



林思齊東西學術交流研究所
David C. Lam Institute for East-West Studies (LEWI)

Working Paper Series 研究報告系列

第三期
二零零二年七月

文化的互動及其雙向選擇：
以印度佛教和西方哲學傳入中國為例

湯一介
北京大學

本文作者歡迎讀者提供意見。

聯絡方法：

北京大學 中關園 47 公寓 403 號 中國文化書院院長 湯一介教授
電郵：tyjdy@pku.edu.cn

**David C. Lam Institute for East-West Studies (LEWI)
Hong Kong Baptist University (HKBU)**

LEWI Working Paper Series is an endeavour of David C. Lam Institute for East-West Studies (LEWI), a consortium with 28 member universities, to foster dialogue among scholars in the field of East-West studies. Globalisation has multiplied and accelerated inter-cultural, inter-ethnic, and inter-religious encounters, intentionally or not. In a world where time and place are increasingly compressed and interaction between East and West grows in density, numbers, and spread, East-West studies has gained a renewed mandate. LEWI's Working Paper Series provides a forum for the speedy and informal exchange of ideas, as scholars and academic institutions attempt to grapple with issues of an inter-cultural and global nature.

Circulation of this series is free of charge. Comments should be addressed directly to authors. Abstracts of papers can be downloaded from the LEWI web page at <http://www.hkbu.edu.hk/~lewi/publications.html>.

Manuscript Submission: Scholars in East-West studies at member universities who are interested in submitting a paper for publication should send an article manuscript, preferably in a Word file via e-mail, as well as a submission form (available online) to the Series Secretary at the address below. The preferred type is Times New Roman, not less than 11 point. The Editorial Committee will review all submissions. The Institute reserves the right not to publish particular manuscripts submitted. Authors should hear from the Series Secretary about the review results normally within one month after submission.

Copyright: Unless otherwise stated, copyright remains with the author. Please do not cite or circulate the paper without the author's consent.

Editors: Ah Chung TSOI, Director of LEWI; Emilie Yueh-yu YEH, Cinema & TV and Associate Director of LEWI.

Editorial Advisory Board: From HKBU: CHEN Ling, Communication Studies; Martha CHEUNG, English Language and Literature; Vivienne LUK, Management; Eva MAN, Humanities; TING Wai, Government and International Studies; WONG Man Kong, History; Terry YIP, English Language and Literature. From outside HKBU: David HAYWARD, Social Economics and Housing, Swinburne University of Technology (Australia).

Disclaimer: David C. Lam Institute for East-West Studies (LEWI), and its officers, representatives, and staff, expressly disclaim any and all responsibility and liability for the opinions expressed, or for any error or omission present, in any of the papers within the Working Paper Series. All opinions, errors, omissions and such are solely the responsibility of the author. Authors must conform to international standards concerning the use of non-published and published materials, citations, and bibliography, and are solely responsible for any such errors.

Further Information about the working paper series can be obtained from the **Series Secretary:**

David C. Lam Institute for East-West Studies (LEWI)
Hong Kong Baptist University
Kowloon Tong
Hong Kong
Tel: (852) 3411-7273; Fax: (852) 3411-5128
E-mail: lewi@hkbu.edu.hk
Website: www.lewi.org.hk

文化的互动及其双向选择： 以印度佛教和西方哲学传入中国为例 *

湯一介

今日中国文化实际上是在五、六千年的发展历史中不断吸收各民族、各国家、各地域文化基础上形成的多元一体的文化共同体。而在这漫长的过程中有两次重大的外来文化的传入，它们深深地影响了中国文化的面貌。第一次是自公元一世纪开始传入的印度佛教文化；第二次是自十六世纪末、特别是自十九世纪中，西方文化的传入。固然在唐朝有基督教的一派景教的传入，在元朝有也里温可教的传入，但这两次西方文化的传入都由于种种原因而中断了，在这里我们不去分析其中断的原因，因为这和本文要讨论的问题关系不大。印度佛教文化和西方文化（哲学是文化的核心）的传入大大地影响着中国文化和中国社会的发展。

（一） 从印度佛教文化的传入看文化的互动及其双向选择：

印度佛教文化，它虽是以一种宗教的形态进入中国，但我们可以说印度佛教“亦宗教，亦哲学”，它曾经影响中国文化的诸多方面，如宗教（例如中国的道教）、哲学、文学、艺术、建筑以及广大人民的社会生活。印度佛教传入中国大体上可分三个阶段：

（1）由西汉末至东晋，佛教首先依附于汉代方术（又称“道术”），到魏晋又依附于魏晋玄学。佛教传入中国后，开始相当长的一个阶段所讲的内容主要是“魂灵不死”、“因果报应”之类，故袁宏《后汉记》中说：在汉朝时佛教“又以为人死精神不死，随复受形。生时所行善恶，皆有报应，故所贵行善修道，以炼精神而不已，以至无为，而得为佛也。”这类思想实为中国所固有，故佛教可依附于此而流行。至汉末魏初，由于佛教经典的翻译渐多，其中既有小乘的经典，也有大乘的经典，于是佛教在中国也就分成两大系统流传：一为安世高系，是小乘佛教，重禅法：时《安般守意经》、《阴持入经》

* Presented as Keynote Speech at The Fourth Baptist-Tsinghua Joint Conference - “China in the World in the Twenty-First Century: Hot Issues in Contemporary China” (香港浸會 - 清華大學第四屆學術研討會 - “21 世紀世界與中國 - 當代中國發展熱點問題”) on 23 May 2002 at Hong Kong Baptist University. The conference was organised by China Studies Course, HKBU, and Faculty of Humanities and Social Sciences and Wei-Lun Academic Exchange Centre, Tsinghua University; sponsored by David C. Lam Institute for East-West Studies (LEWI) and Wing Lung Bank International Institute

