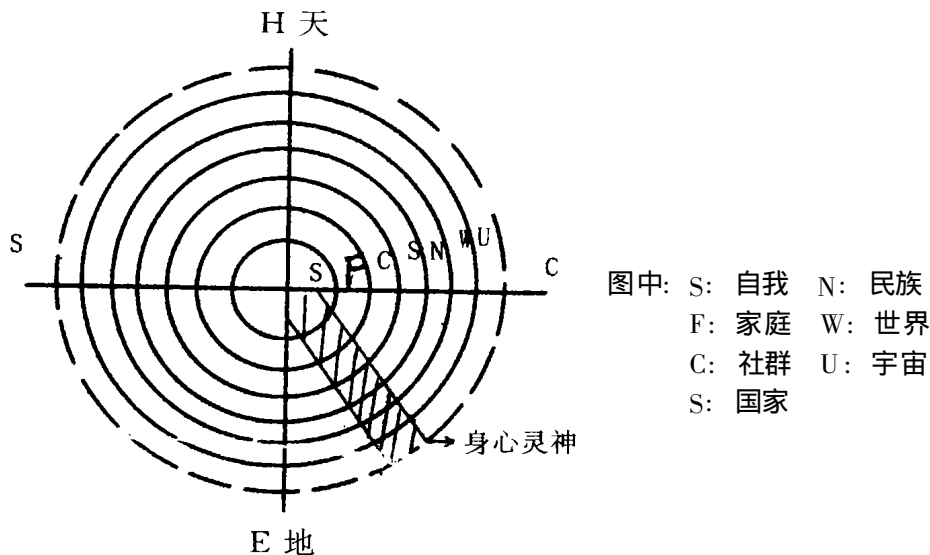


# 儒学的理论体系与发展前景

〔美〕杜维明

儒学的缺失和长处是纠缠在一起的，对儒学的缺失了解得愈彻底，对其开发就愈全面；反之，对儒学的缺失了解得愈少，对其开发也就愈少。儒学要坚持自我批判，对此我相当敏感。九十年代以来，港台、北美对儒学和新儒学及其有关人物批评不够，我们这几次儒学研讨会对各方面的批评作了全面的介绍和回应。儒学的自我批判有一个原则，就是绝不能把论敌当作稻草结构。而自由主义对儒学的批评力量太弱，这样儒学的演进就使不上劲。这里，我试图用如下图象来表示儒学的理论体系与发展前景：



上面这个图是对儒学一个简单的表述，是一个缩写。这个图我常常用，也在变化之中，大家正集思广益，希望把它弄得更全面。宋明儒学以来，儒学的中心课题是身心性命、为己之学、圣人之学、性命之学，其核心在于个人转化。很多学者认为儒学只有社会，没有自我，实际上它有自我的问题。而儒家对自我的理解是摆在家庭的网络之中，家庭又摆在社群的网络之中，社群则和社会联系在一起，社会则和国家联系在一起。儒家不是人类中心主义，对儒家不能从狭隘的人文学来理解，它的最高理想是与天地万物为一体，天人合一，图中外围的

