

主 编：吴根友

副主编：李健君 欧阳霄

本辑执行主编：欧阳霄

编辑部

主 任：李健君

副主任：王林伟 沈 庭 廖璨璨

编辑部成员：吴根友 李健君 王林伟

沈 庭 廖璨璨 欧阳霄

目 录

序言 吴根友 (1)

文章

自然、神秘与审美体验：东方与西方

..... 大卫·E. 库伯著 郝泽栋译 (3)

孟子与美德伦理学 万百安著 邓义融译 (16)

危机与批判：庄子的哲学转折点

..... 汉斯-格奥尔格·梅勒著 曾思懿译 (37)

龙华民对于宋明理学的理解 梅谦立著 孙赫译 (53)

西方文化的“中领域主义”性质及其多维表现 笑 思 (75)

福柯对西方主体理论的质疑、重建及其方法论启示 ... 汤明洁 (99)

“幻化人”：在“赛博格”与“女神”之外 王 堃 (126)

韩国对李卓吾的接受与研究 金惠经 (140)

比较训诂学视域下《圣经直解》“箴”体考 张玉梅 (160)

消解超越性的价值：儒家角色伦理学对实践与应用的启发

..... 李明书 (185)

从“三教合一”到“三教绝不容四”

——以许大受《圣朝佐辟》为中心考察晚明士人的心态

..... 魏 鼎 (200)

访谈

何谓比较哲学?

——李晨阳教授采访录 李晨阳 孙庆娟 (219)

纪念波恩汉学家陶德文教授

有个性的人: 纪念陶德文先生 (Rolf Trauzettel, 1930—2019)

..... 汉斯-格奥尔格·梅勒著 欧阳霄译 (237)

人格构成的两种神话范式 陶德文著 胡新竹译 (243)

学术新人

森舸澜的自然主义诠释学述评 董锦程 (265)

Contents^[1]

Introduction Wu Genyou (1)

Essays

Nature, Mystery and Aesthetic Experience

..... David E. Cooper, Translated by Hao Zedong (3)

Mencius and Virtue Ethics

..... Bryan W. Van Norden, Translated by Deng Yirong (16)

Crisis and Critique; Zhuangzi's Philosophical Turning Point

..... Hans-Georg Moeller, Translated by Zeng Siyi (37)

Longobardo's Reading of Song Confucianism

..... Thierry Meynard, Translated by Sun He (53)

The Characteristics and Expressions of the "Doctrine of Central Territories"
in Western Culture Xiao Si (75)

Critique, Re-construction and Methodological Lessons; Foucault and
Western Theories of the Subject Tang Mingjie (99)

Imaginary Persons; Beyond Cyborgs and Goddesses

..... Wang Kun (126)

The Reception and Research of Li Zhi in Korea

..... Kim Hye-Kyung (140)

[1] 本辑英文目录翻译：董锦程。

A Comparative Exegetical Study of “Proverbs” in Manuel Dias the Younger’s
Explanation of the Holy Scripture Zhang Yumei (160)

Dispelling Transcendent Values: Confucian Role Ethics and their Inspiration
for Praxis Li Mingshu (185)

From “Combination of Three Religions” to “Three Religions Firmly Reject
the Fourth One” —— Examination of Intellectuals’ Mentality in the Late Ming
Dynasty by Centering Around Xu Dashou’s Shengchao Zuopi
..... Wei Ding (200)

Discussion

What is Comparative Philosophy? In Conversation with Li Chenyang
..... Li Chenyang, Sun Qingjuan (219)

Essays in Honour of Rolf Trauzettel

A Man with Qualities: In Memory of Rolf Trauzettel (1930–2019)
..... Hans-Georg Moeller, Translated by Ouyang Xiao (237)

Two Mythological Paradigms of the Constitution of Personhood
..... Rolf Trauzettel, Translated by Hu Xinzhu (243)

Academic Newcomer

Comparative Cultural Studies and Slingerland’s Naturalistic Hermeneutic
..... Elliot O’Donnell (265)

序 言

吴根友

在一个深度全球化的历史进程中，任何一个民族的思想者都会在不经意之间遇见一个陌生的“他者”，哲学的比较或比较哲学将是哲学研究工作者所面对的常态，尽管还有很多哲学研究者对比较哲学不以为意。关于从事比较哲学研究的方法问题，以前我也谈论了不少，但在仔细阅读弗朗索瓦·于连、狄艾里·马尔塞斯《（经由中国）从外部反思欧洲——远西对话》的中译版之后，就于连提出的“迂回进入”的方法，即将中国作为重新思考欧洲的“他者”或工具的思路，以及他提及的“直接比较”与“非直接比较”的方法，我不免有些新的想法需要重新加以阐述。

在凹凸不平的世界文明地图之上，各民族、地区以及国家的文明发展程度，并不相同。作为现代文明最先发展起来，然后强行地扩展到世界其他地方的欧洲，在近五百多年里逐渐形成了欧洲文明中心论的思想意识。第一次、二次世界大战之后，少数先进的欧洲知识分子，开始反省欧洲现代文明的弊病，但绝大多数欧洲人，并未接受他们内部自省者提出的思想忠告。好在这种反省欧洲文明中心论的思想者，在欧洲的大地上代有新人。远者有17世纪的莱布尼兹、沃尔夫、魁奈等人，中期有19世纪的尼采、叔本华等人，而近期则有福柯、于连等人。我们无从量化地谈论这些反思者对于欧洲思想界与社会改良的直接效果，仅就反思性的思想本身而言，它们都是比较哲学或哲学比较在深度全球化的历史过程中展开的历史见证，尽管这些思想家本人可能极不愿意将他们面对思想“他者”所展开的思想反思工作，称之为比较哲学或哲学的比较。我认为，过分纠结于这种称谓问题，实属舍本逐末，更为重要的是，在全球化的过程中，不同民族的思想不断面对“他者”而引发反思效果的历史进程本身，才是迫切需

要聚焦之处。而对这一真实的思想“他者”相遇的世界历史的知觉与自觉，总会有一个先觉与后觉的现象。当然，先觉者并非意味着认知地位上的优势与道德上的优位，而只是一种客观的历史现象而已。在思想的世界历史展开的过程中，后来者可能更加清晰地看到“他者”的精妙，并愿意将其内化为自己的有机组成部分。

无论是“迂回的进入”，还是“直接的比较”或“间接的比较”，哲学的比较或比较哲学早已经开始，且方兴未艾。不同的思想主体，因为对哲学的理解不同，对于自己从事哲学工作的目标设定有异，比较的视角与方法可能都有属于自己的特点与侧重点。但有一种来自旅行的经验似乎可以为比较哲学研究提供一种参考：一个固执地认为自己的生活习惯最好的人，在旅行中收获的，可能主要的是一种痛苦。因为他被某种现成的好坏“判教”执念所束缚，无法欣赏其他地方的饮食风物之美、世态民情之乐。而一个抱着尝试新经验的旅行者，他会努力地体会所遇到的一切新经验，并不一定要赞美，但至少不会轻易地拒绝。我想，这样的旅行者，其旅行的收获，应该主要的是一种喜悦。比较哲学或哲学的比较，对于哲学研究者而言，也是思想在他乡的旅行，其效果也应该类似上述的生活旅行者。就我个人而言，我愿意将自己看作是后一种思想的旅行者。而实际上，我也因为对于思想“他者”的探索，获得了在本民族的思想传统里不曾发现的喜悦。当然，我也在思想的他乡看到了一些“似曾相识燕归来”的面孔。

我们在此条思想的小径上，已经行走了十五年之久，此辑《比较哲学与比较文化》的编辑出版，将是我们在这条小路上的继续探索。作为此辑的主编，我非常欣慰的地方在于，有一群年轻的学者，在陪伴着我行走。他们有非常好的外国语言的驾驭能力，对于思想的某个“他者”有较为深入的理解。与这样的一群青年智者结伴而行，并非是所有从事哲学的研究者所能享有的一种人生之幸。

本辑的重要特色：其一是增加了比较美学思想的内容。其二是对于明清之际早期耶稣会传教士在比较哲学上所做贡献，做了回顾性的研究，使得我们的比较哲学研究工作获得了某种厚重的历史感。而本辑对于德国老

派汉学家陶德文先生的初步介绍，应该是汉语哲学领域较早介绍陶德文先生的文字。我们非常欣喜地看到，此辑中有关孟子德性伦理、庄子哲学思想在异域他乡的回应与理解的文章，同时也看到，《圣经》在汉语哲学领域里以中国传统训诂学方式展开的新形式，以及当代比较哲学大家安乐哲先生的思想在汉语哲学世界里所得到的新回应。本辑收录了笑思先生从家哲学角度反思西方文化盲点的长文，汤明洁博士关于福柯思想介绍的长文。非常欣慰的是，金惠经教授较为详细地介绍了中国思想家李贽在韩国的接受历史与曲折之处。特别要感谢的是：李晨阳教授接受采访，比较详细、系统地介绍了他近些年来对于比较哲学的思考。这对于我们重新认识比较哲学，并且增加对比较哲学的信心，提供了新的动力与支持。与往辑一样，此辑我们也推出了学术新人的一篇文章。这篇文章介绍了加拿大汉学家森舸澜的自然主义诠释学。

对于支持本辑的所有作者，我都要致以诚挚的谢意。

最后要特别感谢的是本辑的执行主编欧阳霄博士，他为本辑既贡献了译作与文章，还承担了大量的约稿工作，使得本辑的文章学术质量得到重要的保证。在编辑这本论丛时，他还是我的学术同事。当这辑交稿和付梓之时，他已经变成我的前同事，成为北京大学的青年教师了。我非常感谢他的君子之风，一言九鼎，守诺如山。好在我们都行走在哲学与比较哲学的大道与小径上，或在柳暗花明，或在荷塘月色，或在蒹葭苍苍的诗意之处，我们会不断地相遇。

二〇二二年二月十八日（壬寅年正月十八）上午初稿
三月二十一、二十二日上午稿
三月三十一日上午定稿

文 章

自然、神秘与审美体验：东方与西方

大卫·E. 库伯著 郝泽栋译*

(一)

在过去四十年间，苏格兰哲学家罗纳德·W. 赫伯恩（Ronald W. Hepburn）著有一系列关于自然美学的开创性论文。在这些文章中，他越来越认同某种特定的对于审美体验的理解。这种观念认为，自然的审美体验（aesthetic experience of nature）带给我们一种“冲动”，使我们将现实视为一种无法言说的整体（an ineffable whole）或“统一”。按照他的说

* 大卫·E. 库伯（David E. Cooper, 1942—），又译作戴维·E. 库珀或戴维·库珀，英国知名哲学家，英国杜伦大学荣誉退休哲学教授。库伯曾任英国亚里士多德学会主席、心灵（哲学）学会主席、尼采学会主席，及英国教育哲学学会主席，英国皇家哲学研究所执行委员会委员。库伯的研究涉猎广泛，著作涉及语言哲学、教育哲学、伦理学、美学、环境哲学、宗教哲学、东西方哲学史、当代欧陆哲学特别是海德格尔、尼采以及维特根斯坦等。库伯近期致力于美学与文化哲学方向的写作，具体主题包括环境美学、佛教美学、音乐与自然、花园美学、美与美德、饮食文化、道家哲学、人与动物关系以及迷思的观念。已由牛津大学出版社、劳特利奇出版社、布莱克威尔出版社等出版专著 16 部，主编书籍如 Wiley-Blackwell 美学指南等 13 部，发表期刊文章 250 多篇，收录于国际哲学刊物如 *Mind*, *Philosophy*, *Philosophical Review*, *Philosophical Quarterly*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, *Inquiry*, *Journal of Chinese Philosophy*, *Asian Philosophy* 等等。库伯被翻译成中文的作品有：《存在主义》（第二版）《花园的哲理》《隐喻》。译者郝泽栋，武汉大学哲学学院 2022 届硕士。

法，这是一种朝向“自然神秘主义”的冲动。^[1]

在早期的论文中，赫伯恩并未为自然神秘主义进行辩护，而只是提到，许多人经由审美体验而被其吸引。然而，在后来的论文中，我们却发现他极力称赞这种“超越生活世界”（transcend the *Lebenswelt*）以及“谈论超越本源，即使缺乏相应的词语和概念”的冲动。他认为，对于一种我们“无法清晰言说”的世界或者“宇宙背景”（cosmic background），审美经验可以使之鲜活地呈现出来。他以赞同的态度引用约翰·杜威（John Dewey）的话：我们被“神秘的”和“强烈的审美体验”引导着，并走向“这个世界更深刻的真实”。^[2]

随着赫伯恩对自然神秘主义越来越认同，他也越来越反对这一观念：主体与客体、文化与自然有可能是独立于彼此而存在的（即便对此只是猜测）。他开始谈论它们之间的“融合”和“不可分性”。他主张，审美体验或许可以在消解“主体与客体是逻辑上相互独立的实体”这一观念上起到重要作用。而且我们将会看到，在一定程度上正是因为如此，所以对他而言，这种体验能够显露现实“作为无法言说的、神秘之统一”的样子。

尽管赫伯恩认为自然审美体验提供了一种通向自然神秘主义的冲动，而且有可能“转化”一个人对自身的感觉，但是他也认为这些作用是脆弱的。他写道，审美体验倾向是“转瞬即逝且不可重复的”，因为如此，对于我们对世界和自身的理解而言，它们通常只具有一种“易逝且微弱的把握”（fugitive and tenuous hold）。我们都太容易在回归日常生活的事务之后遗忘这些体验，或者说，我们都太急切地将它们当作异常和虚幻而丢弃。

（二）

赫伯恩承认，他这种将形而上学引入审美体验的思想并非完全原创，

[1] 所有引用赫伯恩作品的段落参见我的文章：“Aesthetic experience, metaphysics and subjectivity,” in E. Szécsényi ed., *Aesthetics, Nature and Religion: Ronald W. Hepburn and His Legacy*, Aberdeen: Aberdeen University Press, 2020, pp. 90—101.

[2] John Dewey, *Art as Experience*, New York: Perigee, 1980, p. 195.

而是很大程度上受到英国浪漫主义的启发，主要是萨缪尔·泰勒·柯勒律治（Samuel Taylor Coleridge）和威廉·华兹华斯（William Wordsworth）。审美体验所显露的“统一”或无法言说的整体，正是柯勒律治在写“在我们之内和之外的同一生命”（One life within us and abroad）时所要说的。^[1]也正是华兹华斯在写“某个深深融入万物、穿过万物而运行的东西”（something far more deeply interfused... [that] rolls through all things）时心中所想。^[2]在这两个例子中，正是在自然环境中的体验促成了这些诗句。对柯勒律治而言，是风振动一只风弦琴的琴弦而发出的声音；对华兹华斯而言，是廷腾寺旁怀伊河上的风光。赫伯恩认为，审美体验可能对一个人的自我理解具有转化的作用，而这些诗人为这一观点提供了先例。在刚才所引用的诗句的前几行，华兹华斯写道，自然赠予我们的美妙感受对一个人的自我和道德存在有着“绝非琐碎”的影响。^[3]

然而，赫伯恩可能也在其他地方获得灵感，例如德国浪漫主义的诗人、神学家和哲学家们。对于诸如威廉·瓦肯罗德（Wilhelm Wackenroder）、路德维西·蒂克（Ludwig Tieck）和弗雷德里希·谢林（Friedrich Schelling）这样的作家而言，审美体验，尤其是对自然和音乐的审美体验，是感知那个超越生活世界的无法言说之本源的捷径，也是自我理解的核心要素。

赫伯恩或许也卓有成效地向东方寻找与其主张类似的先例。在东亚传统——尤其是道家和佛教——之中，可以找到许多证据来证明，自然审美体验具有显露或培养对于宇宙神秘之感觉的力量。这里是三个例子：

（1）《庄子》第二十二章中说，圣人“原天地之美”而通达万物之

[1] “The Aeolian Harp,” In *Samuel Taylor Coleridge: The Major Works*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 28.

[2] “Lines written a few miles above Tintern Abbey,” in *William Wordsworth: A Critical Edition of the Major Works*, Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 134.

[3] 同上, p. 133。

“理”，通达畜养万物的“本根”。^[1] 简而言之，我们有可能通过审美体验追溯到无法言说的“道”。

(2) 十七世纪的和尚、画家道济（石涛）认为，在描绘自然时，技艺精湛的艺术家的促进一种对深不可测的“一”的感觉，启发他下笔勾勒。他主张，这样的艺术家所画的树木与山峰有着一种“神秘的深度”（mysterious depth），而这正是由于他能够沉思这个“一”。^[2]

(3) 对于佛教禅宗的追随者，许多创造性的实践活动都以对“幽玄”（*yūgen*，通常被定义为一种对于事物之深刻与神秘的感觉）的培养为目的。或许这对于园林来说尤为正确，因为园林作为一种与自然相接的方式，尤其能够传达一种事物从“空”中涌现的感觉，一切事物都从中产生。^[3]

指出东西方传统中诸如此类的相似——例如道家与欧洲浪漫主义之间的相似——有着一定的历史和学术的趣味。但是，除了指出这些相似，从这些传统中辨认出一些显著的差异，并通过对比来使这两种传统相互阐释、相互批判性地评价，则有着更大的哲学价值。

赫伯恩认为审美体验能够激发对于现实之终极的、无法言说的特征产生自然神秘的感觉，并使之“保持鲜活”；那么，接下来我将论证，对东亚审美体验中一些特定方面的留意，有助于我们对赫伯恩的这一论断进行评价。对这些方面的留意，会加强赫伯恩的这一信念，即，审美体验确实能使自然神秘主义保持鲜活；同时也使我们能够看到他的这一担忧，即，关于我们对事物之神秘的感觉，审美体验也许只能提供一种“易逝且微弱的把握”；最后，这也将帮助我们理解，将主体与客体、文化与自然之关系从二元对立中松解出来，如何以及为何与获取一种对宇宙神秘的感觉有

[1] *Zhuangzi: The Essential Writings*, trans. Brook Ziporyn, Indianapolis, IN: Hackett, 2009, p. 86.

[2] Daoji, “Quotes on Painting,” in D. E. Cooper (ed.), *Aesthetics: The Classic Readings*, 2nd ed., Oxford: Wiley Blackwell, 2019, p. 85.

[3] Graham Parkes, “Philosophical Essay,” in François Berthier, *Reading Zen in the Rocks*, Chicago, IL: Chicago University Press, 2000, p. 109.

所关联。

(三)

当西方读者第一次遭遇东亚关于审美问题和概念的讨论时，他们有时会既惊讶于他们从文本中读到的，又惊讶于他们从文本中没有读到的。一些西方美学中非常重要的问题，例如审美判断的主体性或非主体性、审美特征的本体论问题、审美判断与道德或实践判断之区分，相比之下在东亚文本中很少见到；另一方面，关于被我称作“充满美感的实践”（aesthetically charged practices）的讨论，以及关于从事这些活动的人——艺术家、手艺人以及其他群体——的讨论，则远多于西方的文本。这些实践活动的范围涵盖从园林艺术到钟座制作、从书法到插花、从茶道仪式到在自然环境中奏乐吟诗。我将这些活动称为“充满美感的实践”，是因为——虽然并非全部如此——在西方意义上，美的艺术（fine arts），与手工及其他技术活动（例如一些体育项目）对立，被认为是涉及审美意识和审美欣赏的。

我认为，东西方美学侧重上的这些差异证实了对审美体验的理解的差异——无论如何，这些差异对于对审美体验的理解而言是首要的。康德、赫伯恩以及大多数西方哲学家在谈及审美体验时，他们所想的首先是实际发生的心灵事件，主要是基于对视觉、听觉以及其他感觉意识之对象的感知而做出的情感反应。正如赫伯恩所指出的，这些心灵事件是非常典型的“转瞬即逝且不可重复的”：即使有的时候它们可以持续几分钟或者一小时，或者可以重现，它们仍然只是一个人心灵生活的历史之中离散的、可以确定时间的事件片段。

然而，东亚传统所侧重的，是有意向的体验（experience in the sense of intended），例如，我们所谈论的一个人的军旅生活或者住在北京的经历。这种体验，是杜威所定义的，主体在其所处的社会、文化或物理环境中

“参与并交流”的体验。^[1] 一名士兵所描述的军旅生活可能涉及特定的心灵片段，但主要会是关于参与各种活动、与其他士兵的关系、学习训练各种技能以及普遍的“情绪氛围”（例如厌倦或热情，都始终伴随并渲染着他的生活）的陈述。

对于这种意义上的体验至关重要，它是融入这个世界的一种形式（a form of engagement with the world），并且在这种融入中一直持续。它不是一个心灵片段，也不是一组这样的心灵片段，而是生活方式的一个维度。这个意义上的体验，至少有些可以是充满美感的，正如在东亚传统中经常遇到的那些。这里是一些例子：

（1）在《庄子》第十四章中，有一段关于传说中黄帝演奏音乐的描述。这段文本并非关于音乐之美或音乐的品质，而是关于演奏者与自然互动的方式——例如，唤醒蛰虫，或者使所奏之乐与丛林之音相合。演奏者或听者所体验的是融入自然环境的一种方式。

（2）佛教禅宗作品中对园林的反思并非关于对美和其他审美特征产生的感官感知，而是关于一名造园者对石头、树木、植物和动物这些构成这个环境的东西进行回应与产生关联的实践方式，在这个环境中，他或她制作并照料这个园林。这些反思的焦点并非愉悦或者其他感受，虽然花园确实可以提供这些；而是，有的人或许会说，“身为一名造园者”或者“身在园林之中”。禅宗造园者照料园林，并不是为了让园林提供西方意义上的审美体验；在一种持续的充满美感的融入的意义上，这种照料本身“就是”审美体验。

（3）关于日本神社（Shinto Shrines）的美学讨论并不首先处理那种前来参观与朝拜的人们所享受到的静默沉思的感知愉悦。也许确实会有这种愉悦的体验，但是我们关注的是，神道教教徒在照料神社时，如何将“纯净、秩序、洁净、明亮……（以及）无瑕”带入这个神圣的环境，从而使之成为一个良好的地方，以供“神灵”（kami）居住，以供人们前来体验

[1] *Art as Experience, op cit.*, p. 22.

这些神灵的在场。^[1] 正如禅宗园林一样，神社也是如此：对它的护理和照料才是审美体验的渡轮。

东亚文化中，“道”（Ways，日语 *dō*）的中心地位，也反映和证实了持续的、融入的审美体验在这些文化中的重要性。所有这些，包括茶道（*chadō*）和柔道（*judō*），都是充满美感的实践。东亚的“道”，在西方文化中没有与之完全对等的概念。“道”不是一种消遣、爱好或者仅供娱乐的形式，也并不简单就是一种技术实践或者科目。首先，“道”被认为是一种自我培养和自我改造的方式。“道”被精辟地描述为“生命—精神的培养”（*bio-spiritual cultivation*）。^[2] 但是，“道”也被认为是通向事物本真的起始，实际上也就是一种“世间的启示”（*a secular means of enlightenment*）。^[3] 正宗的、觉知的“道”的实践者们，有的人或许会说，是“在路上”的，而这条路就通向对事物本性的理解、对他们自己与事物的关系的理解以及对他们在事物之体系中所处位置的理解。

认识到这一点很重要，即，“道”并不简单就是众多理解现实与自我的途径中的一种，例如对科学的追求，对学术的坚持或者对宗教的热忱。“道”所具有的重要意味在于，现实是终极神秘与无法言说的。它不是某种可以被完全清晰言说的东西。然而，通过对“道”的实践和追随，却有可能获得一种对于现实的显露或者感觉。

在文献中，有许多对“道”的这一方面的证言。在前面引用的《庄子》章节中，我们得知，黄帝通过音乐与自然环境互动，实际上融入了一种由“道”引领的“无言的”（*wordless*）存在方式之中。插花诗人（*poetess of ikebana*）顾斯蒂·赫里戈尔（*Gustie Herrigel*）在她关于花道（*kadō*）的书中，讲述了她如何从她的日本老师那里学到，在工艺中，有着“等待着被体验的关于存在的神秘与深刻”（*waiting to be experienced the mystery and*

[1] Richard B. Pilgrim, *Buddhism and the Arts of Japan*, Chambersburg, PA: Anima, 1993, p. 10.

[2] Russell Kirkland, *Taoism: The Enduring Tradition*, New York: Routledge, 2004, p. 33.

[3] Yuriko Saito, “Japanese Aesthetics,” in M. Kelly (ed), *Encyclopedia of Aesthetics Vol 2*, New York: Oxford University Press, 1999, p. 551.

deep ground of existence)。[1]

这些证言指出，“道”在启明的文化（enlightened culture）中的核心地位是值得的，因为只有通过“道”，事物的方式——“道”“空无”或者其他什么——才能够被感觉或被呈现为在场的。通过留意地融入世界中，尤其是自然环境中，例如园林，像黄帝那样与自然“即兴相合”（jamming）或者一位艺术家在群山间漫步欣赏，如此才能获得并给养这个意义上的现实。

（四）

我已经讨论了“融入的审美体验”和“充满美感的实践”这些在东亚传统中十分显著的概念，这不完全只是在比较哲学中或者出于历史和学术兴趣的讨论。正如我解释过的，我的意图是依靠这些理念来深化、加强或改进（modify）关于审美体验与自然形而上学之间的关系（赫伯恩以及较早的西方思想家与诗人所建立的那种）的看法。那么，东亚关于审美体验和“道”的概念是如何承担这些观点的呢？

首先，关于审美体验所具有的自我转化和自我培养的作用，东亚关于审美体验和“道”的概念确实强化并提供了一些更加吸引人的主张。我想，一次单一的、发生的审美体验——如同华兹华斯在廷腾寺时——可能对一个人对自我、对他与世界的关系的理解具有深刻的转化作用。但是可以肯定的是，一次延长的、充满美感的与世界的融入，远远更可能具有这种作用。毕竟，“道”的目的，不仅是对自我理解和各种美德的培养，也是将转化带入人们与世界、与他人产生关联的方式之中。例如，禅宗造园者希望通过与环境、工具、材料的长时间的融入来发展出一种自发的对自然与和谐接受。由此发展出来的这种态度，意在取代我们通常对待自然世界的那种实用的、施加的、剥削的态度。如果成功，那么对于他在事物之体系中所处的位置，实践者可以体验到一种新的感受。

[1] Gustie Herrigel, *Zen in the Art of Flower Arrangement*, London: Souvenir, 1999, p. 119.

其次，诉诸持续的、融入的审美体验可以很大程度减轻赫伯恩对于审美体验所具有的使得对宇宙神秘的感受“保持鲜活”的力量的担忧。他担忧，这些经验对于我们而言只具有一种“易逝且微弱的把握”，因为它们通常是“转瞬即逝且不可重复的”。当审美体验被理解为发生的心灵片段（occurrent mental episodes）时，这无疑是正确的，即使不是全部，大部分时候也是如此。但是对于持续的、融入的体验，却不是如此。这里我们说的不是一闪即过的灵光乍现的时刻（one-off Eureka moments that soon pass），而是那些织入并深刻影响人们生命/生活的实践活动。

“道”，如果说不完全是一种生活方式的话，那么不管怎样都是生活的一个重要维度。因此，属于此类的审美体验不是一个人在听到风弦琴或者俯视深渊时或许会产生的某种怪诞感觉。对于任何这些发生的体验，或许不久之后人们便会将之当作虚幻而不再在意或者丢弃——或者说，就像有时人们一旦离开教堂，就会彻底忘掉所有宗教性的感触——那些他们在教堂内部，看着精美的东窗、听着管风琴上演奏的盛大的合唱序曲时所感受到的。当然，“道”的实践者的这种融入式的体验或许为此留有空间——这种体验既激发又促进那些突然的、骤断的启明时刻，那些情绪强烈的时刻。但是，这些时刻并非这种经验的全部，这种经验在这些时刻成为过去、被遗忘后仍然持续着。

最后，对参与的审美体验与实践的反思，为我们提供了一条证实并强化赫伯恩的中心主张的道路，审美体验或许确实能够激发对现实之神秘的感受并使之“保持鲜活”。这种反思能做到这一点，是通过加强他的这一主张：通过审美体验，我们有可能欣赏主体与客体、文化与自然的“融合”与不可分离。对于融入的体验的反思不仅加强了这个主张，也有助于澄清这个关于“融合”的主张与神秘主义的对于一个无法言说的“一”或者整体的感受之间的关联。

我将首先考虑这个关于主体与客体之“融合”的主张，进而指出它与自然神秘主义之间的关联。

(五)

关于审美体验中的主体与客体，赫伯恩提出了几个有趣的论点。例如，他指出，我们对于自然的欣赏通常涉及一种“反身”（reflexive）的成分。比如，当我们穿过一片丛林时，我们的愉悦可能部分来自于这些感知：轻快的脚步，迎面吹来的微风，或者精力充沛的感觉。

然而，他的中心论点是，关于自然环境的——更确切地说，关于世界上任何事物的——任何可能的体验，都是由主体和客体“共同制成的”（jointly fashioned），而且这在审美体验中尤为清楚。赫伯恩为这个结论提供的论证是，“人类习性”、欲求、目标以及惯例，都不可避免地塑造着我们的体验，以至于不可能将任何事物体验描述为“只是它本身”（left to itself）。他以我们对一片丛林的感知作为例子：这种感知必然是，至少部分是，通过“文化、传统、艺术以及神话”被塑造的。并不存在，也不可能存在一种感知，独立于这些“太人类的”（all-too-human）影响，将一片丛林视为它真实所是。

值得注意的是，世界作为文化与自然“共同制成”这一理念，在许多东亚传统中是首要的，例如道家和大乘佛教（Mahayana Buddhism）。庄子理所当然地被说成是在为一种“相对主义”的立场进行辩护。更确切地说，借用弗里德里希·尼采（Friedrich Nietzsche）的术语，庄子提出了一种关于现实的“视角主义”（perspectivalist）的解释。在他看来，关于这个世界，我们能够给出的任何解释都必然是通过一种有限的视角给出的，其视角呈现并反映着人们的欲求、偏见、喜恶以及各种目的。因此，认为我们能够将自身从这些限制中解放出来，从而提供一种关于世界在客观上如其所是的解释，这是极度傲慢的。^[1]

[1] 关于对庄子哲学的这种解读，参见 Eske Møllgaard, *An Introduction to Daoist Thought*, London: Routledge, 2007, and David E. Cooper, *Convergence with Nature: A Daoist Perspective*, Dartington: Green Books, 2012。

部分大乘佛教的奠基性文本也采取类似的立场。这些文本之所以经常使用“泡影”“梦幻”来指称这个世界，就是为了否认这一点，即，我们所经验的世界就是真实，是独立于我们的视角的。^[1] 据我判断，这已然是佛陀（Buddha）自己的立场。在经文中提出的“缘起”或者“因缘而生”的教条，就蕴含着：不可能存在这样一种体验或者描述，其所关乎的，是一个独立于我们的欲望与心灵之“塑造”（mental formations）、经验的或者“世俗的”（mundane）世界。

在这些文本所属的传统中，关注点是对世界的持续、融入的体验，而非发生的感知和反应，而这也有助于强化关于“共同制成”这个世界的主张。这些“道”或者实践，诸如园林、插花以及与自然合奏音乐，之所以重要，是由于它们以一种显著的姿态，成为主体与客体、文化与自然相互依存、互惠或者辩证的典范。例如，园林很显然是一个由人类创造实践、文化语境以及自然事物与环境“共同制成”的场所。它们之间的相互作用如此贴近如此密切，以至于试图去将它们各自为人们对园林之体验所做的贡献区分开来是没有意义的。同样，试图将一个人在园林庭院前的欣赏割裂成单独的成分也是无效的；将自然与文化割裂，就仿佛认为一个人对树的欣赏可以与他对造园者设计的欣赏分隔开，对假山排布的反应可以与他对其后“所借之景”的感知分隔开。更一般地来讲，融入“道”中，就是参与、行进并沉浸在一个“共同制成”的世界之中——并在其中抵抗主体与客体、文化与自然的割裂。

（ 六 ）

这些关于主体与客体、关于“共同制成”这个世界的论述，如何承担“审美体验可能使得对于现实之神秘的感受保持鲜活”这一思想呢？我认为，这个关联不是像罗纳德·赫伯恩所建立的那样，遑论柯勒律治或者华

[1] 例如，参见 *The Diamond Sutra with Supplemental Texts*, New York: Concord Grove Press, 1983, p. 28。

兹华斯。在一些东亚传统中，这个关联反而更加明确。

为了认识这个关联，需要建立的核心思想是：如果某种特定的体验可以培养一种对于我们周遭世界——即，这个经验世界，“共同制成”且依赖于/有待于（conditioned by）我们自己的实践——的感受，那么它也可以引起一种对于无所待的（not so conditioned）或者制成之现实的感受。这种感受所关乎的是一个没有沾染我们的欲望、目的和偏好的现实，因此这个现实也未被以此划分或切割。如此，这是一个无法言说的神秘整体：对它进行的任何尝试性的描述——任何对于其成分的解析——恰恰会反映并引入那些欲望、需求和视角，然而这个现实却并不受它们影响（that reality as such is unconditioned by）。

这是道家经典文本中找到的根据。正如《道德经》开篇名句所写，“道可道，非常道；名可名，非常名”，其原因就在于，任何描述“道”的企图都会将它看作这个世俗世界、这个“万物”世界的一部分，或者是与之同外延的（coextensive）。如此，用原文的说法，这个“道”就不再是“朴”（uncarved block），或者那个使得万物存在的本源了。正如《庄子》中所写，“物物者与物无际”，因此“道不可言”。^[1] 在佛教关于涅槃（*Nibbana*）和“空”（emptiness）的反思中也可以找到相似的根据。它们不能被清晰言说或者分析，因为它们是一切可以被清晰言说和分析的东西——这个受条件支配的（conditioned）现象世界——的前提。正如佛陀自己所说[出自《自说经》（*Udāna*）中的一个经常被引用的段落]，如果存在一个“所生、所有、所造、所作”（born, formed, created and constructed）的世界，那么一定存在一个“无生、无有、无造、无作为”（unborn, unformed, uncreated, and unconditioned）的世界。^[2]

存在一个无所待的、无法言说的国度，而我们应该寻求培养对于这个国度的感觉；对这些传统的坚持以及这一要求表明，这些传统排斥这一可

[1] *Zhuangzi: The Essential Writings*, p. 89.

[2] *The Udāna and The Itivuttaka*, Kandy: Buddhist Publication Society, 1997, p. 103.（中文译文参见《自说经》CBETA 2021. Q4, N26, no. 10, p. 157a8—10。——译者注）

能性：我们能够根据我们自己的视角，如其所是地完全保持一种对于作为“共同制成”之世界的感觉。我们不应该，也确实不能停留在这一想法上：超出这个有所待的世界之上，就是什么都没有。叔本华曾经提到，如果没有“存在一个无所待的国度”的信念，那么这个经验的、现象的世界“将会不可避免地掠过我们，如同一个空洞的梦，或者一个魅影（a ghostly vision），丝毫不值得我们关心”。^[1] 道家、佛教以及欧洲浪漫主义都会对此表示同意。将世界欣赏为“共同制成”非但不会促使我们设想我们活在梦中，反而启发或显露了一种感觉：这个世界有一个超越的本源，一个排斥言说和描述的本源。^[2]

赫伯恩主张，审美体验尤为适合激发一种对于宇宙神秘的感受，并使之保持鲜活。当以最初在东亚传统中的意义来理解审美体验时，这个主张很有吸引力，甚至令人无法抗拒。审美体验具有这种力量，其主要原因如今已经浮现，即，它同样尤为适合培养一种对于经验世界、“生活世界”之“共同制成”特征的感觉。因为，正如我们已经看到的，一旦这种感觉得到培养，对于那个并不依赖于人类视角的现实的感受也会随之得到培养。这里所培养的感觉所关乎的，是“生活世界”的超越本源，或者使用庄子的措辞，是那个使得所有事物、所有经验成为可能的道之“行”（the “waying” of the way）。

[1] Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Vol I, New York: Dover, 1969, p. 99.

[2] 有关“共同制成”和“对于神秘的感受”的含义，更为全面的解释参见 David E. Cooper, *Senses of Mystery: Engaging with Nature and the Meaning of Life*, London: Routledge, 2018, Chapters 1—2。

孟子与美德伦理学^[1]

万百安著 邓义融译*

摘要：本文概述了对孟子人性论 (human nature) 与修身 (self-cultivation) 思想的一种诠释，用以替代常见的“新儒家” (Neo-Confucian) 诠释。新儒家及受其影响者将孟子的修身思想诠释为一种消除私欲的过程，这种私欲遮蔽了一种全然的善性 (virtuous nature)。与此相反，我认为孟子提倡应如同耕耘庄稼一般在行为中培养萌发的道德倾向。本文还反驳了当代对于孟子人性论的一些常见批评，其中包括：人性不能是善的，否则将无须任何美德修养 (ethical cultivation)；孟子的人性论混淆了“事实/价值”的区别；孟子学说在逻辑上是循环的，因为其根据一种自然的生活方式来定义恰当的修身，而这一自然的生活方式又是根据恰当的修身来定义的；孟子的人性论在某种程度上是人性论的，无法与现代科学相容；孟子的观点未能承认人类自由的重要性；孟子学说已被关于文化多样性的人类学研究证伪。针对以上每种批评，我认为孟子都有强有力的回应。

* 万百安 (Bryan W. Van Norden)，美国瓦瑟学院 (Vassar College) 哲学教授、武汉大学哲学学院讲座教授，曾获富尔布莱特奖学金、美国人文研究基金及美隆研究基金，并被《普林斯顿评论》评为美国“最佳 300 位教授”之一。译者邓义融，男，武汉大学哲学学院硕士研究生。

[1] 本篇文章节选自我目前正在撰写的新书其中一章的部分内容，这本书名字暂定为《诸子：哲学路径》(*The Ancient Chinese Masters: A Philosophical Approach*)。除非原文有说明，否则原文中的英文翻译均取自 *Readings in Classical Chinese Philosophy* (New York and London: Seven Bridges Press, 2001; repr.: Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2003)，其中孟子的部分在第三章的第 111 页至第 115 页，是由我介绍和翻译的。

关键词：孟子；人性论；伦理学；美德伦理学；新儒家

引言

即便孟子宣称自己并不“好辩”（《滕文公章句下·第九章》），但孟子却是一个经常参与辩论且擅于辩论的辩才。他曾运用例如归谬法（例，《告子章句上·第三章》）和思想实验（例，《公孙丑章句上·第六章》《滕文公章句上·第五章》）等方式去攻击敌对的哲学立场。然而，学界对孟子自身的哲学立场如何存在分歧。其中，部分原因在于孟子的表述风格以及缺乏体系性呈现孟子思想的存世作品。那么，为什么孟子不像墨家一样撰写体系性的文章呢？^[1] 我认为他的风格部分地取决于他的人性概念和修身概念。孟子认为，人天生就具有萌发的向善倾向。美德修养的任务是温和地滋养这些向善倾向，使得它们可以生长为完善的美德。这些向善倾向的毁坏不仅有可能是由于美德修养的匮乏，也有可能是由于在能力范围之外过快地拔苗助长。孟子可能意识到了促进美德提升的最佳方式是通过在恰适的时间为特定个体的生长找到精妙的辞藻、准确的修辞，或者是绝佳的阐释。阅读体系性的伦理学专著可能会使得初学者受挫，令其对伦理学生厌，让初学者感到心力交瘁。（难道我们没有发现这种情况与我们当今哲学课堂中大多数的学生表现得别无二致吗？）因此，孟子的评述是十分语境化的（可与孔子在《论语》11.22中采用的因材施教的方式对比），但这也让《孟子》看上去十分不成体系。然而，我希望呈现的是，假如我们将《孟子》文本作为整体来阅读，会发现孟子是极具体系性的思想家。

首先，我将综述我理解的孟子有体系性的伦理学，将其视为“美德伦

[1] 赵岐编纂了现存首部关于《孟子》的注疏，并将其订正成了如今的形式。赵岐宣称他所处的那个时代还有其他的作品被归于孟子，但他却不认可这些作品的真实性，所以并没有将它们收录在当前《孟子》的标准版本中，也因此最终遗失。我们无法得知这些作品是按照什么体裁写的及其是否为孟子所著。

理学”的一种，其次检视一些反对孟子立场的权威论证。

一、 孟子的美德伦理学

我曾在其他地方强调，一种经过充分考虑的美德伦理学会诉诸一些相互关联的概念，例如人性、（生命）兴盛（flourishing）、美德和美德修养。^[1] 其中，“天性”可以在几种相关的意义上被使用。一般而言，一种事物的天性与其代表性成员在被给予了健康环境的前提下的发展方式相关。“天性”可以被理解为是事物按照这种方式发展的潜质、倾向，或这一发展过程，抑或是按照这一方式发展的结果。生命的兴盛之法在于尽性。美德的出现源自发展天性，而美德的运用源自（生命）兴盛。基于对人性的理解，人为了能获得这些美德并过上（生命）兴盛的生活，会对如何培养人性做出不同的解释。关于人性的不同伦理学说，在人性的具体构成、（生命）兴盛、美德和美德修养方面提供了相互矛盾的解释。此外，不同的伦理学强调的概念可能也各有侧重。

孟子认为，我们应该按照某种方式生活，因为如此做符合我们作为人的天性。此种形式的论述目前已经不受哲学家和其他知识分子的青睐了。然而，这也正是孟子给我们带来挑战的原因之一。故而，在本文中我将会尝试概述孟子有关人性及其与伦理学关系的思想。

1.1 孟子的人性观

孟子曾言，“仁也者，人也”（《尽心章句下·第十六章》）。^[2] 我这里借用“humaneness”一词翻译“仁”。“仁”在孔子看来是人类美德的总

[1] Bryan W. Van Norden, “Virtue Ethics and Confucianism,” in Bo Mou, ed., *Comparative Approaches to Chinese Philosophy*, Ashgate World Philosophies Series (Aldershot, Hants, England, and Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2003), pp. 99—121.

[2] 此处是我的翻译。类似地，我们发现在《中庸》第二十章中也写道：“仁者，人也。”

和，孟子常在更为狭窄的意义上使用相同的概念，将其作为一种以恻隐 (compassion) 为特征的具体美德。然而，在例如《尽心章句下·第十六章》等段落中，“仁”似乎保留了更早之前的、更为宽广的意义，在广义上被使用。那么，孟子所言人即是仁或人之美德是为何意？他不可能是说所有人都已经完全是善的，因为这种说法不仅显然是错的，而且孟子似乎也已经清楚且艰难地意识到大多数人远远没有拥有全然的美德。^[1] 那么，他的原意是什么呢？我们可以从孟子频繁地使用与庄稼生长相关的修辞中寻找线索：

孟子曰：“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫薅麦，播种而耰之，其地同，树之时又同，淳然而生，至于日至之时，皆熟矣。虽有不同，则地有肥硗，雨露之养、人事之不齐也。”（《告子章句上·第七章》）

这一段表明了人天生就拥有一定美德的潜质，其可以被滋养 (nurtured)，也可以被扼杀。此外，我们可以从之前多篇描述事物发展过程的早期文本中发现孟子使用了“性” (xing) 一词，即事物如果被给予

[1] 本文作出的诠释与所谓“新儒家” (Neo-Confucian) 和“新儒学” (New Confucian) 关于孟子和孔子的诠释大相径庭。特别是依据“新儒家”的诠释，孟子（以及早前的孔子）都相信人天生就具有全然的、但却被自私的倾向所遮蔽的善性。与此相对，我认为孟子的观点是，人只有萌发的追求美德的倾向，并且必须经过修养才能成为全然的美德。简言之，依据新儒家的诠释，美德是在我们之中等待着被发现的。而我赞同另一种阐释，即美德必须通过修养才能得以发展。[On this point, I follow Philip J. Ivanhoe, *Confucian Moral Self-Cultivation*, rev. ed. (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2000), pp. 17—18, 32—33, 59—60, 101—102; Jonathan W. Schofer, “Virtues in Xunzi’s Thought,” in T. c. Kline, III, and Philip J. Ivanhoe, eds. and intro., *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2000), pp. 71—72; and Lee H. Yearley, *Mencius and Aquinas* (Albany, NY: State University of New York Press, 1990), pp. 59—61.]

了健康的环境就能够实现其潜质。^[1]看孟子看来,不仅存在着这样一种潜质和这样一种发展过程,而且(对人和一般事物而言)某一事物的潜质的全然实现也为评估此类事物的个体提供了标准。因此,当被要求澄清其“人性本善”的讲法时,孟子回答道:“乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。若夫为不善,非才之罪也。”(《告子章句上·第六章》)在同一段中,孟子继续说道:“或相倍蓰而无算者,不能尽其才者也。”接着他还引用了一首诗:

“天生蒸民,有物有则。”^[2]

显然地,不同种类的生物天性殊异。因此,孟子将立场相左的哲学家告子的观点作为此观点反例。告子认为,狗的天性和牛的天性是一致的,而牛的天性和人的天性一致。(《告子章句上·第三章》)类似地,孟子还谴责了某个人。孟子说道,某个人“则蚓而后可者也”(而不是成为人)以实现自己坚守的理想(《滕文公章句下·第十章》),但所有生物其实都会存在一种引导个体的生命进程从而实现其天性的能力。孟子常常在植物的萌芽与人类自然发展的能力之间作类比,而在这些类比中他经常以培育植物的萌芽作喻,来表示美德的先天潜质。或许值得注意的是,孟子通常

[1] 参见 Angus C. Graham, “The Background of the Mencian Theory of Human Nature,” in his *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature* (Albany, NY: State University of New York Press, 1990); Philip J. Ivanhoe, *Ethics in the Confucian tradition: The Thought of Mencius and Wang Yang-ming* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1990), pp. 29—36; and Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), chap. 6, especially pp. 180—187。“性”在汉语的早期用法似乎在以下几种相关的含义中没有定论:“事物在未受损伤和受到充足滋养的情况下,从出生到死亡的发展、衰亡的方式”(Graham, “Background,” pp. 27—28); 事物沿着其合适的轨迹正在发展或已经发展完成时表征事物的特性和活动(Graham, “Background,” p. II); 以及在未受损伤和受到足滋养时,“事物特有的发展倾向”(Shun, Mencius, p. 186)。这些含义显然都是密切相关的,因此没有必要以区分它们为目的。

[2] 《中庸·第十三章》亦有“伐柯伐柯,其则不远”。

会将“萌蘖” (sprout) 与“种” (seed) 作为对子 (除《告子章句上·第七章》外), 但二者之间一个重要的区别在于, 种子不需要任何维持性的滋养, 而萌芽却更为脆弱。实际上, 孟子用萌芽作喻说明了由于人类道德潜质的脆弱性, 当人被某些在恶劣环境下生长的个体的表现所误导时, 有可能无法辨别某些事物的“情”^[1]:

孟子曰: “牛山之木尝美矣, 以其郊于大国也, 斧斤伐之, 可以为美乎? 是其日夜之所息, 雨露之所润, 非无萌蘖之生焉, 牛羊又从而牧之, 是以若彼濯濯也。人见其濯濯也, 以为未尝有材焉, 此岂山之性也哉? 虽存乎人者, 岂无仁义之心哉? 其所以放其良心者, 亦犹斧斤之于木也, 旦旦而伐之, 可以为美乎? 其日夜之所息, 平旦之气, 其好恶与人相近也者几希, 则其旦昼之所为, 有梏亡之矣。梏之反覆, 则其夜气不足以存; 夜气不足以存, 则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也, 而以为未尝有才焉者, 是岂人之情也哉? 故苟得其养, 无物不长; 苟失其养, 无物不消。” (《告子章句上·第八章》)

概言之, 虽然 (至少有一些) 事物可能与其表象不同, 但孟子认为它们具有一些以它们的“情”为特征的特点。对生物而言, 这些特点包括若被给予健康的环境, 则生物具有能够按照特定方式发展的潜质 (“才”)。生命的过程和通过实现这一潜质 (即那种事物的“性”或“天性”) 而带来的特征给那些事物提供了什么是“善” (good) 或者评估“尺度” (norm) 的标准。因此, 当孟子说到“仁也者, 人也”时, 他其实隐晦地表达了作为人之为人的—部分, 人具有可以实现且应该实现的可发展成完满美德的潜质。

[1] 我关于“情”的诠释参考了戴震《孟子字义疏证》第三十章; D. C. Lau, *Mencius* (New York: Penguin Books, 1970); and Shun, *Mencius*, pp. 183—186, 214—215.

1.2 孟子的美德修养观和修身观

牛山的故事引出了这样一个问题，即是什么东西“桷亡”了一个人（拥有）美德的潜质，从而人变得近似“禽兽”一般而非人。孟子强调（生存）条件直接与肉体健康相关，他认为（健康的生存）条件对于实现人性而言绝非必要（某些英雄就是在恶劣环境中诞生的，例如克服了极其不健全的家庭环境的舜帝），但是没有这些健康的生存条件会使得大多数人在实现其天性的过程中受阻：

曰：“无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位罔民而可为也？是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻。……”（《梁惠王章句上·第七章》）

此外，暴力也会阻碍人善性的发展，这将滋养对于他人痛苦的冷漠（《尽心章句下·第一章》）并导致更进一步的暴力（《尽心章句下·第七章》）。因此，虽然孟子认识到战争有时是必要的，但是也需要注意发动战争唯一合法的理由就是让平民摆脱暴君的统治（《尽心章句下·第四章》）。

与此同时，孟子明确地提出，人的文化环境及教育环境同样可以影响道德发展：

“人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦——父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。……”（《滕文公章句上·第四章》）

不仅普通人经常需要接受教化，即便是君王亦是如此：

孟子曰：“无或乎王之不智也。虽有天下易生之物也，一日暴之，

十日寒之，未有能生者也。吾见亦罕矣，吾退而寒之者至矣，吾如有萌焉何哉？……”（《告子章句上·第九章》）

孟子偏爱用萌芽而非种子比喻人获得美德的能力，其更深层的理由是种子是十分被动的，它等待着外在条件促使其生长。相比之下，萌芽对于环境的反应是更为积极、主动的。孟子在以下这则著名的思想实验中说明了这一点（同时还提供了一些萌芽存在的证据）：

“所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心——非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”（《公孙丑章句上·第六章》）

这个精妙且有趣的段落某几个方面是值得被讨论的。虽然“孺子于井”的思想实验关注的是仁（benevolence），但是孟子在此处还提到了其他三种美德：义（righteousness）、智（wisdom）和礼（propriety）。这四种美德是孟子思想中的“基本美德”（cardinal virtues）。他在这一段中表明，发展这些基本美德的能力是人之为人的决定性因素。倘若一个人缺乏或失去这一能力，则“非人也”。^[1] 因此，如果人失去了拥有美德的能力，人

[1] 这与上文所引孟子在《告子章句上·第六章》中作出的关于人拥有美德的能力是“情”的一部分，以及人的“情”是什么的论述相吻合。可能是由于阅读这一章时参考了《公孙丑章句上·第六章》，使得葛瑞汉提出某物的“情”是那失之则不能被称为其所是的东西（Graham, “Background,” p. 63, emphasis in original）。

也将不再是人。然而，正如以萌芽作喻并且提及要对它们进行扩充（《公孙丑章句上·第六章》）所表明的那样，这一能力是孕育全然的美德必然要培养的能力。

同样的，在这一段中，孟子引用了他哲学心理学中的核心概念之一：“心”。孟子对这一概念的使用虽然复杂，但却是成体系的。就这一概念的“核心含义”而言，“心”指的是思考和感受情感的心理能力。^[1]这一概念分别以转喻法和提喻法，指代官能清楚呈现的情感与“心”的其中一面（类似于次级官能），后者呈现出孟子四种基本美德的情感和态度特征。

“心”是孟子关于修身思想的核心概念。他在以下段落中通过技艺的比喻，明确了“修身”（即非有助于美德发展的外在因素）的必要性：

“今夫弈之为数，小数也；不专心致志，则不得也。弈秋，通国之善弈者也。使弈秋诲二人弈，其一人专心致志，惟弈秋之为听。一人虽听之，一心以为有鸿鹄将至，思援弓缴而射之，虽与之俱学，弗若之矣。为是其智弗若与？曰：非然也。”（《告子章句上·第九章》）

上一段强调了专注于修身是必须的，接下来的这一段将有助于澄清何种内心专注是必须的：

曰：“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。”（《告子章句上·第十五章》）

在这里我们发现了以“耳目”指代各种感官欲望的另一种孟子式的转喻。这些感官欲望被描述成是消极的、无意识的，是在物质欲望中“蔽于

[1] “核心含义”的概念可参见 Yearley, *Mencius*。概念的“核心含义”不必与其最初的含义保持一致。“心”这个概念在历史上最初的含义是指作为身体器官的心。

物”的，不需要人的能动性。相反的是，心可以有选择地在“思”（concentration）的过程中发挥效用。在感官欲望可能被诱人但却不适当的欲望对象误导时，若心进行了包括遏制或者重新引导感官欲望在内的“思”，那么它将有可能会获得美德。因此，感官欲望是不道德行为的主要来源之一。尽管如此，孟子却不是一个禁欲主义者。孟子说，只要享受音乐、打猎（《梁惠王章句下·第一章》）和爱财、好色（《梁惠王章句下·第五章》）等行为都依照道德的方式，即是正当的。

然而，“思”作为内心活动是专注于什么呢？更确切地说，“思”是怎么一种内心活动呢？正如我们所见，孟子专有的哲学词汇要么是基于日常生活的比喻，要么是对于常见用法进行简单的提炼，“思”这一概念当然也不例外。“思”的常见用法在《诗经》的开头就出现了，即是指一个翩翩公子与他的佳偶相恋后，“寤寐思服”的状态，其中“思服”就是“思”。类似地，《论语·子罕篇》所引用《诗经》中的“岂不尔思，室是远而”也是同样的意思。^[1]然而，“思”也可以指更具认知属性的内心活动。这一含义的用法我们可以在《论语·为政篇》中找到——“子曰：‘学而不思则罔，思而不学则殆’”。此外，我们在节选自《孟子》的段落中发现，“思”还可以同时在第一种意义和第二种意义上使用：

“周公思兼三王，以施四事；其有不合者，仰而思之，夜以继日；幸而得之，坐以待旦。”（《离娄章句下·第二十章》）

当“思”在非技术性的意义上使用时，“思”同时包含了情感和认知两部分。《告子章句上·第六章》和《告子章句上·第十五章》都表明了“思”与萌芽（the sprouts）之间具有联系。^[2]因此，对“思”而言，至

[1] 《滕文公章句上·第五章》关于“思”的用法与此处相同。

[2] 在讨论过萌芽之后，《告子章句上·第六章》引入了关于“思”的话题，而《告子章句上·第十五章》更是将“思”与“大人”的美德（这有可能是与感官欲望相对的萌芽）联系起来。

少在某种程度上，似乎是以一种期待萌芽能够茁壮生长的方式呵护萌芽。对“思”的这一认识将有助于理解下文的意思：

孟子曰：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也；乐之实，乐斯二者，乐则生矣；生则恶可已也，恶可已，则不知足之蹈之手之舞之。”（《离娄章句上·第二十七章》）

帮助他人积极地专注思考似乎是孟子在他和齐宣王的著名对话（《梁惠王章句上·第七章》）中所体现的一部分。这一部分讲的是齐宣王让人放了一头即将被拉去宰杀的牛。通过孟子与齐宣王的这段对话，孟子帮助齐宣王认识到了以下几件事：第一，他对于牛的生命有恻隐之心；第二，拥有产生恻隐之心的能力是一件好事；第三，这一能力（如果经过正确培养）将会让他成为真正的王。

此外，即使修身很重要，但是人也不应该强迫自己去做自己情感上还没有做好准备的事情。孟子解释道，如果“不得于心”（《公孙丑章句上·第二章》），则人的道德动机将会“馁”。恰恰相反：

“必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助长也。无若宋人然：宋人有闵其苗之不长而揠之者，芒芒然归，谓其人曰：‘今日病矣！予助苗长矣！’其子趋而往视之，苗则槁矣。天下之不助苗长者寡矣。以为无益而舍之者，不耘苗者也；助之长者，揠苗者也——非徒无益，而又害之。”（《公孙丑章句上·第二章》）

综上，孟子相信人具有能够拥有实现仁义礼智这四种美德的能力，这一能力是可以被培养且应该被培养的。免于贫穷和暴力的环境以及道德教化会让实现人的天性变得更加轻松。此外，人的天性全然的发展需要“心”积极地参与到包含“思”与“学”的学习过程中，这一过程最好是在有智慧的老师的指导下进行。

1.3 对孟子的部分辩护^[1]

1.3.1 对孟子三个论证步骤的辩护

孟子诉诸人性的讨论涉及了许多不同种类的道德直觉。孟子经常被忽视的一种论证方式（以及其他这种形式的论证），是试图将伦理学建立在我们的身份认同之上。孟子按照三个步骤对这一论证进行推导：

第一步首先阐明人之为人构成人的身份认同的一部分。第二步阐明了关于人的规范性事实（包括了人的义务以及构成美德且能让人实现兴盛的事物）在很大程度上是由我们的身份认同决定的。第三步是基于人性提供了关于人之为人的实质性解释。尽管孟子没有在他的文本中区分这三个步骤，但是我认为它们都内含于他所作出的“仁也者，人也”（《尽心章句下·第十六章》）的论述中。如果我们将被归为这一论述的三个步骤进行区分，那么我们将更好地理解这一论证方式的优点和缺点。

第一步论证似乎很难被反驳，但是并非不可能。对其进行反驳的方式之一可以运用笛卡儿式的自我形象，即人之为人是一种灵魂具身化的状态，而人实际上是居住在（或借用）身体的灵魂。然而，我认为，大多数人都会将这种笛卡儿式的自我形象视为荒谬的（且会有相当充分的理由）。我们还需注意到，第一步所说的人之为人只是人的身份认同中的一部分，人之为人很显然不是人的身份认同的全部内容。以我为例，我不仅是人类，我更是一个区别于其他人的独特的人。

第二步的论证可以用两种方式进行反驳。第一种反驳可以通过选择认同存在很多规范性事实，但否认这些事实是很大程度上由人的身份认同决定的。然而，这种反驳似乎并不可靠。举例而言，如果某些事情是人的义务，那么这些事情肯定跟狗（假如狗也存在义务的话）所承担的义务不同。另一种更有前景的反驳可以首先就否认规范性事实的存在。这个问题由于太过复杂，很难在本文进行深入探讨。然而，我们可以思考下列事实：人需要氧气；长期的与世隔绝对于社会性动物来说是不利的；低脂

[1] 本节所提出的尝试性论证是需要被进一步强化的。

肪、高蛋白的饮食对人是有利的。这些事实似乎都是规范性的要求，并且看上去不仅仅是主观臆断。

第三步的论断可能是最有争议的，因为有不同的理论都对人性作出了不同阐释。然而，至少有一些孟子所诉诸的人性层面很有可能会出现在所有关于人性的可靠阐释中。例如，人是社会性的动物。所有复杂到足以拥有情感的社会性种群的成员，为了生存，都将需要关心同类的幸福，或者至少是它们同伴的幸福。因此，某种形式的仁很可能是人性特质的一个可靠选项。此外，我还在其他地方指出了羞恶之心是人性的构成部分之一，而孟子所说的义正是一种恰当的羞恶之心。^[1]

1.3.2 对其他论证的辩护

然而，孟子伦理学思想背后的许多直觉都是简单但却有力的。其中的部分诉求于如下观点，即对人而言，自然的事物对人同样也是健康的。这一观点显然是重要的。

孟子曰：“今有无名之指屈而不信，非疾痛苦事也，如有能信之者，则不远秦楚之路，为指之不若人也。指不若人，则知恶之；心不若人，则不知恶，此之谓不知类也。”（《告子章句上·第十二章》）

孟子同样也诉诸这样一种直觉，即任何干扰或摧毁我们天性的事物都是不可取的。因此，作为对告子所提出的“以人性为仁义，犹以杞柳为杯棬”（《告子章句上·第一章》）观点的回应，孟子说道：

“子能顺杞柳之性而以为杯棬乎？将戕贼杞柳而后以为杯棬也？如将戕贼杞柳而以为杯棬，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！”（《告子章句上·第一章》）

[1] 参见 Bryan W. Van Norden, “The Emotion of Shame and the Virtue of Righteousness in Mencius,” in *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 2 (Winter, 2002): 45—78.

由于顺应事物的天性是根据事物自身的发展趋势，所以自然发展可能无须多大强迫。因此，孟子说的顺应事物的天性可能类似于“禹之行水也，行其所无事也”（《离娄章句下·第二十六章》）。

二、对孟子思想面临的一些常见诘难的回应

然而，孟子将人性作为伦理学基础的诉求同样也面临着多种反驳，而我们可以相当明确地回应其中部分反驳。

反驳一：人不能自然地成为有美德的人，因为（正如孟子承认的）人通常还需要接受教育和文化环境的熏陶。

回应一：孟子往后的一位主要儒学大家——荀子曾提出过类似的反驳。^[1]然而，为了发展，不仅人的自然特征和自然活动需要接受抚养和教育，甚至连那些非人的动物也需要。^[2]例如，为了实现天性，猫除了必须得到足量且优质的水和食物之外，还需要另一只猫（通常是它的母亲）在它出生后养育至少两个月（一般是接近六个月），以便其更有可能生存下去。^[3]此外，除非幼猫看到过其他猫的捕猎过程，否则幼猫将不太可能学会如何捕猎和进食。^[4]因此，对猫而言（对人也一样），健康的

[1] 参见《荀子·性恶章》。

[2] 葛瑞汉同样也注意到了这一事实，并在我之前就做出了说明（Graham, “Background,” pp. 28—29）。“性”的含义似乎在荀子那个时期已经发生了变化，所以孟子和荀子至少在某种程度上可能是在讨论截然相反的东西。然而，这却不意味着孟子和荀子关于人性的含义不存在巨大分歧。参见 Bryan W. Van Norden, “Mengzi and Xunzi: Two Views of Human Agency,” in Kline and Ivanhoe, *Virtue*, pp. 103—134。

[3] Desmond Morris, *Catwatching* (New York: Crown Publishers, 1986), pp. 91—92.

[4] “虽然幼猫显然天生就具有猎杀的本领，但这一本领会在非自然的饲养条件下泯灭。换言之，真正高效的猫咪杀手必须在幼年时期就经历充斥着追捕、猎杀的环境。”（*ibid.*, p. 96; also see pp. 77—78）

环境包含了来自同物种中其他成员的积极关怀，甚至是教育。〔1〕

反驳二：试图从关于人性的主张中得出人应该如何做或者人应该拥有何种特质的结论的做法，混淆了“事实与价值”（fact-value）的区分（或者说“是与应当”（is-ought）的区分）。〔2〕

回应二：休谟（David Hume）常常被认为在他的著作（《人性论》）中确立了“是与应当”的区分。然而，这一区分是什么，甚至它是否成立，甚至休谟本人是否认可？这些都是有争议的。〔3〕解释这一区分的途径之一是，人不能从任何完全非评价性的前提中（也就是没有任何评价性内容）有效地推导出任何评价性的结论。〔4〕现在，如果孟子将人性这一概念视为完全非评价性的，但又试图从这种人性论中得出评价性的结论，那么他可能违背了这一区分。然而，孟子却认为人性的概念具有评价性，这一点似乎是十分清楚的。

有人接着可能会提出这样一种反驳，即孟子本应该诉诸价值中立的人性论。但是，是否存在这样一种人性论呢？James Wallace 曾主张“包括现

〔1〕关于猫是否存在“文化”也是一个有趣的问题。参见 Elizabeth Marshall Thomas, *The Tribe of Tiger* (New York: Simon & Schuster, 1994), especially pp. 109—113.

〔2〕与之类似的反驳似乎是陈汉生（Chad Hansen）对孟子思想的主要反驳之一。“孟子将他那荒谬（implausibly）的特定道德心理学与规范性理论混为一谈。”参见 Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought* (New York: Oxford University Press, 1992), p. 168。“孟子……正试图在标准的哲学术语中将‘应当’（ought）从‘是’（is）的概念里排除出去。”参见 Hansen, *Daoist*, p. 180, emphasis in original.

〔3〕参见 Hume, *Treatise*, III. i. 1, for the locus classicus。Mackie 对休谟的观点表示同情，但承认它“保留了存在客观规定的道德真理的可能性”。[J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, repr. (New York: Routledge, 1993), p. 63] See John Searle, “How to Derive ‘Ought’ from ‘Is’,” *Philosophical Review* 73 (January, 1964): 43—58, 该部分回应了关于“是与应当”的缝隙可以被弥合这一著名但却充满争议的论争。

〔4〕涉及“是与应当”如何区分的问题太过庞大，难以在本文进行充分讨论。我会满足于观察到，如果像上文一样表述该区分，那么我相信它是可靠的。然而，这便看上去无关紧要了。类比地说，我们无法从一个未涉及海豚的前提中得出任何关于海豚的结论，因为这样的前提在关于海豚的本体论或海豚的论述的语义状态方面并没有体现出任何令人感兴趣的地方。

代生物学在内，所有类似这样的生物研究都不可避免地涉及规范性的思考”。^[1] 毕竟我们在对动物进行描述和分类时，不会关注到那些受伤的个体，甚至也不会关注到那些在统计学上最常见的个体（因为对许多物种而言，它们的幼崽大多数都不能活到成年）。

反驳三：孟子的人性论在逻辑上是循环的，原因在于自然的生活方式是依据于事物的潜质和健康的发展条件进行定义的，而事物的潜质和健康的发展条件是依据于自然的生活方式的结果进行定义的。^[2]

回应三：这一反驳假设了理论概念之间相互参照地进行调整是可疑的。然而，我赞同当前普遍的一个观点，即我们必须接受某些版本的整体论。例如，在物理学中空间、时间、质量和力的概念是相互关联的。因此，从牛顿物理学向爱因斯坦物理学的转变需要将我们对于这些概念的理解根据其他概念进行同步调整。如果我们拒绝了（我认为我们应该如此）“既存者的误解”（myth of the given），则会被引入更进一步的整体论之中。换句话说，我们的观察并非理论上幼稚的、无可救药的报告或者纯粹感官经验，而全都是在一些理论信念的背景下做出的，具有理论支撑。迈克尔逊-莫雷实验（Michelson-Morley Experiment）被认为给狭义相对论提供了经验证据，但即使是这些实验中涉及的最基本的观察（例如，干涉图样的消失）也只有在拥有理论信念的背景下才是可理解的。因此，我认为整体论并没有让我们的理论变得空洞、主观。我们可以依据（相对）经验性的证据来评判我们（相对）理论化的信念，而不用考虑那些由于是特别的或者不合理的而被排除的可设想的理论调整。同时，我们可以根据我们理论

[1] James D. Wallace, *Virtues and Vices*, Contemporary Philosophy (Ithaca, NY, and London: Cornell University Press, 1978), p. 18.

[2] Cf. Graham, "Background," pp. 14—15.

上的承诺诠释和评估推论的证据。〔1〕

类似地，由于我们对于自己所理解的健康的环境和人性的诠释是相互参照的，因此二者之间的关系也是整体论的。但这并不意味着所有关于这两个概念的调整同样都是合理的。此外，经验材料的补充也会引导我们去修正我们对这两种概念的理解。例如，人们曾一度普遍认为同性恋是由童年时期性发育异常所导致的，并被归属为一大类心理问题。然而，有证据显示，这些因素与同性恋没有任何关联。这些因素没有完全否定同性恋是非天生的，但却让这一观点的可信度大幅降低。

反驳四：自然状态的观念假设了一种目的论世界观，这在形而上学上是不合理的。

回应四：孟子的世界观，在生物（至少是）被（“天”）按某种标准有目的地创造出来的意义上，是目的论的。然而，对于人性的诉求中不需要采用这样一种目的论的世界观。自然状态在形而上学层面的全部要求仅仅是，对于特定的生物而言，其发育成熟的模式、成熟时的特质与活动以及与之相适配的生长环境都存在某些真相。进化论则可被用于为这些事实的获得提供非目的论的解释。

值得注意的是，孟子的人性论宣称人具有对仁、义以及其他美德的初始倾向。生物学解释为什么我们能够在人以及其他动物当中发现这种道德倾向时提供了三种进化论思路（尽管事实上这种倾向似乎往往会降低其生存的可能性），即亲缘选择（kin selection）、互惠利他主义（reciprocal

〔1〕 正如奎因的那段著名论述中所说的，“在偶然地建立在经验之上的综合性话语和认为一切皆可能发生的分析性话语之间寻找界限是愚蠢的。如果我们在我们（陈述的话语）体系内的其他地方做出足够大的调整，那么任何陈述都会是真实的。即使是非常接近（我们话语体系）边缘的（经验性）话语，在面对顽固的经验时，也可以通过寻求幻觉，或修改某些被称作逻辑定律的陈述而被认为是正确的。相反，出于同样的原因，没有任何陈述是可以被修改的”。〔Willard van Orman Quine, “Two Dogmas of Empiricism,” in his *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays*, 2nd ed., rev. (Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 1953, 1980), p. 43. 〕

altruism) 和群体选择 (group selection)。^[1] 为了理解亲缘选择的机制, 我们可以假设我倾向于与我的亲属共享资源并冒着生命危险去保护他们。即使这种道德倾向会使得我不太可能将我的基因传给下一代, 但这却让我的亲属更有可能活下去, 进而传递他们的基因。而且由于亲属与我的血缘相似, 他们将会替代我传递我的基因。因此, 这种道德倾向最终将很有可能被传承下去。

当动物们在如下情况给予彼此一定好处时, 互惠利他主义就发生了, 即给予方付出了一定的成本, 受益方相应得到了一定的好处, 给予方在付出和收到回馈之间存在一定的时间间隔。如果给予方对其他动物的回馈有充足的信心, 那么互惠利他主义就会是适用的。此外, 互惠利他主义同样可能会在纯粹利己主义的动物中发生, 但这种情况却是极不稳定的。诚实、忠诚和仁慈的性格才有助于长期、有效地实行互惠利他主义。因此, 只要互惠利他主义增加了生物存活的机会, 那么能够拥护互惠利他主义的性格将会 (在进化中) 被选择。^[2]

群体利他主义 (group altruism) 是三者中最具争议的, 许多生物学家都否认它会真实发生。然而, 达尔文本人主张, 如果在一个“部落”中勇敢等性格是相对更加常见的, 那么它会比相邻部落更有可能生存下去, 进而这一部落的成员也更有可能会将这些性格的基因传递下去。

反驳五: 唯一一种尊重人之尊严的伦理学, 是将所有道德都建立在人的自由选择之上的。人应根据自己的心理状况、所处的文化以及这一文化的历史、传统的事实做出明智的选择。然而, 试图在人自由选择的意志之外, 得出的任何关于人应当去做什么的结论不仅是不合法的, 而且也是在道德上令人厌恶的。一些哲学家对此说道, 所有试图在人的自由选择之

[1] Darwin adumbrated all three of these explanations in Charles Darwin, *The Descent of Man*, 2nd ed., repr. (New York: Prometheus Books, 1998), Part I, chaps. 4—5, pp. 100—138.

[2] The classic paper on this topic is Robert L. Trivers, “The Evolution of Reciprocal Altruism,” *Quarterly Review of Biology* 46 (March, 1971): 35—57.

