

西学东渐研究

第一辑

西学东渐与中国社会现代化

中山大学西学东渐文献馆 主编



商務印書館

THE COMMERCIAL PRESS

西学东渐研究

第一辑

西学东渐与中国社会现代化

中山大学西学东渐文献馆 主编

商务印书馆

2008年·北京

图书在版编目(CIP)数据

西学东渐研究. 第一辑/中山大学西学东渐文献馆主编.

—北京:商务印书馆,2008

ISBN 978-7-100-05780-6

I. 西… II. 中… III. 哲学史—研究—中国 IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 021134 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

XIXUÉ DONGJIÀN YANJIŪ

西学东渐研究

第一辑

中山大学西学东渐文献馆 主编

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-05780-6

2008年4月第1版

开本 787×960 1/16

2008年4月北京第1次印刷

印张 18

定价: 36.00 元

西学东渐研究^①

主 编

中山大学西学东渐文献馆

学术委员会

(按姓氏拼音为序)

蔡禾 程焕文 程美宝 陈春声 陈少明
杜维明 关子尹 黄见德 刘昭瑞 刘笑
敢 梅谦立 倪梁康 沈清松 林岗 梁
庆寅 李明辉 李萍 王宾 吴义雄 余
纪元 张贤勇 张西平 张志扬 赵仪文

① 封面：广东省政协主席陈绍基题词。

编者的话

在中国社会漫长的发展过程中,有两次文化交流的活动广泛而深入地影响了它的历史进程。一次是发生在公元1世纪到8世纪间的中印文化交流,另一次是16世纪末以来的中西文化交流。在这两次文化交流中,哲学都是交流的核心部分,表现在前一次是印度佛教思想的输入,在后一次则是西方科学与哲学的东渐。这两次的西学东渐进展至今,前者已或多或少地成为历史,后者却仍在持续地进行之中。

这后一个文化交融与知识流动过程的影响是如此深远,以至于我们可以说,中国的近现代思想史,基本上是由西学东渐的历史所构成的。这个时期的重要思想事件,无一不与西方思想的进入相关联。尤其是西方哲学理论的东渐,包括马克思主义在中国的传播,对近代中国的历史发展起到了至关重要的作用,成为中华历史迈向现代化过程中的重要文化现象。对这个过程的文献收集和分析研究,是一件极为重要的工作,其意义已经超出了纯粹的学术领域。

在广东省政协的支持下,中山大学在2006年12月1日成立了国内首个“西学东渐文献馆”。这个机构的产生有其直接的契机:中山大学所在的广东省,在近代中西文化交流史上具有极其重要的地位。1582年,利玛窦便是从这里进入中国,并最早在中国传播西学,从而掀开了近代中西文化交流的序幕。1840年鸦片战争后,这里也是最早对外开放的地方。容闳率领幼童赴美留学,也是从这里出发的。康有为、梁启超对西学的选择,从制度层面推进到思想层面,同样是从这里开始的。孙中山领导的几次共和革命,也主要是依托广东地区进行。尤其是在中国第二次的主动对外开

放过程中,广东更是处在新时期改革开放的前沿,扮演了排头兵的角色。

因此,在广东建立“西学东渐文献馆”,不仅可以对近代以来广东积累的西方思想文化资源及其与中国文化交融的初步成果进行充分利用和深入发掘,而且也可以西学东渐过程的系统理论研究为总体方向,统合和规整现有的中山大学各个学科的研究力量。通过对西学东渐方面文献资料的系统收集,力图在若干年内首先构建一个西方哲学理论东渐的专门研究乃至西学东渐的一般研究的文献中心,而后经过长期的发展,努力形成中山大学人文社会科学的一个特色理论研究方向,构造人文社会科学研究的一个聚合点。哲学、宗教学、历史学、教育学、人类学、医学乃至各门自然科学,都可以在这个总体的研究趋向下做出各自的努力。相信这个研究方向会对国内外学术界在此领域的研究有所促进,并可以在若干年内,联合国内外的相关研究力量,最终构建出一个西学东渐的研究中心。

怀着这些基本意向,中山大学西学东渐文献馆在中华全国外国哲学史学会、中国现代外国哲学学会的支持与协助下,与汕头大学新国学研究中心合作举办了“西方哲学东渐与中国社会现代化”的国际学术研讨会。此次会议于2006年12月1—6日先后在广州与汕头举行。为了取得对过去四百年西方哲学东渐的正确认识,提高未来我国西方哲学研究的学术水平,推进新世纪中外哲学更大规模的交流与更高层次的会通,这次研讨会主要围绕后者,即十六世纪末以来“西方哲学东渐与中国社会现代化”交流心得、开展讨论。为此,出席会议的国内外代表,围绕上述主题提交了一批论文,并在会上就与此有关的论题进行了热烈的交流与深入的讨论。

