

西方世界中国哲学研究者之“三重约束”

黄勇撰 崔雅琴译

摘要:中国哲学在西方特别是在美国的状况不尽如人意,一个直接原因在于,西方主流哲学家对中国哲学缺乏兴趣,而这种缺乏本身既导致又成因于他们对中国哲学(之价值)的无知。研究中国哲学的学者有责任激发西方哲学家对中国哲学的兴趣,尤其是通过展现中国哲学恰好可以对西方主流哲学家所关注的(至少某些)问题提出一些有意思的观点。我们的做法是:“虽然我们让西方哲学决定讨论什么问题,但我们让中国哲学对全部问题有最终发言权。”在西方哲学语境中从事中国哲学研究的专家,除了要接受奥伯丁所谓的“双重约束”——即应该能够向西方主流哲学家表明,中国哲学传统中有一些既为西方哲学家所不熟悉,而又不是他们完全不熟悉的东西,还需要接受第三重约束,即他们向西方哲学家所呈现的中国哲学,应该是建立在对中国哲学家的认真的文本和历史研究基础上的。

关键词:中国哲学;王阳明;动力之知;有待感发理论

一、引言:英语世界中国哲学研究的困境

毫无疑问,中国哲学在西方特别是美国哲学界的状况不尽如人意。虽然美国哲学协会(APA,即 American Philosophical Association)年会东部、中部和西部各分会上中国哲学专场的数量有了显著增加(尽管仍然主要出现在小组议程而非主要议程),同时研究中国哲学的英文出版物数量也有了较大提高,但至少依旧存在两大问题。其一,在研究型大学,尤其一流研究型大学里,缺乏具有中国哲学专长的学者。布鲁雅(Brian Bruya)最近便对此作了一番研究,结果发现,“在具有博士项目的美国大学哲学系从事专职中国(或亚洲)哲学研究的所有九位学者中,只有四位一开始是作为中国(或亚洲)哲学学者而被招聘的(其余的都是以西方哲学的某专长,如伦理学和古希腊哲学,而进入具有博士项目的哲学系,他们或者一开始对中国哲学也有一些兴趣,或者只是在进入这些研究型哲学系以后才开始从事中国哲学研究)。而全美哲学博士项目中总共仅有九位专职中国哲学学者能够指导博士学位论文”^①。其二,与研究中国哲学或亚洲哲学的专门刊物相比,综合哲学期刊发表的中国哲学论文少之又少。奥伯丁(Amy Olberding)发表在本期美国哲学协会通讯上的研究专门探讨了这一问题。她发现综合哲学期刊自1940年以来每十年只刊发了三到四篇中国哲学方面的论文,且无增长

作者简介:黄勇,香港中文大学哲学系教授(香港)。**译者简介:**崔雅琴,华东政法大学校报编辑(上海200042)。

※本文原为英文(“The ‘Double Bind’ on Specialists in Chinese Philosophy”),刊于2016年《美国哲学协会通讯》(APA Newsletter 15(2): 17-23)。在通读本文的译稿时,除了对译文作了少量改动外,作者对原文也作了较多的修订和扩充。为阅读方便,还将全文分成若干部分,并加了标题。由于在这个中文版中,作者对在英语世界中从事中国哲学的学者,较之英文原文,增加了一重约束,全文题目中的“双重约束(double bind)”也改成了“三重约束(triple bind)”。

^① Brian Bruya, “The Tacit Rejection of Multiculturalism in American Philosophy Ph. D. Programs: The Case of Chinese Philosophy,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 14 (2015): 370.

之迹象^①。

当然,上述两项研究不过是证实了中国哲学研究者很久就已经有的,尽管有些含糊的共同感觉。真正的问题在于,如何扭转这种不尽如人意的局面?本文将突出在笔者看来最重要的一个方面:在英语世界研究中国哲学的学者应该而且可以受到奥伯丁所谓的“双重约束”(第二部分),并以王阳明研究中的若干方面作为例子来具体说明如何在这样的双重约束下从事研究(第三部分)。由于这样的研究有可能被指责为对中国哲学断章取义,我在本文的结语部分将说明从事这种研究的学者还需要满足第三重约束。

二、英语世界中国哲学研究者的“双重约束”

