

文明



文明对话丛书

# 东西哲学的交汇与 思维方式的差异

[韩] 宋荣培 著  
朴光海 吕 钊 译

河北人民出版社

对话



文明对话丛书

WENMINGDUIHUA

# 东西哲学的交汇与 思维方式的差异

---

[韩] 宋荣培 著  
朴光海 吕 钊 译

河北人民出版社

对  
话

## 图书在版编目(CIP)数据

东西哲学的交汇与思维方式的差异/(韩)宋荣培著;  
朴光海、吕钊译. —石家庄:河北人民出版社,  
2006.12

ISBN 7-202-04307-6

I. 东… II. ①宋…②吴… III. 比较哲学-世界  
IV. B1-03

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 138786 号

本书由韩国首尔论衡出版社授权出版

- 
- |       |                       |
|-------|-----------------------|
| 丛 书 名 | 文明对话丛书                |
| 书 名   | 东西哲学的交汇与思维方式的差异       |
| 作 者   | [韩]宋荣培 著<br>朴光海 吕 钊 译 |
- 
- |      |         |
|------|---------|
| 责任编辑 | 李剑霞 李成轩 |
| 美术编辑 | 李 欣     |
| 责任校对 | 付敬华     |
- 
- |      |                           |
|------|---------------------------|
| 出版发行 | 河北人民出版社(石家庄市友谊北大街330号)    |
| 印 刷  | 河北新华印刷一厂                  |
| 开 本  | 787×1092 毫米 1/16          |
| 印 张  | 19.5                      |
| 字 数  | 210,000                   |
| 版 次  | 2006年12月第1版 2006年12月第1次印刷 |
| 印 数  | 1—3,000                   |
| 书 号  | ISBN 7-202-04307-6/C·98   |
| 定 价  | 34.00 元                   |
- 

版权所有 翻印必究

## 丛书编委会

顾 问：安乐哲 杜维明 刘述先

主 编：李甦平 彭国翔

## 前 言

东西方文明的交流，除相互排斥、彻底破坏的野蛮的敌对性之外，是否还存在其他对话的途径呢？是否从一开始，互相融合的对话之路就被阻断了呢？究竟该从何处、怎样去寻找对话的新视界呢？

1792年9月，整个欧洲大陆陷入法国革命的热潮与混乱当中。伦敦为了打开东西方对话的大门，秘密向中国派遣了大规模官方使团。一年后的1793年9月，大英帝国官方使者马噶尔尼公爵（1737~1806）一行，在清朝皇帝夏宫所在的长城外热河行宫中拜见了乾隆皇帝。他们用三艘舰艇装载了能够显示当时英国尖端科学文明的各种工业机器和尖端武器，准备作为贡品献给清朝的皇帝，以期在东西方两个大国之间建立起平等的外交关系。虽然大英帝国在人口和领土方面都无法与中国相比，但在当时却是世界上最强大的先进国家。而具有悠久历史的东方文明之国中国，却已渐趋衰落。大英帝国试图敲开中国的大门，同中国进行和平、正式的通商交易。

尽管中国皇帝在东方悠久的历史传统中一直被尊崇为全天下

至高无上的统治者，但这些来自西方新文明国家的使团却无法接受象征着臣服中国皇帝权威、感激圣恩的磕头这一仪式。这种西方新文明对中国皇帝权威的挑战——无论这新文明有着多么神奇的魅力——为中国多年来充满自信的文化自豪感和自尊心留下了伤痕，这使当时东西方两大文明进行和平与平等交流的实践遭到挫折。

早在17、18世纪——这些英国使团访华约一个世纪以前——来到中国、在清朝康熙和乾隆皇帝的宫廷中当差的耶稣会传教士们，为了讨好中国皇帝，历经七八十年心血，建造了模仿凡尔赛和美丽堡（Schönburg）宫殿样式的西方建筑物。这些西方“野蛮人”的建筑，与池塘众多、风景宜人的中国庭院相得益彰。据法国著名记者佩雷菲特所说，乾隆皇帝对西方人的无礼十分不满。他把他们带到圆明园这一象征着自身文明权威的中国皇帝的御苑参观。马噶尔尼公爵对圆明园里东西文明的绝妙融合大加称赞，“被这个由（各种）奇花异草和池塘点缀的（中国皇帝）花园的壮观秀丽风景所震撼”<sup>①</sup>。

