

儒家传统的现代转化

杜维明新儒学论著辑要

现代新儒学辑要丛书

82333

——杜维明新儒学论著辑要

儒家传统的 现代转化

杜维明 著
岳 华 编

中国广播电视出版社

儒家传统的现代转化

——杜维明新儒学论著辑要

杜维明 著

岳 华 编

责任编辑 罗林平

封面设计 李 萌

版式设计 张智勇

中国广播电视出版社出版发行
(北京复外真武庙二条九号 邮政编码 100866)

北京经伟印刷厂印刷

各地新华书店经销

850×1168 毫米

大 32 开 20 印张 397(千)字

1992 年 5 月第 1 版

1992 年 5 月第 1 次印刷

印数:1—5000 册

ISBN 7-5043-1041-7/G·354

定价:11.80 元

(京)新登字 097 号

《现代新儒学辑要》丛书编委会

主 编 方克立

副主编 张品兴

编委会成员(以姓氏笔画为序)

方克立	宋连昌	宋志明	余新华
张品兴	罗林平	郑大华	郑家栋
高聚成	徐少锦	焦树安	

总 序

五年前，“现代新儒学”或“现代新儒家”对于人们来说还是完全陌生的名词；在今天，它们不仅已经堂而皇之地出现在我们的报刊上、书册中，而且迅速地发展成为中国现代思想文化研究中的一个新领域、新热点。

现代新儒学本来是七十年前就已经在中国大陆产生、经过了三十年奠基和发展的一个学术思想派别，它的前期代表人物梁漱溟、熊十力、冯友兰等都在中国现代思想史上占有显赫的地位。解放后，作为一个思潮和学派来说，因其反对马克思主义和唯物主义的基本理论立场而不可能在中国大陆继续存在和发展，它的阵地遂转移到了港台和海外。而就整个中国现代思想史

来说,现代新儒学并没有断绝薪火,在第二个三十年它又经历了新的重要的发展阶段,进入八十年代以后更有进一步走向世界、发展成为一种国际性思潮的趋势。由于海峡两岸隔绝三十多年,国内的读者对这些情况均难以知悉,并在一再“批儒”的气氛中对这种思想感到十分隔膜。

随着中国大陆的改革开放,域外的各种思潮蜂涌而入,这种本来就是在中国土地上产生,并以维护中国民族文化精神为旗帜,以解决传统和现代化、中西文化关系问题为宗旨的思想学说,自然不会放过返归本土的机会。主要是通过一些海外华裔学者的努力,积极推动“儒学第三期发展”的“儒学复兴”说在八十年代中国的文化讨论中俨然成为了一派显学。文化讨论的现实感受加并不遥远的历史的回顾使人们很快地接受了“现代新儒学”和“现代新儒家”的概念。

关于现代新儒学,现在人们谈论得很多,但是由于研究刚刚起步,资料掌握还很不齐全,特别是对于港台和海外的新儒家学者,研究资料尤其匮乏,因此人们的认识难免是笼统浮泛的、很不一致的,包括现代新儒家的对象、范围、代表人物、发展阶段、思想特征、历史评价等问题,在认识上都颇多歧义。至于更深层次的问题,诸如现代新儒学对传统儒学的继承和开新,对近现代西学的融摄和“儒化”,对马克思主义中国化的敌视和某种意义上的启示;这个文化保守主义的思想派别是怎样和中国的马克思主义、自由主义的西化派“在许多共同观念的同一架构里运作”的,它对中国文化现代化的贡献是什么而限制又是什么,它将会有怎样的发展前景,等等,都有待于在

掌握大量资料的基础上逐步深入的研究和讨论,才有可能作出切实的问答。

对于一切研究者和关心中国现代文化发展的人来说,占有最基本的研究资料、原原本本地弄清现代新儒家学者都写了和说了些什么乃是首要的前提。为此我们编辑了这套“现代新儒学辑要”丛书,旨在为广大读者提供一套精选的系统的研究现代新儒学的第一手资料。它不同于国内已经出版的众多新儒学评论集、港台海外新儒家论文选集和新儒家个别著作的重印本,而是力图从反映整个思潮发展的角度,将现代新儒学各个阶段代表人物的主要代表作挑选出来,分别汇编成册,以便读者准确地把握其新儒学思想的实质及其个性特征。为了帮助青年读者正确认识复杂的思想文化现象,各册编者分别撰写了“编序”,除了介绍一些基本情况外,还用马克思主义观点对有关思想资料作了初步的分析和评论。

读者可以看到,我们是采取了广义理解的“现代新儒学”和“现代新儒家”概念,即超越了新儒家学者之间的师承、门户之见,把在现代条件下重新肯定儒家的价值系统,力图恢复儒家传统的本体和主导地位,并以此为基础来吸纳、融合、会通西学,以谋求中国文化和中国社会的现实出路的那些学者都看作是现代的新儒家。这套“辑要”所选的十五位作者,涉及“五四”以来的三代人,他们之间的个性差异是相当明显的,但是都不乏上述“共性”。他们中的马一浮、方东美、余英时、成中英等人,能否归属于现代新儒家的范畴,学术界一直有不同看法,这里提供了一批反映其新儒学思想倾向的资料,特别是集

中反映其现代新儒学的文化观和哲学思想,希望有助于对他们的思想特质和精神方向作出符合实际的定性判断。当然这决不是说,他们的思想不可能包含矛盾,不可能表现出多样的形态,但这些资料至少对了解他们思想的一个重要侧面是有帮助的。

我们研究现代新儒学的目的,不仅是为了对“五四”以来中国思想文化论争的历史和现状有一个清晰的了解,作一种简单的是非评判,更重要的是为了通过总结历史经验,探索一条更有效的,更切实可行的中国文化和中国社会现代化的道路。马克思主义的指导地位和社会主义的方向不可动摇,怎样更好地结合中国的国情,更好地利用我们传统的资源,怎样更好地吸收别的国家现代化成功的经验和域外一切先进的思想文化,使中国的社会主义新文化成为包容性最大的、最富有民族特色和最能体现时代精神的文化,则是一个需要认真探索解决的问题。为此,我们必须以宽阔的胸襟和宽容的态度来对待一切致力于民族振兴、探索中国现代化道路,并且也确实是在某一方面做出了独特贡献的思想派别,包括那些曾经批评和反对过马克思主义的思想派别。他们的思想主张中哪怕只包含着片面的真理,也应该加以厘清,加以肯定,批判地借鉴和吸收。现代新儒学在维护和弘扬中国民族文化传统、批判民族虚无主义、融合中西哲学和文化、探索传统文化现代化的道路等方面确实做出了重要的贡献,这份思想财富我们就应该用马克思主义的观点加以总结和批判地继承。所以,这套“辑要”决不只是为读者提供一套供批判用的“反面教材”,而应该

看作是中国人的现代智慧的一部分，是一套中国现代思想文化的名著。所选十五位作者在中国现代思想史上都堪称名家，把他们的代表作称为“名著”并非言过其实。当然，“名著”中所写的不见得都是真理，我们也不赞成“复兴儒学”的观点，但是完全可以把它作为一种有影响的思想学说来研究，包括它的错误亦能给人某种启迪。如果大家能同意这个看法，那么出版这一套书的价值和意义也就是不容置疑的了。

方克立

1990年11月8日

编 序

岳华 关东

杜维明,1940年生于云南省昆明市。1961年毕业于台湾东海大学。后获得哈佛—燕京奖学金赴美留学,1968年获哲学博士学位。曾先后任教于普林斯顿大学和加州大学伯克莱分校。1981年始任哈佛大学中国历史和哲学教授,并曾担任该校宗教研究委员会主席、东亚语言和文明系系主任。现任夏威夷东西文化交流研究中心主任。

杜维明先生是继唐君毅、徐复观、牟宗三之后的新一代现代新儒家的主要代表人物之一。他自称“1966年我决定全力从事

对儒家的精神价值作长期的探索并以此作为自己专业研究工作”^①。又说：“我愿意把自己探索文化认同的努力刻画为具有‘儒家’特性的学术工作。”^② 作为一名以探索和弘扬儒家思想的精神价值为己任并以儒学传统的新一代传人自居的现代学者，他有着一帆风顺的学术经历，受过良好的中西文化和哲学的训练，善于运用新的方法、语言和结合现代人的存在感受，对儒家思想进行一种现代诠释和阐发的工作。同时，他也是中国大陆学术界所最熟知的海外学人之一。

杜维明第一次来中国大陆进行学术交流是 1978 年秋。1980 年他在北京师范大学历史系进修、讲学长达九个月。1985 年春，他又以富布莱特访问学者的身份到北京大学访问半年，在哲学系开设了一门“儒家哲学”课程。同时，他还曾到我国南北十几所大学和科研机构进行学术访问和讲学，并利用出席学术讨论会、座谈会、讲习班和发表文章、访谈等各种场合和方式，宣扬自己有关“儒学第三期发展”的主张，使“儒学复兴”说成为八十年代中期文化讨论中的热门话题，并引起热烈争论。近年来，杜维明频繁出席在世界各地和中国大陆举行的有关中国哲学和中国文化的各种学术研讨会，在会上阐发自己的见解，正如他所表白的，这类见解的基本立场可以归属于“儒家”。

杜维明先生曾以研究宋明新儒家思想而成名，但是进入

① 杜维明：《人性与自我修养》“导言”，中国和平出版社 1988 年版。

② 同上。

八十年代以来,他讲得最多的还是儒家思想的现代意义和儒学第三期发展的前景问题,时间则以1982年夏天在新加坡和1985年在中国大陆期间最为集中^①。杜在中国大陆学术界的影响也主要在这一方面。在新儒家阵营中,在各种不同的场合以各种不同的形式、在与各种不同的对象(中老年学者和青年学者、专业学者和非专业学者乃至新加坡政府的高级官员)的对话中阐发儒家思想的现代意义和儒学第三期发展的前景问题,可以说是杜维明学术思想的一大特色。所以在这部“论著辑要”中,我们适当地突出了这方面的内容。

二

杜维明自述:他提出和探讨儒学第三期发展的前景问题,乃是“针对列文森在《儒教中国及其现代命运》一书中断定儒家传统业已死亡一结论而发”^②。列文森(Joseph R. Levenson)是美国加州大学伯克莱分校历史系教授,他在三卷本巨著《儒教中国及其现代命运》中认为:儒家思想“在产生它并需要它的社会开始瓦解之后,它成为一片阴影,只栖息在一些人的心

^① 杜维明1982年夏天在新加坡期间的演讲、座谈等等,收入1989年(北京)三联书店出版的《新加坡的挑战:新儒家伦理与企业精神》一书。1985年在中国大陆期间的有关文字,则收入1989年台湾联经出版事业公司出版的《儒学第三期发展的前景问题》一书。

^② 杜维明:《儒学第三期发展的前景问题》,台湾联经出版事业公司1989年版,第303页。

底,无所为地只在心底象古玩般地被珍爱着”^①。杜认为,列文森的观点颇具代表性,因为“这是一条为许多治现代中国思想史的学者所遵循的思路”^②。

显然,对儒家思想的现代命运及其未来走向的论定必定是基于对于历史上儒家学说的思想特质及其真髓的理解和把握。在杜维明看来,列文森把“儒家传统”和“儒教中国”混为一谈是不妥当的,因为“儒家传统和儒教中国既不属于同一类型的历史现象,又不属于同一层次的价值系统”^③。“儒教中国”可以理解为“以政治化的儒家伦理为主导思想的中国传统封建社会的意识形态,及其在现代文化中各种曲折的表现”。^④人们通常所说的“封建遗毒”就是指儒教中国而言。杜维明并不否认历史上儒教中国的形成和发展与儒家传统之间有着密切关系,他所强调的是:不可以把儒家传统归之于儒教中国(封建社会的意识形态及其遗毒)加以解释。他指出:尽管从发生学上来看,儒家传统的形成与以农业为基础的自然经济、以家长为标准的官僚制度和以家族为中心的社会关系密切,但却不可以把儒家思想还原为“以农立国论、家族主义或官僚主义”,因为那样就“忽略了其伦理宗教的性格”。作为中国历史思想的主流,儒家思想固然深深地植根于传统中国的经济、政

① 转引自杜维明《探究真实的存在:略论熊十力》,《近代中国思想人物论——保守主义》,台湾时报文化出版事业有限公司1980年版,第325页。

② 同上书,第326页。

③ 《儒学第三期发展的前景问题》,第298页。

④ 同上书,第296页。

治和社会之中，“然而，即使这些根抵全被摧毁，吾人亦不能就归结说，儒家思想因此而丧失其所有的人文关切”。人们在其中所发现的并不是某种一成不变的古代智慧，而是“人文睿智的宝藏”，“这些人文睿智对他们的存在是充满意义的，也关系到他们对现代世界之重要问题的认知”^①。

儒家传统与儒教中国的区分，在于强调儒家传统具有历久常新的恒常价值，它不会伴随着儒教中国的解体而消亡。那么，应该怎样概括儒家传统的基本精神呢？杜维明指出：“儒学基本的精神方向，是以人为主的，它所代表的是一种涵盖性很强的人文主义。这种人文主义，和西方那种反自然、反神学的人文主义有很大不同，它提倡天人合一、万物一体。”这种人文主义，是入世的，要参与现实政治，但又不是现实政权势力的一个环节，它“有着相当深厚的批判精神，即力图通过道德理想来转化现实政治，这就是所谓‘圣王’的思想。从圣到王是儒学的真精神。”^②。象他的前辈们一样，杜维明强调内圣之学是儒家全部理论的核心和出发点，“儒学人道主义最关心的基本问题之一就是如何通过自我努力而成为圣人”^③。儒家内圣之学的理论基础就是心性之学，因为“成圣（最可信、最真实、最诚实的人性）的理想的实现，依赖于对真实人性的本体论的理

① 参见《探究真实的存在——略论熊十力》，《近代中国思想人物论——保守主义》，第325页。

② 《儒学第三期发展的前景问题》，第10页。

③ 《人性与自我修养》，第102页。

解”^①，这种理解不仅仅把人看作一种生物的和社会的存在，而是把人的存在及其本质提升到道德宗教的层面加以探讨。

强调儒家内圣之学的超越性即宗教性内涵，在唐君毅、牟宗三等人的思想理论中已表现得十分突出，杜维明对于这一点亦有较多的论述。他认为在历史上儒家思想的发展中，“不仅孔子，包括孟子、荀子，都有相当强烈的宗教情操”^②。儒学是一种人文主义、一种哲学人类学，但此种人文主义既不排斥超越层面的“天”，也不排斥现实层面的社会与自然，所以说它是“一种涵盖性很强的人文主义”。在天道与人道的相互关系上，儒家主张“超越而内在”而不是“超越而外在”，认为“你越能深入自己内在的泉源，你就越能超越”^③，孟子把这一特定的理路称之为“掘井及泉”。在儒家思想中，超越性与现实性不可分割地联系在一起。儒家要通过现实世界来体现它广大高明的人文理想，而不是象基督教那样，主张离开这个现实的世界另造一个天国。所以，儒家思想一方面并不缺少超越的层面，另一方面又具有强烈的现实感和入世精神，力图通过社会实践和政治参与，“内在于现实世界并转化之”。

所谓“内在于现实世界并转化之”也就是“以道德理想转化政治”，这就是儒家的“圣王”理想。问题在于：“‘圣王’是中国儒家的最高理想，而实际上的表现，则是政治化的儒家，即不是用道德理想转化政治，而是在通过其他途径取得政治权

① 《人性与自我修养》，第102页。

② 《儒学第三期发展的前景问题》，第182页。

③ 同上书，第188页。

力后,用政治来干预、歪曲学术,使‘道统’变为统治者对人民进行思想控制的工具。”^①对历史上儒家思想的这一凄惨命运应该如何解释?儒家的人文理想为什么会在现实中落空?这与儒家思想的内在本质有无必然的联系?杜维明对这一问题并未作出令人信服的说明,他所强调的是必须厘清儒家的象征符号,把“以人文理想转化政权的儒家”和“政权化(或政治化)的儒家”严格地加以区分,认为后者只是儒家思想在现实的权力网络中遭到扭曲和利用的产物,这种扭曲和利用也是导致近代以来儒学衰微的直接原因。

杜维明认为,近代以来儒学受到了“明枪”、“暗箭”的两面夹攻。所谓“明枪”是指“五四”以来中国第一流的知识分子对于孔家店“一而再、再而三地痛击”;“暗箭”则是指袁世凯等“借孔孟之名而行复辟之实”的反动军阀、政客对于儒学的利用、腐蚀。在他看来,倡导西化的知识分子对儒家传统的迎头痛击固然是今天儒门淡泊的原因之一,但使得孔孟之道一蹶不振的杀伤力与其说是来自学术文化的批判,不如说是来自非学术、非文化的腐蚀。因为“西化知识分子对儒家传统进行学术文化的批判,其结果对孔孟之道的精义不无厘清的积极作用。相反地,企图利用先圣先贤以维护既得利益的军阀政客,不仅没有达到推行孔教的目标,反而把儒家的象征符号污染了”^②。正是以此种认识为基点,他宣称“我甚至把自己看作

① 《儒学第三期发展的前景问题》,第10—11页。

② 同上书,第278页。

一个五四精神的继承者”^①。作为新一代的新儒家学者，杜对于“五四”运动及“五四”精神的认识显然已与他的前辈们大不相同。

三

对于“五四”时期反传统运动的起因及其历史地位的某种同情的了解并不排斥杜维明对西化论者的批评，且在其思想理论中后一方面显然占有更突出的地位。

方式的现代社会,就成了人们共同努力的目标。二是文化的有机整体观促使他们必然采取一种极端的立场。依据文化为有机整体的观点,“要拥抱西方现代文化就不能挑三拣四”,所谓“学其长处而去其缺陷”、“取其精华而去其糟粕”,乃至“融会中西”都是“讨便宜”的心理在作祟。正是由于把二十世纪的欧美社会理解为独一无二的现代化模式和把西方文化视为必须全盘接受的有机整体,所以“五四”以来的西化论者对传统文化采取了全盘否定的立场。

杜维明从“文化认同”的角度批评西化论者的主张。“认同”一词在英文中与逻辑术语“同一性”或“一致性”含义相当,五十年代末期新弗洛伊德学派的艾律克森(E. Erikson)把它引入心理分析领域,认为青少年在人格发展过程中有一个“认同危机”特别强烈的阶段。到了六十年代,“认同”概念在欧美学术界已被广泛地应用于各种人文科学和社会科学研究领域。“文化认同”概念的提出,旨在说明文化的特殊性和具体性。由于把现代化等同于西化,倡导西化的知识分子们势必认为现代化的进程将把古今中西的差异熔为一炉,将来只有西方的现代文化而不可能有任何其他类型的现代文化。实际上,在现代化的进程中,英、法、德和美国都有其具体而特殊的文化认同,它们的现代文化也表现出差异性。所以,在现代化进程中,西方文化本身就是多元的,“西方多元化所代表的是一些特殊和具体的实例(各有各的文化认同)而不是放诸四海皆为准的

一般原则”^①。

从“文化认同”的角度来检视民族文化，自然会得出与西化论者截然不同的结论。杜认为，我们既不可以西方现代文化为标准来取舍民族文化，亦不可把传统文化当作业已死亡或僵化的历史陈迹，而应当对传统进行全面而深入的反思，认识其个性，了解其内容，体会其动源，掌握其来龙去脉，“如此方可争取到评价的资格，才能开展批判继承的文化事业。儒学第三期发展的前景问题就是以此为先决条件而提出的”^②。

四

关于儒学发展三个时期的划分及第三期发展的使命和前景问题，是四十年代末由牟宗三首先提出的（即认为孔、孟、荀至董仲舒为儒学发展第一期，宋明儒为第二期，今则进入第三期），杜维明基本上是接受牟的主张而发挥之，所不同的是：牟宗三是着眼于儒学自身发展的内在联系及其精神方向，杜维明则把它放在世界文化发展的大背景下来加以考察。

关于儒学由先秦至两汉的发展，杜维明援引德国哲学家雅士柏斯(Karl Jaspers)提出的“轴心时代”概念来加以说明。四十年代，雅士柏斯重新考察塑造人类文化的几大精神传统，把印度、中国与成为欧美文化先驱的以色列、希腊相提并论，

^① 《儒学第三期发展的前景问题》，第293页。

^② 同上书，第294—295页。

认为若以公元前一千年为上限,在古代的以色列、希腊、印度和中国几乎是同时进入了空前伟大的哲人时代,产生了苏格拉底、老子、孔子、释加牟尼、犹太教的先知和兴都教的僧侣这样一些轴心文化的开拓者。而轴心文化经过了两三千年的发展已经成为人类文化的主要精神传统,对现代人进行全面而深入的反思就不能不溯源到以色列的犹太教、希腊哲学、中国的儒道两家和印度的兴都教与佛学。进入七十年代以来,雅士柏斯的观点开始引起欧美学术界的重视。从杜维明的有关论述来看,雅士柏斯的观点对于儒学研究至少有两点启示:一是,“轴心时代”概念的提出及其探讨体现了欧美学者突破“欧洲中心论”和浅薄的“现代主义”之限制的决心,前者表现为他们开始试图把人类文明中主要的精神传统摆在同样的历史地位和学术水平上进行等量其观的探索,后者则表现为他们开始意识到,要深入而全面地理解现代人的生存意义,需要的不是对历史传统的妄自菲薄,而是一种追根溯源的研究和对历史传统全面而深刻的反思;二是,既然儒家思想乃是多元的轴心文化的组成部分,而儒家以外的其它几大精神文明在二十世纪末期都还有“历久弥坚的生命力”,那么列文森所得出的儒学的生命力已伴随着儒教中国的解体而寿终正寝的论断显然就大可怀疑。

有关儒学第二期发展即宋明儒学的说明和定位,杜维明接受了岛田虔次的提法,认为“宋明儒学首先可以说是东亚文明的体现,它使得儒学的主流传统从中国文化的主流变成了东亚文化中不可分割的部分,特别是在教育和政治方面。因此

儒学可以说是一个在东亚影响相当大的主导思想”^①。他认为在人类文明发展史上，儒学在宋明时期的发展对东亚文明所产生的影响，可能比马丁·路德的宗教改革对西方文明的影响还要大。因为“它是使得东亚社会之所以成为东亚社会的主要动源”^②。历史上儒学能够成功地回应印度佛学的挑战而有第二期之蓬勃发展，难道今天面对西方文化的挑战，就不能够作出创造性的回应而有第三期发展之光明前景吗？

儒学可以有第三期发展最重要的依据还在于儒家思想对于现代社会所具有的意义和价值。杜认为，现代思潮的发展及其趋势是以二十世纪人类全体的生存条件、人生意义、社会及文化所面临的危机、未来的展望等等课题为出发点的，这些问题的焦点是人的问题。如何对人的问题进行全盘的反省，人道与天道如何结合，也就是说如何建立“哲学的人学”，这已不仅是哲学课题，而且也成为宗教神学的课题。儒学对这一课题可以提供一条线索，这条线索对二十世纪乃至二十一世纪人类的自我反省具有相当重要的启发意义。具体地说，人们曾经特别注意超越的宗教传统，它的重点不是从个人现实存在的具体环境出发，而是以上帝存在或如何达到“涅槃”境界的命题为起点立论的。如果要站在二十世纪的基点上重新反省人的问题，就必须从现实具体的人所遇到的存在境遇出发，这正是儒家思想对于其它宗教传统所提出的挑战。因为只有儒家才

① 《儒学第三期发展的前景问题》，第 118 页。

② 同上。

有这样的信念：人是由各种不同的关系网络组织而成的，但又可以内在于这些关系网络而转化之；人可以在不断扩展的人际关系中实现一种自我超越，最终达到天人合一的境界。此所谓“超越”不是“超离”，而是一种扩展、提升，不断突破自我限制，这也就是所谓“超越而内在”的观念。此种超越而内在的观念更能体现伴随着二十世纪人类自我反省出现的新人文主义的基本精神。

那么，我们可以问在现实社会的具体发展中，儒家思想的现代意义是否已经具有某些见证或已经引起人们的关注呢？杜维明的回答是肯定的。首先在中国大陆“已经看到了一些消息”，这就是：在经过了封建意识长期、深入的批判以后，有一部分学者开始比较平实的心态和深厚的学术基础上面，从探求、发掘的角度对儒学进行有益的研究。杜确信：虽然现在参加的人数不多，但这支队伍会逐渐壮大，“像一些散离的萤光，最后布满了整个田野”。其次，在东亚社会，不少知识分子已意识到儒家传统在日本、南朝鲜、台湾、香港、新加坡等国家和地区的发展和生活中发挥了某种引导和调节的作用，如重视全面人才教育、提倡上下同心协力、刻苦耐劳的工作伦理和强调为子孙后代造福等方面，都不难看到儒家思想的影响。儒家传统所体现的勤劳、沉毅、坚忍和勇猛精进的品格更是这些国家和地区谋求进一步发展不可或缺的精神资源。第三，在欧美国家，儒学作为一种哲学的人学，不仅是学术界的科研课题，也是注意通才教育、道德伦理和人文精神之培养的知识分子所关注的学说。美国学术界、文化界和从事文化人类学、哲

学、宗教学研究的人士,都有一种希望多了解一些儒家思想的强烈愿望,那种认为在美国这样一个基督教文明影响的社会里,它的基本精神不仅和儒家传统没有同构,而且可以说是完全不相干的看法,已经得到改变。

杜认为,儒学第三期必须经过相当曲折的道路,“儒学在二十世纪是否有生命力,主要取决于它是否能够经过纽约、巴黎、东京,最后回到中国”^①。就是说,儒学必须直接面对当代美国文化、欧洲文化、东亚文化(即工业东亚)的挑战,并在这些文化中传播、生根,然后才能以新的姿态“康庄的”回到中国。他自称“我对此相当乐观”^②。

在如何推动儒学第三期发展的具体环节和努力方向问题上,杜维明的认识至少有两点与其前辈们不同:一是他强调与西方杰出的思想家开展广泛而公平的对话的重要性。在他看来,“五四”以来对儒学传统的反思和重建,已经过了熊十力、梁漱溟、冯友兰、牟宗三、唐君毅、徐复观等人的努力,他们都是立足于中西文化比较来讲传统的,牟宗三对康德哲学的理解,唐君毅对黑格尔哲学的理解,都成为他们能够深刻地发掘和精确地把握儒家思想的重要原因。“但是,真正站在儒家的立场上和西方比较杰出的思想家进行公平的对话,这种现象目前还没有出现。”“因此,同国际学坛第一流的思想家进行彼此有益的对话,确是我们这一代人义不容辞的责任。”^③ 这类

① 《儒学第三期发展的前景问题》,第24页。

② 同上。

③ 同上书,第138—139页。

对话一方面可增加相互了解,另一方面因直接面对挑战,“强迫你把传统里应该发展的潜力全部调动起来,把它的内在的逻辑性完全展示出来”^①,从而增进我们对于传统的理解和把握;同时,通过开展广泛而公平的对话,亦可促使西方思想家认识和了解儒家思想的内在义蕴和价值。

二是:牟宗三等人对西方文化的吸收主要着力于哲学的层面,杜维明则强调“除了哲学的重建外”,还必须从以下三个方面对西方文化加以吸收:第一,超越的层次,即西方以基督教为代表的宗教传统。儒家思想中并不缺少超越的层面,但“内在超越”的品格使它更易于运作过程中流于政治化和庸俗化。所以“如果我们有志拓展儒家‘超越而内在’的道德形上学,我们应该吸取基督教神学中的智慧结晶,从当代基督教神学家中得到启示”^②。这主要是指从他们那里领会对超越理想的执着追求和对现实世界的“抗议精神”。杜指出,“儒者应该具有基督徒的那种傲骨,那种牺牲精神,那种为理想而奋斗的绝对的反功利主义”^③。第二,社会政治经济的层次。杜认为,在西方思想家那里,这一层次的内容很丰富,其中比较重要的是马克思主义,“儒学是否能够和马克思主义进行深入的对话,并在其中找到结合点?这也是一个很重要的问题”^④。第三,深度的心理学的层次。西方深度的心理学例如弗洛伊德的

① 《儒学第三期发展的前景问题》,第140页。

② 同上书,第210—211页。

③ 杜维明:《创造性的回应》,《书林》1986年第8期。

④ 《儒学第三期发展的前景问题》,第28页。

学说,对人性的阴暗面有比较深刻而全面的分析,对其有关思想加以吸收,正可以对治儒家对人性的阴暗面历来认识比较肤浅的缺陷。

对于当前儒学在中国的处境,杜维明事实上很不乐观,一再说最多只看见了“一阳来复”的希望。他强调儒学发展的关键不是靠政治力量来推动,而是要有足够数量的不同行业的“见证人”(即儒家思想的身体力行者),寄希望于知识分子群体自我批判意识的形成和强化。他把儒学第三期发展的希望推置到遥远的将来,认为“大概至少也得一百年后才能看出某些比较明显的迹象”^①。这种对于现实发展的谨慎的推测,与其理论上常常表现出的乐观自信,适成对照。

五

杜维明一再强调“对传统要以开放的心灵进行反思”,他的许多认识也确实较之他的前辈们更为开放、理智,这也反映出八十年代新儒家的某些共同特征。从另一方面来看,作为新儒家的传人,他对于儒家思想的基本精神的把握和处理儒家思想的基本进路又与其前辈们(特别是唐君毅、牟宗三、徐复观等人)表现出某种实质上的一致,且在许多方面也仍然没有能够突破现代(当代)新儒家的理论学说所具有的某些基本限制。

^① 《儒学第三期发展的前景问题》,第29页。

在杜维明看来,人们常常把近代以来中国的落伍归因于历史上儒家思想的负面作用,这完全是一种误解。问题并不是出在儒家思想本身,而是由于儒家思想在运作过程中遭到了污染和扭曲,由此形成了“政权化”或“政治化”的儒家。所以他主张首先要厘清“儒家的象征符号”,即严格区分“政治化的儒家”和“以人文理想转化政权的儒家”。这种区分不能说全无意义,但杜的有关思想,至少有三点照顾不周:一是他虽然也抽象地肯定在“儒教中国”即“政治化的儒家”与“儒家传统”即作为人文理想的儒家之间“确有千丝万缕的联系”,但此种联系究竟主要表现在哪些方面,在这些方面儒家思想又究竟在什么意义上遭到了扭曲,这方面杜维明基本上没有论及;二是与此相联系,他把历史上儒家思想表现出的种种弊端和限制完全说成是儒家思想在现实生活中被政治化和庸俗化的结果,因而在他的思想理论中,对儒家思想本身的反省、检讨和批评显得十分薄弱,往往只是一笔带过;三是他指出“以人文理想转化政权”就是儒家的圣王理想,那么如何才能实现这一理想而又避免在现实生活中被扭曲的命运呢?“圣王”的理想如何避免成为“王圣”的现实呢?杜维明除了一般地强调增强知识分子群体自我批判意识和“抗议精神”外,在理论上较之新儒家第二代并无实质性的突破。

根本问题似乎还是出在制约新儒家几代人的一个基本理路上,即认为儒家的基本义理是某种具有永恒价值的常理、常道,问题只是在于如何把它发掘出来,并为世人所认识。难道这就是中国文化现代化的实质意义?难道真象新儒家学者所

认为的那样,实现中国现代化的关键只是在于如何接通儒家思想的“源头活水”?显然,这一根本的理路如不改变,无论怎样强调以开放的心灵反思传统文化和以平等的心态对待中西文化,其结果总是难以摆脱中国文化或儒家思想优越论的影响。杜维明的思想也不例外。

新儒家学者倡导儒学第三期发展的真实用意并不在于一般地指出儒学思想中包涵有某些不容抹煞的积极意义和普遍价值,而是旨在重新确立儒家思想在中国文化乃至世界文化中的主导地位。他们确信:尽管儒家思想在其发展历程中经受了种种扭曲和挫折,但经过一种“创造的转化”的过程,它仍然可以在中国文化乃至世界文化的重构中居于“文法”的地位:一方面通过强化知识分子“群体的、批判的自我意识”使儒学自身得到“净化”,另一方面吸收外来文化作为“词汇”丰富儒学的内容。显然,制约新儒家有关思想的仍然是狭隘的道统观念,此道统观念使他们确信:儒家思想不仅代表了中国历史文化的正统和主流,而且中国文化乃至世界文化的未来发展也须以维护儒家思想的主导地位(文法地位)为前提。

杜维明、刘述先等人近来有一新提法,即认为中国未来的希望乃在于马列、西化和传统儒家人文思想三者健康的互动,三项资源形成良性循环^①。这种观点较之他们的前辈牟宗三等人确有明显改进。事实上,“五四”以来在思想文化的层面中国马克思主义、自由主义的西化派和现代新儒家之间,在对立

^① 参见《当代》第39期,1989年7月,《明报》1990年6月4日。

斗争的同时也一直存在着不同程度的相互影响和渗透。从新儒家方面说,要真正实现所谓“健康的互动”和“良性循环”就必须彻底摈弃自我中心的道统观念,把自己摆在一个恰当的位置上,真正做到以开放的心灵、健康的心态对待马克思主义和西方文化。这也是决定现代新儒学思潮在其未来发展中能否真正有贡献于中国文化和世界文化的关键所在。

六

这部“论著辑要”,辑入了杜维明先生在不同时期写的有关儒学研究和阐述儒家思想的现代意义的二十九篇学术论文、短论、书评、讲演和访谈记录。内容大体分四个部分:第一部分是早年对儒家传统的承接,立定自己全部学术工作的精神方向;第二部分是他思想成熟时期对儒家传统的现代转化和儒学第三期发展的前景问题的集中阐发,也是他的思想中最有特色和最有影响力的部分;第三部分是他对传统儒学精神的体认和把握,这方面论著较多,只能择其少数典型篇章,以见现代新儒学与中国传统儒学的精神联系;第四部分是他对“五四”以后的现代新儒家思想的评介、表彰和阐论,由此也可以看到其思想之直接来源和学派继承关系。在这部“论著辑要”的编辑过程中,曾得到杜维明先生的热心支持和帮助,提供有关论著目录,寄赠刚出版的英文新书,使选编本辑要的资料能够相对完全,我们在此表示衷心感谢。

目 录

总 序	方克立
编 序	岳华 关东
儒家的新考验	(1)
有关“儒学研究”的几重障碍	(13)
体验边缘的问题	(22)
儒家心性之学	
——论中国哲学和宗教的 途径问题	(35)
儒家传统的现代转化	(47)
传统文化与中国现实	
——有关在中国大陆推展儒学 的访谈	(71)
创造的转化	

——批判继承儒家传统的难题	(110)
认识传统	
——对儒教中国的回顾和反思	(173)
超越而内在	
——儒家精神方向的特色.....	(192)
儒学第三期发展的前景问题.....	(234)
儒家人文主义的第三期发展.....	(278)
从世界思潮的几个侧面看儒学	
研究的新动向.....	(303)
儒家伦理与东亚企业精神.....	(330)
儒家伦理的现代意义.....	(361)
儒家人文主义与民主.....	(376)
“仁”与“礼”的创造性的张力.....	(396)
作为人性化过程的“礼”.....	(408)
孔子仁学中的道学政.....	(426)
从身心灵神四层次看儒家的	
人学.....	(445)
主体与实体	
——王阳明思维方式阐述.....	(456)
宋明儒学的本体论	
——一个初步的探讨.....	(480)

论儒家的“体知”	
——德性之知的涵义·····	(501)
探究真实的存在	
——略论熊十力·····	(517)
孤往探寻宇宙的真实	
——重印《尊闻录》序·····	(562)
儒学传统的重建	
——钱穆《朱子新学案》评介 ·····	(568)
人心与人性	
——牟宗三《心体与性体》评介 ·····	(588)
为往圣继绝学·····	(597)
哲学家的风骨	
——为纪念方东美先生而作 ·····	(603)
附录：杜维明著作目录·····	(606)

儒家的新考验

自从第二次世界大战以来，追寻新的文化价值变成了西方学坛最关切的问题。西方学者一方面对以知识论为中心的希腊传统加以分析和批判，另一方面又对以希伯来传统为后盾的基督教文明加以反省和选择。因而西方文化的两大柱石都同时受到了严重的冲击。许多学者虽然没有抛弃自己的文化遗产，但到东方哲学的园地里来寻求智慧甚至安顿，却蔚然成为一时的风气。

史宾格勒（Spengler）《西方文明的没落》确实早已过去了。西方的学者们现在对自己文化的批判和反省，可以说是以往学

术界闭关自守、固步自封所引起的反动,其目的在寻求更广大、更深厚的文化基础作为世界文化大汇合的根据。在这种学术界的新趋向中,我国的儒家能扮演什么角色?应扮演什么角色?会扮演什么角色?下面是我根据基督教神学、存在主义、心理分析学及社会学的新发展所作的推测。我的目标不在作学术的论断,而在提供一些极为浅显的线索,以备国内外知识分子的参考。

二

基督教神学本来具有浓厚的学院气息,而且从不跨越神学院的大门。现在经过保罗·提立克(Paul Tillich)等人的努力,神学不但变成一般知识分子们所爱好的研究对象,同时也是鸡尾酒会里聊天的话题。表面上这好像是神学界的堕落,因为“上帝”、“三位一体”等庄严的名词已凡俗化,成为一般人的谈助了。然而从较深一层的意义看来,推动这项发展的力量实在是基督教神学家们最崇高的社会良心。他们不忍只顾辩论本体学上千载不得其解的悬案,而要把基督教最深奥的哲理拉进现实世界,看看面对着社会上种种黑暗与不平,基督教应当说些什么话。保罗·提立克是第一个非犹太籍因反对纳粹种族偏见而被免职的德国教授;彭浩弗(Bonhoeffer)竟因政治活动被纳粹党捕捉,死在狱中;卡尔·巴特(Karl Barth)同样地也是领导欧洲人民在宗教精神上与纳粹为敌的大将。以上不过是最受人瞩目的三位神学家罢了。其他为尘世间的正义

而牺牲的信徒更是不胜枚举。

耶稣曾叫他的门徒抛弃现实上的一切纠缠去礼赞天上的父。现在的基督教神学家不但要把天国建筑在地上,而且宣称只有地上的天国才是真实永恒的。这种把基督教神学从象牙塔里拉出来,向一般群众宣道,向社会上恶势力挑战的新趋向,经过长期的发展,必会消减基督教的神秘性,打破基督教的统一性。以前“凯撒的事归凯撒,上帝的事归上帝”那种在理论上宗教与政治不相关涉或者互相制衡的局面势必要彻底地改观了。韦伯(Max Weber)曾说过,“自从马丁路德改教以来,人人都是僧侣,世界即是一大修道院”。现在僧侣变成了普通人,修道院成为社会的一部分,神圣与凡俗的界限打破了。

事实上,神学走出象牙塔不但不违背基督教的原始精神,而且彰显了耶稣宣道的初衷。然而从神学理论上观察,基督教确实在本质上起了变化,由于这种变化,儒家把道德修养与政治抱负连接在一起的观念乃至不从外在事物上区分神圣与凡俗的精神有了新的意义。以前当乱世,佛教徒可以逃进庙宇,回教徒可以逃进寺院,耶教徒可以逃进教堂,唯有儒者,在理论上无处可逃,即使在只能独善其身的穷世,孔子还是免不了要发出“吾非斯人之徒与而谁与?”的叹息,并在“知其不可为而为之”的心态下奋斗到底。现在基督教,从神学理论的根源上看来,也走上了儒家必须生存在现实社会中以改变现实社会的途径。

当然,从基督教的发展史看来,社会工作原是基督徒们宣扬教义的具体表现,并非近几年才有的新现象。但是从神学界

下手，建立基督徒必须在现实社会中发扬道德精神的理论基础，却是自第二次大战以来才掀起的新浪潮。由于这片浪潮引起了基督教神学的大变化。所谓“境遇伦理”，“无宗教的基督教”、“无上帝的宗教”、“由宗教性或宗教的取代特定的宗教”等神学上层出不穷的新口号，都是基督教神学在正视现实社会并开启道德良心的过程中所溅起的水花。

儒家的人文精神原与西方反宗教的人文主义没有什么相似的地方。譬如儒家的伦理关系并不代表人文一层论，而是个人成德过程中必须肯定的社会基础，这种基础实在含着相当程度的宗教感情；又如儒家的“内圣外王”也不是把道德与政治无条件地连接在一起，而是视道德修养为实现政治理想的指导原则，其中也未始不含着宗教性的期望和礼赞。因此，儒家的性命天道虽不代表一种特定的宗教信仰，却含有浓厚的宗教意义。不过儒家的宗教性并不建立在人格上帝的神秘气氛中，而表现在个人人格发展的庄严性、超越性与无限性上。基督教神学界由面对现实社会所激起的道德良心会不会也走上“反神秘主义”、“反人格神”的方向去呢？这是一个耐人寻味的问题！

三

西方的哲学传统向来以知识论为主。翻开任何一本西洋哲学史的著作，在西方文化中占据崇高地位的耶稣、保罗以及中世纪的神学大师都没有什么分量。在哲学界显赫一时的人

物,多半是在知识论的建构上有成就的学者。他们的著作和他们的生活言行甚至宗教信仰和道德实践并没有什么直接的关系。存在主义的兴起使西方的哲学界发生了质的变化。存在主义不能算是一个严密的学派,欧美逻辑实证论或者语言分析派的哲学家甚至不承认它是一门学问。但是存在主义在哲学界的地位已经确立,讲哲学概论而不提及存在主义,不但不表示纯净反而显得孤陋。存在主义最大的贡献是在西方的哲学界开辟了一个崭新的园地,使一部分西方哲学家的注意力转了一个方向。

海德格(Heidegger),当代最伟大的存在主义大师,在其名著《存有与时间》中宣称,现象学主要地代表一种方法学上的观念。它的目的不在刻画哲学研究之主题对象“是什么”,而在显示“如何”从事于该项研究。这种把“如何”置于“是什么”之前的努力,在海德格或者是承继了胡色尔(Husserl)的现象学而来,但从另一个角度似乎亦可使我们想到齐克果(Kierkegaard)。这位被后人追封为存在主义的开山大师首先领悟到“主体性”的意义。他的名言“真理即主体性”是存在主义的重要指标之一。由于主体性的发现,在知识论中占据要津的“思辨”落到第二义;取而代之的是体验和实践。齐克果说他不是一个基督徒,而是在努力去作一个基督徒的过程中。因此他不思辨“为什么”要作一个基督徒或者“什么”是一个基督徒之类的问题,而只是脚踏实地去体验“如何”作一个基督徒。

齐克果在西方是一位空前的怪杰,但他所努力的方向大体和儒家的原始精神不谋而合。儒家的道统不从思想论辩的

方式去表现,而从道德实践的方面去彰显。因此儒家没有洋洋大观的知识论可以用来表现思想论辨的复杂性,但却留下了无数圣贤人格的印证经验,可以用来彰显道德实践的庄严性。在道德宗教的领域里,思考论辨和身体力行必须并行不悖俾便相得益彰。否则对道德宗教诸问题所作的哲学探讨不但不能相应,历史中伟大的道德人格或宗教信仰徒所达到的境界,甚至会变成毫无凭藉的臆说。沙特虽不一定能代表存在主义运动的真精神,但他所宣扬“存在先于本质”的口号确实代表了存在主义注重实践性的趋向。

在美国当代的哲学论著中,我们已经可以找到比较儒家和存在主义的专题研究了。譬如去年十二月份的《国际哲学季刊》中发表了一篇比较“王阳明和存在现象学”的学术论文,其中提到的存在主义哲学家几达二十位之多。作者先分析存在主义中几个基本的观念,接着介绍王学中“心”、“良知”及“知行合一”的哲学意义,最后再作综合比较。该作者并且叹息地表示,王学与存在主义最近发展的趋向有许多不谋而合的地方,如果现代中国的哲学家不利用存在现象学分析的方法来整理这宝贵的材料,那将是中国哲学界重大的损失。我们也可以接着说,如果存在现象学忽视了宋明理学这一传承的“存在”,那么也未必不是西方学术界中一件值得可惜的事!于是,我完全同意这位作者的结论:中西哲学可以从王阳明哲学与存在现象学在精神上和趋向上的相似处寻找到接头的地方。

四

中西思潮另一个接头之处则是后佛洛伊德心理分析学派及儒家自我人格发展理论的相似点。谈到后佛洛伊德心理分析学派,我们不能不先提到心理分析学开派大师佛洛伊德(Freud)的贡献。在西方现代思潮中,佛洛伊德占据着划时代的地位。他所作《梦的解释》出版于一八九九年的十二月三十一日,因而被哈佛大学一位教授被誉为二十世纪知识界中第一颗原子弹。这本富有爆炸性的巨作,实在是佛洛伊德自我分析的结晶品。他的勇气、智慧和创造力,在西洋现代思想史中确是值得大书特书的一页。然而他毕竟没有跳出西方传统的束缚。他的学说,如对“下意识”、“自我”、“超自我”和“伊得”(id)等观念所作的分析,虽然都有相当程度的客观性和普遍性,但概括而论却深深地受到犹太教以及基督教的原罪等观念的影响。即使他用“理性”来剖析人性的“非理性”面的方法,实在也受到当时哲学思潮的限制。因而他所描述的人性是极为可怜的:一方面受到来自内部的性欲所左右,一方面又受到来自外部的礼俗所控制。根据他的分析,个人的超拔必须借助外在的规约来转化或升华内部的“非理性”,超拔的原动力不是自主的也不是内含的。

后佛洛伊德学派(在此所指者系以安娜·佛洛伊德为始祖的“自我心理学”:ego psychology)亦以自我分析为主。但是根据这一派的理论,人格成长的原动力是内含的而不是外铄

的。所谓“自我原力”即是一种内在的要求和力量。这种内在的要求和力量可以由后天来涵养但其存在却是先天的。因此“自我原力”具有独立性和创发性。一个人在生长的过程中必定会受到各种类型的刺激,然而他的人格并非纯由应付这些刺激的反应会组合而成,也不一定由内部“性要求”的升华而成。真正左右人格发展的力量是内在的而且是自主的。于是被佛洛伊德描叙得既可怕又不可避免的“杀父娶母”的性要求,在此转变为人格发展过程中一种“情况”而不是人人都推却不住的“窘境”。

从儒家的立场看来,“自我心理学”的发展正可彰显孟子性善说的真谛。孟子并没有否认现实世界中的罪恶以及食与色是人性的基本欲求,更从未宣称世界上的人都是善良的。他的“性善论”实在是为“人人皆可自发地从事道德实践”或者“人人都能靠自力成圣成贤”一信念找出哲学上和心理学上的根据。他所说的“仁义内在”、“良知良能”、“知言养气”以及“尽心知性知天”,因此可以解释为承继孔子的学说,点出“克己复礼为仁”的工夫,从哲学或心理学的立场看来,不但是自动、自发、自主的,而且必须从自己身心上下手。

“自我心理学”点出了人格发展的原动力,但没有加上任何道德哲学的观念。然而这种“道德中立”的纯科学立场究竟能维持多久?艾立克松(Erikson),自我心理学派的领袖人物,根据其研究马丁路德和甘地等宗教领袖所得的结果,把自我心理学和其他的人文学如历史、文化哲学等连接在一起。他所涉及的范围和采取的途径已不是狭义的社会科学所能限定住

了。如果“自我心理学”不能完全不在哲学上找根据，不能只从实验科学中求证明，东方哲学尤其是儒家将会扮演重要的角色，何况到中国文化里来寻求启示早在杨格(C. G. Jung)的时代就已经开始了呢！就是最保守的估计，如果“自我心理学”要想跳出西方文化传承的束缚，不再重蹈佛洛伊德的旧路，单就实验科学本身的立场来观察，中国历史上成百成千个儒家人格发展的实例无论如何是不容忽视的。

五

最后我们再从社会学的新发展来讨论儒家的时代性。近十年来美国社会学界蓬勃的现象自必专家学者才能略窥全豹，这种所申述的自然免不了要挂一漏万。然而哈佛大学名教授帕生思(Parsons)的行动论，毫无疑问地，是当代社会学理论中最重要的一支。帕生思的学术背景相当广博深厚，他的行动论，利用结构及作用的分析方法自称受益于德国的韦伯和法国的涂尔干(Durkheim)最多。根据他最新的研究，文化、社会、人格三个层次，一方面可以用解析的方法分别来讨论，另一方面又必须把它们视为一个整体，俾便了解其间相互的关系。韦伯最大的贡献之一就在发现了文化价值影响社会变迁的实例，即其所提出新教伦理与资本主义精神的关系。韦伯所研究的实例本身虽然受到各方面的修正，但他所提供的大原则已获得了学术界普遍的重视。譬如马克思主义把价值系统只当作生产方式的上层架构，与韦伯的分析相较之下不免显得过

分偏激。涂尔干则对社会层上错综复杂的问题提出许多独到的见解。他对社会分工以及自杀现象的解析都已成为社会中必读的经典。然而他最大的贡献之一则是真切地体认到文化与社会不可分性,因而他所说的“社会”,根据帕生思的解析,实在包括文化价值在内,这也就是他所提出“集体意识”一观念引起许多误解的原因所在。

由于帕生思行动论的提出,在分析一个特定的社会时,人格、社会、文化各层的问题都要兼顾,使得以前散离的研究有了综合的指标,以前被忽视的整体性有了崭新的意义。同样地,用这套方法来分析儒家必定也会有很大的收获。根据帕生思行动论的分析,儒家哲学里许多久被遗忘或者数百年来只是用陈腔滥调来解去的观念,都会赋予新的意义。例如,儒家哲学的最高原则——仁,不但含有超越的普遍性而且有现实的差等性,孟子在公元前五世纪即以分工的理论批判农家,《大学》《中庸》里就以自我人格建立为中心同时伸展到“家国天下”和“性命天道”——政治与宗教两个范畴之中,以及宋明诸大儒从身体力行方面自证应用儒家哲理影响并转化社会风气及政治制度的实效,诸如此类,都是值得用行动论的方法重新去了解 and 评价的大问题。

另外,儒家哲学在其原始型时代就把人格、社会、文化三个层次视为一个整体。根据儒家,个人不但通过五伦的关系和自己的亲友们连接在一起,并且依靠推己及人的原则逐渐地和社会上其他个人取得连系和交往,最后并由成己成物的心愿达到与天地万物为一体的境界,于是人格、社会与文化三个

层次,在个人道德的自我实现中融合为含有差等性的整体,即所谓人格相辉映的大和世界。这种既没有忽视个人,又没有忽视社会和文化的哲学理想,从行动论的立场看来,应有极深长的意义。事实上,从现代社会学发展的历史来观察,儒家并不是一个陌生的名词。在韦伯的遗作中,《中国宗教》一书所占的地位就很重要,其中自然以儒家为主。韦伯的结论虽然有许多值得推敲的地方,但他分析儒家的方式至今仍为专攻中国社会学的中外专家所称道。涂尔干自己虽没有在中国文化方面下工夫,但他的弟子葛拉涅(Granet)却是法国汉学界利用社会学方法研究中国思想史的先锋。现代的帕生思本人对儒家就更重视了。他也许因语文的限制无法深入儒家,但在他的著作中“儒家”并不是生疏的字眼。他的高足贝拉(R. Bellah)虽以研究日本德川时代的价值系统而成名,对儒家所下的工夫那就更深厚了。这些学者如果要想建立一套较具普遍性的社会学理论,对儒家作广泛的研究可以说是无法避免的。

六

以上是我根据基督教神学、存在主义、心理分析学及社会学的新发展,对儒家的时代性作了概括性的推论。对于上面四门学科的选择纯是我自己主观的限制。否则如文化人类学、道德哲学、一般宗教学、社会心理学乃至存在心理学等都应当提出来讨论。不过,假使这种大而无当的介绍还有任何宣传性的价值可言,我宁愿把它当作对有志于研究儒家思想的学人们

所提出的警告,而不当作“儒家将来必会再发扬光大”一信念的保证。学术界的竞争是无情的,如果研究儒家的学者们再不能提供出一些超乎国际水准的作品来相应或批判西方学术界的新思潮,那么儒家虽有影响国际学坛的潜力,西方学者虽有追求新价值的热忱,两股力量仍旧没有接头的地方,真正受到打击的仍是儒家,这确是时代给予儒家的新考验。

(原载香港《人生》杂志第31卷第8期,
1966年12月)

有关“儒学研究” 的几重障碍

在世界文化的大流中，受到曲解最多，误会最深的也许要推中国的儒家了。从儒家是否哲学？是否可以称为宗教等范围很大的问题，到“克己复礼为仁”的“克”字究竟作何解释？孟子“知言养气”章的“气”一观念应当如何了解等目标非常确定的问题，都会引起讨论和争论。这固然表示儒学本身确有不少混淆的名辞和概念，必须予以澄清，同时也指出儒学研究，从现代学术的立场来观察，实在是一片尚未开发的处女地。本文并非企图解决任何业已形成的问题，而是想指出研究儒学所面临的几重障碍，藉以提请大雅君子正视儒学研究在国际学坛上应有的地位和应采的途径。以

下暂且分为语言文字、社会科学、现实政治及价值观念四个项目来讨论。

一 语言文字的障碍

在人文学的范围内,任何研究都依赖语言文字为工具,希腊文之于希腊文化,希伯来文之于犹太文化,梵文之于佛教文化不过是最普通的三个例子。因此句读中国古典便成为汉学研究的先决条件。然而哲学思想虽与语文有极密切的关系,但只从语文下手,不仅无法窥得哲学思想的堂奥,甚至会引起许多不必要的曲解。

一个简单的文字符号常常用来表示复杂的哲学观念。研究其字形和本义,固然可以了解该文字符号本身的根源和发展,有时也可反映某些社会风俗和思想模式,但从字形和本义下手,多半无法引申出哲学思想的全豹。这本来是普通常识,但由于中国文字的“特殊性”和“神秘性”,许多学者往往陷溺其中不能自拔,结果逐渐地把哲学思想层的问题划归为语言文字的问题了。

譬如“仁”字是儒家的经典要义,是《论语》一书中最重要概念之一。西汉董仲舒称“仁之为言人也。”许慎说文解字云“仁亲也,从人二”。郑康成礼记中庸注“仁读如相人耦之人”,阮元谓“人耦者,犹言尔我亲爱之词也。”于是,解经家多半从“人与人的关系”处来解释“仁”的含义。有些现代学者甚至坚信,只有从人伦关系处来观察,才可以显豁“仁”的意义。这是

企图从文字构形来决定哲学意义的例证之一。自然“仁”的哲学意义确实含有人伦关系的一面,但只从这一面去了解,对于“仁远乎哉,我欲仁,斯仁至矣。”“博学而笃志,切问而近思,仁在其中矣。”乃至“克己复礼为仁。”等等意义,便都无法有确切的领会。

屈万里先生曾对仁字的涵义作过“史的观察”,证明其流行甚晚。徐复观先生则根据《论语》中释仁诸条,断定仁的哲学意义乃由孔子所创发。孔子所称之“仁”,虽有因袭原始含意的痕迹,但“仁”的确解必须从《论语》中所触及的各个角度去把握,否则最多只能根据“仁”的字形和本义来臆断儒家经典中论仁的片面意义而不能看清“仁”一概念在儒家学说中的真正地位(以上参考徐复观著《释论语的仁》,见学术与政治之间乙集四四页至六二页)。牟宗三先生曾以“创造性自己”一观念来规定“仁”的形而上意义。从语言文字的立场来分析,当然无法承认这种见解。也许正因如此,近年来研究儒家多半还停顿在训诂名词的阶段。所以纯熟地运用语言文字固然是研究儒家的必要条件,过份地依赖语言文字的原始意义却变成了多余的限制。

二 社会科学的障碍

用社会科学的方法来研究儒家,是学术现代化的最佳途径之一,但并非毫无弊病。马克斯·韦伯(Max Weber)在分析“中国宗教”一书中,对于儒、道两家的价值取向、社会背景、政

治理想和经济因素的研究,都有划时代的贡献,但最后却把儒家解释为向现实低头的一种功利主义,这样不仅把宋明大儒的内圣之学完全忽视了,把儒家和专制政体从秦汉以来的长期斗争也抹杀了(此点后面还要提到)。

亚瑟·威理(Arthur Waley)因受过人类学的熏陶,对中国的古典文献有不少极为新鲜的解析。他文笔流畅,辞情并茂,在翻译工作上更有空前的贡献,但他却不自觉地把原始社会的模式来比附先秦儒家,犯了许多不可原谅的错误。譬如他无法相信孟子“养气”和“夜气”等观念,是在印度瑜伽术传入中国之先就出现了,于是硬把道德修养的反省工夫解释成道教的长生久视之术。他甚至不顾百家注释,坚持把“克己复礼”的“克”字解为“able to”(能)而非“conquer”(胜),于是“仁”变成了“强迫自己使能适应外在的礼俗。”他举《左传》为例,而竟不知春秋首章即有“郑伯克段于鄢”一句。“克”字在此绝不作“能”解而是作“胜”解。其他对于儒家,尤其是孟子的曲解更是无奇不有。(参考 Arthur Waley, *The Analects of Confucius*, George Allen & Unwin, Ltd. 1938 特别是 74—162 页)。

日本一位经济学家在介绍马克斯·韦伯研究“中国宗教”的巨作中,竟把孔子“七十而从心所欲,不逾矩”一段解释为甘心情愿地去服从社会的规约。好像孔子经过几十年的努力,把社会规约的“超自我”(Super-ego)完全内化了(Internalized)。最后终于达到了炉火纯青的地步,使自己变成了现实礼俗的羔羊。孔子从“十有五而志于学”,经过“三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺”等人生奋斗的阶段,最后才达到

的精神境界竟被解释为随俗浮沉的乡愿。这样不但孔子内心策励向上的过程完全被忽视,儒家哲学的中心问题——“修身”,也就完全被曲解了。

最近美国的名政治家鲁逊·派(Lucian Pye),根据心理学,尤其是后期佛洛伊德的人格心理学的方法来分析中国政治思想的“精神”。结果认为中国历史上的成就以政府组织及社会安定为主,而在精神方面(Spirituality)毫无成就。并且特别强调“仇恨”——心理状态在现代中国政治思想中的地位。Pye虽然是麻省理工学院的教授,对 Erik H. Erikson 的“自我心理学”(Ego-psychology)有过“深入”的研究,又曾对东南亚各国尤其是缅甸的现代化问题提出独到的见解,但从他已发表的论调来观察,他即将出版有关中国政治哲学的新书或许仍脱离不掉向壁虚构的主观陈见。

凡此种种,都指向一个事实:社会科学的方法可以加强分析的能力,拓展观察的视野,但是如果运用不当,常会铸成大错。人格心理学本来可以帮助我们深入儒家内圣工夫的堂奥,经济学可以指出儒家经世致用的局限,人类学可以分析儒家伦理制度的内含,社会学可以研究儒家价值取向的型态,应该都能开辟儒学研究的新天地,可是如果不能先厘清由于滥用新方法所造成的混淆,前途仍不很乐观。

三 现实政治的障碍

近二十年来,国际学坛,尤其是美国,普遍地重视“中国研

究”。一方面固然是因为欧美学者自动要求扩展视野,俾使跳出“欧美中心”的文化约束;另一方面实在是因为大陆政权业已构成欧美诸国称霸世界的威胁,为了认清之就必须研究中国文化。从前者的立场着手,虽然可以接触儒家的本质意义——即以同情的了解,采用儒者的角度,由内部来分析儒家。Wilfred Cantwell Smith 在《宗教的意义及归趋》(The Meaning and End of Religion, New York: Mentor Book, 1964)一书中所指的方式即是此类。但从后者的立场出发,就不免由现实政治的种种形迹来臆测儒家了。

欧美许多中国现代史专家,本来的目的是想从研究传统儒家的价值系统来了解现代中国的思想型态,这比只从政治结构或生产方式来论断已高明不少,但是因为急于求成,没有经过循序渐进的步骤,不但现代中国的思想型态无法把握,连传统儒家也被误解了。于是想藉研究传统儒家来了解现代中国的初衷,竟引发出因为不了解现代中国而歪曲了传统儒家的结果。当然,现代中国政治、经济、社会各方面的弊病,儒家文化不能完全不负责任,但把一切弊病都盲目地归罪于儒家,是经不起分析的。因此,把儒家抽离中国现代化的过程以保有其纯真的思想面貌不能取信于人。*

在欧美汉学界流行着“儒教国家”(Confucian State)一名词,这正显示儒学研究的原始性。儒教是文化层的观念,国家在此处是政治层的观念。儒家因有外王的一面,本来比基督

* 此处有删节。

教、佛教或道教富有现实性及政治性，但不能由此而推论中国的专制政体与儒家在理论上确有不可分割的关系。在中国历史上儒家被专制政治所利用的例子比比皆是，汉武帝罢黜百家尊儒术不过是这股潮流的开端，清代建国诸君不遗余力地利用儒家来巩固政权，也不过是这股潮流中较大的波澜。我们如果把汉代政权称为儒家已属牵强，把清代政权称为儒家更是荒唐。事实上，假使我们不能分辨叔孙通和董仲舒的差异，又不能看出儒家“道统”和专制“政统”之间的冲突，那么许多错综复杂的因素和问题都将不经过思考，笼统地、生吞活剥地便化归到“儒教中国”这个单纯的概念中去了。

研究中国现代史的欧美学者们，如果还不能脱离新闻采访或观光旅行的“研究”方式，仍不能跳出外交政策或社会舆论的现实目标，即使有成百成千的“机构”，成群结队的“专家”，乃至取之不尽，用之不竭的“基金”，从学术立场来考查，他们对中国文化，仍将处在隔靴搔痒、对儒家毫无所知的迷雾里。

四 价值观念的障碍

如果语言文字、社会科学和现实政治三大障碍已足使“儒学研究”在国际学坛上无法开展，错误的价值观念更造成一种肤浅的“意见的气候”(climate of opinion)，使得研究儒学的动机本身都受到了感染。近五十年来，在国内，“儒学”流浪于学术大门之外，或被斥为传统遗毒的替身，或被捧为政治宣传的

工具,既免不了被人盲目的谩骂或攻击,又逃不掉一厢情愿的赞美或歌颂。难怪在庄严的学术研究中,儒学研究逐渐变成了令人“退避三舍”的“禁地”了。

在国外,以英国为例,从理雅各(James Legge)到 H. H. Dubs 的牛津传统,几乎完全站在基督教传福音的立场来研究儒家。他们在翻译经典上,固然有不可忽视的贡献,但在哲学思想方面确实留下不少漏洞。Legge 在一八九二年曾宣称,如果中国人民不把孟子性善之类的邪说抛弃而归皈耶稣,则中国永无获救之日(见其所译《孟子序言》七四页,香港大学版)。经过了七十多年,直到最近 Dubs 还在用表面上比较接近博爱的墨子兼爱理论,来批判儒家的仁学。

至于认为中国文化的创造精神尽见于先秦诸子那更是欧美学者普遍的说法。在这种气氛之下,宋明儒学完全变成“陈腐过时”,毫无创新可言。事实上,在反礼教、反玄学的气氛里,有些中国学者曾经不负责任地表示过:“程朱、陆王学派之不同乃是由于对大学中格物一段章句采取了不同的疏解而来”,这种因果倒置的论调,早使儒学在国际学坛上一蹶不振了。难怪加州大学的 Joseph Levenson 可以不窥宋明儒学六百年的传统而大谈“儒教中国及其现代命运”(Confucian China and Its Modern Fate)。

其他把中国科学技术不进步,资本主义不发达,民主制度不建立等等统统归罪于儒家,就更不待说了。这此观念形式之后,不但儒学研究的方向和内容受到了种种限制,即是起码的落足处也都无法把握。因此如何客观地、分析地去研究儒家,

是现代中国学人们最大的挑战。要接受这项挑战，我们不但要能超越语言文字的限制和社会科学的约束，并且要能逃脱现实政治的利害观念和价值观念的影响。只有如此，我们才能善于利用语言文字和社会科学的工具，对现实政治保有批判的精神，对价值观念采取欣赏的态度，以发展真正现代中国的“儒学研究”。

（1967年8月于普林斯顿，原载香港《明报月刊》

1967年10月号）

体验边缘的问题

今年立夏以来,因为各种不同的机缘,东西南北地游览了许多名胜古迹——庄穆的大峡谷(Grand Canyon),秀丽的艾思本(Aspen),怡人的三藩市(San Francisco),优美的胸木湖(Lake Como),古雅的佛罗棱斯(Florence),雄伟的罗马(Rome),以及英国诗人拜伦最喜爱的沁挝(Sintra),短短三个半月之间不但两度横跨了美洲大陆而且还飞越重洋在意大利和葡萄牙旅居了一番。当然凌虚御风的“此起彼落”永远不会像行万里路的古人那样能够深入大自然的怀抱中,慢慢地品味山林里的清新之气。可是时空的骤变,把高处的浮云和幽谷的深潭,把

都会的浮嚣和乡村的纯朴，把繁难的学术论辩和简单的交易手势，甚至把国界和种界都在瞬息之间臙杂在一起，这种二十世纪的“广度经历”，也是宋明大儒乃至清末民初的学人所无法幻想的人生体验。

置身在一九七〇年的美国，要想谈论已被大多数青年同胞们所遗忘，所唾弃的“心性之学”免不了会引发许多内心的交战和外来的挑战，加上西学大盛之际，套用时新名辞早已蔚为一时风尚，如果不用西方专有的术语来作一番“格义”的工夫，不但不容易变成一门为新学究（专攻一种学科训练 discipline 而获得博士学位 Ph. D. 的人才）所认可的学问，恐怕连自己作现代人的资格都会遭到怀疑。往年教书研究的时候常接触到这一类型的问题，虽然受困扰的机会很多，但是因为百思不得其解而至彻夜失眠的频率却不大。但近来旅行的波动，竟使得这个问题像一把千斤重的利剑直射心口，不管如何震荡总不能把它甩脱分毫。

究竟，我所面临的问题是什么？这个问题曾跟随着我渡过建国中学、东海大学、服兵役、哈佛大学几个生命的旅站，或是谈论通宵的话题，或是中夜冥思的对象，或是习作研读的课目，它从来没离开过我的“终极关切”，但也从来没有给我带来不可忍受的痛苦。相反地，它是我的“定盘针”，我的“掌舵人”。它帮助我超越一个普通在台湾受小学、初中、高中和大学的“考试教育”所必不可免的存在限制；它也像一盏明灯让我欣赏了许多如果顺着自己的脾性绝不会看见的奇花异草。我常暗自庆幸——自己总算找到了一枝芦苇，不必像大多数有时

代感受的中国知识青年,因为遭遇到“认同破裂”的袭击,竟终其生像一些无根的浮萍般随着西向的波流而一去不返了。

自从一九六七年秋季开始在普林斯敦大学教书以来,我的安全感逐渐地被一种无可名状的恐惧所取代。记得一九六六年一个凄风苦雨的早晨我曾在齐尔克伽德(Kierkegaard)的安息地(丹麦首府的城市公墓)徘徊很久。他是最感到亲切的西方哲人之一。因为我早就读过他的《恐惧和震颤》(Fear and Trembling),当时以为自己深深地了解他而且还能分享他的存在感受。现在回想起来,那时的感觉只不过是一种浪漫的兴会而已。如果我那时真知道什么是“存在的感受”,也许不但不会去追扑它,恐怕连奔逃还来不及呢?!正如艾律克森(Erik Erikson)所说,“认同”是无法获得(achieved)的,凡是用“目的观念”(teleological concepts),或说“手段——目的”的方式,去描述“认同危机”(identity crisis)之类“心理实体”(psychological reality)的,都犯了方法学上的错误。因为认同问题的来临是不由自主的。

如果只有身历其境的人才会有真实的体验,而且真实的体验是一种不能受理智分割,而且无法用语文诠释的整合体,那么凡是诉诸语言文字的思想都必然地与真实的体验不符了。我们又如何通过现代的(不一定是西方的)语言文字把儒家的体验精神,也就是心性之学,一丝不苟地展示出来呢?这确是当代有志之士要想重建中国哲学而必须面临的中心课题。我的问题虽于此有唇齿相依的关系但却属于另外一个层面!

二

固然,把心性之学通过严格的推理形式用当代的哲学方法和西方的学院术语表达出来使得对中国文化毫无所悉而在欧美学术界极有地位的国际学人乐于接受,未尝不是一种宣扬儒学的权宜之计。但是如果毫不自觉地以为儒学的中心问题如性、心、圣、修身、仁、礼、义、孝、经世之类只要通过现代哲学的洗礼就可以粉墨登场,变成一种放诸四海皆为准的国际概念,那就太无自知之明了。这种没有血汗的“格义”工作,也许可以收到文化交流的浮面效果,但最多不过是起码的铺路措施罢了。我不反对学术工作的趣味性与游戏性,但真正庄严的哲学探究(philosophical inquiry)是一种终身事业,一种“道不可须臾离”的宗教奉献,而绝不是一种轻松愉快的玩票或客串。

可惜五四时代所遗留下来的“西化”阴影,表面上虽早已被哲学界的工作者所拨除,事实上仍不断地妨碍着现代中国哲学的健康发展,譬如中国文化中许多“内在富源”(inner resources)都因为在西方传统中找不到适当的范畴来格义一番而被遮盖甚至被埋葬了。每一个哲学传统都有其自身的问题性(Problematik)、方向性和动力性,如果我们忽视了儒家自身的问题性、方向性和动力性,而用一套事实上已受文化约束的“方法学”去支解它,分裂它,即使可以满足一些理智的兴趣,归根究底还是无法使儒家的心性之学重新复现于今世。

更可悲的是我们费了九牛二虎之力来“证明”或“显示”中国确有类似西方的哲学思想，儒家确有欧美学人所称的哲学意义，而在论辩的过程中竟丧失了研究任何思想性问题都必需的基本条件——一种自我批判的意愿和精神。举一个具体的例子，究竟我们为什么要来证明或显示中国确有类似西方的哲学思想，儒家确有欧美学人所称的哲学意义？是为了个人职业的方便，为了整个民族的自尊，为了在国际学术界争取一席之地，还是为了真理？企业家、艺术家、数学家似乎都可以不必反省从事企业、艺术等活动的真实动机，甚至也不必追问企业、艺术等活动对自身的终极关切究竟有什么特殊的意义。哲学家能够不反省自己从事哲学研究的真实动机吗？能够不追问自己的哲学活动对自身的终极关切究竟有什么特殊的意义吗？

研究中国哲学的人本来不多，在这少数人中要想找到能够自我批判的就更是凤毛麟角了。但是我们如果不能真切地反省自己哲学活动背后的动机，那么我们和一位在演算数学时头脑清晰而在品题人物时一团糊涂的自然科学家到底有什么不同？事实上我曾接触过不少在职业范围内（如数学、物理）超乎国际水准而在意义结构上深陷“我族中心”的海外中国学人。如果哲学家只是一种职业的表征，那么我们不难想像一个在课堂上进行形式推理时有条不紊而平常整天胡思乱想的“哲学家”，也不难想像一个在公开场合高唱国际主义而私下完全为狭隘的种族主义所驱使的“哲学家”。重建中国心性之学的重任当然不能付托在这一类型的专家身上。

也许我对哲学从业员的要求太过苛刻了,也许心性之学根本无法生存在职业哲学家的手里,也许儒家的基本精神就和目前欧美大学数百门分类科目之一的“哲学”大相径庭,因此我们不但要问:如何通过现代的语言文字把儒家的体验精神一丝不苟地展示出来?而且要进一步地追问为什么(也就是基于何种动机)我们要在二十世纪的今天积极地钻研心性之学。然而我所面临的问题还不尽如此。

三

对于儒家心性之学的时代性一问题我的态度既不同于辩护派也不同于激进派。究竟儒家是否哲学或者是否宗教这种学术性的问题,在我看来对儒家本身并没有什么实质的关系,对一般哲学或宗教的精神趋向却具有决定性的影响(这是一个极为重要的问题,必须在专文中探讨,目前暂且存而不论)。今天儒家所面临的挑战不只在国际学坛而且在全人类。儒家是否有时代的意义不能只靠少数经院学者的吹嘘,如果以大专教育为例,世界上讲授原始土著文化或印地安文化的欧美教授就要比研究儒家的中国学者多好几千人。因此,只有当现代青年在儒家的精神价值里找到一些亲和感,进而立志作儒者,负起仁以为己任的重担,并引发“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”的悲愿时,儒家才不仅是四书五经以及宋明语录所留传下来的历史现象。

正因为如此,我深深地感到儒家今天所最迫切需要的,实

在是一批活生生、气昂昂的“见证者”——因为深入智慧的源泉而有活生生的风姿，因为内涵道德的大勇而有气昂昂的胸襟。基督教所以能够在凡俗化大盛的二十世纪开拓新的神学领域，犹太教所以能够在以色列民族生死存亡的关头大放光明，神宗所以能够在功利主义至上的社会里开花结果，印度教所以能够在饥饿的边缘仍保存古代传统的庄严性，固然由于很多经济、政治、社会、文化等外在因素的交互影响，但是真正的动源仍来自各精神传承内部的见证者。所以我总对提立克(Tillich)、布伯(Buber)、西田几多郎、铃木大拙、拉德克里心纳(Radhakrishnan)几位二十世纪的宗教发言人怀着无比的尊敬和向往。事实上，儒家的血脉所以还能通过五四时代不断如缕的危险关头默默地远流，也靠熊十力和梁漱溟等几位哲学大师的奋勉精进。

从纯学术的立场来观察，宗教性的见证者必然会失去客观的妥当性，结果研究的课题也就不自觉地被许多异质的价值判断所混淆，这是教统所以不见容于学统的基本原因，所以学术界人士对体验之学总抱着怀疑的态度。那么儒家的心性之学是否必须脱离学术界像基督教一般在穷乡僻野里“传道”呢？其实，明代阳明学派的地方讲学和定期集会，尤其像王心斋和王龙溪等大儒以毕生精力在社会的基层里作提携后进的圣贤大业就是这种精神的具体表现。但是今天我们根本一无所有，连最起码的栖身之处都不容易找到。在这样艰难困苦的环境之中，那里能谈广度的影响。确实，基督有教堂，释迦有庙宇，孔子连一个高三寸的讲台都没有。“知其不可为而为之”的

精神该需要多大的毅力和忍耐！

然而留在学术界却要讲体验之学又如何可能呢？假使可能的话，究竟儒家的心性之学应当通过那一种历程才能真正的深入国际学坛呢？

四

对我个人而言，儒家的心性之学不但是哲学思想而且是宗教体验。读《论语》、《孟子》是要在生命的底层引起质的变化，读宋明语录是要在人格的内部涵养真的性灵，这即是所谓的“实学”。我从来没有怀疑过儒家的时代意义，也从来没有忧虑过儒家的内在价值，这固然与师承有密切的关系，但我总觉得亲近儒家，接受儒家是一种心甘情愿的自然归趋。现在我虽然不敢自居为儒者，但我也不能背弃想要努力作一个儒者的志向——我是在尝试着作一个儒者的过程中。我的问题究竟在那里呢？我所谓的一种不可名状的恐惧又何所指呢？

在旅行期间我反省近年来的经历，发现自己已打破了许多在一般人心目中业已根深蒂固的儒者形象。正如一位好友所说，远游异国七年，连讲中国话都要夹带一些英文单字，还作什么儒者，真是自欺欺人。言下之意，好像在美国研究儒家哲学，最多只能作些理智的思考，要想在生活践履上体认儒学就未免太天真了。因为离开了中国的土地就必然地和儒学绝了缘。这种规劝我是无法接受的。

如果儒学只有在中国人的社会里才能生根，而事实上二

十多年来在中国人的社会里儒学几被全盘铲除(现在只有一些边际性中国人的社会里还残余某些儒学的种子)。那么我们势必推到儒学已无路可走,无处可逃的结论。这种结论不但违背情理,显然也与海外知识分子的精神趋向不合。我认为二十世纪的儒学不但要超越地域环境、经济条件、政治权威和社会习俗的限制而且也要超越文化传承的约束。儒家唯一不能超越的是人的本身。实际上,如何作一个儒者即等于如何作一个真实和完整的人,只有在人性的本质层,引发自觉的真义才是儒家体验之学的灵魂。如果没有儒家的灵魂即使循规蹈矩地服从道德的制约,最多也不过作个乡愿型的迂儒罢了!

在历史上儒家曾超越了地域环境的限制,从鲁国传播到东亚世界的每一个角落。日本在德川时代可以被称为儒教国家这是大家所熟悉的,韩国的李朝受儒家文化的影响极深这也是大家都知道的。然而直到一九六七年我亲到汉城去拜访韩国大儒李相殷先生并参观奎章阁藏书之后,才略略知道儒学在韩国独立发展的实情:李珥、李滉等几位在韩国历史上大放光明的饱学之士其实都是极富创发性的儒学思想家。近来翻读《栗谷全书》感触更深了——儒学在理论上必能超越地域的限制,在事实上也已经超越了地域的限制,儒学本身有世界性的潜能是不容忽视的。

儒学又如何能超越经济条件、政治权威和社会习俗呢?在儒学一蹶不振之后,这也是不难解决的问题。当前儒者最大的使命就是如何从钱、权、势三毒中超脱出来建立一个以学术文化为标准,以生命批判(criticism of life)为中心的知识堡垒。自

然,任何文化运动都需要经费,都需要力量;都需要影响,但是由文化精神的感召所聚集的经费,所发挥的力量,所传播的影响和用金钱收买乃至用权势压迫所形成的“文化”圈在本质上就有天壤之别,这是绝对不可不辨别清楚的。

至于儒学如何超越文化传承的约束那就比较复杂了。浅近的说,只有当儒学跳出了“我族中心主义”的魔障之后才会有超越文化约束的一线希望。固然,两千年来绝大多数的儒者都出于中土,而且我们还要继续不断地力争上流重新负起宏扬儒学的天职,同时我们也必须要有真理为天下公器的雅量,期待陆象山所称心同理同的西方圣人、南方圣人、北方圣人和东方圣人。不管天南地北,不顾东洋西洋,只要有真儒我们就去求教,只要有狂狷之士我们就去提携。这才是弘扬儒学的正途。我们希望三、四十年之后世界各处都有践行儒术的志士仁人。但这不是因为中国儒学应当传遍全球而是因为儒学的存在真理应当为人类全体所共享。当我们把精神上提而高瞻远视的时候,好像什么问题都会迎刃而解了,其实不然。

五

儒家最基本的关切是如何成圣成贤。今天我们一提到圣贤就会有一种可望而不可及的感觉,如果有人宣称自己已立下作圣贤的宏愿,我们一定会在背后讥笑他的迂阔和骄傲。“能够作个诚实的人就足够了,不必太好高骛远。”这是大家常常挂在嘴边的话头。其实,我们假使进一步地去分析儒家所谓

圣贤的意义,就会发现儒家的圣贤其实就是最纯粹最完整的人,也就是最精诚最真实的人。所以作个诚实的人,这件说起来极为轻松的事,就是儒者穷毕生之力而还不一定能完成的圣贤大业。

熊十力先生认为他的学问既不是宗教又不是哲学,正是针对儒家从存在体验引发人生智慧的特性而发。儒家论学的重点不在思辨而在实践,这虽然并不表示儒学没有思辨性,但却明显的指出儒者的思辨绝不是独立于内在体证之外的哲学戏论。凡是脱离儒者反躬自省的抽象系统都不足以穷尽儒学的真精神。牟宗三先生在《心体与性体》综论部中点出从心性之学建立道德的形而上学(moral metaphysics)的途径,这即是儒者论学的康庄大道。

今日欧美的思想界究竟能否相应儒家论学的基本途径呢?这是我们必须拣别的问题。由于欧美的思想界错综复杂、包罗万象,所以拣别的问题就显得格外紧要。同时拣别必然包含着拣别的标准,因此如何建立我们拣别的标准又是不容忽视的问题。凡此都指向一个显而易见的道理:我们必须以了解儒家本身的“内在动力”(inner dynamics)和建立儒者自身的“内在认同”(inner identity)为当务之急。只有大原则树立以后我们才有资格昂首阔步于国际学坛。如果我们想借用别人的方法,而不经过流血流汗的辛勤耕耘,来建立自己的方法,就想把儒家在西方哲学里借尸还魂了,这是一种讨便宜的手段也是一种缺乏独立精神的手段。

一九六九年第五届东西哲学家会议在夏威夷召开的时

候,方东美先生曾针对西方时新的深度心理学(depth-psychology)提出高度心理学(height-psychology)一名辞。最近我常思考这一观念所代表的意义。自从佛洛伊德(Freud)建立心理分析学以来,西方学者已提出极精辟的科学理论来解析人性的深度面,尤其是下意识层(unconsciousness)之类的问题。对病态心理学,或应称心理病理学(psychopathology)有极大的贡献,但是东方的体验之学并不仅是养生之道而且是宗教哲学上的自我超升,属于高乎健康心理学的层面。如果心理分析学想要对人类的“自我知识”(self-knowledge)有更进一步的了解,除了深度心理分析学外,务必发展一套相应东方体验之学的高度心理分析学。我举出这个例子无非是要说明:在创造地和批判地接受欧美现成的方法之前必须先建立自己的拣别标准。只有如此,我们才能发展独立自主的学术精神。

六

儒家的问题是从“如何”下手的。只有环绕着如何一问题才有真正的道德实践,才能知行合一,才会由用显体。然而,在一九七〇年的今天一个身处异国往教他方的人又“如何”作一个儒者呢?这是一个没有往例可循,没有教条可依的大问题。每思及此总有一种无可名状的恐惧涌上心头。确实,旅居海外的现代中国知识分子免不了都会有失落和无根的感觉,有些人开始对“知识分子”一观念进行批判,有些人对所谓“现代”一观念加以审查,有些人甚至对“中国”一观念也提出质疑。儒

家所注视的是作人的基本问题,因此我们也不得不反省“人”一观念的全幅意义。

海德格似曾说过,去得一分经院哲学才能存得一分哲学思考。今天我们一无傍依;既无学统可去又无道统可存,只能靠自己孤独的灵魂在遥远的天边作回归的大业。三个半月可以旅游万里多路但却不能凝结出一个真实的问题,重建心性之学的艰难可想而知。“穷则变,变则通”这是儒家的古训,究竟这里所谈的是不知通变的穷途末路,还是极尽穷困之后而涌现出来的变通之道;如果是前者那么我所说的不过只是随着烟消云散的光景而已,如果是后者也许这篇感叹之辞确还象征着一些内在的体悟。无论如何,至少要化上三、四十年的工夫才能把此刻的心境真正定位。

(1970年9月于康桥,原载《大学》杂志

第36期,1970年12月)

儒家心性之学

——论中国哲学和宗教的途径问题

哲学与宗教两大观念的分野在西方可以用来描述两种泾渭分明的历史现象，在以儒家为主的中国则常用来介绍同一类型的文化传承，这是一个显而易见但却关系重大的事实。当然任何一本讨论西方哲学通史的大作都不会忽视圣奥古斯丁(St. Augustine)圣多玛(Thomas Aquinas)以及齐尔克伽德(Kierkegaard)等宗教家对哲学思想的贡献；任何一本讨论西方宗教通史的大作也都不会忽视康德(Kant)，尼采(Nietzsche)和威廉詹姆士(William James)等哲学家对宗教思想的贡献。而且近年来

分析派哲学家对宗教问题的兴趣愈来愈浓厚,基督教神学家对哲学思考的方法问题愈来愈正视,哲学家与宗教家携手合作的机缘一多,相互“对话”(dialogue)的意愿自然地加强,哲学与宗教的区别,至少从学术探讨的层面来观察,也就无形地减少了。譬如马丁布伯(Martin Buber)是犹太神学家,但他在“哲学的人学”(Philosophical anthropology)一方面的造诣就有举足轻重的影响力,马丁海德格(Martin Heidegger)是德国哲学家,但他对基督教的神学发展实有极大的导引力。保罗提力克(Paul Tillich)曾说过,他在思想摸索的过程中常陷在选择哲学或选择神学的迷惘里。

但是我们仍可宣称,在西方,哲学与宗教代表两种相互影响但却各自独立的文化转承。哲学的问题与方法和宗教的问题与方法根本不相同。我们甚至可以借助一些肤浅的二分法如理智——信仰及思辨——体验,把哲学与宗教绝然地划分开。因此,以希腊传统为起点的哲学通史对基督教的新旧约、耶稣的福音、中世纪的圣徒、马丁路德(Martin Luther),卡尔文(Calvin)乃至当代的神学大师如卡尔拔特(Karl Barth),李察尼布尔(Richard Niebuhr)都可以置之不顾;以希伯来传统为主干的宗教通史也可以把许多极富创见的哲人如笛卡尔(Descartes),莱布尼兹(Leibniz),马克斯(Marx),沙特(J. P. Sartre)一笔勾销。这种现象固然表现出西方传统的多面性、多元性与多样性,但也同时指出“哲学”与“宗教”这些发源于西方文化的观念本身实在带着相当程度的局限性。如果要用这些观念来描写非西方的精神传统,我们不能不自觉到它们的

不妥性。在这里我必须声明,我并不反对利用西方观念来讨论儒家思想,我甚至以为我们应当而且必须利用许多根源于西方的观念才能对儒家思想作系统的解析,但是我仍要坚持一点:只有当我们对西方观念的定向性与局限性有了明确的认识以后我们才能适当地借用它们,灵活地运用它们。否则,很容易陷入作茧自缚的窘境。我国在吸收印度佛教文化的初期曾经过“格义”的阶段,现在消化西方思想是否也应如法炮制,还是有更高明的途径,这是有志于沟通中西的人士必须再三思索的大问题。

二

从历史发展的线索而言哲学与宗教在西方确代表两个传统,但在中国最多只能指向同一传统的两面。其实哲学与宗教不分的现象出现在回教的阿拉伯文化,婆罗门教的印度文化,佛教的东南亚文化和西藏文化及儒家的东亚文化。从世界大势来观察哲学与宗教互相转化,互相制衡,并且独立自存的现象是西方文明的特殊性而不是人类文化的普遍性。因此我们不必追问儒家是否哲学、是否宗教以及中国是否有哲学、有宗教之类的问题。除非我们确想知道中国是否有类似希腊的哲学思辨,是否有类似基督教的宗教体验。否则,我们所面临的问题应当如下:哲学和宗教这两个极为繁富的西方观念是否可以帮助我们了解以儒家为主的中国文化?我们是否可以通过哲学和宗教两个层面来展示儒家的“内在富源”及“内在动

力”？我们甚至可以追问：如果我们把哲学与宗教两个抽象的观念不先经过一些厘清的过程就拿来分析儒家这一系列的具体的文化现象，会不会犯了削足适履的误谬？如果因为经过仔细的检查而不会，我们的研究是否对哲学与宗教两个抽象观念的本身也可以提出若干修正？换句话说（姑且套用“格义”的例子），哲学与宗教两观念可以帮助我们深一层地了解儒家的问题性与方向性；同样地，通过儒家传统的具体性，哲学与宗教两观念本身在目前的局限性也会益趋明朗，它们将来趋向普遍性的可能也会逐渐增大。因为哲学与宗教两观念不但受文化的约束而且受时代的阻隔——同时也只有在文化和时代的相互关联中这两个观念才会有较确定的意义。因此我们所要探索的主题是儒家的哲学性与宗教性，而不是作为哲学或宗教的儒家。前者是利用哲学与宗教两个根源于西方的抽象观念来彰明儒家自身的问题性，后者是把儒家与某种既存的哲学及宗教现象类比一番俾便评价儒家的得失。我们并不反对价值判断，有时批评是最有效的激励，但我们认为同情的了悟和系统的理解不但在时间的序列上应当占先而且在精力的分配上也应当占多。因为先入为主的归类以及隔靴搔痒的衡断都是我们研究儒家心性之学的大敌。只有达到相当程度的了解之后我们才能判断适中，才有批评的资格。

三

我们是否只有通过哲学的思辨和宗教的体验才能深入儒

家的心性之学？当我们逐步地探究儒家心性之学的内涵以后我们对哲学思辨和宗教体验是否会有确定的把握？表面上这好像是一套文字游戏，当我们将“哲学”、“思辨”、“宗教”、“体验”、“儒家”以及“心性”等大名辞都还没有界定以前就把它贯串起来，或说拼凑起来，这是非常不合科学条理的混淆。现在让我们把这个极为迫切的问题先厘清一番。有过“语言分析”训练的朋友也许会说我们在此所作的探索不过是些逻辑的“循环论证”罢了，并无实质的意义。我们承认前面所用的六大名辞没有一个是可以界定清楚的，也就是说不管我们采用哪一种时新的定义我们都无法把“哲学”或“宗教”等名辞规画明白。事实上，在人类自觉反省的精神发展史中绝大多数的问题都不能仅依赖定义的方式来解决。定义的重大作用之一是帮忙我们把要说的话说得清楚明白，但是许多重大的观念并不能只靠陈述的方式来传达，有时必须（除此之外别无他法）用指示的权宜之计，譬如“道可道非常道”就是一个很好的例子。道既不可道（不能言说），我们又为什么费了那么多唇舌和心血来谈论道呢？因为道虽不能由语言来把握，语言，借月布伯的话，却可以指向真实的道（pointing to the way）。同样地，我们在此所作的工作并不是描述“道”（道是“无”，如何能用直陈式的语言来描述？），而是指出一条“如何”趋向道的途径，也许我们所指出的方向完全错了，误谬的危险本来极大，但是我们仍希望“如何指向”的本身即是值得用心用力加以探讨的问题。因此我们的目的不是要作一番把上述的六大观念予以厘清的工夫，而是想凭借常用的名辞指出通向儒家心性之学的

道,这也就是我们为什么采用“途径”一辞的根本理由。

但是,我们虽然不采定义的方式来界约前面所称的大名辞,也就是说我们不开门见山地把这些名辞规画清楚,我们却意识到避免混淆的重要性,因此在实际上运用这些名辞的时候我们应当尽量避免“语言休假”的危险,希望在上下文的关联中每一名辞的运作定义都还能保持清晰。我们决定采取一条迂回的道路无非想说明在本文中语言的任务不在刻画一些可以外在化、而且可以向公众展示的客观真理,而是指向一种不能外在化而且无法诉诸客观事件的内在真理。“指向道”的目的不是想要向一般人描述道的内涵,这根本是不可能的事,而是希望每一个人都能自己亲身经验道,也就是王弼所称的体道(体无)。因此我们的原初问题是“如何”而不是“为何”。

“如何”必然含着一套随时加以修正的方法。它是一个尚在发展和探究中的动态过程而不是一个业已停顿了和完成了的静态陈列。“如何”必然地带着相当程度的未知数,被“如何”一问题所困扰的人是一个在黑暗中摸索前进的“忧患”灵魂,他的怀疑使他不安,他的恐惧使他心虚,因为他不安所以他必须再接再厉地磨炼自己,因为他心虚所以他不能不随处感受时空的挑战。这和一个自以为已获得真理并且踌躇满志的人大不相同。马塞尔(Gabriel Marcel)称他的论文集为《探索》(Searchings 这是一九六七年英译本的名字,原版为德文,在一九六四年发行名字是 *Auf der Suche nach Wahrheit und Gere Chtigkeit*),沙特称他的近著为《一个方法的探索》(Search for a method,原名为“*Questions de Méthode*”属于 *Critique de la*

raison alectiqueip 的序文, Critique 一书长达七百五十五页, 出版于一九六〇年, 是沙特继 Being and Nothingness 一书后最重要的哲学巨著), 海德格在其讨论“思考”一文中 (“Conversation on a Country path about Thinking”) 也战战兢兢地提出探索沉思 (Meditative thinking) 的途径问题, 这三位皆是欧洲当代的思想大师, 如果他们都不愿意也不能够自鸣得意, 我们初出茅庐的思想者那里还甘心高气傲?!

四

现在让我们重新正视前面所触及的问题: 如何在哲学思辨和宗教体验的中间探索儒家的心性之学? 首先我们必须指出, “中间”一观念并不含着空隙的意思。我们并不想在哲学与宗教间的空隙里去寻求儒家的心性之学。如果哲学与宗教之间真有空隙的话, 其所能代表的最多亦是哲学以及宗教的边缘问题; 任何一种哲学或宗教都在探索人类的智慧和感情所能契及的最基本的真实和关切, 它们的边缘问题对儒家又有什么特殊的价值呢? 因此, 我们用“中间”一辞的意思并不是要在哲学与宗教之外来探索一条狭隘的中间路线。相反地, 我们的目的是要在哲学与宗教互相交汇的核心处探索一个既是哲学又是宗教的中间点。只有这个中间点才能作为指向儒家心性之学的起站。

借用一个吊诡的方式, 儒家既不是一种哲学又不是一种宗教, 正因为儒家既是哲学又是宗教。如果仅把儒家当作一种

哲学,一种理智的思辨,一种纯智的解析,一种逻辑的争论,一种思想的厘清,那么儒家的体验精神就会被忽略了;如果仅把儒家当作一种宗教,一种直觉的体验,一种灵魂的信仰,一种绝对的皈依,一种感情的超升,那么儒家的学术精神就会被贬低了。儒家的哲学思辨不应变成观念的游戏也不应变成玄学的戏论,因为儒家的哲学的思辨是“实学”,是要在具体生命的气质变化中表现出来的。儒家的宗教体验不应变成盲目的信仰,也不应变成反理智的迷信,因为儒家的宗教体验,借用熊十力先生的名辞,是“证智”,是要在人性的智慧关照下成就人伦社会的圣贤大业的。这种“极高明而道中庸”的体验哲学或智性宗教——也就是“宗教——哲学”(Religio-philosophy),只能在哲学与宗教的交汇处与共通处找到安心立命的“场所”。但是因为哲学与宗教两观念的本身受其历史陈述、文化趋向与社会风气各种类型的时空限制甚大,它们之间的交汇处与共通处往往因时因地而异:或为广大的平野,或为细小的孤岛,或为多数学人的共信,或为少数哲士的期望。无论如何,儒家的心性之学只有在这现在还不易了解、不易描述、不易掌握的土地上才能生根,才能开花结果。

哲学与宗教的关系一直是思想家们所正视的大问题,就现代思潮发展的趋向来观察这个问题的重要性必会更加明朗化。哲学思辨的初衷本来即是宗教精神的普遍化。苏格拉底的终极关切“认识自己”,并不只是理智的观赏。认识自己即是体现自己,成全自己——一种发自人性内部的宗教要求,因此,“人是理性的动物”不仅表示一种客观的陈述,而且指出一

种极为庄严的神圣责任。据此类推，“纯理批判”的最终目的是要肯定道德秩序的超越性，“绝对精神”所以必须自我展现的理由也是为了要指出人类的价值趋向。即使是唯物论也无非想要从社会经济的具体现实中点出人类如何从存在的限制里创造价值之源以图自解自救的途径。从另一个角度来洞察宗教体验的初衷本来也即哲学精神的具体化。耶稣基督“道成肉身”，并不只是信仰的体现。道成肉身即是通过具体的生命把上帝的爱，也可以说是哲学上最后的真实（道）呈露在现象世界之中。我们虽然不必墨守基督教的象征系统（symbolic system），但我们不能忽视“基督”这一具体的象征符号所代表的普遍意义。事实上基督教的神秘大师如马斯特·艾赫特（Meister Eckhart）就有类似道家体无的感受。我们不能因为他所运用的象征符号都属于基督教就否认他证道的普遍性，换句话说他的宗教体验确有深厚的哲学意义。

五

从中国历史发展的探索来观察，儒家是许多中国大思想家由具体的文化现象通向永恒的普遍价值所采取的途径。因此儒家和世界上其他精神传承如犹太教、基督教、回教、印度教、佛教及道家一样也是人类由现实的具体存在通向永恒价值的途径之一。如果我们要想重新证验儒家的心性之学，我们必须从我们自己的具体性出发，只有如此才能逐渐展示心性之学的普遍性。这是一种掘井及泉的方法：我们愈能深入自己

具体存在的“场所”(借用日哲西田几多郎的观念),我们愈能接近普遍人性的泉源。如果我们不能沉潜内敛,一味想去拾取别人的智慧,那么我们即使飞越重洋环游世界我们仍无法了解“普遍性”的真实意义。

我们又如何了解我们自己的具体存在呢?当下的宗教承担和隔离的哲学智慧都是不可或缺的元素。没有承担,我们即使对自己有深入的理智分析我们仍是一群毫无真实生命和真实动力的“脱节人”(irrelevant men);没有智慧,我们即使对生命有强烈的宗教感受,最多只是一群被热情焚燃的盲动者。进一步来说,以仁德为动机的宗教承担必然包涵着存在的大智大勇,因为当我们把“赞天地的化育”当作自己为乾坤尽孝,为万物“践形”的“终极关切”(ultimate concern)的时候,我们已把自己的“意、必、固、我”一一化除。“廓然大公”的心灵自然会涌现人性最内在也最真实的智慧之光;相同地,以证验为基础的哲学智慧必然包涵着生命的创造力,因为当我们把“极高明”的灵觉转而用来“成己成物”以达到“反身而诚乐莫大焉”的境界的时候,我们已从“智及之而仁不能守之”的分离状态跃进到“与天地万物为一体”的仁者胸怀了。

上述的最高理想并不是脱离现实的乌托邦,相反地,儒家心性之学的起点和终站都必须落在当前的凡俗世界(secular world)。其实人的生物性、生理性、心理性、经济性、政治性、社会性和“宗教——哲学”性都是儒家心性之学所关切的重大问题。通向心性之学的道路绝不能跨越这些具体的层面。否则如果不背上“玩弄光景”的罪名至少也是犯了“悬理以限事”的

误谬。但是儒家的心性之学教我们作人，作真人（真实无妄的人，或许这也是道家真人的本来意义），作勿自欺的君子儒。这门学问不应受年龄、性别、职业、种族、国籍和信仰的限制，它是一门普及四海的学问，因此这门学问的对象不是一套观念和一串命题而是每一个有血有肉的、全体存在的人。

有血肉的人必会受到生老病死的打击；具体存在的人必能感到衣食住行的威胁。除此之外真儒还要接受经济、政治和社会的现实挑战，并且因为历史意识的跃动而必须担负起文化传承的使命。这样的人不能只躲在书斋里写藏诸名山的巨作，也不能只求发生影响而忘却了影响的真实意义。真儒可以出现在任何一种时空的交会点，他不受信仰、国籍、种族、职业、性别和年龄的限制。任何人都可以谈论心性之学，任何与儒家心性之学相契的人都可以作践履的工夫，任何以儒家心性之学为“终极关切”的人都可以传达成圣成贤（圣贤即是真人）的信息。儒学本来是以四海为家的体验之学。凡是想把儒家的心性之学局限在某个地域环境、某种文化传统以及某类职业分工的都犯了井底之蛙的错误。

因此所谓“具体的普遍”即指出：儒家心性之学所接触的是普遍人性的价值问题，但是通向这问题的途径必须是探索者的自证自验。然则探索者的自证自验不仅是反躬求证的内在体验而且是有血有肉的人在现实社会里的修身齐家治国平天下——他有姓名、有生日、有籍贯、有年龄、有家庭、有职业、有社团、有国家。不过这些具体的条件不但没有限制他证验普遍真理的终极关切而且是他所以能够和人性的最高价值发生血

肉关系的具体保证。如果我们想要有系统地来展示儒家的心性之学,我们一定不能忽视了儒家原本智慧(primordial wisdom)的精神方向。

除非现代中国每一层面的知识分子,包括政治家、企业家、艺术家、文学家乃至社会工作者,新闻评论者,教育从业员都起来响应,儒家心性之学不绝如缕的险境还会继续沿展下去,我们这批在旷野里呼唤的游魂也终久无法避免“知其不可为而为之”的悲剧命运。尽管如此我们仍然坚信,普遍真理的具体呈现必须依赖自启自发的见证者。而且惟有通过有血有肉的具体证验,儒家心性之学的普遍价值才能重新活现于今世,这是当前有志之士的百年大业。

(1970年11月于康桥,原载纽约《联合》杂志)

儒家传统的 现代转化

薛：杜维明先生，从六十年代开始你一直对传统的儒学及其文化价值进行长期的、自觉的反省。我很想了解，作为一个主要生活在二十世纪后半期的知识分子，你对这一问题为什么要花这样大的气力，进行这样长时间的思考？有什么动因？古老的儒学，在今天这样一个现代化的社会中，是否还有它的生命力？

杜：关于儒学的精神及其现代命运，在六十年代的美国流行着一种说法，有代表性的思想家是加州大学的列文森，他们认为，鸦片战争以来，由于西方文化的撞击，代表中国传统思想的最突出的文化遗产，越来越没落，儒学的现代命运已经定形了。

一九〇五年科举考试被废除，一九一一年专制政体被推翻，一九一九，中国整个传统文化又遭到了全面的批判，这样，儒学所赖以生长的土壤已经丧失，它在中国知识分子中的说服力、生命力正逐渐减退。在现代中国，想要宣扬儒学的，多半是一些抱残守缺的顽固派，或出于狭隘的国粹主义的旧知识分子。像严复这样的先进思想家，开始宣扬西化，后来又回到儒学传统上来，只不过是一种保守的倾向，不足以反映中国近代思想、文化发展的大趋势。总之，儒家的文化，在二十世纪初就逐渐被埋葬，到二十世纪中后期自然更无生命力可言。

这种说法是否能够成立？从比较文化的角度看，它如果成立，在世界文化的发展中也是一个特例。这里，我们不妨借用德国哲学家雅斯培(Karl Jaspers)所提出的一个观念。他把西元前八〇〇年到西元前六〇〇年在世界各地出现了光辉灿烂的精神文明的时期，称之为“轴心时代”。

在这个时代，中国出现了孔子、老子、墨子、庄子等一系列思想家；印度出现了《奥义书》(Upanishad)时代的智者和佛陀；巴勒斯坦则拥有一批希伯来的先知；希腊则产生了足以代表其理性精神的一系列伟大天才。总之，在轴心时代最初发轫的、对人类社会产生巨大影响的文化，犹太教文化（以及后来发展出来的基督教及回教文化）、印度教文化、佛教文化；希腊文化等等，不但在二十世纪有着巨大的生命力，而且放眼二十一世纪，肯定还会继续发展。在这种背景下，儒家的文化是否将独自没落下去？从中国文化的发展看，这一源远流长、持续了二千多年的文化传统，是否真的将被取而代之？

在列文森看来,中国知识分子有两难:在感情上,他们不能接受所面临的由西方文化所带来的事实,常常回到传统、特别是儒学上去;但在理智上,则是完全西化的。他们在与传统决裂时所进行的理智思考,往往言之成理,持之有故;而他们的生活、行为,又深受传统文化的影响。用我们的话说,就是他们无法摆脱儒家所代表的封建意识形态在中国知识分子的文化心理结构(特别是下意识层)所起的作用。因此,他们对儒学所代表的真正有价值的文化精神,不可能有继承,更谈不上主动的创造;而对于他们经过理智分析,认为应该引进的西方文化,又采取了一种实用主义的、急功好利的态度,对其背后的精神价值没有什么真正的理解。

问题是不是这样?我们的态度是什么?这对我构成了一个挑战。

是否如列文森所说,儒学在中国的影响将消失?或者孔子已被“博物馆化”,和中国现实社会完全脱离?

我想,问题绝对不会这样简单。

薛:你能否具体地谈一下你对儒学和它所代表的中国传统文化的理解,以及你进行这种理解的角度?

杜:理解中国的传统文化,特别是儒学,可以有两个层面。第一个层面,是把它作为一种“封建意识形态”,即沉淀在中国人的文化心理结构中具有“封建”色彩的经济、政治、社会和文化形态,特别是那些在下意识层还起作用的价值和观念。这也就是大家常说的“封建遗毒”。

但是,另外还有一个层面,就是中华民族的文化认同,即

象征中华民族优秀传统文化的文化精神。这种认同、这种文化精神，必须通过中国知识分子群体的、批判的自我意识来掌握和发扬。

薛：你所说的“认同”，在文化领域中应该是个比较新的观念吧？

杜：这个观念是六十年代在美国提出的。所谓“认同”，最早是心理学上的概念。心理学上讲，一个人的人格发展，到某一阶段会发生一种“认同危机”，就是人的自我定义问题——我是谁？我是什么？我到底做了什么、应该做什么？这种危机可以给人的心灵带来很大创伤，也可以使人变得更成熟，更深沉，更有自信。后来，这个概念用得比较广泛；一个社团有社团的认同，一个文化也有文化的认同，甚至一个学科也存在着认同问题。比如社会学家可能就有一种认同危机：到底他们和政治学家、经济学家、人类学家有什么区别？这些学科的相互关系和歧异是什么？

从文化的立场看，认同必须经过自觉的奋斗才能实现。文化认同，一定要对传统进行自觉的、群体的、同时又是批判的继承和创造。而对于封建意识形态，同样要经过自觉的、群体的、批判的扬弃。现在的情形是，该继承的东西，我们没有继承下来，该扬弃的东西，并没有被扬弃掉。问题恐怕出在我们对传统的复杂性、多层面性缺乏一个自觉的、统一的把握。因此，我自己作了一个决定，从两个角度去把握和理解儒学。一个是历史的角度，一个是哲学的角度。这两方面表面上看是矛盾的，哲学谈的是一般规律，历史谈的是具体现象；哲学的思辨，

常常突破历史的陈述,历史对具体现象的把握,又和哲学的思考大不相同。但是,儒学是一个重要的历史现象,从中国“封建社会”的最上层一直到广大的民间,它都扮演着极为重要的角色;同时,它又是一种生命形态、一种精神方向、一种哲学的人学,它有它内在的逻辑性,有它自己独特的范畴。所以,从这两个角度来把握,也许更符合儒学本身的复杂性。

薛:那么,你认为儒学真正的中心课题是什么?它作为“封建遗毒”这一层面的内容,具体又有什么所指?

杜:我有一个基本的假设;任何一个源远流长的思想传统,所接触的问题都是比较全面的;同时,任何一个复杂的思想传统,由于它的特殊性和具体性,对各种哲学问题的探索也有其片面性。我们总是要通过一个具体的通道,才能对基本的哲学问题有所掌握。所以,掌握文化的特殊性是掌握文化发展的重要环节。

儒学的兴起,是对于“郁郁乎文哉”的周代文化传统的没落所作的自觉的、全面的反省。这一反省,同墨家、道家、法家的反省不同,基本上是肯定人类文明、文化的价值,因而对于周代文化传统的崩溃,有一种不忍之情,想恢复过去的礼乐制度。但是这不是一般我们所认为的复古,而是对中华民族从殷商以来所建构的文明作了一个内在的肯定,希望这一文明能够延续下去。“兴灭国、继绝世”所表达的,就是这种悲情。因此,在台湾和香港学术界影响极大的徐复观先生提出一种观念,即“忧患意识”,认为这种“忧患意识”的出现,和儒学特殊性格的形成密切相关。

从比较哲学的立场看,希腊哲学的出现,是由于一种对自然的惊异感,人们想要了解自然现象的最后根据:是水?是火?还是道?这和希腊文化的发展有内在的联系;希伯来文化,是出于一种对上帝的敬畏感,一种对超越的向往;而中华民族早期,特别是儒学的出现,则体现为一种“忧患意识”,这种“忧患意识”,促使人们对人进行全面的反思。可以说,对人的反思,构成了轴心时代中华民族的哲学心态。

《论语》中有一句非常重要的话:“古之学为己”;儒学被称为“为己之学”或“身心性命之学”是很有道理的。在孔子时代,有两种求学方式:一种是为了作官、为了谋生,另一种则是为了完成自己的人格。从儒学的立场看,前一种求学是虚脱的、不实在的,后一种才是实在的、能够安身立命的,即所谓“为己之学”。必须注意,这里的“己”,不是一个孤立绝缘的个体,而是一个在复杂的人际关系中间所显现的中心点。这个中心点永远也不能成为完全孤立的、与外界毫无联系的发展形态。因此,要完成自己的人格,也就关系到要发展他人的人格,即所谓“己欲立而立人,己欲达而达人”,这样,就不可避免地要对社会、对国家负起责任。《大学》中所讲的“修身、齐家、治国、平天下”,就是这样一个个人人格完成的过程。这种完成,是一种扩展,但扩展不是平面的,而是立体的。一方面,个人的精神,要通过转化社会来完成自我,另一方面,它还要通过身、心、灵、神这四个层面逐渐深化。

儒家所建构的这样一套相当复杂、深厚的人格发展形态,在世界文明中,有着十分独特的价值。在西方,犹太思想认为

个人人格的完成,可以直接通过信仰和上帝的恩宠来实现;印度思想认为个人的真我的完成,可以直接回到梵天,不需要经过社会的转化。就是中国的道家,也要求把人际关系切断才能够找到个人精神内在的、完满的自足性。唯有儒家,认为个人的完成不能离开群体大众的完成,这不但是儒学的特色,也是中国教育、伦理及社会思想的特色。若从存在主义的立场看,这是一个存在的感受,也是一个存在的选择、存在的决定。这一决定,最初是环绕着孔子个人本身的人格发展而提出来的,是经过自觉的反省而提出的哲学课题。

所以,儒学基本的精神方向,是以人为主的,它所代表的是一种涵盖性很强的人文主义。这种人文主义,和西方那种反自然、反神学的人文主义有很大不同,它提倡天人合一、万物一体。这种人文主义,是入世的,要参与现实政治,但是又不是现实政权势力的一个环节,有着相当深厚的批判精神,即力图通过道德理想来转化现实政治,这就是所谓“圣王”的思想。从圣到王是儒学的真精神。

但是,儒学在中国的实际发展情况,又是相当复杂的,对中国政治文化起了积极和消极的作用,其中还有不少矛盾。总起来说,有两股潮流,一股潮流就是我们刚才说的、企图以道德理想转化政治的努力。这种努力,影响不很大,而且常是失败的,但其精神源远流长,从未断绝,并且一直成为中国优秀知识分子生命力的表现。另一股潮流,则是政治化的儒家,也是中国封建时代思想文化的主流。一位欧洲政治思想家曾有这样一个提法:最高的理想,当它纳入现实社会的权力网络之

中,也可能变成很残酷的事实。这样的过程非常复杂,但在中国传统和现代的政治文化中都有现实意义。毫无疑问,“圣王”是中国儒家的最高理想,而实际上的表现,则是政治化的儒家,即不是用道德理想转化政治,而是在通过其他途径取得政治权力后,用政治来干预、歪曲学术,使“道统”变为统治者对人民进行思想控制的工具。这种“王圣”的现实,显然和儒家发扬人性精神的意愿是根本相违背的。

薛:这样看来,儒家的传统果然是相当复杂的了。那么,你对于五四时代,中国先进知识分子对中国传统文化(特别是儒家学说)的批判有什么看法?

杜:我认为,当时中国第一流的知识分子形成了一个联合阵线,对儒学进行猛烈的批判,有其很健康的意义。儒学在政治化以后,成为封建意识形态的一部分,进而成为保留在中国人的文化心理结构的下意识层中的一些积习。它的弱点,如软弱性、妥协性等等,在这次批判中被充分暴露出来,如鲁迅笔下的阿Q。应该说,这是一大功劳。陈独秀提出新青年应该有开拓的、前进的、面向未来的志趣,和胡适提出的自由主义的一些基本价值观念,以及对科学与民主的提倡,在当时都有深刻的意义。

相反,那些捧儒学、利用儒学的,从袁世凯到北洋军阀,都是企图通过儒学来达到其狭隘的政治目的。这对于儒学来说,是一种内部的腐化,对儒学在公众中的形象以及在现代中国进一步发展的可能性,都有很大的损害。

可是,我觉得“五四”时期那种全盘西化的提法,确是比较

极端和片面的。我们进一步继承五四精神，不但对封建遗毒要狠批，而且要在这一基础上，对塑造中华民族文化认同的泉源活水，如儒家对知识分子风骨的塑造，即孟子所谓大丈夫的精神、范仲淹先天下之忧而忧的气魄，以及儒家的道德理想，政治理想，乃至儒家的认识论、美学和宇宙论都有一个比较全面深入的把握。

我这样说，绝不是回到“中学为体，西学为用”的观点上来。“中学为体，西学为用”实际上也是一种简单化的、不能达到运作实效的提法。把中学当成孤立的体，那么中学中比较有生命力的价值，就不可能发展，而是变成一种抽象的理念、一种无用之体。这样一来，青年人对传统的说服力、生命力，也就不可能有什么切实的体会。把西学当成散离的用，就是把西方文化当作一种工具性的东西来理解，对于它的科学精神、民主精神、自由人权的思想没有真正的体会。这样，作为无用之体的中学，不可能鼓舞青年人，最多不过塑造一批伪君子；而作为无体之用的西学，也只能很肤浅地、很表面地起些作用。这对于深远的文化交流，不可能有健康的作用。

我认为应该继承五四的批判精神和“打倒孔家店”的传统，但这一继承一定要建构在一个比较宽、比较深的文化反思的基础上。对政治化的儒家（特别是从袁世凯以来）保持高度警觉，俾便对传统文化进行更深入的挖掘。这样就不但能了解中学之体，而且还能了解这个中学之体在中国社会如何运用，同时也要从西学之用进一步了解西学之体。中西学术、文化的交流有体的问题、有用的问题，也有体用交互影响的问题。只

有这样,交流的局面才能打开。那种狭隘的民族主义、种族主义和完全丧失自信的媚外思想、全盘西化思想,可以说是两股缺乏思想性、知识性的情绪化的浪潮。

薛:要准确地把握文化现象,并对未来作出明智的选择,的确需要避免情绪化的倾向。但是,我们不得不承认,中国近现代知识分子的文化思考,都是在一定的心理背景下进行的,而这种心理背景,又是由中国文化的悠久性和中国在近代的落伍造成的……

杜:你是说那种强烈的优越感和强烈的自卑感?

薛:对。文化的反思和一些纯科学工作有很大的不同,这种可以说是有些病态的心理背景会使我们对文化的准确把握有很大干扰,五四以来,即使是很优秀的知识分子也很难摆脱这种干扰。那么,你是否认为我们现在可以摆脱呢?

杜:我想可以这样说:五四时代,我们所面临的是一元的单线的现代化模式,即西方的模式。当时的世界,好像是一场社会达尔文主义所描绘的弱肉强食的竞争。你喜欢也好,不喜欢也好,都得参加,否则就要被吃掉。日本至今还有这种强烈的不安全感。这是五四时代面临的问题。

现在我们所面临的问题,已经大不一样了。特别是世界近三十年的发展,多元化的倾向已经很明显,至少已出现了三种或三种以上的、各不相同的工业文明的发展形态:除了西欧美国的、苏联东欧的模式外,还有东亚的,将来还可能有中东的、澳洲的、南亚的、中南美洲的、非洲的。过去那种欧洲中心主义的思考模式,已经逐渐被多元的思考模式所取代。在这种情形

下面,过去那种在传统与西化之间纠缠不清的情绪,会有很大的改变。

站在今天这样的位置反观传统,我们不难发现,在轴心时代发展起来的思想中,儒学受到的摧残最大最全面。为什么鸦片战争以后中国儒学的发展会如此曲折?为什么它会被中国最优秀的知识分子所批判,又被中国最有权势的野心家和政客所利用?这些都是值得反思的课题。

现在的年轻一辈,有两个问题。一个是他们首先在感情上排斥儒家,所有的理解都是从批判入手;另外,在真正的学术思想这个层面,他们对儒学很生疏、很隔膜,对儒学比较精采的内涵,几乎没有接触。我想只要是思想敏锐的人,都会感到这种情形非改变不可。现在有很多有利的条件,书多了,解释多了,观点多了,认识问题的角度多了,交流的机会也多了,起码已有了一种初期的“百花齐放”的局面。从这个角度看,我觉得对于儒学,肯定会有人钻进去,进行比较深刻、全面的反思。

薛:对于文化传统,既要批判,又要发扬。在这个问题上,海内、海外的学者是否面临着同样的问题?

杜:要摆脱封建意识形态,和要发展代表文化认同的中国文化的特殊价值,是一个问题的有内在联系的两面。要想根本摆脱封建遗毒,非要发扬文化认同的精神不可,要想发扬文化认同的精神,也必须彻底批判封建遗毒。实际上,在儒学的传统中,以孔、孟、荀、董仲舒、北宋诸子、朱熹、王阳明、刘宗周、王夫之、黄宗羲、顾炎武和戴震等人所代表的儒学的真精神,和政治化的儒家一直有着斗争。有这样一种观点,我很难接

受：即有不少人认为，我们这些在海外从事文化反思的人，现实感不强，所以美化了儒学，误把儒学的理想当成了现实。这样的思考模式，又把问题弄得比较简单，等于把传统的多样性和矛盾性变成了一种类型，只把它看成是从理想到现实的一个曲折道路而已，其实并不如此。不管你在海内还是在海外，你要通过知识分子群体的、批判的自我意识，来发扬作为文化认同的那些价值，和让大家来同心协力地清除封建遗毒，并不是两码事，而是同一个问题。不掌握这一问题的内在逻辑性，而把它简化为理想和现实的问题，认为海外学者没有经过现实的打击，只能理解儒学的理想主义一面，而国内学者经受了现实打击，就只能从现实的一面去理解，若真是如此，海内外学者就没有共同语言了。我想，海内外学者所面临的思想挑战是共同的，不是不同的，这个挑战就是：我们对传统文化的理解，到底能否跳出五四以来那种简单的二分模式。

薛：你这次在北大讲学，时间不算短了。你对中国目前学术界的状况，有什么感受？

杜：我从李泽厚、汤一介、萧蓬父、陈俊民、庞朴、张立文、朱维铮、金春峰、蒙培元、金观涛、黄万盛等几位先生那里获得不少有关国内学术界动向的信息和知识，我想现在起码有了一种新的气象。在几个大城市，对中国文化的大问题进行思考的年轻人越来越多，* 是令人鼓舞的现象。但是，各地青年理论家之间的信息交流还比较缺乏，能够鼓励和帮助大家进行

* 此处有删节。

长期反思的一种制度化的结构还没有创建起来,仍然是孤立的几个点,各谈一套,相互间不一定有什么对话,和国外的交流也才刚刚开始。

这里需要特别强调的就是“学术为天下公器”的观念。只有在开放的心态下才能讨论学术。宋儒就是这样。他们到处寻求对话,两个不同观点的人通过对话,双方的观点都可能有很大的、很积极的改变。这是真正的对话,这样才能把学术空气建立起来。中国学术界较大的难题之一是放弃了“学术为天下公器”的原则,比如资料的独霸,就很让人气愤。有些地方,你向他们要资料,就仿佛是向他们要什么家传的秘方一样困难。这往往会造成一个非常不合理的信息市场。信息不流通、不公开,对年轻人是一个致命伤,更不会出现真正的学术权威。美国并不是中国文化的研究中心,中国文化在美国也不过是学术界大传统中的小支流,但从事中国文化的研究,常常在美国觉得方便。资料到了美国,就等于公开了,而在大陆、在台湾、在日本、在一些东亚社会,资料常常不公开。这到底是因为什么?这难道能归结于东亚社会的儒学传统吗?这只能归结于一种相当狭隘的封建意识。

薛:那么现在美国对中国文化的研究状况如何?

