

另辟蹊径，以哲释孔：安乐哲的孔子研究

郭院林，李莉

(扬州大学 文学院，江苏 扬州 225009)

[摘要] 安乐哲是美国著名的汉学家、哲学家，其孔学研究另辟蹊径，独具创新视角。安乐哲在前人研究的基础上，结合中西方历史文化发展背景，从比较哲学角度阐释孔子思想，创造性地提出情境主义、“零售式类比”等研究方法，从而力求重新定位儒家思想文化。从安乐哲有关孔子形象、孔子思想以及研究方法等方面来总结其孔子研究特点，为儒学研究提供新的思考。

[关键词] 安乐哲；孔子；比较哲学；儒学研究

[中图分类号] B 222.2；G 04 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1008-889X (2023) 04-0015-09

一、引言

“安乐哲 (Roger T. Ames) 是当代著名的汉学家、哲学家，是中西比较哲学研究领域里的领军人物。他 1947 年出生于加拿大，1978 年获得伦敦大学哲学博士学位，现为美国夏威夷大学哲学系教授、美国东西文化交流中心亚洲发展项目负责人、国际《东西方哲学》杂志主编、英文《中国书评》杂志主编，曾长期担任夏威夷大学中国研究中心主任，还担任北京大学、台湾大学、香港中文大学等多所高校的客座教授”^{[1]2}。对中国哲学的热爱和对中国文化的执着追求，使他能够从不同视角来思考、分析中国哲学，以更加客观的态度来阐释中国文化，而他丰富的求学经历更为他的研究奠定了坚实的基础。

安乐哲的孔学研究历程大致可以分为 3 个时期：(1) 初次接触时期。在香港学习期间，机缘之下，他得以聆听唐君毅和牟宗三的学术讲座，中国文化的种子从此深植他的心中并悄悄萌发，他也由此走进中国哲学世界，并且确立了中西比较哲学的研究方向。(2) 深入研究时期。为更好地了解孔学文化，他先师从劳思光，研究《孟子》，在此基础上，他在汉语和哲学领域深入学习，完成了自己的本科学业，并在哥伦比亚

大学继续进修汉学；后在著名汉学家刘殿爵教授的指导之下，获得博士学位，为自己的汉学研究打下坚实的根基。(3) 成就与发展时期。安乐哲是中西文化交流的使者，同时兼任北京大学、台湾大学等多所著名高校的讲席教授。在夏威夷大学任职期间成立中国研究中心，他翻译的《道德经》《论语》《中庸》等多部中国哲学经典，在西方引起广泛关注。他一生著述丰富，专著达 30 多部，学术思想在世界范围内有广泛影响，已成为中国与西方沟通的纽带，推动儒家文化、中国哲学在世界范围内的传播。2013 年，安乐哲荣获第六届“孔子文化奖”^{[1]3-4}。

在其著作中，安乐哲运用了一套体系完备、独具特色的研究方法和理论。从比较哲学的角度搭建中西文化思想对话的桥梁，从“成人至仁”、儒家角色伦理以及“人本”宇宙观等多维度重构孔子哲学，使中国汉学考辨与西方哲学思辨能够展开对话；创造性提出用情境主义和“零售式”研究方法来释义儒家经典，同时与西方比较哲学理论相结合，重新阐释孔子思想。本研究主要分析安乐哲有关孔子形象、孔子思想以及研究方法等方面的论述，从其著作和相关论述着手，与国内外其他学者的孔学研究进行对比，辩证地看待安乐哲的孔学研究，试图总结出规律，为儒学研究提供新思路、新视角。

[收稿日期] 2022-07-18

[基金项目] 国家社会科学基金后期资助项目 (19FTQB007)

[作者简介] 郭院林 (1975—)，男，江西庐山人，教授，博士，主要从事中国经学与地方文化研究。

二、孔子“创新者”与“践行者”形象的塑造

在中国传统文化中,孔子一直被推崇为思想家、教育家甚至圣贤与素王。17世纪以来,随着孔子的思想向西方传播,欧洲兴起了有关天主教文化的“礼仪之争”,“在欧洲人的视野中,孔子的文化形象也经历了从圣徒——孔子、苏格拉底——孔子到斯宾诺莎——孔子的演变”^{[2]62}。后继的一些学者也尝试以改革者和创新者的身份向西方重新介绍孔子,如顾立雅(Herrlee Glessner Creel)就认为孔子是动荡年代的改革者,他在其著作《孔子与中国之道》的开篇就说:“孔子倡导和促进了一场彻底的社会和政治革新,所以,他应被看作是一位伟大的社会变革者。”^{[3]26}赫伯特·芬格莱特(Herbert Fingarette)则认为孔子是一位文化创新者,他说:“我们必须这样开始,就是把孔子看做一个伟大的文化革新者,而不是一个彬彬有礼但对过去顽固留恋的辩护者。”^{[4]53}

