

大学翻译学研究型系列教材

总主编 张柏然

汉语典籍英译研究导引

Selected Readings of Canonical Translation Studies

编 著 刘华文



南京大学出版社

大学翻译学研究型系列教材

总主编 张柏然

汉语典籍英译研究导引

Selected Readings of Canonical Translation Studies

编 著 刘华文



南京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

汉语典籍英译研究导引 / 刘华文编著. —南京:
南京大学出版社, 2012. 12

大学翻译学研究型系列教材 / 张柏然总主编

ISBN 978-7-305-10642-2

I. ①汉… II. ①刘… III. ①汉语—古籍—英语—翻
译—高等学校—教材 IV. ①H315.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 234944 号

出版发行 南京大学出版社
社 址 南京市汉口路 22 号 邮 编 210093
网 址 <http://www.NjupCo.com>
出 版 人 左 健
丛 书 名 大学翻译学研究型系列教材
总 主 编 张柏然
书 名 汉语典籍英译研究导引
编 著 刘华文
责任编辑 徐红霞 裴维维 编辑热线 025-83592123
照 排 南京南琳图文制作有限公司
印 刷 宜兴市盛世文化印刷有限公司
开 本 787×1092 1/16 印张 20.75 字数 517 千
版 次 2012 年 12 月第 1 版 2012 年 12 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-305-10642-2
定 价 43.00 元
发行热线 025-83594756 83686452
电子邮箱 Press@NjupCo.com
Sales@NjupCo.com(市场部)

* 版权所有,侵权必究

* 凡购买南大版图书,如有印装质量问题,请与所购
图书销售部门联系调换

大学本科翻译研究型系列读本

大学翻译学研究型系列教材

顾 问(按首字母排序)

- | | |
|-----|----------|
| 黄国文 | 中山大学 |
| 廖七一 | 四川外国语学院 |
| 潘文国 | 华东师范大学 |
| 王宏印 | 南开大学 |
| 王克非 | 北京外国语大学 |
| 谢天振 | 上海外国语大学 |
| 许 钧 | 南京大学 |
| 仲伟合 | 广东外语外贸大学 |

总 序

张柏然

到了该为翻译学研究型系列教材说几句话的时候了。两年前的炎炎夏日,南京大学出版社责成笔者总揽主编分别针对高等院校翻译学本科生和研究生学习与研究需求的研究型系列读本和导引的任务。俗话说,独木难撑大厦。于是,笔者便千里相邀“招旧部”,网罗昔日在南大攻读翻译学博士学位的“十八罗汉”各主其事。寒来暑往,光阴荏苒,转眼两年过去了。期间,大家意气奋发,不辞辛劳,借助网络“上天”,躲进书馆“入地”,上下求索,查阅浩瀚的文献经典,进而调动自己的学术积累,披沙拣金,辨正证伪,博采众长,字斟句酌,终于成就了这一本本呈现在读者面前的教材。

众所周知,教材乃教学之本和知识之源,亦即体现课程教学理念、教学内容、教学要求,甚至教学模式的知识载体,在教学过程中起着引导教学方向、保证教学质量的作用。改革开放以来,我国各类高校组编、出版的翻译教材数量逐年递增。我们在中国国家图书馆网站上检索主题名含有“翻译”字段的图书,检索结果显示,1980至2009年间,我国引进、出版相关著作1800余种,其中,翻译教材占有很大的比重。近些年来,翻译教材更是突飞猛进。根据有关学者的不完全统计,目前,我国正式出版的翻译教材共有1000多种。^{*}这一变化结束了我国相当长一段时间内翻译教材“一枝独秀”的境地,迎来了“百花齐放”的局面,由此也反映了我国高校翻译教学改革深化。

但是,毋庸讳言,虽然教材的品种繁多,但是真正合手称便的、富有特色的教材仍属凤毛麟角。教材数量增多并不足以表明教学理念的深刻转变。其中大多都具有包打翻译学天下的纯体系冲动,并没有打破我国既往翻译教材编写从某一理论预设出发的本质主义思维模式和几大板块的框架结构。从教材建设看,我国翻译理论教材在概念陈设、模式架构、内容安排上存在着比较严重的雷同化现象。这表明,教材建设需要从根本上加以改进,而如何改则取决于我们有什么样的教学理念。

有鉴于此,我们组编了“大学翻译学研究型系列教材”和“大学本科翻译研究型系列读本”这两套系列教材。前者系研究生用书,它包括《中国翻译理论研究导引》、《当代西方翻译理论研究导引》、《当代西方文论与翻译研究导引》、《翻译学方法论研究导引》、《语言学与翻译研究导引》、《文学翻译研究导引》、《汉语典籍英译研究导引》、《英汉口译理论研究导引》、《语料库翻译学研究导引》和《术语翻译研究导引》等10册;后者则以本科生为主要读者对象,它包括《翻译概论读本》、《文化翻译读本》、《文学翻译读本》、《商务英语翻译读本》、《法律英语翻译读本》、《传媒英语翻译读本》、《科技英语翻译读本》、《英汉口译读本》、《英汉比较与翻译读本》和《翻译资源与工具读本》等10册。这两套教材力图综合中西译论、相关学科(如哲学、美学、文学、语

