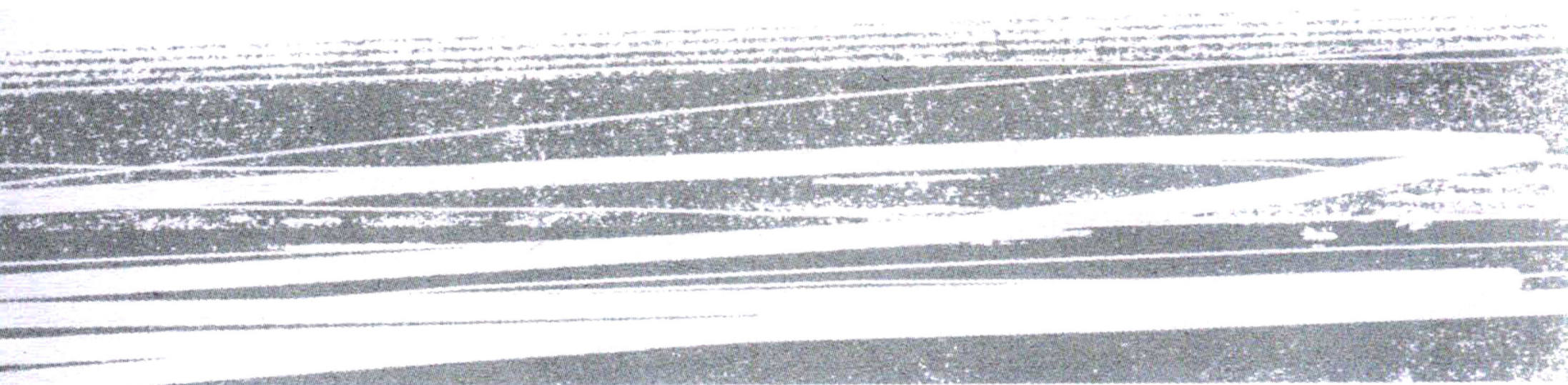




# 东西流水终相逢

张西平 著

生活·读书·新知 三联书店



# 东西流水终相逢

张西平 著

生活·读书·新知 三联书店

# 目 录

## 风雨骤 青灯黄卷写春秋

|                    |     |
|--------------------|-----|
| 历史是自然的复活           | 3   |
| 在交流与会通中发现真理        | 14  |
| 为自己的生命而写作          | 18  |
| 现代化与现代性双重矛盾下的中国    | 22  |
| 交融与会通              |     |
| ——民初中国基督宗教思想的改革与变迁 | 26  |
| 重新回到平等对话的起点上       | 55  |
| 追寻世界近代思想的起源        | 67  |
| 应重视对西方早期汉学的研究      | 74  |
| 进入中西语言交流之门         | 81  |
| 汉学研究三题             | 85  |
| 欧美汉学史之回顾           | 93  |
| 旧刊有新知              | 100 |
| 简议传教士汉学            | 105 |

|                     |     |
|---------------------|-----|
| 东西流水，终解两相逢          | 114 |
| 向往东方                |     |
| ——莱布尼茨《中国近事》的思想文化意义 | 117 |
| 在世界范围内书写中国学术与文化     |     |
| ——写在中国海外汉学研究中心成立之际  | 132 |
| 人文主义是外语大学教育的本质      | 136 |
| 中西文化的伟大相遇           | 143 |
| 在历史中探中西会通，在神圣中究天人之际 | 148 |

## 千古兴亡事 知音两三人

|                                    |     |
|------------------------------------|-----|
| 意大利：马可波罗的故乡 汉学的国度                  |     |
| ——读意大利汉学家白佐良、马西尼新作                 |     |
| 《意大利与中国》                           | 157 |
| 认识西方文化的艰难步伐                        |     |
| ——读吴伯娅的《康雍乾三帝与西学东渐》                | 163 |
| 传教士汉学的重要著作                         |     |
| ——读来华耶稣会士李明的《中国近事报道》               | 167 |
| 明末清初中国天主教史研究的新进展                   |     |
| ——读余三乐的《中西文化交流的历史见证：<br>明末清初北京天主堂》 | 175 |
| 西方文献中的北京                           |     |
| ——写在《中国新史》出版之际                     | 181 |