安乐哲对于孔子改革者、创新者的身份是表示认同的。尽管孔子自称“述而不作,信而好古”(《论语·述而篇》),认为自己只是传统文化的传承者,但在安乐哲看来,孔子这一表述只是因谦逊而做出的自我定义,“无论以什么标准来看,孔子都是一个颇具创造性的思想家”^{[5]3}。他眼中的孔子是思想文化领域的创新者,亦是仁义道德精神的践行者。安乐哲认为孔子不是一般意义上的个体,而是中国哲学创新性的象征,更是中国传统文化的集合体。孔子是其仁义思想的践行者,也在实践中不断突破、更新自己的理念,兼任传统文化的创新者和践行者。

(一) 传统文化的创新者

作为中国文化方面最有影响力的人物,孔子在中国历史上的地位是不言而喻的。但近代以来,随着我国思想文化领域的变革,一些政治人物与学者开始以批判的眼光看待孔子,一方面承认孔子的思想价值,另一方面又认为孔子是奴隶主阶级和新兴地主阶级的代表,其思想难免带有保守色彩。如任继愈先生就把孔子看作是“奴隶社会的保守派和封建社会的‘圣人’”^{[6]52},认

为孔子思想中的保守性是主要的。而冯友兰先生则持一种更为客观的态度来评价孔子及其思想,他认为:“只要承认‘仁’及教育思想是孔子思想中的新的一面,又承认春秋是从奴隶制向封建制过渡时期,就不能不承认这种思想是孔子思想中主要的一面。”^{[7]26}即孔子思想的保守性是因为时代的局限,但正因为处于新旧交替的时代,也促使孔子成为一个进步的“改良主义者”。在鲁迅先生的作品中,我们也不难看到孔子的“身影”,如塑造“阿Q”“孔乙己”“狂人”等经典人物来批判孔子思想中的落后性,表明了这一时期鲁迅对于孔子的态度。

安乐哲的著作则更多阐述了孔子创新者的身份。基于中西之比较哲学,安乐哲提炼出孔子哲学中的“创新性”,从而力求为西方哲学中的难题寻求突破。

1. 哲思考辨之“新”。安乐哲认为,孔子关于“学”“思”“知”“信”的复杂考辨思维相较于西方思哲是创新的,打破了西方哲学中传统的“认识论”,即“涉及的都是获取知识的方式以及认识的结果”^{[8]47}。孔子的“学”“思”“知”“信”是一个理论与实践相互作用的过程,“学”“思”相互作用产生孔子思维活动的原动力,正对应西方哲学中理性的思维活动,“知”“信”则是在历经思维活动之后所采取的行动。这种哲学考辨思维能够有效避免规范的和自然产生的思想之间的分离,为西方哲学亟待解决的难题提供启示。

2. 人格造就之“新”。相较于西方关于人的理论造成理论和实践的脱节,孔子关于人的思想一直包含着理论与实践2个要素,由“人”及“仁”是一个动态的、连续的、发展的过程,是内外理论与实践的统一与提升,兼顾“礼”之形式和“义”之手段。在儒家提出的有关“成人达仁”的核心理念中,“似乎也是孔子倡导、重新定义并在内涵上深化‘仁’‘君子’‘义’‘礼’等关键概念,使它们成为规范化的哲学术语”^{[9]56}。此外,孔子人格论中的“人”并非简单的个体,而是作为一个整体性而存在的。在家庭、社会、国家等不同层次中,“人”扮演着不同的角色,发挥着不同的作用。这对于西方的“个人主义”无疑是一个全新的概念和

思维模式, 为西方人格理论探究提供了借鉴。

3. 思想教化之“新”。孔子思想的创造性不仅仅是对于个人的内在发展而言的, 也表现在对于弟子的引导与教化上。对于学生的提问, 孔子总是因材施教, 从学生个体的生活、学习或者社会经验等不同角度做出不同的阐释, 引导学生思考并发掘自身的创造潜力。

此外, 孔子思想的创新性更体现在助力中国的发展上。在不同的历史发展时期, 孔子思想得以创新性延续, 为中国政治、经济、文化的发展提供思想之源。

(二) 仁义道德的践行者

孔子“践行者”的身份伴随着其认知理论的转变与创新, 正如二程与朱子都讲学习《论语》在变化气质, 都强调践行功夫。安乐哲认为, 孔子是其仁义道德精神的践行者, 在这一实践过程中, 他将知识、行动和创造结合起来, 从而达到一种“造就人”的效果。孔子践行仁义道德精神体现在内在的个人和外在的社会角色2个方面。

