

站在“中华立场”书写“比较哲学”

——论汤一介哲学中的“比较哲学”与“世界哲学”*

张耀南 钱 爽

【摘 要】考察“印度佛教传入中国史”，汤一介师总结出“比较哲学”中“依附-影响”、“相符-大影响”、“超出-长影响”之三条规律，“求同法”、“求异法”与“求新法”之三大方法等，并极具创意地构建出“比较哲学”中“非有非无”、“非常非断”、“非实非虚”之三大坐标。与丹普弗等“欧西中心主义之比较哲学”、格拉泽纳普等“印度中心主义之比较哲学”以及安乐哲等“中西并置之比较哲学”不同，汤师之“比较哲学”书写，是站在“中华立场”而展开，是他们之外的另一种“比较哲学”类型，其“格式”是“中华主义”的，是“并置中之偏中派”。通过“比较哲学”而构建“世界哲学”，是日本中村元与美国巴姆之共同目标；然汤师却未步其后尘，成功绕过“世界哲学”陷阱，自始即不将“比较哲学”之目标设定为构建“世界哲学”。

【关键词】汤氏哲学 三大坐标 比较哲学 世界哲学

【中图分类号】B081.1 【文献标识码】A 【文章编号】1000-114X (2017) 05-0051-09

《汤一介集》第七卷在“跨文化对话的意义”之专题下，收录了好几篇汤师论“比较哲学”的论文，如《从印度佛教传入中国看比较哲学、比较宗教学的意义》、《论利玛窦汇合东西文化的尝试》、《论中西文化在真、善、美问题上的比较》、《文化的双向选择》等。分析这些文本可知，“比较哲学”乃是“汤氏哲学”之重要组成部分，值得认真探讨。

一、三条规律与三大方法

在《从印度佛教传入中国看研究比较哲学、比较宗教学的意义》一文中，汤师正面界定“比较哲学”云：“这种把一个民族（一个国家或一个地域）和另一个民族（一个国家或一个地

* 本文系北京市社会科学基金重点项目“中西哲学比较研究史论”（项目号15ZX0005）、国家社会科学基金项目“中华比较哲学史论”（项目号16BZX035）、全国文化名家暨“四个一批”人才项目“化西文献编纂及研究”（中宣办发〔2015〕49号）的阶段性成果。

域)的思想文化相比较的分析研究方法就是比较哲学。”^①又云:“比较哲学或比较宗教学是指对两种不同传统的哲学思想体系或两种不同来源的宗教体系进行比较,因此它必须是在两个国家如中国和印度、两个地域如东方和西方、两个民族如中华民族和其他民族之间进行的比较分析。”^②显然,某一民族、某一国家、某一地域哲学内部之比较研究,不属汤师所认定的“比较哲学”。

又从反面界定云:“比较哲学、比较宗教学和比较文学一样有它们的特定含义,不是两个哲学家的比较如朱熹和王守仁、对两个和尚的比较如支遁和道安,都叫比较哲学或比较宗教学,这不是比较哲学或比较宗教学研究的范围。”^③

“从印度佛教传入中国看”,汤师总结出三条“可供借鉴的规律”。第一条:首先“依附”,而后方得“发展”,并产生“影响”。^④第二条:只有与原有思想或其可能发展之结果“大体相符合”,外来思想才能产生“较大的影响”。^⑤第三条:唯有在某一方面或全面“超出原有思想的水平”,外来思想方能“起刺激作用”,对原有思想产生“长远的影响”。^⑥有“依附”,方能有“影响”;有“符合”,方能有“大影响”;有“超出”,方能有“长影响”。此即汤师研究佛教入华史所得三大规律,亦是汤师所认“比较哲学”方面“一些可供借鉴的规律”。^⑦

据以上三大规律,汤师提出“如何研究比较哲学、比较宗教学”之三大方法:“求同法”、“求异法”与“求新法”。“求同法”原表述为:“应该注意在两种不同传统的思想文化的比较研究找出人类思想文化发展的某些共同的规律。”^⑧“求异法”原表述为:“应该注意在对两种不同传统思想文化的比较研究中总结各自思想文化的特点。”^⑨“求新法”原表述为:“应该注意在对两种不同传统思想文化的比较研究发现问题,提出新的研究课题。”^⑩简言之,“求同法”就是“找出事物发展的共同规律”,“求异法”就是“揭示不同传统的思想文化的特点和思想水平”,“求新法”就是“扩大研究的内容”及“丰富和发展”。^⑪

