

Roger T. Ames

**Review and Research of
Comparative Philosophy**

安乐哲比较哲学 评论与研究

温海明 ○ 主编
董学美 / [英] 寇哲明 ○ 编



孔學堂書局
CONFUCIAN ACADEMY PRESS

Roger T. Ames

Review and Research of
Comparative Philosophy

安乐哲比较哲学
评论与研究

温海明○主编
董学美 / [英] 寇哲明○编

本书获2015年贵州省出版传媒事业发展专项资金资助
本书获贵州省孔学堂发展基金会资助

图书在版编目（CIP）数据

安乐哲比较哲学评论与研究 / 温海明主编；董学美，（英）寇哲明（Benjamin Coles）编著
.- 贵阳：孔学堂书局有限公司，2018.8
ISBN 978-7-80770-074-6

I. ①安… II. ①温… ②董… ③寇… III. ①安乐哲－比较哲学－研究 IV. ①B712.6②B0

中国版本图书馆CIP数据核字(2017)第202627号

世界中国学家书案

安乐哲比较哲学评论与研究

温海明 / 主编

董学美 / [英] 寇哲明（Benjamin Coles） / 编

出品人：邓国超 李 筑

责任编辑：张忠兰 窦玥声

封面设计：梁诗吉

排版制作：梁诗吉

责任印制：张 莹

出品：当代贵州期刊传媒集团

出版发行：孔学堂书局

地址：贵阳市乌当区大坡路26号

印制：深圳市新联美术印刷有限公司

开本：787mm×1092mm 1/16

字数：505千字

印张：28.5

印数：1-1000册

版次：2018年8月第1版

印次：2018年8月第1次

书号：ISBN 978-7-80770-074-6

定价：108.00元

版权所有·侵权必究

卸下镣铐跳舞 ——中国哲学需要一场革命*

许嘉璐^①

一、分裂的世界需要对话

世界的混乱与病态，人类的分裂与自残，迫使人们反思自身。如果说两次惨绝人寰的世界大战和“冷战”期间政治、经济的狂风巨浪首先震醒了西方的学界，那么，从去年开始席卷全球的金融危机则促使更多的有心人反思自己走过的道路、社会体制和哲学理念。

半个多世纪以来，西方学界——史学、哲学、社会学等等领域出现了巨大变革。美国学者安乐哲（Roger T. Ames）教授称之为“一场真正的革命”。这场革命的实质，是对西方自文艺复兴之后所形成的“传统”思维方式、路径和结论的反思、质疑和补救。如果追溯到20世纪稍早一些时候，则似乎应该说斯宾格勒肇其端，汤因比继其后并第一次提出“后现代”这一词语。当然，海德格尔、福柯、德里达、克利斯蒂娃等人，后结构主义、新实用主义、解构主义、重构主义、女权主义、后现代主义等学派都为此贡献了智慧。但是只有反思、质疑以至“解构”，是不足以使世界获得新生的。同时，生活在自己文化传统语境中的学者们虽然向自己的文化传统发出了种种质疑，以至于“启蒙运动理想主义正在丧失它对盎格鲁-欧罗巴文化的控制”，但是，即使“绝大多数哲学家都在全面地抨击着事实-价值、理论-实践相互隔离的状况，但困难在于，他们的努力都受到了其企图克服的传统

* 本文系作者2009年6月23日在“安乐哲师生对话及论坛”（山东，济宁）上的演讲。

①许嘉璐，北京师范大学汉语文化学院教授，世界汉语教学学会会长。

②安乐哲教授（Roger T. Ames）和郝大维教授（David L. Hall）长期合作，他们的许多论著是联名发表的。为行文方便，我在这里只称安乐哲，实际上也“隐含”着郝大维。

③[美]郝大维、安乐哲：《期望中国：中西哲学文化比较》，施忠连等译，上海：学林出版社，2005年，第165页。

安乐哲比较哲学评论与研究

的影响”^①。这一“传统的影响”即其思维模式和方法就是起源于希伯来和希腊，经奥古斯丁系统化和强化了的现象-本质、存在-生成、理性-经验、心-物以及绝对实在-普世价值等等这些二元对立论及其派生物，也就是安乐哲教授引用杜威（John Dewey）的话所说的“堵塞着我们思想通道的无用杂物”。

一方面，人类不可知的前途需要不同文化的对话，在对话中了解彼此的异点和同点，以期由对话而融洽，由融洽而和谐，由和谐而永久和平；另一方面，与之有所重合的西方思想界探讨“补救”路径的努力也需要在非西方的环境中找到自己所无而又能够抵消对立抗争的文化模式和基因。

