

目 录

风雨骤 青灯黄卷写春秋

- | | |
|--------------------|-----|
| 历史是自然的复活 | 3 |
| 在交流与会通中发现真理 | 14 |
| 为自己的生命而写作 | 18 |
| 现代化与现代性双重矛盾下的中国 | 22 |
| 交融与会通 | |
| ——民初中国基督宗教思想的改革与变迁 | 26 |
| 重新回到平等对话的起点上 | 55 |
| 追寻世界近代思想的起源 | 67 |
| 应重视对西方早期汉学的研究 | 74 |
| 进入中西语言交流之门 | 81 |
| 汉学研究三题 | 85 |
| 欧美汉学史之回顾 | 93 |
| 旧刊有新知 | 100 |
| 简议传教士汉学 | 105 |

| | |
|------------------------------------|-----|
| 东西流水，终解两相逢 | 114 |
| 向往东方 | |
| ——莱布尼茨《中国近事》的思想文化意义 | 117 |
| 在世界范围内书写中国学术与文化 | |
| ——写在中国海外汉学研究中心成立之际 | 132 |
| 人文主义是外语大学教育的本质 | 136 |
| 中西文化的伟大相遇 | 143 |
| 在历史中探中西会通，在神圣中究天人之际 | 148 |
| | |
| 千古兴亡事 知音两三人 | |
| 意大利：马可波罗的故乡 汉学的国度 | |
| ——读意大利汉学家白佐良、马西尼新作 《意大利与中国》 | 157 |
| 认识西方文化的艰难步伐 | |
| ——读吴伯娅的《康熙乾三帝与西学东渐》 | 163 |
| 传教士汉学的重要著作 | |
| ——读来华耶稣会士李明的《中国近事报道》 | 167 |
| 明末清初中国天主教史研究的新进展 | |
| ——读余三乐的《中西文化交流的历史见证： 明末清初北京天主堂》 | 175 |
| 西方文献中的北京 | |
| ——写在《中国新史》出版之际 | 181 |

清代江南天主教史的一幅真实画卷

——读《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及

灵修笔记研究》_____ 187

汉学作为思想和方法论

——从于连的《(经由中国)从外部

反思欧洲》谈起_____ 193

日本中国学研究的启示

——读钱婉约的《从汉学到中国学》_____ 207

萨义德的《东方学》与西方汉学

——读李雪涛的《日耳曼学术谱系中的汉学—德国

汉学之研究》_____ 213

中国现代学术转型的德国背景

——读叶隽的《主体的变迁：从德国传教士到

留德学人群》_____ 221

康熙朝重要的来华传教士：傅圣泽

229

中国与欧洲关系的另一面

——读《中国对法国哲学思想形成的影响》

244

跨文化视域中的德国汉学

249

“他者”眼里的中国

——读乐黛云主编的《中学西渐丛书》_____ 263

《耶稣会士中国书简集》：欧洲

“中国形象”的塑造者_____ 266

中西初识 惊鸿一瞥

272

夕阳西下 断肠人在天涯

- 闲暇细语 281
- 德国漫步 280
- 中秋夜我们相识又分手 300
- 古城庞贝小记 310
- 莱顿汉学研究院图书馆略记 315
- 罗马访书记 325
- 罗马抒怀 330
- 圣城罗马 340
- Bad Kreuznach 的圣诞之夜 346
- Bamberg 小记 350
- 声尘寂寞系恒常
——记徐梵澄先生 355
- 荒江野老素心人
——《国际汉学》编后记小汇 368
- 那拉提草原随想：五彩的感觉 368
- 后记 372

历史是自然的方法

风雨骤 青灯黄卷写春秋

“福至慧自开，祸至智亦穷”（Fate leads to wisdom, misfortune leads to stupidity），这是中国的一句老话。在历史的长河中，许多伟人的命运都充满了戏剧性。1906年，一个普通的中国青年，在异国他乡，开始了他的学术之旅。他叫陈天华，字天华，号华天。他的一生，充满了坎坷和磨难。他为了救国，不惜牺牲自己的生命。他的著作《革命军》和《警世钟》等，对中国革命产生了深远的影响。他的事迹，至今仍被人们所铭记。他的精神，永远激励着我们前进。

他的著作，不仅在中国，而且在海外也产生了广泛的影响。他的思想，成为许多革命志士的指南。他的精神，成为许多爱国人士的楷模。他的事迹，成为许多人的榜样。他的精神，永远激励着我们前进。