|                                  |     |
|----------------------------------|-----|
| 清代江南天主教史的一幅真实画卷                  |     |
| ——读《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及<br>灵修笔记研究》    | 187 |
| 汉学作为思想和方法论                       |     |
| ——从于连的《(经由中国)从外部<br>反思欧洲》谈起      | 193 |
| 日本中国学研究的启示                       |     |
| ——读钱婉约的《从汉学到中国学》                 | 207 |
| 萨义德的《东方学》与西方汉学                   |     |
| ——读李雪涛的《日耳曼学术谱系中的汉学—德国<br>汉学之研究》 | 213 |
| 中国现代学术转型的德国背景                    |     |
| ——读叶隽的《主体的变迁：从德国传教士到<br>留德学人群》   | 221 |
| 康熙朝重要的来华传教士：傅圣泽                  | 229 |
| 中国与欧洲关系的另一面                      |     |
| ——读《中国对法国哲学思想形成的影响》              | 244 |
| 跨文化视域中的德国汉学                      | 249 |
| “他者” 眼里的中国                       |     |
| ——读乐黛云主编的《中学西渐丛书》                | 263 |
| 《耶稣会士中国书简集》：欧洲                   |     |
| “中国形象” 的塑造者                      | 266 |
| 中西初识 惊鸿一瞥                        | 272 |

## 夕阳西下 断肠人在天涯

|                     |     |
|---------------------|-----|
| 闲暇细语                | 281 |
| 德国漫步                | 283 |
| 中秋夜我们相识又分手          | 306 |
| 古城庞贝小记              | 310 |
| 莱顿汉学研究院图书馆略记        | 315 |
| 罗马访书记               | 325 |
| 罗马抒怀                | 330 |
| 圣城罗马                | 340 |
| Bad Kreuznach 的圣诞之夜 | 346 |
| Bamberg 小记          | 350 |
| 声尘寂寞系恒常             |     |
| ——记徐梵澄先生            | 355 |
| 荒江野老素心人             |     |
| ——《国际汉学》编后记小汇       | 358 |
| 那拉提草原随想：五彩的感觉       | 368 |
| 后记                  | 372 |

# 风雨骤 青灯黄卷写春秋

## 历史是自然的复活

毫无疑问，乔治·卢卡奇（Georg Lukacs）是20世纪最著名、最有影响的思想家之一。作为席美尔（Simmel）和狄尔泰（Dilthey）的学生，他年轻时已蜚声欧洲文坛；他和马克思·韦伯过从甚密，与恩斯特·布洛赫是同窗学友；他早年的《灵魂与形式》被认为是存在主义哲学的开始；青年时期的《历史和阶级意识》则被称为“西方马克思主义”的“圣经”；20年代末期，他是法兰克福学派诞生的见证人，40年代中期他又是第一个对萨特的存在主义的批评者；他是托马斯·曼的最有力的支持者，又是布莱希特最强劲的对手；他的《审美特性》被誉为第一部系统的马克思主义美学巨著，尚未完成的《社会存在的本体论》已成为20世纪最重要的马克思主义哲学著作。如他的学生马科洛斯·阿拉马斯（Miklos Almast）说的，卢卡奇的“生活历程构成了一部从19世纪末到新马克思主义这一小段的欧洲思想史”。

然而，卢卡奇一生中影响最大的著作还是《历史和阶级意识》这本书。的确，在20世纪的思想史上恐怕很难找到一部像《历史和阶级意识》这样引起如此广泛争议的著作，人们对它褒贬不一，莫衷一是，所得出的结论截然相反，泾渭分明。德意志联邦共和国的马克思学专家费切尔认为，《历史和阶级意识》是20世纪马克思主

义思想的最高成就，前苏联哲学家别索诺夫则认为这部著作的一般的社会理论影响，在许多方面不仅没有促进反而阻碍了马克思主义思想的发展；当西方的左翼知识分子潜心研读《历史和阶级意识》的时候，这本书在东欧却成了人人讨伐的修正主义著作。更令人关注的是卢卡奇本人对这本书的态度，一方面，他严肃地指出：这些文章在根本内容和方法论的有效性上都极不确定，它“冲击了马克思主义本体论的根基”（《历史和阶级意识》英文版序言，第16页，以下引文同此书）。另一方面，他又从未完全否定这部著作，直到临终前，在《社会存在的本体论》中他还说：这本书是他在恩格斯逝世以后，“以总体性重建马克思主义的尝试”。

