

## 道家在中國哲學中的地位

[美] 陳漢生 (Chad Hansen)

我對先秦哲學的研究完全反映了這次會議的強調道家在中國哲學史上的重要性的宗旨。不過，我所強調的方面與論證的方法卻有些不同。我並不認為道家在歷史上或文本出現的時間上先於儒家。與無疑追隨西方目前時興的時期論(dating theory)相反，我並不認為出現的時期是一個重要的問題。我的研究從兩點上強調了道家的地位：(1)我認為道家是在中國思想發展史中最受曲解的哲學；(2)較之一般儒家的偏見，在作為一個整體的中國哲學史中，道家的觀點更具有意義。

可是，從第二點出發，會產生一個看法，即認為我的結論有違於傳統的觀念。我倒認為，我們關於道家的觀念是由儒家(特別是新儒家以及佛家)的解釋形成的。這種解釋將道家描繪為神祕的、孤立的、淺薄的、並且在邏輯上是不連貫的、前後矛盾的，將道家看作與當時關於倫理道德的爭論不相關的。這是儒家的一種策略，以便回避道家對儒家經典教條的正確而又有力的批判。儒家的另一種為大家所熟悉的策略就是廣泛聲稱道家與儒家在理論上與完全可以兼容的。

大多數西方漢學家是從儒家開始其對中國思想研究的，並繼承一種假定，即儒家的特徵與它賦予道家的特徵共同組成中國文化的精華。與此相反，我研究中國思想是從古代語言與語義理論入手的。我是從一種語言實體論的角度來考察道家的，這種理論

與墨辯學派和名家對問題的研究，以及當時倫理道德方面的爭論密切相關的。

然而促使我作這種研究的動力不是觀念形態上的，而是方法上的。我的目的在於提供對一般解釋作出正確的理論判定。我的方法吸收了現代的語言理論，特別是語義學和解釋學的理論。這種理論有利於作出前後一貫的說明性解釋。一種統一的理論，作為科學的說明，再結合一組說明性假說，較之那種具有大量特定組成部分的分離理論(fragmented theory)是更為適合的。因此，一種強調儒家學說、道家學說和語言理論相互影響的理論，在原則上可能優越於那種假定它們之間相互孤立、互不相干的理論。

我反對那種對中國思想作分離學派的分析，以及由此推導出來的靜態理論。傳統各種解釋將學派和動向看做孤立的、準宗教的“頓悟”(insights)。他們貶低辯論與相互影響對哲學發展與成長的鉅大作用。他們主要注意“他們說了些什麼？”而我更注意“他們為什麼要說這些？”傳統的漢學家傾向於對後一問題作循環性回答，即對“為什麼”的問題的回答是“中國人的心理具有那種傾向”。將學派分離開來就減弱了社會對話(論證與反論證)的進化作用。

我特別反對那種將中國的語言學派驅到一邊，看做與形成神祕的或直覺的主流毫無聯繫的東西。傳統的說明狀態支配了將中文的語言分析看做偏離正軌。如果中國人的思想“傾向”是儒家的，那麼分析思想家們就必然要被斥之為“證明規則的例外”。道家的哲學復興是一種幸運，同時也是在解釋它們作為認知對象並且密切包含於當時倫理與語義對話中的沒有想到的副產品。

## 一、新的視角與哲學進步

我的理論認為，關於語言與心理的古典學說可以劃分四個階

段。在每一階段內，各個不同學派的思想家都共同具有一組假設。而每一新的階段都是對前一階段爭論所得的某種認識的反作用（reaction）。這裏，我強調孔子與墨子、老子與孟子、分析學派與莊子、荀子與韓非子的類似。我發現區分孔子、孟子與荀子，以及老子與莊子的深刻的理論分歧。