然而，在此七十余年之后的1860年，世界最强大的帝国主义国家英国同另一个帝国主义国家法国，唆使额尔金勋爵带领粗暴的士兵入侵圆明园。他们的残暴掠夺使圆明园完全变成了废墟。西方帝国主义惨无人道的掠夺彻底打碎了中国文明的神圣。今天，在北京还能看到那座废墟，然而，在那里再也找不到秘境的感受，

<sup>①</sup> 参见 Alain Peyrefitte, *The Collison of Two Civilizations: The British Expedition To China in 1792 ~ 4*, (*L'Empire Immobile ou Le Choc des Mondes*, Paris, 1989), London (Harvill), 1993, 第135页。

幸存下来的只有几处荒废的池塘。这座成为废墟的圆明园让我们切身感受到被西方暴力所破坏的中国文明。有人认为，东方文明的实质也许就是这些幸存下来的残骸，这就是全部。他们认为，应该努力去做的是学习和实践西方的普遍文明。我们可以看到，这些批判传统、提倡近代文明的全盘西化论者的呼声，在我们周围依然具有强大的说服力。

但奇怪的是，如今我们在西方文明的根据地，到处都可以听到对近代理性所具有的工具暴力性进行的批判，这种近代理性以18世纪以来一直支配整个世界的启蒙主义为基础。（生产）手段的极端合理化从物质上积累了丰富的社会生产财富，但是正如卢卡契所指出的那样，单纯提倡计量合理性的资本主义生产关系却最终带来了所有事物（人类与自然）的异化，即加深了物化现象，甚至还造成了从根源上破坏生命栖息地的生态危机。今天，人类在面对近代理性灿烂威力的同时，也正在面临着可怕的暴力性。那么，人类能否从这种近代理性危机中摆脱出来呢？

对此，（西方）哲学家们纷纷提出各自的解决方案。后现代主义可以说是从根源上对这一现代理性模式进行否定的激进声音。与此相反，哈贝马斯一方面敏锐地注视着引导人类劳动（Arbeit），即生产行为的资本主义体系（System）所具有的暴力性；另一方面却试图说明另外一种可能性，即通过人类的另一种理性行为——交际行为（Kommunikatives Handeln）来扩大共识的范围，逐步构建起从异化中解放出来的生活世界（Lebenswelt）。对于这一点，主要在美国范围内活动的麦金太尔比哈贝马斯理解得更为透彻。他全盘否定了启蒙主义以来人类目的论的本性。他认为追求欲望

(desires) 的满足是现实人类的本性，这种人类的本性只能从情感主义的自我 (the emotivist self) 中找到。由于各种道德信念不过是个人所具有的偏好 (preferences)，因此，任何道德规范都不能确保规定和影响他人行动的规范性。麦金太尔指出，现代伦理学中有关道德的讨论是没有结果的虚妄之谈。

根据他的观点，人生绝不是各自独立的，而是由诞生、生活和死亡相联，并不断变化的一个过程，就像在“叙事式的传记 (a narrative history)”当中那样，也会有开始、进行和结束，如果这些事件的历史 (流动) 离开各种框架 (settings) 则是毫无意义的。例如，“修整庭院”、“锻炼身体”、“讨好夫人”这三种独立的说法，最终是在有庭院的房子和结婚生活这两个框架中相联系的一个“事件的历史”。同样，人类的生活行为也并不是孤立的，而是在与邻居共同的生活场所，即共同体中才具有意义。因此，规范伦理学要想成为可能，只有在与共同体中的其他人的关系中，个人的作用或理想的德行 (virtues) ——例如以亚里士多德式目的论的世界观为前提时——才具有现实的可能性。麦金太尔的立场与自启蒙主义以来一直广为传播的个人主义的自由主义不同，他主要关注克服现代社会道德混乱的可能性——在与个人行为具体地展开的共同体相联接的脉络中发掘人的德性。事实上，所谓的人类并不是抽象的观念存在，而是生活在社会、政治，即总体的文化过程中的历史存在 (the historical being)。因此，他主张在目前人类各自所处的相异的 (多元主义的) 文化和历史的传统过程中发现和实践各自固有的德性。

