

胡伟希 著

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



20世纪西方哲学东渐史

中国本土文化视野下的西方哲学

汤一介 主编

qualitative equality
assertion
ut is ten
is base
ormer, i
inds of c
modified,
nd more
xperime
efinement, we may say that an
quality is final with respect to all
an the one upon which the asse
tentative with respect to all
efined. A judgement of qualitative
her hand is just the reverse: it is
o the crude, and final with respect
xperiments. Strictly speaking, the
uality, in so far as their equality
ncerned, are empirically both final
posite directions, and
round upon which we can justify
ther of "we have proved"
her we have come to believe that
periment is, the better it reveals
e, we have greater faith in
ive difference, since it is by
periments more refined
gement is b
the case of the relational
gement of qualitative equality
ejudice in mind, we can not say
al. All that can be claimed is that
ity in its favour, especially
ents confirm it. Psychology

胡伟希 著

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



20世纪西方哲学东渐史

中国本土文化视野下的西方哲学

汤一介 主编

图书在版编目(CIP)数据

中国本土文化视野下的西方哲学/胡伟希著. —北京:首都师范大学出版社, 2001. 12

(20世纪西方哲学东渐史/汤一介主编)

ISBN 7-81064-238-3

I. 中… II. 胡… III. 哲学, 西方国家-传播-中国-现代-研究 IV. B261

中国版本图书馆CIP数据核字(2001)第083753号

首都师范大学出版社出版发行

(北京西三环北路105号 邮政编码100037)

出版人: 邹 华

北京嘉实印刷有限公司印刷 全国新华书店经销

开本: 890 mm × 1 240 mm 1/32 印张: 13.5 字数: 361 千

2002年6月第1版 2002年6月第1次印刷

印数: 1~5 000 定价: 29.00元

《20 世纪西方哲学东渐史》编委会

顾 问：张世英

主 编：汤一介

副主编：王守常 胡 军 陈 鹏(常务)

编 委：(按姓氏笔画排列)

王中江	王守常	王红梅	王岳川
邓安庆	白光洁	汤一介	成 芳
成海鹰	孙尚扬	杜小真	宋焕起
杨 河	杨寿堪	张成水	张祥龙
张翼星	张耀南	邹 华	陈 鹏
陈晓明	胡 军	胡伟希	黄见德
黄应全			

内 容 提 要

西方哲学思想观念进入中国并且开始蔓延,是 20 世纪中国哲学界的基本现象;20 世纪中国的几乎所有哲学学派都接受了西方哲学的挑战与洗礼。但是,在不同哲学气质与价值取向的中国哲学家那里,所接受的西方哲学的影响与影响效果并不一样。这说明,20 世纪中国哲学家们在理解与吸纳西方哲学思想时,其实是有类型上的区别的。

本书将 20 世纪中国哲学家们接受西方哲学的心态划分为如下几种类型:全盘西化型、以中拒西型、以中摄西型、援西入中型、西体中用型以及中西会通型;并且突出其在理解与诠释西方哲学时的一种中国本土文化视野。这种中国本土文化视野影响与决定了它们接受西方哲学的态度与立场,同时也表现在它们对中国哲学的重建的看法上。

全书以宏观叙事与具体个案透视相结合的方法,对 20 世纪中国重要的哲学家与哲学学派、哲学思潮的西方哲学观作了清理与考察。

《20 世纪西方哲学东渐史》总序

汤一介

今天中国的文化实际上是在五六千年的发展过程中不断吸收各民族、各国家、各地域文化的基础上形成的。而在这漫长的过程中有两次重大的外来文化影响着中国文化的进程。第一次是自公元 1 世纪以来印度文化的传入。如果不算唐朝传入的景教和在元朝曾发生过一定影响的也里可温教，因为这两次都由于种种原因而中断了。第二次外来文化的大量传入应该说是自 16 世纪末，特别是自 19 世纪中叶西方文化的传入。这两次重大外来文化的传入大大地影响着中国文化的发展。罗素曾在他的《中西文明比较》一文中说：“不同文明之间的交流过去已经多次证明是人类文明发展的里程碑”。〔1〕上述两次外来文化的传入，深深地影响了中国文化以及中国社会的方方面面，甚至可以说它每一次都使得中国文化和中国社会进入一个深刻的转型时期。

