



外国语言文学研究学术论丛 | 总主编◎文 旭

中国译学主体性研究

——中国译学四象论初探

孟凡君◎著

On Subjectivity of Translation Studies in China
— Qualified Perception of Translation
Studies in China from the Perspective of I-Ching



科学出版社

外国语言文学研究学术论丛 | 总主编 文 旭

中国译学主体性研究

——中国译学四象论初探

On Subjectivity of Translation Studies in China
—Quadrified Perception of Translation Studies
in China from the Perspective of I-Ching

孟凡君 著

科学出版社

北 京

内 容 简 介

《中国译学主体性研究》旨在从中国的文化架构和认知倾向入手,对中国的译学发展进行主体性层面的考察和探究。自汉代佛经翻译至20世纪“文化大革命”之前,中国的译学探究本已随译事的发展相伴而行,并多有真知灼见。但在西方翻译研究范式风行中国之后,中国本土的翻译探究因缺乏西式的科学性和系统性,负“评点感悟”之讥,被一度边缘化。在西方研究范式下的翻译学研究几度式微之时,本书试图从“四象”的传统易学文化视角,对中国本土的译学思想进行译道(老阴)、译理(少阳)、译法(老阳)、译术(少阴)的“四位一体”的整合探究,冀以“弥伦天地之道”,并为翻译研究提供一个具有中国文化特色的译学主体性研究的古老而崭新的视角。

图书在版编目(CIP)数据

中国译学主体性研究:中国译学四象论初探/孟凡君著. —北京:科学出版社, 2016. 10

(外国语言文学研究学术论丛/文旭主编)

ISBN 978-7-03-050172-1

I. ①中… II. ①孟… III. ①翻译学—研究—中国 IV. ①H059

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 237978 号

丛书策划: 阎 莉

责任编辑: 阎 莉 张 达/责任校对: 邹慧卿

责任印制: 张 倩/封面设计: 铭轩堂

科学出版社出版

北京东黄城根北街 16 号

邮政编码: 100717

<http://www.sciencep.com>

三河市骏杰印刷有限公司 印刷

科学出版社发行 各地新华书店经销

*

2016 年 10 月第 一 版 开本: 720 × 1000 1/16

2016 年 10 月第一次印刷 印张: 19 1/4

字数: 388 000

定价: 78.00 元

(如有印装质量问题, 我社负责调换)

孔子：“吾道一以贯之。”

孟子：“夫道一而已矣。”

外国语言文学研究学术论丛

编 委 会

总主编：文 旭

编 委：（按姓氏拼音排序）

陈新仁	陈永国	程晓堂	董洪川
杜世洪	封宗信	韩宝成	李 力
李洪儒	刘承宇	刘立辉	刘正光
罗益民	马海良	彭宣维	钱 军
冉永平	束定芳	王文斌	魏在江
向明友	晏 奎	杨 枫	杨金才
张 辉	张克定	张绍杰	张绍全

丛 书 序

外国语言文学博大精深，其内容涵盖外国语言学研究、外国文学研究、翻译研究、外语教育研究及跨文化研究等。在我国，外国语言文学研究历史悠久、成绩斐然。近些年来，外国语言文学研究发展迅猛，其理论与模式不断创新，研究方法多种多样。尤其在研究领域方面，其跨学科性和交叉性日益凸显并普遍，如与哲学、符号学、心理学、社会学、人类学、认知科学、脑科学等众多领域的日渐交叉和融合，促使我们必须多维度、多视角、多层面地进行研究，从而在科研上真正做到有所创新、有所前进、有所作为。多学科、跨学科、超学科研究已是当今学术发展的必由之路。

当然，无论是从学科研究历史传统的传承上来看，还是从其未来发展的开拓创新上来说，外国语言文学研究都任重而道远。因此，与时俱进，汇聚外国语言文学领域研究的最新成果，并为先行者和后学共同搭建学术交流的平台便成为促进学科发展极为重要的一环。为此，我们秉承西南大学“特立西南，学行天下”的大学精神，在学界广大同仁的关心和帮助下，精心打造了《外国语言文学研究学术论丛》系列学术专著，以期促进外语界同仁相互沟通与交流，共同创新与进步。该系列学术专著的规模化出版，是西南大学外国语学院科学研究事业中的一件大事，其诞生是学院学科建设与科学研究事业发展的必然，同时也必将进一步搭建西南大学外国语学院学术成果交流的平台。