外去评判人的选择的道德都是“他律的”(heteronomous), 以及所有试图将选择的责任推卸给自己之外的事物的人都是“非本真的/不真诚的”(in-authentic)。^[1]

回应五: 所有关于人性的伦理学, 若表明我们受到了自由选择意志之外的事物在道德上的约束, 则必然是在康德意义上“他律的”, 或者是萨特意义上的“非本真的/不真诚的”。然而, 我们当中的许多人都不满于康德主义者或存在主义者对伦理学提供的基础。^[2] Charles Taylor 曾精彩地揭示出, 强调“自律性”(autonomy) 和“本真性”(authenticity) 的自我概念是西方狭隘历史进程中的产物。Charles Taylor 也给出了有力的论据, 即道德价值完全来自自由的个体选择的观点, 从根本上看是逻辑不连贯的。毕竟如果没有什么东西是独立于我们的选择而具有价值的, 那么我们的选择又有什么区别呢? 然而, 我们的选择似乎是有着巨大区别的。这就是为什么我们的选择往往是关键的。^[3] 至少在我看来, 像孟子这样关于人性的伦理学有助于修正许多现代西方伦理学观点对于个体选择的过度强调。

此外, 关于人性的伦理学存在可以满足部分直觉的诉求的方式, 这构成了“他律有害”观点的基础。关于人性的伦理学是建立在我们作为人的

[1] 我认为这一直觉部分地引导 Roger Ames 去描述类似于我在孟子那里所发现的那种“令人反感”的情况。[Roger Ames, “Mencius and a Process Notion of Human Nature,” in Alan K. L. Chan, ed., *Mencius: Contexts and Interpretations* (Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 2002). p. 74.] Ames 并没有以此作为批判孟子的基础, 恰恰相反, 他将其作为以另一种方式阐释孟子的动机。

[2] Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). 我们目前关于“自律”和“本真/真诚”的概念以及与之相关的道德直觉是西方最近才提出来的, 这一事实使得我们需要慎重使用类似的直觉来诠释中国本土哲学。

[3] 为了说明我们激进的选择自由, 萨特给出了纳粹占领下一位法国的年轻人的例子, 这位年轻人是在选择留下照顾他年迈的母亲, 还是去加入反侵略运动这两件事情中纠结。我们当中的大多数人倾向于萨特的直觉, 即这种情形下没有一个“正确的”选择。(当我说“我们当中的大多数人”时, 我没有包括大多数儒家学者, 他们在我看来会毫不犹豫选择留下照顾年迈的母亲) 然而, 正如 Taylor 所观察到的那样, 即便这位年轻人可以自由选择, 但我们能想到的却是其他许多看上去就是错误的选项(例如, 离开他的母亲去巴黎开一家糖果店)。

特征、需求和发展过程的基础之上的，而不是强加于我们，像具有肉体的自然生物一样与我们格格不入的东西。这并不会让一个严格的康德主义者（或不纯正的康德主义者，即萨特式的存在主义者）满意，但却可能有助于正视一种直觉，这种直觉引导人们走上这样的道路。

反驳六：关于其他文化的研究证明并不存在所谓的人性，或者至少关于人性的内容不足以为任何实质性的伦理主张奠基。

回应六：孟子之前的墨家也有一段与之相似的论据，但大多数西方人却更习惯把它当作跨文化人类学的结论。^[1] 虽然这一论证常被肤浅地使用，但却可能比我们之前考虑到的反驳更有力。然而，人类学对这一问题的看法却摇摆不定。十九世纪的人类学很大程度上忽略了健康、成功的生活方式所具有的多样性，推崇将同时期西方文化放在首位的一刀切式的（Procrustean）发展模式，并且贬低其他一些文化（包括西方早期的文化）。对此，二十世纪的人类学——Margaret Mead 和 Ruth Benedict 是其中的范例——强调了跨文化多样性，有时甚至暗示人性具有无限的可塑性。^[2]

然而，许多被用于支持这一主张的范例研究已被证明是不可靠的，其中包括 Mead 的萨摩亚青少年性行为研究、Benedict 的日本文化研究、Benjamin Whorf 的霍皮语研究以及 Branislaw Malinowski 所提出的关于特罗

[1] 参见 David S. Nivison, “Weakness of Will in Ancient Chinese Philosophy,” in his *The Ways of Confucianism*, ed. Bryan W. Van Norden (Chicago: Open Court Press, 1996), p. 83; idem, “Philosophical Voluntarism in Fourth-Century China,” in his *Ways of Confucianism*, p. 130; and the Mohist essay, “Impartial Caring,” in Ivanhoe and Van Norden, *Readings*, especially pp. 71—72。

[2] 参见 Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa* (New York: Morrow, 1928); Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1934); and Donald E. Brown, *Human Universals* (New York: McGraw - Hill; Philadelphia: Temple University Press, 1991), chap. 3。

布里恩群岛恋母情结的反例。^[1] 因此,一些人转而支持人类学家 Donald E. Brown,他曾提出一个(诚然是饱受争议的)观点,即“无论是出于什么动机反对这样的观点,即有人性存在,而且它的特点塑造了文化和社会,这种思想的基础已经几乎瓦解了”。^[2] Brown 还有另一个同样饱受争议的主张,即有一些证据可以表明人类社会存在一系列普遍或近乎普遍的特征,例如运用叙事和诗歌、使用微笑和哭泣等面部表情、(以某种形式)缔结婚姻、反对乱伦禁忌(尤其是反对母子乱伦)、(以某种形式)仪式悼念死者、(以某种)规则规范盗窃和暴力的使用等等。^[3]

我认为,结束这场争论前我们应该至少认识到以下两点:首先,人类学研究与以下这些问题相关,即是否存在普遍人性?以及如果存在,那么其内容可能是什么?而那些研究关于人性的伦理学的学者若忽视这些研究,将会是不负责任的。其次,这场争论还在如火如荼地进行,下结论认为“普遍人性不存在”已经被证实还为时尚早。

[1] 参见 Derek Freeman, *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of a Myth* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983); Ekkehart Malotki; *Hopi Time* (Berlin: Mouton, 1983); Melford Spiro, *Oedipus in the Trobriands* (Chicago: University of Chicago Press, 1982); and Brown, *Human Universals*, chap. 1。

[2] Brown, *Human Universals*, p. 144.

[3] *Ibid.*, chap. 6.

危机与批判：庄子的哲学转折点

汉斯-格奥尔格·梅勒著 曾思懿译*

“在绝对的支离破碎状态中找到立足点”： 作为哲学事件的批判性转折点

批判和危机的概念起源于相同的希腊语词根：κρίνω (krínō)，意为“分辨” (pick out)、“决定” (decide) 或“评判” (judge)。同样，在当代英语中，“批评”某物意味着评判它，并决定它的优点和缺陷。与这一“决定性”概念有关，危机意味着当“评判之时”到来之际，它必须做出一个关系到生存或死亡、继续存在抑或毁灭的决定。相应地，英语单词“critical”最初是一个医学术语，表示一场疾病中的决定性时期，它决定着人们能否从这场疾病中存活并康复。时至今日，这个词仍然保留着决定性转折点的含义，仅次于意指一种反思的态度或思维模式。

从哲学角度来看，同样，批判来源于危机，也就是来源于那些依据存在或理智被视为理所当然的经验即将临近的崩溃。而随后出现的关于思想或生存的不同观点，可以说，洞察了事情的真相。甚至可以说，哲学的核心即批判的实践，它的基础是对常识的、非哲学的或者不加批判的、确定和可靠的假设（而这事实上正是我们所认为的哲学之所是）的根本瓦解。

* 汉斯-格奥尔格·梅勒 (Hans-Georg Moeller)，德国人，著名汉学家，现任澳门大学哲学系教授。研究方向为中国哲学、中西比较哲学。出版英文、德文专著十余部。译者曾思懿，浙江湖州人，现为武汉大学哲学学院硕士研究生。

因而在某种意义上，这种危机的经验是“事件”，是发生（e-venire）、或从字面上说是“出现”（coming out）的时刻，它产生了哲学，或至少产生了批判模式的哲学。

这篇文章最终聚焦于《庄子》中的一个故事，这个故事以寓言的形式相当漂亮地证明了批判自危机中生成。然而在详述这个故事之前，不妨看看影响了现代西方思想的两位关键哲学家，康德和黑格尔，是如何将哲学视为批判，以及这种观念是如何与深刻颠覆既定人生和现实态度的理智转变联系起来的。

康德在《未来形而上学导论》序言中有一段感激休谟（David Hume）的论述十分有名，他指出休谟“打断了我的独断论迷梦，并且给予我在哲学领域的探究以一个完全不同的方向”^[1]。在这个令人难忘的句子中，康德以寥寥数语便将信仰转变和觉醒的意象结合在一起。通过将这两个标准比喻与理智的顿悟结合起来，他把从独断论向批判的转变视为他个人哲学发展中真正的关键性转折点。

从迷梦中醒来，康德意识到，休谟以前的哲学尤其是形而上学，一直陷于“独断论”之中。也就是说，他们试图通过分析一组被认为是确定或毋庸置疑的命题来推导真理。或者，用笛卡儿的话来说，这些命题作为阿基米德点，对世界的现状提供了充足的解释。康德在《形而上学演讲集》中说道：

当科学的讨论方式不屑于研究认识来自哪种心灵能力，而是将某些一般的、公认的命题作为基础，并从中推断出其余命题时，它就是独断的。^[2]

[1] Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as Science*, Translated by Peter G. Lucas and Günter Zöllner. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 67.

[2] Immanuel Kant, *Lectures on Metaphysics*, Translated by Karl Ameriks and Steve Naragon. Cambridge UK: Cambridge University Press, 2001, p. 134.

康德明确定义了与独断论方法相关但区别于它的批判方法：

(1) 独断方法是当我把一些知识作为不可证明的命题的基础，并在此之上建构其他的认识。(2) 批判的 [方法] 是我根据法则本身的产生方式，即出自何种心灵能力，以及根据它们的可能性，即它们如何能先天地产生，来研究这些法则。^[1]

康德所概括的从独断论向批判哲学的根本转变，致使他采取了一种“完全不同”的视角：与其把世界看作一种客观实在，可以通过一个彻底和终极的哲学解释来描述，以命题的形式概括这个实在性准则，不如将思考转向对“心灵能力”的分析，正是这种能力使得这些命题和它们指向的客观实在性首先得以出现。

众所周知，康德使用了另一个著名的类比来强调这一方法论转变的艰巨性，他把它等同于天文学中的哥白尼转向。康德声称自己像哥白尼一样，对人类的世界观进行了彻底的革命，只是他自己的转向更加深入，不仅改变了我们研究物理学和以物理学看待世界的方式，而且改变了我们研究形而上学和以形而上学看待世界的方式。康德在《纯粹理性批判》中解释道：

目前为止，人们假定，我们的一切知识都必须遵照对象；但在这个前提下，所有试图通过概念来先天地弄清有关这些对象的东西，从而扩展我们的知识的尝试，都归于失败。^[2]

这些话语描述了哲学的“丑闻”（用康德自己的术语来说，见《纯粹

[1] Immanuel Kant, *Lectures on Metaphysics*, Translated by Karl Ameriks and Steve Naragon. Cambridge UK: Cambridge University Press, 2001, p. 285.

[2] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Edited by Paul Guyer and Allen E. Wood. Cambridge UK: Cambridge University Press, 1998, p. 110.

理性批判》Bx1)。我们通过传统的（独断的）形而上学“弄清”世界上的这些“对象”的独断式假设都“归于失败”。我们以往所有的形而上学努力都完全是徒劳的，也正因此我们看到的世界是错误的——我们是在梦中或沉睡中看到它的。延续这种思维方式将意味哲学的必然灭亡——它将会被物理学和其他自然科学取代，因为这些科学在客观地描述世界方面一直比哲学做得好太多。因此，在这个危机时刻，为了确保作为形而上学的哲学的生存，必须进行彻底的哲学转向：

因此，我们不妨试试，当我们假定对象必须遵照我们的知识时，我们能否在形而上学的问题中走得更远……这里的情况就像哥白尼最初的观点一样，当他假定全部的星体都围绕观察者旋转而没有在解释天体运动方面取得良好进展时，他试图看看如果让观察者旋转而星体静止，是否可以更为成功。^[1]

为了解决哲学的危机，把它从“近乎荒谬”^[2]的落后状态中解救出来，不至于消失在全然的无意义之中，我们需要改变对待实在的方式。康德用丰富的想象力谈到，理性需要再次“拆除”它所建造的塔，“以便查看地基是什么样的”。^[3]我们不能假设我们的知识必须遵照对象，而需要假设相反的情况，即对象必须遵照我们的知识。与哥白尼的做法相似，康德要求我们改变我们对观察者与被观察者之间关系的看法。真正“旋转”的——可以说是这一动作所在的地方——不是被观察的对象，而实际上是观察者的心灵。我们可以让观察的对象（诸“事物”，在哥白尼看来是星体）“静止”，而将我们的分析集中在观察者身上。

[1] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Edited by Paul Guyer and Allen E. Wood. Cambridge UK: Cambridge University Press, 1998, p. 110.

[2] Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as Science*, Translated by Peter G. Lucas and Günter Zöllner. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 63.

[3] 同上, p. 63。

对康德来说，批判性思维不再主要关注“对象”，而是关注认知条件或“心灵能力”，这些条件或“心灵能力”观察着对象并使它们有可能被看到。我们不再试图观察不可观察的“事物本身”，而是必须，也能够，仅仅观察事物是如何被观察的。我们必须观察观察者，或者用尼克拉斯·卢曼（Niklas Luhmann）的话来说，从一阶观察转向二阶观察^[1]。由此我们可以成为真正的批判者：我们可以看到什么东西能够被看到（以及如何被看到）和什么东西不能被看到（以及为何不能被看到）。

康德认为哲学的危机植根于独断论，而对他来说，批判是唯一的出路。在这里，重要的是理解批判如何区别于单纯的批评。对形而上学的独断的单纯批评会导致新的独断取代旧的独断。然而，批判的意义在于视角的彻底转变，它并不像独断论那样寻求摆正我们的知识，以便我们最终正确地看待这个世界，而是要确定符合我们对世界的看法的认知结构本身。它想了解的是我们是如何看待这个世界，而非这个世界“就其本身而言”是如何的。在此意义上，批判暗示着一种建构主义（constructivist）的转变——这种转变是由一场独断论危机促成的，这一危机不会威胁要颠覆具体的独断，它针对的是独断论本身。

理性的危机与随后转向完全不同的，即彻底的批判性的方法之间的联系，同样（甚至更甚）也是黑格尔理解哲学的基础。对康德来说，一旦通过（他自己的）批判克服了这一危机，就能找到一条“科学的可靠道路”（《纯粹理性批判》Bxviii），他也相信“任何未来形而上学”都应当走这条道路。然而对黑格尔来说，危机并非一种错误哲学取向的结果，可以被一劳永逸地纠正。恰恰相反，他认为理性的危机是理性的内在引擎，推动它向前发展。知识和它的对象是发展过程中的相互关联的时刻，而非如康德所言，通过一个被规定为超验的“先天”结构相互关联，因而也就不会变化。对黑格尔来说，“心灵能力”不是静止的；它们使自己不断生长，即

[1] Niklas Luhmann, “Cognition as Construction,” In *Luhmann Explained: From Souls to Systems*, edited by Hans-Georg Moeller, Chicago: Open Court, 2006, p. 78.

意识的发展，或精神的成熟，或 Bildung^[1]。

《精神现象学》本应为这一发展过程提供一个概念的和“科学的”解释；但它更多地是以一种相当诗意的方式做到这一点。它把心灵的故事描述为一段个人和集体层面的“精神的历史”。个人的理智发展和人类的历史是由一系列精神上的自我和世界的建构组成的，这些建构因矛盾的实现而崩溃。这些破坏性的崩溃同时也是建设性的学习经验，它们影响了新的精神上的自我和世界的形成。比如，早期希腊的世界观和生命方式（Sittlichkeit），连同它的形而上学、它的宗教、它的伦理和它的艺术，最终都失去了它的 Wirklichkeit（现实性），它不再对我们起作用（wirken），失去了它的魔力。我们不再信奉希腊的神祇或形而上学理论，也不再用希腊人的方式创造艺术。然而，希腊世界的崩溃对我们来说是一次批判性的经验。虽然今天的我们不再是希腊人，但对希腊世界的具体（specific）或确定（determinate）的否定最终带来了后希腊世界具体的世界观和实践。我们现在都必然是后希腊人。

就像康德的批判一样，真正的危机不能仅仅通过替换一个已经被证明为是错误的或一个不可持续的独断或真理，然后用另一个可能更好的、与前者在同一层面起作用的独断或真理来解决。真正的“教化”的核心是彻底的“拆除”，再次使用康德的喻象，拆除已经建成的知识之塔（还有它的寺庙和其他社会机构等，可以继续补充），“以便查看地基是什么样的”。黑格尔用于这一批判（他几乎从不使用“批判”）的众多术语之一是 *Insichgehen*，或用特里·平卡德（Terry Pinkard）（黑格尔《精神现象学》2018年版译者）的翻译“返回自身”（*taking-the-inward-turn*）。意识对其危机的反应不是通过托马斯·库恩（Thomas Kuhn）所说的“扫尾工作”，即简单地修改其对客观世界的描述，而是通过他说的“范式转变”返回自身，即现在看到它是如何又为何，于是不再相信之前所认为是真实的东西。一旦它理解了它何以相信它所相信的，它就到达了一个新的发展阶段。它现在不仅看到它所看到的，而且通过它自己的观看来看。通过透彻

[1] 即黑格尔的“教化”概念。——译者注

地查看我们以往的信念，我们达到了更复杂的意识水平，更重要的是，通过理解我们所相信的东西不仅因为它，也是因为我们，我们达到了更高的自我意识水平。

在《现象学》的结尾处，黑格尔用他一贯晦涩但漂亮、近乎虔诚的（新教徒）措辞描述了这个过程：

否定就是对它自身的否定……精神的完成在于完满地认识到它所是的东西，即它的实体，所以这种认识就是它的向自身转向，并在此过程中抛弃了它的实存，将它的形态交给回忆。精神在向自身转向时，它完全沉浸在自我意识的黑夜中，但它已然消失的实存却在黑夜中得到保存。这一保存下来的实存——从认知那里新生的实存——是一种新的实存，是一个新的世界，是一种新的精神形态。^[1]

对一种世界观，或一种宗教信仰，或形而上学，或伦理学，或一种艺术或生活方式的否定，是一种彻底的自我否定，我们不会一成不变地生存下去。我们“新生”并进入“一个新的世界”，是因为我们返回自身，彻底解构世界观的基础使我们的世界观“消失”，并进入“自我意识的黑夜”——确切地说，我们在我们自己身上找到了它的基础。

必须认识到黑格尔与康德的不同，对黑格尔来说，危机和批判是“活的精神”的永恒时刻，而非导致先验基础被发现的一次性事件。对他而言，精神哲学既是一种认识论（一种知识的哲学），也是一种生存论哲学（或一种“现象学”）。危机和批判不仅仅是抽象的精神过程，它们还关乎生与死的问题，正如《现象学》序言中以下段落（以及其他许多段落）所阐明的那样：

如果我们愿意把那些非现实性称作死亡，那么它是最可怕的东

[1] G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, Translated by Terry Pinkard. Cambridge UK: Cambridge University Press, 2018, p. 466.

西，只有无比强大的力量才能控制死亡……然而精神的生命不是害怕死亡和把自己从毁灭中拯救出来；相反，它表现为平静地承受死亡，并在死亡中保存自身。精神只有在绝对的支离破碎中找到自己，才能赢得它的真理。精神之所以作为这种力量，不是它作为肯定的事物而逃避否定的事物，就像我们把某种东西说成不存在或是错误的，然后转向别的东西，就此完事。实际上，精神之所以是这种力量，是因为它敢于直面自身中的否定并与之周旋。这种周旋是一种魔力，可以把否定的事物转为存在。^[1]

在“绝对的支离破碎”和崩溃中保存自身，就是在一个人的世界观和生活方式的死亡中生存。黑格尔将基督教“灵魂不朽”的独断转化为批判哲学的原则：精神的不朽。从世俗意义上说，它不在于摆脱肉体凡胎，进入精神不变的永恒天堂。相反，精神是“找到自己”，对自身进行真正的批判，通过“直面自身中的否定并与之周旋”，从而“改变生命”的视角。这个意象再次指出一种对观察的观察——二阶观察。正是基于这种从独断到批判的视角的转变，精神才得以延续。黑格尔在《精神现象学》中有一段著名的解释，这一转变是“意识对它自身所实行的辩证的运动……被恰当地称之为经验”^[2]（原文中的重点）。这种经验，即从危机中生成的批判，对黑格尔来说，不同于康德的一条“可靠的道路”，而是充满“绝望”的批判时刻的“狂欢”（Verzweiflung）。

批判性暴露：吃与被吃，看与被看

在葛瑞汉（A. C. Graham）（2001）对庄周“雕陵捕猎”（《庄子·山

[1] G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, Translated by Terry Pinkard. Cambridge UK; Cambridge University Press, 2018, pp. 20—21.

[2] 同上，p. 57。

木·八》^[1]) 故事的简评中,^[2] 他指出这是全书中仅有的三段以“庄周”称呼道家大师庄子的叙述之一(仅次于有名的庄周梦蝶和涸辙之鲋的故事)^[3]。葛瑞汉据此推断,这表明这些故事“处于庄子获得尊称‘子’(或‘大师’)的前一阶段”^[4],而且它们可以被作为重建庄周思想传记的线索。当然,由于缺乏其他可以支撑这一论点的可靠证据,这样的重建从历史学角度来说具有高度的投机性。然而,葛瑞汉对《庄子》中的故事鲜少使用“庄周”这一人名的观察显然是正确的,这对这些故事的哲学阐释有着重要意义。假设这些故事都以不同的方式描述了批判性的经验(上文提及的黑格尔意义上的“辩证运动”),而这些经验推动了该书其他部分的核心哲学思想的发展,那么它们便是有意义的。而且,正如本文所要表明的那样,同葛瑞汉一样,将“雕陵捕猎”视为一种生存和哲学的“危机”——一种促成了《庄子》批判方法的危机,是特别有意义的。

这个相当著名的故事(见附录)描述了年轻的庄子漫游(对这个《庄子》中重要的哲学隐喻的论述,见梅勒和德安博《真实假装:论〈庄子〉哲学》^[5])于一个叫雕陵的地方的猎场。这时一只巨大的异鹊飞过,它的翅膀打到了庄子的脸,随后停留在栗树林中。当庄周正准备拿起弹弓伺机射杀它时,他看见这只异鹊正准备捕食一只螳螂,而这只螳螂正准备捕食一只蝉。庄周瞬间意识到这一场景,他对自然界生物链的残酷性表示失望,然后惊慌失措地跑开——正当此时,他发现猎场守园人正在追赶他,因为守园人以为他在偷栗子。这个故事的第二部分是由庄子和一个貌似是

[1] 本文对《庄子》章节的引用来自广泛使用的数据库“中国哲学书电子化计划”:
www.ctext.org/zhuangzi。

[2] A. C. Graham, *Chuang-Tzu: The Inner Chapters*. Indianapolis: Hackett, 2001.

[3] 《庄子》最后一章(《天下篇》)对庄子著述的批判性叙述中也提到了“庄周”这个人名。(《庄子·天下·六》)

[4] A. C. Graham, *Chuang-Tzu: The Inner Chapters*. Indianapolis: Hackett, 2001, p. 117.

[5] Hans-Georg Moeller and Paul D' Ambrosio, *Genuine Pretending: On the Philosophy of the Zhuangzi*. New York: Columbia University Press, 2017, pp. 164—170. (中译本书名为《游心之路:〈庄子〉与现代西方哲学》,郭鼎玮译,北京联合出版公司2019年版。——译者注)

他弟子的人之间的简短对话组成的。这一事件发生后，庄周一连不庭了三天——或三个月（这取决于对文本的不同解读），他的弟子询问他不快的理由，庄子略带隐晦地说：“吾守形而忘身，观于浊水而迷于清渊。且吾闻诸夫子曰：‘入其俗，从其俗。’”然后他向弟子简要叙述了那天在雕陵发生的事情。

在对这个故事展开哲学分析之前，有必要强调，它和《庄子》中其他许多故事一样，是以一种相当幽默的方式讲述的。它起始于对一只奇异大鸟的描述。《庄子》中多次出现比例失常的生物，最有名的当属开篇巨大鲲鱼的伪神话故事，在这个故事中，鲲鱼转化为同样巨大的鹏鸟。然而，“雕陵捕鹄”故事中对那只不知名的怪鸟的介绍方式远不如对鲲、鹏那样恭敬：怪鸟笨拙地撞击了庄周的脸而没有意识到。这一笨拙的相遇是一个典型的滑稽主题。此外，这只大鸟还被形容为相当懒惰。庄周感到疑惑，为何它拥有巨大的翅膀却没有飞走，而是停下来休息。四种生物即将吞噬或残杀另一种生物的场景肯定是紧张和相当严肃的，特别是当庄子明确指出它所表明的“吃和被吃”这个永恒的戏剧性场景（Perennial drama）。然而，当守园人追着逃跑的庄周并大声咒骂他时，张力最终以一种近乎卡通的方式得到解决。

幽默建立于对不协调性的发挥，这也正是这个故事所做的。故事中的异鹄相当笨拙：拥有大眼却无法看清，拥有宽大的羽翼却不能很好地加以利用。庄周的形象在这个故事中被诙谐地颠覆了——他似乎是食物链顶端的猎人，但没过多久，他又成为被猎之物。守园人的权威形象也在对他愤怒追捕的描述中以漫画（caricature）的形式得到展现。这些幽默的不协调性均有助于让读者和三位主人公保持距离——这里没有英雄或大师可以令人追随；与其称他们为智者，不如说所有人在某种程度上都是傻瓜。

然而，这个故事并没有以滑稽的方式结束。庄周沮丧地隐居并不好笑，他与弟子的对话也不好笑。真的如此吗？毕竟，在故事的最后，庄周以一种简洁的方式重述了故事中最怪异的要素：他和大鸟的一次笨拙相遇以及卡通般的追逐。因此，这个故事将滑稽的形象与哲学反思、典故结合在一起。幽默的元素被自由地混合至一个关于危机、理智绝望和互相残杀

的寓言中，使之成为一场哲学的悲喜剧。道家的核心问题是由生向死的不断转化，反之亦然，亦即《庄子》中的“物化”范式（例如庄周梦蝶的故事，《庄子·齐物论·十四》）。这一范式为这个故事提供了清晰的哲学框架。该故事的悲喜剧“体裁”将“物化”这一主题与喜怒哀乐的情感流转联系在了一起。

庄周最初的哲学洞察力是在注意到三种动物是互相喂养彼此时，以一种担忧或怵然的情绪表达出来的，即“物固相累，二类相召也”。这通常被理解为对自然状态的“达尔文主义”特征的悲叹，或用《老子》第五章的语言来说就是“天地不仁，以万物为刍狗”。自然界是一个为了生存而杀戮与被杀戮的残酷、无情的循环。虽然这种洞察力很严肃，且在情感上令人不安，但它既没有高度的首创性，就其本身而言也没有“批判性”。故事真正的批判在于庄周通过守园人追着他喊叫的场景突然认识到，他不仅是从外部明智地理解和解释了“物化”内部和背后的残酷性，更为重要的是，他自己正处于这一转化之中。这是真正的危机事件——意识到自己“被抓”，意识到自己即将毁灭。因此，一个寻常的自明之理戏剧性地转化为一种个人经验。这种经验反过来彻底颠覆了之前仅仅是暂时的洞察，并为之增加了一个批判性的转向。现在最重要的不是“物固相累”，而是“我正过着一种掠夺性的生活——我是一个捕食且被捕食的猎食者”。

换句话说，庄周的危机时刻带来一种视角的批判性转折。最初对物化的残酷性质的“客观”洞察力，可以说只是一种“独断”，即作为一个“普遍和公认的命题”，但缺乏对它之所以产生的“主观”条件的反思。然而，危机启动了对独断论的批判和颠覆。在故事的叙述中，危机的经历彻底改变了庄周理解的方向；这使得他“返回自身”，正如故事后半部分所言，庄周经历了一段很长的消沉时期。

在更详细地讨论这一自身转向之前，必须更清楚地概述出故事所述危机的具体“现象学”特征。事实上，它显示了多种危机，不仅包括庄周的危机，还包括其他三只动物的危机。最小的蝉“方得美荫”，在自得其乐的同时几乎“忘其身”，或者这句话在这里也可以被翻译为“没有察觉到它身体的外现”。它感到十分悠闲以至于忽视了对自身安全的关注，无视

它所处的自然环境和它所有的掠食者。而且最为关键的是，它还不经意地向掠食者们展示自己。它通过自我暴露使自己变得易受攻击。自我暴露的悖论逻辑是这个故事主要的叙事主题。三只动物和庄周都感到自适，可以说，他们成为自己如其所是的样子，因而他们在不知不觉中向他们的环境展示了自己并且即将被他们的天敌吃掉。

“做自己的事”和通过自我展示损害自身安全、招致他人侵害之间的辩证关系，在故事“旁白”部分的细微变化中得到了表现。每只动物的个案和故事最后主人公庄周的话语，都明确强调了自我揭示、暴露和毁灭的辩证法：当蝉自得其乐时，它忘记了自己的身体，有可能被螳螂捕食；当螳螂专注于它的捕食时，它忘记了自己的外表，或“形”（*exterior*），有可能被鸟吃掉；当鸟快速移向螳螂时，它忘记了此时此地，或“真”（*self-manifestation*），有可能被庄周杀死。当然，庄周亦是如此，当他作为一个猎人外出时，也同样忘记了自己的身体，或“身”（*appearance*），从而被守园人追捕。

对自我显现、自我暴露和被“天敌”残害之间辩证关系的强烈而重复的描述，为危机时刻创造了一个特定解释。具体来说，当我们以最大限度的自适认同自身，以至于我们敢于公开展示自己时，危机便迫在眉睫。公开自我展示和暴露于他者是我们的“自我”的巅峰，与此同时，也是“自我”在社会中的辩证解构的开始。我们“在场”的时刻是我们将自己暴露在批评和批判之下的时刻，也就是我们的“同侪”开始辩证毁灭我们的自我的时刻。

对这个故事如此这般的理解将其哲学意义从关注生死和自然界中的“物化”这些更大问题的“形而上学”层面的生存论分析转向对社会生活的生存论分析。这种对文本的社会性解读是由文本本身引起的，在故事的第二部分，庄周在与弟子的对话中引用了一位不知名大师的晦涩话语：“入其俗，从其俗。”这可以解释为庄周的自身转向（与黑格尔的转向没有什么区别）与其说是对自然界形而上学和生物层面的反思，不如说是对思考与他人交流的社会条件的反思。从这一角度来看，这个故事变成了一个寓言，涉及对荒诞（考虑到它的幽默元素）和人类交流的辩证条件的批

评，更具体地说，是对理智或哲学辩论的批评。^[1]

故事的寓言式解读是为了说明社会中自我暴露的辩证法，以及在此背景下的哲学危机与批判，它所应用的语义学支持了这一点。虽然自然界生物间的互相残杀和吞食肯定是故事的主要叙事主题，但故事使用的词汇和实际情节却更多地集中在看或不看他人和被他人看的话题上。庄周“睹”一大鸟，这只大鸟有着大“目”（eyes）却不“睹”（look about）。随后庄周“睹”（sees）到动物是如何互相捕食的；它们都在“见”（looking）自己的猎物，但它们看不到这一点，才会成为他人的猎物。最后，庄周使用了一个视觉的比喻来反思自己的“盲”：“观于浊水而迷于清渊。”

因此，故事将暴露自己的概念与将他人视为猎物，或跟“从”（following）他人^[2]的概念结合在一起。从寓言的角度来说，这表明了我们如何在社会中定义自身和呈现自身。我们通过一个特定的视角来呈现我们的地点和位置。我们成为什么样的人，部分取决于我们所关注或从事的事务。通过对蝉的关注，螳螂得到了定义；通过对螳螂的关注，巨鸟得到了定义。猎食者的定义部分地是由它的猎物所决定的。它的视觉焦点成为一种存在性的确证。生物看世界的方式同时成为它们被他者看到的方式——它们有时候没有、也不能看到他者，恰恰是因为它们在看别的东西。

三只动物和两个人的观察链是一个一阶观察链。每个观察者都有一个观察的对象。正是这种观察本身导致了盲点。故事中的动物没有看到自己如何外现于它们背后的、它们关注以外的动物或人。唯有庄周，这个人类，意识到一阶观察的这一特点，从而走向二阶观察。他看到别人看到的和没有看到的東西。由此他观察到它们观看的条件本身。然而他在一开始

[1] 根据陈鼓应的说法与一般的解读，这个故事的哲学意义是不要迷失在争论中，从而“迷忘”自己的“真性”。见陈鼓应：《庄子今注今译》，商务印书馆，2007年，第578页。

[2] 异鹊跟“从”螳螂（“从而利之”），庄周的弟子跟“从”庄周（“从而问之”），庄周似乎认为自己跟“从”习俗（“从其俗”）。

并没有得出“自指”(autological)^[1]的结论,即观察的条件也影响着他自身的观看,直到他被守园人追赶时他才意识到。我们可以假设他对他面前的一阶观察序列的二阶观察本身也是一阶观察。从一阶观察到二阶观察的决定性步骤不是认识到别人的盲点,而是认识到自己无可避免的盲点。^[2]在返回自身的过程中,庄周终于明白,不存在一个可以看到客观或全然实在的“阿基米德点”。每一次观察都取决于一定的条件。这些条件反过来又构成可以被他人观察到的盲点。我们通过我们的观察建构了我们所看到的世界——从而建构了我们自己。别人看我们就如同我们看世界一样——因此他们看到了我们的盲点,这为他们提供了攻击的角度。真正的批判性洞察力在于认识到我们的世界观以及我们和我们的世界,都是基于一种观察模式,或者说“基于心灵能力”,作为其可能性的条件——在随后的认识中,将我们自己呈现在这些条件下正是我们易于遭受他人攻击的原因。

对任何世界观的偶然性以及随之而来的盲点的批判性洞察力,首先导致了众所周知的“视角主义”,这在文本中随处可见。没有任何观点是终极的或 *letztbegründet* (建立在一个终极基础上)。正如理查德·罗蒂(Richard Rorty)所言,没有终极词汇。《庄子》第二章特别阐述了建构主义的框架,“事实是什么”或“什么是正确的”(是)的独断式断言以及相应的否定(非)都建立在这一框架之上,因此它们的辩证关联也制约和限制着它们的有效性:

故有儒、墨之是非,以是其所非,而非其所是……物无非彼,物

[1] “autological”是指一个词具有该词本身所描述的特征,如词语“多音节词”本身就具有多音节词的特征,词语“名词”本身也是一个名词。——译者注

[2] 尼克拉斯·卢曼(Niklas Luhmann)使用了一个比喻来描述“自指”的实现,某种程度上让我们想起雕陵捕猎的故事:“这样一来,知识学家自己就成了迷宫中的老鼠,他/她必须反思自己观察其他老鼠时所处的位置。”见 Niklas Luhmann, “Cognition as Construction,” In *Luhmann Explained: From Souls to Systems*, edited by Hans-Georg Moeller, Chicago: Open Court, 2006, p. 250。

无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰：彼出于是，是亦因彼。彼是，方生之说也。虽然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以圣人不由，而照之于天，亦因是也。（《庄子·齐物论》四至五）

这个中心段落中的视觉比喻（“自彼则不见，自知则知之”）和“生成”“毁灭”（或如文本所言“生”“死”）的比喻映射了雕陵捕鹊故事中的比喻。因此，“彼是，方生之说”同时也是“方死”的理论，可以被视为雕陵捕鹊故事的对应理论。最重要的是，该理论明确承认了自己的盲点：“亦因是也。”《庄子》中的道家哲学源于对危机的体验，它不仅仅是对“儒墨之是非”的单纯否定，而且指出了儒墨在独断式争论中向彼此暴露自己，因而相互限制和颠覆了自身的有效性，是对儒墨独断式争论的条件真正批判性反思。

其次，“彼是，方生之说”在生存论层面导致了我和德安博在其他地方所说的“真实假装”模式^[1]。考虑到我们采取的任何“立场”的辩证条件和建构性质，无论是在社会还是哲学层面，我们开始意识到我们的存在和理智的认同不可避免地是偶然的。理解这种偶然性无助于消除我们的盲点，反而确证了它们。我们真正的自我暴露或“真”（self-manifestation），如同雕陵捕鹊寓言曾说的那样，必然取决于一种我们假定的但同时又暂时忘记的假装。批判哲学反思了必要的假装，这种假装决定和影响了任何这样的暴露或显现出来的真实。正是这种暴露的状态使我们能够看与被看，以及用比喻的方式说，吃与被吃。

附 录

庄周游乎雕陵之樊，睹一异鹊自南方来者，翼广七尺，目大运寸，感

[1] Hans-Georg Moeller and Paul D' Ambrosio, *Genuine Pretending: On the Philosophy of the Zhuangzi*. New York: Columbia University Press, 2017.

周之颡而集于栗林。庄周曰：“此何鸟哉？翼殷不逝，目大不睹。”蹇裳躩步，执弹而留之。睹一蝉方得美荫而忘其身；螳螂执翳而搏之，见得而忘其形；异鹊从而利之，见利而忘其真。庄周怵然曰：“噫！物固相累，二类相召也。”捐弹而反走，虞人逐而淬之。

庄周反入，三月不庭。蔺且从而问之：“夫子何为顷间甚不庭乎？”庄周曰：“吾守形而忘身，观于浊水而迷于清渊。且吾闻诸夫子曰：‘入其俗，从其俗。’今吾游于雕陵而忘吾身，异鹊感吾颡，游于栗林而忘真，栗林虞人以吾为戮，吾所以不庭也。”

龙华民对于宋明理学的理解

梅谦立著 孙赫译*

摘要：1623—1629年，意大利籍耶稣会士龙华民撰写了一份报告，旨在反对利玛窦拒绝新儒而接受古儒的传教政策。他试图说明，利玛窦割裂宋儒和先秦儒家之间的联系，违背了中国儒家的道统。这篇文章讨论了龙华民以亚里士多德哲学的质料形式学说去分析《性理大全》所记载的邵雍、张载、二程、朱熹的宇宙论，包括浑沌、理、太极、气等核心概念，使他认为宋儒思想倒退至前苏格拉底哲学的唯物主义的一元论。

关键词：宇宙论；唯物主义；邵雍；利玛窦；耶稣会

正如柯兰霓（Claudia Collani）所指出的，龙华民（Niccolò Longobardo, 1559—1654）的“报告”（*Resposta breve*）在比较哲学的意义上具有着重要地位，因为莱布尼茨（1646—1716）在《论中国人的自然神学》（*Discourse on the Natural Theology of the Chinese*, 1716）中对它有着广

* 梅谦立（Thierry Meynard），法国人，中山大学哲学系教授，博士生导师，中山大学西学东渐文献馆副馆长。主要研究中西思想交流、西方古典哲学、当代新儒家。2003年获得北京大学中国哲学博士学位，论文《梁漱溟的宗教观》。2001—2003年，任北京语言文化中心研究主任。2004—2006年，纽约市富达姆大学讲师。2006年，澳门利氏学社会员。2012—2014年，担任北京中国学中心（The Beijing Center for Chinese Studies）主任，至今继续负责本中心的研究。译者孙赫，中山大学哲学系2020级博士生。

泛的引用。^[1]然而，莱布尼茨所使用的是巴黎外方传教会西塞（Louis Champion de Cicé, 1648—1727）的法文译本（1701）。这个版本依照的底本是闵明我（Domingo Navarrete, 1610—1689）在1676年据龙华民葡萄牙文手稿所翻译的西班牙文译本。遗憾的是，闵明我在翻译的过程中，出现了一些重大疏漏，在三个印刷版本（西1676、法1701、英1704）中都忽略了原稿中插入的中文引文和图表。因此，导致了以往学术界对于龙华民这份报告的研究仍非常有限。本文以葡萄牙文和拉丁文手稿为基础，阐明了龙华民所使用的诠释学方法，以及在哪些文本上应用了这一方法，并最终揭示了龙华民对于宋明理学中一些核心概念的理解。

一、 龙华民的双重方法： 符号学和哲学

龙华民的报告是对利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610）关于儒家思想解释的系统性驳斥。通过引用儒家经典的官方注解，龙华民试图证明儒家的核心思想与任何带有先验性存在的想法所敌对，并且其中隐藏着一种深刻的无神论主义。

利玛窦对儒家思想的解释基于他对古代中国经典的理解，以及对宋明理学的反对，他认为宋明理学受到了佛教思想的污染。柯修文（Daniel Canaris）的研究表明，龙华民事实上并不同意利玛窦的这种解释，他认为中国古代经典的真正含义都可以在宋明理学中得到答案。^[2]为了把宋明理学从受佛教污染的嫌疑中拯救出来，龙华民首先指出宋明理学家所认可的有些注释是在佛教传入中国之前所写下的。事实上，龙华民关于这点并

[1] Claudia Collani, "The Genesis, Editions and Translations of Longobardo's Treatise," in Niccolò Longobardo, *A Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen and Linghun*, Edited by Thierry Meynard, Daniel Canaris, Publisher: Palgrave Macmillan, 2021, pp. 1—26.

[2] Daniel Canaris, "Longobardo's Scholastic Critique of Ricci's Accommodation of Confucianism," in Niccolò Longobardo, *A Brief Response on the Controversies over Shangdi, Tianshen and Linghun*, pp. 45—59.

没有说错，因为胡广（1370—1418）在《书传大全》中所列出的一些评注家确实在此时间之前，例如孔安国（前156—前74）、孔光（前65—后5）以及扬雄（前53—后18）等。并且，更为重要的是，龙华民认为佛教并没有导致儒家发生本质上的变化。甚至，他坚持认为古儒对于宋代的注释家而言，存在着一种持续性的影响。因此，龙华民认为传教士应该接受宋儒的解释作为规范，而不是像利玛窦一样去重新创造一种新的解释。

正如我们所看到的，龙华民反对利玛窦关于“天”（heaven）、“鬼神”（spirits）和“魂”（soul）的解释。并且，他不是通过关注孔子自己对于这些名词的理解，而是通过参考宋代哲学家的解释。事实上，龙华民并没有相应的语言学资源来确立这些术语在孔子时代的真正含义。即使是今天的汉学家也非常清楚，由于《论语》本身就是在孔子去世几个世纪后才编辑的，因此我们已经失去了对孔子原意的真正了解。^[1]

然而，龙华民的方法似乎并不令人十分满意，因为他通过宋代评注者的解释，仅仅对利玛窦的解释提出了一种间接性的反驳。并且，相比于利玛窦所认为的古代儒家与宋代注释者之间有着根本的差别，龙华民进入了另一个极端，他声称这些古代经典与之后注释家的观点完全相同。

龙华民的报告准确地反映了传教士之间所争论的问题：在概述完他所研究的注释基础之后（第一至三章），龙华民进而详细地讨论了“本源”（first principle）问题（第四至十章），接着又简短地讨论了“鬼神”（第十一至十三章）和“人类灵魂”（第十五章），并在结论部分，判定中国人具有无神论的立场（第十六章），最后，附在报告的末尾，龙华民提供了他与一些基督徒以及非基督徒文人的对话内容作为证明整篇报告内容的证词（第十七章）。

龙华民在报告中的安排也同样揭示了一种符号学和哲学的双重方法。这种符号学的方法受到了曾经在日本传教的耶稣会士陆若汉（João

[1] 参见 John Makeham, *Transmitters and Creators: Chinese Commentators and Commentaries on the Analects*, Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2003。

Rodrigues, 1561—1633) 的启发, 他曾经考察了一些模糊的符号。这些符号表面上看起来是宗教性和精神性的, 但实际上却是无神论的。在古代中国, 这些出现在古代文明中的符号可以轻易地在《易经》中找到, 这些符号被精英们用来欺骗普通人, 使他们相信超自然的力量和神。然而, 如果正确地解读那些符号, 这些精英们事实上主张的是无神论。这种符号学方法的难点在于, 关于无神论的核心思想被隐藏起来了。正如龙华民在五处被认为是孔子所述的段落中, 指出这些话似乎暗示了孔子在隐藏他关于天堂、灵魂、人类本性和死后的虚无主义思想。但笔者认为, 这种隐瞒真相的指控与孔子所强调的“诚”和“正名”是不一致的。

除了这种符号学方法, 龙华民在对宋代文本进行哲学解读的基础上, 发展了一种更为复杂的方法。他以亚里士多德主义 (Aristotelianism) 的框架来解释和排斥“天”“理”“太极”“气”“鬼神”以及“魂”等概念, 理解为一些缺乏精神上实体的物质上概念。虽然, 龙华民在一定程度上采用了利玛窦在《天主实义》中所提出的哲学方法, 但他的论述则更为系统, 并辅以大量的文献作为基础, 其中以《性理大全》为主。龙华民的哲学研究在第四到第十五章中得到了详细的发展, 但也受到了前三章符号学方法的限制。因为在那里, 龙华民已经确认, 中国的符号表面上是宗教的, 但实际上是无神论的。因此, 这种哲学方法与其说是独立的调查, 不如说是确认在第三章中已经明确肯定过的前提, 以至于人们可以直接跳到第十六章, 看到同样无神论的结论再次得到了重申。

同样, 这种儒家无神论的前提也导致龙华民在他的哲学论证中犯下了错误。的确, 从亚里士多德主义和经院哲学的观点来看, 证明“理”“太极”和“气”的概念缺乏精神实体是完全合理的。但由于被经院哲学物质与精神的二元论观点, 以及中国文人无神论的假设所蒙蔽, 龙华民错误地推断出那些概念是纯粹物质的。龙华民本可以只是谨慎地判断中国人没有与经院哲学超越性概念相对应的内容而已, 但他却进入了另一个极端, 认为他们是无神论者。然而, 超越性概念的缺失并不能作为中国文人故意拒绝天主信仰的证明, 除非有人认为中国文人用相互矛盾的概念来欺骗人民, 就像陆若汉向龙华民所说的那样。因此, 龙华民对儒家无神论的哲学

论证是有缺陷的，因为龙华民利用了一个非哲学性的前提，即文人的隐含意旨，并从符号学的角度对此进行解读。^[1]

龙华民正确地指出利玛窦认为绝大多数文人是无神论者，并且甚至引用了利玛窦在《耶稣会与天主教进入中国史》（*Della entrata*）中所写的内容，这本书被金尼阁（Nicolas Trigault, 1577—1628）以拉丁文《基督教远征中国史》（*De Christiana expeditione apud Sinas*）为名，1615年在奥格斯堡（Augsburg）出版。然而，利玛窦是通过考察文人的宗教多元主义得出的这一结论，他认为，中国文人是在对不同宗教信仰的宽容下走向相对主义和虚无主义。与此相对，龙华民对中国文人无神论的指责则是通过符号学的方法提出的，并辅以哲学的方法进行了系统的论证，从而使我们可以称他们为“系统的无神论者”（*athées de système*）。这也正如比埃尔·培尔（Pierre Bayle）在他的《历史与批判词典》（*Dictionnaire historique et critique*, 1696）一书中对斯宾诺莎（Baruch Spinoza）的描述一样。^[2]

二、 龙华民的文献来源

在我们开展进一步的研究之前，有必要先分析龙华民运用于其双重方法的文献来源。龙华民在报告中清楚地展示了他的主要材料是出自《性理大全》，这是一本在大明永乐皇帝（1402—1424年在位）的命令下，由胡广负责编撰出版的重要著作。在报告的很多地方，龙华民甚至给出了精确的卷数以及页码。据统计，龙华民引用《性理大全》超过20处，涉及的内容包括卷一（《太极图说》）、卷四（张载）、卷十一和卷十二（邵雍）、卷二十六（“理气说”）、卷二十八（“鬼神说”），以及卷三十四（“道、理学说”）。

[1] 正如何修文向我提出的那样，人们也可以说，龙华民关于中国文人隐藏意图的立场不是一个前提，而是基于他（有缺陷的）语言学研究的结论，并且他的哲学论证也不依赖于这个结论，但作为支持这一结论的进一步证据，也就是说，符号学/哲学方法是相互佐证的。

[2] Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, vol. 13, Paris: Desoer, 1820, p. 416.

另外，对于“五经”的使用，龙华民选取了同样也由胡广编撰的《五经大全》（“五经”的注释本）。举例来说，针对《礼记》，龙华民使用了收录于《五经大全》的元人陈澹（1260—1341）编纂的《礼记集说》。在报告的第十一章，龙华民对《礼记》卷八的使用选取了《五经大全》卷八、《礼记集说》第二十四章的内容。然而，龙华民并没有系统地使用《五经大全》，例如在报告第十一章，关于《书经》中对《皋陶谟》的讨论，他就没有使用《五经大全》中宋代文人吴澄（1249—1333）的注解，而是采用了明代重刊的元代文人董鼎的注释本《书传辑录纂注》。

关于“五经”的使用似乎很容易地会让人误以为龙华民在“四书”版本的选择中，也采用了胡广所编撰的《四书大全》。但事实上，他所采用的版本是在南京出版的朱熹的《四书集注》。这一选择也并不令人感到意外，因为耶稣会士曾使用这个版本来学习和翻译“四书”。^[1] 值得注意的是，龙华民往往在处理一个作者的文本时，同时使用多个来源。例如，在讨论张载时，他首先引用了《性理大全》卷二十八的内容，但在下一段评论张载关于《中庸》的注释时，则使用了《四书集注》。

三、邵雍的宇宙论

在第四至十章中，龙华民基于宋明理学家的著作分析了“本源”或者说是“万物的起源”，并讨论了它与整个世界的关系。正如我将要展示的，龙华民在前三章（第四至第六章）主要讨论了邵雍（1011—1077）的宇宙论，后三章（第七至第九章）展示了张载和朱熹的宇宙论，最后一章是有关“本源”的结论。然而，在邵雍、张载、朱熹的体系中，“理”“气”“太极”等核心概念有着不同的含义。对此，龙华民并没有解释清楚，这可能会给不熟悉宋明理学的人带来一些困惑。

[1] 参见 [法] 梅谦立 Thierry Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Leiden: Brill, 2015, p. 20. [宋] 朱熹:《四书章句集注》，中华书局，2003年。

在《性理大全》中，邵雍具有非常重要的地位，在共七十卷的内容中，有六卷都是出于他的《皇极经世》。然而，正如陈荣捷（1901—1994）所指出的，邵雍在《性理大全》中却排在张载之后，尽管他比张载还要年长9岁。^[1]朱熹在他的《周易本义》中接受了一些邵雍的观点，但是由于邵雍的道家背景以及成圣之路的特殊性，朱熹并不视其为正统的儒家。甚至在明朝初期，《皇极经世》还被收录于道家经典《道藏》之中。但在龙华民抵达中国不久后，心学的代表周汝登（1547—1629）将邵雍提升到更高的地位，他在《圣学宗传》（1605）中将其置于张载之前。然而，尽管邵雍在宋代哲学中的地位备受争议，但龙华民却将其视为儒教（*rujiao*）的代表人物。

龙华民在报告的第三章已提到了《易经》和《性理大全》卷十一、卷十二中描述的“数字的奥秘及各种因果关系”（*mysteries and various causalities of numbers*），对应于《皇极经世》之中的《观物外篇》^[2]。龙华民关注这一部分是因为它涉及数秘术（*numerology*），他认为从邵雍的数秘术中，有可能找回早已在西方消失的毕达哥拉斯哲学的数秘术。^[3]然而，对于龙华民而言，不管是毕达哥拉斯哲学还是邵雍，无疑都欺骗了人们，致使他们远离天主。我们可以在这里回想一下，亚洲的耶稣会士把佛教所说的转世与毕达哥拉斯哲学的轮回（*metempsychosis*）联系在一起，指责毕达哥拉斯哲学家和佛教徒导致人们迷信，甚至是走向无神论。

[1] 参见陈荣捷 Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1963, pp. 482—483。

[2] 龙华民研究的两卷对应于《观物外篇》的上下两部分，据说是邵雍的教义，由他的弟子收集，再由他的儿子邵伯温（1057—1134）编辑整理。显然，龙华民没有研究《观物内篇》，这在《性理大全》（卷九和卷十）中被重新提到，被认为是邵雍本人的著作。

[3] 接着陆若汉和其他耶稣会士之后，龙华民相信世界上所有的哲学都有一个共同的来源，从人类史来看，借助中国命理学重建毕达哥拉斯命理学也许是值得的。在龙华民之后，许多耶稣会士，如阿纳塔修斯·基歇尔（Athanasius Kircher, 1602—1680）或白晋（Joachim Bouvet, 1656—1730），努力通过中国的资料找回普遍的古知识。

龙华民在第四章揭示了邵雍关于“先天学”和“后天学”的区别，这两种学说分别研究的是天地构造及其构成要素，以及天地在具体展开过程中如何运行。邵雍认为，“先天学”不仅在逻辑上先于“后天学”，并且在时间上也先于“后天学”，因为“先天学”是伏羲所造，而“后天学”则是由文王发明。龙华民在第五章中首先讨论了“先天学”，在第六章中则相对简略地说明了“后天学”。

根据邵雍的观点，最高级的存在是“理”，它既是最初的“浑沌”，又是万物的起源“道”。用“理”来定义“浑沌”或许听起来很奇怪，但对于邵雍而言，“理”在宇宙的原始阶段就已经是一种潜在的存在，只是还没有具体地实现，达到某种秩序。龙华民采取了决定性的一步，以亚里士多德哲学中的“原质”（*prima materia*）或更加永恒不朽的、简单纯粹和微妙的、没有躯体、形状和颜色的“以太”（*ether*）去定义邵雍的“理”“浑沌”以及“道”。^[1]在《论天》（*De caelo*）中，亚里士多德将不朽的质料，或者说“以太”置于空中，超越于月亮之上，并且将可朽坏的质料置于月亮之下。与此相仿，龙华民也将儒家所言之“理”置于天之上。

此外，邵雍宇宙论中的一个要点也引起了龙华民的关注，即宇宙的永恒性是通过完全毁灭与重生的过程而达到的。在邵雍看来，一个循环的周期有129600年，即一个“元”，龙华民称之为一个“大年”（*a great year*），即“太岁”，这个词起源于中国古代天文学，后来被道教和一些民间宗教所使用。龙华民多次提到宇宙生生不息的轮回，肯定了这种信仰在中国是普遍的。但这一说法并不完全准确，因为很多重要的宋明理学家，例如张载、二程以及朱熹就不接受这一观点。同样，在西方，赫拉克利特（*Heraclitus*，约前540—约前480与前470之间）也认为世界是被大火周期性地毁灭，然后重生。这一点也为中国哲学与前苏格拉底哲学的唯物一元

[1] 之前，利玛窦曾将第一物质与太极对应起来：“*Ex iis quae de Taikieo loquuntur, nihil mea quidem sententia aliud est quam id quod nostri Philosophi dicunt primam materiam.*” 参见 [意] 利玛窦：《天主实义今注》，[法] 梅谦立注，谭杰校勘，商务印书馆，2014年，第171—172页。

论提供了一种联系。

但需要指出的是，邵雍的宇宙形成论是动态的，这与亚里士多德“月上世界”“月下世界”的静态宇宙观有着很大的不同。如此，亚里士多德的静态宇宙观也没有提及“以太”和可朽坏物质是如何形成的。邵雍认为宇宙的形成分为两步，而龙华民则通过将其描述为五个阶段的运动使其显得更为复杂（“五运”）：“空气自然地、偶然地通过五种方式从那无限的、巨大的原质中发散出来。”^[1] 有趣的是，龙华民使用了新柏拉图主义（Neoplatonic）的“发散”（emanation）概念来表达“五运”，旨在强调同一物质在不同领域展开时的连续性。这表明，龙华民认为，儒家与新柏拉图主义一样，都持一种一元论观点，缺乏无中生有的思想。然而，在邵雍的《皇极经世》以及《性理大全》的其他部分均未发现关于“五运”的解释。在手稿的页边空白处，龙华民留有一句中文的“儒者”，但并未对其进行解释：

儒者^[2]五运：其一曰太易，即气象未分；其二曰太初，即元气始萌；其三曰太始，即气形之端；其四曰太素，即形变有质；其五曰太极，即形质已具是也。

“五运”的实现可以参考表1。

表1 五运

五运 Five Motions	气 Qi	形 Form	质 Matter
太易 Great yi	未分之气	无	无
太初 Great origin	元气	无	无
太始 Great beginning	气形	有	有
太素 Great plain	气形变有质	有	有
太极 Great ultimate	万物	有	有

[1] APF, Manuscript SC Indie Orientali e Cina, vol. 1, fol. 177^v.

[2] APF, Manuscript SC Indie Orientali e Cina, vol. 1, fol. 177^v.

稍有遗憾的是，我并没有找到龙华民所引用原文的确切来源，但在汉代的占卜书中可以找到类似的表述，这些书充满了神秘的儒家思想，例如《周易乾凿度》和《孝经钩命决》。^[1]这种以“五运”来表达的宇宙观并不是传统的儒家观点，目前尚不清楚龙华民是如何接触到这一特殊的宇宙观。^[2]但从亚里士多德哲学的立场来看，这一模型并不允许有独立实体的存在，而这也正是龙华民借以试图证明中国宇宙观有所缺陷的理论依据。

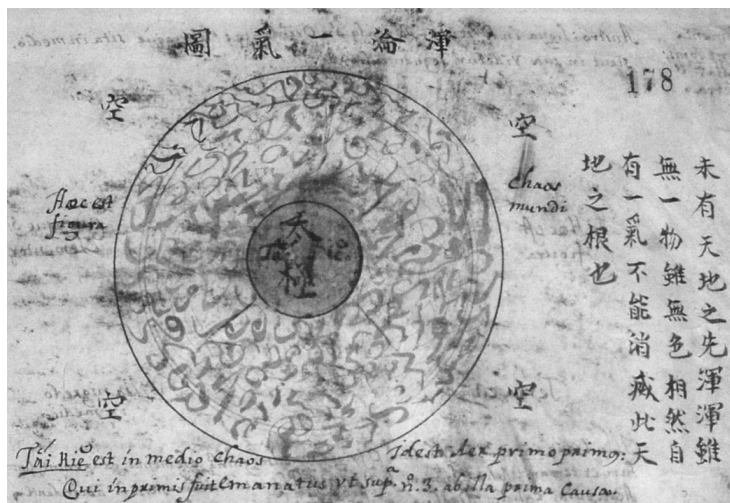


图1 龙华民关于“太极”的描绘（来自利安当的拉丁文译本，APF, SC Indie Orientali e Cina 1, 1623—1674, f. 178r. Reproduced with permission; copyright© Archivio Storico di Propaganda Fide）

[1] 《孝经钩命决》：“天地未分之前有太易，有太初，有太始，有太素，有太极，是为五运。形象未分，谓之太易；元气始萌，谓之太初；气形之端，谓之太始；形变有质，谓之太素；质形已具，谓之太极；五气渐变，谓之五运。”邵雍本人也受到了一些汉代典籍的影响，例如扬雄的《太玄经》。一些唐代僧人也曾提到宇宙的产生分为五个步骤，例如法琳（572—640）的《辩证论》以及宗密（780—841）的《圆觉经略疏之钞》。

[2] 有趣的是，利安当（Antonio Caballero de Santa Maria, 1602—1669）逝世之后，1698年出版的《正学鏐石》中，同样讨论了这种五个步骤的宇宙论，他或许是在1661年翻译龙华民报告中发现了这一说法。参见〔西〕利安当：《正学鏐石》，《东传福音》卷三，黄山书社，2005年，第3—5章。

龙华民通过讨论“太极”，继续他对邵雍宇宙论的解释。的确，对于邵雍而言，正是因为“理”“浑沌”或“道”的原因，而产生了“太极”。并且，也正是由于邵雍和周敦颐（1017—1073），才首次赋予了“太极”以重要的哲学地位。然而，不同于朱熹的是，他们并没有将其作为终极原则。例如周敦颐就认为，“无极”位列于“太极”之先。同样，在邵雍看来，“太极”只在他宇宙形成的第二个阶段中介入（这与汉代宇宙模型的第五个阶段相对应）。^[1]这也导致了龙华民将“太极”解释为第二物质，对应于“元气”（龙华民提到二十多次）。而且，正如“理”是不朽的和无限的，“太极”同样也是不朽的，只不过其空间局限在一个“特定的、有限的球体”中。正如龙华民在图1中所展示的那样，“太极”并非完全独立于“理”而存在，而是处于“理”之中。

正如龙华民所解释的那样：“太极同样是种不朽的实体，但更为明显的是它的物质性，它可以通过凝结和稀薄、运动和静止、热和冷而发生改变。”^[2]这张图展示了一个由圆圈外未指明的“原质”（但这里被奇怪地标记为佛教范畴中的“空”）开始到“气”，再到处于中心位置的“太极”的过程。这种同样以“太极”为中心的八卦爻辞，可以在利玛窦的朋友、江西著名哲学家章潢（1527—1608）所著的《图书编》（1613）中找到。龙华民很有可能看到这本书，并受到了其中观点的影响。

这种二元论无疑向龙华民暗示，在第二物质层面上的实在，即“太极”，已经并不单纯。因此，他在中国的这种变化机制中读到了一种亚里士多德式的产生和消亡机制，正如动力因的作用。（图2）

[1] 然而，在一些篇章中（例如第十二章、第十三章），龙华民对于“理”和“太极”的定义，又与朱熹相仿。

[2] APF, Manuscript SC Indie Orientali e Cina, vol. 1, fol. 177'.

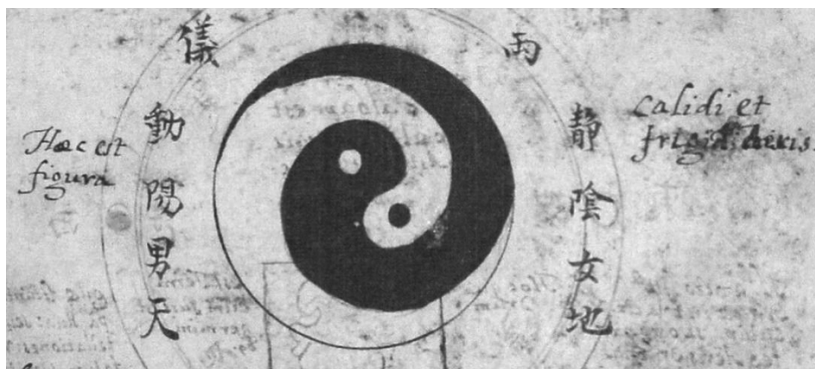


图2 生成和消亡的动力因 (来自利安当的拉丁文译本, APF, SC Indie Orientali e Cina 1, 1623—1674, f. 178r. Reproduced with permission; copyright© Archivio Storico di Propaganda Fide)

在接下来的阶段,产生了构成“先天地”的抽象的物理元素。龙华民介绍邵雍所提到的“日”“月”“星辰”,指出它们是构成“天”的四个元素,而“水”“火”“土”“石”则构成了“地”的四个元素。并且,他也遵循了同样的次序:“阳生阴,故水先成;阴生阳,故火后成。”

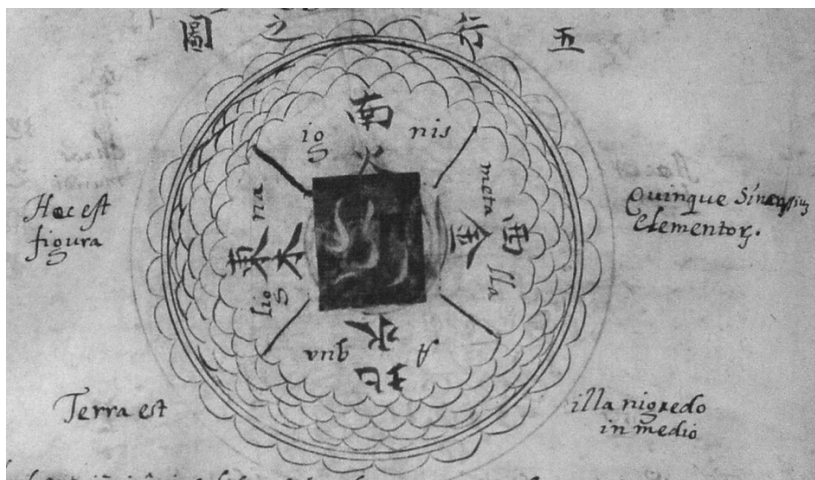


图3 五行 (来自利安当的拉丁文译本, APF, SC Indie Orientali e Cina 1, 1623—1674, f. 178r. Reproduced with permission; copyright© Archivio Storico di Propaganda Fide)

就在龙华民说明完抽象的“先天地”的结构原理之后，接着开始讨论“五行”，即水火土金木。然而，在邵雍看来，“五行”并不属于实有的抽象构造（先天学），而是属于实有的具体功能（后天学）。但龙华民显然没有意识到这一点，他在图3中画出了“五行”，并将“土”放在了中间位置。

在这里，龙华民误解了邵雍对于“五行”的独特处理。邵雍在中国哲学史上的独特之处，正是以“四象”代替了“五行”。龙华民画了最后一个图案，这个图形的位置是正确的，因为它以“八卦”展示了“先天学”，这与据说是由伏羲所创造的“先天八卦”以及《河图》相对应。



图4 龙华民对于中国天文学的理解（来自利安当的拉丁文译本，APF, SC Indie Orientali e Cina 1, 1623-1674, f. 178r. Reproduced with permission; copyright© Archivio Storico di Propaganda Fide）

龙华民对于这幅图的解释非常简略，这里我引用王蓉蓉（Robin Wang）的解释：“按照邵雍的说法，伏羲的安排都是成对排列的，因此也叫作‘伏羲八卦图’。原始的八卦是按照这样排列的，北（乾/天）在上，南（坤/地）在下，形成一条南北轴线；火（离）在东，水（坎）在西，

形成一条东西轴线。这四个基数构成了基本方向矩阵，艮兑和震巽的组合介于中间。”^[1]

图4展示了中国传统的宇宙观，圆圈代表着圆形的天，正方形代表着方形的地。然而，取代在内圆中占据最大表面的方形的地，圆圈的内部空间分为上部（物理上的天）和下部（物理上的地）。而后者，根据中国的传统，将地视为一个由四个海所环绕着的一块土地。然而，由于“先天学”所展示的是一个抽象的实有结构，因此，非常奇怪为何龙华民会决定在这里展示一张关于“大地”的中国地图。

此外，龙华民在页边空白处，还写有两句没有任何书面来源的引语，这或许只是来自于口头上的引用：

六合之外犹有未尽之气。

十二时固有定方，惟日所到处即为时，如日行到午则为午时，余皆然。^[2]

并且，他还解释了邵雍通过一系列的划分来构造宇宙的方法：

第二种浑沌，是为原始的空气（即“元气”），产生了热和冷（包括中国人所提出的“五行”）。然而，这种浑沌又分为四种，分别是极热和微热，微冷和极冷。这四样东西产生了八种性质，即热、冷、强、喜或软，每一种都有强烈程度和柔和程度。^[3]

在这段话中，“热”代表“阳”，“冷”代表“阴”，我们可以按照表2

[1] Robin R. Wang, “Decoding the Philosophical DNA of the Yinyang Symbol,” In *Symbols, Cultures and Identities in a Time of Global Interchange*, ed. Paata Chkheidze, Hoang Thi Tho, and Yaroslav Pasko, Washington, DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 2015, p. 296.

[2] APF, Manuscript SC Indie Orientali e Cina, vol. 1, fol. 178.

[3] APF, Manuscript SC Indie Orientali e Cina, vol. 1, fol. 179.

中所展示的“先天学”的安排，重新构造八卦。

表2 内天的四象八卦

太极	阳	太阳	乾
			兑
		少阳	离
			震
	阴	少阴	巽
			坎
		太阴	艮
			坤

龙华民给出了邵雍关于宇宙抽象结构的许多细节（即“先天学”），但他对具体实有（即“后天学”）的描述却非常简短。正如我们上面所看到的，他把“五行”错放在了“先天地”之中。而在“后天地”一章中，他只用了几句话便解释了文王所说的“八卦”（即“文王后天八卦”）与东方的“震”。但遗憾的是，龙华民并没有解释这张图本身。龙华民指出，“后天学”的知识对于预知未来非常重要：

这样，每个人的命运、运气或财富，以及自然倾向就可以预知了。他们这样做是为了知道每个人应该如何以一种与他们的命运合作而不是反抗的方式规范他们的行为。^[1]

对于龙华民而言，因为中国这种宇宙结构与人类行为之间的合作，弱化了天主所扮演的角色。表3展示了邵雍的宇宙观在龙华民的理解下所具有的不同层次：

[1] APF, Manuscript SC Indie Orientali e Cina, vol. 1, fol. 179.

表3 龙华民对邵雍宇宙观的理解

	邵雍的不同层次	亚氏对应概念	亚氏对宇宙的不同层次
先天地	理、浑沌、道	本源、最初的浑沌、万物的起因、第一物质	月上世界不可朽的“以太”(ether)
	五运：太易、太初、太始、太素、太极	五种发散的方式	
	太极、元气	第二物质、第二浑沌、原始的气	
	动静阴阳男女天地	动力因	
	伏羲八卦图		
	日月星辰 水火土石	太阳、月亮、恒星、行星	四元素（火气水土） 四初情（冷热干湿）
	五行（错误排列）	水、火、土、金、木	
后天地	文王八卦		月下世界可朽坏的物质

四、张载与朱熹的形而上学

邵雍所介绍的这种复杂的宇宙生成论，是通过宇宙不断诞生和毁灭的历史循环来展开的。龙华民对此表现出了浓厚的兴趣，因为这一理论与前苏格拉底哲学家赫拉克利特的观点极为相似，这一理论暗示了一种自然主义的实有观点，即在上帝那里没有最初的起源和最终性。

龙华民在处理万物的本源时，认为不能忽视宋儒张载、二程，以及朱熹的形而上学，他们虽然吸收了邵雍的一些思想，但又在宇宙论中拒绝了这种历史性的循环。在第七章中，龙华民以一元论的形式呈现了他们的形而上学，并以中国传统所讲述的“万物一体”（*omnia sunt unum*）来概括这种一元论思想。他所说的话，让我们可以追查到张载在《正蒙》中对于

程颐的引用——《性理大全》卷四中有相关的内容。此外，龙华民还花费了大量的笔墨来说明一元论思想也被前苏格拉底时期的哲学家所持有，如巴门尼德（Parmenides）和麦里梭（Melissus）。

之前，龙华民根据邵雍的观点，讨论过“理”“浑沌”“太极”以及“气”，但在这一节中，他却使用了朱熹的概念，认为原初质料所对应的就是“理/太极”，而第二质料（second matter）对应“气”。并且，他也延续了朱熹的观点，强调“理/太极”和“气”不能分开存在，在第八章中说道：“原初质料的实体和存在是包含在第二质料之内，因此，它们并存于一切事物之中，永不分离。”接着，龙华民解释“气”在事物生成中的作用，但他认为宇宙最终是由同一原因或物质的转换产生的，即“理或太极”，不需要动力、形式以及目的因，生成和消亡的过程只是一个物质的聚集和分解过程的结果。

龙华民在第九章中阐释了朱熹关于人与事物本质的观点。他引用《性理大全》卷一的部分内容，展示了朱熹关于“人物之性”“气质之性”的许多观点。龙华民将“气质”的核心概念翻译为“自然本性”（natural quality），并且解释“自然本性”的不同是因为四个基本要素的不同组合：即“正”“偏”“通”“塞”，以及两种程度的完美，即“精粗”和“清浊”，这些我在表4中做有总结。

表4 自然本性以及万物的生成

正	精	通	清	圣人
	精		浊	贤人
	粗		清	
	粗		浊	愚人
偏	精	塞	清	禽兽
	精		浊	
	粗		清	
	粗		浊	草木

对此，龙华民感叹中国人并不理解“实体”（substance）的含义。按

照亚里士多德的观点，人类和其他一切事物都有着自己的特殊实体 (specific substance)，并以此在本体论 (ontologically) 的意义上区分不同事物。但龙华民明白，在中国哲学中，事物之间并没有本质上的区别，只不过是同一实体相互转化。

在第十章，龙华民试图总结本源 (first principle)，但却有些混乱，因为他混用了邵雍和朱熹的一些观点。龙华民承认，太极具有永恒、简单、纯粹、微妙的属性，这似乎暗示着它们超越了物质世界，可以被视为精神性的存在。但同时他又对这种误解予以驳斥，认为“在儒教或文人中，强调的无非是一种物质上的实体”^[1]。

五、关于“鬼神”以及人类灵魂

在第十一至十三章，龙华民重点关注了“鬼神” (spirits) 问题。事实上，明清时期的来华传教士很快就意识到“鬼神”崇拜在中国人日常生活中所扮演的重要角色，认为这区别于帝王的祭天仪式。我们可能会以为，传教士拒绝接受“鬼神”，并将其视为偶像崇拜，不过，利玛窦在研究中国经典的过程中发现了鬼神可以起到一种积极的作用，并且肯定它们的存在。在《天主实义》第四篇中，利玛窦为“鬼神”的存在辩护，反对朱熹无神论和唯物主义的解释。朱熹将“鬼神”的存在简化为物质气的收缩与发散。利玛窦通过《中庸》第十六章所说的“如在其左右”，《书经》中“西伯戡黎”“金縢”“召诰”几章的内容，以及《诗经》中“文王十年”，《春秋》中“昭公七年”的内容，试图证明古代中国人相信“鬼神”的存在。利玛窦并不是要支持古人对于鬼神的崇拜，而是想要证明古代中国人相信灵魂不朽，以及生者与死者之间沟通的可能性。就像《春秋》中所提到的，在郑国，伯有的鬼魂已经回到了人间，利玛窦就将其解释为，鬼魂

[1] APF, Manuscript SC Indie Orientali e Cina, vol. 1, fol. 182.

