

海外中国研究丛书

精品系列·第一辑

刘东主编



THE WORLD OF THOUGHT IN ANCIENT CHINA

古代中国的思想世界

〔美〕本杰明·史华兹 著

程钢 译

江苏人民出版社

海外中国研究丛书

精品系列·第一辑

刘东主编



THE WORLD OF THOUGHT IN ANCIENT CHINA

古代中国的思想世界

〔美〕本杰明·史华兹 著

程钢 译

▲ 江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

古代中国的思想世界/[美]史华兹著;程钢译.
—南京:江苏人民出版社,2014.3
(海外中国研究丛书精品系列/刘东主编.第1辑)
书名原文:The world of thought in ancient
China
ISBN 978-7-214-07780-6

I. ①古... II. ①史...②程... III. ①思想史—中国
—先秦时代 IV. ①B22

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第037890号

The World of Thought in Ancient China by Benjamin Isadore Schwartz
Copyright © 1985 by the President and Fellows of Harvard College
Published by arrangement with Harvard University Press
Simplified Chinese translation copyright © 2008 by Jiangsu People's Publishing House
All rights reserved

江苏省版权局著作权合同登记:图字 10—2003—083

书 名 古代中国的思想世界

著 者 [美]史华兹
译 者 程 钢
责 任 编 辑 王保顶
装 帧 设 计 陈 契
责 任 监 制 王列丹
出 版 发 行 凤凰出版传媒股份有限公司
江苏人民出版社
出版社地址 南京市湖南路1号A楼,邮编:210009
出版社网址 <http://www.jspph.com>
<http://jspph.taobao.com>
经 销 凤凰出版传媒股份有限公司
照 排 江苏凤凰制版有限公司
印 刷 江苏凤凰扬州鑫华印刷有限公司
开 本 652 mm×960 mm 1/16
印 张 296 插页 40
字 数 3450 千字
版 次 2014年5月第1版 2014年5月第1次印刷
标 准 书 号 ISBN 978-7-214-07780-6
定 价 680.00元(共10册·精装)

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向承印厂调换)

序“海外中国研究丛书”

中国曾经遗忘过世界，但世界却并未因此而遗忘中国。令人惊讶的是，20世纪60年代以后，就在中国越来越闭锁的同时，世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天，这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境：我们不仅必须放眼海外去认识世界，还必须放眼海外来重新认识中国；不仅必须向国内读者译译海外的西学，还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这套书不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感，因为单是它的学术水准也足以提醒我们，中国文明在现时代所面对的绝不再是某个粗蛮不文的、很快就将被自己同化的、马背上的战胜者，而是一个高度发展了的、必将对对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样，借别人的眼光去获得自知之明，又正是摆在我们面前的紧迫历史使命，因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身，中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然，既是本着这样的目的，我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西，否则我们的“筛子”本身就可能使读者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试，而我们所努力去做的，毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘 东

1988年秋于北京西八间房

译者的话

史华兹(1916-1999),美国人,犹太移民后裔。生前担任过哈佛大学威廉斯历史学与政治科学讲座教授。1938年毕业于哈佛大学罗曼语系(拉丁系)语言与文学系,后在哈佛大学教育学院获得了硕士学位。“二战”中参军,因有语言天赋,被美军派去学习日语,参与协助情报部门破译日军密码的工作,由是开始将目光转向东亚的历史与文化。战后,史华兹回到了哈佛大学,投身于美国现代中国学的奠基人费正清的麾下,在哈佛大学获得了东亚研究的硕士学位(他的第二个硕士学位);1950年,又在哈佛大学获得了博士学位。此后,史华兹执教于哈佛大学政府与历史系,直到1987年退休。主要代表作有:《中国的共产主义和毛的兴起》(哈佛大学出版社1951年版);《寻求富强:严复与西方》(哈佛大学出版社1964年版);《古代中国的思想世界》(哈佛大学出版社1985年版)。此外,他还有多篇颇受关注的论文,这些论文多收入《中国及其他》(1996年)一书之中。

