

儒林

Confucian Literati

山东大学儒学高等研究院

黄玉顺 主编

中国孔子基金会赞助

【2016】（第六辑）

上海古籍出版社



儒林

【2016】
(第六辑)

山东大学儒学高等研究院

○○主 编
副主 编
沈顺福 黄玉顺
陈 峰

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

儒林. 第6辑 / 黄玉顺主编. —上海: 上海古籍出版社, 2016. 11

ISBN 978-7-5325-8054-5

I. ①儒… II. ①庞… III. ①儒家—研究—丛刊
IV. ①B222.05-55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 070863 号

儒林(第六辑)

黄玉顺 主编

上海世纪出版股份有限公司
上海古籍出版社^{出版}

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.co

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行经销

启东人民印刷有限公司印刷

开本 787×1092 1/16 印张 16.25 插页 7 字数 283,000

2016 年 11 月第 1 版 2016 年 11 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5325-8054-5

B·941 定价: 68.00 元

如有质量问题,读者可向工厂调换

《儒林》编委会

主 任 许嘉璐

副 主 任 颜炳罡 杜泽逊

委 员 (姓氏笔画为序)

王学典 王钧林 [加]贝淡宁 方辉 朱小健

刘 杰 [日]池田知久 [美]安乐哲

[美]安靖如 杜泽逊 [美]杜维明 杨国荣 张祥龙

张富祥 陈 来 林安梧 苗润田 [韩]金圣基

郑杰文 郑 春 姚中秋 郭齐勇 涂可国 黄玉顺

黄俊杰 傅有德 曾振宇 颜炳罡

《儒林》编辑部

主 编 黄玉顺

副 主 编 沈顺福 陈峰

编辑部主任 徐庆文

责 任 编 辑 (栏目分工)

蔡祥元 思想探索

陈晨捷 理论建构

法 帅 人物品议

徐庆文 学派评析

陈 峰 名物训释

江 曦 文献研究

蔡祥元 中外比较

李 梅 图书评论

黄玉顺 名家访谈、青年论坛

温 磊 儒林讯息、出版事宜

目 录

角色伦理

心场视域的主体

——论儒家角色伦理的博大性

..... [美] 安乐哲(Roger Ames)/文 王堃/译 \ 1

略谈儒家角色伦理 郭齐勇 李兰兰 \ 23

“角色”意识：《易传》之“定位”观念与正义问题

——角色伦理学与生活儒学比较 黄玉顺 \ 34

角色伦理、个人定位与社会建构：儒家与西方的分野 任剑涛 \ 45

文化比较研究中的不良趋势：东、西方的两极化

..... [美] 孟巍隆(Ben K. Hammer) \ 49

儒家伦理就是角色伦理吗？

——安乐哲“儒家角色伦理学”评议 刘 宏 \ 57

思想探索

孝道文化在中国的过去与未来 颜炳罡 \ 67

天经地义：儒家孝道正当性的三次论证 曾振宇 \ 78

经学思维方式与中国古代学术品格及方法论特点 边家珍 \ 96

“五伦”与“六方”：《论语》与《阿含经》的伦理思想比较 李 琳 \ 112

理论建构

21 世纪全球化时代东亚人文研究的新视野 黄俊杰 \ 126

牟宗三道德形上学之反思 石永之 \ 129

目
录

学派评析

孔子思想中的“学”与“教”.....	[日] 池田知久/文 柳悦/译 \	148
激进权智与温和权慧：孟子经权观新论	杨海文 \	156
朱熹气论批判	沈顺福 \	194

文献研究

《尚书·说命》孔传校议	杜泽逊 \	206
上博楚简《郑子家丧》译注	西山尚志 \	211
“圣”与“时”：儒家天人相合的关键要素		
——以郭店楚简为中心	陈晨捷 \	230
《孟子》西译史评析	刘单平 \	242