历史是自然的复活

毫无疑问，乔治·卢卡奇（Georg Lukacs）是20世纪最著名、最有影响的思想家之一。作为席美尔（Simmel）和狄尔泰（Dilthey）的学生，他年轻时已蜚声欧洲文坛；他和马克思·韦伯过从甚密，与恩斯特·布洛赫是同窗学友；他早年的《灵魂与形式》被认为是存在主义哲学的开始；青年时期的《历史和阶级意识》则被称为“西方马克思主义”的“圣经”；20年代末期，他是法兰克福学派诞生的见证人，40年代中期他又是第一个对萨特的存在主义的批评者；他是托马斯·曼的最有力的支持者，又是布莱希特最强劲的对手；他的《审美特性》被誉为第一部系统的马克思主义美学巨著，尚未完成的《社会存在的本体论》已成为20世纪最重要的马克思主义哲学著作。如他的学生马科洛斯·阿拉马斯（Miklos Almas）说的，卢卡奇的“生活历程构成了一部从19世纪末到新马克思主义这一小段的欧洲思想史”。

然而，卢卡奇一生中影响最大的著作还是《历史和阶级意识》这本书。的确，在20世纪的思想史上恐怕很难找到一部像《历史和阶级意识》这样引起如此广泛争议的著作，人们对它褒贬不一，莫衷一是，所得出的结论截然相反，泾渭分明。德意志联邦共和国的马克思学专家费切尔认为，《历史和阶级意识》是20世纪马克思主

义思想的最高成就，前苏联哲学家别索诺夫则认为这部著作的一般的社会理论影响，在许多方面不仅没有促进反而阻碍了马克思主义思想的发展；当西方的左翼知识分子潜心研读《历史和阶级意识》的时候，这本书在东欧却成了人人讨伐的修正主义著作。更令人关注的是卢卡奇本人对这本书的态度。一方面，他严肃地指出：这些文章在根本内容和方法论的有效性上都极不确定，它“冲击了马克思主义本体论的根基”（《历史和阶级意识》英文版序言，第16页，以下引文同此书）。另一方面，他又从未完全否定这部著作，直到临终前，在《社会存在的本体论》中他还说：这本书是他在恩格斯逝世以后，“以总体性重建马克思主义的尝试”。

孰是孰非，历史自有公断。在我看来，《历史和阶级意识》的真正秘密在于它所提出的问题，正是这些问题才显示出了它的魅力，纷至沓来的颂扬和责难都是由对这些问题的不同理解和回答所引起的。

“上帝死了。”西方没落了。人成了载载孑立、无家可归的落难者。我们从哪里来，我们到何处去？人的境遇，人的出路和命运成了20世纪哲学所关注的问题。卢卡奇就是20世纪最早、最系统地提出异化问题的人。在《历史和阶级意识》中的《物化和无产阶级意识》一文中，他从马克思的《资本论》出发，对整个资本主义社会从生产到社会制度做了全面的剖析。他认为工人在生产中已丧失了人格，“它只不过是一种被折合成抽象的量，一种没有多少价值的机械化和合理化的工具”（同上，第166页）。在他看来，“物化结构逐步地、越来越深入地、致命地、决定性地侵入到人的意识当中”（同上，第99页）。由此，卢卡奇深切渴望一种“总体性”（totality），

渴望用一种人的全面发展的人道主义同这种异化的世界相对抗。他认为“真正的社会革命只是意味着重新组织人的实际的和具体的生活”（同上，第193页）。这也就是他后来表示的，人道主义是“历史唯物主义的中心”。所以，安德鲁·阿拉图在《青年卢卡奇和西方马克思主义的起源》一书中认为异化范畴是《历史和阶级意识》的中心范畴，这是很有见地的。