就各国的文化发展的历史看，文化（自然包括哲学）的发展大体上总是通过“认同”与“离异”两个不同的阶段来进行的。“认同”表现为与主流文化的一致和阐释，是文化在一定范围内向纵深发展，是对已成模式的进一步开掘，同时也表现为对异己力量的排斥和压抑，其作用在于巩固原有的主流文化已经确立的界限与规范，使之得以定型和凝聚。“离异”则表现为对原有主流文化的批判和扬弃，即在一定时期内，对原有主流文化的否定和怀疑，打乱既成的规范和界限，以形成对主流文化

〔1〕 罗素：《中西文明比较》，胡品清译，收于《一个自由人的崇拜》，8 页，北京，时代文艺出版社，1988。

的冲击乃至颠覆，这种“离异”作用占主导地位的阶段就是文化的转型期。

印度佛教文化，它虽是以一种宗教的形态进入中国，但印度佛教应该说是“亦宗教，亦哲学”，它曾影响中国文化的诸多方面，如宗教（包括中国的道教）、哲学、文学、艺术、建筑和广大人民的社会生活，都无不深受印度佛教文化之影响。我们回顾印度佛教传入的历史，也许对我们了解西方文化的传入，起着相互对照和借鉴的作用。

印度佛教（包括它作为哲学思想）传入中国大体上说经过了三个历史阶段：

（1）由西汉末至东晋，佛教首先依附于汉代方术（又称“道术”），到魏晋又依附于魏晋玄学。佛教传入中国后，开始的相当长的一个阶段所讲的内容主要是“魂灵不死”、“因果报应”之类，如袁宏《后汉记》中说：在汉朝时佛教“又以为人死精神不死，随复受形。生时所行善恶，皆有报应，故所贵行善修道，以炼精神而不已，以至无为，而得为佛也”。这类思想实为中国所固有，故佛教可依附于此而流行。至汉末魏初，由于佛教经典的翻译渐多，其中既有小乘的经典，也有大乘的经典，于是佛教在中国也就分成两大系统流传：一为安世高系，是小乘佛教，重禅法：时《安般守意经》、《阴持入经》等已译成汉文。前者讲呼吸守意，和中国道家、神仙家的呼吸吐纳之术相似。后者解释佛教名词概念，似汉人注经的章句之学。《阴持入经》对宇宙人生的学说以“元气”为根本，以“四大”配“五行”，“五戒”配“五常”，并说“元气”即“五行”即“五阴”（五蕴），例《阴持入经》释“五阴种”谓：“五阴种，身也……又如元气……元气相含升降兴废，终而复始，轮转三界，无有穷极，故曰种。”此种以“元气”释“五阴”自与佛理相去甚远，而与当时“道术”颇有相近之处。二是支娄迦谶系，为大乘佛教，讲般若学：初安世高禅法在中国颇为流行，但至魏晋以老庄思想为骨架的玄学兴起，而后般若学大为流行。支娄迦谶一系认为人生根本道理最重要的是使“神返本真”，而与“道”合，已见其受老庄影响。支娄迦谶再传弟子支谦译《般若波罗密经》为《大明度无极经》，把“般若”译为“大明”，当取自《老子》“知常曰明”的意思，“波罗密”译为“度无极”即是说达到与“道”（“复归于无极”）合一的境界。这一译经名称已见他使佛教迎合“玄理”。盖因玄学讨论的中心为“本末有无”的问题，而佛教般若学的

中心问题为“空”、“有”，与玄学比较接近，并采用“格义”、“连类”等方法相比附，道安在《毗奈耶序》中说：“于十二部，毗目罗部最多，以斯邦人老庄行教，方等兼忘，故因风易行。”此中之原因，就在于般若学和魏晋玄学颇有相近处，于是两晋的“名士”与“名僧”互相标榜，“玄”、“佛”大有合流之趋势。中国本土学术的变化影响着印度佛教传入的方向，中国本土文化又在吸收着印度文化以滋养自己。东晋初般若学虽有“六家七宗”，但其基本上仍依附于玄学，而后有僧肇的《肇论》出，可以说它既是对魏晋玄学讨论问题的总结，又是佛教中国化的初始。《肇论》借用佛教般若学思想，但讨论的却是中国魏晋玄学的问题，而且文章风格又颇似王弼的《老子指略》和郭象的《庄子注序》，这正体现了两种不同传统文化在互动中的双向选择。

