

中国古代分析的涵义——一种实用主义的评估

(美) 赫大维/文厉才茂/译

一、实用主义、历史主义和种族中心主义

我认为，形式分析方法的主要特征，对于那些深切影响中国古代文化发展的个人来说，至多只有一些表面的兴趣。其结果是，在英美智性文化中一种重要的智性研究工具，在中国的传统中却根本没有清楚地被表达出来。我愿意将这一论点与另外一个论点——即基于物理分析方法的原初的本体论建构的原子模型未曾在中国古代传统中出现过的论点，联系起来。^①

以下我要说的大部分内容，至少从其主旨来看，不会与许多比较学家形成争论。我的评论的主要贡献可以从我所运用的比较方法中找到。因此，本文的一个重要部分将会过渡到对方法论问题的讨论。而这些问题将集中到通过对我的比较方法所假定的三个维度的讨论上，这三个维度分别是实用主义、历史主义和种族中心主义。

对于实用主义者来说，观念将以问题和结果的方式得到理解——也就是说，从产生观念的问题和赋予观念以意义的结果这样的视角来理解观念。把观念与产生观念的问题以及实际的结果割裂开来，对知识的增长将毫无助益。

文化和它的语言受制于某种“模糊性”(vagueness)。观念、信念和理论在客观上是模糊的，容许人们作出丰富多彩的解读。^②因此，即使我们在中国文化的无尽宝藏中发现了某种貌似分析方法的所有要素，我们也不能仅仅基于此就说这样的方法实际上是存在的。因为将观念与其重要的结果分离开来，就是将观念与其含义分离开来。假如我们无法认识到与其他观念或信念相比较的观念或信念得以产生的问题所在和它所具有的结果，我们就无法说明这两个观念具有相同的意义。^③

我的观点是，西方的哲学家翻阅中国古代文本时，极有可能会发现诸如此类的观念：概念上的或物理上的可分性、离散性和原子性。但是，一旦这些观念不能以西方思想家那种方式进行操作，说它们是相同的或者相似的观念，便会毫无实际意义。而说它们的存在证明了古代的中国人已经拥有“分析的方法”，更是一种无稽之谈。^④

当哈贝斯麦尔(Christoph Harbsmeier)断言“理性是否在中国人当中发展出来这一问题，应该与以下这一问题完全区别开来，即中国人的说话方式是否包含了我们能够认作(黑体部分为我所加)思想的逻辑秩序”^⑤时，我认为他这里所说的是一个实用主义的论点。我们(从逻辑推理所形成的文化角度出发)能够辨认出形式逻辑推理的要素，这一事实并不意味着中国语言的创造者和解释者也确实辨认出了这些要素。如果真是如此，惟一的观察方式也只能是考察这些要素得以应用的方式以及它们的应用结果。

我不想过分夸大我的看法。在中国，有关形式分析方法发展的困难，可能会随着人们对诸如公孙龙以及后期墨家这些“原始的”(“proto”)或者“准”(“quasi”)分析思想家的考察而有所减缓。但是，也许这种缓和并非是实质性的，因为缺少了西方那种支持分析方法的本体论设定，例如要从墨家的逻辑分析中发展出成熟的分析方法，这条路就不会是一条阳关道。人们总不至于为了创造出一种分析方法，简单地将原子主义的设定贴到墨家的语法区分上去。^⑥

实用主义者设定观念决不可能超出产生这些观念的问题以及由这些观念所引致的结果，这样的一种设定将他们推向极端历史主义的立场。事实上，极端历史主义就是一种实用主义，它要求我们贯彻一种严格的实践

(praxis)先于理论(theoria)的原则。这就是说，观念源于对问题情境(problematic situation)的反映。这样的反应包括解释、理解、技术性解析等等。因此，智性活动就是连接问题情境与解决问题的方式的一种处理活动。

在不同的人类社群之间，重要的问题情境有显著的差别，智性的创造必须体现出这些重要差别。换言之，在智性创造中的重要差别表征了问题情境的类似差别，而这种智性的创造恰恰起源于这些问题情境。