征稿	\	252
----------	---	-----

心场视域的主体

——论儒家角色伦理的博大性

◇ [美] 安乐哲(Roger Ames)/文 王堃/译

【摘要】儒家角色伦理不诉诸抽象的主体、行为、动机、理性、选择、结果、人格特征等等，而是植根于对人更为整体和多变的叙述性理解。因此，儒家角色伦理不是作为另一种伦理理论而被提出，而是对道德生活的一种更加广阔而独特的视角。这种道德生活，始于在相对直接的人类经验中寻求保证。生活的开始，是由浅薄到复杂的生理和社会关系网，进而发展为独特而一致的个人认同。为获得这个中心，只有生活在我们所处的关系和角色中，并逐渐生成我们的叙述方式，中心的问题在场域中才能得到解决。主体是这样一种表达，在天道的承袭中，自然与文化的遗产通过“仁”的持续获得而被继承，仁如同一个特殊的中心，在经验场域的无限展开中不断彰显自身。

【关键词】儒家；角色；伦理；心场视域；博大性

【作者简介】安乐哲(Roger T. Ames)，男，美国夏威夷大学哲学系教授、夏威夷大学和美国东西方中心亚洲发展项目主任、《东西方哲学》主编、《国际中国书评》主编。主要研究领域为中国经典英译、中西哲学比较研究。

一、儒家角色伦理和对人的叙述性理解

儒家角色伦理不诉诸抽象的主体、行为、动机、理性、选择、结果、人格特征等等，而是植根于对人更为整体和多变的叙述性理解。正如黄百锐(David B. Wong)所说：

《论语》展现出以孔子为中心的一个组织，他们参与道德培养，每个人都有不同的优势和弱点，并没有理论化或给出哲学上的验证，而是通

过互相之间的交流,为中国哲学传统中孔子后人的理论化和哲学求证提供基础和灵感。^①

因此,儒家角色伦理不是作为另一种伦理理论而被提出,而是对道德生活的一种更加广阔而独特的视角。这种道德生活始于在相对直接的人类经验中寻求保证,如同我们在《论语》及其他早期儒家著作中看到的那样。有一些对儒家角色伦理持欢迎态度、同时要求澄清某些相关观念的学人,我们将以对其作出回应的方式,继续寻找足以完整而一致的表达我们思想的语言,以期探讨儒家角色伦理的广阔性之所在。

对于罗思文(Henry Rosemont)和我而言,形成这种思考的起点是儒家的核心词汇“仁”一直以来的模糊性,这种模糊在孔子《论语》中得到了发展。^②在它多于100次的出现中,从我们英语的语法和反思来看,至少能够部分保证其中存在着一系列熟悉而有用的差别。这些差别的作用是从具体经验的统一中,抽象和离散出一个或多个因素;也就是说,从外在世界中抽出内在自我,从行为中抽出主体,从他人中抽出自我,从多元中抽出单一,从目的中抽出方法,将心理性格从其引导的行为中抽离,从总体独特的习俗中抽出特定的德行,从具体的叙述中抽出抽象观念本身,从更高的总括中抽出特殊行为,等等。

这些错综复杂的语言上的区分,其中的大部分,如果不是所有,对我们很有意义。因为我们习惯把个人先从群体中抽出,再从其行为中剥离,这植根于我们的哲学传统,远至毕达哥拉斯以及他的不死灵魂说。而在读《论语》的过程中,我们发现,一个人不能通过自己成仁,也不能通过某种可复制的仁的行为而成仁。“仁”总是因情况而异、因人而异的。^③

如果我们认为,早期中国宇宙论以一种重关系而轻实体的方式为解读《论语》及其他经典文本提供了另一套诠释语境,那么我们必须质疑我们常识中的这种抽象和区分,因为它背离了其他传统中经验的基本存在方式。换言之,儒家哲学中所有伦理讨论的叙事基础,总是把这种区分看作是从具体而

① David B. Wong. "Cultivating the Self in Concert with Others." *Dao Companion to the Analects*. Amy Olberding, Editor. Dordrecht: Springer, 2014, p. 175.

