

通过孔子而思

郝大维 安乐哲 著
何金俐 译

著作权合同登记 图字： 号

图书在版编目(CIP)数据

通过孔子而思 转美)郝大维(美)安乐哲(美)著
何金俐译 北京 北京大学出版社 年 月 日

陈星 陈星 陈星 陈星

I 通... II ①郝...②安...③何... III ①比较文化 中国、西方国家 IV ① ② ③

中国版本图书馆 CIP 数据核字()第 号

陈星 陈星 陈星

陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星

© 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星

陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星

陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星
陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星

书 名：通过孔子而思

著作责任者：(美)郝大维 安乐哲 著 何金俐 译

责任编辑：戴远方

标准书号：陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星

出版发行：北京大学出版社

地 址：北京市海淀区成府路 号 陈星 陈星 陈星 陈星

网 址：陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星

电 话：邮购部 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星

排 版 者：北京军峰公司

印 刷 者：

经 销 者：新华书店

陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星

陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星 陈星

定 价：陈星 陈星

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有，翻版必究

献给邦妮

——本书的完成与她的支持是分不开的

三人行 必有我师焉。

《论语·述而》

子曰：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”

《论语·为政》

目 录

中译本序 轱

英文版编者前言 轱

英文版序 轱

作者辩言 轱

几个悖常假定 轱

一 内在宇宙论 轱

二 反向性概念 轱

三 传统 作为诠释语境 轱

第一章 十有五而志于学 轱

一 思想的条件 轱

二 学 轱

三 思 轱

四 知 轱

信 轱

五 证之《诗》 轱

第二章 三十而立 转缘

一 释“人”：另一种解读 转缘

二 礼义的互为性 转愿

礼 转因

义 转近

三 仁 转因

仁人 转因

仁与成人 转缘

四 证之伯夷、叔齐 转愿

第三章 四十而不惑 转因

一 审美秩序的优先性 转因

实践的美学 转近

二 民 转愿

民和人 转愿

绝对个人与相对个人 转愿

三 政 转愿

政和正 转愿

刑、法、礼 转缘

耻和罪 转示

四 君子 转源

作为典范的君子 转示

第四章	五十而知天命	轲原
一	孔子宇宙论	轲原
二	天和天命	轲忍
	“天”的历史演进	轲忍
	“天”与超验	轲原
	“天命”	轲远
三	德	轲远
	古代文献中的“德”	轲远
	“德”的哲学重构	轲原
四	道	轲愿
	孔子之“道”	轲愿
	“道”与超验	轲远
五	天人	轲原
	“点”域论	轲原
	孔子思想的宗教性	轲愿
六	儒家宇宙论：情境化艺术	轲原
第五章	六十而耳顺	轲原
一	沟通的向心性	轲原
二	圣人的语言学文字学解析	轲远
三	圣人与正名	轲原
	古代汉语的审美品格	轲原
	“正名”	轲原
	“怪人”鉴赏家	轲愿
四	恕：一以贯之	轲忍

是忍之为“敬” 转原

是敬意的语言 转范

五 圣人 沟通大师 转源

是警 转源

是内顺之思 转远

第六章 七十而从心所欲 不逾矩 转园

一 孔学的式微 转园

二 融合的机遇 转范

三 构想未来 转范

参考书目 转源

译者后记 转愿

附录 文化对话的意义 转袁

中译本序^{〔员〕}

《通过孔子而思》一书的写作,从始自终都是自觉的合作过程,甚至可以说是集体协作的成果。本书的两名作者有着非常不同的学术背景: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内地、中国台湾和香港,以及欧洲和美国的其它院校进行广泛切磋。对那些参与讨论的学术界同仁的贡献,我们深表感谢。现在有了这个中译本,使我们又有机会将这一合作范围再次扩展。事实上,《通过孔子而思》一书的一个中心问题就是文化翻译的问题。

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,我们可以说,西方哲学界一直都“无视”中国哲学,而且是纯粹意义上的“无视”,至今仍然如此。其中的一个重要原因,就是“哲学”一词在中国和西方的不同含义。

在中国,哲学远非只指对由哲学系统和理论组成的范型与传统的专业性讨论、扩展。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

政府和社会日常运作的牵动。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;总有一些勇敢的思想家时而会挺身而出,推行他们自己关于人的价值和社会秩序的种种思想纲领。对于他们,哲学是一种推动和造就当前社会、政治、文化发展的思想对话。这一哲学传统所表现的存在主义的、实践的 and 坚定的历史主义特质拓展了哲学的外延,使之远远超出了中国之外的其他文化所界定的“哲学”范围。

然而,西方学术界所谓“中国哲学”的价值则完全是另外一回事。事实上,这一研究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立场与与之相对的中国立场显然迥异。传统上,中国的自我文化中心观念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植根于一种文化自足感,即中国不需要西方。而西方的自我文化中心论则建立在普遍主义信仰之上,这一点颇有讽刺性。至今,西方主流哲学对包容中国哲学的可能性仍态度冷漠,而各种形式的简化主义成了此种冷漠的借口。简化主义的根源基本上仍属于自笛卡儿始就一直主导现代西方哲学的启蒙主义范畴。它通常带有某种普遍主义(且往往是方法论上)的参照标准,也含有相对主义的某种绝对形式,即拒斥任何形式的文化可比性。恰如格尔兹(Gregory Bateson)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,不管