(2) 东晋后，佛典翻译渐多，且系统，已见印度佛教与中土文化之不同，而引起两种文化之矛盾与冲突，并在矛盾冲突中互相影响和吸收。我们可以看到，今日保存之《弘明集》中涉及了当时争论之诸问题，如关于“沙门应否敬王者”、“神灭与神不灭”、“因果报应有无”、“空有关系”以及所谓“夷夏之辨”、“化胡问题”等等之争论。在这些问题之辩难中，既可看到相互冲突处，又可见到相互吸收处。是时名士与名僧又有合流之趋势，许多名士，一方面为朝廷之命官，另一方面又是僧人之良友；许多僧人，一方面隐居山林，礼佛诵经，另一方面又受诏于帝王，而参与政事。这时正是由于佛典翻译日多而出现了佛典经师讲论之盛行，表面上似有印度佛教取代中土文化之形势，但至刘宋《涅槃经》渐流行，特别是四十卷本《大涅槃经》出，印度佛教在中国之形势为之一变。佛教般若学虽说要求“破相显性”，但却是偏重在破相方面，而至宋齐以后有涅槃学之兴起，至梁大盛，我们可以发现涅槃学与般若学有着前后相继的关系。这就是说，南北朝时期在中国流行的佛教在破除一切世间虚幻的假象后，涅槃“佛性”的学说才得以彰显。梁宝亮著《涅槃集解》把当时有关“佛性”的学说列为十种，可见有关此问题的讨论盛况空前，如果说僧肇的《肇论》用佛教般若学讨论的是“玄学”问题（即老庄思想之发展），那么梁宝亮的《涅槃集解》用佛教涅槃学讨论的“佛性”问题，则实与中国传统的心性学说不无关系。这一时期，尽管存在着中华本土文化与外来印度佛教文化两种文化之间的矛盾与冲突，但中国朝野从总体上说对外来佛教文化（哲学）采取的是吸收、容纳甚至在某种程度上

抱着欢迎的态度。可以说这个时期中国文化是处在一个大变动的转型期，是一个从两汉正统经学经魏晋玄学走向佛道的“离异”文化时期。在民间，佛教之深入可以说已代替汉朝以来许多民间信仰。据《隋书·经籍志》记载，当时“民间佛经，多于六经数十百倍”。

(3) 至隋唐，有长达两三千年历史丰富而独特的中国文化，是否会因印度佛教文化在中国五六百年的流传，并深深地影响着中国文化与社会的各个方面，而使中国文化变成了印度文化呢？不是这样的。恰恰相反，自隋唐以后，佛教文化反而深刻地受着中国文化，特别是儒、道两家的哲学思想的影响，而逐渐中国化，形成了若干中国化的佛教宗派，例如天台、华严、禅宗在佛性问题上，实际上融合了中国儒家的心性学说。如天台之“一心具万法”，华严之“离心之外，更无一法”，禅宗之“识心见性”、“见性成佛”等，上可接先秦儒家的心性学说，下可开启宋明理学（新儒学）之心性学说（或谓“性即理”或谓“心即理”）。我们还可以注意到，在南北朝时引起中印文化严重冲突之沙门应否敬王者的问题已不成问题。佛教主张出家，只能拜佛，不能拜君王和父母，但“忠孝”正是中国传统文化礼教的核心部分。而禅宗《坛经》的《无相颂》有“恩则孝养父母，义则上下相怜，让则尊卑和睦，忍则众恶无喧”之语，宋大慧禅宗则有“世间法即佛法，佛法即世间法”、“予虽学佛者，然爱君忧国之心，与忠义大夫等”之论。这几个佛教宗派可说已深深打上中国文化烙印。天台甚至吸收着道教的某些思想，而华严和禅宗无论就内容与方法都与老庄思想（如“任自然”等等）有着千丝万缕的联系。而与此同时，有玄奘大师提倡的唯识学，正是由于它太印度化，在唐朝没有流传多久（大约三十几年）就衰落了。而且更为奇特的是，印度佛教至八九世纪已开始衰落（至14世纪几至湮灭），而此时正是中国化的佛教大大发展的时期，中国化的佛教宗派又于此时传到了朝鲜半岛和日本、越南等地，而且佛教在朝鲜、日本、越南又与当地文化相结合形成有不同特色的佛教。宋理学家们一方面批判印度佛教（特别是“出世”“空无”等思想），另一方面又充分地吸收着佛教中的某些思想因素（“一即多，多即一”，“识心见性，见性成佛”，“顿悟”等等）。故自宋明理学（新儒学）的兴起，从哲学思想上说已经取代了佛教哲学，而佛教大体上成为一种民间信仰，再无理论上的重大建树。因此，我们可以说，中国文化（哲学）曾受惠于外来的印度佛教，而佛教文化在中国又得到了发

