

第二十七章

西方哲学的传入

每个哲学系统都可能被人误解和滥用，新儒家的两派也是这样。照朱熹的说法为了了解永恒的理，原则上必须从格物开始，但是这个原则朱熹自己就没有严格执行。在他的语录中，我们看到他的确对自然现象和社会现象进行了某些观察，但是他的绝大部分时间还是致力于经典的研究和注释。他不仅相信有永恒的理，而且相信古代圣贤的言论就是这些永恒的理。所以他的系统中有权威主义和保守主义成分，这些成分随着程朱学派的传统继续发展而日益显著。程朱学派成为国家的官方学说以后，更是大大助长了这种倾向。

对于新儒家的反动

陆王学派就是反对这种保守主义的革命，在王守仁时期，这种革命运动达到最高潮。陆王学派用简易的方法，诉诸每个人直觉的知识，即良知，也就是各人“本心”内在的光明。陆王学派，虽然始终没有像程朱学派那样为国家官方承认，却和程朱学派一样地有影响。

但是王守仁的哲学也被人误解和滥用。照王守仁的说法，良知所直接知道的是我们意志或思想的伦理方面。它只能告诉我们应该做什么，但是不能告诉我们怎么做。要知道在一定情况下怎么做我们应该做的事，王守仁说还必须根据实际情况研究实际做法。可是后来他的门徒发展到似乎相信，良知本身能够告诉我们一切、包括怎么做。这当然是荒谬的，陆王学派的人也确实吃尽了这种谬论的苦头。

在前一章的结尾，我们已经看到，王守仁用禅宗的辩论方法批评佛家。这样的一种辩论方法，恰恰是最容易被人滥用的。有一个讽刺故事，说是有个书生游览一个佛寺，受到执事僧人的冷遇。有一个大官也来游览，却受到最大的尊敬。大官走了以后，书生就问僧人为什么待遇不同。僧人说：“敬是不敬，不敬是敬。”书生就照僧人脸上狠狠打了一耳光。僧人愤怒地抗议道：“你为什么打我？”书生说：“打是不打，不打是打。”王守仁的时代过后。这个故事流传开来，无疑是批评王学和禅宗的。

王守仁生活在明朝(1368—1643年)，这是一个汉人的皇朝，取代元朝(1280—1367年)的蒙古人皇朝。明朝被国内革命和外部侵略所推翻，代之以清朝(1644—1911年)，在中国历史上，这是第二次非汉人统治全国，这一次是满人。可是对于中国文化，满人比蒙古人百倍同情。清朝的前二百年，整个地说，是中国内部和平和繁荣的时期。在这个时期，在某些方面，中国的文化有了重大进展；但是在其他方面，这个时期滋长了文化的和社会的保守主义。官方方面，程朱学派的地位甚至比前朝更为巩固。非官方方面，对程朱学派和陆王学派在清朝都发生了重大的反动。反对程朱陆王的领袖人物，都谴责他们在禅宗和道家影响下，错误地解释了孔子的思想，因而已经丧失了儒家固有的实践方面。有人攻击说：“朱子道，陆子禅。”在某种意义上，这种谴责并不是完全不公正的，这从前两章就可以看出来。

可是从哲学的观点看来，这种谴责完全是不相干的。正如第二十四章指出的，新儒家是儒家、佛家、道家(通过禅宗)、道教的综合。从中国哲学史的观点看来，这样的综合代表着发展，因此是好事，不是坏事。

但是在清朝，儒家的正统地位空前加强，谁若说新儒家不是纯粹儒家，就等于说新儒家是假的，是错误的。的确，在新儒家的反对者看来，新儒家之害甚于佛、道，因为它表面上符合原来的儒家，更容易欺骗人，从而把人们引上邪路。

由于这个原故，清代的学者们发动了“回到汉代”的运动，意思就是回到汉代学者为先秦经典所作的注释。他们相信，汉代学者生活的时代距孔子不远，又在佛教传入中国之前，因此汉儒对经典的解释一定比较纯粹，比较接近孔子的原意。于是，他们研究了浩繁的汉儒注释，都是新儒家所摈弃的，他们将这种研究称为“汉学”。这个名称是与新儒家对立的，他们称新儒家为“宋学”，因为新儒家的主要学派兴于宋代。从十八世纪到本世纪初，清儒中的汉学与宋学之争，是中国思想史上最大的论争之一。从我们现在的观点看，它实际上是对古代文献进行哲学的解释与进行文字的解释的论争。文字的解释，着重在它相信的文献原有的意思；哲学的解释，着重在它相信的文献应有的意思。

