

刘东主编

汉哲学思维 的

文化探源

一如分子生物学家揭示生命奥秘的技巧，本书也以比较哲学的精密方法，深入中西文化传统这两种精神载体的不同基因，说明它们是怎样造成了彼此不同的形态、功用和缺陷。作者希望，长期困惑人们的跨文化理解之难题由此涣然冰释，习非成是的种种谬见误解亦因此得到匡正。

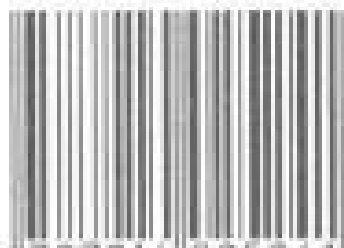
[美]郝大维 安乐哲 著
施忠连 译

江苏人民出版社

THINKING
FROM
THE
HAN

B 226
6
2

ISBN 7-214-02524-8



9 787214 025241 >

ISBN 7-214-02524-8

G·781 定价: 18.00元

图书在版编目(CIP)数据

汉哲学思维的文化探源/(美)郝大维(Hall, D. L.), (美)安乐哲(Ames, R. T.)著. =南京:江苏人民出版社, 1999. 9
(海外中国研究丛书/刘 东主编)
书名原文: Thinking From the Han.
ISBN 7-214-02524-8

I. 汉... II. ①郝... ②安... III. 哲学思想-研究-中国 IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 45422 号

书 名	汉哲学思维的文化探源
著 者	[美]郝大维 安乐哲
责任编辑	周文彬
责任监制	王列丹
出版发行	江苏人民出版社
地 址	南京中央路 165 号
邮政编码	210009
经 销	江苏省新华书店
印 刷 者	扬州印刷总厂
开 本	850×1168 毫米 1/32
印 张	12.75 插页 2
印 数	1—5125 册
字 数	320 千字
版 次	1999 年 9 月第 1 版第 1 次印刷
标准书号	ISBN 7—214—02524—8/G·781
定 价	18.00 元

(江苏人民版图书凡印装错误可向承印厂调换)

序《海外中国研究》丛书

列强的船坚炮利迫使中国人逐步地改变关于世界秩序的古老观念，却远远没有改变他们反观自身的传统格调。50年代以来，在中国越来越闭锁的同时，世界的中国研究却有了丰富的成果，以致使我们今天不仅必须放眼海外去认识世界，还需要放眼海外来重新认识中国的过去、现在和未来。因此，不仅要向国内读者译译海外的西学，也要系统地输入海外的中学。

这套书可能会加深我们100年来怀有的危机感和失落感，它的学术水准也再次提醒：我们在现时代所面对的，决不再是过去那些粗蛮古朴、很快就将被中华文明所同化的、马背上的战胜者，而是高度发达的、必将对我们的根本价值取向大大触动的文明。也正因为这

样，“他山之石，可以攻玉”这古老的中国警句便仍然适用，我们可以借别人的眼光来加深自知之明。故步自封，不跳出自家的文化圈子、透过强烈的反差去思量自身，中华文明将难以找到进入其现代形态的入口。

收入本丛书的译著，大多从各自的不同角度、不同领域接触到中国现代化的问题。在从几代学人的成果中撷取较有代表性的作品或见解时，我们自然不能从各家学说中只挑选那些我们乐于接受的东西。如果那样做，这“筛子”本身就使读者失去了选择、挑剔和批判的广阔天地。但这次译介毕竟只是初步的尝试，成败利钝，欢迎论评。

丛书编委会

中 译 说 明

正文中圆括号为原文所加,方括号为中译者所加。文化名人的姓名因已有通用中文译法,故不加原文,其余人士姓名均加原文,置入方括号内。

加*脚注为中译者所设。

附录中引用著作、人名术语索引均按汉语拼音排列次序,其中所注页码除方括号注明之外,均为原文页码。

汉人：叙述的理解

——中文版作者自序

那些受西方宇宙进化论传统教育的人士，很难理解中国人用以凸显他们的同一性的主要叙述(narrative)的重要性。之所以如此，是因为与中国人不一样，西方人倾向于把一个民族的、形成其民族性的神话，解释为我们更一般的宇宙进化论传统的一个分支。例如，形成美国民族性的叙述，就将美国的特殊性格说成是一个“新耶路撒冷”、“山上之城”，它还包括“旷野”、“命定扩张说”这样一些隐喻。所有这些神话式的说法，均被视为以理性和自由为中心的大启蒙运动的叙述的具体表现。而这种叙述本身又可以被看做是更一般的宇宙论传统的一种具体表现，这种传统来自我们的希腊-希伯来的过去，它宣布了秩序对于无序力量的胜利。

儒家传统基本上一直满足于这样一种形成中国民族性的叙述：它似乎不依赖任何一种关于世界根源的思辨。这就是说，儒家传统不需要从某种超越的根源寻找一种最初的开始。儒家中国的、形成其民族性的“神话”是这样一种叙述：它显示了汉朝(公元前206—公元220年)的统一的这一文化这一构造。

“汉”这个字涵义丰富，其中大部分源于华中的一

条河流[按：指汉水]，它在汉口进入长江。在诸如《诗经》、《左传》这类经典中，“汉”字指“天汉”和“银汉”，即贯穿黑夜天幕的无数星球，放射出汇聚的灿烂光辉，我们西方人称之为“乳白色之道”[Milky Way]。“汉”字进一步成为“汉中”的简称，在秦帝国之前它是楚国的一块领土，此名称来自汉水。在公元前三世纪晚期，刘邦作为汉王在这个地区兴起。在他战胜项羽成为汉朝开国皇帝之后，他借用其发祥地之名命名他建立的朝代，这个朝代延续了四百多年。就是在汉朝期间，中国在社会、政治和文化上的同一性巩固下来了。这个文化母体是中国人所依靠的根源，他们称自己为“汉人”。恰如美国成为“自由的土地和勇士之乡”，“汉”也获得了品格的意义，因而“男子汉”就是一个无畏的人。

在汉代前期，规范的著作确定了下来，儒学成为帝国的意识形态，后来它由科举考试加强了，这种制度不断产生政治和文化上的精英，直到20世纪早期帝国制度灭亡为止。当学者们思索中国的政治和社会构造时，汉朝一直受到认真的对待。与此同时，当今这代汉学家对汉代文化这一特定领域也表现出更大的兴趣。这类事例很多。约翰·梅杰[John Major]在其《汉代前期思想中的天与地》^①中讲到汉代的重要著作《淮南子》“意义比较含糊”，这种说法同样适用于这个从事综合的时期的大部分著作。梅杰认为，汉代的宇宙论在中国形成关于它在世界上的地位的认识中具有重要意义，这一评价是我们对这一时代的认识正在发生巨变的一个表现。不仅如此，中国当代思想家李泽厚也提出，汉代对于中国文化和思想的基础的形成所起的重要作用，远远大于以前人们已经承认的程度。^②

“汉学”是一种致力于注释和考证的传统学术，它是在汉代从经书开始的，在清代它排斥宋明理学，一直延续至今。在中国语言中，到处使用“汉”字，用以表示这样一种东西的独特的文化核心：这种东西在英语中换一种说法，称为“儒学”，推而广之，称为“中国

性”[Chineseness]。然而,重要的是,它不是一种静止固定的本质核心,而是一系列意义的能动的汇聚,并随着时代而变化。因此,探寻“汉神话”,就是弄清“儒学的能动内核是什么?”

在过去一个半世纪中,“儒学”在世界文化交易所中的价值经历了相当大的起伏。在钟摆的一端,是20世纪早期胡适等人在“五四”运动时期“打倒孔家店”的呼声。而在另一端,则是杜维明的布道,他打出了旗帜,要促进“儒学的第三期发展”。与此相反的方向还有文化革命中的“批孔”运动,那时孔子被彻底妖魔化了。最近的摆动导致在邓小平改革时代后期在言词上恢复儒学名誉,这种状况一直延续至今。

儒学被许多人斥为阻塞中国命脉的泥沙,阻碍那些能促进中国现代化的新思想生气勃勃地流传。与此同时,它又被另外一些人赞颂为使亚洲经济发展的本土动力,虽然时而有挫折,它却使这一奇迹继续保持下去。

我们从“儒学”这个词转向“儒家”,艾恺[Guy Allito]称20世纪的学者梁漱溟为“最后的儒家”,从而敲响了这一伟大传统的丧钟。^③现在中国的学术界提到同一个梁漱溟时,又把他称为“新儒家”学派的第一人。而对于另外一些人,诸如约瑟夫·李文森[Joseph Levenson]、麦隆·科亨[Myron Cohen]、马杰利·沃尔夫[Marjory Wolf]等人来说,儒学是过时的、家长制的意识形态,它的灭亡为早就需要的文化改造开辟了道路。确实,儒家的法则规定了等级制的权力结构的正当性和家长制家庭制度的秩序,这些法则在跨国公司时代,若应用于福建这样的地区,或那些获得斯坦福大学工商管理学硕士学位的上海年轻人,似乎是犯了时代错误。^④可对于另外一些人来说,同样的儒学却是“中国性”的必不可少的条件,它作为一种反话语[counterdiscourse],用以挑战从现代化的西方舶来的不可取的引进物,它在现代世界中仍然富有活力,

能为世人所用。

阿利夫·德利克 [Alif Dirlik] 认为不应该有那种他称之为邪恶的联盟,即以可以指控为“后殖民主义话语”的儒学为一方,以他自己这个恶魔——自由放任的资本家为另一方的结盟。对于德利克来说,现代亚洲儒学的复兴无异于推行东方主义 [Orientalism]。这充其量也不过是国家御用知识分子和不劳而获的知识分子的共谋。用他自己的话来说,儒学是“一个自立其目标的知识分子话语的……主要实例。”^⑤

使用“儒学”这个词来表示汉人的同一性,就为混乱所困扰,因而重要的是,如果可能的话,要确定我们最好的中国文化解释者提出的这些相互抵触、冲突和矛盾的判断是否有根据。这就要弄清,是“汉人”意味着什么?

首先是方法论问题:对于“儒学”或“汉”这些词,我们不能把它们当成专门术语,以避免把它们本质化 [essentializing]。在探讨关于“汉”的同一性的认识时,我们不可能期望这样的精确性。确切地说,我们需要从认识客观主义之基本假定的偶然性和它所具有的文化特殊性开始,正是这种基本假定驱使现代西方人进行自我认识。它是以下这种信念的基础:可以像自足的主体与独立给定的客体相遇那样寻求文化认识。这种信念与基于儒家世界观的基本假定成为明显的对照。

中国传统的特点是情境 [situation] 高于使然作用 [agency], 作用者总是处于一个世界中,因此,他是根据那些构成这个世界的关系来加以规定的,这些关系确定了他的地位。这样一种出发点否定了诸如本质的同一性这样一些熟悉的观念。中国传统一般总是将每一个情境的关系型式的独特性作为其基本前提,它从根本上说是美学传统,因而,阐释这样一个传统,分析不是适当的方法。

因此,我们将“什么”型的问题置于一旁,更需要了解“汉神话”

怎样发挥作用,使它形成的关系型式,越过一个个时代保持下来。我们从中医得到启发:必须按照生理学的方式、而不是按照解剖学的方式进行思索。这就是说,在我们观察和力图理解汉人世界时,我们可能需要号脉,而不是确定动脉的位置。

与西方哲学传统主流相比,中国传统是历史主义的,它呈现为系统。就此而言,它抵制以理论的和概念的语言来表达,这种语言预先假定了诸如客观性、严格的同一性等这样一些它不熟悉的观念。^⑥概念化需要原理、单一的意义、命题与事态的符合,以及参照意识,这些与由价值论聚合在一起的中国的伦理学、美学和宗教的传统毫不相干。汉人的故事是一个连续不断的文化叙述,而不是各种可孤立理解的学说和意识形态,对它的研究,向我们展示了一个具有其内在逻辑、奔腾向前、持续不断,又总是随机而变、不可预料的传统。

这本《汉哲学思维的文化探源》是对“分析”的弥补。在这本书中,我们试图提供一种叙述的理解,由于探索那些规定这个传统的主要意象,描绘特定的历史人物和事件之间的、有关的相互关系,这种叙述的理解就变得有用。我们力图找出称为“汉”的文化叙述的核心。

也许以儒学的开端为例,将有助于更加突出在叙述的理解与分析的理解之间的区别,这提供了一种“解读”这个传统的方法。这就是说,我们应该怎样读孔子的《论语》?我们可以离析并试图规定仁、义、礼等这些主要术语的内容,以此进行概念的重构。另外一种办法是进行类比,将一段话与另外一段话、一个历史的典范与另外一个历史的典范联系起来思考,以此形成我们的理解,这种方法的形式化倾向要少得多。这就是说,寻求一种叙述的理解,我们就会做得更好,它集中注意特定的历史的人物和事件之间的、相关的相互关系。

不仅如此,《论语》从来不是一个结束了的故事。这也就是说,根据这种解读战略,读者和注释者的人生阅历总是要贯注到解释之中,使对它的每一次攻读总是有特别的和独特的理解。积聚起来的、关于《论语》的注释,使那些最有悟性的读者,能够使此著作的文本在他们自己的历史时刻复活,并充满生命力。例如,仁是《论语》中的核心术语,它经常被译为“human-heartedness”,或“benevolence”。寻求对这个词之叙述的理解而不是本质主义的理解,将导致把它看成是指“令人信服的人”这样一类人。可以这样推想,这个词“意指”特定历史条件下这样一些人的生活 and 思想方式:他们为他们自己的世界树立了榜样,而不是指可以用抽象名词表达的本质。^⑦

我们可以通过考察推理方法本身,来进一步描绘叙述的理解或叙述的推理的概念。如果广泛地思索中国传统,我们就会发现,与“推理”关系最密切的那些用语,并不是表达抽象的思想,或规定本质的功用,而必须借助于共有的、合理性的历史实例的库存,才能加以解释,这种实例可用于类比。

对于古典时代的中国人来说,知识主要是履行的和参与的,而不是表象的。这就是说,它需要的不是闭合,而是展现;它不是推论的。确切地说,是那种实际知识,给我们提供这样一种认识:知道怎样使人类和非人类世界中各种事物之间那些富有活力和成果的关系发挥作用。这种“实际知识”是在某人于此特殊地点顺利地、无阻碍地前进中获得证实。认知者坚持实现这些关系,而不是想象世界的真实。

同样,“文化”是人们成功地创造的、此特定的历史的型式,它通过人民的生活表现出来。“逻辑”是此特殊社群之叙述的、内在的连贯性。“真”[truth]——讲它的同根词“信”[trust]也许更好——是关系方面的品质,表现于某人自己促进那些富有成果的关系的能力之中,这种关系从保持其人格的健全开始,并且加以扩

展,以完善其自然、社会和文化的环境。

中国文化之所以会产生叙述性,是因为在这个传统中不时出现这样的文化主导因素:过程 and 变化优先于静止,这导致特殊的“诸此”[thises]和“诸彼”[thats]重于客观的本质。缘此,是那些独特的榜样,为成为一体的社群确定方向。中国的传统有一种做法,即赞颂和推崇漫长经历中祖先名人、文化豪杰和最理想的人格,以取代那种作为存在的自成一统的秩序的神。这种对模仿的典范的需要,要求哲学家是一个示范式的人物——一个先走一步的探索者,去为后代查看和建议要行的“道”。

尽管这种生活方式,这种道,在历史上有其先行者,但这并不意味着只是去发现和遵循道。庄子说:“道行之而成”(《庄子·齐物论》)。在《论语·卫灵公》中我们看到,“人能弘道,非道弘人”。人们必须是开路者,因为文化总是在建设中。

这段语录应该与《论语》中另一段文字合起来理解:“民可使由之,不可使知之”(《论语·泰伯》)。这就是说,“筑一条名副其实的“路”,必须与只是沿着它走区别开来。中国知识分子的作用是为共同体领路;某些人开路,另外一些人追随其后。

这样,“汉神话”作为一种叙述,是由形成时期的典范的故事构成的。在思考这些典范的人生时,我们会立即意识到,对于这一传统的存在性、实践性和历史性的任何一种说明,就使它超越于下述事物的界限之外;在西方语境中,它通常被规定为哲学。无论在传统中,还是在当代中国,哲学比专门性的学科的范围要大得多(也可以肯定,从某种意义上说,要小得多)。与我们同代的许多中国哲学家,继承了士大夫的传统,后者身处一定的政治、社会设施之中,肩负为政府和社会日常活动开辟道路的实际责任。

在当代中国的环境中知识分子的努力,继续涉及到主要的文化价值与人民的社会、政治生活之间的关系。哲学家一直是、现在

仍然是社会的思想指路人。因此，以中国人自己的眼光对中国哲学的思索，必定首先是切合实际的。这就是说，它必定关涉这样一种思想话语，即一直在促进和形成社会、政治和文化的发展的话语。^⑧

然而，我们仍然要确定“汉神话”或“儒学”的特征，我们必须看到，它不同于任何一组特定的规诫，或任何与世事相脱离的意识形态，后两者被视为中国不同时期或时代的文化叙述产生的结果。儒家不是一种可以孤立理解的学说，也不是某种信仰构造，实际上它是人类一个特定社群的、持续发展的叙述，是一个不断发展的思想和生活的“方式”，或者说是一条不间断的思想和生活之道。

我们可能要将那种同儒家联系在一起的任何一种对特殊学说的信奉，或任何一组价值加以限定，即它们是疏松的，并将它在其特殊的历史时期的兴盛所需要的任何一种思想吸收到自身中来，在分裂的时期尤其如此。儒学的这种疏松性使它成为一种不断**比较**的传统。

就这种吸收做法而言，中国的马克思主义者肯定也不例外。现代的反偶像崇拜者借用了马克思主义的“异端”作为中国社会主义的基础。然而，在毛泽东思想中，中国的马克思主义重新规定了这样一种学说：根据大部分的解释，它具有普救论的抱负，成为一种“新”的新儒学[“neo” neo-Confucianism, 即“新”理学]。另一方面，任何谈论中国的“民主的”理想，都会引起严重的歧义：如果缺少个人、自主性、独立性、人权等等西方观念，怎样解释“个人主义价值”？一旦我们透过表面印象，我们就会意识到，当代中国的哲学发展，与中国传统的哲学方法紧密联在一起。总的来说，中国哲学家仍然在创造性地运用他们自己的文化传统。马克思主义的语言和自由主义的民主价值主要是启发的构造，通过这和构造，更加根本的中国传统价值被重新发现和更新，不时重新被激发出活力。

被称为中国文化——意义模糊、不可捉摸——的这一历史系统，被从一些不同的方面加以描绘。是这种“行进中的系统”规定了这一始终在变化、始终是暂定的文化的视野——在哲学文献中，这一变动中的系统是“道”的展示，道是在行走中造成的；在书法中就像在绘画和诗歌中，它是笔的一划；在美术和装饰中，它是神奇的“龙”和“凤凰”；在中医中，它是气，为生命提供了必要的循环流通；在建筑中，它是拱形的和陡峭的墙，从旧北京的城墙到长城都有。最明显的意象是一条延伸着的道——持续不断地行进的文化系统，它一直在每一代开路者的修筑之中。在汉语中，“世界”这个词的字面意思是“世代界限”的接续，它将一个人自己这一代同已经逝去的世代以及以后的世代连接起来；“宇宙”表示“我们生活于其下的、旋转的天穹”。而寻求智慧的关键在于发现一条道路，通过它将不可阻挡的变化之流加以稳定，使之条理化，使之成形，变得富有成果和雅致，这种人类的特殊经验在这种变化之流中充分发挥了作用。

李泽厚体悟到这种行进中的系统所蕴含和表达的能动力量，他作了一个有趣的类比，即把图案和书法的线条艺术与从音乐创作到建筑的一系列事物所表现的节奏与和谐加以类比。他将“形式美”与“有意味的形式”两者的特性加以对比，前者是标准化的、静止的和格式化的，而后者则是靠这样的线条来加以刻画的——它在表现生活时显得有力度，富有生气和美感。

关于中国文化，有一个重要的（如果说不是主导的话）形象能告诉我们很多，这就是在这个传统中到处存在的主要崇拜对象——龙，它通常翻译为“dragon”，但是这种译法不是不可推敲。^⑥现在这条龙波浪形地前行，张牙舞爪，翻腾盘旋，升腾而上，直冲云霄。它体现了行进中的[文化]系统，它就是生命本身：文化构造穿越时间、空间和光线的轴线，无限制地变化和表现。实际上，在汉

语中，“文化”在字面上表示“文的变化”。在中国，文化是龙升腾的途径。

作为一种形象，这种“龙”在这个文化中到处都有，它支配了中国人这样一种认识，即从最广泛的意义上说，事物是怎样合为一体的。艺术史专家约翰·海伊(John Hay)在他有关中国“龙”的论述中指出，在中文词典中大约有 778 条这样的组合条目：如果加以恰当的理解，它们合起来就给我们提供了关于中国文化的相当广阔的画面，从不同种类的茶叶的名称，到星系的构成，从跨越时间和地域的城市、地区、山峰和寺庙的名称，到飘洋过海的中国帆船，从皇帝的内宫的每一个饰物，到战斗队伍的编队。^⑩这样，我们能够说，“龙”是一个非常强有力的思想和形象，用以规定中国的“宇宙论”，即中华民族看世界的方式。

在中国传统中，“龙”作为变化中的文化视野的形象，它是从哪里产生的呢？在最早的典籍中，始祖伏羲和女娲表现为人首蛇身，而中国文化的基础——种植，捕鱼和抽象符号(即八卦)，则归为他们的发明。实际上，蛇形是中国古代传说中许多神灵、超自然事物和文化杰出人物的特征。随着时间的推移，这个蛇形的神物吞下和吸收了全部造物，现在又蜕皮了，它积聚了“一切活物”的特征，成为中国文化的创生和变化的象征——图腾式的中国“龙”。当代学者杜维明将这个中国龙视为在中国先人及其文化中发生的积聚和整合过程的象征：

作为一个组合而成的图腾，龙至少有老虎的头，公羊的角，蛇的躯体，鹰的爪和鱼的鳞片。它有超越图腾的界限的能力，不像任何一个真实存在的动物，这清楚地表明，从最初的时候起，龙就是文化上的一个精心构造。尽管有不合时代的危险，现代中国人仍然自称“龙的传人”，这显示了一种根深蒂固的意识：中国性有多种来源。^⑪

作为行进中的系统，“龙”的这一形象富有启发性。不论我们

可能选择什么样的语言来描绘中国哲学和文化的特征,都最好把它与任何特定的一组规诫和与世事无关的意识形态区别开来,这些规诫和意识形态被想当然地视为中国漫长的历史中不同时代的叙述的产物。中国文化不能归结为可以孤立地理解的学说,或某种信仰构造。实际上中国文化是一个社群的人民的连续不断的叙述,是正在展开的、思想和生活的途径,在汉语中这种途径被称为“道”,英语通常译为“the way”。“道”并非只是在“路径”的意义上,而且也在“方法”和“对策”的意义上表示“途径”,即如何在这个世界上卓有成效地生活并取得成就的“方法”和“对策”。这个文化是疏松的行进中的系统的、一直在移动的中心。

“中国”这个词对于中国的自我认识非常重要,世界的其余部分被视为在它周围。“中国”这个词可以追溯到先秦时代,那时它指称中原许多争霸的国家。这就是说,这个词的最早用法就是指多元性和多样性,这就是中国。不仅如此,从文化上来理解,“中国”可以表示“中央王国”——即无比多样的系统,它具有向心力,跨越时间和距离,由重叠的文化中心吸引聚合在一起。它的叙述[story]保存于其制造物、传统和全部文献之中,并经过非常漫长的时间积累起来,正是这种永不结束的叙述给我们提供了龙的传人最早形象。

商代的龙是从朦胧、模糊不清和神秘的夏朝演变过来的,它已经相当成熟了。商代是一个辉煌的、高度发展的文化,它已经发展出许多专门的技术和美学鉴赏力——人们对其青铜铸造术非常惊异,其质量简直令人叫绝,独步于任何时代,无论以前或以后的。那时已经有了宗教的和社会的机构,还有相当发达的书写系统,这标志着商代是一个高度发展的文明。此外,季风与对于商代农业生产十分重要的那些自然力量,它们相互作用,不可或缺,也许是受此启发,那时中国人独有的一种认识上的偏好开始出现了,即以

相互关联的一对词——“阴阳”来认识世界。《周易》就是在这个时期内开始形成的，它后来成为中国的第一本经书，此书表达了阴阳宇宙观。

在公元前第一个千年开始时，即到西周初年时，几部政治的和文学的记录在中国形成，它们在后世受到推崇，成为“中国的经书”。正是从这些开端演变出了中国的合成的文明。对特殊学说的信奉和一组价值（我们可能将它们与特殊的时间和地点的中国文化相联系），需要进行这样的限定；它们显然是非常疏松的，将它在特定的历史时刻的兴盛所需要的一切吸收到自身中来，在分裂的时期尤其如此。

这种疏松性的一个实例是汉朝。在先秦时代的那些草创世纪中，在整个战国时代（前403—前221），中国在政治上是分裂的，14个争霸的国家是以不同的哲学、制度和机构为基础组织起来的。在思想上，“百家争鸣”，都努力成为文化上的主导成分。汉朝产生于这种差别之中，它是在休养生息的龙。汉代朝廷是正在出现的政治核心，它将争霸、争鸣的活力摄取到自身中来，并利用这种活力创造出极端重要的、规定性的中心，此中心将中国的疆域推进到空前的地步。以国家意识形态出现的汉代儒学，不是先秦的儒学，而是强化了、综合性的儒学，它摄取了道家、法家、墨家，以及可能与之竞争的任何一种其他学派的诸成分，加以消化吸收。

大约三个半世纪以后，汉代开始衰落，综合的螺旋运动变成了一个旋涡，政治上和思想上的多样性打破了和谐，重新恢复其破坏性的争执。中心虚弱了，诸如佛教和道教这样的力量从不显眼处进入，它们要对中国性定义本身重新规定。

当我们跟随龙飞越一个又一个世纪，我们就会发现一个不断重复出现的格局：一个缓慢发展的、中央集权的朝代之后是一个动荡的、混乱的、经常是充满暴力的分裂的时期。这种过渡阶段好像

有裂口的窗户,处于边缘的力量——常常是来自外国的——进入到中国的中心,产生一种混种的龙。这种龙蜕去其皮,因为它已经变得易碎,一碰就破,妨碍龙获得新的生命。

儒学和道家之间长期保持的关系是一种实例,说明了哲学上的互补性是如何表现人类经验之复杂性的。生活太丰富多彩了,太容易变动了,以至于不可能完全由儒家比较实际的、制度化的贡献加以说明,也不可能完全靠道家重自然、创造的感悟方式来加以解释。

对于儒家和道家,我们不作辩证的论述,而是把它们当做汉文化演进中两股并行的潮流,集中注意它们的相互依靠和共同创造。而在道家本身内部,不同的著作是按不同的需要来论述的。

从其中一个层面来看,《道德经》是一部主要为统治者写的政治著作,对于治理责任,提倡一种不自专的态度。在另外一个层面,即在更具宇宙论倾向的层面,它规定了独一无二的特殊(即“德”)怎样才能保持其完整性,同时又最大程度地扩大与其自然的、社会的和文化的环境(即“道”)的关系。

与此不同,《庄子》中充满了寓言、轶事、讽喻、比喻,它们合起来提供了一种深邃的眼光,以洞察人生中最紧要的问题。我们怎样才能在人无法测知的事件中发现快乐?我们怎样才能以平静的心态对待生与死?我们怎样才能完全接受“物化”,把它当做与人为的构造不同的、可加以选择的价值?人为的构造企图抵制人的生活的流动性和过程性,它们包括保证确定性的哲学教条,诸如私人所有制、人的生存在存在链条中占有特殊地位这类的谬论。始终和光同尘的《庄子》所提供的不是对这些问题的种种答案,而只是富有趣味、令人愉快、不作最后结论的洞见和启示。

这一疏松的传统是怎样展开的,对此坚持不懈地进行思索,正是在现代世界确定同中国的适当关系所需要的。在一个正在筑

“道”的世界——在那里龙总是在寻找新的食物——诸如“真”和“正义”这类排他性的、经常是强制性的观念，不能很好地发挥作用。

我们只是揭示“汉人”这个词许多意义中的几种。第一，这个词产生于一定的历史时期，而不是产生于传说，它具有可加以确认的文化特征。第二，这个词是一个民族和语言的统一性的象征，可用于多达 93% 的中国人。第三，从最值得尊敬的意义上说，汉人传统是智识传统，是圣贤传统，这不能不使它具有文化精英主义的色彩。无论是对占人口 7% 的少数民族，还是对占居民总数 75%、居住于农村地区的人来说，这种精英主义都是很明显的。第四，由于它重智识的特点，汉人的同一性的一个源泉是经书，精通了经书就能使一个人有资格成为汉文化的传播者。第五，汉文化是疏松的，它具有一种灵活性，能对重塑它的内部和外部的作用力作出反应。最后也是最重要的一点是，汉人是一个排他性的大家庭，其成员对外人的反应带有不同程度的猜疑和不放心。

关于中国的任何一种负责任的想法，都必须考虑汉神话在中国人的文化自我意识形成中的中心地位。与此同时，重要的是要注意，这个神话在当代历史时期是怎样受到来自其疆域之内部和外部的挑战的。此外，理解当代中国的最好的方法是注意，它在对这些相当严重的挑战的回应中，是如何在政治上和文化上重塑自己的。

中西思想比较三部曲由于这部《汉哲学思维的文化探源》而告完成。第一部,即《孔子哲学思微》[*Thinking Through Confucius*]出版于1987年。第二部是《期望中国:中西文化叙述思微》[*Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture*],它于1995年问世。在努力协同制作这三部曲的十余年中,西方哲学界中的比较哲学研究形成了势头,作为一个边缘学科不受重视这一状况已经改变,哲学家们对它发生了兴趣,并且日益认真地对待它。这部分归因于翻译的改进和适用,以及我们对几种主要非西方文化的历史、政治、艺术和宗教的感悟[sensibilities]方式的总认识的飞速进步;部分是由实际需要的压力推动的,有些文化已经开始以经济和政治上的强国出现,需要同它们打交道,就中国而言,这尤其如此。

就像我们以前已经指出的,我们的比较研究,意在让人们意识到,人们习以为常的态度和基本假定[assumptions]*使得西方思想家不能根据中国的想法去理解中国,我们还试图提供一些更正过的范畴,它们

* "assumption"是郝大维和安乐哲在他们的著作中经常使用的一

也许会让这种理解更富成果。非常高兴的是,我们的工作一开始就在比较哲学家和中国学家的圈子中受到关注。那些倾向于我们、赞赏我们工作的人(其中有几个是我们的研究生)这样做:进一步完善和扩展我们的思想。而那些批评我们的人对我们也很好,他们通常心平气和、彬彬有礼地讲述他们的不同看法,从而促使我们努力使论述更加明晰,更有说服力。很可能我们的读者兼有这些反应,对我们的努力采取一种带有批判性的赞赏态度。

我们希望下面的文字能反映出我们从辩护者和批评者两方面所受之益。在多数情况下我们能够以直截了当的方式与我们的支持者和批评者讨论。然而有两个思想家,其著作提供的见解不同于我们所表述的观点,我们未能在我们的著作的正文中与他们商榷。我们想在这里对他们作一个简要的评论,用以阐明我们整个工程的意义。

首先是阿拉斯代·麦金太尔(Alasdair MacIntyre),他已经思索估量过交叉文化(cross-cultural)研究的重大工程,已经对它是否真正可能表示了保留,他提出了一个解决不可比较(incommensurability)问题的方法。

麦金太尔开始思考时很谨慎,我们相信,这样做是有充分根据的。他在较早出版的著作《伦理学简史》[*A Short History of Ethics*, 1966]中指出,比较哲学之所以可能是因为,特殊地说,人类美德有普遍性,更宽泛地说,存在着人类经验,它们不需要借助特定的文化就可以加以辨认和离析。现在麦金太尔相信,这一假定,即那种以为存在属于整个人类的、文化上中性的基础,我们可以用作比较的基础的假定,是一个错误,因为任何一个据以评价争鸣的理論的中立观点,“非常明显,也是一种意见表述,它同样地将会被

个术语,是指表达或解释一种哲学、一个传统、一个文化的根本特征、根本的思维方式的根本命题,所以在此译为“基本假定”。——译者注。

置于那些对立的、太多的理论之中。”^②换句话说,任何一种论述如果它的内容丰富得足以牵涉到争论中的理论,它就不会没有干系,它预先就含有一个传统的理论倾向的某些内容,分析和评价就是由此开始的。这样,麦金太尔的结论就是:“描述那些材料没有一种中性的和独立的方法,足以能够对那些争鸣的理论提供裁决,我曾经希望提供、至今某些人仍在期望这种裁决。”^③

如果没有外部标准据以对诸如亚里士多德和孔子的各自称为真理的对立理论作出裁决,那么从库恩的意义上说,它们就是不可比较的。需要注意的是,麦金太尔的文化不可比较的实例始终是按照科学的方式获得的。尽管麦金太尔非常明白,孔子的道德观很少依靠那种我们视为理论或概念的东西,^④他仍然坚持认为,即使一定要比较,那么应该在此层面上,因为这种比较的最终目标是 xiii 决定提出的假定的真伪。

麦金太尔的论断的更深一层意思是,翻译与解释在我们面前所展示的,初看起来是一个恶性循环,而不是解释学循环 [hermeneutical circle]:除非理解了目标文化 [target culture, 译者按:即作为研究对象的文化],否则你不能解释 [translation, 兼有“翻译”、“解释”义。];或者说,除非能解释目标文化,否则你不能理解它。但是麦金太尔承认,可能有西塞罗 [Cicero] 式的学者,他们能轻松自如地往返于诸传统与它们的语言之间,把那些可解释的 [translatable] 部分与不可解释的部分分离开来。事实上,麦金太尔最终解决这一不可比较的问题所依靠的正是这类比较研究者的技巧和文化感悟方式。同样这些学者终于意识到,由于他们自己的先设条件,即不可比较的不可避免性,他们将不可避免地要拒绝目标文化,只是到这个时候,讨论才似乎前进一步。但是,既然只有靠诉诸于共同承认的原则,辩证的研究才有可能,而这种研究又不能开展,那么,这种对不可比较性的认识就将危害到对于真实性

[truth]* 的强烈意识,这种意识能够始终不顾某人的观点如何。

麦金太尔承认有一个替代的办法,用以保持对于真实性的强烈意识,即用一种实用主义的、重语境的真理观取代理性论证的传统观念,根据这种真理论,真理产生于具体环境。他可能会带着几分轻蔑将这个办法称为“实用唯美主义”[pragmatic aestheticism]的苦事。因而,这种办法是不可接受的。

不过用麦金太尔的眼光看,还有一条前进的道路。受益于比较研究者,我们能够让每一方根据另一方的想法理解他们,并且在以这种对于对立系统的清楚认识武装起来以后,进而质疑我们对于目标文化的历史的最有问题、最经不起推敲的认识,如果这样,我们就为保留理性信念的对话开辟了一个广阔的空间。意识到我们自己传统的脆弱之处是真诚的标志。我们必须承认我们传统内存在着易犯错误的东西,这不必是一种信念,但至少是一种鼓励有价值的讨论的战略,通过这种讨论有理性的人能够改变他们的心智。

麦金太尔的方法存在一些自相嘲弄之处,有的他并非毫无觉察。他选择用以开展比较研究项目的方法,就像他自己所期望的, XIV 是建立在关于概念体系 [conceptual schemes] 和证据标准 [standards of evidence] 的某些亚里士多德假定 [Aristotelian assumptions] 的基础之上的,对于他来说,这些假定使诸传统之间富有成果的比较变得极其困难。他不可能(以后也不可能)抛弃亚里士多德,以及由这位哲学家规定的理性交战 [rational encounter] 的高标准,其结果是他为自己确定了几乎是不可能完成的任务。

第一类自相嘲弄是,麦金太尔在他的著作中自始至终情不自禁地比较亚里士多德和孔子关于德性的思想,他看出并阐明了一些非常有趣而又重要的方面——例如,在亚里士多德那里,理论和

* “真实性”的原文是“truth”,它还可以译为“真实”、“真理”、“真”,我们将根据行文需要,在不同的情况下选择不同的译法。——译者注。

目的因(telos)的作用保证了对于德性的统一性有一种强烈的意识,然而孔子缺少这样的认识,很可能这就使这种统一性减少了。麦金太尔对儒学的理解似乎好于他的方法所许可的程度。

第二类自相嘲弄是,他对不可比较的问题及摆脱它的方法的论述充分地表明,他的解决方法是行不通的。麦金太尔坚持理性的信念是负责任的哲学家的必备条件,他拒绝任何一种替代理性的参与的方法,斥之为流行甚广的“实用唯美主义”,这就使得与儒家传统作公正的比较不可能,它一提出就寿终正寝了。麦金太尔慷慨大方地允诺,这一种“款待形而上学和道德需求者顾客、摆满各种理论观点的冷盘”^④，“迥然不同于那种对审美秩序[aesthetic order]的意识,郝大维和安乐哲以为它包含于孔子社会和政治理论以及宇宙观之中。”^⑤麦金太尔以为我们正在描绘这样一个孔子:他的道德实践包含的一些假定“是普遍的,即使这些被想象为普遍的东西截然不同于例如亚里士多德关于理性普遍适用性的思想。”^⑥我们郑重地指出,这一嘲弄就在于,很可能孔子(以及我们这些实用主义者)事实上更加倾向于“实用的唯美主义”,而不是任何一种普遍的态度。我们希望在本书中不断地揭示这一嘲弄,目的是对哲学家孔子与理性参与之间的区别作出更明晰的解释。我们在整个合作比较研究中始终求助于实用主义、历史主义方法,这种方法没有一种排他的普遍抱负,数百年以来,此类抱负使交叉文化研究变得十分困难。这就是说,我们不会、也不需要在这两方面之间作出抉择:是主张文化上中立的、据说是普遍的假定,还是为了推导出的普遍的理由,顺从于不可比较性。第三种态度是将这些传统视为历史的叙述[historical narratives],它们在实际的、具体的层面相互交叉,甚至叠合。在这个层面对比能够表述和理解得富有成果,有助于在其他文化中找到与熟悉的表达和行为的模式相一致的东西。

我们已经在《期望中国》第二章中颇为详细地说明了我们对于

比较方法的态度。我们向读者提到这一章是为了将这种说明推进到将麦金太尔所持的那一种观点与我们所主张的观点加以对比。正像我们已经指出的,主要的区别是,在人们作出比较研究的判断时以为得当的理性表述[rational articulation]的程度的高低。如果有人同我们一样,以为语言要在文化对话中 useful,就要保持富有成效的模糊,那么就会发现,要概念明晰的愿望与文化间相互作用之最令人满意的方式不相容。譬如,我们欧美人士与我们的伙伴感觉到的社群意识,依靠诸如“自由”、“正义”、“民主”等等这样一些模糊用语,然而,如果这些用语被规定得过分,那么意见和需要上不可调和的分歧就只会被张扬为不能取胜的论战。共同认可的意义的形成,主要不是通过理论讨论和论战,而是更多地靠实践中和行为上的相互作用。这种相互作用依赖于语言表达上的富有意义的模糊,而不是任何狭隘的精确。我们在著作中自始至终颂扬“模糊”的价值,意在将单纯的“文化之间的对话”推进到不同文化的个体之间的实际接触。

我们想加以简要的讨论的第二个学者是杰弗里·洛伊德(Geoffrey Lloyd)。洛伊德因其精心研究古希腊思想而驰名遐迩。目前他正与一个杰出的中国学家席文(Nathan Sivin)进行令人鼓舞的合作,比较研究希腊和中国的科学。

洛伊德在其评论《期望中国》的文章^①中对我们的著作加以挑剔,找出了两个他以为是严重的缺点。第一个与他感觉到的[我们的著作]聚焦太小相关。洛伊德说,我们过分集中于“哲学的”材料,没有给予例如数学和医学方面的著作以足够的注意。他提出,假如我们把网撒得更广一点,我们的结论也许就会不同。他的第二个批评是,我们过分强调毕达哥拉斯、芝诺、孔子、荀子等这样的思想家个人的价值。他以为,这样我们就在采用一种研究思想史的过时的方法,即“伟人”方法[“Great Man” approach]。关于第二点,洛伊德坚持认为:“问题如果同环境相关,而在此环境中个人和

群体力图向同时代人施加影响,获得声誉,那么这样的问题就需要从社会制度方面加以重新考虑。”^③

这些批评突出了我们重实际的方法中的核心问题。假如我们试图展现西方和中国古典社会的本来状况和它们全部复杂的细节,那么,洛伊德的保留就很有道理了。但是,正像我们在整部著作中反复强调的那样,核心问题是纯粹的历史的研究与历史主义的研究之间的区别的问题。

首先,我们集中于所谓“哲学的”材料,实际是集中于形成一般的文化态度和制度的那些观念和实践。假如我们的研究要提供文化的目标、旨趣和制度的完整典型,那么我们肯定会毫不含糊地把文化上别的有趣事物收罗到我们的著作之中。但是事情不是这样,我们希望强调那些**最富有成果**的观念和活动——它们形成了中国和西方文化的主导的感悟方式 [dominant sensibilities of Chinese and Western cultures]。按照求实的准则,我们的任务只是找出这类观念,为此提供审慎的选择。

第二,我们的求实态度对这样一个问题不感兴趣:人们是根据文本还是根据社会制度来展开他们的讨论。我们关心确定文化中具有**重要意义**的东西。特别要强调的是,我们的问题是这样的:“用西方的眼光来看中国文化的感悟方式时,妨碍人们更好地理解它的主要障碍(表现为态度和基本假定)是什么?”为了解决这一问题,我们已经找出了那些构成我们理解上的拦路石的**重要**观念和**基本假定**,并且力图把它们从通向中国之路上清除出去。

实用主义者肯定不是解释文化的伟人方法的赞成者。对于实用主义者(也许就像对任何一个严肃的思想家一样),像“毕达哥拉斯”和“荀子”这样的名字不能视为只是指称特定的历史人物。这类名字通常总是含义复杂的主题词 [complex propositions], 它们概括了他们的名字明白地指示的观念和影响。从其实际意思来看,“毕达哥拉斯”是毕达哥拉斯社团 [Pythagorean community] 的简

写,当然,这是不言而喻的;同样,就像我们在整本著作中所强调的,“孔子”是指一个团体中人[a corporate personage]。实际上,作为xvii 为中国最有影响的思想家,也许孔子至今仍然在庞大的人口的生活和思想方式中保持旺盛的生命力。

也许洛伊德不能接受实用主义的方法是由于他不愿超越“用过以后随手扔掉”的意义去理解“实用主义”这个词。实用主义者不是一个与这种或那种始终如一的“眼光”相联系的理论家。他也不是一个社会学家,只关心怎样细致详尽地论述那些构成特殊社会形态的问题、观念和制度。就此而言,他也不是一个拘泥于细节的历史学家,这种人常常因为在主导模式之外发现那种能对规则和细节构成挑战的例外而兴奋不已。实用主义者决不想否认这些努力的价值。确切地说,实用主义思想家希望承担这样的任务,即集中力量找出那些造成事件总趋势的重要因素。

有一种想当然的看法,以为无需用艰巨的努力把妨碍我们理解外族文化的那些习以为常的态度和基本假定从我们当中清除出去,我们就能完全弄懂另一种文化,这种看法严重地阻碍了比较哲学的发展。这样,由于不想清除那些——用杜威的话来说——“阻碍我们的思想干道的无用的木头”,历史学家,社会学家,或文化人类学家就不能避免这一点,即他们恰恰受害于那些造成问题的态度和假定,而实用主义者则把它们分析了出来。

我们期望有一天麦金太尔和洛伊德所赞同的研究工程能够在事实上更加成功地展开。说真的,我们真诚希望、我们的工作能够为他们的努力多少扫清一点道路。

我们还想谈谈此书与前一部书的关系。在《期望中国》的第一章和最后一章,我们对西方和中国古典文化的发展分别地作了并列论述。我们讲述西方文化的起源和从荷马时期到奥古斯丁时期的发展过程,目的是突出那些与汉代中国出现的文化主导因素成为截然对照的那些重要观点和学说。我们对“汉代思想”的表述极

大地受益于依靠这些对照。在当中一章〔按：即第二章，全书共三章〕中，我们企图建造一个方法论上的桥梁，用它来沟通这两种文化的感悟方式。这部著作的任何一位读者如果对我们的解释和批评的方法感到迷惑不解，都可去看看那里的论述。

在这本书中我们论述了三个论题，我们以为它们都可用来聚 Xviii 焦于比较研究。对我们的特殊选择加以审视产生了两个问题。第一个是：“为什么是这三个而不是另外几个？”对此的回答非常简单明确：我们的经验已经表明，“自我”、“真理”、“超越”包容引起中西对话者之间误解的、任何数量的题目和问题。我们相信，把它们放在一起加以考虑，也许能最有效地将存在于中国与西方之间的障碍非常显眼地暴露出来。当然，此语之意是，将这些障碍辨认出来就使重新系统地阐述成为可能，这将极大地提高通畅地沟通交流的可能性。

第二个问题同我们的研究工程的形成相关，它可能会以这样的方式提出：“在确定我们研究的论题时，是否因为使用显然是西方的术语，从而已经做了手脚？”如果问者意识到，彻底地改变西方的观念“自我”和“真理”，以便使它们能适应中国的感悟方式，我们就将自相矛盾，那么这个问题是值得考虑的。此外，我们将继续否认在中国主流文化中有严格的“超越”这样的东西。

我们的说明也很简单：造一座桥你必须从你所在的地方开始，我们并非位于濠梁^{*}之上。其实，如果我们能够从中国方面开始，我们就根本不需要这座桥了。但愿我们将会发现我们越来越接近于中点与我们中国同行相遇，他们自己也在作建桥之事。

最后讲这本书献给艾略特·道伊奇〔Eliot Deutsch〕。他可能不知道，是他把我们两人引向合作。他在任《东西方哲学》杂志的编辑时，爽快地允诺发表郝大维第一批比较研究论文。安乐哲在

* 濠梁：作者借用《庄子·秋水》濠梁之辩的典故，以喻桥梁。

阅读这些论文时发现作者所论述的问题与自己所关心的那些问题相似。接触以后随即开始讨论。余下的就是(虽经历了某些变迁然而本人感到很愉快的)一幕幕往事。

有无数其他的原因,使我们每个人高兴地将这本著作敬献给艾略特,然而我们不能不郑重表示,就是为促成合作的缘故,我们XIV也要这样做。

XIX 在准备写此书时,我们使用了以下先前出版的著作:

郝大维、安乐哲:《儒学的友:超越凡俗的途径》[Confucian Friendship: The Road to Religiousness],载于勒劳伊·鲁纳[LeRoy Rouner]主编的《变化中的友谊表现》[*The Changing Face of Friendship*]圣母城,圣母大学,1994。

安乐哲:《作为权利的礼:儒家的办法》[Rites as Rights: The Confucian Alternative],载于勒劳伊·鲁纳主编的《人权与世界宗教》[*Human Rights and the World's Religions*],圣母城,圣母大学,1988。

安乐哲:《道家与齐男女的理想》[Taoism and the Androgynous Ideal],载于理查德·W.圭索[Richard W. Guisso]与斯坦利·约翰尼森[Stanley Johannesen]主编的《中国妇女》[*Women in China*],纽约杨斯顿,菲罗出版社,1981。

郝大维:《在苦难中跳舞》[*Dancing at the Crucifixion*],载于《东西方哲学》39:3。

郝大维:《道与真理》[The Way and Truth],载于道伊奇与R.本特柯[R. Bontekoe]合编的《世界哲学指南》[*A Companion to World Philosophies*,牛津,勃拉克威尔斯,1997]。

埃尔帕索 德克萨斯大学 郝大维
夏威夷大学 安乐哲

内容提要

这是作者自《孔子哲学思微》开始的比较哲学研究的递进，它围绕自我、真理和超越这三个核心问题，逐个透彻分析中西双方的不同认识，展示各自的价值和不足，及其在文化发展中的重大不同后果。作为西方世界第一流的汉学家，作者自由出入于两个不同的传统，既以中国传统的眼光审视西方文化的基本假定，又借西学的精深素养对中国文化进行犀利的分析，在这两方面都有独到的收获，从而在西方知识界加强了他们的中国文化新解。

目 录

汉人：叙述的理解 1
——中文版作者自序

前言 1

第一篇 自身的隐喻

第一章 西方思想中的自我问题框架 3
自我, 历史与文化 3
现代的自我 13
混杂的隐喻：自我的模糊性 16

第二章 古典儒学中的焦点-区域式自我 26

- “无我”的自我 26
 - 无心的自我 31
 - 无躯体的自我 35
 - 无目的的自我 39
 - 非意志的自我 41
 - 作为区域和焦点的自我 44
-

第三章 古典道家中的焦点-区域式自我 49

- 三元灵魂与道家的无 49
 - 道与德:差别与顺应 61
 - 自我、幽默与物化 71
-

第四章 中国的性别歧视 82

- 思维的性别 82
 - 二元论的性别歧视 89
 - 关联论的性别歧视 92
-

第二篇 “真理”:文化对比的典型论题

第五章 对方法的考察 105

- 道与真理 105
 - 语境化方法 114
 - 雅典与亚历山大有何关系? 115
 - 对寻求真理的一些嘲弄 124
-

第六章 中国关于真的理论的文化前提 127

- 连贯与世界秩序 128

本质与现象	130
理论与实践	132
合乎理性的辩论	134
逻辑与修辞学	140
中国与西方感悟方式的母体	148

第七章 对道的实用主义的理解	153
绘制路径:道	154
只有一条道路,还是有许多条?	157
成为君子	162
信与诚	167
成为真人	168
儒家与道家的会通与歧异	175
真,与道的和谐	183

第三篇 超越性与内在性:文化的关键

第八章 西方超越论的衰落	193
什么是“超越性”?	193
西方上帝的衰落	198
神学与神秘主义	209
科学与社会中的超越的衰落	219

第九章 天与道:非超越的区域	226
当代中国的“超越之辩”	226
天	239
道	252

第十章 没有超越的中国社群 261

苏格拉底与孔子是否能够成为朋友? 262

礼与权利 276

注释 295

引用著作 326

人名术语索引 357

第 一 篇

自 身 的 隱 喻

自我, 历史与文化

西方文化的自我意识所特有的所有重要概念都是开放的, 都允许丰富其内涵, 对其作各种不同的解释。从这个意义上说, 它们都是“模糊的”。^①“自我”[self]这个词以及与之相关的词“人”[person]、“人格”[personality]和“个人”[individual]即是如此。仔细地阅读《牛津英语词典》中这些词的释义可以清楚地看到这一点。其中除了严格规定的指称的意义[denotative sense]*以外, 它显示了与这些词在假设的不同语境[context]中的用法相联系的复杂意义。

即使对演变的这种分析是有用的, 我们对“自我”这个词的寻根探源也会一无所获。因为《牛津英语词典》中这一条目的开头写得明白, 它的词源是“模糊不清的”。因此, 我们依赖这个概念以及与之相关的概念的语义演变史, 然而由于“灵魂”[soul]、“心灵”

* “denotative”也可译为“指谓的”、“外延的”、“本义的”。——译者注。

[mind]、“人”[person]和“人类”[human being,也可译为人]、“行动者”[agent]以及与它们相关联的词语之意义又依托于这一概念,它的哲学内涵随着时间的推移而发生的变化,就更加错综复杂了。

通常一部词典总是力求收罗种种不同的含义,以便有助于选择一个适合于语境的最好规定。然而,在我们这个过于敏感的现代后期,这一意图受到打击。它受害于这样一种认识:我们所有的解释性范畴从语义学上说都是模糊的综合体系,它们各种内涵的组合既不能归结为一个始终如一的、内在的连贯的意义,也不能因为求其分别与语境相连的意义而彻底地分离开来。如果没有严格
4 的、不容怀疑的规定,这种范畴就肯定是意义多而不明。

对任何一个特定的词的正确意义很少有共同的想法,不仅如此,我们这些没有特定的理论动机的人中大多数好像非常满足于将诸如“自由”、“权力”、“自然”、“知识”和“爱”这样一些文化核心概念,极其不协调地一组组地结合在一起。每一次使用这类词时,不论是否有意,我们都是指整个一组的各种结合,多半意识不到逻辑上的紧张可能存在于改变了的意义之间。

语义诸成分相互不一致,然而由于这种组合过程,它们以某种复杂的方式,显示出具有其意义,如果是这样的话,这一组合可能会有什么意义?我们只有重新思考“指称的意义”的含义才能回答这个问题。因为模糊的词是由于它们的重叠的语境造成的。

一个语义上模糊的词的意义产生于美学并列[aesthetic juxtaposition],这种并列突出了对比的意义间的紧张,这就形成了美学上错综复杂、然而在逻辑上常常不一致的语境。我们自以为是对这种词的认识,更接近于“鉴赏”体验[experience of “appreciation”],而不是掌握某种可认知的含义。这种对模糊概念的意义的欣赏或曰鉴赏,使认识者思维的连贯性成为问题,认识者只有掌握了与这概念本身相同的复杂性,才能真正化解隐藏于模糊观念中的这种不连贯、不协调和前后不一致。

这样,主要的语义组合在描述个人的经验和实践的时候,又会以一些完全不同的、非常模糊的方式决定行为和鉴赏,从而使自我[self]变化不定。这种变化不定威胁到任何一种连贯地规定的私我(ego)*的存在,或使显示核心自我特征的人格构念[personality construct]的存在成为问题。我们是我们的(经常相互冲突的)欲望,我们的(经常矛盾的)信念,以及由它们所造成的(经常不协调的)活动。亚里士多德的学说仍然完整无损:存在一种真实的意识,在这种意识中我们成为我们知道的那样。

这种情况将我们置于一种更好的境地,来理解中国文化的感悟方式,至少是它的一个方面。这是因为,我们由于不能靠单一的定义和解释来实现意见的一致而不自觉地获得的认识,中国人已经在传统中将它加以确认,作为他们的思想和制度的和谐的基础。这种认识就是承认多种意义的同时并存,任何一个特定的词都很容易地协调这些意义。不同之处在于,中国人对自我的认识由于5这一事实,不是发生问题,反而是加深了。

在这本著作中我们希望找出“自我”的相关意义和它的同类词,意在弄清通过以下这些词显示出来的、中国人的自我的意义,如“己”、“人”、“我”,以及最重要的字“仁”。我们也将关注中国传统中内省[self-reflexivity]的独特意义,如在“自然”、“修身”等中一样。

不过在这之前我们必须先分析西方传统中自我的主要意义。这就要求我们尽力摆脱词典的束缚,考察词典未收的、最初并不协调的事物诸意义。具有讽刺意味的是,我们只有通过展示一组相关的意义才能描述自我的能够成立的语义,尽管这一组意义缺少逻辑上和语义上的连贯性,但它们表达出我们已经熟悉的模糊的

* “self”与“ego”均可译为“自我”,为了加以区别,后者以下一律译为“私我”。——译者注。

实在。

在西方哲学传统中,最严格意义上的主观意识很可能是一项现代发明。^③当然,自我作为行动者和认知者,在充满事物和事件的外部世界中行动和认识,这种不太严格的意义上的自我,产生的时代要早得多。人们追寻自我概念的历史根源可能会限于盎格鲁-欧罗巴文化范围内,这似乎有点道理。由于诉诸几种各有特色的历史叙述,对自我概念所作的对比研究获得了发展,由此发现的“自我”的历史的模糊性^④为这一概念与文化相联系的性质提供了某些证明。当我们在下面思考中国人对“自我性”(selfhood)的几种认识时,我们将进一步集中讨论这种联系。

我们在别的地方曾经提出,在西方传统中,通过类比,我们文化的自我认识在很大程度上受宇宙起源动因论的影响,这种动因论将秩序解释为源于混沌。^⑤它对我们的神话、宗教、法律和机构制度的形成产生了作用。同样,它在西方哲学的辩证发展过程中也有明显的表现,由于诉诸逻辑界定,把它当做一种手段,使我们的感知和想象具有条理,这个发展过程就富有成效地从思维的系统化开始了。^⑥我们智识文化发展史的一个叙述方法就是指明那种特定的方式,我们据以确立诸如“上帝”、“自然”、“权力”、“法律”、“自由”,当然还有“自我”这样一类重要概念的意义。

概括地说,有四个基本的语义语境[semantic context],它们形成像“个人”、“人类”(human being)、“人格”和“自我”之类词的不同意义。在我们以前的著作中,这些语境被称为唯物主义的、形式主义的、机体论的和意志论的模式。^⑦

神经生理学用神经细胞发热解释人类行为;社会生物学家用遗传决定因子说明人的性格;西格蒙德·弗洛伊德将人的经验和表现归结为力比多(libido,也可意译为“性冲动”、“性欲”),将人类文化归结为力比多性行为的升华结果。此外还有行为主义者,他们在探索个性时求助于局部环境中偶然出现的增强因素。所有这些

理论在西方文化中确立了唯物主义-机械论的解释轴线。这根轴线在西方文化中可追溯到托马斯·霍布斯,他将个人想象为旋动于社会空间中的躯体,还可以上溯到如德谟克利特这样的古代唯物主义者,他们相信,人只不过是原子的排列组合,他“像蠕虫一样从地中出现,没有一个制作者,也不为一个特殊的原因。”^②

相反的极端是,描述人格时诉诸心灵、意识或理性。柏拉图解释灵魂[*psyche*]时强调理性成份的决定作用;黑格尔声称“真实的是合理的”;胡塞尔将先验自我描写为形式的和非偶然的结构,从而规定了心灵和自我这两者的先验性。上述三说属于解释的理性轴线。显然,唯心主义的和现象学的理解与唯物主义的解释是不能用同一把尺子来度量的。

这些理论强调自我的肉体和精神上的个体性,除了这些解释之外,还有两种模式强调自我是一种社会的和/或政治的语境化功能[a function of social and or political contextualization]。亚里士多德的有机自然主义把人想象为一种会使用语言的生物,他的经验是靠与他人的相互作用形成的。作为生物的和社会的机体,人被安置于社会政治环境之中,这种环境本身是按照机体论加以理解的。机体的主要特征是它追求的首要目标,亚里士多德认为这就是“幸福”。这一思想后来由乔治·赫尔伯特·米德[George Herbert Mead]和杜威按照实用主义观点加以详尽的阐述和精细的表达。对于这些思想家来说,人出现于相互构成的关系之中,这种关系最终规定了自我与社会环境[*social ambiance*]这两者。这种社会观在社会学、社会心理学和政治科学中以多种形式表现出来。

诡辩派的传统在 20 世纪仍然存在,它表现为这样一种倾向:将知识表述为一种修辞性的诱导功能[a function of rhetorical persuasion],将人格表述为一种自我创造和诱导力的功能[a function of self-creativity and persuasive power]。这种观点有“政治的”和“文学的”这两种版本。就政治版本而言,它强调治理者与被治

理者的关系是这样一种环境 [context], 从中可以发现人的富有意义的存在。强有力的人物由于他们确立意义的语境 [the context of meaning] 这一事实而名符其实; 被治理者是那些在此语境中活动的人。这种观点起源于普罗塔哥拉 (Protagoras)、特拉西马库斯 (Thrasymachus) 此类希腊早期思想家, 它由于存在主义的某些派别的坚持而存在于当今时代。米凯尔·福柯 (Michel Foucault) 批判知识与权力在社会机构制度中的勾结, 就是此观点的一种表现。德里达 (Derrida) 对权威文本的连贯性作了精彩的解构, 显示了当代哲学朝意志论的转向, 这是在文学的外衣掩盖下进行的。根据这种理论人与文本相互规定, 提供自我创造活动的动力, 这种活动创造了自我和文本这两方面。

对以上所叙述的四种主要模式可以作如下的总结: 自我是旋动于社会空间之中的生理构造, 或是可脱离其肉体躯壳的精神或意识, 或是一个有机的、在社会中相互作用、追求目标的机体, 或是一个有意志的、不断地作出决定、能够进行自我创造的行动者, 其意义由诱导作用 [persuasive agency] 所决定。

西方的自我概念自荷马时代到当今的漫长演变被说成是一个精神历程, 这一历程是从多到一, 从互不联系, 无确定目标的行动、意向和认识——以各种各样的方式表现了世界中存在的人类样式 [human mode of being], 到个体化的人的统一体, 这种个体化是由心灵、意志、有目的的活动, 或身体基质所造成的。这种推向统一体的力量最终创造了一个新的多元体, 这是一个说明人的统一体的方式的多元体。这些互不相同的统一体模式可以视为有助于解释上述四种语义语境。^⑥

最近这一文化历程似乎在转向, 已经开始返回原路, 现在从统一体走向多元体。后期现代的自我极可能是原来的各不相同的自我 [disparate self]——不过也存在着一点值得注意的区别。启蒙运动曾经在理性的自我意识统一体中探寻人的感悟方式的最高表

现,然而这个工程失败了,遗留下来的当然不是自我的统一体,而是它的自我意识 (self-consciousness)。具有讽刺意味的是,这种意识的内容是关于自我的许多各不相同的解释中的一种,因此追求整体性和统一性的欲望,在希腊古典时期结束之前已经规定了西方历程,却不能说在现代性中已经实现了它的目标。现代自我刚 8 形成就垮掉了,正是它的辉煌宣布了它的终结。

现代自我的分裂可以通过一组派生的变义加以进一步的说明。这是因为,在与四种主要哲学传统相关的、对自我特征的各种规定之间,存在着广泛的差别,除了这些差别之外,每个传统都有其独特的方式,用以解释灵魂的三元结构,这种结构在柏拉图和亚里士多德的哲学综合体中得到了详尽的说明。理性、欲望和意志 (思想、行为和激情)的成分在自我性的问题框架 [the problematic of selfhood] 中变得如此重要,以至于在几乎所有对人格的充分讨论中,不论是古代的,还是现代的,都可以看到对它们的某种论述。在奥古斯丁对神的形象的论述中,在康德对美学、道德和科学领域的价值的批判中,在黑格尔对作为自在、自为和自在又自为的意识所作的辩证分析中,以及在弗洛伊德的精神分析范畴自我、超我、本我中,我们看到的不仅是这种灵魂结构论的回响。^④

对古希腊文化的一种尽人皆知的解释是,把宇宙 [Kosmos] 与城邦 [polis] 加以类比起因于宇宙这个词原先指社会的和政治的结构这个意义。动词“kosmeo”意思是“使……有条理、有秩序”,它被用于大量的、十分普通的语境中,从家务到军事,直到作为名词用于描绘自然界,也许最初这是开始于毕达哥拉斯。Kosmos [宇宙] 这个词出现了,它类似于社会组织。宇宙是城邦的放大,就像城邦是灵魂 [soul] 的放大一样。这一构造已经在《荷马史诗》文本中在人或个人的意义上勾画出来了。荷马用以指称单个人之本质的、活的方面的词语是各种各样的 *psyche*, *noos* 与 *thymos* [译者按:这三个希腊文名词的意思是灵魂、心、胸]。在开始时没有理由

去设想一个自觉的人, 知道其各种潜在的专门功能。

灵魂、城邦和宇宙之间的类比关系在希腊哲学的成熟阶段被用来展开美学、政治、伦理学和形而上学等方面认识的一般结构。这一过程与 *dikaiosyne*, “正义”这个概念的使用相关, 在阿那克西曼德 [Anaximander] 将这个概念应用于无限 [Boundless] 内部对立面的相互作用之前, 这个词意指诉讼术。

因此, 在讨论公认的自然主义的概念时, 人们最好为一种工具 9 寻找一种社会和文化的基础, 这种工具使这些概念的表达成为可能。这种做法必须首先应用于对西方传统内自我的意义的任何一种思考。灵魂在柏拉图那里发展为具有精神 (*thymoides*)、欲望 (*epithymia*) 和理性 (*nous*) 功能的三元结构。这些概念出现于日常语境之中, 而这些语境与各不相同、不相协调的人类的活动和表现相联系, 只是到后来这些概念才同灵魂结构发生一种本质主义的 [essentialistic] 联系。亚里士多德就是使用这些概念整理行为准则, 使它们具有理论性、实践性和富有成果。

在创造一个连贯的自我概念的过程中, 一个最有力的发展出现于从古希腊到犹太-基督教的文化环境的过渡期之中。正像许多各不相同的学者认为的那样, 直到斯多葛学派和奥古斯丁深入地思考灵魂与上帝的关系之时, 意志 [*voluntas*] 才成为人格概念的一部分。⁹ 不论怎样, “意志”的概念需要一种超越-反对的意识 [sense of over-against-ness], 这种意识来自于一个中心权力——作为天上恺撒的上帝 [God as Divine Caesar]——他代表了绝对权威。换句话说, 为了支配自己的意向 [intention], 人们必须以某种有效的方式处于紧张 [in tension] 之中。

一个无序的母体变换出不协调的、未整合的、至关重要的功能, 从对这种母体的意识, 到柏拉图和亚里士多德的三元结构的表述, 到最后明确地提出理性、激情和意志这三种功能, 盎格鲁-欧罗巴文化传统中希腊、罗马、犹太三种成分贡献了构成现代自我概念

的适然因素[contingent factors]。为了显示这一论题的合理性,我们说得够多了。

不论人们希望突出自我的哪一方面,用认知、行动和感情这样一类词所表达的三个一般概念总是关涉某些层面。当然,对这些词作连贯的分析是不可能的,因为关于这些灵魂活动的方式所提出的理论设想实在是太多了,以至于作最终的分析或是不可能,或是甚至不可取。然而,一个总的分析有助于提供一个背景,我们可以据以集中力量考察现代自我的分裂,以及现代后期对这一分裂的关注,最后以此作为一种手段,帮助我们作好准备来理解中国的自我的意义。

我们的传统一直有一个重要假定:有根据的知识必须依赖概念和包含了类概念的原理,而这种类概念具有一种抹煞特殊事物 10 的独特性的作用。认知无论是被认为先于还是后于实际运用[praxis],它都有一种构造的性质,因为用以解释世界的实际模式是整理先前的无序[antecedent chaos]的理论模式的反映,这种整理是按照以神话诗描绘的宇宙结构进行的。第一个哲学问题(*physis** 是这一问题的答案)是“存在着的是哪类事物?”根据一类或几类事物来理解世界在我们的传统中是认识的典范。正是这种认识方法引入了根据本质特性确定自然种类的思想。这项发展引导我们追寻人的本性的意义,它是自我的核心意义的基础。柏拉图学派是在形式上的合理性(formal rationality)中发现这种核心自我,然而亚里士多德的自然主义是在对目标或目的的认识中发现它的,这种目标或目的规定人的机体的本性。

“行动”发源于英雄榜样,他们是用 *agon* 即争夺、竞赛来描绘的,这样的榜样意味着肯定一个行动者,他有这样一种优秀品质、或曰伟大:在面对“他人”的强力时,显示出行动者的力量和勇气。

* *physis* 是希腊文,意为“自然”。

这种榜样产生于希腊传统,在我们的传统中一直被当做解释行动的决定性原因。另一种替代的榜样在公元5世纪时由圣奥古斯丁合乎规范地描绘了出来,它意味着要服从上帝的全能的意志。伟大与谦卑或曰卓越与顺从,这两种成分规定了人类行为的样式。在上述两种情况下都有肯定的意思,不论是肯定英雄,还是神的代理人。

希腊人对 *agon*, 即争夺、比赛的认识,为英雄主义的个人观念规定了语境,这种认识并不坚定不移地、持续不断地关注于权威,而意志的概念可能是在与权威的紧张中建立起来的。在我们的传统中,只是在行动被解释为与神的权威意志相关时,才产生意志的概念。后来现代性引导这一概念脱离其神学语境,造成了行动与自主的人的意志的联结。正是这一点保证了自我确认 [self-assertion] 将构成当今时代的一个主要特征。^①

“感情”成分与灵魂的另外两种表现方式相比,在含义上更分散。但是靠“欲望”这个概念它就会受到集中注意。弄清欲望的样式的困难在于不能把握它的基础结构。欲望是想要什么,“想要”
11 是一个模糊的字眼,它的意思是,它是以不足为基础的。当柏拉图将 *eros* [译者注:此为希腊文,意为欲望、性爱] 界定为“丰裕和需要的歧视者” [stepchild of abundance and need] 时,他就抓住了激情的实质。缺乏想要的对象导致欲望的产生。对象出现了,或拥有了对象(显然是欲望的目标),欲望就减弱了,或消失了。我们想要我们所没有的东西,也许是不可能有的东西。

与欲望成分相关的一个严重问题牵涉到一个矛盾,即需要拥有一个想要的东西,与更基本的需要,即需要从想要的东西中创造一个东西,这二方面之间的矛盾。柏拉图解释欲望的透彻表现为这样一种思想:在把我们的欲望的目标客体化并拥有了它以后,我们也就取消了欲望。当然,欲望这种自我矛盾的性质在佛教大部分心理和西方某些心理学中成了一个主要论题。

欲望这个范畴帮助形成我们对于自我的认识、用快乐和痛苦的概念来说明欲望时,它就获得了一种重要的唯物主义解释。唯物主义和机械论的哲学将欲望解释为促进快乐和避免痛苦的动机。从早期的享乐主义哲学到后来的弗洛伊德学派和行为主义学派,自我都被看做是决定于这一企图,即最大限度地获得快乐,尽可能地减少痛苦,此企图或多或少获得成功。

这种从研究古典文化材料开始的、对自我语境化的广泛考察,突出了那些启蒙时代将要采撷的成分,启蒙时代力图用这些成分确立现代自我的主体自主性和理性的自我意识。这是因为只有获得主观的、自我意识的体验,以作为自我表达[self-articulation]的主要手段,我们才有一种真正的自我概念。就像我们已经说过的,这只是在现代西方发生的事。

现代的自我

在探寻自我的现代发展的复杂过程时,人们通常是从笛卡儿分裂心灵与肉体开始,这种分裂提供了一种手段,用以肯定肉体作为自然界的一部分,具有物质性,同时,也为严格意义上的精神论解释[mentalist explanations]留有余地。从伽利略、玻意耳到牛顿的唯物主义科学的发展,为实证主义和行为主义的物理简化论[physical reductionisms]提供了根据,在这些简化论中,自我或人格是从物质和运动的角度加以考察的。康德以后,精神论解释运 12 用了价值领域的解释模型[explanatory matrix],就像我们已经看到的,价值领域与理性、意志和感情这些灵魂样式相似。

追叙严格的现代自我的演变过程的一个方法是再现黑格尔对康德哲学主要内容的看法。^④根据黑格尔,康德的三个批判实际上是有意识地要为艺术、科学和道德这些价值领域的自主性奠定基础。

与柏拉图相似,康德认识到,作为人的体验方式,理性、激情和(后奥古斯丁时代的)意志由于科学、艺术和道德这些文化上的兴趣而受到集中注意。这三个批判揭示了理性的探索的性质和局限性,这种探索与对智识的和实用的文化的考察同时进行。

然而黑格尔认为,康德对价值领域文化上的自主性所受到的威胁没有足够的认识。他决定他的使命是为保护这些个人的和文化的兴趣提供哲学理论基础。黑格尔的思辨体系以十分完美的形式详述了达到文化的自我意识[self-consciousness]的方法。文化的自我表达是通过自我表现[self-expression]的各种样式的文化形态而实现的,随着文化自我表达中采用黑格尔的方法,现代的自我至少大体上初具规模了。

可以肯定的是,现代世界已经显示了自我解释的别的动因。笛卡儿由于发现了理性主体而被当成第一个真正的现代哲学家;弗兰西斯·培根将自我精心地制作为断言者[assertive agent]和技术进步的促进者,因此被认为是为笛卡儿工程提供补充。休谟在骄傲与妒忌、爱与仇恨这类激烈情感中发现了自我觉知[self-awareness]的源泉和个体性的意义。波德莱尔[Baudelaire, Charles]*奏响了休谟的经济解释[economic interpretation]的美学变奏曲,强调富有创造性的、求新的艺术家是自我的范例。

上述思想家可能很容易被理解为分别强调理性、意志和激情这些成分对于自我认识[self-understanding]的重要性。然而,尽管黑格尔哲学的明显的局限性被克服了,对自我的复杂性的充分自觉的认识仍是后黑格尔现象,这种现象仍然变相地依靠庞大的黑格尔体系。

13 对黑格尔工程的攻击来自许多方面,但是在后果上没有

* 波德莱尔(1821—1867),法国诗人,法国象征派诗歌的先驱,现代主义的创始人之一。——译者注。

像克尔凯郭尔所作出的批判那样具有毁灭性。克尔凯郭尔说,以某种抽象的和思辨的方式去把握关于价值领域和自我表现样式——它们与那些领域谐动——的和谐的观点,这是一回事,而去认识暂存的经验的具体性,则是完全另外一个问题。在生活经验[lived experience]的层面,似乎没有办法克服拥有知识的机构、有产的利益集团与那些决定社会各部门状况的技术活动之间的具体的冲突。生活是一回事;哲学则是另外一回事。

黑格尔解决价值领域的分裂的办法是限于理论之中。就其本身而言,它是无所不包的,但是在实际领域它仍然基本上没有解决问题。还有一些别的解决办法提了出来,如马克思主义者和存在主义者提供的办法,它们企图促进实际领域问题的解决。然而,即使在这一方面我们所看到的也只是实践的理论。不仅如此,这些实际的办法也是简化的、不完全的。这就是说,它们需要个人和机构作出选择,而这种选择将排除实际可行的替代办法,也不为这种排斥提供适当的根据。

例如,虽然马克思对新兴的无产阶级的异化的条件表示了愤怒,而这种愤怒是正当的,它鞭撻了使自我服从于获得财产和所有权的关切的作法。然而马克思的办法产生了相反的问题,它消除了理论领域和实践领域间的界限,其结果是取消了超然无偏袒的理智活动这种生活。实用性的获得是以牺牲全面性为代价的。

似乎没有办法将一种观点确定为高于另一种观点。如果我们理智,我们就不会简单地满足于决定任何一种理论或实用模式最适合于我们。分别按照理性的、意志的和感情的范式,对自我作系统化的、简化的解释,由这种解释而产生的几种关于自我的主要观点相互之间当然是不相容的。不仅如此,这种不相容性产生了实际的后果,在每一个自觉的自我内部造成了严重的紧张。

如果面对的观点不是狭隘就是不连贯,那么惟一合理的选择似乎就是先接受自我表现的各种样式中的一种,据以集中考察自

14 我的某种意义,以避免不连贯。然而,即使这样做是可能的,其结果也只能是将原先是内在的冲突外在化,这种冲突是由于想调整三元自我而产生的。那些拒绝承认他们需要在自身内充分地增添自我表现的样式的个人越多,一个社会内部意识形态和制度的冲突就越大。这样,对认识和实践上的多元论的所谓理性回应最后证明是相当地不合理的。

也许对待信仰和实践上的多元论的最合理的态度——尽管这似乎不怎样令人满意——是在理论上作一个相对主义者,与此同时在实践中走他自己的路。在实践中执着并不能获得明晰和说服力,即使教条式地、武断地声称忠于一个据说追求并具有明晰和说服力的理论也是如此。如果这种声称是在面对许多可供选择的理论面前作出的,情况更是如此。任何一种将理论与实践分离开来的企图,归根结底是错误地以为我们认识上的模糊性将不会影响到我们的行动。当然,这是非常天真的。

混杂的隐喻：自我的模糊性

在现代后期文化中,成为一个自我就变得不连贯,或狭隘,不仅如此,在这种时代要有一个自我就要承认:我们的不完善性,或者我们的自我表达和表现的形式不一致,导致分裂、多元和内在矛盾的意识。这种情况是被体验为一种异化,还是被体验为一种复杂的、审美上的满足,这是一个分裂我们现代后期的人的问题。

现代后期的理论提供了取代狭隘和否定意义上的不连贯的选择,其办法是将关联的标准〔criteria of relatedness〕从逻辑或理性的方面移向美学的方面。从这方面来说,原先由于表现了分裂、不一致、不连贯而一度是不可接受的东西,现在由于表现美学上的对比和强度而成为可取。这种朝着我们曾称之为“第一问题框架的

思维”[first-problematic thinking]的转变产生于对自我的一种相互关联的解释[correlative interpretation]中。^④

在这类解释中,自我认识的范式从基于私我的实体观转移到把人解释为过程。视自我为过程的解释,认可自我表现中相互冲突的样式逐一实现。自我作为过程,关注的是它潜在的多方面的“经历”,而不是在任何一个时刻的自我同一性。在这种经历中潜藏着表现的各种各样的内容。

否定创始者的存在,取消无所不知的叙述者[narrator],普遍贬低小说中的直线式的叙述,肯定多重人格概念,以及人文领域与社会科学中宣布“人的死亡”(death of man),所有这些对作为自由的、主体的和自主的意识的现代自我概念是个挑战。

这些现象中的每一个都反映了对所谓的“呈现哲学”(philosophy of presence)的幻想的普遍破灭。根据海德格尔、德里达和后结构主义者,这种哲学支配了希腊哲学开始以来的哲学论述。企图使存在通过世界的存在物[beings]显现,宣扬逻各斯(logos)、本质或那些用概念思考的东西的逻辑形式,这些造成了一个根深蒂固的倾向,即从本来不同的事物中找出相同处,也就是从变化之流中找出模式的倾向。

然而,由于呈现哲学的失败,就产生了以强调差别为基础的、新的思想工程。关于自我,人们力图通过思考自我的生成变化[becoming]来思考差别。人们力图通过思考自我分别[self-difference]而不是自我齐同[self-sameness],来否定需要使自我呈现出来的逻各斯、模式或结构。人们强调经验的永不完全[ever-not-quite]、永远只是在流逝[always-only-passing]的性质,以取替这种逻各斯。

这项思索变易的工程,巴门尼德和芝诺已用理性讲述了它的不可能,今日并不比那时更容易实现它。尽管如此,由于克尔凯郭尔等人的批判,它还是取得了某些进展。至少有一个重要的不同:

自巴门尼德发端之后,我们的文化表达的主要手段选择的是理性和逻辑,而不是对过程和生成的直觉,然而今天面对同样选择的当代人,在发现理性将妨碍人们体认具体经验的暂存性、渐进性时,会更容易倾向于放弃严格的理性。

这种朝着将自我视为过程的认识的转变,可以从许多方面加以描述。无疑,诉诸于作为过程的自我的概念,是当代哲学中形而上学和唯名论两个系统共有的特征。在受亨利·柏格森、A. N. 怀特海和查尔斯·哈茨霍恩 [Charles Hartshorne] 影响的哲学中,可以看到对作为过程的自我的精心分析。根据怀特海所表述的过程哲学,自我是一个个场合 [occasions] 的经验的暂存之迹。人们可能会想到延伸于时间中的一串珠子——不过是随着串线而被移动。暂存的一段经验构成了实际的场合,这些场合又构成了经历,而这经历实际上就是自我,这些一段段的经验,由于目前场合继承其先前场合的相关材料而被松散地串联在一起。但是,如果没有任何一种实体的概念,没有一种规定自我的持久特征的核心概念,那么那种以为必定有穿越时间的、严格意义上的自我连续体的信念,就会成为问题。