是上帝的使者，就像天使一样。^[1] 利玛窦正确地将古代中国人关于鬼神的信仰当作是宗教，但是他不可能通过对古代经典的解释说明“鬼神”是如何接受天主的指示，如何具有自己独立的实体，甚至享有自由意志，正如天主教关于天使的解释一样。

龙华民并没有试图把对“鬼神”的信仰视为偶像崇拜而加以拒绝，但他需要反驳利玛窦关于“鬼神”是服从天主的、独立实在的论断。因此，他努力说明，根据宋儒的说法，鬼神是缺乏实体、智慧和意志的，并最终被吸收进同样的“理/太极”的物质原理中。

在第十一章，龙华民主要讨论了“鬼神”的性质，表明“鬼神”并不是独立的精神物质，而是像上帝一样，与“理”“气”“太极”属于同一物质。为了证明这一点，他翻译了《性理大全》卷二十六程颐的一段话：

或问天帝之异。曰：以形体谓之天，以主宰谓之帝，以至妙谓之神，以功用谓之鬼神，以性情谓之乾，其实一而已。所自而名之者，异也。夫天专言之，则道也。

程子说得很清楚，“上帝”和“天”是一样的，所以引申起来，至少是类推起来，其他事物的“神”也应该是一样的。

在这里，程颐认为“天”“帝”“神”“鬼神”“乾”是同样的实在，而在别处，他又详细地解释说，它们对应于不同层次的实在。然而，龙华民的一元论解释并没有对这些不同层次的微妙表达给予足够的注意。

龙华民多次引用《中庸》第十六章的内容，这是为了理解“鬼神”的最重要文本。对于孔子所说的“万物而不可遗”，龙华民理解为“构成事物的存在和实体，不能与事物分开或分离，否则事物就会立即毁灭”。^[2] 这种分离即毁灭的观点既没有出现在中文文本中，也没有出现在注释中，

[1] “凡有回世界者，必天主使之”，参见 [意] 利玛窦：《天主实义今注》，[法] 梅谦立注，谭杰校勘，商务印书馆，2014 年，第 114 页。

[2] 龙华民在《中庸》第十六章中插入了“体物而不可遗”。

或许龙华民的这种解释受到了他对于邵雍宇宙观理解的影响。并且，更为重要的是，孔子的这句话向龙华民证明了“鬼神”不是独立的物质，因为“鬼神”的存在总是依附于物质。当然，龙华民的所有分析都建立在中国的“气”等同于西方“空气”（air）的前提之上。“空气”是古希腊思想中的四大物质元素之一。这个错误的假设首先是由利玛窦所提出的，并且17世纪的几代耶稣会士均接受了这一观点。但事实上，“气”不能简单地被认为是物质的或物质性的，它也是道德的和精神性的。

在讨论完“鬼神”的性质之后，龙华民在第十二章接着解释了祭祀仪式的政治性作用，主要依据的材料出于《性理大全》卷二十八中的“论祭祀与神祇”一节。龙华民相当具体地翻译了这一节内容，并且根据“气”的连续性，对这些仪式进行了理性的解释。然而，他却忽略了其中更为复杂的内容，例如祭祀的人与他们的祖先之间所发生的“感应”。龙华民进一步引用了张载、朱熹、陈北溪（1159—1217）和朱公迁（元代）的说法，阐明了他们反对超自然信仰的态度，并且展示了他们对山神、川神和祖先祭拜仪式的道德性解释。龙华民从朱公迁的话语中，推断出了两种神灵的存在：除了属于士大夫阶层的神灵外，还有被赋予生命、智慧、意志的世俗神灵或民间神灵，并且认为不能从字面上理解这些神灵，而应从隐喻的角度上理解，它们存在的目的是引导普通人遵守宗教。

龙华民并没有专门讨论皇帝的祭天仪式，但他热衷于讨论作为人们日常生活一部分的祭拜“鬼神”的礼仪，因为他想表现出它们与好的哲学以及基督宗教的不相容。龙华民认为，中国文人对于“鬼神”的解释掩盖了他们的无神论思想，他们滥用宗教仪式，因为他们自己并不相信“鬼神”的存在。这里，龙华民再次受到了陆若汉符号学方法的影响——我已经在上文中做出过讨论。

在第十三章中，龙华民指出“鬼神”可以被简单理解为“理”或“太极”，这使得他在第十四章中列出了十四个不同的名字，所有这些名字都代表了本源（first principle）。值得注意的是，在讨论“鬼神”的时候，龙华民并没有回应利玛窦所引用的古代文献。并且，当他提到《中庸》和《易经》时，主要是谈其中的哲学思想，而不是像利玛窦那样，将其作为

历史上的证据。正如我们所认为的，龙华民对利玛窦的反驳并不令人感到十分满意，因为他没有直接处理中国古代关于“鬼神”的讨论，只是证明了宋儒对于“鬼神”的解释可能会导致一种泛神论倾向，利玛窦或许也会同意这一点。

关于人类灵魂，利玛窦清楚知道古代中国有关“魂”“魄”的概念，但他并不认为“魂”“魄”会在一段时间后消失。反而，利氏主张“灵魂”是不朽的。虽然“魂”“魄”的概念在宋代哲学中处于边缘地位，但因为利玛窦使用了这些古老的概念，龙华民不得不讨论它们，尽管非常简短。龙华民直接强调，死后的两个灵魂“完全失去了它们以前的存在”，^[1]永生不属于一个人，而只属于天地。他引用了程子的话，说道：“合而来，非来也；尽而死，非往也。然而精气归于天，形魄归于地，谓之往亦可矣。”^[2]

龙华民站在宋儒程颐的立场上，解释了利玛窦在《天主实义》中用来证明中国古代对永生信仰的段落：在天堂中存在的并不是文王的灵魂，而只是“空气”，这种“空气”脱离了任何个体性，可以自由地上下移动，就像一个“游魂”。^[3]

结 论

综上所述，龙华民应该被认为是第一个尝试描述邵雍复杂宇宙体系的西方人。他很好地把握了邵雍宇宙论与其他宋代哲学家宇宙论不同的关键特征，即“理/浑沌”和“太极/气”的区别。龙华民直接地将其解释为两个层面的实体，即第一和第二两个实体，指出这两个实体都是不朽的，共同构成了“先天地”。而只有在“后天地”的层面上，实体才会朽坏。龙华民把邵雍的宇宙生成论解释为，同一物质在不同阶段和周期的展开与活

[1] APF, Manuscript SC Indie Orientali e Cina, vol. 1, fol. 190.

[2] APF, Manuscript SC Indie Orientali e Cina, vol. 1, fol. 190.

[3] APF, Manuscript SC Indie Orientali e Cina, vol. 1, fol. 190.

动。这使得他能够指出一个最终建立在物质原则基础上的一元论哲学的缺陷，而不需要其他有别于物质的精神性实体。在某些情况下，龙华民同样暗示了“理”也具有道德和形而上学的维度，但遗憾的是，他仍然被束缚在亚里士多德哲学——物质与精神的框架之中。

尽管龙华民努力地学习宋明理学，但他还是不可避免地受到了西方思想的限制，过于直接地使用西方思想。虽然，他通过指出儒家传统具有连续性，来反驳利玛窦关于儒家传统彻底断裂的观点是正确的，但由此却走向了另一个极端：忽视了古代儒家和宋明理学之间存在的巨大差异，试图构建一个从孔子到宋代哲学家的统一学说。龙华民进一步发展了利玛窦对于宋儒的反驳，但没有对古代儒家本身进行检验。并且，在对古儒与宋儒之间是否存在连续性的讨论中，也没有直接触及利玛窦对于古代儒学一些核心问题的解释，特别是“上帝”和“鬼神”等概念。因此，龙华民对于利玛窦解释的反驳只是间接的和不准确的，这也反映了当时耶稣会士之间观点的分歧。

西方文化的“中领域主义” 性质及其多维表现

笑 思*

摘要：相比于个人主义，“中领域主义”更加能总体性地概括西方文化的特征，“中领域主义”突出地强调国家或社会的地位与作用，而忽视家庭、天下。家庭、天下文化的薄弱甚至缺失是“中领域主义”的重要表现，它进而影响到了西方的政治、经济、哲学文化、道德教化、学科设置等方面，造成了西方文化的局限和偏颇，有着明显的消极后果。但是，长期以来，西方并未自觉到其深陷“中领域主义”的困境之中。揭示“中领域主义”的实质意涵及其性质和表现，通过“社会—个人”两极模式剖析西方，有助于更加深入地理解和把握西方文化。相比于西方，中国更加注重家庭与天下文化，拥有克服“中领域主义”弊端的丰富思想资源。当下，西方需要重视家庭、天下文化，中国也需要利用自己的优长启蒙西方。

关键词：中领域主义；家庭；国家；天下

本文希望表明，“中领域主义”可谓对西方文化性质的一种概括。当今世界，多由西方人根据西方标准来判断其他文明。但是，东亚人应该并且有责任寻找不同于西方的标准来概括西方文化。“中领域主义”就是中国人根据东亚自身的标准，对西方进行的一种概括。下文将先解释什么是“中领域主义”，然后简要表明西方家庭文化、天下文化的薄弱，导致其政治、经济、道德教育、哲学模式、学科设置、一般生活等都倾向“中领域

* 作者为美国霍普金斯大学哲学博士。

化”。凡不事齐家、平天下者，生活就容易过度社会化、个人化。这些都是“中领域主义”存在的问题及其表现。

一、“中领域”与“中领域主义”

根据《大学》的精神，家是小领域，天下是大领域，国家是中领域，而三者应该得到兼顾。^[1]然而，西方人历来特别突出国家与社会两个领域，而冷落家庭、天下。此即“中领域主义”的意涵。它的问题是，一旦家庭与天下文化薄弱，则文明、文化、生活与人的素质等几大结构，便都难以达到全面、均衡的状态。

对于“中领域”本身，如国家、社会、团体，当然需要重视和建设。人的生活与文化的适度“中领域化”也确有必要。在这方面，西方文化取得了重大的成就，塑造了文化的优点和长处。中国人在晚近意识到这一点之后，开始艳羨西方，全力学习模仿，进行仓促的“中领域文化”补课，甚至不惜否定自身原有的家庭、天下文化以减少障碍。所以，文化的“中领域化”倾向，现在已经不限于西方了。

中西方文化的区别之一，在于中国文化往往原则上兼顾家、国、天下，实际则以重视家庭与天下为特征，国家建设并不突出。相对而言，西方发源于城邦、教会，始终强调国家政治、社会道德、团体契约、社区—公司、人的公民身份与社会成员身份等方面。西方人精于处理中距离、社会性人际关系，“社会一个人”模式指引着一切。前述西方文化的种种内容，其共性是同属中领域范围。但是，如果中领域建设垄断了资源，那么文化就会全体趋于“中领域化”。也即人的生活就会因为家庭、天下意识薄弱而出问题——尽管西方人自认为自身一切正常，而视为标准。^[2]兼

[1] 《大学》为儒家经典“四书”之首，另外三部经典是《中庸》《论语》《孟子》。家、国、天下三大领域的观念，是从《大学》“修身、齐家、治国、平天下”的理论框架中引申出来，是传统中国知识分子的常识。

[2] 关于这一思想的详细说明，请参考笑思著《家哲学：西方人的盲点》（商务印书馆，2010年版）一书导言中的讨论。

顾家、国、天下，在任何时候，对于任何人，都是正确的、必要的。

中国几千年的历史表明，家庭、天下忽视不得。大、小领域都有独立性和必要性。人人既是社会成员，也是家庭、天下成员。家庭生活、社会生活、天下生活三者缺一不可。家庭化、天下化与社会化、个人化一样，是必要的教化。家庭单位、社会单位、天下单位，也都需要各自内部的道德秩序。但是，目前主导着世界的西方人至今不完全懂得这些。因此，西方影响下的世界也沾染上西方的问题。当然，西方突出“中领域”，但不会完全绝缘于家庭、天下。在近代，中国的国家—社会文化薄弱，但在秦汉统一之前的春秋战国时代并非如此。所以，总体而言，西方重视“中领域”而中国并非如此。不纠结于这类少数反例，站在文明全局或文化整体的高度对中西文化进行概括，有利于高瞻远瞩地看出中西文化的特质和要点，予人启发。

二、西方家庭、天下文化相对薄弱

要想说明西方文化的“中领域化”倾向，既可以直接地从其国家、社会的丰富发达入手进行阐释，也可以从其家庭、天下文化如何薄弱进行间接的表述。后一种方法事半功倍。如果不是东亚的家庭、天下文化极为发达，西方的“中领域主义”很难被察觉。换言之，只有兼顾家、国、天下的中国人才会在对照中对西方文化突出“中领域”的特征表现得特别敏感。

与其说西方文化源自希腊与希伯来，不如说源自城邦与教会。城邦与教会是“中领域”的两个典范，所涉范围都不大。一个偏源于渔猎，一个偏源于游牧。两者先后促成了西方古代与中世纪的典范组织单位，助推西方文化形成了其精神传统中的“中领域先入为主”和“中领域自我中心”。城邦、教会引导西方人将文化资源投入到家庭、天下之间，并且强迫两者被“中领域”统辖、还原。也即家庭、天下只能从属性地被看作或大或小的 Community。家是小社会，而天下是国家活动于其中的空旷而无意义、无独特价值的舞台。于是，两者不再有必要性、独立性。城邦与教会一起

变成西方人的安全单位、情感寄托地，甚至是替代性家庭。两者向公民提供归属感、归宿感、安全感、满足感。筑城而居，成为西方人偏爱的生活方式，乃至关乎文明的定义。家庭、天下被城邦、教会一边利用，一边警惕、辖制和还原。家与家文化在西方的地位远低于在东亚。希腊人拥有家等于拥有一笔私人物产，如公民拥有奴隶。妇孺类似奴隶，也被家长拥有，并且可以被买卖。被拥有的，就不能再反过来“拥有”家。因此，除了男性成人家长外，没人拥有一个家。家像物一样可以被拥有，于是家又被物化。

公民在享受城邦公共生活中的自由、权利之前，先要在家中满足必然性需要——食色。这就是西方的必然与自由之分的来源。^[1] 妇孺在家，没有在中领域才可能有的权利；而城邦作为唯一的高尚生活所在地，实际上也垄断了人间善源。故凡追求权利、尊严的西方人，先要离家再进入社会。晚近西方开始废除奴隶制后，家长与家属间的关系才开始正常化。西方人深知并痛恨奴隶制对自由的毁灭，但是他们还不知道的是，家中亲人间的正常关系，包括孝悌仁义等家源德行，都是千年奴隶制的牺牲品、异化对象。希腊人之所以高扬城邦，警惕家户，试图让家庭对公民的吸引力始终次于城邦，是因为全心全意聚焦城邦才能保障安全。故忽视家庭天下，甚至败坏其名声，多少也是基于求生存、强国考虑下的不得已。在深刻影响后来教育的神话、戏剧等文学经典中，希腊人遂有意无意地集中展示败家、恶家的情形。在古希腊，广为人知的恶家的例子，有宙斯三代父子间的互相吞食残杀、阿伽门农家内无休止的乱伦通奸、阴谋报复。《安提戈涅》作为中学教材，影响了弗洛伊德。^[2] 他竟然猜测人人皆有杀父娶母的俄狄浦斯情节。莎士比亚戏剧亦以表现恶家为主。家庭臭名昭著，让西方人更容易怀疑亲人、鄙视家，而非信任亲人、热爱家。

在西方文化中，家的正面典型少，以至于人们无法抗衡恶家文化的影

[1] 具体参见汉娜·阿伦特在其《人的境况》一书第五章中的著名表达。

[2] 《安提戈涅》是西方中学语文教材中普遍采纳的课文之一，故它的影响极其广泛，到了几乎人人皆知的程度。

响。西方遂没有中国那种伟大的母亲文化，也没有代代相传的家风、家教、家学、家传文化。西方没有孝敬观念，兄弟姐妹也没有明确的悌德。孝悌仁爱，迄今无法被准确地翻译为西方文字，究其根由，是因为西方没有其对应物。基督教顶着保护家庭的虚名，其实总怕人家妨碍神家。礼敬父母、礼敬祖宗牌位，被看作偶像崇拜而明令禁止。家庭能让教徒代代相传，却也会分流人对神的效忠。人若热爱生父生母，对圣父上帝、教会神家就不易绝对忠诚了。故天主教严令神职人员不能结婚成家，必须终生独身。这是对信众可以无家的一种身教。亚伯拉罕杀子祭神，凸显了父子间慈孝与人对神之忠诚的优先序列的冲突。由于上帝开始是民族保护神，故对上帝的效忠就是对中领域的效忠。西方的三大宗教——犹太教、基督教、伊斯兰教——都突出亚伯拉罕的这个故事。这使父慈子孝在三大教中都因妨碍绝对效忠圣父、效忠国族而面临巨大的消极性与高压。从此，对西方人来说，父母之家只能暂住，终要离开。家人之间没有终生性的承诺：婚姻由契约结成，子女对父母没有孝敬养老的义务。这使西方的代际间缺乏公平。结婚或者单身同等正当。于是，家可多可少、可有可无，完全诉诸个人意志。个人的选择比家更重要，决定着人有没有家。结果，造成了这样的情况：一个人必是社会成员，却不一定是家庭成员。

西方从未有过天下大治的局面。亚历山大帝国、罗马帝国、奥匈帝国，以及近代直至今今天西方各大国的轮流称霸，都不是成功的天下一统。西方没有真正的天下统一秩序的治理实践，因此，在理论和想象上也只能跟着贫乏。西方人不可能知道，家庭文化繁荣的前提是长期的天下太平；而繁荣的后果有助于达到天下一家。西方人认为世界对国家的作为毫无限制作用。于是，西方家庭都构不成中领域膨胀的障碍。而一旦整个文明形成“中领域主义”价值观后，其惯性力量便日益稳固。所以，对于西方的家庭、天下文化薄弱而言，“中领域主义”既是因，又是果。二者处于一种恶性循环、彼此强化的关系中。在西方世界，战国并列的情况永久化，从无天下统一的政治，使家难以有安宁存在的大环境，使国家永远独霸资源，这是西方只能选择“中领域主义”的缘故。家中秩序治理的贫乏，也让西方人很难想到，人类有可能达到家庭式德治、宗族自治，同时实现政

治上的“天下一家”，甚至能让国家的严刑峻法都变得不再必要。

三、城邦与“政治中领域主义”

西方政治限于治国，它既受益也受限于城邦。城邦（Polis）不仅是西方政治一词的词根，而且对西方人的政治理解与作用范围有根本的规定、指引作用。“政治”在西方实际相当于“城邦术”（Politics）。对于这一点，无论是西方人自己，还是晚近极为艳羡西方国家政治的那些中国人，都尚未充分达到自觉。

古希腊之后，西方政治实践的单位尺寸变大了，如亚历山大帝国、罗马帝国，以及一些民族国家。但是这些大政治单位，却始终未能取代小城邦而影响政治观念。在近代的西方世界，民族国家的作用极大，但它至今未能重塑西方对于“城邦术”的政治理解。一般来说，西方的政治理解偏向小的一端，而非大端，这一点影响深远。^[1]西方人建设如欧盟这种大政治单位，管理如美国这种大国，却只能依靠“城邦术”这种小型政治文化。城邦体现的地方化、局部化、小型碎片化，已经成为西方建立大规模秩序治理的主要障碍，更不用说全球化秩序治理了。改变以“城邦术”作为政治的传统是西方政治进步的一个主要量度。将“城邦术”等于政治，还合法化了另外两大生活领域——家与天下——中秩序治理的永久性缺失。治家与平治天下，在中国人看来理所当然，不可或缺：它们是不能被治国所取代的。以往中华总要从治国进一步上升为平天下。齐家甚至优先于治国，构成治国的条件与前提。在中国人看来，治家与平天下，总是包夹着治国，并且理应如此。只有理解左右两面，才能理解中间。只有了解包夹者，才能深知被包夹者。西方人并不深知天下，所以也不可能全面了解治国；西方人并不深知家庭，所以也不可能深知来自家庭的个人。因此，强调中领域未必就能全面理解中领域，因为中领域总有大、小领域的

[1] 即使汉译为“世界”的“Cosmopolitan”一词，仍然含有城邦词根。所以，“天下”一词实际上无法精确翻译。

脉络。理解社会，必须以理解家庭与天下作为前提。

治家对治国平天下非常有帮助、有启发、有必要。治家的最好方式是礼乐之治，是长辈以身作则、感化以教下一代的德治，而非强权之治。中国历史上的礼教治家推广为以德治国、以德平治天下。这些绝不只是理论，而且是历史实践。也即治家为德治提供了样板。所谓“王法不外人情”就指治家对平天下的塑造。西方没有治家传统，不讲礼治，良民不多，故也无法实行德治。西方政治遂永远离不开强权，导致政治必是强权政治。于是，参与团体并获得权利与权力成为西方人的优先追求。这与中华文明家教成人，为国家天下准备良民的办法，区别极大。与此相关，团体共识、社会契约、集体讨论、城市化等于文明化，成为最广泛、最高级、最重要的价值与共识来源、正确性来源。这种共识随后还成为西方最高级的权威、合法性来源。而家庭天下，则均未构成这些东西的来源。

在西方的语言与思想中，不存在家庭正确、天下正确等观念。^[1]既然政治靠的是强权而非正治，那么治国也就只是地方偏治乃至非德治的邪治了。即使民主制也一样。现代西方民主制，并不能有效地培养良民。许多民主殿堂甚至变成国族自私的培养地。有家庭正确才真正容易形成社会正确的观念，单靠程序规定正确性是不够的。西方不讲天下大公，不讲大公德，结果西方在近代向外扩张时，只讲国族私利，表现出极度的国族自私。在其自身中领域内建立和实行的道德标准，绝不推及国外。西方多视他国异族为潜在的敌国，而不予善待。这种双重标准，导致美洲、澳洲的原住民遭到西方人残酷地杀害、灭绝。一方面，西方人重视国家、社会、团体及其成年个人成员，并且有其如此做的理由与必要，也取得了功绩。但是另一方面，他们轻视、不了解家庭天下及其对道德秩序的需求和帮助，造成全局性、总体性的不公平。西方政治存在的这些问题，仅仅因为中国人近代拒绝调查西方的负面，才被掩盖到今天，并予以美化。

[1] 按照《大学》的思想原则，家国天下一致，故各自应该都有各自的“正确性”，而不以仅有政治正确（城邦术正确）为限。具体请参见《家哲学》对这个题目的有关讨论。

在本性上，“中领域政治”就会令本国本族越来越自我中心，抛弃胸怀天下的情怀和理想，以致形成国族缺德。相比于个人自私，国族缺德则恶劣得多，但在西方伦理学中，关于这一情况的反思却完全缺席，以致无法批评。西方民主殿堂——国会的议员，几乎都是国族自私的表演者，甚至互相比赛，看谁更国族自私，还以爱国名目来遮丑。奉行“中领域主义”的统治者，在家庭小治、国家中治、天下大治中，总是仅让国家政治变成唯一的秩序治理核心、典范与限度。为了填补大、小领域秩序的空白，他们对国家中治进行了无休止的膨胀，过分使用，乃至滥用，以便让实际存在的家庭小治与天下大治被“中领域化”，为中领域秩序服务。

在西方，有人试图将西方的那一套推广到全世界，但这就意味着缺乏家庭小治与天下大治的弊端和局限也要被推广于世界。基督教希望自己普及世界，但它总想征服和取缔其他宗教，不能宽容异教的存在，并无天下胸襟。西方政界希望向全世界推广“城邦术”，但是其民主制根本做不到“胸怀天下”“以天下为己任”，而只想独霸天下。

四、工商业经济使中领域优先趋势日益稳固

“经济中领域化”比“政治中领域化”更根本、更重要。它是一切“文化中领域化”的主要动力、源头与合理化理由。在古希腊，基本的经济单位是家户。经济思想几乎局限于“家政研究”，而家庭研究基本等同于“家财管理”。这是家庭被财产化、物化的另一个来源。但是，经济社会化在西方很早就发达起来了。地中海诸文明以航海为主要交通运输形式，发展商业比较容易。希伯来的游牧加上希腊人的渔猎以及海上贸易，也越来越促成贸易—商业的发展，以及人员的集团性流动。而市场则进一步提高了分工程度、交换必要和经济效应，推进了生活的城市化，以及社会交往的常规化。

中国人干脆称“城”为“城市”，可见市场与市场经济对一城的重要。但是农业—手工业却历来居于中华的核心、西方的边陲。农业、农村、农民，以及在乡下、山野中的生活，在西方总被认为是低于城市化和社会化

的生活。但这仅仅限于西方，并没有人类普遍性。农业—手工业这种有利于家庭小领域、天下大领域生活的经济形式，在过去的中国极为发达。尽管在华夏乃至东亚，“三农”占据极高的地位，但未能匹敌西方的经济发展。近代西方靠社会化经济迅速富强，这是让中国人对自身农业文明丧失信心的主因。然而西方文化总体上欠缺对“三农”的重视，也低估了“三农”的整体意义。西方人基于中领域内的生活体会，干脆把文明就定义为“城市化”了（Civilized）^[1]。但是，此定义明显有地中海世界的地域特点，从普适性的角度考量也具有地域局限性。在中国古人的眼里，文明与否与道德水平高低有关，与居住在城里或乡村无关。在这一点上，显然也是西方关于文明的理解的局限之处。

西方近代的成功，源于社会化工商业的发达。工商业经济，取代了教会而成为西方生活“中领域化”的主导力量。原本宗教性的“中领域化”推动力小了，而新的经济的“中领域化”推动作用更大了。结果，“中领域化”在西方便借形式的转换而代代相传，始终接力。全面“中领域化”在西方几乎被等同于人性化、人道化，并且不容置疑。然而社会化经济并不是一切。家庭、天下也都分别是单独的经济单位。此外，社会经济规律还要平行于全球生态规律、总体环境规律。只顾眼前国家富强，以便支配世界，而不顾人类长远生存，无休止地消耗自然资源，这种竭泽而渔的做法是经济“中领域化”、生活目的“中领域化”的根本问题所在。所以，“三农”与城市同样重要，经济规律与环境规律、生态规律同样重要。农村生活是一种足以与城市生活并列，而且具有极大丰富化可能、极高文化价值的生活方式。社会化工商业经济固然效率惊人，但这并不能构成否定农业经济、农村农民、农村生活这种对自然更为友好的、更可持续的生活方式的理由。

西方虽然因“文化中领域化”，而极大发展了社会经济，帮助解决了人类贫困的问题，却在裨益家庭经济、天下经济，裨益经济的家庭单位、

[1] 其名词形式是“Civilization”，也即“文明”的名词。“Civilized”既指城市化，也指文明化。

天下单位，以及劝导人们对环境的索取有度等方面乏善可陈。对这些单纯“中领域化”经济无法解决的公案，对人类经济未来的家庭化、全球化发展，以及或许行将到来的东方伟大文化复兴，希望能重新予以了断。

五、 两极模式与“哲学中领域主义”

“中领域主义”在西方的最高形式、哲学结晶，是社会一个人型模式。从古希腊迄今，西方人在哲学上一直在不断提出问题、翻新成果，并依赖各种“社会一个人”型两极模式前进。^[1]“社会一个人”模式与“中领域主义”的关系，可以进行如下的理解。

如果把国家、社会、城邦、团体等不同的中领域都各自看作一个椭圆，那么社会与个人就是这个椭圆的两个焦点。而社会、个人恰好也就是两极模式中的两极。这两个焦点共同而同时地定义了社会中领域的椭圆，所以中领域重要表现为中领域的两极重要，表现为社会与社会性个人的重要。个人是国家公民，却不一定是家庭成员，也不必是天下成员。西方所谓的好人，一定含好公民的含义。于是，个人必须住在城邦中，否则便是野蛮人。个人并不自由于中领域。个人作为椭圆中的焦点之一，离开那个椭圆或离开另一个焦点便没有意义。迄今为止，西方没有像样的关于家庭成员、天下成员的观念与标准。

两极模式的源起为空间—原子 两极模式在古希腊的自然哲学阶段表现为“空间—原子”模式。它究竟是否先于“城邦—公民”进而启迪了后者，还是被后者所启迪，值得深究。二者之间很可能互有启发。古希腊的自然哲学家虽然感兴趣于自然研究，但毕竟自己是在城邦中生活。“空间—原子”模式与“城邦—公民”模式，确实能够互相启迪、互相印证、彼此强化、循环巩固。当然，“空间—原子”模式适用范围更广，因为自然研究在西方出现较早，成绩显著，威信很高。而“城邦—公民”模式可

[1] 关于两极模式的一个略微详尽的讨论，还可以参见《家哲学》的有关章节，特别是第六章。

能较多地受启发于“空间—原子”模式。城邦相应于空间，公民则相应于其中自由运动的原子。

于是，原子与个人互相塑造：两者互相定义。西方的个人独立、个人自由、个人自主、个人自足，包括个人是人的基本单位的想法，都与原子分不开。虽然男女个人只能有一性，阴阳整合便能形成更大、更完整的单位，但原子论阻止了这种观念产生。原子绝对均一、自由运动，西方的个人在社会中也应该活动自由。所以，个人的原子式自由、单性自足，是受到特殊方法论的诱发和辩护，才在西方产生、固定下来。这对适当理解西方人的个人及其自由不可或缺，十分重要。

“人是生活在城邦中的动物” 苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等希腊哲学三杰都信奉“人是生活在城邦中的动物”，可以引申为人是政治动物。然而历史上华人多数居住在城市以外，在广大的农村、田野之中。因此中国人会说：人是生活在农村一家中的动物。只要拥有家庭，能在其中实践孝悌，形成人的基本德性，就可以文明化。这其实就是中国人的、儒家的看法。所以，家庭道德的有无才决定人的文明与否。断言人生活在城邦中就能文明化，割断了文明与道德间的关系，这种看法是有问题的。

国家与男人 (State and Man)：马基雅弗利提出的两极模式 到了文艺复兴时期，马基雅弗利接过了两极模式传承的接力棒。他通过《君主论》创立近代西方政治学，提出了两极模式的新形式，即“国家—男人”(State and Man)。马氏忽视当时已经出现的民族国家，故并未因此发展其政治理论。他仅让历史上消失千年的希腊城邦政治理论借尸还魂。意大利四分五裂，频遭邻国入侵，无法统一为民族国家，堪称失败。马氏却因陋就简，复活了意大利大尺寸城邦的政治意义。这对后来西方政治文化的发展产生了极具讽刺性的原则误导：继续强调城邦与“城邦术”，反而阻止了民族国家重塑西方政治的可能。由于在古希腊与15世纪的意大利之间，并没有出现其他稳定、成熟而非城邦的政治形式（各种新罗马帝国——如神圣罗马帝国——短命而偶然），而城邦长达一千年的缺席、消失，居然没有被看作负面教训。如果一种政治形式在一千多年中没能持续存在，人们凭什么可以再对它有信心，觉得它仍然有生命力呢？显然，西方对城邦

的重拾绝不是什么弃暗投明，恰恰是相反。

社会契约与个别签约人 在西方，一批坚持社会契约论的人，从约翰·洛克开始，向前追溯到霍布斯，向后发展到卢梭、康德等，把“社会契约—个人签约人”这种两极模式作为关注中心。中领域形式开始兼顾城邦与社会了，两极模式又有新形式了。在希腊城邦的公民大会上，就已经有了团体契约。罗马的约定性法律和基督教关于上帝与人类间的约定，以及商业中的契约，进一步强化了社会契约的思路。于是，契约论的后继者们变得越来越自信。他们还相继推出了一些相对不那么著名的两极模式形式。例如，在一些注意到家庭管理学经由剧烈的社会化而变为国民经济学的思想家那里，如亚当·斯密与卡尔·马克思，“资本”与“劳动力”可以分别看作代表“社会”与“个人”的一种变异形式。稍后出现的弗洛伊德的心理分析，则常在群体性的“文明”与个人化的“爱欲”之间进行两极对比。两极模式的多元化，也是它在西方人思想深处更加主导化的表现。多元表现与实质一致，开始相辅相成。

“社会—个人”成为两极模式的终极形式 西方思维与评价的两极模式有其最终形式、成熟形式、范式形式，或者说“普世形式”。这就是“社会—个人”模式。在19世纪初，西方的经济学率先从家政学升格为“国民经济学”。^[1]由此，两极模式也终于进入到了今天人人皆知的“社会—个人”模式。在西方历史上，能够始终存在、一以贯之的东西并不多。然而不同形式的两极模式，作为哲学“中领域主义”的表现，却是西方历史上少有能一以贯之、存在至今的东西。目前，“社会—个人”两极模式已经传遍世界，征服了人心，包括中国的人心。西方的神学与哲学、语言与思路、描述与评价、道德与价值，尤其是政治上的秩序治理、道德上的合法性源头，以及所谓“正确性”观念之源出，均可以追溯到两极模式的指引，并且可以解释其何以变得越来越“中领域化”。

社会、个人两个观念成为终极观念 许多西方人以为自己最讲逻辑，

[1] 对此负责的主要有亚当·斯密、大卫·李嘉图、卡尔·马克思等人。国民经济学意即城邦化的经济学。

对所用的概念都严格定义。对这种自傲者，只要问一个简单问题便足以令其尴尬不已：“你所用的语言中，几乎离不开的社会、个人两词，其定义是什么？”在西方，虽然人人、处处都要用社会、个人这两个词，虽然一旦砍掉了这两个词则整个社会科学系统的描述与评价便几乎会无法进行，但是两者却从来没有过定义。而这一点也几乎从来没有引起西方思想界、政治界，包括逻辑界的自觉、批评与反思。没有定义却人人使用、无人质疑，是因为社会、个人在西方属于终极观念。社会与个人构成西方描述与评价的经纬两极。没有这种坐标系，西方人会不知道如何描述人类现象，如何分析与最终评价人类活动。“给所有其他人文用词以定义”，或许就是一个社会、个人的粗略定义。而这给人的映照性启发、对应性提示，是东亚人对“身—家—国—天下”四维一并提及，也当作终极观念来用，而同样用不着定义。东亚的身—家—国—天下，能够包容“社会—个人”两极模式，却更全面一些。

两极模式外观的美学平衡与在西方的绝对权威 体现“中领域主义”的西方两极模式，从直观上看具有美学的简单性与对称性。“社会”“个人”两极指人类的大小两端，好像能够描述所有群体与个体的现象。社会学分析与心理分析就是从中引申出来的两种人文学科方法。两极合起来显示的这些美学外貌，不仅给东西方观察者以深刻印象，引人欣赏乃至产生一定的心理安全感，同时能够赋予两极模式以额外的可接受性。一般地说，当西方人强调社会时，他是针对个人而言的，显得能够纠正偏向个人主义的错误；而强调个人者，又是针对社会而言的，显得能够纠正集体主义的偏颇。但是，两极都限于中领域内，都离不开中领域的局限。“中领域主义”本来以忽略大、小领域为偏颇。但是因为两极模式兼顾了集体的一端和个体的一端，好像变得不再是一种偏向了，变得有些类似阴阳均衡了。西方有人偏爱国家一端，强调社会组织纪律性；也有人偏爱公民个人一端，强调个人自由的积极性。当然，也有人时而偏爱国家，时而偏爱公民个人。这种两面兼顾看上去不失为保持均衡，其实有很大的欺骗性。问题在于它们总是离不开中领域，好像只要同时重视中领域的两极，便能无所不包了。这里，一种有误导作用的说法牵涉西方人心目中唯一的公私之

分：社会代表公方，个人代表私方。公方就是指与社会有关的一切，个人（及其拥有的、作为一笔私有财产的家庭）就是指与公方相对立的私方。西方人的这种思路，完全忽略了一个人也可以在家中看到小公小私之分，在天下看到以国族为单位的大公大私之分。西方式的公私之分的单一性，一方面表现了“中领域主义”的特征与局限，另一方面似乎能够为“中领域主义”两极模式提供辩护。关于这一点，需要另外一篇长文来论证。

六、“中领域主义” 道德教化： 社会化与个人化

城邦将道德归约为社会与个人的道德。柏拉图作为“中领域主义”的祖师之一，把理想直接联系于国家。他没有想到的是，或许家国天下兼治之后，小中大三大领域便都能理想了。或者反过来说，只要忽略家庭、天下，国家建设无论如何是达不到理想水平的。

柏拉图作为“中领域主义”思想家的典范，把正义看作是分属社会与个人的。^[1] 铁匠、医生各自够格而专业，这就构成了关于社会正义的一种基本理解；亚里士多德则强调公民的个人美德，如勇气；晚近的罗尔斯断言正义就是社会机构分配时要注意的公平；康德则认为公民可以自己给自己立法，再予以普遍化，就是道德。这些都是将道德限制在社会与个人之间的表现。尴尬的是，尽管希腊城邦为西方思想家提供了中领域的源头单位，城邦体系却讽刺性地极为脆弱短命。当城邦被亚历山大大军荡平之后，当罗马帝国这种大型政治单位变成焦点之后，城邦在历史上长期消失了一段时间。这个时期，西方中领域采取一种不同于传统政治的形式，即基督教会，这令“中领域主义”得以延续。“教会—信徒”成为新的、偏重信仰—情感的两极模式。此后，“社会”这个词及其命名物取得了与“城邦”同等的地位与影响力。

以希腊、希伯来为代表的两种中领域范式开始分工：城邦引领政治“中领域化”，教会则社会化了其余的生活领域。城邦使国家、军队、公民

[1] 具体参见柏拉图著《理想国》卷一与卷二的开头部分。

聚集在一起，靠理性制定社会契约；教会则让包括成年男性之外的人都进入由信仰、宗教情感联系起来的团体。由于教会顾及了非成年男性，西方人被更加全面地纳入了生活“中领域化”之中。于是，西方人的精神开始分化成两个部分：哲学的俗世理性与宗教的神圣情感。他们皆由一种中领域掌管。如此，人的认识被城邦哲学社会化了；人的情感则被教会宗教化了。因此，家中的讲理与亲情分别被掩盖或者取代。家庭在被希腊文化物化之后，又被教会剥夺掉了情感聚集地的特征，变得更加可有可无了。

在西方，由于教会长期垄断着教育事业，教会制定了如下的“中领域化”教育原则：一个人只要经历社会化与个人化教育就足够了。这意味着在西方教育就等于学校教育。家教变得不再必要，甚至不再合法，因为它并不擅长直接的人的社会化、个人化培训。既然家庭需要如此地远离教育，以致20世纪前的牛津大学等教会办的学校，干脆规定单身汉是能够成为教授的必要资格之一。几乎可以说，西方不存在、不鼓励那种中国式的、为了让人学会过家庭生活的家教。因为家庭生活并不被看作是一种独立、正常而必要的生活。父母作为犯有类似亚当夏娃原罪的人，被认为不堪作子女的楷模。教会里的神父在星期天的布道时才有资格教育，教育人需要有德行。与天堂的高尚相比，家庭中的鄙俗生活属于罪恶的地上界的生活，应该早日摆脱才好。换言之，基督教以人间鄙俗、天堂高尚的价值观彻底抹黑了人间的家庭生活。为了最好的情况，西方的家庭教育在免于教会的污名化后，只能变成社会化教育的继续，也即变为挪入家中的学校教育。家长在家，是对孩子进行配合性的社会化加个人化教育。然而，这完全不符合浸染儒家文化的东亚人的常识。人在幼年、老年，包括成年婚姻生活中，都离不开家庭，都需要家来满足他们的日常生活需要。所以，一个孩子首先必须学会过家庭生活，学会与亲人相处。家教对一个人的早期成长、道德发展和处理人际关系的能力来说，在需要上有优先性：在家接受的家庭化教化，必须先于社会化或个人化教化，后者无法取代前者。没有家庭化、天下化教化加入进来，人的教育便不全面均衡。那么很容易看到的是，像西方那样的既偏狭又容易过度的人的教育与生活的社会化与个人化。几乎西方人生活、文化中的一切问题差不多都联系或来自于某种

过度的社会化和个人化，或者来自家庭化与天下化的不足。

西方的教育哲学不承认人性中包含家庭性与天下性，不认为过好家庭生活、天下生活这两种生活有其必要。由于家庭生活、天下大治都会引发相关的艺术、文化与修养的变化，因此西方人迄今缺少过家庭生活的艺术，缺少过天下生活的修养。缺乏家庭化或者不知道怎么过好家庭生活，会反过来进一步把西方人驱赶或引诱到中领域的社会生活与个人生活中。于是，西方人的家庭生活总是千奇百怪、缺乏一致性和共同性。相比较于东亚，西方人的家庭化训练水平很低。柏拉图等哲学家甚至完全没有提出过：要求一个父亲要像一个父亲，一个儿/女要像一个儿/女。他们只知道社会性地要求一个铁匠像一个铁匠，一个医生像一个医生。

天下化教育的空白有着更大的危害。“天下”无法被准确翻译为西方语言，因为那里根本没有过这种观念及其命名。西方各国族是可以公然鼓吹国族自私的，因为他们从未设定大公公德，以此来对照国族自私的下作。西方人如果要想在长期历史中与东亚文明、中国人竞争人类的领导权、威信，他们必须先意识到并且补强其教育文化中的两大战略性劣势。中国人已经在迅速强化其晚近相对薄弱的社会化、个人化教化了。下面应当轮到西方人来补强其家庭化、天下化教化了。

七、“社会科学”的命名代表对“中领域主义”的承认

“社会科学”这一名称表明西方人的研究被全部“中领域化”。19世纪以来，新出现了国民经济学或称政治经济学。这是西方经济生活脱离家政管理、大举社会化的结果，也是家庭生活进一步萎缩的表现。城邦作为词根开始进入经济生活，这也反映西方生活开始了越来越彻底的社会化、个人化进程，或者说“中领域化”进程。以经济学为范式，其他人类知识研究分支也都开始了“社会科学化”。社会学、人类学、政治学、教育学等等，都被看作平行或类似于经济学的学科分支。终于，人类研究的所有学科都被看作“社会科学”的分支。“社会一个人”模式最终覆盖、掌控了全部的人类研究范围。

作为西方人类研究方法完成了社会化或个人化的里程碑，社会科学出现的历史并不长，但是它所体现的西方文化的“中领域化”程度却极高。连世界上本来最可能对此命名感到不舒服，有可能提出“家庭科学”“天下科学”并与之辩论的中国人，都在一系列的军事战争失败进而丧失文化自信之后，安静而集体、没有任何抗议地接受了“社会科学”。^[1]但是，凡是接受“社会科学”的人一定也必须同时接受“社会—个人”两极模式。于是，“社会—个人”模式与“社会科学”开始了互相论证、彼此强化、征服世界的胜利进军。这是一次几乎没有阻力的横扫。两者同时变得如此重要，如此不可须臾分离，以至于西方所有研究有关于人的科学的人，包括东方那些已经习惯于追随西方老师、思想高度西化的中国人，离开两极模式与社会科学便不能再做学问。没有社会、个人这两个终极观念，他们便像地理学家失去了经度、纬度一样，不再有能力确定其人文研究对象及其位置，不再有基本的描述词汇，不再能描述和评价人类现象，不再能够进行任何有意义的分析与研究了。此后，如果一个学科还没有纳入“社会科学”，还没有受到“社会—个人”模式的支配，似乎就等于它还不属于正规的人类研究。这可以说是对“一切学术研究统统必须‘中领域化’”才算数的一种制度化确认。并且这也等于间接承认，各种人的研究的最终目的就是要服务于社会、个人，或者是两者的叠加。

本来，至少对于中国人来说，世界上当然应该有一门“家庭学”研究。儒家本来就发展出了极为丰富的家哲学。同时，平行于“社会科学”，也可以考虑设置“天下科学”——至少这对于中国人来说，完全不难接受，并且相当合理。但是，晚近中国人被西方的国家—社会的强大震慑住了，开始彷徨了，忘记“身、家、国、天下”的《大学》世界观与人生观了。本不应该轻易接受“社会科学”这种明显狭窄化的命名的中国人，也乖乖地跟着西方老师接受了。然而事实上，每一个人难道不是分别在家里、国内、人类全体中生活吗？那么家庭研究、天下研究，为什么不能平

[1] 这表现为中国思想界对于设立名为“社会科学院”而实际上关于人的研究都含纳在内的有关机构的名称未表示过异议。

行于社会研究、个人研究？前者为什么不能取得独立的地位，而只能统统纳入“社会科学”名下，局限于中领域研究范围呢？

“社会科学”的命名与体系设计，最为明显地反映西方文化的“中领域主义”性质。每一个所谓“社会科学”的研究分支，在其涉及家庭、离不开全人类（也即天下）的程度上，都可与离不开社会相比。把它们称为“家庭科学”“人类科学”，并不比统统称为“社会科学”更不适当。一个人的一生，常常有一半甚至以上的时间在家度过，并且这一点适用于整个人类、全天下。在东亚人的精神和物质生活中，家庭与亲人是首要而不可忽视的存在，仅这个事实便有可能令中国思想界起来质疑“社会科学”这种命名是否适当、能否成立。但是，中国思想界被吓倒了，打怕了。社会、个人、国家、团体，都携带着工商业经济的光环，在东方受到礼拜、被神化。长期下来，在由西方思想主导的人类语言中，“社会科学”名称顺利地得到普及，其内涵的偏见到处见怪不怪。然而，这居然没有在学术传统比西方还要久远、比西方的传承远为系统的中国思想界引起本来应有的质疑。当然，也不是没有人质疑。只不过那些抗议，被当作顽固守旧派、封建遗老对西方的无知，以及不愿向西方老师低头的颀顽愚蠢举动、误国罪行而已。好像一切值得思考、研究和解决的问题，理所当然地都不是“社会问题”而必是“个人问题”。在文化上，中华文明开始躺在地上，直到开始质疑社会科学之前，暂无法起来。此后，在中国，思考、研究和解决一切问题，好像都应该脱胎换骨，都应该以西方人为模范，都有必要显得是在为了社会的改善、个人的利益而进行，都需要现代化或者西化了。东西方思想界都心甘情愿地进入中领域椭圆，看着两个焦点而着迷、发痴。这真是西方思想了不起的驯化成就！真是中国思想界千年少见的集体迷茫，乃至堕落！

八、“中领域主义”的后果

第一，家庭与天下都蕴含极为丰富的人文资源、生活内容。西方在陷入“中领域主义”之后，这些东西便都被无视、贬低、缩减乃至牺牲了。

这是遗憾、失误，需要尽快纠正。没有天下太平、家庭幸福，人是不可能真正幸福而安心的。

第二，西方人从不追求天下一统、天下太平、家庭自治，而让天下大乱、战争持续存在，使得各国被迫进行永无休止的国与社会的建设。这也需要通过家庭、天下文化予以解决。

第三，“中领域主义”将成年男性及其团体，突出地置于妇孺老幼及其家庭之上，形成成人中心主义、男性的地位高于女性等倾向。

第四，“中领域主义”将社会中的工作与生活置于家庭中的生活与工作之上，也即它抬高男性、压抑女性；抬高成年男性家长，压低家中妇孺老幼。

第五，“中领域主义”还突出个人相对于社会团体的独立性，而无视或贬低个人相对于家庭的依赖性。在西方世界，忧郁症患者特别多，这与个人难以靠家满足精神上的归属感、归宿感和安全感有关。“中领域主义”只承认应该从社会一个人的角度看待家庭，不承认也应该从家庭的角度看待社会与个人。

第六，“中领域主义”仅仅突出和强调处理人与人之间的中距离社会性质的人际关系，却掩盖、妨碍发展人的近距离的、家中亲人间的，以及远距离的、天下性的人际关系处理艺术。

第七，“中领域主义”在经济上兼顾而并重社会经济与个人经济。前者称为国民经济或者政治经济，后者称为个体性的“经济人”。家庭经济和全球经济，家庭经济单位和全人类作为总体的经济单位，要么被无视，要么被原则性地置于第二位。所以，西方有国民经济学，没有家庭经济学，当然也不会有天下经济学。

第八，“中领域主义”专注于充实中领域内部的秩序治理，不重视家与天下相应的部分。他们将个人中领域性地看作“政治人”，不理睬其家庭人、天下人身份。

第九，“中领域主义”在道德伦理上无视、蔑视孝悌那样的家庭道德，以及国族大单位间的大公公德。

第十，“中领域主义”倾向于发展教会神家，而非父母人家；鼓励中

领域替代性家庭，而非小领域原生家庭。这一方面鼓励了在中领域中诞生的团体交流式理性，另一方面又扶植了它的敌人——宗教团体中的狂热的集体信仰。两极模式总想打散、离析家的单位性、基本性和原初性。它力图将家和天下归约、还原为某种社会性或者个人性的东西。比如，家若不被看作是社会关系、社会安排、社会机构、社会单位等，就必须被看作是个人财物、个人的选择、两个人的契约，而不能超越于个人之上。经过这种还原，家变成推出而附属的、第二位的東西，永远被社会压在下面。于是，家永远可以商量、修改，可多可少、可有可无。作为一种社会安排，家可以再安排，或不再安排，即废除。同样，婚姻既然是个人间的契约，那么个人意志和选择就能决定其存废。

西方文化不允许以家庭为目的、以社会一个人作为手段，不允许为了家而对社会与个人加以分析、改造。在方法论上不存在人的家庭分析，政治论中则缺乏天下分析。此外，“中领域主义”还要还原天下：天下本身不能有独立的意义，无须单独存在；仅因为国家需要，天下才在人的思想上有存在的必要。西方人让家的存在是为了满足自己，让世界的存在是为了满足本国。因此，自己就是家庭的目的，本国则是世界的目的。本国利益高于其余人类的总体利益，本人的重要性也超过其余家人的重要性。人的最高理想就是令本国变成理想国，让自己成为幸福的个人。但是，这幅图景是病态的。

西方人真的在乎公平正义吗？子女们受益于父母的养育，却没有西方人认为子女原则上欠父母的恩惠，而必须回报。西方主张分配正义的哲学家几乎都忽略了，一个孩子每天经历的一日三餐需要在家中实行分配正义，故分配正义等到成人进入社会就太迟了。罗尔斯认为社会机构与分配公平有关。其实，全球的资源也需要全球的权威机构在各国族间公平地分配。

九、西方人对自身的“中领域主义”缺乏意识与反思

希腊哲学以提出“认识你自己”而著名。但是讽刺的是，两极模式本

身或“中领域主义”倾向却从未被西方人自己发现、自觉，并进行反思。于是，“中领域主义”对西方思想界的支配、控制也从未被意识到、被批评过。这相当令人惊讶，因为这种哲学性盲点，还不同于西方人的家庭天下盲点。

在西方哲学史上，没有人总结、提出过两极模式的存在，没有人对它分析研究、反思、质疑。两极模式构成一种极为坚固的思想牢笼，把几乎全部的西方思想家关入其中。而他们在这种思维与评价的牢笼中，讽刺性地一直待得很舒服：他们从未抱怨自己在被两极模式支配、操控，从未抗议自己被奴隶般地压迫和受限于此模式，也从未想过要打破和冲出这个牢笼。希腊人以为，一切好东西都只能在城邦公域中、中领域性质的公民团体中发生、存在。未成年的孩子在家只能服从成年男性家长的意志，几乎类似奴隶。只有成年变成公民才得到政治上的解放与提升。可见，西方哲学家对于“中领域化”的美化、崇拜，达到了自己挖坑，跳进去后再也逃不出来，甚至完全杜绝了需要逃出来的想法的程度。所以，两极模式的发现、“中领域主义”的概括是人类思想史上的大事。家与天下这两大盲点，与“中领域主义”的持续存在，两面互为表里、彼此合作，构成西方文化的特色。西方的所成与所败、所得与所失，都在其中。这两面是有意造成的，却一直处于西方的无意识之中。几千年来，家庭天下文化没有机会在西方发达，是因为“中领域主义”的偏颇始终没有被西方人自觉到、反思到与质疑过。帮助西方人发现两极模式，指出其存在及其纠正的必要性，其思想资源完全来自《大学》一书，或者说来自中华先贤所创立的家、国、天下三大领域世界观与人生观，来自东亚家庭天下文化的独特发达，这一工作完成于《家哲学》对其的揭露。西方人只有开始从哲学上重视家庭，意识到人的家存在，开始阅读家哲学，开始思考全天下，才能看出自己的两极模式和“中领域主义”的错误。

所以，两极模式的概括应该算是东方人迄今对西方的主要哲学性启蒙，是西方获得的深刻的外来文明智慧之一，也是西方曾经所接受过的最深刻的批评之一。西方人今后应该谦卑下来，首先认真了解，然后深入学习东亚儒家经典，引进其极为丰富的家庭文化与天下文化。舍此，他们将

没有足够的资源与勇气跳出“中领域主义”的精神牢笼。同时，东亚思想既然足以揭露西方的两极模式、“中领域主义”偏向，便应该恢复自己的哲学自信、文明自信。

十、为什么“中领域主义”比个人主义更全面地反映西方文化的特征？

为什么“中领域主义”比个人主义更全面地反映西方文化的特征？对这个问题的简短回答是，两极模式比个人主义更全面地概括西方文化。在西方，个人确实一贯重要。希腊的武士公民就已经开始强调自身的作战能力，想要实现个人意志，而在公民大会上争取发言。个人与自由、权利，都是西方人自古推崇的。但是，公民离不开城邦，个人重要是因为社会。那些把西方概括为个人主义的人，一定不知道两极模式，不知道公民对城邦、个人对社会，有从属的一面。懂得了两极模式，就知道个人主义仅仅道出西方文化特征的一半，其实还有另一半。不经由两极模式，离开社会，我们将无法真正深入地认识、把握西方所谓的个人。个人主义强调个人应该有权利、尊严、理性、自足性、自主性、自制等品质。但是这些之所以必要，是因为社会需要它们，或者能产生它们。下面，有必要建立一种场景来帮助人理解西方文化中的个人如何紧密依赖于社会，且程度远远超过其依赖家庭，或者依赖个人自己：一个成年男性可以在面对公方与私方的两面之间来回转换。首先，当他面向社会时，他就面对公的一面，过社会生活，进入公领域而享受其中的权利、自由、尊严等高尚价值。当他180°转向，转到背面来，即面向私有财产——家庭。这时，他面对自己的私有财产，而进入自己的私生活领域。

所以，公共生活、私人生活，或者说公方与私方，都是就一个成年男性个人而言，都仅对他个人有意义。但是他面对的公方一面，与他的私方远不对等。社会是他的自由王国，家户只是必然王国。社会更是个人的决定方，令人感到高尚，其他地方都不能取代团体、社会的这种作用。西方的个人离开了城邦、社会，就什么也不是了。例如，他不是家庭成员，因

为他不再可能是他的拥有物的一部分，不再可能是他的私人财产的一部分；他也不是天下成员，因为根本没有天下。对这一点，做惯家庭成员的中国人，把人、家长也不言而喻地看作是家庭成员的中国人，是很难不误解的。

西方所谓的好人总是离不开“好公民”这种含义。“人的本质，就是与其相关的一切社会关系的总和”这种著名的西方说法，强调了个人对于社会的直接相关性，同时相应地排除了他的其他成员属性。所以，社会一个人两极模式，限定了个人的社会性，也规定了社会的个人性。相对于这种压制，西方个人想要争取自由，是因为他永远离不开却想要不时离开那个限定他的社会。所以，离开两极模式就不可能理解西方的个人。两极模式既强化了个人意志实现与社会法律限制之间的对立，也反映了个人根本离不开社会这种情形。在中国，类似的情况是客观存在于家长权威与子女伸张个人意志之间的对立统一关系。西方人是基本无视这种关系的。西方成年男性个人，在社会公方与家产私方之间，既是自由的，也是孤独的。他在家面前耀武扬威，在社会面前则感到了隶属与无力。他让家人隶属于自己，以便他能够隶属于团体、社会。所以，只就个人谈个人，很难真正说清个人。只有同时涉及个人与社会，抓住两极模式，才能真正懂得什么是个人。

集体主义与个人主义是分不开的。不少中外思想家在不懂得两极模式的情况下，误以为可以用集体主义与个人主义这两个观念来分别对照性地刻画东西方文化的特点。例如，据说中国人是推崇集体主义的，而西方人则推崇个人主义。然而，这是错误的。集体与个人，是社会一个人的翻版。两者都是两极模式，故此模式的双方无法割裂。集体属于中领域范畴，家庭则属于小领域范畴。混淆这两者是对西方人一贯要求将家还原为社会的一种间接承认与接受。家庭文化的推广与泛化现象，不同于社会性的集体主义，而小领域家庭与中领域集体不但有质的不同，而且是数量级的不同。人们竟然要用一种“中领域化”办法，来刻画两千年来唯一成功地脱离“中领域主义”影响和支配的中华文化。中国文化的社会化程度迄今不高，仍然需要大力发展。被看作是集体主义的中华文化，其实根本是

来自中华家庭—宗族社会，是放大的家庭文化。

坚持“中领域主义”的人经常会在社会、个人两极之间游来荡去。他们有人会偏爱社会主义，有人会偏爱个人主义，也有人有时会偏爱社会主义，有时又偏爱个人主义，并且因此不断地出现形形色色的思想派别。在实践中，这表现为有时大力强化政府，有时强调个人自由。两极都有其信奉者、辩护派别。这让两极显得可以分开。但是，其实这只是假象：因为双方是分不开的，都仅因为有对方，自己才有意义。西方文化原则上总是兼有两极，兼顾两极。集体就是组合个人而成的社会，个人就是集体的组成部分。中国人仍然在学习这些东西，而非已经擅长集体主义。所以，需要强调的是，集体主义与个体主义是社会主义与个人主义的变种。这类“中领域主义”向来为东亚人所不熟悉。它们之间的不可分离就像两极模式不可分离一样。西方人已经引领人类建立了社会科学院。然而此外，还需要中国人来引领人类，类似地建立“家庭科学院”与“天下科学院”。

西方只有发展家庭天下文化，才能克服“中领域主义”偏向。说清这个道理，是儒家的责任。总体性地概括西方，这种努力才刚刚开始。日益恢复文化自信的中国人会日益擅长这个事业。当下，西方人需要中国来启蒙，就像中国人曾经或偶尔需要西方启蒙一样。西方人已经引领人类建立了社会科学院，然而此外，还需要中国人来引领人类，类似地建立“家庭科学院”与“天下科学院”。

福柯对西方主体理论的质疑、 重建及其方法论启示

汤明洁*

摘要：福柯对主体问题的质疑和再造起源于战后要与过往时代有所不同并从中解放出来的别样意志，而这一意志贯穿福柯早期的《疯狂史》、中期的《词与物》、晚期的《性史》以及相应研究阶段的访谈和讲座。福柯研究主体问题的独特性表现在从历史上被视为“谬误”的主体经验出发，揭示作为西方现代哲学根基的“我思”所具有的权力、知识和伦理功能。福柯考察主体运用于自身理性形式的历史，旨在摧毁主体的绝对权力，但这并不是对主体的否定，而是要重新引入主体在这个历史过程中被搁置的问题。

关键词：别样意志；谬误经验；普遍语法；讲真话；主体悖谬

* 汤明洁，法国巴黎第一大学（先贤祠-索邦大学，UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE）哲学与认知论专业博士。现为中国社会科学院哲学研究所现代外国哲学研究室副研究员、中国社会科学院大学哲学院副教授，主要研究领域为法国哲学、思想体系史、政治存在论以及主体、话语和超话语等问题。曾在《哲学研究》《哲学动态》《清华大学学报》《社会科学战线》等学术期刊发表论文、译文多篇。在法国 Harmattan 出版社出版法文专著 *L'usage de la subjectivité. Foucault, une archéologie de la relation*，已出版译著《符号帝国》（罗兰·巴尔特著）、《风暴中的哲学家》（卢迪内斯库著）、《论拉辛》（罗兰·巴尔特著），近期将出版译著《雷蒙·鲁塞尔》（福柯著）、《海德格尔的政治存在论》（布尔迪厄著），在译福柯的《性课程（1964/1969）》、《康德〈实用人类学〉导论》，伊利格瑞的《我、你、我们》。

福柯“对主体理论的质疑”^[1]关键在于拷问“人类主体运用于自身的理性形式”^[2]，而理性的这些形式恰恰处于“历史内部”^[3]，这个处于“历史内部”的理性形式并非“不是从外部加诸认知主体，而是其本身就是构成认知主体因素”^[4]的政治和经济条件。要考察福柯“对主体理论的重建”（*réélaboration*）^[5]，需要追随福柯的轨迹，在其所展现的多样性历史中，来直接面对这些主体的构造过程。

一、 别样意志

福柯对主体问题的揭示，首先并不是从他的那些改变着或印证着各种人文科学领域变革的大部头著作中体现出来的，而是在其所立足的哲学和政治选择中：

“对我来说，政治是我选择尼采或巴塔耶经验方式的契机。对于二战后二十来岁的年轻人来说，对于没有被战争气息带走的人来说，当面临在杜鲁门的美利坚和斯大林的苏维埃，在陈旧的法国工人国际和基督教民主做选择的时候，应该选什么呢？在这样一个世界，成为一个资产阶级知识分子、教授、记者、作家或其他是难以容忍的。战争经历使我们迫切需要一个与我们所生活的这个社会极端不同的社会。这个曾使纳粹成为可能，并被纳粹撂倒的社会，这个被打包到戴高乐那边的社会。面对这一切，大部分法国年轻人的反应是深彻的恶心。人们不仅需要不同的世界和社

[1] Foucault, M., 2001, «Conversazione con Michel Foucault» (《Entretien avec Michel Foucault》, entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978); N°281, in *Dits et écrits* (1954—1988), Paris, Gallimard.

[2] Foucault, M., 2001, «Structuralism and Post-Structuralism» (《Structuralisme et poststructuralisme》; entretien avec G. Raulet), *Telos*, vol. XVI, no 55, printemps 1983; N° 330, in *Dits et écrits* (1954—1988), Paris, Gallimard.

[3] Foucault, M., 2001, «A verdade e as formas jurídicas» (《La vérité et les formes juridiques》); trad. J. W. Prado Jr.), *Cadernos da p. U. C.*, no 16, juin 1974; N° 139, in *Dits et écrits* (1954—1988), Paris, Gallimard.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

会，而且是一个与我们自己相异的社会；人们希望成为在一个完全别样世界里的完全别样的人。因而大学向我们推崇的黑格尔主义的历史的连续性不能使我们满足，同样，推崇主体至上及其奠基性价值的现象学和存在主义也不例外。”^[1]

这是关注福柯对“主体”理论问题化研究的原因之一，这个问题化研究不仅是一种想要与过往时代有所不同，想要从中解放出来的意志，而更是对这种意志的反思。福柯 1978 年表达的这个“意志”，其实在其 1954 年第一篇关于宾斯万格的梦之解释中就已见苗头，“通过与使清醒意识心驰神往的客体性相决裂，通过重建人类主体的极端自由，梦不无矛盾地揭示了朝向世界的自由运动，揭示了自由得以塑造世界的原始出发点”^[2]。与一定客观世界相断裂，重建人类主体的某种极端自由，这就像那个“想要别样的意志”，呼应了福柯晚期对于斯多葛精神性（*spiritualité*）的研究，比如马可·奥勒留的“使（人的）灵魂（显得）伟大（*megalophrosunè*）”^[3]的分析法，比如塞涅卡的使人变得渺小的综合法。这些从被给予世界中解放出来的主题几乎贯穿了福柯所进行研究的所有时期，这些主题无一不是与一定的意识、一定的我思、一定的主体功能相关联，它们既是福柯本人的又是其所研究对象的意识、我思和主体之作用。

然而这一“在主体面前形成的大窟窿”^[4]，这一从公元前 3 世纪第一

[1] Foucault, M., 2001, «Conversazione con Michel Foucault» («Entretien avec Michel Foucault» ; entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978), *Il Contributo*, 4e année, no 1, janvier-mars 1980; N° 281, in *Dits et écrits (1954—1988)*, Paris, Gallimard.

[2] Foucault, M., 2001, «Introduction», in Binswanger (1.), *Le Rêve et l'Existence* (trad. J. Verdeaux), Paris, Desclée de Brouwer, 1954; N° 1, in *Dits et écrits (1954—1988)*, Paris, Gallimard.

[3] Marc Aurèle, *Pensées*, livre III, 11, cf., Foucault, M., *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981—1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 278.

[4] Foucault, M., 2001, «Introduction», in Binswanger (1.), *Le Rêve et l'Existence* (trad. J. Verdeaux), Paris, Desclée de Brouwer, 1954; N° 1, in *Dits et écrits (1954—1988)*, Paris, Gallimard.

个拉丁语作家普劳图斯 (Plautus) 那里就被称作“cogito”^[1] 的“当即”(immédiate) 层面, 从福柯 1954 年那篇文章开始就被看作是某种“整平化和空间化的空间”^[2]。福柯对于“我思”自由运动(比如在梦中)的认识并不表现为对另一个世界的构造,“梦并不是对另一个世界的另一种经验方式,而是对于做梦主体对此世经验的一种极端方式,如果说这种方式在此意义上是极端的,这只是说存在在此不被宣称为世界”^[3]。这一观点大抵来自弗洛伊德,因为弗洛伊德“在梦的经验里,发现了将做梦者置于梦语谵妄(drame onirique)内部处境的迹象,就好像梦不满足于用图像象征化和诉说之前经验的历史,就好像梦是在经历主体的整个存在”^[4]。

对主体整体存在的这个意涵,尽管首先通过我思、意识或沉思主体表现出来,但又立即超出了其诞生之地,即那个对世界进行空洞象征的领域:弗洛伊德的无意识不是一个意识领域的东西,我思的“无思”(impensé)不是我思。福柯在完成了《古典时期疯狂史》和《词与物》的研究后,在 1967 年的一次访谈中说道:

“我并不否认我思,我仅限于观察到我思的方法论生产力最终并没有我们所认为的那样巨大,不管怎么说,我们今天是能够完全跨越我思,进行那些在我看来是客观的和实证的描述。尽管人们在数世纪以来就已笃信不从我思出发就不能分析认识,但我不诉诸我思而能够在整体性上对知识的各种结构进行描述,这就是极说明问题的。”^[5]

[1] «Sed quom cogito, equidem certo idem sum qui semper fui» (当我思考时,我当然是我一直所是的同一个人); cf., Plautus, *M. Accii Plauti Comœdiæ*, Volume 1, AMPHITRUONIS, 290.

[2] Foucault, M., 2001, «Introduction», in Binswanger (1.), *Le Rêve et l'Existence* (trad. J. Verdeaux), Paris, Desclée de Brouwer, 1954; N° 1, in *Dits et écrits* (1954—1988), Paris, Gallimard.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] Foucault, M., 2001, «Che cos'è Lei Professor Foucault?» («Qui êtes-vous, professeur Foucault?»; entretien avec p. Caruso; trad. c. Lazzeri), *La Fiera letteraria*, année XLII, no 39, 28 septembre 1967; N° 50, in *Dits et écrits* (1954—1988), Paris, Gallimard.

从这里可以看出，人们通常所理解的福柯对于“我思”、意识或主体的否定，其实只是对这些概念的首要（*primat*）地位的否定。福柯所质疑的，正是存在主义或现象学将“我思”、意识和主体当作知识或人之自由的基础，这种主体哲学认为：在“我思”的基础上，人可以作为其自身认识的对象，从而人可以成为其自身自由和存在的主体。但福柯指出：“这个传说中的人，这个人类自然或这个人类本质更或人类特性，从未有人找到过。”^[1]

二、 谬误经验

虽然在福柯看来，传说中的“人”在历史上从未出现，但疯狂主体、疾病主体和犯罪主体却充斥着世界。福柯对这些对象的研究共同隶属于将“认知的主体”视为“谬误”主体的同一问题化领域，隶属于福柯对于知识传统领域的同类型研究，隶属于对同一古典和现代时期的研究，这些研究共同构成了康吉兰式的“谬误哲学”^[2]。而就“谬误”主体这一问题化领域，《古典时代疯狂史》是一个典型呈现。1961年的《古典时代疯狂史》是福柯的“首要”著作，之所以“首要”，不仅在时间意义上，更是在其几乎囊括了福柯之后研究所有问题的意义上，例如：奇幻想象的迷雾、惩戒社会及其刑罚机构、资本主义的人口功能、基督教主体的悔告供认、人类行为的非正常性、主体性与真理的交互以及自我治理的无能和必要等等。这部著作就像福柯思想的模阵，疯狂问题在其中表现为可以将所有主体理论重置的“生命谬误”。相对于存在主义或现象学的“意义、主体和体验的哲学”，福柯的这部《疯狂史》与康吉兰的《正常与病态》（*Le*

[1] Foucault, M., 2001, «Foucault répond à Sartre» (entretien avec J. -P. Elkabbach), *La Quinzaine littéraire*, no 46, 1er—15 mars 1968; N° 55, in *Dits et écrits* (1954—1988), Paris, Gallimard.

[2] Cf., Foucault, M., 2001, «Introduction by Michel Foucault» («Introduction par Michel Foucault»), in Canguilhem (G.), *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Reidel, 1978; N° 219, in *Dits et écrits* (1954—1988), Paris, Gallimard.

