

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

客观比较哲学名著评介



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。

宏观比较哲学名著评介

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。”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，而未曾要我读‘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。”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

《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。

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。

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。”

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。”“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

梁漱溟：《朝话》，中国文化服务社1942年版，第136—137页。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆1987年版，第48页。

“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’”。 “见分”、“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”。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。”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东西，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）遇到问题他就像根本取消这

同上书，第 49 页。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 49 页。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 53 页。

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。”

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’八字足以尽之，不能复外，这样新异的色彩给他个简单的名称便是‘德谟克拉西 democracy’”

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？……德谟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？”“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，

同上书，第 53—54 页。

引者按，“八”字应为“九”字之误。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 41 页。

同上书，第 54—55、65 页。

这就是什么？即所谓人类生活的第二条路向是也。”

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‘德谟克拉西’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！”按他的这种说法，印度文化与西方文化、中国文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——怎么会成功这个样子？这样东西——塞恩斯与德谟克拉西——是怎么被他得到的？我们何可以竟不是这个样子？这样东西为什么中国不能产出来？”

梁漱溟所提的问题是西化派所无法解决的。但是，他把提出上述问题视为自己比一般人高明、深刻的所在却是不恰当的。在文化研究中，文化特色的根源是人们无法回避的问题，地理环境决定论、种族说等等都旨在解决这

同上书，第 54—55、65 页。

同上书，第 65 页。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 42 页。

样的问题，其中地理环境决定论在本世纪初的中国是很有影响的思潮。五四运动以后，随着马克思主义在中国的传播，越来越多的知识分子开始运用唯物史观解决思想文化问题。梁漱溟从意欲决定文化的观点出发，反对人文地理说，认为人文地理说“未免太简单了”。同时，他也反对唯物史观的说法。梁漱溟并没有对这两种理论认真加以区别，认为它们都是强调客观原因的说法。显然，他对唯物史观的理解并不准确。

唯物史观认为，一切制度、思想都随着经济的变化而变化，思想观念同时又具有一定的相对性。梁漱溟认为，按照唯物史观的观点，人类是完全被动的，他只认“主观的因”，其余一切都是“缘”，“我只要问：如中国，如印度有像欧洲那样不断变迁的经济现象么？如承认是没有的，而照经济现象变迁由于生产力发展的理，那么一定是两方面的发展大有钝利不同了，可见还有个使生产力发展可钝可利的东西，而生产力不是什么最高的动因了——马克思主义说生产力为最高动因。这所以使生产力发展可钝可利的在哪里呢？还在人类的精神方面”。

“通是个民族，通是个生活，何以他那表现出来的生活样法成了两异的采色？不过是他那为生活样法最初本因的意欲分出两异的方向，所以发挥出来的便两样罢了。然则你要去求一家文化的根本或源泉，你只要去看文化的根原的意欲，这家的方向如何与他们家的不同，你要去寻这方向怎样的不同，你只要他已知的特异采色推他那原出发点，不难一目了然。”意欲是文化的根本，文化的不同就取决于意欲的不同，这就是梁漱溟对于文化特色根源的回答。我们姑且承认意欲是文化根本的观点，但是如果进一步追问：同是意欲，可是却为什么会有向前、持中、向后的不同呢？西方、中国、印度是怎样走上所谓第一路向、第二路向、第三路向上去的呢？这些本来需要说明的问题，在梁漱溟那里却成了先验的、既定的存在，他只是在观念中兜圈子，对自己提出的问题并没有作出深刻的回答，最后还是走向了天才论。他说：“一个社会实在受此社会中之天才的影响最大，天才所表出之成功虽必有假于外，而天才创造之能力实在无假于外，中国之文化全出于古初的几个非常天才之创造，中国从前所谓‘古圣人’，都只是那时的非常天才，文化的创造没有不是由于天才的，但我总觉得中国古时的天才比西洋古时的天才天分高些，即此便是中国文化所由产生的原故。”不仅如此，天才还决定着文化的进步与停滞，中国古代的天才太聪明，后来的天才不能出其上，就不能另外有所发明，于是中国的文化便呈停滞状态；西方的天才比较平常，所以文明不得不慢慢积累。把文化的发展、文化特色的根源归结为意欲和天才的创造是十分浅薄的，同时也表明了梁漱溟的唯心主义历史观。

文化具有多种基础，文化自身也包含着许多成分，它们对文化的发展、文化特色的形成共同发挥着作用；一个民族文化的特色也是不断发展的。对文化特色形成的根源需要辩证地、历史地进行分析，如果把其中某一种成分视为永远决定一切的根本，而忽略其他因素的作用，那就无法揭示文化特色形成的奥秘。

同上书，第 46 页。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 24 页。

同上书，第 154 页。

二、西方、中国、印度哲学的比较

梁漱溟在说明西方文化、中国文化、印度文化的特色时，不时就中国文化的出路这个现实紧迫的问题透露出一些看法。这些看法给人造成一种印象，好像他也是一个彻底的西化论者。他从精神生活、社会生活、物质生活三方面对东西方文化作了简要的比较，比较的结论是东方文化在这三个方面都不及西方文化。根据这一结论，他认为当时西化论者把东方文化与西方文化的区别当作古今之别的观点是不错的，认为“假使说东方化能翻身，即是说古化能大行于今后未来之世界，这话谁敢信呢？”梁漱溟再三表示反对枝枝节节地向西方学习，他对洋务派、立宪派、直到当时的《新青年》派都有非议之辞，认为他们都只是看到西方文化的结果，而没有见到它的根本。从这样的观点出发，梁漱溟本来应当高扬向西方学习的旗帜，但是当人们读完他的著作以后就会发现，上述印象与他的实际结论相去甚远。支持梁漱溟得出相反结论的论据来自他对东西方思想、特别是哲学的比较。在东西方思想、哲学的比较中阐明东方思想的价值，这一点构成了《东西文化及其哲学》一书的重要内容。

在梁漱溟看来，思想是知识的进一步发展，它是指已知对于所未及知的宇宙或人生而抱的意见及态度，相当于广义的哲学；如果再进一步细分的话，思想包括宗教和哲学两部分，哲学又包括形而上学、知识论、人生观三部分。

在说明三种思想之前，梁漱溟首先说明了他观察所用的工具——唯识学的知识论。唯识学讲知识常用的名词是“现量”、“比量”、“非量”。他说：“知识之构成，照我们的意思，即由于此三量，此三量是心理方面的三种作用，一切知识即成于此三种作用之上。”简要地说，所谓“现量”就是指感觉，其作用只是单纯的感觉；“比量”即是“理智”，它能将种种感觉综合其所同、鉴别其所异，然后构成正确明了的概念；从现量的感觉到比量的抽象概念，中间还须有“直觉”（非量）的阶段，“非量”（直觉）所认识的只是一种精神意味、趋势或倾向。

对于西方思想，梁漱溟提出如下看法：西方人最关注的是自然、知识论上的问题，人生哲学十分“粗浅”，同时，因为知识论的发达，宗教受到来自理性的严厉批判，逐渐衰微；形而上学也由于理性、静的研究方法而走入困境，所以西方哲学界呈现沉寂的状态。他的结论是：“今后的宗教苟不得其在知识方面之基础，形而上学苟不得其研究途径，即不必求生存发展于人类未来之文化中！”

梁漱溟又把目光转向东方，怀着十分复杂的心情审视东方的宗教与形而上学：它是不是与西方的宗教和形而上学陷入同样的谬误？它能不能避免大家的批评？东方文化中，印度是以宗教为中心的，中国是以形而上学为中心的，倘使求不出一条路来，东方文化简直要随着宗教和形而上学而变成文化的化石了。

先看印度古代的形而上学。梁漱溟认为，他们所讨论的问题，大半与西洋形而上学的问题一般样子，喜欢讲宇宙本体。僧法人（古代印度的数论学

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第12页。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第69页。

同上书，第80页。

派)所谓“自性”、“神我”差不多就是笛卡尔的心物二元的样子；吠檀多人所谓“梵天”差不多就是斯宾诺莎泛神一元的样子，其为独断论是不可讳的。但佛教却没有陷入古代形而上学的错误。梁漱溟认为小乘佛教是绝口不谈形而上学的，这样就根本免除了批评；大乘佛教运用唯识学的方法来谈形而上学，这种方法仍然是从感觉出发，不过是把感觉（现量）从直觉、理智等作用中分离出来而只留下它的一种作用。从我们现在的感觉到那能认识宇宙本体的现量，需经过两步：第一步现量，必须把混入比量和非量中甚暂甚微的现量分离独立出来，即是将有所为的态度去净而为无私的纯静观，这便是头一步的现量；第二步现量，“这还是顺着那个来，不过比前更进一步而无私，更进一步的静观；然而无私静观亦至此不能再进了。这以何为验呢？就是眼前的人和山河大地都没有了！空无所见！这空无所见就是见本体，在唯识家叫做‘根本智证真如’”。梁漱溟认为，唯识家的这种方法，比西洋哲学家柏格森、罗素为解决传统形而上学所遇到的难题而提出的方法更令人满意，形而上学本来不能讲，现在大乘佛教能讲，不能不说显示了东方思想的优越。

为什么西方、印度研究一样的问题而印度人单辟出这条路来？梁漱溟认为，印度形而上学与西方形而上学为同物，但研究动机不同。西方人是知识的动机，科学的动机；印度人的动机可以说是行为的动机，宗教的动机，“他们的厌生活，求出世，是他们的动机所在。要出世到哪里去呢？那么，自然梦想我本来是不如此的，宇宙本来是清静，果如何斯为宇宙本体？这是他们问题之所在”。由上述不同，导致西方的形而上学可以失势无人讲，而印度则不能，因这种行为是不能阻止的，则求本体讲本体无论如何不能罢手，更重要的是西方无论如何不能辟得形而上学的方法，而印度得以开辟出来。

形而上学的成就还只是印度人的小成就，因为印度文化是以宗教为中心的，形而上学也附属于宗教，假使印度文化有独特的成就，必在宗教方面。梁漱溟不是直接展示印度宗教的成就，而是在考察宗教的存在是否必要与可能的过程中，指出佛教超越西方基督教与中国一般宗教的独特之处。

“所谓宗教的，都是以超绝于知识的事物，谋情志方面之安慰勸勉的”。“超绝”、“神秘”是宗教的物质，宗教在今后的世界是否还有存在的必要呢？对此做出肯定回答的人要么指出人类的情志弱、罪恶感，从而说明人类需要宗教的慰藉与拯救；要么指出宗教使人生活充实，情感丰富热烈的作用，来为宗教争一席之地。梁漱溟认为，这些还不是宗教的真实立足点，宗教的真实一定要起自人生中的众生相残，生活中的无常（老、病、死）。当初佛教的产生就是由这些问题引起的，这些问题所引起的情感上的不宁是真实的，除了出世之外别无解脱方法，而且，这些问题是永远的问题，不是一时的问题，生活一天，宇宙存在一天，问题也就存在一天，所以，宗教的存在必然是永远的。

宗教植根于人的情感，具有永远存在的必要性。但是从宗教发展的历史来看，随着人类理性的进步、知识的增长，宗教越来越受到人们的怀疑。那么，随着知识的进一步增长，宗教还能存在吗？梁漱溟认为，只有西方的基

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第84页。

同上书，第88页。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第90页。

道教以及其他的低等宗教才面临这种危机，而印度佛教则超脱了这种危机，“别的地方多半是情志怯弱，所以其结果必至拙抑个性；印度人多半不是想有所仰赖托命而是堂堂正正要求出世，——他们叫做‘还灭’——很不容易就倍受宗教家的无理解说，而要讨论辩难，其人的个性是很伸展的，绝不得以他方为例”。就形而上学问题而言，小乘佛教不讨论此问题，大乘则凡有言说悉明空义，“于不变而缘的根本智中实证真如，得后得智中重现身土，乃为诸有情说出来的，这时候得到一个巧合，就是‘外乎理知’，实成其为外乎理知而又不外乎理知：于情志方面外乎理知的倾向要求固然申达，而又于知识方面之不容超外的倾向要求也得申达，互不相碍”。这就是印度人走第三路向而于第三问题上所取得的成就，只是人类还为生存饥渴等问题而困扰，感觉不到印度佛教的价值，当人类把第一、第二问题解决以后，第三问题就成了唯一的问题，那时当是宗教盛行的时代。

在当时颇为笼统的东西文化讨论中，梁漱溟把印度文化单独提出来，并以宗教为中心，阐明印度文化的特色、贡献，在学术研究方面提供了一家之说，应该说是有意义的。但是，他是依据自己提出的文化三路向理论来讨论印度文化的，于是导致他得出印度的“文化中俱无甚可说，唯一独盛的只有宗教之一物”的荒唐结论，从而使他对印度文化的阐述带有很大的主观性。他对宗教的推崇也表现了他思想的守旧性。

梁漱溟主观上更置重的是对中国传统文化和哲学的阐述，特别是为孔子儒家思想进行辩护，这在当时关注东西文化问题的人士中引起了强烈的反响。

关于中国传统文化，梁漱溟指出，知识论可以说是没有，宗教也不发达，顶重要的是形而上学和人生哲学，而后者又以孔子为最重要的代表。

就形而上学来说，梁漱溟认为，中国并没有陷于西洋和印度古代形而上学的错误，亦与佛家方法不相关涉，这三家的形而上学是全然不同的。中国的形而上学与西洋和印度的根本区别有两点：首先，问题不同。西方、印度古代的形而上学问题原也不尽相同，但却对宇宙本体的追究确乎一致。它们一致的地方，正是中国同它们截然不同的地方，“你可曾听见中国哲学家一方主一元，一方主二元或多元；一方主唯心，一方主唯物的辩论吗？像这种呆板的静体的问题，中国人并不讨论，中国自极古的时候传下来的形而上学，作一切大小高低学术根本思想的是一套完全讲变化的——绝非静体的，他们只讲些变化上抽象的道理，很没有去过问具体的问题”。其次，方法不同。“中国形而上学所讲，既为变化的问题，则其所用之方法，也当然与西洋印度不同。因为讲具体的问题所用的都是一些静的，呆板的概念，在讲变化时绝对不能运用。他所用的名词只是抽象的，虚的意味，不但阴阳乾坤只表示意味而未实物，就是具体的东西如‘潜龙’‘牝马’之类，到他手里也都成了抽象的意味，若呆板的认为是一条龙，一匹马，那便大大错了”。概括地说，西方的方法是理性、静的方法，而中国的形而上学则是直觉的、动的方法。梁漱溟在比较中，指出中国古代哲学富于辩证法思想，以具体的东西表

同上书，第 110 页。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 111 页。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 115 页。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 116 页。

示抽象的意味等等，都是很有见地的，但是他否认中国古代思想家对宇宙本体、知识论的探讨，否认在这些问题上哲学家长期存有的对立、斗争，是不符合中国思想发展的实际的。

梁漱溟认为，中国古代形而上学以为宇宙间没有那绝对的、单一的、极端的、一偏的、不调和的事物，如果有这些东西，也一定是隐而不现的，凡是现出来的东西都是相对、成双、中庸、平衡、调和的，一切存在都是如此。梁漱溟断言，孔子的人生哲学完全是从上述形而上学中推演出来的，它包括如下的思想内容：赞美“生”、反对理性、听凭直觉、主张性善、反对功利。“这一个‘生’字是最重要的观念，知道这个就可以知道所有孔家的话。孔家没有别的，就是要顺着自然道理，顶活泼顶流畅地去生发，他以为宇宙总是向前生发的，万物欲生，即任其生，不加造作必能与宇宙契合，使全宇宙充满了生意春气”。

梁漱溟认为孔子的思想一直被后人误解，没有几个人真正理解孔子的思想，只有他才把握了孔子思想的真意。实际上，对孔子思想稍有了解的人，对梁漱溟的这一自许都会表示一定的怀疑。可以看出，梁漱溟回避了孔子思想中某些陈腐的东西，同时又在孔子名下填充了一些原来没有的东西，如性善说，直觉论。孔子只说过“性相近也，习相远也”，连梁漱溟也承认孔子没有明白说出性善，但是他又断言“性近”就是说人的心理差不多，差不多的心理就是善，从而为主张听凭直觉建立了一个基础。“直觉”是西方现代生命哲学中的概念，梁漱溟把它安置在孔子的思想体系中，并用直觉把孔子的思想贯穿起来，对儒家的一些思想给予新的解释：人类所有的一切诸德，本无不出自此直觉，即无不出自孔子所谓仁。联系前面提到的梁漱溟自述由佛入儒的经过，我们可以说，他所理解的孔子思想，实际上是孔子与孟子、朱熹、王阳明以及柏格森等思想家思想的综合。

梁漱溟对孔子思想的改造，代表了他在《新青年》派反孔主张面前试图继续维护孔子的努力。讲随感而应，听凭自己的直觉，确实可以构造一个颇为诱人的乐园。“孔家本是赞美生活的，所有饮食男女本能的情欲，都出于自然流行，并不排斥”。但是，直觉在根本上是要说明对孝悌、礼乐等封建伦理观念的自觉遵从，为这些观念戴上发自天性的花冠。同时，梁漱溟也知道，在阶级社会中，让每个人听凭自己的直觉是极容易引起流弊的，“孔子差不多常常如此，不直接任一个直觉，而为一往一返的两个直觉，此一返为回省时附于理智的直觉，又如好恶皆为一个直觉，若直接任这一直觉而走下去，很容易偏，有时且非常危险。于是自己最好有一个回省，回省时仍不外诉之直觉，这样便有个救济”。直觉以对封建伦理观念的体认为终极目的，同时还要以封建伦理观念来指导直觉。他对孔子的改造终究是很有限的。

在新文化运动初期的尊孔与反孔的斗争中，有一个孔子与中国历史的关系问题。陈独秀等人视孔子为历史上影响巨大的思想家，痛加抨击。在这个问题上，梁漱溟是矛盾的，一会儿说孔子的思想未得流行发扬，一会儿说孔子是中国文化史上的大天才，中国后来的文化都由他那里引发出来。不过，在抵抗对孔子思想在历史上造成重大消极作用的指责时，梁漱溟还是强调了

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第121页。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第127页。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第143—144页。

前者，发挥那种认为孔学与汉宋儒学有重大差别的观点。他颇为细致地列举了自己的证据，诸如汉代传经者不懂得孔子的精神，多带有黄老的气味；三国魏晋时人的思想浅薄无着落；宋学也不甚得孔子之旨；等等。梁漱溟的上述说法并不是完全没有依据的。在漫长的历史发展过程中，以孔子为代表的先秦儒家思想后来受到道家、佛教的冲突，特别是随着社会经济的变迁，其思想体系也产生了某些发展变化，但是它在中国人的心灵上打下深深的烙印，在现实生活中发挥了巨大的作用，这是不可否认的。

梁漱溟认为，孔子的人生哲学虽未实现，但是中国人所走的基本还是第二路向。从他对中国人实际生活的评价，可以体会到他对孔子思想历史作用的认识。在物质生活方面，中国的物质文明不发达，梁漱溟承认：“物质上的不进步并不单是一个物质的不进步，一切文物制度也都因此不得开发出来，此其弊害，诚不胜说。”但是，中国人也因此没有受到西洋人所受的苦：“虽然中国人的车不如西洋人的车，中国人的船不如西洋人的船……中国人的一切起居享用都不如西洋人，而中国人在物质上所享受的幸福，实在比西洋人多，盖我们的幸福乐趣，在我们能享受的一面，而不在所享受的东西上，——穿锦绣的未必便愉快，穿破布的或许很乐；中国人以其与自然游乐的态度，有一点就享受一点，而西洋人风驰电掣地向前追求，以致精神沦丧苦闷，所得虽多，实未曾从容享受。”在社会生活中，孔子的人生哲学要求人与人之间要“调和而相济”，不可一方专压迫另一方，结果却是“黑暗冤抑，苦痛不少”，这是中国不及西洋的地方。西方人先有了我的观念，才要求本性权利，才得到个性伸展。在这种生活下，人与人之间的界限划得很清楚，“这样生活实不合理，实在太苦”。中国人与此相反，“尚情无我”，“家庭里、社会上，处处都得到一种情趣，不是冷漠、敌对、算帐的样子，于人生的活气有不少的培养，不可不算一种优长与胜利”。总之，与西方相比，中国人的实际生活有利有弊，不过他认为这些弊病是因为没有严格贯彻孔子思想造成的，从理论上来说，孔子的生活是完美的。由于这种隔绝，对历史以及现实社会黑暗的一点认识，反倒加强了他对孔子思想的信仰，所以在反对封建文化的高潮中，尽管他也发表一些反对旧道德的言论为被礼教迫害致死的女性打抱不平，但是他没有引出要彻底清除封建旧道德的结论，而是对孔子思想苦心地进行解释、改造的工作，为其注入一些新内容，冀其在新时代焕发活力。但是，由于根本立场、观点的局限，不仅使他对孔子思想的理解带有一定的任意性，更重要的是他所推崇的不计利害、反对理性、反对功利，恰恰是与现代生活相冲突的。

另外，我们还看到，尽管梁漱溟标榜要发扬东方文化，但是他内心中又有一种自卑感或偏见，在一定意义上也表现出虚无主义的倾向。他认为，在东方文化中，只有印度佛教、中国孔学有“价值”，其他都不足道。他在谈到中国文化时说：“宗教，本土所有，只是出于低等动机所谓祸福长生之念而已，殊无西洋宗教那种伟大尚爱的精神；文学如诗词歌赋戏曲，虽多聪明精巧之处，总觉也少伟大的气概，深厚的思想和真情；艺术如音乐绘画，我甚不懂，私臆以为或有非常可贵之处，然似只为偶然一现之文明而非普遍流

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 151 页。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 151—152 页。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 153 页。

行之文化。知识一边的科学，简直没有；哲学亦少所讲求，既有甚可贵者，然多数人并不依这种生涯；社会一般所有，只是些糊涂残拙的思想。”事实上，中华民族在几千年的发展过程中，涌现出了许多杰出的思想家、政治家、科学家、文学家、艺术家，做出了许多具有世界意义的发明和创造，梁漱溟却无视这些事实，对传统文化采取了一笔抹煞的态度，如果说他与宣称“中国万事不如人”的“全盘西化”论者还有什么不同，那就是他津津乐道于孔子的人生哲学。

三、世界文化趋势与中国所应持的态度

梁漱溟在阐述孔子的人生哲学时，已经表明了他对于中国文化出路这个问题的认识，当他说明世界未来文化和中国人所应进行的文化选择时，更是明确地声明：走孔家的路。

梁漱溟首先以较大的篇幅指出了这样一点：西方经济、学术思想、哲学方面的变迁呈现了与东方文化接近的趋势，好像这是正在进行的过程。

梁漱溟认为：由于机械的发明，再加上分工说、自由竞争说的倡导，西方的生产走向了社会化大生产，手工业生产时代一切美好的东西都被破坏了，生产不是以消费为本位，而是以生产为本位，造成生产过剩，工人失业；在生产中，工人与资本家之间缺乏情意，工人做工也没有趣味等等。总之，西方的经济是完全不合理的，虽然产品丰裕，但是精神却不安宁，必需进行变革。经济变革的方向指向哪里呢？“以社会为本位，分配为本位是一定的，这样一来就致人类文化要有一根本变革：由第一路向改变为第二路向，亦即由西洋态度改变为中国态度”。对于资本主义经济的不合理性，梁漱溟有一定的认识，在他看来，西方生产发达，但是也因生产的发展带来了两极分化与道德的沦丧，他希望通过人生态度的改变去克服资本主义的弊病，用传统社会的原则去规范现代社会，甚至为了保持传统社会的古朴，避免西方社会的弊端，可以安于物质生活的贫困，因为生活满足的关键不在所享受的物品，而在享受者的态度。

在学术思想上，梁漱溟认为西洋人自古以来就有一种心理学的见解，就是只看见人心理上有意意识的一面，忽略那无意识的一面，不晓得意识只是心理的浅表，而隐于其背后的无意识实为重要根本。由于动物心理学、社会心理学的发展，西方人的认识发生了根本的变化，认识到了人的无意识、本能的作用，“于是西方人两眼睛的视线渐渐乃与孔子两眼视线所集相接近到一处，孔子是全力照注在人类情志方面的；孔子与墨子的不同处，孔子与西洋人的不同处，其根本所争只在这一点！西洋人向不留意到此，现在留意到了，乃稍稍望见孔子之门矣！我们所怕者，只怕西洋人始终看不到此耳，但得他看到此处，就不怕他不走孔子的路！”

进入现代以后，西方确实加强了对无意识、本能方面的研究，这种研究只是开拓了人类认识领域，加深了对人类自身的认识，并不意味着完全放弃了对理性的研究；另一方面，中国古代也缺乏对无意识的研究，具体说到孔

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 153 页。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 166 页。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 170—171 页。

子，恐怕就更谈不上在无意识研究方面有什么开创之举了。前面已经指出，梁漱溟的孔子是按照西方非理性主义思想家的思想改造过的，现在梁漱溟又傲然宣布西方文化是在步孔子的后尘，那么，这一论断又有多少真理性呢？

在态度和哲学方面，“拿西洋现在这些家数的哲学对他从古以来的哲学而看其派头、风气，方向简直全都翻转过来：从前总是讲绝对，现在变了讲相对；从前主知，现在主情意；从前要用理智，现在则尚直觉；从前是静的，现在是动的；从前只是知识的，现在是行为的；从前是向外看的，现在回转其视线于自己，于生命。虽有如是种种，大约其根本关键只就在他向外的视线回转过来”。这里，我们不可能一一讨论梁漱溟所说的种种转变，只看他所说的“根本关键”的转变。梁漱溟认为，西方人最关注的是自然，认识论的问题，或者用他的话来说即是“向外的”，人生哲学“十分粗浅”，到了现代才回转其视线，由向外的转向自己，转向生命。我们应该注意，在梁漱溟那里，东西文化常常是非此即彼的，这种转变就意味着西方人只研究自己、生命了。且不说西方古代人生哲学是否“粗浅”，在西方现代哲学中，科学哲学、人本主义哲学是两个重要的流派，这是人们公认的常识。按照梁漱溟的用语，科学哲学该属于“向外”的吧？梁漱溟所说的“根本关键”的转变既然如此，那么，他所说的其他转变也就颇值得推敲了。正像对文化的整体的考察一样，笼统地下结论只能是片面的，无助于问题的解决。

依据对西方现代文化变迁趋势的理解，梁漱溟又为人们描绘了一幅未来文化的图景，这里所充溢的正是孔子的精神：乐天是那时人生的根本态度，在这根本态度之下依旧可以做改造环境的事，并不相妨。在社会生活方面，统驭式的法律根本不能存在，要以礼乐换过法律，直到完全符合孔家宗旨而后已；在精神生活方面，人类进入精神不安宁的时代，但宗教的路尚走不通，“这只有辟出一条特殊的路来：用宗教一般的具奠定人生勸慰情志的大力，却无籍乎超绝观念，而成功一种不含出世倾向的宗教；同哲学一般的解决疑难，却不仅为知的一边事，而成功一种不单是予人以新观念并实予人以新生命的哲学，这便是什么路？这便是孔子的路”。如果说在说明西方现代文化变迁的趋势时，梁漱溟还不得不借助一点事实的话，当步入未来的领域，他也就更可以从自己固有的信念出发，作出一系列大胆的推测了。毋需讳言，西方文化有许多弊端，需要进行变革，问题在于变革的方向真是如梁漱溟所说的那样要走孔家的路吗？

当梁漱溟还在描绘西方文化变迁的趋势时，就不时提到文化的三层次问题。他在此基础上进一步提出了文化三期重现说，为“走孔家的路”这一论断提供理论依据。

梁漱溟认为，人类有三大问题：人与自然的关系问题、人与人的关系问题和个人自己对自己的问题。解决不同的问题需要不同的态度，人类的问题和解决问题的态度应该是递进的，“照我的意思，人类文化有三步骤，人类两眼视线所集而致其研究者也有三层次：先着眼研究者在外界物质，其所用的是理智；次则着眼研究者在内界生命，其所用的是直觉；再其次则着眼研究者将在无生本体，其所用的是现量；初指古代的西洋及其在近世之复兴，次指古代的中国及其将在最近未来之复兴，再次指古代的印度及其将在较远

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 176 页。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 197 页。

未来之复兴”。人类的三大问题是递进的，三大根本态度本应逐渐拿出来，但是由于种种原因，古代的希腊人、中国人、印度人各自走上了一路，成为三大派的文明。自其成绩说，无所谓谁家好，也无所谓谁家坏；但从其态度而言，则有个合宜不合宜的问题，希腊人的态度就比较正确，因为当时人类正处在第一问题之下。中国人的态度和印度人的态度就嫌拿出来的太早了，因为问题还不到，在第一问题下，中国人的态度因不合时宜，所以表现出种种失败，耽误了对第一问题的解决。但是现在机运却来了，世界未来文化就是中国文化的复兴，有似希腊文化在近世的复兴那样。中国文化的复兴，又引起第三问题，中国文化复兴之后，将继之以印度文化的复兴，于是古代西方、中国、印度三派文明竟于三期间重现一遍。

诚然，人类面临着不同的问题，解决的方法也不同，但是解决问题却很难像梁漱溟所说的那样是递进的，因为这些问题是交织在一起的，它们的解决也是一个无限的过程，在一定经济、社会条件下形成的观念制约着人类在改造自然、社会中的行动，同时，在改造自然、社会的过程中，人的内心世界也不断地丰富。

当梁漱溟提出文化三路向学说时，主观上是要反对西化派的文化一元观，回避东西方文化的先进落后问题，但是当他构造文化三期重现的图画时，也陷入文化一元发展的模式，构成了自己思想中的一个矛盾，并且这时他也明确了自己与西化派的对立：东方文化高于西方文化。原来他在说明西方文化特色时，对于西方民主在社会生活中的作用还多少表示一点赞美，而现在所说西方文化的意义只局限在人对自然的关系上，中国文化的弊病只是不适宜解决人与自然的关系问题，而在解决人与人的关系方面则有独特的成就，是拯救世界的济世良方。按照他的说法，人类文化不是一个不断创造发展的过程，而是既定的几种模式的“重现”，由科学到玄学再到宗教。这显然是一种典型的历史退化论。

梁漱溟在论证西方文化要走孔家的路时，倾注了不少的笔墨，在转到中国文化的出路问题时，则毫不犹豫地宣称：“我们中国人现在应持的态度是怎样才对呢？对于这三态度何所取舍呢？我可以这样说，第一，要排斥印度的态度，丝毫不能容留；第二，对于西方文化是全盘承受，而根本改过，就是对其态度要改一改；第三，批判的把中国原来的态度重新拿出来。”从一开始，梁漱溟就批评谈论东西文化的人多奉行东西融合的观点，他自己好像很彻底，但是透过他的种种矛盾、含糊的言论，我们也不难发现他也是要对东西方文化加以折衷调和的，只不过他是站在比较保守的立场上进行调和。

梁漱溟承认，中国人因为早走了第二条路向，致使至今还“见厄于自然”，“未曾从种种威权底下解放出来”，“思想也不得清明，学术也都无眉目”，在同西方国家的交往中“节节失败”。另外，按照他的文化三期重现理论，中国人似乎应该全盘接受西方文化——梁漱溟不乏这方面的言论，他表示赞同陈独秀等人提倡的“科学”、“民主”，他在批评守旧派人物时说，“科学”、“民主”“这两种精神完全是对的，只能为无批评无条件的承认；即我所谓对西方化要‘全盘承受’”。由此看来，梁漱溟的思想似乎非常激进。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 177 页。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 202 页。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 206 页。

但是他另一方面又认为仅仅讲“科学”、“民主”还不够，那样并没有给人以根本的生活态度，仍属于枝节的做法，所以一定要用孔子的人生态度去统驭西方的一切，“我们此刻无论为眼前急需的护持生命财产个人权利的安全而定乱人治，或促进未来世界文化之开辟而得合理生活，都非参取第一态度，大家奋往向前不可；但又如果不根本的把他含融到第二态度的人生里面，将不能防止他的危险，将不能避免他的错误，将不能适合于今世第一和第二路的过渡时代”。可见他只是部分地接受西方文化。

早在新文化运动初期，陈独秀就指出，伦理的觉悟是最后觉悟之最后觉悟，在这种思想指导下，《新青年》派对封建礼教进行了猛烈的批判，他们要以西方近代民主、自由思想来培育一代新青年。与《新青年》派相反，梁漱溟则在为捍卫孔子思想而进行种种努力。不可否认，梁漱溟认识到了孔子思想中的某些积极因素，他在主张以孔子人生态度去吸取西方科学、民主时，所弘扬的孔子的人生态度就是所谓刚的态度、积极进取的精神，但是他对孔子思想与现代生活、现代观念的根本冲突缺乏深刻的认识，把孔子思想与“科学”、“民主”看作可以相互融合的，其结果只能是阻碍科学、民主在中国的发展。正像当时有人批评的那样，“我们看重西方文化，最看重的是‘赛恩思’的态度，‘德谟克拉西’的态度，梁君偏说‘就是对于其态度要改一改’，那便不能不使我们失望了”。

梁漱溟并不缺乏救国的热情，而且试图从文化问题入手为中华民族指出一条希望之路，但是他的思想却是保守的，作用也是消极的。中国要推翻封建制度，梁漱溟则宣称“孔子的伦理，实寓有他所谓絜矩之道在内，父慈、子孝……并不是专压迫一方面的”，从而为摇摇欲坠的封建礼教辩护；中国人民要摆脱贫困，梁漱溟却颂扬中国文化的优点就在于“享受他眼前所有的那一点，而不作新的奢望”。这一切使他站在进步思潮的对立面，却受到守旧派的欣赏，所以当《东西文化及其哲学》一书出版以后，守旧派人物赞扬梁漱溟是“继绝学，开太平”，认为他对孔家思想的发挥是“全书最精到，最有价值处”。

《东西文化及其哲学》一书是梁漱溟后来思想发展的基础。在这里，他同西化派、唯物史观派的对立还只是表现在文化理论上。后来他进一步发展了自己的东西方文化观，同时还把文化理论具体化，提出一套系统的政治主张。

从比较哲学发展史的角度来看，梁漱溟的《东西文化及其哲学》一书所要解决的主要是中国文化的出路问题，他对西方、中国、印度三种哲学的比较基本上属于他对这三种文化的比较，也就是说他基本上是从东西文化比较的角度来说明东西方哲学的差异的，这样就决定了本书还不成其为单纯论述东西方哲学的著作；再加上梁漱溟本人的思想家气质远远胜于他的学者气质，就使书中对东西方哲学的理解服从于他对东西方文化的解释；而他对东西方文化的对比和评价也有不少主观性和片面性的局限，例如他用先入为主的做法首先设定文化的三种路向，然后再把西方、中国、印度三种哲学纳入这三种文化路向之中，当他按照这三种模式对东西方哲学作比较说明时，就

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 211 - 212 页。

李石岑：《评 东西文化及其哲学 》，载《民铎》第 3 卷，第 3 号。

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第 152 页。

忽略了这三个文明系统中的任何一个都有与他所设计的相应模式不相符合的哲学。研究方法上的主观武断、观点阐述上的混乱乃至自相矛盾、材料占有上的不够齐全，都是这本书中不可掩盖的缺陷。但是无论如何，像本书这样比较深入系统、且涉及到许多具体的哲学思想材料来对东西方文化及其哲学作宏观比较的，在中国近代的学者中还是第一次大胆的尝试。而且，梁漱溟在这部书里所提出的观点中也有一些相当精辟的独到见解，例如他认为中国、印度、西方的形而上学虽然有相似性，但它们的出发点却极不相同。诸如此类的观点，已为后来的许多研究者所继承，而且对今天的研究也不无启发意义。

第二章 客观态度与历史主义的极致 ——马松乌尔塞勒的《比较哲学》

保罗·马松乌尔塞勒 (PAUL MASSON—OURSEL) 的《比较哲学》(La philosophie comparée) 被不少学者视为比较哲学领域的划时代作品, 因为它是西方第一部宏观比较哲学专著。

作者 1888 年生于巴黎, 从 1920 年起, 一直在巴黎宗教研究高级学院任教授, 1956 年去世。作者是法国著名的东方学家和哲学家, 除本书外, 还著有《印度哲学史纲》、《东方哲学》、《东方思想》等书以及一系列重要论文, 涉及领域很广, 对于印度思想、比较思想方法论、逻辑学、心理学、宗教等都有独到研究, 堪称西方学者中学贯东西的泰斗之一。

《比较哲学》一书最初的法文本发表于 1923 年, 但影响更大的显然是其英译本 (伦敦, 1926)。另外, 此书还有日文译本 (1942)。

全书分为两大部分, 每个部分各有四章及一结论, 共 212 页 (英译本)。其中, 上半部分主要研究比较哲学的方法和理论, 下半部分则对一些重要问题进行分类比较。下面分别对此书各章节作全面介绍。

前言

这是一个十分简短的前言, 仅 3 页, 主要分析了人们对于异国文化感兴趣的动机。据作者考察, 人们研究其他文化传统的意图是很不相同的。有人是为了寻找本民族传统所缺乏的因素而热情地探讨其他民族的观念, 例如古希腊对于埃及和亚洲的信仰很感兴趣, 中世纪中国欢迎佛教思想的输入, 以弥补在宗教思想及寺院制度方面的欠缺。第二种情况是为了确证自己已有的信仰而在其他民族文化中发掘类似的观点。例如, 基督教的神父们曾强调基督教的精神可以在犹太、希腊、埃及与波斯文化中发现同调。第三种情况是出于综合各种不同信仰的欲望。例如, 在罗马帝国和平时期的万神殿中可以发现许多不同文化的神祉, 而在当时的亚历山大城更可以看到东西方各种信仰的交叉融合。第四种情况是为了反对本民族的传统而利用外来文化。例如, 伏尔泰表现出对于中国文化的偏爱, 这是他反对占统治地位的宗教传统的武器。最后, 对于异国风情的好奇可以说是一种普遍存在的心理。对于新的理想和道路的追求永远不会终结。

然而, 用什么方法来研究异国思想文化? 这个问题一直未能得到解决。我们在历史上只能看到为数极少的几个不含偏见地对待外来文化的例子, 如玄奘等佛教典籍的翻译家, 他们的严肃而客观的态度是极为罕见的。虽然所谓“持久常在的哲学”一直受到人们的赞美, 但却很少有人试图通过对于第欧根尼称之为“蛮夷哲学”的观念的研究来实现它。

全书正文分为上半部分和下半部分。上半部分共有四章。

第一章题为“论哲学的实证性”

在这一章中, 作者态度鲜明地表述了他对于哲学和哲学研究的根本看法, 这就是实证主义 (Positivism)。实证主义是作者研究比较哲学的出发点。

作者认为，哲学的现代趋势是实证化，即重新成为科学的同义语。但是，不能不承认，哲学有自己特殊的对象和问题。哲学从根本意义上说是关于精神生活的学说，它的各组成部分如逻辑学、伦理学、美学等，很难成为精确科学的对象。尤其是形而上学（metaphysics）以绝对为对象，恐怕永远难以同精确科学相一致。于是，怎样研究哲学便成为必须加以根本解决的问题。作者提供的解决办法是对哲学进行历史研究。也就是说，应该把哲学当作一种历史资料来加以研究，而不是对哲学这种精神产品再作思辨性研究。这样做可以使研究的对象客观化，因此，它虽然不是严格意义上的科学，却至少是实证的。科学以客观的物质世界为研究对象，寻找对象之间的关系和规律。而把哲学作为历史现象来研究，无法找出与科学相合的规律，因为历史无法再现。但是这样做却可以为哲学研究提供坚实可信的基础，其可信性并不逊于自然科学研究。

实证哲学的基本原则就是通过历史事实而不是通过主观随意的想象来研究哲学。作者采用了这种所谓“历史主义”的基本立场，他似乎预料到这种立场会遭到反对，于是便作出了一系列论辩。有人认为把思想当作史实来研究违背了思维的本性，思想总是要摆脱历史来认识实在，认识它自身。然而，这种以自我为中心的认识已随着时间的推移而宣告破产。而与上述主观主义方法相对立的实证主义方法则正在蒸蒸日上。后者认为，人应当客观地认识自己，不应当只从意识的角度去理解，而应当从思想的表现出发。例如，从经济现象中可以理解人的行为，从宗教现象中可以认识人的灵感，从法学现象中可以看到人的理想。这些历史现象比抽象的思辨更能说明人的意识。

作者认为，实在有两种，一是正在形成中的实在，一是已形成的实在，只有后者才能成为实证研究的对象。如果假定思维的内在活动只能由思辨来显现，就会犯巨大的错误。实际上，思辨只能显现思想的个别、偶然的方面。相反，必须把思维看成是在特定历史时期和文化背景下建立起来的具有必然性的东西。

关键在于要把哲学当作材料来加以研究，这种材料的实在性决不亚于其他科学实验的材料。在信仰中，在口头传说中，在写定的论文中，在对于经典的种种解释中，都可以发现这种材料。对于思想的产品可以进行客观研究，其客观性与自然现象的客观性完全一致。哲学产品的排列不仅具有空间性，也有时间性。因此，它们必须从地理和历史的角加以研究，首先是进行历史研究，决不可在抽象和超越时间的环境中对概念作分析。

第二章题为“论比较方法”

显然，这一章更加直接地深入到比较哲学的主要问题。

作者对于“比较方法”（comparative method）极为推崇，认为不仅哲学研究离不开比较，而且其他许多学科也都离不开比较方法。那么，什么是比较方法呢？作者说：所有判断（judgement）都是比较，而每一比较都是根据同一性来解释差异性。

在这一点上，实证哲学和历史学虽然都把历史现象作为研究对象，但却存在着明显的差异。历史学家注意研究同中之异，而实证哲学家则着眼于异中之同。

作者提出了一个口号：“实证哲学只能是比较哲学。”并用一系列例证

来支持这一口号：道德科学只有通过比较才是实证的；语言学只是在对印欧语系的一些分枝进行比较之后才成为科学；法学过去总是陷入对于抽象的理想作随意发挥或归结为传统的保守主义，只是引入比较理论之后，才成为人道主义的；人类学和人种学更是离不开比较；心理学也有类似情况，只是通过对于人和动物的比较才揭开心理功能问题的奥妙；许多自然科学也离不开比较，如解剖学、生理学等等。

作者总结说：对于实证哲学说来，没有什么东西比对比更为重要，而它所要比较的，是各种明显地相互区别的心理结构。这种哲学应该也是比较性的，它不应以人或人类理性作为研究对象，而应以人类理性的不同类型作为研究对象，类型的差别越大，获得成果的可能性也就越大。

正像生理学一样，当这门学科仅仅把脊椎动物作为对象来研究时，就长期停滞不前；正像语言学一样，如果仅仅研究某一种语言的语法结构，决不会取得成功；如果哲学仅限于研究我们这个文明之内的思想，它就不可能是实证的。当我们研究人的时候，作为对象的可能是古希腊、罗马时期的圣人，可能是中世纪的宗教信仰者，可能是文艺复兴时期的人道主义者，可能是卢梭的所谓“自然人”，也可能是1789年的法国公民亦即现代人，但无论如何他们都是来自同一根源。学者们比较这些不同时代的人们，发现其中有共同之处，就将其认定为一般的人的特质。然而，这是一种假象，因为上述个别均来源于一种文化背景。只有当我们把研究扩大到其他人种的心理构造时，假象才会消失。在此，需要指出的是，人类学家或人种学家常常怀有偏见，他们把白人看作是文明的，而其他种人被视为“野蛮的”。作者认为，客观研究表明，这种“文明”与“野蛮”的对立是并不存在的，因为任何一个社会都有其文明。对于十分不同的社会加以比较，可以教给我们更多的东西。每一民族都有其历史，也必定有其哲学，因为人是变化着的，也是在思考着的。任何哲学，即使是最差的哲学，都明显地具有一定的价值。实证哲学要求用比较方法来研究所有类型的哲学或人类意识。

这样做会不会由于研究领域变得空前广泛而成为根本无法完成的任务呢？并非如此。事实上，研究的史料相当贫乏，对于我们的能力来说，占有这些史料并不困难。假如我们设想这一任务由于领域的扩大而越来越无法控制，那就错了。事实恰恰相反，显微镜的使用使我们知道了许多过去从未见到过的细胞组织，但我们对于生命的认识却没有因此而变得复杂和无法控制，相反，在深入的同时，我们的认识简单化了，因为我们找到了生命的共同基础。语言学研究也是这样，对于其他民族语言的研究使我们对某一语言的研究能有更为精确的把握。正如约翰·穆勒所总结的，例证的多样化和条件的复杂化有利于推导出规律。比较方法并非新的发明创造，只不过是简单地引入人文科学研究领域而已，它的运用不但不会降低研究的精确性，恰恰会增加研究的确切性。

作者指出，进行比较研究不是个人所能承担的，而是需要协作或集体研究。

作者还分析了研究“中间类型”的重要性。一般说来，把西方文化同看上去非文明的社会加以比较可以有助于西方学者从教条主义的冬眠中苏醒。然而，将西方同最不发达的野蛮人相比较是不适宜的，最好是将二者分别同处于中间状态亦即不很发达的文明相比较，这将有利于发现历史演进的步伐。也正是这样的比较，具有较多的历史依据，因为很多野蛮人的部落没有

历史记载。

所以，比较哲学虽然是全面的或全球性的，但我们有权将研究的范围限定于那些有历史记录民族。而在这些民族中，能够发现显而易见的平行性的只有三个：欧洲、印度与中国。作者承认，他不得不以欧洲为出发点，因为他的文化背景使他根据西方人的观点理解东方，尽管他学会了不站在欧洲立场上来判断价值。作者认为，处于欧亚大陆最东端的中国可以给我们提供令人叹为观止的历史资料，其客观性是无可争议的。至于处于中间地带的印度，决不仅仅是东西文化的杂交，而是拥有一个未曾中断的传统，从史诗时代直至今日。印度应成为比较哲学研究之中的重要对象之一，尽管它的历史较为含混不清，但它的影响很广，从波斯到日本均可见到印度的影响，而且从人种学和语言学的角度看，印度同西方有着直接的关系。

尽管还有一些民族的文化也应受到重视，但作为比较哲学研究根本对象的主要是上述三大传统。其他文化都或多或少地与这三大传统相关联。

作为实证哲学家，一切哲学形态都不应视为外国的、异己的，但他的根本任务永远是比较上述三大传统。作者从这个观点出发，分析了古巴比伦、古埃及以及伊斯兰文化等，认为这些文化均不如中、印、欧的传统重要。

在我们面前有着极为丰富和生动的材料需要加以比较，但许多实证哲学家认为，比较哲学还仅仅是一种意向和名称，难以付诸实践。历史学家总是倾向于作具体研究，分析各种文化的特殊性，他们认为，想要进行综合式研究恐怕条件尚未成熟。因此，必须把综合研究推迟到未来，如果不是无限期推迟的话，至少要等待一个相当长的时期。方法论研究者则指出，观察者角度与设计方案的变换便足以造成变化莫测的相似性或预料之外的差异性。

进一步说，通常是自负的比较研究所产生的成果往往是十分贫乏的。作为比较者的百科全书派或许是聪明的，他们仅仅从史料中抽取有助于其思想理论的例证。

对于上述警告，我们必须牢记在心，因为它们包含着真理性。但是，一切真理都是相对的。如果说综合性研究永远是不成熟的，那么它也永远是必要的，因为分析需要有综合来指引方向，甚至获得灵感。至于因观察者的角度和出发点的不同所造成的差别，我们所获得的只是双重的相对性，由此并不能排除精确定义的可能性，尽管这种相对性可能有漫无边际的变换。最后，陷入预期理由（*Petitio Principii*）的危险就比较哲学说来并不比其他学科更大。在我们进行研究的时候，总是期望发现一种规律，尽管它同最后的发现可能不一致。在科学研究中，没有人不使用假说，假说总是具有先验性。

我们不否认在哲学和历史领域中使用比较方法很少获得令人瞩目的成就。但是实证观念的提出仅仅是最近的事。直到最近，最主要文化系统的历史和思想还不受重视。现在，人们开始认为自己是整个世界的一个部分了，而且一切都要用科学来验证。一方面，专门化的研究变得越来越细致；另一方面，又需要研究各种专门研究之间的相互联系，把孤立研究所取得的成果汇集起来。在哲学研究的范围内，折衷主义和简单化的信仰调和已不被信赖；但是可以预料，粗糙和带有偏见的比较以及肤浅的相似性是可以避免的，而坚实可信、富于成果的推论是可以获得的。

进一步说，迄今为止，比较哲学确实还很稚嫩。对于人类心灵的分析，假如只包含同一文化圈内思想的比较的话，是不可能使用真正可信的比较方法的。这些同一文化圈内的思想尽管时代不同，却有着近似的背景。不仅在

这些思想里贯穿着永恒的要素，而且它们也具有相同的、确定的传统形式，这是由其共同的祖先所确定下来的。尽管有些锐意求新的思想家力图破除传统，但他们还是不能不以祖辈的方式来思维。如果把笛卡尔同柏拉图相互比较，把康德同亚里士多德相比较，显然会发现其中一以贯之的东西。然而这种比较却谈不上是比较方法，因为他们的关系仅仅是今与古的关系，而且其相似性是显而易见的。然而，如果我们把苏格拉底和孔子相比较，或者把托马斯·阿奎那同朱熹相比较，就会看到在众多的差异背后存在着隐约相似之处，尽管这些思想家之间本来是不存在联系的，而且是在不同的环境中扮演着不同的角色。

由此看来，比较方法在研究某一系统的思想时难以发挥作用，但在研究几个相互独立的思想路线时便具有了明显的价值。比较方法的有效性是无法否认的，问题在于我们在何种条件下合理地使用它。比较哲学不再是注定要犯错误或毫无效果的，相反，它可以成为精确的和富于成果的学问。

第三章题为“实证的相似概念”

作者认为，比较方法的明智的方案既不是寻找同一，也不是寻找区别。前者适用于有规律可寻的科学，后者适用于历史研究。而比较哲学却不能这样，虽然它也是实证性的。反之，比较哲学的指导原则应是相似(analogy)，进一步说，它是按照数学上称为比例的原则进行推理，例如，A比B等于Y比Z。在这样一种等式中，无论A与Y或B与Z的异质性有多么大，其比例是相等的。把这样一种关系运用到比较哲学中，如以前面提到的孔子和苏格拉底为例，我们可以说中国的孔子与希腊的苏格拉底近似。这样说并不意味着孔子学说与苏格拉底学说没有差别，也不意味着古代中国与古代希腊完全等同，而只是说二者的作用类似。

作者认为，假如比较者没有意识到相似是作用上或功能上的，而是想从现象中找出同一的内容，他的工作极可能走向欺人之谈，同精确和审慎的权威态度相对立。例如，我们可以说，英国革命、法国革命和俄国革命是相当的，这决不意味着上述国家的革命过程是同一的，哪怕是最微小的同一性也谈不上。再者，两种现象的同一可能是偶然的。语言学家已指出许多字母相同的词出现在几种不同的语言中，而它们的来源和意思却风马牛不相及。自然科学家也发现，一些器官的作用是相同的，但是其组织学和解剖学的结构则完全不同。在严格检验下，哲学史上的所谓“同一”也会土崩瓦解。19世纪初的折衷精神主义(eclectic spiritualism)就犯过这类错误，这种主义的追随者们过于夸大了分类的重要性和真理性。在他们看来，柏拉图、笛卡尔和贝克莱都是所谓“唯心主义者”。这种做法是危险的，因为三个思想家之间的显著区别被忽视了。当然，不否认三者之间存在着历史渊源上的关系。

再者，什么叫作“唯物主义”呢？留基勃、卢克莱修、拉美特利和毕希纳以及印度的顺世论派和中国的杨朱都被说成是在这面共同旗帜下紧密地联系在一起。然而，这些人对于“物质”的解释是很不一样的，或者是绝对的假定，或者是物理原则，或者是感性，或者是欲望的替罪羊，或者是原子，或者是力量，或者是关系等等。在比较哲学看来，这许许多多的“主义”不过是一幅漫画。

另外，在所有的哲学体系中，都存在着一些最不重要的因素，这些因素往往是统治思想或既往传统强加给思想家们的。如果允许作出假定的话，一个相当的心灵在另一种环境中将用其他材料建构起一个类似但却并不同一的系统。一本著作的哲学化程度依赖于其系统化的程度，而造成系统化的则是其方法。材料服从于逻辑，许多极不相同的道理可能服从于同一种逻辑。在研究哲学体系的时候，我们也就应当首先考虑哲学体系建构的原理，而不是其理想或结论。根据这种见解，一个唯心主义者的逻辑原则可能与一个唯物主义者更为接近，而与一个精神主义者（SPiritualist）相去甚远。