需要注意的是卢卡奇在这里对人的境遇和出路的分析与尼采和存在主义是大相径庭的。其实，他也正是从他们那条路上走过来的。“什么东西也不会有其结果，……生活就是死亡。”读到这样的诗句，就不难理解他在《灵魂和形式》中对诺瓦利斯诗的分析，对克尔凯郭尔的随笔中所表现出来的思想倾向的认同。走向“类”，走向马克思，这是卢卡奇在《历史和阶级意识》中所主张的人道主义的基本准则。这也正是他在20世纪声名大振的原因之一。因为1932年当马克思的《1844年经济学—哲学手稿》公布于世时，人们惊奇地发现卢卡奇10年前早在《历史和阶级意识》中就表达了和马克思关于异化的观点以至分析方法相类似的理论（在许多问题上，双方仍有着实质性差别，卢卡奇后来也承认了这一点）。名下无虚，令人折服！许多存在主义者都从《历史和阶级意识》中汲取了营养。萨特、梅洛—庞蒂不必说了，相传海德格尔在写《存在与时间》前后读过此书，感触甚多。当然，这是轶闻无法核对。但法国哲学家哥尔德曼（Goldman）却认定《历史和阶级意识》与《存在与时间》有着内在的联系，1977年专门写下《卢卡奇和海德格尔》一书，做了详尽的分析和研究。

不过，卢卡奇本人却早在1945年就向存在主义开火了，这也是世人皆知的。走向个体也罢，走向“类”也罢，总要给人以出路，给人以自由。哪条道路有希望，这儿不是评说的地方。但抓住

了人，提出了异化问题，这无疑是在卢卡奇在这本书中留给我们的重大课题。

二

1918年以前，卢卡奇的前期活动是以“浪漫主义的反资本主义”这一概念为标志的。在他的第一部著作《现代戏剧发展史》(1911年)中，他提出了两种文化的概念，一种是“理智的文化”，一种是“审美的文化”。他以强烈的笔调指责了“理智的文化”，认为它把人们完整的生活割裂开了，人成了碎片，人的一切都被合理化和科学化吞没了，而只有“审美的文化”才能给人生意义。同年在柏林出版的论文集《灵魂和形式》的中心问题是生活自身的构成问题，其中他深受陀思妥耶夫斯基道德乌托邦的影响。带着对资产阶级文化的批判，带着对技术理性造成的异化的忧患，带着对人生和新生活的渴望，在激荡的1918年，卢卡奇投身到了革命的洪流中。这样，在《历史和阶级意识》中所表现出的浪漫主义倾向就是题中应有之意了。这种倾向最突出地表现在他谈到物化意识时，对科学技术的否定和批判。

他认为，“技术的专门化导致了对每一个整体形象的破坏”，“一切都成了直接的东西，建立在专门化基础上的科学也同样卷入了这种直接性当中。这样科学就要受到批判，因为它把现实世界撕成了碎片，使世界的整体的美好梦幻烟消云散”(同上，第104页)。作为一个思想家，他对这种科学理性的膨胀表现出了无限的忧患，因为科学技术从未从人的存在的本体论上看待自己。这样，现代科学变得越复杂，它在方法论上对自身理解得越好，它就越不理解自己的活动范围内的本体论的问题，科学成了片面的、封闭的、与人无关的体系。不仅如此，卢卡奇还认为科学在资本主义社会中已成为

资产阶级的帮手，科学越发展，资本主义对工人的剥削越狠。他说：“当科学的认识观念被应用于自然时，它只是推动了科学的进步，当它被应用于社会的时候，就反转过来，成了资产阶级的思想武器。”（同上，第10页）

出路何在？卢卡奇想起了卢梭，想起了席勒。他认为应该打破技术理性对人和自然的破坏，建立起一种新的自然概念，像席勒说的，“它是我们过去的东西，它是我们应该再新成为的东西”。他认为，这样的自然概念就可以用价值的特征克服物化的特征了。卢卡奇的这种情绪和极左的工团主义相结合就构成了一种浪漫主义的左倾倾向，在匈牙利革命的年代里，他甚至认为整个资产阶级文化，包括自然科学的成果都应该批判（见《卢卡奇1919—1929政治著作》，1972年英文版）。在他看来，人们越是拥有文化和文明，人就越不成为人，只有彻底批判这种文化和文明，才能获得真正的自由和解放。

卢卡奇的这种情绪在法兰克福学派那里得到了光大发扬。在霍克海默和阿尔多诺的《启蒙的辩证法》中，他们把这种技术理性的统治的根源追溯到了培根、古希腊神话和荷马史诗那里。在他们看来，正是希腊神话中那种对自然统治的幻想，培根那种对“知识就是力量”的颂扬，才导致了今天西方的悲剧。这种悲剧在马尔库塞看来就是技术统治一切，技术的合理性成了政治的合理性。随着工业的发展，科学的进步，人们生活的改善，人们忘记了反抗，忘记了否定，在舒舒服服、平平稳稳之中认可了当前的极权社会。这样在“工具主义的地平线上展开了一个合理的极权社会”（哈贝马斯）。人成了“单面人”。

