

天人共同体视域下的正义观

——一项哲学语法考察

刘 梁 剑

[摘 要] 通过对“正义”的哲学语法考察, 本文认为在这个全球地方化的时代, 人类需要一种天人共同体视域下的正义观。我们思考“正义”, 便需要同时注意到“正义”的三重面相, 即旧义、翻译义和新义。我们应当从“正义”相对于“justice”的“偏离”中细心体察汉语思想自主创新的端倪, 进而通过思考自觉地参与到“正义”之新义的生发过程。Justice 以权利为中心, 彰显个体自主原则、平等原则和理性原则。与之相比, 天人共同体视域下的正义观同时强调先天道德情感、特别是仁的普遍性, 它也对 justice 所隐含的原子式理性个体的预设提出质疑。同时, 此种正义乃是在天人共同体的视域中理解人, 包括人的担当与理想之境。正义的国家理当助成全人类中不同的个体与群体在天地之间“各正性命, 保合大和”(《周易·乾·象传》)。

[关键词] 正义 justice 天人共同体 仁 汉语言哲学 [中图分类号] B26

居今之世, 我们对于现实处境中的全球性面向与地方性面向(民族国家面向)有着同样真切的感受, 思想者对很多问题的思考迫切需要超越单一的民族国家的视域, 而代之以一种全球地方视域(glocal perspective), 即同时站在民族国家公民与世界公民的立场上思考问题。思及人类未来的政治秩序, 正义成为人们普遍的价值诉求。然则何为正义? 通过对“正义”的哲学语法考察, 本文认为, 在这个全球地方化的时代, 人类需要一种天人共同体视域下的正义观。

一、“正义”与“Justice”

思考离不开语言。在汉语语境中, “正义”到底是什么意思? 如果发生这样的困惑, 学人往往把目光投向“justice”。要真正把握“正义”, 似乎必须回到“justice”。这是一个有趣的语言现象, 更是一个值得深思的思想现象。它隐含了一些看似不言而喻但实际上亟待反思的预设: 首先, 汉语中的“正义”是“justice”的译名, 故而后者是前者的意义之源; 其次, “justice”译为“正义”之后, 产生了一些偏离“justice”的新用法; 再次, 对于“正义”相对于“justice”的意义偏离, 需要寻求“正义”之正义, 即回到“正义”所从出的西语语境“正本清源”, 以“justice”纠“正义”之偏。

且慢, “寻求‘正义’之正义”——这里的两个“正义”用法不同, 前者被提及(mention), 而后者被使用(use); 而且, 不是在“justice”的意义上被使用, 我们不自觉地用了“正义”一词的古义。这提醒我们, “正义”一词古已有之, 其字面义为“正确的含义”。不少古代注疏即在此意义上

以“正义”为书名，传世的《十三经注疏》中即有五种冠以“正义”之名，包括《周易正义》《尚书正义》《毛诗正义》等。此外，“正义”在古代还有一种常见的用法，即“公正的道理”，如《史记·游侠列传》云：“今游侠，其行虽不轨于正义，然其言必信，其行必果。”也许正是在这一点上，“justice”与“正义”相通，“正义”才会被选为“justice”的译名吧。

如此，一个语词既有旧义，又有经翻译而来的含义，此两种含义之间会是怎样的一种关系呢？从理论上讲，我们至少可以设想几种可能性：旧义与翻译义并行不悖；旧义影响翻译义；翻译义影响旧义。从现代汉语的实际情形来看，后两种情形特别值得注意。

旧义影响翻译义，从消极的层面讲，这就是语词本有的含义干扰了人们对于翻译义的理解与接受；换言之，因旧义之干扰，译名未能恰当地转渡它所译介的思想。在佛教进入中土的历史上，这种情形曾经非常突出。般若初传，传教者多借助道家思想传播佛教教义。以“道士”称“sramana”（桑门、沙门）^①，以“本无”译“sunyata”（空），时人未免望文生义，不辨佛道，以无解空。道安等人对格义佛教的反思，便是强调佛教教义的特殊性，强调不能以中国本土思想影响（扭曲）佛教教义。