1. 于内在个体成长而言, “由人达仁”是一个动态的过程, 需要个体践行仁义并贯穿始终。“为仁由己, 而由人乎哉?” (《论语·颜渊篇》) 践行仁义, 需要个体躬身实践, 并且始终铭记于心。此外, “成仁”伴随着“礼”“义”的生成与转化。孔子的“礼”“义”“仁”是一个连续、渐进的过程。个体从“人”到“仁”需要建立“礼”的仪式与机构, 经过践行“义”的途径, 从而达到“仁”的转变, 这一过程之中, “义”是实践的主体阶段。

2. 就外在的社会角色来看, “由人达仁至君”的过程伴随着涉及层次的转变, 即从个人到家庭乃至整个家国社会。不同层次的角色对整个社会结构发挥着不同的作用, 要求发挥“人”的整体性作用, 为国家层面的和谐做出符合“角色伦理”的行动, 如孔子所倡导的“君君、臣臣、父父、子子” (《论语·颜渊篇》)。“孔子的观念是实实在在地在日常生活中被感觉、被体验、被实践、被履行的”^{[5]5}, 孔子在躬身践行中给弟子树立典范, 创造性地将知识授予弟子, 培养他们“成人至仁”。同时, 其弟子也在潜移默化中用行动践行着孔子的思想理念。

3. 孔子的实践精神也深深体现在他的政治观点中。在理解孔子的政治理念时, 安乐哲将“政”与“正”结合起来进行阐释, 他认为个体的“正身”和“政”是部分和整体的关系, 国家和社会的和谐秩序都与个体能否“正身”密切相关, “‘政’来自‘正’, ‘政’本身可以归结为民众‘正身’的成效”^{[8]120}, 即孔子所倡导和践行的“其身正, 不令而行; 其身不正, 虽令不从” (《论语·子路篇》)。此外, 安乐哲还认为孔子所倡导的“正身”只有在参与社会政治活动中才能实现, 同时参与社会政治活动也能够使自我价值不断扩大, 从而取得相应的社会地位, 做出应有的社会贡献以及承担相关的社会责任。如《论语》中所言“不在其位, 不谋其政”“君子思不出其位” (《论语·宪问篇》)。

三、孔子思想的动态化与现代化

在20世纪, “美国学术刊物上的孔子思想概念辨析大致围绕‘礼’‘仁’‘义’‘忠’‘恕’‘道’‘君子’等展开”^{[9]177}。其中, 最主要的是围绕“仁”和“礼”展开。赫伯特·芬格莱特就认为孔子的思想重心是根植于“礼”之上的, “仁”产生并发展于“礼”; 安东尼奥·S·奎阿 (Antonio S. Cua) 则从“礼”“仁”对于“君子”的影响角度出发来理解孔子哲学。安乐哲在综合前人论点的基础上, 试图通过结合其他儒家观点来思考孔子哲学, 在“仁”、儒家角色伦理以及宗教观等重点理念的论述中突出整体观点, 创新角度, 凸显差异, 为中西方研究孔子以及儒家思想提供了更加全面的认知和思路。

(一) 动态的“由人至仁”

在中国, 研究孔子及其思想, “仁”是一把必不可少的钥匙, 对于“仁”的理解是了解孔子哲学的关键。“仁”在《论语》出现109次, 杨伯峻就认为: “孔子批判继承了春秋时代的思潮, 不以礼为核心, 而以仁为核心, 而且认为没有仁也就谈不上礼。”^{[10]16} 安乐哲对于用“仁”来理解孔子哲学是表示肯定的, 他说: “‘仁’作为一种核心哲学思想, 是由孔子启用和阐发的新词。”^{[11]138} 在其著作中, 他由“人”这个焦点出发, 从“由人至仁”这样一个动态的、连续

的、发展的视角来描述“仁”的产生、“仁”的含义以及“仁者”的品质。

1. 安乐哲认为“仁”的产生过程是动态的。“儒家的道德观,根本上说就是人的成长观:成为一个功德圆满的人(仁),成为一个大人,成为至善之人,成人,成为君子”^{[11]194}。在安乐哲的著述中,不难发现“人”与“仁”存在着细微的差别,“仁”更像是质变的“人”,是“人”发展的高级阶段,而完成这一变化主要分为2个阶段。首先是“成人”(human-becoming)的阶段,“人”是存在于“家庭视域”中的各种角色关系的枢纽,在各种角色关系中不断延伸和发展,从而达到实际协调状态的效果。安乐哲用这一过程来描述成为人的过程和其中突出的特点。其次是“至仁”的阶段,“‘仁’首先是滋养这些关系,使之成为人类社会重要的、有力的参与者的过程”^{[5]50}。这个过程是开放的、连续的、发展的,并且需要借助“礼”“义”等其他形式来实现。个体从“人”到“仁”需要建立“礼”的仪式与机构,践行“义”的途径,从而达到“仁”的转变。这一过程之中,“礼”与“义”的结合产生“仁”,而行于“义”是成“礼”达“仁”的途径。