等已译成汉文。前者讲呼吸守意，和中国道家、神仙家的呼吸吐纳之术相似。后者解释佛教名词概念，似汉人注经的章句之学。《阴持入经》对宇宙人生的学说以“元气”为根本，以“四大”配“五行”，“五戒”配“五常”，并说“元气”即“五行”即“五阴”（五蕴），例《阴持入经》释“五阴种”谓：“五阴种，身也。……又如元气，……元气相含升降兴废，终而复始，轮转三界，无有穷极，故曰种。”此种以“元气”释“五阴”自与佛理相去甚远，而与当时“道术”颇有相近之处。二是支娄迦讖系，为大乘佛教，讲般若学：初安世高禅法在中国颇为流行，但至魏晋以老庄思想为骨架的玄学兴起，而后般若学大为流行。支娄迦讖一系认为人生根本道理最重要的是使“神返本真”，而与“道”合，已见其受老庄影响。支娄迦讖再传弟子支谦译《般若波罗密经》为《大明度无极经》，把“般若”译为“大明”，当取自《老子》“知常曰明”的意思，“波罗密”译为“度无极”也是说达到与“道”（“复归于无极”）合一的境界。这一译经名称已见他使佛教迎合“玄理”。盖因玄学讨论的中心为“本末有无”的问题，而佛教般若学的中心问题为“空”、“有”与玄学比较接近，并采用“格义”、“连类”等方法相比附，道安在《毗奈耶序》中说：“于十二部，毗目罗部最多，以斯邦人老庄行教，方等兼忘，故因风易行。”此中之原因，就在于般若学和魏晋玄学颇有相近处，于是两晋的“名士”与“名僧”互相标榜，“玄”、“佛”大有合流之趋势。中国本土学术的变化影响着印度佛教传入的方向，中国本土文化又在吸收着印度文化以滋养自己。东晋初般若学虽有“六家七宗”，但其基本上仍依附于玄学，而后有僧肇的《肇论》出，可以说它既是对魏晋玄学讨论问题的总结，又是佛教中国化的初始。《肇论》借用佛教般若学思想，但讨论的却是中国魏晋玄学的问题，而且文章风格又颇似王弼的《老子指略》和郭象的《庄子注序》，这正体现了两种不同传统文化在互动中的双向选择。

（2）东晋后，佛典翻译渐多，且系统，已见印度佛教与中土文化之不同，而引起两种文化之矛盾与冲突，并在矛盾冲突中互相影响和吸收。我们可以看到，今日保存之《弘明集》中涉及了当时争论之诸问题，如关于“沙门应否敬王者”、“神灭与神不灭”、“因果报应有无”、“空有关系”以及所谓“夷夏之辨”等等。在这些问题之辩难中，既可看到相互冲突处，又可见到相互吸收处。这时正是由于佛典翻译日多而出现了佛典经师讲论之盛行，表面上似有印度佛教取代中土文化之形势，但至刘宋《涅槃经》渐流行，

特别是四十卷本《大涅槃经》出，印度佛教在中国之形势为之一变。佛教般若学虽说要求“破相显性”，但却是偏重在破相方面，而至宋齐以后有涅槃学之兴起，至梁大盛，我们可以发现涅槃学与般若学有着前后相继的关系。这说是说，南北朝时期在中国流行的佛教在破除一切世间虚幻的假象后，涅槃“佛性”的学说才得以彰显。梁宝亮著《涅槃集解》把当时有关“佛性”的学说列为十种，可见有关此问题的讨论盛况空前。如果说僧肇的《肇论》用佛教般若学讨论的是“玄学”问题（即老庄思想之发展），那么梁宝亮的《涅槃集解》用佛教涅槃学讨论的“佛性”问题，则实与中国传统的心性学说不无关系。

（3）至隋唐，印度佛教逐渐为中国文化所吸收，先是出现了中国化的若干佛教宗派，至宋朝后佛教则融化于中国文化之中，形成宋明理学，即新儒学。至隋唐后，印度佛教之中国化逐渐形成，天台之“一心具万法”，华宗之“离心之外，更无一法”，禅宗之“识心见性”、“见性成佛”等，上可接先秦儒家之“心性学说”，下可开启宋明理学（新儒学）之“心性学说”（或谓“性即理”，或谓“心即理”）。特别是禅宗不仅吸收了老庄（特别是庄子）的“任自然”思想，而且也把儒家的“忠孝”思想纳入其体系之中。我们知道，在南北朝时印度佛教和中国传统文化也是有着矛盾和冲突的，特别重要的问题是沙门要不要对君王和父母致敬。佛教主张“出家”，只能拜佛，而不拜君王和父母。但“忠孝”正是中国传统文化的核心部分。但唐宋时，这个问题对禅宗说已不成问题，《坛经》的《无相颂》有：“恩则孝养父母，义则上下相怜，让则尊卑和睦，忍则众恶无喧”之语，宋大慧禅师则有“世间法即佛法，佛法即世间法”、“予虽学佛者，然爱君忧国之心，与忠义大夫等”之论。这几个佛教宗派已经深深地打上了中国传统文化之烙印。但是较为印度式的佛教宗派唯识宗，虽有玄奘大师提倡，但仅仅三十余年，在中国就不大流行了。（近代唯识学曾一度兴起，又有其特殊之原因，此当别论，不赘述）。这就再次说明，两种不同传统文化相遇后，在历史发展的过程中存在着互动的双向选择问题。从印度佛教传入中国的历史看，还有许多例子可以说明这个问题，例如密教为什么在汉地兴盛了一段而后衰落，却在西藏和川北等地区与当地流行的苯教相结合而产生了藏传佛教，这同样说明在两种文化相遇后有个双向选择问题。