要扭转中国哲学在英语世界的这种边缘状况,必须先弄清造成这种局面的原因。万白安(Bryan van Norden)所说的“沙文民族主义”^②或布鲁雅所说的“对多元文化主义的隐性排斥”^③,可能在某种程度上合乎事实,尽管主流西方哲学家可能不会予以承认。然而,笔者认为更为直接的原因在于,西方主流哲学家对中国哲学缺乏兴趣,这种缺乏本身既导致又成因于对中国哲学(之价值)的无知。布鲁雅所讲的一则逸闻清楚地反映了这一点。布鲁雅了解到美国某大学的哲学系想建立一个全美排名前十的哲学博士项目,于是就问该系的系主任,他聘用了哪位中国哲学专家来帮助他达到这个目标。这位系主任的回答让布鲁雅感到很吃惊:“中国哲学有助于解决那些当今哲学家致力研究的问题吗?”^④言外之意是说,第一,倘若中国哲学有助于解决当今哲学家致力研究的问题,那么哲学系自然会聘用研究中国哲学的学者;第二,中国哲学无益于此。

我们完全可以质疑上述第一点:即使(或者正因为)中国哲学不能帮助解决当前哲学家所关注的问题,哲学系仍应该聘请研究中国哲学的专家,这样他们可以引进西方哲学家目前没有关注但应该关注的问题,从而开阔他们的视野。不过,本文旨在质疑第二点:中国哲学不能帮助解决西方主流哲学家目前所关注的问题。当然,要使他们信服,我们这些从事中国哲学研究的学者不能只是抱怨现状,而是应该比西方主流哲学家承担更多的责任来扭转这一不尽如人意的局面。事实上,他们既然不了解中国哲学,我们就不能指望他们某天突然来兴致阅读中国哲学,因为他们确实忙于处理一些令他们,同时也令我们或应当令我们感兴趣的哲学问题。相反,我们有责任激发西方哲学家对中国哲学的兴趣,尤其是通过展现中国哲学恰好可以对西方主流哲学家所关注的(至少某些)问题提出一些有意思的观点。

正是在这一点上,笔者极为赞同奥伯丁的观点。她认为,研究中国哲学的学者在提高西方哲学家对中国哲学的兴趣方面存在双重约束。一方面,他们不仅需要“紧扣主流话语中已有的问题、兴趣点或范式”^⑤,而且必须解释中国哲学能就这些问题、兴趣点或范式提供一些主流话语没有讲到的东西。这一点很重要。如果研究中国哲学的学者不把中国哲学与西方哲学联系起来,或者即使把中国哲学与西方哲学联系起来了,但仅仅说明了两者有类似的思想,或者还进一步发现了中西哲学之间的某些差异,但不能说明中国哲学也是有意思的、合理的或有说服力的(如果不能证明中国哲学比西方哲学更有意思、更合理或更有说服力的话),那么就几乎不可能让那些对中国哲学还不感兴趣的西

① Amy Olberding, “Chinese Philosophy and Wider Philosophical Discourses: Including Chinese Philosophy in General Audience Philosophy Journals,” *APA Newsletter* 15, 2(2016).

② Bryan Van Norden, “Three Questions about the Crisis in Chinese Philosophy,” *APA Newsletter on Asian and Asian-American Philosophers and Philosophies* 8, 1(2008): 4.

③ Bruya, “The Tacit Rejection”.

④ Brian Bruya, “Introduction: Chinese Philosophy as a Resource for Problems in Contemporary Philosophy,” in Bruya ed., *Philosophical Challenge from China* (Cambridge, MA: MIT Press, 2015), xiii.

⑤ Amy Olberding, “It’s Not Them, It’s You: A Case Study Concerning the Exclusion of Non-Western Philosophy,” *Comparative Philosophy* 6, 2 (2015): 15.

方哲学家开始对中国哲学产生兴趣。另一方面,如果研究中国哲学的学者使中国哲学观点看起来“极为怪异,偏离受西式教育的哲学家所熟悉的思想,那就会引发另一种类型的抗拒”^①,因为对于西方主流学者而言,这些观点可能看起来是非哲学的,属于他们眼中的东方神秘主义。奥伯丁如此概括西方主流哲学家对中国哲学研究者提出的、在她看来几乎是不可能的因而也是不合理的双重约束:请你们告诉我们一些我们在西方哲学中没有见过的东西,但同时要保证这些东西看起来确实是我们所熟悉的、我们称之为哲学的东西^②。