同时，“望文生义”一词透露了旧义干扰翻译义的某种机制。译名本有的含义深入人心，已经成为它的字面义，于是，当人们看到它的时候，就自然按照字面义来理解它，而不注意或追究它作为译名所传递的意义实际上乃是不同于字面义的新义。心理学中的斯特鲁测验（Stroop test）验证了字义对于颜色认知的影响（消极地说，则是“干扰”）。换个角度来看，则是语词的字面义不容忽视。斯特鲁测验也许可以为“望文生义”提供某种认知心理学上的解释：译名在目标语言中的字面义干扰了它试图译介的源语词在源语言中的意义。

然而，就“正义”而言，我们看到的似乎是另一种情形：不是旧义影响翻译义，而是翻译义影响旧义，确切地说，是翻译义遮蔽旧义。“正义”虽有旧义，但在现代汉语中，尤其是在用现代汉语写成的学术论著中，“正义”的旧义居于非常边缘的位置。“正义”的的确确主要从“justice”（以及“dikaiosyne”“Gerechtigkeit”等等）得到理解，它所讲的“公正的道理”乃是从柏拉图《理想国》到罗尔斯《正义论》这一西方思想传统所型塑的特定的“公正的道理”。

语词的翻译义遮蔽旧义，陈嘉映曾把这类词形象地称作“鹊巢词”：“鹊巢词”“是汉语里原有的词，但用它们来翻译某个外文词后，我们逐渐不再在它们原有的意义上使用它们，而主要在它们用来对译的外文词的意义上使用它们，这些词原有的意义反而被掩盖了（它们的主要语义逐渐等同于或近似于用它们来翻译的那个外文词的语义）。例如革命，早在《尚书》中就出现了，但如今说到革命，意思是 revolution。……这类词既似新词又似旧词，无以名之，暂时借用鹊巢鸠占的成语把它们称作鹊巢词。”（陈嘉映，2005年，第60-65页）^②

清人阮元著《塔性论》一文讨论佛经翻译和中国思想之关系，其中已经涉及到鹊巢词。在阮元

① “道士”一词曾被广泛用来指称僧人。这一用法从汉代一直延续到魏晋六朝。如支遁对人自称“贫道”（见慧皎，第161页），谢灵运《与诸道人辨宗论》称竺道生为“新论道士”。（见石峻，第220页）

② 该文大部分内容被收入专著《说理》（见陈嘉映，2011年，第116-122页），但“鹊巢词”一说已不再出现。此外可以注意的是，日本学者森冈健二对近代日本的汉语译名进行了分类：“置换”（将已有佛教用语置换成翻译语汇，如“后生”“肉身”“决定”“凡人”等）、“再生、转用”（重新启用已死去的汉语词汇并赋予新义，如“伦理”）、“变形”（如“经世济民”省略为“经济”）、“借用”（借用《英华字典》中的汉语译名）、“假借”（音译词）、“造语”（即新造汉语词，如“哲学”“工学”等学术、专门性用语）等。（见于安宣邦，第104页及注2）森冈所讲的“再生、转用”接近于鹊巢词。

