



Ideas in China and India Covered under the Name of Philosophy

Zhang Fa

Abstract: Philosophy, as a kind of knowledge of rational thinking about world and human being, has three types in Chinese, Indian and the Mediterranean regions since the so-called Axis Age from 700 B.C. to 200 B.C.. Since the modernization began in the 17th century, in the process of western culture influencing all over the world, philosophy has become the common name for Chinese, Indian and other non-western cultures and thoughts. The name is the same but their contents are different. Western philosophy has three characteristics: (1) Cosmic order, namely, to build order in the chaos, and the cosmic order is substantial. (2) Matter structure, namely, the cosmic order is formed by things and things consist of atoms. (3) Substantial world, namely, all the things formed by atoms in the cosmos are substantial. And the western world is a rationally substantial one. For western people, the important thing is to recognize and conquer the objective world. The Indian thought possesses three characteristics: (1) Maya cosmos, namely, cosmos is produced and disappeared by god's maya, so India's cosmos is not single but plural. Every creature in the cosmos is not only one life time but in the forever samsara. (2) Brahman as Atman, namely, the absoluteness in the cosmos is called Brahman, which is meanwhile Atman that has a kind of subjectivity. (3) Inherent moksha, namely, a human being lives in the world in the way of samsara, and his ideal is being free from samsara. Hence the Indian ideal goal is not to conquer the objective world but the subjective world, and his care is not how the objective world is but how the subjective state is. The Chinese thought holds three characteristics: (1) Heaven and earth are united in one, namely, heaven and earth are not only of phenomenon but essence, and both are as one thing. (2) Substance and void are interactive, namely, in the world everything and the space around them form an inseparable unit, because qi connects being and nothing, substance and void. (3) Sagely within and kingly without, namely, to use the principle of substance-void-interaction to deal with and manage the world. Because of their differences of thoughts among the West, India and China, when philosophy is used to cover the three thoughts, the contents of India and China' thoughts are, more or less, here and there, limited, and consequently their essential characteristics cannot be shown up.

Keywords: seeking the meaning of philosophy; origin of philosophy; philosophy used in China and India

Author: Zhang Fa graduated from Sichuan University with BA in 1982 and from Peking University with MA in 1984, as a visiting scholar at Pennsylvania State University in 1995, at Harvard University during 1996-1997 and at University of Toronto during 2002-2003. He was selected as a specially appointed professor of "Chang Jiang Scholars Program" by Ministry of Education of China in 2005, now a professor and doctoral supervisor in aesthetics at School of Philosophy, Renmin University of China, and as a member of philosophy in the sixth-seventh National Academic Committee since 2008, and vice-Chairman of Chinese Aesthetics Association since 2008. His main interests are in aesthetics, aesthetic culture and history of thought, and his main works include *A History of Chinese Aesthetics*; *A History of Western Aesthetics in 20th Century*; *Chinese and Western Aesthetics and Their Cultural Spirits*; *A Comparative Study to Aesthetics System Writings between China and West in 20th Century*; *Chinese Arts: Process and Spirit*; *Chinese Philosophy toward the Globalization Age (2011)*.

“哲學”：中國、印度與西方同名下的思想遮蔽

張法



[摘要] 哲學作為用理性方式思考世界和自身的學問，自所謂“軸心時代”起，在地中海、印度、中國這三大地區均產生了各有特色的哲學類型；而自現代性以來，西方的“philosophy”（哲學）在西方文化全球化進程中，成為中國、印度以及其他非西方文化的思想名稱。雖然名稱統一，但思想內容並未能統一。在哲學思想內容上，西方有三大特點：（1）秩序宇宙——通過在宇宙的混沌中建立起秩序，秩序是實體性的。（2）物質構成——秩序由萬物構成，萬物由不可分的原子組成，原子是實體性的。（3）實有本質——由原子組成的每一事物、一類

事物、萬物總體，本質是實體性的。由此構成了一個“理性”的實體宇宙，核心是正確地認識客觀世界進而將其征服。印度也有三大特點：（1）空幻宇宙——宇宙是在神的幻力中幻出和幻歸的，不是單數而是複數的；宇宙中的生物也不是祇此一身，而是處在不斷的輪回之中。（2）梵即是我——從神話到哲學，絕對本質具有主體性；各種絕對者被統歸為“梵”，同時又被統歸為“我”。（3）內在解脫——世界是人在其中輪回不已地生存行動的塵世，人的理想應是擺脫塵世的輪回以達到解脫。這樣的理論架構，決定了印度人關注重心不是客觀世界和客觀事物怎樣，而是人面對客觀世界和客觀事物時內心怎樣。中國也有三大特點：（1）天地一體——天和地既是現象的又是本質的，現象與本質都包括其中。（2）虛實相生——宇宙的萬物與其生滅於其中的空間形成整體，氣把有與無、虛與實內在地關聯起來。（3）內聖外王——按照虛實相生的宇宙中虛的規律，去積極地管理世界。由於中國、印度與西方在思想內容上大為不同，共用“哲學”一詞來呈現中、印思想內容時會被西方的“philosophy”框架所限制，呈現方式也會被西方的邏輯所左右，其根本處在呈現時就被遮蔽了。因此，西方“philosophy”的框架是無法呈現中國、印度思想的根本內容的。

[關鍵詞] 哲學尋義 哲學起源 哲學在中國和印度的命名

[作者簡介] 張法，1982年在四川大學獲文學學士學位，1984年在北京大學獲哲學碩士學位，1995年在賓州州立大學、1996—1997年在哈佛大學、2002—2003年在多倫多大學做訪問學者，2005年被中國教育部遴選為“長江學者”特聘教授；現為中國人民大學哲學院二級教授、美學專業博士生導師，兼任第六、第七屆國務院學位委員會哲學學科評議組成員、中華美學學會副會長；主要從事美學、審美文化、思想史研究，代表性著作有《中國美學史》、《中西美學與文化精神》、《20世紀中西美學原理體系比較研究》、《美學的中國話語》、《中國藝術：歷程與精神》、《走向全球化時代的中國哲學》等。