笔者曾在《如何在西方哲学语境下研究中国哲学:为中国哲学引入一种独特方法》^③一文中表达过类似的,但乐观得多的观点(该文的一些主要思想后来成为拙著《为什么应该是道德的:师法二程》^④绪论的主要部分),尽管那时笔者的关注点并不是想扭转中国哲学在西方不尽如人意的状况这件事。笔者当初主要关注的是如何在西方哲学语境中研究中国哲学,但关键点也在于如何激发西方主流哲学家对中国哲学的兴趣。要回答如何在西方哲学语境中研究中国哲学的问题,就必须回答我们为什么要在这样一种语境中研究中国哲学;而要回答这一问题,就必须弄清楚我们自己的中国哲学论著是写给谁看的。当然,我们的论著也要写给研究中国哲学的同行看的。然而,如果我们想要把广大的西方哲学家当作受众——我认为这一点很重要——那么,我们就必须追问,为什么这些对中国哲学知之甚少,甚至一无所知的西方哲学家应该对它感兴趣。我认为一个重要的答案在于,中国哲学即使在今天西方哲学家所感兴趣的问题上,也能作出一些重要的贡献。

若想做好这项工作,我们首先应该熟悉西方哲学家关注的问题,西方哲学传统就这些问题所发展出来的不同观点,以及这些观点面临的问题;其次,我们要看看中国哲学家关于这些问题是否有不同的、更好的观点。这在本质上就是奥伯丁所说的双重约束,只是在表述顺序上颠倒而已。为了更清晰地呈现这种双重约束,笔者曾作如下陈述:“虽然我们让西方哲学决定讨论什么问题,但我们让中国哲学对这些问题有最终发言权。”^⑤由于我们并不认为中国哲学整体上优于西方哲学,这种比较研究所选择讨论的问题不可能是系统性的。一方面,在这样的比较研究中,至少在初始阶段,我们将不讨论某些在中国传统中可能非常重要,但对西方哲学家而言太过陌生或很难与他们目前所关注的问题相关联的问题。另一方面,还有一些重要的哲学问题,要么西方哲学家已经提出令人满意(或至少比任何可以在中国哲学传统中发现的观点更令人满意)的看法,要么西方哲学所发展的观点虽令人不甚满意,但中国哲学也无法提供更好的看法。我们的比较研究不涉及这两方面的问题。

关于这种研究哲学的方式,应说明以下几点:第一,虽然旨在从中国哲学中寻找更好的办法解决西方哲学传统提出的问题,但这并不意味着采用这种办法的学者必须先确定一个西方问题,然后才开始从中国哲学中寻找其解决方案。某些情况下可能确实会这样做,但研究者也可能先是觉得某个中国哲学的观点特别有意思且意义重大,然后去看西方哲学家如何应对类似的问题。然而,这两种方式都带有很大的偶然性:有时候,研究者可能看到西方哲学传统关于某一具体议题的代表立场很成问题,但在中国哲学中找不到一个更好的解决方案;另一些时候,研究者可能发现某个中国哲学观点特别有意思,但它对于解决西方哲学中的问题并无助益,因为它所涉问题不是西方哲学所要处理的,或是因为西方哲学自身在这个问题上已经发展出了同样有意思或更有意思的见地。在大多数情况下,从事比较研究的学者或多或少都熟悉中西传统,可以判断中国哲学中的哪些问题最有可能帮

① Olberding, “It’s Not Them,” 15.

② Olberding, “It’s Not Them,” 15.

③ Yong Huang, “How to Do Chinese Philosophy in a Western Philosophical Context: Introducing a Unique Approach to Chinese Philosophy,” *Chinese Studies* 31.2 (2013): 117–152.

④ Yong Huang, *Why Be Moral: Learning from the Neo-Confucian Cheng Brothers* (Albany, New York: State University of New York Press, 2014).

⑤ Huang, “How to Do Chinese Philosophy,” 133.

