

从整体主义哲学看中国古代哲学 超越性概念与范畴的翻译

胡翠娥

(南开大学外国语学院, 天津 300071)

[摘要] 中国古代哲学超越性概念与范畴的翻译问题, 关系到中国哲学在世界哲学之林如何自我定位以及与世界哲学如何对话。对中国古代哲学是否存在超越性概念与范畴以及如何翻译这一问题, 文化上的排外论、兼容论和多元论有不同的回答和主张。多元论中的普遍主义强调文化共同性, 特殊主义则强调个体的独特性。立足普遍性可以发现各种文化之间的联系, 但不是为了寻求一种把独特性沦为背景的世界语言; 立足特殊性能够尊重各种文化的独特性, 但是不能由此认为它们必然彼此互不相干。标举中国哲学独特性的特殊论者, 倾向于放弃西方哲学传统中被认为具有高度超越意义的概念和范畴。整体主义是普遍性与特殊性的统一, 整体主义哲学翻译观认为, 中西哲学传统中有着一些共通的问题意识和思维范畴。中国哲学中的超越性范畴是确实存在的, 诸如“天”“道”“自然”等普遍的人类经验和问题范畴, 大可以寻找最相似的译名, 这是“同”; 而对这些范畴提供具体的解释和论述, 就是在提供中国哲学对这些普遍问题的独特回应。哲学概念和范畴翻译中体现的这种“同-异”张力, 尊重了中国哲学对共同问题的特有回应这一事实。这种名同实异、异趣同调的翻译主张能帮助中国哲学实现与世界哲学真正平等的对话与交流, 为人类整体智慧的提升做出贡献。

[关键词] 中国哲学 哲学翻译 整体主义 超越性 内在性 概念与范畴

[中图分类号] B244 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 2096-983X(2024)02-0139-11

一、引言

“范畴是反映客观事物的统一性和普遍联系的思维形式, 也就是具有一定普遍性的基本概念。”^{[1][P2]}中国古无概念一词, “达名”“类名”“有实必待之名”大致相当于现在所说的范畴。中国哲学概念和范畴的翻译之所以成为研究关注的重点, 因为它们被认为是中国哲学思想的承载。在经历了西方传教士和早期汉学

家对中国哲学典籍的文化归化翻译后, 当代的中国典籍翻译及翻译研究在拨乱反正的同时, 却呈现出急于把中国哲学概念和范畴同西方名词划清界限、标举中国哲学独特性的倾向, 这种倾向一方面表明, 多数论者害怕中国哲学在被翻译的过程中丧失其主体性, 担心中国哲学的思想内容逐渐沦为西方观念的注脚材料, 从而面临被格义的危险。这种担心既体现出对中国文化在面对西方文化时能否保留其卓越的焦

收稿日期: 2023-02-19; 修回日期: 2023-05-24

作者简介: 胡翠娥, 教授, 主要从事中西翻译史与海外汉学研究。

虑,也反映了对处于世界哲学之林的中国哲学的发展缺乏自信和正确的认知。另一方面,论者对源自宗教批评中排外论、包容论、多元论的内涵及其在当代文化批评中的引申,尤其是特殊论潜在的悖论,缺乏警觉。第三种原因也可能是因为,论者鲜少对哲学名词、概念和范畴做出清楚的分,因此在分析个例和总结翻译原则和方法时,笼而统之,缺乏一定的学理依据。张岱年先生把中国古代哲学范畴大致分为78个单一范畴和48对对偶范畴^{[1](P14)},其中“天”“道”“太极”“理”等具有超越意义的最高范畴在汉学家的翻译和论述中,分歧较大。特殊论者倾向于放弃西方的一些概念,避开如“Heaven”“the Way”“Goodness”等西方哲学传统中被认为具有高度超越意义的概念和范畴,另辟蹊径。如此,是否就能绕开格义的陷阱,很好地达到中西哲学交流与汇通的目的呢?

如果只从语言和等效立论,必不能得出中正的结论,只有立足于当代人类命运共同体理念,着眼于哲学共同体的建设,思考中西哲学异同与交流前景,或许才可以得到些许启发。作为构筑中华文化底层逻辑的中国古典哲学,对构建人类命运共同体有着当仁不让的理论渊源和现实担当。例如构建人类命运共同体理论强调平等包容,超越了西方“主体”统治“客体”的哲学思维,契合了儒学的仁爱、民本、诚信、正义、和合、大同等传统思想;更重要的是,构建人类命运共同体理论强调世界既具有多样性又具有统一性,克服了西方中心论、历史终结论只强调“一”而排斥“多”的方法论弊端,契合了宋明理学中的核心思想“理一分殊”。中国哲学典籍在西方的译传历史悠久,其所推动的中西文化交流和当代中西学者对诸子的互诠,成为中国哲学现代化和世界化不可缺少的资源与动力。如何看待作为世界哲学一部分的中国古典哲学中的超越性概念和范畴,如何翻译哲学概念和范畴,不仅仅是语言学上的问题,更是对中西哲学关系和交流的省思。本文首先借助

宗教批评中的排外论、包容论和多元论三重区分,对中西哲学中的“超越性”概念进行比较文化上的审视;其次从整体主义出发,思考中国古代哲学中超越性概念和范畴的翻译问题,检讨中国哲学如何在翻译中自觉与西方哲学相互观照、双向互诠。