杜:情况比较复杂,不过有几点值得国内同行们注意。

首先,现在美国从事中国文化研究的那些研究生们,是美国大学毕业生中第一流的人才,是精英的精英。他们无论是搞物理、搞数学、搞经济,或者进医学院、工学院,都将是最优秀的,但是他们偏偏选择了中国文化。这一点,我们感到庆幸。那

么为什么会有这种现象涌出呢？是什么原因？我想一大半是由于他们感到了一种文化的挑战，很多人有个人安身立命的感受、存在的感受，所以要研究中国文化，特别是研究中国的身心性命之学，研究禅宗。这些人投入中国文化的研究，语言障碍非常大，要努力学十年，才刚刚可以达到独立研究或在大学教书的水平，而美国鼓励这种研究的资金很少，他们多半要面临失业的威胁。尽管如此，还有很多人来学。我们不要轻视那些从美国来的留学生，觉得他们中国话都讲不好，很难从事中国文化研究。他们可能像龟兔赛跑中的龟一样缓步而行，但爬到一定程度，就会有成就。

另外，中国文化的研究在海外一般是属于比较研究的一部分，是在全球的配景下进行讨论的。方法、途径、结论各种各样，这种情况说得好就是多元，说得不好就是杂乱。这些研究，多半是出于学术意愿的了解认识，和政治联系不很强。

薛：我们常听到这样一种说法，即西方对中国文化的兴趣，是出于西方文化的危机……

杜：这不是危机，而是多元化的倾向越来越明确，了解认识的意愿越来越强烈的结果。我在美国讲儒学，感到个人精力有限而同道的队伍太小，一般人对这方面的兴趣却越来越大，不仅在学术界，而且在知识界、文化界。从美国的学术发展看，五十年代至六十年代，人们主要把儒学作为一种政治意识形态，从六五年开始到七十年代，则把儒学当成一种身心性命之学。这是一个很大的转变。现在从同情了解的方面来掌握儒学的人越来越多了，特别是工业东亚的出现，使人们重新考虑

儒学的问题，不少人把工业东亚看成是一种代表儒学精神的工业文明。

薛：看来，用同情了解的方法来认识儒学，在西方已有相当的典型性，你也一直强调这种方法的必要性。你上面讲的，可以说是这种思考方式的背景，那么你是否能从方法论的立场上，再对这种思考方式作一些阐述？

杜：一个文化现象非常复杂，研究者如何去理解、认识、评价、批判，和研究者对他的方法的自觉程度有很大关系。在人文学和社会科学的研究中，研究者和研究对象的关系与在自然科学中有很大的不同。对于研究对象来说，研究者既是内在的参与者，又是外在的旁观者。研究哲学史，我们首先要进入我们所要研究的哲学家的精神领域，体会其心灵的境界，这样就等于作了调查研究，争取了最基本的发言权。但我们又不能因为完全投身其中以致丧失了自己的批判能力。

对于古人，我们有“后知之明”，因为我们对其以后的发展了解得比较多；从“当局者迷”的角度来看，我们对当时情况的了解也可能会超过当时人的认识。但切不可因此过分自信。在当今世界的人文学研究中，流行着一种“现代人的傲慢”，即认为我们这些生活在计算机时代的人类，各方面的认识水平，都明显高于古人。于是常常喜欢用一种居高临下的目光来看待过去的思想家。事实上，在这种目光中，经常流露出现代人的肤浅。我们应该充分意识到，要进入古人的领域，作同情的了解，并不是件很容易的事。首先，我们要在时间上回到古代，但更重要的是，我们要在思想层次上达到古人的水平。孔子、孟

子都代表着中国哲学史的高峰,他们和我们在思想层次上有高低之分,我们要达到他们的层次,理解他们的学说,非得经过相当的奋斗才行。所以我们不能一开始就骂他们、批判他们、和他们吵架,而应该先听,听他们说什么,了解他们的问题和问题性。只有从这个角度入手,同时不放弃自己批判的权利,才能进行一些比较深入全面的反思。这是一种科学的方法,是一种人文学的科学方法。可以说,人文学和社会科学所要掌握的方法,比起自然科学来要麻烦一些、复杂一些。

薛:你所采用的同情了解的方法,是要力图进入古人的心灵,体会他们的思考方式和精神境界。但是,你在表达古代思想家的思想时,又用的是现代的哲学语言,一方面要“进去”,另一方面又要把人家的语言给换掉,这样难道不是一种矛盾吗?

杜:不能说矛盾,而是一种创造的转化。任何一种哲学思想,只要是活的、有生命力的,就一定要用现代的语言来陈述,这个陈述本身,就是一种哲学思考。这不是削足适履的方法,也不是曲解原意的方法,你要进入哲学家的哲学领域,了解他的哲学内涵,对他的语言、范畴、文字、时代了解得越多越好;同时,你是站在二十世纪现代人的立场上来了解古典,不能把现在所处的条件、环境给消解掉。所以我们在研究过程中对自己所采用的方法的自觉程度很重要。每个时代的人都在用自己的方法进行思考,这里有个“语境”(context)的问题。我们的研究,常常是几种不同的语境交织在一起。举个很简单的例子,一位在国际学坛具有影响力的文化人类学家吉尔滋(Clif-

ford Geertz)曾对我的一篇论文作了评价,他首先就对语境问题进行了分析:第一,我是用英文讲中国哲学,英文和中国哲学的语境就很不相同,这中间需要一个飞跃;第二,我以一个现代人的身份来讲古典,时间上也有变化;另外,就是我自己的环境,我的文化色彩。一般地说,我是一个美籍华人,是美国文化与中国文化两种不同语境相互交错的产物。在这样一个位置上,既要对中国传统哲学进行反思,同时又要面对西方的思想家,这中间又有好几次翻译和跳跃。

总之,古今、中西学术上的语境不同,你越是自觉到你在做什么,你在方法学上就越不容易有一些先入为主的成见;你越能顾及到各种不同的语境,你所讨论的层次就可能越高。你若不顾及这些,则很可能发生问题。一些你自以为是天经地义的真理,其实很可能仅仅是某种特殊文化时代的情绪反映。

薛:你从美国到中国讲学,又碰上了两种语境的问题。你和中国大陆的学者,在认识中国文化的方法上有很大不同。这方面,你遇到什么困难吗?

杜:我主要遇到了两个困难,一个是唯心唯物的问题,一个是五种社会发展形态的问题。

中国的学者,常用唯心主义和唯物主义来概括哲学史。关于唯心唯物这一问题,在马克思的思想中不太突出,在列宁的思想中比较突出,后来经过日丹诺夫,把它变成统一规划的哲学教本的基本概念。

这个问题,本是作为西方哲学的基本问题而出现的,自笛卡尔以来,由于哲学观念中心物互相排斥的二分、神圣与凡俗

的二分、人的身体与灵魂的二分,因而导致出一套独特的哲学思辨、哲学反思的方法。这套方法,有浓厚的欧洲哲学思想、特别是十九世纪欧洲中心主义哲学思想的色彩。用这种方法去了解理论思维水平很高、文化内容很丰富的中国哲学,肯定会有片面性。

我也尽量去研究中国哲学中的唯心唯物问题。我认为,虽然这一问题至今尚被国内许多学人当着是哲学的基本问题之一,但它是西方哲学的基本问题之一,不一定能适应复杂的中国文化环境,特别是中国哲学的环境。中国哲学的基本问题,涉及到其他许多比较复杂的内容,其中我特别强调对人的反思,这不仅是儒家,道家也有他们的提法。我们应该贴切而真诚地面对中国哲学的遗产,来发现它的基本问题,研究它的基本趋向,然后再进行比较,看看这些基本问题和西方的基本问题,特别是唯心唯物的问题有什么异同。比如中国哲学中对人的理解,它作为一种生命哲学,无论从什么角度看,都很难服从唯心唯物这种绝然二分的规约。这一问题若不得到彻底解决,我们要对中国哲学思想进行大幅度的、海阔天空的研究,可能性虽有,但限制极大。

关于五种社会形态的问题,主要是在历史学界。这里特别突出的,就是中国封建社会的问题。中国文化的特点,是封建社会特别长,这一点已在国内学术界得到了公认。但是在分期上,封建社会的上限一直没有统一,而且看样子永远得不到统一。各派在上限问题上的差距,从西周一直到魏晋,长达一千多年之久,很少有人愿意改变自己的立场,而关于资本主义萌

芽问题,同样有许多争论。这样前后一夹,得到公认的中国封建社会实际上变得相当短。这种状况的出现,可能是由于五种生产方式这套模式本身的局限性。我认为,我们至少可以从两方面对中国历史进行重新反思。一个是政治文化方面,即研究中国历史上大一统的政治体系,以及合久必分,分久必合的周期性循环问题。另一个方面就是中国知识分子在这大一统结构中所扮演的角色。这一问题过去研究得不多,它可能和中国文化的长期连续性以及宗法制度、小农经济密切关系。严格地说,像欧洲、日本那样分裂的小国封建在中国基本上没有出现过,古典的奴隶制也很难在中国找到,历史的规律如果有,中西也应是不同的。因此中国历史上的许多问题,如动力问题、思想结构问题、近现代分期问题、内部发展规律受到西方撞击后所遇到的困难等等,都很难用五种生产方式的模式来套。

薛:我们现在不妨再回到当初的问题上来。你既然对儒学进行了长期的反思,那么你对儒学的现代命运,是否可以作出一些预测呢?

杜:我很难具体地预测,只能谈一些个人感受。

中国文化现在所面临的挑战,是前所未有的。中国文化要获得彻底的复兴,也必须经过相当曲折的道路。儒学在廿世纪是否有生命力,主要取决于它是否能够经过纽约、巴黎、东京,最后回到中国。具体地说,儒学在二十世纪后期放眼廿一世纪有很多战场,有很多奋斗目标,我认为它必须面临美国文化、欧洲文化、东亚文化(即工业东亚)的挑战,并在这些文化中播种生根,然后才能以康庄的姿态回到中国,否则不一定回得

来。从现在的情形看,儒学在这些文化中播种生根的可能性很大,我对此相当乐观。我在和任何一位西方思想家讨论这类问题时,都应以严肃的态度全力以赴。我们双方都应尽可能地了解对方的问题。像这种深入的学术交流,目前已成为通例,而不是什么偶然现象。比如霍金(Richard Hocking),美国哲学界的一位长者,他在美国曾和我谈过几次有关儒家人文思想的问题,后来一定要访游北京,想让我介绍他和梁漱溟先生见一面。最近他果然来了。这位七十多岁的老先生一句中国话也不会说,但是他不等我去接,就急急忙忙地从华侨饭店先后换了几次公共汽车,赶到北大来找我。他是一位非常严肃的思想家,他来北京,完全不是来旅游,而是一位道道地地的求道者。

他和梁先生晤面,深感荣幸。我个人的经验告诉我,在这样的学术大交流中,年轻一代里出几位像样的儒家学者是不成问题的,他们之中现在已经有不少愿以奉献精神从事这项文化事业了,而且也有已经把全部精力投放进去的,许多基本的工作都已经在做了。这样的儒家学者,可能在欧洲出现,也可能在美国,日本当然更有它的基础。在这样的潮流中,中国年轻一代的理论家,即使这一代不出现,下一代也会出现一些儒家学者。如果没有什么意料之外的干扰,这种趋向是逃也逃不掉的,因为迹象太明显了,六十年代我到美国时,还以为这些是空想,现在情况则大不相同。

薛:将来儒学的复兴,决定性的东西是什么?

杜:我想关键决定于儒家的学术思想到底有无见证者,即在儒学的传统中能否出现一些像样的哲学家、文学家、艺术

家,甚至政治家、企业家。

在未来的时代,儒学肯定不会像基督教那样成为一个宗教活动。当初康有为等曾企图把儒学定为国教,这根本就和儒学的性格不符,注定不能成功,那么,儒学今后将寄居何处?我说它将寄居在知识分子群体自我批判的意识之中。这不仅限于中国,而是指将来的世界。作为一个儒家知识分子,第一要有强烈的历史意识,第二要有相当深厚的社会实践、文化感受。他们对政治可以参与,也可以作批判的了解,但不依靠现实政权。他们的根基是学术的、历史的、文化的。这种类型的知识分子,全世界都会出现。虽然他们的主导思想将是什么,现在还很难说。但儒学应该对他们有启发,因为儒学是人文主义的、是入世的、是力求转变世界的,对人的理解是全部的,既不排斥人的神性,又不排斥人与自然的关系,更不排斥人与人的关系。所以我们可以进一步地说,知识分子群体批判的自我意识的出现,将决定儒学的命运。我相信将来的情形是这样的:有儒家的基督教知识分子,有儒家的犹太教知识分子,有儒家的佛教知识分子,也有各种类型的非宗教知识分子,他们和传统儒学密切相关,特别是代表文化认同的那种塑造中国知识分子性格的大丈夫精神,将在他们的生命中体现出来。

薛:你带着这样的信念到中国大陆讲学,是否获得了某种反响?

杜:起码我受到了很大的鼓舞。大家虽然观点有距离,但终究找到了某种共同语言。我每次来都要进行几十次的学术座谈。这是很好的交流。

假若中国年轻一代的学者经过同情的了解后,对儒学进行了批判,我也很高兴,因为他们把儒学的菁华浸润到另一套他们自己的体系中去了。但现在的情况,就像我刚才谈过的,大家对儒学还是比较隔膜,还未掌握到批判的权利,特别是存在着情绪化的倾向。一些年轻朋友,还包括一些中老年学者,往往连对象都没找对,却花了很多时间在那里攻击。这样当然不可能对封建遗毒进行全面深入的批判。一些批判意见最强的人,往往受传统的腐蚀最深,这种现象不仅在中国有,在美国、日本、新加坡都比比皆是。我们很容易发现,许多信誓旦旦地要西化的人,其思想深处保留着相当多的中国传统的糟粕,如权威主义等等。我曾认得一位大力提倡西方文化的先生,平时对西方文化推崇备至,但到了美国后什么人也不肯见——他了解的西方和他见到的西方差距太大了,但他又不想对他过去的了解来一个根本的改造,完全生活在一个理念的世界里。他可以高唱西化,但并不了解西方,不能身临其境,不能用开放的心灵去接受现实,无怪乎人们开玩笑说,像这样的十九世纪的自由主义者,现在真是打着灯笼也找不到了。而一些美国学者对中国的了解,也同样存在着这种问题,他们所理解的中国是他们心里所迷恋的假象,这种假象在中国现实社会中早已不存在了。

薛:这些问题,我们在国内也有不少感受。关于儒学的现代命运,你曾提出关于儒学的第三期发展问题,你是否可以在这方面多谈几句?

杜:对儒学的发展,我是这样来进行分期的。第一期发展

是从先秦到汉,汉以后一直到唐代,主要是佛教思想的传播,儒学的发展相对处于低潮。从宋代开始,儒学对佛教思想的挑战,有了一个创造性的回应,因而形成了从宋到明清的第二期的发展,并从某一角度成为整个东亚社会的文化内核(“东亚文明的体现”)。那么,在近现代,儒学经过西方思想的冲击后,有无第三期发展的可能?这是我提出的问题。

我想只能这样说:如果儒学第二期的发展,是针对印度文化,或者说佛教文化的挑战,所作的创建性的回应,即消化了印度文化,提出一套中国特有的思考模式;那么儒学有无第三期发展的可能,也就取决于它能否对西方文化的挑战有一个创建性的回应。

具体地说,对于西方文化的挑战及其回应,除了哲学的重建外,可以从三个层次来理解。

第一,超越的层次,就是以基督教为代表的宗教传统,在美国,从事基督教神学研究的人大概要比中国所有从事文化研究的人多十倍,这是一支很庞大的队伍。儒家对于基督教所提出的问题,对于超越的理解,对于他们的身心性命之学,是否可以有创建性的回应。

第二,社会政治经济的层次。这一层次内容很丰富,其中比较重要的是马克思主义,这在当今的世界上,也是显学之一。儒学是否能够和马克思主义进行深入的对话,并在其中找到结合点?这也是一个很重要的问题?

第三个层次,就是指深度的心理学,比如佛洛伊德的学说,特别是其中对人性的阴暗面的涉及,存在主义等等思想和

这种深度的心理学也有着紧密的联系。儒家对人性的阴暗面的理解比较肤浅,完全从“修身、齐家、治国、平天下”这样一个通道来掌握人性,能够完全打通吗?

西方现代哲学的发展,确是波澜壮阔,有分析哲学、语言哲学,还有欧洲大陆哲学;除了存在主义外,还有现象学的发展,解释学、结构主义、消解哲学的发展等等。另外,五四时期对西方文化的提法是科学与民主——一个政治制度,一个科学精神。除此之外,自由人权的思想也是西方文化的特点。对于这些,儒学应该采取一种什么态度?

儒学第二期的发展,是从北宋开始,一直到十九世纪中期。在此之前,佛教进入中国文化也已有八百余年了。现在文化发展的节奏也许比较快,但儒学第三期的发展,大概至少也得一百年后才能看出某些比较明显的迹象。从现在起到二十一世纪,东亚的知识分子能否形成一个群体批判的自我意识,他们之间的交流能否形成一种共识,这是问题的关键。西方学者提出:儒学在以后的发展中,对世界的贡献将是语法还是词汇?我想这主要决定于儒学是否能够开创一套自己的认识论,是否能够开创一套与现代社会相适应的自觉的伦理,以及是否能够成为东方知识分子的“终极关切”。我们幸运得很,赶上了一个大时代,大概可以把初期的问题提到日程上来,尽管击中要害的可能性不很大。

(原载纽约《知识分子》1985年秋季号)

传统文化与 中国现实

——有关在中国大陆
推展儒学的访谈

当今中国的五大思想潮流

薛：杜维明先生，您曾谈到了儒学的内在精神及其第三期发展问题，您对儒学所抱有的信心，给了我深刻的印象。不过，对中国现实社会起着深刻作用的传统，是多种多样的。您对这些传统，有一个什么样的估计？特别是您认为儒学的传统和其他传统相比，它对目前的社会发展可能在多大程度上起作用？

杜：我想在国内，我们目前正受着五种大的思想潮流（或者说传统）的影响。

第一个传统，我叫它是一种比较遥远的回响，能够听得到，心理有感觉，但和现实很难接得上头。这就是我们一般所说的那个源远流长的老传统，儒家也罢、道家也罢、佛家也罢，它们的真正精神都可以归入这一传统。这是一笔丰厚的精神财富，我们至少得通过知识分子群体批判的自我意识，才能把它继承下来，不然就永远是一个遥远的回响。另外，这一传统的负面，则体现为在人们下意识层运作的封建意识形态，它无论是对统治阶层，还是对大众群体，都有着相当广泛、直接的影响力。这种我们希望它不发生作用、希望能够把它当作包袱扔掉的“封建遗毒”，因为主要在下意识层运作，所以若不通过群体批判的反思来对治它，那么我们也无法把它扔掉。这一问题，上次我们曾经谈过。你可以说你要做一个完全不受封建传统影响的现代人，但是不知道通过什么渠道，传统中那些根深柢固的封建意识形态，在你的行为、态度、信仰等等各方面都表现了出来。举个简单的例子，我接触过很多“自由主义者”，特别是在台湾、港澳等地，当然大陆也有。西方的自由主义者特点很明显，他们常拥有一些做人的基本品质，比如他们首先是一个很好的听众，希望了解别人的意愿，而且有在各种不同的意愿之中，取得某种协调的雅量。因此，他们的思想一般都比较开阔，心灵也是比较开放的。中国的自由主义者，则往往不能摆脱权威主义的枷锁，甚至是强烈的权威主义者。他们宣扬自由主义，所采用的态度、方式和宣扬封建主义的顽固派差别不大，感情上很有爆炸性，当然也不会是一个从善如流的听者，只能讲，不能听，你要不同意他们的观点，他们会同你火

并。你不能说他们在主观意愿上不想成为一个自由主义者,但是影响他们的行为、态度、观念、信仰等方面的东西,很多都和自由主义完全没有关系,甚至格格不入的封建积习。由此可见,尽管中华民族的文化有其辉煌的一面,我们在感情上也对这种文化有着很深的依恋,但当它落实到现实的权力网络之中,它的价值怎样体现?这还是一大疑问。

第二个传统,就是鸦片战争以来,中国从一个富强康盛的泱泱大国变成了一个受人欺辱的“东亚病夫”,这一历史狂流猛烈冲击着中国大部分知识分子的心灵和情感,使他们产生一种非常强烈的悲愤感,从而构成了一个至今还有很大影响力的愤怒传统。所有生活在现代中国的人,只要在中小学读过中国近代史的,就难以回避这一传统的影响。

再有,就是五四以来反传统的传统。这个传统不仅在大陆,而且在台湾、在香港、在新加坡、马来西亚和欧美的华人社会都有很大的声势。现在五十岁左右、或者五十岁以下的知识分子,由于受过严格的古典训练的人非常少,他们所接触的有关中国文化的材料,大部分都是鲁迅、胡适、陈独秀、巴金这几位健笔用白话文所写的东西。因此一讲“国民性”,马上的反应就是鲁迅笔下的阿Q精神、奴性等等,一讲中国的传统,就联想到胡适的包小脚、歧视妇女等等。可以说,传统在这里经过了一段暴露弱点的历史进程,人们对它有一种普遍的抵触情绪,即要清除它、抛弃它。当然,这和西化思想的冲击也有着很深的联系。

第四个传统,是万里长征以及延安革命斗争以来的革命

传统,它有一套概括性很大的理论根据,并且通过一套完整的教育制度,很系统地把这套理论根据带到了中国知识分子的心灵之中,因而成为目前中国知识分子分析问题最熟悉的观念架构。不过,也许这一传统远不如一些人想像的那样单纯,其中不仅包括马列的经典理论和毛泽东的基本思想,而且还包括苏联早期、特别是三十年代,在把这些基本的经典思想变成教科书的过程中所制造出来的一些模式。这些模式,应该怎样理解?我以为,这些模式和马克思、恩格斯在奋斗过程中所提出的观点有相当的距离。马克思主义在廿世纪初叶还不是显学,还处于一种受压制的、要求发言的阶段,有很多内在的动力和生命力。到后来,苏联把它变成了一种“官学”,为了维持这种“官学”的系统性、完整性,他们对马克思主义进行了很多统一规划的解释,使之变成一种教育模式,每个人都得经过这种教条的洗礼。应该说,这种苏联的传统,也是根深柢固的。

最后一个,也是离我们最近的一个传统,就是造反有理的文革。现在说要彻底否定这个传统,但真正要彻底否定谈何容易?在现在青年人身上,有五四以来反传统的意愿,有“封建遗毒”,也有革命的传统,所有这些加起来,力量太大了,相比之下,那个古老的、遥远的回响则显得十分微弱。中国的近代历史有着许多断层,每隔五年、十年就发生一次根本性的转折或翻腾,各个断层时期的历史构成极其复杂的传统文化心理,使得现代中国人缺乏一种统一的、明确的、持续的历史感。于是便提出了一个问题:我们不知要经过多少代人的努力,通过系统的、全面深入的反思,通过主动的、自觉的奋斗,才能够把那

个遥远的传统变成在现实中有生命力的东西。美国是一个历史很短的国家,但近代美国历史的统一性和持续性却很强,使美国人有着强烈的历史感和传统精神。在中国,我们虽然也能够经常听到人们歌颂几千年的辉煌灿烂的文化,但这是否能够作为一种真正有生命力的文化意识,作为一种深刻的哲学思想来理解,还是个相当复杂的大问题。中国传统文化的真精神能够在中国重新复现吗?有人认为即使它能在海外发扬光大也根本无法回来,即使能回来,也必须经过纽约、巴黎、东京,就是说包括儒学在内的老传统必须现代化,必须在美国文化、欧洲文化、日本文化中开花结果,取得一定的说服力,然后才能康壮地回到中国。这也许是比较极端的看法,不过它可以反映一个事实:中国的老传统,虽然在中国社会(从最高领导到民间,特别是在习俗方面),还有一些生命力,但距离一种真正有创见性的、有说服力的哲学思想、哲学体现,还差得太远。它还远不能和现在那些已为大多数人所接受的东西相抗衡。在这种情况下要讨论孔子,那可太难了。前一些时候有一个成立孔子研究所的会议,我觉得是一次了不起的聚会。参加者有冯友兰、梁漱溟、贺麟、张申府、杜任之、陈元晖以及孔子研究所所长张岱年。他们有的已年逾九十,七八十岁的前辈也不少。若在日本学术界,这些人就要被称为“国家财”(即国宝的意思),因为他们体现了一种智慧的结晶。* 由此可以看出,所谓传统的回响,在整个社会中所起的积极作用微乎其微,乐观

* 此处有删节。

地说只有“一阳来复”的契机而已。人们的主要注意力绝对不在这里。

薛：我看这也许不是什么坏事，现在对此注意的人若是太多，反而不太妙。

杜：对，我赞成你的想法。要让它真正有生命力，通过一段痛切沉思的潜流阶段是福而不是祸，这样可以避免许多干扰。如果大家现在突然发现儒家传统中间有许多好处，一窝蜂地重视起来，也许很快就把它政治化了……

薛：所以，我来采访您时，心情有些矛盾。

杜：哦，为什么？

薛：简单地说，我担心您的言论传播到学术界以外，会被一些封建的残余势力所利用。

学术政治化之下的知识分子

杜：我接触了国内的几位道友（讨论为学之道的朋友），他们也有同样的担心。不过我想，还有另外一方面的问题也许更严重。这也许是我缺乏“现实感”——不少人这样说，我在某种程度上也能接受这个批评；可是，还有一种“现实感”，我们也许注意得不够。这就是把中国文化摆在整个国际学术的发展趋向上来检视，其中有些相当难得的机缘，如果我们不去把握它，对历史文化缺乏一种强烈的了解意愿，或是为顾忌某种现实效应，放弃对真理问题的探索，那么这本身就是一种过份现实乃至纯属政治性的考虑。以前我们在这方面吃亏太大了，五

四以来整个知识界都为此付出了代价。

薛：您是说五四以来有学术政治化的倾向？

杜：这很明显。当时，大家对现实政治问题都特别敏感，因此胡适曾表示，他根本不赞成全盘西化，但由于传统的惰性太厉害了，非要矫枉过正不行。在鲁迅的言论中，国民性基本上就是奴性，若按此方向分析下去，也许会得出一个谁也不愿接受的结论：要做一个现代人，就不能做中国人。做中国人和做现代人是相矛盾的。然而，五四时代最重要的两种意识，一个是反传统的意识，一个就是爱国的意识。这在别的国家很少见，是世界文明发展史上一个相当特殊的现象。

薛：但是，五四时代的知识分子对传统文化的批判，是在一个很特殊的环境下进行的。他们的批判，都有很具体的针对性。因此，对他们的评价，恐怕不能一概而论吧？

杜：当然。严格地讲，恐怕还不完全是政治化的问题。五四时代的知识分子，针对那种想利用儒学来维持旧的社会秩序的企图，采取了一个针锋相对的策略。他们非常了解他们时代的问题：传统的意识形态，被现实政治中最腐败、最保守、最反动的势力所利用，成为社会进步的绊脚石。而他们所可能意识到的现代化模式只有一个，就是西化。西化在当时是不可抗拒的潮流，由于西方的冲击，使得中国知识分子思想一面倒，基本上没法意识到应当彻底扬弃的传统思想中，还可能有拯救中国的源头活水。要现代化，似乎就必须斩断同传统的联系。

然而，正是这些知识分子，事实上多多少少地成为中西古

今文化相互渗透、相互激荡过程中的牺牲者，带有强烈的悲剧色彩。比如吴虞，他的日记已经发表了，大家都可以看到。在思想上，他可以打倒孔家店，甚至和他的父亲决裂；而在感情上，又不能不摆出一副“严父”的面孔，来对待自由恋爱的女儿，甚至感到人心不古。胡适，他对易卜生笔下的娜拉，评价非常之高，认为她代表了时代女性，这种时代女性，有其独立人格，有自己的事业，有抗议精神，当然不被传统的习俗所束缚。但是胡适本人的婚姻，却被他的母亲所安排。据说他的夫人是裹小脚的，文化水平不一定很高，因此在知识层面和他交通的可能性不大。但他居然接受了这桩亲事。这种行为，在当时曾被称为新时代的旧道德，为士林清议大加推崇。至于鲁迅，他早期的婚姻也是被母亲安排的，尽管他和他夫人之间并无“夫妇之实”，可表面上也行了“夫妇之礼”，直到后来才同许广平结合。他的老师章太炎的学术观点有很保守的地方，但他对章执弟子礼甚恭，好像从来没有批判过自己的恩师。总之在兄弟、夫妇、师友这些问题上，他和传统有很多千丝万缕的联系，多少带着几分不得已的悲剧感。他对魏晋时代的人物、风气、字画等方面的兴趣，也多少反映了他的念旧情绪。另一方面，我看他照片里的装束好像又相当日化，即东洋化，仿佛是一位日本知识分子的形象。他的日本朋友很多，留日对他的影响肯定相当大。

再如王国维在他的时代所碰到的问题：我所爱的我不能信，我所信的我不能爱。他所爱的，是叔本华、尼采所代表的唯意志论、超人哲学，但他认为那不可能是事实；他所信的，是杜

威等人所代表的实用主义或实证主义思想,他认为这些是事实描述,是属于科学之真,但又不可爱。可见,即使在了解西方文化方面,他也感到了感情上的纠葛。后来他从哲学转到了文学,又从文学转到古典文化的研究,成绩斐然。可惜自杀身死时正是壮年。王国维的自杀和他晚年的保守主义乃至文化遗老的自我定义有着很深刻的联系。至于他和罗振玉的关系,过去很多人认为是罗振玉利用他,现在罗振玉的孙子把他给罗振玉写的信全公布出来,从这些材料中可以看出,王国维确实处处表现出一种以满清遗老自居的心态,他认为他应该殉国,认为共和以后的发展不仅是政治上的大堕落,而且是文化上的大堕落。严复早期,毫无疑问是中国思想界第一流的先进人物,但晚年相当保守,甚至参加了袁世凯的“筹安会”……这是一个复杂的时代,在这复杂的时代中间,很多最先进的东西,往往和一些受封建遗毒影响的因素纠缠在一起。在这样的背景下,有一个潮流,即政治化的潮流,也就是说知识分子为了救亡图存,心甘情愿地投入一个伟大的历史运动之中,知识分子群体批判的自我意识,逐渐被强烈的、为政治服务的意愿所取代,只要能够找到一个使中国强盛起来的力量,大家就愿意终身奉献。这种以革命行动为救亡图存的必然归趋的意识使得知识分子产生一种强烈的罪恶感,认为国家已到了生死存亡之秋,自己不能报效国家,不能抛头颅、洒热血,只会坐在屋里摇笔杆子,起不到什么实际作用,是志在四方的男子汉的奇耻大辱。对于献身革命、牺牲性命,他们感到新奇、佩服,也感到自己软弱无能。在这样一种压力之下,他们就很容易和现实

政权所代表的政治路线认同起来。这和西方知识分子的抗议精神有很大的区别。西方知识分子的抗议,比如像罗素,他们有很深厚的经济基础,在学术界、知识界能够获得很大的支援,在政治界又能获得相当的礼遇,所以他们不会感到自己是孤伶伶的、手无寸铁的个人,而且他们在从事一些所谓“象牙之塔”中的工作时,也没有一种罪恶、无能或起不到任何实际作用的感觉。

在中国,最明显的、心态比较接近西方知识分子的人是胡适。胡适受杜威的影响很大,他回国后,虽然在政治上有一定的影响力,在文化上更起过导引的作用,但是他把当时最敏感、最迫切的一些意识形态的大问题、乃至有关革命斗争的大问题,统统都给消解掉了。他认为,知识分子应该从事一些具体问题的研究。在那次著名的关于问题与主义的辩论中,他坚持“多谈些问题,少谈些主义”,明显地带有杜威工具主义的色彩。

杜威这套思想,植根于美国,是针对美国的教育、政治等很多具体问题而发的,美国的一些大的、根本性的、有燃眉之急的意识形态方面的问题当时已经解决了,他是在没有这些问题压迫的文化环境中从事哲学思考的,心态相当坦然、舒泰。罗素的中国之行,对他本人的生命、思想是一个很大的震荡,但杜威的中国经验好像对他的哲学没有什么影响——他完全是作为一个已经成熟的学者,来教导中国人怎样从事比较正确的教育工作或哲学探讨。所以杜威在中国宣扬他所代表的那一套工具主义或实证主义哲学时,对中国所面临的政

治斗争以及一些生死存亡的大问题并不十分敏感。胡适也认为,从长远看,这些主义之争并不能达到运作实效,它们应该落实到一步步的、循规蹈矩的、改良主义的具体研究。这种观点,从长远看不一定错,但在当时很难有什么说服力。当时有燃眉之急的大问题,胡适这种从事学术研究的心态,和时代的大潮流有冲突,而马列主义思想经过斗争以后,影响力越来越大。

马克思主义何以能进入中国

这里,还涉及到一个马列主义为什么能够在那样短的时间对中国产生那样大的影响的问题。我认为,这和政治化的潮流也很有关系。当时的知识分子感到,能够救中国的意识形态应该来自西方,他们必须从西方寻找一条切实可行的救国途径。在早期,他们多半到西欧或美国去找。《新青年》所代表的意识形态就基本上属于这一范围。甚至陈独秀在《新青年》中宣扬的青年价值,和现在一些青年理论家的思想非常相契,比如要解放个性、要有竞争性、要能够否定传统、要拥抱未来、要有开放的心灵、要有冒险精神、甚至提倡个人主义等等。在这样一种努力向西方寻找救国真理的背景之下,胡适那种实际上把现实中燃眉之急的大问题给消解掉了的思想路线,一旦失去了说服力,就会留下一个非常大的空隙需要填补。只有一种既来自西方,又是完整的、各方面问题都涉及到、能够指导中国独立自强的意识形态,才可能适合中国的需要。另外,近

代中国两个最凸显的意识——强烈的反传统意愿和强烈的民族主义精神，又制约着人们对外来思想的吸收。因此，中国需要西方思想，同时又不能忍受那种类似于社会达尔文主义的、和帝国主义有明显联系、并足以伤害中国人的民族意识的意识形态。而马克思主义在这些方面都显示了他特有的优点。它是来自西方的、是比较完整的、能够指导革命实践的；同时，它又相当激烈地批判西方，和中国人民所仇恨的帝国主义不仅界限分明，而且势不两立；再有，它和中国的一些传统思想有某种同构的关系，特别是和儒学那种注重实践、那种强烈的道德理想主义、强烈的社会意识、历史感受，有不少可以找到结合点的地方。所以，形形色色的西方思想在中国几乎都是昙花一现，只有马克思主义真正进入了中国社会，并且取得了相当的成功。其中具体的体现，就是农民和知识分子的联合阵线。以前过分强调了农民的作用，其实如果没有知识分子的参加，马列主义根本不可能在中国变成一个政治文化的洪流。

薛：从您上面谈的这些来看，五四以来的知识分子，之所以以批判的方式而不以同情了解的方式来对待传统文化，主要是由于现实文化环境的压力。他们的功绩，恐怕我们很难否定。面临着那样一个严峻的、生命攸关的挑战，也许只能干完一件事再干一件事。当我们把封建遗毒清除干净以后，当中国实现了现代化以后，再来认同自己的优良传统，也许并不算晚吧？

中国文化能否“再出发”？

杜：五四的功绩，是不可否认的，这一点我完全赞同。甚至我认为，要发扬儒学的真精神，必须首先发扬五四精神。不过现在的问题恐怕在这里：从文化的长期发展来看，中国文化是否能够从零开始“再出发”——这是五四以来一直就有的一个非常强烈的意愿——过去不堪回首，将来还有希望，为了将来，我们不妨彻底抛弃过去，从头干起。这种意愿，很有一种全盘的味道，就像你刚才说的，干完一件事再干一件事。这就好比一个人突然间发现自己有很多非常不好的积习，于是决定重新做人。他重新做人的第一步，就是要把过去的一切痛着的记忆从他的意识乃至下意识层中洗刷干净，先来个彻底的忘却，然后再从一张白纸上重新开始。从心理的立场看，这种做法不仅不可能，而且会造成很多变态和纠结。事实证明，要对付自己丑恶的过去，一个比较好的办法就是对治，就是要了解自己，要有自知之明。所谓自知之明，就是要对自己传统的复杂性进行全面深入的反思——到底它在你内心的积淀是怎样的积淀，到底它的影响是怎样的影响等等。

我想，无论是儒家，还是任何一个重要的精神文明，它的存在，都不仅仅是观念的问题、制度的问题或者传统的问题，归根究底还是人的问题。儒家能否健康地发展，关键在于它在各行各业有无真正的见证者。我之所以坚持这样的提法，主要是出于如下考虑：任何人都难以否认，儒家在中国人的文化心

理结构中,起着非常大的作用,但目前看来,这些作用基本上都是负面的,是封建意识形态在各种不同角度的体现,像权威主义、官僚主义、各种领域中的近亲繁殖、小农经济的保守思想、以及没有进取精神、没有冒险精神之类。这些都是陈独秀在《新青年》中所要扬弃的传统,也是和《新青年》所代表的新的价值观念以及英克尔斯(Alex Inkeles)所谓的现代人的特征背道而驰的东西。我们面临的问题是,这些在现代中国有着极大的影响的,都是儒家所塑造的封建意识形态,而儒家所塑造的真正比较健康的精神,如大丈夫精神、抗议精神以及农民那种坚韧的性格,则仅仅是一个遥远的回响。鉴于此,很多年轻人希望全盘西化,或尽可能地向西方开放,以此来把封建遗毒给消解掉。我想我们未免把问题看得太简单了。为什么呢?因为每一种文明,都有它特殊的系统、结构,有它特殊的问题,对于在中国社会中长期存在的封建意识形态,我们若仅仅依靠从西方带来的开放的心灵、自由主义精神、人权意识来进行照察、解冻,恐怕很难彻底。我们必须把优良的传统发扬出来,才能对治那些丑恶的传统,否则根本无法对治。现在的状况是,从西方进来的一些比较肤浅的东西,只要点一点儿火,就会迅速蔓延;对于传统文化,又往往只从民族主义、爱国主义、中国人的特殊性格几个角度来讨论,在这种讨论中所肯定的,基本上是肤浅的、政治化的东西。真正能够比较健康地体现中华民族优良文化传统的研究,往往少得可怜。五四以来,儒学要么被政治化,要么被当作封建遗毒给抛弃掉,根本无法进入一个不亢不卑仰首阔步的新境界。

薛：是不是说，对于中国的传统文化，在经过了五四时代优秀知识分子的批判以后，我们应该重新考虑怎样正面继承的问题？

强人政策——文化比较的策略

杜：我想这是一个很严肃的课题，值得作进一步的考虑。我们所谈的传统，有它特定的意义，不是从过去保留下来的东西都是传统。在这里，传统是指那些在文化层次上反思水平比较高的、也就是过去第一流知识分子的智慧结晶。那么，到底为什么这种传统五四以来一直没有在现代中国发生积极的作用，没有变成中华民族的精神源泉之一，没有真正的见证者？为什么它会这样支离破碎？为什么只有那些抱残守缺的保守主义者、国粹派才来宣扬“传统”？这些都是很值得考虑的问题。

我想谈一种情况：在西方学术界，特别是在比较文化研究领域，有一种大家都应该回避的禁忌，即“强人政策”。具体地讲，就是为了加强我们对自己文化的信念，加强我们自己的文化意识，乃至对自己文化的感受，我们就用我们文化中的精英来同其他文化（特别是敌对文化）中的侏儒来比高低。这是很不公平的事，也是在比较文化中经常出现的事。比如法国知识分子在从事法德文化比较时，常常自觉或不自觉地突出了法国文化的精采一面，藐视德国文化。德国人在比较德英文化时，也犯过同样的毛病。像尼采，他就认为英国的实证主义、功

利主义是一种猪猡哲学,没有强烈的精神生命的飞跃,更无法和他所奉行的超人哲学相比,只是一种很平实的、和现实世界取得某种妥协的学说。类似的例子还有许多,比如日本学者在进行东西文化比较时,不适当地强调了自己的精神文化。中国的学者也常常运用这样的方法。但是,五四以来,以鲁迅、胡适、陈独秀等人为代表的先进知识分子,他们在进行中西文化比较时,正好反用了上述那种“强人政策”,即为了对付那些抱残守缺的顽固派,为了证明中国文化不行,就要特别把中国文化中污糟糟的一面凸显出来,以为通过这样的策略,就可以把西方文化中的菁华,如民主人权、科学精神等等都输入到中国社会之中。

薛:既然是策略,那么就并不一定能够说明,采取这种策略的人,在他们的内心深处对传统文化的精采一面真的没有任何照察吧?

杜:即使假定他们有所照察,那么这种策略性的运思途径到了一定的程度,必然会出现严重的问题。学术界有一种很常见的情况,就是研究的方法和渠道,决定了研究的内容和结果;或者说现象的某一部分,通过某种特定的方法和渠道来观察,便会显得特别突出。我觉得现在很有必要对塑造中华民族文化精神的比较健康的传统有一个全面深入的反思。目前我们正面临很不容易跳出的两难:正因为我们没照察传统文化的内部动源,没有把它当成一个需要继承的历史遗产来加以肯定的意愿,所以我们能够看得到那些可以继承的东西就显得非常之少,而这种“少”,反过来更加强了我们的一种信念,

即传统文化中确实没有什么可继承的东西。实际上变成了一个互为因果的循环论证。如此下去,传统中的菁华也就越来越“少”了。

人们常常说,我们要把从孔夫子到孙中山的文化继承下来,取其民主科学的菁华,去其封建糟粕。这几乎是公认的继承文化遗产的正确态度。然而在我看来,最大的困难,是如果我们用西方文化的标准为标准,我们很难在中国的传统中找到类似西方“民主科学”的菁华。这并不是说它本身没有菁华,它有的是和西方现代文明性质不同的菁华。它有哲学的人学的菁华,有修身养性的菁华,有天人合一,情景交融等等很多伦理学和美学思想上的菁华。它们既非民主、也非科学,但是在对人进行全面深入的反思方面,在启发知识分子的自觉方面,以及在政治、经济、文化等领域里建构信赖机制方面,都有其独特的价值。如果我们不内在于传统本身的逻辑性来把握它的菁华,而用一些完全疏离而外在的标准来把握它、评价它,那么你能够找到的菁华当然不会很多,进而使你死心塌地地认定:传统已经失去了继续存在的理由,甚至满怀悲愤的表示:我们如果有勇气面对西方的挑战,面对二十世纪,我们就应该割断和传统的联系,不管是在理智上还是在情感上,否则,中国就永远站不起来。

探讨传统的两种方法

薛:这样的思想(或者说情绪),我想每一个思想敏锐的、

生活在现实中国的人都应该很容易理解。也许如您所说,中国文化没有“再出发”的可能,五四以来知识分子对文化的反思有着明显的局限性。但是,不知您是否考虑过这样的问题:五四以来知识分子在传统文化上所采取的“策略”,还不仅仅是由于整个民族生死存亡的命运的的压力问题,也不仅仅是由于传统文化在现实政治中被一些最反动的势力所利用的问题。在我们民族文化心理结构的下意识层,潜存着一种根深柢固的“权威主义”观念,在充满了“权威主义”观念的文化环境中发表自己的见解,就不能不有很多特殊的考虑。比如,您是一位研究儒学的学者,为了使大家意识到儒学的精采一面,您无论走到哪里,都不免要谈论一些儒学中的精采内容,这是理所当然的事。您可以很真诚地认为:儒学是许多值得发扬的文化中的一种,应该用开放的心灵来挖掘它的真精神。但是,在“权威主义”的文化环境中,您的听众——不管是拥护您的还是反对您的——都很可能把您的观点看成是一种“独尊儒术”的学说,一种排斥其他文化的学说,甚至是一种强迫人们必须接受的学说。再比如,国内一些人写文章,他的主旨明明是批评某一事物的缺点,可是偏偏要浪费笔墨来肯定这一事物的人所共知的优点,以示其“全面”。表面上看,这可能是文革的后遗症,实际上,它也体现了作者对于“权威主义”的恐惧。在这样的社会心理状态之中,像您那样对儒学进行正面的、同情了解式的研究有无可能?您能保证您的研究扩散到社会中后,不变成一种保守主义思想或阿Q精神吗?

杜:我确实感到对儒学的反思应该有一个开放的心灵。中

国的传统有很多,不仅有儒家,还有佛教、道家;有很多民间宗教,不仅有知识分子的传统,还有军人的传统,宦官外戚的传统、农民的传统,真是不胜枚举。我要对儒家进行反思,就意味着我认为对上述这些各种不同的传统都有反思的必要。至于某一个人要从事哪一个方面的具体课题,要看他个人的兴趣、背景、学历等各方面的条件而定。他想致力于某种学术课题的探究必须由他自己来选择。只有这些工作都开始了,而且每一个参加者都真正深入进去了,我们对传统才可能有一个全面深入的反省。你刚才讲的那个“权威主义”的问题,倒使我想起一件有趣的事。有一次我在一个大学演讲,有位教师问:“中国的传统思想,除了儒学之外,总还有其他吧?”这是一个非常奇怪的一个问题,我当时甚至没有意识到他的问题是针对我所讲的内容而发的。后来,我才渐渐有些感觉:因为我讲的是儒学,所以在他的思想或潜意识中,就认为我是在宣扬儒家;宣扬儒家,就意味着我要把它的地位无限提高,把它的地盘无限扩大,以至于排斥其他思想。最后的结论,自然就是我根本没有了解到在中国传统文化中,除了儒家以外还有其他有价值的东西。

薛:这恐怕就是一种“权威主义”的听众吧?

杜:对,我确实感到非常奇怪。在西方很少碰到这种情况,所以现在我就比较小心了。我觉得要深入地讨论一个传统,有两种可能性。一种是采用排斥性的方法:我既然研究儒家,就认为它是中国文化中最好的、独一无二的代表,不发扬儒学,中国就没有任何希望。很多从事儒学研究的人,都有这样的情

感,特别是在海外有些学人讲孔孟之道,有着强烈的排他性乃至孤臣孽子的情怀。像港台的一些卫道者,可以说是党性非常强的道统论者。你的调子若和他们不同,他们就不接受你是儒家而且还要对你进行批判。这样的方法,完全不符合我的心愿。我所希望采取的,是另外一种迥然不同的方法:你要突出一个思想传统,就要从同情的角度来理解它,在理解的过程中,它的阴暗面也随之突出了(五四时代知识分子的一大功绩,就是使传统的阴暗面得到了较充分的揭露),这样的反思其实也是一种思想的创建,而它的背景是多元的、复杂的。我不相信儒家会一枝独秀,这绝不可能。我的问题是:在雅斯培(Karl Jaspers)所讲的轴心时代中出现的几个大传统,不管是印度教、佛教,还是犹太教、基督教、回教以及希腊的文明传统。在二十世纪后期乃至二十一世纪,都将会有进一步的发展,为什么只有儒家碰到了这样多的曲折?它在未来的文明发展中还有没有生命力?如果有,它的内在动力在什么地方?需要什么条件?这些问题,不仅不含着排他性,而且恰恰是通过多元文化的比较研究和以学术为天下公器的信念才提出的。

权威的正负两面性

至于你提到的“权威主义”,也十分复杂。在西方,权威(authority)这个观念,有正面和负面两种意思。正面的意思是争取到的对某一学术课题、思想课题的比较全面深入的理解,以及在这方面发言的权利。比如我对莎士比亚缺乏了解,碰到

有关问题,就要听一听那些对莎士比亚有足够了解的权威们的意见。在这个意义上,权威是非常健康的观念。如果一个社会没有任何权威,没有思想的权威,没有学术的权威,没有宗教的权威,乃至没有其他任何科学权威,那么这个社会的整个价值系统就无法维持。因此我们可以说,权威是维持一个社会的价值系统中最精致之内涵的见证者,是通过自觉地努力而达到学术界最高水平和最尖端境地的研究领导。这种权威是应该提倡和发扬的。

一般我们讲的“权威主义”,在很多场合是指某些政治领导,因为在政治上的地位,使得他们对各方面的问题无形中都自以为拥有了控制权,很容易滥用。阿克顿爵士(Lord Acton)有一句名言:“权力是趋向腐化的,绝对权力绝对腐化。”这里的权力,就含有权势的意味。

薛:是不是说,为了消除“权威主义”的祸害,最好的办法,就是要在社会中树立各种各样独立的权威,来进行对治?

杜:对,完全正确。如果在一个社会中,政治的权威、思想的权威、学术的权威、宗教的权威、由于某种历史因缘、或是由于某种世俗的、政治的影响,仍保留有很大的发言权而已。现在有些人即使在学术界作报告也完全是指令性的,是企图强加于人的,是自上而下的传达。这种行为,也是对权威的一种腐化,是一种“权威主义”。

听的艺术被遗弃了

薛：您讲的这些，主要侧重于发言者的方面，我的问题，则主要侧重于听众。明确地说，就是不仅要警惕“权威主义”的发言者，更要警惕“权威主义”的听众。常常有这样的情况：一个思想传统、一种哲学，在它“传道者”的嘴里、心里是一种形象，在它听众和思想中又完全是另一种形象。所以知识分子常常会有一种不被理解的感觉，这在五四以来也表现得比较充分。如果听众的心态都习惯于接受那些指令性的言论，或者习惯于把一些提出来讨论的观点都理解为指令性的观点，那么在这个社会中，如何能够建立各种独立的权威？如何能够彻底清除“权威主义”？这里，除了“讲”的问题以外，恐怕还有“听”的问题吧？

杜：对，我也一直认为这是个重大课题。五四以来，我们逐渐失去了一个在中国传统中本来是十分丰富的宝藏。什么宝藏？听的艺术。五四以来的思想家，包括我非常佩服的那些宣扬儒学的思想家，常常是经过一段时间的沉默，经过内心的奋斗、纠结、反思，然后开始发言。他们的发言，也确实达到了相当的水平，有相当深厚的理论基础。但是，他们很难真正做到荀子所讲的“以学心听”，即以学习的态度来听，或是庄子所讲的“勿听之以耳，听之以心，勿听之以心，听之以气”，就是那种心斋、坐忘的人生境界。在佛教中，真正的大师大德，耳朵都非常修长，“观音”二字虽是义译，特别用“音”，里面是有讲究的。

孔子说自己“十五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺……”，“耳顺”是什么意思？“耳”的观念，在中国古代思想中有非常突出的意义。西方学者有一种解释，认为希腊传统是一个以目明为主的传统；希伯来的传统是一个以耳聪为主的传统，上帝在《旧约》中出现，总是一种声音；在中国，则两者并重，但听更重要。譬如“圣”字就从耳从口。视觉是有方向性的、空间的，听觉则是无方向性的、时间的。我曾写过一篇《听和讲》的文字，认为听是一种真正的时间艺术，一定要听到最后一句话，才算完结。朱熹讲“声入心通”，若是心境不很平静，那么在听的过程中，不仅身没有入，心也不通。从这里听进来，马上又从那里出去，或是你讲这一问题，他则想着另外一个问题。我很小时就有这样的感觉：有些事你常常以为听懂了，很简单，但再听一听，发现并没有懂。特别是对于一些思想比较深厚的大师大德，初读他们的书，听他们的话，也许感到很平实，你怎么体会其中的味道，怎么了解其字里行间的意义，以及他们的弦外之音？这需要很深厚的听觉功夫。五四以来的思想家，真正喜欢听的很少，他们多半都特别喜欢讲，并且热情洋溢，抓到你就说个不停，完全不把对方当成一个对话的对象，而仅仅当成一个接纳的对象、宣传的对象、斗争的对象或同志之间互相鼓励以增强自信心的对象，不是在一种比较宽厚、平和的心态下进行真理的探讨，智慧的交通或感情的交融。

薛：这恐怕就是因为受到现实环境的挤压吧？

杜：这种压力太大了。人们都处于一个非常焦虑的心态

下,急于一下子都把话讲出来,灌输给人家,所以对话非常困难。由于肤浅的语言太多了,斗争性、排斥性的语言太多了,简单化、概念化的东西太多了,结果每个人头脑里都形成了某种固定不变的思维方式,形成了很多“箱子”。当他们想了解他人的意愿时,就匆匆忙忙听上一两句,然后马上按那套既定的方式归类,把各种不同的思想按他们的理解装入不同的贴好标签的“箱子”中。你若是被他们装进去,不管你愿意不愿意,反正是再也出不来了,我在台湾,这种感觉就非常强。有些人捧我,对我非常好,但是他们所捧的是他们心中的某种形象,是某个箱子里的东西,和我几乎没有什么关系。

薛:听您这样说,我更进一步确定了这样的看法,一个思想传统的最后命运往往要取决于它的听众,我甚至认为,由于听众的不同,同样是儒家传统,在国内很难健康发展,在国外可能大有前途。

杜:我完全同意。

误解可带来深入的反思

薛:那么,您是否考虑到,您讲儒学,在国外可能有积极作用,在国内则可能被利用,或者起码会遭到一系列的误解呢?

杜:我现在有这样的感觉——也许每个人都有他的命运吧——我们都不希望被误解,但无论谈什么问题,被误解的可能性都非常大,而且是各种不同角度、不同层次的误解。记得

美国杰出的文化人类学家吉尔滋(Clifford Geertz)在对我的一篇论文作评价时,特别提出了不同语境的问题,谈得非常深入。我的文章还给他一个让我感到惊讶的印象。他说,在我的字里行间,涌现出一种强烈的、希望不要被误解的意愿,但又有一种强烈的、认为可能会被误解的恐惧。我当时觉得很奇怪,他过去没见过我,只看了我这篇论文,怎么会有这样的感觉?他说很简单,因为我的行文之中常用这样的表达方式:这个问题,既不能这样去理解,也不能那样去理解;表面上看是这样,其实并非如此;你们以为是这样,实际上不是这样……总之,有一种要想详扣、深扣的愿望,也隐藏着一种非常明显的、不安之感。这一点,我以前没有照察到,现在倒不太在乎了。误解是不可避免的,如果你再多谈一些问题,也许就会发现,你被误解并不一定得怪别人,而是你本身比较肤浅,以至于非被误解不可。这中间,我们自己要经过一个努力过程。到不是说真理越辩越明,而是要争取即使被误解,也是在一个较高的层次上被误解的权利。

欧美学术界现在常常讨论这样的问题:一本书所给予读者的信息,能不能由作者来控制?我想即使有某种程度的控制,其效果也是完全无法预期的。作者写出一本书就如生了一个小孩一样,孩子一出生,就开始了他自己独立的生命,你不能擅自左右。一本书一旦写成,它的前途、命运就和读者有着千丝万缕的联系,你只能像父亲对孩子一样,祝愿他以后所走的道路不要太坎坷,但绝对控制不了读者。回想宋明时代的儒学家,从二程到陆王(朱熹也许是例外),都特别强调面对面的

对话、交通而竭力避免直接诉诸文字,我想也是同样的原因。面对面的对话是比较灵活的、容易把握的,引起误解的机会自然也相对减少,可是到了二十世纪,你讲的话变成录音录像后,就立即脱离了你,使你无法控制。在台湾,也常有类似的情形,你会碰到很多连你自己也想像不到的对你的“理解”。当你讲的话,经过很多渠道又回到你这里时,常常会吓你一跳:原来这就是我!面对这种情况,我反而不那样担忧了。各种各样的误解,会促使你从另外的角度,对这些问题进行更深入的反思:你为什么会被误解?是你对现实的了解不够,还是你对听众的了解不够?是你的观点没有击中要害,还是由于现在的空气、语境使你无论怎样讲,都将遭到不同程度的误解?经过这样的反复思索,问题就有可能展开、深入。你可能受到很多委屈,但实际上在学术交流、思想创建等方面,它仍有一定的积极作用。

过去,我在这些方面曾经有很多顾忌,无论讲什么、发表什么,都力图控制自己的言论。现在这些考虑不那么多了。因为很多观点,本来就不一定是我的,它是由很多不同的力量塑造而成的。这并不意味着我可以对我说的话不负责任,也不是说我一定要找很多渠道来表述我的见解,好像我有多么了不起的思想,而是说要把我的观点变成一种深入讨论某种文化现象的助缘。任何人的观点都有正面、负面的作用,任何人都难免于被误解,它只要可以引发出有意义的问题,可以作为深入某一问题的过渡,它就有价值。

放弃儒家的立场？

薛：也许有一个途径，可以使您的命运多少好一些。您在讨论问题的时候，可以坚持您一贯的观点，但不妨放弃儒家的立场。这样，接受的人可能多些，误解也可能少一些。

杜：以前，我的几位朋友对我进行一次批判，他们说，你的很多看法，我们都能接受，但你为什么要站在儒家的立场来谈呢？如果能和这一庞杂的思想传统划清界限，那么你的很多思想还是相当有生命力的，为什么要为儒家所累呢？

坦率地说，摆脱儒家的立场，这对我是一个很大的诱惑。在新加坡，很多人对儒学有一种“先天的”排拒感，甚至有人这样劝我：您为什么不把你的那套理论说成是一种新的新加坡伦理的出现？我想，问题恐怕不那么简单。这也许是我的自我意识、自我理解或者自我定义的问题。其中有两点需要澄清：第一，我站在儒学的立场，并不是因为我是中国人，以前属于这个传统，更不是因为念旧，或是对老师、对家庭有某种割不断的感情上的联系。第二，我也并不想声称要代表儒家传统，因为这是需要去争取的权利，是人家接受不接受的问题。有些人会大声疾呼他代表儒家，或代表基督教，然而除了他本人以外，很少有人承认。我要考虑的问题是：进行一种哲学的反思，能不能没有一种根源感？我如果站在自己自觉选定的立场发言，能够完全不涉及我在知识上的自我定义吗？有些人站在一种世界性的、即所谓“世界语言”的立场，凡是好的思想都只管

拿来,它可以是印度的,可以是中国的,也可以是西洋的。这是一种形态。我虽然对此也很能欣赏,但我的运思形式却与之不同。这只能说是我的选择——一种进行哲学反思的选择。

事实上,我六十年代在美国从事学术研究时,遇到了很大的挑战。我自己有一个很明确的要求:不管是面对佛洛伊德也罢,面对其他各种人文思想也罢,我首先必须“进去”。所谓“进去”就是要内在于它的逻辑来掌握它的真理性,要看看它到底会在我的身心性命之中引起怎样的共鸣。我“进去”就是为了使我主动的接受西方学术的考验,即使其结果可能导致和儒家划清界限也在所不惜。因此,常常出现这样的情况:我“进去”后,马上产生许多和我以前理解的儒学格格不入的思想;再经过一定的进程,发现以前自以为想透了的、没有问题的问题,又出现了问题,而且还导出一连串以前连做梦也不可能想到的新问题,结果再进一步地思考,发现以前认为和探索的西方课题没有任何联系的儒家思想又有了深层的联系。

薛:不知我现在能不能谈谈我对您的理解?

杜:哦,请谈,我很有兴趣听。

薛:在我接触您以前,有个先入为主的印象,以为您会有这样一个坚定的信念——儒家在未来的东亚社会、乃至整个世界文明的发展中,将起决定性的作用。现在我们谈得多了,这种印象也就很快消失了。我觉得,您虽然对儒学在未来的东亚社会、乃至全世界所可能起的作用寄予相当的希望,但您也仅仅是把它看作是多元文化背景下许多优良传统中的一种,绝对不会独尊。目前,儒学的命运比较曲折,您试图在这种曲

折的命运中,将它那些不大为人注意的价值挖掘出来,使之对社会起到健康的作用。

儒学与现代性

杜:这种理解,我大致可以接受,不过还应该有一个前提。因为我的基本想法(或者说思考的重点),还不是使儒学在一个多元的文化环境中起某种积极的作用,或者是让儒学对东亚的现代化、乃至中国的现代化作出巨大的贡献,虽然我确实有这方面的心愿。我觉得,能否这样提,还必须先站在一个更根本的基点上,就是儒家如果有第三期的发展,它要经过怎样一个创造的转化?在二十世纪或是二十一世纪,儒家传统有无再生的可能?有无真正的生命力?这里,除了很多客观的、外在的条件需要考虑外,我最为关注的,是在对儒学没有下最后结论之前(过去很多人都对它作了最后的结论甚至判决),怎样对这一精神传统进行一个全面深入的反思。

话说回来,在国内儒家肯定会发生极大的作用,其实现在它的作用就非常大,大到大家对它感到无可奈何,只不过这些都是消极的作用罢了。很多年轻人看到这些,决心要冲破几千年来文化束缚,狠批传统,对此我当然能够理解。然而,我是从另一个角度来考虑儒家的问题。具体地讲,我接触这一问题不是在功能的系统中,不是着眼于它现实的效验。这不是说在功能系统中的反思没有价值。也并不意味着我对这方面的课题不关心。而是因为我看到,五四以来大家都只在这一个系统

中考虑问题,所以很难深入。我觉得,现在还有一个重大的课题,值得我们思考。这就是如果我们自觉地做一个现代人,立志做一个有理想、有文化的中国知识分子,我们能不能从儒家的传统中找到一些精神源泉?我们能不能站在批判继承儒家传统的基础上,对在当今人类文明所碰到的重大挑战,有一个创见性的回应?我之所以强调要自觉地做一个现代人,是考虑到很多现代人都宁愿做一个现代人,而且自觉地设法和现代文明划清界线。在美国,我认识很多著名的汉学家,有些专攻唐宋历史和文学的杰出人才,根本没有到今天中国来观光的意愿,有些甚至拒绝任何来华科研的邀请。他们认为唐宋文化在现代中国早已消失了,他们的工作即是从文献、诗词、绘画、艺术中重新发掘业已死亡的传统。因此,在柏克莱的图书馆中,在纽约的大都会美术馆中才能身临其境地体验这种文化。我想我研究儒学,和他们的心态是大异其趣的。

中国文化统治世界?

薛:这种区别确实很明显。不过我现在在想:为什么在接触您之前,我会有上面说的那种先入为主的印象呢?是因为我也无法摆脱“权威主义”的心态,还是因为我没有掌握“听的艺术”?也许两方面的原因都有。不过,更主要的原因,恐怕是和我对许多从事传统文化研究的人的印象有关。

他们常常有这样一个提法,即未来的世纪是中国人的世纪,中国文化必定会在世界文化中取得统治地位……

杜：这种提法，理不一定直，但气很壮，就是王龙溪所谓的“气魄承担”，本已感到自己的基础很薄弱，偏要说些大话，壮壮胆。我倒很少有这种意愿。过去在柏克莱历史系任教时，我为研究生开设了好几次关于批判儒学的研讨会；对于过去的、现在的甚至将来可能出现的对儒学的批判，都作了广泛而深入的探索。因此，对于儒学的批判，在我心中占有相当的份量。不管你把儒学说得多么高明、多么富于理想性，我都可以马上举出很多与之相应的阴暗面来，因此对儒家传统我并没有任何浪漫式的迷恋。甚至可以说，我对儒学的阴暗面，可能要比一些以批判儒学为首务的学人还了解得多一些。如果说，我是像一个基督徒研究基督教神学，或是像一个佛教徒研究佛教教义那样，试图身体力行地去认识儒家的智慧，因此只能进行内部批判，我不能不首肯。但是这并不意味着我放弃了批判的权利和意愿，只去照察儒家的那些精采的东西；我是从最残破的、已经百孔千疮的表现形态中，去发掘它那真正有精神价值和哲学意义的动源。即使我希望、相信它将来有很大的发展，但在实际的研究工作中，也很难得到这种结论，更不可能轻易作出一种幻想式的、“气魄承担”的预言。

薛：这样看来，难免要有很多人把您本不愿作的“预言”，误解为您坚定不移的信念。于是，您被一部分人看成是位“卫道者”……

杜：误解总是多种多样的。前一段时间，在上海碰到一位当演员的亲戚，他见了我说：“哎呀，想不到你变成了一位尊孔的知识分子。”这句话后面，显然是包涵着许多想要善意规劝

的感情,所以一位年轻的同行半开玩笑地对我说:被误解就是你的命运。

薛:这也难怪,现在知识界最关心是现代化的问题。长期以来,人们一直认为现代化和传统是对立的,因此对您的观点也会有一种先入为主的抵触。

中国的现代化——四个问题一起解决

杜:关于现代化,我已多次表态。我的建议是,最好四个问题一起解决:要发扬代表中华民族文化认同的优良传统精神,要彻底扬弃在中国为害甚深的封建遗毒,要引进西方文化中最精彩、深刻的东西,同时也要认清与之俱来的一些浮面现象,清除一些必须清除的“污染”——我们干脆就用这个曾被污染过的名词。因为你想引进的先进技术、管理方式等等,都有其广泛的文化背景,有其深刻的精神根源。只有了解这些背景、抓住这些根源,你要引进的东西才可能真正进入中国社会。否则,就可能吸收很多浮面现象,表面看起来很现代化,实际上非常肤浅,而且不可避免地要引起很多弊病。

再讲具体一点,我们能否以开放的心灵来了解自己的传统,和我们能否对西方文化的复杂性作广泛而深入的照察是有密切关系的,是完全成正比的关系。对传统的认识越深刻,就越能以一个正常的心态面对西方的挑战;对传统理解得越肤浅,就越要走盲目的全盘西化的老路。而后一种情况,正好造成一种回流,就是全盘西化必会导致狭隘的义和团心理,义

和团心理又会更进一步地激起全盘西化的情绪。这是一种极为变态的心理,如果不转化价值取向,根本无法跳出来。我们毫不奇怪地看到,许多主张全盘西化的人,心里有非常狭隘的仇外情绪;而一些强烈地表现出义和团心理的人,同时又可以是一个非常媚外的思想家。

薛:这使我联想起一个非常近的例子,就是五月份北京的球迷闹事……

杜:这是个非常明显的例子,是突然爆发出来的感情。它反映了一种变态心理,一种仇外情绪。越媚外,也就越仇外。如果我们只是肤浅地了解西方,只引进它的科技、管理等方面的内容,自以为别的东西都可以不要,那么,我们引进的东西也就必然是最肤浅的东西。像法国的时装设计家皮尔·卡丹,一个反映巴黎或纽约上层社会口味的欧美中心主义者在中国竟有如此大的影响,就是个非常奇怪的现象。试想:一个国家要发展,譬如日本“明治维新”以后的发展,绝对不应该先同西方文化中最浮面的现象结合在一起,因为我们必须经过一段动心忍性的奋斗,才可能现代化。

薛:这里恐怕还有个中国人的世界意识从何处开始的问题。有一次我到一個卖首饰的地方,看到柜台上方有一行金光闪闪的大字,写着那些金首饰的含金量,并标明“完全符合国际标准……”。柜台前那番热闹的景象,也很有说服力地向我们表明,西方文化中那些最肤浅的东西,进入中国社会是多么容易。但是,如果中国人的世界意识是从这里开始,如果中国人对西方的渴望仅仅限于这些,那么就很难想像中华民族会

重新振作起来。

杜：这里其实还有些更复杂的问题。一九八〇年我来时，碰到了些非常奇怪的现象。比如在杭州，一家工厂生产出一种产品，但自己对产品的质量无法检验，必须请某个德国的公司来鉴定，以取得说服力。结果，生产这一产品的大部分利润，都被那家德国公司赚走了。而就在这家工厂附近，有另一个厂家想买这个产品，可是明文规定，非得“国际标准”才能引进。因此，在外国人没有“判决”以前，这个产品就是卖不出去。甚至有这样的情况，一个国产产品，销售到国外，然后又被国内厂家买回来，产品没有自己的信誉，往往要经外国人转手才行。当然，这可能仅仅是一个特例，但它反映的问题非常深厚，也非常复杂。也许这正符合谚语所谓“本地姜不辣”或“外来和尚好念经”。我恐怕儒家传统将来的发展也可能有这一侧面。也就是说儒学要进一步发展，必须先在外国的某些地方发生影响，即如上面所说的要经过纽约、巴黎、东京，在外面取得了发言权，再回到中国来才比较有说服力。这中间，有一些很不容易突破的关口，就比如中医，它要在中国社会发展，必须突破西医的自卫堡垒，和西医联系起来。若是能够在西医的讨论中确立它的科学性，那么就会取得较大的说服力。在现阶段，有些人对中医辩护，其实他们实质上往往瞧不起中医，是用西医的观念来讨论中医。中医所代表的，是完全不同的一套理论系统，就是阴阳五行那一套。它是不是迷信？我想不是。现在的问题，是怎样用现代语言很系统地把它展示出来。中医有很实际、很具体的运作实效，譬如针灸；同时它也容易出毛病。一

位医道高的中医和一位医道低的中医水平相差非常之远,无法进行有效的控制;西医则可以保证一个基本的水平,不会出那么大的毛病。所有这些,都使得中医无法确立自己的标准。在国外,这方面的辩论非常多,我参加过几次,问题很复杂,比如疼痛经验的问题。西医主要着眼于静态的结构,拿死人进行解剖分析,所以它的理论是很严格的;中医则要掌握一个活人的动态过程,它面对的是不可进行解剖的生气勃勃的人,只能通过脉搏、通过观相等方式去理解。它的一套认识系统比较复杂,而且弹性很大。但我想不能说它没有客观标准。关于这些问题,我们以后还可以慢慢来讨论。

总之,我们一定要面对我们必须面对的文化现象,不能回避某些不应该回避的问题,更不能采取一厢情愿的方式。

仍有共振的心灵

薛:这次你来大陆,有什么感受吗?

杜:我最大的感受是出乎意料。以前我根本没有想到居然会有这么多共振的心灵。本来,我到这里是准备从事半年多纯学术的研究,和几位专业内的同行进行一些学术上的探讨;没想到一来就被请去讲儒学和现代化的问题,而且有那么多人愿意听。可以肯定,这中间会有很多你所说的误解,因为我们那样长的时间没有交流,彼此的出发点不同,社会化的过程不同,文化背景乃至理解问题的方式都不同,中间的间隔太大了。我想,最坏的事情是像两只海轮,在漆黑的夜色中面对面

地驶来,然后默默地擦身而过,谁也没有感到对方的存在。我们所谓的“交流”,大体有两种方式,一个是辩难,一个是共振。现在虽然共振者相对少些,但有辩难就有希望。因此可以说,我首先感到了很大的鼓舞。

薛:这里的情况恐怕还很复杂。上面我们已经谈过,近现代中国人文化心理结构的下意识层,往往有一种复杂的心理纠结:既排外又媚外,既自卑又自尊。有些人对您感兴趣,恐怕不能排除他们有这样的心态;看来外国人对我们的祖宗还挺“买账”的,人家讲儒学的都在哈佛当了教授了……

杜:哦,这恐怕很难免,在台湾也有类似的情况。五、六十年代,台湾长时期不能坦荡荡地讲民族文化,因为怕和大陆认同。它在文化上不只受欧美的影响,而且受到日本的影响也非常之大,现在台湾不仅西化而且有浓厚的日本风味就是这个缘故。所以在某种意义上讲,他们的心理纠结恐怕比大陆还复杂得多。在这样的情况之下,人们听的只是他们想听的话,不是我要讲的话,当然也不想获得什么真正的信息,只是加强自己先入为主的陈见而已。不过,近年来台湾的知识分子确能以不亢不卑的心态对西方文化进行批判的认识,并以知己知彼的策略对传统文化进行批判的承继。可惜他们受到政治气候的影响无法站在较高的视野对今天大陆思想界的动向作一较深入而全面的掌握。但是,儒学研究在台湾已有很健康的发展,值得正视。不过我更担心另外一个问题。在上海,一位同行对我说:有些人对你的观点完全不能接受,但是见了面,谈过一两次后,发现你这个人以及你的提法还不像他们想像的

那样落伍,于是多多少少接受了你的一些观点。请看,一个是信息,一个是传达信息的工具,我作为一个传达信息的工具,基本上又变成了信息是否被接受的重要条件,那么等我消失了,信息就很可能变质。有人爱讲这样的风凉话:即使所有人都恨我,我也不在乎,只要他们接受我的信息。如果把这句话反过来:大家都很喜欢你,但就是不接受你的信息,那岂不更糟糕?这在思想史上是个大问题。如果说康德的哲学,无论在何时何地,人们都正视他的哲学思辨,因为它有很高的客观水平,那么存在主义以及体验之学就不如此了。这是什么原因?我非常关心。假如你的信息无论在思辨方式上,还是在其所根据的理由上,都有很大的片面性,但由于某种传道的的方式,由于某种传递信息的心灵,它居然产生了效果,那么这种效果也一定是片面的。这还不仅仅是由于它来自西方,适应了人们的某种心态的问题,它还涉及到其他一些我现在还不能理解的原因。

薛:有一次我和一些朋友谈起您,他们认为,您之所以“尊礼”,是因为您来自台湾。台湾长期以来进行思想封锁,对五四以来中国优秀知识分子反传统的传统了解不够。对这个问题,您是怎样看的?

中国的发展没有捷径可寻

杜:你提的后一点是对的。在台湾,对五四以来的东西很难了解得全面,所以六十年代我到了美国后,就如饥似渴地补

课,从五四一直到文革,什么都抓。经过这段补课,我想我们在海外看到的材料要比在国内看到的还多一些、全面一些,我们讨论问题的方式,也和大陆乃至台湾必须顾及政治现实的情况有很大的不同。

我感到,有两种批判的精神,一种是破坏型的,一种是建构型的。前者缺乏长期深思的心理准备,把悲愤的情绪和自以为必然的逻辑结合在一起,批判别人时理直气壮,正面提出自己的观点则软弱无力。如果我们的批判精神只能在打击陈腐观念上显其精采,不能进一步变成一种思想上的建构,那么还是不能达到我们最后的目的。在一种“激情主义”的动荡心态下,很难从事真正深刻的文化思考。

薛:这是不是说,“新的不来,旧的不去”?

杜:可以这样提。我一直强调我的这种强烈的感觉:要对儒学进行深入哲学思考,必须要经过纽约、巴黎、东京,面对各种思想挑战,把它真正的内涵在一个多元的文化背景下展示出来,然后,再回到中国那种感情纠结非常严重、思想斗争非常惨烈、现实问题非常突出的文化环境中,这样它才能健康地发展。现在大家多半局限于功能的坐标系统,不管你讲什么,其真理价值都仅仅是一个侧面;另一个重要的侧面,是它落实到现实中以后,所起的作用是积极的还是消极的,是保守的还是进步的……即使讲的是真理,它在现实的运作过程中也很可能遭到批判;即使讲的是谎言,那么只要它在现实中能够起一些有利的作用的话,也不妨给它一席之地。从儒学的长期发展看,这样的讨论是不可避免的,但它不是问题的本质,也不

是核心。

薛：如果我们抛开现实问题，关起门来“了解传统”，您认为能够贯彻到底吗？

杜：当然不可能，这是闭门造车的办法，我根本无法接受。我认为，现实感越强，对现实问题的复杂程度理解得越深，我们的反思才越可能深入。如果暂时不顾及现实，硬着头皮钻研传统，那绝对不可能达到目的。中国本有自己的发展脉络，但鸦片战争以后被打断了，要讨论鸦片战争以后的问题，就不得不讨论西方的问题，因为它已经破门而入，在你家里安家落户一百年，并且自称大爷。虽然曾有过民族主义意识的高涨，企图把它驱逐出门外，但这种逞一时之快的举动，反而把自己弄到了几乎被瓜分的地步。现在开放，也是你有求于人的多，人有求于你的少，这当然会引发一种不舒展的心情。面对这样的现实，我们没有其他捷径可寻，只能像上面所谈到的那样，四个问题一起解决。在这个前提之下，“隔离的智慧”（也就是不紧跟著现实翻滚的知识性的反思）才有真切的意义。

（原载香港《九十年代》1985年11月号）

创造的转化

——批判继承儒家传统的难题

一 儒家学说在今后发展的可能性

薛：杜维明先生，儒家在二十世纪，乃至二十一世纪有没有第三期发展的可能，这是您一直非常关注的问题，我想，儒家要想在现代社会中有所发展，首先应该对其本身有一个深刻的自我批判，并且要面对西方文化的挑战，进行一系列思想上的建构。我今天想请教于您的，就是有关这种批判与建构中的一些问题。

儒家学说与现代人的矛盾

首先我想问，儒家关于人的学说，是否

和做一个现代人有矛盾？这里有两个问题：第一，如您所说，儒家超越而内在，它把人理解成为一个复杂的人际关系之间的中心点，它接受使我们成为具体人的条件；那么，这是否会使人在其人格的发展过程中，接受很多现实束缚？比如“五伦”的观念，父子、君臣、夫妻、兄弟、师友，这些各种各样的关系交织在一起，形成一张很大的网，使人在其个性发展中，不能不有所顾及。比如在传统社会中的爱情问题，爱情本是人一生中要进行的重大选择之一，也是人格发展的一个不可多得的机缘，然而，由于有了“父母之命”等等传统伦理的限制，使本可以体现人性光辉的爱情变得黯然失色。所以，在儒家所塑造的传统社会中，人们不得不过份地妥协、适应、顺从，最后，人格的发展就可能会变为人际关系之中的最大公约数，根本无内在生命可言。

与此相关的还有第二个问题，即儒家为人们提供的生活道路可能过于狭窄，全部生活的内涵，仿佛都包含在“修身、齐家、治国、平天下”之中，除此之外，像为科学事业而献身、为追求爱情而牺牲等等价值，似乎都不属于人生的“正路”，似乎都是愚不可及的。我们且不谈儒家这条生活道路在现实中是否能够打通，就以“修、齐、治、平”四个环节本身而言，它们彼此间就有很多矛盾——“齐家”也许妨碍“治国”，“治国”又可能干扰“齐家”，公私之间、义利之间，永远有着纠缠不清的矛盾。如果要给活生生的人生历程加以“修、齐、治、平”的道德规定，那么就等于在“五伦”之外，又给人性罩上了一张碍手碍脚的网，使人变得瞻前顾后、一步一趋，过分地考虑世俗关系、过份

地讲究现实功利,甚至使儒家堕落成为一种猪罗哲学,造就一大批没有任何个人追求、没有任何道德信念的人格。在现实生活中,中国知识分子一般都显得过分拘谨、过分小心,喜欢藏而不露,喜欢在求同中表述自己的意见,这恐怕和儒家那一套面面俱到的伦理也不无关系吧?您曾打过一个很好的比喻,来说明儒家那种通过转化世界来完成自己的人格形态:把一块石头投入水中,它所激起的涟漪,是一圈一圈地不断扩大……但是,这个比喻也可以说明相反的问题:涟漪在一圈圈地扩大的同时,也一圈圈地减弱,以致使人根本感觉不到;儒家所塑造的人格,也许在经历了“修、齐、治、平”的历程以后,耗尽了生命之中的光彩,完全丧失了主体性。对此您如何解释?

杜:这是个很值得重视的问题。常常是一个理想性很高的价值,在它进入复杂的现实关系网络的过程中,它的价值显得很突出,甚至完全变了形、走了样;同时,它的理想性本身的缺陷,也完全暴露出来……

任何一个文化,其价值都有方向性,因而也有特色。所谓特色,不外乎积极性的特色和局限性的特色两种。任何一个文化的价值取向都不可能把所有人性的光辉、真善美的价值完全体现出来。你刚才所提的问题,正好接触到了儒家的理想人格和现代化所提倡的企业家开创性的心灵之间明显的冲突。这一点我想大家不仅应该接受,而且应该作进一步的认识。因为现代社会是逐渐趋向于专业化、职业化、科技化、合理化的社会。现代人可以有两种不同的意义,一个就是他的目标比较集中,和传统中那种面面俱到的君子人格截然不同。以前儒家

所欣赏的君子人格,可能是一个艺术家、诗人,同时可能还会弹中国的古琴,人际关系处理得比较好,既在社会上负有重要的责任,又在家庭中担任举足轻重的角色;既是家长,又是政治官员,又是社会贤达……他可能很全面,但从现代职业化的观点上看,这不过是属于一种分工特性不明显的人格类型,就像你刚才说的,把石头投入水中,所激起的涟漪虽然波及很广,但又很微弱。因此,在这种全面性的人格之中,很多积极因素,如艺术上、科学上乃至宗教上的热忱,都没有得到展开。另外,儒家体现出一种超越而内在的道德形上学;超越而内在的人,首先是各种不同人际关系网络中的一个环节,并且通过家、国、天下种种渠道来展现他的理想。你也可以说,在这样多侧面、多层次的人格发展中,那种集中目标而表现出来的勇往直前的宗教感情、强烈的艺术生命、浪漫的爱情、为捕捉真理而不惜一切的科学精神,乃至为某种政治目的或理想牺牲自己生命的狂热,相形之下,好像都被削减了,这是儒家人格对年轻人鼓舞不够的地方,而且很可能就如你所说的,变成一个最大公约数,走向妥协与实用的折衷主义。

在儒家的传统里面,这个问题并不是没有照察到。一个“乡愿”型的小人,和一个有内在生命的君子人格,两者之间的距离非常大。儒家理想中的圣贤人格是转化升华了英雄豪杰的狂狷之气而显示出来的纯净而又精深的人性光辉,而不是通过个人内在生命爆发出来的强烈的耀眼的火花来展现的。这和西方的浮士德精神有很大的不同。浮士德精神的体现者,为了追求新的知识、获得新的经验,宁愿牺牲自己的灵魂,永

远向前冲,有一种《鲁滨逊漂流记》中所体现的冒险精神。没有这种精神,新航路不可能开拓,新大陆不可能发现。哥伦布因为坚信地球是圆的,才会面对茫茫大海勇往直前,而郑和下西洋时,中国的知识人完全没有可以从海那边绕道回家的观念,只觉得愈往西走就愈远离家园故土,他们在感情上既不愿意离开自己安居乐业的中国,又没有孤往深入的冒险精神,即使有高水平的航海技术也没有发现新航路或新大陆的意愿。

现在一个值得考虑的问题是:西方所代表的、以动力横绝天下的、充满浮士德精神的价值取向,发展到二十世纪后期(事实上二十世纪初期已经有苗头),导致了许多非常严重的后果。第一个严重后果是人类有史以来首次掌握了可能毁灭人类世界、乃至整个生态系统的科技,这就是核战的危机。第二,人类因为要征服自然,因为要以浮士德的精神,以侵略性极大的力量来转化自然,使之为人所用,结果已经把自己所赖以生存的生态系统(不管是空气还是水源)都给污染了;再加上对环境以实用的、斗争的、掌握控制的方式进行过度地剥削,造成了能源枯竭的危机。由于上述原因,到二十世纪后期我们才发现:地球的资源有限,而以现在的科技水平、财源状况,人类至少在五十年或一百年内没有可能到另一个生态系统中去,即使有也限于全人类中的极少数。因此,需要有一个新的人文主义的出现;这个人文主义,起码要建构在人与自然和平共处的基础之上,要把以前西方那种以科技为万能灵丹,以及以动力横绝天下、征服自然的意愿收敛一下。

儒家传统所代表的价值取向,不仅没有把中国带到西方

的、以达尔文主义弱肉强食为主导思想的资本主义社会，也没有给中国带来科技高峰、民主制度，以及个性解放所唤起的灿烂文化，而且事实上还起了阻碍作用。所以为了实现现代化，对儒家这套思想非批判不可。但是，现在西方文明又碰到新的难题，站在这一角度看，儒家的思想肯定还有很大的说服力和现实性，就是说如果人类再像西方过去那样以个人主义为中心，以无限进步、无限发展为最高价值，而不进一步对人进行超越而内在的反思，不对人际关系有一个全面而深入的理解，那么结局可能就是人类的集体自杀。

关于儒家理想人格的现代化意义

于是，我们碰到了一个十分有趣的课题：一个阻碍了中国进步、没办法和西方竞争、而且暴露出很多缺陷的价值系统，又包含了人类和平共处，进一步发展所必须的价值。这也就是我所谓的悖论。还应该注意的是，假如我们认为现代化就是西化，那么儒家传统在现代化的进程中就一定要被消解，不少中国知识分子认为这是不刊之论，但是如果现代化不是西化，我们从一种新的现代化（譬如东亚现代化）的模式来观察，那么儒家传统仍有它的生命力和说服力。我是不赞成把现代化和西化混为一谈的，我相信在后工业社会里，儒家所塑造的理想人格将有极深远的意义。不仅如此，我们在抉择现代化的途径时不能不考虑儒家思想人格的现代意义。

儒家所塑造的人格，是全面性的人格。它既有开放性，又

有无穷的内在动源；既非窝囊的“乡愿”，又不是以个人主义为中心的自了汉；既有开拓的心灵，又有一种群体的自我意识，以强烈的社会关切，对人类各方面的问题都加以照察。我们不妨设想一下：二十一世纪的知识分子形象是哪种类型？是不是早期资本主义社会那种以个人动机为中心，完全不顾人际关系、不顾生态、不顾家国天下的“斗筲之人”？我想这个可能性很小。二十一世纪知识分子所代表的人格形态，很可能和儒家所提出的那种对各方面问题都顾及关切、对人与人，人与自然，乃至人与天的交通理解得比较多的人格形态有很多相通之处。因此，在不同的进程中，儒家可能有不同的发展。

另外一个问题，就是我们能不能作为一个中国人、作为一个能够对中国文化问题从事比较全面深入的反思的中国人，把儒家的优秀传统和封建意识形态有所分别？儒家传统中除了那些使人格发展成为“最大公约数”的东西外，还有一些精彩的内涵。就以人与人之间的关系而言，在儒家的理想中，人与人之间的关系不仅不是一个使人成为被动者的枷锁，不仅不是用来维系不合理社会的僵化的戒条，反而是一个使人在完成自己的人格的过程中必须凭藉的助缘。举个例子来说，现在国内狠批“中庸之道”，认为它是闭塞的、落伍的、妥协的、折中的、不能培养人的开创性。这样的批判，是把作为儒家最高理想的“中庸之道”，和达不到这一理想，最终堕落为凡俗间八面玲珑的“乡愿”小人等而同之；是从糟粕的角度，来理解其菁华的价值。况且，儒家传统本身，已经开始对“乡愿”进行了深刻的批判——这种批判可以说是儒学在自身内部的道德推理

中所建立的一个反馈系统。孔孟以来儒者真切地了解到，他们所要塑造的人格和鱼目混珠的乡愿（“德之贼”）必须划分界限。

现在回过头来看“中庸”的内涵。“中庸”的意思，是要在一个复杂的社会、一个复杂的时空网络中，取得最好的、最合情合理的选择。就好像射箭要中的，也是在一个非常动荡、非常不容易掌握的环境中，取得最好的击中目标的时机。这就需要自强，需要自力，需要有自知之明，需要照察各种不同层面的矛盾。我想一个现代企业家，如果不能了解这种类型的“中庸之道”，就很难应付变幻无穷的商业世界。这种“中庸之道”（即在《中庸》这本书中体现的“中庸之道”）和“乡愿”完全是两码事，是完全冲突的。我们不能用“乡愿”所暴露的庸俗的人品，来否定“中庸之道”里面所包涵的思想菁华，也不能说“中庸之道”和现代社会发展所要求的开拓精神完全背道而驰。如果我们进行一番比较精细的分疏，就可以看出“中庸”所体现的人格形态，在现代企业界、政治界，以及其他社会各界，都还有重要的教育意义。它对过份偏狭的人格形态有一种调解和提升的作用，绝非连狂狷都不如的妥协之士。再举个简单的例子，以前哈佛大学企业管理系要塑造的主要是一种经理人才，即能够帮助公司赚钱、提高利润的人才。后来发现，这样的做法也许对某个特定的公司有片面的价值，但和为社会培养企业人才的大目标则相去甚远。现在他们主动提出办学的理想是为企业界培育一批领袖人才，而不是训练那种唯利是图的、没有任何道德感受、文化意识的、技术性的股票运作专家或市场

运作专家。那么培养这种领袖人才需要加进去的价值是什么？这在很大意义上，跟儒家所塑造的那种比较有开创性、比较涵盖性、比较能够考虑大问题而不仅仅顾及小利益的人格，即“中庸”思想所塑造的人格，有很多相合之处。

但是，问题又往往不那么简单，你刚才提到的那几点我完全能够接受。确实，在国内一般人的印象中，儒家所代表的传统文化在现实社会中所表现出来的多半是落伍、保守的行为。如果你在国内以同胞身份（而非破财挡灾的外宾身份）旅行，恐怕每一天都可能碰到些令人不愉快的事：走后门、不守秩序、打官腔、等级森严……这些东西是不是从儒家传统里面出来的？我想毫无疑问地，有些和儒家有关，对此儒家不能辞其罪。但是，那些建构儒家传统的思想家，他们所体现的价值取向正好与此相反，我们不能让他们来背这个黑锅，所以才有这样一个提法：要对治现实中的封建遗毒，以及儒家传统经过中国社会各种复杂的人际关系的调和所发展出来的弊病，还要依靠儒家的理想性。西方文化要引进，这没问题，但仅仅依赖它还远远不够。我最近在一篇文章中用了禅宗的一个例子：解铃还须系铃人。解铃的是儒家，是它惹出来的麻烦，你若想找个解决的办法，一定要内在于这个传统本身，找到它的源头活水。这里面也有个悖论。

儒家在道德上有两种形态

薛：您谈到了“泉源活水”，又不免碰到另一个难题，就是

说我们即使找到了泉源活水,它到底又能够浇灌多少土地?我觉得,中国文化有着强烈的贵族化倾向;这种贵族化,不是指外在的、制度上的贵族化,而是指内在的、精神上的贵族化。关于这个问题,我们过去曾经讨论过,但谈得不很充分。您认为,孔子的学说是关于人的反思,其实,这里的“人”是有特定范围的人,在《论语》中我们可以找到很充分的证据。比如“中人以上,可以语上也;中人以下,不可以语上也”,“民可使由之,不可使知之”,“唯小人与女子难养也”以及“上智下愚”等等观念。在孔子那里,人是有不同的等级的,虽然他强调人的反思,但他又把人分成有反思能力和无反思能力的两类,实际上把反思的权利只交给了某一部分精神贵族。您谈孟子时,认为孟子学说体现了“士的自觉”,这样就把话说得比较明白了:是“士”的自觉,而非“民”的自觉,“士”显然是一个特定的阶层。我们不能说儒家文化就是士大夫文化,我起码可以说士大夫文化是儒家的嫡系文化。那么这种文化又造成了一种什么后果呢?它造成了广大民众缺乏自觉、缺乏主体性、缺乏独立精神,习惯于被灌输、被统治,习惯于被动地生活。在这个意义上讲,所谓农民的坚韧性格,就常会体现为奴性,体现为呆板的螺丝钉精神。相反,士大夫及统治者则有一种心安理得的优越感,天生要教育别人、统治别人,他们在文化心理上享有一种生来就有的特权。这样,统治者与被统治者之间,产生了一个强大的矛盾,若用福泽喻吉的话来说,就是“愚民之上必有苛政”,使专制政体越来越根深抵固。

再有,西方的民主传统,有着强大的向前发展的内在动

力。在早期(即希腊时代),那种城邦的民主制度是排斥奴隶、妇女及外邦人的,是有很大的局限性的。但是,在以后的发展中,由于有“在上帝面前人人平等”、“在真理面前人人平等”、“天赋人权”等等健康的观念作为其内在动力,所以它突破了一道道的关口。比如在美国,先是南北战争摧毁了奴隶制,为奴隶争得了民主权利;然后又开始反种族歧视,进一步为有色人种争取民主权利;现在又有所谓“女权运动”……,然而在儒家的传统中,似乎没有相应的动力,所以不管是“人的反思”也好,“士的自觉”也好,都没有从一部分精神贵族的狭小圈子里拓展出来,成为全民的信念,因而使中国无法成为一个真正的现代社会。

二 平等主义、道德精英主义 以及礼教的实质

孟学中有一种强烈的平等主义。很多人认为,在中国,平等主义的思想要远远超出西方。所谓平等主义,就是把整个社会往下拉,任何与平等思想不能结合的那些主张都得不到充分的发展。因此,贵族专政、寡头政治在中国都没有成为主导思想;贵族政治在唐代以后就崩溃了。士大夫阶层的出现,和宋明儒学的兴起有很密切的关系,而这一阶层出现后,就担负起在有无限权威的专制政体和完全没有任何力量的老百姓之间维系某种控制机制的使命。其他的社会力量,如贵族的数量、宗教的力量、商人的力量,都纷纷消解了。在这种情况下,以人民的共同福祉、共同利益为社会良心的知识分子,便体现

出了强烈的民本思想。

孟子所体现的民本思想,恐怕很少有人能够否认。“民为贵,社稷次之,君为轻”这个思想到了明末有突出的发展,即是黄宗羲的《原君》。可以这样说,黄宗羲代表着中国启蒙运动的一个高峰,他的《原君》对中国专制政体作了最彻底的批判。从这个角度看,很可以开出一条中国式的、以民为本、以知识精英代表人民意志来行使政权的路线。当然,这条路线事实上并没有开出来,但它的可能性也不能忽视。另外,正因为儒家对人有强烈的自我超升、自我发展的要求,所以在它的传统中没有愚民政策。愚民政策是道家、法家传统中所体现的。道家的愚民政策是精神性的,即把“愚”视为很高的价值,要“日损”而非“日益”。任何机智和心机在道家眼里都不是好的,因此任何人都应该去聪明而崇尚大智若愚的道术,不管是圣君贤相还是人民,这样社会才能在和平、安定中得到维持。法家的愚民政策,是作为一种控御机制的愚民政策,要“以吏为师”,不能让人民知道得太多。这和儒家的传统大不相同。“民可使由之,不可使知之”基本上是叹息,不是儒家政治思想的根本策略。儒家的策略首先是让人民“庶”,人多了,再“富之”,富了以后便要“教”,通过教育,使人民的自觉性提高,逐渐变成参预者,而不是旁观者,更不是被剥削的对象。所以,它的最高理想就是所有人都能完成自己的人格,以达到《易经》里“群龙无首”的理想世界。再有,它的最高价值是体现在人伦日用之间,自觉的程度不同,理解的程度就不同,这里的确有层次之分,但各种层次之间又有很明显的同构关系。因此,在传统的儒家思

想中,特别是在孟学的思想中,有相当程度的“群众路线”,而且是建立在道德自觉上的“群众路线”,绝不是以“群众路线”作为个人专政的借口。

儒家平等思想在现代化进程中的局限性

值得注意的是,平等和自由在西方社会中冲突非常大,并且直接关系到西方现代精神的出现。很多现代第一流的自由主义者都反对平等,西方的发展基本上也不是建构在平等的基础之上,而是建构在进步、自由、人权等等价值如何充分发展的基础之上。比如在美国,当然有天赋人权,有在法律面前人人平等、在上帝面前人人平等的观念,但由于人们在现实世界中的努力不同、文化不同、社会的背景不同,因此所表现的价值也不同。只要社会进步,人们的生活能够改善,就有办法,即使黑人永远也不能和白人竞争,黑人的生活状况也能够伴随着整个社会的发展而得到改善。美国社会能保持相安无事和进步的关系极大,不少自由主义者根本不相信人人平等,提倡天赋人权的杰弗森就是一位奴隶主。概括来说,是从自由发展、社会功能的充分调动等角度来接受不平等。而中国社会则是“不患寡而患不均”,大家都穷也没关系,只要平等。这种“大锅饭”的思想太厉害了,事实上造成了很大的混乱。平等的思想,在中国传统里(特别是儒家里)有非常深厚的基础,但是在现代化的进程中又显示了很大的局限性。比如经济发展就不能建构在平等的基础上,就得有人发财,有人破产,不然谈不

上竞争。吃大锅饭还谈什么赚钱？还谈什么企业精神？这里面所包含的各种问题相当复杂。

杜：这个问题和前面的问题有相通的地方。从政治文化上看，我说儒家是道德的精英主义，它把转化社会的动力摆在知识分子群体批判的自我意识这个基础之上。但是，在这种精英主义的倾向中，它的教育大门是敞开的，所以才有“有教无类”这种思想的出现。在从贵族教育进入平民教育的过程中，孔子作为一位伟大的教育家，在人类文明发展史上作出了较为突出的贡献。在他的弟子中，士、农、工、商乃至一贫如洗的人都有。孟子的确讲“上的自觉”，但孟子也讲：“舜发于畎亩之中，传说举于版筑之间，胶鬲举于鱼盐之中，管夷吾举于士，孙叔敖举于海，百里奚举于市。故天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能……”在这一段中，举了很多有趣的例子，有奴隶、有监狱里的犯人……他们都是社会最底层的人。舜，虽然不一定是历史人物，但他代表了儒家传统中最高的圣贤人格。他是“东夷人也”，即野蛮人。可是因为他“闻于善言，见于善行，如决江河”……自觉性显得相当高。所以，儒家的道德精英主义或文化精英主义是建构在人的自觉的基础之上的，它的价值取向是建构在通过知识分子群体批判的自我意识来转化政治、转化世界的基础之上的。当然，你所提出的被动性、盲目性、奴性等等，在儒家所塑造的社会中有很多例证，从其政治文化的权威主义，以及道德的权威主义方面看，它也确实成为阻碍中华民族进入现代化的重要障碍，特别是在文

化心理方面的障碍。不过值得注意的是：儒家所代表的道德理想主义、道德精英主义，和政治化的儒家在实际政治文化之中的表现，一直是冲突不断的。在中国的传统里讲儒法斗争没有什么历史根据，但政治化的儒家和以道德理想转化政治的儒家之间的对立，则是显而易见的。可以这样说，儒者在历史上有两种形态，一种是被政治化以后，依附于现实政权，利用儒家的一些价值作为控制人民、维护既得利益者权力的工具，这样的儒家在中国社会中比比皆是。可是我们所要强调的则是塑造儒家价值系统的那些重要人物，从孔、孟、荀、董仲舒，一直到北宋诸子、朱熹、王阳明、刘宗周、王夫之、黄宗羲、顾炎武、戴震……他们则完全是属于另外一个形态，事实上他们是为民请命的，是站在天下为公一面的，是代表人民群体意识的，他们的自觉，等于发挥了孟学中所提出的民本思想和平等思想。

还有一点，就是中国究竟有没有宗教的机制？任继愈先生认为儒家有某种程度的宗教作用，我接受这个观点，但儒家既无教堂，又无庙宇，它的宗教机制事实上是建构在一种道德信赖的基础上。这就是认为大家都能够成为社会发展中间的一个成员，而社会的发展可以使得每一个个人都可以完成自己的人格。这个观念对于西方人来说可能很奇怪，因为西方人认为个人和社会有很多冲突，这种意识是使其民主制度、法律、人权能够出现的非常重要的因素。由于他们有强烈的个人主义精神，所以要求隐私权，要求个人权利的保证，而对执掌政权的人基本上不信赖，要用各种不同的法律、各种不同的方式

来进行限制。而中国这个以儒家道德为基础的社会，是建构在“信赖”的基础上。但是，不必讳言，在中国历史发展的过程中，值得信赖的统治阶层、值得信赖的制度、值得信赖的时代并不多。因此导致了您刚才所提到的老百姓习惯于被灌输、被控制、被动、盲目等等后果。这些和儒家不能说没有关系。但是儒家原来所代表的道德精英主义，也不能因此被纳入巩固封建制度的工具之列。儒家的道德精英主义，要求领导人以身作则，所谓“礼不下庶人，刑不上大夫”也是让人要求自己严，要求别人宽，承认各种机制在同时运作。再有您提到的“唯上智与下愚不移”这不是说儒家特别强调“上智”和“下愚”，而是说“上智”、“下愚”不在它的考虑之列。因为“上智”按比例讲起来微乎其微，也许是万分之一；是指尧、舜、禹、汤、文、武那样的人；“下愚”则是指根本无法反思、无法生活的人，用现代生理学、心理学的术语来讲，就是“低等”，乃至真正的“白痴”。而绝大多数人，包括孔子在内，都属于“上智”和“下愚”之间。处在这个中间环节中，怎样提高理想性，造成一种道德精英主义？这是儒家的课题。这种精英主义是要鼓励每一个人都充分发挥自己的潜力，每一个人都奋发向上，都有一种必期精英的理想。像“苟日新，日日新，又日新”啦，“天行健，君子以自强不息”啦，这些道德信念，即使在现代社会，也能体现相当健康的价值。

薛：我想，即使评价儒家精英主义的理想，也不能仅仅孤立于其理想本身。儒家一个最大的问题是：它的理论本身常常很动人，但它缺乏一种起码的自我控制，以保证它在现实中能

够有效地运作,而不被歪曲,不被政治化、庸俗化。为了具体地说明问题,我们不妨提出一个可能有些假设成分的模式:儒家在整个中国社会中的运作,可以分三个层次。第一层次,是那些自觉程度很高的知识分子,也就是以您说的建构儒家价值系统的思想家为代表的一批人。由于这些人具有相当强的自觉、非同一般的人格,所以儒家学说在这些人身上体现了相当健康的精神。您过去提到过的“颜子之乐”就是非常典型的一例。第二个层次,就是一般我们所说的统治阶层和士大夫阶层,这类人同上一类人一样接受儒家的教育,有相当的文化水平,但缺乏上一类人的那种人格和自觉。他们不仅把儒家政治化了,而且还把儒家的道德精英主义变成了一种强烈的文化优越感、一种权威主义。他们本是个陋儒、腐儒,是独裁者、是贪官,但又可以用儒家的理论维持其既得利益,既可为所欲为,又能维持心理平衡。儒家那种通过转化世界来完成自己的人格理想,在他们这里就变成了通过谋得权力来满足个人私欲的现实。第三个层次,则是广大的没有受过太多教育的民众。儒家伦理在他们这里,往往变成了妥协、服从、保守等等“顺民”所必备的品德,变成了奴隶的戒条。由此可见,儒家的理论虽然不乏精采之处,但弹性太大。“颜子之乐”在颜回那里是“颜子之乐”,在阿Q那里则会体会为阿Q精神。这中间仅一步之差。所以我有位朋友批评说:儒家所讲的东西也许都对,但它的错误并不在它讲的地方,而在于它没讲的地方。现实中发展起来的许多丑恶的东西,实际上已经填补了它没有讲的地方。因此,儒家那大道理不仅显得软弱无力,而且显得

虚伪。因此,鲁迅读古书的时候,能够从字里行阅读出“吃人”来。

杜:这个问题当然提得很尖锐,不过我想从另外一个角度来看这个问题,和我们刚才谈的方式有点不同。

在儒家现代化的进程中,最大的问题当然是制度建构的问题,即怎样把儒家的人文精神落实到现实政治的机制中,使之变成体现儒家价值的助缘,而不是让儒家的一些价值变为既有权威结构用以维护其既得利益和惰性的工具,这是儒家所面临的非常大的挑战。

要理解这一问题,可以从两方面入手。首先,到底受儒家影响的传统文化,它的优劣如何?在我看来,这个问题我们照察得还不是很深刻,我们知道的还都是很浮面的现象。传统的中国文化源远流长,有一种相当大的凝聚力。同时,由于统一帝国的时代比较长,中国传统文化又多半受专制政体的腐蚀:黑格尔说,在整个中国传统文明中,只有皇帝一个人有自觉的自由,其他人虽然有某种程度的自由,实际上根本没有真正的自由。可是我们对从汉至明清的发展,对儒家在社会具体的运作方式,包括相权问题,包括整个受儒家影响的法律制度、刑法制度、教育制度,以及乡约、社学、里甲等各种各样的社会机制,是不是可以完全以控制系统来理解?如果从控制系统来理解,它是哪一种类型的?是不是单一的、从上到下的?它的反馈系统又是如何运作?它的谏议制度怎样理解?它的知识群体、它的太学生起了什么作用?到底社会的动力是不是农民革命?是否还有其他类型的动力?这些问题非常复杂,我们现在

暂且不去探索。

你提出的这个问题,即在你所谓的三个层次上,儒家的见证者,在体现儒家精神的时候,和在西方法律制度下的人格相比,显得缺乏一种起码的控制机制。这在政治文化学、在社会心理学方面看是很难理解的。它是有控制机制的,它的控制是一种复杂的、内外相互渗透、相互转化的机制,不是外在的、客观的政治机制,或者法律机制。简而言之,它的控制基本上是通过“礼”的机制。

在我看来,现在大家对“礼”的理解非常片面。从“吃人的礼教”提出来以后,人们对于“礼”基本是从它的糟粕、从它的阴暗面、从它残酷的约束性来理解,大不了举出什么贞节牌坊啦、“饿死事小,失节事大”啦等等的东西来。可是我觉得,我们应该了解中国文化之所以能够有一个相当长的发展过程,和在这个发展过程中被“礼”所转化的“法”有密切的关系。它作为社会上的控制机制,也不是一个靠儒家的知识精英自我自觉的方法就能够完成的。其实,中国的社会不是没有起码的控制,而是控制太全面、太深入了。你现在提的问题和前面提的问题有很大不同。前面的问题认为,中国人最大的问题是身处各种不同的网络之中,不知道怎样冲决网络、发展个性。现在回过头来看,又感到缺乏最起码的控制。我想,问题的实质是人们对不合理的权威结构有无监督和抗议的可能,有没有独立于现实权威之外、对现实权威乃至皇帝进行制约的力量。在这些方面,凸显出了中国文化中的一个大病,就是如何对付专制政体的问题。假如有圣君贤相当然很好,但现实中绝大多

数都不是圣君贤相，你怎样去控制？这个问题越来越严峻。

中国有没有一套类似于西方的宪法？表面上看当然没有，但传统中国是否有人人遵循的大经大法？我认为是有的。我对中国传统文化的控制系统的理解，和现在一些年轻朋友有一定的距离。我认为皇帝的自由也是非常有限的。在中国的传统里，皇帝多半是心理学上所谓被压抑的人格；真正能够发挥其雄才大略的皇帝真是太少了。即使像汉武帝这种人，严格地说也受到很多其他机制的制约，不能充分发挥他的能力。像唐太宗、忽必烈、康熙、乾隆这样的皇帝，在历史上真是屈指可数。绝大部分中国皇帝都是被中国社会中各种不同的控制机制所约束。因为制度本身是专制的，皇帝本人也是受专制制度控制的成员。你看最近有些人研究明代社会，皇帝早晨四点钟起床，然后上朝。他生活的每一个步骤——衣、食、住、行，乃至性生活和娱乐每一方面都有起居注，记载得非常详细，走错一步不得，而且可供他伸缩的地方也极小。因此“英主”难得，雄才大略者就更少了。还有一个非常有趣的例子，在中国的传统中，暴君比较少，庸君则非常多。像西方荒淫无道的那种暴君，也就是像张献忠那样的人物，也许在外族入侵时（比如“五胡乱华”、五代十国时）有一些，在真正中国的大传统中则非常少，想暴也暴不起来。反而由于政治权威的控制机制太过于复杂，出现了像宦官专政、军人割据等等中央政权的机制无法控制的恶性事例。

另外值得注意的是：到底士大夫阶层（我叫它“文化精英”），和统治阶层是不是一个同构的关系？我认为不是。“文

化精英”和统治阶层就像是两个圆圈，它们不是同心圆，但中间有交叉；因为有交叉，它们之间就有内在的张力和矛盾，这种内在的张力和矛盾有时导致非常残烈的斗争。特别是到了明清，譬如东林党人被残杀的情形是非常惨的，清代的文字狱也极残酷。因此，即使像比较保守的刘宗周，也不可能有一种强烈的士大夫的优越感。他们确实是忧国忧民的，在最悲惨的环境下面也不放弃自己最高的理想原则。很多遗老也都是这样。可是必须指出，在中国政治传统中影响最大的、真正的主流，是政治化的儒家。但若要进一步考虑，政治化的儒家有无积极的一面？我想还是有的。举个简单的例子：一个皇帝，如果很虚伪地要用儒家这一套来控制人民、提高自己的声望，这个皇帝无形中也要受到儒家一些思想的制约。我刚才讲的昏君、庸君多，暴君少，便与此有关。他可以不闻政事，自己花天酒地，但他要面对知识分子的权威进行一种暴戾的、残杀性的侵犯，要完全地逞才使气，就不太容易。所以儒家在这方面的功过不能判得太绝对。

至于中国面临现代文化挑战时，民智未开，因而造成了“愚民之上必有苛政”这种现象，儒家确实要对此负责任的。但是，从另一方面看，到底在传统中国社会中，中国一般人的知识水平如何，这是值得深扣的课题。几年前，这个课题在美国的汉学界引起了一场很大的争论，一般的印象是从中世纪以来，中国社会中人民的识字率是比较高的。如果像武松那样颇识几个大字也算识字的话，文盲的比例就相对减少。因为大家尊重书写文字、尊重知识分子，所以中国传统社会的文化水平

比欧洲高得多。如果要结合现实来说,这个问题极为复杂。不过,应该指出,真正把知识分子打成“臭老九”,是不久以前的事。那种不仅不把知识分子当成社会的主人公,而且把这一阶层当作依附现实政权、剥削人民的寄生虫,认为他们是软骨头,尾巴翘得很高,没有实际用途等等观念,都是近现代的发展,在传统社会中,即使包括秦政的“焚书坑儒”,是没有先例可援的。

薛:然而,识字率的高低并不能完全说明愚昧的程度。这里还有个知识传统和行为传统的问题。道德信条、伦理观念、价值判断之上,必须建立一套相应的、有说服力的社会制度、生活方式,就像整个西方的民主制度,都是建立在西方人最基本的道德、伦理、价值观念之上一样。然而儒家在这方面的表现,未免令人失望。社会制度、生活方式对人的文化心理结构的制约的影响,常常超过单纯的道德说教。若从英克勒斯等人的研究结果看,对于发展人的现代性来说,社会生活环境往往比教育还要重要。您经常说要发扬儒家的真精神,来对治封建遗毒。然而,所谓儒家的真精神,不过是一些价值取向、道德信念,而政治化儒家所代表的,则是整个社会制度、生活方式。难道儒家那些孤零零的道德信条,足以抵抗整个社会生活的压力吗?

