

宏观比较 哲学名著 评介

冯 禹 邢东风 主编

中国人民大学出版社

96008

B0-05
2

宏观比较哲学名著评介

冯 禹 邢东风 主编

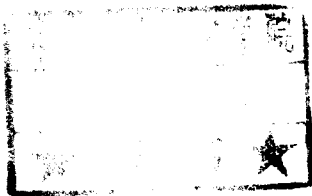
冯 禹 李秋零 张天行 邢东风 李 萍

夏清瑕 牛京辉 黄德远 宋文敬

编 写



★200109364★



中国人民大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

宏观比较哲学名著评介/冯禹 邢东风主编

北京: 中国人民大学出版社, 1995. 12

ISBN 7-300-02161-1/B. 231

I. 宏…

II. 冯…

III. 比较哲学-著作-评论-世界

IV. B0

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 16657 号

宏观比较哲学名著评介

冯禹 邢东风 主编

出版 发行: 中国人民大学出版社

(北京海淀路 175 号 邮编 100872)

经 销: 新华书店

印 刷: 北京市丰台区丰华印刷厂

开本: 850×1168 毫米 1/32 印张: 7.75

1996 年 6 月第 1 版 1996 年 6 月第 1 次印刷

字数: 192 000

定价: 10.00 元

(图书出现印装问题, 本社负责调换)

目 录

序 言	(1)
第一章 “三路向” 归宿何在?	(5)
—— 梁漱溟的《东西文化及其哲学》	
第二章 客观态度与历史主义的极致	(33)
—— 马松乌尔塞勒的《比较哲学》	
第三章 主流与反思	(68)
—— 穆尔主编的《东西方哲学论文集》	
第四章 从人出发的生活的哲学	(92)
—— 拉著的《比较哲学导论》	
第五章 跨越时代的比较与人类思想的共性	(121)
—— 中村元的《比较思想史》	
第六章 探索人类思维的结构	(146)
—— 峰岛旭雄编辑的《比较哲学方法论的研究》	
第七章 简明化的极端尝试	(174)
—— 巴姆的《比较哲学》	
第八章 通向世界哲学之路	(190)
—— 玛尔和许尔斯曼的《哲学的三个起源地：中国、印度、欧洲》	
附 录 比较哲学及比较文化著作论文目录	(213)
后 记	(244)

序 言

比较哲学有广义和狭义之分。广义的比较哲学包括一切形式的哲学比较，它可以是微观的哲学比较，即对某些哲学家的思想体系甚至其中的某个哲学观念加以比较；也可以是宏观的比较，亦即对不同民族的哲学从整体上加以比较。无论是就宏观或是微观的比较来说，它们既可以是跨越文化的比较，也可以是对同一文化之内的哲学进行比较。狭义的比较哲学仅仅包括跨越文化的哲学比较。而且，这里所谓跨文化是指跨越人类文明发展史上公认的“大文化圈”。具体地说，这种比较所涉及的范围至少应当包括中国、印度和欧洲（或西方）的哲学体系及其发展。

本书所说的“宏观比较哲学”，就是指对中国、印度、欧洲等人类主要哲学系统所作的根本性、综合性的比较研究。

很显然，跨文化的哲学比较是以跨文化的思想交流为前提的，随着不同文化的相互接触、相互刺激，比较哲学才能应运而生。从这个意义上讲，比较哲学早在两千多年前就已经开始了。当希腊的远征军渗入到印度北方之时，希腊和印度的文化冲突产生了诸如《米兰达王问经》一类的名著。在这部佛教典籍中记录了一位希腊国王如何从怀疑到接受一种异于自己文化背景的宗教，其中包含了不少比较宗教和比较哲学的内容。当佛教大规模传入中国中原地区以后，也激发了许多中国学者对于外来文化和固有文化的比较。《牟子理惑论》记录了中国人对于佛教思想的最初的困惑

不解。以后这种比较不断深化，一些佛教学者在进行“判教”的时候，把对于佛教内部各派思想的评估扩大到中国传统的儒家及道家学说。唐代宗密所著《华严原人论》即是这方面的代表作之一。作者站在华严宗立场上对佛教与儒、道二教作了相当深入的比较，并且对中国传统哲学的一些根本观念作了批判。