这时出现了另一路人马：葛瑞汉（A. C. Graham）、史华兹、郝大维、安乐哲等学者，他们注意到中国哲学从追求的“本原”到思维方式、表达方法乃至社会实践都有西方所欠缺而应参照的特点。可以说，他们已经逐渐地寻找到、并正在体系化、逐步深入的一条沟通中西文化和哲学之路。哲学的反思和变革是整个文化向着变革目标进军的中军。在葛瑞汉、安乐哲等人的努力下，中西哲学的比较，已经成为中西文化对话的开端和基础。这应该是西方哲学的这场“真正的革命”已经进入一个新阶段的标志。

中国的哲学家不应该置身于这场变革之外。这是因为，百年来，中国哲学逐渐成了西方哲学的奴仆和“名牌产品”并不高明的仿造者，至今还在受着西方传统的束缚之苦。即使致力于开掘中国传统哲学，也是“带着镣铐跳舞”，追求本来并不存在的“超越”“绝对”，事事处处二分，……其实际后果，就是西方观念深入到学术领域的各个方面，包括史学、文学、教育、艺术、医学等等，并且普及到了社会、学校和家庭生活的角角落落。其后果是严重的，为数不少的中国人逐渐迷失了本性，被世纪之交形成的经济全球化浪潮和“文明冲突论”强化了的文化一体化趋势漫过了中国已经开始坍塌的文化堤坝，裹挟着“大西洋文化”（即安乐哲所称的“盎格鲁-欧罗巴文化”）的最新文化产品汹涌而来。过往和当前中国所经历和面临的问题中，有些就是丢弃了自己的哲学传统，“食洋未化”的结果。今后中华民族如何应对？我们所躲避不开的个体、家庭和社会的种种难题怎样解决？当下的和

①〔美〕郝大维、安乐哲：《孔子哲学思微》，蒋弋为、李志林译，南京：江苏人民出版社，1996年，第26页。此书另一译本名为《通过孔子而思》（何金俐译，北京：北京大学出版社，2005年）。我引用时在两译本中“择善而从”。

未来的中国人的心灵应该是怎样的？这些都需要从哲学层面给以回答。显然，社会现实对中国哲学家的期盼是十分急切的。因此中国学者参与文化对话尤其是哲学对话，应该是当然之义。从某种角度讲，我们对几十年来世界文化的这一大势，对西方的哲学革命，了解得太晚了，参与得太少了。

同时，这种参与是世界的需要，是和各国学者共创未来之举。人类正在自我毁灭。无论是人与人、国家与国家，还是人类与大自然的关系，必须让有别于大西洋文化的理念和思维参与进去，这样，或许能够创造一种新的文化，引导人类走向和谐、安宁与幸福。中国有着五千年未尝中断过的文明，积累了丰富的、适应中华民族生存发展的经验和理论，用汤因比的话说，即有着让中华民族几千年“超稳定”的经验^①，自然可以提供给世界参考。

百年来在欧洲中心论的语境中，中国哲学被矮化、丑化、边缘化，许多前辈和时人也难免在西方哲学面前“自愧弗如”，因而，从中西哲学比较的角度重新认识中国哲学，首先从海外开始，也许实属必然。但是作为中华文明的传人，更有责任为了世界的未来而重新认识自己祖先的智慧——这期间当然要了解非中华文化和哲学——并善于把它介绍给各国人民。我认为，在深入研究中国哲学之前，首先要解决一个前提性问题：中国有无哲学？即所谓中国哲学的“合法性”问题。这既是一个学术的原则问题，也是一个中国学者的自信心问题。

西方学界，囿于资料之匮乏和翻译之不确，更重要的是自文艺复兴后形成的“传统”“理性”的惯性，二百多年来遮蔽了西方学者的眼睛，再加上殖民运动所助长的“中心论”成了难以突破的“传统”，于是或误以为中国无哲学，或视而不见，即使像黑格尔这样的大师也不例外，连近代社会学大师马克斯·韦伯对中国的典籍和历史也有不少误解^②；史华兹虽然致力于正确解读中国古典文献，强调“必须仔细斟酌对于原始文本的理解”，但他还是认为周代的“‘天’本身仍然是超越性的”^③。