第一階段是肯定“道”的時期，這是道家稱之為“儒墨”時期。這一階段哲學所爭論的是我們應該使用什麼樣的語言指導社會。傳統應不應該設置對話的準則或者我們應不應該修改這些準則？如果我們修改這些準則，我們就需要一個例如有效性這樣的準則或標準。我們又怎樣可能判定使用這一準則。傳統要拋棄這樣的準則，而功利主義的判定又預設了這樣的準則。

儒墨之爭所出現的僵局導致第二階段——反語言的“道”的階段。這一時期儒墨兩家都放棄了前一時期通過社會規約性對話來指導行為的觀念。他們要求對行為的一種自然的、直覺的、內在的指導。這種發展導致孟子學說與由道家所產生的老子學說的出現。

第三階段即分析的時期，暴露了反語言狀況所出現的不一致。它導致後期墨家的實在論的分析。但是名家仍然持有關於語言的相對主義——懷疑主義的傾向。這又促進了莊子的懷疑主義。

認為分析造成概念的無政府狀態的觀念，促成最後權威主義時期的到來。荀子的約定權威論通過其統治階級的弟子韓非子的傳播，產生了為了政治上的統治者的利益而專有地掌握語言和表達的觀念。

我的統一論說明一個哲學的核心問題，它貫穿於這四個時期的古典討論中。它較之任何所謂“中國人的心理”特徵的假設更能充分地說明中國人的區別性特徵。這個問題就是對“語詞的實際解釋”（practical interpretation of terms），即當我們學習將一些語詞

用於一個新的語境、一個具體的環境，在該環境中這些語詞是假定用以指導我們的行為的，我們如何設想去區別這些語詞？

在使用語詞時，我們必須正確地作出在新環境中的區別。在中國思想中的這一古典時期，指導觀念就是要求得一個永恆的“道”——一種對“可信賴地”指導行為的對話形式。問題的癥結在於，在道家的分析中，永恆的“道”要求永恆的命名(naming)。這裏有許多可能的準則。任一實際的“道”可以任意地挑選出一個可能的準則作為命名的永恆的指導。

## 二、佔主導地位的解釋理論

與我在不同的場合稱之為權威的(standard)、或正統的、或傳統的、或主導的中國思想的理論相對比，我提出我的解釋理論。當然，其他的解釋者還提出許多具有重大差別的理論。他們共同建立了已被廣泛接受的關於中國哲學經典的觀點。沒有一個可以確定為權威理論的模型。從道家學說的觀點來看，所有這些我所熟悉的不同理論都具有很強的相似性。它們共同具有某些相關的特徵與假設。這些理論所具有的假設形成“佔主導地位的理論”(the ruling theory)。

我最關心的主導理論的其它特點在於它們都是親儒家的(pro-confucian)。它們在不同程度上將中國哲學等同於儒家哲學。或者它們僅僅談及儒家或主要談及儒家，或者它們的說明誇大儒家的中心地位。它們主要是依據儒家思想家或儒家的教條去討論其他學派。權威的解釋還典型地包含對儒家的防衛性辯護。例如，假設那是中國人的某些特殊的思維方式的結果。這樣就可以將哲學上的反對意見看做西方人的偏見，或以現代的理論不合當時時宜而不予考慮。它指責這些提出反對意見的批評家具有種族

中心論的偏見。

權威理論一般都採取一種偏袒儒家學說的哲學立場。例如，直覺主義、傳統主義、傑出人物統治論(elitism)、善與特殊關係倫理學，等等。它還採取誰也不允許反對它的高高在上的立場。我對這些所謂的儒家立場缺乏任何好感。而我對我所採用的通行於整個心理學中的傳統自然主義和語言中的語用理論立場卻是贊同的。