然而，真正的比较哲学，亦即能够同时涵盖中、印、西这三大系统的比较哲学只是近代文化交流与冲突的产物。更具体地说，只是到了上个世纪末才具备了研究比较哲学的条件：以马克斯·穆勒为代表的欧洲东方学家将大量东方经典，包括印度、中国以及波斯等东方文明的典籍译为英语及其他西方文字；另一方面，以严复为代表的中国启蒙学者也把许多欧洲学术名著译为中文。这种较为深刻和广泛的互相介绍，使得以后的哲学家有可能作出较为严肃的比较哲学研究。

根据我们所能看到的材料，以比较哲学或比较思想为内容的专著是在本世纪 20 年代开始出现的。中国学者梁漱溟撰写的《东西文化及其哲学》很可能是这一领域的第一部专著。而在西方，则以法国人马松·乌尔塞勒的《比较哲学》为开山鼻祖。在此之后，陆续出现了一些形式不同、观点各异的比较哲学专著，但其数量是相当有限的。究其原因，除了西方文化中心论仍在许多欧美学者思想中根深蒂固之外，一个直接的原因就是比较哲学的艰难性。

要想对中国、印度、西方哲学进行总体的、宏观的比较，研究者必须具备学贯东西的素养，也就是说要对中国、印度和西方的哲学都有系统和深刻的认识。一位研究者要吃透两种异于自己文化背景的思想，谈何容易。日本的“比较思想学会”曾经进行过一次专题讨论，讨论的问题是如何使比较哲学研究者年轻化。之所以会讨论这样的问题，是因为根据以往的经验，只有那些长期研究异文化的学者才有可能涉足比较思想研究的领域。有不少人感慨地说，仅仅是较为深入地把握三大哲学系统中的一种就需要

一个学者耗费数十年的努力，因而要全面地掌握三大哲学系统就不能不等到皓首之年了。

尽管宏观的比较哲学研究十分艰难，但还是有一些学者不辞艰辛地在这片荒瘠之地上辛勤耕耘。从他们撰写的有关著作来看，这些学者具有深厚的学术功底和广博的学识修养，的确可以称得上是学贯东西。尽管他们当中的大多数人只是比较深入地掌握了三大哲学系统中的两个系统，但要达到这一点也的确是相当不易的。

80年代以后，随着我国改革开放的进展和中外文化交流的扩大，中国的比较哲学研究形成了继本世纪初期之后的又一高潮，很多学者将中国传统哲学与外国（主要是西方）哲学加以比较，试图探索中国哲学乃至新时期精神文化的发展道路。在这种情况下，本世纪20年代以来的比较哲学专著可以为人们今天的研究提供借鉴。

迄今为止，绝大多数国外出版的比较哲学名著尚未被译成中文，甚至连外文原著也很难见到。出于这种考虑，我们设法搜集了部分比较哲学名著，将其主要的观点与方法介绍给国内读者。考虑到梁漱溟《东西文化及其哲学》在比较哲学发展史上的特殊地位，也将其列入本书。除此之外，其余专著的作者分别是法、美、印（度）、日、德等国的比较哲学家。为了方便读者，我们还搜集整理了近年来中国比较哲学研究论文索引，作为本书的附录。

需要指出的是，本书的体例是“评介”。在介绍每本名著的主要特点、观点和方法的同时，我们试图评价其各自的得失，特别是方法论上的得失。本书的编写是要为我们今后的研究提供一个基础。我们将撰写阐发自己观点的比较哲学著作，因而对比较哲学的方法论问题给以特殊的重视。

本书的编写者大多是“中、印、西哲学比较”课题组的成员。课题组的顾问是石峻、苗力田、黄心川三位德高望重的学者，而

其主要成员则是一些年轻的博士或硕士学位获得者。我们的研究得到了国家教委优秀青年教师基金的资助。

这本书的编写也受到了国外学者的支持，日本、美国、印度等国的学者向我们提供了部分原著及有关材料，并且与我们进行了多次座谈。在此，谨向所有支持本书出版的中外人士深表谢意。

