

学
术
文
化

杜维明

郑文龙 编

二十世纪学术随笔
中文学文化系

杜维明
学术文化
随笔

「阳来复」
「通过探寻宇宙的艺术」
「要培养不灭的真善」
「有关文化不死的真义」
「聆听认同的事物」
「听到批判主义」
「从认识『德蒙的体验』」
「了解到了女性主义」
「在学术文化边缘的问题」
「在学术文化边缘的问题」
「儒家的抗仪精神」
「走出现代化的死胡同」
「中国现代化的文化」
「走向全球的思想道路」
「人文反思与知识分子」

有
笔



I26-51/1267
W440/2



● 郑文龙 编 ◎ 中同青年出版社

杜维明 学术文化随笔



0070682

(京)新登字 083 号

图书在版编目(CIP)数据

杜维明学术文化随笔/郑文龙编. - 北京:中国青年出版社, 1999. 1

(二十世纪中国学术文化随笔大系)

ISBN 7-5006-3016-6

I. 杜… II. 郑… III. 社会科学-随笔-文集 IV.
C539

中国版本图书馆 CIP 数据核字(98)第 10665 号

中国青年出版社出版 发行

社址:北京东四 12 条 21 号 邮政编码:100708

中国铁道出版社印刷厂印刷 新华书店经销

*

8.5×11.2 1/32 13 印张 2 插页 235 千字

1999 年 1 月北京第 1 版 1999 年 1 月北京第 1 次印刷

印数 1—3,000 册 定价:15.40 元

总序

王岳川

百年中国，沧桑巨变。处在千年转换的历史节点上，我们有可能检视一个世纪学术文化中的种种问题，并进而从新的层面上追问：中国文化精神向何处去？

二十世纪中国与传统中国相比，一个根本性的不同就在于：中国传统文化在百年间受到西方文化体系的全面冲击。总体上说，西方文化在几千年的发展过程中经历了起码三次重大文化转型，即从古希腊的两希（古希腊与希伯莱）精神，到文艺复兴时期以降的理性精神，再到二十世纪的反理性的现代主义和后现代主义精神。而中国却延续了二千余年汉语文化形态的相对稳定的时代精神，这一文化精神在二十世纪初为西方现代性文化所中断。这就使得在传统与现代、东方与西方、现代与后现代之间，中国文化面临总体危机。

这一总体危机不仅意味着终极关怀的失落，同时也是一整套价值话语的错位：儒家、道家、佛家三套话语系统，在中国思想史上曾具有不可忽略的思想价值功能。然而，在“现代性中国”的历史境遇中，却因时代精神的迁移和文化心理结构的嬗变，而面临话语失效的问题；西方

总序

10.5/30

基督神学的话语系统，尽管可以同中国思想形成世纪性对话，却在东西方文化冲突中很难再具有群体精神信仰的功效。因此，当代中国文化只能从东西方文化的重新整合及当代转型中，去创造新的价值体系，才有可能使其所面临的文化危机逐渐减轻以至于消除。

百余年来，中国一直在文化的各个层面即器物层、制度层、观念层、价值层受世界上占主导地位的西方文化体系的影响。中国的现代化事实上是开窗敞门向西方学习的进程。然而问题在于“西方”这一概念本身的复杂性不易把握。一方面，“西方”是一个历史文化概念，指从古希腊、希伯莱、古罗马、文艺复兴一直到现代和后现代的欧美文化；另一方面，“西方”又是一个非常复杂的政治地理概念，指不同于东方地域的欧美地区即发达的“第一世界”国家。这种概念含义的复杂性导致中国话语图景中的“西方”成为一个自由阐释的对象，并使学“西方”的中国知识界面对成堆的问题：百年中国学西方是学古希腊文明中的民主、科学精神呢？还是希伯莱文明的基督神学精神？是古罗马的法律精神呢？还是启蒙主义以来的理性精神？是反理性的现代主义呢？还是反现代反形而上学的后现代主义？这些历时态的“西方”文化精神在百年间尤其是近十几年共时态地“涌入”中国，以中国知识分子为代表的汉语思想界究竟该接受谁？是全盘接受而搞非历史的横向移植——全盘西化（极端的激进主义）呢？还是部分接纳——半盘西化（温和激进主义或自由主义），即只接受古希腊的民主、科学精神，不要希伯莱的宗教精神和古罗马的法律精神，只接纳近代启蒙理性精

神,不接受反形而上的现代主义精神呢?是拒斥西方文化的渗入,否认中国传统文化转型的必要性(极端的文化保守主义)呢?还是承认中国文化可以借鉴西方走创造性转型之路(温和的文化保守主义),即不仅讲求形而下,关注事实世界领域,而且讲求形而上,关注价值世界问题呢?甚或,像当代某些后现代文化批评家那样,只要所谓“新”的反理性、反启蒙、反文化的“后现代主义”,不要现代性或民主、科学、真理、启蒙、公正,而走向经济消费主义和生命玩世主义(当代虚无主义)呢?可以说,现代人在现代或后现代社会所遭遇到的主要不是器物层和制度层的问题,而是观念价值层面上的生存意义的迷失、价值的失落,是终极关怀和生命理想层面的问题。

就学术文化史而言,选择对象的复杂性和选择主体的多层次,使中国知识分子心境极为彷徨苦涩。而且,在世纪末,中国学界在接受西方文化时遭遇到中国传统、西方古今与意识形态三方话语的紧张冲突,如今又迭加上经济热潮和市民文化对精英文化的冲击,这导致了中国文化转型时期的世纪末困境。

这种世纪末困境的文化表征是,中国文化面临的问题,从“五四”的“古今”之争到今天的“东西”之争、“南北”之争、“灵肉”之争。这种古今、东西、南北、灵肉之争,构成当代文化冲突的多元景观和杂色纷呈色调。“古今”之争是价值冲突问题,核心是反传统价值;“东西”之争是文明冲突问题,核心是否定东方;“南北”之争是后殖民问题,核心是发达地区对不发达地区的经济文化渗透;“灵肉”之争是个人与群体、升华与沉沦问题,核心是沉重的

肉身对沉重的精神的颠覆。这四种文化论争使今日知识精英与大众对话时倍感失语和受阻，同时面对西方强大的后殖民主义话语，中西对话也十分艰难。

今天，在中西文化开始“对话”和“交流”进程中，不是要把中国文化纳入西方轨道或把西方学术范畴强加于中国，而是要找出一条转型性创造的学术文化之途，寻绎到学术文化的普遍理性形式，以使东西方文化思想得以沟通和互补；不是要使真理、正义、理性、启蒙让位于语言游戏和价值虚无，而是秉承刚健清新的中国文化精神，面对风云变幻的“后冷战”国际舞台，调动知识和心性来扩充智慧与精神，用普遍的文化知识和理性的方法，来表达现代人的胸襟和生活价值观，来弘扬中国文化所蕴涵的内在智慧和超越精神。

面对中国文化的当代处境并寻求解决之策，已成为跨世纪中国学术文化研究的新视界。这包括两个问题：一是如何在世界全球化中保持民族精神，清醒地分析和选择西方文化中的精华部分，为中国现代化展示其前景。二是中国传统文化转型性创造与批判性重建问题，只有通过转型性创造，才能发挥民族文化生命的原动力，焕发精神生命跃动中的内在光辉；只有通过批判性价值重建，才能在批判的反思中发现新世纪中国文化的曙光。

文化无国界。东方深厚的文化精神无疑对人类的明天仍有滋养作用。华夏文化理应真正进入与“第一世界”文化对话的话语空间，以一种“他者”的形象，成为一种独特的文化表意方式，藉此，消解西方中心话语向第三世界播撒的权威性，打破第一世界文化的中心性，展示本土新

文化的和谐清新风格，并指明走向新世纪的新的可能性。

真正的学者将生命和学术联系在一起，在时代文化转型的风云中直面人生苦难，体验着生存深渊并敢于进入深渊揭底。他以理性和语言去探索人性中的未知领域，在现代人的情感萎缩中唤醒对存在状态的思考，投一束思想的光亮去照澈幽昧的思想暗夜，在严峻的学术文化追问中寻找中国文化生命的真正意义和未来远景。能以真血性、真情怀去担当一个世纪的苦难并开出新境界的是真正的学者、哲人。

回首二十世纪，一代代学者以“学术者，天下之公器”的精神，为世纪立言，为中国文化立心。学者们殚思竭虑，将中国文化放在世界文化大视野中去审视，放在现代化的总体进程中去对比；或关注中国文化原典精神，对中国原典进行现代阐释；或注意中国文化中的学统、道统、政统关系，期望在道德理想主义中由内圣开出新外王；或关注中国哲学的内在超越问题，致力于东西方哲学思想的汇合；或身处“政治与学术之间”，从事考据与义理之间的学术研究；或以高人逸士的风范，吞吐中西的胸襟洞察心性灵魂而独出机杼写出诗性感悟；或独标“散步哲学”，在“流云”般的自由思想中寻求人类精神安顿的“家园”。哲人们以本真生命为底色，以人类面临的世纪灾难为基点，为这千纪年的世纪末转换发出新世纪的“天问”——间向天人之际，间向古今之变，间向灵肉之间。

在一个世纪的学术追问中，学术大师和优秀的学者以其超迈的胸襟和戛戛独造的胆识为这个骚动的世界留下了一座座学术思想的纪念碑。在碑文上镌刻着这样的

大字：重建文化，再铸国魂。在文化转型中的价值碑史时代，这种黄钟大吕之声犹如空谷足音，申说着华夏人格精神魅力，并留下一份沉重的“未来千年备忘录”。

编选这套百卷本的《二十世纪中国学术文化随笔大系》，旨在立足于人文科学领域，以宽广的视野、博大的胸襟审视二十世纪学术思想历程，并进而展望新世纪中国学术文化发展的前景。“大系”分为两个系列：“系列一”主要选编业已去世的现代思想学术大师的代表性篇章，以展示大师们对中国文化的体验、理解、反思；“系列二”选编当代著名学者的代表性篇章，以展现当代学者在世纪之交的节点上反思、研究、探索中国文化的最新成果。“大系”分五辑（每辑二十卷），五年内出齐。严谨的思想体系、求实的学术品格、素朴的编辑作风是我们编选这套大型丛书的追求。

需要说明的是，在组稿中，我们根据学术顾问委员会的建议，广泛地约请海内外著名学者撰稿，得到诸多学者的热情回应。然而，由于版权等多方面原因，有些应该入选的学者仍未能收入本丛书，使我们深感遗憾。但我们将尽力而为，以使这套丛书能完整地展现二十世纪学术思想史风貌。另外，为保持原作风格及其时代感，作品的行文造句、用词用字基本保持原貌。当然，一个时代有一个时代的学术观念，一个时代的思想者有其处身时代的思想烙印。相信今天的读者会以历史的、辩证的眼光去“重读”、“重释”这些作品的意义。

愿这套丛书在寻求心灵对话的途中与你相遇。

是所望焉，谨序。

二十世纪中国学术文化随笔大系

第二辑

学术顾问委员会（以姓氏笔划为序）

刘桂生	任继愈	汤一介	李泽厚
李学勤	周一良	金开诚	庞朴
张岱年	季羨林	费孝通	赵朴初
钟敬文	钱中文	袁行霈	蒋孔阳

编辑工作委员会

主编 王岳川

副主编 蔡乐苏 李凌已

编 委（以姓氏笔划为序）

王岳川	王宪明	王斌俊	王 瑞
严 平	陈 来	陈浩增	李向晨
李硕儒	李凌已	汪 宇	张 勇
张志扬	张国风	张晓霞	郑一奇
贺照田	胡守文	欧阳哲生	陶东风
程绍沛	董士伟	蔡乐苏	潘 平

目 录

总序/王岳川

第一编 儒学创新篇

- 人文反思与知识分子——新儒家的自我定位问题/3
从多元的现代性看儒学创新/9
流向全球社群的儒家传统——儒联成立大会上的发言/15
儒家传统的启蒙精神/19
工业东亚与儒家精神/30
中国现代化的思想道路/50
走出现代化的死胡同/55
“文化中国”精神资源的开发/63
儒学的超越性及其宗教向度/74
儒家心性之学——论中国哲学和宗教的途径问题/102
论儒家的“体知”——德性之知的涵义/114
儒学与西方文化/129
开发中国传统文化的人文精神/137
自我认同的谱系,兼论儒家与自由主义/140
为儒学发展不懈陈辞/164
-

第二编 知识分子篇

- 孟子：士（知识分子）的自觉（提纲）/181
- 儒家的抗议精神/185
- 在学术文化上建立自我/201
- 建立自我的体上功夫/206
- 体验边缘的问题/209

第三编 人文反思篇

- 一阳来复/225
- 从“轴心时代”看儒学兴起/227
- 儒学在美国的初机/229
- 有关“儒学研究”的几重障碍/232
- 从认识、了解到批判、创造/241
- 漫谈儒家的品题人物/244
- 儒家的女性主义/250
- 有关文化认同的体验/253
- 民族自觉与民主理想/264
- 后现代主义的语言实践/268
- 听的艺术/272
- 爱那看不见而不死的事物/275
- “实学”的含义/279
- 沉默/282
- 以学术为市场的弊病/284

寒流下的暖流/293

从博士到教授——漫谈美国的学术界/299

第四编 人物感怀篇

孤往探寻宇宙的真实/305

哲学家的风骨——为纪念方东美先生而作/311

唐君毅的祝愿(节选)/314

徐复观先生的人格风范/317

杜维明年谱简编/334

第一编
儒学创新篇



第一编 儒学创新篇

人文反思与知识分子

——新儒家的自我定位问题^①

人文学(the humanities)是和人类(包括个人和群体)进行自我理解最直接、最贴切的学问。广义地说,一切学问(包括自然和社会科学)都和人的自我理解有密切的关系;认识自然和分析社会所获得的认知本来即和人类的自我认知是不可分割的。站在儒家人文精神的立场,有关个人、社群、自然和天道的学问都是人类进行自我理解所不可或缺的研究课题。

不过人文学,如中国传统所谓的文史哲和人类自我理解的关系确比社会科学或自然科学更直接、更贴切。人类至情至性的流露、集体记忆的积累和人生价值的凝思,虽然并不能一窥文史哲的全貌,但足以显示这类学问因必须跨越主客和内外的限隔,使得参与者和旁观者以及研究主体与观察对象的界域融合渗透,应能突破现代学术的职业分工而成为人类社群共同关注的学问。人的自我理解和自我实现正是文史哲所以构成人文学的核心课题的基本理由。

知识分子(*intellectual*)一词的现代涵义，在西方思想史中出现甚晚，也许只能溯源于俄国 19 世纪沙皇时代因受西方启蒙运动的激励而出现的知识阶层(*intelligentsia*)。当时不论属于西化或国粹倾向的俄国知识分子为西方现代意义的知识分子开拓了在政治社会和文化各大领域的发展空间。的确，希腊的哲学家、希伯来的先知和欧洲中世纪的僧侣虽然在孕育西方的学术传统的巨大智性工程中扮演了重要的角色，但和现代意义的知识分子却隔了几重公案。譬如关切政治、参与社会和究心文化是今天知识分子必须具备的价值取向。哲学家(特别是柏拉图《理想国》中洞穴暗喻所体现的精神)必须遗世而独立才能深契真理，先知的终极关怀是传达上帝的意旨，僧侣更在俗世之外建构了一个心灵净土，虽然他们都可以发挥全面而且深刻的转世功能，但他们的基本价值取向既非关切政治也不是参与社会，甚至并不究心于人伦日用之间所创造出来的文化。1968 年巴黎学运期间沙特提出“参与”，在西欧和美国的学术界及知识界引起很大的震荡和这一背景有关；当然，马克思提出哲学应改变世界(在儒家传统“为己之学”乃至“身心性命之学”必须而且必然引发变化气质和修齐治平的功效本是不证自明的人生经验)而不只是了解世界在西方思想之中有划时代的意义也和这一背景(哲学家、先知和僧侣)有关。

韦伯把凡俗化(*secularization*)规定为现代化的本质定义之一和儒家以“凡俗为神圣”的人文精神形成尖锐的对比。根据韦伯的解释，在解咒之后的现代世界之中，各种利益领域(科学、政治、美感、伦理、宗教之类)并列展

开,由于职业化的需求,一个现代化必须扮演各种社会角色满足多类人生欲求,宗教已不可能发挥统合一切价值的作用了。他自称对“宗教”而言自己患了“音盲”的限制,但他根据自己的存在抉择认为现代知识分子可以从“政治”及“科学”两大领域中实现“召唤”的承诺。也就是说现代知识分子可以投入政治,也可以献身科学来满足终极关怀。

韦伯所了解的现代知识分子的价值取向看来不仅狭隘而且充满了不健康的紧张。他自己深陷政治的火热和科学的冰冷两种显然矛盾的冲突而苦不堪言,也许这正是他因为无法获得安身立命的内心平静而郁郁寡欢的主要原因之一。值得注意的是,韦伯虽然是曾帮助我们认识以西方工业资本主义为动力的现代化现象(包括未预期的不良恶果,如由工具理性和市场机制所造成的“铁笼”)的先知,但因受时代、文化和地域等条件所产生的“地方知识”的限制,他对现代知识分子的自我定义与社会功能的认识相当片面。相形之下,像维科(Vico)和雅斯伯斯(K.JasPers)之类的学者则因对人文学、特别是有关精神文明的学问,有较深刻的体认,虽然在分析现代性课题上并没有韦伯的犀利,反而对关切政治、参与社会和究心文化的现代知识分子的自我期许和公众形象有整合的概念。

扎根于文史哲的人文反思可以为现代知识分子提供精神资源应该是不会引起什么争议的命题。但是一位从事莎士比亚或杜甫研究的专家、一位探究鄂图曼帝国和隋唐盛世的学者或一位深知希腊哲学或先秦思想的教授

可以因脾性或选择不跨出象牙塔的狭门，甚至因投身学术而对国家天下大事采取不闻不问的态度。这种专业性特强的专家、学者和教授，像其他学术领域的许多科研人才一样，未必有前面所规定的那种知识分子的品质和关切。相反地，一位生物学家、统计学家或电脑专家，如果除了自己的本业外还能充分体现关切政治、参与社会和究心文化的知识精神，那么他们也许比上述的人文学者更符合知识分子的自我认同。

面向 21 世纪，大专院校仍是培育知识分子的基地，但许多甚至大半在高等学府任职的学人既不认同知识分子也不愿或不屑履行知识分子的社会功能。因此学术界只是知识分子活动的一种助缘、一个场所。媒体、政府、企业、民间团体和多彩多姿的社会运动也都会是知识分子发挥功能的栖身之地。

以“文化中国”为例，将来建构其游戏规划、阐释其价值内涵、开发其精神资源、并具体落实其理念的艰巨任务，需要靠学术、政府、企业及民间各行各业的知识分子通力合作。人文学者所提供的人文关怀不能只靠专业文史哲的学人来普及，必须通过报章、杂志、电台、电视的大众传播，政府的支援，企业的赞助和民间的协力才可奏效。

很明显，新儒家进一步努力的方向是广结善缘，联系各大领域的知识分子，在学术、媒体、政府、企业和民间都发挥转世而不为世转的功能。学术之儒不能只是专家学者或教授，而必须透过深切的人文反思把大学通识教育所体现的人文精神融入社会大众的日常生活之中；政府

之儒不能只是按规章办事的官吏(更不应只是唯权是向的“政治动物”)而必须以身作则并提升政治文化的质素而勇猛精进;企业之儒(通称“儒商”)不能只是按市场节奏起舞的行商坐贾(更不能只是唯利是图的“经济动物”)而必须履行“己立立人、己达人”的处世之道,为全民福利创造财富;媒体之儒不能只是跑新闻的记者或舞文弄墨的专栏作家(更不应只是以象征符号招摇撞骗的无行文人)而必须发挥“公众新闻”(Public press)的积极作用为沟通理性创建公共空间。同样地,投身环保、人权、妇运、消费者的权益或其他抗争活动,以及通过民间社团而为公共利益痛切陈辞的一群群有良知理性的社会之儒,不能只是为特殊压力集团服务而已,当然更不应借公众事业之名而行一己之私。他们必须通过各种反馈渠道来调整策略以适应复杂的动态过程,为广大的民众积累“社会资本”。

如此看来,典型的现代意义的知识分子是虽学有专精、业有专长但却因关切政治、参与社会和究心文化而能超越狭隘的职业主义,并能吸收人文学的智慧,在理论探索与生活实践中体现人文精神的儒者。严格地说,这类知识分子(儒者)并非文艺复兴时代那种多采多姿的理想人格的重现,也不是棋琴诗画面面俱到的文人雅士的翻版,而和孟子所谓左右逢源而深造自得的士君子,则有一脉相承的痕迹。

如果我这一推论还不太离谱的话,孔子、孟轲、荀卿、董仲舒、朱熹、王阳明、刘宗周及现代儒学运动的代表人物如康有为、梁启超、贺麟、梁漱溟、熊十力、钱穆、张君

励、唐君毅、徐复观、方东美、冯友兰和牟宗三都可以在知识分子主动自觉的人文反思中获得安身立命的自得之趣。从比较文明研究的配景来省视，这种有古有今、跨度长达两千五百年，而且前后呼应，既有历史意义又能体现时代精神的传统确是独一无二，值得我们深入研究。

[注释]

①本文为台北中央研究院中国文哲研究所筹备处主办“儒学与现代世界”国际研讨会上 7 月 11 日之发言摘要。

原载《明报》月刊，1996 年 8 月号。

第一编 儒学创新篇

从多元的现代性看儒学创新

近年来,因为各种机缘和道友们针对四个大议题展开讨论:(一)文明对话,(二)文化中国,(三)儒学创新,(四)启蒙反思。

表面上,这些议题各自独立,不相管属,但从深层来看,它们之间有错综复杂的关系,和今天重组全球社群的大思潮,如文明冲突、全球化与本土化、民族主义、现代性中的传统、现代化的多元取向和西方之外的现代模式也有联系。当然,和华人世界的切身问题,特别是两岸三地的互动,以及中华民族兴起的文化信息的相关性就更紧密了。

文明对话论影响深远

文明对话早在亨廷顿的文明冲突论(1993年)在国际论坛引起重大回响之前就进行了。我相信源远流长的世界精神文明,如基督教、伊斯兰、佛教、兴都教、犹太教、道家和儒家的总趋向是多元互补。由误会或无知所引起

的冲突,不可避免,但仍需靠对话来化解。排外和同化的策略无法普世化,而融合及渗透的大趋向则势不可挡。任何文明如不接受多元文化的事实在抗拒外来的影响,终必自取灭亡。把伊斯兰和儒家传统刻画为西方基督教文明的威胁,或许可以暂时满足冷战心态所需要的假想敌,但绝无可能成为世界秩序重组的理论基础。

其实,从地缘政治的立场,把世界地图划分为八九种文明类型,并根据北美和西欧如何应付外来挑战的问题意识,而得出伊斯兰和儒家两大文明圈将来会对西方基督教文明造成威胁的结论,既不符合实际,又和人类生存之道大相径庭。基督教已传布世界各地,东亚“儒教”文化圈中的南韩已拥有百分之二三十的信徒。伊斯兰目前大有成为美国第二大宗教的趋势。据说在巴黎的回教徒比基督新教的信仰者还多(当然法国以天主教为主)。至于儒家伦理若能通过东亚移民传入北美,不仅对儒学创新有深长的意义,对美国社会的价值重整,应当也大有助益。

我认为,国际间的冲突原因甚多。根源性的“认同政治”,如环境、族群、语言、地域、阶级,或宗教所引发的暴力冲突最为惨烈。这类暴力冲突常因文明差异而更严重,但同文同种同宗之内的残杀也屡见不鲜。异质文明未必导致冲突,而同质文明也未必保证和谐。但文明之间通过对话和继续不断地沟通,方能减少误会,增进了解,避免冲突和形成共识。这种为建构全球伦理而努力的必要性却由于文明冲突论而显得更明朗、更迫切。

华夏民族的人文精神

文化中国和大中华经济圈最关键的不同，是文明对话论的基本理据。文化是认同的基础，但也可超越族群、地域和政权的限制。我们不必只从地缘政治来考虑中华民族的前途。一个有古有今而且承继性特别坚韧的民族，不应只从经济和政治力量的扩展来衡量其再生的潜力。

如果得有更深刻的文化信息，那么中华民族的兴起并不能改变弱肉强食的国际游戏规则——“人为刀俎，我为鱼肉”的历史苦难，至少应为我们提供不把自己的快乐建筑在他人的痛苦之上的恕道原则。但是，假若我们不能突破以富强为评断文化价值的唯一标准，我们即使形成了可以凌驾美、日、欧三地的经济圈，我们仍不能消解帝国主义的霸权心态。

孟子的人禽、夷夏、义利和王霸之辨，可以为我们提供一条考虑此类问题的思路。假若恻隐之心（同情）是人的本质定义，那么真能推展此一“不忍之心”的仁端，即是华夏民族的人文精神。夷夏的分别，也就是野蛮和文明的分别，绝非由血统、地域或政权来决定。能以公义扩充同情之心，并采取“己所不欲，勿施于人”的恕道的群体才是文明；相反，以弱肉强食的逻辑只为一己之私的个人、家庭或国族利益而宰制天下资源的集团，即是野蛮。王霸之辨，根据这一思路，已判然明确。假如我们不以富强为评断文化价值的唯一标准，那么如何才能通过生活

实践来体现以公义正道为内涵的华夏人文精神呢？

首先人们必须化解百余年来受尽欺压屈辱而郁积在民族心灵中的哀怨和憎恶之情。这个工作极为困难；竭力发掘深厚的传统资源是不可或缺的途径。

文化中国的精神资源

在多元文化的背景之中，为文化中国创造新的精神资源，正是儒学第三期发展的艰巨任务。从五四运动以来，儒学经过三代人的努力已逐渐涌现一阳来复的生机。根据芝加哥大学希尔斯教授的论点，两传之后还能继续扩展的思潮，可以够得上是有生命力的“传统”了。但儒学作为近百年来中国学术、知识和文化界综合创新的一个例证，目前尚是一株幼苗。必须靠文化中国知识分子的通力栽培，才有健康成长的可能。由学术、媒体、企业、政府、民间社会及公众运动各领域中的知识分子的通力合作，逐渐形成具有批判精神的儒学群体，并采取既能“深造自得”又能“己立立人”的途径，方有开花结果的一天。

儒学创新可以从人间佛教，入世基督教，参与社会改革的伊斯兰，进行现代转化的兴都教，强调社群伦理的犹太教、新道家及各种民间信仰中吸取资源；同时儒家传统的创新也可为世界各地的精神文明提供参考。在文明对话中，既然出现了“儒家的”基督徒、回教徒、佛教徒或犹太教徒的概念，“儒家的”这一形容词的义蕴便值得我们作进一步的分疏和界定。

海内外不少学者吐露出促成目前中国大陆三种思潮——社会主义、自由民主和新儒家健康互动的心愿，我对此乐观其成。从冯契的《智慧之说》，王元化信守“为学不作媚时语”的原则，及冯友兰回归张载的终极关怀，“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的迹象看来，古今中西之争的论域会愈来愈扩大，传统资源的开发会愈来愈深化，比较文化的研究也会愈来愈多元多样。

西方启蒙心态须反思

西方的启蒙心态是当前最具影响力的价值取向。资本主义和社会主义的意识形态皆是 18 世纪以来西方启蒙运动的产物。现代社会的利益领域：科技、市场、学府、企业、媒体、政府都和这一运动有血肉相连的关系。现代西方文明的突出价值，如自由、平等、理性、人权和法治也都是启蒙精神的体现。

不过，启蒙心态虽在构成西方现代性中起了积极的作用，它和现代西方以动力横决天下的帝国、殖民和霸权主义也有千丝万缕的联系。职是之故，从同情理解到彻底扬弃的立场对启蒙心态进行反思的欧美知识分子亦大有人在。

我从儒家人文精神的角度对西方的启蒙心态进行反思，既属回顾，又是前瞻。首先，我想检视东亚兴起的文化涵义。假如儒教文化圈的经济发展一方面受到儒家伦理的促进作用，而另一方面又为儒学更新创造了有利的

条件,韦伯命题所坚持的只有新教伦理才可以发展工业资本精神便只是特定时空中的历史解释,并不能阐述当前东亚的发展动力。放眼未来,伊斯兰、兴都教、佛教乃至其他精神文明面对外来的挑战,也都可以通过自身内部的创造转化来发展其特殊的现代性。儒家伦理在东亚现代性中的积极和消极因素应可成为东南亚、南亚、拉美、非洲乃至世界其他地区走向现代的借鉴。

更值得探讨的是,儒家传统中有什么资源可以为人类社群的全球伦理提供养分。换句话说,针对启蒙心态目前所面临的困境也就是欧美社会本身的价值危机,我们如何因应,如何自处?固然想用“封建礼教”来拯救资本主义的精神失落是幼稚可笑的,但把儒家的人文精神判定为“封建礼教”也难逃武断和极端之讥。

儒家传统必须充分接受启蒙精神的洗礼(这一进程现正方兴未艾),但抛却自家无尽藏,一味想借助外力来达到脱胎换骨的彻底更新,则既不可行,又无必要。儒学创新是一条荆棘丛生的思想道路,但如果虽然经挫折而刚健自强,不仅可以为我们在文明对话中引来源头活水,为文化中国积蓄社会资本,培育生活智慧和开辟精神价值,也可以为我们在进行启蒙反思时作出创建性的回应。

原载《明报》(北美),1997年4月17日。

第一编 儒学创新篇
流向全球社群的儒家传统
——儒联成立大会上的发言



孔子诞辰 2545 周年纪念与国际研讨会以及国际儒学联合会 (International Confucian Association) 分别在 10 月 5 日上下午假北京 21 世纪饭店举行。这是全世界儒学研究界的一大盛事。早上的纪念会近千人参加,有来自五大洲,二十六个国家和地区的学者,港澳和东南亚的社会贤达,北京一带的中学校长及教师,和中外媒体。中共中央政治局常委,全国政协主席李瑞环,国务院副总理李岚清,孔子基金会会长谷牧,美国哥伦比亚大学教授狄百瑞(William T. de Bary),和日本东京大学荣誉教授沟口雄三在会上致辞。下午的成立大会有三百学人参加。新加坡的内阁资政及国际儒学联合会名誉理事长李光耀,韩国成均馆馆长及国际儒联理事长崔根德和国外代表在会上发言。哈佛大学中国哲学及历史教授的发言稿,根据录音整理出来并经作者同意在本刊发表,以飨读者。

儒家传统像一条波澜壮阔的长河,经过两千五百年自强不息的奋进,从曲阜到中原,到东亚各国,目前正有流向全球,造福人类的潜势。回顾洙泗渊源,发端于曲阜一带,本来只是“盈科而进”的细水,可是仁义之道虽然因创建于乱世而没有在当时就发挥拨乱反正的政治作用,但通过春风时雨,德才兼备的教化,孔子“己所不欲勿施于人”和“己欲立而立人,己欲达而达人”的伦理,逐渐普及中华大地,而且在塑造中国古代知识分子既有群体性又有批判性的“自我意识”上起了决定性的导引作用。

通过人禽之辨,夷夏之辨,义利之辨和王霸之辨,突出人性,文明、义理和王道的儒家人文精神从洙泗渊源所引发的长流细水终于因为曲通的智慧和宽宏的雅量吸取了众家之长而成为中国传统思想的主流。儒家所体现的那种兼容并包的人文精神;从每个人自己身心性命的陶养、建立作起,通过家庭伦常合情合理的安顿和社会关系公平正义的调节,而达到天下太平的幸福世界,是成千成万中国和东亚知识分子以及群体大众立身处世的准则。儒学的第一期发展(从先秦到两汉)是从曲阜到中原,从涓涓细水到气势恢宏的主流。

宋明以降,定义中国政治文化和社会伦理并在佛教本土化,也就是人间佛教发展的历程中,发挥深厚影响的儒家传统进行了史无前例的创造转化。以《大学》、《论语》、《孟子》和《中庸》为基础教育的身心生命之学不仅在中土大放异彩而其潜移默化的转世功能在女真、蒙古、朝鲜、越南及日本社会也都开花结果。孔孟仁义之道从中国古代思想的主流扩展为东亚文明的体现是儒家传统的

第二期发展。张横渠的终极关怀很能代表这一期知识分子的胸襟：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。

今天，经过一百五十年的低谷，儒学已从“绝学堪忧”的困境流向否极泰来的胜境，“文化中国”的意义世界：大陆、港澳、台湾、新加坡，散布全球各地的华人社会，以及和中国文化保持紧密联系的国际社群，处处又都显示儒家伦理再生的活力。儒家文化圈的东亚知识分子也重新确认，儒家的价值取向在朝鲜、日本、越南和中国，并没有因为是西潮大盛而丧失其在心灵积习中根深蒂固的作用。

但，勿庸讳言，饱经沧桑的儒学目前所有的还只是“一阳来复”的生机，要靠大家同心爱护，协力栽培，这一线生机才真有发展的前景。

世界儒联的成立意味着儒家传统不仅是中国的，东亚的，也应是全球的。为了让儒学走向世界，我们不能抱残守缺而且必须主动自觉地吸取现代西方文明的精华如自由、平等、科学、民主、人权及法治以作为对儒家传统进行批判继承与创造诠释的资源。我们愈能彻底扬弃三纲之类的权威主义、等级主义和男性中心主义，就愈能弘扬“为己之学”，“大丈夫风骨”和“从道不从君”的儒门家法。但我们不能用狭隘的“科学和民主”的尺度来消解儒家在美学、伦理学和宗教哲学方面的丰富内涵。

孟子抨击杨朱墨翟，如果用现代语言，也就是批判极端个人主义和极端集体主义。杨朱“为我”虽然突出了个人的价值，但这种“拔一毛而利天下不为也”的自我中心，

根本无法建立任何“社群”的观念，结果家国天下都成虚脱。墨翟“兼爱”好像是牺牲小我完成大我的利它精神，但他那“摩顶放踵”的实践要求不仅和儒家推己及人的忠恕之道大相径庭，而且也忽视了正常的人际关系。因为坚持背离中道的抽象原则，也就是王夫之所批评的“以理限事”，即使能表现难得的牺牲精神，仍是违反人性的。孟子标示的从亲亲而仁民；仁民而爱物，由近及远不断扩展的人生道路是一条融合自我与群体，谐调人类与自然，沟通人心与天道的坦途。

