年版，第9页。

④ 《论语·里仁》。

⑤（日）涩泽荣一：《雨夜谭》，岩波书店1988年版，第329页。

“论语加算盘”，才是“致富径国之大本”。

日本著名学者长幸男指出，涩泽荣一这一思想充分地反映了实业家的儒家伦理，它在日本资本主义形成过程中熔铸民族精神和气质做出了巨大的贡献。长幸男认为，涩泽荣一用儒学的语言，表述了近代化行程中“义利两全”经济伦理的这一基本原理，是东西方文化点上的最佳选择，从而既避免了西方工业所出现的弊端，又保存了本民族传统文化的精华。使日本在向近代化转型中，能够走出国境。

自涩泽荣一始，日本的企业文化就注意把儒家思想作为自己发展的精神动力，因之也形成了日本企业文化的三大中心思想。第一，人即资本的观念。这一观念是从孔子“仁者，爱人”的思想引申出来的，换句话说，也叫“企业即人”。“以人为本”的观念，已深植于日本企业各层的管理者头脑之中。第二，“和能生财”的观念。这一观念来自于“和为贵”的思想，是受儒家“中庸”原则指导的。这一观念在企业的运作中主要体现为“人和”。第三，忠诚观。当儒学传入日本后，“忠”就是日本民族最重要的伦理观念。这种观念，造就了个人的自我牺牲精神和集体的团队精神。

总之，日本根据自己的国情条件来接受儒学，又经明治维新时期对儒学的改造和重新阐释，使之与重商主义有机的结合，成功地迎接了西方现代化的挑战，并有效地利用它继续为日本现代化服务。

三、儒家思想与朝鲜的近代化

朝鲜自古以来就受到儒家传统文化的影响，从 15 到 16 世纪出现过许多大儒，其中被称为“古代朝鲜的圣人”的李滉（号退溪，公元 1501~1570 年）就是其中的代表人物。李退溪的思想从 16 世纪中期以后一直到 1910 年日本帝国主义入主为止，都居于统治地位。不仅如此，朝鲜一直起着向日本输入儒学的桥梁作用。

儒学随禅宗僧人进入日本以后，成为官方文化的附加部分。与此不同，地理上与中国毗邻，政治上依附于中国封建王朝的朝鲜，全盘接受儒学为官方文化。因此，儒学就成为整个社会和国家占统治地位的社会意识和信仰体系。从朝鲜的历史可以看出，儒学在朝鲜甚至比在中国走得更远，它从未汇入近代以来的民族主义、科学运动、功利主义和民主平等思想的潮流。

从 1910~1945 年，在日本殖民统治下，朝鲜文化和国家被剥夺了独立性。1945 年，朝鲜从殖民主义统治下获得独立，遂又分裂为南北两个部分。从 1950 年的战争开始到 1953 年的战争停火，国家仍处于分裂状态。南部朝鲜就是我们称之为的韩国。停战以后，美国军政府接受了行政管辖权，于是西方思想骤然涌入韩国，引起了社会文化思想的失衡。韩国在 1960 年和 1961 年爆发了两次骚动，一次是学生运动，一次是军人风潮。这两次骚动在付出巨大的代价被平息之后，韩国便藉军事政权的强力“束缚”走向现代化的试验之路。到 1978 年，韩国所取得的经济成就已表明，它已经成功地迎接了现代化的挑战，而且富有成果。

可以得出这样的看法，在朝鲜半岛整个现代化的过程中，儒学既不是现代化的障碍，也不是现代化的动力，它一直软弱无力，不起作用。儒学有碍现代化的影响，被外来的震荡和内发的动荡而消除，所谓外来的震荡指的是殖民时期韩国丧失了政治上的独立性，并被剥夺了文化上的特点；而内发的动荡则是指民众对儒学的拒斥，把儒学看作是导致民族羞辱的祸根。

那么，儒学就没有机会为作为一种积极的文化资源来为现代工业化的社会服务了吗？纵观中国历史，儒学处尊的地位从来都是与社会安定联系在一起，只要儒学经过新的梳理与阐释，就能为新的时期服务，因为，儒学的人文关怀与人本伦理永远有一种后现代的指向。在韩国，只要这种外来的压力一旦消失，儒学仍能重新焕发出它的生机。如韩国学者金日坤在《儒家文化圈的伦理秩序与经济》一书中指出的：韩国人受儒教影响而形成的伦理

