

【北京社科名家文库】



FANBEN
KAIXIN

反本开新

汤一介自选集

汤一介◎著



首都师范大学出版社
CAPITAL NORMAL UNIVERSITY PRESS

汤
一
介
◎
著

反本开新

BEIJING SHEKE MINGJIA WENKU

汤一介自选集



首都师范大学出版社
CAPITAL NORMAL UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

反本开新:汤一介自选集/汤一介著. —北京:首都师范大学出版社,2008.6

(北京社科名家文库)

ISBN 978-7-81119-209-4

I. 反… II. 汤… III. 哲学—中国—文集 IV. B2—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 078756 号

北京社科名家文库

FANBEN KAIXIN

反本开新

汤一介自选集

汤一介 著

项目统筹:杨小兵 责任编辑:丁晓山 张慧芳

责任设计:王征发 封面绘画:王征发

责任校对:王亚利 责任印制:胡晓旭

首都师范大学出版社出版发行

地 址 北京西三环北路 105 号

邮 编 100037

电 话 68418523(总编室) 68982468(发行部)

网 址 cnuph.com.cn

E-mail master @ cnuph.com.cn

北京嘉实印刷有限公司印刷

全国新华书店发行

版 次 2008 年 7 月第 1 版

印 次 2008 年 7 月第 1 次印刷

开 本 787mm×1092mm 1/16

印 张 40 插页 1

字 数 477 千

定 价 83.00 元

版权所有 违者必究

如有质量问题 请与出版社联系退换

《北京社科名家文库》编委会

顾问 (按姓氏笔画排序)

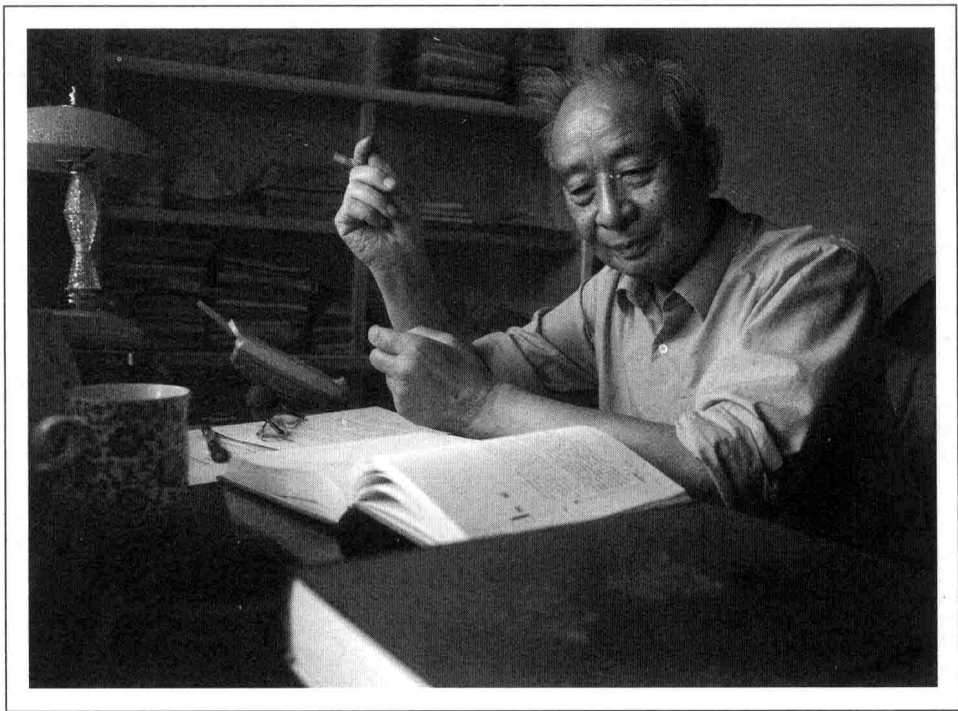
马玉田 方玄初 石仲泉 李志坚 刘新成
江 平 汤一介 许 文 吴树青 何卓新
何兹全 陈先达 欧阳中石 金冲及 郑必坚
逢先知 袁行霈 顾明远 徐惟诚 陶一凡
陶西平 黄枏森 龚育之 童庆炳 满运来
蔡赴朝 戴 逸