汤师在“从印度佛教传入中国看”一文中,还从另一角度论及“比较哲学”之研究法。汤师承认两种,一是“平行”(parallels)研究,二是“影响”(influence)研究;不承认一种,即“支离破碎的比较”(piecemeal comparison)。“影响比较”可称为“熟比”,“平行比较”可称为“生比”,“支离破碎的比较”可称为“点比”。汤师不承认“点比”,不承认“朱熹与王守仁之比较”、“支遁与道安之比较”等属于“比较哲学”,也许有其正当理由。但实际操作过程中,“点比”恐怕是“比较哲学界”最常用方法之一,甚至比“熟比”、“生比”之使用率更高,中外“比较哲学界”、“比较宗教学界”莫不如此。如当今学界都拿墨家之“兼爱”、佛家之“慈悲”、耶教之“博爱”、儒家之“仁爱”等等,进行“比较研究”,就属“抽出一两句话”之方法。目前中外学界大都不否认此种方法,如日本中村元之《比较思想论》或美国巴姆(A. J. Bahm)之《比较哲学与比较宗教》等,均承认此法,且均大量使用此法。可知“点比”虽不“严格”,却亦不失为“比较哲学”与“比较宗教学”之一法。“比较哲学”与“比较宗教学”方法论中,实际并存“三种比”:“熟比”、“生比”与“点比”。中华思想文化中之“点”、“评”、“唱”诸法,几乎均属“点比”。

二、三大坐标之构建

汤师《从印度佛教传入中国看研究比较哲学、比较宗教学的意义》一文,是一篇有关“比较哲学”之重要论文,已如上述。汤师《在有墙与无墙之间——文化之间需要有墙吗?》,则是另一篇有关“比较哲学”之重要论文,兹略论之。

该文之重要性何在？学生以为在极具创意地构建出“比较哲学”之三大坐标：（一）横坐标：“非有非无”；（二）纵坐标：“非常非断”；（三）自坐标：“非实非虚”。

横坐标属空间坐标，空间坐标是讲“文化之间的横向关系”，“即放在同一时代看”。^⑫放在同一时代看，异质文化之间是“有墙”好，还是无墙好呢？若“有墙”，则一种文化只能成为“博物馆”，供人参观，不能与他种文化“交流”，很难对他种文化产生“影响”，亦“不能参与”整个人类文化发展之大潮。若“无墙”，则一种文化无法保持、发展其文化“特色”，有失去“独立”之危险。如此则汤师之主张，只能是既非“有墙”，又非“无墙”。非有墙即是“无墙”，非无墙即是“有墙”，处两者之间，即是“非有非无”。汤师说：“不能执着‘非有墙’，也不应执着‘非无墙’（非无），无论执着哪一方面，就把问题看死了，而应以‘在非有墙非无墙之间’找寻文化的出路。”^⑬

汤师以为中华“比较哲学史”上，有遵照“非有非无”之例，亦有违犯“非有非无”之例。前者如“印度之佛教传入”，后者如“西学输入”。依“非有非无”之坐标而行，则既有利于本土文化，又有利于外来文化，本土文化得到拓展，“印度佛教文化又在中国得到发扬光大”。不依“非有非无”之坐标而行，只讲“有墙”，对西方文化采取“闭关自守的态度”，则对双方均不利，西方文化在中国“几乎没有什么影响”，而中华本土文化亦在此种情况下“失去了活力”。^⑭

纵坐标属时间坐标，时间坐标是讲“两种文化（或多种文化）之间在时间的流动中的关系”。^⑮它要探讨的问题是：一种文化在时间流动中与他种文化接触，必会发生某些变化，汤师谓之“非常”；同时在时间流动中外来文化又改变自身以适应本土文化之某些要求，方能发生作用，汤师谓之“非断”。如此则在时间坐标上，汤师之主张是“非常非断”。

