

汉学家罗亚娜《求道》一书之比较研究方法 与框架批判*

钱 爽

斯洛文尼亚卢布尔雅那大学人文学院汉学教授兼亚洲与非洲研究学系主任、欧洲中国哲学学会（The European Association for Chinese Philosophy, EACP）主席罗亚娜（Jana S. Rošker）女士于2008年在香港中文大学出版社出版其英文专著 *Searching for the Way: Theory of Knowledge in Pre-modern and Modern China*（中译书名为《求道——近现代中华知识论》），全书史论结合，平铺直叙，全面展示二千五百余年以降中华知识论之发展变迁史，为不可多得之中华知识论史宝贵研究资料。

一 全书概览——揭弊

罗氏一书除“绪编”（Introduction）外，凡三编，共廿六章。全书以知识论史为线索，以中华哲学人物为节点，纵分综论中华先秦诸子、宋明清儒、近现当代三阶段之知识论史。其中，编上之章二凡五节，述先秦诸子知识论，主要围绕“名”（name）“实”（actuality）之辨或“言”（language）“实”（reality）之辨，论及孔子、墨子、荀子、韩非、老子、孟子、公孙龙、惠施、后墨与庄子凡十家先秦诸子；自编上章三至编中章十六，述宋明清儒知识论，主要围绕求知之目的与求知之方式，论及朱熹、邵雍、周敦颐、二程、陆九渊、王守仁、

* 本文是北京市社科基金重点项目《中西哲学比较研究史论》（15ZX005）的阶段性成果之一。

钱德洪、王艮、王畿、李贽、顾宪成、高攀龙、王夫之、颜元、李塨、戴震凡十七位宋明清儒；自编下章十七至编下章廿六，述近现代知识论，主要围绕中西知识论之比较研究，论及康有为、梁启超、谭嗣同、严复、王国维、胡适、冯友兰、张岱年、李泽厚、牟宗三、熊十力、张东荪、金岳霖、冯契、贺麟、孙中山、毛泽东、夏甄陶、胡军、张耀南凡廿名近现代诸学者。

该书为欧西汉学知识论研究之新作，且儒释道三教圆融之思想贯穿始终，由此可见罗氏作为欧西学者，其能够摆脱西洋哲学之固有思维定式框架，而展现其中华系统思维之开放与成熟，颇令人叹为观止。

然余须对罗氏一书之书名定位先做一番批评。罗书书名之副标题为“近现代中华知识论”，观其书之具体内容，便可发现，罗氏所谓“近现代”之历史分期定位，始自宋明，迄至当下。盖因罗书之篇幅，于宋明知识论始为其详部，之前之先秦知识论为其略部是也。吾人不禁发问，何以罗氏所谓之“近代”，竟以宋明为其肇始？余窃以为，此殆罗氏仍深受西式历史分期定位框架及西式中华哲学史分期定位框架之禁锢局限所致。张耀南先生有云：

胡适《中国哲学史大纲》（1919）把“中国哲学史”分成古代哲学（自老子至韩非）、中世哲学（自汉至唐）、近世哲学（自北宋至明清）三个阶段，其中“近世哲学”在时间上是指北宋到晚清约一千年。这个划分法是从哪里来的呢？我们查日人远藤隆吉所撰《支那哲学史》（1900—1902），就是这样的三分法：“古代哲学”述先秦诸子，“中古哲学”述前汉至唐，“近世哲学”述北宋至明清。^①

而日人如此之分期定位框架缘何？葛兆光先生有云：

^① 张耀南：《我们现在需要的是“全盘化西”——论“中西哲学比较研究”之“拐点”》，载《北京行政学院学报》，2009年第2期，第92页。

明治大正年代，也就是中国的晚清民初时代，当中国哲学史或思想史界还在艰苦转型的时候，日本的中国哲学史研究已经完成了相当大的转向。……西方哲学的分类方式代替了原来传统的理解框架，这构成了日本近代重新书写中国思想史和哲学史的开端。^①

由是可见，罗氏如此之历史分期定位框架及中华哲学史分期定位框架恰源自其生活之西洋语境，其虽意欲摆脱西洋中心论之话语，然由于其潜移默化受西洋文化之浸染，故其欲完全摆脱此霸权性话语甚难，吾人于其论述中将多少见其西化之端倪。此副标题所衍生之西式历史分期定位框架及西式中华哲学史分期定位框架即是一明证也。

此外另综观全书格局，所憾之处亦在所难免。余以为罗氏撰写中华知识论史之过程中，由先秦诸子直逾至宋明清儒，竟越过中华两汉、魏晋及隋唐时期，而未能评述两汉经学、魏晋玄学及隋唐佛学（尤指禅宗）之知识论变迁史。吾人须知此三期知识论思想架构承前启后、继陈开新，乃重要之桥介也。其所处之时代，亦面临比较研究之格式选择，于今之比较研究裨益匪浅。尤以禅宗化印佛为此三期知识论发展之造极，且所流芳中华后世知识论之发展（尤指宋明清儒知识论及近现当代知识论之发展）者亦尤甚也。惜乎罗氏未能有幸于本书中一展中华禅宗知识论之奥义，吾人竟不得知禅宗知识论之大全。或因罗氏研究功力、知识储备及理解能力有限而竟未能成，此殆本书之一憾事也，然岂非亦是学者今后重塑此书思想之一大契机及契点乎！