Normal et le Pathologique) 一样是同属于对“谬误、概念和生命的哲学”^[1], 它们在另类视角下重新思考和重新提出了主体问题。

福柯在《疯狂史》提出了理性对疯狂的四种意识。这四种意识分别是“对疯狂的批判意识”“对疯狂的实践意识”“对疯狂的陈述意识”和“对疯狂的分析意识”^[2], 我将这四种意识归为三大主题:

其一, “疯狂主体的机构”, 即“对疯狂的实践意识”。对福柯来说, “人文科学与历史之间陈旧的传统对立(前者研究同时性和无演化性, 后者研究连续的巨变)已经消失”^[3], 所以在处理疯狂的机构问题时, 不能按照同时性而是要按照历时性, 也即需要研究疯狂主体的机构(institutions)或者设置(dispositifs)在不同历史时期的形成和变化。

这首先涉及对“理性对疯狂之意识”的分期问题。福柯进行的分期不是依据理论演变而是依据实践事件的断层。在这个意义上, 福柯常说的“笛卡儿时刻”(moment cartésien)并不仅仅指笛卡儿在《第一哲学沉思集》(1641)中说出排斥疯狂的那句名言“什么? 它们是疯子”^[4]的时刻, 而是一系列将这一“古典时期”召唤出来的事件, 这些事件比笛卡儿的声言要更早, 甚至是其做出如此声言的原因。这就是那些将神圣苦难转化为平庸穷苦、将传统宗教极刑从驱逐出教转变为死刑的宗教改革事件, 这就是那些建立医疗总署和逮捕流浪者的国家法令事件, 这就是那些将宗教禁忌去神圣化和道德化的伦理变革事件。正是通过这些实际发生的事件, 福柯定义了17世纪及17世纪的疯狂, 我将这一时期称为“驱逐道德谵妄”的时代。然而, 古典时代并不是同质的。如果说17世纪可以称之

[1] Cf., Foucault, M., 2001, « Introduction by Michel Foucault » (« Introduction par Michel Foucault »), in Canguilhem (G.), *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Reidel, 1978; N° 219, in *Dits et écrits* (1954—1988), Paris, Gallimard.

[2] Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris : Éditions Gallimard, 1972, pp. 216—220.

[3] Foucault, M., 2001, « Sur les façons d'écrire l'histoire » (entretien avec R. Bellour), *Les Lettres françaises*, no 1187, 15—21 juin 1967; N° 48, in *Dits et écrits* (1954—1988), Paris, Gallimard.

[4] R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris : Flammarion, 1992, p. 59.

为大禁闭 (l'internement) 的时代, 那么 18 世纪则是精神病院 (l'asile) 的时代。后者完全不是对监禁疯狂的解除或是对疯狂的解放, 而是相反, 精神病院时代以解放的名义禁闭疯狂, 它不是用铁链禁闭疯狂, 而是用知识的枷锁禁闭疯狂。因此, 我又将 18 世纪称为“隐喻解放”的时代, 也就是说, 18 世纪身体的“自由”恰恰标志着对思想的禁闭。

在此历史分期的基础上, 需要补充一个简短的“历史沉淀”。就像福柯对拉辛 (Jean Racine) 《安德洛玛克》(Andromaque) 的分析中所说: 整个对知识的考古学“已经在悲剧的简单闪烁中, 已经在《安德洛玛克》最后的遗言中告诉我们了”^[1]。《安德洛玛克》的最后遗言宣告了沉淀在疯狂的俄瑞斯忒斯 (Orestes) 脑中的知识类型: 永恒的厄里倪厄斯 (Érinnyes), 奇幻想象的图景和道德谵妄。这些沉淀说明了俄瑞斯忒斯的疯狂, 但这些因素并不是来自俄瑞斯忒斯自身。它们的确存在于俄瑞斯忒斯的“我思”之中并经由其思想表达出来, 但它们却是先前历史时代的产物, 比如永恒的厄里倪厄斯产生于古希腊, 奇幻想象的图景产生于中世纪, 道德谵妄产生于古典时期。反思这三个表明疯狂主体的时代设置可以说明: 每一历史时期的特定实践和事件构成了后续时代人们的一系列集体记忆, 这会在个体的“我思”中形成某种不以个体“我思”为主导的思想沉淀, 即历史性先天 (*a priori historique*)。这并不是说“我思”是某种实体领域, 人们可以在里面放置历史 (集体) 记忆, 而是说“记忆”是人的一种功能, 它构成了我们通常所说的“我思”的一大特性。但如果我们到此为止认为“我思”、意识和主体只不过是一个装满历史实践的无差别的记忆盒子, 那么现实中发生歧视、驱逐和转换的情况又会引发问题, 因为俄瑞斯忒斯并不是在这些无差别的历史记忆中举棋不定, 他完全是非常清醒地认为: 事实上, 他的疯狂并不是这些浮现在脑中的历史沉淀可以解释的, 而是他所爱的人, “然而不要, 请你们走开, 让赫尔迈厄尼 (Hermione) 来”^[2]。

[1] Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p. 314.

[2] Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 316.

其二，“对疯狂的批判意识”。无论是黑格尔或萨特的主体意识的神秘整体性，还是著名的黑格尔式或现象学式问题——“所有这些是如何可能达至一个意识、一个自我、一个自由和一个存在的？”^[1]——都蕴含着一个问题：“我思”的自由批判了“我思”的无理性（*déraison*），但这“自由”和这“无理性”却并非是界限分明和历史恒定的。在此问题视角下，在不同历史时期中，无理性和理性、自由和服从其实是难分难解的。在仍然相信“上帝存在”的时代，疯狂是“相对于理性”的，二者“永恒可逆”，“所有疯狂都有判决和掌控它的理性，所有理性都有它在其中发现自身可笑的疯狂”^[2]。在笛卡儿依据对“良知”（*bon sens*）的伦理选择而对疯狂进行驱逐的时代，这个“良知”其实是基于对其所处的历史和社会现实的掌握和认识，自由（即“我思”的无理性）被同样属于“我思”的意志所驱逐，“在这里，理性-无理性的区分就像是一个决定性的选择，在这个选择中，有主体最为本质的更或是最应为其负责的意志”^[3]。这一理性（“我思”的产物之一）对疯狂（“我思”的另一产物）的驱逐，甚至都不是来自医学认识，即并非来自科学知识。

在这一点上，福柯的提示给人深刻的启发：“在‘我思’之前，在理性与无理性之间有某种非常古老的对意志和选择的运用。”^[4]因而，需要对笛卡儿所提出的“良知”概念进行更为细致的考察。但对于笛卡儿“我思”的研究，不等于对笛卡儿的理论推理进行逻辑分析（更或是不应该满足于这些“我思”和理性的逻辑推理，因为对这个推理本身的运用就是为了证明“我思”的这个运用的合法性或可靠性），而是考察那些使得笛卡儿“我思”得以运作、进行推理和排斥的条件，因为“哲学家的问题不再是要知道所有这些是如何可思的，亦不是世界是如何被主体体验、试验和

[1] Foucault, M., 2001, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P. U. F., coll. «Épiméthée», 1971; N° 84, in *Dits et écrits* (1954—1988), Paris, Gallimard.

[2] Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 49.

[3] Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 186.

[4] Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 187.

穿透的。现在的问题是要知道什么是加诸每个主体的那些条件，那些使主体能够成为我们周遭系统性网络中被采纳、起作用和充当网结的条件”^[1]。通过后者的这个研究，可以在笛卡儿那里发现一个简化和变形了的斯多葛精神性（spiritualité），“依据理性，所有你不具备的好也都是完全在你的力量之外的……你要习惯于不去欲求它”^[2]。所谓“良知”以及作为科学法则的“清楚明白”从而就完全是一种伦理选择，这个伦理选择要求人们抛弃自己对之无能为力的欲求，这也是福柯在其晚期研究中所说的“真理的伦理学”（l'éthique de la vérité）。从这一点来看，这一顺应人类存在（这一“人类学”还处于基督教神学“上帝存在”的阴影之下）的选择即“真理伦理学”在康德时代被转化为对物自体的不可知，也就不足为怪了。

其三，对疯狂的分析意识和陈述意识。这要求澄清事物本身是如何在这个以人自身伦理选择为基础的笛卡儿式“我思”中丢失的，以及这个完全是人类学的限制是如何阻碍了人自身的认识。这一点主要体现在古典时期精神医学的非科学性发展之中。

首先，在患病主体方面，作为认知对象的疯狂并不是在其自身（既作为医学的又作为法学）的整体存在中被看待的。17世纪的大禁闭在封建社会朝向资本主义社会的变革运动中发明了疯狂的各种形象。这些疯狂之形象的建立不仅没有任何医生的实际介入 [福柯称医生在这一“去精神病学的事业”（entreprise de dépsychiatisation）中扮演着“认知的身份性主体”（sujet statutaire de connaissance）^[3]角色]，还掺杂着将疯子按照权利主体的条件来定义的司法经验。如果说这两个完全不同的领域在疯狂这里的历

[1] Foucault, M., 2001, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P. U. F., coll. «Épiméthée», 1971; N° 84, in *Dits et écrits* (1954—1988), Paris, Gallimard.

[2] 涉及《谈方法》第三原则, *Discours de la méthode*, *op. cit.*, p. 112.

[3] Foucault, M., 2001, «Le pouvoir psychiatrique», *Annuaire du Collège de France*, 74e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1973—1974, 1974; N° 143, in *Dits et écrits* (1954—1988), Paris, Gallimard.

史性综合构成了疯狂自身的存在，这一复杂的存在整体给18世纪的医生提出了巨大的难题：严肃实证的医学科学如何处理由庸医和资产阶级公民法权定义的疯子呢？

其次，在医疗主体方面，正是这一“认知的身份性主体”建立了17世纪以来对疯狂的治疗史：医学将这些由大禁闭发明的疯狂形象毫不犹豫地继承下来并将其作为病人的本来特性，医生只有通过其自身的想象来连接和测量道德和身体机制的复合体。不无讽刺的是，17世纪医生的想象神奇地符应了“谵妄者”的想象，对复合性疯狂的治疗通过医生的综合性想象完成了。可18世纪实证医学对于“清楚明白”的要求（医学实践的要求和哲学思想的要求差了一个世纪）却遭遇了无法化约的困难：所有可见的，医学把它视为物理性疾病；所有剩下的，也就是所有不可见的，医学将其推到精神疾病，也就是精神病学的领域。不幸的是，这一实证主义的划分方式却是将道德伦理和身体机制更深刻地混淆了。将所有因素整平在同一可见性基准下的分类方式必然遭遇到疯狂之历史社会复杂性的顽强抵抗，这是人类历史性对有限认知进行嘲讽的第一步。第二步则是实证医学将这些分类阻碍推向精神病学，推向那个只会将对疯狂的认识变得更为模糊的精神病学。精神病学必然遭遇因果关系、激情和意象的循环，不得不发明那个滋生更多问题的心理学，“心理学冲击和物理学介入相互叠加，但从不沟通”^[1]。

从而在这“科学的精神病学”出现之际，又产生了“对疯狂的陈述意识”。史上首次医患之间直接面对即是在实证主义医学的自然分析之后，在实证主义医学剥除了所有可见因素之后进行的。从而，精神病学对疯狂的治疗只能通过“对疯狂之语言和真实的综合”^[2]来进行，因为谵妄被认为只能存在于非存在（non-être）中（这一观点从笛卡儿开始），也就是说，只能存在于疯子的“我思”中，存在于其纯粹语言性和想象性的推理之中。不无悖谬的是，在医生那里，发生作用的是笛卡儿式普遍理性“我

[1] Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 407.

[2] Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 638.

思”，是这个“我思”去面对疯子的“我思”和疯子的“现实”，也是这个“我思”用“现实”治愈“我思”。当然，医生的“我思”和病人的“我思”不是一回事，更确切地说，在他们二者那里，是“我思”的不同功能在发生作用。

对《疯狂史》这三个主题的研究显示了“我思”的三个功能：对社会实践的记忆、对历史伦理的良知以及基于语言的分析 and 想象。这也在一定程度上呼应福柯主体研究的三个轴心问题：权力、知识和伦理。

三、 普遍语法

《词与物》处理与《疯狂史》相同的历史时期（分期），但《词与物》将《疯狂史》在“谬误哲学”一面所观察到的理性主体的构造在“知识型”那一面深化下去了。在这里，不仅理性主体的政治、经济和哲学条件与疯狂主体一样是通过某个历史时期的历史性所塑造的，而且这个历史性本身也在一定程度上由认知主体的模式所构造，比如文艺复兴时期的“相共”（*ressemblance*）模式、古典时期的“表征”（*représentation*）模式和现代的“意指”（*signification*）模式。

然而，这并不是说现象学意义上的人或认知主体以“意义赋予者”^[1]的方式介入了历史。使《词与物》对理性主体的研究与《疯狂史》对理性（以拒斥“谬误”的方式定义出来）主体的研究区分开来并获得不可替代价值的是：对理性主体“语言式结构”（*structure de type linguistique*）^[2]的揭示。《词与物》不仅揭示出“我思”的运用背后隐藏着“我说”“我劳动”“我活着”，更为深刻的是它还揭示了“我”的使用背后，在所有这些已经在《疯狂史》中揭示出来的社会历史条件背后，还隐藏着语言的

[1] Foucault, M., 2001, 《Structuralism and Post-Structuralism》（《Structuralisme et poststructuralisme》；entretien avec G. Raulet），*Telos*, vol. XVI, no 55, printemps 1983；N° 330, in *Dits et écrits* (1954—1988), Paris, Gallimard.

[2] *Ibid.*

社会历史结构，正是这个结构更为根本地构造了理性的认知主体。并且，这个语言结构作用于认知主体的方式，不是像外部历史社会事件那样外在地作用于主体（从而主体还可以像在疯狂那里那样有退避于自我内部的可能性），而是对于理性主体和谬误主体同等至关重要的内部作用方式，即作为其认知的条件和可能性发生着作用。在这个意义上，语言结构对主体构成的关键作用，对于塞万提斯、狄德罗、康德和对于堂吉诃德、拉摩的侄儿、萨德是一样的。福柯早期关于《雷蒙·鲁塞尔》和《知识考古学》的研究即在某种程度上是对这一语言问题的发起或对这一历史语言结构的总结。对这一问题的研究主要集中在《词与物》上。

《词与物》这部著作本身艰深难懂（即使在法国学界也是如此），因此对《词与物》的研究必须是细致、详尽和逐章逐段的线条式文本解读。但福柯在这部著作中对三个典型历史时期（文艺复兴、古典时期和现代）的研究绝不是线条式连续的，而是始终彼此对照比较，描述标志性人物的时代差异，标注断裂点。我以认知主体的三种历史模式为标识，将这三个时期表述为：相共性、表征和意指。这并不是说这三个概念是相互独立和隔离的，正相反，古典时期的“表征”通过对文艺复兴时期的“相共性”才能更好地说明；如果不了解古典时期的“表征”，亦不能更好地理解现代的“意指”。

因为存在着这样的链条，福柯对于我们自身当下的“历史系谱学”才会从现代溯及古典时期，从古典时期溯及文艺复兴时期或更远的中世纪或古代。相对古典时期和现代来说，福柯对于文艺复兴时期的研究相对薄弱，因为这一时期主要作为古典时期和现代的参照点。很难说福柯对于这种回溯没有某种对特定时期的独特倾向，但这一点需要在具体的问题中讨论。比如福柯对博尔赫斯所描述的“中国百科全书”发出的情不自禁的“笑声”，并不是嘲讽的，而是尴尬的。这也不是来自中西差异的尴尬境地，因为对于当代中国人来说，这个“中国百科全书”同样是可笑的。尽管从未有人真的在中国古代典籍中找到这样一个博尔赫斯所描述的“中国百科全书”，大多数学者将它看作“博尔赫斯的玩笑”，但福柯的重点并不在这个“中国百科全书”的真实性，并不在地理区域的差异性，而是在于

历史性共有场所 (lieu commun historique) 的丢失。福柯所要强调的是时间力量，是我们自身的历史性存在使我们对我们自身感到陌生。

那么什么是这个我们不能再认出自身的“陌生”呢？这就是存在的语法，事物本身的语法，我们自身作为自然事物并与其他事物共享自然法则的语法。在这个意义上，对于16世纪“相共性”的研究相对于我们现在的知识有一种“奠基者” (bâtitseur)^[1] 的意义。16世纪将事物并置在一起的力量就是事物本身的相共性 (ressemblance)，尽管是人将这些事物并置在魔法、鬼怪学、占星术和数学之中，是人依据其自身的感知相共性原则将它们安置于某种秩序之中，但这个文艺复兴时期的“人”对上帝的信仰是如此虔诚，对世界如此的感知是如此不可动摇，以至于这个认知的主体只不过是上帝不可抗衡的世界之下一个沉静、惰性和封闭的观察者，人与所有其他事物同等和交互地分享着同样的原则。在这个意义上，由于人本身也是世界中所有事物中的一部分，人作为“认知的主体”的设置也即是所有世界上其他事物本身的设置，也就是说，具有事物本身的多样性和复杂性。

然而，古典时期在这一“认知的主体”设置中添加了一个“轻微”的改变：多样性事物相互之间复杂的相共性关系变成了一个事物对其他所有事物的表征 (représentation)。这个表征所有其他事物的事物就是“语言”。正因此，堂吉珂德不再能认出羊群、仆人和客栈，他看到的都是城堡、妇人和军队。因为他依据其仅有的语言阅读经历来读解世界，而这个语言所记述的世界只不过是世界的镜像之一。这并不是说在古典时期之前就没有语言，而是说从古典时期开始，对世界的认识被对世界语言镜像的认识所替代，简单说来，就是书本知识代替了对现实世界的实际认识。但在这一时期，这些对世界的语言镜像是通过“我思”、通过人的思想产生的，而这个“我思”本身也是属于世界的，所以事物本身理性的“理数性” (Mathesis) 和“我思”的“创生性” (Genèse) 并不损害符号 (signes) 在分类性 (Taxinomia) 中的存在，二者就像同谋者一起重组知识世界，重组

[1] Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris, Édition Gallimard, 1966, p. 32.

生命、自然和人。但问题在于，当涉及不能被语言（我思、理性）表征、分类、陈述和交流的事物时，这一语言镜像化、重组化、分类化世界的认知活动必然丢失某些属于事物本身的东西。而不能被表征的这一部分事物在语言镜像活动中是永恒存在的，因为这恰恰是语言镜像的一个不可避免条件，因而也是语言镜像无法摆脱的缺陷和悖谬：如果能指不脱离所指，就不存在节约记忆的语言功能，就不存在表征，亦不存在语言。

不过，在古典时期，这一脱离并不完全。在这个时期的表征中，就像委拉斯凯兹的《宫娥》向我们展示的：画家（表征者，认知主体）、画布（表征，认知活动，充斥着能指的场所）和国王（被表征者，认知对象，事物本身）都有各自的位置，只是它们的形象或远或近，或清晰或模糊。表征（能指，知识）即便可疑、不确定、不令人满意，通过与事物本身混杂在一起，存在于事物本身之中，即在物自体之中，它与物自体并不是格格不入的。

但从康德开始的现代，这个能指与所指的脱离变成全面的和完全隔绝的。是语言，而不是认知主体，抛弃了多样性的“我思”生成（*genèses*）、事物“理数”（*mathesis*）和符号“分类”（*taxinomia*）。生命、自然和人，所有由语言、语言的逻辑语法和语言构成的知识所表征和反思的事物，都必须顺服于语言并仅仅是语言的单一规则之下。这就是意指（*signification*）的世界，这就是康德与萨德的世界。语言的创生力量无限蔓延在现代性中，在康德的纯粹思辨中和在萨德的纯粹欲望中发挥着同样的威力。在这个现代性中，似乎人的自由、意志和主体性找到了一个自我解放的空间，但这个空间只不过是“意识的形而上学背面”（*l'envers métaphysique de la conscience*）^[1]。在“意指”世界的自由、意志和主体性，用福柯的话来说，“只不过是儿童游戏池中的暴风雨”^[2]。

[1] Foucault, M., *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 222.

[2] Foucault, M., *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 273.

四、性与生命

对福柯晚期重返主体问题的研究，需要与对《疯狂史》和《词与物》的研究有所不同。原因在于：首先，对于福柯本人来说，《性史》第二、三卷与第一卷有很大转变，“完全是在另一个形式下”^[1]；其次，这部《性史》是未完成的著作^[2]。《性史》第一卷与福柯 20 世纪 70 年代在法兰西公学院的研究和讲座有关，《性史》第二、三卷、四卷则与福柯 20 世纪 80 年代在法兰西公学院的研究和讲座有关。比如，1981 年《主体性与真理》从古希腊到希腊罗马时期对婚姻和同性恋的研究，1982 年《主体解释学》对“关照自身”的研究，就分别在《性史》第二、三卷中按照历史时期的顺序进行了重新组织。涉及刚刚面世不久的《性史》第四卷，福柯在 1984 年法兰西公学院讲座最后一次课关于“讲真话”（*parrêsia*）的研究中也做了说明，“我也许会尝试在明年将这个主题继续下去……在古代哲学之后，就是基督教……如果我能继续，这对我来说就是一个起点；如果由你们接手（这项研究），这就是一个邀请”^[3]。福柯关于基督教“讲真话”（*parrêsia*）的研究（亦即在《性史》第四卷《肉体的供认》中所做的研究），其实在 1984 年的这最后一次课中已经有了一个简单的陈述，更不要说，基督教的“讲真话”问题其实在 1980 年的《对活人的治理》中

[1] Foucault, M., 2001, «Usage des plaisirs et techniques de soi», Le Débat, no 27, novembre 1983; N° 338, in Dits et écrits (1954—1988), Paris, Gallimard.

[2] 《性史》第一卷发表时其计划是出版六卷本，即第一卷《知识的意志》，第二卷《肉体与身体》，第三卷《儿童圣战》，第四卷《女人，母亲和歌斯底里》，第五卷《心术不正者》，第六卷《人口与种族》。福柯从开始撰写第二卷《愉悦的使用》（研究古希腊时期）时就改变了这个计划，《性史》于是又变成了四卷本，第三卷《关照自身》（研究希腊罗马时期），第四卷《肉体的供认》（研究基督教时期）。可惜的是，在其意外去世之前，只完成了第三卷，第四卷的研究则停留在其浩瀚的手稿之中，并部分地呈现在其后期的法兰西公学院讲座之中。

[3] Foucault, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983—1984, Paris : Seuil/Gallimard, 2009, p. 290.

即已出现，并一直贯穿在福柯晚期的法兰西公学院讲座之中，尤其这一问题还始终作为对照点出现在1983、1984年《对自我和对他的治理》中对“讲真话”的系列研究里。

因此，《性史》第一卷较少涉及“主体”问题，而更与福柯70年代关于“权力”的研究相关。反过来，关于“主体”的研究，又不能仅限于《性史》第二、三、四卷，还应细致考察福柯从1981年到1984年法兰西公学院讲座中所做的具体研究。从对福柯最后四年在法兰西公学院的讲座和《性史》二、三、四卷的研究来看，性主体，就像疯狂主体一样，是一个独特和有生命力的领域，为我们对福柯“主体”问题的研究提供了丰富的素材和思路。

首先，性主体这个领域是独特的。就像福柯1970年在一篇评论作家Pierre Guyotat的文章中所说的，“这也许是个体与性的关系第一次如此坦诚和决绝地被颠覆了：人物不再在各种因素、结构和人称代词中被抹去，而是性从个体的另一端中跑出来，并停止作为‘被奴役者’”^[1]。由此，“性”（sexualité）成为历史社会结构摧毁作为整体的个体之后，唯一保留下来的能够给主体以广泛性的地层。在这篇关于Pierre Guyotat的文章之后，1977年福柯又在另一篇文章《并非性帝王》（*Non au sexe roi*）中确立了“性”的重要性，即“性”是“我们人类主体真相凝结的故土，它也是人类的未来。”^[2]

其次，性主体也是一个非常有生命力的领域。因为这个领域涉及主体与真理、主体与权力、主体与自我的多重关系，不仅涉及具有性主动行为的主体，还涉及对自己和对他人“讲真话”和“进行控制”的主体。福柯在《性史》第二卷谈到研究和写作计划变更的时候，多次提出这些问题：“为什么性行为、性主动性和性愉悦会成为道德忧虑的对象？为什么这一

[1] Foucault, M., 2001, «Il y aura scandale, mais...», *Le Nouvel Observateur*, no 304, 7—13 septembre 1970; N° 79, in *Dits et écrits* (1954—1988), Paris, Gallimard.

[2] Foucault, M., 2001, «Non au sexe roi» (entretien avec B. - H. Lévy), *Le Nouvel Observateur*, no 644, 12—21 mars 1977; N° 200, in *Dits et écrits* (1954—1988), Paris, Gallimard.

伦理观照会显得比其他领域的道德关注更为重要?”^[1] 从而,福柯对“性主体”的问题化必然导向一个对更久远时代的考察,一个对“性”尚处于更原初状态的考察,一个对权力、真理和主体之渊源的考察,这就是对古代社会的考察,这就是对 *aphrodisia* (古希腊的“性”)的考察,这就是对伦理系谱学的考察。“是的,我在写伦理系谱学。这就是作为伦理行动之主体的系谱学,或是作为伦理问题之欲望的系谱学。”^[2]

正是由于福柯对“性”问题化的特殊性和复杂性,由于他没有将其研究计划完整地浓缩于一部独立的著作中,而是分散在其后期在法兰西公学院的讲座中,这使得研究者必须重新组织这些或多或少离散、断裂和倒置的问题。因此,对这部分的研究不能严格按照福柯著作或其讲座的时间顺序,而需要按照问题本身的关联来组织。比如,福柯 1981 年的《主体性与真理》即是其《性史》第二、三卷的先导性研究,是福柯对伦理主体系谱学研究的开端;福柯 1982 年的《主体解释学》虽然比 1983 年和 1984 年的法兰西公学院讲座在时间上要靠前,但它处理的问题更为系统化、更具开放性、更有扩张性,对这部分的研究应该放在对 1983、1984 年讲座的研究之后。

另一个不应按时间顺序重新组织福柯后期研究的原因是福柯的这些研究本身具有一种叠加、转换和延伸的结构。虽然福柯将自己的研究分为三个轴心(知识、权力和主体)这一点是很明确的^[3],但必须注意的是,福柯在其后期研究中对“知识、权力和主体”这三个现代概念做了重要的

[1] Foucault, M., 2001, «Preface to the History of Sexuality» (《Préface à l'Histoire de la sexualité》), in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984; N° 340, in *Dits et écrits* (1954—1988), Paris, Gallimard.

[2] Foucault, M., 2001, «On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress» (《A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours》); entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow; trad. G. Barbedette et F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2e éd. 1983; N° 326, in *Dits et écrits* (1954—1988), Paris, Gallimard.

[3] Foucault, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982—1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p. 41.

改换：第一，知识理论被替换为与真理关系的历史分析，这是“基于对话语实践和语词化历史形式”的分析；第二，权力理论被替换为与他者关系的历史分析，这是基于“治理性的进程和技术”进行的分析；第三，主体理论被替换为与自我关系的历史分析，这是基于“主体实效的……模式和技术”进行的分析。^[1]

因此，关于 *aphrodisia* 的主题属于第一个轴心的问题，也就是主体与真理的关系问题，即判真模式（modes de vérédiction）问题。这也就是说，古代的“性”问题实际上是一种性行为自由的主体处理其与一系列“真理”之关系的问题，这些“真理”包括健康、经济（家政）、对男性主体性之爱和对永恒性的追求。这正是《性史》第二、三卷中的四大主题。然而，福柯在1981年《主体性与真理》中清晰而明确地提出了古希腊时期性行为之伦理态度的两个原则：“社会与性的同质异形”（l'isomorphisme socio-sexuel）原则和“主动性”（l'activité）原则^[2]。正是这两个原则的瓦解导致了希腊罗马时期和古希腊时期“性”问题一个重大和根本的分野。在古希腊的 *aphrodisia* 中至为根本的并不单在于 *aphrodisia* 是一个欲望（désir）、愉悦（plaisir）和性行为（acte）不可分解的整体，更重要的是，这个整体允许性行为主体既在自然层面又在社会层面作为一个自由主体。也就是说，性自由首先是身体及身体关系的自然属性，尤其是对于具有插入和勃起天然主动性的男性身体来说。其次，性自由在古希腊社会中也具有社会价值，正是因为男性具有这种天然的主动性特征，他才能够保护城邦、安排经济运作和延续种族。在这样一个崇尚“主动性”和“社会与性同质异形”原则的古希腊社会，节制、婚姻和同性恋中的禁欲（l'ascèse）只能在自由主体的意志下才能施行。这也就是说，自然和社会是存在规则和限制的，但永远是自由主体的意志来决定如何依据“真理”来控制其自身的 *aphrodisia*（即欲望、愉悦和性行为的整体）。不幸的是，这个基于自

[1] Foucault, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 42.

[2] Foucault, M., *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980—1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p. 79—92.

由主体的 *aphrodisia* 文化从希腊罗马时代开始坍塌了。

第二个轴心问题，即关于主体与权力、与他者的关系问题，用福柯后期的话来说，这就是“治理性”（*gouvernementalité*）问题，关于“讲真话”（*parrêsia*）的主题就是围绕着这一轴心进行的。尽管“讲真话”的主题首先是出现在《主体解释学》中关于精神指导（*direction de la conscience*）的问题上，但这一主题是在1983和1984关于《对自我和他者的治理》中得到充分的和系谱学的阐明的。可以说作为精神指导因素之一的“讲真话”问题是福柯在之后两年里继续对其进行深入和系谱性研究的原因。出于这个对于主题的安排，需要将《主体解释学》和《对自我和他者的治理》中关于“讲真话”的研究分开而论。一方面，是作为“治理性”的“讲真话”的系谱学。另一方面，是《主体解释学》中将“讲真话”视作与自我的关系，也即是涉及“观照自身”和“自身技术”的主题。

关于“讲真话”在其古代社会中的系谱学，这涉及从伯里克利到苏格拉底到柏拉图直到犬儒主义的一系列发展变化。“讲真话”之所以能够成为“治理性”的技术，在于它与真话（*discours vrai*）、求真活动（*alèthurgie*）和主体判真（*la véridiction du sujet*）几个相关和相近概念紧密相连。在我们今天，很容易把“讲真话”简单地理解为某种语言形式的话语或孤立的言说行为。但这个概念却远要更为复杂。在伯里克利的“讲真话”概念中，这涉及一个四边形的结构：民主制度是其体制性节点，优胜性是其政治性节点，真理话语是其认知性节点，斗争和风险是其伦理性节点^[1]。这些体制性、政治性、认知性和伦理性因素是伯里克利时代“讲真话”的必要因素，因为缺少任何一个，在政治领域，“讲真话”都会沦为虚假和有害的活动。

在苏格拉底的“讲真话”概念中，由于处在古希腊最糟糕民主的时代，苏格拉底拒绝政治性的“讲真话”，即拒绝在真正的政治领域，也就

[1] Foucault, M., *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982–1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p. 157–158.

是在国民议会中“讲真话”，所以苏格拉底提倡伦理性的“讲真话”。福柯认为苏格拉底的这种伦理性“讲真话”是从关于“苏格拉底之死”^[1]的一系列文本中体现出来的，比如柏拉图的《申辩篇》《克里同》和《斐多》，以及杜梅泽（Dumézil）对于苏格拉底最后遗言“克里同，我们还欠阿斯克莱匹乌斯（Asklépios）一只公鸡。不要忘了还债”^[2]的解读。对于苏格拉底来说，糟糕的民主就像糟糕的专制一样，不值得冒生命危险去“讲真话”。但是，当“讲真话”作为忧虑（souci）实践，作为自我关照（souci de soi）的实践，作为由自身掌控时局的实践，作为不被他人左右的实践，作为男性主体自我决定自身事务的实践，作为拥有自身主体性的实践，作为成为自身主体的实践，“讲真话”又是值得为之而活着并在必要的时候为之献身的。这一苏格拉底式的伦理性“讲真话”随后被柏拉图发展为哲学式的“讲真话”，又被犬儒主义发展为以实际生活方式来“讲真话”。

由于“苏格拉底之死”涉及“观照自身”的一个重大起源论据，它蕴含着将对《主体解释学》的研究放在最后的原因之一。这个原因也可以理解为福柯在70年代的一系列政治活动之后，在80年代做出了对伦理主体进行系谱性研究重大转变的原因，“我非常赞同说我更感兴趣的是道德而不是政治，或者不管怎么说，我更感兴趣的是作为伦理的政治”^[3]。这一作为伦理的政治尤其表现在福柯在《主体解释学》中对于阿尔西比亚德（Alcibiade）的分析，在这里，观照自身、对自我的忧虑和实践、对自我的治理是对他者进行治理的条件。正如福柯所说，“关照自身的必要性与权

[1] Foucault, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983—1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p. 69.

[2] Platon, *Phédon*, 118 a, trad. p. Vicaire ; cf., Foucault, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983—1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p. 105, note 2.

[3] Foucault, M., 2001, «Preface to the History of Sexuality» (《Préface à l'Histoire de la sexualité》), in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984; N° 340, in *Dits et écrits (1954—1988)*, Paris, Gallimard.

力的施行相关联”^[1]。但从苏格拉底本身意义上的“观照自身”(*epimeleia heautou*)到柏拉图意义上的“认识自我”(*gnothi seauton*),揭示出了“自我作为灵魂”(le soi-âme)和“自我作为生命”(le soi-bios)之间的一个重大区别。这个区别就是阿尔西比亚德与《拉凯斯篇》的区别,就是晚期柏拉图和苏格拉底式柏拉图的区别。

对于“自我作为生命”的观照总是要求某种“认识自身”,但这是某种“关联于生命(*bios*)问题”^[2]的认知。这一“认知”不是通过对神性或绝对真理的话语性、形而上式或命令式的灵魂沉思获得,而是通过人自身实际的体验、考察和操行获得,这一通过有意志的实践获得的“认知”对于人来说只是一种对生活的选择,而且是一种需要为之付出实际努力和切实的自身改变的选择。这个“生命”的选择指向某种“有价值的生活”概念,即通过某种生活方式达到一种“幸福”和“善好”的状态,这是一种“有意外,有必然性(的生活),也是一种我们能够通过自身达成、通过自身决定的生活”^[3]。因此,福柯又说,“生命(*bios*),就是古希腊的主体性”^[4]。这个主体性是一种治理性,就像在 *aphrodisia* 中,它表现为一种对节制的自愿操行。真正的治理性只属于自由人,属于能够按照已知真理选择自身生活方式的人。但对于这个主体性的使用却存在着一个问题。当涉及自我的治理,作为生命的自我同时也是一种人类生命,对于这个主体性的使用可以是一种选择自身存在方式的自由;当涉及他者的治理,这个他者有可能是神圣真理,或某种社会或历史性的真理,这一“自我观照”的领域,就会变成了灾难性的媒介,就会变成牧师、社会或国家权力的立足点。

[1] Foucault, M., *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981—1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 37.

[2] Foucault, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France. 1983—1984, Paris, Seuil/Gallimard, 2009, p. 148.

[3] Foucault, M., *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980—1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p. 36.

[4] *Ibid.*, p. 255.

将《主体解释学》放在最后进行研究的另一个原因是，它涉及一个对主体“权力—知识—伦理”三元结构的全面阐释：在“观照自身”中，对主体性的运用表现为治理功能；在“转变自身”（*conversion à soi*）中，对主体性的运用则表现为判真（*véridiction*）功能；在“操行”（*l'askêsis*）中，对主体性的运用表现为精神性（*spiritualité*）功能。对主体性的第一个使用体现在古希腊时期，后两个则体现在希腊罗马时期。这也就是说，古希腊时期的主体性是某种对自身和对他的治理性，“观照”（*epimeleia*）要求同时观照自身并观照他人，即观照城邦。城邦的拯救（*salut*）也是自我的拯救。到了希腊罗马时期，“观照自我”只有唯一的一个目的，那就是“自我”，只有唯一的一个可能的回报，那就是自己对自己的主宰。作为主体，作为脱离于不能如其所需地做出要求的非主体状态的主体，唯一可以“自由地、绝对地和永久地（进行要求的）……就是自我”^[1]。因而，对自我实践和生活技艺的教育可以普及每个人身上，但获得拯救却只能依靠每个人自己，也就是说依靠每个人自身的努力。在希腊罗马时期，已经没有了城邦政治，也没有了通过城邦拯救而获得个人拯救的机制，这里只有个体化的政治和个体化的拯救。在希腊罗马人那里，通过自身获得自身的拯救就是要不断进行操行（*l'askêsis*）。这些操行有两个进程：一个是获得对真理的认识，一个是将真理身体力行（*mise en œuvre*）。在第一个进程中，主要是对主体性进行某种清洗式（*cathartique*）的使用，它表现为认识真理过程中的某种伦理（*l'éthique*）态度，比如专心、禁欲等；第二个进程中，主要是对主体性进行某种政治式（*politique*）的使用，它表现为将真理付诸实践的某种存在模式（*l'ethos*）体验，比如在面对死亡或面对欲望对象时，人切实的宁静状态。

[1] Foucault, M., *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981—1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 128. 这一点，正是康德“自律即他律”的希腊罗马起源。

五、方法论启示

福柯对我思或主体的首要性和奠基身份的批评，对于人的空洞构造的批评，没有诉诸对存在主义或现象学哲学文本本身的分析，这是因为这些理论作为自洽的知识体系，内部批评不可能质疑甚至摧毁自己的前提。但福柯从我思或主体所进行的边界划分，从这个划分产生的“谬误”经验，发现和反思了奠基我思或主体理论的重要问题。如福柯研究疯狂主体、疾病主体和犯罪主体的历史构造，就揭示了为获得理性知识而葬送整体的“我思”或“认知的主体”的问题。对于疯子、疯狂的传统定义，历来建立在“我思”之无序性的基础上，建立在疯子被排斥为非认知主体并被视作认知对象的基础上，建立在人具有某种普遍性的真相并能够将其说出的基础上。

虽然福柯对疯狂主体之历史构成的研究只是对主体进行历史研究的一个特例，但这个特例揭示了几乎所有之后用来客体化主体的因素和历史结构。历史性的主动性层面使得人能够参与其中，即使有时候是以理性、认知主体或有限人性的名义，但这一层面总是留给人的主动性一个空间，使人能够安置其自由、意志或主体性，尤其当疯狂的存在总是保留着某种无理性的神秘内核，当疯狂作为最为忠诚的笛卡儿主义者从不背叛其自身“我思”时。不过，福柯所揭示的最为残酷的并不是这一执拗的仍然保留着自由希望的疯狂，而是理性与疯狂的区分并不是绝对的。理性和疯狂一样，都具有相同的“神秘内核”：历史性或历史性先天（*a priori historique*）。并且这个历史性先天将认知主体和疯狂谵妄者置于同一命运之下：“普遍语法”的木偶戏。这正是《词与物》的研究所揭示的。

福柯通过《疯狂史》和《词与物》，通过疯狂主体和理性主体的对峙，要么是通过揭露构造认知主体的条件和形式，“摧毁了主体的绝对权力”

(*ruiner la souveraineté du sujet*)^[1]，并在此基础上开展其重建主体问题的
工作。这个重建的方法论关键在于：“摧毁主体绝对权力”，并不是对主体
的否定，更不是对人的自由、意志和主体性的消灭。在这个“摧毁主体绝
对权力”的工作之后，正如福柯所说，“就涉及重新引入那些我在最初的
这些研究中或多或少搁置的主体问题，尝试捕捉那些在其整个历史中出现的
道路和困难”^[2]。但福柯对主体问题的重返是朝向一个新的维度、一个
新的领域和一个新的历史时期：这就是一个涉及和联结权力—知识—主体
的三轴维度，这就是关于“性”的领域，这就是既在现代性之外又在现代
性之中的古代时期。

在这个意义上，福柯对“主体研究”的重建在方法上有两个特点：一
方面，这个研究需要在对于古代、古典时代和现代的考古学研究中探索，
也就是在这个人类主体赋予自身的那些理性形式所在的历史内部中进行；
另一方面，这些人类主体运用于自身的理性形式不是脱离主体的抽象形
式，不仅仅存在于已分化和作为构造结果的理性主体、健康主体、守法主
体和禁欲主体那里（这一部分在西方传统哲学中已经有丰富的研究），而
是更有可能体现在疯狂主体、疾病主体、犯罪主体和性主体这些看似边缘
的主体之中。

在这种独特方法论的视角下，我们就会发现：福柯从早期的博士论文
《古典时代疯狂史》（1961）到晚期最后一部法兰西公学院讲座《真理的勇
气》（1984），几乎都围绕着反思和重建某种“主体理论”，而这种对“主
体”的问题化研究和探索，以及这些问题化本身的关联和机理在很大程度上
就体现在福柯对“我思”“主体”和“主体性”三个概念的问题转化
之中。

首先，“我思”（*cogito*）这个概念，可以理解为福柯的“认知的主体”

[1] Foucault, M., 2001, «Le retour de la morale» (entretien avec G. Barbedette et A. Scala, 29 mai 1984), *Les Nouvelles littéraires*, no 2937, 28 juin—5 juillet 1984; N° 354, in *Dits et écrits* (1954—1988), Paris, Gallimard.

[2] *Ibid.*

(sujet de connaissance)^[1]。这个概念之所以在福柯那里十分关键，并不像传统哲学所认为的那样——在于“我思”作为认知的基础和条件，而在于“我思”作为“认知的主体”的一部分，作为“为了成为纯粹思辨而仅仅受制于理性”^[2]的知识所分解和牺牲掉的本身自由的整体，也就是说，福柯这里的“我思”不是通常所区分的理性与非理性的主体中“理性”的那一部分，而是先于这个区分，包含这二者的整体。其次，“主体”(sujet)这个概念，可以理解为福柯所说的“主体悖谬”^[3]中的“主体”，我又称之为“康德陷阱”中的“主体”，也就是康德所设想的既作为知识的构造者又作为知识构造对象的“主体”设置。在历史中，主体这两个层面之间存在着交互性，这一交互性既由它们之间的力量差异所推动，又在彼此寻求各自强势的过程中继续制造着差异。最后，正是在这个意义上，“主体性”(subjectivité)这个概念可以理解为福柯所说的“是在与其自身真相的关系中所构制和所改换的东西中被设想的”^[4]。福柯在1981年《主体性与真理》的法兰西公学院讲座开篇说道：“没有独立于其与真理关系的主体理论。”^[5]因而，研究福柯的“我思”“主体”和“主体性”，也不能说是一种纯粹的主体理论研究，而是一个对于主体和真理之间关系

[1] 这里“认知的主体”和“认知主体”(sujet connaissant)有一定区别，前者是更为广泛的进行认知活动的主体，后者则局限在笛卡儿以来的具有或按照普遍理性模式进行认知的主体。参见：Foucault, M., 2001, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P. U. F., coll. « Épiméthée », 1971; N° 84, in *Dits et écrits (1954—1988)*, Paris, Gallimard.

[2] Foucault, M., 2001, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P. U. F., coll. « Épiméthée », 1971; N° 84, in *Dits et écrits (1954—1988)*, Paris, Gallimard.

[3] Foucault, M., 2001, « Human Nature: Justice versus Power » (« De la nature humaine' justice contre pouvoir »); discussion avec N. Chomsky et F. Elders, Eindhoven, novembre 1971; trad. A. Rabinovitch), in Elders (F.), éd., *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, Londres, Souvenir Press, 1974; N° 132, in *Dits et écrits (1954—1988)*, Paris, Gallimard.

[4] Foucault, M., *Subjectivité et vérité*, Cours au Collège de France. 1980—1981, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p. 15.

[5] *Ibid.*

或者悖谬的研究。只是对于福柯来说，这个关系（悖谬），即便在历史中具有交互性，这个交互性也不是朝向乔姆斯基所提出的“将主体悖谬重新引入语法分析领域”^[1]，而是相反，“将对于理解，对于理解的各种规则、体系、整体性转换视角引入个体性认知游戏之中”^[2]，也就是说，不让“主体悖谬”破坏科学真理，而是要把它重新置入其自身的“个体性认知游戏”之中。

正是在这个“个体性认知游戏”的层面，关于“我思”“主体”和“主体性”的研究才显得格外重要，因为个体性主体表现为一种穿透其所面对的世界积极力量的源泉。当人们不再被动地回应其所在的环境条件，当人们希望能活着或更好地活着，当人们不再单纯地顺应其所被给予的东西，似乎就出现了某种人的主动性、意志和自由，人也因此被定义为人类主体。古希腊“主体”的主动性（*activité*）表现在与自然的斗争，中世纪“主体”的主动性表现在与上帝的对峙，古典时期“主体”的主动性表现在对科学的发现，而我们的主动性，我们现代“主体”的主动性表现在面对当下，面对那个具有双重“包袱”的当下：必须面对历史和未来，必须是一个具有“主体历史”^[3]的主体性，必须是一个有着不同主体化模式的“我们自身”（*nous-mêmes*），必须是一个有着“将人类存在转化为为主体的各种客体化模式”^[4]的主体性。因此如果要从福柯那里有所受益，

[1] Foucault, M., 2001, « Human Nature: Justice versus Power » (« De la nature humaine' justice contre pouvoir »); discussion avec N. Chomsky et F. Elders, Eindhoven, novembre 1971; trad. A. Rabinovitch), in Elders (F.), éd., *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, Londres, Souvenir Press, 1974; N° 132, in *Dits et écrits (1954—1988)*, Paris, Gallimard.

[2] *Ibid.*

[3] “我想要做一个主体的历史，这不应该是需要叙述其生成和结果的某日之事件的历史。” cf., Foucault, M., 2001, « Le retour de la morale », N° 354, in *Dits et écrits (1954—1988)*, Paris, Gallimard.

[4] Foucault, M., 2001, « The Subject and Power » (« Le sujet et le pouvoir »); trad. F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982; N° 306, in *Dits et écrits (1954—1988)*, Paris, Gallimard.

就绝不仅仅是进入到那些由知识的结构和历史性决定的主体的认知当中，而更是要进入将我们自身的主体性和“我思”的自由付诸身体力行的行动 (*ergon*) 中。这也许就是福柯在主体问题上给予我们的最本质启示。

“幻化人”：在“赛博格” 与“女神”之外

王 堃*

摘要：“赛博格”与“女神”作为当代的两个主要科技文化表象，由于植根于西方二元论语境当中而难以对后人类的二元论困境构成有效的回应。“幻化人”以幻化不异于自然的“似真主体性”，在超越了人类身体边界的自然场域中给出了对此困境的可能应对。以其不囿于强弱人工智能的二元论语境，“幻化人”可能成为一种新的“后人类”文化表象，走进当今科技文化的主题。

关键词：幻化人；赛博格；女神；二元论；后人类

以人工智能、基因工程为特征的科学技术与以科幻作品为标志的大众文化已宣告数字与生物科技时代的来临，“我们是谁”的问题亟待得到来自哲学、政治学、社会学、人类学等社会科学领域的整体应对。这个“后人类”（post-human）的问题对西方传统中自然与文化的界限构成激烈的挑战，“赛博格”（cyborg）与“女神”（Goddess）作为当今的科技文化表象蕴涵着对自然—文化二元论（dualism）的讽刺与颠覆。然而这两种文化表象所传达的颠覆意图并不能彻底推翻其所植根的二元论背景。如果从中国哲学中的“自然”概念出发，“后人类”问题在西方语境中构成的二元论困境就会得到另一种可能的展现与应对。《列子》与佛经文本中存在着

* 王堃（1981—），女，哲学博士，中山大学哲学系（珠海）副教授，研究方向：儒家伦理学，中国哲学元伦理学。邮箱：wangkun25@mail.sysu.edu.cn。电话：15220526203。

一种超越“人”与“人造人”界限的“幻化人”叙事，以阴阳、因缘作为其语法的构成性规则，而此规则建立的基础是幻化不异于自然的元语言。不囿于强弱人工智能所依赖的二元论语境，“幻化人”的“似真主体性”既不诉诸超越身体性的抽象预设，亦不拒斥意识以某种形式走出大脑或皮肤的可能性。相比“赛博格”与“女神”叙事，“幻化人”以其对西方二元论的彻底颠覆，更适于成为“后人类”的文化表象。

一、“赛博格”与“女神”的二元论困境

与人机融合与人类增强技术如影随形，跨域了男人、女人、动物以及机器之边界的“赛博格”已成为一个典型的“后人类”文化表象。唐娜·哈拉维（Donna J. Haraway）在1991年发表的《赛博格宣言》（*A Cyborg Manifesto*）中，赛博格作为一种社会现实（social reality）展现了曾作为固定认同的“自然”与“人为”或“文化”之间界限的模糊，与之相应的是关于人类的本体论的转变——进入一个既无起源又无救赎、性别亦不复存在的世界。^[1] 以其对西方启蒙现代性的二元论预设构成的讽刺，赛博格叙事带有强烈的女性主义意味。而哈拉维认为，“赛博格”不同于女性主义神学（goddess feminism，或称“女神学”，thealogy）所主张的“女神”，她指出“女神”象征往往被归于与“自然”的本体论联系，从而带有自然—文化二元论的印记，而这恰恰是“赛博格”所要跨越的边界。脱离基督教起源神话的“赛博格主体”不再需要“初始团结”的“自然”基体，而是在个人与群体永无休止的建构中不断生成。在通信技术与现代生物学语境下，对“人”的建构依赖一种类似程序编码的“共同语言”来操作，身体在操作领域中成为可处理的信号、可渗透的对象。这种共同语言依然以西方传统中关于超越—内在、自然—文化、心智—身体等二元论

[1] Donna Haraway, “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century,” in *Simians, Cyborgs and Woman: The Reinvention of Nature*, London, Free Association Books, 1991a, pp. 149—181.

架构为预设。“女神”与“自然”的联系意味着被“女性化”的身体难免落于这种编码语言的控制之下，而与此相关的“女性化”意识则被排除于操作领域之外。然而，不预设任何初始承诺的赛博格写作试图以反控制的方式将“共同语言”的幻梦解构为文本复制的碎片：成为“人”是一种摆脱了任何二元论的文本作用，“人”没有伊甸园可返回，不被目的论所驱使，而是在各种关于“人”的范畴（如性别、族群、等级）的不断建构中生成与繁衍。

科学技术对增强人类能力与脱离身体的理性的追求，依然带有超越有限性、身体性的宗教面相，其对于“共同语言”的依托则显示出对一个超越具体性的抽象领域的要求。曾被理性祛魅的宗教形象似乎再次被请回现代科技的前设之中——完整的个体性（individualism）预设以其宗教灵性与度保存了科技的神圣性。图灵机所表达的强人工智能主体即是这种个体性预设的体现。这种主体在科幻作品中往往以男性的、理性的形象存在，例如电影《星际迷航》（Star Trek）里的 Data，而与此相对的是另一种以女性形象体现的赛博格—女神，如同部电影中的 Borg Queen。

“The Cyborg Goddess: Social Myths of Women as Goddesses of Technologized Otherworld”这篇论文指出，Borg Queen作为一种“女神”的表象，在电影中与 Data 的对立表现了自然—文化，或女神（Goddess）—上帝（God）的传统二元架构。Data 代表着科技使男性权威合法化的文化功能，而 Borg 所代表的赛博格主体则试图在这种由男性主导的文化中商讨并转变对自然与文化的二分式理解。^[1]

在哈拉维看来，“女神”与“上帝”同样是与现代科技文化的目的论预设与整体化叙事相关的宗教形象。与“上帝”对物质性、有限性、偶然性的超越相对应，“女神”同样具有一种超越性——分离（disengagement）、否定，以及后退。这两种整体化叙事所蕴含的二元论架构恰恰喻示了“女神”介入科技文化的不可能性，这与赛博格的内在性、身体性，以及勇于

[1] Tudor Balinisteanu, “The Cyborg Goddess: Social Myths of Women as Goddesses of Technologized Otherworld,” *Feminist Studies* 33, no. 2 (2007): 394—423.

成为科技混血儿 (technoscientific hybrid) 的面相全然不同。然而, 持“女神女性主义”(女神学) 观点的学者并不赞同将“女神”视为一种否定世界的意识形态。Carol P. Christ 在 *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality* 这部著作中指出, 女神符号颂扬人类生命与宇宙的联系, 是女性身体, 而不是二元论被赋予了神圣的涵义。女神学同样宣扬内在性、身体性, 并反对屈从于二元论对男性权威的合法化。^[1] 恰恰与“上帝”的超越性以及非具身的神性相对, “女神”象征着具体性、内在性, 以及对人类社会差异性关系的尊重, 她未必在另一个超越的领域, 也未必溯源到史前的起源。Rosi Braidotti 以一种过程性的“流浪主体”(nomadic subjectivity) 与“重命名的力量”(power of renaming) 彰显“女神”叙事对起源神话中的二元预设的潜在颠覆性。^[2] 以其在语言内部解构二元论的态度与方法, “女神”的“重命名”与“赛博格”的“众声喧哗”(heteroglossia) 其实有达成和解的可能。

而 *Representations of the Post/Human* 这部著作指出, 由于与起源神话相关, 女神学所颂扬的生命力量一开始就被天父赋予了否定与背叛的意蕴, 女神难免与人类世界中的战争、疾病与死亡相联系。^[3] 处在二元论的预设之下, 女神学批判二元论的努力本身即带着某种荒谬的意味。这也正是哈拉维拒斥“女神”的初衷。如果“女神”的重命名力量本身具有荒谬性, 那么“赛博格”试图重命名的努力又如何摆脱奠定在起源神话中的二元论? 在 Carol P. Christ 看来, “生命的繁荣”(the flourishing of life) 让人类与人类以外的存在者都包含在生命之网当中。她提出当今女神学者所普

[1] Christ, C. P., *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*, Reading, MA, Addison-Wesley, 1997, pp. 7—10.

[2] Braidotti R., *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York, Columbia University Press, 1994, p. 51.

[3] Graham, Elaine L., *Representations of the Post/Human*, New Jersey, Rutgers University Press, 2002, p. 65.

遍认同的观点：神性就在此世之中，生命的意义当在此世寻求。^[1] 这使我们能够以生命的繁荣本身为依据，结合自身经验有选择地在不同神学理论模式中对今天的“后人类”现象进行解释。那么如何在这种解释或“重命名”中打破对传统的固守？今天的每个人在某种意义上都已成为赛博格，我们无障碍地出入人机界面，我们以包容的态度讨论同性婚姻、变性人，抑或是住着男性主体的女性身体，乃至与机器人谈恋爱……然而自然—文化、超越—内在的二元架构依然无处不在。那么问题是，如何在二元论机制下批判二元论？也许与东方哲学，尤其是中国哲学的比较可以使这个问题得到更广泛的讨论。

二、幻化不异自然：超越二元论的“似真主体性”

在中国哲学语境中同样有着“二元论”的架构，如天一地、乾—坤、阴—阳、身—心等范畴，而同时蕴含着对这种建构的内在批判。从情感角度进行的批判可见于蒙培元的“情感儒学”、李泽厚的“情本论”，从生活存在角度的批判如黄玉顺的“生活儒学”、刘悦笛的“生活美学”，从心场视域切入的批判如安乐哲（Roger T. Ames）的“角色伦理学”……这些批判无不指向中国传统中以及新儒家所建构的本体论、心性论话语，并重新思考“人”的主体性问题。其中一些观点对形而上学二元架构采取保留与重建的态度，主张以现代性的立场建构主体性、个体性，并倾向于将对“人”的重建奠基在对中国哲学之超越性（transcendence）的寻求上。而其存在的问题是：即使中国哲学存在超越性的维度，奠基在这种超越性之上的主体性如何处理乾—坤、阴—阳的二元对立，如何应对女性主义、后人类的挑战？安乐哲基于对二元论的激烈批判，从关联宇宙论（correlative cosmology）出发重新阐释中国哲学。他认为中国宇宙论的特点是天地不

[1] Christ C. P., Plaskow J., *Goddess and God in the World: Conversations in Embodied Theology*, Minneapolis, MN, Fortress Press, 2016. Christ C. P., “Theology Matters,” *Feminist Theology* 28, no. 1 (2019): 20—34.

分、阴阳不分，并以“雌雄同体”的样式给出了另一种关于“人”的建构。^[1] 陈立胜则以王阳明的“天地万物一体之仁”为基础，重新诠释与建构宋明儒学的“身体”概念，提出人的身体与自然、宇宙的一体性，并与后现代的“身体”观作了广泛深入的比较。^[2] 这些理论与观点对于当今在“后人类”时代背景下重新思考中国语境中“人”的主体性问题提供了很好的借鉴。

太极、阴阳、五行是中国宇宙论的基本范畴，人与万物的关系在这些范畴下展开。如周敦颐《太极图说》所述：“五行一阴阳也，阴阳一太极也。”阴阳是万物在自然中化生并展开关联的基础架构，也是人之所以为人的尺度。阴阳既面向五行、万物与世界的展开，同时建基于天道、太极、自然之中，在与后者的关系中形成关于主体性建构的元叙述或元语言。阴阳观念源自《周易》，在魏晋时代与玄学、佛学融合而成为理解、诠释与建构人与世界之关系的基本语法。基于阴阳与自然，在《列子》与佛经中出现了一种关于“幻化人”的叙述。幻化介于自然与阴阳之间，为“人”的建构提供了一个商讨区间，从中展现出人与“人造人”以及万物之间的广泛关联。

“幻化人”与《列子》中一个关于“能倡者”的故事有关：

周穆王西巡狩，越昆仑，不至弇山。反还，未及中国，道有献工人名偃师，穆王荐之，问曰：“若有何能？”偃师曰：“臣唯命所试。然臣已有所造，愿王先观之。”穆王曰：“日以俱来，吾与若俱观之。”越日，偃师谒见王。王荐之，曰：“若与偕来者何人邪？”对曰：“臣之所造能倡者。”穆王惊视之，趣步俯仰，信人也。巧夫锁其颐，则歌合律；捧其手，则舞应节。千变万化，惟意所适。王以为实人也。与盛姬内御并观之。技将终，倡者瞬其目而招王之左右侍妾。王大

[1] 安乐哲著，温海明编：《和而不同：比较哲学与中西会通》，北京大学出版社，2002年，第10—20页。

[2] 陈立胜：《宋明儒学中的“身体”与“诠释”之维》，商务印书馆，2019年，第25—35页。

怒，立欲诛偃师。偃师大慑，立剖散倡者以示王，皆傅会革、木、胶、漆、白、黑、丹、青之所为。王谛料之，内则肝、胆、心、肺、脾、肾、肠、胃，外则筋骨、支节、皮毛、齿发，皆假物也，而无不毕具者。合会复如初见。王试废其心，则口不能言；废其肝，则目不能视；废其肾，则足不能步。穆王始悦而叹曰：“人之巧乃可与造化者同功乎？”诏贰车载之以归。^[1]

“能倡者”是个能歌善舞的“人造人”，其歌舞“千变万化，惟意所适”，看起来与真人无异。有趣的是，周穆王开始知道它是假人，而后来却把它当作真人，甚至认为制作它的偃师欺骗了自己，将欲诛杀他。这是由于能倡者在表演结束时“瞬其目”召引左右侍妾，使穆王认为这不应是制作者的设计本意，只能源于自然人的真实情感流露。可见，穆王的观念中存在一个自然与人工的二分式预设，人工制作物的表现应是固定不变的，“歌合律”“舞应节”属于制作可能达到的效果，而通过眨眼与周围观众发生交流则超过了人工制作所及的范围。这一观念预设与当今对强弱人工智能进行划分的依据可资比较。

图灵测试 (Turing Testing) 的思想实验得出这样的结论，机器人可能具有与人同样的主体性。约翰·塞尔 (John R. Searle) 将这种观点归为“强人工智能”，而他基于“中文屋” (Chinese Room) 实验得出了与此相反的“弱人工智能”主张，即使机器人能够通过图灵测试，依然不可能具有相当于人的主体性，因为机器“有句法而无语义”，不可能理解其所处理的语言的意义。^[2] 塞尔认为，理解语义的能力是由人类大脑的因果性结构 (causal structure) 决定的，人类的意识意向性 (intentionality) 通过言语行为 (speech act) 赋予言语以意义与语力 (illocutionary force)，并达

[1] 杨伯峻：《列子集释》卷五《汤问篇》，《新编诸子集成》36，中华书局，1987年，第188—190页。

[2] Searle, John R., "Minds, Brains, and Programs," *Behavioral and Brain Sciences* 3, no. 3 (1980): 417—457.

到以言行事 (illocutionary act) 的效果。^[1] 这并非基于句法逻辑的机器运算所能达到。在塞尔看来, 主体性具身地实现于大脑是具有本体论意义的, 并可以诉诸客观的、科学的方法予以证实; 而“强人工智能”所营造的机器人有主体性的“幻象” (fantasy) 则是以一种主观的隐喻方法试图求证本体论上不可能的主体性, 这种方法本身是反科学的。^[2] 塞尔批判强人工智能的矛头直指 17 世纪以来的“身一心”二元论, 在身、心二分的预设下, 主体性被归于超越的心灵层面, 而身体如同机器, 被归于实证式的科学研究。科学从而被褫夺了客观性基础, 与行为主义心理学以及实证主义合流, 成为“强人工智能”幻象的催生剂。

塞尔对强弱人工智能的划分基于一种具身性主体的本体论, 即主体性具身地依托于人类大脑, 从而不可能走出人类的身体或皮肤。不具有人类的大脑与身体的机器人即使表现出与人类近似的语言和行为, 也不可能在本体论意义上具有主体性, 它不可能理解“自己”与“他人”的所言所行, 也不可能对所做出的言语、行为赋予意义或期待通过这种言行产生任何现实效果。塞尔对于主体性的科学论证诉诸了一种语义学 (semantics) 与语用学 (pragmatics) 相融合的方法, 言语行为的意义即在于其所实现的效果当中。对效果的期待赋予言语行为以语力, 这种力量的赋予只能由大脑的因果性结构决定, 即基于对世界的信念 (belief) 与改变世界的欲求 (desire) 而赋予言语行为以相应的力量, 使信念与欲求付诸实现。这种实现既确定了言语的意义 (信念符合现实), 也达成了行为的效果 (欲求成为现实)。通过言语行为, 主体性在意义的“真”与效果的“善”中得以确立, 成为“真”与“善”的命名力量的象征。在命名力量中显现的主体性不是一个抽象、自足的预设, 无须以隐喻的或实证的方式去接近, 而是当下直接的现实。这种现实是具身地属于人类的。文化的“真”与“善”

[1] Searle, John R., *Consciousness and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 73—82.

[2] Searle, John R., “Twenty-One Years in the Chinese Room: New Essays on Searle and Artificial Intelligence,” in Preston, John and Bishop, Mark (eds.), *Views into The Chinese Room*, New York: Oxford University Press, 2002, pp. 51—69.