（二）从西方哲学传入中国的历史过程看中国哲学的建立与发展：

前面已经说过，西方文化（景教）早在隋唐朝已传入中国，后来因唐武宗灭佛而波

及景教，而景教又未能如隋唐时期的佛教那样逐渐中国化，此后景教在中国的影响日渐消失。而元朝的也里温可教也随着元朝的覆亡而灰飞烟灭，其原因当也和未能融入中国文化有关。西方文化真正在中国发生影响是在十六世纪的明朝末年，当时传入的主要是基督教耶稣会的一些学说，并且往往也是附会于中国传统文化，但同时西方的科学技术也随之传入，特别是利玛窦和徐光启合译了欧几里德 (Euclid, 约 330—275B. C.) 的《几何原本》前六卷，而且希腊哲学家亚里士多德 (Aristotle, 384—322B. C.) 也由沙勿略介绍到中国。至清初因礼仪之争而有所中断，至 19 世纪中叶随着西方列强的入侵，此后西方文化如潮水一般涌入中国，至今这种“西学”全方位大量的输入，而影响着中国各个方面，已是中国文化特别是中国哲学必须接受的事实。

自二十世纪起，西方各种学说的传入，可以说自始至终都存在着“中西古今之争”。世纪之初，有所谓“中学”为静的文化，“西学”为动的文化；“中学”以感情为本位，“西学”以理智为本位；“中学”以家族为基础，“西学”以个人为基础；“中学”以精神文明为本，“西学”以物质文明为本等等，不一而足。至“五四”运动有胡适、陈独秀等举起“反传统”之大旗，而对中国传统之旧文化开展了猛烈的冲击，为中国文化之前进扫清了道路，使有关中西文化之异同的讨论得以较为理性化的讨论。但从总体上看，中国文化主要还是处于吸收西方文化的阶段。即使是维护中国文化传统的学者，也不能不受到西方文化的影响，这种情况一直延续到二十世纪末，看来二十一世纪仍会继续发展下去。这种情况也正表明中国文化在西方文化的冲击下所形成的互动局面，并在这种互动中存在着文化的双向选择。由于文化是一个非常复杂的问题，而且有多种定义，本文只打算就中国哲学在西方哲学的冲击下，如何由形成到发展的过程作一简单的描述，以说明中国哲学在与西方哲学的互动中的双向选择问题。

文化有种种定义，但无论如何文化包含着哲学，就一定意义上说哲学又是文化的核心。对一种文化的深层了解是离不开去把握或揭示其哲学的内涵。我们要了解中国文化，就必须了解中国哲学。现在中外学者的绝大多数不会再认为中国没有哲学，也大都认为在中国的儒家、道家思想和中国化的佛教思想中有着丰富的哲学思想。但是在两百年前并非如此。从西方说，黑格尔曾提出中国（甚至东方）没有哲学的看法，他认为中国（甚至东方）所有的只是“意见”，例如他说：“我们在这里尚找不到哲学知识”，他说到孔子时说：“孔子只是一个实际的世间智者。在他那里思辨的哲学是一点也没有，——只有一些善良的、老炼的、道德的教训，从里面我们不能获得什么特殊的東西。”

¹黑格尔的看法固然不对，因为在中国的传统文化中有着丰富的“哲学思想”、“哲学问题”的资源，这是谁也否定不掉的。但是在西方哲学传入中国之前，在中国确实没有“哲学”（Philosophy）一辞。“哲学”一辞最早是日本学者西周（1829—1897）借用汉语“哲”、“学”两字指称源于古希腊罗马的哲学学说（philosophy），中国学者黄遵宪（1818—1905）将这个名称介绍到中国，为中国学术界所接受。从二十世纪初起，西方哲学像潮水一般涌入中国，先是达尔文的进化论，继之有尼采哲学，无政府主义，实用主义，马克思主义，实在论，德国十九世纪哲学，分析哲学、维也纳学派、现象学、结构主义、解构主义，后现代主义等等、等等，供中国学者选择。如果我们进一步讨论这个问题，严格地说在西方哲学传入之前，中国还没有把“哲学”从“经学”、“子学”等等分离出来，使之成为一门独立的学科来进行研究，中国的“哲学思想”、“哲学问题”的研究往往包含在“经学”、“子学”等之中来进行的。我认为，一门独立的学科应该是把其研究的“对象”自觉的作为“对象”，进行系统的研究，并形成一套系统的理论，这样才成为一门独立的学科。从20世纪初起，把中国历史上的“哲学思想”、“哲学问题”等自觉地作为对象来进行研究，可以说是从研究“中国哲学”的历史入手的，从而出现了若干部《中国哲学史》，其中可以胡适的《中国哲学史大纲》（英文本原名《先秦名学史》，谢无量的《中国哲学史》出版于1916年早于胡适的《中国哲学史大纲》，其后有不少“中国哲学史”的书出版，这里就不一一列举了）和冯友兰的《中国哲学史》为代表，以证明自先秦以来中国就有哲学。这说明，中国学者自觉地把“中国哲学”作为研究的对象，进行了系统的研究。这正是在西方哲学输入后的态势，其后又有若干关于中西哲学比较的书出现，例如梁漱溟的《东西文化及其哲学》，以文化的类型不同来说明中西印哲学之间的差异。特别应说明的是，《东西文化及其哲学》可以说是中国学者对五四运动以来“反传统”、“提倡西学”的一次认真的“反思”。在这本书中，他认为中国应引进西方文化与哲学，让“科学与民主”也在中国得到发展，并且反复申明：“我们提倡东方文化与旧头脑的拒绝西方文化不同。”但同时梁漱溟对西方文化进行了批评，并主张把中国原有文化精神拿出来，贡献给人类社会。他认为，在不远将来是中国文化的复兴，它如同西方文化在漫长的中世纪之后复兴一样。西方哲学至二十世纪二十年代已发展到了顶点，暴露出来许多问题与困难。造成许多痛苦与灾难，如人们精神的极度空虚，人与人的关系的紧张，自然资源的破坏等等。而中国哲学是以孔子的“仁学”为代表，是一种超功利的“无所为而为”的生活态度，提倡“乐天”、“安命”，为自我找一个安身