二 “绪编”发微——罗氏比较研究路径管窥

“绪编”为罗氏一书之总纲者也。罗氏开宗明义：

^① 葛兆光：《道统、系谱与历史——关于中国思想史脉络的来源与确立》，载《文史哲》，2006年第3期，第51页。

认识并比较异域文化，总与语言、传统、历史及社会化进程中所存在之差异问题相关。诠释非欧西文化之各方面及各成分，总受诠释者本人及被诠释对象所处之政治、经济与地理状况所影响。^①

罗氏以为，世界异域之人类所具有之知识具有文化制约性（the cultural condition of cognition）。欲对非西洋文化加以研究并分析，须跳出西洋固化之格式，进入对象文化或目的文化之情境、语境，方可得崭新之成果，切勿将西洋格式泛化甚至滥用，否则将遗殆无穷。故罗氏极力反对西洋知识论乃独一无二且普遍有效之认识论话语：

西洋知识论并非独一无二且普遍有效之认识论话语。^②

罗氏同时告诫中西双方学者在研究东方（特别是中华）知识之过程中宜突破由欧西形式逻辑这一方法论所建构之东方主义讨论语境：

汉学作为一门学科建立在对东方主义讨论之语境中，……其方法论乃欧西形式逻辑。科学分析法本身乃某些特定历史发展进程及与其相关社会组织与社会结构之产物，倘对科学分析这种方法不加以批判便运用之，此势必为一罔殆之举。^③

罗氏建议，今之学者应冲破已有既定认识论模式之禁锢，突围当下比较研究所遭遇之瓶颈，以开研究中华认识论之新道，变僵化沉暗之比较研究焕然一新：

① Jana S. Rošker, *Searching for the Way – Theory of Knowledge in Pre-Modern and Modern China*, Hong Kong: Chinese University Press, 2008, p. xiii.

② 同上, p. xiv.

③ 同上, p. xiii.

避免吾人在认识现实时陷入机械二元论困境之中，亦为打破所预设之认知模式禁锢注入新动力。^①

本书之绪编乃罗氏全书思想之理论。余以为，罗氏欲开新道以求研究中华认识论之新路径，此新道能辟之前提乃异域文化之殊异语境的各自阐述：

凡跨文化研究事实上皆建基于对依各自语言与文化所表达之主题加以认知式反思。^②

罗氏发现并重视殊异之历史、语言和文化背景这些特殊条件将导致相异之知识论体系立于世，此立场已跳出所谓“西化”比较研究路径——即“以西化中，援中入西”^③之比较研究路径之束缚。显然，罗氏于绪编所示之思想，已进入更高层次所谓“并置”比较研究路径——即“中西并尊，或中西并斥”^④之比较研究路径之境界：

研究中若未考虑不同历史、语言和文化背景所决定之特殊条件，则吾人将不可避免导致对所考察之对象产生误释。^⑤

是故吾人可将罗氏比较研究定位为“并置”比较研究路径。基于此“并置”之比较研究路径，罗氏便展开全书之研究论述。而本书下文之编上章一内容则是展开完全研究论述之前对“并置”这一比较研

① Jana S. Rošker, *Searching for the Way – Theory of Knowledge in Pre-Modern and Modern China*, p. xiv.

② 同上, p. xiv.

③ 张耀南：《我们现在需要的是“全盘化西”——论“中西哲学比较研究”之“拐点”》，第91页。

④ 同上。

⑤ Jana S. Rošker, *Searching for the Way – Theory of Knowledge in Pre-Modern and Modern China*, p. xiii.

究路径之综合运用及论证是也。

三 编上章一发微——罗氏比较研究应用管窥

罗氏一书之编上章一，章题为“中华传统思想中的认识论——一般特征”（“*Epistemology in traditional Chinese thought-General characteristics*”），乃基于绪编所立论之“并置”比较研究路径之总括运用也。此章之运用，统摄全书编上与编中所详述之中华传统知识论（而编下廿六章乃编下所详述之中华传统以后知识论之总评与新启展望是也）。既为“并置”比较研究路径之一般性运用，则吾人可于章一全文中遍寻罗氏以“并置”比较研究中西知识论之踪迹也。

罗氏于章一开章便表示，欲研究中华近现当代知识论何以至此，关键在于溯中华传统知识论之源。而溯源之关键，则在于回归中华自身之传统，撇开以西洋框架套用于中华传统研究之思维定式。以重现中华传统之独特本色：

当下研究中有关中华古典和当代文本之认识论视角及其在传统和现代中华思想语境中之作用的讨论，已日益通过重掘并运用中华传统中特有之方法路径与传统范畴，取得了颇有成效之发展。^①

此乃“并置比”研究肇始之基本原则是也。罗氏基于此并置比原则以为，中西二者虽为异质文明，但并未意即由西洋所生发之知识论乃中华所尚付阙如者是也。恰恰相反，中华文明亦自成一套知识论，所不同者惟表述或形式各有殊异耳，然其旨归则与西洋知识论者同。故以并置比路径观之，西洋之知识论与中华之知识论，百虑而一致，殊途而同归者是也：

① Jana S. Rošker, *Searching for the Way – Theory of Knowledge in Pre-Modern and Modern China*, p. 2.