西南大学起源于1906年4月建立的川东师范学堂，于2005年由原西南师范大学、西南农业大学合并组建而成，是教育部直属重点综合性大学，国家“211工程”和“985工程优势学科创新平台”建设高校。西南大学外国语言文学学科历史悠久、实力雄厚。学贯中西的大师吴宓先生，著名诗人、文学家方敬，翻译家邹绛、外语教育家张正东等学术先贤和著名专家曾在此执教，积淀了深厚的人文底蕴，形成了优良的学术传统和办学特色。西南大学外国语学院拥有“外国语言文学”一级学科博士学位、硕士学位授权点和博士后科研流动站，以及“翻译硕士”“教育硕士”专业学位授权点，同时接收国内访问学者。学院拥有重庆市人文社会科学重点研究基地“外国语言学与应用教育研究中心”、西部地区外语教育研究会、重庆市外文学会、重庆市莎士比亚研究会等学术组织或团体。学院现有多名国内外知名专家学者，在认知语言学、语用学、功能语言学、莎士比亚研究、英美现代主义文学、翻译研究、外语教育学等领域有较深的

造诣，并在多个全国性学术团体中担任重要职务。改革开放以来，学院秉承“博学中西，砥砺德行”的院训，以“崇尚学术自由、培养外语英才、塑造模范国民”为使命，以“全人教育思想”为外语教育理念，以学科建设为龙头，以科学研究为基础，在语言学、文学研究、翻译研究、外语教育以及文化研究等领域取得了一批学术价值大、实用性强的科研成果，多次获得全国和部市级的教学科研成果奖，在国内外产生了一定的影响。

本丛书的出版得到了西南大学和重庆市人文社会科学重点研究基地“外国语言学与外语教育研究中心”学科建设的大力资助，外国语学院在许多教师以及各界朋友也给予了极大的支持，尤其离不开科学出版社阎莉女士的真诚相助，在此对他们表示衷心的感谢。诚然，这个新生婴儿的成长与发展，要靠广大学人的呵护和支持。因此，敬祈学界朋友不惜赐教为幸，也热忱欢迎同行专家不吝赐稿。我们将秉承西南大学“含弘光大、继往开来”的校训，继续不遗余力为本丛书的成长壮大添砖加瓦。

为学之道，“辟如行远必自迩，辟如登高必自卑”。共同的事业就是共同的生活情趣，也是共同的追求，“嚶其鸣矣，求其友声”。“行到水穷处，坐看云起时”，思考求索的起点，追寻学术的真谛，这就是我们的责任和使命。是为序。



谨识于西南大学

2014年6月22日

序 言

思贵慎密，学贵专精，识贵高远，文贵雅畅。得此四端者，庶可称学界隼才。倘能赅博群籍，学贯中西，耿介拔俗，沾溉文坛者，则可谓精英之精。凡君教授，于此八端，多年来进益良多，实当得译界泉雄之称也。

中国译事译论滥觞于华夏，其精微奥妙，苟非效往圣之至理，体先贤之妙道，破中外之藩篱，逾古今之鸿壑，谅难一语中的。孟氏凡君，负笈燕园，矢志勤学，不惮疲苦，数载涉猎，卒有所成。其专著《中国译学主体性研究》，以主体性为核心概念，外假西学名相，内契国学妙理，古今映照，东西互参，高屋建瓴，分层析论，逻辑固可曰雄强，取证尤可谓翔实，洋洋数十万言，洞悉译学与文化幽微者可谓多矣。其首创中国译学四象论，得易学精髓甚深，究译道于天人之际，求译理于主客之间。循道求理，婉致其妙。译论界寂寞久矣，今得此佳篇问世，是中华译界幸事也。

