

# 哲學評論

PHILOSOPHICAL INQUIRY

第 6 輯

武汉大学哲学学院 编  
武汉大学中西比较哲学研究中心



WUHAN UNIVERSITY PRESS

武汉大学出版社

# 哲學評論

PHILOSOPHICAL INQUIRY

第 6 輯

武汉大学哲学学院 编  
武汉大学中西比较哲学研究中心

主 编 郭齐勇

执行主编 朱志方

主编助理 苏德超

编 委 (以姓氏笔画为序)

文必方 朱志方 陈立新 黄 超

李佃来 吴根友 苏德超 范明华

郝长墀 段德智 郭齐勇



WUHAN UNIVERSITY PRESS

武汉大学出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

哲学评论. 6/武汉大学哲学学院;武汉大学中西比较哲学研究中心  
编. —武汉: 武汉大学出版社, 2007. 11

ISBN 978-7-307-05835-4

I. 哲… II. ①武… ②武… III. 比较哲学—文集 IV. B-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 146789

责任编辑:王军风

责任校对:黄添生

版式设计:支 笛

---

出版发行: 武汉大学出版社 (430072 武昌 珞珈山)

(电子邮件: wdp4@whu.edu.cn 网址: www.wdp.com.cn)

印刷: 武汉中远印务有限公司

开本: 720×980 1/16 印张: 20.625 字数: 286 千字 插页: 1

版次: 2007 年 11 月第 1 版 2007 年 11 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-307-05835-4/B·192 定价: 36.00 元

---

版权所有, 不得翻印; 凡购我社的图书, 如有缺页、倒页、脱页等质量问题, 请与当地图书销售  
部门联系调换。

# Contents 目 录

## 哲 学 评 论

|      |                                   |     |
|------|-----------------------------------|-----|
| P1   | 比较哲学的基本问题(代序) .....               | 朱志方 |
| P10  | 中国哲学的翻译问题 .....                   | 安乐哲 |
| P26  | 在哲学与哲学史之间<br>——黑格尔哲学史方法的意义 .....  | 邓晓芒 |
| P49  | 人的透明本质与翻译的确定性 .....               | 朱志方 |
| P66  | 中西比较哲学的可能性及其限度 .....              | 苏德超 |
| P78  | 南辕北辙的现代古典学<br>——以“中国哲学”为例 .....   | 邓曦泽 |
| P93  | 如何谈论普世伦理<br>——一种实用主义的形式考察 .....   | 陈亚军 |
| P112 | 关于东方文化与东方文化比较研究 .....             | 田文军 |
| P123 | 普遍语法的演变<br>——从哲学、心理学到生物学的历程 ..... | 代天善 |
| P134 | 《〈人性论〉概要》 .....                   | 休 谟 |
| P150 | 唐君毅和儒家民主观 .....                   | 安乐哲 |
| P178 | 墨家功利主义的概念分析和逻辑论证 .....            | 赵敦华 |
| P185 | 《论语》中“仁”与“人”的用法分析 .....           | 江 怡 |

|      |                                                                                       |             |
|------|---------------------------------------------------------------------------------------|-------------|
| P198 | Beyond Relativism; Tan Sitong's Criticism of Confucian Ethics .....                   | Derong Chen |
| P218 | Metaphor and Abstractness; Metaphysical Terms in Chinese and Western Philosophy ..... | Derong Chen |
| P232 | “天人合一”是什么命题 .....                                                                     | 朱志方         |
| P241 | 颜色认知及其引申 .....                                                                        | 李涤非         |
| P252 | 从“道生法”命题看《帛书黄帝四经》中的法哲学思想 .....                                                        | 吴根友         |
| P267 | 莱布尼茨宗教通融主义<br>——莱布尼茨《论中国人的自然神学》大意 .....                                               | 桑靖宇         |
| P278 | 对濠梁之辩的一个分析 .....                                                                      | 苏德超         |
| P294 | 书评 实现 40 年的宿愿 译书比写书更难 .....                                                           | 朱传荣         |
| P300 | “永久和平”的哲学论证 .....                                                                     | 丁三东         |
| P305 | 中西比较哲学理论问题研讨会综述 .....                                                                 | 书 哲         |
| P309 | 武汉大学创新课程选介·比较哲学国际班课程                                                                  |             |
| P326 | 作者简介                                                                                  |             |