作者认为，如果比较哲学更多地注意哲学史上的事实而不是哲学家对这些事实的解释，那就可以避免变成模棱两可的东西的风险。个性的影响往往比原则更为重要。阿育王和迦腻色迦国王对于印度佛教的发展起了很大作用，这与其说是出于某种历史发展的逻辑，不如说主要是个人影响。对此有清醒认识将有助于避免武断。逻辑的同一性即令不是偶然的，也只是非常有限的。正是因为如此，作者才使用“相似”的说法来代替“同一”的说法，他认为前者对于解释精神方面的史实有较多的灵活性，可以为比较历史学提供基础。

上面所讲的并非较为灵活的相似概念的唯一长处，它还可以消除许多未经批判就被采纳的分类法。在这里，作者向一些广为接受的分類概念提出挑战，称其为虚假的比较方法。他指出，有些已成常规的分类法看上去是实证的，但实际上是站不住脚的。把历史分成古代、中世纪和近代的作法就属此例，另外“东方”与“西方”的划分也缺乏科学根据。相对于建立在古代世界以西的若干地中海民族的文明，所有其余的古代文明，凡是位于其东方的便都被笼统地称为东方。由于在 15 和 16 世纪所谓的西方民族发生了深刻的变革，于是他们便用所谓“近代”来同“中世纪”相对立，而在这以前，已有历史发展两个阶段的划分，以基督教的影响和蛮族入侵为分水岭。不可否认，上述历史三分法具有相对的价值。但我们却不能忘记其极端性所造成的危害。如果把这种分类运用到欧洲环境之外，它只能导致误解。中国和印度在历史上也遭到许多蛮族的袭扰，其程度并不亚于日耳曼人或法兰克人入侵罗马，也曾经历许多次宗教动荡，其影响也不亚于拉丁世界皈依那种起源于犹太民族的信仰。然而，这些因素却并未割断两国那一以贯之的传统。

作者认为，这种常规的划分法将肯定会被真正的比较方法所代替。他说，这种流行的划分方法带有“专横的主观性的烙印”。

对于偏见的铲除只是正确方法的否定方面。那么，什么是正确方法的肯定方面呢？这就是对事实进行比较。然而，这并不是说可以从两个系列中随意抽取两个事实加以比较，而是要进行前面所提到的比例式比较。为了保证更高的客观性，作者提出了以下具体要求：

- 第一，要有四个因素而不是两个因素参加比较；
- 第二，分子和分母要有特定关系，例如部分与整体的关系。

下面的等式即是相似性的例子：

$$\frac{\text{苏格拉底}}{\text{希腊辩者之学}} = \frac{\text{孔子}}{\text{中国辩者之学}}$$

这一等式中的内容可被符号化为：

$$\frac{s}{S} = \frac{c}{C}$$

只有当史实发生的环境可以比较时，史实本身才可以加以比较。比较越是广泛，独断性也就越少。虽然今天大多数人已同意在研究某一思想家时必须注意其同代思想家及其先驱者的观点，但是并非所有哲学史家都同意文化、道德和社会背景对思想形成和发展的重要作用。许多哲学史的内容无非是一系列哲学论文外加若干哲学家的故事。我们承认个性、个人的创造在哲学史上的重要位置，但这种研究不能脱离时代。比较哲学以历史为基础。一个事件的原因不过是该事件在一更广的历史进化中的“地点”。作者认为，两个事实的比较依赖于两个可比的环境。

第四章题为“实证的环境概念”

作者在这一章中对哲学思想的环境问题做了多角度的分析。他指出，正像最新的自然科学成果所表明的，一种有机体只能通过其生存的环境加以解释，精神产品也应根据同样的原则加以分析。

一种精神事实最广泛的环境就是文明，文明派生出精神。这一概念的价值在于，它明确地标志出人类事件发生过程中的时空因素。在某一既定时间，不同文明当然是同时性的，然而却不能没有显著的地方性。如果我们仅仅局限于考察某一文明而不顾其他，那就会变成古怪、多余的念头，因为我们无法获得总体和根本性的看法。正确的作法是比较若干不同的文明。传统与特异的地方性总是相互交织的，自然地理与人文地理的作用同样重要。当一个游牧民族迁徙到另一块土地时，其文化就会发生变化。

作者认为，文明是一种标记，任何人类行为都不可避免地打上不同地理位置和传统的烙印。文明特异性首先表现为古代遗产中的理想以及在此基础上进一步形成的理想的框架。艺术产品的文明特异性无疑十分明显，而精神产品的文明特异性则不那么容易被认清。

这样，对于思想的实证研究应从比较文明开始。这比比较人种学和比较语言学更为重要，因为语言和人种是不断变化的。然而，比较文明研究的对象过于宽泛，因而使人担心研究的结果只能是一些十分简单的平行对比。尽管如此，它还是可以给我们提供借以衡量发生在不同体系中的事件的界标或出发点。用一个比喻，它好像是一张绘图用的坐标纸，可以使我们确定对象的位置，研究事件之间的关系，或者独立，或者相互影响。目前，进行比较文明研究的客观依据和资料尚不充足，但是总有一天它将成为对于思想作实证研究的重要因素。

任何既定的文明都包含着第二等环境，如体现文化特征的艺术、民族气质、法律、宗教等。这些因素与哲学均有关系，但关系最重要的还是宗教。宗教与哲学有各自的对象和方法，这是不可否认的。然而，历史告诉我们，二者具有同一性或密切联系。就历史的阶段性而言，自由思想并不比宗教产生得晚。事实上，自由思想曾促进了宗教的繁荣。有不少自由思想在发展中变为教条，甚至变为信仰。宗教和哲学总是相互渗透的。比较研究告诉我们，科学同信仰的对立只发生于西方，二者分别起源于犹太的幻想和希腊的理性。而在其余所有地区，哲学和宗教却不是相互竞争的对手，而是相互补充的。

作者认为，必须通过宗教来了解哲学。宗教可以为研究提供更为客观的信息，哲学是抽象的，而宗教却可以在仪式、法典等东西中观察到多样但却

精确的信息。在很长一段时间内，宗教决定着哲学，哲学是草率的，而宗教则提供了一种控制自然的希望。

正是由于宗教仪式的威严及其直接效力，从中首先产生出人格化的众神，然后又升华为抽象观念。哲学家的作用是对于祭司的补充，重新构建宇宙的秩序。根据规律，几乎所有哲学意念，无论是关于自然的还是关于伦理的，都曾经是宗教观念。哲学问题也都曾经是宗教问题。世俗的思想家们不能不继承宗教的永恒任务。

实证哲学必须研究宗教与哲学的相互渗透。这样做并不会改变思辨性问题的中心和严肃性，相反，只有这样才能接近对于思想的科学认识，因为过去的思想大多采取宗教的形式。比较哲学不应同比较宗教学混为一谈，但却必须从中汲取其营养。

艺术、风俗、法律和宗教可以视为哲学产生的环境，但在更广的意义上，它们又无不是在既定文明背景下的事实，需要加以实证性的比较研究。艺术、风俗等方面的发展具有平行性，这早已被历史所证实。可以发现同一文化圈内艺术发展与哲学发展的平行性。然而更有趣味的则是比较不同文明的这种相似性。例如，将欧洲的浪漫主义与中国的道家相比较。又例如，可以将中国的庄子和列子同谢林和黑格尔相比较，这将会发现双方在辩证法方面有许多令人着迷的相似之处。

不同思想间的相似与差异必须加以清晰的规定。不承认相似性是错误的，而把一切东西都说成是类似的也是偏见。比较方法与其他科学方法并无不同，也就是说它们的确定性仅仅是概率。

上半部分的结论题为“思想史的比较研究是对思想的真正批判”

作者认为，哲学中的比较方法是建立在类比分析基础上的，它的应用将导致一门思维科学的圆满完成。毫无疑问，这样的科学尚未问世。迄今为止，人类掌握的事实资料就其完整性而言尚未被系统地审查过。人类的知识本身与人类自身的精神生活环境密切相关，因此需要对其环境的范围进行尽可能广泛的探查和系统的阐明；还需要对过去进行探究，因为过去可以说明现在。在这方面，作者认为，某些时代的事实材料过于丰富，而其他年代的材料又过于贫乏，以至于我们往往不能把本质、必然的东西与偶然性的东西分辨开来。历史成为一连串相关事件的详述，在其中可以找到各种时代的各种标志，就像地理学曾经是关于风景的描述一样。这一大堆含混的观察材料未被任何实验性的检验所证实。

因此，对比较哲学来说，确立其自身的研究方法是很重要的。作者指出，人们尝试一种比简单的观察更为深入的方法，这就是批判主义(criticism)。他指出，关于思维的理论应当通过综合而不是通过分析来构成；它应当从完美的思维出发，而不是从低级阶段出发。但迄今为止，批判主义还未能建立起一门关于精神生活的科学，也就是说还没能阐明它的法则。至少在某种程度上，批判主义还没有成为比较的，往往当它鼓吹自己具有比较性的时候却仍然是武断的。作者指出，无论是依据定律、法则来判断事实，或者相反地，要求从偶然事件中引出必然性的东西，批判主义并不能由此而确立自身，而是往往显得软弱无力。因此，在批判主义的所有形式中，唯有历史的批判在设法建立一门思维科学，它的工作虽然常常是没有荣耀的，但仍在平缓地进

展。

作者认为，我们应当在精神现象自身中把握它们，而不是依据别的东西来理解它们，用这种方法我们才能在研究中既不改变现象自身，也不允许它们逃脱出研究者的注意范围，除此之外没有别的积极的研究方法。作者还指出，应当使精神事实相互面对，使它们不得不从互相批判对方的角度自己讲话，由此我们才能发现事情的真象。当我们震动筛子时，其中同样尺寸的谷粒往往会聚在一起，同样，事实间的相遇、碰撞足以使这些事实分类编排自己。这种从事实自身中产生的次序表现出客观性的特点。观察者视觉角度的最轻微变化也会导致那些搜集在一起的事实间相互位置的变更，这就好比万花筒中由于方向的稍微改变而产生了新的组合；但是，尽管如此，万花筒中的花样总是取决于它的构造，同样，事实材料也总是以不变的方式解答我们加之于其上的每一个明确的问题。不管一个事实如何具有个别性，其中总有一些不可约定的东西能抗拒任何力量（无论是抽象的还是具体的）；因此可以说一个事实虽然具有相对性，但它在某种意义上说又是绝对的。

作者指出，比较哲学像所有真正的科学一样，绝不只是关于观察资料的特殊次序的摘要，它不仅要获得事实，而且要获得规律、定理，并且将在“批判主义”这个词的正确、积极的意义上实现真正的批判。

比较哲学涉及的主要是精神性的材料，在研究中遇到的困难主要在两方面，即在获取不可检验的事实时遇到的困难，以及在选择考察事实的适当角度时遇到的最大困难。

一个事实只不过是材料所作的思想上的描述，是抽象作用的结果。就比较哲学所涉及的人类思想的事实来说，还有必要加上：它们都是历史的材料，是那些业已消失死去了的，但可以从其遗迹中得到重新恢复的事实。我们只能通过语言为媒介去理解思想，一个思想的任何表述都只不过提供给我们一个含混的回声，表达出或多或少有限制的文献性价值。但是我们不能因此过分怀疑事实的价值；正如在实践中过多的预防措施有可能构成极度的鲁莽、轻率，同样，在思想中，头脑对自身的过分猜疑本身就可能削弱、影响真理的获得。

作者指出，表达思想的材料越是不确定，进行比较的机会就越大。有些材料看上去是迷惑人的，但是，它们也许不总是无益的，因为一个完全无理由的假设也有可能为开辟发现之路效力。在比较的材料中，有些近似性由于具有勉强、不自然的特点，因而欺骗不了任何人；而那些较重要的近似则由于他们的简单性和不变性而保持着人们对它们的注意。

作者指出，把所有未成熟的、轻率的思辨预测都评判为无价值的，这是批判性的态度；保持理性的严格性，这是批判性的态度；在事实材料的各种要素中，把握那些非常有机的、有特色的要素，这也是批判性的态度。比较哲学必须是批判性的，这不仅仅是为了实现哲学的目标，而且对客观性的科学（尤其是历史学）也有所帮助。

作者最后指出，一种方法如果还未被证据加以验证，那么对它在理论上的合理性的辩护便有造成错觉的危险。因此，对于上述比较哲学的方法，我们还应当在具体的例子中加以检验。

下半部分主要是运用上半部分所阐发的比较哲学的方法和理论对一些重要问题进行分类比较。这一部分分为四章。

第一章题为“比较哲学年表”

作者提供了一份相当详细的哲学年表。年表分6个栏目，对比列出了西方世界、中东、印度、西藏、中国和日本六种文明中的哲学事件及其年代，包含了从中国的黄帝起到中华民国建立止4500多年漫长的历史。

作者指出，比较哲学年表的目的在于更好地认识比较哲学赖以建立的基础，并检验比较哲学的方法。因此，作者满足于在本章的内容中仅仅给出各文明在思想发展中的主要界标，并不加以评论，因为事实自身就可以提供自己的评论。

作者首先叙述了从哲学年表中得到的几个基本的观察结果，指出它们有很重要的意义。

1. 最令人吃惊的事实是，在公元前6世纪初的西方、印度和中国几乎同时出现了哲学反思的最初尝试。作者认为，这说明三大文明的哲学发展差不多在同一时期开始，并且肩并肩地向前发展。

2. 三大文明在进化过程中有其自身的相对独立性。作者指出，这是由于思想自身的独立发展，以及地理环境、道德环境的相互隔离等原因造成的。

3. 在特定的时代中，一个文明与另一个文明之间的联系会变得经常而且有规律。例如古希腊与古印度之间、古印度与远东之间的智力接触，又如佛教或伊斯兰教思想对三大文明范围内广泛人群的联结。

4. 三大文明之间的次级类型显示了人类的统一性。他指出，西藏、印度支那和马来西亚是印度文明和中国文明之间的次级类型；日本文明也是一种合成物；而波斯文明在它的思想、诗歌以及鉴赏力上实现了对纯雅利安精神、古希腊人文主义精神以及伊斯兰教精神的独创性的调和。作者认为，我们有必要确认这样的中间产物，它显示了人类的相对统一性：一方面，西方思想在亚洲的叙利亚诺斯替教（Syrian Gnosticism）及阿拉伯和犹太思想中有所体现；另一方面，不应忘记西方民间传说中的雅利安（即印度—波斯）特色，甚至基督教思想中也带有印度宗教关于超度的思想。因此，比较哲学不应忽视对这些次级类型的研究。

接着作者指出，在这一章中，我们将对三大文明精神进化的总体趋势作一概括性的考察。这个考察虽然必须是肤浅的，但作为一个预备性的阐明，它应该先于比较哲学中其他方面的比较。在考察中，应该将欧洲思想仅仅作作为哲学一般思想的一个组成部分，同时也将它作为比较的基点，即通过对欧洲思想的功能的认识，寻求理解其他不同类型的哲学思想。因此，应该首先审察在何种程度上，欧洲思想的总体框架（按年代顺序被设想的）看上去与印度或中国的思想相适合。作者在这一章考察的结果可以概括为：西方思想发展中出现的诡辩（sophism）和经院哲学（scholasticism）两阶段同样也存在于东方文明的进化过程中。

首先，作者通过事实指出，中国和印度古代的诡辩家至少同伯里克利时代的希腊智者一样高贵。在这些社会中，不稳定的社会政治环境和旧社会秩序的解体对于无所顾忌的冒险者很有利，他们认为任何信念都是相对的，只相信理性的至高无上的地位。不应把诡辩看成是希腊历史上的偶然现象，事实上，所有三个哲学传统在开始时都出现过这样一个相似的哲学阶段。这一现象也许暗示了只有通过诡辩阶段对传统信仰进行了系统的、否定性的清扫

之后，人类思想才有可能自由地运作。诡辩阶段对语言资源进行了争辩式的开发，这是形成抽象概念的前兆。

诡辩作为一种思想，它的影响久远，至今不衰。在希腊，虽然智者派很快消亡，但在柏拉图、亚里士多德那里仍可以发现他们同样被辩论所吸引。在中国，孔子也相信推理的价值，但对传统的尊敬使他和同时代的诡辩者相区别；他从无政府状态中拯救出同时代人的道德意识，从这个意义上说，他促使了辩者的解体。但是另一方面，孔子的不可知论，他的头脑所具有的辩证法的敏捷性，以及他对细节的拘泥（这些都对诡辩术有利），促进了诡辩的发展。在印度，诡辩者那先的灵感延续到顺世论唯物主义者、小乘佛教徒，并通过中观学派而在一种否定性的形而上学中，甚至在瑜伽行派的唯灵论中延续着自身；简而言之，只要佛教不被驱逐或同化，诡辩就在不同形式下持续着自身。

接下来作者指出，建立在诡辩基础上的是一个气势宏伟的形而上学。这种形而上学相信自己已经通过获得那种建立在概念的逻辑性之上的语言表达的精确性，从而获得了成熟的形式。从希腊思想将自身系统化之时起，逻辑的基础就已确立，真理的原则从此一劳永逸地建立起来，而亚里士多德本人则成为西方经院哲学的第一个化身和持续不断的启示。在东方，对思想的不可变动的结构的寻求历经时间更长，并最终更为确定地发现了这一结构。中国儒家道德主义反思的系统化仅仅是在12世纪的宋朝才取得完全的胜利，那时一种非常新的儒家学说在与道教原则、印度神启相调和的基础上产生了。在印度，一直到我们时代的最初几个世纪，每一个哲学传统都努力以尽可能严谨和简练的形式将自身固定下来。这种对完美的语言表达形式的渴望常常导致对梵文经典的注释与经文本身同时出现，甚至是为同一作者所著。

因此，作者指出，经院哲学同诡辩一样，不仅仅是个欧洲现象，它或多或少是一个普遍的事实。一种学说，当它自诩为一个完成了的体系或是已被证实的真理，而不是一个正在发展过程中的真理，那么它就带有经院哲学的特色。在圣·托马斯那里发展到顶峰的基督教经院哲学伴随有两颗卫星：犹太人和阿拉伯人，其中迈蒙尼德和伊本·路西德是最杰出的代表。在印度有佛教及婆罗门教的经院哲学，中国的古典主义则是一种最卓越的经院哲学。

在三大文明中，经院哲学跟随于诡辩之后。在古希腊，这两个阶段被柏拉图的天才个性所分开；柏拉图是苏格拉底和亚里士多德之间的联系者，前者是最后的也是最伟大的智者，后者是最伟大的经院哲学家。在印度，这两个阶段互相合并，佛教学说（真正智者的著作）从一开始就成为经院结构的一个不可缺少的部分。中国一直到佛教传入之前仍存在着智者（诡辩家）：孔子学说中所具有的几乎是苏格拉底式的态度，道家们之间的辩论仍是一种不可知论和争辩癖的混合物，这些可以充分证明智者的存在。

作者指出，诡辩常常陷于怀疑主义之中；而经院哲学在建立起自己的地位之后，便停歇在一种不容怀疑、不容动摇的确定性之上，它导致一个学院或是一个教会的产生。诡辩者曾以较小的信心认为能找到一种关于普遍价值的真理，而经院哲学则设想这种真理已被发现，并不遗余力地试图演示最后的结果。诡辩之所以消亡在于它仅仅产生了诡辩术这一事实，而经院哲学的危险在于它可能陷于咬文嚼字、措词冗长之中。事实上，两者都以语言作为思考的基础，都仍被囚禁于语言之中。中国和印度的思想从未摆脱这种束缚，而欧洲思想则通过与经院哲学的决裂而逃脱了这一束缚。那是一种缓慢而且

痛苦的决裂，虽然 16 世纪的思想家曾希望它成为粗鲁而决断的决裂。作者指出，正是文艺复兴时期的人文主义精神给了西方经院哲学以致命的伤害：它以个人主义的意志来反抗圣经或上帝的权威。欧洲宗教改革宣扬在宗教事务中个人理性的地位；达·芬奇、伽利略等数学、物理学家抛弃了亚里士多德的著作和宗教会议的决定，以同样的热情反对强加于理性之上的所有教条。欧洲人驱除经院哲学的威望有赖于这种批判精神，而在亚洲文明中，由于缺乏这种精神，使得人们不能摆脱经院哲学的威望。现代欧洲人进一步意识到，科学不能成为学院的工作，它也不是演示形式上的真理的问题，而是推动研究向前发展的问题。他们认为只存在两种信息来源，即自然本身和历史。

作者最后指出，在我们对欧洲、印度及中国文明中哲学思想发展所作的概要性介绍中，已经显示了比较方法的运用。这种分析方法不是武断的，也不是虚妄的，在不减小事实所具有的特性的前提下，作出以下判断是可以允许的：孔子在中国所起的作用可以与苏格拉底在古希腊思想史中所起的作用相比较；佛陀对佛教作出的贡献犹如圣·托马斯之于基督教信仰的贡献。那些我们曾经认为是仅仅属于欧洲的事实已被认为具有某种普遍性；通过比较，我们就能够找出各文明发展过程中诡辩和形而上学所共有的东西。另一方面，通过比较，我们也可以看出，文艺复兴仅仅是作为西方文明所特有的事件。这样，通过运用比较方法，我们由此而扩展、定义、改变、修订了原有的知识，因此，比较方法看上去是有效的。

第二章题为“比较逻辑学”

作者在开篇指出，在前面的章节中已经建立了比较方法的总体框架，下面将尝试它的一些应用。事实上，我们已经承认三大智力文明在原则和目的上都是辩证的，每一个文明均有自身的逻辑。因此，比较逻辑学同比较年表一样是充分被证实了的。

作者首先指出，在三大文明中的逻辑学看上去都以不同的方式成为诡辩的一部分。在古希腊，很早就有物理学家观察、研究客观世界事物的本性。苏格拉底仅仅是通过在概念的秩序上建立起自然科学家在客观世界所确认的东西，即事物的特征描述、构成结构以及性质的恒定性，从而战胜了智者。物理学体系的存在为语言中所反思的那些一望而知的概念的分析提供了原型，希腊思想从一开始就是以客观秩序为基础的。人们一般认为，柏拉图的理念是可以与德谟克利特的原子（物质元素）相比较的知性元素：像原子一样，理念也是对赫拉克利特的生成变动与爱利亚学派的不变的存在之间的一种调和。作者指出，我们也可以在东方文明中看到原子论与逻辑学之间的联系。他认为，印度思想较少从对现象本质的反思出发，它是从一种非常不同的源泉——语言中寻找灵感的。在弥曼差派对宗教文本进行解释的技巧之上，一种生动的哲学好奇心被移植进来，并在波你尼、迦多衍那和钵颠闍梨所写的语法论文中发育成熟。这样，通过对语言形式的严格分析，为逻辑学作了准备。在这些早期作者那里，印度逻辑中范畴分类的萌芽以及诡辩的理论都是明显可见的。如果与古希腊作完全的对比，那么印度思想在对语言源泉的考察中不仅发现了一种允许严密精确知识的主体，而且发现了一次熟练开发自身技巧的机会；对印度思想来说，占第一位的是道德科学而不是物理科学。西方和印度上述两种观点在中国思想中从未被认为是相互对立的。中

国思想将人看成是一种宇宙力量，宇宙依赖于人的行为。《易经》中就曾确认自然力和思想观念的本质二者不过是以两种不同的语言来表现的一个单个的现实。

因此，在很早的时候，中国和印度思想就已确信概念具有一定程度的客观性。与这一发现相对应，诡辩则认为概念具有相对性，力图从不确定性和混乱中逃脱，这是由观念之间清晰的联系所导致的。中国的孔子继承《易经》的观点，认为事物的名称严格传达它们的本性，正确地认识和使用事物的名称就可以形成适当的思想。这样就预先反驳了庄子的断言，他以最初的道是无矛盾的为借口，实际上等于承认了前后矛盾的事物。古代的佛教思想认为，个性不是虚妄的，而是凭借事实而存在的，是由名称和形式（名色）组成的。现象界（法）建立起一个稳定的秩序，起初这一秩序只被认作是献祭行为的极其神圣的法令，然后这种秩序几乎是以中国式的方式独立于世俗统治者之上，最后这种秩序被建立在无所不知、无所不能的救星即佛陀和各教派的神之上。

在古希腊，这种秩序是作为理念之间的分有而表现自身的，在中国是作为价值的等级制度，在印度则是作为现实世界的一种分类。我们必须在严格意义上看待这些词，它们体现了三大文明中不同的观点。柏拉图的分有说很断然地暗示了一种等级秩序，一种关于事物本质的分类。在中国，逻辑学很少与它的模型即社会秩序相分离，逻辑判断的正确、严谨反映了公正和对差别、等级的尊重这样的道德品质。在印度逻辑学中，分类是可理解的事物的一种永恒的先验图式，但在这里是依类推原理完成的。最早的《奥义书》中，对称的类按照“X比Y犹如A比B”的形式建立起相应的网络，诸如牺牲献祭、元素、不同的感觉材料、思想的运作、种姓、热诚的观点、身体的功能、神学、测量形式等等，这些多种多样的东西处在同一世界观之中。

作者对三大文明中推理理论所赖以建立的基础作了论述。作者指出，在古希腊，从苏格拉底发现概念起，经过柏拉图，到亚里士多德建立起了形式逻辑的体系。在印度，最早的逻辑研究源于那些可见于《奥义书》、《摩诃婆罗多》中的特殊的推理。在中国，孔孟学派的著作中可以找到类似的推理，例如体现在“正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下”中的推理。在中国和印度文明的上述阶段中，无论是后佛教徒还是后儒家都以批判的判断的形式来使他们的语言超于精确，他例举了公孙龙、尹文、惠施以及印度辩者那先的思想。在接下去的几页中，作者以很大篇幅叙述了中国和印度逻辑学发展的概况，正如他所强调的，对东方思想的更多叙述并不意味着他对东方文明的偏爱，而只是试图以此来补偿西方人（甚至是最有教养的西方读者）在这方面知识的缺乏。

作者指出，在公元前的5个世纪中，亚洲文明最初的努力并不逊于希腊精神，但逻辑思想的系统化仅在印度完成了，并且也远远迟于古希腊，后者自亚里士多德时代起就已具有相当成熟的逻辑学了。真正的东方逻辑是在公元2世纪到7世纪这段时间中酝酿形成的。它所赖以形成的因素远比柏拉图时期更为丰富。在东方，没有谁从世俗观点和流行语言中提取出西方逻辑精神的精华——概念，这一事实是很重要的。苏格拉底认为我们可以构想出普遍性，这一信念影响着直至今日的西方思想。相反，亚洲的逻辑学并不是从一个头脑中产生的。在每一个真理建立起来之前都需要用上千年时间来对语法、对经文进行注释以及对现象的偶然一致性进行反思，还需要经历许多不

同哲学派别之间无休止的对抗。但是，这个理论一旦形成，就被强加于每一个学派之上。在这一点上，西方就很不同，无论亚里士多德的逻辑学威望多么大，也不会阻止新学院派这样一个更为尖刻的怀疑主义以及斯多亚派的复合三段论的产生。

作者还分析指出，东方体系中的推理与西方的归纳演绎毫无一致性：它既不证明一条从普遍到特殊或从特殊到普遍的途径，也不证明从事实到法则或从法则到事实的途径。印度的推理（比量）通过联结（对单个实体的两种属性之间的休戚相关性的把握）来标示一种知识，它与简单的感觉即现量不同，实体的这两种属性不能同时被理解，也就是说，必须通过另一个来感受这一个。所以，印度的推理与其说是一个建立在判断基础上的推理，不如说是一个复杂的描述更为恰当。

综上所述，比较方法产生了如下重要事实，即所有的亚洲逻辑学，甚至是那些被饰以唯心主义色彩的逻辑学，都是与事情、实体、现象而不是与概念相联系的。J.S.穆勒曾遗憾在亚里士多德体系中不能发现他所梦想的一种经验主义的逻辑学，也许他能在东方思想中发现这种逻辑方法的许多暗示和许多成熟的例子。他可以发现，第一条件不是从概念开始的。这一认识可以使他从理性主义逻辑学家所共同持有的公设中解脱出来。中国唯名论已经证实，名称不是必然揭示了理念的实质（像柏拉图所认为的那样），但名称确实需要获得真正的本质或事物的本性。印度唯名论则揭示出一种没有理念的唯心主义是可以设想得出的，因为佛教传统中确实存在着这样一种唯心主义。正是东方思想使我们认识到，欧洲的概念逻辑带有独特的欧洲色彩。在东方思想中，在分析（整体分解为部分）或合成（要素组成整体）方法之外，一个意念确实可以存在于知性关系之中；推理的理论不是建立在判断的理论基础之上，判断的理论也不是建立在概念的理论之上的。希腊式的分类（classification）是通过方式和种类被加以定义的，这无论如何也不会与印度思想中的分类相近，亦不会与为中国思想所喜爱的建立在社会性的等级制度之上的分类相类似。一种方式逻辑（a logic of manner）只能建立在苏格拉底开创的传统之中；一种必然性的逻辑（a logic of necessity）可以在西方和印度思想中发现，但对西方来说，推理是普遍性的功能的一部分，而在印度，逻辑依赖于对现象的结构探究；最后，一种关于秩序的逻辑（a logic of order）是中国思想所特有的。因此，东西方逻辑学有着不同的特色，如果为了表达反对命题而接纳欧洲意义上的理念，这是非常不必要的。因为真与假、好与坏、美与丑的对立并不含有方式和种类的意义；并且，就像与黑格尔思想相一致一样，一种调解两个反对命题中的同义和它们的差异的进化论学说显然也与庄子、无著的思想相一致。

第三章题为“比较形而上学”

作者指出，“形而上学存在于什么之中”这一问题的提出，为检验我们的比较方法提供了第三个机会。无论我们在形而上学中寻找关于存在的理论，或是关于知识的理论，都与第一原因或终极目的的神秘性相关。形而上学家认为形而上学是一种也许不可解释的原则，这为各种实证哲学所羞辱。作为一种知识的模式，形而上学超脱于所有束缚之上，它渴望成为一种独立于现象的观察之上的完整的科学，并且通过其自发性和现实性而近于艺术。

作者认为，比较的方法也许能为我们提供达到这一目的的手段。

接着作者首先考察了三大文明中“形而上学”一词的本义与衍生义。他指出，在西方，“形而上学”由其本义“物理学之后”衍生为“超越于物理事实秩序的反思”。在印度，可以在佛教词汇中发现相应的词。那些经典的编辑者在涉及法则和经验存在状况的书中加上“法”一词，同类的其他书中也如此，但更以“论”来确证这一词，意为“持续的法”；这个表达很快被用来指称“超越于法的秩序之外的思辨”。在这两个例子中，“形而上学”和“法”从原义到衍生义的转变都是由智慧的特权所激发的，智慧在有别于现象的东西中发现了现象的根源：一方面，这就是“作为存在的存在”（the being as being）；另一方面，由于无形，它超越了所有的形式。在中国虽然没有术语指称“形而上学”，但早期道家从未停止将无形抬高于所有见闻学识之上的努力。因此，作者指出，对一个独特的现实（与物理事实相对立的）的断定，从一开始就构成了东方以及西方的形而上学。对苏格拉底之后的古希腊人来说，这种超现象的东西被定义为本质或类型。中国人虽然并不了解苏格拉底式的定义，但他们在“名”的精确意义上建立起一个替代物。他们认为，每个存在物都要靠自己的力量实现它所负有的名称，否则它的本性就是虚假的。印度思想有些模糊地表达了类似的想法，它认为每个存在都有自己的“个别法”，当它被别的东西所操纵时便不能存在，即“为他存在”反对着“自在存在”。在这里，以不相同但非常相似的形式，表现出在“公正的存在”（de jure）和“实际的存在”（de facto）之间的对立的萌芽，这种对立正是形而上学所内在固有的。

从柏拉图起，西方思想相信存在和完美是同义的。同样，在各大文明中，现象都被认作有着先天的缺陷，物质被认为是恶的，因为它导致了有别于完美的不完美的存在。印度思想甚至认为可感的材料根本不存在或者只不过是幻觉。作者认为，形而上学之所以有这种先验的独断性，是因为它与宗教的知识相混合，它是在宗教氛围中出现的。例如在印度，形而上学不是在思辨好奇心驱使下产生的，而是当人们确信要获得内心宁静和自我控制有赖于对现象的清除时才产生的。从这个意义上说，印度形而上学是从实践中产生的，它存在于宗教解脱的过程中，也就是说从相对到达绝对，即在完成道德和宗教的努力中体验到绝对（生前解脱的境界），然后以相反的次序从绝对到达相对，即以绝对来解释、证实相对。中国思想虽然没有关注这两个相反然而对称的过程，但至少它已清楚地认识到：能说明“存在”的那个“绝对”是我们在完成实践的努力时获得的。印度人以“乘”指称这种努力，中国思想则称之为“道”，除了有我们必须遵从的道之外，还有作为绝对自身的行为方式的“天道”。这些证据足以说明，形而上学解释的出发点正是宗教愿望的到达之点。西方思想也包含类似的证据。例如，如果没有奥菲教神秘主义学说的影响，柏拉图也许不会设想出“作为存在的存在”，限定其他一切的“无定”是在完成了一个上升的辩证法后被获得的（更多地出于道德而非理论的迫切需要），并被另一个下降的辩证法所加强，后者源于上帝的理念和本质的秩序并证明了存在的本性。这个先验的概念被或多或少地强加于以后所有的欧洲思想之上。

形而上学是以原则来解释事实的。在西方哲学中，理智被设想为只是通过形式、概念或理念把可感的多样性统一起来。东方思想中虽从未想象过“原型”，但它仍承认原则，如印度数论的“实在”（tativ ni），以及大乘佛

教等学说均认为一个永恒的、不可名状的简单原则构成了所有的现实和所有的真理。又如在中国思想中体现了对上天所赋予我们的原则（天道）的信仰。因此，无论是多元论者还是一元论者都相信哲学的任务在于以原则取代事实，不管这些原则是从事实中发现的，还是由权威或最高理性强加的。因此，作者认为，把握可感与可知之间的对立，这是较朴素的哲学的永恒的主题，或者至少也是那些较为复杂的哲学的出发点。

作者进一步指出，形而上学家假定了原则与事实之间的某种同质性。他认为这种同质性在经验主义和理性主义学说中都得到了暗示：前者宣称可以从事实中归纳出原则，后者则认为能从原则中演绎出事实。事实上，就连自然科学家也承认，现象与存在（事实与原则）之间具有相互不可化约性。原则本身就意味着高贵，完满的东西是不太高贵、不完满的东西的原因；绝对是对应的对应物，相对暗示了绝对，绝对却只依赖于自身；绝对不是相对简单总和，它超越地包含着无穷大。

作者认为，原则与事实之间的关系可以用公式 $P > F$ 表示。如果我们把柏拉图、亚里士多德、费洛、柏罗丁和诺斯替教中的“绝对”所具有的特点与印度哲学以及中国孔子和道家文献中所描述的绝对的特点放在一起比较，那么这种专门的比较哲学研究将为这个公式提供很好的解释。在 $P > F$ 中， P 是多于且不同于 F 的，因为绝对既超越于相对，又产生了相对。理智的、道德的以及宗教上的努力都致力于将 F 抬到 P 的高度，但未能使我们达到 P ，除非我们能够将人抬到高于他自己的地位之上。普遍的智慧在不同的形式下所设定的至善——上帝之城、或从轮回中获得的解脱、或是天道——都与感官所理解的善毫不相同。由于 $P > F$ ，例如对于人来说，一方面原则规定了我们真正的本性，另一方面我们事实上的本性却是偶然的、有缺陷的、不完满的，因此以原则证实事实的方式实际上有着如此大的困难，以至所有形而上学家都不得不努力应付它。作者在存在和本质的关系问题上提出，形而上学的思想发现因果性与目的性是互补的、相反的术语，所有存在物的后来目的总是与最初原因相一致的。这个抽象的主题可以用一个例子来比拟：当我们用力拽紧一根松紧带时，它总是要收缩回原来的存在状态，同理，存在也总是要重新获得它的本质。古希腊的“努斯”、中国的“道”、印度的“阿特曼”——这些相同的原则构成了我们真正的本质，也构成了存在的基础；哲学成为对这个唯一真理的感受，尽管有可感存在的不利限定，但我们仍可以通过这样的方式过一种值得过的生活，这种生活不是把我们从原则中分离出去，而是引导我们回到原则上。“理解你自己”，这是古希腊的形而上学家的教导，它以回归到对“一”的感知为目的。“忘记你自己”，这是印度思辨的训戒，它通过剥去个体的个别性而发现了拯救的真理。“实现你自己”，这是中国的箴言，这种实现意味着个人完全与上天的原则相一致，所以它超脱于无益的狂热之上，也超脱于认命的悲苦之上。所有的苦恼都证实了对过去的留恋，而幸福则在于回到我们所属的地方去。

综上所述，比较哲学教给我们：形而上学在一个简单但具有两面性的问题上耗尽了它所有的努力，这个问题就是：绝对在我们自身中实现、完美产生不完美的东西这双重自相矛盾。不论我们采用何种语言，我们的理智、意志和情感都将我们引向绝对的理解，无论这个壮举如何艰难，都不会是无益的。

继承宗教思想，形而上学也把宗教所表现出的“绝对”认作是与凡俗的

低级的存在相对立的神圣的存在；这两个极端（即两种存在）之间的联系虽然已为宗教实践所确信，但当这种联系被试图以实体论或知识论的术语表达时，在三大文明中都产生了同样难解的谜——形而上学。

第四章题为“比较心理学”

作者指出，逐渐从形而上学中分离出来的心理学，现在实际上是对心灵事实的客观性的研究。它已经超出实验中所进行的单纯观察的范围，而通过统计和测量的手段将数学精确性引入心理学研究成果的陈述中。但是，我们不应夸大心理学中的数学精确性，因为数学统计只提供了一个平均数，而不意味着必然性。因此，在心理学领域的研究中获得客观性是很困难的。尽管研究者们宣称他们把自己的热情限制于对意识现象的观察和陈述上，但是事实上他们往往是在辩论，在对现象进行着归纳和演绎。一个心理学现象，即使看上去是意识的最直接、最即刻的材料，也只能在脱离人身时才显现出来，因此，没有比完全获得一个心理学数据更困难的事情了：它偷偷摸摸、飞快地从想验证它的人身上消失了，从观察者想借以获取它的那些理论之网中完全逃脱了。所以，在获得心理学数据方面，我们不可能掌握太多的资料。

作者认为，比较方法的运用可以为解决上述问题提供有效的手段，它可以导致两个结果：一方面，可以把我们从偏见中解放出来，这些偏见有可能掩盖了心理现实；另一方面，可以向我们揭示那些鲜为人知的心理事实，使我们能够在与另一类心灵类型的对比下理解我们所属的人类心灵类型。例如，通过比较，我们可以发现，在西方人看来不证自明的观点，在另一个民族的人看来也许是可疑的，或无论如何也仅仅是带有欧洲特色，而不是具有普遍性的。

作者指出，各民族哲学传统中都有一些先见（pre notions），例如，中国人确信自然秩序依赖于人的行为，尤其是统治者的行为；印度人信仰灵魂的轮回转生。不可否认，这些先见对心理学是有影响的，从而形成了三大文明心理学的不同特色。他强调，西方人关于精神活动的传统观念并没有加于人类整体之上——远非如此，下面的一些几乎是随意找出的例子就可以证明这一事实。

例如，心身二元性这个形而上学的公设是西方科学的意向心理学的基础；西方心理物理学和心理生理学都依赖于笛卡尔和斯宾诺莎的心身平行论假说。西方人不是把生命看成是多方面综合的整体，相反，他们习惯于把生命分成两个抽象的相互对立的部分：一个是有生气、能激发的精神，一个是被激发的身体。与此相反，印度思想从未把精神与肉体对立为两个实体，例如在耆那教中认为灵魂寓居于它所附着的各种躯体上，这证明了灵魂与肉体的休戚相关性。这种对精神和肉体关系的一元论看法并不比西方的心身二元论更远离事实。

另一个例子是：心理现象通常是在理智、感性、意志三大标题下分为三类，这种划分同样带有西方文化的印记。在三大文明中，理智与感性之间的对立表现出某种普遍性（尽管被给予了不同的意义），因为所有形而上学都曾遇到存在与现象之间的对立问题。但是，意志则是欧洲独特的发明。在中国，孔子认为道德堕落源于理智上的混乱。与此相一致，印度思想同样轻视意志，认为欲望（产生幻觉和自我主义的恶的动机）和理智（救助的动机）

之间不存在意志力。

西方心理学，自从休谟、孔狄亚克以来，一直在努力发现心灵是如何运作的，其解决方案由于各体系的不同而不尽相同——或者是通过意象的数学组合，或者是通过先验图式的组织，或者是借助思想流的作用。而印度心理学则从一个与此相反的公设出发，它的术语不是“状态”(state)，而是“功能”(function)。印度心理学认为一个状态仅仅是在持续的行为过程中被随意隔离出的一个瞬间，它不比数学上的点更有真实性。因此，精神活动不是像西方人认为的那样表现为机械的组合或目的的组合，因为它不是被附加到先前给定的材料的存在上去的。记忆不依赖于印象的保持，它自身就是精神活动的特殊的情况。我们必须承认，印度人显然是以一种非常不同于欧洲人的方式来设想人类的心灵的。

类似的例子还可以举出很多，从中我们可以得出这样的结论，即西方心理学是相应于犹太—基督教信仰和古希腊学说所组成的西方传统的。我们对心理学进行真正比较性的、系统的研究将更清楚地揭示这一点。作者强调，只有通过比较研究，才能辨别以至消除我们传统文化中的偏见。这些偏见对我们来说是如此自然，以至于甚至是对意识的最富批判性的检查也不能将它们揭示给我们。

接着作者又指出，比较心理学的研究有助于理解其他民族的心灵所拥有的某种与我们不同的功能。这里他着重分析了如何理解宗教超度中的心理体验问题。

他指出，在印度，对轮回转生的信仰使得几乎所有的思辨学说都被“如何找到一个可以逃脱轮回束缚的方式”这个问题所纠缠。这些学说提供的解决方式不同，但都包含着摆脱现象，通过一种几乎违背本性的努力和严格的自我限制来达到内心的平静，获得某种神秘的心理体验。应该如何理解这种心理体验呢？作者认为，这需要进行比较心理学的研究。通过系统地比较不同民族有关心理体验的学说，可以使纯体验中实质性的剩余物随着这些学说的相互抵消而浮现出来。我们会发现，一方面，一个民族或一种学说中的心理体验不是在每一点上都与其他民族相一致，我们应当对这种体验持批判的态度，因为它很容易使自己陷于那些印在我们心中、并被传统奉为神圣的偏见之中；另一方面，纯粹的奇想是不存在的，很可能人类思想中几大困惑没有一个是毫无根据的，我们称为神秘现象、幻觉的那些事实（例如超自然的心理感应术）拥有许多产生于各种环境中、各种年龄的人中间的证据，几乎不可能是完全虚假的。接着作者又分析了对绝对(the absolute)的体验，指出体现在东西方各种宗教解脱理论中的这种心理体验也是一种客观存在的心理事实。

作者最后指出，对各种学说进行比较可以丰富、深化具体的观察。他指出，形而上学家的片面性和常识的片面性都具有人为的武断性，但一旦它们被比较哲学所发掘，两者都将显示出自身所具有的积极的内容。

下半部分的结论题为“比较哲学方法在哲学教学中的应用”

作者指出，一门真正的科学是允许被批判地教授的科学，比较哲学就将是这样一门科学。历史将是这种真正科学的基础，因为人只能在历史中客观地了解自己。对人类来说，形而上学家的天分和艺术家的直觉都是不可以传

授的，而历史的、语言学的批判却是可以传授给下一代的。因此，一个理想的教学应该引导学生去体验人类的过去，体验那些思想家通过观察以及富于创造性的假说所表达的东西。

作者指出，现在的哲学教学所显示给学生的（至少在中级学校是这样），是从我们文明的一些不相联系的阶段中截取下的片断和摘录组成的零杂资料，而贯穿其中的线索从未被暗示或解释过。到目前为止，在哲学的名下教授的心理学的都只是些关于常识的事实，它们极少与文学回忆相区别，或者只是古代形而上学的教条；逻辑学只是依照亚里士多德推理以及穆勒、克劳德伯纳德和庞加莱科学方法论所形成的理论；伦理学或者是社会学或者是康德体系；形而上学通常是内容苍白以至最后看上去只不过是贮存一大堆无法解决的问题的仓库，尽管事实上在人类精神进化过程中形而上学已构成所有思辨思想的基石。总之，在今天的哲学教学中，哲学不是表现为各种事实、各种学说的综合，而是一些根本不相同的对象的没有任何条理的混合物。

作者指出，哲学应当以“思想的历史”的形式被传授，这种思想的历史应当呈现出人类思想在多种不同方面下的统一性。因此，应当在一个文明的发展史中，在各大文明的比较之中传授其中的哲学思想，这是很有必要的。作者尤其强调不能把思想的历史与信仰的历史分隔开来。我们必须承认，人类的过去在很大程度上是宗教的过去，因此宗教历史的事实对于哲学教学也是必要的。尤其在现代社会中，人们很少知道宗教生活存在于什么之中；往往由于缺乏那些可以由有关宗教信仰的科学的、历史的基本知识提供的防止某些错误的机制，现代人很容易成为貌似合理的宣传甚或是粗俗迷信的牺牲品；同样，由于缺乏对宗教事实的系统研究，古罗马和中国曾经为宗派林立现象的存在提供了有利的场所。基于上述原因，作者指出，为了自由思想自身的利益，也有必要进行关于宗教事实的合理知识的教育。

在文章的最后，作者表示对比较哲学的实现抱有信心，这是因为所谓的“西方信念”如果不是从各文明之间相互比较的角度来看的话，将根本没有任何意义。作者确信人类思想将在历史所赋予的多样性中得到充分实现。

通观马松乌尔塞勒的《比较哲学》，自始至终贯彻着强烈的客观态度和历史主义精神。看来，作者的针对性是那种把某一文化之中的某一阶段的哲学思想视为终极真理的观点。毫无疑问，比较哲学——通过不同文化、不同时期的哲学思想的比较——确实有助于克服上述夜郎自大的态度和建立思想发展的历史感。在作者的最后结论中，传统的哲学教学方式受到了严厉的批评。在作者看来，哲学的教学，包括各种领域如伦理学、心理学、形而上学等，都应该以揭示历史发展为基础，而不应当是简单地教授某学派的教条。而且，历史发展应该至少涵盖中国、印度、西方等主要哲学体系。作者的这种看法，有着十分正确的真理性因素，对今天仍有启发意义。“人只能在历史中客观地了解自己”，这句话可以视为全书的一个重要纲领。

尽管马松乌尔塞勒的《比较哲学》是西方第一部此类著作，而且作者也反复强调许多比较是尝试性的，但应当指出，作者对于东西方哲学的了解是相当广泛和深刻的，特别是作为一个西方学者，他的印度学素养相当出色，中国学虽略嫌浅薄，但还是提出了许多创造性的见解。可以这样说，这部著作在许多方面仍优于后来的比较哲学著作，并没有给人以肇始者的幼稚之感。

作者通过对于客观性的强调，批评了那些根据主观臆想解释哲学发展的企图，这是他的长处。但就是在这里，也暴露了他的局限与失误。按照马松乌尔塞勒的见解，研究哲学应当而且只能面向过去，根据历史事实来解释人类思想发展的必由之路，更确切地说，是由跨越文化的历史事实来总结思想发展和认识自己。这就是所谓“人类思想将在历史所赋予的多样性中得到充分实现”。然而，总结历史固然是思想的重要任务，但仅仅总结历史，即令是“多样性”的历史，仍不足以使思想充分实现。在总结历史发展的客观规律的同时，思想也需要面向现实，在实践活动中检验真理，实现“充分发展”。否则，哲学研究势必成为缺乏生气的纯历史研究。

从方法论上看，马松乌尔塞勒的“相似”概念是颇具匠心的。他意识到，将不同文化中的两种思想体系说成是完全同一的，这显然是不可取的；但完全否定两者具有同一性也是错误的。而所谓“相似”概念既包含了理论上的同与异，又包括了文化背景上的同与异。这一概念的提出，是相当有见地的。尽管他的具体论述中有不少值得商榷之处，但《比较哲学》的成功之处显然要超过其缺陷与不足。

第三章 主流与反思

——穆尔主编的《东西方哲学论文集》

1949年夏季在夏威夷举行了第二届东西方哲学讨论会，与会者来自美、英、中、印、日、锡兰（今斯里兰卡）等国。会后，共有23篇参会论文被编辑成《东西方哲学论文集》一书，于1951年在夏威夷大学出版。本书的主编者查尔斯·A·穆尔（Charles.A.Moore）是当时的夏威夷大学哲学系主任，曾任1939年、1949年两届“东西方哲学家大会”主席，著有一系列关于东方哲学和比较哲学的著作，是一位著名的比较思想学者。

《东西方哲学论文集》虽然不是出自一人之手的专著，而是一部会议论文集，但是它的编辑却相当系统完整，各篇论文都极富代表性，对世界比较哲学的影响超过了任何一本独立的专著。第二届东西方哲学讨论会的召开以及这部论文集的出版，经常被看作是比较哲学从幼稚走向成熟的一个标志；论文所讨论的内容，大多带有对以往研究的总结、回顾、反思的性质。

这里仅对书中最具代表性的部分加以介绍。

一、序言

作者系本书主编穆尔，实际是对于会议内容的全面总结。穆尔指出：

长期以来，哲学家们已经意识到建立一种世界哲学的必要性。哲学作为哲学必须是普遍的，它的研究必须针对全部时间和存在，其材料必须包括全人类的经验和见解。完整的理论是哲学活力的源泉，也是这个领域所必须的。全面的观点是哲学方法区别于其他任何方法的本质，过去东西方哲学和哲学家的失败之处正在于未能做到全面与完整。实践已经证实，这种需求的现实和追求完整理论以超越偏见的意愿终将使我们向着理想迈进。

在当今世界，思想方面的地方主义的偏狭是十分危险的，甚至是悲剧性的。为了使哲学跟上自然科学和社会科学的发展，哲学必须像科学一样在态度和范围上成为国际性的。而且，哲学只有成为全球性的，并且在理论上和实践上都具有广泛性、综合性，它才能更好地指导人类创造更美好的世界。

许多人都希望找到一种单一的、适合于一切哲学传统和所有的人的世界哲学，建立一种东西方思想和观念的体系。这一想法是否可能呢？对此，有不同的看法。

一些学者试图建立一种单一的、同质的哲学。这既不可能，也没有必要。另一些学者认为，与其寻找一种世界统一的哲学，不如在哲学中确立我们只有一个世界的观念，充分考虑各种哲学传统的经验和观点，排除各种地方主义的偏狭。也有一些学者认为，寻找一种“交响乐队式”的广泛而灵活的统一体，能够包容各种哲学传统，而不对其中任何一种强加改动，所有哲学传统都将是这个综合理论的一个方面或一个部分，持此种观点的学者较多。但也有人认为，这种统一体是没有意义的，它只能是一种谦虚的容忍和对各种观点的接受，没有充分的批判，这样产生的不是哲学的统一体，而是一种可以任意取材的、甚至是自相矛盾的结合体。他们认为，虽然单一的、严格同质的世界哲学可能是达不到的，但是我们应当讨论形而上学、方法论、伦理学和社会哲学的基本问题并达成共识。

作者认为，关于东方哲学有许多误解必须加以清除并建立一个立体结

构：（1）中国哲学和印度哲学都不能代替整个东方哲学；（2）印度哲学和文化强调精神，但也没有忽视普通人的日常生活。东方的哲学学说和方法十分复杂，这种复杂性存在于每一个东方国家中，对这种复杂形式大加简化必然会误入歧途。印度有许多思想体系，商羯罗的不二论吠檀多论只是其中的一种，西方人常把它作为印度哲学的全部和本质，这是一种误解。

穆尔特别强调了会议的一个发现，就是东西方哲学存在着许多未被认识的共同点，即使是那些表面上看起来针锋相对的东西之间也可找到惊人的相似之处。例如，以“爱”为中心的传统伦理学说，无论是在印度、中国还是在基督教传统中均可发现。另一方面，东西方哲学之间也呈现出非常明显的互补性，如西方哲学的“假定”（postulation）概念与东方哲学的“直观”概念就是典型的可以互补的概念。