付梓之际，索序寒舍。吾览读之余，欣然命笔，草成数语，聊表会心。

是为序。

辜正坤

丙申年九月于北京大学畅春园

前言

本书基于笔者的博士毕业论文修改而成。如果说 60 多万字的原稿是一片散漫无际的黄沙滩，那么这本书就是从中淘炼而出的小小“黄金屋”。诚然，与博士毕业论文相比，本书某些章节确已做了较大篇幅的改动。笔者以为，唯有如此，方能曲尽其妙。

在 20 世纪与 21 世纪之交，笔者有幸负笈燕园，追随恩师辜正坤先生攻读博士学位。辜正坤先生(辜正坤，2003：549)教诲笔者，中国的学问必须用中国人的大脑思考。换言之，中国的学术研究须凸显中国学人的主体意识。因此，在辜正坤先生的指导下，笔者在撰写博士毕业论文时，试图探究中国译学研究的主体性问题。

因笔者当时学识浅陋，本书观点未免时落西人窠臼，虽经恩师多方点拨，终不得要领。北京大学毕业后，笔者又去北京师范大学随郑海凌先生做博士后研究，博士后出站后至西南大学任教。自北京至北碚，笔者苦心孤诣，体认师门宗极，融会六经妙义，参证中西玄理，终而有所体悟。回思当日初谒师门，转眼 15 年矣！

可以说，正是笔者多年的冥思钩沉，才使本书与笔者的博士毕业论文迥异绝殊。

其一，本书探究的主体性的内涵，已经与博士毕业论文发生了较大的变异。在博士毕业论文中，笔者提及主体性的含义时，尚煞有介事地引用过西人辞书中的定义；而在本书中，“主体性”一词仅属假名，借以喻指中国人特有的知行倾向，与福柯、德里达等西方学者没有直接的学术关联。

其二，本书中的论证理路与博士毕业论文不同。博士毕业论文虽以主体性探究为主线而前后贯通之，实则散乱不经。而在本书的论证中，笔者试图以华夏的认知传统(即四象认知模式)为主线，一以贯之，统摄始终。目的在于将对中国译学的探究完全纳入华夏认知模式的框架之下，以凸显“用中国人的大脑思考”的主体意识。

其三，本书中展示的文化立场也与原稿不同。在原稿中，笔者遵循着西方主体性研究的范畴与理路，谨小慎微，不敢越雷池一步。而在本书中，笔者立足于华夏“天人合一”“体用不二”的文化立场，对中国的文化传统及译学传统进行了全新视角的审视和剖析。

自 20 世纪 80 年代以来，中国译学研究虽蔚然成风，但其研究理路与方法引进者多、独创者少。长时间以来，中国译学界一片咿呀学语声。究其原因，在于译学主体意识的丧失。20 世纪与 21 世纪之交，中国译学界虽关注主体性问题(辜正坤，1989：16-20；许

钧, 2003a: 6-11; 穆雷和诗怡, 2003: 12-18; 查明建和田雨, 2003: 19-24; 孙艺风, 2003: 3-9; 杨武能, 2003: 10-12; 屠国元和朱献珑, 2003: 8-14; 陈大亮, 2004: 3-7, 2005: 3-9; 胡庚申, 2004a: 10-16), 但多为译者主体性借鉴, 而非译学主体性探讨。

译学主体性研究的滥觞, 应追溯到辜正坤先生(辜正坤, 2002)的 metatranslatology(玄翻译学)理论。作为“有关翻译理论的理论”(辜正坤, 2006: 29), 玄翻译学“意在为翻译理论工作者提供一种工具性理论框架以解决进行翻译理论研究时必须具备的初始要求”(辜正坤, 2006: 28)。换言之, 该理论体现了对译学研究者的主体性的关注, 只是文中未出现“译学主体性”的字眼而已。

因此, 笔者以“译学主体性”肇论, 外假西学名相, 内契国学妙理, 古今相贯, 东西互参, 冀以洞悉译学幽微。

根据辜正坤先生“多元互补”和“玄-元-亚-泛”的治学理路, 欲把握中国译学主体性, 需兼顾两方面: 一方面, 中国当代译学主体性的形成, 既取决于对中国传统译学主体性的继承, 又取决于西方译学主体性的影响。因此, 欲把握中国当代的译学主体性, 不仅要把握中国传统译学主体性表征, 而且要把握西方译学主体性特色。另一方面, 中国当代译学主体性的模式, 也由中国当代文化主体性衍生而成。故欲探究中国当代译学主体性, 需先把握中国当代的文化主体性。而中国当代的文化主体性, 同样既取决于对中国传统文化主体性的继承, 又取决于西方文化主体性的影响。