根据这种观点,自我是由它的生成变化构成的。这包含了两个意思,其一是,一个个个体自我的出现与消失;其二是,随着时间的延伸,构成自我的这些场合组成的经历,本身就是一个生成变化过程。虽然由所谓过程哲学家所表达的对自我的这种认识,也许由于依赖抽象的形而上的解释而被过分地牵累,但是它们确实有助于显示脱离实体自我观的转向,仍然有不少当代西方哲学主张这种实体自我观。

这种朝着过程自我论的转向同样可以在显然是非形而上学的哲学家那里看到。例如,理查德·罗蒂最近通过将弗洛伊德对理智与激情的关系的认识与从柏拉图到休谟的传统的认识比较,详细地阐述了他以为是唐纳德·戴维森 [Donald Davidson] 的一个论

点。^④弗洛伊德既不像柏拉图那样认为理性与激情相冲突,也不像休谟那样以为“理性是、而且应该仅仅是激情的奴隶,除了服务于、服从于激情之外,绝不能要求任何别的地位”^⑤,弗洛伊德确认一种“意识”与“无意识”间的连续体,它将人格的这两方面置于同等的地位。这样,无意识与有意识的心灵一样,很可能,或不可能是合乎理性的。

根据这种观点,无意识不是一个充满杂乱的激情的、沸腾的大锅,而是像有意识的心灵一样前后一致的。对于这种前后一致的相信,是产生于以下这一原因,即弗洛伊德理论所设想的、无意识对意识的作用,需要前者与后者完全一样,是“前后一致的、似乎有理的一组信念和欲望”。^⑥这种前后一致使无意识能够作为一种背景,从中可以发现欲望和信念的母体,它们与意识层面的欲望与信念相对应。这些母体网络形成无意识自我的前身,而无意识自我能够、而且经常与意识自我相争。

如果我们将自我描绘为前后一致的一组信念和欲望,如果我们 17
们又认可在同一个人中存在着与这一组不同的另外一组信念,那么我们就有了新的模式用以解释所谓“非理性的行为”。这种行为表明,并非只有一组信念和欲望,可以用作解释某一特定的行动或一组行为的材料。因此,可以这样说明无意识,它“可以被视为与我们熟悉的、确认为意识的那一组不同、不一致的那一组,然而内在地连贯,足以被看做一个人。”^⑦

按照对自我的这种理解,不存在理性与激情的冲突,有的只是复杂的、相互作用系列,这是一组组相互竞争的信念和欲望之间的相互作用。对人所作的这种类似弗洛伊德的描绘,是对去除自我核心的倾向的主要说明,这是现代后期思想家共有的观点。这种去除核心的倾向很好地说明了我们在讨论自我问题中所指出的自我的模糊性。在现代后期文化的、过于敏感的知识分子中间,自我觉知成了对众多潜在的存在方式的一种觉知。此外,这种去除自

我核心的思想是前面概述过的过程论的变种,因为自我这个名称需要依靠正在转换中的一组参照物。怀特海将自我说成在时间中延伸的场合之迹,与这种认识成为对照。弗洛伊德理论的这一修正版本则认为自我是同时并存的一组信念和欲望的聚合。

“差别”支配着我们对自我的认识,这一事实的又一迹象是,在专门化的名义下对自我的描述变得支离破碎,门类过细。例如,约翰·罗尔斯(John Rawls)的著作最强调的人的概念是道德的,或政治的,而不是宗教的,科学的,法律的,或哲学的。罗尔斯的人的概念是一个合乎规范的概念:

它始于我们关于人的日常概念,即把人当做思想、商议和责任的基本单位,它适用于政治上的正义概念,却不适合于一种综合性的学说。它实际上是政治上的人的概念,如果正义的目标是公正,那么,这个概念适合作公民的民主的权利与义务的基础。作为一个规范的概念,它可以与自然科学和社会理论对人性的论述加以区别。¹⁸

- 18 我们在理论家们当中越来越多地看到这类规定。存在着一种日益增强的认识倾向,即发现种种理论都是规定性语境〔stipulative contexts〕,它们以局部的眼光处理论题,这些论题在别的地方可能会被认为需要获得“全面的”论述。当然,对这种全面的理论的依靠越来越少了,就是出现少量的这类理论,它们也会遇到疑虑,现在这种疑虑一般是指向形而上学和思辨哲学。其结果是,自我无论在其内部还是外部,都破碎了。这就是说,自我概念化了,成为一种过程,并且(或者)内在地分裂了,或者是由许多专门化的理论分割成块,其做法排斥任何一种整体意识,如果存在这样一个整体的话。

现代性的困境在于,思想文化的创造者和供应者显然不能显示理性在以下这方面的效验,即在为我们科学、社会和政治的制度确立共同接受的基础方面的效验。这项工程遭受挫折的一个因素

是“理性的自觉意识”的概念,现代自我的自由的、自主的活动就是在这概念的基础上建立起来的。

后期现代主义注重强度和对比这类美学评价标准。无论是靠这些标准创造出来的自我,还是热衷于使用这些标准的自我,它们都是截然对照的诸特征创造性并列〔creative juxtaposition〕的功能,这些特征由自我表达的传统样式发展而来。然而,自我的诸成分并不寻求合乎理性的调整,它们由于对审美愉悦的要求而结合在一起。

现代后期的自我在审美的多元论中回到了它的起源处,然而它的形成靠的是反思意识的成果。开始时人是自我,但是并没有他们的自我。现在一个多元的、审美的自我既认识到它的多元性,又意识到以各种方式凸显这种多元性的诸成分贯彻始终的特殊性。我们即将看到,这种审美意识再现了某种类似于道家无我(no-soul)或无己(no-self)论的认识,它拒绝了单一的自我,把自我确定为时而连贯、时而不那么连贯的经验的汇集。

上面复述的四种基本的语义语境和灵魂的三元结构对于理解关于自我含义的讨论的意义,还可以通过思考性〔sex〕、性别〔gender〕的问题得到补充和丰富。

由于植根于存在-非存在的问题框架中的二元对立在我们的 19 文化中无所不在,在西方存在着一种把重要的对立面解释为相互分离的倾向。这种问题框架在“ p ”与“非 p ”这个逻辑上的对立中表现得最为明显。这个语言型式是解释一双双对立面的方式的重要表达,也是(或是)造成这种方式的决定因素。

这一点很容易从由性别不同而造成的语义变化中看出。从卢克莱修到弗洛伊德的唯物主义者论男女之间的重要关系之类的事情上陷入困境,他们必定是要么把男女当作两个分离的人(卢克莱修的选择),要么像弗洛伊德那样,将女性视为不完全的男性。按照卢克莱修的说法:

……他们的身体紧紧地抱成一团，
两张嘴中的热气混合在一起，
甚至唇齿相接，相互吸着对方的气息，
他们发狂似的拥抱着；然而一切都是徒然，
因为他们不能从对方拿走一点东西，
躯体也不能透入另一躯体，
因而不能融为一体。^①

如果事物的性质是由原子和空间(存在与非存在)规定的,那么由非存在分离开来的任何两个存在物永远不可能克服这种分离,“躯体”永远不能“透入另一躯体,因而不能融为一体。”在唯物主义者的世界中,所有的关系归根结底都是外在的。

人们熟知的阿里斯托芬[Aristophanes]*所讲的圆形人神话使性分离的问题框架十分清楚地显示出来:在宙斯把圆形人分为两半以后,劈开的每一个部分都追求其另一半。**最初的结果是灾难,因为一旦两半竭力与另一半重合为一体,他们就会相互压得透不过气来,或是妨碍另一半取得滋养品。宙斯于是发明了性高潮,企图用这个办法解决这个问题。这样,一对对配偶的合为一体只有一会儿,因而能够在白天做事。这个美丽的神话的意蕴是,爱驱使我们力图合为一体,然而生理上的性使我们有可能保持自主性。^②柏拉图对阿里斯托芬的神话的反应是用抽象从差别中发现统一性。性别是躯体之事;理性的灵魂是无性的[asexual]。在柏拉图的天堂,就像在圣保罗的天堂中一样,“既没有结婚,也没有对

* 阿里斯托芬(公元前448?—前385?):古希腊诗人,喜剧作家,有“喜剧之父”之称。

** 阿里斯托芬说,原始人是一种圆球状的生物,有四只手,四条腿,一颗头颅,朝向相反的两副面孔,四只耳朵。由于他比现在的人更强健有力,更有智慧,威胁着诸神的霸权,于是宙斯把它劈为两半,从而解除了威胁。此后人仅仅是原来的一半,这两半都尽力寻觅那能与之重新合为整体的另一半,“每一半都急切地扑向另一半”,他们“纠缠在一起,拥抱在一起,强烈地希望融为一体”。见柏拉图的《会饮篇》。——译者注。

婚姻的屈从。”

对性从意志方面去理解是由权力关系决定的。男性与女性之间的互动被解释为争取支配权。爱被视为一方用以赢得另一方的诱饵。投降者并非总是女性。就像许多浪漫诗所昭示的,女性美的力量经常是男性投降的原因。

唯物主义者发现不可能有统一体;形式主义者发现统一体没有根本的差别。意志论思想家维护被统治者对于统治者的依赖关系。(虽然像黑格尔对主人-奴隶关系的论述所显示的,统治者-被统治者的关系经常是一种相互依赖的关系。)至于机体论模式,其中包含了对功能差别的认识,这种差别表现为生育、抚养孩子、专门从事家务和公职,它们之间有某种程度的互补性。在西方传统中,这种模式一直被认为是维护两性之间的平衡和互补关系的最好办法。

在当代西方思想家中有人企图求助于那种促进互补关系的模式。同库萨的尼古拉斯(Nicholas Cusanus)*相联系的神秘的“对立者的结合”(coincidentia oppositorum),与古代诺斯替教的[Gnostic]**神话相联系的雌雄同体型的人,以及现代荣格描绘人格的阿尼玛-阿尼姆斯(anima-animus)***,它们都强调这种互补性。然而,这些型式大多没有得到适当的哲学阐述。

西方思想家很容易忘却男性与女性区别的重要性,因为我们的思想可能是这样形成的,即把一种性别(几乎总是女性)归结为另一种,进而依靠公认为中性的、然而肯定带有性别偏见的理论语

* 库萨的尼古拉斯(1401—1464),德意志枢机主教,有影响的哲学家和科学家,强调人类关于上帝和宇宙的知识不完全,主张发展实验科学。

** 诺斯替教是公元1—3世纪流行于地中海以东各地的秘传宗教,它融合多种信仰,把神学和哲学结合在一起,强调只有领悟神秘的“诺斯”,即真知,才能使灵魂得救。

*** 阿尼玛,原意生命、灵魂,荣格用以指称灵气,男性的女性意向,男性真正的心内自我。阿尼姆斯原意意向、倾向,荣格用以指称女性的男性意向,女性真正的心内自我。

言。

我们将上述论点总结如下：西方传统中自我的根本意义至少依赖于三组区别：第一组利用由物质、心灵、机体和意志的隐喻〔metaphors〕所规定的四种基本的语义语境；第二组是构成灵魂三元功能的思维、行动和感情这三种精神样式；第三组是性别区分。

我们没有详细地举例说明我们的传统中那些专门阐述自我意义的各种各样的理论。我们所关心的是确认那些作为更加具体的理论的基础的根本范畴。因为正是在这个相当一般的层面，人们能够最好地理解通常存在于中国和西方哲学认识之间的理论距离。如果发现了这样的距离，当这些一般的范畴被用来构造比较具体的理论时，人们必定能预见同样深刻的差异。在下面部分我们将以上面分析的三组区别为背景，展示中国人对自我的认识。21 这样，我们将能够显示我们至此为止仍然相当一般的进路的实用价值。

我们的论点是，在我们努力理解中国文化的过程中，在运用我们刚才讨论过的那一类从本文化中产生的概念和范畴时，我们一定要谨慎。不难指明，旨在理解中国的感悟方式的比较哲学，在这一方面做得并不怎样好。记述西方关于自我的意义的哲学思索，我们的目的是要对横亘在正确地评价中国的感悟方式之路上的主要障碍保持警觉。

因此，我们的任务就是要指明上面所复述的哲学纲目不适用于中国人对自我的认识。第一，我们将要指出四种基本的语义语境提供的范畴导致误解，我们在理解中国的自我概念时将不得不尽可能仔细地考察这些范畴。第二，关于灵魂的三元结构，我们将会发现，特别是在道家中发现与这三元意识相反的某种东西，它需要对思维、行动和感情这些范畴作出意义重大的重新评价。最后，在这一篇最后一章中，我们将考察中国和西方对待性别问题的不同方式，我们想展示这些不同的对待方式对于中国和西方对自我

意识的认识所造成的某些后果,两者在这方面的意识成为一个对照。

23 第二章 古典儒学中的焦点 -区域式自我

“无我”的自我

就像我们将要论证的,中国人对我们称为“自我”或“人”(person)的概念,有他们的构造,与这种构造相关的解释性语汇,迥然不同于基本的语义语境产生的语汇,这些语汇形成我们传统中的解释性构造。如果情况是这样,我们必须承认,我们的处境是很困难的。揭示这种处境的状况的最好办法是指出,如果我们要严格地限制于同西方关于自我的理论相关的解释性范畴,中国人简直是“无我”[selfless]。

我们的讨论从这一相当耸人听闻的话语开始是因为,它有助于我们聚焦于中国人和西方人之间的区别,两方各自都用这种区别来说明他们的自我认识的不同模式。对中国人的特征最普遍的说法之一是他们某种程度的“无我”,他们“自我舍弃”[self-abnegation]。这种说法一般说来并非有意显示,将西方对“人”和“自我”的认识用到中国这种做法的不适当。相反,这一论断的意思是,中国人拥有的自我与西方人所拥有的十

分相似,但是他们在为社会或国家服务时放弃了自我。以为中国人必然是自我克制的,以为他们是这样一类人:他们的动机首先来自于群体的需要,为了群体利益而放弃私利,这种论断的理论根据我们以为是很成问题的,从这里开始我们的讨论也许富有成效。

在论证这种解释的不当时,我们将要指明用于中国人的“无我”的更重要的意义。它表明,根据以下观念规定的任何一种自我的概念,都不适用于中国人:(1)理性的意识;(2)还原于生理(神经化学、社会生物学);(3)意志活动;(4)机体的(生物的和社会的)功能。既然这些方面标明了作为我们西方自我意义的基础的主导模式,那么至少用西方人的眼光来看,中国人可以被认为简直是“无我”。不仅如此,不适当地使用这些范畴产生了混乱,这种混乱导致学者们经常把中国人视为“无我”、自我舍弃的人,以为他们的“意识”、“意志”、“欲望”和“目的”全都为他们所属的社会、社群或国家所占据。

针对中国人对个人人权的态度,许多(如果说不是大部分的话)当代评论认为,自我舍弃意义上的无我是中国传统的理想。例如,孟旦(Donald J. Munro)认为:

无我……是中国最古老的价值之一,以各种形式存在于道家 and 佛学、尤其是儒学之中。无我的人总是愿意把他们自身的利益,或他所属的某个小群体(如一个村庄)的利益服从于更大的社会群体的利益。^①

兰德尔·爱德华兹(R. Randle Edwards)将关于中国的齐一性[Chinese homogeneity]的假定与他对先定的社会型式的观察相结合,以加强孟旦对所谈的中国人的理想的解释:

大部分中国人将社会视为一个有机的整体和无残缺之网。网上之线必定都具有一定的长度、直径和连贯性,必定都按照预先规定的型式相互配合……。希望在于每一个个人将像一个齿轮那样,在总是有效率的社会机器上恰当地发挥作

展。^②

无论是孟旦还是爱德华兹，他们都把儒家典范解释为一种集体主义，根据这种集体主义，个人的利益无关紧要，除非它们服务于群体的利益。

- 25 有一种观点认为中国人对自我的认识并不需要对个性的坚定信念，当然，这一观点是可以商榷的。以各种形式表现出来的、西方关于分离的、独特的个体的概念，对于中国人来说是个讨厌的东西。然而我们不要以为，因为我们经常将自我实现与个性化的存在相联系，在中国人当中就不可能对独特性有某种不同的理解、欣赏和个人的追求。

“个体”这个词既可以指一类中的一个，如一个人，也可以指一类中的一个，像特纳的“西斯托姆”[Turner's "Seastorm"]。这就是说：“个体”可以指某一单个的、单一的、分离的和不可分割的事物，由于某种或某些本质特性，它被规定为一个门类中的一分子。由于它是一个种类或一个门类中的一分子，它是可以取代的。因此，所有的个人在法律面前都是平等的，都是实施人权的中心，都要给予同等的机会；每一个人都是上帝之子，如此等等。对个体的这种界定产生了诸如自主性、平等、自由、意志等概念。这样一种自我同它的世界的联系只是外在的。

个体的也意为**独特的**。一个独特的个体具有单个的、不可替代的特殊事物的性质，如艺术作品，它从外表上看也许可与别的这类作品相比，但是它在性质上是独特的。个体的这个意义并不要求这样一种判断，即它是一个门类的一分子。根据对自我的这一界定，平等[equality]只能意为同等[parity]。惟有“独特的个性”这个意义才有助于理解儒家传统的自我概念。

在这种类型的独特个体中，确定性[determinacy]就在于某一个体多方面关系所造成的特性。一个人由于人们对他的品性的共同的敬仰而成为受赏识的、杰出的、有名望的人。在理解儒家传统

的自我观念时必须将大部分精力用于阐明自主性与独特性的区别。将自我界定为最终地社会性的,这肯定会排除自主的个性,然而这并不取消第二个概念,即人们知道较少的独特性概念,它是**以我的角色和我的关系**表现出来的。

将自我克制的理想归因于中国传统,就会引进公与私、个人与社会的区别。按照某些中国文化解释者规定的意义,无我要求首先是个体自我的存在,然后它为某种更高的公共利益作出牺牲。对于个人或社会都有更高的利益这种说法不知不觉地在个人和社会之间划出了一条界限,这使对立的关系变得有道理。这些解释者的说法没有支持这样一个主张,即在中国传统中人是最终地社会性的。具有讽刺意味的是,他们的说法否定了这种主张。26

这种将无我归因于中国古代和现代的传统做法产生于对“自私”与“无我”的关系的一种误解。避免自私念头并不必定导致自我抹煞(self-effacement)。通常意义上的自私可能导致自我的丧失,这好像是一个矛盾。不论怎么说,如果一个人企图在社会财富中获取多于他自己的份额,这种行动总会使各种方式的互动(interaction)无效,惟有这种互动才能导致共有的意义(shared meanings)的交流。没有这种交流,个人就会被切断与供参与和交流的社群的联系,惟有这种社群才能促进文明。侵犯性的自主导致疏远。只有在一个人把社会看成是由已经个体化了的、富有特性的成员组成时,此人才可能促进我们经常西方民主社会所看到的那种自主权。

儒家的自我是处于环境中的,根据儒家的模式,自我是关于一个人的身份[roles]和关系的共有意识。一个人的“内”“外”自我是不可分离的。就此而言,说某人是自觉的,不是说他能把他的本质自我分离出来,并加以对象化,而是说他意识到自己是别人注意的焦点。自觉意识的中心不是在与宾格的“我”[me]分离的“我”[I],而是在对宾格的“我”的意识。这种意识所产生的自我的形

象,决定于一个人在社会中所获得的尊重,这是一种以面子和羞耻的语言把握的自我形象。^①

伊懋可(Mark Elvin)对独特的位置(place,也意为地位、身份)在传统的中华世界中的重要性特别敏感:

从总体上说,中国人相信人是作为独特的个体存在的,无疑,这种信念为关于家族结构的概念所加强,这种家族向上推到祖先,向下子孙无限地延伸到未来,个体在这一结构中占据其独特的位置。^②

27 中国人关于独特位置的概念与自主的个体适成对照,后者是以一个心灵与另一心灵的分离,以及与虚幻的感觉世界的分离为前提的。中国人的人格独特性是内在的,存在于社会、文化和自然的、永不止息的变化过程之中。

论证我们的观点的另一条途径是考察一组中国术语,它们是按照“己”、“人”[意为他人]与有教养的“仁人”的关系来描绘自我。我们将要论证,孔子所说的“己”意思是仁。但是,如果“己”是仁,那么我们又怎样理解己?我们通常是按照己与人这一似乎是标准的区分把己解释为“自我”。在《论语》中我们读到:

颜渊问仁。子曰:“克己复礼为仁,^③一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”^④

我们必须记住,孔子所区分的“己与人”这类对立面是相互涵衍[entailing]、相互依赖、相互关联的方面,而不是反映了某种内在的、本体差别的二元。阴总是在“变阳”,阳总是在“变阴”,就像“昼”“成夜”,“夜”“成昼”。就己与人的区别而言,“己”总是在“成人”,而“人”总是在“成己”。

通过复礼而克己这种做法就是在社会中与他人的关系上为自己确定一个适当的位。这不是说己为自我和他人规定了一个分离的关系。孔子的语言表明自我与他人的关系是内在的,因而也是自我的组成部分。^⑤

稍后我们在讨论儒家传统关于自我的另一个更富建设性的概念时,将详细地阐述这一问题,但是在这里我们至少要注意,一个维护恰当的意义上的个性的社会模式,能够保持怀特海所说的“个体的绝对性”[individual absoluteness]与“个体的相对性”[individual relativity]之间的平衡。^⑧这种模式将个人同社会组合的关系解释成丰富和加强个人自我实现的潜能。

众所周知,在中国,从古代到现代,冲突通常是通过非正式的调解和调和的机制处理的。^⑨根据理想,社会是通过礼规定的关系 28 调节的,这样,就常常需要相对较小的政府。就是这种社会和谐最直接地规定和维护了秩序,也是靠它规定和表达了权威性的一致意见,却不要正式的规定、措施和机构,以实行人民主权[popular sovereignty]。非常清楚,就孔子的模式是教人为了自我实现而进行修养这一点而言,社会和政治秩序是决定于参与者自己,因此他们不可能被解释为自我舍弃。不错,根据中国传统模式,自我实现并不许可高度的个人自主,但是这不是说,替代自主性的是屈从于普遍意志。与之相反,孔子的“人格主义”——此为狄百瑞[Wm. Theodore de Bary]很贴切的用词^⑩——规定了社会成员要对他人有益,也将受益,在这种社会中,人们互相忠诚、互相承担责任,这种忠诚和责任既护卫又激励了一个人,并且规定了他自己的价值。

无心的自我*

黑格尔在其《哲学史讲演录》中对中国的论述表明他是一个典

* 英文为 mindless self, 作者用意复杂,既是讽刺黑格尔为代表的西方哲学家否定中国的自我有精神性的说法,也是强调中国的自我论中所说的“心”非西方人所说的“心”(mind),中国的自我论中没有西方人所说的那种“心”,故名。

型的 19 世纪西方思想家：

它的与众不同的特征是，属于精神的一切——自愿的道德、实践与理论中的精神，心灵、内在的宗教、真正的科学与艺术，——这些对于它来说都是陌生的^①。

这个论断是以一种特殊的思想倾向为基础的，这种倾向首先把主体的自主性与主要是柏拉图的意义上的“心灵”或“精神”相等同，然后发现中国人缺乏自主性和个性，因为他们缺乏那些如此规定的特征。

谢和耐 [Jacques Gernet] 在区分中国传统的自我概念与熟悉的西方概念时，拒绝将心灵与躯体、理性与经验的分离与中国人的经验相联系：

29 不仅灵魂与躯体的根本对立对中国人来说是某种相当陌生的事，而且在他们看来，所有的生灵注定迟早要散尽其气，然而，尽管可感知的东西与理性的东西如此不同，它们本来是不可分的。中国人从未相信存在着一种至高无上的、独立的理性能力。那种被赋予以理性、能够自由地选择善或恶的灵魂的概念是基督教的一条根本信念，但是对于中国人来说是陌生的。^②

如果我们要在中国传统中找到与“心灵”与“理性”关联的词，我们会发现有一组术语，它是由三个重要的词构成的：心、理和知。心这个词经常翻译为“heart-mind”^{*}，它同时指称我们会分类为思维、判断和感情的活动，不加分别地反映三元模式的所有三种样式。佛教传入中国之前的心释为“heart-mind”最为贴切，或译为“feelings”[感情]，即恰如其分地强调生理学上的功能重于解剖学(上的意义)。^③将古典儒家和道家文本中的心只译为“mind”几乎

* 英文 heart 指生理学、生物学上的心，也指主要表现为情感的精神、心理状态；英文 mind 表示心灵、心智、理智、智力、知识。

肯定会误导西方读者。⁹关于心的诸意义的最重要的一个推断是,即使佛学传入以后,这些意义中没有一个显示一种心灵-躯体的基本二元论。这种二元论由柏拉图的全部著作系统化了,进而在基督教神学家那里变得枝叶扶疏,在笛卡儿之后最后变成现代哲学最有影响的问题框架之一。

鉴于心的非二元论性质,按照在西方展开的形式主义的思路来解释中国关于自我的任何概念,都是没有道理的。自我不可能截然对分。因此,不可能保持从语境中抽象出来的心灵的“纯净”。

第二个概念可能会被假定为倾向于对自我的心灵主义解释 [mentalist interpretations],这就是经常与理性和推理相联系的中文词“理”。在缺乏本体论传统的情况下,对事物之道即道理的理解和表达不可能同本体论相关。一般说来,要合理就要讲道理,或者说合乎理性。在现代汉语中,地理学就是“关于地之理的学问”,它是我们称之为“geography”的词的翻译。“psychology”译为“心 30 理学”,它意为“关于心之理的学问”。合理对于心来说,意思是它要在其各种各样自然的和心理的语境中以完全整合的方式发挥作用。

理还经常译为“principle”[意为原则、原理、信条、准则],这在一代西方的中国文化传播者们中间产生了相当大的混乱,他们因此被引导到设想理有一定程度的超越性。然而作为“弄懂事物”的理,不能理解为这样一个过程,即探索作为秩序的根源的原理或发现包容特殊事物的基本种类的过程。理要求以类比的方法来确立类的类推活动,然后仍用类比的方法,追寻关联的具体事物,这些具体事物表现了内在于事物和事件之中的各种关系型式。这种推论是依靠非推理的方法把握扩大了、又加深了的型式。把一个“类”中的某些事物包括进来或排除出去,这同逻辑上的型式 [type] 或类 [class] 的观念无关,这种分类是类比的,而不是逻辑的。¹⁰中国的推论严格地限于特定情境,不能解释为一个超越的或

处上位的〔superordinated〕自我所为。

第三个词“知”通常翻译为“to know, to realize, to be wise, wisdom”〔这几个英文词分别意为认识、了解、明智的、智慧〕,我们要从几方面将它与主要是作为理论活动的“认知”〔knowing〕区别开来。第一,根据伯恩哈德·卡尔格伦〔Bernhard Karlgren〕,“知”的词源大概是“人”和“口”的结合,这表明知是社会学上的事,而不是心理学上的事。知是在富有成效的交流中产生的共同成就。

知的特点是,它总是与人的特殊的、不断展开的情境相联系,它不能归结为精神状态。它不是一个抽象的过程,而是非常具体的活动,目的是最大限度地增加现有的可能性和有用条件。认知是从任何一个情境中获取最多。它是展示世界潜在的东西,或者说是“体悟”世界。就此而言,“体悟者”并不独立于被体悟的环境之外,相反,他是构造世界的创造性活动中的构成因素。

由于这种浓厚的实行涵义(performative connotation),知经常被理解为“预知”〔foreknowledge〕。它不是要获得天启的预兆,而是一种预知特殊的未来的能力,又是一种能够实际地安定人类社会31 31 会的品格力量。

仁与知在早期儒家文本中经常一起出现,这表明知以某种程度的仁为前提。仁所涵衍的健全的关系是社群和谐的必要条件,这种和谐产生了知。

与知相联系的另外一个词是“乐”〔enjoyment〕。知识与幸福是相互促进的。思想与感情是不相分离的,它们作为特定环境中的心的合乎人性的具体表达,总是一起出现。因此,知像“理”和“心”,也完全处于情境中,它将人的世界与其自然的、社会的和文化的环境整合在一起。

无躯体的自我*

要找出唯物主义范型与中国文化传统中对自我意义的认识的关联,有两个问题要解决。第一个是中国人产生了多少与关于世界的原子论的或唯物主义的认识相似的思想。第二个是中国的思想文化的形成在多大程度上依靠心灵-躯体二元论的逻辑论证。在前面部分我们已经充分地讲述了心灵与躯体的对立〔在中国传统中〕不存在。在下面的讨论中我们将会看到,在中国传统的广阔范围内,对躯体的认识同样排除了任何类似于唯物主义的或原子论的解释。在此之后,我们将要说明,在把形式主义的,或唯物主义的论断用于解释中国人对“自我”的认识时,需要特别小心。^④

中国人的躯体概念是与“修身”的根本任务不可分离地结合在一起的,在“修身”这个用语中,“身”在指一个人时,其躯体的涵义非常明显。在《四书》之一的《大学》中我们看到:

自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。

躯体的表现和“举止”,像儒家所关注的别的事情,如行礼,奏乐,书法,文学创作,都是自我表达的手段。因此,在古典时期的中国,人32性的实现是一个人的整个人格——仁——的形成和臻于至善。

孔子思想的一个前提是,个人的成就是按照他能够对其施加影响的关系的状况来加以衡量的,我们如果从这一点开始,就能显示儒家礼的中心点。最广泛意义上的“礼化”使人们能够承担起规定他们与他人关系的角色作用。这是一种社会句法〔social

* “无躯体的自我”这一标题与前面二节小标题“‘无我’的自我”、“无心的自我”以及此后的几节小标题“无目的的自我”、“非意志的自我”一起,表示中国自我论中所说的“我”、“心”、“身”、“目的”、“意志”非西方自我论中所说“我”、“心”、“躯体”、“目的”、“意志”。

syntax],它使人们能够与他人相通、交往,因此使他们成为关系的主句[matrix of relationships, matrix 还意为“母体”、“策源地”]。各种关系集中化和个体化以后,关系呈现出联结型式,这就是特殊的个人,既是精神上的又是躯体意义上的个人。造成这些中心、并且由这些中心构成的“区域”[field]是社群[community]。

这些礼化的身分与行为从不与身体相分离,它们塑造他们在其中发挥作用的社群,它们也是由这种社群塑造的,并且向社群提供同一性和特性这两方面。“体”字与“礼”字[它们原来的繁体字是“體”与“禮]有相同的词源,它们共同拥有以明确的形式表达的核心观念。

用以描绘礼的语言显示了一个有血有肉的个人与他的人际关系和社会构成的内在联系。实行礼的活动不仅是共时的——意思是它是特定的、社会的当下时刻的构成部分,而且也是历时的——因为这一整套形式化的行为是一个社群的文化记存,它表现了前人在文化传统中灌注和累积的意义。礼化的角色和机构作为灌注了意义的实践的主要部分,保存和传播了文化的意义。由于这个原因,实行和体现礼的传统既是将一个社群成员社会化,又是使一个人成为社群的一个成员。礼使特殊的个体接受共同的价值,使他有机会整合到社群中去,以维持和充实社群。“身”[lived body]是传统之体借以表现自身的、具体的和特殊的手段。儒家努力创造的正是这种在各个层面——包括躯体的和精神的层面——共享的、参与的和谐,它充满人类之乐。

礼并非只是固定于一个文化传统内部的適切性的标准(standards of appropriateness),这些标准有助于塑造和管理这一传统的参与者,它们还具有重要的创造意义。因为礼与作为秩序的来源33 的规则与原则的区别就在于,礼不仅告诉参与者什么是适当的,而且这些由他们加以实行。它们是这样一种形式的构造,为了具有效验,它们必定个性化以适应每个参与者的独特性和品性。从这

个意义上说,礼是指示、发展和表现一个人自己对于义 [importance] 的意识的、一套灵活的规范。说礼与体的关系是表面的,意思是礼同内与外、个人与社群的结合部位的分界面相连接。

在表达古典儒家关于自然秩序的概念时出现、与儒家的道相联系、表示形的观念是“文”,它的意思是“描划”、“型式”和“纹理”。就像天将它们的美丽表现为“天文”,作为“天地之心”的人类将他们的成就表现为“文化”。“文”是“纹理”,它兼有美学的价值和意义。无论是从文学的意义上说,还是从文字的意义上说,“文”都是在记述。还有“文体”,“文风”,“文教”,“文明”。“纹”也指老人面孔上的皱纹,它表现了性格和经验。与破坏性的、限制性的、然而必不可少的“武”成为对照,“文”是人类创造性的、开拓性的、文明的方面。总之,“文”包括了人类那些高雅文明的事物,用儒家的语言来说,它使一个人真正成为人。

由“文”这个词涵盖的各种文明化的过程与行礼具有同样的文化活力。这就是说,某人的个人独特性,与某种连续的历史构造或有审美价值的行为规范之间的相互作用,产生了富有创造性的成果。当那些品质特异之士将那些刻板的礼仪行为个性化,给某些经典文本作注释,或者对传统所珍视的书法或绘画的常见规范作出某些特别的更动,在这样的过程中新的文化典范就会不断地出现。

生理学语言曾被用作描绘和评价汉字构成的范畴,它常被用以比喻行礼的身体。就像“文学全集”或“一整套礼”,书写文字是表达和表现参与的书法家的成长和脱俗的样篇。其中有支撑整体的骨架,它规定了基本的形式。然而这些灌注了人们共同接受的意义的“骨架”承受了艺术家的创意之体。毛笔的一笔一划的“肉”与“筋”显示了汉字的体与形。笔墨的“血”、“脉”和“气”表现了变化、平衡、节奏和动势。³⁴字的构成本身就像行礼,既是袭用意义,也是揭示意义。它具有互通交流的作用,既反映了实行者的性情,

也反映了观看者的性情。与“身”一样，字是一个转换的构造〔transformative configuration〕。

礼与身(礼通过身来表现)是儒家心目中的共同体和谐〔communal harmony〕的必要条件,因为礼不仅允许,而且实际上要求个人参与它们的演习。我们经常看到礼的另一译法“propriety”〔意为得体、得体的行为、礼仪、礼貌〕,它反映了这样一种期望:行礼对于某人自己来说,是在沿袭形式化的行为方式的过程中来表现自己的意义。具有创造性的全套礼涵衍了沿袭和被沿袭这两方面。已经实现的社会和谐所依据的前提是,人是独特的,他们必须将他们自己和谐地结合到那种能让他们表达自己独特性的关系中去。

礼的实行永远是独特的,这不仅是因为它们需要个性化,而且因为它们表现了实行者品质的差别。礼及其产生社会和谐的潜在能力的重要作用是由它的参与者的高尚品质直接造成的:

人而不仁,如礼何? 人而不仁,如乐何?³⁵

社群的特性是由其成员联合的创造活动决定的,社群是受到规划的,但又是可调整的;它既不是作为直接的现实也不是作为一个固定的理想而存在。它不如说是一个有审美价值的成就,决定于特定的成份和所受之鼓舞。就像一件真正的艺术品,它不可能仅靠应用一个公式或依照一个蓝图就能产生。

在儒家传统中,最基本、最重要的人文精神是,它认为人的进步、教养和完美的潜在可能性显然不可限定。有些事物的性质肯定将比较稳定。但是,人,这种最能培育和完善的实体,却是富有活力、不断变动的。有一种比较固定的倾向抑制个人发展的创造过程,这就是人们的自然的和文化的遗传。但是人们发扬他们的人性能与这种遗传相抗衡。

无目的的自我*

轻率地用来解释儒家自我概念的又一模式是西方的机体论隐喻。^⑨在西方,“机体论”这个词主要源于亚里士多德哲学,它使用的生物有机体模式为他的思维提供了结构上的连贯性。

亚里士多德把有机体视为一个生命的统一体,其部分按照组织的目的而活动。机体的基本意义是参照生物体确立起来的,然后类推到亚里士多德体系的其他方面。因此,在研究一个特殊论题时,与此论题相关的各种活动固有的功能、目的或目标就被用作这项研究的纲要。在研究人的伦理活动时,人们就会关注个人的目的,它被宽泛地规定为“幸福”。在政治讨论中,人们探寻城邦的目的,以为城邦是一个以保证正义和公正为目的的机构。

机体隐喻在西方科学和哲学的思辨中硕果累累,这使它成为一个很有吸引力的方法,被用到中西比较讨论中了。有一些学者依靠机体的观念说明古典时期中国文化的感悟方式的重要方面,在这些人士当中,最突出的要数李约瑟(Joseph Needham)^⑩和本杰明·史华兹(Benjamin Schwartz)^⑪。

然而,李约瑟使用“机体论”这个词有点匹克威克遗风^{**}。他虽然以多种方式诉诸莱布尼茨和怀特海这一类思想家以加强他的论述,但是结果显示,李约瑟对“机体论思维”的理解破坏了这一模式的主要成分。根据李约瑟:

莱布尼茨曾经指出,机器和机体的区别就在于这样一个

* 小标题原文是 The Aimless Self, 是按照字面意思译的,实际表示“非目的论的自我”。

** 匹克威克是狄更斯的《匹克威克外传》中的主人公,他的性格特点是宽厚憨直。

36 事实：组成机体的每一个单子都是有活力的，它们在意志的和谐 [harmony of wills] 中相互配合，当他这样说时，我们不禁想到“意志的和谐”是中国联想思维 [associative thinking] 最明显的特征。^②

但是在别的地方，李约瑟竭力否认中国的有机思维 [organic thinking] 具有严格的的目的论性质，声称中国人不需要“指导性原则”，“对于他们来说……组成部分的相互配合是自发的，甚至是无意识的，仅仅这一点就足够了。”^③实际上，不论“机体论”这个词在李约瑟那里表示的是什麼，它都排除古典时期西方“机体论”所特有的主要意义——指导目的论 [guiding teleology]。

李约瑟把《周易》称为“宇宙分档体系” [cosmic-filing system]，在这一点上他更加清楚地规定了机体模式的意义。他问：“它在中华文明中具有所向披靡的力量，是否由于这样一个事实：它是一个基本上与官僚主义的社会秩序相符合的世界观？”^④就像我们已经在另一语境中指出的^⑤，好像很明显，李约瑟是以一种模糊的方式将机体观念运用于中国的感悟方式，不对生物“机体”和社会“组织”之间的重要区别加以适当的说明。^⑥后一种意义更加接近于古典时期的中国人认识他们周围世界时所求助的模式。

对于李约瑟关于中国人有一种机体论世界观的主张，史华兹表示了一种有保留的赞同，有时他倾向更古典的西方机体模式论，沿着这个方向走得更远。但是，最后史华兹与李约瑟一样，共同突出“官僚模式”和“国家比喻”的作用。在称赞李约瑟把《周易》称为“宇宙分档体系”时，史华兹又补充说：“确实，人们大概可以说，作为一种整体论 [holism] 和机体论的范型，‘国家比喻’可能比生物机体要重要得多。”^⑦史华兹与孟旦一样，对李约瑟使用机体隐喻是否适当表示怀疑，他宁愿使用渗透于早期宇宙论中的家庭隐喻，特别是用于宇宙生成演化系统。^⑧

我们马上就要提出一个用以解释中国对自我的认识的模式，

我们将讨论国家、官僚机构等等这样一些社会政治构造的相关意义,这一讨论所依据的模式,我们(与孟旦一起)把它当做基本隐喻,按照这样的隐喻,对自我、社会和外部环境的认识就能得到很37好的理解。下面我们将要比较详细地论述我们的“焦点-区域”[focus-field]式自我概念,它从根本上说是一个家庭模式。然而,它并不预先假定一个严格的机体论的家庭模式。

我们赞同李约瑟这样一种看法,即对理学的机体论解释很可能也是源于“官僚的”和“行政的”模式。我们也相信,孟旦说家庭关系构成了中国人对他们周围世界的认识的基础,这是对的。至少在决定儒家关于自我的认识这一点上,家庭秩序具有根本的意义。官僚系统和国家本身是家庭秩序的扩展。这就是说,自我首先是家庭这个区域的焦点。使个体处于一定的环境中的其他区域与家庭模式不可分离。例如,人们可能会想到,在儒家“五伦”之中,父子关系被用来说明统治者与人民的关系,以及统治者与天的关系。天与地的关系在传统语汇中被规定为“父母”关系。

非意志的自我

可供解释中国的自我概念的最后一个西方模式是“行使意志的活动”[volitional activity]的隐喻。也许证明这一隐喻[对于中国的自我概念]的不适用比较容易,主要是因为,在西方传统中,对“意志”[will]的概念的不确定性有更大的一致性的认识。就像我们在《期望中国》中比较详细地论述的^⑩,许多学者根据各种各样的观点得出这样的结论:明确的“意志”概念,是在公元初几个世纪与斯多葛学派相关的论争中出现的,在圣奥古斯丁的著作中最早获得精致的表述。在奥古斯丁之后,用意志的范畴对柏拉图说的灵魂的精神功能所作的解释开始支配哲学思辨。

行使意志的活动的隐喻有两个含义使得把它用作工具来解释中国的自我概念的做法发生了困难。第一个是,意志力(volition)作为个体化的根源,致使把人解释成行动者,根据权力关系加以规定。外向的意志导致直截了当地追求功效,因而不以更坚强的意志力争取得意见的普遍一致,这就使达到真正的和谐变得非常困难。行使意志的活动来源于竞赛、争斗,即一个行动者反对另一个行动者的斗争。在那些意志力所支配的自我之间很可能发生的那一种相互关系,在建立于人们共同参与的礼治基础上的社会之中,会完全不蒙允许。

意志力隐喻的第二个含义在相关的概念“决定”中可以看到。意志自由是由决定某一抉择的能力表现出来的。产生于意志力观念的伦理学认为,决定的过程能与思想和意愿[disposition]相分离。一个人所选择的,可能与他认为是“正确的”做法相反;同样,一个人可能作出与其意愿的倾向相反的决定,这种倾向本来是支配着他的。对自我的任何一种解释,只要导致思想与行动、行动与性情相脱离,在中国人中都会招致激烈的反对。

正像赫伯特·芬格莱特(Herbert Fingarette)指出的,在中国古典传统中没有任何一种不同于决断行为(act of willing)的个人意志力(individual faculty of will)。这表明,意向性(intentionality)与想要的(what is intended)不分,至少对于孔子来说是这样。这就是说,没有一种与一个人想要的东西分离的“意志”(there is no “will” separate from what one wills)。根据这种论断,不论是意向性,还是具体的意向,就像一个人的自我,都是社会事实。自我想要的东西和它想要的方式是相互决定的。因此,作为某些自然的以及社会的和文化的条件所特有的、持续进行的过程,人的行动是由适然性(contingency)决定的。

“志”这个词通常用以翻译西方的概念“will”[意为“意志”]。从词源上看,“志”是由“心”和“之”或“止”合成的,表示“意欲”或

“决心得到”。在经典性的辞书《说文解字》中，“志”注为“意”。它表示一个人心中所想。与“意志”的概念相比，它更接近于“意愿”的概念。^⑨

“德”这个词经常译为“virtue”[意为“德”、“美德”]，它倒可能更接近于“will”[意志]的意义。拉丁文中，“*virtus*”具有“卓越”、“力量”或“能力”的意思。“德”也指“善意的行为”[favor]或对外施行的“恩惠”[bounty]，引申后指它引起的一种反应：感激。这就是说，“德”所指的既是卓越的、又是受敬重的典范。

中国古典语言倾向于将行动置于作为一个整体的情境之中，而不是置于一个分立的单位或动力系统中。例如，通常译为“power”[意为“动力”]或“force”（意为“力量”、“势力”）的“势”字，将力视为聚集的张力，它包括但不局限于争端中特定的派别。它 39 是“势态之力”。

与此相似，“德”包括决定的力量及其影响。据此，我们可能要建议用古义的“virtuality”作为“德”的通行的翻译，“virtuality”的古义是“产生影响的内在美德和力量”。在《说文解字》中，“德”被解释为“升”。

语言学上各方面的材料结合在一起，似乎表明“德”是指出现这样一种个性[particularity]：它是区域的起决定作用的中心，而区域又使它处于特定的环境中。它的特殊性的范围是可变的，这决定于它如何由其自身和其周围其他相关个人这两方面来说明。这就是说，它的环境[context]，不论是在哪一方面和哪种程度上，总是可以解释为包括或惟有“我们”或“他人”。这种“升”不是随意的和胡乱的。相反，整体中的个人寻求一个适当的方向，据以在他自己的动力与其环境的变化之间保持平衡。这种个人是一个合成者[compositor]，他总是在构造他的世界。他的方向是如此地适当，以至于他能丰富其环境组成分子的特殊性。这是尊敬、服从与公认的卓越之间的交互作用。在某人的世界中可以看到连贯和恒

常,它们是他自己和他的环境组成分子的交互作用造成的定向趋势。升起的特殊个体的影响,决定于他的自我展示{self-construal}的范围和性质。整体中任何一个成员在受到其他成员敬重的情况下,就能与他们共同发展。这包括了这种可能性:在某人自己的特殊性的范围内包容了日益广阔的地域的“升”[中译者注:此处“区域”指人的各种社会关系,“升”即德]。这就是“德”的“获得”方面,即作为“得”的“德”。

作为区域和焦点的自我

对西方关于自我的四种基本隐喻——它们与西方思想最重要的几种语义语境相联系——进行质疑之后,我们现在可以进行建设性的论述,以勾画出产生于儒家问题框架的自我概念。

我们的焦点-区域的自我模式必须按照我们在别处所说的“语境化方法”(ars contextualis)加以理解。⁴⁰ 中国的思想家——不论是儒家的还是道家的——对哲学思维普遍采取的一种态度,与西方占统治地位的两种思辨方式成为鲜明对照。大多数中国古典哲学家既不凭借“一般本体论”(ontologia generalis),也不求助于“普遍原理的科学”(scientia universalis)。“语境化方法”才是中国在智识上所作的努力最有特色的方面。由特殊的家庭关系,或社会政治秩序所规定的各种各样特定的环境构成了区域,区域聚焦于个人,个人反过来又是由他的影响所及的区域塑造的。语境化方法作为一种实际的努力,是这样一种独特的方法:它将作为焦点的个人与他将要造成的、反过来又被其塑造的环境融为一体。

* 语境,原文是 context,它也可译为“环境”,我们根据上下文的需要选择这两种译法中的一种。

语境化方法展示的是“此-彼”[this-that]模式,而不是“一-多”或“部分-整体”模式。既然没有一个高于一切的环境决定别的环境的形成,因此世界是由“诸此”[thises]和“诸彼”[thats]组成的无穷无尽的事,而这些“此”和“彼”可以按照许多不同的眼光加以说明。多后面没有一;存在着许许多多的一,许许多多的焦点,作为它们周围的区域的经纬。语境化方法展示了万物之间和谐的相互关系,而万物构成了世界。

个人是通过以各种方式对卓越人格的敬重和服从,将他自己扩展到包含更广泛的“升”。在儒学中,人们根据“恕”这个字来理解这种敬重、服从,“恕”要求设身处地地推想。⁴⁰如果是这样的话,为自我展示提供的条件和动力就会相应地增加。当“德”的培育和进步达到将个人有效地整合到他的环境中时,“道”和“德”——分别作为区域和焦点——之间的界限就消失了,“德”的个性化能力转变为整合能力。这就是说,“德”这个焦点不间断地扩展到包容它的环境中不确定的区域。“德”既是特殊的点,又是它的特殊的区域——按照它的眼光展示的区域。它既是焦点,又是被聚焦的区域。

也许一个具体的例子能够将这个相当抽象的论述说明清楚。中国政治的、宗教的和思想的传统经常是按照“至善人格”[supreme personalities]规定的。已知儒家世界观以注重具有审美价值的秩序为其特征,因此统治者,或官员,或经典文本,其权威性来自这一点:他(它)们是聚焦的中心,并且在其自身有一种秩序,这是由相关的具体事物构成的整个区域的秩序:对于统治者来说,有其臣民;对经典文本来说,有解释它的传,如此等等。中心有吸 41
引力,由于获得不同程度的成功,它将构成他的世界分离的、各种各样的(其他)中心吸引到自己的区域中来,并使它们留驻于其中。虽然作为延伸的区域,家族、社会、国家,甚至传统本身,就它们是区域而言,确实是模糊的,然而不明确的抽象关系由于特定的父

亲、公众的榜样、统治者和文化豪杰而变得明确,并且直接体现区域。由于各自的世界在至善人格中体现出来,因此,这种人格自以为公正:统治者、官员或父亲的行为合乎义,它们不是自私的,调节了所有相关的人的利益。

“道”和“天”的观念在其自身中包含了现存世界的秩序,它们被描绘为公正的,同样,“圣主”或“天子”也不应自私。只要这种中心强大到足以获得它的影响范围的尊敬和服从,它就能保持它的权威地位。这种权威产生于两个因素:承认这种中心为中心,以及积极地参与,以加强这个中心。位于这个中心,统治者不动声色地行事,它构成了社会秩序中的关联点,既不表现为原动力(mover),也不表现为被推动者。⁴²

由社会心理学家乔治·赫伯特·米德(George Herbert Mead)所阐述的自我论,为探索区域-焦点的自我模式提供了提示语汇(suggestive vocabulary)。米德在描绘社会的自我的完整性时说:

宾格的“我”(me)在我们自己的态度中代表了社群的某种组织,并且要求作出反应……。主格的“我”(I),可以这样说,是那种对一种社会情境作出反应的东西,而这一情境处于个人的经验之中。这是一种回答,当一个人对他人采取一种态度时,他人也对他持某种态度,这个人就是以这种回答来回应他人的这种态度……。他对他人所采取的态度来自于他自己的经验,但是他对他人的反应将包含新的成分。主格的“我”产生了自由和首创的意识。⁴³

42 将己与人分离开来,等于说米德讲的“自我”实际指分离的主格“我”。

为了强调自我根本不分离,人们经常指出,在古代汉语中,第一人称单数“我”与第一人称复数“我们”不加区别。“我”经常意为“我们”。〔似指文言文中“吾”字兼有“我”和“我们”两义。〕如果我们能够将米德的话加以引申,具有同样意义的是,〔在古汉语中〕至

少在早期的语言材料中,在主格的“我/我们”与宾格的“我/我们”之间没有任何明确而连贯的区分。主格的“我/我们”处于宾格的“我/我们”之中。此外,根据米德:

完整的自我的统一性和结构,反映了作为一个整体的社会过程的统一性和结构……。一个社会群体的组织与统一同社会过程中出现的任何一个自我的组织与统一是同一的,自我在社会过程中出现,而群体参与了这一社会过程,或者说,它推进了这一社会过程。^④

米德在这里非常好地描绘了自我与社会的相互贯通。他在以人格为中心的问题上也丝毫没有从主张这种相互关系的引人注目的立场退缩。

如果心灵是由社会造成的,那么任何一个个体的心灵的区域或中心必定扩展到形成它的任何一个社会活动、或机构、或社会关系扩展到的地步;因此这种区域不可能被它所属的个体机体的外表所限制。^⑤

心灵的中心同它的社会的活动和关系的区域相连。按照中国人的观点,个人扩展到规定他并且借以表现他自己的身份达到的地步。不论怎样使用“心灵”[mind]这个词,对中国的模式来说,似乎都不适当,但是米德朝着消除这种用法可能引起的任何一种混乱的方向走了很远。

心灵的统一性与自我的统一性并不等同。自我的统一性是由社会行为和经验的全部关系样式的统一性造成的,个人牵连于这种社会行为和经验之中,而社会行为和经验的反映于自我的结构之中;然而这全部关系样式的许多方面或特征没有进入意识,因此,心灵的统一性与自我涵盖一切的统一性是有些分离的。^⑥ 43

这里米德留下了这样一个问题:在说明自我与社会的相互关系时,心灵的范畴究竟有多重要?在西方传统中它的重要性是十

分明显的。人们也许会发现,基本上相同的、自我的语汇可以应用于中国传统,但是较少地依靠与涵盖一切自我统一性的分离。

我们在这里简要地评述米德的自我概念,以此表明我们是受益于他的理论的基本观点的。社会关系构成个体,又为个体所构成,自我这种中心就是社会关系构成的区域,这种自我对于我们理解中国的自我概念是至关重要的。但是我们又要十分小心,在求助于米德的语汇时有所保留。因为尽管它对于理解社会环境中的自我明显地富有成果,然而,即使是米德的论述也过分紧密地与同二元论有联系的辩证分析结合在一起。米德将取自行为主义者威廉·冯特〔Wilhelm Wundt〕与他的老师、观念论者〔Idealist〕乔西亚·罗伊斯〔Josiah Royce〕这两方面的学说创造性地整合在一起而向我们展示的理论仍然带有几分紧张,这种紧张是以更为明显的二元论的形式表现出来的。

焦点-区域的模式来自对人们与世界的关系的认识,而世界则是由语境化的活动构成的。之所以说自我是焦点,是因为它处于区域中,既构成了区域,又为区域所构成。区域是构成与其相关的环境的秩序。根据定义,焦点自我是不可能独立的。焦点自我的结构与连续性是内在的,是其固有的,来自于环境并且将始终与环境不分离。既然区域总是按照特殊的视角加以把握,那么作为焦点的自我也就分有这种特殊的眼光所造成的特殊性,甚至独特性。家族、社会、文化和自然的环境所造成的潜在视野无限地多,这保证了自我的开放性。

在讨论道家对自我的认识所作的贡献之前,我们有必要至少简略地说明一下我们用的词“Daoism”〔意为“道家”、“道教”〕指什么。因为与儒家不同,哲学上的道家并不是指称这样一个学派:它由一个奠基的思想家所创立,而这个思想家被认为是对追随他的主要成员有直接的影响。“道家”这个词是后来的编撰者、历史学家的创造,公元前2世纪时的司马谈第一次用它指称一个学派。实际上司马迁在他的《太史公自序》中是用“道德”来指道家学派。“老庄”的表达法第一次出现于《淮南子·要略》中,这部道家著作编撰于大约公元前140年。

我们在下面的讨论大部分限于《道德经》,以及《庄子》中一般认为是真正出于庄子之手的著作。^J

三元灵魂与道家的无

古典形态的儒家与道家通常是按照下面的说法加以区分的:儒家关注那些同礼化的人类社会相关联的问题,而道家则是关心自然环境。这种区分只有有限的功用。虽然整个儒家传统所使用的家庭和官僚的隐

46 喻主要是同对社会的结构与和谐的关注相联系,但是汉代的思辨将这种隐喻扩展到“宇宙论”问题这样最广阔的地步。^②与此相似,更加倾向于自然主义的道家是从“六合”——天、地、四个方向——开始的,然而更善于以各种各样建设性的和批判性的方式,使他们的理论模式带有具体的社会的和政治的关切。其实,《道德经》一般被认为是政治指南,论述对社会的恰当的引导。

如果我们去探索核心观点或那种产生最一般的思想——与上述两种理论相关的思想——的信念这一类东西,那么,我们可能会发现,实际上有一条线贯穿这两派。儒家和道家这两派思维方式的核心是我们称之为 *deference* [意为“顺应”、“依从”、“敬重”]* 的参与的形式。顺应含有这样的意思:在认可一种德 [a particular focus] 的基础上顺应(和被顺应)。依从的行为要求一个人设身处地考虑。

在儒学中,依从称为恕,它是在礼的范围中实行的,礼是由家庭关系形成的,这种关系向外扩展到社会和文化。与此成为对照,道家是通过我们将要称为无的诸形式 [Wu-forms] 表达其顺应的活动:无知、无为、无欲——“无知”是不依靠规则或理的一种认知;“无为”,换句话说是遵循事物之德的行为;“无欲”,可以说是不寻求拥有和主宰其“对象”的欲望(实际上使之成为一种“无对象的欲望”)。在所有这些情况下,就像在实行儒家的恕一样,都有必要将自己置于知的对象、行动的对象或所欲的对象的位置上。

在下面我们将要阐明的顺应意义,是道家的主要哲学传统所共有的,它们主要与庄子、老子的名字相联系。我们的主要目标是要显示道家对顺应活动的认识是怎样像儒家那样,预先决定了自我的焦点-区域模式。

* *deference* 这个字作者又用来译“恕”,我们将根据上下文的需要选择适当的译法。

既然无的诸形式与在柏拉图以来的西方思辨方式中发挥了如此重要作用的三元灵魂,有一些变相的相似,那么我们开始时就希望指明,在古典道家 and 西方传统的主导系统对认知、行为、欲望的不同解释之中隐藏着成为对照的问题框架。

将自我解释为三元结构的一个后患是冲突——灵魂与其自身⁴⁷的冲突。在柏拉图那里,基本冲突是在知识与无知之间。与这种理性内在的冲突同源的,是激情和勇猛精神引起的冲突。它由于希伯来和希腊的感悟方式的结合而有所不同。它在圣保罗(St. Paul)的话“我不作我想要作的善事,我作我不想作的恶”中很好地表现了出来,并且在奥古斯丁的《忏悔录》中获得了也许是最深刻的表现,其形式是激情与意志之间的斗争——前者要求欲望的满足,而后者则力图服从上帝的意志。

可是我这个不堪的青年,在我进入青年时代之际已没出息,那时我也曾向你要求纯洁,我说:“请你赏赐我纯洁和节制,但不要立即赏给。”我怕你立即答应而立即消除我好色之心,因为这种病态,我宁愿留着享受,不愿加以治疗。^③

休谟有一句名言:理智是激情的奴隶,从这句话中可以看到与自己斗争的灵魂的另一种变形。这种变形形成了弗洛伊德的精神分析理论的传统解释的基础,这一理论提出有本我、自我和超我这三种相互冲突的动力。^④

如果将灵魂内部这些冲突类推到社会环境中来,那么它们就会以更加清晰可辨的形式表现出来,表现为我们的智识文化的突出特征:理论与实践的分离,以及追求科学的客观性,它加剧了理智与激情的分裂。此外,政治文化中的强权与正义的力量之间的冲突则是灵魂中的意志与理性的成分之间的紧张外在化的结果。

冲突中的灵魂的这些表现交互更替,它们与我们自己的智识文化绞缠得如此之紧,以至于我们对另一种文化的感悟方式的大部分分析深受影响。这在认识中国种种人格模式的内在动力,以

及这些人格模式与他们更广泛的社会和文化环境的关系时,就产生了严重的问题。

首先要说的是,中国古典文化中不存在那种三元自我的灵魂动力学。这个事实的一个表现是,没有一个据理力争的、真正的心灵-躯体二元论。归根结底,就是这种二元论在自我内部造成了最重要的冲突,即理智为一方与情感、意志成分为另一方的冲突。

诚然,有一种冲突与道家的自我实现方式相联系,然而缺少了心灵-躯体这二元对立,这种最主要的紧张就不内在于自我了。既然情感的、意志的和理性的成分的划分在中国古典传统中并不是一种结构上的区分,那么,与自己斗争的自我这一包含内在矛盾的观念,在中国就没有在西方传统中那样重要的意义。

中国的自我没有内在的冲突的主要原因是,没有一样东西严格地说来是内在于自我。道家的自我是它的关系与它的世界的一种作用。就像儒家的自我是由礼引导的顺应活动——恕所决定的,道家的自我是由无知、无为和无欲引导的它的顺应活动所决定的。

对于理解的又一关键是,就像在儒学中那样,在道家式的自我中没有可分离的意志作用。我们曾在另一个地方指出,在西方传统中意志的概念直到很晚的时候才获得发展。^⑤我们在前面讨论“非意志的”儒家自我时,我们曾对中国思想史主流中是否有过这样的发展〔指意志概念的发展〕表示了怀疑。如果没有一个意志的概念,那么实行者的活动必然要加以这样的说明:它不是一定要依靠那种在对多种选择深思熟虑的基础上作出决定的方式。

是与非通常译为“正确的”〔right〕和“错误的”〔wrong〕,以及“此”〔this〕和“非此”〔not this〕,这二个概念在《庄子》中是一种论证方式。但是没有引导我们取此弃彼的意志力和意向性。反映于是与非的规范涵义中的语言的履行功能〔performative function〕意味着,我们在给某一世界取名时,即命此世界产生。

与道家自我相联系的冲突不可能发生于以情为主的心〔heart〕与以智为主的心〔mind〕之间。对于道家来说，自我修养的目标是从剖析所形成的认识、情感活动和行动，转变到由顺应形成的活动。不过，如果将这内在的冲突视为发生于心（hear-mind）中的纷乱的方面与宁静的方面的冲突，那是不当的。我们要想看到 49 哈姆雷特或圣保罗之类的人在中国人中受尊崇是不可能的。

如果尚未实现的自我其困惑，与自我分裂、自我反对无关，那么道家的修道力图克服的〔心灵的〕纷乱的根源和性质是什么呢？如果它的根源主要不在灵魂内部，那么它只可能是事物之间的关系中的纷乱，这些事物构成自我实现的环境。

圣人之静也，非曰静也善，故静也。万物无足以铄心者，故静也。……水静犹明，而况精神！圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。^⑥

恰恰不是经由理智反对骚动的激情或意志的内心斗争，而是如实地反映与我们相关的世上事物，我们才达到“万物无足以铄”我们之心的状态。换句话说，我们遵从构成我们环境的事物的整体，力图同它们建立一种无冲突的关系。静〔stillness, tranquility〕的概念经常用以形容这种状态，它并不是消极的，而是由均衡〔equilibrium〕不断产生的、富有活力的成果。我们必定记得，所有对子中的一方与其对立面相反相成，就像静在“变为动”，或“动中有静”。静总是与动相联系，而不是完全地排斥动。这样的关系也必须置于别的、熟悉的对立面之中，不然我们就会被误导，这些对立面举例说，有虚与实、清与浊等等。

对三元式自我与古典中国语境的不相关，我们已经说得够多了。中国人不会做什么事都与西方人一样；实际上没有一种认知、做和感知的能力能够将一个人与另一个人区分开来；也没有各种形式的理智为一方、爱好与意志为另一方的分离。之所以如此，就像我们已强调过的，是因为没有身心二元论产生这种分离。此外，

50 自我是一个过程和一种关系,这就排除了有任何一种可以发挥分离功能的底层自我(substrate self)的存在。

由上可见,知、为、欲这些词初看似乎与我们所说的 knowing、acting、desiring 密切相关。如果道家的自我不以西方三元灵魂的模式那样的方式分裂,我们怎样去解释这三个词呢?无的诸形式必须被视为只不过是这一类活动:它们建立起诸顺应关系,这些关系在任何特定时刻产生自我。这些活动并不是功能[faculties];它们没有形成始终如一的心灵[psyche]。

“无知”意思是缺少某一类知识,即那种依靠本体论上的存在[ontological presence]的知识。以否定本体论上的存在为基础的知识关涉一种非单一宇宙论的思想[acosmotic thinking],这种思想并不假定有单一秩序[single-ordered]的世界及其在思想上的副产品。^①因此,它是不以原理为基础的知。规则或原理决定一个现象的存在、意义和活动,而这种知不诉诸于规则或原理,“无知”向人们提供对一个事物的德即它的特殊的焦点[particular focus]的意识,而不是那个事物与某一概念或普遍原则的关系的知识。

那种不以原理为基础的知,以己观物,不依靠规则将一类事物与另一类区别开来。《淮南子》这部具有强烈的道家色彩的折衷主义著作讲到了这种像镜子的“知”:

故圣若镜,不将不迎,应而不藏,故万化而无伤。^②其得之乃失之,其失之非乃得之也。^③

夫镜水之与形接也,不设智故,而方圆曲直弗能逃也。^④

51 老经验,习惯性的行为,惯例,固定的标准和方法,规定了的概念、范畴、戒律、原则、自然法则,所有这些要求我们“事来而迎,事去而将”。贮存了过去的经验,按照固定的标准或原则将它组织起来,我们就预期、赞赏、回忆一个由这些区分加以格式化的世界。然而,圣人,这些世界的镜子,他们对事物“不将不迎”。如此,他“应物无藏”。这意味着,他反映的是此刻的世界,既不附加已逝去

的世界之形,也不以对尚未到来的世界的期望歪曲它。

道家的文献充满了对语言可能发生的碎裂和僵化的作用的论述,道家以为语言是作为故〔precedent, 先例〕发挥功用的。

知天之所为,知人之所为者,至矣!知天之所为者,天而生也;知人之所为者,以其知之所知以养其知之所不知,终其天年而不中道夭者,是知之盛也。虽然,有患:夫知有所待而后当,其所待者特未定也。……且有真人而后有真知。⁴¹

语言和概念的运用破坏了生生不息的万化之流的流动性。当我们的经验以语言为媒体时,我们就将特定的结构和格式化的规律性强加于我们周围的世界,从而在不同的程度上否定了特殊现象的独特性。与之不同的做法是,不加以歪曲,按照事物在我们与它们的能动的关系中的本来状况反映它们。

镜子的隐喻在中国和西方文化中的意义截然不同。在西方,心灵作为自然的镜子,是以对格式化的世界的认识为基础的,而这种格式化则是按不变的本质实行的。心灵与自然由于拥有共同的本质结构而相互映照。不仅如此,柏拉图的“回忆”说坚持认为,我们可以被称为理性的生物,正是由于这样一个事实:心灵是基本范型〔essential patterns〕的贮存所,而这些范型源于不变的形式世界。与道家无的诸形式相联系的反映活动是这样一种活动形式,这种 52 活动使事物能够保持它们的暂住性和特殊性这两方面。在映照过程中,反映出来的是作为单个事件和过程的事物自身,以及从特殊的视角解释的秩序。

“无知”,即“无原理的知”,是无言的,虽然不能以文字来表达,仍然是可以用寓言和形象的语言来交流。《道德经》首句说“道可道,非常道”,儒学批判家非难道家这一论断,问道:“如若常道不可言,《道德经》作者为何以数千言论道?”道家的回答是:“鸳鸯绣了从君看,莫把金针度与人。”

在非单一宇宙论的语境中,这种寓言式的语言很特别,因为隐

喻和形象化的描述并不刻板地记实。寓言式的语言是话语〔discourse〕本身的构成部分。这种语言从最初的时候起就是有差别和个性的语言,就是这种语言使交流“无知”的成果成为可能。

“无为”,经常(很不幸)译为“no action”〔意为“不要行动”〕,或“nonaction”〔意为“无行动”〕,实际上是指无任何一种与其影响范围内的那些事物的德〔particular focus〕相违背的行为。未受那些贮存的知识 and 根深蒂固的习惯影响的行为是没有中介的,是未经组织的,是不以理为指导的,是自发的。因此,它们是对一类事物或事件的顺应反应的结果,一个人的行动是顺应它们,与它们不分离。这些行动是自然的。它们不是**自专的**〔nonassertive〕行动。

将以无的诸形式命名的几种倾向解释为消极的,这是一个错误。这几种倾向后面的顺应活动,是由引起顺应的那些事物的固有的德形成的。顺应就是服从已认识到的德。必定可以这样假定:智巧掩盖了人与物的自然性,道家的圣人探求智巧层面下面的东西,并且顺应如此受人赞颂的德。此外,顺应是一条双行道。道家得道之士的德会引起他人的顺应。无的诸形式是在服从与被服从的环境中发生作用。

《道德经》中有一个比喻:道对于世界来说就像君主对于人民那样。作为我们周围世界中可以感知的律动和规律性,道不是强加的。“道常无为而无不为。”^⑤在政府中,强制的力量是最重要的,因此,道家政治上的最高典范与道相一致,这被描绘为“无为”和“自然”。

太上,下知有之;其次,亲而誉之;其次,畏之;其次,侮之。
信不足焉,有不信焉。

悠兮其贵言。功成事遂,百姓皆谓:“我自然。”^⑥

自发的行动是映照式的反应。因此,这种行动也考虑到一个人作出反应的对象。这种自发性包含了对某人自己与他人的一体性的认识,要求作出的反应,能促进此人自身与他人两者的安

乐。这并不导致模仿,而是一种互补和协作。握手和拥抱是一种预先知道对方的姿势的行为,并且使对方的姿势得以完成。当音乐奏起,你的舞伴伸出双臂,这时跳舞就是二人和谐的、非自专的行为。

一个学过太极拳的人在与对手的练习中表现了“无为”。两个人面对面,手臂作出各种各样的圆形动作,而他们的手则是若即若离,保持最低限度的接触。每一方的动作映照了另一方的动作。当两方中的每一个人的动作被感知,动作既不领先,也不有意使力,这时“无为”就实现了。

一个人大概能将这种映照反应运用于“治术”之中,提供一种不加剖析的典范以引导国家。《道德经》下面的文字说的就是这个意思:

故圣人云:“我无为,而民自化;我好静,而民自正;我无 54
事,而民自富;我无欲,而民自朴。”^④

是以圣人之治,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨。常使民
无知无欲。使夫智者不敢为也。为无为则无不治也。^⑤

也许对“无欲”最好的说明是“无对象的欲望”[objectless desire]。既然无论是“无知”[unprincipled knowing],还是“无为”[nonassertive action],从严格的意义上说,都不能将世界或其中任何一个成分对象化,那么与道家的感悟方式相联系的欲望,就必定是无对象的。无需规定、拥有或控制一个人乐的时刻,与无欲相联系的乐也是可能的。

因此,是无欲,而不是靠拥有和实现以中止欲望,才显示达到了顺应的欲望。以“无知”[a mirroring understanding,意为映照式的认识]和“无为”[nonassertive relationship,意为不自专的关系]为基础的欲望,并非由于需要拥有、控制和实现而形成,它只不过是肯定和欣赏。之所以想要那些部分地合意的事物,是因为它们仍然为人们所需要。但是那些仍然为人们所需要的事物其本身是依

从的,意思是它们不可能要求人们想要它们。因为要求人们想要,就是寻求对想要的人有一种诱惑性的控制。在一个充满事件和过程的世界中,区别是习以为常的,并被看做是暂时、无常的,在这样的世界中,欲望是以“听其自然”和“洒脱”的能力为基础的。正是从这一意义上说,无欲是一种不加分析、无对象的欲望。

道家的问题框架关心的,不是想要什么,而是欲望的方式。无对象的欲望总是能使人听其自然和洒脱。对于道家来说,乐趣的获得是由于某一事实,而不是不顾这个事实,因为这样一个人可能会失去想要的东西。世界是一个极其复杂的转化过程,从不停息。55 物化[the transformation of things]意味着一个人永远不能声称,他力图保持的东西能永远维持其现状。

根据柏拉图,对知识的欲望是惟一能规定有形的和无形的存在的东西;只有这种欲望才是常住的、永恒的。而根据道家,暂时的欲望是惟一听任事物自然变化的欲望,它不以一种特定的方式剖析世界,不企图给万化之流安装一个制动装置。

理解无的诸形式的关键就在于将“客体”[按:也可译为对象]与“客观性”加以对比。以西方认识论的眼光来看,不论是《庄子》还是《道德经》,都预先规定了我们西方称之为唯实论的观点。^⑥在由语言、由我们自己的歪曲的概念和有倾向性的归类所引起的混乱的背后,存在着一个真实的世界。我们的任务就是尽可能客观地认识这个世界。

当我们以为客观世界是一个充满客体的世界,它充满了具体的、不会变化的事物,它们与我们相对并存,问题就肇始了;事物向我们宣布:“我反对!”对于道家来说,客观世界不可能是这种意义上的客观。这是由无数的事件和过程构成的万物之流,它使各种各样的区分归于无效,那些区分可能诱使人们编造世界构成物的最后清单。

毛嫱、西施,人之所美也;鱼见之深入,鸟见之高飞,麋鹿

见之决骤，四者孰知天下之正色哉？^⑩

我们在轻视对于丽姬的其他几种看法的时候，也就确立了排他的标准，将大量的意义从我们对于美的认识中排除出去了，这种标准所决定的不仅是真正的美，而且还有难以忍受的丑。此外，这些标准，不论是关于美，还是善，或正义，都是一种手段，用以创造一个充满固定的客体的世界。

似非而是：对于道家来说，真实的世界是无客体的。圣人想象的是一个万化之流的世界，不论是为了什么原因，他可能决定暂时地将区分的方式固定下来，然而当他以慧眼看去，他能看出这种区分背后的东西。

物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰：彼出 56
于是，是亦因彼。彼是方生之说也。虽然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以圣人不由而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。^⑪

环(hinge, 也可译为枢纽*)的功用不是超越两方面，而是转动于这两者之间。这一隐喻使人联想到天门的开关和从《易经》到《鬼谷子》的文献中到处可见的阴阳消长。在变化进行的过程中，枢纽是位于外表的、有节奏的方面与环境的潜在方面的交叉处。正是这一有利的地位使得充分地了解某人情境本来具有的发展前途成为可能。

所有的无的形式都提供了欣赏、顺应一个无客体的世界的方式。因此，圣人关心的是那种不依赖于客体的认知、行为和欲望。这一点是道家关于自我的认识的关键。因为在当代西方世界可以

* “环”在《庄子》中文注本中多解释为“环圈”，此处英语译文中写为“hinge”，意为“铰链”、“关键”、“转折点”。“道枢”此处译为“hinge of dao”。——译者注。

看到的那一种区别开来的自我就是在与其它事物相遇中出现的，这些事物实际上是站在对面，“反对”在成长中的自我。自我不可能离开其他存在。在道家哲学中，自我被遗忘到这样的程度：区别开来的客体不再构成自我的环境。

57 眼光如此转变过后造成的一个后果是，认知、行为和欲望不再以剖析(construal)为基础。原理和固定的标准引导我们依靠这些原理去剖析我们认识的对象〔按：即客体〕。一个系列就成为一个种类，或一种为达到一个目的的手段。感觉到我们同客体化了的其他人或物处于紧张之中，这引导我们以侵犯的或防备的姿态去行动，以实现我们的意愿。由对象勾引起的欲望引导我们力图拥有想要的东西，只是在它满足我们的需要时赋予它以意义。陶醉于对象的自我，缩小了、简化了、模糊了世界，就像常常发生的那样。另一方面，无知〔unprincipled knowing〕、无为〔nonassertive action〕和无欲〔objectless desire〕在以下这一点上是共同的：就其良好的后果而言，它们让过程按其自身的逻辑展开，从而丰富了世界，然而与此同时，它们也将自己完全地贡献给了这一过程。我们可以说，无的诸形式的实现使我们对世界听其自然。不过，这样说有个条件，即我们认识到，这种语境中的“世界”意指无数的自发的事情，它们的特征是以新的方式顺应已确认的卓越。

如果说道家圣人让世界听其自然，这是因为从某种意义上说他失去了创立客体的自我，而获得了顺应的自我。在《庄子》一书中，这两种自我之间的区别是以文字标明的。原有的内在的自我是“吾”。那种已习惯于将世界和他自己客体化的自我，是“我”。这就是说，剖析的自我〔the construing self〕是“我”，顺应的自我是“吾”。

“我”作为一种知道其区别的后果的自我，它可能要努力取得“吾”的地位，后者不仅知道任何一种区别都是暂时的适当，而且有时能够达到“焦点模糊”〔soft focus〕，这种状态使它能如实地反映

世界。这个真实的世界是无限复杂的,各种条理相互重叠,它可以
从无数的角度加以思索,每一个角度都以一个德〔particular focus〕
为其特征,这种德要求在“吾”这种自我与构成这些德〔foci〕的物、
事、过程之间有一种顺应关系。

南郭子綦隐机而坐,仰天而嘘,荅焉似丧其耦。颜成子游立侍
乎前,曰:“何居乎?形固可使如槁木,而心固可使如死灰乎? 58
今之隐机者,非昔之隐机者也?”子綦曰:“偃,不亦善乎而问之
也!今者吾丧我,汝知之乎?汝闻人籁而未闻地籁,汝闻地籁
而未闻天籁夫!”^⑧

丧失了的是剖析的自我——“我”。隐机而坐的那个人现在是一个
顺应的自我——“吾”,他显然超越了日常的、区别的人类语言,
倾听“吹万不同,而使其自己也,咸其自取”的天籁。^⑨

道与德:差别与顺应

我们已经将“吾”这种自我说成是非剖析的、归根结底是非区
别的自我。非常重要的一点是要知道,最终拒绝区别并不给我们
造成清一色,如同“夜间观牛其色皆黑”。事实上庄子的道家哲学
的目标完全相反。道家希望参与吹万不同、使其自己的天籁。道
家赞颂特殊事物的无限复杂性。

允许一个人弄清事物之间的差别,而不作出令人讨厌的分别
的做法叫做“齐”〔parity 意为“均等”、“同等”、“平等”、“相似”、“相
持”〕。《庄子》的第二篇的题目就叫做“齐物论”,它的意思是“论万
物之齐同”。我们对作为特殊的焦点〔particular foci〕的个别事物
之德的讨论,会指明“parity”比“equality”〔意为“平等”、“相等”〕能
更好地表达“齐”的意思。因此,“齐物论”意思的更恰当的翻译可
能是这样:“The Mirroring Which Allows Things to Be Seen in

Their Parity”[意思是“将万物视为齐同的映照”]。圣人与其说是肯定事物之间的齐同,还不如说是映照这种齐同。

“齐”这词并不是表示同一性(identity)的概念,在对 equality 的常见的理解中包含着这一概念。根据《说文解字》,“齐”是形容谷物之穗长得一样高。根据伯恩哈德·卡尔格伦[Bernhard Karlgren],“齐”与“妻”同音又同词源,“妻”指“配偶”,或“合法婚姻之妻”,只有一个,并且享有与其丈夫同样的社会地位。与平等(equality)不一样,“齐”具有“地位相同”、“关系密切”、“相似”等意义,所有这些似乎都比较好地表达了“齐”的意义,因为它们承认了不同系列事物之间的明显的差别,尽管它们相互平等地共存着。因此,理解道家对事物的映照,将引导我们探寻一个人鉴识不同的德的方式,而这种德形成了它与所有其他事物齐同的基础。这是理解道家对差别的认识的一种眼光。

这里需要补充两点。第一,这种齐同的观念并不否定我们这样一种观点,即假设每一个特殊事物都会有独特性,则中国古典世界观中的所有关系都是绝对地等级森严的。丈夫与妻子虽然在社会上是同等的[parity],两人仍然处于等级关系中,这决定于讨论的特定问题。例如,对于幼小孩子的教育,妻子负主要责任;然而此后的教育就成了丈夫的责任。

第二,认知者对于所知[the known]的映照关系[the mirroring relationship],绝对不意味着消极性,就像无为[noncoercive action]并不意味着什么事也不作,无欲[objectless desire]并不意味着心如死灰。与此相反,如若认知是履行性的[performative],那么,认知者就与所知合作形成一个世界,而知识的优良,就是这种合作之成功所产生的作用。

我们将会看到,道家关于差别的概念与自海德格尔以来的思辨哲学中常见的论题之一——“本体论差别”[ontological difference]的意义恰成截然对照。海德格尔声称,在西方,几乎是

整个哲学传统的一个明显的错误,是忽视存在与存在者(Being and beings)之间的差别。雅克·德里达最近由于阐述这一论断的某些涵义而在哲学上赢得了一定的声誉。

德里达对逻各斯中心论(logocentrism)和“呈现语言”(the language of presence,这种语言的意义是存在通过世界的存在者的一种呈现功用)的广为人知的批判表明,一个人可以探寻存在者之间的差别而不必求助任何一种本体论对比[ontological contrast]。在这样的认识中没有本体论根据。没有存在;只有存在者。与此成为对照,源于巴门尼德的极端的本体论观点主张:“只有存在是……。”差别的问题变成了现象与实在之间的差别、真理的方法 60 与意见的方法之间的差别。在实在中只有本体论根据。没有存在者,只有存在。

介于这种极端的非单一宇宙论和极端的本体论之间的立场,支配了西方传统的形而上学。这一立场避免(或企图避免)这两种极端的办法的片面性。存在处于存在者和非存在两者之上这样一种特殊地位,上帝可以作为一个创世者从空无的非存在中创造存在者世界。

与对差别的理解相关的第四种可能的看法是形而上学的虚无主义,它宣称非存在是根源。存在者是虚幻的,存在自体(Being-Itself)更是如此。根据这种观点,没有什么东西存在。不存在真正的差别,只有无差别(indifference)。差别问题的产生同一种对比相关,即同只是世界外表的存在者与造成它们的虚幻状态的虚无[Nihil]之间的对比相关。这种虚无主义与巴门尼德的观点相反,导致产生可以称为“反本体论问题”[disontological question]的疑问:“为何有虚无[Nothingness]而不是存在或存在者呢?”