② “仁”的确出现在商代的甲骨文和青铜器中。虽说在甲骨文中它的意思还很模糊,但在青铜器上它意味着爱和善良。我们的观点是,虽然“仁”在早期出现得不多,然而它在《论语》中的发展仅仅增加了一些实质性的哲学意味。

③ 例如,从黄百锐的观点出发,从对12.1的颜回问仁,15.10的子贡问仁,孔子的回答非常不同。这是因为颜回和子贡的具体情况不同,他们之间存在差异,正如在11.22中孔子对子路和冉有的另一个问题的不同回答一样。无论哪种情形,都如孔子在11.22结尾所说,其答案都与提问者的个人情况相关。

连续的关系性行为中的特殊抽象结果。过去我们区分为“个体”与其“德行”，或“观念”与其“叙述来源”，实际上只是同一经验中不可分离或分析的方面。

我们所谓儒家角色伦理，以关系存在的事实为起点，没有什么事物或人可以自己做任何事。那么，一个人的特定角色——女儿和祖父母，老师和邻居，店主和爱人——仅仅是某种被指定的关系，在其特定性中采用了一种清晰的伦理判断：我是一个好女儿或好老师吗？角色伦理是对这种传统的一种适宜的动词状形容式的解读。这种解读不同于我们貌似寻常的假设，即个体作为离散的实体，可被抽象于其叙述背景，独立于与之关联的环境，此环境首先包括其他的人，并可以被精确地描述、分析和评价。角色伦理将始于一个宣称，在任何有趣的道德或政治意义上，人都不能脱离与其交流的其他人而被理解。事实上，只有在与他人的交流中指导其行为的特定角色中，一个人才能得到最好的描述和评价。简单说来，所谓道德就是有助于角色和关系生长的行为，我们与他人就共同生活于这些角色和关系之中。

在其最近的一篇文章《仁：一种典型示范性的生活》(*Ren: An Exemplary Life*)中，赖蕴慧(Karyn Lai)也许简单讲明了一点，“仁”应被理解为一种广阔的、与特定语境相关的行为质，这种行为的质表现在君子与人同乐的道德生活中，因而这种生活是以促进关系的生长为目的的。人们在角色和行为中，如同撰写自传般发展和表达着这种行为的质：首先，这些角色和行为起源于家庭，接着更加广泛地扩展到社区。对于人的行为中显现出来的不同能力，赖蕴慧坚持一种整体论观点为不同的行为能力提供了一致的保证，这也使其对于“仁”的解读与杜维明不同。赖蕴慧倾向于有机的、情境性和动态的解释，而杜维明则更有分析性、理论性和抽象性。“仁”对杜而言是“更高的观念秩序”和“内在道德”；而赖蕴慧认为，对于她认为是不可避免的具体而特殊的生活质而言，杜维明的这种简略解释有个体化和心理化之嫌。^①

二、放弃“抽象的冒险”

威廉姆斯(Bernard Williams)以其与任何道德理论都保持距离而著称，这些道德理论告诉我们什么是对的，什么是错的，以及什么我们应该做。在《道德运气》(*Moral Luck*)这本书的序言中，威廉姆斯声称：

对于什么是道德，没有任何有趣、干净而自洽的理论能够说明；并

^① Karyn Lai. "Ren 仁: An Exemplary Life." *Dao Companion to the Analects*. Amy Olberding, Editor. Dordrecht: Springer, 2014, pp. 83-94.