¹见《哲学史讲演录》，三联书店，1956年版，第97和119页。

立命的“孔颜乐处”。这种哲学可以补救西方哲学带来的弊病。梁漱溟的这些看法虽然仍是中西文化的比较问题，但已可看出他对中西哲学的不同有了自己的看法，和二十世纪之初那些看法相比深入得多了。至三十年代初起，中国哲学家在吸收西方哲学的基础上形成了若干现代型的“中国哲学”，先有熊十力和张东荪，后有冯友兰、金岳霖等。熊十力著《新唯实论》只完成了“本体论”（境论）部分，但他原计划还要写“认识论问题”（量论），这点我们可以从他的其他论著中看到他的“量论”的基本思路，他认为“中国哲学”原来缺乏“认识论”，因此他主张要在中国哲学中创建中国式的认识论，如他说：“吾国学术，风尚体认而轻辨智，其所长在是，而短亦伏焉”，故“中西文化，宜互相融合”，“中国诚宜摄西洋以自广。”（见《十力语要》卷二，《复性书院开讲示诸生》和《十力语要初读》中的《答某生》）。为此之故，熊十力提出：“余常以哲学为思修交尽之学”，盖因“专尚思辨者，可以睿理智，而以缺乏修为故，则理智终离其本，无可语上达。专重修为者，可以养性智，而以不务思辨故，则性智将遗其用，无可成全德也。是故思修交尽，二智圆融，而后为至人之学。”（见《新唯论》语体文本）可见熊十力也在吸收西方哲学，为建设中国现代哲学而努力。特别是熊十力哲学的“体用不二”、“翕闢成变”等都是沿着《周易》哲学在新时代的重要发展。熊十力哲学开启了现代新儒学，继者在牟宗三、唐君毅等，成为当今中国传承儒学的中坚力量。张东荪提出其“多元认识论”体系和所谓“架构论”学说，他的学说是在吸收新康德学派学说和批判实在论思想而提出的一种现代型的“中国哲学”，他提出了与金岳霖《论道》不同的中国哲学路向：金岳霖哲学是知识论向本体论看齐；张东荪哲学则追求宇宙论向知识论看齐，并否认中国有“本体论”，他们两位的哲学正体现了中国传统哲学的两大系：《周易》的本体论和宇宙生成论，但都是借助了西方哲学来建构他们的哲学体系。金岳霖是以分析哲学和逻辑实证论的方法来写他的《论道》和《知识论》的，他的哲学的特长是在借助于分析哲学上。从形式上看他的哲学很不像中国哲学，但就内容上看却可感到他也颇受道家哲学和儒家哲学的影响。冯友兰的《新理学》明确地说，他的哲学不是照着宋明理学讲，而是接着宋明理学讲。他的“接着讲”实际上是把柏拉图哲学的“共相”与“殊相”和新实在论的理论引入中国哲学，把世界分为“真际”（或称之为“理”或称之为“太极”）和“实际”，实际的事物依照所以然之理而成为某事物。特别冯友兰的《新原道》，此书又名《中国哲学之精神》，他认为中国传统哲学的精神就是“内圣外王之道”。他说：“在中国哲学中，无论哪一派哪一家，都自以为是讲‘内圣外王之道’。”而冯友兰也以为他的哲学是讲“内圣外王之道”的。在他的《新原人》中更提出“四种境界”

说，而《新知言》则认为西方哲学长于分析（形而上正的方法），而中国传统哲学则长于直觉（形而上负的方法），而他的哲学方法则是两者的结合。这些都表明冯友兰哲学是在利用西方哲学，接着宋明理学讲中国哲学，为使中国哲学现代化。但冯友兰哲学的基础区分“真际”和“实际”则正是上可接宋明理学的“理一分殊”学说，又可把西方哲学中关于“共相”和“殊相”的观点贯穿于中国哲学史之中，这正说明他的哲学选择柏拉图哲学和新实在论之故。这些都说明三、四十年代中国学者在努力借助西方哲学来创立新的“中国哲学”的尝试。同期，汤用彤为证明中国哲学中也有其本体论，并有其特殊的哲学方法论而研究了魏晋玄学，为中外学者所重视。汤用彤于年留学美国，颇受当时在美国流行的新保守主义的影响，因此他的学说也颇打上西学的烙印。在这中间，我们可以看到，有些新的“中国哲学”在中国影响比较大，有些则比较小，例如冯友兰、熊十力两人的哲学影响就比金岳霖、张东荪大，这是因为冯友兰、熊十力哲学都是“接着”中国传统哲学讲的，而金岳霖、张东荪哲学则是更加西方化的。在他们创建现代中国哲学的尝试中，都注意到中国传统哲学缺乏“认识论”（“知识论”）的这个事实，而力图为中国哲学补上这个缺陷，这当然正是受到西方哲学影响的结果。如果说，“中国哲学史”的研究是参照西方哲学为了说明有“中国的哲学”，是建立中国哲学的第一步，那么这里说的熊十力、张东荪、冯友兰、金岳霖则是在西方哲学的冲击下，或深或浅的借助西方哲学，来建立他们的现代中国哲学。但是如果我们客观的看，张东荪、金岳霖的哲学不能不说是相当深刻，但是他们的哲学在中国的影响则比不上熊十力和冯友兰，这是为什么呢？我认为，正是熊十力、冯友兰哲学在接着宋明理学讲之故，因此他们的哲学更具有中国特色。而张东荪、金岳霖的哲学从方法论上说重分析，而多少有偏离中国传统之倾向。我们可看到，熊十力哲学虽然容纳了西方哲学的若干“思辨性”，也较中国传统哲学增加了若干分析的成份（其分析成份或亦来自“唯识学”），但它仍然是沿着中国哲学整体性和直觉性（甚至含混性）的特色发展着。他的后继者或更多的吸收了西方哲学的理论与方法，但仍然没有离开熊十力开创的路子。冯友兰在运用逻辑分析方面自然比熊十力高明，而且受西方哲学的影响要大得多，但如前所述，他的哲学仍是接着宋明理学的现代中国哲学。而较多逻辑分析成份的哲学（例如分析哲学、科学哲学）在中国就比较难以有较大影响，从这点看，两种不同哲学在相遇后，必然在互动中存在着双向选择问题。