基于以上思路, 本书分为4章: 第1章, 中国传统文化主体性考察; 第2章, 中国传统译学主体性考察; 第3章, 中国现当代文化语境下的译学主体性考察; 第4章, 结论。

毋庸讳言, 中国学统学脉式微已久, 欲贞下起元, 一阳来复, 谈何容易! 笔者秉承恩师辜正坤先生的雅训, 在复兴华夏文化的风云际会中, 或许带有某些求索的意味。无论如何, 笔者当勉力为之!

笔者在2016年春节, 曾写过一首思念恩师的诗, 表达了笔者破冰回春之豪兴, 不妨辑录如下, 以明心志:

抒 怀

逢春怀远总关情, 僻野长违桃李风。
七载京都随大隐, 三生心愿惜小成。
天命识得惊过客, 神机窥破访钓翁。
密云不雨千山暗, 只待春雷第一声!

孟凡君

2016年7月26日

目 录

丛书序

序言

前言

第1章 中国传统文化主体性考察	1
1.1 中国文化形态演进大势	1
1.1.1 远古混沌文化期的文化形态略论	2
1.1.2 中古儒道二元文化期文化形态略论	3
1.1.3 近古儒道佛三元文化期文化形态略论	4
1.1.4 现代科学-传统四元复合文化期文化形态略论	5
1.2 中国传统文化主体性探究	6
1.2.1 易学主体性概说	7
1.2.2 四象易视角下的中国文化主体性探析	13
1.2.3 四象易视角下的中国传统文化主体性概说	24
1.3 本章结语	25
第2章 中国传统译学主体性考察	27
2.1 近西翻译时期传统译学主体性探究	28
2.1.1 外国人主译期译学主体性探析	28
2.1.2 中外人共译佛经时期译学主体性探析	37
2.1.3 本国入主译佛经时期译学主体性探析	91
2.1.4 近西翻译时期译学主体性探究小结	109
2.2 远西翻译时期传统译学主体性探究	109
2.2.1 近世翻译时期译学主体性探析	110
2.2.2 近代翻译时期译学主体性探析	141
2.2.3 远西翻译时期译学主体性探究小结	190
2.3 本章结语	192
第3章 中国现当代文化语境下的译学主体性考察	194
3.1 中国现当代译学理论建构的主体性考察	194
3.1.1 中国现当代译学主体对信达雅的取舍	195

3.1.2	中国现当代译学主体对直译和意译的探讨	196
3.1.3	中国现当代译学主体对翻译标准的认定	205
3.1.4	中国现当代译学主体对翻译研究学科化的探讨	216
3.1.5	中国现当代译学学科理论建构的主体性考察小结	257
3.2	中国现当代译学学科组织体系建构的主体性倾向考察	257
3.2.1	中国翻译期刊发展的历时性沿革	258
3.2.2	中国翻译专著的年代分布	264
3.2.3	中国翻译研究门类的状态分布	266
3.2.4	中国翻译研究学科归类的走向	268
3.2.5	中国现当代译学学科组织体系建构的主体性考察小结	272
3.3	本章结语	273
第4章	结论	274
参考文献		277
跋		287

第1章 中国传统文化主体性考察

在中国学界，主体性研究似乎存在着一个悖论：当国人奢谈“主体性”之时，却恰恰展示出国人主体意识的丧失。因为学界认为“主体性”(subjectivity)一词并非国人所本有，而是国人舍己从人的结果。

其实不然，在中国，“主体性”一词虽不见经传，然自古至今，主体意识却一气贯通。譬如，远古舜帝之“朕志先定”^①，中古孔子之“人能弘道”^②，近古惠能之“万法人兴”^③，陆象山之“六经注我”^④，皆主体意识之体现；辜正坤先生所推崇之“用中国人的大脑思考”而为学，亦主体意识之流露。