看来,“塔”“性”是东汉译经时两类不同的译名。“窣堵波”(stūpa)与“台”相近而有别,译经家没有以“台”字译之,而是另造一“塔”字表之。但遗憾的是,译经家却借用经典中原有的“性”字翻译“Buddhata”(佛性),结果,佛性义“鸠占鹊巢”,将“性”字在先秦经典中所表达的旧概念淹没了。他感叹道:“翻译者但以典中‘性’字当佛经无得而称之物,而唐人更以经中‘性’字当之也。佛经明心而见之物原极高明净妙(此与《庄子》复初之‘性’已为不同,与《召诰》《孟子》之‘性’更相去万里),特惜翻译者不别造一字以当其无得而称者,而以典中‘性’字当之,不及别造‘塔’字之有分别也。”(阮元,第1061页)“性”成了鹊巢词,这给中国思想史造成的重大影响在于:用佛性意义上的“性”混淆乃至遮蔽了儒道、特别是儒家意义上的“性”。阮元由翻译角度所作的观察相当深刻。宋明时代,严辨儒释一直是理学家的重要论题。程朱、船山之学等批评陆王“近禅”,而被批评者如阳明同样批评禅学,他们的批评虽涉及本体与工夫等不同层面,但根本的着力点正是凸显不离社会伦常而实有的天命之“性”如何不同于佛家的空性。

更一般地来看,“鹊巢词”属于“移植词”之一种,另一种则是新造词,即用两个或多个原有意义的汉字合成新词来翻译一个西文词(如以“哲学”译“philosophy”),主要作为译名来使用,这是移植词的根本特点。稍加观察便不难发现,“鹊巢词”及新造词在现代汉语、特别是现代汉语论理词中屡见不鲜。可以毫不夸张地说,绝大多数现代汉语论理词属于移植词。如果说,令道安及其同时代人苦恼的是佛教译名如何避免强势的中国本土思想的扭曲,那么,令现代汉语学者困扰不已的,则是大量移植词的存在如何掩盖、遗忘了弱势的中国本土思想。移植词所携带的含义“并不是自己本国人有机创造的东西,而只不过是其他国家机械输入的东西罢了”(九鬼周造,第14页)。因为不是从自身思想传统及生活世界中自然生长出来的东西,移植词带有异己的性质,人们运用它们来说理运思的时候缺乏亲切的体会,同时也很难通过移植词接续本土的思想传统及自身的生活世界。在此意义上,大量移植词的存在使得现代汉语论理话语难接地气,呈现出某种无根性,进而影响到中国思想的原创能力。如何克服这种无根性?这已经成为现代汉语思想当下所面临的巨大挑战。

前文提到,“justice”译为“正义”之后,产生了一些偏离“justice”的新用法。这一说法在事实描述之中隐含了价值判断:“正义”对于“justice”的偏离意味着我们学习西方学得不像,需要纠偏。然而,如果变换角度,我们却发现此种“偏离”具有何等宝贵的价值。从语义层面来说,外文词“justice”译为“正义”之后便进入了新的语境。所谓“语境”,首先是狭义上的由语词所构成的语言脉络,其次则是由中国思想传统及中国当下生活世界等等所构成的延伸意义上的“语境”。一方面,语词的意义在于使用;另一方面,语词又可能在使用中和语境相互作用从而获得新的意义。从汉语言的机制来看,则有两点值得一提。首先,就鹊巢词而言,虽然受到翻译义的掩盖与压制,旧义却依然顽强地存在着,并且会在特定的语境之下浮出水面,牵引着语义向着有别于翻译义的方面开显。其次,字或音节是汉语中自足的编码单位。(见徐通锵,第68-85页)移植词(包括鹊巢词与新造词)用双音节(或多音节)表示一个概念,但是,移植词中的每个音节(换个角度说,每个字)也可以表达概念。为区分起见,我们把前者称为母概念,后者称为子概念。通常情况下,子概念服务于母概念并为母概念所笼罩,母概念显而子概念隐。但是,正由于汉语音节是自足的表义单位,移植词中的每个音节都有着凸显自身的冲动;与之相应,子概念有着突破母概念之笼罩的冲动,使用者有着“拆词解义”的冲动。拆词所得之字,很容易回到中国传统汲取某种思想成分并反作用于移植词。由于汉字兼有形义关联与形声关联,使用者往往进而“拆字解义”,从字形构造或字音上寻找理解字义的线索,前者如“仁者,二人也”,后者如“政者,正也”。如果使用者将拆字或拆词所解之义拢聚起来;回过头来重新理解移植词,便有可能赋予移植词以新义。