所以，有人认为《历史和阶级意识》是反科学的浪漫主义传统第一次对马克思主义理论的侵入，这种评价是恰如其分的（见马

丁·金：《马克思主义和总体性》英文版，第33页）。卢卡奇把浪漫主义和马克思主义相结合，给我们提出了尖锐的问题：究竟怎样估价科学的发展？科学的发展和人的价值的实现是同步的吗？这无疑是我们时代的重大问题。但卢卡奇以卢梭的“回到自然”为出路却是苍白无力的。那种泊然无染、超然物外、空灵清静的审美人生在哪里呢？科学技术真是人类自己呼唤出来的魔鬼吗？我们可以用马克思的一段话做个回答：“留恋那原始的丰富，是可笑的，相信必须停留在那种完全空虚之中，也是可笑的。资产阶级的观点从来没有超出同这种浪漫主义观点的对立，因为这种浪漫主义观点将作为合理的对立面伴随着资产阶级观点一同升入天堂。”（《马克思恩格斯全集》第46卷，第109页）

三

说来也怪，在卢卡奇反对科学理性时，他手中的武器并不是非理性，而是黑格尔的历史理性。怀特海在《分析的时代》中说，20世纪的哲学都是以批判黑格尔这个辩证法大师为其出发点的，“叛离黑格尔”已成为20世纪哲学的大潮（见艾耶尔：《二十世纪哲学》）。其实何止是20世纪，早在1843年，克尔凯郭尔就在他的《或此或彼》中对黑格尔的“理性的狡黠”表示了不满。的确，今天再不是黑格尔的理性主义独霸讲坛的时代了，当年败在黑格尔手下，快快扔下教鞭的叔本华哲学在尼采的改造下已风靡全球。黑格尔哲学真成了马克思当年所说的“死狗”，一个“年老色衰、孀居无靠”的求婚者。然而，卢卡奇却认定黑格尔哲学对人类的价值，对黑格尔的肯定和颂扬构成了《历史和阶级意识》的主旋律，这在20世纪哲学潮流中差不多是绝无仅有的。

他认为“黑格尔是比许多人所想象的要更加有益和有力的思想

家”，“对黑格尔著作的一种持久的认识是绝对不可少的”（同上，原版序言）。在马克思主义和黑格尔哲学的关系上，他认为马克思主义只不过“完成了黑格尔历史哲学的纲领”（同上，第18页）。在他看来，对于任何期望返回到马克思主义革命传统的人来说，“恢复黑格尔的传统是势在必行”（同上，第21页）。卢卡奇也正是这样去实践的。《历史和阶级意识》的全部逻辑框架就是从黑格尔那儿借来的。首先，他把历史理解为被主体所创造出来的客体，然后把阶级意识看成主体，作为阶级意识体现的无产阶级是这种主体—客体的统一，而辩证法也就是这种主体—客体的运动过程。明眼人一看就知道这是黑格尔的《精神现象学》的翻版。

卢卡奇的这种努力大大启发了他的同人和追随者。从柯尔施的《马克思主义哲学》到马尔库塞的《理性和革命》以及布洛赫的《主体—客体》，都带有明显的黑格尔哲学的痕迹。对黑格尔哲学的肯定就是对理性主义的肯定，它直接针对着企图把黑格尔哲学非理性化的倾向，这突出地表现在他对黑格尔总体性范畴的态度上。在这本书的《罗莎·卢森堡的马克思主义》一文中，他指出：“总体性的范畴，总体较之于部分的完全至高无上的地位，这是马克思从黑格尔那里汲取的方法论的精华，并把它出色地改造成一门崭新的学科的基础。”（同上，第27页）总体性在《历史和阶级意识》中是一个渗透一切的核心范畴，但这种总体性又不是—个宇宙论的概念，因为在他看来，“辩证的总体观之所以特别重要”就在于借助它才能把握历史，才能认清人在历史中的位置。这里既有浪漫主义的幻想，又有理性主义的渴望，我们姑且称它为“历史理性”。显然，卢卡奇已从自己的视角对黑格尔哲学做了过滤和解释，他所关注的是人和历史的命运，而不是那种宇宙论式的逻辑本体论（这个观点卢卡奇始终未变，晚年在《社会存在的本体论》中，他批判