现在的问题是没有真正的儒学

杜:我想基本上可以这样说,在文化心理结构中还沉淀

着、还要起作用的那些价值，它在行为、态度、信仰各方面都会发挥作用，因为你在现实中国社会中所碰到的弊病，不仅是行为问题，还有态度问题、观念问题以及基本信仰的问题。信念上的偏差，导致了态度上、行为上的偏差，这是个整体性的毛病。举个简单的例子：我今年在南京上飞机，按规定应该在起程前一小时报到，经过安全检查，然后上飞机。可是我比规定办完手续的时间只迟到了五分钟。这时乘客还未登机，安全人员也都在场，随时可以检查，行李要运上去事实上也是举手之劳，但是他们就是不办，理由是你迟到了，是你活该。于是我和他们争执起来，一直吵到领导那里。而领导的第一个反应是“要分清是非对错”。首先，他认为我要认错，因为是我晚到了，他们对此没有责任，也没有义务帮助我，我应向他们求情才对。接着，他又振振有辞：乘客什么时间到，都有严格的规定，如果每个人都这样晚来，事情就没法儿办了……总之，各种道理讲起来，就是不让你上飞机，哪怕只有举手之劳。你再生气也没有用。可是就在这个民航局的大厅，有赫然三条标语：“旅客第一”、“信誉第一”，上面还有一个大型标语是“为人民服务”……。当我回想这件事时，渐渐明白，在这些人看来，民航不是一个服务单位，是一个政府组织、权力机构，因此得行使权力，得让你按规定办事。你违反了规定，晚来了五分钟，不没收你的机票，让你等下一班的飞机，这已经很不错了……。你可能觉得他们行为蛮横，但若讲起理来，他们全对，完全是照章办事。可是，若有一个领导要上飞机，飞机也许可以从跑道上拖回来。我在他们领导的办公室里谈的时候，就看见各种各

样的求情、请托、送礼、介绍信……，搞得乌烟瘴气。在这件事情上，人们的行为、态度、观念、信仰都不是现代化的。在西方，在世界任何一个比较现代化的企业，它的第一条信条就是为顾客服务。我记得有一次我在纽约上飞机时迟到了，空中小姐拿着我的箱子在前面飞跑，帮我赶飞机；同时他们还用电话和机上联系，力图为我争取一点儿时间。你迟到了，在他们看来，这是你的不幸，因此要尽量照顾你。另外，飞机要起飞了，若有个空位，这对公司来说也是个损失。而国内的民航，则有很多奇奇怪怪的框框。

这里的问题，不是孤伶伶的道德信念和行为脱节，也不是说有行为的传统，有道德说教的传统、知识的传统，更不是说道德说教的传统里是天花乱坠的，在行为的传统里是破绽百出的。事实上，天花乱坠的道德说教，正是腐蚀性最大、最堕落的行为系统的反映。一个社会，如果连什么十个文明礼貌字都得提倡，就表明这个社会最基本的人与人相遇的规范已非常欠缺。所以，那种天花乱坠的传统，即你所说的知识传统，实际上就是行为传统的反应。现在的问题，是没有真正的儒学。外面什么都是“第一”，里面则在为特权服务，口头上的文明礼貌和实际上的缺乏道德是相辅相成的。所以，你不能说儒家表面上讲得很好，实际上是吃人的礼教。英克勒斯讲的现代人的文化心理结构所应具有的特色，和实际生活中的行为也有很大距离，这点我们应当能够了解。什么近亲繁殖啦、走后门啦……这些都是国内一般所谓的“封建意识形态”，儒家传统固然要对此负责。但是这些又不能完全从儒家传统来理解，

还应从反传统主义达到高峰时出现的一种新的权威结构来理解。举个很简单的例子,现在大家都认为文革是最狠毒、最落伍的封建遗毒的大泛滥,但同时我们也要理解,文革是反传统主义的高峰,它要“破四旧”、打倒一切,这种现象在传统中国没有出现过。文革背后所根据的极左思想,不能和儒家的传统合在一起。这中间的悖论是非常复杂的。所以我基本上不能接受这样的前提:现代中国是以马列为主导的社会主义社会,但“封建主义”的遗毒都要归罪儒家传统。在某种意义上说,现代的日本、南朝鲜,以及现代的某些华人社会,确有儒家的积极因素在起作用。现代的中国社会儒家根本没有起积极作用。从鸦片战争以来,传统在中国经历了几次大的决裂,真正以儒家为主导的价值结构,基本上已经崩溃了。

我觉得若是进一步考察现代政治文化塑造下的行为、态度、信仰、观念等所谓文化心理结构的问题,很可能导致我们面临这样的局面:我们的社会,目前已经基本上和传统决裂了。它在进一步的发展中,能不能使人们具有英克勒斯所谓的现代的文化心理结构?能不能汲取传统社会的源头活水?如果不能,就会发生一个有趣的现象——所谓有趣,只是讲得轻松一些罢了——就是真正塑造中华民族认同的儒学,在二十世纪后期和二十一世纪的中国,不能发挥积极的作用;而它很可能在非中国的地区、在受中国文化影响较大的地区,发生深刻的影响。有两个可能性:一个可能性是儒学的传统和中国文化不一定是完全不可分的,当中国文化被弄得百孔千疮,儒学在其中一点积极的作用都不能发挥的时候,日本文化、南朝鲜

文化、东南亚文化、欧美文化，以及海外的华人社会，却为儒学的发展提供了丰厚的土壤。

在我看来，另外一种可能性更大。就是不管是从理想的坐标系统，还是从功能的坐标系统，大家真正地照察到了封建意识形态在现代中国所起的消极作用。五四时代的知识分子在这方面已经作了相当有益的工作，但是情绪化的倾向过于严重。当然其中有相当深刻的沉思，甚至相当痛切的沉思，但我想不会达到现在这样的深度。现在对封建文化的照察程度，在青年知识分子中间已经达到了一个新的水平、新的高度。就在这种批判工作全面展开的时候，紧接着我们就要提出这样的问题：有无这样一种可能性？经过了一番激烈的批判以后，中国青年知识分子能够重新理解到塑造中华民族文化传统的儒家的健康、积极的一面，和现在社会上所表现出来的负面的东西，并没有直接的联系，更不是封建主义的帮凶，相反地还是专制独裁的劲敌，于是儒学便以一种崭新的面貌重新浮现？因为一个传统，在它还没有完全崩溃时，你对它的反思，由于和现实社会种种价值取向有千丝万缕的联系，而变得不十分敏锐。可是我相信，当儒家传统在中国现实社会及政治文化中没有被利用的有价值的时候，我们对之进行的思考反而可能更加全面。这也许是置之死地而后生的涵义？那么置之死地而后生的意思是什么？我想有两种意思：一是说它已真正死亡了，然后像凤凰那样在自己的灰烬中再腾飞起来；一是说它所有的阴暗面，经过最全面深入的批判后，完全凸显出来，它健康一面的发展和它的阴暗面截然分割，因而它所具有的生命

力是经过考验的,受其阴暗面再污染的可能性也相对减小。可以这样说:从轴心时代以来重要的精神传统的比较研究着眼,在二十世纪受到的批判和否定最严峻、最全面、最彻底的,就是儒家传统。如果它还有进一步发展的可能,我相信它将彻底地摆脱你刚才所提到的那些当前现实社会政治中的一些浮面现象,也希望不要紧扣现在所宣传的一些象征符号,比如“五讲四美”,“十个文明字”之类的礼貌运动。它应是以一个完全崭新的面貌重新出现。如果它的新面貌又和现在的一些宣传式的象征符号结了不解之缘,那么它的公众形象又将是庸俗的、残破的。我最担心的是最近三五年内,在政治上大家觉得宣扬儒学有好处,于是蜂拥而来……

三 发扬儒学与继承“五四”传统

薛:这种可能性是否能够排除?中国近代思想史上,应该说是不乏这种先例的……

杜:我想现在要想真正地利用儒学的可能性不大。利用儒学从袁世凯开始,结果那些利用者没有一个好下场,这也是很值得我们了解的历史事实。儒学从五四以来,受到最优秀的知识分子的批判,又受到最有权势、最堕落的军阀、官僚、政客的腐蚀,经过了那样长的时间,如果它忍受住了这些考验,最后又出现了,那么它是金刚身,是真正经过了千锤百炼的东西,绝对不能够用现实社会中理想和现实的距离、宣传上天花乱坠的象征符号和行为表现的距离来衡量它,分析它。

不过有一点,我目前很难回答,以后要好好想一想。就是刚才你说你那位朋友提到的:儒家讲的都对,但它错在它没有讲的地方。也许这个传统、这个价值取向所没有讲到、没有照察到的东西最能够体现它的缺陷。这个问题我过去也接触过,就是我们怎么能知道我们不知道的,我们怎么预期在我们不知道的那些层面所出现的问题。难道我们这个传统的发展方向根本有偏差,不只是后天失调而且是先天不足?这个提法很有启发性。儒家的传统,确实和代表现代西方精神的两大课题——科学与民主——有很大的不同。你要想以民主与科学的标准来衡量儒家的传统,那么它的菁华非常少,糟粕非常多。民本思想和民主制度相比,显得非常薄弱,科学技术也是如此。况且古文非常难读,这些东西要继承也困难。一个有创造性的年轻人何必花那样多的时间在故纸堆里翻斤斗?他不如去学现代企业。而现在的问题是:我们怎样能够先充分理解传统之所以能够成为一个源远流长的传统,它的内在动源、精神方向,逻辑性、认识系统、价值取向是什么?然后再在一个宽广而多元的现代文明的基础上再对它进行评价。这些工作目前我们还没有做。如果不经过这样的努力,我们对儒家所作出的评价还只是片面的,不可能公允。所以我以前曾提出过“强人政策”的问题……

薛:我想您的意思大概是:我们必须对传统进行深刻的反思,进行“同情的了解”,然后才能够取得评价、批判的权利。现在的问题是,我们手中并没有掌握这种权利。其实真正讲起来,这又是一个争议很大、很难下绝对断语的问题。到底中国

知识分子是有没有对传统进行过可以称得上是“深刻全面”的反思？到底反思到什么程度才算是掌握了“批判的权利”？或者，五四以来的知识分子，在多大程度上掌握了对传统的批判权利，在多大程度上没有？五四时代对传统的批判算不算是深刻的反思？当今的现实政治文化是否已完全和儒家传统决裂？我想这些问题若仔细谈起来一定非常复杂。

我们不妨回到一个更为本质的问题上来。中华民族发展至今，所面临的最为迫切的挑战，是怎样建立一个康壮的、有生命力的现代文化。也正是基于此，才会引发人们对传统、对外来文化、对文化价值等等问题的前所未有的热烈讨论。也正是站在这一立场上，我认为五四虽然表面上看是代表着“反传统”，是一个批判的时代；而实际上，它则代表了中国优秀知识分子自我反省的精神，它是一个建构的时代。记得培根有一句名言：从怀疑开始，以肯定结束；从肯定开始，以怀疑结束。五四的批判精神，实质上就是中华民族进入现代世界后，重新开始建立一个自我意识。而自我意识的建立，应该从怀疑开始，从设问开始。从这个意义上讲，儒家传统从一开始似乎就体现出了对人、对人性过分的乐观和过多的信心。所以，中国要走向现代化，中国知识分子要从事真正深刻的文化思考，最基本的前提就是建立清醒的自我意识，继承五四的传统。否则一切将无从谈起。

其实，不仅陈独秀、鲁迅、胡适属于五四时代，熊十力、梁漱溟、张君勱、冯友兰也属于五四时代。虽然反传统是这一时代的主流，但在这期间知识分子对传统文化的挖掘、研究，其

成就也远远超出了四九年以后的工作。可以说,五四时代的中国知识分子,已经开始踏踏实实地建构中国的现代文化。可惜的是,他们的工作后来被战争打断了。建国以后,又由于极左路线的干扰,真正的文化工作一直难以进行。您曾谈到五四时代的情绪化问题,然而我认为更为严重、更为迫切的是五四精神的庸俗化,即在极左路线的指引下,对所谓“封、资、修”的大批判。这种文化扫荡到文革更加登峰造极,无论是传统文化还是西方文化,都受到了致命的摧残。五四时代中国先进知识分子刚刚建立起来的一点东西,统统被毁弃掉。所以,我们现在仅仅谈情绪化的问题,也不能简单地归结到五四,而应归结到庸俗化之后的所谓“五四精神”。正是因为这种庸俗化,不仅使我们对传统文化,就是对西方文化也缺乏“同情的了解”,而且更缺乏“批判的权利”。现在中国重新开始对外开放,我们要走的第一步,应该是回到真正的五四精神上来。

杜:庞朴先生曾提到过两个很能说明问题的数据:一九一九年至一九四九年三十年间,国内文化史方面的译、著总共出了二百多种;一九四九年至一九七九年三十年间,只有蔡尚恩先生的《中国文化史要论》一种(一九七九年湖南人民出版社出版)。这可以证实你刚刚提到的问题。正因为有相当长的时间我们对文化重视不够,现在提出观念现代化的课题就十分困难。这中间牵扯的问题太多了。一个没有文化水平、对文化问题照察不深刻的社会,很多东西都可能扶得东来西又倒,乃至泛滥成灾。一开放,既有的现实权力结构往往要乘机通过各种渠道获取更大的利益,仅仅说是“不正之风”恐怕过于轻松

了,像海南岛事件就是个很典型的例子。

我基本上认为,进一步讨论中国文化传统要继承五四精神。五四精神有几个内容:第一是百花齐放。五四时代,各种代表西方文化主流的思想都有跟从者,对于中国传统文化的研究,从主流思想的批判一直到民俗的研究,涉及面非常广。另外,它有一种开放的心灵、一种放眼未来的胸怀,它是探索的、勇于思考的、勇于创新的。再说,它有一种强烈的乐观思想。当时中国是很惨的,惨到了“东亚病夫”的地步,但五四的知识分子,思想活跃,心灵开放,基本上都带有强烈的爱国主义色彩。他们的理想性很高,而且这种理想性从未消失。这些都是我们应该继承的。对五四精神的庸俗化,实际上等于把现代中国文化发展的光辉灿烂的一页给撕掉了,非常可惜!我想五四时代的健将,不仅有蔡元培、胡适、鲁迅、陈独秀,还有梁漱溟、熊十力、张君勱……他们的思想,都有相当的深度和广度,我们应该站在五四的基础上向前发展。

也许是由于我对五四的了解还不大充分,我现在还不太能接受这样的观点,即认为五四基本上是一个建构的时代。五四的确是开创性的,而且用培根的话来说,它基本上是趋向怀疑的。但是,五四时代的知识分子,多半是在一种比较富于激情的心态下从事他们的工作,而且后来有相当数量的人投身于政治,从事社会运动,长期从事文化事业的人很少。冯友兰虽然属于为数不多的几个例外之一,但实际上他希望自己的学说变为官学的意愿非常强。这些情况,对于比较深层的全面的文化反思,不能说完全没有影响。

如果说要发扬五四精神,我想应站在他们的基础上面,这点毋庸置疑。至于应该从那几方面超越前进、如何对科学和民主背后的精神文明进行鞭辟入里的剖析?都是重大的课题,因此要继承先贤所创造的业绩,重要的任务之一就是要将五四精神提升成为比较系统的学术与知识的研究。这个工作我们根本没有开始。如果回想以前中国接受印度文化的过程,从早期的鸠摩罗什到后来的玄奘,对外来文化介绍的系统性、全面性远远超出了洋务运动以来吸收西学的情况。像玄奘的译场,即是大唐帝国所支援的一个庞大的计划,总集聚了千人以上的专家学者。到现在,中文的佛教经典远远超过了梵文。这就好比我们经过一番倾全国之力的大奋斗,使中译的西方典籍在二十三、四世纪超过了西文本身的数量,这种情况在今天简直无法想像。不知要等到什么时候,我们的中文典籍才有可能把西方的文化系统地介绍进来,把其思想的来龙去脉给理清楚。这完全不是简单的“拿来主义”所能解决的。现在很多人讲“拿来主义”,我认为他们根本拿不来。因为你只看到了它的头绪,用力一拉,后面的东西都跟着出来,你没有思想准备,很多东西一看就怕,只得又没头没脑的抵制、清除……所以,你要能够溯源,要能够真正地掌握其根本动向,然后再慢慢引进。这一套工作非常复杂,不仅是学派的问题,还有其基本的精神价值问题。因此不能采取一个“中学为体,西学为用”的态度,而应该真正地把西学当成一个严肃的课题。在五四时代,中国知识界虽然对西学在理智上接受,在感情上则有相当大的排拒,而且也没有真正动心忍性地以一种宗教的热忱来继

承西方的传统,基本上采取的是一个非常肤浅的实用主义态度,弄弄不行,眼见潮流改变,译了几章几节就不再译下去了,根本谈不上什么强烈的宗教式的情感。而佛教进入中土时的译经工作,是带有强烈的宗教情感和奉献精神而逐步完成的,因此影响深远。

还有,五四因为它时代的局限性,对西方的科技、政治等方面的照察力比较高,对西方深厚的哲学、宗教的理解和体验则太肤浅,特别是宗教。当时有一种实证实用主义,一种强烈的反对宗教的情绪,认为人类文明的进程是经过迷信的宗教阶段,到形而上的哲学阶段,再进步到实证的科学阶段。似乎进入科学时代以后,哲学、宗教都不必搞,结果造成一种干枯的科学主义。

另外,五四时代知识界的网络还不是很严密。追求新知的意愿很强,但是也很散离,和目前国内知识界的情形有很大不同。现在国内所出现的知识分子的群体意识,我觉得它的基础可能要比五四时期深厚得多。五四太散离了,表面看来很丰富,其实社会、政治各方面的基础却非常薄弱。

薛:这也就是说,现在我们要进行文化的建构,要反省传统,条件要比五四时期好得多了。具体到儒家,情况也不会例外。那么,今后儒学生存的土壤在哪里?它要进一步发展,起点又是在哪里?这里所谓的土壤,主要是指儒学今后的发展天地。所谓起点,则有两种涵义:第一,儒学发展至今,它已经达到的水平是怎样的?它作为哲学的人学,在前两期的发展中,其中心课题各是什么?第二,它的第三期发展,必须面临二十

世纪的世界文化。那么,当今世界上各种文化传统所共同思考的一些前沿的、尖端的问题是什么?儒学在哪一方面可以做出自己的贡献?

杜:这是个相当大的问题。我想从现在我们的空间来看,儒学要进一步发展有三个相当不同的环境。这中间如何联系?有无联系?或者如果希望它们之间联系应该通过什么渠道?都是很值得认真考虑的。

这三个不同的环境,一个是指中国大陆,一个指工业东亚,一个指更加广泛的世界,特别是欧美地区。在中国大陆,毫无疑问,因为儒家传统和封建意识形态有紧密的联系,而对外开放、促进“四化”进程,又是当今中国最迫切、最重要的课题,因此要逐渐从科技上的引进,深入到制度的改革、观念的变更,乃至文化心理结构的翻新。因此要对封建意识形态进行一个比较广泛深入的批判和思考是急务之急。这种批判和思考需要多长时间,目前很难预料。不过无论如何,这都将是对儒学能否有进一步发展的最严峻的考验。如果儒学在大陆没有发展,那么我相信它在其他方面的发展也都将是散离的浮光掠影的,大的动力肯定不够。这就是为什么我特别重视国内在这方面问题的讨论的原因。

第二个环境是工业东亚,有相当一部分人认为,二次大战后工业东亚在经济上的一些特殊表现,实际上和儒家的价值系统有内在的联系。可以这样说:儒家的价值系统,不仅和工业东亚的发展没有冲突,而且还为塑造工业东亚的现代企业精神作出了积极的贡献。可是,在工业东亚,儒学所面临的最

大的考验,一个是政治化,一个是庸俗化。儒学作为一个比较深入的哲学的人学,如果仅仅像在南朝鲜、台湾,以及某种程度的新加坡社会那样,变成一种官方思想,和现代知识分子对官方意识形态反击的能力没有什么特别的联系,那么儒学的前景也是很悲观的。不过,值得注意的是正因为四九年以来台港地区确有一批真能动心忍性的儒学思想家已为儒家传统的现代转化作出了极大的贡献,儒学的第三期发展在工业东亚早已开始了。不过,从大趋向来看,正因为儒家传统在东亚的表现比较现实,和现代企业、现实政治都有很实际的联系,它的理想性,即在塑造理想人格方面的动源就很可能得不到充分的展示。如果说儒学只具有帮助东亚企业家和西方企业家竞争的一些价值,如刻苦耐劳之类,那么最了不起也只能塑造那种子贡式的大商人,和儒学自身的精神本质之间还有很大的距离。

在西方,儒学不仅不是显学,而且可以说还是个未知数。也可以说是主要的思想潮流,如基督教、犹太教、伊斯兰教、佛教中间的小支脉。人们开始对它进行研究,也基本限于学术界。正因为是在学术界,它和现实中的一些大问题就有些脱节,但由于脱节,它反而能够在一个比较平实的、不受干扰的、风平浪静的环境中进行从容的思考。当然,究竟能从容多久也很难说。这里需要面临的一个大的考验,就是儒学的研究必须跳出以前的汉学家的传统;不能停留在一种考古的、资料性的、没有强烈的宗教哲学基础的兴趣性的研究。它若要成为一支有生命力的精神传统,在学术界、知识界、文化界都应引发共

鸣和回响。

所以从空间上看,在这三个不同的环境中,儒学的发展会碰到各自不同的课题。而且我相信它们中间会有联系。目前在中国大陆,特别是由于这些问题有燃眉之急,对儒学的研究一定会逐渐扩展、逐渐深入。而东亚、甚至欧美知识分子对儒学的研究、反省,几乎不可能不受大陆的影响。我们很难设想,在未来相当长的一段时期内,东亚、欧美和中国大陆的知识分子会相互隔绝,互不来往,这不大可能。他们之间会很快地发生接触。其主要原因还不仅仅是现在要对传统进行一个深入全面的反思,而且还由于目前已经出现了一个相当大的东西文化比较研究的热潮。只要你接触到东西文化的问题,你就不可能把传统的问题只摆在中国文化传统和中国现实中所面临的燃眉之急的大问题这一思路上,你必须把问题提升到更高的层面。所以,各种环境、背景之下的知识分子,很难避免他们之间的交互影响。

大陆知识分子在学术界所作的工作,有些是非常扎实的学术工作,比如对各种经典版本的注释、学术界内部各种课题的论争,我相信对东亚知识分子会引起很大的震荡,大陆学术界所提出的各种问题,都会对他们产生影响。欧美知识分子也不例外,而欧美知识分子所作的工作——特别是由于他们的环境比较安定,心境比较平和,所以往往可以考虑较长远的课题——也不可能对东亚没有影响。表面上看,在这三个不同的环境中所作的工作,属于三个不同的历程。在大陆,儒学要脱胎换骨,争取生存的权利;在东亚,儒学已经取得了相当的认

可,并且方兴未艾;在西方世界,儒学和未来学等等还有相近之处,它就好像一个远景,而这个远景又非常开阔……我相信,在这三个不同的地理环境、文化背景里所提出的问题,在今后互相激荡的可能性非常之大。

那么我为什么说发扬儒学也必须继承五四精神?因为在五四时代,在“打倒孔家店”的风潮中,在西方呼声响彻云霄的关口上,以儒学为基础的哲学反省就已经开始了,而且事实上到今天已包含了三代人的努力。这种反省,虽然是形而上学的,但是有着深厚的文化感受和社会关切。其中,梁漱溟、冯友兰、熊十力、张君勱、贺麟属于第一代人。熊十力基本上是从本体论、存有论的角度,从《易经》的形而上学的视野来反省儒学。他的训练是从佛学,特别是唯识宗来的,他所面临的,则是西化的挑战,他对儒家进行的形而上学的重建,不只是民族意识问题,而且是本体论的建构。这从《新唯识论》、《乾坤衍》中都可以看出来。梁漱溟则从社会文化的角度对儒学进行全面反省。从《东西文化及其哲学》到《人心与人生》,他的道路是相当曲折的,很值得我们佩服。张君勱基本上是在政治上进行他的建构工作,虽然在西方文化与中国文化相互撞击的大潮流中,他对现实没有产生很大的影响,但他对于中国封建专制制度弊病的批评和民主制度的建构,对民主运动确有深厚的价值。另外,像贺麟,一方面介绍黑格尔,一方面介绍阳明的心学,冯友兰则从朱熹的学说出发,试图把儒学和西方的新实在论思想结合起来……总之,他们这一代人一个基本哲学思考是:在二十世纪西方文化的撞击之下,要作为一个堂堂正正的

中国思想家,是否可能立基于儒家的集体智慧中?如果可能,那么如何可能?儒家在社会上如何表现?能否成为一股健康的力量?面对西方文化,它将作出如何的反应?如何为之对话?

继续着他们的事业的学者,有熊十力在海外的一些学生,像牟宗三、徐复观、唐君毅等人。唐君毅主要从文化哲学的立场,反省儒学的现代意义,他著述多,思想丰富,黑格尔和佛家对他都有影响。徐复观主要在经学、史学上下了很深的功夫,对于中国思想史,以及知识分子和政治文化的关系,都进行了非常深刻的反思。牟宗三则特别着重于中国哲学心灵的特殊性的问题,并且和西方哲学,特别是康德进行比较,以进一步探求中国哲学所表现的生命形态是什么。他们的工作,对于人文精神的重建有着相当重要的意义,对儒学的现代发展作了进一步的提升。

我们则属于第三代人,回想一下,这三代人的课题是不大相同的。五四时期事实上是争取发言权,因为当时西化的风潮涵盖一切,必须找个立锥之地,但是抗战以来,特别是四九年之后,儒学基本上变成了探讨中国现代思想的重要课题之一,最近有人统计,文革以来仅就关于孔子的评价问题,在国内写过论文的人就有五百,发表的论文高达一千多篇。这仅是限于孔子一个人,还不是讲整个儒学。如果把儒学的问题贯穿起来看,可能近四十年大陆的主要思潮就是对传统文化的批判和反思。其实在海内外,关于儒学的功过是非,都争论得相当激烈。

四 现代儒学的起点,儒学 对于现代世界的意义

我们现在继续着前人的事业,这一工作怎样推动?儒学能否很健康地发展?会发展成什么形态?能产生什么力量?这些都是未知数。五四时代儒学争取发言权,四九以后对它进行的各种批判和继承的工作也做得不少,现在则可能进行一些开创性的努力。这不仅是个批判继承的问题,而且还要和西方的各种思想进行对话,以检验它在进一步的发展过程中,是否有生命力。

这里,涉及到了你刚才提出的问题,儒学的现代发展要有个适当的起点,首先得弄清楚它在前两期的发展中,中心课题都是什么。我想第一期的发展,大家了解得比较充分、全面,争论也比较少,麻烦的是第二期。所以我在这里先谈第二期,即宋明儒学。

宋明儒学的特色与历史影响

关于宋明儒学,最主要的有两种提法,一种认为,宋明儒学的出现,是中国封建社会下降期官方意识形态的表现。如果站在这个立场上看,那么毫无疑问,宋明儒学就变成了阻碍中国现代化的一个潜力。另外一种看法,基本上能够代表我的观点,即认为宋明儒学首先可以说是东亚文明的体现,它使得儒学的主流传统从中国文化的主流变成了东亚文化中不可分割

的部分,特别是在教育和政治方面。因此儒学可以说是一个在东亚影响相当大的主导思想。在人类文明的发展史上,儒学在宋明时期的发展对东亚文明所产生的影响,可能要比马丁·路德的宗教改革对西方文明的影响还要大。因为它是使得东亚社会之所以成为东亚社会的主要动源。这是儒学的第二期发展。有了这一发展,东亚社会才出现了一个共同的文化语言。这个语言的主要内容,基本上就是经过朱熹解释以后的“四书”。

有一点我们要注意,朱熹是一个非常有创发性的思想家,他基本上以“四书”的传统取代了“五经”的传统,这是一个很大的改造。比如“五经”里面的代表著作《书经》,朱熹称之为咬文嚼字,难以理解,《春秋》被王安石称为断烂朝报,他也不反对;《诗经》他很重视,但他认为这是男女相悦之情的表现;《易经》他认为是卜筮之书;在“三礼”之中,他特别重礼《仪礼》,很愿意研究礼学,希望以此来建构制度,建构社会的制约系统。他提出“四书”就是把非常繁复的儒家文献集中成核心的几个课题来表现,而且其先后秩序绝对不能乱——必须先念《大学》,再念《论语》,然后《孟子》,最后念《中庸》。《大学》是个蓝本,《论语》是儒家思想很平实的表现,《孟子》是使人发越之书,到了《中庸》,就可以“极高明而道中庸”了。这套经典又通过很多媒介(比如善书),普及到社会的各个角落。它基本上讲的是为人之学,即如何做人。在这个如何做人的学问中所出现

的理想人格，即圣贤人格，在现阶段还有相当大的说服力。*可以说，在经受十九世纪中叶西方文明的撞击以前，宋明儒学所代表的传统构成了东亚文明基本的价值体系，而这个价值体系体现了一个比较全面的人文思想。

在儒家的传统中，本体论、认识论、道德修养是合而为一的。所谓儒家的伦理，一方面要有超越性，要通透到天人合一的境界，一方面又要落实到人伦日用之间。在儒家所塑造的学术传统中，美学、伦理学和讲天人相遇的超越的神学、形而上学，是一气贯穿的。在西方，感性的美学，由社会道德、社会规约所控制而以理性为指导的伦理学，和以信仰为特征的神学，是绝然分割的。西方文化的多元性和动力都与此相关。一个人常常摇摆在灵肉之间，不断地在魔鬼和上帝中间征战。中国传统的思想，则把这些都联系成一体。它强调知行合一，有强烈的实践与理论相结合的倾向，相形之下，纯粹的理论探索比较薄弱，而入世精神又非常之强，因此塑造了一种特殊的知识分子性格。

我以前曾强调，儒家的传统是有古有今。要写一部从古至今完整的知识分子史，只有在中国才有可能。宋明儒学所提出的关于知识分子的风骨问题，发展到高峰时就表现为东林的所谓“事事关心”。这和现代西方知识分子有很多契合之处，和过去西方的僧侣阶级，和希腊的一些哲学家，和犹太的先知也有不少共同点。另外，由于通过乡约、社学等等社会组织，中国

* 此处有删节。

文化精神的普及性又非常之高,即使是愚夫愚妇,也都是儒家传统的成员,而且这个传统的承继,在相当的基础上是靠一种非常特殊的力量,靠不能够用书写文字表达自己意愿的口头传承,即所谓“身教”,这一特点很集中地表现在母亲身上,因此有所谓“贤妻良母”。如果我们仔细考量一下就会发现,传统社会中许多体现儒家精神的人格,相当一部分竟然是文盲。他(她)们是通过身教(不言之教)来传递儒家信息的。

儒学在现代社会中的价值地位与取向

所有这些儒家的价值取向,都是使中华民族走上一条特殊的发展模式的不可缺少的条件。这样一个发展模式,如果用西方的观点(不管是启蒙运动的观点还是现代资本主义发展的观点)来理解它,都有某种程度的片面性。举个简单的例子,郑和下西洋,没有发现新大陆、新航路,在当时的文化传统里,是很可以理解的抉择,通过理智的思考和全面的反省,中国不应该,而且也没有什么特殊的理由要走这条路。中国当时是一个农业大国,有相当程度的都市化和商业资本的发展,它还有一个比较全面的官僚控制系统,而这套官僚控制系统即使不是十七世纪欧洲思想家所谓的“开明专制”,也有相当程度的合理性,也就是韦伯所谓的技术和工具的合理性。不仅是在科技方面,就是在文化的进展、都市的规模,乃至商业资本的繁荣各个方面,明清之际的中国,我想还是凌驾西方之上的。真正出现问题是在所谓“乾嘉盛世”,即中国闭关自守,自以为处

于最繁荣和平的时候,这段时间不过一百多年,可是等十九世纪中国再次出现在世界舞台上,一下子就暴露了很多缺陷。但是,我们要了解儒学第二期的发展,得着眼于十世纪、十一世纪到十九世纪几百年的历程,不能把十九世纪暴露的缺陷,归罪于整个几百年的发展进程。现在大家在分析西方现代化进程中间所出现的一些毛病时,往往得回溯到中世纪来理解,对于中国现在的问题我们也应该做这样的工作。可惜……许多教条束缚了人们的手脚,使得在史学界、哲学界真正能够发挥力量的工作者不能够照察传统文化在这一段历程中的内在规律性,我们现在还没有类似于马克思的《资本论》的那样一部《封建论》或是《中国传统政治文化论》,我们也没有类似于黑格尔的《精神现象学》的那样一部《中国心灵现象学》,现在大家虽然刚刚从范畴体系、思维方式、辩证逻辑等方面开始探索,但那些大的,划时代的工作还没有出现。没有出现就表明我们还缺乏最基本的训练,因此尚不能洞察中国前现代时期的来龙去脉。不过,至少现在可以肯定,儒学第二期的发展是人类文明史上光辉灿烂的一页,是使中华民族的文化传统源远流长的不可分割的一个环节,这是好几百年的进程,不能断言其缺乏动力也不能随意把它抹杀掉。

如果从人类文化现在所思考的问题上看,我们可以肯定,十九世纪中叶以来的一百多年确实是儒学的没落期;西方文明破门而入,而我们落伍了。我们原来是打篮球,现在不得不改踢足球,而且似乎世界永远取消了篮球,只允许足球这一运动的存在,我们踢不过人家,只好尽量地改变自己,发展脚下

功夫,这中间当然就会有各种各样的委屈、悲愤……但是过了一百多年,我们站在八十年代放眼二十一世纪,再回溯这一百多年的历史,结果又照察到现代西方文化所面临的前沿或者尖端问题,五四时代,人们认为现代化就是西化,现代化只有西方这一种模式,即使梁启超、张君勱等人面临史本格勒所谓的“西方的没落”,要回过头来提倡人生哲学,还冒着被西化派一棒子打死的危险,因为当时人们认为,中国唯一的出路就是西化,而西方文明是个有机体,要学就得彻底地学,即使有毛病也得拥抱,没有任何其他的途径可求。现在很多年轻的理论家也都是这样的观点,这是五四的观点的延长,可是现在我们看待这个世界的视野,已和五四时代大不相同。我们的选择多多了,虽然不能说是后来居上,至少可以说可走的路不只一条。

让我回到刚才所提的问题。从大的趋向来看,西方过去所讨论的题目,不管在哪个方面,大部分都还是在讲我们怎样到了现代,对于再往前走可能碰到什么大问题,即认识了我们“怎样到现代”是否能帮助我们了解怎样再往前走,正是一个越来越引起人们注意的大问题。我想至少有这样一个理解,以前所谓的古今中西之争,把现代西方文化和传统中国文化截然对立起来,目前已经站不住脚了。由于多元倾向的出现,传统和现代的界限越来越难以分清。现在已有很多人提出“后现代”的问题。“后现代”意味着什么?“后现代”意味着现代或者现代化这个名词本身,已经发生了认同危机。什么叫现代化?假如美国学生与学生之间的竞争越来越激烈,于是开始有一

种类似东亚的考试制度出现,那么考试制度是不是一种现代化的征候?反过来说,中国以前废除科举考试制度,是不是反现代化?这些提法有时本身就非常奇怪。以前认为宗教和现代是不相容的,谁料想二十世纪后期宗教势力越来越大。你可以说霍梅尼把伊朗带回了中世纪,但你无法否认霍梅尼是现代世界上重要的力量之一。伊斯兰教原教旨主义的出现,宗教上的各种斗争,寻根意愿的加强……这些都是现代问题。面对这种类型的现代问题,我们对“后现代”的发展就比较容易理解。生态环境的破坏、核战的威胁、宗教的各种冲突、贫富的分化、寻根意愿的加强、各种文化之间的相互影响和渗透……所有这一切构成了当今这个纷杂的世界。在这种纷杂和不确定中间,逐渐产生了一个普遍的意愿,就是要求共同意识的出现。具体地讲,就是要在这个世界上,既能够使各个民族、各种文化发挥自己的潜力,各显精彩,又能够保证大家和平共处,创造一个多采多姿的现代文明。因此,不管从哪一个方面讲,现代世界都应建立一个共同意识。

与此密切相关的,就是新的人文主义的出现。所谓新的人文主义,其基础不是了解何为上帝的问题,而是何为人的问题。二十世纪人类的尖端问题之一就是人的问题。人是什么?何为人?下一步怎么走?这不是讲散离的个人,不是讲散离的国家,也不是讲散离的文化。它讲的是人类的共同命运。讲的是人类应该向何处去。现在统一规划的模式已经破坏了,任何统一规划都是以一种文化强制其他文化。西方文化曾经这样干了很久,西方最杰出的思想家,现在都要突出西方中心主

义。那么在什么基础上,能够建构一个新的,可以促进文化与文化之间、宗教与宗教之间互相对话的人文主义?

在这样的背景下面,我们站在哲学的人学,站在一种新的人文主义的立场上,可以注意到儒学的几个比较突出的特色。第一,它有着兼容并包的气魄,它的排他性不强,不管是什么地方来的宗教,它都给予相当的认可,有一种求同存异、殊途同归的胸怀。第二,它有强烈的宗教感性,却无有形的宗教组织、僧侣阶级。因此,它是不是可能变为中国、东亚、乃至世界知识分子群体批判的自我意识的一个组成部分?这很值得考虑。我认为不仅有这样的可能,而且可能性相当大。儒家传统中提出来的何为人?为什么要做一个知识分子?以及知识分子的任务、社会作用等,对于一个不甘愿仅仅当一位专家、学者,不甘愿只是一个政权的附庸的现代知识分子,有着相当丰富的价值。

薛:那么具体到对人的理解,儒学对于现代世界有什么意义?

杜:我对儒学的一个最基本的信念,就是认为它所讲的做人的道理,可以适用于全人类。它的价值取向,在于如何使人深入到身、心、灵、神各个层面进行通盘的反省,在于促进人格的无穷无尽的发展,从个人修身,一直到成圣成贤……它的意义,绝对不仅仅限于道德实践的范畴,而是有着相当深厚的宗教内涵。因为在现实世界中,任何人都不可能成为圣人,即使孔子也不敢以圣人自居。但是,圣贤人格作为体现其超越性的最高理想,却可以激励人们进行长期不断的奋斗,成为现实世

界中的人体现其生命价值的内在动源。孙奇逢曾说，他九十岁时才知道八十九岁时的错误，八十岁时才知道七十九岁的错误。他这种长期不断地自我改造的精神，就是儒家做人的道理。所以，真正的圣贤人格虽然我们永远地无法达到，但是它可以具体地落实到现实世界的修养功夫上来。

根据我片面的了解，基督教那种把上帝作为完全超越外在的神圣力量，跟现实世界完全脱离关系的所谓与凡俗世界彻底割裂的神学倾向，在二十世纪受到了严重的批判。基督教思想在二十世纪面临的重大课题之一，就是上帝如何在现实世界具体的人与人之间的关系中发挥其博爱的作用，也就是如何发挥它的社会性。这在目前的新教和天主教中都引起了极大的关注和反省。所以现在看起来，儒家和基督教接头的地方正渐渐地增多。

刚才我们已经提到，现代思想的趋势是以二十世纪人类全体的生存条件、人生意义、社会及文化所面临的危机、未来的展望等课题为起点，对各大宗教、各大传统重新进行反省、评价。二十世纪的问题是人的问题。人不仅是动物的存在，也是社会的存在，而且还是神圣的体现，人有永恒、超越的一面。如何对人的问题进行全盘的反省，人道与天道如何结合，也就是说如何建立“哲学的人学”，这已不仅是哲学课题，而且也成为宗教神学的课题。儒学对这一课题可以提供一条线索，这条线索对二十世纪乃至二十一世纪人类的自我反省应有相当的启发性。

若再讲得具体一些，儒学的一个重要的价值，就是所谓平

凡中的伟大。在现实世界中,人是一个活生生的肉体,他的生存,就建构在很多人與人之间,以及人与其他事物之间各种不同的关系之中。人是在各种不同关系集合中所组成的存有,如果用佛家的话讲,就是“因缘假合”,但儒家并不是从因缘假合的关系来理解人的终极意义,而是从这些关系的永恒价值来肯定人的特性。若从表面来看这些关系,比如,一个具体的人生存在一定的时空中,他有他的性别,种族和生理结构。所有这些,都不是靠他个人自觉的反省所能控制的条件。儒家的特色,就是接受这些使我们成为一个具体人的条件,并进而把这些条件转化为完成我们人格的一些依据、一些助缘。以前特别注意超越的宗教传统,它们的重点都不是从个人现在存在的具体环境出发,而是以上帝存在的命题为起点,或从如何达到“涅槃”的境界来立论。儒家对它们的挑战是:如果现在要重新反省作为二十世纪的人的问题,就必须从一个现实具体的人所遇到的存在的考验出发。因此儒家才有这样的信念:人是由各种不同的关系网络组织而成的,但他又可以转化这些关系网络的制约。他的发展过程可以用不断扩展的的人际关系来表达。人要超越自己、超越家族、超越国家,甚至超越以人为中心的世界观,这样才能充分完成自己的人格,体现“天人合一”的境界。所谓超越,一般有两个意义,一个是超离,离开原有的基础;一个则是扩展、提升,站在原有基础上“更上一层楼”,突破自身的限制。比如,过去跑一百米的纪录是十秒,我能跑九秒九就是一种超越。儒家的超越不是超离,而是一个能逐渐扩展和突破限制的观念。现在很多神学家认为值得对这一观念

进行深一层的探索。上帝不是完全超越而外在的实体,不是人的理性所不能理解的至高无上的全能,仿佛只有通过对它无限信仰和祈求才能得到福赐。上帝很可能存在于我们内心深处,作为我之成为我的最根本、也最自然的终极基础。而这个精神实体必须通过我个人的自觉和反省,通过人与人之间互助互爱所表现的共同德性,也就是全体人类的自觉和反省,才能充分体现出来。这种上帝的新观念不是超越而外在的,它恰恰是超越而内在的。

薛:您所谈的这些,我想大部分都属于儒学第三期发展的内容。儒学的第三期发展,是您经常谈起的问题,但是它具体的哲学内涵是什么?它的中心课题是什么?我还从来没有听您正面谈起过。我想,要在二十世纪重建儒学,所要作出的飞跃恐怕要比它第二期的发展大得多,就像西方文化的挑战要比当年印度文化的挑战大得多一样。那么,在经过这样一个飞跃之后,儒学的基本面貌将是什么?您能否描绘个大概的轮廓,或者预言一下它基本的前景?

杜:这个问题比较难谈。儒学的第三期发展,从五四以来,虽然经过了三代人的努力,但从整个宏观的发展进程上讲,现在还处于初期,还是“一阳来复”。站在这样一个阶段的立场上,我十年前曾写过一篇短文,叫《儒家的新考验》。立足二十世纪,放眼二十一世纪,儒家的这个传统到底有无进一步发展的可能?这就是我们提出的儒学第三期发展的前景问题。提出这个问题,并不意味着我们说它一定有前景,或者前景一定光辉灿烂,甚至什么“现在形势一片大好”。我们基本上是把

当成一个严肃的哲学课题。

换句话说,儒学发展的前景是什么?轮廓怎样?现在言之过早。传统的中国文化,因为西方文化的撞击而变得残破不堪,这是儒学所面临的燃眉之急的挑战。怎样严肃地汲取西方文化的菁华,真正吸收它的养分,这是决定儒学能否进一步发展的先决条件。所以,我曾提出要在超越精神、社会建构、深度心理三个层次上接受西方文化的洗礼。

就儒学本身而言,它既是一个历史现象,又是一种哲学思考模式,一个生命形态,如何对其历史形象的多样性和多层次性进行深入的阐释、理解?也就是如何对它的内涵进行进一步挖掘?这些工作目前还都没有开始。我们目前要走的第一步,是把构成儒家传统的主要支柱,即那些主要思想家的来龙去脉搞清楚,因为儒学确实是一个有强烈历史意识的文化传统。如果这一历史意识不能再次出现,我觉得将是很大的悲剧,从表面上看,现代的中国人似乎有几千年的传统,其实它不过是遥远的回响,现代的记忆非常短暂。怎样能够把这短暂的现代记忆拓展开来,使中国人能够真正在历史的原野驰骋?这是一个相当艰巨的课题,儒学到底有无源头活水?如何把它引进来?如何才能够在比较深厚的文化基础上建构中国人的历史意识?这是儒学能否有第三期发展的关键。

有一种可能性:在经过了封建意识长期、深入、彻底的批判以后,有一部分学者,逐渐开始比较平实的心态和深厚的学术基础上面,从探求、发掘的角度,对儒学进行一些有益的研究。这方面现在已经看到了一些消息,对儒家的

辩证逻辑，对它所塑造的理想人格，对它的大同思想的理想性，已经有人进行了初步的研究，开始时也许参加的人很少，但这支队伍会逐渐壮大，像一些散离的萤光，最后布满了整个田野……

五 现阶段对儒学的批判和对传统儒学的再认识

现阶段的中国，批判传统的情绪也许比五四时期还高，五四时期，人们大多数还是在旧文化的环境中生长的，多多少少还接受了传统的一些正面的影响。因此，他们的批判，是入乎其内的批判，是心知其意的批判。现在的批判，则大多是虚脱的、隔靴搔痒的批判，而且往往难以击中要害。所以我觉得，当我们从现实功能的角度把封建意识形态照察得比较透彻以后，应该有一部分人开始对真正的传统文化，特别是对儒家的精义进行深度的思考。当然他们的角度可能也是批判的，但深度的批判和漫骂式的排拒终究有很大的距离。一个是有其独立的学术价值，一个则只不过是满足了个人的一时之愤。现在有不少人跳过应当从事的基本工作，认为必须立即把传统当作包袱丢掉，免得继续受它的拖累。那么，传统到底在多大程度上拖累了我们呢？目前对这个问题的认识就很含糊。不用说和日本这种高度尊重传统的国家相比，就是和美国比，我们对传统的漠视和无知也是令人吃惊的。所以萧蓬父先生到美国去感到很惊讶，认为美国是个传统意识很强的国家。有人说我们的历史太长了，这话又不知是从何说起。我们的历史长在

什么地方?是长在现实的生命里,还是长在现实的政治文化之中?讲个简单的例子,现在一个外国人到内地来旅游,他所能看到的东·西,要么是自然景物,要么就是古代的一种完全没有文化意义的劳动力的产物,比如万里长城。现在讲“爱我中华,修我长城”,但是长城在中国文化里能够体现什么呢?或者他可以去看看兵马俑,这的确令人叹为观止。再大不了,可以让他去黄山、桂林、庐山,让他去看长江大河。但这些能够代表中华民族的什么文化精神?现在一些比较重要的庙宇,正在慢慢恢复,但是在这块大地上,真正能够体现儒家文化传统的东·西毕竟太少了,就是通过孔庙,也很难说能够感受到儒学在中国整个思想文化中的影响。因此,对儒家传统的再认识,乃至对儒家传统的再创造,同样是儒学第三期发展的先决条件。在这方面,已出现了很好的机缘,我是比较乐观的。从七八年到八五年,我看到的一些情况不仅和预感相契,甚至比预感还要好些。

应进一步拓展儒学研究的领域

我们现在面临的一个大课题,是要建设一个有中国特色的社会主义现代化社会。这个“中国特色”如何理解?儒学是中国传统的一部分,到底儒家传统在中国文化中的地位如何?很多人认为,儒家至少在教育学、伦理学方面有它的突出之处,也很可能从伦理学的角度把它的美学、形而上学贯穿起来,甚至可以发展一套儒家特有的认知系统、知识论。我最近

在新加坡、台湾的有关讨论中,提出了“体知”的问题。所谓“体知”和一般所谓的认识就大不相同。我们用“体”(身体力行的“体”)来表达对各种不同事物的理解,譬如“体察”、“体会”、“体味”和“体验”,这些词都不容易翻译成英文。你翻译成“认识”就不准确,因为它不是简单的认识,不仅要“知”,而且还要体会、体验。这个认识的基础是人与人之间的问题。在西方的哲学传统中,认识系统完全是由于对物的捕捉而来的。物的连续性比较规则,不是散殊的个体,你可以做实验,也可以孤立于某一物或某一物的某一部分来进行理解。因此对物进行了解时的认识结构比较简单。人与人的交通则不然,两个人从开始认识,到相互熟悉,到彼此无所不谈,最后到真正的心灵交通、成为难得的知音,在这一步一步的历程中,双方不知要经过多少复杂的抉择和内心的反省。在儒家所提到的“知人”的问题上,我们必须区分两种思维,一种是数学家的线性推理,一个是人类学家的图案识别。线性推理是严格地按照因果关系而进行的一个逻辑进程,图案识别则从各种表面看来是散离的、互不相关的点出发,逐渐构绘出一幅完整的图形,比较接近儒家“能近取譬”的推理方式。正如文化人类学家的认识不能只是外在描写之知一样,儒家的知人包涵着主动而自觉的内在体知,知人不仅是图案识别,也是助长自知之明、自我意识的必要条件。这样的人际交通,不管出现在什么时空之中都必然牵涉到人文价值。而这种人文价值有它特殊的认识(或体知)结构,我们怎样去理解?英国哲学家芮尔在其《心的概念》中分析了两种认知。一种是“知道外面的气温是几度”,“知

道一加一等于二”，知道某种客观的东西；另一种则是“知道怎样骑自行车”、“怎样踢足球”。严格地说，在后一种意义里，用“知道”不是很确切，应该用“会”，即“我会骑自行车”、“会踢足球”。这个“会”是一种内化的技能，和一般的客观知识有所不同。“会”作为一种内化的技能，和你的行为配合在一起，可以提升为儒家所讲的“体知”，它有它的一套系统、一套逻辑。从这方面，我们也许可以建构出一套中国特有的思维体系、乃至中国特有的文化价值。这并不是说要凸显我们文化的优越性，而是要尽量去发掘中国文化的内在泉源。在这个基础上，我想还可以进一步拓展儒学研究的领域，提升研究的层次。

对儒学的反思已是国际性的学术课题

薛：好，讲到这里我们也许可以告一段落。现在我讲一个插曲。有一次一位朋友请我向他介绍一下您的主要观点，听完介绍后他说：“杜先生完全是个美国的儒家”。我于是接着说：“也许杜先生听了此话会很高兴，因为他曾反复强调，儒学要在中国健康地发展，首先要经过纽约、巴黎、东京……你的话，起码已表明它已过了纽约了”……

杜：（笑）可惜我还没有离开美国，巴黎还进不去，更不要说东京了……

薛：那么您真正的意愿是什么呢？我的意思是说，如果我们把您的思想主要看成一种西方的思想，而不是中国传统的思想，您是否能接受呢？

杜：我想我过去可能谈过，从比较文化或比较宗教学的立场上看，儒学这个传统，就其和所在文化的关系而言，可能处于犹太教、日本的神道和基督教、伊斯兰教、佛教之间。非犹太人的犹太思想家或神学家，也就是说不属于犹太文化的犹太思想家和神学家是不可想像的，非日本的神道学者也是不可想像的。然而基督教则是多元的，有欧洲的基督徒，有美国的基督徒，有非洲的基督徒，也有日本的、朝鲜的、中国的基督徒。伊斯兰教也有这种现象，佛教更是如此，它干脆没有祖国，它从印度兴起，然而到中亚，到中国，到东亚，到美国……从来没有必须属于哪个社会的要求。中国传统中的儒学，既有类似于日本的神道，以及犹太教那样和本土文化密不可分的一面，又有像基督教、伊斯兰教和佛教那样不被本土文化所限制的普遍化的一面。因此，历史上不仅有中国的儒家，还有日本的儒家、越南的儒家、朝鲜的儒家……

说“美国的儒家”，这也许有点让人奇怪。我记得六十年代我在美国开始学术研究时，有人对我作过这样一个批判，他说在美国研究儒学、弘扬儒学，不仅不可能，而且非得做违心之论不可，因为儒学完全是中国的，离开中国的环境，儒学就不能生存。在美国这样一个基督教文明影响的社会里，它的商业化、企业化、法律化、民主化等现象，不仅和儒家传统没有同构，而且可以说完全没有关系。那么，你在美国研究儒学、讨论儒学，而且还要跳出学究式的方式，企图对文化界、对知识分子有所启发，这不是自欺就是欺人。因为有这样的批判，我也作了一定程度的反省：到底我是美国的儒家，还是中国的儒

家,或者是一个现代人甘愿作个以儒学为基础的哲学史从业员?我觉得,对儒家的传统进行反思已经是为国际学坛所普遍接受的科研课题。在这个意义上说,各种国境内都可以产生儒家。可以有美国的儒家、欧洲的儒家、澳大利亚的儒家,甚至非洲的儒家。八一年我曾经历过一次大手术,麻醉之前我想如果一命呜呼,我这一生应如何作结,墓碑上应写什么:“一个在美国进行儒学思考的学术从业员”?还是“现代儒学思想家”?

东西方儒学发展的前景大有可为

不过更重要的,恐怕是这样的问题:儒家这个传统,在美国社会中有无发展的前景?我们这些在美国从事儒学研究的人,经过美国文化的强烈冲击以后,将会遇到哪些难题?这是两个问题。关于儒家传统在美国,特别是在美国知识界有无发展前景的问题,我的态度是非常乐观的。在美国讲儒学和在中国讲儒学,我觉得最大的不同点就是:美国人对儒学一般了解得不深刻,但想要接受儒学这一套思想的意愿却非常强烈,在美国讲儒学,你常常要尽量提出儒家传统的阴暗面,让你的听众不要过分兴奋,不要过分拥抱儒学。当年我在哈佛念书,然后从哈佛到普林斯顿,接着在加州的柏克莱任教十年,最近又回到哈佛,在这样一个讲学的过程中,我的经历虽然曲折但并不坎坷,而且我常觉得是有种左右逢源的惬意。社会的支援、学术上的支援非常多,甚至使你感到人家对你有些溢美,感到人家把儒学看得太完善了,很多层面的问题还未照察到。在美

国，人们对儒学排拒的情绪非常淡，要么欣赏，要么从知识上进行探求，甚至在身心性命的层次上接受。大家都想千方百计地多了解一些儒学的内涵，而偏偏讲儒学的人又非常少。我最近获得最热烈的反响的一次讲演，是前不久在北京对一百六十位来自世界各地的年轻人，他们来自世界各地，是各种不同宗教的信徒，有信基督教的，有信伊斯兰教的，有信东正教的，有信佛教的，有信犹太教的……我向他们谈起儒家的人文思想，谈起我在正反两个方面遇到的挑战，最后他们简直就不肯让我走。在那样的场面里，你可以感受到很大的共鸣，感到很强烈的共同意愿。所以从比较宗教文化的立场看，儒学的发展有相当开阔的道路。最近美国南方一个大城，亚特兰大，准备在孔子诞辰时举行一个大型的儒学讲演会，请我去作一个“基调讲演”。他们一共获得了十个社团、五个大学的支持，其中还包括可口可乐之类的大企业。当然，儒学今后的情形怎样，现在还很难说，奢想它变成显学不太可能，也不像佛教那样有庞大的组织形式，但要它成为一个为士林所重的学说则很有希望。根据我个人的经验，特别是和美国学术界、文化界，和从事文化人类学乃至哲学、宗教学研究的人士的接触，感到他们有一种强烈的需求希望多了解一些儒家的东西。所以，我认为儒学走纽约、巴黎、东京、北京这条路线不是完全没道理的。很可能在西方社会，特别是像美国这样的社会所发展的儒家传统，和中国在批判了封建遗毒之后对儒学的积极探索结合起来后，会爆发新的火花——一个是太生了，生得一无所知；一个是太熟了，熟烂了，非要经过一番摧枯拉朽才可能看看里面有

无新的光芒。这两种不同的境界将来相互照面，其间所爆发出来的火花我想应当是很健康的。

关于儒家传统本身，从五四以来已经经过了三代人的思考。熊十力、梁漱溟、冯友兰、牟宗三、唐君毅、徐复观等人的探索，都是站在东西文化比较的层次上讲的，而并非孤立于儒家传统本身。像牟宗三对康德哲学的理解，唐君毅对黑格尔文化哲学的理解，都是成为他们能够对儒家问题有一个比较精确的把握，而且取得比较突出的成就的重要原因。但是，真正站在儒家的立场上和西方比较杰出的思想家进行公平的对话。这种现象目前还没有出现。五四时代，杜威对胡适以及整个中国思想界都有相当大的影响，但是他虽然来中国进行了两年之久的讲学活动，中国思想界对他的学术好像没有什么影响。罗素的中国之行，对他的人生观有很大的启发，对他的专业哲学也没有产生什么影响。到了四十年代，一些知识分子进一步从比较文化、比较哲学的角度去照察儒学，而且他们的思考比较深刻，也接触到了西方文化的核心问题，但是并没有和西方第一流的思想家进行任何对话。在西方学术界，他们还是未知数。因此，同国际学坛第一流的思想家进行彼此有益的对话，确是我们这一代人义不容辞的责任。

目前国内对我的挑战是，不管我讲儒学的什么了不起的价值，人们都能提出它的阴暗面来对照。有“圣王”，就有“王圣”；有中庸之道，就有非常窝囊的“乡愿”。八五年九月在庐山开会，我和一位青年记者谈起儒家，无论我讲到什么儒家值得肯定的价值，她都有一个现代知识青年的解释，而且解释得正

好和我对立。就好象照妖镜一样,我无论讲出什么价值来,用她那面镜子一照,就都彻底变形了。这样的挑战,对我是非常有益的。我本来就已经意识到,一个崇高的理想,也可以变成丑恶的现实。比如信仰上帝,这是很崇高的价值,但是落实到现实权威的网络之中,人们也可能为了上帝而干出穷凶极恶的事情来。你不能因此说信仰上帝必然会带来种种极丑恶、极残忍的事情,但对这方面的问题又非照察不可。如果不照察,完全迷信信仰上帝只有好处,没有坏处,那当然是非常无知的表现。

我们和西方的对话,则是要突出一些最尖端、最前沿的问题,要强调儒家传统中最高峰的价值。我们要把儒家的理想性尽力提高,不必有其他方面的顾虑。因为你的东西再高明,也不一定比别人更高明。面临当今世界大问题的挑战,你必须真正在最菁华的价值里,反省传统的内在动源。我在西方的好处是,不管怎样去讲儒家的最高价值,都有人来指出你水准不够的地方。比如我讲儒家有超越的一面,那么你的超越性够吗?会不会被它的内在性所箝制?有没有办法达到西方那种超越的水平?或者你想不想达到?通过什么途径达到?你说它有辩证思想,那么它真的够辩证吗?这些问题随时随地会冒出来,强迫你招架,也强迫你把传统里应该发展的潜力全部调动起来,把它的内在的逻辑性完全展示出来,这样一步步地向上推。国内的情况正好相反。你还没有讲得太高明,只不过刚刚提出了一些基本价值,它所有的阴暗面就都暴露出来了,使得你不得不回过头来,处理阴暗面的问题,等处理完了,才有向

上推进的可能。可是，等你处理完成，精力也消耗得差不多了。所以，在这个意义上讲，我对儒学的思考和国内的同行、道友确有不同。

国内青年学者对传统文化的隔阂

记得前不久，我在广州的一所大学作了一次讲演，讲完以后，一位中年教师对我说：“听您的讲演，有两种完全不同的反应。像我们这些人，知道您讲的内容是什么，也觉得可以从中汲取些东西，而那些二十来岁的学生，对您讲的内容基本是生疏的，是没兴趣的，他们喜欢的是您讲话的形式”。我的形式，的确可能和国内同行有所不同，而且也的确可能和我在西方受教育的时间较长有关，我的发问方式，阐述途径以及运用的词汇，也许都有西方的痕迹。但是我基本上不能接受这样的观点，即认为我的思考方式是西方的，或者我所表现的思想在根本上是西方的思想。我们首先得考查一下这里的“西方”是什么意思。假若因为是西方的，所以不是中国的，这我完全不能接受。这个问题要细谈起来比较麻烦。我和许多研究儒家的学者有很大区别，我在开始到西方“取经”时，基本的文化认同和价值方向已经大体确定了。我并不是进入社会学、人类学或其他的学科、学派之后才发现了儒家的价值；而是在进入这些学科、学派之后，对儒家问题的复杂性有了比较精确的掌握。当然，这并不是说我在进入一门新学问之前已有了先入为主的成见，自以为儒家传统一定会发扬光大。正好相反，我是抱

着不管是什么学说,只要有可接受的新观点,新价值,我都要积极吸收,即使是去其旧学,把过去信奉的东西都破坏掉,也在所不惜的态度去接受西学的考验和挑战。但是,虽然面对西方的精神价值、学术思想,我要求自己毫无保留,全力以赴地钻进去,我的思想并没有经历一个“全盘西化”的历程。而国内的一些知识分子,则恰恰有一大部分人经过了脱胎换骨的转化,不管是叫“全盘苏化”好,还是叫全盘什么化也好。我们不谈文革,就讲反右以前的社会主义早期,很多最杰出的知识分子也曾彻底弃其所学,认为自己过去信奉的东西一无是处,要重新学步,把革命理论家们的著作拿来从头念起,类似这种在中国相当大的一部分人身上发生过的“重新做人”的经历,在我身上并没有发生过。从西方学术界的角度来看,我虽然能够把西方那套学术语言运用得比较熟练,使他们不会感到很生疏,但我思考问题的方式和对西方学术界所进行的一些批判,确实来自和他们相当不同的文化背景。所以,人们当然可以说我是西方的,但同时我又是比较传统的,而且绝对比国内的很多人更要传统些。

在我看来,国内不少青年学者对传统文化显得非常隔阂,而且是主动的隔阂。在我心目中觉得足以代表儒家传统的一些大师大德,在国内许多学者的眼里,常是不屑一顾的早已成明日黄花的老朽。这方面,可能他们自认为完全是代表现代西方的,但是在我的研究中,现代西方和传统中国的距离越来越小,起码它们并不构成完全冲突的对立面,我反省中国的传统,受到现代西方的刺激,而对现代西方的批判,又得助于中

国传统的滋养,中国的传统对于我的学术研究来讲,绝不是遥远的回响,而是我真正的文化认同。我上泰山,上庐山,或者去西安,我的感受常常和一同去的人们有很大的不同,我觉得这些地方的历史性和我有强烈的、内在的有机联系。

这里还涉及到一个问题,就是所谓现实性的问题,我曾把传统分为生物遗传、社会习俗和文化自觉三个层次。在社会习俗层,我的现实感可能比较薄弱,但我并不认为在文化自觉的层次我的现实感就一定比国内的学者弱,文化本来是一种自觉的创造,和社会习俗相比,它普遍化的可能性比较高,特别是在现代化的多元社会里更是如此。

一个文化的特殊性格,不通过比较就很难突出它应该突出的东西。这非常有趣。一个没有离开基督教社会的基督徒,和一个离开了基督教社会,并经过了犹太教、回教的强烈挑战,经过了和佛教文化、中国文化的长期对话的基督徒,他们对基督教的理解可能有非常大的不同。没有离开基督教社会的基督徒,他对基督教的理解可能比较纯,但批判性不够;经过对话和挑战的基督徒,他对基督教的理解可能不那么纯,但对其特殊性和多样性的掌握可能就比较周全。在这些问题上非得比较不可,就以社会习俗而言,如果你要找能够真正体现传统中国的价值的社会习俗,那么在北京当然可以找到,但在海外的华人社会里也未必不能找到。我在美国就有很深的感受。在美国长期居住的华人,和刚从台湾或大陆去的华人相比,他们往往显得更传统一些。起码在六十年代台湾那种西化的狂热程度,他们并没有经历过。再举个简单的例子,新加坡

的李光耀先生出生于马六甲海峡地区的华人社会，很小就受到“海峡文化”的影响。所谓“海峡文化”，是因中国人长期聚居海峡地区而形成的一种以马来文为主的文化。那里可以讲华文的人很少，但是这些人的婚姻、家法、人际关系等，都体现了非常深厚的中国传统文化。现在国内所用的书写文字，基本上是简体字，《人民日报》要发行海外版，首先得用繁体字，海外华人社会由于一直使用繁体字，接受古典文化反而可能比国内一般年轻人来得方便。“圣人”的“圣”本来是很庄严的，有“耳”有“口”，表达了很特殊的文化意念，但变成“圣”以后内涵是什么就很难讲了。最近还出了个笑话，颐和园有块牌子介绍有关慈禧太后的事，也许是为了古雅一点吧，有位工人，根据指示把简体字都改成繁体字也就把“后”改成表示方位、时间的繁体：“后”结果成了“慈禧太后……”了。可见，在认同的问题上，最好不要作简单化的判断。

（原载香港《中报月刊》第76—80期，1986年5—10月）

认识传统

——对儒教中国的回顾和反思

从解释传统中创造哲学

薛：杜维明先生，您曾反复强调对古代先哲们的“同情了解”，并为此对传统进行了大量的解释工作。但是，我觉得中国文化的一大弊病，就是解释传统的意愿太强，无论何时何地，无论面临着什么样的挑战，都要从传统中寻求答案，汲取力量。这样，两千多年来知识分子都拜倒在几部经典面前，丧失了创造力，也丧失了适应力，最终造成一种文化上的“自体中毒”，使整个社会停滞在深重的病态之中。您对这个问题如何解释？

杜：我想这事实上是中国人的历史意

识问题,即因革问题。从夏到商,从商到周,后者对前者都是有因有革,这和中国文化的承继性有很密切的关系。

如果要让我解释的话,我觉得首先应该提出两种类型的创造。一种类型的创造是突破性的,这在科学上表现得比较充分。科学的发展,往往是对以前理论的一种突破,一种否定,要把既有的权威彻底打垮,然后有一种崭新的模式出现。这中间出现断层是很健康的,断层意味着跃进。不过现在有不少人从另外的角度观察,认为断层也未必像我们想像得那样严重。爱因斯坦并不一定是对牛顿的否定,而是把牛顿的定理放在一个更广阔的视野里来讨论。除此之外,还有另一种类型的创造。比如文学,你不管怎样创新,你所运用的语言都应该符合某种规则或文法,这种规则或文法是从初学者到炉火纯青的成熟人物都不能违背的。你只能在有限的自觉范围内用不合文法的语言来表达你的创造力。你说莎士比亚的英文特别好,这并不是说他的英文和以前的有什么规则上的不同,而是他用同样的英文把一般人不能达到的微妙的感情内蕴用纯熟的技能体现出来,把一般人不能表达的意愿和心境圆熟地表达出来。就好像中国北宋的古文运动,那时出现的一些大文豪,像欧阳修、苏轼或黄庭坚,他们运用古文的纯熟,已真正到了一种能够“捕风捉影”的程度。事实上中国现代的白话文,还没有达到这种水平。所以,要把一个人都经常使用的语言驾驭得灵活圆熟,表现出一种崭新的形态,这也是创新。这种创新与科学上的创新不同,它有一定的承继性。

中国的传统,若按现代西方的语言来说,就是通过解释来

创造哲学,即所谓“诠释学”的创造。你一定要吸收传统经典的养分,才能发表你突出的观点;你发表你突出的观点,又可以帮助你或其他人对经典中的微言大义进行进一步的阐发。这是一种循环,但它不是炒冷饭的循环,而是把视野逐渐扩展的循环。中国的传统是一个历史意识非常强烈的传统,特别是和印度相比。印度文化的特点,是超越的向往,即向往一个和现实世界毫不相关的超越的精神世界,对于很深厚的文化传统的历史进程并没有什么顾及。历史的发生在一个追求永恒的印度哲学家心里,也不一定有什么深远的价值。而中国至少在公元前九世纪,即有不间断的历史记载,其实早在商周甚至传说的夏朝乃至新石器时代,就对现实历史发展的进程留下了信实的纪录,表现出一种强烈的承先启后的意愿。同时,也产生了一种很奇特、也很有普遍价值的观念,即认为历史有很多高峰,历史的发展,就是高峰与高峰之间的承继,这也成为中国有强烈历史意识的政治家所向往的一脉相承的共同意识。当然,在文学、哲学以及社会制度的建构中也存在着历史意识。因此中国历史中的“古人”是有讲究的,并非所有以前的人都可称为“古人”。“古人”是指那些塑造我们这个文化的功臣。这里有很严格的选择,因而才有道统观念的出现。我不太能接受一些人对中国文化的看法,认为它向后看,不向前看。我想它是推陈出新,而且一直有强烈的生命力。不然,它就不会有古有今。世界上有古无今的文化很多,有今无古的文化也很多,而有古有今的文化则相当少。像中国这样波澜壮阔的文化传统,简直是独一无二的历史现象。中国的文化传统有这样的

承继性,正表明了其生命力长期旺盛。用《易经》的话来说,这是一种“自强不息”的成果,不能简单地断定它是“自体中毒”。

过去,梁漱溟先生曾有过这样的看法:中国文化早熟而又不成熟,因而很难达到智慧的高峰,像科学、民主制度、乃至工业资本的一些萌芽就根本没有发展出来。这种看法,是相对于西方的动力而言的。因此有很多人认为,中国文化的生命力,特别是作为哲学创见的生命力,在先秦达到高峰,以后逐渐没落,即使有时有比较高的水平,也跳不出先秦的范围。这种观点我也不赞成。我觉得中国文化不仅源远流长,波澜壮阔,有其兼容并包的气魄,而且每一代都有其各显精彩的独特贡献。讲中国思想史,必须照顾几个重大的阶段,每一阶段都有非常丰富的内容,需要从各种不同的角度去理解。

美国著名的结构功能学派社会学家柏深思曾经向我建议,要我对拜占庭帝国的历史有所了解:它长期地存在于世界,但又不是一个合理的存在;它的官僚制度,它涵盖一切的礼俗,它的因循苟且,也可以说是“自体中毒”吧。总之,它很早就应该从历史舞台上退出了,实际上也没有对历史过程发生很大的作用,但是居然维持了很长的时间,似乎和时间的巨浪以及历史的进程没有什么关系。柏深思提出,是不是可以从拜占庭帝国内部所面临的一些复杂现象来理解中国的问题?我断然拒绝了这个建议。我认为中国和拜占庭帝国根本不属于同一类型的历史现象。中国文化不是一个封闭的而是一个开放的系统。中国历史的发展很明显是由草原文化或畜牧文化长期的影响,如果没有与中亚、西亚一些民族之间在血缘、宗

教、生活方式、价值观念等各方面的互相抗衡，中国文化不会有那样大的生命力。

另外还有一个问题。以前我们认为中国文化是一根而发，从黄河中下游的渭河流域开始，慢慢扩展……我想现在很少人接受这种观点了。中国文化开始就是多元的，有中原文化、西北文化、长沙的楚文化、长江的吴越文化，乃至广东的、云南的。即使中原文化，指涉也相当广阔，有齐鲁的、赵燕的各种各样的文化。它们之间互相激荡、融合，慢慢地发展出一个比较整合的文化。可以说，中国文化每一代都有它的生命力，有它的扩展，有它的创新。从商周以前，到先秦百家，两汉的经学和史学、魏晋玄学、隋唐佛教、宋元明的理学、清代的朴学，以及鸦片战争以后的各种适应西化的理论，一直到现在，每个时期都有一些很值得探讨的独特的课题。我们不能用了解先秦的模式了解两汉，不能用了解两汉的模式了解魏晋，不能用了解魏晋的模式了解隋唐……不管是从政治文化，还是社会结构等方面，都不能这样笼统地去了解学术文化内容极丰富的中国。有人把宋以后的发展，理解为封建社会的下降期，理解为中国思想的僵化过程，这并没有什么说服力。首先，宋、元就完全不一样，从宋到元之间，还有金文化，金学和南宋所代表的宋明儒学中间又有很大的不同。通过元的统一，儒学才到了北方，然后慢慢影响到朝鲜、日本，以及明代的文化。所以，我们不能用宋元的模式来理解明，也不能用明代的模式来理解清。我想至少现在西方的学者，已经不会用一个简单的没落期来概括宋代以来的中国文化进程了。

人们之所以习惯于把中国文化理解为静态的、停滞的文化,恐怕受了几种思想的影响,比如黑格尔,他认为人类文明的发展有几个阶段,很多像亚洲那些在初期阶段繁盛一时的早熟文明,后来都没有什么发展,而欧洲文明则一直动力不断。这套思想,后来发展为马克思的“亚细亚生产方式”,即认为中国文化的精采在早期就已经表现过了,以后则没有什么发展。学者们还进而提出了这样的问题:中国封建社会为什么这样长?其实,这个问题本身就有偏差、有错误。退一步讲,这个问题本身就有很多问题。因为“封建社会”这个概念太不明确了。

现在我们回到你刚才的问题上:中国文化确实有一个评价传统、解释传统、从传统中寻找智慧的强烈意愿,这是它的历史意识,也是中国文化之所以源远流长而且动力不断的原因之一。它有它自己的发展模式,有它特有的承继性。但是,这并不意味着它是封闭的、自大的、自足的,是一种“自体中毒”的现象。

我觉得现在可能有这样一种情况,就是大家对传统中国的发展脉络,从病理学角度去理解的比较多,从生理学角度理解的比较少。这两个角度有相关性。我们面对的,是一个相当长的历史,这恐怕没有异议。若从病理学的角度,人们就要问:为什么它本该在世界文明中消失却没有消失?为什么它惰性会这样大,拖了这样长的时间?或者说,为什么它会死而不僵?为什么它该死不死,该亡不亡?我想,除了这种病理学的角度外,我们也应该强调一下生理学的角度。就是说,我们应该去

探究它为什么会这样长寿？为什么它会有那样强的生命力和那样大的兼容并包的气魄？这些也是西方学者特别关注的问题。

在某种意义上讲，中国的问题，要比西方的问题复杂得多。首先，中国文化的地域范围极大，远远超过欧洲；而且历史长、文献浩瀚，现代历史学家没有照察到的问题相当多。连最基本的东西，在西方历史的研究中不可能引起极大争议的问题（这也是由于他们的研究水平比较高），但在中国历史的研究中，仍是未了的大公案。到底中国人口发展的情形如何？中国都市的发展、商品经济的发展有什么特点？乃至思想史上一些重要人物的思想内涵等各方面的问题，都还没有专门的系统研究。总之，我们的空白太多了。

中国文化比较整合，但动力不如西方文化

薛：我们不否认目前对中国历史文化的研究还很不充分，发言权还不够。但是，在已有的水平上，我们拿中国文化和西洋文化进行粗线条的比较，总还是可以看出中国文化相对比较单一吧？

杜：这没问题。西方是多元文化撞击而成，它们彼此间经过两三千年的激荡，并没有完全整合起来。可以说，西方一直是两个或三个传统的相互斗争、渗透。一是希腊传统，一是罗马传统，一是希伯来传统。希腊和希伯来——一个哲学传统，一个宗教传统，它们之间有交互影响，转换的痕迹，但并没有

完全整合。此外,还有从罗马发展起来的一套法律制度。人经常摇摆于神兽之间,缺乏真正比较健康的人文思想,现代西方的人文思潮带有一种侵略性,不是涵盖性的人文思想。

中国的思想花样繁多,但比较整合,很早就有一种“共识”出现。我们讲西方,英、法、德、意、北欧都非常不同,你到欧洲去旅行,一个突出的感觉是驱车几小时就可以领略两个非常不同的语言、文化和社会。中国各地虽然方言很多,但知识分子的共同意愿非常强烈,政治文化结构整合的情形也相当明显。

薛:既然中西文化有上述的区别,我们就有对它们进行评价的基础,虽然这个基础并不十分深厚。如果从中西两种文明发展至今的结果看,恐怕我们很难否认,中国近代的落伍,与其文化的因循、保守密切相关吧?

杜:这我完全可以理解。中国文化有它的保守性,由于它的历史意识太强,很难突破过去的一切牵连,完全面向未来。像尤利西斯的那种英雄气概,像鲁滨逊的那种冒险精神,乃至像哥伦布那样,为了证明地球是圆的,面对茫茫大海顽强突进的勇气,可以说都是西方文化表现出来的精采之处,这些精采之处;也正是中国文化所欠缺的。但是,要把这些精采之处移植进来并不是件简单的事。因为你原来之所以没有这些东西,是说明你没有发现这些价值,你没有了解这些价值。就好像我们这些人原来都是很好的篮球队员,现在突然发现人家足球踢得很好,也想学学,那么只能引进足球,从根本学起。要想用打篮球的方法来踢足球,肯定很糟糕。它们之间的模式太不同

了。现在,我们又进入了一个多元世界,很可以用西方之所长补我们之所短,但这不能用一种简单的体用观念来进行。要想以我们的体来融合人家的用,我们的体首先要变,要和人家的体结合起来,幻想着以人家的用来改造我们的体是行不通的。

我赞成这样的看法,就是和西方相比,特别是和启蒙运动以后的西方相比,中国文化显得动力不够。但是,我们不能用启蒙运动以后,即西方十七、十八世纪,乃至十九世纪所发生的现象,来对整个中国传统文化作一个全盘的、笼统的评价。我想我们还没有这种资格。

另外再补充一句,在中世纪,即从唐到明,中国社会的动力远远超出西方。当然,很多造成中国今天的问题的根源,在那个时期也都能找到,但我们不能据此即断言中国社会在那个时代已经停滞不前,甚至没落了。否则,马可·波罗到中国来时,中国在各方面就不会显得那样先进。

清末中国现代化失败的原因

薛:您的意思是,中国的落伍,是清以后的事。记得您曾说过,儒学到了清代,进入一个没落期,此时西方文化便“乘虚而入”……这样说来,儒家文化并非比西方文化矮半个头,它之所以在西方文化的冲击面前节节败退,是因为它不幸在衰落期时期碰上了正处于强盛期的西方文化。就好像一个正患病的拳击运动员,他在比赛中被打败是因为竞技状态不佳,时运不济,而不是实力不如对手。但是,我们还可以进行这样一个

假设,就是假如十九世纪的那种西方文化不是在清代,而是在宋明时期(即儒家文化的繁荣期)一头撞进门来,情形会是如何呢?难道我们不是照样会被人家打得落花流水吗?中西文化这两个拳击家,同在它们状态最好的时候交交手,高低强弱不是很明显的事吗?

杜:我想不能这样说。我们可以换个角度。众所周知,康熙的气魄是比较恢宏的,他花了很多时间学习西方,身边有很多欧洲的传教士、科学家。可惜这种开放的心灵经过雍正的政争而被消灭了。雍正认为传教士介入政争,后来又经过和罗马的冲突,于是把和西方交往的途径几乎都给斩断了。以后西方突飞猛进,中国则夜郎自大,尤其是在所谓“乾嘉盛世”。假若不是如此,中国和西方的接触就可能进一步扩大,就好像日本的“兰学”,而中国以后的面貌,可能会大不一样。因为中国领导人的影响面是相当大的。

薛:您是说,当时中国也有走日本的路的可能?

杜:对。有一点我们应该搞清楚,有人认为日本现代化的成功和我们的失败是一种文化结构上的原因,其实不仅仅是如此。日本究竟是比较小的国家。一八四〇年左右,在了解西方方面,中国是先进,日本则几乎蒙昧无知。日本想要了解西方,还得通过中国。魏源的《海国图志》,就被译成好几种不同的日文版本。在一八六八年明治维新前后,中国在对西方的了解以及引进的科技等方面,基本上都比日本领先。真正和日本的发展脱节是在一八六八到一八九五这二十多年。即使在一八九五年中日甲午海战之时,中国也不是注定要失败的。当时

中国的海军实力在量上还比日本好，这中间还有很多策略上的原因。当然，我并不认为甲午战败只是一件偶然的历史事件，它背后确实有很多深厚的原因，比如慈禧挪用军费修建颐和园等都只是浮面现象。但我们不能说在明治维新时，日本的现代化就一定会成功，中国的现代化就注定失败。

具体地讲，我认为造成中国近代的问题的，除了军事、政治等方面的原因以外，文化上的原因应该是这样：整个满清政府所代表的意识形态，完全和中国的主流思想契合无间，满清政府成了儒家的代表者。康熙、雍正、乾隆，他们在中国历史上是相当突出的皇帝，特别是和明代皇帝相比，康熙在某种程度上可以说还有圣王的假象，至少从政治化儒家的角度看是如此，明代的万历则完全没有资格。这样的“英主”，掌握了意识形态，它的政治结构彻底控御了文化结构，文化结构被政治结构吞没，大皇帝就成了文化的塑造者（当然实际情形不会这样简单）。所以到了后来，要打倒满清政府和要摧毁儒家的封建意识形态成为同一个课题。在日本，天皇大权旁落已久而且闲居京都，代表封建势力的幕府大将军则在东京。人们可以打着京都天皇的大旗来宣扬日本的传统精神（大和魂），甚至宣扬某种受儒家影响的武士道精神，来打倒代表封建势力的大将军。日本在所谓“象征泉源”方面，活动的余地比较大。中国这方面的活动余地则极小，一打便如摧枯拉朽一般，一切都打垮了。不过，中国在这一时期的发展绝不能完全以文化本身来理解，还有其他一些历史的因素也要列入考虑，如经济活动的情况，社会组织的弹性和政治领导的素质。

薛：您是说，是有许多偶然因素？

杜：不完全是偶然因素，是许多因素的配合。现在有人提出这样的问题：若按中国过去的老模式发展，再发展一万年，也不可能发展出类似西方的民主与科学。这个观点我基本同意。不过，老模式如果没有受到西方的冲击，一直发展下去究竟会成为什么样子呢？我想即使如此，我们也很难断言它命中注定必然是一个失败的模式。

在人类文明的发展过程中，所谓偶然因素，是指不属于其文化结构内部的因素。一旦这种理论上的偶然因素成为史实以后，我们在进行历史反思时，就要把这种偶然因素当作既成事实来分析，不然就成了玄想。比如我们假设鸦片战争如果没有发生，中国将如何发展。鸦片战争当然不是中国文化结构中的必然因素，但它既然发生，也就必须把它当成中国文化发展过程中的一个曲折，而这个曲折也就成为实际发展的一个渠道。显而易见，经过鸦片战争以来西方文化的撞击，中国的很多问题都暴露了出来。如果没有这个撞击，这些问题可能暴露得比较晚。可能通过其他方式而暴露出来，也可能被它内部的机制给转化掉了……所有这些，我们只能猜测。既然鸦片战争已经发生了，我们就只能通过这个角度或渠道来考虑这个问题。但是，这也不能导致这样一个简单的结论：正因为如此，中国几千年已经发展起来的历史意识是保守的、因循的，所以中国文化是“百足之虫，死而不僵”。

薛：这就是说，我们在进行历史反思的时候，既不能排斥“偶然因素”，又不能根据一个文明特定时期的发展来否定其

整个的发展；那么，我们就还回过头来讨论中国文化结构内部的一些问题。人们在谈到中国文化本身所固有的保守性的时候，常常谈到文化的“独尊”问题。也就是说，从古到今，中国文化有一种唯我独尊，目空一切的倾向，这种倾向，不仅排斥外来文化，而且加深了自身文化的情性。您对这一问题，究竟怎样看？

中国文化中的唯我独尊意识的形成

杜：这个问题，费正清就经常谈。有这样的观点：中国因为是一个所谓“天朝礼仪”的大国，有一种唯我独尊的意识，认为外面来的人都是来朝贡的，是他们有求于我们，而非我们有求于他们。他们既然来了，就得用一套礼仪制度把他们都变成来朝的臣子。从唐以来一直是这种状况，到了明代，则发展成比较明显的自大狂，这种自大狂，使得中国难以真切地、现实地面对西方文化的挑战。所谓“南蛮、东夷、西戎、北狄”，一切都不在话下，只有中国才是文明的核心。这就表现出一种强烈的文化甚至种族的沙文主义。

我觉得，面对上面所说的一些情况，还有必要进行深一层的分疏。不可否认，中国确实有一种文化中心主义的思想，但是在这个大的背景下面，具体情况却很复杂。唐代是中国文化发展的高峰，但唐代不是华夏文化中心主义，它有兼容并包的气魄。唐以后，中国汉民族不仅国势弱，而且受草原民族（如蒙古）、森林民族（如金）的威胁特别大，因此，它的文化中心主义

又和它所遭受的生死存亡的考验密切相关。特别是在中国近一千年的历史中,唯我独尊的观念很难有说服力。宋代对辽、金、元几乎都称臣,朱熹这样的思想家,既有强烈的华夏文化意识,又有强烈的忧患意识和恐惧感,就是觉得世界的中心动力不在我们这里,我们被人家侵略,而且已面临了亡国灭种的大灾难。到了元代,整整八十年,完全受异族文化的干扰,知识分子被打成“臭老九”。到明代,边防一直吃紧,一方面是蒙古,它有再度兴起的可能,另一方面就是满洲。经过“土木堡之变”,皇帝也被人家抓走了……这种情形之下,要当一个自大狂恐怕不太容易。王夫之所体现的强烈的危机感和顾炎武所提出的“天下兴亡,匹夫有责”,代表的不是自我中心主义的情绪,而应该是忧患意识。

所谓唯我独尊,主要形成于清代。满清是外族入侵后,由入侵者建立的王朝。清政府为了完成它内部的控制,所采取的策略就是完全认同儒家文化。尊孔读经……明代政府办不到的它都办到了。可以说,满清王朝完全解除了中国知识分子的武装,知识分子对一些大问题的判断能力也受到了政治的干扰。同时,知识分子,特别是汉族知识分子已不再可能当家做主了,他们有一种不属于这个时代的疏离之感,虽然有些人对西方文化所带来的风暴有很深的感触,但也很难转换成一种实际的政治力量。所以,“天朝”的自大狂,并不足以概括从宋代以来的发展。即使是清代的唯我独尊,也是由于和外界一百年没有接触,对西方文化毫无了解所造成的困境。

薛:但是,我们恐怕很难用国势衰落来否认唯我独尊观念

的存在。汉武帝时，董仲舒讲“罢黜百家，独尊儒术”，这便是一种在学术上、文化上排斥异己的口号。等到他所谓的“儒术”成为中国的正统文化后，这种“罢黜”和“独尊”，恐怕就成了中国文化的一个特殊性格。至于国势的衰微，则很容易更进一步激发“独尊”的情绪，因为弱者对自尊的问题往往更加敏感，而且往往是过分地敏感。这恐怕也是一种“感情的回流”吧？

杜：在世界文明史上，的确有这样的情况。比如德国民族意识的高涨，和德国知识分子发现德国落伍有很大关系，法国民族意识的高涨，也和法国发现它落后于英国有很大关系。同样的，美国民族情绪的高涨，和美国建国时受到英、法的歧视又密切相关，加拿大、墨西哥也都出现过类似的情形。但是，中国这方面的意识并不是太强。

关于“独尊儒术”，我想可以从两个角度去理解。第一，儒学作为一种国教式的意识形态，到底在中国维持了多长时间，有多大影响？第二，儒学在中国，除了作为官方意识形态外，它对中国社会，特别是对民间，还通过哪些渠道产生影响？我认为，我们不应该过分强调作为官方意识形态的那种影响，因为“独尊儒术”虽然在汉代确实下过诏，但汉武帝就不是一个儒者，他像秦始皇一样，好大喜功，受方士的诱惑，并且具有强烈的法家思想，用桑弘羊就是法家思想的胜利，这些在《盐铁论》中都有反映。另外，魏晋、隋唐也都不是儒家的天下，一直到了元代，“四书五经”才变成科举考试的标准。我并不否认作为治国准则的儒家在中国政治文化中具有相当大的影响，尽管其中还渗透着法家等其他思想的因素。我只想提醒大家注意：儒

家之所以能够渗透到社会的各个方面、民间的各个阶层,决不完全是在政治化的原因,还有其他种种因素。我们可以回顾一下,汉代儒家在政治上虽然取得了很高的地位,但对社会上盛行的黄老之学不能随便批评。魏晋可以说是儒家逐渐在社会上取得地位的时期,当时重视宗族、讲究家法,使得儒学特别是经学和礼学在社会建构方面有所发展。但是,这又很难从政治化的角度来解释。由于外族入侵,一些大家族逃到南方,他们为了维护家族的地位,需要一套规范、理想。到了唐代,儒家的经学和礼学更大行其道……但是毫无疑问,从魏晋到唐,在思想层面是以佛教和魏晋玄学为主,直到宋代,儒学重新复兴,才把它的身心性命之学提出来,作为对佛教的一个创建性的回应。所以,观察儒家的问题,不能仅仅从“独尊儒术”、一枝独秀这个角度来观察,还要看它渗透到社会各个阶层的那些脉络。从汉代以来,不管哪一个朝代,要进行政治的建构都需要儒生,这也许和儒家在政治文化中能够扮演这样的角色有关,突出地反映了中国特有的文化感受和历史意识。是不是这些也助长了中国的唯我独尊、独狂自大?我想这中间的许多具体环节我们并不清楚。清代确实如此,但在以前并不一定根深蒂固。

中国知识分子没有强烈的自我批判意识

薛:如果这种唯我独尊不是长期以来根深蒂固的观念,那么为什么在近代古今中西的文化撞击中,在中国文化节节败

退的过程中,中国知识分子没有很快地形成一种清醒的自我意识?没有很快地体现出对自身文化进行自我批判的勇气?

杜:我想有几个原因:第一,在历史上的中国文化区,除了印度之外,很少有比较成规模的外来思潮的影响。即使是印度佛教,因为它进入中国的过程比较缓慢,威胁也不大。所以,在中国的历史经验中,基本上没有接触到在文化水平上可以和中国相提并论、互相抗衡的生命形态。西方文化的撞击,不仅接触面广,而且迅速、急剧,若想以历史经验来类比、估价这一撞击的份量,就得把佛教传入中国的历史压缩成几十年,再加上蒙古铁骑横扫中华的创痛……所以李鸿章说这是“三千年来未有的大变”,没有任何先例可援。

第二,中国文化本身有它自己的多元性。我不赞成把它说成是一个封闭的系统,或说它越来越整合、越来越内倾、越来越丧失对外拓展的意愿。中国文化比较兼容并包,各种不同的思想都在其中起过积极的作用。因此,它对自身有这样一个理解,即认为它自己已经过了长期的、各种各样的考验,是东西南北、上下古今的智慧结晶。而和日本、朝鲜、越南等地区的接触,就更加助长了这种中国文化所向无敌的片面认识。

第三,儒家传统可能过分强调了文化力量,忽视了对文化有强烈影响的非文化因素,比如自己的经济动力是否强大,军事力量是否充实。

再有,任何文化都有它的方向性,都有它精采的一面,也有它不能照察的一面。儒家文化在处理人与人的关系,在道德、哲学、人生哲学这些方面颇显精采,而对自然的探索、对科学

的关注、对客观的政治制度的建构、对无限理想的追求、对超越而外在的神的敬畏和向往……所有这些,都是使西方文化大行其道的原因,在儒家文化内部,这些都不很突出,也没有得到很健康的发展。所以,儒家文化自成系统,有一定的自足性,它虽然不是一个封闭的系统,但有一种排他性,有一种过分强调同构的意愿。那些和它的模式不同构的思想,往往被认为是价值很低,甚至没有价值的知识游戏。从这个角度讲,它向外拓展的那种强烈的自我批判的意识没有出现,确是有相当深厚的理由的。

在中国文化的发展中,过分强调协同、和谐、渐进,以至于对既有的现实制度,对那些即使是最不合理的政治统治集团,也要以一些委曲求全的方式来容忍它,希望从内部来转化它。因此在中国这种类型的文化圈里,最大的恐惧就是农民革命。农民革命是大风暴,一切都得摧毁。即使中央政权腐败到了极点,知识分子深受其害,他们也不希望革命。王夫之就是个典型的例子。以此来说明中国知识分子的软弱性,当然也有道理,但这也是中华民族得以源远流长的重要原因——是要求同存异,是要委曲求全,即使在最痛苦、最困难的情况下,也不能放任,让既有的秩序解体,因而中国传统的知识分子一致认为农民革命是不幸的、甚至不可容忍的。可以说,这是一个非常复杂的文化现象,它的优点和缺点事实上有很微妙的内在联系,有很多交互的影响,那些使得中华民族文化能够源远流长的动源,又往往是使得中华民族文化中许多应该发展起来的价值没能够发展起来的原因,我们很难用是非、功过、前进

与落后之类二分的模式来评价它们。

（原载新加坡《亚洲文化》第8期，1986年10月）

超越而内在

——儒家精神方向的特色

儒家传统是体现 “终极关切”的精神文明

薛：杜维明先生，您曾从比较文化学的立场，特别是从由雅斯培所谓“轴心时代”发端的几大文明传统的发展，来讨论儒家的现代命运问题。我想我们是否还可以换一个角度，即把儒家和在现在大行其道的精神传统（特别是基督教传统）相比较，看看儒家在现代社会的曲折表现，和它本身的内在动力有什么联系。其中，一个比较突出的问题是，与基督教的“上帝”观念相比较，儒家的学说——不管是它要继承的“礼”也好，它所提出的“仁”也好，还是它由之而产生的“忧患意识”也好——是否能够

构成一种“终极的”问题，即所谓“终极关切”？这恐怕和它是否有资格做一个壮大、健康的精神传统的出发点，有内在的关系。

杜：我认为，儒家传统是一个体现“终极关切”的精神文明。最近我和西方学者常常讨论这一问题，要详细论述起来确实有不少目前无法深扣的难题。实际上，这是一个有关儒家的超越层次的问题，即所谓天道与人道相合的问题。

在孔子的思想中，“郁郁乎文哉，吾从周”，这里的“周”既有很具体的历史内涵，但同时，它又有一种在哲学上能够普遍化、规律化的潜力。近年来我们常常把儒家的一些经典给讲死了，比如“克己复礼”的观念，一般都被理解为复周礼。其实，这个观念较深层的涵义，就我的理解，也表达了这样的感受：人所创造的文化是有价值的。表面上看，这样的感受在目前中国学术界基本上被普遍接受，似乎没有什么讨论的必要，然而，在人类文明的发展进程中，这是一个很值得反复考虑的问题。比如从道家的立场看，人类创造的文化究竟有没有深厚的价值便大有问题，一些坚持“为道日损”的求道者认为文化是人之所以变成目前这种悲剧形态的主要原因。在很多精神传统里，要想超越文化的意愿极强。在他们眼里，文化是对人有所局限的，比如传统、生活习惯、思考方式都是枷锁。要超越文化，才能够获得终极永恒的人生真理。实际上，轴心时代的几大宗教传统都有超越文化的倾向。印度的佛教，根本没有祖国的观念，它从印度出发，以后发展到南亚、中亚、东南亚、中国、日本等地，在各种不同的文化背景下体现它的佛法；基督教也

是如此，它在中东出现，发展至今，有中东的基督教、美国的基督教、朝鲜的基督教，当然也有中国的基督教。儒家呢？它确实和东亚文化，特别是中国文化有内在的、难以分割的关系，有点像犹太教和希伯来文化、神道和日本文化的关系。但是它和中国文化还不完全是一种截然不可分割的关系，因为儒家事实上已变成了日本文化、朝鲜文化、东南亚文化的组成部分，不像犹太教和神道那样，因和本土文化契合无间，而无法广为流传，所以它有普遍化的可能。回溯儒家传统的发展，它本来是在鲁国出现的一种具有地方特色的文化形态，先是环绕着孔子和他的弟子们，然后影响到齐国文化、晋国文化，变成了中国文化的重要组成部分。到了宋明时代，进一步成为东亚文明的体现。我们要理解这一文化传统，首先要对人类所创造的文化采取一种敬重其存在，欣赏其发展，不忍其沦亡的态度。这是一个大问题，它直接关系到“忧患意识”的出现。

相反地，一种比较极端的态度是，即使“斯文”坠于地，完全毁弃掉，文化的传承整个了结也无所谓。其实在其他轴心时代的传统中我们都可以找到这种态度的理论根据，比如在基督教、佛教、兴都教、道教、甚至早期希腊文明的传统中。儒家“存亡继绝”的观念，有其独特的价值取向，确是塑造中国文化特色的重要因素。它强烈地要求延续，要求继承，这种意愿可能是出自一种生物的原初感受，即对人之所自来含着无限的向往和关切。在儒家看来，人类不是全能而不可知的上帝突然间从无中生有而创造出来的，也不是为了一个特殊目的而被塑造出来，只要达到了目的也就必然烟消云散了。人的出现也

不是单纯地为执行某种社会功能的结果。因为人类本身即象征着一个源远流长的生命流。有个观点我觉得很值得重视，就是儒家哲学的突出特性之一在把最高的哲理，和最平实、最简单、最容易为大家所理解的人们在日常生活中的本性、本能结合起来，这也是儒家的生命力能够延续很长的原因。

比如“孝”这个观念，其实在某方面讲起来，它是最原始的，是人类要求传宗接代，要求生命力能够延续，能够正常繁衍的观念的哲学体现。在儒家的伦理中，最基本的关系是父子（引申而为双亲与子女），这是从发生的角度、从传宗接代的连续性上，把它的价值提得很高。在这个基础上，要维系政治制度，于是有君臣，要拓展文化价值，于是有朋友……不过，儒家的五伦，每一伦都有其内在的逻辑性，不可能为另一伦所取代或归约。你不能把父子关系和君臣关系交换，因为“君臣以义合，不合则去”，就是说，在某些情况下，比如君主成了独夫，那么君臣关系就可以取消；然而父子关系不能取消，手足之情也不能取消，在这上面你永远没有选择的余地，因为无君之臣是可以想见的，而且事实上也存在，但没有父母的子女是不可能的。这是一个非常原始性、非常直觉的感情，而它又正巧变成了儒家传统中最高深的哲学思考的基础。有人甚至用现代语言来表达，认为这是把生物性的密码和最高的哲学密码融会在在一起的思维方法，也就是儒家所体现出来的一个很独特的思考模式。它一方面和现实人生所碰到的世界有千丝万缕的联系，一方面它又有非常深远的而且可以普遍化的理想境界，并且把这理想境界提升到天人合一、万物一体的高度。我觉得

从这方面来考虑,它的缺点和优点,都和这“极高明而道中庸”的特殊形态有关系。它的优点反过来看又是它的缺点,而它的缺点在某些方面又与能否充分体现其优点有密切的关系。因此,在知识分子群体的自觉里,自我意识能不能提到较高的水平,是儒家能否进一步发展的必要条件。

在最坏的客观条件下表现出最好的人性光辉

薛:不错,儒家确实肯定了人类所创造的文化;但是,我们要肯定文化的价值也不一定非继承儒学不可。况且,当年孔子要复兴的周代文化和事实上的周代不可能相同,而今天儒学之于我们,和当年周礼之于孔子恐怕有很多类似之处……

杜:这一点我同意,即孔子要复兴的周代文化和既成事实的周代文化有相当大的距离,他把“仁”的问题提出来,以补礼之不足,使整个的周代礼仪制度建构在“仁”的基础上,这不能不说是一个非常伟大的哲学创见。如果没有“仁”的基础,周代的礼仪、文化就变成了形式主义、道德说教,而孔子则把它的内在生命、它的源头活水引了进来,告诉一般的人:你不要以为现在似乎已整个垮掉的周代文化是完全没有道理的,它下面有很深厚的价值泉源,你可以从这种价值泉源来了解整个周代文化,这对于你现在(春秋时代)能够重新建立一个比较康壮的人文精神有很重要的启发意义。这是他的信心,他这个信心本身,在政治立场上看,当时并没有被接受,所以可以说他是一个失败者。但是,我们讲他是失败者,所依照的又是

一个非常狭隘的成败标准。事实上，孔子不仅成功了，而且像他这样在人类文明史上影响之大、层次之高的人，是非常少见的。世界上很少能找到像孔子那样塑造人格、塑造文化的精神力量。

孔子的学说里有一个很重要的基点，我们经常都忽视了。孔子一向是把政治问题摆在文化感受，历史意识和道德关切这种广大的人文配景中来进行反思的。即使后来有政治化的儒家出现，他的意愿的某一方面，也得到了人们比较一致的肯定，比如现在很少有人否认他是一位伟大的教育家。从他以后，整个中国文化的发展趋势、素质、形式、方向，和他的思想都不可分割。中国人的价值标准，对人与人、人与天、人与自然、个人与群体的关系的理解，很多都是从他的思想中放射出来的。

特别值得注意的是，孔子认为最高的人格体现是颜回所代表的人文精神。在孔子的思想中，不仅有非常强烈的理想主义，而且可能还有非常强烈的宗教情操。这不是一般的肤浅的世俗功利之想，而是你刚才所讲的“终极关切”。这一点，在颜回的例子中得到了充分的体现。

颜回这个人，若按一般世俗的价值判断，是个彻底的失败者。所谓“福、禄、寿、禧”这些中国民间肯定的价值，他都没有沾到边。他有帝王之才，但政治上却一无所成，子贡、子路在政治上还有所表现，颜回则完全没有。他居陋巷，结过婚没有？有没有家庭生活？我们不太清楚，看来似乎没有；而且他是短命的，三十一、二岁就在贫困、寂寞中死亡，生前不能照顾父亲，

死后还得由他父亲来行葬礼。为了葬他，颜回的父亲向孔子借车，孔子不借，认为这不合礼。就一般的儒家伦理而言，他不仅不能治国齐家，也许连起码的孝道也不能尽。总之，他就是这样一个一无所成的人。可是，宋明儒时常喜欢问这样的问题：“颜子所学何所乐？”也就是说颜回这样的人，他应该是没有任何条件、资格可以享受到人生乐趣的，然而他居然每天在智慧、思想、人格等方面都有飞跃，一生都没有停止过。所以孔子每次和他对话都能够感受到他的进境。有人问孔子：你的学生中是否有好学的？孔子说，以前有个颜回，现在没有了。孔子认为，真正称得上“好学”的只有两个人，一个是他本人，一个是颜回。颜回是他最大的弟子。

那么现在有一个问题值得大家来讨论：颜回所体现的究竟是什么价值呢？简单地说，颜回是在最坏的客观条件下表现出最充分的人性光辉。在儒学中常常有这样的例子，比如舜，他为什么是位伟大的圣王？他的父亲人很坏，对他也很恶毒，他的继母对他极端不亲，而且想残害他，他的同父异母弟，对他更是不仁不友。在这样的环境中，他本应是不孝、不友、不恭、不悌的人，但他居然能体现最好的人格理想、人性光辉，所以他才达到圣王之尊的崇高地位。无论颜回也好，舜也好，都拥有强烈的内在生命、丰富的内在资源。这也就是为什么儒家所提倡的“为己之学”的理由所在。这里有深刻的内涵。这里的“己”既是“反躬修己”的“己”，又是“以天下为己任”的“己”，这一点梁漱溟先生一直强调。它既有强烈的内在主体生命，又有强烈的社会实践和高远的超越理想。所以，我认为它不仅

影响社会礼俗、进行伦理说教的层面,也有它的内在性和它的超越性。这两方面都值得进一步发挥,然后再配合起来,不然它的创发性的生命力就显得薄弱不堪。

可贵的抗议精神——超越性与现实性的结合

薛:我记得罗素说过一句话:“哲学家们的主要雄心之一,就是想把那些似乎已被科学扼杀了的希望重新复活起来”。孔子的“存亡继绝”,以及您目前对儒学的阐发,是否也是想把那些似乎已被现实历史发展所否定的价值重新建构起来?

杜:我想所有宗教传统都有这一面。在基督教的传统中,天国的福祉和凡世间的富贵正好相反,富人要进入天堂要比骆驼穿过针眼还难,但那些被人抛弃、无依无靠的小孩儿,反而在进天国的旅程中显得特别优越。佛教讲人的慧根,绝不是着眼于人的现实成功,而是看他原初的智慧。儒家肯定也有这一方面,比如颜回,他在现实中评价人物的一般标准(即比较凡俗的标准)以外,另外建立了一套标准。这套标准,有它的涵盖性,也有它的超越性,所以就为他个人、也为人类开辟了一条非世俗乃至非现实的精神领域和生命形态。

大家一般认为,儒家的问题是和现实联系过于紧密,而超越的表现比较薄弱,也就是你前面说的“终极关切”不够突出,但是用颜回的例子,还有许多其他的例子可以说明,儒家一直发展到宋明,都确实确实存在着超越性的一面。微妙之处在于,它的超越性和它的现实性是不可分割的两个侧面。儒家要

通过现实世界来体现它最高最远的人文理想,因而任务特别艰巨。你若像基督教那样,离开这个现实的世界另外创造一个天国,那等于平地起高楼。而儒家则是内在于现实世界并企图转化它,这就会面临着更复杂的问题。儒家力求通过社会实践、政治参与、乃至政治抗议来达到它很高的哲学理想,这充分体现了它的现实感和入世精神,也构成了它的一个人文色彩特别浓郁的性格。同时,这样的性格也是它现代命运如此曲折的重要原因。

儒家有它超越的一面,也有可以离开现实而建构的精神价值。但是,这个超越是内在于现实来体现的。“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?”是一个非常庄严的选择,一个存在的抉择。它就是要在这个世界中来转化,这是它的悲剧,也是它的成就。它之所以在社会功能方面、在教育方面取得了那么大的成功,原因也在于此。

薛:既然儒家的最高理想一定要在现实世界中体现,那么它就不可能回避现实中的曲折……

杜:对。可是我又要强调它不属于现实的那一部分,强调它的抗议精神。我最担忧的,就是儒家的政治化,就是它完全为政治服务。因此,一九八二年我第一次到新加坡时,在国立大学发表的第一次中文演说就是讲儒家的抗议精神。

中国传统知识界所代表的知识领域,和现实统治者所代表的政权势力,是两个不同中心的圆圈。这两个圆圈之间有交叉的地方,但绝对不是完全契合无间的、我们千万不能把它们等而同之。大体上说,儒家的抗议精神可以从三方面去理解:

第一，在政权自身的官僚中，有一个内部反馈系统，这就是谏议制度。政府出钱养一批谏官，让他们批评政府、批评政策，甚至批评皇帝本人。如果没有儒家的批判精神，这样的制度绝对不可能出现。另外，政府还培养了一批太学生，这些人并没有参加实际政治，也不是西方今天所谓的“思想库”，但有相当大的政治影响力，从东汉末年，三万太学生在京城搞政治运动，类似今天写大字报、上街宣传，动员市民向政府施加压力的抗议行为，一直到康有为的“公车上书”，都充分体现了这批人对行使政治权力的人有相当的影响力。再有就是地方讲学，比如东林学子，特别是复社的知识精英，影响了整个明代政权。此外还有各地的隐逸之士、缙绅阶级。每个朝代开始都要招隐，以增加其政权的合法性，这在政治权势的运用上是一个相当重要的筹码，不可无所顾及。而缙绅阶级，也绝不是我们过去所说的“土豪劣绅”的形象，他们在社会的安定与发展，乃至向中央、地方政权行使压力方面，起着相当重要的作用。所以，中国传统社会的知识阶层，不管是在政权的内部、政权的边缘，还是远离政权，都发挥了抗议精神。他们在整个社会中扮演的角色是多元的，不能简单地把知识分子划入剥削阶级，当成执政者的帮凶。知识分子常常是社会良心的体现，是先知先觉，不然这个社会的动力就不能充分发挥作用。

两个圆圈的交叉与分殊

薛：我基本上能够接受中国传统社会中知识阶层和政权

势力是两个不同心的圆圈的提法。但这似乎无法证明儒家有“不属于现实的那一部分”。在我看来,知识分子的这个圆圈基本是依附于政权势力的,设立谏官就和招隐一样,与其说代表了儒家的批判精神,还不如说是政府为了体现其宽宏大量的一种自我表白,是装装样子而已。至于太学生的抗议,也很难使人得出较高的评价。这些人在血气方刚、不掌握实权时,也许一肚子愤懑;以后一旦当了官、掌了权,很难说他们与过去的官吏有什么不同。所以,知识分子这个圈子,常常扮演被利用的角色。

杜:西方有这样一个提法,叫“时序倒置”。即由于二十世纪出现的一些问题,使我们这些在二十世纪从事历史反思的人,常常用理解现代文明的方式来理解传统社会,这必然会出现很大的偏差。举个简单的例子,政府有它独立的意愿,企图利用各种不同的象征符号(如爱国主义)来行使某种有利于安定团结的控制,比如用大众传播,塑造一些形象,给大家一些发言的机会,然后再收紧,进行变向控制……这种运作方式,在传统社会中就很难理解。这里有很多原因。首先,传统社会不能采取总动员的模式来达到其控制的目的,因为它并不具备现代社会那种高度的宣传工具和技术。另外,不仅在传统社会,就是现代社会也有这个问题,即利用自己不相信的意识形态来控制人民,这个可能性是非常小的。一定要出现一个非常突出的自我意识,才可能利用自己不相信的意识形态来作为控制人民的工具,比如我不信基督教,但要利用它来控制基督徒,以达到政治上的安定。这种情形,在传统社会几乎没有。传

统社会官吏制度中的人和发扬儒家抗议精神的人,他们所具有的共同意识非常强,而且他们所接受的价值系统是一样的,大皇帝也不例外。在这种条件下,政府很难跳出意识形态对他们的影响,回过头利用政治意识形态作为控制人民的工具。传统社会是由多侧面而不碍有机整合的社群所组成的,其中有很多微妙的关系,需要进一步的分疏。很可能有一个皇帝因为受到宦官的包围、外戚的影响,再加上内庭的诱惑,因而大权旁落,不能直接参加塑造道德教育和意识形态的工作,引起知识界的强烈的不满,进而发生党争,但这也不能说他们属于不同的价值系统。当然,这个一元的价值系统内部又非常复杂,中间有很多斗争,然而我们若是对它整个价值系统所追求的理想理解不够,那么我们对它内部冲突的解释也可能会有片面性。

薛:既然同属一个价值系统,又如何理解那两个圆圈的交叉与分疏呢?

杜:儒家是入世的,圆圈的交叉是不可缺少的,而且类似于磁场中间的引力中心。但不能把所有文化精神所代表的理想价值和政权势力等而同之。我们应该分清政权势力和政治影响这两个不同的观念。一个是权力的运用,它可以杀你的头、剥夺你的生命,但是影响则必须通过其他渠道来完成。所以,影响的中心不一定是权力的中心,一个有无上权力的人,并不一定有很大的影响力,而一个有相当影响力和发言权的人,并不一定在政治权力中心里面。常常是一个在政权势力内部没有直接权力的思想家、文学家,可以在知识阶层扮演举足

轻重的角色,比如朱熹,但他和南宋政治权力却有相当大的距离。所以我们不能把政治影响和政权势力混为一谈。

薛:然而,随着历史的发展,知识分子这个圆圈起码在今天已很难维持、或者说是大不如前了。儒家作为一种精神价值,它还能找到生存的土壤吗?

杜:到底儒家将来有无进一步的发展,它在什么地方活下去,这必须要以二十世纪后期乃至二十一世纪知识分子群体批判的自我意识的涌现为前提。你要向前看,希望就非常大。

现代化的一个重要指标,就是服务阶层的扩大。服务阶层和生产阶层的关系在传统儒家中讨论得相当多,即所谓“劳心劳力”的问题。服务阶层的一个主要组成部分是知识分子。知识分子在二十世纪怎样定义?我想,首先应当注意的即是站在自我意识较高的水平,关切家国天下大事,而在历史和文化智慧的导引之下,不丧失高瞻远瞩的批判精神。知识分子不是一种纯粹经院式的专家,仅仅在某一专业方面有较高的学术水平,甚至一个从事尖端科学研究的科学家,在西方也还不能被承认为有存在感受和参与精神的知识分子。知识分子不仅学有专精而且还一定要能跳出专门的职业,和更广大的社会取得存在的联系,成为社会的良心。

由于服务阶层的增加,特别是信息时代的来临,知识分子掌握了知识的资料、知识的信息、知识的系统,乃至智慧,也就是说,掌握了社会的神经系统,掌握了世界的意义系统。人不能只凭吃面包就可以完成自己的人格,这一工作也不能从职业的角度来把握。因此,知识分子群体批判的自我意识,不仅

会在学术界出现,而且会在企业界、大众传播界、军队、政府等各个地方出现。他们具有较高的知识水平、强烈的参与精神,而且重视独立人格的发展,不放弃批判的权利,所以他们的言论会和政权势力之间有相当的距离。政权势力总是有燃眉之急的问题要处理,而把问题放在历史文化的配景下进行长远考虑的可能性不大,意愿也不强,知识分子则可以在这些方面发挥作用,对民族文化的发展进行了一些比较全面、深入的反思。二十世纪后期、二十一世纪服务阶层的壮大,信息社会的来临,更加强了这种可能性。

不是超越而外在,而是超越而内在

薛:这是不是说,由于社会结构的变化,过去失败的东西,在今后有可能成功?

杜:即使在过去,虽然主流是政治化的儒家,但原始儒家的声音、意愿一直未消失,它作为一种潜流,曾建构了真正中国知识分子的血脉。

所谓“忧患意识”,可能跟现实世界所存在的特殊政治牵联有内在的联系。儒家一直希望能够在现实既有的社会政治结构中发挥转化的功能。从这个角度说,它可能比较现实,它超越的理想性、终极关切,和其他宗教相比可能比较薄弱。更确切地说,它不是超越而外在,而是超越而内在。它不是打破既有制度完全从不同的角度再建立一套新的制度,就像基督教那样,天国所代表的价值和世俗的价值截然不同,或是像佛

教那样,把最原始的、人与人相遇而组成的社会结构打破,再以庙宇为中心,重新构造一个理想世界。儒家正如我们前面所讲的,它最高的道德理想是在人的基本情感和生物本能上建立起来的。因此,它对于社会原初的联系,比如家庭联系,采取了积极承认的态度,不仅不把它当作妨碍个人人格完成的禁锢,而且认为它是促使人格完成的真正现实基础,这是一个很值得我们理解、研究的课题。

儒家既然接受了凡俗世界的一些基本的社会结构,也就没有必要把既有的权威完全摧毁,而是希望通过以身“体之”的见证的方式把这些权威设置在一个比较健康的基础上。所以它强烈的现实感,导致了它的保守性。但是,如果从另外一个角度来批判它,它可能又是一个过分的理想主义者。人家的理想主义是要在一个完全不同的世界里建构,而它则要在最复杂、最凡俗的世界里建构,即所谓“百姓日用而不知”。无论是一般人伦日用之间的交通也好,生活起居以及食色男女各方面也好,它都认为有很深刻的人伦价值。所以后来它的思想就变为“极高明而道中庸”,每个人都有这样的感受、这样的情操,但要让它在实际上转化到一个高峰。在这个过程中我们不能离开这个世界去另搞一套,我们一定要和现实世界的脉动契合无间,在这样的基础上转化它。这方面,儒家可以说是非常乐观的。它认为人是可以通过个人的、群体的功夫修养来转化世界,对于人的自我塑造性、对于创造文化、转变文化抱有很深的信念。颜元说要“转世”而不为“世转”,就是这种人文精神的体现。

儒家具备强烈的宗教情操

薛：看来我们又得回到最开始的题目，进一步讨论一下儒家的超越性、以及终极关切的问题。如您所说，儒家“超越而内在”。就其“超越”而言，比较集中地体现在传统中经常浮现的“天”、“天命”这些观念上；然而，“天视自我民视，天听自我民听”，天与人事还是紧紧相联的，“超越”之中，体现着“内在”。现在的问题是，在儒家的“内在”之中，是否能够体现它的超越感？具体地讲，孔子曾说了不少这样的话，比如“未知生、焉知死？”“未能事人，焉能事鬼？”等等。过去人们通常把这些话理解为孔子只注意现实的人生，不考虑死亡的问题，对人们长期以来信奉的鬼神，也抱有理性主义的怀疑态度。但是，孔子从未正面讲过在任何情况下都没有必要考虑死亡的问题，也没有正面否认过鬼神的存在。那么，上述那些话还有没有另外的意义？大而言之，在儒家现实的人伦关系中，究竟怎样体现它的“终极关切”？

杜：也许是受宗教哲学的影响，我现在对这个问题的看法，和一般同道有相当大的距离。我认为，不仅孔子，包括孟子、荀子，都有相当强烈的宗教情操。儒家基本上是一种哲学的人类学、是一种人文主义，但是，这种人文主义既不排斥超越的层面“天”，也不排斥自然。所以，它是一种涵盖性比较大的人文主义。

以前有这样的提法，认为人类的发展是从宗教的神学时

代,到哲学的形而上时代,再到科学的实证时代。五四以来中国的知识分子,多少受了孔德这种三分法思想的影响。说作为中国主流思想的儒家宗教性很淡,或是没有超越的宗教性,这在五四以来的知识分子心目中一直是褒词,是对儒家的现实主义较高的评价,因为它至少说明在我们的文明中理性思想、人文思想很早就出现了,它们把一些迷信思想、宗教思想给冲淡了。我想,现在很少有人能够接受这种用宗教、哲学、科学来画分人类心智发展几大阶段的提法。显而易见的是,二十世纪宗教的影响还相当大,哲学也有很强的势力,就是在科学的世界里,人们也不认为科学就是最先进的,哲学是中世纪的,神学是古代的。

回过头来再讲孔子。《论语》中有这样一段:“子畏于匡,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?’”这里讲的是,孔子被匡地之人拘禁,他说:周文王死了以后,整个文化遗产不都在我这里吗?天要消灭这种文化,我根本就不会得到它,天若不想消灭这种文化,那么匡人又会拿我怎么样呢?由此,我们可以看到孔子有一种强烈的文化使命感,他和天有一种默契。这个天到底是不是一种客观外在的上帝,虽然还可商量,但我相信不是。然而,天代表了一种超越的实体,这是必须肯定的。孔子对于天,用当时的话来说,是“默而识之”,即沉默地认识到,理解到,体悟到天命的实义。这和当时的宗教环境有密切的关系。

当时的宗教环境,基本上承认鬼神是存有界的一个环节,

不仅承认鬼神的存在,而且认为它对人文世界有着很强的影响。“未知生,焉知死”,“未能事人,焉能事鬼”,很多人引用这些话来证明孔子既不愿意讨论死的问题,也不愿意讨论鬼的问题,他把全部精力都集中在生和人上,因此他是一个强烈的人文主义者,缺少宗教精神。正是这个缘故,他非常重视生命,而对死亡则存而不论。然而我觉得,在对人和宇宙的理解上,孔子也有两个进程。一个是最低的要求,一个是最高的体现;一个是最初步的实践,一个是最后的完成。从最低的要求和最初步的实践看,儒家所要求的出发点一定是活生生的人,是呈现在当下这个具体的“我”。这种精神就是朱子和吕祖谦合编《近思录》的依据。近思:《论语》中有“切问而近思”。切问:问的问题要很切实,不能乱谈。从一个活生生的、有血有肉的人来进行反思,以此作为运思的起点,这在儒家是要求非常严、抓得非常紧的课题。但这是很低的要求,我们不能躐等,我们如果不知道人、生,就没有资格谈论鬼、死。然而,如果从最高的体现和最全面的完成来看,甚至可以这样说:我们如果要对生有真正全面而深入的理解,非要知道死不可;如果要对人有全面深入的理解,非要知道鬼不可。也就是说,把“未知生,焉知死”,“未能事人,焉能事鬼”反过来讲,两者完全不冲突,而且都可以在《论语》中得到文献的证明。以前有人把儒家当成一种祖先崇拜,我认为不符合事实。但是,祖宗(特别是祖父、父亲这两辈),对于一个人进行活生生的道德实践有非常密切的关系。《论语》中说:“慎终追远,民德归厚矣”。这句话常常被人们实用主义地引用,以为这是告诉政治领导对祭祀一类

的事虽然不必信,但应该认真对待,做给人家看。老百姓看了以后,则“民德归厚”了。其实这种理解绝对不正确。因为“祭如在,祭神如神在”,孔子对祭祀是非常重要的。当时所理解的人伦世界,和我们今天所想像的一个凡俗而现实的人伦世界有很大的不同,它和超现实的乃至超人伦的鬼神世界有着内在的联系。按中国的老传统,人有两个灵魂:一个是魂,一个是魄。魂和心灵有关,魄和身体有关。人死之后,魂上天,魄下地。……为什么中国传统的葬礼那样重要,以至于有死者托梦,告诉亲属他的棺木进水需要改葬的说法?因为死者的身体保存好了,魄可以不离开他,那么你在坟地中祭祀,他的魂还可以回来。如果死者是和活着的人们有血肉联系的祖先,那么真正虔诚地祈祷、祭祀,特别是在祭辰、生日的时候,祖宗的灵魂,确实还有回来的可能,这种“真实感”在《礼记》中描写得很精微。一般的祭祀,祭的是父亲、祖父和曾祖,高祖以上往往就不祭了,因为他离得太远,子孙没有记忆,也没有内在的联系,即使祭他也未必回来。只有天子有七庙,他的接触面广,根源深厚,要祭开国之君,还要祭好几代。但过了七代,也还是要迁的,并非祖先都要一视同仁地祭。所以在儒家传统里,我们生存的这个世界是个内容非常丰富的世界:不仅有生,也有死;不仅有人,也有鬼神。我曾写过一篇文章,叫《存有的连续》。在中国传统的宇宙里面,整个无机界、生物界、动物界、人和各种不同的灵魂乃至上天,即各种存有界,都有内在的联系,并且是一气贯穿。“气”的观念,从最物质性的东西到最高神灵的体现都包括在内,有所谓浩然之气、精气、灵气、气质等等,因此

在中国的传统观念中,石头都可以分成具有不同等级灵性的存有,表现不同层次的精神实体。最能表现灵性和精神的石头当然是玉,《红楼梦》中的宝玉就是由玉变成的,这虽然是神话,但可以反映出玉石得天地之精英可以成人。孙悟空也是如此。在《白蛇传》中,白蛇可变成美女,也属于存有的连续。因此,人的世界和其他动物、植物、无机物的世界,神灵的世界,都有内在的联系。要维持一个社会和平、健康的发展,各种各样不同的世界就都应有一个合理的安排。从中国的老传统看,世界不是一个静态的结构,而是一个动态的发展进程。用现代的语言讲,人应该在这一大化流行的过程中使各种不同的生态系统达到高度的平衡。从这个角度看,从孔子开始,儒家就有强烈的宗教情感。

世界是在无穷发展中体现出来的

薛:以后有无减弱?