（三） 问题讨论：

(1) 不同文化传统在相遇后，会在互动中产生双向选择问题。原有文化如果是一种有生命力的文化，它必然会在历史的过程中选择外来文化能适应其文化需要的方面，以推进自身文化的发展。外来文化在传入到某种不同传统文化时，虽然会和原有文化发生矛盾，但往往也会在历史发展的长江中改变其形态以适应原有文化的要求，为原有本土文化所吸收，使原有本土文化有所发展。这个问题在前面已经讨论过，不再多论。但在不同传统文化相遇后，还有几个问题似应注意，下面分别作一简要讨论。

(2) 文化上的异地发展和单向流向问题：

罗素在《中西文化之比较》中说：“不同文明之间的交流过去已经多次证明是人类文明发展的里程碑。希腊学习埃及、罗马借鉴希腊，阿拉伯参照罗马帝国，中世纪欧洲又模仿阿拉伯，而文艺复兴时期的欧洲则仿效拜占庭帝国。在许多这种交流中，作为‘学生’的落后国家最终是超过作为老师的先进国家，那么中国最后也会超过她们的老师。”²当然，就目前情况看，我们还是在努力地向西方学习，不仅谈不上超过西方，而且在许多方面我们仍然大大地落后于西方。至于将来是否我们能超过西方，一方面要看我们努力的结果；另一方面还得看人类社会发展变化的情况。（而且我认为，文化也不存在什么“超越”和“不超越”的问题，较为理想的状况也许是在全球意识观照下不同文化相互吸收、协调和共存。）但是，在历史上这种文化在异地发展的情况是所在多有的，上面罗素说到欧洲文化发展的情况就是一例，同样印度传入中国也发生过这种情况。我们知道印度佛教产生在公元二千五百年前，经过长期的发展，在公元一世纪时传入中国，而到七、八、九世纪佛教在印度已经衰落，至十四世纪几乎堙灭。但七、八、九世纪正是佛教在中国发展的顶盛时期。据《隋书·经籍志》中说：当时“天下之人，从风而靡，竞相景慕，民间佛经，多于六经数十百倍。”这时印度佛教已经逐渐中国化，吸收着中国文化，而形成了若干中国化的佛教宗派：天台、华严和禅宗。我们可以说，中国文化曾受惠于印度佛教，印度佛教又在中国得到了发扬光大，并由中国传到朝鲜半岛和日本、越南。为什么会发生这种情况？我认为这也是文化交流的结果。盖甲种文化移植到乙种文化中，乙种文化往往会对甲种文化增加某些新的因素，这种新因素或者是甲种文化原来没有的，或者是在甲种文化中没有得到充分发展的，它们的加入甲种文化，从而使甲种文化在乙种文化中得到发展。甲种文化之所以没有能在其地继续发展，当然原因会很

²罗素《中西文化之比较》：载于《一个自由人的崇拜》，时代文艺出版社，1988年；译文据原文稍有改动。

多（如外族入侵、战乱等等），但这种文化不能或者没有增加什么新的因素应是重要原因之一。因此，我们说文化存在着异地发展问题。

文化的双向选择问题，也许可以分两个问题来看。一是，把原有本土文化和传入的外来文化作为双方来看，讨论双向选择问题。也就是说，看看原有本土文化如何吸收外来文化，而外来文化又如何适应原有本土文化而有所改变。一是把甲、乙两种不同传统的文化作双方来看，讨论其间的互相选择的问题。前一问题，我们已讨论过。这里只讨论后一问题，我认为，在人类社会发展中也会有文化的单向流向问题。我们知道，印度佛教大量传入中国，佛典大部分都被译成汉文，据唐白居易（居易）《苏州南禅院千佛堂转论经藏后记》载，这个寺庙所藏佛经就有 5058 卷之多。³可是中国文化（如儒家、道家思想）在这一时期并没有相应的传到印度。据《旧唐书》、《新唐书》、《宋高僧传·玄奘传》等记载，《道德经》曾译成梵文，但据季羨林先生说：“《道德经》是否传至印度，则我们毫无根据来肯定或否定。”⁴不过我们可以肯定地说，《道德经》的梵文本没有对印度文化发生什么影响，并且早已不存在了。这就说明，文化之间的交流可能存在一种单向的流向情况。如果不把这种情况绝对化来讨论，那种在文化交流中的不平衡状态则是更为常见的，今日中国正在大量的吸收西方文化，而西方各国并没有象我们一样大量的吸收中国文化，这已是一不争之事实了。至于印度在历史上为什么没有吸收中国文化，我想和宗教有关，因为宗教一般说都有排他性。而中国文化则有较强的包容性，我们可以看到，中国古代的士大夫其立身行事往往是儒家，但他们可以信仰佛教，或者信道教，这种情况在世界上大概是不多见的。当然文化的单向流向的原因可能很复杂，这是我们需要进一步研究的问题。