编委会主任 宋贵伦

编委会副主任 张文启 张兆民 孙向东 杨学军 陈 鹏
陈之昌 陆 奇 辛国安 单允茹

编委 (按姓氏笔画排序)

万俊人 王中江 尹 鸿 龙翼飞 卢颖华
叶培贵 白暴力 李 强 刘 伟 杨小兵
杨念群 吴国盛 陈平原 陈 来 陈雨露
郑红霞 赵汀阳 俞 斌 黄天树 黄泰岩
崔新建 彭 林 韩 震



汤一介先生

我的哲学之路*

1947年，我选择读北大哲学系，是想做一名“哲学家”，能通过自己的独立思考，来探讨一些宇宙人生的根本问题。但到1949年，一切都改变了，我很快就接受了马克思主义，但严格说来接受的是苏联式的教条主义，开始虽然还有点怀疑，很快在各种运动中我真的把那些教条主义当成真理。在“文化大革命”前，我写过不少文章，大概有两类：一类是批判所谓的“资产阶级学术观点”，例如我参加了批判冯友兰、吴晗的“资产阶级学术观点”；另一类是对中国哲学史中的哲学家的研究。在50年代末与60年代初，曾经举行过几次“孔子学术讨论会”、“老子学术讨论会”、“庄子学术讨论会”等等，我都参加了，并且写了文章。这些文章几乎都是武断地给那些哲学家扣上“唯物”或“唯心”、“进步”或“反动”的帽子，算不得什么学术研究，只是把“学术”作为“政治的工具”而已。一直到“文化大革命”结束后的80年代，也许我才做一点哲学研究工作。而开始，我还不不敢想成为一个“哲学家”，只想做一个稍有独立思想的“哲学史家”。所以在80年代初，我把在北京大学讲的《魏晋玄学与佛教、道教》一课的讲义修改成《郭象

* 本篇选自作者《我的哲学之路》一书，北京，新华出版社，2006。

与魏晋玄学》一书，于1983年由湖北人民出版社出版了。后又于2000年由北京大学出版社出版了《郭象与魏晋玄学》（增订本）。在这本书中，我主要讨论了以下几个问题：①找出魏晋玄学发展的内在理路；②通过魏晋玄学范畴的研究寻找中国哲学的范畴体系；③探讨哲学方法对认识哲学思想变迁的重要意义；④尝试把哲学的比较方法运用于中国哲学的研究领域；⑤勾画了魏晋玄学到唐初重玄学发展的原因。这些问题的讨论，对当时哲学思想的解放起了一定作用。后又将1983年所讲《魏晋玄学》的讲稿和其后对“魏晋玄学”的研究的论文整理成《魏晋玄学论讲义》，于2006年12月由鹭江出版社出版。此书对“魏晋玄学”的若干问题进行了讨论。80年代中期我把《早期道教史》一课的讲稿修改成《魏晋南北朝时期的道教》，1988年由中国和平出版社出版了。在该书的“序言”中，我提出必须把“宗教”与“迷信”区别开来，要肯定“宗教”对人类社会生活的重要意义；在承认“理性”对人类社会生活的重要意义的同时，必须也承认“非理性”的意义。这本书除讨论了道教思想，还讨论了道教仪式、经典和它的组织形成。特别是从四个问题讨论了当时佛道之争：关于老子化胡问题的争论、关于生死神形问题的争论、关于“承负”与“轮回”问题、关于“入世”与“出世”问题，这些问题是此前道教研究很少讨论到的。自20世纪80年代以来，由于对中国文化现代化问题的考虑，自然要涉及文化交流的问题。为此我对历史上印度佛教文化的传入中国，参照我父亲用彤先生的研究路子，写了一系列有关佛教传入中国以及中印两种文化交流中所涉及问题的文章，如《魏晋玄学与魏晋时期的佛教》、《文化的双向选择——印度佛教输入中国的历史考察》、《论禅宗思想中的内在性与超越性》等等。这些论文后来编入《佛教与中国文化》一书，1999年由宗教文化出版社出版。佛教文化的传入中国，我认为，大体上经过了