且,尽管有当前鼓吹者有力的活动,也不可能有一个伦理理论,在一种哲学架构的意义上,将与某些经验事实一道产生道德理性的决定过程。^①

怀特海(Alfred North Whitehead)常被引用的语句是:“我们通过整体思考,却活在现实中。”他也忧虑使我们依靠貌似清晰的抽象理论所造成的持续不平衡,同时又权衡着另一个更加含糊而充满试探性的实践世界。在对哲学史的反思中,怀特海批判伊壁鸠鲁(Epicurus)、柏拉图和亚里士多德“不明白抽象的危险”,而使得知识封闭和完备。怀特海的观点是,与这些伟人相联系的“思想史”:

……是活跃的开始与压抑的终止之灾难性的混合。穿透感丧失于完备知识的确定性中。这种教条主义是学习的反抗者。在事物之间完全具体的关联中,事物的特征进入了关联本身的特征之中,因而关联本身不能被确定的定义。例如,每一个友谊都显现出两个朋友特别的特征。而如果把这种特征认作对友谊的完备定义,那么两个其他的人就不会符合这个特征了。^②

怀特海在此提供的例子是为了解释“穿透感”,而在有关友谊的知识之确定性的假设中,这个解释的“穿透感”就受到了阻碍和抵消。这种确定的知识也就是当两个通常是独特的人能够达到并巩固一种有生产力的关系图式时,我们生活中创造性的进步就发生了。然而,在特定友谊中的两个人,其自身是不可替代的,以致把任何其他人放在那种关系中都是不适当的。用怀特海的话说,对他而言,友谊这个过程本身的质是持续的,包括朋友和朋友之间的联系,那是十分具体的。作为假定为“个体”的两个人,实际上是从现实中的抽象结果。

对怀特海而言,假定有某种离散个体的存在,是他所谓“简单定位谬误”的典型例子。此谬误也就是说,用于将事物作为简单的分子进行孤立和分析,这种熟悉而错误的假设是理解我们经验内容的最佳方式。怀特海摒弃了“对象物”的世界,认为它是从我们经验中抽象的结果,并主张作为基本现实的经验和自然本身最好被理解为扩展和动态的事件。对怀特海而言,离散的个体观念是对于人在自由维度上的理论化假定,它是哲学家“职业异化”(deformation professionnelle)的一个特定而顽固的例子,也是他在别处提到

① Bernard Williams. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973 - 1980*. New York: Cambridge University Press, 1981, pp. ix-x.

② A. N. Whitehead. *Modes of Thought*. New York: Free Press, 1938, p. 58.

的“具体的误用”(misplaced concreteness)的一个露骨例子。后者密切关系到一个谬误,认为抽象实体有一个“更真实”的简单位置,而非其所处在的动态扩展的关系场域。而恰在此场域中,各种不确定的转变和连接构成了人类经验的真实内容。^①

哈特肖恩(Charles Hartshorne)详述了怀特海的这一思想,质疑了我们对表面的“内”、“外”领域的常识,并主张在人与人的关系中相互暗示和渗透:

怀特海看得最清楚的是:个体总的来说不仅在各自之外(“简单定位”的谬误),而是在各自之中,上帝包容万物仅仅是个体之间的相互包含或社会的相对性的极限例子。^②

陈素芬(Sor-hoon Tan)认为,人类行为不可避免的是社会的和有机的,这让人想起杜威(John Dewey)的“反思性谬误”。她说:

那些依然纠结于“身分认同”的人们常常抱怨杜威的观点是“无自我的行为自我”。他们忽视了杜威对传统自我观念的反对。对杜威而言,在人类的行为和经历、经验之外无自我。“自我”和行为之间的区别是“事实之后”。在经验中,一致超越了差别,否则就犯了“反思性谬误”——错把由后来的反思引入经验的差别当成完全是在当下原始经验中的给出。自我生成于复杂而有组织的交流,在此社会的、有机的交流中成为一种终极性的功能。^③

不把人们当作离散的个体进行语法描述或分析,这就是对人的叙述性理解。黄百锐曾关注儒家角色伦理的“心场”观,而这种叙述性理解就是对此问题的答案。从以上引用的段中可以明显看到,在黄百锐对早期儒家的理解中,有大量作为人们共同叙述的成分在内,这与我们角色伦理的思想是一致的。黄百锐也似乎意识到了儒家道德生活观的这种审美的(因而也是整体的)基础。

儒家对好生活的观念有一种审美的维度,在西方读者眼中会显得古怪而陌生。好的行为被喻为拥有一种道德美,它表现为在自然而然的尊

心场视域的主体
——论儒家角色伦理的博大性

① Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Donald Sherbourne corrected edition. New York: Free Press, 1979, p. 137. 其中有:“这种个体独立预设是我在别处提到的简单定位谬误(fallacy of simple location).”