（3）文化上的“拿来主义”与“送去主义”：

在鲁迅《拿来主义》一文中最后有这样一段：“总之，我们要拿来，我们或者使用，或者存放，或者毁灭。那么，主人是新主人，宅子也就会成为新宅子。然而首先要这人沉着，勇猛，有辨别，不自私。没有拿来的，人不能自成新人，文艺不能自成新文艺。”⁵从鲁迅的全文看，他主张“我们要运用脑髓，放出眼光，自己来拿。”现在我们仍然要自己来拿，把西方和其他民族的文化资源按照我们实现现代代要求统统拿进来，作为养料，建设我们的现代新文化。在鲁迅的这篇短文中也谈到了“送去”的问题。他的意思

³见《全唐文》第六七六卷；

⁴季羨林：《学海泛槎——季羨林自述》，山西人民出版社，2000年；

⁵鲁迅《拿来主义》，载于《鲁迅全集》第六卷，《且介亭杂文》中，人民文学出版社，1957年；

是说，过去（清朝以及民初）我们的“送去”，常常是把一些“古董”和自然资源等等作为“礼物”送了出去，所谓“发扬国光”，无非是向别国“磕头贺喜”罢了，这和真正的文化交流无关。

今天，我们还要提倡鲁迅的“拿来主义”，只有善于和勇于把西方的和其他民族的优秀文化充分地、系统地而不是零碎的（不是以狭隘的实用主义态度的）拿进来，才能使我们自身文化得到更新。把其他民族和国家的文化作为“他者”来观照我们自己的文化，才能全面地看见自己文化的长处和短处，“不识庐山真面目，只缘身在此中”。关于引进和如何引进外来文化的问题，最近许多学者都发表了许多很好的意见，不必多谈了，这里我打算多谈一点“送去主义”的问题。

中国有几千年的历史，有丰富的文化，但从历史上看我们很少自觉地、主动地把我国的优秀文化送出去。前面已说到，我们在吸取印度佛教文化的同时，并没有自觉地、主动地把中国文化相应地传到印度去。而且自隋唐以来，朝鲜半岛和日本虽然受中国文化的影响非常大，但多半是他们的留学生或学问僧到中国来“取经”，从而促进了他们的文化发展。但这大都不是我们自觉地、主动地送去的。到十六世纪末，由于西方传教士来中国，一方面他们把西方的宗教、哲学、艺术、科学技术带进中国；另一方面他们又把中国文化介绍到欧洲，并在那里的知识界引起了很大反响。例如当时伏尔泰被称为“欧洲的孔夫子”，⁶甚至莱布尼兹说：“在中国，在某种意义上，有一个极令人类赞佩的道德，再加上有一个哲学学说，或者有一个自然神论，因其古老而受到尊敬”。⁷但是，他们对中国文化的了解几乎都不是由中国人所传授的，而大多是从西方传教士对中国的介绍中得到的。从十九世纪末到如今，在中国无论自然科学、社会科学以及人文学科在许多方面都是从西方搬来的。而我们仍然非常缺乏系统地向西方国家传播中国的文化，虽然也有所谓与其他国家的文化交流，但大多是歌舞、杂技、舞龙灯、踩高跷、扭秧歌，或者是大红灯笼高高挂之类。这些交流虽也是必要的，但除了这些之外，难道中国文化中就没有为解决当今人类社会重大问题提供有意义的资源吗？现在大家都承认“和平与发展”是这个时代要解决的主题。“和平共处”就要解决好人与人之间的关系，扩而大之也就是要解决好国家与国家、民族与民族、地域与地域之间的关系；共同持续的“发展”不仅要解决好“人与人之间的关系”，而且要解决好“人与自然的的关系”。这样重大

⁶ 《伏尔泰书信集》中，有一位年轻人理查德（Reichard）给伏尔泰的信中说：“您是欧洲的孔夫子，是世界上最伟大的哲学家”。

⁷ 见于庞景仁译《莱布尼兹致闵明我的两封信》，此译文载于《中国哲学史研究》，1981年第三期和1982年第1、2两期中。又，利奇温说：启蒙运动中“第一个认识中国文化对西方发展之巨大精神作用的是莱布兹”。见于《德国启蒙

的问题，我认为中国儒家（孔子）的“仁学”和道家（老子）的“无为”思想无疑对解决“人与人”的关系从某个方面可以提供极有价值的资源。儒家的“天人合一”和道家的“崇尚自然”无疑对解决“人与自然”的关系从某个方面可以提供有意义的资源。⁸但是，对我们的传统文化必须给以现代的诠释，使之适合现代人类社会生活的要求。同时，我们也还得清醒地看到任何思想都不可能解决人类社会生活的一切问题，只能解决某一部分问题，那种放之四海而皆准的绝对真理是没有的，它很可能是“伪科学”。