“哲學是什麼”，是目前在中國出版的不少西方譯著的書名^①。如此取名，既有普及知識的廣告功能，也暗透出了對哲學是什麼的困惑。深究下去，感到困惑的其實不僅僅是西方，這已是一個全球現象。就西方來說，既有哲學作為文化的引領學科地位的失落，也有哲學的內容究竟為何的惶惑。對世界來說，一直有如何更好地把主流的西方哲學與原有的本土哲學融會起來的問題。以中國為例，哲學在知識體系和學科體系上被劃分為八個二級學科——馬克思主義哲學，中國哲學，外國哲學（以西方哲學為主），科學哲學，倫理學，宗教學，邏輯學，美學。這裏且不講後面五個二級學科如何與前面三個核心學科在基本原理上會通，祇就作為哲學核心的三大學科（中國哲學、西方哲學、馬克思主義哲學）來說，就存在着各自所講的話語互不相通的問題。儘管原因很多，但從根本上說，還得回到哲學的世界境況，這大體可歸納為四條綫索：（1）從“philosophy”（哲學）一詞的嚴格性來講，本是一門西方的學問，與其他文化的思想有相交重合的一面，也有不交不合的一面。這同異之間，問題甚多。（2）西方的哲學在17世紀以來的世界現代化進程中普遍化為一種全球的學問，但祇是“哲學”名稱全球化了，各種文化卻把自己的本土思想按西方哲學的結構進行重組而與之對接，形成了自己具有現代形態的哲學。然而正是在這一對接的複雜性中，“哲學是什麼”成爲一個令人困惑的問題，而且這一困惑還與時俱進。（3）這一困惑的實質在於，哲學的全球化過程，基本上是用西方哲學去套其他文化思想的過程。其結果之一，雖然也顯啓了其他文化哲學在自看時沒有意識到的東西，但更主要的是遮蔽了其他文化的哲學特質，從而使這種“套”祇在學科名稱上成功了。中國、印度以及各非西方文化的理性思考，在名稱上成爲“中國哲學”、“印度哲學”以及各非西方文化的“哲學”，世界的理性思考也成爲“世界哲學”，而在內容上卻一直存在巨大的問題。（4）哲學在西方的現代性起飛之時成爲文化的主導思想，而哲學在西方文化進一步演進和在與各西方文化的互動中暴露出巨大問題。這可以從兩類哲學著作中體現出來：一是教科書型。像韋斯科特《哲學是什麼》一類，把西方認爲重要的各分支學科均羅列上去——形而上學、認識論、心靈哲學、科學哲學、倫理學、政治哲學、藝術哲學、宗教哲學，但被分解爲各分支的哲學學科如何統一起來，用什麼來統一，尚未解決。二是懷疑型。在英美世界，先有懷特海（A. N. Whitehead, 1861—1947），中有杜威（J. Dewey, 1859—1952），後有維特根斯坦（L. Wittgenstein, 1889—1951）的巨大影響；在歐陸學界，先有柏格森（H. Bergson, 1859—1941），繼有弗洛伊德（S. Freud, 1856—1939）、胡塞爾（E. E. Husserl, 1859—1938）、海德格爾（M. Heidegger, 1889—1976）、本雅明（W. Benjamin, 1892—1940），後有法國衆多的後結構思想家，方方面面地呼喚和實踐着原有哲學的解構和轉型。哲學在西方的激蕩，同西方與世界的互動緊密相關，而又迅速地影響着世界的思想，因此，對哲學問題的思考變成了一個世界性的問題。從世界的角度來思考哲學問題——從西方哲學進入（因爲，哲學來自西方），又超越西方的哲學定義（因爲，非西方的偉大文化具有與西方哲學同樣深邃的思想）來思考哲學問題，可能更有助於促使當前哲學問題走向澄明。

一 “哲學”：起源和特徵

按照雅斯貝斯（K. T. Jaspers, 1883—1969）提出並被學術界認可的說法，世界歷史大致可分爲四段：最初是以村落的動物圖像（圖騰）爲主進行思考的原始時代（古文明前的社會皆如此），原始的巫師在儀式中總是把自己扮成一種非人的動物、植物或天相，因爲他們的世界是由前理性的巫術構成的。然後是以城市神廟中的人形之神爲主進行思考的早期文明時代（以六大

^① 例如，[英] 克里斯·霍奈爾、[美] 埃默里斯·韋斯科特《哲學是什麼》（北京：中國人民大學出版社，2014），[美] 羅伯特·何羅·沃爾夫《哲學是什麼》（重慶：重慶大學出版社，2011），[法] 吉爾·德勒茲、菲力科·迦塔利《什麼是哲學》（長沙：湖南文藝出版社，2007），[西] 何塞·奧爾特加·加賽特《哲學是什麼》（北京：電子工業出版社，2014），等等。

古文明為代表^①），神廟中的祭司在占卜儀式中讓自己進入到與神交往的狀態，因為他們的世界是由各種各樣的神靈主導的。然後是在地中海、印度、中國升級為哲學思考的“軸心時代”。^②再之後是17世紀現代社會在西方興起並向外擴張，把整個世界帶入現代進程的現代時期；這一時期又可以進一步細分為近代、現代、後現代—全球化之時段。對本文來說，重要的是哲學產生的“軸心時代”（公元前700年至公元前200年）。

三大地域同時產生的哲學思想具體是指：地中海區域的古希臘哲學、波斯的瑣羅亞斯德教思想和以色列的猶太教思想；印度的以《奧義書》、佛教和耆那教為代表的宗教思想；中國的以老子（前574—前460）、孔子（前551—前479）為代表的先秦諸子思想。地中海思想後來又產生出基督教（基督教後來又分化成天主教、東正教，天主教中後來又分化出新教）和伊斯蘭教；印度思想又影響了南亞、中亞、東亞；中國思想則輻射到朝鮮、日本、越南和東南亞地區。從廣義上講，三大地域產生的思想都可以稱為哲學，因為它們有一共同的特徵：不用神靈的方式去解釋世界，而用理性的方式去解釋世界。這並不是說神不存在了，而是神可以存在也可以不存在，但即使其存在，也是用理性的方式進行思考，而不是用信仰來代替理性。赫拉克里特（Ἡράκλειτος，約前540—前480）、柏拉圖（Πλάτων，約前427—前347）都要講到神，亞里士多德（Ἀριστοτέλης，前384—前322）也要給神留一個位置，但神被納入了到理性的思考中；中國的先秦諸子，大部分都要提到神；印度的《奧義書》是接着吠陀文獻進行思考的，當然要涉及神，佛教、耆那教也論及神和神迹；但三大主流思想的根本特點，就是用理性方式進行思考。

用理性方式去解釋世界，構成了哲學的根本特徵。在古希臘，第一位哲學家泰勒斯（Θαλής，約前624—約前546）說：世界的本源是水。“水”代替了“神”成為世界的本源，對世界進行思考的重心就從“神”轉到了“水”——物質性的水是怎樣生出五彩繽紛的世界的，要靠人用理性去思考。正是在這一由神到水的轉變中，哲學代替神學成為人心的主題；之後，古希臘哲學的演進，從“水”到（赫拉克利特的）“火”到（德謨克利特的）“物質”，以及從（巴門尼德的）“存在”到（柏拉圖的）“理式”到（亞里士多德的）“邏輯”，祇是哲學在理性思考的演進中發展和完善。在印度，《奧義書》把《吠陀經》中諸神的主導地位轉變成哲學性的“梵-我”（Brahman-Atman），宇宙的一切皆由“梵-我”化生又回歸到“梵-我”，諸神也是“梵-我”的一種顯現；佛教用“因緣”代替“梵-我”，宇宙的一切皆由緣而生又由緣而滅；耆那教則以“命我”（jiva）和“非命我”（ajiva）為中心，展開為七諦——命我、非命我、漏、縛、遮、滅、解脫，構成解釋宇宙萬相的思想體系。正是對“梵-我”、“因緣”、“命我—非命我”的理性思考，代替以神為核心的信仰觀念，使印度產生出諸多精緻的哲學體系。在中國，於宇宙論方面，以老子為代表的“道”修正了周代以來具有神學內容的“天”而將之理性化了；於人性論方面，以孔子為代表的“仁”修正了周代以來還帶有神學內容的“性”而將之理性化了，以韓非（約前280—前233）為代表的“法”修正了周代以來還具有神學內容的“禮”而將之理性化了。從此，中國思想以先秦諸子的思想為基礎，展開為一個個理性的思想體系。