三个阶段：初传入时依附于中国传统文化；传入日久，发现两种文化确有重大不同，而引起矛盾和冲突；再后由于在碰撞中相互吸收而融合，而使文化进入一个新的发展时期。我想，这可能是两种不同传统的文化相遇之后的一般进路。进入21世纪，我在《中国现代哲学的三个“接着讲”》中试图用这个不同文化相遇后的“三阶段”进路来讨论西方文化传入中国的问题。这三本书都是对中国哲学史所进行的研究，但是我实际并不甘心只做一个“哲学史家”。因此从80年代初起，我也在考虑一些哲学问题，虽然这些问题大都仍然是围绕着中国的哲学问题展开的，但多少使我关注到若干哲学问题。我曾经在冯契先生80岁生日之前，为祝贺他的80大寿，给他写过一封信，向他提出他应回到40年代写《论智慧》一文的心态，来推动当代中国哲学的研究，而不要只做一位“哲学史家”，这也反映我内心的矛盾（其实冯契同志早已做着他的哲学研究了，以后出版的巨著《智慧说三篇》就是证明，但当时我不知道）。1997年夏，我去比利时访问鲁汶大学，有一位该校的女学生Vanessa Verschelden写了一篇论文《汤一介为什么不说自己是哲学家？》。这位同学还对我作了两小时的访问。我当时对她说：“这个问题得由中国近半个世纪的历史来回答。1949年后，当时有个普遍的看法：只有马克思、恩格斯、列宁、斯大林、毛泽东这样一些伟大的马克思主义者或者社会主义国家伟大领袖才可以被称为哲学家，而其他的人只能是哲学工作者，他们的任务只是解释这些伟大人物的思想。这样的思想幽灵紧紧地缠绕着我们的头脑至少30年。80年代后，我们开始对此有所怀疑，而后逐渐摆脱这一思想幽灵的困扰。但是我们真能从1949年以来的思想束缚中解放出来吗？我们这一代学人，甚至我上一代和下一代的学人中，谁也难以明确回答。”我又向她说：“我虽不敢自称是哲学家，但我却有思考一些哲学问题的

兴趣。”确实是这样，从1980年初我思考“中国哲学的范畴问题”到20世纪末我提出“创建中国解释学问题”和“新轴心时代中国哲学的走向问题”，就说明我对“哲学问题”的思考并没有停止。

一、关于中国传统哲学概念体系的问题

1980年，学术界出现了一定程度解冻的情况，有的学者提出要为唯心主义翻案，来说明它对哲学的发展是有贡献的。此时，我考虑如何突破1950年以来关于“唯心与唯物两军对垒”，“唯心主义”是“反动的”，“唯物主义”是“进步的”等教条，写了《论中国传统哲学范畴体系诸问题》一文，后发表在1981年《中国社会科学》第5期上，试图把哲学史作为一种认识发展史来考察。后来在《郭象与魏晋玄学》（湖北人民出版社，1983年版）中对这个问题又作了若干补充，而后又有《在非有非无之间》（台湾正中书局1995年版）作了一些修正。

我认为，一个哲学体系必由一套概念（范畴）、判断（命题）和经过一系列推理活动的理论所组成。也就是说，在一个哲学体系中总有其一套概念，并由概念与概念之间的联系构成若干基本命题，经过推理的作用而有一套理论。从西方哲学的观点看，中国传统哲学似乎没有一套概念体系，我认为这个看法是有一定根据的。中国古代哲学家没有像亚里士多德那样有他的《范畴篇》，也没有像康德那样提出与人的认识有关的原则或者说构成经验条件的十二范畴。但我想，我们却也不能说中国传统哲学没有一套不同于西方哲学的特殊的概念和范畴（按：范畴是指其哲学体系的基本概念）。先秦各家哲学都有他们所使用的特殊概念，否则就无法表达其哲学思想。后来在中国还有一些专门分析概念的书，如汉朝的《白虎通义》、宋朝陈淳的《北溪字义》、清朝戴震的《孟子字义疏证》等等，其实在对先秦经典的注疏中也包含对