① [英] 阿诺德·汤因比：《历史研究》，刘北成、郭小凌译，上海：上海人民出版社，2000年，第36、287、393页。

② 例如 [德] 马克斯·韦伯在其《儒教与道教》（洪天富译，江苏人民出版社2008年版）中把先秦到清的一些史实作共时性处理以及对一些文本的误读。

③ [美] 本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2008年，第62、65页。

安乐哲比较哲学评论与研究

其实，在“合法性”里面有一个我在前面谈到的具体而现实的学术原则问题：讨论中国是否有哲学，中国的哲学是否“合法”，应该以什么为标准？合与不合的是谁之“法”？在一元的世界里，一个事物一般只有一个标准或“法”；而在多元的环境中，则本应有多个标准和“法”。所以，过去对中国哲学和文化的误判中实际上包含了“唯我为大”“唯我是瞻”的殖民思想。

现在欧洲中心论将要、也许已经正在被文化多元论（每一“元”就是一个中心，自己的中心）所代替，非欧洲的哲学应该有话语权，这已经成为越来越多的人的共识。在这里我想强调：中国哲学是否能以平等的身份立于多元世界之中，一半决定于国外学术思想的变革，一半在中国学术界自身——我们能否日益准确地、严密地阐释、论证、弘扬自己的文化遗产，能否用以指出中国人的人生和社会的路向。中国的学术界，尤其是哲学界，理应成为研究中国文化和哲学的主力 and 先行者。

实际上，摆在我们面前的许多问题是带有全人类的共性的，需要不同的文化和哲学深思。例如，科技和经济的快速发展，既给人类带来了丰富的生活物质，同时也产生了巨大的负面影响，人类的发展应该把握怎样的“度”面对未来？怎样把握这个“度”？二元对立、逻辑思维等西方的“理性”（包括人们所说的“工具理性”）对二百多年来科学技术的发展起到了不可估量的作用，今后科学技术还会需要它，而这与客观世界的本质在许多方面是矛盾的，与人的精神世界是矛盾的，人类应该如何解决这一难以摆脱的“悖论”？中西文化对话可以促进彼此的了解和相容，在这一语境下，认定有一个超越的、绝对的、权威的“他者”和由此派生的二元对立论与中国的从对宇宙和人生、社会的体验而形成的整体论、“自然”论能不能也相容呢？中国人的不去冥思苦想宇宙的“第一动力因”与西方对此进行的“预设”和逻各斯能否协调呢？如此等等。我认为，这些问题都关系到人类的未来，人们不能不给予极大的关注；我们应该在不同文化的对话中共同探讨，一代一代地坚持不懈地寻求答案。

二、使者、桥梁和叛逆者

比较哲学是不同文化间交流的最重要、最根本的使者和桥梁；而上文所提到的史华兹、葛瑞汉、郝大维、安乐哲等学者，则是当代这种“使者”“桥梁”的筑桥人和榜样，是欧洲中心论、以西方哲学理念和语言解释中国哲学的传统的叛逆者。

1. 比较哲学的价值 哲学是文化的核心。不同文化间的同与异，无不决定于这些文化底层的哲学观念的同与异；各个文化的种种形态表现，也总是受着各自哲学的制约和影响。因而文化间的交流，最重要的，归根结底是彼此哲学观念间的交流，虽然在广泛的层面上不同文化的人们接触的只是可见可触的形态文化。

比较，是人类认识事物的基本方法。不同哲学间的对话必须以理解对方的哲学理念为前提，即以哲学的比较为基础。换言之，比较哲学是跨文化交流得以有效进行，并能够使对话永续下去的理论和理念保证。安乐哲说，他们“企图促进各种文化间的对话，以逐渐导致承认相互之间的同和异，从而使得各方最后能提出共同关心的重要的理论和实际问题”^①。他们研究的目的，也正是比较哲学在当今的历史性责任。

各个文化需要吸收别的文化的营养（我称之为文化发展的“外动力”，与之对应的，则是文化受自身经济、社会发展影响和文化内部间相互影响的“内动力”），这为文化间交流对话提供了需求；各个文化间存在差异，则为交流对话提供了实现其价值的可能性。在交流对话中，需要的是科学的、客观的态度和方法，通过了解“非我”促进了解自我；不以“我”为真理的唯一标准，学会“以子之矛‘解’子之盾”，或曰“以彼之尺，度彼之身”。简言之，就像安乐哲在谈到研究中国哲学问题时所说：“根据中国的想法去理解中国。”^②其效果之一将会是“揭示本土文化所忽略的因素，其中介是研究其他文化思想时所触发的灵感”，“将中国哲学和西方哲学综合起来进行研究，会找到真正有启发的东西”^③。