總之，哲學從根本上說，是用理性的方式去思考世界和自身，區別於圖騰時代用巫術方式為主和神廟時代用占卜方式為主去思考世界和自身。在用理性的方式思考世界和自身這一點上，三大文化在本質上是相同的。在這一意義上，三大文化都達到了雅斯貝爾斯所講的“哲學”突破，三大文化的思想家——古希臘的哲學家，希伯來的先知，印度的仙人和婆羅門，中國的士，都可以稱為哲學家。然而，三大文化的哲學在本質相同的基礎上，又有類型上的質之差別。當西方文

① 六大早期文明：古埃及文明，兩河文明，古印度河文明，中國夏商周文明，美洲奧爾梅克文明（還有後來的古瑪雅文明和印加文明、阿茲特克文明），非洲的約魯巴文明和貝南文明〔[加]布魯斯·G. 崔格爾：《理解早期文明：比較研究》（北京：北京大學出版社，2014），徐堅譯〕。

② [德]雅斯貝斯：《歷史的起源與目標》（北京：華夏出版社，1989），魏楚雄、俞新天譯。

化在世界現代化進程中以領先的地位把“哲學”一詞普遍化，用來指中國、印度的理性思想時，在其質的相同上是沒有問題的，因此，“哲學”一詞具有全球的普遍性；但是，在用“哲學”一詞也同時遮蔽了三大理性思想的類型差別時，就有了極大的問題。這裏的“遮蔽”，指的是西方哲學（包括接受了西方思想的中國和印度學人）用自己的方式去硬套和硬釋中國、印度的理性思想。這裏的“硬套”和“硬釋”，指的是西方哲人（以及接受了西方思想的中國和印度哲人）在心中認為，首先，哲學祇有一種，那就是西方哲學，中國、印度祇是用不同的語言和方式在講與西方相同的哲學，因此從本質上說，沒有中國哲學、印度哲學，祇有哲學在中國、哲學在印度；其次，中國哲學、印度哲學雖然講的是哲學，但並沒有達到西方哲學的高度，正是以西方哲學為標準，纔可以看到中國哲學、印度哲學講了什麼和沒講什麼，也纔可以知道中國哲學、印度哲學應當怎樣把自己的哲學從傳統水平提升到現代高度。這一看法，基本上代表了以西方主導的世界現代性歷程特別是從17世紀到20世紀末以來的基本思想。但隨着西方主導的世界現代性進程越深入，西方哲學越與時俱進，就遇上越來越深的困境。正是西方哲學的困境，讓被西方哲學所遮蔽的中國、印度的理性思想的特質不斷閃現出來，而讓由西方哲學主導的世界理性話語被重新思考。這裏的重新思考，不僅是讓中國哲學、印度哲學與在類型上不同於西方哲學的特質啓顯出來，而且要讓被西方哲學所主導的世界哲學話語和哲學框架得到新的反省和重思。

二 “哲學”：西方、印度、中國由名稱而來的類型差異

作為西方理性思想總名的“哲學”，其詞義，本不能概括中國、印度理性思想的實質，但在世界現代化的進程中，卻成爲了指稱中、印理性思想的總名。當前世界哲學的真正問題和困境，這也是重要原因之一。

古希臘人把自己的理性思考命名爲“Φιλοσοφία”（哲學），此詞由“Φιλία”（愛）和“σοφία”（智慧）兩部分組成，哲學就是“愛智慧”。在當時的思想氛圍中，哲學之愛（Φιλία），不是肉身的性情之愛（eros），也不是屬靈的神性之愛（agape），而是在理性基礎上的“智愛”（friendship）、胸懷天下的“慈愛”（affection）、可以託負於斯的“忠愛”（affiliation）。“哲學”一詞中的智慧，凸顯了在思考中用人的頭腦代替神的主宰。“哲學”一詞，不是最初用理性思考代替神學思考的泰勒斯以及隨之而後的自然本原論哲學家出現，而是由畢達哥拉斯（Πυθαγόρας，約前580—前500）口中說出。畢氏的理性思考已經從自然基元進入到數的形式，理性通過數學而具有令人信服的邏輯力量。當人類智慧壓倒神的信仰，又淪爲智者的詭辯工具和修辭遊戲時，蘇格拉底（Σωκράτης，前469—前399）重申畢氏的哲學概念，進一步顯示了哲學之愛和哲學之智的神聖性，彰顯了對一切進行理性的懷疑和理性的反思。這種“懷疑—反思”的理性思考，在德謨克利特（Δημόκριτος，約前460—前370）的原子論、巴門尼德（Παρμενίδης，約前515—前5世紀中葉）的存在論的思想氛圍中，在柏拉圖的理式論、亞里士多德的邏輯學的推動下，形成了西方智慧的具體內容和文化特質。這時，原來以古代神話中智慧女神“Σοφία”（索菲亞）爲符號的智慧，經“哲學”一詞的去魅解靈，變成了人的智慧，甚至蛻變爲“Sophists”（智者派）手中的俗智，終因畢達哥拉斯和蘇格拉底，用“Φιλοσοφία”（philosophy/哲學）一詞而將之羽化爲純具理性內容的“wisdom”（σοφία/哲智）。

這一用“哲學”命名、以古希臘羅馬思想家爲源頭所產生的西方智慧之特質，可以歸納爲三點：第一，秩序宇宙。古希臘的智慧創造出了一個從混沌中產生秩序的宇宙。古希臘文的“κόσμος”（kosmos/宇宙）一詞，其主要含義是“秩序”（order），其反義詞是“混沌”（chaos）。也是畢達哥拉斯，用哲學的智慧把“κόσμος”點化成由人的智慧所認識的“宇宙—秩序”，諸神消逝在無邊的混沌之中，爲哲學所忽略。這個理性宇宙的產生，是哲學上升而輝煌與神話下降而退卻的根本。

第二，物質構成。在這一有秩序的宇宙裏，古希臘智慧找出秩序的基礎，是物質性的“ἄτομον”（atom/原子）。宇宙萬物皆由原子構成，“ἄτομον”的詞義就是不可也不能“再分”（uncuttables或indivisible），原子是最後最小的不可分的物質實體。整個宇宙是由原子構成的，原子和虛空構成了理性世界的基本結構。虛空與原子沒有本質關聯，祇是原子的活動場所，不是哲學智慧的認識對象（正是在西方型的虛空性質裏，西方的“哲學—科學”與“宗教—迷信”在本質上區別開來）。因此，理性的秩序宇宙是一個由原子所構成的物質實體宇宙。