## 比较哲学的基本问题（代序）

□ 朱志方

比较哲学可以被看作一个哲学分支，一种哲学方法，也可以被看作一种文化态度。不论作为什么，它都是一种较晚出现的哲学事件。但比较哲学并不是简单地把两种哲学搁在一起，或者把异己的思想纳入既定的哲学框架。近代西方对东方哲学，特别是中国哲学，充满了偏见。斯宾士（Jonathan Spence）指出，从前西方哲学家对中国哲学的论述，如黑格尔，算不上是比较哲学<sup>①</sup>。总体来说，东方学者对比较哲学更有兴趣，也做过更多的努力。西方学者中也有一些对东方思想有兴趣的，如安乐哲（Roger Ames）。研究非欧洲哲学传统的英文期刊也有多种，如《中国哲学期刊》（*Journal of Chinese Philosophy*），《非洲哲学》（*African Philosophy*），《印度哲学期刊》（*Journal of Indian Philosophy*），《犹

---

<sup>①</sup> Spence, Jonathan, *The Chan's Great Continent: China in Western Minds*. New York: W. W. Norton, 1998.

太思想和哲学期刊》(*Journal of Jewish Thought and Philosophy*),《日本哲学》(*Philosophy in Japan*)等。但以比较哲学研究为中心的期刊则少得多,只有《东西方哲学》(*Philosophy East and West*)和《道:比较哲学期刊》(*Dao: A Journal in Comparative Philosophy*)等寥寥几种。在这些期刊上发表论文的,很多都有“外国”血统。因此,与中国的情况不同,在西方,“外国哲学”处于绝对弱势。1996年,比较哲学家诺顿(Bryan van Norden)写了一封“给美国哲学学会(APA)的公开信”,他抱怨说,比较哲学的题目被排除在主流哲学期刊之外。

尽管不是主流,但比较哲学在美国也极为活跃。亚洲哲学和比较哲学学会每年都要在美国哲学年会上开辟专场。亚洲研究协会自1974年起出版亚洲哲学和比较哲学方面的丛书。纽约州立大学出版社和列克星顿图书公司也出版比较哲学的丛书。

中国学者对比较哲学更为关切。尽管时间不长,但关切之深,可以说远远超过美国。20世纪80年代到世纪末,哲学学者们主要致力于分门别类的史料性研究。中国哲学、西方哲学、马克思主义哲学等领域的专家们各自埋头于某个单一领域的研究工作,跨领域的研究者并不多。而近十年来,比较哲学成为大大小小的哲学学者的一个热门话题。美国的哲学系可以把东方哲学关在大门之外,在多数学校,中国哲学课只有在东亚系、历史系或与文化有关的课堂上讲授。它们的哲学学科很多,如形而上学、认识论、伦理学、科学哲学、语言哲学、心灵哲学、哲学逻辑等等,但全都是西方的。中国哲学对于美国人做哲学研究似乎无足轻重。但中国的历史处境决定了马克思主义哲学、中国哲学和西方哲学都是哲学系的必修课。这也许是出于中国人急于学习西方或更加开放的心态,也许是西方人有着固有的文化傲慢。在中国,马克思主义哲学、中国哲学和西方哲学构成哲学的核心学科,而欧洲和英美则显然不是这样。因此,对于中国学者来说,比较哲学有着更重要的学术意义。