扬光大；最终中国文化没有被印度佛教所化，相反印度佛教却中国化了。这说明，外来文化的传入与当地本土文化的交流确实是文化发展的里程碑。同时也说明，在不同文化之间，特别是有较长历史和丰富文化内涵的文化之间，存在着双向选择问题和异地发展问题。中国文化在印度佛教传入后，从总体上说中国人采取的是接受和吸取的态度，对能与中国文化较好结合的“法华学”（天台推崇《法华经》），“华严学”（华严宗以《华严经》立论），“大顿悟禅学”（禅宗以《金刚般若经》为依据）就得以广泛流传，而唯识学的思维方式是纯印度式的，则难以流行。密教（密宗）虽在唐中期后风靡一时，但也没有能在汉地长期流行。印度佛教在八九世纪开始衰落，至 14 世纪几至湮灭，而却在中国得到了发展，同样希腊哲学也是在传到阿拉伯得到发展，然后又回到欧洲，成为今天世界上的强势文化。所以文化的双向选择和文化的异地发展都说明“不同文明之间的交流是人类文明发展的里程碑”^{〔1〕}。

为什么我们要简要地讨论印度佛教文化作为一种外来文化传入中国的历史，这是因为希望能从历史中得到某些借鉴和启示，以便我们在阐述和分析西方文化传入中国有一个参照系。

西方文化（景教）早在唐朝已传入中国，后来因唐武宗灭佛而波及景教，此后景教在中国逐渐消失了。而元朝的也里可温教也随着元朝的覆亡而灰飞烟灭了。西方文化真正在中国发生影响是在 16 世纪的明朝末叶，当时传入的主要是西方基督教耶稣会的一些学说，并且也往往是附会于中国传统文化，但西方科技也随之传入，特别是利玛窦和徐光启合译了欧几里得（Euclid，约 330～275B.C）的《几何原本》和由李之藻与传教士傅泛际合译之《名理探》介绍到中国，应该说是十分有意义的。至清初因礼仪之争而有所中断，至 19 世纪中叶随着西方列强的入侵，西方文化如潮水一般地涌入中国，至今这种“西学”全方位大量的输入，已是中国文化特别是中国哲学必须接受的事实。

文化有种种定义，但无论如何文化包含哲学，就一定意义上说哲学是文化的核心。对一种文化的深层了解离不开去把握或揭示其哲学的内涵。我们要了解中华文化，就必须了解中国哲学。但是什么是中国哲学？

〔1〕 汤一介：《“和而不同”原则的价值资源》，见《当代学者自选文库·汤一介卷》，695～699 页，合肥，安徽教育出版社，1999。

中国有没有哲学？这都是我们首先要弄清的问题。现在中外学者的大多数不会再说中国没有哲学，也大都认为在中国的儒家思想、道家思想和中国化的佛教思想中有着丰富的哲学思想。但在两三百年前并非如此。从西方说，黑格尔曾提出中国甚至东方没有哲学的看法，认为中国（甚至东方）所有的只是“意见”，“与意见相反对的是真理”^{〔1〕}。黑格尔的看法固然不对，因为在中国传统文化中有着丰富的“哲学思想”、“哲学问题”的资源，这是谁也否认不掉的。但在西方哲学传入中国之前，在中国确实是没有“哲学”（Philosophy）一词。“哲学”一词最早是日本学者西周（1829～1897）借用汉语“哲”、“学”两字指称源于古希腊罗马的哲学学说，中国学者黄遵宪（1848～1905）将这一名称介绍到中国，为中国学术界所接受。如果我们进一步讨论这个问题，大概可以说西方哲学传入之前，在中国还没有把“哲学”从“经学”、“子学”、“史学”、“文学”等等分离出来使它成为一门独立的学科来进行研究，而“哲学思想”、“哲学问题”的研究往往是包含在“经学”、“子学”等之中来进行的。这就是说，我们还没有自觉地把它作为一门独立研究的对象。在西方，“哲学”是一种“爱智”之学，它是以追求真理为目的，自觉地要求建立解释宇宙人生的学问。从今天看，我们当然可以说有些历史上的学者的著作应该是“哲学”著作，如王充的《论衡》，王弼的《老子指略》，嵇康的《声无哀乐论》，周敦颐的《太极图说》，张载的《正蒙》，方以智的《东西均》等等。而且还有分析和总结一个时期思想潮流的论文，如《庄子·天下篇》，司马谈的《论六家要旨》等等。这些著作和论文都有非常丰富的哲学思想内容，但作者作这些书的目的并非纯粹为了把“哲学”作为对象来研究，至少可以说没有充分把它作为独立的学科自觉地进行研究的对象，也没有把其中的“哲学思想”从其他学科全然分离出来。比较严格地说，也许《公孙龙子》或惠施的诸论题可以算是“哲学命题”，而把哲学问题较为自觉地进行了一定程度的研究。照我的想法，“哲学”应该是从思考某个（或几个）“哲学问题”出发，而形成的一套