黑格尔的“虚假的逻辑本体论”，而肯定了其真正的社会历史的劳动本体论)。人和历史的命运只能求助于理性的恢复，即总体性的重建。这就是卢卡奇对总体性寄以深情的动因。他的这一思想对“西方马克思主义”有着重大的影响，总体性成了这一思潮的中轴线，从马尔库塞的“回忆的总体性”到阿尔多诺的“规范的总体性”都是卢卡奇这一思想的回声。理性的命运何在？拯救人类的出路仅在于非理性吗？形而上学能否重振雄风？这是卢卡奇留给我们的又一悬案。

四

《历史和阶级意识》的副标题是“马克思主义辩证法的研究”，确切地说，这本书的宗旨就在于重新理解马克思主义哲学。人道主义是卢卡奇所理解的马克思主义的本质，黑格尔的辩证法被作为这一哲学的基础，浪漫主义是这一哲学的情绪和向往。所以，只有进一步把握住卢卡奇所理解的马克思主义哲学的内容，才能更好地理解上面所提出的问题。

卢卡奇藉以更新马克思主义哲学的出发点是黑格尔哲学，他“试图通过对黑格尔的辩证法和方法论的革新和扩张来恢复马克思主义理论的革命性”。首先，他敏锐地抓住了实践的概念，把它理解为无产阶级的能动活动，是无产阶级阶级意识的最突出功能。从这种实践概念出发，他重新解决了历史的概念。他认为马克思主义哲学的对象不是那种与人无关的宇宙本体，而是历史，抓住了历史，马克思主义哲学才从根本上解决了宿命论和意志论、自由和必然、“是”和“应该”等一系列资产阶级哲学的二律背反。一切都归于历史，从而“自然不过是一个社会的范畴”。马克思主义哲学只是作为“一种关于社会的理论，关于社会的学说”（同上，新版序言，第

16页)。由此，他责备恩格斯跟随黑格尔把辩证法推广到了自然界，他批判第二国际的理论家们把马克思主义实证化、自然化，从根本上忽略了历史唯物主义这个核心。关于自然辩证法的争论就是由此而来的。萨特、梅洛-庞蒂、施密特等人的观点大都受惠于卢卡奇。卢卡奇所引起的这场旷日持久的争论并不是关于自然辩证法的细节和技术的问题，而是关于马克思主义哲学本质的重大问题：马克思主义哲学有没有自己的本体论？它是一种自然本体论，还是社会本体论？马克思主义哲学有没有自己关于自然的学说？如何理解马克思的实践概念和历史概念？它们在马克思主义哲学中的地位是什么？这些问题直到今日仍萦绕在每一个马克思主义哲学工作者的心头。

如果把卢卡奇这些认识放在他当时所处的环境中，就可以看出他理论的敏锐性和战斗性。他以黑格尔的哲学对抗第二国际的领袖们所崇拜的新康德主义，以突出历史唯物主义这个马克思主义哲学的本质来抵消科学主义和实证主义对马克思主义的侵蚀；通过赋予阶级意识以极大的能动性，从而表示了对宿命论和经济决定论的抗议；以对人的关注和颂扬来打击脱离人的宇宙论倾向。正如前南斯拉夫著名马克思主义哲学史专家弗兰尼茨基所说：“卢卡奇做出这些分析，从而超过了大多数马克思主义者在当时已经根深蒂固的机械论和本体论，他们片面地教条地把历史和人相对立……”，“卢卡奇的功劳在于，他尖锐地，至少按照倾向（而不是按照每个意思和句子）来说，在真正马克思主义的意义上——表述了这个问题。”（弗兰尼茨基：《马克思主义史》，三联书店，1963年）

但即使在弗兰尼茨基看来，卢卡奇“无论如何是走得太远了”。这一点卢卡奇本人也承认，他在1967年新版序言中所做的自我批评绝不是应付局面之词，他未完成的《社会存在的本体论》就是努

力纠正早年错误的一种尝试。但是，我们也应看到，作者在这本书中对马克思主义哲学的探讨是真诚的和严肃的，如他本人在晚年时讲的，随着第一次世界大战的爆发，最伟大的革命在俄国发生，一个新的朝气蓬勃的马克思主义研究在兴起，“当时有一系列的尝试，从葛兰西到考德威尔，我自己的《历史和阶级意识》一书也怀着这样的抱负”（《社会存在的本体论》，“马克思”一章，英文版，第168页）。“鹰有时比鸡飞得还要低。”像卢森堡一样，卢卡奇的这些错误也是在所难免的。我们不应该把卢卡奇的这些错误和攻击恩格斯的莱文之流混同在一起。“如果浮士德的胸中能容下两个灵魂，为什么一个正常的人，当他发现自己在世界危机当中，正从一个阶级转向另一个阶级的时候，不可以在他内心兼备各种思想倾向的冲突呢？”（同上，新版序言，第10页）