面向人类社群，儒家传统可以为错综复杂的多元世界提供个人与个人，社会与社会，国家与国家，地区与地区乃至人类与自然，人心与天道和平相处的“安宅”，“正位”，与“大道”。这是儒学第三期发展的前景，也是我们从事儒学研究者共同努力的文化事业。

原载《世界周刊》，1994年11月6日。

第一编 儒学创新篇
儒家传统的启蒙精神

最近三个星期，我以儒家人文传统对西方自启蒙运动以来的霸权论说进行批判的理解为主题，在新德里、马德拉斯、静谧之地(Santiniketan)、拉克劳(Lucknow)和布纳拉斯(Banaras)作了16次学术报告。这个系列是由印度哲学研究委员会(The Indian Council of Philosophical Research)安排的国家讲座(National Lectures)，为我提供了广泛接触印度学术界的机缘，也是对我自己而言意义深长的教育经验。最使我感动的是印度知识分子普遍而深刻的共识：“尽管我们受尽了殖民主义、帝国主义的蹂躏，数百年来在经济、政治和社会各个层面都饱经沧桑，至今百废待举，但是我们从不怀疑印度文明源远流长，有古有今，我们的宗教、哲学、音乐、艺术和文学，从民间社会到精英文化，都荡漾着生命力和创造力。我们的共同关切即是培养学术界、知识界和文化界的人才，让今天的印度知识分子真正能够体现吠檀陀、耆那教和其他印度传统，特别是森林书和奥义书所象征的精神素质。”因此今天的印度知识分子，不论是信仰马克思主义的社会革

命、提倡市场经济的优越性或者崇拜自由民主思潮，都或多或少的致力于开发传统资源。当代印度出现了圣雄甘地、大文豪泰戈尔、哲学家像拉达克辛那(Radhakrishna)、奥儒宾多(Aurobindo)以至今天的支辛那(Daya Krishna)和木谛(K. Saeckhidananda Murty)，一代一代的大师大德，乃至多采多姿的像音乐家商羯(Ravi Shankar)及歌唱家苏芭拉克西密(Subbalakshmi)，这绝对不是一个偶然的现象。各行各业的知识分子为印度文明积累了丰富的社会资本(Aocial capital)及精湛的文化能力(Cultural competence)值得我们借鉴和效法。特别是最近综览文化中国包括大陆、港澳、台湾、新加坡以及世界各地的华人社会，我们所拥有的精神资源极其薄弱。而我们的人文世界所开创的价值领域又极为稀少。不仅如此，各种华人社团之间及内部缺乏协力的传统，常常发生因内耗而造成的恶性循环。为了培养我们的自知之明，我们必须关注人文学的抢救和发展。

儒家在中国是一条源远流长的大河，导源于洙泗源流，就是山东曲阜邹县一带的地方文化，经过了数百年错综复杂的发展，逐渐成为中原华夏文明的主流。但是从魏晋到隋唐，儒家文化即使在政治、法律和家庭伦理方面发挥极深刻和广泛的作用，但中华大地的知识精英则多半信奉佛老。根据京都大学的岛田虔次(Shimada Kenji)教授的说法，11世纪的儒学复兴使孔孟传统旁及朝鲜、越南、日本和东南亚各地，成为东亚文明的体现，构成了今天所谓的儒教文化圈。

19世纪中叶以来，儒学因为西学东渐，陷入先秦以

来最困难的低谷。因此美国加州大学思想史家李文孙(J. Levenson)在60年代断然判定儒家传统在现代中国已无再生的可能,最多只有他所谓的博物馆化(Museumization)的命运。今天在吉隆坡讨论儒家传统的启蒙精神,当然是想反驳李文孙的观点。不过,更重要的是希望能以不亢不卑的平实心态对我们自己的传统资源进行再思和再认。

儒家传统的基本精神是以人为核心而开展的“价值”,把人当作具有内在“价值”的存有。中国传统没有“价值”这个概念,但是有“贵”的说法,所谓“天地之性人为贵”,就是说在天地万物之中,人有突出的价值。所谓人指的是一个具有感性能够自觉反思、能够创造、能够进行自我发展的万物之灵。在《论语》里,在教育方面突出这种人文精神的基本价值就是孔子所谓的“为己之学”。“为己”,严格地说,不是为了他人,为了社会,为了政治,而是为了自己人格的完成。“为己之学”的“己”不是孤立绝然的个体,也不是一个静态的结构,而是一个开放的、创造的、永恒的,从不止息的自我修养、自我发展、自我实现中以达到“己欲立而立人,己欲达而达人”的境地的动态过程。孔子所提出来的是对人的全面了解,所以一个活生生的人之自我超升,自我反思便成为所有儒学思想家同时关切的中心课题。虽然这些思想家有各种不同的论学途径,但“修身”却是大家的共识。

孟子提出有关人文精神的四个重大课题:人禽之辨、夷夏之辨、义利之辨和王霸之辨。人禽之辨就是人在生物界,在动物界的特殊性是什么,什么是人的本质价值,

基本精神。夷夏之辨讲的是文明和野蛮的区别。这个不只是一个族群意识的表现。假如中国人不履行夏道(文明法则)便可以成为夷,假如不是中国人而履行夏道,就可以不是夷。义利之辨是讨论道德价值的内在精神和只为了利害,为了权势而放弃人格尊严的利禄之途。王霸之辨就是真正能够体现仁道的政治和以霸道来维持安定的强权控制。从孟子所提出的这些观点中,可以看出先秦儒家已经形成了一个共识:人不仅是一个理性的动物,政治的动物,会利用工具或会使用语言的动物。人至少应具备五个侧面。我们必须从各个不同的角度来理解作人的意义。

人是一种感性的动物,这是中国传统文化的诗教所启示的。这个传统远在孔子以前就波澜壮阔。诗教意味着不但人和人之间可以互通,人还能与自然互通,和天互通,因为人是感性特别敏锐、特别强烈的万物之灵。人也是一种社会动物,在儒家学说中,人的社会性即在礼乐教化中凸显。每一个人都是在人际关系网络中完成自我的。人是一个发展的河流,而不是一个孤立的岛屿,人也是政治动物,儒家的政治理念在《尚书》中已可窥得几分真消息。我们可以通过个人的道德素养,人与人的交互勉励和互相提携来转化政治,人同时也是历史动物。我们有共同记忆、传承。我们的生物性,我们存在的历史条件,都是通过长期的积累。《春秋》所代表的就是历史的人文精神。另外,人也是形而上的动物,有一种向最高理想迈进的要求。《易经》所代表的天人合一的思想便说明人是形而上的动物。虽然“天人合一”一辞出现得很晚,

也许要到宋史才首见，但天人关系（或相应或互补）则早在先秦便屡见不鲜。

所以人不是可以用简单方法来规约的一种存有，人既有感性、社会性，又同时有政治性、历史性和哲学性。荀子所提出来的礼乐教化就是一个人充分完成自我所必须经过的复杂过程。荀子和孟子在性善方面有争议，但是荀子和孟子都坚信人可以通过自己的努力，通过自己的奋斗，通过自己的修身来培养、发展以完成自己的人格。这个信念是共同的。因此，先秦儒学的仁所体现的人文精神是一种涵盖性很大，而不是一种排斥性的人文主义。这种涵盖性的人文主义可以从一个同心圆的逐渐发展来理解。从个人、家庭到族群到社会到国家到天下，而这个逐渐发展的同心圆的最外一圆一定是开放的。不仅是要突破个人主义、裙带关系的家族主义、地方主义、族群意识的民族主义、狭隘的国家主义，甚至必须要超脱人类中心主义，才能充分体现儒家人文精神的全幅内涵。

从这个角度来看，儒家传统所体现的人文精神不仅是一个横向的扩展，同时也是深化的过程。人不仅是身体，而且是心知，是灵觉，是神明。从人的身体到心知，到灵觉到神明是逐渐深化、逐渐扩展的整合过程。因此先秦时代，儒学已经很明确地突出了三个向度。第一向度是个人和社会，第二个向度是个人和自然，第三个向度是人心和天道。因此我们可以这样说，如何使得个人和社会能够互惠，人类和自然能够和谐，人心和天道能够合一，都是儒家人文精神不可或缺的关怀。

因此《中庸》便明确提出，一个人能尽己之性能够充

分体现他自己的人性,那就能尽人之性。能尽人之性,就能充分体现万物之性。能尽物之性,就能参与天地之化育(创造的,生生不已的大化流行)。能参天地之化育,则可以和天地并列而三。把天、地、人结合在一起的人文精神,是一种既有广度又有深度的人文精神。

宋明儒学重新阐述先秦儒学的原初智慧。面对佛教、道家、考试制度、以及政治文化的挑战,宋明儒者吸取了佛教和道家的资源,针对当时社会上所出现的弊端,发挥了具有文化批判意识的抗议精神,发展出一种新型的人文精神。这种人文精神,如果引用陆象山的话,是种“十字打开”的人文精神,既有纵向,又有横向互相交汇所造成。这种人文精神突出了主体性。主体性和主观主义是互相冲突的。我们必须突破主观主义才能建立主体性。因此,主体性和客体性(客观世界一切真实内涵)是可以互通的。因为突破自我中心,才可以融入客体之中。主体性和客体性并无冲突。同时深入主体,也即是通向生命的核心价值,像掘井及泉一样,挖得愈深也就愈接近源头活水,这种深层的主体意识还可以通向绝对精神。因此,主体性、客体性和绝对精神可以十字打开。

这个复杂的新兴的人文精神经过一个非常漫长而艰苦的文化实践历程才逐渐成为东亚文明的体现。周敦颐提出的“立人极”,人的最终价值是什么,是和“立天极”和“立地板”配合起来讨论的,也就是他的太极图说里面所提出来的一种人生智慧。到了张载,以“乾为父,坤为母”的宏观视野来界定人的宇宙地位,人就成为天地万物的孝子了。所以孝不仅是对父母,对家族,对社会,而且也

是对天地万物而言。16世纪的王艮曾说过，假如人是因“形生”而来，即我们的身体是我们的父母所赐，那么父母即为天地。父母给予我们生命，所以他们的恩惠就像天地一样的伟大。假如人的出现是“化身”，即是通过进化，从无生物到生物慢慢进化演变而来，那么天地为父母，天地就像父母一般是我们生命之源。

中国民间传统后来发展出天地君亲师的观点，对天地，对君、对亲、对师的尊重，和这种感恩报德的思想有密切的关系。当然君在当时所体现的不是一个帝王意象的君，而是整个政治秩序的最高领导，对普遍秩序的一种尊重。所以张载才提出：“民吾同胞，物吾与也”。在天地万物之中，作为一个人，固然很渺小，但是我可以跟天下所有的人都有一种血肉相连的关系，甚至天下所有的东西我都可以“物吾与也”。所以程颢提出“仁者以天地万物为一体”的观点。他还运用中国医学上面所讲的“麻痹不仁”来说明这种存在的经验。假如一个人的感性不能跟天地万物吻合，不能通透一切，并非本来如此而是因为我们自己把心量限隔了。所谓麻痹不仁也就是感性觉情不能发生关联的地方正是我们自限心量的结果。如果不是麻痹不仁，我们可以跟天地万物包括遥远的星球发生一种血肉相联的关怀。

不过儒家的仁者以天地万物为一体的精神并非一种浪漫式的同体观，而是一种有具体事实经验为基础的人文关怀。从生态的观点来看，人和万物确有内在关系，这种以实践理性为基础的一体感，是通过内外、本末、先后、浅深各种不同的渠道而联系在一起的。这种思维取径和

排斥性的二分法，依心物、精神物质、神圣凡俗，创造者创造物互相排斥而加以区分的分析绝然不同。儒家的二分关系是内外交养，本末先后有序，浅深循序渐进而发展出来的万物为一体，既有分别又有联系的有机整合。

这个实践理性在生命世界，我们日常生活之中，即能够寻找一条长久生存的永恒道理。而这种所谓一体之仁的观点在王阳明的《大学问》里面体现得非常淋漓尽致。在他的《大学问》里面，他认为人与天地万物为一体，但是人和人的关系，人和物的关系，人和自然的关系，人和草木瓦石的关系都要有所分疏，不都是一样的。所以儒家提出的是差等爱而不是兼爱。这可以从日常生活中的同情心来理解。我们的同情感，像水位一样，如果培养得高就可以流得远，培养得低就流得近，这不是一个理念，不是一厢情愿就能够达到的。要想流得远，必须靠修炼和培养。

因此儒家所提出的仁道是“推己及人”，由近到远从“不忍”到“忍”，每个人都有恻隐之情，都有所不忍，特别是对自己的妻子，父母，对自己所亲近的人，他们如果受苦我们觉得不忍，这是自然流露的感情。这种感情如果不能推向宽广的人际关系，儒家伦理便会堕落而成为家族主义，甚至个人主义。如果继续不断地往外推就是推己及人的仁道。推向家族亲友，推向社会，推到世界各个角落；这种推将出去的过程，便体现了从不忍到忍，是仁爱精神的扩展，是逐渐扩展的过程。

六年以前，我开设了一门课，儒家伦理，是哈佛大学道德推理范围的中心科目。当时我曾以为对美国学生而

言,儒家伦理是属于外国文化的课题,而我的任务是如何把生疏的儒家伦理介绍给深受西方自由民主思潮,也就是启蒙心态,影响的美国学生。可是最近一次教这门课的时候,我却完全没有这种异化的感受了。的确,我深信今天美国的年轻人必须主动自觉地去了解,去体会儒家所提出的做人的道理,这种儒家的“启蒙精神”有放诸四海皆为准(也就是可以充分普世化)的价值。

儒家传统经过自由民主的洗礼,也就是一种全面而深刻的价值转换,譬如扬弃封建的糟粕像三纲而突出双轨的互惠的做人道理像五伦。五伦是一种双轨互惠的人际关系:父慈子孝,君仁臣忠,及兄友弟恭,夫妇有别而相敬如宾,朋友有信。固然,具体地说君臣夫妇的关怀还需作进一步的转化,但这种在对等的基础上进行健康互动的合作仍是有价值的。只有接受西方民主自由思潮的洗礼之后,儒家传统才逐渐争取到对西方文化因为启蒙心态而导致的弊病加以批判的权利和义务。毫无疑问,从广义的人文精神来检视,儒家文化对人格的尊严,对人的内在自由和对人自我发展的权利的肯定,强调人应有良知,应该有理性,把人作为一个社群中间不可分割的组成部分,对这类时代性的课题儒家传统都能提供丰富的象征和实践资源。不过,在一个复杂多元的现代社会中,我们能不能够只突出自由而不顾及公义和平等。自由和平等是现代西方启蒙心态的两个重要的价值。可是它们之间的冲突极大。美国社会长期突出自由而忽视平等。今天,如何在自由的前提下培养公义,发展平等的价值便成为举国上下都一致认识到的燃眉之急的考验。罗斯教授

(J. Rawls)的“正义论”能引起那么大的响应，绝非偶然。批判个人中心的社群伦理在欧美哲学界引起共鸣也是同样的道理。人人皆应拥有与生俱来的权利，但是具有权利的人能不能够不履行义务，不对社会负责？如果我们毫无义务和责任感，我们有没有资格只享受权利？

在儒家传统之中，表现义务的基本形式不是老百姓对皇帝乃至臣子对君王，恰恰相反。义务是要求统治者，愈有权、有钱、有势的人，就应愈有义务感，愈在高位就越应该对广大的群众负责。其实，法治在儒家传统思想里具有非常重要的地位，但徒法不行，除了法治以外，必须发展出一套礼乐教化，只有如此人民才“有耻且格”，才有一种羞耻感，才能自动自发地体现道德理性。假如只是用法律来进行约束，道德自觉便相对减杀。

另外，从道德推理的角度来看，到底是抽象的理性比较重要还是具体的同情感更为重要，毫无疑问地，儒家把人的道德推理建构在恻隐之情上。而理性则是以实践为基础的价值，而不只是抽象的原则。因此儒家提出的社群伦理是以社群的福祉为目标，不只以孤立绝缘的个人为道德实践的惟一准则。我们可以这样说，当发生于西方世界的现代化理论，越来越普世化，越来越波及全球各角落的时候，我们应该更迫切地去认识了解和体会现代性中的传统，不是从传统到现代，而是现代性中的传统。1955年我编辑了一本以《东西现代性中的儒家传统》(Confucian Traditions in East Asian Modernity)为标题的论文集，已由哈佛大学出版。同时，对现代化应该从多元文化的角度来理解。因此可以有儒家形式的现代性，有

儒家形式的民主，有儒家形式的社会公义，有儒家形式的民间、市民或公民社会(civil society)。

最后，我想提供大家参考的是最近几年，我从事文明对话的工作所获得一点感受。我一直有一个深刻的信念，即是有生命力和创造力的文化传统，必然是开放的，发展的，深具自我批判机制的，并且能以平等互惠，结合古今，贯通中西的气度，面向未来的长江大河。在多元文化的背景中，我们必须设法建立一个具有群体性而且具有批判性的自我意识。这种自我意识应当既高明而道中庸；涵盖面非常宽广，甚至可以说是涵盖天地但又必须落实日常生活。儒家所体现的正是这种结合个人、社会、自然及天道四个层面的人文精神。以此为价值基础，才能既高瞻远瞩又切问近思。为了培养“文化中国”的精神资源，开拓“文化中国”的价值领域，我们应该效法荀子所提示的以“仁心说”，以“学心听”并且以“公心辨”的学术精神，和伊斯兰教、兴都教、基督教、犹太教、希腊哲学、古代西方的自由民主理性、人权等价值以及各种地方色彩深厚的原住民宗教进行对话，向他们请教。只有如此，我们才真能发扬儒家传统中以“学做人”为核心的启蒙精神。

原载马来西亚《堂联书系》，1955年。



第一编 儒学创新篇

工业东亚与儒家精神

在今天的 80 年代,可以看出世界上有三种类型的工业文明,一个是美国和西欧,一个是苏联和东欧,再就是工业东亚。

工业东亚早期(指 50 年代)是美国为了阻止共产主义的扩张,而形成的反共阵容中的一个环节。因此,即使没有美援,也多少受到美国文化的影响。

受了美国文化影响后,这个地区逐渐成了开发中国家,而它的发展模式是资本主义社会的发展模式。

到了 60 年代后期和 70 年代,工业东亚的发展形成一股动力,这时候,它所表现的资本主义的精神,和社会学家韦伯(Marx Weber)所研究的古典资本主义精神,即美国和西欧的资本主义精神,已不尽相同。

古典资本主义的特点是:市场经济非常重要,个人主义兴起,个人谋利的动机受到重视,经济制度和政治制度之间是相抗衡的,且有相当程度的冲突;企业的发展和政治的领导是不相容的。因此,财富变成大家追求的目标。

韦伯研究古典资本主义时,发现基督新教(特别是喀

尔文教)伦理与资本主义有很密切的关系。他曾说过一段话：“财富对基督徒来说，原是轻轻披在身上的外衣，随时可抛弃。没想到，经过一百年之后，这个轻轻披在身上的外衣变成了一个铁笼(ironcage)，大家就在这个铁笼里面，跳不出来了。”

这个描写说明了新教伦理和资本主义之间的关系，是事先没有预期到的一个曲折的发展。

真正的基督徒当然不是要赚钱。新教伦理有一说法，就是个人必须衷心面对上帝，他在社会上的表现，例如财富的累积以及生活的勤俭，都和上帝的召唤有关。

韦伯曾对一些大企业家作过调查研究，发现他们都有些特色，就是非常勤劳节俭、可以赚很多的钱，但是生活非常朴实，累积了许多资本不用，又花了很多力量发展出新的创造资本的方式。可是，从来新教伦理和资本主义的关系有了改变，形成一种新式的资本主义。

最大的差异

工业东亚发展的模式和西方最大的不同是，它是在以前受儒家文化或儒教影响非常大的社会出现。从历史上来看，13世纪的中国、15世纪的韩国李朝、17世纪德川幕府的日本，在西方文化撞击东方以前，都是受儒家文化的影响，特别是在政治文化方面。

当然，中国除儒家外，还有佛教、道教等民间信仰，日本有神道教、佛教，韩国有巫教、佛教的影响。但是他们政治文化、家庭制度、以及社会文化精英(知识分子)所受

的正式教育等多半是儒家的薰陶。

从 1840 年到 1940 年，儒家没落了一百年，最明显的是在知识层面、知识界。但是儒家思想对社会上一般老百姓，不管是商人或工人，是不是仍有它的作用？经过西方撞击，尤其是美化、美援后，所带动的一些生产力，除了西方模式之外，是不是还加上了当地的一些泉源活水？

有趣的 现象

从一般现象来看，工业东亚有一些很有趣的特点。

首先，这些地区教育占有很重要的地位，不论是正面或负面。从负面看，这些地区都深受考试制度的影响。在台湾、日本、韩国、新加坡，都有为考试不及格而自杀的现象。许多人为升学主义而考试，不但动员学生全家，甚至整个社会的注意力也集中在升学考试中，这种情形在欧美、甚至中东都很少见。

其次，政府和企业间的连系千丝万缕，说好听点是政治领导，说不好听就是某种程度的政治控制。日本做得较好，是因为有个既是官方、又不是太属于官方的通产省；新加坡完全是政治领导；台湾、韩国又有些不同。即使香港也没有完全的自由市场，英国政府也透过某种巧妙安排来领导。

再有就是，以前一般人认为现代化的重要指标之一是把传统的牵连打破，但是工业东亚在西化或现代化过程中，这种现象不很明显。相反的，传统中的家族观念、乡土观念、同学、亲朋各种机缘所凑成的大家族观念等，

在这些社会表现十分突出。

现在，研究工业东亚的西方学者最感兴趣的是所谓“龙脉”(Dragon Path)——从印尼首府雅加达、马来西亚、新加坡、香港到台湾——的某一群人发展模式。这些人多是华裔，彼此都有某种关系——或是亲戚、或是婚姻关系。

这批人不是一个企业团体，而是一个金融团体，为了各种不同的目的，可以集结很大的资金，与西方现代资本发展的方式完全没有关系。

是什么样的关系使这些人联合在一起？其中牵涉许多社会、文化的因素，不是西方人所能理解的。

在西方，即使最好的朋友，在商业上的来往，仍要签约、甚至盖章。东亚社会则完全是面对面的关系，速度很快，有时一个电话、一张字据、或一句话就可以解决很多问题。有时候，政府的一个保证，一般人不见得能接受；而与某个财团有关系的人一做保证，马上就有信用。这种资金运用的方式可以说很“土”，但又很现代，因为它确实在复杂的社会中发生作用。

为什么有这种现象产生？一些东亚研究专家指出，从外在因素来看，就是二次大战后，这地区强烈的不安全感，惶惶不可终日，所以大家拼命努力发展。

日本毫无疑问是如此。日本有一度幻想小说盛行，假想日本突然陆沉、生态环境不宜生存，但日本有无穷的资金，可以设法跟澳洲等其他国家打交道，谈判移民，甚至移到外太空的星球。

香港也是个极明显的例子，一有风吹草动，整个社会

就动荡起来。台湾也是如此。新加坡的感觉是“我们没有第二线，我们完全的暴露，所以不能犯任何错误，只要犯错，我们就完了”。

这些学者认为，是这种不安全感促进工业发展、资本累积、储蓄资金。但是，这种解释有它的片面性。因为，最近西欧也有不安全感。

不依赖法律

西欧认为将来美国起来了、亚洲起来了，西欧就要没落了。但他们的反应并不是积极朝向工业发展，反而是享乐主义，今朝有酒今朝醉。譬如，西德许多人到泰国旅行，挥金如土，根本不要储蓄，认为没什么远景。

东亚社会的储蓄相当可观，比例很高，如果说完全是由于不安全感引起，怎么可能放着这么多钱不用？所以外在因素并不能完全成立。

东亚社会还有一些特点。这个地区有一种关系，传高义(Ezra Vogel)称之为“道德社群的关系”——维系社会秩序的不是一个抗衡制度。美国是抗衡制度的社会，抗衡制度的维持必须靠法律。东亚社会多半不是如此，人与人之间的交通靠“礼”，这个“礼”并不是指礼貌，而是一套习俗的语言，它往往可以很不道德；对家族内部，什么事都行得通，对外却斗争惨烈，确实不是一套由法律来规定的制度。

最近，有一项对日本的调查指出，日本全国律师不超过39000人，美国去年出来的律师就有35000人。日本

律师、工程师的比例是 1：7，美国正好相反，7：1。美国律师如此之多，显示任何事都要诉诸法律，日本则不同。

日本最近有个极有趣的例子，一对夫妇外出，把孩子交给邻居看管，由于邻居的疏忽，孩子受了伤，于是这对夫妇告到法庭，法庭判决邻居赔偿。这件事公诸于世后，这对夫妇收到来自全国各地谴责他们的信，信中指责他们太不应该了，邻居帮他们看孩子，他们不但不感谢，反而诉诸法律，而且还拿赔偿费。最后这对夫妇退还赔偿费，与邻居言归于好。美国律师讨论起这件事，都感到无法理解。

送礼的哲学

东亚社会可说是一种“信赖社会”，这并不是说东亚社会比较讲信用。它有法律，但是许多民事问题不一定诉诸法律，多半是靠中间人调停，关系有些复杂。例如日本最复杂的艺术就是送礼，不能送太好，也不能送太坏，送太坏给人骂，送太好给人笑，人际关系极繁琐。没有经过这套礼俗，总是会犯错，这非经过长期蕴酿不可。

另外，这个社会也没有发展出强烈的个人主义色彩，而是群体、集体主义。所以，日本企业管理对美国有了威胁，美国却无法学，因为日本的企管与技术无关，而是与文化之间有复杂的关连。

除了教育、礼俗、社会组织、储蓄习惯、政府领导等特色之外，东亚社会有它的文化认同感，也就是社会同体感，说羞耻感也可以。譬如日本皇军在其他国家有暴力

行为，会引起日本全国的震荡。台湾则是表现在对少棒的狂热上。

这种同体感是怎么出现的？很难说，也许是危机感造成。同体感很容易被政治所利用，但是又有很多的精神泉源，要动员起来非常容易。

动员的力量大

美国因为是抗衡的社会，政治上要发生负面作用不容易，但要将人团结起来为共同目标努力也不太容易。而东亚社会则是统一、规划、动员的力量很大，将这种力量政治化以后可以发动很多暴乱。韩国的情形很明显，日本也有暴动，但多半是一种礼俗的(ritualized)暴动，学生和警察之间有某种默契，闹到差不多要出问题的程度就解散，所以整个大的社会看起来较安全。这种共识的出现可能与种族、文化、政治、教育有关。

由这些现象来看，工业东亚与西方古典资本主义发展的模式有距离。韦伯在研究古典资本主义时，曾提出一个问题，很值得我们探讨，他指出：儒家文化为什么没有把资本主义带动起来？主要是因为儒家文化的精神方向是与现实世界取得妥协，不像基督教文明是和现实脱离，要征服世界、转变世界。所以儒家没有发生很大的动力。

内在的矛盾

但事实上，儒学是一种可以转化政治、社会道德的精神泉源。可是，儒家有它内在的矛盾性，这可从两个角度来看，一是整个东亚文明，尤其是中国的儒者，都是以道德理想转化政治，即将政治道德化。但实际上，中国的政治文化却往往表现出儒家政治化；政权势力利用儒家的力量来维系，不让社会有动力，只求安定和平，但不发展。所以，忠孝节义这些观念都用以维持其政权。

这两股力量在中国大陆和东亚的政治文化上互相撞击、冲突。

同样接受儒家文化的传统，为什么中国大陆和东亚社会在表现模式上完全不同？可能是大陆受苏联共产制度社会影响，东亚受西方资本社会的影响。但从文化心理结构来看，中共是政治化儒家，所以特别注重政治安定、等级制度，这并不完全是马克思思想带领出来的。

而东亚的华侨受了儒家文化的影响，有一些内在精神动源，离开了政治化儒家的环境，可以发生很大作用。

举个简单的例子，在中国社会受到最大的歧视、没有任何经济条件的人，跑到海外以后，勤劳刻苦，赚了钱后寄回家，以养育家庭。这些家庭的牵连是一股很大的背后动力，推动他进一步发展。

这些动力有的来自家庭观念、个人修身，有的来自三国演义、岳飞的故事，都与儒家文化思想有关。以此导引他们，可以做很好的企业，且其精神方向和经济伦理可以

配合起来。

如果在中国大陆上想发展企业,由于政治压力太大,企业精神无法完全发展。所以,在中国海外发展的企业精神,与在中国大陆上受政治文化影响而无法发展的企业精神,是儒家伦理的两种形态。

鸦片战争以后,没落的儒家被视为与现代化根本不相容。但是,二次大战后,儒家在工业东亚又有一些新发展、新契机。到底工业东亚现在这个模式将来对中国大陆、甚至欧美可能产生那种类型的挑战或提供那些借镜,或许值得大家再作进一步的讨论。

问:你刚刚谈的是工业东亚的发展,可否请你将焦点对准台湾,由精神层面来谈台湾有那些现象值得改进?

知识庸俗化

答:我想从学术界、知识界、文化界三方面来谈。这三者的内涵不太一样,学术界比较有局限性,是属于学院的;知识界是指一般知识份子;文化界的范围更广,文学、艺术、音乐、歌曲都属此范围。

我觉得学术界和知识界应有所连系和有某种相互的作用。这两者之间的健康关系,一般而言,应该是学术界尖端科学、人文学等特殊研究,可透过大众传播媒介,提高知识界一般的水准。但是,在台湾,知识界非常蓬勃——出版业、杂志很兴盛,并不一定受到学术界的影响,而学术界做的工作与知识界没有太大的关系,相反的,学术界受知识界的影响,而知识界受文化界的影响。很不

幸的，有庸俗化的倾向。

看看日本，他们的学术界是一股清流，非常清苦，与其他行业没有许多往来，可以做自己要做的工作，有一种庄严感、使命感。如果做出很杰出的工作，对知识界的影响就很大。

为什么台湾会有这种现象？可以从几方面来看。

第一是阅读方面。据 1980 年纽约时报报道，美国成人一年至少购买 12 本书，看 20 本书。台湾近年来虽有改进，但不能说是 reading Public，做到像日本连坐车也手不释卷的地步。

其次，台湾报纸的篇幅有限，内容不容易做到很丰富。美、日报章杂志每逢周日都刊载评论，占好多页，所有目前学术界重要研究都有触及，台湾则很少。

第三，学术界人士因兼课或其他外务，直接从事学术研究工作比较困难，因此不但不能将知识界、文化界领导起来，反而受他们的影响，情愿做比较有一时效验的工作，而不是做一些比较尖端性的学术研究，这种情形在人文学方面尤其显著。

人文学像一株很脆弱的幼苗，要摧残很容易，要培养却很困难。

所谓人文学，就是文、史、哲，它最低的要求是语言的运用、历史的意识、哲学的反省或兴趣，说得高一点，扣紧做人核心的学问就是人文学，但在台湾这方面的发展比较困难。因此，最杰出的东西多半与企业有关，纯文学、纯艺术、纯哲学很难。

为 何 扭 曲？

问：为什么台湾会产生这样一个扭曲的现象？

答：我想工业东亚除了日本之外，都有这现象。

一个社会除了生产力之外，应有一些认同的价值，这是一种硬体和软体之间的交互关系。台湾毫无疑问的是生产动力很强，但是文化认同的自觉性（self-awareness），特别是群体文化认同的自觉性并不很高。

所谓群体自觉，就是一种对自我社会的认识，知道我们这个社会为什么存在？那些价值是比较优先的？例如，我们现在有很多游资可以投入文化事业，那方面应该有优先权？目前，我们完全没有考虑这些。

在其他的社会，多半靠思想库（think tank）或咨询方式来帮助大家怎么想，如何运用这些资金？价值优先应该怎么订？等等问题。我想，我们这方面考虑比较少，所以共同认识比较薄弱。

在此情况下，如果没有碰到突发问题或外来影响，那还好；但如果碰到挑战，步调就会比较乱。所以，我们可以发现在文化界中，影响力很大的，多半格调并不高，比如说，愈是人身攻击厉害、不负责任的政治言论，或是愈讲的离谱、暴露某种肤浅、骂得尖酸刻薄的论调，大家愈觉得有兴趣。但比较顾及全面、从长远考虑各种问题的安排、着重思考的言论较少见。

共识本来应靠民间，尤其要从知识界的自觉反省中慢慢涌现，不是靠上面的领导可达到的。

政权势力和政治影响的关系是十分微妙的。政权势力常常没有很大的政治影响。政权势力也就是当政者，他们所处理的往往是一些燃眉之急的问题，所以不可能有长远的构想。反之，他们的发言在一般群众心中，都是站在维持他们的政治权势这个基础上而发，所以它的客观性、有效性便少了些。

知识分子的关怀

我们希望有一批知识分子对这个政权是关切的，但不认同这个政权势力，他可以从大家长远的理想来发言。这个发言有政治影响力，但不属于政权势力。日本、美国这样的情形很多，台湾这方面所做的疏导工作较少。

问：台湾有这么多不好的现象，如果开始要改的话，要从那里做起？

答：知识界的自觉可能最重要。

问：怎么培养知识界的自觉？

答：台湾目前有财源，很多工作可直接由民间做，但我们没有很好的基金会来长期培养知识界人才，而只有短期的。培养的工作如果由政府领导，效验较少。

最近新加坡成立了东亚哲学研究所。他们的内阁开会决议，款项由政府拨，但规定这个研究所一定要变成私人财团。它不完全由政府领导，原因就是怕影响力不会很大，没有长期的发展。

中国虽有五千年文化，但自鸦片战争以来，由于这一百年间所受到的屈辱、挫折，大半的文化事业多是较短视

的。美国虽然建国才两百年，可是文化、社会、甚至经济制度的承继性却非常明显。

中国文化自鸦片战争后，每十年有一次改变。绝大多数的报章杂志从五四运动以来，多是出了第一期就停刊了，能维持一年的可能只有 20%，维持三五年的大概只剩 10%。

新加坡的南洋商报、星洲日报，都是 20、30 年代开办的，到现在还存在。这在整中国文化区，包括中国大陆，是绝无仅有的例子。

美国哈佛大学 1936 年建校，和中国明代东林书院同期，但是他们最早的学生做些什么事、历任校长是谁，资料到现在都很完整。此外，美国教堂、私人企业组织多有很长的历史。而中国没这种例子。

长的历史·短的记忆

所以中国文化区有最长的历史，却只有最短的记忆。以中国大陆而言，文革结束（1976 年）以前的历史简直不堪回首。北京大学是有名的大学，它的前身京师大学堂的建立，也不过是 19 世纪末叶的事。但是现在的北大，姑且不论它的教育制度如何，就连地方都搬了——从红楼搬到燕京大学的校园。因此，北大的历史，严格地说并不长。像台大、师大就更年轻了。在这种情形下，要做长期的考虑、反省就比较困难了，但不做也不行。

我去新加坡时，看到新加坡人种树种的很快，但他们是搬大树来种，而不是从树苗种起。我告诉他们：“新加

坡的树可能五年就可以长成,但是要培养人才,还是百年树人,不能没有长期的计划。”

问:新加坡李光耀先生请你及一些在美国的中国学者到新加坡,准备推行儒家运动,真正的做法是怎样?