吕斯鲍姆（Martha Nussbaum）指出了比较哲学研究存在的几种危险<sup>①</sup>。一种是沙文主义。描述上的沙文主义（descriptive chauvinism）按自己的哲学框架去解释另一个传统的哲学，以为另一种哲学以相同的方式使用概念、提出和回答相同的问题。例如，用亚里士多德的美德伦理来解释孔子。安乐哲等人就不赞成把书名《中庸》译为 *The Doctrine of the Mean*，因为孔子的伦理思想的框架与亚里士多德的《尼各马可伦理学》并不相同。而规范上的沙文主义（normative chauvinism）则拿自己的哲学作为规范或标准来评价另一个传统的哲学。这在西方学者中是最常见的。

第二危险是怀疑论。规范上的怀疑论（Normative skepticism）以客观公正的面目出现，只做叙述，不做评价。第三种危险是不可约性论题。沃夫（B. L. Whorf）等人的语言相对性论题、库恩的科学范式不可通约性论题，都为不同哲学传统之间的不可通约性提供了支持。翁格（David Wong）主张，不同哲学传统是不可通约的<sup>②</sup>。第一种不可通约性是说，一种哲学的概念无法译为另一种哲学中有相同指称和涵义的概念。第二种不可通约性是说，两种哲学范式差异太大，以至于两种哲学的赞成者之间无法交流和理解。第三种不可通约性是说，两种哲学传统对于什么是证据或判别的根据有不同的看法，因此，无法对它们做出比较评价。这些不可通约性的意义，库恩在《科学革命的结构》中都很详细地论述过，只不过翁格把它用在了哲学传统上。翁格所提出的办法也与库恩没有什么不同，即事先不做评价，而是尽可能地学习和理解另一个传统的哲学。

但哲学不是摆地摊，把许多东西摆在那儿任人挑选。麦金泰尔

---

① Nussbaum, Martha, *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

② Wong, David, "Three Kinds of Incommensurability." In *Relativism: Interpretation and Confrontation*, ed. Michael Krausz (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1989): 140-159.

(Alasdair MacIntyre) 认为<sup>①</sup>，一旦比较工作走过了最初的误解阶段而达到了准确的理解，那么比较研究的任务就是要确定敌对的传统之中哪一个更合理，一方可能承认另一方更优越。这也与库恩所提出的方案差不多。如果一个传统中进行自我改善的资源不足，那么，相应的哲学家可能接受另外一个传统。即使两个传统不可通约，这种事情也会发生。但麦金泰尔也承认，哲学比较必须有个立场，没有中立的立足点。所以他说，比较哲学是比较的比较。比较哲学是一种合理的辩论。也许有人会说，他预设了西方所特有合理性秩序 (rational order) 的概念。他回答说，这就是他的立场，他不可能以别的方式来进行。

## 二

比较哲学如何可能？要回答这个问题，我们首先必须回答什么叫比较。两只杯子、两个人是可以比较的。把它们放在一起，我们可以更清楚地看出它们各自的特点。两只杯子哪个更大、更高、更漂亮。两个人的长相、个头、高矮、肤色、眼睛等等都可以比较，也可以比较他们的性格、动作特点、说话风格等。通过比较，两个事物本身的特点也可以更加显著地呈现出来。

这种日常的比较概念用到哲学上却不合适。两种哲学的比较要复杂得多。最简单的做法是比较两种哲学的真理和错误的多少。但这种比较方式其实不是两种哲学的比较，而是三种哲学的比较。第三种哲学是比较者的哲学，是比较者的哲学信念的集合。正是以第三种哲学为参照，才能说第一种和第二种哲学哪里对了哪里错了。

比较可以是对照，通过对照，呈现各自哲学的特点。比较哲学有狭

---

<sup>①</sup> MacIntyre, Alasdair, "Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues." In *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, ed. Eliot Deutsch (Honolulu: University of Hawaii Press, 1991): 104-123.