2. 比较哲学的新境界——安乐哲的贡献 安乐哲和郝大维连续合作二十余年，集中体现他们合作成果的比较哲学“三部曲”（即《孔子哲学思微》《期望中国：中西哲学文化比较》《汉哲学思维的文化探源》），把中西哲学比较推进到了一个新的阶段，他们的见解不但为中西文化的对话确定了新的起点，在西方哲学纷纷质疑、“解构”启蒙运动以来众多固有的“结论”性“真理”之后，提出了带有根本性的建设性见解，这正是当下和未来人类所需要的，其意义绝不止于西方。同时，

① [美] 郝大维、安乐哲：《孔子哲学思微》，第3页。

② [美] 郝大维、安乐哲：《汉哲学思维的文化探源》，施忠连译，南京：江苏人民出版社，1999年，第1页。

③ 同①，第244页。

安乐哲比较哲学评论与研究

他们也为中外比较哲学家（在我看来，特别是为中国哲学家）提供了继续前进的一个范式。他们说：“（西方哲学）同中国思想和文化相结合的主要任务，将是对哲学地位和作用的讨论。”^①因为现在西方的哲学已经蜕变成了陈词滥调，却还在促进理论与实践分离、身与心对立、个人和社会对抗，强化了人类的分裂。

他们的研究没有任何主观预设，他们是从世界文化是多元的这一事实出发，深入到自己传统的源头，沿着发展的长河，寻根究底；对中华文化，他们在谙熟并深入研究中国典籍的基础上，尽力在原来的语境里揭示元典的含义，归纳和演绎并用，实证和思辨结合，得出了一系列具有强大说服力的见解。

他们所使用的方法应该要引起我们的高度关注。在我看来，有以下几点尤其重要。

在他们研究中国的和西方的文化元典时，把历代的注释和解说视为注释、解读者对元典的理解和续作，而不是作为无可置疑的依据；他们把哲学解释学和语言解释学巧妙地结合起来，依据训诂学和历史叙事、文化环境而“自我作古”。这样，哲学解释学和哲学比较学就熔为一炉了。例如，他们对儒家元典中的学、思、知、信，礼、乐、仁、义，恕、敬，道、德、天、命，始、终，真、明、神、圣，政、刑、法等“特殊”词语，作了透辟的训释与诠释；把对这些特殊词语的训解作为进行客观化论述中国文化的入手之处。他们说：

我们必须试用一种以中国为中心、中国固有的视角，这种视角仔细地选取一些具有特定文化意义的决定因素，以及这些因素据以表达的语汇。也许中国人确实是以与我们自己很不相同的方式来思考、选择，以及组织那些构成他们文化上层建筑、杂乱无章的、细碎的材料。为了正确地评价不同文化的动力群，我们必须尽力使我们自己的世界观不致妨碍我们。^②

正是因为对这些特殊词语作出了令人信服的诠释，证明这些词语所代表的概念来自于现实和实践，并且和家庭、社会、天下有着密切关联，和西方源于绝对超越、先验实在迥然不同，所以他们的确清除了“堵塞着认识中国道路上的无用杂

① [美] 郝大维、安乐哲：《孔子哲学思微》，第255页。

② [美] 郝大维、安乐哲：《期望中国：中西哲学文化比较》，第146页。

物”，即“第二问题框架”的基本假设。

他们在几本著作中都首先扼要地叙述了西方哲学两千多年形成、成长和定型的脉络。我认为，他们的论断要比福柯、德里达等哲学家的批判犀利得多，深入得多，鲜明得多。他们不止一次地指出：

存在-生成、实在-现象、思想-行动、身-心等等的二分都在上帝-世界的古典二分法中获得了有力支持，上帝-世界的划分体现了对绝对超越现实世界的神圣事物的信仰，该神圣之物或是创造这个世界因而使世界完全受制于他，或在其之上施加某种有目的和（或）有效力的影响。^①

延至后世，二元对立论的继承者或信奉者们都沿着奥古斯丁所予以定型的逻辑思维走下来，情况更为糟糕：“哲学家们日益倚重其他思想家的思辨，而不是借助直接的经验和想象来发展他们的认识。这一事实又推动理论日趋形式化、体系化地发展，以便能在逻辑上和辩证中显得正当有理。”^②