哲学概念的分析。佛教和道教都有解释他们专用概念的著作，如《翻译名义集》、《道教义枢》等等。不过我们也可以看到，在中国传统哲学中确实没有像西方哲学家那样有比较严密的概念体系。这是什么原因造成的呢？我认为，这或者由于中国古代哲学家没有自觉到应该建立自己的概念体系，因为中国古代哲学家并不重视对自己的哲学思想作理论分析；同时中国古代哲学家也并不认为有建立其哲学思想的概念体系的必要。中国传统哲学的主题是追求一种人生境界，而不是追求知识的体系化。在那篇文章中，我明确地提出：“哲学史的研究最终要解决的问题应该是揭示历史上哲学思想发展的逻辑必然性。”这个看法，今天看来并不很全面，但对当时反对极“左”的教条主义却起了一定作用。那么，我们应如何着手研究中国哲学的概念问题呢？

我在上述那篇文章以及《郭象与魏晋玄学》中提出可以由以下几方面着手：①分析概念的涵义；②分析概念涵义的发展；③分析哲学家（或哲学派别）的概念范畴体系；④分析不同概念的种类。对中国传统哲学作上述各个方面的分析虽然也很难，但相对地说大体还可以做到，但如果我们要为中国传统哲学建构一套概念体系那就困难得多了。因为我们从总体上为中国哲学建构概念体系，这个体系当然应是中国传统哲学所可能有的，这又是一个“仁者见仁，智者见智”的问题。而且，我们确也可以从各种角度来为中国传统哲学建构适当的概念体系，如我的那篇《论中国传统哲学范畴体系的诸问题》就是一种尝试。它是从存在的本源、存在的形式、人们对存在的认识三个方面来建构中国传统哲学的概念体系的，这样一种建构的思考方式大体上仍反映了1949年以来哲学教科书的某些影响。^① 现在我想，我们可以

① 参见《中国传统文化中的儒道释》，35～40页，北京，中国和平出版社，1988。

从另外一个角度来考虑中国传统哲学的概念体系问题。如果我们从“真”、“善”、“美”这样一个角度来考虑建构中国哲学的概念体系或许更有意义。

照我看，在中国传统哲学中，“天”(天道)和“人”(人道)是一对最基本的概念，也就是说它是关于宇宙人生的最基本的概念，它属于“真”的问题；由“天”、“人”这对概念可以推演出“知”和“行”这对概念来，它应属于“善”的问题；由“天”、“人”这对概念还可以推演出“情”和“景”这对概念来，它应属于“美”的问题。同时，我们还可以看到属于“天”和“人”概念系列的有“自然”与“名教”、“天理”与“人欲”、“理”和“事”等等，而说明这对概念关系和状态的概念可以有“无”与“有”、“体”和“用”、“一”和“多”、“动”和“静”、“本”和“末”等等。属于“知”和“行”概念系列的有“能”和“所”、“良知”和“良能”、“已发”和“未发”、“性”和“情”等等。属于“情”和“景”概念系列的有“虚”和“实”、“言”和“意”、“隐”和“秀”、“神韵”和“风骨”、“言志”和“缘情”等等。当然，在这三套概念之中也存在着交叉，例如“虚”和“实”也可以列入“天”、“人”这对系列之中。而说明概念的关系和状态的概念往往又和这三个不同概念系列有关。如果我们把“天”和“人”这对概念看做是中国传统哲学最基本的概念，那么我们就可以说天人关系是中国传统哲学的基本问题，从而就扬弃了长期以来把“思维与存在”的关系作为中国传统哲学的基本问题的教条，而能根据中国哲学的实际来考察中国传统哲学了。我并不认为，我这样建构中国传统哲学的概念体系是唯一合理的，不过它总是不失为一种较为合理的和较为有意义的尝试。

