



文明对话丛书

自我的圆成：中西互镜 下的古典儒学与道家

[美] 安乐哲 (Roger T. Ames) 著

彭国翔 编译

河北人民出版社



文明对话丛书

自我的圆成：中西互镜 下的古典儒学与道家

[美] 安乐哲 (Roger T. Ames) 著

彭国翔 编译

河北人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

自我的圆成:中西互镜下的古典儒学与道家/(美)安乐哲(Ames,R.)著;彭国翔编译.一石家庄:河北人民出版社,2006.7

ISBN 7-202-04299-1

I. 自… II. 安… III. ①比较哲学-中国、西方国家
②儒家-对比研究-中国、西方国家③道家-对比研究-中国、西方国家 IV. ①B0②B22

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 070157 号

丛 书 名 文明对话丛书
书 名 自我的圆成:中西互镜下的古典儒学与道家
作 者 [美]安乐哲(Roger T. Ames)著
彭国翔 编译

责任编辑 李剑霞 李成轩
美术编辑 李 欣
责任校对 曹玉萍

出版发行 河北人民出版社(石家庄市友谊北大街330号)
印 刷 河北新华印刷一厂
开 本 720×960 毫米 1/16
印 张 41.75
字 数 450,000
版 次 2006年7月第1版 2006年7月第1次印刷
印 数 1—3,000
书 号 ISBN 7-202-04299-1/C·92
定 价 58.00 元

版权所有 翻印必究

序 言

目前，中国大陆在其历史上正经历着最大的变革。虽然经济、社会和政治上的变革看起来最为明显，世界哲学的阶段或许不太显而易见，但却同样是真实不虚的。和别处一样，在哲学学科中，“中国正在走来”。这本自选集就是有关世界哲学的这种变革的。随着中国哲学在 21 世纪成为世界哲学的有机组成部分，其重要性的增长亦是预料之中的。在这篇序言中，我希望提供一个必要的框架，以便大体理解古典儒学和道家在新的哲学时代形成过程中的相关性。

如今的世界哲学在哪里？主流哲学一直在欧美尤其是德国。正如在法兰克福、波士顿一样，这种主张在东京、首尔、北京和新德里同样真实。不过，潮流正在改变。事实上，我们可以看到，德国哲学在 20 世纪中国的影响正在由康德、黑格尔到维特根什坦，再到胡塞尔的现象学，尤其是最近的海德格尔。这一潮流有这样一种变化：起先是在 20 世纪早期，诉诸于以德国哲学为标准，由此中国哲学获得其合法化，后来转向以德国哲学为资源，以丰富自身哲学传统的感受性。换言之，在当代中国，海德格尔对传统

西方本体论的批判正在被逐渐用来开辟另一个空间，为的是进一步反映和发展传统中国哲学的过程感受性（processual sensibilities），其起源之早一如《周易》。

20 世纪，在西方哲学叙事中，过程哲学的出现宣布自身是一种严肃的涉入，这种叙事成为一种有关本体论思维方式的持久批判，它正在不断向前摸索，为的是发展某种建构性的方式。威廉·詹姆斯出版的《实用主义》一书，发起了实用主义的哲学运动，他对其弟亨利说：“如果十年之后它会被视为创造了新纪元，我们不应感到惊讶。……它非常类似于新教改革。”^①

在这一正在展开的故事中，过程哲学在哲学思考中目前是一个新的方向，是要在我们文化自我理解的整体中注射疫苗，以防止那种追求本体的长期慢性病的感染。对于那种追求本体的倾向，怀特海称之为“错置具体性”（misplaced concreteness），杜威则称之为“哲学的谬误”（the philosophical fallacy）。

随着达尔文自己巨大的文化革命的觉醒^②，怀特海作出了他称之为“错置具体性谬误”的诊断。所谓“错置具体性的谬误”，是指形式上的抽象之物被认为是真实和具体之物时所犯的推理错误^③。怀特海重新排演了这一“致命病毒”的历史，该病毒寓居在

① 詹姆斯（William James）：《詹姆斯通信集》（*The Correspondence of William James*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1994），Vol 3:339.