文化认同薄弱

答:新加坡在科技方面有很多突出的表现,年轻的部长几乎都是科技人才,但是新加坡人的文化认同非常薄弱,因为他们有很多人才都是从外面高价聘请来的,动力很大。一方面是国内动力很大,但远走高飞的动力也很大。在这种情形下,新加坡政府感觉到新加坡将来的命运,不能完全操纵在科技人才手中。所以,他们开始对整个教育,尤其是道德教育做了一个反省。

六年前,现任不官部长王鼎昌针对新加坡的道德教育,和台湾、日本、美国、苏联作比较,历经三年研究发现,台湾和苏联的政治教育色彩很浓,但道德生活教育很薄弱;日本的道德生活教育很好,政治教育较少。所以新加坡开始改革道德教育。在改革过程中,教育部长吴庆瑞认为,宗教教育可帮助新加坡人提高精神领域,免除新加坡人倾向过分物质主义。

于是提议,新加坡既是个多元社会,要提倡宗教伦理,应该以回教、基督教、印度教、佛教、比较宗教的课题为主。提议宣布后,占新加坡 70% 人口的华人反应并不热烈,他们多半说自己信佛教,但事实上,他们信的是一些民间宗教。于是李光耀就对吴庆瑞说,也许中国人信

的是儒家。

哪里找儒家？

但儒家是什么呢？一提基督教或回教，有许多国际组织援助，一提倡儒家，却只有一些捕风捉影的揣测。没有人，到什么地方去找儒家？

后来他们找到吴元黎，由吴元黎物色人选。吴元黎和吴庆瑞是伦敦经济学院的同学，他找到我和其他八、九个人，和吴庆瑞讨论了一次。然后就由我们订定了一些推行大纲。

但是，到了新加坡后，引起了很激烈的讨论和辩论。儒家的问题有爆炸性的潜力，要就不提，一提就会引起许多争议。希望发展儒家的人，理由也很复杂。

简单举个例，批判儒家的人有两种类型，一种是喝“五四”反传统奶水长大的新加坡知识分子。因为，基本上，新加坡受中国大陆的影响很大。他们以前读的多半是“阿Q正传”之类的文章，一听到儒学就反感。另一类是受英文教育的知识分子，他们对儒家很生疏，一听到儒家就把它跟封建制度、反对民主、推崇传统权威联想在一起，马上将它与现代化分开。

而新加坡赞成儒家的人，基本上是基于民族的情感，认为新加坡的华文教育既然无法发展，推行儒学有助于发展华文教育，就是所谓的中国的大国沙文主义。

但是，新加坡是不会发展中国文化的。因为新加坡要敦邻，不要突显文化大国沙文主义，这样才能走进东南

亚国协，与印尼、马来西亚人和平相处。如果到处宣传大国沙文主义，与他国的平衡就要打破，对新加坡非常危险。所以，新加坡很顾忌这方面。

虽然，儒家在新加坡像个醉汉，扶得东来西又倒。但是经过一些辩论后，新加坡群体自觉性提高，终于决定要推行儒家，并开始在课程发展署之下，组织了一个儒家伦理撰写小组，开始编材料、课本。

其间也经过一番曲折。李光耀质疑：儒家能不能用英文来教？有些人坚持儒家和中国文化有血肉相连的关系，用英文教就是污蔑儒家。但是，西方的圣经以前用希伯来文，后来用希腊文、英文、甚至中文，对耶稣的精神并没有破坏，如果儒家不能用英文教，是不是就有局限性？因此，我认为，儒家用英文讲，是对儒家的一种考验；如不能用英文，表示儒家只能在中国文化区发展，一些学者在美国研究儒家的心血，等于是白费了。不过，用英文原则上没有问题，但有许多具体的困难，所以开始时还是编中文教材。

台湾也有一些知识界的人认为新加坡的人才不够，台湾才是儒学的大本营，因此此提议只要新加坡提出要求，他们在三个月内就可以写出一套教材。但是新加坡以为，如果不自己弄出来，不但贻笑大方，也无法培养出一批人才。所以他们除了编教科书外，还训练师资。

儒家运动快快开张

本来推行儒家是五年计划，但是现在，新加坡推行的

步调愈来愈快，没有耐心等。目前，有两千名学生正在上一年级的课，二年级和英文课本正在编订中，一百多个教师刚刚训练出来，其中有英文教师四十多名。

除此之外，他们也将范围由中学的推行，扩大到基础的学术研究。于是，新加坡运用一笔与中国大陆贸易所累积下来的资金（约一千万新币），以三个月时间成立了东亚哲学研究所，以研究儒学为主。现在，他们又成立一个董事会，把各大银行界的人士请进来，预备筹集二千五百万新币，作为研究基金。此外，也成立一个图书馆，准备容纳五万多册书。所以，短期内，这个中心就会很热闹了。

从长期看，新加坡推行儒学很难说完全是为政治目的，但若说没有政治目的，也不可能。不过毫无疑问地，它关切的是一个文化认同的问题。因为新加坡，尤其是李光耀，特别相信社会工程（social engineering），并且认为社会工程是做得通的。台湾正好相反，社会工程很少。

台湾怎么做？

问：你觉得台湾是不是也可以从新加坡的做法中学一点东西？台湾的情形是否跟新加坡不一样？

答：在十几、二十年前，我还在念大学时，就觉得台湾在儒学研究方面，有很好的条件。如果成立一个世界一流的学术中心，就不怕别人不来。但是直到现在，台湾并没有做到这点。

这里面有许多问题不容易解决。最大一个问题就是

术界最重要的条件之一，是消息的流通，要知己知彼，不能说作博士论文时，重写别人作过的题目。在中国学术方面，来源除了日本、香港以外，就是中国大陆，如果中国大陆出版的学术作品看得不够、了解不多，那么起步就比人家晚了。

目前在中央研究院、或其他国际研究中心没有消息不流通的问题，但一般社会大众知识分子却有困难。不过，问题是可解的。如果为了政治的安全，当然是要考虑那些文献不能进来，但决定时最好有学术界的人参加筛选工作，才能作全盘性的考虑。

目前台湾要成立世界一流的学术中心是有可能的，财力、意愿、人才都有。

问：除了学术研究之外，儒家思想在台湾如何推广？

答：目前儒家是处于第三期的发展。第一期是先秦至两汉，第二期是从宋到清初。第二期的发展有个特色：儒家面对印度文化带来的挑战，有了创造性的回应。有了这个回应后，儒家文化从中国文化的一部分，变成东亚文明的体现，其他邻近中国的国家也受儒学影响。

近一百年来，是儒学第三期的发展，这时期可说是儒学的倒霉期。加州大学教授列文逊(Livingston)写了一本叫《儒教中国及其现代命运》的书，指出了儒家的命运的悲惨。

悲惨的命运

他指出，1905年科举考试制度取消之后，四书五经

不再是培养中国知识分子的必经途径。到了辛亥革命，儒家所赖以生存的专制政体崩溃。1919年，全盘西化的口号提出之后，儒家在中国知识分子的文化形象已十分残破。儒学是否能再进一步复兴，就好像凤凰死了以后，重新在灰烬中飞起来的情形。

这种说法很悲惨，但可能也有些问题。列文逊并不了解五四时代，如社会主义的陈独秀、自由主义的胡适、无政府主义的吴稚晖、大文豪鲁迅等人，形成一条联合战线，打倒孔家店，这个反传统的力量对儒家有健康的影响，它把儒家的跟原来中国传统社会的一些千丝万缕的关系切断。

也就是说，儒家以前是农业社会的产物，和专制政体有很密切的关系，即政治化的儒家，比较反对企业、商业，而有父权、夫权、君权等权威主义的复杂牵连。这些在五四时都被批倒了，但是，儒家的伦理精神、人生态度、宇宙认同等并没有在中国社会里完全丧失，而且对一般中国人的文化心理结构影响很大、很深。

五四以后，真正对儒家有致命伤的，并非前述的联合战线，它对儒家反而有厘清的作用，所以儒家的复兴可以承继五四的精神。从内部腐化儒家，才是儒家的致命伤，第一号人物是袁世凯，他做皇帝，推行儒家，是政治化的儒家，中国社会里的军阀，也提倡尊孔读经，也是政治化的儒家。

明枪与暗箭

五四的批孔运动是明枪，袁世凯由内部腐化儒家是暗箭，明枪易躲，暗箭难防，从内部腐化儒家是最糟糕的。儒家的一些象征符号——讲仁、讲义，有很庄严的哲学意义，中间有很多内在的连系。被腐化之后，这些象征符号不仅被曲解，而且被利用。所以，讲“忠”变成只是效忠某人而已。

虽然如此，从五四以来，还是有少数学人从各个不同层面，对儒家的哲学思想做了长期性的反省。第一代是熊十力、梁漱溟、张君劢，分别研究纯哲学、社会运动和政治文化；第二代有唐君毅、牟宗三、徐复观等；到现在，可算是第三代。

虽然从整个政治文化层面看来，儒家是残破了，只是潜流，但它还是有泉源活水的可能。所以，儒家的进一步发展，台湾应该是重要基地。但是，要成为重要基地，台湾的政治化倾向必须愈来愈淡，文化关切、文化理想、伦理价值在知识分子本身该有一些新的发展。

我觉得知识分子不是职业。他们对文化关切、对社会有责任感。知识分子要在各个不同的行业里出现；可以出现在学术界、企业界，也可以出现在军事界、政治界。

原载《天下杂志》，1984年10月1日。

第一编 儒学创新篇
中国现代化的思想道路

在《华人知识分子自我意识的涌现》(《九十年代》1986年10月)一短文中,我曾提出四个课题希望大家一起来思考:

(一)当各地的华人知识分子逐渐形成了一种群体的、批判的自我意识之后,我们是否已掌握了超越五四以来古今中西之争的条件而能以兼容并包的气魄面向21世纪呢?

(二)我们是否能突破因全盘西化和义和团心理两种极端倾向的恶性循环而在思想界树立好学深思的学风呢?

(三)我们能否在彻底扬弃封建意识形态的基础上以批判的精神来继承传统文化呢?

(四)我们能否严正地排拒欧风美雨的浮面现象而不丧失全面及深入地引进西方文明的能力呢?

从香港的民主运动,台北的两岸交流,星洲的儒学前景,北美的文化认同以及大陆的“河殇”现象种种讨论的趋势来看,这两年半来,我们在突破“古今中西之争”的老

格套上,也就是在超脱以排斥性二分法来检视传统——现代或中国——西方的思想框架方面,的确取得了显著的成绩。说承继传统必然妨碍现代化的进度,或强调提倡民族性就难免干扰引进西方价值的论点,好像愈来愈没有说服力了。即使突出全方位向欧美先进学习的“河殇”密码,也是带着浓郁的泥土气息在忧患意识的激励下用具有中国特色的象征符号来传达信息的。

70年前:西化等于现代化

70年前,正当五四新文化运动在中国大地如火如荼开展之际,虽然现代化(modernization)一观念还没有出现,但确认西化是中国走入现代的唯一出路则是先进知识分子们的共信。在这种氛围中,全盘西化观点的提出是很可以理解的——假若救亡图存的建国大业毋须依循社会达尔文主义所称优胜劣败的原则;假若西方之“优”和中国之“劣”已充分显示由西方现代文明取代中国传统是不可抗拒的历史潮流,那么如何全面向西方学习并彻底和传统决裂便成为有识之士的当务之急。因此,汉字拉丁化乃至废除汉字都提上议程作为文化开新的重大课题。

但是,在今天的大陆,即使最极端的西化论者也不会放弃用方块汉字来著书立说的权利;这表示他们并不主张和传统彻底决裂,因为语言不仅是交通工具而且也是培育自我反思、族群意识、历史感受和文化素质不可或缺的象征资源(symbolic resources)。在海外,大家知之甚

念,只要不荒废运用中国语文(白话乃至古代汉语)的基本功,和中国文化连为一体的血缘纽带就不会切断。如果大家能真切地用汉语谈,严谨地用中文写,我们的文化传统就永远不缺那“动之愈出”的源头活水。

“现代化”一辞最早出现于美国文化如日中天的50年代,当时新大陆的社会理论家已广泛注意到从传统到现代是一个复杂的演化过程;传统不仅不能像包袱或赘瘤盘弃割了事;它一方面是“剪不断理还乱”的积习,在现代化的过程中总常起着消极的作用,另一方面又可能通过创造转化的新诠释而成为促进现代化的积极因素。不过,把现代化理解成西方文化甚至美国文化向全球各地扩散和渗透的大趋势,则是当时欧美学术界的共识。

今天:现代化需兼容并包

最近十年,因为工业东亚的兴起和太平洋时代的来临,现代化不等同于西化,传统文化是现代文明的组成部分,现代化可以有非西方(譬如东亚)的文化形式,乃至非现代西方的价值取向(譬如儒家人文主义)也许比启蒙运动以来立基于工具理性的现代西方文明更能为“后现代”(Post-modern)社会提供伦理基础等课题,都在欧美的学术、知识和文化各界引起普遍的关注并激发了热烈的讨论。

今天,当我们以兼容并包的气魄面向21世纪时,我们已经在思想上突破了媚外和仇外的恶性循环,并且充分体现了五四的批判精神,为开辟传统资源的文化事业

创造了良好的环境。目前，彻底扬弃封建意识形态的任务虽然显得特别艰巨，但是正因为我们沉痛地意识到积习虽除（也就是王阳明所谓“去山中之贼易，去心中之贼难”的精义），也正因为我们沉痛地意识到五四诸公口诛笔伐的权威主义、家族制度、裙带关系和官僚特权等封建遗毒，四十年来竟变本加厉在中国政治文化中泛滥成灾，

中国特色的现代化不仅在理论上说得通，而且在实践上也行得通。

原载《九十年代》月刊，1989年第5期。

第一编 儒学创新篇
走出现代化的死胡同

鸦片战争后的一百多年以来，世界上最强势的意识形态是现代西方文明，而其中影响最大的是启蒙心态。启蒙心态是由17世纪以来，法国及英国两股标榜科技、理性及进步思潮所培育的价值取向和世界观。

西方文明的资源非常丰富，主要包括基督教、希伯来文明、希腊、罗马古传统和中古的神学，尤其显著的是经过文艺复兴到达启蒙时代，所形成的现代西方文明。20世纪的今天，全球各地无不受到西方文明的影响。西方文明可以说不仅是人类文化的公产，也是自五四以来，中国知识精英的文化心理结构。

此外，现代市场经济、民主政治也都是从西方发展出来的利益领域，我们的术语、制度、价值观、私有财产、理性和法律程序都和启蒙心态直接有关：当我们开始在反省这些影响的时候，不得不承认我们既是启蒙心态的受惠者，同时也是受害者。因此，现在欧美的学术界和大众传媒，对于“如何超越启蒙心态”的课题非常关心。

启蒙心态面临危机

首先,我们要了解启蒙心态所代表的正面价值和负面因素,是纠缠在一起的;举例来说,在启蒙心态下,发展出了社会达尔文主义,和这个主义所体现的浮士德精神。浮士德不惜出卖灵魂来换取新的观念和体验,表面上似乎是很伟大,但是一旦与社会达尔文主义、帝国殖民主义联结在一起,反而造成了许多灾害。

马克思主义的兴起,就是对这些灾害的回应。马克思主义是强烈的科学主义,讲求“自然的人化”,就是将自然做为人能控制的资源。培根鼓励我们用人为的力量来强迫、挖掘自然,但是强迫的结果,导致自然的自杀,而自然的自杀,使得人和社会受到了污染,这反映出启蒙心态下社会达尔文主义所造成的缺陷。

另外,启蒙运动对于社群始终没有掌握得好,这是个大问题,现代社群的分裂非常严重,根本没有“天下”的观念,讲求的是争夺和富强,最明显的是优胜劣败的紧张,所引发人类的强取豪夺。使得我们目前面临了人类濒临毁灭的危机。

以前认为西方的现代化是一个统一化的过程,可以将其他文化的差异逐渐消灭,但是近 20 年来,文化差异不但存在,而且面临根源意识突出的问题;其中包括,一、族群意识,最明显的是美国黑白的种族冲突;二、性别意识,女性主义抬头,是股极有生命力的现代思潮;三、语言,语言的冲突不仅发生在斯里兰卡、印度,也发生在已

开发国家如英国、加拿大、比利时。四、地域，巴勒斯坦印地安人、原住民对于土地运用发生的冲突；五、阶级，贫富不均，南北对抗，在欧洲相当严重。六、宗教信仰，影响最大。包括不同宗教间，基督教和回教、印度教和锡金教间的冲突，甚至同一宗教内部也在冲突，譬如基督教中强调基本教义者和自由分子，犹太教保守主义和改革分子之间的冲突。

这种情况就是亨廷顿所说面向 21 世纪除了政治、经济冲突外，最难消解的是文化冲突。这个说法的基本观点我能接受，但是我不能接受由此而推出的涵义。

多元的现代化

亨氏是以“西方中心论”，特别是美国的现实利益，来讨论文化冲突的问题，完全忽略了人类社群作为命运共同体的全球视野。不过，现在美国学术界已经注意到文化多元的倾向，反省到一个重要的问题：在现代有没有非西方式现代化的可能？

从历史的脉络来看，“现代化”一定与西方有牵连关系，但是，可不可以发展出一个具有现代意识的生命形态、现代性的制度，但却是西方启蒙心态的理论架构所不能充分理解的？我认为这个例子已经在二次大战后出现了，就是“工业东亚”。

简单地说，我认为一个儒家式的现代化模式已经诞生了。

在东亚，从历史的角度来观察儒家社会，受到儒家文

明的深刻影响是毋庸置疑的。其中，中国至少有八百年，日本有二百年，越南五百年以上，韩国也有四百年，这些儒家文明的影响早已积淀存留了，不会因为近百年西方文明来了，就没有了！或许知识精英分子是可以摆脱影响，但是民间文化和传统是不可能摆脱儒家影响的，这个影响具有相当大的生命力，而且延续下来。

现在，我们拿现代化的三个特色来了解现代的工业东亚：根据美国社会学家柏深思的说法，现代化有三个不可分割的特色，分别是市场经济、民主政治和个人主义。

在工业东亚中，首先强势的经济一定要和权威的政府合作，像日本、韩国、台湾都是很好的例子，香港、新加坡也不能例外。在儒家思想中，政府虽不能与民争利，但是有责任维持社会秩序，并且要庶、富，而且也要教，就是教育民众。其次，民主制度、精英制度和道德教育需要相互配合。例如，日本在民主化过程中有极严重的贪污腐化介入政治运作，但是因为政府有强大的官僚体系和广大的中产阶级，所以还算稳定，而且对金权、贪污的乱象，已经提出反省及改正。最后是个人主义，虽然在儒家社会中因强调独立人格和“为己之学”，个人可以求突出表现，但是基本上，还是讲求大的或小的团队精神。因此，我认为在东亚社会出现了一个充分现代化，但是不完全属于英美翻版的儒家现代化模式。

另外，也有英美翻版但现代化不成功的例子，像菲律宾。在 60 年代左右，马尼拉是当时亚太地区最繁荣的都市，但近 30 年来，发展得很糟。这说明了在经济发展中，文化的因素是非常重要的。

但是儒家式的现代化,被认为是不能输出的。例如,波士顿大学的伯格教授就说道,我们不可能到拉丁美洲国家,请当地入学儒家,告诉他们要学做台湾人或日本人,才能求发展,这是办不到的,因为我们无法要求自己或别人改变文化,或是变了种。

但是,我认为既然可以产生儒家式的现代化,将来也就很有可能有回教式的现代化、佛教式的现代化,以及印度式的现代化和各种原住民所认可的现代化。这些虽然只是个预想,但确实存在这个多元化发展的可能性。

亨丁顿的西方中心策略,不过是想维护西方,尤其是美国的霸权,这不是我们要关注的。

继承和超越启蒙心态

我所关注的是,在我们面对启蒙心态中各种不同价值和困境的时候,应该如何回应,也就是如何超越启蒙心态。如果面对 21 世纪,文化的因素很重要,而我们把文化当作一个资源,一个动态发展的过程,我认为有四种课题,也可称为资源,可以运用来继承启蒙心态,并且在继承中超越启蒙心态。

首先,是现代许多学者在做发掘非现代西方但却属于西方大传统,并且和启蒙心态冲突的因素。例如,西方世界中存有既促进启蒙心态,又与启蒙心态处于暧昧关系的因素,像基督教文明的新教,虽然促成了启蒙心态的出现,但是启蒙心态却发展出了“凡俗人类中心主义”,又对天主教和新教形成一个挑战。其次,非西方的主要精

神传统, 儒教、道教、印度教、佛教、回教、婆罗门教, 这些精神文明可以发展出自己的现代化形式, 而不会被西方这个现代化典范完全吞没掉。

此外, 我认为“初民”社会或原住民, 像夏威夷土著、印第安人、台湾原住民, 是值得我们注意的。最有名的例子, 是新西兰的毛利族。在 80 年前, 一些英国学者认为这个文明已经从地球上消失了, 没想到近年来, 毛利文明不但复活了, 而且对新西兰产生了极深刻的影响, 譬如, 新西兰虽和美国关系密切, 但绝对反对和原子潜艇有任何联系。

印度也有几千万的部落人民住在丛林里, 他们远离文明之毒, 与自然长期保持沟通, 这是西方文明所欠缺的, 因此我们可以学习他们维持生态环境的能力和与自然界的关系。甚至有的学者以为, 面向 21 世纪, 先知是地球, 而真正能够听到先知声音的, 就是原住民。

后现代思潮无可抵御

最后是有关后现代思潮的环保和妇女运动, 以前并没有想到地球会发生臭氧层、酸雨的, 更没想到现在我们会面临地球毁灭的危机, 所以现在全球非常重视环保的问题。至于妇女运动, 在欧美早已习以为常, 但是在东亚社会里发展得很慢、很片面。我认为这个思潮是无可抵御的, 一定会影响到将来人类的亲子关系、工作关系, 一切人际关系及人的自我认识, 值得注意。

若谈到现在台湾发展的模式, 我认为有几个现象值

得我们关注。首先，族群和本土意识很强，现在比以前更明显地标示出来，不再只是闽南人和外省人，还有客家人及原住民。从隐或显的层面都展现了出来。再者是语言的问题，以前压抑母语发展的策略是错误的，现在这个母语的情结爆发出来，如果不与政治挂钩，是可以自然发展的，但是如果变成政治化斗争，造成省籍和语言的冲突，就值得担心了。另外，台湾本土意识发展和两岸互动之间的关系，现在也比以前更复杂了。

其次，国民党受到民进党的强大压力，如果民进党一旦执政，国民党即使分裂，仍有可能变成强大的在野党，能不能因此健全两党政治，或是导致台湾政治乱象，目前也很难说。我最担心的是极少数的极端主义者，像台湾最极端的统独，利用大多数人的不满情绪，成为彻底解构现实的根据。因为社会中间的力量，虽然经济因素很好，教育水准很高，但是不满的情绪也很强烈，像二二八事件消解的太晚和太浮面，所以怨恨并没有根本化解，不满的情绪还留存着。

另外，我并不接受台湾文化薄弱的观点。事实上，台湾民间有很坚固的文化基础，原因之一是国民政府从四十多年前到现在，根本没有统一规划的文化政策，所以民间文化一直在强势发展当中。另外，台湾的文化资源深厚丰富，但是希望这种文化是开放的、深刻的。如果在挖掘自己文化过程中，不求文化发展，而搞政治抗议或斗争，那文化就被牺牲了。本体文化一定要掘得深、要开放，才能得到保存和发展。

另外台湾有几股力量，值得注意。台湾目前已经出

现了某种程度的公共空间和相对于政府而独立的民间社团，媒体是其中之一。这种社团对大问题可以提出一些看法，因为他们跳出政府权力斗争的中心，又在今天大众所接受的影响力中心，所以对中央可以产生一定的压力和影响。另外一股常被忽略的力量，我称它为“理性运作的传统”。例如，在法律没有规范到的地方，就是“非法”(non-legal)地带，有许多行规在规范，而且必须遵守，否则会受到制裁，这些不是抽象的理性，而是合理性的运作规则，使得乱象不致崩盘，所以我们可以有审慎地乐观。

还有一种重要的力量，来自于“有机知识分子”，指的是在各行各业实际参与，却有很强的反省能力的一群，他们具有抗议精神，但是仍旧忠于职守，可以成为知识或精神领导。例如在美国，越战中有许多军人有反战的精神，但是仍坚守军人的职务，不可否认，他们的抗议声音是非常重要而有意义的。

从 19 世纪到现在，在英、美、德、法等国，这种类型的有机知识分子，世世代代都存在。

原载《天下杂志》，1993 年 8 月 1 日。

第一编 儒学创新篇
“文化中国”精神资源的开发

“文化中国”的三个意义世界

“文化中国”这一概念的提出，是相对“政治中国”和“经济中国”而言，在以权力和金钱为议论主题的话语之外，开创一个落实日常生活而又能展现艺术美感、道德关切、宗教情操的公众领域。

所谓“文化中国”，至少包括三个意义世界：

第一个意义世界是由华人所组织的社会，包括中国大陆、台湾、港澳和新加坡，当然也包括这些地区的少数民族。

第二个意义世界是散布世界各地的华人社会：根据《经济人》(The Economist)的报道，散布在世界各地的华人社会的人数已经超出三千六百万，他们的年均所得和日本相等，但却拥有高于日本三分之一以上的资产。

第三个意义世界是指和中国既无血缘又未必有婚姻关系，但和中国文化结了不解之缘的世界各阶层人士，包

括学术界、媒体、企业、宗教、政府及民间机构。对这一提法的争议较多，尤其最近在香港讨论文化中国，大家有不同看法。我认为，中国不仅是经济实体、政治结构、社会组织，同时是一个文化理念。它长期受到国际上各种不同资源的塑造，在这一过程中，英文和日文所起的作用至少和中文相等，有时甚至更大。这是不可争议的事实。因此文化中国也应该包括第三意义世界。

提出“文化中国”这一概念的背景

近年来有关“文化中国”的讨论比较热烈，尤其是在北美，这一讨论配合“大中华”(Great China)观念的提出。在英语世界极有影响的杂志《中国季刊》(China Quarterly)曾刊出“大中华专号”(“Great China Special Issue”)，也涉及到文化中国的课题。

对于“文化中国”的提出和发展，需要有一个背景的了解。从经济学和比较社会学角度来看，东亚之兴起这一事实，即二战以后日本和所谓“四小龙”在经济上的发展，不仅有极大的动力，而且威胁了西欧和美国的经济霸权。但我特别重视的是东亚兴起的文化涵义。对此，我在英文方面提出过几次报告。特别是 1988 年在美国人文社会科学院的专题演说在欧美学术界引起一些反响。

我所说的东亚，包括工业东亚(日本和四小龙)和共产东亚(中国大陆、朝鲜和越南)。所谓东亚兴起，和日本、四小龙、东南亚，以及最近五年中国大陆的经济发展密切相关，突出表现在经济上是一个新兴的工业社会的

出现。美国一位知名度很高但立论基础并不坚实的经济学家，麻省理工学院(MIT)的梭罗(Lester Thurow)教授在1991年出版的《全球的经济竞争》中把世界划分为三个地区：北美，西欧和东亚(仅注重到日本)。书出版不到半年就过时了。因为他忽视了华人即文化中国的因素。这一因素不能只从地缘(即华人所组织的社会)来了解，一定要有全球视野。因为华人世界已散布全球。

在五六十年代日本起飞时，西方普遍认为日本因其特殊性而发展。但当时美国驻日大使赖肖尔(Edwin Reischauer)却提出了另一种观点：要了解日本，不能将它当做一个特殊的地域，要了解广大的中国文化圈(Sinic World)。他在美国外交季刊发表了“中华世界透视”(The Sinic World in Perspective)一文，从受中国文化影响的地区来理解日本的兴起，遭到不少美国和日本学者的非议。但70年代，由于四小龙的兴起，引出关于儒家伦理和工业东亚兴起之可能关系的广泛讨论。首创“未来学”的赫门·康(Hermen Kahn)预言受儒家伦理影响的社会已在兴起，争议很大。普遍认为二者之间的关系无法证实。当时认为最大的否定因素是受儒家伦理影响理应最深而经济十分落后的中国大陆。由此证明二者关系是偶然的。最近因中国大陆的经济发展，这一课题又被重新提出。不少港台学者认为把大陆当作“儒家社会”毫无理据。但值得注意的是所谓“心灵的积习”，也就是儒家的价值取向和生命形态在中国人的行为、态度和信仰中是否仍发挥作用。

1993年哈佛教授亨廷顿(Samuel Huntington)在外

交季刊发表题为“文明冲突论”(The Clash of Civilizations)的论文，在北美、欧洲和亚洲都引起很大回响。我不接受他的基本立场，但他的观点却值得作进一步的分解。面向 21 世纪，人类分成七八个不同的文明体系，而未来世界的冲突和文明体系之间的歧义是否有关。他认为，西欧和美国属同一个文明体系，日本为一独立单元；拉丁美洲为一单元；俄国、东欧为一单元；儒家地区为一单元；伊斯兰为一单元；印度为一单元。他根据“西方和其他”(the west and the rest)的思维框架，认为将来对现代西方的霸权论道可能提出挑战的是两个文明体系：代表回教文化的中东和代表儒家文化的东亚。很多人认为他是后冷战时代的冷战论说，我不反对。

值得注意是马若然(Rodenck Mac - Farquhar)(《中国季刊》的创办人，哈佛政治学教授)80 年代在《经济人》发表题为“后期儒家的挑战”(The Post - Confucian Challenge)的论文。他认为在对欧美形成的挑战中，苏联基本是军事的，中东是经济的(因当时的石油问题)，东亚社会(即受儒家文明影响的社会)的挑战将是全面的，是生命形态的挑战；是不同的价值体系，不同的现代化模式的挑战。这一论点引起很大震动。亨廷顿将儒家文化和伊斯兰文化对当代西方价值体系和生命形态将提出的挑战作了一个有刺激性的论说，和马若然的“危言耸听”是有联系的。

这中间有一个值得注意的课题。梭罗在 90 年代初期讨论国际经济发展时尚不把中国大陆列入考虑。因为当时的中国经济实力是日本的 10%，和印度相等；他认

为等到 2020 年才考虑中国大陆的因素还不迟。四小龙的经济力量和日本相比更是小巫见大巫。所以他突出日本,对华人社会不加理会。当时较有国际视野的中国大陆学者最担忧的是被开除球籍,因为经济太落后了。当时按年均所得算出的中国的人均收入是 300 美元左右,和东非相似。具有讥讽意味的是 1992 年,亚洲银行和世界银行觉得中国大陆的经济情况无论从哪个角度来看,都和非洲完全不同,是否以人均收入方式来统计有错误,于是改用“购买力的评价”(Purchasing Power Parity Analysis)的方式,计算的结果十分惊人,中国一跃而为世界第三经济大国,至 2010 年将成为第一经济大国。这是否只是数字游戏?我的同事柏金恩(Dwight Perkins,一位研讨中国经济长达三十多年的资深教授)认为,后一方法较切近实际,尽管有估计过高的危险(中国人年均所得因这一方式已提升到 1800~2000 美元的高度)。

除了经济动力以外,东亚在政治上、文化上的变化也非常大,突出体现在政治的民主化以及文化上的自信。李光耀等提出“亚洲价值”的问题,认为亚洲价值和西方不同。现在在联合国也有很多这方面的辩论。在曼谷和维也纳国际人权讨论会上,亚洲价值已被提上议程,即人权问题不仅是政治上而且是经济社会和文化上的考虑,联合国正筹组一个社会发展高峰会议,将在哥本哈根举行。毫无疑问,亚洲人的声音会获得一定的重视。

华人因素的文化动力,最突出地体现在“汉字的生命力”。五四时,陈独秀写信给钱玄同,鼓动要打倒孔家店。钱很赞同,但认为不够,并强调一定要废除汉字,只有把

这封建落伍的文化载体彻底废除，使中文拉丁化，中文才会有生命力，汉字才能西化。当时日本一些西化知识分子更激烈，一位文化部长甚至提倡以英文为国语的极端论调。但这在当时是一个很痛切的说法，是因为要脱胎换骨才能生存发展。鸦片战争以后中国节节败退，从工业到政治，到社会组织，最后到文化认同。于是认为最大的勇气是废除汉字。语言学家赵元任曾写了一副对联：“废除汉字，中文万岁。”废除了汉字，中文可以用于打字机、电报机等现代化工具，中文才可能永远发展。但是，随着科学的发展，尤其是电脑的发展，汉字不但没有被废除，并且反而有突出的发展。如日本，在美国控制时期把汉字压缩到 800，后来不断发展，一直恢复到 2000 以上。现在日本通用的汉字已和中国相等，在 3000 之谱。当然汉字只是现代日文传递信息的一个渠道，它还有许多外来语，资源更丰富。