“正义”在新的语境下产生一些偏离“justice”的新用法，这恰恰意味着“正义”除了旧义、翻译义之外，另有新义生成的可能性。这种新义的价值首先在于，它是自然生长出来的，从而有别于机械引入的翻译义。新义的自然生长过程，正是现代汉语逐渐消化移植词、让移植词融入一个有机的语言系统之中的过程。进而言之，从语义层面进入思想层面，“正义”及其他移植词的上述新义生成现象让我们获得了观察中国现代思想的一个新视角：在一场规模宏大的“思想实验”运动中，中国现代精神传统创造了一些有别于西方现代的另一可能的世界的新世界观的“萌芽”。中国现代思想史研究的任务之一，便是揭示这些萌芽，并阐明它们如何发生的具体历史过程与运行机制。由此，我们或许可以提供一幅与已有研究不尽相同的思想史图景。以人类思想史观之，中国现代思想传统的独特价值，不在于它跟西方的同，而在于它跟西方的异。

因此，我们思考“正义”，便需要同时注意到“正义”的三重面相，即旧义、翻译义和新义。我们应当从“正义”相对于“justice”的“偏离”中细心体察汉语思想自主创新的端倪，进而通过思考自觉地参与到“正义”之新义的生发过程。因其新义，“正义”与“justice”成为家族相似的概念，二者相互镜像，而非一个（justice）为真身而另一个（正义）是镜像。因其之异，“正义”开始摆脱它仅仅作为“justice”之译名的附庸地位，成为中国色彩的“justice”。当然，并非凡是偏离就是思想创获，并非凡是中国特色就是好的。

二、“各正性命，保合大和”：天人共同体视域下的正义观

一些对中国传统思想具有强烈认同感的学者不满足于通过“justice”理解“正义”，开始提出“中国正义论”或“儒学正义论”的主张，并着手初步的理论建构。比如，郭齐勇教授撰写多篇论文讨论儒家的政治正义论。一方面，郭教授从政治权力的来源、政治合法性的基础、权力的分配与再分配、制度架构中的权力制衡、社会自治、士大夫参政及言路开放等层面强调儒家学说与西方正义论之间的相通性；另一方面，认为儒家政治哲学的核心是“仁义”价值及其向政治社会推广的“仁政”学说，而与之相应的“道德的政治”“在今天还有极高的价值”。（见郭齐勇，第10-26页）相对说来，郭文着力于挖掘儒学中西方意义上的justice要素，而对于中国特有的正义论要素未及展开论述。相形之下，黄玉顺教授更为鲜明地提出建构“中国正义论”的主张。黄教授认为，中国文化传统关于正义的思考源远流长，可惜近代以来被居有话语霸权的西方正义论屏蔽了。“鉴于当代国际国内的重建社会规范及其制度的迫切的实践需要，为此建构一种真正普适的一般正义论的严谨的理论要求”，必须旗帜鲜明地重提、重建“中国正义论”。（见黄玉顺，2010年）这里，我们不难看到普适性与中国特色的双重诉求，以及“古已有之”的论证与“重构”思路的纠缠。基于上述理念，黄教授依据若干儒学基本观念从正面建构了一种“中国正义论”：仁（仁爱）——利——智——义——知——礼——乐。（见黄玉顺，2009年，第32-42页）就“仁”而言，一体之仁是解决利益冲突的保证，即保证对他者私利、群体公利的尊重。就“义”而言，义有“正当”和“适宜”二义，由此可推出两条正义原则：正当性原则（公正性准则、公平性准则）和适宜性原则（地宜性准则、时宜性准则）。依笔者之见，黄玉顺教授的理论虽然在形式上从“仁”出发，但在实质层面却未能赋予“仁”以奠基性的地位。就“仁”“利”关系而言，仁只是服务于利益冲突的解决，且预设了人是利益主体（确切地说，利益个体）。就“仁”“义”关系而言，义似乎与仁没有关系而自主地发挥作用。究其根本，黄教授虽然在制度层面反思justice的不正义性，但未及反思justice在人性论、形上学等层面的预设，进而提出有别于justice的正义观。