〔1〕 黑格尔《哲学史讲演录》，在说到东方思想时，他说：“我们在这里尚找不到哲学知识，”他谈到孔子时说：“孔子只是一个实际的世间智者。在他那里思辨的哲学是一点也没有，——只有一些善良的、老练的、道德的教训，从里面我们不能获得什么特殊的东西。”（97页，119页，北京，商务印书馆，1959）

概念体系，并据概念之间的联系而形成若干“哲学命题”，并在方法上有着相当的自觉，进而进行理论上的分析与综合而形成的关于宇宙人生的哲学体系。因此，在中国把哲学自觉地作为独立研究对象大体上是在 20 世纪初。研究 20 世纪西学传入中国的历史，对西方哲学对于中国的影响使中国哲学成为一门独立的学科，以及中国哲学相对西方哲学所具有的特点等等问题的研究，无疑是有十分重要的意义的。

从当时历史进程的情况来看，由于西方列强的入侵，大大有利于西方各种文化随之进入中国；同时，一部分中国人也开始感到西方国力之强盛，必与其文化有密切之关系，而哲学是文化之核心，因而开始了对西方哲学的关注。从当时甚至到今天，在西方哲学进入中国后，可以说我们一直面临着三个相互联系的问题：如何对待西方哲学；如何看待我们自己本民族原有的哲学；如何创建中国的新哲学。很自然，中国的学人在这一极其复杂的历史时期，在中西哲学剧烈的碰撞时期，对上述三个相互联系的问题一定会存在着不同的态度。我们可以看到，在对西方哲学的引进和学习过程中，对待西方哲学可能有三种相当不同、甚至是相互对立态度的派别：激进主义派（也可称之为全盘西化派）、本位文化派（也可称之为文化保守主义派）、改良主义派（也可以称之为调和中西文化派）。百多年来，在这三派之间，不仅存在着严重的学术上的冲突，有时甚至表现为政治上的对立，往往把哲学学术问题政治意识形态化。

“中国哲学”成为一门独立的学科，成为中国学者自觉的研究对象应该说是在西方哲学传入以后的事。这和西方哲学传入中国以前中国有没有哲学是两个问题。前面我也明确地讲了，中国自先秦以来不仅有丰富的“哲学思想”和“哲学问题”，而且已经显露出来它与西方哲学思想有着非常大的差别。但是，在西方哲学传入之前，我们确实没有把“中国哲学”自觉地作为一门学科进行独立地研究，常常是混在经学、子学、史学中来研究，或者是在思想史、学术史等等中来进行研究。我们知道，不是说对某个哲学问题进行了讨论，就可以说建立这门学科了。例如考古学，文物发掘（包括盗墓）、文物的鉴定当然都属于考古学的范围，但仅仅有这些并不等于说就有了“考古学”。据《中国大百科全书·考古学卷》中说，西方考古学的“萌芽期”约在 1760 年至 1840 年之间，而中国的“考古学”是在受到西方考古学影响晚到 20 世纪 20 年代才由裴文中、李济等先生建立起来的。又比如说“比较文学”的建立，人们通常