由于汉字的生命力和汉文的普及化，在美国已兴起了中文热。各大名校学中文的学生增加很快。此外，业余中文学校也不断发展。北加州有 300 多教师课余教授中文，比一年前只有 80 多人的情况热闹得多。中文报纸，如《世界日报》、《星岛日报》、《人民日报》海外版等都已全球化。这都表现了汉文国际化的情况。

五四以来启蒙心态的检讨

虽然有以上颇为乐观的现象，我的基本判断却是：从宏观的历史角度来看，“文化中国”的精神资源薄弱，价值

领域稀少。面向 21 世纪,如果我们平心静气地考虑,人类社会最有影响力、生命力的价值状态是什么?应该说还是代表现代西方的启蒙心态(Enlightenment mentality)。无论是社会主义还是资本主义,从比较宗教学的角度来看,这仍是最强势的意识形态。60 年代柏深思(Talcott Parsons)认为现代性(modernity)有三个不可分割的部分,即市场经济、民主政治和个人主义(不是狭隘意义上的个人主义,而是启蒙运动所体现的和自由、平等、公义、人权、法治等价值紧密联系的个人尊严)。现在,如果在美国、台湾、香港和北京以启蒙时代价值系统和儒家传统价值系统(孝义忠信)同时出现,绝大多数中学生和大学生都会认同前者,因为由启蒙所导出的价值已经成为普世文化的价值。

五四初期,有两个价值非常突出:自由和人权。但不久即被德、赛二先生所取代。在我看来,将自由与人权转换为民主与科学是思想和理论层次的堕落。可是“五四”以来中国知识界认为,传统文化(包括儒佛道和民间宗教)已无生命力可言;而所有和中国传统有关的文化,面对西方的挑战,资源都很薄弱。传统文化被边缘化,那么我们的文化传统应该是什么呢?大多数知识分子认为,我们的文化传统应和西方启蒙运动以来的价值配套。当时第一流的知识分子都向西方寻求富强之道,三代以后启蒙心态已成为中国知识分子心灵中不可分割的组成部分。即便我们今天的语言,外来语极多,而且是从日本输入的外来语,如果我们不用这些术语,今天就无法对话。

在这一时代氛围下,知识分子占主导的是三种思潮:

1. 强烈的物质主义 (materialism); 2. 科学主义 (scientism, 不是指科学技术, 而是指意识形态); 3. 实用主义 (utilitarianism)。身处危机存亡之秋, 一切都和救国联系, 鲁迅的“拿来主义”体现了这种急切心态。在这样的心态下强调富和强, 即金钱与权力。吴稚晖说要“把线装书丢到茅厕里三十年”, 因为人家用机关枪打我们, 我们同样要打回去, 所以要建立一个干枯无味的物质文明才能谋求生存之道。这体现了当时救国图存的精神。

这三种思潮以富强为核心, 所以很容易导致全盘的政治化。谁能够使中国富强, 谁就有生命力和说服力。丁文江曾说, 如果蒋介石独裁可以使中国富强, 打倒日本, 那独裁有什么不好? 民主、自由、人权都可暂时放弃。在这样的氛围下, 知识分子放弃了反思能力, 以救国为最高价值, 导致明显的泛政治化倾向, 结果是知识分子自己也被边缘化了。

科学主义的力量配合物质主义和实用主义, 在“五四”以后逐渐上升。如教育体系, 当时教育部做了一个很明确指示, 学科技就可拿奖学金, 短期内便将教育重点从人文社会转向科技, 如西南联大等。1949年以后, 物质主义思想和唯物论结合, 科学主义和实用主义更加明显。中国大陆的大学如从美国现行的教育体系来看, 基本都是科技大学, 有的所谓重点综合大学, 科技教师和学生占全校师生三分之二以上。在1972年世界环保大会上, 中国代表拒签环保的基本原则, 因为其中有一条说发展是有限的, 科技是有限的, 而中国代表却认为, 科学万能, 技术无限, 即使破坏生态也在所不惜。他们对匹兹堡被污

染的天空中奇艳的太阳竟赞叹不已,认为那是中国的未来。

这一历史进程导致了精神性、宗教性的价值不仅被边缘化,而且在知识界几乎丧失合法性。例如钱玄同赞成全盘西化却不理会基督教,好像认为西方的发展和基督教无关。中国的知识分子对西方对日本十分敬重,对印度则鄙视,因为他们更穷。

这一心态的杀伤力很大,它使得整个古今中西之争的问题都解决得不好。所谓古今中西之争,正常的途径应该把精华的传统通过复杂的方式传下来并剔除糟粕;把西方真正深刻的价值带进来并排除浮面的欧风美雨。这四课题应该同时解决。只注意富强,对传统文化精华看不到。如毛泽东说:从孔夫子到孙中山都要继承,要发扬其民主科学的精华,去其封建糟粕。这个提法是以西方标准评价传统的典范。中国近代以后的千疮百孔,被归约到因为中国缺少科学民主。

而且因为中国文化没有发展出西方的科学民主,所以要引进。前提是大家承认这是我们所没有的,现在却反过来以此为标准对中国传统文化作一断言,其结论是糟粕何其多,精华何其少。

问题出在意识形态本身的缺陷,所以该继承不能继承,该扬弃不能扬弃。从鲁迅的国民性到柏杨的“酱缸”,传统文化的糟粕不仅没有消除,反而更糟:裙带关系,小农意识,三纲礼教等等。1949年以后的台湾在处理传统文化的继承方面好像稍全面,但儒家伦理被充分政治化之后,能继承的精华还是很少,糟粕较多。新加坡是英文

世界，要发展儒家伦理，更是困难重重。正因为如此，文化中国各地区所拥有的传统资源相当薄弱。对西方是完全实用主义，拿来主义。

其实西方讲科学有求真的一面，基于对真理追求的需求，而有深刻的宗教性。自由，人权都是基本价值，不是社会运转的浮面程序，正因为我知识分子对传统文化的精华是粗暴的，所以对西方文化的理解是肤浅的；正因为对其阴暗面照察不够，欧风美雨的诱惑力极大，致使完全丧失了选择的能力。

文化中国不仅资源薄弱，价值领域也非常稀少。最突出的是政治。知识分子在一起，真正谈思想、艺术、理想、价值、人生理念大概不会高于五分之一。

其他都谈政治。并且并不解决问题，只是满足个人感情上的一些需要。他们批评儒学是泛道德主义，但讨论道德问题的机会并不多，应说是泛政治。最杰出的学者、文学家、艺术家和科学家都不得超越奢望政治人物青睐的心态。如不被政权势力认可，便觉意味索然，所有价值都是政治形态的价值。这是一个很大的困境。

作为结论的三个命题

1. 儒家传统面对这一困境，要争取第三期发展，应该如何做。儒家的传统价值，不必高谈成圣成贤，只是做一个诚实的人，一个有独立人格的人，一个能发展价值和智慧的人，这在现代自由民主的社会，要比一个传统的权威社会和专制社会更能发展。必须承认，儒家基本的价

值——做人的价值，要在一个自由民主的氛围下才能发展。假如人格不能独立，没有自由发言的权利，没有集社的权利，没有突出自我价值的权利，谈什么儒家的第三期发展？

2. 假如儒家传统还有现代的生命力，就说明它还能突破三纲，突破吃人的礼教，把西方自由、平等、公义、法治、人权等价值吸收进来。如不能（李光耀便认为它和西方价值一定是冲突的），那儒家则无法进一步发展。要进一步发展，一定要使西方现代最核心的价值在儒家社会的土地上不仅生根，而且开花结果。

3. 假如儒家传统中对作为一个关系网络的中心点的个人发展，对社会的人际关系、家庭、团队的精神，义务伦理，责任伦理的重视等等，这些价值不因为吸进了自由、人权、公义、法治而丧失，尚有生命力，我们就争取到能对西方社会过分的个人主义，过分的法律治章，过分的私利；人情淡薄，社会冲突等弊端的批判的权利。假如不能，则自救还不够，哪里有资格批评他们？

原载北京《东方》，1996年第1期。

第一编 儒学创新篇
儒学的超越性及其宗教向度

时间：1995年7月12日

地点：美国康桥思溥史街13号

周勤：杜先生，您一定注意到，关于文化的宗教层面的讨论，近年来已进行得十分广泛。最近这一话语（discourse）在超越和内在、神圣和世俗、天道和人道这类反差较强的论题中有进一步的深入，主要表现在中国大陆和北美的部分出版物，以及各种宗教对话和学术交流的聚会中。文化的宗教性、尤其是中国传统文化的宗教层面的问题是您多年来一直思考与研究的课题，我想就这个问题请您谈谈看法。

杜维明：这个问题很不容易处理，不过意味深长。有两个值得注意的思潮：一是近年来，中国哲学界有一批对中国哲学和文化深有造诣的学者，到了晚年（八九十岁）几乎都提到以“天人合一”作为中国思想的一个本质特色。这是我近年来注意到的，只是当今还没有严肃探讨此一课题的系统论著，即使连专门研究中国哲学的同仁，也没有深掘的迹象。我曾写过一篇短文，提出对钱宾四先生的最后彻悟应如何回应的问题。最近在香港开了钱先生百年冥寿的学术纪念会，我以“天人合一”为题作了演讲。大约两年前，我在中央研究院也以“从天人合一看

儒家的宗教性问题”为题作了报告。除了钱先生以外，冯友兰先生在晚年将张横渠的四句话作为他安身立命的准则：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”并特别提出“和”的传统概念。张世英先生是专门研究西方哲学的，近年对传统哲学中“知行合一”的问题、天人的问题都有所领悟。而季羨林先生则对钱穆先生所谈的“天人合一”从东方哲学的客观视野作出回应。对此有一种解释，认为这在生态学上很有价值，是一种始终自然的思潮。熊十力晚年在《存齋隨筆》透露的消息，所谓回归大易，既不是唯物论也不是唯心论，而是对大化流行的哲学观念作了解析。很明显，他们都想突出中国哲学中的一个特殊的超越理性，或特殊的超越性，我们可以称之为内在的超越。

另一个思潮是年轻一代学者，除了刘小枫等从基督教神学切入，还有如张承志从回教文化提出挑战。在宗教神学中，回教文化比基督教文化更突出一元、超越而外在的观念。

周：我最近因参与明代“真回老人”王岱與的《正教真诠》的英译，注意到近年来中国重印和再版了不少回教典籍，如这部《正教真诠》是明代的，被认为是中国第一部对伊斯兰教教义的介绍与诠释，据我知道在中国大陆就再版了不止一个版本。这反应了回教及其研究在中国重生。

杜：还有一个线索，即对利玛窦的《天主实义》的研究。从这部书可以看到天主教与中国传统的结合，尤其是和先秦哲学中天、天命、上帝等理念的结合。

这两种思潮发展的大背景，是对从五四以来中国知识界完全被启蒙心态所征服的现象作出的回应。启蒙有两种，法国启蒙和英国启蒙。中国知识界受法国启蒙的影响较大；法国启蒙是反宗教的，特别是反法国天主教的宗教性特别强的传统。从中发展出一种凡俗的人文主义（secular humanism），而且严格地说是一种强势的人类中心主义。包括物质主义，工具理性，进化思想，乌托邦理念以及法律、民主、人权乃至市场经济等。它对西方原来的宗教传统是采取激烈批判、彻底扬弃的立场。所以，如果有神圣和凡俗的冲突的话，这是一个明显的西方的问题意识。在这个问题意识中，上帝和人，心和身，精神和物质，创造者和创造物是相分离的。

周：这是一个明显的二分架构，而这个架构是特定的历史造成的。

杜：对。可以说从文艺复兴开始，西方的历史是一个凡俗化的过程，一直到启蒙运动，凡俗化更突出。这个从宗教到理性，从神圣到世俗的历史过程形成了一个二分的理论架构，而且在这一架构中突出了凡俗化的问题。所以，凡俗化基本上是一个西方的观点。但是很多学者譬如柏克莱历史系的鲍士马（William Bouwsma）发现，文艺复兴的不少重要人物本身的宗教性很强，启蒙运动的一些重要思想家对宗教问题也都有特别的理解和研究。不过这是另外一个议题。

很明显，这都是西方的问题意识中所展示出来的课题，假如说中国的知识分子在“五四”以后被这类问题意识所彻底征服，这表明了中国知识分子的命运和印度、以

及回教知识分子最大的不同，即中国知识分子无条件地接受了启蒙心态的无神论和科学主义、现实主义、实证主义。一直到今天，中国大陆的知识分子还基本认为这是进步思潮。在他们看来，这一进步思潮不仅和马克思主义、社会主义理论十分合拍，而且在中国哲学传统中也可以找到非常珍贵的资源，即中国传统的唯物论和无神论思潮。有一种较为普遍的看法，认为儒家是一种反宗教的理性，儒家知识分子所起的积极作用正在于这种无神论的反宗教思想。比如，不少人认为荀子比孟子更进步，因为他提出人能胜天，而孟子的“尽心知性知天”则是唯心主义的糟粕。再如，孔子“未知生，焉知死”、“未知事人，焉知事鬼”都是健康的反宗教的无神论。胡适早期受到自由主义的影响，认为儒家的反佛教，以及范缜的《神灭论》等都是健康的发展。这些传统的思想，经过现代人以启蒙心态（源于启蒙思潮的一个特支，特别突出人类中心主义和凡俗化的这一支）所进行的诠释，又发现中国文化尤其是儒家传统中有这些因素，这些汇合成中国意义上的现代启蒙和现代文明。鲁迅甚至很讨厌中医，因为中医所讲的“气”等都是神秘主义。神秘主义在中国知识分子中是一个负面的象征符号（negative symbol）。这个力量相当大。到了今天，开始出现一些反省和回应。上面我们谈到就是两种这样的回应：一种是老年知识分子经过长年摸索发现“天人合一”是中国文化中的一个本质特色；另一种是年轻的一代受到西方文化的冲击，或受到自身文化如回教文化和其他少数民族文化、或中国化的基督教的影响，开始对这个现象作出了回应。

周：这是极有意义的。我想回到您刚才描述的五四以来的中国知识界在回应西方思潮的过程中出现的历史性偏差。这种偏差，除了其他历史原因之外，我们是否应当对中国知识界在鸦片战争、或更准确地说甲午战争以来文化心态上的弱势及其后果作一番检讨呢？换句话说，国力较量上的失败，使中国知识分子产生了一种普遍的“输家”心理，其后果是，从与西方文化的差异中寻找本文化的缺失。

杜：可以这样说。这个错误在于把西方实际历史意义上的联系即文化的特性当成人类文明发展的普遍性，他们的联系和我们的联系不同，所以我们必须学他们的。主要问题是用这个文化以外的、有很深的文化和历史因素的西方论说作为对这个文化批判的标准。其中最突出的是用西方的科学和民主作为对整个传统精华、糟粕区分的标准。中国文化一直到近、现代，还没有发展出西方式的科学民主，所以必须到西方取经，用西方的标准来重新评价中国传统文化。那当然中国传统文化的糟粕何其多了。在此标准下，很多在美学、伦理、宗教以及人的修养、人和社会、人和自然、人和天的关系等各种不同的丰富资源差不多都被边缘化了。其实这是西方狭隘意义上的科学民主观念。所以，只有当我们把西方的典范只当作评价的标准之一，而不是惟一的标准，新的局面才可能充分打开。

周：这是非常关键的。在我们刚才谈到的当前的discourse中，有一个有趣的同构现象。超越问题、信仰问题的提出，应该说是对五四以来工具理性、科学主义模式

的一种补偏,对中国的传统文化结构也可能会注入新的因素。但在超越和内在、神圣和世俗这类二分架构中,人们看到的是科学主义模式之外的另一个西方模式——绝对外在的上帝的模式。中国没有上帝,这就是中国文化的缺失,甚至走向归约论,即中国文化近代以来的种种弊端都是因为没有一个超越而外在的上帝。当我们在谈论超越,谈论中国文化的世俗主义倾向时,是否应该对这个问题意识本身的由来作一下检讨呢?

杜:这非常有趣。从中我们可以归结出中国传统文化的两种缺失:五四时认为缺科学民主,现在又认为缺宗教传统。这都是从西方文化出发的问题意识。前者从启蒙思潮,后者从一元宗教。一元宗教的特色就是超越而外在、和世俗不可沟通的、全在、全识、全能的神。这个模式,严格地说,还是西方问题意识的一个突出表现。我们从西方关于“轴心文明”的讨论可以看到这一点。1972年,根据德国存在主义哲学家雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)的“轴心时代”(Axial Age)的理论,西方学术界认为从公元前一千年到前六世纪左右,世界几大文明几乎同时出现“超越的突破”。当时把“超越的突破”理解成一元上帝的出现,这是以犹太文明的特定模式作为典范,而用这一典范来了解中国的天、道、上帝,印度的梵天,甚至佛教的“涅槃”,结果都出了偏差。其错误在于,把“超越的突破”定义为要肯定一个超越而外在的实体,以作为对现实意义世界的最后评判标准。经过十年,到1982年,犹太思想家艾恺纳(Yehuda Elkana)对“超越的突破”的进行修正,提出以“第二序反思”(second-order thinking)的出现

作为轴心文明的特色。反思的对象可以是超越外在的上帝，也可以是人的本身，可以是人的精神发展，也可以是自然。中国的“第二序反思”是儒家所代表的对人本身的反思。

周：由此，我们是否可以把超越理解成人的一种反思能力，即人把自身从当下环境中分离出来的能力？史华慈教授将英文的“超越”(transcendence)解释为“后退一步，向远处眺望”(“A kind of standing back and looking beyond”)。这种能力也正是超越的源泉和依据，因为它和现实世界之间永远有一个 gap。

杜：可以这样理解。其实，关于超越外在上帝的观念在西方本身已经发生了很大变化。从我所了解的西方神学界，包括基督教和回教，他们现在用心所在是如何把排斥性的二分填补起来，这是他们正在努力做的工作。比较突出的是哈佛神学院的卡夫曼(Gordon Kaufman)，我曾和他一同为宗教学的博士生开设当代宗教思想家的研讨课，他在最近由哈佛大学出版社出版的书《面对神秘》(*In Face of Mystery*)中的观点和我的观点有很多相契之处。此外，芝加哥大学的神学家崔西(David Tracy)的 *Analogical Imagination*(《譬喻式的想像》)，属于天主教神学，也提出了类似的问题。现在，几乎所有我所认识的西方神学家，因为受到后现代论说的影响，都在考虑如何在神学中把超越而外在的上帝和现代人的世界，和我们的自我反思连在一起。现在的问题是基督教是否要通过一个多元文化的考验来发展其新的神学，新的哲学。禅味浓郁的穆登(Thomas Merton)通过禅宗和道家发展出

一套基督教神学；科布(Cobb)则通过日本尤其是京都学派的阿布正雄将基督教教义和禅宗学说相结合。还有不少神学家，如奈佛(Robert Neville)和布爽(John Berthrong)则从儒家传统中得到一些新的资源来发展其论说。

周：这是否还涉及到对宗教本身的界定？很多混乱是由此而产生的，如儒家是否宗教、中国人为什么没有宗教信仰等。早在 1964 年，美国宗教学家 W.C.Smith 就在所著 *The Meaning and End of Religion*(《宗教的意义及其终极》)一书建议用“宗教的”(religious)或“宗教性”(religiosity)取代英文中的“宗教”(religion)一词，因为后者意味着一个静态结构，不能动态地体现宗教学中传统(cumulative tradition)和信仰(faith)两大课题。

杜：这是很重要的。可以这样说，西方的上帝是从一个特殊的文化历史中发展出来的宗教性，其精神性(spirituality)对世界上很多人而言不仅是实在的，真实的，而且是唯一使他们能超越转化的助源。舍此，则无法进行超越转化。对此，我们不仅可以同情、理解、欣赏，而且一直可以从中吸收新的养分，使我们对儒家宗教性的理解不会变成魔道、变成狭隘的人类中心主义。但是，如果他们进一步说，在人类文明发展中只有这一条路才是真理，才是生命，才是正道，那在基督到来之前的真理、生命、正道如何定位就出了很大问题，对不对？比如在耶稣之前发展的孔子思想，如何能通过耶稣来理解？同样的问题在犹太教神学中就很难解决，不要说基督教神学。

中国传统文化的宗教层面，特别是儒家传统中的宗

教性是什么？它的特殊的超越性格是什么？超越性的类型是什么？这正是需要我们深入探讨的。我既不能接受从工具理性的角度来宣扬儒家的所谓无神论，也不赞成以基督教或其他一元宗教的“超越外在”来补救儒家传统的“超越内在”的不足。前者将儒家思想作了很多的局限，遗弃了很多有生命力的资源；而后者则是一厢情愿地把一个特殊文化形态中的宗教性移植过来，其可能性有多大是值得怀疑的。我想回过头来问这样一个问题：假如我们如实地对中国传统文化以及儒家的宗教性作一个反省，它究竟属于哪一个类型的超越性？其内在的资源是什么？哪些是可以借鉴的？哪些必须补充？哪些可以充分发挥？我们大概都还不能对这些问题作出圆满回答，因为我们在这方面做得还很不够，才刚刚开始。

周：有一种比较普遍的看法，认为中国文化中有明显的世俗主义倾向，这一倾向不但阻隔了中国人本身的神圣信仰，而且成功地消解了一切外来宗教的超越性。

杜：这是一个外在超越的视角，即以凡俗化的观点来了解中国的文化现象。这个说法，一方面来说并没有错，中国文化确实有世俗主义倾向，但另一方面，这一视角并不了解这一倾向更核心的价值在什么地方。如何理解中国文化的所谓世俗化倾向，是一个重要的课题，用韦伯的讲法，这是对一种生命取向(life-orientation)的理解。

大多数的宗教传统对于世俗的态度是，我们接受现实，但在现实之外要再创造一个价值世界。在那个价值世界中，真正的平等、真正的人的价值的充分体现都可以达到。而这些价值在这个现实的人世间是不能达到的，

所以叫凡俗。这些宗教传统对凡俗是排斥性的，所以才有神圣性的开拓。而儒家的宗教性在世界各大宗教传统中不能说独一无二也是非常突出的：儒家的宗教性就是要在这个所谓凡俗的世界里面体现其神圣性，把它的限制转化成个人乃至群体超升的助源，把 conditionality 变成 resource。前面我谈到，中国在轴心时代的“第二序反思”的突出表现是儒家对人本身的反思。它采取了一个很有特色的方式，即把一个具体活生生的人作为一个不可消解的存在来进行反思。如果把他作为不可消解的存在进行反思，首先要否决和扬弃的就是一种简单的归约论(reductionism)。如史华慈(B. Schwartz)很早就提出，中国思想最妙的一点就是尽量不走向 reductionism。当然你要用一套概念和范畴来理解。但如果不行归约论的话，整个体系就出现了一个特色，即各个不同的概念、范畴之间的互通性、重叠性，一个具体的、复杂的现象要用各种概念来理解，而且要从这些概念之间有重叠、冲突、张力、融合等不同角度来理解。

从这个角度来理解人，将人作为反思的对象，人至少有四个大的层面必须考虑到：

第一个层面是个人的问题，即自我(self)。何谓自我？有些人说中国没有发展出一套很深刻的对于人的自我的内在资源的反思，这不但从儒家，从道、法、阴阳等诸家来看都很难成立。特别从中国医学的角度来看，把人当作具体的活生生的不可消解的对象从各种不同的角度来理解。这在中国的大传统中有非常强的生命力。从这一角度来理解人，可以克服排斥性的二分法。二分法要

用,如果没有人和非人的分别,没有己和群的分别,就无法谈问题,不能进行思考。但在用的过程中必须排除它的绝然冲突的二分。所以除了个人以外。

第二个层面是个人和群体的关系,即群己关系。这很早就在中国传统中有很多讨论。

第三个层面是人和自然的关系。

最后是人和天的关系。

第四个层面在原始儒学中都已展开,而且内容非常丰富。所以,即便是从凡俗的意味来看,人的本质也不仅仅是属于凡俗世界。如荀子对人的定义:相对于有气而无生的矿物,有生而无知的植物,有知而无义的动物,人是有气、有生、有知、有义的存在物,人的价值在是在这基础上进行超升的,人不能和自己所在的基础分开。所以,人对自己的身体的、精神性的理解是人的自我超升的必要途径,而不是将身心绝然二分。这和西方特别从希腊、希伯来发展而成的基督教的排斥性的二分哲学,比如心物对立,有极大的不同。所以,在儒家学说中,人是可以开发无穷价值、创造无穷精神资源的实体。这就是“天地之性人为贵”(《孝经》)的意蕴所在。贵就是价值,把人当作一个价值的载体,人是最高的价值。人在这个世界中,又不属于这个世界。他把凡俗的世界当作神圣的,这正是因为他将神圣的价值在凡俗的世界中来体现。体现神圣的这个凡俗不是凡俗和神圣绝然二分的凡俗,而体现在凡俗的这个神圣也绝不是脱离凡俗而外在超越的理念,而是内在于凡俗世界的可能性。所以,在这个结构中的人,从个人与最亲近的他人的关系,到个人与群体、社

会乃至动、植、矿物的关系，还要拓展到和天的关系，表面上看起来都是实然，但同时又是应然。就是非常深刻的价值理念，具有复杂性与多样性，也有很强的张力。这种类型的反思，作为一个思考模式，一方面有强烈的根源性，即和中国原始的宗教传统，包括民间的、一般人所理解的传统有千丝万缕的联系，另一方面又有一种与日俱新的可能性，可以在一个长期的转化创造的过程中不断发展，这和《易经》所谓大化流行的观点相合。

周：儒家的超越精神能否说成是一种人文自觉？因为它显然没有受到一种绝对他在的力量的制约。如果能够这样说，那么，他不断自我超越的本质理由何在？又如何排除人类中心主义的嫌疑？这是儒家传统受到挑战最多的，即认为把超越的依据放在人本身是危险的，这可以从近代以来人类的许多灾难中得到佐证。

杜：当然可以这样说。这个批判主要是把人当作自然中的孤立绝缘的存在物，这是对人的理解本身有问题。要突破个人中心，甚至亲情的中心，社会的中心，国家的中心，世界的中心，人类的中心，其中有一个悖论，一个最有意义的悖论，许多人还了解得不太够，即人在儒家的学说中一定要在具体的关系网络中实现自我。所以在它开始运思的时候，就没有将人作为一个没有任何关系的孤立绝缘的个体，而是当作社会的实体、家庭网络的中心点来考虑。如果照我刚才所说的四个层面来理解，人为贵，是因为他有深刻的不可消解的价值；人和社会之间一直有一种复杂的沟通；人和自然也是一个联合体；人和天有一种亲和的关系，但并没有将天消解在人的现实结构之

中。从生态学的角度来看，要对人从其生物性一直到最高的价值体现的各个层面的语境(contexts)，以及其文本在整个语境的脉络中的关系，作一个正确的掌握。一定要通过每一个人的具体的特殊情况来体现人的价值，而这一体现的过程又必须把我们所处的具体环境经过一个创造转化。而这一创造转化正说明你并没有因为自己的特殊环境而变成一个封闭绝缘的个体。一方面要有文本，要有语境，另一方面要有超越转化文本和语境的潜力。所以，人是一个动态发展的过程，而不是一个静态的结构。

周：这一动态发展的过程是否也可以用来解释世俗和神圣二者的关系？实际上，缺一方，另一方也就不存在。

杜：对。这和人类中心主义是两条截然不同的路径；把人的结构尽量扩展，扩展到能够和天结合，和把天异化为人类性，甚至个体化成为人内部的资源，这是完全不同的路径。在西方，如果隔绝了天，就是人的无穷膨胀，才有自我主义(egoism)的出现。个人的膨胀，社会的膨胀，国家的膨胀，以及人类的膨胀。这本来就是天和人之间的张力所造成的弊病。儒家传统不从狭隘的自我中心来定义人，也不从社会中心、人类中心来定义人。所以是一个开放的结构，即永远要对其异质的东西保持亲和感。这一亲和感是永远不能被人现阶段的发展所包容，所以，永远向外通透，永远有外在的资源要进来。如把这可能性切断，即人和天绝，则整个对人的理解就异化了。近代以来出现的个人的无限膨胀，到底是从敬天和畏天来的，

还是天不怕地不怕的所谓唯物精神？这正是从启蒙以后所发展出来的彻底凡俗的科学主义所代表的异化精神。如果将此当作是中国传统文化内部的缺失，则对传统文化内部复杂的资源的理解有很大的片面性。毛泽东现象在传统中国是不可能出现的，因为他不信邪、不畏天，正好和冯友兰、钱穆等所理解的传统完全相冲突。儒家的宗教性和原始基督教以及现代比较深刻的基督教神学家所讨论的宗教心理学是相合的，那是一种敬畏感，不仅畏天，还畏大人，畏圣人之言。畏，即可以使表面外在的超越进入到人内在的结构，不是自我傲慢或人类中心的傲慢，而是责任，是深刻的对人的期许，同时是对人的复杂问题的一种谦敬的理解。

周：敬和畏的对象可不可以是人本身？即人本身有没有什么可敬可畏的东西？

杜：当然，就是人本身，人本身是可敬可畏的。但人本身之所以可敬可畏，是因为人可以拥有取之不尽用之不竭的资源，而这资源正好能够使人突破自我中心和人类中心。儒家学说中的这一价值之所以能够发挥，就在于它没有把这一价值和其超越的理念——天分开。分开的话就变成一个凡俗世界。所以父子之亲，夫妇之情，都是神圣的，其神圣的意义在于它不仅仅只有社会的工具理性价值，它有更深刻的价值。我甚至可以进一步讲，严格意义上说天人合一，人不管有多么伟大，不管有什么样的自觉，不管达到什么样的程度，是永远不可能把天那最精微、最神妙、最丰富的内在资源彻底体现出来的。这种不可能，在儒家对人性本身的理解中可以照顾到，这就是

我们对人本身的理解。

周：您在《现阶段儒家发展与现代化问题》一文中曾提出，20世纪的问题是人的问题，既不是把天道拉下来成为人道，也不是把人道提上去变成天道，而是认为人道与天道如何结合的问题即是人的问题。人本身有永恒、超越的一面。您是否认为在这样一个大课题面前，儒家的宗教性可以对当前世界性的哲学和宗教学重大课题提供一份可贵的智慧？

杜：目前，任何一个源远流长的轴心文明的传统都到了面对后现代主义的挑战的时候，都面临自身传统的多元和多义的考验，亦即是否可能通过各种不同的解释途径以及与各种不同文化形态接触和沟通。原教旨主义或唯我独尊的观点之所以不能在后现代论说中发挥很大的影响力，正是因为它在自己的传统中的包容性就太小了。在这种情况下，特别是因为碰到后现代论说，儒家传统的智慧就显示了它的相合性和包容性。每一个具体的人不仅是活生生的人，而且是一个在特殊命际交互影响中活动、存在而发展的人。不仅个人如此，一个群体、一个社会都是如此。这叫层层限定。所以现在大家所注重的根源性，在儒家传统中以前就比较突出，现在都提到了日程上，如族群、语言、性别、地域、阶级，都是使我们成为一个活生生具体人的不可消解的价值。但这些条件又不意味着世界上只有孤立绝缘的个人而没有沟通的可能。如何沟通？这是整个儒家从《论语》开始的智慧。即要通过对话、通过沟通理性，沟通的前提必须承认每一个个人本身都有其内在的不可消解的价值，人的尊严(dignity)就是

从这里来的。

现在很多宗教传统在他们自己的发展中开始发现儒家这一智慧的可行性和必要性。而他们重新理解这一智慧的方法很多，也非常复杂。比如，承认地球是神圣的。目前这在基督教神学中是一大思潮。如果不承认地球是神圣的，可以随便污染，以为只有天国才有终极价值，也就是佛教所谓的弃绝“红尘”。这种类型的超越向往受到深度生态学的挑战已失去了说服力。现在大家都在救这个红尘。佛教中有提出“入世佛”，即不只是个人超升而已，要有世俗关怀。基督教更是注重人际关系，甚至家庭价值(family value)。

我认为现在时机相当成熟，把儒家传统的现代意义，包括在神学上的现代意义，在哲学上的现代意义，在认识人与自然关系上，在人与社会的关系上，在个人与公

不是主观的自了汉的做法,而是一定要通过辩难,通过讨论,通过分疏,并在这个过程中把这个传统的文化资源逐渐成为大家的共同意识。共同为培养良好的学术风气而努力,而不是个人所拥有的片面的认识。这一工作就是文化事业。这一文化事业绝不可能由少数人的努力而达到,这就涉及到你提问的文化事业的承担者。我的基本设想是要主动自觉地从知识分子的群体批判的自我意识这个方向来做。

周:我注意到,“群体批判的自我意识”的概念您在70年代中期就已提出。这个概念引起过不少误解,最大的误解是把它理解为“群体的自我批判意识”,并由此引起本能的反感。这大概与中国知识分子在文革中的“自我批判”经历不无关系。您是否可以对这一概念作一个界定呢?

杜:这个概念最初是借用史密斯(W.C.Smith)的“corporate critical self-consciousness”,我对这个英文的表述作了一个修正,成为“communal critical self-awareness”,这是“群体批判的自我意识”的由来。

周:从英文看,这个“群体”应该与“批判的”是同位语,都是形容词;而且,和“corporate”比起来,“communal”似乎更强调某种共识。那么,这一“自我意识”的主体性是什么?它的群体的批判性从何而来?