义和广义之分。广义的比较可以是任何两种哲学的比较,苏格拉底与孔子、柏拉图与亚里士多德、罗素与卡尔纳普、前期与后期海德格尔。狭义的比较是跨文化的比较。但是,如蒯因所论证的,跨语言的意义论题在语言内成立<sup>①</sup>。跨文化的比较只是把比较哲学所面临的问题更加明确地呈现出来了。因此,只有一种比较哲学。马森-奥塞尔论证说,真正的哲学就是比较哲学,“在一个由于航空工业的发展而变得非常狭小的行星上,各个社会将会擦身而遇,甚至会融合在一起。每一个心灵都像莱布尼茨所说的是它自己的单子,人类的一个整体部分。每个人都不是他自己;每个人都包括了别人甚至他自己的敌人。因此,比较哲学不仅是人类和平的一个必要条件,也是人类生存本身的一个必要条件”<sup>②</sup>。

但是,这显然是一个过于简单的论述。如果比较不只是把许多的哲学摆在一起展览,如果比较像罗蒂和麦金泰尔所说的那样必须采取对话、辩论的方式,那么这种辩论如何进行呢?如果语言相对性论题是对的,如果不可通约性论题成立,那么,不同传统或派别的哲学家之间是不可相互理解的。比较至少是两种哲学的比较。比较哲学首先必须有一种哲学,然后再去研究第二种哲学。比较两种哲学必须在一种语言内进行。所以必须把其中一种哲学的语言翻译成另一种哲学的语言,或者两种哲学都用第三种语言来讲述。我们讲柏拉图,可以用汉语讲。但我们可能是从英文中读到的。英文又是从希腊文译过去的。这样,拿汉语来说,我们必须首先确定,柏拉图的一个概念与汉语中的哪一个相对应。但是,语言相对性论题、蒯因的翻译的不确定性论题、戴维森的指称不可分辨论题、库恩的不可通约性论题,都隐含一个相同的结论:我们用另一种语言来讲一种哲学的时候,我们讲的其实不是那种哲学,而是用我们自己的哲学材料构造出来的一种新哲学。亚里士多德与孔子的比较

---

① Quine, W. V. O., *Ontological Relativity*, in *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 1969.

② Masson-Oursel, Paul, *True Philosophy is Comparative Philosophy*, *Philosophy East and West*, Vol. 1, No. 1, 1951, p. 5.

是不可能的。

这样，我们就面临着一个根本的问题，用英美分析哲学的话说是翻译和同义性问题，用大陆哲学的话说是解释和理解问题。比较哲学的方法论问题也指向这个问题。这个问题远比罗桑提出的问题要严重得多。“按照罗桑（Rosán）先生，大会（East-West Philosopher's Conference）所提倡和实行的比较哲学方法是东方哲学与西方哲学的对比，因此，就是拿一种文化的哲学同其他文化的哲学相对照。他认为这种方法基本上不适用，主要有两个理由：（1）东方和西方哲学传统都是多元的，并不呈现出总体的、独特的特点或特性；（2）不同时期不同文化的根本的哲学观点的出现，与东西方这种地理区分并无多少联系。于是，他提出，比较哲学研究的关键，就是按照一个分类系统来分析一切哲学，不论这些哲学在何时何地出现，这个分类系统是哲学的而不是地理的，是跨越一切文化历史界限的。”<sup>①</sup> 如果翻译是不确定的，那么这仍然是企图把所有的哲学都用一种中立的语言表达出来，然后对它们进行逻辑运算。这与逻辑经验主义的科学哲学有同样的逻辑。如果实验科学的理论不能以这种方式比较，那么，不同的哲学体系就更不能这样了。

于是我们面临一个两难选择。一方面如马森-奥塞尔所说，或者如麦金泰尔所提到的，所有的哲学都是比较哲学，那么，比较哲学根本就是一个不恰当的概念。如果所有的马都是白的，我们就没有必要说白马。如果所有的哲学都是比较哲学，那么，比较哲学就不可能是哲学的一个分支。所有的哲学家都习惯于比较各种哲学思想，或者拿别人的哲学与自己的哲学做比较。一般来说，文章末尾的“评论”部分，就是拿别人的哲学同自己的哲学做比较。任何一部哲学史，不管是某一国的哲学史，还是如夏夫斯坦所写的《世界比较哲学史》，都是对许多哲学家的思想的阐述，比较已经在其中。任何一部哲学专著，总是论证或阐

---

<sup>①</sup> Moore, Charles A., *Keys to Comparative Philosophy, Philosophy East and West*, Vol. 1, No. 2, 1952, p. 4.