第三，實有本質。宇宙間的萬物都由原子構成，無論萬物怎樣千差萬別，都有一個共性，經巴門尼德的論述，就是其“如是存在”（εἶμι/to be）的“存在性”（on/being），或者說，是其本身“是什麼”（εἶμι/to be）之“是”（on/being）。具體到每一個事物，亞里士多德講了，一事物有多種屬性，基本的有十種（所謂十範疇），但祇有一種是使此事物成爲彼事物的“οὐσία”（substance/本質屬性，譯作“本體”或“實體”）；具體到一類事物，柏拉圖講了，世界上有各種各樣的牀，但千差萬別的牀都擁有牀的“ἰδεα”（idea/form/理式），每一種牀之爲牀是由牀的理式所決定的。這樣，面對一個事物、一類事物、事物總體，西方的哲學智慧就是要找出其（具體的、種類的、整體的）本質（即一事物“οὐσία”，一類事物的“ἰδεα”，萬物整體的“on”）。三類不同層級的“本質”之詞都來自對事物進行本質定義的繫詞“εἶμι”（to be/這是……），“οὐσία”（substance/實體）是其陰性分詞，“ἰδεα”與之緊密相關^①，“on”是其中性分詞，“οὐσία”在閃族語言特別是阿拉伯哲學中去跨界遊了一圈再送到拉丁文，構成了西方語言中的“essence”（本質）。^②總之，整個本質語彙，都由“εἶμι”（to be/是/有/在）所構成，突出了西方哲學中的事物的本質是“有”而不是“無”，是實體而不是虛體，是本體而不是現象。

綜上三點，西方哲學之智，就是通過在宇宙的混沌中建立起秩序，秩序是實體性的；秩序由萬物構成，萬物由不可分的原子組成，原子是實體性的；由原子組成的每一事物、一類事物、萬物總體，都有決定之所如是的本質，本質是實體性的。因此，秩序、原子、事物、本質，構成了一個“理性”（λόγος）的實體宇宙，古代的神話因之而消退，人類的智慧因之而彰顯。由此，“philosophy”（哲學）作爲西方理性思想的特質得到了清晰的呈現。西方“philosophy”一詞含義中的人所愛的智慧，就是求得人所面對的宇宙（宇宙本身和宇宙中包括人在內的萬物）的本質。從真理的角度講，有其高明處也有其蔽遮處，這裏祇須明瞭“（此世的）本質追求”一詞爲西方哲學所獨具的特質。這一特質最大的特點是，要正確地認識客觀世界進而將其征服。

西方的理性思想以“愛智”爲特徵，其名其義是否可以進入到印度、中國的理性思想中呢？

先看印度。印度理性思想中的愛和智慧，似在基本義上可與古希臘的“philosophy”對接。似者，有同有異之謂也。先從“愛”講，印度之愛主要有“淨”、“染”之分。印度人之愛，與理性相連的不是有“染”之愛，如帶着慾、求、貪、樂的“Abhilasa”，如與獲取心相關的好、喜、娛、樂的“Abhirata”；而是屬“淨”之愛，如印度教徒離染向淨的朝向神聖的“bhati”（虔信之愛），如佛教大德已在淨境而對處在俗世染境幻象的芸芸衆生的“karuna”（慈悲之愛）。前一種愛，是通過各種人際之愛（如服侍之愛，友誼之愛，父母與子女的互愛，夫妻之愛，戀人之愛，等等）而朝向和提升到人神合一之愛，在與神合一中達到與“梵”合一。後一種愛，是以覺悟之心，對塵世衆生充滿了同情和“悲憐”（compassion），希彼亦升騰上哲學的悟境。在印度人之愛裏，對於雖處染境但心向淨土的廣大人士，是朝向梵境、佛境、耆那境的要轉識成智的摯愛；對於業已離塵達淨進入實相者，體現爲濕婆的宇宙之舞透散出來的絕美之愛，體現爲蓮花上進行神聖交合的升向佛境的聖愛。虔信之愛和慈悲之愛，開啓了印度人對智慧的嚮往、追求、證悟。再就“智”講，印度人之智與“識”緊密相關，如佛教唯識論的“八識”，識即是智；如耆

① C. C. W. Taylor ed, *From the Beginning to Plato* (New York: Routledge, 1997), 332.

② [英]葛瑞漢：《論道者：中國古代哲學論辯》（北京：中國社會科學出版社，2003），張海晏譯，第465頁。

那教的“五智”，智即是識。這裏透出了印度關聯型思想的特色。印度人之智或識，不像西方哲學那樣，將之與感覺和信仰區分開來，而是關聯在一起的——唯識論的八識和耆那教的五智，都是既包括感官的眼識（智）、耳識（智）、鼻識（智）、舌識（智）、身識（智），也包括最高的“alaya”（阿賴那識）和“Kevala”（完全智）。這裏也透出了印度人關聯型思維的特色。在這一關聯型思維中，還有可與西方哲學之智相近似的強調關聯中有一種最為重要的智慧，這就是《吠陀經》中具有哲學思想的《有轉神轉》提到的“manas”（末那之智），被稱為第一種識，又稱母識，統率着眼、耳、鼻、舌、身五個子識（末那之智的重要性，在後來印度各派的思想中有普遍的運用）。至於耆那教的“Kevala”（完全智），如果與感官智獲取知識的“mati”（感官智）、借助符號和言語獲取知識的“sruti”（聖典智）、直接認知到遙遠時空中事物的“vadhi”（極限智）、直接識到他人內心活動的“manahpariyaya”（他心智）相比較的話，它能達到絕對和最高知識。在佛教思想的演進中，“Prajñā”（般若之智）是最高的智慧。龍樹在《大智度論》卷八十五中說：“遍知諸法實相智慧，名般若波羅蜜。”從根本上講，印度教的“梵”就是一種最大的智慧；佛教的“佛陀”（Buddha）字義就是最高的覺悟；耆那教的“耆那”（Jaina）字義為征服之勝利者，這勝利正是智慧的勝利在耆那身上的體現。三教的關鍵詞，都體現了印度哲學中智慧的本質。

印度人的“愛”與“智”與西方的“philosophy”的主要區別，在於其理性思想的內容不同，總括起來有三點：空幻宇宙，我即是梵，內在解脫。這構成了印度人智慧的特質。其最大特點是，對俗心的馴服而讓梵性高揚。

其一，空幻宇宙。如果說，西方人的宇宙觀是一個實實在在的秩序宇宙，那麼，印度人的宇宙觀則是一個空幻宇宙。在吠陀經典中，宇宙是由神的幻力而生，又因幻力而滅，因此，宇宙是由幻化而來的幻化宇宙，宇宙為幻，宇宙中的萬物也為幻；^①由於宇宙是在神的幻力中幻出和幻歸的，因此，宇宙不是單數而是複數的，在神的幻力中不斷生滅輪回，從而宇宙中的生物也不是祇此一身，而是處在不斷的輪回之中。進入哲學理性，幻創宇宙的“神”為抽象的“梵”所替代，處在由梵所創的宇宙中有限相對的人講不清無限而絕對的梵——印度教中不可名說的“梵”在佛教、耆那教中被稱為“空”。無論宇宙的本體是梵還是空，本質皆是幻，但這宇宙既已幻出，又是真實的（有），確實存在的（是），因此是“性空假有”。印度教把本體的“性空”稱為“上梵”（佛教則稱為“真諦”），把“假有”的宇宙稱為“下梵”（佛教則稱為“俗諦”）。從下梵、俗諦的角度看，宇宙和萬物為真；從上梵、真諦的角度看，宇宙和萬物為假。對這一性空而假有、假有又實有的宇宙，印度人對其“to be”（存在）用了兩個性質不同的詞，判斷和呈現上梵、真諦的性空本質用“as”（to be/是/有/在），判斷和呈現下梵、俗諦的假有現象用“bhu”（to be/是/有/在）。如果說在古希臘，從“to be”的具體形式（單數、複數的過去式、現在式、未來式）到本質形式“being”是統一的；那麼，印度的“as”和“bhu”則有嚴格區別。《梨俱吠陀》第十卷第一百二十九首，講宇宙起源問題，冒出的是一連串的“âsit”（as的過去時形式），但到最後兩頌中提到世界出現時，兩次都用了“â-babhûva”（â+bhû的過去時形式，出現，發生），呈現出了“as”與“bhu”的語言形式相同而哲學內容不同。^②又如，佛教的“緣生”（pratītyasāmutpāda）公式“asmi sati, idambhavati”，意思是“有了這個，就出現了那個”。但前半句的“有”具有本體意義，用“as”而來的“asti”（分詞依格），指純粹的本然的“有”；後半句的“有”，指變動的存在、發生、出現、形成，用“bhû”的“bhavati”