这里集结发表的论文,便是这次研讨会报告的一部分。它们无论是从总体上还是局部上都进一步深化了对四百年来西方哲学理论东渐的认识。

通过文献的收集、整理、编撰、发表,通过各种讨论、研究活动的

组织,通过相关研究成果的出版,中山大学西学东渐文献馆希望能够为国内外相关领域的研究者和研究活动提供一个研究、交流、合作的场所!

中山大学西学东渐文献馆

2008年1月18日

目 录

复杂的文化传统	〔瑞士〕埃尔马·霍伦斯坦 (1)
略论四百年来的西方哲学东渐	黄见德 (15)
关于西学东渐的经验教训——兼论话语	
霸权与“失语症”问题	王树人 (28)
关于“西学东渐”的回顾与展望	王守昌 (39)
“惟一的”、“最好的”,还是“独立互补的”?	
——“西学东渐”再检讨	张志扬 (44)
明末清初的西哲东渐	〔法〕梅谦立 (58)
西学东渐与中国的现代化进程	江 怡 (70)
科学、民主与民族精神重建	易崇辉 (85)
西学东渐与现代中国哲学	谢地坤 (105)
明清间亚里士多德哲学在中国的传播	张西平 (116)
在西方形而上学发展的逻辑连接处	
“点击”哲学观	程家明 (136)
利玛窦看中国	余怀彦 (155)
黑格尔在中国——一个批判性的检讨	张汝伦 (164)
关于“海洋文化的儒学”与“法政主体”	
的省思	李明辉 (200)
新儒学的《宣言》与德性伦理学的复兴	余纪元 (216)
试论梁漱溟早期对柏格森哲学中两个	

核心概念的“误读”与创化	庞守兴 (234)
容闳:西学东渐中最早的“香蕉人”	周炽成 (246)
《孟子微》与康有为对中西政治思想 的调融	陈寒鸣 (257)

复杂的文化传统^①

〔瑞士〕苏黎世工业大学

埃尔马·霍伦斯坦(Elmar Holenstein)

导 言

文化传统并非一些拼凑的、断续的、同质的(homogeneous)单元,彼此间相互独立。通常,它们不断地融合在一起,彼此重叠,由此成为异质的东西。大陆甚或次大陆的分界线、气候带、族群(也称作“种族”或人种群体)、国家、经济区域、语言、宗教以及其他一些(伦理学或美学的)价值共同体之间的界限并不一致。没有什么时候欧洲因袭的界线,会等同于气候、人种、国家、经济、语言、宗教或者精神气质的界限。这一点也尤其适用于“中央之国”(“Midland”)的中国:中国的疆域迭有变更,历史上分分合合,时而摆脱、时而屈服于异族的统治,周围有不少自愿或被迫归附的属国,也有不少受中国文化影响(汉化程度)或深或浅的国家,时而赞慕、时而憎恶中国。

动物中的捕食者与捕获物,人类中的好战分子与和平主义者,都在同一种气候氛围中繁衍兴旺。说同一种语言的人们可以持守不同的宗教信仰。持守相同宗教信仰的人们可以拥护不同的哲学学说:

^① 本文初稿曾宣读于2004年5月在香港中文大学举办的关于“同一与变异”(“Identity and Alterity”)的“东亚现象学组织(PEACE)第一届研讨会”上宣读。

这边拥护理性主义,那边拥护神秘主义。资本主义与社会主义两者可以共存于同一工业化国家。“一国两(或多)制”并不是中国的首创发明。

几个世纪以来,许多哲学家教条地主张文化传统是同质的,当今的政治意识形态也同样如此宣称,但为什么文化传统事实上并非如此?为什么文化——或者用英语中更流行的字眼——为什么文明如此复杂多面?那种令人一目了然的解释是,一种文化的各个不同维度之间会彼此作用、影响。但是,它们的交汇点从来不会维持长久。引起它们变化的原因实在太过多样,这些原因决定了语言的演变而非宗教的转变,决定了人口的迁移和转变而非国界线的改变,决定了思维方式的转变而非纯粹的经济变化等等。因此,过去用来界定文化的那些属性不能与文化同步变化,由此也就不具有与文化相同的外延。