汤师以此坐标观察“印度佛教文化传入中国”之历程，发现起初是外来佛教弱、原有文化强，“至隋唐佛教大为流行”，则变为外来佛教强、原有文化弱，再后至中唐以后“儒学又渐抬头”，直至出现“宋明理学”，原有文化终于翻盘。此过程历经千年，原有文化就是在“非常非断”之坐标下变动。以此而观“西方文化”输入史，汤师相信在经历第一时期之“西弱中强”、第二时期之“西强中弱”（如“全盘西化”等）之后，一定会迎来中华文化全面翻盘之第三时期。此点汤师虽未明说，但逻辑上可得出此结论。故汤师说：“因此照我看，在一种文化遇到另一种强大的外来文化的冲击下，一段时间往往会呈现出危机和断裂，但在更长时间流动中，这种文化从总体上看总是会以‘非断非常’的趋势发展着。”^⑯

自坐标属自身坐标，自身坐标是讲“文化之间发生关系所呈现的一种状态”^⑰，“它一方面表现出规律性（非虚），这样才可以延续下来；另一方面又表现为无规定性（非实），它才可以适时成就一切”。^⑱可知“非实”被汤师界定为“无规定性”，“非虚”被汤师界定为“有规定性”。由此汤师区分出“传统文化”与“文化传统”：“传统文化”是“已成”，是“积存”，是“凝固”，故“有规定性”，是“实”，是“非虚”；“文化传统”是“流向”，是“活动”，是“变化”，故“无规定性”，是“虚”，是“非实”。此即文化之“非实非虚”。汤师认为不仅文化，“其实任何事物的存在都是‘非实非虚’的”。^⑲

以上三大坐标，均是立足于异质文化交流而构建，因而即可视为“比较哲学”、“比较宗教学”之坐标。汤师将其明确描绘为“时间、空间、状态”^⑳，认为文化即是此三维之“综合体”：“一种有生命力的文化在它与其他文化发生关系时，从中国哲学的角度看，它往往呈现为‘非有

非无’、‘非常非断’、‘非实非虚’的。”^{②1}

既是“非x非y”^{②2}，则汤师以为此方法即是“负的方法”，其特点是只说“不是什么”，不直接说或不肯定说“是什么”，常用“非有”表现“无”，用“非无”表现“有”。据“此负的方法”，中华哲学常求在两极之间找“中道”，此“中道”并非另立一“中”，而是“在对两极的否定中显现”。^{②3}

以此而观“墙”的问题，汤师以为说“在有墙与无墙之间”尚不确切，而应说“在非有墙与非无墙之间”。他说：“照中国传统哲学看，一种文化或一种文化在多种文化关系之中如果能在‘非有墙与非无墙之间’来发展，或者更为理想。”^{②4}

以此而观“误读”问题，汤师以为不仅异质文化之间会存在“误读”，甚至在同质文化内部也会存在“误读”问题。如朱熹对孔孟之仁就有“误读”。但从另一方面，它又并非“误读”。合言之，“它又是又不是”，即“非误读又非非误读”。说它“非误读”，因其所据皆原文本；说它“非非误读”，因其源于不同时代背景及个人创造力。汤师认为文化交流中若无误读，则无“对话”，若有“对话”，则必有“误读”。正因有“误读”（“非非误读”），方有“不同见解”，方“形成对话”；正因无“误读”（“非误读”），方有“共同讨论的问题”，亦方能“形成对话”。因此“在文化交流之间”，在“比较哲学”间，在“比较宗教学”间，“误读”不仅无法避免，且是“有意义”的（汤师不说“有意义”，只说“不是没有意义”）。^{②5}

以上三大坐标，曾被汤师组织成一句话，叫做“究天人之际，通古今之变，会东西之学，成一家之言”。^{②6}见于汤师与北京大学哲学系学生会“97学术文化节”应邀之讲话，题为《“会东西之学，成一家之言”——为司马迁的话加上一句》。汤师之释读为：“究天人之际”大体上就是“哲学方面的问题”；“通古今之变”应是“历史学方面的问题”；“会东西之学”则是“成一家之言”的前提。汤师以为居今之时，仅“熔铸古今”，已很难成“一家之言”。如晚清俞樾（曲园）先生能“熔铸古今”，难“成一家之言”；而其弟子章炳麟（太炎）既能“熔铸古今”，又能“会通中西”，故能“成一家之言”。汤师以为晚清如是，居今“更应该如此了”。^{②7}