^{*} 转引自曾剑平、林敏华:《论翻译教材的问题及编写体系》,《中国科技翻译》,2011年11月。

言学、社会学、文化学、心理学、语料库翻译学等)的吸融性研究以及方法论的多层次研究,结合目前高校翻译教学和研究实践的现状进行创造性整合,编写突出问题型结构和理路的读本和导引,以满足翻译学科本科生和研究生教学与研究的需求。这是深化中国翻译学研究型教材编写与研究的一个重要课题,至今尚未引起翻译理论研究界和教材编写界的足够重视。摆在我们面前的这一课题,基本上还是一片多少有些生荒的地带。因此,我们对这一课题的研究,也就多少带有拓荒性质。这样,不仅大量纷繁的文献经典需要我们去发掘、辨别与整理,中西翻译美学思想发展演变的特点与规律需要我们去探讨,而且研究的对象、范畴和方法等问题,都需要我们进行独立的思考与确定。研究这一课题的困难也就可以想见了。然而,这一课题本身的价值和意义却又变为克服困难的巨大动力,策励着我们不憚浅陋,迎难而上,试图在翻译学研究型教材编写这块土地上,做一些力所能及的垦殖。

这两套研究型系列教材的编纂目的和特色主要体现为:不以知识传授为主要目的,而是培养学生发问、好奇、探索、兴趣,即学习的主动性,逐步实现思维方式和学习方式的转变,引导学生及早进入科学研究阶段;不追求知识的完整性、系统性,突破讲授通史、通论知识的教学模式,引入探究学术问题的教学模式;引进国外教材编写理念,填补国内大学翻译学研究型教材的欠缺;所选论著具有权威性、文献性、可读性与引导性。具体而言,和传统的通史通论教材不同,这两套系列教材是以问题组织章节,这个“问题”既可以是这门课(专业方向)的主要问题,也可以是这门课某个章节的主要问题。在每个章节的安排上,则是先由“导论”说明本章的核心问题,指明获得相关知识的途径;接着,通过选文的导言,直接指向“选文”——涉及的知识面很广的范文,这样对学生的论文写作更有示范性;“选文”之后安排“延伸阅读”,以拓展和深化知识;最后,通过“研究实践”或“问题与思考”,提供实践方案,进行专业训练,希冀用“问题”牵引学生主动学习。这样的结构方式,突出了教材本身的问题型结构和理路,旨在建构以探索和研究为基础的教与学的人才培养模式,让年轻学子有机会接触最新成就、前沿学术和科学方法;强调通识教育、人文教育与科学教育交融,知识传授与能力培养并重,注重培养学生掌握方法,未来能够应对千变万化的翻译教学与研究的发展和需要。

笔者虽说长期从事翻译教学与研究,但对编写教材尤其是研究型教材还是新手。这两套翻译学研究型教材之所以能够顺利出版,全有赖各册主编的精诚合作和鼎力相助,全有仗一群尽职尽责的编写和校核人员。特别值得一提的是,在这两套系列教材的最后编辑工作中,南京大学出版社外语编辑室主任董颖和责任编辑裴维维两位女士全力以赴,认真校核,一丝不苟,对保证教材的质量起了尤为重要的作用。在此谨向他(她)们致以衷心的感谢!

总而言之,编写大学翻译学研究型教材还是一项尝试性的研究工程。诚如上面所述,我们在进行这项“多少带有拓荒性质”的尝试时,犹如蹒跚学步的孩童,在这过程中留下些许尴尬,亦属在所难免。作为教材的编撰者,我们衷心希望能听到来自各方的意见和建议,以便日后再版修订,进而发展出更好更多翻译学研究型教材来。

是之为序。

二〇一二年三月二十七日

撰于沪上滴水湖畔临港别屋

前 言

汉籍英译活动自从清朝英美传教士展开以来,一直持续至今。当时汉语典籍的英译主要是为了配合传教士的传教以及汉学的初期研究活动,并且汉籍的英译也主要是由英美国家的传教士实施的。到了眼前的 21 世纪,尽管中国古代的主要典籍都可以找到英译本,甚至有的典籍还远不止一个英译本,但是,中国人参与其中的程度还远远不够。在中西文化交流日益热络的今天,典籍英译作为中国文化向国外介绍的主要途径之一也越来越受到重视,特别是中国人自己更应该担负起向国外介绍自家文化资源的任务。在这种背景下,我们有必要对从传教士时期开始一直到 20 世纪末的汉籍英译活动有所了解,汲取翻译经验,加强对汉籍英译这一翻译活动的认识,也可以将过去三个世纪的英译汉籍作为参照,目的是为了更好地让我们中国人自己将中国文化更加原生态地介绍到西方,让西方对中国及其五千年的文明史有一个更为准确的了解和认识。这是编这本书的初衷之一。