孰是孰非，历史自有公断。在我看来，《历史和阶级意识》的真正秘密在于它所提出的问题，正是这些问题才显示出了它的魅力，纷至沓来的颂扬和责难都是由对这些问题的不同理解和回答所引起的。

—

“上帝死了。”西方没落了。人成了茕茕孑立、无家可归的落难者。我们从哪里来，我们到何处去？人的境遇，人的出路和命运成了20世纪哲学所关注的问题。卢卡奇就是20世纪最早、最系统地提出异化问题的人。在《历史和阶级意识》中的《物化和无产阶级意识》一文中，他从马克思的《资本论》出发，对整个资本主义社会从生产到社会制度做了全面的剖析。他认为工人在生产中已丧失了人格，“它只不过是一种被折合成抽象的量，一种没有多少价值的机械化和合理化的工具”（同上，第166页）。在他看来，“物化结构逐步地、越来越深入地、致命地、决定性地侵入到人的意识当中”（同上，第99页）。由此，卢卡奇深切渴望一种“总体性”（totality），

渴望用一种人的全面发展的人道主义同这种异化的世界相对抗。他认为“真正的社会革命只是意味着重新组织人的实际的和具体的生活”（同上，第193页）。这也就是他后来表示的，人道主义是“历史唯物主义的中心”。所以，安德鲁·阿拉图在《青年卢卡奇和西方马克思主义的起源》一书中认为异化范畴是《历史和阶级意识》的中心范畴，这是很有见地的。

需要注意的是卢卡奇在这里对人的境遇和出路的分析与尼采和存在主义是大相径庭的。其实，他也正是从他们那条路上走过来的。“什么东西也不会有其结果，……生活就是死亡。”读到这样的诗句，就不难理解他在《灵魂和形式》中对诺瓦利斯诗的分析，对克尔凯郭尔的随笔中所表现出来的思想倾向的认同。走向“类”，走向马克思，这是卢卡奇在《历史和阶级意识》中所主张的人道主义的基本准则。这也正是他在20世纪声名大振的原因之一。因为1932年当马克思的《1844年经济学—哲学手稿》公布于世时，人们惊奇地发现卢卡奇10年前早在《历史和阶级意识》中就表达了和马克思关于异化的观点以至分析方法相类似的理论（在许多问题上，双方仍有着实质性差别，卢卡奇后来也承认了这一点）。名下无虚，令人折服！许多存在主义者都从《历史和阶级意识》中汲取了营养。萨特、梅洛—庞蒂不必说了，相传海德格尔在写《存在与时间》前后读过此书，感触甚多。当然，这是轶闻无法核对。但法国哲学家哥尔德曼（Goldman）却认定《历史和阶级意识》与《存在与时间》有着内在的联系，1977年专门写下《卢卡奇和海德格尔》一书，做了详尽的分析和研究。

不过，卢卡奇本人却早在1945年就向存在主义开火了，这也是世人皆知的。走向个体也罢，走向“类”也罢，总要给人以出路，给人以自由。哪条道路有希望，这儿不是评说的地方。但抓住

了人，提出了异化问题，这无疑是卢卡奇在这本书中留给我们的重大课题。

## 二

1918年以前，卢卡奇的前期活动是以“浪漫主义的反资本主义”这一概念为标志的。在他的第一部著作《现代戏剧发展史》(1911年)中，他提出了两种文化的概念，一种是“理智的文化”，一种是“审美的文化”。他以强烈的笔调指责了“理智的文化”。认为它把人们完整的生活割裂开了，人成了碎片，人的一切都被合理化和科学化吞没了，而只有“审美的文化”才能给人生意义。同年在柏林出版的论文集《灵魂和形式》的中心问题是生活自身的构成问题，其中他深受陀思妥耶夫斯基道德乌托邦的影响。带着对资产阶级文化的批判，带着对技术理性造成的异化的忧患，带着对人生和新生活的渴望，在激荡的1918年，卢卡奇投身到了革命的洪流中。这样，在《历史和阶级意识》中所表现出的浪漫主义倾向就是题中应有之意了。这种倾向最突出地表现在他谈到物化意识时，对科学技术的否定和批判。