即使远古文化——它曾被称作“原始文化”以区别于“高级文化”——也呈现出值得注意的内在差异。但是,在这些文化中可以发现一些差异几乎专门由生物学所决定,它们取决于年龄、性别以及亲属关系。人们在交往中为了维系亲属关系,而在行为举止方面做出的变化,可以达到一种令“现代人”难以理解的程度。生态状况,也可以说是自然条件,似乎是这种社会中引起变化的最重要因素。

农业,驯养动物,以及随后的城镇和超区域国家的建立,带来了新的差异。生物学已无法再解释这些差异:各种职业(农民、饲养员、手艺人、商人)之间,地产拥有者与没有地产的人、受教育者与未受教育者、统治者与被统治者、军人与平民、城镇与乡村、中央与边陲之间的差异。所有这些因素对于人们如何理解彼此和自身,以及对他们自身的本性和传统文化产生影响。上述的每一行业和社会阶层都形成了某种特定的世界观和德行等级。

虽然这些新的差异,不是像在原始社会的构成中起作用的因素(年龄、性别、亲属关系)那样是生物学上的,而是历时性的文化因素,但它们仍有共同之处——一些超文化因素。它们并非源于某些特定

的文化,它们也不能被归结为人的种族来源、语言或宗教。任何民族、任何主要宗教以及影响现代社会的意识形态,都无法取消它们。至今,每一场意识形态的运动都被迫在这方面作出让步,哪怕这种让步与他们的原本意图以及纯形式的教义背道而驰。

复杂的价值体系

不仅人类文化的复杂构造充满了内在张力,人类的价值体系也同样如此。人类所珍视的价值并不能被和谐地置入一个没有冲突的金字塔结构,在其中各种价值彼此间处于一种相同、较高或较低级的简单序列中。最佳地履行一种价值观念,并不会同时促进最佳履行每一种其它的价值观念。最佳的个人自由与最佳的社会公正不能相容,个人彻底的自我实现(古德语称之为“Selbstverwirklichung”)或“自我修养”(古汉语称之为“修身”)与全体人绝对的平等不能相容。“最大多数人的最大幸福”不能在原教旨主义式的(fundamentalist)共产主义社会实现,在这种社会中,所有人不管能力和表现如何,都拥有同样数量的财产,领取同样的工资;相反,在一个协调适度的资本主义社会,一部分人要比全体人总体生活水平富裕。然而为了使每个人都能富裕起来,具体应该有多少人比绝大多数人富裕,并且富裕到何种程度,对于这样的问题人们绝不会达成共识。这就是为什么在所有民主国家,一些政党在强化个人自由的基础上,许诺使全部人获得最大的幸福与富足,而其他政党则寄希望于更广泛的平等来实现这一目标。

超文化价值体系与价值冲突

并非在各种文化中都可以找到一些独特的、不同的基本价值。某些基本价值特别地在某一特定文化中彰显,并由此而被认作这种

文化的“典型”[例如孔子的“五常”：仁(humanity)、义(rightness)、礼(decency)、智(wisdom)、信(trustworthiness)]。这种典型至少作为一种雏形，可以在每一种具有时空实质广延的其它文化中找到。所有处于不同文化系统中的人，都懂得诸如快乐、悲伤、恼怒、厌恶、忧虑、惊讶这样一些基本情感；文化彼此间只是在这些情感的重要程度、表现形式以及陶冶方式方面有所不同；同样，在所有相对复杂的人类文化中，都可以发现基本价值的全部谱系，文化彼此间同样也只是就这些基本价值的重要程度和陶冶方式方面有所区分。

并非所有基本价值在每一种情形中都得以最佳实现，这个事实意味着，不仅相同的价值观念，而且相同的价值冲突，也会在庞杂的地域文化中相(遭)遇。实际上，取决于所处的具体情境、思维方式以及时代背景，不同文化都可以遇到解决这些价值冲突和彼此矛盾的相同办法。

家庭幸福与公共利益哪个更重要？这样的哲学讨论，是一个关于超文化价值之两难选择的经典例子。在欧洲与中国的文献中，都出现过对这个两难选择的讨论。二战期间，一个学生曾问萨特是愿意在家护理年迈患病的老母，还是愿意在抵抗组织中为自由而战。萨特认为这个两难选择无法裁决，然而他的这种看法令人怀疑他自己很可能会选择护理母亲。在地球另一面的中国，早在两千多年前，鲁国有个人为了在家照顾年迈父亲而再三做逃兵，孔子赞扬了他，并由于他的这种值得效法的孝行，孔子引荐他到官府里一个高的职位去供职，但结果此人的乡亲们于是乎都开始竞相效尤。相反，在孔子逝世的公元前 479 年，楚国一个叫庄志山(音译)的人，遇到了与 20 世纪 40 年代的萨特所遇到的相同的两难选择。他告诉母亲说，他只能用他从王侯那里领取的薪金来侍奉她，所以他得履行作为一名士兵的义务。^①

