

世界汉学·第13卷  
World Sinology  
Volume 13

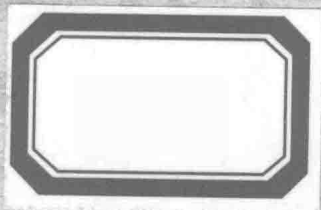


世  
界  
汉  
学

第 13 卷

【汉学义理】论当今世界的跨哲学中西对话·价值追寻中的新『中学』·有关『于连』之论争——在哲学意义上，中国何谓？中国何在？【汉学史论】汉元帝（公元前48—前33年在位）及其谋士·《鄂多立克东游录》与元代中国·耶道的会遇：耶稣会早期来华传教士柏应理对道家/道教的文化诠释【汉学新论】『施拟夏化』的文化机制：四位亚裔离散学者对中国的遭遇与选择·跨文化视野中的中国神话观——李福清中国神话研究

【PRINCIPLES OF SINOLOGY】On the Interphilosophical Sino-Western Dialogue in the Contemporary World◎A New “Chinese Learning” in a Quest for Values◎Controversy over “Jullien”, or Where and What Is China, Philosophically Speaking? 【HISTORICAL EXPLORATION IN SINOLOGY】Han Yuandi, Reigned 48 to 33 BCE, and His Advisors◎Odoric of Pordenone’s Itinerary and Mongolian China◎Encounter of Christianity and Daoism: The Cultural Interpretation of Daoism in the Early Jesuits Missionary Philippe



漢 世  
學 界

第 13 卷

中国人民大学出版社  
· 北京 ·

图书在版编目(CIP)数据

世界汉学. 第13卷 / 耿幼壮, 杨慧林主编. — 北京: 中国人民大学出版社, 2014.5  
ISBN 978-7-300-19249-9

I. ①世… II. ①耿… ②杨… III. ①汉学—研究—世界—文集 IV. ①K207.8-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第086918号

世界汉学 第13卷

主编 耿幼壮 杨慧林

Shijie Hanxue

---

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街31号

邮政编码 100080

电 话 010-62511242 (总编室)

010-62511770 (质管部)

010-82501766 (邮购部)

010-62514148 (门市部)

010-62515195 (发行公司)

010-62515275 (盗版举报)

网 址 <http://www.crup.com.cn>

<http://www.ttrnet.com> (人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 北京易丰印捷科技股份有限公司

规 格 210mm × 285mm 16开本

版 次 2014年6月第1版

印 张 11.25 插页2

印 次 2014年6月第1次印刷

字 数 245 000

定 价 58.00元

---

版权所有

侵权必究

印装差错

负责调换

## 《世界汉学》合作单位

法国法兰西学院汉学研究所

德国海德堡大学汉学系

德国波恩大学汉学系

德国华裔学志汉学研究所

英国牛津大学汉学研究所

俄罗斯科学院东方研究所

荷兰莱顿大学汉学院

瑞典斯德哥尔摩大学东亚系

葡萄牙大发现纪念全国委员会

美国哈佛大学燕京学社

美国哈佛大学费正清东亚研究中心

美国耶鲁大学东方语文系

美国哥伦比亚大学东亚语言与文化系

美国伯克利加州大学中国研究中心

美国洛杉矶加州大学中国研究中心

日本爱知大学现代中国学部

新加坡国立大学中文系

台湾“中央研究院”历史语言研究所

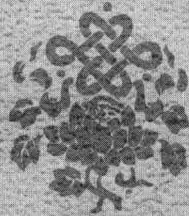
台湾“清华大学”历史研究所

台湾“中央图书馆”汉学研究中心

香港大学中文系

香港中文大学中国文化研究所

香港城市大学中国文化研究中心



## 《世界汉学》编辑委员会

艾尔曼	Benjamin A. Elman	马雷凯	Roman Malek
陈方正	Chen Fong-ching	马悦然	Goran Malmqvist
陈平原	Chen Pingyuan	孟 华	Meng Hua
陈庆浩	Chen Qing-hao	弥维礼	Wilhelm K. Müller
陈荣照	Chen Rong-zhao	任大援	Ren Dayuan
成中英	Chung-Ying Cheng	赛 奇	Anthony J. Saich
程艾蓝	Anne Cheng	施耐德	Axel Schneider
戴卡琳	Carine Defoort	施舟人	Kristofer Schipper
杜维明	Tu Wei-ming	史景迁	Jonathan D. Spence
杜德桥	Glen Dudbridge	松本三之介	Matumoto Sannosuke
冯珠娣	Judith Farquhar	苏源熙	Haun Saussy
葛兆光	Ge Zhaoguang	孙 郁	Sun Yu
耿 昇	Geng Sheng	孙康宜	Kang-i Sun Chang
耿幼壮	Geng Youzhuang	瓦格纳	Rudolf G. Wagner
顾 彬	Wolfgang Kubin	汪 晖	Wang Hui
何伟亚	James L. Hevia	王德威	David Wang
黄一农	Huang Yi-long	魏丕信	Pierre-Etienne Will
纪宝成	Ji Baocheng	巫 鸿	Wu Hung
季塔连科	Mikhail L. Titarenko	严绍璁	Yan Shaodang
加加美光行	Kagami Mitsuyuki	阎云翔	Yan Yunxiang
李学勤	Li Xueqin	杨慧林	Yang Huilin
李雪涛	Li Xuetao	伊维德	Wilt L. Idema
梁治平	Liang Zhiping	于 连	François Jullien
刘 东	Liu Dong	余英时	Ying-shih Yu
刘梦溪	Liu Mengxi	乐黛云	Yue Daiyun
刘显叔	Liu Xian-shu	詹嘉玲	Catherine Jami
刘小枫	Liu Xiaofeng	张 灏	Chang Hao
鲁惟一	Michael Loewe	张国刚	Zhang Guogang
罗伯特·恰德	Robert Chard	张隆溪	Zhang Longxi
罗多弼	Torbjörn Lodén	张西平	Zhang Xiping
罗理路	Rui Manuel Loureiro	钟鸣旦	Nicolas Standaert