明某种观点,如此就必须对对立观点进行批驳,并援引那些与自己观点相同或相近的哲学来支持自己。

另一方面,如果不可通约性成立,比较哲学就不可能进行,所有的比较都是虚假的。施莱尔马赫和狄尔泰可以凭借历史理性之类的虚构来说明所有的人心都是相通的,因而,任何人原则上都可理解在时空上相距遥远的哲学。但后结构主义和解释学发展到德里达,一切都交付给话语的自由游戏。理解和解释成了自说自话。结果比较仿佛两部装有不同程序、不同的语法和词汇的计算机之间的一种游戏:两部计算机交替在屏幕上显示出一段段话来。它们在交谈、在争论吗?显然不是。

### 三

然而,比较仍然在进行。当我们讲述一种哲学时,我们的讲述行为已经隐含了比较。当我们讲述一种异己文化的哲学时,我们要拿他的哲学概念同我们所熟悉的概念进行比照,在我们熟悉的词汇中选择与之相同或相近的概念。两种语言有不同的语法。异己哲学的陈述中,词语的顺序与我们陈述中的词汇的顺序不同。我们用自己的语言讲述时,我们已经对词语顺序做了调整。即使是讲述我们自己的文化中的一种哲学,一种距我们最近的哲学,如当代某位中国哲学家的哲学;即使我们原封不动地照着读一遍,我们也已经进行了比较。我们为什么读这一段而不读另外一段?我们已经通过比较进行了选择。这印证了一句话,真正的哲学是比较哲学。说所有的哲学都是比较哲学,并不是说了一句无意义的话。这个论断不同于在所有的马都是白马的条件下说马是白的。由于在大多数情况下,哲学的比较是隐藏的而不是直接的,所以,发现所有的哲学都是比较哲学是发现了一个重要的事实。

比较哲学涉及许多重大的哲学问题。翻译的不确定性、不可通约性等论题并不是已经得到论证的公理。语言不仅通过词汇而且通过语法塑造实在或世界的论题也遇到有力的反驳。乔姆斯基毕生致力于论证普遍

语法，各种语言的语法差异只是表层语法的差异，而深层语法是共同的。

中国人在中国文化中成长，为什么能够理解西方哲学？或者反过来，西方人为什么能理解孔子和老子？不是由于某个绝对精神或历史理性或历史心灵在支配着这种理解，而是由于人类有相同的或近似的生理构造和神经系统，有相同的进化史，有相似的感觉机制和感觉经验，人所处的环境服从相同的物理定律。不是文化或理论或语言决定人类的心灵和由心灵构造出来的实在，而是自然环境与人的身体结构共同决定了人类的感性知觉和概念系统。因此，连库恩也承认，不同的范式虽然不可通约，但只要做出足够的努力，属于不同范式的科学是可以相互理解的<sup>①</sup>。

虽然比较哲学在一切层次上进行，但最能够显示比较哲学的特性的，还是跨语言、跨文化的比较哲学。而跨文化的比较以中西哲学比较为重中之重。夏夫斯坦（Ben-Ami Sharfstein）认为，世界上只有三大哲学传统，即印度、中国和欧洲。在他看来，来自于其他文化传统的宗教、神话、智慧等等，都还不是哲学。而这三大传统之所以成为哲学传统，主要根据是各自的连续性和自我参照。“连续性是一种关系，它使一个传统中的每一个后继者都可以追溯到时间、地点或态度上的同一个开端。自我参照是一种性质，由于这个性质，任何陈述或哲学孤立起来都很难理解，必须把它们置于语境网络之中，这个网络决定哪些内在于这个传统，哪些外在于这个传统或属于另一个思想和行动的世界。”<sup>②</sup>这三大传统之中，印度哲学并不具有中国和西方哲学那样的连续性。

我们进行哲学比较，也就是在进行哲学研究。而哲学研究的目的，就是通过理性的论证揭示普遍的伦理、知识和实在原理。哲学如夏夫斯

---

① Kuhn, Thomas, Reflections on my Critics, in *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. I. Lakatos & A. Musgrave, London: Cambridge University Press, 1970.