第一章 “三路向” 归宿何在？

——梁漱溟的《东西文化及其哲学》

中国近代的中西文化比较与哲学比较，可以追溯到明末的启蒙运动。当时的哲人在对于新传入的西方宗教与科学知识进行评价时，就曾把它们与中国固有的传统加以比较。方以智在《物理小识自序》中便指出西学“详于质测而拙于言通几”，认为西方注重自然科学或实证的知识（“质测”），忽略了对根本道理亦即哲学问题的探讨（“通几”），而中国的儒家则只重视政治学或统治学（“宰理”）。上个世纪末，由于西学的大量传入，关于中西比较以及东西比较的研究也与日俱增。当时的著名思想家如严复、康有为、谭嗣同、梁启超、孙中山、章太炎等，都从不同角度或深或浅地讨论了中外思想文化的异同问题。到了新文化运动时期，中西文化的讨论进一步深入发展，许多先进的思想家都试图全面地总结中西文化或东西方文化差异的所在。例如，李大钊就曾在他的许多论文中指出东西方文明的重要差别。他把东方文明称为“南道文明”，而将西方文明称为“北道文明”，认为这两种文明由于各自所处的自然环境不同而有许多差异。他说：“南道得太阳之恩惠多，受自然之赐予厚，故其文明为与自然和解、与同类和解之文明。北道得太阳之恩惠少，受自然之赐予啬，故其文明为与自然奋斗、与同类奋斗之文明。一为自然的，一为人为的；一为

安息的，一为战争的；一为消极的，一为积极的；一为依赖的，一为独立的；一为苟安的，一为突进的；一为因袭的，一为创造的；一为保守的，一为进步的；一为直觉的，一为理智的；一为空想的，一为体验的；一为艺术的，一为科学的；一为精神的，一为物质的；一为灵的，一为肉的；一为向天的，一为立地的；一为自然支配人间的，一为人间征服自然的。”^①可以说，当时像这样的一些比较已经有了相当的广度和深度。但是直到梁漱溟的《东西文化及其哲学》一书问世，才算开始出现了专门对东西方文化及其哲学加以对比研究的著作。

梁漱溟（1893—1988），生于北京，原籍广西桂林。曾祖父、祖父均为清朝知州，父亲梁济曾任清朝内阁侍读。他六岁时开始读家塾，受到在当时要算比较开明的教育。他后来回忆当时的情形说：“当我幼时开蒙读书，正值吾父痛心国难之时，就教我读《地球韵完》一类的书，俾知晓世界大势，而未尝要我读‘四书五经’。其后入小学，进中学，读一些教科书，终究置中国古经书未读。古经书在我，只是像翻阅报刊那样，在一年暑假中自己阅读的。”^②他八岁时进入北京历史上第一所西式学堂——中西小学堂，没有毕业即转入北京顺元中学。他少年时代的主要课外读物是时事新闻和政治评论文章。据他自己的说法，他在十四五岁时就关心国家大事，在他父亲的影响下，极力主张事功之学，以为评判事物的唯一标准就是看它对人是否有好处以及好处的大小。1911年，梁漱溟中学毕业，不肯再升学。当时还是革命风起云涌的年代，他和许多热心青年一样，积极参加社会活动。他曾参加京津同盟会，同时通过日本人幸德秋水的著作《社会主义之神

① 《东西文明根本之异点》，《中国现代思想史资料简编》第1卷，浙江人民出版社1982年版，第128页。

② 梁漱溟：《自述早年思想之再转再变》，载《中国哲学》第1辑，第339页。

髓》一书接触到社会主义，开始考虑废除财产私有的问题，并写了名为《社会主义粹言》的小册子，自己刻印分送朋友，但他不久就放弃了社会主义理论。

民国成立以后，革命理想与社会现实的对照，使他的情绪陷入低潮。他曾两次自杀，而且一度想出家。就在这段内心苦闷的时期里，他潜心于佛学，思考人生的道理，认定人生是苦。1916年，他在《东方杂志》上发表《穷元决疑论》，引起学术界的注意。经人介绍，受蔡元培之请到北京大学任教，主讲印度哲学。