史华兹一生的主要学术兴趣在于中国思想文化史,是极少数对中国思想史作过贯通性研究的美国学者之一。他的三本主要代表作,《古代中国的思想世界》、《探求富强:严复与西方》、《中国共产主义

运动与毛的兴起》分别以先秦、近代、现代作为研究对象，横跨了古代（先秦）、近代与现代，并且在每一段上都作过相当深入的专题研究，他是一位思考精深、视野宽阔的中国思想史研究大家。

本书出版后，被美国汉学界公认为一部体大思精的学术名著，颇获好评，是研究中国先秦思想史（乃至整个中国古代思想文化史）的必读书之一。余英时先生认为，这是一部对此后几十年的中国思想史研究产生重要影响的著作。在获得好评的同时，争鸣意见也不断涌现，在学术界还引发了普遍主义与特殊主义的争论。^①此书中译本的出版，既能为我国先秦思想史的研究提供一种富有参考价值的学术专著，又为我国学界进一步探讨有关问题提供了相关的参考材料。

下面我们对本书两个关键术语的翻译问题作一点说明。

在写作本书的过程之中，史华兹使用了两个专门的用语“vision”和“problematique”，本书将其译作“通见”和“问题意识”。

“vision”常见的用法有“洞见”、“想像力”等，在宗教上用作“显圣”、“异象”，对应的世俗含义是“幻象”。在现代文论中，它的常见译法是“视域”。史华兹在本书中频繁地使用该词，为其赋予了一些比较特殊的含义，与上述用法均有或多或少的不同。综绎全书，我们将其译作“通见”。“通见”指某个学派大部分成员共通的总体观

① 安乐哲与郝大维合著的学术著作 *Thinking through Confucius* 被译成中文在国内出版，书题为《孔子哲学思微》（江苏人民出版社 1996 年版），在为中译本所写的序言中，安乐哲引用了他的老师、知名的中国思想史与古文献研究专家葛瑞汉教授在评论史华兹《古代中国的思想世界》时发表的一段意见，表明了葛瑞汉、安乐哲等与史华兹在学术立场上的区别。葛瑞汉声称，自己的立场是“透过所有的相同点，去揭示那些与受文化制约的概念系统相关的，以及与汉语和印欧语言结构差异相关的关键词汇间的差别”，而史华兹的立场是“运用那些超越文化和语言差异的概念，透过所有表面的不同，去发现中国思想中对普遍问题（universal problems）的探索”（见序言第 5 页）。后来，有学人将两种思路分别称为“特殊主义”与“普遍主义”。在我国学界，这段话引起了不少学者的关注。此后，安乐哲与郝大维合著的 *Thinking from the Han* 的中译本（中文书题为《汉哲学思维的文化探原》，江苏人民出版社 1999 年版）出版，激发了更多学者对于这一问题的兴趣。

点与立场,代表了学派的总体特性,是一个学派进行内部认同的特征。更具体些说,通过这个词,史华兹为我们描绘了一幅如下的画面:在一个学派兴起之初,学派的始祖提出了学派的总体观念图像。这种观念图像的组成要素并非一个个精确表述的命题,也不要求所有的观点之间保持前后高度一致的逻辑关系。换言之,它不同于符合严密逻辑的公理化数学系统。毋宁说,它描述了这样一幅动态均衡的观念图像:它既包括了已经明说的、又包括尚未明说的内容,它既包含了从某个角度看问题同时又提示了从其他角度看问题的视野。这幅观点图画的整体与局部之间也并不绝对地符合逻辑,甚至还包含某些局部性的冲突与不协调。换句话说,这幅动态均衡的观念图像可以涵摄不同的解释成分,包容因为不同的解释性视角造成的矛盾与冲突。此时,它就叫作“*problematique*”。