观念,如热爱国家、重视集体、勤劳朴实、发奋图强等精神,便发挥了类似欧洲古典学派所说的新教资本主义精神作用。1993年11月25日,《汉城经济新闻》发表了《儒教文化对韩国经济的贡献》一文指出:“韩、中、日的东亚文化,是集体主义文化。在今后的世界经济战中,集体主义文化将比个人主义文化占优势”。1991年《韩国画报》秋季刊中,发表了汉城双城公司的宣言,说:“本公司还是一本初衷,始终一贯愿以‘信赖’来与人交往”。并用“路遥知马力,日久见人心”这句谚语,来表明他们的信誉。在同年的《韩国画报》冬季刊中,发表了晓星公司的宣言:“生活在现代世界的今天就需要和谐。当人们彼此接触的时候,就需要了解和关怀,当人们在社会中发展事业的时候,就需要信任和真诚。”他们还以孟子所说的天时地利不如人和这样的警句来要求自己的企业“本着和谐的精神工作”。

韩国《新东亚杂志》编辑部1980年1月,出专刊对中国古代作品100部进行了概略介绍,其中包括《易经》、《尚书》、《论语》、《春秋繁露》、《近思录》、《传习录》等儒家著作,该专刊前言肯定中国古籍“曾给朝鲜文化以广泛和深刻的影响”。许多韩国学者指出,在当今社会,更应加强儒家伦理的教育。如韩林书堂金一东就说,青少年犯罪率年年增加,“正是在这样的时候,更加迫切地感到需要进行汉文教育,因为汉文中蕴含着忠、孝、仁的精神”。^①可以说,在韩国走上现代化经济高速发展之路以后,儒学愈发在其民族精神中显示出强劲的生命力。到目前为止,韩国是世界上唯一真正祭祀孔子的国家,每年春、秋两季,都要在成均馆的大成殿举行孔子的释奠礼,政府还要派高级官员参加。他们这样做的目的,就是为了树立民族自强、自立、自主的信念,培养国民的自尊自爱意识。

^①《国外社会科学动态》1980年第8期。

第三节 道家思想与现代科学理论

西方近代物理学是建立在古希腊的原子论基础上的。原子论属于构成论的思想模式。它认为一切事物的始基是原子和虚空，宇宙间的一切变化都是由不变的原子的不同排列、结合与分离造成的。这种思维模式形成西方理性分析的方法，产生了牛顿的绝对时空观和物质观念。本世纪上半叶，由于广义相对论和量子力学的产生，打破了牛顿力学的原有框架，把物理学的研究大大地向前推进了。在当代理论物理学的研究中，众多科学家在面临困境与挑战的同时，也把目光转向东方，特别是从道家思想中汲取养料。于是，道家思想尤其是它的宇宙生成论和被历史学家汤因比称之为“宝贵的真觉”，就被科学家们用来为推动科学理论的发展服务。

在道家的宇宙生成论中，“道”是一个最基本的哲学范畴，它也是一种宇宙生成论的模式。“道”是“万物之宗”，宇宙间的一切变化，都是由混沌之“道”生成。“道”是“有”与“无”的统一，“道”产生于宇宙万物，实际上是一个从“无”到“有”即从“隐”到“显”的过程，是由形而上之“道”向形而下之“物”的转化过程。所谓“道”之“无”，并非牛顿所谓的“绝对真空”，而是指“道”的质朴性。用老子的话说，就是“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一”。^①它是一种“无状之状，无物之象”的超验的混沌之物，一种尚未显现的潜在之物，如同老子说：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；

^①《老子》14章。

其精甚真，其中有信”。^①这就是说，“道”虽然是一种恍惚之物，但其中“有象”、“有物”、“有精”、“有信”，是一种“无”中之“有”。这种模式，与现代物理学有关宇宙生成的图景相吻合。