二、关于中国传统哲学的命题——中国哲学中的“真”、“善”、“美”问题

如果我们认为上述对中国传统哲学概念体系的建构是一种合理的有意义的建构，那么我们就可以由上述三对基本概念构成三个基本命题：这就是“天人合一”、“知行合一”、“情景合一”，这三个基本命题正是中国传统哲学对“真”、“善”、“美”的表述。

1983年在加拿大蒙特利尔召开第十七届世界哲学大会，这次会议特设了“中国哲学圆桌会议”，我在圆桌会议上有个发言，题为《儒家哲学第三期发展可能性的探讨》。我在会上提出，儒家第三期发展可以从“天人合一”、“知行合一”、“情景合一”上来探讨。刘述先兄《蒙特利尔世界哲学会议纪行》有一段记述我当时发言的情形说：“会议的最高潮是由北大汤一介教授用中文发言，探讨当前第三期儒学发展的可能性，由杜维明教授担任翻译。汤一介认为儒学的中心理念如‘天人合一’、‘知行合一’、‘情景合一’在现代都没有失去意义，理应有更进一步发展的可能性。这一番发言虽然因为通过翻译的缘故而占的时间特长，但出乎意料的清新立论通过实感的方式表达出来，紧紧地扣住了听众的心弦，讲完之后全场掌声雷动，历久不息。”1984年我把上述发言加以补充，以《论中国传统哲学中的真善美问题》为题发表于当年《中国社会科学》第4期上。后来又加以补充，以题为《从中国传统哲学的基本命题看中国传统哲学的特点》，收入《儒道释与内在超越》（江西人民出版社1991年版）一书中。

在我的论文中，不仅认为“天人合一”、“知行合一”、“情景合一”是儒家哲学的基本命题，而且也是道家甚至中国化的佛教（如禅宗）思想的基本命题。所谓“天人合一”，它的意义在于解决“人”和整个宇宙

的关系问题，也就是探求世界的统一性的问题。在中国传统哲学中重要的哲学家大都讨论了这个问题，而且许多古代哲学家都明确地说：哲学就是讨论天人关系的学问。“知行合一”是要求解决人在一定的社会关系中应如何认识自己、要求自己，以及应如何处理人与人、人与社会之间的关系的的问题，这就是关乎人类社会的道德标准和认识原则的问题。“情景合一”是要求解决在文学艺术创作中“人”和其创作物之间的关系问题，它涉及文学艺术的创作和欣赏等各个方面。但是，“天人合一”是中国哲学的最根本的命题，它最能表现中国哲学的特点，它是以人为主体的宇宙总体统一的发展观，因此“知行合一”和“情景合一”是由“天人合一”这个根本命题派生出来的。这是因为，“知行合一”无非是要求人们既要知“天(道)”和“人(道)”以及“天”与“人”之合一，又要在生活中实践“天(道)”和“人(道)”以及追求“天人合一”之境界。“人(道)”本于“天(道)”，所以知“天(道)”和行“天(道)”也就必然能尽“人(道)”。人要知和行“天(道)”，这就不仅是个认识的问题，更重要的是个道德实践问题。人要知和行“天(道)”，就必须和“天(道)”认同，“同于天”，这就是说必须承认“人”和“天”是相通的，因此“知行合一”要以“天人合一”为前提。“情景合一”无非是要人们以其思想感情再现天地造化之功，正如庄子说：“圣人者，原天地之美而达万物之理。”这就是说“情景合一”也要以“天人合一”为根据。

“天”与“人”是中国传统哲学中最基本的概念，“天人合一”是中国传统哲学的最基本的命题，在中国历史上许多哲学家都以讨论“天”、“人”关系为己任。那么中国传统哲学关于“真”、“善”、“美”的问题为什么要追求这三个“合一”呢？我认为，中国传统哲学或者与西方哲学不同，它并不偏重于对外在世界认知的追求，而是偏重于人自身价值

