

古代中国的思想世界

【美】本杰明·史华兹著
程钢译 刘东校

江苏人民出版社

栽藥宰燠齒燠栽藥忌藥成 豉粵糟藥賊兌藥葬

月藥藥皂豉 I 援雜藥粵朝扎

栽藥月藥藥豉責孕藥葬燠勻藥糟齒哉置藥豉孕藥葬
恍皂豉粵藥配藥葬藥忌藥賊藥葬齒藥藥豉藥, 栽藥
遠齒藥藥

目摇摇录

导言 轶员

第一章摇上古期文化取向 :论点与推测 轶员

第二章摇周代早期的思想 :延续与突破 轶源

第三章摇孔子《论语》的通见 轶缘

第四章摇墨子的挑战 轶源

第五章摇公共话语的兴起 :某些关键术语 轶源

第六章摇道家之道 轶缘

第七章摇对儒家信念的辩护 轶源

第八章摇法家 :行为科学 轶远

第九章摇相关性宇宙论——阴阳家 轶远

第十章摇五经 轶缘

跋 轶源

参考文献选目 轶源

索引 轶源

译后记 轶源

校后记 轶缘

导摇摇言

本书的宗旨是再次检讨中国古代思想史上的某些主要论题和争论^①。这项事业是艰巨的。我们不仅拥有数量庞大的有关中国过去的解释性文献，正在论述的也是很多中、日、韩和西方学者已经做过而且还会继续深入研究的领域。问题自然就产生了——我们对孔子还可以再说点什么呢？

然而，正如研究古希腊思想的情况一样，基本问题仍然存在。诸如马王堆帛书和秦代法律残简之类材料的新发现层出不穷，对古代典籍的训诂研究仍然势头不减。新的争论正在展开，它们反映了 20 世纪后期中外学者的主要关怀。过去的历史不可避免地始终是当前的历史。

摇摇为什么是思想史

然而，问题仍然是——为什么我们应该重新考虑中国古代思想史？或者，为什么是思想史？我们正在研究的这一时期对于理解此后包括所有生活领域在内的整个中国史都起着十分关键的作用，这种说法已成为老生常谈。事实上，对于过分重视这一时期的做法，老一代汉学家们已经作出了理由充分的尖锐批评。很少有研究中国史的学者现在仍会坚持认为，这是中国文化史上惟一“有创造性的”时期，在这段时期和“西方冲击”来临之间的那些世纪，只代表着一种沉默的“无历史性变化的”（~~葬~~）（根据我们的历史学家带有偏见的术语来说是）一片荒芜的静止状态。年轻一代的研究中国近代史的学者们甚至抛弃了这样一种想法，即完全用西方冲击论来处理中国近代史，他们强调，在“传统中国”的晚期，中国社会的每个层面内部都发生了内在变化的趋势。

然而，假如人们像我一样地完全接受在每个领域（经济的、政治的、宗教的）

内都发生了重大变化这一前提,那么这些变化就必须被置于这样一种文明框架内加以研究,在这种文明框架之中,并没有出现过现代西方与“传统”过去之间发生过的全盘的质变性的决裂。例如,无论宋明思想的实际内容多么地富有新意,终归是一种在解释学传统之内运行的思想,这种传统对待古代典籍的态度是极其严肃的。我们的确可以作出这样的判断,即急剧变化的外在条件和新型心理情感(译作“新情感”)已经生成了全新的起点,但是明清思想家全然无意于证明这一点。他们很可能仍然坚信,他们的观点只会使得原始材料真实而纯粹的意义变得更为明确,并且他们对于关键的原始材料获得了清晰的理解。他们不会认同当代西方很流行的那种学说,即在所有对于文本的解释中,文本仅仅是解释者创造性努力的托词而已。

我认为,这一学说未必是正确的。原始文本毕竟会为它的解释者的思想加上确定的外在限制,镶嵌在特定的充满自我意识的传统(如儒家)之内的正典文本体系,可以决定性地造就后代思想家面向世界时所依恃的问题意识(译作“问题意识”),正如治国术的传统可以持续地造就政治家的“实际”态度一样。在文本和解释者之间存在着一种永恒辩证的互动关系,因而任何对待解释的真诚努力,都必然包含着对于文本本身的深切关注。只有通过这种方式,人们才能对变化的程度和性质作出判断。说到底,我们必须仔细斟酌对于原始文本的理解。对文本的关注反过来又必定激发人们对于文本得以诞生的历史环境的关注。

