



外语学术研究系列·博士文库
ACADEMIC SERIES ON FOREIGN LANGUAGE STUDIES

中山大学外国语学院博士论丛

差异与类同

——论比较哲学中的概念互诠
Difference and Similarity
Cross Cultural Interpretation
of Philosophical Concepts

刘玉宇 著



重庆大学出版社

<http://www.cqup.com.cn>



外语学术研究系列·博士文库
ACADEMIC SERIES ON FOREIGN LANGUAGE STUDIES

差异与类同

——论比较哲学中的概念互诠

CHAYI YU LEITONG

刘玉宇 著

重庆大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

差异与类同:论比较哲学中的概念互诂/刘玉宇著.
—重庆:重庆大学出版社,2010.12
(求索外语学术研究系列·博士文库)
ISBN 978-7-5624-5753-4
I. ①差… II. ①刘… III. ①先秦哲学—研究 IV.
①B220.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 203910 号

差异与类同:论比较哲学中的概念互诂

刘玉宇 著

责任编辑:文 鹏 刘玥凤 版式设计:韩 鹏
责任校对:邹 忌 责任印制:张 策

重庆大学出版社出版发行

出版人:邓晓益

社址:重庆市沙坪坝正街 174 号重庆大学(A 区)内

邮编:400030

电话:(023) 65102378 65105781

传真:(023) 65103686 65105565

网址:<http://www.cqup.com.cn>

邮箱:fxk@cqup.com.cn (营销中心)

全国新华书店经销

重庆东南印务有限公司印刷

*

开本:890×1240 1/32 印张:6 字数:156 千
2010 年 12 月第 1 版 2010 年 12 月第 1 次印刷

印数:1—3 000

ISBN 978-7-5624-5753-4 定价:28.00 元

本书如有印刷、装订等质量问题,本社负责调换
版权所有,请勿擅自翻印和用本书
制作各类出版物及配套用书,违者必究

目 录

第一章	
	导 论 1
第一节	史华慈与葛瑞汉 1
第二节	概述 8
第二章	
	两种文化观 15
第一节	两种文化观 15
第二节	文化:趋向还是结构 19
第三节	持续的文化导向 26
第四节	文化差异与语言决定论 31
第五节	人类经验的共同基础 37
第三章	
	文化差异论及其理论预设 39
第一节	语言的差异对思维方式的影响 39
第二节	“整体论”背后的哲学预设 44
第三节	概念互诠的语言学基础 50
第四章	
	先秦哲学中的关联思维 54
第一节	人类思维方式的框架 54
第二节	葛瑞汉的主要理论工具 56
第三节	先秦哲学中的关联思维 62
第四节	告、孟人性之争中的类比推理 65
第五节	小结 69
第五章	
	先秦哲学中的理性 71
第一节	何谓“理性” 71



第二节	葛瑞汉的论述	74
第三节	陈汉生的批评	80
第四节	理论背景	83
第五节	古代中国的逻辑	88
第六节	理性与理性主义	91
附录:公孙龙《白马论》中的指称问题		95
第六章		
	“仁”与“礼”:一种理论化尝试	110
第一节	“仁”——“礼”关系的解释传统	110
第二节	“礼”作为言语行为	116
第三节	“礼”体现人的尊严	120
第四节	“礼”的根源	123
第五节	“仁”的“内在性”	129
第六节	理论预设	132
第七章		
	道德自律与儒家伦理	137
第一节	问题的提出:两种观点的对立	137
第二节	芬格莱特与罗思文:个体与社会的对立	141
第三节	对芬格莱特和罗思文的批评	146
第四节	史华慈、郝大维与安乐哲:儒家的个人	149
第五节	儒家自律观念的建构	153
第六节	以权利为中心的自律和作为理想人格的自律	157
结 语		
	反对理论	166
第一节	“科学理论”的误区	166
第二节	一种拒斥理论的解释策略	173
参考文献		179
后 记		186