因此，本书对主体性的正名，不再纠结于“主体性”一词的名相，也无需对福柯、德里达或哈贝马斯的论述追本求源，而是开宗明义、直抒己见。

主体即人。

主体性即人性。

文化主体性即文化形态所衍生出的文化倾向性。

中国传统文化主体性，即中国传统文化形态所衍生出的文化倾向性。

欲探究中国传统文化主体性，不可不了解中国文化形态的演进大势。

1.1 中国文化形态演进大势

笔者认为，自古至今，中国文化的发展经历了四个主要形态，即远古混沌形态、中古儒道二元形态、近古儒道佛三元形态和现代科学-传统四元复合形态。与此相对应，中国文化的演进经历了四个历史时期，即远古混沌文化期、中古儒道二元文化期、近古儒道佛三元文化期、现代科学-传统四元复合文化期。下面笔者将分述之。

① 参见《尚书·大禹谟》。

② 参见《论语·卫灵公》。

③ 参见《六祖坛经》。

④ 参见陆象山《语录》。

1.1.1 远古混沌文化期的文化形态略论

所谓远古混沌文化期，是指自华夏上古（约公元前 30 世纪前后）至战国末年（公元前 256 年）的历史时期，史称先秦时期。笔者将该时期的主要文化形态归纳为三，即神话文化形态、象数文化形态和理性文化形态^①。

首先，中国文化最初以神话形态起源。例如，中国古书所载“盘古开天辟地”“女娲补天”“共工怒触不周山”等传说，皆有典型的神话色彩。另外，在有“中国上古史的第一页”（杨任之，1993：39）之称的《尚书》中，尧帝“钦若昊天”^②之举，已显示出对天命的钦恭；舜帝受禅时“类与上帝……遍于群神”^③之措，亦显示出对上帝群神的虔敬。可见，华夏文化以神话形态起源的模式，与世界各民族大致无二。

2

然而，细究之际，可以看出，华夏神话形态别具特色。主要表现在：其一，华夏神话带有明显的家族社会的伦理特征。例如，女娲与人的关系，实为上古母系社会母子关系的缩影；另外，中国古代神话虽也有兄妹乱伦的描述，但绝无希伯来民族父女交媾繁衍后代的传说^④，也无希腊神话弑父娶母的传说^⑤，由此可见华夏伦理本位的文化特色。其二，华夏先祖对天地鬼神的态度也与其他民族尤其是西方民族不同。一方面，华夏先祖在虔敬天地鬼神之时，亦凸显人本思想倾向。例如，舜帝“朕志先定……鬼神其依”^⑥的独断，展示了主体意识的最早端倪；大禹在大谈“天降之咎”^⑦之余，亦有“天聪明，自我民聪明”^⑧的开明。这与犹太民族对耶和华的绝对服从形成鲜明对照。另一方面，华夏先祖在事鬼神之时，还厘定了敬而畏之的原则，此孔子“敬鬼神而远之”之谓也。总之，华夏先祖对女娲的依恋，实际是母系社会恋母情结的表现；而华夏先祖对天地鬼神的敬畏，除去对自然之不可抗力的恐惧，也与华夏父系社会里子民对君父的敬畏别无二致。这与古希腊神话中的神人关系（即贵族与奴隶的关系）迥异，也与希伯来神话中的

① 其中象数之说多见于易学研究之书。笔者认为，象数是中国上古文化的重要标志之一，故有“象数文化形态”之说。参见拙文《中国文化架构的演变对中国译学思想发展的影响》，文载于《中国翻译》2002 年第 2 期。

② 引自《尚书·尧典》。

③ 引自《尚书·舜典》。类者，祭也。

④ 参见《旧约·创世纪》19：30-38。

⑤ 参见古希腊神话中天父乌拉诺斯娶其母为妻，并生十二提坦巨神的传说。

⑥ 引自《尚书·大禹谟》。

⑦ 同⑥。

⑧ 引自《尚书·皋陶谟》。

神人关系(即主仆关系)绝殊。可见,每个民族的神话无不是该民族原始文化形态的曲折表达,中国也不例外。

其次,象数文化形态是独具特色的华夏早期文化形态。早在传说中的“三皇五帝”^①初期,象数文化即开始初萌。河图洛书、阴阳五行、九宫八卦和奇门遁甲的出现,标志着立象尽意、数中通理的象数文化的成形。