大致说来，justice已经是现代社会的基本价值。借用章太炎《四惑论》的话来说，justice“假

名”成实，“因政教则成风俗，因风俗则成心理。虽琦意瑰行之士，鲜敢越其范围”。（《章太炎全集·太炎文录初编》，第470页）然而，正因为如此，严肃的反思恰恰需要保持对假名的警省，于 justice 之外加以观察。

作为国家治理的价值目标，justice 追求物质财富、政治权利等在个体之间公平合理的配置，要求在国家范围内通过适宜的制度安排，保障每一个体享有平等的经济政治权利。Justice 以权利为中心，彰显个体自主原则、平等原则和理性原则。（参见杨国荣）权利（right）总是对的（right），这一语义关联，以及“justice”与作为名词的“right”“just”与作为形容词的“right”之间的语义关联并非偶然。权利预设了人人生而平等的理念，正如 justice 观所理解的个体一如牛顿绝对时空观所理解的物体。每一物体在时空中居有确定的、独立于其他物体的位置，每一个体在社会政治领域拥有确定的、独立于其他个体的权利。在其权利范围之内，个体自主自由，不应受到其他个体、组织或政府的干涉，否则就是侵权。

“Justice”既不可盲目认同，又不可决然放弃，恰当的做法乃是反思“justice”，同时思考“正义”能否打开新的思想空间。我们不能对“正义”强行赋义，但可以通过自己的运思自觉参与新义的自然生成过程。

正义以人为目的，但它所理解的人，有别于 justice 所理解的人。人之心兼有 mind 与 heart 的面相。Justice 所预设的人性论突出了 mind 之面向的普遍性（即普遍理性），同时却否认、忽略甚至未曾感知到 heart 面向的普遍性。当代学者陈荣灼把孟子所讲的“四端”（恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心）理解为“纯粹情感”（pure feelings），并由此出发观照现代性，批评现代性视域下理性对于纯粹情感的遮蔽：“以孟子观之，现代性的错误在于，遗忘了纯粹情感的主体。现代性仅仅从理性看待主体性的本质。在罗尔斯的正义论中，处于‘原初状态’的主体仅仅能够做出理性选择。另一方面，哈贝马斯赋予突出交往理性，他的伦理学仅仅建立在有关理性商谈的规范性预设的基础上。对于商谈伦理来说，主体首先是理性的说话者。然而，哈贝马斯似乎没有注意到，论证进路仅仅是合理性证明的一种方式。事实上，在合理性证明的非商谈形式中，道德情感能够起到和感知类似的作用。……现代性与后现代性都忽略了纯粹情感的可能性，以及纯粹情感优先于理性与感性之二分的可能性。与此相应，它们未能承认纯粹情感的主体。就此而言，孟子将人性理解为纯粹情感的观点或许提供了克服现代性问题的另一种可能性。”（Chan Wing-cheuk, p. 175）王夫之曾把孟子的“四端”理解为“道心”，而与人性密切相关的道心能“思”能“感”。道心之思乃是对人性的自我觉解，属于道德理性，而道心之感这种“纯粹情感”则是先天道德情感（innate moral sentiments）。因此，人本质上兼有道德理性与先天道德情感。（参见刘梁剑）从王夫之的观点来看，陈荣灼将四端解为“纯粹情感”（pure feelings）是不充分的。但另一方面，指出现代性视域下的人性论忽视了“纯粹情感”，这一点无疑是深刻的。我们在前面已经看到，justice 观同样分享了现代性视域下的人性论。