二、从排外论、包容论、多元论到整体主义

中国哲学研究中存在两个基本要素,“即西方哲学的观念资源和中国传统哲学的思想内容”。^[2]西方的观念资源,尤其是超越性概念和范畴是否能够表述中国传统哲学,它的合法性如何,这些不仅是令译者“旬月踟蹰”的难题,其实也是现代“中国哲学”建制以来一直面临的问题。要回答中国哲学中是否存在超越性概念和范畴这个问题,就必须对“超越性”做一个多维度、多层次的比较文化分析。由于“超越性”主要是宗教神学的重要题目,我们首先从宗教神学上排外论、包容论、多元论的三重区分,来审视对于超越的“终极实在”问题所持的不同立场。

(一)排外论、包容论、多元论

基督教对待其他宗教的三种态度可分为排外论(exclusivism)、包容论(inclusivism)和多元论(pluralism)。排外论强调基督教的特殊性和独特性,其代表人物是克莱默(Hendrik Kraemer)。他强调,“上帝在耶稣基督身上启示道与真理,使之为世界所知。这种启示是特殊的,有其独特的范畴,无法同其他宗教传统中发现的启示思想相提并论”。^{[3](P607)}持相似观点的有巴特(Karl Barth),尼尔(Stephen C. Neil),纽比金(Lesslie Newbigin)等。包容论认为只有一种宗教代表了绝对真理,所有别的宗教都只反映了这个绝对真理的一个部分、一个阶段或一个方面。以“拯救”为例,排外论认为教会之外无拯救,即拯救只限于基督徒。包容论承认,拯救的过程在世上每一个宗教内外都发生,但又坚

持无论在哪里发生,都是基督之功。^{[4](P19)}显然,排外论杜绝了一切可能的宽容,包容论的宽容是屈尊附就的,带有明显的西方中心色彩,它们都没有给真正的宗教和文化对话留有余地。真正的宗教和文化对话,只有在多元主义中才成为可能。

多元论的一个根本看法是,各个宗教总体上是相互平等的,它又可以分为普遍主义多元论和特殊主义多元论。普遍主义多元论以约翰·希克为代表,它以本体论的一元论为前提,其基本观点是,每一种宗教都是对那个终极精神实体的独特的、同样有效的把握,此精神实体在一些宗教中表述为“上帝”,而在另一些宗教中用非有神论或无神论名词表述。因此,在提到所有宗教背后的精神实体时,它更愿意用“终极实在”,避免使用“上帝”。^{[3](P616)}希克认为,每一个信仰都以不同方式要求我们超越自我观,也要求我们重新以终极奥秘为中心。这个终极奥秘可以是基督教的“上帝”、佛教的“空”、伊斯兰教的“安拉”、儒教的“道”。^{[4](P28)}史密斯也主张,所有的宗教都拥有一个经验共核,所有的人类宗教传统以信仰为共同本质。他批评基督教没能或者拒绝承认非基督教信仰也具有超越性。^{[5](P126)}

特殊主义多元论以本体论的多元论为前提,其基本观点是,各个宗教之间的不同并不是对同一实在的不同认识,而是对不同实在的认识。也就是说,各个宗教崇拜的东西不同,向其信徒所保证的东西也根本不同,其代表人物是海姆。海姆批评希克的普遍主义多元论以一种宗教或神学世界语形式出现,似乎所有特殊的宗教语言都可以翻译成这种世界语。由于普遍主义多元论是以本体论一元论为基础,因此,海姆认为希克的多元论是表面的,其着重点恰恰不是宗教的多样性,而是同一性。海姆认为宗教之间的差别并非只是现象上的差别,而且也是本质上的差别。以得救而言,“如果它指的是克服原罪和死亡而实现与上帝的融合,只有基督教可以拯救;如果它指的是摆脱所有欲

望,只有佛教能够拯救……如果它指的是反对特权阶层和争取生产资料国有制的革命,那么只有马克思主义才能拯救”。^{[6](P138)}

(二)整体主义

宗教批评上的三重区分可以运用到真理的各个领域,文化、哲学亦然。普遍主义多元论强调所有文化、哲学的普遍性,特殊主义多元论强调个体的独特性,他们的初衷和目标都是实现对话。立足普遍性可以发现各种文化之间的联系,但不是为了寻求一种把独特性沦为背景的世界语言;立足特殊性使我们能够尊重各种文化的独特性,但是不能由此认为它们必然彼此互不相干。正如黄勇所说,我们的时代是一个全球—地域化(glocal)的时代,“最能反映这样一种全球—地域化的哲学理论既不是普遍主义(universalism)也不是独特主义(particularism),而是整体主义(holism)”。^{[7](自序)}与强调共同性的普遍主义和强调差别的特殊主义不同,整体主义强调的是各部分之间的相互联系和相互影响。构成一个整合的人类宗教(哲学/文化)史的,不是什么共同的本质,而是由于这些不同传统的相互交叉重叠。

普遍交流和文化对话是整体主义的题内应有之义。雅斯贝斯早在20世纪50年代提出的世界哲学理念就是以普遍交流和文化对话为基础。最代表其思想创新的是“轴心时代”概念。简言之,他认为在公元前800年至公元前200年间存在一个轴心时代,东方和西方在人类历史上出现第一次精神上的突破,产生了我们今天的宗教和思考的基本范畴,确切地说,是在中国、印度、伊朗、巴勒斯坦和希腊等地区全部出现了这个时代的新特点,人意识到存在整体、自身和自身的界,人们开始从超越性的高度和主观性的深度体验绝对。^{[8](P9-10)}雅斯贝斯的世界哲学理念和对普遍性的追求,是摒弃西方中心论的多样性的统一,是以文明之间互相学习为宗旨的文化对话。他从统一的人性出发指出,西方绝非走在一条人性自我完善的道路上,“中国、印度的哲学史不是多余地重复我们思考的