当然编这本书的主要目的是希望它作为一本导引教材,能够在英语专业或翻译专业本科高年级学生或研究生中使用。基于这一考虑,编者将本书分为五个部分:第一部分为汉籍英译与中西比较。这一部分主要是从中西方语言之间的对比出发,阐明中西语言在结构、思维方面的差异,借此为随后翻译具体问题的探讨做好铺垫。第二部分为汉籍英译的体裁研究。这一部分主要针对三种文类体裁的汉籍英译进行了研究,其中包括文学典籍、哲学典籍和史学典籍,所选取的文章对三类体裁的英译进行了理论上的观照,这些文章的作者要么本身就是译家要么是翻译的批评者。第三部分所收录的文章是对汉籍英译名家的研究,包括理雅各、韦利和刘殿爵。理雅各翻译的主要是中国古代的哲学经典,韦利除了翻译了《论语》之外还英译了《诗经》等文学经典,而刘殿爵英译的《论语》被称作中国的圣经,在西方负有盛名。第四部分以汉籍英译策略与技巧为专题,收录了三篇国内学者的文章。第一篇的作者为刘若愚,他谈了自己在翻译中国古典诗歌过程中所遇到的问题以及解决这些问题的方法。第二篇作者围绕中国哲学词语的英译建立了自己的一套翻译原则和策略。第三篇主要是针对道家哲学文本具有歧义性和矛盾性的特征给出了相应的翻译处理方案。本书最后一部分则选取了从跨学科视角对汉籍英译进行审视的文章。这些视角包括接受美学、阐释学和比较文学。不



同视角下的理论角度带来了各自不同的对汉籍英译的认识。

本教材在选取英文文章的同时,也收录了相关研究的中文文章。一方面是考虑到汉籍的英译本的受众主要是英语读者,他们对英译汉籍的接受与批评最有发言权,但也应该让中国学者在此领域发出自己的声音;另一方面本书也包括了华裔学者的文章,如刘若愚、叶威廉和欧阳桢,他们都是双语学者,并且也是汉籍的英译者或研究者,但还是不足以代表中国学者在汉籍英译的实践和研究领域发声,所以选取中文文章应是题中之意。

本书每一章都有一个导论,领述该章所收文章的主旨,而每一篇文章都有一段导引文字,对该文章的作者和主要内容予以简单介绍。编者还结合文章内容给出了思考题,供学生读后思考和回答。另外,编者还提供了供学生进一步延伸阅读的相关文章和书目。

这本教材不仅仅是对过去汉籍英译研究的一次回顾和总结,更重要的是,编者希望借助这本书能够对将来的汉籍英译实践及其理论研究起到一种前瞻性的启示作用,能够推动汉籍英译的实践和研究活动,为中国文化在世界的传播助一臂之力。

在本教材的编写过程中,王琰博士帮助搜集素材,并写了个别选文的导言;韩婷婷、樊译慧两位同学承担了文字输入和校对工作。在此对她们一并表示感谢。

刘华文

2012年11月

目 录

第一章 汉籍英译与中西比较	1
导 论	1
选 文	2
选文一 论东西思想法之不同	2
选文二 译入与译出——谈中国译者从事汉籍英译的意义	10
选文三 Chinese Language, Chinese Philosophy, and “Truth”	16
延伸阅读	41
问题与思考	41
第二章 汉籍英译体裁研究	42
导 论	42
选 文	43
第一节 文学典籍的英译	43
选文一 The Convergence of Languages and Poetics	43
选文二 Translating Six Dynasties “Colloquialisms” into English: the <i>Shih-shuo hsin-yu</i>	58
选文三 Translating Ming Plays: <i>Lumudan (The Green Peony)</i>	67
第二节 哲学典籍的翻译	79
选文一 Translating Chinese Philosophy	79
选文二 中国哲学文本的诠释与英译——以《齐物论》为例	92
选文三 On Translating Chinese Philosophic Terms	112
选文四 论《易经》的英译与世界传播	126
选文五 Contextualized Translation of the <i>Yijing</i>	133
第三节 史学典籍的翻译	140
选文一 On Translating Chen Shou’s <i>San guo zhi</i> : Bring Him Back Alive	140
选文二 The New Translation of the <i>Shi Chi</i>	157
延伸阅读	174
问题与思考	175
第三章 汉籍英译名家研究	176
导 论	176
选 文	177
选文一 Nineteen Century Ruist Metaphysical Terminology and the Sino-Scottish Connection in James Legge’s Chinese Classics	177



选文二 Poet as Philologist	196
选文三 Interpreting Culture Through Translation	208
延伸阅读	221
问题与思考	222
第四章 汉籍英译的策略与技巧	223
导 论	223
选 文	224
选文一 On Translation of Taoist Philosophical Texts: Preservation of Ambiguity and Contradiction	224
选文二 Problems of Translation	231
选文三 唐诗英译文中的引述现象分析	245
选文四 《红楼梦》回目辞趣两种英译的比较研究	252
选文五 典籍英译中的“东方情调化翻译倾向”研究 ——以英美翻译家的汉籍英译为例	259
延伸阅读	267
问题与思考	267
第五章 汉籍英译的跨学科研究	268
导 论	268
选 文	269
选文一 文字学与古籍的翻译	269
选文二 对比语篇学与汉语典籍英译	273
选文三 Hermeneutics of Translation: A Critical Consideration of the Term Dao in Two Renderings of the <i>Analects</i>	278
选文四 The Maladjusted Messenger: Rezeptionsästhetik in Translation	294
选文五 “Pieces of Eight”: Reflections on Translating <i>The Story of the Stone</i>	302
选文六 华兹生英译《史记》的叙事结构特征	309
延伸阅读	315
问题与思考	315
参考文献	316