② 参见 Daniel C. Dennett：《达尔文的危险理念：演化与生活的意义》（*Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*. New York: Simon and Shuster, 1995），第 21 ~ 22 页。

③ 怀特海：《过程与实在》（*Process and Reality*. New York: Macmillan, 1978），第 7、18、20 页。

我们有关相关性的内在的、构成性的和丰富的属性的理解之中。他指责伊壁鸠鲁、柏拉图和亚里士多德对抽象的危险缺乏意识，那种危险使得知识成为封闭和完成的。怀特海将“思想的历史”与那些伟大人物关联起来，他认为：

思想的历史是生生不已的彰显（vibrant disclosure）与濒死的闭合性（deadening closure）的一种悲剧性的混合。在已完成的知识的确定性之中，那种渗透感丧失了。这种教条主义是学习的敌人。在各种事物完整的具体关联中，彼此关联的所有事物各自的特征进入到将他们关联起来的那种关联性的特征之中^①。

这里，怀特海所谓为确定知识的设定打了折扣的“渗透感”是一种创造性的演进，通过发展那种可以在各种事物之间获致的富有成果的各种关系，那种创造性的演进得以可能。

怀特海严厉批评古希腊的审美感受性，认为它没有注意到在特定细节和整体和谐之间所需要的平衡。他说：

希腊艺术的享受始终为一种追求细节的渴望所萦绕，为的是展现某种摆脱了压迫性和谐的崎岖不平的独立。在任何艺术形式的最大案例中，都可以获得一种奇迹般的平衡。整

^① 怀特海：《思想的模式》（*Modes of Thought*, New York: Macmillan, 1938），第58页。

体显示其部分，每一部分都有其得到强化了的价值。同时，部分又共同组成整体，这个整体超越各个部分自身，却不损害各个部分自身^①。

部分是内在于整体并作为其组成部分的，从这种部分之中获得的富有成果的关系性（relationality）的理解，正是怀特海所谓“审美秩序”。任何审美成就都希冀个体细节在获得成效了的整体中的充分彰显。怀特海的“审美秩序”，就是在这个意义上而言的。“关联性”（connectivity）正是艺术工作本身。当应用于人类经验时，各种关系中的彰显就是使得家庭和社群富有意义的东西，或者更为动态地来说，就是使得这些各种关系成为一种“意义制造”的境域性案例的东西。以一种彰显性的个体性为代价，任何强调一致的有关和谐的理解，都会排斥作为创造性进展的更新的自然产生的可能。如此一来，那种理解在字面上就会是非常危害生活的。正如怀特海所看到的：

我们的生命在彰显的经验中流逝。当我们失去这种彰显感时，我们就躲进心灵的小屋中。我们下委于和过去的寻常相一致。完全的一致意味着生命的丧失，只剩下无机自然界的荒凉存在^②。

^① 怀特海：《思想的模式》，第62页。

^② 同上。

这里，怀特海的意思是说，富有成果的和谐只能来自于各个活生生个体的真实、共享的经验。和谐本身将始终是多方面而非单方面的，是关联性而非单一性的，是彰显而非闭合。和谐首先是具体和局部的，然后才是抽象的。事实上，其含义在于：创造性就是一种境域性的共同创造性（a situated co-creativity）。

如果说怀特海指控哲学传统中那些实际上犯了错置具体性的伟大人物得到证实，那么，当面对孔子时，怀特海的批评就是不公平的了。表面上，怀特海在《过程与实在》中似乎接受甚至欣赏孔子。他说他自己的“机体主义哲学看起来更接近中国思想的主流”^①，但是，怀特海并非孔子的崇拜者，其机体主义哲学的过程感受性与儒家美感的共通之处看起来也备受忽略。事实上，怀特海对孔子尤其严厉。在怀特海看来，孔子偶尔会经历一个事物停止变化的时刻，并且，他还因“静止的中国文明”而责备孔子^②。无论如何，如果怀特海对孔子的评价反映了他的错失良机，那么，假如能够激发我们针对怀特海的高人一等而为儒家思想作出辩护，那些评价也算是有幫助的。