除了这一时期对于随后的整个中国思想史所具有的重要性的认识以外,我还必须承认,我本人对于中国古代思想的兴趣曾受到“世界历史尺度的”思考类型的很大激励;关于那种类型,我们可以在雅斯贝斯的著作《历史的起源和终结》论述“轴心期时代”的那一章中找到。在这本小书中,雅斯贝斯指明了这一事实,即在古代世界的许多高等文明——古代近东、希腊、印度和中国的文明——之中,在“公元前一千年”的时期内,出现了某些“有创造力的少数人”,他们通过反思的、批判的以及甚至可以称为“超越的”(译作“超越性”)途径,把他们本身及其所处的文明联系起来。^②无论我们是研究印度的《奥义书》、佛教或耆那教,研究《圣经》犹太教的兴起,研究希腊哲学的兴起,还是研究中国儒家、道家和墨家的兴起,都发现了一种高瞻远瞩的倾向,一种追问和反思,一种新型的积极的视野和通见(译作“通见”)。^{* 1} 这些“少数人”已不再仅仅是阐述他们文化中的既定“规则”的“文化专

* 史华兹使用了两个专门的用语:“通见”和“问题意识”。译者将其译作“通见”和“问题意识”。关于这两个专门术语的译法,参见本书译后记中的讨论。——译者注

家”。即使他们继续接受这些“规则”，也常常是以一种全新的眼光来看待它们的。

就像大多数历史变化一样，这些“突破”当然并不存在着绝对精确的起点。对“文明的不满”无疑有着十分古老的起源。雅各布森（Jacobson）^①强调过，在古老的美索不达米亚文献之中存在着超越性宗教见解的起源，而在埃及也发现了智慧书（*Book of Wisdom*）*¹。在中国，我们在《诗经》中发现的那种追问力和超越能力也许有着十分古老的渊源。然而，正是在我们所考察的这些世纪内，现在经常与特定的个人联系在一起的思想趋势才真正地出现在前台。

我们对这些观察的旨趣，主要并不在于揭示相关发展之间十分粗略的“同时性”（*Contemporaneity*），不在于猜测对它们之间相互影响的关系，也不在于推测各种思维模式的个性身份。^③更值得人们去感知的是，有一些领域得到了人们共同的关注，它们都对于当时流行的世态人情深表不满。然而，在所有这些文明之中，对于新意义的探求，都是不断地通过此前存在过的文化取向而折射出来的，因而值得注意的并非个性身份，而是进行有意义的比较研究的可能性。值得注意的是，在轴心期时代出现的思想运动都将直接或间接地深刻塑造所有这些文化随后的全部历史。由轴心期时代所奠定的问题意识会以错综复杂的、而且往往是预想不到的方式进入到此后所有高级文明的人类文化发展史之中。

然而，问题仍然存在——为什么要研究思想史呢？尤其是在本书中，我主要处理的不是全体人民匿名的“心态”（*Mindset*），而是其思想已记载于文本之中的少数人的深刻思考。这项事业看来不仅是不合时宜的，甚至有可能被人称为是精英主义的。

那种认为其他时空之中思维活动（*Mental Activity*）的产物具有影响现实能力的想法，或者将它们作为追求真理的努力加以认真对待的想法，很早以来一直受到来自各个方面的攻击。一方面有来自“深层”和行为主义心理学的主张，另一方面则是来自各种社会科学、语言决定论、福柯的“话语”霸权理论等等。任何人，只要他强调思想在人类事务中的作用（尽管思想被设想是一种积极的思维过程，而不是既定的态度或“心态”^④），他就必定会被人们怀疑为具有软心肠的（*Soft-hearted*）、精英主义的、“非科学的”态度，以及对于利益（不管如何界定）在人类事务中的决定作用采取了唯心主义的漠视态度。因而，甚至连原本

* 智慧书指古埃及的人生哲学著作。——译者注

是对集体意识的客观结构深表关注的文化人类学,也常常对“人类思维的研究”几乎没有兴趣。^④

我不会试图在这篇短短的引言中处理这类巨大的问题,当然也不会试图解决“心-物”问题,不会解决关于“心态”(心态)这个术语究竟是什么意思、能否严肃对待声称人类思想能够获得真理的主张之类的哲学问题。赖尔(赖尔)在他的《心的概念》一书中试图将所有的“心态现象”(心态现象)化约成为公开的、可观察的行为模式,或是化约成为行为的气质倾向(气质倾向);然而并没有说清楚气质倾向究竟是什么;但是,被我们称为有意识的行为的气质倾向(有意识的行为的气质倾向)是否会影响行为的其他领域,这个问题仍然没有解决。在赖尔那里,这样界定过的心(心)仍然有可能作为一种决定性因素,在人类事务中起着关键的作用。