如果我们关注麦金太尔对现代伦理学的批判，认同他的观点，



那么，我们能否在东方文化废墟中全盘否定其价值——像前面提到的全盘西化论者那样——仅仅单纯地强调对西方文明的模仿和学习呢？

当今社会彻底破坏了我们固有文化的整体性，这是一个十分严峻的问题。就像当我们看到圆明园中倒塌的大理石柱时，却再也看不到东西文明相互融合的威容与中国皇帝至高无上的权威那样。在西方价值观与各种风物大量涌来的今天——一些专家从退溪集和栗谷集中发现了一些句子，为说明其中所蕴含的神秘哲学的伟大煞费苦心——向现代人传达东方文化之精华绝非易事。这是因为现代大部分韩国人对自己的传统文化一无所知，甚至彻底丧失了作为传统文化主体的自豪感。对那些接受了大学教育的青年和知识分子来说，退溪和栗谷中的语言听起来比约翰·洛克或以马利·康德的语言更为生疏。

那么，我们该怎样展开东西方文化间的对话呢？这需要在既对自己的文化充满自豪感，同时又尊重其他文化世界观和价值观的人们之间进行对话。因此，正如哈贝马斯所言，我们为了将人类从异化中解放出来，打开真正的生活世界，在这个园地中的对话应该以相互默默的“先理解”为前提。在利玛窦的著作中，我们可以看到与这种以“先理解”为前提的交谈形式相近的对话方式。利玛窦是在明末，确切地说是在1583年，到中国传教的意大利耶稣会传教士。利玛窦对中国儒家经典，特别是《四书》和《三经》（《诗经》、《书经》、《周易》）都有着很深的理解，但在根本上，他接受的是亚里士多德的形而上学和经院哲学的熏陶。在其著作中，利玛窦（西士）针对彻底站在性理学传统立场上的中

国儒生（中士）提问，与他们展开真诚的对话。因此，本书将在第一部“东西哲学的交融与实学思想的意义”中，从对利玛窦的研究开始，考察韩国实学的现代意义。

实际上，《坤舆万国全图》（1602，北京）和《天主实义》（1603，北京）等书对明末许多儒生都有很深的影响。例如明末著名科学家、宰相徐光启（1562~1633）、地图学者李之藻（1565~1630）等，都是因为看了这些书以后，接受了人类居住的大地不是平面而是圆形的地球说宇宙观；并且，这些书对他们加入天主教也产生了决定性影响。不仅如此，利玛窦及继他之后来到中国传教的耶稣会神父，通过用汉文著书立说的活动建立了所谓的“西学”。这种“西学”给当时的儒家文化圈带来了新鲜的冲击。特别是在壬辰倭乱（1592~1598）以后，朝鲜王朝的文人中开始出现很多关注西学的人。李睟光在他的《芝峰类说》中，对《天主实义》和《交友论》等书的内容作了详细介绍。之后，这些书在一部分朝鲜王朝的文人中传播，结果，朝鲜儒生李承薰（1756~1801）于1783年来到北京，接受天主教洗礼，为天主教会在韩国的创立开启了世纪之门。因此，从狭义上说，利玛窦的汉文著作作为韩国第一个基督教教会的建立起到了奠基的作用；从广义上说，也为以中国为中心的儒家文化圈注入了完全不同的新世界观。这也成为18世纪以后，朝鲜文人超越传统的中国文化视界，铺就新文化展望，创立韩国实学思想的决定性契机。

在第二部“东西哲学融合的可能性与哲学思维方式的差异”中，笔者主要从各个角度对可以与现代社会哲学问题意识相提并论的传统哲学思维的新视野进行考察。鉴于这种哲学的讨论只能

是从东西方“形而上学思维方式的框架”的相异性中派生出来，那么，以东方哲学思维为前提的思维方式，到底与西方有何不同，第二部分便是区别于西方形而上学思维方式的东方形而上学思维方式的框架。从18世纪西欧启蒙主义时代以来，近代性的过度膨胀引发了今天人性异化和生态危机等问题，本书对于东方世界观解决这些问题的可能性以及起到怎样的作用，进行了主体的审察和真挚的反省。

在“补论：儒家式现代化问题”中，笔者集中对现代中国的问题进行了考察；在“与西方不同的儒家式现代化是否可能”中，对东亚地区儒家式现代化发展模式的意义进行了反省式的思索；“东亚文化认同的过去与未来”主要探讨了“亚洲未来文化认同”的可能性。

本书中的文章是笔者最近十年间在各种机会采用不同方式撰写的哲学论文。因此，书中相似的哲学问题、意识相互交错和重复。这些内容也可以看做是我从事哲学研究以来的学术历程。读者在阅读本书时可以不拘泥于书中顺序，按照个人兴趣任意选读。本书的中心话题也是以主体问题意识为中心展开的，即在西方哲学和西方思维方式支配的韩国的文化风土中，应该如何解读东方哲学，以及东方哲学应该为消除现代社会问题提供些什么。毋庸赘言，对于本书的论述，今后还要继续进行更加成熟的哲学探讨，期待各界同仁毫无保留地给予批评和指正。