2. 安乐哲认为“仁”的内涵意义是动态的。在英语著作中,“仁”常常翻译成“benevolence”“goodness”或“humanity”,但这些翻译都是从一维视角来片面地定义“仁”,大大削弱了儒家“仁”的丰富内涵。安乐哲在翻译“仁”的时候,经过充分考虑选择将“仁”译为“consummate person”或“consummate conduct”(极致、圆满的人或行为)。“consummate”这一词的选择很好地贴合了“成仁”的动态内涵。“前缀‘con’含有‘群体’(collective)与‘集中’(intensive)感,意思是‘一起、合着’(together, jointly),可以用来对应不可简化的关系性。‘summa’的圆满形态,具有‘开放性’而非‘封闭性’喻义,指一种事项处理意义的成熟与硕果”^{[11]198}。

同时,“仁”的内涵意义远超过精神层面,更内化在人言谈举止之间,需要通过个体角色关系搭建的过程表现出来。此外,孔子的“仁”也可表达为“爱人”,这种由“仁”而生的

“爱”是将自我以及对于他人的关心置于个人人格成长的框架中,是一种双向共生的成长。由此,可以得出“仁”的丰富内涵是通过人与人的动态交流、互动来呈现的,是“造就人”的过程中产生的对于他人的尊重以及自我价值的实现。

3. 安乐哲认为“仁者”的角色是动态的。“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也篇》)。“仁者”在与其他社会关系的互动中成就自己也造就他人,是在“由人至仁”的自我造就过程中动态关系的集合体,安乐哲指出:“这一造就的过程包括向内和向外两个方面。”^{[8]89}(1)向内是“仁者”的自我修正与发展。“由人至仁”是一个吸收的过程,在这一过程中,“人”将那些由个体产生的关系和价值判断纳入自身发展的范畴,从而成为“‘自我’与‘他人’、‘我’与‘我们’、‘主体’与‘客体’、‘现在’与‘将来’之间的不可分割的连续体”^{[8]90},即“仁者”的异人之处在于与社会关系的互动中不断吸收外在的多样性和创造性来达到自我价值的丰富与发展。(2)向外是“仁者”的自我输出和贡献。安乐哲认为,儒家的“仁”是在与复杂社会关系的互动中共生的,这一共生关系是一个双向的过程,包括个人的价值实现和对于外在的积极影响,而价值实现的程度和影响范围的大小伴随着个体角色关系的不同而发生改变。在儒家角色关系中,安乐哲强调家庭角色是基础,“是对人、社会乃至宇宙意义的起点,是‘为仁’根本源泉”^{[11]104}。个人通过积极有为的贡献,由家庭到社会乃至宇宙的角色转变来丰富和发展自己的价值,同时对于交织的角色关系施加有意义的影响,当“人”转变至“仁”时,其对于社会、宇宙的影响和贡献也就更加宏大了。然而,无论角色如何转变,其共同要求在于“仁者不仅要扩大自己所关心的范围,及其所在群体关心的一切事物,并为这种事物奉献自身,而且要切切实实地使自己和群体融为一体”^{[8]92}。

(二) 交织的儒家角色伦理

在探究儒家道德伦理观念时,安乐哲主张用“儒家角色伦理”来解释儒家伦理中的各种关系。他认为个体处在社会关系中始终扮演着各种

角色,并伴随着场域的不同,角色也相应地发生变化,在家庭中个体主要担任父母、子女等角色,而至社会中则延伸出君臣、师生、亲友等其他角色。此外,他还提出“儒家角色伦理”的其他特点:坚持关系为本,重视“体”在“成仁”中的作用,家庭是角色成长之起点,重视“孝”在“角色伦理”中的重要地位,等等。安乐哲以突出其中交织的关系性来批判西方道德哲学所提倡的“自由意志个人”观念所造成的不良影响。笔者认为,安乐哲的“儒家角色伦理”活动网的形成是明暗双线同时开织的,明线是人发展过程中各种身份角色的交织,家、国、社会环境等场域也随之发生变化;暗线是角色转变过程中,角色道德理念的交织。由此,最终交织成“儒家角色伦理”关系网。

1. 明线的关系角色交织。安乐哲认为:“我们所活着的‘角色’和关系,才是第一位的;它们是我们从中抽象、总结出‘原则’‘德性’和‘价值’的混合的行为活动。”^{[11]179} 个体的“人”在其“成仁”的过程中都伴随着角色价值的转变,由“人”通过“成人”达到“仁者”,后经“仁者”为仁达“君”至“圣”,这一角色转变跨度涵括个人、家庭、社会乃至宇宙的维度,前后交织、相互蕴含。值得强调的是,无论从哪个角度来看,“个人”都是转变的焦点,而“家庭”则是人能否有意义发展的源泉,即安乐哲所说“家庭亲情是儒家‘伦理角色’的根基,传统的‘政体’是家庭的直接延伸,也因此而称为‘国家’,所以孔子进一步提出,一个很好‘齐家’的人,本身对于‘治国’是同等重要的”^{[11]185}。个体从良好的家庭场域中获得内在的归属感和价值感,从而渴望在与外在关系互动的过程中奉献自己,促使家庭兴旺,推动国家繁荣,助力社会和谐。