学生以为：“会东西之学”是横坐标，是空间坐标；“通古今之变”是纵坐标，是时间坐标；“究天人之际”是自坐标，是状态坐标；合此三大坐标，方有可能“成一家之言”。此是汤师“比较哲学”之核心框架。

三、三大方法与三大坐标之运用

在《当代学者自选文库汤一介卷自序》（1997-12-1）中，汤师曾说：“在《再论中国传统哲学中的真善美问题》一文中，我把中国哲学的三大哲学家与德国古典哲学的三大哲学家作了对比，借此说明孔子、老子、庄子‘真善美’问题上的不同，同时也说明中国哲学和西方哲学在这个问题上的不同。”^{②8}学生以为《再》文乃是汤师“比较哲学”中“求同”与“求异”方法之运用，亦是“生比”与“点比”方法之运用。

在第一节中，汤师以“求同法”比较“孔子哲学”与“康德哲学”，认为“孔子的哲学和康德的哲学从价值论上看确有相似之处”；又以“求异法”比较之，认为“他们建构他们的哲学目标是不相同的”。^{②9}在第二节中，汤师以“求同法”比较“老子哲学”与“黑格尔哲学”，认为它们“在价值的层次上有某些相似之处”^{③0}，黑氏哲学“虽与老子哲学不完全相合，但把‘真’看成是高于‘美’和‘善’则是相合的”。^{③1}又以“求异法”比较之，认为它们“前者可以说是

追求一种‘觉悟’，而后者则是对‘知识’的探讨”。^②

在第三节中，汤师比较“庄子哲学”与“亚里士多德哲学”及“谢林哲学”。主要以“求同法”讲它们之“同”。^③在第四节“简单结论”部分，汤师于增订内容中，似乎运用了“求新法”。认为双方的意义都“扩大了”，认为“各有各的意义，又可以相互补充发明”。^④这些问题均是“新的问题”，均是“新的研究课题”。

汤师又在《论利玛窦汇合东西文化的尝试》一文中，运用其“比较哲学”之方法，分析利氏汇合东西之格式。汤师文中论及利氏四大格式：（一）“合儒”，“以天主教义与儒家学说相合”；（二）“补儒”，认为“天主教义可以补充儒家学说”；（三）“超儒”，认为“天主教义某些方面超过儒家学说”；（四）“附儒”，“对天主教义做某些修改，以附会儒家思想”。汤师认为“利玛窦大体从这些方面找东西文化的结合部”。^⑤

从比较方法上看，上述《再》文比较孔子与康德、老子与黑格尔、庄子与亚里士多德、庄子与谢林等，明显属“平行研究”，因其各方并未谋面，无从“影响”；而《论利》文则是比较入华传教士与儒家，各方有谋面，有“影响”，故属“影响研究”，属“熟比”。

关于“合儒”，汤师认为利氏“无非是要证明天主教和儒家学说、中国古代经典是相合的”。这显然是“求同法”。关于“补儒”，汤师从两方面考虑：一是利氏对于道、佛尤其佛教之批评；二是对儒家“不是否定儒家经典，而是顺着它加以隐身发挥，说明中土学说与西方教义并不相悖，只是还可以补充而已”。汤师认为从此两方面“我们已大体可以看出天主教与中国儒家传统不同”。儒家所讲“善恶报应”追求的是“内在超越”，而天主教讲“善恶报应”则是为了“天主”，而“天主”乃是一种“外在超越”力量，其所追求、所崇奉者是一种“外在超越”。^⑥汤师之分析表明，利氏“补儒”显然属于“求异法”。