助解决西方哲学传统中的问题,然后仔细研究这两个传统在这些问题上的一些具体看法。

第二,尽管这种研究中国哲学的方式旨在解决西方哲学传统提出的问题,但它并不会像初看起来那样存在歪曲中国哲学的危险。一方面,它不同于试图利用当代西方哲学流行的理论来解释中国传统哲学的做法,那样的话可能确实会歪曲中国哲学。例如,针对当下美德伦理的问题提出儒家的解决方案,我们不必主张或论证儒家伦理也是一种美德伦理,至少不必说它是一种西方意义上的美德伦理。另一方面,诚然,这种研究方式所呈现的中国哲学图景是不完整的,但它本就无意呈现一幅完整的中国哲学图景。这是说,它只是研究中国哲学的一种方式,需要其他很多方式加以补充和支持。

第三,显然,这种研究中国哲学的方式不仅仅是文本研究,因为它旨在为目前西方哲学家所关注的问题提出新的、有意思且合理的解决方案,而不仅是提供一种“富有洞见的解释,以尽力复原文本写作的最初情景,进而有可能把握作者原意”^①。不过,更重要的是,它也不同于可能易于与之混淆的纯粹的哲学建构。纯粹的哲学建构存在以下危险:它“一开始就和激发了哲学建构努力的历史资源相疏离”^②,因为“一个人如此开展研究时,可能不会直接从所比较的两个传统中引经据典,虽然他可能用脚注来解释自己思想之根源”^③。为了证明中国哲学可以对解决当代西方哲学家所感兴趣的问题作出重大贡献,就需要证明这些贡献确实基于对中国哲学文本的扎实研究、仔细分析与合理解释,而这一坚实基础得经得起对同一文本其他解释的挑战。尽管我们在运用中国哲学文献去挑战西方哲学观点时必须进行筛选,但很重要的一点是,我们在运用这些文献时不会歪曲它们在原始语境中的含义。就此而言,布鲁雅最近一项以中国哲学视域挑战西方哲学的重要研究与此处倡导的研究有所不同(至少从他的构想而非他或其项目参与者的实际开展情况来看),尽管笔者对他的研究深表赞赏,因为布鲁雅的研究“并不要求明确提及中国哲学资源,即使它的主要观点必须包含中国传统,至少把中国传统作为灵感的源泉”^④。

第四,奥伯丁正确地强调,“试图促使人们对非西方传统感兴趣的中国哲学学者所面临的这种双重约束对这些学者提出了一种迫切而不可能达到的要求”^⑤,因为它要求我们深入了解两种传统。处理这个问题有一个法子:不管是就具体的研究项目而言,还是就一般的哲学兴趣而言,把研究的重点缩小到形而上学、认识论、伦理学、政治哲学等哲学的子域。例如,如果想看看荀子将如何回应针对美德伦理学的情境主义(situationism)批判,我们所需要的只是充分掌握针对美德伦理学的情境主义批判和《荀子》文本,而这还是办得到的。同时,从事中国哲学研究的学者也不应该把熟悉西方哲学的当代著述视为一种额外的负担,因为那也是一种有意义的经验。中国哲学并没有在总体上优于西方哲学。就某些论题而言,西方哲学比中国哲学有更好的东西要说,我们可以从中学到很多;根据我自己的经验,即使在那些中国哲学有更好东西要说的问题上,我们研究西方哲学仍然可以获益良多。

三、在双重约束下研究中国哲学:以王阳明研究为例

因此,笔者赞同奥伯丁的以下观点:主流的英美哲学能否更多融合中国哲学,“取决于[英美哲学]能否将其经常宣扬的批判精神用于自身,能否审视自己的预设、预期和实践”^⑥。不过,英美哲学

① Aaron Stalnaker, *Overcoming Our Evil: Human Nature and Spiritual Exercises in Xunzi and Augustine* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2006), 15.

② Stalnaker, *Overcoming Our Evil*, 15–16.

③ Kwong-loi Shun, “Studying Confucian and Comparative Ethics: Methodological Reflections,” *Journal of Chinese Philosophy* 36.3 (2009): 467–468.

④ Bruya, “Introduction: Chinese Philosophy as a Resource,” xv.

⑤ Olberding, “It’s Not Them,” 15.

⑥ Olberding, “It’s Not Them,” 31.

能否自我批判,至少部分取决于中国哲学研究者可以在多大程度上满足双重约束的要求。奥伯丁在上面提到的那篇论文中作了精彩的案例研究:儒家关注日常的良好举止和礼仪的深层道德意义,这可以对当代哲学伦理学作出贡献。这项研究本身就是满足双重约束的一个成功尝试。笔者之前也作过一些涉及孔子^①、庄子^②、二程^③和朱熹^④的比较研究,旨在通过吸收这些中国哲学家的思想以解决目前困扰西方哲学家的若干问题。这里虽不宜展开这样的实质性研究,但它有助于表明,道路尽管崎岖,前途却是光明的。鉴于此,本节拟简略讨论笔者目前正在从事的王阳明研究中的几个主题,以说明上面提及的在英语世界从事中国哲学的双重约束是有可能满足的。