的探求。由于“人”和“天”是统一的整体，而在宇宙中只有人才能体现“天道”，“人”是天地的核心，所以“人”的内在价值就是超越性“天道”的价值。因此，我们可以说中国传统哲学的基本精神就是教人如何“做人”。“做人”对自己应有个要求，要有一个理想的“真”、“善”、“美”的境界，达到了“天人合一”、“知行合一”、“情景合一”的真、善、美境界的人就是圣人。中国传统哲学如果说有其独特的价值也就在于它提供了一种“做人”的道理。它把“人”（一个特定关系中的人）作为自然和社会的核心，因此加重了人的责任感。在中国古代的圣贤们看来，“做人”是最不容易的，做到与自然、社会、他人以及自我身心内外的和谐就更加困难。这种“做人”的学问就是孔子所提倡的“为己之学”，也就是张载所追求的“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的理想人生境界。这种“做人”的道理表现在道家的思想中就是“顺应自然”、“自然无为”，正如老子所说的“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”，也像庄子所向往的“至人无己，神人无功，圣人无名”那样。中国化的佛教禅宗要求人们“无念”、“无住”、“无相”，以达到“识心见性”、“见性成佛”的境界。这就是说，中国传统哲学的儒、道、释都是为了教人如何“做人”、提高人的精神境界的学问。如果我们给中国传统哲学一个现代意义的定位，了解它的真价值所在，我认为它正在于此。因此，我在另一篇文章《再论中国传统哲学的真善美问题》（刊于《中国社会科学》1990年第3期和台湾《哲学与文化》1989年10月）中把孔子、老子、庄子和德国康德、谢林、黑格尔三大哲学家加以对比，提出孔子、老子、庄子虽然在价值上对真、善、美的看法不同，但他们对真、善、美的追求都是为了提高人的精神境界；而德国三大哲学家讨论真、善、美则属于知识系统方面的问题。我在上述那篇文

章中说：“孔子的哲学和康德的哲学从价值论上看确有相似之处，但是他们建构哲学体系的目标则是不相同的。孔子无非是以此建构他的一套人生哲学的形态，而康德则是要求建立一完满的理论体系。这也许可以视为中西哲学的一点不同吧！”“中国传统哲学所注重的是追求一种真、善、美的境界，而西方哲学则注重在建立一种论证真、善、美的价值的知识体系。前者可以说是追求一种‘觉悟’，而后者则是对‘知识’的探讨。”

在中国传统哲学中“天人合一”、“知行合一”、“情景合一”是和其“体用一源”的思维模式有着密切关系的。我们知道在中国传统哲学中“体”和“用”是一对非常重要的概念，不过它并不完全是一对实体性概念，而主要是有关关系性的概念。“体”是指超越性的“本体”或内在性的精神本质，“用”是指“体”的功用。“体”和“用”是统一的，程颐说“体用一源，显微无间”，就是最明确地表达了“体”和“用”之间的关系。从思维模式上看，“天人合一”、“知行合一”、“情景合一”正是“体用一源”这样思维模式的体现。所以“合一”的思想是中国传统哲学的特色。

从以上所述，我们可以看出，由“天人合一”及其派生的“知行合一”、“情景合一”，以及由这些基本命题所表现的思维模式“体用一源”，可以引发出中国传统哲学的三套相互联系的基本理论来，这就是“普遍和谐观念”、“内在超越精神”、“内圣外王之道”。这三套理论是从三个方面来表现中国传统哲学的理论：“普遍和谐观念”是中国哲学的宇宙人生论；“内在超越精神”是中国哲学的境界修养论；“内圣外王之道”是中国哲学的政治教化论。这三套理论就构成了中国传统哲学的理论体系。从这三套理论，我们不仅可以看出中国传统哲学的价值，同时也可以认识到中国传统哲学的问题所在。