第一章

导 论

第一节 史华慈与葛瑞汉

本书的主体部分来源于我的博士论文,完成于2005年。论文的写作动机最初起源于对两种比较哲学研究思路的考察。在我的导师陈少明教授建议下,我开始对两位研究中国古代思想史的资深英语学者进行比较研究。这两位英语学者是英国的葛瑞汉(Angus C. Graham, 1919—1991)和美国的史华慈(Benjamin I. Schwartz, 1916—1999)。他们不仅在当代西方汉学界是屈指可数的领军人物,而且在当前西方汉学研究的范式转换中占据不可跨越的地位。20世纪40年代之前,西方汉学家基本上将汉学与研究埃及、巴比伦等古代文明的“东方学”等同,视中国古代文明为已经沉淀凝固的化石,对于依然生存活动于这片土地上的人群和现实视而不见。相比之下,美国的早期汉学虽然具有美国文化一贯的现实性特点,但由于美国汉学的专业化程度一直落后于欧洲,总体而言,二战前的西方汉学仍然以欧洲的汉学研究为主导,具有强烈的东方学特点。

汉学研究的当代转向直接得益于二战期间美国对外政策的需要。但其潜在的更深刻原因则是,在国际学术交流日益加深的现代社会,没有人能够再把像中国或印度这样庞大而复杂的文化实



体视为古代文明的遗留“化石”,而无视其中生息的人群。作为当时方兴未艾的区域研究的组成部分,中国研究具有与传统汉学截然不同的现实关怀。1947年费正清在哈佛开创了“新汉学”,其主要目的是为美国的对外政策提供参考和指引。在费正清的影响下,出现了一大批以现实为导向的中国研究专家。诚然,正如不少学者所指出的,这种中国研究由于具有太强烈的政治导向和急功近利色彩,很容易让人们怀疑其学术的纯粹性。随着“冷战”的结束,中国研究的“哈佛模式”也遭到了挑战。然而,费正清所确立的现实关怀,打破了传统汉学一直具有的“西方的傲慢”,使西方学术界开始正视“非西方”文化,将他们所面对的异域文化和人群视为可理解可交流的对象,而不是冷冰冰的化石,仅供学者进行“科学”研究。这最终成为西方汉学当代转向的一个主要特征。失去了建立之初的政治目标,中国研究反而获得了真正独立的学术地位。

实际上,许多中国研究学者从一开始就没有将自己的研究视为政治的附庸,而是在其中灌注了真正的学术旨趣。史华慈就是一个极其突出的典范。可以说,美国政府的资助是中国研究得以建立的外缘因素,而真正促使中国研究成为一门学术并最终与传统汉学合而为一的则是更深刻的内在因素:随着文化壁垒被打破,越来越多的人开始意识到不同文化的人群之间进行沟通和理解的可能性和必要性。同时,随着国际学术交流的发展,中国研究也不再仅仅是西方人对中国文化的单向研究。越来越多的中国学者和华裔学者也加入其中,使中国研究具有了某种文化对话的性质。这一点可以从近几十年来中国研究的几次方法论转换中清楚地展现出来。传统汉学在相当程度上可说是象牙塔内的“智力游戏”,与中国或西方的现实和学术主流都毫无瓜葛。费正清所提出的“冲击——回应”模式,首次从中西方相互关系的视角来看待中国文化,这意味着已将中国文化视为具有主体地位的对话者,而不是静止的研究对象。然而,这一模式假定了中国处于完全被动的角色,随即被列文森所提出的“传统——现代”模式所替代。“传

统——现代”模式虽然实质上仍将中西方视为截然对立的双方,但通过承认中国与西方具有相同的发展历程,这一模式进一步假定中国文化具有主动性。只不过中国因为落后,仍然处于“传统”阶段,而西方则已进入“现代”。晚至 20 世纪 80 年代,柯文提出“中国中心观”,反对一直以来的西方中心论,试图发现中国文化的真正主体地位,从而确立了中国文化作为与西方文化对等的对话者形象。