由于汉学家着重古代文献的文字解释，他们在校勘、考证、语文学等领域作出了惊人的成绩。他们的历史、语文学和其他研究，的确是清代文化最大的独特的成就。

在哲学上，汉学家的贡献微不足道；但是在文化上，他们确实大大打开了当时人们的眼界，看到了中国古代文献的广阔成就。在明代，绝大多数读书人，在新儒家的影响下，只需要应付科举考试的知识、全部精力都耗在“四书”上。其结果，对另外的文献，他们简直毫无所知。到了清儒致力于古代文献文字整理工作，他们就不可能仅仅限于儒家经典了。当然，他们首先从事的还是儒家经典，但是这方面的工作做完以后，他们就开始研究正统儒家以外各家的古代文献，如《墨子》、《荀子》、《韩非子》。这些书都是长期被人忽视的。他们的工作是改正羸入原文的许多讹误，解释词语的古代用法。正是由于他们的劳动，这些文献现在才比以前，例如明代，好读得多了。他们的工作，在复兴对于这些哲学家进行哲学研究的兴趣方面，的确大有帮助。这种哲学研究，是近几十年在西方哲学传入的刺戟下进行的。我们现在就要转入这个主题。

孔教运动

在这里不必详细考察中国人最初接触西方文化时所采取的态度。这里只说，到明朝后期，即十六世纪末到十七世纪初，许多中国学者已经对当时耶教传教士传入的数学、天文学深有印象。如果欧洲人把中国及周围地区称为“远东”，那么，中国人在与欧洲人接触的初期就把欧洲称为远西，即“泰西”。在此以前，中国人已经把印度称为“西天”；当然只有把印度以西的国家称为“泰西”了。这个称呼现在已经不用了，但是直到上世纪末还是常用的。

我在第十六章说过，在传统上，中国人与外人即“夷狄”的区别，其意义着重在文化上，不在种族上。中国民族主义意识的发展，历来是重在文化上，不重在政治上。中国人作为古老文明的继承者，在地理上与其他任何同等的文明古国相距遥远，他们很难理解，与他们自己的生活方式不同的人，怎么会是有文化的人。因此。不论什么时候，他们一接触到不同的文化，总是倾向于蔑视它，拒绝它。他们不是把它们当作不同的东西，而径直是认为它们是低劣的、错误的东西。就像我们在第十八章看到的，佛教的传入刺激了道教的建立，它是在信仰方面作为民族主义的反应而出现的。同样地，西方文化的传人，在其中起主要作用的是基督教会，也激起了相似的反应。

刚才提到，在十六、十七世纪，传教士给予中国人的印象，在其宗教方面，远不如在其数学、天文学方面。但是后来，特别是在十九世纪，随着欧洲的军事、工业、商业优势的增長，中国在满清统治下政治力量却相应地衰落，中国人这才日益感觉到基督教的动力作用了。十九世纪爆发了几场教会与中国人的严重冲突事件之后，为了对抗西方越来越大的冲击，就正在十九世纪末，著名的政治家、改革家康有为(1858—1927年)发起了本国的孔教运动。这个事件决不是偶然的——即使从中国思想内部发展的观点看——因为已经有汉学家铺平了道路。

在第十七、十八章讲过，汉代占统治地位的有两派儒家：古文学派，今文学派。随

着清代对汉儒著作研究的复兴，古今文学派的旧纠纷也复活了。我们已经知道，董仲舒为首的今文学派，相信孔子建立了一个理想的新朝代；后来走得更远，竟然认为孔子是到人间完成使命的神人，是人类中间的真正的神。康有为是清代汉学今文学派的领袖，他在今文学派中找到了充分的材料，足以把儒家建成符合宗教本义的有组织的宗教。