① 让-保罗·萨特：《存在主义是一种人道主义》(*L'existentialisme est un humanisme*) 1946, Paris: Nagel, 1970; Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit* (《轴心时代的中国伦理学》), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

跨文化界限的社会联盟

复杂性、非同质性、不和谐性,这些都是为人类文化与价值体系所固有的东西。现象学考察得出的这个结论必须作为接近这一问题的出发点:文化彼此间具有何种关系?当我们明确地说复杂文化或复杂文明,而不仅仅只说文化或文明时,这种相关性就会立即显现出来。由此,萨缪尔·亨廷顿(Samuel Huntington)的《文明的冲突》(*Clash of Civilizations*)将成为《复杂文明的冲突》(*Clash of Complex Civilizations*)。这样一种确切的表达使我们意识到:文化间的冲突始终是具有内在异质结构的实体之间的冲突。当两种复杂的文化传统彼此交锋时,不要指望在前线会形成统一战线。在党派冲突中,总是可以从对方中找到至少在某种程度上具有相同想法或值得同情的人;这常常依据集体的方针路线,以及受相似利益与价值观念驱动而形成的特定社会阶层。

从超文化的角度看,生活在相似地域或经济环境中,往往会导致相似利益与价值观念。一个在外国旅行的人会不难分辨出礼貌的城里人与乡下人。他们行为举止方面的差异以及各自特有的偏好,明显得就如同博物馆里王室绘画与乡土绘画之间的差别。中国农民与欧洲农民在许多方面比他们各自国家大城市里的居民,要有着更多的相同利益与价值观念。

拥有属于自己的土地——即使这并不合法——的农民,事实上会形成联盟,结成团结的群体。他们希望建立地方性和区域性的自治政府,厌恶由遥远的政府指派过来的长官。不知民间疾苦的“缺席者”式的当局所颁布的措施,会激起他们愤怒的抵制。这一分析的提出并非基于历史学家对瑞士联邦成立初期情形的展示,而是从19世纪中国的一位无政府主义者刘师培的宣言中发现的。^①

① *Sources of Chinese Tradition* (《中国传统的来源》), Second Edition, Volume II, ed. by Wm. Theodore de Bary et al., New York: Columbia UP, 2000, pp. 400 ff.

自古以来,欧洲与亚洲的哲学家们一直在争论这样一个问题:严格的法律与良好的教育哪个能更好地促成一个有教养的社会?无论在欧洲还是在亚洲,在亚里士多德、孔子以及佛教的文献中都会发现第三种因素:保障起码的温饱。^① 在中国政府要求发展经济优先于其它公民权力的背景下,人们可以辨认出这一观点。按照亚里士多德的看法,如果绝大部分民众都享有中等阶层的生活水平,就很有可能实现政局的稳定。“公民品德”(或者换一种不那么肯定的说法:“中产阶级的道德”)、法治以及自由宪法都与这部分民众的特殊利益联系在一起。他们是自己的受益担保人。只有经济繁荣到一定程度,得体的生活才有可能。人们在很大程度上若能同时具备殷实和有教养这两种因素,就会促成自尊以及举止得体的生活感。

在印度南部的喀拉拉邦(Kerala),教妇女读书写字被证明是比中国严格的计划生育政策更人性化且更有效地控制孩子数量的方法。正是由于社会地位的提高以及与学校教育密切相关的经济条件的改善,妇女们感到能够自己决定什么对于她们以及她们所处环境来说是最好的,并去实现自己的决定。随着经济的繁荣,文化上得到认可的家庭模式和价值观念变化得非常快,在西欧传统天主教地区——从德国的巴伐利亚到爱尔兰和葡萄牙,人们也开始饶有兴趣地研究如何改进学校教育。

同质性假说的严重后果

现在让我们看一下文化的历史。教条地将文化认定为同质的实体会导致矛盾,导致对单个传统做出完全相反的特征描述——这将取决于文化理论家所处的地域和时代,及其所属的学派。因此在尼

^① 亚里士多德:《政治学》(*Politics*), 4. 11; 孔子,《论语》, 13. 9; Volker Zotz, *Buddha*(《佛》), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991, pp. 95 ff.