史华慈正是在费正清的直接指导下开始对中国思想与现实的研究的。在哈佛读本科期间,史华慈专修法国文学,毕业论文研究的是帕斯卡和 18 世纪法国启蒙思想家。或许是出于对思想史的兴趣,他涉足中国研究之初,曾考虑研究佛教与中国思想发展之间的关系,但在老师费正清的劝说下,改为研究中国的共产主义。读博期间,史华慈发表了若干篇相关的论文,包括《中国共产主义运动中的马克思主义学说》《马克思、列宁在中国》等。其集大成者当然是博士论文《中国共产主义与毛泽东的崛起》,写于 1947—1950 年他在哈佛读博士期间,这也是史华慈最为人所熟知的著作。在该书中,史华慈驳斥了当时美国人中流行的假设,深有远见地指出中国的共产主义运动有着与苏联不同的基础和导向。此后中国和世界共产主义运动的发展似乎证实了他的洞见:中国与苏联背道而驰,最终决裂,而共产主义世界则在 1989 年后逐渐解体。然而,史华慈不同于许多所谓的“中国观察家”,他此后并没有停留于对中国现实政治的观察和揣测,而是从现代中国转向古代中国,从政治史转向思想史,先后完成《寻求富强:严复与西方》和《古代中国的思想世界》。这两部著作同样成为西方同类研究中的典范,尤其是后一本,在英语世界关于古代中国思想史的研究中,至今仍然是不可逾越的高峰。区域研究从 40 年代末开始兴起,到战后若干年因时局的转变而遭到挑战,史华慈一方面始终维护区域研究的必要性,另一方面又如杜维明所言,他“几乎单枪匹马将他所热爱的



区域知识转变为具有全球意义的话语。”^①史华慈似乎是在以他毕生的学术生涯来证明，现实关怀与纯粹的学术之间并没有矛盾。相反，恰恰是在包括史华慈在内的许多具有现实关怀的学者努力下，传统汉学才摆脱其古老迂阔的学究地位，成为中西方文化交流和理解的重要桥梁。

史华慈虽然是在费正清的影响下开始对中国问题研究的，但他从未像其师那样视中国为等待“西方”冲击的惰性整体，而是力图进入个别有代表性的中国人思想深处进行对话，探讨意识与情境之间的相互作用。在《共产主义》一书的导论中，史华慈便表明，他要研究的既不是中国革命的客观局势，也不是运动对群众的影响，而是革命领导人的教条和意图与他们所处情势如何相互作用。“只有通过研究教条与行动之间的紧张关系，我们才能分辨出哪些教条已经成为空文一纸，哪些仍然是活的信念。”^②可以说，史华慈一开始就脱离了乃师的“冲击——回应”模式，试图从中国文化和情势的内在理路寻找问题的答案。正是从这一前提出发，史华慈才避免了当时许多研究者的误区，令人信服地揭示了中国革命的内在特征。在《严复与西方》一书中，史华慈更是直接批评“西方冲击论”，指出“在对待西方与任何一个特定的非西方社会及文化的冲突问题上，我们必须同时尽可能深刻地把握双方的特征。我们所涉及的并非是一个已知的和一个未知的变量，而是两个庞大的、变动不居的、疑窦丛生的人类实践区域。”^③虽然严复所翻译的西方著作存在大量有意无意的曲解和误解，这已是不争的事实。但史华慈并没有因此而否定严复，反而独辟蹊径，不仅从严复的误读中揭示了一个开明的中国近代士大夫在西方压力下所具有的独特关

① Tu Weiming, "Speech at Benjamin I. Schwartz's Memorial," February 3, 2000.

② Schwartz, Benjamin, I, *Chinese Communism and the Rise of Mao*, New York: Harper & Row Publishers Incorporated, 1967, p2.

③ Schwartz, Benjamin, I, *In Search of Wealth and Power*, 译文引自叶凤美译《严复与西方》，江苏人民出版社，1995年，第2页。

怀,而且发现了原著中一直为人所忽略的西方观念。提出“中国中心论”的美国学者柯文,就在其著作《在中国发现历史》中借用了史华慈的观点。^①史华慈的《古代中国的思想世界》,虽然是写给“普通读者”的概论书,但其价值绝不限于向西方读者“介绍”中国古代思想。在该书中,史华慈不仅对同期西方学者对相关问题的研究成果进行了大量评论和批判,而且体现了在西方人中对 中国思想及其发生情境罕见的同情理解。他虽然很大程度上以西方思想史为参照背景,但却丝毫没有视西方思想为理所当然的标准,也没有将中国思想当作西方思想的“他者”进行对比。相反,史华慈一视同仁地将西方、中国以及古代印度思想等置于同一个平面上,力求通过最不偏不倚的比较来探讨各大文明对共同生存境况所作出的不同反应。《古代中国的思想世界》是一本真正的比较思想史著作,其比较的深度和广度都是其他学者难以达到的。