他认为，“技术的专门化导致了对每一个整体形象的破坏”，“一切都成了直接的东西，建立在专门化基础上的科学也同样卷入了这种直接性当中。这样科学就要受到批判，因为它把现实世界撕成了碎片，使世界的整体的美好梦幻烟消云散”（同上，第104页）。作为一个思想家，他对这种科学理性的膨胀表现出了无限的忧虑，因为科学技术从未从人的存在的本体论上看待自己。这样，现代科学变得越复杂，它在方法论上对自身理解得越好，它就越不理解自己的活动范围内的本体论的问题，科学成了片面的、封闭的、与人无关的体系。不仅如此，卢卡奇还认为科学在资本主义社会中已成为

资产阶级的帮手，科学越发展，资本主义对工人的剥削越狠。他说：“当科学的认识观念被应用于自然时，它只是推动了科学的进步，当它被应用于社会的时候，就反转过来，成了资产阶级的思想武器。”（同上，第10页）

出路何在？卢卡奇想起了卢梭，想起了席勒。他认为应该打破技术理性对人和自然的破坏，建立起一种新的自然概念，像席勒说的，“它是我们过去的东西，它是我们应该再新成为的东西”。他认为，这样的自然概念就可以用价值的特征克服物化的特征了。卢卡奇的这种情绪和极左的工团主义相结合就构成了一种浪漫主义的左倾倾向，在匈牙利革命的年代里，他甚至认为整个资产阶级文化，包括自然科学的成果都应该批判（见《卢卡奇 1919—1929 政治著作》，1972 年英文版）。在他看来，人们越是拥有文化和文明，人就越不成为人，只有彻底批判这种文化和文明，才能获得真正的自由和解放。

卢卡奇的这种情绪在法兰克福学派那里得到了光大发扬。在霍克海默和阿尔多诺的《启蒙的辩证法》中，他们把这种技术理性的统治的根源追溯到了培根、古希腊神话和荷马史诗那里。在他们看来，正是希腊神话中那种对自然统治的幻想，培根那种对“知识就是力量”的颂扬，才导致了今天西方的悲剧。这种悲剧在马尔库塞看来就是技术统治一切，技术的合理性成了政治的合理性。随着工业的发展，科学的进步，人们生活的改善，人们忘记了反抗，忘记了否定，在舒舒服服、平平稳稳之中认可了当前的极权社会。这样在“工具主义的地平线上展开了一个合理的极权社会”（哈贝马斯）。人成了“单面人”。

所以，有人认为《历史和阶级意识》是反科学的浪漫主义传统第一次对马克思主义理论的侵入，这种评价是恰如其分的（见马

丁·金：《马克思主义和总体性》英文版，第33页）。卢卡奇把浪漫主义和马克思主义相结合，给我们提出了尖锐的问题：究竟怎样估价科学的发展？科学的发展和人的价值的实现是同步的吗？这无疑是我们时代的重大问题。但卢卡奇以卢梭的“回到自然”为出路却是苍白无力的。那种泊然无染、超然物外、空灵清静的审美人生在哪里呢？科学技术真是人类自己呼唤出来的魔鬼吗？我们可以用马克思的一段话做个回答：“留恋那原始的丰富，是可笑的，相信必须停留在那种完全空虚之中，也是可笑的。资产阶级的观点从来没有超出同这种浪漫主义观点的对立，因为这种浪漫主义观点将作为合理的对立面伴随着资产阶级观点一同升入天堂。”（《马克思恩格斯全集》第46卷，第109页）

### 三

说来也怪，在卢卡奇反对科学理性时，他手中的武器并不是非理性，而是黑格尔的历史理性。怀特海在《分析的时代》中说，20世纪的哲学都是以批判黑格尔这个辩证法大师为其出发点的，“叛离黑格尔”已成为20世纪哲学的大潮（见艾耶尔：《二十世纪哲学》）。其实何止是20世纪，早在1843年，克尔凯郭尔就在他的《或此或彼》中对黑格尔的“理性的狡黠”表示了不满。的确，今天再不是黑格尔的理性主义独霸讲坛的时代了，当年败在黑格尔手下；快快扔下教鞭的叔本华哲学在尼采的改造下已风靡全球。黑格尔哲学真成了马克思当年所说的“死狗”，一个“年老色衰、孀居无靠”的求婚者。然而，卢卡奇却认定黑格尔哲学对人类的价值，对黑格尔的肯定和颂扬构成了《历史和阶级意识》的主旋律，这在20世纪哲学潮流中差不多是绝无仅有的。