（4）关于“文化自觉”问题：

这是费孝通先生提出的问题，也是今年十二月在香港由浸会大学召开的“21 世纪中华文化世纪论坛”第二次会议的主题：《文化自觉与社会发展》。1998 年我曾在《学人》杂志上提出“创建中国解释学问题”。⁹几年来，我一直关注这个问题，共写了五篇文章，都收在由辽宁人民出版社出版的《和而不同》小书中。我为什么提出这个问题？这是因为现在国内外学者研究中国哲学、文学、宗教、艺术等等大多用的是西方解释学（或译为诠释学，阐释学，都是由 Hermeneutics 翻译来的）。西方的解释问题主要是由解释《圣经》而来的，它经过好几个世纪漫长的酝酿过程，到 19 世纪才由德国哲学家兼神学家施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher, 1769—1834）和历史学家兼社会学家狄尔泰（W. Dilthey, 1835—1911）把“解释问题”自觉地作为一门研究的对象来进行研究，使之成为一门有理论体系的学科。然而中国有比西方更长的解释经典的历史，例如《左传》对《春秋经》的解释大体上是在公元前 400 年前后；《易传》中的《系辞》对《易经》的解释、《墨子》中的《经说》对《墨经》的解释、《韩非子》中的《解老》，《喻老》对《老子》的解释都在公元 200 年之前。我们有这样长的解释经典的历史，但是我们没有自觉地把“解释问题”作为一种独立的学科来进行研究，因此，我提出了创建“中国解释学问题”，希望对中国解释经典的历史作一理论上的梳理，看看是否可以创建与西方解释学有所不同的“中国解释学”。¹⁰

从历史上看，每门学科（学问）的建立，都是由于自觉地把所研究的对象作理论上的梳理，并形成一套理论和方法而形成的。一门学科的建立（产生）当然在它之前已经有或长或短的“问题积累”、“资料的积累”、“思想的积累”等等的历

运动时期的文化》，王昭仁、曹其宇译，商务印书馆，1990 年；

⁸参见拙作《新轴心时代与中国文化的定位》，载于《跨文化对话》第六辑，上海文化出版社，2001 年；

⁹见于拙作《能否创建中国解释学？》载于《学人》第十三辑，江苏文艺出版社；

¹⁰参见拙作《再论创建中国的“解释学”》，载于《中国社会科学》，2000 年第一期；《三论创建中国解释学问题》，载于《中国文化研究》，2000 年夏之卷；

史，这大概只能说是这门学科的“前史”。“比较文学”的建立，人们通常认为是在十九世纪中才成为一门独立的“学”。我们知道，不仅在西方而且在中国“文学的比较”早就有了，例如《文心雕龙·明诗》中就对诗人作品以及不同时代的诗风作了比较说明，其中有一句：“宋初文咏，体有因革，老庄告退，山水方滋。”这里比较了南朝与魏晋时诗风的变化。在魏晋时往往诗是“玄言诗”，而到刘宋时诗风渐由“玄言诗”为“山水诗”，这样诗就更接近自然了。因此，并不是有了“文学的比较”就有了“比较文学”，“文学的比较”只是“比较文学”所必须的材料。李达三教授说：“作为一门学科而言，‘比较文学’在法国，直到十九世纪三、四十年代方告成熟。以此而言，在法国或其他任何地方，安培尔（1800—1864）或威尔曼（1790—1867）可被认为真正构想完整的‘比较文学’。”¹¹在中国把“文学的比较问题”作为一门“学”自觉地来研究，是在二十世纪二十年代受到西方“比较文学”的影响才开始建立的。同样，在中外历史上早有考古发掘或者古物鉴定等等，但根据《中国大百科全书·考古学卷》上说：西方“考古学”的“萌芽期”约从1760年至1840年，而中国的“考古学”是晚到二十世纪二十年代才由裴文中、李济等先生建立的。前面我们已经说到，中国哲学是在受到西方哲学的影响下，由中国学者把“哲学”从“经学”、“子学”等分离出来，自觉地作为一门单独的学科（学问）来进行研究，不仅发现它的丰富性不逊于西方哲学，而且经过近一个世纪的努力，我们大体上已经建立起“中国哲学”，并且揭示出“中国哲学”与“西方哲学”的不同特点之所在。¹²概括的说，西方哲学是在追求建立知识系统，而“中国哲学”则是在追求精神境界。所以，我们是否可以说，一种“学”（学科，学理，理论体系）的建立应该是对其研究对象（例如“解释问题”“文学的比较问题”等等）有了理论与方法上的自觉，即自觉地把它要研究的对象作为“对象”来研究，并能为社会普遍所接受的有系统的理论与方法。任何学科的研究大体都是如此。“文化的自觉”大概也应是如此，比如，对“中国文化”的研究，我们必须自觉的把“中国文化”作为“对象”来进行系统地、有创造性的、实事求是的研究，才可以揭示出“中国文化”的真精神，才可以知道“中国文化”的优缺点，才可以自觉发掘“中国文化”的内在精神价值，才可以有目的、积极的吸收和消化其他民族文化的优秀部分，为创建适应现代人类社会发发展需要的现代中国新文化。

¹¹李达三：《比较文学研究之新方向》，台湾联经出版公司，1978年版；

¹²参见拙作《再论中国传统哲学中的真善美问题》，载于《中国社会科学》，1990年第三期；

(5) 关于文化消亡和文化共存问题：

只要有人类就有人类文化，只要有不同的民族就有不同的民族文化。但是并不是地球上的民族都能保存下来，因而许多民族文化也会在历史长河中消失，甚至有些民族虽然存在，但在历史长河中她的文化却消失了，或者部分的存在于其他民族文化传统之中，这种情况，在历史中和现实中都存现着。但文化消失的原因则是多种多样的，有的是因天灾，有的是因人祸；有的是由其内在的原因，有的是由于外在的原因。但有一点似可注意：某种文化因种种原因消失了，但往往可以在他种文化（特别是大的文化体系）中存在着他的某些因素，而融化在他种文化之中。例如满文化作为一个整体已经消失了，但它实际上有许多因素已融化在汉文化中。举个最鲜明的例子，“旗袍”本是满人的服装，但现在已经成了汉人的服装（甚至可以说是中国人的服装），而且目前又流行于全世界。对这些我们不必多讨论。