杜:正相反,越来越厉害。朱熹就是一个非常虔诚的人。陈荣捷老先生研究朱熹的宗教生活举出不少极有启发的事例。王阳明一直被人们批评为主观唯心主义,批评者最爱引用的一句话就是“良知无所不在”,连草木瓦石都有良知。有人说外在的东西和我们无关,如山上的野花,没有看到它时,它是自生自灭的,不能说我们的良知和野花有什么关系。王阳明则说,我们没有看到野花时,野花和我们的良知“同归于寂”,野花的良知和我们的良知无任何牵连,但看到野花后就不能说

无牵连了。他的意思是：一个被看过的花，就不是没有被看过的花；一个看过花的人，就不是一个没有看过花的人。看了后就有内在的联系。不是说我看到了花，花就被我的意识创造出来，存在被思维所决定，这是很荒唐的唯心论，并非王阳明的本意。他的《大学问》你有空可以看看，真是太精彩了！他一开始说，一个“大人”，与天地万物为一体，“非意之也”，不是他想要这样，而是他的心量本来就是和天地万物为一体。其实“小人亦复如此”，我们大家也一样。举个例子说，《孟子》中有“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心”，即人们见到小孩落井，自然而然产生了惊惧的同情感，这时你的心和小孩的心有了内在的联系。这里说的是人与人的关系。人与动物呢？如果见到鸟兽受摧残，会有何感觉？齐宣王见牛“若无罪而赴死地”，心里不安，于是“以羊易之”，这时的同情感是因为他的心和牛的情境发生了内在的联系。如果你见树被砍伐，心里有所不安，这就是说你的感性和树发生了血肉联系。甚至你看到一些瓦石被打破，觉得十分遗憾，这种感情也使你 and 无机界发生了联系。固然，一个人与人之间、与动物之间、与生物之间、与无机物之间，感性的强度是不同的，即使人与人之间也各别不同，如对最亲近的人和对路人，感情强度就不同。但是，从整个人的心量能够受到各种不同的外界事物感染而有所反应来看，人的良知能和世界上任何地方任何东西都有内在的联系。

薛：看来这是明显的“超越”？

杜：当然。既内在又超越，这是儒家思想的重要观点。你越能深入自己内在的泉源，你就越能超越，这就是孟子所谓的

“掘井及泉”。

超越要扣紧其内在，其伦理必须拓展到形而上的超越层面才能最后完成。伦理最高的完成是“天人合一”，但它最高的“天”，一定要落实到具体的人伦世界。既要超越出来，又要深入进去，有这样一个张力，中间的联系是不断的。因此可以出现理学家所谓的“太极”、“天”、“理”等观念。这些观念一方面可以说即使是圣人也不可知，另一方面它又很平实，没有西方的那种神秘主义。

神秘主义在西方体现为上帝的观念，是人的理性永远无法突破的。和孟子的“掘井及泉”相反，你愈能贬斥你的人性、你愈能强调你的罪恶感、你愈能否定你的存在价值，你就愈能体现上帝的光辉。因此，需要一个相当艰难的质的信仰飞跃，才能从理性世界进入神学世界。中国还没有类似于西方的那种创世观念，即一个外在超越的全知全能的上帝突然创造了世界。在中国人的心目中，这个世界是在一个无穷发展的过程中体现出来的。

“百姓日用而不知”——儒家 思想核心的体现

薛：您上面所谈的这大套理论，的确相当精采。但是，在某种意义上说，理论本身怎么样是一回事；它在现实中扮演什么角色又是另一回事。儒家的思想，高则高矣，但高不可攀。在儒家思想统治下千年的中国社会，确实有过那么几个能够体现“颜子之乐”的大儒，但更多的，是那些胡里糊涂地生活、自

我满足、自我陶醉、自我欺骗的阿 Q。可见,真正健康的、能够起一些积极作用的儒学,在中国社会的运作天地是非常狭小的。

杜:我想有一个历史事实我们应该接受,就是儒家文化在中国社会各个阶层都发生了长期的影响。它不是一个有强烈阶级性的伦理,特别是和希腊文明相比。柏拉图曾讲得很露骨:要用奴隶的劳力来维持哲学家的玄思。儒家没有这种思想,我们若承认儒家是中国文化的主流之一,就表示它在中国的影响不限于知识精英,而是渗透到了“百姓日用而不知”的层面。为什么在中国文化中,精英文化和民间文化、大传统和小传统之间,会有许多交互影响的痕迹,我想这和儒家文化有很深刻的关系。我认为,儒家最高的哲学陈述,即用哲学语言来表述的儒家哲学,在很多地方可以说是一般中国人普通常识凝聚而成的菁华,是对普通常识的提炼。西方哲学,则往往是和常识大相径庭的,只有等到二十世纪普通语言哲学的出现,才肯定从一般的语言表述中能够找出深厚的哲学意味,这也是维根斯坦晚期哲学思想的动向。另外,中国民间所根据的一些“百姓日用而不知”的做人道理,又是儒家哲学思想最核心的部分在社会各个不同阶层的体现。所以,不能把儒家哲学看成精英主义。法国文化有精英主义色彩,有贵族特权。在中国贵族思想一直站不稳脚跟,唐以后贵族就没落了。在一套严格的考试制度之下,每个人多少都属于一般的群众。仕宦人家若想维持三代家风不落,都相当困难。

儒家所要求的圣贤人格(即它的理想人格)是非常难达到

的。它既要你入世,又要你不属于这个世界;既要你牵扯到复杂的凡俗世界之中,又要你表现出很高的理想性,要你在最坏的环境中达到最高的自觉,比如颜回所体现的自觉。另外,确实有一种先知先觉,确实有一种知识分子自我反思以后群体意识的出现,它代表一种特殊的文化精英,靠这些知识分子来转化世界。按《中庸》的说法,就等于知识分子“食而知其味”,自己履行一套大家都遵守的礼俗,同时能够真正体会到这些礼俗背后所根据的哲学思想和文化价值。至于一般的百姓,也要根据这些基本礼俗来维持一些基本的社会秩序,但他们没有真正地自觉到他们在做什么。这两者是层次之分,中间当然有交互的影响。

我想对这些问题,我们仍然可以从这样两个角度来看:一个是最低的要求,一个是最高的体现。从最高的体现来看,儒家对个人、对知识分子所提出的要求远比基督教或其他传统复杂、多样,但从最低的要求来看,儒家的一套做人的道理,又非常平实、非常简单、非常宽容。有这样一个问题,我觉得非常值得考虑:“仁”,《论语》中说:“我欲仁斯仁至矣”。我想为仁仁就来了。“仁”既是人性的高度表现,但任何人都有人性,都有恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心。其中表现最普遍、最基本的就是同情心,一个无同情心的人就不是人。所以,治理一个社会,最好不要用法律制裁,而要激发人们的同情心和羞恶感。对人最基本的要求是你不要做一个妨碍他人、侵犯他人基本权益的人。并且任何一个人,见到小孩坠井都会有同情之感或悲戚之感。但是,人性最高的体现也是“仁”,所以孔子

说，“若圣于仁者吾岂敢”。他不认为天下有什么人可以称之为“仁”，可以完全体现人的价值高峰。像颜回，他有强烈的意愿要向上奋进，即使外界条件很坏。这充分体现了他面对最险恶的环境从事哲学的（特别是道德哲学的）自我反思、自我超生的强烈的主动精神。儒家的这个精神很重要，“不愤不启，不悱不发。举一隅不以三隅反，则不复也”。首先要有主动向上的意愿。《荀子》中讲得非常好，老师、儒者，应该像钟一样，小叩有小的回声，大叩有大的回声，不把自己的观念强加于人，而要等他的动机结构基本完成了，跃跃欲试了，你再去引导他。到后来《礼记》中甚至说“往教非礼也”，跑出门去传道是不行的，应该人家来求。所以孔子说“学而时习之，不亦悦乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知，而不愠，不亦君子乎？”从这个角度看，而阿Q精神的出现，是自觉与不自觉的问题。颜回是自觉的自我超越奋斗，体现了颜子之乐，代表了儒家的最高精神；阿Q精神基本上是一个情绪上的反映，没有提升到任何自觉的道德实践。所以，儒家最痛恨的，就是乡愿。“乡愿，德之贼也”。他要让大家都喜欢他，但没有任何内在精神、内在生命。这样讲来，儒家从最低的要求到最高的体现，这中间的过程是无限的，每一个人都有不同的体现。同时，它又不赞成躐等，你没有达到那一水平就是没有达到，人家棋高一著，你自己棋力不够，想跳过去不大可能，一定要经过一个长期的发展过程。

儒家还有一套经常被误解的思想，就是中庸。中庸不是折中主义而是比狂狷形态的英雄主义更难契及的理想人格。中

庸的基本观念,实际上是在最复杂的时空交汇点上取得最好的解决问题的途径。“中”这个观点,不是指静态的中心,而是对动态过程的把握。比如射箭,要想中的,先得正己;射不中不能怪靶子,而要怪自己,要反身。因为射箭是一种艺术,我们要经过长期的磨练,才能够把握射箭的基本形式,即其运作的姿态、步骤、架式,不然即使偶然射中,以后也不会老有这种运气。整个形式把握住以后,还要把握发箭的时机,要在最关键的那刻把箭发出去。因为除了风向的问题以外,不管怎么站立,身体也在晃动;我们即使屏住呼吸,心脏还在跳动。这就是说,我们一定要在动的过程中选择最佳时机把箭发出去才可中的。这是一门很高的艺术。“礼之用,和为贵”,但礼是以“时为大”。时间过去了再也不会回来,所以差之毫厘,失之千里。

再比如听音乐,音乐是时间的艺术,注重节拍,你漏掉一拍就再也赶不上了,所以《孟子》中讲孔子是“圣之时者也”。他不仅是“圣之清者”,不仅是“圣之任者”,也不仅是“圣之和者”;所谓清者、任者、和者,都有很高的境界,但时者的境界最高。它所处的环境更纷乱、面临的挑战更多,选择更为复杂。“圣之清者”可以独行其道,不受环境的污染,不考虑其他的事情,比如伯夷;“圣之任者”只要有机会就去为人民服务,别的也可以不大考虑,比如伊尹;“圣之和者”就是协调各种不同的条件,使之达到一个有机的和谐,如柳下惠。而“圣之时者”比所有这些都要高明。因为“时”是在上述这些圣人形态中综合而成的一种最高的形态。这种形态若用音乐来比喻,就是各种

不同的乐器都要通过一个有机统一的节拍来体现其最后的演奏水平。只有如此,才能最终综合成一个“金声而玉振”的完整的交响乐。

若站在这样一个最高的信念上看,儒家所提出的理想确实非常难达到,甚至可以说孔子也不是儒家理想的最高体现,这里面当然有很多不得已的原因,因为最高的体现应该是圣王,应该是尧舜禹汤那种人格形态。

但是同时,每一个人又都可以参加这一工作,只要肯学。儒家的理论,基本上是学习做人的理论。学做人对于人格的发展而言,一方面是一个逐渐扩展的方式,一方面又是个逐渐深入的过程。在儒家思想中,人就是仁,学则有“觉”的含意,即要提高自己的自我意识,要经过长期反省的磨练。所以,它有强烈的精英主义色彩,有一种从“先觉觉后觉”的意识,甚至可以说它的理想是高不可攀的,即使颜回也不过“三月不违仁”而已。这些都是事实。但是,若把这一理想摆在整个儒家教育中来看,似乎又别有天地。黑格尔就讲过,儒家没有什么高远的道理,没有深厚的内在生命和杰出的思辨,它讲的不过是人与人日常相处之间的礼俗及为人之道,是散离的道德主义。很多人说中国人完全是儒家塑造的,缺乏思辨性,缺乏逻辑,因而也就出不了大的思想家。这样的批判,能够和我们刚才对儒家的批判摆在一起吗?能够摆在一起。这就是说儒家从它的最低要求到其最高体现之间,有各种不同的进程……

自觉与反省——继承和发扬文化之道

薛：我并非想否认儒家思想本身及其在运作过程中具有的这种弹性。我想指出的是，您所讲的那种健康的儒家文化，在中国的实际社会生活中，并未被大多数中国人所理解，也并没有在中国社会的各个层次都发挥了积极作用。文化，应该是有层次的……

杜：当然对文化可以有不同的理解。如果从层次上看，文化很可能是一个民族智慧结晶的显现。实际上，绝大多数的人对其文化最精采的价值不仅不能进一步发挥，就连它所要求的最基本程度都不一定能够达到。我们应该了解，像这种类型的传统文化，要通过自觉奋斗还不一定能够继承，何况我们和它没有发生任何血肉关系、甚至主动抛弃。在很多情况下，正因为这种比较健康的文化价值没有在社会中落实成为大家共同的生活典范，所以在这个社会中生活的一些人，可能不仅不是这个文化的体现，也不是这个文化的产物，根本和这个文化的精神价值无关。

我过去曾经提过这样一个观点，认为我们通常所谓的传承至少应有三个层次：

第一，生物性的层次。生物性是天然存在的，比如肤色。你想丢丢不掉，想变变不成，反省与否也都没关系。以前租界的一些东方人，主要是上海和香港，也包括东京，因为过分西化，于是染染发、隆乳、开大眼睛，改变肤色，想要改变不必改变的

事实,譬如用各种美容手术改变自己的外形,结果,生物性并没有更动。

第二,社会习俗层次。社会习俗常常是经过长期的、不自觉的浸润和渗透才被接受的,要改变不容易,要继承也不必经过什么自觉的反省。比如口味,南方人喜欢吃米饭,北方人喜欢吃馒头。你在中国长大,就爱吃中国的东西、看中国的戏,散步时常常走得很慢;你生长在西方,则喜欢吃牛排,喜欢打橄榄球。

第三,文化层次。生物层次是无可奈何的事,也是无所谓的事,中华民族本来就没有强烈的种族主义倾向。习俗因为长期的浸润,丢掉不容易,保持也不费劲儿,但不管保持也好,丢掉也好,你的人格价值都不会因此而被贬低。然而文化这个层次,非要经过自觉的奋斗才可能继承,不是说你生长在这个文化区,就一定成为这一文化区文化的见证者、代表者、发扬者。举个简单的例子:要认识一个伟大的思想家并不容易,常常是那些和他朝夕相处的人,也许是他的妻子,也许是他的至亲好友,对他在最深刻的生命里所要体现的东西却一无所知。他们也许知道他这个人的背景,知道他的习俗,知道他日常各种不同的细节,但他内在生命里所要体现的东西他们并不一定清楚。文化也是如此。常常是生长在这个文化区的人,对这一文化的内在动源、内在逻辑性、以及它的精神生命所在,不仅没有深刻的洞察,而且是采取排斥、抛弃的态度。而对于精英文化,若不经基本的语言训练、不经过反思、不经过奋斗,如何能继承下来? 举个简单的例子,现在中国文化区(包括大陆和

港台)的大学里的一些文科学生,本来对文化问题就很感厌烦,只因理工科考不上,不得不入此门。四年下来,什么也没念进去,把老师传授的东西又都交了回去。而一些美国人,他们中文还不太行,但要进行自觉的奋斗,去深入中国文化的一些课题,并且身体力行,搞三年不行搞五年,搞五年不行搞十年,乃至终身奉献……国内的人们也许听起来很惊讶,我则觉得很可以理解。所以,可能有这样一个看来很奇怪的结论:一个经过自觉奋斗来了解中国文化的美国人,他可以成为中国文化的承继者和发扬者,而一个在中国文化区土生土长的中国人,正因为他过分熟悉,把中国文化的一些很深刻的价值完全当作一个不需要反省、不需要奋斗、也不需要努力继承的习俗,因而他不能成为一个中国文化的继承者,更不可能是个发扬者。

现在国际上出现了很多有趣的现象。对于某些文化问题,内在于这个文化区的人不一定能够照察、理解,而一些外国人却从中挖掘出了很多菁华。像瑞典的诺贝尔奖金获得者孔纳·默道,他从六〇年开始对美国黑白文化斗争的问题进行研究,写了《美国的两难》,成为一本典范性的著作;研究法国大革命成就比较突出、而且感性相当强的是英国那位保守主义者艾德门·柏克;研究美国民主政治史很有权威而且至今仍脍炙人口的,是十九世纪法国贵族思想家托克维尔;研究中国宋代历史的国际权威,是日本的内藤湖南……这些例子相当多。了解苏联知识分子最杰出的学者,不一定是苏联人;在研究中国科技文化方面的头号权威,是英国的李约瑟。所以,在

学术文化这个层面,不经过自觉的反省就不能继承和发扬。有可能中国文化区将会变成对中国文化精神最忽略乃至歧视的地区。也许这有些危言耸听,不过有些已变得很明显的现象不能不引起人们的注意。在东亚,特别是在中国,真正从事中国文化研究的年轻知识分子中,精英不多。可是研究中国文化的美国学者,都是美国文化界、学术界精英的精英。假如拿比较笨的中国人和比较聪明的美国人在中国文化研究的领域里竞争,而那些在文字训练、对习俗的了解等方面有着优厚条件的中国人又缺乏强烈的意愿,那么那些富于献身精神的美国人经过十年、二十年集体的反省、研究,难道不可能有所突破吗?

另外,中国社会对研究中国文化既不支援,反而嘲笑,而且学风比较坏,如独占资料、以资料为学术、闭门造车、恶性竞争等等,特别是有些中国自己的资料对中国人不公开,对外国人公开,这样我们怎样能和人家公平竞争呢?

在美国,研究中国文化的学者备受礼遇,条件优厚,在中国则大为不同。当初我在台湾要念中文系,很多人甚至是亲友都觉得很奇怪,他们对我说:“你英文本来搞得不错,如今怎么自甘堕落?难道中国人还不懂中文吗?”至今这还是相当普遍的现象。在美国,我们的宗教委员会最近收了一位学生,简直是个天才。他大学毕业以后,三个地方要他:一个是芝加哥大学化学系,让他去念博士,一个是美国最著名的茱利亚音乐学院,让他去学钢琴,另外一个就是我们哈佛的宗教委员会,让他来搞比较宗教学。对于他来说,最容易的是去学化学,成功

最快,而且生活有保障,困难较小,但目标比较集中的是学钢琴,当时他钢琴的程度已经很高,即使成不了著名的演奏家,也能成为一位著名的教授。最困难、最无保障的是来搞宗教,搞上十年也不一定有饭吃,可是他居然来了……

过于理性,造成中国文化的动力不足

薛:这样的人在中国太难找了。中国人缺乏那种近乎狂热的理想性,缺乏那种宗教式的奉献精神……

杜:说起来这也是中国文化的一个侧面,一切从实际出发……

薛:这又涉及到了我们刚开始讨论的问题,即中国文化的超越感、终极关切、或者宗教情绪的问题。我觉得中国学术界对于宗教的理解一直比较肤浅。过去的注意力,一直在宗教与科学的斗争、宗教与人文思想、与启蒙主义、与民主人权的对立上,从而忽视了作为西方社会发展重要动力的宗教,与西方科学的发展、民主观念的发展的内在联系。特别是忽视了宗教与西方进入现代社会的关系。也许中国文化正是由于过于理性,缺乏一种非理性的、宗教式的超越力量,因而在由古典社会向现代社会转化的过程中,显得文化动力不足。

杜:对,这一点我完全赞成。特别是宋明以来,儒家文化也许由于其早期人文化的精神,可以说对一切都看透了,一切都服从于理智的分析。在信仰结构里,缺乏一种对超越世界的神秘感,所以不容易有西方宗教界那种奉献精神,那种不可知

论。在西方的宗教传统中,上帝是通过人的理智永远不能理解的,是无上的权威,但人们不仅可以对它表示一种敬畏感,而且要通过一种信仰的飞跃,才能真正了解它。这种强烈的宗教情操,是西方科学发展、民主制度与人权思想发展的动力。在这方面,中国比较欠缺,中国的民间宗教,讲起来多少跟日常生活中柴米油盐等一系列最物质、最实际的需要联系在一起……

薛:看来层次比较低吧?

杜:比较低。有一位社会学家在台北附近从事社会调查,跑到一个私家小庙中。主持人是属于台湾的一种巫师,家里的墙上摆着很多神像,人家来朝拜他收些香火钱。有一次,他把那些神的位置进行重新的排列组合,有的神晋升上去,有的神则被贬下来。那位社会学家见了很惊讶,问他是怎么回事。他说是因为有的神灵,有的神不灵,有些地位本来很高的神,人们拜了半天就是不显灵,所以得降下来,有的小神突然一拜便灵,所以得升上去。他的标准就是对世俗名利的祈求灵与不灵这一庸俗的尺度!以前中国的土地庙,也有因为县官求雨时不显灵,最后被降级、被铲掉的事。那些中国人的心理是:我们对您不错,香火不断,从未亏待过,可是搞了半天,您怎么也不照应照应?有点儿太不够意思了。所以干脆铲掉。也有地方的贤达,成了神,而要求中央赐封的。中国的一切都非常实际,即使不说是“向钱看”,也是非常考虑实效的。现在我要谈儒家哲学,马上就会有人出来问:你是在哪一个坐标系里谈?是理想的坐标系还是功能的坐标系?如果在理想坐标系,我

们不感兴趣,我们要了解它的现实功能。你谈的是否有价值,首先得看你能不能直接促进“四化”。上次和一些同学聊天,有人批评董仲舒的“正其谊不谋其利,明其道不计其功”,认为这是非常荒唐的理想主义,因为“利”和“功”都是很重要的,岂能不谈?其实,董仲舒的这个理想主义,要求的是动机的纯净。这种动机纯净的理想主义,在西方正是能够发展科学、能够塑造宗教人格,能够培养为真理而献身的精神的真正原因。它既不为利也不计功,但为了动机的纯正,为了奉献出生命,甚至仅仅为了内心的一种需求,也要奋斗到底。这些精神在中国也体现过,特别是在儒家的最高的理想之中。王阳明他们经常讲,一方面“哀莫大于心死”,一方面一落功利俗套,就“不足观矣”。因为你的理想性根本抬不起头来。

没有强烈的法律传统,使中国人 缺乏竞争意识

薛:据说在现代西方即使是企业家,也不会承认他们的行为是为了赚钱的。

杜:不仅不承认,你若说他们为了钱他们会认为是一种污辱。

薛:那么他们为什么仍具有那样强的竞争意识?

杜:有很多原因。一种是宗教,这就是所谓早期的新教伦理促进了资本主义的发展,作为一个清教徒去经营企业,他常常感到上帝的召唤。当然现在很多企业家的动力并不一定是出于宗教,他们有可能是出于一种趣味、一种心理的自我

满足，就像游戏一样，一定要赚得越多越好，一定要打垮劲敌。这些当然不一定有很深厚的道德基础，但也绝非为了牟利而已，百万富翁既可深陷利欲的巢臼里，也可彻底超脱利欲之想。

薛：看来，中国的现代化，还不仅仅是一个经济问题，它同时还是一个理想问题、道德问题、信念问题，乃至“终极关切”的问题。

杜：这些正是值得重视的大问题。在上海，有位同学对我说，你讲的理想主义那一套，我心知其义，但最好五十年以后再发扬。现在我们要开放，要打击封建遗毒，所有传统都要反。什么董仲舒、什么寡欲、节制，这些在现代社会统统要不得。现代人就是要充分表现个性，冲破一切束缚。

他的这种讲法我感到很奇怪，这是什么意思？难道是提倡私欲横流吗？难道要从这个角度来引进西方文化？其实西方社会能够维持，是因为有着很深厚的道德自律和很高远的宗教情操。你要为你的利益，我要为我的利益，但是人们在为他们的私利而奋斗的过程中，有强烈的职业道德在限制。绝不能通过不公平的、违法的竞争来打倒对方。中国本来就没有强烈的法律传统，没有强烈的尊重他人隐私权等等这些西方社会习以为常的价值观念和商业道德。在这样的条件下，如果打破一切道德自律，搞什么私欲横流，那么真正能够私欲横流的，必然是社会的既得利益者和违法干部，在这种环境中，根本不可能出现一个公平竞争的社会。

传播文化,并不一定得依靠书面文字

薛:由此看来,中国缺乏一些在社会基层运作的健康的文化价值,这和儒家文化恐怕也有密切的关系。西方之所以能够进入现代社会,和马丁·路德的宗教改革有很密切的关系。路德提出“因信称义”,认为人只凭对上帝的信仰就可以获救,就可以在上帝面前享受平等的地位和权利。这样一套“人人皆可为僧侣”的价值观念,可以直接规定社会各个阶层的人的行为准则,实际运作起来也相当方便。相反,要把握儒家的理想价值,却是非常困难的事,它不仅需要有从“最低”到“最高”的一个复杂的运作过程,还得有“君子”与“小人”等等复杂的区别,一般的人与最高的道德信念之间,隔着很多心灵的层次,远非“因信称义”所能解决的,所以有“中人以上,可以语上也;中人以下,不可以语上也”、“君子之德风,小人之德草”等等观念,所以儒家健康的理想,只能在像颜回这样受过很好的教育、又有很高的天资的精英人物身上,才能达到运作实效,而对于民间,儒家似乎有些无能为力。

杜:不一定。举一个例子:由于陆象山、王阳明思想的提出,明代思想有一个很大的变化,可以说是一种中国式的个性解放,这主要是指王学,特别是后来的左派王学,李卓吾也是这一大潮流当中的一分子。我认为,在某种意义上讲,王阳明在中国社会所引起的大变革也许超出了马丁·路德在西方思想中所引起的变革。这似乎很难证明,实际上现在的资料已经

相当多了。

在中国社会,文化的传播渠道是相当丰富的,当然这需要大量的社会调查才能证明。我们发现,在儒家的传统里,是文盲而又是主要的文化传播者的人相当普遍,这到底是功是过当然不好一概而论。其中一个比较典型的情况,就是母亲在儒家传统中所扮演的身教的角色,从孟母开始,一直到欧阳修、岳飞的母亲……例子太多了。有人在这方面进行了初步的调查研究,分析了宋明时代的人物传记。这些人小时候接受母亲的影响往往超过父亲,因为父亲长期出门在外,很多基本的价值观念只有从母亲那里得到,而母亲常常是文盲。另外,在中国社会里,文化价值的传播和书写文字的传播关系究竟如何,有待于我们进一步研究。现在看来传播文化的形式有好几种,比如明代社会有所谓“乡约”,即一个乡村里,每十天大家聚会一次,共同讨论儒家伦理。另外还有社学,就是某一个声望比较高的家族,找一个课堂,请位老师来讲学,亲戚中很多人都可以参加。再有就是善书,像《太上感应篇》,当然也有浓厚的道家成分。日本有位学者叫酒井忠夫,他对善书进行过研究,现在日本著录的善书就有一千多种。过去来华的传教士,也做过很多报道。譬如,根据一位传教士的观察,十九世纪在中国流行的《太上感应篇》的数量也许超出了圣经在欧洲流传的总合。此外,特别值得我们注意的是地方讲学,目前国内这方面的研究还非常少。地方讲学本属佛教的传统,为弘法、讲经之用。宋明以后,逐渐普及,其文献多半叫语录。当时政府中有日讲官,专门教皇帝念书,民间的讲学,则从东林以后越来

越盛。在此之前，王阳明的学生王艮、王龙溪都可算为儒家的职业传道者。他们多半是在长江下游一带讲学，平常十日一会，听者少则几百，多则几千，甚至上万。那时没有扩音器，人若太多，就由老师先讲给主要的大弟子们，然后再由这些人分头去传达。罗汝芳的讲演，据说常有数万听众。王龙溪每十天一讲，每讲都聚集成百上千的人，一直到他八九十岁。明代都市发达，人流动起来比较方便，这种讲学有很大的影响力。就是在宋代，朱熹开设白鹿洞书院，请陆象山来讲“君子喻于义，小人喻于利”，当时也有几百人来听。陆九渊在象山一带活动了五年，前后和他一起游学、请教者总也有千人之谱。根据一项资料，他每次开讲都按照一定的成规，也许是当时的惯例。前来听讲的都要在小牌上签到。牌上写着自己的名字和年龄。每次开讲前，由主事的资深学生按年纪唱名，学生们随之进来，年长者居前，依次排列坐好。那些民间的、乡下的人愿意旁听，可坐在后面或旁边，若有绅士来则可请他坐在前面。由于陆象山的口才很好，所以听者甚众。有时讲得高兴还主动要后座的年幼学童答话。

从上面讲的情况看，我们很难否认儒家在中国民间的影响。陆象山讲过，我即使一个大字不识，也须还我堂堂正正做人。马丁·路德教导人们不要通过教会和僧侣阶级，可以直接靠个人信仰得救。王阳明弘扬孟子“先立乎其大者”的精神，要求我们直接靠良知来完成自己的人格。这对于各个阶层的人来讲，都有兴发志趣的作用。最好的例证，就是中国很多农人有一种难能可贵的风骨。“士可杀不可辱”，这讲的是知识分

子,然而“三军可夺帅也,匹夫不可夺志也”,这说的就是一般人了。这种道德信念在传统社会中影响面非常广,很值得我们作进一步的认识,为开发新的价值领域创造有利的条件。

顺便可以讲一个有趣的故事。王艮原来叫王银,是个盐商。此人没受过科班的正式教育,但很有哲学慧根。他在江浙一带讲学,有一大批学生。后来,听说有个叫王阳明的也在当地讲学,于是就穿着古服,到王阳明那里探访。王阳明见到来了一位穿着古服的陌生人,很是惊讶,立即请他坐上席,王银自然当仁不让。于是,两人便开始论学。然而,越往下谈,王银越觉得自己不行,情不自禁地把坐席慢慢往下移,最后一直移到次席……谈完回家一想,还是有些不大服气,结果准备了一番之后,又去找王阳明谈,王阳明还是请他上坐。这次谈完以后,王银觉得王阳明确实“段数”比自己高,于是立即拜之为师。王阳明觉得他名字太俗,便把“银”字去了“金”,改成艮(取《易经》里象征山的意义)。王艮后来成为弘扬王学的健将。这段故事很可以体现那时民间讲学的风气和民间讲学学者的风骨,同时它也说明,精英文化可以通过很多渠道渗透到民间,民间也能够出现一下子就接受这种文化的人物,不一定非得靠书面文字。

西方宗教传统给予我们的启示

薛:我想谁也不能否认儒家在中国社会中的普遍化,谁也不能无视儒家在中国社会各阶层的影响。问题是这种影响本

身是积极的,还是病态的;是儒家精神的健康体现,还是儒家理想的庸俗化。

在西方的宗教传统中,上帝体现最高的、唯一的价值。它不给人们留有任何其他的退路,不给人们提供任何其他实现自我价值的途径;它要求人们的绝对信仰,要求人们无偿地拜倒在它那凌绝尘世的精神价值面前。因此,它的超越精神是绝对的、无条件的。也许正是这种绝对的超越,培养了西方人那种坚定不移的道德信念、对真善美的绝对追求、那种无所畏惧、永往直前的性格,以及为了真理和正义而献身的精神。儒家传统则不然,它处处留有余地:既有最高的体现,又有最低的要求,此外还有什么“达则兼善天下,穷则独善其身”啦,什么“太上有立德,其次有立功,其次有立言”啦,等等。它先为你提出一个最高的理想,马上又十分好心肠地来告诉你:不要慌,即使达不到最高的理想,也还有其次、其次……这样,在超越的层面上,儒家面临着两难:首先,任何人都不是上帝,任何人都都有弱点,任何人都必须内在于现实之中生活,因此对于人的任何过于绝对的要求,似乎都有悖于人性;从这个角度看,儒家的宽容似乎是建立在对人性比较全面的照察之上——它似乎想告诉人们:在现实世界的沉浮中,不管穷也好,达也好,在什么位置,就有什么使命,就可以体现什么价值,所以无论在何时何地都不应放弃自己的责任,都没有理由自暴自弃。但是,反过来说,对于有弱点的人,往往非得置之死地而后生不可,非得让他不在其位也谋其政不可。如果你给他提出最高理想的同时,又提出最低的要求,那么他可能连最低的要求也达

不到，如果在“太上”之外，还有一连串的“其次”，那么他也许会顺着“其次”的通道堕落到地狱之中。所以从这个角度看，过于善良的儒家，对于人性阴冷、脆弱的一面又可能照察不够——它为人们提供了一套过于周全的准则、过于复杂的信念，表面看起来好像左右逢源，实际的运作中则可能八面玲珑。因此，它在塑造颜回的同时，又塑造了一批寡廉鲜耻的伪君子、一批随遇而安的文弱书生、一批昏蒙不堪的阿 Q，因此，它的宽容变成了油滑，它不仅要被政治化，而且命中注定地要被庸俗化。

杜：我基本的观点是这样：儒家是入世的，但又不属于这个世界，它有一个强烈的意愿，要内在于现实世界内部来转化这个世界，并且确实具有转化和塑造的功能。但是，在这种转化和塑造的过程中，又有很多曲折，包括你提到的寡廉鲜耻、妥协、丧失理想性等等。这是不是儒家提出的道德思想经过现实曲折以后发展的必然结果？我想得进一步考虑，起码我不这样看。

我以前曾经反复强调过，以儒家的道德理想来转化现实政治和以现实权威利用儒家来控制人民，这两条路线从古至今一直是互相排斥、抗衡的。你刚才讲的一点我以前倒没考虑很多，就是文化理想的庸俗化，这在中国也是一个大问题。它可能是儒家原来的价值取向不可避免的危机。

我同意你的看法，基督教的超越性很强，它可以完全独立于现实政治和现实世界之外，在另一个全然不同的领域里创造其精神文明，因而它总有办法保持它的纯净性。儒家没有这

个选择,可以说儒家主动放弃了这个选择,它要进行内在的转化,因此在运作过程中,很可能庸俗化、肤浅化,变成现实世界里唯利是图者的一个理论上的借口。这还不是指政治化所带来的危险,而是说一个儒者,为了他自己的生存等等功利原因,把所有的理想都作了妥协,而儒家给了他一套自圆其说的理论借口,使他更没有积极性,更没有创发性。可以说这是儒家传统和现实世界结了解之缘后难以逃脱的缺陷。因此我觉得要充分发挥儒家主观能动的积极价值不能不全面而深入地掌握孟子“先立乎大者”的主体精神,这是建立儒家人学(立人极)不可忽视的严肃课题。我相信如果我们有志拓展儒家“超越而内在”的道德形上学,我们应该吸取基督教神学中的智慧结晶,从当代基督教神学家中得到启示。

(原载新加坡《亚洲文化》第9期,1987年4月)

儒学第三期 发展的 前景问题

前 言

自从一九一九年五四运动以来，中国知识分子对古今中西之争进行了一系列的反思。一般的理解是，这种古今中西之争是环绕着西方现代文化对中国传统文化的撞击和挑战这一主题而展开的。西方现代文化，根据这一理解，是以“启蒙运动”为代表，重视科学实证，民主建国；强调个性解放，人格尊严；提倡法制，人权；主张以商品经济和市场机制来调动生产力的文化。相

反地,中国传统文化则是以封建社会为代表,由三个互相依赖的系统组成:以家长官僚制度为核心的政治文化,以宗法家族纽带为纲领的社会文化,以小农自然生产为基础的经济文化。由这三个系统所孕育出来的政治、社会和经济文化以权威主义,保守倾向和集体方式为其特色,造成了压抑个体性,扼杀创造性和消解积极性的不良后果。如何拥抱西方现代文化,清除中国传统文化便成为有识之士的当务之急。

把古今中西之争界定为西方现代文化和中国传统文化冲突是“五四运动”以来绝大多数中国知识分子的共同认识。本来,中国有中国的古今,西方有西方的古今是显而易见的道理。只从古老文明来理解中国,或只从现代文明来理解西方,在学术上既不能言之成理又不能持之有故,但居然在知识界拥有相当大而且为期相当久的说服力,其中必有深厚的历史原因。

十九世纪中叶,鸦片战争以来,西方的坚船利炮破门而入,中国只经过一个甲子便从天朝礼义之邦沦为次殖民地、东亚病夫。这段令人悲愤、辛酸的近代史激发了中国有血性的青年志士为了救亡图存而奋不顾身的使命感和爱国心。我们应该从这种危机意识所引起的强烈而深刻的振兴中华的意愿来掌握现代中国主流知识分子把古今中外绝然二分的极端思想。

表面上,西方现代文化对中国传统文化的撞击和挑战曾在中国知识界激起了各式各样的反应。比较突出的是两种自相矛盾的论点:一方面是认定中国传统文化不能振兴中华,不

仅不能促进中国走向现代化而且是中国现代化的阻力,必须彻底摧毁才能为拥抱西方现代文化创造有利的条件;另一方面则是极力排斥欧风美雨,把西化当作人心不古、道德沦丧的祸源,进而宣扬国粹,为维护传统文化而效命。在这两种极端的西化论与本位论之间还有各种类型的折中论及调和论。不过,从总的倾向来看,在现代中国思想界,程度不同的西化论是主流,本位论虽有几次回潮,但并没改变西潮的大趋势,至于折中论及调合论,因为一厢情愿的意味太重,就更显得软弱无力了。

马克思主义在中国大行其道也是西化论战胜本位论的例证。不过马克思主义既是西方的,同时又因列宁的创造转化而坚决反对与西方资产阶级紧密联系的帝国侵略,所以能在中国知识界引起很大的共振也就是很可以理解的了。五四时代还只是李大钊、蔡和森等少数学人所引进的西学,经过十多年便成为现代中国的显学,这一惊人的现象更说明了在现代中国思想界,西化论是主流这一历史事实。

今天我们对中国传统文化进行反思,必须正视五四以来西化论业已成为中国思想界的主流这一历史事实。如果我们再回到本位论的格套,保守反动之讥尚且难免,还谈什么创新?

儒家传统的现代命运

美国加利福尼亚大学柏克莱校区历史系的列文森教授曾

以《儒教中国及其现代命运》为题撰写了一部分三册发表的巨著。他的结论是：儒家这个源远流长的人文传统因经不起西化的考验，逐渐在现代中国销声匿迹了。这个悲惨的命运可以从哲学思想，政治文化，社会心理，官僚制度和理想人格等层面去理解。列文森是史学家，他用现象描述和特例分析的方法生动地刻画了近现代儒家传统走向衰亡的历程。借用他书中的一个例子即可说明问题。

在利玛窦的时代，西方传教士为了宣扬天主教不得不精研儒学，因为只有把基督教义翻译成中国士大夫认为天经地义的语言，才有被接纳的可能。但是到了全盘西化的时代，即使最保守的国粹派也常常不自觉地把孔孟之道披上民主科学的外衣来显示其进步性。这两个时代的差别可以用文法和辞汇来说明。利玛窦用儒家的文法来讲天主教，基督教义并没有取代儒学，只不过是丰富了儒家传统的辞汇而已。五四以来的知识分子即使宣扬孔孟之道，他们运思的文法也已经西化了；儒学变成了一些散离的辞汇，在他们的心目中已丧失了有机整体的生命力。

儒家传统在中国近现代的没落有目共睹。“同治中兴”的失败意味着运用儒家经世致用之学以自强的局限性；“戊戌政变”的天折显示了日本“明治维新”式以传统精神指导改革的典范不适用于当时中国的现实政治；一九〇五年废除科举之后，取士标准大变，儒家经典和培养领袖人才逐渐脱离关系；“辛亥革命”摧毁了以儒家伦理为大经大法的专制政体；二十世纪初期袁世凯企图推尊儒家为国教的复辟，导致一连串“打

倒孔家店”的新文化运动。儒家传统在中国近、现代的没落不仅是西方现代文化破门而入的必然归宿，也是中国主流知识分子共同努力的结果。

也许可以这样说，“五四运动”以来，中国第一流的知识分子，由于救亡图存而奋不顾身的使命感和爱国心的激励，形成了一股打倒孔家店，反对儒家传统的浪潮。社会主义的陈独秀，自由主义的胡适，马列主义的李大钊，无政府主义的吴稚晖和巴金，大文豪鲁迅，四川才子吴虞都是这股新文化热浪的成员。他们接受西化的层次和内容尽管不同，但他们不约而同地组织了一个和儒家传统彻底决裂的联合阵线，一而再再而三地痛击孔家店，把儒家的价值系统拆散，然后各个击破。他们的策略可以分为正反两面。从正面，他们强调传统文化中非儒家主流思想的积极因素：墨子的兼爱，墨经的逻辑，韩非的法治，老庄的自由，道家的科技，乃至民俗学方面的神话、格言、传说、口头文学等。从反面，他们灭杀儒家在传统文化中的影响：比如从知识社会学的观点把先秦儒家界定为百家争鸣、百花齐放中的一鸣一放，或从文化人类学的角度把宋明理学归约为官学，属于上层社会控制系统中的意识形态，而和一般人民的信仰结构迥然异趣。儒家被相对化和等级化之后即变成了一套专制政体为了自身利益而强制执行的礼教。如何狠批“吃人的礼教”便成为青年志士当仁不让的首要任务。

西化知识分子对儒家传统的迎头痛击虽是今天儒门淡泊的原因之一，但使得孔孟之道一蹶不振的杀伤力并不来自学术文化的批判，而来自非学术、非文化的腐蚀。确实，假借孔孟

之名而行复辟之实的军阀和政客才是儒家遭受奚落的罪人。这里存在着一个发人深省的悖论。西化知识分子对儒家传统进行学术文化的批判,其结果对孔孟之道的精义不无厘清的积极作用。相反地,企图利用先圣先贤以维护既得利益的军阀政客,不仅没有达到推行孔教的目标反而把儒家的象征符号污染了。由非学术、非文化的野心家来提倡“忠孝节义”和“尊孔读经”,正足以激发热血青年的痛斥礼教、甚至把线装书抛进茅坑的情绪。儒家传统受到最有影响力的知识分子的打击,同时又受到最有权威的军阀政客的腐化,其现代命运是够悲惨的了!

中国现代化的坎坷道路

其实,儒家传统的现代命运与近代中国面临西方文化的撞击和挑战不得不回应而又不知如何回应的困境有密切的关系。回溯鸦片战争以来,从魏源“师夷之长技以制夷”,历经曾、左、李洋务运动的片面适应,康、梁、谭变法维新的极力改革,孙中山辛亥革命的彻底更新,到“全盘西化”的全面适应,不过六十多年,中国知识分子就从主张指导思想和基本体制不变,只需加强海防、引进工业即可阻挡西潮的乐观心理,沦落到不脱胎换骨地转化国民性则无以自救的危机意识。

从片面的适应到全面的适应,意味着在接受西化挑战的考验上,中华民族经历过无数次痛苦的调节。起初知识分子只要求技术性的局部安排,由于连续不断地受到挫折,结果竟主

动地自觉地倡导人民大众群体在文化心理结构的底层掀起史无前例的翻动。换句话说,西潮在十九世纪中叶只撞击到沿海各省,半个世纪之后就在整个中华大地泛滥成灾了,特别是一八六八年明治维新以后的日本军阀在跻登强权之林后,居然不顾历史文化的因缘,变本加厉地用帝国主义的霸道来残害无辜的中国人民,更激发了知识分子宁愿放弃一切以谋求富强之道的决心。

中国现代化的坎坷道路可以从知识分子的危机意识中窥得几分消息。本来,幅员如此辽阔,人口如此众多,历史如此悠久,文化如此深厚,经济如此落伍,社会如此复杂,政治又如此腐化的文明大国,不能靠一个单线的模式即可达到富强康乐的目标,这应是显而易见的道理。知识分子,特别是那些高瞻远瞩的知识分子,当可洞察这三千年未有的大变,绝不能靠激情主义来应对。然而民族危亡的切肤之痛,迫使有血性的青年志士放弃深思熟虑的智性事业而投身“气魄承担”的革命行动。在以燃烧自己生命来发光发热的革命洪流中,不参与即是堕落,针对民族自救的大课题进行全面而深入的反思,无形中变成了不可企及的理想主义。

中国主流知识分子把古今中外绝然二分的极端思想正是这种危机意识的体现。既然振兴中华的当务之急是富强,一切与富强没有直接关系的价值都可以暂时舍弃。科学,尤其是实用性较高的军工技能,自然应当优先引进,民主建国也不从自由、平等和博爱的原则来设想,而是从发挥群众潜力以达到政治统一的角度来考虑。解放个性和尊重人格并非终极关切,而

提高国民的主观能动性以加强推动建国大业的力量和作用则是极迫切的课题。提倡法治,乃至强调人权,都是从社会实效的立场着眼。商品经济和市场机制,既然可以调动生产力,价值就更高了。说得直截些,西方现代文化之所以在知识分子心目中有如此崇高的地位和如此美好的形象,不是因为其内涵所体现的真善美,而是因为其中颇有实用的价值;同样地,中国传统文化被贬斥得一钱不值,也是因为是在富强的前提下丧失了利用的价值。

不过,现代化是一个多层次、多元素、多侧面的复杂过程,单线的富强模式往往只是一条欲速而不达的途径。表面上,集中目标以富强为奋斗焦点,好象合乎事半功倍的原则。殊不知民族心理结构错综复杂,所显示的价值系统千头万绪,如果不从根源处掌握其内核,便很难了解其运作原则,更无从窥得其发展趋向。对民族心理结构缺乏分析,对其价值系统缺乏认识,就不能把富国强兵之道建筑在深厚的文化基础上,这种无源之水,无本之木终必枯亡殆尽。从严复介绍社会达尔文主义以来,知识分子即大声疾呼富强之道,经过几代的努力,用心不谓不苦,成效却极为有限,而理由何在?这确是值得深叩的课题。

一种看法认为,中国现代化的坎坷道路应从国民性的层面去理解。具体地说,中华民族保守、落伍、封闭、陈旧乃至惰性的心理结构是富强之道不能落实的根本理由。胡适和鲁迅都坚持这种观点。他们和国粹派以及本位论划清界线,正是要说明如果不继续狠批民族心理结构中潜存的积习而以含情脉

脉的态度对待传统文化,很多历史糟粕就会借国粹和本位的形式在今天的社会里发挥消极的作用。这种顾虑在目前还有深刻的现实意义。然而,国民性不能只从病理学的角度去剖析。假若中华民族的心理结构只包含着落伍和惰性的内容,那么势必导致“是中国的即非进步的和创发的”(或者说“是中国的即非现代的”)结论。

严格地说,胡适和鲁迅都不是真正的全盘西化论者。固然,他们为了和国粹派以及本位论那种抱残守缺的倾向划清界线,有时不免提出较偏激的主张,在特殊情况下,他们也可能赞同全盘西化的口号。不过,即使他们极力宣扬拥抱西方文化的必要,却并不鄙视中国传统的价值。相反地,他们在整理国故,发掘文物,解析历史和提供方法等等学术文化的领域里作出了启迪新知的贡献。胡适对哲学史有独到的见解,鲁迅对小说史有生动的描述,即是例证。

可是,不必讳言,以全盘西化的极端态度来对治狭隘的国粹主义不仅没有达到目的,反而促进了义和团心理的发展。全盘西化及义和团心理的互相激荡导致媚外与仇外两种变态反应,结果对西方文化造成了免疫性和过敏性同时并存的矛盾现象。列文森在分析现代中国知识分子的两难困境时曾指出,他们虽然在理智上接受了西方文化的价值,但在感情上却因迷恋中国悠久的历史而不能心悦诚服地学习外来的精神文明。比如,“中学为体、西学为用”的提法就是一种把西学当作“无体之用”的拿来主义。中国古代的知识分子曾排除万难把印度的佛教通过各种渠道移植中土,在人类文化交流史上,创

造了光辉的一页。试想,如果没有鸠摩罗什、法显、玄奘之类的大师大德,没有全国上下因宗教信仰而心甘情愿的奉献,没有积年累月的艰苦工夫,这项伟大的文化事业能够顺利推展吗?如果以佛教输入的历史经验来衡量现代知识分子接受西化的情况,也许在基本态度的层次就出了问题,有了偏差。中国现代化的道路如此坎坷是可以想见的。

反传统主义的“强人政策”

由于全盘西化及义和团心理的互相激荡而导致媚外与仇外两种变态反应,知识界摇摆于两极分化的倾向之中,很难超脱是非善恶的责难以进行全面而深入的反思。古今中西之争,这个人类文明发展史中的大课题,本有深厚的历史原因和丰富的哲学内涵,但因情绪化的干扰竟被归约为政治态度的索引。

五四以来的中国是要求革新和进步的伟大时代,因此全盘西化的论调对有血性的青年志士而言就远较抱残守缺的保守主义有说服力。至于倡导复辟那种固步自封和夜郎自大的反动思想就更不能和西潮相提并论了。但是,拥抱西方文化而不了解西方文化,那就难免囫圇吞枣的盲目性,这是民族主义高涨的现代中国所不允许的。义和团心理并不是因义和团事件而引发的心理,而是当根深蒂固的民族自尊接二连三地受尽屈辱之后才逐渐形成的一种悲愤的“情意结”。如果说全盘西化是部分知识精英的理智抉择,那么义和团心理便是中华

民族(包括知识分子)的集体意识,其中含着许多非理性的感性因素。

前面已经提到,五四以来西化论业已成为中国思想界的主流。中国第一流的知识分子为了谋求富强之道不自觉地,心甘情愿地拥抱西方现代文化,同时主动地深入而广泛地打击传统。可是西化论者所坚持的富强之道是站在强烈的使命感和爱国心的基础上提出来的,也就是说拥抱西方现代文化是为了振兴中华,和传统决裂也是为了振兴中华。概括而言,文化上的保守主义者(包括国粹派和本位论的信徒)乃至政治上的革命先进(包括赞成追随第三国际进行世界工运的马克思主义者)都拥有强烈的民族意识。在历史上,中华民族是一个文化意识远远超过民族意识的多元民族。但从鸦片战争以来,特别是甲午战争以来,中华民族的民族意识逐渐提升。丧权辱国和割地赔款加深了知识分子的危机意识,也加强了人民群众的爱国情绪。“五四运动”即是由危机意识而激发的爱国情绪。这股不可抗拒的热浪在抗日战争时期达到了高峰。西化论者为了力求富强,不惜和传统决裂,但富强的目标是振兴中华,又和民族意识结了不解之缘。在民族意识高涨的前提下,反传统主义也同时涌现,其中那剪不断理还乱的牵连是很难说清的。

主张西化论的知识分子,根据列文森的分析,都面临了进退维谷的挑战:一方面在理智上全盘接受西方文化的价值,但在感情上却排拒西方;另一方面在感情上和中国悠久深厚的历史文化难分难解,但在理智上又扬弃传统。王国维决心摆脱

哲学的樊篱,因为他所爱的(叔本华和尼采的唯意志论)不可信而他所信的(科学的实证主义)又不可爱。积郁在西化论知识分子心中的大苦也有类似的情况:势在必行的富强之道并不可安身立命,而源远流长的精神资源又不能经世致用。不过,极端的西化论者已彻底否认传统文化有什么源远流长的精神资源,在他们心目里,必须用西方现代的精华来取代中国传统的糟粕才是自救之途。

在比较文化学上有所谓“强人政策”,也就是以自己文化的精华和敌对文化的糟粕进行比较,为的是突出自己文化的优越性。在现代化的历程中,以强调自己文化传统的优点来提高民族意识,达到调动群众积极性的例子比比皆是。例如日耳曼民族,从黑格尔到希特勒,都使用过“强人政策”。即使在文化多元主义大行其道的今天,西欧和美国的学者在进行古今东西的比较研究时也还常常不自觉地陷入狭隘的“唯我独尊”的格套之中。日本明治维新以后,“国学”大盛,颇有以东洋大和魂取代西方浮士德精神的野心。日本学人对中国文化实行“强人政策”的个案可说是多不胜数。

值得注意的是,五四以来的西化论者在比较中西文化时,也采取了“强人政策”,可是他们所用的“强人政策”却和一般运作的程序恰恰相反,也许可以说是地道的“弱者政策”:用中国文化的糟粕和西方文化的精华进行比较,为的是寻出自己文化的劣根性。胡适以缠足娶妾和抽鸦片为国粹,鲁迅把自私、敷衍、无聊、妥协、愚昧、狂傲、庸俗、陈腐等等社会心理中的“奴性”部分归结为国民性,应是较有象征意义的两个例证。

把胡适所理解的国粹和鲁迅所认识的国民性,与代表西方现代文化的民主、科学、自由、平等、博爱、人权、进步、正义、法治乃至个性彻底解放之类光辉灿烂的价值相提并论,西方的优越性和中国的劣根性便了若指掌,无可争议。但是,如果中华民族竟堕落至此,根据社会达尔文主义的提法,理应在生存竞争中屈居下流向优胜者低头,甘愿接受劣败者的悲惨命运。但是,胡适和鲁迅都是爱国主义者,他们的“弱者政策”是在浓郁的悲剧意识中沉痛反思的结果。

鲁迅在他父亲临死前的呐喊中,体现了一个痛苦孩子对昏睡中的祖国连声呼唤着“醒来吧!站起来吧!”的悲剧意识。西化论知识分子对国粹和国民性如此严峻的剖析当然不是“丑化、歪曲人民”;相反地,他们强烈的反对传统,把批判的刀锋指向积淀在民族文化心理结构中的“封建遗毒”,为的是扫除防止中国进步、强大的障碍。他们沉痛地感受到,中国深远的文化已经“发霉发烂了”。不仅抱残守缺无济于事,即使动心忍性地在传统文化的基础上进行灵根再植的工程也是徒然。振兴中华,使人口众多的文明古国腾飞,和传统决裂是先决的条件。

“西化论”的认识局限

五四以来在思想界形成主流的知识分子,由于亡国之痛的危机意识所鼓舞,针对无数麻木不仁的灵魂和因循苟且忍辱偷生的社会心理,自觉地独断地树起了反传统的鲜明旗帜,

除了沉痛的悲剧意识之外,至少还有两个认识层次的理由。

当时还没有“现代化”的提法,因此根本无法避免把现代化和西化混为一谈的误谬。西化即是“现代化”,是五四知识分子的共识。因此西方现代文化也就是振兴中华的典范。如何从中国传统较迅速、较顺利地进展到西方式的现代社会,成为大家共同奋斗的目标。目标厘定之后,总体的方向也就判然明确。任何阻碍我们通过既定的渠道来完成的任务的势力都是保守的、落伍的、反动的。复古派居然想恢复黑暗腐朽的封建价值体系,那是反动;本位论者梦想从传统文化之体统摄西方科技之用,那是落伍;国粹主义的卫道之士不忍和过去的光荣一刀两断,那是保守。如何通过富强之道以振兴中华,也就是如何引进西方的民主科学以达到中国的独立自主,便成为知识分子的主导思想。“三纲五常”那种吃人的礼教是使得中国人民不能昂首阔步于现代的重荷,必须铲除。“尊孔读经”那种僵化的德育,是钳制莘莘学子培养开放心灵和创发精神的枷锁,必须扬弃。线装书和机关枪大炮相比其价值实在微不足道,因此也不妨冷藏三十年,等到国家富强之后再从冰窖里取出来解冻亦不为迟。

第二次世界大战结束后,以色列为了建国,决定恢复只在宗教仪式中才使用的希伯来文作为日常通行的语言。这就好象要把天主教徒举行隆重弥撒大典时才使用的古拉丁文起死回生,使其成为今天在意大利人人都可说、可写、可读、可看的活语言。经过一、两代专家学者配合政府国策的努力,这个艰巨的文化事业确是成绩斐然;希伯来语不仅已成为耶路撒冷

的大街小巷中互相交谈的生活工具,而且也逐渐成为纽约犹太人追寻文化根源不可或缺的凭借。新兴的马来西亚共和国,为了强调文化的统一性,坚持以马来文为国语。这种本来并无书写文字的口头语不仅应运而生,而且大有成为东南亚通行语文之一的趋势。同样的现象在世界各地都可以找到例证。这种在近二、三十年才有目共睹的怪现象,当然不是五四时代的西化知识分子所能理解的。

文字改革是五四新文化运动的组成部分。不少在语言学方面有造诣的新文化运动者认为,中国的落伍保守和方块汉字有不可分割的关系。他们提倡白话文、强调口语文学,进行简化汉字的工作,甚至主张汉字拉丁化以达到废除汉字的最后目标。今天我们回溯这段历史,站在现代化趋向多元模式的基础上,可以断言,这种努力是混西化为现代化为一谈的特例。比如,日本无条件投降并由美国占领之后,曾有一度因受美国语文专家的影响把小学生的汉字减少到八百左右。朝鲜战争,特别是越南战争以来,日本的现代化突飞猛进,在工业制造方面大有凌驾西欧及美国的趋势,可是通行语言中的汉字不仅没有废除反而增加了一倍以上。目前电脑处理汉字的技术问题基本解决,从普及教育和大众传播的实用观点来批评汉字的言论更缺乏说服力了。

如果现代化与西化之间的混淆是使得五四主流知识分子不能有丝毫和国粹派或本位论妥协的理由,文化的有机整体观则是使得他们无法接受任何层次和形态的折中主义或调和倾向的理由。站在视文化为有机整体的观点上,西化论者不得

不坚持“全盘”的立场：要拥抱西方现代文化就不能挑三拣四。所谓“学其长处而去其缺陷”、“取其精华而去其糟粕”乃至“融汇东西”等等，都是讨便宜的心理在作祟。勇于接受西化是要付出代价的。固然，西方的基本文化内涵不限于“德先生”和“赛先生”两大项目；其中如以动力横决天下的浮士德精神造成了弱肉强食的人间悲剧，过份膨胀的个人主义养成了六亲不认的社会风气，极度扩展的竞争机制带来了唯利是图的掠夺和自相残杀的抗衡，强调权利而轻视义务的诉讼制度导致紧张、冲突、霸道、计较等等心理状态，也都是当代西方文化的表现。但是，为了“挣脱千百年来的封建礼教束缚，打碎宗法社会所特有的种种有形无形的精神枷锁”，这些代价即使不可免除也是值得偿付的。

梁启超和张君勱在第一次世界大战之后欧游返回，他们目睹了西方世界洗劫之余的惨状，领会了弥漫着整个社会的悲观情绪，亲尝了施宾格勒所描绘的没落感，于是对国内的西化论者提出警言，掀起了所谓科学和人生观的论战。姑且不问他们的论据是否凿实，运思是否缜密，他们所提出的问题是发人深省的。回顾“科玄之战”这一历史公案，我们可以心平气和地说，站在实证科学的立场，把不能证验的人生观问题消解成不可理喻的玄学，和不可知论乃至神秘主义之类的立场等而同之，未免太偏颇了。但是，这种偏颇之论，居然在辩难之际占了上风，也许和当时知识界混西化与现代化为一谈并且坚持西方现代文化为有机整体的观点有密切的关系。

既然代表唯一现代典范的西方富强之道是振兴中华的必

经途径,而民主与科学(富强之道的内涵)又是西方文化的组成部分,那么彻底西化和全盘西化便是救亡图存的康庄大道。这个结论是沉痛的,含着多少无可奈何的感觉和悲怆的情怀。王阳明七绝中的两句正是这种思路的归趋:“抛却自家无尽藏,沿门托钵效贫儿!”举一个例子即可说明问题。

近年来批判地继承传统的论争上,最平实的提法要算如何“善于把传统中的科学性、民主性的因素提取出来,加以发扬”了。和这个提法相对应的,即是如何彻底消除封建遗毒。把中华民族的优秀传统规定为与科学和民主同构的因素,正是用西方现代文化的典范来评价中国传统文化。结论是可以预期的:值得继承的优秀传统,经过知识社会学的大力发掘之后,还是微乎其微。相反地,必须彻底消除的封建遗毒却比比皆是。假若把还在中国人的行为、态度和信仰各种层面仍起着消极作用的封建遗毒列一清单,虽非罄竹难书也相去不远了。更有甚者,如果我们把疯狂破坏传统的“文化大革命”也理解为“封建旋风”而与六十年来的反传统主义却了无关涉,那么可以继承,值得继承的就更少了。

假若中国传统文化绝大部分是封建遗毒,也就是彻头彻尾的糟粕,而经过千辛万苦的考古发掘(例如,通过哲学史的解析,从故纸堆里找到遗忘多年的尚有进步意义的思想)所获得的文物(如荀子的自然观),又是极为粗糙的历史陈迹(如朴素的唯物论),那么五四西化论者要求我们把传统象包袱般一丢了之,或象赘疣般割得个干干净净,不是很合情理吗!

今天,中国的青年才俊一窝蜂地学理工,学企管,学国贸,

学外语,视中国哲学为畏途,视中国历史为死巷,致力于中国传统文化科研的队伍已出现老成凋谢、后继无人、资金短缺、设备陈旧、士气消沉种种弊病。这批敬业乐群的知识精英即使和专攻美国印地安土著文化的学人相比也难免没有见肘的窘迫之感。这并非偶发的浮面现象而已,很值得我们深思。

“文化认同”的现代涵义

五四以来的西化知识分子,由于把二十世纪的欧美社会理解成独一无二的现代模式,同时又把西方文化认定为有机整体必须全盘接受,他们对传统的批判是尖锐的、彻底的、极端的。前面已经提到,他们那种不遗余力的狠劲是沉痛反思的结果;不如此扫荡礼教的禁锢则中国绝无腾飞的可能。据说那时还出现过“四万万同胞,一个个浑蛋”的对联。那种恨铁不成钢、因爱之殷切而责之刻肤的急迫感、沉痛感,在类似的自嘲、自咎的文字中表露无余。中国传统文化既然和变幻无穷、争强好胜的世界潮流不相容,适应西方现代文化所创造的大趋势又是不可抗拒的命运,反传统主义便成为振兴中华不可或缺的共同意识了。

值得痛切深思的是,西化论者所理解的中国传统文化,除了封建遗毒之外,并没有什么丰富的内容。国粹派和本位论所提出的观点又多半是立足于宗法礼教的社会意识,甚至是为当时政权势力服务的官方条旨。把传统文化等同于封建遗毒固然可以获得震聋发聩的一时效验,但忧国之情思毕竟和五

分钟热度的匹夫之勇迥然异趣。假若忧国的沉痛感只能加强现象描绘的深刻性而不能引发创造转化的智慧,那么,无可奈何的悲观主义便应运而生。固然,从忧国的沉痛感所导致的悲观主义有其健康的积极意义。五四西化论者痛斥国人的“奴性”,甚至把中华民族忍辱负重的美德讥刺为麻木不仁,都是热爱祖国悲情的体现,也都有健康的积极意义。但是文化的开新终究不能从悲愤的绝望之情处起步。有人说中国传统文化必须置之死地而后生,这不失为一种有感而发的论点。应当详叩的是,“生”的基础和泉源究竟在哪里?如果说,传统文化的根必须枯萎之后才有再生的可能,那么这再生的文化是否以引进的外来思想为种子,和传统的关系只是在共同的土壤上先后胚胎、发芽而已?如果说,传统文化的根已腐烂,枯萎是不可避免的,我们不如自觉地将其铲除,让新种早日开花结果,那么这是否意味着我们已置身传统文化之外,只是观赏者而非参与者了?这类设想迫使我们不能不正视“文化认同”的问题。

“认同”在英文里和逻辑术语“同一性”或“一致性”是同一词。这个专有名词在五十年代末期由新佛洛伊德学派的艾律森教授所提出,作为描述青少年在人格发展过程中危机感特别强烈的阶段,即所谓“认同危机”的年龄。在欧美社会,“认同危机”的出现虽因人而异,但大半是在十七岁左右,也就是在刚进大学必须面临塑造自己成人形象的挑战的年龄。通常“认同危机”的出现既和人生意义等哲理问题紧密联系,又和生理发展,特别是性机能的成长,有不可分割的关系。因此在心理

分析学里,“认同危机”是一个多侧面、多因素的复杂课题。艾律森在研究马丁·路德的少年时期就用了这个概念来剖析路德改教的心理背景。注重客观条件的史学家多半认为艾律森的“心理历史”(以心理分析的方式来阐述历史中举足轻重的人物)是一种心理学上的归约主义,也就是片面地夸大了心理分析解释力。不过,“认同”一词从六十年代就在欧美学术界广为流传,几乎贯穿人文科学和社会科学的各种领域,目前的应用更为广泛:学科有学科的认同(比如美国的建筑学乃至哲学都遭遇过“认同危机”);社群有社群的认同,比如美国的民主党,经过兼容并包的扩展历程之后,最自由,最保守的成员都纳入其中,目前也有“认同危机”的迹象;文化当然也有文化的认同。如果我们追问一个特殊文化的基本价值取向是什么,我们也就接触到该文化的认同内核了。

“文化”一词的指涉极广。凡是经过人工处理的,如新石器时代的石斧,即属文化。因此,经济、政治、社会、民俗、艺术、宗教、哲学等都与文化有关。五十年代美国人类学家克罗伯和克拉孔,检视了一百六十多个关于“文化”的定义之后,把文化看作“成套的行为系统”,而文化的内核则由“一套传统观念,尤其是价值系统所构成”。为了论说的方便,我们也许可以从三个层次来认识文化的内涵:一、实物(如石斧),二、社会的风俗习惯,三、“自我意识”的体现(如文史哲乃至科学技术的创造)。讨论“文化认同”应同时顾及到其理想的观念形态和其现实的具体结构,既不能无视其历史过程又不能轻疏其有机整体。

“文化认同”这一概念的提出强调了文化的特殊性和具体性。世界上不存在任何普遍而抽象的文化；固然，作为西方现代文化特色的民主和科学可以用超越欧美特殊文化的理型标出（在此我们必须进一步区分民主和科学在普遍化的抽象化可能性上的歧异），但是严格地说，西方文化应当落实到英国文化、法国文化、德国文化和美国文化的层次才能分析得比较精当。既然每个文化都有其特殊性和具体性，那么一个特殊而具体的文化应当有其个性。从一个文化的基本价值取向来掌握其个性，便成为探索该文化的内在统一性（也就是文化认同）的课题。

在把现代化等同于西化的时代，大家相信现代化这股西化浪潮势必把古今中西的差异熔为一炉，将来只有西方的现代文化不可能有任何其他类型的现代文化。殊不知，在所谓现代化即是西化的历程中，英国、法国、德国和美国都有其特殊而具体的文化认同。在费希特发表《告德意志同胞书》时（相当中国洋务运动的阶段吧），德国和英法相比是较落伍的新兴势力，可是德国的现代化不仅不是英法化，而且在意识形态和政治结构方面还和英法长期保持抗衡的关系。其实，英国由不流血革命而发展成君主立宪的稳定结构和法国经过大革命之后政局一直动荡不安的共和制度，即代表两种极不相同的政治文化。五四时代知识分子所认识的西方先进大国中最典范的要算殖民地遍布全球的大英帝国了。曾几何时，今天英国已变成历尽沧桑的没落王朝，照目前的趋势看来，如果英国在处理劳资纠纷、爱尔兰独立运动、种族冲突及青年人的享乐主义等

大问题上不得法,将来要想和西班牙在国际经济竞争中决一高下就不很乐观,更不必提美国、日本和西德等工业强人了!以上这些散离的现象并没有什么特殊的信息可言,但至少说明了一点:在现代化的历程中西方多元文化所代表的是一些特殊和具体的实例(各有各的文化认同),而不是放诸四海而皆准的一般原则。

今天现代化的多元倾向己是有目共睹的事实。但是即使迟至六十年代,在美国专门研究现代化的“结构——功能学派”的社会学家仍坚持现代化是一单元的模式,甚至在行文时还常把现代化和美国化当作同义词来使用。无怪乎直到目前还有不少人把美国文化的特殊现象误认为现代化的必然归趋。现代化一词取代西化而在学术界广泛应用是近三十年的现象。要等到所谓后期工业社会出现了许多文化矛盾的例证,欧美学人才对现代化的价值和意义问题进行反思。这种反思被提到西方社会科学的日程上也只是近二十年的事。最近十年又有所谓后期工业社会即由工业社会转化为信息社会的过渡阶段的提法。现代化是否必须经过工业社会的阶段也变成了争论的课题。这个争论很有现实意义。假若我们判定农业人口减少和工业人口增加是现代化的重要指标,同时又决定以美国的农工比例作为高度现代化的准则,那么要等几个世纪中国的农民才会象美国一样降到不及全国人口百分之三的数字?假若必须如此才算先进,是否中国的现代化就遥遥无期了呢?难道中国一定走不出一条和西欧、美国、乃至日本大异其趋的现代化途径来?

应当指出,在今天国际风云变幻莫测的现代化进程中,十九世纪实证主义者把人类文明的发展规定为从迷信的宗教时代、经过形而上学的哲学时代、而进入科技时代的观点已不适用了。的确,任何单线的历史命定论都不能解释现代化的多元倾向。一般的理解是,现代化的推进必须建构在崭新的硬件(发达的交通电讯网、灵活的工业企管制度、稳固的财政金融系统、高效的中央和地方政府等等)和软件(开放的社会心理、丰富的文化生活、多样的文艺活动等等)两者之间巧妙配合的基础上。硬软两件如何在一个特殊而具体的文化中达到巧妙的配合就必须关注民族性格、社会心理和价值取向等重大课题。

从“文化认同”的角度来检视我们的民族性格、社会心理和价值取向,就不能武断地判传统文化为封建遗毒,不能用“强人政策”(或“弱者政策”)来丑化曾在塑造民族性格、培养社会心理、规定价值取向方面发挥过巨大作用的精神资源,不能以西方现代文化的标准为标准,不能把传统文化当作业已死亡或僵化的历史陈迹,更不能盲目地反对传统。我们应当培养自知之明,对传统进行全面而深入的反思:认识其个性,了解其内含,体会其动源,掌握其来龙去脉,如此方能争取到评价的资格,才能开展批判继承的文化事业。儒学第三期发展的前景问题就是以此为先决条件而提出的。

儒学、儒家传统与儒教中国

儒教中国的现代命运极为悲惨这已可以说是不刊之论了。但儒教中国是否因为科举制度的废除、专制政体的瓦解、宗法组织的崩溃就消亡殆尽了？文革时代所高唱的破四旧的口号，认为二十年的社会主义教育不仅没有慑服封建的牛鬼蛇神，而且孔家店的幽灵还大有借尸还魂的趋势，是否纯属虚构？今天，不少理论家和学术从业员经过对十年浩劫的沉痛反思，竟得出文革的反封建其实是最落伍、最狠毒的封建意识的突出表现的结论，这又是什么原因？五四时代打倒孔家店的呐喊，在今天深受反传统主义祸害的知识分子群中仍能引起如此巨大的共鸣，究竟是什么道理？

一般的理解是，阻碍中国强大、进步的潜势都和儒教中国的惰性有关：自然经济的保守思想是儒教中国重农轻商的组成部分，家族社会的封闭心理是儒教中国重礼轻刑的理论基础，权威政治的官僚主义是儒教中国重人轻法的必然结果。儒教中国的现代命运虽然悲惨，但它赖以残存的余威却象一条死而不僵的百足之虫紧紧地缠住多难的中国，使它不能腾飞。今天有血性，有灵觉的青年谁不真切沉重地体察到礼教的约束、权威的压迫、思想的禁锢和宗法的腐蚀？更严重的是，在民族的文化心理结构之中（也就是渗入我们的血液和骨髓之中，在我们的行为、态度，以及信仰各层次起着决定性作用的领域里）还残存着许多有形无形的封建遗毒。这种在民族的“集体

下意识”中根深蒂固的精神枷锁,用理智的光辉将其照察就困难重重,要想根本铲除任务更艰巨,而且只有通过知识分子群体的批判的自我意识的涌现才能达成。这就牵涉到如何正确对待儒家传统的问题了。

列文森判定儒教中国的没落确是如实的现象描述。但他似乎忽视了没落的儒教中国在中华民族的文化心理结构中尚潜存着无比的威力。当他在六十年代初期得悉国内举行孔子学术讨论会并对孔子作出肯定评价时,他即断言这不过是儒教中国寿终正寝之后,把孔子“博物馆化”的一项没有什么政治意义的文物措施罢了。可是等到“文化大革命”突然爆发,运动的矛头又指向儒家传统的时候,他困惑了:难道早就宣告死亡的历史陈迹居然也有如此巨大的现实涵义?即使批判儒家传统纯属政治斗争,这个传统的象征意义和当今中国的政治文化仍有密切的关系。可惜列文森在文革前期就去世了,如果他能亲睹中国近十年在意识形态方面的发展,他还会坚持《儒教中国及其现代命运》的结论吗?

“儒教中国”可以理解为以政治化的儒家伦理为主导思想的中国传统封建社会的意识形态及其在现代文化中各种曲折的表现。这也是国内一般所理解的封建遗毒。根据前面所提从三个层次来认识文化内涵的观点,“儒教中国”或封建遗毒是属于风俗习惯的课题,和儒家传统应有分疏。社会风俗习惯,由于长期的积累和积淀,有一种沉重的惰性,很不容易彻底变革。同时,一种价值、一个观点或一组行为既然成为风俗习惯,必有其合理的成分而且已在广大的群众中树立起神圣

的权威,要想自觉地、主动地移风易俗,需要通过精心设计的教育程序,只靠说理是不能达成的。比如我们认识到培养开拓型人才在改革事业中有举足轻重的作用,决定予以大力宣传,但要想改变社会上认为好孩子是“乖、听话、顺从”的风气,就不能只停留在盲目批判孔夫子讲究“温、良、恭、俭、让”的层次上。试问我们如果真相信文明礼貌和开拓型人才不相容,那么我们是否应当提倡不排队买票、不爱惜公物、不体谅他人的现代伦理来取代谦虚、朴实的落伍道德?据说开拓型人才必须在性格上有强烈的竞争意识,在思维方法上有强烈的求异欲望,而且有一种强烈的要求表现的本能。表面上看,这些素质似乎和儒家谦谦君子,求同存异和慎独修身的教言截然相反,但是,我们应当注意,竞争意识不应堕落到欧美青年习称的“老鼠竞赛”,因为如果竞争意识的格调不高,即使名列前茅也还是只老鼠;求异欲望固然可以另创天地,但是有深厚基础(也就是有训练有纪律)的创造精神毕竟和哗众取宠的出怪大不相同;表现的本能是有积极意义的,但没有自知之明的炫耀和实事求是的精神就有距离了。这些例子足以说明移风易俗绝不是一时兴之所致即能讲得清楚的课题。要想攻击已经成为风俗习惯的常识,我们不能不从正反两方面设想。

深一层来看,消除封建遗毒的利器不仅来自西方现代文化,而且来自儒家传统的本身,首先,我们必须认清,儒家传统和儒教中国既不属于同一类型的历史现象,又不属于同一层次的价值系统。儒教中国随着专制政体和封建社会的解体,也就丧失了既有的形式,目前在中国人的文化心理结构中仍有

无比威力的封建遗毒很可以理解为儒教中国在政治文化中仍发生消极作用的幽灵亡魂。要对付这些牛鬼蛇神靠西方请来的洋道士也许还不能胜任，必须借助中土独具的至大至刚的正气。这个话怎么讲呢？禅宗的《指月录》中有一段很有启发性的语录：

法眼问大家：“老虎脖子上的金铃谁能解下来？”大家回答不出。正好泰钦禅师来了。法眼又问这个问题。泰钦禅师说，“系上去的人能解下来。”

如果封建遗毒确是儒教中国惹的麻烦，那么这个症结还是要靠儒家传统来解决。不过，解铃和系铃人虽然都是通称的儒家，但一个是尚未经历自觉反思（也就是没有开悟）的凡夫俗子，一个是已能主动地批判地创造人文价值的知识分子。固然，解铃还是系铃人，可是其中真伪必须明辨。

儒学在汉武帝时定为一尊，《白虎通议》以三纲五常为主线所建构的儒教中国和孔孟之道所体现的人文精神确有联系。但我们回溯这段历史总不能得出孔子仁智双修的为己之学和孟子深造自得的大丈夫精神必然导致汉代王霸杂用的政治文化吧？董仲舒以天人感应的学说为专制政体厘定一套超越王权的大经大法和公孙弘以曲学阿世的手段开辟利禄之途也应当有所区分。元代王室尊奉朱学为官学，我们不能说朱子的哲学是在意识形态上为蒙古入主中原预先作了准备。如果说宋明理学是为封建社会服务的奴化人民的礼教，那么王阳明乃至其后学，包括王艮、何心隐、李卓吾，竟掀起反对礼教的狂风暴雨又作何解释呢？十七世纪启蒙运动的健将黄宗羲、顾

炎武和王夫之不是明末三大儒吗？如果儒教中国是提倡吃人礼教的恶魔，那么戴震所承继的儒家传统怎么又是唤起知识良心正视“以理杀人”的进步思想呢？

孔子、孟子、荀子、董仲舒、周敦颐、张载、程颢、程颐、朱熹、许衡、吴澄、王阳明、刘宗周、王夫之、黄宗羲、顾炎武、戴震等等，都是通过自觉反省、主动地批判地创造人文价值的优秀知识分子。他们是儒家传统的塑造者。要想彻底清除封建遗毒，我们不妨先认识儒者的真面目、了解他们的价值取向、体会他们的精神资源，这样我们才能取得评价他们历史功过乃至现实涵义的权利，也只有如此我们方能展开批判继承的文化事业。

儒家传统具有两千多年的历史，不仅是中华民族文化认同的基础，而且根据日本京都大学岛田虔次教授的提法，也是东亚文明的体现。这个传统，既成为中国学术思想的主流和中国知识分子的共信，又通过各种渠道（包括“贤妻良母”的身教和“乡约社学”的潜移默化）而渗入民族文化的各个阶层。即使民间的说唱文学、戏曲、格言、善书也都深受其影响。可以说，儒家传统是中国民族文化的构成要素，在人伦日用之间起着决定性的作用。

不过，儒家传统在先秦百家争鸣的诸子时代只和道、墨、法等家并列，没有成为一支独秀的显学。就是在罢黜百家、独尊儒术的汉代，儒家的五经虽然获得官学的正统地位，阴阳五行、养生方伎和黄老治术等思想在朝野都有极大的影响力。魏晋南北朝时代，即使门阀名教的势力犹存，儒学寢微则是自

共睹的史实。在魏唐佛学大盛时期,儒家经学和礼学的发展并没有中断,但中土最杰出的思想家多半是皈依佛法的大师大德,儒门淡泊的现象竟维持了好几个世纪。宋元明清是理学鼎盛的阶段,但在儒学复兴的宋代,中国南北分裂长达百年,北方的经学和文学(金代文化)和周程张朱的身心性命之学,无关涉,元代把朱熹的四书集注定为取士的标准,其官吏制度也打上了儒家文治的烙印,但道教、喇嘛教乃至各种民间宗教都大行其道,儒家传统的影响并不突出。明清两代颇有以儒术治国的倾向,科举取士,圣谕乡校,尊孔读经都是崇尚儒学的表现。但描述当时的宗教气候和精神文明不能忽视净土佛教、禅宗、白莲教,以及林兆恩的三教等在社会基层广为流传的情况。这些例证明确表示,儒家传统虽是中国学术思想的主流但绝不能以儒学来涵盖中国民族文化。

应当指出,儒家传统因为只是中国民族文化的构成要素,所以它所指涉的范围远较中国民族文化要狭隘,然而正因为儒家传统也是东亚文明的体现,它的影响圈又不仅限于中国民族文化的圆周里。因此,儒家传统不但是中国的,也是朝鲜的、日本的和越南的。如果把海外华人社团的价值取向也列入考虑,那么,广义地说,儒学传统也是新加坡的、东南亚的、澳洲的、欧美的。其实,儒家传统在中国民族文化范围内发展的态势固然对其现代命运有决定性的影响,但儒家传统既然已有更普遍的意义,它在中国民族文化圆周内运作的轨迹就不应是其历史进程的全部内容。我们若想一窥全豹,还得拓展更广阔的视野。

举一个历史现象即可说明问题。在中国宋明儒学发展的过程中,朱学成为官学之后,阳明心学在十六、十七世纪以解放思想、培养开拓性人才的姿态横扫思想界,取代了程朱理学的统治地位。这个史实曾诱导中国哲学史家得出心学兴起而理学衰颓的结论,甚至认为程朱性理之学那套僵化的教条主义是抵挡不住这种强调主观能动性的陆王身心之教的。可是我们如果检视朝鲜儒学的发展趋势,便会发现十六、十七世纪的李朝大儒,如李滉(退溪)和李珥(栗谷),不仅创造地转化了程朱理学而且站在认识中国陆王心学大盛的基础上,继续承接并发扬了程朱理学。不管我们如何评价朝鲜儒学,有了这层理解,我们至少不能武断地判定程朱理学被陆王心学所取代是儒学发展的必然规律。

我们正视儒学研究的重要性,一方面想要指出儒家传统是和中国民族文化中许多其他的大、小传统之间经历了既排斥又吸收,既抗争又融合的长期过程才使其文化认同的内核变得丰富、变得博大精深的。我们应当以平实的史学家的态度配合开放的哲学家的心灵,来对这人类文明史中多姿多彩的一页作出现象学的描述;另一方面为的是把儒家传统(主要是由孔子以来用全副生命在现实人生中体现儒学精义的知识精英通过群体的、批判的自我意识而创造出来的)和儒教中国区分开来。把儒教中国弄成半封建半殖民、也就是东亚病夫这步田地,儒家传统是要负责任的。但必须认识到,儒家传统也是使得中华民族“苟日新、日日新、又日新”的泉源活水;它是塑造中国知识分子那种涵盖天地的气度和胸襟的

价值渊源，也是培育中国农民那种坚韧强毅的性格和素质的精神财富。

儒学第三期的发展

提出儒学第三期发展的前景问题是针对列文森在《儒教中国及其现代命运》一书中断定儒家传统业已死亡一结论而发。列文森的观点前面已简略地介绍过。值得强调的是他根据特别观点而获得明确结论的思想背景。列文森是虔诚的犹太教徒。他分析儒家传统在中国现代史中没落的现象，作出悲观的评价，不仅没有任何幸灾乐祸或隔岸观火的心理在作祟，而且是在极沉痛和哀悼的悲愤之中进行这项历史解析的。的确，他是在深深地忧虑自己关切的犹太传统如何接受现代化挑战的悲愿中来研究“儒教中国及其现代命运”的。列文森虽然是一位从来没有旅游过中国名山大川的汉学家，但他对中国文化，特别是儒家传统，却有浓厚的感情。他的学生说他在敲撞儒家丧钟时常有流泪泣血的悲痛之感，也许没有夸张。他深刻地意识到，儒家人文主义经不起现代化中科学化、专业化和技术化的考验正意味着犹太传统也势必遭到类似的命运。推广来说，列文森的忧虑是所有人类精神文明的传统包括基督教、回教、印度教、乃至希腊哲学的现代命运。

列文森曾引用过一个发人深省的犹太故事。在传统尚未开始没落的时代，在进行祭祀的当儿，主祭者一举一动的象征意义，参与祭祀的人都能一目了然，他们都知道怎样行礼，也

都知道为什么要那样行礼。经过了一段时间,传统逐渐没落了,主祭者和与祭者虽然还能循规蹈矩地进行祭祀,他们对于为什么要那样作的理由已相当模糊。等到传统已衰亡的时代,祭祀不再举行了,大家只剩下了祖先们曾如此这般的记忆而已。现代化是一把摧毁传统的利器,没有任何精神文明可以幸免。

最近二十年来,欧美学界掀起一股重新估价各种现代化理论的浪潮,好象“现代化”这一概念本身也出现了严重的认同危机。至少,坚持下列观点的学人明显地锐减了:代表现代化的科技、企管等各式各样的新兴专业必然取代精神传统,而把全世界浓缩成一个统一规化的物质文明。相反地,愈来愈多的社会科学家,或从宏观的现象分析或从个人的价值取向,不仅肯定而且强调源远流长的精神传统。他们一致认定德国哲学家雅斯贝尔斯所称“轴心时代”的主流思想,如印度的兴都教(印度教)和佛教,中东的犹太教和以后发展出来的基督教及伊斯兰教,希腊哲学以及中国的儒家和道教,既然是人类共有的精神遗产,就应当成为现代文明的组成要素。六十年代以前对精神传统所作的反思多半是从配合现代化这股不可抗拒的大趋势而设想的。好象精神传统的价值必须从其现代化过程的积极作用这个功能的坐标系统中才能获得衡定。今天,站在某种精神传统的基础上,对现代化进行批判认识的学者却大有人在。传统和现代已不是绝然分割的两个概念;从传统到现代也不能理解为单线的进程。我们固然可以站在现代科技文明的高度来评价传统的得失,我们也不妨以传统的理想

人格来批判现代专家学者的狭窄。人类文明的发展是曲折的、辩证的。肤浅的现代主义和顽固的传统主义都不足以照察这曲折而辩证的洪流。

雅斯贝尔斯提出“轴心时代”一概念时,是站在一个哲学史家的立场,对在公元前一千年即已开始的人类文明的大突破进行提示性的考察。七十年代的初期,美国艺术及科学学院以雅斯贝尔斯的提法为基调举行了一个以欧美学者为主的国际会议。哈佛大学的史华慈教授提出“超越的突破”一概念来描述轴心时代主流思想的特色。根据他的论点,上帝、梵天和天命等大观念的出现显示了这一阶段人类文明发展史的共同趋向;即是把思想的焦点集中在体现“超越”的价值上。不过,近五年以来,学者们对这个论点提出了异议。突出超越性的解析模式既不能通用于中国的儒道,也和佛教的舍离与澄空大不相契。“超越的突破”一概念似乎是立足于犹耶伊斯兰三教而提出的论据,颇有以“一神论”为中心的意味。比较平实的提法是把“对终极问题进行反思”这个文化色彩不鲜明的心智活动作为轴心时代主流思想的特色。由于反思的途径不同,表现的精神文明的形式也大异其趋。犹太教突出“上帝”观念,以之为一切价值的泉源是一种形式;希腊哲学家从追寻宇宙的最初根源和物质的最后基础而导出“逻各斯”和“第一因”的观念是另一种形式。兴都教的真我、梵天以及佛教的苦寂灭道虽然都是印度文化的体现但其间的分别似较联系更为紧要。至于兴都教或佛教的价值取向都不能用“一神论”的观点来涵盖,这一点是更可以肯定了。中国的儒道两家也有类似的情况。因

此,轴心时代的主流思想,是多元的这个命题逐渐为大家接受。

假若多元的“轴心文明”在二十世纪的末期都还有历久弥坚的生命力;甚至放眼二十一世纪,它们好象仍然方兴未艾,那么列文森的忧虑,乃至他对儒家传统的哀悼是否过分悲观了呢?提出儒学第三期发展的前景问题正是要说明。从五四时期的西化论知识分子到列文森一代痛惜传统没落的知识分子对现代化和传统之间的复杂关系好象隔了几重公案,这既是时代的局限性也是学术界主动地自觉地坚持一种观点,即现代化必然和传统决裂的结果。列文森的悲观(在感情上不愿意看到传统的没落,在理智上又不能不得出传统必然没落的结论)和五四知识分子的乐观(传统可以象包袱般一扔了之)虽然形成一个鲜明的对比,但他们对传统,特别是儒家的传统的理解和对现代化,特别是以科技为核心的现代文明的认识,颇有相似之处。在他们看来,儒学绝对不可能有第三期发展的前景。

所谓第三期,是以先秦两汉儒学为第一期,以宋元明清儒学为第二期的提法。这种分期并没有历史的必然性,也未必是最妥善的方法。

先秦和两汉的儒学之间就有法家和黄老之术所造成的鸿沟。魏晋南北朝是儒学寝微的时代,坚持名教的领导权威固然推尊儒学,即使崇尚自然的哲人如王弼、郭象和贤士如阮籍、嵇康也都不妄薄周孔,至于南渡的士族大姓更自觉地以叙族谱、定家法的措施来维系礼教(这里的礼教是指以发挥礼乐教

化的感染作用来延续华族文化生命的社会机制)。另外,儒家经学研究在这个时代里也有显著的成绩。隋唐儒学以经学和礼学为特色,正是魏晋南北朝儒学进一步的发展。隋末大儒王通(文中子)的历史性曾在中外汉学界引起争议,不过《贞观政要》所体现的儒术很值得我们精心剖析。即使魏征等唐初杰出的政治家未必是把王通经世思想付诸实行的儒门信徒,然而他们以礼治国的精神和以王者师,至少是以帝皇诤友自立的气魄,在中国政治文化史中是儒家传统的光辉表现。这点应当没有什么争议。

北宋的儒学复兴必须溯源到韩愈和李翱。他们提出道统和心性的课题确为北宋六先生(周敦颐、司马光、张载、程颢、程颐)打开了一条从儒学发展内核谈身心性命之学的先河。不过,唐末和宋初是中国经济、政治、社会和文化各方面都发生巨变的关键时期。根据日本汉学家内藤湖南(虔次郎)的解析,唐宋之交是中国古代和近代的分水岭:贵族制度的崩溃,士大夫阶层建立,专制政体的完成,江南地区的繁荣,商业资本的兴起,都市化现象的出现都是例证。

宋代儒学的复兴究竟象征什么?象征后期封建社会官方意识形态的强化,还是象征贵族制度崩溃后,由通过科举考试而参与政权的士大夫阶层所代表的新社会的共同意识?

再说,北宋六先生的儒学虽然因为集大成的朱熹而成为南宋的显学,北方的金代儒学在辞章和注经方面有特殊的贡献也不容忽视。元代统一中国,把程朱理学带到北方而且以朱熹的《四书集注》为考试的标准之一,开明朝以朱学为科举取

士之蓝本的先河。平常,我们习称宋明理学,殊不知宋明之间的元代儒学(连同金代儒学)曾有一个多世纪独立发展的历史。如果我们把和明代同时的朝鲜儒学也列入考虑的范围之内,情况就更复杂了。一般的印象是,儒家传统是个庞大(有人说庞杂)的系统,这点是可以肯定的。

近年来,海内外的学者不约而同地比照西方近代史的发展阶段,把十七世纪中国思想界的蓬勃现象称之为“启蒙运动”。根据这个看法,满清入关之后,以程朱理学为官方意识形态的控制系统便成为启蒙运动遭受“挫折”(岛田虔次:《中国现代思维的挫折》)的重大理由。固然,十七世纪的“实学”(包括从西方引进的质测之学和关心国家天下大事的经世之学)可以理解为对空谈性命的王学末流的批判,但是如果把实学家和宋明儒学家当作对立面来处理,那就难免不犯范畴错置的谬误了!至于清代儒学,特别是乾嘉朴学的兴起应当从宋明理学发展的内部规律(比如程朱和陆王有关尊德性及道高学的争议)或从满清高压控制的外部条件来理解,那就更是众说纷纭了。

象以上所提有关儒家传统中尚无定论的课题还相当多,可谓俯拾即是。有这么些必会继续引起争议的历史悬案显示儒学的多样性,真是“横看成岭侧成峰,远近高低各不同”了。可是,我们虽然“不识庐山真面目”,但既然对其发展的大关节有所认识,也就把先秦两汉及宋元明清当作儒学史中的两个高峰峻岭。如果有人根据不同的观点把儒学史分成四、五乃至更多的阶段并且提议大家来讨论,第五、第六或第九期发展的

前景问题我们也不必执着“第三期”的提法。本来，分期是为了讨论方便起见而运用的权宜之计，并没有定然的客观有效性。

不过，我们应当正视宋、元、明、清时代儒学的复兴（也就是我们所界定的儒学第二期的发展）在比较哲学、比较宗教学和比较文化学的领域里都有深厚的意义。在欧洲史中，只有马丁·路德的新教改革堪与伦比。六十年代，当时在哈佛任教目前担任加州大学柏克莱校区社会系讲座教授的罗勃特·贝拉先生，在一篇极有影响的论文中指出，从比较宗教学的立场来看人类文明的进化，只有基督教经过了马丁·路德的改革才从中世纪的信仰转化为推动西欧资本主义的精神泉源。其它的历史宗教（也就是前面所提的“轴心时代”的精神文明）好象都没有起过促进现代化的作用。这个解说的理论根据来自麦克斯·韦伯。我们现在不必详扣韦伯名著《新教伦理和资本主义精神》的理论体系。值得一提的是他把马丁·路德改革以来方出现的基督教的工作伦理视为西欧工业资本主义兴起的重大原因。这种推理是建构在一个极为精巧的悖论上：卡尔文教派因强调宿命论反而激发了教徒们在拓展企业上奋勉精进而在日常生活中刻苦耐劳的清教徒精神。这种发自内心的律己和勤奋原是为了体现上帝恩宠的，但其非神学所预期的社会效验却是资本主义的形成和发展。我们姑且不问韦伯理论的功过，但他把新教伦理和资本主义精神联系起来，确有发人深省之处。近年来，贝拉教授已修正了他唯独基督教才和现代文明有特殊关系的论点。宋明儒学根据他已修正的看法可以说也是一种有创造转化功能的意识形态，因此和中国乃至

东亚的现代化有密切的关系。把宋明儒学理解成阻碍中国“启蒙运动”向前推进的精神枷锁是把儒教中国和儒家传统混为一谈之后所导致的结论。其实“启蒙运动”的健将无一不是儒家传统的成员：晚明三大思想家黄宗羲、王夫之、顾炎武不待说，躬行实践的颜元及其弟子李璠和痛斥“以理杀人”的戴震也不例外。要想把十七、八世纪开拓型的知识分子划到儒家门墙以外，就好象要把狠批教会腐化的丹麦神学大师基尔凯郭尔排出基督教的行列。

不必讳言，儒学第二期的发展是中国十九世纪中叶以来因受西方的撞击和挑战而被迫走上一条曲折坎坷的现代化道路的重要“背景理由”。然而，若要进行比较深刻的历史反思，我们不能只注视十九世纪后期才出现的困境就得出宋明儒学在中华民族文化中所起的作用以及所有的功能都属消极的结论。概括地说，儒家传统成为东亚文明的体现是经过了十三世纪的中国、十五世纪的日本几个漫长而艰苦的阶段。儒家传统所塑造的价值取向：其内在逻辑是什么？其本体——宇宙论的基础又是什么？其理想人格如何培养？其认识方法又如何掌握？是个很值得探索的课题。我们可以从认识儒家的价值取向着手，来理解儒家的文化认同；也许我们永远没有一窥儒家真面目的福分，但既然身在其中，我们不能放弃提升自我意识和加强自知之明的权利，也不能逃避承担过去和策划将来的义务。

前景问题

环视我们这个变幻多端的世界，一种忧患意识的出现确是二十世纪人类自我认识的特色。凡是科技万能和资源无穷等人定胜天的乐观主义，在成长极限和生态平衡等新人文主义的照察之下，即显得肤浅而片面。人既是万物之灵又是足使天地同归于尽的恶魔。轴心时代主流思想所体现的精神文明经过几近三千年的努力所积累的人生智慧，很可能被掌握在我们手中的爆破力毁之一炬。以动力横决天下的西方现代文化为人类创造了史无前例的富强，但也把人类带到了永劫不复的地狱边缘。因此为人类的继续生存和全体福祉寻求一条可行之道已成为东西方知识分子进行比较文化研究的共同意愿。

由于交通电讯、大众传播、旅游观光和商品供销等现代企业的急速发展，地球显得愈来愈浓缩。人种与人种，社会与社会，文化与文化之间的交流和渗透频繁之后，求同存异的普遍性和求异存同的特殊性都一起涌现。综观人类文明发展史的全幅历程，我们生存的二十世纪可以说是大整合及大分裂都达到史无前例的程度。远在天边即在眼前的经验通过卫星电视已是世界各地人民司空见惯的常识。不论从能源枯竭、环境污染乃至核战威胁的危机意识或从和平共存、同舟共济乃至天下为公的大同精神立论，全球各地已普遍出现了整合的倾向，意味着东西南北表面上迥然异趣的地带都将成为一个复

杂而庞大的世界体系中的有机组成部分。跨国公司不过是这种倾向的侧面之一。

和这种倾向冲突、矛盾但却同时出现而且继续并存的另一现代文明特色即是大分裂。在纽约,足不出户毫无旅游经验的坐贾可能和经常奔波道途每月往访东亚的行商住在同一层楼的公寓里。诺贝尔物理奖得主的邻居可能是深信上帝在七天之内创造世界的基督教根源主义的信徒。情同手足的兄弟因为政见上的歧异或商业利益的冲突而成为路人的现象也相当普遍。这都表示象纽约那样体现现代文明的大都会,不是一个有机整合的社群而是由无数不同价值、不同信仰、不同种族、不同语言的群体和个人所形成的社会。在六十年代初期,美国知识界还强调大熔炉的观点。近来,取而代之的是寻根意愿的强化。因此象征美国精神的图案已不是被主流同化,也就是被以盎格鲁-撒克逊后裔为主的信仰基督新教的白种人的文化所消解的大熔炉,而是由各种族,各文化共同镶嵌的多彩多姿的艺术精品。这种不求必同而希望在异中发现共性的意愿是想综合特殊性和普遍性所作的一种努力。

置身于目前全球各地都出现了整合与分裂两种冲突乃至矛盾现象互相影响、互相转化的情境中,来考虑儒学第三期发展的前景问题,既非含情脉脉地迷恋过去也不是一厢情愿地憧憬将来,而是想从一个忧虑意识特别强烈的人文传统的现代命运来认识、了解和体会今天中国、东亚乃至世界文化认同。既然儒学第三期发展的前景是以问题的形式标出,我们就提出三个具体的问题,作为本文的结语:

一,在中国,为了坚持开放政策,为了推展四个现代化,为了赶上西方先进诸国的经济水平,为了建设中国式的社会主义文明大国,深入广泛地批判封建意识形态是有浓厚现实意义的思想工作。儒家传统能否超脱保守主义,权威主义和因循苟且的心理而成为有志青年的价值泉源是其能否进一步发展的必要条件。这项工作极为艰巨,真可谓头绪纷繁无从下手。但如何引得其源头活水来是中心课题。

比如,社会上流行着批判“中庸之道”的观点,以为这是“我们几千年来的‘大国粹’,随大流、怕冒尖、取法于中”。其实,用这种“人怕出名猪怕壮”的世俗观点来责备儒学精义是把孔孟痛恨的“乡愿”当作中庸之道的见证者;把刺而不痛、麻木僵化的“德之贼”和体现“执着”的道德勇气和在复杂的条件中取得最佳配合的道德智慧的儒者混为一谈。如果我们不甘愿停留在文革时代的理论水平,我们就不应盲目地把“枪打出头鸟”之类的俗见和儒家传统中的金科玉律相提并论。当然,即使是儒家传统中的金科玉律可以乃至应当扬弃的必然很多。不过这要靠较高水平的理论解析才能完成任务。扬弃的工作必须立基于批判继承的事业上才不致堕入莎翁所谓“满是音响和愤怒,毫无意义可言”的格套之中。“中庸之道”确是儒家传统中值得汲取的源头活水,但“哀莫大于心死”,如果一个人已经死心塌地坚信“中庸之道”就是他所理解的那样,而且作为儒家《四书》之一的《中庸》是不屑一顾的老古董,那么至少对他而言“中庸之道”已经没有任何说服力了。

二,在东亚,不少知识分子(特别是在经济发展、政治文

化、社会心理、价值系统等学术领域里从事科研的专家学者)已意识到儒家传统在工业东亚的五个地区:日本、南朝鲜、台湾、香港和新加坡发挥了寻引和调节的作用。具体地说:儒家传统从重视全面人才教育,提倡上下同心协力、培养刻苦耐劳的工作伦理,和强调为后代造福等侧面树立了一个东亚企业精神的典范。目前,因为国际市场的外在压力和国内企业结构本身的弊病,除日本之外的东亚五条龙正面临着二次世界大战以来最严重的经济危机。儒家传统所体现的勤劳、沉毅、坚韧及勇猛精进的优点更是不可或缺的精神资源。

儒学研究在今天东亚的学术界已蔚然成风,但是,如何摆脱政治化的枷锁(也就是说不成为少数既得利益者控制人民的意识形态)和狭隘的实用观点,站在较高的思想水平,以较广的文化视野来探究儒学传统的价值取向是儒学能否进一步发展的先决条件。

三,在欧美,儒学作为一种哲学的人学,不仅是学术界的科研课题也是注意通才教育、道德伦理和人文思潮的知识分子所关切的学说。但和耶、犹、伊斯兰、印、佛,及希腊哲学相比,儒学在西方可以说还是个未知数。不过,正因为如此,儒学研究可以在和现实牵连较少的“象牙塔”里推展,不失为一种养精蓄锐,隔离沉思的机缘。可是,儒学研究必须从不探求价值、不深扣哲理、不研究宗教的传统汉学的实证和实用主义里解脱出来,和西方的社会学家、哲学家、神学家和比较宗教学家进行长期而全面的对话,严格地说,儒学能否对今天国际思潮中提出的大问题有创建性的反应是决定其能否在欧美学术

界作出贡献的重大因素。

儒家传统是入世的,但又不属于任何现实的权力结构。它和中国乃至东亚社会复杂的关系网络有千丝万缕的联系,但它又不只是中国和东亚社会的反映。儒家传统没有教会、庙宇、道观之类的组织,但它却成为塑造中国知识分子文化认同的主导思想。儒学是对人的反思,是知识分子自我意识的体现。从事儒学研究因此不仅是离世而独立的学术工作,但更不能随俗浮沉,沦为政治权力结构中的奴仆。儒学要有进一步的发展,必须接受西化的考验,但我们既然想以不亢不卑的气度走向世界并且以兼容并包的心胸让世界走向我们,就不得不作番掘井及泉的工夫让儒家传统(当然不排斥在中国文化中源远流长的其他传统,特别是道家和佛教)的源头活水涌到自觉的层面。只有通过知识分子群体的、批判的自我意识,儒学才有创新和进一步发展的可能。

结 语

国内最近这三、五年来掀起了一股对中国传统文化进行反思,对东西文化进行比较研究的浪潮。中国哲学史范畴体系的探究,对中国人的思维方式,特别是辩证法的体察,对先秦诸子、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛教及宋明理学的综述,对中外文化交流史的分析,对主流思想家的评介,对民间宗教及少数民族风俗习惯的描绘,对中国人的美感经验、伦理关系和文化心理结构的阐释,对中国理想人格(圣贤、真人、君子、仁者

等)的认识,对中国文学理论及文学批评的讨论都意味着学术界、知识界和文化界在对中国传统文化进行反思时,不论是在选题、方法、进径上都出现多样性。这种从多侧面、多渠道、多角度来了解传统的开放心灵是导致出版界生气蓬勃的主要原因。

在这个崭新的形势中,提出儒家第三期发展的前景问题,为的是把中国传统文化中受政治化最彻底、受批判最惨烈而且争论性最大的传统也提到学术、知识和文化界的日程上,为关切中华民族文化认同的中外人士多提供一个对话的课题。不过,这个课题所牵涉的层面极广,挂一漏万是难免的。如何从散离的点,连接成线,进而构成面面顾到的有机整体,是我们努力的方向和目标。

(1985年8月于庐山,原载香港《明报月刊》

第21卷第1、2、3期,1986年1—3月)

儒家人文主义的 第三期发展

维塔利·鲁宾在他的《儒学的价值》一文中说：“本世纪后期的数十年间，人们在中国大陆以外的地区目睹了一个十分重要的思想与文化生活上的现象：儒学的复兴。这个大约已进行了三十年之久的运动被称为‘新儒学运动’”。^①对于我们这些侧身于这场运动之中的人来说，鲁宾这些令人鼓舞的话显得特别珍贵。在这个久已寂默无声的儒学荒漠中听到这样带有同情与理解的话语，真是感到十分欣慰。虽然我没得机会与鲁宾先生面谈，但我可以从他的著作文章中听到他内心的声音，感受到他的智

^① 维塔利·鲁宾《儒学的价值》，*Monist* 第38卷，第1期，第72页。

慧与探索精神。鲁宾不仅是用他的头脑,而且实际上是用他全部的身心去思想的。

在这篇文章中,我要谈的正是鲁宾最感兴趣的题目,即儒家人文主义第三期开展的可能性的问题。为方便起见,我将从列文森对儒学的解释与看法谈起。在对此历史背景做一简要回顾之后,再从儒家中国的现代转化的视角对当前形势作一评估。然后以对历史的前瞻来结束本文。

问题提出

儒家人文主义的第三期发展是否可能的问题,吸引了学习中国思想史的学生们达数十年的时间。在理解现代中国思想家对于西方影响所作出反应的困境这个问题上,约瑟夫·列文森极力对此作出了否定的回答^①。然而,有幸与列文森直接接触的人都知道,这个“历史学怪杰”关于儒教中国及其命运的论断,不仅是一个客观的结论,而且还是一首诗人哲学家的哀歌。据说列文森对儒家人文理想的终结深感痛苦。然而,尽管他对儒学先贤极为尊敬,但仍然得出结论说,在日益职业化的社会中,那种儒生治国的理想是一去不复返了。列文森评论道:当儒学得以生存的封建社会衰败时,儒家人文主义在这种背景下的消失乃是不可避免的^②。

^① 约瑟夫·列文森《儒教中国及其现代命运》,加利福尼亚大学出版社,1968年。

^② 《儒教中国及其现代命运》总论,第10页。

在列文森对这个问题的解释中,有一个重要的假定是来自马克斯·韦伯对现代西方世界特征的描述,即理性的胜利的观点。韦伯书中一个明显的含义是,当由加尔文教资本主义精神所导出的现代化进程发展于欧洲并席卷世界时,所有的传统生活方式都将被摧毁。科学与技术的力量最终将使得作为不同文化因素的那些主要古代宗教失掉效力。将来统治世界的,不是传统的文人,而是技术专家。在列文森看来,儒家人文主义,只能在一些以写诗和幻想自娱并珍爱这种理想的人头脑中一息尚存。儒学遗产可能仍然在这种“没有围墙的博物馆”中占一席之地,尽管它是靠着韦伯所称的那种“官僚机构”来进行统治的。然而,作为一种充满活力的知识力量的儒学,其在二十世纪复兴的希望是十分渺茫的。

列文森对儒教中国的命运所做的解释可能是武断的。但是这种认为儒学在现代中国只具有历史上的意义的结论,则被当作一种自明的真理而被广泛接受。列文森观点之影响力的一个最明显的例子,就是西方学习中国近代史的学生们都认为“五四”运动前的儒者是传统的、保守的或是反动的。在他们看来,儒学传统与理性的、科学的现代主义相悖这一点乃是确定无疑的,现代化的崛起必然要求儒学传统的消亡^①。

不少学者试图找出一些另外的解释模式,来探索那些“传统主义者”、“保守主义者”和“反动派”的生活与思想,以便了解他们如何同那些“现代的”西方问题进行艰苦的奋斗。此项

^① 《儒教中国及其现代命运》,第110—125页。

研究成绩斐然。在那本名为《变革的限制》的论文集中,精神的价值被包括进儒家保守主义的范围之内^①。这本书对于那种思维老套,即认为传统中国政治文化为权威主义、老人政治和男性沙文主义的取向所统治,乃是由于儒学所造成的观点,不啻是一剂良药。艾恺对梁漱溟的研究生动地表明了那种把儒家理想应用于二十世纪的乡村建设的尝试^②。梁氏可能是一个十足的“最后的儒家”,但是他所倡导的儒学则可能比那些在中国有很大影响的现代意识形态,比如自由主义、民主主义和科学主义,无论是在理论上还是在实践上,都有更长的寿命。

托马斯·梅茨格对所谓新儒家人格的“困境”之说,找到了一个富有思想激力的答案。他的书对韦伯式的儒家伦理解释,即认为儒家伦理只是“适应世界”的看法,形成重大的挑战。梅茨格表明,典型儒家那种处在内圣外王之间的困境,同在清教徒内心禁欲精神影响下的加尔文教一样,极可能产生出一种内心强烈的精神活力。在他看来,儒家是根据自己的文化理想来改塑世界,而不是简单地改变自己以适应现状。但被梅茨格所描述的那种新儒家的令人沮丧的现状,即其本体论的假定被生存条件所不可避免地压迫和限制,因而陷于停滞的看法则颇有争议。他宣称西方影响实际上为新儒家逃出其不堪的困境提供了一个机会的观点亦是大可怀疑的。然而,他

① 《变革的限制》,傅乐诗编,哈佛大学出版社,1976年。见张灏、林毓生、杜维明等人的文章。

② 艾恺《最后一个儒家》,湖南人民出版社,1988年。

认为儒家伦理具有那种韦伯意义上的转换功能却是言之成理的^①。

一种除了对新儒家外部传统活力之外,亦对其内心轨迹的坚实的探索,起源于 50 年代早期的美国,领导人是狄百瑞(Wm·Theodore de Bary)。这些人在美国和欧洲召开了一系列的学术会议,以鼓励东西方的学者来进行第二期儒学人文主义的研究工作。最终出版的四部论文集,表明了他们对深藏于新儒学思想家生命与哲学中的意义探索所做的努力^②。如果没有当代儒家的典型人物的积极参与,如著名的美国的陈荣捷、日本的冈田武彦、香港的唐君毅等人,这个努力是不可能有的结果的。靠了这种堪称模范的努力,他们激起了整个一代的美国学者,以当代的西方理论为工具,承担起理解与诠释儒学“密码”的艰巨任务。

表面上,列文森对儒家中国的命运的看法与狄百瑞关于当代儒家济世方法的观点是正相对立的。从列文森逝世的 1969 年以来,政治事件表明儒学命运在中国仍然是一个为人们所关注的问题。几乎没有人怀疑儒家传统与中华人民共和国的政治文化之间的联系。工业东亚的兴起,其在制造业与高科技产业中同美国和西欧在最近二十年的竞争则成为另一个

① 托马斯·梅茨格《摆脱困境:新儒学与中国政治文化的演进》,哥伦比亚大学出版社 1977 年。中译本江苏人民出版社。

② 《明代思想中的个人与社会》、《新儒学的展开》,狄百瑞编,哥伦比亚大学出版社,1970、1975 年。《原则与实践:新儒家与实学论集》,狄百瑞与布鲁姆编,哥伦比亚大学出版社,1979 年。《元代思想:蒙古人统治下的中国思想与宗教》,陈学霖与狄百瑞编,哥伦比亚大学出版社,1982 年。

佐证。它那种真诚地利用特殊文化发展战略的策略,在儒家伦理与东亚企业精神之间的联系上,提出了一个具有挑战性的问题^①。一些社会学家,被所谓“前儒教国家”(包括日本、南朝鲜、香港、台湾和新加坡等国家和地区)的经济发展所吸引,曾提出一些诸如“当代资本主义”、“第二种现代精神”之类的新概念,来解释这种新现象^②。如果列文森复生,不知他是否会改变自己的观点?