它们是笛卡儿的几何方法、黑格尔的理念，还是科学的普遍合理性，或是惟一真神。^{〔图〕}举一个例子，李约瑟（~~约瑟夫·李~~）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，推动他整个研究的问题——“为什么中国未能发展起现代科学”，却是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价值，而且它最终独立于文明而发展。如果我们认为现代科学和文明乃并驾齐驱者，那么，李约瑟的宏伟巨著或许以“中国的科学或文明”来命名更为恰当。格尔兹将这种普遍主义姿态绝妙地表述为“为表达我们的高高在上留出余地”。

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与非西方哲学的区别。在此意义上，他们都有意无意表现出某种自我文化中心主义。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，从各个方面对我们所熟悉的关于理论和方法之客观性的主要观点提出了质疑。在新实用主义、后结构主义、诠释学、新马克思主义、解构主义、女权主义、生态哲学和后现代主义等各种旗帜的引领下，来自西方传统内部的批评运动正蓬勃兴起。这种大趋势迫使我们放弃那些关于确定性的不假思索的假定，以及科学优于文学，理性优于描述，认知优于情感，男性优于女性的种种霸权观念。越来越多有影响力的哲学家放弃了如此表述的“方法论”。这大大增加了哲学知识库真理标准的多样性，这些标准来自传统、民族志、历史文化。这从各个方面发起的对已危机四伏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、彼此丰富的基础。重要的是,从这一新的对话使用的文化语言来看,这一跨文化交流和互动非但不会导致文化霸权主义和文化同一性,相反更会带来人类价值多样化之欣欣向荣的前景。总之,复兴最终审美意义上的判断标准会产生这样的推论:即科学会成为艺术,具体时空中更审慎有度的表达取代了普遍主义叙述。

在《通过孔子而思》一书中,我们试图穿梭在中西两种文化空间,在某种明显的历史参照框架下进行文化比较研究。因此,如同其他从事思想考古的学者一样,我们也尝试通过把中国传统与西方文化历史发展过程对照的方法,正确评价中国文化传统。由于从事思想考古的学者们通常会把哲学技巧与完成某特定工作所需要的文化兴趣相结合,就此,他们基本上可被称为汉学家。这就引起受西方哲学训练的哲学家们相当一致的反应,他们对这些学者的资格表示怀疑:“他们是真正的哲学家吗?”这一方面原因在于,这些诠释者所表现出的对思想史的强烈兴趣通常跟他们的学术背景有关,而同时中国哲学本身的特点又进一步助长了他们的这一倾向。因为,传统上,中国哲学就特别重视历史,而不强调某特殊方法论的应用。至少某些观点认为:中国式的“理性”无法用那种超历史、超文化的人类官能或诸如此类的一套概念范畴来解释。它必须借助于“合理性的历史实例”。“人性”不是某种神授的本质,而是具体社会环境中人类社群的历史和文化概括。

此类学者中,比较激进的一派看重的是对他们自己世界的改造。他们确一直致力于向读者介绍切实的中国文化,但他

们还有更重要的工作要做。我们自己就属于这一阵营。探究中国哲学经典的最终目的是判断其价值,看其观念是否可用,是否有说服力,我们是否会有自己的认同。我们要做的不只是研究中国传统,更是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。儒家从社会的角度来定义“人”,这是否可用来修正和加强西方的自由主义模式?在一个以“礼”建构的社会中,我们能否发现可利用的资源,以帮助我们更好理解我们哲学根基不足却颇富实际价值的人权观念?我们能否通过研究另一文化环境中的性别观,来推进女权主义的价值观念?是否可以思考中国相关的宗教观念来丰富我们自己的宗教经验?

我们倾向于发掘文化间的不同,而不过多关注其相似性。葛瑞汉(葛瑞汉,1918-2010)在对史华兹(史华兹,1907-1991)《中国古代思想的世界》一书进行评论时,指出了这样的对照:

一些研究中国思想的西方学者倾向于把中国人想成跟我们一样,而另一些人则正相反。前一种倾向运用那些超越文化和语言差异的概念,透过所有表面不同,发现中国思想对普遍问题的探讨。后一种倾向则透过所有相同点,揭示与受文化制约的概念系统以及与汉语和印欧语系结构差异相关的关键词的差异。史华兹的《中国古代思想的世界》正是前一种观念的典型代表。^[1]

我们或许可接着葛瑞汉的思路做如下解释: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。前者认为,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。后者则认为在较为表面不太有趣的生理或其他明显非文化意义上的类似(比如一个头、两只耳朵等)背后,有着深刻而奇异的差别。这些区别源自受文化制约的思想方式和生活方式的差异。前者认为,不把人类共同性视为重要特征,就是否认中国人的人性;而后者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。