最后,在象数文化形态成形之后,中国在“五帝”时期又逐渐萌生了理性文化形态——儒道文化形态——的最初端倪,只是处于混沌未分之境而已。例如,《尚书》云:“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中。”^②“人心惟危”者,儒家之所防也;“道心惟微”者,道家之所崇也;“惟精”者,老子“道之为物,惟恍惟惚……窈兮冥兮,其中有精”^③之谓也;“惟一”者,老子“天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以生,侯王得一以为天下贞”^④之谓也;“允执厥中”者,儒家“执两用中”之谓也。可见,上古时期,儒道两家混沌未分,这与战国后期儒、道相争的状况形成截然不同的对照。

总之,可以看出,早在三皇五帝时期,华夏本土文化的基本支干已经成型。至夏、商、周时代,以神话、象数及理性文化形态为主体的上古混沌文化形态进一步走向大一统的结合,而这与大一统的周朝社会文化形态是息息相关的。

由此可见,战国时期百家争鸣,其实是文化裂变的结果。在该时期内,儒家、道家固已粗具规模,却未卓然出群,因此该时期的华夏文化架构依然处于一片混沌状态,该混沌状态与群龙无首的政治格局形成了完全的对应。

1.1.2 中古儒道二元文化期文化形态略论

中古儒道二元文化期主要指汉朝前期至唐朝前期的历史阶段。其实,先秦混沌文化格局到汉初儒道二元文化格局的转化并非一蹴而就的,而是经过了两段短命的一元文化形态:秦朝的法家一元文化形态和汉初的儒家一元文化形态。

① “三皇五帝”之说多有分歧,一说“三皇”为伏羲、女娲、神农,“五帝”为炎帝、黄帝、颛顼、太昊、少昊;另一说“三皇”为伏羲(太昊)、炎帝(神农氏)、黄帝(有熊氏),“五帝”为少昊、颛顼、帝喾、尧、舜。虽排列有差,但将伏羲氏列为“三皇”之首,并无异议。另外,林道心编的《中国古代万年历》中将“五帝”定为黄帝、颛顼、帝喾、唐尧、虞舜;“三皇”未列。

② 引自《尚书·大禹谟》。

③ 引自老子《道德经》。

④ 同③。

文化形态的存在模式固然会影响社会政治格局的模式，但社会政治格局的动荡也会制约文化形态演化的动向。在战国时期，周朝气数已尽，纲纪皆废，七国诸侯争霸，百家诸子争鸣，达到了纷乱的政治格局与纷乱的文化格局的同步互动。至强秦崛起，灭六国，统宇内，中央集权的一元政治模式形成，于是秦始皇便走向了焚百家书、废百家言的文化专制道路，先秦时期诸子百家的文化形态纷然而枯，只有法家一枝独秀与之形影相吊，形成了专制政治模式与一元文化形态的对应。而至刘邦破咸阳，降子婴，废秦律，唯约法三章^①以安百姓，标志着秦朝极权政治的败亡、法家文化理念的终结。在汉朝，汉武帝“威加海内”之后，也随之采纳了董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的建议。这样，大汉政治极权和儒家一元文化形态又完成了新的对应。然而，酷秦早夭的历史教训，让既心有余悸又企求汉祚永固的汉帝学会了政治宽容，故至汉文帝时代，在集权与分封的两种政治形态并行不悖时，“内用黄老，外示儒术”的儒道二元文化模式也逐渐纳入了政治格局。但值得一提的是，文帝虽开始尊儒崇道，对其他各家文化流派，特别是对提倡“以法治国”的法家流派，却并未像秦代坑儒那样除之而后快，而是在暧昧的默许中任其自然发展。然而，能够大大方方地与集权分封制的二元政治模式互相唱和的，是儒道二元文化形态。