这并不自然意味着中华古典哲学家不关注与知识论相关之问题。^①

罗氏进一步采用并置比路径，引中西哲人讨论“不知”为例，以表明异质之中西文明竟生发同旨归之“不知”之论：

这种关注在诸多方面都与言必称古希腊之认识论基础不尽相同，但处在世界不同地域者却几乎在同一时期形成了若干相同之格言，其中每一格言皆可支持任一严格意义之认识论。是故吾人惟需推敲苏格拉底之一名言即可。苏格拉底这位名哲——其中不无某种达观因素——在此格言中承认其彻底之无知，同时即否认了获取任一对“真”知之先天可能性。^②

中华古代哲学家亦得出与苏格拉底相似之结论，如中华古典道家两位大师亦在同一方面阐明了真知之本质。^③

古希腊苏格拉底之格言“我以不知为不知”，与中华先秦老子之格言“知不知，尚矣”，与庄子之格言“故知止其所不知，至矣”（《老子·七十一章》），并言“不知”之“至知”（《庄子·齐物》），或有不谋而合之缘，然中西表述亦各有特色。故中西有关“不知”之表述皆可视为讨论知识之端倪也。罗氏以为，中华有先秦式“不知”之说，西洋有希腊式“不知”之说，互为并立之说，亦可相通，亦可相鉴。是故余窃以为，罗氏言外之意在于告诫学者不可简而言惟西洋知识论为普世之独有体系是也，须知中华知识论之特色及其地位亦与西洋不分伯仲，然今之学者竟未能明辨之。由是，罗氏明言：

① Jana S. Rošker, *Searching for the Way – Theory of Knowledge in Pre-Modern and Modern China*, p. 2.

② 同上, p. 2.

③ 同上, p. 3.

中华古代思想中存在清晰而全面之认识论基础。^①

罗氏在其并置比路径之引导下，严厉批判当下学界所盛行之以西释中、以西贬中、以西化中之霸权话语体系，并反批西洋哲学界指责中华无知识论之言论实乃五十步笑百步者是也：

总之可明确的是，中华经典论述中未曾有过具有明确定义之“知识论”这一学科，欧西古代哲学亦是如此。……“认识论”乃由欧入华之概念，其内涵与欧西思维方式紧密相连。倘吾人拟从中华传统文化与独具中华特色之推理方式视角来评价这些具有“西化”色彩之认识论内容，则吾人敢言这些内容实际上仅是受完全狭隘框架所限之“西洋”知识论而已。^②

由是，罗氏指出，中华知识论同于西洋知识论皆各有其特性、风格及价值，两大知识论体系万不可偏废其一，失其一则其谬千里。而互相殊异之两大知识论体系恰应相辅相成以彰显人类文明之丰富多彩。是故中华知识论乃另辟西洋知识论之径，新开世界知识论之法，故切不可否认中华知识论之存在特色及深刻意义：

通常而言，中华古代思想家解决有关认识过程及有关知识与认识本质之问题虽与那些盛行于世并后来成为具有“欧式思想”风格之思想典范话语大相径庭，但这并不意味着中华古代思想家未谈及有关认识过程及有关知识与认识本质之问题。

故当吾人云传统中华无知识论时，意即传统中华无“欧西认识论”，或曰传统中华无狭义认识论。^③

① Jana S. Rošker, *Searching for the Way – Theory of Knowledge in Pre-Modern and Modern China*, p. 3.

② 同上, p. 4.

③ 同上, pp. 4-5.

基于此，罗氏提出其并置比之论点（甲）——西洋知识论着重直接认识，中华知识论则重视间接认识：

中华大地对知源问题之探究则主重间接认识，换言之，所谓间接认识即可由教学相长而得之认识，而由感知和推理所产生之认识在中华大地仅是次要者。^①

由此并置比之论点（甲），罗氏衍生而出其并置比之论点（乙）——西洋知识论具有纯粹之科学性，中华知识论则具有功利实用之道德性：

欧西传统中关于知识本质之问题……建基于科学世界观而成。而中华传统思想则在更广泛之意义上理解知识本质问题，认为知识之本质亦（或主要是）源自道德内涵。^②

建立在中华经典之上之大多数理论之基本内容根植于实用主义和功利主义伦理学。^③

进而基于并置比之论点（甲）与（乙），罗氏提出其并置比之论点（丙），该论点亦是贯穿罗氏全书并置比较研究之基本原则之一^④——即中华知识论重整体主义法，而西洋知识论重主客二分法：

建立在中华经典之上之形式方法乃建基于整体性世界观。^⑤

① Jana S. Rošker, *Searching for the Way – Theory of Knowledge in Pre-Modern and Modern China*, p. 4.

② 同上, p. 4.

③ 同上, p. 5.

④ 余以为，贯穿罗氏全书之并置比较研究基本原则有如下六性，即整体性（holism）、整全性（integrity）、整合性（incorporation）、互系性（correlativity）、互补性（complementarity）与互容性（compatibility），这些并置比较研究基本原则亦是罗氏经由并置比较而得中华知识论异于西洋知识论之独有特性也。

⑤ Jana S. Rošker, *Searching for the Way – Theory of Knowledge in Pre-Modern and Modern China*, p. 5.