“*problematique*”是法文词汇,不见于一般的英文辞典,本书将其译作“问题意识”。在汉语中,似乎对“问题意识”一词没有明确的界定。这是一个自上世纪90年代以来逐步流行于我国学界的新范畴。人们有时会说“某位学者有较强的问题意识”,通常是指这位学者在学术研究之中善于提出问题,善于发现前人没有注意到的学术疑点。

综观全书,史华兹所说的“问题意识”向我们描绘的是如下的一幅画面。上文说过,当学派内部保持相对均衡时,这个学派的形象是:“*vision*”占据着主导地位。但由于各种原因,学派发展到一定的阶段开始出现分裂,这幅动态均衡的整体画面将遭到破坏,此时,在这个学派画面之中,“*problematique*”将占据主导地位。此时,学派内部的“问题意识”非常发达,派内不同的立场与视角之间的矛盾与冲突进一步占据显要地位,但是,整个画面仍是一个整体,只不过更为破碎,各个部分更为不协调而已。

将“*problematique*”译成“问题意识”,其中使用了“意识”一词。

但应当指出，“problematique”的重点并不在于描述某种“意识”或主观的能力，而是对于某种学派在发展过程中呈现的客观特征的描述。换言之，史华兹引入“problematique”一词，主要是用来描述一个学派内部面临着剧烈的矛盾冲突、不断产生内部分化过程的学术画像。它看重的不是某个学者发现与提出问题的能力，而是一个学派在发展到某一阶段时呈现的特点。

本书之中，同时包含了“vision”与“problematique”的典型例句是：“他们大多为孔子光芒四射的通见所倾倒，聚集到了孔子的周围，并且，他们中的大多数人很渴望接受这一通见，然而，每一位门徒又不可避免地从他自己的特殊视角去看待（通见的）整体。这些视角通常是僵硬而夸张的，特别是，在他们的再传门徒之中，这一通见与既得利益关联在一起，从而使整个格局愈显复杂。因此，通见（vision）被转化为问题意识（problematique），然而，在某种意义上，它还继续保持着它作为一个完整通见的地位，并且召唤着人们对其作出创造性的新诠释。”^①这一句话对于我们全面判断史华兹对“vision”与“problematique”的用法起着比较重要的作用。

在本书初译完成之后，曾读到墨子刻先生的文章《中国近代思想史研究方法上的一些问题：一个后休谟的看法》^②，很有启发。墨子刻先生对这两个概念的解释与此不尽相同。他主要讨论了“problematique”，没有涉及“vision”，不过从他对“problematique”的讨论似乎可以推测他对“vision”的看法。他说：“研究文化的方法很多，有一种看法认为每一个文化有一个根本的核心，而其他的观点都围绕这个核心，……我不能接受这种意见，我和史华兹、贝拉、艾森斯塔特等人一样，认为文化是上述的会话。史华兹经常提到 *problematique* 这个

^① 《古代中国的思想世界》，英文原文，第133~134页。

^② 文章见《学术思想评论》，贺照田主编，第五辑，辽宁大学出版社，1999年。

字,这个字原先是法文,可是史华兹没有斜体印刷,所以现在也可算英文了,意指文化是一个辩论的过程,而在此过程背后有一些共有的范畴或预设(premises)。例如孔子和墨子都认为古代有圣人,这是他们共有的看法,即共有的预设。然而此外还有两人要辩论的事情,有辩论必有共有的语言或预设,有预设必有辩论。所以在这样的 *problematique* 中预设与辩论是交织在一起。……强调 *problematique* 者觉得这两方面是分不开的。”

我们的理解与墨子刻先生有两点不同。其一,墨子刻先生认为 *problematique* 用来解释“整个文化”,而我们认为在本书之中它描述的是学派,我们的结论来自于阅读史华兹的《古代中国的思想世界》,取材较墨子刻先生为窄。其二,在墨子刻先生的解释中,“*problematique*”一词包括了本文中的“*vision*”与“*problematique*”两个概念。用墨子刻先生的语言讲,“*vision*”强调的是共有的预设,而“*problematique*”强调的是辩论。总的说来,从史华兹全书上下文来看,将“*vision*”与“*problematique*”理解成形容学派(或在更大尺度上,文化)发展与分化的动态过程中的两个方面,似乎是较为妥当的。