从存在、存在者和非存在的问题角度论述差别问题可能有四种看法,它们提供的思想资料,不仅可以用于评价与西方文化不同的观点,而且可以用于解释文化交叉现象,评价这些现象与盎格

鲁-欧罗巴文化环境中问题的关系。这种归纳也非常有助于我们把握道家对差别的认识。

《道德经》中引发最多争议的、对道的说明是它既“无名”，又“可名”。

道可道，非常道；名可名，非常名。无名天地之始，有名万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。⁶¹

如果道本身是事物之“路”，即理解为生成变化的所有过程⁶¹，那么无名而又可名的道，作为生成变化本身[Becoming-Itself]的过程的抽象，分别地规定了“不(或非)存在”和“存在”的两种功用。道是被描绘的那个[Dao is the That Which]。被描绘的那个有[或是]、被描绘的那个无[或非]，是生成变化本身的两个根本要素。

很容易会发生误解，以为这种解释所提出的道家观点比估计的远为连贯。我们必须仔细地注意这个语境中“无”的意义。如葛瑞汉[Angus Graham]曾经指出的，“存在”和“不存在”与有、无这两个概念相比，具有非常明显地不同的关联。⁶²例如，“无”的意思是“没有”、它与表示不存在的“什么也没有”(nothing)、“无实在物”(no entity)的意义恰成对照。“无”的意义是没有具体的事物。在这种语境中，“有”的相关意义是这儿有这些具体事物。此外，这里的“这儿有”和“这儿没有”的意义还必须由道的多变、连续的性质加以规定，要知道现在在这儿的某种事物总是“在转变为没有”，而且，没有的某种事物“在变为有”。

如果人们对“存在”和“不存在”的意义加以适当的校正，用来分析道家哲学，那么，作为“被描绘的那个”的道的概念，就失去了它的本体论色彩。只有“此”和“彼”。将这个意思换一种说法，写为“Only beings are”[意为“只有存在者”]是十分恰当的，不过人们不要探寻任何一种处于这些存在者后面或之下、之外的存在，此外，人们在解释“are”时也不要带有浓重的存在意味。避免此类混淆的最好的办法是这样说，既然只有“诸此”和“诸彼”，那么“只有

存在者”(Only beings are)这一用语更确切的表达是：“惟存在者”(beings only),或“这些存在者”(these beings)。

存在者是“诸此”和“诸彼”。被解释为“有被描绘的那个”和“无被描绘的那个”、既可名又无名的道,规定了存在的过程和作为生成变化本身的经验。然而,这个反映式的概念[reflexive notion]并不指称一个生成着的它;相反,“生成变化本身”[Becoming-Itself]这一用语只是指生成变化自身[becoming per se]的未加总结的过程[the unsummed processes]。正是这些过程反映于道的概念之中。

我们对差别概念的几种思考方式作了归纳,道的概念从与这种归纳的关系来看,意味着道家表达了一种极端的非单一宇宙论。道家是非单一宇宙论思想家。因此,如果我们想弄清,在什么意义上差别被理解为与齐物相关,那么我们就必须只限于讨论特殊事物之间的差别。

整体中每一个特殊的成分都有它自己的德。正如我们已经说过的,德最好理解为一个特殊的焦点,它为一个意义区域(field of significance)中一个系列事物定向,使它们实现其固有的卓越。一个成分的德提供一种眼光,它据以解释它的环境中所有别的系列的事物。每一个系列就是以这种方式,与其德一起,命名和创造一个世界。道与德的关系就像区域与焦点的关系。这种关系是全息式的,意思是事物整体中每一个成分都包含了简缩的整体。一个62系列的特殊的焦点建立了其世界及其环境;整体作为所有可能有的秩序的不贯通的总和,由每一个系列简缩了。

在《庄子》书中有一段文字将这种“中心”[locus 也可译为“集中地”、“地点”。]或“地点”[place]的概念描述为与它[按:指焦点、中心,即认知者]想要知道的东西为一体。

庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰:“儵鱼出游从容,是鱼之乐也。”

惠子曰：“子非鱼，安知鱼之乐？”

庄子曰：“子非我，安知我不知鱼之乐？”

惠子曰：“我非子，固不知子矣；子固非鱼也，子之不知鱼之乐，全矣！”

庄子曰：“请循其本。子曰‘汝安知鱼乐’云者，既已知吾知之而问我。我知之濠上也。”⁶³

葛瑞汉在解释这段文字时说，“安知”这种用语既表示“你怎知道……”，又意为“你从哪儿得知……”。但是庄子并不只是依靠这种文字上的模棱两可，以诡辩的论点取胜。他要作出一个更有哲学意义的努力：他想否定以下这种认知行为有任何意义：使认知者独立于认知的世界之外。对于庄子来说，知识是在“使其成真”的意义上对世界的认识。认知者和所知是同一个事情的不可分离的两方面。作用不可能脱离于行动之外。正如庄子在另一处所说，“且有真人而后有真知。”⁶⁴你从何处得知与你怎么知道这两者是完全一回事。知识始终是与经验相连的，并且是经验的、而不是分离的经验者的一种状态。庄子对于鱼的经验是一种情境，这种情境比任何一种分离的行动者都重要。情境使庄子的世界与鱼的世界连为一体，这样，他声称知〔按：即知鱼之乐〕就是声称处于这种情境。

与鱼为一体的体验并不否定鱼与人的差异。实际上，正是由于庄子顺应这种差异，这种体验才可能有最理想的结果，因而他才真正能够了解这些特殊的鱼。

道家的传统对于儒家只关切人类世界的倾向是个批判。道家并不反对在发展一个人的仁时将其自己加以“扩展”，但是力图通过“真诚而不勉强的行动”（即“无为”）将他自己扩展到一切事物。与儒家的经典一样，道家的经典也将阻止分别的自我的出现，看做是整合的自然行为和扩充由此而形成的德的前提条件。在《庄子》中有一篇假托孔子和颜回的对话：

〔颜回〕曰：“回益矣。”

〔孔子〕曰：“何谓也？”

曰：“回坐忘矣。”

仲尼蹴然曰：“何谓坐忘？”

颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”^④

也许道家的著作中最有助于阐明这个同于大通 (joining the thoroughfare) 思想的隐喻是契 (rally, 符木, 古时刻痕计数的木签, 分作两半, 借贷双方各执一半为凭。)

是以圣人执左契而不责于人。

有德司契, 无德司彻。^⑤

这段文字含义不清,《庄子》第五篇把它的意义说清楚了,此篇的题目是“德充符”(“De Satisfies the Tally”)。这一篇包含了一系列关于一些残缺之人的轶闻,他们身处正常人的环境里,在传统价值的统治下,被其社群遗弃。他们常常被人们想当然以为是遭受了截肢的惩罚,因此,他们残缺的体形可能成为社会遗弃的某种理由。然而,只要克服这种分离,扩充他们的德,对社群作出贡献,把自己整合于社会之中,那么,他们就以其德“还清了契债”,不仅与他们的社会和谐地合为一体,而且进而对确立他们各自世界的重要性发挥相当大的作用。他们的德的作用之大表现在,它们在不断进行的、规定价值与确立审美的和道德的秩序的过程中是一个重要因素。

在道家传统中,描绘一个人扩充德的语汇,与儒家文献相比,更具有普遍性。与儒家传统一样,这种人有时成为人类秩序的体现者和维护者,新文化的设计者和新意义的源泉。然而道家超越了这一范围,进入到自然的世界。道家的完美人格——真人所具备的德,既有人类环境中的,又有自然环境中的。例如,由于游心于牛之德,庖丁解牛时能够物我皆忘地刺入自然的结节和窍隙,因

此能够成为一个技艺高的屠夫⁶⁵；由于游心于木之德，梓庆对其木料之质与潜在用处有一种特别敏锐的感觉，工作时物我皆忘，因此能够成为一个技艺高的工匠。⁶⁶由于没有一个“分裂的”、分离的自我，这就使这些典范的自然环境的德在他们面前暴露无遗，结果是环境对他们作出贡献，使他们富有创造力和多产，他们对其环境的贡献是，对组成他们的世界的那些事物的种种可能性加以说明，并且使这些可能性增加到最大的限度。

在规定道家传统的语汇中，扩充一个人的德的过程的能动性被加以强调。例如，那些具有持久的、富有成果的德的人被称为“真人”[the authentic person]。“真”这个字意为“真实的”或“真正的”，它可分解为词根“匕”[“真”字繁写印刷体为“眞”，意为化。在《庄子》中，存在本身的过程被称为“物化”。道家的真人在将其自
65 身扩展到与他的自然环境为一体之时，他也就越来越顺应物化。当他将其全体之德包含于其特殊性之中时，他就会在其所作的任何一件事上完美无缺，造成神奇效果。他得心应手，挥洒自如。

道家“齐物”的观念肯定了总体之中各个类目之间的差别，在阐述这种肯定的方式方面我们已经讲得够多了。所有的事物相似的原因是不难指明的：尽管事物的德总是呈现为等级系统，但是每一个德对于任何一个别的德成为这种德都是必不可少的，从这个意义上说，它们是同等的。

道家以最一贯的方式表达其非单一宇宙论的思想。由于世界上存在者后面没有存在，事物之道既是连续的，又是完全集束式的。不可能有诸如“存在巨链”[Great Chain of Being]或“完美阶梯”[Ladder of Perfection]的标准来确立本体论等级系统。归根结底，我们所拥有的，既有每一种德的独特性，又有它们之间的同等性(即“齐物”)。

最重要的是，道家的自我是顺应的。按照事物的本来面貌，顺应事物之道，这包含了我们在上文讨论无的诸形式时所说的映照

式反应。首先,映照这样一个世界,实际上意味着映照数不清的世界,因为每一个类目都是一个世界的特殊焦点。王弼在注《道德经》时说:“万物自相治理。”^⑧万物在自相治理时,它们也就治理了一个世界。这样,集中于其与众不同的特殊性,以映照个别事物,意味着映照包含许多相互重叠的秩序的复杂系统,每一个系统都有其特殊的中心。

显然,致力于剖析的自我,只会将这样的世界当成极端的混乱。与此不同,顺应的自我将这些相互重叠的秩序视为极其自然的格式系列。在这里引用人们熟悉的关于“中央之帝”混沌的寓言是适宜的,它载于《庄子》内篇的结束处〔即第七篇《应帝王》的末尾〕:

南海之帝为儵,北海之帝为忽,中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地,浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德,曰:66
“人皆有七窍以视听食息,此独无有,尝试凿之。”日凿一窍,七日而浑沌死。^⑨

致力于剖析的自我,其行动与七窍形成的世界相一致,它毁灭了没有条理化的整体的自然。

然而人们为何不应从混沌中找出条理?^⑩如果混沌像西方神话学中所描绘的那样是混乱和杂乱,那么这确实是个合理的问题。但是,如果混沌是所有的条理的不连贯的总和,那么把条理强加给它只是意味着在无数个条理候选者中间选择一个,把这一个凌驾于所有其他候选者之上。如果混沌是保证新颖和独特性的不确定因素,那么强加一个单一的条理以使其有条不紊,就会使生活变得单调重复,使人厌烦,而且似乎都可预知。

显然,关于一个人怎样实际地反映万物的同等,还需要再谈一点看法。给每一个事物它应有的东西,如果这样做意味着让它以其自己特有的视角集中注意力于一个世界,那么,这样做的实际后果,不论怎么说,都是潜在地灾难性的。确实,如果按照其自己的

说法,道家被认为有多大成功,这是有理由置疑的。然而,我们至少能够努力追寻道家立场的“逻辑”。

首先,道家哲人的“神秘”体验,而不是与万物一体的体验,更接近于对万物特殊性的体验。因此,与道家相关的一体体验是关于**这一个和那一个**的体验。道家不会与万物为一;相反,作为一种顺应的自我,他至少会尽力变得与这个事物或那个事物为一。实际上只是通过基于齐同的直觉、肯定他或她与别的事物的连贯性,哲人才成为与**所有别的事物**为一体。

但是,如果世界不是一个以规则、标准和法则最终决定了其秩序的、单一的、一元化的宇宙,如果与其相反,世界是一个包含了所有可能的秩序的非连贯的整体,那么顺应混沌的顺应的哲人怎能幸存下来?显然,哲人必须与我们普通百姓一样进行分别。造成所有差别的差别是,哲人看到了这种分别的任意专断、短暂无常和囿于流俗。

67 只有诸此〔thises〕与诸彼〔thats〕才作为真正可分别的类目而存在。当分别作出之时(因为它们必定会被作出),人们就以暂时的分别的方式来对待或“看待”事物。这就会让人说:“就是这么回事!”此话认为某个事物就是这种样子。葛瑞汉注意到《庄子》从来不讲所有事物为一(除非是作为悖论的一个方面)。他总是以假设的语气说到圣哲以万物为一。⁹哲人在他认为必要时也加以分别,总是以顺应的方式行动。但是这种分别要从两个重要方面加以规定:第一,哲人看到这种分别是顺从流俗的,是暂时的;第二,他尽可能按照无知〔unprincipled knowing〕、无为〔nonassertive action〕和无欲〔objectless desire〕的方式对待分别过的类目。用这种方式他能够减少分别的负面效应。

道家映照世界的心灵状态既不可能是分析式的,也不可能是辩证的,因为分析与辩证这两者都需要假定一个整体的存在,前者为了分为部分,后者则是为了将相反的部分组成某种综合的整体。

[对于道家来说]无论是“万物”，还是与之打交道的自我，都不能归总为一个连贯的整体。道家的方法是**类比**。这就是说，它要求将以为有类似的结构、特点或功能的成分联系在一起，而不必假定有一个显示为整体的环境。这种方法强调每一种分别或组织之特定的时间、地点所独有的性质。

诉诸相互关系却不必假设一个宇宙整体作为一个人思索的背景，是道家哲学的鲜明特征。^⑨这种眼光造成了与辩证的和分析的论述方式的无涉。与辩证的和分析的论述方式的无涉，产生了对精确概念和单义语言(univocal language)的不信任。与概念语言的无涉，导致不可能产生具有最终的完善和全面性的客体，或对这些客体的解释。这意味着无论是世界，还是自我，都不可能形成一个连贯的整体。

至此我们已经看到，以无的诸形式表现出来的道家自我，以一种映照的方式对待世界，这种方式接受秩序，只是把它当做事物的总体中每一项类目的聚焦活动[focal activity]的功能。在这样的世界中，秩序与混沌一样：在任何一般意义上的秩序，是许多重叠的秩序的不确定的总和。

自我、幽默与物化

68

我们企图认识古典道家的焦点-区域式自我的方法是，论述哲人映照活动的某些结果，它们使事物能够显现于其自己的秩序之中。为此可用的一个做法是，就像我们在上面所做的那样，提出这样的问题：“如果说由个体的视角或特殊的焦点(即德)所形成的、包含许多重叠的秩序的错综复杂系统构成了世界，那么是什么样的存在与这样的世界打交道？”对这个问题的解答把我们引导到顺应的自我的概念，这种自我的特点是我们认定为无知、无为和无欲

的参与方式。

理解道家式的顺应的自我的另一种富有成果的途径是,注意用无的诸形式作为如实地映照世界的一种手段,这样做的一个直接后果是,确定了道家对待万物的“心境”[mood]、“性情”[temperament]或“幽默”。

根据《庄子》,道家顺应的自我的特征是“逍遥游”的无忧无虑的心境。⁶⁹这种心境经常与儒家比较严肃的态度成为对照,与盎格鲁-欧罗巴文化的“高度严肃”⁷⁰的对比也许更加强烈。

西方哲学居主导地位的感悟方式渗透了对一种单一秩序的世界的信念,这种世界是按等级排列的,人类接近于阶梯的顶端(“比天使略低一点”)。西方人格的高度严肃性,是对其世界的固定的、永久的状态的相称反应。与此成为对照,道家对之作出反应的是较为平直的世界、事物的世界,拥有数不清的秩序。他们对这样的世界作出的反应因此就比较灵活、无忧无虑。我们主张对这种“严肃的”和“无忧无虑的”反应加以比较研究,以此作为集中讨论道家自我与众不同的特点的一种手段。

在汉斯·兰克(Hans Lenk)题为《小聪明批判》⁷¹、令人愉快的哲学幽默集的封面上,有一个身体似马的独角兽,它有一只著名的独角,与它的躯体一样长。它的前肢以一种典雅的姿势抬起。它的背上的鞍座上画了一幅笛卡儿的像。题词是:“你思,故我在。”

这句话的幽默之处就在于这样一种看法(对不住笛卡儿了),
69 即理性思维的品格和意图,与这个过程的非常稀奇古怪的衍生物和配备(accoutrements)之间,存在严重的不一致。理性的“我思”[cogito,此字是笛卡儿语“我思故我在”,即“cogito, ergo sum”的简写]肯定了主张上帝、自我和世界存在的论点,也肯定了认为世界-秩序中有规律性的论点,这种理性的“我思”必定与肯定超自然现象的方法相联系。

对笛卡儿哲学的结果这样的叙述,展示了对于幽默的一个比

较流行的解释。根据这种看法,幽默产生于一个个体的更为清晰的认识,这种认识使他对于那种可笑的物体、人或事件能够居高临下地采取一种超然的姿态。因此,幽默者首先不是评论存在与环境本质上的可笑性质,而是指出他人在严肃认真的意图中所陷入的滑稽状态。按照这种看法,哲学本身可以被认为是可笑的,因为它长久地、徒劳地追求无限,而其惟一的动机是把真理劫持到家里,“不论它是死的还是活的”。

由于道家看到,生活与环境的不协调构成世界的基本格局,人们肯定可以在道家中发现另一种相当不同的幽默。道家指明所有最终的区别都处于一种转瞬即逝的状态,这从根本上来说并不用于说教,以向蒙昧无知者展示道家观点的真理性。假如我们只是取笑那些不按我们的眼光看世界的人,不论怎么说,事情并不真正可笑。对于讲齐物的道家来说,在逗趣者与“可笑的东西”之间没有根本的界限。幽默必须以同等为基础,这意味着每一个人都产生许多笑话。

这表明道家有两个层次的幽默,但是只有其中一种才最后为顺应的自我所肯定。第一个层次产生于向那些无知者展示差别和区分的暂住性,而这种差别和区分经常被说成是事物之道所特有,难以更改。道家幽默另一个更为基本的来源是这样一种认识:万物要求我们作为顺应的自我所采取的立场和抱定的信念只能导致严重的不协调。换句话说,有一些不协调即使靠哲人不断提高认识也不能消除。顺应的哲人没有办法逃避这种境况。他也不想逃避。

与道家的无忧相比,西方幽默理论的主流可以看到是建立在某些相当严肃的论断的基础上的。如果说哲学探索的目的是最终地认识事物之道,那么幽默至多也只是倒数第二位的事。那些承认基本不协调的,只有这样一些哲学主张,它们允许许多种聚焦世界的方法的共存。当然,仅仅认识到这些不协调其本身并无幽默。

这种认识还必须包含对一种(暂时的)信念的意识,这种信念是同实行无知、无为和无欲的自我的顺应行为联系在一起。如果这种信念只是相信这一事实,即世界是不协调的,那么就不可能有真正的幽默,因为这只不过是将世界解释为真正多元的事件的另一种理论主张。

要在本质上有趣,幽默不可能只是一个人注目于他人未觉察到的不协调的结果。因此,所有的说教式的幽默都是可疑的。如果教益只是那种老师而不是懵懂的学生事先明了于胸中的东西,哪里会有真正的幽默?说教式的幽默总是有伤人的成分。

当然,这表明说教从根本上说是一件极其严肃的事情。可以肯定,所有说教的思想家中最严肃的莫过于那些相信自己有非常重要的告诫有待传授的意识形态专家和理论家。这些人有理性这种主要武器的武装,通过建构和批判,以一种一丝不苟的严肃认真的态度表现自己,预先扼杀发现幽默的所有机会。理论构造把不协调、有时是十足的矛盾纳入单一的、据说是更为一贯的理论之中。批判直接地向导致事物之间的不协调的差别挑战,由此消解问题。

当然,理论家用建构和批判来消除不协调的企图,也造成了新的不协调。既然单一的理论从未能取得成功,既然我们拥有如此众多的相互冲突的理论,那么,现在已经蜕变为高度相对主义的事业的理论活动,它本身很容易成为幽默的对象。然而理论上的相对主义的处境似乎并无理由觉得可笑。

相对主义者能够轻易地为幽默展现不协调标准,但是却不那么善于找到一个地方应用这些标准,因为他们所提出的相对主义差不多总是理论上的,而不是事物之道的本体论要素,而且很少被认为会产生实际后果。这就是说,相对主义者通常不希望主张世界本身实际上以许多不同的方式存在着,而是认为我们关于事物之道有许多不同的理论,并且以为没有一个令人满意的手段来决

定何者把握了事物之道。其次，始终如一的相对主义者必定会声称，从他的相对主义中实际产生的，除了不行动以外没有任何别的。如果一个人暗中或是公开信奉许多行动方式中的一种，那么相对主义实际上就被放弃了。因此，在西方哲学中相对主义问题主要是一个转移讨论的焦点的闲扯。大部分在理论层面主张相对主义的人，一旦有了实际的追求，就抛弃了相对主义。

道家哲学避免相对主义的办法是，为同等确定一个基础，即与庄子的物化相联系的万物一体论。道是生成变化的总过程，它构成了事物之道。这些事物构成了世界，而这个世界可以按照这个总过程中每一个类目的眼光加以描绘。假定以所有事物的独特性作为出发点，在任何一个特定的问题上，特殊事物必定处于一种层级系统的关系中。这是顺应的基础。所有的事物都要以这种或那种方式顺应所有别的事物，相互关联的阴阳范畴通常总是能够表达各种关系，就是这个缘故。我们说“通常”是因为特殊的事物和事件有一种难以捉摸的性质，以及由此带来的模糊性，因此有时阴阳的语言就不起作用了。“阴阳不测之谓神。”^⑥

万物之转化涵衍了两个重要的结论：第一，总是有无数可以替代的心境，它们对一个人目前的心态〔configuration〕的终结性构成了挑战；第二，经验的连续性保证一个人能够实际地经历无数这样的心态。以哲人的姿态承认这一事实是道家最高明的幽默的源泉。

由于道家哲学，特别是庄子那一种，相对主义问题通常被视为无意义的。虽然我们关于庄子是现实主义者的论断肯定会遭到许多学者的质疑，他们坚持认为，庄子是怀疑论的相对主义的极其高明的辩护者，庄子的物化理论似乎使他相信，世界是作为变换中的一系列存在方式、作为无数系列的重叠的世界、作为充满诸此（thises）或诸彼（thats）的混沌、作为秩序的各种各样的聚集而实际存在着。被理解为所有秩序的总和的混沌，指称事物之道。此外，

庄子似乎相信,这种多元论有一些非常重要的、直接的实际后果。通过无的各种形态表现出来的顺应的自我,自然地致力于映照反应,这种反应非常重视顺应的自我所遇到的事物或事件的德。

- 72 因此,“理论”层面的庄子的“相对主义”(这是一个会造成错误的提法)在实际的层面大大地减弱了,因为顺应所涵衍的,既有一体性,又有投入参与。因此映照事物之道的巨大的、无偏向的复杂系统,有一些直接的实际后果,这种映照能使人将所有的事物视为可供顺应的反应进行选择。

道家幽默的范例就像下面这段文字:

民湿寝则腰疾偏死,鲮鳢然乎哉?木处则惴栗恟惧,猨狌然乎哉?④

与此相反,无幽默的例子则是这样的:

适用于甲者也适用于乙。〔此为英文谚语,原文是:What is sauce for the goose is sauce for the gander〕

道家幽默依赖于多种真实的世界-秩序的共存。如果世界是一个单一秩序的、理性的、贯通的、内在地一致的宇宙,那么它就没有一点幽默。即使承认总体具有许多秩序,但是只要让某个或某些秩序比别的某个、或某些秩序在逻辑上,或在价值上稍稍拥有一点优势,那么,内在的幽默的根基就遭到破坏了。之所以会这样,是因为给予特殊地位的思想显示了一种非顺应的、主宰的态度,它扼杀了真正的幽默。

对于庄子来说,事情并非只是简单地采取各种同情的态度,而是一个人实际上成为各种各样可能的客体和存在者,对它们采取同情的态度。

俄而子来有病,喘喘然将死,其妻子环而泣之。子犁往问之,曰:“叱!避!无怛化!”倚其户与之语曰:“伟哉造化!又将奚以汝为?将奚以汝适?以汝为鼠肝乎?以汝为虫臂乎?”

子来曰:“……,今大冶铸金,金踊跃曰:‘我且必为镆铍!’

大冶必以为不祥之金。今一犯人之形，而曰‘人耳人耳’，夫造 73
造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶
乎往而不可哉！”成然寐，遽然觉。^④

物化是不能加以干预的，而要对它顺应。就这一点而言，〔道家〕哲人赞同浮士德对〔恶魔〕靡菲斯特说的话：“假使我在这一时刻说：‘你真美呀，请停留一下！’那末你就拥有我的灵魂了。”^⑤把道家哲人的生活与浮士德追求快乐的生活区分开来的是，侵犯性的欲望与无欲之间的差别。对浮士德来说，每一时刻都有新的东西引诱他，供他享用，或欣赏，然后放弃。

告诉我水果在哪里，在它们腐烂之前，一遍又一遍地去树上采集。

还有那一次又一次重新茂盛的树林。^⑥

道家既不为了永远获得新的东西而要求不停息的转化，也不想刹车，让一个时刻停留下来，阻止转化。顺应的自我不勉强地顺从时刻。

像庄子这样的道家由于没有“为是”、“求真”所要求的严肃的责任心之累，因而是无忧的。假如一个人想要寻找到一种连贯的理论，以包容庄子诸学说，那么，他就会冒险地提出一种说法，据以（含蓄地）肯定这些学说的优越性。如果我们再假定，道家的幽默是用来维护关于事物的一种观点，而它又必然否定别的观点的正确性，那么，我们就使幽默依赖于维护一种观察事物的特殊方式。

无忧的品格存在于一种被感受到的不协调或矛盾之中。道家的幽默将这些不协调视为事物和事件的现实的状态加以对待，这些事物和事件是同等的。道家的多元观利用了对于一种眼光与许多其他眼光之间的矛盾的意识：庄子与蝴蝶之间；鱼、鸟、知了以及 74
斑鸠之间；人与猴子之间。无忧是引导一个人认识现存事物总体所提供的各种可能的眼光的主要手段。需要提示〔allusiveness〕是由于这样一个事实：一个人如果对具有这些差别的现实没有某种

意识,那么他就不可能充分地理解这些差别。然而,一个人也不能过分直接地面对这些差别;它们最好是加以暗示。

语言既是表达性的,又是提示性的。表达式的语言的简略用法可以转变为言实的[literal]惯用法。大部分海喻性的幽默都可以用这种方式转变,而不会出现(海喻意义的)失落。但是,这只是在采用单一的眼光、井然有条的观点的世界中才有可能。而在无边无际的、无分别的混沌世界中,那种言实的表达方式或者可以变回到言实惯用语的隐喻表达,就没有什么意义。提示是必不可少的;意义间的细微差别是语言的目标。如果一个人希望对某个无可挽救地模糊的事物作出一个陈述,那么,寓言式的、隐喻的语言就是必要的。

莱布尼茨认为,之所以说这个世界是最好的,是因为任何一种别的可能的世界都会受害于更多的恶。他相信这一点是由于他以为,一个完美的世界必定会包含“不可合成的”[impossible]东西,即那些在逻辑上不能并存的事物。这种最好的单一世界,由合乎条理的行为和事件间的预定和谐而格式化。与此不同,庄子的观点似乎是,没有一个人,或一个东西,也不是“大块”、“天”或“道”,在无数的世界中决定哪一个将被允许存在。由于物化,一切可能有的世界都将出现。每一个世界对于任何一个别的世界成为现在的样子,以及将要成为未来的样子都是必需的,从这个意义上说,任何一个世界都不高于另一个世界。不仅如此,“不可合成性”的逻辑概念(庄子几乎肯定决不考虑这个概念)化解于“不协调性”[incongruity]这一更加宽泛的概念中了,后者产生于事物的多样性,认为每一个事物都具有其特殊的焦点,每一个都行其顺应之道。

我们确实赞同幽默需要确认不协调,然而依靠一种理论来接受这些不协调事实,就会过分地把它们弄得妥帖。幽默要求我们逃离理论,因为理论只不过是那种使我们将事物视为不同等的分

类。如果说要暂时地确认这个世界上的各种后果中的某几种类的话,那么道家所要求的是,承认事物在本体论上的同等,承认顺应的必要性。

75

在西方的语境中,我们会将产生于这两种确认的心态或态度称为反语(irony)*。根据克林思·布鲁克斯(Cleanth Brooks),“反语是我们用以指称一个语境的各种成分从这个语境获得的那种限定[qualification]的最一般的词语。”^④理论总是把语境弄得狭隘。真正的幽默,至少那种以反语的形式出现的幽默,是指出具体化[embodiment]的局限性。有这样一些人,他们坚持这样一些理论:它们在有限的语境中具体表现对于事物之道的直觉,这些人一点也不幽默,就是上述缘故,虽然他们自己可能被认为可笑。知识分子只有在能够自觉地意识到以下这样一个事实的时候,即眼光、理论、世界观就其本质而言是自我限制的,因而都有讽刺意味,他才能避免无幽默感。怀特海有一句话将这一点说得很好,此话是讲哲学家需要尽可能避免将限定置于过分狭隘的选择的基础之上,他说:“哲学决不要忽视事物的多样性。仙人跳舞而基督被钉死于十字架。”^⑤大部分人很可能会说,企图将存在的严肃的、令人担心的方面与无忧的方面并置于单一的直觉之中,就不会为我们的笑声留下很多余地。当我们忘记了事物的严肃性时,我们才笑,或者,我们笑是作为这种忘却的一种方法。请回忆拜伦的诗句:“如果我笑世上某人,这就是说我不会哭。”我们自己的文化库存中与道家式的幽默最接近的东西似乎是讽刺意识[ironic sense]。将仙人跳舞与钉死在十字架上的基督同置于单一的直觉之中造成了对于生活和环境的一种啼笑皆非的意识。因此,在西方,幽默的最高形式包含了对限度的认识。它的先决条件是反省(reflexivity);它

* irony:除了“反语”以外,这个词还可译为“讽刺”、“冷嘲”、“具有讽刺意味的事”、“令人啼笑皆非的局面”,下面根据上下文意思采用适当的译法。

的方式是反语。哲学幽默是与自指的〔self-referential〕矛盾或冲突最直接的相关联的那种反语。这意味着，不论生活与环境可能是怎样的具有讽刺意义，没有一样东西是真正的非常有趣。

关键在于这样一个忠告：我们决不要对我们自己过分地严肃，或是对他人过分地轻率。世界是一个无边的无差别之境〔a Vast Indifference〕，或是说，是一个万象福地〔a Blessed Multifariousness〕。它未经安排。作为一种具体化的、处于一定环境中的存在物——不论是鱗、象、斑鸠，还是人类，我们自然而然地倾向于根据我们自己以为是那类事物的眼光来解释世界。看到存在方式的多元性是不够的；我们还必须肯定我们暂时的倾向性和投入；它们在其存在的那一段时期内是重要的。它们所涵衍的矛盾是不可避免的。然而有失就有得；没有一样东西最终是悲剧性的。

尽管“反语”是说明道家式的幽默的最可取的字眼，但是它也不十分适当。就像古希腊所显示的，没有悲剧和喜剧的对立，就没有哲学反语。^⑥在中国文化的发展中这种对立不明显，因此，我们看来不应企图用反语去解释中国的幽默。

在庄子的道家哲学中，物化的理论阻碍了悲剧意识的发展。这样一种意识是以失为依据的。物化保证了没有最终的失；只存在转化的过程，它使我们能够成为我们尚未变成的那种存在。此外，道家幽默的轻松决不是产生于这样一种企图：为了回避钉十字架而集中注意仙人跳舞。

在讽刺意识中有一种最终的严肃性，它使反语不能表现道家哲人的无忧。用克尔凯郭尔的话来说，反语“主宰时刻”，使使用反语者能够不依靠伪装而接受事物的悲剧方面。道家不企图主宰时刻，而是以一种无忧的顺应的品性依从它，子犁就有这种品性，他倚靠在子来家的房门上说：“伟哉造化！又将奚以汝为？”

庄子的道家哲学清除了最终的特权〔按：指裁决理论的是非得

失和“主宰时刻”的特权)的缺陷,表现了显示真正的幽默的无忧品性。因为道家思想家不会为“仙人跳舞而基督被钉死于十字架”的事实而迷惑。他们知道我们每一个人都会轮到跳舞和上十字架。靠混沌帝无边的无差别之境和他的领地万象福地之福,我们**将要**抵达这两种境界。一切事物都要转化,这里没有任何悲剧性的事物。因此不需要一个喜剧的伪装用以隐藏。有的是无忧无虑、轻松自如,它们产生了幽默。这是真正的幽默。笑话,就像常见的那样,总是我们喜欢讲的。

就像我们在前面所概述的,道家和儒家在认识上的距离表面看起来比实际情况更加远。之所以如此,部分是因为我们分开来讨论这两个传统的自我的基本意义。我们必须记住,儒家与道家 77 这两派的认识都是以顺应的参与为基础的,如此就不会忘记他们在深处的相似点。下面这一章用于讨论中国和西方对于性和性别的认识,其中我们将针对西方思想家独特的家庭观,使用道家和儒家这两派的材料来说明这两种传统家庭观的相似之处。

79 第四章 中国的性别歧视

到此为止我们的论点是,对古典中国的自我模型的解释需要诉诸与西方文化发展中居支配地位的那些概念迥然不同的语汇。如果不注意西方和中国关于自我的、主导的基本假定之间重大的区别,就会对文化交叉研究中的某些问题造成严重的后果。这些问题中没有一个是比那些同认识性别差异相关的问题更重要。我们现在就转到这一论题,致力于探索以下做法所蕴涵的意义:即把对性行为的论述与什么是人的问题联系在一起。

鉴于中国文化中男性偏见非常普遍,我们当然不会声称中国传统决不主张性别歧视。然而,我们将要论证,中国文化中性别歧视所采取的形态在文化上是独特的,它为解释性别差别提供了一种可以选择的模式,这种模式可能给西方思想家的研究和实践指明一个富有成果的路径。

思维的性别

西方一代女权主义的反思对于我们区别“性”[sex]和“性别”[gender]很有帮助。男性与女性之间在

性上的不同是与拥有 XY 同拥有 XX 这种染色体在结构上的差异这类生物学因素相联系的,或者更一般地说,是同产生比较小或比较大的配子 [gametes] 相联系,或与同生殖生理学和第二性征 [secondary sexual characteristics] 相关的差异相联系。与此不同,“性别”是指各种社会中男子和妇女所发挥的种种特定的作用和功能。性的差别可以说是构成了跨文化的现象,然而性别不同被认为有文化的独特性,不同的社会的或文化的复杂系统中的性别差异常常很不相同。

在人类中实际上很普遍的一种与性别相关的现象是男性对女性的支配地位,这种支配地位从政治上来看,情况更是如此。如果可以证明这种支配并非生物学决定的性区别的必有含义,如果能够显示文化的进化已达到可以超越这种自然的决定因素的地步,那么就能更容易推进导致性平等的社会和文化的变化。

就极端的情况而言,许多社会生物学家提出了一些宣传“生物学即命运”的保守的论点。最为人们熟知的一个论点就是表达这种思想:女性产生少量的大配子;男性产生大量的小配子*。男性倾向于尽可能多地散布配子,女性喜爱培育受精卵,这最好地满足生殖的目的。同男性的乱交和一夫多妻的欲望以及女性操持家务、养育子女相联系的行为,也可以按照这种方式解释。这样,对于文化层面上的行为差异的说明,就依据于遗传因子。性别被归结为性。

另一个极端是这样一些人,他们主张多元论,这种多元论与原来的达尔文生物变异论相联系。如果没有一点共同的特征,那么就没有基本的自然品种。一个物种内部的变异构成了物种可变性的最初表达。依此类推,一个单性物种成员在形态和基因上的变异就不可能用性的区别作为根据来解释行为差异。如果人们在

* 这里的“女性”(females)和“男性”(males)也可译为“雌性”和“雄性”,以下同此。

“雄性”和“雌性”之外新增“雌雄同体”和“无性生物”这些范畴,并且在以性别为基础的概念“异性性行为”(heterosexuality)以外再补上“同性性行为”(homosexuality)的概念,那么,生物学和文化上多样性的程度,就增加到足以对那种认为人类中的性差别表现了自然种类的观点构成挑战。

我们自己对性行为和性别明显的求实态度,在约翰·杜普雷(John Depre)的话中也有很好的表达:

- 81 人类的特异之处不是他们倾向于打破本来不变的因果秩序,而是他们将秩序施加于世界某些领域的的能力,那里原来什么秩序都不存在。我认为,在人的决定是首要的决定因素的领域,合乎规范地讨论应该是什么必须优先于探讨自然决定了什么。^①

这是对法律胜于自然(*nomos over physis*)的主张的经典性的论述。我们赞成这一观点,只要它不按照刻板的普罗塔哥拉方式加以理(误)解,这种方式把文化解释为通过表达人的意志来强加秩序。就像我们全部已出版的著作所争辩的,有生命力的人类秩序,是由文化上独特的活动造成的、有审美价值的成就。将这个观点运用于我们现在的论题就会导致以下这一主张:不是性的区别决定了性别差异,而是相反,好像才更为真实。^②

我们的观点可以简述如下。在广义的西方文化中,男性和女性的性区别通常固定在可以认为是性别差异基础上的二元论范畴。最初出现的是人的一系列潜在的特性和性情的分化,变成男性和女性。后来男性的支配地位导致主要用那种肯定男子性别特征的优越性的语言来规定真正的人的品格。这样,人类的成就就被解释为男性的实现[realization of maleness]。在性区别[sexual differentiation]的层面挣脱男性的支配,并未使女性获得解放,以实现女性的性别[gender]特性,而是相反,要求女性像男性那样,以男性的性别作用为标准。

与此成为对照,在中国,尽性之人内涵充裕,人类的各种特性和性情在他们身上达到了和谐。性区分为男性和女性,这容易将女性排斥于人性的实现过程之外,其结果是男性支配地位的形成。

中国性别概念的明显特征是,它以为假如给予女性实现其人格的自由(实际上这难以做到),那么她们做到这一点的办法是寻求那些人类特性的和谐,它们与男性用作标准的一系列人类特性相同。西方文化中妇女的地位可能被认为不太卑贱,但是,成为真正的人的那些方法,肯定了一种更为隐蔽的统治。要成为人,你就必须是男性。

阿利森·布拉克(Alison Black)有一本著作论述性别与中国宇宙论的关系,她对各种性别关系加以归类,指出:

我们可能有理由寻求这样一种可能性:中国的形而上学和宇宙论的某些基本关切超越了性别问题。……不立极于一个性别,这样说大概是保险的。“阴”与“阳”在词源上并不表示“女性”与“男性”,它们也不是一律或首先分别意为“女性”[feminine,此词在语言学上表示阴性]与“男性”[masculine,此词在语言学上表示阳性],不仅如此,性别实际上依赖非常多的其他概念,这是为了将其自身发展为某种重要的东西。^③

然后布拉克探索了那些更为根本的文化条件,性别差异就是从中产生的:

有没有一种决定性的因素,使中国关联思维[correlative thinking]中的性别概念的转变与更替具有连贯性?我们能否找出**那种**基本倾向?^④

我们将要论证,进行这种发现的第一步是承认,我们的全部著作所描绘的、对合乎审美价值的秩序的意识,与对合乎理性的秩序的意识,这两种适成对照的意识,有助于我们认识解释性别关系的两种模式,即二元论的和关联的模式。在西方传统中,宇宙论上的对比倾向于排他的二元论;而在中国,这种对比则倾向于互补的配对。

在中国,基本的两极无疑关涉相互联系的对立面(“明”与“暗”、“主动的”与“被动的”)。而在西方,基本的两极则关涉相反的对子。对此最有影响的说明是亚里士多德的《形而上学》中记载的毕达哥拉斯的《对立物表》。^⑤这一组对子是以“有限者”和“无限者”的对比为基础的,其特点是范畴的极端的排他性。

83

毕达哥拉斯的《对立物表》

有限者	无限者
一	多
奇	偶
明	暗
善	恶
右	左
直	曲
正方	长方
静	动
男	女

在左边这一行中排列的是形式的属性,之所以这样称呼,是因为它们决定于数,数是毕达哥拉斯的基本隐喻。右边的则是不成熟的特征或属性,它们在数上是不确定的。这预示了后来成为亚里士多德的思想的核心的那种形式/质料的区分。这种分类一直很有影响,因此,男性与女性的分别也一直被看作以相反的成分间的关系在起作用。

当代女权主义者对这种二元论地估价性和性别差别的做法作出了回应,其中比较有影响的是卡罗尔·吉利根[Carol Gilligan]对“女性”[feminine]与“男性”[masculine]意见[voice]的区别。^⑥吉利根提出,第一,美德是有性别的;第二,与那种以为女性在道德上不如男性的世俗之见相反,能够从女性的意见中导出的伦理具有许

多比男性伦理更可取的品质。

尽管吉恩·格利姆肖 [Jean Grimshaw] 自己也不太清楚这种男性/女性的分别有多少意义, 是否应加以坚持, 她仍然给我们提供了一种进行这种分别的明确的语言, 重新建立了同样的二元对立, 即在“哲学的男性” [the maleness of philosophy, 也可译为“哲学的雄刚”] 与“女性伦理的观念”这两者之间的对立, 为此, 她提到了一系列女权主义者。格利姆肖提出了下面这张单子, 其中列出了六个特点, 这种分别的赞成者, 著名的有简·弗拉克斯⁵, 将它们看做是哲学的男性最清楚的展示:

1. 否定人的发展的社会性和相互作用的方面; 强调人与人的分离或人的孤立状态。

2. 强调自主性的个人主义形态。例如, 个人意志的自主性, 84 或认知者的自主性, 以及认知者与被认知物的截然分离。

3. 心灵与躯体、理智与激情、理性与感觉的对立。

4. 主宰、支配和控制躯体、激情或感觉的论题; 对丧失控制力的恐惧。

5. 对妇女和被认为与她们相关的一切事物——如性欲、自然、躯体——的恐惧。

6. 贬低一切与妇女相关的东西, 要求不要依赖它们。⁶

有一些女权主义者力图探寻女性伦理的特征, 格利姆肖发现在她们当中经常出现以下三方面的论题:

1. 批判抽象, 相信女性思维与环境关系更密切, 受抽象的准则束缚较少, 更加具体(道德思想一般来说也应该如此)。

2. 强调移情、养育和关怀的价值, 它们被视为妇女更珍视的品质、妇女更加普遍地展示的品质。

3. 批判那种以为**选择或意志**的观念是道德的核心思想, 以及那种将事实与价值截然分开的思想; 相反, 强调情境的**要求**的思想, 这种要求是通过**注意、关心**情境而被发现的, 并且需要作出适

当的回应。^⑧

尽管在男性哲学〔male philosophy〕和可能有的女性伦理之间所作的这种对比起初似乎是有道理的,人们仍然会看到,就中国文化的自我表述的主流而言,为了肯定至少初看似乎同样是规定女性伦理的主要观点,无形之中拒绝了规定西方哲学的男性的那些特点。仁这个儒学核心美德确认了人的关系属性和相互依赖:

夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。^⑨

85 道家及其真人的观念,主张在一个不断地变化的世界中,为了成为一个总是独特的人,要致力于完全溶入环境〔full contextualization〕。至少从表面上看,无论是儒家还是道家,其哲学的奠基者似乎表达了那种被描绘为女性的意见的思想。鉴于儒道两家思想在中国哲学形成时期广泛流行,可以公正地说,中国文化的发展染上了强烈的女性性别特征的色彩。

大略地说,中国哲学推进了基于性、也基于性别的伦理,这样一种说法对于讨论女权主义的关切来说至少有三个直接的含义。

第一,假定中国哲学受男性支配的程度并不比西方哲学低,那么,这似乎就支持了格利姆肖反对这样一种观点:哲学的气质和立场是以生理学为基础的。不论怎样说,中国的男性似乎至少表现了女权主义者们归之于女性伦理的某些特征,这些女权主义者肯定男性与女性性别上的分别。这里似乎有比所讨论的性别差别更为根本的东西。“女性意见”和“男性意见”可能是有用的范畴,但是这些范畴完全可以肯定与中国社会无关。

第二,对于那些推进女性伦理以作为充分地解决西方的性问题的办法的女权主义者们来说,中国的榜样肯定是一个告诫。如果我们重视儒家的经验,那么被描绘为女性伦理的那些东西的统治,非但不能排除性歧视,而且似乎会造成另外一些同样有害的倾向。

第三,规定了主导的西方思维方式中的所谓男性的那些特定

的特征,如自主性和妄自尊大,它们与养育、关怀、传统中的女性成为对照,这些特征至少显露了一个原因,说明如此规定的西方哲学为何没有把中国哲学传统当做真正的哲学而加以认真的对待。西方传统允许中国哲学据有一席之地,就此而言,这种位置也是通过强加西方思想的学科的范畴和标准而加以规定的。启蒙运动的事业使它带有一种妄自尊大的自信,对于其他传统只是当做证明材料而对它们发生兴趣,只要西方哲学家仍然坚信启蒙运动的事业,中国哲学和文化的活动就仍将是无关紧要的。

二元论的性别歧视

86

在上面我们已经指明,以性或性别为基础的伦理的观念,表面上似乎与儒家/道家的审美认识相一致。对此稍加考察就会发现,情况不是如此,就像我们下面就要论述的那样。否定这种一致性的第一个论点是,无论是以性为基础,还是以性别为基础的伦理,都处于主要由桀骜不驯的男性的意见造成的辩证语境中。这里争论的焦点并非只是性或性别的区别,而是与西方主导的思维传统相关的更一般的二元论。这种二元论开始于宇宙起源论,与天(男性)和地(女性)的生育关系之间的区别相关,这种区别最终反映了宇宙(理性,男性)与混沌(无理性,女性)之间的对立,并且在哲学上表现为存在与生成变化的世界、理性与非理性的灵魂的对立,在柏拉图那里就是这样。这种二元论对亚里士多德的哲学也极端重要,它表现为形式与质料的区分。当然,它在现在的表现是笛卡儿机械论所产生的心灵/躯体二元论。^①

女性意见的拥护者在这种意见是性还是性别的作用这个问题上的看法不一致。有的将这种区别建立于生物性及其后果的基础上。^②另外一些人只是主张,这是当前的社会实践和角色的作用。^③

吉恩·格利姆肖对于阐述以性或性别为基础的伦理至少表达了两个关切。第一,男性和女性的意见不论是关于自然的还是文化的,它们都抵制[对它们的]准确的描绘,且始终是不明确的,是一个似乎与经验观察相关的问题,对这些意见不论怎样加以区分,它们似乎并非**所有的男性或所有的女性**特有的。第二,就像事实上常有的,接受这样的区分涵衍了这样一种根本的主张:女性按照一种完全不同于男子的方式推理思考,这样恰恰会在相当大的程度上加强我们迫切要克服的那种倒退的陈旧观念。⁹如果人们在下面这种语境中致力于分别男性/女性,或阳性/阴性,即以为男性的意见是独立而无所依傍的,自主的和自足的,那么女性意见总是被忽视,不论我们怎样精心地阐述、详论和促进归于女性的性别特性。

很清楚,格利姆肖这两个关切是重要的。首先,这种二元论使
87 这两个范畴之间的一组区分难以接受。诸如自主性、独立、个人自由这些男性意见的特征,使它妄自尊大和排他。由于这个缘故,它傲然处于女性意见之上,后者至多与它偶合,最坏的情况是两者无关。女性意见导自它,依赖于它,并且低于它。只要男性意见始终按照其自己的理由加以维护,它就将继续是一个标准,这种标准不仅不能容纳或迁就女性的意见,而且对女性意见加以控制。在这样的体制之中相互作用和调解都是不可能的。一方优先于、绝对地超越另一方就排除了两方面之间所有实质性的相互作用。

其次,我们能否在西方文化中适当地分别男性和女性的意见,这个问题必须加以历史的考察。格利姆肖主张立场的多样性,为了适应对于“男性”的狭隘规定,这种多样性被大打折扣。在同情格利姆肖的主张的同时,某些最起码的概括是可以坚持的。当格利姆肖探寻西方各种哲学立场时,她能够发现以下立场的大分化,这些立场预先排除了宽泛的概括和论断。在任何一种单一意义上所规定的理性、心灵和阳性的定义,都会遇到相反的例子。但是,

即使承认不论是西方还是东方的哲学传统都是丰富多彩的,承认这两种文化内部都存在审美和逻辑这两种意义上的秩序,比较哲学仍然给我们提供了一种视角,据以富有意义地概括这两种哲学传统的主导特征。例如,像柏拉图和康德这样主要的哲学家,对于理性、对于性欲影响理性或受理性影响的方式,确实有很大不同的认识,然而这方面的鸿沟,在我们将这两个西方哲学家关于理性的本质、地位和重要性的观点与任何一个儒家代表性人物的看法作比较之时,就相当程度地缩小了。

西方二元论的普遍性部分地解释了为什么女权主义与许多遭到忽视的意识形态——如保护环境和动物的思想——命运与共。解决这些问题中的任何一个,似乎在很大程度上都依赖于所有其他问题的解决。

因此,坏消息是我们的特殊形式的性歧视在文化上加强了,如果没有一种激进的哲学革命就不可能从根本上加以克服。如果现存的社会、政治的和宗教的信念仍然在加强二元论的思维,那么 88 就不会有真正无性歧视的社会。在二元论范畴的持续统治之下,可能存在的最好的无性别歧视的社会,是通过促进女性的**荣誉男性**(honorary males)的地位而实现的。这在相当大的程度上是西方社会妇女解放运动的方向。然而,这种发展所涵衍的正是卡罗尔·吉利根所担忧的事情,即性别的同一以牺牲人的一系列品性为代价,而这些品性是应该保留的。面对二元论,是不可能在差别中使性别同等的。

好消息是从诸如实用主义、解释学和各种形态的后结构主义思想的哲学立场出发,对二元论思维方式进行攻击,这表明根本的哲学假定正在作大修正。如果我们着手清除那种滋生西方式的性歧视的思维方式,那么,西方哲学中的这一转折似乎是意义重大的。^⑤

关联论的性别歧视

孔子在《论语》中说：

惟女子与小人为难养也，近之则不孙，远之则怨。^⑧

“五四”运动时期的作家和批判家鲁迅在反思妇女在儒家传统中的困境时曾不加掩饰地冷嘲热讽，说：

据时下道德家的意见，来定界说，大约节是丈夫死了，决不再嫁，也不私奔，丈夫死得愈早，家里愈穷，他便节得愈好。烈可是有两种：一种是无无论已嫁未嫁，只要丈夫死了，他也跟着自尽；一种是有强暴来污辱他的时候，设法自戕，或者抗拒被杀，都无不可。这也是死得愈惨愈苦，他便烈得愈了……。

89

总而言之；女子死了丈夫，便守着，或者死掉；遇了强暴，便死掉；将这类人物，称赞一通，世道人心便好，中国便得救了。大意只是如此。^⑨

从其古典时期的开端直到现在，中国过去是，现在仍然是一个一直不变地实行男性统治和性别歧视的社会。也许对传统最具破坏性的指责是这种偏见渗透到中国语言的那种方式。如果看一看“女”作为重要部分所构成的一系列的字，我们就会发现这些字除了一些明显的例外，大体上可以分为三种。

第一种是我们预见到的：女性的角色和关系，如“妈”、“姑”、“姒”（丈夫的嫂子）、“妯”，它们当然被确认为女性，在这一方面，显著的文化特征是关系的特定性[the specificity of the relationship]。第二种是一些反面的品质和可疑的态度的相当糟糕的集合，这些品质与态度直接同女性性别相联系：“妄”、“嫉”、“妒”、“婪”、“奸”、“媚”、“奴”等。在第三种中，我们有无数的方式来说“漂亮的”和“优美的”意思，表达含义上微妙细小的差别：“妖”、“姣”、“娆”、

“婷”，等等，这表明男性在评价女性时，身体特征是考虑的一个主要因素。^⑧

我们强调古典时期和当代中国的性歧视的普遍性，力图将中国的性歧视的形式与我们在自己的传统中所看到的那种区分开来，以此作为开端是必要的，这样我们就必须使用相互依赖而不是独立性，互补而不是自主性的语言。显而易见，这种用语与描绘西方社会中的性歧视和男性统治相比，危害可能较少。就像这一章的开头那段所表明的，中国的性歧视问题与工业化的西方国家一样大，或者说比西方更大，我们马上就要对此加以论证。我们希望确立的首要论点是，中国对性别意义的认识与西方这方面的主导 90 认识很不相同。掌握了这种区别就能促进对这两种文化的独特性的理解。

在西方，性别意义反映了制度化的男性统治，然而在中国，男性和女性的特征构成了互补的品性，它们合在一起展示了自我修养可能达到的一系列目标。从历史上看，劳作的种类是按照性差别加以明确地划分（“男耕女织”），不仅如此，只有男性成员才有可能获得人性实现的文化上的先决条件，尽管这样，我们将会看到，性别意义的关联模式仍然提供了一种“多种男女不分”（polyandrogyny）的可能性。^⑨

在中国古典传统中，无论是在儒家还是在道家的传统中，人性实现是按照培育范围广泛的性别特性的要求加以规定的。在中国文化中，心使情感和理性共存和不可分离。阴-阳性别特征也同样如此。对道家哲学有一种流行的然而却是不适当的理解，我们将纠正这种理解，并用道家的实例作为我们这里的例证。^⑩在将道家-儒家关系解释为阴对阳的关系的现代学者中，李约瑟是最典型的一个，他说：

儒家的知识是一种男性的阳刚知识，道家谴责这种知识，道家追求一种女性的、阴柔的知识，它只能来自对自然界采取

一种被动的和顺从的态度。^④

李约瑟深信道家中“女性象征”[feminine symbol]的重要性,以至于在这种解释的基础上(这种解释似乎没有任何文献材料支持),他提出,古代(原初的)中国社会“极有可能是母权社会。”^⑤

把道家视为阴性这种流行的看法强调其中所有忍让的、柔顺的、退让的、神秘的和承受的成分,以为它赞成在一切社会的和政治的关系中采取阴性的顺从态度。^⑥出于对个人的考虑,它主张观察自然,反对治理社会;主张承受式的被动,反对指挥式的活动;主张摆脱先前定下的理论,反对固守一套社会常规。^⑦李约瑟对女性91 象征的论述与主张柔弱、顺从的水的隐喻异曲同工。^⑧李约瑟将女性象征与阴相等同,几乎排斥阳,他下面这段话似乎就表达了他这种意向:

倘若把阴和阳分开并不是不可思议的话(从中国人的观点看来),那么可以说,道家是一种阴性的思想体系,而儒家思想则是一种阳性的思想体系。^⑨

按照对道家这样的理解(这并非是我们的),可能会提出这样的说法,《道德经》的文本以下面几种方式支持女性解释:文本直接确认女性胜过男性,由此必然推导出诸如柔弱胜刚强的论断。文本自始至终似乎都将女性的生殖器官与生养万物的道相联系,这方面可以举这样的例子:经常用隐喻的方法说女性的阴道,如“渊”、“谷”、“玄牝之门”、“天下谿”,等等。

主要的隐喻有水、婴儿、溪谷、母、根源等,它们都与女性相对应,并且都用柔、弱、黑、静、受等形容女性性别特征的语言加以规定。这些特征还被用以描绘理想的统治者。

根据李约瑟,《道德经》首创了这样一种理想的统治者,他们拒绝对立的派别儒家和法家的传统所主张的态度,即那种“阳性的、管理的、强硬的、统治的、进取的、理性的和赐予的”态度,赞成对社会的和政治的秩序采取“阴性的、宽容的、柔顺的、忍耐的、退让的、

神秘的和承受的”态度。^②这些解释通常围绕着对以下概念的持久讨论而展开：“无为”，翻译为“non-action”；“不争”，翻译为“not contending”；“柔弱”，翻译为“softness and weakness”；“静”，翻译为“tranquillity”；以及“虚”和“无”，翻译为“vacuity”；这些词都用来形容哲人统治者，他们是这些品质的体现。^③

李约瑟在用女性、阴性来解释道家之时，以一种十分遗憾的口吻展开其论述：

必须指出，由于这样那样的原因，道家思想几乎完全被大部分欧洲翻译家和作者误解了。^④

成为讽刺的是，李约瑟把道家描绘为主张女性品质，排斥男性，这种做法本身就极其粗暴地对待文本。

我们将要辩明，重现和恢复《道德经》中的女性特征是一种弥补，不认识这一点已经造成了这样的结果：将道家误解为消极、寂静无为和避世的理论。针对这种误读，我们提出，道家寻求一种关于完美的人的积极概念，根据这种概念，达到这一理想要求持久的努力和在行动中检验自己的理解。它确认现实和世界本身的价值，尽力不回避现实世界，而是对它连同它的全部复杂性加以欣赏。

道家的理论要求仿效自然界的规律性：

人法地，地法天，天法道，道法自然。^⑤

完美的人所寻求的秩序的意义与自然界中的相似。这种态度是肯定一种一体性，它贯穿于一切事物，而所有的事物都处于不断地发展的过程和存在的规律性之中，这种规律性我们称之为道：

是以圣人执一（中译者按：此处“一”，英文译为 continuity，意为连续性）为天下牧。^⑥

整本《道德经》都依靠类比：道对于万物就像一个完美的统治者的品行举止对于人民。这就是说，下面两方面是直接关联的：其一是自然界如何将它的无数组成分子的潜在价值和发展前途展开到最

大程度,其二是统治者应该如何对待政府事务。根据《道德经》的语言,道和统治者共有以下特征:

1. “无为而无不为”,见第 37 章,第 3 章;
2. “希言自然”,见第 23 章、第 17 章;
- 93 3. “致虚极”,见第 5 章,第 16 章;
4. “柔弱”,见第 40 章,第 27 章;
5. “不争”,见第 23 章,第 68 章;
6. “居下”,“后其身”,见第 8 章,第 7 章;
7. “朴”,见第 32 章,第 28 章;
8. “不有”,见第 51 章,第 2 章。

道寻求平衡与和谐,而如果平衡与和谐遭到破坏,它就要恢复它们。同样,《道德经》包含了阴的特征,用以纠正人类世界的不平衡。《道德经》并不赞成用阴的价值取代占优势的阳的价值。在政治层面,《道德经》不主张运用以阴为基础的技巧去达到政治控制的阳的目标。毋宁说文本寻求人格的和政治的两重目标,意在将对立面之间的紧张消解于持久的均衡与和谐之中。不论“抱一”还表示什么别的意思,它的基本意义可能是对立面的相互依赖,以及通过达到和谐来调和对立面,而这种和谐肯定差别的价值。道的活动被反复地用调和对立面的正言若反的语言加以描绘:

明道若昧,
进道若退,……
大象无形。^③

完美的人效法自然,采取一种与规范性的道相一致的态度,他也调和对立面:

知其雄,守其雌,为天下谿。……
知其白,守其黑,为天下式。……
知其荣,守其辱,为天下谷。^④

这里我们把“知”翻译为“realize”[意为:认识到、了解、实现]是因

为知在古典语言中有履行含义。知其雄就是在行动中体现它。这 94 段话在文本别的部分有相似的表达,这加强了我们的关于调和的理解:

天下有始,以为天下母。

既得其母,以知其子。

既知其子,复守其母,没身不殆。⁹⁴

这里看起来是女性象征的那些东西更适合表现雌性与雄性的东西的调和。例如,“母”是一个怀孕了的妇女,她是雄性与雌性的统一。

还有一段话与此相关,它也是把和谐和生育描绘为阴与阳的结合:

万物负阴而抱阳,冲气以为和。⁹⁵

至少从一个层面上说,《道德经》是一篇政治论文,由于它集中于统治者的人格,我们可以说,至少对这种人格的描绘是不分男女的。然而,我们还可以再进一步推论,统治者被认为确立政治的和社会的条件是为了追求人性的普遍实现,由于他的价值是整个帝国的典范,因此这种实现是无男女性别之分的。这样的思考与文本中的话并不矛盾,其中圣人统治者被指称为“天下式”⁹⁶,人民在这种典范的影响下自由自在地追求他们自己的(人格)实现:

故圣人云:

我无为,而民自化;

我好静,而民自正;

我无事,而民自富;

我无欲,而民自朴。⁹⁷

95

统治者希望为人民提供的条件与他自己所追求的是一样的。完美的人是这样一种人,他有一种耐性,能对任何环境作出适当而有效的反应。

按照西方宇宙论的主导模式,个人是通过认同一组二元论范

畴中优越的成分,从“他们所在之处”,进入“他们应处之地”。这些范畴包括上帝与世界、存在与生成,知识与意见、实在与现象、精神与躯体、真理与谎言,等等。道家的模式则不同,实现了(人性)的个人与道相通,他们都具备范围极为广泛的阴-阳特性,它们包括互补的天/人两方面,互补的知/仁两方面,互补的知/行、体/用、心/身、行/言这些范畴的两方面。

非常重要的一点是,要知道在中国古典传统中,所有的相互关联的对立面本身是有等级的,主导的方面通常首先提到:如天/人,心/身,等等。在阴阳关系中有一奇特之处,它把这种关系与儒家标准的关联关系区别开来,这一奇特之处是阴为首,这意味着所采取的态度确实是男女不分,但是总的来说,阴的品性特征优先于与阳相联系的那些特征。

性别在关联的理解 [correlative understanding] 中更有灵活性而缺少排他性。关联性比二元论模式更易于促进对身份和性别的特征重新规定,虽然如此,在实践中,传统的力量对于这种重新规定的实现是一个难以克服的阻碍。不过,由于没有相反的观念,即超越的信念,在实践中就比较容易作出更动,只要相应地改变那些加强性不平等的文化的态度和实践。⁹⁶

在儒家这一方面,在不同性别的身份个性化的过程中,不同的实行者能够表现他们自己作为个人的独特性,其方法与礼相似,人们根据礼确立自己在社群中的地位。不论是人性还是性别都不是给定的。⁹⁷一个人并不是天生的妇女,而是在实践中成为那样的人。⁹⁸性别的同一性归根到底并不是种类上的同一,而是相似性。这样,性歧视的问题就将将是不同程度的差异的问题,而不是等级森严的不平等。男性与女性是作为**重点上的差别** [difference in emphasis] 而不是作为**种类上的差别** [difference in kind] 的功能而被创造的。理查德·圭索 [Richard Guisso] 在规范中国文化中的“差别”时也表达了同样的意思:

它们(指中国的经典)所提出的根本观点是,所有的东西中最基本的——男性与女性是不同的,就像天与地、阴与阳那样的不同。然而由此推导出的论点就将中国的观点与中国之外的大部分观点区别开来了。在一个有机地构成整体的宇宙之中,男性与女性不可分离地结合在一起,每一个人都给予一个有尊严的、受尊重的身份,每一个人都被寄以这样的期望:在相互合作与和谐中与他人互相作用。不过,事实仍然是,关系是不平等的。⁴¹

圭索在审视经书时试图阐明服从与差别的关系:

虽然在宇宙论中隐含了高等和低等之分,但是更加强调的方面是男性与女性的区别。每一种性别都有其不同的、互补的功能,妇女的地位既非不光彩,也非必定低于男性的地位,除了在地低于天、月亮低于太阳这个意义上的高低之外。⁴²

在这种关联模式中,最富有意义的关联关系是那些处于最大反差之中的关系。因此,那种按照单义性和一致性加以规定的平等是对差别和多样性的否定。与此不同,审美的连贯性要求将差别引入和谐的中心,这些中心包含的意义范围更加广泛。由差别产生的是等级的必要性。没有等级就没有中心。创造性依赖于存在于男女之间的差别的程度以及它产生的紧张。

儒家解决男一女冲突的方法因而是三重的:分离功能,承认等级,以及理想主义的命令[idealist injunction]。这样,相互关爱和尊重就会融入关系之中。⁴³

文化上规定的功能差别促进了男性与女性的相互依赖,这种相互 97
依赖不断增多,理想的情况是,它产生相互关心、需要和爱慕。

在西方传统的主流中,即使一个妇女必须放弃她的差别,以成为一个人,她仍然能自以为具有把她与她的环境区别开来的基本的人性。基本的人性是一个保证。不论怎样贬低妇女的角色,她

仍然潜在地、不可更改地是一个人。关联模式与二元论模式相比更为灵活,稳定程度较少。伸缩性允许关联模式有更大程度的创造性,同时也允许对人的尊严更大程度地滥用和更恶劣地侵犯。

限制二元论模式中的创造性的局限性也确立了判断什么是可以接受的行为举止的界限。例如,古典儒家有一个思想,以为禽兽、人和神之间的区别只是文化上的,这意味着那些是文化的重要来源的人,能要求尊严,而那些抵制教化的人,主要从字面上说,是禽兽。

由于没有某些基本人性保证所有人类生命的尊严,就有理由崇拜某些人,与此同时把另外的人当做奴。在二元论模式中,一个人可能会争辩说,一个妇女还没有被认为是一个人〔man, 主要指男人〕。而在关联的格式中,女性在历史上并未成为人〔persons, 此处当指自然人,即依法享有权利和承担义务的法人〕。

关联模式的另一特征是,男性/女性的互补不能与别的重要的关联关系分离。如圭索所说:

如果说《五经》助长了妇女对男子的服从,那么它们更加助长了年轻者对年长者的服从。这样,在中国历史上推崇儒学的每一个时代,丈夫死后的妇女,那些年长的、并且由于年长而有智慧和经验的妇女,受到尊敬、服从和重视,……即使她的儿子是皇帝。也许正是这一事实比任何别的因素都更能够使传统中国的妇女在那样长的时期内接受强加给她们的地位。⁹⁸

如果我们从这样一个基本假定出发:即人性是一种成就〔achievement〕,那么年龄就成了一个重要的因素。妇女靠年长而取得地位。然而头脑简单地尊敬年长者是不加鼓励的。孔子自己反复地讲,上了年纪而没有成就应是苦恼的原因:

后生可畏,焉知来者之不如今也?四十、五十而无闻焉,斯亦不足畏也已。”⁹⁹

然而,尊重文化贡献以及必然与之相连的年长,其负面是降低了年轻者的相关价值,其极端甚至成为杀害婴儿的理由。不仅如此,为了检验这样的主张:根据古典中国的世界观,人性的实现先于人的特征的性别化,我们可以这样发问:当一个妇女成了一个家长,在这样的情况下,她是按照与男家长相同的标准加以评价,还是运用相当独特的女性标准?

二元论与关联论的性歧视还有另一重要差别,可以通过思考公私对立来对它加以集中的考察。吉恩·格利姆肖指出,在我们西方传统中,不论是妇女本身,还是与她们相关的活动领域(家族、家)都是被贬低的:“雄性,男人社群的成员,都是高于并且排斥日常生活,都是靠摒弃日常生活、逃避家庭女性世界而获得的。”⁶⁶

在中国人世界这类情况的程度似乎不一样,在那里公和私并不严重地分离。事实上,在中国人生活的所有方面——社会的、政治的、宗教的方面——都是家庭,而并非个人才是组成人类的基本单位。一个人在宗教上、政治上和道德上最重要的意义是来自于他或她参与按照礼义管理的家庭世界,与家庭关系达到了这样的程度,如果没有家庭,一个人不能奢望能实现其人性。一个人生存于各种变化中的关系之间与规定家庭及世系的等级顺应方式之中,他的人性的实现是加深这些关系的意义的一种功用。

正如我们在上面所见到的,家庭的一体性和完整性意味着对 99 于家庭秩序所作的男性的和女性的贡献集中于一身,此人体现了传统的权威。在儒家传统中,统治者并不只被描绘为父亲,而且还描写为“父母”。就像统治者是帝国,男家长就是家。实现了人性的一个人的“圆满”[roundness]就在于不分男女,这使他或她能够利用男性和女性两种性别特性,并且富有成效地对所有的环境作出回应。

由关于人的“成就”概念而生的是关联模式的最后一个特征。成为一个人就预设了一个持久的革命,即不断地重新调整和重新

确立身分和礼,它们构成了社会。历史上妇女的形象肯定是由历史的情势所决定的,但是,当今时期的独特性和变易性确实也在一定程度上允许出现男性/女性角色的新格局。我们必须承认,生物学上的女性被剥夺了富有意义地参与文化的权利,这对人类的潜在价值的展现造成了损害。从另一方面来说,当妇女从男家长的支配下被解放出来时,中国的个人无疑是很不相同的,从品质上看更引人注目。

不过,对中国社会中的妇女解放的事业一直有一种忧虑。在二元论的模式中,由于妇女追求男子的性别特性,因而能够取得某种平等,与此不同,在关联结构中没有这样的基础提供重要的平等。等级似乎是不可避免的。似乎可以接受的惟一可能的情况是品性的等级,在这种情况下,地位是由非性别的个人成就而不是生物学上的性或文化上的性别决定的。

我们要再次强调,我们阐述中国传统中的性别意义,讨论这种可供选择的模式,动机不是进行辩解。确切地说,我们的动机只不过是在研究中国文化时努力把婴儿与洗澡水分离开来。我们在报道中国的性别问题的著作中,常见到一种做法,即把中国传统文化与儒家加以等同,然后谴责儒家,因为它主张冷酷无情的男家长统治。这很像否定自由主义的民主思想的一切成就——人权、代议制民主、现代大学、大众传播技术,等等,因为这一传统中有难以消除的性歧视问题。无论是中国传统文化,还是儒家,都不能归结为裹小脚,正像丰富多彩的西方美术和音乐不能归结为隆胸术。

我们的论点是,对中国社会中的性别意义以及伴随它的偏见的认识,可以用作反思我们自己经验的材料,为了一个新世界,进一步把它用作构造关于人(person)的新观念的补充材料。

第 二 篇

“真理”：文化对比的典型论题

道与真理

最新一代的汉学研究中提出的最引人深思的问题是,中国人是否有关于“真”*的概念或理论。^①从表面上看,这个问题好像非常唐突(可以肯定,中国人像我们一样经常讲实情,也经常讲谎话),但是它实际上并不是像人们所想象的那样容易解决。

葛瑞汉在他为《论道者》〔*Disputers of the Tao*〕所作的《导言》中,将中国古典时期出现的知识阶层主要的哲学关切与西方传统哲学家的加以区分,他说:他们的问题不是“西方哲学家的‘什么是真理?’,而是‘道在哪里?’”^②在自然的和社会的世界里,一个人怎样使自己弄清环境,如何为自己确定方向,在这个问题上,葛瑞汉这一论断非常简单明了地对比了中西文化的问题

* “真理”(truth)一词在英文中兼有“真理”、“真”、“真实”之义,在本章的讨论中,作者谈到西方哲学时也是在这些意义上使用此词,按照通常译法,我们在这部分译为“真理”;然而在谈到中国哲学时作者主要是在“真实”的意义上使用这个词,因此我们在这部分译为“真”。——译者。

框架。

西方的“什么”问题通常以这样的方式表达：“有哪一种事物？”“将世界理解为什么？”或简单地说：“这是什么？”这样的问题是对事实和原理加以分类的结果，这有助于人们对于我们周围的世界进行调查和分类编目。与此不同，中国人的“哪里”问题导致寻找正确的道路，以及那些引导人们遵循那种道路的恰当的行为方式，这种道是一种生活方式和安身立命之处。

这两种文明中的每一方也都是由另一方的问题所形成的，但是都附加了不同的意义。在西方，我们不问“道在哪里？”，而是问“我位于这世界的何方？”我们对这个问题的回应导致对于我们之下、之上和周围的世界的坚韧不拔的探索，其动机总是由“勇敢地迈向先前无人去过的地方”这样的欲望激发的。

当中国人发问“什么”问题时，他们是问“我是哪一种人？”，“我的身份是什么？”他们的回应是依据这样的看法：他们事实上是社会的、家庭的人，是由习俗和礼形成的，在本质上同他人相互联系在一起。他们是父亲、儿子、兄弟、公民。不仅如此，中国人相当关注他们的“中国性”[Chineseness]，他们基本上是在与中华大家庭之外的人相隔离的情况下发展他们的世界的。他们很少有探索他们周围的世界的兴趣。（然而，他们怎么会旅游？作为“中国人”，即在[世界]中心之人，就像剑桥大学的教师，它们已经在那儿了。）他们的独特的天才是以各种形式的合乎礼的行动，构造和稳定中国的社会。这种礼导致中华大家庭中的社会和谐和理想人格的养成。

除了“哪里”和“什么”问题之外，无论是中国人，还是西方人，他们都问“怎样？”对于中国人来说，问题是“这个或那个事物怎样才能有助于人类昌盛？”对于西方人来说，问题是“我怎样才能对这个或那个事物加以归类或规定？”林语堂这个有名的中国作家，在他那本书名取得很贴切的著作《生活的重要性》中描绘了中国和西

方的“怎样”问题的不同形态。根据林语堂,诸如生物学这样的科学在中国从未获得在西方那样的发展,其原因就在于,西方人遇到一种未曾见过的植物或动物会问“我怎样才能把它加以归类”,然而,中国人马上会问“这东西怎样才能加工食用?”