梁漱溟到北大任教前后，正是新文化运动日益高涨的时期。他一方面发表了一些反对旧道德、支持白话文的进步言论，另一方面也日益标明自己拥护孔子的立场。他后来追叙自己由佛入儒的思想经历说：“我曾有一个时期致力过佛学，然后转到儒家。于初转入儒家，给我启发最大，使我得门而入的，是明儒王心斋先生；他最称颂自然，我便是由此而对儒家的意思有所理会。……后来再与西洋思想相证，觉得最能发挥尽致，使我深感兴趣的是生命派哲学，其主要代表者为柏格森。……再则，对于我国思想作学问之有帮助者，厥为读医书（我读医书与读佛书同样无师承），医书所启发于我者仍为生命。我对医学所明白的，就是明白了生命……中国儒家、西洋生命派哲学和医学三者，是我思想所从来之根柢。”^①

1920年秋，梁漱溟在北大开讲“东西文化及其哲学”，同时有《宗教问题》一文在《少年中国》杂志上发表，这成为后来《东西文化及其哲学》一书的一部分。1921年暑期，他又前往山东讲演此题。讲演结束后，由两位学生整理，在山东出版了第一版。这部书是他早期思想的主要代表。

在《东西文化及其哲学》一书中，梁漱溟系统地阐述了他对

^① 梁漱溟：《朝话》，中国文化服务社1942年版，第136—137页。

东西方文化的看法，其中主要包括以下几方面的观点。

一、文化的三路向

如何是东方化？如何是西方化？这是梁漱溟首先试图回答的问题。应当说这一问题本身并不新鲜，自东西方文化发生接触、冲突以来，关心东西方文化问题的人们就不断提出自己的看法。就对于“如何是西方化”这一问题的回答来说，既有早期“工商之为耳”、船坚炮利、坚甲利兵的说法，也有西化派以科学、民主为西方近代文化特征的说法。在梁漱溟看来，社会上流行的有关西方文化和东方文化的种种观点，虽然都有一定的道理，但是都不够周全，不能使人完全满意。他从生机主义宇宙观出发，阐述对于文化实质的看法，提出了文化三路向的观点，为具体说明东西方文化及东西方哲学的问题奠定了理论基础。

梁漱溟把“生活”区分为“大生活”和“小范围的生活”（或“表层的生活”）。就“大生活”来说，宇宙没有自己的客观性、真实性，而是由“生活”的相续而变现出来的。他说：“照我们的意思，尽宇宙是一生活，只是生活，初无宇宙，由生活相续，故尔宇宙似乎恒在，其实宇宙是多的相续，不似一定的宛在，宇宙实成于生活之上，托乎生活而存者也。这样大的生活是生活的真象，生活的真解。”^①“生活”就是宇宙的本体。

与梁漱溟的东西方文化观点有直接联系的是他关于“小范围的生活”或“表层的生活”的理论。他认为就生活的表层来说，“生活即是在某范围内的‘事的相续’。这个‘事’是什么？照我们的意思，一问一答即唯识家所谓一‘见分’一‘相分’。——是为一‘事’，一‘事’，一‘事’，又一‘事’……如是涌出不已，是为‘相续’”^②。“见

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆1987年版，第48页。

② 同上书，第49页。

分”、“相分”是佛教用语，在唯识学中，“见分”指认识的主体，“相分”指认识的对象，人的认识活动就是识体自身的“见分”去缘虑自身的“相分”。梁漱溟认为眼、耳、鼻、舌、身、意是探问或追寻的工具，在这些工具之后，有这些工具所从出并操纵它们从事寻问的力量，他称之为“大潜力”、“大要求”或“大意欲”；在这些工具之前，则有殆成定局的宇宙，它不仅包括物质世界，而且还包括其他有情及宇宙间的因果法则。“所谓小范围的生活——表层的生活——就是这‘大意欲’对于这‘殆成定局的宇宙’的努力，用这六样工具居间活动所连续而发一问一答的‘事’是也”^①。殆成定局的宇宙也可以叫作“前此的我”或“已成的我”，现在的意欲则是“现在的我”，所以“小范围的生活”又可以解释为“现在的我”对于“前此的我”的一种奋斗努力。