认为是在 19 世纪才建立成一门“学”的。但是无论在西方还是在中国，“文学的比较”早就有了，例如《文心雕龙·明诗》就对诗人作品以及不同时代的诗风做了比较，其中有一句说到：“宋初文咏，体有因革，老庄告退，山水方滋。”这里比较了南北朝与魏晋诗风的变化，在魏晋时诗往往是“玄言诗”，而到刘宋之初诗风渐由“玄言诗”变为“山水诗”，这样诗就更接近“自然”了。李达三在《比较文学研究之新方向》中说：“作为一门学科而言，‘比较文学’在法国，直到 19 世纪三四十年代方告成熟。以此而言，在法国或者其他任何地方，安培尔（1800～1864）或威尔曼（1790～1867）可被认为真正构想完整的‘比较文学’。”在中国把“文学比较问题”作为一门“学”来研究已是 20 世纪 20 年代以后的事了。因此，我们是否可以这样说，任何一门学科的产生，在它之前已经有或长或短的“问题积累”、“思想资源”、“材料的累积”等等的历史，这大概只能说是这门学科的“前史”。在西方哲学传入中国之前，中国早已有了丰富的“哲学思想”和“哲学问题”，这是谁也无法否认的，但是自觉把“中国哲学”或“中国哲学史”作为独立学科来研究应该说是 19 世纪末 20 世纪初。

前面我们简略地论述了印度佛教传入中国的历史过程的某些现象。那么，西方哲学传入中国是否也会发生相同或相似的现象呢？在中外历史的发展过程中大概不会出现完全相同的历史现象，但是我们往往也会惊人地发现其间的某些相似之处。对唐朝传入的景教和在元朝流行过的也里可温教，不是我们要讨论的问题。16 世纪末、17 世纪初西方传教士曾把西方哲学介绍到中国，在明末西方逻辑学也介绍到中国，可以说它并没有发生什么影响。但是如果我们看利玛窦的中文著作就可以发现，它也有类似早期印度佛教传入时的相似情形。例如，利玛窦为了传教目的，他对当时在中国占统治地位的儒家采取了“合儒”（说明天主教与儒家学说、中国古代经典有相合之处）、“超儒”（认为西方天主教在某些方面超过儒家学说）、“补儒”（认为天主教和儒家思想多有相通处，但儒家仍可有天主教补充之处）、“附儒”（对天主教义某些方面做了修改以附会儒家传统思想）等等方法^{〔1〕}。徐光启等人的论述之中，从方法上说，不能不

〔1〕 汤一介：《利玛窦汇合东西文化的尝试》，原刊于台湾《中国论坛》，1989 年 3 月 15 日。

说与传入中国的印度佛教有某种相似处，如“格义”“连类”等。除了少数中国知识分子（如徐光启、李之藻等）对天主教义有较为深入的了解外，当时的士大夫或者是排斥天主教，如钟始声批判天主教谓：“此胡妖耳，阳排佛而阴窃其糠粃，伪尊儒而实乱其道脉。”或者是仅仅欣赏那些西洋器物（如望远镜、自鸣钟等），其实也是在抱着一种“中体西用”的态度看待西洋文化。例如，在当时的儒者许大受看来，西洋的科技“纵巧何益于心身”，其理由是此类末技无益于圣道^{〔1〕}。一直到 19 世纪末，西方哲学才开始在中国发生重大影响。我们可以看到“中西古今”之争实际上是伴随着 20 世纪中国文化的进程。“中体西用”开始曾为大多数学者所接受，尔后某些学者对西方文化了解较多，而逐渐有所改变，而对“中体西用”批评最有力者莫过于严复，他在《与外交报主人书》中批评“中体西用”之说谓：“善夫金匱裘可桴孝廉之言曰：体用者，即一物而言之也。有牛之体则有负重之用，有马之体则有致远之用，未闻牛为体以马为用者。”^{〔2〕}严复在对西方文化的深入理解的基础上说：“盖彼以自由为体、民主为用。”^{〔3〕}无论严复对西方文化的概括是否准确，但这无疑是当时“中西古今”之争的重要一环，而使中国人对西方文化有了进一步的理解。其后在中国文化史（包括哲学史）中的“中西古今”之争不断，袁世凯称帝之前后有“孔教会”之建立，以儒家思想排斥、批判西方文化，引起了中西文化的第一次论战。而当时对什么是“哲学”并没有明确的认识，往往是用“文化”问题代替了哲学问题，有以“古”、“今”区别中西哲学论者^{〔4〕}，有以“新”、“旧”分中西哲学论者^{〔5〕}，有以“静”、“动”论中西哲学之不同者^{〔6〕}，如此等等不一而足，但其中最重要的或者应是五四以前以杜亚泉为代表的《东方杂志》与以陈独秀为代表的《新青年》的争论。杜亚泉虽说不能算是盲目维护中国旧传统、反对西化之代表，但他提出统整之说，要求绍述“周公之兼三王，孔子之