第一章 汉籍英译与中西比较

导 论

本章主要从中西方在文化、思维和语言的比较角度探讨古典汉语典籍英译的目的以及可能性。

随着中国打开国门,在西风东渐的同时,中国文化也向西传播。文化传播的方式各种各样,而翻译是主要方式之一。英语作为西方的第一大语言自然而然地成为了汉语典籍翻译最为主要的目的语。不同文化之间既有共性也有异质性。共性提供了不同文化之间对话的可能,而异质性则是翻译这一文化传播方式最为主要的传播内容。中国古代典籍包含哲学、文学和史学在内的经典,承载了中国五千年文明,是中国悠久历史文化的宝库。如果要让西方认识、了解中国文化,中国典籍的译介是一个最佳门径。中国典籍英译的过程跟一般的翻译过程一样也涉及原文本、原作者、译者、译文本。翻译的这些方面都会对中西文化、思维和语言之间的共性和差异性有所体现。典籍翻译的重中之重就是在反映中西文化的共性的同时,尽可能减少翻译对中国文化异质性元素的磨损,尽可能保证在英文中更多地保留中国文化的异质性元素。

文化的背后隐藏着相应的思维方式,思维方式与语言之间又有着互为表里的关系。尽管不能从文化相对主义出发夸大不同文化在思维方式和语言形式上的差异,但是翻译,尤其是承载着丰富文化内涵的典籍翻译,不能一味地求同,而是要在翻译的过程之中充分地认识到思维方式和语言形式之间转换的可能性以及转换程度的高低。具体到古代汉语典籍的英译,从根本上讲,这个过程是一个从汉语的关联思维朝向英语的逻辑思维转换的过程。

就原文本来讲,哲学、文学和史学文本都具有各自特定的文本特性。同类体裁的文本之间也有文本性上的差异。在翻译中,至少需要将原文文本性的主要方面移植到译文文本中。当然,原文文本性的移植过程会受到译者的意图以及对译文读者来讲译文的可接受性问题的影响。因此,译者需要调和原文文本性、自己的意图性和译文的可接受性之间的关系,才能将原文的文化异质性成功地移入译文文本,成功地让译文读者了解、认识译出语文化。



选 文



选文一 论东西思想法之不同

林语堂

导 言

选文原刊载于林语堂《无所不谈合集》,《共性·个性·视角——英汉对比理论与方法研究》,上海教育出版社,2008年。

作者林语堂为著名文学家、翻译家,曾经先后执教于清华大学、北京大学、新加坡南洋大学、香港中文大学等高校,创作的英文小说包括《京华烟云》、《风声鹤唳》等,译著包括《老子的智慧》、《浮生六记》等。

林语堂先生在文中认为中西思想法的差异体现为“直觉”与“逻辑”、“体悟”与“推理”的不同,这也就是对比语言学界现在常说的“悟性”和“理性”的不同。但林语堂还有两个重要的见解。第一,他认为宋明理学是东方的哲学受到佛学——也就是间接的西方思维的影响的结果。第二,一般人讲到中国人的“悟性”常以禅宗作例子,他却以为禅像是变了质的、“曲动至静”的“悟性”,已不再是先秦孔子和庄子那种活泼的、生动的悟性。这个观点十分惊人。现在西方的科学主义和东方的理学思想都已碰到了困难,其出路也许在于重新寻找先秦的中国哲学精神。我们未必都同意林语堂的结论,但他的论证分析过程无疑是有启发性的。此外,林语堂对“知”和“道”的对立,“情”和“理”的互补,特别是对西方式抽象名词术语的泛滥现象,也有许多发人深省的议论。

一、中西思想法之不同

少时读亚里士多德,使我不胜惊异的,就是读来不像古代人的文章,其思想、用字、造句,完全与现代西洋文相同,使人疑心所读的不是2000多年前古代希腊哲学家所写的,而是19世纪或20世纪的西洋论著。亚里士多德的学问,不但是分科的,而且是分析的,对于动植物学、物理学、政治学,甚至对于诗文修辞,都有精细的推论。最重要的是他的逻辑学(organon)定逻辑的形式系统。后来这逻辑系统统治西欧2000年的学术。西洋学术是出于这系统,所以难怪今日西人思想法与亚里士多德同一面目。后来我回来重读中国经史,就觉得中国思想大不相同。初看时,似乎推理不够精细,立论不够谨严。格言式的判断多,而推理的辩证少。子思言“率性之谓道”,怎么“率性”,率什么性,子思不肯阐发下去,只由读者去体会罢了。经过几十年的思考,才觉悟这体会之道,与演绎之理,大大不同。这是中西思想法不同之大关键,就是直