千秋功罪，后人自有评说。1983年匈牙利社会主义工人党中央委员会文化政策工作部在《纪念乔治·卢卡奇诞辰一百周年提纲》中，对《历史和阶级意识》做了全面的评价。提纲中说：“在维也纳流亡的十年，是卢卡奇马克思主义发展的重要阶段。作为思想家，他的发展中心是对马克思和列宁的遗产、十月革命和匈牙利无产阶级专政的经验进行理论加工。卢卡奇这一时期最重要的而迄今争议最多的一部哲学著作是《历史和阶级意识》。他对马克思主义的方法，资本主义的异化关系，资产阶级的思维方式和无产阶级的阶级意识的解释，以一种新的方式充实了辩证法和许多概念，迄今为止仍然有效。卢卡奇强调马克思辩证法的一贯的历史性，马克思主义思想和革命批评的普通性和严密的统一性。”提纲还指出：“与此同时，在20年代中期的著作中，卢卡奇仍然错误地认为，无产阶级的阶级意识具有创造历史和现实的‘救世’力量。他的革命主观主义，救世主式的左倾倾向和对客观的自然辩证法的否认，一方面导

致了对他思想的合理批评（在这一借口下也有不少教条主义的指责），另一方面后来成了修正主义，假激进派和新左派思潮的发源地。”（《外国文学动态》1984年第4期）

今天，卢卡奇的这本书能和中国读者见面，无疑是十分有益的。在“马克思主义复兴的前夜”，卢卡奇的深刻思考会给我们新的视角以重新审视我们的理论和方法。作者在探索中的彷徨和失误也会给我们教训和启迪。对于作者的结论我们未必要逐条全部接受，但他那追求真理的精神和敢于探索的勇气必将触动每一个读者的心灵。

1988年4月于北京

（本文为作者翻译的卢卡奇名著《历史和阶级意识》一书的译者前言，重庆出版社1989年出版，列入此书时稍做了些修改）

在交流与会通中发现真理

中国历史上对外来文化的吸收最重要的有两次，一次是东汉年间传人的佛教，一次是明清之际传人的基督教。在同这两次异质文化的碰撞、冲突和交流之中，中国文化发生了变迁。

到慧能时，佛变成了禅，禅宗代替了其他宗派，印度哲学融汇到了中国文化传统之中。明末清初时天主教带来了“西学”，它受到了实学思潮的欢迎，天学与实学相融不仅从根本上瓦解了空谈心性的晚明阳明心学，也为以后的乾嘉学派的兴起提供了思想材料。

文化和思想的交流从来都是双向的，在古代时由于交通不便，文化的交流受到地域的影响，中国哲学对域外的影响主要在亚洲地区，其中中国哲学对朝鲜、日本、越南的影响是人所皆知的。大航海时期后，随着地理大发现，世界开始向全球化方向发展的过程，此间，明清之际的文化交流一开始就呈现出了双向性的特点，“西学东渐”和“中学西传”同时进行。17—18世纪中国哲学在欧洲的传播不仅直接影响了欧洲思想的演进，也为日后发展起来的西方汉学奠定了基础。

历史是思想的基础。

通过对这种哲学交流史的研究，我们可以得到以下几点启示。

第一，中国哲学的发展从来不是在一个自我封闭的交往中完成

的。历史告诉我们，没有外来文化的冲击，没有同异质文化的融合，中国文化和哲学绝不会是现在这个样子，中国哲学之所以到今天还有生命力，就在于它不断地吸取外来文化。中国文化和哲学早已不是在“轴心期”时所确立的那些基点，历史的过程赋予了它许多新的内容。

第二，会通是哲学交流的必然结果。西学和中学何为体？何为用？这个问题争了一百多年也没有弄清楚。80年代“西学热”，有人说只有西方文化才是人类的希望，90年代“国学热”，有人说下一世纪是中国文化的世纪。三十年河东，三十年河西，越吵越糊涂。