在安乐哲的著作中，西方哲学发展过程基本上是按历时顺序叙述的，而对中国哲学则基本上采取了共时叙述。这是因为，对于包括西方读者在内的关心东西方文化交流的人来说，以神学-绝对、超越的二元论为经，理清西方哲学发展的路径，是必要的；而对于中国以儒-道为主干的哲学，还是首先弄清其形成时期的基本理念为好。因此，虽然按照一般习惯，在同一著作中对加以比较的双方运用不同方法叙述，有时是不合适的，但就整体来看，却没有造成不协调或“不公平”的遗憾。

在《期望中国》中，他们提出了“两个问题框架”的概念。这是一个重要的创造，鲜明地显示出盎格鲁-欧罗巴的因果论、二元论、还原论、线性论的思维路线和中国的阴-阳论、整体-多元一体论、“类比关联”思维的不同及其形成的原因。安乐哲提出了一个十分重要的问题：文化的偶然性。的确，几乎在同一时期，中国和西方的哲学都处在发展的十字路口。原本存在于希腊神话、史诗和哲学中的关联类比思维的因素逐渐受到抑制和削弱，以至于最后难见其踪影；而在东方的中国，战国时代也曾出现过重视逻辑、似乎接近了超越的墨家和名家，但是历史在这之后却

① [美] 郝大维、安乐哲：《通过孔子而思》，第31页。

② [美] 郝大维、安乐哲：《期望中国：中西哲学文化比较》，第67页。

安乐哲比较哲学评论与研究

拐了一个弯：

被宣布为我们西方文化环境的特征的整个评价结构，包括在西方文化中发展起来的第一和第二问题框架，本来可能会是另外一种样子。我们，或者中国人，最终建立了我们实际上已建立了的文化，这绝不是人类“心灵”或“经验”或“语言”的必然结果。^①

安乐哲分析了在这过程中荀子和汉帝国所起的作用，这是很精辟的见解，对我们解读中国哲学史，乃至研究整个中国思想史、学术史，都是有启发的。这里，我想说一点自己的揣测，或许可以作为安乐哲意见的“备参”材料。我认为，如果我们从更古老的年代寻觅，或许能对认识这一“偶然性”有所裨益。远在殷商时期的“帝”和“天”似乎和周代，特别是孔子生活的时期的“天”“命”有所差异，前者有着“超越实在”的色彩。如果照这个路向走下去，中国人的思维或许不是后来的样子。实际上史华兹对此也曾有过论述^②。假如这一观察是对的，那么“文化的偶然性”就有了另一个证据。

现在我想说的是，这种偶然性是纯粹的偶然还是必然中的偶然？它有没有自己的根源？在我看来，中国儒家和道家的许多理念来自于人民在长期农耕生产和生活中的实践。农耕时代，不但人们之间（包括个体和个体、个体和群体之间）的关系是人类历史上到目前为止最为密切的阶段，而且也是人对客观（包括人自己的肉体）的关注和了解、对现实与未来的思考最为细腻深入的时期。孔子之于人伦道德和社会秩序，老子之于宇宙和心境，无不可以从“农”里找到源头。而对产生于游牧生产和生活的希伯来文化和希腊的城邦文化，我们也能依此看到它们在诞生之时环境因素。殷商的带有超越意味的“帝”和“天”，墨家和名家的逻辑和思辨之衰落以至消失，固然有儒家经容纳包括墨、名在内的诸家养分而兴旺，后又经董仲舒的皇家儒学一统独尊的原因，但这只是外部的和社会的力量，而在上万年的农耕环境中，社会群体更易接受、传承面向现世、内向与类推的儒家文化，淡漠与之相比黯然失色的无法证实的超越实在以及墨家、名家学说，则是内部的动力。我并不

① [美] 郝大维、安乐哲：《期望中国：中西哲学文化比较》，第133页。

② [美] 本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》第三章，尤其是“宗教维度与“命”的作用”一节。

是自然环境决定论或经济决定论者，但坚信偶然中有其必然：文化，作为人脱离一般动物的标志和起点，总应该同人所处与所从事的图存谋生手段密切相关。事实上是不是如此，“偶然”的选择到底是如何发生的，相信还会引起更多的人进行深入的研究。