“*vision*”与“*problematique*”两个概念的提出,是史华兹对中国思想史研究的一个重要见解。这两个概念涉及到史华兹个人对于人文学术方法论的一般见解。

在此简要谈一谈我们阅读本书的一点感想与体会。相对于自然科学,人文学科有一个显著的特点:每一位人文大师的背后,都有或强或弱的学派(一个学派或多个学派)影子。在自然科学中,虽然也有学派存在,但不像人文学科那么普遍与明显。古今中外的众多人文大师,经常以学派的创始人或成员的身份而闻名于世。例如中国的儒家、道家,西方的柏拉图主义(或新柏拉图主义)、亚里士多德主义、伊斯兰教的苏菲派等等。一个学派有可能会持续存在很长的时间,会经历很多谱系的变换,成员的观点之间有可能会存在很大的分

歧。同一学派内部呈现出很大的分歧,这一现象在中国比西方更为明显。^①因此,人们凭什么说这些看上去相互矛盾、互相反驳的思想家与学者构成了一个派别呢?这无疑是一个很有意义的问题。在某种意义上,它可以算得上思想史研究方法论的重要问题之一。

通过细绎本书,我们感到,史华兹有这样的一种主张,即:一个学派不是一种静止不变的单一存在,而是一种由同中有异、异中有同的动态互动的部分组成的动态整体。学派的内部成员在基本立场方面保持一定的认同(不一定保持完全一致)、但在某些方面保持了高度的分歧对立与批判意识。当学派内部认同的意识占上风时,史华兹称这种学派处于“通见”占主导的状态;当学派内部相互质疑、批判的意识占有上风时,则称这种学派处于“问题意识”占上风的状态。因此,要研究一种学派,人们必须同时具有两个视野,一是它的“*vision*”,另一是它的“*problematique*”。

译者最初将“*problematique*”译作“问题情境”,但在译文的语境之中,“情境”一词有时会与汉语的行文习惯冲突,有文气不畅的缺点,刘东先生将其校改作“问题意识”,比较符合学界的用语习惯,较好地解决了行文的晓畅问题。

本书的翻译与校改经历了比较长的过程。在初译稿完成之后,对全书的贯通性理解方面尚存在缺陷,文字上也存在着较为生硬、欠缺打磨的问题,需要寻找一位校者。由于本书学博思精,寻觅校者不易,为此延缓了比较长的一段时间。最后只得由本书的主编刘东先生亲自出面从事校订工作。从事过翻译工作的人都知道,校稿是一件苦差事,是费力甚多、无名无利的苦活。刘东先生是位大忙人,教

^①关于这一点,请参考 J. B. Hendrson, *Scripture, Canon and Commentary*, Princeton University Press, New Jersey, 1991, p. 113. 关于这部著作的简单介绍,参见笔者对本书(韩德林,《经典、正典与注释》)所写的简单提要,见《国际汉学著作提要》,江西教育出版社 1996 年版,第 381~382 页。

学、科研、出版组织工作缠身，要让他腾出时间，从事校订书稿的具体工作实属不易，促使刘东先生下此决心的，是他对于史华兹先生学术思想的敬意以及为国内引进这部汉学研究名著的竭诚之心（他主持“海外中国研究丛书”已有十余年之久）。由于刘东先生工作繁忙，难以抽出整块的时间来完成这本厚书的校订，直到2003年春季“非典”期间，刘东先生才挤出时间完成本书的校订工作。刘东先生的校订使得本书的译文质量有了显著的提高。对于刘东先生为本书校订付出的辛苦劳动，译者表示衷心的感谢。