我不僅僅反對儒家立場的缺點，也不是簡單地反對親儒家的偏見。儒家主導的保存面子的策略之所以不正確，在於它需要為一種依據現代的解釋理論付出昂貴的理論代價。權威理論以其它學派的理論來支持它們對儒家的偏袒，而這些其他學派的理論在最好的情況下也難以激發它們去實現這一點。它將墨家描繪為一種淺薄的、沒有吸引力的、下層階級的、極端宗教性的道德主義。道家成為聲名狼藉的、不能理解的、和自相矛盾的神祕主義，主要由於它的玩世不恭、與世無爭，它纔受到熱愛。名稱的分析學派則成為毫無意義的強詞奪理的邏輯遊戲；而法家則成為一種難以置信地恐怖的和毫無根據地歌頌殘酷的專制主義。儒家一直沒有出現像所有其它理論學派那樣的關於“中國人的心理特點”的進一步辯護的需要。權威理論最核心的問題就是它缺少充分的說明。

這就創立了拋棄儒家偏見的鉅大優勢。我們也可以正如權威解釋所作的那樣，使儒家具有很多意義(實際上是“同一種”意義)。我們僅僅避免了過分的贊許和防衛性的堅持，而這種偏好是典型的中國式的。儒家的地位是可辯護的，但是我們一定不要忽略其哲學上的困境。在傳統上真的沒有一個人想去難住它們嗎？

如果我們要尋找對儒家學說的自然哲學方面的批判，我們就會發現現代儒家哲學的對手們已把儒家哲學上的困難充分揭示出來。這樣，我們就可以使得對立面的觀點成為可直接理解的。發

展與闡明這些批判將給我們以武器，我們要使整個傳統具有意義，而權威的策略卻僅僅說及儒家的部分意義。

關於中國思想佔主導地位的解釋理論是西方學者對我們兩種文化最初遭遇時首先研究的理論的一種演化產物。我們認識中國開始於西方歷史學家稱之為新儒學佔統治地位的中世紀後期。新儒學時期是繼佛學在中國思想中長期佔支配地位之後出現的。我們認為，新儒家引入了對中世紀儒家進行懷疑的可能性，他們提出中世紀的儒家並沒有正確地解釋古典哲學。

我將權威理論的另一特徵作為我批判的目的。主導理論依賴於傳統的西方關於心理和語言的“民間”(folk)理論的概念結構，並且它還將這個概念結構歸之於中國的古典思想家。這部分地是由十分類似於印度理論(即佛學)對新儒學及其對道家理解的影響那樣一種方式所導致的結果。

它也是由翻譯範式所導致的結果，這種翻譯範式指導了早期的中國思想的研究者，它將看做是一種可能的意義結構用以框架中國語言。將中文與英文語詞連接起來，進一步促使我們將他們的(指中國的——譯者)哲學理論作為我們自己的哲學理論的直接配對物。我將簡要地於此討論一下這個問題。

### 三、翻譯範式(The Translation Paradigm)

我天真地回憶起，在我過去所有的古典中文課中，經常出現這樣的話：“那不是傳統的理解方式。”這似乎是告訴我，正規地學習漢學就是要反復地灌輸儒家的認知方式、遵循傳統的或常規的解釋準則。一個為大家接受的好的學術翻譯的準則就是要取得和引證對某種翻譯的注釋上的支持。解釋性論證的主要形式就是要求助於傳統的權威。

這種工作的個人特徵是我集中注意語言哲學的結果。我並不要求去重述近五十年來漢學研究中的學術成果。那些想去“熟悉”(know)中文的人總是要使我相信,如果我“瞭解了”(knew)中文,我就能領會到這正是它的意義。

不管我學習了多少年的中文,這種情況從來沒有出現過。我經常要揣度其意義,然後通過它們的說明的恰當性來檢驗這種揣度是否正確。將一特定的意義賦予某段話語,就像要求我對原作者賦予某種學術觀點。這樣就需要我考慮這樣一個可能的問題,即為什麼原作者要持有這樣一種理論。我可以看到,將注釋中說過一些什麼作為明顯的根據,這是極少合理性的。