东西,而是关涉到我们自身的东西,因为它使我们了解我们没有实现的人类潜能,并让我们接触到另一种人性的真实起源”。^{[8](P97)}这里的人性不是生物学、心理学的观察,而是出自更高起源的统一的人性,即轴心时代文化共同爆发的精神创造。他强调的是基于我与他者平等交流基础上的统一,而不是从自我出发、以自我为价值参照的投射式统一。他指出,仅仅从自身基础出发,以信仰的目光寻找历史的统一;和让自身意识与陌生的意识相联系,与其他每个人的基础相交流,并在其中思考历史的统一,这是两件不同的事:“在这个时代(轴心时代),基本的范畴产生了——我们直至今今天仍然在这些范畴中思考。……无论在何种意义上,人都已迈出了走向普遍性的步伐。”^{[8](P10)}如果把整个哲学的世界史作为参考系,雅斯贝斯的观察揭示了世界哲学的发展规律,一些基本范畴例如“自然”“理性”“宗教”“自由”等反映了人类精神的普遍关切,我们至今仍然在这些范畴中思考,只不过思考的方式以及赋予这些范畴的内涵因文化和历史而不同,是普遍性中有特殊性,是多样性的统一。

作为克服了普遍主义和特殊主义的整体主义必然是普遍性与特殊性的统一。牟宗三先生在论述“两种真理以及其普遍性之不同”时,区分了“外延的真理”(extensional truth)和“内容的真理”(intensional truth),其中外延的真理指科学的真理,不系属于主体而可以客观地肯断,具有绝对的普遍性;内容的真理系属于主体,与人生相关,也具有相应的普遍性。两种真理都具有普遍性,但是外延的普遍性是抽象的普遍性,内容的普遍性是具体的普遍性。具体的普遍性不像二加二等于四那样没有主体性,没有弹性,而是有弹性、有主体性,也就是既有普遍性,也有独特性。每个文化系统的开端都是通过一个通孔,有其限制,也就是特殊性,但是一旦从通孔里面呈现出一个观念或概念,它就有相当的普遍性。西方文化发端的通孔是外延真理,取得了辉煌的成就,中国文化

注重内容真理,一旦从通孔中表现出来,也具有普遍性和共同性。所以,儒家的“人性”不能光从西方“human nature”(人的自然)这一普遍意义去理解,要考虑到孟子笔下和宋明理学中的“性”之特殊性。^{[9](P18-42)}“内容的真理”和“具体的普遍性”体现的正是整体主义中普遍性与特殊性的融合。如雅斯贝斯所说,正是通过对共同之处的观察,不同之处才变得清晰起来——无论是从人的特殊本性的角度,还是从历史处境和历史事件的角度去把握:“一种在普遍性尺度下完全特殊的事物可能恰恰实现了真正的历史性。”^{[8](P344-345)}

三、中国哲学中的超越性概念和范畴

那么中国哲学中是否存在类似的超越性概念和范畴呢?对这个问题,排外论、包容论、普遍主义多元论、特殊主义多元论和整体主义各有不同的回答。

(一)排外论的否定

排外论的否定立场可以追溯到最初的耶稣会传教士龙华民,他在《关于上帝、天神和灵魂争论的简短回答》中详尽分析了理学中的“天”“理”“气”等概念,最后得出中国人思想中没有精神性实体的存在。^{[10](P183-224)}这开启了把儒学视为宗教却没有诉诸任何超越性上帝概念的认知取向。例如黑格尔本着“欧洲绝对地是历史的终点”^{[11](P106)}的欧洲中心论,认为孔子的思想只是世俗的道德教训;中国的宗教属于最低等的自然宗教,中国宗教中的“天”无法脱离现实世界,因此欠缺一种超越性:“中国人的天并不是在尘世之上形成一个独立王国……而是一切都在尘世间,一切拥有力量的东西都隶属于皇帝。”^{[12](P119)}韦伯也本着这种天堂与俗世必然对峙紧张的二元论出发,断言中国人“就像真正的古希腊人一样,没有事先确定下来的超验的伦理,没有超世的上帝的律令与现世之间的对峙,没有对彼岸目标的追求,也没有极恶的

观念”。^{[13](P234-235)}

(二) 包容论的肯定

包容论的肯定立场同样可以追溯到最初的耶稣会传教士，他们在翻译解释中国古代哲学的核心名词和概念时，经常诉诸超越的观念，例如利玛窦认为在中国先秦典籍中找到了基督教的至高神天主，开启了以“God”翻译“帝/上帝”，以大写“Heaven”译“天”，以“the Way”译“道”，以“Goodness”译“仁”等的先例。19世纪新教传教士也持类似的想法，如理雅各说《诗经》和《书经》中的“天”和“帝”两个字表明了古代中国的一神论宗教。^{[14](P11)}

(三) 特殊主义多元论的否定

早期排外论对中国哲学中超越性概念的否定具有明显的西方中心论，在基督教和儒家思想之间划出了高低优劣。与之不同的是，特殊主义多元论本着尊重文化独特性的原则，不认为中国古代哲学中有超越性上帝概念，其典型代表是安乐哲和郝大维。郝大维和安乐哲这么定义“超越性”：“严格意义上，如果B的存在、意义和重要性只有依靠A才能获得充分的说明，然而反之则不然，那么，对于B来说，A是超越的。”^{[15](P154)}最高的超越性存在就是西方的“上帝”，它具有不依赖他物而存在的独立性、永恒性和静止性。最早的超越性范畴可以追溯到古希腊哲学。希腊的哲学传统明显地以各种方式诉诸于超越，巴门尼德的“存在”，留基波与德谟克利特的“原子”概念，柏拉图的“理念”世界，都是独立于、不受影响于它们赋予形式的那些事物。这一意义在犹太教-基督教神学中发展到极致，一直影响到西方的近现代哲学甚至科学，“严格的超越的观念，在西方的思想传统中，是一个深刻而重要的观念。在逻辑的、科学的、哲学的和神学的话语中，超越的概念通常是用那些最严密的词语加以规定的”。^{[15](P196)}