作为思想史家,列文森必须在其全部研究工作的背景下探索历史上的思想家。在这种情况下,他所注意的是儒家在现代社会中产生出创造性理论的能力。他认为儒家在这方面有严重缺陷。他在当代中国没有发现富有创见性新思想的知识分子。实际上,他认为儒学根本没有那种创见性发展的要求,以便在与理路清晰的西方思想的实际较量中,或是对古代思想的反思中,成为一个生气勃勃的新传统。但有人认为,如果列文林看到过像熊十力这样的形而上学家,或是唐君毅这样的文化哲学家,徐复观这样具有忧患意识的知识分子,或是牟宗三这样的理想主义的思想家,那么很有可能他会改变自己的看法。

由于狄百瑞与其同仁的努力,我们对宋明儒学大家们的生活与思想的了解与日俱增,在这种情况下,列文森的观点更

① 杜维明《儒家伦理与东亚企业精神》,见《今日儒家伦理:新加坡的挑战》,联邦出版社1984年,第三章。

② 彼得·博格《一个东亚发展模式吗》,见《东亚发展模式研究》,彼得·博格编,美国布鲁维克和英国牛津,1988年,第3—11页。

加使人感到刺激。朱熹(1130—1200)、王阳明(1427—1929)的时代是一去不复返了。即便是戴震(1723—1777)所具有的那种辉煌气象,在近代以来儒者们的哲学著作中也很难见到。许多所谓儒学道统的尊奉者们的所做所为,常使人想起吴敬梓的《儒林外史》中的人物:卑劣、肤浅、自私、空谈。鲁迅对于那种名义上的儒生的讽刺,确是这些人思想陈旧、麻木不仁情况的真实写照。我们对儒学的历史知道得越多、越清楚,也就越可以肯定,晚近儒学的种种结果并不符合儒学的真正理想。

把朱熹的“体”、“用”概念同张之洞所列公式——“中学为体,西学为用”相比较,便可以清楚地看到,一个本身富有活力的精妙的理论范畴,怎样变成了没有任何理论思维内容的工具。当然,这并不是说张之洞把像体用这样的中国传统哲学范畴应用于近代没有任何意义,实际上,他的这个公式可能是柔化西方影响,使之易于被接受的一个最合适的方法。然而,以一个富有创见性的思想标准而言,面对西方文化的挑战,张之洞的二分法表现出儒学对此做出的反应是如此之贫乏。列文森把这归为现代中国精神上认同危机的表征,并以此作为现代中国思想界中众多一厢情愿的幻想的主要特征,在这点上,他是正确的^①。

从更深的层次来看,列文森对于儒家人文主义的第三期发展之可能性的问题所持的消极观点,正好可以作为对此问题进行探索的绝妙的出发点,使此问题得出一个积极的结论。

^① 列文森《梁启超与近代中国精神》,哈佛大学出版社,1953年。

换个角度看,这个有可能为人所认识的具体的过程应该有一个始点,这就是我们必须承认,由狄百瑞与其同仁所研究的儒家世界已经不复存在。认识这一事实所带来的思想挑战意义,狄百瑞与其同事们知道得很清楚。然而这并不意味着对于儒学复兴的希望,仅在于复活过去的儒学。在儒家的象征符号中,旧瓶装新酒仍然具有确定无疑的可能性,但这样做的前提是,无论这个任务是多么的困难与艰巨,现代儒学必须重新具有创见性。

当一个传统的普遍真理的原初确定性受到了广泛的批评之后,再着手恢复其意义决不是一件容易的工作。它要求克服那种疏离感,并且要求把以死文字为表现手法的经典与活生生的现代信息之间接通,而这将是复杂而困难的。对于宋明儒学大师的生活与思想进行系统的研究与探索,只是这件工作的第一步。单一的学术上的努力不会带来思想上文艺复兴的结果。埃及学家,或是在这个意义上的佛学家,都不可能为那些古老的文献带来活力。同样,汉学家的孤军奋战也不会为儒家学统带来一个新纪元。这牵扯到无数的政治、社会和文化上的因素。20世纪80年代对儒家突至的兴趣,正好同60年代的反儒学倾向尖锐对立而出乎人们的预料之外。至今没有一个好的解释模式来帮助我们来对这种广泛开展的情况作出估价。无知的迷雾如此厚重,我们完全受外在力量的支配,而这种力量又常常难以为我们所了解。

这种迷雾似的感觉,差不多可以说是一种困境,对儒家来说并不陌生。虽然孔子并不特别为自己的命运担心,但据说他

曾为其学说的命运而担忧^①。他对这个自文王、周公传下来的文化传统的纯正的关心,被孟子、荀子和其它的儒家圣人所继承。这个传统的思想后来中断了。在韩愈(786—824)那些著名的文章写出之前很久,用一种特殊的方法来保证道统的延续的工作就已经开始了。韩愈独一无二的功绩是由于他把道统定义在人道之中,以便与佛教的教义相对抗。自张载以后,新儒家把这种传统作为其终极关怀的内容。一种忧患意识深入新儒家学者们的心中,他们认为,如果儒家之道没有继续体现在他们的日常生活中,它就会消失,即所谓“丧斯文”^②。

历史背景

韩愈这种儒学道统自孟子以后便中断了的说法,为宋明时期儒家学者们广泛接受。但是从历史的观点来看,这只是一种粗陋的夸张说法。它忽视了这样一个事实,即在汉朝(前206—220)时,儒家政治便已牢固地建立起来。在法家官僚的儒家化与儒家道德价值政治化之间的相互作用,是汉朝统治机制的活力所在^③。随后的魏(220—265)、晋(265—420)时代,在历史上通常被称为新道家时期。一般认为,在汉帝国衰败之后,儒术也就崩溃了。但如余英时和其它一些学者指出

① 《论语》7:3。

② 《论语》9:5。

③ 参见侯外庐《中国思想通史》第二卷,人民出版社1957年,第172页—180页。

的,儒家化的生活方式在整个社会的水平上不仅仍然保持下来,甚至有所发展。门第、宗派和家规等都在这时出现,都打着儒家的招牌。尽管儒家政治制度已经衰败,但这一切清楚地表明,儒家规范在社会生活中仍扮演着重要的角色^①。

即使是在隋朝(581—618)和唐朝(618—907),佛教在这时的中国社会中成为占统治地位的精神力量,对儒家的经典、历史和礼教的研究仍在继续发展。十三经注疏的完成、唐律的编定、伟大的历史传记著作和官史的写作与修订、连同对于儒家礼仪辛勤努力的分析,都赋予唐朝时对儒学的高水准的研究以重要的意义。

这样,从孟子到韩愈,我们看到的是儒学范围的扩大,在它全面的笼罩下,政治与社会实践已被包括进儒学的范围之内。具有讽刺意味的是,正是在儒家政治形式正式化和社会儒家礼仪化的情况下,才使得韩愈为儒学的真正意义失传一千多年而哀痛不已。韩愈和其它儒家卫道士想建立的,不是儒学枝梢末流,而是儒学真理的繁荣兴盛;他们所希望的是真正的儒学生命之道的显现。这种基于儒家精神所进行的,对其全社会方位的寻求,导致对儒学结构的重新解释与定义。儒家的卫道士们对于只作为政治意识形态和社会规范的儒学再也不会感到满意。他们认为圣人们的教诲应当作为他们生命形式的中心。确实他们对政治和社会非常的关心,但他们将儒家的自

^① 见余英时《汉晋之际士的新自觉与新思潮》,《新亚学报》第5卷1期,香港1959年。

我实现作为一种终极关怀。他们明白无误地设置了一个先验存在的东西,并由自我修养中辐射出政治与社会的实践。重新建立起的“性命之学”的特征,便是古典儒家“内圣外王”的理想。

毫无疑问,如果没有佛学在中国的兴起,没有佛学的中国化运动,决不会有儒家人文主义的第二期开展^①。尽管整个儒学功能在社会上增强,但从第三到第十世纪,佛学的介绍、成长、成熟和改造成为这一时期中国思想史的主流^②。从比较文化的角度看,这是人类文化传播史上最重要的事件之一。印度佛学对中国所产生的广泛、深刻和持久的影响,表明了一个含义深远的现象^③。它至少说明了这一点:佛学所具有的世界意义和中国精神的接受与包容特性。

面对佛教的挑战而产生的新儒家思想,常常被描绘为唐代世界政治精神的背离。被狭隘地规定的官方正统思想的产生,可能会给人这样一个印象,作为政治意识形态的新儒家,不可避免地要同一种仇外文化主义的形式相联系。从宋朝到清朝的中国历史是一部被征服攻占的历史。由于它在修史中对正统性和文化上确定性的强调,使新儒家常常引起一些人对其民族性和原初民族情感方面的兴趣。然而,将新儒家同排

① 关于这个问题可以参考以下著作:艾里特·翟舍尔《佛教对中国的征服:早期中世纪的中国对佛教的吸纳与传播》,Briu1959年;陈观胜《佛学的中国化》普林斯顿,1973年。

② 亚瑟·怀特《中国历史上的佛教》,斯坦福大学出版社,1959年。

③ 陈观胜《佛学在中国:一个历史的考察》,普林斯顿大学出版社,1964年,第471页—486页。

外主义的中国国民性联系在一起,完全是一种欠考虑的做法。只要将几个特殊的时代,如宋、明时期排除在外,历史的真实性便明白地显示出来了。考察一下新儒家的发展历史,我们可以看到,儒学这个名词不仅包括宋明儒学,而且还包括金代(1115—1234)、元代(1271—1368)儒学和清代(1644—1912)儒学。如果将其范围再扩大一些,它可以包括朝鲜的朝鲜朝儒学、日本的德川时期儒学和越南李朝时期的儒学。当我们认识到问题的复杂性时,我们就会发现,“新儒家”这个名词极易使人产生错觉。

第二期儒学开展的一个明显的特点是它向朝鲜、日本、越南的传播。如日本学者岛田虔次所指出的,那种认为儒学只是中国所有的看法是狭隘的,它同时还是日本、朝鲜和越南的^①。儒学同佛教、基督教和伊斯兰教不同,它不是一个世界宗教,它从来也没延伸到东亚以外的地方。它仍然没有超越语言的限制。虽然现在英译本的儒家经典到处都有,但似乎儒学真义的显现,仍然无法摆脱中文的表达方法。但至少有一点对我们来说是认可的,如果儒家人文主义第三期的发展是可能的话,其中所包含的信息便可以用除汉语以外的其它语言来传播。

列文森对文学和语言之间关系的推论对于这个问题特别中肯^②。儒学于10世纪的复兴,滥觞于一个新的认识史阶段,

① 岛田虔次《战后日本宋明理学的概况》,《中国哲学》第7辑,北京1983年。

② 《儒教中国及其现代命运》,第471—486页。

部分地是由于它创造了一种新的语言,实际上是创造了一种新的文法。宋儒从道教和佛教中吸取了许多东西,他们关于自我修养的词汇,由于道教和佛教思想的渗入而极大地丰富了。一种强烈而开放的认同意识,使他们能够从其它的宗教伦理传统中汲取营养,利用它们的符号资源,但却不失掉自身的精神取向。由于他们拥护一种极具包容性的人道,这种人道既不拒绝也不轻视自然与天道,所以他们试图把广泛的经验合并起来,作为其终极关怀理想的一个基本的部分。他们坚信他们的思想与现实合一的可能性,而且形成了他们所谓的“实学”^①。对他们来说,“性”与“命”、“身”与“心”、“理”与“气”都是真实的。他们作为共同的事业而创建的道德的形上学^②,便是他们所有思想的最终解释。在西方文化的影响进入之前,整个东亚的政治、社会,如果范围再扩大一些,包括心理的方面,都是由儒家的价值观念所形成的,他们的语言,实际上是那种文法,都明显地是儒家的。

近代变革

自 19 世纪中叶以来,儒教中国经历了一场空前的变化。19 世纪 40 年代的鸦片战争和 50 年代的太平天国起义,预示

① 必须注意的是,虽然实学一词常被认为是“实践的学问”,它在朱熹的《大学注》中所引的程颢的说法,明显是与“虚文”和“空理”相对,而且宋儒常以此指所有自己所需要的学问和知识。

② 见牟宗三《心体与性体》台北王中书局 1968 年。

了中国近代历史上一个长期的“内忧外患”发展模式的开始。随之而来的那个流产的自强运动，便是当时中国统治阶级对付西方入侵的能力的象征。西方列强从沿海到内地的入侵，全部中国防务的崩溃，都发生在一代人的手里。到1898年维新运动时，半个多世纪来魏源(1794—1857)提出的“师夷之长技以制夷”的做法，被认为是失败的。被玛丽·怀特称为中国保守主义最后抗争的“同治中兴”，同样无力回天^①。康有为(1858--1927)在1898年的过激行动，企图对军事、经济、政治和教育做全面的改革，但只持续了100天。他的大同之世的理想是一个真正的乌托邦，因为它是一个“无有之乡”，而且没有任何实际的作用^②。

康有为的学生梁启超(1873--1927)，形容他老师的“今文经学”对儒家传统的解释为“大飓风”、“火山大喷火、大地震”。康有为在那些保守的儒生之间掀起的风暴，标志着儒学风气的重要改变。我们可能不会接受梁启超把康有为称为儒教上的马丁·路德的溢美之辞，但是康有为不仅在观点上，而且在行动上都是一个革命者。康氏关于大同世界的理想，在很大程度上改变了儒家经典中的含义。如果孔子在康有为看来是一个改革者，那么儒学不仅是个具有改革意识的意识形态，而且是一个包罗万象的理想境界。在康有为看来，儒学与那种排斥

① 玛丽·怀特《中国保守主义的最后抗争：同治中兴，1862—1874》，斯坦福大学，1957年。

② 参见萧公权《现代中国与新世界：康有为、改革者与乌托邦》，华盛顿大学出版社，1975年。

异己的独尊与封建等级制度没有什么关系,它完全是一个具有普世性的思想。为了使儒学变得更加现代化,康氏不乏东挪西借的灵感——从道教、佛教、基督教、社会达尔文主义和科学思想,乃至常识中获得借鉴。他的折衷主义为当时的儒家知识分子提供了一个重要的新天地。他推倒乾嘉时期学术风气的企图激起许多“古文经学”家的愤怒,章炳麟(1868—1936)就是其中最著名的一个。由于康有为那无拘无束的想象力,儒学传统成为一个受人随意摆布的,因此随着各种各样的解释而改变着形象的东西^①。然而,随着儒学内容的扩展,其中心内容则越来越成问题。

关于这一点我们在梁启超的个案研究中看得很清楚。列文森在描述梁氏的困境时,把他作为一个在情感上附着于中国历史,但在理智上献身于西方文化价值的人^②。这是一个引起争论的论断。如本杰明·史华兹对严复的简要分析所表明的,这种中国与西方,或历史与价值的二分法,对于一个象梁启超这样的知识分子的头脑是如何运作的解释,实在是简单化的作法。而事实常常就在这两点之中的某处。这种能言善辩只能由具体细微的调查研究所驳倒^③。不过,梁启超表面上那种不受限制的对各种文化资源的选择,可能正是他没有办

① 沃尔弗冈·布尔《中国和对幸福的研究》,思伯瑞,1976年。

② 列文森《儒教中国及其现代命运》,第107—108页。张灏对此观点的批评,见《梁启超与中国理智的转变》,哈佛大学出版社,1971年,第224—232页。

③ 这种对中国思想史细致研究的一个例子是本杰明·史华兹的《寻求富强:严复与西方》,哈佛大学出版社,1964年。

法为其思想事业寻找到一个合适的位置的状况之反映。这种精神上的无根感一直压迫着他那一代人敏锐的精神。

在“五四”时期，一些当时最有影响力的知识分子对儒家进行了批判。在表面上看来，这是一些进步的中国青年，为了与中国的封建传统来一个断然的决裂，是一种生存上选择的结果。家族统治、专制权威、崇古现象、被动保守、屈服顺从和停滞腐败都是他们攻击的靶子。然而在他们表面上兴高采烈的要求解放的情绪之下，存在着一种极端固执和破坏性的犬儒哲学精神。“全盘西化”的口号可能只为极少数反传统的激进分子所固持，但是它表明了一种广泛的态度。这种激烈变革的要求是如此之强烈，但政治结构对于做出任何调整却都明显的无能为力，以致沮丧失望的情绪使得忧国忧民的知识分子们再也不能忍受。在这种形势下，决不可能产生那种冷静的反映和深邃的思考。要求行动起来的倾向是如此的强烈，即使是写写文章这种事也是为了影响社会，使它发生某种具体的变化。作为对这种具体冲动的一个反动，逃避现实的倾向也变得异常激烈。政治问题成为当时知识分子所关心的唯一事务^①。当19世纪40年代魏源针对当时沿海的紧急情况而提出其对策时，文化认同的问题还没有被提出。而张之洞在90年代提出的一厢情愿的观点，至少已是一种在认同与接受之间的妥协。“五四”时期的知识分子认为国家与华夏种族的生

^① 厉策纵《五四运动：现代中国的知识分子革命》，哈佛大学出版社，1960年，第19—40页。

存是最高目的,对他们来说,文化认同就在于它的能够帮助中国采纳一个新秩序的工具价值,而这种新秩序是以西方文化的术语定义的。

奇怪的是,在中国青年,特别是青年学生们表现出极大的爱国主义与民族主义热情之时,儒学却正因为它代表了中国的特性而受到了批判。使中国,实际上是全东亚成为一个礼乐社会的东西,现在正被作为使中国在经济、政治、社会和文化上落后的原因而受到谴责。当胡适说中国文化的根本就表现在缠足和抽大烟时,他并不是十分认真的^①。然而鲁迅在他那对“孔子与孩子”的厉害的攻击上却是绝对严肃的^②。陈独秀的寿命不长的《新青年》杂志,在传播科学与民主观念上并不特别讲科学性,但它对儒学的攻击却是毁灭性的^③。毛泽东把“三纲”说成是统治者、父亲和丈夫的专制统治,也完全是按照五四运动对儒家遗产的评估来描述的^④。

《新青年》杂志的作者们相信,向中国介绍西方的思想,对于中国向西方流行的思想态度的根本转变具有很大的意义,而且拒绝儒学的思维模式是中国现代化的先决条件。在这个短暂的时期内,几乎所有在美国和欧洲流行的主要理论思潮

① 对于胡适来说,暴露中国文化黑暗的一面只是他打破传统主义者自大狂的一种手段。见胡适《信心与反省》一文,《胡适论学近著》,商务印书馆,1935年,第479—499页。

② 《五四运动:现代中国的知识分子革命》,哈佛大学出版社,第308—312页。

③ 同上书,第58—61页。

④ 毛泽东《湖南农民运动考察报告》,《毛泽东选集》第一卷,第32—35页。

都幸运地在中国找到了自己的知音。中国正处于启蒙之中的感觉确实是易于传染的,约翰·杜威和贝特兰·罗素在中国逗留期间,感到非常的兴奋^①。自由主义、实用主义、生命哲学、唯心主义、社会主义、无政府主义、进化论、实证主义和唯科学主义都似乎在中国思想饥渴的年轻人中有着光辉灿烂的前景。回想起来,在中国共产党 1921 年成立后不到 20 年的时间里,马克思列宁主义就成为主要的意识形态力量,这的确不简单。李大钊作为一个民族主义者,他把列宁关于帝国主义的理论看作是中国走向独立的方法,多年来一直在欢呼“布尔什维主义的胜利”^②。

以上对“五四”时期知识分子精神气质的描述,可能会给人这样的印象,即西化派人士在对儒学传统的公正评价这个问题上,没能作出任何有意义的贡献。但事实上并非如此。由于对孔子及其后学的全面攻击,使得任何有头脑的知识分子都必须经过对儒家传统的批判之后,才可能真正接受它。他们迫使那些对儒学传统身体力行的一些人为其所选择的传统注入一些新的观念以将其更新。所以,“五四”时期一代西化派人士无意之中做了一件大事;由于他们为了证明儒学的价值取向同现代化精神不能并立于世的努力,使得儒学符号系统更加纯洁。

① 见《杜威五大讲演》,晨报社丛书,1920年;《罗素及勃拉克讲演集》,晨报社丛书,1921年。

② 莫尔斯·麦斯那《李大钊与中国马克思主义的兴起》,哈佛大学出版社,1976年。

对大众头脑中的儒家形象造成最严重伤害的力量,不是来自自由主义者、无政府主义者、社会主义者和其它的西化派人士的正面攻击,而是来自极右的方面,特别是军阀和与之沆瀣一气的传统主义者利用儒学来巩固他们的统治。最为臭名昭著的就是袁世凯为实现其称帝野心而恢复其祭孔的作法了。这必定在那些革命分子之中激起更大的反对儒学的情绪。费正清认为,袁世凯在1916年专制统治的失败,是对于儒学最严重的伤害^①。那些在袁世凯帝制运动中看到儒家复兴一线希望的人完全失望了。直接参与这次活动的人,不是糊涂虫就是骗子。不幸的是,由于这一次事件,已经堕落的儒学形象继续为下一代的军阀们利用。鲁迅曾一再为游荡于中国大地的儒家阴魂的力量感到惊讶^②。内部堕落与外部攻击的恶性循环,使得儒学一方面成为中国所有邪恶的替罪羊,另一方面又被当作欺骗天真人民的罪恶的意识形态。

当代状况

无庸讳言,环境使得那些有良心的知识分子,在对真正的儒家人文主义做哲理的探究时,感到十分痛苦。那些为数不多

^① 费正清《东亚:传统与变革》,波士顿,赫顿·麦弗林公司,1973年,第756页。

^② 鲁迅《随感录三十八》,《新青年》5卷5期,1918年11月5日。参见林毓生《中国意识的危机:五四时期的激烈反传统主义》,威斯康星大学出版社,1979年。

的,以其聪明才智和创造力来进行这项工作的儒学思想家,值得引起我们特别的注意。从方法论的角度看,在“五四”以后的时期,对于恢复儒学传统中富有创新力的思想,有两种精神可资利用。一种是西方的批判精神。在一次大战后陪同梁启超去巴黎参加和平大会的张君勱(1886—1969),以生命哲学为重新审查民族遗产找到一条新路^①。后来他投身于创建国社党的活动,以此作为一条把西方民主主义同中国儒家社会理想整合起来的路径^②。虽然他的“第三种势力”对中国政治起不了多大的作用,但在使用比较哲学方法来对儒家思想进行分析上,他是一个探索者。^③张君勱把自己的注意力转到学术上面来,是在40年代,但那时冯友兰和贺麟已用西方哲学的观点对儒学框架重新进行了解释。冯友兰以新实在论的观点重新规范了朱熹的哲学体系。而贺麟则以德国唯心主义的观点解释王阳明的心学^④。

另一种精神来自佛教,特别是来自唯识宗。这种在欧阳竟无(1871--1943)和太虚(1889—1947)领导下的传统佛教复兴运动,在中国知识分子心中激起了巨大的创造性思想^⑤。唯识

① 见傅乐诗《丁文江:科学与中国的新文化》哈佛大学出版社,1970年,第99—135页;狄百瑞等编《中国传统的源泉》,哥伦比亚大学出版社,1960年,第2册第172—181页。

② 张君勱《中国的第三种势力》,布克曼兄弟公司,1952年。

③ 张君勱《新儒家思想史》,布克曼联合公司,1957—1962年。

④ 见冯友兰的《新理学》,商务(长沙),1939年;《新原人》,商务(重庆),1943年;《新原道》,商务(上海),1945年。贺麟《当代中国哲学》,胜利,1947年。

⑤ 福尔摩斯·威尔奇《中国佛教的复兴》,哈佛大学出版社,1968年,第51—71页。

宗的分析方法,特别是它的心理分析技术,帮助中国的学者从群体的观点来研究人类生命和世界。虽然没有明白的证据表明被艾恺称为“最后一个儒家”的梁漱溟直接得益于唯识宗的方法论,但他肯定受到佛教很深的影响。他的《东西文化及其哲学》于1921年出版,以从世界的视野将中国与印度和西方比较的方法,“维护了儒学道德价值并把中国人激发至当今世界上少见的程度”^①。同样从佛学中获得灵感的熊十力,其分析训练是在佛学院从欧阳大师学习时得来的。被认为是当代中国最富创造力和最深刻的思想家的熊十力,在对唯识学批判的基础上重建了儒家形而上学^②。

有人认为,胡适从实用主义的进路来解决当代中国问题的失败,部分地是由于他对“主义”的强烈反对而致^③,马克思主义的巨大胜利则是由于填补了那些只注意学术兴趣和“解决问题”心理状态的资产阶级学者们所留下的真空所致,这看上去似乎是不可避免的。然而中国的共产主义运动,是由民族主义情绪所造成的,它从一开始就承担起了马克思主义中国化的任务。以那种关于中国历史和社会的唯物主义解释来看,很明显儒学就是这样形成的。但在中国的马克思主义者看来,儒学思想的形成只是问题的一面,因为按照他们坚持的党性原则,历史是由唯物主义同唯心主义的斗争而发展的。把历史

① 见陈荣捷的《中国哲学资料书》,第743页。

② 熊十力《新唯识论》,北京大学出版社,1933年。

③ 见T. B. 格里德的《胡适与中国的文艺复兴:中国革命中的自由主义》,哈佛大学出版社,1970年,第173—216页。

上的思想家归一下类,孟子、董仲舒、朱熹、王阳明为唯心主义者,而荀子、王充、张载和王夫之等儒学思想家被认为是唯物主义者,因而受到更大的重视。但是,无论是从估价孔子在历史上的地位,还是决定是否适合社会主义中国文化继承的角度看,儒学问题继续占据着思想史争论的舞台中心^①。当文化革命开始后,列文森开始考虑他早年那些认为儒学遗产是属于博物馆中的陈列物的观点,怎样同现实中大张旗鼓地反对儒学传统的斗争相符合。他不得不接受这样的看法,毫无疑问,儒学的象征符号仍然在当代中国的政治文化中存在^②。

在本世纪最后 30 年中,儒家人文主义在台湾和香港取得了重大的发展。在复活儒家教育思想真精神的宗旨下建立起来的香港新亚书院,在协调单个人之间传播儒家学问的努力上扮演了一个重要的角色。在钱穆和前面提到的唐君毅的领导下,这个书院培养了整整一代对儒家文化的各个不同方面进行研究的学者。他们的学术活动中特别显著的,是对哲学方面的专注。钱穆和唐君毅,加上以后来此相助的著名学者牟宗三和徐复观,以现代化的教学手段为学习儒家思想的学生们开出大量的课程^③。尽管这个学院现在并入了香港中文大学,它作为儒学研究中心的地位仍然很牢固。

① 杜维明《儒学:近来的象征与本质》,载《亚洲思想与社会》第一期,1976年4月;《人性与自我修养》,亚洲人文出版社,1979年。中华人民共和国研究儒学浪潮的例子见《论宋明理学》,浙江人民出版社,1985年。

② 列文森《时空中的共产党中国:根与无根》,《中国季刊》39卷1期。

③ 见张君勱《新儒家思想史》前言。

台湾的情况则没有这么集中。因为岛上那些最富声望的高等学校和研究院,在50年代和60年代中是被北京大学来的学者把持,学术气氛同儒学的研究不十分对路。牟宗三先在台湾师范大学,后来在东海大学,徐复观亦在东海大学进行过长期的奋斗,来传播儒家的信息。然而到了70年代,情况有了很大的改变。方东美在台湾大学和辅仁大学开设了非常受学生欢迎的中国哲学课程,这些课程激起了一代学生的热情来研究儒家文化的精神^①。* 严格地说,儒学研究确实不能完全是纯学术研究。然而将政治道德化的儒家意图同为了控制意识形态而进行的儒学价值政治化明显区别开来,不论是在思想上还是在政治上都是很有意义的。

儒家人文主义的第三期发展问题已经被一些学者,如唐君毅、徐复观和牟宗三等人讨论过。实际上,他们一生的奋斗正是表明了这种可能性不仅存在于他们自己和同意他们观点的人的头脑中,而且在全世界开展的哲学化的行动中、写作的实践中和无数志同道合的知识分子的模范教诲中都可以发现。对他们来说,真正具有挑战意义的是,如何复兴儒家人文主义,才使得由民主和科学所带来的问题,有可能得到解决。虽然这种问题对于传统儒家是陌生的,但对于今天的中国来说则是绝对必需的。从更深的层面看,这些学者将这种挑战理解为儒学对全人类面临的永久性问题的一种正式表示:一种

^① 方东美《人与自然的创造力》。

* 此处有删节。

普通的信仰,一种为人类整体的、新的哲学人类学的创造。他们知道,对儒学传统的保留和传统中国文化的继续这一问题的关心,必须包括在对整个人类未来更为广泛的关心之中。对他们来说,生死攸关的问题不是一般的儒家知识分子的思想流行于这个以功能性为其特征的现代社会,而是更大的问题——全人类的生存与发展。这可以为这个世界提供一个意义存在的场所,无论是在现在还是在将来都是这样^①。

未 来 展 望

现在我们没有办法来对唐君毅、牟宗三、徐复观等人所拟想的儒家人文主义的将来发展方向做一预测。但就现在这方面的累累硕果来看,可以说这个运动将向前再发展一步。如果人类的生存问题是这个运动的中心问题的话,那么第三期儒家人文主义的发展不应局限于东亚文化圈之内,需要从全球的眼光来看待这个问题,将其所关心的事务世界化。儒家可以同犹太教、基督教、伊斯兰教,同佛教、马克思主义、佛洛伊德和后佛洛伊德心理学家们进行对话,并从中获益。一种用康心和黑格尔哲学的范畴来分析儒家理想的尝试,已产生出令人印象深刻的成果,而这必将扩大范围,以便将廿世纪具有洞察力的新哲学包括进来。

^① 牟宗三、徐复观、张君勱和唐君毅《为中国文化敬告世界人士宣言》,见《新儒家思想史》,布克曼兄弟公司,1957—1962年。

儒学对西方的回应必须建立在东亚文化的基础之上。在日本、南朝鲜、台湾、香港和新加坡进行地区之间的交流,可能会导致这些地区和国家的学者同中华人民共和国学者的交流。在文化革命后的中国,其内部的活力可能会在儒学研究上产生出前所未有的创造力来。北美和欧洲的儒学研究者可以在使这种对话长期化上起到积极的作用^①。这种交流对话可以在全世界的儒家知识分子的有心人中间带来一种群体的批判的自我意识。那种列文森认为不再可能出现的、从儒学根基中发出的创造性思维,可能会重新出现并激发出有创造力的学问。对于列文森来说,维塔利·鲁宾那富有洞察力的预见,具有历史的意义。

(曹跃明译,原载杜维明著《道·学·政——儒家知识分子论集》,新加坡东亚哲学研究所1989年出版)

^① 最近两次关于此事的论述,见狄百瑞《中国的自由传统》,香港中文大学和哥伦比亚大学出版社,1983年;另见杜维明《今日儒家伦理:新加坡的挑战》。

从世界思潮的 几个侧面看儒学 研究的新动向

前 言

在“全球意识”的趋向同一和“寻根要求”的导致歧异两种思想都弥漫世界各地的今天。站在比较文化学的立场，对儒家传统的现代意义进行反思既要正视其普遍性又要掌握其特殊性。首先，必须指出“全球意识”和“寻根要求”这两种思想虽然在表面上有明显的冲突，但是从辩证发展的观点，它们可以在较高或较深的层次获得对立的统一。这个提法不是基本假设也不是

主观信念，而是通过现象分析和理论探索而获得的结果。可是正因为“同一”和“歧异”在一般人的印象里是背道而驰的两条思路，它们展示在眼前的确像是绝然不同的精神方向。从辩证发展的观点，把它们对立统一作为我们反思儒家传统的理论基础是容易引起误会的。让我们先举一实例来说明这种现象。

五十年代，在美国社会里最具说服力的象征符号之一是“大熔炉”(melting pot)。这种宣扬“全球意识”(又称国际主义)的思潮，在六十年代被批判得体无完肤，取而代之的，是“种族性”(ethnicity)之类突出“寻根要求”的口号。显然，想把美国变成一个民族大熔炉的希望和坚持少数民族文化特色的努力是不相容的。但是这种同一和歧异之间的表面矛盾不仅可以而且必须在较高或较深的层次达成协议。理由是：五十年代提倡大熔炉思想的自由主义者因为过份强调多数人民所接受的同一价值而忽视了少数民族自我认同的意愿和需要，结果造成主流文化沙文主义色彩极为鲜明的“美国主义”的勃兴。六十年代新左翼反对以盎格鲁-撒克逊族信仰新教的白种人(White Anglo-Saxon Protestant, 简称 WASP)为主体的“美国主义”和目前海内外中国知识分子批判所谓“大汉沙文主义”或“中原文化心理”的论点有许多相通之处。可是，七十年代的极端主义因过份强调歧异的价值(包括少数民族的种族、文化、语言、宗教等特性)，对美国文化的共同意义(如以英语为通行国语和以新教为主要宗教之类)提出了全面的挑战，结果导致保守主义的抬头，“种族性”并不能取代“大熔炉”而成为美国

社会的主导思想。由于“种族性”(寻根要求的歧异)和“大熔炉”(全球意识的同一)之间一段曲折的辩证历程,八十年代因运而生的思想是由“大熔炉”和“种族性”的对立统一所达成的;这种以“镶嵌艺术”为象征的思想实是歧异和同一两种倾向在较高或较深的层次所取得的协议。这种协议的目标既非求同存异亦非求异存同而是同中有异,异中有同——从歧异彰显同一,从同一成全歧异。

因此,我们在开始起步对儒家传统进行反思的阶段,就应当超越普遍性和特殊性绝然分割的思考模式,排除大汉沙文主义(或民族自卑)等心理障碍,在“全球意识”和“寻根要求”互相激荡的思潮中来掌握儒家传统的现代意义。

同时,在“西化”的单一模式已被“现代化”的多元模式所取代的今天,把“传统”只当作过去的陈迹和当前的现实以及将来的可能毫无关系的意见也已站不住脚了。把传统限隔在既定的时间坐标系统中是肤浅的现代主义者所犯的通病。为了彻底消除二十世纪初期科学实证主义者所宣传的“现代”观点,解释学的大师们提出现代和传统不可分割乃至必须从对传统的阐述来了解现代的理论。这套从欧洲中世纪经院神学传统中注释圣经的训诂章句之学而蜕变出来的新兴学科,特别究心于从批判继承传统的基本工夫下手以导致创造转化传统的哲学思辨。解释学是否能把早期科学实证主义所遗留下来的“反传统”意识一扫而空目前尚难遽下断语,但是因为解释学的兴起,传统观念的积极意义为国际学坛所肯定,传统的现代价值为知识分子所关注则是有目共睹的事实。

传统不仅不只是过去的陈迹,而且是掌握当前现实和开拓将来无穷可能的基础。传统意识是现代人从认识和了解现在以达到批判现在和创造将来不可或缺的条件。一个知识分子如果没有传统意识就像一个手无寸铁的武士般,只能凭借赤手空拳(譬如,自己那虽是切肤之痛但却极为有限的直接经验)来闯天下;这种武士很难不坠入王龙溪所谓的“气魄承担”的格套之中。其实,把传统意识譬喻为知识分子的武器并不恰当。武器是身外之物,可以拿来作防身或出击的工具也可以弃之不顾,而传统意识则是知识分子自我定义的组成部分。没有传统意识的知识分子是自相矛盾的命题;即使是彻底反传统的知识分子也不可能没有传统意识。

既然传统是从过去通向现在而且是从现在展望将来的必经道路、传统意识又是知识分子自我意识的组成部分,把传统“过去化”的思考模式早已成为明日黄花了。值得注意的不仅是应否继承传统(答案必然是肯定的)而且是如何继承传统的问题。应当说明的是在这里我们不讨论“何谓传统”的大问题,只想预先申明,我们所说的传统不是只有“历史意义”的过去陈迹而是紧密联系当前现实并且面对将来潜存着无穷可能的因此生命力充沛的传统。

从传统与现代不能武断分割的角度反思儒家传统,我们既要超越僵化教条式的静态描述又要排除必须和黑暗的过去一刀两断的极端心理。我们要采取动态发展的运思模式,站在比较文化学的立场,把儒家这条波澜壮阔的长江大河作番系统而全面的分疏。但是,儒学研究能否有新的进境要看儒学从

业员能否具备知己知彼(特指对自己的缺陷和对论敌的优点有充分的理解)的自知之明。只能通过儒学从业员群体的、批判的自我意识才能为儒学研究开辟新天地、新境界。

文 明 起 源

在世界思潮中值得为儒学从业员所借鉴的一个侧面是最近考古学及文化人类学中有关人类文明起源的讨论。这个讨论是环绕着哈佛大学张光直教授有关《古代中国及其人类学意义》一文而展开的。既然张教授在《九州学刊》的第一期(一九八六)已有专文现身说法地把这场讨论的始末交代得非常清楚,我们只需略述文明起源的讨论以说明其对儒学研究的启示。

根据张光直的观点,中国文明的起源所根据的典范和苏美文明以市场经济、城邦政治和科学技术为典范的文明起源不尽相同,而且站在比较研究的立场中国早期文明重视宗教和政治权威的典范和美洲大陆(如马雅文化)的古代文明却有相似之处。那么,苏美文明(西欧文化的远祖)所体现的典范是否属于人类文明发展史中的一种异军突起(breakout)呢?换句话说,是否中国——马雅所体现的典范才是人类文明发展史中的“常态”(这种常态可能也包括古埃及)而苏美文明的典范才是需要详加解说的突变呢?姑且不追问这个提法的理据是否坚实(在学术界所提出的观点如果不能言之成理持之有故,根本不可能引起同行的注意。张光直的解释因为有一定的说

眼力才会在考古人类学界掀起一场大辩论,但既然引起辩论就意味着正反两方面的争议都有,还不能说他的解释业已成为公认的事实)。能够提出这个问题就显示人类文明起源早在新石器时代就已有多元的迹象。因此,用苏美文明起源的典范来解释一切文明的起源即有以偏概全之失。如何探讨中国文明的起源便不能不同时照顾到其普遍性和特殊性。

所谓普遍性即人类文明起源的共同标志,如冶铜(科技发展)、书写文字、城市、等级制度、宫殿及庙宇建筑这些因有法律和武力为后盾的社会分工而产生的文明象征。所谓特殊性即中国文明起源的个别因素,如政治权威和经济财富的高度集中以及天地人交互影响(“存有连续”)之类观念的出现。根据这一提法,我们甚至可以说大一统的王权思想和天人合一的信仰便是亘古以来中国文明的标志。

儒学从业员面对这场讨论可以获得什么启示呢?首先,我们应当认识,中华民族的历史源远流而流长。如果中国文明的起源和马雅乃至埃及文明的起源有相似之处,那么,马雅和埃及都早已沦为“历史陈迹”,我们肯定不能只从起源的典范之中来寻找中国文化生命力的全幅内涵。再说,假若大一统的王权思想和天人合一的信仰是中国文明的标志,那么汉儒提出“定于一尊”和“天人感应”的观点是否只能视为早期中华民族文化心理结构的反映?假若答案是肯定的,那么中国思想史中创造转化的问题应如何理解?

儒家传统因孔子而发扬光大,但严格的说孔子并不是儒家传统的创始者。孔子和儒家的关系不能从释迦牟尼和佛教

的关系或耶稣和基督教的关系来理解。孔子提出“述而不作”的自我认识虽然是谦辞但也明确表示如想对儒家的兴起有所认识,我们不能不溯源到更早的中国文化。夏商周三代的考古发掘不待说,就是新石器的文物乃至创世神话、初民宗教、巫术、古礼、传说都是研究儒家传统(当然也是早期道家传统),或说孔子以前的儒家传统,所不可忽视的材料。最近有一部分汉城的学者宣称朝鲜才是儒家的宗主国。固然,他们推尊箕子为朝鲜的先圣先贤而且强调箕子的洪范九畴是儒学的先声在理论和事实上都没有值得深扣的基础。(他们的看法其实并没有被朝鲜的学术界所接受。)但是,这种溯源的工作,如果能够落实到考古发掘的文物基础上,对了解儒家还是有裨益的。中东的考古学、神话学、民俗学、古文字学对研究犹太传统的起源和发展作出了极大的贡献。中国文明起源的研究对帮助我们认识儒家传统的最初形态当然也有深厚的意义。

值得说明的是,中华民族的古代文化是孕育儒家传统的源头活水;同时,儒家传统又是中华民族古代文化的继承者之一。由于孔子所体现的文化意识和历史意识是以创造地转化中华民族的古代文化为其具体内容的(“存亡继绝”是儒家特别强调的为国之道),儒家便逐渐成为一个主动地自觉地延续中华民族文化使其“苟日新,日日新,又日新”的传统。尽管如此,我们仍不能武断地把儒家传统等同于中华民族的文化传统。即使我们愿意同情地去理解徐复观先生遗嘱里所谓“孔孟思想为中华文化命脉所寄”的哲学涵义,我们也不能忽视中华民族古代文化的内容远较儒家传统来得丰富!

轴心文化

轴心文化的概念是根据德国哲学家雅斯培(Karl Jaspers)所提出的“轴心时代”(Axial Age)而来。雅斯培在四十年代重新检查塑造人类文化的精神传统,把印度及中国和承继苏美文明而成为欧美文化先驱的以色列及希腊相提并论。他这种宏观的论述,在当时的思想界,是独具慧眼的提法。

他认为若以公元前一千年为上限,在古代的以色列、希腊、印度和中国几乎同时都出现了空前的哲人时代;降生这个时代的大师大德如苏格拉底、老子、孔子、释迦牟尼、犹太教的先知和兴都教的僧侣都是轴心文化的开拓者。而轴心文化经过了两三千年的发展已经成为人类文化的主要精神传统。对现代人进行全面而深入的反思就不能不溯源到以色列的犹太教(以及后来由此演化而出的基督教及伊斯兰教),希腊哲学、中国的儒道两家和印度的兴都教及佛教。雅斯培这种独具慧眼的提法在现代化多元倾向益趋明朗的今天应是不刊之论了,但四十年前,正当欧美学者高唱现代化即西化的时期,他的提法并没有受到重视。可是他对肤浅的现代主义者,特别是根据科学万能的口号而消解“传统”的实证主义者,所作的批判在学术界却有极大的说服力。

十九世纪欧洲杰出的思想家多半跳不出“欧洲中心主义”的藩篱。黑格尔以普鲁士为绝对精神的具体表现……是较明显的例证。根据这类观点,东方文明是人类心智开创期的初

机,但又是世界文化发展轨迹以外的历史陈迹。东方专制主义,亚细亚生产方式,乃至中国文化早熟而又不成熟等等意见都反映了这种观点。

五四以来的中国先进学人,为了清除“封建遗毒”在经济、政治、社会和文化各层面所起的消极作用,面对北洋军阀政府既软弱无能又作威作福,知识分子既自惭形秽又趾高气扬,一般群众既愚昧又狂傲种种从文化心理结构底层所涌现的暴戾之气,不惜高呼打倒孔家店的口号,要为中华民族走上科学民主的现代化作出贡献。可见他们也多少受到欧洲中心主义观点的影响,常常不自觉地就采用了文化比较学上的“强人政策”,以西方文化的精华(民主、科学、自由、人权)和中国文化的糟粕(鸦片烟、包小脚、贪官、污吏)相比,结果一代一代的知识分子深陷王阳明所谓“抛却自家无尽藏、沿门托钵效贫儿”的法障而不自知,还感到反传统的斗志不够坚强。

不过,五四时代狠批“封建遗毒”的努力确实为儒学研究开辟了新道路;打倒孔家店的口号固然有偏激之处,但也起了把儒学和政治化的道德说教区别开来因而对儒家传统文化的真精神有净化作用的功能。严格地说,如果没有五四的反“传统”(反“封建遗毒”的“传统”),儒家的真精神就不可能以崭新的面貌重新起步。五四时代真正糟蹋儒家传统的是那批以尊孔读经等表面上庄严体面的说教而从内部腐化儒术的军阀政客。因此我曾发出明枪易躲暗箭难防的叹息。如何继承五四的批判精神来研究儒学的现代意义是我们必须关注的大课题。把最近在大陆掀起的那股研究儒学的热浪理解成“反”“反

传统”因而是反五四新文化运动的回潮是片面的、不正确的。

最近,国内有些青年理论家鉴于“封建遗毒”在政治文化中的危害几乎达到无孔不入的程度,又信誓旦旦地要和传统再度决裂。这种极端思想是很可以理解的。相信,他们走过了一段全面否定传统的道路之后,会认识到五四以来打倒孔家店的呼声不谓不高而封建遗毒依旧甚至变本加厉的理由和我们对自己的传统掌握得不够精确,理解得不够深刻有密切的关系。今天我们所面临的大问题不仅是封建遗毒的扩散也是传统精神的沦亡。如何批判封建遗毒和如何继承传统精神是同一课题的两面;把封建遗毒和传统精神混为一谈在理论上站不住在实践上也行不通。如何对我们自己的传统进行再认识,再理解和再体会确是当务之急。我们不能摆脱这个复杂的课题而长驱直入现代化的领域;六十年来的历史经验告诉我们,由全盘西化和义和团两种变态心理所造成的恶性循环正是欲速而不达的明证。

我们认为反传统,乃至打倒孔家店的口号,在一定的客观条件下确有积极的意义。其实,如果“和传统再度决裂”的“传统”本来即是封建遗毒的代号(特别是封建遗毒在当前政治文化中所起的消极作用),那么任何一位有理性良心的知识分子都应是反传统的大力支持者。问题是:消解封建遗毒是极为艰巨的文化事业,如果不能引发传统精神的源头活水只想找条捷径假借外来的资源以洗刷不堪回首的过去,必然会导致得不偿失,甚至得到的是人家的糟粕而失去的却是自己的精华等种种失调的现象。雅斯培突出轴心时代的重要性虽然是针

对当时西方肤浅的现代主义和狭隘的欧洲中心主义而发,但在我们当前对儒家传统进行反思时也确有启发的作用。

值得说明的是,雅斯培的提法代表第二次世界大战之后欧洲思想家的建构心灵,和第一次大战末期史宾格勒在《西方的没落》一书中所暴露的愤恨和悲观大不相同。雅斯培也没有一般失意落魄的西方知识分子想到东方来吸取智慧以谋求个人解脱的浪漫情调。他的反思是创建的,也是严肃的。这种不亢不卑而又满怀“忧患意识”的哲人心态正是对儒家传统(乃至中国文化)进行反思时所需要的。

一九七五年美国艺术及科学学会,针对雅斯培的论点,举行了一次国际学术会议,集中讨论轴心时代的精神传统,提出“超越突破”(transcendental breakthrough)的观点。与会的学人在探索轴心文化的共同性时多半认为凡俗与神圣两界的分离并导致超越而外在的创造实体的出现,如希腊的罗格斯、以色列的上帝、印度的梵天、中国的道,上帝与人是轴心文化共有的特色。史华慈在《古代中国的超越观》一文(见1975春季号Daedalus)中支持了这个观点。

不过,近年来大家对“超越突破”的观点有所修正。由希伯来大学社会系教授爱森斯达(S·N·Eisenstadt)所主持的一系列有关“轴心文化”的国际会议,已把轴心文化的同一及歧异问题提到了更高的学术水平。轴心文化的多样性受到高度的重视。空泛地说某种文化因先天不足而缺少什么其他文化具有的因素,站在比较研究的角度,已成为不合情理的要求。如何理解一个特殊文化的价值系统及其精神方向(又称价值取

向),当然也包括文化兴起的物质条件、权力结构、社会基础等等,才是大家所关注的课题。

举例而言,在对儒家传统进行反思的时候,我们首先应设法去认识原始儒家所关注的“问题性”(Problematik)——譬如,孔子是通过什么渠道来掌握他所处的时代?他所忧心忡忡的是什么?他的自我定义是什么?有了初步的认识,我们可以进一步去了解儒家所体现的价值系统及其精神方向。这样我们才有可能争取到批判继承儒学的权利。如果我们一开始就斥责儒家传统没有开出希腊式的民主和科学因而空泛地判定儒学是一种知性不足的道德说教,那么我们只是根据先入为主的陈见作出武断的结论而已。对认识儒学的内涵并无积极的意义。如果我们真想了解儒家传统为什么没有开出希腊式的民主和科学,我们首先应对其价值系统及精神方向有所理解,然后才能知道其中的底蕴:是根本不相容,是重点不在此,是发展不够,是自觉排斥,还是其他什么更根本的理由?

肯定轴心文化的多样性并不排斥这些精神传统确有共同或互通之处。近来较有说服力的提法是轴心文化的“突破”不能只从“超越突破”来理解。“超越突破”特别适用于以色列(即犹太文化);超越而外在的创造实体最符合西方“上帝”的观念。其他文化的突破都有向往“超越”的内涵,但罗格斯、梵天,以及中国的道、上帝与天都不能用犹太教中出现的“上帝”来理解。如果我们从“第二序思考”(second-order thinking)或者即称“反思”的能力来理解轴心文化的“突破”,那么希腊哲人对

自然根源的反思,犹太先知对一元神的反思,印度大师对舍离俗世的反思和儒道对人生的反思虽然导出各种不同的精神传统,但“反思”能力的出现则是轴心文化共同互通之处。这种突破,或者就称为“反思的突破”,似乎较“超越的突破”更能体现轴心文化的特色。

儒学研究可以从世界各地学人探讨轴心文化的努力中吸取经验和教训。固然,希腊、以色列和印度经典的研究在当代学术界都有深厚的基础——几乎到了片言只字皆不放过之精细程度。在传统中国这类无微不至的经学研究当然也是成绩彰著。相形之下,目前儒家经典的研究不论在人才、制度或经费方面都显得单薄。在今天的祖国,把全部从事儒学工作的人才加在一起还远远不如研究红楼梦一本书的队伍那么庞大,不必说什么皓首穷经的专家学者了!但是,我们可以从当代分析哲学家疏解柏拉图和亚里士多德,当代神学家阐明“新旧约”教义和当代宗教思想家解释“奥义书”的方法和进路获得一窥儒学大殿的途径。我们当然不能用牵强附会的办法把别人的智慧结晶轻松地占为己有。宣传孔子和苏格拉底一样是位伟大的教育思想家并不济事;能够效法欧美学人苦参经典的敬业精神把“为己之学”的价值内涵通过思辨的语言逐步展示出来才是“格义”的正途。若能指出“为己之学”和“了解自我”的同一和歧异并进而检视孔子“反思人生”的微言大义(也就是深层结构中所蕴藏的理趣和意旨)那么儒学研究才有进入坚实的一天。我们虽然不必接受冯格列(Herbert Fingarette)教授对《论语》中礼这一观念的解释,但他那种积养十数年之

久的功力终于把孔子以“凡俗为神圣”的风貌用简洁而精湛的文字刻划出来的敬业精神是值得我们效法的。

轴心时代的研究体现了欧美学者突破“现代主义”和“欧洲中心主义”的决心。他们把人类文明中主要的精神传统摆在同样的学术水平进行等量齐观的探索既非带着赎罪的心理来批判自己的传统更非妄自菲薄——彻底否定自己的过去以谋求现在生存的意义。相反地，他们是站在人类文明的高度，检讨过去策励将来，对现代人的存在意义进行全面而深入的反思时，才提出必须认识轴心文化的要求来。

因此，我们在清除封建遗毒时，也不应忽视如何批判承继儒家的传统；在扬弃政治化的权威主义时，也不应忽视如何平实地认识儒家伦理的优劣；在分析官方意识形态时，也不应忽视如何评价儒家身心性命之学；在打破天朝礼仪的封闭心理时，也不应忽视如何正确理解儒家“以天地万物为一体”的涵盖胸襟；以及在斥责士大夫的保守倾向时，也不应忽视儒家士君子的“忧患意识”。要想一窥轴心时代的儒学在中国传统文化中的曲折表现，我们需要进行各层次的科研。假若我们能把一般美国大学在开设柏拉图研讨会时那种“持敬”乃至“战战兢兢”的态度用来研习孟子，我们也许可以想见当今美国的希腊哲学从业员在研究柏拉图时所体会到的“自得”之趣！的确，只有培养这种自得之趣，我们才能领会“读其书、想见其人”的真乐。

新教伦理

在表面上,韦伯(Max Weber)有关新教伦理和资本主义兴起的历史分析,因为集中解释“现代化”的问题,和雅斯培对两千年以前人类文明中精神传统的反思是属于不同时代,不同层次,乃至不同性质的学术工作。的确,韦伯是美国社会学界以柏森斯(Talcott Parsons)为首的结构-功能学派所推尊的现代化理论大师。他运用工具理性,职业分工和官吏制度等内容丰富的观念来理解现代化,把新教伦理(特别是卡尔文新教中的清教徒伦理)和资本主义的兴起联系起来,并且从比较价值取向的角度解说了资本主义在西欧和美国出现的理由。这些都明确的表示,韦伯的理论,应说是由柏森斯译述韦伯的文稿而提出的理论,即使不是反传统的至少也是消解传统的。退一步说,韦伯理论因为过分强调和传统截然不同的现代,无形中把传统的实质意义弃置不顾而只从传统在现代化过程中所起的积极和消极作用来评断传统的功能意义。这种只在功能坐标系统中衡量传统的学术进路和雅斯培站在对现代人进行反思的层次上来理解传统的学术进路是大不相同的。

然而,即使只从新教伦理和资本主义的关系来掌握韦伯理论(也就是从柏森斯的结构-功能社会学的角度来认识韦伯理论),我们仍旧不能忽视这种学说中极其复杂而精微的地方。根据韦伯的推论,新教伦理和资本主义不是通过机械的因果关系而联系起来的。新教伦理虽然在激发资本主义精神方

面起了重要的作用,但是资本主义的“势能”一旦形成之后即有其独特的发展趋向,它那横决天下的动力即完全不为新教伦理所范围驱驰了。严格地说,新教伦理所体现的清教徒式的禁欲主义和资本主义纯属物质性的追扑和积累是泾渭分明的两条路线。如果新教伦理事实上是资本主义精神勃兴的“因”,那么资本主义只能说是新教伦理既没有预期得到更没有希望达成的“果”。

韦伯在研究资本主义的兴起乃至“现代化”更根本的属性,如理性化(rationalization),方面取得了一定的成就。但韦伯本人对他自己在学理上推断为不可抗拒的洪流却深恶痛绝。他曾把以资本主义为特色的现代化描写成一个窒息人类的“铁笼”(iron cage)。“铁笼”虽然在他著作中只出现了一次,但这绝非一时气愤之辞,而是对整个导源于西欧的资本主义洪流所作的象征意义极丰富的描述。韦伯花了如许工夫来分析资本家的文化心理结构,他的目的并不在歌颂他们的开放心灵和创业维艰的毅力,而在于冷静地理解那群自律甚严、生活甚苦并且信仰甚坚的清教徒究竟通过了什么途径不仅把自己的子孙辈,也把二十世纪愈来愈多的芸芸众生关进“铁笼”这一显而易见的史实。

韦伯正处在资本精神方兴未艾的时代,他不能想像有什么其他的力量可以彻底改变这股不可抗拒的洪流。传统的价值系统崩溃了,可以安身立命的宗教圣殿瓦解了,取而代之的是干枯无味、冷酷无情的合理化(制度化、官吏化、职业化和科技化)的现代文明。韦伯在感情上不能认同但在理智上又不能

排拒现代文明。这种心中的大苦也许是使得他在短短五十多年的生命中竟有十九年之久因为患了严重的神经衰弱而不能正常工作的理由吧！韦伯曾说过他没有皈依宗教的脾性，但从他终身致力于科研的敬业精神和他晚年想把现代人的政治活动提升到“终极关切”的努力来看，他仍然是基督教奉献精神的继承者。

为了凸显新教伦理和资本主义的关系（这也是根据柏森斯的理解），韦伯特别采取了比较文化学（具体地说应是比较宗教学）的方法，检视了中国宗教、印度宗教和犹太教的价值取向。他从判定中国、印度和犹太传统都缺少相应的新教伦理来说明资本主义为什么只在西欧出现的理由，从而反证新教伦理和资本主义必有关连的复杂命题。这个命题虽然受到史学界的挑战而显得证据不足，但在宗教社会学里却一度成为大家共奉的基本假设。

根据这个假设，柏森斯的高足贝拉（Robert Bellah）教授在六十年代曾提出宗教演化共分五大阶段的理论：初民期、远古期、历史期、前现代及现代。历史期相当于前面所提及的轴心时代，因此“历史宗教”（historical religions）即包括轴心文化的精神传统。值得指出的是，贝拉认为只有基督教才因马丁路德的改教而进入“前现代”（premodern）这一阶段，因此也只有基督教才和现代化有不可分割的关系。相形之下，犹太教、兴都教、佛教和儒道两家虽然都和现代化有关但和现代文明都没有不可分割的关系。贝拉并没有把欧美现代化说成是基督教文明的产物，但如果从中世纪基督教文明蜕变出来的新教伦

理确曾是推动现代化的主要力量,那么基督教在轴心文化中脱颖而出并堂堂跨入现代文明的国度里是不可否认的事实。固然,受过现代文明洗礼的基督教和中世纪神学挂帅的时代相比已是面目全非了,但正因为它是现代宗教的组成部分,它的生命力还是相当兴旺的。至于伊斯兰教、犹太教、佛教、道家和儒家,则因为没有开展出“前现代”的阶段,在进入现代文明时就会碰到各种失调的现象乃至引发和现代文明究竟相干或不相干的问题。

根据韦伯理论,儒家传统没有开出资本精神的主要原因是缺少和新教伦理在作用上性质相同的那股冲劲。儒家强调和现实取得妥协的精神方向,是不可能通过工具理性来认识、控制、改造和建构客观世界的。儒家没有清教徒那种孤独、内省、赤裸裸面对上帝的禁欲苦行因此也不可能塑造真正独立自主的人格。

不过,近十年来由德国海德堡大学斯鲁克特(W. Schluchter)教授所主持的韦伯研讨会对韦伯命题进行了系统的分疏并彻底地批判了美国结构-功能学派对韦伯命题的解释。简单地说,斯鲁克特和他的同行(包括世界各地一批杰出的韦伯学专家),经过一序列(多半采国际学术会议的形式)对韦伯命题的反思之后,认为把韦伯从柏森斯那业已破产的单元现代化学说里解救出来,还归其文化多元的宏观背景之中,重新探讨其理性化的涵义是开展韦伯理论,或说是使韦伯理论再度出发的首要任务。由于这些学者的共同努力,韦伯的形象已从创导现代化理论的先知转化成究心于比较文化研究的

学人。韦伯和柏森斯之间的距离拉大之后,和雅斯培的分歧就相对缩小。我们不难想像韦伯提出新教伦理和资本主义精神的观点,并不只是为了说明新教伦理在促进西欧的现代化上作出了积极的贡献而已。我们即使接受柏森斯的解释也只能承认这不过是韦伯理论中的一个子题。如果用雅斯培的语言来表示,韦伯所关切的是轴心文化的精神方向和其经济、政治及社会的交互关系。每一个轴心文化的精神传统都会受到它所体现的价值取向的影响而发展出其特有的形态。换一个譬喻,由经济动力、政治权威和社会组织交互影响而形成的“基础结构”只是文化形态的“硬件”,至于一个文化传统如何在具体历史进程中发展其积极和消极的作用就要看“软件”的处理是否得当了。得当与否是价值判断;既然不同的价值取向可以导致不同的价值判断,那么价值取向就成为“迫使”基础结构面对天地间无穷可能性而加以选择的标准了。价值取向从何而来,韦伯没有交代清楚,但它像火车轨道一样在文化传统中起着厘订方位的作用则是韦伯理论一再强调的观点。不过,应当说明,价值取向虽有强烈的制约性,但绝非一成不变的静态模式,火车轨道的比喻只有提示的意义,如果执著既定的成规就会堕入文化命定论的格套。这和韦伯理论是不相容的。另外,韦伯虽然不接受马克思以生产力和生产关系为基础结构的观点,但他并不因此而走上意识决定存在的思路,这也是必须声明的。

站在轴心时代文化价值多元的立场,把清教伦理当着前现代宗教的唯一代表是偏颇之见。贝拉教授早已修正了他六

十年代有关宗教演化的观点。较平实的提法是把轴心文化的其他精神传统都视为从历史宗教流向现代宗教的长江大河。因此,每一个传统都有其前现代的阶段。即使现代文明是以受新教伦理导引的资本主义为其特色,也不能从发生学的理由来判定现代化过程在其他地域所表现的形式必然和新教伦理有类似的地方。譬如,儒家传统经过宋明时期所转化而成的前现代阶段就和新教伦理有很多基本的歧异。近来不少儒学从业员为了要证明中国确有和新教伦理相似的“工作伦理”(work ethics),结果花了九牛二虎之力还是不能跳出由柏森斯译述韦伯文稿而提出的理论架构。试问,如果儒家传统中确有“工作伦理”(特别是指导商人如何奋发理财的经权之道),那么中国没有发展出资本主义(只有各式各样的萌芽)是不是更说明了新教伦理那种特殊的文化心理结构才是导向资本主义的不二法门?

韦伯理论的探讨,特别是近年来对联系轴心文化而修正的韦伯理论所进行的探讨,把儒家传统和现代化的关系问题提到议程上来了。具体地说,在解释现代化时,儒家传统和东亚的关系,就像基督教和欧美、伊斯兰教和 中东、佛教和东南亚以及兴都教和印度的关系。对基督教(尤其是新教)一无所知,就很难理解西欧和美国的现代化;伊斯兰教之于中东,佛教之于东南亚和兴都教之于印度亦复如此。难道我们可以抛开儒学研究而直接掌握中国现代化的曲折道路吗?

新教伦理作为促使资本精神勃兴的动机结构已经不是神学意义中基督徒自证自验的人生价值了。因此我们必须也从

社会效验方面来掌握新教伦理的全幅内涵。同样地,儒家伦理不仅在士大夫阶层发挥了作用同时对广大的农民群众,对商人,对工人乃至对贩夫走卒都有极大的影响。(古人说“潜移默化”,今人说“腐蚀麻醉”!)我们必须从善书、民俗、谚语、传说、通俗文学、地方戏曲和民间宗教等等资料来认识儒家伦理在传统社会各层面所起的积极和消极作用。否则,批判继承儒家传统的工作就不能全面展开。

工业东亚

儒家传统和现代化的关系在美国的汉学界(“中国研究”)已经讨论了长达三十年之久。六十年代曾集中这个课题举办过两次国际会议(一次在日本一次在南韩)。一般的结论是:中国和朝鲜的儒家传统肯定牵制了中国和朝鲜的现代化,但日本的儒家传统却似乎对日本的现代化作出了积极的贡献。

首先,必须说明,日本、朝鲜和中国虽然都受到儒家传统的影响,我们甚至可以说宋代以来的中国(十一世纪),李朝以来的朝鲜(十四世纪)和德川幕府以来的日本(十七世纪)是东亚文明的儒家时期,但这三个地区的儒家传统在社会结构和功能上的深浅广狭却大不相同。举两个例子即可说明问题:中国有完备的科举制度,朝鲜的考试制度只适用于文武两班的贵族,而日本则根本没有发展(或采用)这一种取士的方法;日本有类似西欧的封建制度,朝鲜有世族大姓的贵族传统,因此士类的权力和影响常常凌驾王室之上,中国则有既非封建又

非贵族的专制政体。另外,站在比较宗教研究的立场,日本的佛教及神道、朝鲜的佛教及巫教、中国的佛教、道家及民间宗教也都是东亚文化中源远流长的精神传统,要想认识儒家传统在东亚社会中的曲折表现,还需要深入研究它和这些精神传统之间交互影响的情况。

既然儒家传统——和官僚制度,权威主义和保守思想难分难解的儒家传统,曾经阻碍了中国和朝鲜的现代化,在日本面对西方挑战而作出创建性反应的儒家究竟是什么传统呢?贝拉在《德川宗教》一书中,针对这个问题,提出日本特有的“心学”(一种阳明力行哲学和武士道精神合流的人生态度)。其实,丸山真男教授在《日本政治思想史》一书中已表示,由狄生徂徕批判继承伊藤仁斋而发展出来的“古学”因成功地脱离了朱学(程颐-朱熹的理学传统)在建构日本的“国学”方面作出了极大的贡献。“国学”(神道和儒家揉合而成的意识形态),即成为明治维新以来日本政治文化的指导思想。根据这一线索,对日本早期的现代化曾发挥积极作用的儒家传统好像是东洋大和魂色彩极其鲜明的“心学”及“国学”,和中国或朝鲜的儒家传统既有联系又有分歧,也许歧异之处远较同一之点为多。

不过,贝拉和丸山的论说都受到日本新兴一辈学人的批评。目前真可谓意见纷纭。有把儒家传统剔出考虑的,也有特别突出儒家传统的。值得我们正视的是站在历史发展的观点剖析儒学从德川到明治逐渐深入日本政治、教育及社会的具体研究。曾担任美国驻日大使的赖世和教授的提法:儒家伦理

在日本所产生的作用和基督教在欧美所产生的作用一样,虽然像是没有经过科学分析的老生常谈,但只要我们不放弃进一步研究日本儒学的权利和义务,我们应从各角度、各层次来检视这个命题的涵义。

随着日本战后的复兴,南韩、台湾、香港和新加坡四个地区也在经济上取得了惊人的成就。三十年来亚洲五条龙成为世界上发展最快(现代化最迅速)的区域是有目共睹的事实。如何解释这个史无前例的现象便成为八十年代学术界(乃至知识界)所关注的课题。一般的策略,是先从经济因素的本身(如美援、技术引进、劳资关系、资本积累、企业管理、劳动力等)来认识这一现象,然后再考虑非经济的结构和功能因素(如政治制度、政府策略、社会支援系统及国际关系等)。可是这个地域虽然都曾是美国反共阵营的成员而且多少接受过美援,但美援即使有刺激的作用绝非经济起飞的充要条件。况且世界各地接受美援的国家极多,却并没有造成类似东亚的经济奇迹。其他的经济因素也只能提供片面的解释。至于非经济的结构和功能因素在这个地域的歧异性则远较同一性为大。例如,日本和新加坡是一党民主,南韩和台湾是大权独揽,香港是自由放任;新加坡的一党民主以英国的文官制度为基础施行全面统一规划的家长政治,而日本的一党民主则派系林立,是美国的平等主义和元老门阀传统混成的政体。就从这一点即可看出,东亚的政治和社会在结构和功能方面都大不相同。那么,这五条龙共通之处在哪里呢?

把工业东亚称为后期儒家文化的地区(H. Kahn, R. Mac-

Farquhar)是最近几年的事。这个概念一提出便在学术界引起很大的兴趣。从经济因素及非经济的制度因素进而考虑到文化因素显示学术水平的提升。把目前有关工业东亚的讨论说成是“制度论”和“文化论”两军对垒的形势是不合事实的。只强调经济的因素而忽视非经济的制度因素固然失之偏颇;不考虑文化的因素也很难一窥全豹。不过,文化的因素错综复杂又不能作定量的分析,要想面面顾到极不容易。韦伯命题所以能够历久不衰地激发新思正因为它提示了一个从价值取向探究文化背景对经济行为发生影响的方法。如果我们因为文化因素不易掌握而弃之枉顾,甚至把它们归约到制度或经济的因素之中,那么我们对工业东亚的理解也许远不能超出韦伯命题的水平。

儒家伦理和东亚企业精神的关系最近成为用边缘科学的方法进行综合研究的热门课题。东亚企业家的价值取向、东亚企业管理的策略、东亚家族企业的风格、乃至东亚“经济文化”(economic culture)的特色等科研项目都可以帮助我们了解这一课题。固然,没有经过调查研究单凭儒家一向有勤劳、俭朴、坚韧、苦学、敬业乐群和自力更生的美德就断言儒家伦理创造了工业东亚的经济奇迹是无稽之谈,但是因为儒家伦理可能只是东亚经济发展的一个不易掌握的变项就不再深扣其原委也是不负责任的态度。

波士顿大学的柏格(P. Berger)教授最近提出“世俗化的儒家伦理”(以区别于作为官方意识形态的孔孟之道)和工业东亚的关系和近年来人类学家、社会学家及历史学家研究海外

华人社会的价值系统而得出民间儒家伦理和企业精神的关系颇有相似之处。不受中国现实政治干扰的商人能够调动儒家伦理的积极性而官督商办的“儒家企业”在现代化进程中只有消极的作用这两个命题并不冲突。至于,阻碍经济发展的“家长式”政府在有利的客观条件之下居然能够成为开展企业精神的助缘这类的提法就必须进行具体分析了。不过,贤明的政策(包括政府主动厘定的发展战略)有时在促进经济成长方面比灵活的市场机制更具关键性这类命题,则在工业东亚的经验中可以找到例证。^{*} 儒家重视贤人政治,提倡政府主动为民造福的思想和西方政治文化中以不干预为上策的传统绝然不同,但这种以身作则的政治领导对经济发展不必有害而且可能大有裨益,也是工业东亚的经验事实。凡此都显示,如果我们能对儒家传统的多样性通过各种渠道来把握,我们在探讨儒家伦理和企业精神的关系时就不会陷入“单因论”的格套之中。至于在工业东亚甚至在后工业社会能够发挥积极作用的儒家伦理,是否肯定不适用于尚在前工业阶段而正进行四化建设的社会主义中国,那就更不能用“单因论”来解释了。

工业东亚的兴起还提出了一个更能启迪新思的课题:现代化如果是多元的,后期儒家社会的经济起飞是否能开辟一条和西化不同而且具有儒家特色的现代化道路来?柏格认为,目前在世界上已出现了三种工业文明的模式:西欧和美国的古典资本主义、苏联和东欧的社会主义以及工业东亚的新兴

* 此处有删节。

资本主义。姑且不问“新兴资本主义”这个概念是否适当,如果新教伦理是古典资本主义的价值取向,马列思想是社会主义的指导原则,推动“新兴资本主义”的动机结构是什么?难道和儒家伦理毫无关系吗?

结 语

我在《儒学第三期发展的前景问题》一文中,曾对儒学研究的新动向这个课题进行了初步的探索。现在根据有关“文明起源”,“轴心文化”、“新教伦理”及“工业东亚”这四大论争,又对同一课题提出了不少粗浅的意见。儒学研究的推展可以为上述论争提供信息,这是可以肯定的,但我们如果要想在国际学坛上对此类问题进行论争时所使用的“文法”(不仅是“辞汇”)也有所贡献,那就必须首先提高我们的思维水平。对自己的传统缺乏批判的认识即不能以开放的心灵和国际学坛的高人在平等互惠的原则下进行“对话”。不论是为了探索人类文明的起源,为了检视轴心文化的特色,为了掌握韦伯命题的内涵,还是为了理解工业东亚的价值取向,我们都不能回避儒家传统的问题,而儒学研究也正因为这些论争的刺激而逐渐蓬勃起来了!

从探索文明起源的论争,我们知道儒学研究必须采取多学科(人类、考古、神话、民族、古文字等)的途径;从检视对轴心文化的反思,我们知道儒学研究应可借助于解释学的方法;从掌握韦伯命题的内涵,我们知道儒学研究可以联系东亚现

代化的课题而展开；从理解工业东亚的价值取向，我们知道儒学研究不仅有历史意义而且有现实意义。

研究儒学是“寻根要求”的结果——因为只有“操戈入室”一探我们自家传统的究竟，才能培养深厚的认同感（传统意识本是认同感的基础）；同时，正因为我们是从多元化、多角度和多层次的观点来研究儒学，我们的研究也是“全球意识”的体现。有了深厚的认同感（超越了“封密的的文化沙文主义”而培养出来的一种群体的、批判的自我意识），我们才真能广结善缘和其他“轴心文化”的继承者进行“礼尚往来”的交通。在国际学坛进行广泛而深入的交通可以为儒学研究创造较好的条件。

（原载香港《九州学刊》第1卷第1期，1986年9月）

儒家伦理与东亚 企业精神

我非常荣幸，能在这里和大家分享我对于儒家伦理和东亚企业精神的一些想法。我承认，这些想法都是不很成熟的。我知道你们当中大多数人都是直接和商业管理打交道的。我的这些观点对于你们的专业是不是有什么意义，我实在不敢说。在我对于中国思想的整体，尤其是对于儒家伦理进行思考的年月里，我曾经应邀对于各行各业的人作过讲话，和社会学、哲学、宗教、政治学、甚至商业等各种训练的人交谈过。实际上，大约有六年的时间，我曾经参加由科罗拉多州的阿斯本人文科学研究院（the Aspen for humanistic studies）资助的一个项目。这个研究院的主要目的是促进商

业界、学术界、政界、新闻界和其它领域的人士之间的对话。我跟一些对于商业管理和伦理道德之间的关系很有兴趣的人交谈过。因此,尽管我要跟大家商讨的题目基本上是学术性的,可是我希望这个题目多少能从伦理、宗教的角度有助于大家对商业管理的探讨。

我要探讨的是儒家伦理和企业精神之间的关系。你们当中有许多人可能已经接触到这个问题了。目前,这个课题颇为风行。我不想沿袭近来对于儒家伦理的研究,比如对日本管理风格其中的动力结构的分析,我想从比较文明的角度来探讨这个问题。我将用马克斯·韦伯(Max Weber)^①对于新教伦理和资本主义的产生的著名的研究作为出发点。所谓的韦伯理论对于这一类问题所产生的主导影响由来已久。

首先,我想先介绍一下韦伯理论本身——就是韦伯对清教伦理和西方资本主义产生之间关系的观点。我们可以看得出来,韦伯是在广泛的文化的范围内阐明他的观点的。然后,我将就他的看法提出一些相关的课题,并且提出我自己的一些想法。我必须重申,我的这些想法是不成熟的,不过是探索性的实践而已。所以大家共同商讨是非常重要的。我在这里谈的东西还需要得到提炼、检验。请大家记住这一点,我下面就开始谈。

韦伯的论点提出了资本主义的兴起——特别是资本主义

^① 马克斯·韦伯(Max Weber),一八六四——一九二〇。德国社会学家和经济学家。

精神的兴起——和新教伦理之间的一种关系。这个论点本身是根据一种更为广泛的观念性结构推导而来的。作为一位针对马克思主义的批评家，韦伯要想批驳的很多马克思的观点之中，有一条就是马克思有关宗教和意识形态的发展仅仅是经济基础或生产力变化的结果那一个观点。与马克思相反，韦伯企图一方面探索道德和宗教价值之间的关系，另一方面探索促进各种各样经济发展的结构。例如，在他对新教伦理的研究中，他特别注重对于资本主义兴起作出贡献的社会当中理性化与资源的合理调动的形式。

请注意，韦伯并没有提出作为一种宗教伦理的新教伦理和作为一种高度世俗化的过程的资本主义形成之间有什么因果关系。他所指出的只是两者之间可能有某种联系。这个论点在历史上是否是事实，在理论上是不是站得住脚，还有待证明。它的具体内容就是：如果我们具体地看一个人，我们将发现：在他的宗教信仰和他在经济范围行为方式之间有一种联系。

这并不是说：一个个人会有意识地让他的宗教信仰和价值对他的经济行为起作用。当然，他可能会无意识地将他的宗教信仰体系中的价值转化为指导他的经济行为的因素。它并不意味着：心灵分成许多格子，其中宗教和经济的观念和动机是整整齐齐分门别类各得其所。但是，当一个人自然地形成他坚信的价值时，它们可能渗透到 he 生活中的其它方面去。不过很重要的一点是要认识到，这种渗透本身并不一定就是信仰体系自然形成的一个部分；它往往是不期而至的。吸引韦伯的

就是这样的意外的结果,尤其是当它们作为新的经济伦理或新的理性形式出现的时候。

德国哲学家和社会学家约尔根·哈柏马斯^①对于韦伯论点的再思考作出了巨大贡献。一九八〇年他在柏克莱的一个小规模的教师讨论班上提出他的一些思想。这些观点代表了对于这些论点的最新的思考。哈柏马斯根据他对韦伯论点的内涵的假设解释,列出了三个表格。我先谈谈这些表格。它们为我的讲话提供了一个广泛的基础。随后,我再进一步集中探讨韦伯论点的某些方面。最后,我想就我们对儒家伦理和东亚企业精神之间的关系的探讨中,如何利用韦伯的论点,提出我的想法。

哈柏马斯认为,韦伯注意到了世界上有各种各样的宗教趋向。他所谓的趋向,是对待世界的一种基本方式。在表一中,我们看到评价现世的不同方式,可以大致上分为观念上的两极。首先是对世界的否定或对世界的排斥。这种观点基本上否定了此时此地的终极价值。第二是对世界的肯定,这种观点不注重超越此时此地的世界之外的某些东西,而强调在对终极价值的理解中的生命世界的中心地位。

^① 哈柏马斯(Jürgen Habermas),一九二九年生。当代德国社会学家和哲学家。

表 1: 宗教世界的内容

观念或概念的 策略 对世界的 评价	以神为中心的 ...	以宇宙为中心的
对世界的否定	犹太教 基督教	印度教 佛教
对世界的肯定		儒学 希腊哲学

表 2: 对世界的态度

追求至善的 方式 对世界的 评价	积极的: 苦行主义/ 动态的生命	消极的: 神秘主义/ 冥思的生命
对世界的肯定	主宰世界	从世界遁隐
对世界的肯定	适应世界	从理论上把握世界

表 3: 理性化的潜力

理性化的 程度 理性化的 范围	较高的	较低的	
伦理的	主宰世界如: 基督教	遁离世界如: 印度教	赎罪(救世)的 宗教
认知的	理论上把握世界 如: 希腊哲学	适应世界如: 儒学	宇宙论的/形 而上学的世界 观
	西方	东方	

哈柏马斯提出两种概念策略,对于我们认为在世界上具有中心权力和价值的事物的描述方式。第一种是以神为中心的。它强调上帝以及人与上帝的统一。另一种是以宇宙为中心的,与上帝无关,而注重人与宇宙万物的统一。从韦伯的观点看来,大多数宗教传统本身含有对世界的摒弃。在这些传统中,其中有一些,比如犹太-基督教传统,是以神为中心的。(从某种程度上讲,伊斯兰教也是如此,尽管韦伯从来没有全面地研究过这个传统。)其他一些宗教比方佛教和印度教传统,则是以宇宙为中心的。韦伯没有研究任何肯定世界的以神为中心的传统。他倒是曾经推导出第四种可能性:肯定世界的宇宙中心主义。他提出的例子就是儒家传统。根据韦伯的分类,儒学肯定了此时此地的世界,肯定人与宇宙的统一,其着重点不在于超越世界之外的领域。

一个主要的宗教传统内部的象征性的资源,使我们能够借以评价世界并且发展出一种观念的策略,从而领悟与世界有关或无关的终极价值。此外,这些资源也使我们能够去设想实现至善的方法——不管它是上帝也好,是宇宙也好。这涉及到我们应当采取什么途径,我们应当如何行动,我们又应该做些什么的问题。

现在,我们再来看看表二。哈柏马斯又提出了观念的两极,以描述韦伯的设想中达到至善的方法的范畴。应该指出的是,韦伯对这些术语中的每一个,都有他自己的理解。所谓“积极”或“消极”的意义在以下的讨论中会得到阐明。

让我们先看看韦伯把否定世界的宗教描述为积极或消极

的,究竟是什么意思。请记住,否定世界,并不一定意味着从形体上脱离日常生活——尽管这种可能性在许多情况下是可以实现的。实际上正如我先前所指出的那样,否定世界意味着对超越此时此地的一些东西的终极价值的肯定。但在世界上如何行动,这仍然是一个问题。

一个人可以一边在世界上扮演一个积极的角色,一边又反对那种认为这个世界中包含有终极价值的观念。这就是韦伯所描绘的基督教的概念(见表2)。他也用了“苦行主义”(asceticism)这个词来描述基督教的一派——加尔文教徒所采取的积极的途径。苦行主义是个意义晦涩的字眼。我们往往把它看作控制肉体欲望的清规戒律。这种苦行主义,在基督教的范畴之内,是为了上帝的荣耀和天国的奖赏而付诸实行的。我们通常把它和修道士的传统联系起来。但苦行主义(asceticism)这个词的词根 askētikes 也有“戒律”的意思。韦伯把苦行主义与另一个新教基督教中的概念——天职或感召业——联系起来。这个概念实际上来自《圣经》。它指的是对于一种“今生”的天职的追求,它与上帝的荣耀起着共鸣。这样一种追求需要戒律。这种戒律渐渐变得规则化、日常化,或者象韦伯所说的,理性化。

证明我们灵魂的纯洁的一种方法——通过戒律而得以实现——是去主宰这个世界。这实际上是自相矛盾的。我们克服自己对世间万物的依附,不是靠了离开它们,而是靠了居住其间并且掌握它们。这个行动证明了我们的精神的纯洁,以及我们对上帝的专一的忠诚。掌握我们的环境的这种实践,作

为我们超脱愿望和诱惑的结果，就是我们所谓一个信仰体系的意外后果的一个例证。在这里，尤其重要的是韦伯对于这种途径所下的“转化性的”定义。我们接下来可以看到，他认为这种“转化性的思想”的性质对于某种经济发展的兴起具有核心作用。他真正关心的正是这种联系。不过我们现在暂且不谈。

在这张精神蓝图上，我们该把采取消极途径的否定世界的宗教放在什么位置上呢？这些传统尽其所能要与此时此地割断联系。这往往被说成是从世界的逃遁。我们在佛教中发现了这一点，在中国，个人实行“出家”，离开家庭那意味着切断与家庭、朋友和生活中其它使人难以克服自身的感觉和欲望的种种方面的联系。我们还发现，它也揉合于印度教的个人的生命阶段之中；在依次实现了学生、成家、家人的责任之后，人们便离开家里，隐居林中。以后的时间就是用来根除他们与此时此地的联系上，从而尽量削弱人对物质世界的影响。我们可以看到，这种行为与积极的主宰是大不相同的。然而二者都是否定世界终极价值的方式。

正如我们追求至善的方式可以是苦行的那样，它也可以采取神秘主义的方式。正象对苦行主义可以以各种方式去理解那样，神秘主义也涉及许多命题的。大体上说来，它涉及到对于神与我交——或者说与我们视作终极价值的事物（上帝也好，宇宙也好）的联系——的追求。神秘主义代表了人类对于和从精神上被定义为权力中心和终极价值建立和谐关系的寻求。

我们简要地看一下这种寻求是怎样转入实践的。以基督教而言,我们通常把神秘主义与在沉思冥想中祈祷上帝联系起来。有时,我们也认为它与苦行主义的第一种类型有联系,这种类型就是以清规戒律控制肉体和情感的欲望。以佛教而言,神秘主义就是要逐渐理解所有我们认为是真实和持久的事物事实上是无常的。我们想要把握住这些事物,这种企图给我们造成了巨大的痛苦和灾难。我们依靠对一切感情、思想、事物甚至我们自身的无常的沉思来超脱这种苦难。我们逐渐认识到:一切事物都不具有持久的真实性。这使我们得以逐步从现世中解脱出来,而且如果继续追求到一定地步,便可以导致自我现实的完全寂灭。印度教通过对各种神性(divinities)的沉思,再加上割断一切世俗的联系,把人带进一个神秘的世界,与宇宙相统一。

下一步,我们再来看看肯定世界的传统。我们先简要地谈谈哈柏马斯所谓的追求至善的消极途径。哈柏马斯认为这种消极的途径可以被看作是对于从理论上掌握世界的意义的寻求。他所用的例子是古希腊(一个在韦伯的认识体系中不十分突出的课题)。例如,许多古典哲学家认为在从表面上看来是多元的现实底下还有一个现实,这个更大的现实是可知的,是可以通过推理被掌握的。他们重视知识,把它看作沉思、看作对终极现实的反思。比方说,柏拉图力图懂得什么是善,即是一例。

顺便说一下,把这种途径,说成是消极的并不意味着说这些人没有参与到世界之中。这只不过是描述希腊人在其精神

趋向上如何集中其能力,描述他们所认定的达到至善的最最有效的方法的一种方式而已。他们所依赖的不是日常的经验,而主要是他们的推理的能力。对这种与抽象认识的价值有关的经验价值的估价,是具有特别的重要性的,从我们下边四个例子中便可以见到这一点。

我们现在就谈到了最后一个例子——一种通过与世界的积极的关系来追求对至善的理解的肯定世界的传统。世界本身就成为一个人借以达到至善的媒介。哈柏马斯遵循韦伯的构想,把儒学归入这一范畴。韦伯把这种途径描述为对世界的适应。究竟这种描述是不是妥当,我们等一下再谈。不过,韦伯之所以用这种方式来概括儒家,是因为他试图把儒家与基督教两相比较。正因为儒家并没有试图以主宰世界作为否定世界的一种方式,韦伯就把儒家的途径描述为对世界的适应。

我先前指出过,韦伯之所以提出这些观念模式,是想用以分析为什么某种经济发展发生在某些地方,而没有在别的地方发生。他最最关切的课题是资本主义的产生和现代化。他所谓的现代化,并不仅仅意味着工业化、都市化或大众传播。他的意思是理性化,或者“自由劳动的理性的工业的组织”。其他的那些现象都可以被纳入理性化的表现的范畴。韦伯所探讨的是,在理性化的发展与一种信仰体系的价值结构和趋向之间,是不是有某种联系?说得更确切一些,某一些传统的思想是不是更容易地适应理性化过程所涉及的那种思想?理性化的潜力是什么?而且,不同的宗教传统和趋向在人类经验的不同方面,从不同的程度上显示了这种潜力。

哈柏马斯(参看表三)认为,首先,可以假定理性化有一个伦理范畴。那就是,它可以通过赋予道德推理以价值,从而充实我们的实践。也可以假定它有一个认识范畴。在这个范畴里,一个人的理解,与其说是指的一个道德推理过程,还不如说是指的对知识的积累、理性化的组织和诠释。其次,并不是所有的传统都在同等程度上遵循一个理性化的程序——世界的理性重建。所以,我们必须探讨的是:在任何一个已有的传统之中,这种程序有多剧烈。我们甚至可以用简化的方法衡量,用比较性的尺度排列出主要传统这种强度的由高到低的水平。

让我们再举几个例子来说明这些方面——伦理和认识范畴及理性化的潜力——是怎样相互结合。韦伯考察了基督教,并且注意到它对于赎罪或者灵魂的拯救的关切。作为一种赎罪的宗教,它否定世界,并且试图主宰它。这种救世的关切就得需要确定哪一些行为能够得到赎救。从它对道德推理的强调之中,它得到了体现。通过对世界的掌握,从而掌握人对于这个世界的依附,这一种欲望是通过高度的理性化而实现的。(再说一下,我们必须记住,韦伯的分析局限于清教基督教的一支,在其他情况下侧重点的结构一定很不一样。)印度教也关切赎罪——他们所谓的赎罪是对来自轮回再生的约束的赎救。所以,它对于道德理性也给予了高度的评价。可是,由于它否定世界的消极的方式,它的理性化的程度很低。从清教意识看来,它没有什么必要去主宰世界。

理性化的认识范畴是通过宇宙论和形而上学的诠释的发

展而得以体现的。例如希腊哲学把注意力主要集中在阐明世界的理论结构上。这代表了高层次的认识范畴。相反,儒家的传统把它的认识范畴——它的重点是宇宙学的世界观——与低层次的理性化融合到一起。韦伯把这一点看作东方式的途径的特点。

在这里我必须按住话头,强调以下几点。运用任何诸如此类的分类法其危险在于我们会假设所列出的这些门类是不相关的,相互排斥的。正因为我们为了提出假设,用抽象的一般化的语言来表达,所以我们不能够随时提醒我们自己:每一种传统都很有可能在不同的范畴和程度上包含我们所观察到的每一个方面。我们也没有强调传统间的相互影响。而且,我还想要指出:这一种分类法——正如整个儿韦伯论点本身——不是总结性的。不过,它确实给我们提出了一个初步的模式,一种启发我们对儒家伦理进行讨论的方式。我们现在记住这一点,再来谈谈韦伯对中国宗教所作的研究。

根据希伯莱大学的S·N·艾森施塔特^①的看法,韦伯对中国的研究,是更大范围内的双重分析的一部分。我刚才所概括谈到的是第一部分,涉及对于世界主要宗教的理性化的进程的探索。其次,韦伯又探讨了不同宗教传统发展过程的特性。随后,他又把这些特性与他发现的清教发展的显著因素相互比较。根据韦伯的看法,清教的这些因素和现代资本主

^① 艾森施塔特(Samuel Noah Eisenstadt),一九二三年生,以色列耶路撒冷希伯莱大学社会学教授。

义的发展息息相关，他还暗示这些因素和官僚制度和科学文明也有关系。韦伯想要确定为什么这种特殊的经济发展没有在其他文化范围中发生，他认为：只要能明确地指出使清教发展有别于其他传统的特征，我们对于这个问题就能得到某种解答。

这一种双重的分析表明，韦伯对儒家伦理的讨论是在一个广泛的范畴中进行的。韦伯在一九二〇年出版的题为《宗教社会学》(The Sociology of Religion)的论文集，包括了以下的题目：“概论”，“清教伦理”，“政治派别和资本主义精神”，“世界宗教的经济伦理”，“儒学”以及一篇题作“临时的考虑”的重要文章。这篇文章现在一般被称为“否定世界的宗教及其方向”。换言之，他考察了整个世界。他研究了印度教和佛教，他也研究了古犹太教。他甚至试图研究中东的宗教，包括伊斯兰教和早期基督教。他之所以要这样做，是为了寻求在每一个其他传统中可以被称之为清教伦理的“功能相等体”。照他的观点，清教伦理，是一种独一无二的伦理。从历史角度而言，它对西方社会中能与力的理性调动的产生作出了贡献。

韦伯从中建立起在宗教价值——尤其在其能动性的意义方面——和经济性格之间的联系，便是这样一个整体的观念模式，很重要的一点，就是应当认识到，在这一番努力之中，韦伯并不是一个简化主义者或简化论者。他并不想要把复杂的问题简化成一个单独的宗教合成体。他仅仅是想要强调一个人的最初的能动结构的重要性。这种能动结构的重要性在于，它能够有助于理解社会是在何种动力之下去完成某一种、

而不是任何其他种的任务。

在这种情况下,韦伯是怎样看待中国的呢?他提出的论点是,中国之所以不能发展理性的、资产阶级的资本主义,是由于缺乏一种可以与新教伦理相比的伦理。他认为:新教伦理培养了一种特殊类型的人品的一体化和人格——新教徒。新教徒排除了在上帝与他自身之间的一切中介物。他从隐秘的内心深处,在他内在的孤独感之中,与上帝直接联系。这种关系促进了个人尊严的意识。它也导致一种与理性的劳动组织相一致的个人主义。因此,遵循新教(或清教)伦理发展而成的人格的一体化,以及与之相关联的个人主义,导致了一种肯定的、转化性的思维方式。韦伯认为中国的宗教,尤其是儒家的伦理,缺乏这样一种思维方式。

在得出此结论之前,他首先探讨和确定了中国社会存在的理性化的形式。他以为:对中国的宗教或者中国的儒家伦理的诠释,必然能导致对传统中国社会的一种提纲挈领的、包罗万象的观点。所以,他研究了中国的金融体系、城市结构和行会组织、官僚政治、税收、家族关系模式、法律、科举考试等等。他也在不同类型的意识形态控制里发现了一种高水平的理性化。

然而,中国的文化范畴里缺乏一种批判的成分——一种能够把人民动员起来,使他们重新振作,从而导致人们对世界的主宰,导致巨大的资本积累的、转化性的伦理。这里,韦伯特别注重他描述为适应和调整世界的儒家伦理。不象清教伦理那样,这种伦理不倡导个人主义的发展,它也不具有转化性。

所以,韦伯认为儒学在这种特殊的联系之中,没有对资本主义的产生作出贡献原因就在于此。

说资本主义从未在中国这样一个被儒家伦理统治的国度里得到发展,表面上,这不过是历史的观察。然而,这几乎已经是老生常谈。要更好地理解这个说法与企业精神有什么联系,我们就需要勾勒出韦伯的课题的另一种体系。这一个想法我得益于弗吉尼亚大学的大卫·利特尔教授^①。我认为:这个新体系可以帮助我们深入地考察韦伯的主张。首先,我想用三个命题的形式来概括这个体系。然后,我们可以用这些命题,重新解释在儒家伦理与所谓的东亚企业精神之间的已经受到广泛讨论的、复杂的关系。

第一个命题就是:现代的人面临着许多相互竞争的利益范围。现代世界是建立在一种能动的起作用的理性之上,是全盘受这种理性制约的。社会的理性组织需要制度化和官僚政治化。其较恶劣的后果之一便是在许多不同层次上的分崩离析。在其中一个层次上,就是把经济、政治、审美和知识的关切视作互不相关的利益范围的倾向。一旦划分了这些利益范围,我们就趋向于把它们看成相互脱节、相互竞争的因素。韦伯有时把这种情形称之为“铁笼”(the Iron Cage)。——现代的思考的人被禁锢其中,无法逃遁。他所谓铁笼,就是特殊化、专业化和官僚政治化的罗网。从某种意义上说来,任何现代社会,必然面临这些从手段上被理性化了的利益范围。

^① 利特尔(David Little),美国弗吉尼亚大学社会学教授。

第二个命题涉及我先前提到过的一个观念：即天职或感召的概念。在一个理性化的社会中，每一个利益范围都表现为与我们完全的使命感和道德献身相称。这好象是一种宗教天职。科学是一种天职，政治是一种天职。在商业社会里成功发达是一种天职。反过来，现代的个人具有这样一种天职所要求的规范的信仰。在社会高度专业化的条件下，这些利益范围中的每一个都需要完全的献身。我们必须努力成为最佳者。业余活动或者仅仅是好奇心的满足没有市场。我们把这些规范的信仰作为衡量和判断我们的成就的标准。没有这种全心全意的参与，现代社会中就没有一个利益范围可以存活，更不用说争取优胜了。

所以，第一个命题给了我们一个不同的利益范围相互竞争的世界；在第二个命题里，每一个这样的范围要求排斥其它范围，完全献身。第三个命题是：宗教的价值是前两个命题的中间环节。韦伯特别运用了新教伦理去解释这一点。他那很有说服力的主张是：我们必须懂得清教伦理，从而理解西欧各式各样的有产者是怎样、是为了什么被促动成为成功的生意人。他也引证早期美国的工业家作为例证。他是这样来解释初具雏型的新教伦理的影响的：“一个真正的预言创造了行为，并且系统地使得行为转向一种内在的尺度或者价值。在它面前，世界被看作是依据着规范而从伦理上被塑造起来的一

种物质。”^①他所谓的预言指的是个人受到感召,要想要做某一件事的那种感觉,其前提便是新教对于一切信徒的教士和教士身份的设计。

韦伯在他对儒家伦理的研究中,心里已经认定了新教伦理的这种特点。他在儒家伦理中所寻找、所发现的都受到这种先入之见的影响。韦伯把新教伦理所促动的转化性的思想来作比较,由此——就象我们刚才所谈到过的——认定了儒家伦理是对于一个人的环境,对世界的现状的能动的调节适应。一个君子儒是非常协调与和谐的。他的行为是理性化的(但仅仅是在低水平上);他并没有全力把自己发展成为系统的专业化的单位。相反,作为一个人,他展示了一种有用的、特殊的复杂性格。他同时是一个业余的画家、诗人、官僚和学者,但是这些身份并不互相排斥。他不是一个成功的有产者。这就是资本主义之所以在中国没有得到相当的发展的诸多社会、政治的原因之一。全力专注于某一种技能或工作而排斥其他行当,不在于这种伦理范围之内。它的精神背景属于一个不同的能动结构。

促动人们以某种方式行动的价值也影响了他们的成功意识。对于加尔文^②宗的新教(the Calvinist Protestant)说来,成功

① 原注:马克斯·韦伯,《中国的宗教》,纽约自由出版社一九六八年汉斯·H·格思英译本,第二百三十五页。

② 加尔文(Jean Calvin),一五〇九—一五六四。十六世纪欧洲宗教改革家,基督教加尔文宗的创始者。法国人。其主张和信条适合当时资产阶级激进派要求。他宣称做官执政、蓄有私产、经商赢利、放债取息等,如同担任教士职务一样,均可视为受命于上帝的感召。

就意味着：靠了上帝的恩惠的前生注定、不期而至的介入，我们得到了报偿。这种前生注定的性质包含着一种困境。若是我们不能做任何事情以保证我们得救，那末我们是不是会同样轻而易举地失去上帝的恩惠？我们怎么才能知道自己是不是还能得救？或者是不是已经堕落？第二代和第三代的加尔文教徒对于这一类问题，体验了极大的焦虑。在缺乏可以量度的精神依据时，确定上帝的慈容仍旧照耀着我们的方式之一，就是通过物质的证据和成就。在许多场合下，这种途径代表了基督教精神的一种平凡化、庸俗化。可是，它倒确实有助于说明促进西方资本主义发展的动力的伦理和宗教的本源。

儒家呢，却是被一套要求人在所有水平上使人际关系达到和谐的标准所促动的。这就是韦伯所理解的与世界相调节。与之相一致的，如果我们要想看看庸俗化了的儒家的成功观的话，它首先要通过考试制度以及官府中的升迁来衡量一个人的成就。（我强调庸俗化的表现，是为了要指出不管是新教还是儒家，我们所看到的，并不是双方各自设计的内在自我修身过程的方式。）

我想提出的是，在一般情况下，韦伯关于信仰体系的动力组成的论点是正确的。但这带给我们一个新问题：他对中国的思考有什么价值？请记住，他认为儒家伦理抑制了一种实业精神的发展，从而也抑制了资本主义在中国，由此类推，在东亚的发展。可是今天，在东亚的许多不同的地方，我们却看到了资本主义和实业精神的蓬勃发展。是不是韦伯错了？我们是不是能够用他的任何观点帮助我们澄清我们自己的理解？近

来,有许多人,包括社会学家、政治学家、经济学家、甚至比较宗教学家,已经在寻找重新解释儒家伦理和东亚企业精神之间关系的方式。

这个讨论实际上有两个阶段。六十年代初期,美国的一群学者(历史学家、社会学家和政治学家)开始研究儒家伦理和现代化之间的关系。除了两三个显著的例外以外,他们当中大多数人都深信儒家伦理从基本上说来与现代化、特别是与被理解为理性化的现代化是格格不入的。

这种见解说明了韦伯对于美国学者看待中国和儒学的方式的广泛的影响。他们提出了儒家传统中他们认为与现代化不相容的一些关键价值。首先一条是没有强调个人主义。在新教伦理中十分突出的一种重建社会的巨大动力在儒学中不存在。没有了这种具有高度竞争性的个人主义,他们所熟悉的那种资本形成就不会出现。这种看法的另一面是,儒家学者或者儒学的研究者过于受群体的节制。他们不够独立、过分依赖引导,尤其是政治力量的引导。而且,由于常见的经济政治文化和政府干预的消极影响,经济领域没有能得到全面的发展。自由资本主义是不可能的。结果,市场结构便不能很好地发挥其职能。

进而言之,儒家过于强调对完美的人格的培养,而忽视了一种有能力并且有决心征服自然主宰世界的进取性的人格。正如韦伯指出的,那样一个举止中节的人无疑是讨人喜欢的,可是却很不适合当一个成功的生意人。最后,儒家过于注重传统定义下的智慧。这样一来,智慧的传递是通过经验的理解代

代相传,而不是知识和信息的积累。这是一种质量意义上的智慧,而不是一种数量意义上的实验性的知识。

整个讨论最吸引人的方面是十五年之后的发展。七十年代末期,同一群人,再加上几位年轻的学者,使用差不多完全相同的一系列价值,来解释为什么一种特殊的经营气质和企业精神在东方(特别是在日本)竟然如此成功,已经到了向西方挑战的地步。事实上,一九八〇年二月,著名的政治学家罗德里克·麦克法夸尔在《经济学家》上发表了一篇文章,题作《儒家之后的挑战》(The Post-Confucian Challenge),指的想来是对西方的挑战。他认为,在本世纪九十年代和二十一世纪初,对西方的真正挑战,不会来自苏联或中东。苏联的挑战基本上是军事上的,中东的挑战主要是经济上的。与之相比,来自东亚的挑战将是全面的,从经济发展的风格一直到基本的价值观。

我对这个问题的看法如何?我前面提到过,我的观察仍然是试验性的。我目前还在一种探索的状态之中。作为一个中国思想史和儒家哲学的研究者,我一想到儒学和现代化的精神可能很有联系就感到很兴奋。可是,我很希望对这个问题有更加成熟的探讨。由于在儒学研究之外,又受了西方社会科学的训练,我极希望见到对于这个课题的扎扎实实的实验性的研究。我既不想全盘接受这样一种联系的想法,也不想把这个问题束之高阁。我仍旧处在这一番探讨的初级阶段。所以,我很希望得到大家的帮助。

我所提出的主张大体上是这样的:首先,我先假定资本

的形成很可能有不止一种途径。从这一点上说，这不同于比方说吧，科学。我们把某一类操作运转和见解看作是科学的范畴。我们不能说有什么中国科学，或者日本科学，或者美国科学。科学是绝对普遍化的。这既是科学的优点，在某种程度上又是其局限。可是，如果把资本的形成，放在涉及一种动力结构的复杂网络的关系中来理解的话，它就可能演化出不同的方式。

韦伯所认定的资本主义精神，强调个人主义，主宰世界，市场结构，竞争，放任主义和对于知识的一种浮士德式的探索。这是一种模式。这种模式在资本主义的形成中无疑取得了很大的成功；就我们所知，它是人类历史上唯一具有成功纪录的模式，首先在欧洲，然后在美国。所以，不足为怪，今天仍然有相当数量的领导人（包括美国的领导人）信奉这种意识形态。他们认定了要发展一种生动活泼的经济体系，唯一的方式，就是依据我刚才描述的这种资本形成的模式。

对于我们中的一些人来说，现在的问题是：是不是还有另外一种途径的确凿的可能。尽管这种可能性牵涉到一系列的矛盾，我们却不可以漠然置之。在美国，这种需求可能不很紧迫，但是在东亚，这却是一个严肃的问题。它不仅仅被日本经济学家们和被丸山真男^①之类的思想史学家们所提出来，也被许多欧美学者提出来了。哈柏马斯只不过是其中之一。其

^① 丸山真男(Maruyama Masao)，一九一四年生。日本思想史学家。

他还包括彼得·伯杰(他最近访问过新加坡)、爱德华·席尔思^①、罗伯特·贝拉^②、埃兹拉·沃格尔和吴元黎^③。希伯莱大学的艾森施塔特和海德堡大学的施勒赫特^④则从事于一种全面的尝试,要在全球范围内重新考查韦伯的论点。

根据这些新的观点,东亚的经营气质和资本形成的模式有些什么样的特点?我想用比较的角度来看这个问题,讨论一下这些不同的趋向是怎样互相联系的。一方面,个人被看作孤立的实体和重建社会的力量。另一方面则是把自我理解为关系中心的新型的经营气质或企业精神。自我的尊严在人类关系网络的范畴中才具有了意义。这迥然不同于前一种观念:即把个人视作一个孤立的实体,他只有斩草除根,割断一些基本联系,才能取得独立。自我,作为各种关系的中心,只有通过人类相互交往和相互关系的形式,最大限度地发挥它四周的能量和思想,才能实现其尊严。我想再加上一点,这两种看法不一定是相互抵牾的。

他们的不同,也在于他们对权利和义务的看法。第一种观点的特点是一种强烈的权利意识:“我的权利是什么?在合法

① 席尔思(Edward B. Shils),一九一五年生。美国教育家,社会学家和管理学家,著有《公立学校系统的财政管理》、《自动化与工业关系》等书。

② 贝拉(Robert Neelly Bellah),一九二七年生。美国社会学家和教育家,现任伯克萊加利福尼亚大学福特讲座社会学与比较研究教授。

③ 吴元黎,历任旧金山大学、马克特大学亚洲研究所研究员。斯坦福大学胡佛战争、革命和和平研究所研究员。

④ 施勒赫特(Wolfgang Schluchter),一九三八年生。德国海德堡大学社会学教授。

的范围之内,我可以做些什么?”这一种人对于其自我利益是一清二楚的。一个不能够认明其自我利益的人,简直就算不得是一个理性的生物。另外一种观点则选择了一种强烈的、有时是有意识地社会化的责任意识。鼓励人们去问的,“不是我的权利是什么?”人们所受到期待的,是恪守自己的责任和义务。与此相应的,还有一种对于相互合作的注重。我们必须是一个公司里的成员,或者一个大学里的一分子。作为一个社会集团的整体的一部分,我们必须很少表现利己的动机和欲望。那样做会受到团体里长辈的批评。

对个人对权利的强调扩充到一种普遍的超越一个人的现状的要求,象尤利西斯(Ulysses)一样,去探索的新的疆域。对知识的渴望和追求推动一个人向前,比如浮士德情愿为了新的经验和知识而出卖他的灵魂。当然,浮士德代表的是这种精神走向毁灭性的极端。然而,我们也必须认识到,就人类历史而言,同样这一种精神对于科学的发展和人类知识新地平线的开拓作了重大的贡献。相反,当自我被看作关系的中心时,人就有了一种纪律和约束的意识。这种意识表现为人格的修养、同等严格的身体和精神的自律,并且有时甚至表现为同等的精神的自我实现。

我应该再一次指出:我为了突出讨论的重点,把问题分化成两个极端。让我们不要忘记,在现实中,这两边既不是完全不相容的,也不是全然可以分开的。可是,为了说明问题的需要,从它们更为极端的形式中去看这两种观点是有裨益的。请记住这一点,我下面想谈谈这两种意识的某些社会表现。

表现之一是社交礼节。这是被一个社会中的成员公认为适当而有意义的社交模式。其中不少是人们以为理所当然的习惯性行为。每个社会都有不同程度的仪式化行为。有些社会学家已经注意到,在东西方文化的比较中,一个代表了一种低级的仪式环境,一个代表了高级的仪式环境:例如,美国一般说来是低级的环境,日本则是高级的环境。在一个低级环境的社会里,几乎没有什么现成的或者规范化的礼仪行为。究竟是哪些东西构成正确的社会行为往往是说不清楚的。和这一种模糊性并行的是一种几乎是很有必要的高度的忍让。从某种程度上讲,这可能是社会中文化多样性的结果,比如美国的情形就是如此。

这种标准化行为的缺乏导致了一种困境,即我们从来不能完全确定如何举止。每一次新的交往都要求某种程度的新的礼仪、某一种新的行为模式。每遇到一个陌生人,我们就必须想法通过新的礼仪行为,从而理解这个人。这可能要花费相当的时间。大家知道,我在伯克莱加州大学教了十年书。就美国社会中的人际交往而言,加利福尼亚的礼节环境排在最低的行列。从某种方面上来说,这是很舒服、很放松的。忍让的意识十分强烈,但是在这种低礼仪的环境里——再加上多变的社会的流动性——很难培养持久的、有成果的人际关系。

另一方面,在高礼仪的环境中,人际交往大多遵循得到社会认可的模式。这种社会的成员从小就吸收了这种模式,并不一定意识到他们的行为遵循一种规范的程度。可是,当一个外国人在场的话,这种模式就显而易见了。这个外国人会发现他

很不容易和这样一个社会打成一片。他一进房间，他走路的样子、他的衣着、和他的举止，样样都表明他不熟悉这种礼仪。他要花好多时间才能学会怎样大方得体地和人打招呼，如何交谈，如何让他的举止与他人协调。不过他一旦懂得了这些礼仪，他就成了这个社会的一员，如鱼得水。高级的或低级的礼仪环境，究竟哪一种更好，我们说不上来。同时，我们必须意识到我们所阐明的性格类型，它们所进行活动的社会环境，在行动上是在培养和支持这两种伦理的。

这种社会表现的又一个方面涉及群体的特性。一方面是相抗衡的体系，我称之为(the adversary system)；另一方面则是“信用社区的群体”(fiduciary community)。美国是一个抗衡体系的例子；儒家的社会则是信用社区的例子。抗衡体系的宗旨在于保证和保护个人的权利。它确认和支持个人的自我利益和竞争。它也是高度法治的。实际上，依据法律的统治被认为具有高度的道德价值。以这些方针为前提，人的相互作用往往是以互相冲突的利益的仲裁和谈判的模式为准绳的。从这个角度看，美国社会中律师的重要性就变得更可理解了。当然，所谓“信用”，也是一个以基本信赖作前提的法律字眼。在一个信用社区里，这种信赖表现为一种对于社会中可以分享的价值承担。通常，信用社区是有一段很长历史的社会化的结果。它常常涉及一个单独的种族集团。这个集团有很长的历史与文化背景，有分享特殊的礼仪形式的长期经验。否则，信用社区不会轻易产生。

我们对于这个比较再进一步看，就可以看到经济体制也

表明了某些这一类的差异、对立。一方面,我们看到的是竞争,放任主义和假定为能够自我调节的市场的的重要性。另一方面,我们发现政府的干预和领导也是重要的。这种差别也体现在对知识的获得上。在现代的西方,知识被理解为新的技术和组织事物的新的方式,是受到重视的。这样的知识,即使就其最成熟和最先进的形式而言,也没有必要依靠个人的努力或是教师的参与才能得到传递。我们要想理解当代最先进的物理学,用不着把学习牛顿物理或是爱因斯坦物理当作循序渐进的阶梯。事实上,我们可以由研究作为一个领域的物理学的最新发展入手,学习这一课题上所积累的知识。这个学习过程并不要求学习者经验的转化。通过学习,他对于这门学科知道得更多了。不过,他若是不学习,也可以是依然故我。

在东方的环境中,受到重视和强调的知识是相当不同的。用智慧这个词来形容它最为合适。智慧的传递牵涉到学习者对于一个经验的理解进程中的全部投入。我们从涂鸦乱画开始,逐步学习。直到他能够用思想、言辞和行动表达某种事物时,他才可以声称他知道了这件事物。打一个比方,某人想成为第一流的小提琴家,就去跟艾萨克·斯特恩(Isaac Stern)^①学习。这个人压根儿就不能这么说:“我现在想要根据你所积累的技艺深造。等我跟你学到一定的时间,我就能够跟你拉得一样好,增强我自己的技巧。”大师不能把智慧象包裹一样传

^① 斯特恩(Isaac Stern):一九二〇年出生于苏联的美国小提琴家,曾来华访问演出。

给学生好象一件与生活经验没有丝毫关系的东西一样。每一代人必须进行奋斗,才能获得那种传统。

我刚才概括的东西,现在大家应该很熟悉了。历史学家、社会学家、政治学家和比较宗教学家已经认识到了某些群体价值。这些价值我已经作为儒家伦理讨论过了。他们认为这些价值对于一种新型的资本主义的兴起作出了贡献。我记得彼得·伯杰甚至造了一个新词,叫作“现代资本主义(a modern capitalism)”或者“第二次现代浪潮(second-wave of modernity)”。现在有很多种现代资本主义,这是其中之一。这种特殊类型的资本主义强调自我是各种关系的中心,义务感,自我约束,修身,取得一致意见和合作。它高度重视教育和礼仪。它注重信用社区和政府的领导。其经营的风格涉及既学习一整套实际技能又学习如何工作的一种程序和仪式。

根据惯例,我把这些关切总称为儒家伦理。在考察了这种伦理在东亚的表现方式之后,我们不能说它是普遍存在的。我们业已认明了儒家伦理有突出表现的五个地区,它们是日本、南朝鲜、台湾、香港和新加坡。把这些国家全部说成是后儒学国家,这是我不能接受的一种轻率的判断。让我简要地评论一下每个地区,并且把它们与新加坡的情形作出比较,这样可以说明清楚我的意思。

有许多人把日本的经济的发展——其成熟和过于简单化的程度各不相同——归因于儒家伦理。至少从某种程度上来说,对日本成功的分析现在的目标是,要在其他环境中借鉴这种成功。然而日本的成功,从很大程度上来说,没有重大的变更

就无法借鉴。比方说吧,假定新加坡要发展它自己独特的企业精神。它可以利用其文化中在有意识和无意识的不同层次上已经存在的、大量的儒家伦理。假定儒家伦理在日本也同样存在的话,是什么东西使得日本的经验有所不同呢?理由之一,是日本的民族的个性非常古老,并且相当排外。新加坡是个多民族的社会。它可能深深扎根于其成员的固有的文化之中。这些成员,多少年来,经历了各种转变。然而,这些文化不同于构成日本传统的基础部分的根。新加坡是多文化的,并且有一种在表现集体和个人之间不流动关系的移民心理。日本是有高度礼仪环境、根据等级组成的结构。权威的模式,比如尊敬老人、雇主和任何当权者,是大家习以为常的。这几乎成了第二天性。我和日本客人交往的体会是,他们一般总要利用谈话开头的一段时间,来决定是不是应该使用更客气的称呼,还是使用平辈之间的形式。对于习惯于等级观念的心灵,决定对方是应该被视作低幼、尊长还是平辈,是非常重要的。

这一部分地是由于日本有长期的封建制度的经历,这是日本有别于其它亚洲国家的特点。在日本文化背景中,封建主义是根深蒂固的。所以,等级制度是被不加批评地全盘接受的。在中国恰恰相反,类似的封建制度从未发生。在南朝鲜的存在也很有限,但无论是香港或是新加坡(当然这里有一段殖民主义的历史,但没有封建制)根本就没有封建主义的历史。实际上,香港的稳定和动力依靠的是英国的行政管理,这是日本、朝鲜或者台湾所完全没有的经验。香港这个例子,从这个特殊的方面来说,是与新加坡的情形相类似的。台湾的情形,

以及在某种程度上的南朝鲜(二者同在儒家伦理的影响之下),也是非常不同的。台湾基本上是儒家价值根深蒂固的中国政权,不过,台湾在日本的统治之下有五十年之久,由此成为日本影响下的一个重要地区。在过去的三十年当中,台湾受到了美国文化的深刻影响。就政治文化而言,台湾从某些方面可以和南朝鲜相比,但决不能和日本相提并论。因此,我们可以看得出来,假定儒家伦理或者它所导致的企业精神的类型在这五个地区中都是相同的,这一种看法是不可取的。轻率地支持说一个既定的风格可以顺顺当当地移植到一个陌生的土壤里去,这也是不可取的。

每一个国家必须反思它自身的情形和需要,从而发展出它自己的企业伦理。如果新加坡要想做到这一点,那么最理想的方法便是以开放的心灵学习日本、美国和欧洲的经验。无论如何,要形成这一种伦理,实在有必要参照新加坡的特殊条件。我以为,当然也很希望,儒家伦理的学习能够在中学列为课程,并且对于在今后的岁月里培养和提高这里的劳工力量作出贡献。但是光靠这一点是不能够为新加坡提供它自己的企业伦理的。

我们所谈到的这一种企业精神,一定要把东方和西方的价值结合起来,从而对独特的新加坡的情形作出适当的反应。我们不想排除个人、竞争、法制的观念,甚至也不想排除把自我利益、动力和权利意识结合到一起的观念。这些观念是新加坡社会的遗产;它们是新加坡的财富。新加坡之所以成功,并不是因为一般的新加坡企业家是韦伯所谓的儒者。实际上,从

韦伯的观点看来,一个高度理性化的、举止中节的儒者,最最不想做的,莫过于受到一种强烈的欲望推动,为了聚敛财富而聚敛财富。这样的一种人几乎不可能有资格成为传统资本主义的意义上的第一流的企业家。所以,那些其它的价值存在是很重要的。

不过,在一个高度竞争的社会里,展望八十和九十年代的未来,不关心社会效益,而是头脑简单地只注意短期内获得最大利润是不够的。那种清教徒精神或新教伦理对于西方资本主义的产生作出了贡献,但也已导致了诸如极端个人主义和极端权利意识之类的各种各样的问题。正如一位日本社会学家所指出的那样,日本的生产率之所以现在如此令人注目,其原因是它的工程师和律师的比率是七比一,而美国却是一个工程师比七个律师。极端的个人利益导致个人的分裂、代沟和其它同样严重的问题。这些是西方所面临的问题。但是如果新加坡面临到同样的问题,我是不会感到惊讶的。

国家建设,舆论一致的形成和对广泛意义上的教育的强调在当前是非常有必要的。在新加坡,真正的资源是人才资源,也就是脑力,这种脑力怎样被提高、培养和恰当地调动?它怎样才能变得成熟起来,甚至就纯粹的竞争而言、就其本身而言,个人主义的教条不适合应付这些挑战。然而,我们怎样才能既强调个人精神的动力的重要性,而且与此同时,又从那种对于比方说日本的成功作出了贡献的伦理中受益?这是我反躬自问的一个问题。这也是要请大家考虑的一个基本问题。以上是我对这个题目的一些总的想法。

(1982年8月31日讲演于新加坡国立大学商业
管理系。高专诚译,原载《今日儒家伦理:
新加坡的挑战》,新加坡课程发展总署,1984年)

儒家伦理的 现代意义

我能有机会，和大家一起来探讨：在人类历史中最古老、最持久的伦理体系之一和今天世界上最年轻、最富活力的现代工业国之一之间，是否有可能建立富有成果的关系，感到非常高兴，并且表达深切的感谢。我上个星期的谈话是想要强调儒家哲学的核心价值，强调长期以来鼓舞启迪了东亚一代又一代心灵的那些基本观念。今天晚上我的目的，是想和大家谈谈我有关儒家伦理在东亚的含义的一些还很不成熟的想法。

让我先来概括一下我对儒家思想的核心价值以及这个价值体系的影响的看法。我要这么做，就得先总结一下我上星期所

提出的一些看法。儒家人道主义的基本关切就是学习做人的道理。这必须被理解为一个无休无止的、能动的自我发展过程,这个过程需要竭尽全力。作为一个永无止境的过程,它蕴涵着学习的意志的不断加强和反复的演习。它也蕴涵着对于学做人的一种整体观念。它不仅仅是掌握专业的技巧或寻求特殊的知识。它意味着对于一个人不断展开的人性的许多层次的一种整体的理解。它所依据的,是这样一种信念:学做人是一个自知(selfknowledge)的问题。其中心的关切是自我的课题。儒家传统中的自我观念,不是一个孤立的个人,甚至也不是一个可以孤立的实体。相反,自我被看作各种关系的一个中心。这个中心不是静止的。它是一个能动的发展中心。

所以,我提出,我们可以把儒家的主张看作是在一个不断扩展的人类关系的圆周中的自我的发展。这可以由一系列的同心圆来表示家庭、邻里、各种形式的群体,社会、国家、世界以至宇宙,这种种关系,在自我的发展中是至关重要的。在儒家思想中,群体参与的核心基于这样的假设:人际关系可以导致两个方向。关系可以作为有限的结构而起作用,诱发人性中最恶劣的方面,比如,自私自利、裙带关系、种族中心主义,文化沙文主义或者人类中心主义。然而,这些关系同样也可以蕴育自我超越这些扭曲的人际交往形式的背景。自我作为人际关系的中心、作为个人实现和个人发展的过程这一种观念,牵涉到对一个不断发展的大群体里的参与。这种参与超越了家庭、邻里或者国家的界限。

儒家学做人的思想涉及一种锻炼性格的形式。它导致自

我实现和人的个性的发展。从历史上看,有两位儒学大师对古典的儒家人性观作出了贡献。其中之一是朱熹,他生于一一三〇年,卒于一二〇〇年。另一位是王阳明,他的生卒年是一四七二年到一五二九年。

朱熹的儒学思想在朝鲜,特别是从十四世纪到二十世纪初的李朝,有突出的表现。王阳明学派从十七世纪直到如今,在日本占有主导地位。朱熹认为,儒家的重要哲学观就是对一种包罗万象的哲学人类学的发展——一种把个人看作各种关系的中心的综合方式。他提出一种二元的方法。一个是内在的,一个是外在的。

他所谓的内在的方法,就是以崇敬的精神进行自我的道德修养。学做人,就是学做有德之人。这需要我们培养一种崇敬的意识。我们应当学会崇敬我们自己的身体,把它看作神圣的器皿和得之于父母的礼物。我们要学会尊重自己的心灵和精神,尊重我们的各种基本的联系——我们的出生地、我们的父母、兄弟姐妹和其他的近亲。

在一个扩展中的过程中,我们要学会超越习以为常的结构,尊重具有不同信仰和承担不同使命的人们。这一种尊重,甚至应该扩展到非生物的存在,诸如,山、河、树、石以及作为一个整体的大自然。这样,对于自我修养来说,崇敬是一种强有力的心理气质。在朱熹看来,一个居敬之人具有自我发展的无穷无尽的内在资源。

除了这个自我发展的内在的心理气质之外,还有一个外在的层次,其焦点在于获取知识。朱熹把它称作“格物”。这种

知识必须通过一个逐渐积累的过程,凭经验求得。学生不是消极地接受一大堆信息。在这个范畴之内,教学总是示范性的。它不是把一揽子知识以一元化的、单向的方法进行灌输。相反,它必须使得学生积极参与。所以,教师,从定义上说来,也是一个学生。通过教学,教师学习怎样更有意义地和学生建立联系。反过来也是如此。

因此,朱熹的主张,其中渗透着强烈的经验主义、理性主义和实用主义的因素。作为一种异常全面的主张,它包含了一种政治意识形态的发展,包含了有关社会组织和社会关系的观念,包含了对于作为人类文化一个持久的特征的教育、以及社会实践的必要性的深刻理解。儒家思想的这种形式,对于中国的社会和政治进程,尤其是明朝和清朝初叶,极为重要。这一个时期,大体上说,是从十四世纪一直到十九和二十世纪。

如果我们把朱熹看作儒家的托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas),那么,王阳明就是儒学中的马丁·路德(Martin Luther)。王阳明强调知行合一。这个主张简要说来就是:知识既非抽象的,也不是游离于自我之外的。真知是内在化了的。这一种内在化涉及把知识付诸实践的能力的发展。付诸实行的决断超越了我们对于应当做什么的意识和觉悟。它要求把这种意识付诸实行。所以,因为行为转变了我们,因此,这种求知的方式是一种要求参与我们的求知过程的转化性的行动。这样的参与导致知识的实现。要求得名符其实的知识,必须从行为上体现出来,方是真知。它是经验性的。因此,正象知识导致行动那样,行动也应该受到真正的知识的指引。理论和实

践,或者知与行的相互作用是王阳明思想的显著特征之一。

第二个与此有关的观念是人的良知的重要性。它既非内在化的超我,也不是佛洛伊德心理学所描述过的父母的声音的内在化。良知远在这些观念之上,它是独立的、自动的行动源泉,不问一个人的社会关系和思想方式如何,是每一个人生来具有的。作为这样一种源泉,它是人的尊严的强有力的证据。这种性质的良知并不是一种简单的告诫:“汝不可如此如此”。它也是一种积极的力量,要求我们不断改进自己,责成我们获得经验,并且通过经验而学习。

许多学者也提出过:这种特殊的精神可以被理解为一种创造性的、转化性的因素,暗暗包含在儒家的忠孝思想里。我们可以把王阳明的教育观描述为心灵的学习,或者描述为在人类关系的范畴内一种个人价值的意识的发展。所有这一切,或多或少源于王阳明有关知行合一和个人良知的重要性的创造性的见解。

我指出过,儒家思想,尤其是这两位思想家的主张从中国传播到东亚的其它地方。举例说来,如果认为李朝的朝鲜不过是一个朱熹式的儒家社会,那是会引起误解的。这是因为:当地的巫教和佛教仍然是很有影响的宗教信仰和实践。儒学在朝鲜确实对于有道德的领导阶层的政治观念的发展作出了贡献。根据朱熹对四书和儒家基本经典的注解而建立的科举制度被引入朝鲜。它后来成为少数人的统治集团提高社会能动性的最重要的渠道,这决定了对李朝的许多朝鲜领导人的选择。因此,在那一段时间里,可以把其精英集团的成员看作儒

家的士大夫,或者甚至看作儒家官吏。

我们在对日本的情形进行考察的时候也必须小心从事。象朝鲜一样,日本并没有被全盘儒化。神道的传统,以及它本身对人类审美的理解,继续保持着它的重要性;佛教也是如此。儒学,特别是良知的概念,对于独具一格的日本或儒家伦理的发展作出了贡献。这一点可以从日本人的家庭与社会的内聚力体现出来。它也从武士道精神、殉道的观念以及个人尊严的概念中体现出来。它是在高度重视对于一个完人的教育的范畴中成型的。根据日本人的理解,所要培养的不是个人主义,而是群体的参与,不是自我利益,而是诸如家庭、宗族、政府和国家之类更大的集团的利益。

直到目前为止,我给大家描述的,是儒家伦理的一幅玫瑰色的图画,实际上我力求为这种伦理、为它内在的逻辑,为它的核心价值提出最好的论据。可是,正象任何其它的伦理宗教传统一样,儒家思想不是纯粹的理想主义。它是一种促进变化的动力,它有它的缺陷和局限性,尤其是在社会政治领域之内。所以,我也想讨论一下我们可以称之为儒家文化的负面的东西。

儒家思想本来的宗旨,其核心的价值,是人际关系中的个人道德化。作为一个社会和政治本体的个人的道德化,要求政治的道德化。这是一种有创造性的、解放性的努力。有时,伟大的道德和精神理想被人滥用了。一旦如此,它们便可以被用来维捐非创造性的、压抑的意识形态。从历史看业,这种性形曾经在东亚发生过。从一种学术的观点来看,我想把它概括为

儒家道德价值的政治化。这个过程的后果实在是相当严重的。我们不能忽视儒家思想的这个负面；我们不能忽视儒家价值的政治化。

在这种政治化的意识形态中到底发生了什么？起初被视为扩展中的关系的一能动的中心的自我，原来在预期中本该调整适应它的各种关系和现实世界的。自我本该通过创造性的压力和经验性的学习取得积极的发展，现在却学会了对于驯服屈从的重视。关系的和谐化，不再是互惠和相互启发的结果，而堕落成为对权威的消极的服从。关系暗暗变得等级化，甚至变得缺乏理性。自我非但没有在崇敬中发展成长，反而退却到了没有尊严的自贬身价。群体的参与不再意味着人性的扩充和深化。相反，它却要求我们成为一个大团体的消极的成员，并且为政治化的意识形态而牺牲我们自己。

从古典的儒家观点看来，社会本该是一个个人修养的创造性的、滋润性的、支持性的体系。如果社会成了一种强制性的力量，抑制个人的发展，把既不能受到充分理解又不能内在化的客观标准强加诸人，那末礼仪便会具有同样反常的性质。它蜕变为唯仪式主义，不再是一种通过发展非语言性的交流而学习做人的形式，而成了一种附加的形式主义、亦步亦趋和一元化。这些通常被认为是保守的特征，成了政治化的儒家文化的特质。因此，便出现了强制性的家长权威，比方父亲的权力。父慈子孝本是最理想的；暴戾的父亲与儒家的教义是格格不入的。把父亲作为一种权力的中心，这是个高度政治化的观念。

儒家思想暗暗也包含了一种男性的倾向,倾向于让男子占有支配的地位。父子关系很受重视,对母女关系却不够关心。儒家思想过于偏重把丈夫看作家庭中的稳定性力量,而没有认识到妻子或者夫妻合二为一的重要性。受到重视的是权威,而不是群体的参与。儒家文化的这一些重要特征都可以被看作是负面的。

领导阶层也有相应的问题。儒家理想中的道德的领导阶层要求领导者通过模范的教育和行为来说服别人。领导者必须有德,这是号召别人也讲道德的先决条件。领导者应该具有号召力。可是,领导阶层往往堕落成无情的控制机器。明代的中国就发生过这样的事,朝鲜的李朝时期也是如此。圣王(Sage-King)的理想被用来维护王圣(King-Sage)的权力和影响。儒家的理想本来是圣王:一个人显示他有能力在自己身上培养那个理想,并且在一个大的社会集团之内建立有意义的关系。他只有证明了自己的这种能力,才有权力去领导;只有到那时候他才应该被认作这个社会团体的领导。但是如果圣王的理想堕落成王圣的实践,它就不过只是权力的施行而已。

在受到西方的冲击之前,东亚的社会从作为个人一体化^①、社会群体参与和道德领导阶层的动力的儒家伦理中受益非浅。与此同时,它们也蒙受了政治化的儒家价值的灾难。它们必须承受政治权力对人类生活一切方面的支配、强制性