② Sharfstein, Ben-Ami, *A Comparative History of World Philosophy*, State University of New York Press, 1998, pp. 5-6.

坦所说,并不是任何一种信念、格言。哲学必须同科学一样讲证据、讲道理,也必须同科学一样是可以修改的,必须是发展的,必须是系统化和理论化的。拿哲学概念本身来说,“在古希腊,如柏拉图,智慧一词(sophia)可以用于区分真智慧与智者(sophists)所教导的假智慧。亚里士多德用这个词指知识德性,他拿来与之相对照的是实践智慧。至于philosophia,即爱智慧,苏格拉底在《辩护篇》(apology)中的解释是,他所做的就是劝说老老少少们少关心身体和钱财,多关心灵魂的美德。后来,在《斐多篇》中,说到他即将被雅典人处死时,他解释说,神赋予他的重任就是过哲学的生活,并对自己和别人进行审查,因为他相信他的生活就是这样过的,所以他深信他死后将大受保佑。于是,他接着说,所有正确地从事哲学研究的人都是在练习死亡——哲学就是练习死亡的正确道路!但是,在柏拉图的对话中,哲学也用来表示追求真正的知识,即发现不变的知识原理。后来,古希腊的哲学概念演变为西方哲学史上的那个样子”<sup>①</sup>。

比较哲学不仅仅是文化史,不只是把不同的文化的观念拿出来展示,比较哲学还是几种哲学的对话、交流和辩论。普遍的哲学陈述,不论是形而上学的,还是认识论的、伦理学的、方法论的,都在辩论的过程中显示出来并得到论证。

---

<sup>①</sup> Sharfstein, Ben-Ami, *A Comparative History of World Philosophy*, State University of New York Press, 1998, pp. 17-18.

## 中国哲学的翻译问题

□ 安乐哲

审观西方语言对中国文化翻译目前面临的问题，应从自 17 世纪起中西不断碰撞与交流中造成的盲视说起，这种盲视至今仍阻碍着我们对中国文化的理解与传达。

事实上，自 17 世纪起，尤其是整个 19 世纪，中国古典文化一直备受有哲学素养的西方译者们的关注与精心研究。这些译者通常具备充分甚而可谓异乎寻常的语言能力。但哲学学科内部却还不曾将中国传统文化视为“哲学”，其对西介中国文化所做的贡献亦极为随性和片断。因此，西方古典文化学者运用翻译资料对中国文化研究所面临的主要问题，不是这些资料句法方面的问题，而是传达其文化传统的语汇问题——中国文化主要哲学术语的语义内涵并未获得充分理解。概而言之，我们现有对中国主要哲学术语的翻译充满了并非传达其本身宇宙论的哲学语汇，此乃造成那种有害的文化化约主义的弊根之所在。

这可谓是个循环过程。20 世纪西方哲学家对中国传统的矛盾态度，他们不愿将其视为一种严肃的哲学探求，赋予其作为哲学学科的合法地位，这一切都可归结到翻译者们对其语汇理解的匮乏。而语汇的不足则