② Hartshorne, Charles. *A History of Philosophical Systems*. New York: Philosophical Library, 1950, p. 443.

③ Sor-hoon Tan. *Confucian Democracy: A Deweyan Reconstruction*. Albany: State University of New York Press, 2003, p. 27.

重和关心中的优雅和自发。^①

但黄百锐在读儒家伦理时，依然把离散的个体摆在首要地位，而不依赖与他人的关系。他对问题的构造如下：“如果我是我的关系的总体，那么谁或者什么才是立于每一个特殊关系中的实体？”在建立关系之前必须有个体的存在。发展于早期著作，而留存于近期作品中，黄自己给出的答案是：“我们以生物有机体获得生命，通过和同类建立关系而成人。”^②

而我们的答案则是简单的重复道，我们是关系的总和并被关系所组成，而非复制这些集中的、惯性的中心，比如过去的集关系于其中的“实体”观。詹姆斯(William James)怀疑，这种“实体”思路是我们试图把名变为“实”的“根深蒂固的恶习”：

举例来说，今天的温度计是从某种叫做“气候”的东西中来。气候其实只是一段时期的名称，却被认为好像处于这段时期背后。我们总把名称当作存在，放在其所指的事实背后。但事物的属性并不在任何东西的内部，而依附或结合在事物之间。因此我们认为，任何东西离开了实体概念的支撑就不能为我们所知晓，如同马赛克黏合在水泥上一样，这样的想法必须被摒弃。结合本身的事实就是实体观念所意味的一切，事实背后一无所有。^③

生活的开始，是由浅薄到复杂的生理和社会关系网，而发展为独特而一致的个人认同。为获得这个中心，只有生活在我们所处的关系和角色中，并逐渐生成我们的叙述方式，中心的问题在场域中才能得到解决。

三、“场域”作为内部关系理论的必然推论

为了清楚地回答黄百锐的问题，首先要区分内部关系和外部关系。实体形而上学与其外部关系的理论，曾经是、并将继续是我们共同的常识。用黄的话说，当我们从单个的有机体进入与同类之间的关系时，这种理论保证了

^① Wong, "Cultivating the Self in Concert with Others," p. 177.

^② Wong, "Cultivating the Self in Concert with Others," p. 192. 同样可见于其论文："Relational and Autonomous Selves," *Journal of Chinese Philosophy* 34: 4 (December 2004) 以及 "If We Are Not by Ourselves, If We Are Not Strangers," *Polishing the Chinese Mirror: Essays in Honor of Henry Rosemont, Jr.* Edited by Marthe Chandler and Ronnie Littlejohn. New York: Global Scholarly Publications; 2008.

^③ William James. *Pragmatism and Other Writings*. New York: Penguin, p. 42.

离散和独立的个体的首要和完整。

相反,在一种内部关系的理论中,有机的连续性是最重要的,这种连续性由假定的事物组成。当把这种至关重要的关系摆在儒家角色伦理的宇宙论背景的首位时,它所代表的生物学关系和社会关系,如同源词“体”(生活的所在之处)和“礼”(生活的表现形式)中呈现的那样,被有机的灌注在那些动态的、相互促进、相互渗透的样式中,这些样式构成了人们所在生活的叙述。^①这些样式起初是微弱和试探性的,而随着我们学会生活并建立起独特的人格,生活样式的意义也会增长和加深。我们认为,无论在生理意义还是社会意义上,一个孩子并非作为一个离散的,或已经完备的实体降临到世界上,而是在一种辐射远及宇宙终端的关系中,被灌注为一个生物的和社会的中心而诞生的。