因此,对于人类意识在人类事务中的重要性的攻击,与其说来自于“唯物主义的”形而上学,还不如说来自那些大言不惭地追求自然科学的控制能力与必然确定性质的社会学和心理学等学科。人们感到,自然科学的成功来自它们具有将所有特殊事件和实体的行为仅仅看做普遍规律、系统、结构或模式的具体例证(具体例证)的能力。除非人类个体的行为能够完全作为由社会科学家所设定的规律、结构和模式的可预测的具体例证来加以解释,否则他的模型就会解体。因此,如下观念是令人反感的:个人或团体的深思熟虑或反思可以影响他自己的行为或其他人的行为;至于下述观念简直是不可思议的:这些个人追求真理的要求,也应当像对待社会科学家追求真理的要求一样地认真对待。这类真理诉求始终必须以发生学的方式加以解释,而决不能作为追求真理的要求“予以论辩”。

那么,这种论断的理由何在呢?——即认定某些近代思想家有意为之的言论(言论)绝不能看做文化、社会制度、利益分配的反映,也不能看做“话语”(他们属于其中),而应该看做向我们告知了“事物真实状况”的某些论述,甚至还应当作为能够影响人们行为的理论加以看待。人们通常见到的回答可以概括为具有优越性或超越性视点(优越性或超越性视点)的学说。这里,我们发现了这样的一种观念,即:不知由于什么原因,人类历史到达了一个关键时刻,这时,某些个人突然能够利用其心态能力去获得真理或者至少获得了“保票”(保票),而这种心态能力在过去只能简单地反映思想家所处的有限的社会文化环境或时代特征(时代特征)。黑格尔就生活在这样一个历史时

刻,当时,世界理性即将在历史中充分地实现自身,而他就是那种理性的代言人。马克思则反映了毫无“虚假意识”地观察现实的那个新阶级的观点,而曼海姆的生活时代也相应于历史和科学进展的一个关键时刻,当时“自由漂浮的知识分子”(~~刺鼻之腥气早驱逐其踪影~~)终于有可能使自己从所有约束人的利益轨道之中解放了出来。

还有人断言“科学方法”作为超越的杠杆(~~遵善以恶观世译载世译集~~),在社会科学中能够大概起到它们在自然科学中所起的同样作用。因而,吉尔兹(~~悦色雅性即译载~~)在研究了作为“文化体系”的现代“意识形态”之后,也承认要在人事领域中区分“意识形态”和“科学”是极其困难的,尤其是在曼海姆关于主体的处理中更是如此。“何处是意识形态终结而科学开始的临界点——假如有这样一个点的话,这个问题已经成为大多数近代社会学思想中的斯芬克斯之谜,而且还是它的敌人手中永不生锈的武器。”在我看来,他本人的解决方案会使得敌人手中的武器和以前一样永不生锈,他的方案是:“科学以中立(~~岂非加乘译载译集~~)的态度面对情境,并为情境的结构命名。其风格是有分寸的、冷漠的、彻底分析的。它回避那些最擅长于表述道德情操的语言技巧(~~译集加乘译载译集~~),最大限度地追求思想的明晰性。”^⑤可是,这种中立立场又如何取得呢?仅仅靠保持中立态度的决心吗?假如说,人类思维是由支配他们文化的符号系统所决定的,那么又怎么可能存在着这样一种文化——在其中,文化的“价值”和对于真理的中立追求可以很容易地相互分离呢?在他几乎所有关于其他文化的著作中,吉尔兹似乎假定,“精神”(~~藻集译~~)和“世界观”(~~憎集增~~)是合而为一的。难道说“细致、冷漠的分析”风格就能证明不含有价值预设吗?在人类事实的汪洋大海之中,为什么人们选择这一组事实而不是另一组事实来加以分析呢?在一个科学态度享有无比尊贵地位的社会里,即使是根据利益因素来看,采取科学的风格不也是可以得到报偿的吗?难道吉尔兹最终不正是和曼海姆一样地断言,在现代西方史的某一点上,对某些精神来说,突然之间有可能使自己上升到“中立的层次”(~~竟非拟集译集译集译集译集~~)之上吗?^⑥