张东荪在 30 年代写的一篇文章中说:

在对一个事物提出问题时,西方心智的特点是问“它是什么?”,然后是“人们应该怎样对它作出反应?”中国的心智强调的不是“什么”,而是“怎样”。西方思想是以“重什么之态度”为特征,中国思想则是以“重怎样之态度”为特征。^③

在西方,真理是那种真实的知识,它反映了实在。对于中国人来说,知识不是抽象的,而是具体的;它不是表象的〔representational〕,而是履行的〔performative〕和参与的〔participatory〕;它不是推论的,作为关于道的一种知识,它是一种实际技巧〔know-how〕。

真理的寻求者与道的寻求者之间的对比,确实具有相当重要 105 的意义。真理的寻求者希望最终弄清奥秘,确立说明事物存在方式的那些事实、原理和理论。道的寻求者力图发现促进社会和谐地存在的种种行为方式。对于道的寻求者来说,真〔truth〕是人的而不是命题的最重要的品格。真作为“道”是指一个充分发挥作用的人的真诚和诚实。

在真理与道的寻求者之间所作的初步对比显然成果众多,但这本身肯定不能解答这样的问题:在中国语言中寻找一个或几个我们能够用以翻译“truth”的词,这样做是否恰当。此外,假如我们将某个中文词翻译为“truth”,那么我们仍然必须要问,中国人是否使这个词成为概念,是否创立理论解释它,是否说明它所表示的现象或它暗指的现象。

说来奇怪,这是一个有还是没有关于真理的规范的概念或理论的问题,这一点在这方面的讨论中显得非常突出。因为根据亚

里士多德(《形而上学》第三卷),假如一个人说“是某物的那个东西;那是某物;不是某物的那个东西;那不是某物”,那么这就是讲实话,其实单单这样讲只是说出了对于我们(几乎)所有的人十分明显的事情。寻求真理所引起的有趣而又重要的那些问题是西方思想家超越明显的东西而构造理论的强烈动机所造成的结果。表面看来似乎无害的关于概念的一种看法也是这样。从规范的意义上说,一个概念表达一个词的意义。而一个词则是具有规定的含义的字。规定的语境归根结底是理论。这样,真理的概念在特殊的理论之中占据中心地位。

在讲真理的概念或理论时,我们提到刚才引用的亚里士多德的论断,这确实没有什么意义。即使这句话常常被理解为真理符合论的简明扼要的表达,情况也是如此。只有将这一论断置于亚里士多德的形而上学和认识论的论述语境之中,在此之后我们才能讲这方面的事。实际上,从亚里士多德的语境之中取出的这一论断,按照唯心主义理论加以阐述,主要是支持真理连贯论。

即使我们对哲学上的精微之处不感兴趣,我们仍然是这样一种文化的一部分:在这种文化中,诸如“追求真理”、“科学真理”,以及“我们认为这些真理是不证自明的”等语句对于我们来说都极富意义。一旦专家们将这些言语的意义揭示出来,我们就有了旨在加强这种语言以及为这种语言辩护的关于真理的理论讨论。

- 106 这样,在我们注视中国文化之时,我们确实已完全被一些基本假定所武装,这些基本假定由于西方哲学家明言或不明言地赋予真理的观念以重要意义而被强调。我们相信,中国人必定有真的概念或理论,因为我们可以十分公正地假定,中国人像我们一样关心桌子上是否有饭菜。我们进一步相信(根据要少得多),在这种关心的背后是对那种有关存在着某种真实之物的说法的担忧。接下来我们就把下面的看法视为当然(这一次没有一点根据):这种担忧在其更深的背后需要某种关于真理的理论。

有一种貌似有理的说法：除非中国人真正具有对或关于“truth”的同样信念，我们决不应该将一个中文词翻译为“truth”。这等于说，在讲“truth”这个词时，我们可以期望中国人说与我们所表达的基本相同的东西。让我们暂时先承认，在西方，我们实际上倾向于将真理视为抽象的概念，倾向于发展鼓励追求真理的认识论理论，并且为声称已经发现了真理的断言作证明。如果中国人不按照同样的方式对待他们语言中可以翻译为“truth”的用语，那么，我们就会被促使去相信，我们是在讨论不同的东西。^④

在以下几页中我们将试图假定，在真理的寻求者与道的寻求者之间的对比至少对于探索是有价值的。我们力图决定，在中国传统中，是否确实存在关于真理的富有生命力的概念，与此同时将努力指明道和真理的成为对照的旨趣所涵衍的有趣差别。我们把道与真理的对比当做哲学反思的目标，在这种对比中我们不希望长久地保留一种陈旧的解释，它将西方说成是爱好理论的，好冷静地反思，将中国的思想说成是充满了对社会和谐的要求。根据我们的观点，这两种文化共有一个对于社会的人来说是惟一明智的目标——达到社会的稳定，可能还有社会的和谐。

某些比较哲学研究者提出，中国人对道的关切，是在中国反思思维开始发生的时期道德的和政治的秩序崩溃的后果。与更加思辨的希腊人成为对照，中国人关心社会的秩序与和谐，而不是冷静地追求真理。但是，就像我们在《期望中国》中所争辩的，有一切理由相信，真理可以作为一个标准，据以衡量众多各有特色的存在者，追求这种真理，本身是对创立和发现一种社会的和自然的秩序的问题的一种回应，个人在这种秩序之中可能会发现一种安全的与和谐的存在。^⑤

中国人寻求道，是因为他们有更加实际的、急迫的政治上的与社会上的关切，而在西方，我们冒险去探索真理，是因为我们由于某种原因有进行思辨的奢侈，这样一种说法经过审视是大可怀疑

的。一种更加实用主义的解释似乎同样地貌似有理。哲学话语在相当大的程度上是在对真理本身的追求中形成的,这种话语从其开始就带有伦理学和政治色彩。

在多元文化的、多种族的社会中,很难在各种不同的语言、神话、习俗和礼仪所表现的许多道中确定一个具体的、特定的道让人们去遵行。寻求和谐必须通过追求抽象的、最终可普遍应用的原理和标准。对大写首字母“Truth”的追求,服务于积极和消极这两种意义上的社会的和政治上的稳定。从积极的意义上说,它有可能为以后提供一种公认的标准,这种标准可以成为共同的价值和实践的基础。从消极的意义上说,它提出,对待那些不赞同我们现在的真理的人必须采取容忍和谨慎的态度。

对达到社会和谐这两种政治战略加以对比,展望其结果,仍然是值得去做的。因为仅从表面看,人们能够看出,如果坚持要求中国放弃对于道的关切,转而奋力追求真理〔Truth〕,这容易对成为那个文明的标志的稳定构成威胁。同样,假如西方诸民族企图创立一种以礼为基础的文化,这也可能威胁到西方的观念和制度的稳定。

使“什么是真理”的问题成为西方传统的一个独有的关切的那一系列事件,构成了一个极富魅力的历史过程,这丝毫不是因为这个传统的不同凡响。在《牛津英语辞典》中真理一词的种种复杂意义非常自然地分为二类。第一类的含义与以下概念相关:正确、完整、全部、少有歪曲,等等;第二类同事情显示的外观与本质本身的对比相关。第二类关系到诸如“与事实相符”,或“不同于摹拟的求真”等问题。第一类含义与关于道的隐喻相一致,我们把这方面的隐喻与中国人的感悟方式相联系:箭的真迹、行真道、有真心,等等。

现在我们来看一看主要先知时期(公元前8~前6世纪)的希伯来传统,真理(‘meth, ‘muna)的意义与全部、完整、在任何情况

下使自己保持健康、健全无损的能力这些意思相联系。“真理是那种可以由灵魂加以维护的东西,它有力量在整个灵魂中存在与活动。”^⑥先知是这样一种人,他的话是确实的,是灵验的。“一个先知必须是忠诚的[true],以便成为一个先知,以便拥有必要的精神力量,这样他的话才不会失去效验。”^⑦

真理表示“维护自己的力量”的意义与真理是表示现象与本质之间的一致概念自然是个对照。确实,在西方传统中,后者是后荷马时代的希腊人的贡献。在哲学上它就是希腊字 *aletheia* [意为“真理”]与受希腊思想家影响的拉丁文 *veritas* (意为“真理”、“真实”、“真相”),它们决定了这个词在哲学话语中的主导用法。在《期望中国》的开头部分,我们讲述了第二种问题框架的思维,它与解释由混沌而来的单一秩序的宇宙的设置相关,这种思维为把事物条理化的作用,为关于本质/现象的对立的信念,为将存在与永恒置于生成与过程之上,为其所主张的理性的要求和感性经验的要求的分离等等提供了基本理论根据。^⑧正是这种复杂的信念系统促进了西方传统中真理的与众不同的意义的发展。

正如海德格尔等哲学家所指出的,希腊人对 *aletheia* 这个词的理解显示了这样一种认识,即展示隐藏着的或被掩盖的某种东西。虽然海德格尔说这种意义与把真理视为“与事实的符合”这一更为贫瘠的概念是个对比,但是 *aletheia* 的意义是与“发现本质”,或“了解事物存在的方式”这样的认识是一致的,这一点似乎是清楚的。在希腊人那里,发现本质首先是通过直接的展示而实现的。《神谱》[*Theogony*]是以缪斯的祈祷开始的:

你们好,宙斯的女儿们! 给我们唱一首美妙的歌曲吧,
来庆祝诸神的神圣比赛,
他们是永存的。^⑨

这里没有提到本质与现象的区分。真理或谬误的问题尚待提出。 109

荷马大致与赫西奥德* (Hesiod) 同时代, 在荷马时代, 真理作为与“歪曲”或“掩饰”相对立的意义开始出现了。有一种事物存在的方式, 又有表现事物的方式。这两方面的一致就是真理。但是, 这几乎是全部集中于人格上的诚实的概念, 它指明诚实对于个体来说是必不可少的。

最好是这样说, 这一种关切仍然是全部或完整的问题, 那时已经开始对这种关切加以概括、归纳, 或是说将它抽象化, 由此这种关切就转向了我们所称之确凿性 [facticity], 而不是命题的真实 [true]。对“事实” [fact] 的关切可以与对“真理” [truth] 的关切加以区别, 这正是由于人们是在具体的和特定的层面关心确凿性, 在这样的层面尚未提出那些导致本质/现象对立的反思问题, 或对于所有的事实命题都有连贯性的推断。

本质与现象的分离最深刻地表现于巴门尼德对“真理之道”与“意见之道”所作的区别。在讨论这两种道时, 一个女神这样告诉巴门尼德:

这意味着你知道所有的事——包括面面俱到的真理的不可动摇的核心, 和其中没有真正的信念、凡人的意见这两者。不过, 对于这两者你必须了解得完全, 要明白那些现象必须加以接受, 因为它们遍及于一切事物。^①

令人啼笑皆非的是, 巴门尼德的诗的结构与赫西奥德的《神谱》并无两样。关于两种道的真理都是直接由一个女神启示的。我们可能在这里只是在谈论诗的技巧。但是巴门尼德的学说的神秘性表明, 他大概确实感觉到他的幻象, 即他有一种进行启示的品格。

非常清楚, 感性经验领域与理性的领域之间的合理的区分, 在巴门尼德的学生芝诺的悖论中以明晰的命题表现出来了。芝诺关

* 赫西奥德: 公元前 8 世纪时希腊诗人, 著作有长诗《工作与时日》, 另一首长诗《神谱》叙述希腊诸神的世系与斗争。

于运动与变化的悖论成了后来创立的理论的主要陪衬之一。如何保存呈现于我们的感觉之中的变化与运动的本质,如何维护理性的权威,这样的问题导致这样一种信念——感觉中的形迹是受误 110 导的,这些问题促使产生一系列讨论事物之道的企图,其必然后果是将理性与感性经验的区别永久化,并且将后者置于服从前者的地位。^①确实,真理理论在古典传统及其以后的哲学中之所以那样重要,最大的原因是本质与现象的对立固定化了,这种对立引导我们直接地通过使用理性和推理、间接地通过使用逻辑,批判感性迹象,关注确立本质与现象的一致。

巴门尼德的同时代人——不过比他年长——色诺芬尼^②明确地说,诸神的知识不是由缪斯启示的,而是人类对世界秩序思索的结果:

诸神从开始的时候起就没有向凡人揭示各种事物;
而是人经过探索,终于发现什么更好。^③

古典时期对于真理概念的关心的第二步发展,表现了对于单一秩序的宇宙的信念的胜利。在我们的思想传统的开始阶段中,两种问题框架并存,那种我们称之为第一问题框架的思维,即相信有许多世界秩序的思维,早早地让位于接受“一个最好的世界”。^④第二种问题框架关于宇宙论的连贯性的基本假定是,作为认识真理的基础,真理依赖于命题和事态的连贯性。

单一秩序的世界和本质/现象的区分这两个假定确定了盎格鲁-欧罗巴传统中对真理的主导认识。在我们以前的许多著作中,我们已经论证了,这两个假定在中国传统中对于文化没有重要意义。^⑤我们将在以下几页中简要地复述这方面的论点。在这里我们提出这样的观点:只是在这两个假定的基础上,我们别期望能看到,对于符合论或连贯论的真理观的关心,在古典中国人的感悟方式中具有不同寻常的意义。

当然,历史过程比这里所叙述的要复杂得多,因为在我们的文

111 化中,一直存在着将那种把真理与道的隐喻相联系的传统永久化的趋向。我们在以后的讨论中将要指出,存在主义和实用主义对真理的认识是在以下背景中形成的:即含蓄地或明白地否定上述两种基本假定,它们是我们传统中主导的真理论的基础。

在西方现代哲学中,存在主义和实用主义对真理的认识,是与思维和行为的实践性和后效性[consequential nature]相联系的。存在主义哲学经常推崇个人主义的态度,这种态度与中国人的感悟方式很不吻合。然而,儒家和道家两派传统对于自我修养的关心,与存在主义对个人的真实性[personal authenticity]的要求如此相似,以至于可以对它们进行富有成果的对比。不过,可以肯定,是美国的实用主义为理解中国人对于真理的态度提供了最好的资源。这样,我们在这一篇后面部分,将要讨论这样一些用语,它们在古典中国发挥的作用,相当于西方的寻求真理。这时,我们将会看到,我们已经转移到与实用主义关于知识和真理的认识很像的某些说法上了,它们与探究[inquiry]的关系,比与符合论或表现论[representation]的关系更加密切。

语境化方法

我们认为在中国古典文化最重要的视野之中没有真理的概念,我们希望说明这一主张,依靠的方法初看似乎相当古怪。在别的地方我们已经把这个比较研究的方法描绘为 *ars contextualis*——即“语境化方法”[the art of contextualization]。^⑥在这里实行这个方法要求我们指出,从中可以发现对于真理非常认真的关切的文化环境[context]的形态是什么。这就是说,我们将要问“积极思索真理的文化的的前提条件是什么?”我们的意图是要显示,一个真理的概念或理论在中国是否重要,而解决这个问题的

最好方法是,看一看使追求真理成为可能的文化的前提条件是否大量存在。

我们清楚地看到,那些粗疏的翻译家把一个词或文本从产生它们的文化环境中分离出来,声称发现了与“truth”相对应的中文词(“道”、“真”、“理”)。但是能够为负责的翻译或解释提供真正的引导和办法的是广阔的文化环境,它是一个词或论点的发源处。因此,在下面几页中我们有双重的目的:第一,我们想从真理这个词在我们西方自己的文化中所采用的那种形式的和哲学的意义上,来追问真理观在中国思想文化中的重要性。为此,我们将首先指出,积极地寻求真理涵衍了哪些信念和基本假定,然后说明,这些信念和基本假定,从所有的重要意义上说,在中国人中都不存在。第二,我们将要显示,在涉及范围最广泛的问题上对不同的文化加以比较,我们采用的最有成效的方法是什么。

因此,我们不是直接地寻找一个对应的中文词或概念来翻译“truth”,而是要问,在盎格鲁-欧罗巴哲学传统中看到的那一种真理的概念或理论如果要出现的话,必须要有什么样的观念、信念或实践。这些是在被当做真理的概念的自觉表达中相互关联的东西。我们将要表明,这些相互关联的东西可以用来检验这样的概念事实上是否存在。

雅典与亚历山大有何关系?

我们的方法与众不同之处主要有以下二点:首先,我们所关心的是话语[discourse],而不是形式意义上的语言。这样,我们就不关心语言在语法和句法上的潜在意义,而是关心实际使用语言的方式。其次,我们还关心,在反映了一个文化的主导的信念和实践的那些文本之中使用语言的方式。这样,我们就集中注意文化的

重要性。

我们可以将我们的独特的哲学方法与另外两种进行文化对比的方法——我们称之为“语法的”和“历史的”著名方法加以比较。语法派主要是对语言在形态上的种种可能性有兴趣，完全不管语言在实际上是否按照已开拓的这些可能性被使用。历史派可能对使用语言的实际方式感兴趣，不论这种或那种用法的实例是怎样的罕见。我们所称的文化哲学家感兴趣的是语言有效验的用法，它们构成了文化的主导的感悟方式。

要将我们的方法与历史派方法本身区分开来没有什么问题。说来奇怪，在将我们的方法与语法派区分开来时，就可能有某种困难。其原因就在于这一事实：葛瑞汉也许是语法方法的主要拥护者，多年来我们与他有许多交往。这些交往兼有关于方法的热烈争论和在许多结论上令人愉快的一致。对于我们来说非常重要的事情是，说明为什么我们的方法与葛瑞汉不一致，却没有在根本结论上造成冲突。不然的话，我们的读者可能会为我们一般总是肯定地提到葛瑞汉的观点而迷惑不解。

葛瑞汉在他的《论道者》的附录中批评了《孔子哲学思微》中我们提出的关于中国语言的一些观点。对这些批评的讨论将澄清和突出我们两方对于中国传统中的真的论述，以及我们各自比较研究方法的不同侧重点。

引起争论的是分析中国哲学话语时的两种比较侧重点的相对优点。葛瑞汉认为语法分析为研究中国语言提供了深刻的眼光。我们的主张正好相反，由一个传统的经典文本和学说所表达的观念和原理的总和，为评价哲学思维的形态和方向，提供了最好的手段。在某些问题上我们认为他应该注意哲学话语的更为广阔的文化环境〔context〕，他却诉诸语法例证，在这样的时候我们之间的牴牾就出现了。

我们的论点是哲学上的；葛瑞汉自己提出哲学上的论点时经

常(不必要地)小心谨慎,他企图把他关于中国古典哲学的许多最重要的主张,建立于他当做是古典中国语言的语法那些东西基础之上。我们同葛瑞汉在方法论上的冲突经常使得我们要问:“雅典与亚历山大有什么关系?”

葛瑞汉对至少潜在于中国语言结构之中的形态学和语法上的特点的兴趣,引导他批判那些他相信是在企图将不适当的限制施加于语言之上的人,以维护语言学和语法上种种可能性所显示的灵活和丰富多彩。葛瑞汉有时将我们列入他指责为“不讲其语法而作出有关古典汉语的概括……”^⑩那一类人之中。

我们的回答是,我们对显然只是语法例证不感兴趣,这是因为我们相信,最近几年来对中国语言所作的那一种语言分析,主要是由西方汉学家所鼓动和实行的。事实上我们对许多西方汉学家的语法方法相当怀疑——葛瑞汉是这一派中最杰出的学者,——他们采用这种方法研究中国语言。^⑪此外,我们要指出,与他们的西方解释者相比,中国人自己不太关心他们语言的形态学上的特点,这是有道理的。其中的缘故可以在中国人实际运用他们的语言的独特方式中找到。

我们坚持认为,我们的比较研究方法在对主流哲学著作的文本的翻译和解释这两方面,都有更高的见识和准确性。更直截了当地说,葛瑞汉与我们自己的区别是:葛瑞汉主要是关心语言[langue],而我们的论题是言语[parole]。似乎是那种在宽泛的文化基本假定的语境中使用的语言[language,按:此为一般意义上的语言],在支配着传统,而传统是我们的首要关切。此外,我们还对揭示文化的重要性感兴趣。这就是说,我们想要探寻语言在哲学实践中被重用的方式,恰恰不是语言可能怎样被运用。这个区别使我们能够解释这种非常矛盾的事实,即尽管葛瑞汉与我们在有关中西对比的许多问题上差不多总是看法一致,但在方法上却一直存在着尖锐的分歧。

我们最让葛瑞汉迷惑不解的主张有：首先，中国古典语言中的“句子”不是以命题的形式（主—谓）表达，由于在西方，真在传统上被认为是命题——而不是词和名称——才可能有的特征，这样，缺少命题形式就是对真实与虚假问题不感兴趣的例证；第二，在汉语中相对缺少与事实相反的条件句，这意味着缺少对科学和伦理学的研究的兴趣。

当然，关于命题的真的问题，葛瑞汉同意，“中国人的哲学思索集中于道，而不是真。”¹¹⁵毫无疑问，我们同意葛瑞汉所说，这一主张“与日常的事实问题没有关系。”¹¹⁶饭菜是否已准备好，这无论是在中国还是在西方文化中都是个重要问题。但是，这本身并没有触及是否存在真的概念的问题。确实，葛瑞汉认为，中国人没有真的概念是显而易见的。他的论点是：在西方我们发展了真的概念，这是靠将“事实”的意义从诸如“钱是否如你所说，已经在银行了。”¹¹⁷这样的问题引申到重言式之真（the truth of tautologies）和叙述之真等等这样的非事实的问题。

这样，“真实的”和“真理”的语义范围就远远地超越了最初的事实性的问题，扩大到逻辑的、历史的和文学的问题，它们是以命题的形式表达出来的。这意味着真成了派生的关切，也就是将命题与事物的状态或事实加以对照比较。对于中国人来说，葛瑞汉指出：

像“然”、“有”、“信”这样的字，不能期望有、也确实没有与“真实的”[true]这个词同样的比喻上的扩展，……说中国哲学家表现出“对真实与虚假的问题缺少兴趣”就等于说，跟西方（原文如此）一样，他们不是首先关心事实性的东西，而是跟西方（原文如此）不一样，他们不用一个词将别的问题变为事实性的问题。他们可能没有真的概念大概可以被视为当然，不过这无关紧要。¹¹⁸

为什么我们认为这个结论对于认识古典中国文化的感悟方式

是重要的,而葛瑞汉却声称它无关紧要?其原因就在于,我们的成为对照的论点,各有其独特的关注点。葛瑞汉在对语言发表意见时,其兴趣是在语法例证;我们的兴趣是在最广泛的文化因素,它们决定了价值和看法的构成和表达。这样,葛瑞汉所指出的西方和中国传统中对待事实性的不同态度,对于文化哲学家比对于语法派来说,就具有更重要的意义。

葛瑞汉争辩说,虽然中国语言与主语-谓语句构造不吻合,然而这种语言能够以好像是现代的(未量化的)逻辑形式表达,这些形式能够有真值(truth-value)。⁶他希望以这样的方式来批评我们的下述主张:既然只有主谓形式的命题才是真实主张的候选者,那么在古典汉语中缺少这种形式就表明,它对于命题真实相应地不感兴趣。但是这个由语法上的可能性推到哲学上的现实性的论断,肯定是勉强的。无论如何,问题不在语言(langue)的语法上的可能性,而是在言语(parole)的实际含义。

公正地讲,我们应该说,既然葛瑞汉承认中国的感悟方式中缺少真的概念,他这里的首要关切是要表明,中国语言是能够用以真值函数形式(truth-functional form)加以解释的逻辑形式来表达。但是这与我们肯定没有分歧。我们承认中国语言有无限的灵活性。

葛瑞汉引用西方的逻辑形式说明中国话语在语法上有各种各样的可能性,这实在让人迷惑不解。无论如何这些逻辑形式本身将一套命题条理化了,它们没有主谓句子模式就不能展开。不仅如此,提出真值函数只是同句子和命题相关。句子与命题经常被加以区分,只有命题才在形式上是真实的或虚假的,而句子只是在它们表达命题时才有真值,然而这种区分在这里并不重要。同样,对以主谓形式地表达的命题与诸如“It's hot!”[意为“天气真热!”]这样的句子——它仅仅意指那种形式“It is true that 'It's hot!'”[意为“真的,天气真热。”]——加以区分,也没有一点意义。

葛瑞汉声称^⑧,后面这一点同他对中国语言的语法可能性的讨论相关,他作这样的声明是由于他作了一个简单的混淆。不论是一个人不怕累赘加以重复,还是不以引用的方式谈真实——在其中“*It's hot!*”与“*It is true that 'It's hot!'*”乃是相同的(或者至少相当的)表达——,或者不论是一个人赞同还是不赞同更为传统的、相反的观点,讲述真实主张总是要求“*It is true that……*”[意为“真的,……”]这样的用语或显或隐地出现。真实主张确立了“*It is true that x*”这样的命题形式。不仅如此,就像葛瑞汉明确地指出的,中国哲学是“以一种没有形态区别的语言来论述的,而这种形态区别注意句子结构中的逻辑关系”。^⑨

认为中国人没有真的概念这种观点显然不是无关紧要,这是因为缺少这个概念表明有一种假定,它与包含于对单一秩序的世界的信念之中的基本哲学假定不同。这种(对单一秩序的世界的)信念所涵衍的不仅有本质与现象、知识与意见这类二元论区分,而且还有与这种信念相关联的、各种各样别的基本假定。在这一篇的讨论过程中,我们将要说明,人们怎样才能认真负责地从关于中国传统中缺少对真的兴趣的假定,转向认识由这一主张所涵衍的、
117 中国人的感悟方式的其他成分。虽然在全面地评价中国文化的价值时,中国人的世界观中缺少真(的概念),确实是一个无关紧要的主张,然而同样这个论断,对于为探索这个文化自身的表达方式提供方法,却有重大意义。

当然,缺少对命题真实的兴趣,与西方注重符合论和连贯论的真理观,而无视真实是事物之道,同样是文化的缺点的一个表现。这个问题牵涉到这样一个问题,即在对文化库存之间的差别缺少自觉意识的情况下,如何开展这两种传统之间的相互理解。不论怎样说,非常清楚,西方知识分子对中国科学的和历史编纂学的方法保持了相当有保留的尊敬,这些方法以传统价值而非客观的论证标准为根据。确实,阻碍中国科学发展的原因,经常归结于中国

人比较而言,对客观地分析自然界不太关心。从中国人的立场看,他们对西方社会的道德上的感悟方式表示怀疑,因为西方社会似乎对实现和谐的生活方式这种更与人相关的任务不关心。

葛瑞汉可能发现,这样的关心,尤其是前者,就其为评价有真实价值的文化发展预先设置准则而言,是没有道理的。我们肯定持同样的看法。不过,这种关心将对于相互尊敬和理解可能存在的障碍有效地凸显出来。有很好的理由至少促使人们去注意存在着这样的潜在障碍。我们的论点旨在表明,以语法派的眼光来看,在某一文化中缺少一个在另一文化中很重要的概念,可能并不构成一个严重的问题,然而这样的情况却为文化哲学家进行有益的文化对比提供了有价值的基础。

葛瑞汉还批评我们在这项讨论中的第二个主张。我们的观点是这样的:在中国的古典思想中比较少地依靠与事实相反的条件句,这意味着对科学和伦理学上的思考这两方面都缺少兴趣,葛瑞汉对我们的观点的回应是,这种论辩形式实际上是存在于古典汉语中的。但是又引用《孔子哲学思微》:“我们的论点……并不依靠古典汉语中缺少反事实条件句,只是时而依据哲学论辩中的这种用语。”^⑧墨家等哲学家创造了这样的形式,而且在“诸子百家”的时代关于这种形式的辩论是很普通的。我们确实相信这种用语的语法形式存在于中国的语言之中,但是问题是这种形式是如何实际地发挥作用的。已知“is”[意为“是”]、“is not”[意为“不是”]与“无”、“有”成为一个对比,那么,西方的与中国的反事实条件句就会产生完全不同的结果。西方的形式是以选言逻辑“p”和“not - p”为基础的;而中国的形式则是以存在和不存在的逻辑为基础的。

不论我们怎样去解释墨家的论辩形式,对它们的任何一种过分的依靠显然都是不能持久的。^⑨由于汉朝儒家正统综合派别的学说的出现,这样的论辩消失了。就像葛瑞汉自己承认的:

可以承认,当哲学论辩沉寂时,中国确实表现出对“非此

即彼”的思维方式的厌恶,郝大维和安乐哲的总论点(即中国要求的不是 A 超越于 B,而是 A 高于 B,并且与 B 相互依赖。)说明了这一点。各派的最终趋势是朝向结合;哲学家满足于“我看到事物的全体,而你是片面的”,而不是“我是正确的,你是错误的。”^⑧

葛瑞汉对我们有误解,我们曾说:“(在中国)对科学和伦理学的推理不予重视,这同中国古典哲学中相对地缺少反事实的条件句内在地相联系,”^⑨他将我们这句话解释为意指相对地缺少反事实条件句是不重视科学和伦理学的推理的原因。我们当然不赞成这种批评所揭示的语言学决定论。上面所引用的《孔子哲学思微》中的话“内在地相联系”反映了两个因素的相互依赖,并不表明其中的一个是另一个的排他的原因。

最后,我们另一个论点,即抽象名词在中国哲学主流话语中没有重要的哲学意义,也被葛瑞汉分析成与我们的原意相反。葛瑞汉把我们解释成不加批判地赞同阿尔弗雷德·布鲁姆 [Alfred Bloom]^⑩的论点,用葛瑞汉的话来说,这个论点认为“在汉语中缺少形态上的手段区别名词 ‘goodness’ [意为“善”、“好”] 与形容词 “good” [意为好的、善的],……这妨碍形成抽象概念。”^⑪然而这并不是我们的主张。我们的观点确切地说是:“不常依靠抽象名词和反事实条件句,(是)中国古典传统中缺少超越的观念的结果。”^⑫

我们这个论点也不是语法上的论断,而是由研究中国文化的感悟方式而作出的论断。就像已指出的那样,我们的观点是,“有重要意义的交流既不依靠蕴涵命题与确认其真假的判断这项行为的分离,也不依靠产生判断和行为所必须的自觉的取舍。”^⑬就像我们在上面已经指出的,葛瑞汉在赞同下述事实时他自己也说了同样的意思,这个事实是:我们的论点“中国要求的不是 A 超越于 B、而是 A 高于 B,并且与 B 相互依赖”,表明中国人厌恶“非此即彼”的思维方式。^⑭

葛瑞汉认为我们属于这样一种人：作出这个概括、却不为争论提供一点具体说明。^⑧我们要声明，与此相反，我们为争论所提供的东西是独特的、具体的，虽然它是以文化的而不是语法的例证的形式出现。我们关注的是，极端的超越在古典中国的感悟方式的发展中不重要，其原因是，将抽象名词实体化，如果没有实际起作用的超越的观念，是不可能进行的。当然，在超越的问题上，葛瑞汉和我们之间确实没有争论。他没有异议地接受了我们的观点。^⑨这种接受耐人寻味，这可从葛瑞汉对中国语言中的“实质”(essence)的概念的论述中看出：

由于缺少肯定的系动词，因而没有 *leing an ox* [意为“是一头牛”]，同样也没有 *leing white* [意为“是白的”]，因此，也没有实质处于名字与客体之间；与亚里士多德的实质意义最接近的词是“情”^{*}，涵盖了牛的一切，没有它们，牛的名字就不适合牛，没有这一切它就不是一头牛了。人们开始理解，在中国哲学中为什么只是按照名是否合乎实 [object] 来看辩论。^⑩

我们再一次看到，在葛瑞汉与我们之间似乎没有实质性的不一致。120

对葛瑞汉进行批评使我们能够显示，尽管在方法上有尖锐的分歧，然而正是在这部著作所论述的那些问题上，葛瑞汉与我们之间却有着根本的一致。我们在下面的讨论中想利用这种一致，不时地借助葛瑞汉提出的与这一篇论题相关的深刻见解。

* 葛瑞汉在这里使用的“情”是指它的“事物之实”的意义，这样的用法的实例有：词——“实情”、“情事”、“情实”、“情伪”；句子——“小大之狱，虽不能察，必以情。”（《左传》“庄公十年”）；“吾未至乎事之情。”（《庄子·人间世》）——译者注。

对寻求真理的一些嘲弄

我们可以将关于在中国存在还是不存在真的概念或理论的问题改变一下,这样问:“在盎格鲁-欧罗巴传统中是否有一个‘真理’的概念或理论?”当然,这样问不无讽刺意味。不假思索的回答可能是“不,不是有没有一个概念或理论的问题,而是太多了!”

在最一般的层面上有许多各有特色的符合论和连贯论。在当代哲学中,它有各种各样的表达方式,如语义论〔semantic theories〕、多余论〔redundancy theories〕、同一论〔identity theories〕、不引证论〔disquotational theories〕、实用论〔pragmatic theories〕,等等。真理理论还按照操作主义〔operationalist〕、约定论〔conventionalist〕、工具主义〔instrumentalist〕和行为主义〔behaviorist〕的范畴被进一步阐述。西方文化如此一直着迷于真理论,以至于我们发现,对于“什么是真理?”的问题的答案太多了,成了我们很重的累赘。这样,在赞扬研究“如何彻底弄清事情”这个问题的方法的多样性时,我们只会感到不是滋味!

从历史的过程说,我们已经从以“心智”和“经验”为核心的真理观转向了集中注意“命题”和“命题态度”〔propositional attitudes〕的真理观。在这些理论中,形式逻辑提供了理论思索的模式。

不论怎样从逻辑上对这些理论进行加工,我们仍然守着“连贯”和“符合”这两个根本的观念,用以确立那些使我们能够决定命题真实性的条件。这样,“英国在 1939 年宣战”这样一个陈述句的真实性条件就是英国在 1939 年宣战。我们回到了亚里士多德的“说是某物的那个东西,那是某物”,尽管增加了“事实”或“事态”这样的概念,用以比较命题。我们同样可以从“英国在 1939 年宣战”出发,按照连贯论提出,必须将这个命题与其他一些命题相联系,

后者为理解前者的成分“英国”、“战争”、“宣布”提供了条件。

当代人的思索增添了嘲弄,用以报复事实界。常识的说法即是某物的那个东西,就是某物,然后到此而止,这差不多是不允许的,因为我们一定要赞同真理理论家而认为:说“英国在 1939 年宣战”,等于说“英国在 1939 年宣战是一个事实”。而这不过是说“真的,英国在 1939 年宣战”。除非我们让事实成为被指称的假定或断言,否则它们就总是常识认识中的事实。

与同一论、多余论、不引证论的真理观相联系的某些当代思想家,力图避开形而上学或宇宙论上的基本假定,好像返回到关于事实性(facticity)的朴素的认识。上述理论并不把“这球是红色的”与“真的,这球是红色的”这样的断言区分开来。这两个命题意义相同。这种观点的许多拥护者认为,人们可以避免用这种方式来表达真理的概念。这样,人们不需要设置被看做是有害的形而上学语境,符合论和连贯论两者通常都处于其中。根据这些观点,诸如“真理是什么”这样的问题在误导人们,只能导致毫无希望的、复杂的玄学争论。

但是,返回事实性并未以其希望的方式避开形而上学问题。事实确是如此,维特根斯坦在《逻辑哲学论》(*Tractatus Logico-Philosophicus*)中有个不成功的企图,他想运用事实本体论(ontology of facts) (“世界是事实、而不是事物的总和”),这个企图显示了这样一种状况,形而上学的思辨被扫出了前门,然而它们常常从后门吹进来。一旦深入思索,我们会问“什么使一个事实成为事实”?这个问题使我们又一次回到了连贯或符合的问题,后者包含了“真值情况”(truth-conditions)、“事态”、“命题的系统性”等问题,不论是否喜欢,它们都指向了我们企图全部加以取消的那些形而上学的概念。维特根斯坦在他的后期著作《哲学研究》(*Philosophical Investigations*)抛弃了他的事实本体论,这导致他接受了基本上是实用主义的真理理论。

122 不论是用古典的术语,还是当代的术语,西方以其一贯的方式把真理概念化的趋向内含形而上学问题,这些问题关涉到两个基本假定。它们是 1. 存在一个单一秩序的世界;2. 本质与现象的区别。后一个基本假定导致强调符合论的真理观,与此同时,前者则构成了连贯论真理观的基础。

关于中国的真的概念或理论的存在的问题,我们的语境化方法引导我们去寻找的,不是用于翻译的某种候选词,而是这样一种思辨和实践的环境:它们与推进我们自己的追求真理的活动的的环境十分类似,足以显示一个西方式的真理观的存在。这就是说,我们不是直接地寻找“真”,而是寻找与寻求真相关的认识 and 手段。我们之所以采取这个相当不同寻常的方法,是因为它使我们能够指明中国和西方文化之间某些显著的差别,不然这些差别对于我们来说就不是那样明显。其结果是我们将看到,对于许多问题和活动有一些很有趣的不同态度,它们是由真理的寻求者与道的寻求者之间的对立所造成的。

我们将在下面讨论五个一般概念,它们有助于确定西方进行关于真理的思辨时所处的语境。我们不想过多地说明真的理论的文化条件在古典时期中国实际上不重要,当然,我们也打算表明这样的主张是有道理的,为此要提供足够的例证。我们相信,如果我们提供一些标准,据以对这个问题不断地加以详尽而严格的考察,那么我们就能够对比较研究事业作出很好的贡献。在这一章的后面部分,我们将思考这样的问题:像实用主义的真理观这样的理论,为什么有助于认识中国的

道的寻求者。

124 连贯与世界秩序

以合乎理性的贯通为基础的真理理论依靠系统与结构的概念,这些概念可以根据系统的完备性加以分析。真理的贯通论依靠系统的概念,而不是系统的聚集[congeries]和多元性的概念。这意味着,一种反对单纯地思索的理论,总合起来必须是一种系统。真理作为一种合乎理性的贯通,需要一个假定为完备的语境,可以看到一个单一命题前后一致地贯穿其中。确定这样一个语境事实上无异于这样主张:与不协调的冥想和思辨完全不同,存在着一种“合乎逻辑的、贯通的、必要的一般概念系统,”^①它提供了一个贯通的母体,以安置诸命题,如果这些命题是连贯的,那么它们假定的真理就能显示为合于实际。

在盎格鲁-欧罗巴哲学中对系统的不贯通性之最负恶名的描述是笛卡儿这样的主张:思想与广延性构成了不同的实体。这个主张所涵衍的问题,是寻找一种贯通的思想体系,以便为命题提供一个语境,这些命题包容了物质的和精神的主项与谓项[subjects and predicates]。但是,由于不论是心智还是物质都不能断定为另一方的属性,因此,结合了物质的和精神的主项与谓项的命题其本身就不可能贯通,对于那些表达笛卡儿哲学的逻辑形式的多余命题来说,它们也不能被认为是贯通的。只是由于精神的和物质的命题对于它们所提到的各自的领域而言,有一种自成系统的一致性,我们才容忍总体观上的不贯通。根据现象与本质的符合来评价笛卡儿的一个个观点,这样做会承认它们的真实性。根据它们构成一个系统的能力来看这些命题,这样做产生的结果就不太令人满意了。部分由于这个原因,唯物主义的或二元论的观点赞成

符合论,而那些唯心主义理论,如果按照单一秩序解释世界,将它归结为观念成分,便自然适用于贯通论。

我们可以作出以下这样的结论:世界作为某种包罗万象的环境,不论是在“模糊的笼统总体”(Vague General Whole)意义上,还是作为现在的、信念和实践的总和,它对于任何一种与贯通标准相联系的真理概念来说,都是必不可少的。^②

如果一个人要在中国寻找贯通真理论,那么就必须确定这样一个事实,即中国人不仅关注单一秩序的宇宙,反对那种认为世界只不过是“万物”或“万有”的主张,而且关心发展这样一种系统语境意义上的理论,使命题可以安置其中。 125

然而,这是我们不敢苟同的。虽然我们将要提出,在古典时期的中国,贯通不是单一的世界秩序的功用,但又可以看出,它从属地存在于礼之间,礼是感情、行为,以及行动意向的体现和启导,而在这些感情、行为以及意向本身中贯通是第一性存在。在古典汉语中存在着“义”、“和”这样的概念,它们表达了那种要在环境[context]中找到自己恰当位置的思想。礼是行为和意向的准则,而不是那种作为信念的候选命题,它们将构成一个贯通环境的、原先是“客观的”成分,并且为论述“义”与“不义”,或“和谐”与“不和谐”的问题提供了一个范围。

古典汉语对于下述这类系统完备的语境没有表现出特别的兴趣,它们[在西方]被称为“宇宙”、“上帝之神智”、“自然法则”或“永恒思想的宝库”,因而[在中国]所有的语境,不论是文本中的,还是社会上的,都必定既是内在的,从一种特殊意义上说又是开放的。《期望中国》^③曾经讨论过焦点-区域模式的秩序,这种模式提供了思考后一种意义上的贯通的手段。既然对于有限的整体没有兴趣,那么,注意力就会转向特定的中心或焦点。这个中心不是密封的圆圈式焦点,而是由相互联系的成分构成的区域的焦点,这些成分离中心越远,与中心的关系就越弱。古典时代中国人的关心,首

先是文献传统中的主要人物或事物之间的一致。这个传统不能说在以下的意义上超越了文本：作者像作为造物主的上帝那样，由于“作”而超越于文本。圣人就在文献之中；事实上他是从文献中出现的。孔子是由注释和社会的传统而创造的。他既帮助产生了这一传统，又服务于这个传统。就像孔子是构成《论语》的言语的作者，他又是由《论语》创造的。

有一种说法：在类似西方意义上的“世界”中没有包罗万象的语境，这种说法可能会使人产生误解。“天”、“道”的古典意义通常是表示有机的整体的概念。不过，我们在别的地方曾经提出，必须使这些概念具有多元性和相对性，把这些观念当成通称的企图是要不得的。^④

带着这些思考来研究中国，人们首先需要思索古典时期中国的宇宙起源神话的问题框架状况。如果人们不能证明宇宙起源学在中国有效地存在，那么期望对真理贯通论有兴趣就显得没有多少根据。其原因就在于这样一个事实：克服混沌（作为非存在，作为一个分离的鸿沟，或者作为一种无序）关涉确立基础、成形、注入活力的活动，这些活动后来被规定为理性的作用。^⑤既然宇宙起源学的思考很重要，因而，推理的目的开始被理解为在混沌的现象中或经由混沌的现象而寻找事物的秩序。这是寻求真理的一个原动力。

本质与现象

根据现象与本质的一致，或者用更加现代的术语来说，根据“语言”与“世界”，或是“命题”与“事实”（“事态”）的一致来规定真理的理论，就预先设定了事物的本来状况与表面状况之间或与被断定的状况之间的区别。在西方哲学中，这种区别从其在古希腊

发端时起就一直很明显。泰勒斯宣称，“每一样事物都是水”，此时间其言者可能会自然地回答说：“是吗？并非每一样事物看起来都是水。山和橄榄树也是水吗？”

由于巴门尼德，这种区别变得最为明显。“只有存在者存在；非存在不存在。”这个命题的前半部对于大部分人来说，是与事物看起来的样子完全冲突的。巴门尼德曾经撰写他的“真理的方法”的续篇，取名为“意见的方法”，其目的是描述人们熟悉的现象界的某些特点。能够将事物存在的方式，或必定那样存在的方式，与事物看起来的样子联系起来，这是我们合乎理性地思维和讲话的能力的一种功能。这种能力使我们能够从说存在者存在和非存在不存在的命题推导出以一以贯之的、形式的（逻辑的）蕴涵。

芝诺向关于运动和变化的合乎理性的认识挑战，这表现为一组逻辑悖论，这个挑战对后来的宇宙论的思辨产生了不可估量的影响。我们关于世界的经验与对于它的理性认识分离开来了，那些倾向于理性地认识事物的人立即将这种分离视为本质与现象的分离，这种分离就成了我们的文化的自我认识的根本特征。^⑥ 127

符合论真理观要求一个命题必须独立于它所描述的事态之外。这一方面主张理则的超越性，另一方面又主张命题与事态处于二元论的关系。没有这种在二元论和超越性两种意义上的独立性，就不可能阐述任何一个合乎逻辑的真理。

在西方文化的形成阶段，存在着超越的存在者和理则，这是无可争议的。由这种超越性所涵衍的二元论，虽然对于空谈理论并不方便，却是受到广泛承认的、盎格鲁-欧罗巴社会中理性爱好的特征。中国传统中术语和概念分为两极但又相互依赖的阴阳关系未加以考察。诸如天与人、知与行、变与通、言与行、实与虚、形与名、体与用、心与身等等相互联系的术语构成了一种语汇，以这种或那种形式渗透到古典汉语整体之中，这语汇保证了这些互补的术语和关于事物的观点之间有一种相互联系的关系。

要让命题有单一意义,语词必须严格地界定。这是人们熟悉的、二元论世界观的条件。与此不同,中国人分极的〔polar〕感悟方式使这种颇有特色的语汇疏松、相互依靠,排斥以任何严格的语词作界定的做法。准确地说,区别究竟在什么地方?在一种分极的感悟方式中,除非语词与对立的、互补的对应语词结合成对,否则它们的组合从根本上说是不完全的。由于这个原因,古典汉语不适合于单义命题的发展。然而没有这种命题,那种认定——不论怎样含蓄地认定——命题与事态之间的区别的真理理论最终都是站不住脚的。

128 理论与实践

理论与实践之间的严格区分,通常构成了符合论和贯通论真理观的基础。符合论将表现〔representation,也译为“代表”、“再现”、“表象”〕与被表现的东西区分开来,这样就允许考虑关于世界的命题相对脱离对付现实的艰难活动。而贯通论将我们的表象加以理性化,以便把种种唯心主义推进到远远地离开实践〔praxis〕。

这等于说存在着这样一种重要的认识,根据这种认识,不论是根据符合论,还是根据贯通论,被认为是真理主张的候选命题,都需要脱离实践〔praxis〕的领域。这意味着:(1)确立真理以前拒绝赞同,以及/或者(2),即使出现了赞同,也不要求行动。

像“ $9 + 5 = 14$ ”这样的命题,必定是可以离开对于任何一种九个与四个东西的结合的感性直观而加以思考的。同样,作为形式命题表达的判断——“这个球是红色的”,需要评价那些使这个判断能够作出的“真值条件”。这些真值条件可以概括地表达为:“如果这个球是红色的,并且只是在这样的情况下,‘这个球是红色的’才是真实的。”这种使命题脱离为它提供根据或取消其根据的事态

的能力,能严重地影响对待实践〔practice〕领域的态度。

我们避开参与知识〔participatory knowledge〕的能力,是思考某些命题所需要的,这种能力使柏拉图的名言“认识真理就是实行真理”不被人们所理解。“说出实情〔truth〕是对的”〔这一命题〕不需要包含讲实情的意向,该命题(如果讲这类话是要加以应用)的真实性不需要责令将来讲实情,这种情况要归因于这样一个事实,即我们习惯于使命题脱离它们想要表达或描绘的事态。

实用主义的真理观企图避免预设任何一种理论与实践活动的分离,但是,仍有这样的情况,我们能够断言诸如“钻石比青铜坚硬”这样的命题的真实性,相信检验其真实性的刻刮的操作已经做过了,从而免除了我们去这样做的事。这样的情况意味着,即使在某些实用主义的理论中,命题的真实性也可以脱离确立这个命题的任何一种特定的操作。我们已经指出,与真理的符合论和贯通论相对比,各种实用主义理论与“道”的隐喻肯定更加一致,这种隐喻在古典时期的中国用以描绘真理。 129

但是,存在论真理观可能有比实用主义更进一步的要求。真实必须是“对我来说是真实的”。当然,这样的要求将真理观过分地主观化了,以至于使它与公众话语没有关系。其他的存在论认识可能推崇主体际论〔intersubjective〕、公众论〔communal〕、参与论〔participatory〕的真理观,这样就为将真理运用于社会开辟了道路。

探索中国思想文化中关于真的讨论的特点,有一个方法是,估量那些认可思想和行为之分离的思想(如果有这样的思想的话)〔在古典时期中国〕是否重要。人们必须要问:这种分离是否存在,存在到怎样的程度,如果存在着某种分离,那么它在表达中国文化的重要成分中是如何重要?人们还可以交步问,如果理论与实践的分离在古典时代的中国人中显然不存在,那么这是否意味着他们信奉实用主义和存在论的真理观?

解决这些问题的一个重要线索可能包含于这样的事实之中：即古典时代的中国人，就像现在那样，受到了诸如“心”这样的概念所显示的、思想与感情相互渗透的影响，对于他们来说，思想往往被体验为“被激发的”行动意向。在这样的情况下，很难发现这样的语境：理论和实践的活动的分离在其中能够有效地表现出来。

合乎理性的辩论

我们在《期望中国》中讨论第二种问题框架的思维方式的兴起时^①，指出了“理性主义”是如何出现的，它在某种程度上是作为不同的语言、种族和习俗共存的结果出现的，这种共存需要一般的概念和理则；还指出了这种理性主义的出现，是由于巴门尼德和芝诺以后发展起来的各种理论观点的辩证交锋使逻辑的和理性的工具变得锐利。正是在许多相互争论的思想派别兴起的时代，中国试验性的合乎理性的辩论发展起来了，这并不令人惊讶。当然，这是130 “百家争鸣”的时代，从大约公元前4世纪延续到公元前2世纪。令人惊讶的是，公元前200年以后，这种形态的辩论开始衰弱，日益不被人们注意，日益不重要。

为什么理性在产生以后没有在中国文化的全部历史过程中继续发展下去？有许多解释。研究理性的辩论的主要材料——后期墨家的著作与名家著作，在公元3、4世纪时实际上已亡佚了。这种亡佚看起来主要是由于居支配地位的儒家先发制人的排斥，而不是某种未详的、历史偶然因素作用的结果。在7世纪时外来的佛学逻辑也曾有过短期的影响，然而它遇到了与墨家和名家的准理性主义思想家基本相同的命运。

严格意义上的理性主义在中国似乎没有幸存下来，这至少有两个关系密切的原因。第一，在中国，逻辑的和理性的话语的种子

让位于一种不同的成果,这种成果可以看出明显不同于我们在西方可能会视为严格理性思维的那种东西。第二,在汉朝折衷的儒家的支配地位日益加强之时,与墨家和名家相联系的那种更为形式化的反思和辩论被发现与社会和谐不一致。这种争论对社会秩序是个威胁,因而不被当做一种参与的方式加以鼓励。

关于这种对好争的辩论的压制,我们只须追述一下人们熟悉的一段古典时期的中国历史。百家争鸣的战国时代以后,古典传统在儒学支配的折衷主义体系中安顿了下来。在这种折衷主义理论中有诸如道家、法家、阴阳家等等各种学派的思想,只要好争的辩论的观念被认为是可以接受的,那么如此众多学派的存在就会使折衷主义不能维持长久。实际上,在公元前3世纪时,被认为是儒学中较多“理性主义”的荀子,曾提出了一些有法家倾向的理论,它们在儒学兴起的许多阶段有极大的影响。他有一个独特的主张,即辩论必须是协同之事,因而要避免热衷于争辩。^⑥

这样,即使像墨家这样一些准理性主义者,虽然曾经向着与西方相似的那一种逻辑试验的方向努力过,然而他们的影响在汉朝以后消失了,儒学的最终胜利实际上将这个哲学从传统中排除出去了。16世纪时对后期墨家的再发现并不能为这种形式的理性主义取得重要的立足点提供机会。实际上,只是到了19世纪和20世纪,那时只是为了对西方的挑战作出回应,墨家才再一次被加以比较认真的研究。

对于严格地按照理性进行辩论不感兴趣,关于这个问题有一个更具哲学意义的看法,它认为中国的原型理性思维本身与西方的初生形态的理性迥然不同,其差别大到这样的程度,以至于即使由后期墨家提供的那些充分发展了的形式,与西方的理性也不完全相似。

期望以合乎理性的辩论加强对真的讨论,我们可能会在中国人中发现真值函数逻辑(truth functional logic),至少是它的萌芽。

墨子本人使逻辑的和理性的辩论从属于我们称之为伦理学思考的那种东西。他寻求有利于伦理的理则,他的做法可将他与相当广义的实用主义归于一类。在早期墨家学说中,找不到多少无偏向的理性主义。

后期墨家的许多论述保存于《名实论》之中,它们在16世纪时重新引起注意,这些论述与我们在西方视为理性主义的东西更接近。然而即使在这方面也存在关键性的区别。西方理性主义的典范是运用逻辑寻求必然真理。莱布尼茨是从我们称为同一律的逻辑形式开始他的哲学思索。黑格尔可以说是从对矛盾律的解释开始他的辩证论证。圣安塞姆[Anselm]有关上帝存在的本体论证明的最新版本运用模态逻辑,说明“尽善尽美(上帝)存在着”。这里要说明的观点是,西方式的理性主义是理性的和逻辑的话语[discourse]的结晶。^⑨

在后期墨家的哲学中,话语和按照逻辑展开的辩论仍然是不同的。无论是在奉献给话语的《名实论》此一方面,还是在与辩论相关的彼一方面,都看不到墨家对于确立逻辑形式的兴趣。中国人的思索和谈话并不受惠于那种确定逻辑的或语法的关系的区分。主要的目的是造成一种话语,用以避免表达那些不贯通的或无效的类比。尽管墨家有发展那种用以检验描述性表达的可行性的程序,但是他们看不出按照逻辑的必然性的标准形成的话语的诸关系。其结果是,不论逻辑形式有怎样的发展,它不能帮助构造一些更为精确的话语模式。^⑩

严格意义上的真实与虚假问题,依赖于论证的结论的必然性的概念,以及诸如三段论这样的必然性可以显现其中的形式。如果不想使辩论的逻辑形式明晰,那么就不可能有确定这个或那个[判断]的真实性的话语。就像在后期墨家中那样,由于存在着话语与辩论的分裂,因此对严格的必然真理就不会真正地关切,这种必然真理表现为形式上的贯通和符合。

如果我们把论题从辩论的一般逻辑形式转移到严格的辩证的论证, 我们就会发现现代的例子加强了我们以前的主张。毛泽东和他的同伴从西方引进了辩证唯物主义, 他们遵循列宁, 区分“形而上学的”和“辩证的”思想方式。事实既是这样, 人们或许认为, 中国马克思主义者对辩证法的运用, 可能与在西方马克思主义者中间所看到的情况很相近。然而, 这种想法不符合事实, 因为在当代中国, “辩证法”的含义与通常所见到的西方马克思主义的形式没有什么真正的关系, 如果有也只是那么一点点。

要理解这一点, 人们可以把毛泽东的《矛盾论》1937年和1946年版本同1952年的正式版本加以比较。原来的版本既凭借想象力, 又依靠粗糙的英语译文, 以便使它的论断看起来符合这部著作开头所引用的列宁的定义: “辩证法是研究对象的本质自身中的矛盾。”^⑩在1952年版本中, “论形式逻辑和辩证逻辑”一节删去了, 这使问题更难弄清。

上面引用的定义中被译为“essence”的词〔指“本质”〕, 从其字面意义来说意指“the basic stuff in itself”(本质自身中), 在这里“stuff”〔意为“材料”、“东西”、“本质”〕是指一个事物的整体, 它与它的同样真实的精致的形式或表现(“文”)处于一种相互依赖的关系之中。〔“本质”〕这个中文词的含义与我们自己传统中的“essence/attribute”〔意为“本质/属性”〕的任何一种意义都不很一致。^⑪

“矛盾”(从字面上看是“矛与盾”)的含义来自于楚国武器商人 133 的故事, 他宣称世界上没有什么东西他的矛不能刺破, 又说世界上没有什么东西能刺破他的盾。^⑫对于一个习惯于按形式逻辑思维的人来说, 这似乎是对一组矛盾的命题的精彩描绘, 因而表明同时肯定了“X”和“反 X”。人们经常提到“有”和“无”的用法缺少存在的意义, 这种缺少表明“辩”不包含矛盾的两者: “X”与“反 X”, 但是可以有某个特殊的“X”和所有其它“非 X”的对比。

由于中国的经典中人的社会性是不可化约的，“思维”一律是协同的事情，这就使它与严格的理性的话语相分离。西方的理性思维的模范大都是孤独的思想家：柏拉图的对话尽管与上帝的直觉相反，它却是孤独的活动，引导被启导的个体返回洞穴以救他人。亚里士多德的“对思想的思考”[thinking on thinking]本身也是孤独之事。想想忧思的奥古斯丁、闭门钻研的笛卡儿、除了每天的户外散步总是蛰居书房的康德、只与绝对观念对话的黑格尔罢。

在西方，思想由理性加以条理化，就此而言，它是被当做个人的行为。只是在建立了理论、构造了体系之后，以确立自己的观点为目的的对话才开始。但是，这种对话是两个孤独的思想家之间进行的对话，每一方都将其思想压缩于自己的体系之中，并且要求谈话按各自构造的语汇进行。

只是进入 20 世纪以后才有查尔斯·桑德斯·皮尔斯总结科学家的方法，提到研究者团体。然而，即使在科学中，受到颂扬的还是那些孤独的科学家的名字，如开普勒、伽利略、牛顿、达尔文、爱因斯坦，这为我们确定了对真正的天才的认识的基调。

汉代的折衷主义哲学出现以后，中国的思想家是以礼为背景形成其思想和眼光的。诉诸理(经常译为“reason”)总是预设了礼的公共语境(communal context)，给世界以更加宽泛的解释。这样，就有很好的理由预见到中国的语境与严格的逻各斯(logos, 古希腊哲学的术语, 意为“宇宙”的普遍规律性、“理性”、“理念”)式的说明很不一致。这并不是说, 思想和行动不能根据它们是否有某种形式的合理性来加以估价, 而是说, 以这样或那样的方式行动, 总是在一种文化中才被被认为是合理的, 而文化本身是人们的习俗的产物。

讨论古典时代中国的论证、解释和阐述的方法决不能不加鉴别地运用分析的、辩证的或类比的程序。例如, 类比式的论证在中国大部分经典中占据支配的地位。然而, 我们必须小心, 避免作出

这样的判断：在中国的思辨和反思中看到的类比的运用，与西方语境中常见的类比的运用是相同的。在西方传统中，类比思维多半要假定，有一个首要的类似者，在重要的经典中发挥作用，它使推导明显的或不明显的真理主张成为可能。这就是说，作出论断所依靠的类比假定了以下这样一些标准的存在：如存在(Being)、上帝、自然法则、逻辑的必然性、同一律(或矛盾律)、原理或者是以特殊的、有系统的理论或逻辑论断为基础的那些原理。

在中国，论证最终的目的是要显示与公认的传统美德相一致。那种批判类的论证——其目的在于显示论敌缺少这种一致性——可能看起来有一种辩证的形式，然而，就像我们已经指出的，这本身很容易使人产生误解。确实，哲学著作也运用了某种分析的论证(在佛教传入中国以后，哲学著作的分析似乎变得——至少一度——更加严密)。但是我们对类比思维的分析同样也适用于准辩证的和分析的论证。严格地说，那些论证是“无根据的”。全然没有本体论上的终极物，要么作为综合的辩证法的基石，要么作为不可再加以分析的被分析项[*analysandum*]。在论证结束时，既无“终极原理”，又无“基本事实”可以发现。

历史将墨家和名家排斥于古典中国的正统文化之外，汉代以后佛学思辨逐渐地淹没于儒家的综合哲学之中，这些都是将真的概念或理论排斥于文化的先决条件之外这种总拒绝的表现。近年来，西方和中国的学者双方都希望在中国发现真值函数逻辑，在他们的推动下产生了对这些学派思想的兴趣，这有力地表明，文化对于思想和价值来说，是一种无穷无尽、无比丰富的资源，同时又表明，在过去时代影响不大的思想，能够变得对于后世的思想家十分重要。虽然如此，就像我们从马克思主义辩证法向中国传统的转变中所看到的，墨家逻辑的经典为这项任务所提供的东西，要少于理想语言[*ideal language*]。

逻辑与修辞学

逻辑的和修辞的论证方法,已经成为诡辩学派和柏拉图思辨的论题,亚里士多德在其《修辞学》(*Rhetoric*)以及《前分析学》与《后分析学》(*Prior and Posterior Analytics*)中将这些方法加以整理。他的《修辞学》第一页将论证分为三类,对这种分类我们已视为当然。论证是按照以下三方面划分的:(1) 气质(*ethos*),或说话者的权威、性格、或人格;(2) 感情(*pathos*),或听者的情感;(3) 逻各斯,或在思考的论题。以诉诸逻各斯为基础的论证与以诉诸气质和感情为基础的论证的分离,反映了修辞的论证与逻辑的论证之间合乎规范的并立,这在我们的文化中是为人们所熟知的。

到此为止仍然隐含于我们的论述之中的一个观点是,在西方古典传统中修辞与逻辑的背道而驰,在古典时代的中国并不明显。不错,后期墨家的思索为中国人发展理性的论证提供了大概是最精致的方法,他们使逻辑的形式有别于实用的话语,就此而言,可以说是赞成某种类类似于将逻辑与修辞加以分别的东西。然而,即使墨家的事例也表明,逻辑的形式并未被用以整理话语,同样也没有被用于作为一种展开严密推论的手段。恰恰相反,就墨家所理解的修辞与逻辑的区分而言,修辞,即合乎伦理道德的推理,优先于掌握逻辑形式,是修辞而不是逻辑,才是交流的首选方式。

姑且不谈这些思考,我们且看整部中国历史:中国人更倾向于遵循以感情和气质为基础的路线,而不是采用客观的逻各斯式的论证。这并不意味着中国人在讲和写的时候对其论断的真实性没有信念。这只不过是说,对将事实性和实在性(*literalness*)提高到思辨和理论层面的兴趣很少。西方对于语言的实在性的兴趣所产生的首要成果是直值函数逻辑的发展。

由神话创作向符号逻辑这个话语的首选形式的转变具有历史意义,它保证了盎格鲁-欧罗巴传统中逻辑语言对于隐喻的或意象的(imagistic)语言的优先地位。这部分决定于起源阶段的两类认识的结盟:它们就是后来人们所知的哲学和历史这两门学科。136

不论是哲学还是历史,它们都是由逻各斯式的论证在文化上的支配地位形成的。哲学家问:“存在着什么样的事物?”寻求对自然界的某种认识。在开始的阶段,历史学家奉献 *logoi*:“说明”。这些论述对照过去的社会或某人自己的社会,或另一种不同的社会来说明现在的公众行为的意义。对[哲学和历史这两者中]任何一方的说明中所包含的命题的质量即其真实性的关心,是由这些古希腊文化源泉所启动的文化发展所独有的特征。

符合论和贯通论这两种真理观都要求有某种手段,以便将命题的形式确定为单义的或明确的。要使这成为可能,必须要有一种明确的方式指明命题的实在性。为此,实在的(literal,意为“如实的”、“不夸张的”,“非比喻的”)语言必须具有优于比喻的或曰隐喻的语言的地位。这意味着,除了与形象和隐喻相联系的那一类含义丰富而又模糊的语言之外,还必须要概念,以作为单一含义的候选者。

语言的修辞用法与逻辑用法之间的区别,反映于客观内涵[connotation]与主观内涵之间的区别。在逻辑中,内涵是指一个种类所有组成分子所共有的那些特性。在修辞中,内涵表示由一个词所引起的有情感的联想。实在的语言仅仅依靠客观内涵。

向着实在性和单义性发展的动力,在抽象名词的出现中表现得最为清楚。这些名词被用于规定一个词的意义,人们是通过寻求客观的涵义而获得这个词的。这个论题由于以下问题而变得极其复杂:一个词,特别是一个抽象名词的意义是怎样确定的?柏拉图学派认为,存在着真实本质,理解一个词要求从内涵上加以界定,这确定了构成其本质特征的性质。而从外延上加以界定,准确

地说是随后进行。人们在确认了一个物体所具有的并从内涵上把握的本质特性以后,才有可能认识它。

- 137 从其规范的意义上来说,一个概念是一种普遍性的认识,它掌握了特殊事物所共有的性质,这些特殊事物从属于从外表上把握或从外延上界定的类别。这些内涵的性质或特性可以通过分析揭示出来。一个概念是以断言式的用语来说明的。当某人能够以一个判断句中的词富有意义地指称那个概念时,他才可以说是掌握了这个概念。事实上,具有一个概念可以被认为只是表明,能够在交流行为中正确地运用一个词。然而,问题在于,西方倾向于发展出一种非常精致的逻辑工具,以规定运用概念的方式,不论概念预先被确定了什么意义。例如,作为抽象名词的概念,是反事实的语言表达方式[counterfactual locution]中的首要成分。这种表达方式对于语义论真理观是必需的,因为需要对于真实或虚假作出假言论断,以检验给出的命题的真值。

中国人缺少那种造成逻辑话语之特殊地位的、修辞与逻辑的区分,他们可以说是以集中注意于气质和感情的语言方式来运用语言。我们切不可以为,修辞语言像中国人那样使用,只是意指“劝说性的交流”[persuasive communication]。非常清楚,强调经典文本和礼的形式的重要性,意在防止交流行为成为个人煽动的工具。

对在中国古典文本中看到的语言修辞用法作最稳妥的归纳,可以说它们关涉到“类比推理”。[中国人]所使用的那种类比论证必须理解为“关联思维”[correlative thinking]的一种模式。我们的《期望中国》的相当大一部分是用来阐发这种思维模式的。我们向读者提到这本著作是为了阐明以下的论点。^⑩

就像大部分中国哲学家所使用的那样,类比程序在上文所讨论的这个词的意义上说,是修辞的用法。它们诉诸于传统的权威和榜样(圣人和文化上的杰出人物)。虽然这样诉诸权威性可能会

将论证变成气质类的论证,然而,礼的制度和习俗保证了情感也包容于其中。

将“正名”理解为寻求单义性,是解释上的一个错误,这样的错误经常发生。之所以说是错误的是因为,那种正名的努力是一种功能性的和实用的程序,而不是逻辑的或严格语义的程序。这意味着正名关涉到确立已由礼清楚地规定的名分之间的连贯性,还关涉到个体(夫、父、臣、子)的特定的行为,这些个体作为社会成员的表面身份并非讨论的对象。 138

在中国,传统是由以下诸方面构成的:语言、音乐、礼、关于圣王和文化上的杰出人物(还有反派人物典型)的叙述,以及权威的文本,包括原文和传注。不越过传统,诉诸某种超越的根源,不以某种激进的方式宣布与传统决裂的必要性,在这种情况下,那些力图将一个见解与传统相协调的论证,从意图上来说,必定主要是类比的。即使他们也采用分析和辩证的程序,作为次级程序[subroutines],事情也是如此。不论怎么说,如果传统用作语境,如果那个传统的榜样事先基本上已为人知(就像圣王那样),那么,论证就将是这样一种类型:它力图在典型情境中确立相似性与差别,以便历史上正确的、富有成果的行为的典范能够被当做积极的、实用的建议的来源。此外,这些“实用的建议”不能被认为独立于作为建议的对象的个体的意向之外。

一个社会中个体所拥有的而又支配着个体的“公共意向之海”(The Sea of Communal Disposition),是决定一个建议之切实可行的关键性因素。我们已在其他地方指出^⑥,与孟旦、查德·汉森等人不谋而合,我们也认为,在中国,一个思想是一项要求有某种感情和行为的建议。这样,一个思想是有**意向的**,这是从这样的严格的意义上说的:它促使个体去实行它。

在这里我们发现了一个简捷的方法,用以对比真理的寻求者与道的寻求者。按照道的隐喻加以解释的“真”,是思想的功效的

一种作用,它激发了这样一些意向,它们导致实现社会互动间恰当的和谐。威廉·詹姆士曾经提出,“真理”是思维中的对策〔expedient〕,而“正确”则是行动中的对策,就此而言,他是以与中国人采用的相同的某种方式来规定真理的。区别在于,在中国的界定中没有对于思想与行动之对立的反思。

附带说明一下,思想的意向性显示了国家存在的理由,因为它是中国社会中规范和晓喻的协调者和裁决者。监察的合理性建基于这样一个假定(与大部分西方人的认识相反):思想被看作促使个人行动的东西。

- 139 有一切理由相信,在古典时代的中国,我们称为隐喻、形象、概念的东西都是同等的,其结果是,很少强调要关心确立单义句子形式。由于不存在严格的逻辑的话语作为决定命题真假的手段,因而古典时代中国人的表达方式可以认为是意象式和隐喻式地发生作用,虽然我们为了尽可能接近中国人的认识,对这些词的含义必须加以调整。

在英语中,“image”〔意为“形象”〕这个词在心理学、认识论和文艺批评中使用时有各自不同的内涵。我们将要使用的这个词的意义是,形象是感性、想象或记忆的经验之知觉的(即视觉、听觉、触觉、嗅觉的)表现。知觉、记忆或想象的形式可能有别于它的表现方式。这就是说,关于一朵玫瑰的嗅觉或视觉的经验可能会以诗人的词句加以形象的描绘。构成形象的是由此诗的诵读者所体验的词句描述,而不必然是诗人的个人经验。事实上,讨论形象的最有成效的方法是根据它们可以共同体验的特性。只有这种意义上的形象才直接发生效验。

与《易经》的八卦相联系的象是很好的实例,因为它们特殊的。这就是说,“火”的象可以说表现了对于火的现象的特殊经验,个人由于依靠诸如传统、制度、礼、乐、文学等这些社会记忆和公共经验,在向《易经》求教时怀有这种特殊的经验。

在中国的语境中,各种形象有一共同性,即通过一种独特的公共过程[communal process],赋予它们以种种联想。如此构造的形象由礼加以维护。^④这只是说,个人的创造性和独创性在中国不像在西方那样受到重视。为了证明这一论点,我们只须提到以下几点:对不变的准则作解释的传统,对大部分中国著作的校勘,以及将某人自己的著作伪托另一更加闻名的文化杰出人物所著,如此等等。

还必须说明一下另一个棘手的词——“隐喻”[metaphor]。隐喻作用的方式与形象或符号稍有不同。但是由于依赖于规定,不同的隐喻可能相互混淆。在西方,实在的语言的地位高于比喻的140语言。虽然是老生常谈,无关宏旨,我们仍要指出,情况很可能不是这样:语言在起源阶段就先天地决定了这种偏爱。最初我们讲话是否为了取名,指谓[to denote]吗?即使是这样,这种指谓的欲望是否只不过是指数谓某种可以归于形状、换句话说可以归于客观的东西的欲望?

在西方文化中,隐喻被看成是寄生于实在意义。修辞就其运用这种被称为隐喻的引申-比喻[trope]而言,最终要与构成基础的逻辑联系在一起。这用于将思想的和审美的文化条理化,防止想象不受限制地飞翔。如果我们要把隐喻的分量加大到足以能够帮助理解中国的交流模式,“表达式隐喻”[expressive metaphor](即在延伸的或另一种语境中表达一个词的原意的那种隐喻)还必须补充以更加引申的比喻,我们称之为“暗指隐喻”[allusive metaphor]。表达式隐喻所扩展的词的意义可以根据(客观的)内涵的性质、“按照原意”加以理解。暗指隐喻有所不同,这很有趣,它们是没有根基的。它们是不受束缚的暗示和联想。它们暗指;它们不表达。它们“意指”的对象是另外一些暗指隐喻,是后者暗示或联想的另外一些事物。

也许与我们称为暗指隐喻的东西最接近之点,要从以下哲学

所使用的“符号”概念中找到,它们是与费迪南·索绪尔相联系的符号学,以及受索绪尔影响的德里达等人的解构分析。符号通常被认为是约定的指示者。交通符号、街道符号等等就是简单的实例。经济的指示者可能是“时代的符号”。符号学原来是由 C. S. 皮尔斯沿着实在论的路线发展起来的,却是由费迪南·索绪尔独立地以一种更加唯心主义的版本宣布出世,它系统地表述了关于符号的思想,把符号规定为能指与所指 [signifier - signified] 关系的产物。语言学上的符号是讨论语言和语言使用(语言和言语)的最重要的单位。

索绪尔的思索有助于我们理解,中国和西方的语言系统之间的主要差别,与德里达所总结的逻各斯中心主义的 [logocentric] 语言和“解构的语言”之间的区别相类似。正如葛瑞汉所指出的:

141

中国人的名实 [作者译为 name/object] 对立与索绪尔的“能指/所指”[关系]很不相同,德里达认为,这种关系从开始的时候起就内含于西方思想之中。一个名用以指一个实,如果适合,那么它就是“当”的。名词化的“指”为了方便起见有时译为“meaning”[意为“意思”、“含义”], (但是)对于名的“指”来说,……不像“含义”和“所指”,没有一种转变倾向(如主格的我同时也表示我自己),成为第三种存在 [entity], 与实和名之声处于同一层面。在索绪尔的语言学具体化 [hypostatising] 术语中,能指与所指是结合于符号中的两个存在,具体地说,可比为一张纸的两面;指称以某种方式消失了,对于德里达来说,对象也消解于所指之中(“文本之外什么都没有”)。与此不同,对于一个中国思想家来说,除了现有的或现在不存在的牛之外,什么都没有,“牛”被用以指称这种动物,“牛”被认为具有与符号的声音外表相脱离的实存或实在。^①

上面引文的蕴涵是,(对不起德里达)古典汉语已经是一种解构语

言了。

中国的传统……不是德里达意义上的逻各斯中心主义的,而是以日常言语为中心,集中注意于所指的充分呈现。《老子》中种种逆反只具有相对的优势,它们不是一种报复性的试验,即消灭 A 以报复传统消灭 B 的努力。^⑧

根据葛瑞汉,老子的逆反,与德里达以下这种解构的理论所表达的思想相似:即对作为西方逻各斯中心主义基础的对立链条的解构。但是,就像葛瑞汉所理解的,也有差别。

德里达有一非常西方式的结论,即哲学失去了发现作为 A 的充分呈现的实体 [reality] 的希望,它只能满足于它的**踪迹** [trace],而这种踪迹经过审视,发现原来只是……的一个踪迹。他作出这个结论有其背景,老子肯定没有与之共同的背 142 景。也许老子的道是这样一种东西:即当我们不再被超越的实体这种鬼魂纠缠时,道是踪迹向我们显示的方式和样子,我们知道,德里达宣布了实体的死亡。^⑨

索绪尔学派的语言学家、某些受索绪尔影响的符号学家,以及那些想从语言中删除诸如“作者的意图”、“文本的贯通性”或“单义性”这一类说法的后结构主义者,他们大概要被暗指解释 [allusive interpretations] 的概念所吸引。语言作为一种差别系统 [a system of differences]——作为一种“结构”或“语境”,含义在其中无限延缓——可能就是一种暗指系统。在中国的语言和文化中,语境对于含义的重要性,验证了差别在确定含义中的作用。正如张东荪所说:

中国人只对不同的符号之间的相互关系有兴趣,并不操心于它们后面的实体。^⑩

换句话说,古典时代中国注释家的兴趣集中于一个活的语词如何在各种语境中显示它的意义,而不是主张语词有某种单义的、基本的含义,并不以为其含义独立于它们的使用方式之外。

我们可以对这方面的讨论与我们对中国话语特性的认识的联系作如下的概括：在中国，“形象”，尤其是在由《易经》所说明的那种意义上的形象，是被用作暗指隐喻。然而，正如我们以前已经指出的，中国的传统通过权威性的文本和礼的活动将语言的不确定暗示加以条理化和固定化了。

实在论真理观，以及为这种认识提供根据的语义论，都依赖于这一观点，即形象、符号、隐喻和情感象征〔affective symbols〕都至少要从属于某些概念，这些概念被界定为类词语或一般原则，它们总的来说获得了单义规定。继续研究中国古典文化中这方面认识的涵义还会有很多收获。我们相信，这会揭示下面这些中国观念在性质和形态上的差别，即那些发挥了与〔西方的〕概念、形象和隐喻相对应的功能的观念。这就需要将语词从逻辑语境转变到修辞语境，这样，就出现了这些语词向暗指隐喻的转化。

143 中国与西方感悟方式的母体

到此为止我们力图强调逻辑模式的话语在西方文化的起源和发展中的重要性，以及这种话语模式同对命题的真假的关心之间的本质联系。

将西方的思想引进中国语境，需要鉴别每一方所显示的、未明言或明言的基本假定的、与众不同的特征。这些不同寻常的基本假定为造成“感悟方式的母体”〔sensibility matrices〕提供了基础，〔认识这些〕母体使重新评价西方哲学的语汇，或曰解释性的语汇成为可能，并使把它们转变为带有中文意义的语词也成为可能。

因为〔在中国〕确实存在着实在语言高于隐喻语言或意象语言的现象，像西方文化开始阶段所经历的、从神话到逻各斯的过渡这样的事，必定也有过。这关涉这样一个基本假定：认识上的进步需

要依靠更加条理化的话语,以进行解释、表达思想和批判神话创作的表达方式。

恰如实在语言的支配地位预先决定了有某种类似神话与逻各斯对立的现象,这种对立本身也预先决定了关于单一秩序的世界的基本假定。这种基本假定表现于贯通论的真理观之中,这种真理观为了有连贯性而依靠以普遍法则建立起来的结构。这种结构最终被认为是宇宙的或世界的秩序。单义性依靠实在语言的优先地位,而这种优先地位又依靠神话与逻各斯的对立,后者又依靠关于单一秩序的世界的基本假定。由于以上原因,关于单一世界秩序的基本假定可以说是加强了所有以逻各斯为基础的论证型式。

我们认为这种感悟方式的母体可以在中国找到,不过只是在以下的情况中才能找到,即外部观察家首先将它强加于材料之上,这样的情况常常发生。古典时代的中国人:(1)倾向于在一个需要相互依靠的观念的语境中思维;(2)很少那种逻各斯居支配地位的话语;(3)在他们的文化的形成阶段,并没有以重要的方式使用宇宙起源神话;(4)没有关于极端超越的通行的意识;(5)没有一种将世界或宇宙视为贯通的、单一秩序的整体这样一种重要意识。

我们确实不希望否认在中国的语言中可能形成了某种东西,¹⁴⁴它们类似于将真理视为符合或贯通的真理论或真理概念。对于这些理论的发展,肯定没有不可逾越的障碍。根据我们正在讨论的这种有实用性的基本假定,有一些非常好的理由肯定这样一个结论:任何一种重要文化的语言都能表达另一个文化的文本的内容。我们相信,各种文化都有无限的适应能力。中国能够变成法兰西。但是这样中国就不再是中国了。这将是法兰西。在中国是否有关于真理的重要的概念或理论(或者确切地说,到底是否有什么重要的、客观主义的或实在论的概念或理论),这个问题的一个主要涵衍是,如果中国不变成不是中国,这样的理论和概念能否实际地存

在？

提出这个问题并不是建议中国一定要维护它现在的同一性。我们并没有把中国理想化。制度的进化与生物的进化一样，必定是无情地客观对待生存问题。我们的观点仅仅是，如果我们希望理解大约公元前 200 年、或公元 200 年、或公元 2000 年时的中国文化的感悟方式，我们必须避免将不相关的解释范畴引入到我们的比较哲学的讨论中来。

从柏拉图对太阳和善的相似的讨论，亚里士多德将视觉视为奇迹的基础的意识，一直到雅克·德里达在《白人的神话学》[*White Mythology*]^⑥对向日隐喻的突出地位的分析，以及罗蒂在《哲学和自然之镜》[*Philosophy and the Mirror of Nature*]^⑦中对“映照的心灵”的批判，西方哲学都是靠诉诸两种看[seeing]来集中认识论上的关注点：一种看关涉显现于感觉、首先是视觉的东西；另一种则是隐藏于现象背后的本质。

按照诸如“逻各斯中心主义”、“存在的语言”[language of presence]等概念来反思形而上学传统带有这样的后果：根据表象论[representationism]来理解知识、理性、真理的努力遭到了攻击。尽管我们不可能在这里以任何直接的方式参加围绕对西方传统的批判而展开的论争，但是对知识和真理的认识从表象论转向非表象论，很可能为思考古典时代在这些论题上中国的感悟方式提供了途径。

非表象论取代表象论在美国当代实用主义中常可见到，我们
145 相信，通向中国的经久耐用的桥梁可以用实用主义传统的成分建造成功。然而，在实现这一任务的过程中，我们不想将那种型式美观的新实用主义强加到中国人的思想之上，这种实用主义与某些当代美国思想家相联系。我们的看法只不过是，我们研究中国时可能携带的所有的理论包袱中(毫无疑问，以为我们没有任何倾向可以研究一种外国文化，这是一种不负责任的想法)，实用主义对

我们了解中国人以下这种认识干预最少,即对那些同我们以为是“知识”、“理性”和“真理”的东西相关的概念的认识。

实用主义有三个方面有助于我们研究中国的思维模式。第一,无论是实在论的本体论,还是唯心主义的本体论,实用主义者都加以拒绝(唯心主义本体论实际上是为西方形而上学传统所遗);第二,由此进而拒绝表象论的认知观(它实际是为西方的认识论传统所遗);第三,(某些当代实用主义者)用“语言”取代“心智”和“经验”,作为核心隐喻,用于哲学讨论。^⑥

在中国传统中,与关于真理的思索在功用上相对应的认识,同我们称之实用主义的东西密切相关。但是,如果我们说,中国人对真理有一种实用主义的认识,那么这是否在否定我们这样一种主张:在中国实际上没有真理的概念或理论?我们避免作这样的推论,我们要指出,从查尔斯·桑德斯·皮尔斯、威廉·詹姆斯和约翰·杜威获得的、实用主义的真理“理论”,其本身与其说是一种真理理论,还不如说是一种对于道的看法。不仅如此,与实用主义相联系的那一种工具主义,如此地改变了对真实与虚假的讨论的基础,以至于它成了与传统认识论的革命性分离。

首先,实用主义的真理理论不是一种理论。正如詹姆斯所说,实用主义“仅仅是一种方法”。作为一种方法,实用主义只是一种方式[a way],是一套手段或工具,它们保证了某些实际行为的成功。其次,实用主义对真理的理解,不论是与符合论,还是与贯通论,都不严格地一致。根据詹姆斯,“真理是思维中的对策”。对于实用主义者来说,一种信念是一个指导行动的习惯。如果信念指引个人与他的或她的社群保持有成果的和谐,那么,它就得当了,成功地发挥了作用,就此而言,它是真的。

如果我们竟然将这种说法称为是对那种更为古典的意义上的真理的认识,那么这是令人怀疑的。因为实用主义者肯定与中国思想家一样,对作为古典真理论的基础的、文化上的先决条件,都 146

没有兴趣。詹姆斯一类的实用主义者明确地否定本质与现象的对立,以及关于单一秩序的世界的观念,拒绝任何一种可能会使人们离开事态而把握命题的、理论与实践的分离,把概念不是当做本质而是当做行动的工具加以对待,赞成隐喻在语言中的支配地位,因而否定对单义话语的追求的价值。

正如我们已经说过的,我们的目的不是要找到据信与任何一个西方意义上的“真理”相对应的某个词。并非如此,我们打算将我们以下讨论集中于这样一个中国问题:“道在哪里?”在这样做的时候,我们将补充《期望中国》中我们对“汉思维”的论述。^①在那本著作中,我们思考了诸如“理”和“象”这类观念对于认识中国传统中“思想”和“推理”的极端重要的作用。这种做法导致我们以“绘制”[mapping,此字是“地图”一词动词化后的引申之义]和“塑造”[modeling]取代“映照”[mirroring],作为规定非表象论认识的手段。在这部著作的第一篇中,我们讨论了道家传统中改变了意义上的映照活动。

在表象主义的文化中,一个模式是实体(地形、原子结构)的缩小(或放大),因此,模式是用以再现[re-present]。然而,在中国人对思想的讨论中,绘制与塑造是直接地对付人们的环境所固有的秩序的方式。这种绘制[map,原意“地图”]并不是再现地形;而是体认、实现[realize]它。一个模式不是将已形成的现在的事态加以衡量,而是让一种事态形成。现有的地图和模式被用作范本,人们按照它们,又总是根据他们环境的新要求,继续前进以绘制和塑造另一个环境。^②

我们现在对《期望中国》中对思想和推理的讨论继续加以补充,需要阐述一组词语,它们包括“道”、“君”、“义”、“真”、“和”、“信”、“诚”以及“恕”。通过诠释这些词的意义,我们将能获得对中国人的道的某种认识,并且由此进而发现弄清中国传统中“真”的含义的途径。

绘制路径:道

集中讨论在寻求真理与绘制适合的和有成果的道之间的区别的一个方法,是考察巴利经文〔Pali canon〕* 中一个故事在印欧文化传统和中国文化传统中分别引起的不同解释。^③这个故事是讲一个叫基萨戈塔米的妇人,作为佛教徒的“职责”,她所受的苦难似乎是无边无际的:

继续向前走,就要生孩子了,我看到我丈夫死了;(我)还没有到达我自己的家,就把孩子生在路上了。我真苦啊!在路上死了两个儿子和丈夫;母亲、父亲和兄弟葬身于熊熊烈火之中……。再后来我看到我儿子的躯体被坟墓所吞没;我的家毁了,被所有的人看不起,丈夫又死了,我也抵达了不朽之境。^④

就像故事所说,基萨戈塔米由于佛陀的帮助,“抵达了不朽之境”。佛陀提出一个法子,用以减轻她的痛苦。他指导她遍访她的村子里各家,然后从没有死人的住所取一颗芥子,带在身上,回到他那儿。

对这一故事人们所熟悉的印欧解释是,基萨戈塔米在从一个

* 巴利是古印度的一种语言,现成为部分佛教徒的宗教语言,在斯里兰卡、缅甸和泰国仍作书面语言。

房子到另一个房子寻找芥子的过程中,开始意识到死亡总是伴随着生命。死亡是一个普遍的、不可避免的真实[truth],对这个真实的认识使她获得解脱。

彼得·赫尔肖克[Peter Hershock]在他的《解放隐秘》[*Liberating Intimacy*]中复述了这一故事,对这种反应作了如下的论述:

根据我们常见的一套预设观念,这个故事的根本观点是——苦难是普遍的。基萨戈塔米认识到,悲痛是我们所有人的经历,人只要被赋予能感知的天性,这种悲痛就不可避免。在这些预设观念中……有一个已经或多或少地被很好地阐述了,即对于同一性(identity)的客观性的信念,以及由此而产生的、对于本质或普遍法则的实在性的信念。^⑤

与此不同,在中国传统中对基萨戈塔米的苦难和她返回健康 149 的状态不是从观念上而是从叙述[narrative]上来理解。在中国,人类的基本单位和渗透于一切的文化隐喻是家庭。基萨戈塔米的困境在于,引起她极大痛苦的其家庭成员的接二连三的死亡,导致她逐渐与村庄社群的分离。在这种脱离逐渐加大的过程中,她的生活产生了严重问题,因为她的生活是由这些关系构成的。构成人格的那些身份和关系的消失,确实是威胁到生活的情势。

佛陀的智慧是将基萨戈塔米送回到她的社群中去,而社群则是由创造她的人生故事[life narrative]的特定的家庭成员、邻居以及朋友构成的。用恢复这些关系并且使它重新焕发光彩的办法,她就能够重建与她的社群的血肉联系,并且恢复她的人格意识。基萨戈塔米在自己的道路上徘徊,失去了方向,全然没有获得某种有普遍性的洞察力,只是发现返回的路,并且安置了自己。她重新构造了自己以后,就重新获得了血肉相连的意识:对社群的信任,以及一种归属感。这种真实的意义不是很重要,但却包含了基萨戈塔米对她在社群中与他人共同生活[shared narrative]的信任,这种真实是一种体悟与实现,它使她重返生活之路。

在这里我们看到了前面张东荪所援引的古典时代中国人“优先考虑怎样”(how-priority)的思想的重要性。对待“怎样?”的问题这一独特的倾向,对中国人的思维方式产生了最广泛的影响。我们再引张东荪的一段话:

中国人只对知天意感兴趣,以便求福避祸。至于天的本质,他们不关心。这一事实表明,中国人并不把实质的范畴用于关于天的思想,不把天当做宇宙的最终的材料。^⑩

情况确实如此,诸如“天”和“道”这些观念,在中国的经典中是很深邃而难解的,“远”、“玄”这一类语言常被用来形容它们。这是因为,像《论语》这一类典籍着力做的事,不是思考世上价值的终极根源是什么,而是描述一个思想敏锐的人——孔子,在这个世界上怎样沿着他的道路前进,怎样成为一个合适的榜样。《道德经》并不打算为“道”和“德”是什么提供一个恰当的、令人信服的描绘,以作为对我们周围世界的本体论解释,而是力图引导我们致力于探索,我们应该怎样与现象界、与人以及其他交往,并且在这方面提供指导,这就为我们设置了在这个世界的语境。《易经》并不是一个系统的宇宙学,并不力图去解释所有我们可能会遇到的情境,以便为做什么事提供有启发性的见解,它是提供象的语汇的源泉,这种象使我们能够对变化中的、我们的生活条件,加以透彻的思索,并且能够对这些变化中的条件作出适当的反应。

在古典时代的中国,“认知”不是认知什么——即这样一种东西,它提供关于周围自然界条件的知识,而是要知晓怎样很好地对待关系,在乐观地对待这些关系提供的种种可能性时,怎样增强对这些关系的生命力的信念。界定认知的一组语词,因而是纲要式的、规劝式的,它们改善了规定我们的那些角色和关系的性质。[中国人的]关心主要不是命题的真,而是臣、友的忠实可靠。

我们所发现的不是真实与虚假的语汇,而是和谐与无序、真诚与虚伪、诚实与矫饰、擅长与无能这样的语言。这些语词反映了事

物之间的难分难解、连为一体的联系占据着优先地位,说明了事物是怎样很好地结合在一起的。

我们将道视为中国与西方古典传统中的真理在功能上相似的观念,这种看法有一副产品,即加强了隐含于我们解释的成果之中的一项主张——认为孔子与道家的学说之间有一种未加宣扬的共同性,它与差别相比,更具有根本意义,还认为有一组未加公布的预设观念,它们不仅使他们两派之间的交流和分歧成为可能,而且使他们相互作用的特征即融合成为一个历史事实。只有在这种共同性被辨认出来,并且加以清楚地论述以后,我们才能将合乎逻辑地构成这两派之间的对立的那些重要歧异分离出来,并加以解释。

只有一条道路,还是有许多条?