当然,其所在的家庭成员确实会通过表达和传达他们的成熟文化的方式,成为孩子“有思想”、“有道德”的首要资源,使孩子在确立人格的过程中可以借鉴和使用。如果婴儿时期能够教会我们什么,那将不会是我们存在着独立的道德主体;相反,通过反思早年的经历,我们领会到的却是,“思想”是一个共同的过程,我们应欣赏对家庭和社区的依赖,不仅为了发展和建立人格,还为了我们的生存。

我们习惯于把世界看作由先在的、离散的事物所构成,这些事物后来才进入相互的关系中。对于这种顽固不化的习惯,赫肖克(Peter Hershock)提出了一个没有争议的观点,也即以内部的构成性关系来诊断这种顽疾中存在的问题:

自发的主体和客体,最终只是抽象的假设……所谓“事物”——无论是山川、人类,还是复杂的现象如历史——都只是已建立相对稳定的价值和存在者的标准之后的经验结果。它们并非如常识所坚持的那样,是实在或实体的自然显发。事实上,独立于我们而存在的对象物只是一种惯常的关系样式的作用结果。^②

赫肖克为我们这种文化跳跃思维提供了一剂良药,“事物”的先在这种无辜的假设,引导我们看到了“实体是预定的演员,关系是第二实体这样的假

^① 参见 Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*. Hong Kong and Honolulu: Chinese University Press and University of Hawai'i Press, 2011. 在第3章,Ames使用了两个词 *Ti* (体)和 *Li* (礼)作为一种探索和启发,以解释在早期儒家传统中获得个人认同的过程。

^② Peter Hershock, *Buddhism in the Public Sphere: Reorienting Global Interdependence*. New York: Routledge, 2006, p. 140.

象。”内部关系理论则要求我们具有另一种不同的常识：

这等于一种形而上学的格式塔，从雇用独立和不独立的演员作为第一实体、而其关系作为第二实体开始，到把关系看作第一（最终）实体、而所有单个演员作为按惯例从其中抽象出来的。^①

当我们试图澄清心场观，出发点是这种内部的构成性关系，而对包含特殊与整体的这样一个有机过程，却要求一种完全不同的理解。也许我们需要读一段孟子常被引用的话：

孟子曰：万物皆备于我矣。（《孟子》7A4）

如上所述，我们对“仁”的理解首先有内在自我和外在世界的区分，而孟子的这段话对这个区分提出了质疑。我们可以用内一外二分法来重构这种分离。那么这两个不同领域是否存在着替代品，如果存在，会是什么？为了弄清孟子的这句话，我们必须澄清关于人类经验具有过程性和辐射性的宇宙论假设，以及关于特定的人与其世界之间看得到的关系。唯其如此，我们才能探讨孟子常被翻译为“heartmind”的“心”的观念是如何在早期的宇宙论中被理解的。

很明显，心既能认知，也有感情——在认知与情感、知识和感觉、身体和意识、结构和功能、思考和行动、中心和背景之间，都不存在二分的关系。这些区分是不可分析的，也不能分离和孤立心的不同元素；它们只是看待同一现象的不同方式而已。为这一宇宙论的实际应用，可以从中医那里获得线索，我们须避免外在关系带来的形式主义，比如承认生理学和解剖学、结构和功能的不可分割。实际上，由于其对结构和功能的毗连关系作动态的、共生的“体用”理解，对于孟子的“万物皆备于我”的“万物”，传统中医可为我们提供一种显著不同的理解方式。如同医学人类学家冯珠娣（Judith Farquhar）在其对中国“气”宇宙论的探索中所观察到的：

气既是结构的又是功能的，是质料和暂时形式的统一，若把它降低为任何一个“方面”，都会丧失所有的一致性。^②

传统中医敏感地将系统性的生理功能摆在更为切近而局部化的解剖结构之上，这就要求对中医的解释应为整体的和包容的，而非过于特定而排它。

① Peter Hershock. *Buddhism in the Public Sphere: Reorienting Global Interdependence*. New York: Routledge, 2006, p. 147.