在我们所讨论的这两种文化中，对分析方法的不同理解，使得西方的思想家在对中文文本做出评价时可能会犯如下一种或两种错误：或者(1)中文文本被分析思想家们(极端地)认为是“非科学的”或“非哲学的”；或者(2)中文文本的文字和意义被这些分析思想家们扭曲了，他们从西方传统的角度来欣赏中文文本，但是他们却缺乏一套成熟的(非分析的)词汇，去清晰地解读中文文本。

中国人对西方文本的翻译和解释也面临着相同的挑战：由于没能接受形式分析的方法，所以由这种方法所形成或创造的西方资料常常被误译或误解。中国人也存在文化沙文主义这种倾向。中国人对西方的“唯物主义”和“抽象的个人主义”的批评是基于这样一种模糊判断：西方的原子主义本体论具有非人格化的社会含义。

在论辩过程中，还有许多其它复杂的原因无形之中影响着中国人和西方人对分析的涵义的讨论。其中的一个原因与中国和西方世界智性文化的元叙述(meta histories)被连续性和分离性概念的不同评估所决定的方式有关。西方理论的多元化，与中国汉儒(Han Confucian)的综合以及随后新儒学所显示出来的智性的共同性形成鲜明的对比。

在西方，透过自足的语义情境所表达出来的本体论的多样性，其自身是一种偏好在元层次上运用分析的结果。随后我会简要探讨影响英美智性文化中的四个主要语义情境：唯物论，形式主义，机体自然主义(Organic Naturalism)和唯意志论。在此，我只希望大家注意这样一个事实，即封闭理论系统中的分离性和不连续性，如同具有分析偏好的其它表达形式一样，乃是植根于同一分析框架中——从物理的原子到自由民主理论中维护

个体的自主。

我认为，中国的智性文化虽然在诸如百家争鸣这样的时期清楚地表现出多元的冲动，但是历史的主流力量总会促使它维护连续性的中心地位。儒家和道家文本都相似地通过晦涩、模糊的语言，来表现古代中国文化感受的这一主导线索。此外，墨子、惠施、公孙龙等人所代表的，与分析的、辩证的和智者的学说相类似的思想倾向，却在早期就湮没了。这表明，这些（有条件地）提倡分离性的人，并没有真正接触到那些被认为支配着古代中国文化的最重要的问题。

接下来我要讨论我的比较方法的最后一个预设，即“种族中心主义”。⑦承认实用主义和历史主义的维度，同时意味着承认某种种族中心主义，后者要求个人的理解活动必须从他具体所处的地方出发——也就是说，从他们本土文化感受中所表现出来的意义和价值情境出发。除非有人相信文化的发展具有某种超越特性，这种感性的要求还是很明显的。此外，如果一个人信奉种族中心主义，但他既拒斥基于种族中心主义的其他类型的信念，又不能以一种积极的方式对之作出反应，更不能随时准备拓展或修正自己的信念，那么他的这种种族中心主义将是很危险的。

我坦诚承认种族中心主义的偏见，这也许会让许多西方的知识分子感到震惊。但是这样的反应本身就是一种种族中心主义的表现，它信奉绝对的原则、或普遍的理性标准、或普遍的人性、或共享文化价值的需要等等。普遍性（universalism）是现代西方种族中心主义的一个基本表达。在欧美与非西方世界的接触中，其中一个令人高兴的成果是，他们影响了非西方国家（适度地）从现代性的种族中心主义的绝对论向所谓的后现代的多元论转变。

通过比较中国和西方理论争辩的特性，我们也许会洞察到理解种族中心主义偏见的重要性。

中国古代思想的第一代英美解释者预设了支持普遍性解释的神学、哲学和科学维度。在亚洲人与西方人的接触过程中，西方的哲学家和神学家经常运用一些抽象的概念，诸如“上帝”、“绝对”、“心灵”、“理性”等等，来解释中国人的感受。“道”经常被译成“上帝”或“绝对”，“心”经常被译成“心灵”，而“理”则被译为“理性”。他们假设了这些以及其他许多形而上学的和宇宙论的范畴随时可以到处运用——只是由于它们被假定了具有形而上学的和宇宙论的地位。