杜:我想,这首先应该是从事于儒学研究的这一批人,人数不会很多。然后是和这一群体相关的中国知识分子,这些知识分子不一定要认同儒家,比如陈鼓应,他自称道家。再扩大,就可能包括和中国文化有血统关系

的华人。再扩大，可不可能包括东亚？以前东亚都是和西方联系，比如日本，中国也是如此。而在东亚内部由沟通而发展的群体性不够，现在有所改进。这样一个群体的概念，我们可以称作“儒教文化圈”，它和“文化中国”的概念有交互重叠的地方。从文化中国的三个意义世界而言，文化中国的范围要超出儒家传统；而从儒家的多元文化形态来看，东亚的儒家传统即儒教文化圈又要超出文化中国。这种群体的批判性不仅仅来自儒家本身的资源。比如它对于启蒙心态所造成的弊端的批判，其资源绝不只是来自儒家，甚至不仅仅来自东亚文明，而是来自世界各地。包括回教、基督教和其他文化传统。

这个群体不是孤立的、妄自尊大的，而是和知识界的其他群体、和社会的其他阶层有密切的关系，形成有机的整体。所以这个自我意识的主体不但超出从事儒学研究的知识分子，而且超出学术界本身，一直扩大到文化界、企业界、大众媒体甚至政界。这涉及到知识分子的自我定位问题。这也是一个最近广为讨论的问题。

周：这是一个令人困惑的问题。中国知识分子自古就在训诂考据还是经世致用、道问学还是尊德性、学术还是政治的抉择中争辩、徘徊。这个问题现在更突出。因为近代以来中国社会结构的变化，使传统知识分子从“四民之首”的“士”的阶层被边缘化了，确实像余英时先生说的成了“游魂”。那么，作为一个“群体的批判的”主体，它本身的安身立命之处何在？

杜：这个问题应该这样来看：“游魂”的说法，前提是把儒家知识分子和现实的权力结构、社会组织和经济模

式之间的关系视为必然，其失误在于把发生学的理由和结构的理由混为一谈。的确，儒家是农业文明的产物，是封建社会的产物，是官僚制度的产物。是一个特殊的语言文化的产物，是一个特殊的社会情境的产物。但是，这是否表示这种儒家只有在它所得以产生的园地中才能继续存在？现在事实证明不是这样。假如不是这样的话，那么什么才是儒家知识分子安身立命的根基呢？这是一个很重要的课题，其实这个问题并不是中国知识分子在传统的社会结构中失去了地位以后才出现的，孟子早就对“士”这一阶层如何自处、定位、生存、发展和壮大等课题进行过深入的反思，以此对当时以经济效益等尺度对知识分子的种种挑战作了很有说服力的辩解。孟子强调士的客观价值不能靠功能坐标系统来厘定，提出在家国天下的脉络中以“尚志”胜“食功”的责任伦理，以及士君子重德不重位、必要时应“以德抗位”的传统价值。在这个前提下，孟子提出“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道”为自我定位的“士的自觉”。这个自我定位和 19 世纪作为“Intellectual”这一概念由来的俄国知识分子的定义有相契之处，超越了以“贩卖”知识为谋生手段的一个特定的社会阶层。

周：如果不仅仅是一种“谋生手段”，而是如韦伯所说的以学术为“志业”（calling），您是否认为这可以成为知识分子安身立命之处呢？

杜：当然可以。但韦伯有很大的局限，最大的局限是理性主义的所谓“解咒”，整个神秘世界被解构以后，进入一个干枯无味的现代文明，即铁笼。宗教已无法发挥其

积极作用了,只剩下两个领域知识分子可以找到安身立命之处:科学研究(广义的,即学术)和政治。这是他最后的两篇重要论文的主题:“作为召唤的政治”(Politics as a Calling)和“作为召唤的科学”(Science as a Calling)。从儒家的传统来看,这一观点过分悲观,过分狭隘。儒家所代表的知识分子的人格形态和哲学家、先知、僧侣最大的不同在于:哲学家在希腊传统中,其睿识(insight)是完全无法和众人分享的,因为他出了洞穴,人家还在洞里,除非把人带出来;先知从上帝得到的声音也不能与众人分享,只能通过他的诠释告诉大家,但别人是不能直接听到的,中间有一个不可逾越的鸿沟;僧侣阶级所创造的世界正好是在凡俗世界之外,而凡俗世界之所以存在是靠那个神圣世界。但是放眼 21 世纪,我们的意义世界一定要在这个凡俗世界中寻找。现在越来越少人认为这一意义世界要脱离地球,脱离人的自然语言,脱离人际关系,脱离现实的政治、社会、经济结构。所以,僧侣阶级在复杂的现代文明中存在的最核心的理由在很多地方已被批判得体无完肤。一个神父,自己不结婚,应该完全是上帝的使者,每个周末要听年轻人来向他坦白,讲自己所做的坏事,这个任务越来越困难了。天主教本身,其僧侣阶级自身的神圣性也出了问题,更不用说他们婚姻的问题、性的问题,将来独身主义即 celibacy 如何维持是非常成问题的。另外,哲学家所代表的那种“哲王”的观点在当今世界根本没有任何作用。在西方,哲学家基本上变成一种在社会发展中不起作用的、极少数的、职业性地进行观念游戏的人物。所以在美国知识界中,如果说“那是哲

学的”(That's philosophical)，意即“那是不相干的”，是一个贬辞。而且，作为一种职业(professional)，尤其是以教哲学为职业的教授，和社会上的大的问题越来越脱节。这是一个很奇怪的倾向。印度僧侣只有在他自己的宗教集团中可以使用一套规则，但出了这个宗教集团就不能产生其影响力了。

再回到刚才说的韦伯的问题意识，用他自己的话来说，他是一个宗教上的音盲(unmusic)患者。但是韦伯的问题意识恰恰是出自一种强烈的宗教情怀，是对于人作为一个种性(species)所面临重大危机的忧虑。如果从这个意义来理解，韦伯所说的志业也可以成为我们所说知识分子的安身立命之处。只是这中间的路很宽，可以搞学术，也可以进入企业、媒体、政治或其他领域。关键在于要有一种终极关怀，因为任何被认为可以安身立命的社会、政治、经济、文化理由又都和宗教信仰之间有一种内在的联系，所谓“终极关怀”就是这个道理，这是儒家传统从一开始就注重的自我定位的问题。

周：“八九”以后，中国知识界中“回到学术去”的呼声很高。这不仅是知识分子“彻底边缘化”的现实格局使然，更体现了中国知识分子对学术自身价值的重新贞认。和五四以来急功近利的救国救民风尚比起来，现在似乎更多的知识分子把心智投入到学术积累和学术规范的建立上。

杜：这不仅没有冲突，而且文化中国的资源要充分发挥，这条路径的可行性是非常大的。很多人应该投入这条路。

但是这条路的麻烦在哪里？这样的思潮在中国现代史中出现过多次，但效果并不如预期的那么良好。比如20年代中央研究院的成立，完全被启蒙心态的工具理性所征服，专心作考据，作材料的排比、堆积，进行“科学性”也就是价值中立的客观研究（傅斯年先生曾有把历史语言研究发展到和生物学一样精确的豪情壮语），而对家国天下大事则不闻不问，正如胡适所说，只搞问题不谈主义，可惜这种看起来很扎实的朴学精神缺少学术研究的基本动力——自我反思的能力，因此不能成气候，不能成为一个有很大文化影响力的论说。不过，假如你不是被狭隘的工具理性所代表的意识形态所征服，从事建立学统工作，这和有些人要发展宗教体验、发展具有中国特色的基督教神学，有些人要从身心性命之学来发展儒家的内在资源可以配套，那当然是很好的。只怕一开始反思的水平太低，一下子就卷入自以为为知识而知识、其实是闭门造车的自我设限，而且还不自觉地标示一套意识形态很强的论说，认为只有这才是惟一的学术路线，甚至探索思想或讨论政事都是抛弃学术岗位的旁门左道，这种价值取径即使没有混淆视听，也不利于真正的学术发展，而且如果成为评断学术事业的惟一标准，便有很大的危险性。正因为把政治分得很清楚，清楚到不是特定意义下的学术就没有学术价值，所以反而常常被政治干扰或卷入政治，甚至可能陷溺政治之中弄到不可自拔的地步，自己却不一定清楚。所以走学术这条路，如果自觉性很高，同时看到还有很多其他的价值要开发，那当然是有意义的，应该可以做得很深。假如认为价值只在此，反而自

小门户。

周：杜先生，最后我想再回到儒学的宗教性层面上来。历来对于儒家学说的界定，大多认为它是一个伦理体系或道德哲学，您刚才从儒学对人的反思入手阐发了其特定的超越性及其入世而不凡俗的宗教情怀。作为一种有强烈宗教性的文化传统，儒学有没有心理层面上的宗教体验？比如像基督教的神启、或“圣灵感动”一类的经验？是否请先生稍作阐述。

杜：这与我一直在考虑的“体知”问题有关。表面上看起来这是中国的一个特殊现象，是中国哲学甚至只是宋明儒学所体现的心性之学中的一种认知方式。但是这个认知方式可以对中国美学的认知经验作一解释；如果能对美学经验进行解释，也可以对中国修身哲学作一解释；如果能对广义的修身哲学作一个解释，那么是否在哲学心理学中有一个特殊的值？也可以进行分析。如果在哲学心理学中有其特殊价值，那么也完全可以对宗教学、甚至宗教心理学发挥导引作用和提供观念资源。当然再推论下去，它同样可能对哲学的人学乃至形上学提供解释模式。

回到你提的问题，我们可以先问这样一个问题：为什么说超越而外在的上帝在中国文化传统中出了问题（problematical），你即使想把它带进来都很成问题。严格地说就是因为它是不能体知的。这是一个在西方神学发展中非常重要的预设，即人与上帝之间一定有一个鸿沟，而且认为是一个不可逾越的鸿沟，所以一定要通过信仰。在基督教传统中这个观点尤其突出，即在了解上帝的认

识领域里，人类的理智局限性太大，必须悬挂起来(suspended)。因此就没有经验的可能。这是儒家所不能接受的，正如儒家不能接受民间宗教中灵魂附体概念。儒家认为信仰者必须要是一个自觉的个人，如果别人的灵魂附体，则我的自我何在？那是巫道(Shamanism)。“圣灵感动”在基督神学中是一个非常基本的假设，它认为上帝的恩宠不是我争取到的，我再努力、再工作、再勤奋，我是没有资格得到这种恩宠的，因为我有原罪。这意味着我和超越外在的上帝是绝然分隔的。所以，所谓“灵感”，即英文中的 *inspiration*，一定是外在的，不是内发的。灵感来的时候，像触电一样，是外来的。这时你变成了工具，一个超越外在力量——神的工具。

周：但是，这也还是要由人来体验的，对吗？

杜：对，由体验之知，这也可以称为体知，即体之于身的理解。但是这种类型的体知和儒家的体知最大的不同是，儒家的体知并不是一般理解的经验之知，而是自知自证，和禅宗的观念比较接近。因为人是一个感情的动物、理性的动物，本身就有获得这种体验的资具。这也是人的宗教性的最后依据。这不是康德所说的“自律”，而是一种“自力”。这在儒家、禅宗、道家的理论中都有这种基本认识。

我觉得，基督教神学严格地说不是神学的问题，而是基督的问题。神学(如天主教)是从天、自然神的角度去理解，其沟通的可能性很大。而基督教，特别是基督学(Christology)，预设了一个道成肉身的中介。这个中介在绝大多数的基督徒是不能扬弃的，现在有不少神学家

已经扬弃了。这个中介有人性、历史性、还有文化性。如果严格地说，儒家有历史性、有文化性、以这样有特殊性的传统普世化，当然有困难。但是要想把基督教的历史性、文化和特殊性普世化，在理论上要艰巨百倍。因为那太特殊了。

周：可是，您如何解释它在现实中的普世化，而且百分比相当大。

杜：对。不过这不是神学论说本身的说服力的问题，还有好多其他的因素。它在现实社会中起了极大的作用，但是这作用从韦伯的角度讲是未可预期的后果(*unintended consequence*)，不是原来预期的结果。它所预期的不是这个。基督在世界上只有三年，他说，跟我来，我是上帝的使者，让死者埋葬他们自己。有人说，我要去照顾我的父母。他说，你不必照顾你的父母，跟我来。意思是说，如果你的心在你的父母，那就是在那个世界，而不是在我所体现的神的世界。如果在那个世界，就永远无法证验基督徒的心态。所以，现实的结果总是要通过悖论才出现的，这点我们从社会学上可以了解。

最后我想提一下在过去的二十年，在西化的同时又有一种新的论说出现，即社会科学本土化的论说。所谓本土化，即把西方的方法、论说真正在中国经过消化以后才成为大家接受和相关的解释模式。这多半在港台，大陆也已开始了。很多知识分子在西方受了很好的教育，拿了博士学位回去后，把西方的心理学、社会学、人类学、民族文化学本土化。下一步怎么走？有没有第三个阶段的发展？这表面上看起来，根源性、文化特殊性非常强。

以前认为不符合现代化的那些模式,以及在中国有很深厚的历史根源的论说,包括中医、中医哲学的一些范畴,如气、理、体等,不仅没有消亡,在整个社会中,特别在民间社会中还有很大的影响力。也许可以说这是狭隘的民族主义、地域主义、不健康的民间宗教,但从哲学思想考虑,我认为那些具有中国特色的论说如再有发展的可能,其解释力和解释的范围大概不仅仅是在中国文化以及受其影响的地域,而是能够普遍化、普世化。就像韦伯的理论是为了解释西方资本主义的兴起,而他的论说后来成为解放人类心智、走出中世纪的精神资源。很多人认为中国现在还没有走出中世纪,因为中国还没有经过启蒙。这个可能性现在在印度已经出现。印度的文化论说在现代论说中已成为非常有创见性的一支。完全是从印度特殊的经济、社会环境中经过深入研究后导引出来的一些规律,现在已成为整个发展理论甚至文化研究中的主题论说。基督教的中国化(本土化)是否也应该走这样的道路呢?

我相信本土化的工作不仅很值得做,会有一些新的力量出现。逐渐和西方的霸权论说后面的具体的文化性摆在一个等量齐观的大背景下重新讨论。比如,对人体的理解,通过解剖学发展出来的西方医学与从观气、观相、切脉等发展出来的中国医学,哪一个在现代论说(不是实际权威,那当然中医无法和西医比)中更有价值以及将来可能发展的前景如何,实际上都还很难说。当人类进入了一个更复杂的现代社会,以前认为天经地义的霸权论说不断解体,其他力量可能出现。但其他的力量不

可能就是原来的形状，因为原来的形状没有生命力，而是要经过一种创造转化的诠释，和现代我们碰到的问题意识连起来，那才有生命力。具有中国特色的基督教不能只从福音传道的层面来发展。即使成千上万的中国人都归依基督，并不表示中国式的基督教已经可以和韩国式或日本式的基督相提并论。

总之，历史到了现阶段，每一种经过轴心文明发展而来的宗教传统都面临着多元多义的后现代考验，面临着转化。我们应当看到儒家传统中有很多珍贵的资源，很多可以和时代相契的地方。在当前的文化意识中，不能为了要为文化中国创造精神资源、开拓一种宗教领域而把自家文化中还相当有说服力和生命力的价值在没有深入研究分析之前就消解掉。如果我们竟然放弃这些资源，并认为不放弃就不能够吸取外来的先进思潮，这叫做“抛却自家无尽藏，沿门托钵效贫儿”。正如阳明所说的，家产丧尽以后只剩下一本账簿，账簿中记得很清楚你曾经有过什么，但现都亡失了。你要想通过账簿给你安全感是不可能的，但认为账簿都是虚假的，真正的财富都在外面，那也是没有自知之明。现在有了账簿，还有散在各地的资源，如果再进行对自身资源的发掘，我相信具有中国文化特色的宗教性和精神资源，经过现代创造诠释的内在超越会有很大的生命力和说服力，甚至可以成为世界宗教对话的一个焦点。不过，我并不认为这个问题已经谈透了，我的观点并不成熟，只是一些慨叹，还值得作进一步的解读。但是，在还没有进入严格分疏、深入探究的时候，就开始主动认为在儒家精神传统中的内在逻辑

性并没有什么价值，甚至对自己文化传统中的内在精神的听力也丧失殆尽，而把西方传统中的某种特殊的文化形态作为普遍性的东西来接受，这种音盲色盲乃至自惭形秽的心态是令人担忧的。

周：谢谢您接受访谈！

原载《倾向》1996年第7—8期合刊。



第一编 儒学创新篇
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(Kirkegaard)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)和威廉詹姆斯(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增多，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”(Philosophy of Man)中却把人与上帝的关系看成是“对话”的关系。

cal 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传承。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画分开。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

陷入作茧自缚的窘境。我国在吸收印度佛教文化的初期会经过“格义”的阶段，现在消化西方思想是否也应如法泡制，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谬误？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显儒家自身的问题性，后者是把儒家与某种既存在哲学及宗教现象类比一番以便评价儒家的得失。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。因为先人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，当我们对“哲学”、“思辨”、“宗教”、“体验”、“儒家”以及“心性”等大名词都还没有界定以前就把它们贯穿起来，或者说拼凑起来，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词没有一个是可以界定清楚的，也就是说不管我们采用那一种时新的定义我们都无法把“哲学”或“宗教”等名词规画明白。事实上，在人类自觉反省的精神发展史中绝大多数的关键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(不能言铨)，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，借用布伯的话，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词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”一词的根本理由。

但是，我们虽然不采定义的方式来界约前面所称的大名词，也就是说我们不开门见山地把这些名词规画清楚，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词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词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练自己,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 1967 年英译本的名字,原版为德文在 1964 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 Methode”属于 Critique de la raison alectiqueip 的序文,Critique 一书长达 755 页,出版于 1960 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 thinging)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哪里还敢心高气傲！？

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”一词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词，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”(Relgio-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迹、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、佛教及道教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。如果我们要想重新验证儒家的心性之学，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要素。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”(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燃烧的盲动者。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”的谬误。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具体存在的人。

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不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。

最后我们必须指出，儒家的原本智慧不能只靠少数

哲学的思辨者和宗教的体验者来彰显。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月康桥）

原载纽约《联合》杂志。

第一编 儒学创新篇
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。要想阐明儒学真相的学者往往坚持“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—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”确实可以标志德性之知的涵义，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引起争论。

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揭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”这种的结论呢?^③

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、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”^④。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,但如果我不进行反躬修己的学

思功夫，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。”^⑩

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，他的观点值得深抠。

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”^⑪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“世人之心”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。^⑦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企及的（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”）^⑧，而是必须由“尽心知性知天”的功夫进路才可达到的。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”^⑨的功夫进路，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”。^⑩

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，不是分离的四组观念，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看法。^⑪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,体知的个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。上面这句话要作一番白描才能达意。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识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”的“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非离群索居的孤独灵魂。在“己立而立人”,“己达而达人”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在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”^⑩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”^⑪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,知者一如心性之管辖然也。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。”^⑩

这里指的“知”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“管辖”,尽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，庄以泄之，动之不以礼，未善也。”^⑯

这段话明确指出从“知及之”，“仁能守之”，“庄以泄之”到“动之不以礼”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：“知有所及而人知则有限”，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，要他便合得内外之道，若不闻不见又何验？”^⑰

另外，张载对闻见之知和心的关系也提出了看法：

“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。”^⑱

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”^⑲是功夫语，因

为天道不弘自大，以人配天却必须通过永恒不断的艰苦功夫。

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。自知和知人的功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；从定交晋升到其嗅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”，是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”。¹⁹

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,立基于德性之知而由体知转成的科学认知是“范围天地,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。

[注释]

①梅广评杜维明《论“体知”——儒家人的认知意义》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”(1985年12月16~18日,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 Murch (Princeton: The Art Museum, Princeton University, 1977), pp. 9–5.

③根据梅广的评语而进行的反思。

④杜维明:《论“体知”——儒家人的认知意义》提纲。

⑤《张载集》,张岱年注释,北京中华书局1978年版,第24页。

⑥程顥,《识仁篇》,《二程遺書》(正直堂本),二上,頁三上。

⑦“圓善”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。

⑧王陽明:《大學問》,《王陽明全書》,四冊(台北:正中書局,元刊行年代),第1冊,第119頁。

⑨《孟子》,《盡心》篇首章。

⑩湯一介:《中國哲學史研究發展的前景——兼論中国传统哲学中的真、善、美問題》(未刊稿),第5~6頁。

⑪杜維明:《試談中國哲學中的三個基調》,《中國哲學史研究》,北京,1981年3月,第19~25頁。

⑫《中庸》,首章。

⑬《中庸》,二十二章。

⑭《張載集》,三一六頁。

⑮《論語》衛靈公第十五、冊二。

⑯《張載集》,三一三頁。

⑰《張載集》,三一三頁。

⑱《論語》,衛靈公第十五、廿八。

⑲《張載集》,三一五頁。

此文為提交“儒家倫理研討會”(新加坡,1985年7月31日~8月3日)的論文。據東亞哲學研究所1987年刊印本排印。

第一编 儒学创新篇
儒学与西方文化

我很高兴能代表敝校(哈佛大学)儒学研讨会和《当代杂志》来参加唐君毅思想国际会议。这是一份难能可贵的缘份,我很荣幸能有机会把自己一些感受,在大会正式进入研讨唐君毅先生思想之前表达出来。

唐君毅先生是知识面宽广而文化感觉深沉的思想家。通过他精湛的道德体验和宗教情操,他一方面为儒家的身心性命之学作了一种切身的有血有肉的见证,同时也为儒学在国际学界进一步发展的可能性,创造了有利的条件。

唐先生已逝世十年,十年来在儒学研究方面重现了一些新的契机,当然这也是他所关心的课题。今天我想提一个观点和各位从事儒学研究的同道商榷:

一、儒学能否成为西方文化的受惠者?

儒门淡薄,这是一个客观的事实,即使我们有些人认为现在已有一阳来复的生机,但唐先生所说的花果飘零

的情形，依然是一个事实。

从祖先文明发展宏观角度来看，为什么从祖先时代发展的重要思想传统、精神文明，如南亚的婆罗门教，即印度佛教，在中东犹太教，后来发展成为基督教和回教，成为西方的文明。放眼 21 世纪，他们仍有生命力。在 21 世纪中，基督教、回教、佛教，这世界三大宗教必有重大发展，这是不庸置疑的。即希腊的文明成为现代文明的体现，也有极大的生命力。所以儒学能否再生，不仅在国外，在国内也成为大家广泛争议的课题，这是我们从事儒学研究的人所要深思的。如果说在第二期的儒学发展中，宋明儒学是佛教文化的受惠者；也就是说，人类文明从比较学观点看，有一次成功的文化交流。在数百年中，成千成万的大师大德，不断钻研，把具有印度特色的佛教，逐渐成为中国文化中内在的资源，因此为宋明儒学的发展创造了条件。到底儒家文化、儒家传统今天是否可以一样成为西方文化的受惠者或相反成为牺牲者？是必须严肃思考的。

我今天想提一个问题：如何从全方位，较深层次地引进西方文化？这不是“抛弃自家无尽藏，沿门托钵效贫儿”，而是为了儒家传统本身进一步深化、扩大，能确实达到为第三期的儒学发展创造条件。不仅为它广结善缘，而且是在一个相当严峻的情况下面对西方文明的挑战，作出创见性的回应。回顾这一段历史，刚才牟先生提到的三百年，从清代算起；若自鸦片战争以来，不论自强运动、戊戌政变、辛亥革命，一直到“五四”，真正在中国知识分子心里引起极大震荡的，不是具有中国文化特色后又

成为东亚文明体现的儒家传统，而是一种悲愤的、屈辱的、扭曲的复杂心态。这是中国知识分子的救亡心态，也是我们团结一致的背景。

二、最近几年西方学者对欧洲中心主义的反思

1985年我有幸在北大哲学系讲儒家哲学时，曾经提出：我想讲的课题，在大家心里最多只能说是一个遥远的回想，在大家心灵中引起比较大的振荡，可能是悲愤的、屈辱的，来自反传统的各种不同的现代意识。这也是为甚么从感情上、理智上，我们能了解认识，甚至能体验儒家传统在中国文化发展的过程中发挥了极大的导引转化作用的原因；而面对西方文明的挑战，生命力至少从表面看是非常薄弱。此情况一直延续到唐先生逝世（1978），仍没有很大的改变。为甚么？就因为现代文明，即刚才牟先生提到的18世纪第一流欧洲思想家：伏尔泰（Voltaire），卢骚（Rousseau），莱布尼兹（Leibniz）……和一些大百科全书式的学者，他们用enlightenment（启蒙）的观点，描述他们所憧憬的另外一种文明。这种文明他们不理解，其实就是中国的文明。可是19世纪欧洲思想家，从黑格尔以来，没有例外，都是欧洲中心主义者，都是把中国传统，来自印度的、早期犹太的、中东的，当做是人类文明发展的初阶；太阳可能从东方升起，但是它的降落却在西方。甚至许多中国学者（像牟先生说中国是大器晚成是很例外），大多数认为中国学说是早熟而又不成熟，好像他的生命力在秦汉时已经发展完了。直到最近十多年，西方最杰出的学者开始对西方文化，特别是以

欧洲为中心的西方文化进行深入的反思，此一情况才有所改变。这和第一次世界大战以后史宾格勒提出的“西方的没落”是大大的不同，因为在史宾格勒提出这一课题时，世界各地的学者反而一致认为现代文明的发展是从西欧开始的，而且这种文化优势是放之四海而皆准的，不管你是迷恋自己的文明如儒家文化、拉美文化、非洲任何地方文化，将来都要被现代化声浪所冲击，只有一条路可走。因此当时最突出的全盘西化的观点是废除汉字，即废除表现自己文化的母语，才真正能脱胎换骨，否则不能达致全盘西化的目的。可是今天，最极端的全盘西化论，不管在大陆或海外，已很少，或几乎无人提出废除汉字。不管是《河殇》或其他带着反传统、批判儒家传统的学者，仍用方块字表达他的心声。这就代表废除汉字这种极端的西化思想在今天已经没有说服力，把西化完全认同为现代化，也没有很大的理由。最近十年西方学者所理解到的，是这一情况，我们可以接受此一观点，就是现代的西方文明，启蒙运动后，特别是十七八世纪以来为人类创造了很多史无前例的价值领域；科学技术只是其中之一，此外如民族的独立、人权、法律、自由乃至隐私权，和各种不同的，与自由民主有关的精神价值。这些有的可溯源希腊文明，有的溯源罗马，有的溯源从文艺复兴后西方文化所发展的各种资源，因此开出各种不同的价值领域。这些价值领域将在相当长的时间内成为人类文明的共同的产业，大家都这样接受。不仅西方学者如此，东亚学者，经过几十年的西化，基本上亦认为这些价值是任何一个文化必须要发展的价值。因此充分的现代化不一定是

完全的西化，充分的西化只是现代化的一个不可或缺的条件。从另一方面看，现代西方文化一方面创造了很多价值，但同时也把人类带到了不仅是自我毁灭，而且可能把经过亿万年才逐渐发展出来的有利于人类生存的生化环境亦同归于尽。不仅是核战问题、环保问题，还有其它许多问题。现代西方文明完全以动力决荡天下，以达尔文的进化论和浮士德精神的无限的扩张，无限的发展、无限的争夺这种心态作为主导，必须重新反思。西方所讲现代主义，或现在所说的后现代主义，基本上都是对当代西方文明所代表的工具理性所占领的各种不同领域所作的一种反应。但西方主流思想家，通过一种群体的批判的自我意识，而对欧洲中心主义的思考模式进行全面的反思，还是最近的事情。有了这样的反思，唐先生提出，从人的最基础的价值，即他的道德主体性，对人的最高理想作全面深入的反思。这个课题本身有光辉的生命力，这光辉的生命力表现于：如果我们承认可能有不同文化形式的现代化，则这是具有中国特色的一种，即以儒家为主导思想，可能也是现代化过程中的一个方向。如果这一思考成立的话，我认为至少有如下几个前提：

1. 建立“文化中国”。

放眼 21 世纪，回顾过去一百多年，悲愤屈辱的民族命运，儒学是人类文明的发展过程中一个有生命力的文化传统，而又是一个命运多舛、受挑战最大的人类文化传统。它今后的发展一定是在多元化的背景下进行，不可能一枝独秀，它要跟基督徒、回教徒、佛教徒、犹太教徒在一起；它是各种古文明传统中的一枝，又是受到最大考

验、最大屈辱的一枝；它如何能再生？有一可能条件是：能否建立一个“文化中国”，团结分散各地的知识分子，养成一种群体批判的自我意识，面对这严肃课题进行反思。中国知识分子可以是基督徒、回教徒、佛教徒，也可能有其他宗教信仰、价值取向，这些都不影响他的文化立场。因为儒学能否进一步发展，是每个人都应关心的课题，甚至是人类文明进一步发展有感受的人也应该正视的大课题。这即是说，人类文明所碰到的危机和唐先生所体现的人文主义，此中健康互助的幅度应该如何？在现代化漫卷时，提供现代化的思想家可能忽视了人存在的最基础的条件：人的种族、语言、地域、性别、宗教等问题。这样，现代文明的发展，可能使各种不同文化领域，不同宗教、种族的分别性、歧异性丧失而变成统一规划的方式，都市化、工业化、大众传播的普及使人们居住在东京、伦敦、纽约、巴黎、北京都一样。最近十几年发现，不止第三世界或发展中国家，即使在高度发展的西方国家，如美国，它的种族、语言、地域、性别、宗教等问题都很敏感，这是寻根意识，以找寻人存在的本体。又如英国是现代西方文明发展的典范，英国以鸦片战争侵入中国，其大英帝国已开始没落；到了今天，曾几何时英国爱尔兰的独立运动，苏格兰、威尔士独立运动，不仅使英人在英伦三岛以外的地区撤退，它自己内部也有分裂的危机；大英帝国的起落与变化很大。

2. 吸取不同资源的文化养料。

中国没落的时候（约 1860 年），即美国从南北战争结束而逐渐兴起时。最近十几二十年因为工业东亚的兴

起,因为各种不同帝国涨落的情况,经过许多历史分析,大家更觉察到,完全从社会达尔文主义来观察文明起落,是有其片面性。有很多有古无今的文明,如巴比伦、埃及;有许多是有今无古的文明,如美国、苏联;有古有今的如中国这样的特殊情况是不多见的。在有古有今这一情况下,如在多元文化的前提下能建立起知识分子的群体批判,对儒学进行比较全面深入的反思,是对西方文明和世界各地不同文化,特别是中国文化所提出的挑战作比较全面的回应。从五四到现在,内在于儒家文化的根源而进行深刻的哲学反思已经过好几代了。从大处看,应有信心。例如中华民族在过去曾经以四百多年的时间,很自然的逐渐从印度文化中吸收养料,来壮大中国文化的资源,而今天我们这个吸收西方文化的使命二三百年都太短。举个简单例子,现在佛教成为中国文化中不可分割的一部分,有客观的事实根据。例如在佛教的经典中,用中文书写的佛经数量已超出梵文、巴利文的总和。我们可想像西方文化的主要典籍译成中文能与英文、西班牙文、葡萄牙文相伴,所需时间一定很长。现大陆除极少马列经典是被完译之外,其他的西方作品很少。而马列不过是西方文明的一部分,现代西方的重要思想家,康德以来,没有任何一个思想家的全集出现在中文里;同日文相比,相差太远。这一工作是使儒学能否进一步发展的前提,也是对我们的极大考验。

唐先生博大精深,读的书多,考虑问题也多。他常有一种悲情,以推动他的工作。今天大会所悬挂的两句话,就是唐先生常说的:“世界无穷愿无尽,海天辽阔立多

时”。也许把我们所有的时间都集中起来，面对西方文化的挑战，进行一全面的回应，是我们的愿望。这一工作可能需要好几代的努力。世界无穷，亦可能因我们自己的限制而不能完成任务，但我们知其不可而为之，至少是心向往之，用不亢不卑的态度来面对，最后终有与世界融和的一天。

原载《唐君毅思想国际会议论文集(1)》。

第一编 儒学创新篇

开发中国传统文化的人文精神



近 10 年，在海内外中国知识分子各种社团中已涌出了一种既有群体性又有批判性的“自我意识”。这种“自我意识”，具有深厚的人文精神内涵：一，不仅从经济和政治，也从社会和文化来考虑中国问题，特别突出“文化研究”的价值；二，不再把“传统”归约为“封建遗毒”的贬辞，并且对极端西化论者惟恐不能把传统像包袱或贅瘤般抛弃、铲除，作出严厉的批评，重新体认传统的源头活水，以发掘传统资源为文化事业的当务之急；三，对凸显现代西方价值的启蒙心态进行同情的认识和批判的解析；在不亢不卑的心境中介绍西学，又通过“本土化”的具体分疏对西欧和北美的各种方法进行判教式的评断。

固然，商业大潮和以政权势力的得失为准则的霸权论说正弥漫“文化中国”的两岸三地，企业、娱乐、政论和灵修的报章杂志充斥文化市场。中文刊物中类似英日法德等文字的书评、影评、文艺评论和学术思潮数量极少，销路极小。但在学术界具有上述三种人文精神特质的“自我意识”已逐渐成为在人文学与社会学科的范围内、

以及有人文和社会关怀的科技领域中的知识分子所共许。这已不是“一小撮”乐观理想主义者的幻觉，而是显而易见的普遍现象。

其实，不仅在学术界，而且在企业、媒体、娱乐和朝野政坛，这种突出文化、重建传统和转化西学的共识和共信也相当流行。暂且不问文化中国的文化自觉是否和所谓“亚洲文艺复兴”以及“亚洲价值”有关；也不对亨廷顿在《文明的冲突？》一文中把儒家文化圈和回教世界相提并论（皆是在 21 世纪挑战西方中心的强势文明）作出回应。只需扪心自问，中国（应该也包括东亚）知识分子自从鸦片战争以来虔敬唯诺地向西方学习：从兰学（借用日本的例子）到英学、法学、德学和美学，近 40 年还要加上苏学，面向 21 世纪是否应有扎根于知己知彼的知识基础上的创造转化！？

我并不断然反对因救亡压倒了启蒙，现在必须超越救亡的惶恐心态而致力于启蒙补课的提法；我也能同情地了解因五四以来中国知识分子过分强调功利现实而无法深入理解西学之长，现在正是全面认识当代西方文明的大好时机的观点，但我必须指出，从五四、抗战、到建国（建立中华人民共和国），启蒙的意识形态（包括自由、人权、科学和民主的价值）已根深蒂固地成为救亡的不二法门；而以功利现实宰制知识心灵的科学主义，也早已成为资本主义和社会主义两大思潮的追随者皆深信不移的现代意识。在这现代西方的霸权论说中被牺牲的，正是突出文化、重建传统和转化西学的人文精神。

文化中国人文精神的勃兴当然可以从对西方启蒙心

态乃至批判启蒙心态的后现代论说(如环保主义、女性主义、宗教多元主义、和以全球社群为对象的伦理思潮)中获得丰富的资源,但如何平实地、深刻地、创建地、系统地来开发中国传统文化的人文精神,借以厘定我们当下的“文化传统”的方向性,是值得大家共同深思的课题。在这个课题上有所突破,对文化中国的知识分子如何安身立命应有裨益。

原载《二十一世纪》,1995年10月号。

第一编 儒学创新篇

自我认同的谱系：兼论儒家与
自由主义

社群：“三纲”“五伦”与合法程序

陈奎德：杜先生，我最近到加拿大，遇到老朋友，大侃之余，较深地涉及了现代人类社会广义的“社群”(community)问题；诸如，它在现代各种社会(如中国与美国)中所占据的不同地位，它的可能发展趋向，我们可以从中学到哪些共处之道。联系到中国的传统与现状，我憬悟到，这不光关涉到儒家的生存方式甚至精神生命的前景，也涉及人类如何共处的问题。

杜维明：目前，美国的学术界、知识界和思想界也对这个问题有比较深刻的反思，指出美国现在所处的困境主要就是“社群”出了问题。

陈：所谓“社群”的涵义，这里主要指社会中间尺度的结构性的集合。但不妨在逻辑上先透彻地理一理。事实上，人类社会存在着尺度大小不同的集合，大至一个国家以及像魁北克(Quebec)那样有资格独立建国的集合，小至家族乃至家庭，在中间，也包括像那年德州的维科

(Waco, Texas)自焚事件中那种特殊宗教教派。

如果从法理逻辑上推下去,现在西方主流的宪政自由主义秩序,推到底,其所对待的终极单元是个人。然而如果考虑到历史上以及现存的其他文明体系的不同状态,为什么不可以采取其他形态的单元,如家庭、家族、村落、学校、公司、少数民族群落、宗教团体……呢?

