

THINKING THROUGH CONFUCIUS

孔子哲学思微

「美」郝大维 安乐哲 著
蒋弋为 李志林 译

江苏人民出版社



THINKING THROUGH CONFUCIUS

孔子哲学思微

「美」郝大维 安乐哲 著
蒋弋为 李志林 译

▲ 江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

孔子哲学思微/[美]安乐哲(Ames, R. T.)等著;
蒋弋为,李志林译. —南京:江苏人民出版社,2011.9
(海外中国研究丛书/刘东主编)
ISBN 978-7-214-07350-1

I. ①孔… II. ①安…②蒋…③李… III. ①孔丘
(前 551~前 479—哲学思想—研究 IV. ①B222.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 181681 号

书 名 孔子哲学思微

著 者 [美]郝大维 安乐哲

译 者 蒋弋为 李志林

责任编辑 孙 立 张惠玲

装帧设计 陈 翌

出版发行 凤凰出版传媒集团

凤凰出版传媒股份有限公司

江苏人民出版社

集团地址 南京市湖南路 1 号 A 楼,邮编:210009

集团网址 <http://www.ppm.cn>

出版社地址 南京市湖南路 1 号 A 楼,邮编:210009

出版社网址 <http://www.book-wind.com>

<http://jsrmcbs.tmall.com>

经 销 凤凰出版传媒股份有限公司

照 排 江苏凤凰制版有限公司

印 刷 江苏凤凰通达印刷有限公司

开 本 960 毫米×1 304 毫米 1/32

印 张 8.625 插页 2

字 数 212 千字

版 次 2012 年 1 月第 1 版 2012 年 1 月第 1 次印刷

标准书号 ISBN 978-7-214-07350-1

定 价 24.00 元

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向承印厂调换)

中译本序

《孔子哲学思微》一书的写作,自始至终就是一个自觉的合作过程,甚至可说是集体协作的成果。本书的两位作者有着非常不同的背景:郝大维是耶鲁和芝加哥大学训练出的西方哲学家,安乐哲是伦敦训练出的汉学家。在写这部书的几年间,我们把我们的观点带到了中国,包括台湾和香港地区,以及欧洲和我们国家的其他院校去进行广泛地切磋。对那些参与讨论的学术界同仁的贡献,我们深表感谢。现在,为准备这个中文译本,我们又有机会将这一合作范围再次扩展。这本书现有两个中文译者,这种情况并非偶然,它恰恰针对了《孔子哲学思微》一书的中心问题:文化翻译的问题。

我们写这本书的目的是要提醒读者注意西方汉学的一个根本问题。到目前为止,专业哲学家很少参与向西方学术界介绍中国哲学的工作。大体上说,西方哲学界一直“无视”中国哲学,而且是纯粹意义上的“无视”,至今仍然如此。这其中的一个重要原因,就是“哲学”一词在中国和西方含义不同。

在中国,哲学远非只指对由哲学系统和理论组成的典范和传统的专业性的议论和伸延。中国哲学家传统上一直肩负学者和政府官员的

双重身份,他们的理论思考充分受到其实际职责,即政府和社会的日常运作的调节。即使在现代中国,“哲学”的意义仍然涵盖文化价值与人们社会政治生活之间的一系列关系。哲学家仍旧是社会的思想领袖。他们常常激情满怀;时而,一些勇敢的思想家会挺身而出,推行他们自己的关于人的价值和社会秩序的纲领。对于他们,哲学是一种推动和造就当前社会、政治和文化发展的思想话语(intellectual discourse)。这一哲学传统所表现的存在主义的、实践的以及坚定的历史主义的特性拓展了哲学的外延,使它远远超出了中国之外的“哲学”所界定的范围。

然而,西方学术界中所谓“中国哲学”的价值就完全是另一回事了。事实上,这一领域基本上被排斥在专业哲学之外,以至于“中国哲学”这个说法显得如此自相矛盾。西方哲学的这种自我文化中心(ethnocentric)的立场与相应的中国立场有着明显的不同。传统上,中国的自我文化中心观念(ethnocentrism)并不否认西方文化的存在,而是否认它对中国现实的价值和相关性。中国式的自我文化中心论基本上根植于一种文化自足的体认,即中国不需要西方。而西方的自我文化中心论建立在普遍主义的信仰之上,这一点颇具有讽刺意味。至今,西方哲学的主流对于包容中国哲学的可能性仍执一种冷漠态度,并以种种形式的简化主义(reductionism)为这种冷漠辩护。简化主义的基础大体上仍然属于从笛卡尔起就一直主导现代西方哲学的启蒙主义范畴。它通常带来某种普遍主义的(universalistic),且往往是方法论上的参照标准,也包括相对主义的一种绝对形式,即否认任何形式的文化可比性。恰如基尔茨(Clifford Geertz)所描述的那样,这种态度以“某种普遍主义的理论网络为前提,如进化阶段、泛人类观念及行为,或各种各样的超越形式(结构、原形、深层语法)”等,无论它们是笛卡尔的几何方法、黑格尔的理念,还