三、任重道远：寄望于中国年轻学者

中国已经发生并将持续进行巨大的变革。这样一个时代需要哲学思维是不待言的。但是我们的哲学界的情况又如何呢？

中国哲学作为一个独立的现代学科发展，也是伴随着鸦片和坚舰利炮的到来开始的，乃至“哲学”一词也是借诸日本。中国固有的哲学经历了起起伏伏，到宋代形成了理学，辉煌了约三百年，及至明代中期以迄清代，因逐渐远离了哲学作为人学、社会之学的本质，空疏而不切实际，不再被社会主流意识，即人民的意识所认可。随着传统接连被批判摒弃，中国逐步建立起来的哲学几乎是西方哲学的翻版，在很大程度上被启蒙运动事业的“妄自尊大”征服了。几十年来，本体论、宇宙论和目的论，二元、绝对、思辨，被奉为圭臬。如果说西方的传统哲学是宗教的婢女，那么作为学术的中国哲学在某种意义上说就是怡红院里侍候袭人的丫头。

西方哲学影响之深几乎举目可见。在哲学领域，即使像牟宗三先生这样极力要发展中国哲学的大家，也难免受康德的影响，也许是在不知不觉中把“超越”带进了他的哲学。我还想举出另外一个例子。庞景仁（1910—1985）这个名字也许是不为许多人不熟悉的，而他却是中国比较哲学的一位先驱。他的哲学造诣很深，在20世纪40年代他“为了使西方人弄懂在那个时期（按：指清代）中国的官方哲学——朱熹哲学，给他们展示出‘理’的概念的含义，指出马勒伯朗士以及西方传教士们的错误”，以《马勒伯朗士的“神”的观念和朱熹的“理”的观念》为题完成了他的博士论文。马勒伯朗士认为中国的“理”的观念和他的“神”的观念是很相似的，“应该剥去‘理’的全部无神论的外壳，使它和‘神’的观念相一致”^①。庞景仁先生假借对话的形式批驳了他。但是庞先生的结论中是这样翻译朱熹“必为之主宰

^①庞景仁：《马勒伯朗士的“神”的观念和朱熹的“理”的观念》，冯俊译，北京：商务印书馆，2005年，“出版前言”（冯俊撰）。

安乐哲比较哲学评论与研究

者”这句话的：“肯定有一个指挥者和命令者。”并用了这样的结论式语句：“因此，天肯定是一种至高无上的人格，或者，如果你愿意这样讲的话，是一种人格神。”^①显然，无论什么人，如果老是随着施特劳斯圆舞曲扭秧歌，慢慢地脚底下也会旋转起来。

与这种对中国哲学的扭曲密切相关的是，中国文化从总体上受到了严重的摧残。这段历史是大家所熟悉的，也是我们不愿意再去回忆和详述的。我只要指出这样一点就够了：传统文化被冠以“封建迷信”的恶名，这和欧洲中心论者斥中国文化为蒙昧、野蛮、原始，其实是异曲同工。其间虽有包括被称为现代“新儒家”者在内的众多学者坚持，并且形诸论著，但也无奈西方学术之大潮流。另一方面，毋庸讳言，也还有固守中国古代的学术格局、方法、视野，不愿参考、吸取中国之外的各种文化结晶者。时至今日，中国的哲学面临着不容回避的选择，不能再对西方哲学正在进行的伟大变革视而不见、无动于衷了。难道我们自己不该来一场哲学的翻天覆地的变化，或曰“一场真正的革命”吗？“意识到我们自己传统的脆弱之处是真诚的标志。”^②说得多好啊！这句话，是《汉哲学思维的文化探源》的作者对西方读者说的，但是，用在中国不是也很合适吗？“透过对孔子的分析重塑思的意义，以及由这种反思带来的对哲学家性质和责任的重构，可视为对我们自己（按：指西方）哲学文化传统的一种适时贡献。”安乐哲这番话说的也是西方，但是我们中国学者难道不该为世界也同样做出这方面的贡献吗？安乐哲教授说“现在是一个‘中国来了’的时代”^③，但是中国学者应该反躬自问：“我们准备好了吗？”答案恐怕应该是否定的。那就让我们赶紧进行准备吧。中国学者投身于比较哲学的活动中去，将不只是对西方哲学变革浪潮的回应，更是对世界文明对话的关注和贡献。借用哈贝马斯的话说，作为“公共知识分子”（其实在中国的传统中，“士”就是关注并积极介入社会公共事务的），值得献身于这一研究事业。

我认为，作为从事中国文化或中西比较哲学的中青年学者，应该做好以下的准备：第一，知己知彼，也就是既要深入把握中国古典哲学的文献和学术发展过程，又要准确地掌握西方哲学史上的关键和精髓。第二，掌握工具，学好一门以上外