### 主 编

耿幼壮 (Geng Youzhuang) 杨慧林 (Yang Huilin)

### 编 辑

韩慧英 (Han Huiying) 赵 惊 (Zhao Jing) 时 霄 (Shi Xiao)

### 主 办

中国人民大学汉学研究中心

(Centre for Sinology Studies Renmin University of China)



FOR CHINA 为了中国  
FOR THE PAST AND THE FUTURE 为了过去与未来  
FOR THE ORIENT AND THE WEST 为了东方和西方

# 目 录

## 【汉学义理】

- 论当今世界的跨哲学中西对话 / [斯洛伐克] 高利克 ..... 1
- 价值追寻中的新“中学” / 赵仪文 ..... 12
- 有关“于连”之论争——在哲学意义上，中国何谓？中国何在？ / [瑞士] 韦 宁 ..... 21

## 【汉学史论】

- 汉元帝（公元前48—前33年在位）及其谋士 / [英国] 鲁惟一 ..... 33
- 《鄂多立克东游录》与元代中国 / [捷克] 李世佳 ..... 51
- 耶道的会遇：耶稣会早期来华传教士柏应理对道家 / 道教的文化诠释 / 黄溪婷 ..... 56

## 【汉学新论】

- “施拟夏化”的文化机制：四位亚裔离散学者对中国的遭遇与选择 / 石之瑜、吴昀展 ..... 64
- 跨文化视野中的中国神话观——李福清中国神话研究 / 张 冰 ..... 84
- “尘”与“沕”：司空图的“含蓄”，及其与当代诠释实践的相关性 / [加拿大] 孟 柏 ..... 90

## 【汉学名家】

- 文本世界的探寻者——专访米列娜教授 / 张丽华 ..... 99

【经籍释读】

- 再访孔子：古文本，新言说（终）——法兰西学院授课讲义（2011—2012）/[法国]程艾蓝… 108
- 理解是一种存在的模式：《易经》中的卦、象和辞/[德国]汉克杰…………… 119
- 《心经》在日本的念诵与翻译/[日本]上垣外宪一…………… 128
- 汉西间翻译及《道德经》可译性区间/[墨西哥]丽莉亚娜…………… 132

【文学中国】

- 中国当代文学、全球文化与文学翻译/[澳大利亚]杜博妮…………… 143
- 皮皮与孙悟空：探寻国际儿童图书市场的潮流与品牌/[德国]丁蕾…………… 152



# 论当今世界的跨哲学 中西对话



高利克

高利克 (Marián Gálík) / 斯洛伐克科学院

在当今世界全球化的时代，为实现一种可持续的（而非绝对的）世界和谐与共同发展而进行对话与合作，是整个人类的必然任务之一。作为研究思想史的汉学家，我认为这一目标意味着遵循儒家“和而不同”的思想，或汤一介（1927— ）及其他学者所归纳的“普遍和谐”等当代哲学思想。<sup>[1]</sup>

—

对于我们的全球化时代，我认为刘述先（1934— ）写于21世纪前夜的一段充满睿智的话具有非常重要的意义：

儒家思想传统在人类进入下一个千禧之际，将成为一个重要的参考系是无可否认的。而儒家传统为了适应新的时势，也有了非正统、非中心化的转型。在儒家内部，精神儒家与政治化的儒家、民间的儒家有着千丝万缕的关系，却也有着紧张磨擦的状态。精英必不可帮闲、媚俗，才可以发挥多元中之一元的作用。而儒家传统在世界，突出仁心之觉润、生生而和谐的精神与终极关怀，虽不再像过去那样属于一

元领导的地位而独领风骚，却可以在众多精神传统之内占一席之地，互相批判，互相学习，共存共荣，这便是我们对于未来的向往。<sup>[2]</sup>

1998年，第四届当代新儒学国际研讨会在山东召开。这次会议的一个口号“必归于儒”受到了杜维明（1940— ）的严辞抗议。在他看来，这种观点在全球化的今天是不妥当的，因为世界上有多种哲学和文化，而新儒家只是其中的一种声音。<sup>[3]</sup>

当代另一位著名的新儒家学者成中英（1935— ）也表达了类似的观点。2003年4月14日，他在一封给我的来信中强调说，当我们试图在未来创造多种形态的哲学时，我们应当首先了解，“在欧洲和中国传统之间的比较和整体研究中的基础上，在本体论、宇宙论、全球伦理、环境伦理、人与社会的哲学、政治哲学、美学及世界宗教领域已经展开了哪些讨论”。他所说的只是中西之间的对话，而非世界其他地区，尤其是亚洲其他地区的哲学与宗教。