1. 命题性知识(Knowing-that),能力之知(Knowing-how),抑或动力之知(Knowing-to)? 赖尔(Gilbert Ryle)对命题性知识和能力之知作了经典区分^⑤。前者是理论性的,后者是实践性的。赖尔作此区分,意在强调能力之知,它在西方哲学史上没有得到足够重视——依赖尔之见,西方哲学史在很大程度上持唯理智论。笔者赞同这一区分,尽管近来出现了两种来自相反方向的挑战:有人说,能力之知无非是命题性知识的一种^⑥,另外又有人说,命题性知识不过是能力之知的一种^⑦,这两种观点虽方向相反,但都在试图将其中一种还原成另外一种。依笔者拙见,赖尔的问题不在于区分这两类知识,而在于人们往往误以为这两类知识已经穷尽了一切可能有的知识。比如,艾文贺(P. J. Ivanhoe)、杜维明、库珀曼(Joel Kupperman)、拉法尔(Lisa Raphals)、陈来及郁振华等研究中国哲学的学者便试图把儒家的道德知识观念理解为能力之知而非命题性知识。然而,命题性知识或能力之知都不足以解释儒家知识的独特之处。我们不妨来看阳明的良知概念。良知之为知,不仅关乎何谓善何谓恶,而且还关乎好善恶恶,但赖尔的命题性知识和能力之知都不包含好善恶恶这一层。譬如,如果我知道我应该爱我的父母并知道如何去爱他们(此二者分别属于赖尔所讲的命题性知识和能力之知),我仍有可能不爱他们。但是,如果我有爱父母的良知,那么,它便包含三种知识:其一,我知道应该爱我的父母(命题性知识);其二,我会,即我有动力去爱他们(动力之知);其三,上述二者又必然会驱使我寻求最合适、最有效的方式去爱他们(能力之知)。笔者所讲的“动力之知”跟赫瑟林顿(Steve Hetherington)和赖蕴慧(Karyn Lai)所讲的“动力之知”不尽相同^⑧。在笔者看来,他们所讲的动力之知事实上只不过是一种高度发达的能力之知,而我所讲的动力之知乃是促使人采取相应行动的知识。这一知识概念的充分发展将使儒学对当代知识理论能够作出重要贡献^⑨。

2. 信念(belief)、欲望(desire),抑或信欲(besire)? 当代关于道德理由内在论和外在论之间的争论,接受了休谟在试图解释行为理由时对信念和欲望的区分。争论的焦点在于信念是否可以单独成为行动理由。理由内在论者认为,任何行动理由必须服务于某些广义上理解的既有欲望,即威廉斯

① Yong Huang, *Confucius: Guide for the Perplexed* (London: Bloomsbury, 2013).

② Yong Huang, "The Ethics of Difference in the Zhuangzi," *Journal of American Academy of Religion* 78, 1(2010): 65-99 and "Respecting Different Ways of Life: A Daoist Ethics of Virtue in the Zhuangzi," *Journal of Asian Studies* 69, 4(2010): 1049-1070.

③ Yong Huang, *Why Be Moral*.

④ Yong Huang, "The Self-centeredness Objection to Virtue Ethics: Zhu Xi's Neo-Confucian Response," *American Catholic Philosophical Quarterly* 84, 4(2010): 651-692; and "Two Dilemmas of Virtue Ethics and How Zhu Xi's Neo-Confucianism Avoids them," *Journal of Philosophical Research* 36(2011): 247-281.

⑤ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (New York: Barnes & Noble, 1949).

⑥ Jason Stanley and Timothy Williamson, "Knowing How," *The Journal of Philosophy* 98, 8(2001): 411-444.

⑦ Stephen Hetherington, *How to Know: A Practicalist Conception of Knowledge* (Malden, MA: Wiley, 2001).

⑧ Stephen Hetherington and Karyn Lai, "Practising to Know: Practicalism and Confucian Philosophy," *Philosophy* 87, 3(2012): 375-393.

⑨ 关于这个问题的初步研究,见黄勇:《论王阳明的良知概念:命题性知识,能力之知,抑或动力之知?》,《学术月刊》2016年第1期;其英文版见 Yong Huang, "Knowing-that, Knowing-how, or Knowing-to?: Wang Yangming's Conception of Moral Knowledge (Liangzhi)," *Journal of Philosophical Research* vol. 41 (2017).