我的正常的假設是現實的。一個表達式具有一定的意義。注釋提供一種理論,它要說明其意義是什麼,詞典就是這樣一種理論。一句話語的翻譯預設(presupposes)翻譯者的理論,這種理論對它來說並非就是顯而易見的。當我們採用不同的意義理論時,我們就賦予原作者以不同的信念。如果我說“niu”(牛)的意思是“狗”,而你說它的意思是“馬”,那麼,我就賦予原作者一種信念:“那裏有條牛”,而你就賦予他一種信念:“那裏有一匹馬”。一種語言的解釋理論當它能更好地說明它賦予原作者的信念時,它就是更可信的。

權威理論對道家賦予一組不相連貫的、神祕的、非理性的信念。我要提出一種理論,它使得道家學說不僅是合理的,而且對批判儒家也是非常深刻的。它不是求助於權威,也不是對翻譯的輾轉引述,而是求助於我所修正的解釋理論的論證形式。

假定一個權威理論的辯護者說:“那不是我們解釋理論的失敗,而是道家看來是非理性的。他們事實上就是那樣!”這完全是竊取論題(begs the question)。如果他們接着說:“看!這就是他們所說的。”這就產生一個翻譯,他們的解釋正是建基於那個解釋理

論之上，而該解釋理論本身還有待爭論。假定他們說：“中國人的理性方法不同於我們的理性方法。”我們就要問他們是怎樣可能知道這樣一個事實的。“請看道家的著作！”這又是一個竊取論題。唯一的一條出路就是去確證這樣一個假設：“如果道家學說看來是非理性的，那也沒有關係。”這條路表明，我們祇有依靠毫無疑問的解釋理論纔能使它產生意義。

我提出的觀點表明，使得道家學說具有意義是可能的。這種元論證(metaargument)表明，如果這是可能的，則這一理論在這一方面就優越於權威理論。它表明為什麼求助於權威或傳統的意義理論是無效的。一種較好的意義理論和基礎信念是一個較好的理論——時代論。自然，誰也不能強迫一個人放棄其壞的理論。然而，如果它是某種較好的理論，我們就應該採用它。

#### 四、分離學派(The Fragmented Schools)的觀點

我所列舉的可能的儒家偏見是不完全的，而且正如我已論述的那樣，它也非結論性的。它們不允許主導理論在它們面前成為可反對的。我是在語用解釋的基礎上否定這些偏見。它們想削弱我們使傳統之外的理論具有意義的能力。我現在希望能集中注意力於主導解釋理論所引起的結構特徵的偏見。

我們現在對新儒家理論的描述產生兩個相關的假設。首先，他們在不同程度上接受了古典時期支離破碎的或孤立的學派觀點。他們誇大學派內部的相似性，降低學派之間的相互影響的重要性。新儒學的正統性將跨越學派範圍的哲學項目與假設降到最低程度。它還貶低哲學的進步。一個“學派”對待哲學發展的態度是將它僅僅看做對半神(semi-divine)的學派創建者的觀點進行深化或詳盡地加以解釋。它傾向於貶低在與反對者的學說進行哲學



爭論時，如何激起理論的變化。

分離學派的觀點構成對中國古典思想的靜態描述。在與一個百科全書組織討論中國哲學時，一個典型的觀念就是：儒家與道家祇是殊途同歸(two different entries)。

反儒家學派成為試圖走任何其它理論道路遭到失敗的足以得到教訓的實例。主導理論不容許暗示儒家可能從對其反對者(特別是最受他們鄙視的墨子)的批評所作的答辯中有所收獲並且得以成長。這導致把那些土生土長的思想家們都看做是具有“西方”特質的人。

我並不完全排斥學派分析。傳統的對學派的歸類並不表明它是共同的態度。對學派最緊要的東西就是以文本為基礎的共同體，它們的關鍵就是文本(texts)。它們與其它的文本共同體相互交流，學習與堅持代表人物的言論，並且使之現代化。當我們將這些共同體歸於傳統的學派中時，我們收集到許多不同的、經常是不相容的和逐漸發展的理論。我提出要將這些進步與變化看做是與其它的共同體進行爭論的結果。它們不祇是包含在理論成長的內在的和不可解釋的過程中成熟起來的少數核心觀念。哲學是通過交流對話、而不是通過個人反思求得進步的。正如老子指出的那樣：道是要變化的。我要強調發展的觀點，並且要追蹤所有學派的哲學遭到曲解和理解的過程。