\* 本文系涂秋生据杜维明先生1997年在哈佛大学第9次儒学研讨会上的发言记录整理，征得杜维明先生同意，摘要发表。

一圈松散，可以向外扩散，故用虚线来表示，其涵义可以说是宇宙，也可以说是超越。从个人到家庭，从家庭到社群，到社会，到国家，到世界，甚至超越，这些问题儒学的人文学都接触到了。在西方政治学中，最大的问题是个人和国家的关系问题，是如何保护个人的权益，不让个人权益受到国家侵犯的问题。很多学者发现，从洛克以来的西方政治学，很少涉及这样一个课题，即：家庭在政治中到底扮演什么角色？T. de Barry 认为，在家和国之间，传统中国社会缺少一个 *civil society*（公民社会），而我们从人类学、历史学、社会学角度研究传统中国，认为传统中国的家和国之间的空间，是被民间各种社会组织所填补的，儒家语境中的社群，如学校、族群、各种商业组织等，是家和国之间联系的群体。传统的讲学，不是家庭事业，一定是在家族和国家之间组织进行的。儒家知识分子不是区域性而是全国性的，譬如朱熹，他出生在福建，事业在福建，但他亲自去湖南、江西辩论。知识分子在家庭和国家之间的空间活动，他们通过讲学、通信，形成全国性网络。我们讲个人和群体的关系，这个过程很复杂，可以放在家庭、社群、社会、国家、人类中进行讨论。儒家在这方面有很多资源可以发掘，但也受到很多限制。讲到限制，儒家的一个缺陷可以说是自私自利，一盘散沙。由于有个人独立完成的人格，因此出现完全的个人中心主义；由于特别注重家庭，因此出现了家族主义；由于注重族群，因此出现地方主义；由于注重自己的国家，因此出现 *ethnocentrism*（民族中心主义）。刘小枫从基督教神学的角度解释儒家，认为儒学就是中华民族炎黄子孙的自我表述（*selfdescription*），就是狭隘的家族主义、种族主义、民族主义的体现。他的这一看法在一个层面当然是对的；但另一方面，儒学传统的人禽之辨、义利之辨，又突破了前述那个限制。问题在于你有根源性，有这个特殊的限定，但是又要破除那个层层限定。如果不能破除，根源性就把你限制住了，但根源性被破除，它又成了游魂，这中间的 *negotiation*（关系协调）很困难。此外，儒家是入世的，但又不是凡俗的，儒学图中的纵轴，下面是地，上面是天，表明儒学有超越的向往，而“天”又是与人文世界有密切联系的。正因为如此，儒学系统是立体性的，它有若干课题，展现出若干层面。第一是个人与群体之间的关系，儒家希望二者是一种健康的互动关系。第二是人与自然的关系，儒家希望二者保持一种和谐，就是提出人定胜天观点的荀子，也强调天人和谐，达到天人合一的最高境界。此外，人格的内涵至少有四个层面，即身心灵神。说到身，现代汉语叫“身体”，而古代汉语的“身体”是体置于身。体置于身的“体”是动词，所以出现了“体会”、“体认”、“体察”、“体证”等词。体与 *body* 有关系，*body* 实际上不只是肉体之躯，其中有很多深刻的内涵。除了 *body* 之外，还有“心”的问题。孟子讲：学问之道无他，求其放心而已。心的问题，从 de Barry 开始，很多人谈到不能仅用 *heart*，也不能仅用 *mind*，而要用 *heart-mind*，含有感情、意志等等因素。至于灵和神，它们是很复杂的。我翻译“灵”为 *soul*，“神”为 *spirit*，灵和神是不同的，但它们可以互换。在儒学中用身体（身）、心知（心）、灵觉（灵）、神明（神）来体现个人，中间有很多层面，不能把它看得过于简单。哈柏马斯认为：发展现代性，真正要解决的问题是个人与社会的问题。只是因为最近受到生态学的批判，他才考虑人和自然的关系，直到今天为止，他还不能回应宗教的挑战，即使用我们这样一个简单的图象来衡量，他所考虑的问题也是相当狭隘的。与哈柏马斯相反，一些神学家，甚至一些最杰出的神学家，他们对人和天的关系问题下了很大的功夫，提出很多精彩的论述，但对社会层面展现很少。所以，从最简单的问题意识来看，我们很容易在批评他们的时候，从单线切入看出它所暴露出来的缺陷。那么，我们作回应时，究竟是对他们所切入的那一点来讨论呢，还是放在一个更广阔的视野里来审视？这值得研究。

还有一个问题，儒学确实是农业社会的产物，它与小农经济有非常密切的联系。很多人

认为，儒学由于受到小农经济的影响，所以它有保守的取向。但是，儒学在一个完全没有农业经济的社会中仍能发挥作用，如在新加坡，这是什么原因？究竟是新加坡误用了儒学，还是儒学在现代所起的作用不一定与农业经济有不可分割的联系？日本也是农业社会的心灵积习很强的国家，但日本现在完全是一个工业社会。