2004年8月20日

宜山堂 宋荣培

## 自序

马克思曾经在《共产党宣言》(1848)中预言:资本主义生产方式的发展将冲破东西方的壁垒,使世界统合为“一个”市场。他的预言在今天得到了事实的印证,即整个地球正快速地朝向一个市场、一个生活圈的“全球化”过程发展。然而,无论“全球化”的过程如何快速地发展,每个人的“自我认同”仍然无法脱离他所成长的社会习俗、所使用的语言,以及绵延数千年的文化传统。因此,笔者认为,在“全球化”时代,更需要不同地区、不同文化的对话。

早在明末时期(1583)以后,利玛窦等西方耶稣会传教士陆续来到中国,他们认真学习东方的儒学思想,并试图理解儒学思想的意蕴。继而在此理解的基础上,意图将基督宗教思想传播到中国。然而,由于他们熟知以亚里士多德思想为基础的托马斯主义,所以无法理解东方的有机体生命哲学。根据他们所熟知的思考,他们以“创造主”和“被造物”这两个概念来理解天地万物。在此思考框架下,他们既无法理解没有人格性的形而上学之“理”(太极)的规律性,也无法理解具有混沌运动性之“气”的



运行。这些西方的传教士，根据亚里士多德的四因说来驳斥“理”、“气”这两个概念。他们指出，如果“气”是物质的材料（质料因，matter），那么它只能是不具备自我运动性的被动存在；而如果说“理”是事物的规律（或形相因，form），那它只不过是寄生在个体（事物）内的属性而已，“理”无论如何也不能成为万物的主宰者。再者，他们也认为，由于万物是没有理性的存在，故“气”不能自我运动；如果“气”要理性地运动，那么在该物体之外一定有某种理性存在使它理性地运动。显然，这些西方的传教士一旦离开了亚里士多德的四因说，他们就无法理解宇宙万物的运动。就此而言，他们很难理解中国人的宇宙观念。换言之，他们不可能将宇宙视为“活物”，并讲述其中无限变化的有机体生命哲学。总之，他们根本无法理解从宋明以来在东亚世界中作为主导作用的“性理学”，即东方的道德形而上学。相对地，中国知识分子也以自己熟悉的概念框架去理解西方的传教士，因此他们也无法正确理解西方的文化。

虽然如此，当时中国知识分子（“中士”）和西方传教士（“西士”）所展开的东西方文明对话，并非毫无结果。因为，他们至少意识到彼此的文化和世界观都不同的事实。因而，他们能各自在自己的文明里孕育具有新前景的新思想。因此，东方知识分子引入了西方的天文历法和人格神的宗教哲学，为西学在东方的成立奠定了基础，其结果是出现超越性理学视野的新哲学。同时，西方学者也从儒家哲学中学习了道德的人文主义，即使不相信上帝，也会做出高尚的道德行为（伏尔泰）。此外，东方的有机体生命哲学强调，人能参赞天地之化育，而与充满宇宙生命力的万物

一体相关，犹如同胞邻人（张载《西铭》：“民吾同胞，物吾与也。”）。西方学者也从这种东方的有机体生命哲学中，学习到自然法思想（卢梭），主张不能将万物仅视为人类的工具或手段。而这种脱离宗教的道德人文主义和自然法思想，带给17、18世纪欧洲的启蒙主义哲学巨大的影响，并对促进所谓“世俗化”（the secularization）的过程，有所贡献。

当今的世界已经与过去几个世纪完全不同。虽然因特网等最新的交流、通信网，正以惊人的速度扩散，但是西方学者对东方传统文化的理解依然有限；而东方知识分子也只是无条件地学习和模仿西方的学术、文化。因而，在与西方学者对话方面，不少东方知识分子也感到相当不足。因此，对东、西方的知识分子来说，必须在“自我文化认同”的基础上，相应地理解对方的文化，并展开对话。而这种不同文化与文明间的对话，其必要性比人类历史发展的任何时期都来得迫切。