觉与推理之不同。直觉就是体会、体悟、妙悟。因这思想法之不同，乃使中西哲学走入不同的趋向。要明白中西哲学思想之精奥，必先明白这思想法之不同，然后可得平衡之论而明白利弊。

单以道字而论，中国所谓道，非西洋所谓真理(truth)。中国人讲天道人道，西洋人也讲天道人道。但是中文道字，西文没有。西文 truth 字讲客观的真理，中文也似乎少这观念。老实说，中国人对客观的确与不确，不大感兴趣。对于行为的是非，乃大感兴趣。中文是非两字包括两层意思，一是客观的事实之真伪，一是行为之是非，含有道德上的评判。英文便分出真伪之 true-false 及是非之 right-wrong。我们所谓“各是其所非，而非其所是”，常常含有道德上之评判，不单是真理之是非。中国之所谓道是要行的，可行之谓道，去行无所谓道。所以孔子说：“道不远人。人以为道而远人，不可以为道。”西人言客观的真理，只要是真，虽然远人，为什么不可以为道？这样讲下去，东西思想内容难免就不同了。

大体上，我们可以说：

(一) 西洋重系统的哲学，而中国无之。

系统的哲学就是所谓 systematic philosophy。就是把一条理论，贯串一切，自己成立一理论的大系统，如康德、黑格尔等。在西洋人看来，你没有系统的哲学，就不足当“哲学”二字的名称。系统的哲学，是一种推论的结构，有前提，有证实，有结论的踪迹可寻，如七宝楼台，有轮廓，有基石，有顶层，琳琅满目。中国的哲言，字字珠玑，如夜明珠，单独一个，足以炫耀万世。又如半夜流星，忽隐忽现，不知来源，不测去向。爱墨生(Emerson)是美国有名的论文家，所说的都是精深的议论，很近中国式。就有人批评他不足称为哲学家，因为他有雕金削玉的名言，却找不到系统的线索。正要听他阐发论据时，他已经谈到别的题目去，也只让读者自己体会去罢。中国思想，如墨子，如王夫之，有精细详切的推论的极少。

(二) 中国人不重形而上学，因为与身体力行无关。

老庄有形而上学，但是言简意赅，还是令人自己揣摩。子贡问“死者有知乎？”孔子很幽默地答道“等你死后，就知道了”(见《孔子家语》)。一句话把死的问题排开。董仲舒讲阴阳，有天人合一之论，是有形而上学色彩的。后来宋朝周濂溪、张横渠诸人，都有相当清楚的宇宙论，但这些都是受佛学的影响。佛学在中国，能为学人所看重，因为他有这一套形而上学的辩论，是古代中国哲学所无的。世界思想三大系统，一是孔孟思想，二是佛教，三是希腊及西洋思想，而实际上佛学的推论，还是近于亚利安族(Aryan)思想方式，近于西洋，而不能归入东方思想的系统。后来宋儒输入佛家的血脉，成为理学，谈心说性，而根本谈不到佛家的知识论(所谓“意识”)，硬把格物致知套上。实际上，程朱等之形而上学，还是谈不过释迦，没有什么特色。

(三) 中国人不注重逻辑，尤不喜爱抽象的术语。

佛家因明之学，不受中国人欢迎。别墨好辩，也是自生自灭。庄生评惠施“其道舛驳”，公孙龙“能胜人之口，不能胜人之心”，庄生言“大言炎炎，小言詹詹”，就是看不起争辩的词汇。现今西洋学术文字，最明显的就是专门抽象名词之多。专门术语就是逻辑的工具。古人之道常隐于荣华，今日之道常隐于专门术语。见道不笃，则荣华术语日多。中国人留学学社会学，哪里是学社会学，常只是学社会学的专门术语而已。凡能深入浅出的人，都不肯靠这些专门术语为学问的华冕。

以上所举三点，是西洋思想之长处，也就是他们的短处。系统的哲学，主见太深。形而上学易入空虚。抽象的名词理论，易脱现实，失了刚健的现实感。



总而言之,中国重实践,西方重推理。中国重近情,西人重逻辑。中国哲学重立身安命,西人重客观的了解与剖析。西人重分析,中国重直感。西洋人重求知,求客观的真理;中国人重求道,求可行之道。这些都基于思想法之不同。

二、直觉与逻辑

这思想法之不同,简单地讲,可以说是直觉与逻辑,体悟与推理之不同。逻辑是分析的,割裂的,抽象的;直觉是综合的,统观的,象征的,具体的。逻辑是推论的,直觉是妙悟的,体会出来的。西洋逻辑是思想的利器,在自然科学,声光化电的造诣,有惊人的成绩。格物致知,没有逻辑不成。宋人讲格物致知,其实是全盘失败的。宋人讲格物,摸不到门径,结果不得其门而入。王阳明拿凳子坐看园中竹子,想格出竹子之理,格了九天便病了,结果退下来,说“反求本性,便是格物”,实在是很勉强的说法。朱子虽言“凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极”,原则上很好,略如西方笛卡儿所说。实际上逻辑辩证法还没有建立,如亚里士多德之 *organon* 及弗兰瑟·贝根的 *novum organon* 树立科学的辩证及试验的方法。朱子所谓“因所已知之理而益穷之”,不过是推类至尽的意思,但不同类而要推知其理,就犯上逻辑上的大毛病。程伊川谓“万物皆备于我”,就是犯这毛病。所以宋人格物是失败的,也是中国科学不能条畅发展的原因。