我之所以在此强调现当代新儒家的中国哲学，自有一番理据。新儒学是过去一百年间在

学术上最为精微周备的中国哲学，它始于马一浮（1883—1967）与梁漱溟（1893—1988）。前者将“六艺”或“六经”视为中国文化的精髓，后者在《中西文化及其哲学》中将印度文化置于首位，认为中国文化次之，而西方文化则最低。如果我们把梁启超（1873—1929）、王国维（1877—1927）也归入新儒家，那么其历史就超过了一百年。20世纪和21世纪的新儒家不仅是上古、中古、自宋至清之儒家的新发展，更因吸纳了中国道教，以及印度和中国佛教思想而得以丰富；它还融汇了欧洲哲学：从柏拉图到德里达等欧洲大哲都可见于现当代新儒学著作中，虽然常常没有得到肯定的评价。2001年，中国学者王元化与法国著名哲学家德里达进行了对话。其间，德里达继承着他的偶像黑格爾的观点，宣称中国没有哲学而只有思想。对此，赵敦华（1949—）表达了自己的如下观点：

对于一直在解构西方哲学传统的德里达而言，这句话是在褒奖没有落入“哲学”窠臼的中国思想，其弦外之音是把“哲学”等同于“西方哲学”，把中国传统思想与西方哲学传统完全对立起来。德里达并不了解中国传统思想，对他的泛泛之谈，大可不必认真对待。<sup>[4]</sup>

赵敦华正确地批评了中国学者对德里达的赞许。他反对那些坚持认为中国学者应当守护中国哲学之本色并试图阻止西方思想之污染的人，并赞许王国维及其之后的中国哲学家的观点，而且似乎对冯友兰（1895—1990）1948年所展望的“未来世界哲学”抱有好感。俞懿娴（1958—）认为，冯友兰从佛教的“大全”理念出发，认为“普遍之理应当是道德宇宙的基础，其中人性能够得到完善。在1948年发表于《哲学评论》（*Philosophical Review*）的《中国

哲学与未来世界哲学》（‘Chinese Philosophy and Future World Philosophy’）一文中，他对比了柏拉图与朱熹，康德与道家，并将人类完善作为儒家的主要目标”<sup>[5]</sup>。

## 二

时隔半个世纪之后，我们可以在成中英一篇影响深远的文章《二十世纪中国哲学之本体诠释学解释：身份与愿景》（“An Onto-Hermeneutic Interpretation of the Twentieth Century Chinese Philosophy: Identity and Vision”）中发现另一番景象，尤其是其中的最后一部分“一场伟大对话的开始及其未来前景”<sup>[6]</sup>。自1919年之后，欧洲哲学家与中国学者并没有太多直接的对话。杜威（John Dewey）于1919至1921年在中国度过了两年多的时间；罗素（Bertrand Russell）于1921年在中国度过一年；德国哲学家杜里舒（Hans Driesch）于1922年来到中国；柏格森（Henri Bergson）曾受邀来华，但由于资金问题而未能成行；倭铿（Rudolf Eucken）本来有望来中国度过一段更长的时间，但终因年龄和疾病而未能遂愿。以梁启超为核心的中国知识分子群体曾到法国旁听巴黎和会，在此期间，他们见到了许多政界名流和文人学士，以及柏格森这样的哲学家。这些西方名流虽与充满好奇的中国青年文人展开了彬彬有礼的会谈，可在他们眼中，中国与东方的智慧虽新奇有趣，也不过是转瞬即逝的海市蜃楼。这些中国文人对欧美哲学界似乎也有些失望。梁启超形容他们的欧洲同行说，他们“远远望见个大黑影，拼命往前赶，以为可以靠它向导，哪知赶上几程，影子却不见了，因此无限凄惶失望”<sup>[7]</sup>。西方同行们对划分新的世界格局更感兴趣，而非与中国进行真正的、可能取得成功的对话。

王国维、梁启超、冯友兰的眼界及愿望虽

然令人钦佩，他们的时代却缺乏中西方直接对话的条件。在他们之后，情况好转了许多。在哲学领域，经过了20世纪20年代的自由氛围，30和40年代出现了明显的限制。在短时间内，世界哲学来到了中国（大约从19世纪末至20世纪20年代中期），主要是哲学史，以及一些长短不一介绍自文艺复兴开始到那个时代的不同哲学家的文章。如果说这一切在欧洲都是有机的和自然的，那么在中国则不尽然。这种做法总是伴随着不合理的见解，如果事实的确如此，那么，我们也就可以理解在“冲击—回应”过程中可能带来的误解了。

西方哲学和中国哲学一样，总在建构并重构其系统—结构性实体；构成这些实体的是各个作者、学派、哲学“主义”的作品，及其民族、地方的联系或与国外的亲近性。至于其内容，其中一条主轴可谓是“水平的”，主要取决于受到外来影响的文明中的新元素之传播（来自不同文化环境中的外来因素）；另一个主轴则可谓“垂直的”，主要的影响因素是地方的传统系统与结构。<sup>[8]</sup>