① 庞景仁：《马勒伯朗士的“神”的观念和朱熹的“理”的观念》，第116页。

② [美] 郝大维、安乐哲：《汉哲学思维的文化探源·前言》，第4页。

③ [美] 郝大维、安乐哲：《通过孔子而思·附录》，第440页。

语，熟悉异质文化的表达习惯，最好能够做到用一种外语写作和演讲。为了以上两点，最好能到国外学习工作三五年。第三，纯熟地掌握中国的“小学”，即文字、音韵、训诂和版本、校勘之学，也需要了解西方语言学中的语义分析方法。当然，由于种种原因，不可能每一位从事相关领域研究的人都能做到、做好这三点。但是我敢说，要想成为大家，就必须朝着这个目标努力。中国和世界所需要的，不是一两个或几个，而是一大批大家。

研究哲学本来就是寂寞的苦事，为了做好以上的学术准备，更需要吃更大的苦，耐得住更深的寂寞，需要准备更长的时间坐更冷的板凳。这比单纯学习中西哲学文献，按照别人的思辨路径继续思辨要难得多，在某种意义上甚至要比从“渐修”到“顿悟”难得多。因为社会上的诱惑太多了，有时社会环境和条件也不允许人冷静下来，机制上的困难单靠毅力是难以克服的。但也正因为如此，才更需要一批勇敢者、坚毅者。

四、迅速建设跨文化的阐释学

1. 工欲善其事，必先利其器 要纠正四百年来“非哲学的翻译家”造成并使得其后的人们徜徉于其中的错觉，改变“翻译语言贫乏化”的状况，必须投入精力涉足跨文化的阐释学的创建和发展。

中国的跨文化阐释学并不是从零开始。在西方，理查德·葛瑞汉等人，特别是安乐哲已经为我们展现了“哲学阐释学”一种范式的雏形；在中国，牟宗三、唐君毅、刘殿爵（D. C. Lau）等先生也已经走出了重要的一步。我认为，在前人的肩膀上继续攀登，起码有三件事要注意。一是把阐释的对象扩大，而限于前人已经指出的几部经典和“特殊语汇”。实际上，随着研究中国哲学领域的扩大，应该关注的经典和“特殊语汇”也将不断扩展；例如“五经”的全部、汉唐的注释、宋明以迄清末民初的专著、语录和笔记等等，以及“理、节、气、欲”等词语。而一些看似非“特殊语汇”也是需要特别斟酌的，例如“福、忠、孝、廉、斋、戒、方、正”等等涉及伦理的词语也需要经过一番解说，才能使西方文化语境中的人正确理解。二是从对词语的关注扩展到对语境的深入思考。安乐哲多次谈到古典时期的哲学语境，但由于其著作有着特定的性质和目的，并没有对他的论述所涉及的语境作进一步的充分的叙述。不管是宏观语境还是微观语境，也不管是哲学语境还是语言学语境（二者既有区别又有重合，或者可以把语法和修辞也算在狭义的语境里），对语

安乐哲比较哲学评论与研究

义的影响都是多方面的。德里达也认为，语言的意义不是确定无疑的，而是境域性的、流变的。这就和“言语中心主义”宣称的语言交流是体现人们思想和意图的最准确形式，没有时空障碍的观点针锋相对了。从某种角度说，“词不达意”“言不尽意”以及模糊是语言的常态，因此要准确把握语义一概念就应深究隐含着意义的语境。三是对语词的时代性要高度敏感。中国的文言文延续了两千多年，一般人以为它是完全僵化的语言。其实文言文也在一定的范围和程度上逐渐有所演变。具体到一个个语词，不同时代、不同作者都在改变着或附加上时代的和自己的色彩，这其中就有不少创造或扭曲，这些可能恰好是我们应该察觉并深究的。我们在时贤的论著中不止一次地看到混淆古今语义，或者囫圇对待语义间细微差别的现象，这是应该注意避免的。

2. 加强语文的训诂学和哲学的解释学的沟通 语文的训诂学的原理和成果是哲学的解释学的基础，但它必须深入到历史的叙事中去才有生命力，才能不断丰富和发展；哲学的解释学的成果则可以启发语文的训诂学的拓展和深化。训诂学的任务是语义分析，包括了字词、句段、篇章意义的分析，我称之为语文的训诂；哲学解释学的任务是进行概念分析，我称之为义理的训诂。黄侃先生说过：“小学之训诂贵圆，而经学之训诂贵专。”^①他所说的“圆”即指语文的训诂，是对一个个词语的全面解释；“专”指的是在文献语境中的训诂，其中包括了义理的训诂和哲学的解释。