但是逻辑这种利器,也是危险的。行之于自然科学可谓无孔不入,无往不利;用之于人类社会安身立命之道,就是“行不得也么哥”。凡人伦大端,天地之和,四时之美,男女之爱,父子之情,家庭之乐,都无从以逻辑推知,以论辩证实。温莎尔伯爵夫人最近一本书,叙述她和退位的英国皇帝的恋爱,书名叫“Love Has Its Reasons”,语出巴斯葛的名言,“爱情有他的理由,非理智所能知道的”。这是双关语 Love has its reasons of which reason knows nothing. 不但此也,凡人生哲学的大问题,若上帝、永生、善恶、审美、道德、历史意义,都无法用科学解决。上帝不是一个公程式,永生并非一个三段法,善恶美丑都无法衡量,无法化验。无法化验则无法证实,无法证实则无从肯定或否认。所以,伦理系统建立不起来。今日的社会学家因为要科学,要客观,闭口不言善恶;今日的哲学家闭口不言伦理;今日的存在论家闭口不言人生意义;甚且否定人生意义。今日之大思想家闭口不言上帝。凡逻辑无法处置的问题,都摒诸门外,绝口不谈,一谈就不科学。这是今日西方学术的现象。

所谓直觉,常为人所误会。直觉并非凭空武断,乃其精微之至,可以意会,不可言传。直觉不是没有条理,是不为片面分析的条理所蔽,而能统观全局,独下论断。秘书每长于议论,部长却应有明决之才。此乃直觉与逻辑之辨。女人向称有六感,乃近于部长之才。女人常知某人是真朋友,某人不可交,谓之第六感,而理由说不出来,知其然而不知其所以然。不是没有根据,而是所根据难以分析,在可以意会不可言传之间耳。我们常言某人相貌似广东人或江浙人。这是根据以前的复杂的印象,却难作“广东脸”或“江浙脸”的定义。这样讲,直觉仍是根据经验而来。古者贤君,每有知人之明,先觉之见,就是根据这种经验而为论断。其问貌合神离,或口蜜腹剑之徒,毫厘之差,精微处唯凭孟子所谓眸子而鉴察之。

且凡天下之事,莫不有其理,亦莫不有其情,于情有未达则其理不司通。理是固定的,情是流动的。所以我在《吾国与吾民》书中说:西人断事之是非,以理为足,中国人必加上情字,而言情理,人情入理,始为妥当。因为我们知道,理是定的,推演的;情是活的,须体会出来的。近情



合理始是真知,去情言理,不足以为道。这是中国人思想法之特征,所以生出中国之近情哲学。情字用法,亦西洋所无,大都指变动之情势(参见《论情》篇)。若单言“状况”,指固定的,亦可以英文 condition 表出,若言“情状”则必有深一层的理会。孟子所谓“苟得其情,则哀矜而勿喜”。良吏断狱,亦必廉察其情。凡吾所谓“民情”“军情”“敌情”,都含有形容难以数字表出之情势。耶鲁大学诺尔摄教授常论中西思想之不同,也说中国人所见的宇宙万物,是“未经分析无已进行的动流”。这动流是难以逻辑切开的,抽刀断水水长流。这是精微之处,也只好用体会体悟方法去觉察。这就叫做直觉。

三、逻辑与西洋哲学的困扰

中国人思想法重直感,西洋人的思想法重逻辑;西洋人求知,中国人求道,因此中西思想重点趋向各不同。求道就不能不把知降一格,把行字提高一格,而所谓求知的知也变质了。结果 2500 年之中国哲学经过任何变化,不离道之一字,而成为实践主义的思想。道就是路,就是子路由也所欲由的路。此地先讲西洋哲学,因为,偏重逻辑所发生的问题,及所遭的困扰,与最近稍为补正之办法。

逻辑之用处在于辩,不辩则无所用乎逻辑。但是辩有个范围,辩也者有不及也。执不可辩而辩之,问题就多起来。弗兰西斯·培根早已看得清楚,说我们认识自然,只能观察自然,不要存在任何成见,也不应离开视察去追求幻想万物之起源(cause)。“哲学之坠落,最大的原因就是寻找爱神(Cupid)有父母,(按爱神原无父母)……但是哲学家却按辩论的义法,推演出来逻辑及数学的琐屑结论,极平常的意见,及越出自然界的范围,想入非非之见。”(*On Principles and Origins*, 1623—1624)这就是庄生所谓好辩之人“非所明而明之,故以坚白之昧终”。昭文鼓琴,师旷技策,艺术之事,父尚不能教其子,师不能教其徒弟,而况天地之奥,宇宙之秘。故非所明而明之,结果沦于短钉章句,坚白异同之黯昧,及琐屑无足重轻之意见。