这一章的论点是:在古典时代的中华世界中,真理与知识在于那些规定了“一”的关系的性质。怎样成为一个父亲的知识,不是 151 某人的行为同表明一个父亲该是什么样的人的、可效法的典范之间的符合,而是某人特定的关系真正能产生信赖和顺应的能力。一个真正的父亲的特征是对他的子女无限制的责任和关怀。为了与这前提相一致,我们必须理解儒家与道家之间历史地形成的关系。恰如对于人是通过他们的关系加以认识的,对于一种思想传统,也是通过它同给予它以语境的、那些别的思想传统的关系加以认识的。换句话说,通过了解儒家和道家如何对他们各自的环境作出回应,以及如何各自对另一方作出回应,而不是通过分析他们的特定学说,这样或许能更好地认识儒道两家。

在描绘中国的早期文明时,学者们经常用阴阳对比来形容古典道家 and 儒家。被动、雌柔、清静无为、脱俗这些字经常被用以形容道家。据说这是艺术家、隐士和神秘的宗教人物的形象。^②与此

不同,道德法则、美德、朝廷法令和治世之策,这些方面的语言则被用以描绘儒家。他们的学说由国家官吏体现出来并加以实行。这种区别通过太多的区分固定了下来,如雌柔对阳刚、异端对正统、神秘对凡俗、混沌对秩序、无君论对治国论、出世对今世、间断性对连续性、叛逆对政治秩序、自发性对保守性。有一种长期持续存在的倾向,将儒家同有理的秩序、保守的道德联系在一起,又把道家同人类经验中更加根本、肯定更富有创造性的、审美的和宗教的层面连在一起。

李约瑟就是这样看道—儒区别的一个相当好的代表,他曾经用如此严厉的字眼来谈这种区别:

儒家和法家的社会伦理思想的复合体是阳性的、管理的、强硬的、统治的、进取的、理性的和赐予的——道家则是激烈地、彻底地破除这一体系,办法是强调所有那些柔顺的、忍耐的、退让的、放任的、神秘的和承受的……。倘若把阴和阳分开并不是不可思议的话(从中国人的观点看来),那么可以说,道家是一种阴性的思想体系,而儒家则是一种阳性的思想体系。^②

152 司马富(Richard J. Smith)在他的著作《中国的文化遗产》[*China's Cultural Heritage*]中与这种语言相呼应,描绘了在清朝盛行的方法:

至少对于精英来说,儒家社会责任的阳,由道家的退隐于自然的阴加以平衡……。它为那些为社会责任所束缚,而又心灰意懒、厌恶人生的儒家,在情感上和思想上提供了隐遁的途径……。道家鼓动人们蔑视双威,怀疑传统的智慧,赞赏弱者,接受事物的相对性……。道家理论显然是个人解放的哲学。什么地方儒家强调他人,道家就强调自我。什么地方儒家寻求智慧,道家就寻求无忧无虑的无知。什么地方儒家尊崇礼和自我控制,道家就推崇自发性和自然。什么地方儒家

强调等级制,道家就突出平等,什么地方儒家重视文,道家就赞扬朴。对儒家来说是宇宙之德的东西,对于道家来说只不过是随意的附会……。前者为中国人的生活提供了构造和目的,而后者则是鼓励表达上的自由和艺术上的创造性。大部分清代学者都有一种健康的人格分裂。^⑤

另外一些学者使用了一些很不相同的区别却同样加强了道家与儒家之间的根本对立。例如,余英时用“出世—今世”的区别来取代阴阳二极对立,在这样做的过程中,他将一种独特的二个世界理论加之于《庄子》:

我赞同大部分论者这样一种看法,即从古典时代以来,中国思想传统的主要倾向之一是“今世”。然而,我要提出,这样的认识也适用于庄子的“出世”之道,它是这一传统中重要的潜流……。我想强调,道家的突破的最重要的历史意义,就在于这样一个事实:白于有形而上之道存在的“超越之境”,道家哲学给中国人的精神性提供了一个“真实的”世界,这个世界的最主要特征是自由与自足。因此,对于儒家主要是今世的道德学说来说,它就成为极好的平衡。^⑥ 153

在这样思考的时候,余英时将庄子直接地与柏拉图的二个世界理论加以比较:

如果说“善的观念”使柏拉图成为“西方的出世观念”之父,那么,庄子由于他的“超越之境”有资格被称为“中国出世观念之父”。^⑦

维塔利·鲁宾〔Vitaly Rubin〕确信,道家与儒家在“个人”对“社会”、“自然”对“文化”这方面分道扬镳:

关于人的观念,即那种使自己与社会对立、并且拒绝社会的人的观念,是庄子的基本论题……。根据庄子,与自然融为一体意味着忘却人……。在庄子的眼中,文化是人为的体现,是与自然的素朴直接地对立的。^⑧

有好几个因素加强了这种普遍倾向,即以严峻的语词来表达道/儒两家的对立,以说明中国传统的内在动力。第一,这两派哲学最早的代表人物好像就是用这样的语词来描绘对方的。孔子自己就曾批评某些隐士忽视人类的要求,这种要求需要他们对社会和政治的秩序担负责任,并参与其中。^⑮这通常被解释为对原始道家的评论。此后,在道家的经典中,有无数篇文字把儒家道德教化斥之为对我们人的自然天性的极其恶劣的摧残。^⑯这种严格分别似乎可以追溯到这两家学说的最早的代表。

加强道家 and 儒家之间阴阳对立的第二个因素,是这两个传统促进中国文明发展的实际方式。不论怎么说,儒家在汉朝确实成了法定的国家学说,而儒家的经典则成了要做官的人的必读课程。与此成为对比,佛教主要通过格义被介绍到中国,此外,许多民众的起义是以造反的道教徒的主张和口号为根据的。

将儒家与道家的关系看成截然对立的趋向,在很大程度上源于使用辩证分析法。无论是西方的还是中国的学者,他们都仿效辩证的历史编纂法,以一种对立的方式来确立道/儒两家的关系。然而,这样做是有危险的,因为阴阳的对立是诸此〔thises〕与诸彼〔thats〕的并存,而不是根本的对立。道家与儒家肯定可作对照区分,但是这不等于说两者构成了相反的思维模式,不等于说这两家的模式合起来成为中国人的思想方式。

有一因素夸大了道家与儒家之间的差别,这就是没有把这些学说本身,与历史上对他们的解释区别开来。我们在道家著作中看到的、对被他们视为孔子所创导的反自然、僵化的生活准则的批判,事实上可能是以历史上的儒家作为适合的靶子。孔子曾说:“人能弘道”^⑰,然而,庄子将孔子描绘为不能将路上之“陈迹”与造成陈迹的脚步区分开来的人,^⑱庄子这样做是不公平的。同样,荀子对庄子的批判也是不公平的,庄子这个哲学家对于人的最根本问题具有非常深邃的洞察力,然而荀子说他“蔽于天而不知人”。^⑲

我们这些评论家如果将坚信“生乎今之世，反古之道，如此者，灾及其身者也”^⑧的孔子描绘为主张“从周”，以为其意思只是“按照周朝最兴盛时期的制度来调整君臣上下的权力和义务”，^⑨那么也是不公平的。还有，老子主张：“知其雄，守其雌，为天下谿”，^⑩然而，与此同时却“追求雌柔的、承受性的知识，这种知识只是作为观察自然中被动的、退让的态度的产物而出现的。”^⑪这种说法也是不公平的。

阴阳对立如果被正确地理解为关联的区别，而不是视为二元分离的原理，那么它也能成为描绘孔子与老庄的学说之间关系的、155适当的和富有启发性的方式。这种对立的真正问题不在于它完全不实，而是被夸大了，过分简单化了。不像分离的二元论范畴，相互依靠、关联的范畴被安排于共同的连续体之中，如果对这一事实不给予相应的注意，那么这种对阴阳对立的描绘可能只突出差别，而不揭示它们内在的共同的预设观念。它不是以一种更加根本的共同性为基础来阐明真实的区别，因而可能造成简单的解释，从而使这些差别模糊不清。这是一种粗暴的方法，不能理解儒家和道家之间关系的性质，因而有可能使人们看不到，儒家和道家这两派对于富有意义的人类经验的认识，都有强烈的阴阳之性，因为它将这两派分离开来，然后没有根据地将保守主义强加给孔子，又将激进主义归于老庄。

“自我修养”〔self - cultivation〕在儒家和道家传统中分别以“修身”和“坐忘”这样一些语词以各种方式讲到。不论是儒家还是道家，都表达了要加深和完善这样一些关系的信念：这些关系构成了处于其环境中的人。通过考察传统中自我修养的相似的目标，我们就能了解一个人成为有教养的人的方式〔way〕。就是这种自我修养在中国古典传统中发挥“真”的作用。

成为君子

自我修养的一个重要模式,是那种引导人们沿着成为君子〔exemplary person〕的道路前进的修身活动。《说文解字》将“君”解释为与之同韵的“尊”,意思是“酒器”、“高贵”,然后是引申的意义:“尊重”,“顺从。”^⑧

“君”的词源学上的材料提供了以下的联想:

1. 高贵,兼指等级地位与品格;
2. 表示尊敬的一个词;
3. 秩序、修养和完善的典范,吸引下面的人效法。
4. 一个模范人物,其影响通过政治责任和有效的交流而扩展开来。

156 重要的是,“君”在一个显然是公共的参考框架中,是秩序的源泉。^⑨现在有这样一个问题,这个秩序是由君体现的预定格局,还是至少从理论上说,来自于一个体现一种社会政治法则的特殊个人?

“君子”意为“君的儿子”,在孔子以前的文献中,这个词有严格的政治意义。这就是说,“君子”这个词特指出生与等级高贵的人,并不作为一个表示人格完善的范畴加以运用。^⑩后来孔子借用这个政治范畴,按照他自己的目的而给以重新规定,结果是政治参与成为人格修养过程中的必要成分,个人修养成为担任官职、发挥政治影响的必要条件。“手段”与“目的”这一对词虽不完全适合、然而经常被用来描绘人格完善和政治责任之间的关联关系。现代汉学家萧公权指出:

(君子)这个词的旧有意义具有这样一种一般蕴涵:有官职爵位的人应该培育其美德,与此同时,孔子经常强调,培育

美德以取得官职爵位。⁹²

顾立雅 [Creel] 全然无视修订过的“君子”概念的政治涵义：

君子被用以——尤其是被孔子用以——表示道德意义上的、有教养的人 [gentleman] (或者用理雅各 [legge] 的有名翻译来说是“优秀的人” [superior man])，没有任何别的涵义。⁹³

这些描述模糊了这样的原理：人格的培育和对共同体的责任是相互依存的、相互涵衍的。一个人是放在官职这种窑中烘焙的，这种职位是那种要受磨练的人的教育中的基本要素。孔子在用新的道德条件来规定君子时，并不先取消官职上和政治上的条件。他所做的是坚持这样的原则，政治上的责任和道德上的发展是两个不可分离、相互关联的方面。自我修养必然涵衍积极地参与家庭和延伸到社群的秩序，以激发那种促进自己人格成长的同情心与对他人的关怀。缺乏社会和政治的责任心，却能够实现人格充分的 157 成长和展示，这是不可想象的。⁹⁴

对于孔子来说，人格的培育与对共同体的责任是相互蕴涵的，对于这一论点至少有两个反对的例证。第一是，孔子在许多场合说过，如若道不盛行，君子就应该辞去官职：

天下有道则见，无道则隐。⁹⁵

但是退隐而不参与坏政府的政务，并不意味着放弃对于社群的责任，相反，正是由于要服务于家这一**最根本的层面**上的、更为广泛的秩序，君子才辞去官职：

或谓孔子曰：“子奚不为政？”子曰：“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟。’施于有政，是亦为政，奚其为为政？”⁹⁶

共同体的秩序是直接的；它来自于最具体的和特殊的层面，以特定的家庭关系为基础。

可能会提出的第二个反对的例证是，孔子自己的有限政治经历非常有力地反驳了关于他的相当一般的政治生涯与他的人格完善之间有关联关系的说法。然而，孔子的面貌遭到后世传记作者

很大的“修改”，他们给予他越来越重要的政治地位，从司法部长到首相，在汉朝最高达到“素王”的地位。^②这样，对他的人格价值越来越多的承认似乎需要伴随以很高的政治品质和才能。或者反过来说，对于他的信徒来说，更加可能的情况是历史记录不完全，不可能是这样一种情况：即孔子竟会是一个在政治上毫无成就的人。

在《论语》中，君子与有关人格完善的一系列别的称号相并举，
158 如圣人、仁者、善人、贤人、成人、大人等。为了了解君子的语义内容，我们必须利用这些不同的称号，作为集中研究和区别的原材料。孔子作出这些区分的根据是什么？刘殿爵说：

对于孔子来说，不是只有单一的理想品格，而是有各种各样的理想品格。最高的是圣人。这种理想人格如此之高，以至于它几乎永远也不能达到……。稍低一等的是善人和成人……。然而，对于孔子来说，理想的道德人物毫无疑问是君子。^③

陈大齐将《论语》中这几个人格完善的范畴归于一类，经过对出现这些范畴的文本的仔细考察，他认为，它们表现了完善的不同程度，这些程度可以按照一种特定的、相对的等级系统排列起来。^④他提出，大体上说，水平上的差别可以用以下三个最卓越的称号清楚地加以区分：圣人，仁者和君子。圣人高于仁者和君子：

子曰：“圣人吾不得而见之矣，得见君子者，斯可矣。”^⑤

子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！……。”^⑥

根据陈大齐，同样清楚的是，仁者排在第二位，高于君子：

子曰：“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。”^⑦

孔子不愿承认他是一个圣人，或是一个仁者。^⑧然而，尽管他明确地否认他是一个君子，^⑨然而文本反复地表明他可以恰如其分地
159 被称为君子。^⑩同样，他对他的任何一个门徒都不轻易地许之以仁者，^⑪但是他确实甚至称呼他的某些较低等次的弟子为君子。^⑫

当然,陈大齐分析这些完善中的人格范畴的方法的真正问题在于,这种方法所提供的除了空空洞洞的排列以外,就没有什么别的了,在规定这些范畴的内容和标准方面付之阙如。不仅如此,更加危险的是,它模糊了这些范畴之间固有的联系,以至于会让人以为,我们是在谈论人格完善的不同典范。⁴⁰

另外有一种、也许是更有用的方法,用以解释那几个人格实现的范畴,它首先提出这样一种看法:孔子使用这些范畴作为一种手段,以突出成圣过程的几个不同方面。〔孔子〕没有从理论上概括这一过程的企图,这些人格实现的范畴在意义和功能上肯定不是固定的和最终的。然而对它们的思索,对于帮助阐明成圣道路上的步伐之间的区别,有某些实际的价值。

认识这些语词的同心圆模式可能是有用的。在这样的模式中,仁处于中心,它是个人之间的联系;君子是在仁外面的圆圈,是共同体的联系;而圣人则是在更加外面的一个圆圈,具有更多的宇宙意义。更远的圆圈不再存在,这表明圣人人格是无穷无尽的。圣人是范围最广的范畴,因为它最广泛而全面地描绘了整个过程。别的范畴可加以细分,因为它们中的每一个代表了〔人格完善〕这个事业中一个特别的重点。与此同时,这些范畴在根本上是相互关联的,它们都是对成圣的贡献。

就像我们已经看到的,即使君子这个范畴具有重要的共同体意义,它也必定涵衍了明显的人际的范畴〔interpersonal category〕:仁。仁与君子作为成圣事业中两个重点,它们的交叉重叠说明了这一事实:仁者的许多特点也是君子的明显特征。不仅如此,两者都关联到人格成长这个总的事业的特定领域,因此,致力于学习、修身和完善,这些特征都是共同具有的。⁴¹圣人作为一个范畴,与政治影响以及人格价值紧密相连。圣人人格的与众不同之处就在于,其成就的品格成为意义、价值和目的的源泉,以至于成为像神那样的人,一个与天地一样伟大、参与宇宙的化育的人。圣人的观

念具有深刻的宗教层面。恰如孟子所说：

160 可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。^④

《孟子》中这段话从善于或擅长于建立关系这一认识开始。从某人自己的视角来看，建立这样的关系使他成为可以信赖。从别人的视角来看，这使他变得“美好”。将这种善于建立关系的能力加以扩大，这就使他依次成为一个伟大的人，一个圣人，最终成为神。神是文化上的超群绝伦，被当做行为完美的典范加以崇拜，并且由于赢得了其传统的服从，而成为所有的人的共同榜样。

对于孔子来说，君子是个定性的词，用以指称这样一些人，他们坚持不懈地致力于人格成长，这是通过政治领导来加以培育和表现的。“君子不器”意味着这种成长不能从特别的技术或才能的方面来加以描绘，它是道德品质与他人交往能力提高的程度。孔子反复地将承担广泛的社会责任的君子，与使群体人心涣散、妨碍他人、他称之为小人的那些人加以对比，^⑤以此作为一种手段来强调君子这种称呼主要指品格的性质。这种“小人”不是对社会或在政治上作出贡献，而是为自私自利的动机所支配，破坏社群中富有成效的协作。君子和而不同，小人同而不和。^⑥品质上有所成的人，其鲜明特征表现于他们的创造性、想象力和影响力，使社群与众不同，而且更好。在全部经典之中，圣人经常与创新的活动（“作”）联系在一起。当孔子讲自己“述而不作”时，实际上他是在谦虚，是在说：“我非圣人也。”^⑦

161 由于君子的人格实现有这种重要的社会和政治的参考框架，这种创新的活动涵衍了有效的交往。有效的交往，既是作为人们表达自己的思想感情的途径，也是作为手段，感召人们参与君子为社群所示范的那种秩序之中，而发挥首要作用。

语言塑造了世界并在评价世界。这样，《论语》自始至终一直非常突出语言所显示的危険和机会。^⑧君子即他所说，就在他起模

范作用之处,而世界就如他说它的样子。是君子的讲说使世界出现了。因此,他讲得慢且谨慎:“君子……敏于事而慎于言”。⁸就像下面讨论“真”时要指出的,“慎”这个词与“真”有相同的词根,意指一个人谨慎小心,每一个细小之处都要加以考察。

最后还要强调一点,它同成为仁者〔truly viable person,意为“真正富有精神生命力的人”〕与成为君子〔socially and politically effective,意为“在社会中、政治上发挥作用之人”〕之间的关联关系相关。对于西方政治理论来说如此重要的私人与公众利益的区分〔在中国〕总的来说是没有的。儒家式的人格实现,不主张在伦理学与政治、个人的事情与社会的事情、私人利益与公众利益之间加以严格区分。

信与诚

古典儒家的经典充满了关于建立和谐的关系的语汇。有趣的是,这种语汇的大部分都涵衍了语源上的意义,指明这些关系是通过有效的交往实现的。例如,在《孔子哲学思微》中评论《论语》时,我们对“信”〔living up to one's word,意为“做到某人所说的”,“遵守某人诺言”〕作了详尽的讨论,“信”这个字从词源上来看,它是由“人”和“言”两部分构成的——意为“遵守诺言”。⁹在现在的讨论中,我们将要强调“信”的实用意义,它不仅是指动机纯正意义上的可信赖,而且表示实际地具有一种力量,坚持实行和实现所许诺的事情。

“诚”通常译为“sincerity”,或许更好的词是“integrity”,它是又一个例词,用以表达经由交往而形成的“真正的关系”的作用。¹⁶²“诚”从词源上来说,是由“言”和“成”〔to consummate,意为“使完成”、“使完善”,to realize意为“实现”〕所组成的。⁹在文献中,道和

诚有密切的关系：

诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。……是故君子诚之为贵。诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。^⑤

诚不仅限于对自己诚实。既然所有的自我都是由关系构成的，那么，诚就意味着在某人的交往中要可信、真诚。这是富有成效地将他自己整合到他的社会的、自然的和文化的环境中去。在宇宙论层面，诚之道发育万物，峻极于天。诚不是指事物是什么，而是指事物怎样才能够在它们的协同与联合中很好地、富有成果地存在和发挥作用。这种“丰富”、“大量”的意义，在“诚”的同根词“盛”中也很明显，“盛”的意思是“繁荣”、“茂盛”。

在《孟子》中有一段话将“信”与“诚”并用，作为某种联系共同体的纽带，它使人类社群富有意义：

163 居下位而不获于上，民不可得而治也。获于上有道，不信于友，弗获于上矣。信于友有道：事亲弗悦，弗信于友矣。悦亲有道：反身不诚，不悦于亲矣。诚身有道：不明乎善，不诚其身矣。是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。^⑥

成为真人

《说文解字》对于解释先秦哲学家的核心术语很有用，然而，这部字典是在汉代编写的，那时这些术语所表达的某些观念的表面意义正在变化，由于这个原因，这本字典时而弄错时代，因此成为某种混乱的根源。对相当神秘的字“真”的解释就是如此。在《说文解字》中“真”被解释为“仙人变形而登天也。”“真”是神秘的，尽

管在早期的经典中有各种各样从它演变而来的同根词，这个字本身却无处可找。“真”似乎最早出现于《道德经》和《庄子》之中，由于这两部著作，它作为一个道家的专门术语流传开来。^③

那么，在何处弄错时代？许多注释家相信，在汉朝最后一个世纪中，有宗教组织的道教出现以后，“真”的意义改变了，他们不相信《庄子》有那样的涵义。在《淮南子》和《吕氏春秋》中“真”被提到好几次，但含义模糊，大概可以被解释为指神仙，然而《庄子》把“真”规定为“精诚之至”。^④

在《说文解字》中，“真”被归类于部首“匕”之下，这个“匕”是“化”的原形，表示“转化、变化”，因此不论“真”[genuine]可能意指什么，它确实涵衍了一个转化的过程。与此同时，通过服食长生不老之药和行吐纳之术，以求个体的永恒，与《庄子》中的这样一个思想相冲突，即通过体认人们经验中的万物相互协同作用、融为一体的关系，以克服生与死的严峻对立。与此相似，像神仙那样出世升天，与《庄子》中关于“物化”过程中万物一体的思想，是完全不相容的。

《庄子》中《刻意》这一篇经常被当做书中对“真人”最有权威性 164 的论述，而《大宗师》特别抨击了那种一心一意追求形体不灭的人生（此外还攻击了道德家、学者、政治家，以及隐士们的人生），因为它与“真人”的精诚不相一致。

如果《说文解字》弄错了时代，而《庄子》中的“真人”并不是指神仙的变形和升天，那么，它指什么？《庄子》展示了“真”的非常明确的定义，然而这个字却引起了孔子的某种困惑，因为他也没有掌握它的含义：

孔子愀然曰：“请问何谓真？”

客曰：“真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。故强哭者，虽悲不哀；强怒者，虽严不威；强亲者，虽笑不和。真悲无声而哀，真怒未发而威，真亲未笑而和。真在内者，神动于外，

是所以贵真也。

165 其用于人理也，事亲则慈孝，事君则忠贞，饮酒则欢乐，处丧则悲哀。忠贞以功为主，饮酒以乐为主，处丧以哀为主，事亲以适为主，功成之美，无一其迹矣；事亲以适，不论所以矣；饮酒以乐，不选其具矣；处丧以哀，无问其礼矣。礼者，世俗之所为也；真者，所以受于天也，自然不可易也。故圣人法天贵真，不拘于俗。愚者反此。不能法天而恤于人，不知贵真，禄禄而受变于俗，故不足。惜哉，子之蚤湛于人伪而晚闻大道也！”^⑤

在这篇文字中有好几点值得注意。真的东西是作为一种自然的表达而产生的，它是与被流俗支配的状况完全相反的。构造人们的世界并赋予其意义的，是人们自己的意义和价值的展现，是制度和礼的人格化。

“真”是人格的、社会的和政治的整合的基础，这种整合使人们与他们的自然的和文化的环境融为一体。制度和习俗不过是一种人为的结构，它们是由人类所创立，用作表达适、乐以及和的手段，构成了统一的人类经验的经纬。争论的矛头不是指向习俗本身，它应有其存身之地。准确地说，所疑虑的是压倒一切地过分关心、迷恋于这些习俗，以至于不致力于展示人们自己的独特的真实，即人们的自然性 [self - so - ness]。这里的争辩是针对错位的具体性。

《淮南子》中有一段文字给我们进一步阐明了“真人”的含义：

166 故有而若无，实而若虚；处其一不知其二，治其内不识其外。明白太素，无为复朴，体本抱神，以游于天体之樊，芒然仿佯于尘垢之外，而消摇于无事之业。浩浩荡荡乎，机械知巧弗载于心。是故死生也大矣，而不为变；虽天地覆育，亦不与之扞抱矣。审乎无瑕，而不与物揉；见事之乱，而能守其宗。……以死生为一化，以万物为一方。^⑥

在道家的全部著作中，“明”一词被反复用于描绘真人的认识的性质。这个词是重要的，因为它给我们一个机会，进一步摆脱关于认知是何意这一问题上的表象论认识。“明”在注释著作中常常被解为“著”，意为“使之表现出来”。这就说明了它与“萌”的同根关系，“萌”意为“萌芽”、“萌发”。正是在这个意义上，受敬重的人被称为“明”，因为他们使世界更加光明，并且使人们更容易找到前进的道路。对“明”的第二个解释是“通”和“理”，说明了“明”与“盟”之间的同根关系。这就是说，使世界更加光明意味着建立信托关系和加强联系。这样，“明”被用到像“神明”这样一类表示神灵的词中就不奇怪了。归根到底，成为一个被人敬仰、光彩夺目的 167 杰出人物，成为文化上的灯塔，就意味着成为这个文化中的一个神。

在对真人作这样的描绘中，我们不禁想起本书第一篇中讨论的《道德经》的“无的诸形式”。在早期道家的全部著作中，对一系列的整合过程作了相当充分的讨论，它们有“无为”——非自专的活动；无知——未理则化的认知；无欲——无对象的欲望。这种活动在《庄子》中被比喻为“堕肢体”，因而消除了自我与他人的对立，从而同于大通。^⑥

这种整合产生的后果是，它使真人在其生存的性质上不同于他人。真人的活动被描绘为具有灵活性，有功效，不争，与社会的和自然的环境协同作用，相互展示。

与万化同流之人，与存在的整个过程有一种不可分割的联系，他又是寂然不动的，这源于不迷恋。真人超越了太多的二元分裂，如自我与他人、造物主与创造物、本质与现象、生与死，他获得了某种不朽——不是靠遁入某种更加纯洁的境地，而是通过在具体的、持续不断的此时此地的自我实现。

选择“genuine”[意为真正的]这个词来翻译“真”是有所考虑的。它的词根“gen-”意为“产生、出产”，因而捕获了这样一种意

义：即特殊的个人的创造性贡献具有头等重要性。这种贡献被当作最根本的真实，这里说的真实其意义是与周围环境谐动，是“正好如此”、“完全如此”、“正中目标”。

真正的人 [*authentic person*] 的“作”、**真人** [*authorship*] [*genuine person*] 的自生的性质是很重要的，由此可以理解：

且有真人而后有真知。⁹

这里《庄子》拒绝了任何一种表象论的或符合论的知识理论，这种理论要求有一种固定的实在，一种思想能够与这种实在相符：

夫知有所待而后当，其所待者，特未定也。¹⁰

168 认知者不是去认识一个先在的实在，而是按照自我展示 [*self-disclosure*] 的方式积极地参与世界的实现。认知确实涵衍了认识 [*cognition*]，但也是深刻的体验和履行，它创造着一个人自己的世界。真人为了“认识” [*know*] 世界，必须“体认、实现” [*realize*] 世界。“真”的这种整合取消了认知者与被认知者、知识与经验的分野。“真”作为世界被体验的方式，只是派生出这样的意义：世界是什么。“真”描绘了一个人所作出的、对其周围社群的**真正的**适应。“真”的同根词“慎”表示人们在其态度中所显示的谨慎和敏感。“真”的另外一些同根词，如“镇”和“缜”，意为“稠密、密集、紧密”。还有另外一些同根词，如“填”，意为“塞住、堵住”。宽泛地讲，[这些字的]内含的意思似乎是充实、丰富，这既不能增添，也不能减少，这种充实、丰富本身就是充裕的。

然而，仍然需要进一步加工。当我们说“自然”（意思是“自己的样子”或“自我展示”）时，我们必须记住，自我在语境中总是一个能动的存在区域中的特殊的焦点，而这种焦点与存在的全部后果相联系，并且最终在其自身中反映了这全部后果。就像处于持续流淌过程中的一股特殊流体那样，真人与他周围的整个环境处于一种相互协同促进、相互依赖的关系之中。自我与环境的展示是相互涵衍的。

一个特定的个人在与其周围的人们的协作中充分地展示,是最大程度发挥创造力的基础。然而,由于企图以分裂的方式表达一个人的个体性,这种创造力就可能受到损害。人们决不能不适应事物的相互依赖的关系。对创造力的这种损害,可能会出现于以下两种情况之下:或者是由于强使人们的环境变为固定的概念结构,而使环境在服务于自我时变得贫乏;或者是由于完全让环境塑造自己,而不贡献自己的独特性,因而在自我服务于环境时变得贫乏。为了能够被充分地整合,人们必须对正在出现的存在秩序亲身地、创造性地作出贡献,以培育与其环境的最密切的血肉联系。在一个人保持其作为一贯的特性的诚时,任何分立、分离的意识都需要加以克服。

就像我们在前面所看到的,在中国古典传统中,我们可以将那种规定成圣事业之不同方面的一系列术语析离出来,所有这些术语用以表示某人的自我向外扩展的不同阶段,从“小人”到“仁者”,再到“君子”,最后到“圣人”。在道家经典中也有类似的情况,其中 169 “真人”又分别被描绘为“至人”、“神人”、“大人”或“全人”。就像儒家术语那样,我们发现,这些道家的语词会聚于“扩展”和“整合”的意义之中。这些整合对于儒家来说,主要是通过诸如语言和礼这样的交往方式实现的,而对于道家来说,则主要是通过自然的契合 [natural communion]。

无论是儒家还是道家,他们都赋予自我实现的特殊模式以优先性。任何个人或事物的一以贯之的特殊性,是在由整合所提供的条件下获得最充分的展示。精力没有在迷恋和争执之中消耗掉,而是完全集中于自我表达。出现的存在型式回复到、也是源于特殊事物的协同作用,它们和谐地整合在一起。因此,我们在《道德经》中看到,政治组织当它是由下而上地运作时才是最好的:

故圣人云:“我无为,而民自化;我好静,而民自正;我无事,而民自富;我无欲,而民自朴。”^②

同样,在《庄子》中行使强制的权力是同发挥社会秩序的作用背道而驰的:

肩吾见狂接舆。狂接舆曰:“日中始何以语汝?”

肩吾曰:“告我:君人者以己出经式义度,人孰敢不听而化诸!”

170 狂接舆曰:“是欺德也。其于治天下也,犹涉海凿河而使蚊负山也。夫圣人之治也,治外乎?正而后行,确乎能其事者而已矣。且鸟高飞以避矰弋之害,鼯鼠深穴乎神丘之下以避熏莑之患,而曾二虫之无如!”^⑥

道家所寻求的从事人格实现的方式,是他的行为与他周围世界所表现的节奏和规律性相协调,克服他可能会走向独立和“吾丧我”^⑥的任何一种倾向,摆脱使自我分裂的任何一种迷恋:

是以圣人……无执故无失。^⑥

但是,没有分离的和个体化的自我以及造成这种自我的迷恋,并不削弱其视角的特殊性和独特性的重要作用。在第三章中我们复述了庄子与惠施濠梁之辩的故事,其中庄子声称**在此**桥之上他知鱼之乐。他的观点是,知识总是直接的、与一定情境相联系,是参与的和解释性的。由于庄子与其环境为一体,所以对于这种情境的知出现了,在这种情境之中,那些鱼与乐的体验的实现的关联并不比庄子少。正是这种情境,而不是某种分离的主体,才是快乐的。庄子的沉思是环境中的他自己,在这种情况下庄子与环境之间的薄薄的一层膜是疏漏的,是不固定的。事是在做它的过程中实现的。语言既表达了(名)又支配了(命)庄子与他的世界之间的关系。正如《庄子》所说:

道行之而成,物谓之而然。……恶乎然?然于然。恶乎不然?不然于不然。^⑥

171 在《道德经》中多次出现的一个用语表达了类似观点,这就是“以此”,它重复使用于数段文字的结尾。例如,提出这样的问题:

“吾何以知天下然哉？”[How do I know……]，文本的回答是：“以此”。^⑤这一个问题可以变成：你的视角是什么？因此，“怎样？”[how]的问题也意为“何以？”[whence]。回答则是“以此”。认知只能是“此处的”，因而只能是“此”，它包括了一个人的视角，“此”是与“彼”相反的，可能排斥它。因此焦点不在作为知的对象的外部环境，而是在认知的行为发生的场所。

在这个“怎样？”的问题中还隐含着“情况如何？”这就是说，你在这个世界的形成中起了多大的作用？“是”这个词肯定具有表示方位和指示的作用，指一个特定的事。《道德经》中有一个结束一段文字的常见格式：“是谓……。”然而这种重复并非只是描述性的论断；它是规定性的和肯定性的。这是事物的状况；这是希望的那样。词典告诉我们，“是”有时意为“此”，如在“彼出于是”^⑥这个句子中；有时意为“正确”，如在“是其所非”。^⑦实际上，“是”是肯定这种样子。既然肯定某个事物也就是要求它是这种样子，那么这就是努力用一种特殊的方式来解释世界，理由是，从某人的视角来看，这是它应该有的样子：“这是这样(而那不是这样)，因此我肯定它这样。”

儒家与道家的会通与歧异

在将儒家的君子和道家的真人当做他们的“道”的各自的体现而加以对比时，我们已经能够看出，对于君子和真人来说，秩序意味着这样一些切近的关系居于首要地位：它们构成了具体的特殊事物。孔子主张克己复礼。^⑧但是这并不涵衍这样一个假定：即一个人是从一个固定的“私我”开始的，然后他又必须克服它。实际上，一个人生于新产生的关系之网中，并且是由这样的关系网构成的，而这一关系网又必须加以培育和扩展。虽然这些才形成的关 172

系以及它们扩展到其中的礼的体系,使个人与他人密切关联,然而这些关系和体系更重要的意义,却是在将特定的人安置和整合于更大的世界中的作用,而这个世界是从最广泛的角度加以理解的。

我们要提出这样一种看法:儒学纲要的主要框架也是道家的。就像我们已经看到的,人格的实现需要克服“吾丧我”以及与之相伴随的执迷(圣人……无执故无失)的倾向,以作为人格的充分展示(真)的条件,这种展示是在与某人周围世界表现的道/理的协同作用中进行的。无论是儒家还是道家,他们都致力于培育特殊的人或事物的独特性和完整性,与此同时,根据这两家,特殊的人和事物的本质是在与其周围的条件协同作用中形成的。

另外一个重要的一致之处是,儒家和道家都使用类推法决定事物之间的恰当关系。在这方面儒家的“恕”的观念(设身处地)与道家的“无为”相似。儒家求助于构成文化传统的礼,用作类比的资源,使当下此刻人的行为符合规范和趋于完美;与此相似,道家求助于天道,即我们周围的自然界的规律性和恒定性,作为一种适当的类推法则。这两个传统都依靠类推,将效法典范作为修持和教育的手段。对于孔子来说,效法典范的重点在人的社群范围内,然而道家用规定道的那些语词来描绘圣哲的适当态度。圣哲变得像道那样,作为整个人类的典范发挥作用:

是以圣人抱一为天下式。^⑥

最后一点是,无论是君子还是真人,都是有权威的[authoritative]。他们感化了他们周围的人,使周围的人遵从他们。他们是已成就的典范,他们的有感化力的、与社群整合的活动,导致他人的自我实现。在《道德经》和《庄子》中,“真人”也摆脱不了地位和责任的纠缠。例如,《庄子》中的《德充符》讲述了一群不幸者的故事,他们或是天生地残废,或是由于刽子手的斧子而肢体残缺。然而,尽管他们身躯畸形,世人仍然喜欢他们,哀驼它[Ugly Hunchback, 意为“丑驼背”]就是他们之中一个典型:

鲁哀公问于仲尼曰：“卫有恶人焉，曰哀骘它。丈夫与之处者，思而不能去也；妇人见之，请于父母曰‘与为人妻，宁为夫子妾’者，十数而未止也。未尝有闻其唱者也，常和人而矣。无君人之位以济乎人之死，无聚禄以望人之腹，又以恶骇天下，和而不唱，知不出乎四域，且而雌雄合乎前，是必有异乎人者也。寡人召而观之，果以恶骇天下。与寡人处，不至以月数，而寡人有意乎其为人也；不至乎期年，而寡人信之。国无宰，寡人传国焉。闷然而后应，泥然而若辞。寡人丑乎，卒授之国。无几何也，去寡人而行。寡人恤焉若有亡也，若无与乐是国也。是何人者也！”^②

如果说真人对于承担政治责任还有点踌躇，那么这是因为，社会和政治领域只是他的环境的一个方面，并不是这一特殊的真人以为最适合于自我表达的那个方面。还有，我们必须记住，在古典时代的中华世界，政治组织就像家庭制度，被视为自然的、不可避免的条件，所以论辩中道家有许多批判指向政治组织，乃是一种弥补。这是拒绝最明显、最普通的形式残生伤性，在这种政治组织中，人们的真实表达服从于抽象的规则，并由它们加以制约。如此规定的政治由于狂热地迷恋于财富而使统治者丧失了他们的天性，运用压迫性的、非人道的法律和规则来阻止被统治者致富。 174

以上这些就是儒家和道家的人格修养模式之间某些最根本的相似之处。它们怎么能被认为是背道而驰呢？

至于对于共同体的责任问题，很明显，儒家和道家的参考框架是不同的。孔子关心在人的社群范围之内进行人格实现，这就使他具有求实的倾向。但是，对于道家来说，个人的扩展和整合，就不只是扩展某人这种关心的范围，即关心与人的社群融为一体，对于道家来说，儒家过分强调人，只不过造成了“人与非人”的分裂，这样就将人与人的文化同自然界剥离开来。

就像我们在前面所看到的，有一些学者致力于以阴阳区分儒

家和道家，他们对这两家上述之不同的理解与我们不同。他们将道家规定为极端个人主义的、反社会的，以为这与儒家重共同体的倾向完全对立。例如：维塔利·鲁宾说：

道家学说拒绝将人视为社会的存在物的思想，它显然没有给人的个性留有余地……。在他（庄子）看来，人——远非自然界的最高成就——只不过是自然界的索然无趣的例外，是虚弱的退化者，人们无视自然界平静中的壮美，而陷入他们自己的无意义的私事的漩涡之中……。道家与[儒家的]君子不同，他们必须忘记人民和他们的事务、关切和痛苦。^①

对道家这样的描绘很难与《道德经》相符，这本书表面上看是讲政治的。《道德经》将社会政治组织描绘为天然条件，将政治责任感描绘为个人完善的结果，在这方面它与古典儒家的观点相当接近。同样，《庄子》包含有取名为“人间世”和“应帝王”这两个篇章。

道家并不拒绝社会。准确地说，他们拒绝的思想是：认为人类社会存在于真空之中，存在的全部过程能够归结为人的价值和目的。他们拒绝人类中心主义，他们以为这种人类中心主义隐含于儒家的宗教—人文主义之中。他们之所以拒绝它，是因为它赋予人在这个世界上的特殊地位，这种地位最终将使人类经验脱离作为一个整体的自然这样的环境。《庄子》将儒家的圣人有虞氏（即传说中的舜）与道家的泰氏（“泰”部族的族长）加以对比：前者全神贯注于人类世界，而后者自由自在地漫游于自然界之中，不受纯粹的人类的价值和关切的束缚：

有虞氏不及泰氏。有虞氏其犹藏仁以要人，亦得人矣，而未始出于非人。泰氏其卧徐徐，其觉于于。一以己为马，一以己为牛。其知情信，其德甚真，而未始入于非人。^②

在这一段文字中，儒家圣人没有出于非人，因为他一心一意、心无旁骛地投身于人的世界。对于道家来说，如果人们将其关心的焦点限于纯粹的人的事情，那么，存在就贫乏了。道家的族长[按：指

泰氏]自由自在地遍游整个世界,没有人与非人的分野。如果一个人目光短浅地将“常道”当成“人道”,那么他必定要在说明预设观念的忙乱中体验世界。如《庄子》所劝诫:

古之真人,不知说生,不知恶死。其出不诎,其入不距。翛然而往,翛然而来而已矣。不忘其所始,不求其所终。受而喜之,忘而复之,是之谓不以心捐道,不以人助天。是之谓真人。^④

根据这一段话以及与之相似的别的文字,人们可能会提出,道家确实在事实上主张人与非人的区分,推崇自然的方面,排斥人的方面。就像荀子对庄子的批判:“蔽于天而不知人。”^⑤这似乎是《庄子·秋水》表达的旨意:

天在内,人在外,德在乎天。知乎人之行,本乎天,位乎得……,无以人灭天,无以故灭命,无以得殉名。谨守而勿失,是谓反其真。^⑥

然而,如果我们想要给《庄子》下一个最后的论断,我们就必须说,这本著作确认了“人与非人”之别的问题框架(在庄子思想中)的地位,我们还要说,其恢复自然的地位这一弥补性的努力,不应被看做是以舍弃人的方面为代价来主张自然的方面。此书直截了当地指出:

庸讒知吾所谓天之非人乎?所谓人之非天乎?^⑦

在《庄子》中,对道家的“全人”的界定,为这一问题的解决提供了一个办法:

羿工乎中微而拙乎使人无己誉;圣人工乎天而拙乎人;夫工乎天而佞乎人者,唯全人能之。惟虫能虫,惟虫能天。全人恶天?恶人之天?而况吾天乎人乎!^⑧

在这一段引文中,《庄子》提出了全人,用以拒绝天与人的分裂,全人像别的生灵,被规定为别的生灵的样子,同时又是自然的。

既然如此,道家与儒家的方法究竟在何处发生分歧?他们都 177

认为人格实现与培育人们的关系是联系在一起的。但是,在规定人的经验方面,究竟是什么样的环境、哪一个系列的关系与人格实现的事相关,在这个问题上道家责难儒家作出决定时的视野太狭窄。这一批判并不是不适合于孔子,他在这一问题上的看法非常明确。孔子曾与从学时间最长、关系最密切的弟子之一子路一起旅行。他们停下来向两个农夫问路。一个农夫对子路与孔子的关系表示了疑问,他说:

“滔滔者天下皆是也,而谁以易之?且而与其从辟人之士也,岂若从辟世之士哉。”耷而不辍。

子路行以告。夫子抚然曰:“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒而谁与?天下有道,丘不与易也。”¹⁷⁸

对于孔子来说,那些没有对人类社会内的秩序承担责任的农夫,违反了这样的前提:秩序是**切近的**(proximate),可以由此开始,近而推而广之。根据同样的理由,广泛地理解的共同体秩序只不过是扩大家庭关系,因此,人世间的秩序,必须始于将那些与我们最密切相关的东西置于优先的地位。

虽然在这个特殊的讨论中孔子并未引用“义”的观念,然而在评论诸如伯夷和叔齐这样的文化上的杰出人物的行为时,他含蓄地提到了这一观念。这两人为了原则而成为隐士。这些杰出人物不愿意降低他们的标准,或者不愿意接受屈辱,从而离开人的社群。虽然欣赏他们的高尚的品格和情操,孔子的反应仍然是将他自己与他们区别开来:

我则异于是,无可无不可。¹⁷⁹

178 在另一个地方,孔子运用了相似的方式,使先前说的这一段话的意思更清楚了,他明确地提出了“义”,用以取代关于什么是正确、什么是错误的预设概念:

君子之于天下也,无适也,无莫也,义之与比。¹⁸⁰

在《论语》中还有一处与此相关,它不明言地提及“隐士”,在这里

“义”又一次被用以取代那种遗弃社群、以免玷污一个人自己品格的做法：

不仕无义。长幼之节不可废也，君臣之义，如之何其废之？欲洁其身而乱大伦。君子之仕也，行其义也。道之不行，已知之矣。^⑧

在这里孔子〔中译者按：上面引文是子路所说〕将君臣之间的政治关系比作长幼之间的家庭联系，这些联系作为孝和恻隐之心的基础发挥作用，孔子用这种类比将君臣之间的政治关系变为天然的东西。“义”是孔子对道家隐士的回答——既然你是这样的人，那么就去做天然的和适当的事。

具有讽刺意味的是，孔子对道家指责他促进了非天然的制度设施和矫饰的感情的驳斥，来自对《庄子》本身流行的误读，其中孔子成了那些想要将自身与隐士人生区分开来的道家的代言人。孔子的另一弟子子贡南行至楚国，在那里他遇到一个年老的农夫，此人用一个水罐在灌溉他的田地。这个农夫气喘吁吁，出力多而收效少。子贡很关心他，给他说明用杠杆吊水的原理，向他表明使用这种新的灌溉技术他就能省去许多麻烦。

这位老农忿然作色，将运用这种机械的机事与机心直接相连。对他来说，代价是太大了：

机心存于胸中则纯白不备；纯白不备则神生不定；神生不定者，道之所不载也。^⑨ 179

在知道了子贡是孔子的弟子以后，这个老农讥笑他以一派胡言卖名声于天下，然后打发他上路。子贡感到被猛击一拳，晕头转向，不知所措，后来向一个弟子透露，他过去以为孔子有最好的办法：以最少之力求最大之功是圣人之道。然而事实上是这个老农才能保全其精神，这才是圣人之道。没有任何力量能改变他；他对世人之见一点也不在乎。

子贡回到鲁国以后将这件事告诉孔子。布尔顿·华特生〔Bur-

ton Watson)受福永光治和一大批注释家的影响,误读了关于孔子反应的文字,按照他的说法,孔子这样回答:*

孔子说:“他是一个假实行浑沌氏之术的人。他知其一,而不知二。他追求里面的东西,然而不追求外面的东西。一个真正光明磊落、品质纯粹之人能够进入素朴纯真的状态,能够通过无为而返回到原始,将其天性赋予躯体,怀抱其神,以这种方式漫游于尘世之间。如果你遇到的是这种人,那么你是真有理由惊讶的。至于浑沌氏之术,你与我是需要费心去寻找它们的。”^⑧

《庄子》中这段文字,如果是作为对前面所引用的几段《论语》语录概略表达的儒家的挑战所作的直接回应,那么它没有写错。根据福永光治,在这里孔子与在《论语》中一样,是为这样一个立场辩护,即圣人决不是逃避现实之人,他坦然生活于世上。我们有理由肯定,这是对《庄子》的误读,因为福永光治和与其见解相同者很明显地在把己意强加于文本之中,又因为我们在前面引用的《淮南子》中那段描绘真人的文字,证明了我们不同的理解是有根据的。^⑨我们把《庄子》这段文字中的孔子理解为有点像假托孔子的道家的、有所悔悟的代言人:

180 孔子说:“他借用了浑沌氏之术。他懂得万物一体,却不知二元对立;他治理内而不治理外部事物。这种人以清明之心灵进入素朴之境,通过非强制性的活动返回到质朴无华,他体认、实现其天性,保持其精神不散,以漫游于世俗之间。他真的让你如此吃惊!至于浑沌氏之术,你我这样的人怎能认识它们呢!”

* 《庄子·天地》中的原文是:孔子曰:“彼假修浑沌氏之术者也。识其一不知其二,治其内而不治其外。夫明白太素,无为复朴,体性抱神,以游世俗之间者,汝将固惊邪?且浑沌氏之术,予与汝何足以识之哉!”——译者注。

《庄子》的“孔子”(其中有许多这样的孔子)在这里说,他自己的以人为中心的立场涵衍了人的世界与自然界的二元对立,因此比不上道家。然而《庄子》中这一段文字确实不像初看的那样,好像是嘲讽儒家拒绝被视为道家出世主义的做法。实际上,在道家中有好几个活跃的派别赞成孔子的立场。在《庄子》书中还有另外一些道家与孔子一样,希望将他们自己与以下这种人区分开来:这些人盲目地想退回到某种过去的乌托邦,他们想离弃尘世,追求一种简朴的、原始的和隐居的生活。⁶⁰

[我们的]主要观点是,儒家和道家可以认为是确实存在于一个统一体或一系列的统一体中,各有许多变体。中国人喜欢用相互依赖的范畴,而不是按照二元论的或辩证对立的区别来看事物,这意味着,不论他人怎样看道家与儒家的关系,[中国]传统的目标是以一种和谐的方式展示它们。因为归根结底只有看到道家和儒家之间各种各样的和谐的关系,而不是只注目于这两家之道的争胜,人们才能最好地认识古典时代中国的道的追求者。

真,与道的和谐

有助于促进对于真理的追求者和道的追求者之间的区别的认识的最后一个观念是“和”,它通常译为“harmony”。《说文解字》将“和”释为“相应”。这个字的词源与烹饪相关,使我们想到羹,它大概与现代的粥相似。羹是将“禾”即广泛地种植的小米,与当地 181 可以得到的别的食物合在一起,以供“口”⁶¹吃下。[这就有了“和”字。]和是一种结合和调和的艺术,这是将两种或更多的食物合在一起加工,在烧出来的食品中它们既不失去各自的特殊味道,又相得益彰,新增滋味,而且构成了一种无缺憾的整体。这种和的一个重要特点是容忍种种特殊的成分,以及和谐的美容性 [cosmetic

nature)。这是一种秩序,它是在细小之物水乳交融、相互协同作用中产生的,这种秩序使这些成分的相互促进、相辅相成显得美妙无比。在全部早期典籍中,烹饪都是在这种美妙的和谐的意义上来被用来解释[“和”的观念]。在《吕氏春秋》中有以下的文字来描绘这种获得和谐之术:

调和之事,必以甘酸苦辛咸,先后多少,其齐甚微,皆有自起。鼎中之变,精妙微纤,口弗能言,志不能喻。^⑥

在对烹调的这一描绘中,重要的是对每一个“自起”的成分的重视,以及通过承认各种成分之间的同等关系(“齐”)而发现一种适当的平衡。

在《论语》中,这种意义上的和谐,被赞颂为最高的文化成就。此书又诉诸特殊性的核心作用,以便将和与单纯的一致区分开来。家庭的隐喻贯穿于这本书,这样做来自下述启示:在家庭这样一种制度构造中,各个成员都将自己的独特价值,最充分而无保留地献给群体。礼就是通过相互交叉重叠的家庭角色和关系的个体化,来实现社群的繁荣昌盛:

礼之用,和为贵。先王之道,斯为美。小大由之,有所不行,知和而和,不以礼节之,也不可行也。^⑦

182 在《道德经》中,非常清楚地以人们善于处理关系来规定和:

和大怨,必有余怨;安可以为善?^⑧

是以圣人执左契而不责于人。有德司契,无德司彻。天道无亲,常于善人。^⑨

关系像人们之间分别保存的债契,有德之人使它们能发挥最大的作用。就像在前面第一篇所说,《庄子》的第五篇篇名是《德充符》。^{*}

* 这里作者将“符”译为“tally”,与上面所引《道德经》文字中的“契”的译法相同。“符”、“tally”均为古代的符木,上有文字、或数字、或符号,分为两半,双方(如借贷双方)各执一半以为凭证。

在这个问题上我们想引入一些美学分析的专门用语,它们大概能够帮助我们确立这样的论断,即用以描绘古典儒家和道家的对话者之间关系的紧张(tensions),是两种互补的模式的一种作用,这两种模式构成了一种具有审美价值的和谐。这些用语取之于A.N.怀特海的《过程与实在》[*Process and Reality*],这本著作是以关于秩序的审美原理为基础的。⁶⁹

根据怀特海,有四个基本的变项,它们有助于实现和谐,它产生于简单性与复杂性之间的平衡。它们是**琐碎、模糊、狭隘**和**广阔**[triviality, vagueness, narrowness, and width]。

琐碎同**太细**的区分相关。一种秩序其成分区分得太细,所有的成分都被赋予同样的重要性,秩序在这样加工后就琐碎了,这就是系统论所说的信息太多,这导致产生纯粹的“噪音”。这是混乱。琐碎的秩序没有井然有条的安排,没有等级系统,没有显出等差的重要性。总的来说,华尔街股票交易所的交易人在忙碌的日子构成了一个琐碎的秩序。

怀特海所使用的词**模糊**过分重视同一性。在一个模糊的秩序中,诸细目之间的差别,与构成秩序无关。这种秩序反映了未加区分的共同性质。走在[纽约]第五街上的拥挤的行人,匆匆而过,面目不清,他们构成了模糊的秩序。 183

狭隘是强调某些成分而忽视另外一些成分。以**狭隘**为主导的秩序,有一个以截然不同的因素为背景的强烈聚焦。鼓动性的集会与施行私刑的暴民聚会就是**狭隘**秩序的事例。

最后是**广阔**,它与不同的成分之间的协调配合相关,其中每一个成分都向另一成分作出自己的独特贡献。人们在多学科的大学讲习班上所期望的那种讨论,可以促进以**广阔**为特征的秩序。**广阔**要求在**狭隘**与**模糊**之间保持平衡。

一个富有成果的秩序具有全部这四个特征,它们处于背景和前景的各种形式的组合之中。由**狭隘**聚焦的**模糊**产生了对比,它

适合于形成和谐。对比要求通过转变前景/背景的全形〔gestalt〕,把琐碎与模糊交织在一起。对比的深度决定于它的复杂的程度。

使用这种比较简单的语汇,我们将能够更好地理解以下两点:其一是西方的真理追求者和中国的道的追求者之间的关系;其二是道家与儒家对于将“真”理解为道之和谐所作之贡献。

首先,真理的追求者遵循怀特海式的规范所寻求的命题真理具有高度的和谐或协调的复杂性。从柏拉图,经过黑格尔,到怀特海,形而上学上的真理追求者的规范,要求建立能够解释全部经验的一般理论。柏拉图区分认识明晰程度的四个等级中最高等级是 *noesis*,即“理性”,它要求,要成为真正的知识就要以能解释事物本性的一般理论作为其语境。黑格尔认为,只有在绝对观念历史的展开以一种完备的形而上学体系表达出来的情况下,那种最一般意义上的真理才能被发现。怀特海将思辨哲学的目的说成是构造“一个贯通的、逻辑的和必然的一般观念体系,根据这种一般观念,我们经验中的每一个成分都能获得解释。”^⑥

一般情况下,依靠这种系统的语境而存在、并获得解释的命题真理,其目的是规定智识文化的秩序,这种文化呈现出刚才论述过的那种美学意义上的和谐。艺术、科学、伦理学、宗教、哲学等各种
184 各样的文化旨趣合在一起,提供了有助于促进这种和谐、广泛的多样性。各自抱有的专门的旨趣,促进狭隘。巨量的“已知”的东西,作为文化库存,造成了这样一些可能性,即出现适当程度的琐碎和模糊,由此产生了协调的多样性。

我们能够用以说明追求真理的文化的范畴,同样可以用来阐明追求道的文化。不同之处在于,我们要以关于整体行动〔integral action〕的真来取代命题真理。

《道德经》将其论述集中于模糊(道)与狭隘(德)的关系,沿着这个方向指出强制的、争胜的活动损害了它们之间的平衡。非强制的关系提供广阔,而模糊与琐碎的交替则提供对比。文本的抽

象及缺乏具体例子,牺牲了复杂和强度,却获得了广阔,这使它有广泛的意义和运用,对于读者的要求是提供狭隘,用它去制造强度和加深对比度。

《庄子》是强调以下两方面之间的紧张,即涵衍特殊完整性的狭隘,与没有解释过的经验领域的深不可测的模糊、广阔之间的紧张。例子的独特性和讽刺的幽默,提供了狭隘,这使文本免于琐碎。由于对比不断转变视角,以及由这些转变而发生的分离〔disjunctions〕,这就获得了对比的强度和深度。尽管如此,在给予狭隘和广阔以一定程度的强调以后,就有这样的危险:过多的分别带来了琐碎,在这种分别中,任何一样事物都不与任何别的事物相关联,所有的事物都是同等的。

与此相似,《论语》由于强调合乎礼的身份和关系,它充满了狭隘与广阔间的紧张。这本著作依靠“义”来确保焦点的某种程度的狭隘。在“仁”、“君”和“圣”之间的相连关系使相当程度的广阔成为可能。人们在这里关心的是这样一种可能性:形式上的身份和关系,由于实行它们的个人受到多种因素的决定而消除了强烈的对比的种种可能性。一个特定的礼的关注点的狭隘,排除了有适当程度的广阔的可能性。

可以认为,美学分析语言适用于儒家和隐居派道家之间的论争。对于儒家来说,人们之间的关联的模糊,是通过实行等级系统中的身份和礼来加以聚焦的。这些制度使所有的人都能够找到一 185
个立足之点,发现一个安身之处,显示出与其社群其他成员相关联的价值。遵循礼是表现每一个人的眼光的狭隘的手段,然而也为促进有成效的容忍准备了足够的广阔。人们关切的狭隘,提供了必要的强度。过分地包容会使人越过广阔,转向无成果的模糊。

儒家对道家的指责中最重要的一条与后者的琐碎相关。实际上,儒家责难隐居派道家牺牲了强度——它随狭隘的焦点而产生,追求过分地松散和琐碎的包容。而道家隐士学浑沌氏之术,会坚

持认为儒家对于狭隘的主张是假的。事实上,由于依靠人确立的规则和关系,而管理社会的办法推崇有条理的一致性而轻视自发性,这样,人的各种各样的德就会变得模糊。不仅如此,排斥自然环境,就把儒家的狭隘转变为一种偏执,它危害了对比的深度和人们体验的强度。

琐碎、模糊、狭隘和广阔,这些美学范畴有助于我们认识道家和儒家的相互批判。它们在帮助我们理解每一派用以避免失误的方法方面,也是有价值的,这些失误被他们的批判者用来攻击他们。

道家不陷入琐碎的保证,是在恰当地实行各种形式的无。与非理则化的认知[无知]、非自专的行为[无为]、无对象的欲望[无欲]相联系的各种形式的顺应,使保持广阔成为可能,这种广阔是琐碎和模糊的结合,同时也保持了特殊的焦点的狭隘。

儒家不陷入那种表现为单调的一致性的模糊的保证,是维护父亲、儿子、兄弟等身份之间的森严区分,同时确认需要按照义实行与这些身份相关的礼——这就是说,以这种方式使实行礼的活动具有特殊性和独特性。可取的狭隘和广阔就在于,需要肯定各种各样的身份和礼的作用,它们中的每一项都赋予参与遵循礼的活动的个人以独特性。

当道家和儒家的感悟方式被用于构造中国社会的整个秩序时,就形成并增强了一种对比,由于这种增强的对比,这两家之道的“真”也就扩展了,并且取得了更高层次的复杂性和平衡。这是186 中国古典文化的理想,经过适当的改变,将仍然是当代中国的目标。

上面以专门术语所作的发挥,其旨意是非常简单的:诸变项的结合导致了一个协调的经验复杂体系,这种结合所依据的是一种明显地非逻辑的标准。没有一种方法确立模糊的优先地位,或是狭隘或琐碎或广阔的优先地位。它们是已实现的秩序的全部的预

设条件。也没有任何一种最终的学科能够告诉人们,这些形态的秩序应该怎样正确地加以混合。

人们不能这样说:儒家或道家最终高于另一家。没有任何一种方法按照正统的信仰和实践,将这两种趋向分离为截然不同的学派。也没有一种关于事物的本性以及关于探索自然的方法的终极真理。通过在自然界和社会中实现秩序与和谐以实现道,这是一种多方面的努力,所要依靠的,主要是在顺应环境的条件下发挥创造性和想象力,而不是指明真正的法则或正确的行为方式。那种为道的追求者提供最丰富的资源、最广阔的语境,是靠儒家和道家这两种感悟方式的贡献建立起来的。

第三篇

超越性与内在性：文化的关键

什么是“超越性”？

我们在这部著作中,自始至终主张,对中国和西方的文化叙述都要作历史的解读。这样一个论点要求我们,在解释现存观念和制度时要诉诸特定的社会的和历史的环境。西方起源于语言学上和种族上多样性的理性思维的演变过程,我们在上一篇中曾经提到过,它与这一篇的论题——超越性的观念——是相关的。这是因为诉诸于超越性本身,在很大程度上似乎是以下面这样一种考虑为基础的,即依靠那种客观的、无懈可击的准则来回应多元的信仰和实践的挑战。

就像在过去那样^①,我们将继续辩明,按照西方解释者的眼光来看,中国智识文化最明显的特征之一就是,在其精神、道德和政治的感悟方式的表达中,缺少对于超越性的真正充分的意识。明确地说,我们将考察西方在理论上、科学上和社会上诉诸于超越的法则的思想发展过程,进而将它们与人们对于未诉诸超越法则的中国精神上的和社会上的做法所作的解释加以对比。

在着手处理这一篇的实质性问题之前,先讨论我们自己传统中对于超越的各种认识是重要的,我们要借此离析这个词的种种意义,这些意义与中国古典文化环境显然不相关。

我们的论述是以这种方式进行的:我们将思考“严格超越”[strict transcendence]的含义,这种超越与这个词的别的、较少规范的意义不相干。在这一章中,我们将简要地追述,绝对超越对于帮助形成西方感悟方式主流的信念和价值观的重要性。在这一论述过程中,我们将坚持这样的观点:不规范地、随意地使用超越的概念,来表述中国的感悟方式,多半会导致严重的混乱,因为这样做,就允许不加鉴别地将比较严格的意义上的超越,引进到人们的论述中来。正是这种做法发生于对中国儒家和道家的常见解释之中。这样,除了这样一些人,他们坚持认为,比较严格意义上的超越,事实上确实运用于中国感悟方式之中,还有另外一些人,他们对于这个论题的论述比较审慎,他们的主张被一些非专门家曲解,后者无意之中按照这个词的明显意义来理解这些主张。

在《孔子哲学思微》中,我们是按照以下的方式来规定严格超越的意义:如果B的存在、意义和重要性只有依靠A才能获得充分的说明,然而反之则不然,那么,对于B来说,A是超越的。^②

关于严格超越的贯通的概念,需要一种关于外部关系的学说。^③这种概念比人们想象的更难以表述。就在人们开始阐述认识论上或本体论上之独立[independence]的重要意义时,不连贯、不一致也就开始增多了。人们可能怎样去规定一个与自己外在地联系在一起的存在?可以肯定,这种意义上的独立意味着完全无视客体或实体。康德的本体界,在认识论层面上同现象界外在地联系在一起,这样的本体界是否有自在之物[things-in-themselves],或是否是一个大物自体[giant Thing in-Itself],或者说,甚至“物”这种语言是否可运用于这种本体界,当然都是不可知的。

当然,使用超越这个词,也有可能只是表示“超过”、“越过”。当某项事物被用作可以效法的卓越的典范或理想的时候,它可以说是超越的。在另外一种语境中,“超越”这种语言指抽象的深奥的东西,某种不可理解的事物。从更加规范的意义上来讲,经院哲学家用这个词指所有那些不能归类于亚里士多德的范畴之中的事物。这接近于后期康德赋予这个词的意义,即表示那种“经验之外”的东西。

在用于上帝之时,超越通常表示“独立于被创造的秩序之外”。这种超越在最初的使用中,涵衍了否定上帝对于尘世的干预。这表明有一种双向超越,据此,至少是在创造的行动之后,尘世与上帝是相互独立的。然而,在后来的使用中,它几乎一直是指一种非对称的关系(即双方位置不可对换),在这种关系中上帝超越于世界,然而反之则不然。

“超越”与“内在”的对立根源于神学传统。与犹太教-基督教传统相关的、大部分神学和哲学上对于上帝的认识,都使用这一对概念,意在规定上帝独立于世界之外,同时也确立上帝保佑世界这样一种关系。

上面几段的旨意,只在于将超越较为根本的意义,与这个词较不规范的用法分离开来。我们的观点是,超越的意识表达了富有成效的独立性和自足,在按照美学、宗教、科学和哲学上的价值和信念形成西方文化特性的过程中,这种超越的意识一直发挥最大的影响。

神学家们也许是最有效地使用严格意义上的超越,他们把它当做上帝的自我存在(*aseity*)或自足的概念来使用。早期教父时期的神学争论,特别是围绕着三位一体学说以及基督的神性和人性的争论,导致产生上帝绝对地独立于创造出来的秩序之外的思想。^④上帝影响着世界,但是绝不受世界的影响。这样,上帝超越于世界(这就是说,独立于它之外,不受它的影响),但是世界不超

越于上帝(既然它依赖于上帝,受它的影响)。

超越的这一意义并非与犹太教-基督教神学同时产生。希腊的哲学传统明显地以各种方式诉诸于超越,用作发展各种世界观的手段。巴门尼德的主张“只有存在者存在,非存在不存在”,涵衍了以下两方面的根本区别,即事物显现的方式与世界真面目之间的根本区别,这一主张确立了一个思想范式:“存在[Being]作为根本,超越于(独立于、不受影响于)世界的存在者[beings]。

留基波[Leucippus]与德谟克利特发展了“原子”的概念,把它们当做建造世界的材料。它们是永恒的不变的物质微粒,既独立于、不受影响于它们所构成的东西,彼此之间也相互独立,互不影响。在神学领域的另一边,柏拉图提出了一个不变的形式的世界,它们独立于、不受影响于它们赋予形式的那些事物。

不论是哲学的还是神学的认识,都产生了“自然法则”的观念,192 自然法则作为规定自然界运作的不变的规则,严格地超越于自然界。这种法则经常被视为**在逻辑上是必然的**。必然性按照莱布尼茨的理解,只是表明“存在于所有可能的世界之中”。这种跨世界的同一性和存在,将超越的观念带到了它的更远的极端,将可能和现实这两个领域都囊括其中。

超越的最严格的意义在莱布尼茨的充足理由律中发挥了作用,这一定律只是表示,如若没有发生的理由,那就什么也不会发生。这条定律无例外地应用于世界上的任何事件和世界本身之中,因而超越于世界及其事件。**超越的理性的概念**受到这个以及与之相似的定律的影响。非人格的理性受与逻辑相联系的、必然的规则或法则的支配,它发现的持久的、不变的法则或本质,被用作世界的准则和范式,就此而言,理性本身是严格地超越的。

我们还可以不加限制地、继续具体地说明西方传统中超越的用法。意思应当是清楚的:**严格的超越**的观念,在西方的思想传统中,是一个深刻而重要的观念。在逻辑的、科学的、哲学的和神学

的话语中,超越的概念通常是用那些最严密的词语加以规定的。

我们对这一主张的强调,也许已到了冗长乏味的地步,这有两个理由:第一,就像我们将要看到的,在我们讨论超越的概念在当代西方文化中的命运时,对超越的存在者和原理的攻击,变得几乎无所遗漏,这影响了我们的神学、哲学、美学、社会-政治和科学的认识。第二,当我们开始讨论超越的观念是否适合中国语境的问题时,我们将会发现,现代中国和西方的解释者同样轻率地使用这个词,也许更常见的是,同样不假思索地断定,这个观念〔与中国文化〕相关,这导致了对中国古典传统的根本性地误解和牵强附会地诠释。

对西方传统中超越这个词有效验的意义并不充分了解的那些中国学家、翻译家、本土解释者等人物,肯定超越的观念对于中国人的重要性,起初它似乎是模糊的、非规范的概念,然而最后被解释为其语义内容具有这个词的最严格的意义。

当然,将超越的观念引进中国,并不总是——或者甚至可以这 193 样说——通常并不要求直接地使用“超越”这个词和它的同根词。曲解的最重要的表现,关涉到运用那些本身涵衍了严格的超越的西方概念来翻译中国的术语。用神学语言解释儒家的“天”、道家的“道”这样一类术语,就是这种曲解的一个重要实例。“天”译为“*Heaven*”、“道”解释为“*the Way*”,甚至解释为“*God*”〔意为“上帝”〕,这就将超越的观念引进中国传统了。我们以为,它们所推进的译法和引起的混乱是非常不幸的。

在使用与一神论的隐喻相似的世俗的术语〔如用“绝对”,或“理性”,或“自然法则”来表示“道”〕时,也许就造成了更大的损害。因为在上述这些实例中,我们已经有效地将一种文化世俗化了,然而事实上,这个文化深深地具有宗教性。这样,我们已经使中国古典时期的思想受到损害,因为首先,给了它一个不恰当的一神论的解释,其次,给了它一个不恰当的世俗的解释,这两种解释都将一

种超越的意识归于中国哲学,然而这种意识从未成为那个古典传统的文化叙述的一部分。

这种情况的可笑之处不应被忽视。在西方出现了一个广泛的、具有重要意义的、显然是决定性的转折,舍弃了那种诉诸超越观念的文化自我认识,可恰恰就是在这个时候,许多中国知识分子似乎都在急忙声称,这样一个观念对于他们自己的文化十分重要。这样一种情况最终可能导致出现相互理解的第二个障碍,它至少像三代中国和西方学者据信要清除的那种障碍一样难以克服。^⑤

西方上帝的衰落

在《期望中国》第一章,我们从最广泛的方面思考:希伯来和古希腊的感悟方式按照适当途径的汇合,如何产生出奥古斯丁的三位一体的上帝观念。通过这样的思考,我们企图表明,柏拉图所说的灵魂的成分是怎样分别类比于个人、社会以及宇宙创造者的。194 我们又提出要注意四种语义语境,或根本隐喻——唯物主义、形式主义、机体论和意志论,它们是由柏拉图和亚里士多德的分门学造成的视角所产生的。在现在这本书的第一篇,我们运用这些语境以阐明自我的各种模式。在以下数段中,我们将会看到,这些语义语境是如何被用来提供与作为超越存在的上帝概念有所不同的意义。

作为神智的上帝,是那些与智识和道德品质的观念相联系的永恒的可能性和价值的总源泉,这一上帝概念一直是我们的文化中最重要神学认识之一。诸如笛卡儿、莱布尼茨和黑格尔这样一些理性主义哲学家,正是靠这一概念之助,构造他们的哲学体系。从开普勒到爱因斯坦的科学家,也是靠这样一个上帝之助,寻找他们关于宇宙的认识的类比根据(analogical ground)。

因为天体是上帝的形象，上帝是世界的创造者和原型……，它有三个区域象征圣三一（the Holy Trinity）的三个位——中心，圣父的象征；表面，圣子的象征；当中空间，圣灵的象征。^④

因为造物主是几何的真正的根源，又像柏拉图所说，“实行永恒的几何。”^⑤

因为在服从自由选择的、有几何图形的事物中，上帝的选择只根据某种几何原因，这清楚地表现于树叶的形状、鱼的鳞片、兽皮以及其上的斑点和斑点的排列位置，及其他类似的东西。^⑥

科学思想的发展可能借助于柏拉图的完善观念，作为世俗领域的精神基础，伴随着这一发展的还有上帝观念，它是现代科学沿着机械论和唯物论的方向突飞猛进的一股助力。

自然神论的上帝因牛顿的著作而取得最明显的进展，这样的上帝是作为一个伟大的机械师而发挥作用，一旦世界系统建立起来，他的创造力也就停止作用了。

195

起初上帝把物质组成坚固的、厚实的、硬得不可刺入的、活动的微小粒子，它们的大小和形状，它们所具有的其他属性，以及在空间上的比例，被安排得最合于他组成它们的目的。^⑦

因此，所有物质的东西，似乎都是由坚硬的、坚实的微小粒子组成的……，这些粒子以各种方式联系在一起，它们都是按照理智的实体的意图，在第一次创造中产生的。因为，上帝创造了它们，又使它们秩序井然。^⑧

寻找任何一种别的世界根源,以为它靠纯粹的自然法则从混沌中产生,这样做是不明智的;虽然它一旦形成,就可能按照这些法则延续许多世纪。^⑩

对上帝的这种认识所求助的,不仅有科学的感悟方式,还有道德上的感悟方式。世俗的人道主义的全部过程,就是从这个造物主的观念发展而来,而在美国,这一过程当然是与本杰明·富兰克林和托马斯·杰斐逊的名字联系在一起的。伟大的机械师的隐喻证明,最热忱地实现18和19世纪规定的科学理性的目标是有道理的,同时这又为伦理信念提供了超越的根据。

对上帝的第三种认识求助于“专断的意志”观念。这种模式所加强的,不仅有诡辩学派希腊人对于“行动”和“权力”的重要性的认识,还有希伯来人将上帝视为世界的造物主和维持者的观点。神学中的意志论派开始于奥古斯丁,经过约翰·邓斯·斯考特斯〔John Duns Scotus〕、奥加姆的威廉〔William of Occam〕的唯名论传统而延续下来,而在加尔文教派的上帝观中达到了顶峰,加尔文教派将上帝意志的自由的自发性,说成是灵魂选择拯救或罚入地狱的根本原因。根据加尔文,