穆尔还指出，无论是东方还是西方，都存在着主流与非主流观念。例如，“直觉”在一些东方哲学中起主要作用，但是假定的概念在中国和印度哲学中也相当重要。许多学者认为，像在西方哲学中一样，理性同样是印度哲学的一个普遍方法。应该强调指出，每一种哲学传统中都有不同倾向，在某一种传统中的非主流思想和方法在其他传统中可能是主流。如果不是过分强调占统治地位的倾向，就可能发现更多的相似性。

作者认为，研究东西方哲学必须抱着谦虚和热诚的态度，向其他传统学习，理解他人的观点，寻找一种既能接受其他传统也能接受自己传统的思想观点。封闭的思想根本不可能接近东方问题或比较东西方哲学。应该从最好的方面而不是从最坏的角度去说明别人的观点。尽管存在明显的分歧，东西方哲学却在一个巨大的领域内取得了共识。同时我们也应该意识到许多在我们看来是不证自明的东西、一些公理性的理论，不经过研究和探讨是不会被他人接受的。只有认识到这些，我们的研究才能在较高的层次上达成一致。前景是乐观的，人们已经意识到东西方在哲学上正在寻找共同的真理，以相同的方法达到或解释真理，从而得出综合相似的结论。

作者认为，对于东西方哲学的结合有一个重要的方法，即把中国哲学、尤其是儒家哲学体系作为西方思想和印度哲学之间的中介，印度和西方的思想具有广泛的相似性和一致性。中国哲学坚持子女的孝顺及此岸世界的价值，这对西方人是极富吸引力的。同时从中国哲学向印度思想过渡并不困难。

对于东西方哲学倾向所呈现的冲突，应该有一种途径使之融合。直觉和理性的对立、此岸和彼岸世界的对立、自然主义和超自然主义的对立以及其他东西方之间想象上难以调和的对立，不仅不会有损学者们的信心，而且会使他们发现应该在更广泛、更高层次上达到一致。

作者提出，比较哲学和哲学世界的统一需要解决许多问题。最主要的大概是：（1）哲学和宗教究竟有什么联系；（2）直觉和理性的关系以及与此相应的直觉是否可以作为一种方法而被接受；（3）一些印度体系中十分强调的与宗教价值相联系的道德价值究竟处于什么地位？对于西方人来说，其困难在于，在大部分印度哲学和一些中国哲学（道教的一些阶段）中，所有道德规范、标准和价值都是可以超越的，即多元论经验主义的领域所处的地位，尤其是那些最绝对的体系，例如商羯罗的吠檀多论、一些大乘佛教的流派以及道教。西方最终如何接受那些无法表达、难以描述的概念呢？当然还有许多细节问题要解决。

在看到东西方哲学的相似之处的同时，绝不能忽视它们的不同点，甚至

是尖锐的矛盾和难以调和的假设和结论。作者于此讨论了观念冲突与社会冲突的关系问题，他指出：当代关于人或文化的观念形态、规范的社会理论以及它们所表现出来的价值是存在冲突的，通常观念形态是最根本的，它们的对立和统一将直接影响世界历史和全人类的生活。

使东西方在文化和实践上靠拢不会立竿见影地给人类带来实际利益。但是哲学上的靠拢将加速国际间经济、政治及社会生活的沟通。哲学是个人和社会行为的基础。政治家必须处理日常问题；哲学家们考虑最终的目标，他们易于脱离日常生活及其问题。两者都不够完满。在频繁动荡的世界中，东西方比较哲学研究必定会影响从事教育的人，并通过他们影响掌握世界命运的政治和经济领导者。

十分明显，穆尔在他的总结性意见中指出了许多过去关于东西方哲学评价中的偏见，这些偏见或者出于对东方哲学知识的浅薄贫乏，或者出于根深蒂固的西方文化中心论。穆尔的这些见解，对于比较哲学的发展，有着非常积极的作用。他的根本态度就是要求西方学者谦虚地对待东方文化与哲学，同时也要求东方学者不要执著于自己的某一特殊传统而对于其他传统简单地加以拒绝。的确，如果不采取虚心与宽容、开放的态度，比较哲学只能导致偏见。但是，在强调宽容的时候，穆尔却有一种抹煞人类思想发展中进步与落后的差别、抹煞哲学同宗教的差别而将各种信仰等量齐观的倾向。很多人已指出，穆尔这种理论的社会动机是试图让那些处于落后状态的民族不必学习和接受先进文化。与此同时，我们也可以看到，穆尔对于东方哲学的理解之中对印度的理解显得更深入一些，而对于中国哲学的知识则显得相当苍白。

二、东西方形而上学和伦理学

此文作者也是本书的主编者穆尔。

作者提出了一个重要问题，东西方对于实在与道德价值和行为的关系的认识是否不同？他认为，如果对这个问题的回答是肯定的，东西方思想的汇合将会遇到许多阻碍。人们通常认为印度哲学沉湎于抽象的形而上学，超越了经验事实和价值，尤其是伦理价值，因此后者变得毫无意义。与其相反，中国哲学只讲伦理和实践，以至否定或忽视了形而上学。如果这些看法是真实的，那么东西方哲学就完全不同了，一方对另一方来说完全是不可思议的。因为，在西方尽管人们普遍认为哲学分成不同部门，但西方形而上学和伦理学是很少割裂开的。

作者假定，在基本原则，东西方哲学同样面临着实在和生活之间的关系问题，并通过建立形而上学和伦理学之间的密切联系来解决这个问题。

作者认为，对形而上学和伦理学的关系问题的分析应从这样一个命题出发：道德不是自立的。无论一个人怎样看待道德应当遵循什么类型的原则，在哲学中我们都不可避免地要寻根究底，因此就必然引入形而上学。道德问题只在伦理学中是不能得到解决的。每一种形而上学都暗示或证明了一条人生道路，任何没有形而上学基础的人生道路都有着悬而未决的问题。

伦理学自身不能提供充分的标准以在各种对抗的标准、原则或价值中有所取舍。如果缺乏实在的基础，道德标准和价值或价值尺度就必然会变成或

者是任意的、权宜之计的，或者可能是纯粹虚伪的。一个人的道德观依赖于他的形而上学，即如果一个人的自我概念或实在概念是物质，那么他就不会有像一个精神性的人那样的行为，当然也没有义务那么做；而如果一个人的自我概念是精神，那么他无论在理性上还是实际上都不可能接受像一个物质性的人那样的生活道路。

作者认为，只有在形而上学基础上，我们才能抉择冲突的价值观念。

作者分析说，每一种人生哲学都有其根本的形而上学基础，即一个作为整体的实在的哲学概念。人本主义、实用主义、自然主义、理想主义、超自然主义以及其他所有人生哲学，都有它们特定的对实在的解释，这种解释反映了适当的合理的伦理概念。作者在作了这番分析后列举了西方哲学中的一些典型范例，他认为伦理学必不可少的原则就是道德义务的概念，一个人做一件事而不做另一件事，因为它是对的。

当然，并不是西方的每一种形而上学理论都被自觉应用于伦理学之中，或者每一种伦理学体系都可以直接地合乎逻辑地找出其形而上学基础。但是这种联系是必不可少的。

作者特别阐述了价值形而上学和伦理学的关系问题。他认为在这一点上康德十分重要。尤其是康德对上帝存在的证明与此相关。康德认为，上帝对伦理学是必要的，因为如果没有上帝的话，道德义务就毫无意义也没有根据。上帝体现着实在中的价值，价值对一种伦理学的形而上学基础是必不可少的。在西方，形而上学必须承认价值。在某种程度上，如果形而上学体系将为伦理学提供基础，那么基本的伦理价值一定有合乎逻辑的地位和实在意义。

作者认为，某些形而上学理论并不能作为伦理学的基础。有一种观点认为，实在不一定是善的或包含价值的，因此它不能作为必须履行的责任或道德义务的基础。作者以斯宾诺莎和叔本华的形而上学为例来加以说明。斯宾诺莎认为意义、价值、目的的属性和终极原因都不具有实在性，所以他无法证明他的伦理学是正确的。那么，道德义务、一个人寻找善或履行责任时必须履行的责任只能基于一个“必然”而不是应该。在这个体系中除了事实的必然性之外，对于“为什么”这个问题没有任何答案。

叔本华则认为，意志就是实在，但是意志必然以产生痛苦的方式使自身客观化。因此，意志被看作是恶的，于是道德的最终过程和目标在最终意义上是意志的否定，即抛弃实在。没有什么道德义务可以接受或依据。

道德特性和道德义务的唯一基础是实在，完全的实在——形而上学——即唯一足以作为这种道德义务基础的是包含价值的实在。

作者认为，比较东西方伦理学的前提是回答下述问题：

1. 伦理学的一般地位是怎样的？
2. 道德义务如果过去是东方伦理学的一个基本概念和本质，那么现在是否还是这样？
3. 是否这几种体系中的每一种形而上学都与它们所包含的伦理学有联系？是否形而上学都自觉不自觉地被作为伦理学的基础？
4. 是否一种价值形而上学可以证明道德体系中的道德规范或道德义务是正确的？

作者认为：（1）在所有主要的东方体系中，伦理学和形而上学都有着密切的必然联系；（2）道德义务，而非隐蔽的动机是大部分东方伦理体系的本

质；(3) 道德特性和道德义务的最终约束力在任何情况下都是特殊体系的形而上学理论；(4) 东方形而上学体系的实在不是属于非道德领域的，而是价值性的，足以为伦理学和道德义务提供一个形而上学基础。

作者认为有必要明了东方伦理思想中看上去与传统的西方形而上学和伦理学的联系有显著区别的方面。在这一点上，作者分析了与印度哲学相关的一些常见误解。

有人认为印度哲学缺乏伦理思想体系，而只注重精神方面的发展。作者指出，在印度哲学中不仅有精神性和克服自己的哲学，而且有一种奉献和行为的哲学。印度的伦理学没有停留在精神性和克服自我的层次上。克服自我只是印度人称为真正道德的东西，即不执著于任何业与果的工作、服务的开始。

印度伦理思想和社会生活既没有忽视这种特殊的道德价值，也没有忽视社会价值。某些具体的道德价值如不杀生、忠实、诚实、自制是印度教、耆那教和佛教所共有的，所有这些价值除了是道德和精神的个体发展过程不可缺少的条件外，还必然有社会含义和运用。因此，自我控制、克服自我以及特定的价值构成了内在的和外在的印度伦理学。

印度教和佛教的区别就在于佛教认为自我控制更多地是作为心理机制，而不是社会价值，而这两者在婆罗门教那里是等同的。

印度道德的意义无论怎样强调也不过分，除非一个人达到了彻底解脱的阶段。法或责任的概念是绝对，这是印度教、佛教和耆那教道德的核心。根据法必须履行特定的社会责任。伦理学具有更大的意义——它是探索和获得真理的开端，它构成了瑜伽的两个预备阶段。瑜伽的目标是三昧，它与佛教中的菩提相类似。而且，一些思想流派把道德行为看作既是达到灵魂拯救的主要途径，也是它一个必不可少的部分，前者是弥曼差派的观点，后者是那些坚持认为业瑜伽是认识梵天的一种途径的人的观点。印度伦理学不仅是社会稳定的因素，而且是精神发展不可缺少的条件。因此，无论从个人意义还是社会意义上而言，都不能认为它不重要。

印度伦理学理论的语言和形式必然与西方十分不同。像西方的那种伦理学的论文在印度很少，但是印度的伦理规范却非常多。它们涉及到道德价值的所在、特定的道德规范以及至善的含义。

关于中国，作者认为中国没有发展一种伦理学的形而上学基础的观点是荒唐的。当然，如冯友兰所说，“中国哲学……因为特别重视人的问题，没有给形而上学以同等的重视”。但是他同时也指出即使儒教也以区分“人性”和“天道”的研究方式对伦理学和形而上学领域作了区分。可以说孔子通过把上天的意志当作道德的基础而确立了伦理学的形而上学基础。继孔子之后，每一个儒学家都有一个明确的实在理论，这种理论为他的伦理学提供了基础。无疑理学的区分也是如此，在他们那里关于伦理学牢固的形而上学基础，在中国思想中比以往任何时候都取得了更大的成就。

道德义务在几乎所有重要的东方体系中都是伦理思想的一个基本范畴，但是东方人不需要运用西方人用以陈述思想的表达方式。从印度哲学的语言中，人们可能会怀疑是否没有绝对的规则或任何不包含利己享乐的起假定作用的规则。事实上所有的印度教、佛教、耆那教的经文都始于痛苦的现实，并认为一种关于实在的知识对消除那种痛苦、获得幸福是必不可少的。

这几个东方哲学体系或传统以不同的方式表达了道德义务的概念，但是

在一种非常重要的东方学说即印度的“业瑜伽”的看法中，这些体系中有许多看上去与一种可能对西方人生哲学很有价值的学说是一致的。业瑜伽学说认为，个人必须履行明确的甚至是纯粹的责任，他们必须不带有任何欲望、利益，无条件地去履行这些责任。

这种教义对印度教、佛教、耆那教都是不可少的，并且在《薄伽梵歌》中的印度教中有最著名的表达。

作者以佛教、儒教、道教为例说明在东方体系中道德规则存在于履行责任之中，因为它完全不顾及任何利益，如果有也是从中派生出来的。

在说到印度的责任时，拉达克里希南说，法的范畴仅次于实在的范畴，它是印度思想中最重要的概念。法对印度人来说就是责任的概念，绝对的“应该”，它指导他们的全部生活。关于它没有任何假定的东西。作为其过去行为的结果，它帮助他们向精神性发展，它应该无条件地被服从。

印度教所有义务中最基本的问题是一个为什么应该寻找与梵天的一致？典型的东方人认为只有通过这个过程人才可以获得巨大的幸福，完全摆脱痛苦，它提供了寻找智慧的宗教鼓励。对印度人来说，这就像是说一个基督徒只是为了进入天堂才是善的一样。只有意识到“解脱”的真正的、全面的含义，意识到它不仅是摆脱痛苦或获得幸福，而且“等同于更完满的生活和更广泛的意识”，动机才可以澄清。耆那教也同样认为解脱是真正的自我的完满无缺，而不只是摆脱痛苦，在解脱中一个人完全超越了所有与享乐主义有关的概念和情感。一个人应该寻求与梵天一致，还因为梵天是“应该去爱的品质”的化身。而且，如《歌者奥义》所说，认识梵天是一种义务。善会得到报偿，但是报偿不是善的动机。

就佛教来说，道德义务的概念在整个体系中是不言而喻的，在这个意义上，一个人应该遵从真象而不是幻觉。例如，佛说：“学会区分自我和真象，自我是自私和罪过的根源；真象无私，它是普遍的，它导致公正和正义。”他又说：“除了坚持自我外的一切事都没有错误。”责任的概念在佛教中以各种戒律、律法、誓约的形式更加明确地表述出来，如不偷盗、不淫邪、不妄语、不饮酒。在大乘佛教中这些还保留着，而且补充了其他一些责任，尤其是菩萨，包括博爱和奉献的责任。各流派佛教徒的一个首要责任是慈悲，这一条成了基本的义务。在原始的上座部佛教中对这个概念的解释是根据两条统治所有人行为的原则来进行的，这就是惧怕和羞耻（或一种尊严感）。在后一个概念中没有报偿的问题；它可以等同于自尊和人的尊严意识，由此有些事是值得人做的，也是人应该寄予希望的。

社会责任的概念作为儒家哲学的一个重要方面是广为人知的，但几乎在整个中国哲学中，尤其是儒家学说中，道德义务要比社会责任广泛而深刻得多。“义”是四条主要美德之一，在某种意义上说，它是最高的善，因为它体现了绝对的道德责任，甚至可以舍生取之。爱好美德是孔孟一贯的主题。董仲舒这样定义“义”：“正其谊不谋其利，明其道不计其功。”儒家教义中的正名至少意指负有一定名的人必须履行一定的责任和义务。中国人认为，宇宙间有一条无处不在的原则，人的责任就是遵循这条原则而达到与宇宙的和谐。“仁”的自然情感是必须履行的行为责任。

在各种重要的东方哲学流派的学说中，可以明显地感到伦理学的形而上学基础。印度传统流派的所有基本命题都提倡能够解决实际问题的实在知识，解决实际问题哲学的首要任务。在中国，即使在《论语》中也是反复

强调根本的实在原则的，无论是以“上天”、“上帝”、“道”，还是“理”的意志来规定这些尤为突出的问题。同样，在中国和印度哲学中，都可以看到与形而上学体系中的变化和差别相应的道德体系中的各种变化。发现了伦理告诫的相似点，就可以意识到基本的形而上学学说的相似点。一个人可以在任何情况下问“为什么”，答案只有根据形而上学才能得出。一个更普遍的例子是以一元论或多元论的方式寻求与梵天相一致这个概念。世界应该被统一，所有的宗教信仰都应该合而为一。人类应该意识到并理解以至接受它的最终统一。因为在印度形而上学中，尤其在吠檀多的所有重要流派中，实在是“一”，在某种意义上，人就是梵天。博爱、容忍、不伤生，在印度教中无疑是有其形而上学基础的——这就是叔本华为了同样的目的采用的基础，即实在的唯一性。

西方人反对印度人寻找人和上帝或绝对完全同一的概念，西方人通常觉得印度哲学把人当成了上帝而忘记了人是人而不是上帝。印度形而上学认为人就是上帝（或梵天）。在此基础上，印度的宗教伦理系统是正确的，与西方人的“人是人”的观点并不是对立的。

我们可以用同样的方式考察印度哲学的各种正统的和异端的体系，并不得不承认，如果没有必要的形而上学原则，每一体系都会崩溃。

伦理学的形而上学基础问题在佛教中是极其难懂的，这不仅因为缺少恰当的陈述，还因为它极其复杂，而且佛教的流派和教义又十分繁多，有一些理由可以使人相信佛教中没有伦理学的形而上学基础。

但是作者认为，如果考虑到其他的思想，这些解释是难以被接受的。例如，佛教徒阐明的事物的三个特性——诸行无常、诸法无我以及一切皆苦，尤其是短暂的自我和短暂的实在性的理论，这就是形而上学的概念。没有这些概念，佛教将不成其为佛教；没有这些概念，佛教伦理也不能证明自己的正确性。佛教徒十分注重把真实性与相信自我加以对照，在通常意义上，他们确信，关于自我的错误观念是痛苦的原因，它的目的就是从中指出摆脱痛苦的道路。因为根据无我的教义，这些罪恶与人的真实本性不符。为什么大乘佛教徒甚至菩萨都实践普遍的慈悲？——除非因为所有的人都拥有佛性，在这种意义上，所有的人都是同一的。

说到中国哲学，它通常信仰一种广泛的一般原则，这条原则是人应该履行的责任。因为这个最终原则的概念从一个体系变到另一个体系，所以伦理体系也是这么变的。中国有多种人生道路和伦理学说，从庄子的“神秘人生”的最原始的形式到荀子的“勘天”哲学。伦理方式可以从这些形而上学体系中得到证明。

作者引用了一些道德格言，并指出与其相关的形而上学原则来说明这个问题。“道恒无为，而无不为”；“吾将镇之以无名之朴”；“孔德之容，惟道是从”；“不争之德……是谓配天，古之极也”；“天之道利而不害，圣人之道为而不争”；“故曰：至人无己，神人无功，圣人无名”；“上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德”；“大道废，有仁义”。

杰出的新儒学哲学家朱熹充分表述了中国形而上学和伦理学的一般化命题。他说，在所有的哲学家中，最接近真理的是那些儒家学派的人，他们教导人们自然在最初本质上只是仁、义、礼、智的自体，然后他把自然和实在联系起来（自然即人的本性），说理是天的自体，命是运转的理，人性是人所得到的，情感是运转的性。伦理学的形而上学基础没有比这更清楚的了，

它体现了中国哲学的主要传统。

谈到东方哲学中的价值形而上学，作者提出：是否大部分东方哲学体系都把实在想象为由价值内在表现其特性呢？（为什么赋予实在以价值？或者东方的形而上学有可能导致这样一个自然主义的谬误，那就是把真的作为善来接受，只是由于它是真的。）

作者认为，在所有主要的东方哲学体系中，实在或最终的实在都被看作是善，也许只有顺世论除外。不仅那些运用了类似于西方人所用的语言来表达善的体系的中国儒家学说、墨家学说以及印度的许多有神论体系是这样，而且，通过他们的术语，看上去排除了所有的实在的善的可能性的体系也是如此，这就是商羯罗的吠檀多、佛教中的空宗学派以及中国的道教。在所有这些体系中，现实被当作伦理学的基础这一事实是实在、价值内容的一个直接或间接的标记。在所有这些体系中，实在超出了特性，完美的人超越了道德行为或规则，现实是好的但不是善的，梵天是无法确定的，但它不是不确定的。它没有特性，但却不是无特征的。实在、智慧之光、神赐之福是表示梵天特性的价值表达方式。因此，梵天是至高无上的实在和价值，它是最终的目标，是所有渴望的实现，是一切努力的目的。“存在”、“意识”、“福”并不是梵天的特性，而就是梵天，是梵天的本质。这里，“福”当然是一个价值概念。梵天常常被说成“至高”、“至大”，既是真理也是价值，是“真、善、美”以及使人喜爱的特性的拥有者，它是价值探索的目标，它表征了印度哲学的特性。因此，即使被绝对地表述为无质的梵天，也不可能是中立的或无价值的实体。

这种解释甚至适用于商羯罗的极端观点；当然，无论罗摩奴阇及所有其他印度有神论怎样设想，它们都是繁多的。必须注意的是，商羯罗表达了吠檀多的极端形式，它很重要，但绝不等于全部印度哲学甚至整个吠檀多。有两个事实最为重要，即：第一，商羯罗吠檀多与印度哲学甚至吠檀多都不是同义的；第二，即使在商羯罗吠檀多中，梵天也是价值。

“道”的精髓，不管是否可以言说，在《道德经》的许多篇章中都有所反映。一些段落看上去没有任何价值内容，也不表示任何目的。但是，下面的陈述却指出了被想象为善的道，“吾何以知众甫之然哉？以此”；“知和曰常，知常曰明”；“夫惟道善贷且成”；“功成身退天之道”；“上善若水，水利万物”；“天地不仁，以万物为刍狗”。中国人总是设想道是完满的，不顾“道没有规定性”这个事实。否则，道怎么能为人的行动提供依据呢？像梵天一样，道不能被描述为“善”，但“道”由于自身的性质无疑是完满的。道自身看似高于一切具体规定，但它也是与人相关的，也是作为行动的标准。由于后一种能力，必然显示价值的特性。道德的双重性可以表示为“天道无亲，恒与善人”。

早期佛教似乎无疑假定了一种寓于事物结构之中的永恒的正确。似乎更为无疑的是在大乘佛教中佛性被认为是真和善，尽管实在是空，涅槃像梵天和道一样没有特殊的规定性，但如果它是人类渴望达到的目标，它一定是内在固有的善。根据佛教伦理学，佛教一定有一种明确的形而上学。实在必须被想象为是有价值的，否则佛教的伦理学就会因为没有充分的基础而崩溃。

作者认为，这些东方哲学家，即使是那些所谓极端“消极”的形而上学的辩护者，都必须赋予实在以价值，这不仅因为它是真实的，而且因为它是一种特殊的实在。无论印度人怎样论述实在，也无论他们怎样描述梵天，梵

天仍然是与精神自我等同的，精神自我是自我或灵魂。自我或灵魂本身是一种价值概念（佛教可能是符合这个典范的，虽然其精神原则有不同的含义）。同样，“道”体现了有序，也许还体现了合理。道的这种性质不可避免地迫使人把道认为善。这种情况与斯多葛派相应，斯多葛派的“一般规律”是善，因为它是理性的规律，理性自身是善的，或是寻求善的。

现在可以回到原先提出的一个问题上了，即有智慧（精神实现、菩提、觉悟）的人超越了伦理价值和规则。理解这个概念最好考虑到超越所有经验性的形而上学学说。西方人不用违背他们的理智的完善或理智传统也可以理解一切皆空的形而上学学说。完美的人是超越了道德规则的，因为善和恶的斗争在他头脑中从不用强制。他像一些东方体系中最纯粹的形而上学的实在一样，是完美的，但不是“善”（这并不是说道德规范对那些还没有获得完全的德性的人是无意义的）。无论在伦理学还是形而上学中，一些印度体系，也许还有道教的一个阶段，是超过西方的，但是需要强调的或要讨论的是，即使在这些极端的观点中也没有东西方的基本冲突，除了东方人对终极的意义更为重视之外。在这一点上，宗教或绝对论超越了哲学，但没有否定哲学。东方的极端体系在形而上学和伦理学上都比西方超前一步，但这并不意味着冲突。

作者最后作出如下的结论：

这种研究体现了以思考形而上学和伦理学的联系为中介的一条东西方合流的途径。尽管语言、文化、态度上都有所区别，但东西方在基本的哲学问题上并不是彼此不相容或相互不能理解的。

原则上我们使用着相同的哲学语言；但细节是变化的，整个观点的丰富性可以通过变化细节来把握。这些细节涉及形而上学、认识论、伦理学，它们在不同的传统中是不同的。

然而，较具体地说，达到东西方思想和理想统一的问题比有些人所想象的要更为困难。东西方许多道德原则和价值原则是相同的。要想达到东西方真正的汇合，必须在价值上互相渗透、互相补充、互相索取。但这还不够，真正的统一只有在形而上学的层次上、只有在重要的一致性上以及对某些基本学说的认同上才能形成。没有真正在形而上学基础上的一致，任何伦理理想和实践中的一致都不能提供一个可接受的哲学统一体。

如上所述，穆尔是一位对东方思想、特别是印度思想有着深刻理解的西方思想家。他的这篇论文与其说是对比分析东西方伦理思想，毋宁说是借助东西方有关伦理学说的材料，对伦理学说和价值学说本身进行高层次的分析。

在进行这种分析的时候，穆尔正确地推翻了曾在西方流行的对东方伦理道德学说的一系列误解，而他的最后结论则是认为东西方伦理学在一定层次上有许多相似之处，但东方哲学或宗教往往主张最好的超越，这时已不能用一般的善恶去加以评说。穆尔从形而上学与伦理学关系的侧面对这个问题做了非常有启发性的分析。

在这里，我们得到的一个直接的启示就是，对于一种哲学思想的理解，或者进一步说，对于某一理论的创造，充分地对比东西方不同哲学体系是大有益处的。国内学者对于王阳明学说中的“王门四句教”，尤其是对“无善无恶心之本体”的理解，颇有不同看法。如果我们能够参照印度传统，如不二论吠檀多学派对于相似问题的理论，将会得到新的启发，甚至是非常根本

性的理解。因为，王阳明所讲的问题同印度及西方许多思想家所面临的问题十分相似。

三、东西方哲学的主要差别

此文作者为美国耶鲁大学教授谢尔登（Wilmon Henry Seldon）。

作者认为东西方哲学的差别在于三个方面，即观点、态度以及东西方看待“实在”的角度，它们主要体现在东西方哲学中的形而上学部分。并非东西方哲学的每一个体系都在这三个方面上相互区别，确实有这样一些东方哲学体系，它们在某个特定的学说上与西方体系一致。例如，在道教和基督教神秘主义之中，在“阴阳”和黑格尔辩证法的“极性”中，以及其他一些材料中都可以找出许多共同之处。但是一般来说，东西方哲学对这些相同之处的接受方式却是不同的。东方哲学家的典型视角是人们的生活，而西方哲学家们却没有正视它，而且恰恰相反。但是这并不是说在以上三个方面东西方就一定要对立和冲突，两者之间的联系也是一个需要仔细理解的“极”。

由于东西方各自的“党性”，双方哲学家一直倾向于谴责对方的体系，往往是因为对方不按他们的观点来理解“实在”。

作者大致阐述了如下三个差别。

第一个差别是对于哲学本质的看法。

对于东方人来说，终极的实在不是被理智而是被直接的生活经验所证明的。哲学是一种生活的道路，而不是关于它的思想。哲学是生活的经验，它开始于经验，终结于经验。

对于西方人来说，哲学是对“实在”的思想，是对事物和事件的观察和对将要发生的一系列事件的推导。虽然理智可能或实际上应该发现那条正确的生活道路，它却并不必然是一种生活道路。这种生活道路的前提保证是由理智所给出的，经验证据并不需要。

这是第一大差别，另外两个差别可以从中推出，是它的不同的侧面。

欧洲和直到实用主义革命为止都恭顺地跟随着欧洲的美洲，都被希腊的美学态度所笼罩，即实在是沉思的对象，是理论的对象，是完全排斥了以个人为终极目的的各种知觉和情感的直接经验的思想上的“注视”。欧洲想要看到、而亚洲想要成为真实的存在。我们今天用“沉思”这同一个词来表述以上两种哲学方法。但对于西方人，沉思是看；对于东方人，沉思是成为。区别在于理论和实践、想和做——最简单的也是最深刻的人类的二元性。西方人的实践指对外部事物的改变，同时改变一个人的内在行为。把人的追求从身体的利益转向精神的利益，转向专注于“自我精神”、“涅槃”、“道”，把自己规定于在家庭和社会之中，在阴和阳之间保持平衡——去做超越于衣、食、住、行之上的事，也是实践。这是实验，但不是用外在物理科学的物体，而是用内在的心。同样，西方唯心主义者对于心远比物更为关注，但首要地是把心看作是在争论中而不是在经验中总结出来的某种东西。

第二个差别是关于此岸与彼岸的关系。

西方哲学是沿着个体（从人到原子）的角度来研究自然、研究具体事物组成和过程的原则的。知识不是试图去改变事物（直到较近的一个阶段为止），而是接受那被给予的世界。因此，西方发展起来宇宙论——一种世界史，一种自然哲学。东方人实际上也一样——因为没有人能完全离开理论活

动——不过是在一个比较低的层次上。这些差别仅仅在于着重点的不同。很少或也许没有一个观念体系与另外一个观念体系之间完全排斥。佛教学派和中国哲学家们已经提供了关于自然的元素和过程。然而这些并不是他们关注的中心，他们不像西方人那样引诱门徒们去刺激和干涉自然，发掘出关于自然的新知识。因此，西方人发展起自然科学，而东方人没有。西方人关于世界的兴趣随着其中内容的发现与不断增长而发展起化学、物理学、生物学。在东方，为了知识而爱知识的科学仅仅在较晚的时期才发展其用处，而且其用处几乎不超过人的物理存在范围。

但是，更进一步，新的价值观、世界性的价值观逐渐为人们所接受。也许存在的不仅仅是事实，也许在这个或那个方面每一个事物都是善的或恶的。人们在每一个层次上都能感到自然的特定美，人们日常心灵的特殊价值（自身即善）、行为、感情、思想以及最重要的人的价值。印度人和中国人都具备这样的思想，他们中的一部分人在某种程度上可以说早于现代西方个人唯心主义。尽管这样，他们对在具体的人类社会之上建立一个民主政治或至少一个关于国家、社会伦理等的哲学体系从不感兴趣。东方的视野并不以复杂多变的世界为中心，它寻求一个更好的、正确的、无怀疑的世界，但它从未注意改变人们的社会环境或更充分地满足身体的需要。近代的东方思想家也是这样。甚至比较现实地思考的中国人也主要是关注于保证一个稳定的、组织良好的社会，并不重视改善生活，而后者正是西方所从事的。因此唯物主义在东方从来未有过影响，而它在西方、在今天，因为物理科学的辉煌成就比以往一切时候更为强大有力。

第三个差别是关于时间与救世的看法。

在人类所有的动机之中，最深层的动机是逃避恶，求得善，即使是理论哲学家也遵从这一原则，即无知是恶，知识是善。善的概念在不同的观念中不一样，恶也如此。印度教徒或佛教徒不是在自然过程的某些特殊事件中，不是在我们普通人的短暂的欢乐中寻找善，他们基本的兴趣不在这个复杂的、个别的世界，这一世界是苦难的。真实的善不在于对这一世界的重新安排或重新组织，而在于深深地通过对立达到统一。不管这种统一是超越的，还是在其他任何地方。对世界的拯救不能通过对自然事物和方法的操纵而进行，而只能通过否定。亚洲人普遍接受乔达摩的这样一段教诲：诸行无常（在物质世界中不存在永恒，没有持续的实体），诸法无我（没有持久的自我，时间不过是对“生”的持续不断的毁灭），涅槃寂静（这一暂时的世界将不能被拯救）。正是在这一点上，西方对于此岸世界的爱形成了相反的观念：这个世界是值得拯救的，但如果它们要得到拯救，必须在自身之中把自身的恶或不完美变成某种善的东西。它必须发展、增长它的内容，增长它的力量和美。因此时间就不是意味着毁灭而是意味着建设，意味着新事物的产生和发展。只要善是完美的，非时间的事物就不可能发展。关键是这个世界（必然是暂时的）并不仅仅在时间的进程中变得完善和完美。任何被给予的个体的多样性，即使是非暂时的，也必然包含恶。恶只能在变化中、在时间中被拯救。时间是拯救所必须，并不仅仅是因为拯救在于恶的消失，还在于恶的消失和善代替恶的时候保持着自身同一。在变化中保持自身的持续是对这个有善有恶的世界的唯一的拯救方法，因此西方将时间理念化，将其看作是绝对的原则、发展的条件，保存着过去的善并且增添新的善。因此第三个差别必须出现，并且这三个差别实际上只是一个。

乔达摩说，因为万物自生之日就走向毁灭，所以此岸世界没有希望的基础。现代西方人引入了一种并非无希望而是有希望的变化的发展观。时间保持了许多过去的事物，因此在人的记忆中以及在生命的进化中，高一级的种类保持了低一级种类所具有的能力，并且增加了新的能力。存在之轮螺旋地向前发展，通过在现今保存着过去而不断地扩展它自身。因此，时间就成为它绝对的、创造的、终极的实在、善和这个不完满的世界的救世主。

与亚洲哲学的发生相伴随的实践的观念也许与上述观念一样罩上了新的外衣。哲学再次成为一条生活道路，一个对于此岸世界星球的有意识的研究，表达着、扩展着“实践”的西方意义，知识不再仅仅是理智的满足（尽管它含有这样的满足）。知识是力量，关于自然规律的知识使人们能够以越来越少的令人厌倦的工作来满足自己的需要，使人们学会理解自己，并从此根除自身之中的罪恶，使他理解统治自然的规律并制定美好的社会蓝图，这就是以日常生活世界为其整个世界的现代西方人道主义或自然主义。但是这个充满希望的过程形而上学并不被这些超自然的拒斥者所接受。个人主义学派的唯心主义者拥护它，托马斯主义的基督教哲学也会这么做，因为托马斯主义同样具有真正的西方式的对于世界中存在事物的兴趣，当然同时并不拒斥对超自然的较高领域的要求。

但是，作者认为，西方现在比过去更接近东方。一种关于知识的新观念产生于新的关于现世的理论。现在，如果所有事物都处于过程之中，那么关于知识的固定概念就一定是错的。认识不是戴着有色眼镜去凝视已被制成的客体，认识是一个过程，一种行为，或者也许可以说是一种试验行为，一种要如此做的倾向，一个行为的计划。认识就是成功地使用我们所知的事物。知识来源于实验，东西方一致认为哲学是生活的经验而不是关于对象的思想。梵天、精神自我、涅槃、道、阴阳这些都是来源于信徒们的实验经验。另外，认识就是行为，对于东方人来说实际上是静止的，对西方人而言是运动的，但两者都是实用主义的。这是对古希腊以来的纯粹理论态度的第一个反叛。它在吃中看到了布丁的证明，也以同样的方式应用于形而上学的终极：上帝的存在。

作者回顾这一思想发展过程，提出我们开始于东方的实践的态度而结束于西方的实践的态度，这一循环已经完成了其自身，两者应该互相握手。他们为不同的地区提供了同一种方法，西方实用主义者确实常常拒斥超自然，他们看不到东方哲学家已经在实用主义上证明了超自然的“一”的存在。从总体上看，他们比吠陀主义者或佛教徒或道教徒更加排外，后者并不一定拒斥关于此岸世界的现实（尽管他们中的一些人这么做），而是认为这相对来说不仅无益于拯救，甚至可能是罪恶的源泉。西方人更加排外，更投入于相互驳斥之中，这只是因为西方在研究实在时曾那么长时期地依靠于理论的证明，而这些证明因为失去了自然属性的证明形式，从来不具有真正的说服力。东方存在着一个共同承认的核心，因而对自身之中的各种区别比较宽容。东方人在长期以来对各种接近方式的区别漠不关心，使其显得更为宽容。这些区别归因于世界事物的多样的和复杂的本质，特别是归因于作为存在于现实和现世的人的多样本质，人们的不同探讨方式是通向同一顶峰的道路。现在西方人应该向东方学习怎样在宁静的生活中接近神性，东方人应该从西方学会怎样按神所给予人的方式尽可能充分和丰富地生活。上面提及的这种和谐明显地将前两个差别统一了起来，它连接理论和实践。对于终极的一的实验

证据如果缺少思考，缺少对诸种可能方法的思考，缺少对罪恶原因的反思，缺少对上升之路的各个细节的思考，就不可能被组织起来；理智也从不被排除在外，一直到终点，在那里，外在的存在没有下判决的权利。理智没有被给予超然于决断之外的权利，也不可能被排除在外。当非物理的实验在精神的领域中展示了实在时，物理的实验则在物理的领域中展示实在。现在问题就集中于两个世界。从这第三个差别——在变和不变之间的——回到了它自身。从根本上说，这个世界是暂时的、变动的，但是显然它包含了所有变化的方式。实践的观念体系被加到那种对不变客体如数、量的被动的注视上。知识自身（关于实在的）贯穿于行动之中以改变外在事物。知识来源于在做某事时对外界反应作出特有反应的本质之中。我们世界的科学方法是一个时间世界的方法，人的进步大部分来自于对自然的越来越多的认识。当然不是自然科学自身就足以完善人类。但它确实给一种更充实、更丰富的生活创造了条件。

所有哲学都应该是理智和实践的统一。当然追求纯理论证明的试验在西方已经导致了喋喋不休的争吵，并且在今天导致钻进了方法论和语言结构的象牙塔，丝毫不关心现实世界。只从自身的沉思直观观念看，西方哲学已经是一个完全的失败。但东方却并非如此，在那里实践的基本精神至少最大限度地减少了相互争吵。然而现在东方人的生活离幸福还很远。仅仅少量的西方科学的应用就可以防止那么多疾病和死亡。

从另一方面看，西方或东方在细节上自然有许多错误。但从总体上看，在东方超自然主义的绝对的实验结果与产生于科学的西方宇宙论之间并没有深层的不一致。因为两者都表明有一个有理由的真理的基础，即人类可以通过这两者达到人类本质所渴求的善——至少达到一个较高的层次。

谢尔登关于东西哲学三大差别的分析以及关于哲学发展的前景预测之中有不少独到的、相当深刻的见解。他正确地揭示了东方哲学注重经验和实践的特征，同时又指出这种经验和实践不同于西方意义。然而，他的最终目的是要建立一种融合东西的宗教哲学，用东方的神秘主义和直觉经验来强化基督教神学，这实际上是吸收东方思想中的落后因素，同时又让这种新宗教不与当代社会的经济发展相冲突。这种看法和主张，具有一定的代表性。还应该指出，谢尔登关于东方哲学的知识比较浅薄，他所下的一系列定语都有简单化之嫌。

第四章 从人出发的生活的哲学 ——拉著的《比较哲学导论》

P. T. 拉著是印度当代著名哲学家，早年在印度安得拉邦大学从事哲学教学，后移居美国，在俄亥俄州乌斯特大学教授哲学和印度学，现已退休。他的著作除《比较哲学导论》之外，还有《印度思想的结构深度》、《自我问题》（与 A. 卡斯特尔合著）、《印度唯心主义思潮》、《印度唯心主义及现代的挑战》等。这些著作大多发表在美国。

在本书的导言中，作者指出，比较哲学是在各种不同的哲学传统接触碰撞以后才发生的。一般说来，世界上有四大哲学传统，即希腊、犹太、中国和印度。在历史上，犹太传统已经成为西方文明的一部分，伊斯兰哲学则成为希腊思想的近亲，中国接受了印度的佛教，而印度却依然故我；印度与希腊也曾有过短暂的接触，但只是擦肩而过，没有发生相互研究的兴趣。

今天，人们相互了解、共同进步的愿望日益迫切。这种愿望不仅是出于智慧的好奇心，更主要的是为了人类的生存和美满及幸福的生活。

作者认为，从物质、精神或生命寻找哲学的基础，都不能全面地说明人的问题。哲学应当从人开始。人是拥有内在精神和外在物质的意识的存在。哲学是人的生活指南，哲学应该阐明人这一结合体的本质，给人提供一幅描绘他自身的图景，说明人的思想、行为是怎样的。比较哲学的出发点和归宿点也同样是人，人是理解和评价哲学传统的裁判者。

比较哲学要通过揭示不同地区、不同文化的人们如何解决生活中的问题，为人类更完美的生活提供启示，同时也将帮助人们提高人类一统的意识，创造一个和平、繁荣的世界。在此意义上，中国哲学、印度哲学和西方哲学，因其分别关注社会、国家中的人、内在精神、外在物质而有各自的片面性，所以特别需要互补。

本书的内容包括四大部分：第一部分题为“西方哲学——为挣脱物质奴役的斗争”，其中简要回顾了西方哲学发展的历程，说明西方哲学的主要特征在于试图通过认识自然从而支配自然，把人从自然的压抑之下解放出来；第二部分题为“中国哲学——向人倾注的热情”，其中简述中国哲学的发展历程，概括中国哲学的主要特征；第三部分题为“印度哲学——内在精神的解释”，其中简述印度哲学发展的历史，指出印度哲学执著于人的内在精神的特点；第四部分题为“比较与反思”，是全书的重点，作者在这里通过对三大哲学的比较与反思，说明了自己对比较哲学的对象、目的、方法等问题的看法，然后再对三大哲学传统加以分析、评价，并指出它们各自应当扩展的方向。

以下分三个方面介绍拉著《比较哲学导论》一书的主要内容。

一、关于三大哲学传统的比较与反思

1. 传统的评价

中国、印度和西方，各自的哲学都有几千年的发展历史，内容丰繁，流派众多。如果要了解这一巨大的人类思想体系，首先应当对各个历史传统加以整体的、概括的认识。

每个哲学家都有他自己哲学的起点，他们在各种场合强调、推崇、赞扬

某种观点、方法或处世原则，希望通过自己的述说建立起前人没有涉及到的体系。我们可以从所有的哲学中找到这样的线索。因为起点在很大程度上决定着以后哲学传统的发展，因此，从起点出发就可以理清各种哲学传统发展的脉络。

作者把这种方法运用到对三大哲学传统的整体评价。他认为古希腊哲学有两个起点，即早期伊奥尼亚哲学的纯宇宙观和智者学派的人文主义。二者在柏拉图和亚里士多德那里汇合。由于他们把人作为起点，而人又被看作是一种社会的、政治的、能言善辩的动物存在，所以希腊哲学首先表现为一种国家和社会意识的、理性的、科学的哲学。基督教把犹太教传统的国家主义或超自然主义带入希腊传统。理性主义哲学要和超自然主义齐头并进是相当困难的，但在经过一番斗争之后，两股暗流表现出相互调和的倾向；到了中世纪后半期以后，二者以某种方式共存起来。一直到近代，希腊的人文主义占了上风；而在科学与人文主义当中，科学又占了优势。近代的西方哲学是对希腊把人和自然置于首位传统的回归，他们试图以物质的、自然主义的“外在”去解释精神世界。

中国哲学的出发点同样决定了它后来的发展。为了解决人类制度的问题，孔子开始了他的哲学思考。什么是君、臣、家庭及其成员的本性和职责？人与社会怎样才能有一种和平、繁荣的生活？君主应当是圣人，然而真正的圣人又是如何？这些问题及回答使中国哲学不断精练。

印度哲学的出发点是解脱。哪一种哲学能够提供最好的解脱理论，它就能够发挥最好的影响。顺世论因没有提供解脱的理论而归于沉寂。弥曼差派起初也没有明确的解脱理论，但在其后期发展中则不得不接受它。《奥义书》建立的有关解脱的理论影响了后来所有的哲学，并且至今仍然影响着印度的思想。

如果从今天的哲学亦即哲学传统的结果来看，西方哲学是对古希腊人文主义和理性主义的回归，它与超自然主义的矛盾相当尖锐。中国哲学在后来也没有偏离它的初衷。作者指出，虽然当代中国大陆的意识形态是马列主义的，但是它和儒家一样关注社会制度问题，马克思主义和儒家的中心都是人和国家。印度哲学追求解脱的目标也贯穿于印度哲学史上多个派别的发展之中。

拉著认为，西方哲学的关注点总的来说是不断变化的，如中世纪的哲学背离了希腊哲学的初衷，崇尚信仰而压抑理性，以后随着科学技术的发展而使得理性之光再次闪烁，然而一味地相信科学万能又使得人文主义处于被冷落的地位。西方哲学的变化性与中国和印度哲学的持续兴趣和一致观点形成了鲜明的对照。

拉著指出，虽然在整体上印度哲学和中国哲学都是有关生活的哲学，但是二者的内容有所不同，中国哲学是有关方式与礼节的政治—社会哲学，印度哲学则是一种精神哲学。同样，中国与西方哲学同是人文主义的，但是西方哲学有系统的逻辑和方法，而中国哲学则缺乏这一点。印度哲学也有逻辑和形而上学的深度和抽象，但是印度和古希腊的逻辑学是以不完全相同的方式发展的。

根据以上考察，作者认为在三大哲学传统中，西方哲学的内容更丰富、更详尽、也更富于变化，印度哲学的兴趣始终集中在人的内在精神，中国哲学则只关注人、社会和国家。

2. 哲学的起源

拉著从哲学的起源方面分析三大哲学传统各自的立足点。他反对那种认为哲学起源于人们的好奇心的观点，指出哲学的真正起源在于人类对于高于现实的存在追求，无论人们所追求的是宇宙、社会还是国家。人们的生活如果一帆风顺毫无障碍，那就不会有思想的产生和哲学的发展。思想是随着人类超越或躲避障碍的努力而发展的，一旦这种障碍巨大到促使人们不得不追溯到人和社会的状况或现实世界时，社会哲学和有关世界的哲学就开始了。人们试图改善世界的现状以完善自己的生活，使生活更和谐、快乐，更符合人的本性；或者是抑制人和生活，使之符合人的自然状况；或者从人与外部世界两个方面同时加以改善。人们意识到现实的不完美，企图改变这种现状并建立起完美的生活，思想、行动即由此产生。

人的行为有两种目的，一是控制自己以适应自然，一是控制自然以适应自己。自然与自我构成人类生活的两个方面。中、西、印三大哲学传统也基于此点而各显特色。西方哲学强调控制自然和注重社会改革；中国哲学强调改造自我以适应国家与社会并改革之，但是没有把问题的触角延伸到任何物质的或精神的终极基础；印度哲学也强调自我控制，但是所控制的只是人的内在精神，并且它一直推延到终极的精神本源。

3. 相似与相异

拉著根据三大哲学传统的一般性特征，具体地指出它们之间的同异之点。

第一，在西方哲学中，犹太教比希腊宗教所占的成分更多。犹太教排斥哲学，拒绝提出理性的问题，基督教也同样阻止理性进入一些基本问题的领域。希腊宗教作为哲学的理性宗教一直受到冷落。文艺复兴运动所复兴的只是古希腊的哲学与文学。西方极度的理性主义和宗教信仰之间的矛盾一直没有得到妥善解决，因此丧失了为精神哲学建立理论基础的可能性。希腊哲学在文艺复兴之前被宗教神学所利用，在文艺复兴之后又被反宗教的哲学所利用，在前一种情况下，哲学成了宗教的婢女和信仰的理论基础；在后一种情况下，哲学成了反对宗教的苍白无力的概念。印度哲学则与此相反，宗教思想虽然是理论概念的，但它总是坚持宗教的客观体验性和实在性。印度哲学也主张神或绝对非语言和思想所能表达，但是这并不等于说神超出了人的经验范围。由于理性自身的局限，对神的体验超越了理性，但是可以依靠直觉认识绝对的存在。印度哲学中的直觉替代了西方哲学中的信仰，信仰只能假设某种事物的存在，它既不是哲学的方法也不是认识的手段，在印度哲学中没有西方那样的信仰。在中国哲学中，没有教义学和神学，也没有对于信仰的固执，理性可以进入任何领域。按照拉著这个说法，中国哲学完全是理性主义的。

第二，在西方，自然主义主要是作为它的对立面即超自然主义而出现的；在印度和中国，精神同物质、生命和心灵一样被看作是自然的，超自然主义不构成中国与印度哲学的特征。西方的超自然主义把精神理解成超自然的，而自然主义则否认这种观点的真实性。宗教对于大多数西方人来说只是围绕着教义而产生的直觉，而在中国和印度则是一种精神生活，或叫作与内在心灵相关的生活。对印度哲学来说，形而上学是内在精神本性与外部存在之间关系的反思，它没有失去与生活的联系。这一特色的根源在于中国和印度的哲学是生活的方法，而西方哲学是思想的方法。

第三，东西方对哲学抱有不同的态度和要求，从而导致了理论形态的差异。西方哲学具有实用性，哲学是可供运用的理论。如果面对同一种形而上学的话，东方人希望提升自己达到与之相同的水准，以便去感受体验它；西方人则仅把它当作理论，将其拉下来以适应自己的水准，并在具体生活中体现它。因此，印度虽然发展了高深的形而上学，却没有发展出完整、系统的社会政治理论；而西方人则建立了完整、系统的社会政治理论；中国人提出了许多社会政治思想，但因缺乏深厚的形而上学兴趣而未能建立起完备的理论体系。

第四，印度人发明了一种体认人、意识、物质和精神的特殊技术——瑜伽。通过控制心理活动，使个体意识与宇宙意识相结合，从而获得解脱。这种宇宙意识既是最高的实在，也是人的内在实在，人不需要某种中介知识就可直接体认到它。西方则只是偶尔地对内在实在发生兴趣，因而不能建立起系统的体认技术。中国哲学则拒绝进入基本人性以外的更深探索。

第五，印度哲学都是“自我中心”主义，佛教的多数派别虽然否认有“我”（Atman），但是却以空、涅槃代替了它；西方和中国哲学则缺乏更多的内在兴趣。西方哲学中虽有关于意识、灵魂、自我精神的理论，但它们不像印度的自我那样具有哲学的深意。印度哲学中将自我视为处于深眠状态下的、与神或梵相统一的实体。中国哲学中孟子所谓“万物皆备于我”的“我”只是圣人之心，在印度哲学中称之为内我或内在感觉。

第六，由于印度哲学对自我的浓厚兴趣，因而使它成为一种“内在显示”的哲学；当它解释外在事物之时，通常基于内在而发。相对于印度哲学而言，西方和中国的哲学是“认识外在”的哲学，西方哲学过分偏向外在，使它失去了必要限度的内在精神而成为“单面的外在”，它与印度哲学的“单面的内在”正好形成两极。中国哲学则因对内在与外在的漠不关心而避免了两个极端，从而突出了人文主义的特征。但中国哲学的外在显示只局限于对他人的认识而不追究生活的物质因素，因此它不可能发展成伟大的唯物论或唯灵论哲学；然而中国哲学将自己局限在自己与他人的关系中，却为建立起伟大的实践伦理道德哲学提供了坚实的基础。

第七，中国哲学缺乏西方哲学的逻辑性，也缺乏印度哲学的形而上学高度。中国也有辩证学家，但是由于中国人的实用态度而不关心逻辑的发展及其相关原理。柏拉图把真与善同等对待，中国人则视善高于真。按照中国人的观点，就会出现这样的疑问：哲学家是如何在世界和社会关系中建立善的？如果关于世界和社会关系的理论是错误的或不能实行的，善也不能存在。唯一的办法就是要有一种寻求真的方法。那么什么是真呢？中国哲学家并未提出这个问题，他们没有寻找方法的兴趣，逻辑显得无足轻重。印度哲学家赋予真和善以同等重要的性质，因而发展了详细的逻辑学和认识论。但是他们仅仅在人的内在实在中寻求真，忽略了对人际关系和物质自然的探求。