① 《梨俱吠陀》中《婆樓那贊》，講天界主神婆樓那通過“maya”（幻術）而創造了具有“maya”性質的世界；並提出了現象世界的幻化與幻歸原則，一事物及一宇宙之出現為幻現，其死亡或消失為幻歸。在《因陀羅贊》中，講了空界主神因陀羅用幻術塑造衆形。這一思想在吠檀多哲學中進一步定型為宇宙的本體梵幻現出幻化世界這一印度的主流思想。佛教雖然否定了宇宙本體的梵，但用事物與世界乃因緣而生，仍認為世界乃幻相世界。

② 金克木：《梵佛探》（南昌：江西教育出版社，1999），第107頁。

（現在時）。兩者有着質的不同。^①“bhū”作為名詞，是大地和世界，“bhūta”是存在物。吠陀仙人用“bhuvanāni”一詞來稱由天、空、地三界合成的宇宙整體，從詞根就知被定性為假有的現象界。同樣，構成宇宙萬物的基本元素——土、水、火、風，被稱為“mahābhūta”（四大），由“bhū”和“bhūta”構成，突出的正是現象界的假有性質。佛家說：四大皆空。無需從理論上指出，其“bhū”的詞根構成就彰顯了假有的性質。梵文和希臘語都是印歐語系，梵文的“bhu”（to be）正是希臘文的“φύω”（to be），此詞名詞化成為“φύσις”（nature/自然/本性/物理）。古希臘哲學中是本然之性、自然之物、現實世界的基礎和本質，在印度思想中卻是假有的現象界。古希臘的宇宙是實體的宇宙，其“本質”（being）就在此宇宙之中，其哲學要得到的也是“實有”（being）；印度的宇宙是一個假有性空的宇宙，其“本質”（Śūnya）就寓在假有的宇宙中，其哲學要得到的也是“空性”（Śūnyatā）。因此，印度的空幻宇宙可以從兩種角度去看：一是大於宇宙的絕對的本源“梵”或“空”，二是與絕對本源一體的寓於宇宙萬物之中的“空”。從第二個角度講，空呈為色，色中有空；色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。^②印度人的智慧正是要在面對“性空假有”的宇宙時，能達到色即是空、空即是色的悟境。

其二，梵即是我。古希臘由神話到哲學的演進，宇宙的本質都具有客觀的物質性，從泰勒斯的水、赫拉克利特的火，到畢達哥拉斯的數、柏拉圖的理式……而印度從神話到哲學，絕對本質卻具有主體性。在《吠陀經》中，宇宙的形成者有《原人歌》中的“原人”（puruṣa）、《生主歌》中的“生主”（prajāpati）、《禱主神》中的“禱主”（brhaspati）、《有轉神贊》中的“末那”（manas）等；在《奧義書》中，《吠陀經》中的各種絕對者被統歸為“梵”，同時又被統歸為“我”。“梵”乍一聽來是客體，如《大林間奧義書》（1.4.9）曰：“太初，此世界唯大梵（brahman）也。”但接着是“——唯彼知其自我（Atman）：‘我為大梵’。”^③在《愛多雷耶奧義書》中，“梵”與“我”的同一，絕對之“梵”作為“我”的性質得到更鮮明的體現。在第一章裏，“我”（Atman）就是世界的創造者：“最初，自我即是這個，他是唯一者，沒有任何其他睜眼者，他想：現在讓我創造世界吧。”^④在第三章裏，“我”（Atman）不但是《吠陀經》的重要主神，而且是人的活的身體和心智，是宇宙萬物。質而言之，“我”即是梵，“梵”即是我：

這是誰，我們尊奉他為“自我”（Atman）。這個自我是哪一位？通過他而看，通過他而聽，通過他而嗅，通過他而說話，通過他而知有味和無味。

這是心。這是思維。這是意識，知覺，知識，智慧，智力，見識，堅定，思想，理解，決心，意圖，意志，活力，慾望，控制。所有這些，實際都是智慧的名稱。

他是梵。他是因陀羅。他是生主，所有天神，五大元素：地、風、空、水和火，各種各樣微小的混合物，各種各樣的種子，卵生物，胎生物，濕生物，芽生物，馬，牛，人，象，任何一種生物：動物，飛禽和植物。這一切以智慧為眼，立足智慧。世界以智慧為眼。智慧為根基，智慧即梵。

依靠這個智慧的自我，他從這個世界飛騰到那個天國世界，實現一切願望，達到永恆，達到永恆。^⑤

“梵-我”在宇宙萬物中這一思想模式，意味着宇宙是主體化的。這與西方哲學的宇宙的客體正好是完全相反的思路。這一“梵我同一，梵即是我”的理路，引向印度哲學的“內在解脫”。

其三，內在解脫。印度人的最高境界是印度教的“梵-我”、佛教的“涅槃”、耆那教“命我

① 金克木：《梵佛探》（南昌：江西教育出版社，1999），第102頁。

② 印度哲學用“Rūpa”（色）來指宇宙萬物，用事物在光的作用中的變幻性來暗喻萬物的假有空相。

③ 《五十奧義書》（北京：中國社會科學出版社，1984），徐梵澄譯，第368頁。

④ 《奧義書》（北京：商務印書館，2012），黃寶生譯，第223頁〔Upanishads (London: Worldsworth Editions, Ltd, 2000), 41〕。

⑤ 《奧義書》，第228頁（Upanishads, 46）。

的解脫位”，因此，“mokṣa”（解脫）成爲印度哲學的最高境界。“mokṣa”要點，不是外在世界而在人的心靈。^①在印度的理論中，世界是一個人在其中輪回不已地生存行動的塵世，即印度教的下梵、佛教的俗諦、耆那教的輪回命我所在的束縛位。而人的理想應是從塵世中擺脫出來，擺脫掉這塵世的輪回、在輪回中的行動、行動中的造業，就達到了解脫。因此，“解脫”在印度教裏相當於與梵合一，在佛教裏就是涅槃，在耆那教裏就是七諦中的最高位。這樣的理論架構，決定了印度人的理想追求不是征服外在世界，而是戰勝內心世界。其關注的重心，不是客觀世界和客觀事物是怎樣的，而是人面對客觀世界和客觀事物時內心應當怎樣。人被世界所干擾所束縛，被稱爲人心處在“無明”（avidyā）狀態。要突破無明，不是去認識外在世界之具體實際是怎樣的（因爲外在世界本質爲空），而是內在心理應當是怎樣的——心擺正了，纔會知道外在世界的本質爲空；最重要的是知道，梵就在自己心中，佛就是在自己心中，取得解脫位的耆那（即勝利）是要靠自己內心的努力纔能達到。總之，印度人的方向不是外在而是內心的，印度教的五身說，耆那教的五智論，佛教的八識說，講的都是內心如何從與外界世界相連的凡心中解脫出來，進入“我即是梵”或“我即是佛”的解脫之心和覺悟之心，也即達到“耆那”一詞所講的勝利者的聖位。“梵·我”、“佛陀”、“耆那”這三詞，都內蘊着最高智慧之內涵。