上帝的意志全然是正义的至高无上的准则,无论他要做什么,只要是他的意志所使,它们都是正义的。^⑪

这个命题是否可信,在“命运”〔predestination〕的观念上接受最大的检验。

196 我们称命运是上帝的永恒的法令,他以此自主决定他要每一个人成为什么样的人。因为所有的人不是在同等的条件下创造出来的;可以这样说,永恒的生命预定给某些人,而永远打入地狱则预定给另外一些人。^⑫

加尔文对上帝权力的认识,通常没有被解释得像奥加姆教派那样严峻。加尔文偶然也论证关于上帝意志之专断的最严厉的主张。例如,他声称,我们应该将上帝的天命理解为:

那种一切事物的决定性法则,由它发出的只有公正而无别的,虽然对我们隐藏了原因。^④

然而,即使按照某种更加宽厚的理解,我们不能认清上帝预先命定中的正义和公正的主要后果,也会像马克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》[*The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*]中所分析的那样,产生这样一种意识,即专断和偶然性与人的生存条件相关。^⑤

客观主义的诉求[译者按:指诉诸于客观的最高超越者]的最后一个根源,是将上帝解释为自然界之目的的思想。在这方面我们有了尼生(Tennyson)的“远离神事”之说。与柏拉图关于神智的概念同时并存的,还有我们对于神性的最早的认识。亚里士多德的最初的原动者,是这种解释的最初表达之一。上帝等同于最初的原动者,他是最终的原因,他“由于被爱而造成运动。”^⑥既然“一切事物的运动都是被推动的,”^⑦那么,这些事物的最有益的运动,以及最后那些使自然界中所有的目的相协调的运动,都是由对最初的原动者的爱所引起的。

这种解释的后来版本可在诸如夏尔丹[Teilhard de Chardin]这样的思想家以及突现进化论者的著作中看到,突现进化论者力图按照目的趋同现象解释生物界和自然界这两个领域中的进化发展过程。此外,人类进步的观念经常明显地与对上帝的目的论认识联系在一起。

我们列举西方传统中这些对上帝的形形色色的解释要表明什么?这些论述所蕴涵的最重要的一条是,以神学所支撑的这样一种客观主义,保证了这个世界具有某种意义。世界被理解为理性的型式,可以按照形式化的数学语言,以范式加以表达,这样,它就197
从被当做神智的上帝的隐喻获得根据。这种隐喻到了一定的时候就世俗化,变成绝对精神的概念、充足理由律,或者只是以数学语言解释的自然法则。实际上首字母大写的“理性”(Reason),就是

这一神学隐喻的另一种表达。换句话说,因果互动最终可以被归结为物质和运动;被理解为一系列这样的因果互动的世界,不致于被认为是“盲目地行进”,而且也会得到全然机械论解释的好处。将上帝视为“伟大的机械师”的隐喻就发挥了这样的作用。

“专断的意志”的隐喻最好地说明了纯粹偶然性的意识,许多人不得不靠这样的意识来理解他们的环境。当然,也有某种与人的生活条件纠缠在一起、人们迷惑不解的领域,它必须加以说明。那些有依赖心理的个人,只有在能够按照权威和顺从的心理来安排他们的人生的时候,才会觉得自在。

将上帝当做自然的目的的隐喻,一直是我们文化中最有影响的比喻之一。对进化论的最严密的解释不需要依靠进步的观念,或者说那种认为有机体由“低级”向“高级”前进的思想。生物进化论只是力图描绘和说明动物种群的变化,并不依靠进步的观念。对进化的目的论解释,即使在它们用全然世俗的语言表达的时候,也都是明显地充满了这样一种神学意义:它要求诉诸自然目的。

如果一个人要探寻一种方法,用以贯通理性的、机械论的、意志论的和目的论的认识,这可能没有什么意义;只须指出这一点就足够了:[它们中的]每一种认识在加强以下这种客观主义的解释中都发挥了作用,即对我们全部历史各个时代之文化的重要部分的价值和信念的解释。对我们不远的过去有一个重要的评论:这些客观主义的解释经常以神学为伪装。

从陀斯妥也夫斯基和尼采开始,一直到 20 世纪中期后很久,盎格鲁-欧罗巴的智识文化经历了“上帝死亡”的运动,在这场运动中神学对上帝的解释遭到了攻击。这场运动有这样一种气势,它在横扫共同的智识传统中相当大的部分的时候,就将作为理性的或客观主义诉求的根源或基础的上帝观念也埋葬了。这四种上帝模式顽强地共现的最引人注目的实例,在所谓“上帝死亡”的运动中可以看到,这场运动是由关于上帝死亡的四个宣告引起的。

对上帝死亡的每一个描述都表现了对超越观念的总攻击的某一方面,这种攻击开始成为我们现代后期的一个特征。

上帝死亡运动的某些主将,把通过世俗化过程破除对于世界的神秘感的思想,作为他们著述的主题。哈维·考克斯[Harvey Cox]的《世俗之城》[*Secular City*]^⑧提出了一种“成熟的世界”[world come of age],在这个世界上,原先与宗教信仰与礼仪相联系的形式与功用,在现代城市的养育和调解的活动中,已被改造了。^⑨技术有这样一种潜在能力,它能实现与精神上的希望相关的许诺。将我们世界的种种构造安排得有用的伟大的机械师已经死了;他已经被技术专家所取代,后者支配了资源,这能将世界改造得合乎人道。

同样的情况发生于自然目的论。不再需要遥远的神事;就像主张神性放弃说[kenosis]*的神学家所证明的,超越的上帝已将他自己灌注到世界中了,因此现在我们受益于内在的精神性。那些“新时代”的宗教是基督教、佛教、印度教和苏非教派**的折衷和结合,通过准科学的世界观逐渐出现,它们已经成为大量的所谓虔诚教徒的精神活动的表达。既然不再有任何单一的发展路径,不再期望有单一的、共同的千年盛世,那么我们就通过个性化的练习沉思的技术,来体悟自然界和精神上的目的。

尼采的宣告中最富戏剧性的,大概是他宣布上帝的死亡。神学的存在主义倾向,与尼采的狄俄尼索斯酒神气质的结合,就将人的存在规定为个人意志的展示,因此使神的意志的观念显得有害于人的真实性。作为专断意志的上帝必须死亡,这样人类才可能获得真实性。这是陀思妥也夫斯基的《卡拉马佐夫兄弟》[*The*

* 神性放弃[kenosis],指一种神学理论,认为基督本有上帝形象,因虚己而成为人的样子。

** 苏非派[Sufi];伊斯兰教派,注重内心苦修和自身的宗教仪式,多以诗歌表述其教义。

Brothers Karamazov]中的伊凡所表达的意思；这是尼采的意思；这也是萨特和其他无神论存在主义者的意思。

最后，神智的观念曾经帮助过那些以寻求真理来规定其人生的那些人，现在它被多元论和相对主义之酸溶解了，这导致这样一种状况：首字母大写的真理〔Truth〕的观念，降低到素朴的神话学的地位。大部分哲学家放弃了探索对重要的真理作最终的系统表述的努力；许多科学家，如果说不是大部分的话，放弃了爱因斯坦对相对的世界和量子论作统一的、理论上的认识的希望。“混沌理论”迫使我们把秩序与不可预测性看做是一对相伴相随的用语。如果实际上决没有绝对真理，那么也就不需要那种据信包容它的神智。这样，神智也死亡了。

上面的论述尽管抽象，它至少有助于表明，从古典西方一神论所获得的超越的四种模式，是如何变作我们文化传统的诸成分的基础的。

古典一神论受害于坚持两个不相一致的主张。第一个是按照特定的完善观念规定上帝。上帝是他自己，自身原本完善，不会发生任何形式的改变，因为任何一种改变都会被当做一种缺陷。这种观点只是肯定上帝是一个完善的存在，具有一切最高程度的好的属性。上帝超越于世界的观念的基本价值只不过是：他因此免于改变。对上帝这种认识的后面，是古希腊人将完善同永恒与永远不变相等同的思想。

第二个主张是，上帝通过他的天佑与世界发生关联。上帝是非偶然的本质存在，他了解、热爱、审视他的偶然的创造。他通过历史发挥其作用，然而他据说依然不变。了解、热爱、发挥作用并没有改变知者、爱者和发挥作用者〔按：指上帝〕，然而那些教徒，以及声称要指导他们对信仰的理解的神学家，对这种了解、热爱和发挥作用一无所知，因而受到连续不断的焦虑不安的煎熬。

从犹太教—基督教早期的思辨与反思起，将雅典之神与耶路

撒冷的上帝加以协调的企图,就一直是辨惑学和建构神学[apologetics and constructive theology]的困扰人们的问题。就像我们在下面讨论神秘体验的论题时将要看到的,这样一种企图,即说明从现象学上描绘上帝的爱,或与他的密切关系——产生于精神一体——的意义这种企图,遭到了正统维护者的抵制,这恰恰是由于这种说明对上帝的自我存在构成了挑战。

一个非偶然的上帝怎么可能与一个偶然的世界发生关联,对于这个问题,斯宾诺莎是用否定世界的偶然性加以解决的。一旦这样做了,他就看出,不再有任何一贯的方法来区分上帝和世界。然而,我们到底怎样解释有两种独立的必然的存在者呢?斯宾诺莎的泛神论将世界确定为对上帝的——系列复杂的限定。恰如一个圆的直径与圆周的关系是关于这个圆的必然事实,构成世界的成200分和关系是对上帝之必然的限定或规定。

如此解决这一矛盾,即由于确认上帝严格的超越而产生的矛盾,就发生走向另一极端的错误。不对偶然的東西与非偶然的東西、必然性与可能性作出区分,我们怎样去理解我们的世界?如果上帝作为必然的和永远不变的存在,是整体及其部分,那么,部分(即世界)也是必然的。任何一个事物不可能是与它过去、现在和未来的样子不同的另外一种样子。如果有人企图把斯宾诺莎从这样一个困境中解救出来,他就只能重新引入偶然的東西与非偶然的東西之间的分别(这回是在上帝之中),而斯宾诺莎哲学的创立就是要克服这种分别。^②

上面所说的“上帝的死亡”运动显示了对极端超越的学说的挑战,紧随其后出现了两个相当突出的理论运动。第一个是建构的;第二个则是解构的。神学中的解构方法直接来自于肯定超越论的衰落,它表现于后结构主义和解构主义对逻辑中心主义、呈现语言、超越的能指等的批判。^③

建构的神学在过程论哲学家中延续了下来,这些哲学家所追

溯的他们的谱系是：皮尔斯、柏格森、詹姆士、怀特海，以及哈茨霍恩。可以不夸张地说，在西方传统中，斯宾诺莎才是过程哲学运动真正的精神之父。这是因为，从某个意义上说，过程论神学家所做的是，力图使斯宾诺莎所肯定的那种有神论认识具有连贯性，不过所采取的办法却是斯宾诺莎本人拒绝采取的，也就是使上帝成为适然的〔contingent〕。

怀特海大概是过程论传统的最著名人物。他批判正统的一神论，因为它信仰“一种有着超绝的实体、完全静止的上帝，这种超绝的实体又是同有着缺陷的实体、完全流动的世界相联系的。”^②这是极端超越的后果。以这种超越论为基础的基督教世界观，有许多不一贯的蕴涵，怀特海指出了其中之一：

201 在某些思想派别中，世界的流动性被以下这种假定减弱了，即某些组成部分被去除了这种根本的流动性，一直静止地存在下去。这些组成部分与这个假定没有去除的、与之类似的组成部分之间，没有明确的界线将它们分离开来。此外，那种幸存者用最终的对立面加以解释，它们是幸福与苦难，对某些人来说则是幸福，对另外一些人来说则是苦难。^③

怀特海的哲学力图克服这种分析上的不一贯，它所提供的上帝以及它与世界之关系的模式，使得将真正的偶然性引进神性成为可能。他的办法是用二元本性，即原初的和后起的本性来规定上帝。上帝的原初本性是由他包含的永恒观念、纯粹的可能性构成的，它们是供实现的候选者，由组成世界的暂时事件（即所谓的“实际的时机”）〔the actual occasions〕加以实现。上帝的后起本性是由上帝吸收到他自身中的、已实现的世界的现实性构成的。这样，从某个意义上说，上帝超越于世界；从另外一个意义上说，世界又内在于上帝。从后一个意义上来说，上帝依据世界而定，就像按照前一个意义，世界依据上帝而定。

在怀特海的过程哲学中，上帝与世界的相互作用是以这种方

式进行的：原初本性中的上帝，是作为世界的实际时机的引发者发挥作用，使可以被当做“主观目的”的种种可能性最大程度地条理化，而这种“主观目的”决定了这种时机在其生成变化的活动中的实现。实际时机与它们的主观目的相一致，在生成变化的过程中把握了过去的、客观化了的实际时机，用作材料，帮助它们自己的实现。这些包含了世界的事物、短暂的时机形成以后，实现了客观性，然后“消亡”。消亡了的时机吸收到上帝的后起本性之中，并且获得了“客观的不朽”。

怀特海是这样总结他对上帝与世界的关系的认识的：

说上帝是永恒的而世界是流动的，与说世界是永恒的而上帝是流动的一样正确。

说上帝是一而世界是多，与说世界是一而上帝是多一样正确。

说与世界对比，上帝是卓绝而现实的，与说与上帝对比，世界是卓绝而现实的一样正确。

说世界内在于上帝，与说上帝内在于世界一样正确。 202

说上帝超越于世界，与说世界超越于上帝一样正确。

说上帝创造了世界，与说世界创造了上帝一样正确。²⁰

尽管对上帝的这种认识明显与犹太教—基督教的正统有冲突，它似乎比它以前的这类理论更好地解决了雅典与耶路撒冷的冲突。从哲学上来说，与这一思想相关的那些问题就在于上帝的二元本性可能有的不一贯。

当然，这些问题并不比因为别的原因而困扰古典一神论的问题更大。确实，早期基督教教父求助于“即上帝即人”（Very God and Very Man）的公式，来调和耶稣基督的两个本性，这反映于怀特海的上帝有原初的和后期的本性的公式之中。怀特海可以说将一种独特的基督论模式运用于他关于上帝的学说中。

从我们论述的眼光来看，值得指出的是，怀特海远远没有放弃

那种极端形式的超越论。永恒观念作为纯粹的可能性,不是独立于上帝,就是独立于世界,不是不受上帝的影响,就是不受世界的影响。同样,上帝的原初本性绝对超越于世界。不仅如此,世界作为**这个现实的世界**,超越了相当匹克威克式的上帝,因为它为了它的实现需要上帝,但是上帝只是需要某种实际的世界,却并不必定是这个世界。此外,还有一个终极原理,它完全超越了上帝:

在所有的哲学理论中都有一种这样的终极原理,它由于它的偶然因素而成为现实。只是在此之后它才能通过它的偶然的体现 [accidental embodiments] 加以规定,没有这些偶然因素,它就缺少现实性。在机体论哲学中这一终极原理被称为“创造性”;而上帝则是它的原初的非暂存的偶然因素。^⑤

我们似乎又回到了许多与古典一神论中的超越相关的同样问题,只是难点从上帝与世界的关系转移到上帝二元本性的相互关系上,转移到由创造过程所表现的终极原理与上帝的关系上。从203理论的角度来看,用理性解释所引起的问题,其症结不是超越性或内在性本身,而是超越性与内在性两极对立原理。

我们在这一部分的首要目的,是显示西方文化的哲学和神学领域内超越的各种用法,并且指出由这些用法所涵衍的一神论认识的某些演变。此外,出于我们与众不同的实用目的,我们相信,像我们这样讨论那些问题是有益的,这些问题所产生的,不仅有对于超越学说的需要,还有由使用这样一个概念而出现的难题。如果我们就像在讨论“真理”的第二篇中所做的那样,追问超越的理论的文化上的先决条件是否大量地存在于中国文化环境之中,那么超越的观念与古典时代和现代中国思想的联系就可能获得最好的分析。

神学与神秘主义

西方的“上帝死亡”运动对于下述这种根本的转向是一个征候和隐喻,即从客观主义的解释模式,转变到诸如后结构主义和解构主义这样的唯名论的和历史主义的替代理论,以及与过程神学相联系的、比较缓和的重构主义。这些转向是对我们的宗教境况的新回应。与之相得益彰的是,有一种长期存在、至今仍有生命力的精神传统,它在我们的理性主义文化中基本上没有受到足够的重视。不仅如此,也许就是这种传统将会向我们提供适合的语言,用以思考古典时期中国的精神性这一课题。我们所指的是神秘的感悟方式。

最近,我们在访问新英格兰大学讲述准备这本书而产生的思想时,曾经被要求给一个宗教研究班讲授“是否可能存在无超越的神秘主义”的课题,展示我们关于中国文化的内在论的认识的某些蕴涵。我们的回应是将这个问题反过来,用这样的形式提出来:“是否可能有讲超越的神秘主义?”我们所设计的问题集中注意与我们自己文化内的宗教感悟方式的发展相关的、未受注意的大问题。

从古希腊的占卜传统到犹太教卡巴拉神秘教义 [Cabalistic 204 mysticism] 和基督教的神秘主义文献,对精神修炼一直有一种坚定的经验主义态度。另一方面,基督教的辨惑学语境又很快导致出现建构教义的必要性,这就表明将初生的宗教置于更加广阔的知识范围中是有道理的。早期基督教教父们相互之间争论不休,以便在教义上求得一种稳定的共识,作为基督教信仰的基础。奥古斯丁将这种斗争推向更加广阔的罗马帝国世界,他要证明基督教有独立发展的能力,证明它作为一种思想和道德的力量,在当时

和未来时代能够成为种种信念和价值的首要母体。

与这些不同的宗教感悟方式相关的不同动力造成了这样一种局面：显然有两种相互矛盾的精神传统，它们相互并行发展。用一种讽刺的手法，将奥古斯丁的上帝之城与尘世之城的对比转换一下，我们会看到天都进一步分为神秘之城和教义之城。因为有一种像是有意保持缄默的图谋，它有效地遮掩了这样的事实：对基督教所作的教义解释和神秘主义的解释是相互冲突的，以至于它们完全可以被看做是各不相同的现象加以对待，这一事实表现为以英国抵制国教派（Dissenting Sects）的威廉·布莱克（William Blake）为一方，以正统派的宗教裁判所魁首为另一方的对立。

问题是宗教与超越的关系。我们希望通过突出神秘主义和教义这二种宗教感悟方式之间的对立，来显示基督教世界中深厚的内在论传统，它表现于它的神秘主义的文献和实践之中。这种讨论是有益的，因为解释中国宗教需要依靠非超越论的范畴。我们甚至要提出，关于中国文化的大部分混乱是由从伏尔泰开始的那些持以下看法的人造成的：他们鉴于中国没有任何能够看出的超越的上帝，认为中国人全然没有宗教（这些人中有的人，如伏尔泰，以为这是一个长处）。这种混乱由于从莱布尼茨和耶稣会士到后来的新教传教士这些人而进一步复杂化了，他们虽然能够在中国人中发现宗教，但是只是将外来的超越的解释强加给中国人。

宗教传统的形态既决定了它所属文化的一般性质，又决定于它所属文化的一般性质。第二种问题框架的文化，发展了精神性的理性方面与实践方面之间的区别，这种现象在第一种问题框架的文化中并不如此显著。^⑤这种区别在构成西方社会基础的希腊—希伯来传统中所采取的形态，可以按照神学传统与神秘主义传统之间的区别加以讨论。

在《期望中国》第一章中，我们希望弄清楚希伯来—基督教的上帝被希伯来的感悟方式支配的途径，这种上帝通过三位一体论

的分析,被当作最高仿效对象[Primary Analogate],诉诸于他的种种论证是要说明,各种科学的、社会的和政治的认识与实践方面的宏图是合理合法的。在以下几段中我们将集中讨论与此不同的宗教感悟传统,它与哲学常道[*philosophia perennis*]相联系,以此作为一种手段,突出西方宗教中与“理性的”认识与“审美的”认识之对立相对应的那种对立,我们在全部比较研究的著作中讨论了“理性的”与“审美的”认识之间的对立。

在奥古斯丁对“真福直观”[the Beatific Vision]的描绘中,最深刻的体验赐予那些获得永生的人,他说:

当圣徒具有不朽的、圣洁的躯体,肉体不再充满肉欲而显出圣洁的姿容之时,他们将被引领。他们就以这副躯体去见上帝。^④

既说“见上帝”,又言“以这副躯体”,这清楚地表明真福直观绝不意味着神秘的结合。这就使真福直观这种基督教教会关于“来世”的教义所追求的体验,与基督教神秘主义者的文献的说明发生严重的冲突。

在对神秘的法术所作的现象学的描绘中,我们经常被告知与上帝的相遇,此时“飞升的灵魂溶入、消失于上帝的本质之中”^⑤,而“心灵陶醉于神圣的爱之中,忘了它自己,将它视为破罐。全交给上帝,依附于上帝,在精神上与他合一。”^⑥上帝与灵魂的统一,被圣约翰(John of the Cross)描绘成这样:其中“上帝所有的事物与灵魂都在参与性转化中;而灵魂似乎成了上帝,而不再是灵魂,并且通过参与确实成为上帝。”^⑦

人们常常在关于神秘主义的报道中看到某种含糊其词的现象。这半是由于后来的编纂者为了尽力避免与“有学问的神学家”发生冲突而作出的改正。在圣特雷萨[Teresa of Avila]和比她年

* 真福直观,基督教用语,指圣徒灵魂在天堂对上帝的直接认知。

轻一点的同时代人圣约翰的事例中,尤其如此。在他们撰写著作206时,宗教裁判所对于使神秘主义的报道保持教义上的纯洁性,表现出特别的兴趣。

神秘主义者确实有能力对教义提出某些疑问。例如圣特雷萨在她的《心中的城堡》(*Interior Castle*)中说:

上帝这样将他自己安置于灵魂之中:当灵魂回归它自身,它绝不会怀疑,它曾处于上帝中,而上帝也曾处于它之中。这一真实如此忠实地与它同在,以至于即使上帝不再给予恩典,若干年之后,这个灵魂既不会忘记,也不会怀疑它曾在上帝中,上帝也曾处于它之中。^④

但是在上面引用的这段话之前的文字中,我们看到:

在一些困难的事情上,即使我觉得我好像懂得,并且我是说事实,然而我总是使用这样的表达:“我觉得好像”。因为假如我错了,我被灌输了许多东西,仍然相信那些很有学问的人所说。即使他们没有体验过这些事,有学问的人总有一些我不知道的东西……。我对有学问的人有很多的了解,也了解那些稍有学问、胆怯的人,后者使我吃了不少苦头。至少我是这样想,任何人拒绝相信上帝能够做得更多,或者拒绝相信他一直认为并且继续认为、时而施恩典予其造物是件好事,这种人就已经关闭了接受这些恩典之门。^⑤

这种说法由于其明显的讽刺意味,很难当做多少以一种认真的态度对哪一种报道加以说明。

对这类报道的现象学的说明,导致威廉·詹姆斯和华尔特·斯代思(W. T. Stace)这样一些人士以当真的态度来对待神秘主义者的报道,结果是拓宽了对宗教体验的认识。基督教的神秘主义,在现象学的层面与哲学常道相一致,看起来是有缘故的;然而如果我们采用教会所坚持的神学解释,我们几乎看不到很多基督教神秘主义中常有的东西。

对基督教神秘主义这一现象来说,目前的学术研究中真正具有讽刺意味的是,这种学术是来自于分析传统的相当狭隘的理性主义眼光。为什么竟会这样?为什么分析哲学家会向后跨越数百年去紧紧握住宗教裁判所的审判者和饱学的神学家的血腥的双手?

答案也许比可能有的还要简单。我们后现代时期的一个特征,是攻击作为非历史的范畴的理性。解构主义运动,与诉诸别的可供选择的感悟方式一起,造成了理性处于防御地位这样一种局面。这种局面达到了这样的地步,以至于在西方,求助于非理性主义的做法中最有成效的是,诉诸神秘主义文献。神秘主义是广泛认同的非理性。虽然彻底的启蒙运动的感悟方式导致将宗教批判为迷信,然而这种攻击并非完全成功。即使在西方的“上帝”死亡之后,宗教依然与我们同在。在这里仍然能够发现信仰的辩护者,他们经常采取辨惑论的路线,这种辨惑论力图显示理性与宗教是不冲突的。

内尔森·佩克[Nelson Pike]近来对基督教的神秘主义文献作了非常精心细致的研究,特别注意与神秘主义者报道的“一体体验”[unitive experience]这一问题相关的材料。在研究中他展示了对神秘体验所作的理性解释的范例。⁹他主要是关心“上帝与灵魂的一体状态”,或者是“无区别的一体”,他援引了神秘主义文献中描绘一体体验的事例。然后他又相当公允地引用否定性的文字,它们通常附于这些描绘之后,这些描绘是圣特雷萨的“我觉得好像”这种感觉的各种各样的变种,而那些否定性的文字则是尽力使现象学上的描绘与教会的教义相一致。这样,圣约翰紧接着上面所引的话之后,又补充道:“尽管如此,它[指灵魂]的自然的存在虽然这样变化了,仍然像以前那样有别于上帝。”约翰·范·鲁易斯布洛克[John van Ruysbroek]曾经描绘过这样的现象:“飞升的灵魂融入、消失于上帝的本质之中”,他又补充说,当然,“创造出来的本

质不可能与上帝的本质为一，……因为神的本质既不能变大，也不会缩小，既不能增加一分，也不能拿走一点。”当然，也有例外，并无这样的限定。不过这些例外如果引人注目，就会遭到正统教义的维护者的谴责。然而，一般说来，神秘主义者赞同佩克引自圣特雷萨的《生活》(Life)的观点：任何一种体验在任何时候都不能将灵魂引导到“离开教会的教诲一寸。”²⁰⁸

关于神秘的体验在认识论上的地位的争论，与以下两方，即以现象学上的描绘为一方、以神学解释为另一方的对立紧密关联。208 华尔特·斯代思在他的《神秘主义与哲学》(Mysticism and Philosophy)中清楚地提出，神秘主义者被听其忏悔的神父和宗教裁判所的审讯教士毁谤、恐吓得太多了，(他们的讲述)被其胆小的校订、编纂者修改得太多了，以至于他们的许多著作被扼杀了。斯代思对“体验”和“解释”加以分别，从而能够证明，神秘主义文献提供证据的价值只是在未曾加工过的描绘之中，而不是在后来按照教义所作的解释中，虽然这些解释经过加工。²⁰⁹

有许多理由可以证明这一论点。有足够的证据证明，神秘主义著作的善意的和恶意的编纂者，都企图改变原文。²¹⁰上面所引证的圣特雷萨对“有学问的人”的劝告的和嘲讽的态度(“即使他们没有体验过这些事，有学问的人总有一些我不知道的东西……”)表明，在文献中，教会的权威与直接的体验之间有一种紧张。教会的宗教裁判所(当然，最富有戏剧性的是西班牙的宗教审判)以监禁、逐出教门、最后是死刑相威胁，这不会不对神秘主义的著作产生某种惩戒性效应。

不过我们在此不需要反其道而行之。我们可以接着内尔森·佩克说，对于神秘的体验所作的现象学上的说明，与教义上的说明之间的冲突，是更普遍和可靠的世界观对体验所发挥的一种纠正作用。佩克解释他的观点的方法是，假定某人观看魔术表演，魔术师在众目睽睽之下将几枚硬币变没有了，此人会判断这种感觉是

虚假的。此人来看表演时具有一种世界图景,它排除了将硬币变没有的可能性。这样一种判断一点也不勉强,也并非杜撰;亦未感到是由于他人的威胁强加给他的(尽管如此,就像佩克所承认的,人们如果相信硬币来自空中,就会被称为“愚蠢”)。根据佩克,这个判断可能是

我的视觉的一个“自然的”结果,但是这种知觉被判定为与**我**对于世界构成一个整体的方式的基本认识相反。让我再补充一下,这种自发性是表明我们的反应是**理性的**那些东西中的一个。没有一个好思考的人会摧毁一种根深蒂固的、本来很好地发挥作用的世界图景,只是为了相信单个难以解释的现象。^②

佩克在这一语境中诉诸理性产生了两个问题。首先,我们现 209 在所说的是在相当宽泛的意义上的理性,它或多或少地表示,通过把握人们的体验的一般的而不是非凡的特征来理解世界。这方面的困难很早以前威廉·詹姆斯就在他的《宗教体验的类型》(*Varieties of Religious Experience*)中指出来了:

神秘状况的存在,彻底地推翻了非神秘的状态想成为事物之惟一和最终的裁决者的要求,我们可能会相信这样的裁决者……。因为只要心智提升到具有更广阔视野的视角,就永远不可能有这样一种事实状态:不能再给它增添新的意义。神秘状态是否不可能有这样高的视角,是否不可能成为心灵据以向外观看更深远、范围更广的世界的窗户,这必定一直是个需加以讨论的问题。^③

如果我们求助于多数人的标准来推测,排斥少数人的体验,那么这种事至少是用未经证明的假定来论证。体验有助于我们认识我们的世界,就此而言,存在着许多领域,而我们要允许这一领域或那一领域中需要更高感悟力的那些东西来补充对我们世界的理性认识。伟大的诗人和小说家虽然并没有完全摆脱检查官和宗教裁判

所,但肯定受他们骚扰较少,因此一直能够培养和提高我们的感悟力。神秘主义者也应该加以鼓励发挥同样的作用。

当然,从制度上来说,在基督教内情况不是这样。基督教的学说被用来“纠正”关于神秘体验的现象学上的描绘,就是这种学说也被早期教父、被神学家们改造过了,神学家们的著作后来被传教会、教皇会议等机构筛选、编辑,并赋予权威。如果宗教教义的来源,被推断为来自体验的东西如此之少,那么我们不会看不出,教会用挑剔的眼光来确立体验的真实性是靠不住的。

佩克的类推造成的第二个困难与第一个问题密切相关。佩克所说的那种理性,几乎不可能是推崇科学的启蒙运动所讲的理性,后者当然会将神秘体验以及将它视为迷信和一派胡言的教义纠正这两方面都加以排斥。许多科学家无疑会以这种方式理解佩克所说:没有一个好思考的科学家会摧毁一种根深蒂固的、本来很好地发挥作用的**世界图景,只是为了相信显然是以一个宗教社团的信仰和权威为基础的一套神学教义**。事实上,科学的理性主义者显然会更倾向于对“超自神的奇异体验”进行实验研究,而不是为教会的教义作辩护。

我们现在讨论的不是关于神秘体验的报道的真假,而只是它们与我们完成比较古典时期中西宗教认识的任务的关联程度。实际上有许多理由使我们相信,我们能发现关于神秘体验的报道要比一神论教义更好地适合这种对比的任务。这样说的基本理由是,神秘主义者的未经加工的现象学上的描绘,对超越的假定的依赖要少得多。

讨论神秘主义中另一个有争议的事,是神秘体验的类型问题。哲学常道的一般观念意味着,神秘体验在各种文化之间从根本上看是相同的,不论它们之间存在的差别是什么,实际上都是解释的问题。

W. T. 斯代思将神秘体验分为“内向的”(introvertive)和“外向

的”[extrovertive]两种类型。前一种关涉对整体意识的认识,后者则是关涉与万物一体的意识。斯代思还提出了神秘体验的一系列显著特征。诸如“不可言喻”、“似非而是”、对“实在”的意识、“幸福”和“宁静”的体验、一种“神圣意识”这一类特征,据说对于各个时代和各种文化所有的神秘体验来说,都是共同的。³⁹

R. C. 扎依纳[Zaehner]花了很大的功夫对种种神秘体验类型作了更加严格、更加难以更改的区分。⁴⁰有各种各样“一元论”和“一神论”类型,它们决不能被混淆。斯代思大概会批评扎依纳没有将体验与解释区别开来。如果这样,对这种批评的恰当的回答是,这种区别本身几乎是不可能的,因为所有的体验都被解释了。

尼念·斯马特[Ninian Smart]的看法介于上述两人之间。他承认没有未经解释过的体验⁴¹,但又认为解释的程度各不相同,而尽可能接近对我们的体验无添加物的描绘,这常常是有益的。这有助于宗教的比较研究,正是由于这样一个显而易见的、不可避免的推论:与对所谓神秘体验的未加工的种种说明相比,各种教义上的信仰和已成为习俗的种种实践活动之间的分歧程度要大得多。斯代思说在所有的神秘体验中发现了一种“普遍存在的内核”,在这一点上他可能错了;但是神秘主义的文献所表现的共同性,要比神 211 学或教义の説明所显示的更加广泛,这种看法肯定是对的。当然,这并不令人惊讶。任何一种比较直接的体验似乎都表达了共同性。当我们说痛苦的体验对所有的人来说都是共同的时候,我们是在相对无中介的东西中寻找某种共同纽带的意识。

神秘体验可以在各种各样的文化中看到。可以肯定,犹太教、基督教、印度教、佛教、伊斯兰教和道教的报道已被归为神秘主义的。此外,威廉·詹姆斯收集了各种显然是非宗教的报道,还有一些不能确认为任何一种特殊的宗教传统,甚至似乎没有特殊的宗教含义。这些是万物为一的体验,或是某人在其环境中与这个客体或那个客体合为一体的意识,特别敏感的诗人和画家常常讲到

这种意识,它们更多地与致幻药产生的体验相联系。

我们要从对神秘主义的许多论述中看到的那种粗略的分类开始,这些论述关涉上帝、灵魂和神秘性的对比。然而,很明显,即使是更加简单的分类,也必定要接受这样一个事实:“上帝”是一个负载太多的词。这样,一个更恰当的做法可能是——更多地“从现象学上”研究体验本身。²¹²

神秘体验经常与三种关系相关联,它们是按照内在与外在(斯代思的“内向的”和“外向的”)来加以最一般的分类。前二个是“出神的”[ec-static]²¹³和“入神的”[en-static],即分别为一种位于其外或处于其中的体验。第三种类型关涉同在,可以称为“凝神的”[con-static]。如果拉丁文和希腊文词根的这种结合看起来太不顺眼,那么我们可以将这种一切事物同在的意识称为“共体”[synstasy]。这种分类的好处是,它不事先判定,比如出神地与之合为一体的对象是“上帝”,或“婆罗门”,还是“涅槃”。存在着这样一种体验,在其中某人的自我或灵魂感到是意义和价值的中心;或是这样一种体验,此时外部某个事物附属于那个中心;或是这样一种体验,其中所有的事物都同在于一种已感知的关系之中。

这些体验本身都不必定要有一种绝对性。某人能够有将别人或自然物体包容其中的出神体验。入神同样可以是一个人自己成为他周围环境某个有限部分的核心体验。最后,所有的事物同在,并不必定意味着是某种无差别的一。其实,就像我们在下面讨论“天”与“道”时将要看到的,对宇宙统一性的信念其本身是一个特定的教义的信念,而这种教义上的信念并未进入古典时期中国人关于世界秩序的观念之中。

在这个结合点上,我们要更加清楚地指明,对于宗教中教义传统与神秘主义传统之间关系的反复思考将把我们引向何方。首先,我们已经辩明,依靠那种求助于西方语境中常见的四个基本隐喻中任一个的一神论观念,关涉到特定文化的抽象。这些一神论

隐喻与特殊的神学环境相联系。当这些一神论观念在教会制度的环境中被用作与众不同的神学观念时,在神秘主义与教义这两个对立系统中,它们就属于教义这一方面的解释。如果是这样的话,所谓神秘体验就背负较少的解释负担。情况如果是这样,那就有很好的理由相信,我们可以从这种精神-神秘主义的语境,而不是从一神论-教义的语境获得一种语言,它能够描绘西方语境之外的宗教体验。

当我们开始思考“天”和“道”的观念时就将看到,我们将神秘体验划分为出神的、入神的和共体的三种模式,这种分类显示出与在古典时期的中国道家与儒家中看到的那种精神性相当一致。之所以如此,是因为传统形态的西方一神论需要依靠宇宙的统一性和神的超越性的观念,而与此不同,在较低的解释水平上,神秘体验对这两个假定都不需要。非常幸运,因为这两个假定事实上都不产生于中国古典传统的主流。

科学与社会中的超越的衰落

我们已经详细描述了西方神学中超越观念的兴起和最初的衰落。对于我们的比较研究事业非常重要的一件事是,我们要使这种描述至少向前推进一步,并且要说明,明显的神学领域之外的诉诸超越的做法,对于那些形成神学领域的原始神话和一神论信仰,有一种内在的依赖性。明确地说,我们希望人们注意,超越的神学意义与其运用于古典科学和社会理论中的意义之间有一种直接关系。

古典科学的推理与神学认识有内在联系,关于这种说法可以 213 指出以下这一点:至迟是从 1925 年怀特海出版《科学与现代世界》[*Science and the Modern World*]的时候起^⑥,曾经经常受到肯定、

对于一种真实的“科学与宗教间冲突”的信念受到了重要的修正。例如，怀特海在古希腊的不可抗拒的命运〔*moira*〕观念中，发现了对于自然界铁的法则的信念的可能来源。再进一步，他看出了中世纪后期发展起来的辩论方法对于科学精神发展的影响。科学的可行性依靠宇宙的连贯性，而全盘接受宇宙的连贯性的观念，主要是对理性的造物主的信仰造成的，这种造物主赋予世界以逻辑的秩序。在《期望中国》里，我们曾以一定的篇幅辩明，关于客观的推理所依靠的秩序和理性的意识，是以宇宙演化活动为基础的，这种演化活动保证了秩序对混沌的胜利。^⑥

在这里我们只是希望简要地指出，有一种特别的、最根本的联系，它无可争议地表明，科学诉诸于超越，这是由于超越这个词基本的神学意义决定的。为此我们将要说明，论证上帝存在的主要神学论点是怎样为阐述那些导致古典科学出现的概念和原理提供范例的。与此同时，我们将要指出，严格的超越与当代科学探索的关系越来越少。

随之而来的论点从许多方面来说是奇怪的，因为既然神学作为“神”的“逻各斯”，它本身就是一个相当理性的东西，这样，说科学根源于神学的主张，确实在相当大的程度上是循环论证。系统的神学著作的特征，是从逻辑上正确地论证上帝的存在，这种著作的出现，几乎不可能被认为与广义上的科学的推动不相干。实际上，从混沌到宇宙、从神话到逻各斯的演变，正是西方文明的发展中产生明确表达的理性和合理性的概念的过程。这样，在最公正的天平上可以很容易裁决这个公案：神学是〔原始〕科学的继室之子〔stepchild〕。

中世纪结束之前，关于上帝的存在有三个基本论证。它们通常称为宇宙论的、本体论的和目的论的论证。每一种论证都假定一个原理或概念的正确性，这种原理或概念后来就成为古典科学发展的根本。

宇宙论论证假定我们后来称之为充足理由律的原理(PSR)。214
充足理由律要求,对于每一个偶然的事态都要有解释。对事件世界中这个或那个事件的说明,可能要诉诸于一个或一系列制约它的事件,这个或这一系列事件构成了对它的原因的解释。解释“超越”于被解释的事件之上,就像原因超越于(外在于和独立于)结果。如果各种各样事态的总和(“世界”)被认为有一种将它自身与任何一种更为特殊的事态区别开来的连贯性,那么充足理由律就既适用于总体,又适用于总体中任何一个特定的成分。这就是说,解释一个世界需要诉诸于独立于这个世界之外的、作为原因的事件或力量。宇宙论论证的神学表达发现,这个力量是上帝。

这种论证变成了这样一个问题:如果每一个偶然的事态可以通过另一个事态加以说明,那么我们怎样去解释偶然事态的总和的存在呢?需要的似乎是自存的[Self-Existent]、非偶然的事态。科学的宇宙论效仿这种神学论证,企图在创世大爆炸[Big Bang]说或在主张物质从空无中逐渐创生出来这种没有什么根据的理论中,寻找事物整体存在的原因。

这种形式的宇宙论论证同本体论论证密切相关,因为两者都诉诸于必然性的观念。根据本体论论证,通过分析“至善”[perfection]的概念可以证明有至善的存在。至善的存在的观念,涵衍了必然存在的观念,因为一个偶然地存在的东西会缺少必然地存在的东西所具有的至善性。要必然地存在,就要高于那种只是偶然地存在的东西。用现代逻辑的记号表示,本体论论证的假定可以写成:

$$P \supset \Box P$$

如果至善存在,它就是必然地存在。

$$\Diamond P \supset \Box \Diamond P \text{ 和 } \Box P \supset \Box \Box P$$

模态存在总是必然的。

$$\sim \Box \sim \Box P$$

必然的存在不是不可能的。

215 要弄清本体论论证的辨惑学含义,人们不需要肯定基于这些假定的论证的正确性,也不需要认可这一论证的结论“至善存在着”的真实性。因为,如果这个论证被认为因其神学形式而失败了,那么提出关于必然性和必然存在的同样假定的任何一个论证必定也会失败。但是,运用于自然法则或因果联系的必然性观念曾经是古典科学的柱石。

无论是对充足理由律,还是对必然性观念,神学与科学都信之甚笃。这两个范畴是超越的解释原则,诉诸这些原则是一些基本假定决定的,这些基本假定首先在神学语境中获得表达。

第三个主要的一神论论证作出的假定,对于科学的存在和独立发展能力同样重要。这个论证经常称为“目的论证”[argument from design],它是按照这样一种方式展开的类推论证:首先,人们根据事物中已知的秩序的存在,推断必定有某种安排秩序的力量对它负责。第二步是从已知的秩序类推到人们的视野之外,存在着未受注意、未感受到的世界成分。这就是说,假定世界的这个或那个部分显示了事物本身的秩序的连贯性。这样,这一论证的结果就是,事物的全体的秩序要求依靠一个安排秩序者(Orderer)。

这一论证背后的假定是,存在着这样一个真实的世界,无论其整体还是它的部分,都被安排得有秩序。这种假定使人们能够从秩序的局部实例,向外推论出宇宙本身的秩序。没有这一假定,世界可能存在的不连贯会导致对世界这个或那个方面秩序的专门解释的不连贯。世界支离破碎,各个部分不连贯地联结在一起,各有其迥然不同秩序,这会对合理性的存在本身构成挑战。

这一简短的论述所涵衍的两个讽刺是十分明显的。第一,无论是古典科学还是神学,它们都是以一个未加深究、靠信仰维持的基本假定为基础。这是一种对单一的世界秩序的连贯性的信仰,对法则的必然性和因果联系的信仰,对充足理由律的信仰,这种信

仰使得传统的科学家按照理性的方式从事研究。第二,从这个世纪开始的时候起,这种科学家的信仰受到如此激烈的挑战、如此严重的损害,以至于很难看到有人为科学理性的传统的和古典的意义作辩护。 216

为了说明微观与宏观世界——这对单一世界的信念构成了挑战——必须诉诸于另一种解释原则,将不连贯引进事物的秩序中。例如,某些微观事件表现出,在一段时间内的持续存在发生问题。电子在能量状态的变换中前进,它看起来像是在转变的开端和结束时存在,在当中阶段却没有。还有,光的“限制速度”由于某些基本粒子的加速度而成为疑问。时间流向现在像是有两个方向,这修订了现代物理学最牢靠的铁的法则,即热力学第二定律。

由这些以及如此之多的别的反常的事情所造成的矛盾,使对充足理由律的盲目信仰成为问题。^④

科学的语言,至少那些通俗报道所使用的科学语言,仍然基本上未受触动。毫无疑问,普通的科学家还在求助于这种传统的语言,而事实上古典科学主要是在这个语言层面延续其生命。这并不令人惊讶。即使在那些喜欢反思的科学家当中,从开始的时候起就有一种蒙昧主义倾向。大卫·休谟对一神论的著名批判,被那些对宗教没有什么热情的人士(主要是科学家)视为反对神学家的主张,就在这个时候,他旨在摧毁对因果关系之信仰的合理性的更加有名的批判,却被同一批科学家轻率地加以否认。

今日之区别是,科学在很大程度上已经操作化〔operationalized〕和工具化〔instrumentalized〕了。科学的语言是描绘过程或操作的语言,过程或操作是通过所使用的工具而被发现或部分形成。为了说明科学材料而诉诸于必然性、连贯性或任何一种其他的超越的概念或原理,在这样的背景下,都被公认为没有根据。

虽然所谓“上帝之死”引起了古典科学之死亡的说法,是荒谬

可笑的,但是,主张这两件事情的起因可在与现代这个时代同时诞生的文化上的自我意识的运动中找到,这却是极为明智的。

将这一过程延伸到涵盖社会领域只需几段就够了。因为在社会领域实际上起作用的超越观念,一直来自于神学信仰,而在现代则是来自于科学的信仰。

自然法理论显然与托马斯·阿奎那以及他以后的经院哲学相关,并且以许多世俗的形式出现,一直延续到今天,这种理论是关于自然界的严格和必然的法则的观念在人类社会的应用。根据这种理论的最卓越的表达形式,人类理性有能力发现这样一些行动和行为的客观标准:它们将把人类引导到与自然和社会形成一种最有成效、最和谐的关系。自然法作为客观标准,独立于、不受影响于它们为之立法的事物和环境。

随着从启蒙运动的价值朝现代后期感悟方式的转向,诉诸于超越这种做法,在盎格鲁-欧罗巴诸文化中就不明显了。例如,在我们世俗化的政治家和国务活动家中,谈论人权已基本上不以自然法理论作为其根据,虽然这种理论在基督教主流教派中继续存在,并发挥着重要作用,还强烈地影响着这一传统在社会和政治上的信念的形成。在世俗界这种讨论的思想基础减少了。结果是,在缺少可靠的哲学根据的情况下,谈论权利越来越多地被看做充其量是有用的虚构,最坏则是“矫揉造作的废话”。^④

今日发现诉诸天赋人权的地方,同样可以看到没有过多的论证,而以某种宣言和文件规定的国际共识那样的认识为根据,这些宣言和文件是由“国际共同体”正式地(如1948年的普遍人权宣言)、有时则是非正式地认可的。对人权理论的更加严密的论述常常是一些经过严格论证的表述,然而这种表述是完全按照分析的方式进行的。这些论述主张的那些权利来自于这样的思想:个人的生存条件应当合乎情理地令人满意,个人生活于其中的复杂社会应当属于当今西方民主那一类。这种论证的结论的真实性据说

是它们的合理性的一种作用。然而,在缺少任何外在的、客观的标准的情况下,它们的“真实性”实际上是它们的诱导力〔persuasiveness〕的一种作用。

〔西方思想的〕主流在确立引导社会的标准时,显然已不再运用任何能够看出来的超越的观念。实用主义的真理观的一个重要后果是关于人权的历史主义的认识。例如,约翰·杜威相信,那种 218 “个人拥有先定的政治权利”的说法是一个虚构。^⑨事实上,他认为:“在社会通过法律确立并维护个人权利之前,没有个人权利这样的东西。”^⑩

这个实用主义的、非客观主义的社会理论在展开中,不需要任何超越的合理性标准、任何关于人性的终极概念,也不需要任何进步论的或天启的幻想。产生这一观点的,既不是神学,也不是科学,也不是以自然法或普遍权利的形式出现的、它们的仿制品和映象。对于杜威来说,一个繁荣昌盛的社会是人的自由的最好保证。儒家思想中关于个人与共同体的目的相互关联的传统观念,与杜威的观点在某些方面相类似,并且与时间更近的、迈克尔·桑德尔〔Michael Sandel〕和丹尼尔·贝尔〔Daniel Bell〕的社群主义价值相一致,根据他们的思想,某些共同体的纽带是个人同一性的组成部分。^⑪

也许从我们自己的传统内部这一出发点前进,我们才能最好地认识作为中国的文化叙述之基础、可供选择的另一种基本假定。

当代中国的“超越之辩”

在中国和西方的思想家之间不断展开的最重要的一个讨论，关系到这样一个问题：在中国主流传统中，超越的观念是否曾发挥重要的作用。这场辩论的核心问题是，人们在解释中国的典籍时，是否能够理所当然地诉诸超越的观念。在过去，盎格鲁-欧罗巴对中国材料的翻译和解释，由于轻率地——如果说不是有意的话——企图将西方对于“上帝”或“绝对”的认识移植到中国的土壤，因而引起了许多混乱。后来中国和西方的学者两方面都对这种移植展开了批判，这又引起了某些中国学者的一种反应，他们希望维护对天和道这样的观念作超越的解释的合法性。这种学术交往的结果是产生了一种相当活跃的争论，其论题是严格的超越的观念与中国智识文化是否相关的问题。

我们对于这个问题的立场表现于《孔子哲学思微》中，此后又在《期望中国》中获得进一步的发展：我们已经辩明，超越的观念与对中国古典典籍的解释无关。我们力图表明，依靠严格的超越的概念，是怎样严重地

歪曲了儒家和道家的认识的某些方面。此外,就像在这本书第二 220 篇中那样,我们力图通过关于“真理”的讨论来表明,一个概念的文化配备,经常随同此概念一起被引进,其结果是,诉诸诸如“真理”、“超越”这样一些观念,从这些词的西方意义上加以理解,就会引导人们接受一堆附加的概念和解释,它们可能不是那样受欢迎。

这个问题的严重性表现于使这个问题无休止延续下去的那些学者是高水平的,还表现于他们对理解中国的方法所造成的影响。这些本来很杰出的学者始终使用西方的超越的语言,因而按照西方学术界所熟悉的方式重塑了中国古典哲学。不用西方超越的语言,他们就似乎不愿,或者不能够认识世界。他们并不总是在一以贯之的意义上使用超越的语言,似乎不了解,或者至少是不关注它的十分深刻的哲学蕴涵。认为古典时期的中国哲学有一种基础主义〔foundationalism〕,这种看法所引起的曲解,由于当代中国哲学家们的共同努力而延续了下来,这些哲学家为了运用精深复杂的大陆哲学、主要是德国哲学,而不惜冒曲解的危险,这产生了一种讽刺的意味。

西方学术界的优秀代表本杰明·史华兹〔Benjamin Schwartz〕将超越归于古典中国,其做法只是在那些研究中国文化、欣赏它、希望用它取代西方的一神论的人们中产生了一定程度的混乱。他说:

人类秩序的顶点是无所不在的王权,可以这样说,它是以下两者之间的联系的中心环节:其一是国王,他是对维护人类正常秩序负最终责任的人;其二是至高无上的上帝,或曰天,它维持了掌握自然力的鬼神的世界,以及祖先神灵世界的和谐和秩序。至高无上的上帝从不偏离自然界秩序中的正常的变化,然而国王——还要扩大到王族,以及贵族和国王之下的官吏——可能可悲地背离道,这样就产生了无秩序社会中各种各样的不和谐和混乱的现象。“理性主义”这个词是指将秩

序的观念置于头等地位,就此而言,我们已经能够在此讲一种中国的理性主义的形成。^①

221 史华兹似乎意识到对古典时期中华世界秩序的这种解释与它在西方常见的对应物之间的部分一致,因而企图找出中国人的世界观与西方的古典一神论所涵衍的“一-多”简化论之间的差别:

我们所拥有的是对总括一切的秩序的形象描绘,它既不否定、也不归结为某种终极法则,据说这种法则是存在的。^②然而,人们能够假定存在着一个“至高无上的上帝,(他)从不偏离正常的变化”吗?能够假定他因而独立存在、并为人类世界决定合理秩序的标准吗?在这样的情况下,人们能够声称对世界秩序作这样的规定不是一种简化论吗?史华兹继续说:

这一关于宇宙秩序的思想可能不利于神话,然而人们有这样的疑问:它是否关涉任何一种超越观,因为它似乎凝固和压缩了那些现存的、关于实在内容的印象,而不是超越它们。然而,至高无上的神,或曰天,与自然和祖先神灵截然不同,祖先神灵可以说只是完成他们自己的职责,以对规定的祭礼作出反应,可是天被视为超越的统治者,他是一种统一的道德意志,维持世界的正常秩序……。他不偏离这一秩序。^③

如此描绘的至高无上的神似乎被当做超自然的动因,他有意地维持和决定着世界秩序。

天命的观念确实表现了对于社会-政治-文化上的规范的秩序与事物实际存在的状态之间悲剧性矛盾的意识……。超越的成分不可否认地存在于对于理想的社会秩序与实际的事态之间巨大矛盾的意识之中。^④

如此规定的儒家的天,非常贴切地适合于前面所勾画的、关于西方超越的上帝的四个观念的特征。事实上,对于孔子来说“天”——

222 不是简单当做内在的、自然界和社会之道,而是被当做超越的、自觉的意志,关心于孔子的救世使命。^⑤

现在如果史华兹非常乐意用超越的语言来描绘古典儒家的天的观念,那么他就会发现,“在老子和庄子的书中的‘道家哲学’里,有一种甚至更加彻底的超越的倾向。”^⑥事实上,他说:“我们发现,在自然秩序与社会秩序——它以儒家著作已经勾画过的观念为基础——之间有一种彻底的二元分裂。”这样,对于道家来说,“就产生了对道的本质的理论上的深思,这似乎与后来西方新柏拉图主义对逻各斯的本质所作的深思相当。”^⑦

某些西方汉学家正在努力修正西方关于中国传统的盛行的解释,以便使它摆脱超越的语言,他们以为这是强加于它的,而正当此时,许多当代中国哲学领域中最有才智之士却似乎不愿放弃“超越”,它被当做规定中国思想的独特性的恰当的范畴。

我们曾经批评当代新儒家学者牟宗三,因为他求助于康德的语言来说明什么是中国哲学独有的、与众不同的东西,就在我们的批评之后,他在其辅助性著作中提出了这样的说法:

天道高高在上,有超越的意义。天道贯注于人身之时,又内在于人而为人的性,这时天道又是内在的(immanent)。因此,我们可以康德喜用的字眼,说天道一方面是超越的(transcendent),另一方面又是内在的(immanent与transcendent是相反字)。天道既超越又内在,此时可谓兼具宗教与道德的意义,宗教重超越义,而道德重内在义。^⑧

牟宗三关心确定和保持以下两者之间的区别:其一是那些关于在西方古典哲学中居支配地位的超越的基本假定,其二是那些属于中国传统的基本假定。牟宗三继续说:

西方人性论中所谓人性 human nature, nature 之首字母 223
n 字小写,其实它就是自然的意思,而且恒有超自然(supernature)与之相对。此超自然始有超越的意味,它属于神性而不属自然世界(natural world)。西方哲学通过“实体”(entity)的观念来了解“人格神”(personal God),中国则是通

过“作用”(function)的观念来了解天道,这是东西方了解超越存在的不同路径。^⑩

牟宗三清楚地表示,不论对古典时期中国思想中的超越怎样解释,它总是不独立于自然界之外,它也不属于一神论。西方模式的超越涵衍了二元论,而与此完全不同,古典时期的中华世界的秩序并不涵衍二元论,根据牟宗三,它完全是“现世的”。牟宗三坚持用“作用”作为中介的概念,似乎拒绝用“动因”[agency]来对天作恰当的描绘。这种超越的方面据说存在于人类世界,它具有以下一些条件。^⑪

心的超越性表达为不断地、积极地创造新的价值,而不是简单地重复和实现一神论给人类世界规定的东西。人的本性和品格是一个不断地展开的、创造的过程,它促进了变化,也受这种变化的影响。约翰·伯思隆[John Berthrong]在分析牟宗三对当代儒家-基督教对话所作的贡献时,非常重视人的这种可塑性:

人性能够**改变**,事实上它之所以是人的本性,乃因为它没有为构造所限定,没有像别的动物那样,好像被它们的本性所限制。儒家的灵魂,是努力求圣的人决心要成为的那种人格——你是你想要成为的那种人,当你创造了你自己的世界,而此世界是道德共同体时,你就成了一个更富有人性的人。^⑫

实际上,当牟宗三转向天道、天命和它们与人的创造性概念的关系时,他最终将它们规定为“创生不已之真机”,或不受限制的“创造性本身”。^⑬这种创造表达为处于以下两方面协同互动作用中的、
224 世界的不断转化,它们分别是,人所独有的成就,与人类所处的无限丰富多彩的自然和文化的环境。

牟宗三在将儒家的世界观与系于神学的西方模式加以对比时,将人的努力置于中心地位,并且明确地排斥人们可能建立的、[与]神的意志的观念的任何联系。正如伯思隆在分析牟宗三对儒家传统的解说中所言:“人类兼有神性和人性,作为最高秩序的决

定性因素,人类参与宇宙的创造。”¹³

这样,对于牟宗三来说,是那种成为完全的人的过程,构成了儒教的本质,对于这一过程没有真正的限制,这促使牟宗三将它描绘为超越的。然而,既然儒家在精神上的感悟方式是牟宗三描绘的那样以人为中心,这样,就必定会明确地拒绝任何绝对异(radical otherness)的观念,或否定这一过程中他称之为内在的与超越的、或曰道德的与宗教的方面之间在本体论上的差异。牟氏肯定了天与人之间的一体性和相互依赖,就像“天人合一”所说的那样。当一个人达到儒家圣人境界之时,具有深沉的宗教精神的人,就与天道发生了相互联系。

伯思隆为牟氏所限定的超越的用法辩护,他争辩道,虽然牟氏用这个词所表示的意思,与西方正统神学的坚定信念是完全不相容的,然而它在过程神学运动中确实有密切的同盟者,这个运动发端于怀特海、在诸如哈茨霍恩这样的学者的著作中得到发展。但是,在力图将牟宗三对于超越的认识与西方神学哲学中的激进立场相提并论时,伯思隆只是突出了这样一个问题,即很难在中国人的思辨中发现以严格的形式出现的超越观念。此时,就像我们已经在前面指明的,过程哲学与对于超越的更为正统的认识是相背离的,但是,它肯定不是完全避开这一观念。

在怀特海的思想中,上帝与世界的二元论,部分地被上帝的“原初的”和“后起的”本性的二元论所取代。我们要提一下前面所讲的,这种模式的神,使得对于上帝与世界之间关系的认识涵衍了超越性和内在性这两方面。然而,就像我们已经指出的,虽然这种模式确实更好地满足了某些人的直觉,这些人声称上帝与世界之 225 间必定有真正密切的关系,但是这种模式没能避免这样一种不连贯:它烦扰着所有那些像过程论模式那样要求最终依靠严格超越的认识。这样,在将过程论模式的一种版本引进牟氏思想中时,伯思隆也就没有道理地将严格超越的语言引入他的思想。

在关于超越的辩论中,还有另外一些人,他们所维护的这个词的意义比牟宗三的更明确。李明辉就是这方面的一个恰当例子。李氏很明白这里的问题是什么:

中国思想中有没有超越的问题,并非只是一个界定超越的事,而是关系到如何认识儒家思想、以及整个中国文化和它产生的世界观所确立的思维方式。^⑩

他也知道在描绘中国文化时,超越不可能衍涵的是什么:

也许我们可以简略地说,中国传统的基本的思维模式以一体性为其基础;而西方文化的基本的思维模式以分离为其基础。这两种文化所产生的世界观由于这些特点而显得不同。^⑪

从严格的意义上来看这样一段话,它大体上贴切地说明了我們否定严格的超越与中国智识文化相关的理由。由于各种各样的原因——其中有许多已经讲明了——由严格的超越所涵衍的分离,支配了西方的哲学思辨。上帝不应该决定于世界,这种观点要求以某种方式与世界相分离。为了理性有某种不受具体环境纠缠、未受污染的领域,为了原因不与一堆转瞬即逝的事实牵连在一起,以便与它们的后果清楚地区分开来,这种分离就是必要的了。

对于中国人来说没有理由、或者说没有任何一种真正的倾向要接受分离的后果,这些后果在西方传统中已经显示其含义。一体观念是一种更合意的价值,它的表现在中国文化中无处不在。
226 在儒家模式中,对于经验的过程性和转化性的信念使构成世界的万物不仅相互为一,而且保持独特性。

首要的哲学问题是,这些独特的特殊事物为了达到最富有成效的一体境界,它们是怎样联系在一起的。祖先崇拜是一种明显的宗教感悟方式,家庭是人类最基本的单位,仁和孝是人的首要美德,礼所规定的身份、关系和实行礼的行为,是共同体的话语,这些全都是达到和保持共同体的和谐与一体化的手段或办法。^⑫

尽管对这一问题极其重视,李明辉仍然要肯定前面提到的本杰明·史华兹的超越的用法的正确性,他说史华兹的观点与牟宗三的观点异曲同工。根据李氏,史华兹与牟宗三之间的联系,在于共同区分“实际的”与“理想的”东西:

当新儒家将天与道当做超越的原理与现实时,超越的概念仍然包含了“高于实际”或“理想”的意义。据我所知,这是史华兹所说的“超越”的意思。^⑥

在这里李氏似乎接受了关于超越的、经不起推敲的解释,将它视为只是表示与实际事态相对的理想作用。这种意义并不必定关涉严格的超越,除非有一种本体论上的主张,表明此理想是独立于、不受影响于实际事物的存在。如果此理想作为实际事物的发展而从中产生,那么就没有任何严格意义上的超越显示出来。但是,就像我们已经看到的那样,史华兹事实上确实把“理想”理解为不可动摇的行为标准,它存在于天的“自觉的意志”之中,还理解为没有变化的、不能改变的给定。

李明辉对[超越]这个词在西方哲学范围内实际表示的意义加以考察,他看出“超越”充满了一系列不同的含义。由于这种情况,李氏争辩说,牟宗三作为一个博学的学者完全掌握了欧洲哲学中 227 超越的许多用法,他有理由对这一多义的欧洲观念加以变通,以作为弄清中国哲学的工具:

牟宗三彻底地研究了康德,我们很难设想,他对康德所说的超越性和内在性的含义不清楚。也许最合理的解释是,牟氏在使用这些概念时完全没有依靠康德的含义。^⑦

说了这些之后,李明辉赞同地引用了牟氏描绘天命的超越方面的话,其语言听起来很像史华兹:

在它里面有一个不可改变的、没有变化的标准,它使我们觉得,好像是在它的支配下,我们的一切行为都决不会犯错误,或犯法。^⑧

在古典时期中国,存在的不可阻挡的能动过程是用相互关联的一对对概念加以规定的,如有与无、变与通、实与虚等,在这种语言中,变化与一体化、过程与可看清的规律是不可分离的。情况既然如此,将天命描绘为“不可改变的、没有变化的标准”而不作进一步的解释,这实际上就造成了二元论的超越观,而当牟氏将天命比为古希腊的公正(*dikaiosyne*)观念时,情况尤其如此。李明辉在下面这段话中为牟宗三把天命比为公正辩解:

就像上面所指出的,新儒家使用的超越概念,确实没有超越性与内在性对立的二元框架。例如,当牟宗三说,“天命”与“天道”相当于希腊哲学中的公正观念时,他显然只是说,它们都是“永恒的和不变的标准”,肯定不是表示他想根据希腊哲学的二元论框架来理解儒家的“天命”与“天道”。如若不然,牟宗三就不会这样说:“后者(天命与天道)* 的含义远不及前者(公正)的丰富深远。”^②

228 我们可能要强辩,并且指正,它确实是“不然”,因为李明辉自己在这里把牟宗三所讲的颠倒过来了:牟氏的实际主张是,“天命”与“天道”比希腊的公正观念丰富、深远得多,而不是相反。^③然而问题还要严重。对于李氏来说,牟氏这一语言的用法最终促使他发问:

但是谁能否认,儒家的“天”与“道”是独立和永恒的,因而按照郝大维和安乐哲的定义,能够被视为超越的理则?^④

李氏的根本立场是,中国哲学列入对于严格的超越的认识范围之内,对于这种严格的超越,[我们]先是在《孔子哲学思微》中规定其意义,^⑤在[本书]前面又重加讨论。

这里的问题是,讨论超越语言的用法,是促进还是妨碍了对于

* 原文如此,此圆括号内所说有误,牟宗三中文原著中,这里的“后者”显然指希腊哲学中的“公正”,而下面说的“前者”是指“天命”与“天道”,并非指“公正”。

中国古典哲学的理解？可以这样说，重建哲学的努力，肯定导致新的解释和建立完全背离过去的东西的新的概念和理论。我们决不是想劝告中国学者，他们必须怎样从事哲学活动。我们只关心三点：第一，轻率地使用超越的语汇，可能会在不知不觉之中产生了西方常见的、对中国传统的误解。第二，姑且不论对中国哲学的理解，使用严格超越的语言，鼓励了后来数代中国学者主张，西方和中国的古典文化传统之间有太多的共同基础存在，这样，也就低估了中国哲学作为真正不同于西方主导感悟方式的传统对世界文化所作的贡献。第三，不应忽视目前我们中西交谈所处的、令人困扰的可笑状态。我们在前面已经指明，诉诸于以神学、科学和社会理论中的超越观念为基础的概念结构，这种做法在西方学术界中已很不时行了。由于超越的概念在西方实际上已没落了，中西对话者通过诉诸超越的范畴来寻找共同基础，这种做法也就基本上行不通了。

在“超越之辩”中，真正处于危险之中的莫过于中国传统的哲学谦恭。这种谦恭是什么？为了与“天”和“道”相一致，在下面我们将有机会比较细致地讨论唐君毅早期著作中提出的、作为文化限制 [cultural constraints] 的一系列宇宙论假定。在此结合点上，我们想先引牟宗三的一段话作为随后讨论的先导：

孔孟所讲的性，不指生物本能、生理结构以及心理情绪所显的那个性讲，因为此种性是由个体的结构而显的。孔孟之性是从了解仁那个意思而说。所谓“性与天道”之性，即从仁之为“创造性本身”来了解其本义。人即以此“创造性本身”为他的性。这是人之最独特处。……儒家叫人尽性，不尽性就下堕而为禽兽。“尽性”即充分实现此创造性之意。^④

我们必须当心，以牟氏此整段文字的原意而论，其中翻译为“creativity itself”的用语〔按：即“创造性本身”〕，把它当做有像范畴那样的地位是没有根据的。“仁那个意思”是指不断进行的历史

的和文化的叙述〔cultural narrative〕。进而言之，形成人的这种创造性并由这种创造性所形成的、处于过程中的世界，总是开放的，总是暂存的，总是可变的，总是某种程度上的独特的展示。如果我们借用吉尔伯特·赖尔〔Gilbert Ryle〕这样一种区分，即以“任务或过程”的语词为一方，以“成就或成功”的语词为另一方，例如，“学习”〔to study〕对“知晓”〔to learn〕，“听取”〔to listen〕对“听见”〔to hear〕，那么，“过程”语词更适合于描绘持续不断地超越人们当前状况的人类“任务”。过程语词是一种连续地展示和表达热切期望的语言。与此不同，“成功”的语词不适合于描绘秩序的循序渐进的意义，因为它们是关于、终结的语汇：“至善”、“完成”、“理想的”、“绝对的”、“永恒的”、“永远不变的”，等等。^⑤

我们在《期望中国》里谈到“宇宙论”时论述了同样的观点。^⑥
230 概括地说，西方古典形而上学在重统一性〔unity〕与重“独特性”〔uniqueness〕之间长期摇摆，最后问题基本解决，其结果是偏向于“统一性”。这样，早期重系统性的哲学家所认定的、关于单一秩序的世界的概念林林总总，在任何一个这样的概念中，构成世界的许多现象都被规定得与统一的法则相一致，这些法则决定了世上事物的本质。

在采取一种反对将超越的语言运用于解释中国古典哲学的立场时，我们必须重申一项最初在《孔子哲学思微》中提出的警告：^⑦将“超越性”和“内在性”的概念应用于中华世界是误导的，因为使用这两个词中的任何一个都涵衍了另一个。这样，只将中国人对于秩序的意识说成是内在性的，这也意味着某种类型的超越。解决这一困难的办法是，只要有可能就回避超越性/内在性的语言，如果不能回避这种语言，那就要心中有数。

中国人对于秩序的意识，涵衍了秩序的条理与变动这两方面的共生关系。设定道的样式和规律性方面，或曰文理、理、礼，永远不会与环境相脱离，永远不会与特定的时间相脱离，这样，某些条

件也就随之产生了。秩序永远是特定场合下的秩序,就像有纹理的木材和石料,DNA 的密码,诸如之类,不一而足。不仅如此,任何一个和每一个情境的独特性,使谓项的统一和抽象化成为问题。

换句话说,如果我们赞成对确定的和不确定的力量这两方面都加以充分思考,那么,每一个场合都将有一定程度的不可预测性相伴随。对于能动的秩序的这种意识反映于语言之中。例如,“势”这个词其语义范围包括了表面看来不相关联的含义:“情势所显示的力量”、“趋向”、“动量,势头”、“战略优势”,等等,在这个概念中,确定的与不确定的方面都包容于并立的“正”[regularity,意为“正规”]和(除此以外的=)“奇”[strange, surprise, unexpected,意为“奇妙的”、“令人惊讶”、“想不到的”]之中。这里要说的是,不确定的方面为某人为取得战略优势而改变现在的秩序提供了机会。杂乱的因素决不是否定秩序,它们使创造性的转化成为可能。正是由于“势”描绘了西方文化中不常见的、秩序的意义,它比许多其他哲学术语更难以恰当地翻译。

反映这种无处不有的不确定方面的另外一组常见的语词是“几”及其同音并且同字根的字“机”,在被译为欧洲语言后也有一个奇怪的语义范围:“几”包含的意思从“最初的细微迹象或萌动”、“极其微小的”、“临近的”,直到“可能性”、“先兆”、“时机”;它由于 231 将“机”的意思引申到“关键时刻”、“转折点”、“枢纽”、“危险”,因而又表示“动力”、“原动力”、“扳机”、“巧妙的设计”,然后还有“机会”与能够抓住机会的人,以及那些机敏、机智、机灵的人。这种意义上的秩序的不确定的方面,是一个“非常微小的”、“最初的萌动”,它作为自我再组织和再解释的“原动力”,是一个“关键性的转折点”。“危机”从字面上看,意为“危险-机会”,它是一个关键性的结合点,它在为转化提供“动力”时,既可能是一个“危险”,又可能是一个“机会”,这决定于一个人是否能够抓住机会,最好地利用它。^⑤

“几”这个词出现于规定古典时期中国人的世界观的那些经典中。例如,《易传》包含有下面这段话,它将“几”与“深”和“神”相联系,具有代表性:

夫易,圣人之所以极深而研几也。惟深也,故能通天下之志。惟几也,故能成天下之务。惟神也,故不疾而速,不行而至。^⑨

在同一篇传中另外有一段这样说:

知几,其神乎。君子上交不谄,下交不读,其知几乎。几者,动之微,吉凶之先见者也。君子见几而作,不俟终日。^⑩

古典时期中国人确立事件的秩序的思想,规定了不确定性,正是这种普遍的不确定性使得超越的语言不适用,并且引导我们返回中华世界本身之中,以寻求一种更方便的、更合适的语汇,它考虑到要强调生命和创造性,而唐君毅与牟宗三这样的现代新儒学哲学家赞颂了这种生命和创造性。

《庄子》中有一则故事直接地讲到这一方面。二个大夫奉楚王之命去见庄子,当时庄子正垂钓于濮水之上。他们代表楚王邀请庄子随他们回楚,去治理楚国。庄子给这两个大夫提到神龟的事。他说楚有神龟,死了 3000 年了,现在它被包在漂亮的丝巾之中,藏于楚国庙堂之上。庄子问:此龟是愿意死而留骨以受尊崇,还是宁愿保持生命、摇尾于泥水之中?当然,大夫回答说,它愿保持生命、摇尾于泥水之中。庄子说,回去吧!别来烦我,我将摇尾于泥水之中。^⑪

因此,在论述古典时期中国人的世界观时,我们要么是诉诸超越的观念而舍弃这个世界,要么是仍然留在这个世界中而自由自在地摇尾于泥水之中。

天

罗德尼·泰勒 [Rodney Taylor] 在《儒学的宗教内涵》[*The Religious Dimensions of Confucianism*]^③中提出,西方学者在论述儒学时,不愿考虑宗教感悟方式,这种做法使我们将这个传统歪曲地理解为“灰色的”理论,因此使它的内容贫乏了。然而,在看出了西方对于儒学的认识未能充分欣赏其宗教方面以后,泰勒进而将显然是西方宗教文化的语汇运用于重新解释中国人的经验,这种语汇包括:绝对的神、救赎、信仰、望[*hope*]、真直、苦难、良心、圣典、圣者,等等。

泰勒这样做是遵循一个受到尊重的传统。莱布尼茨在其《论中国的自然神学》[*Discours sur la theologie naturelle des Chinois*] (1714年)中很自信地说,早期儒家与基督教教义是一致的,但是前者在中期的发展遮掩了原来的思想。^④两个半世纪以后,结构主义哲学家克劳德·列维-斯特劳斯坚持认为,只有在发现了“超越”之后的那些文明,才会转变为高度发展的文明,就是在这个时候,本杰明·史华兹在古典时期的中国看到了超越。^⑤

汉日之前中国传统并没有发展出与古希腊、罗马相似的神话,当这一点变得非常明白的时候,德尔克·伯德 [Derk Bodde] 提出了一种“逆向神话即历史论”[*reverse euhemerization*]——即一种儒家的图谋:将有系统的神话转变为历史——以说明它何以缺少这 233 种神话。^⑥

从莱布尼茨直到当今,那些致力于解释中国文化的西方人士,一直想用这种高度发展的文化,来确证 17、18 世纪欧洲文化所追求的启蒙运动的普遍观念。对待中华世界的这种态度涵衍了关于以下事物的基本假定:一个无所不在的上帝,一个以自明的真理为

基础的确实可靠的几何学方法,一种客观的科学,一种通用语言,占有特殊地位的历史发展模式,以及普遍的人权,等等。从17世纪早期我们与中国文化相遇,直到当代,西方的汉学家们一直在用他们的术语重塑中国传统,他们一直很警觉,力图抹煞中华世界的根本不同。这一点没有比在宗教中表现得更清楚的了,在西方,宗教既是超越观念的诞生处,又是滋养它的主要环境。

为了研究中国的宗教感悟方式,我们必须首先取消我们已做的事情,因为在将犹太教-基督教的基本假定强加给中国文化以后,连许多中国人也被说得相信——它不是一种有宗教性的文化。由于力图改变他人宗教信仰的基督教徒对中国文化的攻击相对而言不太成功,再加上近世马克思主义感悟方式的影响,许多当代中国人不再责备中国曾经长期赞成宗教的价值和经验。

我们想辩明,中国有这样一个传统,它既是非超越的,又具有深刻的宗教性。为此,我们先聚焦于“天”,对中国的精神性的任何一种认识都要诉诸这一核心观念。我们需要弄明白,将“天”翻译为“*Heaven*”的惯用译法意味着什么,因为不适当的翻译不仅在非专门家的读者心中、而且在无批判力的专家心中产生超越的观念。虽然突出了我们自己的哲学价值,这种译法却造成了不能接受的后果,即掩盖了这样一些意义,它们对于掌握它的不同之处恰恰是最重要的方面。

我们可以用一次与葛瑞汉的交换意见来把问题弄清楚。葛瑞汉在他去世前不久曾责备我们,说我们未能清楚地区别翻译与解释〔*exposition*〕:

234 即使关于什么是合乎规范的翻译可能有不同的意见,仍然有理由坚持要求哲学翻译家尽最大的努力尽可能地接近原文的主要概念的本义和概念间的逻辑关系,尽最大的努力弄清楚思想的结构,而不是对这思想进行再加工;如果一个人用解释取代翻译,那么翻译就是不合格的,当然就不可能获得完

全的成功。^⑧

葛瑞汉在这篇文章中所关注的一个特殊的术语是“天命”，它通常译为“Fate”或“Destiny”。由于〔在英语中〕这种语言依靠西方哲学传统中常见的严格的超越的观念，因此，对于“天命”我们采用意译（“人与其世界的关系”），它舍弃了隐含的“命令”比喻，强调了“天”与“命”的关联方面。非常有趣的是，葛瑞汉在同一篇书面回答中，赞成那种拒绝将超越视为儒家宇宙论特征的做法，而我们使用意译，而不是严格的翻译，要表达的正是这一观点。我们再引一段葛瑞汉的话：

在中国人的宇宙中，所有的事物都是相互依赖的，没有那些超越的原理被用以说明它们，或者说，没有一种它们出于其中的超越的根源……。这种立场给我的印象极深，其中的新奇之处暴露了西方解释者的先入之见，即以为“天”〔Heaven〕和“道”〔Way〕这样的概念必定有我们自己的终极原理的超越性；我们很难理解这样一种看法：即使是道也是与人相互依赖的。^⑨

当葛瑞汉坚持要“忠实地”翻译诸如“天”和“道”这样关键的“概念”时，他的意思是，要与我们的专门词汇所提供的固定的定义相一致。然而，在一个不能诉诸超越的准则所许可的客观性的传统之中，坚持任何一种照字面意义直译的做法都会产生问题。甚至“概念”这个观念，就其依赖于单一意义来说，可能也有问题。“概念”的历史实际上发端于柏拉图的永恒形式〔Eternal Forms〕，虽然这些形式由于亚里士多德而有点自然化了，但被当作主要的逻辑形式保持了下来。葛瑞汉在拒绝将超越当做认识中国传统的有意义的框架之时，需要避免〔理解为〕客观的因此是单一的意义的可能性。事实上他有效地避免了使用那种形式上的和专门性的概念语言。^⑩

就像我们在前面第二篇中指出的，舍弃超越的语言，以及伴随 235

它而来的客观确定性的基础本身(柏拉图的形式、上帝的神智、康德的绝对命令),这意味着,严格按照字面意义理解的话语就不可能有了。如果情况是这样,葛瑞汉就必须承认,按照中国人的世界观,只有在读者自己理解了文本以后,翻译的行为才是完备的。这只是表示中国秩序的连贯性必须充分顾及环境,包括其读者的人生。对那些身处犹太教-基督教的基本假定为基础的文化之中的读者,将“天”翻译为首字母 H 为大写的“*Heaven*”,就会直接导致歪曲的理解。如果这样,那么翻译可能需要解释(即 *exponere*, “阐明和显示”),而这种解释还要预计到特殊的读者。意译和解释是翻译家的主要手段。

我们目前所拥有的辞典,对于翻译家寻求一个词的“最佳”意义,常常帮助很少。以葛瑞汉自己的用法为例:汉英词典对于“天”的标准翻译有:(1)物质的天体、太空、天空;(2)天气;(3)一日;(4)天国、天命、上帝、[拟人化的]大自然;(5)丈夫;(6)必不可少的。尽管有某些重叠,这些释义与汉语词典所提供的解释成为相当鲜明的对照:(1)天空;(2)气;(3)天的运动和天象;(4)太阳;(5)神;(6)自然界、自然的;(7)君;(8)父亲;(9)必不可少的;(10)一段时间;(11)一日;(12)阳;(13)一个人的命运;(14)一个人的自然倾向和天性、身;(15)巨大、伟大。

这两方面对“天”的规定最大的不同是,汉语词典中明显地缺少“天国、天命、上帝、[拟人化的]大自然”[*Heaven, Providence, God, Nature*]的释义。事实上,西方传统中需要诉诸超越的神的二元论,与中国文化根本不相干。这里发生的事是,犹太教-基督教语汇提供者首先企图用“天”将超越的神的观念传达给他们的中国对话者,然后就是将这一界定载入词典之中。

“天”并非是一个孤立的事例。西方的翻译将“道”当成一种实体,而不是一种方式、性质或行动;当成一种客体,而不是主体,这同样很好地说明了这种情况;将“人性”本质化为人的“本性”

{nature}也是如此,在这一方面葛瑞汉自己就曾说过:“用‘nature’来翻译‘性’就预先决定了我们将它错当成一个超越的根源,在孟 236 子的学说中的人性,也将会被当做一个超越的目的。”⁹事实上,现今我们的汉英词典渗透了一种与它们想要翻译的那个文化不相容的世界观。

这就是问题的重要性所在。儒家的“天”的那些独特的特征,在我们对经典的必然是狭隘的理解和解释中,有消失的危险,而我们在这里所关切的是,辨清这些特征,使它们变得明显。通过考察我们的语言的界限是否就是我们的世界的界限,我们可以发现,有必要增加我们的语言。这就是说,就像理解 *nous*、*phusis*、*nomos*、*logos* (按:均为希腊哲学范畴,分别意为“理性”(或最高理智)、“自然”、“法”、“逻各斯”)这些词时,需要我们弄清它们在拉丁化话语中的译法,我们同样需要保护诸如“天”、“道”这样一些古代中国的术语免遭经过西方语言而来的、通行无阻的渗透,而西方语言由于具有迥然不同于中国人的世界观的基本假定,而显示出强烈的倾向性。

为了重新确定“天”的意义,我们想努力恢复在通行的翻译和解释中所失去的意义。为此,第一步要确立“天”所包含的意义所达到的最广泛的范围和最大的深度。这种做法所要求的,不仅是收集词典的界定中对内涵意义的通行的概括,而且要去发现和阐明那些预设假定,它们使“天”根本不同于被认为是“Heaven”的那些含义。

在研究中国典籍时,人们查询的词典促使我们相信,许多——如果说不是大部分的话——像“天”这样的字,具有多重的、可加选择的意义,翻译家身处一定的环境,被要求选择最适合的一种。对待语言的这种态度,翻译家是很熟悉的,它所显示的,正是我们在前言的论述中所担心的问题。

我们要提出,随着文本中一个特定的字的出现,那些非常广泛

的、融为一体的意义就被引进了。我们作为解释者和翻译者所要做的事,就是对一种理解加以推敲斟酌,这种理解对于某字被使用于其中的特定语境非常敏感。例如“神”就是一个复杂的观念,它所表示的意义既有“人的精神性”,又有“神灵”。“神”并不是有时表示“人的精神性”,有时意为“神灵”。它总是表示这两种意思,不仅如此,我们所要做的事,就是企图从哲学上去理解,它怎么能同时表示这两个含义。在人和神成为一体之时,这一特殊的意义范围蕴涵着什么?它是怎样被纳入“天人合一”这个熟悉的公式中的?实际上,将任何一个词的几种意义重新构成一个完整的整体,再去弄清加以讨论的那个字何以能够具有在我们看来很可能是奇怪的、常常是出乎意料的、有时甚至是矛盾的意义组合,正是这种努力,引导我们最直接地去把握差别。

已故的剑桥学者 I. A. 理查兹 [Richards] 在其 1932 年出版的《孟子论心》[Mencius on the Mind] 中把讨论《孟子》作为倡导比较研究的一种新方法的机会。在这样做的时候,他也提到了我们在这里细加考察的文化翻译问题,并且提供了一种补救的办法。对于理查兹来说——

问题简要地说是这样的:在企图理解和翻译一部属于与我们自己的文化很不相同的一种传统的著作时,除了将我们自己的概念加于其中以外,我们是否能够有更多的作为?……说得更准确一些,我们是否能够在我们心中维持两种思想系统,同时又能使两者互不影响,而且还能以某种方式居间协调两者?^⑩

理查兹推测——我们想得对——如果采用“分析”作为理解《孟子》文本或其中任何一个概念的方法,那么它就夹带偷运进一种与那个传统不相容的世界观和思维方式。我们引用他的一段较长的论述:

我们西方的传统给我们提供了一套精致的器具:普遍、特

殊、实体、性质、抽象、具体、一般性、独特性、质量、性能、关系、复杂、偶然、本质、有机的整体、总和、类、个体、具体的普遍、物体、事件、形式、内容,等等。就像我们已经看到的,孟子没有任何这些东西,这些东西中没有一样在《孟子》中有其位置,然而他也很好地表达了自己的思想。我们极有可能在使用这套器具时将形而上学带进来,即使完全撇开形而上学,也有实际困难出现,由于运用这种器具我们使孟子的思想变形了。……要加以防止的危险是,我们倾向于将一种结构强加于一种根本没有一点这种结构的思维模式之上,我们所受的特殊 238 类型的西方训练(唯心主义的、实在论的、实证主义的、马克思主义的,等等)使我们轻而易举地制造这种结构,而将结构强加于其上的那些思维模式不可能用这种逻辑器具加以分析。⁴²

这个复杂的问题可以用另一种方式加以表达。葛瑞汉的最重要、最有影响的论文中有一篇名为《比较西方哲学中的“存在”与中国哲学中的“是非”、“有无”》[“Being” in Western Philosophy Compared with Shi/Fei 是非 and You/Wu 有无 in Chinese philosophy]。他在这篇文章中,对将中国哲学翻译成英语的可能性本身表示了担忧。⁴³

每一个西方汉学家知道,在他自己的语言中没有与“仁”或“德”这样的词完全相当的词,还知道,如果他以为它与“benevolence”或“virtue”是同义词,那么他就将西方的先定概念强加于他正在研究的思想了。他必定会猜想有一些更深的结构差别,它们以同样的方式误导他,看出它们要难得多。⁴⁴ 这些“更深的结构差别”包括:以印欧文化系统为一方,以完全独立于欧洲之外发展起来的中国的丰富哲学传统为另一方,它们之间在形而上学的和宇宙论的基本假定方面的巨大差异。这些差别甚至渗透到我们的语言的语法之中了,而它们是如此地厉害,以至于

葛瑞汉以这样一个谦逊、然而无疑是真正肯定的论断结束他的论文：“我们没有一个人懂得古典汉语。”

无论是葛瑞汉，还是在他之前的理查兹，都不属于担心这些深层的结构差别会妨碍文化之间的翻译的首批哲学家。尼采和海德格尔企图在欧洲文化本身的环境之内，重新发现别的可供选择的哲学，他们转向苏格拉底之前的希腊的概念系列。这是他们弄清接受下来的希腊-希伯来传统中居主导地位的形式上学的战略，这种形式上学是二元论的，它规定一切事物之本质。这两位哲学家与葛瑞汉一样都相信，一种世界观转变为一种文化的语言和它的概念的结构，促进了某些哲学的可能性，然而取消了另外的可能性。

正如尼采所说：

239 印度、希腊和德国所有的哲学思维中的、语系间奇怪的相似处十分容易解释。在语言相近的地方，由于有共同的语法基本原理——我的意思是，由于相似的语法功用无意识的支配和引导——不可能不会出现这样的情况，每一样事物从开始时起就按照哲学诸体系的发展和演变需要加以解释；就像这种做法似乎都排斥某些别的解释世界的可能性。^④

理查兹提出了一种他称之为“多重定义”（multiple Definitions）的方法，以解除我们的困境，他对于我们有效地使用词典的能力比我们更有更大的信心。他的“比较研究的技巧”既是语义上的、又是句法上的方法。当往返于诸文化之间时，他建议使关键的哲学术语的含义变得“模糊起来”，办法是对某一特定术语的所有可能有的含义都加以考虑。与此同时，我们需要审慎，要自觉地意识到我们的隐藏的句法上的构造所涵衍的东西。用理查兹自己的话来说是：

简略地说，需要更多的想象资源，以进行两个冒险，一是想象另一种〔文化的〕而不是我们自己的目的，二是想象服务

于这些目的的思想之结构。……(多重定义)是为系统地考察以下诸方面而提出的建议,即考察我们在翻译中被迫使用的语言,考察诸如知识、真理、秩序、[拟人化的]大自然、原理、思想、感情、心智、数据、法律、理智、原因、善、美、爱、真诚……这些我们主要的关键性术语所具有的意义,考察我们的主要的句法工具,如“is”、“has”、“can”、“of”之类。⁴⁹

理查兹相信,正是由于接受了对主要哲学术语的一种排他的规定,才将我们置于不同的哲学营垒之中。因而,通过放弃我们的含义的独特性,我们就能放弃我们哲学的预设条件。对理查兹说句公平的话,我们认为他对这个问题的判断是准确的,他的方法离问题的解决也不远了。顺便说一下,他认为中国古典哲学家更加接近于诗人,而不是分析家,并且提出,如果我们把他们主要的哲学术语理解为“具体的形象”,而不是“概念”,这将使我们更加接近于原来的旨意,——当理查兹作这样的论断时,表达了一种极其重要的深刻见解。

按照同样的思想,那些规定西方哲学辩证法的主要术语中的 240 大部分,原来兼具理性的和审美的方面:逻各斯[*logos*]表示 *ratio* 和 *oratio* [希腊文,意为“理性”和“演讲”]两义,意指一个合乎理性的说明和“言词”本身两者,理性和修辞两者;真理[*aletheia*]兼有关闭和显露、与事实相一致和真诚、“真理”与“忠诚”之意;宇宙[*kosmos*]兼有条理和装饰两者、形式与雅致这两方面意思;自然界[*phusis*]兼有内在的条理化的法则与材料、过程这两方面的意思,如此等等。在理查兹看来,我们的形而上学与认识论上的先入之见干预了对中国古典哲学的解释。是形而上学和认识论,使我们的哲学语汇发生偏斜,倾向于理性主义的方向,使西方哲学语汇在美学方面相对而言没有得到发展。

理查兹好像有这样的看法:如果我们考虑西方哲学术语的所有意义,我们就能恢复它们的美学方面,这些术语的意义将丰富和

广泛到足以适合于中国古典世界观。然而,有两个潜在的问题:第一,被理性思维的主导地位长期压制的、西方哲学中的审美动机,仍然比较地不发达,可能没有足够的资源来适应美学感悟方式在文化中居支配地位的那个传统。第二,词典提供的意义的丰富和广泛本身最终可能造成我们的失败:使中国传统不可救药地模糊不清。

假如没有进一步的重要的帮助,我们怎样从公认最广泛的意义范围中选择、确定一个合适的翻译呢?理查兹对我们所讲的,我们必须加以考虑。但是,我们能够舍弃什么意义以便对语汇进行可加操纵的聚焦呢?我们怎样去发现那些重要的句法与语义的限制——由于它们我们不能使汉语译文表达我们想要表达的任何意义?