哲学具有这种系统—结构性构造，因而比其他学科（比如文学）更容易接受外来影响。一般说来，它的创造性不及文学，但更具选择性，其认知深度使之可以影响一小部分接受者。从“冲击—回应”的角度研究哲学，就必须阐明其“外部”的系统—结构性实体及其规则。我年轻时曾对这一问题有过阐述。那时候，我提到了本体论、认识论、科学逻辑（处理科学方法论的部分）、价值论、哲学史、社会学、逻辑学与美学，研究目的则是探索德国思想史（Geistesgeschichte）对现代中国的影响。<sup>[9]</sup>如果将成中英在前述信中所列举的哲学分支领域与我的进行对比，其中的差异可见一斑；而如果考虑到他所说的“一场伟大对话及其未来

前景”，这种差异就更为显著了。

在我1975年的一篇文章，也是我讨论“冲击—回应”辩证法的首篇作品中，我没有提及中西对话。<sup>[10]</sup>在我的其他作品中，我虽然有所提及，但没有予以强调，除了一次由著名中西方学者参加的会议，以及对一种兼备中西特色之哲学的可能性的探讨。<sup>[11]</sup>欧洲艺术文化政策比较研究协会（ERICarts）在为欧盟委员会筹备的项目“共享的多样性：欧洲跨文化交流的国家途径”（Sharing Diversity: National Approaches to Intercultural Dialogue in Europe）中提出，跨文化交流不仅仅是20世纪60年代及之后在美国和欧洲所倡导的那样，仅仅是局限于跨文化交流理论之内的、个人之间的对话<sup>[12]</sup>，而是“隶属于不同文化的个人与群体之间所进行的开放的、值得尊敬观点交流，并能够加深对他者之全球感知的理解。宽泛地说，这种对话可以采取多种不同的交流方式，比如，从思想争论一直到媒体大众化、艺术交流以及反应其‘自身’和（或）他者之文化世界的作品”<sup>[13]</sup>。这份文件是2008年欧洲跨文化对话年（EYID）期间作为欧盟教育、培训和文化委员会的一项指令而作的。中国政府也采纳了其中的建议，并在2009年第12次中国—欧盟领导人会晤期间邀请欧盟在未来几年内进行跨文化合作。2010年10月6日至7日，国际跨文化研究院（Transcultural International Institute）的会员们以及以艾柯（Umberto Eco）、李比雄（Alain le Pichon）等为首的海外学者与裘锡圭、黄平领衔的中国学者在首届中欧文化高峰论坛上讨论了合作的可能性。<sup>[14]</sup>我只是参会的欧洲汉学家代表之一。2011年5月18至19日，太湖文化论坛首届年会聚集了300多位参会者，至少部分地探讨了历史启迪与不同文明的有形资产价值（tangible values）。2012年已经确立为欧盟—中国跨文化

对话年，对此需要简单一评：“中国”在此只能“部分地代表”（pars pro toto）整个“中文世界”。中华人民共和国这个复合词显然不同于我们全球化时代的整个中文世界。需要强调的是，在文化方面，中国的边缘区域时常优于中心地带，而且20世纪50至80年代的确如此。<sup>[15]</sup>然而很遗憾，这一事实并未得到重视，太湖论坛仅有60多位参会者来自外国，其中汉学家的数量甚至可以忽略不计，而且没有一位来自美国的汉学家，虽然美国汉学在世界上首屈一指。<sup>[16]</sup>

### 三

让我们回到成中英关于“愿景”和“伟大的对话”的概念。在开展那项为欧盟而筹备的跨文化对话项目几年之前，成中英就已发表了《对二十世纪中国哲学的本体诠释学解释：身份与愿景》一文。文中谈到的一位重要理论家是蒯因（Willard Van Orman Quine, 1908—2000）；对于其科学理论思想，成中英作了如下转述：

正如蒯因所主张的那样，一个科学的理论必须保持其一致性，面对任何与之相左的经验或新的观察数据也能维护其真理主张。全部的知识系统面对着外在现实，并能够以多种方式进行概念性调整，以保护其核心理论，应对例外性事实所带来的否定。我们即使希望做出改变以适应现实，也无法立刻改变全部的理论……此即蒯因广为人知的纽拉特之船（Neurath's ship）的比喻：它将在我们的沧海航行中逐渐地得到修复。<sup>[17]</sup>

西方哲学与中国哲学是不同的系统—结构性实体，自然都会守护各自的同一性。因此，它们之间相互调适的过程将非常缓慢，激烈的变化大概不会发生。目标结构（target structure）

往往会接受发送结构（emitting structure）中的许多元素，这正可见于西方对中国现当代哲学的影响史。至于中国在当代哲学中产生的影响，则是一个多受争议的问题，因为西方哲学家对中国哲学并不非常熟悉。成中英在文中倡议将本体诠释学作为中西哲学对话的一个主题<sup>[18]</sup>，但他着墨更多的是其中的中国部分而非西方。<sup>[19]</sup>据他所说，比较研究另一个具有前景的领域是本体宇宙论——“道、天、礼、气可以与西方的神学和形而上学传统进行密切而持续的对话”<sup>[20]</sup>。这之后的领域可以是综合伦理学：在此方面，西方伦理学诸原则能够涵纳儒家与道家的道德智慧。出于某些原因，他在此没有提及佛教。他还强调了孔汉斯（Hans Küng, 1928—）寻求全球伦理的努力，并再一次突出了当代儒家哲学与道家的本体宇宙学和生态学的伦理层面。