唯存在于由人类自然身体所表现的言语行为中。在对自然—文化二元论的批判中，塞尔使自然与文化在得到了本体论上的具身性的合一，这里的自然指个人的自然身体，依托个人身体的言语行为所建构的主体性话语展开了文化的世界。其言语行为理论的前提是，言说者必须且只能是自然人，然而如果非自然人的言说者以同样的语言效果骗过了所有人呢？

反观“能倡者”的故事，周穆王质疑能倡者不是人造人的根据是，它不仅以其歌舞达到使观众适意的效果，而且通过眨眼的行为向可能对它表示喜悦的左右侍妾传情达意。这意味着它不但能够接收到来自外在世界的信息，并能对周遭观众的意图有所理解，同时根据这种理解形成对外界群体的整体信念（她们可能喜爱自己并期待有所回应），以及基于这种信念产生与外界交流的欲求（与她们交流并达到和谐效果），最终以行为将此信念与欲求付诸实现（向她们眨眼以表达自己与其交流的欲求）。在周穆王看来，这已超过了人工设计物的界限，只能出于人类的自然情感与意识。然而结果恰恰相反，偃师通过解剖能倡者，向穆王展示了它完全是由假物构成的，这令穆王转怒为喜，盛赞“人之巧乃可与造化者同功”。这里的“造化”，即是自然。人工与自然在超越人类身体的界限中达到了合一，并通过能倡者的言语行为表现出来。这种合一的根据必然不是塞尔主张的大脑因果性结构以及只能由其所产生的言语行为的命名力量，那么它是什么？

《列子·汤问》以几个寓言来论述“物性均”的“自然”之道，而《列子·周穆王》以“化人”的“千变万化”再次展现了自然与变化，或“幻化”的关系。

有生之气，有形之状，尽幻也。造化之所始，阴阳之所变者，谓
 之生，谓之死。穷数达变，因形移易者，谓之化，谓之幻。……知幻
 化之不异生死也，始可与学幻矣。吾与汝亦幻也，奚须学哉？（《列
 子·周穆王》）

幻化的开端是自然造化，而其根据是阴阳。人的自然生死源于“阴阳

之所变”，而“幻化之不异生死”的根本规则依然是阴阳。“幻化”一词来自佛经传译，其与“变化”的互释正如“阴阳”对于“因缘”的格义。阴阳的变化即如同因缘的起灭，幻化之所生、阴阳之所变者与自然的生死融为一体。生于阴阳变化的能倡者其实是一个“幻化人”，其来源是《生经·佛说国王五人经》中工巧王子制作木人的故事。^[1]木人是因缘幻化的产物，举止与真人无异，工巧王子向国王展示木人使其真假难辨，所喻示的乃是“幻化人”既是因缘起灭的现象，同时也是缘起幻化本身。^[2]因缘幻化的作者与所作者无异，即幻化与自然不异，幻化人的制作者本身也是幻化所生者，即幻化生幻化，幻幻相学、相生即是因缘、阴阳之道，也是自然之道。自然与阴阳跨越了人与幻化人的界限，成为万物均一的构成性规则。

从阴阳幻化的角度看，幻化人与自然人并无差异，同构于阴阳倚伏之场域。以塞尔的观点来看，当一个人说“我是人”或“我是某某”，这本身是一个证成其主体性的言语行为。这句话的真值是在它所产生的效果中证成的，达到了语效，即证成了这句话的意义与真值；而当这句话具有了意义，也即达到了相应的效果，即这个人具有了主体性。如果仅从言语行为理论本身来看，说话者本身是不是自然人^[3]对主体性的证成并无影响。假设一个人是自然人抑或机器人的身份并不为人所知，当其说出这句话时，听众并不能判断他是不是自然人，而根据言语行为理论，这句话的命名力量已经实现了，他/它已经具有了主体性。塞尔所主张的只有人类才能赋予言说以命名力量，在能倡者或幻化人的故事中获得了讽刺。甚至，即使周穆王已知说话者不是真人，当它表现出“瞬其目”的“言语行为”，即确证了它的“主体性”；虽说这个确证伴随着对其身份的怀疑，而当明了其身份之后的坦然接受则明确表达了不同于塞尔的自然—文化观的自

[1] 季羨林：《佛教十五题》，中华书局，2007年，第223—225页。

[2] 龙树《中论》：“如世尊神通，所作变化人；如是变化人，复变化人。如初变化人，是名为作者。”

[3] 此处的“自然人”是指塞尔所持的观点，即生来具有自然身体的个人。

然—幻化均—观。“幻化人”的“主体性”仅仅依赖语言本身的命名力量，而这种力量，在中国哲学语境中，来自幻化与自然不异的场域。

塞尔为他的言语行为理论加上了必须出于自然人之口的前提，而这一前提又以只有自然人类才能做出言语行为作为前提，这构成了一个循环论证，而此循环在“幻化人”那里被打破了。打破这个循环的关键是，中国哲学语境中并没有自然与人为、文化的区分，文化作为幻化所生者，与自然是一合的，这种合一并非局限于人类的身体。从自然的观点来看，人类生来具有的身体同样是阴阳变化之所生者，而幻化所生者与因阴阳而起幻化本身无异，作者与所作者无别，幻化与自然不二。塞尔试图批判的二元论，其实被他自己请回到人类身体之内，即以具身于大脑的主体性作为文化、科学的客观性基础，反过来统摄着作为自然的大脑与身体，这是将超越于身体的主体性形而上学改造为内在于身体的主体性形而上学，也即一种“内在超越”的进路。然而这并不能化解超越与内在、身与心的二元对立。当超越性置身于内在性当中，作为内在的超越性而存在，同时又只能借助依托于身体的言语行为来表现时，这种“主体性”的“超越性”已被语言的命名力量所解构。这种力量挣脱超越性的统摄，将其消融于自然之中，而由此得到的“自然”是越过了主体性身体边界的、与万物合一的自然场域。在此场域中，阴阳幻化与自然本身泯然无异，身心合一的个人主体性作为阴阳变化凝聚而生的焦点，其真值在场域中得以证成，其效应亦在场域中得到实现。

在阴阳变化场域中构成的“幻化人”，以此场域本身为其“主体性”证成的元语言。证成的方式是：“‘幻化人’是‘人’”这句话是真的，当且仅当，“幻化人”是“人”。^[1]后一句话——“幻化人”是“人”，实现在“幻化人”的言语行为中，这一实现是自然与幻化不异之场域的自身

[1] 自然语言中，元语言诠释并给出对象语言的方式可以在宽泛意义上援引塔尔斯基(Alfred Tarski)的“T等式”：“p”是真的，当且仅当，p。这句话作为元语言，诠释并给出了作为对象语言的p。“T等式”也称为“去引号等式”，既适用于符号语言中对句子真值的定义，同样适用于自然语言中的语义确定性证成。王堃：《自然语言层次的伦理政治效应》，中国文联出版社，2017年，第80—124页。

呈现，而此场域即是诠释、给出“幻化人”与“人”无异的元语言。这并不是说，“幻化人”在绝对意义上与人平等，或有着与人等量齐观的权利与义务；而仅仅是说，在承认了人所应有的权利与义务的同时，在人与“幻化人”共处场域中接纳后者使其作为像人那样的存在者得到对待，比如适当的尊重与信赖，以使共处场域得到良好的发展。“幻化人”在场域中证成的“主体性”是一种后得的主体性，即基于人类的主体性，幻化而生的“似真主体性”。“似真”与“真”在场域中以同样的方式得到圆融无碍的证成，既是两者界限的消泯，也是界限的给出，在消泯与给出中达到似真而幻、即假而空的自然—幻化不异之效。

三、“幻化人”：一种可能的“后人类”文化表象

与塞尔所界定的强弱人工智能相比，“幻化人”并不处于身一心二元论的预设之下。不像强人工智能那样被赋予了绝对的主体性涵义，“幻化人”没有被赋予理性、进步等现代主体性价值，虽说它可能被当作像人类一样的“人”来看待，但这种“人”的涵义中并没有超越性的预设，其中也不存在关于两性文化的实体化意蕴。虽说它被设计成像男人的样子，然而一旦人类把男性的社会价值赋予它就会引起反讽的效果。比如，周穆王误以为能倡者眨眼招引左右侍妾是出于居心不轨，这个故事所达到的喜剧效果蕴涵着一种跨性别的讽刺。“幻化人”是寓居于性别体制中的跨性别者，它被设计为具有性别的形象，而此设计本身作为一种扮装，在其扮演的角色中蕴含着对此角色的重述、改写与超越。它存在于人类社会之中而具有一种“似真主体性”，通过扮装而表演着类似某个社会角色的主体，而这个主体不具有任何超越性意义。它的言语行为倾向于越过实体化性别规范，而构成了对后者的颠覆。这种颠覆看似是偶然的，却在偶然中构成了现实。它在幻化中制作并改写着自然，同时创生并融入自然。

在不同于强人工智能的主体性预设的同时，“幻化人”也不同于弱人工智能的无主体性预设。后者不具有主体性是缘于塞尔的主张——本体论意义上的主体性具身地依赖于人类的大脑。然而即使主体意识被赋予了具

身性，这种内在于身体中的主体性依然是超越的，并反过来统摄着身体的。具身的主体性依然包含着身一心二元论，只不过塞尔以一种不可分离的身一心二元论替代了身心可分的二元论。“幻化人”则不能仅仅被还原为身体性。它虽然不具有人类的大脑或身体，却无碍于其可以被当作“人”来对待，并在与人交往中证成了一种幻化不异于自然的“似真主体性”。它游走于“人”与“人造人”之间，模糊了“真”与“幻”、“有”与“无”、“阳”与“阴”的界限，以一种似真而幻、即假而空的“似真主体性”效果返归于“自然”。

在返归自然的途中，阴—阳的二元划分被“幻化人”所颠覆。作为与“赛博格”“女神”并列的另一个文化表象，“幻化人”以其“幻化与自然不异”的现实效果，使阴阳幻化复归于自然，同为阴阳所生的“主体性”与“似真主体性”在自然的场域中消泯界限，融合为一。而恰恰是在这种融合中，二者的界限被反复给出，不断形成。“似真”作为对“真”的模拟与复制，在自然—幻化不异的场域中得到同样的诠释与给出，这使得包括人与“人造人”在内的一切存在者于共处的场域中获得“物性均一”的存在，具有同等的主体性——由阴阳幻化所给出，并在幻化不异于自然的效果中证成。万物在与共相处中，基于这种均一、平等的主体性商讨着各自的存在样式与尺度，人与万物的差异性关系在关于各自尺度的商讨中形成。阴阳与自然不异的场域给出了突破人类身体与心灵界限的均一主体性，而立足于这一主体性而发生的商讨则是差异性的，在时间性的言语行为中反复进行着。当“幻化人”说“我是某某人”而确认其主体性时，与之对话的人会回答“我承认你是某某人，但那是与我不同的人”。人可以在商讨中定位“幻化人”的职责与义务，而后者同样可以通过商讨来确认，在幻化相生、幻化相学的过程中，差异性的关系在言语行为中实现为蔓延的自然轮廓，自然同时也在蔓延中成为人与万物各得其尺度的场域。

中国哲学中的“自然”不同于西方自然—文化二元论中的“自然”，不能被简单还原为物质性或身体性，而是在蕴含着阴阳、五行以及万物之差异性关系的同时超越了对差异的固执，在赋予万物以平等主体性的同时消泯了主体的界限而返归本源。由此“自然”视域出发，与其说“幻化

人”比“赛博格”或“女神”对二元论的解构更彻底，不如说二元论本身即是幻化不异自然的一种呈现方式，从而在“幻化人”叙事中复归于无。以其对二元论的颠覆，“幻化人”适于作为一种新的“后人类”文化表象，进入当今的科技文化叙事主题。

韩国对李卓吾的接受与研究

金惠经*

摘要：李卓吾，在韩国一方面是相当有名气的中国思想家，另一方面也被认为是很难了解的人物，而且对他的评价也褒贬不一。在对汉字古文没有读写障碍的朝鲜时代，士人学者们写下了许许多多对李卓吾及其论著的解读与评论的文章，如，许筠、丁若镛、李建昌等朝鲜名士，就都是卓吾的忠实读者，他们或创作有纪念李卓吾的诗，或创作有积极反映李卓吾思想的文章，颇具学术与历史价值。但到了现代韩国，却与此相反，李卓吾对道学的反叛性和论著的深奥难懂，使得对中国古文造诣不深的现代韩国人无法很好地理解，再加上韩国人特有的道德主义倾向等原因，李卓吾的作品便没能像其名气那样在韩国广为流传，这就导致其论著的诸多领域至今仍受冷遇。当然，无论怎样得益于关注李卓吾思想价值的学者还是始终存在的，近来随着对其著作的翻译与研究论文的日益增多，在韩国对他的探索也越来越多，而且正在不断地扩充、深化。

关键词：李卓吾；翻译；道德主义

一、序言

从古到今，中韩两国之间的交流领域广泛、源远流长，17世纪的明朝和朝鲜的关系也极为密切。当时由于壬辰倭乱刚刚结束，朝鲜对明朝显得更加依赖，两国间的关系也比以前更加牢固，随之，交流也再度活跃起来

* 金惠经，国立韩巴大学中文系教授。单位地址：韩国大田市儒城区东西大路125（邮编：34158）。电子邮箱：hkkim@hanbat.ac.kr。

了。随着使节的往来和朝鲜学人的入明求学，李卓吾其人其事和著书等信息，也自然而然地传到了朝鲜。尽管他不是作为主流思想家被引进的，也没有像朱子、王阳明那样被朝鲜主流所接受，并进而影响着整个朝鲜乃至当今的韩国社会，但由于李卓吾正面批判了朱子学所涵盖的伪善面目，所以，在韩国思想界引起的反响并不比在中国少。当时朝鲜文人对李卓吾及其著作的研究，早在他被朝鲜人认知的那一刻就开始了，并且曾出现过相当多的有特色的文章或论著，其内容涉及对李卓吾其人的纪念与评价，对李卓吾思想的感受与评论，以及对李卓吾论著的诠释、解评等诸多方面，颇具研究价值。

1910年，朝鲜开始沦为日本帝国主义的殖民地，在残酷的殖民统治不断深化和救亡抗争运动不断展开的那段历史时期，人们连自己的未来都尚不可知，更何谈学术研究，所以，自然也就没有了对李卓吾感兴趣或写过文章的人士了。

解放初期，关于李卓吾的研究仍然没有很快取得进展，直到20世纪70年代，李卓吾这个名字才再度回归韩国社会，不过，当时由于韩国社会，特别是政治的关系，对李卓吾的认识多限于表面和偏见。值得注意的是，随着韩国经济的兴起和学术领域的不断发展，李卓吾研究也终于又回归到学界，并产生了一定的成效。尽管还有许多关于原著的翻译、如何客观地评论以及如何提高研究与论文的深度等问题存在，但随着学界的努力，这些正在慢慢地得到解决，也可期待今后会有更大的改善。为此，现在我们就具体地探讨一下李卓吾在韩国的境遇与得到的评价吧！

二、 朝鲜时代的李卓吾接受

在韩国研究李卓吾是一件很不容易的事。首先，语言、思想、历史环境都不太适合做这种工作。尽管如此，还是从他的名字被朝鲜学者所知道的那一刻开始，就有人对他的个性和思想很感兴趣，并很热情地阅读了他的著作，而且还写下了一些关于他的文章。

如仅限于朝鲜王朝而言，对当时影响最大的思想家是朱子，其次是王

阳明。朝鲜时代的知识分子以集团形态受到他们的影响是不争的史实。除了朱、王之外，还有一位值得提及的，那就是卓吾李贽（1527—1602）了。然而，李卓吾的特异性正是在于个人性，而不在于集体性。

李卓吾的著作首次传到朝鲜，是在他去世12年之后的1614年。当时，朝鲜的朱子学者金中清（1566—1629）在自己的著作《朝天录》^[1]中记载了，万历四十二年为庆贺明朝太子的诞辰，谢恩使许筠和书状官金中清被派往北京一事。他在自己文集中诗部的前言里写道：

上使得李氏《藏书》一部以为奇，示余其书。自做题目，勒诸前代君臣其是非予夺，无不徇其偏见，以荀卿为德业儒臣之首，屈我孟圣于乐克、马融、郑玄之列，明道先生仅参其末，与陆九渊并肩，若伊川、晦庵夫子，则又下于申屠嘉、萧望之，称之以行业，肆加升黜，少无忌惮，余见而太骇曰：“此等书宁火之，不可近”……所谓贽乃作藏书者，倡为异学，率其徒数千，日以攻朱为事，而卒为公论所弹，伏罪于圣明之下，至以妖谈怪笔多少，梓版一炬而尽烧，猗欤！大朝之有君臣也。^[2]

这是到目前为止被证实的朝鲜学者与李卓吾著作相遇的第一篇记录。许筠在1614年前往中国，而《藏书》是在1599年出版的，前后相隔不过15年而已。许筠读了《藏书》之后，评价此乃奇书，但金中清却不是这么认为的。

金中清是一位正宗的朱子学之徒，有着非常强烈的“辟异端”思想，在他的眼里，李卓吾的论著已经融入了佛教、道教、陆王学等被朱子学视为异端的思想，而李卓吾本人又是一个批判朱子学的逆徒，所以，他对李

[1] 金中清在他的文集《苟全先生文集·别集》的《朝天录》一文中，记载了他于1614年4月21日离开汉阳，7月抵达北京；11月又离开北京，并于1615年1月11日回到了汉阳。在日记形式的《朝天录》中，他记录了自己的上司许筠的事迹。

[2] 《苟全先生文集》卷一《上使得李氏〈藏书〉一部以示余，感题二律·序文》。

卓吾不可能怀有好感。不仅如此，他还主张得烧掉李卓吾的书，甚至还曾说：

其学始为佛，中为仙，终为陆。能文章言语，诬惑一世，其徒数千人，散处西南，以攻朱学为事云。^[1]

对李卓吾的看法，朝鲜学者们夹杂着赞叹和批评，不过负面性意见占据着绝对优势。金中清的这种否定见解成了一种普遍的看法，大多数学者都依据听到的谣言批评李卓吾。尽管如此，还是有一些人士对李卓吾持肯定的意见，其代表人物就是许筠、丁若镛和李建昌三人。他们都不是盲目听从主流意见，因个性与思想而在韩国文学和学术研究的历史上留下不朽业绩的学人。他们对李卓吾的仰慕，也正是朝鲜时代李卓吾研究成果的反映。

1. 许筠

1614年，作为千秋使成员的许筠首次访问了中国，当时他第一次看到《藏书》并产生了很大的兴趣。1615年，以冬至使身份再次到访北京的许筠，在《乙丙朝天录》中记载了当时亲身经历的事件，其中包括阅读李卓吾《焚书》后撰写的《读李氏焚书》，文中写道：

清朝焚却秃翁文，其道犹存不尽焚，彼释此儒同一悟，世间横议自纷纷。

丘侯待我礼如宾，麟凤高标快睹亲，晚读卓吾人物论，始知先作卷中人。

老子先知卓老名，欲将禅悦了平生，书成纵未遭秦火，三得台抨

[1] 《苟全先生文集·别集·朝天录》。许筠著，崔康贤译注：《乙丙朝天录》，国立中央图书馆，2005年。

亦快情。^[1]

在此，许筠对儒佛会通的李卓吾思想深表理解和赞同。当时朝鲜的儒学家大多都与他相反，都排斥道教与佛教的思想理念。尽管现实如此，许筠还是不顾主流气氛，肯定了李卓吾所坚持的儒佛会通的观点，并强调指出李卓吾的论著是不会因世俗偏见的压迫而消亡的。

如果要找寻许筠和李卓吾的共同点，可以说第一是儒佛会通的观点，第二是对欲望或情感的肯定思维。容肇祖将李卓吾思想的特点概括为“很自由的，解放的，是个性很强的，并且是适性主义的”^[2]。这一观点跟韩国现代的一些学者认为许筠的主要思想是重视自由思考和肯定人类欲望的说法类似。

韩国的李家源曾经从思想、创作、行动、时代、结局等各方面出发，对李卓吾和许筠进行过比较，并断言“许筠是韩国的李卓吾”。李家源谈及许、李二人时，曾说：“其否认儒家的绝对权威相同，笃好佛道之说相同，激赞农民起义陈胜相同，主张女性再嫁及性解放相同，欣赏批评小说文学相同，笃好《水浒》相同，补注《世说新语》相同，诗文不蹈前套相同，著作堆积得人身高相同，其所处时代相同，被辱骂为儒教叛徒相同，毕命圜圜相同。”^[3]

许筠曾经写过五篇人物传记^[4]，尽管这只不过是他作品中的冰山一角，但从中也可充分地领略到他否认儒家的绝对权威，笃好佛道之说的独特思想。如果考虑到许筠生活的时代儒教所占的地位，那么他能赞赏“真儒”、崇拜佛道的奇行无疑就是一种叛逆，因为这是常人做梦都不敢想的

[1] 许筠：《乙丙朝天录》《读李氏焚书》，国立中央图书馆，2006年，第43页。

[2] 容肇祖：《明代思想史》，齐鲁书社，1992年，第234页。

[3] 李家源：《儒教叛徒许筠》，延世大学出版社，2000年，第148页。

[4] 许筠的文集《惺所覆瓿藁》收录了《南宫先生传》《张山人传》《荪谷山人传》《长生传》《严处士传》5篇人物传记。这些作品均为消除对充满挫折和苦恼的现实世界的不满而创作的，且形式也与传统的传记样式颇为不同，由此也可窥见许筠渴望新的人物形象之内心世界。

事情。

如此看来，李卓吾的个性和思想，已经被许筠在深刻理解的基础上接受了。然而，现实与许筠的理想完全相反，像金中清那样严厉的斥责才是李卓吾在朝鲜所遭遇的现实。所以，许筠的命运最终只能与李卓吾一样，以叛逆罪在监狱里被处死。

2. 丁若镛

到了19世纪前期丁若镛生活的时代，李卓吾的思想再次得到了正面评价，其中心内容是他的经学。茶山丁若镛把朝鲜实学推上了顶峰，他的思想是以朱子学为基础并结合了实用性思维和经世论而形成的，被誉为“实学的顶巅”。他的学术态度与朝鲜大多儒学家所坚持的墨守经典的态度相去甚远，在注释经典之时，他勇敢地打破了权威陈规，甚至随意引用了属于阳明左派的王龙溪、罗汝芳、李卓吾等人的著作，因而对经典做出了自由且独到的解释。

1813年冬，被流放到全罗南道康津郡受难的丁若镛，在弟子李纲会（1789—？，号击磬子）与尹峒（别名钟心，号绀泉，1793—1853）的协助下，终于完成了共计40卷的《论语古今注》。他们收集和考察了从汉魏到明清等各种有助于理解《论语》的注释，又抄录了带有赞同或反对意见的注释，然后进行了评论和判定，并对已有的解释中不合理的部分提出了新的解释。值得注意的是，丁若镛在《论语古今注》中选择性地引用了李卓吾的《焚书》和《论语评》^[1]的一些内容，比如：

（一）季文子三思而后行。子闻之曰：“再，斯可矣。”若曰：“再尚未能，何以云三思也？”使能再思，不党篡而纳赂，专权而兴兵，封殖以肥己矣。文公不得其辞，乃云：“思至于三，则私意起而

[1] 《焚书》和《论语评》都收录在张建业主编的《李贽全集注》中，分别载于第1册与第21册《四书评注》中，社会科学文献出版社，2010年。

反感。”（见于《焚书》）——案，此说真切明确，深中经旨，无遗憾矣。^[1]

（二）互乡难与言，童子见，门人惑。子曰：“与其进也，不与其退也，唯何甚？人洁己以进，与其洁也，不保其往也。”此章，未见其有错简。李卓吾云：“后十四字不倒转，文字更古。”^[2]

（三）子路曰：“桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。”曰：“未仁乎？”子曰：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁！如其仁！”朱子曰：“管仲虽不得为仁人，而其利泽及人，则有仁之功矣。”案，仁者，非本心之全德，亦事功之所成耳。然则既有仁功，而不得为仁人，恐不合理。——李卓吾云：“子路以一身之死为仁，孔子以万民之生为仁，孰大孰小？”^[3]

丁若镛评注的特点是，当不赞同朱子注时，为了支持自己的看法，竟然引用了李卓吾对《论语》的评论。引文（一）中，关于“再，斯可矣”，程子曾经解释为：“至于再则已审，三则私意起而反感矣，故夫子讥之。”丁若镛则以为不然，他解释为“再尚未能，何以云三思也？”于是，他从李卓吾的《焚书》中找到与他对这些经文的理解相符的文字，并把原文转载到自己的书中。他还说李卓吾的解释才是“真切明确，深中经旨，无遗憾矣”，显然完全接受了李卓吾的看法。

引文（二）中，丁若镛不仅在经文的解释，且在经文条理上都与朱子意见不同。朱子重新调整了经文，还说：“疑此章有错简。‘人洁’至‘往也’十四字，当在‘与其进也’之前。”^[4]丁若镛却认为此经文本来已完

[1] 《论语古今注·公冶长》第二十，而李卓吾原文见于《焚书·读史·季文子三思》。汇集茶山毕生业绩的《与犹堂全书》分为7集，由76册154卷构成。《论语古今注》属于第二经集，从第七卷到第十六卷。在此书中，茶山摆脱了朱熹评注的束缚，从实用和实践的角度讲解了经书，故这也成了一部可观察他的历史观和伦理观的哲学著作。

[2] 《论语古今注·述而》第二十九。

[3] 《论语古今注·宪问》第十六。

[4] 朱熹：《四书章句集注·述而》第二十八。

整无缺，并引用了李卓吾《论语评》中的说法作为证据。

引文（三）中，朱子将“仁”解释为“爱之理，心之德”^[1]，也就是说将“仁”理解为“爱的原则”，而不是“爱”本身。如果这样理解的话，“仁”将不再存在于实际行动本身，而是存在于使行动成为可能性的抽象原则中。朱子的这种阐释很成功地将形而上学的抽象注入了儒学，但结果却削弱了儒学原有的伦理实践性。丁若镛对朱子的解释不满，他认为“仁”是一个具体的概念，是人与人之间实践美德时才能建立的概念，因此，他提出：

仁者，二人相与也。事亲孝为仁，父与子二人也。事兄悌为仁，兄与弟二人也。事君忠为仁，君与臣二人也。牧民慈为仁，牧与民二人也。以至夫妇朋友，凡二人之间，尽其道者皆仁也。^[2]

基于如上的“仁”之观念，丁若镛不仅反对朱子判定管仲不是仁者的意见，反而认为管仲如果能够把“仁”付诸实践，他就是一位仁者。为了确保其论点的合法性，丁若镛引用了李卓吾的言论作为佐证。这是因为他认为李卓吾从子路和孔子的实践中看到了真相，并敢于断言“仁”就是实体行为。不过，丁若镛对李卓吾的观点并没有全面接受，当发现李卓吾的观点与自己意见相悖时，也会进行严厉的批评。^[3] 尽管如此，在提出与朱子不同见解之时，只要李卓吾的观点符合自己的宗旨，就会毫不犹豫地引用，有时甚至会大加称赞。

丁若镛的这种态度，与其说是对李卓吾人格及学说的全力支持，不如

[1] 《四书章句集注·学而》第一。

[2] 《论语古今注·学而》第二。

[3] 比如，《论语古今注·颜渊》第二章中：“仲弓问仁。子曰：‘出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。’仲弓曰：‘雍虽不敏，请事斯语矣。’”李卓吾对此句评说：“出门如见大宾，使民如承大祭，是居敬也。己所不欲，勿施于人，是行简也。”丁若镛却说：“驳曰，非也。不欲勿施，非行简也。”

说是选择性地接受可以支持自己评注观点的学说，尤其是与朱子相反的主张。为了批评朱子的评论而引用李卓吾的学说，这意味着丁若镛已经接受并掌握了与朱子对立的李卓吾之理论。总之，这可以说是在经典之外所发现的他们之间共同拥有的一致性。

3. 李建昌

李建昌（1852—1898）是朝鲜末期著名文人，也是朝鲜阳明学派的最后一位学者。年轻之时，由于接触李卓吾的著作并留有深刻的印象，所以写下了四言古诗《李卓吾赞》。这首诗是朝鲜文人留下的唯一的关于李卓吾人格的长篇韵文。

大道之英，日远日湮，人或有为，不自其身。
 依声附响，拾唾取津，狐貉噉之，死且不神。
 卓哉卓吾，其人也真，宁自得了，毋苟同入。
 迥慧入定，化腐生新，一家之言，百岁千春。
 匪圣曷依，匪贤曷亲，婉婉妇寺，匪忠之纯。
 起疑发难，有怀必申，彼夫何知，群怪众嗔。
 身填牢狱，气于苍旻，激而赞之，愧彼头巾。^[1]

《李卓吾赞》是由4言28句组成的，是李建昌20岁左右的作品，全诗可分为三段：1到8句，描写了李卓吾出世前的思想界动向；9到22句，赞美了李卓吾的志趣和人品；23到28句，感怀李卓吾的悲惨死亡。其中特别引人注目的是第二段中“宁自得了，毋苟同入”之句，句中揭示出李建昌大加称颂李卓吾的理由，即他对李卓吾个性的同感。也就是说，李卓吾不依赖任何权威人士或意识形态，只重视自得。即使是孔孟圣人之语，

[1] 《李卓吾赞》收录于《明美堂集》，这本书是李建昌文集《明美香馆初稿》的初稿。从李建昌的生平来看，此书所载的著作大多是他十几岁或二十出头的时候写成的，由此可以推定《李卓吾赞》是李建昌二十出头之时创作的。

李卓吾也不肯盲目地遵循，如果有疑问，便会质疑或猛烈地批评，自己构思然后用具体的语言表现出来。正因如此，李卓吾的文章随着时间的推移，可以发人深省，让人觉悟，进而成为得到认可的一家之言。随之，李卓吾的人格也上升到了真人的境界。

李建昌生活的时期，李卓吾的书在中国被禁毁，因而受到假道学人士的鄙视，但李建昌却称赞他。年轻时的李建昌放弃了科举，在家专心做学问，对人生和社会都陷入了深深的思考。当朝鲜末期社会陷入混乱之时，因找不到出路，只能与书籍相伴的李建昌无疑是非常郁闷的，但在度过了那段时期之后，他曾坦白地说，在接触了晚明学人的否定现有权威而向往自得的学问之后，自己也能够洗去郁闷不乐的心情。^[1]

从以上所探讨的从许筠到丁若镛再到李建昌的朝鲜儒学者对李卓吾的接受模式来看，许筠把李卓吾看作是与自己思想相同的人，丁若镛是把李卓吾当成自己经学依据的出处，而对李建昌来说，李卓吾则是他内心的坐标。尽管他们以不同的理由接受了李卓吾，但却有一个共同点，即否认现有的权威，充分肯定以自由为导向的思想和个性。

三、 解放后的李卓吾研究

1945年，虽然韩半岛解放了，但韩国所拥有的半壁江山很快又遭到朝鲜战争的摧毁，所以五六十年代的学术情况跟序言中所提及的日本统治时期没有什么太大的差别，即几乎没有关于李卓吾的学术研究。但是，20世纪70年代以后，随着韩国经济发展的开始和政治与社会形势的迅速变化，李卓吾被接受和研究的情况也开始发生了变化。

[1] 李建昌曾说：“侄于晚明诸人，其实有不可报之恩。侄自成童以后，不作应试文字，闭门深思，启发其昏蒙，而陶写其抑郁者，皆晚明诸人之力也。”见于《明美香馆初稿·上静堂从叔父书》，转引自李荣浩，《李卓吾与朝鲜儒学》，见于《阳明学》第21集，2008年12月，第316页。

1. 有关背景

在韩国，很多人直到20世纪70年代才开始知道李卓吾这个特别的名字，当然，现在也还有很多不知其名的人。这主要是因为李卓吾一名在中国思想史上并不像孔子或朱熹那样广为人知，同时，李卓吾其名被大众普遍认知的契机也与韩国社会的政治情况有着密不可分的关系。

70年代初期到80年代，在韩国反对专制统治的学潮与社会运动达到了顶峰。其实，反抗分子中许多骨干都是经过一系列有组织性的学习过程培训出来的，那种教育被称为思想的“意识化”过程。他们学习的文本跨越了各个领域，重要教材包括韩国近现代史、世界劳工运动、第三世界“从属”理论、中国与苏联的革命以及共产主义运动史等等。说实话，这种意识化教育所使用的文本在各个领域都处于初级水平，没什么值得讨论的精辟理论，不过，对“革命”倒是始终抱着关注的态度。他们主张颠覆现有的世界秩序，赞扬建立社会主义体制的革命。只要是此类活动，他们都会给予肯定且赋予道义上的优越性，对中国革命的看法也不例外。

当时，“造反”是一个很流行的词语，它囊括了对权威或制度的各种挑战以及有关人士，所以，有儒家叛徒之称的李卓吾这个特异的名字当然也被包含在内。不过，人们觉得，李卓吾因认为世人无法理解自己的言论而将著书命名为《焚书》和《藏书》的故事比“卓吾”更带有神秘色彩；尽管“卓吾”这个绰号，以“呈现我”的意思揭示了李贽的个人主义面目（现今被解释为含有他个人整体性的意义），但当时，人们认为《焚书》这一书名比“卓吾”的寓意更为重要。因而，除了一些专家学者之外，一般人都仅把李卓吾看成是封建的破坏者，实际上能够了解他个人思想或人生历程的人寥寥无几。这又是为何呢？

主要是李卓吾的著书当时还没有被翻译成韩文，也未曾有专家能将他的思想内容和人生历程解释得通俗易懂。所以，李卓吾一直都被认为是反叛儒家的、具有神秘光环的非主流思想家，也可以简单地说是儒家的叛徒。这与“文革”时期，在中国农村的标语中，随处可见“学习卓吾、模仿李贽”的口号是极为相像的。也就是说，当时李卓吾所受到的待遇与他

在中国“文革”时期的形象非常类似。这就是带着时代的政治背景或历史的偏见来接受李卓吾的结果。

随着时间的推移、意识的改变，韩国社会对李卓吾的偏见正在慢慢地得以纠正，逐步进入较为客观的讨论与相对公正的再认识阶段。这种变化主要得益于学术研究的不断发展，尽管与同类研究相比，关于李卓吾的研究还是较为缓慢的。

2. 研究概要

如前所述，到了经济发展开始的 20 世纪 70 年代，随着政治和社会形势的迅速变化，学术研究也呈现出了不同于以往的景象，特别是关于李卓吾的研究也与此前大不相同，韩文译著和论文都在陆续出版发行。

从 20 世纪 90 年代末开始，对李卓吾著作的研究和正式的翻译，无论在数量方面，还是在涉及的范围方面，都比以前有了明显的进步，这为韩国的李卓吾研究掀开了新的一页。那么，到目前为止，韩国关于李卓吾著述作品的翻译与研究的具体情况到底是怎样的呢？

在译著方面，截至本文完稿，共有 4 人执笔，翻译了与李卓吾有关的 6 部作品，即：

李贽著，尹南汉翻译，《明灯道古录》（前半部），《世界的大思想》第 30 册，徽文出版社，1976。

李贽著，洪承直翻译，《焚书》选译本，弘益出版社，1998。

李贽著，金惠经翻译，《焚书》全译 2 册，Hangil 出版社，2004。

李贽著，金惠经翻译，《续焚书》全译，Hangil 出版社，2007。

李贽著，李荣浩翻译，《论语评》，成均馆大学出版部，2009。

李贽著，金惠经翻译，《明灯道古录》全译，Hangil 出版社，2016。

李贽著，金惠经翻译，《孙子参同》，近刊。

朱建国、鄢烈山著，洪承直翻译，《李贽传》，石枕头出版社，2005。

在创作性的学术论著或论文方面，除文学史、文化史、哲学史中收录的论文或提及的部分内容外，以李卓吾为标题的著作只有 1 种，即申龙铨撰写的《李卓吾：一个震撼中国孔子世界的自由人》（知识产业出版社，

2006)；此外，还有20来篇硕、博士学位论文，100篇左右的一般论文。这些都是韩国社会一直以来因对李卓吾的关注而积累的成果。

在学位论文中，除了刘东焕的博士论文《李贽天人理欲论研究》（高丽大学博士论文，2000）之外，其余的都是硕士论文，而且大都倾向于对“童心说”等文学思想进行研究。不过，在考察了刊登在一般期刊上的论文后，却发现其主题反而比学位论文要广泛，且平均分布在文史哲诸领域。摘自这些期刊论文题目中的主题词，包括有历史观、童心、平等、佛教、心学、思维方式、交友论、比较、女性、价值观、理欲观、真假论等，这几乎囊括了有关李卓吾的主要内容，但目前还不能说是丰富多彩，而且论文的深度也还大多不够。除此之外，关于李卓吾对法家与墨家等诸子百家的研究、佛教解释、小说批评等内容的论文，虽然各有一两篇，但内容上并未深入具体领域；对李卓吾既是儒家学者又是个人主义者的特殊定位的探讨，也尚处初级阶段。

在期刊论文中，引人注目的是，与20世纪出版的论文相比，21世纪的论文题目往往带有更具体的内容，例如主要谈论关于李卓吾女性观的金世瑞丽亚，她在20世纪末和21世纪初分别发表了论文《李卓吾的平等思想》与《在于差异哲学李卓吾“阴阳男女论”女性主义的理解》。^[1]尽管两篇论文的内容相差不远，但后者题目所指范围却变得更加具体了。这大概是进入21世纪后，李卓吾的著作陆续被翻译成韩文出版，可参考的文献也更加多样，而且容易购得，再加上写作论文的方式也有所改进的缘故吧。

虽然与20世纪后期相比，本世纪关于李卓吾的论文数量增多了，题目也更加复杂化、具体化了，但是，研究的深度仍然不够，并没有发生质的飞跃。这应该是由于很多作者并没有对李卓吾这个人物进行长期的探索和不懈的省察，大多都是在没有通读李卓吾著作，而只依靠论文写作要领和

[1] 两篇论文的出处来源如下。金世瑞丽亚，《李贽的平等思想》，《首善论集》第18，成均馆大学研究所，1993；《在于差异哲学李卓吾“阴阳男女论”女性主义的理解》，《阳明学》第26辑，韩国阳明学会，2010。

技巧的增强，强迫性地撰写论文而产生的现象吧。

既然关于李卓吾的论文大抵都是这样写出来的，那就自然既不可能积累有价值的学术成果，也不可能与其他研究者相得益彰，所以，结果就导致了韩国的李卓吾研究在整体上呈现出不够活跃、难以飞跃的局面。

四、李卓吾研究不活跃的理由

既然从 20 世纪 70 年代开始，特别是进入 21 世纪以来，关于李卓吾的论文与翻译的数量一直在不断增加，那么，为什么至今还未出现突破性的或者有意义的研究成果呢？除了前一章提到的很多研究人员和论文作者只是为撰写论文而接触李卓吾的主观原因之外，还有没有其他更为客观的原因呢？特别是近二三十年来，李卓吾作为思想家在韩国的人气已经不逊色于朱子或王阳明等人了，但关于他的研究，无论是数量还是质量，却都无法与关于朱、王的研究相比。同时，经过一段时间的考察，笔者发现与日本，甚至是非汉字圈的欧洲相比，韩国在李卓吾研究方面也表现得相当低调，这又是为什么呢？恐怕只有把视野扩大到论文和作者自身的主观原因之外，才能看清庐山真面目，找到真正的症结所在，进而逐步解决，只有这样，才可期待李卓吾研究发生质的飞跃。为此，试从以下三个方面进行仔细的探究。

1. 通古今认识汉字的人员大量减少

一直到朝鲜时代，韩国都是将汉字作为正式文字使用的，所以，现在也仍然属于汉字文化圈。尽管这是毫无疑问的，但众所周知，汉字原本是少数知识分子才能学习与享用的，对普通民众来说，它甚至是一种不敢接近的特权性文字。历史上，由于大部分人口均为文盲，已经给国家发挥统治力量带来了障碍，所以，需要一种易懂易学的文字。于是，朝鲜世宗二十五年（1443 年）在宫中设立了正音厅，负责研发《训民正音解例本》，世宗二十八年（1446 年）正式颁布为国文。训民正音是一种由 28 个字符构成的、具有独创性、便于使用的表音文字，史上记载其创制宗旨是：

有天地自然之声，则必有天地自然之文。所以古人因声制字，以通万物之情，以载三才之道，而后世不能易也。然四方风土区别，声气亦随而异焉。盖外国之语，有其声而无其字。假中国文字以通其用，是犹枘凿之钮铻也，岂能达而无碍乎。要皆各随所处而安，不可强之使同也。〔1〕

这一宗旨虽然美好，可对于使用并崇尚汉字的朝鲜知识分子来说，训民正音却是一种不可接受的庸俗文字。他们称之为“谚文”并鄙视之，因此，韩文便沦落为智力水平较低的平民和妇女们的文字，这种情况一直持续了400多年。

1894年，“甲午更张”的改革运动废除了科举制，社会也随之进入了混乱时期。十几年后的1910年，日本帝国主义强占了朝鲜半岛，随后开始的残酷的殖民统治（1910—1945）与接踵而至的韩国战争（1950—1953），几乎将传统学问的命脉完全斩断了。汉字的命运也同样悲惨，因日占期对日语的强制推行，常见的汉字几乎就剩下那点儿字形字义都有所改变的日语汉字词了。解放后，国土虽然光复了，但汉字的使用和能够使用汉字的人员却急剧减少了。20世纪60到70年代，又因国粹主义韩文专用论占据了优势，使汉字几乎从韩国人的日常语言生活中消失殆尽。尽管70年代，经济开始发展，学术研究随之复兴，但是，除了忠实于传统儒学或者由于专业所需另学汉文的一些学人之外，在韩国再也找不到致力于钻研汉文的人士了，而各级学校教育中的汉字与汉文，结果大多也不过是过眼云烟而已。

在上述情况之下，用汉字记录的古典文献只能翻成韩文才有可能进入现代人的视线，所以70年代以来开始了古籍翻译工作，但翻译对象主要限于已有知名度的作品，那些从未被翻译过的古籍，大多都成了被回避的障碍。像李卓吾著作这样鲜为人知的古籍的命运就是如此，因为没有现成的

〔1〕 郑麟趾：《训民正音解例·序》。

韩文译著可供参考，很少有人愿意着手费时费心的初译工作。同时，由于社会上对不甚出名的古典感兴趣的人本来就少得可怜，所以，从出版市场的角度来说，此类译注就变成了划不来的需求。

在朝鲜时代，知识分子都有读懂原文的能力，看汉文如同看母语一般，根本无须翻译这种苦差，而且可以迅速阅读，但进入20世纪以后，由于汉文素养的不足，李卓吾的著作便无法列入读书目录，再加上汉文解读人士的减少，精通古典的翻译者也就极为罕见了，因而李卓吾著作的翻译工作，也只能一拖再拖，难以面世。尽管如此，可如果与其他古籍的翻译出版相比，恐怕这一理由还不能充分地说明李卓吾研究低迷的原因。俗话说解铃还须系铃人，也许真正的理由还应该从李卓吾本人身上寻找才是。

2. 晦涩难懂的学问与心理

晚明时期，无论文史哲的哪一方面，都没有比李卓吾的论著更丰富多彩的，也没有比李卓吾在学术界更生机勃勃的。他的著述最明显的特点是涉猎范围广泛，从传统到现实社会应有尽有，而且对待问题的观点和阐释也都十分犀利。

李卓吾除了儒家、佛教、道家思想之外，对诸子百家与历史都有很深的造诣，甚至对基督教和回教等也有兴趣，文学方面以古典为主，所以，就像他的小说和戏曲论所展示的那样，他比当时任何一位知识分子都具有更先进的意识。因此，这些认识背景让李卓吾在评价历史与社会时，常常使用犀利的词句来分辨是非，道出要害。但是，对读者来说，如果没有像李卓吾那样广博的知识基础和语言水平，便如同走进迷宫，很难了解到他字里行间的含义。

晚明的社会背景与李卓吾复杂的心理，也在客观上给后世研究带来了诸多难题。晚明末期的社会思潮以儒佛道混融为形式，以解放个性为内容。知识分子的主要立场是不拘泥于任何一个教义，广泛接受三教，关注其共同点。这种特性与尊重个性的明末社会思潮相契合，发展成为文学解放运动。当时，三教内部都盛行“离经慢教”之风，这是对传统思想新诠释的一种表现方式。李卓吾是热切实践自己主张的思想家中最具代表性的

人物，所以，以他为首的左派思想家们主张儒佛道三教的类似性，并否认某个教派是绝对正确的。这种观念给李卓吾的著述带来一个看似矛盾的突出特点，那就是对时代强制的划一思维十分反感，但在某些方面又不会把传统本身说成是毫无价值的。比如：他希望不拘泥于任何教条而自由地思维、活动，但这并不意味着他完全自由自在；他攻击虚伪的道德，但他本身却从未违背道德；他和传统道学之间存在着一种微妙的紧张感，而对现有道学的排斥主要表现为对某些人的发泄，这与他所目睹的现实中的不合理和道学者的表里不一息息相关。所以，他一方面赞扬圣人的伟大，另一方面又无法接受或原谅由圣人及其后学衍生出来的不合理现实。因此，在李卓吾的言论中便同时表露出了对圣人和经典的爱护与憎恨，这就让未曾通读李卓吾作品或是未能把他的论著还原到晚明社会去思考的学人们感到困惑与难解。

笔者在读研究所时曾写过有关李卓吾的硕士论文，但当时曾决心毕业后再也不理睬他了。因为依据笔者当时的知识水平，阅读他的著作就像是在黑夜里摸索自己不可能拿到的物品一样。可后来还是经过近三十年的一系列曲折，终于翻译出版了几部李卓吾的著作，并写下很多有关他的论文。与此同时，也发现了在韩国对于李卓吾这个宏伟的主题，没有孜孜不倦地研究或出版著作的人，当然，仅写一两篇论文的人还是有的。既然李卓吾本身在韩国还是极具魅力的，那作为研究主题为什么却不受欢迎呢？这一疑问让人深思，也促使笔者不断地寻找答案。

李卓吾是一位拥有大陆性消化能力的思想家，集儒佛道、文史哲、天地人于一身，当然不可能是一丝不乱的教条，实际上就像是沸腾熔炉中的混合物一样，统合在一起后又被分离出来，因而他不仅不偏向于任何一条主线，反而吸收了复杂的社会与人类的否定性侧面，走向了统合与个性多样化。所以，即使具备了充分的汉语能力，也还需要对中国历史、文化、哲学体系等都有长期积累的素养，才能深刻地钻研李卓吾论著。由此可见，难懂的学问、复杂的心理是李卓吾研究处于低迷的内在客观原因，但却绝非仅止于此，因为韩国社会的地理、历史等客观现实也使得李卓吾研究进展缓慢。

3. 韩国文化的特殊性——道德主义

日本学者小仓纪藏把韩国文化的特性定义为“道德主义”。^[1]将道德主义视为韩国哲学的这一观点，从根本上将韩国社会和文化放置到世界史的普遍性中去了，这是依据雅斯贝斯规定的“轴心世纪”（Achsenzeit）^[2]的观点来理解韩国社会的。

如果从支配手段的角度粗略地概括人类历史，可以将其分为巫术暴力时代、道德宗教时代和科学理性时代。根据勒内·吉拉尔的《暴力与神圣》，巫术时代就是暴力时代，中国历史上的夏代与殷代就属于这种类别。周润发主演的电影《孔子》中有这样一段故事，即孔子看到逃过殉葬的少年后，就废除了殉葬制。虽然这似乎不是历史事实，但这一场面象征着了孔子时代，巫术暴力统治转变为道德统治了。继巫术暴力时代之后的道德宗教时代与公元前5—公元前4世纪的道德宗教的诞生一脉相承，如果说基督教这一神圣宗教在西方扎了根，那么在东方儒家就可以理解成是起到同样作用的世俗宗教。此后，就是科学理性时代的到来，这是指16世纪前后始于西欧并向全世界发展的近代。

小仓教授正是根据这一理论，将韩国社会置于世界史的发展变化中，通过道德宗教时代的模式来解释韩国社会，这是将特殊性还原为普遍性的分析方式，因此，把韩国社会与文化定性为道德主义的说法才具有了普遍的说服力。同时，这一定性也表明韩国社会和文化的发展方向应该是超越道德宗教时代，走向科学理性时代。

李卓吾撰文的根本目的，是要揭穿道德宗教社会的反理性形态。这一宗旨对于尚处道德宗教时代水平的韩国社会来说，自然是很难被广泛地褒

[1] 小仓纪藏：《韩国は一个の哲学である—“理”と“气”の社会システム》，讲谈社，2011年。

[2] 轴心世纪（Achsenzeit）：由德国哲学家卡尔·雅斯贝斯在《历史的起源与目标》（*The Origin and Goal of History*）中提出的哲学发展理论。他认为，当时世界上主要宗教背后的哲学大约是从公元前900年到前200年之间发展起来的，在这期间，不论是中国、印度及西方，都有革命性的思潮涌现。

扬与接受的。虽然一些人士热烈赞叹李卓吾敢说敢做的行为，但对遵从道德主义的大部分韩国人来说，他只是个很难了解的奇人怪人而已。

如果我们挑选一个可以贯穿从朝鲜时代至当今韩国社会的词语，那就应该是朱子学的“理”。从它被当成国家的统治理念以来，“理”哲学已经作为唯一的原则在领土、人、主权、文化等各个方面，支配着韩半岛。那么，韩国的“理”哲学到底是什么呢？其实这个“理”只不过是一种普遍原理，就是认为上天，即自然规律，和人类社会的道德必须没有丝毫乖违，至少两者得符合一致性的绝对规范。所以，韩国“理”哲学的指向性总是体现为“一体性”，当今时代韩国人的道德指向就是这一传统的延续。

原来“理”只是一种普遍性的运动而已，但只有通过激烈论争，掌握了这一普遍性的人或集团，才可垄断权力和财富。换句话说，“理”既是真理，也是规范权势、金钱乃至衣食住行的源泉。因为每个人在现实生活中的排位都是根据各自体现着多少“理”来被确定的，甚至连政治集团能否掌握国家权力也与道德哲学紧密相关，所以韩国人的身家性命只能悬于这个“理”。如此看来，现今的韩国社会与道学支配下的晚明时代很相似，然而李卓吾的一生都献给了揭开道学的伪善面具。这就意味着，目前一般韩国人的思想感情与不惜用生命的代价来揭示假道学的李卓吾及其哲学之间，存在着无法避免的冲突。如此，在韩国对李卓吾的关注和研究的消极滞后现象便奇而不怪了。

尽管道德主义文化在一定程度上束缚了韩国的李卓吾研究，但迄今为止，还是有一些热情的学者从未停止过翻译、研究与宣传。这些努力也在慢慢地扩大着读者对李卓吾的关注度，甚至也可期待促进李卓吾研究走向突破。

五、 结语

通过对从朝鲜时代到现今韩国对李卓吾的接受与研究的详细探讨，可知，除了日占时期和解放初期的朝鲜战争时期以外，无论是古代朝鲜，还是现代韩国，对与中国晚明时代所有文化现象密切相联的李卓吾的关注和

研究一直都在进行着，但是，在成果方面，除了全译本数量的增加之外，论文至今仍是偏重于局部性的主题，且总体上尚处深度不足、没有明显突破的低迷状态。究其原因，除了李卓吾与其著作原有的争议性、晦涩性带来的难解问题之外，韩国自身的因素也是十分重要的，其中最主要的原因是汉字文化的断代和作为韩国社会文化本质的道德主义与李卓吾哲学思想的对立。为此，首先应该大量促进李卓吾著作的翻译与解读工作，以使更多的韩国人能够容易地接触并进而理解李卓吾其人其作。同时，随着韩国社会逐渐向科学理性时代迈进，现有的道德主义也必将引起人们的理性沉思并有所改变。其实，如果李卓吾研究能够不断开拓，李卓吾思想能够广而告知，对韩国社会反思道德主义而迈向科学理性时代也是一种积极的推动。因此，李卓吾研究能否有质的飞跃与韩国社会文化能否有新的突破，可以说是一种同向效果，故两者相得益彰也并非是不可期待的。

现在许多人已经认识到，韩国社会的思想性与“道学一边倒”的晚明社会氛围很相似，所以，应该更积极地思考李卓吾为什么是韩国迫切需要的思想家，并努力地让人们认识到这一点。尽管很多人为韩国步入先进的行列而欢呼，但实际上社会的多样性和学术的包容性在韩国还未达到应有的程度，也正因缺乏这种社会品德，真正的人文学或面向未来的革新都像是镜花水月一样无法触及。

目前全世界都在讨论第四次产业革命和人工智能，当然这也是韩国的热门议题，但正如技术不会在没有超能想象力发挥的情况下飞速发展一样，在思想方面，只接受符合自己口味的主张而排斥异己之见，就是将“不同”视为“不对”的思维方式带来的弊端。如果韩国对李卓吾的关注与接受能不断地扩大，在重温李卓吾著作，深思李卓吾哲学之后，亦可摆脱朱子学道德主义的狭隘思维，打破现有的框架。这对韩国人来说，应是如饮甘泉，并随着甘泉的不断喷涌而使沉闷的视野逐渐拓宽。因此，从可有助于韩国社会摆脱道德宗教、唤醒科学理性的思考的意义和价值这一角度来看，我们也应该更加积极地探究李卓吾的批判式思维以及其带给落后意识的冲击。

比较训诂学视域下《圣经直解》“箴”体考

张玉梅*

摘要：论文在“比较训诂学”视域下考察研究明末来华传教士阳玛诺《圣经直解》之“箴”体。汉语系统中，“箴”有由针砭治病的核心义而来的箴谏、箴言词义及相应的警诫性文体“箴”体。《圣经直解》之“箴”主要是对《圣经》之“经”的扩展性诠释，属于“集注式类箴体”。其诠释方式借鉴《四书章句集注》《道德经古本集注直解》等训诂传统，并突出表现为主观色彩浓郁的以“箴”字领起而集注《圣经》经文、诠释天主教教义等，并借以“直解”的方式箴劝世人了解其“奥旨”从而信从“至真至正之教”（天主教）。明末传教士以训诂方式诠释《圣经》及其“天学”，充分说明训诂学作为工具之学，在经典古籍诠释方面的实践性功用，表现出其融通东西方传统文化的巨大张力。

关键词：比较训诂学；《圣经直解》；箴；朱熹《四书章句集注》；《老子道德经古本集注直解》

* 张玉梅，博士、教授，上海交通大学人文学院博士生导师、博士后合作导师。主要研究方向：训诂学、文字学。学术兼职：中国训诂学研究会常务理事、中国《文心雕龙》学会理事、中华诗词学会高校诗词工作委员会副主任等。出版《南怀仁〈教要序论〉训诂学研究》《王筠汉字学思想述论》等著述，多篇学术论文被《人大复印资料》《高校文科学术文摘》全文转载，主持多项国家级、省部级科研项目。本论文为2019年教育部规划基金项目“近代域外训诂学文献整理与研究（欧洲卷）”（项目号：19YJA740080）阶段性成果。

引子： 阳玛诺及其《圣经直解》

《利玛窦中国札记》中曾描写过一种场面：他这个身形高大的外国人，无论怎样穿着明人服饰混迹人群，总还是会被一眼看穿，引来中国人好奇的围观。面对明清时期圣经诠释学典籍时，我们的眼光和心理也如同那围观利氏的看客：他的穿着越是中国化，我们的好奇越浓厚；他的口音越是字正腔圆，彬彬古雅，我们的听力便越发变得敏锐，于是我们要走得更近去观察他。近距离地观察和分析这些汉语圣经诠释学文本，我们使用“比较训诂学”^[1]这个工具，利用这把尺子，我们打算好好地量一量汉语圣经诠释学的尺度，分析研究它与我们传统训诂学的同异之处、二者之间的关系，并希望我们的观察、分析、研究，能有益于人。

论文拟聚焦阳玛诺《圣经直解》的诠释体式。阳玛诺（P. Emmanuel Diaz, 1574—1659），字演西，葡萄牙人，明末来华传教士。1601年在果阿攻读神学，学成前往澳门。1611年（明万历三十九年）来华（广东韶州）传教。曾于1614—1615年担任中国日本两国巡阅教务职，1616年南京教案中被押解回澳门。1621年受政府邀请到北京帮助制造火炮，1623年担任耶稣会中国省区会长。1626年到南京后，活动于上海、杭州、江西、福建等地，其间曾居住在徐光启家、杨廷筠家。1638年后活动于福州、宁

[1] “比较训诂学”指将中国传统训诂学与西方早期诠释学两门学科做异同研究的学问。“比较训诂学”概念的提出基于中国传统训诂学与西方早期诠释学有异有同的客观事实，旨在比较研究二者在产生、发展、演变等历史进程中的同异，意在比较研究的视野中进一步明确中国训诂学在世界同类学科中的目的、任务、价值、定位、性质、特点，乃至其对世界文明的贡献。它用来展开研究的传统训诂学指“先秦萌芽—汉代兴起—清代复兴—近现代独立学科—当代训诂学”历史分期中近现代之前的训诂学阶段。它用来对比研究的西方早期诠释学大致指“早期诠释学（荷马史诗—中世纪—宗教改革时期—17、18世纪独立学科的诠释学）—19世纪普遍诠释学—当代诠释学”此概念及相关界定详见张玉梅《南怀仁〈教要序论〉训诂学研究》（及书内汪启明序《打开训诂学研究的广阔空间》），上海古籍出版社，2016年；及张玉梅《比较训诂学视域下〈万物真原〉修辞特色考》，华学诚主编《文献语言学》，中华书局，2022年第1辑。

波等地。1648年潜心著述，最后定居在杭州。1659年卒于杭州。^[1]汉语著述主要有《圣经直解》《代疑论》《经世金书》《天学举要》《天问略》等。

用汉语翻译《圣经》绝非易事，阳玛诺《圣经直解》之前，因传教之需，《圣经》及基督教教义产生过部分内容的汉语书目，比如第一部传教士中文著述——罗明坚的《天主实录》（1584）^[2]，对话版天主教教义书籍——利玛窦的《天主实义》（1603），禁毁后的《天主实录》修订本——罗明坚、利玛窦的《天主圣教实录》（约1637），第一部中文耶稣传——艾儒略的《天主降生言行纪略》（1635—1637）^[3]等。阳玛诺的《圣经直解》具有里程碑式意义，一般被算作第一部《圣经》汉译本（它译出了《新约》四福音书的四分之一），内容主要是解释主日及节日所读的福音。

《圣经直解》不只是《圣经》汉译本，准确地说它应是一部汉语《圣经》注译书。关于这一点，可以参考阳玛诺写在前面的“序”：《圣经》“中藏奥旨，盖千六百三十余年于兹矣。不佞^[4]忘其固陋，祖述旧闻，著为直解”，“此则解经意也”^[5]。阳玛诺此书在翻译《圣经》的同时还“祖述旧闻，著为直解”，也即为《圣经》做注，故而书名内有“直解”二字；“解经”二字更是将这一点说得分明。所以，论文将此书作为典型的圣经诠释学汉语著述看待，从比较训诂学的视角讨论它的文体特点。《圣经直解》初刊于1636年，^[6]本论文所据为比利时鲁汶大学藏书，书内标有：“京都始胎大堂重刊藏板，天主降生一千六百四十二年（1642），阳玛诺译”“天主降生一千七百九十年主教亚力山汤准”。

《圣经直解》中有一个出现频率极高的关键字“箴”，值得特别注意，它们常常如图：

[1] 徐宗泽：《明清简耶稣会士译著提要》，上海书店出版社，2010年，第274页。

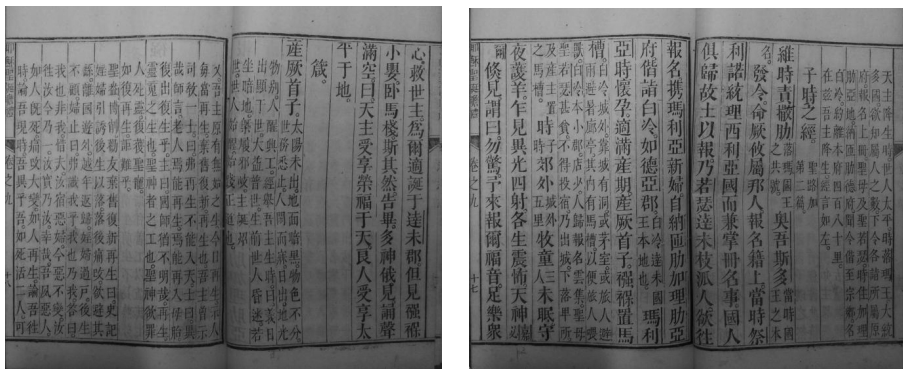
[2] 此书因译本使用佛教词汇等问题，后被官方禁行并毁版。

[3] 燕蕤思：《中国教理讲授史》，中国河北信德室，1999年，第71页。

[4] “不佞”二字为双行小注，当为阳玛诺行文中之谦辞格式。

[5] 阳玛诺《圣经直解自序》。

[6] 燕蕤思：《中国教理讲授史》，第229页。



上图右边书页主要为《子时之经》(圣路加第二篇),大字为经文,双行小字为注释。左边书页右数第五列这个大大的“箴”字,居于《子时之经》后。由“箴”领起,后面一列大字“产厥首子”为前面经文中的一句,之后双行小字是对它的诠释。后文还有《子时之经》其他文句的诠释,它们均由前面这个“箴”字领起。经穷尽式核实,与大字经文对应的、领起诠释文的大字“箴”的格式在《圣经直解》中出现近100次(全书总计118次),构成全书有规律的行文模式。本文即从比较训诂学视域下,对比汉语训诂学语料,讨论《圣经直解》的这个“箴”体。

一、“箴”之汉语词义与文体特征

“箴”在汉语词义系统中的本义、引申义系统如何?

《说文》:“箴,缀衣箴也。从竹咸声。”《段注》:“缀衣,联缀之也,谓签之使不散,即若用以缝则从金之鍼也。《尚书》‘黻衣’即‘缀’也。引伸之义为箴规。古‘箴’‘鍼’通用。《风俗通》曰‘卫大夫箴庄子’,今《左传》作‘鍼庄子。’按照《说文》《段注》《康熙字典》《故训汇纂》等辞书释义及古书用例,概括“箴”的义项主要有:

(1) 箴本义为名词,为联缀之箴,缀衣箴;或者如果缝缀物什的话,就用从金的鍼,是为缝衣箴,如《礼·内则》:“纫箴请补缀。”这个义项与“鍼”“针”通用。箴从竹,材质为竹子之箴;鍼从金,

材质为金属之鍼，材质不同，功能一也。针为鍼之俗字，也即今天针线之针。

(2) 动词属性的话则为联缀义。

(3) 动词属性的话也有补缀义。

(4) 名词箴古代有石质者即石箴，可用以刺病，即动词箴（针）砭之义，如《山海经》：“高氏之山，其上多玉，其下多箴石。”又如《汉书·艺文志》：“医经箴石汤火所施。”

(5) 由箴砭治病引申为比喻义的名词规诫之言、劝诫之言。如《书·盘庚上》：“犹须顾于箴言。”又如《左传·襄公十四年》：“工诵箴谏。”此二例均为名词，后世常用双音节词箴言、箴谏、规箴。

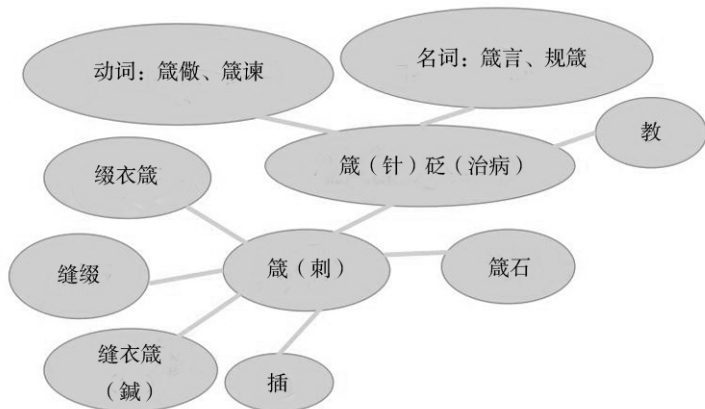
(6) 以箴缝缀，也即以针刺入，故动词义亦有插义，如《广雅·释诂二》：“箴，插也。”

(7) 由箴砭治病引申为比喻义的动词刺谏，如《国语·楚语上》：“犹箴傲于国”韦昭注。从动词义亦常解为箴谏，谏，如《书·盘庚上》：“无或敢伏小人之所箴”陆德明释文引马融释义为“谏”。箴为刺谏常常是刺前事之失，如《文选·陆机〈文赋〉》：“箴顿挫而清壮”张铣注。或者箴刺王阙，如《文选·何晏〈景福殿赋〉》“以当箴规”李善注引韦昭《国语注》。

(8) 箴规再引申，则未必因为国家或前事有失或有阙，而重在事前劝诫或劝导，从而使之不犯错、不有失之意，如《诗·小雅·庭燎序》：“因以箴之”陈奂传疏曰：“箴，犹戒也。”又如《希麟音义》卷十“箴规”注引《考声》云：“箴，规谏也。”

(9) 由规诫义引申为教义，如《慧琳音义》卷八十六“九箴”注引孔注《尚书》云：“箴，教也。”

若采用王云路词汇核心义理论^[1]进行分析,则“箴”的核心义为“刺”,这个核心义所统摄的若干个动词或者名词义项,可以用水波纹式图表直观表现:



图表(1)“箴”的核心义及引申义系统

在汉语词义系统和文体分类中,“箴”也是一种警诫文体,这个义项在上述辞书系统中似乎未予列出。《文心雕龙》文体论部分《卷十一铭箴》篇中,^[2]刘勰纵向梳理箴之为文体,这种文体兴起并繁盛于夏商周时期,春秋战国衰微甚至委绝,是用来讽谏君王和训诫百姓的。到了汉代,扬雄追古而有大量仿作,复使之重振。依照刘勰的评判标准,以《虞箴》和扬雄仿作为可取范式,“箴”之为文体,四言骈文,文体之箴的词义由针砭

[1] 王云路等著:《汉语词汇核心义研究》,北京大学出版社,2014年。箴还有同音假借的用法,比如:姓氏用字,如《风俗通》:“卫大夫箴庄子。”器名,如《尔雅·释器》:“一羽谓之箴,十羽谓之箠。”官名,如《左传·宣四年》:“子文孙箴尹克黄。”注曰:“箴尹,官名。”鸟名,如《司马相如·上林赋》:“箴疵鸩卢。”注曰:“张揖曰:箴疵,似鱼虎而仓黑色。”草名,如《神异经》:“桂林有睡草,见之则令人睡。一名醉草,亦呼为懒妇箴。”竹名,如《集韵》:“口减切,音椽。古斩切,音减。并竹名也。”这些不在王云路核心词义讨论范畴。

[2] [南朝梁]刘勰著,[清]黄叔琳注,[清]纪昀评,戚良德辑校,李详补注,刘咸焘阐说:《文心雕龙》,上海古籍出版社,2015年,第69—70页。

治病而来，亦在核心义统摄之下，所包含义项概为第7、8两项之“警诫”义：“夫箴诵于官，铭题于器，名目虽异，而警戒实同。”其“箴全御过，故文资确切”；“其取事也必核以辨，其攤文也必简而深，此其大要也”。也即，因为目的是警诫人免于过失，所以它要求所述之事确切真实，属事当核实分辨；它的行文措辞应该简要而深刻。

与《文心雕龙》互为呼应的《文选》亦有一篇箴类范文——《女史箴》，可以拿来查看箴体的实际样貌：

茫茫造化，两仪既分；散气流形，既陶既甄；在帝庖羲，肇经天人；爰始夫妇，以及君臣；家道以正，王猷有伦。妇德尚柔，含章贞吉；婉孌淑慎，正位居室；施衿结褵，虔恭中饋；肃慎尔仪，式瞻清懿。樊姬感庄，不食鲜禽；卫女矫桓，耳忘和音；志厉义高，而二主易心。玄熊攀檻，冯媛趋进；夫岂无畏，知死不吝！班妾有辞，割欢同辇。夫岂不怀，防微虑远。

道罔隆而不杀，物无盛而不衰；日中则昃，月满则微；崇犹尘积，替若骇机。人咸知修其容，而莫知饰其性；性之不饰，或愆礼正；斧之藻之，克念作圣。出其言善，千里应之，苟违斯义，同衾以疑。夫出言如微，而荣辱由兹。勿谓幽昧，灵监无象。勿谓玄漠，神听无响。无矜尔荣，天道恶盈。无恃尔贵，隆隆者坠。鉴于小星，戒彼攸遂。比心螽斯，则繁尔类。欢不可以黜，宠不可以专。专实生慢，爱极则迁。致盈必损，理有固然。美者自美，翩以取尤。冶容求好，君子所仇。结恩而绝，职此之由。

故曰：翼翼矜矜，福所以兴。靖恭自思，荣显所期。女史司箴，敢告庶姬。^[1]

张华《女史箴》为四言骈体，文辞庄严。关于此文的创作目的，《文

[1] [南朝梁]萧统编，[唐]李善注：《文选》，中华书局，1997年，第768—769页。

选》引曹嘉之《晋纪》曰：“张华惧后族之盛，作女史箴。”^[1]史载晋惠帝时贾后专权善妒，所以张华撰文苦口劝谏，指出女子当敬慎谦逊从而福兴荣显。此劝谏箴文之写法可概括如下：

第一，罗列多个例证的写作手法：文章开篇由天地鸿蒙，人类分工讲起，引出君臣夫妇之道（第一段内）。作为妇德，尚柔淑慎。文中罗列樊姬、卫女、冯媛、班妾诸女贤事迹，彰其淑德辅君之美：夫人樊姬因楚庄王好猎无度谏而不止，三年不食禽兽之肉，楚王终于改变。另有一说，齐桓公夫人卫姬见桓公耽好淫乐，于是不听郑、卫之声，以谏桓公。此皆见于《列女传》。汉元帝观斗兽，黑熊出圈欲上殿，冯婕妤挺身护驾，当熊而立，赢得敬重。此事《汉书》有载。汉成帝宠幸班婕妤，出欲同辇。班婕妤援引古代贤君名臣在侧而三代末主侍有嬖女，请辞相拒。此事亦载于《汉书》。以上所列均为榜样之女德事例。

第二，大段逻辑思辨、类比论证、对比和排比举例、征引典故等为全文主体部分（第二段内）。“道罔……，物无……。”这是逻辑论证的演绎法，由“道罔”“物无”的通则原理引出后文日、月、崇、尘等一个个具体现象，说明天道、万物无不隆而后杀，盛而后衰。这里所运用的演绎法，亦为类比法，意在类比文章主题之人事：人往往知道外修容貌，却不懂得内修心性，斧凿向善。人的言语看似微小，实则关乎荣辱。“勿谓……。勿谓……。无矜……。无恃……。”此处以“勿”“无”领起的四个排比句，均为否定式祈使句，警诫意味突出。“美者自美……职此之由”六句用了三个典故。此段运用多角度的写作手法、丰富的修辞格形成了较为强烈的语气。

小结以上《文心雕龙》理论与《文选·女史箴》之文可知，“箴”之为警诫或劝谏文体，四言骈体，可正面树立榜样，亦多罗列反面事例。意在警诫上位者谨守职责，亦在劝诸人行善，防止作恶。它多征引确切真实的事件，加以条理分明的劝导，多运用类比、排比等修辞手法，行文简约而富有文采。

[1] 《文选》，同前。

二、《圣经直解》之“集注式类箴体”

对比汉语“箴”的核心义及引申义系统，《圣经直解》中少量出现在注释文中的比如“奥斯定圣人，且解且箴其友曰”之“箴”显然是第8条义项动词规诫义，“因奉主命，因免方命罪，因免罪之罚，斯箴示吾”之“箴”显然为第5条义项名词箴言义，“奥斯定圣人设箴于饭堂云”之“箴”显然为第5条义项名词箴言义（这里当特指刻着箴言的箴言板），这些均无疑义。那么最为标志性的近100处“箴”究竟如何？以下仅以《子时之经》（圣路加第二篇），即前文图片为例详加查看。下文为原文录入，图片纵版改为横排，酌加标点。行文格式：大字为《圣经》经文，后面括号内的小字为阳玛诺注解，人名、地名加下划线：

子时之经

维时责撒肋（落玛国王之共号）奥吾斯多（当时国王之本名）发令，命厥攸属邦人报名籍上。当时祭利诺统理西利亚国而兼掌册名事，国人俱归故土以报。乃若瑟达未枝派人，欲往报名，携玛利亚新妇，自纳匝肋加理肋亚府，偕诣白冷如德亚郡（白冷，达未国王本地也。）玛利亚时怀孕，适满产期。产厥首子，襁褓置马槽。（白冷城外，靠城有洞，或茅室，或旅人避雨避暑廊亭。其内有马槽，以便旅人喂兽。白冷本小郡，店少，人归报名云集。圣母圣若瑟甚贫，不得投宿。乃出城，下落卑所，及产主置之马槽。）时（子时）郊外（城外五里）牧童（三人）未眠，守夜护羊。乍见异光四射，各生震怖。天神（嘉必尔）倏见，谓曰：“勿惊！予来报尔福音，足乐众心。救世主为尔适诞于达未郡，但见襁褓小婴卧马栈，斯其然。”告毕，多神俄见诵声满空，曰：“天主受享荣福于天，良人受享太平于地。”

箴

产厥首子太阳未出，地面暗黑，物色不分，世务悉止，人闲而寐。日出，地光物别，人醒兴工。经举吾主生时，曰：“义日出显于世，大益普世。生前世

人昏迷，若坐暗地，概履邪歧。主诞照世，世人始醒，始践正道也。”又，吾主原有无始之生，今日再生，示人每当再生，弃旧复新。再生也，……圣盎博削劝友弃旧复新再生曰：“史记淫妇引诱后生以落，落后痛改，欲避其繇，离国游外。越年返归，淫妇过户，后生不顾。”……或曰：“请示善工，使主再生于灵。”圣额我畧答曰：“善工又三：愿一、行一、恒一。……”（按：小字有近550字）

首先，“经”已经是大字正文、小字注释的格式了，大致相当于传统训诂的“随文而注”。“箴”又将前面经文中“产厥首子”一句拿出来，作为重点句，详加诠释。再细看“箴”中的诠释，不限于“产厥首子”字面句意，它有非常丰富的扩展性诠释，主要包括四方面的内容：（1）据《经》记载，“吾主”诞生，太阳出显，普世光明，人践正道。此言耶稣诞生的伟大意义。（2）《经》举天主与司教问答，解释何为“再生”：再生乃灵魂之生，圣神之工。此言“再生”的内在涵义。（3）《经》载耶稣诞生，实为天主托于人体而再生，寓意人人皆应弃旧图新，自新再生。并举圣盎博削之言，讲述一个弃旧再生的故事：史记有载一个后生，被淫妇引诱堕落，后来痛悔外逃，返回时已然言辞明智，恍然再生。此言圣人以故事劝诫世人再生。（4）以有人设问而圣额我畧予以解答的形式，讲解天主之所以能再生为耶稣的善工，它有三个条件要点：“愿一、行一、恒一。”此言如何才能再生，或曰再生的途径。可见，这大段的诠释主要集中援引《经》文、圣徒之言，并进一步解释，总体内涵深刻，内容丰富，故事性强，既有**劝诫要义**，还有**教人**怎么办的途径解答。这种“箴”，是在“箴劝”主题之下的集注。

同“产厥首子”条类似，下文中“襁褓置马槽”“牧童未眠，守夜护羊”“天神见牧童”后，均有或长或短的进一步诠释，所诠释内容可概括为：（1）音训或义训，比如“主，智也”为端钮双声音训，“世，痴也”为透钮双声音训。（2）以设问对答形式诠释如何谓牧，何云寤守，圣盎博削解释，“在上者理民，理家，皆牧也”。何谓“护安”，那就是以就民利。（3）征引圣人之言加以解释，如引圣伯尔纳警诫之言，以经中守烟墩人之职责类比，告诉那些自逞其贵的人，当勤，当惧，当勤敏而不怠缓。又如

征引《雅歌》文本及圣额我畧对它的解释：赞美牧人之勤，天主必将严察众人是勤还是怠。还有引葆禄圣徒、圣额我畧的话等。(4) 正反对比修辞格的诠释，如引圣伯尔纳的感叹之言，指出今时丑态太多，找不到“勤牧”，而多见“勤贼”。(5) 排比、对比等修辞格的使用。如“报尔福音，足乐众心”句后，引圣良之解，说明耶稣诞生是众人之公乐，异教、罪人、善人、天神、古圣各色人等，均有所乐和福报，是天地之乐。五种人罗列，此为排比修辞。其中善人与罪人相对，为对比修辞。

再比如《圣路嘉第十八篇》“箴”的一段：

“闻从者欢哗右箴解罪人四害，吾辈可避。左箴解瞽人四害，罪人可法，得开神目焉。四善何？曰：……”小字诠释中，“右箴”是在概括前面段落的大意，“左箴”是在概括后面的段落大意，属于前后文写作层次的逻辑梳理。“左箴”开启本段内容，主要诠释何谓“四善”，以及由此所得主之善报。

综合以上分析，可以概括出两点：

第一，这里的“箴”主要是对“经”的扩展性诠释，这种诠释既基于文本句子本身，又远远不限于文本，最开始“太阳未出，地面暗黑”这部分显然超出“首产厥子”的叙事，而是大量扩充赋写耶稣诞生前后黑暗与光明的对比，褒贬毁誉，色彩突出。后面几个句子也是，既有直接对重点词句的诠释，更有大量引用《经》文、引用圣徒之言的解释；既有对文本本身字面意思的解释，也有对文本内涵引申性的解释。所有的扩展性解释，均源出于《经》，是对经文、经义的集注。集注与解释的总基调是宣扬天主教奥义，箴劝世人崇奉天主，尊崇天主教的教义，劝教色彩浓厚。所以，从词义系统的角度看，这里的“箴”义当属第5义项的名词箴言、箴谏、规箴；第7义项的动词，以前人或前事之失箴傲、箴谏；第8义项之箴规、劝导以防止有失或有阙；以及第9义项之训“教”义，包括教人怎么办的途径。从诠释的方式看，这里的“箴”是劝教色彩浓厚的对《经》义的集注。

第二,《圣经直解》之“箴”是不是“箴”体呢?答曰:它不是前文所析典型的“箴”体,但可以算做“类箴体”。阳玛诺的另一部书《十诫直诠》行文中没有这样标志性的“箴”领出大段诠释,但也一样在诠释时集中罗列圣人们的言辞等;另外,大字“箴”所领起的,依然是大字某句话或某个词,跟随着对它的或多或少的补充性、扩展性诠释,并非像《女史箴》一样是一气呵成的一篇文章,所以从这两方面看,《圣经直解》之“箴”显然不是一篇独立的文章属性之“箴”。不过置换到《圣经直解》一书的视角看,它显然是有意而为之的一种体式:(1)总观全书,每个章节内,每段“经”后,必有“箴”随其后。(2)每“箴”皆有不小的篇幅,下辖诸条针对重点词句的诠释。(3)引经据典,大量征引古圣先贤言语或故事,极尽诠释之能事,劝诫和教导意味浓厚。(4)多用问答对话体,多举例和讲故事,多用引用、排比、类比、比喻、对比等修辞手法。(5)释词论理,除了义训之外,也用汉语音训之法。总全书行文的整体风貌,这样的“箴”,显然已经构成了“一经”“一箴”,每“经”必“箴”^[1],全书章法构架具有整体一致性的特点。从这个意义上,我们姑且名之曰“类箴体”;全面概括“箴”所领起的诠释形式,则为“集注式类箴体”。

三、《圣经直解》与《四书章句集注》

《圣经直解》的“集注式类箴体”使我们不得不再次核验于传统训诂的“集注体”,比如朱熹《四书章句集注》,以下先看看《论语章句集注》的内容,比如《学而第一》:

君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与!与,平声。务,专力也。本,犹根也。仁者,爱之理,心之德也。为仁,犹曰行仁。与者,

[1] 总《圣经直解》全书,只有两处经文后没有“箴”,一为《圣神降临后第十七主日记》(圣玛窦第二十二篇),一为《味爽之经》(圣路加第二篇)。

疑辞，谦退不敢质言也。言君子凡事专用力于根本，根本既立，则其道自生。若上文所谓孝弟，乃是为仁之本，学者务此，则仁道自此而生也。程子曰：“孝弟，顺德也，故不好犯上，岂复有逆理乱常之事。德有本，本立则其道充大。孝弟行于家，而后仁爱及于物，所谓亲亲而仁民也。故为仁以孝弟为本。论性，则以仁为孝弟之本。”或问：“孝弟为仁之本，此是由孝弟可以至仁否？”曰：“非也。谓行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事。谓之行仁之本则可，谓是仁之本则不可。盖仁是性也，孝弟是用也，性中只有个仁、义、礼、智四者而已，曷尝有孝弟来？然仁主于爱，爱莫大于爱亲，故曰孝弟也者，其为仁之本与！”^[1]