德国物理学家海森伯在《普朗克的发现和原子论的基本哲学问题》一文中说：“卢瑟福的实验和玻尔的理论指出：化学家所谓的原子，是由一个核和一个壳组成的。30年代的核物理学告诉我，应该把原子核看作由质子和中子组成的一种结构。这样，我们终于认识到三种最重要的基本粒子，即质子、中子和电子，是一切物质的最终组成部分。可是后来的实验指出，此外还有许多其它种类的基本粒子，这些基本粒子和前面提到的那些基本粒子的差别，首先在于它们只能生存很短的时间；因为它们会很快发生放射性衰变，也就是说，转变成另一种粒子。这样，介子、超子被发现了，而且我们现在已经知道，大约有 30 多种各种不同的基本粒子，其中大多数只有很短的寿命。”海森伯不仅认识到基本粒子的转化问题，而且也认识到基本粒子在互相碰撞中所产生的分裂，“实际上不是基本粒子的分裂，而是从相互碰撞的粒子的功能中产生新的基本粒子”，这样，西方古代的原子构成说就难以提供合理的解释，而道家的宇宙生成论则是可以理通这种粒子转化现象的。

日本物理学家汤川秀树在 1961 年曾经写过一篇叫《庄子》的文章，他说：“我研究基本粒已有多年，而且，至今已发现了 30 多种不同的基本粒子，每种基本粒子都带来某种谜一样的问题。当发生这种事情的时候，我不得不深入一步考虑在这些粒子的背后到底有什么东西，我们想达到最基本的物质形式，但是如果证明物质竟有 30 多种不同的形式，那就是很尴尬的；更加可能万物中最基本的东西并没有固定的形式，而且和我们今天所知的任何基本粒子都不对立。它可能是有着分化为一切种类基本粒子的可能性，但事实上还未分化的某种东西。用所习用的话来说，这种东

^①《老子》21 章。

西也许就是一种‘混沌’。正是当我按这样的思路考虑问题时，我想到了庄子的寓言。’^①这就是《庄子·应帝王篇》中的“中央帝混沌”的故事：“南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为混沌。倏与忽相与遇于混沌之地，混沌待之甚善。倏与忽报混沌之德，曰：‘日凿一窍，七日而混沌死。’”庄子所谓的“混沌”，实际上就是老子所谓“道”的形象说明。汤川秀树认为，这种质朴性与潜在性相统一的“道”，才能合理地说明这一当代物理学的重要问题。他说老庄的混沌之说“提示了我们在基本粒子方面遇到了那种形势，我不希望过分夸张这种观点，但是，现代物理学似乎在许多方面带来了许多古代哲学的回声。事实上，我们有时确实发现，古代世界的某一个学者思想中的一次灵感闪光，会在很晚以后的一个发现上渲染上一种惊人明亮的光辉。”^②

当代美国物理学家弗·卡普拉，在他从事理论粒子物理学研究的同时，也深入、系统地探讨了道家与现代物理学之关系。他在《物理学之道》一书中，着重论证了东方古典哲学的科学精神同现代物理学的变革趋势的一致性，证明了道家所谓“道”的观念与现代物理学所谓“场”的概念的相似性。在《转折点》一书中，他把当代科学文明的危机归罪于笛卡尔——牛顿的机械论世界观，进一步说明了新的科学世界观与中国古代道家之“道”的思想的一致性。在《非凡的智慧》一书中，他指出：“在伟大的精神传统中，在我看来，道家提供了最深刻并且最完善的生态智慧，它强调在自然的循环中，个人和社会的一切现象和潜在两者的基本一致。”他充分肯定老庄之道的观念是一个“非凡的智慧”。

美籍华人物理学家李政道教授在他多年从事的研究中，发现量子力学中的“测不准原理”，与老子所说的“道可道，非常道”的思想颇有相合之处。英国科学家史蒂芬·霍金也提出“宇宙创生于无”的理论；天体物理学家霍伊尔提出稳态宇宙理论；还有