远

在这里,我不打算来解决这一终极之谜——为何同一种必定要受他们所属的文化、时代、社会阶层的限制,并且不能摆脱他们个体心理过程干扰的人类,却能够同时允许他们自己相信,他们自己的行为 and 观点符合事物的实然状态或应然状态。在日常经验中,我们观察到,有些人声称他们掌握了真理,有些人竟然声称超越了利益束缚,还有些人声称,对他们而言,利益和真理之间并不存在矛盾,然而作为被造物,他们注定要受利益、文化或历史

的限制。理念可以超越利害,然而也可以最终为利益服务,甚至还可以用于促进利益。尽管利益冲突的历史有时候会被某些现代意识形态设想成最终实现“真理”所必需的工具。在这里,我只想强调:任何人都不比别人占有更具特权的神龛。我们全都是“被利益所干涉的”(受利益牵制)。哈贝马斯和我们讲话的时候似乎是站在某种未来的“解放了的社会”的优越观点上——在那个社会里,人们的自由交往有可能不受利益的限制。然而,他本人仍然置身于当前的历史之中,置身于当代西德的社会结构之中。与孔子、柏拉图一样,黑格尔、马克思、哈贝马斯和福柯也仍然生活在前进着的、尚未被超越的历史(或特定的话语)之中,生活于尚未能超越于利益之外的、被限定的社会场所之中。

什么是关于科学的主张?确实,和亚里士多德与孟子相比,我们拥有明显而真实的优势。我们拥有他们无缘利用的庞大的经验知识库存,当然还拥有某些相对可靠的公认的准则,可以检验不同种类具体经验数据的有效性。假定一位成年人可以不受终极预设的制约(这些终极的预设不可能单纯地建立在从现实资料中概括出来的“经验普遍性”的基础之上),这纯粹是在培育幻觉。关于什么数据是“重要的”,或什么样的因果砝码(精神与肉体)应当被指派给那些我们认为重要的经验领域(不论它是经济、语言还是文化)这个问题才是一个没有任何事先既定的“科学方法”能够提供答案的问题。

因而,在这里,重要的问题就不是证明这一虚无主义的命题,即所有的思想——过去的、现在的、将来的——都只是利益的反映或只是主观的。毋宁表明,假如我们赋予了我们自己以某种能力,使我们能够在缺少优越观点的情况下,也能够关注我们所称颂的理想的有效性,那么,在有历史记载的短暂时代间隔之中,我们不能拒绝把这种暂时的能力也赋予他人。事实上,吉尔兹在处理现代意识形态的时候也提出了这一观点,他严肃地对待现代意识形态,将其看成是行动的决定因素,如果说没有将其看成是真理的话。不论我们在多大程度上受到各种意识形态的排斥与吸引,他坚持认为,对于意识形态作“不含私情”(客观与中立)的研究,不一定要借助于如下的狂热努力:将它们还原为人为推定的心理原因与社会原因。^①恰恰相反,我们必须首先极其严肃地对待依附者们对于他们所依附的符号系统的真理信仰到什么程度,以及这一信仰在多大程度上能够塑造他们的行为。有人认为,纳粹关于犹太人的自觉信念决定性地决定着他们的行为,在这个观点之中,并不存在任何空想的(臆想或空想)的成分。

尽管我同意吉尔兹的信念,即我们有可能对他人的信仰体系作出韦伯

所说的那种“理解”，但我却认为，这种“中立性”——假如可能的话——自身就建立在一种道德态度之上。然而，吉尔兹却坚持认为，科学的中立性建立于科学策略和“道德情感”之间的分裂之上。这一观念假设，不管是在现代意识形态之中还是在“传统”文化之中；世界观（~~憎恨世增善译~~）都不可分离地与“捍卫信仰和价值的行动”结合在一起。但是，在现代西方文化中，对于某些人来说，在处理人类事务的时候，采取一种将科学努力与其他人类关怀完全分离开来的策略，却在突然间变得可能了。这种认为科学与“价值”有可能完全分离的学说，可以是也可以不是一种“意识形态”。它当然是现代西方世界一种特殊的哲学，它本身并不是一种科学。