在刘东先生校订的基础上，译者对此稿又作了最后一遍查订。尽管如此，限于译者的水平，这部译稿中仍然存在着不足乃至错误之处，敬请广大读者对译稿提出宝贵的批评意见。

清华大学思想文化研究所的何兆武先生促成了本书的翻译；此外，何兆武先生还校订过本书导言的部分译文，在此谨表谢意。本书第二章前半部分系清华大学思想文化研究所的彭刚先生所译，在此谨表谢忱。本书初译稿完成后，曾在清华大学思想文化研究所的“国际汉学著作选读”课上多次讨论过部分译文，不少研究生同学为译稿提出过中肯的批评意见，在此对他们表示感谢。在本书的出版过程之中，江苏人民出版社的周文彬先生、王保顶先生本着严谨负责的态度，为本书的出版付出了长期辛苦的劳动，在此表示衷心的感谢。

目 录

译者的话	1
导 言	1
第一章 上古期文化取向:论点与推测	21
第二章 周代早期的思想:延续与突破	53
第三章 孔子:《论语》的通见	73
第四章 墨子的挑战	181
第五章 公共话语的兴起:某些关键术语	233
第六章 道家之道	251
第七章 对儒家信念的辩护	349
第八章 法家:行为科学	436
第九章 相关性宇宙论——阴阳家	471
第十章 五经	513
跋	545
参考文献选目	563
索 引	579
校后记	617

本书的宗旨是再次检讨中国古代思想史上的某些主要论题和争论^①，这项事业是艰巨的。我们不仅拥有数量庞大的有关中国过去的解释性文献，正在论述的也是很多中、日、韩和西方学者已经做过而且还会继续深入研究的领域。问题自然就产生了——我们对孔子还可以再说点什么呢？

然而，正如研究古希腊思想的情况一样，基本问题仍然存在。诸如马王堆帛书和秦代法律残简之类材料的新发现层出不穷，对古代典籍的训诂研究仍然势头不减。新的争论正在展开，它们反映了 20 世纪后期中外学

① “古代中国”这个术语大体上指从有历史记载的开端到公元前第一个千年末期（西汉初年）的这一段历史时期。然而，本书主要的注意力集中于公元前 221 年秦王朝兴起以前的第一个千年的典籍。

我之所以使用“思想史”(history of thought)一词，而不是“观念史”(history of ideas)或“知性思想史”(intellectual history)，乃是由于“思想”(thought)这个词语的语义边界是不确定的，它可以包含认知、推理、意向性、想像力、情感、惊叹、困惑以及不能够在计算机上轻易编程模拟的意识生活的许多其他方面的内容。此外，它还有其他一些模糊的含义，既可以指思维过程(process of thinking)，也可能指诸如观念(ideas)、心态(mentalities)或内在态度(inner attitudes)之类固定化的思想“产品”；这也颇受人们的欢迎。尽管在本书之中，我们的注意力主要集中在那些“高层”文化典籍的思想之上，我的关注并不完全局限于能够被贴上“知性思想”(intellectual)——就这个词的狭义而言——标签的“思想”(thought)。

者的主要关怀。过去的历史不可避免地始终是当前的历史。

为什么是思想史

然而,问题仍然是——为什么我们应该重新考虑中国古代思想史?或者,为什么是思想史?我们正在研究的这一时期对于理解此后包括所有生活领域在内的整个中国史都起着十分关键的作用,这种说法已成为老生常谈。事实上,对于过分重视这一时期的做法,老一代汉学家们已经作出了理由充分的尖锐批评。很少有研究中国史的学者现在仍会坚持认为,这是中国文化史上唯一“有创造性的”时期,在这段时期和“西方冲击”来临之间的那些世纪,只代表着一种沉默的“无历史性变化的”(a-historical)、(根据我们的历史学家带有偏见的术语来说是)一片荒芜的静止状态。年轻一代的研究中国近代史的学者们甚至抛弃了这样一种想法,即:完全用西方冲击论来处理中国近代史,他们强调,在“传统中国”的晚期,中国社会的每个层面内部都发生了内在变化的趋势。