事实上，怀特海称之为“错置具体性谬误”的东西早就为杜威所指出并加以批评。对于任何形式下超越主义（transcendentalism）的未经批判的信守，杜威都认为是一种错误的推理。哲学精英们是如此经常地操练这种推理，以至于杜威将这种专业的损害称为“哲学的谬误”。这种谬误的产生，是由于作为一种传统，我

① 怀特海：《过程与实在》，第7页。

② 参见 Lucien Price, Lucien: 《怀特海对话录》（*Dialogues of Alfred North Whitehead as recorded by Lucien Price*. Boston: Little, Brown, and Company, 1954），第176~177页。

们已经习以为常地在所有错误的地方寻找知识。杜威是这样描述这种错误的：

的确，有两种不同的路线。要么，我们必须在变化着的事物之间的互动中发现适当的对象和知识机能；要么，我们必须在某种超越或超自然的领域中寻求它们。在历经产生（generation）和转化（transformation）的没有出路的探险之前，人心蓄意耗尽不变的逻辑，即最终（the final）和超越（the transcendent）^①。

当然，这里杜威在将西方哲学叙事等同于“人心耗尽不变的逻辑”时，是概括性的，因而忽略并排除了那种过程性的思维方式。这种思维方式，正是自古以来中国宇宙论的特征，这正是我想要主张的。这种思维方式在世界哲学中会照明一条道路，将本体论的思维方式抛在后面。

不过，杜威这里的重要论断在于：至少对西方叙事而言，“哲学思维最普遍的错误”是忽略经验的、历史的、发展的以及脉络化的方面，即忽略了经验本身的过程性。正如他所看到的，其方法论的问题在于：“从赋予单一因素意义的机体中抽象出某一因素，将其作为绝对”，并且，进而将该单一因素尊为“所有实在和

^① John Dewey, *The Essential Dewey*. Volume 1. Edited by Larry Hickman and Thomas Alexander (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1998): 41.

知识的原因和根据”^①。简言之，无论在何时，当过程的结果被认为是先于该过程时，哲学的谬误就发生了。在任何“多背后之一”的系统形上学的各种形式中，这种问题都会产生。

无论如何，杜威很早以前称为“哲学谬误”的东西的确已经成为我们今天的问题。在专业的西方哲学内部，在众多诠释学、后现代主义、新实用主义、新马克思主义、解构主义、女性主义哲学等等的旗帜下，对于“错置具体性”和“哲学谬误”的批判持续进行。这些批判所共同的靶子就是所罗门（Robert Solomon）所谓的“超越的伪装”（the transcendental pretense），不仅是表达为理性主义和经验主义的哲学谬误，还有表达为观念论、客观主义、唯物论、实在论、意志论、目的论、绝对主义、逻格斯中心论、大叙事、所予的神秘（the myth of the given），等等。

不断重复这种哲学谬误所冒的危险，其后果是非同小可的。危险就是过程观念本身，包括发展、教育、创造性、特性、暂时性、历史、成长。所有这些，怀特海概言之谓“生活”，即有血有肉的人的真实的希望、恐惧、喜悦、悲伤、想法和态度。对杜威也是同样，人类是一种社会的成就，是一种通过运用社会智能而得以可能的适应性的成功。由于变化的真实不虚，这种成功始终是暂时性的，使我们始终是一种未完成的存在，面临着各种可能的环境的新的挑战。不过，这种成功又是具有进展性的，“我们运

^① 杜威：《早期著作》（*Early Works*, 1892~1898. 5 vols, edited by Jo Ann Boydston. Carbondale, Ill.: Southern Illinois University, 1969~1972），第1卷，第162页。