摇摇文化和思想史

因为文化人类学和思想史都共同关注人的意识生活，这里就对它们两者之间的关系略陈己见。可以肯定，有多种文化人类学。列维-斯特劳斯依据各种结构来思考文化，它建立在与结构语言学作类比的基础之上，吉尔兹却强调符号和符号系统。然而，他们都把“文化”当做幕后操纵性的实体（~~深藏不露挂旗明摆道演译~~），这些实体似乎在人类意识生活的“背后”活动，并且“通过”人类意识生活来展现自身，于是，人们又一次表现为普遍模式的具体例示物。在讨论神话的时候，列维-斯特劳斯说：“我们想要表明的并不是人在神话之中是如何思维的，而是神话在[人们]不知道它的情况下自身是怎样在人之中思维的。”^⑧ 吉尔兹把注意力集中在符号和符号的决定性作用之上。在某一处，他还给出了关于人类（~~刁鬼燥刁转露译~~）是如何从灵长类（~~灵长类~~）状态之中诞生出来的猜测性论述。在漫长的历史中，将灵长目塑造成为人类的东西就是被称为文化的“外在”力量。水獭被预先编程，会建造像水獭堤坝那样复杂的东西。然而，正在兴起的人类——姑且假设人类还没有形成文化——却是特别无定向的、未完成的、其行为还不确定的被造物。不知出于什么原因，人“丢失了”一部分生物性的天赋程序（~~天赋程序~~），其新行为最终是由象征和符号这样的“外在”力量塑造而成的。“人类拥有一些教导，它们存在于预先编码的流程图和规划、狩猎的知识、道德体系以及美感判断之中，在这些教导的指导之下，人类建造了大坝和蔽身之所，找到了食物来源，把他们的社会团体组织了起来，或者找到了性伙伴。”^⑨ 当我们阅读这一段论述的时候，眼前突然浮现这些蓝图的形象，不知怎的，这些蓝图就将它们自身内化到了尚未成型的、幼

愿

稚的有机体之中。

通过在文化“模板”(模板)和生物基因之间进行类比的手法,吉尔兹强化了这样的符号性实体(符号)的观念:它们既具有能动性的力量,又具有独立的存在性。我们在日常经验之中遇见的蓝图完全是一种只是由于以前就已存在的预见、想像、推理、思虑以及其他能力才使得它得以诞生的惰性符号对象。而一个物种并非只是惰性的蓝图,它是一种自身有能力使其“信息”在有机体中实现自身的动态有机结构,而一幅蓝图绝对不拥有任何能够建造一所建筑物所需的能动性能力。宗教体系、仪式、规划产生于先前存在的人类气质倾向。不过,我们不用诸如“未完成的”和“不确定的”之类的消极词语来描述人类从灵长类状态之中诞生出来的过程,而是这样来描述人类:人类不断地开发出了具有预见力、想像力和一定程度的不确定性(在一种积极的而不是消极的意义上)的各种新的气质倾向,而正是这些气质倾向为文化符号的存在提供了可能。于是,一种奇怪的动物诞生了,为了和其刚刚感受到的环境打交道,这种动物就必须生产文化。他甚至还是这样一种被造物:由于他即便对自身也有神秘感,觉得他自身存在着问题,所以,对于同一个“生存性的”问题,各自也会给出相当不同的文化答案。吉尔兹本人曾贴切地指出:“从物类看,它们(文化模式)所服务的取向和要求是属于人类的。有关生存性的问题是普遍的,作为人类,他们对它们的解答却是不同的。”^⑩

因而人们如果不是采取以现存结构的具体符号系统的谈论,而是采取以共同体(甚至是由共同体组成的更大集合体)中最终流行开来的特定主导取向作为研究对象,也可以很好地谈论文化。这些取向导致了符号的产生。因而,在我们看来确实发现了证据,能表明在新石器时代的中国,在华北平原的人们之中存在着某些广泛而共同的宗教取向。然而,其他共享的取向只是在后来才逐渐地诞生。有人谈起过对于政治秩序的某些态度,并把它们看做代表了中国文化之中为人们广泛共享的取向,不过,这种取向看来只有到历史时代(历史)才能真正地诞生出来。

某些文化取向很明显地反映了地理与气候环境的限制作用。然而,撇开这类完全属于外在的因素不论,即使我们处理的是其起源已被历史迷雾遮蔽的取向,和那些最终被共同体当做是不言自明的、共同享有的假设而加以接受的取向,这也不意味着,它们完全产生于与漫长的历史时代之中无数真实的人所进行的自觉思考、反思与想像毫无关系的某种“集体无意识”(集体无意识)。

如果说相当一部分人的意识生活是习惯性的和不反思的,他们依赖的

是由“古人的意见和生活规矩”(或者,用柏克的术语说是“未受教育的情感”^①)所构成的不言自明的假设,这样的说法是十分正确的。这不仅对于那些产生于原始文化取向的种种意见来说是正确的,甚至对于种种学术态度(^②)来说也是正确的,那些态度源自这样的学说:在有文字记载的历史长河中,人们对它们的历史起源有着明确的交待和高度自觉的意识。