很大程度上源于某种实证主义策略造成的对他者文化与历史的边缘化,使得专业哲学难以对中国文化传统产生兴趣。因为,如果仅把中国文本设定在我们自己传统文化价值视角之中,它们显然既没有趣也在哲学意义上不重要。不加批判地设定“humanity”(人类)这一范畴,同时担心太多的差异会导致无法沟通,这都掩盖和模糊了我们应承认的中国人与我们的重要差异,尊重该传统作为一种外来的不同人类秩序与我们的距离。中国文明的发展与具体历程是由另一套不同的假定加以表述的,而我们的翻译却缺乏对这一差异的发掘与认可,因而将中国世界观变得貌似熟悉。一种不同的哲学传统被制造的熟悉,且是被一种与其不相关的严格清晰的标准调定出来的,它必然只能成为西方主调的一个低级变调。

翻译中国哲学,从一开始就应该意识到这一文化化约主义的问题,也应找出避免该问题的方案。本文在此只是想谨慎地提醒我们的汉学家:我们确实存在问题。

考察一下历史,我们就会发现这一哲学差异(与漠视)的程度究竟有多大。印欧语系创造了诸多不同的文明状态,但由于通商、战争、人口迁移,以及这种种沟通与交流产生的思想观念无意识地播散,过去几千年来,这些文明已发展出一种文化家族的相似性。这些同源印欧语系文明间的活动,使我们渐渐产生了一种共同概念基础的意识,而这一概念基础却不可能也不适于描述那些更为异在的文化传统。

尼采与海德格尔等哲学家向后回溯至前苏格拉底古希腊时代的概念群,希图藉此揭露主导现有柏拉图—亚里士多德—基督教传统的二元论形而上学背后的基架,同时寻求重新获得其他哲学表述的可能性。这两位哲学家都相信,一种世界观往往积淀于其文化语言与概念的系统结构中,其在促发某些哲学可能性的同时也阻碍了其他的可能性。正如尼采所谓:

印度、希腊、德国等这所有哲学不可思议的家族相似性其实很容易解释。由于共同的语法原则,从一开始就形成了这些哲学体系类似的发

展历程与先后关系——我的意思是，由于相似语法作用无意识的主导与操纵，只要有语言上的姻亲关系，它就行得通；就像从一开始就设定了一条路，而阻挡了其他解释世界的或然之途。（尼采，1966）

因此，对中国哲学的翻译，我们就需要提防因同属一个语言家族而引起的普泛化设定，并将其视作整体语言本身的性质。

其他有意识避开西方哲学潜在二元论倾向的西方思想家亦提出了其他的语言策略。例如，怀特海（Whitehead）与皮尔士（Pierce）创造了新语言策略，可以说避开了种种传统预设；现象学家们也用某种明确的方法论绕开固有的形而上学假定；而解释学家们则质疑“方法”（method）本身，试图揭露“既定神话”（the myth of the given）的虚妄。

中国人早在欧洲文明之前就已形成一套探究世界的方式。他们一直坚定地奉行某种向心性、地方主义的文化信念——一种“恋家”文化。历经千载的长城，对中国人来说，已然是某种人造的界碑，是其对自我疆界、山川、湖海的重申，它隔绝出中国人的次大陆——不仅带给他们一个阻绝外来侵略的地理屏障，而且亦是一个文化屏障。

杰出的法国汉学家谢和耐（Jacques Gernet）认为，中国与欧洲两种文明状态几乎是完全彼此独立发展起来的。它们最初的接触约在1600年。中国人对基督教以及其所立基的哲学大厦表面上的无法适应，实际上不仅体现了不同知识传统相遇时常遭遇的难以处之的差异，且更是一种深远的精神策略和思想方式的差异，是中国人所树立的根本不同的对人类行为诠释上的差异。（谢和耐，1985）基督教和西方哲学的论调，对中国人来说，几乎实际没有任何意义——他们可能连想也不会想，因为这些思想远在其哲学信念之外。而耶稣会教士们在诠释这一差异时，用的却是与其极不相适的推理、逻辑、辩证的思想方法进行的。（谢和耐，1985）

西方人对中国文化的认识和正确理解几乎没有多大转机。事实上，情况一直不够乐观——“Chinese”这个词，在英语中意味着“迷惑”