甚至我們不可能估據中立的優勢，我們至少要以這樣的解釋理論進行試驗，以扭轉傳統的偏見。道家的傾向性可以重新覆蓋某些遺失了的道學內容。我們必須探索這樣的可能性，即對立的理論具有比權威解釋所認知的東西更有深度和更有價值。我要仔細地和以讚賞的眼光考察儒家反對者的批評，而以批判的眼光注視儒家辯護的恰當性。我將整個過程看做一個進行對話的過程，在這個過程中，促使哲學進步的動力來自批評與懷疑。相比之下，

主導理論都是試圖從根本上消除反對者批評的力量。我試圖使這些批評更加尖銳起來。主導解釋則想轉移這種激發的動力，或者減弱反對者所提出的理論的明晰性。我卻試圖恢復它。主導理論不惜歪曲儒家理論以求避免其現代批判者的進攻。我注意到了並且發展了以道家的立場對儒家辯論中的弱點的進攻。

## 五、意義變化假說

主導解釋的第二個元理論特點是支持這種孤立學派(isolated schools)的分析。權威理論任意地使用意義變化假說。意義變化假說使得各學派從共同關心的語言問題中隔離開來。每一個意義變化假說都能推演出這樣的觀點，即這些學派所談的根本不是同一個東西。意義變化假說的兩個突出例子是關於術語“道”與“法”的。權威解釋說道家與法家改變了他們的關鍵詞項的意義。當道家說“道”或法家說“法”的時候，他們就改變了主題。這樣，意義改變的手法有效地將儒家從其批判者和對手們中隔離開來。

主導理論孤立學派的方法需要說明道家、墨家與法家的論證與儒家無關。我們堅持在分類中儘管認為道家與法家都不是標準意義上的學派。從漢代(它建立了儒家在政治上的正統地位)起，理性的歷史學家回顧以往而創造了兩個名稱，並且使用它們去辨認與區別古典思想中一些確定的傾向。這些歷史學家用一個術語將一組思想家結合成一個統一體，“道”代表“道家”，而“法”代表“法家”。

主導理論人為地強迫這些著作家結合在一起，然後將它們從哲學對話的主流中分離開來。權威理論不僅給他們一個單一的中心概念，而且對這個關鍵概念給一個單一的核心理論。然後這種解釋策略進一步將他們從哲學背景中隔離開來。現代所有的哲學

家都正常地使用這兩個術語。儒家正統派卻要求道家與法家改變他們被定義詞項相應的意義。道家使用“道”意謂某種與儒家意謂該詞項完全不同的東西。他們所謂的道家將“道”的意義從道德的學說改變成形而上的單一的“絕對”——在中文中相應於巴門尼德的“存在”(being)。法家也改變了用以規定他們學派的那個詞項的意義，將作為“法則”的“法”改變為作為“絕對”的“法”。

不合理地使用意義改變假說的意識形態的後果就是這樣。我們不可能將對立學派的理論看做儒家理論的批判注釋，也不可能試圖將這種批判注釋看做是儒家理論的改進。漢學家提出的意義改變假說(在中國，語詞改變意義正如戲劇中演員改變服裝)是經驗的、觀察得到的事實。這就好像是意義是一種可感知到的氣息(auras)，它散佈在字的周圍。掌握了中文的人學會了發現某種氣息就可以直接感知什麼時候已出現了變化。正如我已經承認的那樣，我不能要求去發現這種虛無縹緲的意義之絲。所以，我不能經驗地證明它們沒有出現變化。但是任何將我們發現一個對立理論時就使語詞改變意義的意義理論，都使得哲學觀點的不一致性難以得到解釋。這支持了這樣一種傾向，即學派自我保留觀點祇有一種動力，那就是完全不同的語言。