采看来,基督教否定生命,而印度教肯定生命;相反在阿尔伯特·施怀泽(Albert Schweitzer)看来,基督教肯定生命,而印度教否定生命。在韦伯和哈贝马斯看来,儒家和希腊形而上学肯定世界,与之相比,印度教和基督教则否定世界。尼采对基督教的判断基于他童年在虔敬派牧师家庭的成长经历,以及古印度《吠陀》(Veda)中无罪业的世俗倾向留给他的深刻印象。施怀泽成长在一个不如尼采那么自由的基督教环境中,铭刻在他脑海里的是南亚的苦行主义,以及我们的感官经验都是幻觉的哲学教诲。韦伯和哈贝马斯用“苦行式新教徒的职业道德”来解释现代欧洲的资本主义,并在此基础上,试图用一种由两对完全相反的属性所构成的简单模式,来解释四种文化范例。就结构而言,他们简单的文化类型论,与亚里士多德对四种元素所做出的原始科学式的描述没有什么区别。亚里士多德用两对相反属性的各种不同组合来规定土、水、气和火(土,干而冷;水,湿而冷;火,干而热;气,湿而热)。在韦伯和哈贝马斯的论述中也应用了同样的结构。在对待世界的态度这方面,他们把基督教描述为积极的且否定世界,印度教是消极的且否定世界,儒家是积极的且肯定世界,古希腊哲学是消极的且肯定世界。这样一种文化类型论遮蔽了不同文化传统间的内在差异,是鲁莽地对各种传统的某些特定区别做出的夸大对比。人们未注意到这一事实:韦伯和哈贝马斯有系统地指派给不同文化的这两组对子(积极对消极,肯定生命对否定生命)也可以在这些单个文化的内部找到,并为它们的活力与创造力做出必要贡献。^①

文化同质性这种信念只承认发展程度上的差异。于是,传统的文化类型论经常谈论文化的发展阶段:萌芽期、繁荣期、巅峰期和衰退期,或者仅仅处于静止期。文化最终只能变得更好一点或更差一

① 参见埃尔马·霍伦斯坦(Elmar Holenstein)的《文化哲学视角》(*Kulturphilosophische Perspektiven*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998), pp. 306 f., 以及《哲学地图》(*Philosophie-Atlas*, Zürich: Ammann, 2004, plate A 7)。

点,而不可能发生前后同等重要的转变。因此,韦伯从韩国社会制度中只能看到“中国制度的一种苍白映像”,在他看来这其中不具有任何独立性的东西。他用苍白映像而不用一种色彩(东方的青色)来表述,或者像中国人那样,用比喻性的“小花”来表述,以区别于中国用“大花”来标识的自身认同。韦伯没有看到韩国对吸收自邻近大国的诸多传统所做出的创造性消化。韩国的国土面积、历史以及环境都与中国不同;韩国不仅在美学领域,也在社会政治领域取得了卓越成就,例如为了提高全民教育水平,他们创造出了结构上独一无二的文字书写系统。离自己更近一些的瑞士,韦伯看得更清楚一些。他把瑞士的政治和文化成就视作“日耳曼性”(“Germanness”)的一种独有的、特殊的形式,这一形式只对处于特定地理环境下的小国是可能的,而非像德国这样的大国。像德意志这样的大国,会不可避免地作为一个“强国”而采取政治行动,这些政治行动的结果是为其内在构造服务的。^①

同质性——非文化的理想

同质的文化在人类学上不仅不切实际,也不理想。这并不是说,虽然它们不存在,但一旦存在,一切将变得更好。它们也不是这样的东西,仿佛我们可以用和平的、非暴力的“种族清洗”而力争实现。有一种浪漫的观点认为,诸文化实体(“民族”)可以通过一种最佳可能的途径实现,即它们自给自足,也就是说独立自恃。它包含了这样一种观点,即它们的民族性格不必吸收任何外来的东西。然而最理想

① 马克斯·韦伯:《宗教社会学论文集》(*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*), Volume II (1921), Tübingen: Mohr, 1988, p. 294; *Gesammelte Politische Schriften* 《政治作品集》(1921), Tübingen: Mohr, 1988, pp. 142 ff.; Holenstein, *Kulturphilosophische Perspektiven* 《文化哲学视角》, pp. 37 f. and 308.