梁漱溟指出，虽然在每一“事”中都有一问一答，但所答的不一定使人们的要求都得到满足。大致说来，满足与否可以分为四种情况：（一）可满足的，这是指人对于自然界的奋斗，在这种关系中，也有由于知识的不足而暂时不能满足的情况，但是随着知识的增长和进步，终归可以得到满足；（二）满足与否不可定，这主要是表现在我与“他心”的关系上，因为“他心”在我的宇宙范围之外，能否予我以满足是没有把握的；（三）绝对不能满足的，这是指宇宙的因果法则，例如人都想长生不死，但是无论如何也做不到，这种要求就不能满足；（四）无所谓满足与不满足，如歌舞音乐以及种种自然情感的发挥，都是无所谓满足与否或做到与否的，这种生活是奇特的。

梁漱溟认为，理解了“生活”，对于文化自然就有了透彻的了解。但是，他并没有对文化一词作明确的规定，他把文化看成是“一个民族生活的种种方面”，它包括物质生活、精神生活、社会生活三

^① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第49页。

个方面。他自己最欣赏的文化定义大概是这样一个说法：“文化并非别的，乃是人类生活的样法。”^①他没有对这个定义展开说明。在对东西方文化加以比较时，文化一词是一个相当宽泛的概念。

同是生活，文化为什么又有差别呢？梁漱溟认为，这是由于生活中解决问题的方法不同。他认为解决生活问题的方法或生活的样法有三种：

“（一）本来的路向，就是奋力取得所要求的東西，设法满足他的要求；换一句话说就是奋斗的态度，遇到问题都是对于前面去下手，这种下手的结果就是改造局面，使其可以满足我们的要求，这是生活本来的路向。（二）遇到问题不去要求解决，改造局面，就在这种境地上求我自己的满足，譬如屋小而漏，假使照本来的路向一定要求另换一间房屋，而持第二条路向的遇到这种问题，他并不要求另换一间房屋，而就在此种境地之下变换自己的意思而满足，并且一般的有兴趣，这时下手的地方并不在前面，眼睛并不望前看而向旁边看；他并不想奋斗的改造局面，而是回想的随遇而安，他所持应付问题的方法只是自己意欲的调和罢了。（三）遇到问题他就想根本取消这种问题或要求，这时他既不像第一条路向的改造局面，也不像第二条路向的变更自己的意思，只想根本上将此种问题取消。这也是应付困难的一个方法，但是最违背生活的本性。因为生活的本性是向前要求的，凡对于种种欲望都持禁欲态度的都归于这条路。”^②

梁漱溟把上述三种态度分别与西方文化、中国文化、印度文化联系起来，认为这三种文化恰好各走一条路向：西方文化是以意欲向前要求为其根本精神的，中国文化是以意欲自为调和持中为其根本精神的，印度文化是以意欲向后要求为其根本精神的。从西

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第53页。

② 同上书，第53—54页。

方、中国、印度三种不同的“根本精神”，梁漱溟又推出三种特殊的思维方式，即西洋生活是直接运用理性的，中国生活是理智运用直觉的，印度生活是理智运用现量的。他认为，话说到此，已经很好地回答了“如何是东方化、如何是西方化”的问题，对于东西方文化特色的更具体描述，也只是要证明上述论断的正确性而已。

梁漱溟认为，要确定某种文化是如何的，就是要知道这种文化区别于其他文化的地方，与包括中、印文化在内的东方文化相比，西方文化的特色就是科学与民主。对于西方文化这一特点的揭示并非梁漱溟的发明，但他对这一点所作的具体说明却很令人感兴趣。他指出，西方的望远镜、轮船、电灯，与中国笨重的骡车、油灯相比，西方的东西显然带着征服自然的威风。在器械制作上，西方是科学，中国是手艺；在寻求知识的方法上，西方是科学的方法，中国是玄学的方法。西方人走上了科学的道路，便事事都成了科学的。起初只是自然界的事物，随后种种人事，上自国家大政，下至社会上的琐碎问题，都有许多专门的学问被当作科学加以研究。西方人在科学上的成就以及科学方法，又深深地影响了西方的思想、宗教和哲学。总之，西方的学术思想处处都表现出一种特别的色彩，这就是科学的精神。对于中国人来说，民主自然是西方文化中最引人注目的特征。在国家的政治生活方面，西方国家可以没有皇帝，人人都只拿有限定的主意；在家庭生活中，父母与儿女、丈夫与妻子也都是平等的。在中国则呈现出相反的情况，没有皇帝简直是不可想象的事情；在人与人的关系方面则是严于尊卑，君与臣、父与子、夫与妻都是一方绝对地统治，另一方绝对地服从。之所以有这样巨大的差别，是因为中国人与西方人信奉的观念不同。“总而言之，据我看西方社会与我们不同所在，这‘个性伸展社会性发达’八字^①足以尽之，不能