关于“超儒”，汤师分析利氏之原意是“以为天主教义比儒家的学说更圆满”，理由是天主教义强调“外在超越”，而儒家不强调“外在超越”。讲“外超”如何就比不讲“外超”“更优”，则利氏无法说明。从汤师之分析看，“超儒”亦属“求异法”。关于“附儒”，汤师认为是“为了附会中国儒家传统思想，而对天主教义作某些修改或迁就某些儒家思想”。具体做法如：（一）“为中国传统与天主教不合处开脱，以便使天主教适合中国社会”；（二）“使天主教某些思想附会中国传统的儒家思想，以使中国人能接受”；（三）“对天主教的‘原罪说’做了某些修改，以使它接近中国儒家传统的‘性善说’”。^⑦汤师的分析表明，“附儒”显然属于“求同法”。

如此则利氏四大格式中，“求同法”有二，“求异法”有二。“合儒”、“附儒”为“求同法”，“补儒”、“超儒”为“求异法”。当然，学生愿意“接着”汤师讲，而将利氏四法分别判定为：（一）“合儒”与“补儒”为“并置比”之两式，前者为“同之并置”，后者为“异之并置”；（二）“超儒”为“化中比”之一式；（三）“附儒”为“中化”（华化），其位置处“并置”与“化中”之间。

以上是《论利》文前两节之内容，在最后一节（第三节），汤师却异峰突起，开始运用“求新法”，讨论“中西体用”问题。先分析晚明中国知识分子接受天主教之“格式”，认为可用“中体西用”概括之。如徐光启、李之藻辈“大都实际上也是用‘中学为体，西学为用’的态度接受或者了解西学的”，是较之十九世纪六十年代以后“更早的‘中学为体，西学为用’的一种形式”。^⑧

四、站在“中华立场”书写“比较哲学”

日人中村元在《比较思想论》(1967)之第四章,曾论及“比较哲学”书写之两种类型:一种是“西方中心格式”,一种是“印度中心格式”。前者以丹普弗(Alois Dempf, 1891-)《比较哲学史》(1947)为代表,后者则以格拉泽纳普(Helmuth von Glasenapp)《佛教与上帝观》(1954)等论文为代表。

丹普弗《比较哲学史》讲三部分内容:(一)对作为精神领域中的哲学与历史之理性批判,(二)对作为知识的哲学及其构成形式之理性批判,(三)对作为人类学的哲学与人之理性批判。其特点很明显,“主要以西方的哲学思想为中心,来进行比较研究”。^③中国哲学部分,只讲到汉武帝前后;印度哲学方面,只讲到西元1200年前后之摩陀伐与毗湿奴斯瓦明。“只有西方哲学讲到了二十世纪,这明显是不协调的”。^④

格拉泽纳普《佛教与上帝观》(1954)等论文,就各种问题,详列东西方宗教史上之“平行现象”(Religionsgeschichtliche Parallelen)。其特点是“以佛教思想史为中心,对比较哲学史进行了非常严密的研究”,“主要是从印度和西方的宗教史当中收集材料,作了详细的论述”。^⑤其观点是:佛教已“阐明了世界上各种现象所以产生的原因,领悟这一佛法的人就是佛陀,历史的发展就存在于佛陀的观念当中”;这些观念如涅槃、真如、空、唯识等等。^⑥

“比较哲学”之书写之所以会出现不同类型,完全是因为作者之“立场”。此种“立场”,美国比较哲学家巴姆(Archie J. Bahm)在其《比较哲学与比较宗教》(1996)一书中,称为“比较哲学的标准”。他一共列举了九种标准:(一)以自己的哲学为标准,(二)无标准,(三)以普遍特征为标准,(四)以独特性特征为标准,(五)以有选择的特征为标准,(六)一个理想的标准,(七)以所有特征为标准,(八)以发达的世界哲学为标准,(九)以以前比较过的特征为标准。^⑦

若巴姆所列能成立,则以任一“标准”为格式,即可撰成一部“比较哲学”。则世上之“比较哲学”,至少就有九种类型。然实际上没有,盖因“民族立场”比任何“立场”都坚硬,而并非所有民族都有能力书写,故实际出现的,恐怕就只有中、西、印这三大类型。站在欧西立场去书写,所得就是一部“欧西中心主义之比较哲学”,如丹普弗所为;站在印度立场去书写,所得就是一部“印度中心主义之比较哲学”,如格拉泽纳普所为。还应有一部站在“中华立场”去书写的“比较哲学”,此种“比较哲学”有没有呢?