随着有些比较学家认识到这种毫无批判的种族中心主义的翻译不可能真正成功，思想比较的第二个阶段也就到来了，而现在可以说是处于其初始阶段。这一认识部分地是由这样一种发现所促成的，即尽管有许多共通性，但是在其文化发展的重要阶段，中国人所关注的问题和所遇到的挑战，经常与欧美人士大不一样。

近来，有些比较学家力图寻找一些替代的概念，以期提高翻译的效果。当然，这种探索还是受可利用的资源限制——即不越出自身的文化体验。种族中心主义并没有被超越，而是被深化了。对自己的文化的研究，无论是过去的文化还是现在的文化，都会强调那些不被重视或者被忽略了的要素。正是这些“没有播下的种子”和“抛弃了的废料”，最终激发他们在解释过程中更倾向于突出外国文化的“他性”（otherness）。

我们大概可以相信，亚洲人和西方人的比较哲学已经开始进入智性比较的第二阶段。但是不幸的是，以下这个事实正威胁着中西思想的比较，西方大多数汉学家还是在这样一种幻想之下工作，自以为在语言和文化方面的专长，足以承担起将中国古代的文本翻译成西方语言的任务。但是除了译出语和译入语外，人们还有必要掌握相关的技术词汇。例如，汉学家或者具备哲学的训练，或者与有这种训练的人进行合作，如果他（或者她）愿意公正地对待中国“哲学”文本的话。⑧

二、截然不同的问题意识

我现在通过两个形成鲜明对比的问题，简要地比较一下古代中国和古代希腊的文化差异——在最广泛深入的层次上形成思想特性的两种方式。⑨这将使比较推进到这样一个阶段：用具有哲学分析方法的概念，对这两种文化的不同维度进行评估。

希腊文化以及此后的欧美文化是从假设单一秩序世界的存在这样一种宇宙论传统中发展出来的。另一方面，古代的中国文化却没有预设一个具有形式统一性的世界。中国思想与西方思想之间所形成的鲜明对照，透过两种传统文化的主流线索反映出来，其中一个世界可以被理解为“宇宙”（Cosmos），而另一个世界则是“万物”（wan wu）。

用哲学的语言来说，这种对照表达了这样的一个事实，西方思想源头在于本体论问题，而中国的传统在某种意义上首先是现象学的，因为它所接受的世界体验，并不诉诸于设定的本体论根据。现象学的世界通过由类比分析而联系起来的相互运作所构成，而不诉诸于本质、范畴和自然类别。

现在假设现象学的过程、变化和发展是一种更原初的直观，或者更有渗透力的体验，那么中国的传统可以说是运用“一阶问题意识”（the first problematic）的。同时，我们也能看到，西方传统的“二阶问题意识”（the second problematic）是与具有不变根基的“存在”联系在一起的。

这里有必要将问题意识（problematic）与构成问题意识的具体问题（problem）区分开来。因为这种不同的维度当然不是自成一类（sui generis），它们是在独特的历史环境中形成的。

一阶问题意识解释现象世界的独特性。二阶问题意识对存在特性或者本体论特性提供理性的或者逻辑的解释。使这些对立的问题意识得以产生的不同“具体问题”和挑战并不非常容易可以发现的。这就是说，许多文化决定因素中哪一种对形成任何给定的一组智性表达具有决定性意义，还是模糊不清的。但是，大多数比较思想家都清楚的是，西方哲学为存在、实体和永恒性等概念所支配，中国的思想家对变化、发展和过程等概念更感兴趣。比较思想家不甚明白的是导致不同优先性的独特的问题特性。

通过文化形式的对比，而不是通过发现导出这些问题意识的基本问题，我们就更能刻画出截然不同的问题意识的某些结果。然而，如果我至少能够提供一个可信的叙述，说明中国和西方世界这两种截然不同的问题意识之所以产生的问题截然不同，那么，我的论证就会更有说服力。这样，我就不得不简要地解释一下中国人和欧美人士不同的解释性语言。