所以，我有理由懷疑權威解釋在細節和結構兩個方面於意識形態上所激起的偏見。意義變化假說支持了由孤立學派的觀點提出的分離理論。它們進入了這樣一種實踐，即以局部的哲學批判保護儒家的方式來刻畫儒家的反對者。這樣，為儒家辯護的觀點認為那些批判者反映了西方哲學的偏見，就會消除大多數對儒家哲學的批判。如果我們將意義看做為對立理論所共有，那麼，不管怎樣，我們都將發現，明顯的批判在中國自己的古典傳統中早已明確地陳述出來了。

## 六、中國思想的哲學價值

顯然，中國思想具有完全不同於西方思想的內容。這條概念結構和關係的壕溝支持了懷疑主義，它認為中國沒有真正的哲學。這種懷疑主義引起了權威理論的防護性反應。它典型地表現為堅持“這是一個親西方哲學學說或理論的例子”，或者“這是一個對親西方理論的反駁”。我的態度是要削弱這種防護性策略。

我認為，這種策略沒有什麼價值。這種想通過在這裏或那裏發現一個學說“正如什麼什麼一樣”，以求保護中國哲學價值的零碎策略，如果其目的是想從哲學學科取得承認，那祇會使自己遭到失敗。哲學家並不是僅僅尋求已經出名的或傳統的難題。他們尊重前後一貫的統一的哲學觀點。防護性策略祇會適得其反，它祇會強加給古典思想家以一些沒有聯繫的、特定的、無目的的、難以理解的、未經消化和不成熟的所謂“同一理論”(same theory)的片段。

一種建基於語言理論之上的統一理論，可以提供更多的許諾，以求振興中國思想不太為人注意的形象。語言是現代和古代哲學一個核心問題。如果中國古典哲學家持有一種根本不同的語言理論，那麼，它就可以以一種前後一貫的統一的方式解釋很多其它的差別。它就會展現它們完全一貫的、與西方哲學觀點不同的學說。它做到這一點可以完全不需求助於不加批判的讚揚甚至他們正確理解的假定。它足以使他們有一個可以依賴的理論，並且以富於理性的挑戰和引起興趣的方式發展這一理論。

主導理論依賴它們哲學價值上的先天優越性，傾向於貶低這些學說的語言的重要性。他們經常錯誤地理解這些學說。荒謬的是，這些錯誤是由於主導理論無批判地接受了印歐關於觀念的傳

統理論。這種理論將語言看做對真正重要的組成部分——思想或觀念——的一種無生氣的、約定的外在覆蓋物。翻譯者的思想對中國學說的文字翻譯就使它們變成文字遊戲(word magic)性的迷信觀點。它們貶低語言學說，並且將它們翻譯成關於觀念、意義和信念的頗為精緻的誇張的語言。

相比之下，我的研究是從這樣的信念開始的，即我可以具有一個哲學是什麼的統一概念，又正確評價了兩種完全不同的哲學傳統。使這兩者成為哲學，不是它們的內容或所共有的理論，而是它們共同具有的對語言、心理和社會如何相互作用的興趣，以及對此作出的哲學分析。

## 七、道家學說的復興

我將自己的理論稱之為道家理論，主要是因為這種語言學觀點產生一種新的更有學術性的、和更適合的方式，以瞭解道家學說。主導理論將道家學說看做中國反理性的神祕主義的主要代表。他們聲稱道家將“道”理論化，而道家的“道”的理論是語言不能表達的。主導理論表達的這一悖論作為一種說明策略，本身就是自相矛盾的。這種解釋理論試圖說明，想討論“道是什麼”，會使得那種討論不可能進行。可以預言，這種策略使我們更感到困惑。他們假定他們這種策略使道家學說失去意義的做法，會鞏固他們對道家理論的解釋，即認為道家學說在理性上是不可理解的。道家學說是如何難以理解呢？它是這樣的難以理解，使得我們不可能明白地說明為什麼它是難以理解的。