2. 暗线的道德理念交织。角色的转变是动态的延续,“成人”“为仁”是角色转变的实践过程和驱动力量,推动个体整合外在身份角色和内在道德精神的统一性、联系性和交织性。安乐哲认为,儒家的“身份角色”是一种兼具“规范”和“训令”功能的词汇,对人的行为具有导向和规范作用。如,孔子所说的“君君、臣臣、父父、子子”(《论语·颜渊篇》)即要求不

同的身份角色在社会关系中履行好自己的责任和义务。其具体的“原则”“德性”“价值”包括哪些呢?安乐哲首要明确了“孝”的重要地位,即“仁”之本。以“孝”为焦点,衍生出“成人”“为仁”所需践行的道德精神。在儒家思想中,家庭是角色和其他场域转变的基础,故而源于家庭关系的“孝”就成了个人能否“成仁”、实现自我价值的起点。社会关系的“孝”演化成君臣关系的“忠”和“谏”,指导个体付出有效的行动并且尽己所能。与“孝”同一维度的第二个层面是“悌”,家庭关系中的“悌”表现在兄弟之间的“敬”,而延伸到社会层面就变成“友”,即将兄弟之间的情谊运用到“友”的人伦中。此外,作为儒家核心的“仁”,是角色转换的前提和结果,能够召唤出具体的道德行为,如要求“推己及人”并可以终身而行之的“恕”、“成就人关系之最恰当”的“义”、“践行诺言”的“信”以及“品行至善”的“德”。儒家的“由人至仁”是要求角色内外兼修的过程,外在的角色转变训令个体付诸实际行动,使个人德性成长与角色转变保持一致,从而能够实现内外发展的交织性、连续性、一致性,以达到人生价值的最大化。

(三)“以人中心”的宗教观

早期,孔子思想主要是通过宗教活动传向西方的,为配合传播的需要,无论是在形式上还是在内容上,孔子思想都经历了西方本土化的嬗变。传教士在了解儒家思想以及翻译儒家著作过程中,从宗教信仰和个人文化背景出发,摄取儒家思想中与之贴切并为之所需的内容,“在西方,《论语》最初可能是被当作近似基督理论箴言的东西来阅读的,或者由于预示了基督神学,孔子因此被发现是值得尊崇的”^{[4]2}。这就使得早期的儒家思想西传带有浓厚的宗教神学色彩,对于儒家思想的研究和儒家著作的翻译也更多以宗教理论为基础,后继的西方哲学家以这些著作为蓝本,开始了他们兴盛久矣的儒学宗教性研究。

纵观孔子的著作及其思想,他对于鬼神巫卜是敬而不谈的,“子不语怪、力、乱、神”(《论语·述而篇》)鲜明表现了他的态度。因此,孔子对于其描述也不甚了了,言辞含糊,这无疑成为中西方学者研究孔子宗教观的一个难题。因

此,对于孔子及儒家思想中是否存在宗教性以及如何解读这种儒家宗教成为中西哲学热议的课题。如杜维明等学者持“严格超越性”观点,从西方宗教中吸收“超越”观念,认为基督教的上帝等同儒家的天道。此外,以牟宗三为代表的新儒学则从“内在超越性”的角度来理解儒家宗教,认为儒家的“天”既是内在的又是超越的。

安乐哲对于这种用“超越性”来解读孔子及儒家的宗教观的观点是持否定态度的,他认为:“儒家的宗教是一种以人为中心的宗教感,而不是以上帝为中心的宗教;这种宗教感在人为升华自己经验而采取勤勉谨慎的态度之间萌发,在成就角色、关系之礼的途径中形成。”^{[11]262}源于西方宗教的“超越性”无论在哪种维度上都将人置于孤立、隔绝的境地,而儒家的宗教观自始至终都以“人”为中心、以“礼”为形式。