我们研究董仲舒的时候，已经读过他关于孔子的奇谈怪论。康有为的说法比董仲舒更有过之。我们已经看到，在《春秋》中，更在汉儒的注释中，以及在《礼记》中，有所谓“三世说”，即世界的进步经过三个时期或阶段。康有为复活了此说。加以解释说：“孔子生当据乱之世。今者大地既通，欧美大变，盖进至升平之世矣。异日大地大小远近如一，国土既尽，种类不分，风化齐同，则如一而太平矣。孔子已预知之。”这些话是他在1902年在《论语注》卷二中写的。

康有为是著名的戊戌变法的领袖。变法只持续了百日，结果是他自己逃亡海外，他的几位同事被杀，满清政府的政治反动变本加厉。按他的意见，他所主张的并不是采用西方新文化，而是实行中国古代孔子的真正教义。他写了许多儒家经典的注释，注入他自己的新思想。除了这些，他还在1884年写了一部《大同书》，其中描绘了一个具体的乌托邦，根据孔教的设计，将在人类进步的第三阶段实现。这部书虽然大胆，革命，足以使最能空想的著作家瞠目结舌，可是康有为自己却远远不是空想家。他断言他的纲领，不到人类文明的最高和最后阶段，决不可以付诸实施。至于当前实施的政治纲领，他坚决主张，只能是君主立宪。所以在他的一生中，他最初被保守派痛恨，因为他太激进了；后来又被激进派痛恨，因为他太保守了。

但是二十世纪不是宗教的世纪，随着基督教的传入中国，也一起传入了或附带传入了现代科学，它是与宗教对立的。因而基督教本身的影响在中国受到了限制，而孔教运动也就夭折。可是，推翻清朝建立民国之后，1915年起草民国的第一部宪法时，有一个康有为的信徒要求在宪法上规定民国以儒教为国教。对于这一点展开了激烈的争论，最后达成妥协，在宪法上规定中华民国采用儒教，不是作为国家的宗教，只是作为道德训练的基本原则。这部宪法从未实施，从此再也没有听说按康有为那种意思以儒教为宗教的话了。

值得注意的是，直到戊戌年即1898年，康有为和他的同志们对于西方哲学，如果不是毫无所知，也是知之极少。谭嗣同(1865—1898年)在变法运动失败的壮烈殉难，作为思想家他比康有为本人深透多了。他写了一部《仁学》，将现代化学、物理学的一些概念引入了新儒家。他在这部书的开端，列举了一些书，说明要读《仁学》必须先读这些书。在这个书目中，有关西方思想的书籍，他只提到《新约》“及算学、格致、社会学之书”。事实很明显，当时的人简直不知道西方的哲学，他们所有的西方文化知识，除了机器和战舰，就基本上限于自然科学和基督教义了。

西方思想的传入

在本世纪初，关于西方思想的最大权威是严复(1853—1920年)。他早年被满清政府派到英国学海军，在那里也读了一些当时流行的人文学科的书。回国以后，译出了以下著作：赫胥黎《天演论》、亚当·斯密《原富》，斯宾塞《群学肄言》，约翰·穆勒《群己权界论》、《名学》(前半部)，甄克斯《社会通论》，孟德斯鸠《法意》，以及耶方斯《名学浅说》(编译)。严复是在中日甲午战争(1894—1895年)之后，开始翻译这些著作的。此后他就非常出名，他的译本广泛传诵。

严复译的书为什么风行全国，有三个原因。第一是甲午战争中国败于日本，又接连遭到西方的侵略；丧权辱国，这些事件震破了中国人相信自己的古老文明的优越感，使之产生了解西方思想的愿望。在此以前，中国人幻想，西方人不过在自然科学、机器、枪炮、战舰方面高明一点，拿不出什么精神的东西来。第二个原因是严复在其译文中写

了许多按语，将原文的一些概念与中国哲学的概念作比较，以便读者更好地了解。这种做法，很像“格义”，即类比解释，我们在第二十章讲到过。第三个原因是，在严复的译文中，斯宾塞、穆勒等人的现代英文却变成了最典雅的古文，读起来就像是读《墨子》、《荀子》一样。中国人有个传统是敬重好文章，严复那时候的人更有这样的迷信，就是任何思想，只要能用古文表达出来，这个事实的本身就像中国经典的本身一样地有价值。