①② 汤川秀树：《创造力和直觉——一个物理学家对于东西方的考察》。

伽莫夫等人提出的大爆炸的宇宙学，都与老子的“天下万物生于有，有生于无”的宇宙生成假说相似。

另外，汤川秀树还认为，现代物理学中的量子论、相对论以及宇宙学等学科都不是老子所说的“常道”，他依据《老子》第一章的思想，指出：“也许我之热爱这段译文，是因为我是一个物理学家。在伽利略、牛顿于 17 世纪发现物理学的新‘道’以前，亚里士多德物理学就是公认的概念。当牛顿力学建立起来并被认为是正确的‘道’时，牛顿力学就又成为唯一得到公认的概念了。20 世纪出现物理学从超越‘常道’并发现新‘道’开始。今天这种狭义相对论和量子力学形式下的新‘道’已经变成‘常道’了。甚至像四维和几率幅这样奇特的概念，现在也几乎变成惯常的了。找出另一种非常的‘道’和另一些非常的概念的时间已经到了。如果照此理解，那末，老子在 2300 多年前所说的这些话就会获得一种非凡的新意。”^①

老子之“道”最重要的思想就是“道法自然”。老子之“自然”不是指眼中自然物的集合，而是蕴含着本原义，自自然然义。但是，随着 16、17 世纪科学革命的脚步，“自然物”取代了“自然”成为哲学思考的对象。在精神生活方面，以往人类对未知世界的虔诚与恭敬被对自己主体无限能力的崇拜所取代。它在经济活动领域的具体表现就是，对自然资源无限的开发和索取代替适度规模的农业经济。这种人与自然的对立，是以认识论上主客二分的观点为前提的。而自然一旦被物化，它在质上就被均一化了，自然物的差异因此也只是量上的差异，因此，自然界便可以用数学来计算，也就是说，它（自然界）不过是一架服从决定论规律的机器。人类对自然放肆的开发，最终导致了能源危机和生态危机，人与自然的关系处在紧张之中。由于环境污染损坏了我们生

^①汤川秀树：《创造力和自觉——一个物理学家对于东西方的考察》。

活的家园，环境问题已引起整个国际社会的高度警醒，可持续发展的口号成为人类社会新的发展纲领。“绿色思想家们”强调人与自然的亲缘关系，生态学力图恢复自然的生命与神秘性，恢复自然界的多样性与不可还原性，开始重建自然概念。

日本当代著名哲学家和农学家福冈正信，根据“道法自然”的思想，在《自然农法》和《一根稻草的革命》等著作中，针对当代科学农法的缺陷和弊端，提出“自然农法”的构想。他认为，近代科学农法虽然给人们带来进步，却也存在严重的弊病，现在农业之所以能获高产，主要是靠多施化肥、多用农药，勤用机械作业等技术。这种方式的使用愈来愈加重农业的病态。比如化肥的使用虽然可以增产，但它却严重地破坏了土壤结构，杀死了大量的土壤微生物，导致土壤微量元素的缺失，土地效力的下降乃至碱化、沙化。再如用剧毒农药杀死病虫害，它同时也杀死了寄栖于土壤中的细菌和微生物，并破坏了自然生态系统。还有用农机具耕翻土地固然可以暂时收到松土透气的效果，但长期使用农机具会使土壤恶化，破坏土壤团粒结构，不利于保水保肥。若使用除草剂或农机具除去田间杂草，也会破坏植物之间合理的生态结构，造成土壤的变质。

福冈正信是如何解释他的“自然农法”呢？他说：“自然农法是自然之道，无主观的省力之道。其经验归结到一点就是‘无’字，‘一切无用’论，即不耕地、不施肥、不除草、不用农药。”他相信依靠土壤中的蚯蚓、鼯鼠等可以承担改善土壤和耕耘土壤的任务，无需人类干涉。他相信土地本身有自生的肥力，主张在田间使用绿肥和有机肥。他认为不应该用除草剂除草，主张采用草生栽培和绿肥栽培方法，达到“以草除草”的目的。他还主张“以虫治虫”，即利用自然天敌来消灭害虫（如在稻田里，以蜘蛛、蜻蜓、蝗虫等来消灭飞虱等害虫），“以虫治虫”应是最为理想的方法。