作为对理查兹提出的“多重定义”战略的发挥,我们将扩展唐君毅在确定那些规定中国自然宇宙论要素的一组特征方面所作的研究。^④这一组先定特征将作为我们自觉采用的预先设定,用以思索一种“宇宙论”,它在汉代日益明晰,并且在“汉思维”^⑤的形成中一直发挥着作用。很可能这些先定特征也将对我们如何去理解和解释这个传统加以限定。

在《说文解字》中,规定“天”的一个字含义双关,它们不仅发音相近,而且共同具有某些语义联想。这个字就是“颠”,意思是“头顶”、“最高的地方”。从词源上来看,它既被当做“会意”字,解释为“一大”,又根据甲骨文和金文,解释为比人大的人形之神。

以在汉英词典和汉语词典中所看到的成为对照的二组含义为基础,我们能够发表一些看法,以恢复“天”的含义中在翻译时常常被遮掩掉的部分。首先,“天”与天空的联系促使人们适当地注意深刻的暂存性和历史性[historicity],这两种性质与天的观念相伴随。人们想在“天”与“天空”为一方、以“天国”[Heaven]与“天”[the heavens]为另一方这两方面之间寻找相似处而天与天空的联

系则使这种相似成为不可能。“天”与无处不在的变化过程联系在一起,经常被理解为“天地”的缩写,或是“自生自长的世界”。犹太教-基督教的上帝经常转喻为“天国”[Heaven],这样的上帝创造世界,而古典时期的中国人的“天”就是世界。

其次,“天”是已有清楚显现的、有天象的天空,即“文”。天由此而被规定为“日”[day]和“天气”,万物生长养育于其中,因而不是某种在本体论上独立的存在秩序。尤其重要的是,自然的总显现(“天文”或“天理”)与人类的文化创造是不相分离的。在希腊文化中常见的自然/培育的二元论(在中国文化中)不起作用;相反,自然界与人类文化连为一体,密不可分。

这种不愿将时间与物质相分离的做法的后果是,用亚里士多德的范畴来说,不需要将能动的、产生结果的动力因与被动的质料因加以区分。像“自然”、“天地”这样的词语通常被译为“nature”和“the world”,而实际上,并不是简单地指世界;它们指一种能动的、不断进行的过程。关于一个充满活力的世界的观念产生的一个结果是,在有知觉的与无知觉的、有活力的与无活力的、有生命的与无生命的东西之间没有最终的界限。在将“气”当做一个用于一切的范畴这样的传统中,物理变化与生命之间没有截然分开的界限,因而其中每一样事物都或多或少有活力,既然如此,我们完全可以将中国的自然宇宙论描绘为物活论(hylozoism)。⁴⁹

对于古典时期的中国来说,在那种认为物质是有活力的宇宙论的支配下,发端于古希腊的、以各种形式延续至今的西方类型的心-身问题,不可能也未曾产生。不过,这一情况中还有另一方面要加以注意。由于精神性与生命是相随相伴的,因而我们能设想,精神性与生命一样遍及一切事物。⁵⁰

关于精神性与生命遍布一切的说法,有两个直接的蕴涵。第一,人通过培育一种复杂的精神性而成就他们在层级系统中的身份;在修养的过程中,精神性被理解为扩展、影响和包容。事实上,

“神”在中国传统中通常被视为“人的延伸”，这表现于“神”这个字的内涵，此字通常释为“人的精神性”和“神性”两义（从词源上看，“神”来自“伸”），这也表现于根深蒂固的文化习俗，如祖先崇拜，及崇拜诸如孔子这样的文化上的圣贤。而“天”本身就是由持续发展的文化所产生的、聚集的精神性。

“天”既是世界呈现的样子，又是它何以如此的原因。万物并非“天”的创造物，也不是由一个独立于它的安排之外的“天”来决定其秩序的，它们是“天”的构成部分。“天”既是创造者，又是整个被创造的世界。在秩序本身和安排秩序者之间没有明显的界限。缺少上位〔superordination〕这种状况，由于道家的道和佛学的法这两个相关的观念，而变得为人们所熟知，道或法包含了具体的现象和贯穿于其中的条理这两方面。因此，以此为基础，可以将“天”描绘为一种继承而来的又在出现的秩序，此种秩序是由安排、组成它的特殊事物产生的。

“天”是“自然”〔self-so-ing〕。可能会有人辩称，从某种意义上说，它是宇宙论上的概念，然而它肯定不是任何本体论意义上的宇宙起源论范畴。作为由文化豪杰构成的叙述〔narrative〕，“天”是有谱系和传记的〔genealogical and biographical〕。²⁴³没有什么先于它；它没有开端，也没有终结。自然与自然的组织和生成的力量之间无界限。

“天”有人形，这意味着它与神话即历史论的发生、演变过程有密切的联系，而这种神话即历史论是中国祖先崇拜的基础。大概正是这种祖先崇拜中的共同基础，才将商朝的“帝”与从周部落引进的“天”的观念结合在一起。似乎有足够多的理由设想，“天”是与人类学家萨拉·艾兰和艾米利·阿亨〔Sarah Allan and Emily Ahern〕关于中国的神灵基本上都是已作古的人这一主张相一致的。²⁴⁴像周公和孔子这样的在文化上很重要的人物，上升成为“天”，而“天”本身由于他们的人格而变得确定。

“天”不仅在文化上是独特的,而且也有地域性。发现一种新的和高度发展的文化,可能预示着将要发现一个代表这种文化的“天”。就像有许多天空[skies,兼有“天气”、“气候”义]一样,人们也可以期望别的传统已经由他们自己的文化经验积聚起一个“天”。

最后,“天”不说话,但是[与人]有效地虽然并不总是很明确地进行交流,这是通过神谕显灵,通过气候反常,还通过人的世界的自然条件的灾变进行的。既然相互关联性和相互依赖性规定了儒家世界的秩序,那么影响一个人的东西也影响着所有的人。人类世界中秩序的败坏,将自然而然地反映于自然环境之上。虽然“天”不像犹太教-基督教世界观中的人格神那样,能对个人的要求作出反应,但是作为先人的总和,天公平地对待它的后代,使各个层次出现和谐的可能达到最大的程度。

就像上面所表明的,我们确实必须对使用“概念”语言讨论儒家天的观念是否适当加以怀疑。已知儒家思想依赖于特殊的形象,我们也许就会不得不承认,以实例来说,儒家的“人”[person]只能是孔子这种特殊的、精雕细琢的形象,即在《论语》中间几篇中看到的孔子形象。在这几篇中,每一段文字都是由参加谈话的他的一个门徒提供的回忆细节。这种形象在它吸引更多的弟子、并在此传统中形成独特的自我形象方面发挥作用时,就起了概念的功用。与此相似,作为一种文化叙述,由于君子的传统,“天”变得确定和昭然可见:

君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。^⑤

“天人合一”的观念并不只是意指神人同形论(神有人形),它还表示“拟神论”[theomorphism](人格典范有神形):

大哉!尧之为君也。巍巍乎!惟天为大,惟尧则之。^⑥

还有,人间的杰出人物规定了“天”:

仲尼,日月也,无得而逾焉。人虽欲自绝,其何伤于日月

乎？⁶⁴

在《中庸》中孔子被明确地描绘为“天”：

肫肫其仁！渊渊其渊！浩浩其天！⁶⁵

儒家的“天”是对富有意义的环境的体验，在儒家伙伴关系中的每一个人对这种环境的感受都不同。

我们的结论是，“天”作为规定中国人的精神性的核心观念，不能解释为一个超越的范畴，为了使这一结论能够成立，我们已经说得够多了。这样，〔这一观念的〕英文翻译，如“Heaven”、“Providence”〔意为天意、天命、天公、上帝〕，或“God”〔意为上帝〕显然会造成误解。现在我们要进而讨论“道”，它对于理解中国人的感悟方式同样极其重要。我们将会发现，它与“天”一样，也必须解释为明显非超越的观念。此外，在西方寻找与中国的精神性相当的东西将引导我们聚焦于西方的神秘主义传统，虽然我们对这一点将不加详述。这是因为，就像我们在前面所说，有很好的理由相信，神秘体验本身从根本上说是非超越的。

道

我们曾在前面第一篇中比较详细地讨论了道家哲学。我们将
245 在下面的文字中先对这一讨论作一概括。我们的目的是，在此将在前面讨论中原来未明说的意思，清楚地表达出来——即“道”的非超越的状态。

道是无名和无形的。之所以如此，是因为道构成了所有的名和形的不贯通的总和。⁶⁶因此，道产生了一和多，以及同与别这两方面。

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。⁶⁷

按照以上所说,既然万物构成了道,我们就可以倒过来讲,而意思却一样:

万物生于三,三生于二,二生于一,一生于道。

古典时期中国的自然的宇宙论,并不涵衍单一秩序的宇宙,但是却产生这样一种认识,即“世界”或道是由无数独特的特殊事物即“万物”构成的。这样,道就是世界过程本身。

在道家哲学中有重要意义的对比,不是在宇宙论上的事物之**状**〔whatness〕与本体论上的事物之**彼**〔thatness〕之间,而是在作为所有的秩序之总和(道)的宇宙、与从特殊的视角——也就是从任意一个特殊的秩序(德)的角度——解释的世界之间的对比。根据这些术语,《道德经》可以理解为论述特殊以及它所构成的区域的经典,或者说是论述由特殊所解释的区域的经典。

单一的样式或目的〔telos〕可以被认为是在规定道的过程,从这个意义上说,道不是有机的〔organic〕。它不是一个整体,而是有许多这样的整体。它不是处于上位的、为多所归的一。它的秩序不是合乎理性和逻辑的,而是美学的,这只是说没有一个决定秩序之存在和效验的超越的样式。秩序是构成现存事物总体的特殊的東西所造成的。

这样解释道就使它成为一个总体,但不是在单一秩序的宇宙 246 的意义上,而是在所有的宇宙论秩序总和的意义上的总体。任何一个给定的秩序都是一个现存的世界,它是从总体内的特殊成分的角度加以解释的。作为一个单一的世界,它是从可能有的秩序的总和中抽取出来的。这个秩序的**存在**〔being〕不是在根本意义上的本体论的,而是宇宙论的。这样一种抽取、选择出来的秩序,不可能作为根本或基础。根据道家的感悟方式,所有的差别都是**宇宙论上的差别**。

我们在其他地方已经辩明,在哲学上对古典道家连贯的认识依赖于这样一种看法:西方传统的形而上学上的两种根本对立(即

“存在”与“非存在”、“存在”与“生成变化”之间的对立)都无助于理解道家的感悟方式。⁹根据道家,惟一的事实是过程或生成变化这一事实。存在与非存在是为了解释的目的而从这一过程中抽取出来的。

《道德经》开头一段可以这样翻译:

可说的道——这不是常道;

可名的名——这不是常名;

不可名是世界之始,

可名是万物之母。

[按:英语的译文是:

[Speakable dao—this is not constant dao;

[Nameable name—this is not constant name.

[The unnameable is the fetal beginning of the world;

[The nameable is the mother of the myriad things.

(《老子》此段原文是:

[道可道,非常道;名可名,非常名。无名天地之始,有名万物之母。])

在《道德经》第25章,我们看到:

有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天地母。吾不知其名,强字之曰“道”,强为之名曰“大”。

我们在讨论天与道的过程中已经表明,对于宇宙之统一性的信念,并没有进入古典时期中国人关于世界秩序的观念之中。中国人关于天和道——或者称为“万物”、“万有”——的观念不需要有将世界视为统一的整体意识。唐君毅开始他对中西“宇宙观”的比较研究时,就是以中国的“自然(= self-so-ing)宇宙观”为题的,在此,“自然的”[宇宙观]与古希腊的“超自然的”或“形而上的”宇宙观相对照。¹⁰在这项研究中,他不谋而合地肯定了前面引用的葛瑞汉文章中的观点:“有”与“无”(或“虚”与“实”)是相互依赖、相

互涵衍的范畴。因此,它们就没有本体论上的“存在”和“不存在”的意义,而只是解释性的语汇,是描绘由诸此〔thises〕和诸彼〔thats〕构成的世界所不可少的。

缺少本体论上的论断意味着,对于中国人来说,无数的存在者(“万物”或“万有”)的背后无存在,多后面无-一,现象后面无本质。这样,庄子关于只有诸此和诸彼的看法正好与巴门尼德的“只有存在”的说法成为对照。只有一种通过不断变化而在过程中显现的恒常,它能够在世界本身内辨认出来,并使世界有一定程度的连贯性和确定性,由于世界固有的不确实性,这种恒常使世界在一定程度上更新和不可预知。

对于古典时期的印度来说,只有许多世界,今世是其中一个。对于柏拉图时期的希腊来说,只有一个最好的世界,它是受到限制的,自足的,因而是有限的和固定的。古典时期的中国既不像希腊主张一元论的世界,也不像印度主张多元论的世界,对于中国来说,存在的是“世界本身”,或“世界的形成、展现过程”〔worlding〕,或是“我所处的世界”〔world-in-which-I-am-situated〕,〔在 world 即“世界”这个词前面〕没有定冠词“the”,或“this”〔意为“这个”〕将世界客体化。归根到底,正是由于这种使世界成为客体的能力,西方哲学家能够不受环境的影响,脱离世界,因而设想“一种出于乌有之乡的见解”〔view from nowhere〕。而且正是这种“出于乌有之乡的见解”确保客观的真理和确定性成为可能。

经过对比可见,中国人的“世界本身”是独特的,无限制的,观察者总是置身其中。如果没有确定客观真理的立足点或基础,那么由于主体总是在反思中与他们安排世界的方式纠缠在一起,描绘与规范之间的界限就会模糊不清。发表什么关于世界的看法,也就是发表什么关于他自己、关于他的性情、他的价值的看法。

没有客观视角的更深的后果是,发表什么关于世界的看法,甚至对世界进行思索,也就是对世界做什么。理论与实践的严重分

离,就使说与做相脱离,这样,也就使“言论自由”这样的观念变得
248 浅薄。纯粹的“理论上”的东西不可能直接地改变世界。在古典时
期的中国人的世界观中,思与言是在我们的环境形成过程中产生
真实后果的行。

当《庄子》提出“万物与我为一”时,这不是吠檀多式的劝谕,要
人们放弃他们的特殊性,融入单一的、完美的整体。相反,它确认
每一个独特的现象 [phenomenon, 英文此词还表示“独特的事情”、
“奇观”、“奇人”、“杰出人物”等]都与他的经验范围之内
的所有其他与众不同的现象连为一体。这里引《庄子》中一段话可能会对
我们有启发:

庄周游于雕陵之樊,睹一异鹤自南方来者。翼广七尺,目
大运寸,感周之颡,而集于栗林。庄周曰:“此何鸟哉!翼殷不
逝,目大不睹。”蹇裳躩步,执弹而留之。

睹一蝉方得美荫而忘其身。螳螂执翳而搏之,见得而忘
其形。异鹤从而利之,见利而忘其真。

庄周怵然曰:“噫!物固相累,二类相召也。”捐弹而反走,
虞人逐而淬之。^⑥

“万物与我为一”是不是一个彻底的主张?我们是否在说所有的
现象?由于世界是一个过程,又因为世界的创造活动是从头开
始的 [ab initio],而不是无中生有 [ex nihilo],因此对这问题的任
何一种回答必定是暂时性的。现象从来不像原子那样是分离的,
也不是完全的。《庄子》说:

古之人其知有所至矣。恶乎至?有以为未始有物者,至
249 矣,尽矣,不可以加矣!其次以为有物矣,而未始有封也。其
次以为有封焉,而未始有是非也。^⑦

正是在这种地方使用“宇宙论”这个词——至少是常见的古希
腊意义上的这个词——其适用性就成为问题。在苏格拉底以前的
哲学中, kosmos [希腊文,意为“宇宙”、“世界”、“秩序”。在这一段

中以下外文字均为希腊文]这个词包含了一组意义,包括 *arche* (有创造力的,物质,生效的原因/无法论证的最终原理), *logos* (根本的组织原理), *theoria* (沉思), *nomos* (法), *theios* (神性), *nous* (可理解性)等。这一组词的结合产生了某种关于单一秩序的、神的^⑤宇宙的观念,这种宇宙是由最终可被人的心智理解的自然和道德的法则所支配。

中国人将“宇宙”理解为“万物”,这实际上表明,就宇宙的概念涵衍了一个贯通的、单一秩序的世界——这是它所包含的、或被规定的全部意义——而言,他们根本没有宇宙的概念。因此,从根本上说,中国人是无单一宇宙概念的思想家。^⑥

单一宇宙概念的世界观与无单一宇宙概念的世界观之间的区别的一个含义是,如果没有解释创造过程的、支配一切的 *arche*, 因而处于哲学意义上的无政府状态之下,尽管“自然”确实指“各个种类”[kinds, 按:此词古义有“自然(界)”,“本性”],这些范畴只不过是相似现象之间的类比而产生的概括。差别先于、重于主要的相似处。

中文双名词“宇宙”常常翻译为 *kosmos*, 这个词明白地表达了时间与空间之间的相互依赖。同样,“世界”的字面意思是“人们的世代或时代同传统之间的界限”。对于中国来说,时间遍及一切事物,这又与希腊和印度的主导想法成为对照;时间并不依赖于事物,但却是事物的一个根本方面。与那些在追求无时间性和永恒中忽视时间和变化的传统不一样,在古典时期的中国,事物总是在转化(即“物化”)。主张客观性就将现象“客体化”,因而也就把现象变为“客体”,而实际上,由于缺少这种主张,中国传统没有时间与实体的分离,而为这种分离所认可的既有无实体的时间,又有无时间的实体。这样[在中国传统中]就不可能有空洞的时间长廊,也不可能有[在无时间性意义上的]永恒的事物。^⑥

在西方形而上学传统内促使我们将时间与空间分离开来的, 250

是我们从希腊人继承而来的一种倾向,即把世界上的事物看成在形式方面是固定的,因而是有边界的和有限的。如果不给现象的形式方面以本体论上的特殊地位,我们就会把它们看成是在进行不停的转化,我们就能够把它们放入时间中来加以把握,把它们理解为“事件”,而不是“事物”,这样每一个现象都是时间之川中的某个流或动势。实际上,到处显现的、世界连续转化的功能,就是时间的意义。^⑥

由于世界上的事物是再生的,所以时间也是再生的。既然世界总是从这个或那个角度加以观察、思考,既然暂存的方面从来不是抽象的、虚构的,或重复的,因而任何一个视角也是一条前进的道路,它既不是直线的,也不是循环的,而是两者兼而有之。这就是说,时间-空间-物质是螺旋形地向前。^⑦“前进的道路”这种表达方式特别适当,因为这种对我们在世界上的历程的形象比喻被“道”吸取为中国传统无所不在的基本隐喻。

在现代西方哲学中对时间和空间的本质占支配地位的认识是,时间是持续,空间是广延,它形成了我们常识性的观点。在古典时期的中国,就像“世界”(字面意思是“世代之间的界限”)这个词所表明的,时间与空间决不可分。其次,语言的深层结构告诉我们,时间与空间是具体的,特定的,这是从与抽象相反的含义上说的,就像它们实际表现的那样,这是从说话者视角开始的:左右、前后、上下、古今。时间和空间作为可分的“向度”[dimensions],它们的不可分离性在汉代的并置对比中变得很清楚,根据这种做法,方位就是时间:东方是春,南方是夏,西方是秋,北方是冬。^⑧

任何特定的事件的明确表达和起稳定作用的规律,预示了它将继续展开的方式,然而此事件本身内的无序的方面,粉碎了任何关于必然性或绝对可预测性的观念。样式和不确定性的结合,使普遍的主张成为问题,并且使涵盖全球的普遍化显得十分靠不住。我们可以依靠的,全在于秩序在特定地点、特殊表现中的**相对的稳**

定性,同时经常注意各个层次的随机变数,它们很可能增大为大规模的变化。因此,秩序既是地域性的,又是**焦点式的**〔local and focal〕。⁶

中国思想的主导模式不依靠单一宇宙概念,而是关注实际的特殊事物,它们之间的关联只有根据组成它们的细节才能得到说 251 明。而合乎理性的思维是宇宙论的,最终又是宇宙起源论的,这是在这样的意义上讲的:解释依靠型式和规律,它们与规定秩序的整个语境相联系。

有一种类似于“宇宙起源论”的做法,与严格地说不依靠单一宇宙概念的美学思想相联系,这可以用宋朝的某些风景画来说明。我们知道,大部分这些画是在艺术家漫游了周围的风景名胜之后,根据记忆、经过沉思后画出的作品。这种画常常是由平面构成的。典型的一幅画可能包含了前景、中景和背景,这就是“三境”。画的主要焦点可以看到是在中心。中国的透视法将一个人置于画本身中,这是一种众所周知的说法。这就是说,人们被引导到位于画面的中心,从这一点上观看这个风景。画家是以画的中心焦点所提供的视角来说明一个世界。他这就创造了一个世界。当然他并没有创造出**整个世界**,因为有多少可以确认的焦点,就有多少个世界。⁷

我们在这一章的开头曾经说过,我们打算在此章结论中利用前面第一篇中关于道家的论述。在那一部分所思考的主要论点加强了这一章的论证,它们是:(1) 通过无为、无知和无欲的方式表达的顺应活动具有明显的非超越性;(2) 与众不同的方法使“齐物”和“物化”不需要超越的根源和根据。

我们在把西方的神秘体验当做内在的宗教体验时,曾经提到神秘主义文献中所描绘的三种主要的神秘主义类型。它们是与上帝为一、与灵魂为一、与自然为一的神秘主义。与这三种类型相联系的特定的体验方式,分别被描绘为出神、入神与共体。所有这三

252 种体验方式(脱离自身、深入自身、与所有别的事物共存),构成了不依靠(或是说取消)超越的顺应活动。这三种神秘体验类型与无的诸形式十分相似。由于没有严格的辩证论证方式,道家从来没有兴趣将这些体验类型分离到在西方哲学讨论中所看到的程度,尽管如此,在关涉无为、无知、无欲的活动与以出神、入神、共体归类的活动之间,仍然存在着许多相似之处。^⑨这决不是说,在这些不同系列的活动之间有一对一的关系;我们只是想说,这些都是描绘顺应活动的不同方式,这些活动不依靠或取消超越的参照。

这一篇的论题是**超越**。我们的论点是,在中国主流传统中没有真正地依靠超越,以作为增强人们精神上的感悟能力的手段,或是作为稳定人们的社会关系的性质的工具。对前者我们已经出示了足够多的证据。现在我们就开始论证我们对于后者的主张。

我们在最近出版的著作《期望中国》的靠近结尾处,讨论了古典时期中国人对于社会的认识中的礼、身份和家庭的论题。^①在那里我们赞同阿姆布罗斯·金[Ambrose King]的这样一个主张:在儒家中国,所有的社会关系都是家庭式的。五伦中的两个非亲属的关系(朋友、君臣)分别直接按照兄弟、父子的家庭关系来决定其存在方式。

在下面几节中,我们将对中国人关于社群的概念中缺少超越的参照提供两个说明。由于我们最近在撰写这本著作的续篇,以现代眼光论述“权利”、“正义”和“社群”的问题,所以我们将不在这里详细论述这些问题。我们将主要讨论君臣关系。但是我们绝不要忽略“朋友”的作用,这一关系被当做一种根本动力,有助于达到实现和维持一个有生命力的社群的目的。因此,我们在开始更加广泛地论述社会和政治的问题之前,先简要地对比一下古希腊和儒家对友谊的认识。

苏格拉底与孔子是否能够成为朋友？

如果我们要思考西方传统内最一般意义上的友谊，人们不会忘记提到亚里士多德，就像我们将要做的那样。他（在《尼各马可伦理学》中）按照快乐、有利和相互友善的标准将友谊分为几种类型，这种分类在西方的文化自我认识〔cultural self-understanding〕的发展中，发挥了极其重要的作用。然而，如果人们将注意力集中于对比中国和西方对于友谊的认识，特别是集中于对比西方同超越的观念相联系的对友谊的认识，那么就可能会忽略亚里士多德，这也许是可以原谅的。因为集中注意柏拉图关于友谊的与众不同的看法，就会突出那种依赖于超越要求的关系模式与没有这样的依赖的关系模式之间的不同。

柏拉图的《斐德罗》〔*Phaedrus*〕是一部对话体著作，它讨论了修辞学和哲学如何被用作苏格拉底和斐德罗之间新出现的友谊的基础。当我们第一次读到斐德罗时，他正受到修辞学家利西阿斯的影响，刚听过后者就爱的话题发表的看法。在斐德罗摆脱修辞学的诱导力的束缚、被提升到辩证术的水平之前，他与苏格拉底本来不可能有什么关系。这篇对话告诉人们，苏格拉底是怎样达到这一目的的。他的第一步是采用迂回手法：他建立一种关于爱的更高级的修辞话语，以此诱导斐德罗摆脱利西阿斯。然后在第二步中使用哲学言语，苏格拉底说明怎样应用辩证术和对话方式，鼓励斐德罗接受探讨的伙伴这样一个角色。

对话结束时苏格拉底祈求道：

敬告牧神，与兹土之其他诸神，愿我内心以美……，吾愿
视智者为富人，吾愿淡泊以明志，安贫乐道以自娱。^②

对此，斐德罗回答道：

可为我祷之，一如君言。夫友亦贵乎同其所有耳。^③

正是由于苏格拉底要有节制、智慧和内在美的愿望，才使他有资格成为朋友。也是由于斐德罗同样有这一要有节制、智慧和美的愿望，才保证了他与苏格拉底的友谊。

255

柏拉图的意思按照我们的理解是，人最高尚的品质在任何一种固定不变的美德中是找不到的，只有在那种时而引导我们、时而驱使我们向完美的认识前进的性爱〔erotic，名词为 eros，也译为“爱欲”、“爱”，音译“厄洛斯”〕动力中才能找到，这种动力是一切美德的前提条件。

这种关于友谊的观点是柏拉图式的爱情观的翻版，它产生了这样的结果：友谊的纽带超越了两个人之间的关系，而在于达到诸如真理、美或上帝这样的超越的目标的共同愿望之中。一种共同的欲望、共同的目的、共同的事业，只要它们是高尚的，就是友谊的基础。

然而，这就产生了一个从开始时起就烦扰西方传统的问题，它在希腊同希伯来感悟方式碰撞之后就加倍严重。这就是区分不同种类的爱的问题，不同种类的爱适用于不同类型的关系、诸如人的和神的关系，有的爱发生于有理性的造物物中间，他们中的大部分为一种不适合的激情所困扰，这种激情危及了——如果说不是废弃了——建立真正的关系的一切机会。

在一定的认识水平上我们为友谊是一种爱的观念所困扰。这种困扰产生于这样一种猜测——自从弗洛伊德出现以后便加强了——即爱总是带有性的色彩。按照柏拉图的理解，友谊是一种爱，而根据现代希伯来-基督教版本的柏拉图主义，友谊这种爱与明显的性爱必定实际上是很不相同的。

柏拉图在《会饮篇》〔*Symposium*〕中对圆形人的神话的解释能帮助我们弄清爱与性之间的关系：

邃古人之性与今不同。性本有三：男性，女性，男女

性……。原人身圆，四手，四足，四耳，一首双面，前后可视……。原人力大心雄，思犯诸神。

256

主神惧焉，召诸神议……。主神宙斯曰：“余有一策，可抑其骄而导之于正，余将刻人为二，则人力减而献牲倍增，于吾侪不更有利乎？……”

人既剖后，此半急求他半，及其既得，则不愿再离，以至于不从事生计，饥饿而死。宙斯悯之，乃设新策，使人胎生，不复如蝗虫之为卵生也。男女相悦，相互拥抱构精，人类因以不绝，或男人与男人相聚，皆愉悦欢乐，可获得休息，或外出谋其生计。^④

这篇文字的意思再清楚不过了，如果考虑到柏拉图的讽刺手法稍有不同，相应地作一些适当的调整的话，那么其柏拉图主义色彩就不可能更浓了，爱(*eros*)促进结合；性使分裂成为可能。爱促进相互依靠。性促进自主。爱追求肉体的谐合。肉体性欲之本能使个人拥有“外出谋生”的自由。

《斐德罗》的结论是朋友们所有的东西都要共同拥有，当他们共同拥有的性爱趋于超越的善时，他们才是真正的朋友。圆形人的神话的结论加强了《斐德罗》的道德寓意：如果爱仍然处于肉欲的层面，不将共同超越对方当作追求一致的基础，它就会取消自主性。

柏拉图在《斐德罗》和《会饮篇》中提出的主要观点似乎是，友谊是实现善的必要条件。激情、性爱不是友谊的条件，而是追求合乎理性的理想的共同愿望的条件，友谊增强和保持了这种愿望。

我们要恢复柏拉图的原貌，作为讨论儒家关于友谊的思想的准备。对于柏拉图，人们已经形成了一种普遍的看法，这就需要在友谊观上恢复他的原貌，因为希伯来-基督教的感悟方式的神秘的、爱沉思的传统强调了精神的私人的、人格的、个体化的性质。即使修道院制度和会众崇拜在很大程度上使将友谊视为精神性基

基础的认识长期延续了下来,在我们许多人当中仍然存在着一一种强烈的信念,以为对于精神性的目标最重要的关系只有一种,即个体与其上帝的关系。就是这种信念导致将友谊解释为只不过是成就精神性的一种手段。将朋友结合在一起的 *philia* [希腊文,意为“亲爱”]并不能真正地将他们结合在一起;它是增强和保持那种驱使每一方各自向善的性爱的手段。友谊使朋友能够去做高尚的事情,这意味着追求一种带有超越性的、私人的和个人的关系。 257

友谊重要性的减弱,集中表现于神的爱[希腊文 *agape*,兼有“兄弟情谊”、“无私之爱”之义]的概念,在早期基督教神学中出现。神的爱后来表示上帝的爱,它通过对他的创造物的态度表现出来。根据这样的认识,人是表现上帝之爱的中介,这样说的意思是,一个人对另一个人的爱,实际上是通过这些个体表现的上帝之爱。这种看法的蕴涵是,爱作为神的爱[*agape*],既源于神,又以神为终结目的。这种类型的爱在基督教的精神性发展中的重要地位,导致降低了与古希腊的 *philia* 观念相联系的那一种类型的爱的重要性。

到此为止,我们已提出了两个柏拉图式的问题,以作为我们讨论儒家关于友谊的认识的准备。第一个问题是,友谊是否能够促进精神性。根据我们以最简单的方式勾画的柏拉图模式,它显然能促进。第二个问题是这种促进作用是否否定了友谊的本身价值,由此成为只是一种工具。如果我们只是依靠柏拉图的感悟方式,论证似乎就会引导我们作出这样的结论。

如果我们现在试图将上述柏拉图的友谊模式与儒家对于友谊的认识加以比较,我们将能够清楚地看到,对于形成社群具有极其重要意义的关系——朋友关系,在儒家中国不是由于诉诸超越的根据或目标而形成的。

“仁”通常译为“benevolence”[意为“仁慈”、“善行”]、“humanity”[意为“博爱”、“人道”、“仁慈”]，“love”[意为“爱”、“爱

情”、“热爱”],“altruism”[意为“利他主义”],“goodness”[意为“善”、“优良”、“德行”、“仁慈”]等,《荀子》中有一篇文章重提了孔子与他几个弟子关于“仁”这个古典儒家最重要的美德的一次讨论:

子路入。子曰:“……仁者若何?”子路对曰:“……仁者使人爱己。”子曰:“可谓士矣”。

258 子贡入。子曰:“……仁者若何?”子贡对曰:“……仁者爱人。”子曰:“可谓士君子矣。”

颜渊入。子曰:“……仁者若何?”颜渊对曰:“……仁者自爱。”子曰:“可谓明君子矣。”^⑤

这一段文字遭致了相当多的评论。至少对于《荀子》提出的孔子的解释来说,当“爱”在成为明君子仁人的过程中产生时,是一个自己与他人结合的基础。既然这段文字所提到的那种爱,需要考虑关心他人,因此,翻译“爱”的词也表示“爱惜”,这就一点也不奇怪了。一个爱他人、将此人之关切当做他自己的关切的人,会尊重他人之独特性和人格,尽力设身处地为他人着想,他如果要提出什么要求也会非常审慎。他重视人们之间的差别,把它当做友谊的基础,希望他人充分地保持自己的特点,不应该因考虑关系而扭曲或改变自己。因此,在古代中国这种意义上的爱,爱他人就是爱惜他人。

完善人格的第一步,也是最起码的一步,要求一个人的为人使得他人把此人的关切当成他自己的,即“使人爱己”。在孔子的眼中,这是值得称赞的行为,然而它仍然是单向的,就像经常发生的那样,它主要关注满足他自己的需要。既然如此,在所信奉的这一目标中仍有残余的自私。

人格修养的第二步需要一个人将他人的关切当成他自己的,即“爱人”。这也许是比较比第一步更高层次的发展,然而也只是单向的,它主要关注别人的而不是他自己的需要。这种利他主义虽然

是令人赞美的,然而遗憾的是,它是自我克制的。一个人自己的合情合理的关切没有得到适当的满足。

接下来更高一步必定是返回自身,将自己-他人的关切的全部范围纳入他自身当中,即“自爱”。在此,“仁”不是指一个可以分离的原因或行为;而是描绘自我与他人之间的一种美好关系。它是建立在一个人与他人的美好关系这样的特定条件基础上的互助互补。 259

这样,培育仁不能归结为成就他人。在笛卡儿的小房间中是不可能成为仁人的。“仁”的字形是由表示人的“亻”与表示数字的“二”组成的,它的关系性在《论语》中被反复加以强调:

子曰:“……夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已。”^⑥

此外,就像我们在上面第一篇所说,这个修养过程不是涵衍自我克制的利他主义,相反,它必定涵衍自我-他人的全部关系:

子曰:“克己复礼为仁^⑦,一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”^⑧

在解释这段话时,重要的是不要以为一定要克服“自我”[ego-self]。不是这样,“己”在这里是指才形成的、不完全的自我,它与环境密切相关,因此要返回自身。正是这种返回自身的自我的修养和扩展,才会成己成人。

礼是使活的文化得以延续下去的那些合乎规范的身份举止、习俗、行为和制度的总和。它们是贯注了意义的行为,一旦它们被加以实行,就会导致共同体的和谐。这些行为是为仁的根本,因为它们能够从社会和文化上把一个人置于一个社群之中。^⑨

这里这种返求自身的观念也是重要的。礼与爱一样,也是双向的。礼要求从合乎规范的身份举止和践履行为中发现文化意义,还要求身份个性化,并且通过将其自我意识和他自己的重要性贯注到身份之中,从而使身份“成为他自己”。礼由个人实行,并在 260

实行它的社群中引起反应。

这将我们引向《论语》曾加以重复的、隐含着问题的一段话，它有助于我们集中注意儒家朋友一伦的独特性。正是由于“他人”在为仁这种存在的事业〔existential project〕中的极端重要性，所以孔子反复讲：“无友不如己者，过则勿惮改。”^⑩由于缺少某种超越的参照，人们必须依靠他们的关系的高尚，以作为完善的资源。这种带有排斥性的思想限定朋友范围，认为朋友必须同自己一样好，或好于自己，这种思想与此书中另外一些语录似乎相矛盾。例如：

孔子曰：“益者三友，损者三友。友直，友谅，友多闻，益矣。友便辟，友善柔，友便佞，损矣。”^⑪

从表面上看，便辟之友似乎也是朋友，但是实际上不是这样。礼乐如不用于人格完善，就是空洞的和没有意义的；实际上这样的行为不能真正称为礼乐。如孔子所说：

人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？^⑫

这就是说，缺少教养、思想空虚的人所实行的礼并不是真正的礼。与此相似，儒家之“友”如若不如己，就不是一个名符其实的朋友。“友”对于儒家来说与英语词“朋友”〔friend〕不同，它不能随便用于只是一个熟人或陌生人，或者用以表示善意或是礼貌上的屈尊俯就的态度。通常译为“friend”（友）的两个字〔朋友〕之间，在古汉语
261 中一般要作区分。“朋”是与之有共同老师（同门）的某人，而“友”是与之有共同志向（同志）的某人。“友”与“右”的字根相同，后者表示“右手”，因而又蕴涵“尊崇”的意思。再加以引申，就是同字根词“佑”，表示“帮助”，以及“祐”，意为“赐福、保佑”。因此，“友”在古汉语中一般与“二”这个词一样，涵衍着层级系统。它是人格成长的一个机会，只能归于仁的关系，在这种关系中，一个人能够表达对他人的顺应。友谊是以一个人自己与另外一个人之间受到认可的差别为基础的——这些差别表现为一个人品格成长的特定机会——而不是以已经意识到的与另外一个人的共同点为基础。

“友”在古代汉语中既与“有”同音，又被“有”一语双关地加以规定，“有”表示“手边有”。“友”就是有这样一个人在身边，你可以尊重他，以他为自己的榜样。“友”是与某人携手共进，你能受益于他，向他学习，就像这个字的字形本来表示的，它包含的一个意思是代表人的手。

孔子坚持“友”的受限制的、特定的用法，这表现在与孔子两个最亲密的门徒子夏、子张相关的关于“友”的讨论之中。在孔子去世以后的数年中，这两个门徒已成长为自立门户的宗师，对孔子所谈及其旨意都有他们自己的解释。

子夏之门人问交于子张。子张曰：“子夏云何？”对曰：“子夏曰‘可者与之，其不可者拒之。’”

根据子夏对于“友”的规定，好像他是在维护孔子使用这个词时想保持的那种严格性。然而这种狭隘的理解不会不遭致疑问。子张反驳说：

异乎吾所闻：君子尊贤而容众，嘉善而矜不能。我之大贤与，于人何所不容？我之不贤与，人将拒我，如之何其拒人也。^⑩

在评价这两种关于孔子对友谊的态度的很不相同的解释时，追忆 262 《论语》和别的地方经常提到的这两个门徒的形象是有益的。

子张与其放任自流的利他主义一再受到孔子的指责，理由是过多地注意现象而不是本质，以及语言使用不当。^⑪下面这段话很能说明问题：

子张问善人之道。子曰：“不践迹，亦不入于室。”^⑫

孔子在这里批评子张没有充分地遵循道德上的榜样，因而就不能入圣。

子夏是另一种情况，他被认为比所有别的弟子都更有学问，因而在传播儒家经典方面发挥了主要作用。^⑬因此，以此为据，我们可以推测，大概是子夏把更合于孔子原意的、关于“友”的认识传授

了下来。

在孔子独有的友谊概念中,我们看到某些条件。首先,朋友是为仁的必要条件。因此,当有人问怎样为仁时,孔子回答说:

居是邦也,事其大夫之贤者,友其士之仁者。^⑩

一个人必须爱朋友,把他当做他的自我的补充,与此同时,又要让这些朋友保持其正直。此外,尽管孔子明白,人们不能要求一个人各方面都完美^⑪,但是,朋友总的来说,以及在重要的方面,必须在实质上高于他自己,是他在人格上效法的榜样。

仁在儒家思想中的重要性是已知的,然而这一观念就像在《论语》中所显示的那样,其地位显然没有充分地论定,这就成为许多世纪中注释家们关注的根源。孔子在六个不同的场合被请求界定仁,他六次给予不同的回答。在确定仁的内容上,孔子可以采取的最好的做法是,指明历史上的榜样。

263 如果我们把古典儒学解释为一种唯美主义(aestheticism),它从协调特殊的细节开始,那么,仁的模糊性可以解释为那种与任何一种美学成就相伴随的不确定性。与儒家世界任何一种礼相似,友谊从根本上来说,具有审美性,它的意思是,友谊作为和谐出现,而和谐是通过独特的细节之富有成果的协调而产生的。友谊的形式方面总是由于个人兴趣的贯注,而为特定的社会、文化和自然条件所规定和决定。由于仁的这些特殊要求,就像常常发生的那样,它们关涉共同加强此人与此友间的协调,因而友谊总是独特的关系,不可能用公式化和答辩式的语言来捕捉它的意义。^⑫

“仁”通常译为“benevolence”、“humanity”、“goodness”。译为“benevolence”[意为“仁慈”、“善行”]的问题是从心理的角度解释仁,将关于人的整体性的、肯定是社会的概念,归结为某人的特殊的道德素质。“humanity”[意为“博爱”、“人道”、“仁慈”]这个词的含义更为宽泛,因而更加适合,然而仍然没有对仁的深刻宗教含义作出应有的评价,因而丢弃了为仁所固有的独特性。事实上,它容

易造成我们所见到的宗教与人道主义之间的对立。对于孔子来说,友谊是以仁为基础的,同时又是达到宗教性的道路。孔子并不诉诸超越的存在或法则,不把它们当做成长的终极参照;相反,他说的是人格修养的过程:“下学而上达。”^④

那么儒家的友谊与宗教性之间的关系究竟是怎样的呢?儒家的宗教性产生于这样一个基本假定:即天人一体,相互依赖。天与特殊的个人之间的关联,经常用“天人合一”的术语加以表达,这一术语被用来概括这一时期的宗教感悟方式。^⑤因此,孟子说:

尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。^⑥

在儒家经典中,天与道如果不被用以相互替代,也是经常相互联系的。孔子始终认为:“人能弘道,非道弘人。”^⑦

264

天人一体,相互依赖表现于源于孟子的、人们熟悉的哲学路线:“万物皆备于我”。^⑧我们可以对这一主张作以下解释。人作为环境中人[persons-in-context]总是完全处于一定的境况之中,在一个由特定的社会、文化和自然的条件所规定的世界中继承了传统。个人既形成了又形成于他所处的区域,这区域是由事情和事件构成的。在一个特定的情境中,他或她总是开放的,按照母亲、姐妹等等身份以许多不同的方式,被重新规定,从这个意义上说,一个人是易变的,是多值的[multivalent]。通过任何一个这类身份,个人被置于整体、系统中,并成为诸关系的核心,他既是从扩大了的关系区域内的焦点角度,又是从这种区域内的局部角度,来体现社群。在这里讲一个类似情况可能是有用的。一部音乐作品中任何一个音符的全部价值,只有通过了解此音符在这个被演奏的整个作品中的地位,才能加以确定。这样,任何一个音符在它当中蕴涵了整个乐谱。这个音符可以说是对种种关系的整个区域的聚焦,这些关系是由诸音乐成分构成的。这里重要的是种种关系的区域不受限制,相反,它是特殊细节的无限的蓄积,并且是始终开放的,能够更多地包容。与此特殊的音符相关的细节的区域可以扩展到

包括同一作曲家另一部作品的一个乐章,或他的所有作品,或一个时代的音乐作品,等等。

“环境中的人”像音乐演奏中的特殊音符,是多值的,他从其特殊的角度对人的社会及其自然环境加以聚焦。因此,他们或多或少是重要的,或多或少与整体相联接,或多或少地代表了他们的社群的价值和在文化上的重要性。

这种焦点与区域的用语给我们提供了一种方法,据以论述中国人的世界观所规定的天人一体、相互依赖的关系。天是区域,是社会的、文化的和自然的环境,因而从某种意义上说,大于特殊的个人(“天生德于予”)^⑧,同时又蕴涵和聚焦于特殊的个人(“万物皆备于我”)^⑨。正像我们在前面指出的,天经常以拟人的方法加以描绘。但是这种关系是双向的,反之亦然。人也是似神的。这就是说,当一个人成功地以榜样的方式将文化及其制度聚集于己,当他作为一个他的社群及效法他的后代的典范出现之时,他就通过他们仿效的模式而扩展了自己,从而成为尊崇的对象。因此,按照儒家的语汇,修身扩大了一个人(“大人”),他因而是名符其实地“超尘拔俗”^⑩。

圣人简直可以与宇宙相提并论:

仲尼,日月也,无得而逾焉……

夫子之不可及也,犹天之不可阶而升也。^⑪

与之成为对照,那些热衷于升官发财和追求权势之人,不修身养性,其结果是道德上的堕落。他始终是一个名符其实的“微小”之人(“小人”),这种人在《论语》中是作为君子的反衬而出现的。

对“神”这个字的分析,再次肯定了这种从宗教层面的分析。就像我们在前面所说,“神”既指人的精神性,又表示神性。从词源来看,它的词根的意思是“伸”,即“伸展”。当个人通过实实在在地实行礼而不断地提高精神境界时,当他对他的社群的鼓舞力量日

益增强之时，他也就变得崇高，迈向神的境界。⁹ 诸如周公、管仲、孔子、老子这些文化上的豪杰，从一种意义上说已经死了，然而在文化上仍然活着，而且无疑已经成为神。中文里“亡”这个词表示“被遗忘”（“忘”）。因此，早已死去然而仍被怀念的祖先是传统的延续不断的文化资源，是延续不断的尊崇对象。

那么“友”在这一宗教意义实现过程中处于什么地位呢？在这一传统中，个人是在由一个个他人组成的社群中追求人格成长，这些他人是文化的充满生机的蕴蓄。只有人们可以向其学习、可以给人们以教益的那些人，才能为人们提供意义的源泉，才有助于人格成长。在修身过程的初期，这样的“友”肯定是很多的。但是一个人的人格扩展将这些人吸收到他自己的自我区域之内，剩余的人中那些为进一步的成长所必要的、具有与众不同的优异品质的人，就变得更加难以发现了。

好了，假定上面的讨论没错，也已知孔子坚持认为“友”应好于 266 他自己，那么我们要问：“孔子会把谁称为他的‘友’呢？”这里引《孟子》的一段话是有用的：

孟子谓万章曰：“一乡之善士斯友一乡之善士，一国之善士斯友一国之善士，天下之善士斯友天下之善士。以友天下之善士为未足，又尚论古之人。颂其诗，读其书，不知其人，可乎？是以论其世也。是尚友也。”¹⁰

这样，孔子的首要之“友”是周公：

子曰：“甚矣吾衰也，久矣吾不复梦见周公。”¹¹

除了诸如周公、管仲和文王、武王这样的“历史上的友”之外，孔子是否可能另有什么朋友还是一个问题。

孔子如《论语》所描绘的，他是独一无二、举世无双的，因而是没有“友”的。说孔子有“友”无异于贬低他。另一方面，他又被描绘为既向每一个人学习，又不要向哪个人学习。

卫公孙朝问于子贡曰：“仲尼焉学？”子贡曰：“文武之道，

未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不学？而亦何常师之有？”²⁶⁷

267 分析儒家这种独特的友谊观的另一种方法是，注意家庭关系支配社会的和政治的结构程度。我们在前面曾提到阿姆布罗斯·金的一个论点，即所有的关系最终都以家庭关系来解释。²⁶⁸这意味着某人在各种各样的社会范围内的成功，最终会确立他的家长式地位，这种地位不能归结为友谊关系。值得注意的是，刘殿爵说孔子称他的弟子为“我的年轻的朋友”，原文是“吾小子”，按字面意思直译是“my little masters/sons”[意为“我的小大师/孩子们”]。这种家长式态度渗透到这一文化各个部分，并且作为秩序的典范始终不变地存在于儒家整个历史之中。

如果认为孔子没有朋友这种看法有什么例外的话，那就是他最喜欢的弟子颜回，他很可能是在临死的时候才有资格成为孔子的“友”。孔子很少、非常谨慎地使用“仁”字来描绘任何一个人，包括他自己在内。事实上他一再回避使用“仁”字来肯定他周围的人。²⁶⁹然而，颜回是个例外：

回也，其心三月不违仁²⁷⁰，其余则日月至焉而已矣。²⁷¹

也许最能说明问题的是孔子对子贡的评价，它重复了“惟友胜于己者”这样的语言：

子谓子贡曰：“女与回也，孰愈？”对曰：“赐也何敢望回？

回也闻一以知十，赐也闻一以知二。”

子曰：“弗如也，吾与女弗如也。”²⁷²

孔子本人无“友”，然而，事情似乎是这样：所有那些知道和喜爱孔子的人，把他当成本来意义上的朋友。孔子希望所使用的“友”这个词具有排他性，但这并不排除别的富有建设性的关系，人

们通过这些关系进行培育和表达关怀。孟子的名言“强恕而行”^{⑧*}意味着“友”这个范畴在儒家世界并不把一个施仁爱于他人 268 的人弄得精疲力竭。

很难想像有比柏拉图和孔子更具特色的友谊概念。对于柏拉图来说,友谊是以这样一种品质为基础的:这种品质表现为要求共同拥有一切事物,特别是共同追求美、真、善。对于孔子来说,友谊是一种单向的关系,一个人在这种关系中通过与一个精神修养已经达到更高水平的人的结合,扩大了自身。还有,苏格拉底所使用的佯作无知的[ironic]自我贬抑,能够使那些不能以别的方式改变其生活方式的人具有新的优良品质,这种方法在儒家传统中是没有的。

对于性关系的否定性评价,在孔子那里也是没有的。确实,关于性的论题本身在知识界讨论的层面,实际上是没有的。在中国古典传统中,在友谊或任何一种别的关系问题上,缺少谈到性的文字材料,这种现象大概可以作如下的解释。《诗·大序》说:

诗者,志之所之也。在心为志,发言为诗。情动于中而形于言,言之不足,故嗟叹之,嗟叹之不足,故永歌之,永歌之不足,不知手之舞之足之蹈之也。

言、诗、身是话语的三个层次,它们各不相同,这是因为当我们将言词转变为音乐、舞蹈时,话语也就越来越具有个人色彩。这是在贯注自我。舞蹈或别的形体表达,包括性关系,如果没有深刻的非个性化过程,是不可能变为语言的。人们不用中文说“我爱你”,是因为这样一种情感有多种表达方式,而这种语言一点也不能增强爱情关系,反而使它非个性化了,从而产生问题。性关系一旦用语言表达出来,就会引起别人的某种行为——性关系就成了公开的了,

* 作者将儒家的恕的观念译为基督教的为人准则,即“你想人家怎样待你,你也要怎样待人。”——译者注。

从而迹近色情。

柏拉图对于真正的友谊的认识,明显地关涉超越的目标,但是在儒家传统中没有这样的超越。孔子的标准是圣人,实现这一目标269的途径是与传统共存共进。这样一种实现,就其极致而言,可以说是等于成为“天”,然而仍然是内在的目标的实现,因为“天”本身就是内在的。

对于孔子来说,友谊的性质更像柏拉图的 *eros* [意为“性爱”],而不是 *philia* [意为“亲爱”]。它不仅是单向的,而且所指向的目标更加实在。对于柏拉图来说,双方共同探求是个人达到善的前提条件。对于孔子来说,友谊就其目的是为了达到圣人这一目标而言,可以说具有工具性。然而,对于柏拉图来说,友谊是间接通向善的途径,而对于孔子来说,它是直接走向圣人之境界的道路。

结论是尖锐的:苏格拉底与孔子不可能成为朋友。孔子在其思想发展的早期,可能会感到苏格拉底有其长处而追求友谊,而苏格拉底可能求助于孔子的参与,以致力于共同探求善。苏格拉底的佯作无知,可能会否定孔子所需要的、作为自我改善的手段的不同等[按:指“友”在道德品质和知识上高于他人],孔子可能会不允许他与苏格拉底共同拥有一切。

礼与权利

中国人关于社群的观念与西方自由主义之间的深刻歧异的一个象征是,在后者,现代社会的和政治的理论在相当大的程度上是围绕着诸如个人与社会的关系、私人与公共活动的领域范围、自然法与实在法的地位、权利与义务的性质、国家权力的认可(合法的权威性)、正义的意义等等这样一些问题展开的。与此成为对照,讨论与中国社会政治思想相关的关切,会包括个人、家庭和社会的

生活的完善、以传统为基础的礼在重建社会政治的和谐中的功用、通过正名对社会政治身份的规定和调整、文化典范的效用、合情合理的进谏方式,等等。

礼的观念是非常宽泛的,包含了从交往的方式、手段,到社会政治制度这期间的一切。它是中国文化的决定性的组织结构,并且规定了社会政治秩序。它是这一文化表达自身的语言。礼当然不纯粹是中国人的发明,但是它作为治理社会的构造所具有的突出地位和普遍有效性,它对正规的法律制度的支配作用,却给中国的礼以特殊的定义。^⑧ 270

也许是受西方模式的影响,当代讨论中国对于人权的态度,倾向于以国家为中心,基本上是以政治为导向的。西方哲学中对于人权的讨论,源于自然法传统和本质主义[essentialism]对人的能动作用的规定,这种讨论常常涵衍了对于超越的语言的依靠。作为一种不同的选择,我们想考察礼,它是这样一种社会机制,即构造社群、造成其社会政治秩序、传统的、重要的社会机制。然后我们想要说明礼如何已经以其自己独特的方式发挥了本来期望人权发挥的某些作用,以及它怎样影响当代中国社会接受西方普遍人权学说的方式。

“礼”这个字一般译为“rites”[意为“(宗教等的)仪式”、“礼节”],“ritual practice”[意为“仪式的举行”、“礼仪习俗”],“propriety”[意为“礼貌”、“礼节”、“得体的行为”],“ceremony”[意为“典礼”、“仪式”、“礼节”],从“约束”的意义上说,它具有浓厚的宗教内涵。礼[繁体字为“禮”]的字形很明显与“體”[简体字是“体”]同字根,“体”字的意思是“体现”、“构成一种形状”,引申后指“有机体”。葛瑞汉在他研究后期墨家经典的著作中将“兼”与“体”说成是涵盖整体/单位关系的专门用语,所包括的既有全体/部分、又有集体/个人的关系。^⑨然而可以提出一个有根据的论点,既然中国的自然的宇宙论假定宇宙是一个过程,那么,“兼”与“体”最好

理解为区域/焦点关系。例如,后期墨家的经典将仁定义为“体爱”——“有等差的、个体化的或集中的爱”(与“兼爱”相反,兼爱是墨家传统中人们熟知的观念,它是普遍的爱)。^④

礼是“表演”,是身份和习俗,它们通过规范的形式影响关系。英文“rites”与“ritual”的词源对于我们理解“礼”和它的同根字“体”有启发作用。在拉丁文中,“*ritus*”源于词干“*ri*”,表示“计算”、“计数”,而“计数”[*enumerate*]又是词干 *ar* [表示“加入”]的扩大,就像在“*arithmetic*”[意为“算术”、“计算”],“*rhyme*”[意为“押韵”]中一样。这就是说,礼是社会的韵律和节奏[*thym*]。

将礼译为“*propriety*”也有其根据。这表明礼具有“拥有者的”[*proprietary*]涵义,包含了将社群当做“某人自己的”意思。一方面,271 实行礼就像积分那样整合到这种礼所规定的社会之中,因而就被礼塑造和社会化了。另一方面,这是将他自己献给这种礼所涵衍的关系模式,因而对社会发挥了决定性的作用。由于中国环境中的礼重视贡献和参与,它并不带有某些贬义,如肤浅、形式主义和非理性,这些往往与英文“*ritual*”这个词相联系。礼并不是对外部的模式和标准的消极的顺从,它是“造”社会,这要求贯注自我,要求一个人的判断和他对于自己在文化上的重要性的意识。

尽管最初礼引导实行者进入具有稳定性的社会关系——这些关系的已经认可的形式被广泛接受——这些礼却并非只是沉淀于文化传统中的、正确性的特定标准,该传统也不只是以可预见的方式帮助塑造它的参与者。礼还有创造性的方面。从这个意义上说,它们的激励作用大于其禁止作用。礼告诉参与者什么是恰当的,这只是针对这样的情况:礼是由他来实行的。礼除了其所有的规范的社会型式之外,还有其开放的结构,它是个性化的,为了适应每一个参与者的独特性和品质,而被重新加以规定。从这个角度来看,礼是大量有灵活性的习俗,它们能确立、发展、表现一个人对自己在文化上的重要性的意识。礼是一种手段,用以将修身的

人的认识具体化,使一个人能够从他自己独特的角度改造社群,最终在传统上留下自己的印记。

各种实行礼的活动,其个性化的程度各不相同,而结果是,它们所确立的身份形成了层级系统。这些身份构成一种社会脉络〔social syntax〕,它通过各种顺应模式的协调而产生意义。个人价值是由兴趣和关切决定的,从这一方面来说,扩展和强化这些身份的过程具有更大的、可以感觉到的意义。这样,由此而来的结论是,个性如果被理解为自由民主意识中的自主性和独立性,那么,它对于按照礼构造的社会来说,是无法容忍的,甚至看起来像是愚蠢和不道德的。对社会事务的麻木不仁是不负责的。

礼不只是共时性的,也就是说,不只是特定的社会现实的构成部分,它也是历时性的。一个社群的记忆,它的文化,是继承来的形式化的活动的总和,这些活动显示了在文化传统中人们的前辈的意义和重要性(义)的累积投入。礼既保存了,又传播、传递了文化的意义。由于这个原因,实行和体现礼的传统不仅把一个人社会化,使他成为一个社群的成员,还进一步使此人适应文化。礼将 272 一套共同的价值灌输给特殊的个人,给他提供一种机会,以有助于保存和加强社群的方式来整合。

有一段话可以认为是中国传统中关于由礼构造的社群的权威论述,孔子在其中宣布礼是为了实现社会和谐:

君子和而不同,小人同而不和。^⑧

合乎礼的行为是孔子所设想的社会和谐的普遍条件,因为根据规定,这种行为不仅允许、而且实际上需要个性化。这种和谐是以下面的前提为基础的,即人是独特的,它们必须协调地结合到关系中,而关系使这种独特性的表现成为可能。^⑨正规的仪式如果没有这方面的努力就是空洞的,没有意义的,甚至是与社会格格不入的、滑稽的模仿;另一方面,协调和表达了其参与者的诚心和真意的仪式,则是社会的凝聚力和欢乐的源泉。

实行礼的活动是独特的,这不只是因为它们要求个性化,而且有更深的理由:它们表现了实行者的独特的品质。礼的重要性以及它可能产生社会和谐和潜在的参与能力,是它的各种各样的参与者经过培育的品质直接作用的结果。⁶

从头到尾通读《论语》可知,真正和谐的社群就像它常常所做的那样,总是依靠上层人士在实行礼的活动中完善他们自己,并且由知耻而反省自己,这样的社群的特点,从根本上说,是自我命令[self-ordering]。

道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。^{6*}

如果什么地方社群的秩序由内部的、人与人之间的顺从型式之网所构成,因而此秩序是内在的和自生的,而不是强加的,那么这个地方的统治者就不是在“统治”。⁶

273 社群的这种“自我命令”并不涵衍封闭性。它既不是屈从于从上而下的法令,也不是复制预先规定的典范。相反,它是展示的过程,包括社群成员间的协调和相互适应,他们按照礼所规定的身份,通过实行礼的活动,同时实现个人和社会政治的完善。个人的正直[personal integrity]与社会的整合[social integration]不可分开,从而使手段与目的之间的界限不再存在,每一个人既是自身的目的,又是社群中每一个他人成为其自身的条件或曰手段。这是一种相互关系的模型。

在根据礼安排秩序的社群中,特殊的个人处于由“创造”而不是由“权力”规定的关系中。这种“创造”与“权力”之间的区别对于认识由实现礼的活动造成的社群是至关重要的。“权力”经常使人想到支配和控制这两个相互关联的概念,而“创造”这个观念只能从自我培育和表达的方面去说明。权力关系要求,其组成成分之

* 作者将“格”译为“order themself”,意为“命令他们自己(归于道)”。——译者注

间的紧张的消除要有利于某个组成部分,与此不同,在由创造规定的关系中,没有最终的“他”,没有分离或疏远,没有一样东西被克服掉。创造要求一个关系中的每一个参与者,自始至终处于创造他人[the other]的过程之中。^④通过其成员的创造活动加以规定的社群是有纲领的,即有一个目标,要永远不断地去追求,它不是一个直接的现实,或固定不变的理想。它是一个可加修正的、无止境的、具有审美价值的完善过程,决定于特殊的组成部分和鼓舞力量。它更像一件艺术作品,而不是由一个公式或蓝图产生的成果。

我们已经强调了自我修养和个性化在形成礼构造社群的能力方面所发挥的作用。自我修养,以及共同体尊重这方面的成就,这蕴涵着文化精英主义。把任何一个特殊的人确认为实行礼的权威,这意味着将他的行为提升到文化标准的层次。这种类型的文化精英主义,不是强制性的或权威主义的;这是遵从[deference]而不是顺从[obedience]。实行礼的活动的动力,是社会自发的赞同和尊敬,而不是强迫。某人的品质越高尚,他也就变得越突出,越有决定性力量。相反亦然:一个人如果缺少自我修养和参与,那么他在文化上所发挥的作用,就既不是确定的因素,又不是决定性因素。

就像我们在前面和其他地方所辩明的^⑤,一般地说在中国传统中,特殊地说在儒学中,人性[humanity,也意为“人类”、“人道”]是一个不断向前发展的文化累积和成就。人性是由人类的文化领路人的模范作用所造成的,是由动物界向文明进化的结果。从野 274 兽(“禽兽”)到不确定的大众(“民”),到确定的个人(“人”),最后到仁,这一质的提升过程显示了一个人通过实行礼的活动而进行的文明化的程度。就人的这种文化提升而言,一方面,那些违背社会关系及其体现的价值的人,是名符其实的禽兽;另一方面,人性是可以改善的,永无界限,永远能够日益完善。

由于实行礼的活动只能重视个人,把个人当成有差别的、有特

色的,因而不确定的大众(“民”)必定只能发挥一种比较消极的和顺从的作用。^④实行礼的活动要求有个人的明显特征,同时又使大部分人有希望保持其可行的多样性,这种情况又意味着,实现了目标的社群在某些重要方面总是区域性的,为它特定的文化领袖人的期望和想像力以及其时间和地点的环境所限制。这样,为一特殊的社群构造未来,不论是在确立要加以实现的目标方面,还是在确定参与的最低条件方面,这一责任就落在了实行礼的活动的最完美的参与者、因而也就是社群最完美的成员身上了。

这里重要的是指出激励人的礼和禁止性的刑之间的关系。在孔子规定的传统中,这种关系是两者相互关联、相互依存,刑的概念的内容和功用只有放在赞颂礼塑造社会中的人的方法这一背景中,才能加以认识。^⑤

刑为欲为人者确立最低标准,并且在礼的管辖范围内为任何时候都可以接受的行为划定外部范围。在这方面要加以注意的是,刑有一组同根字,包括“形”,它们有一个基本意义,即“形成”、“使成形”。^⑥正是在这种“形成”的意义上,刑作为一种用以规定和维护社群和谐的工具发挥作用,将它同一种法律观念区别开来,这种观念将法律当做裁决相互冲突的要求的根据。

礼在哪里引导人们向善和立志,法律就在那里以威慑力指示人们,可以接受的最低限度是什么。礼在哪里促进创造性的文化探索,将文化成就中最有意义的东西具体化,那里就有法律保证社会的安全,强制性地维持现存的社会秩序,以外科手术方式消灭那些不可挽救的东西。整个社群像关系之网,因共同正确地实行礼而受益,其状况由此得到改善,与此相同,整个社群因必须施行刑法而都受牵连,共有罪责。诉诸法律是共同承认失败。由于这个原因,施行刑法之时,问题主要不在是否觉得有罪,而是在于是否感到羞耻。这破坏了社群所允许的界限,该界限人们是应该知道的,本应通过协调一致的社会努力,来纠正那些错误的行为。^⑦

尽管孔子向往没有诉讼的国家^⑤，然而他清楚地意识到需要法律。^⑥另一方面，他集中注意并致力于推进那些造成和谐的社群的社会设施，而对那些裁决是否有破坏秩序的罪错的辩论程序兴趣很小：

子不语怪、力、乱、神。^⑦

有好几个理由可以用来解释孔子何以不愿将“乱”纳入他的讨论问题之中，然而，也许最重要的一条是全神贯注于合乎礼的社会结构。他将这种合乎礼的结构视为既是参与的，又是有目标的，看做是一系列规范的行为和制度，通过它们一个特殊的群体的人们达到共同的和谐的目标。社会秩序，一般地说是秩序，对于孔子来说，是“由下而上”的，是在特定的参与者通过种种方式彼此交错地顺应、相互调整地适应中出现的。就像在指挥其乐队的指挥并不关注如何详尽展示不协调的无数可能性，孔子因此对社会混乱的种种表现的论题也很少兴趣。

“人权”和“礼”的概念在功能上是相似的，它们最终将成为确立和规定人们之间以及个人与国家之间关系的界限的实践。人们已经指出，虽然英文中“ritual”〔意为“(宗教等的)仪式”〕经常带有形式主义这一负面涵义，而中文中的对应词“礼”却没有这样的联想。相反的情况发生于英文中的“rights”〔意为“权利”〕和中文中与之相当的词“权利”之间，中文“权利”二字从字面上来看是表示“权衡个人利益”的意思。“权”一般指“权力”〔power〕，不是在合法的权威的正面意义上讲权，而是带有这样一种含义：从特殊的情况下取得暂时的好处。它的反义词是“经”，意为“经常的”、“固定的”，或“正常的”、“标准的”。与“经”成为对照，“权”指“不经常 276”、“权宜的”，甚至表示“机会主义的”。它使人们更多地想到特权，而不是某种共同的期望。与它搭配的字“利”同样是个多义词。它的基本意义是“益处”、“利益”、“好处”，但是，从古典时代起，它常常表示自私的意思，指只关心个人利益，而损害“义”的思想行

为。^⑥

“权利”这个词确实有很长的历史。在保存至今的文献中,《荀子》第一次将这两个字合在一起,并且赋予明显的负面含义:

是故权利不能倾也……^⑦

到 19 世纪,“权利”最初在日语中被用以翻译“human rights”(意为“人权”)的观念,中国人最初对它的反应想必是大惑不解。然而,近似于英文“权利”(rights)的不贴切的译法,使这个词正式地进入了中文世界,在本世纪颁布的许多法规中取得了法律上的优势。即使这样,支配了西方政治讨论、关于权利的宏论,与中国的大众文化仍然不相干。当然,中国人这样抵制人权观念的原因比翻译不当要深刻得多。通过关于礼构成的社会、它的预先假定、它的目标的讨论,我们想表明,根据西方古典传统规定的权利涵衍的基本假定,在许多方面与中国对于社会的思考不相容。^⑧

对规定为各别的个人的完全所有权(*dominium*)*的人权,中国存在着观念上的抵制,非常深入地探究其中的原因,就不会浮光掠影地泛泛谈论中国传统的基本假定,而这一假定又基于以礼构造社群的观念。先从历史上看,我们关于权利以及与之相关的事物的认识,受到小的家庭式社群的影响,在这样的社群中,风俗习惯和传统保证了基本的尊严;后来又受到现代民族国家的影响,在这样的国家中,日益流动的、原子化的人口必须向冷冰冰的、经常是压迫性的政府机器要求他们作为人的权利。可能会出现这样一个颇有说服力的论点,不管是福是祸,工业革命已经将我们关于社群的认识改变到了这样的地步,以至于人权成了保护个人价值的合理的回应。然而同样这一论点却可以从反面说明,在相当长的 277 时期内保持了其传统的社会和政治外观的中国人,何以没有受到同样的推动,去展现争取个人权利的宏图。

* 完全所有权:指包括对土地财物的处分权、使用权及占有权等的使用权。

然而,有一种看法认为,对文化造成影响的种种历史力量协同作用,加强了当今关于分离的个体性的认识,这种看法无视这样一个事实,即这种认识飞跃完全是对于客观条件的被动的、无选择余地的、逻辑的回应。以下这种说法同样不是无懈可击的,即认为现代化过程的种种力量必定在所有的情况下都涵衍了个人主义的兴起,以及以社群为中心的秩序的瓦解。^⑤

在中国传统中居支配地位的关于人的自然状态的思想却截然不同,它在许多方面与据以构造西方人权学说的个人主义观念完全不相容。对人性的经典表述来自孟子,它在后来的中国传统中被加工得更加精致了。严格地讲,对于孟子来说,一个人不是某种存在〔being〕,而是某种作为〔doing〕,是一种成就。“性”的概念一般译为“nature”〔意为“本性”、“自然”〕,它起源于“生”,是“生”的含义的引申和发展,而“生”意指生物的出生、生长、直到最终死亡的全过程。对于人而言,它与我们一般地理解为“本性”〔nature〕的那种东西相比,也许更接近于造成“性格”、“人格”甚至“素质”的那种创造性行为。^⑥这种人的“本性”要与某种内在的生理和心理结构区别开来。事实上,关于人性引用最多的一段经典性文字是:

天命之谓性。^⑦

这就是说,某人之“性”,是他在这个世界上的性命,是他的“天命”。这一段特别的文字经常被概念化,从而带上西方的涵义,将性理解为内在的可能性。孟旦就是用这类词语来解释这段文字的,他的结论是:

这意味着,如此规定的人的本性,不可能通过人的活动加以改变;它是给定的事实,生来就具有。^⑧

然而,唐君毅的理解更贴切,他把天命看成是存在于天人之间的关系,强调关系的互动性,并明确地拒绝那种不可改变的天数〔Fate〕 278 或命运〔Destiny〕这种完全西方的观念。^⑨