此外，儒学与家族制度有很密切的联系，对公民社会的发展造成很大的障碍。那么，儒学要通过一个什么样的转换，才能发展出公民社会呢？儒学传统中存在家长制的政治形式，它与权威政治是否有不可分割的联系？它进入民主化所遇到的困境是什么？这些都需要探讨。从这个角度来看，儒家的困境和它的崇高的人文理想事实上有一种非常复杂的密切联系，这使我常常想到班亚明讲过的一句话：最高的价值如果落实在一个复杂的权力网之中，它也可能表现出一种极大的杀伤力。正因为价值特别高、涵盖性特别大，它在实际运作中受到的扭曲和造成的伤害也就特别厉害，有时价值本身的完美、本身的纯净，与实际运作中受到扭曲所发生的负面作用，这二者之间成正比。

自从“五四”以来，对儒家的批评既不深入也不全面，对儒家的潜势考虑较少，情绪化较重，最明显的表现就是把传统当成包袱。刘宗周对儒家的阴暗面认识很全面，胡适讲中国有一百个不如人，为什么到现在变本加厉？熊十力看《儒林外史》，觉得其中所描述的儒家形象在他和他朋友身上的体现比比皆是。即使是在典型的自由主义人士身上，权威主义仍然有烙印。儒家的理想人格，在现代自由民主的氛围中比在专制条件下更能实现。以前一直说政治化的儒家和具有人文精神的儒家是不相容的，要把他们区分开来，可问题并不简单。其实，政治化的儒家也有健康的一面，王圣是政治利用道德，尽管有虚伪性，也比完全不谈道德的政治家如法家好。过去，新儒家的自我表述是防御性的，缺乏深刻的自我批判。而儒家没有深刻的自我批判，就不能开发其思想资源，基督教神学正是在对自身的批判中得到发展的，儒学需要从内部暴露其阴暗面，目前是暴露阴暗面不够。还有，对于儒学本身的现代化，很多人担心引进外来的范畴会阉割自身的范畴和体系，对此我并不担心。大陆有位学者，用马克思主义关于社会发展五形态的观点写了一本中国经济史，尽管有其缺陷，但我们从中可以发见古代中国的商业伦理。利玛窦从天主教理解儒家的宗教性，虽说有曲解，但仍有价值。在多元文化互相撞击的背景之中，了解基督教及其他思潮的研究课题，对儒学的发展有利；如果儒学一成不变，问题更严重。

对于儒学，可以视为一种文化现象，一种政治意识形态，一种学术思潮，一种人生智慧，这四者互相关联，互相补充，但又各有不同的领域。有一个非常有趣的现象，就是很少有非基督徒的基督教神学家，也很少有非佛教徒的佛教思想家，也很少有非回教徒的伊斯兰教思想家；即使有，也比较少。但是一大批从事儒学研究而作过贡献的人，他完全没有自觉到或者没有必要作一个存在的诠释，追问自己是不是儒家。这个现象表明儒学有它的特色。儒学作为一种文化运动，它的动力可能不一定来自学术界，而是来自企业界、政界、民间（心灵的积习）。面向二十一世纪，我相信儒学的发展在前述几个非学术领域会非常之快，以致我们难以想象。此外，儒学将来一定会与民族主义、华夏意识，与东亚文明、亚洲伦理，与各种不同的反对西方的比较保守的思潮或者希望矫治西方弊病的思潮发生关联。

最后，我们的自我定位是什么？我们的学术研究要做什么工作？在我看来，有两个课题无法回避。第一，重新发掘、阐释儒学传统的各种思想资源，其中一个重要方面就是开发宋明儒学的思想资源。对于宋明儒学的研究，中文的学术工作做得较差，往往是历史的描述较多，对身心性命之学的深刻开掘较少，不一定比得上英文和其他语种在这方面的学术水平。宋明理学的“存天理，去人欲”，不能简单地理解为禁欲主义，它的内涵很丰富，其中有很复杂的问题。说到朱熹，实际上他是一个感情极为丰富、内心纠葛极多、心理面向极广