福冈正信关于“自然农法”的构想与实践，完全是他自觉地

以“道法自然”的观点来指导的，他说：“科学的农法是以自然的外因作为研究目标，而大乘自然农法则是什么也不进行的不战而胜的方法，彼此之间是相对立的，科学农法所采取的一切方法手段往往是增加割裂自然的众多过程。自然农法则是一切手段无用论，要求人们真心实意亲近自然，放弃一切人为手段，以自然取代人为，这都是基于自然农法的哲学观念。”正因为福冈正信所赖以建立“自然农法”的哲学基础，是中国古代的道家哲学，所以完全有理由这样说：“自然农法是中国古代道家哲学在现代农业中的一次大胆的实验和成功的运用。”

由于近现代化大工业的要求，西方社会各种管理科学思想应运而生。因为东西方文化背景和价值观念的不同，西方管理学家多把人物化，把人看作是机器的一个零件（或螺丝钉），在管理上强调硬性的方式，如“功能管理”和“计量管理”等，把管理重心放在具体制度、措施、规章上，将企业人员高度组织化，标准化、齐一化。这无疑是科学的，但它忽视了“软性管理”的一面，即“企业精神”、企业文化等无形的因素，应该说这是西方管理科学的一个缺陷。企业是由人组成的，发挥每一名职员积极性，就会形成团队精神，而立于激烈的竞争社会于不败。在这里，领导层要有道家“无为而治”的观念，所谓“无为而治”，最主要的目的就是发挥基层与个人作用，如老子所说：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”，^①“道常无为而无不为，王侯若能守，万物将自化”。^②道家“无为”的思想框架，亦能纳入儒家的观念，如孔子所言：己身正，不令而行。就是说，要更多地依靠非权力性的影响力来提高管理的有效性，从而形成一个宽松和谐又积极进取的企业的良好环境。

传言毛泽东同志曾经说过，《老子》是一部兵书。唐代王真说：

① 《老子》 31章。

② 《老子》 32章。

“五千之言……未尝有一章不属意于兵也。”^①苏辙说：“……此几于用智也，与管仲、孙武何异？”^②工夫之说，“言兵者师之”，“持机械变诈以徼幸之祖也”。^③其实，《老子》并不一定就是讲兵的书，但它与兵家有密切关系。《老子》一书中的“柔弱胜刚强”、“有无相生”、“虚实相资”、“反者，道之动”、“以正治国，以奇用兵”等观点和主张，被许多商家用来运用于商战的因应之道，也被许多企业应用于自身的管理。把道家思想奉为行政首脑和企业管理赖以成功的主臬，这已经是诸多学者的共识，如美国管理学家约翰·海德所著的《领导之道——新时代的领导战略》、艾博契所著的《二十二种新管理工具》、中国张绪通所著的《道家的管理要旨》，以及美国出版的《未来的行政首脑》等，都认为道家的软性管理思想可以成为 21 世纪科学管理思想体系的有机组成部分。

① 《道德真经论兵要义述·叙表》。

② 《老了解卷 2》。

③ 《宋论·神宗》。

后 记

1995 年从德国返回北京图书馆以后，我结识了中国社会科学院文学所的周发祥先生，尤其当我从北图调往北京外国语大学海外汉学研究中心工作以后，我们之间的交往更加密切。由他推荐，我认识了湖南教育出版社的聂乐和先生和刘清华先生。当他们得知我在做明清间中西文化交流史研究时，希望我出面把他们搁置已久的《中外哲学交流史》的主编工作担当起来，这部书的大纲是楼宇烈先生确定的，但一直未找到合适的作者，尤其是明清间西方哲学的传入和中国哲学的西传这两部分内容作者难以找到。

看了楼先生的大纲，我感到很好，这为我做好具体的组织工作打下了基础，这样，我就欣然答应了出版社的要求。

对于我来说，早在 80 年代初期第一次读到朱谦之先生的《中国哲学对欧洲的影响》时就对这个领域产生了浓厚的兴趣，但那时只是买些书看看，当个“票友”而已，自己的研究方向仍集中在当代西方哲学上面。90 年代初到北京图书馆工作以后，任继愈先生主编的《国际汉学》一书的具体编务工作落在我的身上，在任继愈先生的鼓励和指导下，我开始研究中国哲学，尤其是中国哲学的西传和西方早期汉学史，学术方向开始了大的转变，虽然此时对西方哲学的研究并未丢掉，但重点已经开始变化，从“票友”变成了“客串”。