在欧洲汉学的笼罩下,葛瑞汉所处的英国汉学境地与史华慈有着深刻的差异。在葛瑞汉学术生涯的大部分时间里,他的研究几乎都是在与中国的现实和西方学术主流完全隔绝的情况下进行孤军奋战。他曾自陈,^②自己对中国的兴趣主要是与书本相关的,与现实生活无关。他完全不关注作为现实中一个政治和地理实体的中国,1980年以前他从未去过中国内地。虽然他有一个香港妻子,汉语却始终说不好。然而,由于葛瑞汉在自己的研究中所投注的个人关怀,最终与史华慈则是殊途同归,成为西方汉学转向的一个重要路标。葛瑞汉与史华慈是同龄人,有着相似的人生经历。葛瑞汉也是在二战期间初次接触东亚文化,并在战后微妙的国际关系中开始自己的汉学研究。他于1940年加入英国空军,1944—1945年接受日语训练,并曾在马来亚、泰国等地担任日语翻译。1946年他进入伦敦大学的东方及非洲研究院学习,因为不能免修

① 柯文. 在中国发现历史[M]. 北京:中华书局,2002:4.

② Graham, A. C., *Introduction to Unreason within Reason*, Open Court Publishing Company, 1992.



日语而转读汉语，从而造就了又一位重要的汉学家。

不过，与史华慈不同，葛瑞汉对中国乃至整个东方的兴趣主要是出于个人因素，而不是政治环境。他早年为奖学金而读神学，结果却因为丧失了信仰而开始哲学思考。出于对神学的失望，葛瑞汉转向文学和马克思主义。艾耶尔关于价值言说非真非假的论断，令他感到深刻的哲学危机。而理查兹的《文学批评原理》和《科学与诗歌》则令他相信：真理属于科学的语言，而价值属于人文科学。必须为价值寻找支撑的理论，同时不能混淆真理与价值。在开始汉语和汉学研究的同时，葛瑞汉写作了他的第一本哲学书：《价值问题》（*The Problem of Value*）。这本书得到哲学家佩顿（H. J. Paton）和赖尔（Gilbert Ryle）的欣赏。但是葛瑞汉自陈，此外大多数哲学家对他这样的哲学“门外汉”，都没有两人所体现出来的宽容。直到1989年访学美国夏威夷大学哲学系之前，葛瑞汉一直是在完全自娱自乐的情况下进行自己的哲学思考。夏威夷大学的哲学系是由华裔哲学家陈荣捷参与创办的，一开始便将东西方的交流和沟通视为己任，因此也培养出许多优秀的比较哲学家。正是在夏威夷大学，葛瑞汉欣喜地发现，这里的学者不仅景仰他深厚而广博的汉学研究（以刚刚出版的《论道者》（*Disputers of the Tao*）为代表），对他的新哲学著作《理性与自发性》（*Reason and Spontaneity*）也同样感兴趣。这部著作在相当大的程度上借用了庄子的思想，但是充满了原创性，并且以葛瑞汉一贯的清晰文风加以表达，完全不同于庄子的玄远高妙。当然，对于葛瑞汉是否真的为价值提供了可靠的支撑，这是见仁见智的事。但无可否认的是，葛瑞汉的确作出了融汇东西方哲学的尝试。虽然我们现在可以举出几十位乃至上百位同时受过专业哲学训练和汉语训练的当代学者，这在当时却是非常罕见的。一个明显的事实就是，后来研究东西方比较的哲学家几乎无人能够绕过葛瑞汉所做的工作。