学生正是将汤师之“比较哲学”,定位于此。此种定位,并非全无依据。汤师在《〈道德经〉导读》(1998)一文中说:“宇宙生成论和本体论都是从西方哲学借用过来的,但利用和借鉴西方哲学的研究成果来研究中国哲学无疑有着重要的意义,这不仅使中国哲学有一个可以对照的‘他者’作为参照系,而且我们可以取西方哲学分析之长来对中国哲学作较为清晰的分疏,把问题弄清楚。”^⑧为何要比较中西哲学,目的在“中华哲学”之新生,而非“欧西哲学”之新生;客观上也许可以实现“欧西哲学”之新生,但这并非“中西哲学比较”之原初目的。这才是立于“中华立场”的“比较哲学”之书写。

西元2002年,汤师为安乐哲(Roger Ames)《和而不同:比较哲学与中西会通》(2002)一书撰“序”,序末论及自己“比较哲学”与安氏“比较哲学”之异同。认为十四卷、约四百万字、附十四卷相关资料的《20世纪西方哲学东渐史》丛书(首都师范大学出版社),也可归入

“比较哲学”之列，云：“我想，我的这种研究也是一种‘比较哲学’。如果说，安乐哲教授有他自己的‘比较哲学之路’，其特点是了解中国哲学来‘沟通’中西；而我的‘比较哲学之路’，其特点是了解西方哲学来弘扬中国哲学。或者可以说，我们的路径不同，但同样都是以‘比较哲学’为基础，这也许有异曲同工之妙吧！”^{④5}

“比较哲学之路”云云，是“立场”，是“标准”，是“格式”；“路径”云云，同样是“立场”，是“标准”，是“格式”。汤师将自己之“立场”，已经讲得非常清楚：“了解西方哲学来弘扬中国哲学。”这就是汤师书写“比较哲学”之“标准”与“格式”。故其书写的“比较哲学”，就是在丹普弗（A. Dempt）、格拉泽纳普（H. v. Glasenapp）之外的另一种类型。

同样地，它也是在安乐哲先生之外的另一种类型。丹普弗以“西方中心”为立场，格拉泽纳普以“印度中心”为立场；跟他们比较起来，安乐哲往前走了一步，是以“中西并置”为立场。汤师引安氏原话云：“我认为，西方人没有视中国为一个充满异族情调的与西方完全不同的人类社群，这种欠缺恰恰是西方哲学的亏欠，因为他们没有尊重西方哲学和中国哲学之间的距离……，我们应当认识到文化简化主义的危害，并找出一套策略来避免它……并对西方文化居高临下的普适主义立场持坚决的怀疑态度。这就是比较哲学。”^{④6}

这就是安氏的“比较哲学”之标准：“怀疑”欧西哲学之“居高临下”与“普适主义”。还只是“怀疑”，还没有“拒斥”；就算“拒斥”，也只是落入、止于“中西并置”之立场。以此而观安氏之“格式”，其“立场”虽是“并置主义”的，但依然只是“弱并置主义”的。汤师不同，汤师之“格式”就算不是“强中华主义”的，亦是“弱中华主义”的。

五、“比较哲学”与“世界哲学”

以此而观中村元之《比较思想论》（1967）及 A. J. 巴姆之《比较哲学与比较宗教》（1996），汤师之“比较哲学”书写，依然是他们之外的另一种类型。

中氏和巴氏有一共同点，就是将“比较哲学”之目标，设定为构建“世界哲学”（world philosophy）。如中氏，其《比较思想论》之末章“展望未来”，提出的就是“世界哲学”之构建。为促成“世界哲学”之生成，中氏提出了一系列见解：方法论上，主张采用“并用的方法”（cooperative methodology）；途径上，主张“尝试说”，“可以犯错误，重要的是要去尝试”（trial-and-error）；原理上，主张“公平说”与“包容说”，认为尝试必赖“公平”（impartiality）与“包容性”（inclusiveness）两大原则；逻辑上，主张寻求有关哲学的“类的定义”（“generic definition”）；交流方面，反对“翻译”，而主张“照抄”（transliterate），一如中华以“菩萨”音译 bodhisattva，用“涅槃”音译 nirvana，如此方能构成“具有包容性的哲学语言”；视野上，主张构建“包容性更大的哲学”，甚至构建“宇宙的、银河系的哲学”。^{④7}