我對語言理論的關心使我將注意力從“道”轉向了語言。如果語言不能表達“道”，那就必然要在某些方面既要歸咎於道，也要歸咎於語言。現在我們可以注意道家困惑的其它可理解的方面，道

家提出語言的功能和局限是什麼？為什麼語言會有這樣的局限？一個可理解的語言局限性的道家理論可以解釋為在什麼意義上某些東西會與語言表達式不相對應。

我要論證如果我改變我們歸於道家的隱含的語言理論，他們的情況就將變得非常清晰。權威理論是通過佛家的語言理論及其形而上的觀點來理解道家學說的不可表達性的。語言是關於世界的，所以“道”必須是一個不變的、抽象的隱藏在“多”之後的“一”。新儒家提出這麼一個觀點，是他們將道家理解為跟佛家相類似。這樣，道家學說就繼承了佛家關於一、永恒、不可表說的佛性的神祕主義。他們沿着古希臘的一與多、永恒與變化的對比的路綫構造那種神祕主義。我們已經討論過將道家學說解釋為相似於巴門尼德學派。我們將“道”刻畫為一個一元的或者不變的“純存在”(pure Being)，並且自相矛盾地，它也是“非存在”(non-being)。

闡述一個在哲學上明晰的道家是清楚地說明中國關於心理與語言的自然主義理論的未曾預料到的副產品。道家崇尚自然給予了我們一個啟示。道家學說完全可以與柏拉圖的和康德的意義超驗王國的神話相對比。西方理論家談到具有一個概念或瞭解其意義，道家學說起始於以一種自然主義的態度注視於全社會學習辨識事物的技巧。道家理論傾向於相對主義。儒家正像我們自己文化上的保守派那樣作出反應。一點相對主義是一種危險的東西。我們要禁止它！我們必須行動，好像我們局部的狹隘觀念從宇宙的觀點看來是普遍適用的。我們必須禁止所有這些哲學爭論。熱愛固有的學說，並且接受傳統的準則或者面對無政府狀態。

那或者正是一種巧合，道家好像崇尚對偶像的破壞，並且提出非傳統的觀點。這種觀點適合於說明祇有儒家想把道家看做是不可理解的。這種破壞偶像的傾向表明了道家形式上與內容上的特點。如果意識到我們的認識是非常不同的這一點就會導致無政府

狀態，那麼，我們就應該給無政府一個實驗的機會。哲學家們可以對道家比對儒家作出更加熱情的反應。儒家在歷史上具有吸引力。儒家從自身開始，他們對他們自身的傳播比對創造更有興趣。道家則傾向於相反的方向。這並非要將道家裝扮成更好的哲學家。他們本來就是更好的哲學家。

## 八、總 結

我的研究起始於修正權威理論，以使後期墨家的語言理論與更大的傳統相一致。我承認，獨立思考仍然激勵着我的修正。權威理論是有名的前後不連貫、在哲學上隱晦、在理智上缺乏吸引力的。格雷厄姆(Graham, A. C., 英國漢學家——譯者注)的著作向我們提出的挑戰也是一個機會。我們可以最終地使中國古典思想具有哲學意義。建立交替理論的策略依賴於初始的假說。其中之一就是權威理論，它來自新儒家，可能具有儒家的偏見。另一個假說是它可能不自覺地受到佛家的影響。儒家的偏見可能出現於許多解釋的細節上，這些解釋有的出自儒家思想家，也有的出自儒家的對立面。我要進一步說明護衛儒家的權威理論的兩個系統的特點。孤立學派的觀點和意義變化假說傾向於將儒家從理論的挑戰中孤立出來。