但是严译的书目，表明严复介绍西方的哲学很少。其中真正与哲学有关的只有耶方斯《名学浅说》与穆勒《名学》，前者只是原著摘要，后者还没有译完。严复推崇斯宾塞的《天人会通论》，说：“欧洲自有生民以来无此作也”（《天演论》导言一，按语）可见他的西方哲学知识是很有限的。

与严复同时有另外一位学者，在哲学方面理解比较透彻，见解比较深刻，可是在他放弃哲学研究之后，他才闻名于世。他是王国维(1877—1927年)。他是当代最大的历史学家、考古学家和著作家之一。他在三十岁以前，已经研究了叔本华和康德。在这方面与严复不同，严复研究的几乎只是英国思想家。但是到了三十岁，王国维放弃了哲学研究，其原因具见于他的《自序》。他在这篇文章中说：

“余疲于哲学有日矣。哲学上之说，大都可爱者不可信，可信者不可爱。余知真理，而余又爱其谬误伟大之形而上学、高严之伦理学与纯粹之美学，此吾人所酷嗜也。然求其可信者，则宁在知识论上之实证论、伦理学上之快乐论与美学上之经验论。知其可信而不能爱，觉其可爱而不能信，此近二三年中最大之烦闷，而近日之嗜好所以渐由哲学而移于文学，而欲于其中求直接之慰藉者也。”（《静安文集续编·自序二》）

他还说，如斯宾塞在英国，冯特在德国，这些人都不过是二流的哲学家，他们的哲学都不过是调和科学或调和前人系统的产物。当时他所知道的其他哲学家都不过是哲学史家。他说他若继续研究下去。可能成为一个很成功的哲学史家。他说：“然为哲学家则不能，为哲学史[家]则又不喜，此亦疲于哲学之一原因也。”同上）

我大段地引王国维的话，因为从这些引文来看，我认为他对西方哲学深有所见。用中国的成语来说，他深知其中甘苦。但是整个说来，在本世纪初，真懂西方哲学的人是极少的。我自己在上海读中国公学的时候，有一门初等逻辑课程，当时在上海没有人能教这个课程。最后找到了一位教师，他要我们各买一本耶方斯的逻辑读本的原本，用它作教科书。他用英文教师教学生读英文课本的办法。教我们读这本书。讲到论判断的一课时。他叫起我拼拼judgment这个词，为的是考考我是不是在g与m中间插进一个e！

过了不久，另一位老师来教我们，他倒是有意识地努力把这门课上成真正的逻辑课。耶方斯的书后面有许多练习，这位老师也不要求我们做，可是我自己仍然在自动地做。碰到有个习题我不懂，我就在课后请求这位老师讲解。他同我讨论了半个小时，还是不能解决，他最后说：“让我再想想，下次来了告诉你。”他再也没有来，我为此深感抱歉，我实在不是有意难为他。

北京大学当时是中国唯一的国立大学，计划设三个哲学门：中国哲学门，西洋哲学门，印度哲学门。门，相当于后来的系。但是当时实际设立的，只有一个哲学门，即中国哲学门。在1915年宣布成立西洋哲学门，聘了一位教授，是在德国学哲学的，当然可以教这方面的课程。我于是在这一年到北京，考进了这个门，但是使我沮丧的是，这位教授刚刚要教我们，却去世了。因此我只有进中国哲学门学习。

中国哲学门有许多教授，这些学者有的是古文学派，有的是今文学派，有的信程朱，有的信陆王。其中有一位，信奉陆王，教我们的中国哲学史，是两年的课程，每周四小时。他从尧舜讲起，讲到第一学期末，还只讲到周公，就是说，离孔子还有五百年。我们问他，按这个进度，这门课什么时候才能讲完。他回答说：“唔，研究哲学，无所谓完不完。若要它完，我一句话就能完；不要它完，就永远不会完。”

西方哲学的传入

1919年邀请约翰·杜威和柏特兰·罗素来北京大学和其他地方讲学。他们是到中国来的第一批西方哲学家，中国人从他们的讲演第一次听到西方哲学的可靠说明。但是他们所讲的大都是他们自己的哲学。这就给听众一种印象：传统的哲学系统已经一概废弃了。由于西方哲学史知识太少，大多数听众都未能理解他们的学说的意义。要理解一个哲学，必须首先了解它所赞成的、所反对的各种传统，否则就不可能理解它。所以这两位哲学家，接受者虽繁，理解者盖寡。可是，他们的访问中国，毕竟使当时的学生大都打开了新的知识眼界。就这方面说，他们的逗留实在有很大的文化教育价值。