然而,假如人们像我一样地完全接受在每个领域(经济的、政治的、宗教的)内都发生了重大变化这一前提,那么这些变化就必须被置于这样一种文明框架内加以研究,在这种文明框架之中,并没有出现过现代西方与“传统”过去之间发生过的全盘的质量性的决裂。例如,无论宋明思想的实际内容多么的富有新意,终归是一种在解释学传统之内运行的思想,这种传统对待古代典籍的态度是极其严肃的。我们的确可以作出这样的判断,即急剧变化的外在条件和新型心理情感(sensibilities)已经生成了全新的起点,但是明清思想家全然无意于证明这一点。他们很可能仍然坚信,他们的观点只会使得原始材料真实而纯粹的意义变得更为明确,并且他们对于关键的原始材料获得了清晰的理解。他们不会认同当代西方很流行的那种学说,即在所有对于文本的解释中,文本仅仅是解释者创造性努力的托词而已。

我认为,这一学说未必是正确的。原始文本毕竟会为它的解释者的

思想加上确定的外在限制,镶嵌在特定的充满自我意识的传统(如儒家)之内的正典文本体系,可以决定性地造就后代思想家面向世界时所依恃的问题意识(*problematique*),正如治国术的传统可以持续地造就政治家的“实际”态度一样。在文本和解释者之间存在着一种永恒辩证的互动关系,因而任何对待解释的真诚努力,都必然包含着对于文本本身的深切关注。只有通过这种方式,人们才能对变化的程度和性质作出判断。说到底,我们必须仔细斟酌对于原始文本的理解。对文本的关注反过来又必定激发人们对于文本得以诞生的历史环境的关注。

除了这一时期对于随后的整个中国思想史所具有的重要性的认识以外,我还必须承认,我本人对于中国古代思想的兴趣曾受到“世界历史尺度的”思考类型的很大激励;关于那种类型,我们可以在雅斯贝斯的著作《历史的起源和终结》论述“轴心期时代”的那一章中找到。在这本小书中,雅斯贝斯指明了这一事实,即在古代世界的许多高等文明——古代近东、希腊、印度和中国的文明——之中,在“公元前一千年”的时期内,出现了某些“有创造力的少数人”,他们通过反思的、批判的以及甚至
3
可以称为“超越的”(transcendental)途径,把他们本身及其所处的文明联系了起来。^① 无论我们是研究印度的《奥义书》、佛教或者那教,研究《圣经》犹太教的兴起,研究希腊哲学的兴起,还是研究中国儒家、道家和墨家的兴起,都发现了一种高瞻远瞩的倾向,一种追问和反思,一种新型的积极的视野和通见(visions)。^② 这些“少数人”已不再仅仅是阐述他们文化中的既定“规则”的“文化专家”。即使他们继续接受这些“规则”,也常常是

① 雅斯贝斯(Karl Jaspers)所言“轴心期时代”(Die Achsenzeit),见其所著《历史的起源与目标》(*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 苏黎士:阿蒂美斯出版社1949年版),第一章。有关对于雅斯贝斯观点的讨论,见《戴达努斯》(*Daedalus*, 译者按,杂志名)1974年春季号的专题论集《智慧、启示和怀疑:对公元前第1000年历史的透视》。魏尔(Eric Weil)在这一专题论集中认为,“分叉的时代”(Age of Bifurcation)也许是比轴心期时代更为贴切的术语,见第21页。

② 史华兹使用了两个专门的用语:vision 和 *problematique*,译者将其译作“通见”和“问题意识”。关于这两个专门术语的译法,参见本书译后记中的讨论。——译者注