2009年，孔汉斯在中国人民大学主办的第二次世界汉学大会上作了主题发言。他在其中为北京大学、中国社会科学院、中国政府和中国人民对其全球伦理计划的支持表达了感激之情。<sup>[21]</sup>其演讲题目的中文翻译“作为一种全球伦理基础的中国传统伦理”比英文原文“Traditional Chinese Ethic as a Basis for Global Ethic”更为恰当，因为他实际上并没有将中国伦理放在如此之高、近乎完善的地位。<sup>[22]</sup>他提到了1997和2001年的全球伦理与中国传统伦理大会，并对“何种形式的中国传统伦理拥有未来”这一问题表达了自己的看法。他认为中国正处于经济蓬勃发展的时期，但在道德方面仍有所欠缺，并应当“对更多名副其实的民主有所意识和践行……面对失去控制的西方化、毫无约束的个人主义和道德沦丧的物质主义，许多中国人都在高度关注中国文化和民族的未来”<sup>[23]</sup>。孔汉斯对道家和佛教的伦理思想着墨不多，所强调的更多是《论语》中表达的儒家

传统伦理。他批评儒家思想在后代的发展，称“任何父为子纲，夫为妻纲”的父权社会秩序都“没有未来”。<sup>[24]</sup>就此而言，他是否知道孔子在《论语·阳货》中曾说过“唯女子与小人为难养也，近之则不孙，远之则怨”<sup>[25]</sup>？或者，他是否知道孔子褒赞孝道的原因是什么？《论语·学而》中说，“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。”<sup>[26]</sup>反抗上级，有时候也是必需的。当然，孔汉斯认为孔子及其弟子强调“精神特质（ethos）先于经济和政治，伦理个体先于一切制度”<sup>[27]</sup>，则是非常正确的。孔汉斯这篇文章主要关注的是中国大陆在全球伦理方面所作的努力，而没有提及中文世界其他地区的情况。比如，台湾“中央研究院”的刘述先也在致力于这项计划，这在其1995至2011年的著作中可见一斑。<sup>[28]</sup>

让我们回到成中英的思考。他强调说，虽然“当代中国哲学精于形而上学而疏于科学与民主”<sup>[29]</sup>，然而对人心与人性的理解也能够对基因生物学及其医学有所帮助。并非不重要的最后一点是，成中英提到了某种程度上在现代遭到忽略的人权问题，并对中国在世界哲学框架内的合作表达了希望：中国哲学有望促成“一种关于正义与和谐的全球性哲学，一种关于天分与高雅的全球性美学，一种关于交流与理解的全球性逻辑学，一种关于人类幸福与解放的全球性科学”<sup>[30]</sup>。这听起来很有趣，但略嫌迂阔，尤其是最后一句。

#### 四

跨哲学对话应当以比较哲学的方法论作为指导。然而迄今为止，这种方法论并未得到很好的阐述，其完善程度还远逊于比较文学。2008年6月，国际中西哲学比较研究会（ISCWP）组织了第三届“建设性交锋—交融”

国际会议。在得知赵敦华邀请与会者“为‘比较哲学’制定一个最基本定义”的时候<sup>[31]</sup>，我颇为震惊：比较哲学与比较文学的发展差距是如此之大。早在1931年，梵·第根（Paul Van Tieghem）就出版了第一部理论著作《比较文学论》（*La Littérature Comparée*）；杜里申（Dionýz Ďurišin）于1967年出版了《比较文学的问题》（*Problémy literárnej komparatistiky*），增订本于1972年以德文出版，题为《比较文学研究：试论方法论与理论基础》（*Vergleichende Literaturforschung: Versuch eines methodisch-theoretischen Grundrisses*）；乌尔里希·韦斯坦因（Ulrich Weisstein）1968年出版了《比较文学导论》（*Einführung in die Vergleichende Literaturwissenschaft*），略经修订的英文版问世于1973年，题为《比较文学与文学理论：考察与概述》（*Comparative Literature and Literary Theory: Survey and Introduction*）。另外值得一提的是克劳迪奥·纪廉（Claudio Guillén）1985年出版的《一元与多元：比较文学导论》（*Entre lo uno y lo diverso: Introducción a la literatura comparada*），以及卢康华与孙景尧于1984年出版的第一部中文手册《比较文学导论》。在今天，用不同语言写成的比较文学论著不胜枚举，然而就管见所及，只有为数不多的理论性文章涉及这个问题，还有不少专著都聚焦于比较哲学的实践层面。<sup>[32]</sup>应赵敦华之邀，安靖如（Stephen C. Angle）撰写了《比较哲学最基本的定义与方法论：一次会议报道》一文。<sup>[33]</sup>其中提到说，大多数与会者都同意“比较哲学至少有两个潜在的层面（dimension），二者虽然会互相影响，但至少在某些时候是互相独立的”。这两个层面是：