葛瑞汉进入东方思想领域的动机与史华慈完全不同。史华慈是跟随着当时的政治和学术潮流而选择了中国研究（虽然他的研

究取向与个人关怀仍然是密切联系的),但葛瑞汉则几乎完全是出于个人的理由。除了二战所提供的契机外,葛瑞汉曾自述,自己之所以对古老的东方思想感兴趣,主要是希望借助于一个欧洲之外的视角来审视和考察西方哲学中视为理所当然的哲学预设。而这种兴趣,当然还是来源于他自己在价值问题上的困惑和思考。或许是受欧洲近现代以来的非理性思潮(尤其是尼采)的影响,葛瑞汉始终认为希腊文化和希伯来文化一样,并不是他自己的文化传统,而仅仅是遥远“东方”的一种古代文明,只不过对欧洲文化的形成起过重要的作用。他坦言,虽然他曾获得过神学的学位,但当时学的希腊文早已忘记,直到他自己开始哲学思考以后很久,才再次发现了希腊哲学对他的意义。不过他所感兴趣的是与主流的理性主义相反的思想——古希腊思想中的关联思维。或许正是这一“疏离”感,令葛瑞汉得以通过一种相对超然的视角来考察古代中国哲学,而不是一开始便将欧洲哲学的先入之见加之其上。这也是史华慈和葛瑞汉之间的一个重要的共同点。他们虽然在很大程度上依赖于西方的经验和概念体系,但出于各自的原因,却很少受到西方思维框架的束缚。他们能够用真正的比较眼光来衡量中国和西方的思想,尽可能地避免了用西方的概念对中国经验进行生搬硬套。

从另一方面而言,作为一个思想史现象,葛瑞汉自己的哲学关怀与中国古代思想之间的密切联系,并不仅是他个人的怪癖。相反,这一联系深刻地折射出当代汉学研究的一个新趋势——其实也是当代西方哲学中的一个新趋势。传统的西方哲学向来将理性视为人的根本特点,具有不可动摇的地位。但近来的哲学反思却表明,这仅仅是西方哲学的偏见。越来越多的哲学家开始重视与理性算计无关的情感、直觉等在人的理智构成和认知活动中所具有的重要地位。一些具有世界关怀的学者开始将眼光投向非西方的思想传统,试图从西方哲学的外部对此进行探讨。这种努力逐渐与汉学研究合流,成为汉学研究当代转向的重要力量。相比起



由费正清所发起的现实研究,这一趋势也许具有更加深刻的意义。对中国现实的政治文化的关注,毕竟是起因于非常明确的政治目的。一旦时移世易,这种表面的关怀便会丧失根据,没有了存在的必要。此外,仅仅关注稍纵即逝的当代政治现象,势必会忽略和掩盖隐藏在这些现象背后的文化传统。葛瑞汉所代表的趋势,是深入到一种文化最稳定不变的方面——语言结构和思维方式——进行文化比较,因此必然会具有更加深远的意义。这也就是为什么在冷战结束后——实际上早在冷战结束之前就已经开始了——美国的中国研究也都纷纷转向,开始探讨中国历史文化深处的细节问题。早期的总体文化比较逐渐让位于从不同的学科背景出发,对中国历史和文化进行具体的断代或分类研究。史华慈所时刻关注的文化内部的差异问题,现在得到了高度的重视。

仅从比较哲学方面来看,也有越来越多的西方学者开始意识到,在不同文化的思想传统之间进行比较研究,对跨文化的理解和沟通具有重要的意义。同时越来越多人也意识到,从历史的角度而言,西方哲学的发展并不具有普遍意义,也不是唯一的可能途径。不同文化具有各自的独特性,不是用简单的“前逻辑思维”或“关联思维”之类的名词可以轻易涵盖的。本书在对史华慈和葛瑞汉进行比较研究和评述之后,还将两人之间关于比较文化研究的争论延伸到其他一些研究中国思想史的英语学者,如陈汉生(Chad Hansen)、芬格莱特(Herbert Fingarette)、罗思文(Henry Rosemont Jr.)、郝大维(David Lynn Hall)和安乐哲(Roger T. Ames)等。某种意义上,这些人是踩着史华慈和葛瑞汉的脚印进行中国思想史研究的。