整体性路径……乃中华传统思想主要特点之一。^①

中华传统知识论建基于“消解”能动之认识主体，此迥异于西洋认识论。^②

综上，吾人可整理得出罗氏有关中西知识论并置比较研究之三大论点，分别是：

（一）西洋知识论着重直接认识，尤以感知与推理见长；而中华知识论则重视间接认识。两大知识论体系在认识路径上有所殊异，但具有互补性；

（二）西洋知识论求真，具有纯粹之科学性；中华知识论求善，具有功利实用之道德性。西洋知识论求知，而中华知识论求用。两大知识论体系在知识来源上有所殊异，亦具有互补性；

（三）中华知识论重整体主义法，主合而斥分；而西洋知识论重主客二分法，主分而斥合。两大知识论体系在方法论上亦有所殊异，一合一分，相得益彰。

罗氏遂于余下之章一部分详述论点（丙）中所阐述中华知识论所主之整体主义法为何者是也。其之所以花大篇幅阐释整体性世界观，盖因此整体性观乃罗氏全书后文至要之立足点也，须在立论之篇章中明晰之基本义理，以待作为后文具体思想内容之佐证及引申。

罗氏表示，整体主义（holism）既有对立性（opposition），然更具互补性（complementarity），二者皆不可轻其一，而又尤以后者（互补性）为中华整体主义有别于西洋主客二分之特色也。故所谓整体主义，其基础便是既二元对立而又互补合一之和谐规则：

整体性路径……严格说来建基于二元对立概念之互补性基础

① Jana S. Rošker, *Searching for the Way – Theory of Knowledge in Pre-Modern and Modern China*, p. 6.

② 同上，p. 5.

之上。^①

此和谐规则之假设乃中华古代哲学话语之主要思想准则。^②
和谐规则乃认识过程之基本假设，它是先天适用的。^③

显然，中西双方于世界观上之所以有整体主义与主客二分之殊异，
罗氏以为其原因便在于相并置之异域文化之异质所致：

文化因素总是影响认识论思想基础，故这些认识论思想基础
之滥觞乃特定之社会结构及具体之社会条件，且前者与后者相符。^④

这种由中华文化所独特生发之整体主义路径，最显著之表现、亦
是其得以成立之基础，便是“天人合一”。故所谓整体主义，一言以
蔽之，可曰即“天人合一”者是也：

整体性路径……建基于天（具有宇宙性）人（具有社会性）
合一。^⑤

在此框架中，人被视为宇宙和社会统一体中所不可或缺之一
部。凡人类活动皆反映在这一包罗万象之存在统一体内形色多样
之复合物中，而此存在统一体囊括并同化每一个体之差异。^⑥

罗氏进一步将“天人合一”之思想展开并详述之。在她看来，“天
人合一”思想于知识论层面乃由三个“合一”（unity）之子层面构成，
即：知行合一、内外合一与名实合一。此三者乃“天人合一”思想（或

① Jana S. Rošker, *Searching for the Way – Theory of Knowledge in Pre-Modern and Modern China*, p. 6.

② 同上，p. 8。

③ 同上，pp. 8-9。

④ 同上，p. 7。

⑤ 同上，p. 6。

⑥ 同上，p. 6。

云中华整体主义)于知识论领域之三大独特表现是也。

由于“天人合一”，故外界之“知”与内生之“行”彼此亦应基于“天人合一”之思想而彼此合一，从而以“行”新“知”，以“知”引“行”，知行交相互补是也：

在此整体性世界观及对人类生存之理解中，知识总是先天与其具体应用相联系；无“行”便无“知”。同时，认识亦总因任一（相互）行为所致之实际结果而发生改变。天人一体之整体观对于理解“知”“行”间密不可分之联系具有基础性意义。^①

因此，罗氏以为“知行合一”乃理解中华“天人合一”思想之重要路径是也，而“天人合一”之思想本身亦含摄“知行合一”于其中：

理解天人不分之要领在于理解“知行终始不相离”。理解“知行终始不相离”便可理解天人不分，反之亦然。^②

“知行合一”使吾人之外知与内行相符相资、并进并成，进而罗氏又由求“知”践“行”走向察“外”体“内”之“内外合一”。故“内外合一”乃“知行合一”基础上之更高追求，吾人通过知行而晓吾人之定位（position）与使命，从而以能动之主观性（subjectivity）姿态实现人生或生命价值意义上之“天人合一”。此即“内外合一”之要旨也：

种种知识亦与实际之自我实现有必然联系。吾人认为，这种实际之自我实现乃一源于反思外在环境及人在其中之定位之基本需要。当这种定位与认识宇宙统一体有关时，该定位所具有之不

① Jana S. Rošker, *Searching for the Way – Theory of Knowledge in Pre-Modern and Modern China*, p. 6.

② 同上, p. 7.

确定性乃人类求知之因素。同时，这种不确定性亦赋予人类根据其与世界及处于存在整体中完全结构化之相互关系之有机联系从而行事决断之可能性。^①

就本质而言，该观点关注天人相与之际：外部环境被这一互动关系所囊括，而天人则是外部环境之一部；此外还包括至精微之主观性，该主观性交织而成独特人格及每一个体之存在。^②

尽管“内外合一”已达至知识论层面“天人合一”之高层境界，然罗氏并不以为此“天人合一”之论证考究已达造极究竟，故其转而反思“知行合一”与“内外合一”之可能性与合理性基础——感知与认知层面之理解力（understanding）何以使前两种“合一”（即“知行合一”与“内外合一”）成立之来源：

人类之反思建基于对处在世界整体之个体进行自身定位之个体意识；没有任一个体乃是“从外部”被推入这个世界中的，盖因每个个体之生长皆为存在总体之一部。每一个体皆受特定之人的理解力所制约，此理解力不啻在感官知觉这一层面上受限，亦受限于认知层面，即此理解力在受语言左右之思维层面上受限。^③

而罗氏以为，理解力之所以成立者，其关键便在于“言”（language）与“实”（actuality）关系之恰当也：

语言之标准化（及由认知所反映之知识标准化）必须与存在

① Jana S. Rošker, *Searching for the Way – Theory of Knowledge in Pre-Modern and Modern China*, p. 7.