第八，就社会和人文主义思想来说，印度、中国、西方各有不同。印度哲学也分析人性，但是与社会无关。它有着关于内在实在的细密的心理伦理学理论，试图在心理机制中发现道德原则，而社会伦理道德则一直停留在法典之中。所有的伦理道德，无论是社会的还是个人的，都暗示着自我控制，对具体体现精神理想的社会政治行为的制约并不显得重要。因此，古代印度人对历史毫不关心。西方哲学一向关注人与社会，人作为最高真理的体现而

脱去了特殊个体的外衣，并以此为基础建立起普遍的道德。西方思想中的人文主义世界观从此延续下来，真、善、美相互渗透而又同人与社会紧密相联。因此，历史问题对西方来说是一个实际的问题。中国哲学忽视真的观念，它不是起始于个人对绝对真理或实在以及生命意义的追求，而是个人与大同国家和社会事务的联系，所以也就不关心逻辑和形而上学的问题；即使美也不显得重要，中国似乎因此而没有了一个美学体系。

第九，作者反对人们通常用直觉和理智两种思维方式区分东西方哲学的做法，认为直觉和理性是人的思维活动不可分离的两个部分，它们相互包含，缺一不可，因而不应当把直觉在认识中的重要地位同仅仅有直觉的认识论相混淆，接受直觉并不意味着排斥理性；理性提供一种理论，直觉通过经验使之强化。直觉也有多种形式，如感官直觉、理性直觉等。印度哲学中的形而上学就体现了高度的理性，而直觉则使人与至上精神得以交流。西方哲学中柏拉图的回忆说和亚里士多德所谓对普遍性的认识就是一种理性直觉。中国哲学中有两种获得知识的方法，即格物与致良知。前者认为宇宙之理可以通过格物的方法获得，今日格一物，明日格一物，最后豁然开朗。格物过程就是理智的活动，豁然开朗便是直觉的作用。王守仁的致良知说忽视了直觉活动包含有理性的过程。事实上，探求某种理论可能是直觉过程，而使之发生相互联系的则是理性过程。如果忽视了直觉和理性在认识的不同水准上所扮演的特殊角色，那就很可能认为中国哲学是直觉的。基于以上考察，作者认为不应笼统地断言西方哲学是理性的，中国和印度的哲学是直觉的。

二、关于比较哲学

拉著认为，比较哲学应当是一种超出三大哲学传统之上的新的哲学，它应当是以人为出发点的、具有开放性与兼容性而能综合各个哲学传统的优点、并能为人类的文明与进步服务的世界哲学。比较哲学建立在对各种不同的哲学加以比较的基础之上，它的目标是各种哲学体系及派别，而又不被各自的观点所限制，它的方法因哲学体系与派别的多样性而丰富多采，它的内容广大精深而不流于玄虚。他认为对三大哲学的反思也就是对比较哲学自身的反思，通过对特殊个体的比较上升到一般意义的具有指导性的方法论的探索，这才是比较哲学的真正目的。作者在这一部分分别论述了比较哲学的对象范围、比较哲学的目的与哲学的综合、比较哲学的方法等问题。

1. 比较哲学的对象范围

关于比较哲学的对象范围，拉著非常赞同马孙·奥塞尔所说的一句话：“比较哲学的范围是全人类的历史和宇宙。”他认为哲学必须解释人和他的宇宙，人的本质又是在历史发展中被不断挖掘出来的，所以说比较哲学的范围应该是全人类的历史和宇宙。不同种族、不同文化背景的人们以不同的方式表达自己，一种真正的、全面的哲学要建立在对人类各种不同的表达方式的比较评价之上，比较哲学的范围和整个宇宙一样宽广。

那么比较哲学仅仅是对一般意义上的文化差异的比较呢？还是对不同国家的历史的比较呢？作者认为，对不同国家的历史加以比较可以为比较哲学提供非常有价值的资料，但是历史的比较不能代替比较哲学。同样，我们也可以对人们的不同的生活方式加以比较，这种比较的结果对于比较哲学也有很大意义，但它也同样不等于比较哲学。

每种文明都在哲学领域达到了一定的反思的水准，它自己的哲学家比别人更了解它的目的、方法和它所追求的价值。比较哲学最突出的主题应当是哲学传统的比较。作者强调，在进行哲学传统的比较时，首先应该注意的是传统的一致性和连续性。任何文化都不可能只有单一的哲学体系，忽视这一点就会造成错误的概括和有害的比较。就中国哲学和印度哲学来说，在历史上都曾出现过各种不同的派别，但是它却在相当长的时间里具有一致的、持续的目的。而西方哲学传统并没有一个持续和一致的目的，只能说西方所有伟大的哲学家都运用了、综合了人文主义的、理性的、认识论的方法。实在的终极本性必须弄清楚，认识它的最好方法是什么，这似乎是除中世纪哲学以外的西方哲学中最显著的特点，而且这一特点很可能还将延续下去。

作者指出，之所以说比较哲学的突出主题是哲学传统，是因为哲学传统可以显示它对解决生活中某一方面问题的强烈兴趣，并且给予同这一方面相关的价值以格外的关注。例如中国哲学注重世俗社会的人和社会的价值，无论是孔子、墨子或老子，他们的问题都是什么样的人类生活才是最美好的。印度哲学的各种体系都注重内在精神的实在性及其价值。西方哲学在有的阶段上是内在的，在有的阶段上又是外在的，很难仅仅用内在或外在来描绘它的特征，尽管近代西方哲学的主要传统基本上是外在的。既不能用理性主义作为区分西方哲学与印度哲学传统的标准，也不能用人道主义作为区别西方哲学与中国哲学的标准。每个哲学传统都在它所关注的生活方面发展到了尽可能高的水平，而在其他方面却可能停滞不前或错误地发展。比较哲学就是要根据它们发展到最高水平的方面来概括整个哲学传统的特征。

那么哲学传统的比较研究有什么用处呢？作者认为比较哲学通过发现根据不同的价值观提出的解决生活问题的看法，寻找到一条解决生活中各种各样问题的线索。不同的传统追求不同的生活价值，或相同的传统在不同的时代追求不同的生活价值。西方哲学显然是在不同的时代提出了不同的价值观。在一定限度内，中国也是如此。印度哲学中也有类似的情况。正是因为不同的传统有不同的价值观，以及同一传统中不同派别的价值观相异，才使得比较哲学成为必要的。

所有的哲学都在挖掘生活的本质，它们使用的方法或一或异，它探索的方向有同有别，比较哲学的任务就在于发现其结果与方法同异之处对于人类生活的意义。人类生活在各处都是相同的，作者引用拉达克里希南的话说：“作为哲学思考材料的人类经验的基本原则各处相同。事物的稍纵即逝、机会的飘忽不定、爱与恨的情绪、恐惧和嫉妒、死亡的威胁、企图克服事物衰败的焦灼、瞬间快乐的享受——这些已经决定了每个人生命的意义和价值。”尽管如此，生活的某些方面在一些国家始终顺利进展，而在另一些国家却出现了问题。这些问题把人的注意力集中到问题所包含的价值上，人们开始担心失去它，于是哲学便随着价值的追求而发展。孔子时代的中国人担心失去人和社会的价值，于是它们成为中国古代哲学的主要关注点。有位僧侣曾幽默地指出，由于印度人是相当的唯物主义者，所以吠檀多、佛教以及耆那教作为他们特别需要的一种平衡，便发展了反唯物主义的思想。作者认为这样的说法透露出这样一个真理，那就是在古代当人们的智力还比较低下时，他们越是缺少什么也就越发展什么样的哲学。哲学并不是因为他们已经拥有的东西而产生出来的。在释迦时代，极端注重内在精神的佛教并不是避世的，它是作为对弥曼差派的极端行动主义的平衡而产生的，对现实的逃避是佛教

后来发展的结果。

作者得出结论说，如果一个传统在整个历史或一定的历史阶段中致力于坚持一套价值观，接受生活中某一特殊方面作为基本的不容置疑的事实，比较哲学就能发现那个生活方面所能提出的问题，并且可以知道这些问题是如何依据人们持有的价值观而得到解决的。就如同具体的科学把它所研究的对象作为不容置疑的事实而不怀疑其实在性一样，一个哲学传统也可以把生活的某一方面看作是不容置疑的基本事实而不怀疑它的实在性。那么这一方面产生了什么样的问题？这些问题又是怎样解决的？通过比较哲学的研究就可以得到问题的答案。

2. 比较哲学的目的及哲学的融合

拉著指出，比较可以是系统与系统间的比较，也可以是概念与概念间的比较，但对于传统间的比较来说，它们的用处不大。传统间的比较可以使人了解每个传统视哪些生活方面、哪些价值为重要的以及它如何解决相应的问题。人性的探讨、自然的研究、智慧的好奇，这些都不是比较哲学的最终目的。当然，同一传统里的各种学派不可能以相同的方法解决相同的问题，因此细致的传统比较就要包括同一传统中的学派和系统的比较以及同一系统中的不同概念之间的比较，但这些仅仅是概念和系统之间的比较，而不是最终的归宿。

在一般哲学或半哲学的文学作品中，比较哲学一词被用来指文化的比较。但是文化的比较和传统的比较这两个概念一直相当含糊。每一种文化都试图在任何一个哲学系统中达到理性自觉的高度，因而应当据此进行系统的研究。不仅应当对同一传统的体系间加以相互比较，而且要与其他传统的体系进行比较。当对同一传统中的不同体系加以比较时，就可以明白它们是如何理解和坚持相同的价值的；当把它们与其他系统中相似的系统加以比较时，就可以看出相似的系统是如何坚持不同的价值的。例如孟子的“万物皆备于我”很像佛教所说的“万法唯识”。孟子所要表明的是基本的道德原则根植于心中，而佛教所要说明的是外在的物质没有实在性，它在心识之外没有任何价值。如果拿孟子的说法与贝克莱的主观唯心论相比较，贝克莱是要破除唯物主义，而孟子是要建立人性至高至善的伦理道德。如果要建立一种完全公平地对待人类全部生活的哲学的话，相似之处和不同之点的比较是非常重要的。

作者认为，对传统作诸如实在论、唯心论、一元论、多元论、机械论、宿命论、唯灵论、自然主义、理性主义、经验论、唯理论、直觉主义、逻辑论等等的分类，虽然也是有益的，但不是比较哲学的最后目的。这些研究的主要作用在于它们可以帮助比较哲学建立世界观。任何世界观都必须同人类生活相关联，它可以使人尽可能地理解和拥有完美而健全的生活方式。比较哲学赞同这样的观点，即东西方为了人的重新一体化而相互合作。

拉著指出，世界正在变得越来越小，世界不同地区的生活方式正在走向相同。这并不意味着不同文化之间的差别将会全部消除，但是它们已处于次要的地位。相似将越来越多，最高的普遍理想将属于全人类。一种文化的价值观如果是正确的，那么它将为全部文化所拥有，这种文化所提出的问题及其答案也将成为全人类的问题与答案。比较哲学的作用就在于它可以在一种文化吸收某种异文化时帮助这种文化从自身的背景下找到问题的答案。

人们日益清醒地意识到地球上的每一个人都应该尽可能拥有完美的生

活，实现生命的所有价值，享受人类所有的权利。这样，人们就会面临所有的生活问题，并不得不寻找所有的答案。这些问题往往是由一些有代表性的思想家或领导者来解决的，而要解决这些问题，他们就必须具有比以往更加开阔的视野。这种开阔的视野可以由比较哲学来提供。这就是世界观，由此可以引导出世界哲学。

作者认为世界哲学不像以往的宗教那样是某一个人的体系，也不是某些人向其他人强加的思想意识，而是由每个哲学家，每一种文化以自己的方式发展出来的。世界哲学是使人类生活更为完美的理论，而不是一种文化对另一种文化的占有。

如果世界各地人们的生活模式基本相同和生活的价值能为所有的人所接受的话，那么每一种文化背景下的哲学就会包含相似的思想、观念和目的。比较哲学的目的就是这样的文化的融合，它意味着不是占有而是发展，不是强迫而是吸收，不是闭目塞听而是开阔视野，不是限制生活而是扩展生活。

哲学的综合随着不同文化的相互碰撞而产生，即使哲学家拒绝做这样的努力，实际生活也会不自觉地实现综合。如果人格神对于西方宗教是必需的话，那么印度也同样需要它；如果同情、仁爱等道德品质为中国人所理解的幸福的社会生活所必需，那么印度和西方也同样需要它们；如果西方需要用理性分析去理解人、社会以及他们的环境，那么中国和印度也同样需要；如果印度的人文主义没有精神基础就不能完善，那么中国和西方也同样不能完善。任何一种文化所产生的问题，也或隐或显地会在其他文化中产生。这就是所以能够进行比较的原因。但是哲学传统的丰富多彩并不会因为哲学的融合而消失。真、善、美是人们共同追求的目标，各种文化的特殊性在于它是如何体现它们的。

作者赞成杜威和威廉·詹姆斯的观点，认为东西方结合的目的就是打破“东方”、“西方”的观念，去除“文化块状领域”的误解。

当然，没有差异也就不能有所谓融合。但是人们无需刻意追求差异。比较哲学的目的是发现不同的传统以怎样的方式解决生活中的问题。假如东西方完全不同，那他们之间也就无法相互理解。相同或相似是东西方相互理解的基础。如果要想相互理解，多样化的哲学传统就必须有一个共同的支配者，比较哲学就是要选择这样一个共同的支配者——人。一种哲学传统只能解决生活中某些方面所出现的问题，而比较哲学面对所有的传统，研究所有的问题。只有各种传统的融合才有益于人类对完美生活的追求。

世界上存在着多元的意识形态，作者认为共产主义和西方的民主意识之间、有神论与无神论之间都是可以结合的。只要它们对人类生活怀有敬意、为人类的未来而焦虑，那它们就会遇到一起，并由此出发，在人类生活的基础上相互理解。人是公共生活的支配者，也是不同哲学和意识形态的检验员，每种学说都有自己独特的观点，但是人存在着，他的生活应受到尊重，所有的哲学理论都是为他过上美好的生活绘制蓝图，这对任何哲学派别来说都是无可争议的真理。

3. 比较哲学的方法

拉著认为，如果哲学是生活的哲学，那么生活本身就是比较和评价所有哲学的立足点和标准。在今天，人们拥有更深刻、更广泛的生活知识，比较和评价的标准也相应地更为丰富和恰当。比较的目标是建立一种人文主义的形而上学，一种关于人类生活的世界观。

几乎所有的哲学家都认为自己的哲学适用于全世界，但是他们的思想毕竟是在一定的时空界限内对生活的理解。比较哲学就是要帮助人们打破这种界限，为人类树立一种理想，即人类的团结与生活的和谐。那么它的方法是什么呢？作者认为这个方法应当是受人的至上原则和人的生活所支配的。人是物质、心灵、精神的集合，这种方法也应当从人出发，它是所有真正哲学的方法，它也应该是比较哲学的方法。比较哲学来自哲学，比较哲学的方法也是哲学的方法。

作者认为，哲学有其自身的规律性，它的标准不能出自心理学、文化学、人类学、语言学、社会学以及其他学科。这些学科只能起到一定程度的帮助作用，一旦过激，就会起到阻碍作用。它们都不能给哲学提供标准，因为人类的存在超出了这些学科研究的局限。对哲学来说，价值和事实同等重要，而其他学科关注的只是事实，它们即使要求研究所有的事实，也还是从有限的立足点出发。它们不能从生活的整体出发，不能把人类的全部生活提高到自觉反思的高度。

作者列举了 J·克威·斯万关于比较哲学的八种方法，并对它们一一加以评述。

第一，语言学方法。它研究不同哲学传统中的词语，有时能够发现概念之间内在联系的线索。但是在评价哲学的时候，哲学词语的本义很可能被错误地使用。例如贝蒂·黑曼用心理学方法研究语言而得出印度哲学是先验的唯物论的结论，认为印度哲学中只有物理学而没有形而上学，它的神学中从来没有来世的概念。作者认为，如果用这样的方法，那就同样可以说基督教的圣灵是唯物论的概念，因为精神最初被设想成气或类似于气一类的物质。但是这样理解显然是荒谬的。因此语言学研究只能提供一定的帮助，而不能成为比较哲学的唯一向导。作者认为，思想和世界上的其他事物一样有一个发展的过程，有的时候物质的概念被升高用来指上天或精神实体，有的时候精神意义的概念又被降低到物质层次。在这种情况下，词语虽然保留了下来，可是它们的意义却发生了变化。

第二，历史的方法。当不同的传统相互碰撞时，一种传统就会给另一种传统注入新的血液，历史也随着思想观念的发展而重新建构。拿希腊、印度和中国三个传统来说，在佛教进入中国之前，中国哲学独立地发展；在佛教传入中国以后，中国哲学以及整个文化和生活都受到了极大的影响。印度和希腊之间一直有着渊源关系，希腊人和早期进入印度的雅利安人属于同一种族，而希腊人在公元前 2 世纪就承认东方思想对他们的影响。如果说比较哲学的对象是哲学传统的历史，那就不应忽视各种传统在相互碰撞以后的历史重构的重要意义。历史重构本身也是一种哲学的比较，它的目的是为了形成一种世界视野，以完美的形态提供完美的生活。

第三，比较的方法。比较并不是什么新鲜的方法，它是紧跟在历史重构之后的一个步骤。在历史重构之后，人们不得不审视传统中的哲学是如何解决生活所提出的诸如逻辑、伦理、美学、社会学、形而上学等方面的问题的，于是人们得到了比较逻辑学、比较伦理学等等。但是这些并不是比较哲学的唯一结论。比较不仅仅要发现它们之间的相同之处，而且还要寻找它们的相异之点以及导致这些相异的原因。在回答这些问题时，人们可以丰富和发展自己的生活理论，并且在发展的过程中进一步看清更加完美的生活之路。

第四，全面综合的方法。这是一种世界视野，它关注的是构成人的统一

体的各个方面，并且将提供判断所有传统或哲学的标准。许多思想家一直在尝试着建立这样的世界视野，但是严格的系统工作将不得等到至少在主要的准备工作完成以后才能进行。

第五，形态评价的方法。这种方法研究体系的一致性，而不涉及它与生活是否一致的问题。但是，如果对于所有哲学的评价要看它自身是否一致以及它与事实是否一致，如果哲学首先是生活的哲学，那么，这种方法虽然也有一定的用处，但是仍然不免片面。

第六，现象学方法。通过这种方法可以发现一种哲学与它的社会文化的关系、一个概念与它的体系的关系、一个体系与它的传统的关系等等，而不涉及哲学的基础问题。孔子、释迦牟尼、苏格拉底，他们的学说都可以说是他们所在的环境的产物。如果更进一步，甚至还可以说哲学思潮与地理环境有关，一些社会文化思想的压力可能给传统提出第一批哲学问题，一旦它们被提高到普遍性高度，它们的特殊性就丧失了。理性不仅将它推到普遍性层次，而且将它与其他问题联系起来。中国人在特定条件下提出的仁义礼智等道德问题，至今仍然是人们普遍关注的话题；印度哲学中的“绝对”（梵天）与德国哲学中的“绝对理念”，尽管它们产生的背景不同，但是它们之间有着惊人的相似，而对于它们差异的理解使“绝对”这一概念更具有普遍的价值。生活哲学是在生活基础上的理性探讨，理性使它上升到普遍意义。无论概念、理论来源于何处，它们都不会失去其价值。一旦问题形成，理性就要将它追溯到它的基础并使之普遍化，哲学也在这一过程中扩展。因此，现象学的方法也是有用的，但它不是比较哲学的结束。

第七，心理学方法。弗洛伊德、荣格、阿德勒等人在用心理学解释个人与社会的非正常行为时，也解释了伦理道德和宗教。作者认为，他们的方法是在低级领域解释高层次的东西，其结果有可能使那种给人以尊严与高贵的高尚价值有了丧失掉的危险。荣格试图把心理学与哲学联系起来是有益的，但是不应把哲学降低到心理学的水准，否则便得不到比较哲学的结果，而只能得到哲学与其传统相比较的比较心理学评价。另外，对一种哲学体系当然可以根据其创立者的个体心理加以评价和解释。但是，无论哲学概念产生的基础怎样，一旦它建立起来，哲学便将它与其他概念联系起来，检验它们的真理性和有效性。尽管尼采的“超人”也许出自于其天才的某种非正常因素，但是它已经成为伦理学的一个重要概念，于是伦理学不能不对它加以检验审视，以考察其真实与错误的程度。哲学的问题在于其概念是否正确，它的标准是理性的一致性以及对生活的认同。只有当某个哲学概念相当错误时，对哲学家作心理学的探讨才有意义，但是这种做法的结果也只能确定这样的事实，即那种哲学是出自于健康的心灵而不是出于不正常的心灵。心理学方法的局限并不意味着这种方法毫无用处。哲学是生活的反思，比较哲学的法则就是生活的法则，也是生活反思的法则。心理学法则在比较哲学中占有一定的位置，但不是全部。

第八，社会人类学方法。这种方法也同样有它的优点和缺陷。它的优点是可以使人了解传统形成之前的社会环境，以及在其发展过程中提出的哲学问题。在以后的历史发展中，随着社会文化方式的变化，新的变化将注入历史中，而社会文化方式变化的原因则在于新宗教的诞生。例如欧洲社会方式的改变是由于基督教的进入，希腊方法也是因新宗教的产生而发生变化。哲学的主要兴趣并不在于社会状况，而在于理性自信是否真正可靠的问题。在

中国，社会政治状况提出了问题，问题的解决也依赖于社会政治状况。因此人的社会政治属性被当作不容置疑的事实和真理，而哲学家的职责就是检验这一事实。印度哲学的主要问题也可以追溯到其社会状况。但是这种做法并没有多大意义，因为古代印度的哲学家很少关注社会状况，他们的主要问题是“我是谁？”“最高最纯的福祐在哪里？”印度哲学中的问题及其解答同中国哲学一样具有普遍意义，它们在今天仍然显得非常重要。古代的希腊民族是手工业和商业的民族，他们比以农业为基础的中国人更富于诡辩，更狡黠、自私和深思熟虑。但是如果说是农业生活决定了中国人把金、木、水、火、土当作构成宇宙万物的五种基本元素，那么用同样的方法就无法解释何以古代希腊的哲学家把类似于中国五行说的水、火、土、气当作构成宇宙万物的基本元素。同样，中国和印度同属农业民族，可是为什么他们的哲学相差甚远？相反，尽管印度民族和希腊民族所处的社会环境不同，可是印度人和希腊人却同样富于沉思、诡辩和理智。作者据此认为不应过多地依据社会学来解释和评价哲学范畴。无论哲学的范畴、概念是在哪种社会条件下产生的，哲学，特别是比较哲学都不得不追寻它们是否真实的问题。

作者指出，必须清楚地意识到哲学具有自身的独立性，它有自己的研究领域和研究的方法，它的研究方法与具体学科的研究方法不完全相同，前者可以包含后者，并从全面的世界视野出发赋予后者以重要的意义。哲学在它自身的世界观发展中形成了逻辑学、伦理学、美学、形而上学等知识体系。比较哲学的价值就在于使人认识到了没有任何一种世界是完满自足的。事实上，比较哲学就是对完满自足的世界观的追求。要达到这一追求的目标，就必须开扩我们的世界视野，把各种不同的传统聚集起来，在这些传统的帮助下看清那些不曾被注意到的生活方式的重要性。

拉著认为比较哲学的方法就是哲学的方法，而哲学就是关于人的思考，哲学比较的评判者也应该是人。因此，当把人当作哲学的最高目标时，回过头来审视中国、印度和西方的哲学传统，我们就可以对它们得到更为清晰的印象。

三、关于三大哲学观念的评价

拉著认为，从三大哲学的情况来看，哲学可以有三种立脚点，即内在（精神）、外在（物质）以及它们二者的中间。印度、西方和中国正好是从这三个立脚点出发来构造各自的哲学体系的。外在一般被认为是客观的，因而它成为哲学阐释的客观物质基础，而内在精神只是主观的产物，这是唯物主义哲学的态度。这种观点在西方有许多信奉者，印度的顺世论、中国的荀子也都持这种态度。但是由于缺乏科学的基础，没有哪个国家产生过完整的唯物主义哲学。而西方如贝克莱等唯心主义哲学家则把内在精神视为真实，客观的物质反倒成了主观感知的结果。无论是内在还是外在，它们都是来自于人，并且指某种超出了人之外的东西。如果认识到这一点，我们就可以明白，对于具有广阔世界观的哲学大厦来说，无论是认识论上的唯物论还是唯心论，它们都为这座大厦提供了基础。它们的差别只在于有的提供了极端的外在物质，有的提供了极端的内在精神。

在追寻那个哲学大厦的基础的过程中，哲学可能忽视了人自身。任何一种试图在外在或内在的基础上重建人的倾向都会产生轻视人的后果，柏拉图

主义和商羯罗等唯心主义和神秘主义看不到人类伦理道德冲突的伟大意义，而唯物主义哲学则看不到人类生活本身的意义，它至多不过是劝告人们在物质条件允许的情况下尽量活得和谐、完美一些。中国哲学在整体上避免了极端的倾向，然而却以无视人的内在精神和外在物质世界的终极本性为代价，也就是说它既不关心内境，也不关心外境。人的生活虽然受到重视，但是却无法找到其意义的理论基础，生活的意义只存在于生活自身之中。而且这种没有理论基础的人本主义有可能变成自足的人本主义，就像纯粹的利己主义很难避免自私自利和自我扩张一样，自足的人本主义也难以逃脱自私自利、自我扩张的后果。仁、义、同情、爱，无疑都是高尚的美德，它们是生活的源泉、社会的凝固剂，它们可以使社会生活变得和谐。然而它们又需要保障，可是这种保障只有在认识到人的内在与外在的基础时才能被提供出来。例如，当孟子的性善论受到荀子的性恶论挑战时，后者除了用具体的、正常的人及其行为来表述人性恶之外，并不能提供令人满意的理论论证。中国的伦理学缺乏形而上学基础。事实上，唯物论的形而上学同样没有为伦理学提供合适的基础。在这方面，即使是最高形式的精神绝对主义也是伦理学的大敌，它们都把人看成了无关紧要的生物体。

当人们认识到内在精神和外在物质的极限时，哲学尝试着以各种形式重新建立起来。现代的科学哲学被外在物质的真实性所打动，于是以物质、时空、事件作为构成终极实在的基础，并且发明了一套解释生命形态和心灵的方法。唯心主义和神秘主义哲学则被内在精神的真实性所打动，于是从上帝、“绝对”或“一”出发来解释生命形态和心灵及物质。另有一些哲学从这两个极端之间的人出发，一直走到“绝对”；但是这种“绝对”只是人的理性与情感的构想，有些人试图逻辑地从“绝对”推演出多样的世界，有些人因为把“绝对”当作超逻辑的而将多样的世界解释为“绝对”的发散、进化、流溢等等。作者指出，无论是从内在到外在，或从外在到内在，人们都不得不借助于某种“进化”的形式。一般说来，从外在向内在的进化比从内在向外在的进化更具有逻辑性与科学性，因为后者只能在心理学和玄思中得到证明。

如果某个哲学家从外在的物质出发建立哲学体系，那么生命和心灵便是物质所拥有的内在精神的两种形态。摩尔根和亚力山大称它们为“突发之质”。亚力山大把神性看作是一个新的最高的“突发之质”，因而神性就成了空间—时间的特定之质。摩尔根认为神性提供了一种“向上之力”。二人的说法虽有不同，但他们都肯定内在精神从表层到深层是进化的结果，每一新的“突发之质”都比前一个更高级。这就是以外境为基础所作的哲学解释。作者指出，如果说实在的终极基础是物质或空间—时间的话，这并不意味着物质和时空是最高的价值。物质与时空当然也有价值，但它们不是最高的价值。生命的价值比物质更高，心灵又比生命更高。为什么这样说呢？因为心灵和生命本身是从物质进化而来，但是它们背叛了自己的母体，将自己凌驾于自己的创造者之上。

就价值来说，从内在精神出发的哲学更易于为人们所接受。绝对精神高于心灵，心灵高于生命，生命高于物质。实在性越高，价值也越高。唯心主义哲学使实在和价值相一致。问题是多样的世界如何从单一的整体产生出来。一般的唯心论哲学都认为“一”在人的理性之上，非人的理性所能及。这样就形成一种悖论：理性要求理智去追寻超出理性的那些来源。在这里，

理性自身发生了分裂，也就是说“一”超出了理性，然而却又要理性来证明它。从“一”到多样世界的过程同样是一种进化过程，但唯物论与唯心论的进化在本质上是相反的：一个是由低到高、由外向内、由多样到统一，一个是由高到低、由内向外、由统一到多样；一个是多样化的综合，一个是统一体的分散；一个认为多样化的世界是“一”的发散、创造和体现，一个认为统一体是突发体的进化、多元的组合。

拉著指出，从外在出发不能正确判断最高实在是否是最高的价值，从内在出发又不能合理地解释存在的递减次序，这就是以人的外在物质和内在精神建立哲学体系时所无法克服的矛盾。

有鉴于这两个方面都存在着片面性，作者认为内在的方法和外在的方法应该互相补充，一方的过极和过失可由另一方来检验、弥补。如果内在的方法忽视了人的现实性，外在的方法可以帮助它区分幻想与现实并去除幻想。如果外在的方法不能维护价值的实在或实在的价值，内在的方法则可提供帮助。这两种方法对人都有明确的价值，内在显示生活的意义与价值，外在表明生活构成的成分。精神和物质在人这里聚集到一起，内在显示了人如何与精神相关，外在显示了人如何与物质相联。就人的存在和人的价值都需要保留而言，这两个方面不可偏废，这两种方法不能独存。

从绝对的内在和绝对的外在出发的哲学都有可能忽视人的存在。说人是由“绝对”派生而来，忽视了正是人认识了“绝对”；说人由物质进化而来，忽视了只有人才能认识物质。人需要物质作为他的外在基础，也需要上帝、“绝对”作为他的内在基础，这两者是人为自己设定的指导自己的思想和行为的处在两极的明星。中国哲学的高明就在于它从未忘记人的重要及其中心地位。印度哲学的价值就在于它揭示了人的精神基础；它的缺陷是把人看作“绝对”的流溢，同时也降低了个人的价值。西方的理性主义发展的结果造成了人的知识和道德的失衡；尽管柏拉图曾经指出理性应当是善与真的守护使，但是大多数西方现代哲学并没有接受这种说法。

拉著认为，在追寻内在与外在的终极时，哲学应该从肯定人的生活、肯定人的行为价值出发。只有肯定了人的生活 and 行为，才能肯定绝对的精神和物质。哲学应当改变它的立足点，也就是说不是以精神或物质作为建立世界观的出发点，而是从可以向精神和物质两个方向延伸的“人”出发。“绝对”只是试图扩展和加深人的生活生活的结果。

作者从作为精神和物质综合体的人这一立足点出发，对东西方哲学传统的一系列差别观念作了评价。

第一，一般所谓真实的程度，其正确的称呼应该是内在精神的程度。虽然有些唯心主义哲学过分夸大了精神的作用，但是应当承认越是内在的也就越有价值。人的外在也是真实的，但精神的价值高于物质。人性本身已经赋予人一些内在精神，使人不得不努力得到更多的精神体验。人所得到的精神越多，他们实现的价值也越大。唯物主义只接受物质的真实，把价值当作一种可消逝的属性。它也认为价值有高低之分，但是又认为这种区分没有实在的基础。

内在精神与外在物质的另一个重要的新关系是分析与综合的关系。内在是外在的整齐化一，外在是内在的分离；外在的哲学把内在精神解释为基本因素的综合，内在的哲学把外在物质解释成内在精神的分离或多样化。

第二，对世界的各种解释都应当是互补的，但是其间存在着显著的方法

差别，这就是肯定的方法与否定的方法。肯定的方法属于西方哲学，否定的方法属于东方哲学的许多派别。当面对“是否可以使物质微粒结合起来创造生命”这一问题时，肯定的回答是“能”，只要了解了那些元素如何进入的结构方式；否定的回答是：生命既同于物质又不同于物质。肯定的方法促进了西方科学技术的发展，否定的方法则帮助人们认识到深藏于内心的精神领域。肯定和否定对于人的生活都是必要的，肯定有利于人们认识和利用“外在实在”，否定有利于人们理解人的“内在实在”。但是两者的运用都有限度。例如物质世界的基本元素也是不能创造和改变的，而构成社会基本因素的人、人的本性也无法用改造自然界的方法来加以改变。肯定激励人们支配客观物质，否定则激励人们控制自我。内在并不像外在那样顺从于人的操纵，人依靠精神支配肉体而不是依靠肉体支配精神。外在物质比人的价值要低，所以人可以依靠自我重建自然；但是内在精神的价值又高于人，所以人重塑自我以与它相符合。在内在精神哲学中，可以发现更多的自我控制。

第三，有的哲学家根据东西方哲学的方法特征区分理性和直觉。作者不赞同这种区分，认为肯定的方法不仅有理性，而且也有直觉。当肯定的方法坚持分解和重建实在时，它同样认识到分解和重建的限度，这种限度也是前在的实在。在这里，对于重建限度的体认便是直觉，无论这种直觉是理性的、感官的还是本能的。人们对于存在于特殊性之中的普遍性的认识也是一种通过理性积累起来的直觉。同样，否定的方法也不仅仅是直觉，它也是理性。与自然领域相比较，在社会领域的理性分析也有很大局限，所以人们也常常把关注人的社会生活的中国哲学称为直觉方法。通过探求人的心理—社会性来分析人性所具有的道德品质和其他品质，这固然是一种直觉，但是善于运用这些优秀品质重构人性的企图则是理性的。在印度哲学中，正理派顺世论、耆那教和早期佛教并不缺乏分析的理论，他们的分析达到了当时世界的最高水平。但是由于他们过分倾注重于内在精神的追求，所以印度哲学总的说来是直觉主义的方法。

第四，就静思与行动来说，一般认为东方是静思的民族，西方是行动的民族。作者不同意轻易作出这样的论断，认为中国历史上发生过几次毁灭佛教、遣返僧侣还俗的运动表明了中国思想中暗含的行动主义倾向，印度的弥曼差派不仅强调行动的重要性，而且强调道德行为的地位。中国的道家和禅宗、印度的佛教和耆那教特别提倡静思，东方科学技术的落后使静思的迹象更为明显，只是到了近代东方人才明白控制自然可以解决靠自我制约所不能解决的许多问题。但是只有行动的生活同样不能令人满意，应该说认识和行动的相互补充才可以保障人不至从现实生活中失落。但是，如果人本身具有内在精神，这种精神不允许操作性行为而只能体认，而内在精神又是完美的生活所必需，那么静思就是必要的。事实上，静思意味着人同内在实在的联系，以便使之体认到内在精神的自由；行动意味着保持和外实在的联系。内在和外在是一个事物的两个方面，它们在人这里融合为一。在向内和向外两个方向上，人的心灵都可能出现错误，产生幻觉。通常的行为训练人们区别真实与虚幻的能力，道德行为为人们提供正确的内在精神，静思的行为使人越来越靠近内在精神的普遍统一体——神灵——而将人变得坚定。只要人类一般的经验活动还在进行，理性与直觉就应该互补。

作者在全书的最后一个小节里指出，总的说来，东方是倾向于静思的民族，西方是倾向于行动的民族。东方人的静思是因为它把人的行为局限在人

的生活以及生命的内在精神方面，而忽视了人类生活向外展开的可操纵、可控制的物质世界，也忽视了物质对人的价值。因此东方哲学成为单向的、不健全的哲学。西方人为他们的行动主义而自豪，但是已经有一些思想家意识到这种过分的行动主义正在失却生命的价值和意义。为了人类生活的完美，中国、印度、西方三大哲学传统都有扩展、补充的必要。

印度哲学所需要的是恢复早期吠陀和弥曼差派的原初的行动主义。从纯粹的神我主义出发并不能培养出崇尚生活的思想，但是从崇尚生活出发却可以发展出健康的神我主义。印度哲学还需要建立社会意识的形而上学基础。

《奥义书》仅仅通过分析人的内在精神形成了人文主义观念，但是它在分析中几乎没有涉及到他人或其他的心灵，因此伦理学中最基本的因素即“他人”被完全忽略了。弥曼差派把行动本身当作宇宙的统治者，但是行动不是关心他人的道德行为，而只是在为自己的未来着想。印度哲学的许多派别都过多地关注于自己、个人，尽管它们并没有宣扬自私，但极端的个人主义不能形成完善的伦理学。

西方哲学需要对人的存在的内在精神注入热情。没有它，哲学就不能从既定的物质中正确区分灵性和精神的自由。西方虽然有伟大的圣人、伟大的道德和精神领袖，但总的说来，内在精神的自我肯定与信仰混淆在一起，因此它无法在哲学中找到一个适当的位置。本能的精神虽然存在，但是理性却被禁止去探求它的本质。如果静思和高级形式的直觉对深层的生活来说是必要的，哲学就应当重视、认识它们，研究它们的本质。仅仅有信仰是不够的，它可能被错误地理解成对某个宗教领袖的单纯而外在的崇敬，甚至成为一种非理性的崇拜。

中国哲学需要不懈地对内在精神和外在物质的终极作系统思考，以发现在这两个方向上的人类存在之根。人是这两个方向的平衡点，中国人保持了平衡。他们从来不迷恋于任何终极的追求。虽然内圣外王是中国人的理想人格，但是内圣并没有内在精神的神秘特征，而更多的却是人性的神秘性。

拉著认为，三大哲学传统各有自己的贡献，并为新的世界哲学提供了有益启示。

首先，如果说哲学是关于生活的哲学的话，伦理学应当拥有自主权，这是中国哲学为世界哲学所作的特殊贡献。因为完美的伦理学必须建立在成熟的、真实的、适当的世界观基础之上，但伦理学并不需要等到世界观完善以后才开始。事实上，物理学、生物学、心理学等科学也必须建立在一定的世界观之上去寻求完美，但它们仍然独立发展起来。中国哲学在人性的基础上建立了伦理学，它并没有寻求伦理学的终极本原，但它提出了许多问题，肯定了人的基本价值和生活的意义。

其次，精神生活同样有其自主性，精神的实在并不依赖于我们能否成功地对精神与物质、生命、心灵的关系作出解释，而是对于它的实在的体认先于对它的解释，这是印度哲学对世界哲学的贡献。

再次，西方哲学的贡献在于它告诫人们生活并不仅仅是精神的、社会的，生命之根同样扎根于物质的自然界。物质背景同精神不同，所以我们在确定客观实在的同时，也应该确定认识的方法。

作者最后得出结论说，西方哲学在总体上比中国哲学和印度哲学提供了一个更加健全的生活景观，这是由于西方哲学历史发展中的多样化价值取向决定的。比较哲学应当认识到三种哲学传统之间的互补性，而且它们之间也

存在着诸多程度不一的共性。每种哲学传统都可以从其他传统中得到借鉴以扩大自己的范围。各种哲学传统都可以从生活哲学的共同特点走到一起，这里，人是三大哲学传统的共同的主宰。

通过以上对拉著《比较哲学导论》一书内容的介绍，可以看出其中的最显著的几个特点：

一是它讨论的问题相当全面广泛，书中不仅对三大哲学传统加以比较评价，而且对比较哲学的目的、对象范围及研究方法等各方面都作了探讨；

二是它并没有停留在对不同哲学传统的比较上，而是要在比较的基础上建立一种兼收并蓄各种哲学传统的、以人为出发点的新的世界哲学，于是作者根据比较的结论提出了自己对哲学的理解，这实际上也就确定了比较哲学的意义所在；

三是无论书中对各种哲学传统、特别是对中国和西方哲学传统的理解如何，作者能够以比较科学、公正的态度对待这些哲学传统，从而避免了从某一种哲学传统的立场出发所带来的局限。

所有这些以及书中提出的许多观点，无论是对于理解各种哲学传统来说，还是对于比较哲学的建设来说，都是很有意义的。当然，本书也有一些缺点，例如它在叙述三大哲学传统时所使用的概念显得比较混乱而不够清晰，由于作者自己的新的世界哲学构想尚缺乏具体内容而不能清楚地说明这种新哲学与哲学传统的比较之间的联系，等等。不过好在作者已在书中提醒人们不要对有关三大哲学传统的叙述抱有过高的期望。

第五章 跨越时代的比较与人类思想的共性 ——中村元的《比较思想史》

《比较思想史》是日本著名东方学者和比较思想学者中村元博士所写的一部关于比较思想研究的代表作。中村元，1912年生于日本岛根县松江市，东京大学文学部印度哲学梵文学科毕业，曾任东京大学教授，现为东京大学名誉教授、东方学院院长、比较思想学会名誉会长，曾荣获日本文化勋章。他是当今世界上最著名的比较思想研究学者之一，对于日本的比较思想研究作出了开创性的贡献。他所撰写和编纂的有关东方哲学和比较思想的著作极多，其中最重要的有《东洋人的思维方法》（四卷）、《印度思想史》、《世界思想史》（七卷）、《比较思想论》、《亚细亚佛教史》（多卷）、《佛教语大辞典》等。他曾多次代表日本参加国际学术和文化活动，并先后在世界各地许多著名的学府任教和讲演。1963年，他应邀在美国哈佛大学作了四次公开讲演，奠定了《比较思想史》一书的基础；以后经过多次修改补充，于1975年在日本东京正式出版，原文为英文本；1986年，英国KPI公司出版了本书的修订本。这里，我们根据这个修订本加以介绍。

中村元说：“我们生活在一个需要从全球角度观察事物、讨论问题的时代，没有任何事物是孤立于其他事物而存在的。”因此“我们需要一种从全球角度来考察思想发展过程的世界思想史”。然而“近来的学术界却出现了一种避免对比研究的倾向，这种意念被用这样一种陈词滥调表述出来：‘显而易见的相似实际上是一种貌似相似差异。’而相似总是和差异孳杂在一起的。这就使得在相应的具体历史背景与体系中分别考察各个术语成为迫切的必要。这种观点的一个后果是使所有比较分析的企图都受到怀疑”，以致于“学者们近来致力于细致的、高度专门化的研究”而不顾其他。中村元批评说：“这种避免比较研究的态度太过分了。”过度的专门化会使研究者的视野与思路受到限制，变得狭窄起来，以致于只见树木，不见森林，往往拘于问题的表面，看不到事情的真象，从而形成偏见，丧失发现的机会。按照中村元的说法，“在某种意义上，每位专家的每一项研究都应当放在一个比较的框架中，以便弄清楚所研究的主题作为总体的重要性”。作者认为现在已经到了一个需要用比较的观念来重新考察思想史中的某些问题的时候了，尽管没有谁能够在较深的程度上对所有文化的传统都进行一下研究。或许，通过适度的比较，我们会发现一些重要的东西。然而目前我们还没有做达到这一目的的工作。当然也曾出版过一些颇具权威性的著作，诸如《东西方哲学史》或《世界宗教史》，但是在这些著作里，各个文化圈各自独立的思想发展过程，由不同的学者从各自不同的角度加以叙述；而另外一些世界思想史方面的著作，虽或出于同一手笔，但或以思想家、思想体系为单位，过于笼统而缺乏必要的比较，或只注意各思想家、体系、地区间的差异，所以最终显得支离破碎，显现不出目的与风格上的一致性。中村元提出，写作世界思想史时，由于材料极多，涉及面很大，一个人难以胜任，多人分头写作又难于统一观点和文风，所以最好的方法应该是由一个人主笔，写作思想史的框架，其余的专家补充其材料或修正其观点，二者可相得益彰，互为一体。他的《比较思想史》正是有感于斯而进行的一个框架式的尝试。

中村元的这部《比较思想史》共分七个部分，有五章及一个前言、一个总结语。在前言中，作者简要讲述了写作本书的背景、目的、体例方法及

一些用语的特殊含义和部分基本观点，并附带介绍了思想比较研究的历史，总结束语则重申一些基本观点，对写作过程中阐述基本观点时遇到的一些难题及抉择作了说明解释，对东西方一些著名的哲学史著作提出委婉的批评，并尖锐地指出许多东方人不了解东方传统的原因。在本书的正文部分，作者把世界思想史分为五个阶段，每个阶段列为一章。这五章的题目依次是：一、神话、诸神和献祭；早期农业社会的思想；二、诸神的衰落：哲学的兴起和异端的发展；三、早期世界宗教；四、中世纪思想；五、近代思想的共同特征。在每章里，作者以问题的形式把内容分成若干节，节下又分成大大小小的若干问题。《比较思想史》以历史为线索，又以问题为基本单位，通过从小问题到大问题、从大问题到节、再从节到章一层层的关系构筑成了全书的轮廓。

中村元在前言中说，他所要做的是对东西方不同的文化圈在历史上几乎平行的发展过程中所出现的关键的哲学问题进行提炼、描述和分析。所谓平行发展，指的是在世界上不同的地区、文化发展的某个阶段中出现了相似的问题，即使它们没有采用相似的概念。换句话说，理智问题在文化发展的历史上呈阶段性的特征。当然，并不是说相似的问题就精确地出现在相同的时间内，而是说就理智问题而言，每个文化圈的思想都经历了相似的发展。例如世界各地的文化圈都是从定居的农业社会开始发展，印度思想经历了神话时代、神话时代的衰落即哲学的兴起、早期世界宗教（指佛教）等几个不同时期，最后归于崇尚理性、奉行人道的近现代，西方也经历了这些时期，中国也一样。其他文化圈如日本、南亚等虽缺乏其中的某些阶段，但大致上也能契合。在这些相应的时期里，各个文化圈提出的问题也相似或相同。如神话时期各文化圈都有对死后生活的描绘和对祖先的崇拜；在“早期世界宗教”时期又都有规模宏大的哲学或宗教思想，都强调信仰的重要性及信徒们对宗教或哲学派别创立者的崇拜；近代则东西方都出现了反传统、反权威、重个人、重伦理的倾向；等等。因此，如果忽略时间因素即各个问题在单个文化圈中出现的早晚的话，各文化圈的发展就呈现出一种平行状态。

由于这种平行状态在某种意义上是超越了时间观念的，所以为了表述这种平行状态，本书打破了一般哲学史书严格按时间先后叙述史料的写作惯例。也就是说，作者认为人类思想的发展呈阶段性，在同一发展阶段内，各个文化圈中不同纪年的史料、思想被放在一处讨论，不管按照时间来说这些史料出现得有多早或多晚。比如在“早期世界宗教”一章第五节A部分“国家与君主”这个问题中，作者引述了早期世界各地宗教家、哲学家对国家、政治的态度和设想，把早期佛教徒、孔子、柏拉图、亚里士多德、耶稣、圣奥古斯丁、圣托马斯等不同时代的人物放在一起加以比较。其中的后两者除外，前者的时间跨度达五六六个世纪。再如“中世纪思想”一章中，有一个问题是讨论宗教权威的建立，材料分别取自5、6、7、8、9几个世纪，相对较早，时间跨度达四五百年；紧接着的另一个问题讲宗教同平民的关系，论据则多出于12、13、14世纪，本身时间跨度虽小，但最晚的史料出自14世纪，和上一问题中的5世纪相比，已有近千年的距离了。此其一。在同一问题、同一概念里，当作者把不同时代（这里，时代指纪年和社会发展阶段，与思想史的发展阶段无关）的思想材料放在一起叙述和讨论时，绝对不论时间先后，晚出的思想家可能最先提及，早出的也可能摆在最后，即使这些前后有别的思想家有某些思想承继关系，作者也置之不顾。作者关心的只是他们都

在思想发展的同一阶段提出了同样的问题，材料叙述的先后完全以他叙述中的逻辑为转移。此其二。然而尽管作者认为人类思想的发展呈阶段性，但并不强调理想型的齐整。有些概念或观念并不只属于一个阶段，中村元举例说：“比如，在古代讨论的问题不一定非得限制在古代，它们当中有很多甚至延续到了近代阶段。当这些观点在古代似乎尤为显著时，我就在有关古代的篇章里讨论它们。”这就使得书中材料的运用在时间上的差异更大。有时不在同一阶段上的史料往往也被放在一起比较，如把近代的史料放在古代阶段叙述，把中世纪时的思想拿到近代来作论证，等等。具体来说，在上述的“国家与君主”这一部分中，早期佛教徒、耶稣、孔子属于“早期宗教”时期，圣奥古斯丁属于从早期宗教到中世纪的过渡阶段，而圣托马斯则完全是中世纪的人物了。此其三。上述在时间方面处理材料的方法贯穿全书的始终。这种方法能使材料集中、问题突出、观点鲜明、论证有力，但也不可避免地引起材料使用上的混乱，尤其是跨阶段运用材料，使作者顾此失彼，不但不能很好地说明问题，反而使他提倡的阶段性特征变得模糊了。

为充分进行比较，作者还尽可能放宽宗教和哲学两个概念的意义。作者指出：“在这本书里，宗教和哲学这两个概念将在最宽泛的意义上使用。在西方，这两个词的分野相当清楚，可是在东方，彼此的界限却非常模糊。如果我们坚持以往对二者的严格定义的话，那么在许多共同的问题上就会难以成功。”因为“一个西方哲学家的观点和态度可能在东方哲学家那里找不到对应的东西，然而却可以和东方的宗教思想家对比，反过来也一样。比如，在西方，启蒙思想家比传统的宗教活动家更强调宽容精神；而在日本和中国，近代哲学家对宽容的强调则弱于传统的宗教活动家”。如果拘泥于宗教和哲学的区别，那么对东西方宽容精神这个问题就无法展开讨论了。再如第三章“早期世界宗教”里讨论早期佛教和早期基督教的问题。佛教和基督教是典型的宗教，可是在这一阶段上，中国却只有儒家、道家等哲学思想，西方主要的思想也只有古希腊哲学。所以，为进行比较，作者就把儒道思想、古希腊哲学和两大宗教等量齐观，将它们纳入“早期世界宗教”的范畴。由于任何将宗教和哲学分别对待的企图都会有损于问题的提出与阐释，所以二者的界限被彻底打破了，宗教和哲学在混合中得到统一。在叙述中，作者以宗教为基本立足点，着重从宗教中抽出问题作为纲要和形式来阐述二者的内容以及作者自己的观点。

本书的另一个特色是采用问题型的写作方法。以往许多哲学史著作都采用“主义型”的方法写成，这种方法便于对某个思想家的思想体系进行把握，但不便于比较。而“问题型”的方法则化大为小，化整为零，把思想家的体系打碎，使其材料运用有了灵活性。“通过这种方法，每一个观点可以得到更充分的评价。比如，考察一下印度或佛教哲学中法这个概念，就能证明问题型方法很能说明问题。假如我们对不同文化圈中具有这个相似含义的许多概念都加以研究，那么关于法的问题就被澄清了。一个观点或概念在更广泛的基础上被加以提出、分析、考察，于是它独特的基本内容就清晰、明白了。”事实上，问题型方法不是中村元的首创，但他把它运用得更灵活、更彻底。他把从古代到近代的人类思想史提炼成若干小问题，以问题间的逻辑关系为线索进行排列，试图概括和再现世界思想史的总过程。就其本身而言，显示出逻辑上一定程度的整齐与严密。作者说：“在这本书里，我希望避免将一个宗教作为整体和另一个作为整体的宗教相比。”本书采用问题型方法，正

是出于这种目的，而且也达到了预期的效果。不遗其小者方能成其大。作者正是不厌其小、不厌其烦地从一个个小问题出发，最后自然而然地得出整体的观念。

在材料运用上超越时间限制，将哲学和宗教并举，采用问题型方法，这些都使《比较思想史》成为一部很独特的著作，但是作者更强调的特点是以史代论。作者在第二版前言中写道：“在写这本书时，我竭力避免过分详尽的理论表述，而尽量让材料自身来说明问题。”在总结束语中又说：“笔者认为，一个事件的价值蕴含在探索与讲述之中。读者必须做自己的调查、研究工作，这项工作本书或许已经提供了一部分，但读者肯定会从阅读中分享剩下的部分。”事实也正是如此。作者按照已定的思路将整个思想史提炼成若干问题，以大量的史料对每个问题分别描述，较少评论，但作者的思想、观点随着问题的提出、史料的排列而一个个渐趋明了。作者在此基础上再以简短的文字加以总结、概括。以第三章为例，该章内容所及，上下千年，字数不下7万。其中总结议论的部分包括一个前言、一个章中小结、一个章末总结，总共加起来才4000来字，这4000字中除了大量的引述之外，真正议论的文字就更少了。作者把这一时期的思想内容总结为20多个具体问题，分别罗列史料。随着阅读，读者会自然而然地得出和作者一致的结论（如果不对作者选取材料的标准和范围加以计较的话）。再如本章的第三节“创始人的理想形象”大致分成三部分。第一部分讲创始者的生平，下分两个小问题，一是降生的情况和青年时代的活动，二是精神活动；第二部分讲信仰，下分两个小问题，一是信仰的重要性，二是对创始人的崇拜。作者在第一、二部分的四个小问题中对基督教、佛教进行对比，列举翔实、丰富而又非常相似的材料，然后很自然地过渡到第三部分的结论：“以上对佛教、基督教的许多方面进行了对比，这里确实有不少东西需要总结。但是必须重申的是，对于本章所研究的早期阶段，人们目前很少有材料能证明一种宗教曾影响过另一种宗教。在这个问题上，莱斯·大卫曾说过：‘我找不到任何能证明东西方之间曾有过具体、直接的思想交流的证据。《福音书》和佛教经典上那些相似之处，是在地中海沿岸和恒河河谷分别独立发展的结果——这些思想上的相似不能证实一方采取了另一方的形式，而是说明在人类大脑中有由于相似的经验而产生的相似的感受——正像吠陀经典能对真实地理解古典神话起到帮助作用一样，从对早期佛教的研究得出的结论也会有助于认识早期基督教。’”