〔1〕 孙尚扬：《基督教与明末儒学》，北京，东方出版社，1994。

〔2〕 严复：《严复集》，第三册，北京，中华书局，1986。

〔3〕 严复：《严复集》，第一册，北京，中华书局，1986。

〔4〕 陈独秀：《法兰西人与近世文明》，载《青年杂志》，1915 年 9 月。

〔5〕 汪叔潜：《新旧问题》，载《青年杂志》，1915 年 12 月。

〔6〕 詹父：《静的文明与动的文明》，载《东方杂志》，1916 年 10 月。

集大成，孟子之拒邪说”的盛业，不能不说是当时哲学（文化）上的保守主义的典型话语。与此大体同时，胡适与李达等关于“问题与主义”的争论，从哲学方法论的层面看，也可视为哲学上的改良主义与激进主义之争。五四运动前后是中西文化论战之高峰。以属于马克思主义阵营的陈独秀、李达为代表的激进主义派与属于实用主义阵营的胡适为代表的自由主义派联合举起“打倒孔家店”的大旗，提倡西方的“科学与民主”，向传统的正统文化开火。陈独秀、胡适等之所以激烈地反传统，主要是有见于当时中国社会之落后、政治之腐败之因，皆在中国传统文化之弊。因此，他们认为，中国必须在一切方面向西方学习，包括西方哲学。这就是说，当时的激进主义和改良主义派认为所谓“中学”都是古代的（或前现代的）过了时的东西，只有“西学”才是适合现代社会需要的“今学”，这实质上是一种“全盘西化论”。如果把它和 19 世纪末的“中学为体，西学为用”相比，陈独秀、胡适等人所主张的可以称之为在中国应该以“西学为体，西学为用”了。但是，我们必须承认，陈独秀等人的这种全盘反传统思想在当时无疑对打破旧传统（如儒、道、释思想）的束缚起着极其重大的冲击作用，为中国社会的“启蒙”和西方哲学在中国的广泛传播奠定了基础。我们可以说，“五四”前后，西方有什么哲学思潮，中国就相应地有着西方某种思潮的舶来品。由“五四”运动引进的西方思想的巨大冲击力，自然也会引起“中学”的反击，当时最著名的维护中国传统的学者一是梁启超，一是梁漱溟。梁启超的《欧洲心影录》对西方科学的批判虽有相当影响，但梁漱溟的《东西文化及其哲学》，则可以说是中国哲学对西方哲学有相当价值的回应和对中国哲学较有价值的理智的反思。“五四”运动以后，中西文化与中西哲学的论战不断，例如发生在 1923 年的“科学与人生观的论战”，这次论战表面上看来是“西学”（包括马克思主义、实用主义、西方科学主义等等）对“中学”（张君勱主张恢复“新宋学”）的胜利而告终。但其结果则造成了以陈独秀为代表的马克思主义与以胡适为代表的实用主义在哲学路线上的分裂。自此以后，中国哲学实际上存在着马克思主义激进派、实用主义改良派与维护传统的保守派三足鼎立的局面。此后，在哲学上、文化上的“古今中西”之争不断，最著名的是发生在 1935 年由萨孟武、何炳松等教授发表的《中国本位文化建设宣言》引起的。这场论争可以说是一场本位文化与“全盘西化”的大论战。本位文化派所强调的是民族文