中氏认为构建“世界哲学”，就能消除“东西对立”之意识，就能排除“过分专业化的倾向”，就能向“完全的人”复归，就能适应“整体性、充满活力、相互帮助”等时代特征。^{④8}亦能为世界“和平”有所贡献，“必须通过比较研究来探讨什么是真正的和平”。^{④9}中氏说：“比较思想论将对于世界和平的实现提供有利的条件。”^{⑤0}要消除溶解各民族之间的对立冲突，“有必要对人类过去所形成的各种思想进行对比探讨和相互批判”，如此则“比较思想论将会打开通向和平的大门”。^{⑤1}

中氏此处所说“比较思想”，即是“比较哲学”。^{⑤2}他相信“比较哲学”之未来，即是“世界

哲学”：“东西方的综合，不仅已经成为一种共同的口号，而且目前正处在稳步而顺利地实现过程当中。”^{⑤3}“东西方的综合”所指，即是他上文提到的印度加尔各答大学恰德尔奇所谓“世界哲学”。^{⑤4}

巴氏之《比较哲学与比较宗教》一书，更专附“比较哲学与世界哲学”一篇，讨论两者之关系。认为比较哲学“能够为世界哲学的研究提供丰富材料”，“我的比较哲学研究促使我提出一个考虑世界哲学的方法论”。^{⑤5}

“世界哲学”在巴姆心目中，就是“那些所有人都能授受的思想”；构建“世界哲学”，就是“寻求发现所有人都赞同的那些思想”。^{⑤6}换言之，“世界哲学”之成立的基础，只能是“普遍同意”。巴氏从西方（基督教）、中国（儒家）、印度（佛陀、佛教）三大不同文明中，找到三个“候选的普遍同意”：（一）“用爱驱走恐惧”，《新约：约翰福音》；（二）待人如己，设身处地替人着想，孔子；（三）“当你有非份之想，你就会遭受挫折”，佛陀。巴氏认为“这些主张需要在寻找构建世界哲学的普遍同意时加以考虑”。^{⑤7}

通过“比较哲学”而构建“世界哲学”，是日本中村元与美国巴姆之共同构想。其构想相同，其结局亦就相同：共同落入“世界哲学”之陷阱，共同走上注定失败之路。回头而观汤师，猛然发现汤师是幸运的，汤师也是聪明的。汤师并没有在欧西哲人忽悠之下，踏上“世界哲学”之路。汤师从没有把“比较哲学”之目标，界定为构建“世界哲学”，因而也就成功绕过了“世界哲学”陷阱。

汤师把“比较哲学”之目标，界定为“求新”。求何者之新，求“中华哲学”之新：“从印度佛教传入中国看”一文表述为“促进中国哲学史的研究”^{⑤8}；“论中西文化”一文表述为“使中国哲学，从西方哲学的观点看，它的意义扩大了”^{⑤9}；“文化的双向选择”一文表述为“东西方文化在一高层次上互相吸收和融合”^{⑥0}，“既能充分吸收外来文化，又能保持自身文化特性”^{⑥1}；“在有墙与无墙之间”一文表述为“吸收了西方文化，但它还是中国文化”^{⑥2}；“关于文化问题的几点思考”一文表述为“在充分吸收西方文化基础上形成现代的新中国文化”^{⑥3}，“实现中华文化的新的飞跃”^{⑥4}；“安乐哲序”一文表述为“了解西方哲学来弘扬中国哲学”^{⑥5}；《佛教与中国文化》一书表述为“揭示外来思想文化对所传入的国家（民族、地区）起作用的规律”^{⑥6}。