当然，这并不表明本书是一种机械的史论搭配。实际上，作者将史论结合，在叙述史料的同时适时地加入必要的评论，使一堆堆材料变成有机的整体。如在第三章“信仰的重要性”这个问题里，作者先是列举了基督教、佛教对信仰的观点，然后总结说：“总的来讲，不管是早期佛教还是早期基督教，都不认为信仰对于个人的完善与解脱有充足的作用。不过这样说总是不会错的，即在这两种宗教里，对信仰的强调各不相同。一般来讲，在早期佛教里，信仰是走上彻悟之路的第一步，而这种彻悟可望此生得到。然而在基督教里，信仰被附加上德（virtue）与爱（love），一般被认为是重要的基本态度，这种态度对于行善是必要的，而那些善事则可使进入上帝在此间或彼岸的天国。这种观点受到希伯来《新约》的特别支持，《新约》按照《旧约》中先知们关于信仰的理论框架对它进行了解释。”这种言简意赅的评论不仅起到提纲挈领的作用，使上文列举的史料不致零乱，而且为下文的进一

步叙述、总结打下了基础。再如第三章第二节的结束语，作者先对本节中第一、二部分的史料及分析进行简短的评论，然后指出早期佛教的哲学思想远比早期基督教丰富，所以仅拿早期基督教和佛教相比是不够的，还应把西方这一时期的哲学也包融进来。于是作者就在接下来的一段文字里对佛陀和苏格拉底的异同边叙边议，很自然地过渡到了以佛教和古希腊哲学的对比为主要内容的第三节，而且暗示了第三节将要讨论的大致内容。作者在第二版前言中说：“共时的问题主要放在正文里表述，历时的则大部分通过脚注。”由于本书取材范围非常宽广，时间变化的幅度很大，所以脚注也奇多，小的有几十字，大的则数百字、上千字。脚注与正文并行、互补，这构成了该书的又一个特点。

作者通过比较阐述了他对世界思想发展的看法。中村元认为，每个民族的思想史或早或晚、或渐进或跳跃地经历了相同或相近的历程，即各自都遵循相同的规律，在不尽相同的年代里提出了相同或相似的问题，并对这些问题作出了基本相似或渐趋相似的回答。

在论证这些观点之前，作者首先解释了他在这本书里所使用的“文化圈”的概念。他说：“我所谓的‘文化圈’指的是一个文化先进的民族以自己的方式在上面建立起自己的文化传统的任何地域。比如，印度、中国、日本、以色列、希腊等等；或中世纪的欧洲；或近代欧洲的各个国家也可称作‘文化圈’。在使用‘文化圈’这个概念时，我希望避免过去那种东方和西方的二分法。东方不是一个文化整体，它是由多个文化圈组成的。”只是为了方便起见，作者才使用东方和西方的概念。他所谓“西方”指的是希腊—犹太—基督教传统，而“东方”则主要是指印度、中国、日本等的传统。可以看出，中村元把强调的重点放在了东方，并且把日本和印度、中国及西方并列；在后面的正文叙述中，作者又着重引述日本思想史的材料，以证明日本是一个独立的文化实体。由此不难看出，作者具有浓厚的民族主义意识，这和他关于世界思想史的总看法是一致的，也许正是这种东方意识奠定了作者哲学史观的基础。

作者极力反对将世界思想史划分为东方、西方两大部分的二分法，主张文化圈的多元化，但并不认为各个文化圈之间存在质的差异，尤其不同意东方不同于西方的说法。中村元说，东西方的文化是相通的，这种真知灼见古已有之。如古希腊和中世纪阿拉伯的许多思想家都发现古希腊和印度文化有相同之处，中国、日本、印度等的古代学者也都曾对复杂的哲学问题作过对比研究，但是先哲们的研究仍有许多不足之处，因为中国的思想一直到莱布尼茨、沃尔夫、伏尔泰等人才引起西方的注意，而日本则一直受到比较哲学的冷落。现代人对哲学的比较研究也有很多缺陷。而《比较思想史》“一个附带的成就则是对如何评价那些著名的、被赋予了极大权威的哲学史著作提供了一个标准。这里指的主要是这些著作的‘框架结构’。就细节而言，它们绝大部分是可以信赖的”。例如伯特兰·罗素的《西方哲学史》是一本引人入胜的好书，但完全忽略了西方神秘主义的思想，而那些神秘主义者和东方思想家有很多相似之处。另外，许多关于印度哲学史的权威著作完全忽视了印度近代的思想，在诸如拉达克里希南的《印度哲学》或达斯古普塔的《印度哲学史》这些很有名的著作里，很少有提到近代思想的地方。或许这些作者认为这个领域里的东西超出了“哲学”的范围。从中村元的这些批评可以看出他强调文化相通与平行发展的态度。

作者在第一章“神话、诸神与献祭：早期农业社会的思想”的第一节里，通过具体的历史材料，说明在印度、中国、日本等地都或早或晚地形成了定居的农业社会，在这些农业社会中，又都形成了三个引人注目的特点：（1）各个文化圈如印度、中国、波斯、日本、以色列等都按血缘、政治、经济、文化等建立起等级制度，古希腊神职人员尽管不像上述社会那样形成强有力的特权等级，但亚里士多德同样表达了等级观念；（2）都处于侯国林立的状态；（3）都有自我中心的论调。作者又通过史料表明各个文化圈经典的编纂过程和对经典的态度也相似或相同。通过作者的对比叙述，表明各个文化圈在起始时有相同的社会、文化背景或相同的起点。

既然起点相同，那么过程如何呢？作者通过史料说明，各个文化圈中的人们，不管他们的传统有多么不同，都面临着同样的命运，关心着同样的问题，进行着同样的思索和实践。比如在人类社会的早期，各个民族都创造了许多自然神加以崇拜，各民族同一类别的神，其形象也大致雷同，各种神话或宗教都有相近的原则或各自的仪规，都认为这些仪规具有神秘的力量，能把人和神沟通起来。各个文化圈都有对人的命运的关注，都产生了对死后生活相似的设想、对祖先的崇拜、祈求以及供奉牺牲时的虔诚和功利态度等等。思维的进化使自身发展成为可能，命运的煎熬则使努力探索成为必要。人类没有满足于早期的神话时代，也没有在那个时代驻足。人们逐渐对神的权威、对原始的教条产生了怀疑，于是产生了真正思想的萌芽。作者通过广泛的思想史材料表明各个不同的文化圈都提出了大致相同的问题，并对这些问题作出了大致相同的回答。他在这一章的结束语中指出：“尽管有许多差异，但大量的平行现象还是非常明显的。这些共同的特征影响了在各个文化圈的农业村社里皆可见到的彼此相似的思维方法与行为模式。它们以人类宗教发展过程中的各种方式影响着哲学思维产生以前的原始民族宗族思想的各个阶段。”

与很多学者认为古代东方没有哲学一样，“很多思想史学者认为，在欧洲文明传入之前，东方国家不存在近代思想。比如有一种意见就说，近代文明源于一种关于人的观念和他生活于其中的氛围，这种氛围和观念为西方传统所独有，它与东方传统相对立。更宽泛一点，人们经常说东方国家在西方文明侵入以前没有一样东西是适于称作近代的，他们的思想与行为停留在中世纪。有的作者提到印度，说它还有原始的社会制度‘种姓制’，人民也仍旧热衷于迷信、魔法和仪规，总之，还没有出现可称作‘近代’的思想方式。这就是最近几百年许多学者对印度思想的流行看法。至于中国、日本以及西方文明传入之前的其他亚洲国家，评价也是一样的”。出于东西相通的观点，中村元坚决反对上述对东方文明的意见。他说：“初看起来，这些评论好像还是很精确的，但是如果对亚洲文化圈的近代思想史彻底研究一下的话，近代关于人和伦理价值的概念的一种渐次的、本土的发展过程就呈现出来了，这些概念既和西方相关，又和西方相别。”“通过对在东西方传统中皆可见到的生活态度的比较，我们可以得出这样一个结论：人类面临着极其相同的生活难题，对这些难题提供了可比的答案。”因此当看到两种文化有相似之处时，不要急于断言是谁影响了谁、谁借用了谁的形式、谁照搬了谁的内容，而应首先考察一下本土文化在思想、生活上是否也有同一思想动向。作者说：“这些思想会导致以批判的眼光去看待那些今天被普遍坚持的关于西方近代文明对东方的入侵的看法。”

中村元在最后一章“近代思想的共同特征”里试图说明自己对于近代东西方文明的想法。这一章分别从哲学和宗教两方面来叙述。关于“近代哲学态度”，作者分别从自然与自然法、数学、逻辑和通向科学方法的运动、怀疑主义的复苏、近代思想对古代典籍的发掘、自由、后近代向辩证法的归趋等几个方面加以说明。作者指出：“关于自然与自然法的某些态度，如东西方不同阶段所展现的那样，某种程度上是从中世纪向近代思想过渡的主要阶段。对自然的广泛重视以及这种重视的有规律连续性当然在每个哲学时期都存在，但解释自然活动的方式却常常有巨大差异。如吠檀多时期一般认为自然生于虚无，就和近代与前近代不同。后来主要坚持一种自然依赖上帝意志的说法，这种思维方式和西方中世纪也是一致的，或多或少是世界性的，在神秘主义者中，传播着一个近似的、实质性的说法，认为一切都完满地来自上帝，上帝是一切事物的本质。”

随后，作者从数学、逻辑学的历史以及科学方法的产生等方面来论证东西方哲学的异同。他举例说，尽管中国在近代没有出现像培根、牛顿这样的引起科学巨大发展的人物，但明清时期的汉学考据仍不失为一种科学的、实证的方法，王夫之提出“道在器中”、“道即器之用”，可称一种工具论，这种具有近代特征的态度对科学的发展很有帮助。印度则出现了很高水平的逻辑思想，足以和西方相媲美。

中村元认为，在对传统和自然的态度上，东西方都有怀疑主义复苏的势头。西方有培根强调用实验的方法进行验证，笛卡尔提出“我思故我在”的命题，中国和日本也有相似的怀疑论趋势。“有一种观点认为，17世纪时很多中国人出于理性的基础拒弃基督教，提出了一些击中基督教理论核心的问题，这些问题同18世纪法国或17世纪欧洲的理性主义者如出一辙。但也有一些学者认为，17世纪中国人拒绝接受基督教是因为儒教具有足够大的影响，以致使他们排斥非传统的新思想；是‘中国人对中国独特历史的认同感’使得基督教无法被中国人接受。但在20世纪，中国人拒斥基督教是因为它缺乏现代气息，不够科学。”对于所列举的两种观点，作者未表示明确立场。

在经验论方面，中村元似乎找到了东西方较多的共同之处。他举出了西方的培根、洛克、贝克莱、休谟，指出贝克莱是最大的经验论者，而中国明代的王阳明主张此心之外更无天地、鬼神、万物和除却天地、鬼神、万物亦无此心，则比贝克莱更进了一步。尽管一个是宗教家，一个是哲学家，两人的分野使得比较无法十分深入，“但问题在于东方能找到和西方同一时期相呼应的思想家”。随后，作者又列举了王夫之、颜元、黄宗羲、李塉等人关于经验的言论。

中村元为自己的观点找的又一个佐证是东西方对古典文献的发掘。作者仍是从西方入手，指出西方人崇尚古希腊文化，兴起了文艺复兴运动，中国的明清汉学则批评宋儒援释入儒，主张恢复经典的本义，顾炎武、戴震、王念孙等人从事了严格、冷静的研究。欧洲文艺复兴运动几个世纪后，日本也兴起了类似的风潮，印度也在近代对古典著作进行了大量的评价和整理等等。

尽管作者花费了很大的心血，但仍解释不了东方近代在哲学、科学上的不足，而且他的对比和分析基本还是停留在表面上的，并未触及东西方哲学的实质，倒是“自然与自然法”中的一段评论略微切近要旨：西方“近代思想似乎从内外两方面削弱了附加给自然的持续的推动者的作用（近代思想

中，上帝有时被赋予了其他有趣的用途)。在近代思维中，自然和它自身的律则相协调，对这些律则的兴趣导致了科学化的思维、对度量自然的方法的欣赏（如数学、几何学、天文学），还有西方的政治体系及法学。而东方当时尽管也有对社会直接相关的法则的高度兴趣，但还基本滞留在前近代时期，将注意力集中在形而上学和伦理学的争论上”。执著于形而上学和伦理学，或许是东方近代思想的本质特征，也正是这一点决定了东方哲学中不可能产生出像西方那样的科学思想。

关于“近代宗教态度”方面，作者分为“和中世纪对立的思想方式”与“人的价值的观念变迁”两部分加以说明。第一部分的“和中世纪对立的思想方式”共分为“宗教形式主义的屏弃和内心虔诚的强调”、“神授权威的否定”、“宗教差异的遗弃”等六个问题。作者指出：“尊重宗教仪式是以对表达宗教感情的外部象征的注意为基础的。但是作为陈规陋俗的宗教象征不一定能继续表达人的价值，于是人恢复自我的努力就要求贬低秘传的或形式化的宗教仪规及符号象征，转而赞同强调内心的虔诚。这种倾向最终达到了极致。‘上帝死了’，这是尼采在近代之后发出的呼喊，他要埋葬旧精神的价值与秩序。”其他一些近代思想家如印度的罗摩南达、罗摩克里希南、卡比尔等都极力强调内心的纯洁、真诚，而贬低仪式等外部规范，瑞士的茨温利大刀阔斧地改革教会，中国的禅宗更是呵佛骂祖，破除迷信，所以作者说：“世界上很多思想家，尽管可能不如尼采那样表达得清楚、明白，但都在朝着同一个方向前进。”

近代思想对中世纪的反叛不仅表现在对其神秘、繁琐的外部形式的屏弃上。“在中世纪，不管东方还是西方，精神传授者们经常宣称他们对于自己的学生和信徒的特殊权威，有些则担任超级存在的角色，被看作比一般人高出一等。他们常常以肉身神灵的姿态出现，或是作为神或诸神的代理人。这种态度在印度的一些近代思想家那里不受提倡。”中国的颜元、李塨强调知识源于经验，经书本身不具有神圣性，并严厉指责科举制度。王夫之则反对恪守古代法制。可见，从学术到政治，从人生到社会，各个方面都出现了否定权威的倾向。

对权威的否定是建立在对人、特别是个体人的肯定的基础上的。作者于是在“人的价值的观念变迁”部分讨论了人道主义、平等观念、宗教的世俗化及向伦理规范的复归等问题。作者指出：“人道主义是西方近代的一个明显标志，主要是由科学的普及引起的。但是在差不多相应时期的东方国家里，人的价值也被赋予了比以往更高、有时甚至是最高的地位。有些欲借上帝在人中的存在来达此目的，另外一些则忽略了上帝或不再想他。但对他人的爱或悯被当作人类行为的根本准则。”作者举例说，印度、中国、日本、西方各个文化圈中的思想家都曾热情洋溢地称赞对人类的爱。“在西方启蒙时期有一种流行的看法，认为上帝造出世界并派他的儿子来到世上教化、济助世人，上帝变成了人，人应彼此友善。这种信念作为教义应被赋予根本的重要性。而启蒙思想不能或不相信的其他宗教教义都被视作迷信，这种赋予人类爱怜和善良以极高价值的态度曾是西方近代思想的关键所在。在东方，几乎同一时期的思想虽不相信圣子之说，但是也在顺着一条相似的路线思索。”

“近代脱离宗教偏见与仪式，认可爱和参加社会生活的重要性的运动在很多地方表现为一种为民众服务的强烈趋势。这种人道主义似乎是人文主义自然而且必然的结果。”“为人类甚至未来人服务这种精神作为许多发展的

结果之一在近代变得更加伟大。因此，和西方近代人道主义的增强相平行，东方也可找到相似的活动。”在这个问题上，中村元给出了一些极端的例证，如印度的贾伊登耶告诫说，如果不为同伴服务并借助他们的德行，一个修行者就不可能得到解脱；日本的一个封建主在战争期间向敌方的百姓送去食盐以防短缺之苦；中国则有旨在福报的《阴鹭文》和反封建专制的斗争。关于后者，中村元特别讲述了黄宗羲。

“近代人的价值的提高（在印度更早些）很自然地导致了传统权威、特别是那些等级制度的崩溃，这种权威曾一度使一些人的价值大于他人（或男人高于女人）。”在古代或中世纪的印度，婆罗门教或印度教的许多派别都否认奴隶，尤其是四种姓之外的人，有当世解脱的可能。他们必须努力修养，以期下世出生在一个较高的等级，好渐次修成正果。“和这种观念相对立，印度教很多支派逐渐开始肯定，只要对神怀着纯真的虔敬去行善布施，这些阶层的人也能当世解脱。”在中国，对人的平等的要求出现得也相当早，西方反蓄奴的运动最终导致了美国内战。于是作者就有了一个结论：尽管程度不同，背景各异，但各个文化圈都兴起了提倡平等、反对压迫的思潮。

同这种思潮平行的还有另一个后果，那就是宗教的世俗化。作者通过大量的史料表明，在东西方不同的文化圈里，不约而同地出现了这样的现象，即宗教家们不遗余力地宣传出家不是修行的必要手段，越来越多的神职人员过上世俗生活，非神职人员擅自传教，等等。作者认为尽管不能说世俗化倾向是所有现代宗教的一个共同特点，但是可以肯定这种倾向在东西方许多国家出现得相当早，后来得到发展，在今天的许多宗教中都非常明显。在世俗化的过程中，各种宗教都力求采用当时最先进的技术，尤其采用通俗语言进行宣传，这也是各文化圈出现的一个共同现象。

宗教的人文主义化引起了它的性质的改变。“对人的高度重视引起了近代许多相应的结果，其中之一是人们的宗教意识开始极力强调人与人之间的正常关系（有时附带有这种关系带来的人与神之间的关系），简单地说，就是恢复了对伦理规范的重视。伦理价值取代了秘传魔法或幻想成份，逐渐开始被当作近代宗教中最重要的东西。”作者在对印度、日本、中国等进行一番比较之后，认为“这种特征出现在东方国家，和西方相对应”。

在中村元的笔下，世界思想史就这样从最早的思想形式原始宗教开始，后来产生出哲学，二者经过一系列的发展，到近代归宿于理性与伦理。尽管存在着极大的差异，尽管东方的近代还处于萌芽状态，但每一个阶段每个文化圈都有显著的共同性。所以作者在总结束语中说：“不同的民族传统自然也不相同，但在所有的民族当中却或多或少产生了同样的问题。这个陈述很简单，但是十分重要。它意味着人的本质和人所关心的东西也是大致相似的。”

各个文化圈都有一个独立发展的过程，各个过程都呈现出平行发展的趋势，这是本书的一个基本观点。从这个观点可以得到这样一个启示：人类思想的发展有一个进化的规律。中村元在本书中一再强调，事件的价值蕴含在它的叙述之中。我们不妨通过本书的篇章结构来说明这个问题。首先，作者把人类从原始到近代的思想史分为早期农业社会的神话时代、神话衰落的时代即哲学的兴起及异端的发展、早期世界宗教、中世纪及近代五个阶段。在每个阶段里，作者再将其内容归结为若干小问题，并尽力使之逻辑化。比如“近代思想”一章的“宗教态度”问题，作者把它分成两个部分：第一部

分讲和中世纪对立的思维方式，第二部分讲关于人的价值观念的变化。有了方法上的改变，才有观念的进步。这是一个进化的过程。在“价值观念的变化”中，作者又依次将问题分为：人被当作绝对——对人类之爱的强调；为民众服务；人类平等的上升运动及反对歧视；宗教增长的世俗化趋势；加速的大众化；向伦理规范的复归——人的价值提高的结果。这里，第一个问题是因，最后一个问题是果。这在问题的提法上已清楚地表达出来，其他问题则是这个过程的具体表现，每个问题都和其他问题有着内在的联系，都是下一个问题的必要准备。再如第一章，作者在第一、二节论述了由奉神到疑神、多神到一神是一个进化的过程。他说：“还在相当早的时候，对神的力量甚至其存在的怀疑就开始了。随着关于诸神是否存在的怀疑论，对诸神的一般多样性及向具体的神祇供奉牺牲的有效性也产生了怀疑。”于是问题转入第三节中“对绝对的探索”。在这一节里，作者首先讨论宗教的一神化倾向，然后讨论关于存在问题的宇宙起源论。由神到存在，是一个从宗教到哲学的过程，概念的演化呈现出进步趋势。在“宇宙起源论”里，作者又依次讨论了始祖造世、虚无生成及非有非无生成等，问题一个比一个抽象，表明人类认识的深化和思维水平的提高。将这两个例子和作者划分阶段的方法对照起来，我们不难发现，作者似乎表明了这样一种观点：由于人类都有着生老病死，都需要从自然获取，所以他们也思索着同样的东西，遵循着同样的规律，即由低级向高级、由盲目到理智、由崇拜外在权威到追求自身价值。整个思想史是一个人文化、理性化的过程，一个进步的过程，人道主义是这个进化过程的目标和结果。

《比较思想史》还有其他一些值得一提的观点。

在“中世纪思想”部分，作者指出这样一种现象：在西方，从基督教的产生到近代思想的兴起这段时间大致分作希腊化时期和中世纪时期。粗略地说，前者对外相当世界化，而后者则呈现出较多的区域色彩。印度相应的阶段也可大致地分作对外开放阶段和文化地域倾向化阶段。在中国，这个相同的时期可分成宋朝以前和宋朝以后，前者对外高度开放，然而后者却特别重视中国传统的文化与风俗。由于佛教的影响，宋朝以前不强调中国的自豪感，但后来这种感觉却十分显著地复苏了。在日本，飞鸟和奈良时期的文化也有开放的特征，但在镰仓期间及其以后却追随了它以前几个阶段的本土文化倾向。在前一阶段，日本人仿效大陆文化，但从镰仓时代开始，他们的态度变得相当民族主义化，甚至在和尚当中也出现了坚定的民族主义者。作者于是提出了这样一个问题：这种前后两个阶段两种态度的差异是如何形成的呢？他解释说，这很可能是部分地由野蛮民族的入侵和东西方古老的、世界性的帝国的衰落引起的。在欧亚大陆的各地，不管是东方还是西方，曾经统治过广大地区的中央集权的古老帝国在匈奴及其他一些野蛮部落大量流入的冲击下瓦解了。古老的中国也经常受到这些相同的入侵者的威胁，中国随之而来的衰落影响了日本的领导人，使他们朝着日益增长的独立于中国方式的倾向发展。中村元对各文化圈在发展过程中由世界性渐趋地域化这一现象及其原因的说明颇为耐人寻味。在此基础上，作者又分析了世界宗教（指佛教和基督教）得以流传的原因。他说，帝国衰落了，外族纷纷入侵，人们生活惶恐不安之中。或许部分地由于那些动乱年代里危险、威胁的滋育，许多人的注意力从他们在社会国家中的地位转向内在的、精神的安乐。正是在这个阶段里世界宗教广泛传播开来，并且在这些民族中扎下了根。作者把宗教的传

播和接受说成是外部威胁的结果，这有一定的道理。但既然地域化的保守性是由帝国的衰落、外族的侵扰引起的，那么那些衰落的、自我封闭的民族怎么还有可能接受外来的宗教呢？显然作者在这一问题的说明上陷入了自相矛盾。

中村元讲，“中世纪宗教”以佛教和基督教为主要内容和标准。作者把宗教分成两类，一种以自依或自力为特色，另一种则靠慈悲和他力。前者是一种“自救”的方式，而后者却凭借“他者的拯救”。这种观念在各个传统里都可见到。基督教一般被当作依赖慈悲的宗教，它强调对他力的依赖，这种倾向被圣奥古斯丁强调之后，影响极其深远。在宗教改革时代，马丁·路德和其他一些人抨击天主教，说它恃重讲述信仰的“书本”，而不是依靠对天赐恩典（他力）的信念。路德“唯信仰无误”的教义使新教完全成了依赖他力的宗教。对于完全依赖圣礼作为促进宗教生活的天主教，这种说法也是成立的。但是基督教还有另外一个传统。英国神学家皮拉基亚斯（360？—420）强调“人的意志力量”对于得教的功用，虽然遭受了圣奥古斯丁学说的打击，但还是在一定程度上得到了继承。不管怎样，就皮拉基亚斯思想遗留的程度来讲，两种形式的宗教即自依的和强调他者帮助的，显然在基督教的传统里形成了某种结合。世界宗教的另一面——佛教，尤其是南传佛教是鼓励自依的典型。但后来情况发生了变化，一个引人注目的发展是强调依赖他力的形式或宗教的出现，这种形式可以和依赖恩典的基督教作一比较。但是大乘佛教也还保留着一部分和南传佛教一样的“冥想”（meditation）特征，所以在佛教里也是两种宗教混合并存的。

中村元说，随着中世纪所强调的重点移向“普通人的解脱”，这样一种信念自然而然地升起了，即所有的人从一开始就注定是要得教的。这个观念被人们用各种方法加以解释，归结起来是罪、无知和慈悲三个内容。这里，“慈悲”的概念不仅指上帝或佛陀、菩萨的恩典，而且也指主体人对他人或他物的真实感情。对于两种宗教来说，罪的观念是相同的，但是自依的宗教相信冥想能够使人解脱，依他的宗教则强调慈悲的力量。

有意思的是，中村元在指称自依的宗教——相信靠自身的体验和冥想完全可以得教，不重视慈悲——的时候，用了“神秘主义”这个词。对此，中村元作了一些解释。他说，神秘主义原是西方用来指谓人和上帝之间关系的一种体验的。当这个词在佛教里使用时，它的外延必须扩大一下才行。为了比较的缘故，东西方的宗教体验被放在一起讨论，但这并不等于否认两种体验统一（即契合）的问题仍未（可能永远也不会）得到解决。不过，尽管作者非常强调东西方“神秘主义”的不同，但并未进一步解释这种差别表现在什么地方。

《比较思想史》也存在一些不足之处。它肯定人类在思想史上提出过相同或相似的问题，这是正确的，但继而认为每个民族都是一个基本独立的文化圈，众多文化圈都按同一规律经历了进步的历程，这就未免言之过头。作者不愿承认在近代以前各个文化圈曾有过重大、频繁的交流甚或模仿，这就割断了它们之间曾实际存在过的联系，掩盖了历史真象，因而也削弱了本书的说服力。比如他提出阶段论之后，又发现有些民族在发展过程中确实缺乏某些特定的阶段，有时这种现象甚至非常明显，比如日本就缺少被称作“哲学的兴起”及“异端的发展”的那个阶段，日本的传统是从“农业社会的哲学思想”直接跳跃到了“早期世界宗教”时期。作者对此忽略不计，依旧把

日本当作一个自始至终和中、印并行发展的文化实体，这就等于否认了中、日古代文化的联系。事实上，日本历史上曾大规模地移植中国文化，只是因为明亡之后中国文化衰落了，这种移植才宣告结束。诚然，日本文化有自己独特的经历，它吸收中国文化后作了民族化的处理。但由于作者过分强调过程的独立性，他所说的那种从“农业社会的哲学思想”到“早期世界宗教”的跳跃就带有明显的主观臆断色彩。另外，佛教本来是印度的思想，在很多方面和中国传统格格不入，但经过数百年的传播、发展，终于在中国扎根，变成了不同于印度传统的中国佛教，并影响到中国政治、经济、思想、艺术等各个方面。然而，一个了解中国历史的人决不会把历史上一定程度的佛教化说成是中国传统发展的必然结果，而只能说佛教在中国的传播和发展有一定的内在因素，但中国传统是深受印度影响的，由于某些原因被引诱得偏离了预定的轨道，最后儒、释、道达成了一种妥协。儒道思想的强烈抗争足以说明佛教在中国的传播具有外来者鲜明的征服性质。而作者对这些视而不见，只强调各文化圈朝同一方向发展的可能性，显然是违背史实的。

各个文化圈思想的发展确实有一定的阶段性，但是中村元想给这些阶段确立一个固定的标准，这样不但不符合思想史的实际情况，而且会造成阶段划分的混乱。如前所述，作者把人类思想史分为五个阶段。关于第一阶段，作者没有明确规定，第二阶段则采用印度思想作为研究的标准，把整个阶段即公元前8—前3世纪分成两个部分：（1）哲学兴起的阶段，即在最古老的《奥义书》中可见到的思辨的发展；（2）异端发展的阶段。由作者对第二阶段时间的规定，我们可以推断，第一阶段指的应是公元前8世纪以前的人类历史。在这个解释的后面，作者又说佛教也是在异端阶段开始出现的，但是因为佛教最终变成了一个世界宗教，所以将在第三阶段里详细讨论。“早期世界宗教”时期在时间上既包含在第二阶段，又是一个独立的阶段，这就形成了阶段划分上的矛盾。对于第四阶段亦即“中世纪思想”作者是这样界定的：“中世纪思想”所处的阶段大致从世界宗教、尤其是基督教的兴起到被哲学家当作“近代思想”的那种东西开始出现。在西方，从基督教的形成到近代思想的兴起很宽泛地分作希腊化时代和中世纪。从上下文来看，前一个“中世纪”应包含普通意义上的“中世纪”，但实际上作者却以普通意义的“中世纪”为标准，把“中世纪”的特征归结为愚昧、专制、繁琐、冷酷，忽略了希腊化时期。这样一来，一个“中世纪”被分成两个相互纠缠的层面，使关于第四阶段的描述变得破碎、混乱了。看来作者希望寻找一个东西方共同的“中世纪”，他既要照顾西方的传统，又想以印度思想为标准，所以就把“中世纪”定为从两大宗教的形成开始，但佛教的产生比基督教早几百年，这就已经形成了时间上巨大的差异。在比较的过程中，作者又忍不住拿西方的“中世纪”标准来衡量东方文化。这种对多种评价标准欲纵不忍、难以取舍的态度还在其他一些地方表现出来。如在第三章前言里，作者说这一章主要讨论早期佛教及西方早期的一些主要传统，但是，所谓“早期”只是一个相对的概念，伊斯兰教也可说是一种早期世界宗教，它的创建者的生活年代在大约570—632年之间，但伊斯兰教包含了许多基督教已表述过的东西，因此阿拉伯的这些思想可以放在“中世纪”讨论。这里，作者关于划分阶段的标准的信念发生了动摇。按照他的基本观点，问题的出现呈阶段性，这种阶段性有其内在的逻辑基础，而不以时间为转移，此处却把“早期”归结为纯粹的时间，以创建者的生活年代来确定伊斯兰教的早晚。作者也没有详细述

及阿拉伯文化圈的阶段性问题，只是因为伊斯兰教同中世纪基督教有相似之处，就不假思索地把它并入中世纪，而根本不顾阿拉伯文化圈在伊斯兰教之前根本没有中世纪基督教社会那样的历史。这是他在阶段划分上的又一个模糊之处。至于近代，即第五阶段，作者用的已完全是西方的断代观念了。作者似乎估计到了他的阶段划分有问题。他声明本书的主要目的是指出思想史上一些共同的问题，他是从印度传统出发，以一家之言来看问题的，他的阶段划分只是一种尝试。作者也承认比较过程中出现的如日本、南亚、西欧等很多文化圈缺少某些阶段的差异；尽管他不认为这些差异足以影响他的结论的正确性。

任何评价都需要一个标准。中村元的《比较思想史》是以印度哲学为标准的。作者解释了这样做的原因：（1）印度文化为他所提出的从吠陀时期到目前的各个阶段提供了大量翔实、有力的材料；（2）印度文化，不管是古代的，还是近代的，每个阶段都在哲学和宗教问题上表现出极大的差异性，因此在具体的时期内能涵盖更多的共时问题。这种评价标准和基本态度决定了本书在史料选择上的特点，即以印、日、欧为主，中国思想史的资料在全书中所占比例甚小，某些章节中甚至没有。在思想体系的种类上，作者又多采用佛教、神道、耆那、欧洲哲学和宗教，对中国的儒道尤其是道教取材很少。另外，作者还谈到，为说明东方古代思想并非和西方有质的差异，他在古代阶段特意多引用西方思想的材料，而在近代部分，他的主要目的是证明东方并不缺少像西方文明那样的萌芽，而西方人对西方历史已非常熟悉，所以对西方史料的叙述就尽量从略。

这个问题的另一方面是舍弃了大量有价值但不符合写作意图的思想材料。作者说：“我集中精力研究印度宗教和哲学已有几十年了，因此很自然地把它作为提出思想史问题的出发点。”这“十分明白地意味着一种偏见，对此我心里很清楚，但不觉得遗憾。一个人只要完全了解自己的假设与能力，他就会蔑视扭曲真象的危险”。

然而作者评价思想史的标准并不像他自己所说的那样一以贯之，他的标准实际上是一种印度和西方的混合——前半截是印度的，从中世纪开始的后半截是西方的；表面上是印度的，实质上是西方的。方法（或者观点）上的这种混乱，势必引起结果的不足。作者意识到了某些局限。他说，在最后一章里介绍了大量的东方思想家，以致于受过很高教育的日本人都有可能对其中一些日本思想家的名字感到陌生。作者的用心是良苦的，但他不得不承认：“在西方文化传入之前，东方没有太多赢得像西方思想家那样声望的人物，尽管本章曾着意搜寻东方可供比较的材料，但成功很有限。之所以有这种情况，原因现在已很明了：东方出现的近代思想只是零散的，没有得到充分发展，而且在很早的年代就消失了。”作者自以为从远古叙述到近代，都不同程度地找到了各个文化圈的相似性，这样就可以证明他关于文化平行、阶段划分的理论正确无误了。实际上并非如此。东西方文化各有自己的文化传统和发展过程，尽管它们就共同关心的问题发表了自己的看法，但答案的实质则是各不相同的。这正应了《易传》上的一句话：“天下同归而殊途，一致而百虑。”任何文化都有它的优劣，西方文化有它的长处，但并不是至善的化身。中村元的《比较思想史》着意强调东方古代不乏思辨，强调东方近代并不是对现代化猝不及备，显然给人一种由于受到歧视而要跟人摆平的感觉。

中村元努力寻找不同文化中相似的思想问题，以便说明世界各民族的思想史都经历了大致相同的历程，也有着大致相同的发展规律；他又提出“文化圈”的概念以取代以往那种对东西方哲学的笼统划分，强调东西方哲学都不是铁板一块，它们之间是相通的，有许多相同或相似之处。显然，他的《比较思想史》一书的比较着眼点主要集中在各文化圈的思想共性方面。他撇开时间的先后顺序和具体的社会历史条件，以问题为中心来勾画世界思想史的图景，这种方法的确很好地揭示了各文化圈思想发展的共同点。然而，抛开具体的社会历史条件去考察各民族的思想发展，这样把思想现象当作单纯的观念形态去把握，那也就很难揭示那些表面上看去似乎相同的思想观念在各自具体的社会历史条件下有什么样的特殊意义。显然，中村元在本书中所采用的比较方法还不能揭示不同文化圈中相近似的思想之间的具体差异。比较思想的任务不仅仅要揭示各种思想之间的异中之同，而且还要寻找它们之间的同中之异，从这一点来说，中村元的比较还有进一步深入的必要。

第六章 探索人类思维的结构

——峰岛旭雄编辑的《比较哲学方法论的研究》

《比较哲学方法论的研究》一书的副标题是“心源的研究”。本书是日本“比较哲学方法论研究会”经过大约三年时间研究讨论的成果集结，由日本东京书籍株式会社于1981年出版发行。

这本书实际上是一部关于比较哲学方法论问题的有组织、有系统的论文集。它的监修者和作者共有22人，其中年龄最大的生于1900年，年龄最小的生于1950年，他们大多是研究西方哲学、宗教学、比较哲学、印度哲学和佛教学的学者。本书的监修者松尾宝作（1900—）原本是一位医生，1929年前往欧洲留学，归国后在金泽市开设松尾病院；他在从事医疗工作的同时，还广泛地注意科学、哲学、宗教（特别是佛教）、社会、经济、法律、政治等问题的研究。战后，他在当时日本处于物质上和精神上大混乱的情况下，于1947年开办“松尾病院文化讲演会”，每周开讲一次，邀请当时日本著名的学者和思想家主讲。以后他还在许多教育和文化机构中担任过重要职务，并于1963年作为佛教东渐七十周年祝贺使节团的成员到欧美视察，于1980年作为石川县中国教育视察团的顾问到中国视察。直到这部书出版的时候，他还以80高龄活跃在广泛的社会活动领域。松尾氏在战后一贯从事的活动中，特别值得提到的就是他对比较哲学方法论研究事业的推进。起初他曾经针对战后的思想混乱和为了使人正确理解民主主义思想而设立社会教育研究所，推进东西哲学的研究。1970年以后他又先后在金泽大学社会教育研究室内开设自主研讨班和比较思想讲座，并开始发表关于比较哲学方法论的研究论文。同时他还积极参加日本宗教学会、日本印度学佛教学会的学术活动，并在《印度学佛教学研究》会报上发表了《真理是一元的吗？》、《东西比较哲学的原点》、《关于比较哲学的方法》、《哲学的心理学与比较哲学》、《比较哲学与十二缘起》等论文。1974年，以中村元为中心，以松尾氏为发起人，召开了日本全国性的比较思想研究会。这个会议成为后来日本比较思想学会的肇端。他的论文《比较哲学方法论》、《康德哲学与我的比较思想方法论》也发表在比较思想学会的机关杂志《比较思想研究》上。在这个过程中，松尾氏从方法论的研究对于比较哲学（比较思想）是必不可缺的信念出发，于1978年4月发起成立了“比较哲学方法论研究会”。这个研究会的总体研究课题是“比较哲学方法论的研究”，具体的研究题目是“直观的无意识存在吗？”研究旨趣是针对目前比较哲学方法论的多种多样的情况，暂时以上述题目为方向，从各种角度自由地加以讨论，然后汇集讨论的成果，以资引导比较哲学方法论的深入研究。本书就是这个研究会的研究成果。本书的编辑者是臼木淑夫和峰岛旭雄二人。臼木淑夫（1928—），大正大学教授，是研究西方哲学和比较哲学的学者。峰岛旭雄（1927—），早稻田大学教授，曾担任社会科学研究所所长、日本比较思想学会会长等职，是研究宗教哲学和比较哲学的著名学者。

到本书出版时为止，比较哲学已经不是什么新鲜事物了，但是一直没有出现过集中研究比较哲学方法论的专门著作，本书的作者们正是在这方面作一些开拓性的工作。另外，本书并不满足于以往那种只作同异对比的研究，而是以精神源泉为主题来解决比较哲学的方法论问题。本书作者的信念是：比较哲学的目的是探寻人类思维的结构，人类思维的具象表现为直观，比较

哲学研究的关键是比较哲学的方法论。由这种信念出发，他们提出这样一个问题，即存在着直观的无意识吗？经过充分自由的探讨之后，他们得出的结论是：直观的无意识是人类思维的主要形式，人类思维的结构就在于统合东西方哲学史上直观的各种表现形式。

书中收录了谈话记录和个别研究成果，共分为三个部分：第一部分“心源的自觉与直观的无意识”，由松尾宝作执笔，说明日本比较哲学方法论研究会成立以来该会所做的工作及工作成果，论述了比较哲学方法论的基本观点。第二部分“比较哲学方法论的诸问题”，是臼木淑夫、田丸德善和峰岛旭雄三人的谈话记录，内容主要围绕着比较哲学的方法而展开，如“哲学与比较哲学”，“比较与对比”、“比较与实证”、“东方与西方”、“直观与分析”等等。第三部分“东西思想中的直观的研究”，由20位学者各自所作的论文组成，这些论文分别探讨了东西方思想中有关直观的情况。以下我们就按照这三个部分的划分次序介绍这本书的基本观点。

一、东西方哲学的思维逻辑是比较哲学方法论成立的根据

康德是西方哲学理论的大家，他的思想开创了哲学的新纪元。康德哲学建立在纯粹理性批判的基础上，他主要研究两个问题：（1）先天的综合判断是如何可能的？（2）如何合理地获得先天综合判断？康德的哲学方法是认识论的主观主义，他认为以往的全部哲学（西方哲学）完全没有考察先天综合判断，于是陷入了二律背反的谬误。本书作者认为，他们的目的，即“精神（自觉）的源泉和对此精神源泉的直观无意识”，正是出自康德的纯粹理性批判。所谓“直观无意识”是与康德指责西方哲学所缺乏的先天综合判断相类似的一种现象，即直观综合判断。然而，直观到的不等于意识到的，因此，这种现象又被称为“直观无意识”。这种究极的直觉是产生非对象世界和如实世界的根源，它确定了东方哲学特别是佛教的根本态度，依此才可能进行佛教倡导的无限实践和完成人格的修行。所谓“直观无意识”或“无意识直觉”，它的殊相存在于具体的修行深化过程中，表现为直觉的真伪、深浅等状况。与康德的哲学体系相一致，可以把“直观无意识”同样看作是人脑的先天结构，正如照像机或摄像机直接地印现外物和景观一样。人的大脑直观着却没有被意识，直观中残留着“这个”或“那个”的具象性特征，如何解释这些具象，就开始出现了具体哲学的分歧。

既然直观综合判断是理解哲学的关键，把握了直观综合判断的哲学理论才能成为真正的认识论。如果没有认识直观综合判断就进行哲学研究，那就好比自己戴着眼镜却又忘了这一事实而到处找眼镜的老者，自己忘了自己，也就是说把自己外化为对象存在，这就是形而上学哲学产生的根源。作者进一步说明，是否认识到这种直观综合判断就是东方哲学与西方哲学的分水岭，同时也是比较哲学研究的重要课题。例如佛教的《般若心经》上说“无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法”，即是说，没有眼耳鼻舌身意（这是讲认识论=人的认识结构），没有色声香味触法（这是讲本体论=外在事物的存在样态）。将本体论与认识论统合起来在直观中理解，这在东方人看来完全是顺理成章的事，而在西方，哲学却被分成了认识论和本体论两个独立部分。这两个部分的关系究竟如何，不是一目了然的。作者认为这一点也是他们的理论与康德的理论之间的根本不同之所在。

康德曾说，在人的主观中存在一定的认识形式，即本书作者所说的精神源泉（心源）的图式。如果没有这种心源图式，就不能直觉“人是什么”的问题。可以说自觉心源图式就是对人的自觉，就是真正的人学认识论。康德主张，认识不依从于对象，相反，对象依从于认识。这就是康德的主观主义认识论，他自称为“哥白尼式的革命”。为了否定西方传统的独断论和形而上学，康德提出了“人脑中存在某种形式”的观点。这种主观主义认识论对康德的理论来说是必不可少的，但在西方哲学史上是不多见的。尽管这样，康德毕竟是西方哲学的传人，他与他的前人一样把人的认识分成了感性、悟性和理性三个阶段，并且给每一个阶段配置不同的认识对象和认识形式，如直观只限于感性阶段。这就与将认识图式（或称大脑的思维结构）视为一个整体的直观综合判断的东方哲学大异其趣。作者认为，对人脑认识图式的自觉就叫作“精神源泉的自觉”。精神源泉的自觉与直观无意识没有不同，如果说有所不同的话，也只是觉者与不觉者（凡人）的区别，前者是觉者的境界，后者是不觉者的境界。所谓觉者就是自知其自身精神源泉的人，凡人则是直觉到了精神源泉却又遗失在无意识中、仅仅留下印象的人。东西方哲学史上不同立场和观念的更迭，归根结底是建立在精神源泉的自觉和对这种自觉的直观无意识的不同水平之上的。

作者之所以不厌其烦地介绍康德的学说，目的是要指出康德批判西方传统哲学的意义。然而，尽管康德指出了西方传统哲学陷入形而上学的谬误，但由于他自身囿于西方哲学的传统，所以他也无法解决这一矛盾，充其量也只是提出了问题而已。东方哲学的思维逻辑（方法论）将为回答这一问题提供一把钥匙。比较哲学方法论的核心命题是：自然为独一无二的人脑赋予了基本图式，东西方哲学的差异只是这种图式的不同表现形态。本书就是要回答如何回归到同一的人类思维基本图式的问题。这不是分析类问题，而是哲学最基本的综合类问题。

从科学意义上说，比较哲学的指导原则是“真理是唯一的”。在东方哲学中，以佛教为例，从佛祖的内自证始，佛教的三法印是强调内观的，以后的小乘和大乘都是遵循着“心源的自觉”的道路，直至成为今天东方哲学认识论的代表。然而，西方哲学自分成了希腊哲学和基督教神学两个部分后，西方哲学就产生了认识论与形而上学、有神论与无神论、唯物论与唯心论等缺乏一贯精神的各种理论主张和思想方法。面对众多学派和观点的比较，除了对比之外别无选择。因此，为了进行科学的比较哲学研究，必须对比较哲学的对象即哲学有所限定。本书作者把“哲学”看作是有关“心源自觉”的学说。

哲学强调人对真谛的把握，是主观（能见）与客观对象（所见）没有对立的非对象化的状态，但不是不见对象，而是主观与客观未分融合的见，是不见之见、不闻之闻，是见之见者（能见）与被见之对象（所见）的同一，此时不存在各种各样具体的意识，这种状态又称为无意识。如果我们不是进行日常活动，而是以原本的我们的形态出现，不刻意见却见到了，不刻意听却听到了，不刻意想却想到了，这也可以说是直觉力，佛教中称之为“如来藏”。柏拉图曾说过“运用感觉并实际感觉”，在他看来，感觉原本是开启知识的前提，但是，如果感觉不同时是直觉，就不可能开启本源的知。直觉的作用与直觉的深化相对应，在语言、概念的范围内，由定型（Pattern）达到自由。

直观到了的无意识叫作“直观无意识”，用佛教术语说就是觉与不觉（又称“无明”）。有两类无意识：一是存在于真理中的不自觉的状态；一是经过这种不自觉与真理相即、失去了对真理觉知的状态。如果把前者称为前反省意识，后者就可以说是离反省意识，离反省意识力图回复到日常生活中。大乘佛教就十分强调由前反省意识向离反省意识的转化，认为人的“觉”是从原本无自性、无我亦即不觉开始，经过趋向三贤菩萨的相似觉、随分觉、究竟觉和始觉这样几个逐渐上升的阶段达到“觉”。佛教的直觉绝不允许陷入单纯主观主义，满足于内外一体、杂乱的无理性，它不是用信念冒充判断。为了理解外物“他”，就必须架设理解基础的“理”，核查事实，明确事实。学问不能只是作为说明和附加于实际体验上的后续的、第二义的言词解释。当然，与此世间相共鸣的直觉也不能直接就是比较哲学。但是，没有直觉，比较哲学就会失去营养和基本意义，直觉包含了打开以把握东西方哲学为基础的普遍世界认识的深刻意义。

在佛教中，一般用“般若”、“慧”（*prajñā*）一词表示“直观”，用“识”（*vijñāna*）一词表示由理性及推论获得的认识，“般若”超越“识”之上。在感觉世界和知性世界，我们运用“识”，“识”中有见之物和与之相对的被见之物。在“般若”中就没有这种区分，见者与被见者一体。“般若”洞悉全体，“识”只知部分；“般若”是统合的原理，“识”却经常陷入分析中。“般若”是在获得“识”的基础上展开的，因此，“般若”的直观与“识”的推论同样重要，在确定统一的哲学中，二者缺一不可。

“识”是一种方法论，“般若”就不是方法论。“般若”总是要求直接性，不允许有任何形式的思考和反省，如看见花的一刹那间就知道了花，把手一伸进水中就知道了凉，这都是即时即起，没有丝毫思考的余地。在这一点上，般若直观与知觉相似，两者所不同的是知觉尚未超越各种感觉的限制，般若直观却植根于深远得多的基础，一旦触及到了这个基础，知觉也就成为般若直观。知觉要发展为般若直观，必须增添某些东西，但是增添的部分不是外部强加的，而是来自知觉自身，即理解知觉自身，不过，这又必须借助般若直观。可见，为了达到般若直观，必须先要具备般若直观。般若即直观自身，般若是自身的方法论。

作者认为，说明“直观无意识”以及相关的思维形式，这对比较哲学十分重要。因为立场、观点不同的思想有很多，要在它们之间进行比较是十分困难的。如果用觉或不自觉来划分类别，表达出心源自觉的是“觉”，脱离或背离心源自觉的是“不觉”，站在同一基准上加以比较，那就方便得多了。这将是比较哲学方法论的全新的出发点。

关于“从什么立场考察和表达事物”，不外乎有三种方式：（1）主观的立场；（2）客观的立场；（3）综合的立场。然而，人脑绝不是分成主观的、客观的和综合的这样三个部分，它是一个整体，即使从主观的立场出发，其他两个立场也必然包括在其中，佛教称之为“三界唯一”。我们不妨用“一心、二门、三观”来概括人脑的图式结构。所谓“一心”，无疑是指思维的基本结构，即认识的“场”；所谓“二门”是指既综合又分析地运用主观和客观两个方面的思维方式，在综合判断中结合分析，在分析判断中剖析综合；所谓“三观”存在于“二门”中，不过“二门”侧重于运用，“三观”强调作用，如主观、客观和综合的圆融。“一心、二门、三观”是人类思维的结构，同时也是“心源的自觉”。这种思想在东方的佛教哲学中处处可见，相

反，在西方哲学中却微乎其微。康德哲学所追求的三个理想即（1）立足于人的哲学，（2）与科学并行不悖的哲学和（3）作为一种理论的形而上学，在佛教哲学中早已得到实现。作者甚至设想如果康德通晓东方的佛教哲学的话，那么他的哲学或许会采取完全不同的形态。这再一次显示出比较哲学的重要意义。因为，人类思想是相通的，并且存在着一个可以认知的形式，只要突破了传统哲学的束缚和偏狭，西方哲学会从东方哲学吸取许多富有教益的启示，解决长期困扰他们的思维二元论和形而上学之类的问题。由此可以看出作者所要说明的是：（1）心源的自觉是“一心、二门、三观”；（2）对心源自觉的直观无意识是融贯东西方哲学的共通点，也是比较哲学方法论的基础。

作者提醒说，界定概念对明确定义是十分重要的，如果没有弄清“比较”以及与此相关的一些概念如“对比”等，就可能使比较哲学研究的目的变得模糊。事实上，现行的许多所谓比较哲学只是类比而已。那么，首先就要知道“定义”是什么。

“定义”本身是直观综合判断的一种活动，当人在确定认识对象时，这种确定就是直观综合判断与精神源泉相即相通的过程。首先是借助于“这个”或“那个”等代名词进行综合的直观；其次是分析直观综合判断，获得合理的解释，形成自圆其说的主张。

“比较”总有其堂而皇之的目的，这是与对比或类比的不同之所在。在当今混乱的社会中，主要是思想的混乱。然而，各种思想的根本是各自依据的哲学观念。思考哲学是人们把握社会思想脉络的途径。“万川归大海”，哲学的派别林林总总，哲学的本质却只有一个。尽管从结构上说哲学可以分成三个层面（一心、二门、三观），其实质只是一个，即心源自觉。就现阶段来说，只是东方哲学窥视到了哲学的本质，因此从严格意义上来说，西方没有哲学，他们没有正面回答过哲学的实质是什么的问题，没有对哲学作出定义。没有定义，就没有规则；既然没有哲学的规则，真理就“政出多门”，形成种种派别。从各自的哲学角度看，它们的真理都有合理性；从终极的哲学立场看，这些真理又是不合理的。这些哲学家只是陷入自傲和自负中，全然不考虑社会将受到各种肢解哲学的不良影响，他们忘记了自己对社会和国家的责任。他们的哲学是没有目的的，他们的人生自然也是没有目的的。被冠之以“学”并且探讨人及人生之根本的哲学，如果没有定义、没有规则、没有目的，那就没有存在的必要。如果不懂得这一点而盲目进行比较，就会使比较哲学的前景产生困惑，比较哲学研究也将走向歧途。