在第二十一章我曾说，中国的佛学，与在中国的佛学，是有区别的；又说佛学对中国哲学的贡献是宇宙的心的概念。西方哲学的传入，也有类似的情况。例如，随着杜威和罗素的访问之后，也有许多其他的哲学系统，此一时或彼一时，在中国风行。可是，至今它们的全部几乎都不过是在中国的西方哲学。还没有一个变成中国精神发展的组成部分，像禅宗那样。

就我所能看出的而论，西方哲学对中国哲学的永久性贡献，是逻辑分析方法。在第二十一章我曾说，佛家和道家都用负的方法。逻辑分析方法正和这种负的方法相反，所以可以叫做正的方法。负的方法，试图消除区别，告诉我们它的对象不是什么；正的方法，则试图作出区别，告诉我们它的对象是什么。对于中国人来说，传入佛家的负的方法，并无要紧，因为道家早已有负的方法，当然佛家的确实加强了它。可是，正的方法的传入，就真正是极其重要的大事了。它给予中国人一个新的思想方法，使其整个思想为之一变。但是在下一章我们就会看到，它没有取代负的方法，只是补充了负的方法。

重要的是这个方法，不是西方哲学的现成的结论。中国有个故事，说是有个人遇见一位神仙，神仙问他需要什么东西。他说他需要金子。神仙用手指头点了几块石头，石头立即变成金子。神仙叫他拿去，但是他不拿。神仙问：“你还要什么呢？”他答道：“我要你的手指头。”逻辑分析法就是西方哲学家的手指头，中国人要的是手指头。

正由于这个原故，所以西方的哲学研究虽有那么多不同的门类，而第一个吸引中国人的注意力的是逻辑。甚至在严复翻译穆勒《名学》以前，明代的李之藻(1630年卒)早已同耶稣神父合译了一部中世纪讲亚力士多德逻辑的教科书。他译的书，名叫《名理探》。在第十九章已经说过，“名理”就是辩名析理。严复将逻辑译为“名学”。在第八章已经说过，名家哲学的本质，以公孙龙为代表，也正是辩名析理。但是在第八章我已经指出，名家哲学与逻辑并不完全相同。可是有相似之处，所以中国人当初一听说西方的逻辑，就马上注意到这个相似之处，将它与中国自己的名家联系起来。

到现在为止，西方哲学传入后最丰富的成果，是复兴了对中国哲学包括佛学的研究。这句话并没有什么矛盾的地方。一个人遇到了不熟悉的新观念，就一定转向熟悉的观念寻求例证、比较和互相印证，这是最自然不过的。当他转向熟悉的观念，由于已经用逻辑分析法武装起来，他就一定要分析这些观念，这也是最自然不过的。本章一开始就讲到，对于儒家以外的古代各家的研究，清代汉学家已经铺了道路。汉学家对古代文献的解释，主要是考据的，语文学的，不是哲学的。但是这确实是十分需要的，有了这一步，然后才能应用逻辑分析方法，分析中国古代思想中各家的哲学观念。

由于逻辑是西方哲学中引起中国人注意的第一个方面，所以很自然的是，在中国古代各家中，名家也是近些年来第一个得到详实研究的一家。胡适博士《先秦名学史》一书，自1922年初版以来。一直是此项研究的重要贡献之一。其他学者如梁启超(1873—1930年)，也对于名家及别家的研究有很多贡献。

用逻辑分析方法解释和分析古代的观念，形成了时代精神的特征，直到1937年中日战争爆发。甚至基督教会也未能避开这种精神的影响。为什么在中国的许多教会把中国的哲学原著和研究中国哲学的书译成了西方文字，却很少把西方的哲学原著和研究西方哲学的书译成中国文字，大概就是那个原故。因此在哲学领域，他们好像是在做一种可

以称之为倒转形式的传教工作。倒转的传教工作是可能有的。正如倒转的租借互换是可能有的。

[上一页](#)

[下一页](#)