^① 引者按，“八”字应为“九”字之误。

复外，这样新异的色彩给他个简单的名称便是‘德漠克拉西 democracy’”^①。

上述中西文化的种种区别，都足以说明西方人走的是第一条路向，中国人走的则是第二条路向。“西方文化之物质生活方面现出征服自然之采色，不就是对于自然向前奋斗的态度吗？……科学方法要变更现状，打碎，分析来观察，不又是向前面下手克服对面的东西的态度吗？科学精神于种种观念，信仰之怀疑而打破扫荡，不是锐利迈往的结果吗？……德漠克拉西不是对于种种威权势力反抗奋斗争持出来的吗？这不是由人们对人们持向前要求的态度吗？”^②“东方文化无征服自然态度而为与自然融洽游乐的，实在不差，这就是什么？即所谓人类生活的第二条路向是也。”^③

毫无疑问，对于东西方文化的差异，梁漱溟有一定的认识，在东西方文化先进落后的问题上，他也表现了一定的矛盾态度。当进行具体的比较时，他不得不承认中国在改造自然、学术思想等方面的落后。但是当谈到文化的总体时，文化路向说却回避了东西方文化先进落后的问题，这些不同的文化被看成并列的文化类型。他说：“我可以断言，假使西方化不同我们接触，中国是完全闭关与外间不通风的，就是再走三百年，五百年，一千年也断不会有这些轮船，火车，飞行艇，科学方法和‘德漠克拉西’精神产生出来，这句话就是说：中国人的不是同西方人走一条路线，因为走的慢，比人家慢了几十里路；若是同一路线而少走些路，那么慢慢的走终究有一天赶的上；若是各自走到别的路线上去，别一方向上去，那么，无论走好久，也不会走到那西方人所达到的地点上去的！”^④按他的这种说法，印度文化与西方文化、中国文

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第41页。

②③ 同上书，第54—55、65页。

④ 同上书，第65页。

化也不是同一条路向，而有它独特的趋向。这样，文化三路向的说法就否认了世界文化的统一性，也否认了近代东方文化的落后。

把东西方文化看作平行并列的、性质不同的文化类型，这一观点也制约、影响了梁漱溟对东西方文化差异与特色的分析。一个民族的文化随着历史的发展而呈现不同的阶段，即使在同一历史阶段，也有不同的传统存在。当梁漱溟面对文化史时，便无法回避这样的现实。例如，在谈到西方文化时，他承认西方中世纪一千多年是宗教统治的年代，走的是第三路向；文艺复兴之后才转到第一路向上去。在古希腊时代，既有奋斗的现实态度，也有希伯来的出世思想存在。既然如此，梁漱溟为什么又以意欲向前要求来概括西方文化的特征呢？类似的问题，在谈到印度文化、中国文化时也都存在，而梁漱溟的解释却显得贫乏无力，同时也反映了他的非科学态度或偏见。他说，我们说印度其实是指佛教，因为唯佛教是把印度那条路走到好处的，其他都不对，即必佛教的路才是印度的路。为了使西方文化、印度文化、中国文化符合他所提出的文化三路向，他只得把这些文化中与此三个路向不相符合的成分加以抹煞，从而作出以偏概全的结论。实际上他所说的中国文化只是儒家思想，印度文化只是佛教，西方文化只是近代西方的文化。这种以偏概全的做法当然不可能真实地揭示出东西方文化的特点。

新文化运动初期，西化派在说明东西方物质生活、政治制度等方面的不同时，都不约而同地把原因归结到观念的差异，并强调观念转变的决定作用，而对于思想观念何以不同的问题却没有作深入的探讨。梁漱溟批评指出，陈独秀等人鼓吹科学与民主，虽然可以算得上彻底的西方化，但是，“所可惜的，大家虽然比以前为能寻出条贯，认明面目，而只是在这点东西上说了又说，讲了又讲，却总不进一步去发问：他——西方化——怎么会成功这个