② 同上，p. 7.

③ 同上，p. 8.

所具有之结构规则性相一致方可实现。^①

中华言实之辨，亦可云名（name）实之辨（盖因“名”自“言”出，故“名”可察“言”，而“言”亦可观“实”）。罗氏以为，倘“言”“实”关系或“名”“实”关系得到充分考究，则吾人便寻得把握中华知识论之“知行合一”与“内外合一”真蕴之门，从而亦为明晓中华整体主义之“天人合一”观提供可能性：

在此语境中，和谐规则已自然而然同语言问题及语言与现实之关系问题相联系。故旨在为认识社会提供一形式框架之普遍语言结构，便是实现此和谐规则之先决条件。……因此毫不奇怪，用以明确中华古典认识论基本之形式假设而做出之基本分类，同有关语言结构和现实结构间所具有之规则问题密切相关。^②

而罗氏于章一文末立一论点，云“名”“实”二者实乃合一也，文中以“互补性”（complementary）一词明示之。也即罗氏主张中华知识论之“名实合一”，此便是“天人合一”思想于知识论层面之第三重“合一”观是也：

该分类通过“名”与“实”之二元互补性关系加以表现。^③

综上，吾人可整理得出罗氏有关论点（丙）之中华传统知识论层面整体主义（“天人合一”）观之“三合一”：

（一）“名实合一”，全书后文先秦诸子知识论之主论题，具思辨意义；

① Jana S. Rošker, *Searching for the Way – Theory of Knowledge in Pre-Modern and Modern China*, p. 9.

② 同上, pp. 8-9.

③ 同上, p. 9.

(二)“知行合一”，全书后文宋明清儒知识论之论题一，具实践意义；

(三)“内外合一”，全书后文宋明清儒知识论之论题二，具伦理意义。

故此书之编上章一者，乃著者罗氏运用“并置”比较研究路径所运用之成果也。

四 余论概说——罗氏比较研究方法 with 框架批评

综观罗氏绪编及编上章一之文字思想，所贯穿始终者，乃其“并置”之比较研究方法 with 框架也。所谓“并置比”，或主张中西并立，各具特色，全无相通之处，乃世上两种全异之知识论，并立共尊于“东”“西”之极。此之谓“死并置”者是也；或主张在中西之上共置所谓“普世知识论”或“世界知识论”，中华知识论与西洋知识论皆其子知识论一支，互有交流之通、各色之异。此之谓“活并置”者是也。余窃以为罗氏上文所述之“并置”比较研究方法 with 框架，当属后者“活并置”者是也。

反观今西洋汉学研究之中华研究论述者，“西化比”研究路径数见不鲜，或仍是当今西洋汉学研究之主导路径。所谓“西化比”，或主张全盘西化，罔顾中学，视中学为材料，死套于西学框架之中，以为中学仅为西学之一特例耳。此之谓“死西化”者是也；或较为灵活温和，非将中学全盘视为材料而硬套入视为框架之西学中，而采用西学以阐释或批判中学，从中学生出西学义理以“正”中学、开“西”意。此之谓“活西化”者是也。昔及今之西洋汉学者，其“死西化”或“活西化”者众，盖自晚明西洋耶稣会士入华传教启中西交流肇始至今以降，求“西化比”之西人迭出不穷。而罗氏竟乃欧西汉学界中已跃出“西化比”之方法与框架，转而入西洋汉学界鲜而出新之“并置比”者，余窃以为罗氏之比较研究思想乃欧西汉学界之出类拔萃者是也。

然余亦以为罗氏比较研究方法之框架所美中不足者，乃其“并置比”非为究竟之比较研究方法之框架也。“西化比”之不行自不待言。然“并置比”以中观中，以西观西，不足以使中华纳西洋，仅可有中西之通，此举不可树立吾中华文化之自信、中华民族之复兴，故余以为此亦未可也。诚如张耀南先生所云：“考察明末以降四百余年的‘中西哲学比较研究’，我们发现这门学问已经来到‘全盘化西’的‘拐点’上：止步于‘以西化中’已经没有出路，止步于‘中西并尊’已经没有出路，止步于构建‘普世哲学’已经没有出路；只有‘全盘化西’，才是中国哲学之唯一出路。……‘中西哲学比较研究’现在已被逼到‘格式转换’的‘拐点’上：摆脱‘以西化中’之格式，摆脱‘中西并尊’之格式，摆脱‘普世哲学’之格式，彻底转换到‘以中化西’、‘援西入中’之格式上来，彻底转换到‘全盘化西’之格式上来；彻底实现‘马克思主义哲学中国化’、‘西方哲学中国化’以及‘中国哲学中国化’。”^①是故余窃以为，若以“化西比”之方法与框架观中西知识论之比较，深入挖掘中华知识论之博大奥义，则吾人可化西洋知识论于中华框架、融西洋知识论于中华框架，使西洋知识论为中华知识论之一部，以中华之话语诠释西洋知识论，恐为今之学界比较研究路径之“哥白尼式革命”是也。

所谓“化西比”，或将中学中所具有之零散格式强行用于西学之中进行阐释，企图将西学所采用之格式全盘换作中学格式加以解读，以此来进行化西，从西学中生中学义理以“正”西学，开出“中”意。此之谓“死化西”者是也；或融通中西诸法，吸取中华哲学之成果，从中独创出自己之框架，曰“三款六式”者是也，以此全新框架将西学纳入其中加以解读。此之谓“活化西”者是也。余窃以为采“化西比”者，当以“活化西”为其比较研究之方法与框架，从而消化西洋知识论为中华知识论之一部也。