他认为“黑格尔是比许多人所想象的要更加有益和有力的思想

家”，“对黑格尔著作的一种持久的认识是绝对不可少的”（同上，原版序言）。在马克思主义和黑格尔哲学的关系上，他认为马克思主义只不过“完成了黑格尔历史哲学的纲领”（同上，第18页）。在他看来，对于任何期望返回到马克思主义革命传统的人来说，“恢复黑格尔的传统是势在必行”（同上，第21页）。卢卡奇也正是这样去实践的。《历史和阶级意识》的全部逻辑框架就是从黑格尔那儿借来的。首先，他把历史理解为被主体所创造出来的客体，然后把阶级意识看成主体，作为阶级意识体现的无产阶级是这种主体—客体的统一，而辩证法也就是这种主体—客体的运动过程。明眼人一看就知道这是黑格尔的《精神现象学》的翻版。

卢卡奇的这种努力大大启发了他的同人和追随者。从柯尔施的《马克思主义哲学》到马尔库塞的《理性和革命》以及布洛赫的《主体—客体》，都带有明显的黑格尔哲学的痕迹。对黑格尔哲学的肯定就是对理性主义的肯定，它直接针对着企图把黑格尔哲学非理性化的倾向，这突出地表现在他对黑格尔总体性范畴的态度上。在这本书的《罗莎·卢森堡的马克思主义》一文中，他指出：“总体性的范畴，总体较之于部分的完全至高无上的地位，这是马克思从黑格尔那里汲取的方法论的精华，并把它出色地改造成一门崭新的学科的基础。”（同上，第27页）总体性在《历史和阶级意识》中是一个渗透一切的核心范畴，但这种总体性又不是宇宙论的概念，因为在他看来，“辩证的总体观之所以特别重要”就在于借助它才能把握历史，才能认清人在历史中的位置。这里既有浪漫主义的幻想，又有理性主义的渴望，我们姑且称它为“历史理性”。显然，卢卡奇已从自己的视角对黑格尔哲学做了过滤和解释，他所关注的是人和历史的命运，而不是那种宇宙论式的逻辑本体论（这个观点卢卡奇始终未变，晚年在《社会存在的本体论》中，他批判

黑格尔的“虚假的逻辑本体论”，而肯定了其真正的社会历史的劳动本体论)。人和历史的命运只能求助于理性的恢复，即总体性的重建。这就是卢卡奇对总体性寄以深情的动因。他的这一思想对“西方马克思主义”有着重大的影响，总体性成了这一思潮的中轴线，从马尔库塞的“回忆的总体性”到阿尔多诺的“规范的总体性”都是卢卡奇这一思想的回声。理性的命运何在？拯救人类的出路仅在于非理性吗？形而上学能否重振雄风？这是卢卡奇留给我们的又一悬案。

#### 四

《历史和阶级意识》的副标题是“马克思主义辩证法的研究”，确切地说，这本书的宗旨就在于重新理解马克思主义哲学。人道主义是卢卡奇所理解的马克思主义的本质，黑格尔的辩证法被作为这一哲学的基础，浪漫主义是这一哲学的情绪和向往。所以，只有进一步把握住卢卡奇所理解的马克思主义哲学的内容，才能更好地理解上面所提出的问题。

卢卡奇藉以更新马克思主义哲学的出发点是黑格尔哲学，他“试图通过对黑格尔的辩证法和方法论的革新和扩张来恢复马克思理论的革命性”。首先，他敏锐地抓住了实践的概念，把它理解为无产阶级的能动活动，是无产阶级阶级意识的最突出功能。从这种实践概念出发，他重新解决了历史的概念。他认为马克思主义哲学的对象不是那种与人无关的宇宙本体，而是历史，抓住了历史，马克思主义哲学才从根本上解决了宿命论和意志论、自由和必然、“是”和“应该”等一系列资产阶级哲学的二律背反。一切都归于历史，从而“自然不过是一个社会的范畴”。马克思主义哲学只是作为“一种关于社会的理论，关于社会的学说”（同上，新版序言，第