这倒成一个大问题。判天地之美,析万物之理,察古人之全,寡能备于天地之美,称神明之容。故哲学家好言度数道术,而结果“各为其所欲焉以自为方”。形而上学的问题,常常辩无终极,而结果莫衷一是。万物本原谈呢?不谈呢?谈则扑朔迷离,不谈则哲学范围日益缩小。逻辑之为物,善于剖窍导窾,分析毫厘,但是功夫愈精,愈近于坚白同异之论。就使不谈本原,单讲事实,但是一加分析,穷究起来,什么叫做事实?这一问题,也就变成哲学的问题。事实是零片的、间断的(术语叫做 atomistic),如剑桥罗素所主张。或者是不可割裂,不能独立,必有关系的,去其关系牵连某时某地之情境,不足知道“事实”之真谛,如牛津勃莱利(F. H. Bradley, 1846—1924)所主张。这种精细之分析,讲到几微处,就同于文词上的捉迷藏。历代反对这种诡辩的作风,也不乏人。最近风行的“逻辑的证实主义”(logical positivism)根本就反对平常哲学所用的名词,要给他肃清一下。Wittgenstein(1889—1951)算是其中之发言人,他是奥国人,后入英籍,在剑桥讲学。他就于 1918 年声明放弃哲学,认为哲学是“生根于狂妄”,而那些形而上学的讨论,连他自己的名著《逻辑哲学论》(*Tractatus Logico-Philosophicus*)在内,都是胡说(nonsense)。我们所以喜欢胡说,就是因为可以在哲学名词上翻筋斗。他实在是一位不可多得的杰出人才,主张哲学的目的,应该在于去疑辨惑,而必须脱去术语,回到语言文字的平常意义。这岂不是同于庄子“为是不用,而寓诸庸”,经过多少困扰辨惑所得到的结论归宿吗?庄子意思是庸者用也,是指实用,又庸是庸常。就是应当回到文字语言平常实用的意义。



辩也者,有不见也。非所明而明之,就要以坚白之昧终。实际上我们读西方哲学,就好像公孙龙复生,而我们所读的连篇累牍,好像就是别墨派坚白同异两可之辞。今日西方哲学,诡辩雄才日以逞,而立身安命之道日以穷。执不可辩而辩之,就可生出不须有的无谓的纷扰。姑举一二例。

中世纪的僧院哲学(scholastic philosophy)就有很多的例子。譬如耶稣死后,三日升天,这三天两夜中耶稣在哪里,就是莫须有而大可不必的争辩。是在地狱,是在天堂,谁也不知道。但是那些和尚纯以理智论断,偏偏知道耶稣是在地狱,而且非常自信,列为信条(使徒信经)。历史上最重要的是“三位一体上帝”之辩。因这争辩,在11世纪希腊公教脱离罗马天主教而独立。

“体”是体质(substantia),“位”是人格(persona)。我想上帝之“体”质大可不必谈吧,以体质人格论神,本来就不应该。但人是有头脑的,有头脑就须把三位上帝弄个清楚。他们用理智断定三位上帝体质是一样的,而人格却是独立的,断然而无疑(见Athanasian Creed)。今日教会,这项信条还明明地摆着。且必须把三位关系分析停当,然后三位神可以各归入他们的逻辑鸽屋里。这就大费争辩了。三位都是与宇宙俱来,不是创造的,而耶稣独是神父所“生”。但是圣神既非所生,那么,圣神是怎样关系呢?那些僧院学者断定:不是“生”,而是“出”(proceedeth),这种玩意儿只有学者干得出来。解者自解,听者自听,但是如果你说圣神是上帝所“生”,便是邪道,应驱逐出教。他们是那样心雄万丈,判定上帝的关系了。然而事情尚未完。圣神是直接“出”于神父或是间接“出”于神子?真有这回事,因为这直接间接之争辩,希腊公教脱离天主教而独立,以异端邪教相视了。

再如概念是真实或是虚名(realist and nominalist)之争辩,一直发源于柏拉图之所谓象及亚里士多德之所谓范畴(即分类)。同类同名,是否名同而已;还是别有独立之象在先?一直到11世纪Abelard之时,那时争辩犹烈。在Abelard初办巴黎大学之时,巴黎大学生就为这争辩在街上打架。17世纪巴斯葛(Blaise Pascal, 1623—1662)时,犹争辩未已。19世纪德国诗人海涅(Heinrich Heine)描写神道学生的争辩,也是如此。海涅是个通人,又是幽默大师,写来真有趣。今日20世纪萨特(Sartre)犹汲汲争辩esse及existentia(being and existence)之先后异同,而萨特之所以有资格称为哲学家,就是他在辨“常有”“常无”及“存在”的书中L'Etre et le Néant能详细剖析这些抽象观念之精意。

西方这种精微的分析,起于逻辑,故重于知。所谓知之辩论,不但指知识论(epistemology)之知,而是广泛的凡事物之理的知。这倾向当然着重于知之是非,及抽象的分析。但是六合之内,圣人论而不议,春秋经世,圣人议而不辩。抽象的辩论愈多,则人生立身安命之道愈丢在脑后。后来这所谓知,即科学真确可以证实之知。凡无法适用科学证实的问题,都闭口不敢言。开其端者是近代哲学始祖笛卡儿(René Descartes, 1566—1650)。所以巴斯葛说:“我不能原谅笛卡儿。”我也不能原谅笛卡儿。因为他的影响后人,必然削减哲学之区域,凡人生立身安命之大本大经,不能证实的,摈诸门外,不敢谈而不屑谈了(见上第二段)。请问礼义廉耻,国之四维,有什么方法可用逻辑去处置?