一、运用某一哲学传统之中的术语、观念

或概念，以帮助理解或解释另一哲学传统。

二、通过跨越传统的交锋—交融来谋求哲学的进步或发展。<sup>[34]</sup>

他还指出，如果开展建设性的工作，就可能在这两个层面上都取得成功。在此，他或许参考了牟博的观点，尤其是其《论比较哲学中的建设性交锋—交融之战略：发刊主题概述》（“On Constructive-Engagement Strategy of Comparative Philosophy: A Journal Theme Introduction”）一文。<sup>[35]</sup>牟博是一位勤勉于比较哲学领域的编辑，这篇文章刊于《比较哲学》（*Comparative Philosophy*）的创刊号，阐明了杂志的宗旨与政策。据我所知，它是此类刊物中的佼佼者。

牟博所谓的“跨越传统的交锋—交融”围绕三个基本要点展开论述：一，与建设性交锋—交融策略相关的比较哲学；二，比较哲学的方法论指导及其可能的应用；三，这种策略在过去十年之中的实践。

本文将“比较哲学”视为专名，即与“比较文学”平行并列的一个学术分支。牟博所述的三个要点中，第三点最令我感兴趣，因为他在其中为读者介绍了建设性交锋—交融策略在“古典中国哲学与中西比较哲学”两方面所取得的最显著的成果。在此，他强调了黄百锐（David Wong）发表于“斯坦福哲学百科”（*Stanford Encyclopedia of Philosophy*）中的一篇文章：《比较哲学：中国与西方》（“Comparative Philosophy: Chinese and Western”）<sup>[36]</sup>，并尤其关注“那些以中国哲学作为主要研究领域之一的学者所取得的研究成果，以及通过其中国哲学研究所取得的成果”<sup>[37]</sup>。但牟博所述主要是国际中西哲学比较研究会（ISCWP）所完成的作品。这一研究会创立于2002年，牟博是其中

一位重要的理论学者，或许也是一位组织者。自2003年起，在北京师范大学举办的当代哲学国际圆桌学术研讨会上，研究会成员进行了密切合作，来自英语国家的哲学家也广泛地参与其中。据牟博所说，这种建设性交锋—交融运动成了一项国际事业，虽然其范围远不及中文或世界其他语言的文学研究。他非常恰切地宣称，这项运动“提供了一条有效的渠道，借助于这个渠道，来自不同传统或具有不同风格、取向的学者，可以在研究面对世界哲学的中国哲学的过程中或在这样一个全球语境下研究哲学的过程中，进行国际合作、建设性对话和比较性的交锋—交融”<sup>[38]</sup>。在这段引文中，“对话”、“世界哲学”、“全球语境”这些词让我最感兴趣。比较哲学确实应当通过国际合作来进行，并且要时刻心系各种不同的传统与目标。当然，牟博致力于建设性对话的努力及其方法论指导是不够的，他的主要研究领域，即分析哲学也只是古今众多哲学传统之一，其“建设性交锋—交融策略”只是广阔的研究领域中一个可能的和可行的“学派”。在比较文学领域，20世纪30至40年代就已经有了至少三四个学派——法国学派、美国学派、中欧/东欧学派甚至中国学派——后又与文化研究相结合，形成了“比较文学与文化”这一崭新却不太完善的学科。就此而言，许多其他比较哲学刊物所取得的成绩却没有进入牟博的视野，比如《东西方哲学》（*Philosophy East and West*）、《中国哲学季刊》（*Journal of Chinese Philosophy*）、《中国哲学研究》（*Chinese Studies in Philosophy*）、《当代中国思想》（*Contemporary Chinese Thought*）、《亚洲哲学》（*Asian Philosophy*）等。然而，对于未来哲学（或诸种未来哲学）而言，全球化的语境，以及与所谓“欧陆”传统、台湾、香港、日本、新加坡之间的合作，都是必不可少

的条件。在我看来，这还关系到另外一个问题：“世界哲学”（World Philosophy）这一专名指的是什么？它当然不是尼尼安·斯马特（Ninian Smart）的《世界哲学》（*World Philosophy*）<sup>[39]</sup>与大卫·库柏（David Cooper）的《世界哲学：历史概述》（*World Philosophies: An Historical Introduction*）<sup>[40]</sup>这样的作品，因为它们只是对西方与非西方哲学的介绍。丹尼尔·波那瓦克（Daniel Bonevac）与斯蒂芬·菲利普（Stephen Phillip）所编的《世界哲学简介：跨文化读本》（*Introduction to World Philosophy: A Multicultural Reader*）也是如此。<sup>[41]</sup>弗兰克·马吉尔（Frank N. Magill）《世界哲学的杰作》（*Masterpieces of World Philosophy*）一书分析描述了从古希腊至20世纪近百部伟大作品，也算不上是世界哲学。<sup>[42]</sup>前三本书择取的是不同的哲学流派或运动，最后一本是诸种哲学名作，但我认为它们都不能代表世界哲学。让我们再次与比较文学进行对比。捷克著名的比较文学理论家弗兰克·沃尔曼（Frank Wollman）提出的定义是：比较文学要呈现“所有不同国家之文学中相关或相似的作品”<sup>[43]</sup>。