在进行东西方哲学比较时，有一种倾向，即对历史全然不作综合考察，只是依赖分析考察，甚至对西方的思维逻辑不作任何审视就兼收并蓄。作者指出，在作比较哲学研究时，应当首先考虑能否无批判地吸收西方哲学。对有着完全不同的历史状况的东西方哲学之间的比较是否只是对比？西方思维逻辑和东方思维逻辑（特别是佛教的思维逻辑）有着重大的区别，这主要表现在西方的逻辑主义（分析判断）和东方的心理主义（心理结构主义，即直观综合判断=认识论）。西方人对东方的思维逻辑缺乏足够的了解，片面以为东方思维逻辑是未分化的连续体，他们常常对东方哲学抱有偏见，我们如果用他们的观点作为标准，岂不是南辕北辙了吗？我们首先要向西方人说明东方思维逻辑的内容和特点，尽管这并不是件容易的事。

此外，作者还指出，“自觉”（内省）除了有直观综合判断和直观分析

判断之分外，尚有人类的自觉和个体的自觉之不同。人类的自觉就是普遍适用于一切人的思维形式和内容，即心源的自觉。个体的自觉就是个人自己对人类自觉的把握。西方哲学强调个体的自觉，东方哲学强调人类的自觉。西方哲学侧重个体的自觉，并且逐渐演化为近现代西方社会的“自由”和“民主”等理论倾向。作者毫不客气地指出，西方哲学尚处于低级阶段，因为类的自觉才是人的最高思维结构。

最后，作者认为，在人类中无论是谁都具备心源结构，但是只有通过教育，通过认识直观综合判断才开始自觉到这种心源结构。心源结构原本是直观无意识，只有通过良好的教育，才能获得对它的自觉。其他的动物原初是什么就是什么，如生之为虎，死亦为虎，而人却诞生两次，出生后由于教育变成社会的人，成为根本不同于自然人的人。这种教育和由此获得自觉的过程就是社会生活的本质，也是人格的本质。比较哲学是哲学的灵魂，是人的全面教育的一个重要内容。以往历史上在哲学内部存在许多派别和争论，这都是由于对哲学自身地位的误解和偏见所造成的。比较哲学的当务之急就是拨开云雾，追本溯源，找到一切哲学和一切人类思维的共同性。

二、实证和结构是比较哲学研究的具体方法

作者首先回答了哲学是一还是多的问题。作者在考察了哲学的历史和现代社会的状况之后，指出哲学的理念或者说原初哲学是一，而关于世界观、人生观的哲学又因人而异，是多。就好比登富士山，富士山只是一座山，登上山峰的道路有百条千条。一与多的问题在比较哲学中表现为具象与方法的区别。哲学是比较哲学研究的具象，不同文化和不同历史时期的人从各自不同的角度去研究它，就有了不同的方法。以测量为例，人们可以用米、码或尺来测量长度，然而，尽管比较的方法不同，测量单位米、码或尺都能相互换算，又是共通的。可见比较哲学方法的不同不是根本的，哲学的“一”才是本质。承认统一中的多样和多样中的统一，就是不同哲学间的对话。对话是要追本穷源，归结到终极的目的去。

哲学或哲学研究是帮助人们确立世界观的，比较哲学无非是比较哲学研究的简略表达方式，因此比较哲学的目的是达成哲学的比较研究，促使其交流和生成。

哲学有两种功能，一是统合，一是批判。前者代表了向心力，后者代表了离心力，哲学就是在正相反对的两种力的作用中生成和发展的。比较哲学不仅要揭示哲学的这种特征，而且它自身也遵循着这样的矛盾运动。

比较哲学是要比较考察各种思想材料。如果要提出根本真理，比较哲学的方法就应当立足于高的支点。所谓高的支点是指卓越的识别力和具有卓越识别力的卓越人格。比较研究的支点越高，比较的范围就越广，比较的可行性也就越大。立足于至上的支点就能在各种思想间进行最佳的比较，就可能把握与人类存在同生、相适合的根本真理。比较哲学的方法论就是达到这种至上支点的途径。

亚里士多德曾把“学问”分成“原因学”和“事实学”两种，认为原因学是真学问，数学是原因学的典型形态，自然科学等是研究事实学的；而哲学既考察原因，又考察事实，是探究“有”的根源的学问。“事实”是哲学不可或缺的重要对象。然而哲学从来不是经验、事实或词语、逻辑的堆积，

哲学的“事实”是一切历史和文化因素的综合。“事实”是一个“大全”，是正在生成的过程，是人为主动的结果。“实证”的方法自然成为比较哲学研究的首要方法。

结构比较是深层的比较，是对不同传统的哲学进行分析和批判的结晶。例如冰山有显露的部分和隐没的部分，显露在海面的只是冰山很小的部分，隐没在海中的不仅是更大的部分，而且它们的结构决定了整座冰山的性质和变化。比较哲学的结构就是比较哲学的核心。

对直观的分类可以有很多种，这里主要将直观分成分离直观和愈合直观两类。笛卡尔的“明晰判断”是指分离直观成立的必要条件，或者说明确“分离”是“判断”成立的方法，分离直观成立的必要条件是“明晰判断”。分离直观还可以划分成两个部分，即柏拉图的二分方法，把分离直观分成形式与质料、精神与物质、主观与客观等两个对立的部分。现代结构主义反对这种二元对立，强调二元之间的相互联系。事实上，二元联系正是二分法的实质。此外把分离直观所直观到的事态表达为某种名词术语，就会形成各种各样没有重合内容的概念，保证了概念自身的同一性。一般地讲，概念化就是由于限定和分离而得到自身同一性，从而确立其意义，从这一点来说，分离直观是使分析式、合理的逻辑成为可能的基本直观形式。特别是在古典逻辑学的定言三段论中，就要求名词外延同一才能进行合乎逻辑的推论。

愈合直观是将通常被分离、错位的观念同一化的直观。在愈合直观中，“明晰”是必要的，“判断”不是必要的，而且由于具体场合的不同，有时连明晰化也不必要，甚至需要隐晦化。愈合直观要在功能和内容所包含的异质中发现形式、结构的类比同型，并要在形式和结构所包含的异型中找到功能、内容的类比同质，如亚里士多德、托马斯·阿奎那的“类比”就是建立在这种直观基础上的。“健康的”一词可以分别描述动物、尿液和药物，这些物与“健康的”的关系包含了某种共通性，这种共通性必须借助直观来把握。所谓愈合直观就是观察类比诸种事物，获得并超越分离的、有所限定的直观，同时依据类比关系得到比例式同一，以作为愈合同一化的一个方面。愈合直观的三段论强调主语外延部分或全部一致，如“一切人都会死”，“日本人是人”，因此，“日本人会死”。

在这个问题上，人都有分离直观的能力，但不是都有愈合直观的能力。与常人不同的精神分裂症患者往往违背愈合直观的原则。在主语部分或全部一致时，得出谓语的一致，从而把不同谓语同一化，这种思维被称为前逻辑、拟逻辑或古逻辑思维，如他们会说“X是善”，“X是恶”，因此，“善是恶”。他们还可能把一个系列相交，得出两个系列，尽管外延并不重合，他们却会将二者重合并同一化，如他们可能说“圣母玛丽亚是处女”，“我是处女”，因此“我是圣母玛丽亚”。当然这里面也含有许多心理因素，如一些患者不敢正视生活，于是就借他们的“思维”实现他们的狂想。

愈合直观有时还出现在做梦的过程中。在梦境中，A先生不知怎么成了B先生，A地不知怎么变为B地，本来在现实中没有任何关联的两件事胶合在一起。同样，把人的梦加以形象化的神话、民间传说和寓言等都属于这种情况。此外，诗化语言常常突破日常语言的惯常性，创造出新的表达方式，这也是以愈合直观为基础的。不过，创造性联想和新的思维类型所运用的愈合直观都是在异型的事物中找到同质性、在异质的事物中找到同型性，寻求两者间的相似性，突破习以为常的常识性联想和旧的思维类型。

愈合直观具有反分析、反合理的特征。东方的佛教哲学大量使用这种直观，如问“什么是佛”，有人回答“干屎块”，这一回答就超越了分析的理解。在严格意义上说，这个回答不能称为推理。它的思维形式是：“佛是X”，“干屎块是X”，所以“佛是干屎块”。“佛是什么”由谓语意义的同一化而类比得出，这一思维形式的逻辑无非是要说明作为同一化之环节的X是指称什么。然而，不少佛经极力避免回答对“X是什么”作进一步的解释。

既然比较哲学绝不是不同哲学的简单对比，那么它就应以自身的结构达到新的高度，找出全部哲学和全部人类思维的共同性和普遍性，只有这样，比较哲学才可能突破单纯对比的狭隘性。哲学是智慧之学，比较哲学就是试图建立统一的智慧论的工具。哲学结构是哲学的基本图式，哲学结构的比较就可以揭示出语言文字所难以传达的内容，透过黑字看到没有穷尽的“意蕴”。结构高于“事实”，它将表面化的统一转化为深刻的协调。在此，作者指出了两种比较哲学的层次：狭义的比较哲学就是以证实的内容为标准，广义的比较哲学就是以思想的结构为标准，两种方法又成为研究的具体界定。

作者讨论了日本学术界所广泛采纳的各种具体方法，把它们大致归纳为六种：文献学方法、形态学方法、体系学方法、系统论方法、选择的方法和问题的方法。其中前四种又称科学的比较哲学方法，后两种称为哲学的比较哲学方法。借助于科学的方法可以对所掌握的大量资料进行整理，人们可以同时用上述四种方法研究同一的哲学问题，也就是说，科学的方法并不是独立的哲学方法，它必须从属于哲学理论才有用武之地。与此相对照，哲学的方法自身就具有一种特定的哲学思考，当与所研究的对象发生交合时，就揭示其内在的本质和规律，达到哲学的共性。综合考察上述方法，可以看出比较哲学的方法首先应立足于哲学，然后上升为比较哲学，从具体的方法过渡到抽象的方法。

在常识中，如果问到“比较哲学是什么”，人们会说就是比较东方和西方哲学的理论。那么，不妨考察一下东方哲学和西方哲学的状况。作者首先声明一点，从哲学史看，并不存在一个完整的“东方”和“西方”传统，这就容易使研究者以自己国家的哲学传统取代它所属的相对文化区域的传统代表，造成思想上的混乱。尽管人，无论是个人还是群体，或多或少地总是倾向于唯我中心，而要进行合理的比较就必须放弃我的与他的、我们的与他们的区别，采取“远近点”立场。一般地说，西方哲学指近代西欧哲学，即“近点”，其他的如东欧或西欧中世纪等都是我们研究视野中的“远点”。东方哲学指发源于印度，后来在中国和日本发展了的佛教哲学，其他的哲学思想就成为对佛教哲学的说明材料。近代西欧哲学表现为理性主义，东方哲学则表现为非理性主义。因此，本书的东方或西方就有特殊的意义，即“所说的”东方哲学和“所说的”西方哲学。需要指出的是，作者认为西方哲学是分析哲学，分析是理性的功能，但不否认在近代西方哲学中也有非理性哲学，如贝克莱的“存在即被感知”的理论，然而西方哲学在总体思想方法上是分析的，分析不仅成为近代西方哲学的方法，也成了它们研究的目的。东方哲学是直观的哲学，特别是禅宗，尤其强调冥想和顿悟，不立文字。尽管佛教也有分析的内容，但它不是为分析而分析，分析包含在直观中，是直观中的分析。

三、“直观”在东西方哲学中的不同形式

“直观”（Intuition）一词是 19 世纪末吸收欧美学术思想时引进东方的。它的词源来自拉丁语的 *intueri*，意思是“注目看”，与汉字的“直观”一词的本义没有什么不同。但是，“观”是佛教用语（*vipaśyan*），与悟（解脱，*moksa* 或 *mokkha*）有关，指依据真实智慧（般若，*prajñā*）观实相，因此“直观”的汉字意义远比英语 *Intuition* 深刻。

1. 西方哲学中的直观——三个类型

在哲学中，“直观”作为一种方法而被广泛采纳，此外，哲学经常运用的方法还有怀疑的方法、科学的方法、思辨的方法、形而上学的方法、辩证的方法和批判的方法等。将直观的内容与哲学的研究对象及研究领域区别开来单独作为一种研究方法，这是西方哲学的独特之处。在东方，一般地说，如果有需要阐述的对象，阐述的内容常常与阐述的方法结合在一起。

作者从欧洲的知识传统入手，认为古希腊人追求事物的原理和原因，即亚里士多德所说的内省的观想知与识别的实践知，是理论与行为的交互作用。明确意识到知识的不同功能，知识是对客观对象的汇总，具有分析和明确性，这是古希腊人对知识所持的普遍态度。希腊人的知识观中还有一种，即由毕达哥拉斯学派所觉察、由柏拉图展开的理论。这一派并不看重知识的不同作用，而强调通过内化的道路实现知识一体化，属于神秘主义知识观。另外还有表现在《圣经·新约》中的信仰知识观。于是，在西方思想史上，关于知识或者说直观概念的理论有三种：对客观对象的理论知直观（其中又分成理性直观和感性直观）、对主观内面的自省知直观和对历史的信仰知直观。前两种都是古希腊本土的传统。

亚里士多德认为被思维者与思维者同一的观想才是直观，但这只是神性直观，不是人的直观。人类灵魂中的自觉知部分可以与神性直观类比，获得知识和智慧。亚里士多德把人的直观分成了感性直观和理性直观，前者为斯多葛派所阐发，后者为托马斯所吸收，他把亚里士多德的理论看作是对柏拉图的修正。

主观内省知的直观即神秘主义的知，包括以《荷马史诗》传统为基础的现实主义和以沃尔夫传统为基础的理性主义两种形态。神秘主义（*mysticism*）一词与希腊语的 $\mu\upsilon\sigma\tau\epsilon\iota\sigma\mu$ （“关闭”，“闭锁”）有关，也与 $\mu\upsilon\sigma\tau\epsilon\iota\sigma\mu$ （“举行秘密仪式”）有联系。关闭感觉器官（如闭目塞听）就是中止感觉器官射向外部世界的功能，但不同时关闭倾向内心的耳目，相反，正是要向内心诉说，倾听内心的声音，一切面对外部世界的感觉如视觉、听觉、触觉都融汇为一。当人处在冥想状态时，灵魂将不断体验完整自我的全一。不过，灵魂的这种关闭面向外部世界诸感觉的唯一性功能绝不是否认理性，只是强调超越了通常语言所表达的理性的深邃。

亚历山大大帝的东征，引入了地中海文化圈内日益兴盛的知识传统，即人们常说的希伯来文化。希伯来文化的创造者是闪族人，他们力图在能动的历史现实中履行和神的契约。通过对象化、客观化实现普遍的逻各斯的希腊精神与要履行本民族的历史使命、实现普遍的契约的希伯来精神相碰撞，产生了全新的知识传统，创造了后来生机勃勃的欧洲文明。公元前 3 世纪半至 2 世纪半出现的希腊语译本的《旧约全书》要解决两个问题：一是为了适应希腊语的客观、普遍性表达方式，《圣经》的译本必须发生变动；二是翻译

成希腊语后如何继续保持动态的、历史的思维方式，即在普及基督教的同时普及《圣经》的历史、实践的思维。犹太人不关心神是否存在的问题，这在他们看来已经是毋庸置疑的，《旧约》向《新约》的发展在于实现与神的约定的方式的变化是依照律法还是凭借爱。为了用希腊式思维方式表达圣经中神的观念，就必须把神看作或想象为灵魂的眼睛，灵魂向内心确证，逻各斯是神和人之间的中介。因为希腊式思维方式认为，确定某物存在的同时也就了解了某物的本质，“有”常常就是有的状况和有的变化。

胡塞尔曾说，意识是“对某物的意识”，直观也是“对某物的直观”，借助直观得到对“某物”的知识，直观为人们铺设了通往“某物”的道路。直观成为胡塞尔哲学的方法。他认为，对“某物”的知识存在着程度的差别，直观就有阶段之分，即初级直观和终极直观等。

早在亚里士多德那里就区分了“先于我们的东西”和“本性上为先的东西”。亚里士多德的现实主义倾向表现为他从“先于我们的东西”出发开始哲学的过程。他不满足于此，而要上升到“本性上为先的东西”，最后得出了第一物质亦即不动的动者或神的观念。在《尼克马可伦理学》中，亚里士多德主张对神的观想是生活中最高的善，他从初级直观走向终极直观。

将亚里士多德的直观说彻底化和体系化的是黑格尔。黑格尔在他的《精神现象学》中从感觉的确信出发，经过辩证法的展开，最终达到绝对精神。黑格尔使用了“概念”一词，它与直观并不对立，却是直观的终极，精神的发展（由自在到自为再到自在自为）就是直观的辩证法，由直观向“概念”的过渡是精神自身从初级直观向终极直观的运动。在黑格尔的理论中根本没有直观与对象的区别，它再现了古希腊巴门尼德学派“存在和思维同一”的命题。

在现代西方哲学中，以设定超越主客观对立的“大全”而开始哲学研究的是现代存在主义哲学的代表人物亚斯贝尔斯。亚斯贝尔斯批判地继承了康德的思想，把哲学的关注点置于理性之上，他认为有三种神秘主义：一是幻想的神秘主义；一是与神冥合的神秘主义；一是他本人倡导的哲学化神秘主义，即在理性支配和存在热情的统一中与超越者自由同一。亚斯贝尔斯并不主张摆脱现世投向无限的彼岸，相反，他强调超越者、存在和世界的三位一体，在现实的历史中实现生命。

2. 东方哲学中的直观

关于东方哲学的情形，作者极力推崇日本明治时期的哲学家西田几多郎，认为执拗地追究“直观之直观”的是西田哲学。西田提出的“行为的直观”不是建立在主观与客观、直观与其对象的对立基础上，相反，直观生成了主客观。在普通的分析知识中，直观似乎是“无”，正是从“无”中产生了构成行为“场所”的要素，“无”在“场所”中的自我限定有了主客对立和直观与其对象。不过“场所”中的直观与其对象是相互对应即“一如”的，这时的直观又称本质的直观或原直观、一如直观。当人们聆听美妙的音乐时，不再有听者与被听对象的区别，二者共同构成了音乐，被称为音乐感受的东西就存于二者之中，如巴赫倾尽全力创作的不朽名曲，容纳了时空，又超越了时空，是“永恒的今”。原直观也是这样。

西田曾立志要将东方哲学“见无形之形，听无声之乐”的意境理论化，而西田哲学的精神故乡是佛教。

在佛教的直观中存在着“原度”和“结构”的问题。佛教理论认为，普

通的直观并没有穷尽直观知。佛教所说的直观指信与知一体的直观，或者说慈悲与智慧一体的直观，不做普济众生之举（慈悲）就不会有真智慧，不洞悉缘起的相依相关（智慧）就不会有真慈悲。这就是佛教直观的“原度”。佛教直观又是般若直观（*prajñā* - intuition），它是在洞察人生真象基础上的慈悲修正，这就是佛教直观的“结构”。西方则不然，如亚里士多德的直观知识是指理性能力的最高发现（常常被译作“观想”或“观照”），它是一种注目凝视就尽收眼底、到此为止的知识，显然缺乏佛教直观所强调的对本质与整体的洞察，缺乏“原度”和“结构”。

在印度佛教中，“直觉”为 *pratyaksa*，古时候翻译为“现量”，近代以来译成“知觉”、“直接知觉”、“现见”等。它脱离了分别，脱离了根基于对象、由感官而引起的知，脱离了依据对象的相似认识的关于感官之境的语词和概念结构，它所产生的不是与对象相似的知，而是认识与认识结果即对象知二者间的同一。如陈那强调自证，认为贪婪、药性和苦都是心的作用，只要认识了自身，就能认识这些不同的物性，因为它们各自的本性并不在物中，而在心内。

大乘佛教认为，直觉是一种没有时间变化、没有主谓的对象性区分，没有主语或者说主语和宾语可以交换、主宾自由转化的无人称世界。当然，直觉不只是在时间上，在空间上也是绝对自由的，佛教不说“我看见了花”，而说看见了花，即“看见”这一动作之前作为关系者的“见者”我出现了。直觉全然不采用日常语言的范畴，它可能以如下的方式使用日常语言：“如果 A 喝酒，B 就会醉。”日常语言及思维确立并固定化分别的世界，在直觉中却完全没有这样的绝对分别。

佛教提出了身、口、意三业，这是生物性个体的人所具有的共同有效的制约。文化却是人所创造出来的社会力量，一定的文化有一定的社会图式，这个图式为某种范围内的生存提供了有效的生存保障。超脱文化图式的领域又有完全不同的情景，该领域也会给生活在文化、社会、历史中的个人提出限制，但它同时为人提供从文化、社会、历史图式中解放出来，作为人的价值与世界万物统一中的特殊领地。通过具体的特殊性，就能发现其中的普遍性，因此固执实在和事实的存在情结就会妨碍直觉。哲学的比较研究在于展示这种全方位存在的普遍意义，而从单一视角出发的比较即使包含了有效性，也会因不能解开存在的全境而在佛教的“心源自觉”面前显得没有意义。作为不同历史和社会的产物，文化总具有某种有效性，但文化同时又是“我执”，在进行比较哲学研究时绝不能受任何文化背景污染，既不要为日本文化也不要为西欧文化所污染，而要直接把握普遍的世界图景，它是存在于时间中、同时又超越时间而存在的世界。

贯穿于东西方哲学或人类哲学中的“一”是什么呢？人的思想是复杂的，包含多种因素，形成多个阶段水平，于是有了思维本身的“原度”和“结构”以揭示本质，统一为整体。尽管人的思维实际存在着“原度”和“结构”，却又必须借助于内省、体验、分析才能明朗化，并为人所认识。种种方式的合一就是直观，在佛教唯识宗中称为阿赖耶识，在如来藏中称为如来藏相，它是指包含了一切物象和一切物象又从此而生的状况。作者指出，尽管是分别讲东西方哲学，东西方哲学在历史上又各有不同的表现形态，但这些无非是直观的诸相，直观本身没有东方、西方之分，它是无尽藏，是人类存在的原事实。

3. 比较哲学如何可能

哲学是考察原初哲学本身的，因此哲学的研究成果既是主体（研究者）自觉的产物，又揭示客体（哲学本身）的普遍性内容。实质上，哲学本不局限于西方哲学或东方哲学，哲学一般才是哲学的对象。然而，历史和现实的原因造成了东西方哲学各自相对的发展。在今天，东西方哲学的比较反而成为一切哲学研究的基础或“预备知识”。

以直觉为基础的比较哲学是可能的吗？当然，直觉本身不是哲学，而是哲学的序曲，它为哲学、特别是比较哲学的研究提供场所，它承认全部人类认识的价值和自由。每一种哲学解释都生成了自己的世界，并且能够在这个世界中承认其他的世界。但是，不能一接触到眼前的个别事态就自由地作出判断，或者一接触事态就采取行动。对具体的个别事态必须要有高度的、个别领域的专业知识，比较哲学就是这样。如果说直觉的内容深藏于学问体系背后，或者说奠定了学问体系的基础，那么人们就不难理解某种哲学背后的直觉基础是什么，这种基础在构建哲学体系的辩证过程中补充了什么、扬弃了什么。从直觉到哲学的形成过程就是既定的框架熏陶过程，即不知不觉地接受文化、社会、历史的图式化影响，在自他关系中无我主体对此不断修正的过程。

在没有出现哲学和思想的时代，世界各地盛行着神话，古希腊有古希腊神话，日本有《古事记》、《日本书纪》等记载的神话，印度有《吠陀》等典籍反映的神话。这些神话都是将自然拟人化，以说明各种自然现象及事件，这也可以说是哲学产生以前的神话思维阶段。用文字记录下神话或者依照某种口传的方式传承下来，就是语言的最初形式。发展到今日所见的哲学思维阶段，出现了最早的思维跃进，人们从神话、传说的思维形态发展到合理地、逻辑地把握世界和人类生活，在这种思维变化中，起了较大作用的是直观。直观以传承的神话为素材，或根据于此，或与之相合，古代人的潜在意识，即神话表达的形象与直观结合起来。不同地区有着不同的宗教仪式，与此相应，神话的内容也各不相同。神话当中有思维形式的不同萌芽，因此揭示神话意义的直观也必然有不同形态，东方有东方的直观，西方有西方的直观。从单纯形式上看，直观是心的能量（energy）导致的普遍性，但是直观所具有的普遍性不是以逻辑为前提，它包含了现实内容，在地域上表现为东西方的不同，在个性上表现为国民的个体差异。

最早提出比较哲学的是在本世纪 20—30 年代，这反映了世界一体化的历史事实，也是哲学发展的一个崭新阶段。与此同时，这一转化伴生了一个重大的障碍，即语言使用中的歧义。这一障碍使哲学分成了东方哲学和西方哲学。同样因为语言的障碍，东方哲学、西方哲学和比较哲学之“哲学”分别指称不同的意义。随着教育水平的提高和翻译机械的进步，语言障碍将会消除。到那时，东方哲学、西方哲学和比较哲学等名称将成为不合时宜的，留下的只有一般哲学或普遍哲学。以比较哲学为基础，吸收东西方哲学精神实质的普遍哲学是比较哲学研究的目的。

比较哲学将采取的现实过程是：首先从单纯的语言比较开始，然后比较各种哲学概念，最后是哲学体系的比较。具体地说，东西方哲学比较研究成立的充分必要条件是：

- （1）理解该哲学所使用的语言；
- （2）理解构成东西方哲学的各种哲学体系；

(3) 理解诸哲学体系间的历史联系；

(4) 理解语言文字背后的哲学意义。

其中，(1)至(3)是东西方哲学比较的必要条件，(4)是充分条件。如果说到上述条件相互间的关系，那么，(1)是(2)、(3)、(4)的必要条件，(4)是(1)、(2)、(3)的充分条件，(2)和(3)是(1)的充分条件，是(4)的必要条件。

此外，哲学比较研究要能够成立，还必须要有同一性和差异性的张力。以上述条件为例，比较哲学的外在差异性表现为(1)、(2)、(3)点，(4)是比较哲学的同一性。差异之中的同一，同一才有对象；同一中的差异，差异才有主体。比较哲学的可能性正存在于差异和同一相统一的事实中。比较之所以成为比较，从一开始就必须同时考虑同一性和差异性。这个问题从古希腊到当代，尽管有种种不同的表现形式，但都以一阴一阳对立统一的形式成为哲学的中心问题。如果仅仅看到同一性，那比较就无法建立；相反，如果仅仅看到差异性，那也不会提出比较的问题。偏重哪一方都会使比较变得不可能，因此必须二者兼顾。然而，比较研究时既可以从一见多，也可以从多见一。例如，有更关注建立一个整体世界的世界观，并由此观察哲学的历史发展的学说，培根的归纳法、黑格尔的辩证法都属此类。

试以此比较东、西方哲学。西方哲学以从康德到黑格尔的德国古典哲学为例，东方哲学以大乘佛教的中观论和唯识论为例。

在康德哲学的语言中，直观被分成感性直观和悟性直观，感性直观又包括纯粹直观和经验直观两种。康德哲学的第一批判指出，感性直观为先天综合判断提供形式，悟性直观属于终极存在者，在人们的认识之外。感性直观和悟性直观各自独立，感性直观是被动的，悟性直观却具有制定规则的主动性。但是，康德又主张认识是感性直观和悟性直观相结合的产物。为了解决这一矛盾，康德暗中引入了使直观、想象力、统觉相结合的中项，他认为感性直观不是单一的，它包括经验直观和纯粹直观两个层面，纯粹直观是形式，内在形式为时间，外在形式为空间，时间和空间成为认识的结构。不难看出，康德的直观概念具有包容主观的客观或客观的主观的特性。不过，康德所说的客观是指物自体。为了区分物自体和现象，直观也被分成悟性直观和感性直观，因此，康德的直观概念是一种分别知（分别了所言和能言）。

费希特继承了康德的思想，他的知识论三个原则分别对应于康德悟性直观的三个阶段：第一原则是自我即自我成立的直接证明，它与康德的悟性直观和生成的悟性、思维和思维的对象直接合一的观点是一致的；第二原则是自我设定非我，它与康德的绝对对立的自我和非我的二元论相符；第三原则是综合自我和非我的自我运动，它等于康德复归直观自身的主张。

早期的谢林哲学以康德悟性直观作为他的哲学体系的基本概念，同时屏斥了康德悟性直观的二元论。在他的后期哲学中，谢林强调艺术或宗教是客观的悟性直观，因为艺术和宗教所具有的直观是绝对自由的知识，是证明、推论和综合等所不能达到的知识，是直观一般，这种直观自由地运动，实现了创造者与创造物的同一，是综合命题。不过，谢林仍然从同一中划分出差别，并分析了差别的各个方面和阶段。

黑格尔严厉批评了谢林的同一哲学，认为他是用没有中介的悟性直观作为哲学的出发点。黑格尔的《精神现象学》所采用的是比费希特的辩证法更为庞大的方法，产生了扬弃意识及其对象的绝对精神。黑格尔指出，绝对精

神的自我展开就是康德所说的悟性直观。

东方佛教哲学的语言都是表达或诠释这样几个问题：觉悟之法是什么？被称为觉的是什么样的智？怎样获得觉智，从而摆脱有生死的世间并达到涅槃？“佛”原本指“觉者”，佛陀经常君临下界，向人们讲授悟者世界的情景，向人们讲法，在答疑和指南中论述直观的智慧，因此，所言的总是一般直观的问题。这完全不同于康德所说的物自体及对物自体认识的悟性直观的分别直观知。康德认为，人们可以思考物自体和悟性直观，却不能获得对它们的认识，它们深藏在哲学背后。事实上，悟性直观只是作为康德哲学的部件而被分析出来的，不是直观一般或直观自身的问题所致。

佛觉包括断杂染和证清静两个境界，因此，人们又把佛陀的所说法与证得法分别视为法（dharma）和法性（dharmaṭ）。法与法性的区别就是体相同异的区分，法之相呈现为所取和能取两种，二取之间无差别的真如就是法性之相。这就在逻辑上解决了康德的现象与物自体之间必然性与自由的二元对立。

由此，得出三个结论：

第一，康德哲学的悟性直观概念，经过费希特、谢林、黑格尔完成了跃进到意识化绝对精神的上升运动和绝对精神自我展开的下降运动的双向过程。《精神现象学》的最后一章对此做了充分说明，意识扬弃了自身的对象性，悟性直观（绝对精神）有了内容，在康德哲学中没有内容的悟性直观（因为它不是经验直观），通过黑格尔的意识辩证法而获得了内容。与此不同，佛教的般若是以佛陀的沉默和说法表达的智慧，包括杂染法和清静法的法性智慧或空性智慧。

第二，无论是德国古典哲学的直观概念，还是现代西方哲学的直观概念，都没有指出获得直观的方法，“直观”或者深藏于哲学体系之中，或者被看作是科学认识的对立物。佛教的般若直观都以获得该直观为佛教徒的目的，由此才能从杂染走向清静，由轮回达到涅槃，“直观”作为佛教修行的要法贯穿于整个佛教史之中。

第三，由于看到了识的转化，佛教主张世界与个体、连续性与非连续性的相依相存。染、净转化的根据及其结果被称为四智或五智，此时，科学与哲学、道德、宗教等不再是对立的，而是有差别、有同一的统一性认识。

思想是以概念结合为基础的判断的综合统一，概念又与直观联系，包含了主观的内容。思想是各自独立生成的，不能没有种的差异性，尽管这样，思想又以类的普遍性为追求目的。在其根源上，思想离不开直观，正是直观指明了比较思想（或哲学）的方法所在，直观不仅受到种的制约性，同时又具有普遍性品格，直观的普遍性与思想的普遍性相通，指明了达到思想综合统一的道路。

日常语言或者说自然语言就是以有意义的命题形式表现出的、被说的话，因此是一种外语言，如日语、英语等都有特定的语言体系，是后天习得的。它们以“能说出来”为基本特征，其次是“能写出来”。我们先学说话，然后才学书写，这种语言的本质是听觉的，而不是视觉的。与此相对的是只用于自身内部的、内向的内语言，这时自身被明确地客观化、对象化，自身同时又是他者，以此观察、探求自身的样态。外语言必须遵循约定俗成的逻辑规则和语言规定，内语言摆脱了这些逻辑规则，从语言规定向自由飞跃。内语言绝不是外语言的转化，相反，内语言的外化则成为说者的对象，成为

外语言，进入到逻辑世界，因此，内语言又叫“前逻辑思维形式”，最恰当的是称之为“直观”，它不听所言，而观深层世界之所示，这种直观作为逻辑的基础为人类所具有，在人类中是共通的。人们思考的问题和思想内容是各个不同的、偶然的，而思考这一行为本身、思想的形式却是相同的、必然的，古今东西概莫能外，这种相同的思考行为和思想形式构成了比较哲学的基础。

总的来说，《比较哲学方法论的研究》一书如它的副标题所示，其关注点主要地还不是比较哲学研究中的具体的比较方法问题，而是通过比较哲学而突出起来的“心源”的问题。因此，本书给人的印象是它不同于一般的比较哲学著作，它似乎不是在谈比较哲学方法论的问题，而像是在谈如何建立某种新的哲学的方法论问题。这与本书作者对比较哲学的理解有着直接的关系。事实上，本书的作者并不满足于单纯地对不同的哲学特别是东西方哲学作比较研究，而是试图探寻某种具有普遍性的人类精神源泉或思维结构，并以此为基础建立起一种可以包融东西方哲学的“普遍哲学”。正是出于这样的意图，所以本书所谓比较哲学的方法就不仅仅是“对比”、“实证”之类的科学方法，而主要地是一种哲学方法。本书是用哲学方法探讨比较哲学的典型。

这种情况的出现并不是偶然的。本书是比较哲学在世界范围内已经有了几十年的发展并积累了相当可观的研究成果的基础上完成的，站在这样的基础上，本书的作者不再像以往那样出于促进东西方的相互交流和理解的目的而对它们的哲学加以同异对比的研究，而是要求进一步从东西方哲学中寻求到某种具有普遍性的东西并建立一种普遍哲学。作者提出的这种要求是理所当然的，它代表了比较哲学发展的新趋势。无论按照本书提出的观点是否能够建立起普遍哲学，如果比较哲学只是停留在简单的对比而不主动地促进未来哲学发展的话，那它必定会失去存在的意义。

世界上的哲学种类繁多、各有特色，要在它们之间加以分类、比较是一件相当困难的事情。本书要求用一个同一的标准来对不同哲学进行分类和比较，以保障被比较的材料之间具有可比性，这种要求也是合理的。本书所提出的同一的标准是心源的自觉或可以实现这种自觉的直观无意识。然而，究竟应当以什么作为比较的同一标准，人们可以而且也应当有自己的理解。

本书所涉及的西方哲学主要是西方近代哲学，而东方哲学主要是印度的佛教哲学。本书作者从被他们自己理解得非常狭隘的东西方哲学范围内探寻所谓人类心灵结构中的普遍形式，就很难不得出以偏概全的结论。至少，在本书所涉及的东西方哲学范围内，没有包括中国哲学的内容，这不能不说是它的一大缺陷。另外，尽管本书也认为比较哲学应当克服以自我为中心的习惯，不受某种文化的污染，然而它以在东方哲学中比较发达而在西方近代哲学中相对薄弱的“直观无意识”作为比较哲学的基础和人类思维的先天图式，而且以此为标准来抬高东方哲学特别是佛教哲学和贬低西方哲学，这又未尝不是一种东方中心论的表现形态。而且，以直观无意识作为人类思维的先天结构并把它作为比较哲学的基础，这种先入为主的做法在方法上也未必站得住脚，因为如果有人提出其他某种意识是人类思维的先天结构并将其作为比较哲学的基础的话，那么按照本书的方法并不能证明那种观点在方法上是错误的。

第七章 简明化的极端尝试 ——巴姆的《比较哲学》

阿契·巴姆教授(Archie J. Bahm)是美国新墨西哥州大学退休教授,虽已年逾古稀,仍然活跃于国际哲学舞台之上,著述甚多,涉猎甚广,包括哲学史、科学哲学、价值论、逻辑学、当代美国思想发展趋势之研究等等。他关于比较哲学的主要著作是《比较哲学——西、印、中哲学比较》,1977年由世界出版社出版,原文为英文。

巴姆教授多年从事比较哲学教学工作。为了深入了解东方哲学,他曾于60年代去印度进修,在印度著名圣城巴拿勒斯的印度大学学习印度古典哲学名著及梵文。80年代以后,巴姆教授又多次来中国访问。虽然他本人不通中文,但却在一些华裔学者的帮助下,根据他自己的“心领神会”,重新翻译了老子《道德经》及儒家《大学》、《中庸》等名著。毋庸置疑,巴姆对于西方、印度和中国的哲学均有较深领悟,但他对印度和中国哲学的了解却似乎不够全面。

《比较哲学》一书极为简短,包括前言、附录及注释在内,一共不足百页,这也恰恰反映了作者的学术特点,力求简明扼要,突出重点而不求全面,决不故作高深,旁征博引。

全书分为三大部分:第一,何为比较哲学?第二,比较哲学的标准。第三,东西哲学比较。

在第一部分中,作者主要阐述了下述看法:

首先,作为哲学的一个分支,最广义的比较哲学比任何其他分支都更为古老,因为,如果不是由于对同一问题出现了不同回答而刺激人们怀疑与思辨的话,就根本不会有任何哲学。就此而言,任何一个哲学家的思想,都不能不建立在比较的基础之上。任何哲学史研究,也都不能离开对不同思想的比较而存在。

然而,就狭义而言,比较哲学意味着对来自不同文化背景的哲学家、哲学观点及哲学运动加以比较。如果只是孤立地比较来自不同文明的某些哲学家及其思想,如苏格拉底与佛陀、老子与莱布尼茨等等,还不能算作真正意义上的“比较哲学”。极致而言,比较哲学应是世界所有文明的所有观点的比较,从现阶段来看,这个目标难以实现。但无论如何,比较哲学至少应是世界主要三大文明——西方、印度和中国哲学的整体比较。在这里,作者突出强调,切不可忽视中国与印度哲学之间明显与意义重大的差别而将二者简化为单一的东方哲学。

展望未来,作者认为,综合诸多文明的“世界文化”正在出现。就这个背景而言,比较哲学将研究来自不同文明的哲学思想以何种成份与方式建构“世界哲学”这一极为重大的问题。作者最倾向于此种意义上的比较哲学。

比较哲学有自己的特殊对象和问题。

首先,比较哲学是推动新的哲学问题出现的酵素。如果一位比较哲学家真正具有开放的眼界,他就势必会发现来自其他文明的哲学观点构成许多对本文明哲学思想的挑战,刺激他去思考原来从未想过的问题。

其次,比较哲学势必引导哲学家们去比较和总结各文明的主导哲学体系或倾向,这样不仅可以了解其他文明的哲学观念,而且也必将加深对本文明哲学思想的准确把握。

其三，比较哲学势必引导哲学家们将各文明的不同哲学思想视为一整体，并去研究各种哲学思想之间的互补性、联系性及相互作用，而这种研究必将有助于世界各民族的相互了解，维护世界和平。

其四，随着比较哲学的深入，哲学家们必将在比较的基础上提出更高水平的哲学问题。比较哲学不仅是“哲学之哲学”，而且也是“文化哲学之哲学”。

作者简要地概括了比较哲学的历史。他认为第一个真正的比较哲学家是《文明的哲学》(Philosophy of Civilization)一书的作者施韦泽(A.Schweitzer)。施氏在他发表于1923年的著作中认为西方对于生活的态度过于自我肯定，而印度则嫌否定过多。相比之下，虽然中国哲学也有不足，但却离真理最近。

在作者介绍的著名比较哲学家中，马松·乌尔斯、穆尔、拉著、中村元等本书已有专篇介绍，故尔只简介其他几位有代表性者。诺斯罗普(Northrop)著有《东西之会》一书，他认为东方哲学重直觉，是一种“美学型”思想；西方哲学重推理，是“理论型”思想。巴姆对于诺斯罗普批评最多，认为他最典型地忽视了中印哲学的基本差别。哈斯(W.S.Hass)著有《东西心灵之命运》一书，认为东西方意识截然分别、难以相容：西方哲学源于惊奇，东方哲学出自敬畏；西方爱智，东方贵真；西方乐知，东方重生；西方坚持主客体对立，东方倾向主体延伸；西方注重认识对象，东方着眼认识本身；西方认为时间独立于经验，而东方却相信时间为经验之流动；等等。《中国近代哲学五十年》一书作者布瑞尔(O.Briere)认为，西方寻求欲望的满足，中国寻求欲望的限度，印度则寻找抑制欲望的道路。

在介绍了众多比较哲学家的基本观点之后，巴姆对他自己的理论颇为自负，认为是对比较哲学的重大贡献。同时，他也指出，还有另外一些学者，不是从整体上来比较中国、印度、西方哲学，而是从某些哲学的分支来进行比较。例如，英国《比较宗教》杂志自1967年创刊以来刊登了不少出色的文章对三个文明的宗教哲学加以比较，荣格(C.C.Jung)的《东西方心理学与宗教》一书对于三个文明的心理学比较颇有独到之见，潘狄(K.C.Pandey)的《比较美学》对东西方美学作了系统比较，绍德尔(K.Sanders)的《东西方之理想》研究东西方伦理学颇具新意，那瓦拉德南(R.Navaratnam)的《东西方教育哲学之新前沿》则对东西方教育哲学首次加以系统比较。其他如历史领域，也已有一些力作。总而言之，比较哲学已有数十年发展历史和不少重要成果。

在这一部分的最末，作者讨论了一个问题：比较哲学究竟是哲学的一个分支还是高于以往哲学的一种新的哲学。作者认为，目前虽无定论，但他倾向于后一种看法。因为只有通过多种文化的比较才能更好地回答以往哲学所提出的各种问题。我们看到，作者的其他著作，如关于伦理学和逻辑学的著述，正是试图从比较哲学的角度创新与突破的。

在第二部分中，巴姆以比较的坐标系问题为中心分析了比较哲学的方法论。他一连列举了九种不同的方法。

第一种是以本文化哲学为基准来比较研究其他文化背景下的哲学，这是最通常的方法。由于多年的训练与熏陶，本文化哲学的观点已根深蒂固，在这种情况下，很难避免以自己的哲学为基准来进行比较。这种方法显而易见的缺陷是容易将自己的哲学作为真理，而将异己思想贬为谬误。作者认为，

这种方法最不可信赖，但目前却难以完全抛弃不用。

第二种是取消坐标系，这是相对主义的必然结论。根据文化相对主义，一种文化判定是非善恶的标准无法应用于其他文化；根据“个人相对主义”，判断标准完全基于个人经验，因而不应用于对他人的观点加以评价；根据“瞬时相对主义”，任何判断仅仅对某一特定的瞬间有意义。总而言之，根本不可能建立永久与普遍的坐标系。实际上，这种方法也就意味着比较哲学是根本不可能的。

第三种是以共性作为标准。具体说来，就是在各种哲学的“同”的基础上考察“异”。例如，假定所有哲学都是追求真理，那么，越是符合这一标准，就越值得肯定。但是，发现“共性”却绝非易事，因为目前对各种文化背景下的哲学的考察显然并未达到完全和充分的境界。而且，即使我们发现某种概念在各文化的哲学中均存在，这种概念也总是作为特定哲学体系的一个不可分割的部分而存在，不应孤立地加以考察。进一步说，任何一个哲学概念的产生均有其时间性。如果这种“共同”概念是在不同历史时期先后被不同的文化所接受，那么，也就不是真正的“共性”，因为它无法涵盖过去的哲学。当然，人类总有某种共性，肉体、灵魂及其各方面均应如此。作者认为，把共性作为比较基准的比较哲学可以成为一家之言，但却不应是唯一的基准。

第四种是以“个性”作为基准。如果考察不同的文化，我们就可以发现每一种文化及其哲学均有其特色，它可以表现为特有的概念，或对某概念的特殊强调等等。发现这些个性，正是比较哲学的重要任务。作者认为，完全可以把各种文化及其哲学的特异性作为基准，把发现各种体系的差异作为首要任务。

第五种是以筛选出的某些问题作为标准，研究不同文化在回答这些问题时的共同性或特殊性，这样做虽然可以减轻比较哲学家的负担，但却难免使人觉得不够完整和全面。

第六种是以超越于各文明之上的某种标准来比较不同的哲学体系。通过观察与思考，比较哲学家可能会发现和提出一种标准，它高于现存的各种哲学，不具有任何文化偏见。作者说，他曾热切地追求这一目标，并认为他本人已超越了西方哲学的偏见。但当他在印度国际和平大学作报告时，印度听众却指出他的基本框架仍然是西方的，与印度的文化精神不能相容，这使他颇为沮丧。为此，作者提出，最好挑选出一些儿童进行多文化特殊教育，他们长大后可能会真正地克服文化偏见。

第七种是以所有文化的所有特性和共性作为标准，作者认为这是消除文化偏见的途径之一。然而，这也并非十全十美。首先，把各种哲学的各种观点等量齐观而不先入为主，本身也许就是西方式民主理想的产物，仍然是文化偏见；其次，任何个人，甚至任何团体，都无法完成这一无比庞大的任务。也许电脑技术的进一步发展可能会解决这一技术问题。

第八种是以“世界哲学”作为标准。如果会出现一种“世界文化”与“世界哲学”的话，那么，比较哲学家便可以以此作为标准来评判以往的哲学，根据各种哲学对世界哲学贡献的多少来对它们进行历史的评价。然而，不会出现这种“世界文化”与“世界哲学”尚有争论，因此在现阶段无法以“世界哲学”来作为比较的基准。进一步说，这种“世界哲学”是动态的还是静态的？它是否需要进一步发展？哲学与比较哲学是否会真正达到“成熟”阶

段？这些都是悬而未决的问题。

第九种是以过去已经加以比较的共性与个性作为基准。作者认为，同上述各种方法比较，这是更可行的方法。这实际上就意味着应该充分研究以往比较哲学的成果，在此基础上前进。

在这一部分中，作者对于比较哲学的方法论问题作了有益的探讨，但是，他把所有问题归结为“基准”问题似乎值得商榷，而且他的最后结论显得相当软弱。

最后一部分是作者对中国、印度与西方哲学所作的尝试性比较。作者指出，他的主要兴趣是发现特殊性，亦即各种体系的差异性。他也提醒读者注意，他比较的是各哲学的主要倾向或主要强调。虽然许多西方哲学的概念在中国或印度也能发现，但却未加以强调。最后，他指出，虽然他试图超越各种文化，但他还是不能不在西方哲学的思路上加以比较。根据作者的观点，所谓西方哲学有两大来源，一是希腊传统，另一是希伯来传统。简而言之，希伯来传统（犹太教与基督教）强调意志（Will），希腊传统强调理性（reason）。全部西方哲学的历史，正是围绕着意志与理性及其关系展开的，作者也正是把意志与理性作为两大根本问题来比较东西方哲学。每一大问题又分为若干子问题，分别总结西方、印度和中国哲学对同一问题的不同回答。

关于意志，西、印、中各有不同的强调。作者认为，可以简单地总结如下：欧洲将“有意性”（willfulness）理想化，印度将“无意志”（will-lessness）理想化，中国则将“乐意性”（willingness）理想化。虽然这种概括有过分简单化之嫌，但却抓住了三大文明历时长久的根本精神。尽管在每一文明之内对于意志的理解并不完全一致，然而其基本倾向却是相对稳定的。

从基本倾向出发，三大文明各自得出了一系列必然的结论。

首先，关于欲望（desire）。欧洲鼓励欲望，印度压制欲望，中国接受欲望。具体说来，欧洲人认为，欲望及其满足是应当肯定的，他们总是想要得到尚未得到的东西，正像一首流行歌曲的歌词所示：“你若无梦想，何以实现梦想？”广告业的流行也是一种证明。印度人认为，欲望恰恰是挫折的源泉。没有欲望，也就不会为挫折所困恼。因此，欲望是邪恶的，必须消灭欲望。正统的印度教和中观宗佛教都主张彻底消灭欲望，瑜伽实践也以此为目的。中国文化认为欲望是自然的，挫折也是自然的，自然的就是好的。因此，刺激欲望或抑制欲望都不对。

其次，印度文化主张消极，欧洲文化主张积极，而中国文化则认为两者均需要，应该轮换实行。对于欧洲文化说来，活着就意味着行动，实现理想，满足欲望，去影响，去发明，去创造。实践比存在更重要。印度文化认为，终极实在是静态的，任何人要想认识把握终极实在就必须清静无为。存在比行动更重要。存在是永恒的，行动只是暂时的，甚至只是幻觉。即使不得不行动，这种行动必须是消极的行动。中国文化的态度基于对日常经验的观察，一个人每天都要起床工作，然后又上床睡觉。太阳日复一日地东升西落。中国人将这种轮换用阴与阳来概括，行动为阳，休息为阴。每一个事物都是阴与阳的结合，动与静的结合，二者均不可少，不能过份强调某一方面。

其三，欧洲将进步（Progress）理想化，印度将永恒（eternal）理想化，中国则将现世（Present-oriented）理想化。理想意味着将来，所以欧洲人总是放眼未来，认为理想可在将来实现，欲望可在将来满足，一代胜过一代，

天国永胜现世。而且，他们总是迫不及待地试图加速理想的实现。印度文化认为终极实在不同任何时间相联系，时间仅仅是幻觉。人的最终目标就是从时间的局限中解脱出来，跳出因果轮回，实现永恒的寂静，而这只能通过静思直觉来把握，不能通过同时空相联系的普通认识模式来理解。中国文化认为现世是自然的，因而也就是好的，人应当充分享受现世，欢乐只能在现世实现。即使有人认为将来才有欢乐，那么享受这种欢乐也只能在将来已到来之时，归根结底仍是现世。所以中国人总是从容不迫，并不寄希望于未来。

其四，欧洲人倾向于变化事物，印度人倾向于将变化理解为幻觉，中国倾向于将变化理解为自然过程。欧洲人认为没有变化也就不可能有进步，因此我们应当积极促进事物的发展变化。一方面，我们应当改造自己，接受更多更好的教育；另一方面，我们也应当改造别人，基督教徒积极地到世界各地传教即是明证。欧洲人好战，因为战争可以改造世界。印度人将变化理解为幻觉的原因在于，终极实在是永恒的，不可能变化，因此变化是非终极性的。终极实在是至善的，不可能再进一步改善，所以促进事物改善的想法是错误的，只是幻觉。如果说需要变化，那么唯一需要的变化就是摆脱幻觉，证悟终极实在。印度流行的非暴力主义正是他们不希望改造世界的证明。中国人认为，自然或“道”是由变化构成的，一阴一阳，终而复始。生、死、存、亡，只要是自然的，就应当肯定。人应当顺应变化，而不应当阻止变化的发生，也不应当积极促进变化的发生。

其五，欧洲将物质生产理想化，印度将摆脱执著理想化，中国则将享受生活理想化。欧洲人认为，物质生产是实现未来幸福的必要手段或条件，只有生产出足够的产品，才能使未来的理想实现，欲望满足。因此，人们必须在现世努力工作，工人、农民、商人、企业家都遵奉“工作伦理学”，即以更努力的工作获得更多更好的产品。印度的态度截然不同，任何一种具体的事物或价值均是幻觉。执著于这种并不真实的东西，正是不能证悟终极实在的原因。所以，我们必须设法摆脱诱惑。瑜伽实践正是为了克服对外物、感觉、甚至思想的执著。根据印度哲学，不应执著于一切手段，即使是为了达到最高目标而设计的手段也不应执著，这样才能达到全无分别、全无意识的至上境界。

中国人认为，享受生活自身具有不证自明的价值。目的与手段不可分离，不可偏废。如果不享受现世的生活，就等于浪费生命。

其六，欧洲文化将有意性理想化和具体化为上帝。上帝有意地创造了世界，后来他又有意地毁灭了除诺亚方舟之外的世界。对于基督说来，上帝就是爱，有意地爱，正统神学家认为上帝是“全爱”（Omnibenevolence），他创造出宇宙，让每一个人在其中生活。