第二节 概述

在当代英美学界的先秦哲学研究领域,影响最大的通论性著作莫过于史华慈的《古代中国的思想世界》(*The World of Thought in*



Ancient China)和葛瑞汉的《论道者》(*Disputers of the Tao*)。虽然两人的学科背景完全不同,且都不是哲学出身,但最终却殊途同归,为西方世界理解和研究古代中国思想作出典范性的贡献。除此之外,将两人并列考察还有一个更内在、更深刻的理由,那就是,他们代表了两种典型的跨文化比较观。前者认为研究者必须透过表面的差异去探讨不同文化对人类普遍问题的思考,而后者则认为应该透过不同文化间的类同来揭示受文化和语言结构制约的概念系统之间的差异。但通过进一步分析两人的论争,我发现其实他们的差别不在于他们对文化间差异和类同的表面态度,而在于各自态度背后的文化观。简而言之,史华慈反对结构主义和后结构主义关于封闭结构的观点,认为文化不是封闭停滞的整体,而是在弱文化整体论意义上的。一方面,生活于特定时空中的人类共同体及与之相关的意识和活动具有相对的整体性和稳定性,另一方面,并不存在一种文化的不可改变的本质。文化是一个在人的主动参与下形成的动态发展的整体,随时会受内部和外部各种因素的影响而发生变化。文化内部也不是铁板一块,而是充满了各种各样的内部差异。葛瑞汉所使用的“文化”概念,主要是从语言结构和思维方式的角度来理解的,比史华慈的要抽象得多。这一文化概念与史华慈所批判的文化相对主义很接近。不同的是,葛瑞汉并不赞同文化相对主义。他通过对古汉语语言特点和概念图示的精细分析,令人信服地说明,语言结构虽然在一定程度上限制了人们的对现实世界的认识和思考,却并不能决定人们的思维。此外,两人的差异并不是不可调和的。在表面的针锋相对背后,史华慈和葛瑞汉其实对不同文化间的普遍经验基础有着相同的理解。

但是研究先秦哲学的英语学者,如陈汉生(Chad Hansen)、芬格莱特(Herbert Fingarette)、罗思文(Henry Rosemont Jr.)、郝大维(David Lynn Hall)和安乐哲(Roger T. Ames)等,似乎不约而同地采取葛瑞汉的差异论思路,并且将不同文化之间具有整体差异的观点作了进一步推进。他们坚信中国哲学与西方哲学有完全不相



同的概念体系,或思维方式、或语言结构,从而认为在表面的、无足轻重的类同背后,文化之间具有根本的整体差异。在这样的假设背后,这些学者有一个共同动机:西方哲学主流向来将(以推理能力为核心的)理性视为人的根本特点,具有不可动摇的地位。但近来的哲学反思却表明,这仅仅是西方哲学的偏见,与算计无关的情感、直觉等,在人的理智构成中也许占据更根本的地位。既然先秦时期的中国哲学是完全独立于西方哲学而发展出来的体系,探讨中国哲学的概念体系和思维方式就可能有助于解决当代西方哲学所面临的困境,从而开辟一个新的发展方向。

从这样的研究动机出发,这些学者一开始就将先秦中国哲学预设西方哲学传统的“他者”,试图从中寻找西方所没有的特征,以补充和修正西方哲学。如果不同文化间真如他们所设想的那样泾渭分明,这一设想就可能是正确的。如葛瑞汉所言,如果语言决定论是正确的,那么古代汉语与中国哲学思维之间的关系就应该能够证明这一点,因为古汉语是完全独立于印欧语系而自己发展出来的一种语言。然而即使葛瑞汉也承认,自己的研究只是在非常弱的意义上支持了这一关于语言——思维关系的论断。他指出,虽然不同语言具有不同结构,限制了使用该语言者的思维,但这一限制不具有决定性意义,因为在不同的语言结构背后存在更基本的、普遍的逻辑结构,是所有语言共有的,这使得不同文化之间的交流和融合成为可能。在这点上,葛瑞汉与史华慈实际上采取了相同的立场。

其他学者似乎没有葛瑞汉的这种宽容。无论是在语言结构还是理论体系的层面上,整体论都主导着这些学者对古代中国哲学的研究取向。一些学者如芬格莱特虽然没有涉及语言结构与思维方式的问题,但他视特定哲学文本为完全封闭的完整理论体系。在这一点上所体现出的整体论其实与其他学者无异。芬格莱特在研究孔子的伦理思想时,将《论语》视为一个严格的理论体系,不仅与整个西方哲学传统相对立,而且与中国的其他思想派别彻底相