郝大维和安乐哲秉持的是“超越”与“内在”二元对立模式。本着这种外在超越原则，安乐哲认为儒家是一种无神论。^{[16](P264-273)}郝大维和安乐哲站在比较哲学特殊论立场，认为诸

如“绝对”“超越”和“主观性”等概念在中国文化中未必具有意义。除此，其他与西方知识传统的沿革息息相关的众多概念，大致上也未必与中国文化环境的缘起和发展有过什么关联。他们指出，西方人用超越性术语去翻译中国这一显然是缺乏超越性的哲学思想时，体现出西方的种族中心主义。^{[17](P1-2)}安乐哲和郝大维坚持中国哲学里的“天”不具有超越性，儒家的“天”是内在的，基督教的“Heaven”则是超越的。在解释《论语·阳货》中“天何言哉？四时行焉，百物生焉”时，他提出，“天不是一个先存的、产生和培育一个独立于它之外的世界的创世原则，而是一个自发产生的现象世界的总称。天是完全内在的，没有独立于构成其现象之外的存在。说天创造了现象，同样可以说现象创造了天；天与现象之间是相互依存的关系”。^{[18](P207)}他们认为，19世纪末到20世纪初传教士翻译的中国典籍中，引入了像“天国”“真理”和“自我”这些词汇，是没有注意到形成中西文化环境的基本假定，而这一欠缺本身又是由西方的理性观和“超越的虚饰”引发的普遍主义冲动造成的。

对此，杜维明提出，安乐哲和郝大维突出中国传统的特殊性和独一无二性，批评史华兹和狄百瑞等人的理性主义和自由主义进路，其实是把中国传统中已经开发出来的并有很强生命力的资源反而边缘化或消解掉了。周勤则直接指出，西方对儒学传统的研究从黑格尔、韦伯式的否定性分判到郝大维、安乐哲所代表的肯定性消解在某种程度上画了一个殊途同归的圆，二者都否定了儒家的思想内核。^{[19](P19)}

(四) 普遍主义多元论的肯定

诚然如郝大维和安乐哲所言，普遍主义的背后可能隐藏着西方中心主义，如早期传教士的普遍论就带有西方普救主义色彩；但是普遍主义多元论，正如前述，摒弃了西方中心论，是对早期普救主义的超越。普遍主义多元论肯定中国哲学中具有“超越性”概念。雅斯贝斯认为，在轴心时代，所有的文化都有一种对超越

的突破,“人类在自我深处和超越的明晰中体验绝对”。^{[20](P100)}秉持雅斯贝斯“轴心时代对超越的突破”理念,史华兹在分析周代“天”的意义时,认为天被提升到了宇宙论及社会伦理生活中居于中心且超越的位置,“把人间秩序统治者的伦理的和礼仪的行为的最终裁判权交给高高在上的神,这一做法似乎引进了真正新颖的超验层面的内容”。^{[21](P62)}他认为,后来《论语》中的“天”还是一个宗教概念,是一个有意识的存在,而不是非人格的自然秩序,因为“天”经常与孔子本人的独特使命相关,如孔子说,“知我者其天乎!”(《论语·宪问》)“文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何?”^{[22](P122)}

泰勒从一般认为与超越性联袂出现的绝对概念入手,主张宗教里的绝对概念可以是超越的或内在的,有神论的或一元论的,或任何其他形式。他认为儒家传统中存在这样的绝对概念,那就是早期儒家思想中的“天”和后期宋明理学中的“天理”。^[23]克拉克在分析孔子与罗蒂思想的异同时,也认为在周代文化中,“天”不是一种非人格的自然力量,而是超验的、人格的、道德的本原和力量。^{[24](P234)}在将儒家的“天”与希伯来的“上帝”进行细致的比较之后,克拉克得出结论,二者有着惊人的相似之处,“都有一个单一的、终极的、人格化的价值和力量来源”。^[25]

南乐山认为郝、安把中西文化作为两个整体进行对比,把每种文化归入某些本质特点。他们对中国哲学和西方哲学中是否具有超越性做出的非此即彼的裁定,和他们在线性秩序原则/关联思维、抽象实体/具体事物等进行对比一样,是为了推动所有的哲学进入一种文化构建的假定,即文化传统之间存在可认识和裁定的真实的、无处不在的差异。^{[26](P49)}他反对郝大维和安乐哲严格意义的超越概念。在他看来,在这种严格的超越的意义上,没有任何东西,包括郝大维和安乐哲用作严格超越的例子,如上帝、柏拉图的形式、不动之动、古代的原子、

决定性意志等,可以是超越的,因为它们都不能通过本身得到解释,而只能通过其解释功能来解释。^{[26](P150)}针对认为儒家传统只有伦理学没有形而上学的观点,南乐山认为儒家虽然没有像西方或南亚那样集中而详细地讨论形而上学,但是有自己的形而上学资源,从中引出最高实在的方向,并且以周敦颐的《太极图说》加以说明。^{[27](P1-15)}

(五) 整体主义的“内在超越论”