印度将其无意性视为至上虚无之梵天（Brahman）。世界源于虚妄，在那寂静永恒的“梵天之夜”，一无所有。

中国将其乐意性称之为“道”。道行自然，没有意志。然而意志却时常引起行动。对此，道并不加以抑制，听任事物的自然发展。

上述关于终极实在的理想也在三个文明的不同英雄或理想人物观上反映出来。欧洲文化的理想人格是生产者，他可以是农民、木匠或战士，他的最高价值在于发明创造。印度文化的理想人格是瑜伽实践者，最高的实践者可以脱离身体而达到涅槃境界。中国文化的理想人格很难确定。他可以是任何一种人，只要他能充分地享受生活。儒家的“仁”、“义”、“礼”、“智”

等只是让人们最自然地生活，因为它们出自人的本性。

巴姆将中国思想概括为享受生活似乎很有问题，笔者曾向他提出如何解释宋明理学“存天理”、“去人欲”的学说，他认为宋明理学并不是中国文化的主流，只有孔子和老子本人的学说才能被认为是主流，这显然与大多数学者的见解相矛盾了。

关于理性，巴姆认为也可以十分简练地将三大文明的不同强调加以概括：欧洲把分别理想化，印度把无分别理想化，而中国则兼取二者。这一概括也可通过下述两个概括加以发挥：

A. 欧洲将理性理想化，印度将直觉理想化，中国将理解（ap - prehension）理想化。

B. 欧洲将现实性（realistic）理想化，印度将主观性理想化，中国将实践性理想化。

作者分别解释了上述概括。

首先，欧洲将理性理想化的原因在于：理性既是过程又是能力。作为过程，理性是实现对于事物的正确认识的手段。欧洲文化相信人类的理性能力，认为事物的性质是可以认识 and 理解的，因为事物的本质及其相互关系本身就是理性的。当我们遇到一复杂事物之时，我们总是试图将其分解为部分，也就是说，我们的根本方法是分析的。一个典型的例子是生物解剖。解剖得越细，认识越全面、深刻；然而却忽略了一个事实，被解剖物的生命消失了。

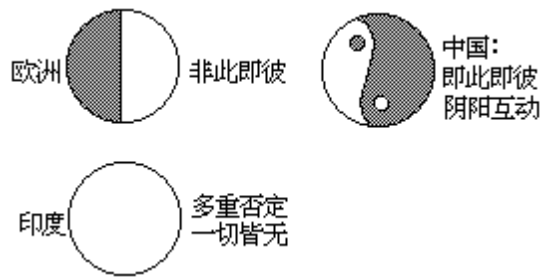
印度将直觉理想化的原因在于：直觉可以把握事物的整体，在直觉者与对象之间不存在任何中介，因而也就不会因为错误的推理而导致错误的结论。直觉是最迅速和最“纯洁”的认识，当然也就是最好的认识。

中国将理解理想化的原因在于：经验既来源于对于部分的认识，也来源于对于整体的认识。一个事物自身与它的结构并非两种事物。离开整体去认识部分会导致忽略基础，离开部分去认识整体则会导致忽略实质。因而，两者皆不可取，而最好的方法则是兼顾整体与部分，这样就不会歪曲事物的本来面目。

欧洲将理性理想化势必与下述假说相伴随：清晰的事物比模糊的事物更真实，部分比整体更真实，差别比同一更真实。印度将直觉理想化，势必导致下述假设：整体比部分更真实，同一比差异更真实，表面上看来无法界定的东西比表面上清晰无疑可以界定的东西更真实。中国将理解理想化，势必导致一种观点，认为事物既是整体又是部分，既清晰又模糊，既同一又有差异，既是永恒的又是暂时的。

从方法论上看，欧洲将理性理想化的同时，不仅将事物的形式理想化，而且也将过程的形式理想化，例如关于因果关系等等。印度将直觉理想化，这就不能不采用否定方法，泯灭意志，取消认识。而中国则倾向于类比的方法。

从逻辑上说，从欧几里德几何学与亚里士多德的逻辑学出发，欧洲流行非此即彼（排中）的形式逻辑，讲求精确，促进了科学、技术和工程的发展。印度则流行一种多重否定的逻辑学。典型的表述如下：“X”既非 a，又非非 a，又非既 a 又非 a，又非既非 a 又非非 a。在古老的巴利文文献中，这称作“四角否定法”。中国崇尚“即此即彼”的逻辑。这种逻辑学上的差别可用下页的图表示。



巴姆对这“三圈图示”颇为自我欣赏，认为虽有过于简单之嫌，但却抓住了三大文明最本质的特点。

最后，巴姆从主客体关系以及现象与本质的关系的角度进行比较，研究为什么欧洲文化持现实主义态度，印度哲学倾向主观主义，而中国哲学强调参与性。

欧洲哲学认为，理性不仅可以清晰明确地分析不同事物，也可以明确地区分认识者与认识对象。欧洲人不仅倾向于分析方法，而且长期坚持一种信念，在表象背后，有一种看不见的本质。早在中世纪，神学家就认为世界的至上本质是不可见的上帝。

印度认为自我精神是最真实的，是一切意识、感觉和外物的根源。没有主体，就没有感觉与感觉的对象。而最真实可靠的自我精神不是处于觉醒状态的自我精神，反倒是处于休眠状态的自我精神。在这种状态之下，自我精神不仅不试图感觉外物，而且也不试图感觉自我。

中国人认为，人生活于天地之间，一切都很自然、正常。为什么一定要寻找现象背后不可见的本质？为什么一定要在人自己背后寻找隐藏着的精神自我？为什么不能把对于现象的直接领悟当作真实的？实际上，现象与本质的区分并不重要。有人可能会批评中国哲学是素朴实在论，是大众日常生活的老生常谈式的思想，但这些批评者难道自己在生活中不是采取同中国人一样的立场吗？

从上述不同立场出发，欧洲在形而上学方面得出的结论是，本质比现象更真实，客观比主观更真实，真理在于与客体一致，客体不依赖于主体而存在。印度哲学的看法恰恰相反，内在比外在真实，客体依赖于主体而存在。最终的追求是使精神自我同宇宙大我即梵天合一。这种追求的正确方向是向内而不是向外。在中国人看来，真实不需要追求或寻找，而就是明明白白地在我们面前，形而上学的思考并无必要。道即是内在的，也是外在的，主体是真实的，客体也是真实的。一切都是道，都参与道。

从方法论的角度看，欧洲哲学崇尚“科学方法”，这要求人们客观地看问题，排除愿望、偏见等主观因素的干扰，由于原子等客观实在是人所无法直接观察的，工具的发明便十分重要，而且随着时间的发展，人的认识越来越依靠科学仪器。仪器越来越复杂，最近的例子是电脑。人们认为，量化的认识是最佳的认识路线，即测量实在的长度、重量、体积、速度、生长率等等，以至于出现一种理论，凡是不能用计算机进行量化分析的东西便不可依赖，甚至不能当作真正存在的东西。由于印度哲学主张认识应当向内，所以应当把日常生活的正常认识程序反转过来，关闭感官，修炼瑜伽，其具体方法是八步：一为戒，二为净，三为静，四为调息（排除外界干扰），五为停止感觉，六为定，七为融通，八为同一（达到非意识状态）。自我意识是无

法测度的，其同一性不可理解为若干可测度部分的组合。量化方法不仅是不必要的，而且肯定会导致错误结论。中国哲学认为，任何个体都是“道”，又都参与整体性的大道，二者均为真实，既相似又相异，所以最好的方法是类比。每一年都有四季，因而肯定与另一年相似，但有时夏天暑热超过寻常年景，有时冬天酷寒非同一般，所以每一年都与其他年度有所区别。生命、动物、植物等等均是如此。中国的名著《周易》与西方的测量学不同，但却认为可以通过类比预测未来。

从宗教学的角度看，欧洲人视上帝为全知的，正如莱布尼茨所说，上帝知道所有可能被创造出来的世界及其一切存在物。上帝正是至上理性的化身，决不会犯错误，无论是感知错误抑或是推论错误。印度人认为至上的梵天摆脱了任何分别，中国则崇尚参与一切的道。

从理想人格的角度看，欧洲的理想人格是专门家，印度的理想人格是瑜伽修炼者，中国的理想人格是享受生活者，中国饭在世界各地享有声誉正是由于这个缘故。

最后，巴姆提醒读者注意，他并不想否定三大文明的相似性，只是希望促进来自不同文明的研究者更好地理解本文化的特点及其与他种文化的差别，以便更好地参与正在跃跃欲出的世界文化。

综观《比较哲学》全书，我们感到它的最大特点是简明化，没有一部当代严肃的比较哲学著作像本书一样试图用极其简明扼要的方式概括三大文明哲学思维的基本特点。

过分的简化势必影响结论的准确性。就像在前文中所述，巴姆所谓欧、印、中三大文明的哲学体系仅仅是以极少数最典型的哲学家为代表。具体说来，关于中国哲学，巴姆仅以孔子和老子两人为代表，其余一概从略，甚至像宋明理学这一影响中国思想长达近千年的正统哲学也被作者一笔抹煞。进一步追究，巴姆所说的孔子实际上是他所译释的《大学》、《中庸》两篇著作，老子则是他改译的《道德经》（在这部《道德经》中，“道”被阐释为自然与大全）。关于印度哲学，巴姆仅以商羯罗的不二论吠檀多哲学与龙树的大乘中观哲学为代表，其余一概从略。笔者记得在印度举行的一次国际学术讨论会上，很多印度哲学家对巴姆的这种极端简单化“口诛笔伐”。至于欧洲哲学，尽管作者认为他概括了希腊和希伯来两大传统和尔后的主要发展，也在行文中提到了不少哲人的名字，但按照他所界定的哲学特征，似乎不超过亚里士多德、笛卡尔、牛顿等寥寥数人的范围。这几位哲学家足以概括欧洲哲学的主要发展吗？令人怀疑。

然而，简单化或简明化并非全无道理。正如巴姆以及其他一些资深比较哲学专家所说，如果考虑到各文明所有时代的所有哲学家的所有观念，比较哲学将是不可能的，因为每一文明中都有形形色色的观点、倾向、潮流，如果不作挑选，就无法概括，无法比较。

以印度哲学为例，许多哲学家，包括印度哲学家，认为印度哲学的主导倾向确实是主观唯心主义，以精神自我与至上梵天的同一为结论。但是，印度的马克思主义哲学家恰托巴底亚耶教授则认为，印度哲学的历史是两军对垒：除了唯心主义传统之外，还有一支以“顺世论”为最高代表的唯物主义哲学传统。大约三年以前，一位印度中年学者写了一本题为《印度哲学新论》的专著（笔者尚未见到此书而只见到书评），据说全部推翻了对印度哲学传统的概括，处处与流行的见解唱反调。例如，一般认为印度哲学重视直觉

内省，但他却认为印度的传统是尊重理性与科学，并找到许多材料来作为证据。

我们看到，三大文明的传统太丰富了，几乎任何一种总结都不难找到证明材料。从这个意义上说，分清主流和支流十分必要，但“省略”不宜过分极端，也不能完全不考虑支流。“简”即是巴姆全书的主要优点，但同时又是最大的问题。作为中国学者，我们认为，巴姆的许多结论似乎并不能代表中国哲学的主流。

同许多西方学者相比较，巴姆对于东方哲学的肯定较多。虽然他展开分析的模式仍有明显的西方特色，但他的观点和方法显然已受到东方哲学的影响。巴姆自己对此非常坦诚，他曾撰写两篇短文，分别题为《中国哲学对我的主要影响》、《印度哲学对我的主要影响》。虽然他对于中国哲学的了解多少逊于对印度哲学的了解，但他却很欣赏并采纳了中国传统哲学的简练特点和阴阳互补的基本观念。他对于中国、印度、西方哲学的高度概括，很像是孔子所开创的“一言以蔽之”的评价方法。用三幅图示来代表三种思维方式，也许是受到流行于宋代的“太极图”、“河图”等方法的影响。从他对三种体系的基本评价来看，大体上是印度、西方哲学相对立而中国哲学居中。虽然他没有明确说出，但读者不难看到，在许多问题上，巴姆认为中国哲学最接近真理。在未来“世界哲学”的构成中，将成为主导倾向。对于一位西方学者，不存在对于东方文化的偏见很难得。

作者的行文还有一特点，就是考虑到大众的一般心理倾向，所以文中穿插着关于西方广告泛泛的描述以及对对中国美食的评价等等。他对于各文明哲学思维的概括看来是考虑到这一层面。尽管西方哲学门派众多，但从大众看来，影响最深的恐怕还是笛卡尔与牛顿的思路。这种做法，对我们的研究不无启示。

第八章 通向世界哲学之路

——玛尔和许尔斯曼的《哲学的三个起源地：中国、印度、欧洲》

随着理性逐步取代狂热、宽容逐步取代偏执，人们日益意识到相互理解的重要性。正是在这样的精神氛围内，比较哲学作为一门新的学科应运而生，蓬勃发展。德国波恩市鲍威尔出版社 1989 年出版的《哲学的三个起源地：中国、印度、欧洲》就是一部颇有价值的新作。本书分上、下卷，上卷包括前言、导言，阐明了作者的哲学观和关于世界哲学的一般设想；下卷则分别探讨了中国、印度、欧洲哲学的基本特征和历史发展。本书虽然没有冠以“比较哲学”的书名，书中也很少使用“比较哲学”这一概念，但由于作者的目的在于以中国、印度、欧洲这三个哲学传统各具特色的发展为基础勾勒出世界哲学发展的大致轮廓，因而实际上对这三个哲学传统及其发展作了比较。书中提出了一些耐人寻味的观点。

一、从永恒哲学到世界哲学

本书是印度学者 R.A. 玛尔和德国学者 H. 许尔斯曼二人合作的结果。这种合作本身就表示了一种对待不同哲学传统的态度。在前言中，作者明确指出：“既然两位作者一位是亚洲人，另一位是欧洲人，他们共同写一本关于哲学的三个起源地即中国、印度和欧洲的著作，那么这就意味着一种合作，作者借助于这种合作尝试着在这一共同的思维成果中实现同时性和同等级性。这种尝试的出色之处就在于使各自的传统转化为一个共同的环境在精神上的共存。”作者在这里提出了“同时性”和“同等级性”两个概念。所谓“同时性”是指“一种全球性的环境”，也就是说无论是中国、印度，还是欧洲，它们都共同处在一个人类世界这种环境之中。在这个世界里，人本身就是对历史的挑战。所谓“同等级性”，作者没有明确地加以规定，但是通观全书还是可以看出它的含义，那就是这三个哲学传统都是哲学的组成部分，它们之间在等级、价值方面没有什么本质上的差异，因此重要的不是在它们三者之间评定孰优孰劣，而是促使不同哲学传统之间的对话。作者自认为本书的收获也就是一种转喻的交流，可以把这种交流称为一种现象学的对话。

从这种提纲挈领式的说明就可以清楚地看出，作者把破除偏见、提倡对话、促进交流看作是在全世界范围内研究哲学发展的前提，同时也看作是自己研究的一个结论。然而在现实中，偏见也莫过于欧洲人自己的欧洲中心论了。因此作者在导言中开门见山地指出：“在研究和教学中，人们总是并且一再维护着这样一个公式：哲学的起源地是希腊，更确切地说就是雅典。我们在中小学学习过这一历史，我们在大学里又聆听过这一历史，但在实际的传统中它也的确出现在我们眼前，出现在我们的意识中。”其实，说哲学起源于雅典也就意味着哲学起源于欧洲。欧洲人早已习惯了这样的说法，欧洲近代以来在政治、经济、文化等方面的优势更进一步加强了这样的信念。作者在这里借用《庄子》所讲的井底之蛙的故事比喻关于哲学仅仅诞生在希腊的说法。作者认为，井底之蛙的错误并不在于它坐井观天和把它所看到的天与整个的天联系起来，因为它所看到的那部分天也的确是天；它的错误在于它不承认有其他观天的视角。认为哲学起源于希腊的观点也不错，因为在希

腊的历史上也确实产生了哲学；它的错误在于仅仅把希腊当作哲学的发源地。

作者接着表明了自己对哲学史的看法。作者指出，在上述井底之蛙的比喻中表现出一种永恒哲学的形态和可能性。如果说庄子的寓言仅仅从反面表明了这种永恒哲学的话，那么从正面来说，作为一种经久不衰的哲学，永恒哲学从来不可能纯粹是单个人的成就，单个人太容易受制于他的自我和他的时代的偶然性，并由此而移易现实。只有对人类的哲学传统的敬畏的、同时也是批判的研究，才能导向不被削减的真理，因为永恒的问题找到了永恒的答案，它们贯穿于所有的时代和所有的观点，保持为一种永恒哲学。逻各斯的种子散播在所有的文化和社会中，它们只能共同指示着那永恒真理的不可名状的一。唯一的哲学即永恒哲学超越了哲学思维的各种各样的形态，并站在它们的后面。旧形而上学的重大幻相就是认为在这些尝试的某一个中就具体地占有着永恒哲学。

显然，“永恒哲学”这一概念的提出，乃是作者在传统的西方思维模式上思考的结果。在这里不难看出柏拉图的理念和黑格尔的绝对精神的影子。套用亚里士多德的话说，这里的永恒哲学无非就是作为哲学的哲学，即哲学一般。一方面，任何哲学体系、任何时代的哲学、任何哲学传统都不能穷尽它，都不能使自身绝对化为永恒哲学而成为一种唯一的、排他的哲学；另一方面，永恒哲学又体现并且必须体现在一切哲学体系、一切时代的哲学、一切哲学传统之中，它只能以这样的方式存在。没有特殊的哲学体系和哲学传统，也就没有作为哲学一般的永恒哲学。这正是西方哲学史上的一般与个别、一与多的关系问题。在此基础上，作者提出了永恒哲学的“有地的无地性”。这里所说的“地”，并不能仅仅在空间的意义上来理解，毋宁说它是一种位置或场合。说永恒哲学是有地的，乃是指它体现在并且必须体现在具体的哲学体系中；说它是无地的，乃是指它不局限于任何一个哲学体系。在这种意义上，永恒哲学也可以说既是超历史的，又是历史的。一方面，历史上的任何一个哲学体系都没有资格宣称自己就是永恒哲学，任何哲学体系都只不过是向永恒哲学的接近；另一方面，永恒哲学又只能以某个地区、某个时代的哲学在历史中出现。于是，哲学的历史就成为接近永恒哲学的运动，成为永恒哲学展现的过程。

这样，“哲学的三个起源地”这个命题就成为一个无论在时间上还是在空间上都需要修正的命题了。作者特别指出，对“哲学的三个起源地”这个命题不能作限制性的理解，似乎可以说再也不可能有在质上更多地实现了哲学和真理的哲学思维的地区和时代了。要求作出这样一种判断是毫无意义的。作者破除欧洲中心论的目的并不是要建立一种三中心论，而是正如前面已经说过的那样，他是要论证哲学在全世界范围内、在全部人类发展史中的“同时性和同等级性”。因此，作者紧接着指出：“这同时也就承认了我们在这里并不打算把非洲、拉丁美洲、澳洲和新西兰——无论以什么方式、在什么时候和什么地点——贬低为没有意义的和无关紧要的。这同时迫使我们说，我们也不打算以任何方式突出强调传统、文献和具体化的形式。对其他思维和其他生活的理解不应被我们限制在某种物质的、观念的源泉上。”作者的意图只是通过哲学在这三个地区的历史发展说明哲学思维的普遍性。作者并没有像黑格尔那样把哲学的发展看作是一个单线的进程，把其他民族的哲学排斥在哲学史之外，把历史上的哲学看作是为德国哲学、尤其是为黑格

尔自己的哲学作准备的。作者认为，某种文化圈的封闭性今天已经被打破，关于非历史民族的偏见也已经被打破。即使在哲学的三个起源地以各自的方式探讨了同样的主题，它们也并不互相使对方成为多余的。因为它们的问题的提出、探讨和解决方式实现了人类互补的各种可能性。中国、印度、欧洲的哲学既不具有陈列的价值，也不处在一种被扬弃、被克服的等级制图式中。显然，在作者的心目中，每一种哲学都是永恒哲学的体现，每一种哲学都具有它自身的独特价值和永恒价值，它们共同构成了哲学的历史，共同构成了向永恒哲学的接近。在此基础上也就形成了不同哲学传统之间交流的可能，及形成一种世界哲学的可能。“在三种以不同方式形成的、但并非完全无法相通的哲学的叠合现象中，在转喻的过渡中，并且通过这种过渡，我们体验到哲学的那种不可支配的东西，它被命名，但最终没有名”。

以上是本书前言和导言的基本内容，它表明了作者写作本书的目的、原则和指导思想，这些思想在正文中得到了贯彻和进一步的发挥。

在上卷中，作者首先提出了“什么是哲学”的问题。作者认为，这个问题本身就是应该由哲学来回答的。因此，为了寻求更确切的规定，认真地研究一番哲学史是会有所助益的。研究哲学史必须解决两个问题，即首先描述哲学的历史，然后对哲学历史的进程进行反思。单纯的描述不能把握永恒哲学，只有超出描述的反思才能达到普遍者，达到精神的统一。

然而，研究哲学史并不是一件轻而易举的事情，因为人们一开始就会碰到一个悖论：几乎没有两个重大的哲学体系是在完全相等的意义上定义哲学的。在哲学的漫长而又丰富多彩的历史上，可以发现人们总是在许许多多不同的意义上来理解哲学的。对于一些哲学家来说，哲学就是对智慧的不停顿的追求。他们强调的重点在于追求智慧，而不在于占有智慧。柏拉图在《申辩篇》中把哲学限制为人的智慧，并把它与神的智慧区别开来，认为对无知的知亦即对人的认识的前提和界限的反思就是哲学。在《泰阿泰德篇》中，他借助“惊奇”这个词解释了对无知的知，惊奇本来就包含着无知的一种形式。在此之后，亚里士多德把惊奇称作是哲学的开端，因为人们在惊奇中体验到整体的不可认识的形而上学深渊。此外，哲学还被理解为把握存在整体的尝试，对在宇宙中的地位的一种研究，说明人的伦理责任和社会义务的尝试。哲学还试图从神的意图的角度理解人类的命运，它还有义务分析人的认识能力，即研究人的认识的手段、界限、前提条件和有效性。哲学同样意味着对我们称之为自然科学的那种活动的反思。此外，哲学还从事价值问题的研究，探求真、善、美。

当然，以上所说的还仅仅是西方哲学家对哲学的理解。而东方哲学的情況则有所不同。作者指出，如果人们向亚洲哲学即印度哲学和中国哲学投上一瞥，就会马上发现，哲学的开端并不在于惊奇，而毋宁说在于对痛苦的体验。中国哲学把主要价值放在对大自然的生活的宁静观察上，以便为小自然的生活亦即人、社会的生活找到规范。

对哲学的如此千差万别的理解，使作者对靠列举定义来穷尽哲学的丰富多彩的内蕴失去了信心。作者意识到，如果人们更仔细地考察一番各种定义的多样性，几乎就会放弃对能够制定出一个可以全面接受的、可以全面理解的定义的希望。但是，作为研究的前提，作者又不得不对哲学做出某种规定。因此，作者以建议的口吻认为可以这样来定义哲学：首先，它是以在这个世界中并从这个世界出发为人类生活指出一条道路为目标而对人类丰富多彩的

经验的一种反思；其次，它是对人所遇到的所有领域和问题的一种理性的、有条理的、系统的研究。这样，哲学不仅是一种思维方式，而且还是一种生活方式。

为了研究哲学的历史，作者在探讨了什么是哲学的问题之后，接下来又探讨了什么是历史的问题。

历史是一个多义词。它首先是过去发生的事情，在这种意义上，没有运动，历史就是不可思议的。一切存在的事物都始终处在不断的运动和变化之中，历史也就是产生、存在和消亡的过程。出于这种理由，人们形象化地把历史比作一条河流，这就是说历史是某种有内在联系的东西，它具有连续性。其次，历史又是对过去实际发生的事情的报道，或者是口头的，或者是文字的。这里，体现出自然史和人类史的差异。自然的历史只能被从外部来考察，人类的历史却可以通过分析人自己的意图、传统、信念等等从内部来考察。因此，只有人才有自己的历史。人不仅描述、记载自己的历史，而且试图把握和理解自己的历史。在这种意义上，任何写出来的历史都是解释过的历史。由此也就产生了历史的辩证矛盾：人是历史的存在，人生存在历史之中，却总是试图超越历史，寻求历史中那些非历史的、永恒的东西，认识历史的最终奥秘。然而，给我们流传下来并被我们如此认识到的历史只是那无法论证却又论证一切的史前史深渊和无法预测的未来历史之间的一小段。这也就意味着历史本身是无限的，我们所知的历史却永远只能是有限的。因此，对历史的一切解释都必须避免任何方式的封闭性，无论它是神秘的宗教方式的，是政治的意识形态方式的，还是思辨的哲学方式的。

在完成了这番准备工作之后，作者终于把目光移向了哲学的历史。在作者看来，哲学史其实就是人的哲学反思实现或错过其可能性的空间。哲学的各种构思提供了许多答案，它们以此对哲学家提出的问题作出反应。为了说明如何研究哲学史，作者首先提到了雅斯贝尔斯所说的对哲学史的三种互为条件的态度：（1）人们知道哲学的各种具体的形态是某种过去的东西，并试图从当时的时代精神出发说明和理解这些形态，与哲学史的这种关系在某种意义上是一种外在的考察。（2）人们在过去的思想中进行哲学思考，这也许是最初的哲学思维的真实形式，因为在这里人们处在与过去的哲学家及其思想的一种开放的、批判性的对话中。（3）人们在哲学史中追求哲学本身，追求永恒哲学，但人们的历史意识又使自己意识到所寻求的东西本身就证明了它自己不是要寻求的东西。与此相应，处理哲学史的方式也就有三种：编年史；问题史或概念史；以哲学家为中心撰写的历史。这三种方式在哲学史中都是流行的，作者并没有对哪一种表示特别的偏爱。但作者特别指出，对于撰写哲学史来说，以下三个要素是必须予以考虑的：首先，哲学史家必须理解并且说明某个哲学家的哲学如何与过去的和现存的思想发生联系；其次，必须考虑到社会因素，因为每一种哲学都是在一定的历史和社会政治环境中产生、繁荣和凋谢的；最后，人们不可以完全忽视哲学家生平的因素，因为许多哲学都由哲学家的个性打上了独特的烙印。

这样的哲学是千姿百态的，这样的历史是发展的、无限的，因此，哲学史的发展也就是不拘一格的。作者形象地说，哲学的历史就像是一个竞技场，在这里，为了解决哲学问题而以思想论证的方式进行着竞争和角斗，唯一的约束也许就是认识到哲学整体的显示不会在某个哲学的具体形态中实现。历史是未完成的，它作为一个开放的过程包含着无限多的可能性。因此，对历

史的任何一种总体观都超越了历史本身。

从这种观点出发，作者认为在哲学史上第一次提出这样一种普遍历史的观念是黑格尔的一大功绩。黑格尔把哲学史的发展看作是哲学理念的展开，把历史中的每一个哲学体系都看作是那个唯一的哲学在不同阶段的体现，认为最初期的哲学是最贫乏、最抽象的哲学，而那在时间上最晚出现的哲学体系乃是前此一切体系的成果，因而必定包括前此各体系的原则在内，这是黑格尔的高明之处。但是，显然受到了黑格尔影响的作者也毫不客气地指出了黑格尔的失误，认为尽管黑格尔并不否认真理只有一个这样的命题，但却把它看得过于抽象化和公式化了。黑格尔在共相问题上的倾向使他在任何领域都把特殊看作是一种消极的东西，这种对特殊的否定态度导致黑格尔一方面不能公正地对待历史上的、尤其是东方的哲学；另一方面又把自己时代的、尤其是他自己的哲学不仅看作是历史的转折，而且看作是历史的最终完成。作者指出，黑格尔关于亚洲（中国和印度）的观点表露出一一种否定性的态度，这种态度是不能仅仅用他知识上的贫乏来解释的。他对历史在欧洲并且通过欧洲完成的坚定信念在这里起着某种作用。因此，黑格尔历史观的疑难就在于他停留在历史中然而却想综观历史。这样，他简化了历史的真理，思辨地把它看作是完成了的。然而真正的真理并不是一种单义的措辞所能把握的。遗憾的是，黑格尔忘记了把他那非常重要的论断即每个人都是自己时代的产儿的观点运用在他自己身上。黑格尔关于哲学史的这种观点为一种演绎的形而上学提供了典范，给后世留下了灾难性的后果。作者对黑格尔的哲学观或哲学史观的最后结论是：“黑格尔的构思之所以停留为片面的，这部分是由于他的无知，但大部分却是由于他的普世主义的要求，他把产生自一个确定的文化圈中的一个确定的历史图象推广到一切文化。黑格尔的尝试是值得赞扬的，但他的结论却是应予批判的。”

与对黑格尔的批判性态度相比，作者对雅斯贝尔斯、阿道尔诺、龙树等人的观点则表现出更多的肯定。如果说黑格尔的观点被作者概括为“绝对就是哲学的发生地”的话，那么，雅斯贝尔斯的观点则被概括为“绝对的丧失就是哲学的发生地”，而阿道尔诺、龙树的观点则被概括为“整体非真”。在后三人的观点中，一个共同的特征就是强调特殊，否认黑格尔式的整体观和最终目的观。

雅斯贝尔斯坚信，除希腊外，印度和中国也有自己的哲学。他把哲学定义为一种不断地增进普遍交流的可能性的前提条件的工作，而世界哲学史的现存性就可以说是普遍交流的范围。在雅斯贝尔斯看来，人不能不信仰，信仰有宗教信仰、哲学信仰和科学信仰。宗教信仰以对启示或神的信仰为内容。它或者使人们联合起来，或者使人们相互排斥。哲学信仰诉诸把人们联合起来的理性，它向单个的人提出无条件的、但并非普遍有效的要求。科学信仰利用知性，它并不进行联合，但它提出一些并非无条件要求的普遍有效的论断，在自身包含着由于把科学绝对化为全部知识而带来的科学迷信的危险。因此，按照雅斯贝尔斯的观点，哲学信仰并不是一种信条，它既没有教义，也不具有权威；它不是建立在任何启示之上，也不承认任何圣经；它没有任何机构，因而也不拥有任何强制手段。从正面说，哲学信仰可规定为思维着的人们的信仰。人们使用概念、命题、方法和其他思维手段，但又不臣服于它们。哲学信仰是对交流的信仰，它有两个敌人，一个是无信仰，即拒绝任何超验的东西；一个是神的完全肉体化。雅斯贝尔斯认为，哲学信仰以交流

的准备和意志为条件，它放弃在任何领域中的排他性，仅仅以精神上的证明来进行争论。只有这样才使世界哲学成为可能，因为它指出了通向宽容的道路，它使我们把不能理解的其他东西不是当作威胁，而是当作精神上的挑战，它使我们能够对一切传统都采取批判的态度。我们维护自己的立场，但并不是单纯地批判其他立场，因为谁要想维护自己的立场，首先就必须学会尊重别人的立场。因此，这样的世界哲学不可能是一门具体的学科，不可能靠经验的集聚完成，它的出发点是承认哲学精神在文化上的多元性这一事实。世界哲学的“世界”首先就意味着包容并蓄；其次，它与民族哲学相反，意味着不能用任何民族哲学完全充填的世界范围。

以否定辩证法著称于世的德国现代哲学家阿道尔诺和印度古代哲学家龙树的观点则集中于对整体的否定，即整体非真。阿道尔诺主要在于强调特殊优于一般，龙树则拒斥教条主义的片面性以及针对不同哲学观点的绝对化。龙树的观点最终否定了人的理性从概念出发把握绝对真理的能力，但阿道尔诺和龙树对特殊的重视显然得到了本书作者的赞同。

通过对以上哲学家的哲学观和哲学史观的批判性探讨，作者从另一个角度再次阐明了自己的态度；一切哲学都是永恒哲学的体现，但这种体现不可能在任何一个具体的哲学传统或哲学体系中被穷尽，哲学的发展必然是多元的，因此，研究哲学的任务并不是寻求一种穷尽一切哲学真理的绝对哲学，并用它来涵盖或排斥一切不同的哲学，而是在讨论、宽容、对话、交流的基础上实现一种“世界哲学”。作者特意指出：“我们坚决反对把‘永恒哲学’这个术语实体化，尽管它是在并且不仅仅是在欧洲哲学的历史上产生的，而且至今仍然在许多形而上学的尝试中不断地起着一种复辟的作用。”作者称这种把“永恒哲学”实体化的做法为“一种演绎的解释学”，黑格尔是其突出的代表人物。这种演绎的解释学的特点如下：第一，它把一种确定的历史哲学置于开端；第二，它把这种历史哲学绝对化；第三，它或者像黑格尔那样以思辨的形而上学的方式，或者像海德格尔那样以基础本体论的方式把这种历史哲学实体化；第四，它最后把解释学的问题还原为 *quaestio facti*（事实的问题），并把理解解释为把自己的结构推广到异己的东西上。这样一种解释学对其他哲学传统的态度固执于征服、克服、归并、支配和实体改变上，显然无法完成在对话、交流的基础上实现世界哲学的使命。作者认为，就文化间的理解问题来说，一共有三种方式：第一种方式是胡塞尔的现象学观点，主张在已知者的模式中理解未知者，人们把出自自己传统的已知结构投影在需要理解的现象上，由此也就决定了这种现象学的解释学的局限性。第二种方式被作者称为纯描述性的解释学，它要求尽可能无先入之见地、仔细地考察、分析和描述要理解的现象的结构，客观地报告各种不同的传统和文化。这样就产生了一个问题，即人们在多大程度上能够仅仅以事实为依据，根据一个还有待实现的理解目标而拒斥一切评价呢？此外，这样一种纯描述性的解释学几乎是不能阻止把理解的某种形态绝对化的。因此，作者表示赞同一种开放的、更富有包容性的、假定的规范性的解释学。这样的解释学对待其他哲学传统的态度不是归并，不是使其与自己的思维方式符合。“如果我们能够理解与我们自身不同而且我们既不想也不能与之相同的东西，那么，任何一种哲学的解释学都必须由接近至少在方法上和哲学上假定的统一的、但并非齐一的完全理解的要求来引导。但是，只有当避免了理解的草率性和自以为是的终极性时，这样一种引导才是可能的。我们的假定的规范性的解释

学禁止把任何一种客观的历史性——无论是具体地还是思辨地——绝对化为唯一真理”。这里值得注意的是：理解并不意味着同意，因为同意以感受的共同性为前提。各种文化和生活形式是对共同的问题和需求的不同的反应方式。并非答案的共同性，而是需求的共同性才是我们的解释学的主题。因此，毋庸置疑，理解表现出一种与传统的联系，并且始终是从某个立场出发的，而开放的解释学也正是建立在对差别、对个别性的这种承认基础之上的，世界哲学也正是体现为不同的哲学体系、哲学传统之间由自身出发进行的交流、对话。重要的是在承认个别性、差别性的同时不能以把自身绝对化的方式排斥异己。这已经不仅仅是宽容了，它体现着一种真正的开放精神。作者指出，世界哲学不仅仅是欧洲哲学，后者的解释学模式必然过于狭窄。一种世界哲学的观念，包括一种比较哲学的观念，本质上都包含着一种开放的解释学，包含着一种比较解释学的目标和问题。永恒哲学并不具体地在任何一个哲学传统中出现，这个信念是一种比较解释学的核心。此外，它还受到否定辩证法精神的启示，因为同一和差别这两个范畴是同等重要的。开放的解释学不仅依赖于其他哲学也可能有其道理这一信念，而且也是由达到共同性的意志承载的，这种意志要求痛苦的自我约束。作者的最后结论是：“我们的目标是这样一种解释学，它使我们能够理解别的东西，又不致改变它，不致完全离开自己的具体传统。”既保持自身的特色，而又能够兼容并蓄，这就是作者心目中走向世界哲学的道路。

二、各具特色的三大哲学传统

本书的下卷又分为三个部分，作者分别在“中国”、“印度”和“欧洲”这三个标题下探讨了这三大哲学传统的基本特征。正像笔者在本文一开始就已经说明了的那样，本书的作者无意于建立一种比较哲学，在这三大哲学传统之间进行比较也不是作者写作本书的目的。但是，既然他要探讨的是三个不同的哲学传统，因而也就不可避免地要对三者进行一番比较。因为任何认识都在于把握一个事物的特点，把该事物与其他事物区别开来，而区别就意味着比较，只不过有潜在的比较和有意识的比较之分罢了。而当本书的作者使用“中国哲学的基本特征”、“印度哲学的基本特征”这样的标题时，他显然已经在进行有意识的比较了。

1. 中国

“中国”这一章共分10节，分别为：“中国哲学的基本特征”、“孔夫子的哲学”、“新儒家”、“道家哲学”、“新道家和中国的佛教”、“阴阳学派”、“墨家”、“名家”、“法家”、“现代中国哲学”。这里主要介绍作者在“中国哲学的基本特征”一节中的基本观点。

在作者看来，中国是与印度和欧洲并列的一个具有本初哲学思维的文化圈。中国哲学更为接近生活，对构筑体系兴趣不大。它富有魅力而又发人深省。它的特征不是在于逻辑，而是在于直观的把握。

人以及社会是中国哲学思维的中心。在这种意义上，古代中国哲学很早就完成了一种以伦理学和政治学为主题的人类学的、但并非是人类中心论的转变。天之所以受到关注，乃是因为它对人们的生活至关重要。这种人道主义并不否认一种更高的力量，而是倡导天道与人道之间的统一，这种统一是以宇宙论为依据的。

强调实践的态度导致中国思维很少表现为思辨和形而上学。这也是佛教在中国能够被基本上友好地接受，并比较顺利地传播开来的原因。对和谐的追求是永恒的目标。不仅儒家把天道和人道一致起来，而且道家也谈到了在一切有序的事物中起作用的大道。人与天、宏观的生活与微观的生活、人与自然之间的统一既是中国哲学精神的要求，也是它的结果。对和谐的追求导致中国精神拒斥任何一种极端的立场，起作用的不是非此即彼的逻辑，而是亦此亦彼的逻辑。

与印度哲学相反，部分地也与欧洲哲学相反，中国哲学强调此岸世界更甚于强调彼岸世界。但是，中国精神态度的世俗性并不是一种缺乏任何社会伦理的唯物主义，中国精神的人道主义思想和宽容性允许更多的哲人们规划人的生活和社会生活。在中国哲学中，鲜明地表现出对善和正义的意识。

对于中国哲学来说，认识不是目的本身。凡是对生活没用的东西，都应该像去掉累赘一样扔掉。因此，是伦理学而不是认识论成为中国哲学的核心部分。如果像柏拉图那样把哲学看作是“纯理论”，那么，说中国有哲学当然就成问题了。但如果伦理学也属于哲学，这个问题也就不成问题了。

在世界哲学中，中国哲学似乎是唯一一种从未在印度教或基督教意义上与神学结成共生现象的哲学。虽然中国哲学中也有神话的遗迹，但像在基督教中所发生的那种把超验的东西人格化的情况却几乎是不存在的。“天地不仁，以万物为芻狗”（《老子》第5章）。中国哲学骨子里是一种伦理的无神论。

传统意识在中国哲学中起着一种比在欧洲哲学中更为重要的作用。甚至对一种传统的否定也不存在决裂。新东四、甚至革命性的新东西，也是以注释文献的谦恭方式写下的。与印度类似，在中国哲学中没有产生明确以哲学为依据的历史哲学。历史被看作是动态的过程，它不承认神灵的引导，它是自然力量的结果。自然的历史与人类的历史（文化史）没有被严格地区分开来。人的历史归根结底是服从自然的历史的。这就很清楚了，作为一切人类行动的目标的一致意味着一切造物的一致，而不是像在欧洲思维中那样，例如意味着无产阶级或一个种族或整个人类的一致。

中西贯通的中国学者冯友兰曾就中国哲学的历史提出了三个问题。第一个问题涉及到中国哲学的本质及其对世界哲学的贡献；第二个问题涉及到这样一个判断，即中国哲学缺乏系统思维，如何理解这一点？第三个问题是认为中国哲学没有进步是否正确？作者也就这三个问题谈了自己的看法。

作者认为，如果把中国哲学与欧洲哲学加以比较，就会在它们所研究的主题和问题方面发现某种一致。在魏晋时代，哲学问题的研究被称作“奥秘之学”（玄学），宋明时代被称作“智慧之学”（道学），清代则被称作“原则之学”。在这里，也完成了一个由世界奥秘到世界原则的思维运动。

公元前5世纪，在孔夫子的谈话中讨论了两个重要的主题，即天道和人道。这两种道在总体上相当于欧洲哲学划分中的形而上学和伦理学。中国人的方法论思维更多地服务于自我实现、自我开化的目的，而很少以一种研究真理意义上的逻辑学和认识论意义上的方法论为目标。冯友兰认为，中国哲学仅仅发展了一种朴素的西方或印度意义上的方法论，其原因并不是在方法论思维方面的无能，而是中国人很少有意地注意方法论这一事实。获得知识只是一种手段，它没有独立的价值。希腊人的为知识而知识的理论对中国思维来说是陌生的。中国哲学家避免作那些与生活幸福几乎无关的空洞的形而

上学讨论。生活幸福在中国哲学中并不简单地就是在欧洲或者印度传统意义上的一个自我实现着的主体的幸福，它是从社会秩序与和谐中产生的，而这又与宇宙秩序紧密相关。中国哲学崇尚“内圣外王之道”。内圣独自地在内心中实现伦理的、道德的、宇宙的价值，外王则在世界上建功立业。圣王把这两种品质结合在一个人身上，这相当于柏拉图所说的哲学王。因此，中国的圣人总是一再试图发挥社会政治作用，至少要成为政府官员。只是当他们在政治生活中没有成就时才著书立说。因此，中国哲学家的著作不像诸如亚里士多德、康德和黑格尔那样有体系。但是，如果像冯友兰那样分别从形式和实际这两种意义上来理解体系，那么，在第一种意义上可以说中国哲学没有体系。但这并不意味着中国哲学不具备实际上的系统性，不具备思维的统一。倘若是在第二种意义上无体系，那它根本就不再是哲学了。这一点也同样适用于西方的大部分前苏格拉底哲学家。苏格拉底的思维和生活是统一的，但只有柏拉图才把老师的思维系统化，而真正的系统性只是从亚里士多德才开始的。

关于中国哲学的进步问题，作者认为，中国和印度的哲学是从另一种哲学史著述出发的。后来的思想家把崇敬地、但并非无批判地注释过去的大师们的著作看作是自己的主要任务，但注释本身也包含着新的、自己的哲学。其实，就连欧洲的哲学传统也是从通过重申或者批判来继承或者拒斥过去的东西发展出来的。怀特海把整个欧洲哲学看作是柏拉图哲学的注脚，肯定有他的道理。当然，中国哲学在区分真正的和虚假的原始资料方面没有像欧洲哲学逐渐实现的那种谨慎态度。

由于儒家在中国悠久历史上的重要意义，中国哲学史被划分为两个时期。第一个时期从孔夫子开始，一直持续到公元前100年。儒家是这个时期国家的官方正统哲学。冯友兰称这个时期为“哲学家时代”。的确，这期间中国产生了许多大思想家：孔子、老子、孟子、庄子、墨子、李斯、董仲舒等等。第二个时期从公元前100年直到现代，被称作经典研究时代。在这两个时期交替之际从印度传入中国的佛教亦属于第二时期。

欧洲哲学史按照编年史体例被划分为古代哲学、中世纪哲学、现代哲学三个部分，这几乎已成为一个普遍有效的模式。相应地说，中国没有明显的现代哲学。考虑到中国与西方的差别，这是可以理解的。但这并不意味着中国哲学没有进步。比起古代和中世纪哲学来说，欧洲现代哲学发生了巨大的变化。不仅性质上有质的不同，而且范围也大大扩展了。形象地说，不仅是旧瓶装新酒，而且是旧瓶再也无法容纳新酒了。这个比喻也被冯友兰用来说明中国哲学史的发展。中世纪的中国哲学还停留在古代中国哲学的旧房子里，借用旧的术语阐发着新的观点。而在本世纪中叶，旧瓶已被打破，一种现代中国哲学正在产生。过去，佛教给中国思维带来了新的不同的因素，宋明时代的新儒家把一些佛教思想吸收进自己的体系，从而使佛教成为中世纪中国哲学的一部分。19世纪以来，由于同西方日益扩大的接触，情况又发生了变化。儒家的改革者如康有为等总是试图把在与欧洲精神的接触中酿造的新酒装入中国经典哲学的旧瓶子中去。旧瓶子已经装满了，新酒太多了，终将胀破旧瓶子。中国哲学在与欧洲现代精神的对话中如何发展，这肯定是无法预言的。但似乎可以肯定的是，它将会在欧洲思维的影响下也凭借形式逻辑和体系化的手段完成自身的革新。

2. 印度

“印度”这一章共分6节，分别为：“印度哲学的基本特征”、“印度哲学中的吠陀传统和奥义书传统”、“关于印度哲学的历史发展”、“正统学派和非正统学派”、“印度教的社会政治思想”、“关于印度现代哲学”。这里介绍的也主要是“印度哲学的基本特征”一节中的基本观点。

作者认为，印度哲学可以说有两个传统或者思潮：一个视哲学为“灵性学科”（*dhyātmikvidyā*），另一个则使哲学成为一种分析的、反省批判的、注释性的学科（*nivṛtiskī*）。属于前者的主要有数论派、瑜伽派、吠檀多派的体系，属于后者的有弥曼差派、正理派、胜论派的体系。前一组学派或多或少地保持吠陀的传统，表现出一种世界观的特征；后一组学派热衷于一种科学哲学，他们把语言哲学、认识论、逻辑学当作研究哲学问题的必修学科。上述六个学派被称作正统派，它们保持着对吠陀传统的认同和敬意。三个非正统学派是佛教、耆那教和顺世论派，它们不受吠陀传统的约束，它们的态度是批判的、否定性的。

和西方哲学一样，印度哲学也提出了诸如存在、意识、世界、因果、本原等哲学问题。但是，如果进一步研究其细节，就会发现研究这些问题的一种特殊的、不可混淆的印度方式。这种不可混淆的东西就在于，激励着印度哲学思想家的是始终并且归根结底寻求一种灵性的洞见，一种神秘的认识。这种寻求导向解脱（*Mokṣa*）、涅槃（*Nirvāṇa*）、妙乐（*Ānanda*）。

人们往往过于草率地把印度哲学思维与解脱的联系看作是纯唯灵论的东西。事实上，有的印度思潮宣称可以在一种纯粹的认识状态中实现被看作是解脱或者解放的东西。

印度哲学经常被指责为一种原则上的悲观主义，这可能在于它对我们的生活的一种阴郁的观点，在于对生活的一种漠然态度，把生活看作是苦难，在于无望和不满。佛陀的学说开始于一切皆苦难这一论断。但是，整个印度哲学，包括佛陀，都不是在一种形而上学本体论的意义上使用这个悲观主义的概念的。苦难在这里有一种非本体论的、描述性的、启迪学的功能。甚至无知也是一种苦难形式，它的克服要靠真知。使人成为哲学家的东西不是惊奇，而是苦难。愉悦和不愉悦的混合是不满的最初源泉，只有这种不满才使一种以变革为目的的社会实践成为可能。如果这样来理解悲观主义，则它几乎包含在一切哲学中。当然，印度精神在这方面走得更远。它要求克服世界，这是以形而上学的观点来论证的。印度思想家由于把世界秩序看作是弊病而是悲观主义的，由于始终追求克服世界而是乐观主义的。希腊人热衷于使宗教成为哲学，印度人则要使哲学在宗教中达到顶峰。

对印度哲学的非历史性的指责只有从基督教欧洲的思维出发才是可以理解的。思辨的复归理论是从世界过程的无休无止性得出的一个逻辑结论。不存在什么一次性，生与死的循环对于印度思维来说是一个永恒的进程，一切事物都受它支配。

Darśana（见）和 *Dharma*（法）这两个概念在翻译上的困难造成了对印度哲学的误解。前者通常被翻译成哲学，后者则被翻译成宗教。然而，*Darśana* 是“见”，这并不意味着被动性，而是“见识”。“见”也不是纯粹的直观，而毋宁说是把握和反思。“见”并不终结于理智的、推理的活动，而是包含着实现、占为己有。因此，印度哲学的各种不同的体系不仅是欧洲意义上的哲学流派，而且同时也是精神上可以实现的生活道路。哲学对于人们来说不仅仅是答案，它更是解答的活动。

Dharma 则是我们应作的事情。这个概念在一些体系中表示本来的东西、本质。宇宙中的一切都有一种 Dharma，因此，哲学和宗教的分野并不像在欧洲哲学中那样截然分明。任何哲学流派都应该导向一种 Dharma 意义上的实践。知识和信仰不是截然对立的，而是互补的，哲学并不满足于是一种思维方式，它也是一种生活方式。

印度哲学不是为宗教所作的某种辩护，它是一种直观真理的可能实现的展示，是借助逻辑学、认识论、心理学和形而上学才得以实现的。这样，哲学智慧拥有一种宗教真理的尊严。

哲学思维的本质性领域是自然世界(宇宙论)、现实的本性(形而上学)、知识的本性(逻辑学或认识论)、伦理学和宗教。与中国哲学相反，但更多地与欧洲哲学一致，印度哲学也试图系统地、思辨地解决这些问题。然而，任何哲学思辨都是为实现真理的目的服务的。

如果把印度哲学同欧洲哲学进行比较，人们既会发现令人惊讶的相似，也会发现明显的差异。相似就在于对世界、灵魂、内在性、超验性等问题的把握。有时还有相似的答案和理论，当然其强调的重点、阐述和论证是各不相同的。差异就在于对印度哲学家来说一些具有基础性意义的问题在欧洲哲学家看来并不那么重要，例如起源(utpatti)、真理(Pr m nya)的把握或者说发现(jñāpti)。即使在这里，也可以发现通向宗教的桥梁，直观的、直接的、灵性的东西是不可忽视的。

另一方面，印度哲学根本没有提出或者仅仅肤浅地探讨了一些对于欧洲哲学来说非常重要的问题：与理性和经验相关的认识、综合判断和分析判断之间的区分、偶然真理和无条件真理之间的区分。这使我们相信，研究欧洲哲学对于印度哲学来说和研究印度哲学对于欧洲哲学来说，都是大有裨益的。对于这两种哲学来说，我们提倡一种互补原则。

印度哲学既不是理性地也不是反理性地、而是非理性地或超理性地看待真理。印度哲学的精神充满了一种非绝对主义的观点。早在《吠陀》中就已经有了这样的内容：真理是唯一的，智者们的说法却不同。虽然印度哲学与欧洲哲学在形而上学、认识论、逻辑学等等的主题方面有共同之处，但它们还是通过彼此独特的看法而区别开来。印度哲学的独特看法不仅在于对一种关于真理的理智的、反思的、客观的确定性的确认，而且还在于发现哲学真理是最高的善。这再次意味着存在、知识、认识和生成是彼此交织在一起的。

3. 欧洲

“欧洲”这一章共有 8 节，分别为：“使人想起神话”、“大陆的：来自欧罗巴”、“范例”、“优势与文体”、“理性的辩证法”、“名称”、“社会过程”、“算法与记忆”。

不知道是因为本书原来就是写给西方人、尤其是德国人看的，而欧洲哲学的基本特征对于西方人来说是不言而喻的，还是因为在讨论中国和印度哲学时已经在比较中一再谈到欧洲哲学的基本特征，因而这里已经没有必要再作叙述，作者在“欧洲”这一章中既没有像在“中国”和“印度”两章里那样首先用一节的篇幅讨论这一哲学传统的基本特征，也没有在以后的各节中对此作出论证，而是把大量的篇幅用来讨论“欧洲”这一概念的起源。显然，作者的用意仍然在于破除欧洲中心论。作者指出，“欧洲”是一个在历史上形成的概念。最初，欧罗巴是希腊神话中腓尼基国王阿革诺耳的女儿的名字。

在荷马史诗中，它指的是希腊中部。今天所理解的欧洲在地理学上也不是一个独立的单位，它只不过是亚洲大陆的延伸而已。欧洲之所以被作为一个独立的洲，只是由于它在历史和文化上的重要性，因而也只是近代的事情。随着欧洲在政治、经济等方面地位的加强，欧洲的意识形态也取得了优势，欧洲哲学的术语似乎也成了哲学的通用语言。因此欧洲哲学是一个在历史上形成的哲学传统，它本身就是也应该是—个开放的系统。由于这部分的内容和本文的意图相去甚远，我们在这里就不再赘述了。