^① 张耀南：《我们现在需要的是“全盘化西”——论“中西哲学比较研究”之“拐点”》，第95页。

余以下试举若干例证，以明“三款六式”之格式进行“活化西”之可行也，进而突破罗氏之比较研究书写格式，从原书思想中试开其中之“新意”是也。

（一）以中华“不知”论之“三款”化西洋之“不知”论

罗氏于书中有云：

处在世界不同地域者却几乎在同一时期形成了若干相同之格言，其中每一格言皆可支持任一严格意义之认识论。是故吾人惟需推敲苏格拉底之一名言即可。苏格拉底这位名哲——其中不无某种达观因素——在此格言中承认其彻底之无知，同时即否认了获取任一对“真”知之先天可能性。^①

罗氏遂举苏格拉底与老子、庄子二例，以明中西先哲对“无知”皆有殊途同归、百虑一致之看法。苏格拉底曾有言：“我以不知为不知。”老子曾云：“知不知，尚矣。”庄子亦云：“故知止其所不知，至矣。”罗氏以为，苏氏与老庄皆表达出“无知”乃得知之最高境界，此可谓中西知识论之共通处：

中华古代哲学家亦得出与苏格拉底相似之结论。^②

余以为，罗氏恰是采用并置比较研究路径，方得出中西知识论某些结论之“相似”观点。然以余之化西比较研究路径观之，中华所谓“无知”“不知”“弃智”者，其有三款之内蕴，即感性层面之“不知”、理性层面之“不知”与灵性（悟性）层面之“不知”三款；而西洋所谓“不知”者，恐惟及感性层面之“不知”与理性层面之“不知”耳。故老庄所言之“不知”，其框架广于苏氏所言之“不知”。苏氏之“不

① Jana S. Rošker, *Searching for the Way – Theory of Knowledge in Pre-Modern and Modern China*, p. 2.

② 同上, p. 3.

知”更主要体现于理性层面，以“精神助产术”之法运用理性对话所得，即西洋所谓“辩证法”（dialectic）之表现是也。而老子言“不知”，则立足于感性、理性与灵性（悟性）三款而言，故老子之“不知”可有三种释法焉，窃以为万不可断取其任一而发挥也。

陈鼓应先生曾云：“知不知：这句话可以有好几种解释，最通常的解释是：一、知道却不自以为知道；二、知道自己〔有所〕不知道。”^①余以为，陈先生所言之“自己〔有所〕不知道”，便是感性层面之“不知”；其所言之“不自以为知道”，便是理性层面之“不知”。然余以为于中华知识论层面而言，仍尚阙灵性（悟性）层面之“不知”一款。是故余以为老子之“知不知”当有第三种释法，即曰“知道却自愿放弃而回到不知道”，此所谓“自愿放弃而回到不知道”便是灵性（悟性）层面之“不知”，与后世佛典所谓“去执”有承续之关联是也，乃超越感性与理性层面之更高“不知”。

反观苏氏“我以不知为不知”，则属陈先生所言之“自己〔有所〕不知道”与“不自以为知道”之层面，未达至“自愿放弃而回到不知道”之层次。盖因苏氏曾云：“我是智过此人，我与他同是一无所知，可是他以不知为知，我以不知为不知。我想，就在这细节上，我确实比他聪明：我不以所不知为知。”^②是故苏氏之“不知”涉及感性与理性层面，非如老子之“不知”有感性、理性、灵性（悟性）三款层面是也。有学者以为老子之“无知”乃“反智”之举，余窃以为不可将“反智”与“弃智”“愚民”等相互释，盖因老子之“无知”应有三款层面，此乃“反智”一语所不及且不当也。故余以为老子之“反智”，非“反对人之有智”，实乃“反对人以有智为上智”者是也。

然以“化西比”之视角观之，可得吾中华之“不知”观可消化、容纳西洋之“不知”观，其视阈之广博出新甚于“并置比”。以化西

① 陈鼓应：《老子注释及评介》，北京：中华书局，1984年，第328页。

② 〔古希腊〕柏拉图著、严群译：《游叙弗伦·苏格拉底的申辩·克力同》，北京：商务印书馆，1983年，第56页。

比较研究路径观，则不可得中西两种“不知”论乃“相似”之结论耳。

(二) 以中华“知源”“知序”之“三款”化西洋之“知源”“知序”
罗氏于书中有云：

中华大地对知源问题之探究则主重间接认识，换言之，所谓间接认识即可由教学相长而得之认识，而由感知和推理所产生之认识在中华大地仅是次要者。^①

余以为，以“化西比”之视角观之，罗氏此言论亦有待商榷。

其一，罗氏以为吾中华有关“知源”问题侧重间接认识。然吾中华先秦圣哲子墨子曾将认识之起源（知源）分为亲知、闻知和说知“三款”，遂在有关认识之起源（知源）的问题上亦形成了“三款”之框架也。

以“墨辩”为例：

《墨子·经上》云：“知，闻、说、亲。”《墨子·经说上》云：“知，传受之，闻也；方不障，说也；身观焉，亲也。”

余以下图明示“知源”问题中所含之“三款”框架：

知源“三款”	直接知源：“亲知”
	间接知源：“闻知”
	直接与间接之合知源：“说知”（“亲”、“闻”之合）

其二，罗氏以为吾中华所谓“闻知”（即罗氏所言间接认识）惟教学相长之方式耳。然余窃以为，吾中华之“闻知”有“死”“活”二式。

以“墨辩”为例：

《墨子·经说上》有云：“闻，或告之，传也；身观焉，亲也。”

“死闻知”即墨子所谓“亲闻”是也；“活闻知”即墨子所谓“传

^① Jana S. Rošker, *Searching for the Way – Theory of Knowledge in Pre-Modern and Modern China*, p. 4.