如上所说,在中国,的确存在着起源于史前时代的占主导地位的文化取向。当然,还可能存在着只有伴随着文明的兴起才能出现的其他文化取向,甚或还可能存在着某些只有在精英文化内部,在相当程度上是依靠人为的意识才能兴起的文化取向。

在本书所考虑的这段历史时期内,这些文化取向——至少在某些圈子里——已不再只是“借助于人来思考它们自己”的尚未明说出来的“传统”预设,或者说,已不再是未受教育的情感,因为这种情感不会使人们停留于“在该作决定的时刻犹豫不决,疑虑重重,困惑不解而毫不果断”的状态。^①与此相反,在本书所考察的文本之中,这些预设或受到了自觉的辩护,或受到了自觉的质疑,不管怎么说,它们全部被给予了各种不同的解释。这些共享取向本身的内容在绝大多数时候是模糊和笼统的,在麻烦丛生的时代,它们就为接受各种不同的解释,甚至还为“反文化主义”的进攻留下了机会。对共享取向本身的解释就变得歧见丛出——甚至是“不能断定的和悬而未决的”。在共享文化规范和实际的行为状况之间存在着一条鸿沟,但在大多数文化人类学文献之中,对这一鸿沟的完整而普遍的感受,却几乎没有作为一个问题而出现。在本书探究的文本之中,它却是一个随处可见的问题。^②我们还确实发现了一些似乎超出了被认为代表着主导性文化取向的思想边界的观点。总而言之,我们在本书中处理的不仅是文化取向,还包括决定性地塑造着文化取向的进化过程的思想史。

难道说,那些致力于把中国古代的各种思想模式区分开来的论题就必定不如探求共享文化取向这个论题重要吗?这取决于人们所提的问题。正是在歧义层面上,与更具有普遍意义的比较思想研究相关的有趣论题产生了。

当然,仍然会有人坚持认为,这些不同思想模式完全是精英阶层中的“高层文化”问题意识的一部分,而中国的民间文化继续停留在以“未受教育的情感”为基调的“原始”(^③)状态。^②的确,大多数关于中国民间宗教的宝贵文献是以文化人类学的调查和其他工作为基础的,它们揭示了广泛而共同论题的存在,但也揭示出论题之间存在着巨大的差异。尽管已

有一些著述,但迄今为止,关于中国民间文化的研究很难说已经真正开始起步。我们已知的文献表明,民间宗教的内容既不是简单同一的,也不是长期缺乏发展变化的,甚至也不缺乏自觉的反思。这些文献还揭示,在“高层文化”和“民间文化”之间存在着经常性的、迁移性的相互作用。佛教在民间文化层面上的传播渗透,各种宗派的兴起,以及道教的兴起(难以将它划定为“高层”文化还是“民间”文化,它的发展过程极其复杂),凡此种种均表明:民间文化层次上的“中国文化”所包含的“未受教育的情感”,与高层文化层次的中国文化之中的这种情感所占的比重是相差无几的。

可以预计,人们对于民间文化史的关注将会不断增加,但这一切并不意味着:如果有人对于古代“高层文化”的文本继续保持研究的兴趣,就应当心怀歉意。这些文本的作者可以归属于统治“精英”队伍,就好比现代西方的“知识分子”与我们社会的“精英”制度之间有着千丝万缕的联系一样。但这种联系既不能使得我们更容易由此预测他们的观点,也无法消除他们无法回避的利益背景。事实上,他们所代表的思想潮流必定会对后代的整个统治阶级以及民间文化产生深远的(直接的和间接的)影响。而且,就像生活于其他古代高级文明之中的他们的同龄人一样,他们和现代的学问家同样都是对生命和实在这类普遍问题充满着关怀的真理追求者。这些思想拥有它们自身内在的、可供比较研究之用的价值;而且,它们提出的某些具有深刻意义的问题,至今仍能引起人们的普遍关注。它们没有过时。

这项事业的另一重限制条件当然就是语言本身。我们所处理的文本不仅是汉语写成的,而且是“古代”汉语的种种变体。关于这些古代文本的文献学解释,即便是在“传统的”中国文化自身内部也存在着难以克服的困难。任何现代西方译文之中必定包含有运用现代西方语言范畴与思想范畴所作的解释。因而我决定,在这本书中,主要依赖我自己的译文,即使我也引用了他人的不少译文。