我认为，世界哲学也要如此展示哲学著作，阿拉伯、中国和欧洲这样的不同哲学传统至少要有两个能创造性地、积极地参与其中。对于这一目标系统哲学实体来说，希腊、印度、日本、犹太和罗马哲学等都是至关重要的部分。海德格尔（Martin Heidegger）的《存在与时间》及其他作品正是如此。<sup>[44]</sup>就前几十年间的中国哲学来说，成中英的本体诠释学也值得注意：他创造性地吸纳了海德格尔、伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）和胡塞尔（Edmund Husserl）的思想，以及中国本土传统，尤其是《周易》。<sup>[45]</sup>2001年第28卷1—2期《中国哲学季刊》的“参考书目”中没有收录《周易》的内容，成中英

或许非常后悔。<sup>[46]</sup>

我强调新儒家学者之成果并推荐他们的研究并不意味着西方学者——无论是否为汉学家——可以忽略中国哲学的其他流派。西方世界对道家哲学（主要是老子、庄子及其他中国本土思想）的兴趣贯穿了整个20世纪，而对佛教哲学的兴趣则有更长的历史。成中英与牟博周围的哲学学者采用的方法论尽管不完全相同（或至少没有对之进行系统阐述），但都在试图遵循相似的目标，运用跨文化对话的多种可能性，在全球化的广阔语境之中增进互相理解。

中国需要普遍主义。针对中国的特殊主义思潮，赵敦华曾呼唤用普遍主义对抗中国特殊主义，这一呼吁应会得到中国知识界的支持。中国的“华夷”之分至少自17世纪起就在消弭的过程中，将二者对立的时代早已一去不返。中国应当克服其文化中的特殊主义倾向，不再不分青红皂白地反对西化与全球化。同样，汤一介对“普遍价值”的探寻也具有深远的意义<sup>[47]</sup>，并与其提出的“普遍和谐”（见本文注释[1]）紧密相关。犹太哲学家、思想史家以塞亚·伯林（Isaiah Berlin, 1909—1997）曾说道：“……普遍价值……是身处不同地域与环境的芸芸众生所共同珍视的价值，存在于任何时候，不论人们是否自觉或明确地意识到这些价值，还是将之表现于行为之中……”<sup>[48]</sup>伯林是一位相对主义者，尽管他高度重视伦理、心理学、人权中的价值。据汤一介所说，普遍价值意味着：

在不同民族文化之中可以有某些相同或相近的价值观念，而这些相同或相近的价值观念应具有“普遍价值”的意义，它可以为不同民族所普遍地接受，而且这些具有“普遍价值”意义的观念又往往寓于特殊的不同民族文化的“价值观念”之中。正因为具有“普遍价值”意

义的思想往往是寓于某些不同民族文化的“特殊价值”之中，我们才需要努力寻求其蕴涵的“普遍价值”的意义。<sup>[49]</sup>

“普遍价值”是一个理想化的价值系统，或可谓是价值论领域中的一种系统—结构性实体。汤一介的分析中有些相对主义的味道：“相近”不等于“相同”，“具有‘普遍价值’意义”也不同于“普遍价值”本身。

### 结语

《哈姆雷特》中，主人公对他的朋友说：

霍拉旭，天地之间有许多事情，  
是你们的哲学里所没有梦想到的呢。（第一幕，第五场，166—167行）

霍拉旭是理性的典范，但哈姆雷特是莎士比亚式的天才。

在《暴风雨》中，造梦者普洛斯庇罗说：

构成我们的料子  
也就是那梦幻的料子；我们的短暂一生，  
前后都环绕在酣睡之中。（第四幕，第一场，156—158行）

很多汉学家都认为，庄子书写了哲学史上最伟大的梦幻：

方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也，而愚者自以为觉，窃窃然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也，与女皆梦也；予谓女梦，亦梦也。<sup>[50]</sup>

本文所讨论和分析的，岂不正像这梦中的孔子、庄子及其对话者？某种程度上的确如此。对于我们的努力来说，哈姆雷特的话正中肯綮：在全球化时代，跨哲学中西对话是一个大有可为的领域；未来所能取得的成果，必定远远超越本文所谈到的这些“梦幻”。

（时霄译）

### 注释

[1] 参见汤一介：《“和而不同”与“文明共存”》，载《人民日报·海外版》，2005-08-09，亦参其《和而不同》，沈阳，辽宁人民出版社，2001。赵建永：《汤一介先生与“普通和谐概念”的重构》，见胡军、孙尚扬主编：《探寻真善美》，482～499页，北京，北京大学出版社，2007。Thomé H. Fang (方东美), *The Chinese View of Life: The Philosophy of Comprehensive Harmony*, Taipei: Linking Publishing Co. Ltd. 1980. 以及张立文：《和合学》，北京，中国人民大学出版社，2006。

[2] 转引自 Umberto Bresciani, *Reinventing Confucianism. The New Confucian Movement*, Taipei: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies 2001, p. 35. (译按：中译文见刘述先：《儒家思想的转型与展望》，127～128页，石家庄，河北人民出版社，2010。)

[3] Loc. cit..

[4] Zhao Dunhua, “A Defence of Universalism: With a Critique of Particularism in Chinese Culture,” *Frontiers of Philosophy in China*, 4, 1, 2009, p. 125. 汤一介也为普遍主义作了辩护，参见《寻求文化中的“普遍价值”》，载《世界汉学》第6卷，9～15页，北京，中国人民大学出版社，2010。英译文：“Searching for the ‘Universal Values’ in Cultures,” in *Sinology and Cross-Cultural Communication*, Beijing: Hanban & Renmin University of China, 2009, pp. 251-259.