上文集注情况，概有5点：（1）训释音调，音训词语，如“与，平声”。义训词语，如“本”“仁”“为仁”等。（2）训释词语语法，比如“与者，疑辞”。（3）训释句意。（4）征引程子之言及其义理阐释，以明何谓“孝弟也者，其为仁之本”。（5）设问并回答，明辨何以“为仁以孝弟为本”“以仁为孝弟之本”中“仁”与“孝弟”互相为本的逻辑关系，实则阐释如何能“至仁”，即“仁”是性，“孝弟”是用，通过孝弟可达于仁性。

《里仁第四》中“子曰：不仁者不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁”下，^[2]《颜渊第十二》中“颜渊问仁。子曰：克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉”下，^[3]除了与前面一样，均有训释词语（包括音训，如“乐”“知”；义训，如“约”“利”“克”“己”“礼”“归”等），训释句意，征引谢氏之言、程子之言等阐释孔子句意或“存天理而去人欲之私”的思想之外，还有（6）多用积极修辞格，如孔子原文即有“仁者”与“知者”的对比，谢氏承之扩展对比阐释；又如使用**类比**修辞“如目视而耳听，手持而足行也”；用“极言”一词解释所用**夸张**修辞格：“又言一日克己复礼，则天下之人皆与其仁，极言其效之甚速而至大也。”

[1] 朱熹注《论语章句集注》第1页，宋元人注《四书五经》第三种，中国书店，1985年11月第2版。

[2] 同前，第13页。

[3] 同前，第49页。

以下再看看《孟子章句集注》，比如《滕文公上》：

滕文公为世子，将之楚，过宋而见孟子。世子，太子也。孟子道性善，言必称尧舜。道，言也。性者，人所稟于天以生之理也，浑然至善，未尝有恶。人与尧舜初无少异，但众人汨于私欲而失之，尧舜则无私欲之蔽，而能充其性尔。故孟子与世子言，每道性善，而必称尧舜以实之。欲其知仁义不假外求，圣人可学而至，而不懈于用力也。门人不能悉记其辞，而撮其大旨如此。程子曰：“性即理也。天下之理，原其所自，未有不善。喜、怒、哀、乐未发，何尝不善？发而中节，即无往而不善；发不中节，然后为不善。故凡言善恶，皆先善而后恶；言吉凶，皆先吉而后凶；言是非，皆是而后非。”^[1]

上文集注情况，概有5点：（1）义训词语，比如“世子”“道”“言”等。训释句子，比如“孟子道性善，言必称尧舜”句，朱熹解孟子为何主张性善，为何言必称尧舜，即诠释句之内涵。（2）善用积极修辞格：言必称尧舜，为援引古例之法，或曰引用典故。朱熹征引程子之说深入讨论何谓性，认为性即理，人之初，性本善。关于性本善，程朱的阐释使用了反问修辞：“喜、怒、哀、乐未发，何尝不善？”使用了正反对比修辞：“发而中节，即无往而不善；发不中节，然后为不善。”（3）逻辑性强，喜用假设复句，从正反两面说理，如果前面补全假设连词“若”的话即为“若……则……”形式：“若发而中节……；若发不中节……。”紧接着，由这个非此即彼的情况阐释，归纳出普遍规律性的结论，并以“故凡……皆……”的形式表达出来。同时，这个结论句还使用了善恶、吉凶、是非三种情况排比而出的修辞方法。（4）阐发个人哲学见解，比如“欲其知仁义不假外求，圣人可学而至，而不懈于用力也”则是朱熹个人对孟子性善说的进一步阐发。（5）章旨大意总结并提炼升华，如结尾处：“愚按：孟子之言性善，始见于此，而详具于告子之篇。然默识而旁通之，则七篇之中，无非此

[1] 朱熹注《孟子章句集注》第34页，宋元人注《四书五经》第四种，中国书店，1985年11月第2版。

理。其所以扩前圣之未发，而有功于圣人之门，程子之言信矣。”“默识而旁通”前后、《滕文公上》全部文本，贯通性地体悟孟子学说，最终提炼精义，升华阐发新意，则为朱熹之理学也。

《孟子·梁惠王上》中，“叟不远千里而来，亦将有以利吾国乎”之下，朱熹集注亦有跟《滕文公上》类似的（1）（2）（3）（4）方面的训释情况。需要强调的是：（5）章旨大意的总结和升华。“此章言仁义根于人心之固有，天理之公也。利心生于物我之相形，人欲之私也。循天理，则不求利而自无不利；循人欲，则求利未得而害已随之。”显然，朱熹既在推求孟子原旨，更在阐发其个人“存天理去人欲”的哲学见解。（6）结尾还对段落或文章写法作概括，如“此二句乃一章之大指，下文乃详言之”“重言之，以结上文两节之意。此章言仁义根于人心之固有……”；“后多放此”则是对《孟子》写作条例的总结注释。

传统训诂有“章句”类训释体式：“章句是离章辨句的意思。这种体式以句子为基本训释单位，通常把字词的注释融嵌进句子的直译之中；在注释字词句的基础上，往往还要对章旨进行归纳。”^[1]“在解释字词的基础上，分析章句句读，对文意进行串讲，甚或指出中心思想。”^[2]《论语章句集注》《孟子章句集注》是典型的章句集注训诂体式。

《圣经直解》在每段经文之后，以“箴”领起的“集注”与《四书章句集注》之“集注”，可以列表对比如下：

[1] 王宁主编：《训诂学》，高等教育出版社，2004年，第45页。

[2] 许威汉：《训诂学导论》，北京大学出版社，2003年，第202页。

	《圣经直解》	《四书章句集注》	比较结果
1	阳玛诺有自序	朱熹有序或序说	作用类似[1]
2	每段“经”后,必有“箴”随其后	每章之后,皆有集注	同
3	每“箴”下辖诸条,针对重点词、句的诠释	集注包括重点词、句的训释	同
4	引经(古经)据典,征引古圣先贤言语,亦有教民故事,多属箴言规劝类	征引圣人孔子、柳下惠、太史公、程子等古圣言语、人物事迹,辨理色彩浓郁	有同有异
5	多用问答对话体,多用引用、排比、类比、比喻、对比等修辞手法,诠释条理清晰,富有逻辑性	也常用对话问答,积极修辞格如援引古例、典故,多用反问、正反对比、类比,喜用假设复句说理,逻辑性强	大同小异
6	多用义训,有时也用音训之法	训释词语,常规使用义训、音训	同中有异
7	解释《圣经》本义,诠释天主教教义,总体基调为箴劝天学义理	推求圣人孔子、孟子,大学、中庸之意,阐发朱子理学思想	均诠释,然有劝、阐之异
8	概述段落大意,解释文章写法,如《圣路嘉第十八篇》“箴”的一段	归纳章旨大意,说明篇章结构,总结段落写法	同
9	其他:细节同异	其他:诠释夸张等修辞……其他细节同异	待考

图表(2)《圣经直解》与《四书章句集注》注疏比较

综合而察《圣经直解》之“箴”文特征,如上表所示,它与《四书章句集注》的体式匹配度极高,二者不仅写作的方法、诠释的具体方法多相类(第1、2、3、4、5、6、8条),而且其著述旨趣之进路——诠释或阐释“理”(第7条)亦同,所异在于一个是“箴劝”“天学”之理,一个是“阐发”“理学”之理,前者为天主神学而后者为客观唯心主义哲学。

[1] 观阳玛诺自序,其书既解《圣经》本身,亦进一步注引宗徒及其受从者之圣言、圣行,以达“敷教以醒沉迷”,箴劝世人皈依于天主之道。朱熹序或序说,交代其对四书本身及二程注释的进一步诠释,也是朱子本人借以阐发个人讲解,用以匡谬化民,劝人修身治国之书。所以,以序交代诠释宗旨及思路,二书之序作用类似。

神学和哲学有何同异在这里不是重点，重点在于此二书无论采取怎样的具体手法和途径，最终均指向明“理”。

四、《圣经直解》与《老子道德经古本集注直解》等

顺着前文的讨论思路，我们需要追问下去。

问题一：《圣经直解》汇聚在“箴”下的诠释形式如果是集注体，那么阳玛诺为何不直接名其书为“圣经集注”呢？当我们把其界定为“集注式类箴体”时，其中还隐藏着一个需要厘清的疑问，那就是“直解”二字。其实中国的古籍注疏自有“直解”体式，“直解”之意可以概括为两大内涵：一为注释的语言明了易懂，二为诠释的目的在于还原典籍本身的平易正直。

关于第一大内涵，注释语言方面，要求明了、明白、通俗易懂地注解或阐发。比如南宋邵若愚撰有《道德真经直解》四卷，其注释老子《道德经》经文大旨，具有阐发明了的特点。又如明代张居正《通鉴直解》以《资治通鉴》为主，辅以《通鉴外纪》《续资治通鉴》《宋元通鉴》等史书，对历史做通俗易懂的讲解，并融入个人总结和见解，是针对十岁的万历皇帝的宫内读本。又如清代高士宗有感于《素问》注本多割裂全文、艰涩难懂，因而撰有《黄帝素问直解》，其“直解”意为直捷明白地注解。

关于第二大内涵，诠释还原经义本身的平易正直、明白正大，铲除种种迂曲、傅会臆断。比如明代刘寅撰《三略直解》，以黄老思想为准，辨伪求真，时有发挥。又如明代郝敬撰有《春秋直解》十五卷，其“直解”是对《春秋》经做还原性解释，有是有非，是圣人“明白易简”“明白正大”之本情，非三传、后儒之迂曲穿凿，从而做“直道而行”的解释。又如清代傅恒等奉敕撰《御纂春秋直解》十五卷，只列经文，不列传文，其旨亦在发明孔子本义，揭胡安国《春秋传》之傅会臆断，铲除种种迂曲之

说，故御赐名曰“直解”。^[1]

《圣经直解》之“直解”当属第二大内涵。关于这一点，不仅《圣经直解》正文随处可见阳玛诺揭示天主“真”意、“正”教真理的话语，我们也可以从阳玛诺《圣经直解自序》中得到验证：“自天降诞……其要之又要者，宗徒传之，后圣衍之，名曰《圣经》，中藏奥旨，盖千六百三十余年于兹矣。不佞忘其固陋，祖述旧闻，著为直解，以便玩绎。”阳注意在诠释《圣经》之“奥旨”。鉴于世人之沉迷不醒，阳玛诺秉承天教使命，肩有“敷教以醒沉迷”的任务，其“欲人知崇天主，从其至真至正之教，无汨灵性，以全所赋之道”。所以他也在序中给了去伪存真，辨析唯一正道的四个试石之法：“细审经言”“教宗之圣”“教宗之行”“受从之圣”。阳玛诺为何不直接名其书曰“圣经集注”？因为他更要凸显对《圣经》真意的诠释。

问题二：《圣经直解》看来是借鉴了我国传统的“直解”类的古籍注疏体式，然而我国古书，包括前面提到的多部“直解”典籍，书内并无同样的一个“箴”所领起的注疏形式；还有，诚如论文前一部分所析，《圣经直解》与《四书章句集注》有很高的相似度，它也是集注体式的，那么《圣经直解》之“箴”与“集注”“直解”之间的关系究竟如何呢？

我国古代的典籍训诂，尤其是产生时代在《圣经直解》之前的、可资阳玛诺借鉴参考的，我们再拿一部兼有“集注”和“直解”的书——宋代范应元《老子道德经古本集注直解》，做进一步考察。该书书名之“集注直解”意涵何在？通观该书之后，我们可以将“集注”和“直解”分而解之，范氏于全书之首有“直解”，解释《道德经》以“道可道非常道”为篇首之因，^[2]也于后面解析为何以“不欲以静天下将自正”结束上经，^[3]可知“直解”也解释《道德经》的文脉结构。范氏“集注”主要

[1] 需要注意的是，“直解”的上述两大内涵有时也是并行合一的，并不总是非此即彼的关系。

[2] [宋]范应元：《老子道德经古本集注直解》（上），北京图书馆出版社，2003年，第1—2页。

[3] 同前，第75—76页。

在于《道德经》文本之内，它既汇集古本《道德经》注，包括傅奕、韩康伯、苏子由等人的注释，同时也对所集古注做进一步解释，此为范氏“直解”的主体部分。譬如“道可道非常道”条下，范氏先汇集傅奕、韩康伯、苏子由的注释，其中接续在韩康伯注释后的一条范氏“直解”^[1]长达400余字，不仅解释关键词语“常”之意、句子“可道”之意，而且进一步分析揭示老子“道”经内所含“体”“用”之关系，并以排比、对比之法指出世人于此之弊，从而阐发“常久自然”的“唯一”之“道”。由此可知，此《道德经》的所谓“集注直解”即汇集古注后再加诠释，这种再诠释是有针对性的对经义的更透彻明白的解析。此书之“直解”亦属于

[1] 原文曰：“可道者，谓可言也。常者，久也。道一而已有体用焉，未有不得其体而知其用者也，必先体立然后用有以行。老氏说经，先明其体，常者言其体也，可道者言其用也。体用同源，非有二道也。今仁义礼智可言者也，皆道之用也。人徒知恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也，而不知其体之一则是道也，分裂四出，末流不胜，其弊。夫惟先知其体之一，则日用常行，随事著见，无有不当，皆自然之理也，如是则然后久而无弊矣。故凡道之可以言者，非常久自然之道也。夫常久自然之道，有而无形，无而有精，其大无外，故大无不包其小；无内，故细无不入，无不通也，求之于吾心之初则得之矣。人物莫不由此而生，圣贤莫不体此而立。然此道虽周行乎事物之际，相传乎典籍之中，而其妙处，事物莫能杂言辩，莫能及，故人鲜造诣于是。老子应运垂教，不得已而发明之。既发明之，岂容离乎言哉？故首曰道可道非常道，意欲使人知常久自然之道不在言辞，当反求诸己而自得之于吾心之初也。”同前，第1—2页。关于四书集注的“直解”意味，还可以结合其序言考察：《大学章句序》：“大学之书，古之大学所以教人之法也。盖自天降生民，则既莫不与之以仁义礼智之性矣。然其气质之禀或不能齐，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。”朱熹秉持“天降生民”观，显然与阳玛诺“天主造人”不同，然而从传说中的三皇五帝到周朝之衰、贤圣之君不作、学校之政不修、教化陵夷、风俗颓败，人伦显然需要教化。“于是河南程氏两夫子出，而有以接乎孟氏之传……虽以熹之不敏，亦幸私淑而与有闻焉。顾其为书犹颇放失，是以忘其固陋，采而辑之，闲亦窃附己意，补其阙略，以俟后之君子。极知僭逾，无所逃罪，然于国家化民成俗之意、学者修己治人之方，则未必无小补云。”朱熹之集注，意在阐释二程之说，要为“国家化民”“学者修己治人”提供方法。《中庸章句序》亦陈说朱熹诠释经典之意：“中庸何为而作也？子思子忧道学之失其传而作也……熹自蚤岁即尝受读而窃疑之，沉潜反复，盖亦有年，一旦恍然似有以得其要领者，然后乃敢会众说而折其中，既为定著章句一篇，以俟后之君子。”同理，

前面所概括分析的“直解”的第二大内涵，它是立足于“集注”的旨在揭橷还原“道经原典真意”的诠释。当然，并非所有的“直解”均基于“集注”而再诠释，反之，《御纂春秋直解》一书尤其是针对传注的种种傅会臆断而作，所以它只录春秋经而无集注。

再看一下《四书章句集注》之注疏诠释，它是“集注”后再加“诠释阐发”，朱子即在汇集各家注释后，通过个人的体悟和再诠释，阐发了独具特色的“朱子理学”。其实，朱子四书集注分别名曰《论语章句》《孟子章句》《大学集注》《中庸集注》，而不论名曰“章句”还是名曰“集注”，核心一点没变：朱熹在汇集前人尤其是二程注释基础上，做了个人思辨的阐发，而且朱子也强调其阐发意在揭示四书原典真意，关于这一点可以从朱子“孟子之书所以造端托始之深意，学者所宜精察而明辨也”这类言语知之。也即，书名为“集注”未必非“直解”，这要看作者书内的具体诠释方法和作者更看重诠释的哪个方面。

因此从宏观角度看，三者之同显而易见：它们都是集注后的再诠释；朱熹“集注”在于四书儒学，范应元“集注直解”在于《道德经》道学，阳玛诺“直解”在于《圣经》天学，它们虽分属于不同的经学范畴，但均在哲学义理的大框架之下。《圣经直解》与它们所不同者，它的诠释和阐发

《论语序说》《孟子序说》意在总括《论语集注》《孟子集注》二书主旨，诠释孔孟其人及此二圣之说，无须赘言。又，《论语》《孟子》为中国古圣孔子（西元前551—西元前479）、孟子（西元前372—西元前289）之言行记录，《圣经直解》所诠释的四福音书为《圣经·新约》，即门徒所撰耶稣基督（约西元前4—6年—西元30或33）生平事迹之书。关于孔孟与耶稣基督的区别，从阳玛诺等明清传教士方来看，孔孟为圣人而耶稣乃三位一体之神，这是不需要辩驳的，这一点从同样是传教士的艾儒略有“西来孔子”之誉即可明了。另外从合儒的策略出发，阳玛诺等人也是不会直接将耶稣比附于孔孟的。但从唯物论的眼光看，耶稣显然与孔孟同属于公元纪年前后、时代相差500多年或者300多年的人类的智者，因而将《圣经直解》与《四书章句集注》作比较研究显然颇具儒耶对比性研究的旨趣和意义。总而言之，从序言到文本，朱熹的四书集注既是对四部经典的字词句的注释，也是对以二程为主的前人注释的汇总和辨析，更是朱熹本人借以阐发个人见解，用以匡谬化民，劝人修身治国之书。

具有更强烈的“箴”劝的意味，这个部分没有体现在书名上，而是贯彻在了书内的大字“箴”及其所领起的大段大段的文本中。这个大字“箴”及其所领起的大段大段的文本，是《经》文的原典引用，也是圣徒们对经文的诠释，更是阳玛诺通过集注而再行诠释，目的即在于箴劝世人了解、信从、皈依天主真教。

徐宗泽曾如是概括《圣经直解》之“箴”：“是书乃**诠释**一年中之主日圣经而加以**箴言**……”^[1]这个概括道出了《圣经直解》诠释的两个维度：一为“诠释”，这些“诠释”既居于大字经文段落之中，随文而注，也集中性地居于“箴”所集注的材料中；一为“箴”劝，即在“箴”所领起的集注中，引经（《圣经》）据典（耶稣和圣徒们的言行故事），辨伪存真，通过详尽的诠释劝诫世人明经信教。

最后，回到本文所论《圣经直解》之“箴”，我们界定它为“集注式类箴体”缘于其在“箴”之下，“集注”后再予诠释，而阳玛诺名其书曰“直解”显然意在凸显对《圣经》真教的奥旨诠释。总括该书全貌，其“箴”体是在集注基础之上“直解”《圣经》，从而达到“箴”劝世人明经信教的目的。

五、 结论

朱子理学中的“天”和“上帝”当然不是“天主”，比如其注“郊社之礼，所以事上帝也，宗庙之礼，所以祀乎其先也”曰：“郊，祀天。社，祭地。不言后土者，省文也。”^[2]朱子这里将“郊”解为祭天，“社”解为祭地，所以天与地对应，此“天”绝非创生天地万物的“天主”“上帝”。明末传教士潜心研究中国典籍，熟悉传统训诂和注疏，所以利玛窦

[1] 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，上海书店出版社，2010年，第17页。

[2] 朱熹注《中庸章句》第8页，宋元人注《四书五经》第二种，中华书店，1985年11月第2版。

力倡中国古书中的“上帝”即“天主”，反对朱熹将“上帝”解释为“太极”。^[1]同理，范应元所“直解”的“道可道非常道”显然也不是天主教所谓的唯一天主之道，阳玛诺亦深知二者之异，但有时他会混淆二者故作不知，关于这一点，从其《景教碑颂正诂》将“常然真寂”等道教词汇解释为天主教义理即可知晓。阳玛诺当然更加深知，唐朝传入中国的景教乃被判为异教的涅斯托利派而非正宗天主教。要之，秉承利玛窦路线的阳玛诺也是熟悉传统注疏格式的，其《圣经直解》的“箴”体格式，显为学习并套用《四书章句集注》《老子道德经古本集注直解》等训诂书的结果。

最后，概括结论如下：

第一，《圣经直解》之解经体式与传统训诂“章句集注”“集注直解”颇为类似，这是明末传教士积极主动学习中国传统注疏的结果，是他们有意而为之的训诂体式的套用。

第二，阳诂“箴”体存乎章句集注直解之中，始终贯彻着“箴劝”信奉天主教教义，信奉《圣经》之“经”的主线，此“经”非《四书五经》之“经”，亦非《道德经》之“经”，由此，它与我国传统典籍所诂亦为不同之“理”和不同之“道”。

第三，明末传教士以训诂工具诠释《圣经》及其“天学”，充分说明训诂学作为工具之学，在经典古籍诠释方面的实践性功用，表现出其融通东西方传统文化的巨大张力。

价值思考：《四书五经》《道德经》等乃中华传统之“经”，《圣经》乃西学传统之“经”；训诂学为我国传统小学之一，圣经诠释学为西方显学之一；朱熹、范应元集注无疑是经学训诂，阳玛诺直解无疑是经学诠释。我们今天对这些明清时期流传下来的文本做比较研究，究竟意义何

[1] “孔子心目中的‘太极’，究指何义，利氏不敢遽下判断，但据孔子，古人并无敬拜太极之说。古人只敬‘上帝’。在这方面，利氏博引先秦儒家原典，证明朱熹对这一说法的注疏是不能予以接受的。他说古代经典中的‘上帝’就是‘天主’，只是名称不同而已。”燕鼐思《中国教理讲授史》第31页。

在?《中国教理讲授史》说它的出版目的在于从经验中取得借镜,^[1]或许,除了从语言学层面梳理学术史的意义而外,我们的研究也可以在训诂学、哲学等相关学科经世致用方面有些许参考价值吧。

参考文献

1. [意大利] 利玛窦, [法] 金尼阁《利玛窦中国札记》. 北京: 中华书局, 2010
2. 张玉梅. 《南怀仁〈教要序论〉训诂学研究》. 上海: 上海古籍出版社, 2016
3. 张玉梅. 《比较训诂学视域下〈万物真原〉修辞特色考》, 华学诚主编《文献语言学》. 北京: 中华书局, 2022年第1辑
4. 徐宗泽. 《明清间耶稣会士译著提要》. 上海: 上海书占出版社, 2010
5. [葡萄牙] 阳玛诺. 《圣经直解》京都始胎大堂重刊藏板, 天主降生一千六百四十二年(1642). 鲁汶: 比利时鲁汶大学藏书
6. [比利时] 燕廌思. 《中国教理讲授史》. 石家庄: 中国河北信德室, 1999
7. [清] 段玉裁. 《说文解字注》. 上海: 上海古籍出版社, 1988
8. [清] 张玉书, 陈廷敬. 《康熙字典》(康熙五十五年内府刻本影印本). 太原: 书海出版社, 2013
9. 宗福邦, 陈世铤, 萧海波. 《故训汇纂》. 北京: 商务印书馆, 2003
10. 王云路等. 《汉语词汇核心义研究》. 北京: 北京大学出版社,

[1] 燕廌思 (Joseph Jenness) 《本书为何要作历史研究的说明》: “我们这本书所探讨的, 是从第十六世纪至第二次世界大战在中国讲授宗教的历史情形。我们所以要从事这一研究的理由是……中国教会的专门用语、作品以及其宗教讲授的形态与结构, 都是从三百多年的经验脱胎而来的; 我们在应付今日的许多问题时, 可以从这些经验中取得从他处所无法取得的借镜。”《中国教理讲授史》, 第3页。

2014

11. [梁]刘勰著, [清]黄叔琳注, [清]纪昀评, 戚良德辑校, 李详补注, 刘咸炘阐释. 《文心雕龙》. 上海: 上海古籍出版社, 2015
12. [梁]萧统编, [唐]李善注. 《文选》. 北京: 中华书局, 1997
13. [宋]朱熹注. 《论语章句集注》第1页, 宋元人注《四书五经》第三种. 北京: 中国书店, 1985
14. [宋]朱熹注. 《孟子章句集注》第34页, 宋元人注《四书五经》第四种. 北京: 中国书店, 1985
15. 王宁主编. 《训诂学》. 北京: 高等教育出版社, 2004
16. 许威汉. 《训诂学导论》. 北京: 北京大学出版社, 2003
17. [明]张居正撰, 王岚、英巍整理. 《资治通鉴直解》. 北京: 九州出版社, 2013
18. [清]高士宗《黄帝素问直解》(第二版). 北京: 科学技术文献出版社, 1982
19. [明]刘寅. 《三略直解》, [清]永瑢等撰《四库全书总目》卷九十九(子部九兵家类). 北京: 中华书局, 1965
20. [明]郝敬. 《春秋直解》, 纪昀等编《四库全书存目丛书》第121册(经部春秋类). 济南: 齐鲁书社, 1997
21. [清]傅恒等. 《御纂春秋直解》, [清]永瑢等撰《四库全书总目》卷二十九(经部二十九春秋类四). 北京: 中华书局, 1965
22. [宋]范应元. 《老子道德经古本集注直解》(中华再造善本). 北京: 北京图书馆出版社, 2003
23. [宋]朱熹注. 《中庸章句》, 宋元人注《四书五经》第二种. 北京: 中国书店, 1985
24. [宋]朱熹注. 《大学章句集注》, 宋元人注《四书五经》第一种. 北京: 中国书店, 1985
25. [唐]景净述. 《景教流行中国碑颂并序》. 西安: 西安碑林博物馆藏
26. [明]阳玛诺著, 费奇规、艾儒略、孟儒坚同订. 《景教流行中国

碑颂正途》，崇禎甲申岁武林天主堂梓，光绪四年岁次戊寅重镌，上海慈母堂藏板，比利时鲁汶大学东方图书馆藏

消解超越性的价值： 儒家角色伦理学对实践与应用的启发

李明书*

摘要：安乐哲消解儒家形上的超越意义而提出的儒家角色伦理学，以“正名”思想为基础，强调伦理角色之间的关系，以角色与关系作为儒家思想的根本，受到许多批评。然而，消解超越意义的儒家思想，能够紧密地结合现实生活的实践和应用，对于儒家思想的现代化有着一定程度的启发，有助于借此指导行为的方法与方向。着重于儒家角色伦理学的现实层面，可挖掘出儒家思想中不具有超越性的价值。

关键词：儒家角色伦理学；角色伦理；安乐哲；超越性

安乐哲（Roger T. Ames）借由大量翻译儒家经典，将中国哲学向海外推广，具有相当程度的贡献。然而，安乐哲对于儒家形上思想的解读，及其提出的儒家角色伦理学，受到许多反思与批评，如郭齐勇、李明辉、黄勇等，皆曾与安乐哲有过论战。安乐哲采取杜威（John Dewey）“实用主义”（pragmatism，或作实验主义）与怀特海（Alfred North Whitehead）“过程哲学”（process philosophy）的观点，不将儒家的“天”理解为超越性^[1]（transcendence）的存在，取消“天”的形上意义，甚至将所有儒家思想的诠释排除超越的一面。虽然学界多认为其未能充分把握儒家文本的

* 李明书，男，中国台湾人，现为浙江大学哲学学院特聘研究员。中国辩证唯物主义研究会社会认识论专业委员会理事、《鹅湖月刊》常务编辑。本文得到“中央高校基本科研业务费专项资金资助”。

[1] transcendence 一词在安乐哲的著作中有时译作“超越”，有时译作“超绝”。以下为行文上的统一，除非引文本身使用超绝，否则即统一使用超越一词。

意义，将儒家思想解读得不够深入，但其解释自有其脉络与系统，并非解读文本的错误。由于安乐哲重视角色与关系的建立，使角色伦理学所把握的儒家思想之现实意义，得到充分的展开，例如家庭角色如何尽孝、孺子将入于井时救人者和孺子的关系如何呈现。虽然儒家角色伦理学的应用性十足，但我们从安乐哲的研究中始终未看到其对于现实议题的处理与回应，仍然停留在儒家伦理学形态的建构，这或许是其理论至今未能有所突破的部分。是故以下即从儒家角色伦理学的理论特点，以发挥其实用的一面。

一、消解超越性的儒家角色伦理学概述

安乐哲自同郝大维 (David L. Hall) 合著的《通过孔子而思》^[1] 一书起，透过定义“超越性”概念，以证明先秦儒家思想并无西方意义的超越性，故不可将“天”理解为超越性（超绝性）的概念，经由宇宙论起源的方式论证人的存在意义也因此被消解。在其《儒家角色伦理学——一套特色伦理学词汇》^[2] 中仍延续这样的观点：

尽管这似乎已是一个被广为接受的观点：“严格的超绝性”在认识古代中国宇宙论上没什么用处；可我们还是有必要一开始就尽可能做到明明白白，即明白这个“严格哲学超越性”是什么意思，因为这个“超绝性”在西方是随处可见的哲学蕴含。……“严格”哲学或神学“超绝性”，就是声称一种独立和地位高高在上的原则“甲”，它始

[1] David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*, New York: State University of New York press, 1987; 郝大维、安乐哲著，何金俐译：《通过孔子而思》，北京大学出版社，2005年。

[2] Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, Hong Kong: The Chinese University of HongKong Press, 2011; 安乐哲著，孟巍隆译，田辰山等校译：《儒家角色伦理学——一套特色伦理学词汇》，山东人民出版社，2017年。

作、决定着、主宰着“乙”，而这是不可颠倒的顺序。^[1]

基于如此定义超绝性，安乐哲发现儒家思想中的超越性概念，如“天”“道”等，皆不具有决定、主宰的意义，不能等同于西方上帝的概念。借此推论儒家乃至整个中国哲学，是以“人”为中心的“成人”过程，中国哲学的价值建立在人的社会性角色的安立，而非超绝性意义的探求。

安乐哲对于价值根源的理解，乃至道德判断的来源，也未采取由“心”而发的解释，而认为道德判断与价值皆来自于“关系”。亦即各种角色在不同的关系中，做其应做的行为。因此其解读伦理关系的文献时，多采用具体情境的文本，例如“弟子入则孝，出则弟”（《论语·学而》）、“父为子隐，子为父隐”（《论语·子路》），及其对于《论语·乡党》的重视，皆是有意忽略“心”的根源性意义，而偏重各种角色在具体情境中的关系，即可指引人应做的行为。如其所言：

以儒家视角思考，如果非得说“勇气”或“正义”确有它所指的东西，那么根本上，它是人从家庭与社会关系中的勇敢或正义性行为归纳而来的。^[2]

被如此理解的“价值”本身，无非是提高关系之所值。当我们意识到，价值其实是从对每天做得不错的行动方式的简单特征概括中而来，而不是植根于或从先觉原理起源而来。……人，作为关系的构成，其人格的持续不断改善与“价值”提高，只能在人们的分享性活动与共同经验环境

[1] 安乐哲著，孟巍隆译，田辰山等校译：《儒家角色伦理学——一套特色伦理学词汇》，第232—233页。

[2] 安乐哲著，孟巍隆译，田辰山等校译：《儒家角色伦理学——一套特色伦理学词汇》，第176页。

内发生。^[1]

“勇气”“正义”即四端的“义”。如同上述消解“天”的超绝性意义一般，安乐哲显然不将“心”视为具有主体性或超越性的意义，与港台新儒家心性论中心的诠释截然不同。^[2]依据安乐哲的观点，四端之心必须落实到“孺子入井”的具体情境才能发挥作用，而非凭空想象、建构四端之心应该借由什么样的角色，在什么样的关系之中呈现。同理，承载四端的人，也是具体、实在的人，只有在现实生活的关系中，以各种角色呈现，才是人的意义，及其发挥作用的價值。

为了确立儒家安立各种角色的思想基础，安乐哲在《儒家角色伦理学》中以“正名”思想为基础，透过定义儒家经典中的许多概念，建立伦理关系，安顿个人、家庭到国家中的所有角色，而个人在不同的关系中，以不同的角色呈现。^[3]进而指出儒家经典在探讨“孝”“仁”“礼”时，皆不脱离具体情境而强调各种角色的重要性，以此证明儒家思想的基础，是在确立各种角色的名位之后，使每个人能够充分发挥自己在生活中的各种角色之意义与功能。毋庸置疑，这种理解和安乐哲受实用主义的影响有关，^[4]因此极其重视现实生活处境，导致安乐哲忽略形上思考的效用，因为在现实处境中，不论是面对一般性的道德抉择或道德两难，如果透过诸如“天”之类的根源性思考，恐怕更难以即时而有效地面对这样的道德情境。

将儒家思想导向面对具体的情境，虽有过于平浅而深度不足的疑虑，但我们似乎也难以说明注重呈现儒家思想的经验现实层面具有什么重大的缺失，甚至安乐哲自己也指出各种解读的立场皆可以尝试并存，消解形

[1] 安乐哲著，孟巍隆译，田辰山等校译：《儒家角色伦理学——一套特色伦理学词汇》，第177页。

[2] 郭齐勇、李兰兰：《安乐哲“儒家角色伦理”学说评析》，《哲学研究》2015年第1期，第42—48页。

[3] 李文娟：《安乐哲儒家哲学研究》，中国社会科学出版社，2017年，第143页。

[4] 郝大维、安乐哲，施忠连译：《汉哲学思维的文化探源》，江苏人民出版社，1999年，第153页；安乐哲著，孟巍隆译，田辰山等校译：《儒家角色伦理学——一套特色伦理学词汇》，第177—178页。

上的解读，或可成为一种不同而广阔的理解视角。^[1] 由于其所抱持的开放态度，以及重视实用的视角，在今日对于新起而更为即时的伦理问题时，或许可作为从儒家思想评估伦理原则、行为的参考。基于这样的立场，下一节从批判儒家角色伦理学的相关论述之中，可更明显地看出消解超越意义的儒家哲学，是否必然不可被接受，或是能够凸显出其理论在某些方面的价值。

二、儒家角色伦理学的理论问题

儒家角色伦理学已遭到许多学者的批评，如郭齐勇与李兰兰指出的三点局限：第一，以角色伦理评价儒家伦理忽视超越角色之外的“道”，消解了儒家对超越性的追求；第二，儒家不仅关注现实生活与特定场景，尚有终极性、普遍性的一面，仅强调现实的一面容易落入相对主义或特殊主义；第三，儒家角色伦理主张以中国的思维方式与话语体系理解儒家伦理，此举过分夸大中西伦理思想的差异，违背“人同此心，心同此理”的原则。^[2] 关于这三点的论述虽不甚深入，却已将角色伦理学的主要问题一一指出。依郭齐勇与李兰兰看来，第一点是最关键的问题，因为角色伦理消解了超越性，导致第二点，不能抽象地建立终极性和普遍性，进而造成第三点，儒家角色伦理所认为的角色都是限定于特定场景之中，忽视人具有共同的本质这一特点，也就是不将人抽象化为一种类概念，并无普遍而抽象的人，人只是现实的、具体的个体而已。人之所以为人，就在于其能够表现在现实生活中的角色功能。

安乐哲采取这种诠释策略，并非误解了儒家超越的意义，也不是不理解超越的意义，而是选择了最为严格的超越意义去解释儒家思想，进而指出儒家并无此种超越意义。钟振宇曾考察自柏拉图至中世纪、康德、海德

[1] 安乐哲：《心场视域的主体——论儒家角色伦理的博大性》，《齐鲁学刊》2014年第2期，第5—16页。

[2] 郭齐勇、李兰兰：《安乐哲“儒家角色伦理”学说评析》，第47—48页。

格尔,乃至牟宗三、安乐哲等对于“超越”概念的定义,并严格区分“超越”与“超绝”的差异,以此挖掘出超越一词丰富的意义,并非仅能如安乐哲一般,采取“严格的超绝性”,将超越视为如上帝、神一般具有决定、主宰的意义。儒家的“天”“道”并非人格神意义的存有者,是故不能以“严格的超绝性”解释,因此也就导出儒家不具有超越性的结论。^[1]钟振宇虽说“无法得知,为何安乐哲舍弃西方哲学与宗教中诸多对于‘超越’(如海德格)一概念之理解,只强调这种所谓之‘严格超越’”^[2],但从安乐哲建构儒家角色伦理学的其中一个理由可以理解,他试图使用中国话语体系,不采取西方的规范伦理学、德行伦理学(virtue ethics,或作德性伦理学、美德伦理学)立场解读儒家伦理,^[3]而不论是超越或超绝,都带有强烈的西方哲学话语色彩,因此唯有将此概念消解之后,才能以中国话语体系建立儒家伦理学系统。

港台新儒家的李明辉即曾与安乐哲笔战,辨析超越一词在儒家思想中的意义。相似于钟振宇的观点,李明辉也认为安乐哲以严格的超绝性解释儒家是不适合的。李明辉基于为新儒家学者牟宗三辩护的立场,强调“内在性”与“超越性”并非矛盾概念。在儒家哲学中,“内在超越性”的意义更能凸显儒家哲学深入与独特之处。而安乐哲将超越定义为具有决定、

[1] 钟振宇:《跨文化之“超越”概念:海德格、牟宗三与安乐哲》,《中国文哲研究通讯》2017年第27卷第4期,第117—132页。

[2] 钟振宇:《跨文化之“超越”概念:海德格、牟宗三与安乐哲》,第128页。

[3] 黄勇与沈顺福皆曾以美德伦理学立场对角色伦理学展开批评,参见沈顺福:《德性伦理抑或角色伦理——试论儒家伦理精神》,《社会科学研究》2014年第5期,第10—16页;黄勇:《儒家伦理作为一种美德伦理——与南乐山商榷》,《华东师范大学学报》(哲学与社会科学版)2018年第5期,第16—23页。安乐哲对此有明确的表示:“儒家‘角色伦理’当然给出了对行为的指导性规则,但是它不是求诸‘抽象’的‘原理’价值或者‘德行’(virtue),而是从根本上根据我们实际熟悉的、社会的‘角色’而找到‘指南’。”安乐哲著,孟巍隆译,田辰山等校译:《儒家角色伦理学——一套特色伦理学词汇》,第178页。

主宰的意义，仅把握了“外在超越性”的一面，自是无法呈现儒家哲学的深入意涵。^[1]除此之外，安乐哲曾指出李明辉也是以严格的超越解读中国哲学，并未超出安乐哲定义超越性的范围，进而遭到李明辉的批评。李明辉的反驳指出：

他们引述笔者反问他们的话：“谁能否认儒家底‘天’或‘道’具有独立性和永恒性，因而可依他们〔指郝、安二人〕的定义被视为超越性原则呢？”并且据此推断说：“李氏的最后立场是：中国哲学可以纳入对于严格超越性的理解中〔……〕”但事实上，这并非笔者的立场。^[2]

其后李明辉提出以内在超越性理解中国哲学，才能将中国哲学的丰富意蕴充分展现出来，而且当代已有许多学者借由超越性探讨中国哲学，如张灏、李振英（李震）、项退结、刘述先等，借由对于超越性的各种解释，使中国哲学的意蕴更加深厚，并不必然只能依据安乐哲的理解，认为超越一词仅有严格的意义，而导致所有以超越理解中国哲学皆是错误的、不必要的。

虽是如此，李明辉也意识到一个问题，就是这些讨论都是建立在理解中国哲学的意义之上，而且是基于概念使用的差异，造成理解思想内涵的解读不同，^[3]可以判断深浅、优劣，但并不能完全说是解读错误或是论证谬误。李明辉更愿承认郝大维与安乐哲的坚持，其实是字面之争，^[4]而且是为了证明超越一词完全是西方的概念，不适合于中国哲学的使用，才采取的诠释策略。如果中国哲学之中本就具有丰富的超越意义，只是并

[1] 李明辉的《儒家思想中的内在性与超越性》初版是在1994年，依照撰文顺序而言，比下文所引的《再论儒家思想中的“内在超越性”问题》一文早。参见李明辉：《儒家思想中的内在性与超越性》（《当代儒学之自我转化》），“中央研究院”中国文哲研究所，2013年，第129—148页。

[2] 李明辉：《再论儒家思想中的“内在超越性”问题》（刘述先主编：《中国思潮与外来文化》），“中央研究院”中国文哲研究所，2002年，第227—228页。

[3] 李明辉：《儒家思想中的内在性与超越性》，第140页。

[4] 李明辉：《再论儒家思想中的“内在超越性”问题》，第229—230页。

非使用超越一词，则在运用当代话语探讨时，以超越解释中国哲学反而更精准而有效。如同“中国哲学”的“哲学”一词，也是借用西方的哲学概念表示中国思维的逻辑、论证之普遍性、有效性之后的结果，而安乐哲显然并不反对中国哲学一词的使用。^[1]

从以上对于儒家角色伦理学的批评来看，其理论确实存在一些难以突破的高度，亦即取消了超越性之后，接着就带不出儒家的普遍性、根源性。如此造成的结果，说得白话些，即是让人感觉儒家哲学似乎缺少了很重要的内容，而这些内容在一些学者看来，可能正是儒家的精华。然而，不能否认的是以角色伦理解释儒家哲学，仍是为儒家哲学建立了一种系统性的理解，而且借由角色的把握，有助于使人理解现实的分际、关系，以应用于实际的情境之中。

三、为儒家角色伦理学辩护的有效性

承上所述，如同以各种伦理形态定位儒家伦理学一般，儒家美德伦理学、以康德解释儒家哲学，乃至儒家角色伦理学，皆有一些难以全面定位的部分，毕竟儒家伦理本身涵盖的维度，本就难以用一套既定的理论去解释。相较之下，有些学者侧重于儒家角色伦理的理论优点，试图为其辩护。至于是否合理或有效，则可以从一些学者的观点来看。

以温海明而言，其基本同意儒家角色伦理学的观点，同意儒家对于角色的重视，在接受儒家角色伦理的基础之上进行了补充。其补充的内容主要有三点：第一，同意儒家角色的多样性，但并不认为一个人的角色处于一种不断变化的状况，例如五伦的角色之名即不可轻易改变。第二，安乐哲认为形成角色的关系是不断变化的，但温海明则认为角色是由“关系本身或者相对稳定的关系长期决定的”^[2]，如同父子之间的关系不会改变一

[1] 李明辉：《再论儒家思想中的“内在超越性”问题》，第240页。

[2] 温海明：《论安乐哲儒家角色伦理学思想》，《中国文化研究》2019年第1期，第41—48页。

般。第三，安乐哲认为角色是本来具有的，进而在生活中不断成就，而温海明则认为角色既是在社会中呈现，则皆是人进入社会之后才产生的，并无先天的角色。^[1]从这三点看来，温海明是从解读儒家思想的视角，认为角色是人在社会生存的基本形式，而儒家可以提供人扮演适当角色的方向。

自一个人出生开始，不论说的是一般的情境，或是儒家思想的框架之下，我们都可以充分理解到角色的重要性。一个人在很大程度上必须将当下的角色内容表现好，进退得宜，合情合理也合礼，才能在生活中过得安适自得，或是符合儒家成德的指导。安乐哲花费很多心力强调角色的重要性，其理由即在于此。我们可以从《儒家角色伦理学——一套特色伦理学词汇》中的一段论述来看：

以家庭个体成员视域为前提，我们则可说，具体人的团结、正直与价值，是家庭及其展开的社会中具体人所生活的各种“角色”与关系都达到实际协调状态的效果。人的一生，时时刻刻都是在所有这样“角色”及其关系中度过的；而且每一“角色”都发生在对任一其他“角色”起到决定作用的活动中。我是母亲和父亲的儿子，同时我也在调整与增强作为哥哥对妹妹的关系和作为弟弟对哥哥的关系。^[2]

我们难以否认这种关系的呈现如何具体地贴近所有人的生活情境，进而也难以否认儒家给予家庭个体成员，也就是一个具体人所具备的父母、儿子、兄弟姊妹等角色身份许多的行为指引。不论是具有规范意味的五伦关系，抑或是具体的视、听、言、动等行为表现，皆同角色之间的关系紧密关联在一起。

再观察一些将儒家视为重视关系性的观点，只要不刻意强调儒家形上

[1] 温海明：《论安乐哲儒家角色伦理学思想》，第46—48页。

[2] 安乐哲著，孟巍隆译，田辰山等校译：《儒家角色伦理学——一套特色伦理学词汇》，第194页。

超越的立场，均可发现在安立角色定位与身份的重要性。如引入关怀伦理学研究儒家的李晨阳，在探讨社会性别的过程中，即常强调角色的重要性，如其所言：

社会性别（gender）指一个社会对人们在生理性别（sex）基础之上的对于人们的个人特点和社会角色分工的定位。中国古代关于“淑女”和“女德”的理念即是社会性别理念。^[1]

这是李晨阳探讨儒家阴阳与男女两性关系所言，由此可知其认同中国古代思想（包括儒家）对于角色的定位。儒家强调的女德，即是基于社会角色的判断，从女性应具有的角色特质，而制定相应的道德规范。

李晨阳以关怀伦理学所重视的关系性探讨儒学时，更直接引用了安乐哲“焦点—域”（focus-field）的观点，^[2]指出儒家修身成德的环境，是从家庭逐渐延伸至整个社群。在这整个社会中生存，即是依据于具体的情境，以及处于其中的角色。其进一步申论：

这样一个关系性的自我绝不是一个抽象的自我。它总是通过具体的关系而存在。……切断了人的社会关系，也就失去了真正的自我。人通过特定的社会角色进入并存在于特定的社会关系，比如作为孩子与父母关系中的儿女或者父母，或者师生关系中的学生或老师，等等。除去了人的种种家庭和社会的角色，就只剩下了一个实际上并不存在的抽象的超越的自我。所以，这些社会角色决定人的人格性。虽然人可以发展新的社会角色，但是，任何新发展的角色都必须建立在人们已有的社会角色的基础之上。^[3]

[1] 李晨阳：《儒家阴阳男女平等新议》，《船山学刊》2018年第1期，第14—15页。

[2] 李晨阳：《比较的时代：中西视野中的儒家哲学前沿问题》，中国社会科学出版社，2019年，第72页。

[3] 李晨阳：《比较的时代：中西视野中的儒家哲学前沿问题》，第73页。

透过关系性强调儒家角色的定位和对待，表示儒家思想对于角色本有一定的重视。然而，有意思的是，李晨阳虽强调角色与关系，却并不直接表示儒家是与美德伦理、规范伦理有别的角色伦理立场，可推测的理由在于儒家不论在历史、文化、思想方面，可解读的空间和内涵的意蕴丰富而无穷尽，试图以一种既定的伦理学形态限定儒家思想的定位，多少有点不适格的情形。也就是说，即便儒家对于角色和关系有许多的描述和探讨，但并不因此而成为只重视角色，或角色本位的立场。如李晨阳一般，许多学者也不能避免用角色解读儒家，只是将儒家思想核心全部归于角色的立场似乎显得太强了。

以这种方式理解各种儒家伦理形态不难发现，儒家确实有如康德般重视义务、动机的成分，如上引的孺子入井之例，孟子显然重视救助孺子的动机是否纯粹、良善。若论及外王的事功，孔子所说的“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”（《论语·为政》），或者孔孟对于圣王的描述，皆是强调圣王内在的德行可以转化为外在的具体事业，多少带有后果论、目的论的倾向。孟子和齐宣王论辩“好勇”“好色”“好货”（《孟子·梁惠王下》），虽是要求齐宣王培养正确的好勇、好色、好货的品德和态度，但孟子也表示古代圣王培养了良好的品德之后，结果自然也是好的。由这些例子可以看出儒家思想内涵的丰富性，可以包含许多伦理形态的特点，同时也不受单一伦理形态的限制。

由此可知，西方的概念、语言、理论皆可适当地运用于挖掘儒家的思想内涵，但是否采取一种较强的理论定位，在建立儒家的理论形态时，实容易造成较大的争议。有鉴于此，儒家角色伦理学的系统性或许还有可争议之处，但无可否认的是深入思考角色的意义，对于儒家思想在今日的实践与应用，有着一定程度的启发，而启发的内容，则是以下将接续论述的部分。

四、 儒家角色伦理学在实践与应用层面的展开

如果可以稍微放开对于儒家超越性的坚持，并且承认角色在儒家伦理中的重要性，则儒家角色伦理学所提供于儒家思想最重要的资源，就在于

其实践与应用的层面，这或许也是运用实用主义的观点，将儒家思想从形上的层次落实到形下层次的重要向度。安乐哲透过许多经典的解读，强调以关系构成角色不仅得到儒家文本的支持，也可以提供现实生活明确的指导。就现实层面而言，儒家角色伦理学未能受到肯定与认同，很大程度上与其在今日的实践和应用上尚未带出明确的指导有关。

安乐哲建构并提倡儒家角色伦理学的目的，除了解读儒家文本之外，甚而认为儒家角色伦理可以带领西方世界走出个人主义的困境。排除个体化思维，以家庭作为社会中的基本单位，重视角色关系在家庭、社会、国家等群体中的作用，人与人之间的关系是互动的、互相联系在一起的。^[1]李文娟曾对此表示附和，其认为重视个人主义的结果，易于以个人利益为优先考虑，忽略人伦之间复杂而动态的关系。如果将儒家角色伦理学落实到人伦日用之中，则可以在理论和实践层面弥补西方因个人主义所导致的文化价值缺陷。^[2]

在理论层面是否能够达到安乐哲所预期的效果，除了论证上的强化之外，还需要评估一个群体所能接受的思维；在实践层面，真正缺乏的即是在文本解读与思想系统建立之后，尚未能有效回应今日的伦理问题。举例而言，安乐哲对于孔子思想曾有过生动的描述：

其实在阅读《论语》时，我们所感知的是个关系构成性的孔子，用一生的时间，尽可能成功地“活”他的许多角色：作为关爱的家庭一员；作为良师益友；作为慎言慎行仕宦君子；作为热心邻居与乡人；问政事常为持异见者；作为对祖先感恩戴德的子孙；作为文化遗产的热忱继承者；甚至作为“冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”中之人。他为后世留下值得效仿的榜样，而不是

[1] 安乐哲著，田辰山译：《第二次启蒙：超越个人主义走向儒家角色伦理》，《唐都学刊》2015年第2期，第53—56页。

[2] 李文娟：《走出个人主义的理论困境——安乐哲〈儒家角色伦理学〉解读》，《汉籍与汉学》2017年第1期，第153—155页。

“原则”，是劝诫而不是命令。^[1]

在角色伦理学视角下解读的孔子形象，不在于优先考虑孔子具有什么美德，也不在于孔子的行为带出了什么普遍的伦理原则，但我们可以清楚地看到，孔子作为家庭成员、教师、朋友、政府官员等角色，皆能如此得宜而无所偏差。这样的人格形象，是有志于儒家的学习者共同向往的目标。值得进一步思考的是安乐哲指出了这一点的重要性，却未能告诉后人应该如何做，以及这种观察应如何应用于解决今日的道德困境、道德抉择，而这些现实层面的回应，似乎才是安乐哲引入实用主义，提高儒家实用价值和功能的主因。

安乐哲似乎认为在儒家经典和文化的学习中，只要充分认识角色的重要性，自然而然就可以习得这些能力，^[2]而以往的个人主义困境，除了西方本身的因素之外，以规范伦理学 and 美德伦理学解读儒家，皆避免不了个体化的缺失。如果采取角色伦理的立场，这些缺失即可获得改善。若是如此，从角色伦理回应今日的伦理问题，仍是充分展开其理论实用性的重要环节。

诚如前述，安乐哲认为角色关系的起点是家庭，人在日后的经验和学习，家庭具有极其重要的地位。从《论语》《孟子》《荀子》对于“孝”的探讨，可以看出儒家将家庭关系置于核心的位置。从文化、政治的角度而言，中国传统的国家也是以家庭为中心向外辐射。今昔对比，今日的家庭观念与重要程度已与古时有极大的差异，因此以儒家的“孝弟（悌）”思想运用于今日家庭关系的维系，势必需要一定程度的转变。王堃即曾指

[1] 安乐哲著，孟巍隆译，田辰山等校译：《儒家角色伦理学——一套特色伦理学词汇》，第108页。

[2] 如安乐哲所言：“通过在家、国、自然关系中的成长，立志学习圣贤之人的最高追求是宇宙精神的螺旋形上升。儒家圣人与普通人并无两样，只不过他们通过对亲属与国家关系的全神贯注与勤勉律己，学会如何以最非凡的方式去做最普通的事情。”安乐哲著，孟巍隆译，田辰山等校译：《儒家角色伦理学——一套特色伦理学词汇》，第148页。安乐哲认为圣人从日常生活中学习，而今人同样可以从自己的日常生活加以学习，但究竟应如何学习，以及成圣的保证是什么，并未进一步解释。

出儒家角色伦理学中的“全息”(holographic),有助于思考今昔家庭形态的差异。〔1〕笔者亦曾撰文探讨如何将儒家角色伦理学的思想资源,用于维系今日的核心家庭关系,〔2〕故不再赘述关于孝悌方面的应用。

安乐哲对于各种道德概念的论述,都围绕着关系式的思维,因此任何概念都以透过分辨古今的异同,在不同的情境下,重新思考角色的定位,以达到在今日实践和应用的效果。若从家庭关系往外推一步,“友”可能是一个人出了家庭或家族之后,首要面对的角色,因此,安乐哲认为友谊“可以大力弥补亲属关系的局限性”〔3〕。在当代一胎化政策的影响下,更可以看出友谊对于同侪之间、人际网络的影响,甚至在兄弟情谊的学习上,很多时候是以朋友之间的关系为基础。《论语》中对于益友、损友、择友的记载,可以采取关系式的解读,亦即在交友的过程中,每个建立友谊关系的角色,应该采取什么样的态度和行为。安乐哲曾引常见的《论语》记载而言:

子曰:“三人行,必有我师焉。择其善者而从之,其不善者而改之。”(《论语·述而》)

孔子曰:“益者三友,损者三友。友直,友谅,友多闻,益矣。友便辟,友善柔,友便佞,损矣。”(《论语·季氏》)

安乐哲不将从善、改不善的择友标准视为择友的伦理原则,也不将益友、损友的内涵视为德行,而是认为益友、损友和择友的记载,表现出朋友之间相处的特殊性关系,〔4〕也就是在一个特定时空中,基于一些人之

〔1〕王堃:《角色:全息呈现的儒家生活世界——安乐哲“儒家角色伦理学”评析》,《齐鲁学刊》2014年第2期,第23—27页。

〔2〕李明书:《从儒家角色伦理学建构当代家庭伦理》,《哲学与文化》2021年第566期,第61—76页。

〔3〕安乐哲著,孟巍隆译,田辰山等校译:《儒家角色伦理学——一套特色伦理学词汇》,第131页。

〔4〕安乐哲著,孟巍隆译,田辰山等校译:《儒家角色伦理学——一套特色伦理学词汇》,第132页。

间的相处关系，有些人表现出善或不善的行为，而另一个人在这关系中，可以选择与之继续交往，或者作为借镜甚至远离他。

此处固然不排除可以将这种择友的标准做原则性的思考，也就是不论善和不善的实际内容为何，善和不善作为具有形式意义的标准是确定的。然而，很显然地，安乐哲不拟回应这种类似的提问，而是要将这样的分析，置于各种特殊情境下，动态地判断当下应该采取什么行为。进一步而言，即便接受了孔子所说的标准，但在今日的时空背景下，必须为当下的关系，填充善、不善，以及直、谅、多闻、便辟、善柔、便佞的内容，才能使这些思想资源在今日发挥实用的效果。更具体言之，以多闻为例，古时由于信息、知识取得不易，多闻特指朋友之间相处，能够发挥互相交换信息、知识的功能；今日的信息、知识随手可得，好的朋友关系就不仅止于互相交换而已，还应能借由各自所知，讨论出信息、知识背后更为深入的意义，进而表达不同观点。一群人作为朋友的角色，如能将这样的关系充分表现，才是将儒家角色伦理学应用于今日的伦常日用之中。

五、 结语

安乐哲有意消解儒家思想中“天”“道”的超越性，其所建构出的儒家角色伦理学与其他具有形上思考的伦理学理论大异其趣。经由本文的梳理，从相关的讨论中发现，儒家角色伦理学并不是解读或论证有误的理论，只是对于儒家思想的理解可能有着不够深入之嫌。由于其对于超越性的消解，凸显出重视现实中的实践与应用层面，因此将儒家角色伦理学的思想应用于今日的伦理情境，借由关系的呈现，培养身为各种角色应具备的能力，才是这个理论重要的价值。本文证明儒家角色伦理学理论与实践的有效性，并以儒家的“友”为例进行讨论。儒家思想中尚有更为丰富的资源，值得不断诠释出新意，以助今人应对更多的伦理情境，解决道德问题。这些资源有待未来持续挖掘和研究。

从“三教合一”到“三教绝不容四”

——以许大受《圣朝佐辟》为中心考察晚明士人的心态

魏 鼎*

摘要：在晚明最具理论色彩的辟教著作《圣朝佐辟》中，其作者许大受从“三教合一”的立场抨击天主教，提出“三教绝不容四”的主张。许大受本人作为一代儒宗许孚远之子，曾以佛教居士身份向明末四大高僧之一的云栖株宏请教坐禅、念佛之法；此外，他还花了很长时间阅读过天主教著作，与传教士艾儒略时相过从。许大受从“会通”儒释道、学兼天主教这一开放态度，转变为维护一个封闭的“道统”“治统”体系，折射出个人与儒释耶之间不断调整的微妙关系，以及“三教合一”在冲击下被赋予的新内涵。这一士人心态的转变耐人寻味。

关键词：《圣朝佐辟》；许大受；三教合一；居士；逃禅；天主教

佛教与基督宗教在华的相遇可追溯至唐朝贞观九年（635）入华的景教，景教的发展被赋予了浓重的佛道教色彩，可惜这一宗教大合作时代未得延续^[1]。元朝，天主教方济各会士入华之后，与佛教发生交流，如1245年围绕一神、多神问题的讨论。^[2]时至晚明，天主教耶稣会士在入华之初，出于策略性考虑，曾着僧服，以“西僧”自居，但随着对佛教的了解加深开

* 魏鼎，中山大学哲学系博士研究生。邮箱：miusidishi@126.com。

[1] 关于景教浓厚的佛教色彩，参见方豪：《中西交通史》，浙江大学出版社，2016年，第330页。

[2] Johan Van Mechelen, “The chinese reception,” Nicolas Standaert ed, *Handbook of christianity in China. Volume One: 635—1800*, (Leiden: Brill, 2001), p. 92.

始转变态度。〔1〕

意大利耶稣会士罗明坚在其著作《天主圣教实录》（1584）中已开始批驳佛教。利玛窦发现佛教与天主教在教理和仪轨等方面多有相似，视之为“魔鬼设置的陷阱”。〔2〕他在《天学实义》中多处批判佛教，从天堂地狱观、生死观、斋戒诸多方面论证佛教之虚妄。利氏之后的传教士及中国天主教徒纷纷加入反佛阵容，如艾儒略在《口铎日抄》中从天主教礼仪学角度否定佛教的赦罪之权；徐光启在《辨学章疏》中反驳沈淮批判天主教的奏章。面对西方传教士与中国天主教徒的攻击，一贯持包容特性的佛教徒终于展开了反击。〔3〕

佛教与天主教之间的小型辩驳早已有之。万历二十七年（1599），信奉佛教的南京大理寺卿李汝楨邀利玛窦与金陵名僧三槐在家中会面，利玛窦与三槐和尚展开激烈辩论。万历四十三年（1615），利玛窦已逝世五年，云栖株宏将他与天主教辩论的内容编辑为《天说》（凡四）出版。同年，株宏逝世。次年沈淮发起南京教案，对各地的天主教传教事业造成了深远影响。随着福建、浙江天主教会的顺利发展，新一轮反天主教运动开始酝酿。此轮反教运动集中于1632至1639年，主要文献是《破邪集》（又名《圣朝破邪集》），内容是对南京教案相关档案，以及儒生、佛教徒辟天主教文章的汇编。〔4〕《圣朝佐辟》（以下简称《佐辟》）是其中篇幅最大、理论化程度最高的一篇反天主教文献。

《佐辟》的一个重要特点在于，它既不是单独从儒家士大夫的角度，

〔1〕 孙尚扬、钟鸣旦：《一八四〇年前的中国基督教》，学苑出版社，2004年，第114页。

〔2〕 Jacques Gernet, *Chine et christianisme: Action et reaction* (Paris: Gallimard, 1982), p. 104.

〔3〕 许大受撰，梅谦立、杨虹帆校注：《〈圣朝佐辟〉校注》，佛光文化，2018年，第14页。

〔4〕 许大受撰，梅谦立、杨虹帆校注：《〈圣朝佐辟〉校注》，佛光文化，2018年，第20—26页。

也不是单独从佛教的角度驳斥天主教，而是从“三教合一”的角度抨击天主教。^[1] 作者许大受在《佐辟》“自序”中声称：

夷言人有后世，非贯通儒释，不足以折妖邪故也。况夷之狡计，阳辟佛而阴贬儒，更借辟佛之名，以使不深于儒者之乐于趋。故区区之心，必欲令天下晓然：知夷说鄙陋，尚远逊于佛及老，何况吾儒；然后知三教绝不容四，治统、道统各不容奸，而圣人之道自尝尊于万世矣。^[2]

这段“声明”显示，许大受对传教士的真正意图有所洞见。在行文中，他确实分别以儒家的思想资源抨击了天主教的“贬儒”“反伦”，以佛教的思想资源抨击了天主教的“窃佛呵佛”。但之所以站在“三教合一”的立场上抨击天主教，是否完全出于这些书面上的理由，还需要对文献本身、作者本人经历、明末士人风气进行综合考察，方能得出更接近事实的结论。须知，许大受在这部著作中虽“名义”上站在“三教合一”的立场上，但提及道教概念之处甚少。无论是在本人的生活经历中，还是在文章的撰述中，许大受与儒家、佛教的关系都更为密切。

《佐辟》的作者许大受（1635—1604），为湖州府德清县人，乃名儒许孚远之子。许孚远一生精研理学，追随湛若水（1466—1560）学派，然而他“笃信良知，而恶夫援良知以入佛者”。许孚远曾有二子，一子夭折，只有许大受存活。万历三十二年（1604），许孚远逝世，朝廷照例给予许家各种恩荫。大约在1606至1615年之间，许大受从国子监卒业，荫仕“刑部郎中”。根据梅谦立的推测，可能正是由于许大受在南京任官的经

[1] 许大受撰，梅谦立、杨虹帆校注：《〈圣朝佐辟〉校注》，佛光文化，2018年，第48页。

[2] 许大受撰，梅谦立、杨虹帆校注：《〈圣朝佐辟〉校注》，佛光文化，2018年，第83—84页。

历，使得他熟悉 1616 年的南京教案，从而能写出《佐辟》这样的政论。^[1]

作为儒家士大夫，许大受就像当时不少儒家士人那样出入于三教。根据艾静文（Jennifer Eichman）在《晚明佛教结社》中借由书信分析祜宏与其弟子之间的关系网络，以及文中所提及的《云栖净土汇语·答德清许廓如居士广钺》这一记载，可知许大受在 1615 年（祜宏于此年逝世）之前已成为祜宏弟子，并作为居士得到了“广钺”这一法名以及“性海”这一表字。至于他本人到底与祜宏的关系有多密切，很难根据有限的材料去推测。无论如何，从《佐辟》内容可以看出，佛教对许大受的影响甚深。^[2]

荷兰汉学家杜鼎克（Ad Dudink）通过中外文一手材料搜集到不少信息，比如他根据《佐辟》中对《天主经》及《信经》的引用，以及对圣水、圣油、圣盐、圣烛等圣事的提及，推测许大受是一名慕道者。^[3] 根据《耶稣会 1623 年书信》的记载，许大受的母亲在这一年离世，母亲的丧礼逼迫他作出选择：是按照天主教还是佛教的方式举行丧礼？最终，他将自己家改为“偶像崇拜的庙宇”，请法师为父母念经。^[4] 这一行为表明许大受的态度，加之他目睹“白莲之祸”“西吴赤子之危”，担忧天主教传播的危祸更甚，从而在《佐辟》中对天主教大张挞伐。但这个“故事”并未完结。1625 年夏，许大受在福州下定决心，烧毁他前两年写的反天主教作品。^[5]

总览许大受任官、学佛、亲近天主教、转而反对天主教以及最终反悔

[1] 许大受撰，梅谦立、杨虹帆校注：《〈圣朝佐辟〉校注》，佛光文化，2018 年，第 31 页。

[2] 许大受撰，梅谦立、杨虹帆校注：《〈圣朝佐辟〉校注》，佛光文化，2018 年，第 34—37 页。

[3] *Annual Letter 1624*, 27; 参见 Dudink, “The Sheng-Ch’ao Tso-p’i (1623) of Hsu Ta-shou,” p. 133—135。

[4] *Annual Letter 1623*, 405a/b; 参见 Dudink, “The Sheng-Ch’ao Tso-p’i (1623) of Hsu Ta-shou,” p. 111。

[5] 许大受撰，梅谦立、杨虹帆校注：《〈圣朝佐辟〉校注》，佛光文化，2018 年，第 55 页。

的整个过程，可窥见许大受本人与儒佛耶三教之间不断调整的动态关系，以及晚明士人的典型心态。与此同时，根据对《佐辟》的语料分析，可推知“三教合一”的内涵与外延，在天主教的冲击下已发生了嬗变，“华夷观”的边界被重新厘定。

一 居士身份与“禅悦”之风

自宋室南迁（1127）之后，佛教在中国渐渐式微，历经蒙元统治颓势不改。处于日益衰微趋势中的明代佛教，由于得到明王朝的扶植，在下坡路上产生了一些起伏性的演变。直至明末万历年间（1573—1620）始有复苏气象，从而迎来僧侣人才的涌现与居士佛教的活跃。^[1]

明末的居士，以他们的社会地位而言，大多属于士大夫阶级，^[2]由读书而入仕为官，乃是当时的“正途”，但未必是唯一路径——譬如许大受，他作为名宦之子而享受到“恩荫”，得以入国子监读书，并在朝廷任官。然则，由于其父许孚远乃理学宗师，无论是从家学的熏陶，还是从“体制内”的身份而言，许大受的思想背景都以儒家为主。

明末，士大夫纷纷“逃禅”。正如陈垣在《明季滇黔佛教考》中所述：“禅悦，明季士夫之风气也”；又述及士风、学术风气演变，谓“万历而后，禅风寔盛，士夫无不谈禅，僧亦无不欲与士夫结纳”。“其时士大夫风气，与嘉靖时大异。”^[3]在这一背景下，士大夫群体中不乏反对者。许孚远就曾激烈反对佛教对儒家的影响，他“笃信良知，而恶夫援良知以入佛者。”

在晚明士风与家学氛围的双重影响下，许大受最终选择成为一名佛教居士，这在《云栖净土汇语·答德清许廓如居士广钺》中留下了最直接的证据，即许大受以居士身份向名僧祿宏提问以及后者的回答：

[1] 圣严法师：《明末佛教研究》，宗教文化出版社，2006年，第200页。

[2] 圣严法师：《明末佛教研究》，宗教文化出版社，2006年，第200页。

[3] 陈垣：《明季滇黔佛教考》，中华书局，1962年，第127—130页。

来问“摄心、用观、坐立、想象等”。此俱随人无定。但常观无常，非尘缘未了者所能为；虽不能常观，亦是工夫，毋用为虑。又，尘缘中观法难成，不如直以学业家业得暇之时，即便默默执持名号，只贵字字分明、句句亲切，心则自摄。若久之不退，三昧成就，即此是观。^[1]

由此可知，许大受不仅仅拥有“广钺”这一法名，还向祜宏询问禅修、念佛之法。祜宏建议他在尘缘纷扰之中，不要一味禅修，而是在闲暇中念佛持咒。

有别于西方排他性的宗教，信佛之后的居士，大多出入于儒、释、道之间，甚至以儒家孔孟之言、理学概念来诠释佛典。有人将学问分成两门，一为经世之学，一为出世之学，前者如儒，后者如佛、道。^[2]有居士“进”以儒学为入仕之阶，“退”以仙术、学佛为修行之法。因此，明末居士的思想富有儒、释、道三教同源论的色彩。作为当时受到众多居士崇敬和近亲的大师，祜宏亦持三教同源的思想：

三教……理无二致，而深浅历然；深浅虽殊，而同归一理。此所以为三教一家也。^[3]

祜宏的三教同源思想既来自于他个人由儒入释的经历，也来自宋代以来佛教思想演变传统。^[4]祜宏的佛教思想及修持理念成为居士群体的主要标榜，势必影响到许大受对这一问题的观点和立场。

表面上看，许大受在《佐辟》中以儒士的身份抨击天主教，但他的立

[1] 祜宏：《云栖净土汇语》，《大日本续藏经》，第62册第1卷，页5c。

[2] 圣严法师：《明末佛教研究》，宗教文化出版社，2006年，第201页。

[3] 郭朋：《明清佛教》，福建人民出版社，1985年，第187页。

[4] 郭朋：《明清佛教》，福建人民出版社，1985年，第187页。

场却并不单纯是儒家，而是在“贯通儒释”“三教并行”的基础上进行论述。而在这种理性的考虑背后，三教虽并行而不对等。他以“吾儒”的口吻，谈及儒学对于生前死后略而不谈，从而能够摒除一切私虑，仍可保证人们完成现世的道德践履。他的“儒家中心论”颇为露骨：

若精研儒理，自信得及，不言佛道亦可也……故我高皇帝谓：“佛、老，为阴扶圣教、暗助皇纲。”〔1〕

由此可知，许大受在撰写《辟邪》前，或多或少受到士大夫逃禅、禅悦的风气影响，并没有承袭父亲家学坚守儒家门户，而是成为佛家居士，并与当时的尊宿名僧时相过从，讨论佛学。在三教同源思想风靡于缙素两界的语境下，许大受亦持有“贯通儒释”“三教一体”的观点，但具体到儒、释、道在这个体系中各占据何种地位，他在《辟邪》中给出了儒家为尊的观点。这到底是出于辟天主教的策略性考虑，还是出于他对三教的真实态度，囿于缺少佐证，极难做出判断。

二 “参同”“会通”的学术风气

持有某种“三教一体”观点的许大受，又是在何种情况下接触天主教，他是否如杜鼎克所推断的那样：是一位慕道者，甚至是皈依者？要回答这个问题，先要考察一下晚明的学术风气。

赵园在《明清之际士大夫研究》中梳理了士人逃禅在有明一代学术语料中的证据。晚明时期，佛家语寻常可见于儒家学者的著作中。屈大均《广东文选·凡例》说其选文，“即白沙、甘泉、复所集中，其假借禅言若‘悟’‘证’‘顿’‘渐’之类，有伤典雅，亦皆删削勿存”；《陈文恭集序》也说其录陈白沙集，“中有借用佛老之言，一皆舍之”——可见佛老

〔1〕 许大受撰，梅谦立、杨虹帆校注：《〈圣朝佐辟〉校注》，佛光文化，2018年，第97页。

之言运用之普遍。陈确列举宋儒“察识端倪”一类话头，以为“皆尝习内典而阶之厉也”。所展示出的是佛家“话语—思想”已无孔不入这一事实。^[1]