^① “整合”或“一体化”(integration),心理学名词,指个人从生理、心理、社会习性、个人人格等各方面综合一体,趋于和谐。

地操纵道德价值作为社会控制的手段、到了僵化的地步的社会结构的礼仪化、以及没有能力迎接新的挑战的文化体系。许多个人学会了唯命是从——这和西方那种鼓励具有创造性的工作的个人主义简直不是一回事。正是从这个意义上看，十九世纪中叶许多儒家的政权应付不了西方的挑战。这也是为什么好几个世纪以来有许多东亚的国家被认为落后的原因之一。帝国主义和殖民主义，作为西方扩张主义的延伸，终于来到了东亚，并且发现东亚的文明疲软无力，没有能力接受它们的挑战。

因此，我们能够理解，自十九世纪中叶以来，尤其是一九一九年所谓的五四运动之后，中国一些最为杰出的人才为什么要对这种政治化的意识形态所孕育的儒家文化持强烈的批判态度。从那以后，我们经历了、亲眼目睹了中国一浪又一浪的反孔运动。已故的伯克利加州大学教授约瑟夫·列文森写过一个很有影响、发人深省的书，题为《儒教的中国及其现代命运》。这部书出版于五十年代在六十年代广泛流传，书中描述了儒家政权面对西方的挑战是如何无能为力。

芮玛丽(Mary Wright)^①，一位耶鲁的教授，发表过一部学术专著，其解释的范围比较狭窄，题作《中国保守主义的最后抵抗》。它讲的是中国一些伟大的人才如何力图振作自己，运用儒家价值来对抗西方。他们发动了十九世纪中、后期所谓的

^① 芮玛丽(Mary Clabangh Wright)，一九一七——一九七〇。耶鲁大学历史教授兼大学图书馆远东文献部顾问，研究中国现代史，是耶鲁大学历史教授芮沃寿(Ruthur Wright 一九一三——一九七六)的夫人。

“自强运动”，但是失败了，作为对这一类事件的反应，中国的开明人士、社会主义者和无政府主义者建立起了反对儒家思想的统一战线。他们响应的口号是“打倒孔家店”。他们的斗争的故事为我们理解儒家伦理的现代含义提供了一个重要的背景。

儒家思想和世界上许多别的精神传统不同，它在很大程度上是东亚国家的公众的生活经验的一部分。它塑造了东亚的心灵，它的贡献不仅在于个人人格的发展，而且也在社会政治组织的发展。作为一个高度复杂的体系，它是不能用一种单纯的方式取得理解的。儒家的体系受到过中国的一些最杰出的心灵的彻底批判。他们的严肃的批判的反思有助于我们理解这个传统的复杂性，理解它的伦理的美、它的持久的价值以及它的道德说服力量，同样也有助于我们理解一种高度政治化的儒家意识形态的阴暗面。

所以，在最近十年或者二十年，即第二次世界大战后的这一段时期，儒家伦理出现表现出一种新的局面，新的现实。一方面，它不同于作为一个整体的传统东亚社会中所见到的儒家价值的高度政治化的形式。另一方面，它试图在现代的范畴以内重建整个学做人的观念。它是一股强大的力量。我们现在是对儒家伦理进行严肃的再思考的第三代。不过，我们并不仅仅是儒家思想的政治意识形态的继承者。尽管我们和儒家思想最丰富的精神源泉割断联系，已经有几代人之久，我们目前却见到一种新的思想方式的出现，在这种方式里，儒家伦理又一次发挥了哲学再建设的焦点的作用。

这种新的思想方式有深远的含义。对于自第二次世界大战以来的东亚、特别是工业东亚的社会集团的一般表现深为折服的人,不仅包括中国的学者,也包括西方的比较宗教学家、社会学家和政治学家。这提出了一个很明显的问题,就是这样的成功是由于什么原因。当然,需要分析和了解的,有许多复杂的原因和过程。可是,这些学者似乎提出了一种新的解释。他们认为正是那种在东亚文化的范畴中经历过如此彻底的批判的儒家伦理,作为在日本、南朝鲜、台湾、香港以及由此类推——在新加坡的变化的重要动力,现在正在重新出现,这种重新出现可以追溯到第二次世界大战以后。因此,我们当中的那些向前看、并且努力想要理解这种解释的含义的人,必须对于我们正在做的事情有一种批判的意识。我们对于自己心目中这一种儒家伦理必须有批判的意识。这种意识,必须纳入过去三十年来出现的其他各种新的意识的范畴之内。

这种意识之一是一种普遍的全球意识。我们不再生存在孤立的区域性的环境中,而是生存在一整个多国家、多种族和多文化的环境之中。这种全球意识强调相互依存、社会中各种各样普遍化的力量以及对生态和环境的关切的重要性。许多人谈到这个问题的时候已经指出过,最能普遍化的和最最普遍化的力量就是现代科学和技术。

另一种正在出现的意识是文化认同的需要,体现于对我们的根的寻求,对我们的原始联系的理解,对我们自己的文化、语言、种族、甚至是我们的国土的了解。这是一种极为强大的现代意识。尽管它不属于任何特定的文化,但它确实发掘出

了大大小小的各种传统的资源。尽管它深深地扎根在传统之中，它却不仅仅是传统主义的。这样，在现代社会，我们一方面觉察到全球意识，另一方面也觉察到对文化认同的需要。

在这个范畴之内，儒家伦理在现代世界的问题，具有了新的意义。我们在思考它的地位可以如何、将要如何的时候，我们并不想泛泛而谈，以致于发展出一种没有文化根的伦理世界语来。当然，类似世界语的价值体系可以是合理的、简单易学的、并且能够普遍化的。（例如，肖伯纳^①对世界语的重要性倡导多年。然而我们只记得他是一位用英文写作的大作家，不是个世界语作家。）我们不能创造一种没有根的东西。如果取消了儒家伦理所有文化上的联系，它就会变成一种没有根的、从而也就索然寡味的世界语。

同时，我们又万万不能把我们自己局限在某一种特殊的文化形式里；我们不能说：这些形式里只有一种是有意义的，其他每一个人都应该迁就它。我们若是在一个多元化的社会里那样做的话，即使每一个人都遵循儒家的金科玉律，群体的意识就会分崩离析。我们只有把全球性的参与和个人的文化认同这二者以更为成熟的方式结合到一起，除此之外别无选择。这对于我们这一代人也好，对于未来的几代人也好，都是一种新的综合。儒家伦理必须被理解为发展这种新综合的许多可能的渠道之一。它并不是唯一的途径。

^① 肖伯纳(George Bernard Shaw)，一八六六——一九五〇。爱尔兰出生的英国剧作家，一九二五年诺贝尔文学奖获得者。

我想以有关这种特殊类型的儒家伦理的显著特征以及它对于东亚的普遍含义的一系列想法来结束我的谈话。为此,我想先介绍一位德国学者马克斯·韦伯所提出的论点,这个论点在对这个问题有兴趣的学者当中引起过争议。在十九世纪后期和二十世纪初,韦伯提出了这样一种理论:在我们基本的伦理——宗教信仰体系和我们的社会伦理和经济表现之间,存在着一种联系。他特别注重清教伦理和资本主义的精神。韦伯声称,资本主义的兴起,是对生产劳动的能量进行合理动员的结果,而这种合理动员,则是由根深蒂固的宗教感召所推动的。我们可以补充说,与此同时,它又是侵略性的;它导致了帝国主义、扩张主义和殖民主义。

韦伯认为浸透于资本主义精神之中的清教伦理,表现出一些重大特征。其中之一便是个人主义。韦伯所谓个人主义,指的是一种学习、探索和发展的浮士德式的动力。浮士德为了新知识和新经验,情愿出卖自己的灵魂。这代表了一种追求进一步自我发展的能量巨大的伦理。它促进了一种体系。这种体系强调自我利益、抗衡关系、竞争性、适者生存、放任主义、市场结构、科学与技术以及社会职能的专业化。

被东、西方一些学者所确认的新近出现的儒家伦理,对东亚的新型资本主义也作出了贡献。日本是一个很贴切的特殊例子,可是东亚的其它地区情形也是如此。这种伦理往往被描述为与清教伦理有相等的功能,有时又被描述为与西方的工作伦理基本一致,或者是可以比较的。然而,它也被认为具有截然不同的结构和精神趋向的。这种对经济发展作出了贡献

的伦理,强调指出自我是各种关系的一个中心。它倡导的不是个人主义,而是我们对一个更大的实体的承诺,这个实体可以是我们的家庭、我们的公司、我们的集体或者我们的国家。

这种伦理和强调个人权利意识的新教伦理不同,它需要的是责任感。它重视的是社会团结,是在一个特殊的团体中对我们合适的位置的寻求。这意味着理解一个人在社会中的职责,以及与此有关的一整套社会惯例和实践。与其说它是一种竞争的模式,倒不如说它是一种和谐的模式。它极为重视个人的自我修养和自我约束(特别是精神上和心理上的约束)它重视舆论一致的达成,但却不是通过把一种特殊的意志强加于社会各阶层,而是通过一个共同磋商的渐进过程,让团体中的一大部分参与其间。这需要并且诱发了一种合作的精神。它也强调教育的重要性,但不是从知识的积累出发,而是从性格锻炼和个性形成出发。它试图造就对于一个更大的、更持久的目标的信念和承诺。政府中的领导阶层受到支持,并且被认为是关键性的。同时,只有一个有道德、有活力和有创造性的政府,才能领导人民。这种特殊的伦理极为重视历史、文化和传统的意识。它重视通过经验获得,通过经验传递的智慧,远过信息的积累。

我们面临的选择,并不是一种趋向于个人的伦理,另一种趋向于集体的伦理。它也不是权利感和义务感之间的选择。我们的选择甚至也不是在个人表现与对于某一个职能的社会适应之间;不是在竞争性与个人修养之间、不是在自我利益与群体参与之间、也不是在市场结构中的竞争和政府领导阶层之

间。若是把儒家伦理理解为一种把对东亚和新加坡的成功作出了贡献的重要价值和力量一笔勾销的新浪潮的话,那将是错误的,甚至会是一场灾难性的。儒家伦理确实对东亚的成功作出过重大贡献。但是,有许多其它类型的动力结构也在其间起了作用。

我们所讨论的是一种新的儒家伦理,它是对于西方的冲击的一种回答。作为一种创造性的回答,这种新的儒家伦理已经把一些已经被想当然地认为是西方的价值揉合到它的伦理结构中去。它并不反对西方关于权利、个人尊严、自主或者在健康积极的意义上的竞争性之类的观念。所以,我认为这种新伦理不是中国独有的,或者甚至也不是儒家独有的。

由此可见,我们的选择实在是一种创造性的综合。因此,对儒家伦理的介绍应该从一个广泛的范畴中,以一种成熟的方式加以理解。只有那样,我们才能了解儒家思想的正负两面。那样,我们才能在强调与我们今天的情形有直接关系的积极因素的同时,有意识地、深思熟虑地继续批判它的消极因素。

(1982年9月2日讲演于新加坡会议厅,原题
《儒家伦理在现代东亚的涵义》。高专诚译,
原载《今日儒家伦理:新加坡的挑战》,新加坡
课程发展总署,1984年)

儒家人文主义 与民主

很荣幸能有机会在法住学会跟各位提出有关儒家的人文精神与民主的报告。自从去年十二月,我参加了由法住学会举办的“唐君毅思想国际会议”,我就觉得自己好像也成为法住文化事业的一个成员。今天我确实有宾至如归的亲切感,虽然我现在要讨论的问题是一个比较严肃、复杂的问题,也是中国知识分子特别关切的重大问题。

一 苦难中华与西方列强

首先我想提醒各位,这个问题的提出,至少已有一百五十年的历史。如果我没有

记错,今年是鸦片战争(一八三九年开始)的一百五十周年;五四运动的七十周年;有些人提醒我,今年也是法国大革命的二百周年。一百五十年来,中国的思想界,乃至中国的群体大众,因为受到西方文化的撞击,从天朝礼仪大国,经过不到三十多年,就慢慢变成了东亚病夫。这种非常沉痛、深切的感受,是这个问题所以提出的背景。西方文化的撞击,在鸦片战争的时候,只是在沿海,在广州,后逐渐伸展到内地。而中国知识分子的回应,起先是魏源、林则徐;但没多久,经过三、四十年吧,西方文化的撞击就深入到中国社会的各个不同的阶层。在开始时中国知识分子还认为西方文化对中国的挑战是军事的,所以当时提出来是“师夷之长技以制夷”,主要是针对海防的问题;后来觉得不仅是海防,可能也是经济的问题;不仅是经济,也是整个工业革命的问题;然后是政治改革的问题;从政治改革到整个社会结构的重整问题;最后到文化认同的问题。如果我们回顾一下一百五十年的历史,从一八三九年的鸦片战争,到一九一九年五四运动,可以说中国文化先开始从边缘到核心。从精英到普罗大众,从沿海逐渐深入到内地,从军事逐渐到经济、工业、政治、社会,一直到文化认同,可以说是节节败退,这引起极大的文化心理上的震撼。今天,只要是在文化中国(所谓文化中国是对应中国文化而言,它指大陆以外香港、台湾、新加坡、北美……任何的华人社会,只要用方块汉字来了解中国历史的,都属于这个文化世界),在文化世界里了解中国历史的人,都有这种痛切感,而这痛切感在我们的文化心理有了相当长时间的积淀,这积淀又不同于地质学意义上一

层一层的积淀,而是各种不同的感受,像屈辱、悲愤、甚至失望无力,经过长期的积累以后发生了化学变化,所以引起了很大的震荡。在这个前提下面,要想了解西方,或者重新认识传统中国文化便有很大困难。因为我们所了解的西方,基本上是从船坚炮利来了解;传统文化则从一个失败的、无法对应西方挑战的来了解。在这心态下,传统文化比较健康的、深厚的资源,便很难进行发掘;而西方文化后面那些比较精粹的东西,自由、民主、人权这些价值,我们也很难以平等的方式去理解它。结果反传统的强烈意愿造成了对西方文化工具性的依赖,因此对传统是否定的,而对西方文化的理解是肤浅的。事实上现代西方是一个非常复杂的东西,内容一方面非常丰富,但一方面又有很多内在矛盾。对我们来说,现代西方是侵略我们的一种无比的威力、无比的动力;对他们自己讲,也是一个完全无法控制的发展的模式。所以,现代西方是一个谜,无法解开的谜。他们叫做 Unintended Consequence,即没有预期到的,没有想到的结果。为什么这样说呢?因为从历史上说,西方民主制度的出现,不是二十世纪的事,也不是十九世纪、十八世纪的事;它是相当长的一个历史文化发展过程所造成的。可是当代西方或现代西方,照我们所了解的,特别是从十九世纪中叶,也就是我们开始倒霉的时候,是西方文明发展到一个非常突出、变化非常大的时代,很多西方学者本身也不能完全理解到它这动力是怎么来的。所以我现在开始先做一个简单的回顾,就是说西方的民主制度,它能够在西方兴起,它的背景和历史原因是什么?我们先做一个这样的回顾,不完全从十九世纪出

发,而是从更深远的背景来考虑它。要追溯到什么时候,我们才能了解西方现代民主制度之所以出现?当然从学术立场来考虑,必须要回到希腊、罗马。

二 现代西方源远流长

希腊的时候就有民主,本来这个民主,我们今天英文里的 Democracy,事实上是希腊的一个城邦政治的形式,民主后来在西方的发展,和罗马的律法以及希伯莱的宗教都有密切关系。这个历史线索一般人比较熟悉,值得一提的是中世纪也就是一般人所谓的“黑暗时代”这历史因缘。我们常以为启蒙运动是“从黑暗见到光明”,通过文艺复兴、启蒙运动,发展出西方式的民主。但是就在所谓的“黑暗时代”,现代很多学者经精细的研究后指出:其中有四个力量促进了后来西方民主的发展。

1. 法律

第一个力量就是神权统治时,已出现法律面前人人平等这个观念。因为在法律之前人人平等,即是在上帝之前人人平等,两者是配合起来的。第二个力量的出现,是当时已认识到社会是由人来组织的,而组织的形式是契约。换言之社会不是自然形成,不是家庭的扩大,而是通过群体意识和契约的形式而组成的;和这现象直接有关的是家庭及宗教组织逐渐地崩溃,新的社会组织出现,另外,还有进步的观念。人是在逐渐进

步的,人可以征服自然。另外还有一种从下到上引发的,不管是从农民革命或从基层组织上来看,都有一种从下到上的创造性的力量出现。这也就是说,在公元十世纪前后,西方社会已经出现了法律之前人人平等、法制的观念、由人来组织社会的观念、进步的观念(征服自然的观念),以及由人来创造各种不同的价值的观念。这些观念都成为现代西方的基础。十三、十四世纪的时候,代表文艺复兴的最重要典范就是律师,再往上溯,从希腊罗马开始就有辩论术,要辩论的话,就要根据一般的程序,先由你讲,然后他讲,然后有人做评判,这就是法制和规约。因此我们用另外一个观点来说,在西方社会里有很多的源远流长资源:文化的、精神的、社会的,使得它能够发展民主。这和中国传统文化的资源相比是不同的。虽然中国传统文化有她的丰富资源。我先做个很简单的常识性的比较,各位马上可以理解到其中的不同点。刚刚提到西方在十世纪,甚至更早在希腊、罗马,法律是一个非常重要的观念,律师在西方一直扮演着非常重要的角色,甚至是社会领袖的地位。在中国呢,有刑,也有某种的法,如法家所发展出来的法。但是在民事诉讼方面,西方所发展的法律制度中国没有出现。中国社会基本上是靠“礼”来维持,礼和法是非常不同的。中国基本上不相信律师,以前律师被称作讼师,讼师的社会地位是很低的,群众认为他们是专门找法律漏洞或玩弄法律名辞以满足一己之私的人;意思是指他们了解了法律后,利用法律知识来招摇撞骗,所以越懂法律的人,群众越不相信他。这是中国的老传统。到今天法律成为社会的一个稳定力量,在中国尚未形成。

2. 契约社群与个人主义

中国很早就出现了契约的观念,但这观念并没有变成社会组织的重要因素,以契约组织社会的观念,在中国没有出现。中国社会的主要基础是家庭、宗族,各种不同的乡里社群,它都是与原来的宗法社会有关的。这样发展出来的社会;与通过法律、契约自由组合的社会有相当大的不同。

在西方民主发展的过程中,还有一个重大的力量,从中世纪就已开始了,启蒙运动经过近代化,慢慢发展到十九世纪,成为不可抗拒的势头,就是个人主义。到今天为止,我们很难了解西方的个人主义,怎样翻译都有毛病,现在有人说不该译成“个人主义”,因为一提到个人主义就想到自私自利,唯利是图,所谓资本阶级自由化,云云。若译成“个体主义”、“个性主义”亦不妥。西方 individualistic 原是非常庄严的观点,不仅是个人独立的人格,个人的尊重,个人不可被侵犯的权利;以及个人顶天立地,在上帝面前人人平等,在法律面前人人平等这些基本价值,都在“individualistic”里面蕴含着。而在中国文化的发展中基本上是注重人与人的关系,以“人”为中心点。有很多人批评儒家传统不着重个人,而着重群体;这是错误的。儒家传统非常着重个人。《论语》中有“古之学者为己,今之学者为人”,我在北大讲儒家哲学时曾问同学们“是为人较好,还是为己较好”?大半都说“当然是为人好,为人民服务嘛,天下为公嘛”。我又问“那么《论语》里面原来讲的这话是赞成为己还是为人”?答:“当然赞成为人,儒家怎能为己!”我说:“你再仔细看一看,孔子讲‘古之学者为己,今之学者为人’,是要我们

为己。‘为己’又是什么意思呢？你做学问、学做人，它是目的，不是手段。不是为了你的父母你才做人，不是为了你的老师，不是为了社会上的名利你才做人；而是为了你自己，为了完成你自己的人格才做人，这叫‘为己’。所以儒家的学问常常叫做‘为己之学’。”假如你不能“为己”，不能发展你的独立人格，做一个堂堂正正的人。你还能“为人”吗？其实你真正能够做出来的成果十分有限。假如你自己站不起来，人家也就无法依附你站起来。

可是儒家的这个“为己之学”是从道德哲学，人格的道德发展方面强调“己欲立而立人，己欲达而达人”，是人和其他人交互影响的一个中心点，这和西方的个人主义大不相同。它发展出来的是一套礼乐制度，而非西方的法律。

3. 浮士德精神

在西方，从法律、契约、个人主义进一步发展出一种最能表达西方的精神，特别是像德国的学者歌德所描写的“浮士德精神”。这个精神如果在古代的希腊文明，就是“普罗米修斯”精神，或者他们叫做“尤利西尔斯”的精神。这是什么精神呢？如果大家对希腊的神学有兴趣，对德国文学有兴趣，就可以体会到这种精神。以浮士德而言，就是为了创造新的经验，追寻新的价值，而付出任何代价都在所不惜。这个典范，我想各位基本上不会接受，但它在西方影响极大；就是：“我情愿出卖我自己的灵魂，我拿我的灵魂做代价，要得到新的经验，寻找新的价值，以创造新的境界。”

至于尤利西尔斯，在希腊神话里是个航海家，他刚到一个

新地方,就又要前往另一个新地方,就是为求新而求新,为求异而求异,为创造而创造,为发展而发展。没有任何目的,最后就是死在这发展过程中也是好的。而普罗米修斯的精神,就是整个儿跟天神,跟至高无上的天父宙斯作对;他就是要帮助人找火种,完全投注在自己的内在冲动里,到最后被天神缚在悬崖上,让兀鹰啄食他的肝脏,也在所不惜。

而中国注重的是“安土重迁”,注重和谐,不要妄想,最好在一个比较平稳的自然环境下,不仅安排自己的生命,也是安排其他人的生命;要有责任感,不能只考虑自己,要兼考虑父母、兄弟姐妹、邻居,更广大的群众;要考虑到国家,考虑到天下。这些跟浮士德什么都不考虑,只考虑自己内在的冲动,向前、向前、奋斗、奋斗,截然不同。从这个意义上说,西方所表现的是一种求异求新,进步变迁的观点。变异本身就是有价值的,甚至为一种斗争的观点。所以后来达尔文主义跟浮士德精神结合,开发出“适者生存,优胜劣败”;乃至与从以前希腊文明所说的“知识就是智慧”,到培根的“知识就是力量”贯通,人有了力量不用就不是力量,怎么用?人就对自然来用。先了解自然,然后做各种试验,以发现自然的秘密,然后控制、改造自然,让自然为人所用。

4. 超越而外在的上帝

还有西方的宗教传统,特别从希伯莱以后发展到基督教,(甚至伊斯兰教也有的,但基督教更突出,尤其是基督教的新教)有一个强烈的超越而外在的上帝观点,即上帝是全知、全能、全在的,而我们人的理性不管发挥得多淋漓尽致,永远没

有真正了解上帝。当然这有许多很重要的涵义，从社会发展方面来讲有特殊的涵义，就是任何社会上的组织，不管是家庭、国家、宗族，各种不同的社会组织，都没有最高的合法性。任何组织面对全能、全在、全知的上帝，都没有合法性，都可以改变。另外，基督教强调人的罪恶感和人的不可自我完善的内在因素。所以人和人之间，特别是没有权力的人和有权力的人之间，是有相当大的不安全感和相当大的怀疑。假如我们把权力交出来，让某人来管我们。我们第一点想到的是：他拿了权力后就要做坏事，所以我们开始时要步步为营，要限制他。而限制别人自然也要限制我们自己。在这种“限制”的观念下，西方非常重视法律、规约和外在的约束，因此从政治学上讲起来，政府常常成为一个“必要的罪恶”(a necessary evil)。政府本身不是为人民服务，它是一个必要的罪恶，我们定要想法子去限制它。权力一定会腐化，绝对权力是绝对腐化，任何人都会被权力所腐化，只有上帝既有绝对的权力，又有真正的爱，而一般人有了绝对权力后就会为非作歹，所以要用各种不同的方法来限制有权有势的人。这与传统中国，特别受到儒家哲学影响的“天人合一”、“内圣外王”由最有道德操守的人成为帝王、圣王，后来演变成为凡是人民的统治者，其道德必高，思想必对，成为“王圣”；而一个笨瓜，突然变成领袖以后，他就要开始训话、发言、表示他有很高的智慧。这从儒家传统的圣王精神来讲本是堕落，但是这种堕落了的政治文化却有极大的影响；不是“圣王”在影响，而是“王圣”在影响。“圣王”是做了圣，才做王。这在中国没出现过，尧舜禹汤偏于传说不算，而历史上

所有的皇帝和执政者,却大半是坏人或庸才,但他们做了王之后,却自称圣。在这种王圣文化中要发展法律制度,发展民主结构,有非常大的困难。

三 当代知识分子的文化传统

从历史观点看,中国文化有自己发展的渠道。世界上有古无今的一些大的文明,像巴比伦、埃及;也有有今无古的现代文明,像苏联、美国。但有古亦有今的文明,像印度、中国其延续性、认同感和整体感特强,即历史感特强。在鸦片战争之前,中国从商、周一一直到明清,可以写一部从古到今的知识分子史,这里等于说中国人有一个共同的记忆,而这共同记忆从商周开始慢慢累积起来,一直到今天,这在人类文明史上无另外例子可寻。所以大家在写世界史时,说中华民族是世界上承继性最强的,既是最古又是最现代的文明。所以中国虽未发展出法律、契约,个人主义和浮士德精神,没有发展出进步的,变迁的观点,没有发展出斗争哲学,也没有发展出征服自然,以“知识就是力量”的思想,也没有发展出超越而外在的上帝观念。但这并不意味着中国文化没有自己内在的动力,没有发展的轨道,没有它的精神面貌。实际上就是最狭隘的西方学者也承认一直到十七、十八世纪,在人类文明的发展过程中,中国还是有着最光辉灿烂的文化。人类文明的发展出现以后,你就不能否定它;文化经过交流以后,就不能说它没有交流,它已成为人类文化发展过程中一个不可或缺的层面。也就是说,从十

九世纪中叶到今天这一百五十年,西方文明的典范在中国没有出现,但它打进来了,已变成中国的一部分;这个“客人”闯进来当家做主,把你以前的资源都否定,你却没有办法,因为“家”已经被占领了。虽然它与我们以前的资源有很大冲突,但它是强势的,我们是弱势的。到了今天,事实上,西方现代文明的价值已经根深蒂固地成为我们的价值,成为我们的传统。而在我们这个新的文化传统的氛围里面,要想了解我们的传统文化,非常困难,我常常说是一种“遥远的回响”,听不到它的声音,看不到它的菁华,因为日常用的价值标准全是西方的。

可是我前面提到,西方的这个我称它“以动力横决天下”的文化发展出民主、自由、人权、法制,各种精采的价值,它是一个没有任何人能够预期到的后果。现在我想我们与西方学者的辩论已足够时间了。今天我们来看西方所代表的典范,是为现代人创造了各种不同的价值,如自由市场、民主政治、科技发展、现代大学、现代企业精神,现在的社会、经济、政治、文化组织,今天绝大多数学生(也许法住是例外)所受的教育是西方典范下的教育,不是传统书院的,也不是传统佛教的,或者传统道家的教育,没有相当的时间,那些是不可能恢复的了。现在我们思考问题的模式,基本上是西方的;像我们今天用的语言,比方“科学”,严格地说是叫 *Kasaku* 源自于日本人翻译西方的 *Science*,我们再依日文译出。在以前中国人自己叫“格致之学”,现在香港大学的校训还是“格物明德”。格物之学是我们的传统,但现在大家说的都是“科学”了。“哲学”是日文的 *Tetsugaku*,翻译英文的 *Philosophy*,这与我们传统所了解的

“哲”字的意义可能不同。“社会”日文叫做 Shakai, 翻译英文的 Society。中国传统里没有社会, 只有“群”。“宗教”, 中国传统当然有宗有教, 但把宗教合在一起, 是日本人讲的 Shukyo, 即 religion……总之, 今天我们普通汉语里所用的很多专用名词都是翻译的, 所以西方文明是我们的文化传统、跟传统文化都有很大的断裂。我再进一步提一点, 这点一般人不注意, 但我认为很重要, 就是: 正因为中国传统文化继承性特别强, 由古至今, 我们都知道在中国历史学最早的有边缘史的历史记载, 是公元前九世纪(公元前八四一年), 所谓共和元年开始, 我们有编年史, 每年都有记录。孔子在公元前五五一年出世, 无可争议, 因为这是历史事实, 有很多例子可以证明之。最近考证出他是九月廿八日出生, 也没有争议性, 也有许多例子证, 不仅由大陆提出来, 台湾也接受, 现在美国各地也接受。而释迦牟尼何时诞生于印度? 这中间争论差了一百年; 印度有个大诗人卡里达沙, 到底生于哪个世纪? 因为卡里达沙是印度常用的名字, 所以印度的学者都搞不清楚, 这中间的争论更是相差了两个世纪。但若在中国, 如果说杜甫不是唐代, 而是宋代人, 一定会引起众口一致的谴责: 没有常识! 可见中国文化的承继性非常强。最近更妙了, 很多学者参加辩论武王伐纣的年代问题: 伐纣究竟是在哪一年? 经过金文和地下材料各方面的考证, 现在很多人认为是公元前一〇四五年。有不少西方学者也参加了的争议, 原来焦点就是: 到底是在公元前一〇四五年, 还是在公元前一〇四六年?

如此强烈的承继感, 自从遭到鸦片战争之后却断裂了。而

我们现代知识分子面对远古,相形之下,那份断裂感更加强烈了。从鸦片战争开始,中国每十年便有一次大变化;从鸦片战争到太平天国,从太平天国到自强运动;开始的时候又从天津教案(一八七〇)到列强的逐渐侵入,甚至日本也逐渐参加了列强的侵夺;到甲午战争,然后戊戌政变,辛亥革命,五四运动,国共斗争,共产党慢慢兴起,马列思想在中国传播。马列思想一九二一年在中国只有李大钊几个人知道,到三十、四十年代已成为中国的显学,无人不知。从一九四九年以来,几乎每五年就有一个变化,从百花齐放,到反右、大跃进、集体化、人民公社……改革到现在不过十年,也有很大变化。……变化之大,使得中国现代史断裂的情况和中国从古到今的继承情况成为鲜明对比,因为有这样的情形,我们具体的经验里面承继感是非常少的。承继感不是靠读书、靠自觉而得,而是真正落实的具体经验,此中涉及有制度的、社会的、政治的因素。如果政治不稳定,社会、经济、制度不稳定,一个人再有定力,他的承继感也会被割裂掉。现代中国人的承继感已经是被割裂掉了。我服务的是在美国比较老的学校,几年前庆祝三百五十周年;三百五十年摆在中国历史发展的脉络里,就是明代中期以后,哈佛跟欧洲其它一些学校比还较年轻,但一直到今天,每届校长、校友、重要的教授、以前的建筑,后来发展情况……都有很完整的纪录。这就是承继性。

中国最老的大学是北大,北大以前叫京师大学堂,是十九世纪后期所建。京师大学堂和五四的北大,可以说全无继承性;五四的北大与抗战的北大也没有继承性,抗战的北大是与

清华、南开迁至昆明，四九年以后的北大同抗战的北大也无关系；文革时的北大和文革前的北大没有关系；文革后的北大和文革时的没有关系。北大原位于北京城的红楼，后来占了燕京大学的校舍，地域都变了，好比以前在香港现在于九龙，中间的承继性是什么呢？地域的、制度的、观念的承继性，都没有了。

在中国，五四时代影响最大的杂志是《新青年》，真正发行只是四、五年。香港有一份杂志《七十年代》，后来更名为《九十年代》，这在杂志史上已是特例了。大半杂志三年五年就完了；当然绝大多数一年就完了，也有只出一期的。很多优秀的学术杂志只有一期、或数期的寿命。这种断裂的情形与前相比，当然使人感到没有安全感。没有长期发展计划，什么事都不能延续承继。

四 从现代西方的困境看儒家人文精神

虽然如此，值得注意的是西方文明，尤其是现代西方文明所代表的这个典范，即以动力横决天下，已变成世界上广泛接受的基本价值。所以我们了解到的所有在现代文明有积极意义的价值，都是现代西方所创造的。但是这个典范在今天八十年代面向二十一世纪，却又把人类带到了自我毁灭的边缘，乃至连带整个生态系统都有同归于尽的趋势。绝大多数西方学者认为这个典范不能再发展下去了，发展下去大家都要倒霉。本来西方人也不明白它何以出现，这不是大家自觉的选择，但

现在我们却遇到大危机。对东方人来说，现代西方文明所创造出来的价值也变成我们的价值，这没问题，但是它所造出的祸害现在也是我们的祸害。有些学者在大陆辩论说：他们讲后现代化，而我们还未现代，我们还未达到工业文明现代化，我们可不管你们的后现代化……。我说：可以。不过他们到后现代化所出的毛病，你在未进入现代化之前全有了。空气污染、水源污染，这些都是后现代化的毛病，你都有了，而他们的好处你却没有。这情况不仅大陆如此，很多第三世界国家也如此，非洲、拉美也一样。怎么办呢？西方文明所造的祸害不是白人独担，而是全世界的负担。美国近来提出一个有趣观点：美国是世上人口最多的地方。这怎解释？假如你把人口变作消费者，一个普通的美国人的消费量是一个普通印度人的三十倍，这个完全可用统计数字算出来，多少卡路里，多少汽油……。把三十乘美国人口，那美国人口是非常大的。纵观西欧、美国和工业东亚这些发展快的地方，它们消耗世界资源也是惊人的。所以这个问题现在变得非常严肃，因此在做结论时我提几点观点：跟西方的典范相当不同，但在传统文化中绝对起了积极作用的，像儒家的人文精神，面对二十一世纪，面对人类文明的前途，它是否还具有说服力？是否尚有可供发挥的资源？以下分四个方面来叙述。因时间有限，只能是提示性质的。

1. 为己之学

在儒家人文精神里，第一个最基本的信念和看法即“为己之学”。这与西方的带有侵略性的个人主义不太相同，但是又是非常尊重人的自觉、人的个性、独立人格、独立价值。“为己

之学”在儒家传统里要遵循一个最基本的做人道理，即“己所不欲，勿施于人”。倘若己所欲，施于人，我爱吃辣椒，我希望你们大家都喜欢吃这玩意；如果你们口味与我不同，那么你们就等于受到迫害了。至于西方文明，如果他们能遵守“己所不欲，勿施于人”的原则，帝国主义是不可能兴起的。污染人家的环境，掠夺人家的资源，只为了一己之私的发展，从个人讲是不行的，从群体讲也是不行的。西方社会达尔文主义所讲的优胜劣败、适者生存的价值在今天不能适用，为什么？在以前发展时做为伦理，它有两个前提：一个前提就是资源是无限的。不论怎么侵略，总有无限资源可供发掘，所以不会把生存空间毁灭掉。而现在，不仅是地面上的资源有限，就是包围着地球的大气层的资源都有限，所以最近所谓 ozone 的问题出现了，就是突然在包围我们的大气层中穿了一个大洞；远古女娲炼五色石以补天，今天怎么补？科学家非常担虑，今天不补的话，会对将来十分不利，将会害人不浅。从这个角度看，它出现了严峻问题，就是不能用社会达尔文主义的方式来作为人类共同遵循的价值观；最基本的要求，得走“己所不欲，勿施于人”的路子。但这是消极的，还有积极的一面，就是“己欲立而立人，己欲达而达人”。翻译成现代语言就是：我们来发展我们的潜力，完成我们的人格，使得我们的社会更幸福。这个工作意味着其他的人、其他种族、宗教也可以享受到同样的结果。这叫做多元化。假如没有这条路，你要发展你自己，人家要发展人家，冲突是绝对不可避免的；不仅不可避免，而且可能是非常残忍的。所以人类共同生存之道，从为己之学看，不仅要“己

所不欲，勿施于人”，而且要“己欲立而立人，己欲达而达人”。这在伦理价值层面是有说服力的，有很多价值你越能创造，其他人创造价值的可能性越大。比如一个运动员，别人跑一百米9.5秒，而你跑了9.2秒，或8.9秒，这对所有运动员来讲是光荣啊，不会说原来我可以跑到10.2秒的，因为你跑了8.9秒，现在我只能跑到10.8秒。不可能的。一个艺术家、科学家创造的价值越高，对我们来说越有好处。这是己欲立而立人，己欲达而达人的原则。很多人文的、社会的价值是这样的。不是像经济学上所讲的我这块蛋糕这就么大，我吃了一半后，你们就分另一半；如果从这个角度来看的话，“己所不欲，勿施于人”的原则更重要，更需要履行，否则的话大家就同归于尽了。

2. 身心之学

第二个价值，在儒家人文精神传统里叫“身心之学”。把人看作是活生生的、具体的、内容异常丰富的、不仅是存在而且是活动，每个人都是一个发展过程，永远不可止息；每个人在任何时候的发展，都有其特殊的价值。不是特别注重儿童而歧视老年人，也不是特别注重青年而歧视儿童和老人。整个人发展的每一步过程，都有内在的、不可分割的价值，是人的全面自我体现、全面自我实现的过程。孟子所谓“可欲之为善，有诸己之为信，充实之为美，充实而有光辉之为大，大而化之之为圣，圣而不可知之之为神”，从“善”到“信”到“美”到“大”到“圣”到“神”，这是永恒发展的过程。不管你多努力，多改善自己，多完成自己，你总归不会侵害到别人，而且可以鼓励别人来完善他自己。在此值得注意的是，儒家传统所用的概念上的

资源,是比较整合的。不是排斥性的二分法,不是把身和心割裂开来、天和人割裂开来、神圣和凡俗割裂开来、精神和物质割裂开来。它所有的观点,现在仍然很有说服力,比如“气”,既是精神的又是物质的。所谓物质的,即气质之性是物质的;然“精气”、“浩然之气”,则是精神性的。它整个就是一种动力,贯穿每一个人,从其基本的身体需求一直到其最高价值的完成。无论从深度的心理学或从人格的发展,道德哲学,它都有很大的说服力。这是很重要的资源,就是人的自我完成的价值,亦即具有儒家特色的人学。

3. 性命之学

这实际上又与儒家所讲的“性命之学”相关。孟子曰:“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于嗅也,四体之于安逸也,性也,有命焉,君子不为性也。仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,智之于贤者也,圣人之于天道也,命也,有性焉,君子不为命也。”这里的“命”和“性”是什么意思呢?我们每个人都是具体存在的、活生生的,因此我们每个人都有不可以和其他任何人转换的独一无二性。没人可选择自己的父母、种族,社会(通过什么方式在早期时变成人)、出生地、性别……在结构上,一个人是具体限制的,这是命,所谓命定的。希腊悲剧有许多就是对“命定”做出真正的叛逆以后同归于尽。但儒家学说中,具体的“命”和发展过程中无穷的可能性是相合的。无论在结构上来说我是什么样的人,要受什么限定,但从过程来说,因人不是一静态存有,而是动态的发展;在这动态的发展过程中,每一时刻都有无穷的可能性,而且限制我们

的每一个具体条件皆可转化成完成我们自己的依据,和完成我们的缘份。作为人,我们必然存有具体限制,但这些限制又是使得我们体现我们最高价值的资源。不要随便放弃。

在很多哲学思想和宗教思想里,要我们对现在存在的自己做否定,而儒家对具体人的多样性、丰富的内涵,包括身体及各种不同的资源做了充分肯定,从这肯定中来转化自己,而且与其它人互相交通。有一点有趣之处大家可能理解不多,一般来说,儒家认为福禄寿喜是很高价值,有福气的人比没福气的人好,长寿的人比短命鬼好,有爵位的人比平头百姓好,子孙绕膝、金玉满堂比一贫如洗好。可是我们又了解到原始儒家,在孔子的弟子中最受尊重、影响最大的是颜回。颜回短命,没有创造任何上述之福禄寿喜价值,他根本无法维持自己的生活,也无法照顾他的老父;他在政治上也无甚突出表现。可以说颜回是一无所有,颜回有的只是内在的无穷丰富的资源。孔子说他好学,这个人在他开始从事于自我研究、自我超升的过程中,一直是无止息的。就是说,他外在条件最坏,但他内在资源最丰富,每经一段时间,他就创造出新价值,对大家而言,在孔子弟子中,这是个灵性极高,价值绝对突出的人物。

4. 仁者以天地万物为一体

最后我再提儒家所谓的人学,与天地万物为一体的观点。今天特别从生态学、从各方面来看,以天地万物为一体的精神可以落实,成为人类文明进一步发展的重要指标之一。我们所存在的世界,其他动物、植物、空气、水和我们都有血肉相连的关系。这不是像西方的掠夺、控制、侵略的唯我所用的方式,那

叫个人中心主义或人类中心主义。人类中心主义使我们把自然资源破坏到整个生态系统都要崩溃,而“与万物为一体”就是把这侵略性转化成一种共同生存的智慧;人与人之间,人与物之间,人与天之间,不仅要对物、对自然负责,对人负责,同时要对他自己存在的生态环境负责。人事实上与天有种内在默契的关系,天使我们成为人,但人同时要帮助天来完成它自己,即人能够配天,尽心知性则知天。尽己之性,然后尽人之性;尽人之性,然后尽物之性;尽物之性以后能参天地之化育;参天地之化育则人与天地参。

这就是一种参与的、共同奋斗的、共同创造价值的观点。做个简单结论:西方文明的突出,正是中国传统以儒家为特色的文明所没有的。他们的法律、个人主义、科技……都是我们要学的,而一百五十年来这一文明又成为我们的文化传统;这个文化传统使得我们对自己的传统文化已经割断了。现在我们接受的西方文明,而变成西方文明的一部分,走到这条路,发现再下去的话要同归于尽了。在此情形下与西方学者一起来对人类文明大前途进行反思。在这个层次上,我发现了我们自己的无尽藏,它有非常深刻的现实意义。不是简单批评西方而发扬自己狭隘的民族主义,也不是拥抱西方而抛弃自家的无尽藏;而是在一个复杂的现代文明的挑战下,对我们自己的传统资源重新体认和发掘。这个任务是非常艰巨的,我愿与大家共行共勉。谢谢!

(1989年11月4日在香港法住文化学院讲演,

原载《法言》杂志1989年12月号)

“仁”与“礼”的 创造性的张力

这篇文章的目的既不是用发展的观点来考察两个儒学的概念，也不是分析它们的语词意义，而是企图通过对所谓儒学最重要的概念“仁”和尽人皆知的另一概念“礼”的比较来研究儒学传统的活力。当然，这是许多可行方法中的一种。同样的，这种意图也可通过把“仁”和义、智、孝、忠、勇等儒学的其它品德联系起来考察而达到。确实，即使在探讨“仁”和“礼”的过程中，我们也常被吸引去做各种不同的思索，如我们可效法孟子把“仁”看作是四种基本品德中

的最主要的一个；我们也可模仿荀子把“礼”视为最重要的社会控制体系；也许可以通过对照道家的“道”、墨家的“兼爱”，甚至基督教中的“上帝”。把“仁”放在“礼”的背景中，这样我们也许可以展现出儒学“仁”的思想的唯一性。

在某种意义上，上述的几种方法在下面的研究中将都会涉及到，但这篇文章的重点却是在“仁”和“礼”之间的创造性的张力上。通过考察这个特殊的问题，我们希望能再度发现儒学思想某些最早的和最持久的源泉。然而在后面我们将会清楚地看到，我考察的重点与其说是“礼”不如说是“仁”。这并不是仅仅因为“礼”这个概念已为人所熟知和较易于把握，也因为“礼”这个概念远在儒学产生前就已存在了。孔子引进了“仁”这个新的概念，在中国的精神文化的历史上毕竟是一个决定性的突破。这样，我们将首先来讨论《论语》中那些一直被认为是最能反映“仁”这个概念特征的章节。

二

孔子在回答他的最得意的弟子关于什么是“仁”的问题时说，“克己复礼为仁”。用孔子的这个回答来开始我的探讨似乎是无可非议的，因为这个回答中所包含的三个主要概念或问题是切近于我们的目的的。然而困难也正从这里出现了。这个“克己”的概念在英语中可被译为“to conquer oneself”，但用这个英语词组的含义来理解“克己”这个概念是会引起误解的。因为孔子这一思想不是指人的竭力克制自己的物欲，相

反,它意味着人应在伦理道德的范围内使自身臻于完善。事实上“克己”这个概念极其类似于修身的概念,实际上它们也正是同一的。

“复礼”这个汉语词组也比它的英语译文“return to propriety”包含着更广泛、更深刻的含义。首先,一般说来“礼”意味着在社会的、道德的甚或是宗教环境中的行为的规范和准则。而且“复”这个词也不是意味着对既定环境的消极的顺应。阿塞瑟·威勒把“复礼”所包含的整个思想译成“to submit to ritual”。但这个译文似乎完全是不贴切的。事实上,“复礼”是要使人们按“礼”来行动,它不是消极的顺应而是积极的干预。“克己”和“复礼”这两个概念的含义似乎难以把握,然而在这三个概念中最难捉摸的可能还是“仁”这个概念。虽然这个概念可译成英语的 benevolence、charity、humanity、Love、human-heartedness 和 goodness,然而这样的译文却没有一个是令人满意的。似乎探讨“仁”这个概念的最好办法是首先把它看作是儒学价值体系中最高层次的品德,换句话说,“仁”规定着在儒家社会中起综合作用的所有其它的伦理规范的含义。

这样,当我们研究这些问题时似乎有必要考虑它们各自不同层次的含义。一般地说来,我们可把“仁”看作是古典儒学思想中的关于个人道德的概念和宋明理学中的形而上学论证的概念。而“礼”基本上则是社会关系的概念。然而,必须指出这样的概括仅是为了便于分析。首先,那些提出这些概念的伟大的思想家们其本身未必意识到这些概念之间的差别。即使他们不自觉地注意到了这些差别,他们所主要关注的仍是它

们之间的和谐而不是它们之间的对立。相应地说，我们强调它们之间的对立，不是企图否认古代哲学家们的主要思想，而勿宁说是想展示出他们所关注的这些概念的和谐有着一种非常复杂的、融洽的结构。确实，普通的人们是不理解这样的结构的。当然我们在做这样分析的时候可能会冒着给那些古代典籍赋予过多意义的危险。我们的初衷不在做校勘的工作——虽然，校勘的工作对于这样的研究是至关重要的——而在这些典籍所蕴含着的思想活动的可能范围。不过我们也必须注意到不要陷于纯思辨的另一极端。基于上述的种种考虑，在下面，我们首先来探索“仁”这一概念。

三

作为一个个体道德的概念，“仁”被用来指称那些通过道德上的修身而达到的最高的人生境界。成为一个君子并不困难，但很少有人能被称做“仁人”（体现“仁”的人）。孔子本人从未给任何人以这样高的赞誉。不过，孔子又说道：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”进而他又指出：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”把“仁”看做是一个客观的实在，我们就能把这两个似乎相互排斥的见解协调起来。问题并不就是非此即彼的，因为孔子赞成不同程度地去实现“仁”，每个人在一定程度上都体现着仁。但在达到为完全体现“仁”的过程中却没有一个人能达到仁这种完善的境界。

这里主要的问题在于内在的做决定的过程。这个过程既

不是瞬间也不是一个阶段。事实是这个内在的决断过程是每一个人在所有的环境中所屡屡遇到的一个老问题。孔子说道：“君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”而且在宋明理学的传统中，这个发展的过程不仅仅是“功能的”，或只是达到目的的手段，在“变化”是一个目的，或甚至其本身是一个终极目的意义上说它也是“实体的”。

从功能的观点来看，如仍用宋明理学的措辞说，这个“变化”的过程是以持久的“工夫”为特征的。古典儒学“苟日新”的“新”的概念和宋明理学的“觉”的概念都是指的这种内心永恒的自觉努力。实际上，基督教也赞同“新”和“觉”这两个概念，但他们却分别用了“再生”和“听从上帝的召唤”这两个词。而且不同于基督教徒的方法，儒学的思想路线是反对那种认为这种努力最终是渊源于上帝的恩赐的观点，而认为在自我实现的过程中，这种行动的基础存在于道德的心灵之中，或者用儒家的术语来说是存在仁心之中，而这种仁心是每个人所固有的。

然而，区别并不存在于相信超越的“他”和忠于内在的“我”之间。儒学同样也有它的先验的依托（这点将在后面讨论），虽然它这个依托有完全不同的性质。这里如从实体的观点看来，“仁”就不仅是一个体的道德，而且也是一形而上学的实体。换句话说，不仅从心理学的意义上说，每个人都有体现“仁”的可能性，而且从形而上学的意义上说这个道德的精神或“仁”的精神按其本质说是等同于宇宙的精神的。这样，

“仁”就是道德自我修养和本体论的基础。“仁”，一方面被认为是一种推动力，而在另一方面却被认为是建构在道德行动上的有意义的结构。实际上，“仁”是道德，但在儒学尤其在孟子的思想中，道德并不局限于伦理的范围，它也表达了宗教的意义。确实，儒家的伦理观必然地要扩展到宗教领域中去。牟宗三教授指出，归根到底“仁”作为一个形而上学的实在，它意味着创造力自身。或许也正是在同样的意义上，陈荣捷教授用了能动性和生命(或生产)来描述“仁”所具有的三个最主要特征中的两个特征。

与上述的思想相一致，孟子才能说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。天寿不二，修身以俟之，所以立命也。”因此，儒者，特别是宋明理学传统中的儒者拒不承认与彼岸的人格上帝的关系，然而却给在自我决断过程中既是功能的又是实体的“仁”的主观性增加了超越的和宗教的层面。根据儒学本身的性质，它不起正式宗教的作用是可以理解的，但它却在中国社会中起着一种与道德—宗教体系相同的作用。因此，虽然我们可以不把儒学称为宗教，但如完全否认它的宗教的性质却是错误的。

同样地，虽然人际关系对于“仁”来说是至关重要的，但“仁”主要地不只是一个人际关系的概念，而勿宁说它是一个内在精神的原则。这个“内在的精神”意味着“仁”不是一个从外面得到的品质，也不是生物的、社会的或政治力量的产物。孔子说，“当仁，不让于师”。朱熹在评论孔子的这一语录时说：“盖仁者，人所自有而自为之。”这样，“仁”作为一个内在的品

质并不是由于“礼”的机制从外面造就成的。相反，“仁”是更高层次的概念，它规定着“礼”的含义。正是在这个意义上，我们可以说“仁”基本上是与人的自我更生、自我完善和自我完成的过程联系着的。“仁”也是一个起着统一作用的概念，它不仅规定着其它重要的儒学概念，而且也决定着它们的性质并把它们综合成为一个整体。正是由于这点，孔子拒不承认自己只是多学而识，而认为“吾道一以贯之”。

不过，孔子不承认自己只是多学而知，却并不否认他对教育和其它社会问题的真诚关注。而且，如果孔子真想取得贯穿他的知识的一贯之道，那么关于外在丰富多彩的世界的知识对于他是有益的。总之，孔子从未宣扬过所谓的禁欲主义，也从不在特殊的社会环境之外来讨论他的哲学。因此，宋明理学家们的“仁”的概念尽管被认为是一个形而上学的概念，但实际上“仁”也必须与既定的环境紧密相联。就此而论，陈荣捷认为“仁”的第三个特征是它的社会性，这个看法是很中肯的。下面我们来讨论“礼”这个概念。

四

我们认为“礼”是“仁”在特殊的社会条件下的外在表现。不管“仁”看来是多么的抽象，根据它的定义，它总是要求自身的具体表现。儒者自己不考虑“仁”的形而上学的涵义，他并不力图纯理智地去理解它，也不认为它是一个现存的信条。不同于基督教徒与他的人格上帝的关系，也不同于极乐世界的佛

教徒与阿弥陀佛的关系。儒者对“仁”的态度比较类似于道教对“道”的态度，他们总是努力去体现“仁”。

“仁”的心理机制与道家的“真人”应能体“道”的思想是一致的。可是，“道”这个概念不仅自身是无差别的，而且它也防止任何差别的产生。这样，象“朴”、“素”这样的名词在道家就有了突出的地位。在另一方面，本体论的必然性要求“仁”在复杂的世界中区分自身。可能是在道家和禅宗的影响之下，一个儒者也往往能实践自己内在的思想，正如许多宋明理学家实际上所做的那样，但可以说在既定的社会条件下，他还必须实现自身内在的力量。在这里表达这一思想的最好的词莫过于“践仁”这个词。对于一个道教徒来说通过人的自己努力在这个世界上实现“道”是不可思议的，因为道教学说的主旨是在教导他的徒众不仅去超越人事而且要使精神专注于“无”，从而使自己和伟大的道的“无为”一致起来。道教学说可能产生出积极的社会后果，但这无论如何不是道教学说的主旨。与此不同，儒家的“仁”的概念却指示着相反的方向。从内在精神的原则说，社会的影响是内在的，因为这里的主要之点不是以抛弃掉一切世俗的纠纷而取得完全的均衡，而是要成就伟大的“用”，虽然这个“用”既不同于积极的实用主义，也不同于杜威的工具主义，然而，正是在考虑到可施性和实用性的地方，“礼”的真实意义才能被认识到。

曾子曾说过：“慎终追远，民德归厚矣。”可见，这种祖宗崇拜的“礼”确实对社会伦理道德发挥着有力影响。这和孟子的思想是一致的。孟子严厉地抨击墨子“兼爱”的思想，甚至断言

墨子的学说必然地要导致爱无差等的结论。从基督教理论来看,这种谴责似乎是相当糟糕的。然而,既然墨子的“兼爱”不是以对超越的上帝的一般关注为基础,那么很有可能的是仅仅由于地区的广袤就会使亲昵的关系疏远,从而父母也可被认为是陌生人。因此,儒学家争辩道,如果一个人不能理解根基的重要,那么他就断然不能认识枝叶;一个人连他的父母和妻儿也不爱,他又怎能侈谈爱他的邻居呢?显然,这个观点反映了一些特殊神宠论的倾向。从基督教观点来看,只有宣誓忠于超越的上帝,一个人才能摆脱这种特殊神宠论的窘境。特殊神宠论是利己主义的一种。因此,如果一个人不能摒弃自己的生物性的束缚并遵从普遍的原则,那末他就没有资格成为一个基督教徒。可是儒家的哲学家们不认为上述的儒学的特殊神宠论是直接反对宇宙神教的,而认为它关心的是实用性。“仁”作为儒家的理想是普遍的而不是特殊的。但在具体地实施“仁”的真实过程中,在“礼”的范围内却又存在着对特殊的考虑。

相应地,“礼”被认为是特殊神宠论的一个原则,这个原则说明了“仁”的自我实现的过程是怎样发生的,换句话说,一个儒家学者总是在社会的环境中进行自身的道德修养。他不反对入世,他不认为自己仅处于这个世界之中,也不认为自己是超越这个世界的。他的特性在于即世间,他认为世俗的活动对于自我完成是有内在价值的,是必然的。可是,这并不会导致出这样的结论,认为“礼”总是积极干预社会的。在某些具体的场合,“礼”也会引起相反的结果,如在一些不切实际的场合,

父母死后守丧三年的礼节通常迫使一个儒者在婚后独居,而且这三年应是他的智力发展中最富成果的岁月。无疑地,如同中国哲学一样,中国文学中的有些名篇也是这样的时期的产品。确实,这种清教徒式的自我约束是如此重要以至于对儒者说来“撤退和回归”的思想似乎是令人满意的,而且在某种程度上有着实用的必然性。儒家学者经常引用司马迁(他未必是典型的儒家历史学家)、王阳明和曾国藩来证实他们的观点。认为清教徒式的自我约束优于成功的积极精神,这种思想成了公认的儒家的生活态度。孟子认为一个人要承担天赋于他的伟大使命,他首先必须遭受种种磨难,这种磨难是不可避免的挫折或“被迫的后退”。由于经受了这种种的磨难他才能承受更艰巨的任务。韦伯认为“儒学”的理性主义在于根据世界而作合理的调整,这只有在认为“调整”不是对于现状的顺从的意义上才是正确的。与基督教的“它已被写就,但我要对你说”的思想相比较,儒家学者会由于发现“礼”和“仁”之间的一致而反对已确立的“礼”。

因此,在某种限度内,儒学中“礼”和“仁”的对立能很好地由基督教中的戒律和教义间的对立得到说明。用哈维·考克斯的比拟来说,“礼”是指此岸的标准,而“仁”却意味着对选择和责任的召唤。“礼”说明一个人生活在社会之中这样一个事实,而“仁”却说明了他不只是社会力量的交叉点这一同样重要的事实。他自感到被召唤去抉择、去实现潜在的人格。这人格不只是基因、腺及阶级的总和。没有“礼”的人就不能自立。但当“礼”成为一个完全被限定的东西时,他就不再是一个真

实的人了。因此从更深一层意义上说：“仁”和“礼”之间的创造性张力意味着它们的互相依赖。这样，儒家的哲学家们认识到，社会的强制性不只是一个既定环境中的被动的东西，而且作为一个创造性的手段（工具）它又是积极主动的。如运用牟宗三的话来说，就是“仁”需要向外界展示自身的“窗户”，否则它将被窒息。在这里我们顺使用比较的方法提一下道家无差别的“混沌”的形象，它仅仅由于被凿了七窍而死去。进而言之，如果没有“仁”，“礼”很可能蜕变为不能进行任何自觉改良的社会强制，并可能摧残人的真实的情感。所谓礼教就是这样的一个例子。五四期间礼教受到了猛烈的抨击，特别是象鲁迅这样的文学家所做的批判更为猛烈。一个简单的事实就足以说明这一点。明清时期有相当一部分寡妇以自杀来证实自己的贞洁。鉴于这种蠢举，鲁迅称这种礼教为“吃人”的礼教是完全正确的。

因此，维系“仁”和“礼”之间的均衡是异常重要的，并且必须在动态的过程中来寻求这种均衡。一个完全按照现存礼仪行动的仁人没有必要显示这种均衡。不幸的是理想的儒家君子常常被认为正是孔子、孟子严厉谴责的所谓“乡愿”。虽然他似乎遵从儒家的规范而行动，其实却完全不是自觉地从事道德实践，而只是在一味地顺从惯例。孔子把这种人称为“德之贼”，因为自我修养、使自己和礼一致的自觉努力这些可贵的方面在“乡愿”身上荡然无存。

五

总结这个讨论,我们认为在文章的开头引用的“克己复礼为仁”这一语录包含着这样的涵义,即孔子的这一消弥“仁”和“礼”之间冲突的回答维系着这两者之间的创造性的张力,并侧重于道德的自我修养。这一教诫的最好的现身说法就是孔子本人。

孔子在评论自己生活历程发展的时候敏锐地指出:“七十而从心所欲,不逾矩。”这个“矩”无疑即是由“礼”控制的领域。换句话说,孔子承认自己七十岁时即能根据自己的心愿去行动,而且每一行动都能符合“礼”的要求。这并不就是意味着孔子已成为一个“礼”的专家,相反这却是意味着他能跨越那表面上似乎是不可逾越的“是什么”和“应是什么”之间的沟壑。他热衷并通晓自我修养,所以在具体的社会环境中他能以一个艺术家的老练来进行这种修养。实际上,孔子曾用音乐的形象来描绘人的内心世界与其外在表现的完美的统一。

(胡军、于民雄译,原载《东西方哲学》第18期,
1968年4月)

作为人性化 过程的“礼”

一

深入考察“礼”这个概念必然地要涉及到儒学的宗旨这样一个广泛的问题。在前一篇文章中，我曾试图研究了“仁”和“礼”之间的创造性的张力。虽然这一研究侧重于儒学的两个基本的品质，但这一探讨的真实基础却在于认为儒家学说所关心的中心问题是成为圣人的过程以及完全成为一个真正的人的过程。而且，作为“仁”的外在表现的“礼”还是存在于自我实现之中。

在本文中，我认为自我对社会的问题，特别是这个问题在人格道德的内在意识与

社会职责的外在表现之间的冲突仅仅是抓住了儒家学说的表面现象。我认为更重要和更有深长意味的问题是真实的自我与非真实的自我之间的区别及不完全的自我实现与完全的自我实现之间的区别。为了抓住这一要点,我将首先对儒学宗旨中的“礼”的基础作一个分析,然后我将回答那些必然要出现的问题,即为什么只有把“礼”(ritual)看作是人性化的过程,我们才能充分完全地理解它。

应该在此提及,虽然本文不打算分析“礼”这一概念的历史演进及它的语义上的衍伸(当然这两个方面作为研究的出发点是重要的),但这篇文章的主旨却在于从孟子的哲学观点来看这一概念的道德宗教的涵义。我认为这样的一种研究方法难免会有它的明显的片面性,但它给对那些把儒学不仅作为智力锻炼的形式来研究而且也是把儒学看作是对永恒的人的问题的较深的理解和探讨来研究的人们提出一些相关联的问题。

二

在我对“仁”和“礼”的创造性的张力的研究中,我反驳了这样一种观点,即认为“仁”主要的是一种人际关系的概念,因为我认为“仁”基本上是与个人的自我更新、自我完善及自我完成的过程相联系的。进而我主张“礼”是“仁”在具体的社会环境中的外在表现,而且在“仁”的对自我实现的内在要求中也就是含有特殊性原则的“礼”确实存在的地方。我们认为相

对“礼”来说“仁”是居第一位的，“礼”是不能脱离“仁”的，认识到这一点至为重要。不管怎么样，这篇文章试图不用“内在”和“外在”这种两分法去对“礼”这一概念作更准确的评价，这样或许反而会有助于我们探讨“仁”这一概念的内在根源。

然而，反对把“仁”看作主要是人际关系的概念并不意味着要在实现“仁”的理想中降低人际关系的中心地位。人们也许会争辩道，特别是作为一个全面的道德，“仁”规定着“礼”的含义，却不表现“礼”，这似乎是不可思议的。能在社会政治领域中被具体运用是“仁”的一个显著的特点，这一特点体现了“仁”必然地含有对实际事务的深切关注，这种关注具体表现为历史上所谓的“五伦”(five human relation)或“五常”(five constancies)。这样，这五种基本的人的关系就成了更深层次的真实的具体表现。这更深层次的“真实”用彼德·布柏格对“仁”的耐人寻味的译文来说叫做“人偶”。其实，《说文》以“相人偶”解释“仁”字即含有“社会中之人”的意义。据此，“仁”的汉字是由“人”和“二”组成的，这样就说明了人际关系的原始形式。我们因此就可以说在这五种人的关系背后存在着相关性的原则。严格说来，一个人如没有感到与他人交流感情的需要，他就不能成为一个真正的人。因为从一种意义上说如从父子、兄弟、朋友关系的意义上说，人的与他人交往的能力反映了一个人自我修养的程度。

因此，从儒学的观点看来，固然一个人自身不诚就不能成为一个真正的人，但是如果他在人际关系的环境中拒不表示自己的诚意，那么他也不能认识自己的真实的自我。从表面

看,这是一个肤浅乏味的思想,有人会说这是一个常识性的思想。但如探究它的道德宗教的含义,那么对儒学人道主义中的一些基本问题的反思就成为必要的了。于是这样的问题就会出现,即为什么人际关系必然地要成为人的自我认识要求的组成部分?人们也许会感到迷惑不解的是,儒学是否认识到人们对内在真理的探索,即使不是始终的,也可以说是经常地采取着一种孤立奋斗的形式。当一个真理的追求者把自己火样热烈的自我超越的愿望送给大众,那么他的超然的精神就会受到摧残,并且达到宗教领域中高尚境界所必需的动力也会丧失殆尽。

在许多伟大的精神传统中,作为人与世界相联的人际关系被认为是对人的宗教信仰是有害的,因此人在那种与整个的他人相联的形式或是与真实的自我相关的联系中,在完全经验到最高的真实前必须摒弃这人际关系。用这种思想倾向的某种标准化的表达方式来说,这个思想是这样的:人际关系必须被整个儿地抛掉,因为它引起了关于自我的虚假的观念。除非在根本上改变这种被认为主要从人与人的有害接触中导引而出的自我观念,否则真实的精神进步是不可能取得的。相应地,精神的自我净化成了人性丧失的同义语了,这即是说失去了人的人际关系的显著特性。禅宗教义中的“截断众流”的思想和在基尔凯郭尔意义上的从伦理阶段到宗教“信念的飞跃”的思想,两者尽管有着本质的不同及冲突,但它们都指出了超越人际关系而达到本质上与社会意识不同的自我意识的境界。就此而论,宗教性是不同于社会性的,而是相当激烈地

反社会的。

确实,人们普遍认为精神的自我超越最显著的特点之一即是自由地对社会说“不”。许多在现代有影响的思想家的著作中,从人际关系的束缚中、从道德权威的强制下摆脱出来的要求变成了这样一种公认的准则,以至于高扬人的解放、谴责社会的束缚实质上变成了同一个事物的两个方面。据此,我们自然会做这样的假设,真实的自我实现要求有在精神上和肉体上沉浸于绝对孤立之中的勇气。

然而儒学的方法却本质上与此不同,它认为社会性不仅是人们向往的品质,而且是最高的人生境界的显著特点。这一观点是以这样的两个相互关联的假设为基础的,这种假设之一即是虽然人总是由远非他能驾驭的既定的社会结构所控制的,但他的自我实现的最终基础却存在于自身的性质之中。人具有实现自身存在所有的极大潜力的内在力量,而且他的创造的力量是自身的“性”所固有的。因此,人不只是一个动物,而是一个规定着“天、地及万物”的意义的创造的因素。第二个假设是尽管他在本体论上是自足的,但人要完全实现人的存在,他就必须时时地倾心于学为圣人(真实人性的最高形式)的过程。应当指出学习成圣的过程并不是线型前进的形式而是渐进地完成的。特别是人的证实自己的存在并不是通过使自己从弥漫人际关系的世界中摆脱出来而是通过树立密切自己与他人的关系的真诚的意愿来完成的。

总之,本文并不试图用宗教分析的论点来为儒学的立场辩护,而是打算通过对“礼”的概念做初步的探讨从而了解儒

家学说的总的倾向。

三

“礼”是一个充满着道德宗教含义的概念。仅“礼”在英语中被译为“ceremony”、“ritual”、“rites”、“propriety”、“rules of propriety”、“good custom”、“decorum”、“goodform”这一事实以及它还包括诸如自然法则这样一些内容,我们就可看出它的涵义的范围了。从词源上说,“礼”这个表意文字象征着祭祀的活动,诚如陈荣捷指出的,这个字的本义是“宗教的祭祀”。然而我们能够得到的最早的字典却把“礼”解释为“履”,它明确地表明了“礼”是脚步或行动,惟其如此,神才能得到献祭,人才能获得幸福。

不管我们是注意它的本源的“祭祀的”意义,还是注重它的“合乎时宜”的引申义,“礼”总是意味着一个客体的存在。因此,居于“礼”并不是指停留在一个孤立的状态。相反,它必然地包含有关系或过程,只有这样,关系才能形成。这样,自身与他人的联系就是“礼”的深层结构。当一个人和他人毫无关系时,“礼”的问题就不会产生。在“礼”的实现中,他人的首要地位在“恭敬之心,礼也”的思想中得到最好的说明。除了自我陶醉的极端形式外,这种“恭敬之心”是以某物或某人的存在为前提的,一个人不同别人往来而具有这种感情是完全不可能的。《论语》中有这样的一句“礼之用和为贵”,可以假设,这里的“和”意味着与自身的协调,这样他就能以一种平和的心境

来履行“礼”了。但只要“礼”是人的内在感情的表现，那么不可否认，“礼”也就包含着与他人相往来的行为。

如果我们坚持客体（这个客体是外于自我的）是“礼”的结构所固有的，这个思想是否必然要同孟子把“礼”看成根于人心而非外烁的思想相牴牾呢？从表面看，这似乎会使我们想起孟子和告子的关于“义”是内在性还是外在性的有名的辩论。注重“礼”的他性，我们是否就会犯把“礼”归属于一系列外在原则的错误？如果真是这样，我们将会指出我们的关于“礼”的解释是同告子的关于“义”的思想是相类似的。不管怎样，在此无需说明我们的思想在本质上是与孟子的相同。我们将怎样解释这种明显的不一致的现象呢？

前此提到的两个假设也许会提供答案。根据孟子的观点，人的自我实现的最终基础存在于他自己的本质之中，然而他要达到他的人格真实性，他必需经历一个自我转化的过程。这样的过程包含着的不仅是本能要求的纯化。与禁欲主义不同，儒学认为自我转化必须在人际关系的环境中才能得到表现。然而它并不采取社会价值内在化的形式。从儒学的观点看来，人的真实性不是由社会的强制所规定的。确实，人如不加区别地把自己归属于社会的限制，那他就不能是真实的。应该顺便指出，在《论语》中，“乡愿”即遵从习俗并装出一副有道德外貌的人与曾子代表的理想人格是格格不入的。

从更深层的意义上说，儒学的自我转化不是以孤立的自我压抑及集体的社会的强制为基础的，它的基础却在这两者之间。如果我们遵循这一思想路线，那么成圣之道应是介于精

神的个体性及伦理的社会性之间的“狭窄的山脊”。然而我的企图不过是要指出儒学的方法不是削弱了社会的集体性也不是削弱了个体的自我。实际上,针对这一课题来说,儒学中的主要问题从未被认为是“非此即彼”的命题,而勿宁说是认为一个真正的人对于自身的个体性及社会性都是真诚的。孔子本人的人格就是这样的范例。他的认识内在自我的专一努力表现在他净化自身的那些虚假表现的能力之中:“子绝曰。毋意,毋必,毋固,毋我。”另一方面,他对自身修养的关注从未阻止他经常地涉足于社会,“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?天下有道,丘不与易也。”

作为一个道德的乐观主义者,孔子恰到好处地在自我隔绝的岩礁和社会强制的漩涡之间平稳前进,如不注意到这一点,是会引起误解的。确实,孔子曾明白地宣称:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”这当然只是在他七十高龄的时候,才能自信地声称自己从心所欲而不违背道德原则。这种把真诚的自发性与道德的责任感融为一体的能力是以意识到他人的存在为前提的,而这种能力是在漫长的、持续的自我修养的过程中培养起来的。如从人际关系着眼,这个“他人”象征着一条具体的道路,通过这条具体的道路真实的自我才能展现自身。无可非议的,如果用认识到自我和社会关系的两分法而产生一个基本的改变,那么自我隔绝和社会强制的危险就能够消除。从实际的观点来看,这一变化的根源既不在自我自身也不在社会自身,而必须在这两者之间并且也只有在这两者之间去寻找。

孟子坚决主张“义”及“礼”的内在性,实质上是认为作为

自我实现必要条件的人的道德的内在性不能降低为一种外在的力量。不管多么精巧地把社会价值强加到个人身上，如果一个人没有自己的内在的决断，那么他所能得到的最好的结局也不过是一个使人不得不起的“乡愿”似的消极的顺从。因此，孟子的这一看法并不排斥这样一种认识，即他人的存在，特别是在人际关系形式中的他人的存在是人努力取得自己人格真实性的一个不可缺少的组成部分。就此而论，“仁者人也”这一命题实际上是意味着人与人也即是“人偶”人的不可分性。

人们或许会说，如果强调“礼”的结构中的他性，那么我们与孟子坚持的“礼”的内在性的思想就不会发生冲突。孟子说：“辞让之心，礼之端也。”“端”这个词，詹姆士·雷格把它解释为“端绪”(the end of a clue)。他说：“这个端绪或许会把握住并引导我们去把握住那端绪内的一切。”孟子并不是说“礼”是人心所固有的，在某种意义上说实现“礼”的真正意思正是内省的自律。“礼”的问题“若火之始燃，泉之始达”，它的根源在于人的心灵的自然感情。但如果这种“礼”的原理寓于其中的感情得不到发展，那么它将最终丧失殆尽。如像火或春天一样，“礼”是动态的，是一个持续的扩充的过程。把孟子的这一思想再度予以诠释即是如果人能扩充“礼”，那么他就足以保四海，如不能扩充之，那么他就不足以侍奉父母。这个格言式的陈述所隐含着的就是那种也许可被称为“礼”的内在动力。

四

如果动态地来考察,我们会看到“礼”指导着一条人们与他人交往的具体的道路。回想一下“礼”的所谓“履”的含义,我们就可以认为“礼”是一个导向真实关系的动态过程。从其发生意义上说,这一关系被看作是介于人与超自然的存在之间的关系。“礼”的基本含义就在于如何采取适当的步骤以便使自己或者遵从超越的他在给予的命令,或者从这超越的他在身上引发出祈求得到的回答。然而在公元前551年以前,即孔子诞生前很久,这个“礼”就已获取了伦理道德的含义,从而人与人之间的关系逐渐地成了它的主要含义。然而“礼”的祭祀的一面在整个中国的历史上、在儒学的传统中也持续地起着一种重要的作用。

在孟子的思想中,礼与仁、义及智都取得了内向性。真实关系的要求变成了自我转化中的一个基本问题。实际上,孟子本人就明确说道:“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。强恕而行,求仁莫近焉。”同样他又认为,一个人如能充分地认识自己的心,他就能知道自己的性,知道了自己的性,他就能知道天。但是如果 we 仔细考察一下这个自我转化的实际过程,我们就会注意到不仅意识到他人的存在是必需的,而且自身与他人的相互依赖的感受也是必需的。在建立与他人的真实关系的内向性的问题上,孟子强调的重点并不是它的主体性,无宁说却是它的社会的和超越的一面。

这样“礼”的含义就从特有的献祭活动而演化为建立人际关系的真实意向。“礼”的后一个意义在孟子的思想中实际上包含有自我转化的行动意义。这样“礼”就被看作是一个运动而不是一个形式，我们应着重它的动态的过程而不是它的静态的结构。这样的看法可以在历史的基础上得到证实，也可以在词源学上得到检验。我们选择这样一个特殊的问题来进行考察，其目的并不在于否定那些公认的对“礼”的解释，相反，却是试图在形成对“礼”的更全面的看法上作一个初步的探讨。

如我们当真地把“礼”看作是一个动态的过程，那么我们必须用一种新的观点来理解自我和社会这两个对立物。自我必须被理解为是超越了它的肉体的存在并取得了自己的真实性，因为社会性是组成真实自我的一个方面。然而社会性不能被认为是某种强加在个人身上的东西。于是在本质上，这自我就是扩充了的自我。因此社会价值的内化就是自我为了自身的实现而进入人际关系所提出的创造性的步骤。这种社会价值的内化经常被批评为个人对已经牢固建立起来的社会权威的顺从。

当孟子说“万物皆备于我”时，他所表达的是对自我的一种本体论的理解：天、地及万物都为自我的存在所拥有。然而孟子进一步指出在个人实现他的自我的具体过程中，他的人性中“仁”的实现——“恕”的原则必须被充分地运用。这个“恕”的原则是以他人的存在为前提的。本体论的主张和实际的思考之间的明显矛盾能够由把自我视为一持续的统一体而

得到解决。这个自我的持续的统一体是自我的肉体存在的扩充而成为整个宇宙的体现。这样自我和社会就不是两个互不相容的实体的静态的概念,而是同一动态过程的两个相互依赖的方面。

那么什么是“礼”的动态过程呢?“礼”实际运动的方向又是什么呢?根据以上的讨论,我想,回答这些问题最好还是回到我们已讨论过的那些问题上来。我们知道儒学的基本问题是如何成为圣人。这个问题似乎包含着方法(how),过程(becoming)和目的(sagehood)这三者。既然儒家的圣人境界是建筑在那种认为人通过自身的努力可以成为完美的人这样的信念之上,这样我们谈到的方法就不是一个获得性的技术问题而是一个自我修养的问题。这个过程也不是一个外在的过程而是自我转化的过程,同样的这个目的也不是一个客观的目标而是自我的实现。

然而,这个手段和目的二分法不足以说明它的基本精神的特点,因为严格地说来,圣人境界的达到不应被认为是人的机体从外界去取得某种东西,确切地说它却是那些组成真实人性的东西的展现。但诚如我们已屡次指出的那样,那种认为既然“圣”根源于人性,从而圣人境界的达到所要求的只是那种脱离社会的内在转化过程的想法实在是一种误解。如我们的这一看法是正确的,那么自我转化就必须包括自我扩充过程中的手段和目的这两者。事实上,这一看法揭示出了作为内省的自我修养的手段和作为与他人、与宇宙普遍交往的自我的完全实现目的之间的辩证的相互影响。

例如人压抑自己的本能的要求,有时甚至否认这种要求,以便能更好地与他人交往。这种思想或许被认为是为了社会而采取的自我禁欲的一种形式。然而,这种解说仅仅看到了儒家学说宗旨的表面现象,因为体现为精神价值的社会性既不能在先验的关系上得到证实,也不能在共同目标的基础上得到证明。相反,它只能在作为道德宗教存在的人的完善性中得到检验。一个儒者确实是为了自我实现而与他人交往的。他的人格的真实性的真实性不能脱离他的社会性,如果他不以某种颇有意味的方法与他人往来,那么他就不仅是粗暴地对待他的社会关系,并且粗暴地践踏了自身的真实自我。不管他所能达到精神境界有多高,从儒学的观点看来,除非他在人际关系的环境中进行自我修养,否则他的自我转化的要求就是不真实的。

唐君毅曾指出“生活在这个现实世界的确定的伦理道德关系之中,实践着那对他人尽自己的义务却不要求他人去履行他们的职责的道德,并且人人都实践这样的道德”这就是孔孟之道。我们要在这里补充一条,即儒家学说的“己所不欲,勿施于人”这一重要原则。这一原则的基本思想就是“责任感”。这个责任感并不会引导到对“权力意识”的要求。所谓“权力意识”即是要求他人互利地去做我的责任感指示我应当去做的那些事情。在这种被动性的后面存在着作为人在自身中寻找的不可低估的实体的他人。既然我不能象了解自己的处境一样地去了解别人,那么把我自己的责任强加给别人就是武断的。然而,在履行我自己的职责时,我也不能忽略他人的真实

性,因为他们构成了我的责任感实施过程中的一个组成部分。

相应地,在既有的环境中被运用的“恕”的原则其本身蕴含着作为人自我实现的组成部分的社会性的意识。儒家的这个“恕”(reciprocity)的概念是以“内省”作为他的出发点的,这是正确的。但在这里内省和人的人际关系有很大的关联,曾子的日常实践就是这样一个确切的例子。据《论语》记载,曾子曾说过这样的话“吾日三省吾身:为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?传不习乎?”因此,自己与社会相联系的能力,一般地说,就成了衡量自我修养的重要的指标。

从这样一个特殊的观点来看,只有在“恕”的精神的导引下,个人进入了人际关系之中,人的真实存在才能完全地表现出来。这样,“礼”就被视为自我转化的运动,是使人成为更富人情的辩证的道路。

五

具体地说,作为人性化过程的“礼”表现为四个发展阶段,即(1)修身,(2)齐家,(3)治国,(4)平天下。应该强调指出,这四个发展阶段不能被认为是直线式发展的。要齐家,人们首先要修身;要平天下,人们首先要治国等等,当然这些都是正确的。但是,我们或许也可以这样说修身必然地要导致到齐家,因为在儒家学说的范围内,认为自我修养可以离开人际关系而独立进行是不可思议的。家庭关系作为人际关系的基本的方面是自我修养的一个本质的部分。从最终发展的观点来

看,齐家也必然地要导致到平天下。除非自我修养最终导致到平天下,那么它就不能说是充分地表现了自身。因此,从实用的观点来看,自我修养是一个持续的逐渐的包容过程。

我们运用类推法就可以知道齐家一方面自我修养的更富包容性的表现,另一方面它又是治理国事的本质的部分。因为完成齐家的任务可以说就是达到了平天下。这样儒学的理想的自我修养导致了宇宙的和谐,反过来说宇宙和谐实际根基却存在于每一个人自我修养之中。但作为一个具体的渐进的包容过程,自我修养却不能超越齐家或治国。那种认为人们可以以某种方法超越齐家或治国而导致全宇宙的和谐的想法是同儒家的思想方法背道而驰的。

孟子抨击墨子的“兼爱”说就是这样一个例证。孟子认为中心的问题不是使人的基本的价值许诺普遍化的合意性的问题,而是如何来实现这种合意性的问题并认为经由具体的道路这种合意性可以普遍地表现出来,由于提倡“兼爱”,墨子忽略了人的真实性;父子之间真挚的感情是一个我们经常遇到的事实。不顾及具体的人的环境而建立“兼爱”这样抽象的原则就会无视人的环境,而正是在这样的环境中他的理想才能得以实现。这样,儒学家坚信宇宙之爱的实现必须以一个具体的渐进的包容过程作为开始的。

这个包容的过程是以意识到既定的结构及超越那确定的限制形式的方式为其特征的。这一过程必须以个人作为它的出发点。但完全的自我修养却蕴含着对整个宇宙的包容。实际上,个人所处的社会结构必然地是他的自我转化的不可少

的组成部分,但是要完全地发展自己,他就应该超越任何既定的关于社会结构的狭隘观点。这种狭隘观点的表现就是自我中心主义、族阀主义、民族中心主义及人类中心主义等。无可非议地,人所处的社会结构正如同宇宙一样也是包容性的。用通常的表达方式来说,就是人的真实存在是无所不包的。然而从这发展的特殊意义上说,对个人来说认识到他的精神和肉体的确定性是很重要的。这样,“礼”蕴含着的不仅是一个既定的社会结构而且也是使人们超越确定的限制形式的方法(动态的过程)。

描述性地说,“礼”呈现为一个综合了个人、家庭、国家、天下这四者的形式。这样“礼”作为一个综合性的概念就包含着关于个人活动、社会关系、政治组织及宗教行为的种种礼仪。它实质上包含着人类文化的所有方面:心理的、社会的和宗教的方面。在儒家学说的范围内,一个人如不经过“礼仪化”的过程而能成为一个真正的人,这是不可想象的。这个礼仪化在这里也即是人性化。对能够得到的有关“礼”的历史文献作一概观,我们就足以能指出在儒学传统中强调礼仪化与人性化的关系是屡见不鲜的,如《周礼》、《礼记》及最近才编辑成的《五礼通考》等著作都包含有众多不同性质的礼仪,因此从儒家的观点看来理解这些礼仪的范围的唯一方法就是把它们看作是人类文化的缩影。象夏礼、殷礼或周礼等这样一些术语在孔子的时代已被运用着,我们也应把它们看作是夏、商、周文化传统的一般的概念。根据目前的看法,《礼记》中著名的《礼运》一章被认为是以“大同”的理想代表着人类文化的最高成果。

在《论语》的一段重要对话中，“礼”的人性化得到了很好的表述。颜回和孔子交谈的第一部分，我在前一篇文章中用来作为理解“仁”和“礼”的关系的关键。在回答颜回的什么是“仁”的问题时，孔子回答道“克己复礼为仁”。在另外的场合孔子对“礼”又有进一步的论述，如他说：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。如果“礼”被认为是强加于个人的而毫无个人道德认可的固定礼仪，那么孔子的关于人们必须根据礼来视、听、言、动的教导就是毫无道理的了。然而作为礼仪化过程的“礼”是根据“时”的原则而各有不同。这个礼仪化过程在这里即是指人性化的过程。环境的层面对礼的结构有相当重要的作用，这样象原教旨主义式地拘泥于礼的形式就最好地说明了所谓的“匹夫匹妇之为谅也”的含义了。

六

最后，我将在这里作一个比较的分析。儒家的“礼”的概念实际上较之于基督教的律法的概念和印度的达摩（说教、规范）的概念更富包容性。在《创世纪》中阿伯拉罕把自己的儿子作为祭品的行动说明了信仰不仅超越了律法而且战胜了人的理性。在儒家看来，意义范围内的假定（这种假定经常采取一种荒谬的、自相矛盾的形式）完全超出了礼的人性化的思想，是不可理解的。同样地，从儒家的思想来看，印度的 moksa 这个意味着超脱了轮回、摆脱了因果报应的概念也是不可理解的，而达摩这个概念的地位如不是完全不贴切的话，那么也是

成问题的。因为“圣”作为“仁”的充分的体现也必须体现“礼”。尽管“仁”和“礼”是互相对立的，但“仁”的实现必然地要遵循着“礼”所规定的路径。

（胡军、于民雄译，原载《东西方哲学》第 22 期，
1972 年 4 月）

孔子仁学中的 道学政

儒家思想的原初形式是环绕着孔子的仁学而开展的。这套思想有成熟的道德理性、浓厚的人文关切和强烈的人世精神，既不同于古希腊的哲学思辨，又大异于希伯来的宗教信仰。如果借用今天欧美学坛的名辞，我们可以说仁学是一种“哲学的人类学”(philosophical anthropology)，而其所标示的是“道德的理想主义”(moral idealism)。

康德曾为哲学界提供三大研究的课题，即何以知的认识论，如何行的伦理学以及能希望什么的神学。根据这个线索，仁学应属于伦理学的范畴；不过，孔子虽然极重视人与人之间的伦常关系，因而有以孔学

为礼教的提法,但其仁学的核心是探索如何作人的道理。站在仁学的立场,探索如何作人的道理是比认识论、伦理学和神学更根本的哲学课题。五四以来,因受西化思想的影响,不少人认为孔子学说跳不出日常生活礼俗的限制,离纯理思辨的层次甚远,代表人类心智启蒙期的最初阶段。这个看法颇有问题——显示对孔子仁学的逻辑性和方向性缺乏全面的认识。

希伯来的神学表现在对超越上帝的虔敬之情,古希腊的哲学表现在对自然秩序的惊异之感,孔子的仁学则表现在对人文世界的忧患意识。虔敬的情怀可以引发和凡俗世界绝然分离的理想天国,惊异的敏感可以开拓解释客观事物的观念领域,忧患意识则必须扣紧具体存在的环境作番“知其不可而为之”的努力。希伯来的先知可以不顾血缘纽带的约束而独契神旨,古希腊的智者可以摆脱人际关系的纠缠而孤往哲理,以仁为己任的宏毅之士则必须在人文世界中实现“己欲立而立人,己欲达而达人”的抱负。

有人从比较哲学的观点宣称,正因孔子的仁学立足于“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与”的悲愿上,儒家的道德理性、人文关切和入世精神,既扼杀了超越神学的生机,又箝制了自然科学的发展。置身二十世纪的今天,回顾中国文化从鸦片战争以来左右不逢源的悲凉景象,进而追溯传统思想的缺陷,这个观点也许可以成立。假若因此断言孔子仁学是一种先天不足的思想,那就犯了“时代倒置的谬误”(anachronistic fallacy)。其实,孔子的仁学本有超越的一面,也就是子贡所谓不可得而闻的性与天道的一面。孟子的“尽心知性知天”,董仲

舒的“天人感应”乃至程颢的“仁者以天地万物为一体”的思想,虽与孔子的天命观不同,但都是儒家在超越层次的表现。必须指出的是,儒家绝不脱离内在的“性”单提超越的“天”,而是以“极高明而道中庸”的形式标出,和传统基督教坚持作为造物的人只能信仰无由认知上帝本质的立场大异其趣。同理,儒家的认识论是和经世济民的政治抱负紧密连接,因此在修己知人的领域里有突出的发展,和古希腊“为知识而知识”的精神也相去甚远。

一 道:道德理性

概略而言,仁学的道德理性是立足于主体决断和存在考虑两个相辅相成的原则上。首先,孔子确认“为己”之学的内容必须通过学者本身自反自修的克己工夫来证验、来展现、来完成。“不愤不启,不悱不发”的教育方法和“不怨天,不尤人”,“内省不咎,夫何忧何惧”,以及“岁寒,然后知松柏之后凋也”的人格修养,都是凸显自发性的例子。孔子肯定“为仁由己,而由人乎哉!”又声称“仁远乎哉,我欲仁,斯仁至矣!”正是要说明为己之学的基本动力不假外求。但是这种强调个体独立(“当仁不让于师”)和人格尊严(“三军可夺帅也,匹夫不可夺志也”)的思想并没有“个人主义”(individualism)的色彩。这是因为尽己之忠的主体决断必须通过推己及人的恕道才可落实。

推己及人的恕道即是仁学中道德理性的存在考虑。它的

实际内容是根据“能近取譬”的模式，从修身扩展到齐家、治国、平天下。有子所说“孝弟也者，其为人之本欤？”即指学习作人的根本途径应以“亲亲”为起点。儒家认为，如果连尊敬父母和友于兄弟的意愿都不存在而直接宣传兼爱天下的道理，是一种不切实际的空谈。因此孟子指出“仁之实，事亲是也。”但是，如果为人只停留在“孝弟”的阶段而不能发扬“己所不欲勿施于人”的“爱人”精神，向达到“老者安之，朋友信之，少者怀之”乃至“博施济众”的境界迈进，那么恕道的推行也就滞泥不前，结果也许连“孝弟”等基础德行也不能维持了。

严格地说，以忠恕为主轴的一贯之道绝非静态的折中主义，而是动态的、发展的“过程哲学”(process philosophy)。人的成长是生生不息的；学习作人的道理也应是连续不断的。在永无休止的过程中，以弘毅的精神来完成自己堂堂正正、顶天立地的人格，才是任重而道远的真实意义；“仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”固然，才智的高低、环境的优劣和生命的天寿都因人而异，因此在道德实践和人格发展的道路上，如何根据具体情况作变化气质的努力也有各种不同的形态。但是克己待人的修养工夫既可适用于“戒之在色”的少年时代，也可适型于“戒之在斗”的壮年和“戒之在得”的老年时代。一贫如洗而又短命早死的颜回，能在极困苦的条件下勇猛精进，达到“不贰过，不迁怒”的修养水平，赢得孔门弟子中唯一堪称“好学”的美名，这正显示忠恕一贯之道不只从效验和结果上论成败，而是一种把品题人物的重点摆在动机上和过程上的学说。

这种学说重视人伦日用间的生活实践,和罗马斯多噶学派有相似之处;不过黑格尔把孔子哲学看成只是一堆和西塞罗的处世格言一样乏味的道德教条,那就大谬不然了。这种学说和康德的“实践理性”也有不谋而合之处。但康德因为强调客观标准的绝对性,未能正视道德的主体性;又因受神学的影响而提出“上帝存在”和“灵魂不灭”的必要条件,忽略了宋明儒家所谓心性之学的问题。因此和孔子仁学所提出的道德理性毕竟异趣。近年来好几位欧美和日本的学者认为这种学说有存在主义的性格。可是存在先于本质的人生哲学常流于王畿所谓“气魄承当”的格套。仁学的主体决断虽然是一种“存在的决定”(existential decision),但儒家的立志必然引发“毋意毋必毋固毋我”的道德修养,和以个人脾性为归趋的选择绝不相同。

所以,由孔子仁学所规定的道德理性虽有保罗·田立克(Paul Tillich)指称的“终极关切”(ultimate concern),但其“宗教性”(religiousness)不走向灵魂的超升和理想的天国,而是依循“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”的中庸路线,落实到广大社会的日常人生之中。同样地,这种道德理性虽然也有极丰富的知识内涵而且特别强调学思并进的求知态度:“学而不思则罔,思而不学则殆”,但它的“智性”(intellectuality)不表现在纯理思辨的欣趣,而是以“正德、利用、厚生”为原则,集中在解决现实生活的具体问题上。从批判的眼光来衡断,孔子的仁学因不向超越的神学致思而有堕入庸俗的危险,因不究心于抽象的推理而可能阻碍了认识论的发展。这个问题牵涉到孔

子仁学中忧患意识紧密联系的文化关切。

二 学：文化关切

孔子仁学中的文化关切可以从历史使命与礼乐教化两个层面来理解。孔子曾以“述而不作”自况，说明他的学术事业主要是以继承的形式表现出来的。这固然是不敢自居“参天地之化育”的圣王而以绍述制礼作乐的周公自勉的谦辞，但也刻画了孔子仁学中历史使命的特殊性格。

在文化没有受到考验的太平盛世，主导思想是社会人士公认的天经地义、既定的典章制度和礼仪规模也是群体大众共同遵守的行为准则。这时无所谓承继传统的问题。在动荡的时代，尤其是在连维系社会的理论基础也受到震撼的紧要关头，才发生继承传统的问题，出现继承传统的意识。暂且不追问这种意识的出现究竟有什么特殊的历史作用，继承传统，特别是重新建立业已断绝的传统，可以导致新文化和新思潮的发展，这点是可以肯定的。欧洲的文艺复兴即是一例。

孔子所处的时代是“礼坏乐崩”的前奏。他强烈而深刻地意会到周文疲敝的大趋向，也就是说周公所创建的“郁郁乎文哉”的礼乐制度已经变成毫无生命动力的形式主义，甚至连形式主义都不能维持了。在那个“觚不觚”的时代，孔子主张维护周礼，好像是一种不能顺应历史潮流的抱残守缺的落伍心理在作祟。其实，站在文化传承的立场，孔子的“吾从周”有极丰富的思想内涵，不能只从政治层面的复古复辟来评判。“八佾

舞于庭，是可忍也，孰不可忍也”和“尔爱其羊，我爱其礼”，单从字面上去解释，很容易得出孔子过份执着仪式的结论。如果从象征意义的角度来考虑，孔子的用心所在也许不仅是仪式本身，而且是它背后所代表的文化意义——从礼让到攻伐、从“整合”(integration)到“分化”(disintegration)的大变动。进一步来说，孔子的礼乐之教对当时社会上的既得利益者，亦即剥削阶级，是一种批判、一种贬斥，含着一定程度的抗议精神。借用政治学的术语，孔子是想通过重建礼乐教化的努力，彻底转化现实政治的权力结构，让互信互赖的道德意识取代强制性的统治模式而成为社会稳定的基础。孔子把“民无信不立”的重要性提升到足食足兵之上的观念，如果翻译成现代语言，等于说：一个国家能否立足于世界的根据不只靠经济和军事，更重要的是靠人民对政府的信心。这也是为什么孔子主张“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”的理由。

不可否认，历史事实说明，孔子“吾从周”的努力终于象“不复梦见周公”般地幻灭了。然则，他在政治上的挫败，不但没有减杀他的文化理想而且更增强了他的使命感。在大难临头之际他说出“文王既没，文不在兹乎？”“天生德于予，桓魋其如予何？”之类的壮语即是例证。这难道只是一些纯属主观意愿的呓语狂言吗？设想，当时的孔子，一个毫无政权势力支援的“知识分子”(intellectual)，可以主动地、独立地慨然以承担华夏民族的文化传统自许，是何等胸襟，何等气魄！孔子这种“天将降大任于斯人”的使命感，固然受到不少同期隐士们的

讥讽,但是相信“天将以夫子为木铎”的知音也大有人在。孔子的奋斗,并不象在旷野里呼喊“修直主的路”的保罗,而是以“德不孤,必有邻”的社会意识同一批“斐然成章”的青年才俊共勉共进的。不过,必须指出,只从现实利害和实际效验来评价孔子,难免避重就轻、以偏盖全。

文化是逐渐凝聚而成的“生命型态”(form of life)。一个民族的文化是在某种特殊的物质条件下,经由人与人之间不断的长期交通而形成的,既包括衣食住行等生活习惯和不知其所以然的“集体意识”(collective consciousness),也包括通过大家自觉奋斗所创造的知识、伦理和艺术价值。因此文化发展至少是物质条件、生活习惯、集体意识和自觉奋斗在多层次的复杂关系中交互影响的结果;文化遗产则意指在特定的自然环境中的社会风气、日用而不知的行为典范以及向真善美的理想境界勇往直前所获致的成绩。从这个角度来看,孔子所宣扬的礼乐教化,一方面肯定了周公以来华夏民族的“生命型态”确有其合理性与可持续性,同时又严厉地批判了当权者因远离“其身正,不令而行”的基本原则,使得华夏文化丧失了理想性,变成了僵硬的形式主义,走向纲纪荡然的大混乱;另一方面又从源头处反省人文世界的存在意义,提出仁的哲理来充实礼的内容。根据这个观点,孔子独立于现实政权之外,主动承担发扬周礼的使命是自觉性的高度表现,而他“克己复礼”的仁术不仅是继往也是开来。

站在同情了解的立场,与其说孔子未经分析地接受了许多前代的余绪,勿宁说他通过全面的、整合的深思熟考,自觉

地承继了他认为周朝文化传统中最合理、最真实、也最精美的人文价值。众所周知,传说孔子曾以“集大成”的手笔,把古代的文献作了一番综合的整理,使得中华民族共有的文化遗产——卜筮、歌谣、政典、礼文、史籍都变成了仁学的具体内容,为儒家的哲学、文学、政治学、社会学和历史学奠定了深厚的基础。而且,在这个基础上,他又为中国知识分子树立了一个“极高明而道中庸”的楷模:有超越的本体感受但不神化天命,有内在的道德觉悟但不夸张自我,有广泛的淑世悲愿但不依附政权,有高远的历史使命但不自居仁圣。

然而,在“道术为天下裂”的时代,孔子的忧患意识始终以“行道”为对象。他的文化关切——由历史使命与礼乐教化交织而成的学统——从未脱离“行道”的意愿而独存。尽管这种意识和关切有时引发“知我者其天乎”的叹息,有时还激起“乘桴浮于海”的遐思,孔子从未放弃置身“斯人之徒”的权利和义务。这些复杂而不混淆,冲突而不矛盾的因素,在孔子仁学的入世精神中表现出特别鲜明的色彩。

三 政:入世精神

基督教的教堂象征神圣的理想天国,佛教的庙宇象征庄严的西方净土,孔子的仁学既无教堂又无庙宇,连“慎终追远”的祭祀祖先也和“民德归厚”的社会价值相提并论。耶稣在基督教里是上帝的独生子,人类的救世主,永恒生命、绝对真理、唯一道路的赐予者;释迦牟尼在佛教里是唯我独尊的圣人,体

现一切生灵最高智慧的觉者,揭示苦集灭道四大真谛的如来。相形之下,儒家的孔子不过只是个忠信的好学之士而已。

不仅如此,即使在儒家传统中,真能集礼乐之教的大成而且功业斐然的是周公而非孔子。如果以“圣王”的最高理想来评断,即使我们刻意为孔子“争分量”,他那里又能和尧、舜、禹、汤、文、武同日而语?再说,孔子一生平淡无奇,没有特殊政绩可考,更无神迹可言。因此孔子既非独创儒家的教主也未必是儒家传统中尽美尽善的人格型态。他在儒家的地位和耶稣在基督教或释迦牟尼在佛教的地位有本质的不同。耶稣可以说:“让上帝的事归上帝,凯撒的事归凯撒!”把神圣与凡俗绝然割裂,释迦牟尼可以发大慈悲普度众生共济彼岸,孔子则必须“造次必如是,颠沛必如是”地把仁学的道德理想落实当世。美国哲学家赫伯·芬格芮(Herbert Fingarette)把孔子定义为“以凡俗为神圣”的思想家,是有见地的。

正因为孔子不认为自己是“生而知之”(“若圣与仁则吾岂敢”),仅以“好学”自许,他不愿意也不忍心和他所生存的具体环境划清界线,另外去开辟一套超越脱俗的价值领域。也可以说他甘心情愿把自己当作既成事实的承继者和负责人。因此,他对自己的家国、社会、文化以及在他所生存的时空交会点上影响他的其他条件和因素,都抱着一种关切和担当的态度。这便是孔子“无终日之间违仁”的人生态度了。深一层来看,孔子虽然自觉地和他所处的特殊历史阶段凝成血肉相连的有机体,和耶稣的超越或释迦牟尼的脱俗大不相同,但他绝非完全认同当世的时代产物。马克斯·韦伯(Max Weber)把孔子的

“价值取向”(value-orientation)看成调和主义或折中主义是一偏之见。假若把孔子的仁学当作是一种靠拢甚至谄媚现实权威的处世之道,那就好象误认“德之贼”的“乡愿”为抗议和革新意愿极强烈的“志士仁人”了。

比较宗教学家,如休士顿·史密斯(Houston Smith),一再强调孔子具有宗教的性格。如果运用恰当,这个观点可以帮助我们进一步了解仁学的入世精神。固然,孔子仁学的兴起象征古代中国人文意识逐渐取代宗教神学而成为中华民族的主导思想;把认识对象从虚无缥缈的鬼神之乡转到伦常日用的生命世界,正反映这一以“知人知生”为中心课题的哲学动向。不过,如能严格区分反理性的迷信无知与牺牲自我以拯救世人的大慈大悲实代表两种互不相容的宗教形象,那么孔子的仁学确有和以身殉道的奉献精神相通之处。“朝闻道夕死可矣”即是体现这种精神的证道语,而且也只有从此基础发心,才可能提出“无求生以害仁,有杀身以成仁”的教言。

有了这一层认识,仁学的入世精神更不能和政权的现实势力混为一谈了。归根究底,孔子根本不从权力和控制的立场论政。也许,在他眼里,只从耕战或祭祀的角度来认识政治不仅是片面的而且是错误的,因为政治的目的除了在维持社会安定和提高经济水平外,还在教化。有人把孔子重视教化的政治思想评断为一种不能认清政权实质的道德主义。这个说法应当加以分疏。孔子在政治上不得志,为了道之不行、学之不讲而忧心忡忡,有时连获一栖身之处尚且坚苦,更说不上什么恢复周公盛世了。这是历史真象,勿庸赘述。所以,批评孔子

不能顺应时代潮流,无法和春秋后期新兴的社会势力结合,以达到夺取思想和政治领导权的目标,是有客观事实根据的提法。至于孔子是否真以夺权为目标那就另当别论了。不过,从动机和结果两方面,也就是从孔子的用心所在以及仁学的历史作用来立论,孔子在政治上的失败实和他的道德理性以及文化关切有紧密的联系。

孔子既然不从权力和控制的立场论政,他对政治的理解势必不同于当时实际参加权力斗争和控制人民的“肉食者”。有人认为,孔子在官场上一再失意是因为不识时务的缘故。这个推想值得商榷之处至少有三点。第一,孔子栖栖遑遑想要用世的心理来自他的历史使命。他所要争取的不是一时效验而是百世楷模,不是一家一姓的兴盛而是天下太平。他的政治构想和执政者以一己之私的利害为前题的现实考虑自然大相径庭。用“官场”的得失来评价孔子是犯了分析范畴错置的谬误。

第二,说孔子“不识时务”是从前面所提孔子不能顺应时代潮流的说法而来。应当分明:站在历史发展有必然性的立场批判孔子的保守性是一种学术观点,而揣测孔子在政治上的失败,乃至沦落到“丧家之犬”的田地,是因为他对当时的具体情况认识不清,那就难逃主观臆度的偏差了。孔子何尝不知“今之从政者”的心理?不过他坚决反对专以富强为目标的政策:“季氏富于周公,而求也为之聚敛而附益之,子曰:非吾徒也,小子鸣鼓而攻之可也。”同时他认为政治和以身作则的道德修养不可分割:“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从”,而且只有从最基础的人伦教育着手,才可一窥政治的实意。孔

子对“子奚不为政？”的回答是“书云孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政，是亦为政，奚其为为政？”所以，孔子并非不识时务而是从长远的历史视野和深厚的道德感受体认到政治的当务之急在取信于民而不在控制，其目的在教化而不在权力。

第三，即使断定孔子念念不忘行道的意愿是顽固的，而他以道德理想从政的行为是迂腐的，我们仍应承认：孔子不能和新兴的社会势力结合，主要是因为他的文化关切不允许他摒弃实现政治理想的希望和努力，而把从政的焦点集中在控制人民的权力结构上。因此，说他的政见在本质上包含了落伍的因素是不正确的；说它不自觉地、为统治阶级服务，走向开倒车的歧路也欠公允。孔子不顾政治上的失败，甘愿忍受不识时务的讥讽，以“知其不可而为之”的悲愿行道是忧患意识的体现而非“假仁”、“伪善”，这点倒是可以肯定的。

四 道学政的交互关系

孔子以道德理想和文化意识来转化现实政权的入世精神，在表现形式和思想内容两方面，都具有错综复杂的多样性。前面的讨论对这个现象已大体接触到。若要作较深入的探索，应从实例着手。孔子对管仲的评价，历来辩难甚多，很可以反映问题的症结所在。

孔子一方面对管仲个人的行为极表不满，斥责他“器小”，“不知礼”，另一方面又对他帮助桓公“九合诸侯”，“一匡天下”而完成霸业的功劳大加赞赏，许以最崇高的“如其仁，如其

仁！”表面上，一贬一褒有明显的冲突，似乎不应并存。但是，站在仁学的观点，前者意指：在道德理性的层面，管仲常坐奢华傲慢之病，不能因他曾为华夏民族立了大功就可一笔勾销；后者则表示：在文化关切的层面，他确有“民到于今受其赐”的丰功伟业，也不能因他的违礼而完全抹杀。管仲为人的胸襟远不如古代贤相，如伊尹，那么恢宏，但是他的历史价值也绝非谨守“匹夫匹妇之为谅”的小信小义者所能识别。这两种品题的方式所涉及的范围不同，只有合观才能突破黑白二分的简单模式，对多才多艺的管仲获得一较近情理的整全印象。

再说，孔子所提倡的是“为政以德，居其所而众星拱之”的王道，而其所向往的是灿然文备的周公。管仲“相桓公，霸诸侯”的功业和孔子的政治理想背道而驰。根据孟子，孔子的门徒耻于谈论齐桓晋文之事。他们既然羞与高谈霸术的权谋之士为伍，决不应称羨协助桓公完成霸业的管仲。那么，孔子“微管仲，吾其披发左衽矣”的说法不是违背了道德理性的一般原则？孔子的及门弟子似乎就是如此提出质问的：“子路曰，桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死，曰未仁乎？”“子贡曰，管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。”的确，一个事友无信，事君不忠的谋士，怎么可能有仁德呢？足见在评价历史功过上，孔子并非唯道德主义者。道德理性成为品题人物，尤其是对民族文化影响特别大的人物之准则时，就必须和高远的文化关切紧密联系，才不致局限于狭隘的道德至上论。这和仁学中的“经权”问题有关。

“经”不是基督教所谓的“教条”(dogma)，“权”也不是佛家

所谓的“方便法门”。从原则着眼，经是正道，是不可一日或缺的常法；权则是经在变幻无穷的实际情况中的灵活运用。站在实践的观点，权是变道，是落实具体环境的必经之路；经则是权在深思熟虑各种特殊条件时的指导标准。不知通变的经常或不能择善而固执的权变都违背了仁学的基本精神。在《论语》中表现“经权”之道的实例极多。最难掌握的也许要算“言志”章中特别称许曾点的故事了。孔子对其他几位高足的鸿鹄大志不置可否，对曾点浴沂风雩的洒脱反而深加赞许，颇令人费解，难怪后儒对这章的说明分歧很大。“吾与点也”大概是孔子的即兴之辞。不过，从因材施教的角度着眼，它也很能反映孔子对“进取”的狂者和“有所不为”的狷者寄以厚望的苦心。一般而论，既然孔子的及门弟子在德行、政事、文学等方面都卓然有成，以“立德、立功、立言”的不朽大业为志向本是理所当然。曾点却纯从自己当时兴之所至来宣泄情怀未免有些狂态毕露了。可是在“不得中行而与之”的限制之下，曾点的洒脱对自视过高甚至躐等跃进的门生当有启发的作用。孔子以学不厌而教不倦的精神激励门生奋发向上，这是经常；但他从不空谈抽象原则而是针对复杂的环境按照具体情况而施教，这即是权变了。

其实，孔子不仅不空谈抽象原则也不执着散殊的个别事件。他的方法是从具体分析来彰显普遍的共性。这种运思的模式既非演绎亦非归纳而是“能近取譬”和“推己及人”的忠恕一贯之道。应该指出，忠恕一贯之道运用了举一反三和多闻多识，即类似演绎和归纳的推理形式。但它既然以“知人知生”为

认识对象,也就是以“人学”为研究的课题,主客绝然对立的一般科学方法就不敷应用了。的确,一个究心于仁学的人不仅是旁观者而且也是参与者。于是把探求的对象如同自然景物般完全客观化、外在化的可能性就相对减少了。试问,如果他从不从自己当前的修养问题下手,他又如何真能一窥同胞爱和人类爱的本质意义呢?从个人到家国天下,从具体到普遍是仁学开展的正途。

前面已经提到,忠恕一贯之道是在动态的发展过程中体会人生真谛的哲学。从日常生活的洒扫应对到杀身成仁的紧要关头,无时无刻不是体现仁学的良机:“君子无终日之间违仁。”这种在主体与客体、个人与社会、具体与普遍等等关系的交互影响中慎思笃行的学说,不仅没有把多元因素与多种层次的现象归约为简单的黑白二分,而且还把结构之外的时间观念,即“逝者如斯夫,不舍昼夜”的变数也列入考虑。它确认:人生的成长所涉及的课题千头万绪,如果不投入实际情况中作番身历其境的体认,绝无洞悉其中精微的可能。然而,把仁学解释为一种“情况伦理”(situational ethics)仍不能说明问题。欧美近年来流行的“情况伦理”是针对神学教条而发,强调依据各别情形和特殊状况随缘设教,不受既定成规约束的优越性。在抨击基督教的绝对伦理,如毫无伸缩余地的宗教戒律方面,“情况伦理”确有创见。但这套思想因过份重视实用性与社会性,渐有舍本逐末的倾向,究和忠恕一贯之道不因权变而背弃经常的努力迥然异趣。

在仁学中最能反映由经权的交互作用而开展的忠恕一贯

之道的复杂性的，也许要算“时”这一观念了。孔子对“时”的体认至少可以从道德、文化和政治三方面来了解。一，突破高悬“空言”来局限行事的格套，以“无可无不可”的人生态度表现符合时宜的道德行为即是孔子礼教的本意。所谓“礼以时为大”正是指此。“礼与其奢也宁俭，丧与其易也宁戚”，据此，亦是为了把个体从“玉帛云乎哉”的形式主义中解脱出来，让内心的感情能合宜地，也就是合时地表达尽致。只有在表里合一实践中，道德理性才真有“深切著明”的说服力。二，“兴灭国，继绝世，举逸民”的文化关切，表面上好象是一种开倒车的复辟思想。但是针对春秋战国转型期出现以霸权横决天下，完全不顾文化传承的功利潮流而言，这个主张是有批判意义的，而其理论基础就是“天地之大德曰生”的人文精神。把业已沦亡的国家复兴起来，把业已割断的宗法继承下来和把独善其身的隐士荐举出来，表示一个民族的历史文化应象一条兼容并包而且永无止息的时间长流，不但要掌握现在，策励将来，而且要以忧患意识承担过去。

三，在政治上，孔子要求在位者采取“修文德以来之”的宽大政策，按照人民作息的规律先富之，而后教之。这种“宽则得众，惠则足以使民”的措施，是根据“百姓足，君孰不足？百姓不足，君孰与足？”的信念而来。因此有“不教而杀谓之虐，不戒视成谓之暴”的警句，意谓以当政者本身的利益为前提强行耕战的富强之策，即使不变成猛于虎的苛政，离“使民以时”的仁政尚隔几重公案。仁政是关联着社会群体的礼乐之教，是以人伦世界的天然节奏——亲疏长幼之别，本末先后之序——为基

调的理想政治。对这种以人文化成为内容的理想政治，用静态的空间图画来标示，不若用动态的时间音乐来譬喻更其恰当。

孟子以“金声玉振”象征孔子为“集大成”的“圣之时者”，确有深长的意味。在这里，集大成不指外在客观的功业而指在一特定时空内根据具体情况所作的最和谐、最融通、最完善的安排。这个观念可以从孟子以三种人格型态为背景来衬托“时圣”的“笔法”来掌握。伯夷一尘不染的清廉是道德情操的典范，但因极端洁身自好反而导致不能成事即以身殉道的悲剧；柳下惠“和其光，同其尘”的作风是社会良心的至情流露，但因过份随缘随分，有时简直和玩世不恭的人生态度如出一辙；伊尹忠于职守，念念不忘经世济民是政治责任的高度表现，但因只能进而不能退，难免有同流合污的倾向。所以，孟子认为伯夷的“清”，柳下惠的“和”以及伊尹的“任”虽然都是圣人气象，离孔子的“时”则尚有一段距离。以音乐为喻：伯夷，柳下惠和伊尹是各自凸显了一种乐器——丝弦，箫笛或钟鼓的特色，而孔子才是整个乐团有始有终、有条有理的大合奏。

大合奏的交响与单项乐器的独奏最显著的分别即是后者可以随着个人的脾性宣泄情怀，前者则必须协调节拍，和谐音色，让每件乐器都能尽其所长，以达到各种音符之间纵横交错、此起彼落的共鸣。交响曲的演出要靠全团每一位音乐家的精心合作，既发挥个别的才华又表现全体的智慧，只有如此才是真正的“集大成”。因此在孟子眼里，孔子所体现的既非散离的独奏亦非统一的齐奏，而是从“金声”到“玉振”全部历程的合奏。

* * *

从孔子对管仲的评价,对曾点的称许和对“时”一观念的体认,可以看出仁学所涉及的范围真是包罗万象。从道、学、政三条线索之间的交互关系来探索仁学的逻辑性和方向性,不过是具体分析的途径之一而已。但是我们至少可以作下列的推论:孔子以道德理性和文化关切转化现实政权的入世精神,和秦汉以来依附王朝的御用儒者以三纲五常等伦理观念帮助统治集团控制人民思想的利禄之途是不相容的。然而历代大儒,从董仲舒到王阳明,都是置身高远的人文理想,站在道德自觉和文化意识的层面,抨击时政。他们的思想难免被利用,被曲解,但他们的政治抗议和孔子的入世精神则有一脉相传的痕迹。政权化的儒家和以人文理想转化政权的儒家,便成为传统中国政治文化中两条泾渭分明的路线。

(1980年6月于北京,原载《中国哲学》第5辑,
三联书店,1981年)

从身心灵神四层次看儒家的人学

我曾在《孔子仁学中的道学政》(《中国哲学》第五辑,1981)一文中提到,“仁学”可以说是一种“哲学的人类学”(philosophical anthropology)。不过,今天欧美学坛所称“哲学的人类学”在思想界并没有占据主流的地位,也许说“哲学的人类学”是一套还没有发展成熟的“仁学”更确切些。其实,孔子的“仁学”不仅属于伦理学的范畴,也涉及到知识论、美学、形而上学乃至神学等课题。如果比附西方哲学的分类,儒家“探索如何作人的道理”,应说是一种以人格发展为运思核心的人学。这种人学有其独特的认知方式、美感经验、宇宙精神和终极关切,因此它所牵涉的范畴体系远较“哲学的

人类学”来得复杂。

本文的目的是想从身(体)、心(知)、灵(觉)和神(明)四个不同层次的中国传统哲学中通用的基本名辞来对儒家的人学作一番初步的认识。必须指出,从认识到了解,到批判,到评论是一条漫长而辛苦的思想道路。站在“解释学”的立场,我们要经过好几次质的飞跃,也就是运思层次的提升,才能达到批判的水平,获得评价的资格。如果在认识的初步阶段就犯了错误和偏差,要想取得适当的了解已大有问题,更不必谈什么批判和评价了。但是要想避免认识初阶的差错谈何容易。我们总觉得只要自己以开放的心灵,对原始材料作客观公正的处理,即可免除误认对象的危险。凡是自觉性较高的人都不难理解“开放心灵”是要靠不断的反省和长期的训练才可达到的,而“客观公正的处理”又常是再三考虑而无法完成的任务。至于“原始材料”那更是稍涉经典的人就知道不易裁决的大公案了。坦白地说,我并不能保证从身心灵神四层次去认识儒家的人学是正确的道路。在这里我只想说明本文是一种尝试,一种初步认识的尝试,既非了解,更非批判或评价。

从《论语》里的问答,我们可以认识到孔子所关怀的问题是以活生生的有血有肉的人为基础的。他虽然也重视死后的祭祀和超离现实的鬼神(坚持孔子只强调“生”不重视“死”,只强调“人”不重视“神”,因为孔子曾有未知生和人焉知死的答复是有片面性的),但他的出发点是人伦日常的生活,这点也许不会引起什么争议。活生生的有血有肉的人,只要不是麻木不仁的行尸走肉,都有一个能够感觉痛痒的身体。站在比较宗

教的立场,身体在儒家思想里确有崇高的地位。儒家所掌握的人不能仅从理性的动物、上帝的使者、轮回的片刻或真我梵天的住宅来认识。“仁者人也”,人是在天地万物中感性最敏锐,也就是感情最丰富的存有。人的不忍之情,人的忠恕之道不是抽象说教,而是体之于身的一种自然涌现的感情。我们的身体不是仆役,不是手段,不是过渡,也不是外壳,而是自我的体现。

儒家的教育特别标示修身,岂是偶然。修身当然不只限制在修养身体而已,但锻炼身体确是“吾儒家法”。这点本来毋庸置疑,但是因为流行的看法以为孔孟之道是一种“四体不勤五谷不分”的有闲阶级的意识形态,把儒家正视锻炼身体的真面目已弄得暗然不彰了。应该承认,孟子确有劳心劳力的分工思想,这种思想和现代经济学中所说生产阶层和服务阶层的二分有相似的地方。孔子也曾坦率表示针对农耕和园艺的专业,他的知识和经验都远不如老圃。除非我们坚持必须耕种才算是真正的劳动(如果那样坚持,那么连打铁织布,互通有无等工商作业,也只能算是部分劳动了),否则儒家为了培养有经理才、有责任感的知识分子因此绝不轻忽锻炼身体的劳动,是显而易见的事实。只要提出“六艺”即可说明问题。

礼乐、射御、书数都和锻炼身体有关。射御不待说,礼乐需要长期的学习,连举手投足都不能轻轻放过。试问让孩童学会站立行走坐卧的正确姿式要化多少身教的工夫?儒家用习礼和习乐的方式陶冶性情,正视所谓头容、足容、手容乃至视容和听容的培养,是想达到人生艺术化的目的,也就是把我们的

身体从呱呱落地的自然物逐渐教育成人格美的表现。《论语·乡党》篇不厌其烦地把孔子在各种不同情况中的头容、足容、手容乃至面部的各种表情都刻画出来，还不是想让我们通过文字的描绘去体味老先生由于积年累月的修养而达到的礼乐化境地。至于书数，虽然是俗称“精神的训练”(mental discipline)，但既然不能脱离手到、眼到和耳到的工夫，和身体仍有密切的关系。程明道说他作字甚敬，非要字好，即此是学。我们可以想见古人练字的神情，从研墨到挥毫都是坚苦工夫。

当然由修身所主导的锻炼身体和我们现在所说的体育不尽相同。体育是一种“身体的运动”，常和德育、智育对称。这种严格区分德智体的西方式教育和儒家传统为培育完整人格而厘定的“六艺”大不相同。我们受西方式教育的影响已深，儒家“六艺”的精神面貌也许要靠解释学上的考古发掘才能重新浮现眼前。这个工程太大，让我只举一个例子作为点题。

身体这个名词相当于英文的 body。今天我们在行文中用“身体”就好象用英文的 body，直指“躯壳”，了无深意。可是身体，或“身”、“体”，在儒家传统中是极丰富而庄严的符号，非 body 可以代表，当然更不是佛语所谓的“臭皮囊”。修身和修己是同义语，因此身和己有时可以互用，身等于是自身的简称。宋明儒讲圣人之学不是空谈哲理，而是要有受用，换句话说也就是要如同身受。身教，相对言教，代表儒门身体力行高于文字记诵的教育思想。身体在这里有“以身体之”的意味，因此作为动词的体字在儒家，特别是宋明时代的儒家，便包涵许多哲理。

儒家的人学也可以说是体验之学。所谓“体验”是活生生的有血有肉的人所感受的具体经验，这种经验不仅给我们带来如人饮水冷暖自知的内在知识，而且能够发挥长期彻底的转化功能。体验所以不同于一般的经验，正因为它是体之于身的经验而不是一般浮光掠影的印象。依类旁推，体认、体察、体证、体会、体味、体玩、体究及体知和一般的认识，考察、证实、品尝及理解也不大相同。凡能“体之”的都是“知行合一”的表现，既能“知得真切笃实”又能“行得明觉精察”，因为所体之于身的正是自家受用的分内事。

应当说明的是：儒家的体验之学虽然正视自家受用的内在知识，强调变化气质的修养工夫，但却不轻忽外在客观的人伦世界、自然秩序乃至宇宙生化的浩浩大道。从孟子所揭橥的心学可以探得一些其中的真消息。前面提到，我们在这里只作初步的认识工作，至于如何批判和评价，那就要等到进入了了解的阶段之后再加以考虑了。

孟子主张性善这是大家所熟知的，但孟子如何建立其心学，如何培养其浩然之气，如何为儒家智识之士的存在理由一一陈辞，乃至如何表现其道德形上学，都需要系统的分疏、解析和说明。在这些解释学上的大工程还没有开始之前，让我们先来认识孟子所谓的心究竟是针对什么问题而发。宋明大儒根据《孟子》，定义儒家的人学为“身心之学”。如果这个提法不违背孟子的基本精神，那么孟子所谓的心不可能是和身绝然割裂的观念，更不能是和身相互敌对的观念，从孟子“大体”和“小体”的分别可以看出心身交养的痕迹。孟子虽然说过“学问

之道无它，求其放心而已矣”，但求索业已亡失的心并进一步达到不动心的地步，要作“知言养气”的工夫，这和专门以心理对治生理的思路大相径庭。

心知和身体最大的不同是后者受到时空的限制，必须在一定的场所里活动而前者出入无时，莫知其向。可是，孟子的心并不是毫无具体内容的纯粹意识，而是能恻隐、能羞恶、能恭敬、能是非因而充满了知情意各种潜能的实感。心的实感正是通过身的觉情而体现。梁惠王以羊易牛的不忍之情是恻隐之心的反映，这是人之所以为人所不可或缺的条件。“圣人与我同类”，只要是人就有同情心，麻木不仁和不知痛痒是死亡的征候，也是非人的写照。

孟子是从心善来说明性善，所谓心善实指心可以为善，也就是说每个人都有恻隐、羞恶、恭敬和是非的本能。仁、义、礼、智四端不假外求，是针对我们内心本具的泉源活水而言。假若我们否定仁、义、礼、智的自发性，认为恻隐、羞恶、恭敬和是非都是外来教化的结果，那么，站在孟子的立场，我们只是“躯壳”、“臭皮囊”，又如何建立人格尊严，如何进行自动自主的道德实践呢？固然，一个活生生的有血有肉的人是一个具体的人，因而必然是一个有籍贯、性别、年龄、脾性、社会背景、历史因缘、经济条件和政治立场的人，但是这个人，如果确是个活生生的有血有肉的人，也必然是个知痛痒、有感受、能判断的人。至于他那知痛痒、有感受、能判断的“人性”，是否都能归约到外来教化的原因，而他与生俱来的身体根本只是一张不具备任何四端之类本能的白纸，那就不是我们目前所探索的课

题了。值得一提的是,孟子援用今人乍见孺子落井的例子,是为了说明即使在率兽食人那种暴戾之气高涨的战国时代,同情心仍是放诸四海皆为准的人性光辉。他并没有借助一个特殊情况来证实人性本善。

根据孟子心之四端是善源的提法。作人的道理即是汲取本能的泉源活水,以勿忘勿助的工夫,通过知言和养气的途径,来灌溉由集义所生的人性幼苗。这个修身(或说养心)的方法不是以个人为中心的“小乘”道,而是“己立立人,已达达人”的“大乘”圆教。等到人性的幼苗逐渐壮大,濯濯的牛山也就可以回复其原初的景象了。换一个比喻的方式,本能的泉源活水如果只停留在“始达”的薄弱阶段,那么即使仁的感染力所向无敌,我们仍不免陷泥在杯水车薪的窘境里,也就是说人心向善之机虽然还没有丧亡殆尽,但是它在现实世界发挥作用的可能性却已微乎其微了。相反地,如果我们把本能的泉源活水扩而充之,使它成为浩浩荡荡如决江河一般的壮大,那么不仅自己左右逢源,还可以兼善天下。

这固然是理想主义,但孟子并不是无视外在环境的空想家。他的身心之教,也可以说是“先立乎其大者”的道德哲学,是为大丈夫精神奠基的学说。这种不为富贵所淫,不为贫贱所移,不为威武所屈,不为名利所动的大丈夫精神即是知识之士的存在理由。用现代流行的语言来表示:不直接参加生产劳动的知识分子实是先进社会不可缺少的脑力资源,他们可以为经济的发展、政治的安定、社会的福利和文化水平的提高作出贡献,因此他们的劳心是代表服务阶层的职责。不过,这种现

代知识分子的自我形象和公众形象，只反映了孟子大丈夫精神的一个侧面。孟子所提倡的“上下与天地同流”的人格型态，在专制政体日臻周密的宋代已不易为人所知，司马光的“刺孟”即是例证。明清以来，孟子常给人一种自大和高傲的印象。在今天分工极细的工业社会里，孟子“舍我其谁”的文化承担，一种因动心忍性地私淑孔子而孕育出来的历史意识、使命感，更不容易引起大家的共鸣。

不过，我们虽然觉得孟子的使命感高不可攀，但他以不动心的大丈夫自立自勉却有深厚的宇宙精神为其依据。对我们来说，“上下与天地同流”好象是诉诸神秘经验的玄谈。其实在孟子心学里，“尽心知性知天”，不仅不是什么虚无飘渺的抽象观念，而且是可以由身体证知的人间真理。浩然之气，既是“体之充”又可“塞乎天地之间”，也是能够验之于身的实感。就连“万物皆备于我”也不是主观意愿的投射，而是存有论的陈述。这话怎么说呢？孟子所理解的气是一种弥漫宇宙各地的实体，拥有身心两重性格，既属物质又属精神。如果我们能培养自己的“夜气”（一种没有受到摧残的元气），循序渐进以达到沛然莫之能御的浩然之势，那么塞乎天地之间便成为必然的结果。否则何以三军能夺帅而匹夫不能夺志，何以一个书生，无权无势，却能鼓起如此大勇来藐视那些操生杀大权的王侯将相？我们不能把孟子这套思想评断为过份强调主观能动力的唯心主义，因为我们对“上下与天地同流”、“塞乎天地之间”和“万物皆备于我”这些提法后面所根据的气学和道德形上学，还没有精切的掌握。

要想认识孟子的心学,我们不能武断地把它博大精深的内含割裂成简单的公式。我们也许不愿接受孟子“至于心独无所同然乎”那种普遍真理的陈述,但我们不能忽视他以“心之所同然者,谓之理也,义也,圣人先得我心之所同然”而出发的推论方式,和《中庸》“考诸三王而不谬、建诸天地而不悖、质诸鬼神而无疑、百世以俟圣人而不惑”,以及《易传》“先天而天弗违,后天而奉天时。天且弗违,而况于人乎,况于鬼神乎”的提法,是一脉相承的。因此,孟子的身心之学不是他个人的私见而是古典儒家的公议。

宋明大儒有时也定义儒家的人学为“性命之学”,乃至“身心性命之学”。性命之学如果借用司马迁的观点即是一种穷究天人之际的学问。固然,道家、阴阳家、黄老之术和方士的象数、星气、宿命都究心于天人相遇的问题。儒家的人学和这些思想流派既有联系又有分歧,我们不准备在此细扣原委。如果说儒家的性命之学,特别是牵涉到灵神两层次的性命之学,曾受到道学、阴阳家和民间宗教的影响,大概不会引起很大的争论。不过,我们应当注意儒家灵神之分和道家精气神三分的修炼方法,虽然没有必然的因果关系,但却有不少相通的地方。另外,到底灵神应属同一层次或应判然分为两个层次,众说纷纭,莫衷一是。我采取两个层次的观点,是想用这片面的看法来认识儒家人学的复杂性。能否成说现在还言之过早。

戴震《孟子字义疏证》上卷说“理”条引用了两段很有启发性的材料。子产言“人生始化曰魄,既生魄、阳曰魂”。曾子言“阳之精气曰神,阴之精气曰灵,神灵者,品物之本也”。根据戴

震的分析,灵神和魂魄相似,是同一层次,而不同属性的观点。这个看法好象言之成理,持之有故。站在文字训诂的立场,“灵神也”,“神之精明者称灵”,“灵保神巫也”(《经籍纂诂》卷廿四:14--15)都说明灵和神有密切的关系。但是我们是否可以把“灵”视为“神”较具体的某种表现,而把“神”视为“灵”较普遍的展现呢?如果可以如此分疏,在认识儒家人学方面又有什么好处呢?