其实答案就在历史中，这根本就不是一个新问题。佛教来自“西国”，天学更是“大西”的利玛窦先生传来，实践证明这两次“西学”的传人在中国也经历了一系列的冲突，但最后的结果是“西学”变了“味”，天竺国的佛教变成了禅宗，罗马的基督教穿上了儒袍。想原汁原味地把“西学”搬到中国是根本不可能的，利玛窦的弟子龙华民一改他的老师所确立的“合儒”政策，结果弄得个鸡飞蛋打，险些被赶出中国。反之，坚守夷夏之别，拒绝外来文化的鸵鸟政策也是不可能的。

这一点汤用彤先生早年就做过十分清晰的论证。他说：“一个地方的文化思想，往往有一种保守或顽固的性质，虽受外力压迫而不退让，所以文化移植的时候，不免发生冲撞；又因为外来文化必须适应新的环境，所以一方面，本地文化思想受外来影响而发生变化，另一方面，因外来文化思想须适应本地的环境，所以本地文化虽然发生变化，还不至于全部放弃其固有特性，完全消灭本来精神。”这种冲突与融合的结果是：“本地文化思想虽然改变，但也不至于完全根本改变，但是外来思想也须改变，和本地适应，乃能发

生作用。”汤先生的这个结论正是对中外哲学交流史的总结。

第三，在历史中发现真理。从理论上比较中西哲学，分析其各自的本质和特点，研究其各自的优劣，这是近年来从事比较哲学的一些学者所努力的。这种研究也的确取得了一些非常有益的、启发人的结论，如西方哲学以主客相分为特征，中国哲学以天人合一为特征，西方哲学重理性，中国哲学重直觉等等。

但仅此还不够，仅用这些结论还不能说明中西哲学实际发生的交流历史。不仅不能说明历史，甚至历史的实际过程与这种理论的分析是南辕北辙的。

例如18世纪欧洲“中国热”时，启蒙思想家的思想武器竟是儒家学说，孔子成为伏尔泰手中的工具。此时他对中国文化的认同并不是什么“天人合一”，而是“自然理性”，一个启蒙运动的思想领袖怎么会将东方的一种封建意识形态作为自己的旗帜呢？知识论的社会学和脱离历史的平行的中西文化比较都无法回答。

又如明末儒臣徐光启对天学的解释，清末思想领袖严复对达尔文进化论的解释，五四精英们对康德学说的理解，都有一系列的“变异”、“错位”、“文不对题”，但正是这种“变异”、“错位”、“文不对题”却在中国思想界引起了轩然大波，起到了意想不到的作用。

这就是文化交流中的“误读”，这种“误读”构成了全部的中外文化交流史，尤其是中西文化交流史。这些“误读”的文本所构成的历史说明了脱离历史过程的那种空洞的比较研究是多么苍白和无用。

人在历史中。历史赋予了他解释的“前见”，人不是一个纯粹理念的存在，他首先是被历史的传统和语言所制约的存在。因此，解释学不是一种方法论，而是回答人的历史文化存在的本体论。

那种脱离中西双方历史，不分古今，把传统现代混为一谈的比较研究，那种把中西双方只抽象为纯粹理念的比较研究都忘记了一个根本：历史。

我们只能在历史中发现真理，所以没有历史背景的真理都是空洞的真理。在这个意义上，历史塑造了真理。

今天，在告别传统农业社会，走向工业社会时，我们需要重新梳理我们的思想，寻求新的真理，我们只能从我们已有的历史中迈出这一步，开始这种新的历程。中外哲学交流史的价值正在这里。

(本文为作者与楼宇烈先生共同主编的《中外哲学交流史》一书的前言，湖南教育出版社1998年出版)

为自己的生命而写作

1995年从德国返回北京图书馆以后，我结识了中国社会科学院文学所的周发祥先生，尤其当我从北图调往北京外国语大学海外汉学研究中心工作以后，我们之间的交往更加密切。由他推荐，我认识了湖南教育出版社的聂乐和先生和刘清华先生。当他们得知我在做明清间中西文化交流史研究时，希望我出面把他们搁置已久的《中外哲学交流史》的主编工作担当起来。这部书的大纲是楼宇烈先生确定的，但一直未找到合适的作者，尤其是明清间西方哲学的传入和中国哲学的西传这两部分内容的作者难以找到。