孟子提出,人是作为关系基体〔matrix of relationships〕在这个

世界上出现的,这种关系基体自然地产生、一直处于变化之中。人在其一生中通过这些关系规定着他的本性和品质。刚出生时,这种关系被描绘为只是微弱的开端(“四端”),它与其躯体一样,将一个人与这个世界联系起来。^⑧这种刚出现的关系性被规定为——人与人之间的联结(“仁”),展现这种联结的意义和价值(“义”),通过实现那些涵衍顺应与责任这两方面的身份和关系而表现出来的社会纽带(“礼”),以及知识与道德的联结(“知”),所有这些都加以无止境地培育。重要的是,这些联结主要是一个人的各种社会关系不断深化的过程,而不是规定一个人最初资质的条件。这样,这个传统中的婴儿就不是在任何一种“个体”的意义上出生的。实际上,称一个人“个体”就把他从特殊家庭的和文化的条件,以及直接的认知和实践的关系之网中抽离了出来,而这些条件和关系规定了他,并使成长成为可能。

这些联结是对业已形成的家庭和社群的配置的反应,从这个意义上说,最初发生的反应是“善的”。看看新生婴儿对爱的集中注意和作出的回应吧。这些联结以后可善加培育。^⑨就像“义”作为一种准则,表现为服从那些恰当地对待礼造成的关系的人格典范,同样,“善”作为对品质的描绘,来自服从这样一种内心对完美的要求,即培育和协调同样这些关系。在这两种情况下,它们从根本上来说,都是审美的成就,进而派生为道德的成就。培育这些初生的关系使一个人一直作为人而存在,将他提升到超越动物界。^⑩

由于这种关于人的“本性”、富有生命力的概念,孟子没有进而对下述两种意义上的性进行区别,即作为成人的实际过程的性,与作为被置于特殊地位的某种能力、天赋,或一系列范畴的性,这种性构成生成变化过程的基础并决定着这一过程。^⑪认识这种性的概念的一个方法是考察“性”与它的同根字“姓”的共同蕴涵。与
279 “性”一样,一个人的家庭的姓,是对一个一定历史条件下的群体中的人的概括,这种概括既规定了他们,又被他们所规定。它指称一

系列条件和状况,它们显示了共同的文化和每一个成员以特有的方式发展的机会这两方面。它产生了一种环境,在这个环境内,由于以其行为使他的名字不同凡响、为他的家增添特色而“成名”。不论是一个人家家庭的姓,还是他的“性”,都不是一种本质或固有的能力;它们都是人们所参与的历史关系的一种聚焦,这些关系成为人们在整个一生中获取成就的府库。人们可能会把姓与某些生理上的相似联系在一起,然而,这些相似肯定没有家庭成员贡献给社会政治秩序的共同价值那么重要。

中国传统在很大程度上受上面所描绘的、以孟子哲学为基础的对于人的“本性”的定义的影响,而与在理论上加强的、关于分离的个体的观念没有什么关系,这一事实具有深刻蕴涵,它显示了中国的土壤对移植来的人权以何种方式作出反应。

首先,[在中国]没有一种哲学基础论证“自我”是一种独立于和优先于社会的利益中心。在把人性视为关系的认识的支配下,普遍地肯定在个人、社会和政治的实现之间的互动关系。^⑥关于中国对待人权的态度的许多评论——如果说不是大部分的话——将这种根本的先决条件解释为自我克制或“无私”,这种说法以非常现代的、精致的方式,重复了黑格尔对中国文化的解释,我们在前面第一篇中曾经讨论过这种解释,根据黑格尔的说法,中国人受外部力量支配,因而缺少道德上的感悟活动。^⑦

在中国,政治上的指示是以概括性的、抽象的口号的形式出现的,而这些口号则是由政府机构和报刊公布的。当这些指示贯彻到社会中时,它对解释和应用办法的需要达到什么程度,是不清楚的。实际上,进行沟通和取得一致意见的机制,与完全自主的个体组成的社会相比,其抽象性要少得多。之所以如此,在很大程度上是由于中国关于人的概念并不预先确立任何一种超越共同认可的秩序的道德秩序观念,这种观念使煽动性的要求和诉诸个人良心变得有理有据,并且有可能破坏意见的一致。换句话说,中国传统

中的最高人格,是一种社会责任感,不论这意味着好还是坏。

280 在中国传统中,道德是源于社会精神特质的文化产物,通过符合礼的行为表现出来,人权要有任何意义,就必须成为一种社会习以为常的做法。在中国有一种伦理道德上的激励机制,通过这种机制那些自然状态的东西永远能够加以完善,这取代了那种确立自然权利观念的道德形上学。既然秩序是由下而上地规定的,具体条件减弱了一般化,造成各种程度的適切性,因而普适性〔universalizability〕的观念就成为问题。事实上,中国人对待关于“普遍法则”的学说的态度是非常小心的,这是出于这样一种文化:它从根本上来说不愿意放弃可靠的、直接的历史经验,转而去试用超越的原理。通过翻译著作的影响,这种语言似乎出现于晚近的当代著作中,但即使在这样的情况下,人们也必须问:中国的作者或读者究竟是怎样理解这些用语的?汉英词典不仅将“普遍”翻译为“universal”〔意为“普遍的”、“全体的”、“通用的”〕,而且也译为“general”〔意为“普遍的”、“一般的”、“总的”、“通常的”〕,“widespread”〔“广泛的”、“普遍的”、“完全展开的”〕,“pervasive”〔意为“到处渗透的”、“流行的”、“普遍的”〕和“common”〔意为“共同的”、“普通的”〕,这样翻译在哲学上是很能说明问题的。

在中国文化中表明缺少普遍法则的证据到处存在:神话即历史论的神话学,从中推演出具体的历史事件^①;将神性视为特殊人物的精神性的直接扩展的思想;关于“理”的思想,理是依靠具体的、历史的合理性实例而形成和加以维护的;以特殊的历史榜样为例阐述道德^②;认为知识与实际效用不可分离的思想^③;自生的文化同一性造成只关注内部事务的倾向,以至于产生对外部事物的反感和恐惧^④,等等。

对中国人不愿普遍化的最后一个重要说明是,很难使平等的观念适应我们的理解。是我们将“个体”视为社会单位的思想,使我们对平等有一种量的意识。如此理解的平等使人们怀疑质的评

价——如果说不是厌恶的话——以为这种评价将会导致利己主义、性别歧视、民族主义、种族主义，等等。我们认为人们在地位、职位、权力、能力和品德上的差别是**偶然的**，这种看法是与**实质平等** [essential equality] 论相对立的。

中国人将个人视为特定的身分基体 [matrix of roles] 的思想，不容忍任何关于自然平等的主张。约翰·杜威的话充分地反映了中国人的观点，他本人就是自然的权利和严格的平等的坚决的批判者：

平等并不是指数学上或物理学上的相等，由于这种相等，281
一个单元能够取代另一个。它是指实际地尊重每一种事物中独一无二、与众不同的东西，……(平等)不是自然地拥有，而是社群在以下这种情况下所取得的成果：此时它的行为受其作为社群的特性支配。^⑨

虽然个人处于不可废除的等级关系之中，而这种关系则是反映了他们之间的根本差别，可是礼仍然能够以几种方式发挥质上的同等的作用。

第一，身分的变动性意味着，社群内的特权和责任在整个一生中往往会扯平。某人作为一个孩子的责任被他〔以后〕作为家长的特权平衡了。这样，在整个生命期间一个人的关系范围内会产生某种程度的同等。第二，平等的观念与同一性一样，它能表示两个或更多事物之间的相同，或者在它被用于一个事物时，能表示其他事物的宽容，允许它成为它自己而非任何他物在这两种情况下平等的观念都是含混不清的。第一种意义上的平等产生于对相同事物的共同感受，第二种则是产生于对可感知的差别的容忍和欣赏。有一种主张是：所有的事物都是不同的，然而它们在都应该能够实现它们自己的特性这一点上是相同的，在这个主张中有一种重要的同等意识。这种同等意识并不全然是利他主义的；实际上，它主要是自我求助，因为在一个人的环境中有多多种多样的成分有助于

发展、开拓他的创造潜能。以礼为基础的秩序力图保证容忍,因为它和谐的基本因素,而秩序则是由它的各种成分之间的相互协调的差异加强的。²⁸²

由于长期以来偏重的是实质性的东西而不是抽象的东西,切近的东西而不是一般化的东西,因而[中国]必定会将关于普遍人权的华丽言词视为不切实际的奇想,对它有一种天然的抵制。

美联社有一篇典型报道,题为《人权取得进展》,它告诉世界:

美国政府在星期四说,在过去的一年中,不论是在中国,还是在台湾,人权状况都有改进,但是,它继续将这两者列入独裁和极权主义国家中。²⁸³[中译者按:这段引文的文字不仅反映了美国一些人对中国政治的偏见,而且流露出两个中国和一中一台的错误论调,这是应当加以批判的。]

282 这是鼓励将我们的制度扩张到中国人的世界。还有一种说法,其主要倾向与这种态度完全一样。安德鲁·纳森[Andrew Nathan]在他对中国人权状况的分析的结尾处提出,中国人同我们一样,还有一条很长的路要走:

中国的思想传统包含了许多材料,可供构造内容丰富的、多元论的权利理论,而新近向西方的开放,使许多外国的思想传统的资源帮助进行新的思考……。但是,这一篇文章表明,中国的权利体系的性质的任何一个重要改变,都必须克服过去的负担……。因为在中国,个人政治权利要获得另外一种稳固的基础,这所需要的变化,远远不止法律编撰和修改这样一种权利哲学;它在近一个世纪中一直占配地位,没有多大变化。²⁸⁴

批判家们的议论,是以中国预防“资产阶级自由主义者”的一个接一个运动为背景的,他们强调事情的另一面,与我们对中国状况的判断成为对照。我们的看法是针对他们自己的社会和经济发展的持续的趋向和势头,而我们[中译者按:指上面提到的“批判家”,即

纳森一类人)鼓励采用个人人权则是进一步努力改变他们的社会。

1993年的《曼谷宣言》发表以后,以人权为论题的中国出版物——既有官方的,也有非官方的——大量出现,这极其清楚地表明,中国人在认真地对待西方观念。而一点也不清楚的是,相反的情况是否真实。不过,在这一章的最后几段中,我们想听任中国人自己去发展,转而讨论我们关于人权的概念,来看一看它是否不能以某种方式通过借鉴中国模式来加强它。

不必在这里重提细述我们从我们对于人权的信念中获得的许多好处。在我们今日世界,这些好处就像人权的重要性一样十分明显。我们宁愿集中注意人权理论的某些弱点。

共同体秩序的儒家模式使某些未加剖析的基本假定成为问题,这些基本假定极大地促进了自由民主的发展。第一个是理论上的问题,它与我们基本上不满意对于个体的定义相关,而这一定义是许多人权理论的基础。亨利·罗斯蒙特[Henry Rosemont Jr.]把这一点说得很好:

儒家经典使人们联想到,当代道德哲学不再建基于有血 283
肉之躯的人的真实希望、恐惧、欢乐、悲伤、思想和态度之上。从笛卡儿的时代起,西方哲学——并不只是道德哲学——越来越严重地将纯粹的认知活动与人剥离开来,并且形成了这样一种认识:在脱离了实体的“心智”中使用逻辑推理,是个人选择及自主活动的本质,这种本质比现实的人更为重要;而后者则是偶然地成为他们现在的样子,因而没有重要的哲学意义。^⑧

儒家传统从现实性和关系上对人所作的界定中,有不少内容也许能成为一种资源,帮助重新思考我们的“自主的个体性”的概念。就这种概念实际上使环境成为个人目的的手段的方式来说,尤其如此。这方面一个明显的弱点是,个人的自由和特殊地位高于对于共同体和环境的责任。就其极端而言,它变成了那些毫无

羞耻之心的人的专横暴虐,所破坏的共同体资源,正是那些对于推进牢固健全的家庭、兴盛的社群、适合的教育所必须的东西,同时换来了这样的现象:将残酷的暴力施加于保护他的那些人,施加于给他提供庇护所和食物的环境。

更多地从环境的角度规定人,其结果会是对那些由分离的个体性观念所产生的、广为人知的负面后果加以反思,对可能会发生的、制度化的自我中心的滥用加以控制。在这一方面,R.J.文森特(Vincent)至少描绘了这种滥用的两个重要表现:

就像民族主义往往使国家不愿放弃其祖国一寸土地,权利观念常常使个人坚持要求属于他们权益的一切。他们变得正当……。第二个警告是针对权利的自以为是。这是将**我们的**权利称为自然的权利或人的权利的倾向,由此认为别人也应该受益于或尊重我们的权利,与此同时,他们在这方面也有其自己的选择方式(无疑他们自己也有将它们普遍化的倾向)。^⑨

284 个人的自主性并不必定导致人的尊严。实际上,如果尊严是已感觉到的个人作用,如果个人作用或价值是在与某人的社群中的各种各样分子打交道中产生的,那么,夸大个体性可能很容易被发现与保护和促进人的尊严背道而驰。中国人关于人的思想,对于思索和确立个人的自主性与自我实现之间的界限,可能是有用的。

根据同样的道理,已知我们的历史是持不同政见者[中译者按:当指18世纪美国革命派]后裔的历史,我们倾向于放纵情感,在这样的情况下,强调人权需要更好地把握分寸。赞颂人权是实现人的尊严的手段,这样说当然是过分夸大了。用人权来规定社群范围内生活质量可能达到的程度,就像用最低健康标准作为衡量饭店质量的普遍有效的指标。当一个人由于缺少这样的标准而不愿坐下来用餐时,这些标准几乎不能保证饭菜的质量。人权作

为法律,归根结底是一项最低标准,一个最后的依靠,求助于人权显示了社群里的一团糟。

关于人权和法律之间的关系,兰德尔·爱德华兹说:

尊重个人权利是同正规的法权密切相关的。不尊重权利,法律也能存在,然而没有法律,权利不可能长期存在。⁶³

与此相反,儒家的不同办法表明,社会政治秩序所促进的几乎所有的实际权利和责任,是由法律以外的制度和习俗所维持的,并由社会压力而不是刑罪所加强的。日本是儒教国家的一个很好的实例,在那里人口的大多数高度重视人权,但却在很大程度上不依靠法庭。实际上,依靠运用法律远非实现人的尊严的手段,这样做从根本上说是非人化[dehumanizing],就像经常发生的那样,减少了相互适应的可能性,并且形成了我们的**特殊的**责任,去规定什么是适宜的行为。

引进义务[obligation]——“强迫”式关系——的概念产生了一种中介的作用,因而也就减少开发构成关系的那些要素的可能性。与此成为对照,重视礼是为了努力使这种可能性达到最大的程度。²⁸⁵仔细地、同情地观察中国模式,可能会看到另一种可供选择的、用以解决冲突的非法律机制,可能会减少个人寻求法律措施的欲望,而采用另外的合理的选择。舍弃形式化的程序也就是追求更务实的作风。

另一个要加以考虑的问题是,如何用一种更高的眼光来看待权利理论。有一种基本上属于马克思主义的批判提出,权利理论只是选择人的存在的特殊的、主要是政治的方面,来加以特殊的保护,而一种更宽泛的文化界定可能会缓和这种批判,这种界定确认,在文化条件与抽象规定的人权的可变内容之间,有一种直接的和不可分离的关系。实际情况是,特定权利的概念内容,不论是怎样的普遍主张,总是经常被那些闯入的因素重新规定,这些因素包括各种各样的社会的和政治的压力。这样的理解也许可以作为一

个基础,据以将关于人权的可变的定义与我们自己的发展文化的工程以及文化上的差异这一现实联系起来。

中国借助西方模式,能够使它为其正在变化中的社会政治秩序确立更加规范的、经过明确规定的准则,同样,我们借鉴中国的模式,可能会促使我们更清楚地看到人权的礼的基础。它也许能提供更伟大的容忍精神,用以对待文化的多样性,并且能增强这样一种能力:它不仅使我们能看出自己的种种认识为西方所限,而且把这种限制当作人权观念的实际本质。^⑥

注 释

汉人：叙述的理解

——中文版作者自序

① 见梅杰：《汉代前期思想中的天与地》，纽约州立大学出版社 1993 年版，第 5~11 页。

② 见李泽厚：“秦汉思想简议”，载于《李泽厚哲学美学文选》，第 38~81 页。我们在《期望中国：中西文化叙述思微》（纽约州立大学出版社，1995）提出了同样的论点。

③ 见艾恺的《最后的儒家：梁漱溟与中国现代化的两难》，伯克莱加州大学出版社 1979 年版。

④ 从篇名也可以看出倾向。例如，约瑟夫·李文森（1959）：“残余引起的联想：临终时的儒学与君主制”，麦隆·科亨（1991）“成为中国人：传统的同一性被打入冷宫”。马杰利·沃尔夫在其“超越父系的自我：中国性别的构造”（载于安乐哲与卡苏利斯合编的《亚洲的理论和实践中的自我：人格篇》）中说：“儒家的法则规定了等级制的权力结构的正当性和家长制家庭制度的秩序，这些法则在跨国公司时代，应用于福建这样的地区，或那些获得斯坦福大学工商管理学硕士学位的上海年轻人，似乎犯了时代错误。”（第 253 页）

⑤ 德利克：“受冷落的孔子：世界资本主义与儒学的更新”（载于《界限》季刊，秋季号，第 238 页）。他进一步把复活儒学的活动确定为“国家话语和知识分子话语合流的一个特别恶劣的实例。”（第 242 页）

⑥ 见郝大维与安乐哲的《期望中国：中西文化叙述思微》中关于二元论与关联思维的论述。

⑦ 见郝大维和安乐哲的《孔子哲学思微》，纽约州立大学出版社 1987 年版，第 110~127 页，安乐哲和罗斯蒙特的《论语哲学释义·导言》，纽约巴兰廷

出版社 1998 年版。

⑧ 见林同其、罗斯蒙特和安乐哲的“论中国哲学的最新进展”，载于《亚洲研究杂志》第 54 卷第 3 期，第 727～758 页。

⑨ 这里需要小心。像通常所做的那样，将这个崇拜对象译为“dragon”，反映了文化解译中所遇到的困难，“龙”实际上需要与盎格鲁-撒克逊文化中的同类物加以区分，后者在“圣乔治的正义脚下”遭到了应有的下场。见约翰·海伊的“执着的龙”，载于彼得森、普拉克斯、余英时合编的《文化的力量：中国文化史研究》（1994），普林斯顿大学出版社。

⑩ 同上书，第 121 页。

⑪ 杜维明：“中国哲学纲要”，载于道伊奇与彭特柯合编的《哲学指南》，牛津：布拉克维尔出版社 1997 版，第 4 页。

前 言

① 麦金太尔（1991）：第 105 页。

② 同上。

③ 正如麦金太尔（1991：第 106 页）自己所说：“有一个似乎得到普遍赞同的看法：孔子在道德生活本身范围内作明晰的理论说明，余地较小。生活所固有的目的，按照孔子来设想，只是以一种卓越的方式生活。”

④ 麦金太尔（1991）：第 116 页。

⑤ 麦金太尔（1991）：第 115 页。

⑥ 同上。

⑦ 洛伊德（1996）：第 425～427 页。

⑧ 洛伊德（1996）：第 426 页。

第一章 西方思想中的自我问题框架

① 关于哲学观念的模糊性的特征的讨论，见郝大维和安乐哲（1995）第二章各处。

② 见阿德金斯（1970）、斯奈尔（1960）和道兹（1951）。这些著作说明了意识的逐渐发展是完整的自我的基础。

③ 对“历史的模糊性”的用语的阐述，见郝大维（1994）：第 103～108 页。

④ 见郝大维和安乐哲（1995）。

⑤ 无疑,柏拉图的《泰阿泰德篇》[*Theaetetus*]是表现这方面的发展的最权威的著作。将知识说成“真实的信念加上辩证术的支持”的这一界定,依靠这样一种思想:为了使辩论中使用的术语无懈可击,从本质上对它加以界定是必要的。

⑥ 见郝大维(1973):第23~29页,郝大维(1982b):第三章,以及郝大维和安乐哲(1995)第93~99页中有关论述这些模式的部分。

⑦ 拉克坦修斯[Lactantius] *Inst. div.* vii7.9(DK 68A 139)

⑧ 对这种解释的语境有一总的论述,见郝大维和安乐哲(1995),尤其是其中第91~109页。

⑨ 对这一说法的详细阐述,见郝大维和安乐哲(1995)第75~90页。

⑩ 举几个例子,如查尔斯·卡恩(Charles Kahn, 1988)、阿尔布莱特·达尔(Albrecht Dihle)和阿拉斯代·麦金太尔(1988)。当然,“意志”观念的发展过程是相当复杂的。见卡恩关于斯多葛学派对于这一问题的贡献的论述。

⑪ 见布鲁孟伯格(Blumenberg, 1983),郝大维(1994):第25~28页、第33~37页,以了解关于自我确认的观念作为认识现时代的手段的重要性的讨论。

⑫ 欲知这种分析的范例,见哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1987)、大卫·柯尔布[David Kolb, 1987]。又见郝大维(1994)第一章对这一看法的阐述。

⑬ 见郝大维和安乐哲(1995):第106~109页、第112~133页中关于第一问题框架思想的讨论。

⑭ 见唐纳德·戴维森(1982)。

⑮ 休谟(1960):第415页。

⑯ 《弗洛伊德与道德反思》,见罗蒂(1991b):第147页。

⑰ 罗蒂(1991b):第147页。

⑱ 见罗尔斯(Rawls, 1971)与罗尔斯(1996)。

⑲ 卢克莱修(1946):第四册第1108~1110页、第219~220页。

⑳ 见柏拉图(1978)的《会饮篇》(*The Symposium*)第190E—193。在本书第三篇我们将稍微详细地讨论这个神话。见第255~257页。

第二章 古典儒学中的焦点-区域式自我

① 孟旦(1979):第40页。

② 兰德尔·爱德华兹(1986):第 44 页。许多人坚持这一立场。试比较同一本书中路易斯·亨金(Louis Henkin)的文章《以比较的眼光看当代中国的人权思想》,第 39 页,以及安德鲁·纳森的《中国人权思想的来源》,第 141~147 页。

③ 当然,这是乔治·赫尔伯特·米德的语言。关于用以解释中国的自我观念的这种语言的局限性,见下文第 41~43 页。

④ 伊懋可(1985):第 170 页。

⑤ 这句话也出现于《左传》“昭公十二年”:孔子说:“古也有志,‘克己复礼,仁也’”。这段话的上下文讲一个国王由于不能“自克”,以至没有好的结果。华莱[Waley]指出,“克”也能表示“有能力的”,但是《左传》中这段话是个明证,说明这个词表示“自我约束”的意思。

⑥ 《论语》第 12 篇第 1 章。

⑦ 葛瑞汉(1990b):第 288~289 页,其中葛瑞汉责备安乐哲依靠“关系”语言。葛瑞汉说“至于‘关系’,无疑,关系在诠释中国思想时是一个必不可少的概念,一般说来,中国思想给一个西方人的印象是更关心事物之间的关系,而不是它们的性质;但是,与这种关系相联系的是具体的型式,而不是从事物中抽象出来的关系,安乐哲对此十分清楚。”这是一个非常好的提醒。

⑧ 见怀特海(1933)。

⑨ 见维克多·李[Victor H. Li(1978)],尤其是第四章。

⑩ 见狄百瑞(1985):第 332 页。

⑪ 黑格尔(1956):第 138 页。

⑫ 谢和耐(1985):第 147 页。

⑬ 米凯尔·拉法格(Michael LaFargue, 1994),尤其是第 97~98 页。他常把“心”翻译为“感情”(Feelings),特别是在翻译《孟子》时这样做。

⑭ 见查尔斯·摩尔(Charles Moore)的《中国的心智:中国哲学和文化要旨》[*The Chinese mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*](1967),更近一些的有罗伯特·阿利森[Robert Allison]的《认识中国的心智》[*Understanding the Chinese mind*](1989),这两部论文集具有一种讽刺意味,其中大部分作者坚持用两个不分离的词“heart-mind”来译“心”,这与两本论文集的书名相矛盾。

⑮ 见柯雄文[A. S. Cua, 1985],此书对中国人关于“类型”和“种类”的认

识有精彩的分析。

⑩ 确实是这样,在当代哲学中,许多关于“肉体”的论述都有克服心灵-肉体二元论的明显企图。这种情况既表现于梅洛-庞蒂及其后继者的现象学论述中,又反映于与约翰·杜威和乔治·赫尔伯特·米德相联系的社会心理学的论述中。我们在下面将要指出,米德为我们对中国传统中的自我开展比较研究提供了一系列富有启示的思索。

斯代夫·奥丁(Steve Odin, 1994)精心地应用米德的社会自我论研究日本的禅宗思想家。对于中国古典传统中“肉体”的详细论述,见托马斯·卡苏利斯(Thomas P. Kasulis)等人(1993)。

⑪ 关于这种语汇及其运用的详尽讨论,见约翰·海伊(1993)。

⑫ 《论语》第3篇第3章。

⑬ 我们比较详细地讨论了将有机模式应用于整个中国思想在解释上所引起的危险,见郝大维和安乐哲(1995):第269-274页。

⑭ 李约瑟(1956)。

⑮ 见史华兹(1985)。

⑯ 李约瑟(1978):第248页。

⑰ 李约瑟(1956):第302页。引文中的斜体[即中译本的黑体]为论者所加。

⑱ 李约瑟(1956):第337页。

⑲ 郝大维与安乐哲(1995):第269-271页。

⑳ 这特别奇怪,因为李约瑟在生物学方面训练有素。

㉑ 史华兹(1985):第373页。

㉒ 见孟旦(1985b):通篇,以及史华兹(1985):第200页、第416-418页。我们关于“宇宙生成演化系统”的论述,见郝大维和安乐哲(1995):第185-192页。

㉓ 见郝大维与安乐哲(1994):第85-88页。

㉔ 就像我们已经表明的,“意志”的概念是后来在西方出现的。在奥古斯丁等人讨论“*voluntas*”(拉丁文,意为“意志”)的时期之前,人们很少能看到像“意志”这样的概念实际存在的迹象。见阿拉斯代·麦金太尔(1988)。

㉕ 见郝大维和安乐哲(1995)第273-275页中关于“语境化方法”与秩序的焦点——区域概念的关系的论述。

⑳ 见郝大维和安乐哲(1987)第 283~296 页中关于儒学《论语》中意为“顺应”的“恕”的观念的讨论。

㉑ 见《论语》第 2 篇第 1 章,第 15 篇第 5 章。

㉒ 米德(1934):第 175~178 页。

㉓ 米德(1934):第 144 页。

㉔ 米德(1934):第 223 页注。

㉕ 米德(1934):第 144 页注。

第三章 古典道家中的焦点-区域式自我

① 对与《庄子》相关的、复杂的文本问题感兴趣的人应该求教于葛瑞汉的《〈庄子〉中有多少篇为庄子所作?》,见葛瑞汉(1990a);葛瑞汉(1982),《〈庄子〉选注》[*Textual Notes to a Partial Translation*];以及哈罗德·罗斯(Harold D. Roth)的《谁编纂了〈庄子〉》,载于罗斯蒙特(Rosemont)(1991)。

② 见郝大维和安乐哲(1995)第 256~268 页中关于“关联的宇宙论”的讨论。

③ 奥古斯丁(1949):Ⅷ.第 158 页。[汉语译文引自《奥古斯丁〈忏悔录〉》,商务印书馆 1997 年版,第 150 页。]

④ 对弗洛伊德有一种解释力图避开这种相互冲突的动力,关于这种解释见唐纳德·戴维森的《非理性的悖论》(1982),理查德·罗蒂的《弗洛伊德和道德反思》(1991b),以及本书前面第 16~17 页关于这一解释的讨论。

⑤ 见郝大维和安乐哲(1995):第 85~88 页。

⑥ 《庄子·天道》(《庄子引得》33.13.2)。参考葛瑞汉(1981):第 259 页。

⑦ 见郝大维和安乐哲(1995):第 183~197 页。

⑧ 参见《庄子·应帝王》(《庄子引得》21.7.33),《庄子·知北游》(《庄子引得》60.22.77)。

⑨ 《淮南子·览冥训》(中华书局,1989,第 200 页)。这段译文取自刘殿爵和安乐哲翻译、尚未出版的《淮南子》。

⑩ 《淮南子·原道训》(中华书局,1989,第 10 页)。这段译文取自刘殿爵和安乐哲翻译、尚未出版的《淮南子》。参见《庄子·大宗师》(《庄子引得》17.6.42)、《庄子·应帝王》(《庄子引得》21.7.32)。

⑪ 《庄子·大宗师》(《庄子引得》15.6.1);参见葛瑞汉(1982):第 84 页。

⑫ 《道德经》第 37 章。

⑬ 同上书,第 17 章。

⑭ 同上书,第 57 章。

⑮ 同上书,第 3 章。最后一行我们采用马王堆版本。

⑯ 因此,在某些限定下,我们赞同葛瑞汉(1989)第 194 页中他这样一个主张:庄子“肯定接受这样一种看法:我们必须把世界视为它现在的样子,只是否定分析性的原因能够向我们显示世界何以如此。”

但是葛瑞汉又进一步提出,庄子是个天真的现实主义者,葛瑞汉这一看法会造成误解。用所谓“分析性原因”作区分的方式,已经牢固地扎根于我们对于世界的许多最天真的反应之中。道家说,除非“复归于婴儿”,否则你决不能达到哲人之境。达到这样的天真,将世界看成它现存的样子,这似乎与柏拉图学派的天真一样令人惊异,后者获得真知灼见的惟一办法是,掌握辩证术,一丝不苟地努力,以达到善。就其特点而言,道家哲人的恰如其分的天真,只是在他们的修持的终了而不是在开端之时。

⑰ 《庄子·齐物论》(《庄子引得》6.2.69),参见葛瑞汉(1981):第 58 页。

⑱ 《庄子·齐物论》(《庄子引得》4.2.27),参见葛瑞汉(1981):第 52~53 页。

⑲ 《庄子·齐物论》(《庄子引得》3.2.1),参见葛瑞汉(1981):第 48 页。

⑳ 《庄子·齐物论》(《庄子引得》3.2.8),参见葛瑞汉(1981):第 49 页。

㉑ 《道德经》,第 1 章。

㉒ 见郝大维(1982b):第 229~291 页。

㉓ 见葛瑞汉(1990a):第 322~359 页。

㉔ 《庄子·秋水》(《庄子引得》45.17.87);参见葛瑞汉(1981):第 123 页。

㉕ 《庄子·大宗师》(《庄子引得》15.6.4);参见葛瑞汉(1981):第 84 页。

㉖ 《庄子·大宗师》(《庄子引得》19.6.89);参见葛瑞汉(1981):第 92 页。

㉗ 《道德经》第 79 章。

㉘ 《庄子·养生主》(《庄子引得》7.3.2);参见葛瑞汉(1981):第 63~64 页。

㉙ 《庄子·达生》(《庄子引得》50.19.54);参见葛瑞汉(1981):第 135 页。

㉚ 见鲁姆普(1979):第 17 页。[见《王弼集校释》上册,中华书局 1980 年版,第 40 页。]

⑳ 《庄子·应帝王》(《庄子引得》21.7.33); 参见葛瑞汉(1981): 第 98~99 页。

㉑ 传教士兼汉学家理雅各(James Legge, 1962): 第 266~267 页, 他在给这段文字的译文所作的一个注释里说:

这个简短的寓言构思精巧, 非常有趣, ……它与道家反对运用治国之知识的立场是一致的。有一位批评家说, 最后一个字“死”之后很可能有一个“唉”字[alas!]。但是可以肯定, 最好是浑沌让位给另一帝, 而“忽”与“僇”不做[凿窍的]坏事。

㉒ 葛瑞汉(1982): 第 20~22 页。

㉓ 见郝大维与安乐哲(1995)第 225~237 页中关于道家运用关联思维的讨论。

㉔ “Free and Easy Rambling”[意为“自由自在的、轻松的漫游”]是《庄子》第一篇篇名可加考虑的另一个译法。

㉕ 当然, 这是马修·阿诺尔德(Matthew Arnold)的用语。

㉖ 兰克(lenk, 1987)。

㉗ 《周易》,《系辞上》第五章。

㉘ 《庄子·齐物论》(《庄子引得》6.2.67); 参见葛瑞汉(1981): 第 58 页。

㉙ 《庄子·大宗师》(《庄子引得》17.6.53); 参见葛瑞汉(1981): 第 88 页。

㉚ 歌德,《浮士德》第一篇: 1699; 1700。

㉛ 同上: 1686~1687。

㉜ 布鲁克斯(Brooks, 1975): 第 209 页。

㉝ 怀特海(1978): 第 338 页。

㉞ 人们可能会想到《会饮篇》结束处苏格拉底所说的话, 他提出悲剧诗人应该也能够写喜剧。这一主张出于苏格拉底具有讽刺意味的一个信念, 即喜剧和悲剧只不过是伪装的讽刺。喜剧和悲剧的意义是肤浅的外表, 只有讽刺才能使我们清楚地看出问题。

第四章 中国的性别歧视

① 杜普雷(1993): 第 14 页。

② 见郝大维(1982b)中关于依靠技术方法重新确定性和性别特征的论述。

③ 布拉克(Black, 1989):第 184 页。

④ 布拉克(1989):第 184~185 页。

⑤ 据亚里士多德的《形而上学》986a22—986b2 改写。见亚里士多德(1984):第 1559~1560 页。

⑥ 见吉利根(1982)。

⑦ 见弗拉克斯(1989),全部。

⑧ 格利姆肖(1986):第 59 页;又见格利姆肖(1992)。

⑨ 格利姆肖(1986):第 203 页。

⑩ 《论语》第 6 篇第 30 章。

⑪ 洛伊德(1993)中有对这种二元论在形成与西方传统相联系的性象征 [sexual symbolism] 中的作用的深刻论述。

⑫ 如弗拉克斯(1989)。

⑬ 如吉利根(1982)。

⑭ 格利姆肖(1992):第 228~229 页。

⑮ 并不是所有的后结构主义思想都与女权主义的关切相吻合。见塔特耶娜·克莱门柯瓦 [Tatyana Klemenkova] (1992) 中对后现代主义思想某些方面所表示的保留意见。实用主义者理查德·罗蒂则发起一场重要的讨论。在其《女权主义与实用主义》(罗蒂 1991a:第 231~258 页)中,罗蒂分析了实用主义可能以何种方式成为当代女权主义的思想资源。罗蒂指出,就像许多女权主义者所辩称的,如果语言本身主要是男性的产物,那么某种干预就是必要的。这种干预可能采取这样的形式:妇女议员这样一类人自愿离开目前的社会机构,直到经过数代,产生一种更适当的语言时为止。读罗蒂的文章,人们难免会产生这样的怀疑:罗蒂提出这种解决办法,大概是对他以为是某些女权主义者的极端主张,在作出一种夸张的反应。然而,我们认为,这种建议是完全正确的——即使很难想象能加以实现。

⑯ 《论语》第 17 篇第 25 章。

⑰ 鲁迅(1981):第 117 页。

⑱ “女”字与“男”字不同,但是,“男”字并没有用于同那些专门表示“男子”性别特征的字相结合。实际情况是,对用的两个偏旁是“女”和用以表示人的特征的“亻”,汉语中这样的对用不适用于“男”字,这一事实支持了我们这一论点:中国传统中的性别歧视不将妇女视为人 [person]。这一见解是对

我们此书手稿在出版社中的一个读者莉莎·拉法尔斯所提的一个问题的回答,我们十分感谢她。

① 我们是在使用乔伊斯·特列比尔柯特(Joyce Trebilcot, 1982)对“单一男女不分”[monoandrogynism]与“多种男女不分”所作的区分。

② 欲知这一论点的早期说法,见安乐哲(1981)。

③ 李约瑟(1956):第33页。[见李约瑟:《中国科学技术史》第二卷,科学出版社、上海古籍出版社1990年版,第35页]还有一些学者也将女性性别特征与道家理想作同样的类比,他们有陈荣捷(Chan, 1963):第13页;卡尔顿马克(Kaltenmark, 1969):第58页起;华莱(Waley, 1958):第57页;陈张琬莘(E. M. Chen, 1969):第402~404页。

④ 李约瑟(1956):第105页。[中译本第116页]

⑤ 见李约瑟(1956):第59页。[中译本第66页]

⑥ 李约瑟(1956):第57页。

⑦ 李约瑟在论述道家思想时,互换使用“feminine”[意为“女性的”、“娇柔的”、“女子气的”、“阴性的”]和“female”[意为“女(性)的”、“雌的”、“温柔的”]这两词。这也许是可以理解的,因为古代汉语中没有 feminine 与 female 的区分。这里我们按照约定俗成,将生物学上的性(雄与雌, male/female)与心理学与社会学上的性别(男性与女性,或阳刚与阴柔, masculine/feminine)区分开来。如果我们想要采用这种区分,那么在李约瑟的论述中用“feminine”这个词将更为适合。

⑧ 李约瑟(1956):第61页。[中译本第68页]

⑨ 李约瑟(1956):第59页。[中译本第66页]

⑩ 不同于以阴柔解道家、人们所熟悉的另一种做法是顾立雅(Creel, 1970a)将“阴柔”与“阳刚”加以倒置。那些表面上是“阴柔的”品质只不过是为了实际地保持政治控制而有意采取的策略。例如,“不争”是争的最好方法。这基本上是《韩非子》对《道德经》的理解,它将这本著作归结为政治谋略,一个有雄心的、积极进取的统治者可以利用它们将自己的意志强加于他的臣民,使他们意识不到,从而操纵他们服从于自己的目的。

⑪ 李约瑟(1956):第34页。

⑫ 《道德经》第25章。

⑬ 《道德经》第22章。这个译文以马王堆版本为依据。通行本是“是以

圣人抱一为天下式。”

⑳ 《道德经》第 41 章。

㉑ 《道德经》第 28 章。

㉒ 《道德经》第 52 章。

㉓ 《道德经》第 42 章。

㉔ 《道德经》第 22、28 章。

㉕ 《道德经》第 57 章。

㉖ 毛泽东在中国取得政权以后不久，宣布了性平等。从各种消息来看，某些真正的变化确实发生了，而且变得相当快。在性别同等方面取得的成果，后来由于长久的儒家传统的影响而遭到损害。

㉗ 见安乐哲(1990)。

㉘ 见安妮·伯德威斯德尔 (Anne Birdwhistell, 1992) 中对理学家李颀与其母亲关系的描绘，他的父亲去世之后，母亲就成了他的“父亲”。

㉙ 韦索(1981): 第 59 页。

㉚ 同上书, 第 50 页。

㉛ 同上书, 第 59 页。

㉜ 同上书, 第 60 页。

㉝ 《论语》第 9 篇第 23 章。又见第 14 篇第 43 章和第 17 篇第 26 章。

㉞ 格利姆肖(1992): 第 227 页。

第五章 对方法的考察

① 例如查德·汉森 (Chad Hansen, 1983) 与 (1985b)。在郝大维和安乐哲 (1987): 第 261 ~ 264 页中, 我们对这一问题有一简要的论述, 而在郝大维和安乐哲 (1991) 中则有稍详细的思索。

② 葛瑞汉 (1983): 第 3 页。

③ 张东荪 (1939): 第 180 页。

④ 当然, 在文化内也是这样: 在盎格鲁-欧罗巴哲学家们当中, 对“真理”这个词的态度、规定和使用, 差别很大, 以至于显得应该使用不同的词。对于真理, 实在论的和某些实用主义的认识之间的紧张, 其中一部分是起于这样的事实, 即他们是在谈论完全不同的事情。

⑤ 见郝大维和安乐哲 (1995): 第 155 ~ 158 页。

⑥ 彼得森(Pedersen, 1959):第 339 页。

⑦ 同上。

⑧ 见郝大维和安乐哲(1995):第一章,尤其是第 3~12 页。

⑨ 文德(Wender, 1973):第 26 页。

⑩ 罗宾森(Robinson, 1968):第 108~109 页。

⑪ 在郝大维和安乐哲(1995):第 25~33、37~38、45~46 页中有对这些悖论及其后来在西方古典传统的思想中的影响的详细论述。

⑫ 按照传统说法,色诺芬尼是巴门尼德的老师。

⑬ 罗宾森(1986):第 56 页。

⑭ 见郝大维和安乐哲(1995)第 111~119 页中关于第二种问题框架思维的胜利的论述。

⑮ 见郝大维和安乐哲(1987)、郝大维和安乐哲(1995)全部。

⑯ 欲了解对于语境化方法的讨论,可读郝大维(1987)和(1994)、郝大维和安乐哲(1987)。

⑰ 葛瑞汉(1989):第 394 页。

⑱ 有时候葛瑞汉似乎相信,在“语法天堂”中名词、动词和形容词纯洁无瑕、荣耀地翱翔。正是他对词法过分的(我们以为如此)信念导致他将结构主义的假定加入到他对关联思维的解释中去。关于我们在这一问题上对葛瑞汉的批评,见郝大维和安乐哲(1995):第 125~133 页。在葛瑞汉去世前不久,我们在给他的信中这样表达了我们的关切:“也许西方的发明中,最不易于输入到中国的,是中文语法。”

⑲ 葛瑞汉(1989):第 395 页。

⑳ 同上。

㉑ 同上书,第 395~396 页。

㉒ 同上书,第 396 页。

㉓ 同上书,第 394~395 页。

㉔ 同上书,第 394 页。

㉕ 同上书,第 155 页。

㉖ 郝大维和安乐哲(1987):第 364 页。

㉗ 见郝大维和安乐哲(1995):第 202~211 页。

㉘ 葛瑞汉(1989):第 398 页。

⑳ 郝大维和安乐哲(1987)第 364 页注 30。

㉑ 见布鲁姆(Bloom, 1981)。

㉒ 葛瑞汉(1989):第 398 页。

㉓ 郝大维和安乐哲(1987):第 267 页。

㉔ 同上。

㉕ 葛瑞汉(1989):第 398 页。

㉖ 同上。

㉗ 见葛瑞汉(1989):第 30、331~332 页,葛瑞汉(1990b):第 287 页。

㉘ 葛瑞汉(1989):第 410 页。

第六章 中国关于真的理论的文化前提

① 关于这方面的论述见怀特海(1978)第一章:《思辨哲学》。

② 就像我们在后面将要看到的,所谓实用主义的真理理论,没有单一的世界秩序的观念,也能将一切安排得很好,这很好地表现于威廉·詹姆斯(1977)的书名《多元宇宙》之中。还可见理查德·罗蒂(1982):《完全丢失的世界》。

③ 见郝大维和安乐哲(1995):第 242~244、268~278 页。

④ 见郝大维和安乐哲(1987)第 131~138 页以及(1995)第 116~119 页中关于审美的和逻辑的秩序之间的区别,以及它同中国人关于“世界”的认识的关系的论述。见(1987):第 195~249 页,以及下面第三篇中关于“天”、“道”和“德”的意义的讨论。

⑤ 见郝大维和安乐哲(1995)第一章全部。

⑥ 同上书,第 25~32 页。

⑦ 同上书,第一章全部。

⑧ 关于荀子对于辩论的认识,见柯雄文(Cua, 1985):第 5~8、43~87 页。又见郝大维和安乐哲(1995):第 202~211 页。

⑨ 这是很重要的一点。墨家的《墨辩》、《名实论》在 20 世纪受到推崇,这是为了帮助将西方哲学著作的精神引进中国。墨家逻辑的原来形态显然不同于本质论,这种形态不利于直接用以翻译西方的著作。

进而言之,将西方的本体论翻译为中国语言,(目前)这方面的能力有限,这一问题不同于想用外国哲学来改造中国感悟方式这种做法。有一点是很清楚的:在中国移植形而上学与在政治、商业和技术上的殖民化同样受到怀

疑。

⑩ 见葛瑞汉(1989):第155页。

⑪ 毛泽东(1951):第287页。

⑫ 见葛瑞汉(1989)第410页中关于古代汉语无系词起作用[的语法现象]的哲学含义的讨论。

⑬ 见《韩非子引得》36.4.20。

⑭ 见郝大维和安乐哲(1995):第40~46、62~65、123~133页。

⑮ 见郝大维和安乐哲(1987):第298~312页。

⑯ 要更多地了解关于中国语境中“形象”的意义的思考,见郝大维和安乐哲(1995):第211~225页。

⑰ 葛瑞汉(1989):第227~228页。

⑱ 葛瑞汉(1989):第227页。

⑲ 葛瑞汉(1989):第228页。

⑳ 张东荪(1939):第172页。

㉑ 见德里达(1982)。

㉒ 见罗蒂(1979)。

㉓ 查尔斯·皮尔斯、约翰·杜威和威廉·詹姆士对前两个方面负责。他们每个人都参加了从“心智”[mind]转向“经验”这一更为自然的概念的运动。从经验向语言的转移,是后期实用主义者的努力方向,他们有奎因[W. V. O. Quine]、威尔弗利德·赛勒斯[Wilfrid Sellars]、保罗·古德曼[Paul Goodman]、希拉利·普特南、戴维森和罗蒂。

第七章 对道的实用主义的理解

① 郝大维和安乐哲(1995):第211~278页。

② 见郝大维和安乐哲(1987)第176~182页中我们对诸模式的讨论。

③ 在思索与主导西方哲学的表象论真理观有相似功能的观念方面,我们受益于艾略特·道伊奇[Eliot Deutsch]论真理的著作。道伊奇(1979)是他大部分创造性哲学思维的代表作,它将人们熟悉的形而上学和认识论的分析过程,倒回到开始依靠美学的和宗教的办法,期望“真理”的观念在人类经验的这些方面发挥作用。

④ 诺曼(Norman, 1971):第24页。

⑤ 赫尔肖克(1996):第15页。

⑥ 张东荪(1939):第178~179页。

⑦ 见安乐哲(1981),此文不赞成这种形容。

⑧ 李约瑟(1956):第59~61页。又见杜勃斯(1946):第266页。

⑨ 司马富(1983):第121~123页。

⑩ 余英时(1985):第176~177页。又见此书第三篇我们对史华兹(1985)的评论;他提出了一个相似的区别。

⑪ 余英时(1985):第175页。

⑫ 鲁宾(1976):第94、96、103页。

⑬ 《论语》第18篇第5~8章。又见《庄子·天地》(《庄子引得》31.12.52);参见葛瑞汉(1981):第186页。〔《庄子》中〕这段话好像是对《论语》中那几段文字的模仿和发挥。

⑭ 例如,《庄子·天运》(《庄子引得》39.14.56);参见葛瑞汉(1981):第128页。

⑮ 《论语》第15篇第29章。

⑯ 《庄子·天运》(《庄子引得》39.14.77);参见葛瑞汉(1981):第133页。

⑰ 《荀子·解蔽》(《荀子引得》79.21.22)。

⑱ 《中庸》第28章。又见《论语》第2篇第11、15章,第13篇第4章。

⑲ 萧公权(1979):第98页。

⑳ 《道德经》第28章。

㉑ 李约瑟(1956):第33页。

㉒ 通假注释法——即用一个发音近似的字,规定另一个字,同时两者在意义上又有联系——在古代注释训诂中使用得很广泛。换句话说,古代中国的注释家,集中注意一个活的词是怎样在各种语境中显示其含义,而不是假定词具有那种与使用它们的方式不相干、单一的基本意义。

㉓ 有趣的是,“君”和“尊”都有表示“许多人在一起”的同根字(分别是“群”与“俦”)。“尊”有一个同音的同根字“搏”,意为“节制、控制”。它的意义范围与“君”相似。《说文解字》分析其部首,提出它是一个“会意”字,是意为“节制、治理”的“尹”和表示嘴的“口”的结合;意指一个“治理”国家的人在表达意旨和命令。

㉔ 见萧公权(1979):第118~119页。

② 萧公权(1979):第 119 页。

③ 顾立雅(1970b):第 335 页注 62。

④ 《论语》第 18 篇第 7 章。

⑤ 《论语》第 8 篇第 13 章。

⑥ 《论语》第 2 篇第 21 章。

⑦ 见刘殿爵(1983):附录 I,“素王”的称号出于《淮南子》,见《淮南子引得》9.80.23;见安乐哲(1993):第 205 页。

⑧ 刘殿爵(1983):XI。

⑨ 陈大齐(1964)。

⑩ 《论语》第 7 篇第 26 章。

⑪ 《论语》第 6 篇第 30 章;又见第 16 篇第 8 章,第 7 篇第 34 章。

⑫ 《论语》第 14 篇第 6 章。

⑬ 《论语》第 7 篇第 34 章。

⑭ 《论语》第 7 篇第 33 章。

⑮ 《论语》第 3 篇第 24 章,第 7 篇第 31 章,第 9 篇第 6 章、第 14 章,第 10 篇第 6 章。

⑯ 《论语》第 6 篇第 7 章。

⑰ 《论语》第 5 篇第 3 章,第 14 篇第 5 章。

⑱ 除了“圣人”、“仁者”和“君子”这些经常使用的范畴之外,还有几个别的不同提法,它们因为很少出现,所以问题更多。孔子从未遇到过一个圣人(《论语》第 7 篇第 26 章,以下只注篇章,均出于《论语》),但是认为他最得意的学生颜回是一个贤人(第 6 篇第 11 章)。颜回还被描写为一个仁者(第 6 篇第 7 章),其特征与“古之贤人”相同(第 7 篇第 15 章)。因此,“贤人”并不与“圣人”同等,但是至少与“仁者”一样高尚。尽管“善人”有时与“圣人”相提并论(第 7 篇第 26 章),这一类人格高尚之人被明确地描绘为稍低一等(第 11 篇第 19 章)。“成人”只出现过一次(第 14 篇第 12 章)。这个范畴的内容和定义好像是决定于时代。显然过去的标准稍高。最后是“大人”,也只出现过一次,是君子所畏惧的三个对象之一(第 16 篇第 18 章)。从这一点来看,“大人”至少高于君子,既然受到尊崇的圣王尧被描绘为“大”,则“大”就与“圣人”有直接的联系。

这样将性质上的区别转换成按性质分等排列,似乎有某些文本根据,而

且很容易受到重分析的学者的首肯。但是，最起码这并不能说明什么问题，而从最坏的情况来看，这会产生误解。

第一，《论语》始终认为，描绘人格完善的这几个范畴，是内在地联系在一起，容不得它们之间的相互排斥：

君子之道，孰先传焉，孰后倦焉，譬诸草木，区以别矣。君子之道，焉可诬也？有始有卒者，其惟圣人乎！〔《论语·子张》〕

君子之道和圣人之道在内容或性质上不相歧异，只是范围上有所不同。此外，除了“圣人”的范畴有一种全面性以外，其他那些范畴之间的相对的位置似乎是不固定的。例如，尽管“君子而不仁者有矣夫”〔《论语·宪问》〕，然而“仁”到处都被清楚地描绘为规定君子之为君子的限定条件：

君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。〔《论语·里仁》〕

此外，与陈大齐所说相反，“仁者”是否是一个表示在人格完善上高于君子的范畴，这一点也不清楚。例如，在下面这段文字中，“君子”和“仁者”可以互换使用：

“仁者，虽告之曰‘井有仁焉’，其从之也？”子曰：“何为其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。”〔《论语·雍也》〕

它们远非排他的范畴，为仁，与是君子，这两者相互涵衍：

曾子曰：“君子以文会友，以友辅仁。”〔《论语·颜渊》〕

事实上我们能够很快列出一长串的引文，其中以惊人地相似的词语描绘仁者与君子：

1. ……仁者不忧……(14.28, 9.29)

……君子不忧不惧……(12.4)

2. 樊迟问仁。子曰：“爱人。”(12.22)

……君子学道则爱人……(17.3)

3. 惟仁者能好人，能恶人。(4.3)

子贡曰：“君子亦有恶乎？”子曰：“有恶……”〔17.22〕

4. 夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。

(6.30)

子路问君子。子曰：“修己以敬。……修己以安人。……修己以安百姓。”(14.42)

5. 为仁由己,而由人乎哉?(12.1)

君子求诸己,小人求诸人。(15.21)

6. 司马牛问仁。子曰:“仁者,其言也讱。”(12.3)

君子……慎于言……(1.14)

君子欲讷于言……(4.24)

君子于其言,无所苟而已矣。(13.3)

7. 樊迟问仁。子曰:“居处恭,执事敬,与人忠。”(13.19)

孔子曰:“能行五者于天下,为仁矣……恭、宽、信、敏、惠。”(17.6)

有君子之道四焉:其行己也恭,其事上也敬,其养民也惠,其使民也义。(5.16)

⑳ 例如,仁者与君子可以根据他们的性情和行为举止所表现的品质加以描绘。见《论语》1.8, 6.7, 16.10, 19.7。

㉑ 《孟子·尽心下》,第25章。

㉒ 《论语》2.14, 4.11, 4.16, 6.13, 7.37, 12.16, 12.19, 13.25, 13.26, 14.23, 15.2, 15.21, 15.34, 17.4。

㉓ 《论语》13.23。

㉔ 《论语》7.1。

㉕ 《论语》1.14, 2.13, 4.24, 13.3, 14.27, 15.23, 16.1, 16.6, 19.9, 19/25。

㉖ 《论语》1.14。

㉗ 郝大维与安乐哲(1987):第56~61页。

㉘ 要想更全面地了解关于诚的论述,见杜维明(1989),特别是第76~82页。又见郝大维与安乐哲(1987):第57~61页。

㉙ 《中庸》第24章。

㉚ 《孟子·离娄上》,第13章。

㉛ 虽然“真”在《墨子》中只出现过一次(《墨子引得》7.6.35),学者们一般仍然将《墨子》这一部分确定为晚周的作品,而孙诒让甚至提出,它出于儒家而不是墨家之手。老庄共同首创并使之通行于世的词当然不限于“真”。例如,现在常见的用语“自然”,在他们之前的任何著作中都没有出现过,只有一次例外,也是出现于《墨子》中的一篇(《墨子引得》70.42.50),罗根泽将它的年代定为《庄子》后、《荀子》前。毫无疑问,到了《说文解字》的编撰者许慎(公元30—124)的时代,“真”已经具有很强烈的道家色彩。

- ⑭ 《庄子·渔父》(《庄子引得》87.31.32); 参见葛瑞汉(1981): 第 251 页。
- ⑮ 同上。
- ⑯ 《淮南子·精神训》(《淮南子引得》2.14.21)[中华书局 1989 年版, 第 227—229 页]
- ⑰ 《庄子·大宗师》(《庄子引得》19.6.92); 参见葛瑞汉(1981): 第 92 页。
- ⑱ 《庄子·大宗师》(《庄子引得》15.6.4), 见《淮南子引得》14.2.4 对这文字有趣的修改。
- ⑲ 《庄子·大宗师》(《庄子引得》15.6.3); 参见葛瑞汉(1981): 第 84 页。
- ⑳ 《道德经》第 57 章。
- ㉑ 《庄子·应帝王》(《庄子引得》19.7.4); 参见葛瑞汉(1981): 第 95 页。
- ㉒ 《庄子·齐物论》(《庄子引得》3.2.3); 参见葛瑞汉(1981): 第 48 页。
- ㉓ 《道德经》第 64 章。
- ㉔ 《庄子·齐物论》(《庄子引得》4.2.33); 参见葛瑞汉(1981)第 53 页。
- ㉕ 《道德经》第 54 章, 又见第 21 章与第 57 章。另外还有一句意思相同的重复的话:“故去彼取此”, 见第 12、第 38、第 72 章。
- ㉖ 《庄子·齐物论》(《庄子引得》4.2.27); 参见葛瑞汉(1981): 第 52 页。
- ㉗ 《庄子·齐物论》(《庄子引得》4.2.26); 参见葛瑞汉(1981): 第 52 页。
- ㉘ 见《论语》第 12 篇第 1 章。
- ㉙ 《道德经》第 22 章。
- ㉚ 《庄子·德充符》(《庄子引得》13.5.31); 参见葛瑞汉(1981): 第 79—80 页。
- ㉛ 鲁宾(1976): 第 98、115—116 页。
- ㉜ 《庄子·应帝王》(《庄子引得》19.7.2); 参见葛瑞汉(1981): 第 94 页。
- ㉝ 《庄子·大宗师》(《庄子引得》15.6.7); 参见葛瑞汉(1981): 第 85 页。
- ㉞ 《荀子·解蔽》(《荀子引得》79.21.22)。
- ㉟ 《庄子·秋水》(《庄子引得》44.17.50); 参见葛瑞汉(1981): 第 149 页。
- ㊱ 《庄子·大宗师》(《庄子引得》15.6.3); 参见葛瑞汉(1981): 第 84 页。
- ㊲ 《庄子·庚桑楚》(《庄子引得》64.23.72); 参见葛瑞汉(1981): 第 106 页。
- ㊳ 《论语》第 18 篇第 6 章。有趣的是, 记述孔子反驳的话的那一篇语录, 是放在《论语》的后五卷之中, 而这部分《论语》很可能是在孔子的学说在整整

一代人中生根以后才编成。见刘殿爵(1983):附录3。

⑮ 《论语》第18篇第8章。

⑯ 《论语》第4篇第10章。

⑰ 《论语》第18篇第7章。

⑱ 《庄子·天地》(《庄子引得》31.12.52);参见葛瑞汉(1981):第186页。

⑲ 华特森(1968):第136页;见福永光治(1966):第192~195页。

⑳ 葛瑞汉(1981)第185~187页指出了这段文字在《淮南子》中的相似表达,并且将它翻译了出来。

㉑ 葛瑞汉(1990a)与罗斯(Roth, 1991)企图按论题将混编为《庄子》的各篇分为几类:早期原文、杨朱学派的以及调和派的著作。这种努力表明,这本著作是由有不同倾向的文章组成的,它表达了许多歧异的、有时是冲突的观点。

㉒ 这个字最初的形状是口在左边。

㉓ 《吕氏春秋·本味》。又见郝大维与安乐哲(1987)第165~166页,其中展示了古典文献中“和”如何被规定的另一例子。

㉔ 《论语》第1篇第12章。

㉕ 这一段原来在第63章,我们把它放在这一章(即第79章)中更合理。

㉖ 《道德经》第79章。

㉗ 见怀特海(1978):第110~115页。又见内维尔(Neville, 1974):第10页以后,格兰格(Grange, 1997):第51~60页,以了解这一语汇的有益的应用。

㉘ 怀特海(1978):第4页。

第八章 西方超越论的衰落

① 见《孔子哲学思微》全部,此书的观点是,古典时期的中国不存在真正起作用的超越意识。

② 郝大维与安乐哲(1987):第13页。

③ 见哈茨霍恩(Hartshorne, 1964),他在其《神性的相对性:社会的上帝观念》(1964)中企图发展一种关于外部关系的连贯的学说。

④ 对上帝的超越性的认识当然也运用于犹太神学中,一个恰当的例子是“上帝的名字”的区别,如避讳的(“超越的”)称呼“雅赫维”(Yahweh)与亲近

的(“内在的”)称呼“主”[*Adonai*]这两者的区分。见艾德蒙德·雅各布(Edmond Jacob, 1958)。

⑤ 见郝大维(1991)与安乐哲(1995)中关于当代中国和西方学者对研究对方文化截然不同的兴趣的论述。

⑥ 哥白尼(1955):第 438 页。

⑦ 开普勒(1955):第 278 页。

⑧ 同上书,第 5 卷第 9 节,命题 XXVI。

⑨ 牛顿(1952):第 541 页。

⑩ 牛顿(1952):第 542 页。

⑪ 同上。

⑫ 加尔文(1960):第 3 卷,第 23 章,第 2 节。有关加尔文的上帝意志学说,与奥加姆和斯考特斯这方面的学说的关系的简要论述,见弗兰克斯·温德尔(Francois Wendel, 1963):第 127~129 页)。

⑬ 约翰·麦克内尔(John T. McNeill, 1960):第 926 页。

⑭ 加尔文(1960):第 1 卷,第 17 章,第 2 节(斜体为我们所加)。

⑮ 韦伯(1958)。

⑯ 《形而上学》1072b[中国人民大学出版社 1993 年中译本,第 278 页]。

⑰ 同上。

⑱ 哈维·考克斯(1966)。

⑲ 同上。

⑳ 我们当然不希望用如此明显的随便的态度,将斯宾诺莎极其精致而又深刻的体系置于一旁而不予考虑。只要指出这一点就足够了:他有热心为他辩护的人。斯宾诺莎的最好的辩护人之一是沃尔夫森(Wolfson, 1934)。与我们所说相一致、对斯宾诺莎的分析,见哈茨霍恩与利斯(1953):第 189~191、194~197 页。

㉑ 例如,见麦马·泰勒(Mark C. Taylor, 1984)。

㉒ 怀特海(1978):第 346 页。

㉓ 同上书,第 346~347 页。

㉔ 同上书,第 348 页。

㉕ 同上书,第 7 页。

㉖ 关于这种区分,见郝大维与安乐哲(1995)全部。

⑳ 奥古斯丁(1950):第12卷,第29章。

㉑ 简·范·鲁易斯布洛克(1951):第245页。

㉒ 明谷的伯尔纳(1987):第195页。

㉓ 圣约翰(1958):第182页。

㉔ 圣特雷萨(1979):第89页。

㉕ 同上书,第88~89页。

㉖ 佩克(1992)。

㉗ 同上书,第35页。

㉘ 见斯代思(1960)。

㉙ 例如,见圣约翰(1958)的序言中,关于对约翰的神秘主义著作常见的有意歪曲的论述。

㉚ 佩克(1992):第212页。

㉛ 詹姆斯(1929):第418~419页。

㉜ 见斯代思(1960):第130页以下。

㉝ 见扎伊纳(1961)。

㉞ 见斯马特(1965)。

㉟ 这里对神秘主义的体验的论述十分简略,要想对这种体验的分类作更充分的了解,见郝大维(1982a):第242~250页,以及安乐哲(1982b):第230~240页。

㊱ 这个词是扎伊纳创造的。

㊲ 怀特海(1925)。

㊳ 见郝大维与安乐哲(1995):第3~12页。

㊴ 人们并不是只在物理学中看到传统的理性要求的衰微。生物学中的争论对自然的类属的概念构成了挑战,这种争论以又一种方式显示,科学的合理性受到了威胁。见杜普雷(1993)。

㊵ 边沁(1843)。

㊶ 杜威(1927):第102页。

㊷ 杜威(1973):第151页。

㊸ 桑德尔(1982)、(1996),贝尔(1993)。

第九章 天与道:非超越的区域

① 史华兹(1975b):第59页。我们发现,在这篇较早的论文中,已经有

“天”和“道”的超越的概念,它们在史华兹(1985)中以更明确的语言展开了。

② 史华兹(1975b):第 59 页。

③ 同上。

④ 同上书,第 60~61 页。

⑤ 同上书,第 64 页。

⑥ 同上。

⑦ 同上书,第 65 页。

⑧ 牟宗三(1963):第 20 页。

⑨ 同上。

⑩ 约翰·伯思隆(John Berthrong, 1994)对牟宗三在这一争论中的贡献作了细致详尽的论述,我们对牟宗三这方面贡献的分析受益于这一论述。在说明《孔子哲学思微》中所提出的、我们对于超越的立场时,我们惟一要申明的是,我们与伯思隆这样一个说法没有关系,即我们认为在中国古典传统之外,在后来的哲学思辨——新道家[按:指魏晋玄学]、佛学和理学——中,超越成为认识的一部分。我们只是将这一问题挂起来,不下论断,直到我们有更多的时间来研究第一手材料时再说。

⑪ 伯思隆(1994):第 117 页。见安乐哲(1991a)全部,其中他提出了与唐君毅对“人性”的解释相似的见解,“人性”通常译为“human nature”。

⑫ 牟宗三(1963):第 21 页。

⑬ 伯思隆(1994):第 114 页。伯思隆是在借助于哈茨霍恩的过程-神论,这种理论对于原初的“创造性”没有作出同样的形而上学上的论断。因此,对于他说,没有理由要从形而上学方面来解释牟宗三对于“无限的创造性本身”的非常精细而又深入的思考。然而,按照怀特海的模式,人们很容易循着本体论路线来阐述牟氏关于“创造性”的主张。

⑭ 李明辉(1994):第 148 页。

⑮ 同上。

⑯ 对于这种认识关系的方法——我们称之为“语境化方法”[*ars contextualis*]——的论述,见郝大维与安乐哲(1987)与(1995)。

⑰ 李明辉(1994):第 142 页。

⑱ 同上书,第 143 页。

⑲ 同上书,第 144 页。引用牟宗三(1963):第 21 页。

- ① 李明辉(1994):第 145~146 页。
- ② 牟宗三(1963):第 21 页。
- ③ 李明辉(1994):第 142 页。
- ④ 郝大维与安乐哲(1987):第 13 页。
- ⑤ 牟宗三(1963):第 94~95 页。
- ⑥ 赖尔(1949):第 149~153 页。
- ⑦ 见郝大维与安乐哲(1995):第 183~197 页。
- ⑧ 见郝大维与安乐哲(1987):第 12 页。
- ⑨ 见刘殿爵与安乐哲(1996)中关于这一观念在军事上的应用。
- ⑩ 《周易·系辞上》,第 9 章。
- ⑪ 《周易·系辞下》,第 4 章。
- ⑫ 《庄子·秋水》(《庄子引得》45.17.81);参见葛瑞汉(1981):第 122 页。
- ⑬ 泰勒(1990)。
- ⑭ 莱布尼茨(1994),见库克与罗斯蒙特校订、翻译的这部著作。
- ⑮ 史华兹(1975a)与(1975b)。
- ⑯ 伯德(1961)。
- ⑰ 见葛瑞汉(1990b):第 288 页。
- ⑱ 葛瑞汉(1990b):第 287 页。
- ⑲ 理查兹(1932):第 87 页,他看出了“概念”成为文化上有特定作用的工具的可能性:“当我们明白了这一问题牵涉到的,不仅有那些不可比较的概念,而且还有概念与根本不是概念的东西的比较时,这问题似乎就变得益发难以解决了”。
- ⑳ 见葛瑞汉(1990b):第 287 页。又见葛瑞汉(1990a):第 7~66 页,“孟子人性论的背景”。这里葛瑞汉的观点是,我们最终给了孟子一个目的论观念,以为孟子主张人在创造的过程中被赋予了目的,而这种观念是与孟子思想不合的。如桑德尔(1982)第 50 页中说:“例如,说到人的本性,常常就意味着一种古典的目的论概念,它与人的、在所有时代和地方都不变的、普遍本质的观念相联系。”
- ㉑ 理查兹(1932):第 86~87 页。
- ㉒ 同上书,第 89、91~92 页。
- ㉓ 葛瑞汉(1990a)。

⑬ 同上书,第 322 页。

⑭ 尼采(1966):第 20 页。

⑮ 理查兹(1932):第 92~93 页。

⑯ 见唐君毅(1988):第 95~127 页。

⑰ 学者们在思索中国的政治、社会构造时,汉朝总是会受到认真的对待,但是在文化方面,它就没有受到同样程度的注意。这种忽视的事例是大量的。约翰·梅杰(John Major 1993:第 5~11 页)关于《淮南子》“比较不出名”之说,同样适合于这一调和时期出现的大部分著作。梅杰自己首先放弃了李约瑟式的努力,即探索科学上“本该发生然而没有发生的事”,转而正确评价汉朝的宇宙论,肯定它对于中国人形成关于他们在世界上地位的认识的重要意义,这种转向是我们对这个时代的认识正在进行巨变的一部分。李泽厚(1987:第 38~81 页)提出过一个论点,说汉朝在建造中国文化和思想的基础方面的重要作用,比以前人们所认定的要大得多。我们在《期望中国》中作出了同样的论断。

⑱ “气”有活力的方面见《庄子·至乐》(《庄子引得》46.18.18);参见葛瑞汉(1981):第 124 页:

气变而有形,形变而有生。

⑲ 描绘这个精神方面的例子见《孟子·尽心上》第 1 章:

孟子曰:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。”

在人道的实现,与作为人对世界的贡献的精神性之间,有直接的联系。

⑳ 见郝大维与安乐哲(1995),特别是第 3 章。

㉑ 见艾兰(1979)与阿亨(1981)。

㉒ 《论语》第 16 篇第 8 章。

㉓ 《论语》第 8 篇第 19 章。

㉔ 《论语》第 19 篇第 24 章。

㉕ 《中庸》第 32 章。

㉖ 因此,它与德里达的“不可能的符号”有某种相似之处。见德里达(1976):第 234 页。

㉗ 见《道德经》第 42 章。

㉘ 见郝大维与安乐哲(1995):第 1 章;又见郝大维(1978)和郝大维(1982b)。

⑤ 见唐君毅(1988):第95~127页。

⑥ 《庄子·山木》(《庄子引得》54.20.61);参见葛瑞汉(1981):第118页。

⑦ 《庄子·齐物论》(《庄子引得》5.2.40),以及《庄子·庚桑楚》(《庄子引得》63.23.58)对它的评论;分别参见葛瑞汉(1981):第54、104页。

⑧ 对于柏拉图和早期亚里士多德来说, *kosmos* 是“可见的上帝”(*horatos theos*)。

⑨ 见郝大维与安乐哲(1995)第2章中关于这一术语的演变的论述。

⑩ 这并不意味着“时间-空间”是世界的必要条件——就像我们在下面将要看到的,即使这些在描绘中国人的层创进化宇宙论[emergent cosmos]时也被放弃了。

⑪ 经书中强调世界是万化之流的语句有《论语》第9篇第17章:

子在川上曰:“逝者如斯夫!不舍昼夜。”

以及《周易·丰·象》:

日中则昃,月盈则食,天地盈虚,与时消息,而况于人乎?况于鬼神乎?

⑫ 我们在《道德经》第25章中看到了证明这一论断的语句:

寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。

⑬ 《周易·系辞下》中有对这种感悟方式的说明:

穷则变,变则通,通则久。

⑭ “焦点”[focus]这个词从词源上来看,来自拉丁文,原来表示“壁炉”或“壁炉边”,就像在“壁炉边与家”[hearth and home]中的用法那样。

⑮ 弗兰克斯·朱利恩(1995)提出了一个相似的说法:中国传统中任何一个特定的艺术品都具有宇宙论的含义。

⑯ 在郝大维(1982b)第247~250页以及全部文字中可以看到对于这些相似说法的讨论。

第十章 没有超越的中国社群

① 见郝大维与安乐哲(1995):第268~278页。

② 柏拉图(1956):第75页。〔中文译文见《柏拉图五大对话集》郭斌解、景昌极译,国立编译馆1933年版第314页。〕

③ 同上。〔中文译文同上〕

④ 柏拉图(1978):《会饮篇》191b—c。〔中文译文以《柏拉图对话集》第

201、202 页文字为主, 参照本书英语译文订正。)

⑤ 《荀子·子道》。

⑥ 《论语》第 6 篇第 30 章; 又见第 3 篇第 3 章, 第 15 篇第 39 章。

⑦ 见本书第三篇第 2 章注 5。

⑧ 《论语》第 12 篇第 1 章。

⑨ 见安乐哲(1991c)与芬格莱特(1991)中关于焦点的自我的思索。

⑩ 《论语》第 1 篇第 8 章; 又见第 9 篇第 25 章。这里表达的观点是, 比你好的、真正的朋友(“友”)引导你走向正确的方向——你在做事的时候就不会犯错误。

⑪ 《论语》第 16 篇第 4 章。又见第 19 篇第 3 章。

⑫ 《论语》第 3 篇第 3 章。注意这一段语录紧接着孔子对鲁国三家[即鲁国当政的三家: 孟孙氏、叔孙氏和季孙氏]用礼不当的批评之后。

⑬ 《论语》第 19 篇第 3 章。

⑭ 特别是《论语》第 12 篇第 20 章。

⑮ 刘殿爵(1983): 第 258~260 页[此段引文见《论语》第 11 篇第 19 章]。子张好像性急, 做事轻率, 因而受到别的门徒的批评。在《论语》第 11 篇第 16 章中我们读到:

子贡问:“师(即子张)与商也孰贤?”子曰:“师也过, 商也不及。”

曰:“然则师愈与?”

子曰:“过犹不及。”

⑯ 刘殿爵(1983): 第 256 页。卜商, 字子夏, 以字行, 他是个有学问的人, 按照传统的说法, 他被认为在确立儒家准则方面发挥过重要作用。子夏为了改变他是个小器的形象, 坚持一个人在人际关系中符合道德的行为是学问所要达到的目的, 尽管如此, 孔子批评他有时追求细琐的东西。他在《论语》后五章中占有重要地位, 在这些地方他强调学问的重要性。孔子承认, 他自己在与子夏的谈话中收获不少。

⑰ 《论语》第 15 篇第 10 章。

⑱ 《论语》第 13 篇第 25 章, 第 18 篇第 10 章。

⑲ 我们在郝大维与安乐哲(1987)、特别是第 110~130 页中相当详细地论述了“仁”的特殊性。

⑳ 《论语》第 14 篇第 35 章。

⑲ 见郝大维与安乐哲(1987):第4章,特别是第241~246页中我们这样一个论点:这是对儒家宗教性的特征的一个正确的描述。

⑳ 《孟子·尽心上》第1章。

㉑ 《论语》第15篇第29章。

㉒ 《孟子·尽心上》第4章。

㉓ 《论语》第7篇第23页。

㉔ 《孟子·尽心上》第4章。

㉕ 《孔子哲学思微》与《期望中国》两书的封面上,分别印上了唐朝韩滉的画和五代后期一个画卷的细部,其中儒家学者被画得比侍从大一倍。

㉖ 《论语》第19篇第24、25章。又见第2篇第1章,第8篇第19章,以及《孟子·滕文公上》第4章。

㉗ 见《孟子·尽心下》第25章。

㉘ 《孟子·万章下》第8章。

㉙ 《论语》第7篇第5章。

㉚ 《论语》第19篇第22章。

㉛ 见阿姆布罗斯·金(1985)。

㉜ 例如,见《论语》第5篇第8章。

㉝ 按照“心”的“功能上的”而不是“解剖学上的”含义,这里将它翻译为“思想与感情”。

㉞ 《论语》第6篇第7章。

㉟ 《论语》第5篇第9章。这里语法是多义的。按照朱熹的解释,这段话可以写为:“弗如也,吾与女,弗如也。”但是“与”字在这段文字的第一句中也出现过。

㊱ 《孟子·尽心上》第4章。

㊲ 赫尔伯特·芬格莱特(1972)与杜维明(1979a, 1985, 1989, 1993)已经作了许多努力,将礼所要求的中与独特性这两方面揭示了出来,这两方面在儒家传统中一直起作用。

㊳ 见葛瑞汉(1989):第145页;(1978):第265页。

㊴ 葛瑞汉(1978):第270页。

㊵ 《论语》第13篇第23章。又见第1篇第12章,第2篇第14章,第15篇第22章。

④ 《论语》第3篇第12章。

⑤ 《论语》第3篇第3章。

⑥ 《论语》第2篇第3章。

⑦ 《论语》第15篇第5章；又见第2篇第1章。

⑧ 见郝大维(1982b):第249页。

⑨ 安乐哲(1991a)。

⑩ 关于“人”与“民”之间的这种区别,见郝大维与安乐哲(1987):第3章全部。

⑪ “礼”经常用来作为几个概念群的简略表达,最常见的有礼、仁与义;礼与乐。见郝大维与安乐哲(1987):第2章全部,以及肯尼斯·德沃尔金(1982):第174页以下。关于刑法在儒家哲学中的作用的论述,见安乐哲(1991b)。

⑫ 见卡尔格伦(1957):第213页。

⑬ 见麦克耐特(1981)。麦克耐特指出在中国漫长的历史中,每隔几年朝廷就要大赦一次。如果这是事实,那么可见中国事实上依靠社群内部的压力来恢复受到严重破坏的社会秩序。

⑭ 《论语》第12篇第13章。

⑮ 《论语》第13篇第11章。见安乐哲(1991b),它反驳了认为孔子反对法律的意见。

⑯ 《论语》第7篇第21章。

⑰ 《论语》第4篇第16章。

⑱ 《荀子·劝学》(《荀子引得》3/1.49)。

⑲ 见罗斯蒙特(1988)关于在中国文化内谈论权利具有相当消极的作用的论述。时间更近的评价见安乐哲(1997)。

⑳ 我们在此对杰克·董内利关于那些不同的传统的见解作出回答。主要见董内利(1985):第82~83页。

㉑ 见葛瑞汉(1990a):第8页,他在其中很想纠正他早些时候将“性”视为“人们一开始具有的东西”的认识,力图把性说成是代表人的存在的整个过程。安乐哲(1991a)依靠了葛瑞汉和唐君毅,并且进一步发展了他们的见解。

㉒ 《中庸》第1章。

㉓ 孟旦(1979b):第19~20、57页。

⑬ 见唐君毅(1961—1962)。

⑭ 见《孟子·公孙丑上》第6章：“人之有是四端也，犹其有四体也。”

⑮ 《说文解字》将“善”界定为“与义美同意”。这一美学意义在同根字“缮”(意为“修补”、“整治”)中也很明显。

⑯ 在《孟子·离娄下》第19章中孟子说：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”

⑰ 葛瑞汉(1991a)第15页为天赋与过程之间的这种区别而烦恼，它作出这样的结论：

我们不需要过分认真地看待这种区别，因为公元前3世纪时的荀子似乎是第一个看出这一区别的人，他告诉我们这个字(指“性”)用以表示这二个意义。

⑱ 见《论语》第6篇第30章，以及《大学》，后者对这种并存关系有经典性的陈述。

⑲ 黑格尔(1956)：第111～112页。

⑳ 注意在早期传统中缺少发达的神话，而在汉朝时它出现了。还有一种说法，无论是道家，还是儒家，都是从那种根本上是哲学的传统发展而来，它们后来成为形式化的宗教运动——可以这样说，“从哲学到宗教”。实际上，这样一种归纳将古典传统中世俗的与神圣的方面分离开来，是站不住脚的。哲学的与宗教的感悟方式在中国文化中一直结合在一起，并且相互涵衍。

㉑ 罗斯蒙特(1986)与芬格莱特(1972)。这两位学者对于道德本质的深刻见解，也适用于合理性——这说明了作为一种动力、合乎理性的怀疑主义，在这个传统中的作用比较小。

㉒ 见安乐哲(1988)与(1991)。

㉓ 黑格尔(1956)第117页评论道：“这个帝国[指中国]最初吸引了欧洲人的注意，尽管只有语焉而不详、关于它的故事传到他们那里。一个国家自生自长，好像与外部世界没有联系，这总是令人惊讶的。”

㉔ 杜威(1927)：第150～151页。

㉕ 这个同等的观念在这一传统中可以归于儒道两家。在道家哲学中，同等隐含于“无为”的态度中，而在儒学中，“恕”这一根本方法，同样需要设身处地为他人着想。见安乐哲(1989)这方面的论述。

㉖ 《南华早报》(香港)，1987年2月21日。

- ⑦ 纳森(1986b):第 163~164 页。
- ⑧ 罗斯蒙特(1988):第 175 页。
- ⑨ 文森特(1986):第 17~18 页。
- ⑩ 爱德华兹(1986):第 41 页。
- ⑪ 见安乐哲(1997)。