人不止是普遍理性的存在者，同时还是普遍纯粹情感或先天道德情感的存在者。儒家传统尤其强调四端中的“恻隐之心”或“仁”的普遍性。如果说理性对话建立共同体，那么，仁的感通建立共通体。同时，仁的普遍性也对 justice 所隐含的原子式个体的预设提出质疑。人生天地间，总是与他人共在于世，而共他人在世便总是有人际。人际的呵护需要同时恰当地保持着人与人之间的相际与分际。然而，在最直接的层面上，人似乎首先是作为一个个相互独立的形体而存在，“我”首先是与其他形体相分际的个体，而我与他人相际的一面处于被掩蔽或被遗忘的状态。然而，普遍存在的“仁”或“恻隐之心”将相际的实情带到明处。“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。”（《孟子·公孙丑上》）突然间看到

一个小孩将要掉入井中，担忧、惊恐、悲哀诸般情感奔涌而至，霎时间攫住了我的心。这是一种怎样的心？它不是来自某种功利的计较，因为在此“睹面相遇、发不及虑之时”，我哪有时间作计较？“未便起功利之想”也。（见《船山全书》第6册，第941页）它也不是来自某种普遍的道德律令，因为在此“睹面相遇、发不及虑之时”，我似乎也没有从某个普遍的道德律令出发推导出应当如何做。“此心也，发于不及觉”，它从根本就先于理性。它甚至也不是发自休谟式的同情感，因为在此“睹面相遇、发不及虑之时”击中我的那种情感、那份感动似乎超乎休谟所理解的、以人我之分际为前提的同情感。^①那么，它究竟是一种怎样的心？怵惕恻隐之心出于生命的感通，恻隐之心是“不忍人之心”。王夫之解释说，“不忍人”之“忍”字，“只是割弃下不顾之意”。（同上，第940页）而且，说“不忍人”，咬紧在一“人”字：“言人，则本为一气，痛痒相关之情自见。”（同上）看到他人身历险境，一种同气连枝的感情油然而生。“他人”在“人”而不是在“他”的层面感动我。他人作为人对我显现，与此同时，我也作为人向我显现。乍见孺子将入于井之时，我与他人之间痛痒感通的相际实情显露无遗。这种不忍人之心，也就是仁。“仁者，人心之不容已，感于物而遂通。”（《船山全书》第6册，第948页）“通”，意味着人际的通畅状态。与此相反，“不仁”则是麻木、麻痹、不畅通，即人与人之间感通的丧失。只是因为有了仁的这种感通，人与人之间才组成了一个心气相通的“共通体”。在此意义上，我们不妨把人的纯粹情感能力或先天道德情感能力称作感通能力。

进一步看，正义以人为目的，但它对人的理解超乎人际。人的本质不限于权利、不限于人际。人生天地间（际），以成己成人成物、参赞天地之化育为分内事，这正是道心之思所自觉到的人的本质。不离天而言人，对人的这种基本理解似乎不能像沃格林那样贬之为“不完全”的轴心突破之产物。（Voegelin, p. 35）置身于宇宙大化洪流之中，恐怕没有一个问题像天人之际那样搅动我们的心灵。人生天地之间，因为出离于自然而获得某种万物之灵的地位，但与此同时，我们又能随时感受到时而隐微时而强烈的复归于自然天地母体的冲动。生，是人应和天道的人道。正义以人为目的，归根到底就是要促成人在天人共同体（nature-humans community）中实现人的本性。正义观追求在天人共同体中“各正性命，保合大和”，让每一个体凭借本性能力（包括道德理性能力与感通能力）去实现本性能力的充分发展。