这是个带根本性的问题。如有人提出,可以把家庭或家族或特殊文化群落视为国家所对待的基本单元。国家法律只规范单元之间的关系和行为准则,各单元内部则自行订立自身的内部规范,只要不违反国家所规定的各单元外部行为法则,国家不得干预单元内部的秩序,无论是怎样的秩序。这是某种缩小了的“不准干涉内政”的“主权至上”原则,现在在一些国家领导人中很时髦。人们不难发现其间的异曲同工之妙。

我们要讨论的关键是,第一,如此是否合乎正义?第二,是否行得通?

如果设想,这种群体是由一批有共同信仰、共同习性、共同文化特征的人自愿组合在一起的。那么,在某些条件下,这些社群作为社会单元也不是不可能的。

记得曾看过一部美国片《证人》(Witness),内容都忘光了,惟有它对美国境内的一个特殊部落(Amish)的描绘给我留下了深刻印象。因此后来我又去参观过一次,就在离我家不远的宾州。Amish 人的显著特点就是拒绝现代文明;不用汽车,不用电话、电视等东西,他们是约三百年前为逃避宗教迫害,从德国、瑞士一带,迁来美洲的。至今维持当年的宗教,讲德语,赶马车,身着黑白二色服

饰，男耕女织，不许离婚，孩子只受八年初等教育，限于读、写、算，目的主要是延续 Amish 文化。他们终生的活动范围不超过四五十公里。令人惊讶的是，这种“落伍、封闭”的社群居然在美国这个现代化社会中的四个州内存活下来了，而且延续了 300 年之久！

现在的问题是，以这类社群作社会单元需有哪些限制条件？把更复杂的讨论权且放在后面，我想指出一个前提性的原则条件是，各单元能否允许人自由出入，尤其是自由离开？如果不能，那是绝对非正义的。假设有某人不再愿意承诺遵守规范的义务，社群内部是否有权力强制他留在单元内，强制他服从规范呢？显然不能。倘若能，这个共同体与监狱就没有差别了。事实上，就 Amish 而言，有大约七分之一的 Amish 孩子就离开了其群落。有理由相信留下者是自愿的。

如果具有了自由进出的权利，内部仍需遵守最基本的宪法（宪法是以个人权利为基轴的），那么以这种自愿组合的有共同信仰、习性和文化特征的群体为社会的基本单元的设想还是应当认真考虑的。

杜·法国大革命提出的那三个基本价值：自由、平等、博爱，人们注意到，自由与平等有冲突，不管在社会主义还是资本主义社会，都看得很清楚。第三个——fraternity——中文把它翻译成“博爱”，其实就是“社群”的意思。过去西方的政治学、经济学和社会学对它讨论得比较少。这一价值何以在启蒙运动后发展比较小？其原因恐怕与雅各宾专政有关。

假设社会是通过自由的选择，通过契约的关系，每个

个人自由参加，享有基本的权利，而且每个人对其自身的利益都有理性的算计，从而组成一个社会。这是自由市场的模式，现代组织社会的基本典范。我看这个大的潮流，不管西方怎么发展，都不会放弃。这就是政治自由主义的核心原则：个人独立的选择权利、个人谋利的动机、通过契约来规范，人的理性一定能照顾到各个人的利益。甚至像 Peter Berger 所说的，没有异化就没有自由，有异化才能对社会进行抗议，才有自由的可能。

另外一个重要点是，要保护少数人的权利。在更大的范围内，少数人可能是一个族群。无论在何等大小的群体内，保护其中少数人的权益，抗争大多数对他们的压迫，都是很重要的。这就是现代多元文化的倾向。此外，大家也了解到，最近有很多很强的“根源意识”出现，或来自宗教，或来自地域。譬如魁北克(Quebec)的独立问题，很难想像，加拿大同意以法语为母语的人脱离，离开他们的“生命共同体”。另外，从族群，特别从地域来讲，像巴勒斯坦，它强烈要求回到祖国——历史地理意义上的祖国。还有原教旨的宗教，如维科(Waco)的教派，其强烈的认同是与它的根源性连在一起的。这种根源性大多不是根据契约，不是根据选择，不是理性的分析，也不是通过协调。(陈：从历史上带来的。)是从历史，也可以说是从很深厚的根源意识中来的。

上述两个模式：自由主义与根源意识，基本上是冲突的。二者如何配合？是我们现在值得进一步考虑的课题。

陈：我想把问题推到极端来讨论。譬如，个别亚洲政

治领袖最近常对国际社会提到一个论点：“按照你们西方所提倡的多元主义，那么政治的生存方式当然也应当是多元的。每个国家有自己的生存和统治方式，我国政府如何对待自己的人民，是我们完全拥有的权力。我国有自己特殊的生存方式，美国有美国的。如果美国强求我国的政治生存方式与美国一样，那岂不违反多元主义，岂不自相矛盾？”我们如何应对这一论点？

杜：我看至少有两方面来回应。

一方面，是文化认同的权力中心合法性的根源来自何处。即，是谁有权说某某东西就是我们的文化。举个明显的例子，在曼谷开会时，亚洲国家提出了一些亚洲对人权的看法，许多国家政府，包括印度都签了字。但是当时参加曼谷会议的 NGO(非政府组织)代表多半未签。可见，有政府的声音，也有非政府的声音，这两种声音谁更能代表该国的多数人？这里并不是说政府就一定不能代表，NGO 就能代表，但至少说明这一问题值得深入考虑，而不是理所当然的。

另一方面，从根本上说，在人类社群中，有没有一些最基本的原则是必须共同遵守的？如，人权论说中有一个基本的假定：现代文明国要对它的国民做一些最基本的承诺，如，不能随便杀人、不能随便抓人、不能随便行使暴力，国民应拥有最基本的自由。这是任何一个现代文明国家都必须尊重的人权。假如一个现代国家不尊重这些原则，其他国家有权利也有义务谴责它。因为它自外于现代文明。不能把这种谴责当做控制某国主权的一种国际结构。

但虽然如此,这并不意味着不同的文化就不能够发展出极不同于西方生命形态。有些所谓价值优先的问题,突出的,如,对于何谓“人”,何谓“个人”,何谓“社会”,“个人和社会的关系”……等等,各个文化之间处理的优先顺序就有所不同,我想,它们一定是多元的。

即是说,在最低的要求方面是没有甚么可妥协的。有一个有趣例子,是彼得·柏格(Peter Berger)讲过的,印度本来有丈夫死后妻子殉葬的传统,但在英国殖民时期引起争议。部分印度的保守主义人士说,这是我们的文化,已经好几百年了,你们不能改变。然而英国方面说,我们也有我们的文化,一位妇女如果被她的族人强迫为丈夫殉葬,则其族人就犯有谋杀罪,我们要尊重我们的法律。所以最后还是禁止殉葬。

有些长期的习俗,在有些文化中被弄成了天经地义,但是,从一个更高的原则和全球视野及文明进展来看,它完全站不住。如,前述印度的殉葬是一个例子。还有马丁·路德改教前一千多年一直存在的信徒不进教堂就不能获救的传统,改教后,连教皇也不能坚持这点了。再有就是中国儒家的“三纲(君为臣纲,父为子纲,夫为妇纲)”,自宋明之后,重要的思想家,包括朱熹在内,基本上都认为“三纲”是天经地义的。但经过五四之后,现在看来,“三纲”是最没有说服力的了。实际上,“三纲”与“五伦”是有冲突的,“五伦”是双轨:父慈子孝,兄友弟恭,君仁臣忠,夫妇有别,朋友有信(或:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信)。“三纲”则不仅是单轨,而且是权威主义的,家长制的和男性中心主义的。那么,抛

弃“三纲”，突出“五伦”，是不是一种现代的转化？我认为应当是奋斗的目标。假如维持“三纲”，不把“三纲”经过“五伦”的彻底转化，儒家传统就变成“吃人的礼教”。从这里也可看出，以前天经地义的现在要被淘汰了。

回到前面的主题，现代意义的个人尊严、个人权利，通过契约的方式，交换一些权利，参与国家社会。对社会中的任何个人，即使是身处一个特殊文化的少数民族内，其基本权利也应得到保障，这是最低的要求。但它同每一文化有它自己的特色，并且通过不同的渠道体现其文化精神并行不悖，是否有此可能？我认为有。自由主义有一个基本假设，它是从最低的要求来谈的，不是在理想上完成自我人格，而是在最平常的环境下面人们的相处之道，如此定下了最基本的价值。儒家传统也是如此，它明确给出了“礼”和“法”两方面。虽然它极重视“礼”，但上述划分表明，“法”还是需要的，一个社会没有了法就不能维持。当然，最基本的要求本身不能完全体现这种文化的价值。

所以，我们是否可以从这个角度来看，最低的要求(minimum requirement)和高层次价值的实现(maximum realization)之间的冲突和配套，是我们面临的更深层次的课题。

陈：首先，我想补充几句前述文化认同的权力中心合法性的根源的问题，这是极重要的。诚然，正如杜先生讨论政府和NGO的代表问题所涉及的，共同体的代表资格问题并不简单，但是，这里仍然存在客观判断标准。它涉及一个关键点：正当程序赋予的代表性。无论是代表

国家还是社群，都必须通过合法程序获得授权，才有资格代表共同体说话。现代通行的“选举程序”，是各派几乎都公认的“游戏规则”，并非随风摆荡的“公说公有理，婆说婆有理”的“话语”。所以，前述政客所谓“多元生存方式”的要害在于：他及他的党有无资格代表“共同体”这一“单元”说话。谁授权予他？何种程序授权予他？

有关历史上的“天经地义”在现代被解构的现象，我想提出的是，现代赖以解构的标准是什么？我认为，有一点恐怕是具有某种普遍性的：任何礼俗、规范，必须经过当事人同意才具有存在的合法性。就以印度的“殉葬”传统为例，倘若该妇女不愿赴死，而族人以“传统”的名义强迫她死，这当然经不起质疑；但倘若该妇女自愿殉夫，恐怕你挡也挡不住，也没有权利。这一标准也可以应用到中国的一些习俗和传统上。例如，“父为子纲”，倘若说的宗法社会中子女对父亲的指教采取盲从态度，“不理解的也要执行”，这种强制性的“家长中心制”现在当然不行了；但是，如果子女通过自己的思考，认为父亲的指教是合理的，他自愿遵从，这又是另一回事了，已经不是“父为子纲”的问题了。

所有这些，都出自一个最基本的事实：意志的不可分割的最终单位是个人。

这也是现代宪政何以以个人为单元的基本依据。

“成人礼”与社会秩序

杜：这点很有趣。我自己当然也受到五四的影响，认

为像“三纲”，特别是《白虎通义》是来自韩非子，认为它不符合儒家“五伦”的传统。但王元化先生对我说，你还是要注意，譬如陈寅恪先生特别提到“三纲六纪”代表了中国文化的特色。如“打倒孔家店”的老英雄吴虞，他在日记里面是反对他女儿的自由恋爱的。这到底是一般所谓的“父权”呢，还是包含了对女儿利益的真诚思考和认为维持现行社会秩序需要某些必要的机制呢？倘若我们不把父子关系当做权威结构，而是把它看作是在人生不同阶段的人际关系内有必要尊重的一种权威意识，恐另当别论。这里的权威是经过理性的判断从而心悦诚服地认可的。我们考虑的父亲的权威，常常是针对儿童和青少年时代，经常忘了自己到四、五十岁的时候，正处于强势，而父母亲处于弱势，这时你就须以爱护、关切来维护父子关系了。你和孩子的关系同将来孩子同年迈的你的关系，这中间一定不同，一定有过渡。现在美国有些社会问题，就与少年和儿童缺乏家庭（包括家族、社群）管教有关。需要有把价值传递到下一代的过程。

陈：据我观察，在这方面，现代美国社会和中国传统社会各自都有点问题。美国社会把未成年的没有道德自主意识的儿童或少年几乎当成独立的人来看待，引出了一些社会问题，特别是少年（teenager）犯罪问题。实际上，作为儿童少年，其真正意义上和法律意义上的自我意识还未完成，即是说，还不是一个法律对待的独立个体。放纵他（让他完全自我负责）反而是害了他。而中国的传统社会则相反，几乎完全不承认女子的基本权利，甚至成年后，在长辈面前也是唯唯诺诺，成人“儿童化”，不能真

正自立，流风延伸到现代，就是把国家统治集团或领袖个人看作国人的“母亲、父亲”，国民则自我“儿童化”。

在与朋友讨论这两种极端时，我们亦庄亦谐的提出，可尝试用类似原始民族的“成人仪式”来同时解决这两种文化的不同问题。在有些文化里实行的所谓“成年礼”（杜：美国的印地安人和夏威夷原住民就有成年仪式，中国传统有“冠礼”），实在是很有道理的。在未成年和已成年这两个重要的人生阶段之间，用庄严的仪式，画出一道界限，筑起注目的人生里程碑，并昭示天下今后以成人待之。这种仪式在有些文化里甚至要求主人公到丛林深处去栖息几天，沉思自己今后的基本责任和权利，确立新的起点和生存方式，以一种全新的精神面貌出现在社群之中。这无疑是“确立成人意识”的仪式，像是一种“再生”的过程，有利于社会规范的运作。

对于美国式的社会，它有助于提醒人们对待未行“成年礼”者，我们必须负起管理、教育和扶持的责任。对于中国式的社会，它有助于告诉人们对待已行“成年礼”者，应当尊重他们的独立人格和尊严以及他们随之而应负的责任，不可再把他们“儿童化”了。

如果缺少了“成年礼”，未成年与成年的界限模糊，没有由“临界点”赋予的强烈转换意识，纵使有法律规定的成人年限，在事实上还是引发了严重的社会问题。

杜：中国古代的“冠礼”，重要性同“婚礼”、“丧礼”差不多，是非常严肃的。某种意义上，这是家庭成员的一种社会化过程。是该成员自己独立与社会沟通的开始。现在 Robert Putnam 提出所谓“社会资本”的概念。他们先

考察了南意大利地区，发现那里有好几个社区，民主化很成功，暴力事件很少。但在另外一些社区，表面看经济条件不错，但常常有暴力事件，民主化也很困难。二者的差别何在呢？其中有一项，是人与人之间交通的区别。特别是，如果那些非商业行为，非政治目的的交通很多；大家一起喝酒，下棋，参加合唱团，聊天，这种社会积累的“资本”就很多。而没有上述联系网络的社群，“社会资本”就很薄弱。哈佛有一位政治学家，调查了印度最近几十年来的暴力事件，发现暴力事件大半在都市，不在乡村，且又集中在六七个都市。但有一个都市，有很多异化的情况，种族的冲突等等，但从来没有发生过暴力事件。一了解，发现那里横向的沟通非常频繁，印度教徒与回教徒之间，领袖与领袖之间，学生与学生之间，大家常常交往，在交往中如果听说有什么种族冲突的苗头，则领袖和有关人员立刻前往调查了解，真相大白之后，化解了紧张的气氛。其他城市则缺乏这种机制。此外，文化多元且沟通很多的多伦多与沟通较少的纽约相比较，是另一个成功的例子。

陈：除了个人之间的交通外，社群、族群之间的交通也很重要。包括原教旨主义和一些极端派别同大多数社群及人们之间的紧张关系，可能还是主要出在沟通问题上。

我自己对于原教旨主义和那些极端派别的主张并无偏见，他们当然有坚持自己信仰的权利。问题出在其坚持信念所用的暴力手段上。我无法同意作家张承志所说的：没有甚么恐怖主义，只有对压迫者的反抗（大意）。事

实上,你只要看看被恐怖主义残害的人们是否是被他们声称的“压迫者”,事情就很清楚了。这种行为的真实后果,是抬举对手。即,是把他们所反抗的构势当局放到了保卫公众生命的正义审判台上,而把自己放到了滥杀无辜的被告席上。

从更深一层看,使用恐怖方式的原教旨主义者,其问题还在于他们其实对自己的信念没有真正的信心。为甚么必须要用劫持人质、杀害无辜的方式来传播自己的理念?这无异表明,他们在精神上很弱,并不认为自己的信念本身具有深刻而丰沛的力量,不相信它能在堂堂正正的公开交流中获胜,而是需要一种暴力制造的恐怖来迫使他人信从。这是一种虚弱,而且是可怕的虚弱。

杜:像 Charis Tayler 提到“认可的政治 (Politics of recognition)”,就讨论类似问题。最近在美国有一个连续杀人犯,他要求公众媒体刊登他的宣言。这也是一种强行要社会认可、接受的一种政治。我很赞成你的说法,这里的强大杀伤力正是激情下面出现的暴力,因不甘示弱而采用最强烈的方式表达。它有极强的排他性,内部弄得清一色,外部都是敌人,极具暴力倾向。这种心态把(相互沟通的)井水污染了。

任何社会,只要存在,其背后都有一个“信赖机制”,有一种自我意识,一种“共识”。如果这个都被破坏了,要再建立就非常困难。哈贝马斯(Habermas)认为最好的沟通情况就是大家都带着一种学习的心情,这当然很难。一般的情况都是各人各带其私利去交往。但假如社会有一套机制,大家在“游戏规则”中活动,对各人的私利都有

一定的理解,那么,虽然交换不一定是最公平的,但交换却是在一个合理的范围中进行,即信赖机制没有受到严重摧残,则社会还可维持下去。举例说,如果你在路上碰到一个人,相互交谈,聊聊天气什么的,很愉快。倘若突然你发现该人要对你有所伤害,并不理性;或者他另有不良企图,马上对话就会中止。甚至在朋友之间的沟通,也有这个问题。谈话之中,发现对方另有所图,交谈就难以维继。

陈:对动机的揣测和对动机的感受,会强烈影响对话的气氛甚至结果。实际上,我们的日常对话,除了表层的语言之外,还有潜层的心灵交流。即,我们经常的交通常常是双层的:表层交流和潜层交流,二者同时发生。潜层交流中对对方的意图、情绪、动机和目的的直觉,往往更为准确。这种经验是我们反复遇到的,在交往理论中它是一个很重要的复杂的层面。人类的一些基本误解和纷争,更多的是由潜层交流导致的。

杜:前述的“社会资本”,正因为其目的性不明显,没有企图心,故其沟通更直接,积累的资源更丰富。(陈:这有点像康德论及审美所说的“无目的的目的性”。)如合唱团,大家来自四方,就简单为了唱好,要达到和声的效果,一定要培养你的“听德”,从而使你的声音与大家和谐。

陈:合唱的比喻很贴切,队员既要充分发挥自己的美声,又要顾及总体和声效果。近来我颇为体会孔夫子强调“礼乐”的原意了。“乐”作为教化的机制,对于造成一个和谐的社会,其潜移默化的功能是极微妙的。但当年老祖宗手舞足蹈反复唠叨的“礼乐”,后来何以在中国文

化中式微、失传了，中国人何以最终变成了一个个循规蹈矩的小老头，一直对我是个难解的谜。也许，是这个文明太老了。而越是古老的文明，其规矩、礼数发展越是繁复，则原创性的、生机勃勃的活力就可能逐渐被约束被窒息了。

杜：孔子的三句话就很有意思：“兴于诗，约于礼，成于乐”。最后的境界是完成在“乐”里面。孟子说孔子是“圣之时者”，跟得上时代，最后对他的评语是音乐化的：“金声而玉振”，音乐开始时就是“金声”（金属乐器之声），最后则是“玉振”（玉的声音）。这是整个人格的完成。这中间体现的“和”，就是在社群达成的，不可能是一个孤立绝缘的个体。

两难之境：文化认同和文化交融

陈：我们谈到的社群、族群之间的交通，对于达成社会和谐，具有重要的作用。这中间一定会有文化之间的相互作用、相互影响。我过去也曾写到过在中国文化向世界扩展的同时，中国文化本身也产生了变形，即纯粹的“中国性”的淡化问题，这是不可避免的。问题是，在甚么限度之内，该变种仍可以有意义地被称为“中国文化”？

联系到我参加过的几次研讨会，特别是儒学与基督教、教会通对话的研讨会，你在会上多次谈到儒家式的基督徒或信基督教的儒家的可能性问题，表达了一种文化上的宽容大度和理解各种不同文化的胸襟，是值得钦佩的。但是，我也一直在思考这一问题，即多元文化的根

本含义的问题。这个问题的更重要的方面在于，无论是何种文化何种学说何种信仰，它越是独特的（只要这种独特性不至伤害到其他人的存在和自由），它就越有存在价值；越是具有原创性、根源性的东西，对于多元文化大花园的贡献也才越大；这正是多元文化的题中应有之义。倘若各文化在接触交流中，相互的差别逐渐缩小，当然这在某种程度内是难免的，但倘若走向各自的色彩越来越淡化，甚至逐渐趋同，这恐怕并非人类幸事。无论交往如何频繁，我们也不必丧失自己的“认同”，消解自己的基本特性。否则，这世界岂不日益单调？用市井的语言说，只要不伤及他人，极力维持“原汤原味”的儒家，“原汤原味”的基督徒，“原汤原味”的佛教高僧，未尝不是一件很有意义的事。

关键在于如何相处。“和而不同”确实是很高的境界。

杜，这个问题非常重要。有几种实验多多少少应该说是失败的。我 1962 年到美国，当时美国提倡“大熔炉”，这个实验基本上失败了。如果用你刚才（原味）的烹调术语，“大熔炉”实验实际上就是“大杂烩”，淡而无味，所以后来的 70 年代开始，大家突出“族群意识”和“根源性”。哲学界从 Hans Kuhn 开始，找了所谓“最大公约数”，即所有文化、族群共有的东西，但似乎意义不大。那些人所共有的“常识”，如“母亲的伟大”等等，对当然对，但意思不大。你刚才谈的很深刻，假如文化交流使得特性丧失，变成一种“杂碎”，这不仅很单调，而且可能付出更多。而另外一种，就是“原教旨主义”，排他性很强，我

与你绝对不可能沟通，而且进攻别人，当然也不行。所以，在某种意义上，我们别无选择，两方面都要。一方面，它是开创性的、吸收外来资源以转化自我；另一方面，它又有强烈的自我认同，通过转化以后，不仅没有被淡化，弄得内容更丰富。在比较宗教学上，一共有三个取径，第一是排他主义，现在大行其道。第二是兼容并包，表面上很健康，但其实是把一切装在我的袋子里。第三就是多元主义。多元主义的陷阱是容易堕落为相对主义。要多元，不相对；要开放，不封闭；要使得认同深化，不淡化。这是我们都要的。关键是如何走。

儒学有一个特点，它的任何方面都是可以批评的。而其他几乎所有宗教，都有自己不可碰的禁忌，如基督教中圣马利亚的童贞问题等。儒学却没有。我原来为甚么提到儒家式的基督徒，因为在我看来，信基督教是有选择的，而且必须选择；但作为儒家常常是没有选择的。如果作基督徒而未经选择，在基督教义中是难于理解的。你不去受洗，如何能成为基督徒？但是儒家是教你基本的做人道理，你即使作了基督徒、佛教徒，你还得遵循基本的做人道理。因为它在传统上不被认为是“宗教”，而是人与人相处的基本之道。因此，可能出现这样一种状况，存在某种具儒家入世关切的基督徒，存在儒家入世转世关切的佛教徒，以及类似的回教徒等。然而是不是存在基督教式的穆斯林或回教式的基督徒或佛教式的基督徒，那就是另外的问题了。

儒家的道统

陈：作为儒学传人，你仔细厘清“儒家”的概念与基督教、伊斯兰教、佛教等宗教的不同，说明了作为一个具有自我批判意识和社会批判意识的知识分子群体，儒家的古代和现代功能，这在一般对“儒家”的广义理解上是可以接受的。但是，现在有些学者希望严格划出这个儒家自身的严格“道统”。

存在两种对“儒”字的解说，广义而言，中国的书生都可以被称作“儒生”，这当然不是一种宗教，甚至也不是一个学派。但在狭义上，可以说，儒也有一个基本的“道统”，即，孔子开创的，韩愈等人极力倡导的“道统”。有一条基本线索：尧传舜，舜传禹，至文王、武王、周公、孔子、孟子等等。这一“道统”在今天是否还存在？如果还有，它又在如何传承？

杜：这是一个学术和精神的“谱系学”的问题。对“谱系学”而言，一个是旁人客观研究的问题，一个是自我对它的认同问题。

我认为在先秦，突出文化认同的只有两家：儒家和墨家。到后来才出现六家，但严格地说，至少是一百家以上。在齐国的稷下，有七十多位老师，每人都是一派，很独立的。一个是谱系上自我认同的线索，另外一个更严格一点，就是“道统”。陈立夫先生划的儒家“道统”除了前面你提到的脉络外，到后来就是孙中山、蒋介石。另外，有人认为，孟子以后到韩愈，就无人传承了。或者从

朱熹所了解的“道统”。就是经过程颐、程颢、张载，然后发展到他自己。而像现在的“鹅湖”学派，就认为牟宗三先生是儒家“道统”的传人。

陈：但“新儒家”大体有一个三代的“道统”吧？

杜：这可以说是，但也难一言以断。就以我自己来说吧，倘若有人要对我作一个规定，说我是受到熊十力、梁漱溟、张君劢的影响，然后又受到徐复观、牟宗三的影响，这当然是事实。但是我认为从西学东渐来看，现代儒学的发展是这样一个线索：从魏源、龚自珍开始，多半是儒家对西学作的各种各样的回应，有曾国藩的回应，李鸿章就难说了，然后是康、梁的回应，章太炎的回应，再后是五四的回应。

现在方克立来研究新儒家，他选了十个人（熊十力、梁漱溟、冯友兰、贺麟、钱穆、张君劢、唐君毅、牟宗三、徐复观、方东美）。很凑巧，我也独立征询过台湾、香港学界同仁的意见，不说十人都一致，但起码有七八个人是重合的，这令我很惊讶。海外，大体上对冯友兰争议比较大；有些对徐复观有争议；当然，方东美是否愿意自我认同是新儒家也许有问题；其他，如果余英时讲得对的话，钱穆就不能算。我是比较注重儒学从鸦片战争尤其是五四以来的发展脉络。这中间特别要考虑到“学衡”那批人，如王国维、汤用彤、陈寅恪等。另外，贺麟在抗战以前，几乎每篇文章都是经典，到今天仍耐读，但1949年以后他就完全不走这条路了。冯友兰呢，虽然他最后的那本《中国哲学史新编》又有所回复，但他是否真正回到了儒家呢？还是认为他确实从马克思主义的传统受益，然后又发展

到一个新的哲学体系呢？就说李泽厚吧，他虽然自认是儒家，然而，是在马克思那里获得了更多的资源，还是受儒家传统影响更大？你看他在最近的《告别革命》中表露的观点，也许他作为自觉的马克思主义者的倾向更强。

所以，如果不用“道统”这样重的词，说到“自我认同的谱系”，则对我是很重要的。我认为，从孔子、孟子、荀子，到董仲舒、朱熹、陆象山、王阳明、刘宗周、戴震，到现代的康、梁以及五四以来的上述十位先生，他们每一位都对我有很大影响。十位中，除熊十力先生外，没有一位我没有见过，而且后来都相当熟了。像唐、牟、徐，等于是我的老师；梁漱溟先生，从 1980 年以来，我见过多次；张君劢先生晚年在美国，相当活跃，我也有机会请益。

陈：张君劢很特殊，我尤其关注。他在西方受教育，获德国哲学博士学位。作为学者，他是二三十年代“科玄论战”一方的主将，同时又是 1958 年海外“中国文化宣言”的主要执笔者，有大量著述。作为社会政治活动家，他又是当年国、共之外的第三势力的代表人物，是“中华民国”的“四六年宪法”的起草人（现在台湾仍在使用）。因此，无论是从什么角度看，他的重要性都是不言而喻的。也许因为我自己也是学哲学的，所以对他的心路历程就更加感兴趣。

自由主义与儒学

杜，张君劢非常值得注意。他在晚年还办了《自由钟》杂志，专门讨论政治问题特别是中国的民主化问题。

第二代新儒家，因为大多在海外，所以对大陆学者几十年来艰苦卓绝的奋斗了解不多，如顾准先生、冯契先生、王元化先生等。我觉得对他们应当有更深刻的理解，这一理解有可能对儒家所代表的发展方向产生重大的修正。毕竟，他们一生的精神资源与海外学者是不尽相同的。

你自己作为一个自由主义者，面对中国的民主建国的任务，根据中国的精神状况，意识到在中国文化中能够发展出自由民主制度的资源非常薄弱，因此民主化过程常常碰到许多困境。众所周知，在早期五四时，自由、人权就被提了出来，但没有多久，就被科学、民主所取代。因此，自由主义在中国的发展，经历了坎坷的道路。在目前宗教兴盛，意识形态被特殊定义的状况下，你来重新了解自由主义，它过去的发展，它如何面对未来，可能走一条什么样的路，才是最健康的？

陈：虽然听来很落伍了，但就个人而言，近 30 年来，我一直维持了对广义的自由主义的认同。虽然我绝不认为中国将来有可能发展成与其他（基督教文化背景的）民主国家纯粹同样的社会形态。但就制度层面而言，如前面所说的，必定需要有某些普遍性的东西，这些原则固然很稀薄，然而极其重要。一旦宪政框架确立了，只要是中国人去做，在历史上浮现出来的，也一定仍是中国式的社会。

事实上，在世界上，已经出现了这样的中国人的社会：台湾、香港、新加坡就是。它们相互间各各不同，但都大体上有了宪政体制，而儒家文化作为社会的精神传统

之一,也得到了保存,获得了合法存在的权利。

人们常常也称自由主义为一种意识形态。由于它也有自己的几条原则,姑且称之为“自由主义”倒也无妨。但是如果严格就自由主义的原义而言,它是超越意识形态的。它的本义之一就是,人们有各种(宗教和意识形态的)信仰的自由。因此,它与其他意识形态是不冲突的,它本身并不提供一种确定的生存方式和信仰系统。只是,它反对政府或执政党在全国推行统一的意识形态。它的反对,并非针对其内容,而是针对其强制性的推行方式;即,对任何个人信仰,它都表示尊重;但对任何信仰倘要成为“国教”,它都坚决反对。

最简单地说,比较其他思想体系而言,自由主义无非特别珍视人在精神和物质这两方面最基本的权利,前者就是信仰自由(及其衍生物——表达自由),后者就是产权保障。

我认为,只有在那种精神氛围下,儒家的更为深厚的精神资源才能得到发掘,也许才真正称得上出现“儒学的第三期发展”。因此,当有人提到“儒家自由主义”时,我并没有“词语组合矛盾”的感觉。而林毓生教授最近对传统价值“创造性转化”的再思与再认,也涉及儒家与自由主义的衔接问题,因此是很重要的。

另外,社会心理方面,也一定会影响到将来中国的社会状况,以后的制度性安排就不能不受这一心理遗产的影响。我曾经观察过,在同样的社会制度下,如,同在美国,同为华人雇员,来自大陆的,就比来自香港和台湾的同胞更难适应老板与雇员之间的关系。前者有更多的心理

理障碍。

杜：这就给自由主义的发展造成很大的困难。我们曾谈到过，自由与平等有冲突，如果突出平等，自由就受限制。如哈耶克(F.Hayek)，他就认为“社会福利”、“社会公平”都是妨碍自由的。他自己就有一种贵族气质，主张“精英主义”。他曾在德国弗赖堡大学的一次演讲中表示真正的民主最好要有一批元老。元老院要成为事实上的最高决策机构。政府机构通过选举轮换，但元老是终生的。这就是所谓“贤人政治”。

陈：当然，哈耶克的这一较为极端的观点，引起了相当大的争议。但他在基本的方面，可称为本世纪的先知。因为我正在写一本有关他的书，这一思索过程使我越来越感到，很明显，带有“平等主义”遗产的中国，在相当长一段时期内恐怕不会变成纯粹哈耶克式的自由社会。但他的基本原则，则经得起历史考验。