(Bernard Williams)所讲的“主观动机集合”(subjective motivational set)^①;而外在论者则认为,信念可以单独促使一个人作出行动^②。有些反休谟主义者提出假设,认为可能存在一种既有信念也有欲望的心理状态^③,奥尔瑟姆(J. A. Altham)为此造了一个词“信欲”(besire,包含 belief 和 desire)^④。的确,阳明的“良知”正是在这个意义上的一种信欲:它不仅包含着相信某事是善的因此应该去做的信念,而且包含着一种去做的欲望。然而,从休谟主义的传统来看这一概念是难以理解的,实际上有人认为它很怪异。主要的问题在于所谓的与世界的适应方向上的冲突:信念需要(被改变以)适应世界,而世界则应该被改变以适应欲望。但是,如果存在一种信念欲望兼而有之的单一心理状态“信欲”,那么这种状态与世界之间就会产生一种适应方向上的冲突:作为信念,它需要与世界相适应;而作为欲望,它又要求世界与其相适应。不过,笔者认为儒家特别是王阳明能够对此作出回应。一方面,无论怪异与否,信欲这种心理状态确实存在。即便阳明的良知概念存在争议,阳明用来解释良知的比喻显然不会有争议:好好色(欲望),知道它是好色(信念),二者不仅同时发生,而且处于一种单一的心理状态。另一方面,至少就阳明的良知而言,如果我们能够区分两类信念,即描述性信念和规范性信念,那么信欲就不会显得怪异了。描述性信念必须(被改变以)适应世界,规范性信念则不然。例如,如果我们相信每个人都应该爱他/她的父母,但在这个世界上并没有人这么做,这并不意味着我们必须改变信念以适应世界。相反,我们可以要求改变世界以适应我们的信念。这样一来,信念和欲望就有了相同的由世界到心灵的适应方向,冲突也就不会产生^⑤。

3. 道德实在论(moral realism)、反实在论(anti-realism)、有待反应理论(response dependent theory),抑或有待感发理论(stimulation dependent theory)? 从表面上看,若置身于当代道德理论中关于道德品质之性质的实在论与反实在论之争,王阳明显然属于反实在论。他明确主张心具万物之理,而且他也批评朱子心外求理。例如,人与父母之间关系的理乃是孝,它在一个人的心里,而不在父母之身。然而,阳明同时也说:看到自己的父亲,心自然知孝;看到自己的兄弟,心自然知悌;看到孺子入井,心自然知道恻隐^⑥。所以,尽管孝在一个人的心里,他只有看到父母时知道去行孝。在此意义上,阳明的道德理论介乎实在论和反实在论之间。艾文贺比较了阳明的理论与麦克道尔(John McDowell)的有待反应理论,后者处在极端道德实在论和反实在论之间^⑦。麦克道尔认为,道德品质类似于洛克的第二性,比如颜色和声音:它们是事物中的性质,但又有待于感知者的反应^⑧。然而,我认为阳明和麦克道尔之间有着显著的区别。在麦克道尔看来,道德品质在物,虽然它们有待于我们的反应;而在阳明看来,道德品质在心,虽然它们有待于事物的感发。正是在这个意义上,阳明认为道德品质是有待于感发的。考索阳明关于心对外物的“感”“应”说,我们可以探究阳明的理论在何种意义上是独特的,它如何避免激进道德实在论和反实在论明显碰到的问题,以及它如何避免麦克道

① Bernard Williams, "Internal and External Reasons," reprinted in Williams, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 101–113.

② See T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 33–34.

③ For example, see John McDowell, *Mind, Value, and Reality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

④ J. E. L. Altham, "The Legacy of Emotivism," in Graham MacDonald and Crispin Wright, eds., *Fact, Science, and Morality: Essays on A. J. Ayer's Language, Truth, and Logic* (New York: Basil Blackwell, 1986).

⑤ 关于这个问题的初步研究见 Yong Huang, "Why Besire Is Not Bizarre: Moral Knowledge in Confucianism and Hinduism," in *Brahman and Dao: Comparative Studies of Indian and Chinese Philosophy and Religion*, edited by Zhihua Yao and Ithamar Theodor, Lexington Books, 119–141; 黄勇:《在事实知识与技艺知识之外:信念-欲望何以不是怪物》,《哲学与文化》(台北)第29卷第2期(2012年)。

⑥ 参见王守仁:《传习录》(上),王守仁撰,吴光、钱明、董平、姚延福编校:《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第6页。

⑦ Philip J. Ivanhoe, "McDowell, Wang Yangming, and Mengzi's Contributions to Understanding Moral Perception," *Dao* 10 (2011): 273–290.