显而易见,理解中国哲学,我们必须既要考虑到连续性又要关注差异性。那么,葛瑞汉对差异性那种多少有些夸张的关注到底说明了什么?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(当然有时是一种过激反应)。宽容要求我们尊重不同文化自身的完整性。新实用主义者罗蒂(理查德·罗蒂)是一个思想活跃而颇有争议的人物,用他的话说,生搬硬套地重新定义实际就是羞辱。^{〔源〕}

拒绝承认中国传统的特殊性,这种现象尤其表现在翻译语言和那些弥合文化差异的语汇中。从 19 世纪末西方与中国的接触开始,尤其是自 20 世纪发展起来的学术交往,那些语言学造诣很高,具有良好有时甚至是卓越语言技能的西方翻译家,就开始了研究中国古代经典的工作。然而,由于西方哲学界一直都未曾将中国传统视为“哲学”,故而在介绍中国思想方面贡献甚微。同时,由于哲学作为一门学科,学术上负有表述某一文化传统体察世界之宏观思路的责任,因此,西方哲学界这种漠视使得我们对中国文化理解的质量受到了影响。对一个西方人文学

者来说,如果他想运用“翻译过来的”中国材料,无论是文本的还是观念的,最大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。在这类译本中,关键哲学术语的语义内容不仅未获得充分理解,更严重的是,由于它们不加分析地套用了渗透西方思想内涵的语言,这些人文学者就这样俘获了一种外来的世界观,以为仍是自己所熟谙的那个世界,虽然事实绝非如此。这也就是说,我们翻译中国哲学的核心词汇所用的现存常规术语,充满了不属于中国世界观本身的内容,因而多少强化了上面所论的有害的文化简化主义。

比如,当我们把“天”译为首字母大写的“~~Heaven~~”时,西方读者不管情愿还是不情愿,头脑中出现的就是超验的造物主形象,以及灵魂(~~Soul~~)、原罪(~~Sin~~)、来世(~~Afterlife~~)等概念。而当我们把“命”译成“~~Fate~~”(或更糟,“~~Destiny~~”),我们实际上已夹杂了不可变更、困境、悲剧、目的论等内涵,而这些意义与中国古典传统并无多少干系。再比如,当我们把“仁”译为“~~Confucianism~~”时,就已把“仁”这一概念心理学化了,使其带上了利他主义的色彩,而事实上,“仁”所具有的则是相当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然有异于西方文化。不加审理地把“人”这一概念作为一个具有普遍意义的范畴加以应用,再加上担心过多强调差异性会导致无法比较,这样,就掩盖和模糊了我们必须承认的中西文化的差异性。中国文明成长和发展的过程中,一直在发挥作用的是一套与西方迥异的“假定”。只是因为我们在翻译中未能发现和承认这种差异,才致使我们对中国世界观产生一种似曾相识的错觉。一种哲学传统一旦被

改造为我们西方人所熟悉之物 ,且以与其迥异的西方之真理标准为基础来评价 ,那么 ,这种传统肯定只能是西方主题曲的一个低劣变奏。正惟此 ,中国思想在西方学术界才算不上“真正的哲学”。

由此 ,我们陷入了一种恶性循环。西方哲学家对中国传统的矛盾心理 ,西方哲学界不愿承认中国思想为哲学的态度 ,这些至少部分原因可归咎于非哲学的翻译家。因为他们不能够发现中西文化间的根本差异并予以重视 ,其结果造成了翻译语言的贫困化。翻译语汇的贫乏很大程度上是由于实证主义者以方法论为中心 ,在此框架下 ,民族志和历史学被边缘化 ,中国文化的专业哲学研究自然被排斥在外。如果中国的文化经典只能屈尊附属于非其自身传统的文化意义 ,那么 ,它们当然不值得研究也不会具有哲学意义。

与中国学者合作将我们的研究译成中文 ,有两个问题我们深为关切 :首先 ,我们殷切希望在中国学界能找到理解上述文化翻译问题的学者 ,当然 ,他们应是从中国文化的角度来理解此问题。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困难 ,同样 ,中国学者介绍西方思想也必须花大力气去克服不同然而却也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 ,其结果往往会生出第三种语言 ,一种“不东不西”的“怪物”。为使译文更适合中国读者的语言习惯 ,总是需要我们的译者尽最大努力实现这种沟通 ,有时甚至需要在字面意义的准确性上做出

妥协,以求更能达意。

郝大维 安乐哲

注 释

〔员〕本序延用了原载《读书》~~第~~^{一九九}年~~第~~^一期《可否通过孔子而思》的译文,仅在原译文的基础上做了稍许改动。在此向原译者(张燕华)表示感谢。

〔圆〕格尔兹:《运用差异》(“~~人类学与社会学~~”,载~~格尔兹文集~~),~~格尔兹文集~~上海:上海人民出版社,一九九四年,卷七)盐湖城:犹他州大学出版社,一九九四年,第一一四页。

〔猿〕葛瑞汉,《泰晤士报文学增刊》(伦敦),一九九四年九月一日。

〔源〕罗蒂:《或然、反讽与团结》(《~~罗蒂文集~~》,陈维纲、蔡世君译),剑桥:剑桥大学出版社,一九九三年,第一一四页。