1. 以“人”为中心。孔子将人和“天”置于同等的地位,“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言”(《论语·季氏篇》)。因此,安乐哲坚决反对从西方宗教的“超越性”角度来曲解孔子及儒家的“天”“道”,尤其是用“严格超越性”的观点。“存在(Being)作为根本,超越于(独立于、不受影响于)世界的存在者(beings)”^{[12]196}。在西方的宗教传统中,上帝是超越的本源,独立于人的关系之外,是一切意义和价值的标准,若没有上帝的存在,人的存在将毫无价值和意义。安乐哲指出,孔子的宗教观以人为焦点,而人的意义和价值产生于人和环境、人和“天”相互作用中,人既是参与者更是创造者。(1)宗教感的产生需要人的参与。安乐哲认为儒家的宗教感在人“成仁”的过程中萌发,伴随着角色、关系的转变而形成,其产生以家和社会等域场为本,进而向外辐射延伸。这一宗教感产生的过程始终都离不开人的参与,并且随着人角色的转变和价值意义的发展,宗教感也得以“增值”,融入更加丰富多彩的意义。(2)人是宗教感的创造者。儒家有“三才”之说,安乐哲认为:“人的创造是一体性不可分之‘一才’,在生生不已宇宙精神的进化过程中进一步赋予天地灵感,是必不可少的。”^{[9]266}在天、人的相互作用中,人创造存在的意义和价值,自

我成为神,即孔子所提倡的仁人、君子。这一点与西方神学理念中存在决定人的意义和价值完全背离。此外,宗教所依赖的仪式和秩序也由人来继承和创新。儒家宗教感的人始终兼具参与者和创造者的双重身份。

2. 以“礼”为形式,造就自我成仁为神要求人的行为举止合乎“礼”。“不学礼,无以立”(《论语·季氏篇》)更是强调“礼”在“由人至仁”中的重要作用。安乐哲认为“礼”的这种作用主要体现在2个方面:(1)“礼”是历史演化的成果,从用以维持人和神明之间的关系扩大至联系人与人之间社会意义的活动。(2)“礼”具有显示功能。安乐哲对此从字源角度进行解析,最初的“礼”由“示”“豊”组成,与古代的宗教祭祀活动紧密相关。在人的交际活动中,“礼”逐渐由宗教意义演变成复杂的社会机制,从而涵括了社会意义和宗教意义2个方面。此外,安乐哲用“体”和“礼”的对举来突出人对于“礼”的重要作用。他认为,“体”由“人”和“本”组成,而“礼”通过积累过去的经验和重释传统文化的实践活动发展为“本”,对现实的文化环境和人的行为发挥影响。“‘礼’和‘体’的功能都是对大宇宙功能的模仿,都有一种神秘的力量,都是神圣的、有功效的”^{[8]64}。儒家宗教感通过“礼”之形式来表现,创造于人,发展于人,最终服务于人。

四、研究方法的突破

由安乐哲对于儒家宗教观的研究可知,早期西方对于孔子及儒家思想的研究主要从宗教的角度出发,直到19世纪孔子才开始以哲学家身份走进西方哲学研究领域。美国哲学家赫伯特·芬格莱特(Herbert Fingarette)以当时流行的分析哲学为视角开始孔子研究,写下了《孔子:即凡而圣》一书,但由于自身文化的干扰,他也未能以一个客观者的身份去理解孔子哲学,因而引起了不少批判。其主要批判者史华兹(Ben Jasmin I. Schwartz)则持“文化普遍性”观点,“希望我们看到孔子思想作为‘通见’所向我们敞开的种种可能性(既包括了中国文化的‘特殊性’,又包括了中西文化的‘共通性’),而不

能像芬格莱特那样仅仅将视点局限于相对片面的问题意识”^{[13]116}。史华兹的理论有其进步性,但在权衡中西文化理解的问题时,难免有所倾向。而安乐哲的孔子研究在继承前人的基础上有了新的突破,他创造性地提出了“语境化方法”以及“零售式类比”等方法来理解孔子的思想、翻译中国哲学著作。

(一) 语境化的“焦点-场域”模式

安乐哲的“语境化方法”是以一种“焦点-场域”模式来解释儒家的核心思想理论,他对于这种模式的界定是:“它将作为焦点的个人与他将要造成的、反过来又被其塑造的环境融为一体。”^{[12]44} 安乐哲将这种情境主义的“焦点-场域”理论模式贯穿到儒学研究的各个方面,他认为:“任何时候,作为情景艺术(解释人类经验的艺术)的对象、世界都可以用焦点和场域来描述:从焦点来看,分合的线条离开它又回到它,寻找各自合适的运动轨迹;从场域来看,同样的线条离开它又回到它,在行进中产生影响。”^{[14]151}