数十年来，笔者从东西方“文明间对话”的观点出发，殚精竭思，寻求更深入的理解。拙作乃是长期深思此问题的一部分结果，笔者谨将此思考所得献给中国的读者。由于数千年来，韩国传统文化与中国传统文化血脉相连。因此，笔者认为，从韩国传统文化的观点出发，而与西方传统文化进行对话的努力，也应是中国人所追求的学术愿景。因而，笔者对“东西方文明对话”所作的理解，也应对现代中国读者具有一定的价值和意义。读过笔者《中国社会思想史》（中国社会科学出版社，2003）的中国读者，在此次出版的拙作中，将会看到，对于中国思想和文化在现代世界中所具有的意义，笔者做了更加明确的解释。笔者希望拙



作的出版，对研究中国传统文化的中国学者、专家及青年学生，有所启发。同时，也借此机会，希望众多的前辈、同行和后生们不吝批评指正。

最后，笔者谨向中国社科院哲学研究所东方哲学研究室主任李甦平教授致上由衷的谢意，她为拙作的出版付出了许多辛劳。同时，笔者也感谢河北人民出版社负责人及编辑人员的协助。而为将难懂的哲学文章翻译成顺畅的中文，本书的译者中国社会科学院哲学研究所博士研究生朴光海及吕钊先生，他们煞费苦心，辛苦万分，笔者特别向他们致上最深的谢忱。

2006. 4. 14

宋荣培，于首尔

## 目 录

自序 ..... ( 1 )

### 第一部 东西哲学的交汇与“实学”思想的意义

第一章 《天主实义》：基督教与儒家的第一次对话 ..... ( 3 )

一 对儒家文化的适应与《天主实义》的意义 ..... ( 3 )

二 《天主实义》 ..... ( 8 )

三 理解《天主实义》论证的前提知识——阿奎纳的哲学  
思想与儒家伦理的融合发展 ..... ( 12 )

四 应该如何看待《天主实义》 ..... ( 22 )

第二章 《天主实义》的哲学冲击——拥抱原始儒学与彻底

否定性理学的形而上学构造 ..... ( 30 )

一 《天主实义》的哲学含义 ..... ( 30 )

二 东西方形而上学基本前提差异带来的问题 ..... ( 33 )

三 基督教与儒家对话的新视野 ..... ( 43 )

第三章 东西文化的交流与“实学”的现代意义 ..... ( 47 )

一 何谓“实学” ..... ( 47 )



|                                      |                            |         |
|--------------------------------------|----------------------------|---------|
| 二                                    | 利玛窦所带来的西学冲击 .....          | ( 49 )  |
| 三                                    | 洪大容与丁若镛实学思想的核心要点 .....     | ( 56 )  |
| 四                                    | 对洪大容与丁若镛实学思想的评价 .....      | ( 68 )  |
| 五                                    | 21 世纪实学的现代意义 .....         | ( 71 )  |
| <b>第四章 洪大容的相对主义思维和变革的逻辑——以与</b>      |                            |         |
|                                      | 《庄子》的相对(相关)主义问题意识比较为中心 ..  | ( 73 )  |
| 一                                    | 湛轩对“虚”的克服和对实学的向往 .....     | ( 73 )  |
| 二                                    | 湛轩的无限宇宙的中心相对说 .....        | ( 75 )  |
| 三                                    | 湛轩的相对主义“人物均”论 .....        | ( 80 )  |
| 四                                    | 庄子的相对(相关)主义认识论和变化的哲学 ..... | ( 89 )  |
| 五                                    | 湛轩的变化的哲学和主体变革的逻辑 .....     | ( 92 )  |
| 六                                    | 湛轩的“实学”精神和主体意识 .....       | ( 93 )  |
| <b>第五章 论茶山哲学与《天主实义》之间哲学范式的类似性 ..</b> |                            |         |
| 一                                    | 茶山思想和《天主实义》之间的连贯性 .....    | ( 96 )  |
| 二                                    | 《天主实义》的“反性理学”范式 .....      | ( 98 )  |
| 三                                    | 从性理学到茶山哲学的范式转换 .....       | ( 112 ) |
| 四                                    | 茶山性理学理气论的解体与对道德实践的强调 ..... | ( 129 ) |
| 五                                    | 结论 .....                   | ( 134 ) |

## 第二部 东西哲学融合的可能性与哲学思维方式的差异

|                                  |                           |
|----------------------------------|---------------------------|
| <b>第一章 麦金太尔的历史主义观点同儒学展开对话的可能</b> |                           |
|                                  | 性 .....                   |
| 一                                | 东西方哲学之间展开合理对话的可能性 .....   |
| 二                                | 麦金太尔的历史主义观点及其对传统的解释 ..... |