我认为，相对于文化的异质性程度比较高的古希伯来、古希腊和古罗马世界，古代中国的种族和语言具有较高等度的同质性，这是影响两种截然不同的“技术”语言发展的一个重要因素。不同信念体系之间的平等互动会出现这样的交流问题，即运用一种高度抽象的对话方式。一般的或者普遍的概念更容易为人所接受。一般的原则和范畴会将差异和不一致性尽可能地消除，并且将一致性提高到更加抽象的层次。

古代希腊世界的理论发展过程经常是一种辩证活动过程，理论家之间的交锋总是力图创造出更为一般的看法。普遍的概念使得理论冲突不可避免，但是又可以相互接受。是辩证交流的本性使得冲突不可避免，但理论的不一致与实践的冲突并不是一回事，所以他们又可以相互接受。在中国，较高的种族与语言的同质性，却容许知识分子能更多关心社会和谐机制的建设。实际上，汉儒的胜利在于，预知诸子百家意识形态上的冲突阻碍了社

会和谐之道的实现。

经常有人说，西方人不关心尘世，追求超越的“真理”（Truths），而中国人不关心抽象的真理，只迷恋于发现“道”。这种说法当然有一定的道理，但是，求真者与求道者的这种简单对比，其实掩盖了无论是西方人还是中国人，不仅过去而且现在主要的是关心社会的和谐。只是由于两种文化的历史处境不同，从而需要不同的策略去实现这种和谐。^⑩

西方人沉迷于真理，中国人则缺乏对真理本性的沉思。但是如果说中国人不关心“事实”，显而易见又是不恰当的。公正的说法是，他们并不像我们西方人一样，会去探讨“事实”是否为“真”这样的二阶问题。

传统希腊哲学对形式逻辑的特有兴趣，导致对重言式这样非事实真理的关注。例如巴门尼德、芝诺以及此后柏拉图学派的思想家们，不相信感觉经验，将现象与实在区分开来，从而导致现象的“真理”问题。由于解释的多元化，这种对现象的不信任又进一步分化开来。正如我已经说过的那样，古代希腊世界在种族和语言上的异质性部分地导致了这种多元化。实际的与虚幻的区分，作为现象与实在对比的一个方面，又导致艺术和诗歌等等的“真理”问题。

在这种情况下，真理“理论”的发展就不可避免了。事实上，一旦在实在与现象之间作出了区分，真理就很容易被理解为事物显现方式与事物真正存在方式的一致。

西方的正统思想与中国的正统实践（praxy）相对比，前者用普遍的信念取代后者普遍的礼。无论对真理的关心是否还有其他的理由，可以设想的是，保持正统的思想——共享的信念，是保障多元社会和谐的一个有效机制。

在西方，正因为一开始就有种族和语言的异质性问题，承认抽象的原则或信条就可以掩饰意识形态上的真实张力，同时理论与实践的两分法，又能保证理论的差异不至于扩展到实践中来。例如，作为绝对存在的上帝观念，就提供了信仰和服从的对象，许多不同的个人对此有许多的不同的理解，但至少在最低限度上还能保证了社会的一致。相反地，在中国，种族与语言的同质性程度比较高，有利于人们接受普遍的礼仪，而无需对它做出过多的解释。正是由于这一点，以及在种族上对“汉的身份”的诉求，使中国人的社会和谐一直保持到现在。

我所争辩的是，在中国和西方这两种不同的传统中产生出来的一阶问题意识与二阶问题意识，将有助于说明某些重大的文化差异。人们可以期待，对这些问题意识的理解将有助于把每一种文化感受，通过另一种文化语言翻译出来。

中国的哲学思想和西方的哲学思想必须进行充分地修正和补充，从而使两种文化获得真正的交流，这两种文化的历史叙述差异太大，以致于产生十分不同的智性表达和制度表达。两个种族中心主义的人群，必须在他们自身的文化资源内实现这样的一种理解和表达方式，即容许他们向外到达彼此的文化，以实现更加伟大的成功。