在这一模式中,“与‘焦点’对应的英文词‘focus’最初指‘家里的灶台’或‘壁炉’,并由此转喻为家庭或宗族,后者是中国宇宙论中的支配性隐喻。焦点意味着‘场域’之内的‘分合之处’。和‘场域’对应的英文词‘field’也像‘focus’一样有家庭的、园艺的含义”^{[14]151}。作为焦点的人在“成仁”过程中塑造了家庭、社会等场域,并对场域施加影响,反过来人又始终是场域的一部分。例如,安乐哲用“儒家角色伦理”来描述儒家以及孔子理论中的个体,他认为儒家之“人”是儒家角色关系中的焦点,焦点之“人”是不断成长的,其成长的基点是家庭,因此家庭在理解儒家角色关系和儒家学说中有着重要作用,同时,社会乃至宇宙都是家庭的延伸。在发展过程中,“人”不断地影响着外界,同时也接受着来自外界的影响,从而实现从“人”到“仁者”甚至“君子”“圣人”等角色关系的转变和自我内在思想的升华,因此形成一个由“人”这一焦点或围绕这一焦点而展开的场域。安乐哲以孔子为实例,在孔子身上“发散与融合的线构成了他的焦点和场域意义,进而构成绵延不绝的中国文化传统,也就是说,在情

景化艺术的定义之下,孔子这位往圣先哲,既是一个‘焦点’,也是一个‘场域’;既构成了中国文化,也被中国文化牵涉其中”^{[15]18}。中国文化很大程度上就是以孔子为焦点而形成的一个场域。

安乐哲也用“焦点-场域”模式来说明中国哲学中某些思想观点的内在联系。“人”既作为角色关系这一场域中的焦点,同时又是道德价值这一抽象场域中的焦点。“人”的修养和价值影响着家庭,推而广之,“人”自我价值的实现对于社会乃至整个宇宙都有着巨大的影响,“人”的自我价值构成了人类整体的文化成果。反过来,“人”又同时享受着这一文化成果,为自我的发展提供源泉和动力。“如果一个人能够立德,而他的德行所及和影响范围有效地扩大至生活环境,那么,他的环境就越发拓展。随着德的个体能力(强度)以共生的方式转化为它的整合能力(广度),道与德之间的区分,即场域和焦点之间的区分便逐渐消失了”^{[14]151}。由孔子之“德”这一焦点不断发展而形成了广阔的场域(中国文化),对这一场域的其他个体的修养和价值观念产生广泛而深刻的影响。

也正是通过对以“孔子”为焦点而形成的中国文化的深入研究,安乐哲深刻认识到如果想要正确认识中国文化和理解中国社会,必须走进中国,走近中国文化典籍,和孔子展开一场深入的“历史对话”,才能够更好地将以“孔子”为焦点的中国文化引向世界。

(二) “零售式类比”和“阐释性翻译”

在分析和翻译策略上,安乐哲采用“零售式类比”和“阐释性翻译”法。

安乐哲承袭了赫伯特·芬格莱特(Herbert Fingarette)的研究思路,借鉴了其老师葛瑞汉(Angus Charles Graham)“文化特殊性”的理念,从深层次的比较哲学角度出发,来阐释孔子思想以及理解中国哲学中的核心观点。他创造性地使用“零售式类比”法,即摘取西方哲学理论与中国哲学部分吻合的观点,而不是批发式地挪用。例如,借用怀特海(Alfred North Whitehead)“创造性”(creativity)观点来类比中国哲学中“诚”的概念;采用了杜威(John Dewey)“人的关系性”(relational concept of person)来

比较中国儒家的“万物不分”观。其目的在于能够找到与中国哲学思想类比的西方哲学观点,打破西方一直以来用基督教角度解读中国哲学的方法。

在翻译理论上,他坚持用“语境化方法”,从中国哲学角度重新阐释中国典籍以及核心理论,并力求整体把握字词所负载的关联性语境,用英语中最贴切的“语言簇”来释义。翻译之“准”并不是唯一尺度,“精”译与否也是他考量的重要标准。对于孔子之“仁”,他最初围绕“authoritative”这个核心词汇展开翻译,结合“仁”在《论语》中出现的不同语境,进行灵活翻译以适应不同语境的需求,但是这种译法并不能被中国学者所认同,而后将“authoritative”改为“consummate”,更灵活适应了具体语境的需要,也更为中国学界所广泛接受。此外,在具体的翻译策略上,安乐哲坚持“异化”的翻译策略,采用“拼音+汉字+导言注释”的译法来解释《论语》中的核心术语,结合不同的语境尽量保持汉语语言特色。这是安乐哲的另一独辟蹊径之处,他以这种方式有意避免先前学者习惯性以宗教性抑或西方心理主义来解释孔子思想的做法,提醒西方读者阅读时保持警惕,不要先入为主地以西方文化来理解中国哲学。如对“子罕言利与命与仁”(《论语·子罕篇》)一句的翻译,理雅各将其译为“The subject of which the Master seldom spoke were profitableness, and also the appointment of Heaven, and perfect virtue”^{[16]103},安乐哲则译为“The Master only rarely spoke about personal advantage (li 利), the propensity of circumstance (ming 命), or authoritative conduct (ren 仁)”^{[5]235}。安乐哲的这种“拼音+汉字+导言注释”的“异化”策略,能够引起读者对中国的兴趣和自主性思考,同时也避免了诸如“Heaven”和“virtue”这些明显带有宗教倾向和心理学暗示的字眼,力求以中国哲学本身来介绍中国哲学。