看了楼先生的大纲，我感到很好，这为我做好具体的组织工作打下了基础，于是我就欣然答应了出版社的要求。

对于我来说，早在80年代初期第一次读到朱谦之先生的《中国哲学对欧洲的影响》时就对这个领域产生了浓厚的兴趣，但那时只是买些书看看，当个“票友”而已，自己的研究方向仍集中在当代西方哲学上面。90年代初到北京图书馆工作以后，任继愈先生主编的《国际汉学》一书的具体编务工作落在我的身上，在任继愈先生的鼓励和指导下，我开始研究中国哲学，尤其是中国哲学的西传和西方早期汉学史，学术方向开始了大的转变。虽然此时对西方哲

学的研究并未丢掉，但重点已经开始变化，这样，我对中西哲学交流史的研究就开始从“票友”变成了“客串”。

从更深的原因来说，我常常感到“哲学”这个行当不能当做“饭碗”（当然现在我是靠它在“养家糊口”），它更应是一种思想的追求，没有张载那种“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的理想，没有那种将形而上学的沉思化为个体生命的历程，没有那种在宁静与平淡之中，在达观与清贫之中涵泳义理、追思历史和生命的态度，哲学是很难做好的。说到底，哲学研究不应是做给高职评审委员会的委员们看的，也不是做给出版社、报社、乃至同行们看的。按亚里士多德的说法，只有当人“为自己而不是为了别的什么而存在”时，人们才“把哲学作为唯一自由的学术加以深求，因为唯有它才是为其自身而存在的学术”。研究哲学当然要写书、写文章，但有了一大堆写给别人看的书的人并不一定是哲学家。哲学是一种个体生命自由的追问，是在个体精神的升华中对人类精神的追索。说到底，真正的哲学应是个体化的，而真正体会到性命之理时，便也悟出了人类之道。在做当代西方哲学的研究时，我常常想，西方哲学的智慧怎样才能汇入我们民族的精神中呢？面对着铺天盖地的西方文化，在一种价值的重建中怎样才能提升出我们传统中那些具有普世性的精神呢？我们总不能老是在叙说着别人的故事，应该找到一种文化会通的切合点。

中西文化比较的讨论争论了一百多年，但我想智慧应在历史中，而不是在空泛的理论比较中。这样我就从现代追溯到明清之际，发现这才是今日世界的真正起点，这才是中西哲学见面的最早时期。在某种意义上，中西思想的对话直到80年代才又重新回到这个元点上，在这个元点上蕴藏巨大的历史智慧。

实际上，我所交给读者的这份答卷并不十分满意。一方面，中外哲学交流史这个大跨度的贯通研究还没有人做过。我多次对刘清华先生说，楼宇烈先生交给了我一个难题，因为在一些断代史尚未研究清楚的情况下，很难写出好的通史。在一定意义上，这个学科还很不成熟，还没有发育到写一部通史的时候。在这种情况下，这部书实际上只能算是一个大纲或引论，更深入的研究留待以后其他学者展开。

另一方面，这部书的姊妹篇是《中外宗教交流史》。宗教和哲学在远古时本为一体，以后分为两个学科。但在中国思想中，这两个方面始终分化得不是那么清晰，直到今天人们还在讨论儒家是不是宗教。这样，这两部书在个别章节中略有重合，望读者能给予理解。

我作为全书的主编应感谢各章节的作者，大家共同的努力才完成了这部书。但平心而论，由于每个人的情况不同，各章水平也参差不齐。就我个人所写的三章来说，交稿时已感到不太满意。因为由于篇幅所限，许多外文原始文献基本上没有用上，思想的展开也不太系统。这些或许在以后有机会时我会加以修正和补充。

90年代初，当我在组《国际汉学》第一期稿件时，曾多次拜访过徐梵澄先生。先生年已古稀，但思维敏捷，当今中国学界中，中、印、西三者全通的学者寥若晨星，先生可谓国宝级大师。但更使我震惊的是先生那宁静、从容的生活态度，俭朴的生活方式，这一切与外面那热闹的世界、喧嚣的学术圈形成了强烈的反差。大哉！梵澄先生，真是大隐隐于市啊！正是从那时起我一度浮躁的心开始安静。可以这样说，没有一颗安静的心，这部书的写作和组织是完不成的。当然，没有楼宇烈先生周全的大纲，没有湖南教育出版社的热情支持，这一切都是完不成的。在此，对湖南教育出版社

的聂乐和、刘清华两位先生的热忱支持和辛勤的编辑劳作表示深深的感谢。

写于北京游心书屋，1998年5月20日

(本文为作者与楼宇烈先生共同主编的《中外哲学史论》一书的后记)