是科学的普遍合理性,或是唯一真神。^① 举一个例子,李约瑟(Joseph Needham)似乎真诚地对几千年中国文明所取得的成就感到敬畏。然而,推动他整个研究项目的问题——“为什么中国未能发展起现代科学”,却建立在这样一个假设上:在西方社会发展起来的科学具有普遍意义,而且科学最终独立于文明而发展。如果我们视现代科学与文明紧密相联,那么,以“中国的科学或文明”来命名李约瑟的宏伟巨著或许更为合适。基尔茨将那种普遍主义的姿态巧妙地表述为“留出空间以表现我们高高在上”。

问题是几乎所有的西方职业哲学家,在他们的实践中,都进一步强化了所谓西方哲学和非西方哲学的区别。在这个意义上,他们都有意无意地表现出了自我文化中心。然而,可喜的是西方哲学正在经历一场翻天覆地的变化。哲学家们以及各种哲学运动,从各个方面对我们熟悉的关于理论和方法之客观性的主要观点提出挑战。在众多不同的旗帜下,如新实用主义、后结构主义、阐释学、新马克思主义、分解主义、女权主义哲学、环境哲学以及后现代主义等,来自西方传统内部的批评运动正在蓬勃兴起。这种大趋势迫使我们放弃那些关于确定性的不加分析的假定,以及那种科学优于文学、理性优于言语、认知优于情感、男性优于女性的霸权观念。越来越多的有影响力的哲学家放弃了如此表述的“方法论”。这大大增加了哲学库存中事实标准的多样性,此类标准来自传统、民族志、历史文化。这种多方面的对摇摇欲坠的实证主义和科学主义的共同批判,代表了西方思想界的一场真正的革命;正是这场革命奠定了西方和中国哲学传统间相互影响相互充实的基础。重要的是,从这种新对话所用的术语看,这一跨文化的交往和相互促进,非但不导致文化霸权主义和文化同一性,相反却会带来人的价值多样化不断增加的前景。

① Clifford Geertz, "The Uses of Diversity," In *The Tanner Lectures on Human Values* VII, 251-275. Salt Lake City: University of Utah Press, 1986.

总之,复兴最终属于美学意义上的判断标准会产生这样的结果,即化科学为技术,化普遍主义为在具体时空中的更谨慎有度的描述。

在《孔子哲学思微》一书中,我们试图在一个明显的历史参照框架中,在中西两个文化间穿梭比较。这样,我们就像其他从事思想考古的学者一样,试图通过把中国传统与西方文化历史发展相对应,来正确估价这一传统。这些学者把哲学技巧与完成某一特殊工作所需要的文化兴趣结合起来,从这一点上看,他们基本上可称为汉学家。这种情况在西方训练出的哲学家那里引起相当一致的反应,他们对这些学者的资格表示怀疑:“他们真是哲学家吗?”一方面,这些阐释者所表现的对思想史的强烈兴趣经常来自于他们的学术背景,同时,中国哲学本身特点又进一步助长了这种倾向。传统上中国哲学特别重视历史,而不强调某一特殊方法论的应用。至少某些解释认为,中国式的“理性”无法用那种超历史、超文化的人类本能语言(faculty),或诸如此类的一套概念范畴来解释。它必须求助于“有关合理性的历史实例”。“人性”并不解释为某种神授本质,而是来自对某一具体社会环境中的人群的历史和文化的概括。

这批学者中较激进的一派所关心的是改造他们自己的世界。他们的确一直在为读者介绍有关中国文化的可靠知识。然而,他们有更重要的工作要做。我们自己就属于这一阵营。探究中国哲学文献的最终目的是要判断它的价值,看这些观念是否可用,是否有说服力,我们可否表示自己的赞同。我们要做的不只是研究中国传统,还要设法使之成为丰富和改造我们自己世界的一种文化资源。儒家从社会的角度定义人的观念是否可以用来修改和加强西方的自由主义模式?在一种以礼仪方式组构的社会中,我们能否发现什么东西,它可以帮助我们更好地理解那种在哲学上根据不足、却在实际中又有价值的人权观念吗?我们能否通过研究性别观在一个非常不同的文化中如何建构,来推进女权主义的价值观念吗?我们自己的宗教经验怎样才能通过思索中国的有关观点