当然深究起来，哈耶克的理论体系是有其内在的紧张的。一方面，他极为强调社会的自发演化，尊重千百万人行为的结果，强烈反对整体性地设计未来社会。另一方面，他又竭力反对平均主义的社会(egalitarian society)，深恶痛绝前苏联、东欧等的计划经济和极权政治体制。这些历史批判都很精辟。然而，全部问题发生在现在：虽然乌托邦已经失败，但毕竟已存在七十多年的历史，在这种既成事实面前，如何看待原“社会主义”国家这“千百万人行为的后果”？是整体主义地全盘抹掉，从零开始，一切推倒重来；还是在“既成事实”的基础上，局部尝试，进行社会改造和重建。某种意义上，两方面都可能

在他的思想中找到依据。这就是他理论的内在紧张。而这又是前社会主义国家重建所面临的紧迫问题，必须选择，不可回避。

杜：这很有趣，社会上现存的、从市场机制的观点来看不合理现象，如垄断、平均主义诉求等等，你是否要接受这些事实，或者你认为它们是你必须改变的基本素材？

陈：从长远的观点看，我认为这些现象都必须改变，问题是如何改变。我个人卑之无甚高论，倾向于两个原则：第一，能借助市场力量本身来改变的绝不用行政手段。除非前者无效时，才从政治上订立新的规则（如《反垄断法》）。第二，就是要考量变革的节奏。是震荡式的，还是局部渐变式的，我倾向于后者。

非常明显，在当代，以美国为龙头的西方的基本体制出现了很多问题，有些甚至是带根本性的深刻危机，自由主义的各个方面都受到了批判性的审查。在我看来，有些批判是很有洞见的。事实上，天下没有什么是不可修改的。

但是，自由主义体制与其他体制相比，有一个大家并不特别强调之点，但我认为是根本的优势，即：它内在地有一个自我修正的机制。

这一机制，是由它对批判的开放带来的。现在，人们常用“文化霸权”理论来质疑自由主义的“言论自由”的有效性。诚然，高科技时代的媒体运作使经济力量和意见强势几乎划了等号。但是，有没有表达的权利与声音的强弱二者并不是一回事。实际上，在开放的言论市场的逻辑下，批判主流体制的声音往往更引人注目。

人们注意到，当今世界几乎所有重要的理论和思想家都出产于西方体制内。其中有很多又是因为批评西方体制而名噪一时。例如，以尖锐批判西方主流体制著称的乔姆斯基(N.Chomsky)，最近又写了《第五百零一年：征服在继续》一书，断言自哥伦布发现新大陆这500年的历史，就是西方“野蛮的非正义的”扩张史，毫无进步可言。但他自己，恰恰在他所激烈抨击的西方文化霸权体制中成名，享有体制内的很高声誉。这本身就是对“文化霸权”论的嘲讽。

原载《中国研究月刊》，1996年3月号。

第一编 儒学创新篇
为儒学发展不懈陈辞

1989年5月我获得鲁斯基金会的资助在美国人文社会科学院(The American Academy of Arts and Sciences)的康桥总部召开了一个超时代、跨文化和多学科的工作会(“脑力震荡”),专门讨论儒家传统的现代意义。(见 *The Confucian World Observed: A Contemporary Discussion of Confucian Humanism in East Asia* eds. Tu Weiming Milan Hejtmanek and Alan Wachman .Honolulu: The East-West Center, 1992.)在北美,集中神学家、哲学家、历史学家、人类学家、社会学家、政治学家、经济学家及比较宗教学研究专家一起来探讨同一文化课题的例子虽屡见不鲜,但以当代儒家为对象,这恐怕是开风气之先了。

以“儒家人文主义”命名的工作会不仅是多学科而且因参与学人的专业有古有今并包括中日韩三地,也超越了时代的限制,打破了华夏中心的格局。再说,由于人类学家重视民间信仰,社会学家关注实际功能,政治学家强调权力结构和意识形态,工作会所接触的课题不只是精英、典籍和理念,也涉及普罗大众、口语传说、政权势力和

社会实践。从议题范围：一、文化认同及社会涵义；二、性别与家庭；三、社群与教育；四、政治文化与经济伦理；五、民间思想与宗教，即可窥得论谈的多元性格。

其实，早在 80 年代初期，我就意识到若想对儒学的发展前景有较全面而深入的估量，闭门造车的揣度绝不济事，必须进行广结善缘的调查研究；一方面开拓自己的洞识，另一方面也培养自己的耐性。

我的脾性喜静厌动，宁默勿语，就简避烦。依照我的性向，闭门读书，尚友千古，精心撰述，常和二三同道论学，享受天伦之乐，偶尔借题发挥是最称心快意的生活方式，因此程伊川所谓“半日静坐，半日读书”对我有很大的吸引力。但是，我心里有数，在这个现代西方以动力横决天下，西学大盛，家国天下事事错综复杂的末法之世，一个对儒家身心性命之学稍有“体知”的人，不得不效法亚里士多德学派的“漫步讲学”(Peripatetic)，状似逍遥的不厌其烦的走动，说话。

1982 年参加新加坡教育部推行的儒家伦理工作之后，我曾应新成立的“东亚哲学研究所”董事会的邀请，提出了有关儒学第三期发展的“设想”。我要特别申明，“设想”本是一种期待、希望并具有前瞻性的构思，既非现象描述又非理论建言，能否实现不仅靠主观的努力也依赖许多客观条件。但是“设想”，特别是立基于既有群体性又有批判性的自我意识的设想，不必即是个人一厢情愿的幻觉，而且可能形成共识并作为同仁道友们相互勉励的事业。（参考 Tu Weiming, ed. *The Triadic Accord: Confucian Ethics, Industrial East Asia and Max*

Weber. Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1991, Foreword, xv-xix.)

我当时的设想共分五个步骤,可以逐步完成也可同时并进。

一、究竟“儒学发展的前景如何”“儒学有没有第三期发展的可能”“儒学应否发展”之类的设问是属于哪一种型态的课题?为了提高我们在方法学上的反思能力,我们必须把这类设问摆在全球社群的宏观背景中。也许采取高屋建瓴的视野、从理解“现代精神”下手比较容易突破大中华沙文主义的限制。这项工作是艰巨的。要想在方法学上有所突破确实困难重重,但如求速效而采捷径则必然达不到目的。我们应邀请在欧美学术界对现代化理论、现代性主义和现代精神内涵有深刻理解的大师大德,如芝加哥的希尔斯(Edward Shils),希伯来的爱森斯达(Shmuel N. Eisenstadt),海德堡的史鲁克特(Wolfgang Schluchter)及波士顿的柏格(Peter Berger)积极参与其事,和他们进行长期互惠的沟通,以细水长流的方式提升现代儒学论说的理论水平。^①

二、具体考察作为文化资源的儒家传统在“儒教文化圈”,特别是工业东亚社会中,运作的实际情况。

我们必须对儒家传统在今天日本、台湾、南韩、香港及新加坡各地错综复杂的曲折表现有如实(甚至基于调查研究而有数据资料为证)的认知,才能争取到儒家伦理和东亚经济发展有否“亲和”(affinity)关系的发言权。不过这类课题不但只局限于经济文化的范畴之内,大凡政治民主化的儒家因素(可以从积极、消极、中立各方面进

行考虑),儒家传统在家庭、社会和政府所起的作用,儒家伦理对道德教育、人际关系、商业行为的影响,乃至儒家价值在民间信仰、秘密结社、新兴宗教和本土化佛教、基督教及伊斯兰教中所扮演的角色,都是值得系统分析的研究项目。(参考 Tu Weiming, ed. Confucian Traditions in East Asian Modernity: Exploring Moral Authority and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons. Cambridge, MA: Harvard University [出版日期定为 1996 年初春])

三、设法了解儒家传统在大陆的存在条件,特别是经过文革破除四旧之后,还有什么再生的契机。1980 年我获得美国国家科学院中美学术交流委员会的奖助,在北京师范大学历史系进修了一学年,不仅有机会向资深教授如赵光贤、白寿彝、何兹全、张岱年、贺麟、冯友兰、朱光潜、邱汉生、金景芳、梁漱溟、冯契、蔡尚思、熊伟、王玉哲和赵俪生请教,还结识了好几位直、谅、多闻的中年益友。更难能可贵的是经常和老三届(七七,七八,七九)的大学生及研究生论学。我深知将来儒学发展的艰巨任务必由北京、天津、上海、武汉、广州、长沙、成都和昆明等地的好学深思之士来承担,但当时儒学究竟能否从在中华民族各级人士潜存的心灵积习转化为知识分子主动自觉的文化认同,还是悬案,如何从有权势的主流思想和有影响的西化思潮两股意识形态的夹缝中取得成长的空间更是难题。不过我坚信,只要儒学的真消息能传递中华大地,不怕没有知音。可惜陷溺于自五四运动以来即自以为是的激进氛围中,包括儒家在内的“传统文化”已成为遥远的

回响；在知识分子中起作用的“文化传统”不外由物质主义、科学主义、功利主义和现实主义所塑造的“意底牢结”(ideology)。因此，我认为儒家的真消息要经过纽约、巴黎和东京才能有生命力和说服力。既然是真消息为什么又要“曲线就教”呢？面对现代西方文明的挑战，儒家传统若不能作出创建性的回应，为人类社群当下的困境提出解决之道，那么儒学发展的前景必然黯淡。所以我认为儒学能否有第三期的胜境取决于儒家学者能否从美国、欧洲和日本汲取丰富的精神资源以壮大其生命力，吸收深厚的智慧以淬砺其说服力。儒家传统能对现代西方文明作出创建性回应的先决条件，是其自身必须通过以现代西方文明为助缘的现代转化。这是一种循环论证(circular argument)，但其逻辑既非恶质(vicious)又非怪圈而是良性的互动。也就是说，儒家传统因受现代西方文明的影响而进行创造性的转化和扎根现代新儒学(因受西化挑战而新思勃起的儒家学说)而对人类社群当下的困境作出创建性的回应，正是相辅相成的良性互动的循环逻辑。

可是大陆的知识精英，由于长期深陷古今中西之争的论说，而且厚今薄古崇西贬中的心态已根深蒂固，把儒家传统藐视为封建遗毒早已蔚然成风。1985年，我在北京大学哲学系开设“儒家哲学”课程，在新成立的中国文化书院介绍儒家，也在人民、北京师范、南开、复旦、华东师范、华南师范、兰州等大学和上海空军政治学院提出有关儒家现代意义的学术报告，并通过会议、讲座和讨论的方式把儒家论说提上文化议程。虽然在公开场面，我的

儒家话语受到各种责难,但是面对面的沟通(或是对话,或是小型会谈,或是沙龙)确给我带来信念和喜悦:儒学已从门可罗雀的淡薄逐渐获得一阳来复的生机。(参考杜维明:《儒学第三期发展的前景问题》,台北“联经”1988)

不过,使我感到惊讶的是港台学人(包括认同“新儒家”的道友)对大陆学术、知识和文化界1979年以来风起云涌的盛况不仅懵然无知而且缺乏最低的好奇和起码的兴趣。1988年8月27日到9月3日,我协助东亚哲学研究所,在新加坡的滨华饭店举办了一个以“儒学发展的問題和前景”为主题的研讨会。从大陆来参加的有萧箇父(武汉)、庞朴(社科院)、汤一介(北大)、朱维铮(复旦)、方克立(南开)、余敦康(南京)、孙长江(科技报)、金观涛(廿一世纪)、陈来(北大)、甘阳(文化:中国与世界)、包遵信(社科院)、王守常(北大)、金春峰(人民出版社)和吴光(浙江社科院),台湾方面邀得张亨(台大)、戴琏璋(师大)、蔡仁厚(东海)、沈清松(政大)、韦政通(中国论坛)、梅广(清华)和傅佩荣(台大);香港出席的有劳思光(中大)、刘述先(中大)、唐端正(中大)和赵令扬(港大);北美远道而来的有余英时(普林斯顿)、张灏(俄亥俄)、林毓生(威士康辛)、秦家麟(多伦多)和傅伟勋(天普);新加坡当地的有吴德耀、刘蕙霞、林徐典、苏新鑒、郭振羽、梁元生、李焯然和刘国强等。研讨会开得生动活泼,大家都能畅所欲言,极为投机,显示儒学确已进入一阳来复的阶段(论文集《儒学发展的前景》[暂定]已由台湾正中书局发排)。会议期间,我获得方克立的同意把大陆“七五规划”

(第七个五年计划)中惟一的哲学项目——新儒家研究的资料影印分发并组织会外座谈把情况介绍给台港学人。当时我即深深地感到香港的新亚,台湾的东海、辅仁和台大都培养了好几代从事儒学研究的人才,但今天在台港竟没有一个具有国际水平的儒学研究中心。新加坡刚成立不久的东亚哲学研究所竟暂时成为海外儒学研究的阵地。将来真能持之以恒的儒学学术道场恐怕只有指望大陆了!(1994年12月在香港中文大学举办的第三届新儒家国际会议已颇显示这一发展趋势的迹象。)

四、探讨儒学研究对欧美知识界可能提供思想挑战的线索。二十多年来我虽对这一课题密切关注,但总觉精力有限而且认识到即使采取退而结网的平实策略,也绝不可我行我素,因为单干不济事。文化工作必须众志成城才能打下基础,不能靠一枝独秀来达到转世的功效。

18世纪欧洲启蒙的创导者像伏尔泰、季耐(Francois Quesnay,1694~1774)和莱布尼兹,都是敬重儒家传统的先知。姑且不问,儒家的圣贤如孔孟在法、英、意、德诸国哲学家心目中所象征的意义是什么,以儒家伦理为核心价值的中华文化为西欧知识界提供自反的借镜则是无可争议的史实。19世纪欧洲因工业革命带来社会的剧变、生产力的普遍提高和政治制度的彻底更新,为哲学界开创了史无前例的局面。黑格尔晚年的历史哲学,以全球的宏观视野,把东方思想规约为人类文明的曙光而判定世界精神已体现西方,并武断地声称人类文明的日落伴随着历史的终结势必归宿西欧,特别是普鲁士的德国。这套历史发展的必然规律逐渐成为欧洲中心论的理据;

在马克斯·韦伯乃至哈贝玛斯的论著中已是不言而喻的共识。

不过，这一偏颇的观点虽为五四运动以来中国西化知识分子所深信不移，在现代西方则常受严厉的批判。尼采对基督教文化的排拒，对希腊哲学的向往，并且彻底解构以理性为基础的道德哲学即是突出的例证。第一次世界大战之后，梁启超和张君劢曾因目睹现代西方文明的弊病而提出国人自救的新途径；创办《学衡》的一批学者，受到哈佛大学白璧德的感召，想结合中西人文学的优良传统为当代中国知识分子提供精神资源；第一代新儒家如贺麟、梁漱溟和冯友兰，或借助理想主义，或涉猎社会思潮，或嫁接新实在论，都致力于为儒家传统创造再生的机缘。熊十力的新唯识论虽脱胎于中土佛学的法相宗但也曾参照柏格森的生命哲学和怀德海的过程哲学，可是，在中国先进知识分子之中极端而浮泛的科学主义终于凌驾各种西方思潮而成为现代文明的惟一标志。

马列主义能在中华大地独领风骚固然和反帝反霸的民族自救有密切关系，但五四以来中国知识分子的心态与其说是“救亡压倒了启蒙”，不如说启蒙的科学、物质、功利、现实及进步观念所铸模而成的工具理性变为救亡图存的不二法门了。马列主义强调科学性、物质性、功利性、现实性及进步性正是要说明辩证唯物论是人类思维水平的高峰；掌握了这种现代西方文明中最精致的方法当然在思想斗争上可以拥有攻无不克、战无不胜的优势。殊不知，一戴上从黑格尔以来欧洲中心色彩即极为浓郁的眼镜，儒家精神价值、传统中国文化、东方文明，乃至人

类从新石器以来点滴凝聚的一切智慧都顿然成为糟粕，弃之惟恐不够彻底，更无庸细述保存或弘扬了。

要想从价值根源处寻求扭转此一状况的途径，我们必须深沉反思代表现代西方精神的启蒙心态并从其基本的生命取向掌握其论据的来龙去脉。只有如此，我们才能为儒学的第三期发展创造广阔的空间。

五、儒学若有第三期发展的可能，它不仅是中国的和东亚的，也应该是世界的精神资源。但，面向 21 世纪，儒家传统不会也不必唯我独尊。因此我们应效法荀子以“仁心说，学心听，公心辩”的平正胸襟和世界各地的精神传统进行互惠互利的对话、沟通。

第一次儒—耶对话的国际会议于 1988 年 6 月在香港新亚书院的祖堯堂举行，成绩甚佳。第二次会议于 1991 年夏天在伯克莱的联合神学研究院举行，据说也相当成功。我参加了第三次会议的筹划，而且由主持人柏爽 (J. Berthrong) 和李景雄 (Peter Lee) 教授的安排在 1994 年 6 月 28 日 (会议期间) 和柏格 (Peter Berger) 公开对话，环绕世俗伦理、个人主义及礼仪三大问题，往复辩难，虽用辞尖锐而不伤和气且带来彼此有益的快感。如果不是十多年来和柏格教授经常交谈合作，积得不少善缘，这种结果很难想见。

去年，为了回应亨廷顿“文明冲突”的论说，我和纳瑟 (Seyyed Hossein Nasr) 教授合作在康桥举行了伊斯兰教和儒家的对话。这是一项意义深长的文化事业，如能令其细水长流，必会在比较宗教学的领域中浇溉出几块思想田地。至于和佛教、印度教、犹太教、耆那教、锡克教、

神道乃至各种原住民的本土宗教进行对话，那就更待将来逐步开展了。在多元文化各显精彩的“后现代”社会，儒家应该以不亢不卑的胸怀、不屈不挠的志趣和不偏不倚的气度走出一条充分体现“沟通理性”的既利己又利人的康庄大道来。

我设想儒学第三期发展的五个步骤，原来只是为新加坡的东亚哲学研究所提供一个长期发展的议案：先在方法取径上获得共识，再具体研究工业东亚的现况；以此为基础，可以把范围扩展到大陆和包括北朝鲜和越南在内的东亚诸国；假以时日，还可涉足欧美，并进行各种类型的文明对话。80年代初期我完全没有预料到五个步骤竟然成为五条同时并进的长河。最值得兴奋的是大陆的“文化热”所带来的澎湃思潮。1982年《中国论坛》在台湾召开的新儒家座谈颇有哀悼儒门淡泊于今为甚的情怀，甚至有痛惜儒家传统因与现代化无关或相左而被葬送历史垃圾之中的论调。带有反讽意味的是80年代也正是新加坡在高中大力推行儒家伦理教学，日本文部省资助大专院校从事探讨儒家伦理与东亚现代化关系十年计划，韩国退溪学会全面展开儒学国际化活动，美国人文社会科学院开始组织儒学研究队伍的时期。

1990年夏天我应“夏威夷东西中心”总裁李浩的邀请，从哈佛告假一年前往檀岛担任文化与传播研究所的职务。因为获得洛克费勒夫妇（Lawrence and Mary Rockefeller）提供的基金并配合研究所本身相当充裕的人力、制度和经济资源，我发展了两个科研项目：一、文明对话（Dialogue of Civilizations），二、文化中国（Cultural

China)。

文明对话的重点是探讨轴心时代的精神传统和本土宗教之间健康互动的可能。我因曾受师友之间的比较宗教学权威史密斯(Wilfred Cantwell Smith)教授之托主持哈佛宗教学研究三年并长期参加复敦(Fordham)大学神学教授克森(Ewert Cousins)所主持的“世界精神：宗教的探索”(World Spirituality: The Religious Quest)一项气势恢宏包罗万象的国际性出版计划，结识了几位在宗教学界有突出贡献的道友，数月之间便拟定了三项计划：一、轴心文明，如印度教、佛教、儒家、道家、犹太教、基督教及伊斯兰教之中的本土宗教因素。以儒家为例，这个在中国绵延两千多年的精神长河和华夏民族的民间信仰的关系究竟如何？人类学家雷德费(Robert Redfield)的大小传统之分能否适用中国以全民福祉为政治理想的精华文化？深奥微妙的(sophisticated)文化素质和识字能力(literacy)有必然关系呢？(譬如在中国社会中负责身教的母亲是如何通过口传心传而完成陶铸人格的艰苦任务的！)

二、本土宗教，如夏威夷、美国印地安各族，太平洋的毛利，非洲，印度的森林地带居民(forest dwellers)，爱斯基摩，及台湾原住民的精神传统。后来根据朗格(Charles Long，芝加哥学派专攻本土宗教和初民宗教的学术权威)的建议以“物质的精神性”(the spirituality of matter)为主题，集中讨论本土宗教的生命取向。这一个在哲学上彻底否认笛卡尔式心物二分的理念，不仅刻划了本土宗教的精神面貌而且也勾勒出轴心文明的基本信

仰，和儒家打破身心、主客、天人、心物绝然二分的价值取向一致。相形之下，现代西方文明为创造一个干枯无味的物质世界(吴稚晖语)而大闹天宫，破坏全球生态，是亘古未有的例外，世界宇宙观中的异数，人类精神生命的歧出！

三、世界精神的新方向(*World Spirituality: New Directions*)。邀请宗教学研究中思想深细观察敏锐的学者，如史密斯(Huston Smith)、凯思(Steve Katz)和般尼克(Raimundo Panikkar)，一起来探讨面向21世纪，人类社群中精神世界所扮演的角色和所发挥的作用。(参考Ewert H. Cousins, *Christ of the 21st century*. Rockport, MA: Element, 1992, pp. 132~162.)

文明对话的研究项目不仅主办了三次国际学术研讨还安排了一系列的工作会。对我启发最大的是和夏威夷的精神领袖(多半是女性)进行持续而多样的沟通；从她们的诵诗、舞艺、祭歌和礼仪，当然也包括衣食住行的细节，可以窥得几分“气韵生动”的神情，也迫使 I 重新体究儒家礼乐教化的实质意义。

“文化中国”则是我近年来特别关注的课题。一些构想也已散见报章杂志。既然从宏观的文化视域来理解广义的中华世界是动态的过程而不是静止的结构，还有许多正在发展的趋势和刚出现不久的情况在这里无法逐一加以说明。值得提出的是“文化中国”的精神资源理应除儒家传统外还有许多取之不尽用之不竭的源头活水，因此儒家传统的意义再宽广绝不能涵盖“文化中国”。把儒学第三期发展规定为“文化中国”成长壮大的惟一任务是

狭隘的、偏激的、错误的。不过,我们必须清楚地认识到,“文化中国”的范围不论怎样扩大也无法包括儒家传统的全部内容。其实儒学在第二期(宋元明清时代)即已成为东亚文明的体现,因此儒家传统不仅是中国的,也是朝鲜的、日本的和越南的,而且由于东亚社群(除散布世界各地的华人社会之外,韩裔,日裔和越裔在欧美各处“落地生根”的例子也需列入考虑)已普及全球,也可以是北美的、欧洲的、俄罗斯的、澳洲的、新西兰的、非洲的、拉美的、南亚的、东南亚的和太平洋岛屿的。严格地说我们即使把儒家传统的相关性如此包容地界定,仍难免没有遗漏之处。1990年我有幸参加在星洲举行的第一届世界华商大会,出席的企业家来自34国72地区,不少关切文化命脉的学会代表和我交换有关“儒商”的构想,使我感到体现儒家精神在企业界也许比在学术界更多采多姿。的确,长年究心于海外华人文化认同的王赓武教授1993年夏天和我同往意大利科木湖开会之前曾走访一家米兰的中餐馆,我们聊天时他慨叹地表示每到欧洲旅行必设法和中国餐馆的老板和伙计交谈,因为每位散居世界各角落的华裔都是文化价值的体现者。我想在他们的言行中所流露的儒家精神绝非把孔孟之道和丑恶中国人当作同义辞的“先进”知识分子所能想见的。儒家伦理在北美的中国城,东南亚的华人群体,大陆的工农兵阶层和台湾的民间社会里乃至在香港的市井小民身上似乎还很有生命力,只是在知识分子的批判意识中缺乏说服力而已!

不过我多年来自知任重道远而不敢稍事松懈的工作正是要在知识分子的批判意识中为儒学一陈辞。固然,

在今天像陈独秀、鲁迅、李大钊、胡适或陈序经之类的论敌已不可求，但每当“文化中国”（大陆、台湾、港澳、星洲，散布世界各地的华人社会，以及关切中华民族福祉的国际社群）的知识分子发表有关儒家传统的偏颇议论——反民主的权威政治，小农经济保守意识的突出表现，宗族等级思想的典型代表，大男性中心主义的样板，封建遗毒，缺乏理性的黑箱作业，藐视客观法律规章的人治，以孝子贤孙灌输奴性教育的专制控制，断丧性灵的纲常名教，标榜父权君权与夫权的反动伦理，吃人的礼教——我总尽量以同情的共鸣、凝敛的沉思和平实的自反来理解发议者的用心。

目前“文化中国”的精神资源如此薄弱而价值领域如此稀少，同近百年来儒家传统在中华大地时运乖蹇有很密切的关系。我并不坚持惟有光大儒学才能丰富“文化中国”的精神资源（我前面已提到“文化中国”据理应有取之不尽用之不竭的源头活水），才能开辟“文化中国”的价值领域。但我深信重新确认儒家传统为凝聚中华民族灵魂的珍贵资源是学术、知识和文化界的当务之急。

[注释]

①希尔斯已于1995年1月23日过世。在《纽约时报》的报道中，他被誉为当代最有影响力的社会学家之一。爱森斯达是希伯来大学和芝加哥大学社会思想委员会合聘的教授。史鲁克特是哈伯玛斯的“亲密战友”，曾主持韦伯研究计划十多年，目前在海德堡及柏克莱两校任教。柏格是波士顿大学讲座教授，曾任职纽约社会研究新学院，有“社会学先生”的美称。

原载北京《读书》，1995年第10期。

第二编
知识分子篇

第二编 知识分子篇

孟子：士（知识分子）的自觉
(提纲)

孟子处在战国天崩地裂的大时代，以私淑孔子，承接儒家人文精神的道统为终极关切，体现了具有中国特色的知识分子的风骨。本文的目的即是对孟子融合主体性、社会性和超越性为一有机整体的学说作一提纲挈领的分疏。

首先必须指出，孟子是站在高度自觉的理论水平上，对知识分子的自我定义，社会职责和天地精神进行反思的。要想一窥其丰富的价值内涵，我们应当设法跳出归约主义的谬误（譬如把孟学判定为主观唯心论或把孟子划分为保守主义者），以严肃的心态来认识、理解和体会这个两千多年来在中华民族的历史长河中曾激励过无数志士仁人的文化资源。

孟子确认他所处的时代是极端个人主义（杨朱为我）和极端集体主义（墨翟兼爱）泛滥成灾的时代^①。为了彻底改变这种斫丧人性尊严，忽视人伦关系，否定人文价值的意见气候，他提出人性之中自然有可以成长、发展和浩然壮大的源头活水，并且强调这种源头活水即是独立于一切外在权威的自律道德，植根于民本原则的信赖制度

以及“万物皆备于我”^②的宗教情操能够具体实现的充足条件。

一个有历史意识和文化担负的知识分子，也就是孟子所谓的大丈夫总以关心全体人民的福利为首要，决不甘愿“以顺为止”，用“妾妇之道”来事奉权贵。^③因为，真正的人性光辉是要通过人禽和义利之辨的价值判断，在“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”^④的抗议精神中才能体现出来。人的主体性不是从外面添加的，更不是由上面恩赐的，而是靠自己汲取那“原泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海”^⑤的有本之源，进行存心养性的内在积聚和知言养气的身体力行而证成的。

孟子所重视的主体性，一种“深造自得”^⑥的道德境界是和社会性，也就是孟子反复提示的“仁政”和“王道”所象征的群体意识，是不可分割的：“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”^⑦不能通向社会，成全人己关系的道德主体在孟学中是不可思议的。孟子所体现的道德自我是开放的，活泼的，左右逢源的。

知识分子不直接参加生产劳动，但是作为服务阶层的组成要素，他们所负的职责绝不亚于农工商大众。试想一个社会如果没有文化的创造和继承者，制度的建立和维护者，礼乐教化的设置、解释和执行者，人文理念的开拓者，知识技术的传授者以及政治经济管理和批判者，那么多少古今文明必备的价值领域就荡然无存了。孟子有机分工的学说明确地为知识分子的文化、社会和政治作用建立了深厚的理论基础。他批判许行的重农主义，

正要说明在一个多元和多层次的经济体系中，强迫知识分子乃至政治领导从事农耕（因为许行主张“贤者与民并耕而食”），是“下乔木而入于幽谷”^⑧的愚昧行为。

知识分子可以通过道德主体的建立“先立乎其大者，则其小者不能夺也”^⑨和不断的社会实践以达到“所过者化，所存者神，上下与天地同流”^⑩的境界。应当说明，站在人人皆可为尧舜的基本信念上，每个人都可以通过自己的修养而达到神圣的境界：“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。”^⑪这个提法，如果和“仁政”以及“性善”的命题联系在一起，就不难看出孟子所理解的知识分子既是为民请命的社会良知又是忧患意识极强烈的替天行道者。

孟子接受了“天视自我民视，天听自我民听”^⑫的古训，并且站在广大的社会群体和高远的性命天道的立场，向那些“望之不似人君”但却作威作福的“独夫”，争取知识分子大无畏的权利和义务：“在彼者，皆我所不为也；在我者，皆古之制也，吾何畏彼哉？”^⑬孟子揭示“仁政”的理想即是要反映“暴政”的残酷现实。不过，既然除了自暴自弃的行尸走肉，任何人都有“不忍人之心”^⑭，那么即使在“仁义充塞，则率兽食人，人将相食”^⑮的悲惨世界之中，人性的光辉仍有照耀的可能。

孟子自认“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道”，而把公孙衍、张仪那些显赫一时的权谋之士当作恭顺敬惕的妾妇^⑯，是对知识分子的期许；把士君子和“曲学阿世”的政治动物绝然分开，为的是申明知识分子

以天下为公器的风骨和依靠权势而行一己之私的斗筲之人是泾渭分明的两种生命形态。彭更或者认为孟子“后车数十乘，从者数百人，以传食于诸侯”^⑩有点狂傲，但孟子却有自己的立命之道：“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。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”^⑪

在杨朱和墨翟两种极端思想弥漫天下的时代，以悠远的历史意识，深厚的文化感受，强烈的社会责任，和高屋建瓴的视野，抱着孤臣孽子的危心，胸怀“舍我其谁也”^⑫的鸿鹄大志，开辟出一条具有普遍意义的人文大道（“仁，人之安宅也；义，人之正路也”^⑬），为中国知识分子树立了张横渠所称“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的典范，是孟子精神的写照。

[注释]

①③④⑤⑥⑦⑩《孟子·滕文公下》。

②⑧⑨《孟子·尽心上》。

⑤⑥《孟子·离娄下》。

⑦⑨《孟子·公孙丑上》。

⑧《孟子·滕文公上》。

⑨《孟子·告子上》。

⑩⑪《孟子·尽心下》。

⑫《孟子·万章上》。

⑯《孟子·公孙丑下》。

⑰《孟子·离娄上》。

原载《儒学国际学术讨论会论文集》，齐
鲁书社 1989 年版。

第二编 知识分子篇 儒家的抗议精神

章伟问：五四以来，中国传统儒学受到全面的批判，承认儒家是专制帝王的张目者，是阿谀奉承者，甚至是巩固封建王朝的主要力量。你1978年在韩国哲学会中国哲学组，曾有一个“儒学批判精神”的演讲，把原始的儒家和政治化的儒学做了详细的分疏，能不能再概略的谈一谈？

杜维明答：五四以降，解释中国哲学的主要思想家都认为：儒学传统中的最大缺陷之一，是和专制政体结合。所以中国大陆的学者认为和“封建主义”汇流的儒家有三个特征：第一，是知识分子和专制政体的结合，形成所谓的以政权利害为准则的意识形态，从而为现实政权所利用，终而沦为压迫和控制人民的工具；第二，在社会上引发成为保守主义，基本上是对权威的依赖与信任，没有革命精神，也没有抗议精神。第三，就知识论的立场来看，是以过去先王所代表的政治立场为核心，是倒退而非前瞻，是接受而非突破、冲决现实利害的思想。所以，政治上是为专制政权所服务，社会上是保守主义，知识论上是

倒退落伍的思想。

但是我认为这是政治化以后的儒家。中国从汉以来，尤其汉武帝定儒学为一尊以后，儒家变成思想的主流，然而这个所谓主流却已失去儒家思想的精神命脉了，和先秦孟子时代的儒家，荀子时代的儒家，汉代董仲舒所代表的儒家，宋明大儒所代表的儒家，清朝清学朴学所代表的，五四之后由熊十力、张君劢、梁漱溟、唐君毅、牟宗三、徐复观等所代表的儒家，大不相同，而且两者之间有不可消解的矛盾。我觉得若要对儒家传统做一番重新反省和评价，应当对它的抗议精神做彻底的了解。儒家的自我形象应是以悲天悯人的道德关切来转化政治，而不当依附在现实政权上，成为现实政权在意识形态方面的统治工具。这就是 1978 年我在汉城所提报告的主要大意。

儒家如何变成御用神话？

问：能不能谈谈富有抗议精神的传统儒家（或称做原始儒家），如何变成一个为政治所转化的政治化的儒家？

答：这当然是中国思想史上一个重大的课题。去年我在北京时曾应“中国哲学”之邀，写过“儒家的道、学、政”一文，这篇文章曾在台北举行的“汉学会议”提出。这只是一个初探，基本上我认为儒家在结构上有三个不同的型态：一个是“道”，讲究的是如何做人，论语上的“为己之学”即是其精神的所在；此外，儒家还有一套“学”，儒学即是以六经为主的经学传统，系孔子承继周公制礼作乐