的确,假如我们接受了语言决定论,也许可以质问从事这项事业的可行性。我所指的语言决定论,并非指乔姆斯基(Chomsky)关于所有语言都存在着天赋的普遍深层结构的学说,而是指这样的学说:它主张不同的语言(或语族?)只是以截然不同的方式表象着同一种实在而已。不仅是明说出来的思想,甚至连文化都是由先定的(预设的)语言的基本特点所塑造的。

正是预先确立的语言(预设的)概念本身存在着疑问。难道我们能够假设,在公元前五百年和公元前四百五十年,形态古老的汉语会与公元前四百五十年前的汉语有着同样的句法和语义性质吗?在多大程度

上文化取向必定是由语言塑造的？难道文化取向不可以有助于语言的形成吗？

我在本书中还是打算处理这些重大问题。然而，人们并不能绕开这个主题。关于语言的文化后果，人们有过一些概括，这些概括的基础是这样的：在句法体系或语言的符号库存（~~漢字與詞彙~~）中，存在或不存在着那些明确的语言设置（~~語言系統~~），它们能够表达或不能够表达某些特定的区别（~~語言系統~~）。讲英语的人可以说“~~有一本书在桌子上~~”或是说“~~这本书在桌子上~~”。俄国人就必须说“~~书在桌子上~~”，即使他的语言中也存在着很多在英语中所没有的明确的语言设置，难道我们因此就假设：语言中没有定冠词和不定冠词的俄国人就不能在他的宇宙之中把握住这些冠词所指称的那些抽象区别吗？或者，在见不到此类明确语言设置的地方，言语行为（~~語言系統~~）就完全依赖于情境与语境吗？俄国人十分清楚地知道“桌子上有什么？”与“书在哪里？”这两类提问是有区别的。中国古代典籍中的语言是极其简约的，譬如说，它缺乏单复数、冠词和表示抽象性的后缀。它十分依赖于情境性的语境，或是依赖于大家都理解的上下文。但是，仅仅凭借着缺乏明确的语言设置这么一点理由，人们又能够推论出多少东西呢？

举个例子来说，我倾向于否认中国古典语言缺乏抽象的能力，尽管它缺乏抽象性的后缀。^⑬汉森（~~悦~~）注意到，中国思想并不太关注“与抽象实体有关的理论”。^⑭我承认，从总体上讲，中国思想并没有将其知性的注意力集中于抽象理论自身之上（大多数讲印欧语系的古代文明也同样没有）。然而，那些被我们译作“人文性（~~仁~~）”或“合道义的（~~义~~）”的术语，当人们讨论它们时，的确与具体的例示分离了开来，就基本意义而言，这些术语的确是抽象的。^⑮

当然，当人们产生了追求某种类型的推理的气质倾向时，就如在古希腊那样，某些语言因其自身原因可能要比其他语言更容易“接受”这种类型的哲学推理，这样说也是有一定道理的。然而，我却要辩驳，在公元前源世纪和公元前猿世纪的中国，某些中国人已经开始关注被我们称做逻辑和认识论的问题，而且他们的确成功地探索出了一套处理此类问题的术语。这如同在五花八门的语言决定论之中，西方的分析者似乎一刻也没有怀疑过自己的某种能力——这是一种运用他自己语言的范畴来理解他所要描述之语言的“内在原则”的能力。

然而，不论人们对语言决定论持何种态度，跨越文化与时代障碍的可翻译性问题仍然是很难克服的。当我们不假反思地将我们的现代西方范畴应

用于中国古代文本上时,当然不能假定存在着像词典一样精确的逐字对应的等价关系。不能设想,诸如自然、理性、科学、宗教和自由之类的术语(它们在我们自己的历史之中深深地埋藏着无数层的意义)能够与诸如“道”、“理”和“气”之类在中国文化内部同样有着复杂历史的术语恰好吻合。有人认为,此类词语完全可以不假反思地付诸运用,而不必介意它们在西方或在中国曾经有过漫长而又紊乱的复杂历史,这种想法对于比较思想研究的事业只能是一种阻碍。然而,也有人持有与此截然相反的想法,认为它们根本就无法利用,这也同样地是“为文化所限”(精于理要,惑世)。一个中国术语的语义范围事实上可以在许多点上覆盖另一西方术语的语义范围。因而,不要去争辩是否如“宗教”一类的术语可以适用于中国,或诸如“道”一类的术语是否能够适用于西方这类问题,人们必须尽可能自觉地意识到自己是在什么样的语境之中,是以什么样的方式使用这类词语。西方范畴是无法回避的,即使我们在本书中偶尔也会采取将中国术语原封不动保留下来的做法,这和人们从古希腊思想中挪用诸如“物性”(素朴)和逻各斯(道)之类的词语时的做法是一样的。促使我写作本书的是这样一种信念:超越了语言、历史和文化以及福柯所说“话语”障碍的比较思想研究是可能的。这种信念相信:人类经验共有同一个世界。