注释

①本文的许多内容在我以前的著作中曾经更详细地讨论过，主要在《不定的凤凰——后文化感受的探索》（纽约，福特汉姆大学出版社，1982年），《爱与讽刺——哲学无政府主义的序言》（纽约，阿尔巴尼：纽约州立大学出版社，1982年），《里查德·罗蒂——新实用主义的先知和诗人》（纽约，阿尔巴尼：纽约州立大学出版社，1994年），以及后来与安乐哲合写的《期望中国——对中西文化叙述的思索》（纽约，阿尔巴尼：纽约州立大学出版社，1996年）《汉哲学思维的文化探源》（纽约，阿尔巴尼：纽约州立大学出版社，1998年）。也可以参考我们最近发表于《路特勒格哲学百科全书》上有关“有与无”、“气”的文章（伦敦：路特勒格，1998年）。

②“模糊”这个词的技术含义来自C. S. 皮尔斯。

③设想一下这样一种文化，人们在孩子的玩具上安装我们今天称为车轮的东西，但不以其他方式利用它们。（事实上，古代的玛雅人据说就有这种装置。）说这样的人群拥有了“车轮的技术”，是一种不怎么准确的表述。

④形式主义者或者智性主义者讨论诸如“为什么中国没有科学？”或者“中国人有没有‘真理’的概念或理论？”的问题，这种讨论经常会导致脱离问题的情境，对观念作跨文化比较。

⑤克里斯托弗·哈贝斯麦尔：《中国的科学与文明》，《语言与逻辑》第7卷第1期（剑桥：剑桥大学出版社，1998年），第261页以下。

⑥即使我们说分析的方法不需要作本体论的预设，墨家也并没有如人们想象那样多地支持这种方法。我们可以看到，西方人对离散性的理解，需要“P”与“非P”的选言关系的观念——存在与非存在（本体论）差异的理论表现。但是墨家的基本目标却不是要提出选言命题，作为捍卫真或假的一种方式。正如安吉斯·格拉汉姆所说的那样（参看他的《后期墨家的伦理、科学与逻辑》，香港中文大学出版社，1978年），墨家崇尚言谈，这种言谈避免不连贯的或者没有实际意义的类比表达。后期墨家思想的许多讨论，如《名物论》，非常接近于我们西方人认为是理性分析的东西。但是在后期墨家的哲学中，言谈与逻辑的论证还是有很大区别的。在《名物论》的某些部分，墨家的言谈与论证对建立逻辑形式毫无兴趣。没有这些形式，严格意义上的分析是不可能的。此外，简单地把真值的、选言的逻辑贴到墨家的“逻辑”上，反而会使墨家的思想无法一贯地得到理解。

⑦在《里查德·罗蒂》第174—183页中，我已经详细地讨论过种族中心主义与比较方法的关系。参考罗蒂的文章：《关于种族中心主义——对克里福特格尔兹的回答》，载《哲学论文》第二卷（剑桥：剑桥大学出版社，1990年），第203—210页。

⑧我所说的历史主义——以及种族中心主义引导我充分深入地在比较情境中，甚至对“哲学”和“哲学的”术语的观念提出疑问。在其真实的含义上，这些术语的使用必须参考中国的思想。许多人有一种乐观的想法，认为中国人有一种“哲学的传统”，但是他们在本质上又是从西方人对“哲学”的定义出发，断定中国人虽然也进行哲学研究，但其研究却不太出色。对于我们眼下的讨论而言，“哲学”与“哲学的”这两个词的使用必须与以下几行字所表达的观点相一致：我应该这样理解“中国哲学文本”，其任何著作被译作西方语言时，需要有意识地诉诸于哲学的术语。

⑨第一问题思考与第二问题思考的概念首先在我的《爱与讽刺》（第114—123页和索引）中被提出来，从而与古希腊哲学家的“一个世界与多个世界”的宇宙论思想形成比较。安乐哲和我在我们的合作中（注①中已经提及）成功地运用了这一区分。

⑩参看《汉哲学思维的文化探源》第103—107页的引文，该处对这一点有更完整的讨论。

[回主页](#)

地址：北京市建国门内大街5号哲学所 邮政编码：100732
电话：(010)65137744-5520 传真：(010)65137826