又岂止是儒者用语杂驳，佛门亦处于同一风气中。郭朋在《明清佛教》中指出，名僧憨山德清居然用“复性”这种儒家概念来说明禅门的工夫，足见他儒化程度之深。^[2]“会通儒释”乃至三教，作为一种思想、学风可谓由来已久，有明一代诸高僧多采取这种姿态。黄宗羲《苏州三峰汉月藏禅师塔铭》提及名僧汉月“说《论语》《周易》，凿空别出新意”^[3]；钱谦益《华山雪浪大师塔铭》记述雪浪“博综外典，旁及唐诗晋字”。^[4]名僧之“会通儒释”与士人“学兼儒释”，同属于明中叶之后的学术风尚。^[5]许大受本人无论是在有据可查的居士身份上，还是在行诸文字的《辟邪》论述中，都展现了会通三教的姿态及素养。

在明末思想激荡的语境中，“参同”“会通”“驳杂”的学术视野已不限于儒、释、道本土三教。博学的思想家方以智不光致力于会通三教，还密切接触传教士，对西学多有涉猎。号称“关中大儒”的李颙于佛书、道藏、西洋教典、外域异书无所不读。他本人对此有一番解释：

若欲研学术同异，折衷二氏似是之非，以一道德而抵狂澜，《释典》《玄藏》，亦不可不一寓目。譬如鞠盗者，苟不得其赃之所在，何以定罪？^[6]

他对天主教亦持有类似论调：

[1] 赵园：《明清之际士大夫研究》，北京大学出版社，2019年，第251页。

[2] 郭朋：《明清佛教》，福建人民出版社，1985年，第255页。

[3] 黄宗羲：《黄宗羲全集》第十册，浙江古籍出版社，1985年，第517页。

[4] 钱谦益：《牧斋初学集》卷六九，上海古籍出版社，1985年，第1572页。

[5] 赵园：《明清之际士大夫研究》，北京大学出版社，2019年，第252页。

[6] 李颙：《二曲集》卷四五《历年纪略》，中华书局，1996年，第151页。

他若西洋教典、外域异说，亦皆究其幻妄，随说纠正，以严吾道之防。^[1]

也就是说，士大夫在会通、杂驳的学术趣味之外，还有一层直言不讳的现实考虑，即“折衷二氏似是之非”，将目的设定为“辟”。为此，有必要将佛道视为有待定罪的盗寇。这一态度在顾炎武那里得到了呼应。顾氏一再致书李颀，要考“体”“用”二字在经传中的运用，以证明释氏之窃吾儒；辨析“内”“外”，判定已成常谈的“内典”说法为非——以考据手段辟佛，正是顾氏的治学路径。^[2]

根据晚明学术风尚、个人境遇，可推想许大受撰写《佐辟》之前的大致心态。作为家学深厚、在朝为官的儒家士大夫，许大受不可能不受到当时风气之影响：晚明士大夫以佛教为“佛学”，以天主教为“天学”，淡化了其信仰性。许大受本人很可能是出于“参同”“会通”的学术性思维而接触传教士及天主教（或天学），甚至不能完全排除其因“辟”而研读天主教教典的可能性。仅仅依据许大受对《天主教要》《使徒信经》以及天主教常识的引用，似乎不足以推断他是一位皈依者或慕道者。这一推测值得商榷。

三 以儒家为中心的开放体系

在晚明天主教传入之前，中国思想界的基本问题之一是处理儒、释、道三教的关系，其中儒释的关系为重点。在程朱理学的视野中，判定异端的标准在于是否坚持“性为心主”。^[3] 故程伊川（1033—1107）说：“圣人本天，释氏本心。”朱熹认为儒学以穷理为宗旨，释氏“专认此心以为主宰，故不免流于自私”。但在阳明高足“龙溪先生”王畿（1498—1583）

[1] 李颀：《二曲集》卷四五《历年纪略》，中华书局，1996年，第152页。

[2] 顾炎武：《顾亭林诗文集》，中华书局，2008年，第241—242页。

[3] 李愿来：《明天主教与佛教论辩研究》，南京大学博士学位论文，2010年，第23页。

看来，判定异端与否的标尺是良知。龙溪以良知为“范围三教之宗”，仍未摆脱儒家中心论的色彩。

此后的三教同源论则进一步超越了儒家中心论的限制，将儒释道三教平等地视为宇宙间一个更为根本的本源的不同表现，从而展示了一种更为震撼的观点。焦竑认为：“孔、老、释迦之出为众生也。……知佛则知孔、老矣。后世源远流分，三教鼎立，非圣人意也。”祜宏则用颇具禅味的语言说出了另一番道理：

胡须秀才书一卷，白头老子丹一片，碧眼胡僧袒一肩。相看相聚还相恋。想是同根生，血脉原无间，后代儿孙情渐离，各分门户生仇怨，但请高明完此图，录取当年宗祖面。^[1]

祜宏用如此亲切形象的语言表达三教同源论思想，令人耳目一新。但仍需注意到，祜宏虽主张三教同源，但并不满足于佛家对儒家的从属地位，有利用佛教世俗化及其改革的成绩以抬高佛教地位的企图。三教诚为一家，但佛教为家长。^[2]

此外，晚明持“三教归一”论者还包括管之道、陶望龄兄弟、公安三袁、“三一教主”林兆恩等。诸公引领风气，渐成思潮。“当万历之末，士子好新说，以庄列百家之言窜入经义，甚者合佛老与吾儒为一，自谓千载绝学。”^[3]

更学术化的态度体现在方以智（1611—1671）、刘宗周（1578—1645）的论述中。方以智宣称“孔子复生，必以老子之龙予佛；佛入中国，必喜读孔子之书，此吾之所信也”。^[4]刘宗周明言“居今之世，诚欲学者学圣人之道，而不听其出入于佛老，是欲其入而闭之门也。”在另外一篇文中

[1] 郭朋：《明清佛教》，福建人民出版社，1985年，第187页。

[2] 沈定平：《明清之际中西文化交流史——明季趋同与辨异》，商务印书馆，2012年，第133页。

[3] 顾炎武：《顾亭林诗文集》，中华书局，1959年，第119页。

[4] 方以智：《东西均》，中华书局，1962年，第13—14页。

还说：“若或界限太严，拘泥太甚，至于因噎而废食，则斯道终无可明之日矣。”^[1] 这里所展示出的固然是刘宗周作为一代大儒的气量，但以儒学为本位，以“出入于佛老”为成学、得道必要条件的考量是显而易见的。

在晚明“参同”“会通”的学术语境下，著名的儒者、学人、僧人很难持无条件的“三教同源”“三教归一”论，他们或以本学派的核心概念“范围三教”，或为三教排定座次，抬高本教地位，或以涉猎他教为本教学者成学得道的条件，或多或少都带点“门户之见”。至于许大受在与天主教决裂前持何种“三教合一”观点，从《辟邪》中的材料可窥见一二。

谈及释道在生死观上与儒家相一致，他说：

佛典既明后世，必追前世，先言三际，后极一乘；以绝人自他有无之横计，而不滥外邪。即彼道家者流，虽似徇生滞有，然张平叔叙《悟真》云“黄老悲其贪着，故以长生之术渐次诱之”；是其极轨，亦未尝与吾儒之性理相背。^[2]

谈及儒释在重要伦理“孝”上的一致性，他说：

《曲礼》一篇有曰“为人子者，在丑夷不争”，是因爱亲之真而锄其色于侪伍也；又曰“为人子者，三赐不及车马”，而遐迩皆称，是因尊父之至，而流其顺于姻朋也；故曰“孝为百行之本”。

释典《心地戒品》，全是以孝顺心为五戒万行之大根源。其舍亲出家，虽割爱哉，其意盖为尘中不能学道，学道正以报亲。是门庭虽异，而本孝之心，与儒无异也。^[3]

[1] 刘宗周：《刘子全书》卷一九，道光乙未刊本。

[2] 许大受撰，梅谦立、杨虹帆校注：《〈圣朝佐辟〉校注》，佛光文化，2018年，第97页。

[3] 许大受撰，梅谦立、杨虹帆校注：《〈圣朝佐辟〉校注》，佛光文化，2018年，第144-145页。

梅谦立认为，许大受以理性主义建立精英主义的“三教合一”，这体现在他不主张佛教徒追求彼岸的好运，更接受“一乘”法，他对道教的长生之术亦持批判态度，只是认为三教在终极目标上并不“相背”。^[1]这一说法大致符合事实。但仍需注意的，许大受以儒家为中心构建的“三教合一”，除了精英主义的一面，还有着对“俗谛”“权教”的容忍，以及对重要纲常伦理的强调。与同时代的大儒、士人一样，只要其他教法不威胁儒家的中心地位以及重要的纲常伦理，皆可以“参同”“会通”。哪怕是儒释道之外的教法，比如天主教。更确切地说，许大受所构建的是以儒家为中心、并不拒斥其他教法或理论的“三教合一”体系。也正因为如此，我们才更容易理解许大受缘何能以士大夫身份成为佛教居士，而后又对天主教涉猎甚深。

四 “夷夏之防”的重新界定

在心态上，以儒家为中心、并不拒斥其他教法或理论的“三教兼容”论者，似乎有可能成为晚明天主教入华的潜在“盟友”。^[2]然而从真正的传教意图上看，耶稣会士所传入的天主教神学，与其说是在竭力适应晚明社会渐趋开放、多元的思想氛围，毋宁说是在以一种终极想象（天主）替代另一种终极想象（天理、良知），由此遭到以维护道统、治统为己任的破邪人士之拒斥。

正如谢和耐在《中国与基督教——中西文化的首次撞击》中所说，许大受对传教士想不做任何解释地把自己的观点强加于人的做法，感到吃惊。神父们认为天主是不可思议的，如果试图思议之，那将是一种罪

[1] 许大受撰，梅谦立、杨虹帆校注：《〈圣朝佐辟〉校注》，佛光文化，2018年，第52—53页。

[2] 王喜亮：《评梅谦立教授新作〈〈圣朝佐辟〉校注〉》，《国际汉学》2021年第3期。

孽。^[1]许大受认为，不可思议有二义：一是众生界本不思议，也就是说时空无限的两种形式；二是“若人造到佛之境界，始称妙不可思议”。也就是所谓的“言语道断，心思路绝也”。又说：

乃彼于世出世法，凡有理碍词穷处，便谓“我天主不曾说此道理，最恶人思”……是禁人莫思而实可思，禁人莫议而实可议矣。而但吓愚流曰“不可思议”；此又譬之向黄口小儿说暗室有鬼，不可窥矚，矚则祸人，稍有智者照之立破耳。^[2]

传教士所谓的“不可思议”，除了含有神性不可思议这层意思，也许还可以被解读为儒耶在对人的价值之源不同设定上的“不可思议”。作为不同文化信仰所预设的前提观念，本来是难以争辩的问题。一个超自然、超时空的纯精神实体在儒家看来是个难以思议的观念，也是反教者竭力拒斥的观念。至于天主创生世界、人类与万物的说法，更为士大夫们所难以接受。后者在儒学中获得了一种自然主义的宇宙生成论和哲学本体论，并不超越生活与此岸，而是在这个世界内部解决宇宙的创生与发展等问题。^[3]所以许大受说：

吾儒手眼，只使人体认目前，绝不许人想前想后；所以前世后世，总不拈起，以绝人徼福免祸之私萌，而专精伦物。^[4]

不同的信仰预设必然对应不同的伦理秩序。《马太福音》里说：“爱父

[1] 谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，商务印书馆，2015年，第92—93页。

[2] 许大受撰，梅谦立、杨虹帆校注：《〈圣朝佐辟〉校注》，佛光文化，2018年，第127页。

[3] 孙尚扬、钟鸣旦：《一八四〇年前的中国基督教》，学苑出版社，2004年，第304页。

[4] 许大受撰，梅谦立、杨虹帆校注：《〈圣朝佐辟〉校注》，佛光文化，2018年，第97页。

母过于爱我的，不配做我的门徒。”这种基于神爱凌驾人伦之爱的平等观，无疑对爱有差等、秩然有序的儒家三纲五常有着极大的破坏力，许大受将之概括为“反伦”。^[1]比如天主教对儒家核心伦理孝道的轻视：

释典《心地戒品》，全是以孝顺心为五戒万行之大根源。其舍亲出家，虽割爱哉，其意盖为尘中不能学道，学道正以报亲。是门庭虽异，而本孝之心，与儒无异也……遍览其书，如所谓《七克》、《实义》、《畸人》、《十二信》、《西学凡》，若经若戒及《交友论》、《几何原本》等数十万言中，曾不错写一“孝”字，而乃袭三教诸子中皮毛曰“克傲克骄”，以文其陋。^[2]

最令许大受无法接受的是，在天主教教义的严格解释下，他已故的父亲连同所有过世的中国人，包括孔子和古代先贤都被宣告有罪：

彼又谓地狱无多所，只有炼清、孩童、炼罪、永苦等四重。炼清以处我中国之圣帝明王、圣师豪杰；孩童以厚诸凶、短、折；炼罪、永苦以驱天下之不从彼说者。^[3]

从文化预设上的“不可思议”，到天主教对儒家伦理纲常的冲击，形成了一个由天学取代儒学道统的整体解决方案，终于触动了“夷夏”这一敏感的时代命题。《佐辟》言必称夷、夷人、诸夷、党夷者，就是明证。

实际上，自佛教入华之后从未消歇的“禁绝”“辟佛”呼声，在明末

[1] 孙尚扬、钟鸣旦：《一八四〇年前的中国基督教》，学苑出版社，2004年，第295页。

[2] 许大受撰，梅谦立、杨虹帆校注：《〈圣朝佐辟〉校注》，佛光文化，2018年，第144—145页。

[3] 许大受撰，梅谦立、杨虹帆校注：《〈圣朝佐辟〉校注》，佛光文化，2018年，第132页。

仍不绝于耳，^[1] 佛教被儒家中的偏执者判以“用夷变夏”的罪名。纵然有持三教同源论的士大夫、僧人、居士竭力做着会通之努力，仍难以根除这一戒惧。当天主教以更大强度颠覆了士大夫对人的价值根据、纲常伦理的理解时，天主教便取代佛教，成为儒家卫道士奋然辟之的“戎狄之教”。至此，从“三教合一”到“三教绝不容四”的建构过程终于完成，这一新的三教体系所“不容”的，又岂止是天主教。

五 余论

与许大受融入同一波反天主教潮流的密云圆悟（《破邪集》卷七《辨天初说》一文作者）以佛家放下分别、执着的修行方法，“诊断”出佛耶所共有的问题。在圆悟看来，天主教的问题在于妄想执着，人我彼此便截然分明，而封域于一隅，落入唯我主义的境地。如果不破除这点，则佛教也不例外。^[2] “今彼以妄想执着而欲辟佛，是则自暴自弃，自辟自矣。”圆悟基于佛教平等如如的精神对天主教提出批评。至于许大受为何最终选择烧毁其作品（《耶稣会 1625 年书信》如此记述），也许有着与圆悟相仿的思考。

起初，许大受所持“三教合一”立场，在维护儒家中心地位的前提下，并不排斥其他教法或理论；在洞察了传教士以“天主”替代“天理”“良知”的真正意图后，传统的三教体系与天主教也就势难相容。在戒惧心理的作用下，传统三教与天主教的歧异大于类同。比如：在晚明传教士看来，中国没有欧洲意义上的“宗教”^[3]（有着超自然的人格神以及等级森严的教会）；而在晚明士大夫和佛教徒眼中，天主教亦不符合他们对于“教”（内省式的、精英主义的教化体系）的理解。由此忽略了儒释道三教乃至民间宗教与天主教对话、会通的可能。许大受所经历的心态转变，留

[1] 赵园：《明清之际士大夫研究》，北京大学出版社，2019年，第257页。

[2] 何俊：《西学与晚明思想的裂变》，上海人民出版社，2013年，第261—262页。

[3] 梅谦立：《从邂逅到相识：孔子与亚里士多德相遇在明清》，北京大学出版社，2019年，第372页。

给今天的启示不止消极一面：任何宗教或理论都不可能舍弃自身主体地位，无条件地与其他宗教或理论展开对话、融通。然而，在具体的互动中，如何平衡策略性考虑与真诚的意愿，却关系到对话的最终成败。

访 谈

何谓比较哲学？

——李晨阳教授采访录

李晨阳 孙庆娟

孙：李教授您好！非常感谢您接受此次采访。在《比较的时代：中西视野中的儒家哲学前沿问题》一书中，您再次指出全球化的时代是一个比较的时代。能否请您谈一下您对跨文化视域下比较哲学的理解？

李：谢谢庆娟的采访。这个问题涉及到我们如何理解哲学。何为哲学，大家有不同的看法。我认为哲学研究首先是一个思考的过程。好的哲学产生于开放性的思考，这就要求哲学研究工作者了解业界其他学者在同样的或者类似的问题上的观点。古今中外，无不如此。身处全球化时代，推进哲学发展不仅仅要知晓自己文化传统中的诸多思想流派，而且要了解并参考其他文化传统的哲学思想。从另一个角度说，经济全球化带动了世界舞台上的哲学多元化，中国哲学要走向世界就需要知道世界上其他地方的人在做什么样的思考。所以，全球化时代的哲学思考必须有全球性的视野，跨文化的视野，也就是我所说的比较哲学的视野。跟以往思想环境相比，这一点可以说是我们这个时代最主要、最根本的特征。所以说，对从事哲学研究的人而言，我们正处于一个比较的时代。当然，这并不是说这个时代没有其他特征。相对于中世纪哲学为信仰服务的时代，现代是一个理性的时代。但是，与17—19世纪相比，20世纪，尤其是20世纪后期以来的特殊性则表现为跨文化思考的时代，即比较的时代。

关于比较哲学，我想强调三点。第一，比较哲学是一个宽泛的概念。它不局限于比较两个哲学家或者哲学思想的异同，更重要的是 to comparatively philosophize，即通过比较以进行哲学思考和构建哲学思想。从这个意义上理解，比较哲学就是通过比较来做哲学反思。比较哲学研究有不同的方法，不同的层次：单纯通过比较两个哲学家思想的异同以加深

对他们的认识，是一个层次的做法，是比较哲学的了解和解说功能；通过比较构建哲学理论，推进哲学思想的发展，则是另外一个层次的做法，是比较哲学的建构功能。这两个层次不是截然分开的。有些时候，貌似解说功能的工作实际上是建构的工作。比如，用现代语言分析的方法解读公孙龙或者庄子。乍看起来这是在做哲学史，其实是一种新的哲学建构。其结果是借公孙龙或者庄子提出一种当代哲学思想，而不仅仅是发现当时公孙龙或者庄子的思想。我认为，在第二个层次上，比较哲学大有用武之地。比如当代做比较哲学很有影响的安乐哲教授，你看他哪一本书是单纯为了狭义的比较而比较？没有。他都是通过比较进行哲学建构的工作。把他的工作看作是仅仅比较中西哲学的异同，不但是对他学术成就的莫大误解，也是对比较哲学的莫大误解。当代中国有创见、有影响的哲学家很多都是通过比较哲学建构自己的哲学理论，都属于比较哲学这个大范畴。如今越来越多的中青年学者也都在这个意义上做中国哲学，这是非常可喜的现象。有些朋友对比较哲学的理解比较偏窄，认为跨文化的哲学建构需要引入“后比较哲学”的概念，我认为这完全没有必要。英文的比较哲学学刊，比如 *Philosophy East and West: A Quarterly of Comparative Philosophy*, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 以及 *Comparative and Continental Philosophy*, 它们的刊名就表明是比较哲学。这些学刊的目的绝不是仅仅通过比较了解别人的哲学思想，更重要的是通过比较而建构哲学思想，推进哲学的发展。还有 *Comparative Philosophy: An International Journal of Constructive Engagement of Distinct Approaches toward World Philosophy*。它的刊名的主题是《比较哲学》，但有一个长副标题，其中的关键词就是 *Constructive Engagement*，也就是建构性的参与。*Philosophy East and West* 在70多年前就发行了，我对它初期的情况不了解。也许早期主要是以通过比较来了解不同的哲学思想。但是，上面提到的其他学刊从一开始就包括哲学建构的任务。现在所有这些学刊所讲比较哲学都包含通过比较的方法了解和构建哲学这样两层意思。它们根本不用改名为“后比较哲学”学刊。只要还有人继续从事单一文化传统的哲学研究，那么，作为另外一种做法的“比较哲学”概念就有其特殊的意义。与其引入新名词，不如给

“比较哲学”正名, 正视它的题中应有之义。

第二, 比较哲学之可行性的前提是各种文化传统、哲学传统有相通性, 它们的思考和问题有互相借鉴性。我们强调中国哲学的独特性, 并不意味着其他文化传统的人不能了解中国哲学。任何一种有意义的哲学思想都是可以用别种语言表达的。德国哲学以晦涩难懂著称, 但是经过很多优秀中国学者的努力, 像黑格尔、海德格尔哲学在中国不是照样解说得很好吗? 同样, 中国哲学也应该走出国境, 成为国际哲学主要流派的一部分。有些思想和概念用其他语言表达固然有其不完美之处, 但是绝对不是不能表达。我们应该不辱使命, 在国际舞台上充分讲好中国哲学的故事, 尤其是儒家哲学的故事。同时, 也努力借鉴其他文化传统的可贵之处, 发展中国的哲学。我在《道与西方的相遇》一书中强调, 比较是一个跨文化研究哲学的桥梁。在 21 世纪做哲学不能没有这样的桥梁。

第三, 比较哲学必须摆脱以往那种简单化、粗线条的做法。不应该认为中国或者西方都只拥有某种单一型的哲学思想。我们知道庄子不是孔子, 孟子不是荀子。同样道理, 亚里士多德不是柏拉图, 康德不是休谟。当今的西方哲学界很少有人还信奉笛卡儿的二元论。我们不能把一个在西方 17 世纪才出现、又很快被其他哲学流派所批判的哲学理论当作西方的思想范式。中国早期的比较哲学家, 像梁漱溟先生, 对西方了解比较少, 只能做很粗浅的简单化的比较。但现在, 我们对西方了解更深入更全面了, 应该可以比老一代的人做得更专业、更好。

孙: 我们注意到, 您非常注重区分哲学研究方法和哲学史研究方法的不同, 将比较哲学作为“哲”而不只是手段、方法或视野, 强调用分析哲学的方法来做中国哲学, 并创造性地提出“分析儒学”的概念。您能给我们具体讲一下这一概念及其在研究方法上的不同吗?

李: 首先, 哲学研究与哲学史研究不能完全分开, 但是它们又有所不同。其中最主要的区别在于, 做哲学是阐发自己的哲学观点, 而做哲学史则是研究哲学传统思想。当然, 做哲学史时也要给出自己的解读, 其中也常常夹杂自己的观点, 也有研究者对其他学者观点的看法。但是相比较而言, 哲学史研究有很大程度的客观性, 它有较强的文本基础上的经验成

分。如果有足够的材料，还可以证明我们解读的对与错。而哲学研究则主要是概念的建构和论证，主观成分占主导，它主要是一个说理的活动。哲学不是经验科学，不同哲学观点的说服力可以不同，但是我们无法从经验上证明其对错。因此，任何哲学观点总是可以进一步商讨的，这是哲学思辨的基本特点。这种区别在西方哲学中体现得比较清楚。有些在西方做中国思想史的大学者，在国内中国哲学界很受拥戴，但是在国外哲学界却基本没有影响。这种情况不能简单地归因于西方对中国哲学的偏见，在我看来，更为主要的原因是这些学者只做思想史或者哲学史的工作，不做哲学的思辨和建构。我们可以举个例子说明这两种工作的不同：荀子究竟是否主张性恶，这是一个哲学史的重要问题；而性恶论基础上的伦理学能否成立，则是一个哲学问题。西方哲学界很愿意讨论第二类问题，但对第一类问题没有太多兴趣。有人说哲学就是哲学史，我不同意这种观点。如果这个说法成立，人类最早的哲学家怎么可能有自己的哲学活动？也有人引述黑格尔，说哲学就是哲学史。其实，黑格尔完全是用哲学史的积木搭建自己哲学体系的房子，他根本不是在做哲学史。试问有几个人是为了学习哲学史而去读黑格尔？

其次，哲学和哲学史都很重要，缺一不可。有哲学史专业训练的人能够做哲学史，而且做得很好，这是令人欣慰、令人赞赏的事情。目前，中国哲学界专攻哲学史的学者众多，实力雄厚，建树颇丰；注重哲学研究的学者也正在逐渐增多，出了不少重要成果，这是非常可喜的现象。但是总的说来，后者数量还是比较少，这种不平衡并不适应中国哲学健康发展的需求。经常有人问，为什么中国当代少有思想家？在我看来，思想家首先要有自己的思想。如果大家都侧重研究思想史，少有理论创新，就不利于发展自己的哲学思想。做中国哲学的人有文化承传和文化创新的双重使命。哲学史研究的主要任务是文化承传，哲学研究的主要任务则是文化创新，两者不可偏废。今年中国思想界痛失两位巨人。一位是余英时先生，一位是李泽厚先生。他们都很了不起，但是特点很不同。余英时先生是一位很有思想的学问家，学术研究以“史”为中心；李泽厚先生则是一位很有学问的思想家或者哲学家，学术研究以“思”或者“哲”为中心。学问

家的首要工作是发现、传播、保存知识,思想家或者哲学家的首要工作则是提出新思想,对社会、对生活提出新问题。他们的研究重心不同,对学界的作用和影响也不同。我们的时代需要像余英时那样的大学问家,更需要像李泽厚那样的思想家。当几百年以后的人们回顾我们这个时代,他们很可能会发现,李泽厚在历史上留下的那一笔对社会进步和发展更有意义。因此,我们大家都应该在思想创新方面更加努力。中国哲学的发展需要更多的人来从事哲学研究。

现在,不少人是通过做哲学史来做哲学。我主张尽量不要遮遮掩掩,犹抱琵琶半遮面。自己的就说是自己的,古人的就说是古人的,借古人说自己的思想就是说自己的思想。从比较的角度看,做哲学史可以通过比较来做,但并不是必须通过比较来做。我们可以研究历史上的某个哲学家,发现或者确认他的某种思想,并做出研究者的评判。但在当今时代做哲学则必须有超出自己文化传统的视野,有比较的视野。比如,如果研究中国思想史上“自由”这个概念的形成,追溯这个词的早期使用是一条线索。我们会发现郑玄注《礼记》里说“去止不敢自由”时,他说的“自由”是应该受到限制的。而赵岐注《孟子》里说孟子“进退自由”时则没有需要限制的意思。这样的研究完全可以不通过跨文化的比较来完成。然而,如果你要构建当代儒家的自由概念,你就必须了解当代其他哲学传统中的自由概念和各种理论。我们不一定接受其他传统中的自由概念,至少不必全盘接受,但是你如果不了解、不参照这些概念,就很难构建当代儒家的自由哲学。

“分析儒学”的提法应该不是我的专利。有人把我跟“分析儒学”联系起来,可能是因为我2006年曾在《南京大学学报》发表过一篇《北美学界对中国哲学的分析和比较研究——论一个兴起的潮流》的文章,它后来分别被《新华文摘》《中国社会科学文摘》以及香港的《中国哲学与文化》转载。不少人看到了。那篇文章的目的是介绍英语哲学界对中国哲学——当然主要是儒家哲学——的研究进路。大家对“分析儒学”可能有不同的理解。在我看来,“分析儒学”主要有两个特点。第一,它研究并解答具体哲学问题,主要是概念方面的问题,而不是进行宏观的体系建

构，不是通过勾画美好的前景来激励人，也不是通过回顾古人思想来阐发其当代的意义。这种研究往往是为了回答某一个命题之是抑或不是。第二，它通过对问题相对严格的分析和论证来解决问题，讲究概念的准确性，丁是丁，卯是卯，强调推理的严密性，尊重推理过程的有效性，而非依赖对命题内容的直觉。从“分析儒学”的角度，我们不仅应该关心一篇文章要论证什么命题，更应该关心作者是如何论证的，不能因为我们不认可某个命题就不认真对待对它的论证。“分析儒学”一个比较好的例子是信广来对《论语》里仁与礼的关系的论证（见“Jen and Li in the ‘Analecets’,” *Philosophy East and West*, 1993, Vol. 43. 3: 457—479.）。他把前人的研究大致分为两类，即“定义式的关系”与“工具性的关系”。按照前一种看法，仁可以被定义为礼的实践；后一种看法则认为礼是实现仁的手段。这两种观点各有所长，同时又各有解决不了的问题。信广来提出了自己的说法，我曾把它称为“组构式的关系”（constitution），即礼的实践构成仁的德性。他的说法很具体，很明确，他本人也认为“组构”可以说明仁与礼的关系。虽然他使用的是《论语》的材料，但很明显，用“组构”来说明仁与礼的关系是他的创见，是一个概念性的创新。

在全球化的时代，“分析儒学”有一个突出的优势，就是它可以比较容易地跟英语世界的哲学界对话、交流，使英语世界的哲学家不再一谈中国哲学就觉得云遮雾罩而不得要领。在英文语境里做中国哲学跟在国内有所不同。一方面，你要尽量准确地把中国哲学的内容表达出来；另一方面，你要用别人能懂的语言进行交流。不然，就成了自说自话，便没有了意义。这不仅仅是语言的问题，更主要的是找到别人可以理解的方式来论证中国哲学的命题。在这方面，比较哲学的桥梁作用尤其重要。现在美国很多大学的哲学系设有中国哲学课，这在很大程度上应该说是“分析儒学”的功劳。它让传统的西方哲学家承认中国文化传统中有丰富的哲学思想、浓厚的哲学韵味。在这一点上，美国大学的哲学系比欧洲大学做得好。虽然我并不认为“分析儒学”是研究儒学的唯一的好方法，但是它确实有其长处，理应在当代儒学研究中有一席之地。“分析儒学”的进路对中国哲学走向世界非常有意义。

孙: 您以比较的视野对中国哲学的研究始终处在学术发展的前沿, 且至今已取得非常丰厚的研究成果。而且您研究的很多议题更是在国外引起学界的广泛关注和讨论。能否请您给我们介绍一下, 您目前对中国哲学的比较研究主要关注的问题有哪些?

李: 近几年, 我比较关注与儒学的现代转型有关的问题, 比如平等和自由。平等和自由是当代哲学思想的基石, 现代社会必须对之予以重视, 当代儒学也必须形成与之相关的理论, 这是儒学研究的当代使命。儒学学者应于其思想传统中, 充分发掘和彰显有限的相关资源, 并对之加以扩充和发展, 从而使儒学适应时代的发展。在我看来, 平等的概念实质是公平。我们当然不能说儒家传统没有对公平的追求, 但是古代儒家设想的完美社会确实是有等级的、不平等的。这一点在儒家传统所推崇的“礼”那里有充分的体现。我认为传统儒家思想中的公平体现为一种“比例性”的平等, 即能者(贤者)多劳, 多劳多得。“劳”即对社会的贡献。这里的“得”既有经济方面的, 也有社会地位和荣誉方面的。这种思想在孟子和荀子那里尤其显著。这种形式的平等, 较以家庭出身为基准的分配原则, 是一个很大的进步。今天我们审视这个问题, 必须考虑三个方面。第一, 能者(贤者)是怎么产生的, 即大家是否来自同一条起跑线。孔子主张“有教无类”, 无疑是朝这个方向的努力。但是我们知道, 受教育必须有一定的物质条件和社会的组织建制支撑。这就意味着, 一定意义上的经济条件相对平等跟合理的社会建制(比如设计合理的学校)是社会公平的必要条件。也就是说, 只有在保证存在合理起跑线的前提下, “能者(贤者)多劳, 多劳多得”才有意义。第二, 如何设置合理的体现“比例性”平等的分配原则。荀子说, “上贤禄天下, 次贤禄一国, 下贤禄田邑, 愿恣之民完衣食”(《正论》), 这似乎隐含了很大的分配方面的差距。而巨大的分配差距恰恰是社会不公平的主要表现。虽然孔子在这方面的主张较为温和, 但当代儒学应该找到一种更为合理的分配原则, 避免打着“比例性”的平等的幌子实行实际的不平等。第三, 在承认并接受一些人在某些方面比别人做得好的同时, 要避免有人利用其在某个领域的优势在其他领域获得不当利益。按照 Michael Walzer 的观点, 你生意做得好, 可以挣很多钱,

这没有问题，但是你不能用钱去买一个博士学位。政治能力强的人可以做大官，这也没有问题，但是你不能通过官位捞钱，或者利用官位取得博士学位。当代儒学应该借鉴 Walzer 这方面的考量。

就自由而言，我认为传统儒家确实不重视自由。同时，我也认为当代儒家必须高度关注自由，尤其是个人的自由。当务之急是利用传统儒家在这方面的有限资源，发展儒家自己的自由哲学，以实现儒家在这方面的转型，适应和满足时代的需要。

另外，我正在完成一部书稿，《进步儒学哲学导论》(*Progressive Confucianism: A Philosophical Introduction*)。主要目的是把儒学作为一种有现代生命力的、能够立足于世界舞台的哲学，尽量全面地介绍给大家。预计2022年底或者2023年初跟读者见面。

孙：您认为比较哲学可以帮助我们对自身的传统哲学思想加以整合和创新。那么在具体研究过程中，对传统整合和创新的“度”该如何把握？具体到儒家思想的比较研究，如何在推动其创新性发展的同时兼顾其独特性？

李：这是一个很重要的问题，但是没有简单答案。任何一个具体的答案都会有争议性。一个文化传统中的哲学思想有两方面的特点：一方面，它随着时代更迭而自我调整、进化，并促进社会发展；另一方面，它又起着稳定社会的作用，放缓社会的变化，避免剧烈的社会震荡。创新不一定都好，放缓不一定都不好，这要看时代的需求。Alasdair MacIntyre 认为，一个文化传统的发展是由其内部和外部的各种力量的合力促成的。外部的批评和赞美可以影响一个文化传统的持续和转变，但是文化传统的转变主要还是通过内部不同观点的争论来实现的。在一个文化传统内部，针对创新还是维护传统、怎么创新、朝哪个方向创新、在哪些方面维护等问题，必然有不同意见。不同观点的人自然都有自己的判断，都认为自己是正确的。在这方面，很难有一个客观的“度”。但是，这并不应该是问题。我们不能为了保持文化的独特性而保持独特性，也不能为了创新而创新。如果大家都为儒家传统的未来着想，各方就应该通过切磋和论辩来找到合适的解决方案。所以，儒家内部就有关问题的切磋甚至争论非常重要，希

望会有更多的人积极参与其中。在这里我想说明的是,比较的视角可以为我们提供更广阔的视野,避免关起门来的盲目自信,使我们可以更好地参照世界各种文化传统的长处和短处来决定儒学的未来发展。

孙:您曾经著文从“文化的价值配置”视角审视不同的价值体系,认为不同价值体系因其对价值元素的不同优先排序而成就其独特性。那么在多元文化和多种思潮交汇、碰撞的全球背景下,不同价值体系之间的共存方式是怎样的?长远看,您认为比较哲学的最终形态将会如何?

李:我们可以从各种角度研究文化传统,比如宗教的或者社会学的角度。从价值哲学的角度看,我认为不同的文化传统有其自己的价值配置。即使各种文化传统共享同样(或者相似的)的价值,它们可能在自己的体系中给这些价值不同的优先性。比如,一般说来,在中国的儒家传统中,孝高于或者优先于忠,《六德》篇的“为父绝君,不为君绝父”就很好体现了这点。所以,当朝廷宣你入朝做官时,推说家有高堂需要照顾是很正当的辞官理由。相较而言,在日本文化传统里,对天皇的忠则远远高于孝。因此,即使两个文化传统共享同样的价值,它们在更深的层次上对这些价值的配置可以是不一样的。这种不同对我们理解文化传统非常重要,比较哲学应该予以重视。我曾在2005年出版的《道与西方的相遇》中把这种现象叫做“价值组合”(value configuration),在2006—2008年的两篇英文论文里论述这个观点时,把它叫做“cultural configurations of values”,2013年又专门撰中文文章说明这个观点(《传统文化的价值组合配置刍论》,载《北京大学学报》2013年第2期)。不同文化传统中的这种区别会长期存在,所以在多元文化和多种思潮交汇、碰撞的全球背景下,不同的文化可以在这个方面保持各自的特点。同时,各种文化又会根据自身的社会情况做相应的调整。比如,在父母与子女的关系方面,儒家传统一直给孝很高的位置,对孝的要求大大高于对父母责任的要求。在现代社会,这种观念是否需要做出一些调整?怎么调整?这些都是当代儒家学者应该积极考虑的问题。在绝大多数情况下,我们所面临的问题不是还要不要某种价值,而是要让它在儒学体系里占多大比重的问題。

同时,我认为改变一种文化传统的价值配置是有成本的。我们可以设

想一个系统的配置总量为 100%，其中任何一个因素的分量都是相对其他有关因素的分量而存在的。如果一个因素扩涨，即使其他因素本身不变，它们的相对权重也会随之降低。同样道理，如果一个因素缩小，即使其他因素本身不变，它们的相对权重也会随之增大。一个文化价值系统也是如此。所以，当一个文化价值体系的某一个价值有所损益时，它的变化也影响到体系内部其他相关的价值，并在一定程度上牵扯到整个体系的变化。

最后，我认为即使各种思想文化传统都接受普世价值，它们在这方面的差异也会永远存在。在这方面，比较哲学永远有用武之地。

孙：您曾经写过一篇很有影响的文章，把儒家的礼比作“文化语法”（Cultural Grammar）。能跟我们谈谈您的这一观点吗？

李：那是我针对前面提到的信广来那篇文章，与他的商榷。我对他关于仁与礼之间的“组构式”关系说很感兴趣，但又不满意，就提出了我自己的看法（“Li as Cultural Grammar: On the Relation between Li and Ren in Confucius' Analects,” *Philosophy East and West*, 2007, Vol 57.3: 311—329.）。与此同时，我也试图论证，对不熟悉儒家文化的人而言，儒家的礼可以被理解为一种“文化语法”。如果我们把一种文化看作一种“语言游戏”（借用维特根斯坦的说法），礼就是其中的语法。语言界对语法有不同的定义，按照功能主义语言学（functional linguistics）的解释，语法不仅仅是纯形式的东西，它也包括语义内容（比如 lexicogrammar）。这个意义上的语法不仅规范语言的使用，而且规定语言的意义。我们也可以从这个角度理解儒家的礼：在一个文化传统中，礼规范人们的行为，又使这些行为有意义。我们学习一种语言时，必须学习它的语法，掌握一种语言时，必须知道它的语法，否则就不能有效地使用该语言。同样道理，我们要了解一种文化，就必须了解它的礼，要有效地参加某个文化里的活动，也必须能够按照它的礼行事。就像各种语言都有自己的语法一样，各种文化也都有自己的礼。不同的语言有不同的语法，不同的文化也有不同的礼。儒家有儒家的礼，基督教文化有基督教文化的礼。相对于其他文化传统，儒家对礼在社会生活中的作用更为重视。我这样解读的一个好处，是可以把儒家关于礼的概念普世化。这样的比喻性理解，一方面可以使我们更好地

理解儒家的礼的作用,另一方面也可以帮助我们向不了解儒家的人更好地解释儒家的礼这样一个重要的概念。

孙:当代儒家对于女性主义相关因素的衡量和讨论,如果说不是完全没有,也是非常边缘化的存在,处于几近被忽略的地位。更糟糕的是,儒家思想在性别平等话题讨论中,往往以反面形象示人,对于儒家思想一个很重要的批评,就是其在历史上对女性的迫害。但近年来学界也开始出现一些不同的声音。您是怎么看待这些研究新趋势的?另外,您认为儒家应该如何更好地应对女性主义发展所带来的机遇或挑战呢?

李:从20世纪70年代中期开始到20世纪末,西方哲学的最大变化是关爱哲学的兴起。女性主义哲学家的一系列著作,包括 Dorothy Dinnerstein (1976)、Nancy Chodorow (1978)、Carol Gilligan (1982)、Nel Noddings (1984)、Virginia Held (1993) 等等,代表了那段时间西方哲学的主要发展趋势。通过她们的开创性工作,关爱(care)终于登上了西方哲学的大雅之堂,成为与亚里士多德的德性伦理学、康德的义务伦理学、功利主义伦理学并驾齐驱的第四种思想力量。这是西方哲学在20世纪最大的成就之一,对比较哲学的发展意义重大。在西方产生功利主义之前,无所谓荀子有无“功利主义”倾向的问题,就像我们不可能在康德之前讨论孟子跟康德有无相通之处。但是,在西方产生了功利主义和康德哲学之后,这方面的比较研究就是有意义的,不可忽略的。同样道理,在今天对儒学的比较研究中,忽视西方关爱伦理学这个重大发展也是不明智的。

英文的 care 有关心、关怀、关爱,甚至在乎的意思。在儒家传统里,孔子的仁从一开始就有关爱的导向。比如唐君毅先生在《中国哲学原论》中就以“爱”释仁,这是很恰当的。当然这种爱是关心的爱,这在孟子那里尤其明显。齐宣王不忍牛之觳觫,以羊易之,结果百姓皆以王为爱(《梁惠王上》)。这里所说的“爱”,并不是他很喜欢那头牛的意思。而是说牛的觳觫引起了齐宣王的关心,他在乎那头牛的处境。这种心态与关爱伦理学是相通的。从深层的理论结构来看,儒家伦理学和关爱伦理学也有重要的相似之处。首先,在道德行为者的定位上,它们都认为道德行为者是关系性的存在,这种关系性对理解道德行为者有根本性的意义;其次,

在道德行为的动因方面，它们都重视“情”在道德实施过程中的至关重要的作用；再次，在道德行为的规范方面，它们都主张“爱有差等”。道德行为者的定位、道德行为的动因、道德行为的规范，这些是决定一个伦理学性质的最根本的特点。在这些至关重要的方面，儒家伦理学和关爱伦理学具有一致性，并与康德伦理学、功利主义，以及亚里士多德伦理学形成鲜明的对比。（详细讨论可见“The Confucian Concept of Jen and the Feminist Ethics of Care: A Comparative Study,” *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 1994, Vol 9. 1: 70—89.）今天我们研究儒家道德哲学，不能忽视儒家伦理学和关爱伦理学在这些根本性上的一致。所以，我主张儒家与当代女性主义关爱哲学是相通的。两者可以互相吸取对方的优势，互相彰显，共促发展。

与世界上其他主要文化传统一样，儒家传统在历史上是歧视女性的。今天没有必要否认，也不可能抹杀这样一个历史事实。问题是下一步儒家应该怎么办？大部分当代儒家学者似乎认为只要承认并接受了男女平等的原则，这件事就完成了。但事实上，事情并非那么简单。传统儒家在两性平等方面的偏见有没有影响到其他方面的思想？现代儒家对男女平等有没有自己的理论、自己的说法？这些问题都是需要研究探讨的。现在国内学界讨论男女平等时，往往只局限于政治和经济方面，少有涉及思想方面。而且，参与者往往多是女性学者，男性学者寥寥无几。这种状况令人遗憾。按照库恩的观点，当一个科学研究范式建立起来以后，这个范式就会表现出自我维护的功能。在这个范式里占据优势的研究者就自然而然地要保护和维护对自己有利的范式。希望今天的儒家学界能够打破这样一个怪圈，为推进男女平等做出思想上、哲学理论上的贡献。最近国内一些颇有影响的男性学者，像姚新中教授和吴根友教授，也开始投入这方面的讨论。这是很可喜的现象。希望能够有更多的人参与讨论，将儒家哲学在这个方面上升到一个与21世纪相适应的新水平。

老实说，我本人在这方面也曾有偏见。1980年代中期刚到美国学习时，看到哲学界有影响的女性哲学家如凤毛麟角，我当时觉得很正常。20多年之后，到了21世纪初，那里有影响的女性哲学家就很多了。这个变化

不是一两天形成的,而是有一个连锁效应式的过程。开始是少数人的成果得到了业界的认可,而她们的成功又激励了其他人,使得更多人增强了自信,更加努力,也就有更多的人取得成功。女性哲学家地位的上升有各种原因,我想其中一个推动因素,是对学者个人文章和书的引用率统计,它为评判学者的影响力提供了一个相对客观的标准,使原来看不起女性哲学家的人不得不承认她们的学术影响力。在这方面最有作用的是“谷歌学术”(Google Scholar)的统计,随时可以上网看到。在同一个系里,你发表的文章和书被引用了500次,人家被引用了1000次,你不服不行。无论你是男是女,是白人还是少数族裔,学术影响力如何,上“谷歌学术”看一看就一清二楚。我的一位女老师,名叫Ruth Millikan。我刚刚到系里时,她还默默无闻。后来她出版了一本关于语言哲学的专著,借助功能主义视角,对“意义”的哲学解释提出了独特见解并加以有效论证,因此名声鹊起,迅速成为系里最有学术威望的教授。我的第一篇英文论文就是在她的指导下完成并发表的。据说系里花了很大劲儿才没让她被耶鲁、密歇根等大学挖走。美国哲学界这个转变让我认识到,在哲学领域女性也可做得跟男性一样出色,甚至更好。中国的女性同样优秀。要改变现状,需要大家在这方面一起努力创造条件。中国哲学,包括儒家哲学,在这方面有巨大的人才潜能。在学术活动方面,我们可以更少一点儿“唯名论”(即学术会议尽量请已经有名气的学者,学术讨论只引用已经有名气的作者),更多一点儿鼓励新秀的力度。只有这样,才能给女性学者和年青学者更公平的发展机会。在这方面,我们还有很长的路要走。

孙:在儒家与民主的关系问题上,您提出儒家的民主应该是“民主的形式和儒家的内容”,可以给我们介绍一下您的这一见解及其可行性吗?

李:在价值配置上,儒家与民主的价值优先性不同,两者之间有张力。儒家的价值取向是贤人政治,那我为什么主张民主呢?这主要是因为儒家没有其他可靠的办法找出贤人。中国在很长的一段历史中试过科举制,但宋代的儒学思想家就已经发现科举制达不到贤人政治的目的。现在,科举制已经被时代抛弃。尽管民主制也有很多不完美的地方,但是至今为止还没有比民主制更好的办法。一个社会不能以自封的“贤人”为贤

人。那么，怎么找出贤人呢？即使有上天，而且上天知道谁是贤人、谁最适合领导社会，可是上天从来不能直接告诉我们。人民还是需要自己找到能实现贤人政治的实际途径。《尚书》讲“天视自我民视，天听自我民听”，孟子也持这样的主张。所以我认为，21世纪的儒家应该，也必须接受民主制度，通过民主的途径来找出贤人。因此，有效的贤人政治跟民主政治并不矛盾。其实，美国建国者的设想，也是通过民主实现贤人政治的。但这并不是说儒家就没有事情做了，恰恰相反，在民主体制下，儒家必须担负起在社会上弘扬传统价值的重任。从儒家的角度看，21世纪的中国应该在实行民主制的同时增强社会中的儒家价值导向，在具体社会政策方面落实儒家的理想。这就是我所说的“民主的形式和儒家的内容”。

孙：能否跟我们分享一下您个人从事比较哲学研究的原因和经历？您的博士论文曾获得最佳北美博士哲学论文奖。能否请您给想要从事比较哲学研究的年轻学子和青年学者一些建议或者寄语？

李：我们的学术生涯往往受各种因素的影响，比如个人兴趣、知识结构、时代热点等等。我的背景没有什么特别之处。读哲学本科时，对我有主要影响的两门哲学课是《中国哲学史》和《西方哲学史》，每门课上两个学期。讲授《中国哲学史》课的有汤一介、楼宇烈、许抗生等老师，每位老师各有特点。汤老师不苟言笑，但声音洪亮，一板一眼；楼老师比较放松，给学生一种亲切感；许老师上课总是笑眯眯的，很随和。主讲《西方哲学史》的老师有朱德生、王太庆、李真、杨克明（杨适）、陈恢钦等老师。其中我印象最深的是杨克明老师。杨老师讲课总是分析得清清楚楚、丝丝入扣，总能说出一个所以然来。读硕士时跟随朱德生、王太庆、齐良骥诸先生学习西方哲学。但是不少课是跟着当时外哲所的熊伟、张世英、陈启伟等老师上的。到了美国读博时又主要学习当代分析哲学。当时我对哈伯玛斯有一些兴趣，系里一位教授想让我跟他做哈伯玛斯。我因为记着出国前丁石孙校长说学校需要分析哲学，就没有去做哈伯玛斯。但是我后来还用哈伯玛斯的观点发表了一篇关于人权的论文。我的博士论文试图通过语言哲学的方法解决形而上学的问题。在写论文的过程中我渐渐地意识到，在做语言哲学时，跨文化的视角还是很有帮助的。后来就越来越

倾向于做比较哲学,并用比较的视角研究中国哲学。我受教育的背景对我做哲学的影响比较大。回头看一看,我本科和硕士阶段主要是学习哲学知识,了解哪个哲学家提出了什么观点,跟别人有什么不同,等等。我博士期间则主要学习锁定和解决哲学问题,即首先定界有什么问题(“What is the problem?”),进而看看有什么解决办法(“What is the solution?”)。我认为这些是哲学的首要工作。

北京大学/武汉大学的陈波教授前些时候批评国内哲学界把哲学做成了学问。有些朋友也许不理解,哲学难道不是学问吗?其实,我想陈波也不是说哲学没有学问,或者说不应该做哲学的学问。我理解他的意思是说,当哲学界的绝大多数人把哲学当作“学问—知识”来做时,即仅仅当作哲学史的知识来做时,仅仅去研究别人的思想时,哲学就偏离了哲学本来的意义。哲学应该有开辟新思路的作用,有提高自我意识的启蒙作用。前不久看到国内一个关于当代人能否超越孔子的争论。有人说要超越孔子,也有人认为这种想法过于狂妄,没有人能够超越孔子。我认为,这要看我们说的是什么意义上的超越。就个人对社会、对人类发展的贡献而言,我们很难想象当代有谁能超越孔子。孔子开创了一个思想的新时代,影响了中国乃至世界两千多年。但是,如果就某一个方面的思想而言,当代儒家学者应该有人能够超越孔子。毕竟我们的社会已经发展两千多年了。当代研究孔子的学者应该努力至少在某个方面的思想上超越孔子。说到底,创新不就是一种超越吗?在这方面,我尤其希望中青年学者朋友们能有更大的作为和建树。中青年学者朋友们应该勇于提出自己的哲学观点,不要循规蹈矩,应该有跨文化的视野,通过比较的进路来做哲学,充分实现我们这个比较的时代的哲学潜能。

谢谢你的采访!

纪念波恩汉学家陶德文教授

有个性的人^[1]

纪念陶德文先生（Rolf Trauzettel, 1930—2019）

汉斯-格奥尔格·梅勒著 欧阳霄译*

陶德文的维基百科词条称其为“德国汉学家、历史学家”^[2]。这无疑是正确的，我想被称呼者也会欣然地接受这一称谓。然而，为了让今天的读者们更准确地理解，或许还得加上“老派”（old school）这个词才行。陶德文并非极其专业化意义上的汉学家、历史学家，而是一位传统的、人文主义意义上的汉学家、历史学家，这些术语当被理解为是在更广泛的求知语境中，导向某些方法与主题的标识。或者简言之，陶德文研究中国、研究历史的路径并不仅仅关注于建立纯粹的事实，而是要在事实上阐发思想。

自20世纪90年代起，陶德文研究兴趣中的一个核心问题是“身份认同”（identity）——这或许还早于90年代，但我不能确定，因为我是在90年代才对他有了更深入的了解。然而，陶德文并非在今天的“身份认同政治”（identity politics）这一特定意义上来理解“认同”问题，他也不是像某些学术同行解读的那样，是在一般性的“中国”认同或者“西方”认同的意义上，将认同理解为一种抽象的文化的或民族的认同。陶德文所在意

* 汉斯-格奥尔格·梅勒（Hans-Georg Moeller），澳门大学人文学院哲学教授，曾先后任教于波恩大学、加拿大布鲁克大学、爱尔兰国立大学（科克），致力于比较哲学、社会政治哲学研究，尤其在中西比较、道家哲学、系统论上著述颇丰。译者欧阳霄，北京大学哲学系助理教授。

[1] 此标题也暗指陶德文喜欢的由罗伯特·穆齐尔（Robert Musil）创作的一部小说。关于该小说，参见 <https://zh.wikipedia.org/wiki/没有个性的人>。

[2] https://de.wikipedia.org/wiki/Rolf_Trauzettel, accessed July 5, 2020.

的是具体的个体之认同，更确切地说，他感兴趣的是在复合的社会、宗教、政治、历史、身心、哲学、语言等条件下的个人认同的经验。于他而言，此种兴趣并非纯粹学术的或理论的，倒更像是一种生存意义上的兴趣，在并非出于选择却要被裹挟进自己一切所行所感的情形中，对不得不或能够生而为人这一任务进行反思性检视。他尽可能用其掌握手段来处理这一任务，按照如此顺序：言说、阅读、写作。

《人格构成的两种神话范式》(Two Mythic Paradigms of the Constitution of Personhood: Reflections with Regard to Heiner Müller's Play *The Horatian*)^[1]一文很大程度上揭示了陶德文对个人身份认同经验的思考，尽管时常只是以速记式的简明方式给出暗示，而非详细地梳理。然而，并非文章副标题所示，文章的内容远不止海纳·穆勒(Heiner Müller)^[2]的《贺拉斯》(*The Horatian*)。文章不仅谈到了穆勒创作的来源——从古罗马历史学家李维(约公元前60年—公元前15年)的文本到后来的文学改编，它还考察了欧洲与中国传统中的诸种历史神话文本。在精彩的文本分析基础上，陶德文对比了两种个人认同模式(models of personal identity)。其中一种模式基于李维对贺拉斯家族一位成员半历史的人物形象的描述：一方面是舍身抗敌救民的英雄，另一方面则是屠戮亲姊的罪犯。就对贺拉斯的描述而言，必要的是，其人格中的冲突的两面是融合统一的，他最终被视为一个复合但不可分割的个体——“个体”(individual)从字面意思上看就是“不可分割”(indivisible)。

陶德文在海纳·穆勒1968年剧作所呈现的贺拉斯故事中，以及其他几种欧洲和中国的素材中，找到了另一种人之范式(paradigm of personhood)。在穆勒的版本中，贺拉斯先是因其英雄事迹而受到同胞的爱戴嘉奖，随后则因其谋杀亲姊而被立即处决。此种认同观念将人(person)

[1] 本文最初以德语发表，参见“Zwei mythische Paradigmen bei der Konstituierung der Person. Im Hinblick auf Heiner Müllers Stück ‘Der Horatier’.” *minima sinica*, 1 (2010): 1—28。

[2] <https://zh.wikipedia.org/wiki/海纳·穆勒>。

四分五裂，故而从字面上讲就不再能谈论个体性（individuality）了。这一范式预设不和谐的特质将人分裂，因此人被当成是由可分割的诸人格组成的来对待，并非预设单一的、不可分割的人（person）具有多重矛盾特质。

陶德文将此种个体可分性的范式与个体可替代性的概念关联起来，而个体可替代性概念在中国的一些经典文本中已经出现。比如说，根据《晋书》（5世纪）记载，一个名叫邓攸的人被褒扬为道德楷模。^[1] 在乱世之中，他牺牲了自己的亲生骨肉来换取其死去兄弟之子的存活。他的理由是，他，邓攸，未来可能还有其他的儿子，但已故的兄弟却不能了。陶德文认为，邓攸儿子的事例体现了个体是可以相互置换的（interchangeable）这一观念。该观念将个人身份认同理解为由群体中的角色决定（比如此处的“儿子”）。此种认同概念并不将个体性视为不可分割性。在海纳·穆勒的《贺拉斯》（*The Horatian*）中，主人公并未被看作一个人拥有不同特质，而是不同的特质被看成各自“有”（having）一个人。认同在于诸特质，而非在人。同样的，邓攸视其子为有人格（person）的一个角色，而非人具有一个角色。（Identity lies in the qualities, not in the man. Similarly, Deng You treats his son like a role with a person, not a person with a role.）认同来自诸角色，而非其人格（person）。

与海纳·穆勒的贺拉斯或者邓攸之子不同，汉学家、历史学家陶德文并非全然地由其特质或角色决定。相反，他是具有某些角色和特质的人。

[1] 参见《晋书》（中华书局1974年版，卷九十《列传第六十·良吏》）：“永嘉末，没于石勒。然勒宿忌诸官长二千石，闻攸在营，驰召，将杀之。攸至门，门干乃攸为郎时干，识攸，攸求纸笔作辞。干候勒和悦，致之。勒重其辞，乃勿杀。勒长史张宾先与攸比舍，重攸名操，因称攸于勒。勒召至幕下，与语，悦之，以为参军，给车马。勒每东西，置攸车营中。勒夜禁火，犯之者死。攸与胡邻穀，胡夜失火烧车。吏按问，胡乃诬攸。攸度不可与争，遂对以弟妇散发温酒为辞。勒赦之。既而胡人深感，自缚诣勒以明攸，而阴遗攸马驴，诸胡莫不叹息宗敬之。石勒过泗水，攸乃斫坏车，以牛马负妻子而逃。又遇贼，掠其牛马，步走，担其儿及其弟子綏。度不能两全，乃谓其妻曰：‘吾弟早亡，唯有一息，理不可绝，止应自弃我儿耳。幸而得存，我后当有子。’妻泣而从之，乃弃之。其子朝弃而暮及。明日，攸系之于树而去。”

这正是他无可取代的原因。

显而易见，于陶德文而言，可分割和可替代之人之范式是很有问题的。他看到，在中国早期，这种人之范式主要在儒家文本和语境中表达。然而，在中国，这一范式在数千百年的实践中被滋养和审美化（aestheticized），以至于它变得富有社会文化生产力，并发展出了高度的复杂性。陶德文认为此种范式真正地具有威胁性——正如对海纳·穆勒的引用所示，只在他自己生命历程所经验的当代社会形式中。在其童年和青少年时期，陶德文目睹了德国文明及其生活与文化方式在法西斯主义战火中被毁坏。在二战之后的德意志民主共和国（GDR，陶德文生活在莱比锡），从纳粹中获得的解放很快就变成了一种新的集体主义的高压政治。他尝试了尽自己最大的可能去逃离此种高压政治，而在20世纪50年代，无论是当图书馆员，还是在道家研究专家 Eduard Erkes^[1]的指导下从事汉学学习，对陶德文来说无疑都是某种初次逃亡，不仅仅是从德意志民主共和国日渐巩固的特定“人之范式”（paradigm of the person）中逃亡。

再次逃亡则是出于私人而非政治的原因，即为了追随他将来的妻子 Heide，这促使陶德文在20世纪60年代早期来到德意志联邦共和国的城市慕尼黑。然而，这里的生活原来是一种朝向智力与政治平庸的稳健进程，退化为“嬉戏文化”（fun culture）的越来越廉价的快乐主义是其表征。最为重要的是，这里的生活体现出一种统一的小资产阶级胜利的新形态，他们忽视、限制或者扼制——尤其是在学术领域——一切不愿意以被期待的服从方式来参与愈发标准化的人事与职业的对象。

当然，不可分割、不可替代的整一个体的范式也有其缺陷。正如陶德文指出，如果它失去或者否定了对其自身归因的超越领域（transcendent realm）的附着时，便很容易以徒劳的（或者说，同时是空洞且傲慢的）过度个人主义（hyper-individualism）而告终。于陶德文而言，个体性永远是摇摇欲坠的，不仅受到分裂、异化、褫夺的威胁，还有傲慢自大带来的危险。类似于黑格尔，陶德文认为个体的自我意识仅是一种具体而短暂的

[1] https://de.wikipedia.org/wiki/Eduard_Erkes.

“精神” (spirit)^[1] 表达。在我们并非自成的主体性中，作为个体的我们是与他人、时代、过去——以及最为重要的——与一种超越的精神性相连，并对其负责。个体性是一种馈赠，我们必须证明我们配得上成为个体，而这并不容易，缺乏上天的眷顾往往就不会成功。那些令我们成为个体的特质不单让我们与众不同，同时也会让我们变得鄙浅刻薄。我认为陶德文的存在主义 (existentialism) 大概可以如此表述：一方面是全然现代的，聚焦于个体及其经验，另一方面又根植于一种将一切个性的都相对化的神学。

只要稍加努力便可从陶德文的著述中过滤出此种存在神学思想 (existential-theological thought)。然而，作为一位老派的学者与教师，他常常是在交谈中更加慷慨激昂、具体而微地沟通他对事物的看法：比如，在波恩大学的课程讲授中，或者在汉学系办公室的许多“非正式讲授”（姑且如此说吧）中，任何汉学话题都可能促使他探讨时事或一些根本问题。那个时候的汉学系还坐落在波恩大学颇具历史的主楼（即 17 世纪修建的前选帝侯宫殿^[2]）中。在这里，他与学生和同事之间往往临时起兴地进行长达数个钟头的讨论，内容包罗万象，远超出了汉学的范畴。

在陶德文退休之后，我有幸能与之经常会面进行一对一的谈话。起初我们约在一间西班牙美食店，后来改到一家希腊菜馆，最后慢慢定在一个巴尔干餐厅。我们总是挑选一张尽可能远离喧嚣的小桌子，最爱讨论三大领域的话题：首先是哲学、广义的人文艺术及学术，其次是世界局势和德国的衰颓，最后是足球（德国联赛、国家队，有时还有他最喜欢的慕尼黑 1860 足球俱乐部——“我的六十年代”，他喜欢这样称呼）。我们不讨论私人的问题，也不大讲学术界的八卦，出于各种原因，我们都已经和德国汉学界的日常没啥关系了。有时候，我们忘了注意周遭环境，肆意地高谈阔论。不止一次，在对话结束后，别的客人跑过来“坦白”说带着极大的兴趣听完了我们的谈话。如此的交谈显然是当今网播的某种无科技含量的

[1] “精神” 对应德语的 Geist 一词。

[2] 参见 https://en.wikipedia.org/wiki/Electoral_Palace,_Bonn。

先驱——当然，我猜陶德文不大会认可我的这个比较。

毕竟，陶德文是个老派的现代主义者，一个20世纪的欧洲人，为其所珍视的作者如罗伯特·穆齐尔、托马斯·曼（Thomas Mann），甚至海纳·穆勒等人的作品中所描绘的人物、传达的观念以及表达的情绪塑造着。他不仅在汉学与历史中觅到了藏身之所，还在哲学、文学、艺术和音乐中寻到了“桃花源”——这有时是更为强烈和私人性的。在新与旧的德国经历过不同的失落之后，他最终不得不目睹自身所属的那种老派现代性的消亡。他所看重的一切以及他自身的特质如明日黄花，陶德文心如明镜。这让他告别得容易些。然而，更为要紧的是，那份对于被他视为政治、社会和文化灾难或者半灾难的绝望之情，已从对那些曾经亲近他的人的深刻尊敬与信任之中，获得了补偿。

人格构成的两种神话范式^[1]

陶德文著 胡新竹译*

在卜松山 (Karl-Heinz Pohl) 成为荣休教授之际, 谨此作为献礼。

一、大调和小调变奏曲的主旋律

第一种范式来源于李维 (Titus Livius, 公元前 59—公元后 17 年) 所写的著名罗马故事《建城以来史》, 我想初步以一种非常简化的方式将其称为西方范式。在第一卷中, 李维叙述了公元前 7 世纪上半叶图鲁斯·豪斯提利乌斯 (Tullus Hostilius) 统治下的罗马和其对手阿尔巴隆加发生的半传奇性冲突。这场冲突爆发于这两个城邦国家都受到伊特鲁里亚人威胁的时候。考虑到这样的困境, 在双方军队面临交战时, 他们同意每方只派三名士兵。李维 (I, 24, 1) 写道, 碰巧的是, 每支军队都有三个孪生兄弟, 而且“无论在年龄还是力量上都没什么差距”^[2], 于是他们被选中去决斗。阿尔巴隆加的三胞胎来自库拉提乌斯家族, 罗马的三胞胎则来自贺拉斯家

* 陶德文 (Rolf Trauzettel), 德国知名汉学家、历史学家, 1972 年起在哥廷根大学担任汉学讲座教授及主任, 1975 年转任波恩大学同等职位。译者胡新竹, 女, 中国人民大学哲学院硕士。

[1] 英文版由汉斯-格奥尔格·梅勒 (Hans-Georg Moeller) 和多克斯塔德 (J. Dockstader) 翻译。德文原版以“Zwei mythische Paradigmen bei der Konstituierung der Person. Im Hinblick auf Heiner Müllers Stück ‘Der Horatier’”为名, 发表于 *minima sinica*, 1 (2010): 1—28。

[2] *The History of Rome by Titus Livius*. Translated by G. Baker. New York: Peter A. Mesier et al. 1823. Vol. 1. 所有来自李维的进一步引用都摘自这个译本。

族。从李维的书中我们了解到，“双方国王都表示，这三兄弟应当用他们手中的武器来捍卫各自国家（*patria*）的荣誉，并告知他们，哪国的勇士在战斗中取得了胜利，主权就由哪个国家享有”（I, 24, 2）。在战斗中，库拉提乌斯家族的三勇士负伤，两个贺拉斯家族的勇士被杀。第三个没有受伤的贺拉斯家族的人“开始逃跑，他根据库拉提乌斯家族三勇士的伤势判断，他们会以不同的速度追赶他”（I, 25, 7）。事实上，他就这样杀死了陆续追踪他的三个勇士。在将最后一个几乎握不住盾牌的库拉提乌斯家族的勇士一剑封喉之后，他便卸下了战袍与铠甲。

罗马军队返回时，贺拉斯走在前面，“在卡佩纳（*Carpena*）城门附近迎接他的是他的妹妹，她是其中一个被杀的库拉提乌斯家族的勇士的未婚妻。当她看见哥哥肩上挂着她为爱人亲手缝制的战袍，便扯着头发，放声哀嚎着已故配偶的名字”（I, 26, 2）。她的哀悼激怒了这位“勇猛的年轻人”——正如李维所称呼的那样，他拔剑刺死了自己的妹妹，叱责她为了敌人而忽视自己死去的兄弟和祖国。

在场目睹这一惨案的人们都“震惊了”，李维写道。依据法律，国王任命“两名委员”（*duumviri*）为这起过失杀人案的法官。然而，同一法律也授予被告在公民大会上对法官决议提起上诉的权利。在两名委员宣判贺拉斯死刑后，他提出上诉，将审判“提交公民大会”（I, 26, 8）。在这里，贺拉斯的父亲发挥了至关重要的作用。他宣称自己的女儿理应被杀，然后让公民大会在爱国的荣誉行为和家庭内部的不当行为之间做出选择。正如李维所指出的那样，公民大会宣告贺拉斯无罪，“并非出于其理由的正义，而是出于对其勇敢的钦佩”（I, 26, 12）。

至此，我将简单地描述人格内在建构的第一个半传奇性的范例：就贺拉斯作为一个人来说，其决定性的方面在于他被认为是具有性格、有潜力并且有能力行善和作恶的个体。他的行为不能被分开考量，就好像每个行为都有自己的行为主体一样。这些行为只能作为整体来评估，或者从一个中心产生。然而，这个故事有一个不容忽视的特点：贺拉斯遗留下来的古老特征中最基本的是，作为一个人，本质上定义他的一切都是由他所属的群体从**外部**给予他的。他尚未将自身定义为一个个体，而仅是单方面地谈及

他在战斗中的行为。

我给出的第二个范式则是东方范式，它是双重的，并且以变体的形式呈现。

至于这个范式的最初体现，我认为是在西塞罗（Cicero）称为“历史学之父”的古希腊历史学家希罗多德（Herodotus，公元前5世纪）所作的《历史》（*Histories apodexis*）。在第8卷第118章，希罗多德叙述了一个从波斯战争中流传下来的传奇故事。薛西斯一世（King Xerxes）在萨拉米斯（Salamis，公元前480年）附近的海上和普拉泰艾（Plataiai，公元前479年）附近的陆地上战败后，带着残余的军队撤退。据称，他把军队的指挥权交给了海达尔尼斯（Hydarnes），自己则登上了一艘腓尼基人的船。之后这艘船遭遇风暴，有倾覆的危险。处境变得岌岌可危。

由于船超重（因为在甲板上的波斯人太多了），国王开始害怕，冲领航员大喊，问他是否有获救的办法。领航员说道：“国王，如果我们不抛弃船上这些人，就没有人能生还。”据说听了这些话，薛西斯就对波斯人说：“现在就是证明你们对国王忠心的时候了，因为看来只有你们才能救我。”听到这里，他们都一鞠躬，跳入了海中。这艘船立即就轻多了，通过这样的方式，这艘船安全抵达了亚洲。一登上陆地，薛西斯就送给领航员一顶金冠作为奖赏，因为他救了国王的命，但由于他也害死了许多波斯人，就砍了他的头。^[1]

这个故事里的领航员，或者应该说是船长，作为我提出的第二种范式的典型，是贺拉斯的对照。他是一个集善与恶于同一行为的主人公。然而，在人格构成上，他与贺拉斯共同的方面是：作为一个人，他被外部所定义，他的行为由国王决定，而没有个人自决的能力。然而他与贺拉斯仍有不同之处，他被描述和评价为不能概括地解释其行为的人，因此其行为

[1] Herodotus. *The Histories*. Translated by A. D. Godley. Pax Librorum; Perseus Digital Library, 2010.

并非出自单一来源。相反的，每一个单一的行为（更确切地说，是由两个可分离的方面构成的行为），似乎都被视为来自一个可分离的、孤立的部分自我，而非来自于一个统一的人。德国作家鲁道夫·卡斯纳（Rudolf Kassner, 1873—1959）在他 1905—1911 年的旅行日记中提到了希罗多德的这段话，并以《神奇的身体》为题，后来将其收录在了他的《回忆录》（*Buch der Erinnerung*）中。他用两句话评论了这个传说：

这个船长显然是一个没有自我而拥有神奇的身体的人。在这个世界上，只有一个自我，国王拥有自我，自我就是国王。^[1]

我提出的第二种范式的第二个变体出现在相对较晚的中国神话传说中。这些材料的特殊之处在于，它们在古代晚期作为最古老的起源被重新阐释，并且依据儒家思想重构，这主要指内容被删减，思想被净化。这一“上古”时期重要的主角之一是舜，他被认为是中国最早的创始帝王之一，传说他是于公元前 2255 年登基的。最初，他可能是一个日神。^[2] 由此，我们将在这里讨论违背“神话基于历史论”（*euhemerism*）的情况。

简明扼要地说：儒家的文本将各种优秀的统治者的行为都汇集在舜身上，而非儒家的文本则提到，他不仅驱逐了父亲，而且杀死了同父异母的弟弟。特别有意思的是，在全然正面的描述中，舜是一个不公正待遇下的坚忍承受者。据说他的父亲和继母曾命令他修廩，然后他们拿走了梯子，父亲便纵火焚廩。还有一次，父母使舜穿井，确定他在井里后，就用土把井填埋起来。舜幸运地逃过了所有迫害，据说这些迫害都是他同父异母的弟弟象暗中策划的。然而，他对父母的孝心丝毫未减，他成为帝王之后甚

[1] Rudolf Kassner, *Buch der Erinnerung* (1938/1945) — *Die zweite Fahrt. Erinnerungen* 1946. Pfullingen; Klett-Cotta, 1984. 167.

[2] 参见 W. Münke, *Mythologie der chinesischen Antike. Mit Ausblick auf spätere Entwicklungen*. Frankfurt/Main; Peter Lang, 1998. 301—317.