总而言之,我们看见(西方人也看见)科学知识之节节前进,虽然常常调整,但是,是一种稳扎稳打的办法,而哲学的悬空理论,几千百年来,讲来讲去,尔是我非,尔非我是,重翻旧案,毫无进展,所以亟思改善,赶上科学的方法。而且治哲学的人,多半是治数学的人。世事茫茫渺渺,惟数学与逻辑为可靠的工具,所以现代哲学思想乃为数学所统制。17世纪的巴斯葛就是



数学巨擘，笛卡儿出身，也是以科学与哲学合一为职志，近人若罗素及 A. N. Whitehead 更是明显的例子。罗素自身以数学名，他的企图就是要把数学归入逻辑范围，或者整理逻辑，使能容纳数学。数学与逻辑是科学的工具，所以大体上，今日哲学已成为数学的附庸，道跑那里去了？谁管？这是今日西方哲学所以脱离人生的空虚现象。

补救之道，今日哲学有两条恰恰相反之道：一是摒开一大部分不谈，而使哲学纯粹科学化。这是所谓“逻辑的证实主义”。意思是把上帝、永生、灵魂、善恶、爱情这些名词完全摒开。他们以为这些名词，不但混杂含糊，而且了无意义(senseless)，应专以科学的“证实”(verifiability)为主。所以，生出现代风行的新的“语意学”(semantics)。这些人专在研究语义之变化范围与构造。另一方向，即所谓存在主义，或有神论(如 Kierkegaard)或明白的无神论(如萨尔忒)。以上走第一条路的人所不谈的，这些人乃大谈特谈。总而言之，又回到人生切身道德问题，而社会人生良心自由乃成为研讨之中心。他们对人生之负责，如萨尔忒、Camus 虽然是无神论，却能使人肃然起敬，而他们所觉得在黑暗里的摸索哀鸣，更使人可怕。

在这混乱场中，有几个人是矫立不倚，形神俱足的，一是 George Santanaya(1863—1952)因为他是主张妙悟的，叫人无法归类。一是美国诗人 Walt Whitman(他说“我就是我”，不像笛卡儿乞求哀怜于他的 Cogito 来证明其有我相)。在哲学上，最近于中国思想的有两位。一是上文已经说到 19 世纪英国唯一的大哲学家勃莱利。他文字佻达，批评各种支离破碎之论，体无完肤，而重立情感(feeling)在哲学上的地位。又一位是法国柏格森 H. L. Bergson(1859—1941)，独创直觉与逻辑对立之说。他的巨著《时间与自由》，在法文原名简直是同于王阳明的“致良知”(Essai Sur les données immédiates de la conscience)而能为直觉树立充分的哲学基础。因为法国人头脑有这一点妙语，在我们中国人看来是非常完满可喜的，而实际上是与数学派的哲学家背道而驰的。所以，勃莱利普通人不甚了了，而柏格森煊赫一时，因为他有“创造的天演论”，为人所注意。实际上，他们还不会懂得柏格森。

四、有干劲与无干劲的儒家

我有一句话想说说，儒家正心、诚意、修身、齐家，自然是儒道之中心思想，也是儒道的本源，也是吾国思想系统所以独异于西方哲学，而足以救西方专求知不求道的空疏迂阔之谬。但是西方虽无儒学，却能生出很多的名相干才(如英国维多利亚时代之 Gladstone, Disraeli 及美国之弗兰克林、林肯等)，远超过清代以名臣兼名儒著称的朱学者流。如何使儒学适合今日世界，由致虚守寂的静的儒道，变为有作为有干劲的动的儒道而成为一种活的力量。——这倒是应当推求的根本问题。我想孔孟强哉矫哉活泼泼的道理，经过宋儒受佛学的熏陶，由动转人静，而沦于半禅定或准禅定的状态，是个中国的差错。要回复孔孟教人的力量，非夺朱回孔不可。

上文已经说过，中国 2500 年来的思想，无论如何变化，千锤百炼，不离其宗，总是实践第一，这才是东方思想的本来色彩。做人是第一，文章好不好在其次，读书不读书也是工具，并非目的。弟子入则孝，出则悌，……“行有余力，则以学文”。明明是孔子之明训，人做好了，还有“余力”，才去读书。与朋友交，言而有信，“虽曰不曾读书，我必说他已经读过书”(子夏)。孔门看来，读书不是那么要紧，为什么呢？孔门求可行之道而已，平易笃实，直截了当。孔子不曾讲本体，也不曾讲功夫，更不谈性与天道。后来佛学东渐，晋唐极盛，中国思想，已是禅家的天下，