以一种全新的眼光来看待它们的。

就像大多数历史变化一样,这些“突破”当然并不存在着绝对精确的起点。对“文明的不满”无疑有着十分古老的起源。雅各布森(Thorkild Jakobsen)强调过,在古老的美索不达米亚文献之中存在着超越性宗教见解的起源,而在埃及也发现了智慧书(wisdom literature)。^①在中国,我们在《诗经》中发现的那种追问力和超越能力也许有着十分古老的渊源。然而,正是在我们所考察的这些世纪内,现在经常与特定的个人联系在一起的思想趋势才真正地出现在前台。

我们对这些观察的旨趣,主要并不在于揭示相关发展之间十分粗略的“同时性”(contemporaneity),不在于猜测对它们之间相互影响的关系,也不在于推测各种思维模式的个性身份。^②更值得人们去感知的是,有一些领域得到了人们共同的关注,它们都对于当时流行的世态人情深表不满。然而,在所有这些文明之中,对于新意义的探求,都是不断地通过此前存在过的文化取向而折射出来的,因而值得注意的并非个性身份,而是进行有意义的比较研究的可能性。值得注意的是,在轴心时代出现的思想运动都将直接或间接地深刻塑造所有这些文化随后的全部历史。由轴心时代所奠定的问题意识会以错综复杂的、而且往往是预想不到的方式进入到此后所有高级文明的人类文化发展史之中。

然而,问题仍然存在——为什么要研究思想史呢?尤其是在本书中,我主要处理的不是全体人民匿名的“心态”(mentality),而是其思想已记载于文本之中的少数人的深刻思考。这项事业看来不仅是不合时宜的,甚至还有可能被人称为是精英主义的。

那种认为其他时空之中思维活动(conscious life)的产物具有影响现实能力的想法,或者将它们作为追求真理的努力加以认真对待的想

① 智慧书指古埃及的人生哲学著作。——译者注

② 在古代中东,美索不达米亚文明、埃及文明和米诺斯文明处于不断的相互影响之中,它们合在一起对于希腊和希伯来文明的发展产生了复杂的影响。

法,很早以来一直受到来自各个方面的攻击。一方面有来自“深层”和行为主义心理学的主张,另一方面则是来自各种社会科学、语言决定论、福柯的“话语”霸权理论等等。任何人,只要他强调思想在人类事务中的作用(尽管思想被设想是一种积极的思维过程,而不是既定的态度或“心态”(mentalities)),他就必定会被人们怀疑为具有软心肠的(tender-mindedness)、精英主义的、“非科学的”态度,以及对于利益(不管如何界定)在人类事务中的决定作用采取了唯心主义的漠视态度。因而,甚至连原本是对集体意识的客观结构深表关注的文化人类学,也常常对“人类思维的研究”几乎没有兴趣。^①

我不会试图在这篇短短的导言中处理这类巨大的问题,当然也不会试图解决“心-物”问题,不会解决关于“mental”(心态)这个术语究竟是什么意思、能否严肃对待声称人类思想能够获得真理的主张之类的哲学问题。赖尔(Gilbert Ryle)在他的《心的概念》一书中试图将所有的“心态现象”(mental phenomena)化约成为公开的、可观察的行为模式,或是化约成为行为的气质倾向(disposition)(然而并没有说清楚气质倾向究竟是什么);但是,被我们称为有意识的行为的气质倾向(“dispositions”to behavior)是否会影响行为的其他领域,这个问题仍然没有解决。在赖尔那里,这样界定过的心(mind)仍然有可能作为一种决定性因素,在人类事务中起着关键的作用。

因此,对于人类意识在人类事务中的重要性的攻击,与其说来自于“唯物主义的”形而上学,还不如说来自那些大言不惭地追求自然科学的控制能力与必然确定性性质的社会学和心理学等学科。人们感到,自然科学的成功来自它们具有将所有特殊事件和实体的行为仅仅看做普遍规律、系统、结构或模式的具体例证(instantiations)的能力。除非人类个体的行为能够完全作为由社会科学家所设定的规律、结构和模式

^① 勒文森:《儒家中国及其现代命运》(公园城,纽约:双日锚书店1964年版),第212页。