[5] Cf. Yu Yixian: “Modern Chinese Philosophy,” *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2007 and Feng Youlan: “Chinese Philosophy and Future World Philosophy,” *Philosophical Review*, vol. 57, Nov. (1948), pp. 539-549.



[6] Chung-Ying Cheng, "An Onto-Hermeneutic Interpretation of the Twentieth Century Chinese Philosophy: Identity and Vision," in *Contemporary Chinese Philosophy*, ed. Cheng Chung-ying and Nicholas Bunnin, Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2002, pp. 365-404.

[7] 转引自 Chow Tse-tung, *The May Fourth Movement. Intellectual Revolution in Modern China*. Stanford: Stanford University Press, 1967, p. 328.

[8] Lubor Hájek, et al., *The East Under the Western Impact*, Prague: Academia, 1969, p. 26.

[9] Marián Gálik, *Preliminary Research-Guide: German Impact on Modern Chinese Intellectual History*, München: Seminar für Ostasiatische Kultur- und Sprachwissenschaft, 1971, p. 120.

[10] Marián Gálik, "Studies in Modern Chinese Intellectual History: I. The World and China: Cultural Impact and Response in the Twentieth Century," *Asian and African Studies*, 11, 1975, pp. 11-56.

[11] Marián Gálik, "Quo vadis Philosophia?: Musings About the Necessity of Sino-Western Dialogue," *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 31, no. 1 (March 2004), pp. 65-81. 中译文:《你向何处去, 哲学? ——思索中西对话的必要性》, 见胡军、孙尚扬主编:《探寻真善美》, 535 ~ 549 页。

[12] David S. Hoopes, "Intercultural Communication Concepts and the Psychology of Intercultural Experience," in *Multicultural Education: A Cross-cultural Training Approach*, ed., Margareth D. Pusch, Chicago: Intercultural Press, 1981, pp. 10-38 and Larry A. Samovar, et al., *Understanding Intercultural Communication*, Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company, 1981.

[13] "Sharing Diversity: National Approaches to Intercultural Dialogue in Europe," p.11. [http://www.interculturaldialogue.eu/web/files/14/en/Sharing\\_Diversity\\_Final\\_Report.pdf](http://www.interculturaldialogue.eu/web/files/14/en/Sharing_Diversity_Final_Report.pdf).

[14] Marián Gálik, "Report on the First EU-China High Level Forum in Brussels: Reflections of the Participant," *Asian and African Studies*, new series (Bratislava), vol. 20, no. 1 (2011), pp. 135-141. 中译文:《布鲁塞尔中欧首届文

化高峰论坛会议报导——一位与会者的反省》, 载《汉学研究通讯》, vol. 30, no. 2, May 2011, pp. 61-65。

[15] Du Weiming, "Cultural China: The Periphery as the Center," *Daedalus: Journal of the America Academy of Arts and Sciences*. Spring (1991), pp. 1-32 and Wang Gongwu, "Among Non-Chinese," *ibid.*, esp., pp. 144-157.

[16] 参见 Marián Gálik, "Quo Vadis Cultura Sinica?: Some Remarks on the First World Cultural Conference, Suzhou, May 18-19, 2011," *Asian and African Studies*, new series, (Bratislava), vol. 20, no. 2 (2011), pp. 289-297。

[17] Chung-Ying Cheng, "An Onto-Hermeneutic Interpretation of the Twentieth Century Chinese Philosophy: Identity and Vision," p. 401.

[18] *Ibid.*, p. 403.

[19] *Ibid.*, p. 357. 亦参见 Chung-Ying Cheng, "Confucian Onto-Hermeneutics: Morality and Ontology," *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 27 (2000)。该杂志还载有其他学者探讨这一论题的文章, 参见 Ng On-cho, "Chinese Philosophy, Hermeneutics, and Onto-Hermeneutics," *ibid.*, vol. 30 (2003), esp. pp. 379-385; Pan Derong and Katherine R. Xin, "On Chung-ying Cheng's Onto-Hermeneutics," *ibid.*, vol. 22, 1995, pp. 215-231, 后者在文章开头写道:“成中英的本体诠释学来自于中国与西方文化的冲突与融合。本体诠释学的存在恰恰申明了中国与西方文化系统之间互相理解、渗透、结合的可能性。社会上的各种重要议题迫使我们把世界视为一个全球化的整体。本体诠释学的根基深植于中国与西方文化, 为哲学反思提供了一条道路, 有助于增进我们的理解。”

[20] Chung-Ying Cheng, "An Onto-Hermeneutic Interpretation of the Twentieth Century Chinese Philosophy: Identity and Vision," p. 403.

[21] 参见《汉学与跨文化交流——第二次世界汉学大会会议论文摘要》, 109 ~ 114 页。

[22] 参见孔汉斯:《作为一种全球伦理基础的中国传统伦理》, 载《世界汉学》第6卷, 4 ~ 8 页, 北京, 中国人民大学出版社, 2010。

[23] 同上书, 7 页。

[24] 同上。

[25] D.C. Lau, *Confucius: The Analects (Lun yü)*, Hong