无论是语文的训诂还是哲学的解释，都应该把文本看作是古人的生命、思想、叙事的延续，后人阐释它，同样是在注入自己的生命、思想和叙事。因此，任何典籍和对典籍的解释都是有时代性和个性的，进而是活泼泼的，有生命力的。需要引起我们警觉的是，语文的训诂学现在时常仅仅被当作一种技巧进行传授、使用；更有甚者，认为原有的训诂学缺乏“理论性”，进而使之蜕变为貌似严密、外表“好看”的镞枪头式的“理论”。于是照抄字典词典或古代成训形成了注释或编纂工具书的惯例，或只满足于学科的“系统性”，却解决不了学者自身阅读或解释典籍的问题。其结果是，活生生的叙事成了死板板的记录，蕴涵丰富的哲理成了干巴巴的教条。安乐哲所说的“哲学语言的贫乏”大概也包括了对这种现象的批评吧。

^①黄侃：《训诂学笔记》，载黄延祖重辑：《黄侃国学讲义录》，北京：中华书局，2006年，第242页。

要之，语文的训诂需要创造、新生；义理的训诂或哲学的解释对训诂学是重要的参照和启发。二者本来是密切关联的，我们应该自觉地沟通二者。这是一项了不起的重担，对中国两方面的学者来说几乎都是一个新的课题。

3. 把握训诂学的基本原理 中国的训诂学可以说是中国的文献语义的解释之学。文献语义不同于哲学语义，但其原理、工具和操作方法，已经有了两千年以上的积累和经验，可以说是集中反映了中国历代古人对自己的语言和文献（他们是把这些文献当成古之贤哲的生命的延续的）的体验，非常值得我们珍惜。例如在训释时贯彻对字的形一音一义三位一体的原则；例如对字词进行训释时义界、互训和推因三种方式并用；例如对广义和狭义语境，或笼统称之为哲学意义上的语境和语文学的语境的重视；例如对近义词之间同与异，特别是异的研究；例如对隐喻和其他表达方法的关注；等等。

中国近几十年大学学科的设置和课程的设计，在一段不短的时间里越来越背离学术发展的规律，学科越分越细，似乎越来越专，实则分析而不能“还原”，或曰一往而不知复，不但文理工互不搭界、文史哲绝缘，即使在文、史或哲的内部也分得极为细密，培养出的人才综合能力差，知古不通今，晓外不涉内。在这种情况下，语文训诂学，即使对于许多从事古代文学或古代史的人来说，也已经漠然不知了，遑论其他。因此，我建议，哲学研究者，特别是中国哲学研究者，一定要掌握训诂学的基本原理并且能熟练地把它运用到解读中国古代文献的实践中去。

从先秦到两汉，人们是重视经学和训诂的关系的，从事这一活动的无不首先是经学家；至南北朝以迄隋唐，虽然也比较重视二者的关系，但是鲜有突破性的发展；至宋，在解释学中哲学的味道胜过了原来意义上的训诂，延续到明，后世所批评的“空疏”也包含了不甚讲究训诂的意思在内；清至乾嘉，小学兴盛，但语文学训诂（“名物训诂”）掩盖了哲学、经学训诂（“义理训诂”），其影响至今未衰。现在到了还训诂起源时的本义，运用这一中国特色的解释工具为中国文化的振兴、为文化和哲学的比较、为多元文化的对话服务的时候了。

现在距安乐哲和郝大维合作发表《孔子哲学思微》已经过去了二十多年，世界的情况、世界哲学界的情况都发生了很大变化。变化中的一个重要方面就是文化的多元化、不同文明间应该对话已经成为多数人的共识。中国的学术界，包括哲学界在内也相应地有了可喜的变化，其中特别引人注目的一点就是今天会场上的

景象：生气勃勃的年轻学者越来越多。我不是社会进化论者，但是看到当下的情形，还是要赞叹时间老人的无私，给了我们这么多未来的栋梁，他们的手脚还没有戴上镣铐，或虽戴上了但铐得还不紧，他们会跳出美妙的舞步。因此可以说，我看到了中国学术卸下镣铐跳舞的明天，看到了中国哲学的明天，看到了不同文化对话的明天！