正像本文在前面已说过的那样，一切认识都隐含着比较，因而评论本身也同样不可缺少比较。正像有多少哲学家就有多少哲学—样，有多少比较哲学家就有多少比较哲学。对哲学的研究衍化出了比较哲学这个学科，对比较哲学的研究是否也需要—种“比较比较哲学”呢？无论如何，在比较哲学的整个运动的范围内对《哲学的三个起源地》这本书作出评论，确实是一件相当困难的事情。我们在这里只能对本书提出—些粗浅的看法。

第一，宽容、理解、互相尊重是比较哲学的前提。无论以任何方式宣布某种哲学或哲学传统是中心或绝对真理，都会使比较变得在实际上毫无意义。实际上，任何哲学体系都不能穷尽真理，这个道理早已为许多哲学家认识到，但他们往往像黑格尔那样缺乏把—道理运用于自身的精神。本书作者以破除“欧洲中心论”为开端，而且不仅如此，作者明确反对以任何哲学或哲学传统为中心，的确不失为高明之举。与此相联系，作者批判了黑格尔把哲学的历史看作是单线的发展的观点，认为哲学的发展是多元的，永恒哲学只是体现在—切具体哲学之中的哲学—般，世界哲学是—切民族、—切时代的哲学汇总的—个系统，在这个系统中，—切民族、—切时代的哲学具有同等的价值。同时，世界哲学又是—切民族、—切地区的哲学对话、交流、互补的结果。这种观点无疑是值得赞赏的。

第二，作者没有按照欧洲哲学的模式把本体论、认识论置于哲学的中心，而是承认伦理学、自然观等等也都是哲学的有机组成部分，这就为公正地理解各种各样的哲学传统打下了基础。实际上，过去在—些欧洲学者中之所以流行着中国人没有哲学的偏见，抛开他们对中国哲学的无知不谈，其主要原因在于强行按照欧洲哲学的模式来衡量中国哲学，把中国哲学关于社会、生活、伦理的丰富内容排斥在哲学之外。这正是那种认为哲学仅仅产生在欧洲，或者只有在欧洲产生的才是哲学的所谓欧洲中心论的根源之一。作者建议把哲学看作“不仅是一种思维方式，而且还是一种生活方式”，的确有助于破除上述偏见。而只有破除了这种偏见，对话、交流、互补才是可能的，换句话说，世界哲学才是可能的。

第三，由于作者的意图并不是建立—种比较哲学，因此，在实际上对世界的三大哲学传统进行比较的同时，作者并没有确立—种比较的理论，没有对比较的目的、方法等问题进行探讨。作者所从事的是一种没有比较理论的比较，或者说，作者只有—种潜在的比较理论。当然，这并不是该书的缺陷。但如能用—定的篇幅阐述比较的理论依据，使自己实际上已经采用的方法系统化，无疑会使该书锦上添花。

第四，在本书的下卷，作者对中国、印度、欧洲的哲学就其基本特征进行了总体性的考察，其把握基本上是准确的。但这并不排除作者在—些问题的研究上明显有力不从心的表现。就中国哲学来说，作者显然没有直接研究的能力。所有的材料都是二手货，所引用的中国哲学原著均出自西文译本或

转引自一些西方人的研究著作，唯一为作者所研读过的出自中国人之手的著作是冯友兰先生用英文著述的“A Short History of Chinese Philosophy”（《中国哲学简史》），但却连“冯友兰”这三个字中哪是姓哪是名也没有弄清。这就使作者在对中国哲学的了解上仍然停留在几十年前西方学者的水平上，对一些问题作出了草率的结论。例如关于中国哲学缺乏考证的严谨性的评价，关于中国现代哲学的产生时间的确定等等，都有一些荒谬、幼稚的看法。后 记

本书由中国人民大学哲学系副教授冯禹博士领导的中、印、西哲学比较研究课题组成员分工协作编写而成。编写本书的目的是为人们了解国外比较哲学研究的代表性成果提供方便，同时它也可以作为本课题研究的一项最初步的工作成果。书稿的绝大部分于1993年三四月间即已完成，之后由冯禹博士对全书作了初步审订，以后又由邢东风博士对全书作了文字修改和最后审订。书中一定有疏漏不妥之处，衷心希望读者提出批评和建议，以便促进我们今后的研究。值本书付梓之际，谨向为本书的出版付出辛劳的中国人民大学出版社沈小农、王丽云、申明诸同志致以谢意。

主 编
1995年12月

附录 比较哲学及比较文化著作论文目录

一、著作类

1. 陈元晖：《王国维与叔本华哲学》中国社会科学出版社 1981 年版
2. 金克木：《比较文化论集》北京三联书店 1984 年版
3. 朱谦之：《中国哲学对于欧洲的影响》福建人民出版社 1985 年版
4. 王朝闻；《中西美学艺术比较》湖北人民出版社 1986 年版
5. 《文化：中国与世界》北京三联书店 1987 年版
6. 夏军等：《中西哲学简史》江苏人民出版社 1987 年版
7. 曾乐山：《中西文化和哲学争论史》华东师范大学出版社 1987 年版
8. 方豪；《中西交通史》岳麓书社 1987 年版
9. 《中西文化文学比较研究论集》重庆出版社 1988 年版
10. 何新：《神龙之谜：东西方思想文化研究与比较》延边大学出版社 1988 年版
11. 刘小枫：《拯救与逍遥：中西方诗人对世界的不同态度》上海人民出版社 1988 年版
12. 李志村等：《中西哲学比较面面观》华东师范大学出版社 1988 年版
13. 陈刚：《兴衰与追求：价值观与东西方社会发展》贵州人民出版社 1988 年版
14. 郑继兵：《现代人的回潮与思考：关于中西方文明不同发展道路的对话》贵州人民出版社 1988 年版
15. 中国文化书院演讲录：《中外文化比较研究》北京三联书店 1988 年版
16. 盛邦和：《内核与外缘——中日文化论》学林出版社 1988 年版
17. 金丹元：《比较文化与艺术哲学》云南教育出版社 1989 年版
18. 刘桂生：《时代的错位与理论的选择：西方近代思潮与中国“五四”启蒙思想》清华大学出版社 1989 年版
19. 《中日佛教研究》中国社会科学出版社 1989 年版
20. 傅伟勋：《从西方哲学到佛教》北京三联书店 1989 年版
21. 郁龙余：《中西文化异同论》北京三联书店 1989 年版
22. 张石：《庄子 与现代主义：古今文化比较》河北人民出版社 1989 年版
23. 高旭东《生命之树与知识之树：中西文化专题比较》河北人民出版社 1989 年版
24. 赵军：《文化与时空：中西文化差异比较的一次求解》中国人民大学出版社 1989 年版
25. 王鉴平等：《胡适与中西文化》四川人民出版社 1990 年版
26. 季羨林：《佛教与中印文化交流》江西人民出版社 1990 年版
27. 黄见德：《西方哲学东渐史》武汉出版社 1991 年版
28. 李咸周：《中日哲学思想交流与比较》青岛海洋大学出版社 1991 年版
29. 张再林：《弘道：中国古典哲学与现象学》陕西人民出版社 1991 年版
30. [英] 李约瑟：《四海之内（东方和西方的对话）》北京三联书店 1987 年版
31. [日] 中村元：《比较思想论》浙江人民出版社 1987 年版三联

32. [英] E. J. 夏普：《比较宗教学史》上海人民出版社 1988 年版
33. [中国台湾] 韦政通：《中国的智慧：中西方伟大观念比较》吉林文史出版社 1988 年版
34. [日] 铃木大拙等：《禅宗与精神分析》辽宁教育出版社 1988 年版
35. [美] R. S. 科恩：《当代哲学思潮的比较研究；辩证唯物论与卡尔纳普的逻辑经验论》社会科学文献出版社 1988 年版
36. [美] 成中英：《中国文化的现代化与全球化》中国和平出版社 1988 年版
37. [日] 阿部正雄：《禅与西方思想》上海译文出版社 1989 年版
38. [美] 安东尼、马赛拉等：《文化与自我：东方与西方的比较研究》江苏文艺出版社 1989 年版
39. [美] 许烺光：《美国人与中国人：两种生活方式的比较》华夏出版社 1989 年版
40. [法] J. 谢和耐：《中国文化与基督教的冲突》辽宁人民出版社 1989 年版
41. [美] 余英时：《中国思想传统的现代诠释》江苏人民出版社 1989 年版
42. [美] 柯文：《在中国发现历史：中国中心观在美国的兴起》中华书局 1989 年版
43. [美] 史景迁：《文化类同与文化利用：世界文化总体对话中的中国形象》北京大学出版社 1990 年版
44. [英] 丽月塔：《绅士道与武士道——日英比较文化论》浙江人民出版社 1990 年版
45. [日] 诸桥辙次：《孔子、老子、释迦牟尼三圣会谈》中国广播电视出版社 1990 年版
46. [法] 秦宗懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》北京三联书店 1990 年版
47. [法] J. 谢和耐：《中国和基督教：中国和欧洲文化之比较》上海古籍出版社 1991 年版
48. [美] 许倬云：《中国文化与世界文化》贵州人民出版社 1991 年版
49. [美] 艾恺：《世界范围内的反现代化思潮：论文化守成主义》贵州人民出版社 1991 年版
50. [德] 雅斯贝尔斯：《苏格拉底、佛陀、孔子和耶稣》安徽文艺出版社 1991 年版
51. [美] 成中英：《世纪之交的抉择：论中西哲学的会通与融合》上海知识出版社 1991 年版
52. [中] 章开元、[美] 林蔚金：《中国文化与教会大学》湖北教育出版社 1991 年版

二、论文类

1. 焦树安：《谈莱布尼兹论中国哲学》载《中国哲学史研究》1981 年第 3 期
2. 焦树安：《世界比较哲学动态》载《中国哲学史研究》1981 年第 4 期
3. 易岱：《开展哲学史比较研究》载 1981 年 5 月 7 日《光明日报》

4. 童怡：《中外哲学史比较研讨会召开》载 1982 年 1 月 11 日《人民日报》
5. 郝宜今：《全国比较哲学史会记略》载《国内哲学动态》1982 年第 1 期
6. 许凯：《黑格尔论老子的“道”》载《武汉师范学院孝感分院学报》1982 年第 1 期
7. 李步楼等：《开展中外哲学史的比较研究》载《江汉论坛》1982 年第 2 期
8. 许思园：《中国哲学与西方哲学面貌之不同》载《山东大学文科论文集刊》1981 年第 1 期
9. 张尚仁等：《哲学史比较的定义、意义和方法》载《学术论坛》1982 年第 2 期
10. 赵宗正等：《关于中外哲学史的比较研究》载《中国哲学史研究》1982 年第 2 期
11. 焦树安：《中外哲学史比较学讨论会简述》载《中国哲学史研究》1982 年第 2 期
12. 金隆德：《“异中之同”和“同中之异”》载《江淮论坛》1982 年第 2 期
13. [法] 马勒伯郎士：《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话——论上帝的存在和本性》载《中国哲学史研究》1982 年第 2 期
14. 陈正夫：《试用比较研究法看中外哲学史的异同》载《江西大学学报》（社会科学版）1982 年第 2 期
15. 李美南：《谈谈比较哲学史的研究目的和方法》载《南宁师范学院学报》（哲学版）1982 年第 2 期
16. 刘亚政：《试论中国古代哲学家的社会观与西方孔德社会学思想的一致性》载《四平师范学院学报》1982 年第 3 期
17. 周晓辉：《中国哲学应放在世界哲学中研究》载 1982 年 3 月 8 日《文汇报》
18. [法] 戴宗微：《中国和欧洲最早在哲学方面的交流》载《中国哲学史研究》1982 年第 3 期
19. 蒋孔阳：《中国古代美学思想与西方美学思想的一些比较研究》载《学术月刊》1982 年第 3 期
20. 刘文英：《关于比较哲学史的几个问题》载《兰州大学学报》（社会科学版）1982 年第 3 期
21. 石倬英：《异中求同，同中求异——关于中外哲学史比较学的几个问题》载《求索》1982 年第 3 期
22. 冯契等：《古今中西之争与哲学革命——兼论中国近代哲学的特点和规律》载《哲学研究》1982 年第 8 期
23. 郑天星：《禅宗在欧美》载《世界宗教资料》1982 年第 4 期
24. 刘宗贤：《山东讨论中国哲学史特点问题》载《国内哲学动态》1982 年第 6 期
25. 金克木：《三谈比较文化》载《读书》1982 年第 7 期
26. 高放等：《鲁迅与普列汉诺夫》载《天津社会科学》1983 年第 3 期
27. 高洁：《存在主义和婆罗门教、佛教哲学的几个相似性》载《国内哲学动态》1983 年第 5 期
28. 焦树安：《试论当前比较哲学研究中的几个问题》载《中国哲学史研究》

1984 年第 4 期

29. 孙中原：《印度逻辑与中国、希腊逻辑的比较研究》载《南亚研究》 1984 年第 4 期
30. 陈云鹏：《我国先秦美学同希腊美学比较》载《集美师专学报》 1984 年第 4 期
31. 赵平之：《东西方文化比较研究全国讨论会综述》载《社会科学》（沪） 1985 年第 1 期
32. 鄂美：《中西美学艺术比较讨论会纪要》载《国内哲学动态》 1985 年第 1 期
33. 施志伟：《老子辩证法与黑格尔辩证法之比较》载《青年论坛》 1985 年第 1 期
34. 周来祥：《东西方古典美的比较》载《美育》 1985 年第 1 期
35. 刘晓芒：《中西美学思想的嬗变与美学方法的革命》载《青年论坛》 1985 年第 1 期
36. 薛华：《卡尔·阿贝尔特对老子的比较研究》载《中国哲学史研究》 1985 年第 1 期
37. 冯契：《古今中西之争与中国近代哲学革命》载《上海社会科学院学术季刊》 1985 年第 1 期
38. 傅季重等：《亚里士多德逻辑和黑格尔逻辑》载《上海社会科学院学术季刊》 1985 年第 1 期
39. [英] 弗兰克·惠村：《北京和哈佛：两个世界宗教研究中心比较》载《世界宗教资料》 1985 年第 1 期
40. 涂文学：《黄宗羲和孟德斯鸠思想异同论》载《江汉论坛》 1985 年第 2 期
41. 张见永：《具象的抽象与纯思的抽象——中西古代美学思维性格之比较》载《文艺研究》 1985 年第 2 期
42. 胡铸：《朱光潜与克罗齐美学》载《苏州大学学报》（哲学版） 1985 年第 2 期
43. 苏明立：《从东西方哲学的比较看孔子哲学思想的一个特点》载《北京师范大学学报》（社会科学版） 1985 年第 2 期
44. [日] 吉田龙惠：《东西方思维方式比较》载《经济体制社会比较》 1985 年第 2 期
45. 曹顺庆：《司空图与康德美学思想比较》载《江汉论坛》 1985 年第 3 期
46. 谢扶雅：《儒教与基督教的比较研究》载《中国哲学史研究》 1985 年第 3 期
47. 王子仪：《黑格尔对孔子哲学的偏见》载《许昌师专学报》（社会科学版） 1985 年第 4 期
48. 汪金铭等：《严复前期对中西哲学的比较研究》载《厦门大学学报》（哲学社会科学版） 1985 年第 4 期
49. 肖鹰：《庄周美学和柏拉图美学的比较研究》载《思想战线》 1985 年第 5 期
50. 周来祥：《东方美学的直观性与西方美学的分析性》载《美育》 1985 年第 5 期

51. 学讯文：《“中国封建传统道德优于西方近代道德论”驳议》载《青年论坛》1985年第5期
52. 石倬英：《朱熹的“理”与黑格尔的“绝对观念”》载《河北学刊》1985年第5期
53. 程伟礼：《尼采哲学在近代中国》载《青年论坛》1985年第5期
54. 赵鑫珊：《中国现代化与东西方文化比较研究》载1985年6月13日《文汇报》
55. 陈望衡：《中西自然美学观比较研究》载《湖南师范大学学报》（哲学社会科学版）1985年第6期
56. 马龙潜等：《孔子和亚里士多德共同的美的理想》载《江汉论坛》1985年第6期
57. 李小鲁：《东西方思维方式多样性的统一》载《学术月刊》1985年第10期
58. 谢琼桓：《这样“比较”合适吗？——简评（试叙中外观念方式比较）》载1985年11月14日《湖北日报》
59. 黄克剑：《作为启蒙思想家的睿智与卓识——严复关于中西文化比较研究的论著读后》载《读书》1985年第11期
60. 黄克剑：《中西学术思想比较之先声——读梁启超论中国学术思想变迁之大势》载《读书》1985年第12期
61. 李华兴：《近代中西文化冲突、交融的历史考察》载《复旦学报》1986年第1期
62. 曾乐山：《研究中外哲学的相互交流和结合》载《华东师范大学学报》1986年第1期
63. 刘景山：《中西哲学模式之比较》载《上海社会科学院学术季刊》1986年第1期
64. 许苏民：《冲突与融合——西学东渐后论》载《学习与研究》1986年第1期
65. 沈宝平：《中国古代思想对西欧启蒙运动的影响》载《文史知识》1986年第1期
66. 冯佐哲：《明清之际的中西文化交流》载《文史知识》1986年第1期
67. 陈育德：《崇高与阳刚之美》载《安徽师范大学学报》1986年第1期
68. 王国付：《孔子和亚里士多德中道观念的异同》载《毕节师专学报》（综合版）1986年第1期
69. 陈伯海：《关于东西方文化比较的随想》载《社会科学战线》1986年第1期
70. 李应龙：《东西方文化差异探源》载《争鸣》1986年第1期
71. 胡经之：《中西审美体验论》载《文艺研究》1986年第2期
72. 徐飞：《“人”与“自然”殊途同归——中西文明源流比较的科学、哲学及政治经济学考察初探》载《开发》1986年第22期
73. 戚文藻：《“文化哲学”的实质与中西哲学的比较研究》载《福建师范大学学报》1986年第2期
74. 张宏生等：《中西古今之辩与当代文化建设三题》载《南京大学学报》1986年第2期
75. 燕玉等：《对开展东西方比较伦理学研究的一些看法》载《广西民族学

- 院学报》1986年第22期
76. 刘笑敢：《庄子与萨特的自由观》载《中国社会科学》1986年第2期
 77. 陈世祿：《孔子的伦理思想与资产阶级人道主义之比较研究》载《湖北大学学报》1986年第2期
 78. 李景林：《张东荪多元认识论简析——兼述张东荪对康德认识论的倒退》载《中国哲学史研究》1986年第2期
 79. 黎红雷：《法国启蒙哲学与二十世纪中国启蒙运动》载《广西大学学报》1986年第2期
 80. [德] H·冯·森卡尔：《中国和新托马斯主义》载《哲学译丛》1986年第2期
 81. 刘福勤：《赫胥黎伦理学的自然观基础及对早期鲁迅思想的影响》载《苏州大学学报》1986年第2期
 82. 冯俊：《比较哲学的一个范例》载《中国哲学史研究》1986年第2期
 83. 周谷城：《关于中西文化交流》载1986年3月9日《中国文化报》
 84. 忻剑飞等：《东西方文化大交汇的产儿——论“科学与人生观论战”在中国哲学中的地位》载《复旦学报》（哲学社会科学版）1986年第3期
 85. 葛洪泽：《东西二值逻辑比较》载《中国社科院学报》1986年第3期
 86. 肖万源：《从古今中西对比看中国近代唯物主义》载《社会科学》（甘）1986年第3期
 87. 黎明：《试论中西文化“历史—逻辑”结构的差异》载《江西社会科学》1986年第3期
 88. 周鸿声：《方兴未艾的世界比较哲学》载《北京第二外国语学院学报》1986年第3期
 89. 黄克剑：《陈独秀和他的东西民族根本思想之差异》载《读书》1986年第3期
 90. 程伟礼：《从“儒家资本主义”看中西体用之争》载《复旦学报》1986年第3期
 91. 吴根梁：《论康有为戊戌维新前对中西文化形态的比较》载《复旦学报》1986年第3期
 92. 翁绍军：《先秦和古希腊自然哲学的比较研究》载《上海社会科学院学术季刊》1986年第3期
 93. 吴熙钊：《孙中山与融汇中西文化思想初探》载《现代哲学》1986年第3期
 94. 王增斌：《从莱布尼兹讨论中国哲学的信中所受到的启示》载《中国哲学史研究》1986年第3期
 95. 李甦平：《中日阳明学之比较》载《中州学刊》1986年第3期
 96. 顾晓明：《“象”和“理志型式”：中西文化差异的深层分析》载1986年4月22日《文汇报》
 97. 王岳川：《中西美学中“兴会”与“灵感”论之比较》载《齐齐哈尔师范学院学报》1986年第4期
 98. 赵载光：《古希腊的元素论、原子论与中国古代的五行论、气、阴阳五行论》载《南充师范学院学报》1986年第4期
 99. [英] 罗素：《中国与西方文明的比照》载《编译参考》1986年第4期

100. 翁绍军：《孔子的“仁”与苏格拉底的“知”》载《读书》1986年第5期
101. 李存山：《先秦气论与古希腊伊奥尼亚哲学》载《中国社会科学》1986年第5期
102. 丁祯彦：《“中体西用”的破产与中国哲学的现代化》载《浙江学刊》1986年第5期
103. 侯铁军：《和谐美——先秦与古希腊美学的同一性》载《江西社会科学》1986年第5期
104. 陈炎：《中国的儒家道家与西方的日神酒神》载《文史哲》1986年第6期
105. 刘长允：《爱因斯坦的思想与中国哲学史研究》载《理论学刊》1986年第6期
106. 默明哲：《关于“中体西用”和“西体中用”的反思》载《社会科学》（甘）1986年第6期
107. 朱义禄：《也谈“象”和中西文化差异的深层分析》载1986年7月30日《文汇报》
108. 宋祖良：《贺麟先生与黑格尔哲学》载《国内哲学动态》1986年第7期
109. 郭齐勇：《近年来中日文化和中西文化比较研究述介》载《国内哲学动态》1986年第9期
110. 卢善庆：《福建讨论中西美学史上的文艺美学问题》载《国内哲学动态》1986年第9期
111. 郭齐勇：《关于近年来中国文化和中西文化比较研究的评价》载《青年论坛》1986年第9期
112. 贾磊磊：《东西方文化与中国现代化——杭州讲习班综述》载《国内哲学动态》1986年第9期
113. 李泽厚：《论西体中用》载1986年9月27日《团结报》
114. [美]D. 巴厘：《儒家的自由主义和西方狭窄的地方观念》载《国外社会科学》1986年第9期
115. 段星：《中国哲学·西方哲学·反思》载《国内哲学动态》1986年第11期
116. 黄克剑：《一个“全盘西化”论者的文化选择》载《青年论坛》1986年第11期
117. 忻剑飞：《比较哲学的“尝试集”——胡适 先秦名学史 门外谈》载《读书》1986年第12期
118. 黎明：《中西关于人性善恶信息选择的差异》载1986年12月23日《中国青年报》
119. 杨毓初：《佛教与基督教的比较》载《西南民族学院学报》1987年第1期
120. 黎洁华：《我国比较哲学研究》载《国内哲学动态》1987年第1、2、3期
121. 刘以焕：《古代中、印、西文化交融发微》载《学术月刊》1987年第1期
122. 黄克剑：《中国近代中西文化比较研究的萌生与拓展》载《学习与探索》

1987 年第 1 期

123. 徐达：《中西文化比较研究发微》载《贵州大学学报》1987 年第 1 期
124. 陈吕洪：《目前中西文化比较综述》载《大理师专学报》1987 年第 1 期
125. 薛华：《海德格尔和老子》载《文史哲》1987 年第 1 期
126. 高小康：《从东西方早期美学思想来看“中和之美”》载《南京师范大学学报》1987 年第 1 期
127. 汪澍百：《毛泽东的中西文化观与当前中西文化论争》载《毛泽东思想研究》1987 年第 1 期
128. 李昌珂：《老庄哲学与德国文学》载《云梦学刊》1987 年第 1 期
129. 娄博生：《西方新知觉论与东方的禅宗》载《上海教育学院学报》1987 年第 1 期
130. 罗祖基：《试论我国儒家中庸与希腊中庸之异同》载《吉林大学社会科学学报》1987 年第 2 期
131. 李瑜青：《黑格尔哲学史比较方法论特点》载《理论学习》1987 年第 2 期
132. 彭三文：《试论梁启超对墨家逻辑、印度因明和西方逻辑的对比研究》载《青海社会科学》1987 年第 2 期
133. 王兴国：《庄子哲学与尼采哲学的比较探析》载《上海社会科学院学术季刊》1987 年第 2 期
134. 王泽应：《亚里士多德与荀子伦理思想之比较》载《衡阳师专学报》1987 年第 2 期
135. 李先焜：《严复在西方逻辑再输入上的重大贡献》载《湖北大学学报》1987 年第 2 期
136. 黎红雷：《辛亥革命前法国启蒙哲学在中国的传播和影响》载《中国哲学史研究》1987 年第 2 期
137. 张广达：《中国传统文化在西方》载《文史知识》1987 年第 2 期
138. 杨恩寰：《当代中国美学建设与现代西方美学的引进》载《社会科学辑刊》1987 年第 2 期
139. 朱宗霞：《中西文化比较研究的若干方法问题》载《世界历史》1987 年第 2 期
140. 于贤德：《中西民族审美心理比较》载《华南师范大学学报》1987 年第 2 期
141. 光翟：《比较之比较》载《西南民族学院学报》1987 年第 2 期
142. 杨丙安：《儒家资本主义与中西文化交流》载《中州学刊》1987 年第 3 期
143. 万军：《关于中西文化比较的几个问题》载《理论探索》1987 年第 3 期
144. 朱维铮：《十八世纪中国的汉学与西学》载《复旦学报》1987 年第 3 期
145. 李存山：《马基雅维里与韩非子——读《君主论》》载《读书》1987 年第 4 期
146. 胡健：《比德说与移情说——比较美学札记》载《固原师专学报》1987 年第 4 期

147. 张荣明：《“天地与我并生，万物与我为一”——兼谈庄子和帕斯卡尔思想之比较》载《上海师范大学学报》1987年第4期
148. 杜蒸民：《胡适的中西文化观简评》载《安徽师大学报》1987年第4期
149. 李世家：《近期台湾比较哲学》载《哲学译丛》1987年第4期
150. 许青：《试论道德比较的方法原则及尺度》载《哲学研究》1987年第4期
151. 吴光：《东西方比较研究的方法论思考》载《浙江学刊》1987年第4期
152. 李方平：《中西审美比较》载《固原师专学报》1987年第4期
153. 汤一介：《让中国文化走向世界，也让世界文化走向中国》载1987年5月26日《人民政协报》
154. 林伯野等：《中国传统文化、西方文化与现代化》载1987年5月1日《光明日报》
155. 黎红雷：《中法启蒙哲学之比较》载《世界宗教资料》1987年第5期
156. 杨莉：《中西无神论比较》载《哲学动态》1987年第5期
157. [美] 郑宗英：《中国哲学在美国：1965—1985：回顾与展望》载《国外社会科学动态》1987年第5期
158. [美] A. T. 蒂米尼卡：《中国哲学和西方哲学的对话》载《哲学译丛》1987年第5期
159. 叶朗：《文化问题笔谈：中西文化研究的两个问题》载《北京大学学报》1987年第5期
160. 吴廷嘉等：《中西文化冲突的性质及其根源》载《社会科学辑刊》1987年第5期
161. 许苏民：《中国比较文化研究史的分期问题》载《天津社会科学》1987年第5期
162. 戴冠青：《庄子和海德格尔美学思想比较》载《当代文艺探索》1987年第5期
163. 尚乐林：《论刘尔析的中西学术传统比较研究》载《兰州学刊》1987年第5期
164. 李成蹊：《近现代中西文化哲学交流、结合的历史反思》载《复旦学报》1987年第6期
165. 罗剑辉：《论纵向比较和横向比较》载《湖南师范大学哲学社会科学学报》1987年第6期
166. 戢斗勇：《中西神话对哲学的影响之比较》载《江西社会科学》1987年第6期
167. 李吟波：《西方学者对传统中国哲学的探讨》载《国外社会科学》1987年第6期
168. 李思考：《在中西文化的经纬线上》载1987年6月29日《文汇报》
169. 钱宁：《中外文化交融的“断”与“续”》载1987年6月8日《人民日报》
170. 金依理：《中国阳尊论与西方优美论的比较研究》载《北京师范大学学报》1987年第6期
171. 王子亮：《试论孔孟儒学与原始基督教的仁爱观》载《齐鲁学刊》1987

- 年第 6 期
172. 朱海风：《张载哲学与斯宾诺莎哲学异同辨析》载《郑州大学学报》1987 年第 6 期
173. 陈卫平：《论严复和胡适的中西哲学结合》载《华东师范大学学报》1987 年第 6 期
174. 李哲良：《从比较中研究中国美学特点》载《社会科学评论》1987 年第 7 期
175. 朱希祥：《中外比较美学研究概述》载《语文导报》1987 年第 10 期
176. [美]李旷泗：《人的两种形象——孔子与康德比较研究》载《国外社会科学动态》1987 年第 10 期
177. 邹明德：《太平天国上帝教：基督教的东方教派》载《学术交流》1987 年第 11 期
178. 刘康：《从胡适的方法论说到伽达默尔的阐释学》载《读书》1987 年第 12 期
179. 沈志安：《试论李大钊的中西文化观》载《华中师范大学学报》1987 年增刊
180. 陈少明：《理性的唤醒——西方认识论冲击下的中国近代哲学》载《哲学研究》1987 年第 12 期
181. 杨国荣：《从中西古今之争看中国近代方法论思想的演变》载《福建论坛》（文史哲）1988 年第 1 期
182. 赵德志：《“五四”后西方哲学的输入及其影响》载《中国哲学史研究》1988 年第 1 期
183. 汪家熔：《儒家文化的西传——欧洲争注 三字经 》载《黑龙江图书馆》1988 年第 1 期
184. 郭齐勇：《贺麟前期的中西文化观与理想唯心论试探》载《天津社会科学》1988 年第 1 期
185. 杨焕英：《朱子学在朝、日、越及西方的传播与影响》载《江西教育学院学报》（综合版）1988 年第 1 期
186. 李志林：《中国近代方法论变革的轨迹——中西文化冲突和融合的一个侧面》载《哲学研究》1988 年第 2 期
187. 朱桦：《文化精神的冲撞与美学思想的渗透——论西方美学对中国近代美学思想的影响》载《学术月刊》1988 年第 2 期
188. 罗炽：《方以智对西学的批判吸收》载《湖北大学学报》1988 年第 2 期
189. 郑家栋：《熊十力对中西哲学观的比较研究》载《学习与探索》1988 年第 2 期
190. 龚维英：《东西方“凤凰涅槃”比较研究》载《苏州大学学报》1988 年第 2 期
191. 赵平之：《东西方文化及其比较的实质》载《求是学刊》1988 年第 2 期
192. 刘以焕：《古代东西方几种“五经”说》载《求是学刊》1988 年第 2 期
193. 郭齐勇：《梁漱溟的文化比较模式析论》载《武汉大学学报》1988 年第 2 期

- 194 . 陈卫平 :《论柏格森哲学在中国近代的影响》载《中国哲学史研究》1988 年第 2 期
- 195 . 熊家判 :《中西封建社会主体文化兴衰的反思》载《湖南师范大学学报》1988 年第 2 期
- 196 . 郭明辉 :《“中和”与“和谐”——中西早期美学思想比较札记》载《承德师专学报》 1988 年第 2 期
- 197 . 汤一介 :《论利玛窦会合东西方文化的尝试》载《宗教》1988 年第 2 期
- 198 . 何琦 :《黄+蓝=绿——论基督教文化对重建中国现代文化的参照》载《宗教》1988 年第 2 期
- 199 . 李尚信 :《墨家“端”论与德谟克利特原子论的差别》载《荆州师专学报》1988 年第 3 期
- 200 . 蓝天 :《中西文化与中西悲剧观论纲》载《南充师范学院学报》1988 年第 3 期
- 201 . 徐琳 :《论中国的平等观及中西平等观比较》载《成都大学学报》1988 年第 3、4 期
- 202 . 沈大德等 :《略论中国近代以来的中西文化冲突》载《天津社会科学》1988 年第 3 期
- 203 . 张慧彬 :《张东荪的多元认识论与康德的先验论》载《社会科学战线》1988 年第 3 期
- 204 . 胡长林 :《希腊文化繁荣与战国百家争鸣原因之比较》载《西南师范大学学报》1988 年第 3 期
- 205 . 许苏民 :《形似而神异——中学西渐片论》载《学习与探索》 1988 年第 3 期
- 206 . 郭沂 :《文字、思维、文化——一个中西比较的尝试》载《东岳论丛》1988 年第 3 期
- 207 . 吕振亚 :《儒家伦理与资本主义精神——对韦伯 中国的宗教 及其影响的述评》载《社会科学评论》 1988 年第 3 期
- 208 . 李先焜 :《章太炎、梁启超、章士钊的中西逻辑的比较研究》载《湖北大学学报》1988 年第 3 期
- 209 . 傅铿 :《跨文化研究中的一些方法论问题》载《社会》 1988 年第 4 期
- 210 . 郁沅 :《论美的异向轨迹——“和谐为美”之中西比较考察》载《江汉论坛》1988 年第 4 期
- 211 . 叶秀山 :《中西文化之“会通和合”——读钱穆 现代中国学术论衡有感》载《读书》1988 年第 4 期
- 212 . 吕振亚 :《中西文化争论源流初探》载《贵州社会科学》(文史哲)1988 年第 4 期
- 213 . 喻钟烈 :《不应将中西文化对立看待——兼论“世界文化”的形成》载《编译参考》1988 年第 4 期
- 214 . 北久矢 :《中西体用之争概述》载《哲学动态》 1988 年第 4 期
- 215 . 何一成 :《瞿秋白的中西文化观》载《湖南师范大学学报》1988 年第 4 期
- 216 . 朱义禄 :《近代中国古今中西之争与梁漱溟的文化哲学》载《江海学刊》1988 年第 4 期

217. 谷振谐：《东西方逻辑探源与比较》载《中国青年政治学院学报》1988年第4期
218. 查昌国：《荀子与黑格尔的性恶论之异同》载《安庆师范学院学报》1988年第4期
219. 刘景山：《中西哲学模式之比较》载《国际社会科学杂志》（中文版）1988年第5卷（2）
220. 刘再复等：《西方文艺复兴运动和“五四”运动对人的不同认识》载《人文杂志》1988年第5期
221. 钱逊：《近代以来中西文化论争与治国之道》载《教学与研究》1988年第5期
222. 周月琴：《美学思想起源中的中西思维方式比较》载《中州学刊》1988年第6期
223. 李炳海：《孔子与古希腊哲人时间观之比较》载《齐鲁学刊》1988年第6期
224. 胡明：《关于胡适中西文化观的评价》载《文学评论》1988年第6期
225. 张琢：《中外文化变革的比较》载《百科知识》1988年第6期
226. [丹] K·伦德贝克：《理学在欧洲的传播过程》载《中国史研究动态》1988年第7期
227. 沈其新：《孔子、天皇、上帝——中、日、西传统文化特征之比较》载《广州研究》1988年第11期
228. 黎洁华：《中西近代哲学交流及比较研究》载《哲学动态》1988年第11期
229. 张利民：《“五四”时期东西文化论战中的思想家》载1988年12月21日《中国文化报》
230. 王岳：《郭沫若比较文化方法论》载《聊城师范学院学报》1988年增刊
231. [美] 埃德蒙·莱特斯：《哲学家统治者——早期西方对儒家学者的印象》载《中国哲学史研究》1989年第1期
232. 李向平：《“息我以死”与“向死而在”——庄子和海德格尔的死亡哲学》载《社会科学家》1989年第1期
233. 崔永东：《卡耐基的做人处世之道与中国传统人生哲学》载《中国哲学史研究》1989年第1期
234. 黎洁华：《中西近代哲学交流及比较研究》载《哲学动态》1989年第1期
235. 王鉴平：《中西汇合与全盘西化——胡适中西文化观演变的一点分析》载《中州学刊》1989年第1期
236. 许明龙：《孟德斯鸠学说的传入及其在辛亥革命时期的影响》载《法国研究》1989年第1期
237. 陈卫平：《论明清间西方传教士对中西哲学之比较》载《世界宗教研究》1989年第1期
238. [日] 山本澄子：《中国的基督教和祖先崇拜》载《世界宗教资料》1989年第1期
239. 许苏民：《开放与中西文化的冲突和选择》载《开放时代》1989年第1期

- 240 . 高华 : 《论六十年代初台湾中西文化论战中的李敖》载《社会科学辑刊》1989 年第 1 期
- 241 . 张世英 : 《尼采与老庄》载《学术月刊》1989 年第 1 期
- 242 . 陈绍燕 : 《庄子不可知论与古希腊罗马怀疑派哲学的比较》载《文史哲》1989 年第 1 期
- 243 . 毛世金 : 《简论梁启超中西文化融合的理论观点》载《四川教育学院学报》1989 年第 1 期
- 244 . 邹德彭 : 《亚里士多德与孔夫子》载《汉中师范学院学报》1989 年第 1 期
- 245 . 胡代聪 : 《明清之际中西文化的交流、冲突和选择》载《外交学院学报》1989 年第 1 期
- 246 . 覃筱曼 : 《柏拉图的“四德说”和孟子的“四德说”之比较》载《广西师范学院学报》1989 年第 1 期
- 247 . 党艺峰 : 《司马迁和苏格拉底的比较研究——个体生存史及其哲学分析》载《渭南师专学报》(综合版)1989 年第 1 期
- 248 . 祁洞之 : 《中国古代全息逻辑论纲——兼论中西文化的差异及其结合的选择》载《华东工学院学报》1989 年第 1 期
- 249 . 李向阳 : 《论人类基本价值结构太极图与中西价值观比较》载《广东科技导报》1989 年第 2 期
- 250 . 李珺平 : 《中西方崇高理论比较研究》载《汉中师范学院学报》1989 年第 2 期
- 251 . 王泽应 : 《斯宾诺莎与王夫之伦理思想之比较》载《船山学报》1989 年第 2 期
- 252 . 蒋士达等 : 《中西文化启蒙运动之比较》载《上海师范大学学报》1989 年第 2 期
- 253 . 曾绍贵 : 《传统文化与现代化、西方文化》载《赣南师范学院学报》1989 年第 2 期
- 254 . 许明炎 : 《中西宗教信仰的不同特点与文化差异》载《安庆师范学院学报》1989 年第 2 期
- 255 . 倪培彬 : 《“鲲鹏”的人生与“酒神”的人生》载《内蒙古师范大学学报》1989 年第 2 期
- 256 . 秦红增 : 《现代西方哲学与中国文化重建》载《唐都学刊》1989 年第 2 期
- 257 . 崔世广 : 《中日两国近代启蒙思想的比较》载《日本问题》1989 年第 2 期
- 258 . 肖钢 : 《费密的“中实之道”与明清之际的反理学思想》载《华南师范大学学报》1989 年第 2 期
- 259 . 苏文青 : 《宙斯、黄帝及其他——希腊神话的系统与中国神话的非系统》载《福建师范大学学报》1989 年第 2 期
- 260 . 冯必扬 : 《类概念：亚里士多德逻辑与墨家逻辑之锁钥》载《中国哲学史研究》1989 年第 2 期
- 261 . 黄晓苹 : 《孔子的民俗文化观与希尔斯的“奇理斯玛权威”》载《北京师范大学学报》1989 年第 2 期
- 262 . 彭子良 : 《文化理解：跨文化比较批评的可能性》载《学习与探索》1989

年第 2 期

263. 李永根：《中西文化比较的研究应尊重民族的个性》载《南京政治学院学报》1989 年第 2 期
264. 胡泽洪：《中西逻辑发展的共同特点及其原因》载《湖南师范大学学报》1989 年第 2 期
265. 侯鸿勋：《孟德斯鸠在中国》载《哲学研究》1989 年第 2 期
266. (印) D. 克里希纳：《比较哲学：是什么和应该是什么？》载《国外社会科学》1989 年第 3 期
267. 胡健华：《“西学东渐”与洋务精神——读容闳《西学东渐论》》载 1989 年 3 月 31 日《人民日报》
268. 韩锦生：《王夫之与康德认识论特征之比较》载《河南大学学报》1989 年第 3 期
269. 黎澍：《中西文化问题》载《历史研究》1989 年第 3 期
270. 黄见德：《梁启超在中国传播西方哲学的启蒙意义》载《安徽师范大学学报》1989 年第 3 期
271. 韩卫东：《两极相通：康德与毛泽东主体观之比较》载《毛泽东思想研究》1989 年第 3 期
272. 于文军等：《中西传统思维方式比较》载《重庆师范学院学报》1989 年第 3 期
273. 高升平：《论中学对西学的批判》载《牡丹江师范学院学报》1989 年第 3 期
274. 刘承华：《两种智慧：两极与中间——从思维方式看中西文化的某些方面》载《西部学坛》1989 年第 3 期
275. 李振纲：《梁漱溟东西文化观论析》载《河北大学学报》1989 年第 3 期
276. 陈江：《墨家和亚里士多德论逻辑谬误》载《内蒙古大学学报》1989 年第 3 期
277. 阮六树：《中西伦理的概念和比较》载《上海师范大学学报》1989 年第 4 期
278. 刘兴邦：《试论孔子的仁学价值思想体系——兼论中西价值观之比较》载《中国哲学史研究》1989 年第 4 期
279. 杨国荣：《胡适与实用主义：推拒形而上学及其他》载《华东师范大学学报》1989 年第 4 期
280. 王宗昱：《梁漱溟与柏格森哲学(下)》载《社会科学家》1989 年第 4 期
281. 秦英君：《“五四”时期李大钊的东西文化观》载《河南大学学报》1989 年第 4 期
282. 吴重庆：《“贯通”与“规整”(论纲)——论中西哲学的民族性及其对近代哲学发展的影响》载《福建论坛》(文史哲)1989 年第 4 期
283. 卢善庆：《蔡元培的中西文化观》载《江西社会科学》1989 年第 4 期
284. 王宇：《朱光潜与弗洛伊德》载《北京大学学报》1989 年第 4 期
285. 刘立林：《中魂西体论》载《湖南师范大学社会科学报》1989 年第 4 期
286. 曹顺庆：《西方崇高范畴与中国雄浑范畴的比较》载《文艺理论研究》

1989 年第 4 期

287. [美] 托马斯·派克森：《苏格拉底与孔子伦理思想比较》载《杭州师范学院学报》1989 年第 4 期
288. 荆学民：《比较与昭示：中国当代哲学与“西方马克思主义”》载《中州学刊》1989 年第 4 期
289. 金仕琼：《西方马克思主义传入中国》载《台声》1989 年第 4 期
290. 王路平：《王阳明心学与萨特存在主义的比较》载《贵州社会科学》（文史哲）1989 年第 4 期
291. 张文彪：《台湾融合中西哲学的三大趋势》载《哲学动态》1989 年第 5 期
292. 高康：《“万物皆备于我”与“人是万物的尺度”——兼比较普罗泰戈拉与孟子的哲学思想》载《中州学刊》1989 年第 5 期
293. 刘伏海：《民主主义与民本主义的区别——黄宗羲与卢梭的契约论比较》载《湖南师范大学社会科学报》1989 年第 5 期
294. 郭良：《理性与“悟”——关于东西方哲学方法的一个比较研究》载《中国社会科学院研究生院学报》1989 年第 5 期
295. 肖永君：《我国哲学教科书对尼采理论的误解》载《中国人民大学学报》1989 年第 5 期
296. 崔新京：《穆勒和西周伦理思想的比较》载《日本问题》1989 年第 5 期
297. 邹化政：《中西文化的哲学基础》载《天津社会科学》1989 年第 5 期
298. 赵保佑：《中西文化比较与近代中国社会变革》载《中州学刊》1989 年第 5 期
299. 蔡丹红：《贝克莱、王阳明认识论的主要差异》载《学术交流》1989 年第 5 期
300. 黄见德：《论王国维对近代德国哲学的研究》载《江淮论坛》1989 年第 6 期
301. 刘兴华：《论康有为的中西会通》载《近代史研究》1989 年第 6 期
302. 何怀宏：《中西文化的融汇与冲突》载《中国人民大学学报》1989 年第 6 期
303. 张胜冰：《顿悟与直觉：中西艺术思维方式的文化哲学分析》载《思想战线》1989 年第 6 期
304. 龚书铎：《近代中西文化交流的历史反思》载《北京师范大学学报》1989 年第 6 期
305. 高端泉：《论中西近代意志主义的异同》载《哲学研究》1989 年第 6 期
306. 姚文放：《儒家美学与基督教美学之比较》载《江汉论坛》1989 年第 6 期
307. 周春生：《荣格的原型论与老子的道论》载《学术月刊》1989 年第 6 期
308. 李文方：《论庄子美学与柏拉图美学》载《学习与探索》1989 年第 6 期
309. 朱贻庭等：《道德本体论与道德工具论——中西传统伦理文化关于道德本质认识之差异》载《文史哲》1989 年第 6 期

- 310·陈克守：《墨辩、因明与亚里士多德的归纳逻辑比较》载《齐鲁学刊》1989年第6期
- 311·丁煌：《墨辩逻辑与亚里士多德逻辑谬误理论之比较》载《湖北师范学院学报》1989年第9期
- 312·袁阳：《“毒瘤”与“蛹体”——中西传统超越意识比较》载《学术月刊》1989年第9期
- 313·黎红雷：《选择与接受——从接受理论看西方文化对中国近代哲学的影响》载《学术月刊》1989年第10期
- 314·[美]F.K.弗林：《韦伯与中国宗教研究》载《国外社会科学》1989年第12期
- 315·陈卫平：《论“五四”时期的中西哲学比较及其历史影响》载《学术月刊》1989年第12期
- 316·徐水生：《金岳霖对中西哲学的融合》载《求索》1990年第1期
- 317·黄伟合：《中西伦理文化关于道德功能的不同认识》载《思想战线》1990年第1期
- 318·马国均：《老子与摩莱里空想社会主义思想比较研究》载《理论探讨》1990年第1期
- 319·苏中立：《略论戊戌时期严复的中西文化观》载《华中师范大学学报》1990年第1期
- 320·施庆：《老子、赫拉克利特辩证思想之比较》载《南京师范大学学报》1990年第1期
- 321·阚富回等：《论中西印哲学的差异》载《湘湖论坛》1990年第1期
- 322·王海明：《个人主义辨析——杨朱、庄子、尼采、海德格尔、萨特伦理观点之比较》载《北京师范学院学报》1990年第1期
- 323·李霞：《从庄子和西方智者学派的比较看相对主义产生的历史必然性》载《淮北煤炭师范学院学报》1990年第1期
- 324·张学智：《贺麟对斯宾诺莎思想的吸收与改造》载《文史哲》1990年第1期
- 325·张元隆：《“西学中源”说探析》载《学术月刊》1990年第1期
- 326·马克铎：《“西学中源”与近代文化》载《北京社会科学》1990年第1期
- 327·王路平：《王阳明与萨特的哲学本体论之比较》载《贵州大学学报》1990年第1期
- 328·苗润田：《中西义利思想的比较研究》载《孔子研究》1990年第1期
- 329·谭业谦：《中国逻辑与希腊逻辑相对应的一端》载《江汉大学学报》1990年第1期
- 330·方同义：《两种哲学传统的概念生长点》载《浙江师范大学学报》1990年第1期
- 331·薄喜如：《试论比较哲学的性质》载《求实学刊》1990年第2期
- 332·李荣才：《孔子的“仁”与苏格拉底的“善”》载《朝阳师专学报》1990年第2期
- 333·[美]格拉姆·帕克斯：《庄子与查拉斯图拉之比较研究》载《社会科学战线》1990年第2期

- 334 . 于文军等：《论中西传统思维方式的差异》载《兰州大学学报》1990年第18卷(2)
- 335 . 杨适：《中西文化的核心及其冲突与前景》载《学术月刊》1990年第3期
- 336 . 司徒琳：《不同世界间的共同基点——通过黄宗羲与威廉·詹姆斯比较明清新儒学与美国实用主义》载《复旦学报》1990年第3期
- 337 . 于文军等：《中西传统思维方式比较》载《辽宁师范大学学报》1990年第3期
- 338 . 曹顺庆：《痛感与美感——西方崇高范畴与中国雄浑范畴之比较》载《社会科学辑刊》1990年第3期
- 339 . 赵德志：《“五四”前后西方哲学在我国的广泛传入及其影响》载《沈阳师范学院学报》1990年第3期
- 340 . 高惠珠：《西方实用主义与中国传统实用意识辨析》载《探索与争鸣》1990年第3期
- 341 . 许思园：《中国文化与近代西方》载《辽宁教育学院学报》1990年第4期
- 342 . 祖国华等：《庄周与柏拉图美学思想比较三题》载《松辽学刊》1990年第4期
- 343 . 陈敏秋：《中西方悖论的差异及深层的文化背景》载《宁波师范学院学报》1990年第4期
- 344 . 王干才：《先秦哲学和古希腊罗马哲学关于矛盾思想的比较》载《齐齐哈尔师范学院学报》1990年第4期
- 345 . 李永胜：《中西文化交流与中国传统文化的发展》载《社会科学》(沪)1990年第4期
- 346 . G . F . 赫德森：《欧洲与中国——关于两种文化比较的思考》载《世界史研究动态》1990年第5期
- 347 . [法]汪德迈：《中国思想与西方思想的逻辑比较》载《国外社会科学》1990年第5期
- 348 . 周行易：《易经与毕达哥拉斯数学美学比较》载《文艺研究》1990年第5期
- 349 . 杨安仑：《中西当代美学比较漫笔》载《湖南师范大学学报》1990年第19卷(5)
- 350 . 严绍璁：《欧洲“中国学”的形成与早期理性主义中国观》载《北京大学学报》1990年第5期
- 351 . 叶伯泉：《庄子和席勒美学的比较》载《学术交流》1990年第5期
- 352 . 邓建华：《天主教的输入与晚清士人的价值认同》载《湖北大学学报》1990年第5期
- 353 . 邹广文：《中西审美时空观比较论》载《云南社会科学》1990年第5期
- 354 . 张翔：《日本文化与东西方文化——江户时代至当代日本比较文化研究》载《复旦学报》1990年第6期
- 355 . 刘福潼：《试论中西哲学结合的逻辑起点》载《社会科学辑刊》1990年第6期
- 356 . 李振钢：《一位现代儒家的文化寻根意识——梁漱溟的东西文化比较研

- 究评析》载《河北学刊》1990年第6期
357. 张世英：《朱熹和柏拉图、黑格尔》载《北京大学学报》1990年第6期
358. 张世英：《中西哲学史上的形而上学》载《学术月刊》1990年第9期
359. 汪毅夫：《天演论：论从赫胥黎、严复到鲁迅》载《鲁迅研究月刊》1990年第10期
360. 钱婉约：《两种人与两种文化态度——评“五四”时期的东西文化论争》载《江汉论坛》1990年第10期
361. 习五一：《评罗家伦的“东西文明化合”论》载1990年11月7日《团结报》
362. [丹] 柏恩德：《马克思·韦伯论中国社会和儒家思想》载《齐鲁学刊》1991年第1期
363. 钱捷：《图式、奇点、理性——中西思维模式差异的若干思考》载《安庆师范学院社会科学学报》1991年第1期
364. 启良：《古代中西方中庸思想比较研究》载《华南师范大学学报》1991年第1期
365. 田广清：《中国古代民本思想与现代民主》载《长白学刊》1991年第1期
366. 李兴武：《老子的否定的美论：兼与柏拉图、黑格尔、胡塞尔美学思想比较》载《辽宁大学学报》1991年第1期
367. 陈卫平：《评“天人合一”与“神人合一”》载《哲学社会科学动态》1991年第2期
368. 王德胜：《道与理念的纠葛：庄子与柏拉图的形体审美观念》载《学术月刊》1991年第2期
369. 张世英：《海德格尔的形而上学：兼析陶渊明的诗》载《文史哲》1991年第2期
370. 许全兴：《新理学与马克思主义哲学》载《中州学刊》1991年第2期
371. 王宏斌：《培根 新工具 与晚清思想界：简论“五四”之前的科学启蒙》载《中州学刊》1991年第2期