从更深的原因来说，我常常感到“哲学”这个行当不能当作“饭碗”（当然现在我是靠它在“养家糊口”），它更应是一种思想的追求，没有张载那种“为天地立志，为生民立道，为往圣继绝学，为万世开太平”的理想，没有那种将形而上学沉思化为个体生命的历程，没有那种在宁静与平淡之中，在达观与清贫之中涵泳义理、追思历史和生命的态度，哲学是很难做好的。说到底，哲学研究不应是做给高职评审委员会的委员们看的，也不是做给出版社、报社乃至同行们看的。按亚里士多德的说法，只有当人“为自己而不是为了别的什么而存在”时，人们才“把哲学作为唯一自由的学术加以探求，因为唯有它才是为其自身而存在的学术”。研究哲学当然要写书、写文章，但有了一大堆写给别人看的书的人并不一定是哲学家。哲学是一种个体生命自由的追问，是在个体精神的升华中对人类精神的追索。说到底，真正的哲学应是个体化的，而真正体悟到性命之理时，便也悟出了人类之大道。

既然哲学是对自己精神困惑的回答，那就不应该把自己局限在某一专业中，研究应随自己思想的发展而确定。很长一段时间，我是在做当代西方哲学的研究，我常常想，西方哲学的智慧怎样才能汇入我们民族的精神中呢？面对着铺天盖地的西方文化，在一种价值的重建中怎样能体现出我们传统中那些具有普世性的精神呢？我们总不能老是在叙说着别人的故事，应该找到一种文化会通的切合点。

中西文化比较的讨论争论了一百多年，但我相信智慧应在历史中，而不是在空泛的理论比较中。这样我从现代追溯到了明清之际，发现这才是今日世界的真正起点，这才是中西哲学见面的最早时期。在某种意义上，中西思想的对话直到 80 年代才又重新回到这个元点上。在这个元点上蕴藏着巨大的历史智慧。

实际上，我所交给读者的这份答卷并不十分满意。一方面，中外哲学交流史这样大跨度的贯通研究还没有过。我多次给刘清华先生说，楼宇烈先生交给了我一个难题，因为在一些断代史尚未

研究清楚的情况下，很难写出好的通史。在一定意义上，这个学科还很不成熟，还没有发育到写一部通史的时候。在这种情况下，这部书实际上只能算是一个大纲或引论，更深入的研究待以后其它学者展开。这样，希望读者能对书中各章衔接不太通畅、展开得不太深入等问题给予理解。

另一方面，这部书的姊妹篇是《中外宗教交流史》，宗教和哲学在远古时本为一体，以后分为两个学科。但在中国思想中，这两个方面始终分化得不是那么清晰，直到今天，人们还在讨论儒家是不是宗教。这样，这两部书在个别章节中略有重合，望读者能给予理解。

我作为全书的主编之一，应感谢各章节的作者，大家共同的努力才完成了这部书。但平心而论，由于每个人的情况不同，各章水平也是参差不齐。就我个人所写的三章来说，交稿时已感到不太满意。因为由于篇幅所限，许多外文原始文献基本上没有用上，思想的展开也不太系统。这些或许在以后有机会时我会加以修订和补充。

全书写作的具体情况如下：张敏写第一、三章的第一节；梁鸿飞、卢会琴写第一、三章的第二节；杨保筠写第一、三章的第三节；孙波写第二章，孙波、杨佩苓写第九章；四、五、六章是张西平写的；吴其同、李然写第七章第一节，吴其同写第七章第二节；赵枫写第七章第三、四节，李然写第八章第一节，姚顺章写第八章第二、三、四节。全书的引言是由张西平写的。

90年代初，当我在组织《国际汉学》第一期稿件时，曾多次拜访过徐梵澄先生。先生年已古稀，但思维敏捷，当我看到他那十几部英文、德文著作时，我十分震惊：当今中国学界，中、印、西三者全通的学者寥若晨星，先生可谓国宝级大师。但更使我震惊的是先生那宁静、从容的生活态度，俭朴的生活方式，这一切与外面那热闹的世界、喧嚣的学术圈形成强烈的反差。人哉！梵澄先生，真是大隐隐于市啊！正是从那时起，我一度浮躁的心开