安乐哲始终坚持用中国哲学语境来阐释中国经典,并且不断尝试在西方哲学中找到可以类比中国哲学的观点,用客观公正的态度来向西方呈现中国文化,力求达到“读孔子思想中的主要

问题取得明确看法,然后运用孔子哲学作为中介,做一番中西思维的反思”^{[8]3}这一目的。

五、结 语

文化交流是充满反思和批判的过程,是交流智慧的桥梁,也是让思想的火花交辉碰撞的最好方式。近300年来,随着中西文化观念的变迁以及政治、经济实力的升降,孔子形象与思想在西方几经变化。毋庸置疑,安乐哲的孔子研究存在有待商榷之处。如孔子认为“君子不器”(《论语·为政篇》),“君子不能只像器皿一般,只有一定的用途”^{[10]17},主张君子应该是广博的,无所不通的,而不是固化的。安乐哲以“角色伦理”来释义孔子及儒家思想,在某种程度上是用另一种抽象的方式将人固化,并使其思想受限,违背了孔子“君子不器”的思想。但不可否认,安乐哲的研究方法和对孔子哲学、孔子形象的新论为儒学研究开辟了新视角。他对中国传统文化保持热爱和理解,始终以一种平等的眼光来正视中西哲学之差异,这使得他得以独辟蹊径,以一种不偏不倚的态度来了解并传播中国文化和孔子哲学,这不仅成就了他在儒学(哲学)研究上的建树,也为孔学在西方世界的传播与研究作出了表率。

[参考文献]

- [1] 温海明. 安乐哲比较哲学评论与研究[M]. 贵阳: 孔学堂书局, 2018.
- [2] 王锐. 17、18世纪欧洲文化视野中的孔子[J]. 孔子研究, 2001(4): 62-68.
- [3] 顾立雅. 孔子与中国之道[M]. 高专诚, 译. 郑州: 大象出版社, 2004.
- [4] 赫伯特·芬格莱特. 孔子: 即凡而圣[M]. 彭国翔, 张华, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2002.
- [5] 安乐哲, 罗思文. 《论语》的哲学诠释[M]. 余瑾, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2003.
- [6] 任继愈. 孔子: 奴隶社会的保守派 封建社会的“圣人”[J]. 北京大学学报(人文科学), 1962(4): 39-54.
- [7] 冯友兰. 我对孔子的基本看法[J]. 学术月刊, 1962(7): 24-26.

- [8] 郝大维, 安乐哲. 孔子哲学思微 [M]. 蒋弋为, 李志林, 译. 南京: 江苏人民出版社, 1996.
- [9] 张涛. 20 世纪美国学术刊物上的孔子思想研究 [J]. 学术论坛, 2008 (11): 176 - 181.
- [10] 杨伯峻. 论语译注 [M]. 北京: 中华书局, 2006.
- [11] 安乐哲. 儒家角色伦理学: 一套特色伦理学词汇 [M]. 孟巍隆, 译. 济南: 山东人民出版社, 2017.
- [12] 郝大维, 安乐哲. 汉哲学思维的文化探源 [M]. 施忠连, 译. 南京: 江苏人民出版社, 1999.
- [13] 何恬. 此山之外: 20 世纪 70 年代以来的英美孔子研究 [J]. 孔子研究, 2009 (2): 112 - 121.
- [14] 安乐哲, 谭延庚, 刘梁剑. 儒家伦理学视域下的“人”论: 由此开始甚善 [J]. 华东师范大学学报 (哲学社会科学版), 2016, 48 (3): 145 - 158.
- [15] 安乐哲. 中国经典文献的哲学诠释语境 [J]. 张倩茹, 李文娟, 译. 国际儒学论丛, 2019 (1): 19.
- [16] 孔子. 论语 [M]. 理雅各, 译. 郑州: 中州古籍出版社, 2016.

A Different Way to Interpret Confucius through Philosophy: Analysis of Confucius Studies by Roger T. Ames

GUO Yuanlin , LI Li

(College of Humanities, Yangzhou University, Yangzhou 225009 , China)

Abstract: Roger T. Ames is a famous American Sinologist and philosopher, and his study of Confucianism is unique in its innovative perspective. On the basis of his previous studies, he has interpreted Confucian thoughts from a comparative philosophical perspective by combining the historical and cultural development of China and the West, and has creatively proposed such research methods as “contextualism” and “retailing”, thus seeking to reposition Confucian thoughts and culture. This paper summarizes the characteristics of Roger T. Ames’s study of Confucius in terms of his image of Confucius, Confucian thoughts, and research methods, and provides a new thinking for Confucianism research.

Key words: Roger T. Ames; Confucius; comparative philosophy; Confucian studies

(责任编辑 冯庆福)