与上述普遍论试图从儒家的“天”与基督教的“上帝”在超越性上相同或相似不同的是,许多当代新儒家在承认“天”的超越性同时,又主张其内在性,因而是“内在超越”,以区别于西方传统哲学中的“外在超越”。唐君毅认为,中国思想于天德中开出地德,天地并称,实表示一极高之形上学与宗教的智慧,“故天一方不失其超越性,在人与万物之上,一方亦内在人与万物之中”。^{[28](P338)}牟宗三则从内在又超越层面指出,“天道高高在上,有超越的意义。天道贯注于人身之时,又内在于人而为人的人性,这时天道又是内在的(Immanent,与Transcendent是相反字)。天道既超越又内在”。^{[29](P21)}杜维明始终坚持早期儒家的“天”具有超越维度,他认为儒家有它超越的一面,但是内在于现实来体现。^{[30](P104-129)}李明辉指出,郝大维和安乐哲之所以反对当代新儒家以“超越性”来诠释儒家思想,与其说是对儒家思想的理解不同,不如说是对“超越性”概念的使用差异。郝、安二人的“超越性”概念既过于狭隘、又过于宽泛。郝、安是在“超越性”与“内在性”对立的二元架构下使用“超越性”概念,如果摆脱这种二元论,则“超越性”可以表示现实性与理想性、有限性与无限性之间的张力。西方现代的存在主义哲学所理解的“超越性”也与此意义相近,因为存在主义把作为行动者的人作为“超越性原则”;甚至在康德哲学中,“上帝的存在”“灵魂不灭”“意志自由”这三个理念在思辨方面虽是“超越的”,但在实践方面却转化为“内在的”。按照这个宽松的意义,“超越性”与“内在

性”未必构成矛盾。^{[12](P129-135)}另一方面,在基督教的发展中,对上帝与人和万物的关系的思考,也呈现出从绝对超越性,到超越性与内在于性相结合的趋势。

四、中国古代哲学超越性概念与范畴的翻译

多元主义特殊论和多元主义普遍论关于中国哲学概念和范畴是否具有超越性给出的回答决定了他们不同的翻译进路。从超验性的文化对等出发,争论最多的中国哲学核心概念是“天”或“帝”。“天”是中国古代哲学的一个重要概念,中国哲学可以称为“天人之学”,戴震说:“天之道,经之大训萃焉。”(《原善》)如何译“天”是向西方世界传播、建立中国古代哲学话语的第一步。王国维在论孔子之学说的第一编“形而上学”下第一章就是“天道与天命”,他把“天”之观念分为“有形之天”和“无象之天”两种,而“无象之天”又分为主宰之天、自然之理法、宇宙之本原和命四种。^{[31](P26)}张岱年把中国哲学中的“天”分为自然之天、主宰之天、义理之天。^{[1](P1-17)}作为主宰意义的“天”,自上古就有之,与“上帝”同义,如《诗经》“天命玄鸟,降而生商”“上帝临女”,《书经》“唯皇上帝”。孔子笔下的“天”,仍有最高主宰的意义,如《论语·子罕》:“天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也。”孟子继承孔子的思想,也认为天是世界的主宰。万章问孟子,尧把天下让给了舜,有这么回事吗?“曰:‘天与之。’‘天与之者,谆谆然命之乎?’曰:‘否。天不言,以行与事示之而已矣。’”(《孟子·万章上》)“天”并不是像一个人那样发布命令,而是通过行为和事件来展示它的意志。除此,“天”还有“天然”之义,如《庄子·秋水》:“牛马四足,是谓天;落马首,穿牛鼻,是谓人。”到宋代,哲学思想有了新的发展,以天为哲学的最高实体。张载以天为太虚:“由太虚,有天之名。”(《正蒙·太和》)这里的天是最高的客观实在。程颢以理言

天,以为天就是理:“天者,理也。”(《河南程氏遗书》卷十一)程颐以为理、性、天是同一的,性即理也。二程以理以天为最高概念,所以强调天与理同一。

毫无疑问,无论是主宰之天还是义理之天,都具有形而上意义的超越性。论及这类哲学范畴的翻译时,史华兹认为,任何现代译文之中必定包含有运用现代西方语言范畴与思想范畴所做的解释,不能假定西方文化中诸如自然、理性、科学、宗教和自由之类的术语,能够与中国文化中的道、理和气之类术语恰好吻合,这是事实。不顾它们在西方或中国的复杂历史而完全不假思索地运用,对于比较思想研究是一种阻碍;然而完全拒绝使用,同样也是为文化所限,后者是文化特殊论。他指出,一个中国词汇的语义范围可以在许多点上覆盖另一西方词汇的语义范围,因此,不要去争辩如“religion”一类的词汇是否适用于中国,或者如“tao”一类的术语是否适用于西方:“西方范畴是无法回避的。……超越了语言、历史和文化以及福柯所说‘话语’障碍的比较思想研究是可能的。这种信念相信:人类经验共有同一个世界。”^{[21](P14-17)}

郝大维和安乐哲由于坚持中国哲学中“天”不具有超越性,因此反对把“天”翻译为“Heaven”。对《中庸》里的“天命之谓性”句,安乐哲说西方对这句话的翻译“What is decreed by Heaven”,常常带有强烈的本质主义假定。他引用了唐君毅从天与人之间的相互关系对“天命”的阐释,^[32]建议译为:“The relationships that obtain between man and his world (tian ming) are what is meant by xing.”^{[33](P143-178)}(直译为“人与世界之间所获得的关系即是性。”)葛瑞汉认为第二种译文根本不是翻译,安乐哲是混淆了翻译和解释的区别。他说,不管人们对哪种才是正当的翻译持何种意见,我们有理由坚持,哲学翻译应当尽力接近原文的关键概念和概念之间的逻辑关系,遵从原作的思想结构而不是对它重新加工;“天命”包含了“天”和“命”,“天”是中国人经验世界的重要部分,