⑧ McDowell, *Mind Value, and Reality* 131–150.

尔略微温和的有待反应理论中不那么明显的问题。艾文贺在上文提到的论文中已经对此有所触及。

4. 对恶人的同感(empathy):宽容、反对,抑或帮助?在阳明看来,如果一个人的心即良知没有受到私欲的蒙蔽,那么他便是一位仁者,也就是说,与万物为一体。这里,阳明赞同程颢的观点,认为具备“仁”就是能感觉到身体的痛痒,因此具备真正的“仁”就是能感觉到万物的痛痒,与万物合为一体。斯洛特(Michael Slote)认识到,阳明在这里提出了与同情(sympathy)相对的“同感”概念,在西方哲学中这一概念要出现得晚得多。然而,斯洛特又立即补充道,当代关于同感的哲学及心理学研究大大超越了所有早先对这一概念的讨论,包括王阳明的理论^①。笔者部分地赞同斯洛特的评价,但我认为我们仍然可以从阳明的同感论,尤其是他对恶人同感论中学到很多。这并不意味着,我们要像莫顿(Adam Morton)所说的那样,了解使一个人邪恶的外部条件,继而原谅他的邪恶行为^②。它也不是斯洛特所说的第二序同感。在斯洛特看来,“如果一个人对他人的行为表现得缺乏同感,那么同感之人就会因这样的行为感到心寒,我想说对行为主体的这种(反思性)情感构成了道德反对”^③。斯洛特强调,既然一个同感之人应该感觉到同感客体的情感,同感之人从缺乏同感的人那里感到此种寒意正是因为“缺乏同感的人在对他人的态度或情感上是冷酷的(或硬心肠的,或非常冷漠的)”^④。然而,既然第一序的同感不仅是感觉到一个人(身体)上的疼痛感觉,而且包含帮助那个人祛除疼痛的动机,那么类似地,感到第二序同感的人不应该只是感觉到缺乏同感的人的冷酷,同时也应该想去帮助缺乏同感的人祛除他的冷酷,只有这样才能算得上是一个同感之人。然而,此非斯洛特所言,而恰是阳明之意。阳明将遭受外部或身体之痛苦的人与遭受内部或性格之痛苦(罪恶)的人对举,进而抱怨说,很多人会自然地感觉到前者的痛苦,但对后者却无动于衷。因此,在阳明看来,一个真正的同感之人,也能感觉到恶人应该、可能或者会感觉到的内在疼痛,同时也想去治愈恶人(内在或性格上)的疾病,使恶人不再作恶^⑤。

上文简略地说明,在一些当代西方哲学家感兴趣的问题上,阳明可以作出有意义的贡献。当然,这样的例子还很多。事实上,阳明关于道德之恶的看法可以发展出一个既非逆喻(oxymoron)^⑥又非悖论^⑦的道德运气概念;他的“以天地万物为一体”^⑧(在一个人对其自身美德的关心要求其关心自然的意义上)可以发展出一种与西方传统中不同的、不以人类为中心甚至也不以自我为中心的环境美德伦理学;他对道德教化方式的广泛讨论有助于回应美德伦理学所遇到的情境主义责难。如果我们考察中国传统中王阳明之外的其他哲学家,那么可讨论的问题就会呈现指数增长。我们从事中国哲学研究的专家必须深入中西两大哲学传统来展开这样的比较哲学研究,也必须明白,我们在试图达到奥伯丁所说的“迫切而不可能达到的要求”。尽管如此,我们给出的问题列表可以使我们有信心面对那位哲学系主任所提出的问题:“中国哲学有助于解决那些当今哲学家致力研究的问题吗?”我们可以响亮地回答:“是的!”

① Michael Slote, *Moral Sentimentalism* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 6.

② See Adam Morton, “Empathy for the Devil,” in Amy Coplan and Peter Goldie, *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

③ Slote, *Moral Sentimentalism*, 35.

④ Slote, *Moral Sentimentalism*, 37.