区别。他试图通过单纯分析《论语》中的语言使用规范来印证西方语言哲学中言语——行为理论的合理性,借以反对西方哲学中向来的心理学倾向。罗思文则从中西方对个人的不同构想出发,断言西方伦理学的概念体系完全不适用于中国先秦哲学。中国只有关于人格修养的术语和实践,而没有西方意义上的道德哲学。陈汉生、郝大维和安乐哲试图通过系统地研究古代汉语的结构,来解释古代中国哲学相对于西方哲学的独特性。陈汉生从分析汉语名词的特性出发,得出结论,认为古代中国哲学中的论辩不能以西方的理性来衡量,而只能在古代汉语的概念图式内得到合理的解释。郝大维和安乐哲则进一步认为,古代汉语不是指涉性的语言,其主要的功能是规范性的。这决定了古代中国哲学侧重于审美思维,而不是理性思维。

然而,如果进一步分析这些学者关于古汉语和哲学思想之间关系的论述,就会发现,他们的论证都是建立在一些不可靠的预设之上的。芬格莱特对孔子的解释是建立在西方传统的心——身、内——外、超越——内在等二元对立的基础上的。陈汉生、郝大维和安乐哲对古代汉语所作的论断,均可以从当代西方语言哲学和语言学理论中找到类似的对应,而这些理论却是在研究印欧语言的基础上得出的。这表明,这些学者的论证即使是正确的,也无法证明古代汉语和哲学相对于西方语言和哲学的独特性,而恰恰是说明了它们具有共同的普遍特征。

之所以出现这样的偏差,主要原因是这些学者过度执著于整体论,将一种文化、语言或学说视为自足的封闭整体,认为其作为理论研究的对象,有待研究者对之进行理论重构。然而研究者所面对的不是物理世界中的客观对象,而是思想和文本这些人类意识的产物。这就意味着无论理论层面还是对象层面,研究者所面对的都是语言。芬格莱特宣称他力图“以其自己的用语来探讨”孔



子的思想，却同时使用言语——行为理论来分析孔子的语言。^①郝大维和安乐哲认为在诠释中国古代哲学时，必须像庄子的神龟那样，“自得其乐地摇尾于泥水之中”^②，但却毫不犹豫地运用美国实用主义哲学和结构主义、后结构主义语言理论。而陈汉生则一方面将理论语言界定为“用经过选择的观念与逻辑工具”加工过的具有“精确性与概括性”的英语^③，另一方面却又将英语作为古汉语的对照语言，从而退回到对象语言的层次。这一立足点往往使研究者忽视理论语言与对象语言之间的关联和分际，将原本属于对象层次的语言视为理论语言，从而作出错误论断。如果古汉语真的如这些学者所宣称的那样“独特”，西方语言或哲学概念是否堪当超越于对象语言的理论语言呢？古代汉语和先秦哲学是否真如这些学者所言，与西方语言和哲学具有根本上的整体差异呢？

以上是本书前半部分的内容，主要是对两种文化观进行整体考察。为进一步考察比较哲学研究中一些重要问题，本书接下来试图以个案研究的方式，从几个不同侧面进一步阐明这一点。第四、五章从对中西方思维方式整体框架的比较出发来考察其背后的理论预设。随后的两章，仁—礼关系的问题探讨的是古代中国的哲学概念能否用西方式的概念框架加以刻画，而自律的问题则探讨西方的概念能否用于刻画古代中国的哲学问题。

第四章“先秦哲学中的关联思维”和第五章“先秦哲学中的理性”分析究竟应该如何理解先秦哲学中“理性”的作用，主要考察葛瑞汉和陈汉生的相关论述和争论。中西方思维方式差异的问题，从两种文明最初接触的年代就已经开始受到关注。西方学者对中国思想的理解，从杜克海姆的“中国分类方式”到葛兰言、李约瑟的“关联思维”，再到当前安乐哲等人提出的“审美思维”，虽然已经获

① 芬格莱特：《孔子：即凡而圣》[M]。南京：江苏人民出版社，2002：2。

② 安乐哲：《和而不同：比较哲学与中西会通》[M]。北京：北京大学出版社，2002：

50。庄子原句是“曳尾于涂中”，《庄子·秋水篇》。

③ 陈汉生：《中国古代的语言和逻辑》[M]。北京：社会科学文献出版社，1998：9。