而得以丰富呢？

我们这一批人倾向于去发掘文化间的不同，而较少地去观照它们的相同处。葛瑞汉(Angus Graham)在评论本杰明·史华兹(Benjamin I. Schwartz)的《中国古代思想的世界》一书时提出了这种对比：

一些研究中国思想的西方学者倾向于把中国人想成和我们一样，而另一些人则不然。一种倾向是运用那些超越文化和语言差异的概念，透过所有表面的不同，去发现中国思想中对普遍问题(universal problems)的探索。另一种倾向是透过所有的相同点，去揭示那些与受文化制约的概念系统相关的，以及与汉语和印欧语言结构差异相关的关键词汇间的差别。史华兹的《中国古代思想的世界》就是前一种观点的非常突出的代表。^①

或许我们可以接着葛瑞汉的思路作如下的释义：

一些研究中国文化的学者倾向于相信，归根结底中国人与我们非常相像；另一些人则不以为然。一些人认为在所有差异的背后，始终有一种对人的问题的关注，这一点从根本上将所有的人等齐划一。另一些人则认为在较为表面的，不大有趣的生理或其他明显非文化意义上的相同现象背后(比如一个头、两只耳朵等)，有着深刻而奇异的差别。这些差别来自受文化制约的思维方式 and 生活方式。一些人认为不视人类共同性为最重要的特性，就是否认中国人的人性；另一些人则认为强调这种本质化的共同性就是否认中国人的独特性。

显然，在理解中国哲学时，我们必须既要考虑到延续性也要考虑到差异性。那么，葛瑞汉对于差异性的那种多少带有夸张的关注到底说明了什么呢？首先，它可以理解为对西方现代性所表现的普遍化倾向的反应

① A. C. Graham. Review of *Times Literary Supplement* (London), July, 18, 1986.

(当然有时是一种过激反应)。宽容要求我们尊重不同文化的自身完整性。新实用主义者罗蒂(Richard Rorty)是一个思想活跃而颇有争议的人物,用他的话说,生硬地重新定义实际上就是羞辱。^①

拒绝承认中国传统的特殊性,这种现象在翻译语言中,以及在为弥合文化差别而出现的词汇中尤为明显。从16世纪末西方与中国接触开始,尤其是从18世纪发展起来的学术交往开始,那些在语言学上颇有造诣的,具有良好的有时甚至是卓越的语言技巧的西方翻译家,就开始了仔细研究中国古代经典文献的工作。然而,由于哲学界一直未将中国传统视为“哲学”,故而在介绍中国思想方面贡献甚少。又由于哲学作为一门学科,在学术上负有表述一个文化传统观察世界的宏观思路的责任,所以哲学界这种漠视致使我们对中国文化的理解在质量上受到影响。对于任何西方人文学者,如果他们试图使用“翻译过来的”中国材料,无论是文本的还是观念的,则最大的障碍不是译文的句法结构,而是那些赋予它意义的特殊词汇。在这类译文里,那些关键的哲学词汇的语义内容不仅未被充分理解,更严重的是,由于不加分析地套用渗透西方内涵的语言,使得这些人文主义者为一种外来的世界观倾倒,以为自己处于谙熟的世界中,虽然事实远非如此。简单地说,我们翻译中国哲学的核心词汇所用的现存的常规术语,充满了不属于中国世界观的东西,因而多少强化了上述有害的文化简化主义。

比如,当我们把“天”译为带大写“H”的“Heaven”,无论你愿意不愿意,在西方读者头脑里出现的是超越的造物主形象,以及灵魂(soul)、罪孽(sin)、来世(afterlife)等概念。当我们将“命”译成“fate”(或更糟,“Fate”),我们实际上夹杂了不可改变性、困境、悲剧,以及目的论等含义,而这些意义与中国古典传统并无什么干系。又比如,当我们把“仁”

① Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989: 89 - 94.