⑤ 关于这个问题的初步研究,见 Yong Huang, “Empathy with ‘Devils’: Wang Yangming’s Contribution to Contemporary Moral Philosophy,” in *Moral and Intellectual Virtues in Western and Chinese Philosophy*, edited by Michael Mi, Michael Slote, and Ernest Sosa (Routledge, 2015), 214–234; 中文版见《对恶人的同感:我们能从王阳明那里学到什么》,杜维明、张广智编;《天人合一与文明多样性》,北京:光明日报出版社,2015年,第651–675页。

⑥ Bernard Williams, *Moral Luck*, 251.

⑦ Thomas Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 34.

⑧ 王守仁:《大学问》,王守仁撰,吴光、钱明、董平、姚延福编校:《王阳明全集》,第968页。

四、结语：在英语世界研究中国哲学的第三重约束

笔者在本文中试图说明,至少是为了改变中国哲学在西方哲学界的边缘地位,在西方哲学语境中从事中国哲学研究的专家可以而且应该在其研究中接受奥伯丁所谓的二重约束。就是说,他们应该能够向西方主流哲学家表明,一方面,中国哲学传统中有一些为他们(西方哲学家)所不熟悉的东西,而另一方面,这些东西也不能是他们完全不熟悉的方面。这是奥伯丁对这个双重约束的表述。换句话说,一方面,中国传统哲学家也能参与讨论他们(西方哲学家)今天所感兴趣的问题,而另一方面,中国传统哲学家在这些问题上所持的一些看法不仅与西方哲学传统中的有代表性的看法不同,而且可能比后者更有道理。这是笔者对这个双重约束的表述。但不管是奥伯丁的表述还是笔者的表述,这种双重约束似乎都会使得从事中国哲学研究的学者所进行的工作有断章取义之嫌。例如,为了说明王阳明对当代西方哲学中的道德运气概念可能作出的贡献,我们就会把王阳明著作中的有关段落从其上下文中抽出来,而这样就可能曲解王阳明这些话的原意。

关于这样的批评,一方面,我们必须说,在从事学术研究中一定的抽象(这里所谓的抽象指的是将一位哲学家的某个思想从其上下文中抽离出来,而不是指与具体相对应的抽象,尽管这两种抽象也不是完全没有关系)是不可避免的。不然的话,我们就无法就王阳明哲学的某一个方面写学术文章;每次写王阳明的时候就必须呈现王阳明思想的全貌,因而就必须写专著。并且可能这还不够,因为我们不能把王阳明从其所属的儒家传统中抽离出来:离开了儒家传统是无法理解王阳明的。然而这还是不够,因为王阳明也受到了佛教的深刻影响,而中国的佛教又是从印度来的,印度的佛教又与印度教思想密不可分……这样我们就必须写系列专著。这显然是不现实的。就此而言,我们把某个中国哲学家的某些思想从其哲学体系中抽离出来以回应当代西方哲学家的问题也不是完全不合法的。

但另一方面,我们也必须注意到,当我们把某个哲学家的某个思想从其哲学体系中抽离出来时,也确实有断章取义和歪曲原意的可能。怎么避免这个问题呢?笔者认为,这里我们必须区分一位学者的研究过程和其写作过程。虽然我们不得不承认,在我们从事写作时,我们只能关注某个哲学家的某个方面,但这种写作是建立在研究的基础上的,而在从事研究时,我们就必须把我们所关注的这个哲学家思想的某个方面与别的方面联系起来,甚至把这个哲学家的思想与影响了他的以及被他影响的其他哲学家的思想联系起来。只有这样,才能确保我们对某个特定研究中所关心的这个哲学家思想的某个特定方面的理解是正确的,从而我们可以将这个因此而得到正确理解的方面从其所属的这个哲学家思想的其他方面合理地抽离出来,以回应当代西方哲学家所关心的问题。就笔者自己有限的经验而言,只有通过这样的研究,我们才能在中国哲学中真正发掘出能对当代西方哲学家所关注的问题作出贡献的资源。因此,笔者认为,在西方哲学语境中从事中国哲学研究的学者,在其从事本文所推崇的那种研究时,除了上面提到的双重约束外,还需要接受另一约束,即第三重约束:他们向西方哲学家所呈现的中国哲学,应该能够得到在中国哲学语境中从事中国哲学研究的学者的认可,也就是说,这是建立在对中国哲学家的认真的文本和历史研究基础上的。

[责任编辑 李 梅]