构建“新中华哲学”，乃是汤师所设“比较哲学”之目标。此目标并未排除构建“新欧西哲学”，故汤师之立场具有两可性；一是消化欧西哲学而构建新中华哲学，此为“化西”；二是互为消化而同时构建新中华哲学与新欧西哲学，此为“并置”。换言之，汤师之立场游移于“化西”与“并置”之间，是另一层面上的某种“之间学”。兹引汤师《〈当代学者自选文库·汤一介卷〉自序》（1997）中的一段话，以明其“并置”立场：“我一向认为，今后学术文化的发展，既不应再由西方文化统治世界，也不会出现一个文化上的‘东方中心论’（或‘中国中心论’），而应是东西文化的互补和相互吸收，而形成一种在全球意识观照下的多元发展的新局面。”^{⑥7}

有“全球意识”，但并不主张构建“世界哲学”，此正汤师与中村元、巴姆等欧西“比较哲学家”之根本不同。立于“化西”之立场，汤师构建“新中华哲学”之主张，是有可能实现的；立于“并置”之立场，其主张更有可能实现。然欧西“比较哲学家”构建“世界哲学”之目标，却是不可能实现的。不仅通过“比较哲学”无法实现，通过其他任何途径，均无法实现。“大哲学家”雅斯贝尔斯（Karl T. Jaspers, 1883 - 1969）无法实现，“小哲学家”中村元、巴姆

辈，当然更无法实现。^⑧

汤师不讲“世界哲学”，让我们想到一个问题：为什么汤师在著述中不厌其烦地引用雅斯贝尔斯，不厌其烦地讲雅氏之“轴心时代说”，却从来不讲雅氏之“世界哲学说”？这是不是与汤师自始即不将“比较哲学”之目标设定为构建“世界哲学”有关呢？相关问题将是“汤氏哲学”研究中之重大课题，容他日再议。

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓
㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿汤一
介：《汤一介集》第七卷，北京：中国人民大学出版社，2014年，第257、266、265～266、258、261、
262、257、265、268、271、273、321、322、322、
323、323、324、325、325、325、325、321、325、
325、325～326、135、135、294～295、299、301、
301、305～306、308、277、279～281、282～285、
286、273、308、310、318、320、337、339页。

②⑧汤一介：《儒道释与内在超越问题》，南昌：江西人民出版社，1991年，第79～97页。又见《汤一介集》
第八卷，北京：中国人民大学出版社，2014年，第
99页。该文原刊台湾《哲学与文化》1989年第10
期，又刊《中国社会科学》1990年第3期。

③⑨④①④②④⑦④③④⑨⑤①⑤③中村元：《比较思想论》，吴震
译，杭州：浙江人民出版社，1987年，第185、185～
186、186、186、276～277、277～278、279、280、
280、278页。

④③⑤⑤⑥⑤⑦A. J. 巴姆：《比较哲学与比较宗教》，巴姆
比较哲学研究室编译，成都：四川人民出版社，1996
年，第24～38、101、101、102～103页。

④④汤一介：《汤一介集》，第三卷，北京：中国人民
大学出版社，2014年，第339页。

④⑤④⑥⑤⑥⑦汤一介：《汤一介集》第八卷，北京：中国
人民出版社，2014年，第128、127、128、104
页。

⑤②中村元《比较思想论》之“序论”云：“这里所说
的‘比较思想论’一词，与国外广义上的‘比较哲
学’（Comparative philosophy）一词相当。”见页1。

⑤④Satis Chandra Chatterjee: The Basis of World philoso-
phy, 《印度-亚细亚文化》卷3，第1-2期，1954
年7月和10月。见中村元《比较思想论》第278页。

⑥⑥汤一介：《汤一介集》，第四卷，北京：中国人民
大学出版社，2014年，第31页。

⑥⑧巴姆讲中华哲学有可能对“世界哲学”之构建贡献
最大之言，值得重视，由此可提供“基于中华哲学构
建世界哲学”之可能性。

作者简介：张耀南，北京航空航天大学人文与
社会科学高等研究院教授，哲学博士。

北京 100191；钱爽，比利时根特大学艺术与
哲学学院南亚与东亚语言文化系博士研究生。
比利时 B-9000

[责任编辑 刘慧玲]