16页)。由此，他责备恩格斯跟随黑格尔把辩证法推广到了自然界，他批判第二国际的理论家们把马克思主义实证化、自然化，从根本上忽略了历史唯物主义这个核心。关于自然辩证法的争论就是由此而来的。萨特、梅洛—庞蒂、施密特等人的观点大都受惠于卢卡奇。卢卡奇所引起的这场旷日持久的争论并不是关于自然辩证法的细节和技术的问题，而是关于马克思主义哲学本质的重大问题：马克思主义哲学有没有自己的本体论？它是一种自然本体论，还是社会本体论？马克思主义哲学有没有自己关于自然的学说？如何理解马克思的实践概念和历史概念？它们在马克思主义哲学中的地位是什么？这些问题直到今日仍萦绕在每一个马克思主义哲学工作者的心头。

如果把卢卡奇这些认识放在他当时所处的环境中，就可以看出他理论的敏锐性和战斗性。他以黑格尔的哲学对抗第二国际的领袖们所崇拜的新康德主义；以突出历史唯物主义这个马克思主义哲学的本质来抵消科学主义和实证主义对马克思主义的侵蚀；通过赋予阶级意识以极大的能动性，从而表示了对宿命论和经济决定论的抗议；以对人的关注和颂扬来打击脱离人的宇宙论倾向。正如前南斯拉夫著名马克思主义哲学史专家弗兰尼茨基所说：“卢卡奇做出这些分析，从而超过了大多数马克思主义者在当时已经根深蒂固的机械论和本体论，他们片面地教条地把历史和人相对立……”，“卢卡奇的功劳在于，他尖锐地，至少按照倾向（而不是按照每个意思和句子）来说，在真正马克思主义的意义上——表述了这个问题。”（弗兰尼茨基：《马克思主义史》，三联书店，1963年）

但即使在弗兰尼茨基看来，卢卡奇“无论如何是走得太远了”。这一点卢卡奇本人也承认，他在1967年新版序言中所做的自我批评绝不是应付局面之词，他未完成的《社会存在的本体论》就是努

力纠正早年错误的一种尝试。但是，我们也应看到，作者在这本书中对马克思主义哲学的探讨是真诚的和严肃的。如他本人在晚年时讲的，随着第一次世界大战的爆发，最伟大的革命在俄国发生，一个新的朝气蓬勃的马克思主义研究在兴起，“当时有一系列的尝试，从葛兰西到考德威尔，我自己的《历史和阶级意识》一书也怀着这样的抱负”（《社会存在的本体论》，“马克思”一章，英文版，第168页）。“鹰有时比鸡飞得还要低。”像卢森堡一样，卢卡奇的这些错误也是在所难免的。我们不应该把卢卡奇的这些错误和攻击恩格斯的莱文之流混同在一起。“如果浮士德的胸中能容下两个灵魂，为什么一个正常的人，当他发现自己在世界危机当中，正从一个阶级转向另一个阶级的时候，不可以在他内心兼备各种思想倾向的冲突呢？”（同上，新版序言，第10页）

千秋功罪，后人自有评说。1983年匈牙利社会主义工人党中央委员会文化政策工作部在《纪念乔治·卢卡奇诞辰一百周年提纲》中，对《历史和阶级意识》做了全面的评价。提纲中说：“在维也纳流亡的十年，是卢卡奇马克思主义发展的重要阶段。作为思想家，他的发展中心是对马克思和列宁的遗产、十月革命和匈牙利无产阶级专政的经验进行理论加工。卢卡奇这一时期最重要的而迄今争议最多的一部哲学著作作为《历史和阶级意识》。他对马克思主义的方法，资本主义的异化关系，资产阶级的思维方式和无产阶级的阶级意识的解释，以一种新的方式充实了辩证法和许多概念，迄今为止仍然有效。卢卡奇强调马克思辩证法的一贯的历史性，马克思主义思想和革命批评的普通性和严密的统一性。”提纲还指出：“与此同时，在20年代中期的著作中，卢卡奇仍然错误地认为，无产阶级的阶级意识具有创造历史和现实的‘救世’力量。他的革命主观主义，救世主式的左倾倾向和对客观的自然辩证法的否认，一方面导