始了安静。可以说，没有一颗安静的心，这部书的写作和组织是完不成的。当然，没有楼宇烈先生周全的大纲，没有湖南教育出版社的热情支持，这一切都是完不成的。在此，对湖南教育出版社的聂乐和、刘清华两位先生的热忱支持和辛勤的编辑劳作表示深深地感谢。

张西平

1998年3月15日于玉泉路游心书屋

《中外文化交流史》丛书序

季羨林

最近几年，我在几篇论文中，在学术会议上的几次发言中，都提到了一个观点：文化交流是推动人类社会前进的重要动力之一。只要稍稍思考一下，这个道理并不难明白。试想，如果没有文化交流，我们今天的社会会是什么样子的？

我一向主张文化产生多元论。说文化只是一个地区或一个民族的产品，即使不是法西斯极端民族主义的思想，至少也含有民族歧视的因素，是与历史事实相违的。当人类初成人类时，当山狩猎者变为采集者时，为了生存，人类就会开始交流经验。哪一种动物能吃，好吃；哪种植物能吃，好吃，这样的经验都需要交流。范围一扩大，组成了部落，部落与部落间的交流，就成了逐渐扩大的文化交流的滥觞。这种交流，对人类的生存与繁殖，对人类社会的进步所起的作用是决不可缺少的。事实不是明明白白地摆在那里吗？

随着人类历史的发展，交流的范围日益扩大。物质方面固然可以交流，精神方面何独不然？宗教信仰可以交流，已为人类历史所证明。天文、历算、科学、技术等等的交流也屡见不鲜。至于哲学、文学，特别是民间故事的交流，更是司空见惯。这些交流所起的作用，不管是能明白无误地感觉到的，还是隐而不彰，难以感觉到的，都有大量的事实可以列举，用不着更多的例证。

到了今天，人类已经处在 20 世纪的世纪末中；再过不多几年，一个新的世纪就将降临世间。全世界的民族，不管多么僻远，多么落后，无不或多或少地享受到了文化交流的甜头。苦头当然也是有的，毕竟是甜头为主。但是，我个人深切感觉到，在全球的芸芸众生中，究竟有几个人意识到这是文化交流的结果呢？在这方面，人们大都是浑浑噩噩，“不识不知，顺辛之则”，连文化交流这个概念都完全是陌生的。

同世界历史上一些时代——也可以说是一切时代，因为没有哪一个时代是完全没有问题的——相比，今天的世界并不安定，也谈不到友谊和团结。这种情况彰彰在人耳目，用不着再去描述。我在这里谈的是过去和现在，那么将来怎样呢？如果人们不能清醒地认识到这一点，不去努力加以改变，则鉴古以知今，鉴今以知未来，人类在未来也不会得到安定，得到友谊，得到团结。

可是我偏偏有一个信念：我相信，不管今天人类所处的境遇多么糟糕，也不管人间有多少是非，有朝一日——当然是在遥远渺茫的未来——人类终将共同跻入大同之域。至于用什么形式，那不是—一个主要的问题。

但是，要想做到这一步，决不能空等天上会掉下馅儿饼来，人们必须努力，争取人类中的安定与友谊，和平与稳定。这种争取不是诉之于宗教信仰，而是诉之于理智，这里面包括思辨与行动。我觉得，我们首先必须让人们从切身的感受中了解到，人类是互相依存的，是相辅相成的；人类各民族各国家的文化是你中有我、我中有你的，是浑然一体的。要想达到这个目的，大道多端。“条条大路通罗马”，不必拘泥。但是，我总认为，其中有一条阳关大道，这就是撰写文化交流史。从中国来说，就是撰写中外文化交流史。写文化交流史，能够以具体生动的事例，来说明人类的互相依存，说明人类的相辅相成，说明人类文化中你中有我、我中有你的情况。不必空讲大而空的道理，而读者自然就能油然而生友谊与感情，团结与安定从而出现。难道这还不算是一条阳关大