从比较宗教学的角度,灵和神相当于英文的 soul 和 spirit。英文这两字也有密切的关系,而且常常可以互用,不过 soul 作为灵魂讲比较具体,而 spirit 作为精神讲就比较普遍。人是万物之“灵”,但是要修养到“圣而不可知”才可说是“神”。《易经·说卦传》以“妙万物而为言”来理解神,和《系辞上传》所谓“阴阳不测之谓神”如出一辙。这种“神妙无方”的看法是把神当作宇宙生化的大原大本。再说,灵多半用作名辞,而神则一般以状词和动词的语气出现。也许灵和古代楚国巫覡的传统有密切的关系,而神则运用的范围较广。“灵”可以和“府”、“根”、“台”连文表示灵是较凝定的观念,“神”则无形迹可寻,因此才不测无方。如果这个分别可以成立,那么灵神的关系可以和身心的关系类比。身和灵较具体,有方所定向,是凝定的观念;心和神,无形无方,是创发的观念。

儒家所认识的活生生的有血有肉的人是包括身体、心知、灵觉和神明四层次的人,因此人能够以“天地万物为一体”,和自然乃至宇宙的生化大道结合起来。不仅如此,人还能由尽己之性、尽人之性及尽物之性以达到参天地之化育的三才境界。

以主体精神旁通客观精神而且上契宇宙精神——这种陆象山所谓十字打开的大圆觉教，即是《中庸》所体现的“致广大而尽精微，极高明而道中庸”的儒家人学。应当强调，身心灵神四层次在儒家人学里并不是绝然分离的四阶段，而是一个连续过程中互相融贯的四度超升。孟子所谓：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充谓而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”（《尽心下》）正是说明这种自我超升的人格发展。如果不要过份执着四层次的提法，“善信”可以说是“身心”的第二度超升，“美大”是“心灵”的第三度超升，而“圣神”则是“灵神”的第四度超升。可是我们必须牢记，儒家的自我超升绝不是离身心以成就灵神的模式，相反地，只有在身上真切下工夫才可知心，才可觉灵，才可明神。孟子说只有圣人才能“践形”，确有深意。因此孟子特别强调自得：“君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其源，故君子欲其自得之也。”这种掘井及泉的工夫进路，严格地说，不仅是自我超升，也是自我潜沉。

（原载《明报月刊》1984年11月号）

主体与实体

——王阳明思维方式阐述

—

阐述王阳明思维方式最困难的地方在于人们常常容易忽视解决阳明哲学中悬而未决的问题的重要性。他的诸如“知行合一”、“存天理去人欲”和“致良知”这样的教言对于中国学者是如此熟悉，以至和构建朱熹或王夫之的哲学体系相比较，试图构建一个切实的王阳明哲学体系看起来相对简单一些。人们对王阳明哲学有各种各样的解释，这是不足为奇的。人们很容易相

信,由于资料的可塑性,根据设计者的意图,无须多大的人为努力,这些资料就可以塞进各种各样的结构之中。认为阳明思想并不是一个体系的想法究竟是否合于阳明自己的思想,仍然是一个悬而未决的问题。但是,构建王阳明哲学体系并不能仅仅基于这样的理由,即:这种类型的知性活动业已广泛和持续地展开了。

当然,王阳明有意识地决定不在一个系统发展的框架中阐述他的思想决不能排除我们通过理清他的学说的内在逻辑来展现其哲学结构的可能性。事实上,了解被揭示了的王阳明学说的内在含义是我们的责任。不过,问题不在于重新构建一个在中国思想传统中的最有创造性、最有影响的设计者的哲学流派,而是重建其正确方法。

有人认为,重新构建王阳明哲学,只需要涉及把他的基本教言统一于理性化体系之中的程序,我对这种主张越来越表示怀疑。我也不接受认为王阳明思想内容可以压缩为多少有点严密的、有联系的公式的假定。因为我不赞同那种乐观的观点:一旦完成了对王阳明哲学体系纲要的解析,重建的任务就会由一批专业的建筑师顺利地完成。

加布里埃尔·马克尔认为:“现在的问题与其说是建设,不如说是发掘,哲学的活动范围现在可以限定为发掘而不是建设。”对于王阳明学说来说,“发掘”作为方法论意义上的手段意味着什么呢?和建设不一样,在这个问题上,它不预先假定现有的设计大纲的有效性。它更多地受探索精神的指导而不是把一个体系强加于原始资料。当然,它希望通过不断的探

索努力使王阳明思想的内在结构被揭示出来。但在时机成熟之前,保持他哲学中的丰富的不明确成分比把它们塞进一个堂皇而肤浅的综合中看来有更大的生机。

二

王阳明曾把他的学说叙述为“身心之学”。如果我们严肃地考虑这个特征的话,那么,我们就不能忽视在他的思想阐述中的经验方面。这就产生了一个相当复杂的方法论问题:我们怎样系统地叙述、断然地驳斥传授这类知识的有效手段的理智论证的有效性的学说?确实,王阳明常常拒绝把他的学说用书写的形式表达出来,害怕“知解”将把它从经验的基础中抽取出来。如果经验上的基础不存在,知性至多是一种通过实践的努力接近仅仅被说明的形式上的尝试。理智的理解必然是片面的,和教师本人的话不一样,作为一个模范教师,他必须通过他的整个身心来把学问的内容传授给学生。他宁愿用口头表达而不愿用书面表达,因为前者是生动的启发,它和具体的场景与学生的特殊性相联系;反之,后者则是固定的指示,它可能是不适当的,或者是对场景而言,或者是对学生而言。

我们必须立刻指出,王阳明对经验和环境的强调既不意味着斥责理智,也不意味着赞同具体的道德规范。说得更恰当一点,它立足于这样一个信念,即:真正的学问过程涉及到整个人的每天具体的存在。这种学习不是把某种外在的东西塞进身心之中,也不是使自己获得与自我不相干的某种技能。它

是要学习怎样成为一个人,在新儒家的词汇里,这就意味着怎样修身,怎样实现自我中的普遍的人性。如果这是主要关心的问题的话,那么,王阳明担心的与其说是知性本身的活动,不如说是知性的投射或者研究主题的客观化,这必须作为认识反省的前提而被经验到。一旦怎样学习成为一个人被看作仅仅是一个精神问题,那首先要平衡唤起情感需要的讨论,而且,作为一个结果,也将抛开问题本身所产生的经验的偏见。确实,思想的辩论常常能澄清我们的思维方式。但是,在获取这类知识时,必须清楚它的内在弱点。

王阳明学说主要关心的是人的问题。不过,它的主要目的不是阐述人的客观学习过程,而是指出成为真正的人的方法。因为圣人体现了人性的完满,所以目的似乎是效法圣人的道路。王阳明遵循孟子的传统,他相信,只要他愿意,每一个人都可以成为圣人。因为圣人是自我学习的实现。甚至希圣希贤也以内在决定为前提,它决不可能是外部强加的。这就出现了一个众所周知的悖论:要学做一个圣人我必需首先知道圣先天地在我心中。如果我真的知道圣,需要学习的是什么呢?《传习录》里的一件轶事对于理解这种关系可能有所帮助。

在虔与于中谦之同侍。先生曰,“人胸中各有个圣人,只自信不及,都自埋倒了”。因顾于中曰:“尔胸中原是圣人”。于中起而不敢当。先生曰,“此是尔自家有的,如何要推”?于中又曰,“不敢”。先生曰,“众人皆有之,况在于中,却何故谦起来,谦亦不得”。于中乃笑受。

从这件轶事看来，每人固有的圣性是一个永远不会失掉的实在。确实，王阳明进一步认为，无论一个人做什么，他的内在的圣是决不会毁灭的。甚至一个小偷自己也知道他不应该是一个小偷，如果你叫他小偷，他将更加感到羞惭。

另一方面，王阳明终生力图实现内在的圣，这似乎证明了这样一个事实，即一个人要做到“应当”，这非是“简易工夫”，而是一个不屈不挠的、永无休止的自我实现的过程。如果王阳明必须遭受“百死千难”才能确信他与他内在的圣的要求相一致，那么，我们每一个人在实现我们自己的圣的过程中需要付出精神上的痛苦和道德上的勇气肯定是非常巨大的。事实上，王阳明留下来的著作，包括很少一部分他本人的作品和逐字记录的他的教诲以及由他的学生重新整理的对话，都没有一个杰出大师的傲慢味道。他不愿意把他的思想用书写形式表现出来的一个重要理由看来是明显的：他的学说仅仅对那些以实现他们自身之圣为唯一追求的人才有意义。对于那些缺少自己的内心体验和想通过对他人教导的理智分析寻找圣的真理的人来说，它极容易成为混乱的根源。这种学说暗示着老师并不必定拥有通向圣人真理的捷径。和学生一样，他也处在学为成人的过程之中。内在的圣被理解为永远不会完全实现的可能性。

圣植根于我们每个人之中，是一个既决不会离去的实在，又是一个永不会完全实现的可能性，这提供了理解王阳明思想的一个方法。为了方便起见，我从两种互补的观点提出理解这种思想的方法。当我们说每一个人能成为圣人是因为圣植

根于每一个人之中时,我们是在谈论人的本质结构;在本体论上人是什么和在存在上他应该是什么。当我们强调事实上没有人是圣人是因为内在的圣永远不会完全实现时,我们是在谈论人的存在过程;在本体上人不是什么和在存在上他应该不是什么。从这种存在的观点来看,“我是我应该是的什么”和“我应该是什么”实即“我真正地是什么”的问题。从发展的观点来看,“我不是我应该是的什么”和“我应该是什么”在性质上不同于“我真正地是什么”的问题。当王阳明说每一个人都是圣人,他指的是人的存在的“本体”。当他说每一个人能完全实现其圣性,他指的是人的发展过程的“格物”。前者是自我实现的根据,而后者则是自我实现的具体过程。既然人不是抽象的概念而是活生生的实在,那么,他就不应该仅仅根据所谓“本来面目”来理解。同样,我们不易接受人的实在性乃由其全部具体活动所组成这种观点。

我们已经提出了人的存在结构和人的发展过程是两个互补性的观点。确实,如果我解释王阳明的思想是正确的话,那么,它们确实代表了人的实在性的两个不可分割的部分。因此,我们必须认识到人既是既定的结构又是不确定的过程。说我是一个既定的结构并不否认人选择的自由,因为我能独自作出成为我应该是什么的决定。这样的决定必然把我的既定结构的限制转变为自我实现的工具。说我是一个不确定过程并不意味着伤害我的内在本体。无论我怎样选择和行动,我这样做与我深微的本质有关。因此,自由是既定结构的组成部分,而认同又是不确定的过程的组成部分。尽管结构是给予的,为

了自我实现它必须经历一个转变的过程。而且,由于自我的同一性,不确定的过程常常采取一个世俗的结构。于是,“人是什么”的存在问题必须在他应当是什么的发展中去寻找,反之亦然。

我们可以这样解决这个基本的争论:作为存在意义上的人是与本体意义上的人不同的,而且,人的存在是生成的。但是,他的存在状态既不否定他的本质也不妨碍他存在意义上的生成。说每一个人能够成为一个圣人是说每个人在存在意义上能成为他所应该是的。他通过自身努力变成他应该是的什么,这不同于由外在物的干涉造成的人同自己的结构相分离,因为他的本体是他的自我实现的最后根据。不过,人的存在(圣已在他之中)会被“掩蔽”,尽管如此,它决不会全部“失掉”。当它在一个较长时期被掩蔽时,确实,一个潜在的圣人会象《孟子》里的牛山一样,看上去完全被“毁坏”了。因此,尽管人具有内在的圣性,他也必须在他日常存在里学习怎样成为一个圣人。这种学习需要一个不断的自我实现的过程,就此而论,也就意味着实现我们每个人之中的圣性的过程。

我们在初步的思考中必须认识到,作为人的存在的最后根据的本体统一性和作为人的发展的具体过程的实践努力,是一种信念的主张,也不仅仅是一个逻辑推论,恰当地说,它是经验的确证。“身心之学”阐述的是人们日常生活中存在的事实,这是可以理解的。理性的分析和理智的论说在这里是极有价值的,但是它们必须建立在探索者的内在体验之上。因为主要任务不是发现客观真理,而是加深和扩大自我认识。哲

学,可以设想为是用人的经验来阐述的学说。如果我们遵循这条思维路线的话,那么,我们不能把哲学仅仅看成是一种超然的分析,因为探究哲学必定需要自我改变的行动。虽然这种思维方式看来与纯粹分析的传统学院式的哲学有某些不同之处,但它与苏格拉底“知道你自己”的见解毫无冲突。不过,如果自我的内在经验是哲学探索的基础的话,那么,我们怎样才能超越各种各样的复杂多歧的主观主义的形式呢?这个问题把我们带到王阳明哲学的中心——自我的问题上来了。

“身心之学”也可以理解为是自我学习的一种形式:实现植根于自身之中的真正的人性的一种尝试。事实上,这种学习也被理解为怎样成为圣人的一种学说。圣在现在的意义下,意味着真正的人性,人性可以具有纯真的圣的性质。这样,成为一个圣人就是诚于自己。本章开始提到的王阳明学说的三个基本教言,都全部集中在自我实现这一问题上。这在王阳明成熟的哲学里引起了好几个纠缠不清的问题。自我的最终实在是什么?自我与他人产生共鸣有何必然性?自我如何与众生联系?好几个世纪来人们都认为王阳明学说的特征是主观主义,但至关重要的一点是,必须注意到作为他学说的根本特征的主体性哲学和主观主义谬误的基本区别。

三

在王阳明作为一个“身心之学”的模范大师的生涯中,“知行合一”是他的第一个哲学命题。看来,这个命题的唯一前提

是他坚持要求学生必须乐意预先作出要成为圣人的诺言,从而才能和他在一起从事任何形式的学习。从发生学角度而言,“知行合一”是王阳明多年努力奋斗所达到的对朱熹“格物”数学法的经验理解的具体化,从两个有名的轶闻来看——即执着于“格物”于1492年在竹林前七天的精神碰撞和1508年通过内心平静的生死搏斗由“格物”(对外在的“理”的追求)到正心——王阳明1509年提出的“知行合一”象征着他反复试图了解自己的一个重大胜利。因为完成自我认识的通路永远不会完结,“知行合一”仅仅标志着漫长的和执着的自我实现的追求的开始。不过,甚至在这个早期的命题里,王阳明已经显示出他对作为圣人之道的具体而普遍适用的方法的主体性原理已有突出的洞见。这样的方法在好些方面看来是与朱熹的“格物”体系分道扬镳了。

首先,“格物”把主体与客体理解为两个独立的实体,当主体自觉努力以达到客体时,它们才发生联系。“知行合一”驳斥这种人为的两分法,它强调人的主体性而不是抽象的概念才是真实的经验的自我实现的动力。第二,“格物”过份强调自我修养的有形的形式,这倾向于把道德规范具体化为自我努力的目标。然而,“知行合一”通过把焦点集中在思想与实践的连结上沟通了内与外。第三,“格物”倾向于把道德量化为一系列的抽象行为,这样,外部的表现先于内部的转变。而“知行合一”在任何情况下都保持清醒的道德意识,任何心灵中微妙的变动都将受到监视。第四,“格物”倾向于把道德原理分化为经验知识的累积,而“知行合一”则强调集中意向,这属于伦理宗

教内心修养的范围。最后，“格物”看来缺少紧迫感，因为它认为自我实现必然是一个渐进的过程。“知行合一”把焦点集中在意志的直接性上，强调在瞬间意义上的道德自我修养。“渐”与“顿”在自我实现过程中的关系的问题是第二性的，因为中心的问题是“怎样”了解内在的圣，而不是通过“什么”过程最终将了解到内在的圣。

必须指出，尽管王阳明对“知行合一”的解释从根本上改变了朱熹的“格物”含义，但这确实既不是否定“格物”的方法，也不是轻视它的重要性。说得更恰当一点，其目的是要恢复“格物”在《大学》之中的最初的位置。我们在这里不必关心王阳明试图回到所谓《大学》古本上的努力是否在原文的根据上得到证实。但是我们必须知道，王阳明与其说是对朱熹“格物”方法本身的批判不如说是对鼓吹这个方法的哲学基础的批判。如果我相信仅仅通过理智的对植根于外在事物的“理”的分析的渐进过程就能够获得自我认识的话，那么，我无意中赞成了这样的观点：我心中的“理”既缺少自我的自足性力量，也缺少创造力。如果我必须把外界的“理”内化在心中，那么，自我实现的最终基础将不能在我的人性中找到，这样，我必然被教导成为我应该是什么。这样的学说不是自我发现的，而是把一套既定的社会价值观强加于自我的学说。因此，“理”作为我的本质的基础不必是我存在的不可分割的部分。这就是为什么王阳明断言在朱熹的哲学里存在着“心”与“理”的分离。

关于实践活动，王阳明也感到朱熹的“格物”学说缺少一个中心。人用头脑来表达思想。如果“身心之学”以如何成为

圣人作为主要目标,那么,作为自我实现方法的“格物”必须以内在决定为中心。如果没有这样一个决定,那么,无论仔细地调查和研究了多少事物,它们对自我认识都毫无作用。王阳明极其严肃地认为,学生必须首先作出关于他生活目标的存在上的决定,才可以和他一起从事学习。他非常清楚,除非已经作出了许诺,经验的知识决不会变为自我认识。但是,一旦应用了头脑,那么,“格物”的方法对于自我认识不但是有益的,而且是不可缺少的。这样理解的“格物”就不仅仅意味着研究外部现象,而且意味着调整与自我实现的追求相一致的自然物和人类事务。

在这个意义上,“知”不是没有涉及到知者的全部存在的一个纯粹的认识功能,“行”不是无自我的广义的孤立的活动。这样,“知行合一”不应该理解为理论和实践关系的一般性表述,虽然它肯定蕴涵着影响深远的含义。但是,王阳明心中所想的看来与怎样成为圣人的最终关切是不可分割地联系在一起。如果说王阳明是站在圣人的立场来揭示“知行合一”的,那未免太自负了。其实不然,我们可以说这个观点是某个已经积极投身成圣成贤过程的人的精神写照。我知道这样一个条件必然限制“知行合一”的认识论范围。人们会感到难以理解:它将怎样运用到伦理宗教哲学以外的领域中去。但是,我的直接任务不是阐述它的一般应用,而是要了解保存在它里面的精髓。

如果根据自我实现的过程来理解“知行合一”的话,那么,认为“知”不会必然地产生转变的行动或者在现存的知识上

“行”不需要进一步在深度和广度上进行努力,简直是不可思议的。实际上,“知”不仅仅是从事一个索然无味的领悟外在事物的心理活动。可以知道,知觉的东西的完成是在具体的活动中完全实现的。因为,知要成为真知的话,它就必须构成行为过程,在其中,已知的东西在每天的活动中体现出来。“知是行之始”。用王阳明自己的话来说,知道我应该实行孝道不仅仅是明白一些抽象原理,而且是在此时此刻的具体活动中表现我的内在体验。如果我仅仅说孝道是值得向往的,因为它是植根于我人性中的一种情感,那么,我不能被看作懂得了孝道。如果我只在理智的根据上赞同这样一种观点,那么,我只是在不坚实的信念上赞同了它;因为我没有任何经验的基础论证我的看法。在这个意义上,知没有被限制为仅仅是一种认识功能。它本质上是“行的明觉与精察”。

那么,什么是真正的行呢?那种认为实例必须对存在的事情有实质性影响的想法是一个太窄的限定,不适合王阳明“行”的概念。当思想把握了方向并成为一种意向时,行动就开始了。意向已意味着行动。一个行动要是真的,它必须是全部过程的一个不可分割的部分,在这个过程中,已产生的行为意义深远地与自我意识相一致;“行是知之成”。用王阳明的话来说,行动与孝道相一致不是遵循一套被接受的仪式,而是实现人的基本感情。还应该再补充一点,如果孝的感情只是在常规认可的形式里表达的话,那么,它仅仅是由内在冲动指挥以了解可传导给那些涉及者的一般感情。因此,当一个已确立的仪式不再适应特殊的情况时,就应该限制甚至否定它,这是完全

可以理解的。王阳明谨慎地为他父亲的丧礼作了一些改变就是很恰当的一例。尽管他的行动遭到了他最好的朋友湛若水(1460—1560)的严厉批判,但这决不意味着与他自己的学说冲突。一个真正的行动是一个经验的知的具体化。本质上,它是“真切”和“笃实”的知识。

这样理解的“知行合一”意味着它是动态过程的统一,而不是两个静止的概念的同一。特别要强调的是,它指出了成圣的创造性的道路。如王阳明清楚地表明的那样,这个教言的“宗旨”是教导学生排除自私的欲望和在日常事务中认识知和行的本质。这不是要抽象地讨论知和行的性质。如果认识内在的圣是根本的问题的话,那么,只要思想的意向表现出来,实践的活动就开始了。作为同样事实的另一方面,只要实行的过程还未完成,那么,意识的反映作为一种指导就决不会停止发生作用。确实,“知是行的主意,行是知的功夫”。王阳明进一步主张,“圣学只是一个功夫,知行不可分作两事”。

以上的讨论是清楚的:即圣人之道在自我的结构中可以找到,因为“理”不仅植根于人性之中,而且也在人的心中具体化了。心即理——王阳明和陆象山(1139—1193)都这样看,提供了论战的哲学基础,圣人之道只涉及内在的自我转变的全部过程。“知行合一”作为对朱熹“格物”解释的回答可以理解为是这一过程有效性的经验上的确证,坚持主体性作为统一和创造的原理必然涉及到主观主义的问题,这将把我们带到王阳明第二个启发性教言“存天理去人欲”上来。

四

王阳明提出“知行合一”之后不久,他又提出了探查“性体”的“静坐”方法,这可以和通过自我意识的直接经验,认识内心佛性的禅宗实践相比较。但是,没有多久,他就改变了他的学说。他后来在一段时间里很后悔他过分强调了自我修养的静坐方法。1514年春天,他从根本上重新调整了他的教授方法,并把其注意力集中在“存天理去人欲”这一教言上。这样,就产生了一个严峻的问题:为什么静坐——一种内在精神自我修养的形式——作为一种高尚的值得向往的成圣工夫不能被接受?换句话说,如果自我的结构是以实现内在的圣,那么,还需要其他什么方法去认识植根于人性之中的东西吗?如果我们把社会的、政治的或心理性质的解释抛在一边,答案看来就在王阳明的自我洞见之中。

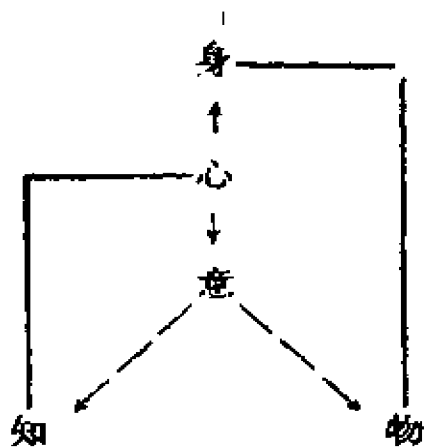
我们已经指出,在王阳明的哲学里,人的本体存在是与他的存在的变化过程相联系的,它们真正地代表了人的实体的不可分割的两个方面。因此,从本体上讲,自我足以实现内在的圣的主张,不是必然意味着没有实践的努力人就能够在存在意义上自动地成为他应该是的什么。事实上,因为内在的圣是作为一个被经验到的事实而被认识到的,因此,不断地自我修养是需要的。当然,静坐本身就是一种自我修养的形式。那么,问题的要害是究竟哪一种自我修养才和自我实现最为契合无间。

让我们扼要重述一下刚才的讨论。虽然“知行合一”可以简要地表述为对朱熹“格物”解释的批判,但是王阳明从未试图抛弃整个“格物”实践。相反,他尽最大的努力以恢复《大学》所谓八条目之中的他所理解的“格物”的真实含义。王阳明力图想做的是用他自己把“格物”解释为调整人类事务的说法来代替朱熹的研究事物的“格物”概念。表面上看,这仅仅是对古代文献的不同的哲学表达。这里,这种变化的本质在于对自我的新的洞察。对王阳明而言,《大学》里所讲的我实现的五个发展阶段,它们组成了八条目的“内在范围”,代表着一个统一的过程,而不是一系列分离的学习阶段。和朱熹不同,他注意的中心不是所需要的特殊的技能,而是在内在反映的过程中作为知觉到的存在自我的性质。在这个意义上,他认为“体察入微”是一个比朱熹提出的任何类型的自我修养更为深远的事情。

有人认为,既然王阳明极为重视内在反思,那么,静坐作为一个重要的“格物”方法必然会被接受。这种看法是不正确的。实际上,在王阳明崭新的洞见中,一个人是否静坐是无关紧要的。真正的要害在于“诚意”。只要一个人意志笃诚,这就意味着他忠实于他的真实自我,即令没有静坐,他的本质特性也将保留着。另一方面,如果他尚未作出一个忠实于他的内在圣的存在的决定的话,那么,静坐本身不会带来一个根本的转变。王阳明学说关键性的一段话是:“身之主宰便是心,心之所发便是意,意之本体便是知,意之所在便是物”。

这个学说的内在结构是四个相互联系的框架。它们中的

每一个都代表了自身的一个重要方面。它们是：(1)身与心的相互关系，(2)心与意的相互关系，(3)意和知的相互关系，(4)意和物的相互关系，我们很容易认识到这个自我公式中“意”的中心地位。这也就是王阳明坚持要回到所谓《大学》的古本上的根本理由。在这个“古本”中，“意”看来比朱熹修改过的本子占有更为突出的位置。王阳明的理解可以用图表示出来：



(1)身不是外在于心的，因为心就存在于身之中。然而，既然心是身的主宰，那么，在心看来，身只意味一件事。(2)心的指向是意，它是心的表现。(3)知在这个意义上指心的本来意识。基于以上所述，它是意的原始本质。(4)物也不是外在于心的，因为心的意向是由物引起而确定的。

从王阳明的话可以看出，这四种相互关系实际上指向自我修养的统一过程。耳、眼、口、鼻和四肢是身的组成部分。但是只有与心发生关系它们才能看、听、说或行。同时，心要依赖

感觉器官的功能以满足它自己的看、听、说或行的需要。身作为肉体存在是心居住的地方，但心却向身发布命令。意是心的功能。作为心的意向，它提供了最初本体(知)和它的意念对象(物)之间的联接。

根据以上所述，诚意是指使意成为忠诚于心的真正意向的过程。这样的过程必然包括对意念对象的矫正和对心的原始本质的洞察。因此，这与修身的过程和调整心灵的过程是一致的。这就是为什么王阳明不断述说的“只是一件，意未有悬空的，必著事物，故欲诚意，则随意所在某事而格之”。

王阳明把重点集中在诚意上，并把“格物”看作一个动态过程。在这个过程中，人的本体的本质在他的存在变化中显露出来。这个过程被理解为双重行动，同样有两个方面被实践：一方面是存天理，另一方面是去人欲。

天理，这个词是王阳明从程颢(1032—1085)那里继承下来的，指人成为他应该是什么的最终基础。天理被译为 *Heavenly principle* 或者 *Heavenly reason*。天理观念认为，人性的本体实在和心灵中的圣是“天生如此的”。要保存天理，一个人要当心他的“原始形象”不要被破坏。如果天理本来就在他心中，那么是什么东西引起他对保存天理的关注呢？他应该根据什么来保存它呢？这就把我们引导到人类欲望的问题上来了。

除了经常使用的“人欲”以外，好些词也可以用来指这个方面的事情：私欲、物欲、私意等等。根据王阳明对人的见解来看，人的欲望首先应该被理解为那些阻挠和歪曲人成为他应该是的什么的力量。在这个意义上，阻挠意味着一个消极的限

制,歪曲意指一个积极的赝造。于是,去人欲是指删除那些不但限制人的真正自我的全面发展而且也曲解了他的本来意图的真正本质的东西。

对王阳明人欲理论的全面分析需要有一个对新儒家恶的概念的说明,这当然在我们直接的关注之外。我们现在把注意力集中在一般争论的两个方面——气习和自私上来就足够了。前者既指懒惰又指日益衰落的抵抗力,后者指人的感受性的严重麻木。当一个人被习惯势力束缚时,他的施展自我成长的创造力将大大受到限制。尽管他内在的圣还在,渴望真诚和纯粹的意志却变得极为脆弱,以至他存在的状态实际上已经变得和“木头与石子”一样失去知觉了。自私的危险更可怕。它不仅仅是病理学上的孤立状态的一种形式。即便在孤立的自我中,它也仅仅知道人的基本需要的狭小范围。用《孟子》里的例子来说,这就象整个身体仅仅用来关心人的手指。

在王阳明的学说里,“去人欲”和“存天理”代表了同一过程的不可分割的两个方面。“存天理”就是“立诚”,它指保护人的本体存在的真实性。这样的行为依赖于人征服人欲的能力。当一个人真正地控制了自己,用王阳明的类比例子来说,人欲的苗头就象融炉化雪一样。同样,“去人欲”不仅仅是清除鄙陋的东西。它是一个持续不断的自我纯化过程。王阳明说,“格物”作为调整人的意向的一种方法,必须体现在从学习的发端到圣性的完成的实践中。因为存在意义上的圣性是决不能完成的,所以,事实上“格物”是一个永不停止的自我修养的过程。这样的一个过程不是人性的分离而是回归于人性,因为人

刘除习气和自私势力的力量的真正源泉存在于他自己的心灵之中。

从本体论上讲,心灵是天理的情感表现,而天理是心灵的原始本质。它们是绝对不可分割的。但是,从存在上讲,当心灵碰见一样东西,它在它欲求的对象里面临着被拴住的危险。如果被对象拴住的时间拖长的话,那么,心灵将在事物的惰性面前逐渐“物化”。当这种事情发生时,天理将失去其作用。这样,对于自我实现的至关重要的活力和创造力将不会产生,心灵的原始本质被掩蔽了。尽管存在着心灵与天理本体上的同一,但是在每天各种具体的活动中,心灵可能在存在上被人欲所控制。这样,它的正常功用就被阻挠和扭曲了。因此,“去人欲”就是恢复本体和矫正心灵的功用。这样的努力与“存天理”是完全一致的。在这个意义上,王阳明极力强调天理和人欲是势不两立的。对前者的保存必然是对后者的排除。

王阳明认为天理和人欲的对立可以看成是古代的道心和人心的对立。前者宏大真诚,而后者则狭小虚伪,失其心之本体。人欲毫无人性可言,因为当心的私欲萌发时,心的真正意图已被阻挠和扭曲了,这意味着心灵在存在上已和原始本质分离了。当心停止同原始本质协调一致发挥作用时,用程颢的话来说,植根于心灵中的人性已经麻木了。我们已经提到过,人欲就是私欲,它们不是要实现自我,而是要毁灭自我。从这个角度看,去人欲存天理的目的是刘除自私以保护真正的自我。

五

1521年,王阳明正式提出了“良知”这一教言(天赋的知识。良心的智慧、对善的直觉知识、良心的意识,单纯的善的意识),这是他提出“存天理去人欲”的指导方法六年多以后的事。“良知”与他的“存天理去人欲”的学说是有什么关系呢?确实,根据他对主体性的思考,“良知”的意思是什么呢?阳明年谱记载说,他是根据“天理”,就是对植根于人心的良知的“体认”,提出“良知”这一概念的。在提出他的“体认”学说之前,王阳明已反复教导他的学生要通过个人的经验来体会天理的含义。但是,当他的一个学生问他天理真正指的是什么时,王阳明简直想不出一个准确的词来表达它的特殊的含义。当他把天理等同于良知的时候,他以极大的精神兴奋说到,许多年来这个词就在那儿,仿佛就在舌头尖上,然而他还是不能把它明确表达出来。看来,一旦找到了要找的词并作出正确的辨别,体验就象突然进发的洪水一般,势不可挡。当然,关键不是词的辨别而是他的经验基础。不过,当天理被解释为良知时,这意味着什么呢?

我们已经阐述过,“知行合一”是以心即理为基础的。我们也注意到“存天理去人欲”是基于理,是心之本体的信念上的。王阳明通过用孟子有名的“良知”概念来表示天理的特征,这当然不意味着把以上提到的两个教言分开。他的“良知”观念实际上代表多少主体性的新见解呢?当然,这要涉及到许多认

识论上的和本体论上的问题。但是,现在把我们的注意力集中到两个相互有关的问题上就够了,即它的内在性和普遍性。

虽然“良知”与感官和理智有密切的联系,但是它既不是感官知觉也不是概念分析。如王阳明已指出的,“良知”是天理的“昭明”和“灵觉”。既然天理是心的原始本质,那么,“良知”就表示心的情感的和认识的范围。作为昭明,“良知”是一种凭借自我生成的“智的直觉”抓住最终实在的敏锐洞察力。作为灵觉,“良知”是一种凭借自满自足的人类宇宙情感与整个宇宙合一的无所不包的感觉力。这里,“良知”也不是从神秘的源泉里产生的,如“全部其他一切东西”,这是超乎人类结构之外的。确实,“良知”不能完全没有经验的知识,但是它是绝对独立于新儒家共同指的“见闻之知”的。因此,在王阳明的哲学里,“良知”应该被理解为人最深的和永久不变的本质,这也是为什么每一个人之中的内在圣性永不会完全失去的最终原因。

不过,尽管它有内在性(这与任何形式的主观主义是尖锐对立的),但是必须“致”良知。实际上,致良知就是为了自己的自我实现。这条思维路线需要澄清。尽管“良知”被看成是人的最深的本质,但它不仅限于人类,甚至包括动植物。因为它是天地万物的最终本质。事实上,“良知”作为一个概念是不能限制的。它的适应性可以生动地在下面的表述中显示出来:“夫良知一也,以其妙用而言谓之神,以其流行而言谓之气,以其凝聚而言谓之精”,我们还可以看到它的普遍性:“人的良知就是草、木、瓦、石的良知;若草、木、瓦、石无人的良知,不可以

为草、木、瓦、石矣。岂唯草、木、瓦、石为然？天、地无人的良知，亦不可为天、地矣。盖天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明”。

在这个意义上，人的特性被说为不仅拥有良知，而且还有扩展其良知，使之在整个宇宙中具体化的力量。在王阳明的《大学问》里，他把人性界说为宇宙中人与其他存在者的一系列精神交流。人的本质就在于把他的精神感受和爱的关注作为一个有机统一体和整个宇宙连接起来。要认识人道，或者要实现他心中的圣，就要体验他自己的存在和他同胞的存在，动物的存在、树和草这样的生物的存在，甚至没有生命的瓦石的存在不可分离性。根据王阳明的理解，在宇宙中，人和所有存在者的原始统一既不是一个已经完成的结果，也不是一个欲求的理想。它本质上是一个体验到的和感受到的实在。这就是人的本体存在状态。这里，在一个较大范围里表现人道的伟人和在一个限定范围里人道表现受到限制的人之间的区别，不在于人的本质，而在于从存在而言他已成为什么样的人。再回到先前的论点来看，受限制的人变得渺小不是因为他心中的圣的限制，而是因为圣在他私欲中被掩蔽了。当人道消失后，不论他的本质如何，从存在上而言，他将变成一个非人道的人了。

在这个意义上，王阳明把教育的工作集中在“怎样”成为圣人这一问题上，并和此时此刻作为存在状态的人是什么联系起来，这是正确的。他自己很少系统地解释他的学说，因为他知道与自我转变的直接性相分离的概念分析可能会导致某

种形式的主观主义。如果私欲不铲除,人性的真正实现是不可能的。私欲铲除的地方,也就是人的“良知”自然显露之处。我们这里碰到了—个关于人的境遇的非常有意义的问题。人在本体上是与“天地万物为—体”的,然而在具体经验中,他知道他在成为他应该成为的存在过程中必须遵循—个不同的关系结构。虽然这样—种关系是—个对他本质的有机统一体的具体说明,但是,它可以在经验上和理智上限制甚至破坏自我实现。例如,关心自我是—个人存在的具体表现。但是,如果关心自我被确定在自我的主观结构之中的话,那么,这很容易变成利己主义,这种情况是对人道的麻痹。而且,孝道会变成—种种族主义,对祖国同胞的爱会变成—种种族中心主义,甚至对人类的爱也不能逃脱人类中心论的危险。因此,去私欲意味着让人从被规定的有限的虚假的人道观念中解脱出来。确实,人的感觉和倾向仅仅只能在—种关系的形式中表现出来。但是,在人的存在的特殊关头,人的关系或者是一种主观联系的形式,或者是一种自我完成的表现。“良知”的功用是区别私欲与天理。—旦作出了这样—个区别,它就自然而然地按照自己的理解去行动。作为心灵原始意图的虚假表现的主观情感必须铲除。只有这样,内在的圣的愿望才能实现。

人之所以能与宇宙间的所有存在者进行精神交流,是因为在本体上他是与天、地和万物连在—起的有机统一体,这就是结论。但是,要了解植根于他心中的圣,他必须经由自我实现的具体道路。—方面,这样的道路包含了不同关系的相互联系;另—方面,也包含了感觉与倾向的多种结构。因而,主要的

任务是实现这样的关系而又不受它的任何限制。在这样的范围里,人能够从自私的欲望中解救出来,其全部潜在的“仁”将会扩展开来。他超越主观主义阻碍和歪曲的能力的最终根据,存在于他自己的“良知”中。

早在1505年,当王阳明才刚30岁出头时,他就和湛若水订下了传播儒道的“契约”,这一点是颇有启发的。根据湛若水第二年写给他的诗里所提到的情况来看,当时他俩都信奉程颢的学说:“仁者与天地万物一体”。因此,可以这样说,主体(良知)与本体实在(天理)的同一,作为王阳明思维方式确定的特征,看来在人类宇宙经验的唯一类型是有深厚的根基的。

在这样一种体验中,主体性根本不同于主观主义。这里包含有一系列的假定:(1)作为内在的圣和真实的自我,主体性代表了真正的人道。(2)虽然在存在上它的具体表现可能会被阻挠和扭曲,但在本体的意义上真正的人道是不能征服的实在。(3)尽管它是自足的,但不可征服的实在永远能产生动力和创造力。(4)甚至动力和创造力也不能从“无”产生任何东西,它需要一个自我实现的过程。(5)虽然有实践上的困难,自我实现的过程最终将达到对天理的彻底了解。(6)根据以上的分析,作为本体实在的天理是心的原始本质。作为纯粹主体性的心的原始本质必然会发展起来,直到认识天理。

(胡军、于民雄译,原载《东西方哲学》

第23期,1973年4月)

宋明儒学的本体论

——一个初步的探讨

宋明儒学思想探讨问题的方式给我们这样一个印象，即它把形而上学的或本体论的问题贬斥为背景问题，或归结到伦理学的范围之内。我们可以很容易地举出宋明儒学思想家“语录”中师徒间的对话来证实这一点。确实，在要求完全认识自己的强烈愿望的驱使下，宋明儒学家所主要关心的问题似乎是一个全面的心理过程，即如何成为圣人。看来，关于什么是圣人及为何要成为圣人的问题并不如怎样成为圣人的问题更能揭示出这一思想的特征。人们通常把宋明儒学称为道德哲学，这是可以理解的。尽管它偶尔也会离开日常生活的具体问题，然而它又总是要回到伦理道德的领域。而且我们也知道，宋明儒学思想的力

量也确乎存在于它的道德哲学之中。

从上述的观点看来,宋明儒学中诸如周敦颐有关“太极”的论述及张载对“太和”的反思中对最高的存在的探讨经常被解释是对佛教、道教的所谓形而上学挑战的自觉回答。其理由简单说来,就是这些宋明儒学大师所关心的并不是此类问题,相反他们是被迫地承担探讨这些问题的任务的,因为作为已经高度发展起来的、已有了精致的形而上学体系的佛教、道教都已建立他们各自的理智的推论的方式,除非直接和佛教、道教的形而上学的思维方式交锋,接受挑战,否则儒学的地位就不能牢固地建立起来。基于这样一种战略的需要,宋明儒学的思想家们,为了表达他们的思想,学会了形而上学思维的艺术。根据这样的解释,宋明儒学的形而上学,如这种说法允许的话,至多也不过是为社会伦理学作准备;对形而上学来说,社会伦理学才是它的真正意义所在。

虽然这样一种初步的解释在许多方面还远不是令人满意的,但它却较好地说明了那种认为宋明儒学传统是中国伦理思想的突出范例的观点为何能广泛流行。一般教科书的观点认为中国人的心灵是道教或佛教的彼岸性和儒学世俗性自然结合而形成的一种来得全不费功夫的折衷主义,进一步证实了这样一种信念,即宋明儒学并不关心真实存在的问题,相反却把它的注意力集中地投注到人们的日常生活之中。这样被理解的宋明儒学思想极其类似那执着于人类生活实际和道德原则的晚期斯多亚学派。

这篇文章试图对宋明儒学的本体论方法作一分析,认为

在形成作为人的整体的方法的努力中宋明儒学思想是以本体论观点为基础的,没有这个本体论的观点,它的道德哲学将是不完全的,它的社会思想也将是无根基的。不过,此文的目的与其说是对宋明儒学的常识性的解说作出系统的批判,不如说是对宋明儒学的道德学说的深层结构作认真的探索,这样我们就不难精确地发现,由于它的道德的社会的思想是建立在高度综合的形而上学水平上,因此它们就具有与其它的伦理学系统显然不同的意义。

一. 圣的形而上学的基础

正如上面所已提到的,宋明儒学家探讨问题方式的一个明显的特征是强调如何达到圣的问题。可能这样一种想法并不是牵强附会的,即认为作为人性的最高的和最深刻的表现的圣是宋明儒学思想所关注的一切主要课题的哲学的辐辏点。可能正是在这个意义上,宋明儒学家把“学”和“教”作为成圣之道的特征。因此,严格的说来,宋明儒学家们并不是简单地遵从古代圣人的方法,而是力图使圣具体化,以便在他们自己的生活方式中体现它的存在。这样的圣不是一个不可企及的理想,而是一个可以实现的存在的境界。公认为是宋明儒学传统的创立者之一的周敦颐明白地指出:圣是可以通过学而达到的。他说:

圣可学乎?曰:可。曰:有要乎?曰:有。请问焉!曰:

一为要。一者，无欲也。无欲则静虚而动直。静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。明通公溥，庶矣乎！

“无欲”是否确乎是儒学自我实现的正统方法并不是我们在这里所关注的，只要注意朱熹已经对用无欲来定义人的心灵的专一状态的适用性提出了质疑就能说明问题。但坚持圣的中心地位及设想它可经由人的自我努力而达到，却显示宋明儒学共有的普遍信念确是如此，在儒家传统的历史上所有各派的思想都认为这样的信念是不言而喻的，尽管他们之间在是否无欲是精神修养的正确方法问题上有激烈的争论。

无论如何，宋明儒学所谓的圣远不是一个简单的人格理想，如果我们的探讨仅停留在心理学或伦理学之上，那么它的深刻含义就不会展示出来。确实，周敦颐曾断定“圣，诚而已矣”，就其字面意思来说，这句话可以这样来理解，即只有诚实才能成为圣人。但诚远不仅是一个心理的或伦理的思想，实际上它是一个本体论的概念。周敦颐说道：

诚，五常之本，百行之源也。静无而动有，至正而明达也。五常百行，非诚非也，邪暗塞也。

“诚”在英语中被译为 sincerity，也可被译为 truth 或 reality。然而 sincerity 这个英语单词毕竟意味着真实的意思，用诗的语言说，它表现那建立在真实而不是表面的内心情感。

周敦颐进一步说：“诚、神、几曰圣人。”这一思想是对上面

已提到的“圣，诚而已矣”的进一步发挥。在《通书》的附注中，周把“诚”定义为“寂然不动”，把“神”定义为“感而遂通”。

动而未形，有无之间者，几也。诚精故明，神应故妙，几微故幽。

这种描述的方式，正如在他的被颂扬备至的《通书》中的其它论断一样明显地不仅仅是宋明儒学思想的特点，而且也是对古典儒学中孟子思想传统的承继。孟子的下列论断就是这样的一例：

可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。

无疑，我们可以从这些解释性的句子中作出如下的推论，即正如圣人象征着“善”“信”“美”“大”的持续的完善，“神”也是对圣人的进一步的升华。但是，恰如朱熹所主张的，在这里“神”的思想决不意味着高于圣人的“神人”，更确切地说，它只不过表明了圣人的化育之功超过了常人的理解范围。这个思想和《中庸》里的“道德的形而上学”是完全相符的：

唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

这表明周敦颐的“圣，诚而已矣”这一极易被人们误解的简单的命题在这里却得到了已充分发展的形而上学观点的支持。确切地说，作为经验的方式而不是作为一个抽象原则的圣并不缺乏心理的和伦理的含义。既然它是一个关于人类存在的最深刻意义的思想，也是一个关于最高的存在的思想，那么我们必须从一个更广泛的观点来理解和评价它。尽管人们一再强调圣的心理的和伦理的层面的重要性，在宋明儒学思想中圣总是建立在形而上学结构的基础之上的。唯有如此，“诚”、“神”和“几”等概念才能和圣相一致。

二 与康德探讨问题方式的比较

据上所述，虽然人们把宋明儒学的精神倾向说成是哲学的人学的形式是正确的，但圣的形而上学的基础必须以道德宗教思想的最终实现来解释，而在道德宗教思想的最终实现中，伦理学和宗教间的通常的区别仅变成了一个只有启发意味的设置了。如何成圣的中心问题是：我是什么？我将成为什么？或用另外的话来说，就是我要成为什么样的人？尽管宋明儒学大师并没有用同样的语言来提出这些问题，但对他们所关心的主要问题作一简要地概括就足以表明他们所关注的正是这些问题。

通常认为由孔子的高足颜渊首次提出的“舜，何人也，予，何人也，有为者亦若是”的问题是富有启发性的。为了说明颜

渊发问的哲学含义，程颐写了《颜子所好何学论》一文。他所给予的表面上看起来极其简单的回答，即“学以至圣人之道”，但程颐却详尽地阐述了为什么每个人在本质上都是圣人，因此在实际中每个人都能成为圣人的道理。我们将看到，这个论点和周敦颐的思想极其相似。周说：

天地储精，得五行之秀者为人。其本也真而静，其未发也五性具焉，曰：仁、义、礼、智、性。

这样，程颐接着说：“凡学之道，正其心，养其性而已，中正而诚则圣矣。”

在这里我们不妨做一比较研究。据上所述，宋明儒家所提出的问题似乎和康德所提出的三个问题没有直接的联系。康德提出的三个问题是：

1. 我能知道什么？
2. 我应做什么？
3. 我可以希望什么？

确实，根据上面的讨论，既然宋明儒家所关注的问题归属于那包括个体人格和道德选择自由的人类行动的范围，那么他们关心的问题就可归结为康德所提出的第二个问题。如此，人们可能会得出这样的结论，认为宋明儒学不着重本体论或神学而极力关注心理学。但这样的未经斟酌的论断不仅对于宋明儒学的形而上学而且对于康德的道德观念都是不公正的。

在《道德的形而上学的基础》一书中,康德坚持认为(纯粹道德的)义务的基础“不应在人性或人生活于其中的环境中去寻找,相反而应在先验的唯一的纯粹理性中寻找。”撇开翻译和对应术语等问题,康德这一思想和宋明儒学家的认为道德深深地植根于人性中的思想是相冲突的。康德强调建立那摆脱了仅是经验的因而属于人本学的事物的纯粹道德哲学的绝对必要性,然而宋明儒学家却坚信道德修养离不开那作为整体的和“自然”的存在的人自身的知识。但这种明显的不一致仅是对更为根本的区别的一个现象的描绘。

从宋明儒学家的观点看来,似乎康德特别关注的是那为最缜密的自我审查都不能发现的内在动因。能规避最严格的审查的这个“可爱的自我”在我们的思想和愿望后强有力地存在着,虽然它们经常被错误地认为是仅仅受着那善良观念的支配。因此,义务(它经常要求自我否定)的严厉要求就变成了道德行动的唯一的基础。这一思想是以这样一种信念为基础的,这一信念就是“自在的、独立于一切现象的理性要求那必应做的事。”可能由于担心意志不能自行地与理性保持一致,所以康德提出了他的绝对命令,一个按理性的命令行动的客观的原理。由于这绝对命令或道德律令“所关注的不是行动的质料及它预期的效果,而是它的形式及它自身从中产生出来的原理”,这样这个绝对命令就被认为是实践的法而不仅仅是意志的原则。

康德反复敦促我们不要以为这个法的现实性可以从“人性的本质中导引而出”。确实,“我们不应过多地或经常地指责

那不严格的或甚至低级的在经验的动机和法中寻找原则的思想方式,因为人类理性在它疲劳时愿意躺在这样的枕头上得到休息。”所以,强调这样一点是非常重要的,即作为通过行动而和法达到一致的或作为理性存在的特权的绝对命令“必须从立法权中排除掉所有的作为动机而存在的任何利益的混合物。”这就引导康德作出这样的评论:

人只服从他自己的、然而也是普遍的法,并且他必然地要和他自己的意志相一致地行动,而他的意志是由将成为给宇宙立法的那个意志的本性所规定的。

从这里出发,康德提出了意志自律和终极王国的概念。

海德格尔这样来描写康德,说“在(他的《纯粹理性批判》)第二版中,他害怕地从被系统化的想象所揭示的人类主观性的深渊后退”,不管这样的描写是否公正,但他关于康德的思想是值得我们注意的:

通过形而上学基础的大体的奠定,康德首先对本体论——形而上学的知识的普遍性进行了清晰深入的考察,……在反对盛行的道德哲学的浮浅的、掩饰的经验论的斗争中,康德把日益增长着的重要性放在他所确立的先验的和经验的差别上。并且由于主体的主观性的本质是在人的存在中被发现的,而最终人又和道德理性相同一,这样纯粹知识和(道德)行为的合理性必须要得到证

实。确实,所有的先天的综合、所有的一般的综合由于同自发性有关而必须建立在那就是在最严格的意义上说来也是自由的能力,即积极的理性之上。

海德格尔主张要把“人是什么”的问题加到上面提到的康德的三个问题之后作为第四个问题,这是有启发意义的。但根据上面的讨论,如果不扩大真理的含义,那么人们至少会提出这样的疑问,即按康德的意思把形而上学归属于“人性”是否可能。当然,不可否认,正如最平庸的理论去论证自由是不可能的一样,最精巧的哲学也是不可能完成这一任务的。在某种意义上,康德把他的先天综合实践判断建立在“人在内在精神”之上。然而,问题是康德是否相信人的理智能真正把握人的内在精神或真实自身,假如这样的存在确实可能的话:

解释意志自由的主观上的不可能性是同发现和解释人们从道德律中去获取某种利益的不可能性一样。然而,他又确实从道德律中获得了某种利益,而且这种利益在我们身上的根据我们称之为道德感情。正是这种道德感情被有些人错误地解释为我们的道德判断的标准,相反地,它必须被认作是道德律在我们意志中所产生的主观效果,而唯有理性才给我们的意志以客观的根据。

三 人性的本体论地位

不可否认,海德格尔努力地描写了康德在人的本质问题和形而上学的建立之间发现基本的联系方面确立基础的真正结果。这种描写要求不同寻常的艰巨的智性工作。海德格尔自己承认“这个问题(人是什么?)的无限性说明了,即便是在今天我们还未真正把握住康德的建立基础的决定性的成果。”然而,正如我们所已看到的,在宋明儒学家的思想中,人性和本体论的实在不可分离性是他们的出发点。当然,这并不意味着宋明儒学家这种探讨问题的方式只要借用海德格尔的语言就能更好地被理解和评价。事实上,正如新亚研究所的牟宗三教授在他的那篇立论精辟的论著《心体与性体》中所断然指出的那样,海德格尔在发展“存在”的形而上学的基础上建立其基本的本体论的过程是与宋明儒学坚持人的本质的非时序性是不相容的。但这里涉及到的问题并不仅仅是在对各种哲学体系的类型化的分析中确定其异同。确切地说,其任务无宁说是要发现两种基本不同的探讨问题的方式之间所发生的冲突是怎样扩大了我们的认识范围,也就是对我们所选择的本体论方法的优缺点有了较明确的照察。

在他的那篇在中国古代文献上得到高度赞扬的文章中,张载以极其简约的形式阐述了宋明儒学的观点:

乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃混然中处。故天地之

蠢，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞；物，吾与也。

这个言约义丰的表达似乎简洁地介绍了一种“有机”的观点，主张人类是整个宇宙的组成部分。诚然，人类同天、地及万物的内在联系对张载的洞见来说是必不可少的。他所提出的这一思想一般地说是符合一有机体结构的。这篇文章，即一般人所知的《西铭》首先对人的本体论的地位作了上述的表述。

按照这个定义，这样设想的人并不仅仅是一个没有任何本体论基础的知识的动物，毋宁说，作为天、地的儿女，人类是宇宙创造过程中所生成的最优产物的体现。这一思想和《中庸》所谓的人性是天命所授受的思想是完全合拍的。正是在这个意义上，张载指出在如此广大的宇宙中不管我们自感如何渺小，但在其中我们每个人不仅仅占有一席之地，而且是和整个宇宙处于一种极密切的关系之中，因为我们都拥有宇宙的守卫者和共同的创造者的潜力。从这种对于人的整体的观点看来，创造者和造物之间的本体论上的隔阂是不可想象的。似乎人们不会遇到基督教神学中所谓的堕落的状态，而且那种根深蒂固的与人的起源脱离的异化感也不复存在，进而，作为自然的支配者与征服者的人的观念也被排除了。

这种真诚地相信天、地、人等的和谐的持续统一体的思想是建立在“太和”的宇宙论基础之上的。但如仔细地研究张载的宇宙论，那么我们会发现，与其说它是天然纯净的花园中的甜美的吟唱，更无宁说它像雄浑大海的汹涌波涛：

太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静相感之性，是生细缊、相荡、胜负、屈伸之始。其来也几微易简，其究也广大坚固。起知于易者乾乎！效法于简者坤乎！

在这整个概念化的体系中，我们可以明显地看出《易经》对它的影响。这个隐喻似乎指向一种变化的动态过程，而绝不是静态的结构。在张载的作为气的最初本体的“太虚”概念中这一点即表现得非常明显，譬如他说：“其聚其散，变化之客形尔。”

如果认为宇宙既是一个持续不断的大化之流，那么永恒的思想就不适用于张载的宇宙论，这是错误的。事实上，张载明确地指出“气之为物散入无形，吾得吾体；聚为有象，不失吾常。”这是因为“天地之气，虽聚散、攻取百途，然其为理也，顺而不妄。”在这个论述里已经包含着由张载提出的“理一分殊”的著名论点。

这种观点认为现象世界展现出动态的交互作用的无限的多样性，正由于此，事物才能产生。由超自然的存有自觉设计的创世行为完全不是人们的理智所能理解的，这种显然简化了基督教神学中基础教义的观点和张载的宇宙论是大相径庭的。同那种认为事物在虚无中产生的神圣功能的创世思想相反，张载思想中的生化过程是一个持续的创造力的作用。这样，一个事物的产生与其说是由于某种神秘的因素使然，无宁说它是持续的分化过程的产物。于是，似乎可以说，一个事物只有在它取得了含有差异的状态后才能成为它自身。张载说：

物无孤立之理，非同异、屈伸、始终以发明之，则虽物非物也；事有始卒乃成，非同异、有无相感则不见其成！不见其成，则虽物非物。故一屈一伸相感而利生焉。

不管怎样，一个事物要取得其存在的状态，它必须极力实现其自身，这样说来，把一切都归结为它的自然过程是不够的。这一思想是以下面的前提为基础的：

诚有是物，则有始有终；伪劣不有，何终始之有；故曰：不诚无物（引自《中庸》）。

人们或许会提出疑问，说这是把自然领域内的问题转换成了道德的问题，但用自然现象道德化的观点来解释这样的论述是会走入歧途的。用海德格尔的话来说，这个论证是在说明“使存有表现自身的努力。”不管这样的思想是否仅仅显示那“最后而又模糊的一线正在消失的真实”，对张载来说，对诸如“太虚”这样一些最高概念的反思是理解具体事物真实含义的可靠的方法。

因此，注意到这样的一点极其重要，即张载在断定最高存在的唯一性和它的表现的多样性时，他决不是在主张二元论。相反，他却认为二气之聚散于太虚，犹冰凝释于水”，他又指出“知太虚即气，则无无。”这个思想模式显然含有关于人的概念的含义，即如同事物的性质一样，人性也存在于太虚与气的统

一之中。由这种设想出发,张载进一步说道“性者,万物之一源,非有我之得私也。”在张载的书中有—节饶有趣味,就在这一节中,他对人的本体论的地位作了如下的描述:

天性在人,正犹水性之在冰,凝释虽异,为物—也;受光有小大、昏明,其照纳不二也。

正如陈荣捷教授已指出的那样,张载关于“太虚”的哲学思想从未被后来的宋明儒学家所重视。尽管如此,可是张载的关于所有的人都禀有那作为天地的创造性的化育基础的同样的本质、每个人都有充分地了解和经验最高存在的内在能力的思想却带有显著的宋明儒学思想的特点。

四 作为基本问题的仁

在《识仁篇》—文中,程颢强调指出真正的仁实际是“浑然与物同体”的。为了强调人们认识和经验最高真实的内在能力,程颢进一步指出“《订顽》意思,乃备言此体”。这样设想的人性或仁不仅是内心深处的感觉,而且也是对外物的普遍关注。他把传统中医学上的所谓瘫痪称作“不仁”,他用如下的类比来说明这一点:

仁者以天地万物为—体,莫非己也。认得为己,何所不至?若不有诸己,自不与己相干。如手足不仁,气已不

贡,皆不属己。

这个论述似乎是关于那“排斥了一切客观的东西的自我,把客观的东西变成了仅是主观性的”,然而这决不是在提倡主观主义或人类本位学,程颢在这里所表达的只是“人与天地一物也,而人特自小之,何耶?”事实上,他只不过是直率地承认了“天地之间,非独人为至灵,自家心便是草木鸟兽之心也。”因为一个事物一经产生,就必然地具有那完备的理。因此,孟子的“万物皆备于我”的观念不仅适用于人,也同样适用于物,其间的区别只在于人能把这理从自身推及外物,而一般说来,物却不能推。然而,程颢又指出“虽能推之,几时添得一分;不能推之,几时减得一分。”

确实,程颢进一步评论道:作为存在而言,“人之情各有所蔽,故不能适道。大率患在于自私而用智。自私则不能以有为为应迹,用智则不能以明觉为自然。”虽然程颢反复劝戒他的学生不必远求而只要自身上去寻求天理以便通过自我修养而扩充自己的人性,但他从未否认海德格尔的颇有启发性的所谓“恰当的时间即恰当的时刻和恰当的坚持”的必要性。用他自己的话来说就是“未尝致纤毫之力。”其实孟子早已明白地表达了这一思想,他说“必有事焉而勿正,心勿忘,勿助长也。”

程颢的由存心养性以达到自我和外物的一致的方法和海德格尔的所谓“等待”有某些相似之处。不可讳言,海德格尔迎击来自现代人的“存有的遗忘”的挑战的努力标志着一个与宋明儒学所坚持的存在(理)和人(人性)的不可分离性的思想有

重大差别的思维形式。但程颢的“穿凿系累，自非道理”、(道、理)一为私心所蔽，则焰然而馁，却甚小也”的训导使我们回想起海德格尔关于人们如何变得异于存有的一段颇有见地的议论：

他们在本质中探讨，经常假定那最实在的东西正是他们所必须把握的，这样每个人都把握那最接近于他的东西。一个人坚持这点，另一个却执着于另一点。每个人的意见(Sinn)以他自己(eigen)为转移；这就是固执己见(Eigen-sinn)。这种固执己见、这种执拗使他们不能获得那集聚在事物自身中的东西，使他们不可能成为一个追随者并从而去倾听。

同样地，程颢评论道“人只为自私，将自家躯壳上头起意，故看得道理小了侏底。放这身来，都在万有中一例看，大小大快活！”而“那集聚在事物自身中的东西”正是使“万物一体”的理。

不管怎样，程颢所提倡的、同样他的老师周敦颐和他的表叔张载也提倡的思想是：尽管在日常的存在中，每个人都是有限的；但从本体论的观点看来，在“体现”最高真实的意义上说，每个人的认识能力又是无限的，“仁者能够事天诚己”没有任何其它理由，只不过他真能继续不断地体现他本身自具的仁德而已。这种人性的观点是与巴门尼德的把人看作历史的存在(或历史的存在的守卫者)的思想根本不同。海德格尔高

度赞扬巴门尼德的这一思想,把它称作为西方关于人的关键性的定义。宋明儒学思想中关于人的主导观点既不是历史性的也不是时序性的,而是与最高真实的自我揭示一样是人性的(永恒的)展现。这或者可能就是牟宗三在认定关于中国人思想方式的基本假定,即所有的人都禀赋着一种“智的直觉”的能力时所表达的意思吧!

确实,对圣的实现的真诚关注就是宋明儒学思想运用“智的直觉”的显著的范例。让我们来看看张载的下列论述吧。

大其心则能体天下之物,物有未体,则心外有外,世
人之心,止于闻见之狭。圣人尽心,不以见闻梏其心,其视
天下无一物非我。孟子谓尽心则知性知天以此。天大无
外,故有为之心不足以合天心。见闻之知,乃物交而知,非
德性所知;德性所知,不萌于见闻。

这种认为人有体验世界上所有事物的潜力,只要借助于道德的性质而无须依赖于见闻的感性认识就能获取知识的可能性在康德哲学中是决不允许的。实际上,从康德的观点看来,这种按事物本身来认识事物的必要的“智的直觉”对人来说是不可能的。

康德的关于人们不可能通过智的直觉来认识物自体的思想似乎不仅是他独具的哲学方法,而且也是西方思想中的基本假设。诚然,下面所引的海德格尔的评论说明康德为什么在原则上不能使基本的本体论实际上完成的原因在某种意义上

是和这一点有联系的：

在最宽泛的意义上说，其原因在于康德不能或是他根本不愿意从客观的形而上学中摆脱出来，从那种认为存有的意义可以恰当地由“为主观性的客观存有”的关系所决定的假设中摆脱出来。

然而，正如恩斯特·卡塞勒指出的那样，康德被说成“从外部世界的形而上实在论转向对人，即他所谓有限性的基础的关注，以及他的有限性和他从本体论地建构而被迫提出的存有问题的关系”，基本上是海德格尔强加给康德哲学的课题。

在这里应指出，如同费希特一样，胡塞尔也尖锐地批判了康德拒绝承认那活动着的自我的直觉知识。用詹姆士·考林士的话来说，胡塞尔的论点是这样的：

康德的用科学的客观的模式溯源地重建判断的可能性条件的方法所缺少的正是这种智的直觉，而这种智的直觉正可使它免于陷入客观性之中，并使它可以完全实现向主观性生命的转变。因此，康德缺少那自我的并与那和客观世界相关的自我中心不同的“我的现实性”的、先验生命的体验。

不管胡塞尔的“先验现象学”是否能够提供给我们理解的

方法和对纯粹自我的反思的体验,但康德哲学的中心问题是和在扩大的意义上所说的西方哲学中的一个最重要的问题一致的。

那种认为宋明儒学的“简易”的方法主要地是在于把智的直觉的方法看作是一种人的内在的能力的论断并不能使胡塞尔的或海德格尔的批判的思想感到满足,但正如牟宗三所指出的,严格地说来,不管称呼它是什么,这种思想方式都具有产生哲学洞见的内在力量,而这却同康德的独特的思想相类似,而不同于胡塞尔的现象学或海德格尔的本体论。

如上面已提到的,作为康德哲学的第四个问题(人是什么?)必须加到哲学的主要问题上去。正如海德格尔在关于康德哲学反思中所已做的,如从哲学的重要性方面来说,我们可以进一步论证人性问题实际上先于知(认识论)、行(心理学)和希望(神学)的问题。当然,这决不是意味着只有关于人的科学(人本学)才是哲学的基本部分。像海德格尔的思想一样,宋明儒学思想中同样存在着发展关于人的问题和形而上学基础的建立间的内在关系的必然性。然而,如果说海德格尔把他的注意力放到人的限定上,从而注意到短暂的存在的重要性,那么宋明儒学思想的主要观点却在于要求在天人的绝对统一中使人性得以实现。这样,宋明儒学思想家所关注的主要问题就是我如何才能真正认识我的真实的自我?或根据上面的讨论,这个问题又可以以这样的方式提出来,即我怎样才能培养自己的作为表现自身的真实的自我的及参与宇宙的基本统一的方法的智的直觉的能力?用牟宗三的话来说,这个问题又可以

简单地复述为关于人类的智的直觉的本体论的可能性的问题。

(剑平译,原载《中国哲学杂志》1980年第7期)

论儒家的“体知”

——德性之知的涵义

现代学者常根据宋朝大儒张载(横渠, 1020—1077)分别“德性之知”和“闻见之知”的观点,强调儒家的精神方向偏重在道德实践方面,因而忽略了科学理论的探讨。这个提法,习以为常,似乎已为大众所公认。要想阐明儒家真象的学者往往坚持“尊德性”是儒门正宗;致力于发扬儒学现代意义的思想家也设法在“德性之知”的基础上建构具有儒家特色的知识论。至于批判儒家传统的知识分子,则把批判的矛头直指“德性之知”,他们宣称儒家的泛道德主义和以科技挂帅的现代文明是不能相容的。

近来我思考这个问题而提出“体知”这一观念,为的是对“德性之知”的内涵作一番较全面,较深入的理解。可是一涉及这内

容丰富的课题,便觉得茫然不知所措,连点题都有困难,更不必说掌握了什么“击中要害”的策略了。不过,在和国内外学者广泛地交换了意见之后,我想仔细研究这一课题的意愿变得极为强烈,颇有欲罢不能的感受。这种心境并不适于撰文,勉强为之,只能算是目前为“体知”一观念所作的一点溯本追源的工作报告。

首先我必须指出,把道德和知识划分为两个不相从属的范畴,既不契合于张载突出德性之知的特殊用心,也不能帮助我们确切地认识先秦儒学中“知”的涵义。我武断地提出这个看法只是想说明现代学者习以为常的运思模式——道德与知识的截然二分——其本身的客观妥当性如何暂且不问,对于理解儒家传统中的“体知”这一观念不但没有裨益而且是极大的障碍。换句话说,如果“体知”确实可以标示德性之知的涵义,那么把道德实践和科学理论规定为人类价值领域中河水不犯井水的两层,便值得作进一步的分疏。假若这种二分模式的本身并不是天经地义,用它来评价儒学的得失自然会起争论。

从语言学的角度,“体知”是个复合词。中文里有“体会”,“体悟”,“体验”,“体察”,“体味”,乃至“体谅”等常用的复合词。根据古代汉语的文法,在这些复合词的结构里,“体”是当作动词使用,就是“身体力行”的“体”,含有“亲身体验”或“设身处地着想”的意思。因此,“体之于身”或直截了当地说“体之!”是宋明儒学家常用的教言。台湾大学和清华大学的梅广教授在评论一篇我所写的有关“体知”的文字时指出:

“‘体’后面跟着一个心理动词，连用起来，就表达一种由身到心的活动过程。‘体知’虽是杜撰——杜维明所撰——不过倒是合乎造句的原则，因为‘知’是一个心理动词，由于汉语里面存在着这些很普遍‘体什么’‘体什么’的复合词，我们很容易看到这种身心兼用，身心相通甚至可以说身心打成一片的知觉活动在中国人生活中是多么的普遍。这其实是中国人生活中的一种很熟悉的，习以为常的经验模式。杜先生的‘体知’这个新词是非常富有启发性的，因为它能为我们生活里所熟悉的经验模式提示一个新层面的认识。”^①

我在一篇短文中曾简单地讨论了“体验”在中国艺术精神中的地位和作用^②。我认为体验是创造的基础，是推陈出新的必要条件。也就是说，一个艺术家如果没有亲身经验的认识，没有设身处地的感受，即不可能有创新的源头活水；一时的兴会或许可以拓展我们的视野，但若不能继之以“身体力行”的工夫，亦终必会像浮光掠影般化为乌有。我们需要为自家“受用”的内在经验（体验）来凝定偶得的灵感。本文的目的是想把

^① 梅广评杜维明“论‘体知’——儒家人学的认知意义”的提纲。提纲是在由清华大学及汉学研究资料及服务中心合办的“中国思想史国际研讨会”（一九八五年十二月十六——十八，台湾，新竹，清华大学）里进行讨论的。

^② “Inner Experience, the Basis of Creativity in Neo-Confucian Thinking,” in *Artists and Tradition, Uses of the Past in Chinese Culture*, ed. Christian Murck (Princeton, The Art Museum, Princeton University, 1977), pp. 9-15.

儒家的体知当着一个严肃的哲学问题提出来。为了不把问题开展得太大,太泛,反思的焦点暂且集中在宋明儒所谓德性之知的课题上。

首先应当指出,在现代汉语中,“知道”和“会”表示两种性质不同的认知经验。知道“二加二等于四”或者知道“天上下雨地下滑”的“知”是英国语言哲学家芮尔所谓“知道是什么”之“知”;会骑车,会游泳不能说成“知道骑车”,“知道游泳”,因为,一般而言,“知道”后面要跟一个命题宾语——“他知道这件事的严重性”,“他知道他错了”,“他知道地球是圆的”。“会”这种认知经验即芮尔所谓“知道如何作”之“知”。这两种知英文都叫做 know,因此增加了概念的复杂性。芮尔把它们区分开来各别解析,在普通语言哲学的领域里取得了一定的成就,是很可理解的。固然,在中文里这两种“知”——一种是认知一种是体验——是分别用不同的字来表达的,但是我们是否即可得出在中文里因为明确的分辨了“知”和“会”两个字的用法“所以根本没有概念上的复杂性”这样的结论呢?①

德性之知不仅是“知道是什么”之“知”,这点不应引起什么争议。但,德性之知是否即是“知道如何作”之“知”呢?表面上,德性之知和闻见之知最大的不同是闻见之知不必体之于身而德性之知必须有所受用,也就是说,德性之知必须有体之于身的实践意义。如果用现代术语来表达这个意思,我们可以这样说:闻见之知是通过感官而获得的有关外界自然、人物、

① 根据梅广的评语而进行的反思。

事件的资料、消息或知识；德性之知则是从事道德实践必备的自我意识。闻见之知是经验知识而德性之知是一种体验，一种体知，不能离开经验知识但也不等同于经验知识。

我曾指出，“德性之知是真知，和闻见所得可真可假之知，属于不同层次的知，而不是不同种类，不同范畴之知”^①。说德性之知是真知，就好比说“如人饮水冷暖自知”，是表示道德主体的自我意识的呈现必真而不假，必诚而不伪。这当然是先验论而非经验论的陈述。应当说明的是，德性之知虽然是道德主体与生俱来的不假修为的自知之明、自我意识，但如果我们不进行反躬修己的学思工夫，道德主体所拥有的德性之知，最多只不过是始燃之火，始达之泉，终必在日常生活中消亡殆尽。站在本体论的立场，德性之知必然真实无妄；站在修养论的立场，德性之知的真实无妄即是道德主体精神境界的体现。

那么，为什么说德性之知和闻见之知是“属于不同层次的知，而不是不同种类，不同范畴之知”呢？如果我们坚持德性之知是内在体证之知而闻见之知只是通过感官从外界获得的经验知识，那么我们很可以得出德性和闻见之知不仅属于不同层次，也属于不同种类、不同范畴的结论。比照西方哲学先验和经验的方法，德性之知为先验，闻见之知为经验，这两种知识是不相统属的。可是根据儒家的提法，德性之知和闻见之知虽然不必像朱子规定理气的关系那样既不相离又不相杂，它们之间确有既联系又分歧的辩证关系。要把这关系的内涵展

^① 杜维明：“论‘体知’……”提纲。

示出来至少应通过两个步骤：(一)把德性之知和一般闻见之知区分开来以突出德性之知的特殊意义；(二)把一般闻见之知和德性之知统合起来，让闻见之知在德性之知首出的前提下获得适当的位置。要进行这两步的推论，我们应对宋明儒德性和闻见之分在今天思想界所引起的争议有所理解。宋明儒提出这个分别为的是厘清德性之知的内涵，并没有贬低经验知识的意愿，更没有严格区分道德和知识的企图。我们认为“德性之知的提出即意味着对经验知识的轻忽”只是一种流行的看法，功过如何，值得作进一步的分疏。不过，如果我们断言，宋明儒所谓的德性之知是站在道德和知识明确二分的配景中，专门属于道德的知识，那就犯了时序倒置的错误，也就是用宋明儒不接受(乃至不可能有)的分别来讨论德性之知的范畴。

为了较精切的掌握德性之知所指涉的对象，我们不妨检视以下分别德性与闻见的基本材料——张载《正蒙》中“大心篇”的首章：

“大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。世
人之心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视
天下无一物非我，孟子谓尽心则知性知天以此。天大无
外，故有外之心不足以合天心。见闻之知，乃物交而知，非
德性所知；德性所知，不萌于见闻。”^①

^① 《张载集》，张岱年注释（北京：中华书局，一九七八），二四页。

这段话内容丰富,不仅有启发性而且也有说服力。从孟子心性论宣扬天人合一,万物一体的人学应该说是宋明儒的共同认识。张载标出“德性所知”对宋明儒的共同认识曾发挥过极大的塑造功能,他的观点值得深扣。

张载“大其心则能体天下之物”和程颢“仁者以天地万物为一体”^①的观点是一致的。张载这句话中的“体”是动词,程颢的是名词。我们可以说张载判定人的心量可以体知天下之物的基础即是程颢所谓的一体之仁。“体知”,在这种语境里,可以规定为人心固有的感性觉情。正因为这种人同此心,心同此理的感性觉情不把任何东西“对象化”,它才能包融天地万物,让一切都在其观注之中而成为人心中无对的内容。“物有未体,则心为有外”是一种反说的拱托法:天下没有不可体之物因为心是无外的;这句话呼应了“大其心则能体天下之物”的基本信念。可是,这个本应如此的理想人心当其坠落在现实世界的网络中,其表现的特殊性格就远离了无物不可体,无物有外的本来面目。

“闻见之狭”,根据这个线索,是兼容并包的心量在存有界因囿于感官经验的局限性而未能充分体现的一种姿态。我们的心量只能在我们狭隘的闻见领域里运作,这本是很可以理解的事实。但“止于闻见之狭”的“世人心”究竟不是我们安心立命的场所。我们即使意识到这个限制而且甘愿向现实低

^① 程颢,“识仁篇”,《二程遗书》(正谊堂本),二上,页三上。

头,我们总还有“虽不能至而心向往之”的意趣,这就使我们这批在日常生活中不能“大其心”的世人和理想的圣贤人格发生血肉相连的关系。

张载以“尽性”为圣人的定义;“尽性”可以理解为充分体现人性的光辉。圣人也就是最“圆善”的人^①。张载进一步指出,圣人之所以能够充分体现人性的光辉并不是由于任何外在的助缘而是因为他即使在现实世界的关系网络中,也不放弃无物不可体、无物有外的天职,不让他的心量受感官的桎梏。他的存在决定即是不以天地万物为外而“视天下无一物非我”。不过,这种以天地万物为一体的精神不是主观意愿可以契合的(也就是王阳明所谓“大人之能以天地万物为一体也,非‘意’之也”)^②,而是必须由“尽心知性知天”的工夫进路才可达到的。严格地说,这不仅是认识论的问题,也是本体论、宇宙论和道德实践的问题。更麻烦的是,这些问题又不能一一分别处理然后再加以综合,因为它们之间的有机联系正是这种思维方法和经验模式(姑且标志为“体知结构”)的特色。机械的分析不可能对体知结构进行全面而深入的反思。

孟子“尽心知性知天”^③的工夫进路,表面上,是从内在通向超越,即儒家特有的天人合一的学说。北京大学的汤一介教

① “圆善”是牟宗三先生根据康德哲学的提法而用来阐述儒家最高人生境界的观念。

② 王阳明,“大学问”,《王阳明全书》,四册(台北:正中书局,无刊行年代),第一册,一一九页。

③ 《孟子》,“尽心”篇首章。

授在分析了中国传统哲学天人合一学说之后,对其思想所有的涵义,归纳出四个观点:

第一,在中国传统哲学中,所谓“天人合一”的观念表现了它从总体上观察事物的思想,不多作分析,而是直接地描述,我们可以称它为一种直观的“总体观念”;第二,在中国传统中,论证“天人合一”的基本思想是“体用如一”,天道与人道的统一是“即用即体”,并非“天”为“体”而“人”为“用”,此可谓之为绝对的“统一观念”;第三,在中国传统哲学中,不仅没有把“天道”看成是僵化的,而且认为“天道”是生动活泼的,生生不息的,“天行健,君子以自强不息”,人类社会之所以应发展,人们之所以应提高,是因“天道”的发展,此可谓为无限的“发展观念”;第四,在中国传统哲学中,天虽为客体,人道要符合天道,但是“人”是天地之心,它要为天地立心,天地如无“人”则无生意,无理性,无道理,此可谓之为道德的“人本观念”。^①

值得注意的是,汤教授所提的,中国传统哲学“天人合一”思想所有的这些四种涵义——直观的总体观念,绝对的统一观念,无限的发展观念以及道德的人本观念,不是散离的四组观念,而是紧密关联乃至相辅相成的整合思想。我在“中国哲

^① 汤一介:“中国哲学史研究发展的前景——兼论中国传统哲学中的真、善、美问题”(未刊稿),五——六页。

学的三个基调”一文中,以存有连续,有机整体和辩证发展三个观点为线索也提出了类似的想法^①。也许这些观点(或三,或四,或五,或更多)都可以当作“体知结构”中的子系统。

从直观的总体观念入手,体知给人的印象是“不多作分析,而是直接地描述”。但这只是浮面的印象。其实,体知的了别虽不同于一般闻见之知的客观分析,并不是不作分析而是进行层次较高、方面较多、视野较广的综合性的分析。上面这句话要作番白描才能达意。根据张载的提法,“见闻之知,乃物交而知,非德性所知”,也就是说见闻之知是和认知的对象接触后才发生的。对象是客,感官为主;在这主客对立的关系网络中所进行的认知活动目标集中,过程单一,结果确切可以获得能够为外界事实所证验的资料、信息和知识。宋明时代的思想家没有把注意力摆在这方面以发展出可以和西方经验主义相提并论的科学方法是历史事实不必讳言。但“不萌于见闻”和“德性之知”绝对不是反知识的直觉主义,更不是毫无分析内涵的直接地描述。如果在这点上掌握得不周全,对体知结构的丰富内容就不能有相应的理解。

德性之知是认知主体的自知自证,因此是一种不凭借客观对象而自然涌现的真知。但是儒家的“为己”之学不只是一种反观冥照的内在精神,而是要在复杂的人际关系中通过社会实践来完成的。儒家的个人固然有其独立的人格尊严但绝

^① 杜维明:“试谈中国哲学中的三个基调”,《中国哲学史研究》(北京,一九八一年三月),十九—廿五页。

非离群索居的孤独灵魂。在“己立而立人”，“已达而达人”的相互挟持，劝勉，提携、支援之下，儒家的人格才能获得“调适上遂”的发展。因此，儒家的德性之知常在“知人任事”上表现其深刻的内涵，难道只有在认识客观而外在的自然界才有分析，在知人任事上只能作些直接的描述吗？以知人为例，试想我们要去认识、了解、亲近一个自己所喜爱的人，其中要经过多少“知性”的飞跃？要把人的问题对象化让自己站在客观的立场进行“价值中立”的分析，像人口学、都市学、社会调查、民意测验之类学科所采取的途径，我们很可以模仿自然科学的方法以获得有用的资料信息和知识。不过儒家知人之学，更像贯穿目前象征人类学，深层心理学、比较宗教学和知识社会学的“解释学”（哲学的“解释学”）是在打破主客对立乃至价值中立的格套之后，进行层次较高、方面较多、视野较广的综合性的分析。我们可以从读书现象，心灵交通，传统承继，价值开新，以及道德人格如何创造地转化自我种种课题窥得其中一些真消息。体知结构中有丰富的可供分析的内涵是无庸置疑的。

站在绝对的统一观念来检视体知结构的运作原则，我们可以对张载所谓“天大无外，故有外之心不足以合天心”的德性之知作一分疏。张载的“大心”说是以孟子“尽心知性知天”的学理为基础的。天道与人道的统一这种以存有连续和有机整体为基调的（本体—宇宙论）对作为认识主体的人起了一种独特的规定性作用，即人人皆具有以性通天的良知良能。“天

命之谓性”^① 必然导致“能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可与天地参”^② 的终极关切。这正是儒家身心性命之学的血脉。在这个配景中，体知结构不可能脱离天人合一的宏观而成为隔绝的认识论。我们暂且不问，这种牵连多而指涉广的“模糊”（“朦胧”）概念是否经得起分析哲学的考验，我们至少可以肯定，企图把它归约成简单模式的机械二分法是行不通的。

如果“有外之心不足以合天心”，那么足以合天心的无外之心应如何去理解呢？张载的《语录》中有一段不太好懂的文字或许可以为我们提供一条线索：

“知之为用甚大，若知、则以下来都了。只为包着心性识，知者一如心性之关辖然也。今学者正惟知心性识不知如何，安可言知？知及仁守，只是心到处便谓之知，守者守其所知。知有所极而人知则有限，故所谓知及只言心到处。”^③

这里所指的“知”应是“体知”而非“认知”。“今学者正惟知心性识不知如何，安可言知？”即是明证。体知才有如何的问题，认知不发生能否实践的问题。既然知是心性的“关辖”，尽

① 《中庸》，首章。

② 《中庸》，三十三章。

③ 《张载集》，三一六页。

心尽性就必然涵着知的课题,我们是不是可以说“无外之心”即含有不把天地万物对象化的体知意义?如果“心到处便谓之知”而“大心”是无所不包和无所不到的,那么“知”是否也就涵盖天地了呢?不过,张载提到“知及仁守”的观点,看起来“知”应该是有局限性的,这又应如何理解呢?有关“知及仁守”的原始陈述来自《论语》:

“子曰、知及之,仁不能守之,虽得之,必失之。知及之,仁能守之,不庄以莅之,则民不敬。知及之,仁能守之,庄以莅之,动之不以礼,未善也。”^①

这段话明确指出从“知及之”,“仁能守之”,“应以莅之”到“动之以礼”是从观解到实践,从简单到复杂,从浮面到深层的进径。“知及之”,从上下文来评断,好像只表示观解、简单和浮面的现象。“所谓知及只言心到处”也只能从这方面去解释。如此说来,合天心的无外之心对天地万物也只能有观解,简单和浮面的联系,这不是和体知的原意大相径庭吗?再说,张载既然指出:“知有所极而人知则有限”,那么他这里所指的知应是见闻之知。

《张子语录》触及了这个课题:

“闻见不足以尽物,然又须要他。耳目不得则是木石,

^① 《论语》卫灵公第十五,卅二。

要他便合得内外之道，若不闻不见又何验？”^①

另外，张载对闻见之知和心关系也提出了看法：

“若以闻见为心，则止是感得所见。亦有不闻不见自然静生感者，亦缘自昔闻见，无有勿事空感者。”^②

综合上面的观点，我们可以说在体知结构中，闻见之知是不能欠缺的，但德性之知不萌于闻见，因此我们不应把德性和闻见之知混为一谈。绝对统一观念的提法是有片面性的，天道与人道的统一并不意味着人道即天道，更不能以人道取代天道。“人能弘道，非道弘人”^③是工夫语，因为天道不弘自大，以人配天却必须通过永恒不断的坚苦工夫。

根据上面的讨论，无限的发展观念是体知结构中较难掌握的属性。严格地说，“体知”与其规定成静态的结构不如描述为动态的过程。自知和知人的工夫都必须在跃动的关系网络中随时更新，没有抽象的法则可以依循。以交友为例，人生难得一知己正是因为从认识，熟悉，亲近到定交要经历多少纵横交错的联系；从定交晋升到其臭如兰的同心之友又不知要经历多少面对面的心领神会。人与人的交通是动态的过程而非静态的结构，这本是显而易见的道理，如果要详加分疏其中奥

① 《张载集》三一三页。

② 《张载集》，三一三页。

③ 《论语》，卫灵公第十五，廿八。

妙确像是取之不尽的源头活水,愈汲引就愈滚滚而来。道德的人本观念,从这个角度考察,可以说是体知结构中的自我认同。德性之知是集中表现体知功能的最佳见证。也许,张载“为天地立心”的教言正是告诫我们:“天地如无‘人’则无生意,无道理,无道德”。不过,“天地无心而成化”,有没有生意,理性和道德,就天地而言,根本不能增减分毫其自然而然的浩浩大道。所以,张载赞成老子“天地不仁,以万物为刍狗”的观点而认为“圣人不仁,以百姓为刍狗”则大大的曲解了圣人的人本精神:“天地则何意于仁?‘鼓(舞)万物而不与圣人同忧’圣人则仁、此其为能弘道也”。^①

德性之知是儒家特别的体之于身的认识,它有本体论的基础和实际运作的内在逻辑,它是先验的但又和经验世界的闻见之知有紧密的联系,它的体现不仅在精神生命的高明处,也在人伦日用之间的平实处,如何通过超越的证会,建立人格的主体性,并由社会实践达到礼乐教化的大同世界即是儒家体知的终极关切。

最后,我想附带一提,作为德性之知的“体知”活动是人类认知的基本形态,这种活动可以通过群体的、批判的自我意识而转化为探索科学理论的认知,然而,由体知活动所转化的以成就科学理论为目标的认知不必遵循培根所谓“知识即是力量”的途径,也不必背弃以“知识为智慧”的希腊传统。不仅如此,立足于德性之知而由体知转成的科学认知是“范围天地,

^① 《张载集》,三一五页。

曲成万物”那种涵盖性极大的人文精神的体现。我们固然可以从历史现象来考察儒家“尊德性”的利弊，但大可不必用道德和知识截然二分的机械模式，把“泛道德主义”的标签强加儒学之上。确实，虽然儒家有关“闻见之知”的提法绝对不可能开展出博大精深的科学传统，但儒家有关“德性之知”的体会却可以为中华文化吸取欧美科技精华提供发展的线索。

（1985年8月，原载《儒家伦理研讨会论文集》，

新加坡东亚哲学研究所1987年1月出版）

探究真实的存在

——略论熊十力

现代中国的儒家思想

无论是研究一般的儒家思想,或是研究其特殊的现代转型,容易产生的差错就是过度简化(oversimplification)。这类差错所采取的形式,若不是有意把先入为主的范畴,强套到所有儒家文献上,即是毫不拣择地使用“儒家”一词,来涵盖中国文化史上许多尚未厘清的事象。这两种倾向都同样会扰乱思想。前者忽视了精神价值在人类经验中的独特性格,后者则常易以粗俗的社会心理学模式,来说明人际间社会心理复杂的动机结构(motivational structures)。从发生学上看来,儒家与以农业为

基础的经济、以家长为标准的官僚制度和以家族为中心的社会，关系密切；然而将儒家观点还原为以农立国论 (agrarianism)、家族主义或官僚主义的说法，那是忽略了其伦理宗教的性格 (ethicoreligious character)。

的确，作为近一千年中国思想的主流，儒家思想深深地根连于传统中国的经济、政治和社会。然而，即使这些根抵全被摧毁，吾人亦不能就归结说，儒家思想因此而丧失其所有的人文关切 (human relevance)。有些当代中国学者在儒家思想里发现到的，并不是一成不变的古代智慧。而是人文睿识的宝藏，这些人文睿识对他们的存在是充满意义的，也关系到他们对现代世界之重要问题的认知。事实上，这种可能性并非空想。

赖文森 (Joseph Levenson) 在《儒教中国及其现代命运》巨著里，断言了如下的儒家命运：

仍然挺立着的正统儒者，已经逐渐被淡忘了。始时，他们的思想是一股势力，是活生生的社会的产物和思想支柱。结果，在产生它并需要它的社会开始瓦解之后，它成为一片阴影，只栖息在一些人的心底，无所为地只在心底像古玩般地被珍爱着。^①

^① Joseph R. Levenson *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy* (Berkeley: University of California Press, 1968), pp. ix-X. 需要提及的是，这一段原先是出现在 Levenson 的 *Liang Chi-chao and the Mind of Modern China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953).

赖文森并非唯一坚持这种思维路线的学人；其实这是一条为许多治现代中国思想史的学者所遵循的思路。儒家中国的没落隳败，现在已无可争议了；这是历史事实。惟有最足以象征终点的特殊事件尚待决定。有些学者认为一九〇五年的“废除科举”是儒家传统的致命一扑。有的则选定一九一六年洪宪帝制的崩溃，一九一九年的五四运动，或一九二二年的科玄论战。无论如何，早在民国时代之前，儒家传统已经结束了，因此以后任何挽救的意图通常都被标称为“新传统主义者”。

假如我们随顺着这套说法，那么我们将不经反省以为，所谓由科学理性所支配的现代世界与儒家的人文主义是极不相容的两大壁垒。一方的兴起，必导致另一方的没落，的确，赖文森警告我们，他所提出的二分法并非“历史上实有其事之僵硬的对峙”，而是“为了解说（而不是勉强泊凑）生命处境的方便善巧”。他还力称，他的范畴分类是用于解说“心灵、处境，和事件三者之间的纠结，混乱，以及无所区分的性质”。他十分清楚，“二分的正反对立是抽象物，只提出来使我们了解到定义中的‘僵硬对立’是‘如何’与‘因何’在历史过程中缓和下来。”^①可是，在他对现代中国儒学命运的分析里，其二分的“僵硬对立”显然连历史的缓和底可能性都受到阻碍。传统的

^① Joseph R. Levenson *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy* (Berkeley: University of California Press, 1968), pp. ix-X. 需要提及的是，这一段原先是出现在 Levenson 的 *Liang Chi-chao and the Mind of Modern China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953), 第十一页、第十六页。

人文的中国，与现代的科学的西方（不论如何狭隘的界定），两者的互不相容，被视为是绝对的，纵然科学主义在中国兴起，仍无法削弱其根本的冲突。

“中国的积弱不振”，赖文森说道：“并不在于如科学主义者所认识之科学的不足。而是科学主义所反省的，以为是显而易见的普遍真理（universal），其终极却只具历史上的意义而已；这些徒具空壳的思想（thought）实在太过散离和陈腐了，除了作为了解中国思维（thinking）的索引之外，什么都不是。”^①结果，“这些在中华帝国世界里堪称天下主义者的儒家，在广大的国际世界上却予人偏狭的印象，他们走出历史之外，又没人历史之中。”^②有人说赖文森是为儒家传统的没落倾颓而感伤。他的痛苦之源乃在其坚信：“归路”（the way back）绝不是“出路”（the way out）。因此，当儒家人文主义进入现代世界之时，不得不忍受飘离其社会政治之根柢的命运。

赖文森为儒家中国而悲叹，他看到这些现代中国知识分子的窘境：他们在情感上执著于自家的历史，在理智上却又献身于外来的价值。换言之，他们在情感上认同儒家的人文主义，是对过去一种徒劳的、乡愁的祈向而已；他们在理智上认同西方的科学价值，只是了解到其为当今的必然之势。他们对

^① Joseph R. Levenson *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy* (Berkeley: University of California Press, 1968), pp. ix-X. 需要提及的是，这一段原先是出现在 Levenson 的 *Liang Chi-chao and the Mind of Modern China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953), 第十一页、第十六页。

^② 同上。

过去的认同,缺乏知性的理据,而他们对当今的认同,则缺乏情感的强度。这些知识分子显然接受一项观念:真正具有哲学意义的原创性的睿见,不可能在他们自身上产生,而必需导源于外来的刺激。换言之,当代中国的伟大思想必需凭借西方的产婆才能催生。

在十七世纪时,“西方思想要进入到中国心灵里,调合主义(Syncretism)是必需的”,从梁启超时代(1880年代)起,“中国的心灵为了要缓和一下西方思潮那种拔山倒海的入侵,调合主义也是必需的。”赖文森接着又说:“就前者而言,中国传统正屹立不动,而西方的入侵者必须披着中国传统的外衣来寻求认可;就后者而言,中国传统已日趋瓦解,而其子孙们为了抱残守缺,只得借助西方入侵者的文化精神来诠释这些破碎的传统价值。”^①

套用“体用”的术语,一旦“体”离其“用”,则“体”为无用的认同,“用”为无本的适应。赖文森认为,实际上发生在中国知识分子身上的是,他们逐渐趋于一项改变:从对中国文化的绝对忠诚,转为对儒家传统的背叛。对中国文化的忠诚,在当时有足够的动力,从其本身的内在逻辑来接受外来的思想;对儒家传统的背叛,则变得全然沦于急功近利,以致于完全被适应的需求所奴役。

^① Joseph R. Levenson *Confucian China and Its Modern Fate, A Trilogy* (Berkeley; University of California Press, 1968), pp. ix-X. 需要提及的是,这一段原先是出现在 Levenson 的 *Liang Chi-chao and the Mind of Modern China* (Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1953), 第九页。

虽然,赖文森灼切地分析中国知识分子的窘境,他们生活在和中国文化的价值完全背道而驰的观念所支配的世界中。可是赖氏的分析并不曾有意去排除一项可能性,那就是,现代中国之原创性思想家仍能在儒家传统里发现真实的意义,不只是为了情绪上的满足,同时也是知性上的认同。一九二一年,梁漱溟(1893—)能够“护卫儒家的道德价值,并且唤起中国人的自觉达到当今世界所罕见的程度”^①,并不是一项孤立的例证,也不能单纯地视为民族主义情绪的表现。冯友兰(1895—)、马一浮(1883—1967)、张东荪(1886—1973)诸辈,和梁氏同具高度的思想素养,这单从社会心理的立场是很难理解的。

然而,问题不在于有原创性的少数思想家是否存在,而在于他们表达其思想方向上所汲取的是何种类型的文化渊源。假如他们大多在其进路上自称为儒家,那么答案显然将不只是为了想象的适应上的需要,儒家的象征符号仍有实际的作用,而且也显示儒家的观念在作为建构原创性思想的基础上仍继续不断的客观有效。基于此点,那么认为儒家传统已走出历史之外又消失了于历史之中的观念^②,很值得再商榷。

假如儒家传统和帝制国家,或帝制余孽,果有不可分割的关系,那么,作为政治意识形态的儒家思想必已全然丧失其效力,并根本改变其权力基础。这样看来,其全盛时期显然已成

^① 陈荣捷, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, Princeton University Press, 1963), p. 743.

^② Levenson, *Confucian China*, p. XVI.

明日黄花,其政治使命亦将成为邈古虚言^①。同样地,若把儒家传统设想为和农业基础的经济和家族中心的社会密不可分,那么,现代中国在社会和经济结构上的无情变迁,必也无可避免地导致儒家价值系统的瓦解。

从另一层次来观察,儒家思想既不只是一种政治的意识形态,也不只是一种社会经济的伦理,而主要是宗教性哲学(*religious philosophy*)的传统。将儒家思想看成是“生命之道”,这种学问对儒者要求躬行实践的强度和广度,并不亚于诸如犹太教、基督教、伊斯兰教、佛教或印度教等精神传统对其信徒的要求。这个观点表面上看起来无伤大雅,然而事实上,将儒家思想的性格规定为宗教或哲学,仍然是学术界论争的课题,因为儒家之道归根究底是人伦日用之道。^②因此,儒家思想和中国政治结合的程度,亦是其他的文化传统所罕见的现象。许多治中国思想史的学者因而相信,由于儒家思想和帝制中国密不可分,因而帝制的解体必然会导致儒家的没落。五四时代大多数的社会批判者,他们高倡打倒孔家店,其实他们打击的对象正是和帝制中国的官绅统制不可分割的意识形态。^③

循上之言,我们可以理解到为什么任何讨论现代中国儒

① 举例,可见沙明著《孔家店及其幽灵》(香港,一九七〇年)。

② 在这方面最好的研究,可参见 Herbert Fingarette, *Confucius, The Secular as Sacred* (New York, Harper Torchbooks, 1972), pp. 1—17.

③ 还要再提一下,斗争仍在大陆上激烈地继续着。Levenson 认为孔子已被抬进博物馆的观念,实在难以说明文革期间从思想上攻击所谓的儒家流毒。见 Levenson, *Confucian China III*, 76—82, 参考《孔家店及其幽灵》, pp. 54—55.

家的人物,总像是沾染了一些复古主义的味道。当然我们没有理由将马丁布伯(Martin Buber)、田立克(Paul Tillich)、铃木大拙,或雷德克利洵纳(S. Radhakrishana)这些人物统统称为在其各自的文化里的“新传统主义者”,可是现代的儒家,不论他(或她)的创造性与革新性如何高明,大半会被称为多少带有贬斥的“保守主义者”或“反动者”。我们须要创发新的(急需的)字汇,来说明五四时代以后才兴起的几位极具素养的思想家,以儒学自立,虽然远离政治权力中心,因此相对较少直接的影响社会,然而他们的哲思却充满了深远的内涵。同样地,我们还得从伦理宗教的层面来研究他们的思想。因而,他们适于称作“文化的保守主义者”。

如史华慈(Benjamin Schwartz)所指出,在西方,“作为自觉理论之保守主义的出现,是保守主义/自由主义/激进主义三位一体之不可分割的部分”,在中国,由这些称之为保守主义者所提出的问题,乃“属于一种超乎保守/自由/激进的三分之上的普遍的层次(an order of generality)”^①。然而,他也提到,本书(《变革的限制》)的大多论文使他感到,“与保守主义并生的民族主义成分是十分强劲,至于其他的成分则显得微弱”^②这个观点导致以下的问题:民族主义的情感是否为中国文化保守主义的特征?由于“文化信心的沦丧,造成现代中国

^① Benjamin I. Schwartz, "Some Notes on Conservatism in General and in China in Particular", p. 20.

^② 同上。

知识阶层之严重的认同危机,更加强了中国的民族主义”^①,我们很容易就发现到,民族主义的情感确实弥漫全国,不论是顽固的保守主义或极端的激进主义,任何形式的政治信念好像都具有民族主义的情感。即使最具自由精神的知识分子,为了拯救即将全盘瓦解的中国,在如此热血澎湃的刺激下,也可以说是民族主义者,同时,文化保守主义者,特别强调保存或发扬对中国过去之精神上的认同感,并在获得共同目标的途径上,亦即在激起人们民族主义情感的途径上,特别强调民族文化的自尊。然而,文化保守主义者相信,拯救中国的努力绝不只是为了追扑富国强兵。如果只是为了政治整合之故,试图滥用文化的象征符号,那么,既无法复兴过去的荣耀,也无法独立当今的自尊。像这种单一向度的进路(one-dimensional approach)所能成就的最多只不过是从情绪上依附于缺乏社会基础的价值系统,真的成为“一片阴影,只栖息在一些人的心里……在产生它并需要它的社会开始瓦解之后。”^②

不可否认地,很多文化保守主义者曾参与了把中国过去的一切都美化成国粹的运动。他们把中国文化的特性,如单音节文字、官僚制度国家,和家族中心的社会,加以普遍化的努力常显得不伦不类。但是他们探求民族生存的进路并不限于政治的领域。即使他们的民族情感深厚,他们所提出的论题,仍有放诸四海的气魄,能够普遍地关怀到现代人的存在条件,

^① Benjamin I. Schwartz, "Some Notes on Conservatism in General and in China in Particular", p. 20. 此乃指特别为 Levenson, 所强调的一点。

^② Confucian China, p. x.