译为“benevolence”,我们就将“仁”这一概念心理化了,使其带有利他主义的色彩;而事实上,“仁”具有非常不同的一系列社会学意义。

中国文化作为一种人类社会秩序迥异于西方文化。由于不经审视地把“人性”作为一个具有普遍意义的概念范畴加以应用,加之担心过多地强调差异性会导致不可比性,我们应予承认的中西文化的差异程度就被掩盖和模糊了。中国文明在成长和发展过程中,一直有一套不同于西方的预存观念(presuppositions)在起作用。由于在翻译中未能发现和承认这种差异,致使我们对中国的世界观有种似曾相识的错觉。一旦一种不同的哲学传统被改造为某种熟悉的东西,并以与其相异的西方的事实标准为基础来评价,这种传统便肯定只能是西方主题的一种低劣的变奏。惟其如此,对于西方学术界来说,中国的学说才算不上“真正的哲学”。

我们由此陷入了一种恶性循环。西方哲学家对中国传统的那种矛盾心理,哲学界不愿视其为哲学的态度,至少可以部分地归咎于非哲学的翻译家,他们没有能力发现中西文化间的根本差异并加以重视,其结果是翻译语言贫困化。翻译语汇的这种贫乏,在很大的程度上,是由于在实证主义者以方法论为中心的框架中,民族志与历史学被边缘化了,遂使对中国文化的专业哲学研究受到了排斥。如果中国的文化典籍被降为附属于一种非自身传统的文化意义的话,那么它们便不值得研究也不具有哲学意义了。

现在,在与中国学者合作将我们的论著译成中文时,我们有两个深为关切的问题。首先,我们殷切地希望在中国学术界找到能理解上述文化翻译问题的学者,而他们对此则是从中国文化的角度来理解。西方学者在把中国世界观引入西方文化环境的过程中遇到极大的困难,同样,中国学者在介绍西方思想的时候,也必须花大力气去克服不同的却同样令人沮丧的障碍。因此,翻译者本身必须是专业哲学家。

其次是“翻译化”问题。我们在中英文之间译来译去,其结果是生造

了第三种语言,一种“不东不西”的真正怪物。它既不是中文也不是英文,令人不知所云。为了使译文更适合中国读者的口味,我们的第二位译者在避免逐字逐句硬译方面尽了最大的努力,有时不得不在字面意思的准确性上作些妥协。当然,这种译法有得也有失。

最后,让我们对所有的合作者,尤其是对译者蒋弋为、李志林和这套丛书的执行主编刘东,表示诚挚的谢意。

郝大维

安乐哲

(张燕华译)

序“海外中国研究丛书”

中国曾经遗忘过世界，但世界却并未因此而遗忘中国。令人嗟讶的是，20世纪60年代以后，就在中国越来越闭锁的同时，世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天，这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境：我们不仅必须放眼海外去认识世界，还必须放眼海外来重新认识中国；不仅必须向国内读者译介海外的西学，还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这套书不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感，因为单是它的学术水准也足以提醒我们，中国文明在现时代所面对的绝不再是某个粗蛮不文的、很快就将被自己同化的、马背上的战胜者，而是一个高度发展了的、必将对对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样，借别人的眼光去获得自知之明，又正是摆在我们面前的紧迫历史使命，因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身，中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然，既是本着这样的目的，我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西，否则我们的“筛子”本身就可能使读者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试，而我们所努力去做的，毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘 东