用过去的经验在未来去建构新的和更好的经验”^①。

在古代中国,《易经》为群经之首。长期以来一直有这样一种假定:知识是在杜威所谓“变化着的事物之间的互动”——无处不在的“产生和转化”中被发现的。中国的变通宇宙论赞同怀特海称之为“本体论原则”的这样一种假定:认为所有事物同样真实的一种关于有限物的本体论一致的观念,这种观念,我们可以称为“真实的多元论”^②。这种本体论原则是对任何特定事物的真实性的肯定,任何特定事物之间关系的和谐构成了那种真实性。在《中庸》第26章中,我们可以读到如下的句子:

天地之道可一言而尽也:其为物不貳,则其生物不测。

秩序的建构是多元的,全体不是由各种秩序其中之一所主导。在这种意义上,上面《中庸》所言的这种有关特定个体的世界就是 *kosmoi* 而非 *kosmos*。其中没有“上帝”。毋宁说,秩序是一种和谐,它是在万物或万有的各种可能的关系中获得。没有假定的“多背后的一”作为终极的意义根源,也就没有单一秩序的世界,只有不断进行着的演化的和谐,这种和谐被表达为不断的、共同创造的各个个体所获得的生活质量。

在《中庸》第25章,这种彻底的境域性的共同创造的过程被

① 杜威:《中期著作》(*Middle Works*, 1899~1924, 15 vols, edited by Jo Ann Boydston. Carbondale, Ill.: Southern Illinois University 1976~1983), 第12卷,第134页。

② 怀特海:《观念的探险》(*Adventures of Ideas*. New York: Macmillan. 1933), 第356页。这一假定在《庄子·齐物论》中也是显而易见的。

明确地表达为如下的描述：

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。

在这种世界中，事物由其条件性的关系构成，意义不是从一个外部的根源——某种上帝的观念或自然法或柏拉图的理想的世界“无中生有”而来，而始终是境域性的。通过深化各种关系的修养，意义随境域而生。那种修养，我们曾经在别处称为“情境化的艺术”^①。

如此，像怀特海和杜威一样，古代中国的宇宙论赞成这样一种观点：“惟一的创造性是一种境域性的共同创造性。”并且，在古代中国有关宇宙秩序的假定中没有超越主义，对于这一事实的不断反省，会给我们在哲学上带来重要的好处。关于秩序的始终自然发生的性质的这种普遍性的假定，对一个更为基本的问题作出了回答，即为什么中国哲学在目前这个特定的历史时刻为我们在西方哲学的叙事中提供了一种有益的涉入。那就是，在古代中国的世界观中，关于宇宙论，存在着不同于西方哲学的另一种微

^① 郝大维、安乐哲：《透过孔子而思》（*Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press, 1987），第246~249页。以及《由汉而思：中西文化中的自我、真理和超越性》（*Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*. Albany: State University of New York Press, 1998），第39~43页。

妙复杂的过程性的思维方式，这种思维方式能够加入到对于超越主义的一直在进行的内在批判之中，而超越主义在以欧洲为中心的哲学学科之中仍然发生着作用。简言之，随着当前对怀特海尤其美国实用主义的兴趣日增，随着在其哲学文化自身内部的成熟，这种新的自然形成的过程哲学的西方版本能够从中国的传统中汲取资源和批评。从其有记载的历史的开端以来，中国的传统就信奉各种形式的过程哲学。

本书所选编的文字，完成于我学术生涯中不同的时期，为的是使西方学术界能够了解古典儒家和道家过程性思维方式的深刻。在许多年以前，当我开始我的学术事业时，我们并不知道中国的经济会成为全球增长和繁荣的一个信号性的力量；我们也不知道中国哲学有信心在世界哲学的转变和重组中扮演一个重要的角色。多年来，我的不少学生参与本书一些文字原有的翻译，其中比较突出的包括田辰山、张燕华和温海明。他们之中如今有些成了我的同事，我对他们怀有诚挚的感谢。

本书最终能够问世，尤其要归功于本书的编译者——我的朋友彭国翔。他在2003~2004年担任夏威夷大学的客座教授期间，授课之余放弃了大部分自己的时间，来从事此书的具体编译工作。在原来许多单篇的文字和专著的章节中，是他的洞见使得原来许多单篇文字和专著章节中的共同主题得以突显。他将分散的文字有机地编排成本书目录所显示的系统，这是值得我们自豪的。委实，当孔子说“后生可畏，焉知来者不如今也”时，其脑海中正是彭国翔这样的年轻学者的形象。