② Judith Farquhar. *Knowing Practice: The Clinical Encounter of Chinese Medicine*. Boulder: Westview, 1994, p. 34.

例如,“诊脉”这个词,可以被精确翻译为“测量脉搏”,但更重要的是,它是运用人的触觉敏感来感受和领会整个躯体中内脏的活动。这样,诊脉大概指示的不仅是有机体自身,还包括身体内外的活动之间的关系。在诊脉中,行医者最终感到的是宇宙中的相互关联。

也就是说,如果我们用心与场的语言来描述心的概念,那么它首先是特定系统中心的动态中心,这个系统是思想和情感从生理和心理的维度辐射到作为其背景的无限宇宙中。的确,心只是从派生的和抽象的意义上成为物理器官,而那只是更为复杂的事件的转喻,在那些事件中这一方面被列为一个符号,为构成连续人生的整体而多样的功能服务。

从孟子另一个相关的段落的描述中,我们可见“尽心”如何体现在相互给出的过程中,首先充分生长于家庭和社区的初始环境中,然后为了在宇宙背景中自我实现而做出自己的突出贡献:

尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。(《孟子》7A1)^①

受到孟子“心”的启发,我们也许想挑战一下外在关系中的内—外二元论,那么为“反思”发明一个替代词,如“返观”(intra-spection)这个新词表示一个事实,即“观照我心”的过程同时也是观看世界。这种返观看到的是内心和外界的关联,因而既是内又是外。也就是说,心是全息的确,既然“万物皆备于我”,“尽心”也就意味着我们其实是把整个宇宙纳入中心,以我们独特的视角给出一种解决方式。因而,我们与发生在周围事件中的一切,得以通过最有效的方式联系起来。

至于我们的特定行为如何发生在无限的行为场域中,要获得对其更为整体的理解的另一种方式,也许要借用杜威(John Dewey)和他的导师詹姆斯(William James)二人光辉的形象为此铺垫。首先,杜威声称我们要摒弃一种常识,即假设我们活在自己的皮肤里,并认识到生命与变动的外在世界在何种程度上达到最完备的相互合作。

最要紧的一件事是,经验中的生活并非进行在一个有机体皮肤之下:它总是包容了有机体内部和外资时刻以及更高生物和更远范围之间的联系和交流。^②

^① 意识到“知”的行为性(performative)很重要。我们通常把它翻译为 knowing,而在这里把它作为实现(realizing),意味着把它变成真实的而非认知上的了解。

^② John Dewey. *The Essential Dewey* Volume 1. Edited by Larry A. Hickman and Thomas M. Alexander. Bloomington IN: Indiana University Press, 1998, p. 147.

在此基础上,杜威为思想本身的来源、落实和功用提供了一种社会的、动态的和交互的概念,很类似上文中孟子的散播而又集中的“心”的观念。

在空间思维的统治中,思想者常问的问题是,思想在哪里……暂且接受提问者的立场(同时忽略了讨论的位置、制度和社会艺术),把问题限制在有机个体上,我们会说思想的位置——其静止意义——是有机行为的质量,只要行为的质量受语言及其结论的调节。对于那些被“在哪里”这个问题所困的人们,以及那些不情愿承认思想是非空间划分的存在领域的人们,他们大部分相信神经系统、特别是脑部或脑中枢就是思想的位置。然而有机体不只是结构;还包括内部活动的特殊方式,这种活动不是同时进行,而是连续的。没有结构的支持,这些活动远非可能,但它们与结构的不同正如行走和腿、呼吸和肺的关系一般。^①

杜威的观点是,思想是世界上进行着的心理—物理活动。这种参与式的理解体现在对“灵魂”这个词习语式的、非学理的和有机的使用:

强调一个人有灵魂或强大的灵魂……表达了一种信念,即这个人有相当的敏感度,在生活的各个方面都有积极协调的参与……看看有机体在其本身之中……会发现“在其之中”,并非像箱中的石头那样,而像历史中的事件那样,在一个变化、生长、永不停息的过程中进行。^②

在《多元宇宙》(*Pluralistic Universe*)这本书中,詹姆斯用一个意识现象来反思和表达他所谓的“内部生命的搏动”,这种搏动同时是整体的和特殊的,要求我们摒弃任何关于排他性的“内”、“外”领域观念,并在心场观中,以全息的方式重构它们的关系,内外只是思考统一现象的两种方式。

我们每个人都能感受到内部生命的搏动,其中有过去,有未来,还有各种意识,其中包括对自己身体、对彼此之间的为人、以及对我们想要表达的思想、对地理和历史发展的方向、对真理和谬误、对善良和邪恶,凡此种种的意识,谁又能知道更多呢?内部生命的搏动感,无论如何微弱和潜在,都关联着所有的一切,与之相互连续,相互属于……我们感受到的生命单位不像主知论者宣称和计算的那样,不与存乎其中的他者相分离,只有在相隔久远的日期中才能发现其中的两者之间存在某些界限……我当下的意识领域是中心,被不知不觉深入潜意识的边缘所包围……哪一部分在我意

① John Dewey. *The Essential Dewey* Volume 1, p. 151.

② Ibid., p. 152.

识之中,哪部分不在?如果我说出之外的部分,那部分就已经进入其中。中心以一种方式工作,边缘则以另一种,并在当下超越和成为中心。我们在观念上认同自己是什么,并说出自己在想什么,那么什么就是中心;但我们完全的自我是整个场域,包括所有不确定的辐射着的潜意识增长的可能。^①

对于我们习惯行为中的全息中心如何能既是一切事物又是所有时间,杜威的描述是,全息中心是从一个特殊视角,从全部历史作一时的解释。

我们也发现,在所有这些高级有机物中,行为是由先前的活动结果所预设的;我们发现了学习和习惯养成的事实……在当前的行为中,当下复制了一个广泛而持续的环境。实事求是地说,遥远和过去在行为中被赋予了意义。所谓“有机的”行动不仅是内部结构;也是有机的一环境的联系的结合。有这种思考也许显得很神秘;但如果这种考虑中包含一个“当前的”词语,包含了时空中遥远的事件,甚至到了地质学的年代,未来的消逝和遥远的星系,那么这种思考就不再神秘。问题只是实际经验中有多远被解脱出来并变成中心……值得注意的是,经验中的生活不是有机体皮肤下面的东西:它是富有包容性的事件,包括有机体内部和外部时空中、以及更高有机体之间的联系和交流。^②

如果以中国宇宙论语言重申杜威和詹姆斯的话,应认识到“道”就是经验的场域。从不同角度对“道”的领会总是相互冲突,而“德”是贯穿于不同角度的领会中的特例。换言之,道是持续的经验场,而“万物”、“万有”是指其中发生的一切,二者只是以两种方式表达同一现象,一个强调连续,另一个突出多样。每个独特的“东西”或事件都暗含着所有事物的连续整体,而此整体必然要从某个角度进行理解。

四、“中心”作为关系视域的成就

当“心场”观中的扩展了的“场域”得到了更为微妙的理解后,我们可以更切近地反思场域的“中心化”过程意味着什么,以及这种语言在表达一个更为复杂而在经验上一致的人格或主体时的用处。因而,我们在具体回应黄百锐对于进一步澄清的要求时,这样说就没有问题了:“场域通过个体和关系而被

① William James. *A Pluralistic Universe*. New York: Longmans, Green and Co., 1912, pp. 286-288.

② John Dewey. *The Essential Dewey* Volume 1, pp. 146-47.