摇摇文明、文化和思想

我已经提到过从新石器时代到“文明”兴起之间的过渡时期。要讨论这一过渡时期,就必须以完全“单线条”的和跨文化的方式,依照世界历史的共同“发展”来加以讨论。文明的因素在各个地方似乎或多或少都是相同的。随着人类从石器时代向青铜时代演进,我们看到国家的兴起、阶级的分化、城市的出现、文字的发明、灌溉和战争技术上的重大进步、开始使用货币、宗教和书写专家的兴起等等。

当然,并非世界上的所有地方都曾发生过朝向文明的演进过程,在这一点上,人们可以完全同意列维-斯特劳斯的看法,那些没有加入这条道路的人类社区,在面对人类命运压力的时候,仍然还是像他们过去一样行动。相当一部分人类并没有“向前”进化到文明状态之中,仍然是个没有确解的问题,尽管在某些情况下,人们可以明显地感受到地理和气候的制约作用。在其他情况下,理由就不那么清楚了。然而,无论如何文化仍然是一个超越了“原始”与“文明”这种机械区分的范畴。

然而,假如文明的重要“历史进展”都属于单线条的演进历程,那么,为什么还要强调文化的差异性呢?关于这个问题,我认为,思想史家必须与那些强调文明内部存在着文化差异的文化人类学家一同从事这项事业。假如我们所做的不过是去沉思古埃及、美索不达米亚、中国和印度的艺术成就,很明显,我们就会被它们在宗教和文化上不能通约的差异所震动。然而,即使我们转向某些人会认为是“更硬”的领域如社会、技术和政治发展,我们也会发现,上面所列的各项“文明”要素并没有以相同的步伐或是以相同的方式在所有这些文明中发展起来,它们也并非都必定在充满于这些文明之内的文化取向中发挥着同样的作用。在中国,城市的作用似乎和美索不达米亚并不相同,普世“帝国”(忽里姆拜汉克)似乎在印度要比在中国出现得晚得多,而且它们所起的作用也次要得多。张光直认为,从起源看,在中国和在美索不达米亚,书写的的作用也十分不同。如果我们假定,其起源可追溯至公元前 5000 年的半坡陶器铭文的确是后来文字系统的萌芽状态,那么张光直认为,它们可能就是家族、家系和氏族,或者这些当中某一个的某个部分的“标记和族徽”。^⑩他注意到,把符号用于社会团体的身份认同,就与“近东文字起源于记账系统”形成了鲜明对照。^⑪不论这一假设是对是错,其中心论点还是可以成立的。在不同的社会综合体中,文明的“因素”可以起着十分不同的作用。

然而,与某些文化人类学家不同,思想史家必须对所有那些为整个文化提供了超时间的、超问题意识的“关键答案”(噤),对提供了导致得出“西方文化是曾,中国文化是赠之类鲁莽的、全球性命题答案的一切努力保持着深刻的怀疑。和希腊古代思想一样,中国古代思想对古代文明的那些问题也不会提供单一的反响。从轴心期时代这些文明的共同文化取向之中所兴起的并非是单声道的反响,而是得到相当程度认同的问题意识。当人们从整个文化取向的层面下降到问题意识的层面上时,跨文化的比较就会变得激动人心和富于启发性。真理往往存在于精细的差别之中,而不是存在于对于曾文化和赠文化的全球性概括之中。尽管人类还存在着由各种更大的文化取向所造出的迄今未受质疑的差距,但在这个层面上,人们又再次找到了建立普遍人类话语的可能希望。

总而言之,我想再次强调这项事业的若干限制条件。在处理中国古代的思想世界时,我不求面面俱到,也不追求要处理现代的中国、日本和西方文献中所提出的全部问题,毋宁说,我是将我的注意力集中在对我来说似乎具有特别重要性的论点和论题之上。

尽管我也试图与文献学研究(从事辨别真伪、标定时代以及文本重建