闻”是也。“亲闻”与“传闻”之方式，不惟教与学二种，其形式之丰富多样、灵活多变，吾人概莫能穷尽之，岂能云“所谓的间接认识就是一种可以通过教学相长而获得之认识”耶！

其三，罗氏以为吾中华有关“知序”问题中并不重视感知与推理。然吾中华先秦圣哲子墨子曾将认识之过程（知序）分为感性认识、理性认识和灵性认识（悟性认识）“三款”，遂在有关认识之过程（知序）的问题上亦形成了“三款”之框架也。

以“墨辩”为例：

《墨经·经上》云：“知，接也。”《墨经·经说上》云：“知，知也者以其知过物而能貌之，若见。”

《墨经·经上》云：“恕，明也。”《墨经·经说上》云：“恕，恕也者以其知论物，而其知之也著，若明。”

《墨经·经上》云：“虑，求也。”《墨经·经说上》云：“虑，虑也者以其知有求也，而不必得之，若睨。”

余以下图明示此认识过程之“三款”框架：

认识过程（知序） “三款”	感性认识：接知（“知，接也”）
	理性认识：心知（“恕，明也”）
	灵性认识（悟性认识）：悟知（“虑，求也”）

荀子亦对认识过程（知序）有其论述，伍非百先生曾将墨荀二子相较而言：

荀墨两家皆从有知处立论。荀子曰：“心有征知，征知则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。”又曰：“五官薄之而不知，心征之而无说，则人莫不然谓之不知。”（正名）“五官薄之”，即墨辩“遇物而能貌”之知也。“心征有说”，即墨辩“论物而著”之知也。二者皆不能离物而有知。又曰：“凡所以知，人之性也。可以知，物之理也。以所以知人之性，求可以知物之理。”其言人有所知性，即墨辩之第一知也。材也者，所以知也而必知。物有可

以知之理，即墨辩之第二知也。以其知遇物而能貌之。又曰“所以知之在人者谓之知。知有所合谓之知。”其第一知，即“知材”之知；第二知，即“知明”之知。荀墨二家皆从有知处说起。于人则人有“所以知”之性，于物则物有“可以知”之理，可谓战国末期名家正宗。^①

然荀子所言“知序”，惟详言及感性认识与理性认识，未详及灵性认识（悟性认识）。其所言及之灵性认识（悟性认识），惟有“情然而心为之择谓之虑”（《荀子·正名篇》）一句似耳。而中华之禅宗，于弘扬灵性认识（悟性认识）方面却有其造极之造诣是也。故墨荀二子相较，虽荀子有承续墨子知识论者，然墨子当为认识过程（知序）之“全”也。

吾先圣子墨子不啻重视由感知（感性认识）和推理（理性认识）所产生之认识，亦相当重视由直觉或直观所发轫之所谓灵性认识（悟性认识）。三者兼重，方乃中华知识论“知序”之全貌也。而中华知识论之灵性认识（悟性认识），恰乃西洋知识论所不见长者也。是故言“由感知和推理所产生之认识在中华大地仅是次要者”仍可待商榷之。

（三）以中华分类法之“三款”化西洋之二分法

罗氏于书中有云：

欧西之方法乃是由对外在认识客体之理性认识所界定，亦是由分析主客体并对其严格二分所界定；而中华古典认识论话语则由一基于整体性世界观、非理性且直观之探究方法所界定。^②

罗氏以为，于分类法上，西洋着重二分法；而中华则不强调分，

① 伍非百：《中国古名家言（上）》，北京：中国社会科学出版社，1983年，第26页。

② Jana S. Rošker, *Searching for the Way – Theory of Knowledge in Pre-Modern and Modern China*, p. 6.

强调合。然余以为，中华之“分-合”关系亦有“三款”（及“六式”），即：重“分”（纯“分”与重“分”轻“合”）、重“合”（纯“合”与重“合”轻“分”）、兼（重或轻）“分合”。而既中华有分类法，则余以为中华之分类法亦有“三款”是也。

余以为中西逻辑在分类方法上，西洋主“二分法”，中华则“二分”“对分”“三分”兼重而无偏废也：

所谓“二分法”，譬如“动物-非动物”“人-非人”，此分类方法定要将事物以“二分”之形式划分殆尽。如《老子》四十九章云：“善者，吾善之；不善者，吾亦善之；德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之；德信。”其中“善-不善”“信-不信”即此“二分法”是也；

而所谓“对分法”，譬如“善-恶”“大-小”“阴-阳”“水-火”，以“对”为“分”，此分类方法并非将事物划分殆尽，所划分之二者只是对应关系，二者之合非全体也；

所谓“三分法”，即源自《易》之六爻卦象，犹近于吾化西宗之“三款”也，凡划分除两端外亦持中者，如“上-中-下”“地-人-天”即此“三分”之法也。

是故中华知识论不啻主“合”，亦有其“分”，且“分”自有其“三款”是也。

（四）以中华知行观之“三款六式”化西洋之“知”“行”二元观
罗氏于书中有云：

在此整体性世界观及对人类生存之理解中，知识总是先天与其具体应用相联系；无“行”便无“知”。同时，认识亦总因任一（相互）行为所致之实际结果而发生改变。天人一体之整体观对于理解“知”“行”间密不可分之联系具有基础性意义。^①

① Jana S. Rošker, *Searching for the Way – Theory of Knowledge in Pre-Modern and Modern China*, p. 6.