我想说的是，在当今有几种大文化却不会在短时期消失，甚至可以说在很长的时期中都不会消失，这就是欧美文化、东亚文化、南亚文化和伊斯兰文化，这几种文化不仅有很长的历史，而且每种文化所影响的人口都在十亿以上。我们知道，自二战以后，西方殖民体系逐渐瓦解，原来的殖民地国家和受压迫的民族，一个很迫切的任务就是要从各方面自觉地确认自己民族的独立身份，而自己民族的独立文化正是其确认自己民族独立身份的最重要的因素。因此，我们可以说二十一世纪将形成一个文化上的新的轴心时代。“轴心时代”是雅斯贝尔斯（Karl Jaspers, 1883-1969）在他的《历史的起源与目标》中提出来的。他认为，在公元前五百年前后，古希腊、以色列、印度和中国几乎同时出现了伟大的思想家，他们都对人类关切的根本问题提出了独到的看法。古希腊有苏格拉底、柏拉图，中国有孔子、老子，印度有释迦牟尼，以色列有犹太教的先知们，形成了不同的文化传统。这些文化传统经过两千多年的发展已经成为人类文化主要的精神财富，而且这些地域的不同文化，原来都是独立发展出来的，并没有互相影响。在这本书中他提出：“人类一直靠轴心时代所产生的思考和创造的一切而生存，每一次新的飞跃都回顾这一时期，并被它重新燃起火焰。”¹³历史曾经证明雅斯贝尔斯的论断的正确，例如，

¹³雅斯贝尔斯：《自轴心期以来的世界历史结构》，载于《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞天新译，华夏出版社，1989年；

欧洲的文艺复兴就是把目光投向其文化的源头古希腊，而使欧洲文明重新燃起新的光辉，而对世界产生重大影响。中国的宋明理学（新儒学）在印度佛教文化的冲击后，再次回归孔孟而把中国本土文化提高到一个新的水平。当今，从众多的方面看都可以说会出现一新的轴心时代，上述四种大的文化传统将当然也还有其他文化传统会在确认自己文化内在精神的基础上、充分地吸收其他文化来营养自己，而形成新的飞跃。我认为，上述四种文化传统在经济全球化、科技一体化的格局下，将会长期共同存在，并将视其更新自身文化和吸收外来文化能力的大小来决定其对当今人类社会贡献的大小。因此，在这新的轴心时代，中国文化必须充分发扬其内在的精神活力，排除其过了时的和错误的部分，大力吸收西方的和其他民族的优秀文化，并对传统文化进行现代诠释，使之适应现代人类社会生活的需求，“日日新，又日新”，这样中国文化不仅会得以复兴，而且将会对人类社会作出重大贡献。

LEWI Working Paper Series

The LEWI Working Paper Series is an endeavour of LEWI to foster dialogues among institutions and scholars in the field of East-West studies.

Circulation of this series is free of charge. Feedback should be addressed directly to authors. Abstracts of papers can be downloaded from the LEWI web page (<http://www.hkbu.edu.hk/~lewi/publications.html>); full text is available upon request.

1. CHAN Kwok Bun (Hong Kong Baptist University), *Both Sides, Now: A Sociologist Meditates on Culture Contact, Hybridization, and Cosmopolitanism*, English/38 pages, April 2002.
2. Mary Ann GILLIES (Simon Fraser University), *East Meets West in the Poetry of T. S. Eliot*, English/30 pages, April 2002.
3. 湯一介 (北京大學), 文化的互動及其雙向選擇: 以印度佛教和西方哲學傳入中國為例, 共 14 頁, 2002 年 7 月。
TANG Yijie (Peking University), *Cultural Interaction and the Bidirectional Option: The Introduction of Indian Buddhism and Western Philosophy into China as Examples*, Chinese/14 pages, July 2002.
4. Werner MEISSNER (Hong Kong Baptist University), *China's Response to September 11 and its Changing Position in International Relations*, English/15 pages, September 2002.
5. Janet Lee SCOTT (Hong Kong Baptist University), *Eastern Variations of Western Apprenticeship: The Paper Offerings Industry of Hong Kong*, English/30 pages, October 2002.
6. Alexius A. PEREIRA (National University of Singapore), *Sino-Singaporean Joint Ventures: The Case of the Suzhou Industrial Park Project*, English/32 pages, November 2002.
7. HO Wai Chung (Hong Kong Baptist University), *Between Globalization and Localization: A Study of Hong Kong Popular Music*, English/27 pages, January 2003.
8. 樂黛雲 (北京大學), 多元文化與比較文學的發展, 共 11 頁, 2003 年 2 月。
YUE Daiyun (Peking University), *Plurality of Cultures in the Context of Globalization: Toward a New Perspective on Comparative Literature*, Chinese/11 pages, February 2003.
9. XIAO Xiaosui (Hong Kong Baptist University), *The New-Old Cycle Paradigm and Twentieth Century Chinese Radicalism*, English/37 pages, February 2003.

Submission of Papers

Scholars in East-West studies who are interested in submitting a paper for publication should send article manuscript, preferably in a WORD file via e-mail, to the Series Secretary's email address at lewi@hkbu.edu.hk or by post to 9/F., David C. Lam Building, Hong Kong Baptist University, Kowloon Tong, Hong Kong. Preferred type is Times New Romans, not less than 11 point. The Editorial Committee will review all submissions and the Institute reserves the right not to publish particular manuscripts submitted. Authors should hear from the Series Secretary about the review normally within one month after submission.