至给了象一块封地。〔1〕

然而，根据法家韩非子（公元前3世纪）的说法，舜一登上王位，就驱逐了他的父亲并杀死了象。韩非子认为，这种行为当然不能称为“仁”。〔2〕

毫无疑问，我们在这里讨论的是第二种范式的另一个例子，主人公所做的善行和恶行都具有内在联系，但并不相互抵消。而且，他没有被法律所审判。作为帝王，舜杀死了同父异母的弟弟，却没有受到法律即时的裁决。所以我们只能看到史学家们此后的调和辩护之词，或者换句话说，对一个人物的人为塑造。我们看到，儒家一方面夸大和推崇舜善的一面，另一方面又压制、掩盖和否认其恶的一面。

我认为从心理学甚至是精神分析的角度来看待这种对恶的掩抑会产生误导。相反我和傅海波（Herbert Franke）则相信，舜的故事很可能包含了一个民间叙事的基本元素，即一善一恶两兄弟，这一元素以一种神话—历史或历史—神话的方式被重新诠释。〔3〕尽管进行了重释，但舜的典范性仍然保持稳定。即使考虑到所有的历史性和真实性问题，这一特征也没有改变。无论如何，这些问题只有在现代背景下才会出现，而在所有时代，舜都是儒家叙事中主要的理想人物。

现在回过头来谈贺拉斯。半神话故事中所蕴涵的亲属关系与社会关系的对立，为现代个人主义开始全面展开的文艺复兴时期提供了文本素材。然后，这个主题，或者更具体地说，哲学家、艺术家和作家都致力于建立他们的自主性。这是在紧张的政治和社会环境下发生的，同时伴随着家庭

〔1〕 Mengzi, V, A. 2. See Mencius, translated by D. C. Lau. New York: Penguin, 1970. 139 ff.

〔2〕 Han Feizi ji jie. In Xibian zhuzi jicheng. Taipei: Shijie Shuju, 1974. Vol. 5, book 20, chapter 51, 359.

〔3〕 H. Franke and R. Trauzettel, Das chinesisches Kaiserreich. Frankfurt/Main: Fischer, 1968. 23.

融合的减少。^[1]

第一个改编为戏剧的贺拉斯的故事是彼得罗·阿雷蒂诺（Pietro Aretino, 1492—1556）在1546年写的，并以《贺拉斯家族》作为标题出版。在剧本中，主角贺拉斯在妹妹一开始哀悼她自己的兄弟之死时就刺死了她，这强调出罗马人的骄傲和国家责任感的重要性。在阿雷蒂诺的版本中，贺拉斯的父亲也赞成儿子残忍地杀害自己的女儿，并与一位朋友一起在公民大会前为此事辩护。依照法律，公民大会应对贺拉斯判处死刑。然而，公民大会宣判贺拉斯无罪，但要求他戴上枷锁。第五幕的最后一场以一种事件的特殊转折揭示了国家、社会和个人三者之间不断发展的辩证对立。当贺拉斯反驳公民大会的判决并宣称罗马的自由具有最高的地位和价值时，作者引入了天国的声音，命令他接受公民大会的判决，因为公民大会的声音就是正义的声音。

在其他近代早期的版本中，我想只提及皮埃尔·高乃依的悲剧《贺拉斯》。因为正如所预料的那样，其开始适当地对故事中人物的心理活动进行改编。为了这一目的，当然也为了增强戏剧效果，高乃依浓缩了贺拉斯家族和库拉提乌斯家族之间的家庭关系。在他的版本中，贺拉斯娶了库拉提乌斯家族姐妹中的一个，而他自己的妹妹与库拉提乌斯家族中的一个兄弟订婚。早在说明部分，高乃依就为展开精神性的戏剧做好了准备。当这两个家族得知有一个策略可以避免他们城市之间的全面战争时，高乃依给了他们希望。而当他们清楚哪位勇士恰好作为代表出战时，这种希望就变成了纯粹的恐惧。在决斗前的告别场景中，高乃依描绘出了胜利者和失败者各自的心理状态。此时，贺拉斯醉心于对荣誉的渴望，对他妻子的家人说：“我已不再认识你们。”与贺拉斯妹妹订婚的库拉提乌斯人回答说：“我仍然认识你，而这一点会置我于死地。”

[1] 人们对贺拉斯的判决的核心问题——他的无罪释放是正义的问题。在贺拉斯的父亲看来，这一问题与家庭忠诚和社会伦理之间的冲突有关，即二者哪种更有价值。在一篇有趣的文章中，理查德·罗蒂主张减少甚至废除这两种力量的基础之间的共同分离。他没有将忠诚看作是建立在情感之上的，伦理学是建立在理性之上的，而是把道德正义看作是延伸的忠诚。

无须再提后续情节的发展，它沿着李维文本的基本思路一直发展到最后。当然，贺拉斯的父亲出于爱国情怀和祖国的荣誉为儿子辩护。但是，最后是图鲁斯国王而不是公民大会将主人公无罪释放。（人们不该忘记高乃依所在的国家 and 所处的时代！）

20 世纪的东德作家海纳·穆勒（Heiner Müller, 1929—1995）可能是通过贝尔托·布莱希特（Bertolt Brecht）的戏剧《贺拉斯家族和库拉提乌斯家族》^[1]了解到这个故事的。在这里我们可以忽略布莱希特的剧本。这一剧本甚至没有包括杀害妹妹的情节，而且这是他一贯坚持的弱者通过策略取得成功的伪中国式说教寓言之一。

海纳·穆勒紧紧依据着李维的故事，却打破了它仍然控制着其他版本的逻辑。^[2] 具体来说，他破除了李维叙述中固有的人格构成的观念，将故事的结局和寓意颠倒了。他笔下的贺拉斯在戴上桂冠后就被斩首了。他以第二种范式即东方范式处理了这一情节。我们将会看到这是如何发生的。但最重要的是，海纳·穆勒的《贺拉斯》不完全是一个戏剧。对我而言，它更像是一首民谣。本质上，它通过叙述传奇或神话故事，描述言语和反言语两种力量之间的冲突，以一种非常综合性的方式依循着这一体裁。我不打算在此进行审美文艺批评，但仍想对此作出一些评论。该作品并列式的风格使其古体的表达更为优雅严谨。这种效果以及我由此得出的美学评论，从一开始就排除了所有从心理上构思主角的尝试。这导致了一种趋于神话的倾向，却没有掩盖其人为的本质。

穆勒在没有改变传说情节的基础上，仅对素材进行了轻微的改动。每方只有一名勇士参战，而不是原先的三个。在我看来，这样只会加快情节的速度，加强情节的力度。穆勒补充了这样一个场景：受了重伤的库拉提乌斯恳求饶他一命，而贺拉斯却杀死了他，同时高喊“我的新娘是罗马”这一桥段具有一定象征意味，但仍未增加心理层面的意义，反而使其更加

[1] Bertolt Brecht, *Die Horatier und die Kuratier*. In *Stücke*. Berlin: Aufbau, 1961. Vol. 5, 231—275.

[2] Heiner Müller, “Der Horatier.” In *Mauser*. Berlin: Rotbuch, 1994. 45—54.

古板和野蛮。事件的一个小小的转折就能够让我们窥见无意识冲动的深渊，正如作品中写到的那样：“贺拉斯的手臂仍然挥舞着利剑，这把剑杀死了让他妹妹为之恸哭的库拉提乌斯，剑上鲜血未干，就刺入了恸哭者的胸膛。”^[1]

就其结构而言，穆勒的片段符合希罗多德故事中领航员的范式。在功绩和罪行发生之后，人们各执一词。一些罗马人高喊：“向胜利者致敬！”而另一些人则喊道：“将凶手绳之以法！”^[2] 授予胜利者桂冠的法官声明贺拉斯的功绩抵偿了罪行，而另一位执行死刑的法官却责难说，他的罪行抵消了他的功绩。如此一来，功绩与罪行最终联系在一起。^[3] 两难的选择是，要么惩罚胜利者，要么奖励杀人犯。最终的判决再次将这种联系分开：在获得月桂花环之后（这与希罗多德文中的领航员接受金冠的情形非常相似），贺拉斯被斩首。将主体一分为二正好对应着对两种行为的分别处理。

到目前为止，一切都很顺利，但仍有一个小细节值得关注。在辩论中，当父亲为儿子辩护说，罗马受到伊特鲁里亚人的威胁，因此不应该折断其最锋利的“剑”时，一个罗马人说：“罗马有很多剑。”^[4] 这显然意味着没有人是不可替代的，也就是说没有人是独一无二的。是否每个人都是独特的还不是我们讨论的一部分。

二、展开部

现在，我将要展开这个主题。一方面，我将强调其神话的层面，另一方面，在更抽象的层面上，我将强调其如何与历史上的人格模型相关联。

应当承认的是，这两个主题的结合存在着很大的问题。将其结合，既

[1] Heiner Müller, “Der Horatier.” In *Mauser*. Berlin: Rotbuch, 1994. 46.

[2] 同上，第47页。

[3] 同上，第49页。

[4] 同上，第48页。

意味着暗示神话范式提供了人格构成起源的线索，又意味着按照弗里德里希·施莱格尔（Friedrich Schlegel）的著名格言行事：历史学家是反向的预言家。这一做法会陷入解释学的怪圈，完全被包含美学成分的证据原则所反对。

关于第一种范式，我不得不借鉴一些希腊历史神话，因为罗马人实际上缺乏这些范例，他们只是对希腊文本进行评论并将其翻译成拉丁语。我以英雄神话为例，晚期的半神赫拉克勒斯与贺拉斯一样，做了善行也做了恶行。关于他最重要的文学作品是这样描述的：他先杀害了他的妻子墨伽拉和孩子们，然后完成了十二项光辉事迹。这符合犯罪后悔罪，悔罪后奖赏的模式，对于赫拉克勒斯而言，悔罪的奖励是不朽。有意或无意的负罪感的问题在这个神话中只是暗示性的，因此仍然没有答案。赫拉克勒斯在女神赫拉强加给他的幻觉中杀害了妻子和孩子。

欧里庇得斯（Euripides）在他的戏剧《赫拉克勒斯》中颠倒了这个顺序，赫拉克勒斯像贺拉斯一样，先为社会的利益完成了十二项英雄壮举，然后才在赫拉女神创造的幻觉中犯下杀人罪行。^[1]从心理学上讲，我们可以说，这是为了让他能够完成被赋予的十二项任务以及底比斯城的解放！——他不得不建立一种潜在的最高程度的侵害，然后就像贺拉斯一样，再次突破，不过是向另一个方向。从诗学的角度看，这种情节的逆转表现为对神话的讽刺。然而，从哲学的角度来看，它可以解释为一种对神的世界的批判，一种从神话到神话文学的转变。在欧里庇得斯的版本中，赫拉克勒斯由此背弃了宙斯。他对其年迈的、仅是名义上的父亲（实际是监护人）安菲特里翁说：“对我而言，您才是我的父亲，而不是宙斯，可敬的老人！”^[2]用这种方式，赫拉克勒斯让自己更加具有人性，同时也彰显了自己作为人的身份。

无论如何，希腊神话在神与人的关系上展现出一种奇怪的矛盾。可以

[1] Euripides, *Herakles*. In *Sämtliche Tragödien in zwei Bänden*. Translated by J. J. Donner and R. Kannicht. Stuttgart: Kröner, 1958. Vol. 1, 307—358.

[2] 同上，第353页。

说，诸神有多重人格；他们的个性和能力呈现为独立的存在，也就是说，他们只有一个本体。汉斯·布鲁门伯格（Hans Blumenberg）在《神话研究》中写道：

神话中的神是典型的神。他们的能力并不在于基于过去和未来行为的道德同一性，而在于他们的性格以及与特定领域的责任有关的影响。而这总是限定在他们各自的情节当中……[宙斯]则没有历史由来，从长期来看其形象是不固定的。^[1]

相反，英雄的特点可以用拉尔夫·沃尔多·爱默生（Ralph Waldo Emerson）的话描述为：“英雄是具有稳定核心的人。”^[2]历史上的希腊英雄们的精神在合理范围内发现了保证客观世界的和个人的同一性的原则。正如布鲁门伯格所说，诸神由于不具道德性，被排除在这一原则之外。^[3]

由于缺乏有关中东的知识，为了进一步展开第二种范式，我将只关注中国的例子。

在这里，人在神话领域内的行为分裂成两个或多个行动序列（显然，要么只是初步存在，要么被历史化了，要么一部分被删除了）最终导向一种理想的结构，将积极的和消极的或模棱两可的行为归为两个独立的人。这种模式通常不是由神话片段本身提供的，而是由神话化的历史提供的。按照这种方式，儒家编纂的历史将周朝（公元前11世纪晚期）建立的历史，同时也是商朝被作为其诸侯国的周覆灭的历史，分担在两个重要人物身上：据说，周文王（“文”这一尊称意味着“文雅之人”）曾被前朝统

[1] H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1979. 147—148.

[2] 历史学家约亨·马丁（Jochen Martin）好心写信告诉我，埃里克·多兹（Eric Dodds）在没有提及爱默生的情况下，间接地怀疑了希腊英雄这种不可改变的中的地位。根据他的说法，比如《伊利亚特》中的阿伽门农（Agamemnon）对阿喀琉斯没有负罪感，因为他觉得神已经让他充满了愤怒。然而多兹则认为，在古典悲剧中情况就不同了。

[3] H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1979. 24.

治者囚禁过几年；他的二儿子被尊称为“武”，即“好战之人”，据传他用一把金战斧杀死了商王。

虽然这些神话化的历史英雄体现了接近特定行为的单一维度和人格分裂的主要趋势，但他们不能整合在一个人内部，无法为善恶分离提供例证。因此，我们不得不转而在历史文献中寻找。一个非常重要的例子见于郭居敬编纂的著名的小集子《二十四孝》，它在蒙古统治时期（13—14世纪）就有了许多再版和插图。第十三个故事的标题是：为母埋儿。短文的开头是：

汉（公元2世纪初）郭巨，字文举，家贫。有子三岁，母尝减食与之。巨谓妻曰：“贫乏不能供母，子又分母之食，盍埋此子？儿可再有，母不可复得。”妻不敢违。^[1]

然而，这个故事却有一个圆满的结局。当郭巨开始为即将被杀害的儿子掘墓时，他发现一坛金子，原来这是上天的赏赐，上面写着：“天赐孝子郭巨。”^[2]如此一来，他儿子的性命得以保全。

但是这一传说被视为正面的，善恶矛盾的行为仅在刚刚开始就被奇迹般地阻止了。因此，应该提到另一个完全符合二十四孝的、真实的历史事件。

《晋书·卷九十·列传第六十·良吏》（公元6世纪编订）中记载了邓攸的故事。公元311年，邓攸担任河东（今山西省）太守时，匈奴（东亚匈奴）占领了该地^[3]。遭受了种种艰难困苦，邓攸和妻子、儿子以及已故弟弟的独子一起逃了出来。在逃亡过程中，他们在一个荒芜的地区遭遇了一伙强盗的袭击，用来驮女人和两个孩子的牛和马被抢走了。接二连三

[1] 参见 *Ershisi Xiao*. In Chinese and translated into German by E. Hauer in *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin*, 31:1, 1928. 60—104. Here: 87.

[2] 同上。

[3] 《晋书》第八册，中华书局，1974，第2339页。晋朝统治时间为公元266—420年，邓攸于公元326年逝世。

的磨难让邓攸意识到，他无法将这两个孩子的性命都保住。因此他选择抛弃自己的儿子^[1]，故意让其死去。他向妻子解释了在两个孩子之间做出可怕选择的原因：他指出，他的侄子是他弟弟唯一的儿子，如果侄子死了，就没有人传宗接代了。而如果他们能够幸存，还可以再生一个儿子。但要强调的是，他没有和妻子讨论间接谋杀之事。对于故事的结尾，应当提到的是，据说他们成功脱逃，但他妻子再也没有怀孕。^[2]

在这里，为了避免给人们留下我所概述的中国范式是没有其他选择的印象，需要插入一些简短的评述。根据资料还有另一种情况，在中国古代社会建构中，个人被外部力量卷入一场冲突，而这种冲突并没有提供一种基于权衡个人社会角色之间义务或者建立社会制度的解决方案。在这种情况下，解决矛盾冲突最令人敬佩的方式就是自杀。^[3] 例如，刘向（约公元前77—公元前6年）在《说苑》^[4] 第四章中记载了战国时期燕国攻打齐国时发生的一件事。燕昭王听闻在被军队围困的城中住着一位德高望重、品行端正的人，名为王歆。燕昭王开出了丰厚的条件（任命他为将军并给他封地）让其改换门庭，同时威胁他说，如果不同意就令三军屠城。王歆以“忠臣不事二君”的经典格言拒绝了这一要求，而后自杀身亡。

关于邓攸的案例，我发现的两个最有趣的事实是：第一，文中没有提及任何揭发他间接杀害他儿子的指控；第二，他的推论是基于之前讨论过的人的可替代性原则，这一原则在特定情况下足以证明杀人是正当的。

这种辩护的逻辑结果是人的去人格化，如果人的人格是与独特的个体概念密不可分的，那么这一个体是不能被取代的，只有其自身才有资格损

[1] 这里使用的中文的“弃”（第2340页），意思是放弃、丢弃、扔掉。

[2] 《晋书》第八册，中华书局，1974，第2340页。

[3] 参见 R. Trauzettel, “Selbstmord, Identität und Freiheit im chinesischen Altertum” in J. Asmann and R. Trauzettel (ed.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*. Freiburg, München: Alber, 2002. 126—137.

[4] “说”字也可以读作“shui”，意思是争辩、说服。因此，题目也可以被翻译为“说服苑”。我依靠增订版的《中国学术名著》。第一辑，增补中国思想名著，卷四，世界书局，1926，36b。

害它。这两个中国的案例直接或间接地提供了这样的辩护，同时表明，与其他所有的人类价值相比，群体功能是首要的。

在这一阶段，有必要再次回到《贺拉斯》，也就是李维叙述的那个版本。这里没有提到贺拉斯的良心是否曾被拷问，正如中国的历史学家没有记载邓攸是否良心不安一样。难道他们没有良心吗？我只能试着回答这个问题，因为其背后是进化人类学的问题。我假设答案是：如果我们完全依赖于历史的证据，两种范式都只涉及一种良心，这种良心必须被归为集体的、与群体相关的（对于“我们—群体”）道德权威，而不是让个人自行判断。然而我认为，就结构特点而言，贺拉斯的范式蕴含着个人良知发展的种子。

现在似乎有必要简述一下社会凝聚力机制，它先于个人良知的形成，以社会角色认同的形式出现。在罗马就像在中国，罗马最小的社会单位是有家父（*pater familias*）的家庭，中国亲属群体中最年长的男性成员居于领导地位。^[1] 罗马的家父负责管理所有儿子、孙子、未婚的女儿和孙女，除此之外还有全部奴隶。他也是唯一具有“自主权”（*sui iuris*）的身份并有权执行惩戒性措施的人。在中国的亲属群体中，领导权威同样被男性家长包揽，但前提是由礼制和惯有的权力作为支撑。中国亲属群体大于父权制家族，但仍不等同于“所有亲属的总和”^[2]。中文词汇中没有与拉丁词“*persona*”（面具、在舞台上的角色）等同的词，在古代文本中不存在命题的定义或者对个体（*individual*）、身体（*body*）和个人（*person*）之间差异的描述。而罗马关于人格概念的早期资料也很少。^[3] 但至少有一些术语清楚地表达了罗马的各种男性角色（如官员、赞助人或委托人）的概念。

因此，我能够看出罗马与中国的建构当中仅有一个极其重要的区别：

[1] 参见 J. Martin, “Zwei Alte Geschichten. Vergleichende historisch-anthropologische Betrachtungen zu Griechenland und Rom.” *Saeculum* 48 (1997), 1—20。

[2] M. Granet, *Die chinesische Zivilisation*. Translated into German by C. C. Müller. Munich, Zurich: Piper, 1970. 173.

[3] J. Martin, “Zwei Alte Geschichten. Vergleichende historisch-anthropologische Betrachtungen zu Griechenland und Rom.” *Saeculum* 48 (1997), 12.

在中国历史上，亲属群体的地位在更大的社会和政治单位的背景下保持稳定。可以说，这已经根深蒂固。与之相反，在罗马，亲属关系和政治单位可以完全相互矛盾，贺拉斯的案例就说明了这一点。在这种情况下，社会角色在任何时候都有可能优先于家庭角色，并且被谅解宽恕这一点也很重要。在更大的国家关系的框架内（与亲属群体相比），个人能够征服成为其人格基础的东西：自由的权利。自由意味着人格同一性，反之，自由和犯罪能力同样是相互关联的。只有自由的人才能是有罪的。如果像中国的范式那样，社会关系被界定为自然需要，一个人可能是可耻（shameful）的却不能是有罪的（guilty）。自由和犯罪的行为将人格建立在意志之上，这在特定情境下——如贺拉斯的情况，会增强一个人超越限度的过激情绪。

我只想再谈一个因素：法律在罗马背景下的功能，特别是法人的出现，即一种从未被任何非欧洲文化创造出来的司法结构，使我看到了完整的人的理想早已隐藏在西方的人格范式当中，虽然本质上它仍然是基于角色来决定个体的。然而，以这种方式赋予一个机构人格的现象只出现在罗马共和国晚期。即使在共和国晚期，金融机构也只是作为法律主体（legal subjects），而非自发主体（voluntary subjects）。尽管如此，在我看来，这表明传说中的贺拉斯的审判中已经潜藏了个体身份作为身份原则（principle of identity）的确立。

在我看来还要补充的是，纯粹的对权力的运用，并不能促进人格同一性和完整性。如前所述，当鲁道夫·卡斯纳认为薛西斯王在他的世界中是唯一的自我时，他是错误的。薛西斯是一个人，他与领航员被评价的标准是一样的。不过：薛西斯身着权力的长袍，并且这维系了他的一体性。或者换句话说，他所运用的权力也是一件铁袍，从外部决定了他，并仅为他的全部特征提供了一个内在一同性的外观。（一种猜测是：卡斯纳的观点实际上来源于黑格尔，黑格尔认为中国皇帝以类似的方式证明了这一点^[1]，黑格尔的观点同样是错误的，只是与其原因不同而已。）

[1] G. W. F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*. Stuttgart: Reclam, 1961. 188 ff.

三、简短的再现部；尾声：无调性

现在这个回环接近尾声，反过来谈海纳·穆勒的《贺拉斯》。穆勒版《贺拉斯》是否仅代表了李维版《贺拉斯》的道德的逆转或返回？目前这个问题是无法回避的了。我或许有些过于隐晦地将李维笔下的贺拉斯描述为自由的、有罪的，因此也是可以被宽恕之人的先驱了。^[1]相反，海纳·穆勒似乎将其归成了另一个范式。情况果真如此吗？我认为，可以说是，也可以说不是。就穆勒作品中的道德而言是这样的，其结果遵循了希罗多德关于腓尼基领航员的记述的模式。但就这部作品的背景而言却并非如此，并且只是间接地并非如此。几个社会（和意识形态？）因素合并成一个模糊的整体，也就是说，主调变成了无调性。海纳·穆勒对冲突的解决无须以领航员的范式为基础来解释，它同样可以与马克思、列宁的人类学的理论基础相联系。在这里，人主体的核心被消解在阶级斗争的角色模式中，并通过政治和肉体上的恐怖手段来实现。

在这点上必须加以区分：希罗多德通过领航员记述了一种先于人的自主性的情况，而海纳·穆勒（正如马克思主义）描述了人的自主性是或者被认为是有意地分裂的情况。自治和自由被谴责为一种异化状态的表现。因此，只有（社会）整体连同不可思议地被抽象实体化了（*hypostasized*）的历史，才是“直接成为主体”^[2]。只有整体才是真实的。然而，从穆勒的作品来看，这个整体只是以一种堕落和退化的形式继续存在。尽管如此，也有一些与第一范式的联系，即关于矛盾行为，意志的表达都既是集体的也是个人的。乔治·奥威尔（George Orwell）在他的小说《一九八四》（1984）中讽喻地表达了这种发展的最后状态。小说的主人公温斯顿·史密斯被一股外部的极权主义力量击垮了，这种力量的自我辩护可以

[1] 参见 R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen,, etwas“ und,, jemand“*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996. 248。

[2] G. W. F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*. Stuttgart: Reclam, 1961. 189.

追溯到马克思对人的还原。可以说，马克思用社会经济基础结构取代了人的核心。

然而不容忽视的是，自18世纪以来，另一种人格模式的轮廓越来越模糊。完整的人格模型的内部侵蚀过程（有些人倾向于认为是一个启蒙的过程）开始了。不难看出，导致这一源于人自身潜能的侵蚀过程的最重要的思想家是大卫·休谟（David Hume）。打个比方说，休谟通过分析神经元对刺激的反应，以彻底的还原论为目标，指出了实验性的大脑研究的方向。本来对于休谟来说，人类“只不过是不同感知的集合”^[1]。在这些知觉中，由于没有“灵魂的单一力量是一成不变的”，甚至找不到个人同一性的最小基础，除非正如他接下来所说的，“也许只存在一瞬间”^[2]。就心灵而言，“在同一时间内并没有简洁性（simplicity），在不同时间内也没有同一性（identity）”^[3]。显然，休谟没有理解个人完整的本质和机制是不能从生物有机体中衍生出来的。

鉴于这篇文章的篇幅，我不能继续详述休谟之后为摧毁完整人格的概念所作出的进一步努力。我将仅仅指出其中一个明显的方面，即将所有兴趣集中在这个主题上，从而使其与人格的联系变得模糊的这种趋势。从文化批评和对时代的批判的角度看，这种趋势体现在所谓的西方世界的人格概念的转变中，这是由精细化的社会分工（有时伴随着灾难性的去分化），技术、医学和经济上产生的享乐主义，意识形态的行为主义、解构主义和实用主义，包括所有的这一切所导致的。精英们所参与的这种毁灭和解构的过程，与绝大多数人的“麻木化”过程相对应，他们非常乐于接受变得“灵活”“多元化”和完全功能化。我认为奥尔德斯·赫胥黎（Aldous Huxley）1932年出版的小说《美丽新世界》准确地表现出了这一结果。

[1] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 1955. 252.

[2] 同上，第253页。

[3] 同上。

附录：激情的暴力（seething violence）

最后，贺拉斯的案例或者说是它文学和历史上的传说，是由最终的审判所主导的，这使得他杀害妹妹的罪行几乎消失在背后。这有些奇怪，因为这一行为仍然引人关注且悬而未决。将其简单地解释为是一种引力的作用，在最后说战斗的钟摆终将回摆，而妹妹与已死敌人的休戚与共只会加剧这种摆动，这样的解释是否足够好呢？

从心理学的角度，不畏不合时宜的历史学家或许会得出这样的结论：正如李维所描述的那样，杀死最后一个库拉提乌斯兄弟与英勇斗争无关，实际上是对已经毫无防御能力的受害者的谋杀，因此这是一种不光彩的行为。那么杀死妹妹可以理解为试图通过一种半自觉的、纯情感的，并且准确地说是可原谅的凶杀来遮掩这种不光彩的行为吗？或者有人甚至可以假设潜在的乱伦欲望被打破了吗？我提到这些解释只是为了表明它们的荒谬。我认为，只有当一个人将自身限定在最基本的形式，即可以与惯例和神话表达相联系的形式的前提下，运用心理学范畴才是合理的。当贺拉斯兄弟与库拉提乌斯兄弟交战时，符合攻击性扩大原则，双方的密切关系和相似性加剧了他们的斗争，正如亲属群体内部冲突或内战中通常出现的那样。

还必须认识到以下方面：当势均力敌的竞争对手罗马和阿尔巴隆加（根据埃涅阿斯的儿子阿斯卡尼乌斯的传说，它是由罗马建立的）受到第三方的力量即伊特鲁里亚人的威胁的时候，必须要先在他们自己之间建立权力等级。李维在这里已经考虑到了一个后来罗马战争中常见的、合理的战略（由汉娜·阿伦特概念化），其目标不仅是战胜敌人，而且要建立一个“交战各方的联盟”^[1]，使各方通过有计划的、合法的斗争相互联结在一起。

传说的这些方面还不足以阐明其所描述的激情的暴力，但提供了一个

[1] Hannah Arendt, *On Revolution*. New York: Penguin, 1963, 210.

可供因循的线索。比较行为研究表明，攻击性建立在原始驱动力的基础上，因为其功能是确保个体和物种的生存（Konrad Lorenz, Irenäus Eibl-Eibesfeldt）。西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud）也认为，攻击性是一种真正的本能，无法被社会或文化力量所消除。研究暴力的理论家们赞同攻击性行为也可以让人体验到快乐，而且这与我的主题相关。毫无疑问，暴力行为中释放出的快感有性的成分，尤其是如果这种行为还包含了自我提升的狂欢体验。在施暴的过程中，暴力的主体可以说完全变成了一种肉体的存在，就像处于性狂热状态一样。激情的暴力和激情的性在结构上是相似甚至相关的。

从进化生物学的角度来看，就生存所必需的适应性而言，暴力行为和性行为之间的这种联系似乎存在一些问题。原则上，它可能危及生命。因此，我们可以设想，强烈的潜在攻击性和性冲动是对人类先天缺陷的一种补偿，正是阿尔诺德·盖伦（Arnold Gehlen）在哲学和人类学上将人类定义为一种有缺陷的存在（Mängelwesen）^[1]。马克斯·舍勒（Max Scheler）说，对于满足感而言，人类的驱动力总是“激情”（seething）。^[2]然而，就如同盖伦的理论一样，这种观点只有在与补偿有关的方面才是一致的。这仍然使我们处于解释而不是理解的层面。这类理论只反映了自然科学的问题，而没有揭示意义的维度，即让我们意识到人之为人的存在。在认识到这样的局限后，我们被曲折地带回到神话和宗教上。

乔治·杜梅齐尔（Georges Dumézil）在他的专著《贺拉斯与库拉提乌斯》^[3]中，把（第三个）贺拉斯兄弟的传说解释为“英雄与三头怪兽（或三个敌人）对战”类型的英雄传说的历史化。根据他的说法，这一类型是基于一种古老的成人仪式，这种仪式后来演变为神话。在对史诗和传说中描述的古代英雄的战斗狂热的分析中，他发现了一种极端形式，古代

[1] A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Frankfurt/Main: Athenäum, 1971. 20.

[2] Max Scheler, “Die Stellung des Menschen im Kosmos” in *Gesammelte Werke*. Berne: Francke, 1976. Vol. 9, 54.

[3] Paris: Gallimard, 1942.

德国人称之为“圣怒”（*holy wrath*），用来描述这种状态的词汇也被用来形容年轻战士在进入成人社会的仪式中所经历的精神上的、近乎恶魔般的愤怒。

米尔恰·伊利亚德（*Mircea Eliade*）在他有关《出生和重生的奥秘》的研究中，涉及并强调了杜梅齐尔曾指出的，这种过度的“圣怒”会恶化作为一种怒火中烧的精神状态，使英雄对自身所处的社会造成威胁。^[1] 这种精神状态和其他心理现象之下隐含的一种致命的可能性是为了愤怒而愤怒，即情感脱离了恰当的目标和动机。然而，神话并没有颂扬这种过激的情绪反应。

寻找这个古代英雄传说的重要细节的进一步证据，我们可以发现，与之相反，一个领悟生命能量的时刻预示着悲剧的命运。例如《伊利亚特》和索福克勒斯（*Sophocles*）的戏剧中所描述的埃阿斯（*Aias*）。在索福克勒斯的版本中，神话转向了宗教。不合理的降级引起了埃阿斯极度的愤怒和不受控制的杀戮欲望。接着女神雅典娜让他精神失常，于是他没有杀死希腊的将士们，而是屠杀了一群绵羊和山羊。当他从精神失常状态中摆脱出来时，这种过分的行为不仅让他感到羞耻和名誉全失，而且使他产生一种在荷马的世界里还从未有过的罪恶感。因为“只有欧里庇得斯发现了这种良心不安的心理状态”^[2]，通过过激的自杀行为，埃阿斯补偿了他过度的愤怒和随之而来的激情的暴力。我认为，这一举动有着更深层的历史意义。通过为自己在精神失常下的行为和暴力的行为承担责任，埃阿斯打破了神话，创造了自身，并由此从神那里获得了自我。命运和性格之间的关系发生了逆转。现在是性格决定命运，而不是像古希腊那样命运决定性格。如果是这样的话，那么不仅是极端的痛苦，极端的活动也揭示了命运感和生命意义。在荷尔德林（*Hölderlin*）的诗作《谟涅摩绪涅》中，埃阿

[1] *Mircea Eliade, Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth. New York: Spring, 2009.*

[2] *B. Snell, Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Hamburg: Claassen & Goverts, 1955. 229.*

斯的悲叹只能通过索福克勒斯戏剧中预设的这种暗示才能理解。

“更高的权力和法令可以将罪行施加给作恶的人，是责任的同时也是惩罚，就像它是自由意志犯下的罪。”^[1] 出自欧文·罗德（Erwin Rohde）的这句话与埃阿斯无关，但与俄狄浦斯有关。在这里，古典主义者罗德没有像我那样将自身揭示出来，这可能是因为乱伦主题在索福克勒斯的《俄狄浦斯王》中占主导地位。随着当代对这部剧的接受，西格蒙得·弗洛伊德的幻觉效应引发的强烈反响盖过了俄狄浦斯弑父的悲剧命运的最初原因，这一原因并没有被明确地阐述，只在戏剧本身中被反映出来。俄狄浦斯不知道他杀死的老人的真实身份与我的观点无关，因为我关注的只是完全失当的高度愤怒状态的方面，这会爆发成过失杀人的行为。在索福克勒斯的《俄狄浦斯王》中，年老的俄狄浦斯承认，他有一种不恰当的愤怒倾向，这是他基本的性格之一（诗节 438 ff., 1375—1396）。因此，俄狄浦斯悲剧的核心仍是一种巨大的潜在的攻击性，这种攻击性随之由相当可怕的激情的暴力行为显露出来。希腊神话和宗教还不能孤立地解释这种不可思议的现象。反之，他们通过将其归因于诸神的反复无常，归结于命运女神，将其纳入他们使生存变得有意义的方式。但是，他们也因此认识到暴力是人性中最基本的一部分。

针对这一现象的不同观点，只有在基督教和圣奥古斯丁在《性与欲望》（*De Nuptiis et Concupiscentia*）里对激情的性的解释中才可能存在。圣奥古斯丁认为，激情的性不是理由，而是对原罪本身即亚当对上帝的傲慢的惩罚。我们不应该在这当中加上激情的暴力吗？

[1] E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen: Mohr, 1925. Vol. 2, 228—229.

学术新人

森舸澜的自然主义诠释学述评

董锦程*

摘要：加拿大汉学家森舸澜（Edward Slingerland）不仅是知名的《论语》译者，也是自然主义诠释学的创始人。自然主义诠释学建立在进化认识论、具身认知和双重继承理论的基础上，是森舸澜在促进科学与人文融合做出的学术贡献。它不同于传统意义上的“理解”，也极力反对心物二元论，而是开辟了介于唯物主义与唯心主义之间的第三条路。森舸澜认为我们既需要用科学的方法去对待我们的研究对象，又需要以人文的眼光去审视它们。他将人文科学置于知识大融通诠释链的终端，使文化研究跟其他学科联系起来，同时也让文化解释具有更扎实的理论基础。最后，文章举了一个例子来展示自然主义诠释学的具体应用。森舸澜认为中国哲学整体论违背了科学界对人类认知特征的基本解释，他回到早期中国哲学文本，对“心”的语义进行了探索和阐释，不断追问其中是否存在二元论思想，以及是否符合当今科学界对人类认知的解释。通过这一过程，森舸澜从自然主义诠释学视角驳斥了中国哲学整体论，为西方汉学界提供了一个更具真实性的文化解释框架。

关键词：森舸澜；自然主义诠释学；科学；人文；汉学家

在西方汉学界，译介、注疏《论语》者众多。在《论语》的数十部英

* 董锦程（Elliot O’Donnell），出生于英国伦敦。新闻学硕士，曾任武汉大学文明对话高等研究院科研助理，现为武汉大学哲学学院博士研究生。

译本中，森舸澜（Edward Slingerland）的译本可谓是引人瞩目^[1]。作为21世纪在海外出现的第一个英语全译本，森译本在国外的引用频次不仅高于七十年前的庞德译本，也高于国际知名汉学家安乐哲的译本^[2]，可谓当今影响力最大的《论语》英译本之一。

值得注意的是，这位在斯坦福大学获得博士学位、专攻中国古代哲学的汉学家除了翻译过《论语》之外，还取得了极其丰硕的学术成果，特别是在认知科学、诠释学和比较宗教学方面。此外，森舸澜也非常擅长跨学科研究，自然主义诠释学（Naturalistic Hermeneutic）便是他在促进科学与人文纵向融合方面做出的学术贡献。

一、 森舸澜自然主义诠释学的核心理论基础

自然主义诠释学是一种基于具身认知的解释图式，也是一种基因—文化协同进化的双重继承模式。^[3]在这一模式中，文化理论与实践构成了一个代代相传的信息体，类似于自然界的基因进化。^[4]这是森舸澜潜心研究多年的学术结晶，也是其为比较哲学和比较文化研究领域作出的重要理论贡献。

自然主义诠释学的解释框架建立在三个核心理论基础之上：

其一，进化认识论（evolutionary epistemology）。自然主义诠释学家认为知识可以帮助生物主体（譬如人类）更长久地生存在这个地球上，并有

[1] 黄卓越主编：《海外汉学与中国文论·英美卷》，北京师范大学出版社，2018年，第549页。

[2] 秦洪武、孔雷、徐欣：《〈论语〉英语多译本收纳状况多维数据分析》，《外语教学与研究》2020年第4期，第580—593页。

[3] Slingerland, Edward. 2018. *Mind and Body in Early China: Beyond Orientalism and the Myth of Holism*. Oxford: Oxford University Press. p. 18.

[4] Slingerland, Edward. 2018. *Mind and Body in Early China: Beyond Orientalism and the Myth of Holism*. Oxford: Oxford University Press. p. 9.

效将生物基因遗传下去。^[1] 这是一个带有目的论意味的认识论立场，意味着自然主义诠释学的目标并非寻找永恒的客观真理，而是通过有效的诠释活动为建立起一个有助于生物生存和繁衍的、有利于人类繁荣与发展的知识体系作出贡献。

其二，具身认知 (embodied cognition)。自然主义诠释学家认为它是认知科学研究的缺省预设，具有相当的重要性。^[2] 由于心智必须是跟躯体有关的，否则就不能作为心智而存在。^[3] 那么感知也并非模仿论式的表征，而是一种构成实践。^[4] 通过与世界的互动，我们可以获得一系列基于意象与感知运动图式 (sensorimotor schema) 的概念和意义。这些概念和意义以身体为本；哪怕我们在探究极为抽象的议题，架构这些议题的基础皆基于躯体知识 (somatic knowledge)。由于人类使用概念进行推理的过程依赖于大脑的神经结构，后者不仅对概念的形成和使用起着决定性作用，也让人类的思想及理性推理不可避免地带有的一些局限性。^[5] 在这样的前提下，我们可以认为，人类所有的诠释必须符合认知建构的生物学事实，这当然也包括其局限性在内。^[6] 违背这些前提的诠释是伪科学，它既不

[1] Slingerland, Edward. 2010. "Toward an Empirically Responsible Ethics: Cognitive Science, Virtue Ethics, and Effortless Attention in Early Chinese Thought." In *Effortless Attention: A New Perspective in the Science of Attention and Action*, edited by Brian Bruya, 247—286. Cambridge: MIT Press.

[2] Slingerland, Edward. 2008. *What Science Offers the Humanities: Integrating Body and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 11.

[3] Damasio, Antonio. 1994. *Descartes Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Avon Books. pp. xvi—xvii.

[4] Hall, Stuart. 1997. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications. pp. 24—25.

[5] Lakoff, George, and Mark Johnson. 1999. *Philosophy in the Flesh*. New York: Basic Books. p. 16. Slingerland, Edward. 2018. *Mind and Body in Early China: Beyond Orientalism and the Myth of Holism*. Oxford: Oxford University Press. p. 326.

[6] Slingerland, Edward. 2018. *Mind and Body in Early China: Beyond Orientalism and the Myth of Holism*. Oxford: Oxford University Press. p. 326.

会有利于生物生存及繁衍，也不会促进人类繁荣与发展。^[1]

其三，双重继承理论（dual-inheritance theory）。虽说认知与文化受到了基因的支配，但双重继承理论也告诉我们，文化对人类最基本的认知范畴施加着一定的影响。^[2] 由于人类生活在一个充满文化信息的环境中，随着时间的推移、文化的演变，我们的认知也会发生变化^[3]，这就是人类与生俱来的“认知流动性”（cognitive fluidity）。^[4] 在森舸澜看来，作为一个代代相传的信息体，文化的发展类似于基因进化。^[5] 人们对这个信息体进行改进和传承，从而引起累积性的文化演变（cumulative cultural evolution），这个现象被称作棘轮效应（ratchet effect）。^[6] 具体来说，文化理论与实践具有一定程度的稳定性，直到一些新的概念被创造出来，一些技术得到改进或革新，这些新的理论和技术被传授、推广给他人，使他人遵循，从而推动文化继续向前发展。^[7] 从比较哲学和文化的视角来看，棘轮效应也可以用来解释为什么不同文化和文明可以创造出独一无二的知识概念和审美标准，并使这些理论体系得以传承下去。

[1] Slingerland, Edward, and Joseph Bulbulia 2011. “Evolutionary Science and the Study of Religion.” *Religion* 41 (3): 307—328.

[2] Slingerland, Edward. 2008. “Good and Bad Reductionism: Acknowledging the Power of Culture.” *Style* 42 (2-3): 266—271.

[3] 带有臭味的美食（比如中国的臭豆腐、法国的蓝纹羊奶奶酪、瑞典的鲱鱼罐头）就是反进化论的例证。从进化论视角来看，我们之所以将某些食物认知为“臭的”，是为了警告人们不要去食用这个东西。正因为人们有灵敏的嗅觉，可以分辨各种气味，所以有理由去拒绝腐烂的食物或者被污染的水源。违背这些经验的后果，就是一些人可能会因为食用不洁的东西而被毒死，被从基因库中迅速淘汰。可见，文化甚至会影响人类最基础的认知范畴，就连臭味熏天的食物都可以变成舌尖美味，甚至被视为文化瑰宝。

[4] Mithen, Steven. 1998. *The Prehistory of Mind: A Search for the Origins of Art, Religion and Science*. London: Thames and Hudson. p. 76.

[5] Slingerland, Edward. 2021. *Drunk: How We Sipped, Danced and Stumbled Our Way to Civilization*. New York: Little Brown Spark. p. 324.

[6] Tomasello, Michael. 1993. “Cultural Learning.” *Behavioral and Brain Sciences* 16: 495—552.

[7] Tomasello, Michael. 1999. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge: Harvard University Press. p. 37.

文化间的区别是客观存在的；森舸澜不仅阐释了文化间的区别，更是将人类所有的思想和文化视为人类对周遭环境及生存问题产生的普遍反应。从这一点来看，森舸澜的自然主义诠释学既是地方性的，也是世界性的。由于文化与思想的创造最终都可以回归到人皆有之的身体，我们似乎可以认为，在不同文明背景与文化传统中产生的思想实际上都具有一些相同的元素^[1]——在森舸澜那里，“身体”就是这样一个可以被用来认知和理解不同文化思想传统的通用解码密钥。^[2]

二、 诠释学在后二元对立时代需要回归自然

作为自然主义诠释学的创始人，森舸澜通过这种理论上的创新来表达自己对当今西方学界主流思潮的不满。

对森氏理论创新产生较大影响的是加拿大认知心理学家史蒂芬·宾克 (Steven Pinker)^[3]，后者在其代表作《白板说：科学常识所揭示的人性奥秘》中清楚地诊断了人文学科里的思想疾病，大力批判了人文学者顽固不化的姿态。宾克认为，白板说 (the blank slate)^[4]、高贵的野蛮人 (the

[1] Slingerland, Edward. 2015. "Conceptual Metaphor as Methodology for Comparative Religion." *Journal of the American Academy of Religion* 72 (1): 1—31.

[2] Slingerland, Edward. 2008. *What Science Offers the Humanities: Integrating Body and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 217—218.

[3] 宾克的思想烙印可以追溯到森舸澜的博士论文“Effortless Action: Wu-wei As Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal In Early China”中去。森舸澜博士论文的汉译本《无为：早期中国的概念隐喻与精神理想》已于2020年4月在中国出版，是“比较哲学翻译与研究丛书”中的一本，该丛书由武汉大学哲学学院教授吴根友与国际著名中国哲学学者万百安主编。

[4] 英国哲学家约翰·洛克在《人类理解论》中认为人类的心灵本是一块白板，大脑的所有功能均源于后天经验。

noble savage)^[1] 和机器中的幽灵 (the ghost in the machine)^[2] 这三个起源于启蒙时期的“神话”普遍存在于人文科学领域的大部分研究之中。^[3] 森舸澜是认可宾克的这一观点的,他也认为这三个神话所代表的人文主义意识形态对人文学者产生了极为严重的负面影响。^[4] 与宾克不同的是,森舸澜将这些神话的存在视为一个结构性问题。^[5]

早在19世纪,德国学界就把“人文科学”(Geisteswissenschaften)与“自然科学”(Naturwissenschaften)区分开来。在森舸澜看来,之所以有区分二者的必要,是因为那个时期的德国学界将“心”与“物”放在了两个不同的本体论视域之中^[6],他们或多或少认为心灵及其产物(比如文学和艺术)属于一个独立于物质世界的本体论视域。

学科的分类意味着两种不同类型的知识被区分开来,其研究方法和研究路径也随之不同。科学追求的是“erklären/explanation”,着力于对特定现象进行物理描述和机械解释;人文的侧重点在于“verstehen/understanding”,通过“理解”去获得有关“人”的知识。在“理解”的过程中,解释者需要向其解读对象敞开心扉,开辟心灵与心灵之间的通道^[7],这是一个神秘却极具吸引力的过程。

以心物二元论的逻辑来界定学科边界,不仅是不科学的,也阻拦了

[1] 高贵的野蛮人由法国哲学家卢梭提出,认为人性本善,一切“恶”都来源于社会与文化的影响,是社会化的后果。

[2] 笛卡儿认为人的肉体 and 心灵是分离的,肉身存在于空间中,像一台运作中的机器,但心灵和人性是不会受到物质世界的限制的。

[3] Pinker, Steven. 2002. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. London: Penguin Books. pp. 1—102.

[4] Slingerland, Edward. 2018. *Mind and Body in Early China: Beyond Orientalism and the Myth of Holism*. Oxford: Oxford University Press. p. 30.

[5] Slingerland, Edward. 2008. *What Science Offers the Humanities: Integrating Body and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 3—4.

[6] Slingerland, Edward. 2011. “Mind Body Dualism and the Two Cultures.” In *Creating Consilience: Integrating the Sciences and the Humanities*, edited by Edward Slingerland and Mark Collard, 1—24. New York: Oxford University Press.

[7] Gadamer, Hans-Georg. 2006. “Language and Understanding.” *Theory, Culture & Society* 23 (1): 13—27.

学界的发展与进步，对人文学科而言更是如此。正因为如此，森舸澜经常用前沿的科学理论去反驳“机器中的幽灵”的合理性。森氏曾使用著名脑神经学家安东尼奥·达马西奥（Antonio Damasio）^[1]的研究去证明独立于物质世界的“心”莫过于一个认知幻觉。^[2]达马西奥告诉我们，在日常生活中，我们经常可以感受到肉体 and 思想的结合——好像存在着一个统一的自我，掌握着一切，也了解一切——然而这种直觉实际上只是综合了大脑不同区域和功能的神活动，是身体各系统协调起来共同行动所产生的假象。^[3]总而言之，人文学者心目中的那个独立于物质世界的“心”在森舸澜眼里是不存在的。

为了进一步阐明这个观点，森舸澜将我们的注意力转移到认知科学哲学家丹尼尔·丹尼特（Daniel Dennett）关于人工智能的思考上面。随着人工智能研究的兴起，心物二元论的合理性受到了进一步的挑战。过去被认为只属于人类思想和行为的各种意识行动，如今可以经由我们熟知且可操控的物理过程生产出来。^[4]这种视角将心与物放在了同一本体论视域之中——内嵌于机器之心，有物混成也。

基于这样的一些思考，森舸澜认为有必要提出一个新的人文研究范式，即自然主义诠释学。它不同于传统意义上的“理解”，也极力反对心物二元论，而是认为人类心灵与意识的产生是一个较为复杂的生物过程。如今我们生活在一个后二元论时代^[5]，鉴于心灵、意识及其产品（文化）

[1] 森舸澜在南加州大学任教时，达马西奥是他的同事。

[2] Slingerland, Edward. 2010. "Toward an Empirically Responsible Ethics: Cognitive Science, Virtue Ethics, and Effortless Attention in Early Chinese Thought." In *Effortless Attention: A New Perspective in the Science of Attention and Action*, edited by Brian Bruya, 247—286. Cambridge: MIT Press.

[3] Damasio, Antonio. 1994. *Descartes Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Avon Books. p. 95.

[4] Dennett, Daniel. 1995. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*. New York: Simon & Schuster. p. 165.

[5] Slingerland, Edward. 2008. "Who's Afraid of Reductionism? The Study of Religion in the Age of Cognitive Science." *Journal of the American Academy of Religion* 76 (2): 375—411.

与物质世界属于同一个本体论视域，使用心物二元论的解释框架只会让我们脱离现实，导致人文研究成果缺乏足够的解释力和信服力。

三、人文学者需要培养双重意识的学术美德

从表面上来看，自然主义诠释学的唯物主义视角的确令很多西方人文学科的同仁们感到不安，尤其是森舸澜关于“人类即机器人”的论断。^[1]但事实上，森氏的自然主义诠释学旨在开辟介于唯物主义与唯心主义之间的第三条路。而他也明确指出，一个负责任的人文学者必须培养一种双重意识：一方面意识到所有人类现象均可以从自然科学层面进行解读；另一方面也要意识到，人类无法逃避由虚构构成的“人类层面的现实”（human level reality）^[2]，比如文化叙事、神话、宗教、意识形态等。

“人类层面的现实”不可避免地跟我们与生俱来的心智理论（theory of mind）^[3]产生关联。心智理论作为人类独有的一种认知技能，对人类的生存及繁荣尤为重要，以至于剑桥大学神经心理学家尼古拉斯·汉弗莱（Nicholas Humphrey）在其著作《意识的返回：关于心智发展的篇章》中建议将“智人”（homo sapiens）这个术语改为“心理人”（homo psychologicus）。^[4]尽管心智理论最主要的功能是帮我们解读和解释他人的行为及行动；然而，由于它总是处于过度活跃的状态，我们在不知不觉中也会给非人类生物、现象以及物质赋予情绪（emotion）、意向（intention）及意

[1] Slingerland, Edward. 2008. "Who's Afraid of Reductionism? The Study of Religion in the Age of Cognitive Science." *Journal of the American Academy of Religion* 76 (2): 375—411.

[2] Slingerland, Edward. 2008. "Consilience and the Status of Human-Level Truth." In *A Vision of Transdisciplinarity: Laying Foundations for a World Knowledge Dialogue*, edited by Darbellay F, and Cockell M, et al. Lausanne: EPFL Press. pp. 51—59.

[3] 心智理论指的是个体能够理解自己及他人的心理状态的能力，以及用这些信息去预测和解释他人行为的能力。

[4] Humphrey, Nicholas. 1984. *Consciousness Regained: Chapters in the Development of Mind*. Oxford: Oxford University Press. pp. 3—13.

义 (meaning)。除非人类进化成一个新物种, 否则我们就一直会以意向及意义的存在或缺失去认知并理解我们周遭的世界。〔1〕从这个角度来说, “人类层面的现实” 是无法逃避的, 我们所感知的意向与意义只不过是人类过度活跃的心理过程构成的幻觉与虚构罢了。〔2〕

有趣的是, 作为人类, 我们实际上非常需要这些不可证实的虚构。加拿大哲学家查尔斯·泰勒 (Charles Taylor)〔3〕认为, 虽然人类在本性上似乎只可在规范性空间下进行操作, 但哪怕是这个规范性空间, 仍然是由一些在经验上无法证实的信念所构成的框架来决定的。〔4〕的确, 从经验主义视角来看, 虚构有其存在的必然性, 因此我们很难说虚构是不客观的, 或是不真实的。〔5〕人类是一种具有超强社交能力的灵长类动物, 其规范性空间与唯物空间实际上都是“客观”存在的。从这个角度来说, 由“基础事实”构成的唯物现实, 以及由“社会事实”构成的人类现实, 都是人类需要尊重并服从的现实世界。

正因为如此, 自然主义诠释学反复强调培养双重意识的必要性。我们既需要用科学的方法去对待我们的研究对象, 又需要以人文的眼光去审视它们。〔6〕客观现实的角度是必需的, 客观虚构的角度也是必要的。从这

〔1〕 Slingerland, Edward. 2008. “Consilience and the Status of Human-Level Truth.” In *A Vision of Transdisciplinarity: Laying Foundations for a World Knowledge Dialogue*, edited by Darbellay F, and Cockell M, et al. Lausanne: EPFL Press. pp. 51—59.

〔2〕 Slingerland, Edward. 2008. “Who’s Afraid of Reductionism? The Study of Religion in the Age of Cognitive Science.” *Journal of the American Academy of Religion* 76 (2): 375—411.

〔3〕 森舸澜在其专著《科学为人文提供了什么: 身体与文化的整合》(2008年)的前言部分把查尔斯·泰勒描述为自己的“知识英雄”(intellectual hero)。的确, 在森舸澜的论文和著作中, 泰勒的烙印似乎无处不在。

〔4〕 Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press. p. 26.

〔5〕 对于这个问题, 美国哲学家约翰·希尔勒 (John Searle) 用四个范畴细化了我们关于现实与知识的讨论。这四个范畴即客观本体论、主观本体论、客观认识论以及主观认识论。

〔6〕 Slingerland, Edward. 2008. *What Science Offers the Humanities: Integrating Body and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 293—295.

个角度来说,自然主义诠释学给出的分析理应优于传统解释框架的单一解读。此外,自然主义诠释学不只是一个解释框架,它也是伦理层面的学术理想。为了给出更具信服力的解释,它要求人文学者修炼出一种双重意识的学术美德。

四、用知识大融通的途径去解决多元本体论问题

提倡双重意识并不意味着唯物现实和人类现实是同等客观的。^[1]我们似乎更愿意相信唯物层面的现实,这几乎是人类与生俱来的一种偏见。^[2]就像一个魔术师的“超能力”有时会被认知为“巫术”,一旦这些“巫术”被揭秘,人们便无法再为之惊叹。换句话说,当一个复杂现象被分解、简化或还原成一些基础元素,这个复杂现象便随之祛魅。

物质世界,或者说唯物现实,在研究框架中总是处于优势地位的;这里或许还有一个先验理由,并可以用涌现论(emergence)去解释。由于人类现实以及人文学科的研究对象只能在其构成部分的相互作用中涌现出来,这些因素因此会被赋予一定程度上的因果特权。^[3]这也带来了另一个问题,倘若我们要避免心物二元论所导致的本体多元论(ontological pluralism),我们又该如何理解多重现实在同一个本体论视域里的客观存在呢?

从自然主义诠释学的视角来看,知识大融通(consilience)是解决这个问题一个途径。森舸澜认为,不同学科的研究者需要努力寻找不同领域之间的共通性。寻找这种共通性并不是为了打造一个适用于万物的理

[1] Slingerland, Edward, and Joseph Bulbulia. 2011. "Evolutionary Science and the Study of Religion." *Religion* 41 (3): 307—328.

[2] Slingerland, Edward. 2008. *What Science Offers the Humanities: Integrating Body and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 223—226.

[3] Slingerland, Edward. 2008. "Who's Afraid of Reductionism? The Study of Religion in the Age of Cognitive Science." *Journal of the American Academy of Religion* 76 (2): 375—411.

论，而是为了形成一个可以相互作用的解释框架，从而达到一种相互融通、和而不同的学术环境。〔1〕

倘若学界认为某一领域做出的阐释需要符合其他领域的某些原理，并对这一观点达成共识，那么当一个新的阐释不符合这些基础原理时，要么这种阐释是错误的，要么其基础假设是需要被质疑的。

自然主义诠释学还认为，当我们沿着这条阐释链不断向前延伸，新的实体与组织将会涌现出来，而它们的属性、机制和逻辑也将不同于之前的组成部分。〔2〕正因为如此，自然主义诠释学倡导不同学科的学者以一种整合了多学科视野的框架去阐明涌现出来的多重“现实”〔3〕，而位于这条阐释链和涌现链终段的人文科学会相对独立于其他基础自然科学。〔4〕这种做法不仅能够解释多重现实的客观存在，也能确保这些现实属于同一本体论视阈范畴。

迄今为止，人类层面的现实是我们知道的最为复杂的现实。〔5〕基于这一点，自然主义诠释学将人文科学置于知识大融通阐释链的终端。虽然这样的做法在很大程度上限制了文化解释的可能性，但它也使文化研究跟其他学科联系起来，形成对话。在此基础上，我们的文化解释将有更扎实的理论基础，因为我们逐步积累的是更具普遍性意义的理论知识，而不囿

〔1〕 Slingerland, Edward. 2008. "Good and Bad Reductionism: Acknowledging the Power of Culture." *Style* 42 (2—3): 266—271.

〔2〕 例如原子构成分子，分子组成蛋白质，蛋白质构成细胞，细胞组成器官，器官组成个体，个体形成群体，群体形成文化，文化构成文明。

〔3〕 Slingerland, Edward. 2008. "Who's Afraid of Reductionism? The Study of Religion in the Age of Cognitive Science." *Journal of the American Academy of Religion* 76 (2): 375—411.

〔4〕 Slingerland, Edward. 2008. *What Science Offers the Humanities: Integrating Body and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 261—296.

〔5〕 “复杂”在这里指人类现实的存在奠定在很多基础现实之上。

于人文学者自己发明的各种术语。〔1〕

五、从自然主义诠释学视角驳斥中国哲学整体论

最后，让我们举一个例子看看森舸澜是如何对其理论进行具体应用的。在《中国早期的身心：超越东方主义和整体论的神话》中，森氏从自然主义诠释学视角驳斥了中国哲学整体论，为西方汉学界提供了一个更具真实性的文化解释框架。

自耶稣会将儒家思想传至欧洲以来，西方主流学界往往将中国视为西方的对立面。〔2〕在他们眼里，中国是没有二元论的，其思想特征表现为一种整体论哲学；这与西方思想传统背道而驰，后者毫无疑问是建立在二元论思想基础之上的。〔3〕

森舸澜对西方主流学界的这一观点提出了质疑，因为从自然主义诠释

〔1〕 例如我们可以使用自然主义诠释学去考证徐复观关于忧患意识的假设。徐氏认为中国人文主义立足于道德之上，而不是才智之上。忧患意识作为中国知识分子的一种文化潜意识，给中国思想史打上了深深的烙印。从自然主义诠释学的视角来看，他们会追问：忧患意识到底是不是中华民族特有的意识？这个论述符合神经科学对“忧患”的解释吗？符合认知科学对“意识”的界定吗？倘若这些问题无法得到令人信服的答案，我们则有理由从自然科学的理论视角去反驳这一人文假设，用更先进的文本挖掘技术去考证忧患意识，这或许又会引出一系列新的人文问题，比如中华民族的自我身份认同为何且如何奠定在一个特有的意识之上等等。

〔2〕 Slingerland, Edward. 2017. "China as the Radical 'Other': Lessons for the Cognitive Science of Religion." In *Religious Cognition in China: "Homo Religiosus" and the Dragon*, edited by Ryan G. Hornbeck, Justin L. Barrett, and Madeleine Kang, 55—76. Cham: Springer International Publishing.

〔3〕 森舸澜在其《中国早期的身心：超越东方主义和整体论的神话》中点名了30余位海内外学者，在这些学者的学术成果中或多或少都出现过中国整体论哲学的影子。这些学者包括：葛兰言（Marcel Granet）、李约瑟（Joseph Needham）、牟复礼（Frederick Mote）、张光直、葛瑞汉（A. C. Graham）、朱利安（Francois Jullien）、安乐哲（Roger Ames）、迈克尔·普鸣（Michael Puett）、陈汉生（Chad Hansen）、德克·卜德（Derk Bodde）、陆威仪（Mark Edward Lewis）、胡司德（Roel Sterckx）、汤一介、张学智、郭齐勇、吴光明、席文（Nathan Sivin）、简·吉尼（Jane Geaney）、张再林等人。

学视角来看，这个观点违背了其他领域对人类认知的解释。^[1] 在其他一些领域，比如脑神经科学和心理学，二元论都被认为是人类认知的普世特征。^[2] 倘若后者的论断是具有信服力的，由二元论衍生出的身心二元论、心物二元论、主客二元论、情感—理性二元论等也理应存在于中国思想之中；在此前提下，“中国没有二元论思想”的论断是站不住脚的，也是不符合科学解释的。

为了反驳中国只有整体论哲学的论断，森舸澜用定量研究方法考察了中国早期的哲学文献，试图从中国古代文献和思想资源中找到更多的证据。通过对“中国古代文献语料库”“中国哲学书电子化计划”（Chinese Text Project）^[3] 及“Antconc 语料库检索工具”进行检索，森舸澜发现在先秦文本中，“神”与“形”在前后5个字范围内出现了24次。^[4] 由于这两个词如此频繁的近距离出现，森舸澜认为我们应该把“神”与“形”理解为一个固定语义对。^[5] 据其统计，到了汉朝初期，该语义对出现得愈来愈频繁，仅在《论衡》和《淮南子》的文本中就分别出现了32次和29次。^[6] 森舸澜认为这些证据足以证明在中国古代哲学文献中，的确是存在神—形二元论的。^[7] 由于神—形二元论（心灵—身体）奠定在身—

[1] 具有代表性的比如耶鲁大学心理学教授保罗·布卢姆（Paul Bloom）于2004年出版的专著《笛卡儿的婴儿：儿童发展科学如何解释人性》。

[2] Slingerland, Edward. 2018. *Mind and Body in Early China: Beyond Orientalism and the Myth of Holism*. Oxford: Oxford University Press. p. 18.

[3] “中国哲学书电子化计划”（CTP）由哈佛大学费正清中国研究中心的德龙博士（Donald Sturgeon）主导，是一个在线的、免费的、开放式的中国古籍资料库。据网站介绍，CTP收集的中国哲学经典文本已超三万部，总字数超五十亿，为同类数据库之最。

[4] Slingerland, Edward. 2018. *Mind and Body in Early China: Beyond Orientalism and the Myth of Holism*. Oxford: Oxford University Press. p. 147.

[5] 该语义对主要集中在《庄子》和《荀子》的文本里。

[6] Slingerland, Edward. 2018. *Mind and Body in Early China: Beyond Orientalism and the Myth of Holism*. Oxford: Oxford University Press. p. 147.

[7] 虽然“神”与“形”也曾出现在更早期的中国古代文本中，如《诗经》《左传》《国语》等，但森舸澜认为，以一个具体语义对形式出现的“神—形”最早出现在战国时期，并主要集中在道家经典之中。

心二元论（身体一心智）的基础之上，这个语义对的频繁出现也可以间接证明后者的存在。^[1]

在早期的中国古代文献中，“心”的确有“心脏”的意思，并常常出现在器官列表里。然而，按照整体论的观点，身心应该被视为一个整体，不会有身心之分；各种器官之间也应该是平等的，不会被区分价值高低。^[2]为了考证这一点，森舸澜以“心”“耳”“目”为关键词搜索了“中国哲学书电子化计划”的先秦语料库^[3]，找到了50个相关语段。森舸澜对这些语段进行了分类：第一类，“心”位于器官列表的首位或末位（重要位置），这样的语段有41个；第二类，“心”置于靠后的位置，并和与“身”相关的概念关联起来（比如“形”“身”“体”），这样的语段有4个；第三类，“心”混在了器官列表之中，但强调了其特殊性质，这样的语段也有4个；第四类，“心”仅仅混在了器官列表之中，没有凸显任何特殊的意义，这样的语段仅有1个。^[4]通过这个例子，森舸澜得出了一个初步结论，中国整体论哲学观虽然有一定的理论依据，但我们不能以偏概全，认为整体论就是中国哲学的主要特征，更不能以此证明中国哲学是没有二元论的。

接下来，森舸澜用了一年时间去考察“心”的语义，这次他选用的是台北故宫博物院的先秦语料库和香港中文大学的郭店语料库。在这两个语料库里一共有1321个与“心”有关的语段^[5]，森舸澜随机抽取了其中的60个，根据“心”在这些语段中呈现出来的29种不同的语义归纳出一套编码，并对这29个编码进行了分类。

[1] Slingerland, Edward. 2018. *Mind and Body in Early China: Beyond Orientalism and the Myth of Holism*. Oxford: Oxford University Press. p. 75.

[2] 主张这种观点的比如里士满大学的简·吉尼（Jane Geaney）于2002年出版的专著《论早期中国思想中的感官认识论》。

[3] 用这种方式进行搜索，是为了挑出先秦文本中作为人体器官意义的“心”。

[4] Slingerland, Edward. 2018. *Mind and Body in Early China: Beyond Orientalism and the Myth of Holism*. Oxford: Oxford University Press. pp. 148—149.

[5] Slingerland, Edward, and Chudek, M. 2011. “The Prevalence of Mind-Body Dualism in Early China.” *Cognitive Science* 35 (5): 997—1007.

该项目一共有4位成员，除了森舸澜之外，另外3位编码员是他的研究生。这3位编码员再次随机抽取了620个含有“心”的语段，根据这套语义代码对其进行分类。每一个语段都由3位编码员中的2位进行独立编码，判断“心”在这个语段中呈现出来的语义。若两位编码员意见一致，该语段中的“心”被视为界定好了，这样的语段共有310个，占全部抽样的一半。若意见不一致，第三位编码员开始介入，对该语段中的“心”进行独立编码。倘若第三位编码员的意见和前两位编码员中的任意一位相符合，该语段的界定工作就完成了，这样的语段共有159个，占剩余语段的大约一半；若仍有分歧，则由森舸澜本人进行仲裁并最终确定。

这项研究有两个方面引起了森舸澜的特别关注。其一，是与“身”形成对比的“心”；其二，“心”的语义到底指向哪里？是作为器官的心脏，还是情感与情绪？或是在更高层面上指向理性思维与认知的核心？

首先，与“身”形成对比的“心”还是比较常见的。在战国前的179个语段中，有7个语段的“心”是与“身”形成对照的，约占总文本的4%；在战国早期的文本中，这一比例上升到8.5%（3/35）；到了战国晚期，这一比例超过了10%（42/406）。^[1]也就是说，随着时间的推移，那个时期的哲学家和思想家愈来愈重视身一心二元论议题，与之相关的论述也逐渐多了起来。

森舸澜的团队也对“耳”与“目”（两个重要的外部器官）、“肝”与“腹”（两个重要的内部脏器）进行了搜索与编码，这些词在台北故宫博物院的先秦语料库中一共出现了864次。虽然在这864个语段中，有337个语段同时也出现了与身体相关的词（如“形”“身”与“体”），然而除了一个语段之外，其他文本均没有将这些器官与身体进行对照。

森舸澜由此认为，在所有人体器官中，“心”与其他器官并不处于一个平等的地位。尤其是在中国先秦文献里，将“心”拿来与“身”进行对照是一个比较常见的做法，而其他人体器官与“身”进行对照的例子则寥

[1] Slingerland, Edward. 2018. *Mind and Body in Early China: Beyond Orientalism and the Myth of Holism*. Oxford: Oxford University Press. pp. 155—156.

寥无几。

对于第二个问题, 研究结果显示, 虽然“心”也有“心脏”的意思, 但在早期的中国古代文献中, 这个语义只占总文本的3%。虽然在战国前、战国初期、战国晚期这三个时间段, 同时提及“身”“心”概念的频率并没有表现出明显的差异, “心”作为情感核心或认知核心的比率却有着显著不同。在整个战国时期, “心”作为认知核心的使用频率非常高, 它通常指向与理性思维相关的认知活动, 这种用法从50% (战国前) 上升到约80% (战国初期到末期基本持平); 与之相比, “心”作为情感核心的使用频率则快速下降, 从40%左右 (战国前) 降至10%左右 (战国初期到末期也是基本持平)。

森舸澜认为, 促进这种语义演变的原因或许跟当时人们读写能力的增长有关; 毕竟, 哲学家在使用概念时会注意提高用词精确度。^[1] 这似乎也能解释为什么随着时间的推移, “心”的语义由一个较为混杂的状态逐渐转向理性思维和认知活动。^[2]

除此之外, 森舸澜还对“中国哲学书电子化计划”的语料库进行了主题模型研究。他发现, 在该语料库的100个主题中, “心”作为关键词出现在了6个主题里面, 包括一个名为“心见命”的主题 (在主题列表中排名次席)。森舸澜认为这在一定程度上反映出早期中国哲人的一个比较稳定的世界观, 即“心”在认知、感知、计划以及与个人责任相关的诸多议题中起着核心作用。

总而言之, 中国哲学整体论违背了科学界对人类认知特征的基本解释, 它引起了以森舸澜为代表的自然主义诠释学家的关注与质疑。森舸澜回到原始文本, 采用更加前沿、科学的方式对这个议题进行了探索和阐释。他不断追问早期中国哲学里是否存在二元论思想, 是否符合当今科学

[1] 据著名西方学者 Eric Havelock 的论述, 随着读写能力的增长, 古希腊也经历过类似的语义演变和概念精细化、精准化的过程。

[2] Slingerland, Edward. 2018. *Mind and Body in Early China: Beyond Orientalism and the Myth of Holism*. Oxford: Oxford University Press. p. 157.

界对人类认知的解释。对这两个问题，他得到的答案都是肯定的。正因为如此，森舸澜认为基于知识大融通的自然主义诠释学能为我们提供足够的证据去反驳西方学界普遍认同的中国哲学整体论。

六、小结

自然主义诠释学归根结底是森舸澜面对人文学科研究范式的不足作出的思想回应，其目的莫过于提高文化诠释的真实性和有效性。然而，森舸澜对学界的贡献可能不止于此，因为森舸澜极力反对的那些学术神话不仅阻拦着学科间的对话，也阻拦着文明间的交流。

在欧洲普遍主义及知识帝国主义的影响下，西方学界在很长一段时间里尝试用自己的“普世价值观”去统领世界。为了弥补那一段过往对学界造成的伤害，深描（thick description）的研究方法在过去半个世纪流行起来，以强调特定文化主体的特殊性与独特性。然而，对文化独特性的丰厚描述在本质上也是对文化差异的过度强调，这一做法无异于挖掘出文化间无穷尽的深沟险壑。

森舸澜呼唤人文学者突破过去的研究传统，以一种新的方式跟万事万物打交道，这种新的方式就是他所提倡的自然主义诠释学。当我们从具身认知和基因文化的视角出发，便会意识到人类既可以共通，又可以不同。需要强调的是，自然主义诠释学对客观或真相没有任何程度上的垄断，它所提供的解释最终回归到人人皆有的身体——人们基于共同的感知去验证事实，从而形成一个稳定而共享的知识体系。从这个视角来看，森舸澜的自然主义诠释学为比较文化研究和创建人类命运共同体搭建了一座充满希望的桥梁；对它的重视不光是知识分子的学术责任，更是我们作为世界公民的伦理义务。