罗氏所言“知识总是先天与其具体应用相联系”，以中华传统术语而言可谓“知行合一”观。于罗氏看来，中华知识论之“知行合一”有两种表现，其一乃“无‘行’便无‘知’”；其二乃“认识亦总因任一（相互）行为所致之实际结果而发生改变”，意即“有‘行’则有‘知’”。

余以为，古今中西认识论者论“知”“行”关系，不外言及二类关系也。其一乃侧重于“知源”（认识之产生与来源）方面而言“知”“行”关系，其二乃侧重于“知旨”（认识之目的与作用）方面而言“知”“行”关系。前者或曰“知行先后”之关系（知行分合即属此关系是也），后者或曰“知行轻重”之关系（知行难易即属此关系是也）。然余亦以为，无论“知行先后”，抑或“知行轻重”，此二类“知”“行”关系在中华认识论中亦构成“三款六式”之框架是也。

所谓“知行先后”者，其“三款六式”之框架如下图所示：

“知行先后”关系 “三款”	主“知”先	有知无行（死式）	“知行先后”关系 “六式”
		知先后后（活式）	
	主“行”先	有行无知（死式）	
		行先后后（活式）	
	“知”“行”并主	知行相分（死式）	
		知行相生（活式）	

所谓“知行轻重”者，其“三款六式”之框架如下图所示：

“知行轻重”关系 “三款”	重“知”	纯粹重知（死式）	“知行轻重”关系 “六式”
		重知轻行（活式）	
	重“行”	纯粹重行（死式）	
		重行轻知（活式）	
	兼“知”“行”	知行兼轻（死式）	
		知行兼重（活式）	

凡古今中西认识论者，其有关“知”“行”关系问题之观点讨论，所侧重者不外乎于此二类“三款六式”之框架中是也。

就中西哲学之融合而言，所融合之法不外有三：一曰西化，二曰并置，三曰化西。吾人万不可视“化西”为排斥中西哲学会通、规避试探异质性文明之自我封闭行径，“全盘化西”亦非等同于“全盘守旧”“全盘复古”。今人视“西化”为中西哲学会通方式之一部者盛，视“并置”为中西哲学会通方式之另一部者众，独视“化西”为中西哲学隙离，然反视其为中西哲学会通方式之又一部者鲜且寡矣。

试想中西哲学，譬犹清水浊墨两相融合：或以水化墨而呈水之清色，或以墨化水而呈墨之浊色，虽有清浊之分，但断不可言水与墨两无相融，唯存水墨以彼化此而融或以此化彼而融之理耳。中西哲学会通亦是如此：或以西化中而呈西色，或以中化西而呈中色，但断不可言中哲与西哲两无会通，唯存中西哲以彼化此而通或以此化彼而通之理耳。至此，尚有水墨泾渭分际者乎？曰几稀，未见有上水下墨、层次绝明之先例。

“并置”亦同，尤于今日全球化之多元态势，中西分明之象断然已无。即便有以油水之分喻“并置”者，亦须知理想中之油与水上下层际分明无误，然现实之油水从无油上水下绝明分层而居之状，定是水中夹油、油中带水。是故窃以为，“并置”一说为最和谐而少争议之理想之说，然颇不现实；而欲言中西哲学会通者，唯有“西化”与“化西”乃最现实却最具争议之道。而吾国之学者，究竟取“西化”之道以彰西色？抑或取“化西”之道以显中色？

以余观之，道理自然从后者出。是故取“化西”之道，一可壮中华哲学之自信；二可使西人明晓，中华哲学之奥义，绝非西洋哲学之框架可包罗之，彼自有其中赅理以待中华思维框架探明，不可强植西学语境以阐，而使中学内涵滋生狭偏之误。罗氏既为欧西学者，其文明母体毕竟在西，故其已能超越“西化”而入“并置”阶段，实属不易之先进者，不可强求作为欧西人之罗氏入“化西”之境界。然吾国学者不同，其文明母体尚在中，若失其本失其大而随西人入“西化”，此实不可取也。

试问今之西人何时同今之华人浩浩汤汤般从西，而随华人人“华化”而从华耶？概率鲜稀矣。故“化西”于今仍争议丛生，颇有误解，惟广大学者恒念于此，其真理当自明而彰，误读当不攻自破。

参考文献

- [古希腊]柏拉图著、严群译：《游叙弗伦·苏格拉底的申辩·克力同》，北京：商务印书馆，1983年。
- 陈鼓应：《老子注释及评介》，北京：中华书局，1984年。
- 伍非百：《中国古名家言》，北京：中国社会科学出版社，1983年。
- 葛兆光：《道统、系谱与历史——关于中国思想史脉络的来源与确立》，载《文史哲》，2006年第3期，第48-60页。
- 张耀南：《我们现在需要的是“全盘化西”——论“中西哲学比较研究”之“拐点”》，载《北京行政学院学报》，2009年第2期，第90-96页。
- Jana S. Rošker, *Searching for the Way – Theory of Knowledge in Pre-Modern and Modern China*, Hong Kong: Chinese University Press, 2008.