1988年秋于北京西八间房

目 录

中译本序 1

绪论 从比较的观点看孔子 1

第一节 比较哲学的方法 1

第二节 用比较方法研究孔子的几个预设 5

- 一、内在论的宇宙 5
- 二、概念的两极性 8
- 三、传统:解释问题的背景 12

第一章 思维方式之比较 16

第一节 西方传统的思维方式 16

- 一、思维的目标——清晰性 16
- 二、理性与经验的分离 18
- 三、克服思维危机的种种努力 20

第二节 孔子的思维方式 25

- 一、学 27
- 二、思 29
- 三、知 32
- 四、信 36

第三节 《诗经》——一个例证 41

第二章 人格论之比较 47

第一节 中西方造就人的不同标准 47

第二节 礼和义之相互关系 57

一、礼 58

二、义 62

第三节 仁人 79

一、作为“仁人”的“仁” 79

二、“仁”和人的造就 83

第四节 伯夷和叔齐——一个例证 91

第三章 社会政治观之比较 94

第一节 中西方对秩序概念的差异 94

第二节 民 100

一、“民”和“人” 100

二、人的绝对性和相对性 105

第三节 为政 114

一、中西传统中的“政”和“正” 114

二、中西传统中的“刑”、“法”和“礼” 123

三、中西传统中的“耻”和“罪” 127

第四节 君子 129

一、中西哲学中的人的榜样 129

二、孔子心目中的人的榜样——“君子” 134

第四章 天道观之比较 143

第一节 从西方的观点看孔子的宇宙论 143

第二节 天和天命 148

一、中西“天”概念的历史发展 148

二、孔子对“天”的理解 151

三、天命 154

第三节 德 161

一、早期文献中“德”的表征 161

二、对“德”的哲学新解释 165

三、场和聚结——“天德” 169

第四节 宗教	173
一、西方人的宗教观	173
二、孔子的宗教观	174
第五节 道	176
一、孔子的道	176
二、中西方不同的道和超越	181
第六节 情境主义	186
第五章 概念论之比较	189
第一节 概念与交流	189
一、中国古汉语的书面形式和口头形式	189
二、中西概念之差异	191
第二节 孔子若干概念之比较分析	196
一、圣人	196
二、正名	200
三、乐	205
四、恕	212
五、敬	217
第三节 孔子——交流的大师	222
一、隐喻的交流	222
二、和谐的思维	224
结语 从孔子看中西文化的融合	230
第一节 孔子在中国文化中的命运	230
第二节 中西文化融合的可能性	234
第三节 中西文化融合的前景	243
参考书目	254
编后记	261

绪论 从比较的观点看孔子

第一节 比较哲学的方法

比较哲学也许比其他任何哲学更容易被比较者自身的偏爱所累。将中国哲学和西方哲学进行比较尤其如此。这种比较在早期阶段所采用的最朴素的同异分析,一直受到人们的赞扬。人们或者从这种差异是不可改变的假定开始,指出在最广泛的理论意义上,每种文化背景的最大特点是什么;或者假定存在着一个包括所有重要思想家在内的解释共同体(hermeneutical community)。这种观点认为,对中国和西方哲学家进行比较,就是指对思想家进行跨文化的比较,即根据预先假定的中性标准加以评判,而这种中性标准又是内在地决定着哲学的性质和各种哲学的特点的。

这前种研究的典型例子是 F. S. C. 诺思罗普。他对东方人爱好“直觉得来的概念”和西方人使用“来自假设的概念”之间的差异进行了描述。这种笨拙对照的方法,一旦被语言技巧不如诺思罗普的译者使用时,便产生了对这种比较方法的反动,使人们去刻画同而不是异,这样就陷入了跨文化的极端。

有的思想家认为,可以把哲学的反思看做一种最基本的看法,基于截然不同文化的思想家可以用描述这些看法的相对中性的范畴来加以评价。跨文化的比较方法在这些思想家中很有影响。把思想家加以分类,以便对他们的哲学探究和建树的内在特点作一比较评判,这种强烈的愿望使得元哲学工作蓬勃兴旺。但是,这些元理论家所做的只不过是康德在他的《纯粹理论批判》一书中未竟的工作,即提供一个纯粹理性的历史,一个方式的历史。在这种历史中,可供选择的理论图式为思想确立框架。

以上讲到的两种比较研究方法判若两派,但都认为,差异是无法消除的,无论它是出自于文化背景,抑或基于超越文化疆域的理论信仰。

我们在本书中所用的比较哲学的方法同文化间的比较方法以及跨文化的方法有共同之处。当在敏锐感受各种文化所强调的东西的差异(这些差异为有意义的理论和实践提供选择的可能性)时,我们的方法是同文化间的比较方法一致的;当在寻找一个一致的解释以提供可行的哲学对话语境时,我们的方法又和跨文化方法相一致。但跨文化论者,无需做更多的工作,就能构成这种一致解释。在这一点上,我们远不像他们那样乐观。这是我和跨文化论者的区别。也就是说,除非我们能够详细描述和各种文化环境的理解相关的某些基本背景假设,否则,要追求一致的解释,就必然会导致我们把一套自己的传统文化标准强加于另一种文化之上。这就是以沙文主义勾画内在的哲学思索的决定因素。

我们认为,第一,在比较哲学中,异比同更有意义。就是说,认为中国传统哲学和西方传统哲学具有对立的先决设定(*presuppositions*)的看法,比认为它们之间具有共同的设定的看法更能提供成果。第二,在中国和西方社会,至今尚未获得让思想家们得以在共同的价值观念和共同关心的问题的基础上进行对话的可能性。在本书中,我们想加以证明的主要观点是:丰富多样的儒家文化和西方文化之间的差异,不能仅仅用一种漫不经心的态度随便一提了之。正是这种十分重要的差别才使人