再看中國。如果說“愛智慧”在古希臘“Φιλία”（愛）和“σοφία”（智慧）與在印度“bhāṭi”（愛）和“Prajñā”（般若）都居最高的境界，與古希臘的“being”和“logos”、印度的“梵”和“佛陀”與“耆那”緊密相關，那麼，在中國，“愛智慧”則沒有這樣的關聯。

中國文化中的“愛”，漢代許慎《說文解字》解釋爲“行貌”，是一種心理的運行狀態。這種心的運行特徵是給人給物以好處，因此，清人段玉裁（1735—1815）註曰：“惠也。”擴而申之，這種給人給物的好惠可以有很寬廣的內容，《洪武正韻》講到“愛”之義時舉了“親也，恩也，惠也，憐也，寵也，好樂也，吝惜也，慕也，隱也”，“憐”後列舉的“寵、好、樂、吝、惜、慕、隱”^②都與“愛”的專門和深度相關。其對象賓詞當然也可以有“智”，但“智”在中國文化中有三種含義：一是知曉事理。《釋名》曰：“智者，知也。”《荀子·正名》曰：“知有所合謂之智。”即所知的事理符合客觀實際。推而廣之，《釋名》又曰：智者，“無所不知也”。但是，這種知物、知事、知理之“智”在中國文化中並不是最高境界，因爲還有第二含義“計謀”。由於在中國文化中，人不可能高於天，所謂“謀事在人，成事在天”，因此，計謀也不是最高境界；尤其是計謀可用於好事也可用於壞事，祇講計謀就低了一格。“智”的第三含義是聰明。“聰”與聽覺之最相關，《管子·宙合》曰：“耳司聽，聽必順聞，聞審謂之聰。”《說文解字》釋“聰”：“察也。”《廣韻》釋“聰”：“聞也，明也，通也。”聽而達到察、明、通，就是聖。中國的宇宙觀是氣的宇宙，“聰”即《莊子·大宗師》講的“無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣”，達到宇宙之氣的體察就是“聖”。“明”與視覺之最相關，《尚書·太甲中》曰：“視遠惟明。”《周易·繫辭上》云：“懸象著明，莫大乎日月。”孔穎達疏曰：“日月中時，徧照天下，無幽不燭，故云‘明’。”而日月在天地間的運行，萬物清晰地呈現出來，在於其後之“神”。“神”“明”在上古文獻多連在一起。“明”指其外在顯象，“神”指其內在本質。因此，明的實質是神。目有神即能明。《韓非子·難三》曰：“知微之謂明。”^③《廣韻》釋“明”：“昭也，通也。”因視之明而達到微、昭、通，是超越了智的神的境界。神是天的本質，即《荀子·天論》中所講的“列星隨旋，日月遞照，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神”。聖是人中達到法天境界之王。從天地整體來講，神和聖都高於智。從世間來講，智低於聖。《周禮·

① 西方學者把“mokṣa”譯爲“emancipation”或“liberation”（意爲“解放”），中國學人將其譯成“解脫”，後者可謂深得印心。

② 隱者，人在混亂之世，愛其身、愛其德、愛其潔而隱世也。

③ 此爲《康熙字典》所引。而今《韓非子·難三》定本中只有：“明能照遠奸而見隱微。”文異而義同。又，《荀子·非相》有：“以一知萬，以微知明。”

地官·大司徒》講六德：“智、仁、聖、義、忠、和。”智在仁、聖之下。孔子講“智者樂水，仁者樂山；智者動，仁者靜；智者樂，仁者壽”^①，仁高於智；《老子》第十九章講“絕聖去智”，《莊子·大宗師》講“離形去智”，智都處在較低層面。因此，在中國文化中，智達不到宇宙的最高境界，儒家的仁人可以達到，道家的真人（或至人）也可以達到，由仁而到聖與由真到仙則已經達到。這就是中國人面對印度思想的進入，不用“智慧”去譯“般若”；面對西方思想的進入，不用“智慧”去譯“哲學”的重要原因。

不從名稱而從內容上看，中國的理性思想與西方、印度比較，其特質可以歸為三點：

其一，天地一體。中國的宇宙，最初用的是“天地”一詞。《周易·序卦》曰：“有天地，然後有萬物。”用天地來指宇宙，含義有三：一是天包括天上的一切，從日月星辰到風雲雷雨。二是地包括地上的一切，從山河田土到動植魚蟲。三是萬物皆由天地互動而產生，天干地支構成中國的時空結構。天為陽，地為陰，一陰一陽之謂道：“天地合而萬物生，陰陽接而變化起。”^②陰陽又共歸為氣，《春秋繁露·五行相生》曰：“天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。”“天地”一詞，使中國文化的宇宙有了獨具特質——天地一體。具體來講，現象和本質是統一的整體。天和地既是現象的，又是本質的，現象與本質都包括在裏面。說到天地，天地間的一切都在裏面，而不像印度人那樣，將宇宙與宇宙之外的神或梵區分開來，形成複數宇宙；也不像西方人那樣，在宇宙之內區分現象和本質，拋開現象而找出本質——由於這本質是實體的明晰的，又在宇宙內區分出已知部分和未知部分；宇宙雖祇一個，卻被分成嚴重對立的多個部分。中國的天地一體，是不同於印度也不同於西方的渾然整體。

其二，虛實相生。中國的宇宙觀是由虛和實兩部分構成的，天上日月星辰之實與周圍天空之虛形成整體，地上的山河動植之實與空間大氣之虛構成整體，整個宇宙的萬物與其生滅於其中的空間形成整體。關鍵在於，萬物生滅的空間是萬物產生之源，又是萬物滅歸之所。這“空”不是西方式的純粹之空，而是生生之“氣”。氣把有與無、虛與實在地關聯起來。中國的宇宙觀是氣的宇宙，氣凝聚而成具體事物，物亡又復歸於宇宙之氣——氣為虛，物為實。中國的宇宙觀是一個虛實相生的宇宙，宇宙中的萬物同樣是由虛和實兩部分構成。《老子》第十一章講，車輪是由輻軸與中間的空共同構成，器皿是由周邊和底部的實與中間的空共同形成，房屋是由屋頂牆面之實與門窗之空共同構成。為什麼要把車輪、器皿、房屋中間的空算成其本質構成的必要部分呢？因為，其空中的氣與宇宙之氣關聯在一起，決定了它們作為此事物的性質。由於中國將宇宙與事物視為虛實一體，因此，對事物和宇宙的認識不但注重實的部分，還要注重虛的部分。對事物的認識，是對其形與氣兩部分的認識，對人的認識是對其形與神兩部分的認識。西方思想把實和虛嚴格地區分開來，重實而輕虛，形成了實體宇宙的特色；印度思想把宇宙定性為幻，梵和佛定性為空，形成了空性宇宙的特色；中國思想則虛實兼顧，形成一個虛實相生的宇宙。如果說，印度的宇宙觀是“幻生”（maya）而來的空幻宇宙，西方的宇宙觀是“實生”（matter）而來的實體宇宙，那麼，中國的宇宙觀是化生而來虛實相生的宇宙。《張子正蒙》曰：“太虛無形，氣之本體；其聚其散，變化之客形爾。”《周易·咸·象傳》曰：“天地感而萬物化生。”一個“化”字，是理解中國思想中虛實相生的關鍵。