并且不只是以中国人的立场来回应中国的特殊处境,即此而言,他们的普遍意识确有值得赏识之处。

对于某些文化保守主义者而言,特别是梁漱溟和熊十力(1885—1968),为民族生存所必要之富强的追求,必须植根于群体意识(sense of community),这种意识乃因接受人民的信托承诺而有。因此,在中国,知识分子的首务在加深一般人民的政治敏感,提高他们文化认知的水平。要做到这一点,知识分子自己必须决意面对西方挑战的思想精义;不只是经济和军事的冲突,而且是基本的人类价值的对峙。因此,要拯救作为社会政治实体的中国,其途径并不是卑膝地仿效显而易见的西方优点。想将中国从无力振作的悲惨状况拯救出来,知识分子必先试着克服误以为内在的文化泉源业已干枯,以及救赎恩典必恃外铄的执迷。

根据以上的分疏,我们不难理解到儒家传统真正影响熊氏的并非其历史主义(historicism),整体主义(holism),唯社会论(sociologism)或唯文化论(culturalism),而是其形上观及其哲学人类学。的确,熊氏从儒家的观点来建构其哲学,然而其所处理的问题都具有普遍性的内涵。从当时的出版刊物上可以看出他所彰显的不只是一个苦闷的中国知识分子,而是一个献身于追求真实存在的实感哲人。他的文化保守主义包含了伦理宗教的层面,既超越了狭义的民族主义,同时也表达了他对民族的关切。即此,在当时认为追寻精神理念并无关国计民生的时代,熊氏了解到,作为民族国家的中国,要图生存,就不能回避文化建设的路线。与他同时代的多数人皆因中国的衰

弱不振而忧心如焚,此时熊氏却借着对哲学基础的考察,打开了一道探寻价值的新路线,于此,现代的世界与中国的未来都必需接受新人文主义的审判。当然,他的价值取向具有儒家的性格,但是他所献身探究的问题已臻于必须视为人类存在底永存问题的水平之上。

熊氏的事业——教师与学者

研究熊十力的生平,就其作为一名教师的职业上而言,我们会看到好几个似乎互不相容的形象。一九六八年初夏,当他以八十四高龄逝世的消息传抵香港时,海外的中国学者莫不一致地公认他是本世纪最具创发性的思想家之一。^①但是,他寂然而逝,对中国大陆的学术界似乎没什么冲击。据云,在一九二〇年代末期,他曾是北大最具活力的教师之一,但是从有关资料上看来,由于健康不佳,每学期他只能讲授一门课,而且,从未升任教授^②。虽然他被认为是中国共产主义最为贯彻始终与坚定不移的批判者之一,在过去这二十年间他或许是大陆学界唯一杰出的唯心论者(idealist)而不曾遭到自我批判

① 从一九六八年七月十四日,香港新亚书院哲学系与东方人文学会所举行的熊十力先生追悼会上,可以看出这种不同寻常的重大反应。可参见当年八月出版的《人生》八期,页二——三,对当时情况所作的简要报道。

② 这些资料是由熊氏的亲近者,如唐君毅教授,告诉我的。像这类唐氏与熊氏之间的论学举例,可见《十力语要》(台北,广文书局,一九六二年影版),卷二,页十一——二十。下文略称为《语要》。

与公开认错的屈辱^①。

我们所能掌握的资料显示,当熊氏身为教师时,是过着全然退隐的生活,而且直到四十岁以后,他才开始与学术团体有所联系。然而,他在台湾与香港的弟子门人,远多于冯友兰与梁漱溟的学生。一方面由于风格殊异的独立思想,另外也由于他那不妥协的性格,熊氏在有生之年并未广为人知;然而在一群极富盛名的学者之间,如逻辑学家沈有鼎,形上学家张东荪,史学家贺昌群,佛学家任继愈和儒学大师马一浮,熊氏的思想极具份量。^②

熊十力的人格具体地表现在其哲学论述里,因此去研究他,即是去体味其深厚睿见如何开展的途径;他的睿见深植于中国传统里,并且独特地关涉到许多现代世界的重要论题。即使略加考察他的主要著作,就会震慑于其探索的洞见力及其思想的原创力。虽然他的思想具有深远的涵义,但是这些思想都指向一个具体的关切:如何在当代中国日益物化的压力中,真实地做个顶天立地的儒学思想家。

^① 有人或者以为,这也许是由于熊氏缺乏社会和政治影响的缘故。但也有理由相信,由于他在海外的声誉,曾使得中共最高当局给他优厚的待遇。

^② 沈有鼎,贺昌群和任继愈,熊氏是以晚辈与学生待之。又参见《语要》,卷三,页十二—十三,十七(答沈有鼎),卷二,页六十五—六十九(答贺昌群);卷二,页七十一—七十一(答任继愈)。张东荪是他的知己之一,可参见《语要》卷一,页四十七—五十五,卷二,页二—六。马一浮曾邀他到复性书院讲学,但是不久以后,两人之间即告失和。

根据大家熟悉的材料,把熊十力和胡适^①作一粗略的比较也许可以帮助我们进一步了解他的风格。因为这两位学人分别代表了当代中国学术界两种截然不同的思维模式。胡适试图以其从西方学得的范畴把中国的问题加以概念化,熊氏则从儒家人文主义的立场来体究西学的优劣。在今日学术界里,当胡适的煽动性思想久已过时之际,熊氏生动的睿见,正在专业哲学家的心里。开始找到同情的回响^②。

胡适来自一个相当富裕的士绅家族。他是一个世界性的学者,具有一帆风顺的教育背景,广泛的学术视域,高度的声誉,与具有影响力的地位。熊氏则来自一个穷苦潦倒的家庭,是否接受过任何正规教育,都难以断定。他的学术背景以儒释道三教为主,西学的知识则来自翻译著作。他借着兼差性质的讲学以糊口,而他的社会影响力似乎微不足道。作为民主的自由主义与实用的科学主义的斗士,胡氏位居众所瞩目的舞台中心,为时长达十数年。他是文雅的,善辩的,擅长社交的。他所莅临讲演的大厅,经常是爆满的。在尖锐的对比下,熊氏为了自己对儒家之“道”的见解,孤寂地战斗了一生。他是泥土气息极浓,傲视群伦,甚至有些古怪的儒学大师。他只有一小群坚定不移的道友和门生。有些人偶而来听他讲学,主要是出于

① 有关胡适的专题论文,可见 Jerome B. Grieder *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution 1917—1937* (Cambridge Mass, Harvard University Press, 1970)。

② 我特别是指新亚书院的唐君毅,牟宗三和徐复观教授,宾州圣堂大学的傅伟勋教授和中文大学的刘述先教授。

好奇的缘故。胡适和思想主流保持着密切的接触。他的老师，杜威，在两年的访华期间（1919年5月—1921年7月），掀起了实用主义的广大热潮。相反地，熊氏若不是由于自主的抉择，就是情势使然，而将其讲学局限于为数甚少的学术范围。他对伟大的东方精神传统的关切，就像印度诗人泰戈尔一般，泰氏在一九二四年所宣扬的普遍的人类同胞爱，并没有在中国引起年轻一代学生的热衷反应。

就学术层面而言，且不论其早年所接受的古典教育，胡适是打倒孔家店运动的大力支持者。他提倡科学方法，宣扬以确定为对象的问题，谋求步步解决的途径。在思想上他完全投身于西学。除了朱熹的“格物”观念之外，他排拒宋明，以为在理学的全部传统里，很少看到有任何时代的意义。他相信，中国接受佛学而印度化，对于中国心灵的合理性只有负面的影响。他虽然对于古代中国的逻辑，白话文学，墨子与清代学术的研究有开风气的贡献，但多半是用来显示所谓科学方法如何运用的例证。相反地，熊氏则致力于将儒家的理论予以创造性的发扬。他从哲学上来探究中国传统底本体论的基础，并对当代的价值系统作全盘的重新考察。他深深地献身于儒家的人格理想，也潜心致力于佛学的研究。事实上，正好和胡适以知性的实用的方式重新组构中国社会的进路成一鲜明的对照。熊氏和中国社会有血肉不可分割的关系，因此唯有深入其中才能体验出一条革新的道路。当胡氏以外在的，冷静的态度来看中国的主要问题，熊氏则全然地认同于这苦难中国的现实命运并以此为发心的根本。胡适在考察当时中国所面临的某些

特别的社会和思想的问题时，多少是带点超然的态度，而熊氏则因中国价值系统的精神破产，而深受其苦，困心衡虑于其中而不忍自拔。

他们相互冲突的观念，似乎曾导致两人之间的私嫌，这种情况是不足为奇的。当胡适的同调，想必是资格审查委员会之类的成员，开始质疑熊氏当初受聘在北大任教的原由始末，熊氏及其二、三弟子因这些所谓“名流学者”的“浅薄粗俗”而无法忍受北大的学风^①，在他们看来，北京大学除了虚有声名外，根本没有深厚的学术基础。

事实上，熊氏所孜孜不倦的努力之一，就是揭露名流学者的浮夸。他们可以花上许多时间来讨论红楼梦的哲学观点或作者真伪的问题，这在熊氏看来，只是为中国知识分子之精神的瓦解，凭添更多怪异的现象而已。他们甚少触及一些深刻的伦理宗教性意义的问题。他们宣称，科学方法能开启古典学问的新领域，而这在熊氏认为是不可靠的。熊氏觉得，他们所真正成就的只不过是殊少创见的乾嘉余绪而已^②，在他们的影响之下，学生们无意于和自家的文化遗产建立体验上的关联，也无意于深入探究西方思想的学术基础。在他看来，科学主义与经院主义，混同一气，既阻塞了通往科学思想与古典学问之

^① 有关这类私嫌的叙述，见牟宗三的《我与熊十力先生》，收于《生命的学问》（台北，三民书局，1970年），页一四三——一四四。须要说明的是，这些叙述是根据牟教授个人的回忆。

^② 熊氏当然承认清学的长处。他所极力批评的是当时经院主义的心态。见熊十力，《读经示要》（台北，广文书局，1960年影版）卷一，页八——十一。以后简称为《读经》。

路,也妨碍了把可以开花结果的理念用高层次的哲思加以系统陈述的努力。

一般认为,五四运动发生之后,在采用新观念上,中国知识界的创源已经获得大量的解放,熊氏对此则持有异议;他批判当时对西方学问之支离破碎的态度只是旋生旋灭的潮流风尚而已。熊氏说道,新文学,实用主义哲学,与应用科学,轮番上阵,各领风骚。当新文学正时髦的时候,学生们都想要成为作家。接着,他们又对哲学趋之若鹜。最后,他们相信,惟有应用科学才能满足他们对实学的追求。熊氏严厉地指出,即使史宾塞,穆勒,赫胥黎,达尔文,叔本华,尼采,柏格森,杜威,罗素诸人的译译著作在中国大量销行,亦与事无补;因为这些新颖的洞见与观点其实来自西方深厚的哲学传统,必须这个传统真正地进入中国人的心灵。否则,一些与西方有关的捕风捉影之谈只会导致国内思想界的暧昧,混乱,肤浅,以及其他各种不健康的现象^①。

当大多数的史家解释说,在文化吸收(cultural assimilation)的早期阶段,这种现象是不可避免的;熊氏则大声疾呼,那些负责介绍西学的名流学者,竟完全漠视其所自任之事业的庄严性与复杂性。虽然他们有意将这些五光十色的理论译介到中国来,他们并不拟对这些理论提出有系统的论述。熊氏力称,要吸取已成为西方主要的思想动力的哲学洞见,其不二法门就是继续努力地去了解其根源的概念。唯有如此,才

^① 《语要》,卷一,页四十六——四十七。

能够真正进入其传统,并且将这些洞见发展为“己物”,也就是成为中国心灵中不可分割的部分。熊氏进一步地指出,现代中国的盲从西学,如《吕氏春秋》上所载的海上逐臭之夫,不唯徒劳无益,并且连中国所固有的识见都糟蹋了^①。

熊氏论称,若要以严肃的心态试图去了解西方,需要专精深研西方思想的哲学基础。这些倡导者,既出于率尔吹嘘,逐之者更只是随声附和,“若此,则诸哲学家之精神,如何得进入中国耶?”^② 熊氏深深地感到,西方学术并不是像中国西化论者所宣称的实用科学主义而已,因为其中包涵了深刻的宗教伦理的层面,于此,唯有借着系统地探究其哲学意义,始能企及了悟。

任何将西方思想套在简单公式里的零星工作,将严重地阻碍进一步研究西学的尝试。杜威在中国的巡回演讲,或许正是熊氏所意指的那种现象。纵然杜威的实用主义席卷了中国的学术界,熊氏已表示过,其宣传者,如胡适,如果不能讲出一套实用哲学之整全性的观点,杜威理论想要扎根于中国的可能仍是遥遥无期。

熊氏论见的信念基础是,真正学习西方,需要一种特殊的思想气质,一种超越富强现实的意愿,和一种敢于正视人类存在的最深层次诸问题的勇气。熊氏即是与这条理路一致,以一种深沉的不容己的意识,献身于哲学的探究。对他来说,当时

^① 《语要》,卷一,页四十六。

^② 同上,卷二,页四十七。

每个中国知识分子所面临的真正抉择是，要生活在从体验而得的价值世界中呢，抑或只是怯懦地依循一些毫无真知灼见的外来概念而苟存呢？这种存在的抉择即是，自我肯定的创造过程，或认同涣散的性命苟全。

这股意思下的哲学探究当然不止于纯粹的分析而已。这些探究指向意义结构的建立，在这里，才能说明人类的活动不是零碎片断事件，而是一个整全的转化过程(an integrated process of transformation)。总之，熊氏明言，其哲学路线并不只是思辨方式的。熊氏的哲学旅程并不是一系列对现有洞见的冷静反省，而是对真实存在的痛苦追寻。从他的《语要》里，可以相当明切显示出如此追寻的痕迹。

熊氏的自我影像

虽然《十力语要》的全本直到一九四七年才出版，但其第一卷刊行于一九三五年，而其余诸卷也都完成于一九三九年之前。这本书包含一些短文，随笔，讲记，语录，以及与友人，相识的学生，亲戚的信札。在风格上犹如宋明语录，《十力语要》是一系列对诸多生命情境的反省。该书的大部分包括了熊氏所常指谓为宋明儒学意义下的“讲学”或哲学探究。偶而我们还会发现他的忧虑，挫折，愤怒，失望，以及他生命史上自传性

的叙述^①。

以这类的自述,我们知道,他生在湖北黄冈一户极为穷困的人家。他的父亲,一位学宗程朱的塾师,在他十岁时死于肺癆。当时,熊氏已习《三字经》与《四书》。因为父亲的过逝,家计一筹莫展,只好为邻人牧牛。自那时起,他唯一的正式老师只有教过他五经的何怪木。据云,他曾参与倒满的革命运动;也曾由于受到维新思想的影响,提倡地方学校的建立与妇女的解放。当熊氏弱冠之际,醉心于科学新知。那时候,他接近思想世界的机会,就是自邻县某孝廉借读新书。后来得一阅维新派的论文与奏章,知世变日剧,遂以范文正公“先天下之忧而忧”一语,书置座右^②。

熊氏自言,年少时喜简脱。夏居野寺,辄裸体步行山中,并喜捣毁偶像,以为消遣。随后读晚明船山、亭林诸老先生书。因深受他们的文化遗老意识(cultural loyalism)的感动,决心参加反清革命。起先,他投武昌凯字营,充当一名小兵。旋即考入陆军特别学堂。他的革命活动曾引起统帅张彪的怀疑。在拘捕令下达之前,熊氏已遁走,然而张彪犹悬赏以购。一九一一年革命后,返乡稍事逗留,熊氏即加入远征队,赴德安西北境垦荒。此举并非纯属冒险心理所趋使,而是缘于生计上的需要;然而,由于意外的死亡频仍,决定回归内地。一九一八年,他曾加入广西民军,不久又改变心意,与友人共同赴粤。根据

^① 要注意的是,虽然《十力语要》整本书在“五四”后二十多年才出版,然而书中所集的书信与议论,实际上代表他1920年以来的思想见解。

^② 《语要》,卷三,页六十三。

他的自述,一九二〇年时终于决志向学。熊氏描述年三十六岁时存在决定“为余一生之大转变,直是再生之期”^①。

他第一次接受严格思想与精神修养的凝炼工夫,是问法于南京内学院的欧阳竟无(1871—1943)。然而,在他已经深契唯识学的哲学观点后,发现自己更相应于儒家的“心性之学”^②。这个转变,他在晚年曾有追述:年近四十时,大病几死,其时,誓愿尽力于先圣哲之学。从其近年所出版的《原儒》与《乾坤衍》(以及他所有在1949年以前刊行的著作)看来,他这存在决定果然是彻底变化气质的大关头。

熊十力所作的决定的本质究竟是什么?只是传统里积久已褪色之际所突然生发的依恋之情?是他为文化认同效忠以最后挣扎的心理来迎接西方的挑战?是他无视于当时学术发展的主要冲击,而不过为了自身存在而开创一种意义领域(area of meaning)的特殊方式?或者,只是中国唯文化论(culturalism)所导致的落伍现象?

要答复上述的任何一项问题,都需要预先分析熊十力的哲学理据及其基本意向。熊氏明言,他想成为一位真正的儒者,乃基于一项内在的决定,这在他即所谓“反身克己之功”^③。因此,他想成为儒学思想家的自我形象,直接关系到他的哲学本质。

① 《语要》,卷三,页六十三。

② 事实上,从宋明儒学复兴以降,儒学经常被称为“身心之学”和“圣人之学”。“心性之学”亦广为人用。

③ 《语要》,卷三,页六十四。

其实对赖文森所称的“调合主义”(syncretism)与曼罗(Munro)所谓的“片面性的整合论”(token integrationism)^①熊氏根本大力反对。他认为,现代中国知识分子所遭遇到的大危机正是他们甘愿自动放弃深思的权利委曲求全地去适应外来的压力,没有勇气断然地面对当下的存在的内在问题作深切而全面的反省。他在现代中国所看到的是价值系统的崩溃,意义结构的解体,更严重的是,自我的丧失——这自我不是指心理学的自我,而是就孟学的术语来说的“大体”——人类存在的真正基础^②。我们可以进一层地说,自我意识一旦丧失,人类只不过是生物的,生理的与心理的作用过程的随缘和合而已。即此而论,要成为一个真正的儒者,意即是要成为一位真实的人(authentic person)必须立足于“真我”的体悟。

以上的解说使用了一些观念尚未精确界定的术语,需要一番说明。熊氏“自我”的观念,很容易联想到孟学,特别是宋明儒学传统中的阳明之教。的确,如此了解的自我,不只是不可再约减的真实,同时也是成就圣贤人格的存有基础。必需指出的是,这种意义的圣贤人格是指涉真正的自我(true selfhood),也就是每个人所固有的“仁体”(humanity)的全幅彰显与充尽实现。在表面上这好像有主观论的倾向,可是熊氏,

^① 关于这一点,我持论与 Donald J. Munro 相左,可见其“Humanism in Modern China: Fung Yu-lan and Hsiung Shih-ji,” in *Nothing Concealed: Essays in Honor of Liu Yu-yun*, ed. Fred Wakeman, Jr. (Taipei: Chinese Materials and Research Aids Service Center, 1970), pp. 179-192.

^② 《语要》,卷三,页六十四。

以及其精神上的先贤,很清楚地画分了“自我做主”(self-mastery)与“自我中心”(self-centeredness),“真我”(true self)与“私我”(selfishness)的区别。暂时撇开熊氏思想中的专门论题,诸如自我中心的困境与互为主体性的问题,在这里我们要特别指出,熊氏所强调的“自我实现”是人类可以真正互相沟通的先决条件,既不是一种直观主义(intuitionism),而且,在根本上和各种为一般哲学从业员所熟知的主观主义(subjectivism)也根本冲突,即使不是互相矛盾,也绝不可等而同之^①。

虽然熊十力一再地宣称,他的哲学旨趣和王阳明相同,然而就他对时代挑战的具体反应而言,其表达的途径和阳明学有很大的距离。阳明为了坚持体验层面的圆融,拒绝著书立说将其思想纳入一套系统的既成形式之中,熊氏则穷尽岁月,致力于将其哲学见解以思辨的方式建构起来。熊氏在学术上热心于以有系统的论理形式来传递儒家的讯息,这种哲学式的玄思正可显现其献身于自我实现的圣贤大业。

一般而言,缘于道德的信念,一个儒者必须为国家服务,并且必须以入仕的精神来承担社会的责任。这种以天下为己任的气魄,通常是表现于政治上的参与。然而,历史上许多人物的生平指出了另一条途径的可能性,这条路也是实践儒家之道的正途。此即是在乱世中求自我的慎独和修身。熊氏身为哲学家,致力于理论系统之探究的事业,自是合于儒家之

^① 有关于此的讨论,参见杜维明,“Subjectivity and Ontological Reality—An Interpretation of Wang Yang-ming's Mode of Thinking,”in *Philosophy East and West*, 23. 1-2, 187-205. (Jan.-April, 1973)

义。即就更深一层的意思来看,儒家之修身从未被视为一种孤离的行为,或是自求退隐,因为在意义结构上的转型,需要改造既存的局面,然而,在儒家的观念中,政治参与经常是植根于一项常被定义为独立变数的意义结构之中。我们必须强调,此处所说的政治乃是为达到道德教育的功能,而不是官僚统治的权力结构。因此,儒家从政的目的,就是熊氏所爱提及《中庸》里的一句话:“能尽其性,则能尽人之性”^①。

儒者相信,由于自我实现(成己)含有伦理宗教上的意义,必然会影响到宇宙的生化过程(参天地,赞化育),这不是单线的为达到某种社会效验的手段。只有在这个层次我们才能理解孟子界定“君子”为宇宙过程与社会秩序的守护者^②,所谓上下与天地同流的意义。

把熊氏的努力解释为以儒家“君子”之道而自立的哲学探索,这种看法并不牵强。当然,梁漱溟致力于将儒家价值落实于乡村改革,冯友兰致力于将儒家价值形成一套新的政治意识形态,这两者熊氏都能欣赏,然而,他相信他自己所作的哲学努力:重新复现儒家的生机,以为建造新本体论的睿见而扎根,是更为基本的文化课题。纯粹以一个具有实感的思想家来探究其本体论的睿见,完全撇开直接涉入政治与社会的行为,在熊氏看来是可以站得住的智识立场。当时为科学主义所眩惑的多数中国知识分子相比,熊氏的苦心孤诣可能显得和时

^① 《中庸》,二十二章。

^② 这特别指孟子“劳心者”与“劳力者”之分。这观念的原意是提倡一种分工制度。见《孟子·滕文公上》。

代紧密连接的大论题脱了节,但是他相信,从事本体论探究的哲学事业,对他自己来说是真正有意义的工作,对他的时代来说也是不容或缺的重大课题。

熊氏的著作里给我们带来了一个启示:任何现世的存在都和意义底结构紧密地关联在一起,而意义结构则常是超越时空的象征系统。他的这项认识乃根据一项信念,即认为一个人并不是一个可以孤离于历史根源的自我圆满的实体,而是一个源自过去并继续和当今世界发生联系的关系中心(center of relationships)。知识分子,作为自觉地反应其时代精神的发言人,不能忽略这些制约其思考方式的过程,模塑其行为态式的过程,与造成其精神方向的过程。为了自我实现的缘故,他们必须深入了解这些力量的本质——也就是使他们成为知识分子的各种外缘冲力的形态和来源。循此思路,即使全然相信传统已濒于消失,为了创造性的适应,仍有必要去了解传统的内在动源。熊氏处理这问题的概念并不只是辩解的;他以为,肯认儒家思想的义理,特别是其本体论上的睿见,是有助于现代中国知识分子自尊的重建。同时,抉择辨析中西价值取向的根本差异,对于吸收新价值与保存旧价值而言,是绝对必要的。^①这样看来,知识分子的最大错误是他们不愿亦无能深入探究他们所拥护或反对之思想的底层结构。肤浅地诋毁传统中国,一厢情愿地取法现代西方,只能导致知识分子的游谈无

^① 熊氏认为,“今日文化上最大问题,即在中西之辨。”终极的目的就是达到文化价值的融会交养。熊氏显然主张,若不能评辨其异,那么想在较高的层次获得新的综合,乃邈不可得。见《语要》,卷三,页七十三。

根和优柔寡断而已。

熊氏远离当时学术的主流,心甘情愿地生活在少数朋友门人相互交往的环境里。也许是向这充满敌意的学术界挑战,他才选取了一种气魄承当笔锋犀利的文章风格来宣泄心怀。虽然,如徐复观所指出,他文词之典雅渊懿,已摄六代之精英,然其著作之特色是表述的浑雄有力——一种迫切的,时而是义愤填膺的语气^①。对于熟习儒家经典之文章风格的人来说,不论是否为其弟子门人,都可以感受到熊氏文章的气势,如排山倒海,一泻千里^②。

思想家的熊氏

诚然,大多数五四时代的知识分子并不认为,中国西化的能力实际上得依靠放弃全部文化包袱的意愿。即使是最热烈支持西学的人也了解到,有必要把中国的过去和当前的急务关联在一起。然而因为他们都感觉到中国已濒临生死存亡的关头,他们相信,富强应该列为第一优先,而意义的问题,诸如精神价值的追寻等,则不急从缓。几乎没有人认知到,伦理宗教性的思想也是国家建设的根本大计。

^① 见徐复观序熊十力的《佛家名相通释》(台北,广文书局,1962年),序,页四。

^② 后来台湾大学殷海光教授告诉我,虽然他在哲学立场上根本与熊氏相左,然熊氏的人格与文章风格是十分令他倾倒敬佩的。殷氏,为金岳霖的学生,以英国经验主义名家,特别显示逻辑与表达清晰上的学养。

作为“后五四时代”的一员，熊氏也具有中国知识分子所共持的“救国”的愿望。他深切的知道思想救国这项工作的庄严性与尝试着去消纳西方动力(dynamism)的迫切性。然而，他坚称，如此的意图必须立基于高度的自我认知(self-knowledge)上。他说西方洞识的采用，必须与中国价值之重建裁相辅成。^① 熊氏相信，深入研究中国人的心灵，不只具有内在的价值而已；而且就成功地吸取新观念而言，也是扮演着必要的功能。五四时情绪地执迷于西方思想的皮毛表象，比起毫不拣择地接受西方的那种心态，更教熊氏引以为忧。然而，除了尖锐地批评那些借着西方思想来摇旗呐喊，哗众取宠的浮薄之徒外，熊氏显然不曾对西方的思想家表示任何反感。虽然在他的《语要》里，对康德、柏格森与罗素只有少许的评述，然而，他对希腊文化，马克思主义、科学与本体论都有中肯的评语^②。他有关西方学问的知识自然是有限的，然而他的神解妙悟，使他能欣赏西方文化里的形而上层面，这正是为当时西化论者所忽略的重大课题。

就“体用”而言，熊氏所了解的是，一定要重建中国之“体”，以为了解西方之“体”的真实途径。同理，他主张，西方之“体”的了解欣赏将反过来加深中国自我认知的层面。惟有如此，才可能有创造性的相辅相成。张之洞“中学为体，西学为用”之为错误，不只在其二分法本身的不当，而是在其痴心妄

① 见《读经》，卷二，页三十一——三十二。

② 例证可见《语要》，卷二，页一〇二，卷三，页七十二。

想的思维方式,根本无法了解到两者之间关系的错综复杂。西化论者的弱点即是他们对西方的学问只持单向度的进路(one-dimensional approach)。他们全力以赴地向西方学习,结果并没有彻底改造了中国人的心灵,原因是他们自西方之“体”中抽离出“用”来。当这些理论自其本体论上的结构(ontological structure)里游离出来,即变成支离破碎的意见,只能用来招摇宣传而已。全盘西化并非是西化的捷径,而是一条死巷。熊氏相信,零零星星地将西方思想加以浪漫化,并不能精辟地把握到西方思想的基层结构。假如没有触及中西两方之“体”的问题,那么任何想利用外来思想的企图,终将白费。

或问,熊氏所思之“体”的问题,到底是何种论题。杰出的汉学家 Peter Boodberg 将中文的“体”字译为“form”或“body”,“体”当然涵有“基本结构”(the basic structure)的意义,^①然而,如陈荣捷所提出,早自王弼注《老子》时——王注“道”之“体”为“无”——该词已涵有“本体”(substance)或“本质”(essence)的形上学意义^②。体,作为佛学与理学之最为显著的概念之一,即指涉“实在”(reality)之最深义。“ontology”曾被译为“本体论”,这是可理解的。(译注:依目前哲学界所通用且亦切当的译法,是将 ontology 译为“存有论”或“存有学”,本译文则多

① Peter Boodberg, "The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts," *Philosophy East and West*, 2: 327-330 (1953).

② 见陈荣捷, *A Source Book in Chinese Philosophy*, P. 791. 有关于此的本体疏解,见牟宗三,《才性与玄理》(香港,人生出版社,1963年),页一二八——一三九。

从熊氏的用法,译为“本体论”,然时亦兼采“存有论”之通译。)于此,有关“体”的问题是本体论上的论题。

熊氏认为,哲学的首务乃是从事本体论上的探究,而如他所宣称,本体论并非是一种玄思,或只寻求外在的真理;他主张,本体的追寻乃在彰显人类文化与宇宙之生生不息(creative transformation)的终极根源。支持他这项主张的假设是:人们理当更了解到本体论——常被认为是一小撮专业哲学家所搞的理智游戏——是密切关联于人们的福祉。本体论思考及生生不息的终极根源,不止讨论宇宙生化的过程,也究心于人性问题。

在熊氏的哲学里,本体论并非随着既存之政治社会体系而旋转的变数。甚者,就本体论为研究构造实在(reality)之学而言,实际上可以形塑社会变迁的大方向。当然,我们可以称熊氏为唯心主义者(idealist),然将其进路归类为唯心主义的,是和把王夫之称为唯物论者一样的缺乏知识意义。熊氏认为,意识(consciousness)能决定“存在的模式”;他进而论称,人类的意志不仅能感知而且能塑造这个世界的实在。就此义而言,本体论不惟反映而且也创造了思潮,而思潮正可导引社会变革的大方向。因此,本体论以间接而实质的方式,影响到我们每一个人的日常生活。

本文的篇幅不容综述熊氏本体论的洞见。只能说明的是,熊氏认为本体论可以在根本处重整现存实体(existing reality),他并以全幅的生命来从事这项工作。他的事业,不是单纯的以行动取向为归的事业(action-oriented enterprise),固

然其主要的关切不只是社会思想或政治的意识形态。但是,他相信其所倡言之本体论的使命,对于中国之存亡是重要的,并且,作为健动活泼的传统,中国文化底赓续乃有赖于此。这项信仰固然表现出熊氏自尊自重的使命感,同时也反映出并且真正痛切地了解到,在全民致力于救国的行列中,他自己所应奉献投身的事业乃当务之急。因此,他那本体论的探求含有强烈的民族情感,然而他思考问题的方式与付诸实行的态度,不容许我们把它归约为简单的社会心理学上的民族主义。

熊氏对“后五四时代”之思想危机的自觉反应,无疑地,可从其对当时的历史处境的看法来加以说明。固然,当时每个有思想的中国人所感受到的那种心理压力,熊氏亦无法避免。事实上,如果能注意到并加以分析那种心理压力的影响,则更能了解其著作。他那独特的文体风格与出版的方式,强有力地反应出他那一代的“声音与愤怒”。如果把熊氏本体论归约成一种寻求根源之社会心理的需求(sociopsychological need),这根本是错误的,如果把他的形上追求解释“乃为逃避对历史的感情与对价值底认知之间的冲突”,这也是错误的。毫无疑问地,熊氏并非如赖文森所想的“传统主义者”——“从所有肯定为不朽的传统里汲取时代的价值。”^①因此,把他当做陈腐的调合论者(syncretist)或片面的整合论者(token integratianist),都是不适当的。

再者,基于其本体论上的观点,熊氏不仅毫不保留地斥绝

^① Levenson, *Confucian China*, I, 132—133.

“破坏偶像主义”(iconoclasm);对于所谓撷取中西之长的口号,他也认为那不过是毫无理论基础的如意算盘而已。他主张,真正的抉择乃在于体验的知识与批判的考察。熊氏的意思是,只有从探究中国文化的本体层面着手才能对西方哲学的基础获得批判的考察。他相信,惟有如此,中国的知识分子才能够真正地吸取西方的智慧。熊氏所倡言的不仅是研究西方学术的进路而已。他的目的在于表述一项本体论上的识见,并以此识见作为中西两方在彼此敬重的心态互相欣赏文化价值的基础。也许有人会问:是否熊氏“在表面上致力于价值,致力于普遍的真理,骨子里却关切其特殊的、历史的根源?”^①难道熊氏仍然陷于赖文森所言的范畴:“一位中国人在歌颂中西混合价值之美的时候,其唯一的动机——全然无关于价值世界——是期望能视中国与西方为地位平等的伙伴”?^②

就认知的意义来说,上述指出,中国的“后五四”知识分子将其自身关联到基本有的文化遗产的方式是借着导源于西方的原则来衡量本有的文化遗产。如果我们承认这观点,那么,熊氏的本体论自然需要归诸心理适应的层次。循此理路,“美丽新文化”(brave new culture)的来临迫使熊氏面对根本上是非儒家的世界。作为一位植根于中国传统的哲学家,他对西化有一种无可奈何的离心感。他在情绪上执著于中国的过去,这样一厢情愿的特殊意识(particularism)在熊氏及其门人的心上

① Levenson, *Confucian China*, I, 110.

② 同上。

逡巡不去,而且,他想要建构新本体论的一般意图,只不过是
一种哲学上的策略,希望借此使他的民族感情获得学术上的
尊敬。

这种解析的方式实际上乃基于还原论者的信条,即,西化
是势在必行的,单一次元的,直线的进展。然这项用来陈释的
理路一旦动摇了,那么,认为由于熊氏本体论上的洞见是民族
儒家的性格,其必然执著于“历史”,而非投注于“价值”,这种
看法便丧失了妥当有效的基础。只因为熊氏自觉地试图从一
特殊观点来建构哲学,就认为他的思维模式是一厢情愿式的,
这也显得不很妥当。同样地,说他那普遍性的意图只不过是民
族主义的表现,也排除了一项可能性:在思想混乱分歧的世界,
一个原创性的心灵仍能跳出文化束缚直接感知到终极的
本体真理的自身。

本心与究竟真实

虽然很少有人去研究过熊氏思维模式的缘起,然一般都
承认,“印度佛教里的唯识(vijñaptimātra)传统中的形上唯心
论(metaphysical idealism)”在熊氏的哲学训练里扮演着十分重
要的角色。他公开承认受学于欧阳竟无的系统研究。这个以

唯识论为主的学派，亦称为法相(Dharmas)宗。^①

法相宗的显著特色就是对心(意识)之了解的精微。在整个传统里，“心”的强调产生了对此问题之卷帙浩繁的精密分析。譬如，将“心”分为八识。前五识是感官知觉：色、声、香、味、触。第六识是意识(manovijnana)——意识心或一般的感知作用。第七识是末那识(manasa)——自觉心或思考，意志与推理之认知基础。第八识是阿赖耶识(ālayavijñā)。这八识的每一识都设想为可分的实体，需要相应其本质的分析。前六识易于从普通心理学来理解，后二识则需要更为复杂的分析模式。^②特别值得注意的是“阿赖耶”这一观念。固然，唯识学并非对潜意识作机械性的诠释，但是唯识学在论“阿赖耶”上，含有许多的洞见，这些洞见令人想起心理分析的理论。下列的引文即是一例：

种子生现行，
 现行薰种子。
 三法(种子、现行、薰习)辗转，
 因果同时。^③

① 有关唯识学派的扼要说明，可参见 Kenneth K. S. Chen, *Buddhism in China* (Princeton; Princeton University Press, 1964), pp. 320—325 亦可参考陈荣捷 *Religious Trends in Modern China* (New York; Columbia University Press, 1953), pp. 105—106 *Religious Trends*, pp. 126—135。略述及熊氏与唯识法相传统之间的渊源关系。

② 见 Kenneth Chen, pp. 321—322。

③ 见陈荣捷, *Religious Trends*, P. 107. Kenneth Chen, p. 322.

印象——人类主体能思能为的种子——必然地于外在世界产生现行(现象)。因此,人的心态不是一件孤离的私事,而是一种主动的动因,自然会不断地影响这个世界。现行即是吾人所感知为宇宙的整全的部分。同时,现行透过熏染过程,反过来影响种子的性质。总之,两者之间并非是单纯的关系。甚至于根据缘起原理,它们是同时起现。为如此理论所需之分析的方法有两层:一是方便善巧地将实体(entities)分化为可以各自独立,二是为了全面的了解,统合观察各个不同层面的发互关系。

为了试图“透过暂住的假象,获得超越了所有条件性与相对性的绝对知识”,这学派专注于阿赖耶的净化。这工作需要提升意识的层面。这部分说明了为什么该学派被视为中国佛学里最具知性取向的传统。如陈观胜所指出,龙树的中观学派(the Madhyamika School of Nagarjuna)认为有两个层次的真理,唯识学却倡言三个层次的知识,此即涉及达到真理的三条进路。基于“单一想像”的遍计所执观(parikalpita view),乃以歪曲与零碎态度来获取真理。基于因缘原理的依他起观(paratantra view),只认识到真理之暂住无常方面。基于毕竟真实的观照的圆成实现(parinishpanna view),则含有对真理的圆融了悟。于此,这学派的主要目的是透过分析的探究来指点证悟之道。

熊氏在内学院所学的不仅是佛家的基本哲学与唯识学教义。欧阳院长是当代中国最为出色的佛学大师之一,熊氏亲侍从游,获得十分特殊的教导——将体证的知识 and 严格的客观

意反己自求。我以为,真理是不远于吾人的。决定不是从他人的语言文字下,转来转去,可以得到真理的。所以,我只信赖我自己的热诚与虚心。时时提防自己的私意和曲见等等来欺蔽了自己。而只求如陈白沙^①所谓措心于无。即是扫除一切执著与迷谬的知见,令此心廓然,无有些子沾滞。如此,乃可随处体认真理。久之我所证会者,忽然觉得与孔门传授之大易^②的意思,若甚相默契。因此,才把旧日所依据无着和世亲一派的主张而造作的唯识论,全毁其稿。又誓改造新唯识论,以救其失。我之有得于孔学,也不是由读书而得的。却是自家体认所至,始觉得和他的书上所说,堪为印证。这个甘苦,也无法向一般人说了。^③

基于这般的自传性解说,陈荣捷认为,熊氏的唯识新解是从《易经》的观点来批评佛学的。陈氏用来诠释的见解十分符合熊氏的自评:“评判佛家空有两宗、而折衷于《易》。”^④从历史的背景上来看,我们自可不尽同意熊氏的断言:“《易》者、儒道两家所统宗也。”^⑤然而显然易见的是,作为中国思维模式

① 陈白沙(1428—1500),明代的心学大师,一般认为是王阳明“健动唯心论”的先驱。

② 于此“大易”是指“易经”里的“大化”观念。

③ 熊十力,《新唯识论》(台北,广文书局,1962年影版),卷上,页八十二—八十三,又见陈荣捷,Religious Trends, pp. 126—127.

④ 熊十力,《新论》,序,页一。

⑤ 熊十力,《新论》,序,页一。

之最古老与最具特性的表达之一,《易经》提供了一个“令人叹为观止的宇宙论和一种哲学,认为在宇宙过程里人类拥有创造活动与自由的潜能。”^①以杨格(C. G. Jung)的术语来说,《易经》是从中国人的视野来探究“内在人格”(inner person)和“人格完整”(Personal Wholeness)的。就作为这种探究的方式而言,《易经》实具有特殊的意义。^②

在《易经》的灼识中,最能直接激发熊氏的是“大化”的自体论观念。正和唯识论所说相反,现象是暂住,无常,而且是虚幻的,《易经》肯定了大化的真实。熊氏固然坚称,视为全然独立于意识之外的外在世界是不存在的。然而即使相信大化是本心的必然示现,他还是完全拒绝唯识论所称,境由识生。他相信,究竟真实,或是本心,并不是一个静寂的自体,而是生生不息之流。与大化不可分割的现象世界需看或是“真实”之整全的部分。

如陈荣捷所曾指出,就熊氏的新观念而言,究竟义的“真实”被了解为“相续流”。这般了解的究竟真实不只是一个存有状态,也是一种变化的过程:“自体是显现为无量无边的功用,即所谓一切行的。所以说是变易的。然而自体虽显现为万殊

① Frederick W. Mote, *Intellectual Foundations of China* (New York, Alfred A. Knopf, 1971), p. 15. For a general interpretation of the Book of Changes, see, Richard Wilhelm, trans., *The I Ching, rendered into English by Cay F. Baynes* (Princeton, Princeton University Press, 1967), pp. xlvii-lxii.

② See Jung's Foreword to *The I Ching*, in Wilhelm, pp. xxi-xxxix, Also See C. C. Jung, *Psychology and Religion; West and East* (Collected Works, Vol. XI), trans, R. F. C. Hull (New York; Pantheon Books, Bollingen Series, 1958), pp. 82 and 96.

的功用或一切行,毕竟不曾改移他的自性。他的自性,恒是清淨的,刚健的,无滞碍的。所以说是不变易的。”^①事实上,《易经》里的“易”的观念涵有两义,一是不易;基本原理的贞常结构,二是易变;刚健不已的转化过程。就熊氏的解悟而言,终极真实也就是苟日新、日日新、又日新的大化流行。和佛家认为现象界的变化之流是暂住的、无自性的和虚幻的迥然异趣根本不同。熊氏坚称,现象是终极真实的具体显现。因此,现象世界的繁复相并非是心灵的虚构,而是本来就具有意义的。现象以可触及的形式显示了终极真实的创造性。以熊氏所爱用的类比来说,本体与现象的关系就如大海与众沚的关系。从众沚感知大海,而众沚是其必然的现象。众沚与大海是不可分的,而大海是众沚所必需的存在基础。熊氏倡言本体与作用,就是这个意思。

无疑地,熊氏本体论的见解类似于宋明儒学家的立说,特别是张载(1020—1077)。^②事实上,熊氏宇宙论的二元,翕与辟,令人想起张载论“气”之聚散,“此虚实动静之机,阴阳刚柔之始”。^③熊氏自己承认其思想与张载相契,虽然他是透过船

① 见《新论》,卷上,页五十五。

② 有关张载哲学的略说,可参见唐君毅,“Chang Tsai's Theory of Mind and Its Metaphysical Basis,”*Philosophy East and West*, 7. 2: 113—136 (July 1956), 又见陈荣捷, *A Source Book in Chinese Philosophy*, pp. 495—517.

③ 陈荣捷, *Source Book*. (译按,此乃引自《正蒙·参两篇》。)

山哲学才真切体认到张氏的宇宙论^①。依熊氏,翕是“凝聚的势用,是最成为形质的趋势的”^②。这收摄凝聚的趋势是两层世界与存在的繁复相的形上基础。然而,“翕”须是顺于“辟”的朗照与主宰。辟——作为“心”之特性——主宰“这似乎矛盾对立的宇宙之流”以成为“有秩序的,恒常的大化流行,而非成为互动势力的静态平衡”。这导出一个观点,认为本体是“作用或过程,并非全然是被动的,而是生生不息的天、地、人的和谐的综合”^③。

在这种讲法中不难找出王阳明心学的因素。熊氏一再地明说,阳明善承儒学,也是熊氏自己哲学的先导^④。有趣的是,阳明学为当时人所讥评为禅,而熊氏提倡阳明心学以示其思想方向,也为其所恶者视为根本上具有佛家的直观传统。熊氏拒绝唯识的因果理论或可解释为佛学领域内部的一项争执^⑤。然而,由于强调体用的统一与不可分割性,熊氏显然不同于佛家所主张的万法皆空。再者,在熊氏哲学里,人类的活动与伦常是真理所极致表现的整全的部分,这种思想即难为任何佛教理论所接受。

① 本文并不拟论王夫之对熊氏的影响。但是在对熊氏思想之理论构造做进一步的全盘分析时,不可避免的,船山对“实在”(reality)的哲学反省,必须视为熊氏思想的背景。有关船山论“体用”的研究,可参考《王夫之论本体和现象》,收于《中国哲学史论文集》(北京,1965年),页六十六——九十九。

② 见《新论》,卷上,页五十七——六十六。

③ Day Philosophers of China, p. 328.

④ 见《语要》,卷二,页八十五。

⑤ 从佛教观点严肃批评熊氏的新进路,见印顺,《评熊十力的新唯识论》,收于《妙云集》下编的《无诤之辩》(台北,1972年再版)。

同于阳明健动唯心论(dynamic, idealism)的精神,熊氏认为心不只是认知义,同时也具主宰义。“知行合一”的熊氏思维模式里重要的环节。此即,在他看来,排除存在意涵的纯粹性是虚幻的,或至多仅是戏论而已。熊氏主张,不必把“心”分裂为二。心体在创造过程中展显自己,并在这过程里完全超越了内部与外部的分别。因此,心乃能行,能生,与能知。事实上,人之创造性潜能即依存于心之“识”——感识及意识。严格来说,“mind”用来作为“心”字的翻译是不够的,其实心指:“mind-heart”两义。中国人所讲的“心”字比一般“心灵哲学”所涉及的有更丰富的涵义。事实上,熊氏认为,作为人性之精英的本心,说明了大化流行并形定了大化流行的方向,如同本体展显其自身一般。作为说明者,“心”赋予宇宙以终极的人文意义;作为定向者,“心”形成其“真实”。因此,“意向”(to intend)不只是“意愿”(to will),而是具有模塑与创造意义的“意愿”。本心之定向的能力即“生命”,虽万变而贞定于一源。^①

熊氏对“心”之高度思辨的了解乃基于一项信念:透过内在的自我转化,人类的处境可获改善。就“心”之经验的内涵来看,不惟可认知,也可定向,可主宰。这形上洞见意含着一基调:思想借着提升人们的意识层面,必然造成社会变迁的方向,并影响国家的命运。这种精英之义(elitism)乃基于自我认

^① 需要注意的是,熊氏谓“本心”是“绝对的全体”。本心一名曰“心”,谓其遍为万物实体,而不即是物。二曰“意”。意者有定向义。定向云何,谓恒顺其生生不息之本性以发展,而不肯物化者是也。三曰“诚”,言乎体之发用也。“本心”之真义即在心、意、识三者的统一之中。见《新论》,卷下之一,页一〇〇——一〇一。

知,自我定向,与自我作主。因而,这是指向道德社群的开放系统,而非层层控制的封闭制度。从这里看来,孟子“劳心者”的观念实际上是指涉道德领导者——负责巩固社会的意义结构^①。他们的责任在于宇宙过程与礼法秩序之是否和谐。当然,他们主要关心的并不是保持现状。在熊氏哲学里,停滞即是堕落。假如本体被视为大化流行的健动过程,那么,变革与创造的勇气是生存的先决条件。因此,和谐状态并不能只从冲突力量之平衡而获得。惟有进行创造性整合的持续过程,正视其内在的矛盾,才能实现和谐状态。凡是拒绝承认单一次元的进步(one-dimensional progress)的单纯模式的知识分子,只得致力于实际上的变革程序。总之,人类社会是“现实”与其成员执持之“理想”之间的辩证的交互作用。从本体论的进路来探讨心灵,不同于旧时专案的形上学家所为,而应当成为人文世界中一项不能剥夺的权利和天地之间无所逃遁的责任。假如知识分子不能成其为“意识结构”的守护者,那么以孟子的话来说,这些就不配“食于劳力者”^②。

还有一点值得注意的是,熊氏强调心的内在性乃预设一种“群体感”(sense of community)为自我实现的基础。的确,个体作为社会福利之整全的部分,其价值是被承认的。然而,因为个人并不是孤立的单元,而是作为群体关系的无数中心点之一,人类的尊严乃揭示于“克己”工夫与争取民权等义务与

① 《孟子·滕文公上》。

② 同上。

权利的相辅相成。

“仁”在熊氏本体论中的意义

与阳明学一致,熊氏说道:“仁者本心也,即吾人与天地万物所同具之本体也。……盖自孔孟以达宋明诸师,无不指本心之仁,以为万化之原、万有之基,即此仁体。”^①可以想见,“仁”在熊氏本体论里占有枢纽的地位。这导使 C. B. Day 下结论说,“在整体的哲学思维中,熊十力以‘仁’为中心,并全然相信,人人具有仁之端,因而证明他自己在精神上是个儒者。”^②

熊氏强调“仁”为生命动力,这一点使 Briere 神父认为熊氏所完成的不过是折衷主义(eclecticism)而已:“融合了唯识宗的古典理论与阳明心学的基本原理,并且自柏格森的观念论汲取灵感。”^③此处提到柏格森,需要作番解释。事实上,在我们已检视过有关熊氏思想的西方学术资料中几乎每一位作者都提到熊氏多少受到柏格森哲学的影响。汉弥尔敦(Clarence H. Hamilton)在《大英百科全书》里略述及:“从西方思想中,熊氏获知分析方法与柏格森的创化观念。”^④究意在何义下谓熊氏为柏格森主义者?

事实上,问题可在谢幼伟和熊十力的论学书中找到答案。

① 《新论》,卷下之一,页七十九—八〇。

② Day, *Philosophers of China*, pp. 329—330.

③ O. Briere, *Fifty years of Chinese Philosophy*, p. 42.

④ 汉弥尔敦(Hamilton)教授这段解说是熊氏哲学方向的適切纲领。

谢氏表示熊氏认识本体的方法似乎与柏格森直觉说十分相类。然而,熊氏拒绝这种比较,理由是他认为其本体论的识见根本上不同于柏格森的哲学性假说,熊氏相信柏氏哲学是基于生物学的模式。熊氏对柏格森的了解是根据第二手的材料。似乎在他接到谢函之时,只读到由张东荪——著名的西方哲学教授——所译的《创化论》(Creative Evolution)。熊氏断然否认其本体的认识同于柏格森的“直觉”。他进一步说道,柏格森的“本能”观念只是作用于“习心”的层次,而非“本心”的层次。^①

我们必须指出,熊氏不愿承认他曾受到柏格森哲学的影响。这绝不显示任何试图从西方哲学来分析其本体论的他也一概排拒。对他来说,在类似的哲学层面作相应的比较研究是有深切意义的。上面提到他给谢幼伟的复函里,他有如下的诠释:柏烈得来(F. H. Bradley)之《现象与实在》(Appearance and Reality)所具的洞见似和熊氏所持的“体用不二”之旨有同功之妙。虽然,他警告地说,在根本路数上,其“体认”底本体论方法——他认为这是中国哲学的独特精神——确有别于柏烈得来之观想思解。同样地,虽然他声称如此的类比可能会导致误会,但是对张东荪把他的《新唯识论》和怀德海的《过程与实在》(Process and Reality)里的哲学内容相提并论并在比较后表

^① 《新论》卷下之二,页六十六。见刘述先,“Philosophy East and West”, 19. 4 : 407, n. 18 (Oct 1969)。

明两者果有契合之处；熊氏亦欣然首肯。^①

在强调根本的儒家“仁”德的重要性时，熊氏的主要关怀乃在建构一套自己的本体论，而不是用西方新思想来捧儒家观念的场。不像康有为想将“仁”一观念世界化以适应当时的要求，熊氏并不十分顾虑，在这些习于西方思想之最新潮流的人看来，其哲学是否够新颖，或是否达到国际水准^②。他独特的思考完全集中在表面上看起来似乎不可能的使命上；借着锲而不舍的体验过程来寻找“真理”与“价值”以通向宇宙创生之源。虽然他并不认为他的工作是孤寂思想家的独立奋斗，他坚信，他的哲学探讨必须始于钻研其自己文化底特质与他自身存在底特性。用孟子的观点来说，这是掘井及泉的方式，也就是寻求智慧之泉体始于深入个人的真实自我。当然，这意向所肯定的既不是民族性的强大，也不是文化遗产的力量，而是“真实存在”的普遍意义。这种意义下的“仁”是本体论的人性理念，可以超越特殊社会与政治的色彩。从这里来说，熊氏哲学是有意去表示；此项工作不只是经验地可能，同时也是道德的不容已。

假如我们也像赖文森(Levenson)一般将思想史视为“人之思考的历史，而非思想的历史”(the history not of thought but of men thinking)，熊氏的本体认识当不是指向如“逻辑建构”

^① 《新论》卷下之二，页六十五——六十六。同处亦论及杜威和罗素。同样的，他批评社会达尔文主义是出于本体论的立场。可参见《新论》卷下之二，页十。

^② 此处须注意到，熊氏虽十分尊崇谭嗣同，然他却一再批评康有为毫无批评地取用西方观念，使得儒学和现代化有关的途径。

一般之永恒自定的思想系统。再者,像“思考”(thinking),一项心理学上的行为或一项哲学上的探究,其“意涵着变化的脉络,而非指孤楞楞的事件,此乃当人们在全然不同的环境中思考各种思想时,他们更意指着不同的事物。”^①有人或许认为,使熊氏成为儒家思想家的社会脉络说明“一套散离的儒家态度,纵使这些态度还没有完全僵化,它们并不能总合成‘完形’(gestalt)的形象。”^② 在理论上不顾“历史是过程”(history-as-process)而试图把历史冻结为“客观的过去”(essential past),这种想法当然站不住,但是一个有思考能力的智识人有权提出有关“意义”的根本论题,并由此来了解看似冷酷无情的历史过程。假如错综复杂的思想类型可以还原为一些纯是反应社会变革的定然趋势,那么,“人的思考”的本质意义何在?“固然会把思考活动和现实世界结合,我们必须承认‘在那里’,在人为的历史里,网子从未全然割裂;学术、社会、政治、经济、文化各种线索都交织在一起。”^③ 但是,“交互关联”的诠释模型并不需要意涵着“关系的固定不变”。思想家对于人为历史的网子经常有重组(reorganization)的可能性。而且从思考的个人而言,知识分子不能也不应被“定位”(situated)于现状之中。

不像柏烈得来——主张哲学只作为一种思想反省,无法

^① Joseph R. Levenson, "The Genesis of Confucian China and Its Modern Fate", in Perry L. Curtis, Jr., ed., *The Historian's Workshop* (New York: Basic Books, 1972), p. 285.

^② 同上。

^③ 同上。

对社会实务有所作用——熊氏相信，本体的认识将必然重组现状。他坚信儒家的“知行合一”^①认为思考不只是反省，而是导引、模塑与创造。构成熊氏对“仁”的研究之基本信念是，本体的认识不只是“真实”(reality)的表达，或是真理的召唤，也是现实结构的基层重组。想要对历史特质有透辟的了解，并创造社会的新秩序，那么，均有待于对人类现状具有深刻的认识。因此，系统地探求既有文化里的洞见即是这种真实的途径：表述出本体论以作为根本变革与适应世界大势的先决条件。熊氏认为，假如中国成为政治统一的文化大国而生生不息，这是因为中国的智识人生能勇于探究其根，并深入其存在理由(raison d'etre)的底基。的确，熊氏即以这种“深探”的工作自许。在这意义下，熊氏的本体认识决不是游涉于幽邃的观念领域，而是经历其自家文化遗产的诸多范畴的痛苦奋斗。因此，对这个时代的大挑战，他是以深沉的学术情操，全力以赴。

(林镇国译，英文原载傅乐诗编《变革的限制——论民国时代的保守主义》一书，哈佛大学出版社1976年出版)

^① Cited by Levenson, *ibid.*

孤往探寻 宇宙的真实

——重印《尊闻录》序

熊十力先生（一八八五——一九六八）是中国当代“规模广阔，神解卓特”的哲学家。他以“清、奇、秀、逸”之气对毫无真性情、真感受的青年学子作狮子吼，让他们一窥学术思想的存在意义；他以雄浑的健笔为体现原始生命和原始智慧的《大易》传统写下了可歌可泣的证辞。在西化狂飚吹散中土自家无尽藏的时代里，他直接反求本心，摒除肤泛世俗的杂说以及没有源头活水的曲见，自定方向，以孤往的大勇，终身在学问思索中作冥会“见体”的工夫。他曾深入佛教唯识宗的理念世界，后因苦参“轮回”问题，转而究心于儒家万物一体的仁

学。但是，他虽以儒者自励，并不专守儒术，因而在他的哲学论著中对孟荀宋明诸儒都有直恁坦率的批评。有人以为他的学问从王阳明入手，他只承认：“不若谓吾自得而后于阳明之言有深入也。”他对王夫之（船山，一六一九——一六九二）因痛感时艰而绝迹人世，以大雄无畏的悲愿著书立说，为接续华夏慧命而奉献一切的孤往精神衷心叹佩。

熊先生的“孤冷”是“大感触”之后的存在抉择，是坚决不只作个“空疏迂陋”、“规行矩步”而“没有一点活气”的道学家的人生志向。他在三十几岁的时候初读《儒林外史》，“觉彼书之穷神尽态，如将一切人及我身之千丑百怪一一绘出，令我藏身无地矣。”这也是他为什么痛斥李堪（恕谷，一六五九——一七三三）耐不住寂寞，往来公卿名流之间，虽然号称宏扬身心性命之学而“实伏有驰骛声气之邪欲而不自觉”的原因。熊先生对社会上的坏习气——“贪染、残酷、愚痴、污秽、卑屑、悠忽、杂乱种种”一一认识深刻，因此大声疾呼要有志人士忍着“生命被侵蚀”的“创痕”，跃然而起为了自己的人格尊严“而与侵蚀我之巨贼相困斗”。因此，他的孤冷，不是高傲，不是避世，也不只是独善而是决意突破以“贱心”“轻心”而随俗浮沉的至情至性。熊先生所揭示的进学途径是“变化的，创造的，不是拉杂的，堆积的”；他的终极关切是“做鞭辟近里切己工夫”以达到孟子所谓“深造自得居安资深左右逢源”的境地。他不赞成梁漱溟先生的“含蓄”，以为“人不孤冷到极度，不堪与世谐和”。正是因为他深信“等闲识得东风面，万紫千红总是春”的圆融自足是要靠“自身有一个主宰，浑然与物同体，健行不息”

的大彻大悟,因此,他坚信要想见得这个主宰的真面目,必须通过长期“孤守”、“保聚”和“凝摄”的反身工夫。

由反身工夫所体现的哲学思辨是以证会“本体世界底真实”为意旨的,不离闻见亦不脱经验,但不能从一般知识累积或逻辑推论而得。工夫的起点,是从本心的“萌蘖”处下手。熊先生以为,我们如果积极地究心于自家本身的“这点萌蘖去努力创生,若火始燃,若泉始达”,终必“可望此萌蘖之滋长盛大,若火势燎原;若泉流洋溢成江海。”所以,熊先生一再表示,为学切要工夫必从收敛精神、集中心力以扩展自家本身的这点萌蘖开始。熊先生的哲学巨著《新唯识论》自署为“黄冈熊十力造”,并声称“今造此论,为欲悟诸究玄学者,会知一切物的本体,非是离自心外在境界,及非所行境界,唯是反求实证相应故。”正是这个意思。《新唯识论》共分三卷,上中两卷的文言本在一九三二年由私人集资刊行,语体本迟至一九四二年才在重庆问世。下卷一九四三年春完成。全书由中国哲学会赞助付商务印书馆出版则在一九四四年。一九四七年该书在上海重刊,同年又以四册本收入十力丛书中。

《新唯识论》是当代中国哲学界以纵贯旁通、辨析入微的系统结构来阐明推扩体验身心之学的奇书。这本书从“明宗”点题起步,以性智的反观自照,考索“唯识”、“转变”、“功能”、“成物”四大课题,历经无数曲折,而归结到“明心”章“自性毕竟能成”的结论。其弘扬“即用显体”、“天人合德”以及“性修不二”的《大易》精神一气呵成,足证数十年的深思熟考果是以“变化的,创造的”初机解决哲学发端的根本问题:“宇宙实体

之探寻。”熊先生在四十多岁的时候曾发宏愿说，俟《新唯识论》成书后，还要撰写评判佛学、论述中国哲学思想以及略论中国文化三部大书。熊先生提出这个悲愿时正当卧病医院濒临个人生命“虑将不起”的危险关头。他一方面以“不及著述为惧”，但同时对自己的文化使命亦处之泰然：“吾即著书，天地间何尝增得些子；吾不著书，天地间又何尝减得些子。”（《尊闻录》五十七页）

从《大易》流行的宇宙宏观，即使孔子无言，“四时行焉，百物生焉”的浩浩大化亦增减不得些子。但是站在学术文化的立场，熊先生以“心理的势力”“起生理的废坠”，确是中国哲学界的大事。熊先生尝说“做人不易，为学实难”；他以毕生精力，苦心孤诣地开创出一条做人为学的康庄大道，让慑服于功利富强之风，陷溺于浮夸轻率之习的青年学子得以猛发真心以至诚变化气质，荡除时人的颓风与积习，俾得在茫茫混乱中“当门定脚”，以实现尚友千古的高远志趣。这种气魄宏壮、人格扩达的学术事业，虽然如熊先生坦然自喻，不免“黄河万里，拖泥带水而行”，但就提携后进的“向上一机”而言，直是振聋发聩，“岂曰小补之哉”！

正如牟宗三先生所说，《新唯识论》“融摄孟子、陆、王，与《易经》而为一。以《易经》开扩孟子，复以孟子陆王之心学收摄《易经》。直探造化之本，露无我无人之法体。”根据熊先生的存有观，法体即本心，亦即生生不息的创化之源。熊先生对宇宙实体的探寻至此趋向方定；以后评判佛学，论述中国哲学以及略论中国文化的语言文字都环绕着这个主导思想而展开。一

九三六年完成的《佛家名相通释》，一九四五年冬季刊行的《读经示要》，以及一九四七年付印的《十力语要》都是例证。熊先生锲而不舍，“掉背孤行，以亢乎往古来今而无所悔”的志趣，在五零到六零这十多年间表现得最为突出。早在冥思《新唯识论》的二零年代，熊先生已清楚地意识到“在此欧化时代，唯物思潮汹涌之际，吾所为者，极不合时宜。”然而熊先生在马列主义高唱入云的一九五六年竟能勇于刊刻以“外王”和“内圣”为主题的《原儒》一书。正如陈荣捷先生所说，实是儒学不坠的明证。接着，熊先生在一九五七年写出《体用论》，五八年撰就《明心篇》，完成了自己的晚年定论。同时，他以警世的心情作了《韩非子评论》。熊先生老当益壮的风骨在《乾坤衍》——以广大悉备的易道阐明中华民族精神实体的哲学论著里表露无余：“余患神经衰弱，盖历五十余年。平生常在疾苦中，而未尝一日废学停思。余之思想，变迁颇繁。惟于儒佛二家学术，各详其体系，用力尤深。本书写于危病中，而心地坦然，神思弗乱。此为余之衰年定论。”《乾坤衍》刊行于六零年代，上距最初刻印的十力语录与书信——《尊闻录》——忽忽已是三十多年之久。

《尊闻录》是根据熊先生最初授学时随侍左右的及门弟子高赞非亲炙先生教晦四、五年（一九二四——一九二八）的心得日记所辑成。高氏原稿有上万多字，本来只是个人进学历程的成绩，并没有广为流传的意思。可是，“自丙寅（一九二六）以来，先生脑病忽厉，背脊且虚，心情焦苦殊甚”，亲近的朋友和学生都“深以先生未及著述为惧”。于是才获得熊先生的首肯

由另一位年事较长的弟子张立民“就斯录而加以拣择焉”。经过张氏大刀阔斧的删节——把全部谈论时事及大半学问的材料概行去除——只剩下“关于高深学理之谈话，记得差不多者”三万余言。这批珍贵的纪录，加上高赞非手抄熊先生的论学书简一万多字在一九三〇年付梓人刻印。这就是《尊闻录》刊行的原委。

《尊闻录》这本保存熊十力思想本源形态，特别是有关《新唯识论》运思趋向的第一手资料，世间流传极少。这有两个原因：一、刻本最初只暂印一百五十部，即使有续印，总数不会超出五百，而且多属“分赠友好”。二、在一九四七年《十力语要》增订本刊行时，熊先生决定，“以昔时高生所记《尊闻录》，编入《语要》，为卷之四”。不过，编入《语要》卷四的高氏记语没有张立民的序言，《尊闻录》的本来面目也就暗而不彰了。去年暮春承汤用彤（锡予，一八九三——一九六五）先生的哲嗣，正在北京大学讲授魏晋玄学的汤一介教授，赠送原版《尊闻录》一册。这部线装书虽然历尽沧桑，但没有脱缺现象，而且，毫无疑问地，是所有目前在海内外所刊行的熊十力著作中印刷最精美、款式最大方的本子。因此，重新印行《尊闻录》是对熊先生表示尊敬，也是为愿闻夫子之道的读者大众服务。

（1981年11月13日于美国麻州康桥，选自

《玄圃论学集》，北京三联书店，1990年出版）

儒学传统的重建

——钱穆《朱子新学案》评介

陈荣捷在其《中国哲学资料书》中指出,朱熹对中国思想发生的影响几乎可以与孔子的影响媲美。朱熹是过去八个世纪中儒家传统的最权威的解釋者,而且他的学术影响至今仍然在整个东亚回响。的确可以说,在受到西方的冲击之前,东亚社会和政治中最权威的价值观念,就是朱熹传统的儒学。在明清时代的中国、德川时代的日本和李朝时代的朝鲜,朱熹的思想不仅在学术上为政府所采纳,而且也在实践上为政府所推行。如果说在近代以前,朱熹的世界观是东亚地区占支配地位的思想体系,这大概不是夸张其辞。

遗憾的是,自从1922年J·P·布鲁斯关于朱熹论人性的言论之颇为任意的译

文出版以来,没有较结实的朱熹著作的英文译本出版。布鲁斯的另一本书《朱熹和他的老师们》,本是一本描写性的叙事作品,在半个多世纪里一直保持着“标准参考书”的地位,其实并不够格。但是,几十年来关于宋代思想家的现代研究,在香港和台湾一直在稳步前进。由于最近十年来范寿康、唐君毅和牟宗三论朱熹哲学思想的一系列独创性意见的发表,在对理学的研究中,中国学者关于这个主题的论文,已经提高到了前所未有的十分成熟的水平。钱穆关于朱熹思想和学术的广泛论述,为这份早已给人深刻印象的知识遗产增加了新的成果。

钱穆对理学的系统研究,似乎在本世纪二十年代就已经开始了。他1930年发表的受到高度赞扬的关于王阳明思想的简论,包括有论述宋学的某些关键问题的一章。其中朱熹的自我修养方法作为理学思想的一个明确的特点被提了出来。但是一般说来,钱穆的著作在文化史方面比在思想史方面更受到注意。在为纪念北京大学建校四十周年而于1940年发表的一篇讲演稿中,他对宋元明时期(960—1644)的思想趋势作了概括的回顾。其中心内容是讨论理学兴起的社会和文化的意义。这也是他在有很大影响的《国史大纲》(上海,1948)时所关心的主要内容。甚至在他更专门的研究著作,如《宋明理学概述》(台北,1957)和《中国近三百年学术史》(重庆,1947)中,中心内容仍然是思想的社会作用问题。在《先秦诸子系年》(上海,1936)和《刘向歆父子年谱》(重庆,1945)中,他的纯粹学院式的分析,是这种特殊偏爱的进一步的证明。因此,他决心对朱熹的思想和学术进行广泛的考察,这似乎是一次新的冒险。

从他作为一个文化史专家的几乎四十年的经历来看,这标志着意义重大的转变。

从其序言可以知道,钱穆是在1964年夏天辞去香港新亚书院院长的职务以后,为自己提出了写一部论述朱熹的内容广泛的著作的任务。他从阅读《朱子文集》开始他的计划。当他用十个月的时间对121卷的《朱子文集》作了深刻研究以后,他就继续钻研有140卷的《朱子语类》。为了方便自己的研究,他作了广泛的笔记摘录,终于得到分了类的三千余条“要旨”。在根据原始资料确定了其主要范畴以后,他又着手查阅了大量第二手的资料 and 解释性的文献。原稿大部分在1969年11月完成。次年,他写了一篇长长的绪论,试图对这部包括58章共有一百多万字的研究著作作一个扼要的介绍。

钱穆研究朱熹的五卷著作包括两个主要部分:论思想的部分和论学术的部分。论思想的部分(卷1和卷2)又进一步划分为论理气之部和论心性之部。论学术的部分(卷4和卷5)又进一步划分为论经典之部、论历史之部和论文献之部。在论经典的部分,对《易》、《诗》、《书》、《春秋》、《礼》和《四书》(《论语》、《孟子》、《大学》和《中庸》)都有专章加以阐述。

而且,每一章都加了有关的校勘、辨伪和考据。这部研究著作以论述朱熹关于占卜、医药、音乐、书法、绘画和科学等各种各样的意见的一章结束。除了论思想的部分和论学术的部分以外,整个第三卷用来对朱熹的思想发展进行了研究。它由一系列的专题研究组成,如关于朱熹思想成熟的榜样,他对宋初诸子哲学见解的继承,他对同时代人,特别是对陆象山

(1139—1193)的批评,以及他对佛教禅宗的抨击。

钱穆暗示,他的著作作为一个学案(这可以粗略地翻译成学术档案),目的在于明确地表示出一个思想家的思想经历和哲学观点。这种体裁的范例是黄宗羲(1610—1695)的《明儒学案》,它被普遍地认为是“中国在系统的和批判的思想史方面的第一次著名的尝试”(威廉·T·德巴里编《中国传统资料》,纽约1960年版,第585页)。这种著作的一个显著特点是公开承认它的目的是要具有代表性。一个学案通常包括思想家的传略及其著作和言论的选辑。作者的看法和评论常常是通过简明的传赞和选择原始材料的方法间接地表示出来。钱穆对朱熹的研究,从其内容的广泛和组织的严密来看,明显地离开了学案的风格。但从其著作中包括由原始资料中摘录的许多直接的,有时是冗长的引文,以及从他通过叙述事实含蓄地做出他的判断来看,他仍然在很大程度上坚持了学案的传统精神。

钱穆在其研究刚刚开始的时候就断言,朱熹不仅是兴起于北宋的理学的所有主要思想流派的伟大的集大成者,而且是自从十三世纪以来一直擅称作儒家思想的那个体系的主要建筑师。因此,只把朱熹作为一个南宋哲学家来研究是不够的。钱穆认为,正如古典儒学的出现是由于对周朝封建制度的衰落作出自觉的反应所引起,并在春秋时期导致了反对腐朽势力的勇敢斗争一样;理学的兴起应当看作是中国学者在面临中华帝国分崩离析的危机和佛教的挑战时的一种“觉醒”。很明显,理学家们十分通晓国家事务,并努力维护他们所认为

的真正的经学和历史传统。所以,范仲淹(989—1052)和王安石(1021—1086)的改良运动,胡瑗(993—1059)、孙复(992—1057)和李觏(1009—1059)的经学,欧阳修(1007—1070)和司马光(1019—1086)的历史编纂,以及实际上他们全体的文学著作,都成了朱熹赖以在社会上完成其事业并发挥其作用的遗产的组成部分。

但是,如果从根本上把朱熹描写成一位政治哲学家或者一个文人,那将会使人产生误解。尽管在形成后来中华各代帝国的所谓官方意识形态的总方向上,朱熹具有深远的影响,他从来没有全力从事过政治活动。从事经学和历史学肯定占去了他的大部分时间,而作为其时代的经学家和历史学家的领袖人物,他是当之无愧的。但是学术,不论是在多么广阔的意义,也不是他关心的重点。无宁说,作为依序接受了程颐(1033—1107)的学说的李侗(1093—1163)的一个学生,朱熹是把自己献给了理学道统的传授和阐释。应当指出的是,按照他当时的理解,理学之道并不是宋代学者的新创造,而是孔孟之道的真正表现。他认为,孔孟之道在知识传统和精神启示两方面都被歪曲了一千多年,由于周敦颐(1017—1073)、张载(1020—1077),程颢(1032—1085)和程颐的努力才开始得到改正。朱熹自视为儒家之道的“传者”和“述者”,因此遂以北宋诸子带有伦理宗教倾向意味的术语为限。但由于朱熹自己在形成传授的模式和阐述的方法上起了很大作用,所以在一定意义上可以说,他是自己在儒家道统中的地位的创新者。

朱熹对于建立宋初诸子从周敦颐到张载、程颢和程颐的

儒学传授之“正统的”传授系统，在哲学上是有功的。但是他调和折中四子思想的企图却给儒家传统添上一种新的面貌。这种面貌纯从北宋初期理学的术语说法来看，似乎是很难认识的。这当然不是说朱熹彻底背离了其前辈的学说。事实上他的独创性就在于他有能力把个别的见解综合为一个博大精深的体系，从而概括了到那时为止的理学的所有主要概念。而且这不是通过以宋初诸思想家可利用的思想观念为基础拼凑一个空洞的体系来做到的，而是通过深入“发掘”他们的问题所在，分担他们的苦恼，越过他们曾经遇到过的陷阱来完成的。朱熹在知识上追求的不是不费辛劳地照搬别人的见解，而是为经验地理解他所选择的传统中最优秀的人物进行持续不断的探求。这在几乎贯串三十年之久的他和学生们的一系列对话中表现到最明显。钱穆坚持，任何试图严肃地对行动中的哲学家朱熹进行的研究，必须顾及他的语录，这是完全正确的。所以他在分析朱熹的思想时，广泛引用了语录。

论思想的部分主要由按主题编排的原始资料选辑所组成。作者的评论错杂在直接的引文之间，这种办法令人想起传统学术的版式。这种研究围绕着许多主题思想组织起来。从表面上看，它们似乎只不过是一些标签，用来把有关的内容粘合起来。初次阅读给人一种为了识别方便而简单地使用标题的印象。对内容目录的检查似乎证实了这种怀疑，即从一章到另一章的发展常常是偶然的，其承接次第一般是不明白的。人们首先诧异的是，钱穆为什么不愿意按照诸如心理学、社会观、政治观、宗教观和哲学这样一些范畴来安排材料以改善他

的整个设计。人们进一步还可能建议他,把其哲学部分划分为例如形而上学、认识论、伦理学、美学等一些单元。但是,对一部中国理学著作勉强加上现代的知识分类是难以恰当的。事实上这个问题比简单的分类法问题要深刻的多。

钱穆对构成其作品的关键概念的解释,不是咬文嚼字式的研究,而用启发式的方法,这引导读者以一种深入发掘的精神来评价朱熹的思想。虽然钱穆的设计方案是不容易清楚了解的,他的方法还是有助于勾画出朱熹哲学所涉及的主要领域。当然读者也许想把这部著作只是作为一部参考书来使用。因为它包含了各种各样名目的大量材料。而且它肯定是到目前为止中文著作中对朱熹思想所作的最渊博的研究。但是,把它作为一个研究工具来使用,似乎有不可克服的困难。例如,在前后参照方面,就很少致力。甚至结尾的索引也只对那些熟悉材料的人才有用处。这部书肯定没有打算成为朱熹思想的百科全书式的记录簿。由于作者对朱熹具有切身经验的独到体会,所以他的书是建立在个人认识判断的基础上,而不是建立在一套预定的外在标准的基础上。所以很明显,在包括钱穆对从先生的《文集》和《语类》中选出的五十多个关键概念的看法在内的这三十五章书的下面,具有一个统一的观念——一种浓厚的理学思维风格。

事实上,钱穆在这一部分中使用的方法,用朱熹在《近思录》中编辑北宋四子的著作和言论选辑时给自己提出的任务是相当一致的。理气和心性这两大基本范畴,常常被现代学者,也被钱氏在其序言中视为形而上学和人生哲学。前者包括

本体论和宇宙论的问题,而后者主要是同道德问题相关联。但是应当注意,这两类范畴是用来从类型上区别两个互相补充的思想领域。显然,钱穆对它们的专门意义没有作严格的区分。像阴阳和鬼神这样的问题,自然分在形而上学项下,但是,由于包括了像天理和人欲、善恶和圣贤这样一些概念,分类原则就显得是任意的了。幸亏在正文中,钱氏遵循了朱熹的惯例,将论思想的两部分名之为理气和心性。因此,把道器、体用、甚至命这些概念看作讨论理气的不可缺少的部分,是正确的。同样,在心性的全面研究中,考虑到诸如忠恕、知行和诚思等问题,也是可行的。由于朱熹关心的从来不是纯理论问题,所以甚至象像阴阳这样明显的宇宙论问题,也一定要引伸到道德的考虑上来。分成各种类别只是为了权宜方便的缘故。

钱穆研究朱熹思想的一个显著特点,是他强调心的概念的核心地位。在对朱熹关于心和理的观点的全面讨论中,他注意到重点似乎显然置于前者。流行的看法认为,朱熹是程颐的忠实继承人,主要关心的是理的问题;钱穆则相反,他认为朱熹的学说就其特点而言,甚至可视为一种心学。所以除了关于心和理的关系的那一章外,钱穆又花了不少于七章的篇幅,专门讨论心的问题。心的问题还在其他许多章中占据突出的地位。钱穆的论述肯定具有深远的意义。例如,它对由诸如冯友兰等著名学者所主张的那种坚定意见提出了重大的挑战。这种意见认为,理学传统就其内容意义而言,可以划分为理学和心学两大派。按照冯氏的看法,朱熹是理学的最伟大的建筑师,而其对手陆象山则是心学的最顽强的捍卫者。钱穆则更有

力地指出,处于这种特殊关系中的心与理的对立划分,对理解陆象山的精神动力可能是有帮助的,但企图用它来评价朱熹,那是完全不适当的。根据近年来牟宗三和唐君毅的研究,把理学传统划分为程朱学派和陆王学派的习惯作法,就显得不仅是一种简单的想法,而且会引起严重的误解。钱穆进一步指出,依据理和心的关系来区别朱熹和陆象山,在事实上是不正确的,从理论上说也根据不足。当然这不是企图混淆朱陆之间的根本差别,而只是拒绝对这种差别的传统解释。

钱穆通过其细心的研究表明,朱熹毕生都深深地沉浸在对心的歧异表现的体认功夫之中,自从他在将近三十岁时对心的问题进行沉思以来,朱熹一直持续不断地从事着发展心的明通洞察作用的工作。他首先寻求通过内在经验来抓住心的真髓。在经过艰苦努力使自己摆脱禅宗的微妙影响之后,他对儒家所理解的心和佛教徒所探求的心之间的区别,作了清楚的分析。他坚持,归根到底是儒家道统传达了圣人之心。但是,和禅宗的心传不同,圣哲之心既有先验的本源,又有由教化而来的成果。在人心和道心的探讨中,他认为由“形气之私”所制约的人心,可以通过道德修养来加以改变,使其与道心一致起来。这种一致使作为人性之真正基础的道心能够在人类事务中显现出“天理”。所以,对一个人来说,涵养心以至于摆脱有形自我的固有束缚,从而能够“体现”作为人性之终极根据的理,是十分重要的。关于这个问题,朱熹强调心的“已发”和“未发”的状态以及心的“涵养”和省察”功夫。的确,他对于“敬”、“静”和“克己”的认识,也要联系他的心的概念来加以

理解。

所以,朱熹和陆象山于公元 1175 年在鹅湖寺进行的那场著名的辩论,并不是各人在心与理之间有不同的选择。毋宁说,那是关于心的两种不同理解的一场辩论。对陆氏来说,心即理。道德修养也就是恢复一个人的本心的“易简”功夫。成为圣贤的过程可以通过做出内心决断以树立每一个人都有的崇高本性来完成。尊重人自身本性所具有的不可抹煞的善,乃是自我完善的直接和根本的途径。另一方面,朱氏认为虽然道心体现了理,人心却靠不住,很容易陷于恶。他一方面赞成陆氏关于人性善的说法,同时坚持认为,人性中先天固有的理并不等同于心。当人心被利己的欲望蒙蔽时,它很容易使人内在的善性不起作用。因此,包含了系统的研究和不断的探索的心之修养,是一个不停的自我改造的过程。特别是通过像“格物”这样的修养功夫,一个人就能够从根本上改造其有形的自我,成为不仅与其同类而且也与“太极”相一致的人。

由于对心的概念作出了微妙的深入分析的辨别,朱熹发展了一种与孟子人性概念相一致,但是更加精微奥妙的人性学说。特别值得注意的是,他把“气质之性”的思想巧妙地纳入了他的高度统一的人性哲学的体系之中。这个思想首先由张载提出,而由程氏兄弟进一步发展。它寻求建立一种关于气(如肉体资质和人的欲望等)从实体上说是与理不可分的理论。虽然人的本性表现在理中,人心仍然是气的不可分割的部分。因此,把人之善作为自我证圣的本体论基础来强调是不全面的。除非充分考虑到作为道德倾向和利己要求之混合的人

的实际情况,否则对人的内在之善的理想主义的迷恋很容易把人引入迷途。正如钱穆指出的,这就是朱熹为什么如此强调“格物”这个概念的主要理由。朱熹希图证明,没有持久的学习努力,人就不可能在确实的实践意义上成为他应当成为的那种人。这个困难不在于“理一”,而是由于“分殊”。

为了论证朱熹的确是一个伟大的集大成者,他巧妙地综合北宋诸子所有主要的哲学论点,从而创造了自己的使人震惊和感动的体系,钱穆首先煞费辛劳地理出有关知识传授师弟相承的谱系,而这给予朱熹一个独特的机会,以掌握作为一个整体的北宋传统。除了四子以外,我们还应该注意朱熹同邵雍(1011—1077)和司马光的关系。虽然朱熹的哲学体系主要是受周敦颐、张载和程氏弟兄的启发,他关于宋代宇宙论和史学的精深见解,则受益于邵雍和司马光。由于对其学术先辈的尊敬,他从来都对“六先生”特别赞颂。然而朱熹主要信奉的似乎还是程颐。这部分地是由于他的老师李侗的关系。所以在他的语录中,朱熹不仅对程颐而且也对其弟子进行了广泛的评论。因为语录只记载了朱熹四十岁以后的讲话,而且其中大部分是他六十岁以后的言论,所以很能反映他的成熟思想。正如钱穆所指出的,朱熹有时对程颐的弟子,如游酢(1053—1132)、杨时(1053—1135)和谢良佐(1050—1103)等,作了非常苛刻的批评。在他晚年确实是这样的。但是,朱熹非常关心他们对程子学说的解释这个事实,似乎也表明,在其思想形成的年代,朱熹就认真地研究了他们当中的每一个人。

虽然朱熹的伟大综合体的形成,可以看作是对北宋诸子

的根本思想的一系列自觉的反应,他的学术动力还应归功于他同当时的思想家的热烈对话。特别值得注意的是他同张南轩(1133—1180)及其学友们的交往。张氏是胡五峰(1150—1155)的杰出弟子,他对促成南宋最重要的哲学辩论之一起了作用。这次辩论以胡氏的文章“知言”为中心。该文在许多论题中详细说明了心性和人性的统一。在同张南轩作过多次讨论,并在后来同张氏的门人继续交换信件以后,朱熹才能按照程颐的传统来论证人性同一于理而不是同一于心。朱熹终于使湖南学派站到他的哲学立场上来的胜利,标志着他的学术发展中的一个重要阶段。同样重要的是他与《近思录》的共同编辑者吕祖谦(1137—1181)的友谊。作为当时一派著名的思想潮流的领袖,吕氏提倡一种“践履之学”,这后来成为理学之浙江学派的突出特征。正如詹姆斯·T·C·刘在近期的一篇专题论文中所指出的,吕氏的学生们在说服朝廷接受理学并把它作为国家正统思想方面,起了关键的作用。这种政策的一个直接结果是,朱熹在儒家道统的传递线中作为最后的也是唯一的南宋思想家加入了圣者之列。吕氏还是负责安排朱熹和陆象山之间著名的鹅湖寺辩论的人。

朱熹同陆象山的短暂而激烈的个人对抗,被思想史家看作理学思想发展中最重要标志之一。它也被作为那种认为宋学就其内容来说可以划分为朱熹的理学学派和陆象山的心学学派的主张的根据。虽然我们认为这种两分法作为一种分类图式,既过于简单化而又使人糊涂,可是包含在这次对抗中的一些论点无疑还是有许多影响深远的含意。因此,对这次争

论的根本点的探讨,就成了中国哲学研究者之间的一个热门的研究题目。的确,作为理学中最为关系重大的研究课题之一的“朱陆异同”问题,实际上使宋学的整个面貌特征突出地反映了出来。在钱穆的著作里,用第三卷的四分之一以上的篇幅专门探讨了这个问题。

陆象山指责朱熹犯了太看重书本学习的错误,而这会导致对心的理解琐碎不完整。朱熹回答说,为了真正了解心,一个渐进的自我修养过程是不可缺少的。作为这种差异的基础的不只是顿悟和渐悟之间的冲突。它还是对心的两种理解之间的冲突。一种理解认为,心是理的真正体现,因而心既是自我完善的根本基础,同时又是自我完善的实际机能。另一种理解认为,心是人性和作为理与气混杂的人情的综合体,因而只是自我完善的实际机能,而不是自我完善的根本基础。当陆氏坚持人心本身圆满自足的时候,朱熹却对下述主张提出了严重的疑问。这种主张认为,既然每个人的心同圣人之心都是一样的,因而自我完善只不过是一个简单而直接的内部精神变化过程。

在鹅湖寺辩论时,朱熹早已四十好几岁,而陆象山只有三十六岁。正如钱穆所指出的。当时朱氏已经完成了十几部关于儒家经典和宋初儒学的著作;他也已经同湖南学派和浙江学派进行了多年的学术斗争。虽然他有意迁就陆象山的观点,他还是为这位将要成为江西学派领袖的青年思想家的傲慢和不妥协态度大吃一惊。但是,在这次辩论后,朱陆之间还保持了长时间的诚挚的友谊。他们的学术讨论也通过书信继续了

多年。1181年,朱熹邀请陆象山出席了在其著名的白鹿洞书院举行的一次讲学。陆象山关于“义利之辨”的谈话,成了书院的一个重大事件,并得到朱熹的高度赞扬。不幸的是,此后一系列偶然事件伤害了他们的友谊关系。1188年,在鹅湖寺辩论以后几乎十四年,他们之间的关系由于对周敦颐的《太极图说》的争论而严重恶化了。又过了四年,陆象山死了。朱陆之间的所谓不和后来由于他们的门人之间连续不断的争执而加深了。但是,朱氏的思想影响是如此深远,使后来各代的儒学思想家们都被他的既博大精深而又朝气蓬勃的哲学所折服。这就使陆象山的学说对元代(1271—1368)和明代(1368—1644)初期的学者们的思想没有产生重要的影响。

我们对情况的看法由于十六世纪儒学的杰出代表王阳明的出现而引起了一些混乱。他有意识地复活陆象山思想的作法重新点燃了争论的火焰,遂导致了现代以前中国思想发展模式又一次实质性的重新调整。但是,王阳明完全承认,确实是朱熹的思想挑战激起了他对儒学的进一步思考。事实上,他曾努力用朱熹思想的威力来说服自己,故在相当一段时间内,尽管存在着明显的齟齬;他还是坚信他的哲学方针同朱熹的“定论”是真正一致的。因此,钱穆对王阳明引起强烈争议的编纂物——所谓《朱子晚年定论》作了批判的分析,是适宜的。虽然有些哲学争端依然没有得出答案,钱氏无疑为我们驱散了许多历史上和文字上的混乱。

钱穆对朱熹的学术的论述(第四卷和第五卷)有许多惊人的意见。特别值得注意的是他下述引人深思的主张:他认为朱

熹对经典的注释明显地不同于程氏弟兄；还有他对朱熹的历史观点的详细分析。前者对朱熹作为程颐的忠实信徒，他的观点和《二程遗书》没有什么不一致这种传统意见提出了严肃的非难。后者则把当代学者如余英时所提出的一种论点具体化了。这种看法认为，朱熹的历史编纂不仅深刻地影响了明代的历史学家，而且也深刻地影响了清代（1644—1912）的汉学家们。此外，钱穆还相当有力地反对了那种流行观点。这种观点认为，朱熹和其前辈不同，他认为《易经》根本上是卜筮之书。事实是朱熹批评了程颐把《易经》纯粹作为一部哲学著作来研究的企图，因为他相信这部书自从作为一套预测方法产生以来，根据它的卜筮结构来了解它的哲学含义是重要的。因此，朱熹认真地用六十四卦的“彖辞”作为重新发现古代作者的“本义”的基础。对于把这两方面以一种自己满意的形式结合起来，朱熹可能是失败了。但他的意图是把《易经》的象数（卜筮）和义理（哲学）这两个传统综合起来，这似乎是清楚的。

朱熹把《诗经》既作为美学审辨的藩库又作为道德训诫的宝藏来研究的顽强努力，由于钱穆巧妙地选择恰当的引文和轶事来解释他的观点而复活了。对朱子来说，《诗》必须先被解读和体会，然后才能客观地给以分析。为了使注释者能领会作为一种高度凝炼的表现形式的诗，他提出在对诗开展任何批判研究之前，作为一个必要的先决条件，必须先把诗朗诵四十遍到五十遍。这种背诵根本不是不理解的死记硬背式的学习；而是有意识地锻炼敏感性，以了解各章之间的细微差别，进而领悟全诗的内部结构。对于那些已经懂得一点诗的人，朱熹就

劝其对所能找到的注释进行比较研究。在作了这种研究以后，应当又有三十遍到四十遍的朗诵练习。对一首诗的道理的“流通”自得，只有坚持交互使用这两种学习方式才能达到。这样，朱熹就能够超越许多世纪以来传统学术关于这个科目的道德主义，而为《诗》的研究制订了一个新方针。他的独立精神由于对《书经》和《春秋》的一系列批评意见而进一步得到证明。他认为这两部书都包含了大量过时的和靠不住的材料。他甚至告诫他的学生们不要在它们上面浪费太多的时间。

钱穆用对原始材料的巧妙处理表明，朱熹一生致力于《礼》的研究，这和他对另外两种经典的摇摆态度是完全相反的。根据《语类》中的一段话，朱熹是在他还不到二十岁的时候，就开始了家礼的研究。他对这个领域的兴趣之浓厚，终生不减。而当鹅湖寺辩论之后几个月，1175年冬天他的母亲去世之后，这种关心就变得更加强烈。但是，对家礼的关心只是他对《礼》的全面关心的一部分。在他看来，礼的研究比按照儒家传统重建礼仪实践更具重要意义。礼的研究也是企图给社会行为以广泛的指导。从这个意义上讲，执行礼仪就是想通过道德劝导的改造力量促使人格理想现实化。1194年，朱熹奏请皇帝建立一个学院专门对《礼》进行研究。他准备在他从前的十几个学生的帮助下承担起这个任务。目的是帮助学官培养“实学”观念，而这最终能够应用于政治事务。虽然朱熹的建议从来没有被朝廷实行过，他还是单靠自己继续这一工作。正如钱穆指出的，朱熹在他临死前一天写的三封信中，就有两封是叫他的学生们继续他关于《礼》的工作。

由于验明了迄今未被有关的学者认识到的几条重要证据,钱穆有说服力地证明,后来引起诸如颜元(1635—1704)等思想家对程朱学派的礼学的攻击的关于所谓《朱子家礼》的争论,主要是由于在朱熹死后发表的这个著作的文本不完整所引起的。因此,它没有充分反映朱熹的成熟思想,而有可能是产生于他的青年时期的形迹。当然,我们不能肯定关于原稿已经遗失多年,只是在朱子死后不久才被发现的故事故。但是,钱穆的解释似乎比王懋竑(1668—1741)认为这整个事情只是一种虚构的主张更能使人信服。因为朱熹不仅对他的一些朋友和学生提到过这个特别的计划,而且在他的几封信中暗示过这个计划的轮廓。朱熹实际想的并不是编辑一部新的家礼,而是以司马光和程颐的著作为基础来编一部包括许多人的文章的选集。这不禁使人联想到朱熹的另一次合作事业,如《通鉴纲目》的编纂。但是和其历史著作不同,朱熹关于《礼》的看法大大地离开了北宋经学的主要方向。对儒家礼学的三部主要文献,即所谓“三礼”,他认为《仪礼》是根本,《礼记》是分枝,而《周礼》是关于古代制度的自成体系的专论。这进一步证明了这样一个事实,即朱熹的评价常常是建立在他自己对已有传统的理解的基础上,而不一定是建立在当时的权威看法的基础上。如果遵循北宋学者的教导,他就应当把注意力集中在《周礼》和《礼记》上面,而不是集中在更晦涩的《仪礼》的文句上面。

因此,朱熹为复兴传统而作的一系列努力,既含有忠实的解释,也含有创造性的修正。一般地说他同儒学的关系,特殊

地说他同北宋学的关系,是一种辩证的关系。虽然他像孔子一样,自认为与其说是一个作者,不如说是一个述者,他为“继”“道统”所作的自觉的努力,却常常导致对儒家传统的根本改造。但是,那种认为朱熹不声不响地形成了自己的传统,而在名义上把自己同过去联贯起来的主张,只是肤浅的皮毛之见。因为他真正“创造的”东西都是他对整个儒家传统中的主要人物进行一系列深入探索而逐步积累起来的结果。的确,他对儒学传统的沉浸是如此深入,他对儒学传统的冲击又是那样巨大,以至于要在他“沉浸”以前的儒家传统的原始方向与他“冲击”以后儒学传统新采取的方向之间找出微妙的区别,是极其困难的。因为朱熹的创造和继承结合在一起,是分不开的。

在朱熹对《四书》的慎重研究中,可以找到关于这种现象的一个例子。正如钱穆指出的,关于《四书》的讨论占了全部《语类》的三分之一以上的篇幅,而涉及《五经》的地方一共还不到《四书》的一半。事实上正是朱熹推动了《四书》的形成。陈荣捷特别把这件事称为朱熹的“最激进的革新”。简单地说,他所做的就是选出《大学》和《中庸》(《礼记》的两篇),把它们和《论语》与《孟子》聚集在一起,作为《四书》。然后他为《四书》写了许多富于思想性的注释,把《四书》解释成一个完整统一的哲学体系,并且把它们作为儒家学说的核心。由于《四书》同朱熹的注释一起,从1313年到1905年,被政府作为科举考试的基本科目。“它们在过去六百年中对中国人的生活和思想发挥了比任何其它经典都远为巨大的影响”。主要就是通过这种制度上的支持,朱熹的声望也传播到了朝鲜、日本和越南。根据

以上所说,就可以看出,朱熹所完成的正是“儒学传统的改造”。

但是,朱熹的激进的革新全然不是企图离开传统。相反,他致力于一条延续儒家道统的正确路线,而且在领悟圣人的真正教义上是极其严肃的。因此,他的注释力图引出原文的内在含义。按照朱熹自己的说法。他的注释是自己为了逐字逐句地理解圣人打算传给后代的真正教导而作的持续不断的努力的记录。因此,写经典注释不仅是一种学术事业;它还要求把整个身心都投入进去。朱熹曾经多次说到,这个繁重的任务大大衰减了他的“辛苦的气力”。对他来说,他的注释是同孔子和孟子进行严肃的“对话”：“他圣人说一字是一字,自家只平著心去称行他,都使不得一毫杜撰,只顺他去”。理解圣人的话不渗己见的这种无我态度决不是容易做到的。在对代表他几乎三十年的精心研究的《四书》的注释作了多次修改,以至于“添一字不得,减一字不得”以后,朱熹宣称:“只今六十一岁,方理会得恁地。若或去年死,也则枉了”。钱穆注意到,甚至到这时,朱熹也没有停止修改他的著作。他的最后的努力,即在他死前仅三天,还把他对《大学》的注释修改了三个字,这件事是很有名的。

钱穆在阐释朱熹之学上确实做出了重大的贡献。自从王懋竑的《朱子年谱》在十八世纪出版以来,在中文著作中,还没有哪一部作品对朱熹的思想和学术作出过这样广泛深入而且又慎重负责的研究。从钱穆的五卷著作中所呈现出来的朱熹的形象,表现了汉学文献中难以找到的完整性。钱穆这种整体

性的观点,无疑将为今后评判对朱熹的各种偏见提供资据。毫无疑问,朱熹的哲学在牟宗三的《心体与性体》中得到了更明白的分析;朱熹的生平历史则在王懋竑的《年谱》中得到了更生动的描绘;但是,对朱熹的伟大体系的完整构图,我们是在钱穆的著作中找到的。钱穆的著作做到了把朱熹在整个儒学传统中承前启后的主要关系都加以展现。但是,最后无论如何必须坚持,通向朱熹的思想世界没有什么捷径。钱穆关于朱熹的《新学案》,像黄宗羲关于王阳明的《学案》一样,尽管其目的严肃,表现明晰,必然成为一部创造性的设计。但是不管这个设计是怎样老练精致,它终究代替不了亲自阅读朱熹的诗作、书信、注释和哲学文章本身所体验的惊奇和喜悦。有决心和勇气面对《文集》和《语类》中许多“含义丰富但又暧昧隐晦”的地方,仍然是真正认识朱熹面目的最切近的路径。

(原载《亚洲研究》第33期,1974年5月)

人心与人性

——牟宗三《心体与性体》评介

儒学人道主义最关心的基本问题之一就是如何通过自我努力而成为圣人。既然重点是放在经验上的如何成为圣人的问题上,而不是放在认识上的为什么要成为圣人的问题上,那么成圣之道基本地说来就是一个精神探求的问题,而不只是一个理智论证的课题。然而,由于在孟子的时代,心性的问题就已非常突出,因为成圣(最可信、最真实、最诚实的人性)的理想的实现,依赖于对真实人性的本体论的理解,这种理解不仅把人看作是一个社会的实在而且也把人看作是一个道德宗教的因素而加以探讨。

确实,人不只是基因、物理能量及社会力量的总和,他也是宇宙生化过程的富有

创造性的参与者。儒家哲学认为，正是在这个宇宙的过程中蕴涵着人类存在的最终意义。因此，儒学象征主义中的核心思想之一就是“立人极”。这一思想是以对人的形而上学地位的评价为先决条件的。牟宗三教授认为这一思想首先在古典儒学的著作如《孟子》、《中庸》、《易经》中得到了表述。牟教授进一步指出这三部经典及《论语》最权威地表述了儒家的哲学思想。

这种儒家哲学认为人性是善的，因为人的自我完善的最终基础就存在于人的结构之中。的确，人能够成为他应该成为的人不是由于任何先验的存在或“所有的他人”的干预，而是由于自我转化的过程。这个过程是一个“精神评价”的持续的过程。在任何意义上，我们都可以说这并不是在为人类本位说作辩护。因为这个精神的评价过程必然就是那包含着与人的本体合而为三的天、地的创造过程。这样，人就是这样的一种存在，即通过自我转化这样一种内在的启示，他不仅实现了他的本性所固有的善，而且是实现了那包容着天地万物的宇宙的创造力。

牟宗三教授认为儒学关于人的思想的哲学的系统表述可归结为对作为既是本体论的存在也是宇宙论的主动性的心的最基本的洞察。既然心使人和其它万物区别开来，那么用孟子的话来说，心就是“大体”或真实的人性。同样的，儒学十分重要的概念如“道”、“仁”、“诚”和“中”都是指既是本体论的又是宇宙论的实在。牟教授认为古典儒学的哲学遗产已经指出了一条构建“道德形而上学”的道路。而道德的形而上学这个精

神的计划在康德的道德形而上学中并没有得到发展。牟教授在他的绪论中只是简单地讨论了他的这一看法,而他的题为《智的直觉和中国哲学》一书却是主要研究这个问题的。此书由台北商务印书馆 1971 年出版。

根据上面所述,牟教授把宋明理学的发展描写为既是儒学中孟子思想传统所率先形成的初始智慧的自然发展的结果,也是对这同一个精神倾向的有独创性的背离。前者是指所谓的宋明理学的哲学的“正统路线”,这一派又可进一步分为两个互为补充的思想趋势:(1)周敦颐(濂溪,1017—1073)、张载(横渠,1020—1077)、程颢(明道,1032—1085)、胡宏(五峰,1100—1155)、刘宗周(櫟山,1578—1645);(2)陆象山(九渊,1139—1193)、王阳明(守仁,1472—1529)。后者主要是指由程颐(伊川,1033—1107)和朱熹(元晦,1130—1200)组成的所谓宋明理学哲学的“实际路线”。与传统的把宋明理学传统分为程朱学派(理学派)和陆王学派(心学派)的两分法不同,在这里宋明理学被分成互相区别的三个学派。

这种解释具有什么样的性质呢?这种观点有什么根据呢?当然,其他一些学者也已注意到没有充分的理由把宋明理学的传统分为程朱学派和陆王学派。如陈荣捷教授在他的《中国哲学资料书》中运用了切合思想内容本身的概念来有意识地超越这样的分类方法。唐君毅教授在他的论朱熹、陆象山、王阳明的一系列哲学论文中,也企图摒弃这种把宋明理学分为程朱学派和陆王学派的传统分法(参阅他 1969 年 9 月 1 日在《新亚学报》上发表的关于这个问题的文章)。而且正如阿·西

·格雷蒙在他对程氏两兄弟所使用的主要概念的批评的研究中所表明的,程颢、程颐的哲学倾向是截然不同的(见格雷蒙的《两个中国哲学家》,伦敦:Lund Humphries,1958)。格雷蒙的这个见解或许能被用来证实这样一种流行的观点,即程颐是程朱学派的开山祖,而他的哥哥程颢的思想却接近于陆王学派。那么牟宗三教授的这个看法的独创性表现在什么地方呢?

牟认为,虽然陆王学派确实转述了古典儒学的初始的智慧,虽然程朱学派背离了孟子思想传统的初衷,它却对儒学思想作出了独创性的贡献。但宋明理学时期最显著、最重要的发展路线是从周敦颐中经张载、程颢、胡宏而到刘宗周这一条路线。牟教授在他给书评作者的信中指出,十年艰苦的哲学探索和学术研究促使他形成了上述的容易引起争论的看法。他的达十年之久的精神追求所关心的主要问题是要理解朱熹和他的哲学的含义,而并不只是他的思想的创造性的发展,只是在他确信自己已真正理解了朱熹哲学体系的层次结构后,他才感到有信心来重新确定朱熹的地位,或可以说来重新安排宋明理学的整个传统。

人们普遍认为,尽管朱熹自觉努力地去理解和认识孟子,可是由于他自己的形而上学的前提条件而使他不能理解孟子道德哲学中的某些最关键的问题。众所周知,尽管陆象山在“鹅湖之争”中有类似禅宗的论证,他却抓住了孟子思想的基本宗旨。他把孟子看作他的思想的主要来源。我们或许能补充道,这也是人所共知的事实,即尽管程氏两兄弟在哲学基本倾向上的抵牾与冲突,朱熹却把程颐看作是他哥哥思想的合

法的解释者。牟教授很认真地来研究这些问题,并且仔细地分析了中国哲学原著来证明上述这些论断的哲学意义。

陈荣捷教授曾指出:除了孔子、孟子、老子和曾子外,没有一个人像朱熹那样对中国思想有如此巨大的影响。他赋予儒学以新的意义。几百年以来,他的思想不仅支配着中国的思想界,而且也统治着朝鲜和日本的思想界。(《中国哲学资料书》588页)要证明朱熹不是正统的儒家学者是会引起非难的,或至少是会招致争论的,牟教授或许也已充分地认识到他这一主张的严重的后果。实际上,我们可能有理由指出他的三卷本的著作所研究的核心是对朱熹的批判,从而用一种至少在他看来是恰当的观点来表述儒学思想的真正要旨。我们甚至可以进一步把牟教授的著作看作是对朱熹哲学真实面貌的研究,目的仅是为了要驳斥他。这与朱熹有什么关系?或更确切地说什么是牟教授的真正问题的所在?

从中国思想史的实际来看,是朱熹选择了《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》(后两书是《礼记》的两个章节)这四本书并把它们编纂在一起,这就是现在为人熟知的所谓“四书”。也正是朱熹首先确立了从孔子中经孟子、周敦颐、张载、程颢和程颐的儒学传授的这个“正统”路线。朱熹是中国近一千多年来最伟大的哲学的集大成者,就他为道统概念提供了一个哲学的结构而言,他的思想是有益处的。不过,不可否认,除了他不能正确认识孟子的思想外,他还认为《易经》是一本占筮之书。他的这一主张是和他的思想前辈们大相径庭的。他的思想前辈们都认为他们的大部分哲学思想来源于《易经》。朱熹

真心诚意地推崇《大学》又使他进一步离开了他的思想前辈，当然程颐是个例外。程颐认为他的许多主要论点的最初表述应归功于《大学》。因此，我们似乎可以理解牟教授把朱熹描写成一个思想的天才，他凭借自己的哲学的力量不仅在宋明理学的范围内创立了一个新的传统，而且他承担了整个宋明理学传统的实际领导职务。

不过，从“类型学”的思想来看，朱熹的哲学方法不能够真正地容纳宋初大儒们的思想。相反，他对他的思想前驱的许多重要思想的富有独创性的吸收，大大有益于他自己体系的博大精深。他的体系与其说是上述原始智慧的完成，不如说是对它的背离。牟教授极力以具体方式说明着对作为既是存在又是运动的心的结构的本体论的考察在朱熹的思想中怎样经历了一个基本的变化。诚然，朱熹同样主张性善，但他认为人性所以为善是因为性本身就是理。既然作为存在的最终基础的理是存在而不是活动，于是气的概念就被赋予了宇宙活动的的能力。当理和气被认为是互相作用而又独立不倚的两个不同的存在时，存在的最终基础就不再与理的实现相一致。结果，尽管心有使自身与理一致的潜在力量，然而它从根本上说是一种微妙的质料——气。

朱熹在形而上学的基础上割裂静态的存在和动态的活动的二元论倾向，必然地要产生诸如理气、心理、心性、性情这种二重性结构的多样性。其结果是内在的自我转化的动态过程的重要性就被降低了，而一套新的以程颐的“涵养须用敬，进学则在致知”为中心的道德戒律变成了儒学的自我认同所绝

对必需的了。这样《大学》中的“格物”的概念在朱熹哲学中占有了核心的地位就是很自然的了。诚然，朱熹所主要关心的仍是如何通过自我努力而成为圣人，因为他的“格物”的概念不是经验科学的概念而是道德宗教的概念。这样，认为朱熹的成圣之道不仅不同于孟子的，而且也不同于宋初大儒们的成圣之道的观点就是可取的了。

为了具体地证明自己的这一看法，牟教授著作整个第三卷都是用来研究朱熹的。根据清朝学者王懋竑的朱熹思想传记（《朱子年谱》）的权威说明，牟教授以年代顺序研究了朱熹哲学的发展，他对朱熹在其老师李侗（延平，1088—1163）的指导下思想的趋于成熟，对朱熹在其三十年代末所写的一系列信中与张栻（南轩，1139—1180）及其他同事的哲学争论，对朱熹刚进入四十岁时对中和问题（《中庸》中的主要概念）的沉思，对他的著名的《仁说》一文中的独创性的见解，对他的心、性、情之分法中的宇宙论思想，对他的系统论述理、气的二重结构的完成，及朱熹所达到的精神境界及其晚年的方法论上的观点的入木三分的分析特别令人注目。

虽然，按顺序说对朱熹的研究是牟教授三卷本著作的结果，然而从发生的意义上说这一研究似乎是他所首先关心的问题。事实上，几乎在十年前他就发表了自己对朱熹的关于中和问题的看法（见1961年他发表在《新亚书院学术年刊》上的《朱子苦参中和的经过》一文）。实际也正是在朱熹与张栻争论的背景中我们才能正确地估计牟教授坚决主张，胡宏、张栻这些宋明理学传统中的关键人物、思想大师的重要性观点。的

确,第二卷的突出特点之一就是对胡宏《知言》一书的部分章节的详尽分析。胡宏的这一著作历来为较不知名的哲学家们所忽视。牟教授认为宋明理学中胡宏学派的衰落是由于张栻及他的湖南籍为主的同志无力直接对抗朱熹的挑战而造成的。胡宏学派是由胡安国(文定,1073—1138)创立的,他的儿子胡宏阐述了这派的理论。然而就哲学倾向本身说,胡派的主张十分符合宋初大儒们的思想。在胡宏的著作中我们不难发现他消化融汇周敦颐、张载和程颢的主要思想的自觉企图。特别明显的是他经验地把孟子的心的概念和程颢的仁的概念纳入自己的哲学之中,正是在这个意义上,牟教授把胡宏方法描述为是“内在的逆觉体证”(第二卷:430页)这种方法是孟子儒学思想中的初始智慧的复兴。

这样,牟教授以一种系统的方法向我们展示了他的对宋明理学哲学的一系列十分独特的分析探讨。虽然他涉及的面相当广泛,但他的分析的质量却达到了思想的精细深奥的高度。他在分析上达到的广度和深度的和谐统一的能力,主要表现在他从大量未经标点的典籍中有见地去选择那些可以说是将会揭示宋代思想大师们的“真实面目”的材料。宋明理学哲学中那些无可争辩地具有里程碑性质的著作他都严加审阅,这样的著作在第一卷中涉及到的有周敦颐的《太极图说》、《道书》,张载的《西铭》、《正蒙》;第二卷涉及到的有程颢的《识仁篇》、《答张横渠定性书》,程颐的有关性情、理气、中和诸问题的语录,胡宏的《知言》;第三卷涉及到的有朱熹的《仁说》。

然而,从更深层的意义上说,牟教授的著作总的说是代表

着他对中国哲学的长期不断地反思的一个重要阶段。作为最有才华的现代中国思想家之一，他的研究不只是一个思想的训练，而且它代表着一系列与历史上有着自己富有意义的思想方法的伟大思想家们的经验的“对话”。不过，应该指出，在目前的研究中牟教授完成了他对朱熹的探讨。从陆象山到王阳明的思想的发展只是在宋朝哲学家的背景中才能得到一定的重视（他早期关于王阳明的观点可看他的《王阳明致良知教》，台北中央文物供应社，1954）。这样我们期待着关于明代（1368—1644）的哲学发展变化的第四卷问世。我们也同样想知道牟教授是如何提出要使他自己的方法——作为各自独立的哲学体系的组成部分的思想类型的批判分析——与唐君毅的方法一致起来。唐君毅一直以严肃的态度从事于探索属于似乎各不相关的哲学体系的思想的互相渗透和互相补充。

最后我们可以有信心地说，通过阅读这三卷著作，我们为牟教授的敏锐的洞察力而感到高兴，也为这部著作提供的新的、至关重要的信息而感到惭愧。这部著作不仅是一个富有创造性的学者对一个伟大文化现象的鼓舞人心的诠释，而且也是一个创造的心灵所深刻理解了的人的实在的真诚探索的记录。

（胡军、于民雄译，英文原载《亚洲研究》

第30期，1971年5月）

为往圣继绝学

徐复观先生是我的恩师；我从大学二年级因受他的感召，转入中文系专攻中国哲学以来，复观师无时无刻不带领着我步入中国历史、文学和思想的田地。他教育我如何开垦耕种，指导我耐心灌溉培植，警告我不要揠苗助长，鼓励我即使略有所得也绝不放弃勇猛精进的志趣。我的运思途径经启蒙恩师牟宗三先生点化后，三十年来没有大幅度的改变。以儒家身心性命之学为终极关切本是我少年时代就已厘定的方向，然而站在学术工夫的立场，究竟应从何处下手，那就必须落实在具体的科系训练之中才有真确的意义。否则海阔天空靠自己的脾性随缘抓梳最多不过落得个名士或

文人格套而已。复观师让我体会到中国学术的真味,让我品尝到知识分子的骨髓,使得我虽患铺陈太泛和好高骛远的大病而不致流失。我对他的教诲铭感终身。

今天适逢吾师辞世周年,我怀着悼念的心情和大家一起来向复观先生致敬,虽然自己想要表达的哀思和可以追述的往事极多,放眼二十一世纪,我认为徐先生“为往圣继绝学”的悲愿对新儒运动意义最为深长。

徐先生曾说过:“当初我们少数人,看到中国文化遭受诬蔑,于是共同发心,要为中国文化打抱不平。”这种愤愤不平的心理,是中国土生土长的农民,面对着欧风美雨所带来的大泛滥,筑堤开渠奋不顾身以抗洪的大禹精神的体现。但是,愤愤不平的心理本身并不能转化为学术文化的道德大勇。如果只是火并,最多不过王龙溪所谓的“气魄承当”而已。为儒学效命的文化斗士曾被讥讽为“义和团”正是这个道理。徐先生对此知之甚稔因而强调“文化上的反省自觉”。

把愤愤不平之气升华为学术文化上的道德大勇是徐先生为中华民族的慧命从根处反省自觉的存在决定。徐先生是位热情洋溢、多才多艺,而且泥土气息特别浓郁的读书人。他曾是政坛的决策者、舆论的促成者、和知识大众感情生活的寄托者。他可以运筹帷幄之中,可以创造政治气候,也可以让顽石点头,让麻木不能的趋时者落泪。但他终于选择了一条“闭门犹著十年书”的学人生涯。

不过,徐先生的学人生涯和一般在象牙塔里自鸣得意的专家学者大不相同。他不是科班出身的学究而是经过心志之

苦、筋骨之劳、体肤之饿，乃至生命上大受波折之后才动心忍性立志作个中国思想史的“现代疏释者”。徐先生所谓的“现代疏释”是义理和考据双管齐下的学问方法。他每一篇学术论文都是先从原始材料着手，也就是以顾炎武所提倡的亲自上山采矿的基本工夫为起点。接着，他详阅乾嘉朴学和东洋汉学的既有成绩，参考时贤的解析，并涉猎欧美有关的理论，最后才根据自己长期苦思的结果运用“发展”的观念撰成初稿。付印前还要经过好几番修改、润色和誊抄的作业程序。徐先生的文字波澜壮阔而又有细致的理趣，岂是偶然。

其实，徐先生在学术上成为中国思想史的高人，中国文学理论的先驱，中国史学传统的大家和汉代学术的权威，文字的法力只是助缘，文字背后所荡漾的心：那颗孕育着多少不容己的恻隐之情，多少“虽千万人吾往矣”之勇，多少沉潜内敛之思的方寸灵府才是真正的理由。

徐先生的心灵是开放的也是深奥的；是创发的也是凝定的。他“并不曾想要建立一套自己的思想体系”。他的意愿是以平实的态度广结善缘，以重建儒家的学统。在宋明大儒中他最向往的是程颐（伊川），这是不难理解的。可是，他认为“思想的价值，要在历史考验中决定，要在忧危艰困的反省中决定”，因此他运思的途径便不能尽合伊川“涵养须用敬，进学在致知”的教言。的确，“在中国发生了亘古无伦地剧烈而巨大的改变”的时代，一个感性特别敏锐的知识分子，又如何真能尽合伊川的平实。徐先生以“忧患意识”为中华民族作见证，他的终身之忧又那里是前贤往哲可以想像的？！

“年轻人要有志气,就不能没有社会的责任感”是徐先生不倦诲人的教言。这句看起来只是老生常谈的警句在徐先生心目中有深刻的意义。他老人家曾经沉痛的表示“五十年来的中国政治,先总括的说一句,是民主政治的挫折。”年轻人的社会责任感,落实地说,即是为中国的民主效命。徐先生自称为“人文主义的自由主义者”,正因为他坚信当代中国知识分子的伟大使命是把“中国文化精神中可以与民主政治相通的(价值)疏导出来。”

必须指出,徐先生所说的自由是“有血有肉的自由”,是植根于孔孟德教以“己欲立而立人,己欲达而达人”的形式所展现的自由,而不是从个人出发漠视共识的自由,更不是捡西方自由主义之牙慧而甘愿靠拢现实权威的自由。自由,在儒家“为己”之学的配置之中,才有道德的庄严性,才真能引发社会的责任感。

三十多年来,徐先生所体现的是孟子“富贵不能淫、贫贱不能移、威武不能屈”的大丈夫精神;在“无气、无力、无理”(牟宗三先生语)的世界里徐先生以一枝带感情的健笔发挥了气势如虹的民族意识,展示了中国文化老而弥坚的动力,并且以温柔敦厚的诗教分析了儒学的良心理性。有人说徐先生有“霸气”,让他读读“学术与政治之间”出自至性的族类感情吧;有人说徐先生“好骂人”,让他读读“中国人性论史先秦篇”所兴发的忧患意识吧;有人说徐先生“为情识所惑”,让他读读“中国艺术精神”所孕育的美感经验吧!徐先生确有霸气、确好骂人、确有为情识所惑的地方,但这正显示他是一位生龙活虎的

斗士：像滚滚东流挟泥沙而下的江河而绝非清澈见底的一池碧水而已。

在中国人受尽了屈辱，中国文化受尽了诬蔑，儒家传统受尽了摧残的“剧变巨变的时代”，徐先生身体力行“向孔子的思想性格的回归”所作的努力是百年长夜中的一盏明灯。确实，“孔子的思想是顺着具体地人的生活、行为的要求而展开的，所以必然是多面性的，包罗许多具体问题的。”我虽不敢说“若孔孟生于今日，亦必奋笔写时论政论的文章，”但我深信：

孔子对道的迫切感，乃来自他对人生、社会、政治中理性与反理性的深切体认，必须以理性克服反理性，人类才能生存、发展。这是生路与死路的抉择。因此，孔子思想的合理性，不是形成逻辑的合理性，而是具体生命中的理性所展现的合理性。孔子思想的统一，是由具体生命理性的展开，升华的统一；展开、升华中的层级性，即是孔子思想的系统性。这不是逻辑推理的线状系统，而是活跃着生命的立体系统。

徐先生在简短的遗嘱里以未能亲赴曲阜参拜孔子灵前为恨。三年前我曾到孔庙和孟庙行礼并有徒步登泰山的经验，和我同去的一位老教授因为身体关系，只能在“中天门”歇脚，临别他慨叹地说：“如果孔老夫子地下有知，他对炎黄子孙这场自相残杀的悲剧将作何感想？！”我没有回答，可是明儒罗近溪“真正仲尼临终未免要叹口气”的话不觉萦绕耳际。*

* 此处有删节。

二十多年前徐先生在一篇文字极美的短文中提到李义山“春蚕到死丝方尽”的句子。他说：“春蚕的丝，是从它自己的生命力量中化出来的。它的生命力量何以不消停在自己的生命之中，而一定要化成一缕一缕的丝，把它吐出在自己躯壳的外面？而且一直要把自己的生命力量化完吐完为止？这真是一个生命的谜，也是一个生命的悲剧性的谜。”他又说：“蚕的尸体是用它自己生命力量所化出的丝来包裹，这比用其他任何东西来包裹更为庄严。人的尸体也应当用它自己生命力量所化出的爱情来包裹，这才证明人性的崇高伟大。”徐先生用自己生命力量所化出的爱情包裹了孔孟之道的伤痕，让被残杀、被支解的圣体重新获得生机。他的悲愿：“人权民主中天日”由于他“为往圣继绝学”的努力而在无数知识青年的心田里播下了善种。徐先生的叹息是一个儒学知识分子不容已的感慨，也是时代的声音。

(1983年4月1日，原载《徐复观教授纪念文集》，

台湾时报文化出版事业有限公司1984年出版)

哲学家的风骨

——为纪念方东美先生而作

总之，中国学术失坠（哲学为尤甚）之原因，乃在历代均以政治统御文化，箝制思想自由，苟有专心致志之思想家不为利禄所诱惑，便为淫威所慑伏。中国大患在无动机纯粹用心专一之学者，除少数特立独行外，均不敢以高超文化理想统御政治。旷观国史，历代相沿，只有实际政治，特少理想政治，可胜叹哉！

——方东美

从世界日报上获知台湾大学哲学教授方东美先生病逝的短讯，不禁悲从中来，把《哲学三慧》又细读一遍，益觉其“孤寄冥往，潜心学理”的精神确是当代中国学术界最突出的独立风骨。我早就听到随先生游学多年的朋友们说，方老师是一位不苟言

笑的严师，望之俨然，亲炙数载仍有“庄严”的感觉，好像是体现希腊爱婆罗光辉的行道者，我虽久慕方东美先生之名，第一次亲领教益却在一九六八年的第五届东西哲学会议，当时方先生对美国哲学界有所批判，辞锋极为犀利，更加深了我早已先入为主的印象。一九七二年的六月又在夏威夷和先生晤面。因为我们所参加的阳明学研讨会规模较小（只有十位发表论文），聚谈的机缘很多，和方先生在海边散步几回后，威风凛凛的哲人，和蔼然可亲的长者两个形象就毫无间隔地融合为一了。

其实，读方先生的文字而想见其人，譬如在《生命情调与美感》一文中所显示的心灵，应是一种“兰生幽谷中，倒影还自照”的艺术境界，我虽然没有和方先生一同游山玩水的福分，我想如果他诗兴勃然而起，笔下必会流出无限情思。他曾引用管仲姬的情词来刻画中国意境中的同情交感，绝非偶然。在《科学哲学与人生》这本传诵一时的大著中，我们不难了解到驰骋希腊、欧洲和中国三慧之中以“造妙入微”的桐城笔意点画人间真、善、美的方先生不仅是哲学界的领袖人物，而且是文坛上的大家。方东美先生在中国哲学会第三届年会宣读《哲学三慧》时才不过三十多岁，是当时中国思想家中的青年才俊，不久抗战的火焰就弥漫了整片锦绣大地，方先生的平日积稿也不幸“俱殉京国”，对一个惜墨如金的哲人和文士这不啻是眼睁睁地看着自己心血的结晶忽成灰烬。方先生的“惜属稿未竟，藏书已佚”短短数语中不知蕴藏了“郁伊惆怅”的慨叹之情？！然而方先生在武汉、中央、台湾、辅仁等大学任教长达五

十年之久,以黄钟的声浪究竟唤醒了多少沉醉世俗的知音者虽不得而知,但他把自己的洞识和学术像种子般播散出来又辛勤地在田园除草浇灌。这种数十年如一日的功力总会培育出几株茁强的幼苗吧!

中国哲学的“失坠”,方先生感触极深,我因为最近参加一项清初思想的研讨会,对方先生痛斥以政治统御文化的“中国大患”有了更进一步的体悟,哲学家不为利诱不为威服并非只求自我的清高而已。现实政权无论如何开明总和人文理想有一段距离,哲学家为理想而奋斗不免抨击现实。当政者想要把实权伸展到社会各阶层,自然希望有一批歌功颂德的文人来粉饰太平,李光地奉康熙皇帝之命,宣扬程朱正学,可以说是想以政治统御文化的实例。但是以人文思想为精神后援的哲士绝不肯套用天皇明圣之类的门面语来捧赞现实政权,因此他们常会受到无形的心理迫压,我想方先生最令人叹佩的风骨也许就是宁效隐逸者流而不丧失批判理性的独立精神了!

(原载《方东美先生纪念集》,台湾正中书局

1982年出版)

附录

杜维明著作目录

三年的畜艾 志文书局 1970

人文心灵的震荡 时报文化事业出版公司 1976

青年王阳明

——行动中的新儒家思想 加利福尼亚大学出版社 1976

中心与普遍

——论“中庸” 夏威夷大学出版社 1976

人性与自我修养 亚洲人文出版社 1979

今日儒家伦理

——新加坡的挑战 新加坡课程发展总署 1984

儒学第三期发展的前景问题

——大陆讲学、问难和讨论

联经出版事业公司 1989

道·学·政

——儒家知识分子论集 新加坡东亚哲学研究所

1989

中心与普遍

——儒家宗教性论集 纽约州立大学出版社 1989

阅读此文的还阅读了:

- [1. 儒家为己之学传统的现代意义](#)
- [2. 杜维明儒家思想探析](#)
- [3. 从三首旧题新咏的现代诗谈传统的转化](#)
- [4. 古诗传统的现代转化——余光中与李贺](#)
- [5. 杜维明新儒学思想简论](#)
- [6. 论中国电影对儒家文化传统的现当代转化](#)
- [7. 现代化的儒家回应:梁漱溟的新儒学](#)
- [8. 论儒家诚信伦理的现代转化](#)
- [9. 儒学·新儒学·现代新儒学](#)
- [10. 儒家传统的现代转化——论杜维明的文化哲学思想](#)
- [11. 访新儒学大师杜维明](#)
- [12. “天地君亲师”:儒家精神信仰思想的现代转化](#)
- [13. “后儒家的挑战”——杜维明的新儒学著作](#)
- [14. 儒家天人合一自然伦理的现代转化](#)
- [15. 儒家视野中“诚信”观念的现代转化](#)
- [16. 《中国学术流变——论著辑要》](#)
- [17. 儒家传统的创造性转化与中国梦——以人权思想为例](#)
- [18. 略论现代新儒家的生态伦理思想——以杜维明的生态伦理观为例](#)
- [19. 儒家传统的现代转化](#)
- [20. 杜维明:寻找儒家文明的普适性](#)
- [21. 儒家为己之学传统的现代意义](#)
- [22. 儒家伦理传统的现代转化向度](#)
- [23. 全球语境中的儒家论说——杜维明新儒学思想研究](#)
- [24. 儒家伦理现代转化的基本路径](#)

- [32. 儒家理想人格的现代转化](#)
- [33. 儒家思想的当代意义及其现代性转化](#)
- [34. 论儒家慈善思想的现代转化](#)
- [35. 《现代新儒学辑要丛书》评介](#)
- [36. 儒家伦理的历史源流与现代转化](#)
- [37. 传统的现代“穿越”](#)
- [38. 礼乐传统的现代转化途径](#)
- [39. 杜维明与“儒家文化归谬主义”](#)
- [40. 儒家伦理、庞德的现代主义和中国新儒学](#)
- [41. 现代新儒学三题](#)
- [42. 儒家传统的诠释与转化](#)
- [43. 转化儒家,以立现代民主之基](#)
- [44. 杜维明谈儒家和儒学](#)
- [45. 试析杜维明的先秦儒家文化观](#)
- [46. 儒家诚信交往道德的现代转化](#)
- [47. 儒家“节欲”说的价值合理性及现代转化](#)
- [48. 儒家传统的当代转机——关于杜维明“文化中国”思想的研究](#)
- [49. 杜维明领军新儒家](#)
- [50. 试析儒家社会责任意识的现代转化](#)