天人共同体视域下的正义观超越了民族国家的视域。我们往往在“民族国家”的意义上理解“国家”，这一意义上的国家对于绵延数千年文明的中国来说是在近代救亡图存的背景之下匆匆“捡拾”的生存意义境域（生存意境）。民族自救，势之必然，不得不然。然而，民族自救总不能是最后之目的。相反，中国当超越民族的视域而进入一世界文化的视域。在民族生存问题不再那么迫切的背景之下，我们需要静下心来反思近代“中国”，反思它所学习的西方民族国家理念是否合乎正义。如果国家治理以正义为价值目标，我们就需要拷问：国家理念、国家治理理念、制度安排等是否有助于人在天地之间成就自身，“各正性命，保合大和”？

概言之，和 justice 相比，天人共同体视域下的正义观特别彰显了先天道德情感、特别是仁的普遍性，后者对 justice 所隐含的原子式理性个体的预设提出质疑。同时，此种正义观乃是在天人共同体的视域中理解人，包括人的担当与理想之境。正义的国家理当助成全人类中不同的个体在天地之间“各正性命，保合大和”。

^① 参见舍勒关于四种“fellow feeling”的分析。（cf. Scheler）

三、哲学语法考察与中国思想的兴发

阮元讨论“塔”“性”的翻译问题，其意之所在，乃是通过译名考察对宋明理学所言之性提出正名。与之类似，我们对“正义”的旧义、翻译义和新义的考察不是出于语言学的兴趣，而是出于哲学的兴趣，换言之，试图通过考察“正义”这一语词的用法来探讨何为正义的哲学问题。这一方式，我们不妨称之为哲学语法考察。哲学语法考察在操作层面乃是一种语言现象学描述，或者如维特根斯坦所讲的“语法性的考察”（维特根斯坦，第64页），即“综观/通观（übersichten）语词用法的全貌”（同上，第75页）；与此同时，这种语法性的考察要成其为哲学语法考察，必须“从哲学问题得到光照，就是说，从哲学问题得到它们的目的”（同上，第72页）。当然，维特根斯坦的哲学语法考察主要限于一种语言即德语之中。但现代汉语就其生成而言，天然具有跨语言、跨文化的性质。通观中国现代汉语论理词的用法，尤其是对其中的思想关键词进行语言现象学描述，就往往需要考察它们的三重面相：译名面相，即作为西方思想语汇的译名；传统面相，即可能接纳的中国传统思想的内容；现当代面相，即在现当代语境下已经形成或正在形成的新内涵。

现代汉语思想的“无根性”，不仅要考虑由于移植词的大量存在所导致的论理上的困难，还要考虑传统词汇失去意味这一现象。现代汉语思想语汇的另一种危机，即在于意味的失落。金岳霖曾区分了“意义”与“意味”，认为每种文化中的基本词不仅有理智可以理解的意义，还有打动人心的意味。中国文化的基本词首先是“道”。“每一文化区有它底中坚思想，每一中坚思想有它底最崇高的概念，最基本的原动力。……中国思想中最崇高的概念似乎是道。所谓行道、修道、得道，都是以道为最终的目标。思想与情感两方面的最基本的原动力似乎也是道。”（金岳霖，2005年，第14页）除了“道”之外，还有“仁义礼义”等等。他在《知识论》中写下了一段极有意味、极为动人的文字：“中国人对于道德仁义礼义廉耻，英国人对于 Lord、God 大都有各自相应的情感。……这些字……因为宗教，因为历史，因为先圣遗说深中于人心，人们对于它们总有景仰之心。这种情感隐微地或强烈地动于中，其结果或者是怡然自得，或者是推己及人以世道人心为己任。……世果衰道果微，至少有一情形，而这情形就是人们对于这些字减少了景仰之心。”（金岳霖，1983年，第796页）对文化基本字的景仰之情“隐微地或强烈地动于中”，“隐微”意味着习焉而不察，同时意味着弥漫性的渗透力。“怡然自得”是精神上的受用，文化上的在家感；“推己及人以世道人心为己任”，情感转化为行动的动力，它是基本的，也是深沉的。哲意的情感也是宗教式的、精神的，是推动力或原动力。如果缺乏对于自身文化基本字的感觉，恐怕对于文化就不会有孔子那般继续斯文的使命感：“子畏于匡。子曰：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？”（《论语·子罕》）如果大多数人缺乏对于自身文化基本字的感觉，那么，这意味着这种文化的衰微，“世衰道微”。