其三，內聖外王。如果說，西方的實體世界使西方的理想是對之獲得征服型的勝利，印度的空幻宇宙使印度的理想是從作為幻相的世俗世界中解脫出來而獲得涅槃型的幸福，那麼，在中國虛實相生的宇宙觀中，人的理想則是內聖外王。中國的宇宙觀，以及包括人在內的萬物，都由虛和實兩部分構成。人之“實”即骨肉、感官、內臟等，人之“虛”即精氣神、心情、意志；宇宙之“實”即天上的日月星辰和地上的山河動植，宇宙之“虛”即天地萬物後面使之既有規律又

① 《論語·雍也》（北京：中華書局，2012）。

② 《荀子·論禮》（北京：中華書局，2012）。

不時偏離規律的運動的東西，所謂道、無、氣、理。“內聖”即心靈體悟到宇宙之本質之虛。在遠古的禮樂文化中，音樂體現了宇宙的根本，《禮記·樂記》曰：“樂者，天地之和也。”聖，由古代之王對音樂的理解而有敏銳之耳而來，《風俗通義·微稱》曰：“聖者，聲也，通也，言其聞聲知情，通於天地，條暢萬物也。”《左傳》、《國語》又講了不少觀風作樂、樂以調風等音樂與占氣候物而達到天地人和的效用。《說文解字》把聖的本質定為“通也”，強調的正是“聖”意味着對宇宙之虛的把握。《孟子·盡心下》曰：“大而化之之謂聖”，彰顯的也是心靈之虛的“化”特徵。“內聖”即按照虛實相生的宇宙中虛的規律，達到（莊子型的）“以天合天”或（孟子型的）“盡心知天”。“外王”即積極地管理世界，《說文解字》按照董仲舒（前179—前104）對“王”的解釋：“古之造文者，三畫而連其中謂之王。三者，天、地、人也，而參通之者王也。”雖然董氏之解在“王”字的字源上不確，但從理論內容上講還是大致不錯的。“王”字的起源與原始儀式的祭火、軍事酋長的斧鉞、巫師的冠冕和服飾中的玉飾等都有關係^①，而這些都服務於作為最高領導的地位。因此，對王的界定，《廣韻》曰：“大也，君也，天下所法。”《洪武正韻》曰：“主也，天下歸往謂之王。”在中國虛實相生的宇宙觀中，外為實而內為虛，“外王”是對天上實的部分進行有秩序的管理，讓包括自然世界和人類世界處於按宇宙規律運行的良好秩序之中。

以上對西方、印度、中國三種文化智慧內涵的呈現，可知其具體內容甚為不同，因此，當西方的“philosophy”進入印度、中國後，應當用什麼本土語彙進行翻譯，就成為一個問題。

三 “哲學”：中國、印度思想的重新命名過程及其問題

面對現代以來西方哲學的世界化，中國、印度思想是怎樣與之對接的呢？

先看印度。

西方“philosophy”進入印度，與印度成為英國殖民地和英語成為印度官方語言大致同步。但儘管印度成為英國殖民地，印度人對自己的思想居於世界思想最高位卻從未失去自信。也許因這一自信帶來的普遍感召力，而今學術界普遍承認，梵文的“Darśanas”可以成為“philosophy”的對應詞。英國學者漢密爾頓《印度哲學導論》說：“印度在傳統上把哲學稱為Darśana。”^②維基百科“哲學”辭條中寫道：“印度哲學（梵文Darśanas）。”中國學者黃心川《印度哲學通史》也說：“印度古代通常把哲學稱作‘見’（Darśana）。”^③把“Darśana”漢譯為“見”，是梵漢對譯中的傳統。正是這一傳統的影響，20世紀初面對“philosophy”的漢譯，章太炎在《國故論衡·明見》中說，漢語把“philosophy”譯為“哲學”，詞不雅，應稱為“見”。而“見”即“Darśana”的漢譯，被章氏稱為印度的“典言”。^④然而，“Darśana”之“見”在從現象見本質這一點與西方哲學相同外，又有極大的不同。“Darśana”是一種強調正面價值的“auspicious sight”（吉祥之見），而印度人的本質不是作為幻象的此世之現象世界，而是超越幻象世界的“梵-我”或佛境或耆那之解脫位，因此，由詞根“dṛś”（看）而形成的“Darśana”包含三層含義：一是視覺所看之物之“景”（vision）；二是在看中要體會出所見之物之景總是在時間的剎那中生滅，在看中有對物與景必有如此本質的正見，從而這看就體現為“剎見”（glimpse）；三是在物與景的剎見中，從“下梵—俗諦—束縛位”之中體悟“上梵—真諦—解脫位”。此時，這看就成瞥見梵迹或佛迹的“真景”（apparition）。因此，在印度能稱為確有見地的“Darśana”之見，首先不是西方哲學那樣從現象見實體性的本質（西方人在這裏把哲學與宗教嚴格地區分開

① 李圃 主編：《古文字詁林》（上海：上海教育出版社，2002），第1冊，第210—212頁。

② Sue Hamilton: *Indian Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2001), P9.

③ 黃心川：《印度哲學通史》（鄭州：大象出版社，2014），上冊，第7頁。

④ 章太炎：《國故論衡》（上海：上海古籍出版社，2003），第124頁。

來），而是從下梵或俗諦的現世的事與景中悟出其為假有性空的真諦（印度人在這裏把哲學與宗教緊密地關聯起來）；其次，印度思想與西方思想的另一區別是印度人認為真理（梵或佛）祇有一個，但卻通過多種多樣的方式呈現出來，因此，“Darśana”乃一人或一種之見。既然真理向一切形式開放，那麼作為印度思想的總稱，不僅是“Darśana”（正見），更應是體現為各人和各派之所見的具有複數的“Darśanas”（諸見）。“諸見”（Darśanas）不但在思想態度上與西方思想嚴格的一元論不同，體現了印度思想的多元與寬容，而且在思想性質上呈現了“一”與“多”以及與“空”的結構特徵。古希臘人之所以把“知識”（episteme）和“意見”（doxa）區分開來，是因為意見是個別的現象，思想是普遍的本質。而印度人的“Darśanas”，既有各自的個別，又有從個別看見了本質，但又不是本質的全部。