三、关于中国传统哲学的理论体系问题

“关于中国传统哲学的理论体系”会有种种不同看法，这可能是好事。正因为有不同看法，才会推动对中国传统哲学作不同的整体研究，而且可以在诸种不同的思考中来发展中国哲学。在 20 世纪八九十年代，我是从三个方面来考察中国传统哲学问题的，即“普遍和谐论”，这是宇宙人生和谐论的问题；“内在超越论”，这是“境界修养论”的问题；“内圣外王论”，这是政治教化论的问题。而这三套理论又都可以从“天人合一”这个基本命题推演出来。

（一）普遍和谐观念

关于“普遍和谐观念”是我从 80 年代初就考虑的问题，而且在一些论文中已有片断论述，但写成一篇完整的论文，则是在 1992 年夏秋之交。发表于《世纪风》。是年《世纪风》杂志社约我为该刊创刊号的“世纪之交”栏写篇文章谈谈中国文化对当前世界文化发展的意义。我当时想到，即将过去的 20 世纪，曾经发生过两次世界大战，使数千万人丧失了生命，使人们多少年来创造的文明遭受到难以估计的损失。它是一个悲惨的时代。而今，虽无世界大战，但局部战争不断，人类社会仍然面临着许多急待解决的问题，其中最需要解决的应该说是“和平与发展”问题了。要实现“和平共处”，就必须解决好“人与人之间的关系”，扩而大之就是要解决好“国家与国家”、“民族与民族”、“地域与地域之间”的关系。要实现“共同发展”，不仅要解决好“人与人的关系”，而且还要解决好“人与自然”的关系。那么，中国哲学能否为解决这两个问题提供有意义的资源？于是我就把《在世纪之交——论中国文化的发展》一文寄给了《世纪风》。其后，1993 年 10 月在苏州召开的“现代化与中国文化研讨会”，我又以《中国哲学中“普遍

和谐观念”的现代意义》为题作了发言，经过修改补充以《中国文化之特点》为题发表在我主编的《国故新知：中国传统文化的再诠释》中（北京大学出版社1993年版）。其后，又写了《中国哲学中和谐观念的意义》，发表于台湾《哲学与文化》（1996年2月）。这些文章，我是从“天人合一”这个命题展开来讨论问题的。

我认为，由“天人合一”这个基本命题和这个命题所表现的“体用一源”的思维模式，从根本上说它要求有一套表现此命题和此思维模式的宇宙人生理论，这就是“普遍和谐观念”的理论。此“普遍和谐观念”的理论大体上包含着四个层次：自然的和谐、人与自然的和谐、人与人的和谐、人自我身心内外的和谐。就中国哲学中的儒道两家看，他们的路向是不同的：儒家是由“人自我身心内外之和谐”出发，认为有“人自我身心内外之和谐”才有“人与人之和谐”；有“人与人之和谐”才有“人与天（自然）之和谐”；有“人与天（自然）之和谐”，才会领悟“自然之和谐”。而道家则是由“自然（天）之和谐”推演到“人与自然（天）之和谐”、“人与人的和谐”、“人自我身心内外的和谐”。而中国化的佛教，例如禅宗，因受儒、道两家的影响（特别是庄子思想的影响），在“普遍和谐”问题上也有其独特的看法。如果我们能对儒、道、释关于“普遍和谐观念”加以梳理和总结，将有助于当前人类社会存在的“和平与发展”问题的解决。

“普遍和谐论”作为一种世界观有其独特的视角，它强调的是宇宙的和谐与人的和谐的统一性。在中国传统哲学中，无论儒、道，都把“天”（或“道”）看成是神圣的、圆满无缺的，而人是效法“天”（或“道”）的，儒家提出“圣人法天”，道家提出“人法道”，并且通过一系列描述，把自“天”至“人”的和谐系统化，形成一套理论。这套理论为中国自古以来的哲人所接受。就这一点看，中国哲学或许与西方和印度哲