“命”是个隐喻，借用了人间统治者的命令。从经验世界和人间隐喻取材的“天命”思想在安乐哲译文中全然不见，代替的恰恰是完全西方化的重新概念化。就哲学概念和范畴的翻译而言，葛瑞汉认为，所有的对等都是不充分的，完全的对等是不可企及的，因此在翻译未能做到的地方，可以补之以解释。^{[34](P267-322)}南乐山因为主张儒家思想中“天”的超越性，采纳了陈荣捷的译文“*What Heaven (T' ien, Nature) imparts to man is called human nature*”，不仅大写“*Heaven*”而且大写“*Nature*”。^{[26](P154)}本着中西哲学在超验性上必然对立的立场，安乐哲也反对用其他在西方哲学中明显具有超越性的词和概念如“*the Way*”“*virtue*”和“*humanity*”等来对译“道”“德”和“仁”，因为“*the Way*”代表西方形而上思想中对于绝对真理和权威的崇拜，“*virtue*”与“*freedom*”“*individual*”“*reason*”等一起构成一个西方哲学的词汇场，“*humanity*”则是一个普适性概念，会破坏“仁”的个别性。为了突出两种哲学的本质区别，他宁可选择“*way-making*”“*excellence*”和“*authoritative person*”来翻译“道”“德”和“仁”^[35]，这些英译词虽然祛除了超越性特征，但是在基本的语义上与中文相去甚远，而且由于繁复的构词法使之看上去非常古怪。

再比如宋明理学中的最高范畴“理”，最初的传教士如龙华民译为“*the first principle*”（“第一原理”），后来的传教士也用“*reason*”“*law*”“*fate*”等对译^[36]，20世纪50年代随着卜德英译冯友兰《中国哲学史》在西方的流行和20世纪60年代陈荣捷编译的《中国哲学资料书》和20世纪80年代翻译的《北溪字义》，他们对“理”的译词“*principle*”广为接受，如柯雄文、成中英、唐君毅、牟宗三都采用了这一译词^[37]，其原因不能不归因于“*principle*”尤其是“*the first principle*”在西方哲学中所指向的那个超越性存在与“理”在理学中的超越性有共同之处。后来出现的“*pattern*”“*coherence*”等对译词，明显是想摆脱“*principle*”的超越

色彩而做出的努力，虽然各有一定的道理，但正如彭国翔所说，都是意在揭示“*principle*”所遗失的“理”之其他内涵，“但是这并不意味着‘*principle*’的译法就错了……后起的种种新译，往往只是增加或强调不同的理解层面，并不足以否定前译”。^[38]

在分析中西形而上学为什么有共同的来源及造成两者分流的原因是什么的问题时，赵敦华指出，人类心理机制的普遍性和必然性决定了形而上学的共同来源，而概念的语言载体和社会作用等具体的中西历史条件造成了中西形而上学分流。“新近诞生的进化心理学认为，与近一万年文明的变迁相比，人类在几百万年的进化过程中形成的心理机制是相对稳定的，是现代智人的共同特征。那种认为中国人与西方人有着完全不同的‘思维模式’的看法，实际上是把人类分为不同‘种族’时观念的残余。”^[39]整体主义的翻译观就是既注重中国哲学的特殊性，但是不把它从世界哲学中剥离，还要从更高的人生和人性上看待它与西方哲学的共通性。落实到概念和范畴的翻译，名同实异、异趣同调既是可行的翻译方法，为中国哲学的英译提供了指南，更是对当代中西哲学关系发展方向描绘的蓝图。这说明，在一些基于人类普遍经验和人类普遍心理机制的形而上学思维上，我们没有必要刻意回避共同的名词而另起炉灶，因为译名固然重要，但不是一劳永逸的，具体确切的内涵还需要自我解释。在翻译中国哲学如“天”“道”“性”等超越性范畴时，大可以使用西方哲学中相同或相似的名词“*Heaven*”“*the Way*”“*Nature*”，因为它们在语义上的指称意义是相同的，这是由人类心理机制的普遍性和必然性决定的；不同的是中西文化在各自发展中所赋予的内涵和思想观念，而这需要更加具体的论述和研究。哲学概念和范畴翻译中体现的这种“同-异”张力，尊重了中国哲学对共同问题的特有回应这一事实。

中国哲学外译的目的和最终效用，必然是援中入西，但是在此之前，译者的思维中必然

存在一个援西入中的中西哲学比较过程,因为严肃的哲学翻译,必然要求译者思考如何处理传统中国哲学与西方哲学的关系问题。反向思考一下,那些基督教特有的概念和范畴在翻译成汉语时,除了少数音译之外,大多数也是在汉语中寻找语义和文化上基本对应的名词,例如“救赎”“上帝”“原罪”“圣餐”等等。以“上帝”为例,它本是《诗经》《书经》中用来指称至高神的名词,当它被用做基督教中那个唯一的至高人格神“God”的对译词时,我们都清楚二者在宗教和文化上的共同性,也认识到它们各自的独特性,没有人会认为二者能做到文化上的完全等值,更不会错认彼此。又比如佛教中的“平等性”就是普遍性,观空就是得一切法(特殊事物)的平等性。现在当我们译西方“equality”为“平等”时,读者绝不会错认此平等为彼平等。