目 录

序言	(1)
第一章 道论	(1)
一 孔子对道的理解	(1)
(一) 我们的诠释:《论语》中“道”的含义	(1)
(二) 我们的回应:检讨其他学者对于《论语》中“道” 的诠释	(9)
二 儒家非超越性的天道观	(18)
(一) 西方超越性的含义	(18)
(二) 西方超越观念的衰落	(24)
(三) 儒家天道超越性的论辩	(38)
三 《淮南子》中的道论——以《原道训》为中心的考察	(57)
(一) 《淮南子》与汉武帝朝廷	(57)
(二) “汉思维”及其放射性秩序	(64)
(三) 《原道》之“源”	(68)
(四) 《原道训》中的“道”	(75)
(五) 境域相对于行为的优先性	(76)

(六) 作为“万物之一体性”的“道”	(79)
(七) 知“道”	(83)
(八) 作为动名词的“道”	(85)
(九) 道的连续性和人类世界	(85)
(十) “天人”关系	(87)
(十一) 儒家和天人合一	(88)
(十二) 道家和天人合一	(89)
(十三) 《原道训》和天人合一	(95)
(十四) “得时”	(96)
(十五) “乘龙”	(99)
(十六) “静心”	(102)
(十七) 融合的功效	(112)
四 儒道两家对道的实用主义的理解	(113)
(一) 道：绘制路径	(113)
(二) 道：一与多	(118)
(三) 成为君子	(124)
(四) 信与诚	(133)
(五) 成为真人	(135)
(六) 儒学与道家：会通与歧异	(145)
(七) 真理与道的和谐	(156)
第二章 认知	(165)
一 理性、关联性与过程语言	(165)
(一) 挑战事实的终极性	(165)
(二) 我们这个词典间的时代	(168)

(三) 两个文化论题	(170)
(四) 两个论题与“关联性思维”	(174)
(五) 古典中国的关联性	(181)
(六) 古典道家思想中的关联性	(185)
(七) 过程与关联性	(190)
(八) 过程的净化	(192)
二 中国有关真理理论的文化前提	(194)
(一) 连贯与世界秩序	(195)
(二) 本质与现象	(198)
(三) 理论与实践	(200)
(四) 合乎理性的论辩	(202)
(五) 逻辑与修辞	(210)
(六) 中西感悟方式的基体	(221)
三 以“象”为意义：儒家认知论引论	(225)
(一) 研究目标	(225)
(二) “知”：成象 (imaging) 世界	(227)
(三) “知”：塑造世界	(233)
(四) “知”：历史经验	(238)
(五) “知”的社会性	(241)
(六) “知”与“情”	(244)
(七) “知”的施行性	(247)
(八) “知”：道德激励	(248)
(九) 结论	(251)
第三章 自我	(253)

一 西方思想中自我观念的问题意识	(253)
(一) 自我，历史与文化	(253)
(二) 现代的自我	(266)
(三) 混杂的隐喻：自我的模糊性	(269)
二 孟子人性观念新诠	(279)
(一) 引论	(279)
(二) 将“性”误解为“human nature”的诸多原因	(281)
(三) 基于葛瑞汉洞见的进一步诠释	(285)
(四) 基于唐君毅洞见的进一步诠释	(291)
(五) 孟子人性观念含义的重建	(297)
(六) 结论	(309)
三 古典儒学中焦点一场域式的自我	(312)
(一) 无我的自我	(312)
(二) 无心的自我	(320)
(三) 无身的自我	(324)
(四) 无目的的自我	(329)
(五) 非意志的自我	(333)
(六) 焦点一场域的自我	(336)
四 古典道家中焦点一场域式的自我	(342)
(一) 三元灵魂与道家的无	(343)
(二) “道”与“德”：差别与顺应	(358)
(三) 自我、幽默与物化	(372)
五 古典儒家与道家修身之共同基础	(384)
(一) 引言	(384)