笔者试图用“各正性命，保合大和”这一传统思想资源对“正义”进行重新赋义，提出一种天人共同体视域下的正义观。这样的做法是否有助于克服现代汉语的无根性？是否有助于开启现代汉语思想在全球地方化时代的价值？与之相应的另一个根本性的问题则是：我们应当如何对待中国传统思想？

王夫之云：“洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道。”（《船山全书》第1册，第1028页）器变道亦变，道应当随器而变。以中国传统思想研究而言，我们应当在人类当下生存实际的基础上接纳中国传统思想，中国传统思想并没有、也不可能完全地提供现成的解决问题的答案。在此意义上，李泽厚的“西体中用”和“转化性创造”的说法不无道理。另一方面，则是中国思想传

统话语的创造性转化。为什么我们对中国传统思想话语不亲切？因为它们和我们栖身其中的现代日常语言之间有隔阂，使得我们对它们的意义缺乏透彻的理解，对它们的意味缺乏真切的体味。意义的晦暗，意味的失落，这是传统思想话语在中国现代语言之中的尴尬处境。因此，我们需要加强中国传统思想话语与现代日常语言之间的沟通。只有在至今仍具有积极意义的那些传统思想话语成为我们用来谈事情、讲道理、想问题的元话语的时候，它才成为生意盎然的活的语言，而生意盎然的活语言则有利于促成中国思想的原创生发。

参考文献

古籍：《论语》《孟子》《史记》《周易》等。

陈嘉映，2005年：《从移植词看当代中国哲学》，载《同济大学学报》第4期。

2011年：《说理》，华夏出版社。

《船山全书》，1996年，岳麓书社。

郭齐勇，2010年：《再论儒家的政治哲学及其正义论》，载《孔子研究》第6期。

黄玉顺，2009年：《中国正义论纲要》，载《四川大学学报》第5期。

2010年：《必须旗帜鲜明地提出“中国正义论”——儒家制度伦理学的当代政治效应》，<http://www.confuchina.com/03%20lunlizhengzhi/tichu%20zhongguozhengyilun.htm>。

慧皎，1992年：《高僧传》，中华书局。

金岳霖，1996年：《知识论》，商务印书馆。

2005年：《论道》，中国人民大学出版社。

九鬼周造，2004年：《いきの構造》，岩波书店。

刘梁剑，2007年：《天·人·际：对王船山的形而上学阐明》，上海人民出版社。

阮元，1993年：《鞏经室集》，中华书局。

石峻、楼宇烈等，1981年：《中国佛教思想资料选编》，中华书局。

维特根斯坦，2001年：《哲学研究》，陈嘉映译，上海人民出版社。

徐通锵，2005年：《汉语结构的基本原理》，中国海洋出版社。

杨国荣，2009年：《理解正义——正义的历史内涵与正义的超越》，载《生命、知识与文明——上海市社会科学界第七届学术年会文集》（2009年度），上海人民出版社。

《章太炎全集·太炎文录初编》，2014年，上海人民出版社。

子安宣邦，2003年：《汉字论：不可避の他者》，岩波书店。

Chan, Wing-cheuk, 2014, "Philosophical thought of mencius", in V. Shen (ed.), *Dao Companion to Classical Confucian Philosophy*, Springer.

Scheler, M., 2008, *The Nature of Sympathy*, trans. by P. Heath, Transaction Publishers.

Voegelin, E., 1956, *Order and History*, Louisiana State University Press.

（作者单位：华东师范大学哲学系暨中国现代思想文化研究所）

责任编辑：冯国超