的人。陈荣捷老先生研究朱熹的100个题目，都是不见经传的，涉及朱熹的宗教感觉、迷信、忧虑、出版事业及对金钱的理解等各种不同的侧面。此外，对现代中国知识分子如胡适等人的儒家层面怎样理解？实际情况与我们现在所想象的恐怕有相当距离。还有，要研究韩国、日本、越南的儒学，很多东西在中国不能想象，在韩国习以为常，在日本、越南已经出现。第二，面对西方特别是启蒙以来西方的挑战，对启蒙心态进行儒学反思，把握整个西方现代精神的复杂面向。有这样一个核心课题：面向二十一世纪，儒学作为一种有涵盖性的人文思潮，可不可以全球化？研究这个核心课题的工作，不是一个人做得到的，也不是一群人做得到的，也不是一个时代做得到的。从表面上看，儒学是一种“地方知识”，是中国、东亚某一群人的知识。但对于这种“地方知识”，我们要深刻理解其内容的复杂性，我们要追问：这种“地方知识”是否有全球意义？如果说，这种很有地方性、根源性、族群意识的“地方知识”具有全球意义，那么它的全球意义体现在什么地方？对此，不同的人可以从不同角度进行研究，其中一个重要课题就是全球伦理的问题。我们从事这项工作，不仅与中华民族的前途有密切关系，而且对非华裔的人类也有意义，这就彻底突破了刘小枫关于儒学就是华夏民族的自我表述的说法。在文明对话的过程之中，现阶段很难想象有信奉基督教的回教徒，信奉回教或犹太教的基督徒，信奉犹太教的回教徒，但却有基督教徒的儒家，回教徒的儒家，佛教徒的儒家。那么，所谓“儒家的回教徒、基督教徒、佛教徒”这个词的意义是什么呢？我认为，它一定是入世的，一定是关切政治的，一定是参与社会的，一定是能够考虑多元文化、考虑当今人类的生态环境、社群解体、贫富不均等社会问题的。其所以如此，与儒家的人文精神有密切关系。从上面的图象可以看出，儒家是身心性命的为己之学，是突出家庭家族的学说，是关切政治、社会福祉和人类社会所面临的困境的学说。它有强烈的根源性，是扎根于人文社会的实学，它将活生生的具体的人作为出发点。正因为如此，儒学中的人会有各种不同的限制，有性别、年龄、地域、族群、阶级和基本价值取向的限制。儒学与其他各种不同的宗教传统最大的差异，就是它把每一种限制都当作一种资源，它并不消解人的主体、人的性别、地域等。而很多神学、宗教却通过消解人的根源性的方式来消除人在现实世界中受到的限制。在这方面，佛教最明显，要出家，要舍要离；基督教也一样。儒家接受人的限定性，但把它作为超越的机制，把它转化为自我完成的资源。这中间儒家出现了很多麻烦。正因为有这些麻烦，儒家才能面对二十一世纪的挑战，为根源意识与全球意识之间复杂的矛盾关系，提供一条解决的途径。对于西方文化中陷入困境的很多困难，如身和心的分裂，超越和内在的分裂，此世和彼世的分裂，儒家恰好具有另外一种解决的机制，恰好能发挥它的长处展示它的力量。说到内在的超越，汤一介先生提出：除了内在的超越，还应该有外在的超越，借来超越外在的上帝，使儒学变得健康。这个观点我不能接受，因为基督教神学已经陷入巨大的困境。以为把超越外在的上帝带到儒学，就能使儒学转化；把狭隘的工具理性带到儒学，就可以发展科学；把西方的自由民主观念带到儒学，就可以开出民主，这种想法未免简单了。牟宗三先生讲“良知的坎陷”，这是他的一个说法，也还嫌简单了些，我也不能接受。开头我讲过，儒学的长处和毛病是纠缠在一起的，它的长处也正是它的毛病。为了去除它的毛病而接受、引进一个与它原来整个结构网络大相径庭的机制，是不是代价太高？我们不能不考虑这点。

杜维明 美国哈佛大学教授  
(责任编辑 蔡方鹿)