關於主導理論的懷疑主義的第二個來源是更直接包含於語言理論中，而且更難糾正。它的困難來自我們自己的常識中幾乎必然熟悉的理論。我們關於意識、經驗、觀念、信念、情緒、理性、心靈的哲學心理學從西方哲學黎明時期起就與我們在一起。我已經論證過，這種理論具有深奧的問題，並且建議我們使用計算機在它的位置上作出模擬。

在以後的章節中，我將論證對中國古典傳統關於心理和語言

的不同的假定。這樣做我要使對立的理論，如道家、墨家、辯者和法家的理論，更易於理解。其結果是更鞏固了這個假說，因為它證實了我們最初的懷疑。新儒家這兩個學生的偏見說明了他們堅持這樣的觀點，即中國人的思想是在理論上不可理解的。在權威理論中的這種辯護，使得它對西方思想看來是不可理解的和不可接近的。我們發現了三種辯護。第一種是儒家的辯護。第二種是辯護試圖將我們最熟悉的關於我們自己和我們的語言以及人類尊嚴的假說引入他們的哲學動力中。第三種是試圖把西方傳統學說中類似部分強加於其文本中。瞭解到這種拙劣的對應法完全克服了我從熟悉中得來的任何一點欣慰。這種辯護性說明的失敗恰恰要求附加的假定，即中國的思想在理性上是不可理解的。

在此概括中，我們沒有理由希望中國哲學與西方哲學具有相似性多於我們希望的中國音樂與西方音樂的相似性。現代很多作者追隨尼德哈姆(Needham)之後接受這種可能性，即中國的概念比之於牛頓物理學來說，可能更像現代物理學。然而，其他批評試圖這樣做的歷史學家仍然傾向於一個相關聯的錯誤。他們假設有某些東西固定着理性的哲學思想或科學思想的過程。我不能數出時間的數目，其他的已經告訴了我，唯一適合與中國的古典思想相比較的是古希臘的思想！我仍然難以確信但也不後悔。我知道沒有證據表明，中國古代音樂、物理學或哲學，較之這些學科的現代形態，更類似於古代的哲學、音樂或物理學。我排斥黑格爾的理性在歷史中展現的神話。沒有理論的法則支配所有的早期社會，使得在同一制度中必須採用同一理論。

自然，在統一的理論中，不會採用法律和數學演繹的形式。它必然會使關於確定觀念的煩惱平靜下來。我為對中國思想的豐產的初始時期給出一個更為前後一致的記述性說明的樸實目的而努力。重要的是，這是佛教與其印歐概念結構入侵之前的時期。儒



家學說在當時的歷史環境中是一個強而有力的學派。但是它並不像在中國大部分中世紀與早期近代時期那樣，新儒家佔據支配地位。在中國古典時期其它學派經常使儒家學說處於辯護狀態。後來，它的政治上的正統性提供了保證，使儒家更傾向於與這些其它學派折衷地結合起來。

我希望，策略表明一種使人感到激奮的可能性。我們可以來理解一種根本不同的語言理論。具有這個基礎，我們可以進行時間與空間的旅遊，並且與一個非常豐富的哲學傳統進行哲學上的對話。這些哲學家在語言上和概念上與我們非常遙遠，我們卻仍停留在現實的歷史世界。這種對話開始於 16 世紀各種各樣的旅行者與中國中世紀晚期新儒家學者們之間。這僅僅是另一個解釋的步驟。權威的西方理論已經是西方理論一代一代傳遞下來的觀點的累積。我們已經經過一個階段逐漸改進了我們關於古典思想的理論，這不像在科學理論所見的那樣。公開的討論和批評是理論發展的動力。這就是我提供這些修正的解釋假說的進步精神。

(李先焜 張斌峰 譯)

**作者簡介：** 陳漢生 (Chad Hansen)，美國人，曾任美國 Vermont 大學教授，現執教於香港大學哲學系。著有《古代中國的語言與邏輯》(英文)、《中國思想的道家理論》(英文)等書。