即便是像“哲学”与“宗教”这样的概念,虽然是“philosophy”和“religion”的汉译,但我们不会把它们所指与涵义就局限在西方的“philosophy”和“religion”上而排除中国固有的哲学与宗教传统。正如彭国翔所言,如果一提到“哲学”与“宗教”,就不自觉总想到“philosophy”和“religion”,于是认为中国哲学不能称为“哲学”,儒、释、道不能称为“宗教”,这貌似强调中国传统的特性,其实反倒落入西方中心论的窠臼而不自知。^[40]反过来也可以说,但凡出现“Heaven”“the Way”等,就必然以为是西方哲学中特有的超越性概念,于是认为中国典籍中的“天”“天道”必然不具有超越性而不能用作它们的英译词,这也是貌似在强调中国传统,其实是自我孤立而不自知。

张岱年先生在厘清名词、概念和范畴的区别时指出,表示普遍存在或表示事物类型的名词可称为概念,如物、马等;但不是所有的概念都可以称为范畴,简单说来,表示存在的统一性、普遍联系和普遍准则的可以称为范畴,而一些常识性概念如日、月、牛、马等,不能叫做范畴;历史上许多哲学家提出了很多独创概念,有

些后来被许多人普遍采用,有些则没有。凡一家独用的概念,不能算作有普遍意义的范畴。^{[1](P5)}从这可以看出,普遍性和历史性是“范畴”的题中应有之义。历史上经常存在不同思想家采用同一范畴却赋予不同甚至相反涵义的现象,如同是“道”,老庄认为它是先于天地万物、又是万物存在依据的抽象的实体,在儒家《易传》中,“一阴一阳之谓道,”“道”是天地万物变化的普遍规律,张载和戴震又以“道”指自然变化的过程。一些范畴犹如空格子,不同学派往里面填入不同的内容。中国哲学内部是如此,中西哲学之间也是如此。对“道德”“人性”乃至“人”这些普遍范畴,中西哲学传统有着非常不同的阐述和界定。例如西方哲学传统对“人性”所赋予的本质内涵是理性^{[41](P400)},而儒家对“人性”的规定是道德属性,我们在英译“人”时,难道有必要为了强调中国古代哲学对“人性”的道德属性规定而把“人”翻译为“moral human”,把西方哲学著作中的“人”表述为“rational human”吗?即如“哲学”这一概念,它是对“philosophy”的翻译,我们接受它,但并不认为中国哲学的思想和体系和西方哲学合辙。方东美先生指出:“如果不从类的观点(即相似性)考虑问题,即使在西方也照样会发生使用‘哲学’概念的困境。因为‘哲学’术语起源于希腊,如果只能把它与希腊相联系而有所谓‘希腊哲学’,那么中世纪之后的‘西方哲学’都不能称作‘哲学’。”^{[42](P2)}所以,一方面,我们要正视运用西方范式和观念理解和认识中国学问所带来的许多负面性,另一方面,“解决问题的办法绝不能通过对术语的形式化拒绝来达到”。^{[42](P3)}

五、结论

庄子说:“自其异者视之,肝胆楚越也;自其同者视之,万物皆一也。”(《庄子·德充符》)在中西哲学互译问题上,如果一味求异,则可能忽略哲学之为哲学的那些对世界和人的普遍关切;如果一味求同,则忽略了中西哲学因

社会环境和历史发展分流而形成的主题和方法论特点。如果承认人类经验不论古今中外都有某种普遍性,那么,对于哲学这种专门致力于反思人类经验的学问来说,普遍性的问题尤为突出。整体主义哲学翻译观认为,中西哲学传统中有着一些共通的问题意识和思维范畴。中国哲学中的超越性范畴是确实存在的,诸如“有”“无”“内在”“体用”“道德”“自然”等普遍的人类经验和问题范畴,大可以寻找最相似的译名,这是“同”,而对这些范畴提供具体的解释和论述,就是在提供中国哲学对这些普遍问题的独特回应。正是这种名同却实异、异趣而不乏同调的中西哲学张力,才使中国哲学能够与世界各哲学进行富有创造力的交流与互动,为人类整体智慧的提升做出贡献。

参考文献:

- [1]张岱年. 中国古典哲学概念范畴要论[M]. 北京: 中华书局, 2017.
- [2]彭国翔. 中国哲学研究方法论的再反思——“援西入中”及其两种模式[J]. 南京大学学报, 2007 (4): 77-87.
- [3]MCGRATH A E. Christian theology: An introduction (5th ed)[M]. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.
- [4]希克. 信仰的彩虹——与宗教多元主义批判者的对话[M]. 王志成, 思竹, 译. 南京: 江苏人民出版社, 1999.
- [5]SMITH W C. The meaning and end of religion[M]. New York: The New American Library of World Literature, 1964.
- [6]HEIM S M. Is Christ the only way?[M]. Valley Forge: Judson Press, 1985.
- [7]黄勇. 内向超越与多元文化[M]. 上海: 上海交通大学出版社, 2017.
- [8]卡尔·雅斯贝斯. 历史的起源与目标[M]. 李夏菲, 译. 桂林: 漓江出版社, 2019.
- [9]牟宗三. 中国哲学十九讲[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1997.
- [10]LONGOBARDO N. A short answer concerning the controversies about Xang Ti, Tien Xin, and Ling Hoen[C]// NAVARRETE D F. An account of the empire of China: Historical, political, moral and religious. London: H. Linton, J. Osborn, 1793: 183-224.
- [11]黑格尔. 历史哲学[M]. 王造时, 译. 上海: 上海书店, 2001.
- [12]李明辉. 当代儒学的自我转化[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2001.
- [13]马克斯·韦伯. 儒教与道教[M]. 洪天富, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2003.
- [14]LEGG J. The religion of China: Confucianism and Taoism described and compared with Christianity[M]. London: Hodder and Stoughton, 1880.
- [15]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.
- [16]AMES R T. Becoming practically religious: a Dewey and Confucian context for Rortian religiousness[C]// HUANG Y. ed. Rorty, Pragmatism, Confucianism: With response by Richard Rorty. Albany: State University of New York Press, 2009: 264-273.
- [17]郝大维, 安乐哲. 期望中国: 对中西文化的哲学思考[M]. 施忠连, 等, 译. 上海: 学林出版社, 2005.
- [18]HALL D L, AMES R T. Thinking through Confucius[M]. Albany: State University of New York Press, 1987.
- [19]杜维明. 东亚价值与多元现代性[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2001.
- [20]JASPES K. Way to wisdom: An introduction to philosophy[M]. New Haven: Yale University Press, 1954.
- [21]本杰明·史华兹. 古代中国的思想世界[M]. 程刚, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2008.
- [22]SCHWARTZ B I. The world of thought in ancient China[M]. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- [23]TAYLOR R L. The religious character of the Confucian tradition[J]. Philosophy East and West, 1998, 48 (1): 80-109.
- [24]CLARK K J. Tradition and transcendence in masters Kong and Rorty[C]// HUANG Y. ed. Rorty, pragmatism and Confucianism. Albany: State University of New York Press, 2009: 228-254.
- [25]CLARK K J. The God of Abraham, Isaiah, and Confucius[J]. Dao: A Journal of Comparative Philosophy, 2005, 5 (1): 109-129.
- [26]NEVILLE R C. Boston Confucianism: Portable tradition in the late-modern world[M]. New York: State University of New York Press, 2000.
- [27]南乐山. 当今儒学思想的扩展形态[C]//杨国荣. 思想与文化: 第5辑. 上海: 华东师范大学出版社, 2005: 1-15.
- [28]唐君毅. 中国文化之精神价值[M]. 台北: 正中书局, 1974.
- [29]牟宗三. 中国哲学的特质[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1997.

- [30]TU W M. Centrality and commonality: An essay on Chung-yung[M]. Honolulu: University of Hawaii Press, 1976.
- [31]王国维. 王国维哲学美学论文辑佚[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 1993.
- [32]TANG C I. The t'ien ming (heavenly ordinance) in pre-Ch'in China[J]. *Philosophy East and West*, 1961, 11 (4): 195-218.
- [33]AMES R T. The Mencian conception of ren xing 人性: does it mean "human nature?" [C]// ROSEMONT H. Jr. ed. *Chinese texts and philosophical contexts*. La Salle: Open Court, 1991: 143-178.
- [34]GRAHAM A C. Reflections and replies[C]// ROSEMONT H. Jr. ed. *Chinese texts and philosophical contexts*. La Salle: Open Court, 1991: 267-322.
- [35]AMES R T, ROSEMONT H. The analects of Confucius: A philosophical translation[M]. New York: The Ballantine Publishing Group, 1998.
- [36]蔡慧清. 十九世纪“理”概念英译的实践与演进[J]. *中国哲学史*, 2016(1): 117-128.
- [37]蔡慧清. 二十世纪“理”概念英译的实践与争论[J]. *中国文化研究*, 2015(4): 157-166.
- [38]彭国翔. 哲学翻译之我见略谈[J]. *华东师范大学学报*, 2016(6): 13-15.
- [39]赵敦华. 中西形而上学的“同源分流”[J]. *社会科学战线*, 2005(3): 13-19.
- [40]彭国翔. 重思“形而上学”: 中国哲学的视角[J]. *中国社会科学*, 2015(11): 60-75.
- [41]赵敦华. *基督教哲学1500年*[M]. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [42]方东美. *中国哲学精神及其发展*[M]. 北京: 中华书局, 2012.

【责任编辑 刘红娟】

On Translating Transcendental Concepts and Categories in Ancient Chinese Philosophy —A Holism Philosophy Perspective

HU Cui'e

Abstract: The issue of translating the transcendental concepts and categories in ancient Chinese philosophy is of vital importance to the positioning of Chinese philosophy in world philosophy and to effective dialogue between them as well. To the question whether there are any transcendental concepts and categories in Chinese philosophy and how to translate them, cultural exclusivism, inclusivism and pluralism offered different answers and adopted different approaches to translation. The universalism in pluralism prioritizes cultural commonity, while the particularism in plurualism emphasizes cultural individuality. Siding with universality helps discover the connection between cultures, but it does not lead to a world language that reduces particularity to background. Siding with particularism entails respect for cultural individuality, but it does not mean cultures are necessarily exclusive to one another. The particularists insisting on the uniqueness of Chinese philosophy tend to evade concepts and categories considered highly transcendental in western philosophy. Holism is the integration of universality and particularity. The holistic approach believes that there exist certain universal problem-consciousness and thinking framework between Chinese philosophy and western philosophy and there do exist transcendental concepts and categories in Chinese philosophy. To translate such terms as *tien*, *dao* and *ziran*, which are reflective of universal human experience and problems, we may as well look for the nearest equivalents in English. This accounts for universality. To provide detailed explanation for these terms accounts for a unique response to the universal problems on the part of Chinese philosophy. The tension between commonality and difference in translating philosophical concepts and categories epitomizes an acknowledgment of the particular contribution made by Chinese philosophy to common issues. The translation approach of “the same name with varying realities, the same tone with varying tunes” helps in grand manner to achieve a truly equal dialogue between Chinese philosophy and world philosophy, and makes due contribution to the promotion of human wisdom as a whole.

Keywords: Chinese philosophy; philosophy translation; holism; transcendence; immanence; concepts and categories