“Darśanas”對應於西方的“philosophy”而漢譯為“見”，體現了中、西、印思想在總體結構上的差異。把“Darśanas”漢譯為“諸見”，呈現了印度思想中的個別見解內蘊着正見，但所見之“正”與“梵”的關聯沒有得到突出。如要突出“見”對本質的把握，可譯為“觀”。“觀”在漢語裏不是一般的看，而是見到本質之看。但中國的“觀”是觀此世的物與事的本質，考慮到印度的空幻宇宙結構，由幻世到空性需要一種思想的飛躍，如果考慮並強調這一點，又應當漢譯為“悟”。在“Darśana”中，從“vision”（眼前之景）到“apparition”（超越之景），就是從一般之看轉為悟得之見。因此，漢語要用三個詞——見、觀、悟，纔可以把“Darśanas”的內涵全面地體現出來。

再看中國。

“哲學”成為“philosophy”的漢語定譯，是在西方傳教士、日本學人、中國學人的合力下形成的。這一合力內蘊着非常複雜的內容，從而“philosophy”的漢語定譯也包括着非常複雜的內容。明清之際，西方傳教士把“philosophy”帶進中國，艾儒略（J. Aleni, 1582—1649）、李之藻（1565—1630）、畢方濟（F. Sambiasi, 1582—1649）、高一志（A. Vagnoni, 1566—1640）等人使用的對應詞是“理學”、“性學”、“愛知學”、“格物窮理之學”。雖然四詞強調的重點不同，但內在的理路是互通的。洋務運動以後，花之安（E. Faber, 1839—1899）和鄭觀應（1842—1922）譯為“智學”，慕維廉（J. Edkins, 1823—1905）、顏永京（1838—1898）譯為“格學、格致學”，艾約瑟、王韜、嚴復等譯為“理學”，其中“智學”源於西文原義，“理學”表明中國思想中與西方哲學接近的是理學，而理學中的格物致知和格物窮理正好與西方哲學古希臘以來的科學傾向，特別是與西方近代哲學中經驗主義的和理性主義中的科學傾向相契合。由於此後中國的風潮已轉向了學習日本，而日本著名啟蒙思想家西周（1829—1897）等人在1870年前後開始用漢字“哲學”去對接“philosophy”，將之定義為“諸學之上之學”^①，突出了“philosophy”不同於自然科學和在自然科學之上的特性，同時也將其與理學區別開來。這一區分，受到了在日本求學的中國知識界的認同和喜愛，使得“哲學”一詞成為“philosophy”的定譯勢不可擋。加之清末三位有巨大影響力的思想家梁啟超（1873—1929）、蔡元培（1868—1940）、王國維（1877—1927）對“哲學”的大力宣傳，“philosophy”漢譯為“哲學”成為時尚，帶動了整個中國學術界和文化界的使用。^②

從中國思想的三大特點來講，在內在精神上最適合與西方“philosophy”對接的是“道學”，即中國的思想以“道”為核心，思想體系就是道學。但由於“道學”一詞已經在宋代用於儒學思想之一的理學，而以時空合一、虛實合一的“道”的思想完全不同於西方思想，從而也不為積極擁抱西方思想的中國現代學人所理解。因此，在一個努力學西而達到與西方一樣現代化的歷史潮流中，用一個已經“落後”的思想來命名具有世界普遍性的學科是不合時宜的，

① [日]西周：“百學連環”，《西周全集》（東京：宗高書房，1981），第4卷，第169頁。

② 關於“philosophy”的漢譯過程，詳見張法：“哲學一詞的中文定型與中國現代哲學地圖的形成”，《社會科學》9（2009）。

用“哲學”來對譯西方的“philosophy”本身就有一種中國現代性的力爭上游的內在訴求在其中。雖然“哲學”並不適合作為“philosophy”的漢譯，但“哲學”一詞從詞彙上包含了中國思想的特定內容在其中。“哲學”詞義的核心在智（慧）及由智（慧）而凝結為知（識），《說文解字》釋“哲”為“知也”包含着“智”，《爾雅》釋“哲”為“智也”包含着“知”，可見“哲學”與“philosophy”在具體內容上是不同的。中國的哲之智，不像“philosophy”那樣有嚴格的既區別於意見又區別於信仰的範圍，而具有普遍的相互關聯。因此，第一，哲之知（智）如《說文解字》所講，既從口（言）為哲，又從心（性）為忝，透出的是中國宇宙觀和事物均包括虛與實兩個部分。從口（言）之哲，強調在實這一部分的智（慧）和知（識）；從心（性）之忝，突出的是虛這一部分的智（慧）和知（識）。就此而言，西方哲學祇有實的一面，而無虛的一面。第二，中國的哲之智如《說文解字》所講，“古文哲從三吉”為“嘉”，不像西方的智慧專在求真與信仰之“善”區別開來，而是與善關聯起來；二吉（喆）三吉（嘉）皆為哲，與印度的“Darśanas”（見）相似，內蘊着“the auspicious”（吉）。因此，從心的“忝”，“或從德”（戴家祥）、“訓敬”（方濬益）與“祈”和“誓”相通（丁佛言）^①，與虛的部分相連，內蘊着天地之德的內容，與《莊子·人間世》講“虛室生白，吉祥止止”的境界相同。第三，中國的哲之智不是通過區分性顯出自己的特殊性，而是從關聯性突出自己的普遍性，因此可以用於一切方面——因不同性別，可曰哲夫、哲母；^②因君臣不同，可講哲王^③、哲匠^④；因凡聖不同，常人有智可曰哲人^⑤，聖人有智可曰聖哲^⑥。各種不同的智慧在中國又有一個共同點，這就是“中”。中者，一要得其“正”，二要得其“宜”，三要得其“和”。“正”重在本質規律上，“宜”強調具體的靈活上，“和”突出多面的兼顧上。然而，重要的是，雖然用來譯西方的“philosophy”的“哲學”之“哲”字，確也在相當程度上體現了中國智慧的特質，但由於中國是在承認西方思想的先進性上把“philosophy”譯為“哲學”的，因此，隱藏在“哲學”一詞後面的是整個西方的“philosophy”體系，而中國“哲”的內容並沒有進入到現代漢語“哲學”詞中。這纔是中西思想比較中應當反省的課題。

綜上所述，印度的“Darśanas”與中國的“哲學”，都是為應對西方“philosophy”的世界擴張而產生出來的名稱，雖然或多或少這面那點地保留了本土的思想內容，但總的說來，在呈現自己思想內容時會被西方的“philosophy”框架所限制，呈現方式也會被西方邏輯所左右，其內容的根本處在呈現時就被遮蔽了。因此，西方“philosophy”的框架是無法呈現中國、印度思想的根本內容的。

① 李圃 主編：《古文字詁林》，第2冊，第27—29頁。

② 《詩經·大雅·瞻印》（北京：中華書局，2012）。

③ 《詩經·大雅·下武》。

④ 東晉時期的殷仲文《南州桓公九井作》中有“哲匠感蕭晨，肅此塵外軫”〔《昭明文選》（北京：中華書局，1977）卷22〕。

⑤ 《尚書·伊訓》（北京：中華書局，2012）。

⑥ 三國時期的曹植《黃帝贊》中有“少典之孫，神明聖哲”〔《曹植集校註》（北京：人民文學出版社，1984）〕。