化的特性，而忽视了当时文化发展的时代性；而全盘西化派又只把眼光盯着文化发展的时代性，而全然否定了文化的民族性和文化的继承性。因此，这场争论并没有对中国文化的发展起多大作用。1937 年抗日战争爆发后，为了抗日，在哲学上的“中西论战”缓和了一些，但是仍然发生过马克思主义学者对冯友兰的《新理学》的批判，维也纳学派洪谦教授与冯友兰教授有关形而上学问题的争论，这些仍然都反映着哲学上的“中西古今”之争。1949 年以后，祖国大陆社会生活发生了巨大变化，随之祖国大陆的哲学也发生了非常大的异乎寻常的变化。当时有所谓“一边倒”，全盘倒向苏联，这实际上也是一种“全盘西化”。当时的哲学界要以斯大林的《辩证唯物主义与历史唯物主义》作为判定哲学是非的准则。而日丹诺夫的《关于西方哲学史座谈会上的发言》则成为我们学习和研究哲学的标准教材。中国传统哲学，无论孔孟老庄，还是程朱陆王均在批判之列。这种对中国传统文化、特别是中国哲学的批判不断，一直发展到“文化大革命”。1966 年至 1976 年的“文化大革命”，大搞所谓破“四旧”，其结果造成了祖国大陆的哲学与世界文化的隔绝，同时也使中国哲学出现了严重的断层。文化大革命结束后，虽然在政治路线上否定了“以阶级斗争为纲”，邓小平提出了要实现四个现代化的纲领和“改革开放”的方针，哲学上的“古今中西”之争仍然没有停止。20 世纪 80 年代中国思想文化界面对的是如何使中国由“传统走向现代”，因而必须批判封闭式的封建专制主义的影响，这是实现现代化的迫切要求。90 年代初，在学术界（主要是哲学界）有两种思潮逐渐活跃起来，一是“后现代主义思潮”；一是“新保守主义思潮”。后现代主义思想在 20 世纪 80 年代已经进入中国，但是并没有广泛流行，但到 90 年代初突然成为当时中国哲学界（不仅是哲学而且其他学科，如文学、艺术等）注意的一个焦点，不仅翻译出许多后现代主义的书，而且出版了大量我国学者写的有关这方面的著作和论文。原因何在？我想，大概可以说“消解当时文化上的一元化的倾向”是重要原因之一。“六四”以后，北京某报刊出一篇署名文章：《多元化就是自由化》，这篇文章对前一阶段的文化多元化倾向进行了批评，在一定程度上反映了要求回归 1949 年以来形成的文化上的极“左”新传统的要求。当时学术界的一部分学者认为这样会形成我国学术文化上的倒退局面。为了打破这种文化上的一元化倾向，而大量引进并阐发“后现代主义理论”。针对着“现代”理论的明晰性、确定

性、价值的终极性、理论的完整性和系统性等等，后现代主义则主张理论的模糊性，追求不确定性，无层次性，反中心主义以及文化的多元性等等。我认为，这除了后现代主义正在西方走红之外，就中国文化、中国哲学来说它无疑起着消解文化一元化的作用。1992年秋在祖国大陆出现了研究和弘扬中国传统文化的“国学热”，这大概是一些学者有见于西方哲学给人类社会带来的负面影响，而认为中国传统哲学或许可以纠正西方哲学的某些偏失。从当时情况看，虽然某些学者也存在着夸大中国哲学的现实意义或文化上的保守主义的倾向，但大多数学者认为，对自己民族的文化（包括哲学）应该进行实事求是的研究，以有利于中国文化（哲学）从传统走向现代。1994年6月在《哲学研究》上发表了署名文章，其中有这样一段：“一些人宣扬中国需要孔夫子、董仲舒，需要重构与马克思主义并列的中国哲学新体系”，“不排除有人企图以‘国学’这一可疑的概念，来达到搞社会主义新文化于中国文化之外的目的”。1995年初在《孔子研究》杂志召开的一次座谈会上，不少学者对上述《哲学研究》的看法提出了批评。而1995年《东方》杂志有署名文章也批评了《哲学研究》，认为把“国学”研究与马克思主义研究对立起来，就会产生一种可能“即把马克思主义与国学研究对立起来，重复以往教条主义的意识形态对‘国学’的怀疑和批判”。这场发生在90年代中期的争论虽未发生重大影响，但从一个侧面看，仍然是哲学上的“中西古今”之争的表现。与此同时，某些对西方哲学特别是西方基督教哲学有较深研究的学者，如刘小枫等，对中国文化和哲学持强烈的批判态度，这样就引起了某些传统文化的保守派，如蒋庆等人的反批评。其时还有一些学者对中西文化和哲学都持有同情理解的态度，而企图协调两者之间的分歧。无疑这些仍然都是百年来中国文化中的“中西古今”之争的继续和在不同时期的不同表现。90年代末发生在中国的“自由主义”派和“新左派”之间的争论，虽然这场争论仍在继续之中，但旁观者大体上也可以看出仍然是在围绕着如何由“传统走向现代”这一主题，内中仍然不能不说与“中西古今”之争无关。

上面我用了相当长的篇幅勾画了百年来中国文化与中国哲学所走的路子，目的在于说明在本土文化与外来文化（即中国文化与西方文化）相遇后的一个阶段中，两种文化之间的矛盾和冲突是不可避免的。西方文化（哲学）的传入与印度佛教传入的情形虽有很大不同，但仍可发现有