总之，儒道二元文化形态的出现，标志着皇权大一统的宽容政治模式开始在华夏社会出现，并在以后的历朝历代不断完善的同时，为外来的佛家文化形态的注入提供了必要的文化铺垫。

1.1.3 近古儒道佛三元文化期文化形态略论

佛教传入中土，标志着儒道佛三元文化形态的形成。

就华夏东土而言，佛教东兴，缘自汉永平年间(公元 67 年)明帝梦佛^②，沙门摩腾至汉，引来了梵天佛家文化的源头活水，从此，佛家文化开始了同东土儒道二元文化的嫁接。

佛家文化与儒道二元文化的嫁接也不是一蹴而就的。自东汉末年至唐朝初年，

① 约法三章：杀人者死，伤人及盗抵罪。参见《史记·高祖本纪》。

② 《高僧传》载：“汉永平中，明皇帝夜梦金人飞空而至，乃大集群臣以占所梦。通人傅毅奉答：‘臣闻西域有神，其名曰“佛”，陛下所梦，将必是乎。’帝以为然，即遣郎中蔡愔、博士弟子秦景等，使往天竺，寻访佛法。愔等于彼遇见摩腾，乃要还汉地。腾誓志弘通，不惮疲苦，冒涉流沙，至乎雒邑。明帝甚加赏接，于城西门外立精舍以处之，汉地有沙门之始也。”参见《高僧传》，第 1 页。

佛家文化与儒道本土文化一边在皇室面前不断专美争宠，一边在华夏文化大系中不断折冲融会。例如，南北朝时期，沙门伪造《清净法引经》，指孔子为“儒童菩萨”，颜回为“月光菩萨”，老子为“光净菩萨”^①，皆为西天佛徒转世，这表明了佛教对儒道两家的贬损；而道士王浮又撰《老子化胡经》，假称老子骑青牛，出函谷，西入梵胡，教化释氏而创佛教，则又表明了道家对佛家的贬低。总之，通过儒道佛三家义理的折冲调适，至大唐初创时期，儒道佛三家终于可以并立朝堂了。从此之后，儒道佛三家不断交汇，近古儒道佛三元文化模式终于开始成形。

奇妙的是，在儒道佛三元文化模式初成之际，大唐也出现了更为宽容的政治格局，即中央集权、皇室分封和藩镇自治的三元政体模式，与儒道佛三元的文化格局又呈现了奇特的对应。

盛唐之后，儒道佛三元文化模式继续发展，虽然也出现过武宗灭佛之类的异动，但皆无关大局，凶光乍闪之后，一切又和合如初，最终导致了宋明心理之学的勃兴。

从表面看来，自宋以降，道学人士多尊儒训、崇道法而排佛言，而道学路径的差异，又衍生了三元文化形态的细微分野：注重格物致理的程颢、程颐、朱熹等，创理学学派；醉心于即心即理的陆九渊、王阳明等，创心学学派。但就其实质而言，不管心学理学，无不儒道其外，佛理其中，融会和合，臻于一体，与大一统的华夏政治理念和伦理原则相映成趣。

总之，如果说唐太宗的宽和兼容的政治理念，导致了中古儒道佛三元文化形态的初成，那么，宋明心理之学的同兴，则意味着儒道佛三元文化形态的日臻圆满。

1.1.4 现代科学-传统四元复合文化期文化形态略论

所谓现代科学-传统复合文化形态，即远西文化与华夏儒道佛三元文化和合之后而生成的复合形态。

所谓远西文化，是指犹太-基督宗教文化和希腊-罗马科学文化的结合体。在唐太宗贞观九年(公元635年)，聂斯托里教^②传入中国，史称景教。景教的东传，标志着西方文化向东方的渗透。遗憾的是，华夏民族固然以宽宏之心包容之，但因西教自身特有的文化排他性，并未像佛教那样完成和华夏本土文化的嫁接，最后景教对

^① 一说为迦叶菩萨。

^② 聂斯托里教在公元5世纪由叙利亚人聂斯托里所创，是基督教分支东正教门下的一个派别，后被东正教牧首宣布为异端教派，为东罗马所不容，故辗转东向，流落中国。