乃至殷代文物的老传统，由此可看出儒学的特殊性格：儒学不是孔子独家创建的思想，从“述而不作”得知，孔子对传统真精神既有承继性，同时又有开创性。承继性即是殷周文化的老传统，开创性就是把这源远流长的老传统的精神命脉提炼出来，点化出来，此即“为己之学”——以如何做人为学术重心。如何做人一课题的牵涉面很广，有政治上的问题，有伦理上的问题，有个人修养的问题，也有宋明儒所讲的形而上（即道体）的问题。从孔子开始，儒学就是波澜壮阔、花样繁多的一个思想体系。此一思想体系的核心，在于如何做人。孔子身处春秋分裂割据的时代，政治问题当然极重要，但是如何做人，即后来所谓的成圣成贤之道，则是一核心。孔子在政治上不得志，退而著述，他整理六经，开出一套道德理想的思想体系。

儒学的另一形态是“政”。就政治参与方面来说，孔子是一个失败者，这个失败，对孔子乃至他所处的时代都可说是一个悲剧，而此悲剧又是他的自我选择——明知其不可为而为之。他的用心所在，所谓礼乐之教、所谓有教无类、所谓讲学，是学术和圣贤之道结合起来的文化力量，也即是结合学术传统的客观力量和个人成圣成贤的主观力量以转化政治的文化影响力，其基本精神有强烈的宗教性格但又不是要脱离人间的现实世界，另外创置一个天国，一个与现实截然分割的超越本体。他的理想必须落实在现实世界，借以转化现实政治的不合理性，因此虽与政权势力并存天壤之间，而意义绝不可相混。

此一精神到了孟子，气魄如是恢宏，他对苏秦、张仪

这种叱咤一时的人物根本不放在眼里；他心目中的大丈夫是“富贵不能淫、贫贱不能移、威武不能屈”，这种大丈夫观念并不是来自政治权威的认可，而是文化抱负道德理想所引发的超越感，是脱离政治权势之外而凌驾其上的名符其实的权威。所以先秦儒学的基本精神是政治抗议，是转化政治，不但独立于现实政权之外，而且以直接和间接的方式对现实政权提出批判，诚如孟子所体现，他的自我形象既非失意政客也非依附权势的顾问备员，而是为王者师。这种思想经过秦之大一统之后，政治局势已经稳定，自秦而汉，汉的政治形态乃承秦而来，虽然汉初文景之治曾倡导清静无为，但其政治文化基本上是大一统的格局，汉朝的知识分子在等级森严的官僚制度中多半只是顾问、侍从、备员而已。在此情形下，儒生重新想办法在已经成立的政治结构中找一个可以栖身之处，他们那时所提的生存之道，除了少数气度恢宏的宰相三公之外，大半是依附于政权之下，以曲学阿世的心态为统治阶层服务。

但另外一方面，汉的大儒从陆贾批判汉高祖马上得天下不能马上治天下，董仲舒天人三策，到扬雄、桓谭等人物，在学术上、道德上、思想上都有相当程度的独立精神。所以董仲舒的天人三策，根本不是为现实政权找理论基础，而是努力把现实政权的不合理性冲淡，要在现实政权之外，找到他心目中理想化的形而上学，做为政权最终极的理论基础，他的学说不是为现实政治发言，而是具有强烈的抗议精神，这套学说如何变成御用神话，其转化的轨迹是十分复杂的。

司马迁对董仲舒有很崇高的敬意，就因为董子在历史文化上表现出独特的性格。司马迁的史记是“究天人之际，通古今之变，成一家之言”，与董仲舒所建立的政治形而上学；也就是天人感应的政治神话，其精神实有相通之处。司马迁自认修史记是庶继孔子作春秋的意愿。而他所谓“春秋笔法”不是单面的、肤浅的、庸俗的、琐碎的政治评论，而是极高明而道中庸的政治文化精神，扣紧具体政事的表现形式。汉代儒学也就是陆贾、董子、史迁、扬雄所代表的儒学仍能表现这种抗议精神。

儒学有没有黑暗面？

问：儒学政治化与中国历史的发展到底有什么关系？是因为“君王之术”而受转化？或者儒学本身有他的黑暗面？

答：专制政体为什么会利用儒学，这是久受争论的课题。如果从比较宗教学来看，专制政体，或者业已存在的政治权势，要利用当时深入民间或深得民心的宗教组织或宗教传统，这是一般现象，而非特殊现象。基督教在最早的形成过程中，耶稣说：“让上帝的事归上帝，凯撒的事归凯撒。”已经很明显的把凡俗与神圣的事分开。可是中世纪以来，教会与政治权威有千丝万缕的关系，就是教会本身的政治化。至于佛学，从史学和社会学来研究，其宗派如天台、华严、禅宗等和当时的唐代宫廷政治关系相当密切。而道家变成道教后，附合政权势力更是显而易见，就如民族精神极强烈的全真教和太乙教的发展，也和现

实政治有许多牵连。回教更不在话下。至于日本的神道也和天皇制度之间有不可分割的关系。从这个角度，我们再来审视儒学。

儒学基本上不是一个宗教组织，但却深具宗教性格和宗教精神，这是最特殊的一点。基于此，其成己成物的理想必须落实在现世人间，而在实际的文物制度中体现，政治无可否认的是现实世界中最大的权势，儒学和政权势力之间的微妙关系，可以从两方面来检视：一方面就是依附现实政权而成为控制人民的工具，其实这也得加以详细的分疏。许多以儒学为基本信念的知识分子，依附政权，甚至深入政治体系，目的是希望从内部来转化政治，他们希望以自己所秉持的学术道德、文化理想来转化现实政权的不合理性。另一方面，儒家内部也有许多分歧，从表面来看，儒有大儒、醇儒、博儒、雅儒，与此相对的有小儒、陋儒、迂儒、腐儒。儒者和现实政权既有难以分割的关系，从同情的了解来看，参加现实政权，有正面的意义，即前面所说的转化政治，然而另外还有一种心态，就是完全不管现实政治是否合理，一味着眼于一己的既得利益，甚至不惜出卖自己的知识良心，把文化理想变成依赖在现实政权下附庸风雅的点缀品。

可是我所说的抗议精神，不只是指清官，不是指谏议，不是指希望转化政治而位在三公的政治核心人物。我所讲的是以政治边缘的人物为主。像孔子是没落贵族，孟子的情况不清楚，多半是独立自主的知识分子，跟现实政治权力的联系并不大，董仲舒是如此，扬雄是如此、桓谭、陆贾也无二致。在宋明的传统里面，没有一个

大儒不是这个样子。周敦颐虽然并未远离仕途，却以退隐讲学著述为其生命形态，张载与现实政治没有什么干涉，是以身心之学的造诣而闻名，程颐做过日讲，但绝对不属于北宋政治集团的核心人物，可说是新兴儒学中受尊重的精神领袖。南宋的朱熹、陆象山、吕祖谦都只是地方官吏而已，至于明朝中叶的王阳明，虽然为朝廷立了大功，但他和现实政权之间的冲突矛盾从未消解，他们受到的打击和排挤，不只是因为政争，而是为了基本精神的歧异。王阳明志在讲学，为了讲学，政治前途如何就不在考虑之列。他不能不讲学，讲学不是脱离政治，而是以一套文化理想对政治权威做批判，至少做改良和革新。有人说这算是一般所谓的改良主义，我想还不能单从改良主义上着眼。因为他的信仰核心及价值取向和现实政权的意识形态之间，有极不相容之处，他不但要改良而且要彻底转化。

建立落实的儒家政治结构

问：为什么只有儒家特别具有抗议精神？在世衰道微，国之将亡时能挺身而出的只有儒者，他们是不是具有什么内在的精神？

答：这是很重要的课题。从事中国学术思想研究者，常常忽视这个层面，认为儒者因长期受到政治权威以及教育思想训练的影响，完全和朝廷或朝代统治者的利益认同，因此到亡国亡家的关头，常会落到“平常袖手谈心性，临危一死报君王”的下场。但是先秦儒家的“殉道”乃

至宋明大儒的为道自重和这一类型的孤臣孽子有大不相同之处，把两者混同等观，是对儒学基本精神的认识不够，同时也是对仁人志士为了高远的文化理想而牺牲自己性命的志趣没有足够的理解，或者说缺乏起码的敬意。

从比较宗教学的立场来看，宗教思想形态如果和现实政治社会截然分割的话，“殉教”泰半为宗教信仰或者受政治压迫后的反抗。儒学一开始就走“知其不可为而为之”及“经世济民”的道路，一方面有经世济民的抱负，一方面有强烈的忧患意识，焕发出来的是庄严的悲剧性格。虽然深知这个世界只靠自己一人或少数人来改变的可能性不大，要转化现实的或然率不高。但是因为受理想驱使，不能逃避逃遁离开现实世界，质言之，儒者虽然了解到客观上的有限性，但主观意愿上又不能放弃自己是现实社会成员之一的责任和义务。儒者的精神动力绝对不是来自现实政权的既得利益，也不是全出于超越的理想，而是由于文化历史的感受与个人人格自我完成的自觉，两者长期交互影响而来，因此必须用著书立言，立功、立德来表现其终极关切。有了这层认识，那么《论语》、《孟子》里提到为了仁义可以牺牲一己生命的理想，变成儒家志士仁人，为了大环境的改善或转化、或为了生民的利益，而自我牺牲的殉道气节。这种精神和宗教献身的形式不同，但在强度和在悲剧性格上却有不谋而合之处。此外，儒学还有向人民群体大众认同的意愿，自我牺牲是为民请命，是为往圣继绝学，绝不是为一家一姓而卖命。

儒家最大的症结是自己没能成立一个完成其道德理

想的政治结构。而又不能冲破专制政体所造成的枷锁，因而只能在业已完备的官僚结构中进行有限的转化，表现出来的一方面是保守、妥协、不进步。但同时又不失其创建与向前突破，这两种互相抗衡又互相依存的力量，造成了思想大流，好像是挟泥沙而下的长江、黄河。

学术与政治之间

问：能不能从史实中说明儒学在政治和学术之间的运作？

答：从儒学的“学统”立场来看，儒学的学术可以政治化而成为替专制政体服务的工具，整个考试制度，后来的八股文，以八股取士，以及博学鸿词都可以从这个角度来了解。另一面，学术也是儒者个人人格完成所必须凭借的一个文化传统和思想体系。大经学家的政治理想与政治抱负和大理学家以及后来的朴学家所代表的文化精神，三者虽表现出不同的精神面貌，但却都是以学术文化为归依的儒者形态。从汉代政治化的儒家如叔孙通之定朝仪，很清楚是为了自己和他的一批儒生，在已完成的专制体系中间找一席栖身之地，借此以显荣发达，但另一方面，也有儒者希望以儒学来消灭专制政体的不合理性。这两种儒者之间有水火不相容的消长关系。

由司马迁的眼光，公孙弘所代表的曲学阿世和董仲舒代表的天人三策是完全相左的。公孙弘把学术的精神动向做了某方面的妥协，甚至弯曲，董仲舒不但没有弯曲他的文化理想，反而想从文化思想的传统建立一个大的

思想体系来涵盖政治。用现代的话来说，就是建构一套学说成为现实政权的领导必须奉行的大经大法，如果领导人物不此之图，那么他们根本没有资格和权利以领导人物自居。换句话说，现实政权的合理性、合法性要建构在另外一套理论基础上，这一套理论基础，不是现实政权领导人为一己利害所创建的，而是儒生（知识分子）为群体大众的长远福祉所创建的。谁能掌握这一套意识形态的政治建构，谁就有资格对现实政权的合理性、合法性发言。根据这套说法有汉代政权合理基础的发言权掌握在董仲舒而不在汉武帝。董仲舒的气魄不是当代一般依附政权的知识分子可以理解的，不了解他的用心，而批评他是为专制政权找一套形而上学的根据，是对董子极大的曲解。正如我刚才所说，司马迁和董仲舒在思想上有某种程度的相通之外，两者都充满抗议精神。

司马迁承受司马谈的传统，对道家有深厚的了解。到底司马迁属于道家还是属于儒家，这是很有意义的争辩。从太史公自序来看，无疑的他是继承春秋的大传统，确实有强烈的抗议精神，这与白虎通义的三纲五常的观念完全相背。三纲五常的观念很可能来自董仲舒的思想，但白虎通义将三纲五常变成政治权威所接受的思想体系。在“盐铁论”（按：汉桓宽辑著）中，很明显的看出西汉时御史大夫与文学大夫有不同的意见存在。文学之士所提出的社会理想：对商人不当与之争利；对外族要用怀柔，不当有大国沙文主义；对政治权威，主张尽量予以缩小；社会上应有各种生存和发展之道，多元化的价值应并行而不悖。这和以桑弘羊为代表的大政治权威，对外表

现相当程度的大国沙文主义，对社会对商业等其他势力尽量控制……，这一套所谓的法家富强政策和儒家之间的抗衡是相当激烈的，文学之士所代表的当然是抗议性的理想。他们的政治理想与当政者的权术运行，是泾渭分明的。

我们再往下移看看魏晋。魏晋谈三玄，以道家思想为主，但经学传统继续发展。从世家大族的家训中可以看出对文化对政治的理想，以及要求家族承担地方责任、政治责任的文化使命，儒学依然承传而下。唐朝的儒学是大政治家、经学家、礼学家汇合而成，对注疏、经学的发展有一定的成就，并将儒家礼教付诸行事而卓越有得，尤其像“贞观政要”所体现的经世思想更烛照千古。就以魏征和唐太宗的关系为例，魏征绝不是以备员、随从或顾问的眼光来看问题，而是出于君师立场，对唐太宗加以奖掖、提携、教导甚至批判，有时还当面施辱，这种现象，不能说不是儒者以学术文化涵盖政治理想的气魄承担。

到了北宋，情形更明显。北宋儒学，不是为现实政治权威找理论的根据，而是为顶天立地的做人道理找一个远远超过政权认可的形而上学的根据，这是深厚的文化、道德理想的具体表现。周敦颐的太极图说以立人极为主，也就是建立一个超越而内在的为己之学，替“人之所以为人”的终极关切找最根本的精神基础。北宋的儒学是圣贤之学，是身心之学，是性命之学，而不仅仅是帝王之学。整个性命、身心、圣贤之学涵摄了帝王之学，指涉的范围很广，有超越的一面，有内在的一面。整个政治问题，专制政体如何转化的问题，如何使社会道德化的问题，

题,都是大层面中的一个环节。南宋时中华民族遇到了生死存亡的危机;外族入侵、内部腐化、政权结构日趋专制。朱熹在当时提出的奏议,不论从对政治权势,对外交,对君主个人的批判而言,这种精神和五四以来军阀割据到晚近 30 年知识分子评骘时事相比,都不遑多让。朱熹晚年曾起草一个奏议,因为抨击时政太过尖锐,而且他已惹祸在前,学生怕他惹下更大的祸,劝他烧掉,他答应以占卦定之,得了遁卦,方才毁弃之。朱熹、张南轩、吕祖谦、陆象山,在南宋建立了地方讲学的规模,在现实政权以外,建立了一套文化思想和道德关切的标准,希望以此来直接影响现实政权。朱熹临死前希望建立一个专门以礼学为研究中心的机构,他的目的还不像现代人所要建立的“思想槽”(Think tank)。所谓 think tank 是为现实政权出谋划策的智囊团,而南宋大儒的目的则不止于此,他们要从王者师的立场,建立如何从政,如何讲学,如何做人的体系,这一套大经大法希望能放诸四海而皆准,至少能维持相当长的时效,在他们眼中,现实政权不过是大潮流中的一个小小水花,一个实际的现实安排而已。真正能放诸四海皆为准的权威,必得在文化传统中生根。

至于明代,专制政体达到了空间的完整与严密。王阳明及其学生王畿(龙溪)、王艮(心斋)所代表的地方讲学精神,抗议当时的现实政治以及社会风气,现在看来还是相当突出。李卓吾的极端主义事实上是从这个线索延伸而来,他不是反王学,基本上是站在王学立场。反对王学末流只谈心性不问国事的东林书院诸公以“风声、雨声、读书声,声声入耳;家事、国事、天下事、事事关心。”做

为安身立命之道，也是儒学抗议精神的表现。到了满洲王朝，不但是专制政体，而且是异族入侵，他们独占了意识形态和思想的发言权，即使在这种政治化达到高峰的情形下，在常州、扬州朴学家的学术中，强烈的文化精神依然存在。他们所说的成圣成贤和宋明儒不同，和汉代经学家也异趣。但他们独立于现实政权之外，从事解释学的壮举也有某种程度的抗议精神，表现出以学术为生民立命而不和政权妥协的意愿。后来康有为、梁启超的抗议精神，是汉儒公羊学和清儒思想的会合，同时又是西方民主自由思想撞击下，所开出的一条新路。

儒家抗议精神的再生

问：清朝以后，西力东渐，中国人在西方力量的撞击下，发现了自己的积弱不振，在竞争中问题丛生，于是追索病根，认为儒学是中国积弱与政治腐化的主因，以为万般无罪，罪在儒家，而忽视了原始儒家的真面目，到底儒家的抗议精神在现代社会文化中应当如何发展？如何发光放焰？

答：晚清以来受西方文化撞击，导致对中国传统做全面深切而严厉的批判与反省，虽然仍有部分尊孔思想，但主流思想是批孔批儒，这是不能否定的历史事实，推究原因，当然很是复杂。

儒家的抗议精神在中国有极突出的表现，但另一方面，政治化的儒家常借尸还魂，在现实政治上表现出特别丑陋的面貌，譬如袁世凯利用儒家，将儒学定为国教，借

此助长他自己的政治权威和权势，再如军阀孙传芳、张宗昌辈也利用儒学，鼓吹尊孔读经，这种史例很多，比较有创见的知识分子因之对儒学做了全盘的否定，鲁迅把儒家与被专制政体结合的礼教及礼俗混为一谈，胡适对宋明儒学的软弱性和依赖性有强烈的批判，当然他晚年思想有所改变，吴稚晖以嬉笑怒骂的姿态宣唱要把线装书丢进茅厕里三十年，对整个中国文化传统做基本的否定，陈独秀、吴虞等思想上倾向西方个人主义的知识分子，都曾对儒学大肆抨击。大陆上“文革”的批林批孔，可以说是反儒的最高潮，但因纯属政争技俩，毫无文化意义，可说带着极端的讥讽(Trony)。儒家政治化以后，成为专制政权在意识形态和思想上控制人民的工具，对这套思想予以彻底反击和彻底批判是有正面作用的。70年代的中国大陆，又批了一次儒家。事实上大家都很清楚，这和儒家并没有关系，“文革”的批孔，对儒家在基本精神上发展出来的弊病完全没有做任何反省。反而把思想战线上的问题弄得混淆不清。

五四时候的批孔思想，和1949年以后到文革的批孔，是性质完全不相同的两个潮流，惟视儒学为负面为黑暗则无二致。但早期的批孔，有健康正面的意义，因为是打击被现实政权利用的儒学所形成的思想结构，但后来的批孔，是全面的否定，盲目的批判，对核心问题没有分析，没有深入，没有了解，也缺乏认识，变成政治斗争的符号和象征，文革时的文化水平极低，是有目共睹的。但学术界的冯友兰和杨荣国甘愿随声附合，则颇令人费解。

70年来，反儒反孔既成思想主流之一，要对儒学在

现代中国的再生之道，做一个初探，必须有几个条件。这不是预言，儒学能否再生，还得有许多外在因素，主因之一是看看 80 年代、90 年代，甚至 2000 年代的中国知识分子有没有认同儒学，心存发扬的主观意愿，另外一方面也得依赖客观的条件，可能会出现一个与儒学面貌不同而精神相契的新思想体系也说不定。

儒家要再生，最重要的条件是：学术文化要有独立的精神。独立精神建构在一个基本的假设上，那就是现实政权和政治影响必须分开，政治影响不能由现实政权完全控制，应当立基于学术文化独立自由的民主精神上。知识分子和现实政权不但要保持相当的距离，还得一直坚持抗议和批判的精神。因为现实政治不管多么明智，为了实际功用，目标一定比较明确，因之也就比较狭隘，构想上只合于短期，充其量不过是中期，但出自学术文化的政治理想和抱负，不但目光远大，时效也一定长远。知识分子或知识之士要秉持独立自主的精神，不得不有历史意识，就像孔、孟传衍而下的大儒，就因为有学术文化的独立精神和历史意识，所以能与现实政权抗衡，能以王者师的立场发言，希望从理想层面来转化现实政治，一方面不脱离现实存在的人文社会，另一方面也不会为现实权势所慑服、不受权力的引诱而牺牲原则或出卖人格。最后我要提出儒学的宗教性格。儒学本身不是宗教，但富有强烈的宗教性格，这性格不表现在对上帝的礼赞，而表现在以天地万物一体的胸襟。这种胸襟从现代生态学的立场来审察，确有其特殊的意义。人类如何在地球上生存下去是一个重大的课题，地球也许会有穷尽的一天，

但我们总希望我们所承继的人文精神，所生存的自然环境是无穷无尽的，这种以天地万物一体的精神，落实在人间现世，自得和人民大众的意愿紧密结合。有理想有志气的智识之士能以公心在知识上、社会上、政治上、文化上……各个方面，互相提携、互相勉励、互相敬重、互相关切，当是发扬儒学抗议精神的康庄大道。

《八十年代》第三卷，第四期。

第二编 知识分子篇
在学术文化上建立自我

固然，知识分子不同于专家学者。但是知识分子能够学无专长吗？如果知识分子既没有历史意识和文化修养，又没有任何特殊的训练，他究竟凭什么资格来对重大的社会问题或基本的人生问题发表意见？知识分子自然不应把自己锁在象牙塔里和外在的环境脱离关系，但是知识分子如果完全背弃了学术界，他不但不能在“权力影响”的角逐中获取胜利，反而会丧失掉自己的灵魂。因为当知识分子放弃了批判的精神和高于现实政治的理想，他就会失去了衡断价值的独立标准。于是金钱、官位和武器逐渐凌驾“知识”之上，“知识”分子的发言权被剥夺了，自身的存在也毕竟就被全盘否定。从目前的情况来观察，这已不是预言而是写实了。

我们不反对在学术上有成就的知识分子敞开学术的大门，直接面对现实社会的挑战，但我们更希望年轻的知识分子能回到书房、回到教室、回到学术界作一番潜沉内敛的真功夫。满腔热血和坦诚直率确是难能可贵的，但是今天中国知识分子所面临的考验不仅是经济的、社会

的和政治的而且是文化思想的，所以，我们如果不能在文化思想的领域里奋斗出一条路来，我们也许天翻地覆地叫嚷一番，然后一哄而散，让别人去收拾残局，但这样做绝不会有任何长期的贡献的。

要想有长期的贡献，我们即使没有宋儒争百年不争一日的气魄，至少也应有“只问耕耘，不问收获”的抱负。自然，我们都急于发生一点“实际”的效用，为中国找出一条通向富强的捷径，但是今天在中国知识分子之中最缺乏的莫过于“隔离的智慧”了。没有这种智慧，我们免不了又变成另一批激情主义的牺牲者。50年来中国的知识分子一代一代地走出校门去追逐实效和富强的影子。今天中国的知识分子已经僵化了，连这名称的本身都好像是时新舶来品，因此我们不能重蹈覆辙再来一次毫无意义的挣扎。

商业广告必须醒目，竞选演说也必须简短有力，但是知识分子的分析和评判却不能只求扣人心弦而不顾客观的理论基础。因此培养“隔离智慧”最具体的方式就在保持学术研讨的分析精神和自我反省的能力；前者可以帮助我们把握对方的要点，后者可以帮助我们洗脱自己的私情。只有如此，健康的学术界才能逐渐地构造起来，知识分子才有栖身之处，才能获得真正的发言权。现在连最起码的标准都没有，超然的“问题层次”更是空中楼阁，假使有什么论战那又免不了一团漆黑，如果再没有一批学术界的勇士，敢抱着“宁愿被他人漫骂而绝不曲解他人”的雅量，则前途仍很暗淡。

事实上，真正的学术成就都是由十年寒窗和锲而不

舍的长期努力所获得的，如果我们仍以为靠自己的鸿鹄之志，不作埋头苦干的功夫，就能够跳出专家形态的限制，直接迈向思想的新境界，那么我们尽可再来宣传“全盘西化”，让世界各地研读中国现代史的外国学生又找到些笑料。

在国际学坛上，中国文化的发言人实在太少了，英国的汤恩比；法国的沙特、马塞尔；德国的海德格、耶斯伯；奥国的海耶克；以色列最近去世的布伯；印度的拉德克理辛那，和日本的西谷启治，都会飞越重洋到世界各处去传播祖国的文化思想，使得全球各地的青年学子对英国的史学精神，法国的存在主义，德国的现象主义，奥国的自由经济学派，犹太教的精义，印度文化的内涵以及日本的东方哲学皆有所了解。我们如果再来宣传在美国也早就过时的杜威哲学，试问国际学坛的第一流学者会发生什么感想？当然我们不能把连自己都不相信的古董来搪塞外国学人，但是我们必须开始有系统地先来了解自己！

我们虽然生为中国人，但对中国自己的东西，不论古往今来，都了解得太有限了。学文学的不懂莎士比亚是耻辱，但没有摸过杜工部是可原谅的；学哲学的不能不知道康德，但可以完全忽视朱熹；学历史的没读过《罗马衰亡史》是遗憾，但没有摸过《史记》却很平常。再进一步来观察，我们对现代中国的经济发展，社会变迁，政治情况又能了解多少？我们对自己的历史文化和社会环境不了解，对欧美的形形色色更是格外生疏，于是在国内时感到自己是失落的一代，在国外又觉得自己是异乡人，出国前以为出国后就会万世太平，出国后又觉得在回国前一切

毫无意义；未能出国的以出国为终极目标，既出国的却以回国为最后归宿，于是从失落的一代到异乡人到无根的浮萍。在这种心情下，中国的知识分子再陷到“谓之懦则复类于悍也，谓之激则复类于同也，谓之虚则复类于琐，而谓之靡则复类于鄙”的风气之中，能够不相胥于溺已是万幸了，还能有什么终极的贡献！

尽管外在的条件如此的恶劣，我们仍觉得无比的乐观；我们认为今天中国知识分子所担负的文化使命不但直接关连着将来中国学术思想发展的趋向，而且间接影响到东西文化交汇的必然发展。就一般水准而言，我们了解西方文化总比欧美人了解东方文化高明多了，如果我们再能把精神的方向转回学术，对中国文化和西方文化都再作更深入的了解，那么我们的基础必厚，立论必高，呼声也必大。为了达到这个目的，我们自然需要先生们的提携，朋友们的支持和家庭社会的鼓励，但真正的力量仍来自内心的抉择。

这条路在形式上确是孤独的奋斗，但经过一番自我建立的功夫，把生命的主宰权抓住了以后，自然会左右逢源，找到相互提携的真性情真人格，而且只有在这个基础上中国现代知识分子才有超地域、超年龄、超职业的共同关切。海外的知识分子也许看得比较多但缺少文化的真实感，国内的知识分子也许感触比较深但缺乏多面性的思想挑战，我们如果常常联系，互相鼓励，中国现代的知识分子不但会成为现代中国的发言人，而且会成为东西文化交流的见证者。因此我们提出：

现代的中国知识分子是一个在永恒的奋斗过程中，

了解自己，战胜自己，成全自己并实现自己的孤独灵魂；经过了这一“梦觉关”，社会良心，道德勇气和淑世济民的大志才有切身的意义。如果我们自己站不起来，不认为读书求学有什么特殊的价值，甚至不相信在学术文化的旅途上能找到任何庄严的意义，那么我们何不退出知识分子的立场去扮演宣传家、煽动家的角色，或者去做一群自我标榜的骚人墨客！

原载《大学》杂志三期，1968年3月。



第二编 知识分子篇

建立自我的体上功夫

十多年前我曾提出一个“建立自我”的看法。我相信建立自己的人格尊严，是为服务社会的理想作心理和知识的准备工作。没有这层宋明儒学家所谓的“体上功夫”，也就是通过自觉反省而领会“真我”意向的功夫，服务社会的理想难免不变成孔子在《论语》里所批评“今之学者为人”的格套。

表面上，“为人之学”，显示强烈的社会关切，这种求学的态度初看起来比带有浓厚个人主义色彩的“为己之学”要高明得多。根据这个观点，近年流行的口号，如“为人民服务”，虽曾被少数人所利用而变成政治斗争的工具，但这只是人病而非法病，归根究底，为大众的福利而牺牲小我的群体精神总是值得赞扬的。但是我们如果作进一步的理解，为人之学破绽百出，而和肤浅的自我中心主义背道而驰的为己之学则确有深意。“为人”固然是美事，但我们如果把“为人”的动机从何而来，行为的规范以何为准，最终的目标向何而去这类问题都加以分疏，就不难察觉：不立基于“体上功夫”的“为人”常会是虚脱外在

乃至私欲横流的表现。我用了“虚脱外在”和“私欲横流”两个批判性很强的辞句，颇有道学家责备人的口吻。其实，如果举例说明，这个现象显而易见，绝不是空泛的说教。在传统中国以及现代东亚的社会里，为人之学最突出的表现即是为父母、师长、亲友及社会而读书求学，因此读书求学的经验无法进入自己的生命之中，不能在自己的心灵深处引发共鸣，只不过停留在浮光掠影的层次而已。用流行的语言来说：读书求学仅是由于外面的压力而不是自己的人格修养和学术进境。不从建立自我下手，即表示心中没有主人翁的照管，这种毫无定力的心态那里能抵挡得住社会上升学主义之类积习的压迫和诱惑？结果一生作客，逢迎外来千变万化的时风而已。

更有甚者，在政坛上有些人不但坠入虚脱外在的格套还假藉“为人”之名行一己之私，明明是私欲横流还自居民族英雄，想以“气魄承当”的魔力扭转乾坤。同样地，在学术界也有些人连“破私”的起码功夫都不肯下，就想跻身历史的文化的大殿作狮子吼。这种狂妄之徒弄得自己身败名裂，众叛亲离还是小事，家国天下的元气因为他们的蛮干而受伤害才是值得痛心惋惜的大事。可见我所提出的问题不是腐儒的三家村说教，而是联系民族存亡和文化兴衰的大关头。

我坚持“体上功夫”的重要性并不表示这仅是个人内在和社会现实绝然分割的精神世界，也不表示心理建设可以脱离政治、经济和客观的文化活动而独存。我只想指出，在消费主义、趋时风尚和权威思想大行其道的时代，真有学术文化理想的知识分子千万不要忘记中国哲

学思想里的无尽藏——如何堂堂正正作人的道理。这个道理，不假外求，端视自己的存在抉择而定。

(1882年9月4日)

原载《儒家自我意识的反思》。

第二编 知识分子篇
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)，优美的柯木湖(Lake Como)，古雅的佛罗稜斯(Florence)，雄伟的罗马(Rome)，以及英国诗人拜伦最喜爱的沁扥(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羼杂在一起，这种 20 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 1970 年的美国，要想谈论已被大多数青年同

胞所遗忘,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”的功夫,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 1967 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感所取代。记得 1966 年一个凄风苦雨的早晨,我曾在齐尔克伽德(Kirkegaard)的

安息地(丹麦首府的城市公墓)徘徊很久。他是我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——自由”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。我的问题虽与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，使得对中国文化毫不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拔除，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牛九二虎之力来“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备的基本条件——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？而且要进一步的追问为什么（也就是基于何种动机）我们要在 20 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体人类。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 20 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，禅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20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，孔子连一个土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意愿的自然归趋。现在我虽然不敢自居为儒者，但我也不敢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。我的问题究竟在哪里呢？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。

如果儒家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。这种结论不但违悖情理，显然也与海外知识分子

的精神趋向不合。我认为 20 世纪的儒学不但地超越地域环境、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。儒家惟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,引发自觉的真几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 1967 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,儒家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?在儒学上一蹶不振之后,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弘扬儒学的天职。同时代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很够了，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，这虽然并不表示儒家没有思辨性，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。凡是脱离儒者以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？这是我们必须鉴别的问题。由于欧美的思想界错综复杂、包罗万象，所以鉴别的问题就显得格外紧要。同时鉴别必然包含着鉴别的标准，因此如何建立我们鉴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。

1969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。自从弗洛伊德(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鉴别标准。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1970年的今天一个身处异国任教他方的人又“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，至少要花上三四十年的功夫才能把此刻的心境真正定位。

(1970年9月康桥)

原载《大学》杂志36期，1970年12月。

第三编
人文反思篇

第三编 人文反思篇

一阳来复

阳春三月的康桥仍带几分寒意，但坚冰封雪的冬季总算消亡殆尽了，使我体味到《易经》里“一阳来复”所显示的精神状态。我想重病后的复元，大难后的戒惧，没有被长期困境打倒而获得的一线新希望，忍受了万古长夜终于见到了曙光，都可以说是这种精神状态的体现。

严冬后的春阳特别和煦可爱，这是享尽亚热带气候的人所不能领会的滋味。当那温而不热，明而不亮的阳光突然拥抱全身的片刻，由衷的喜悦油然而生，真是惬意。这种好像是以前习以为常，但因为是太久的以前又好像是早已失落的，也就有似曾相识的新鲜感。除了那些在雪夜里忍着饥寒赶路回家，或在华氏零下十度雪积三尺的黎明前起身出门清除路面的人之外，又有谁真能领会呢？

如果说只有失去以后而又获得的经验才弥觉珍贵，那么春阳的和煦可爱，是一扫冬藏几达四月之久的封闭心理而自然呈现的快感。动了大手术之后第一次下床，也许寸步难行，但兴奋之情可想而知；黑暗中搜索前进，

突然见得一丝光明，那种像恶梦初醒原来只在这里的放心之感，也是大家可以自知自证的。

不必否认，是三月的春阳才那么和煦可爱，四个月之后到了为酷暑所苦而向往秋高气爽的夏季，这可爱的春阳恐怕也就变成那可恨的烈日了。

人就是那么脆弱；冷不得也热不得，冷了会僵直，热了会昏倒。如果常住不冷不热的人间天堂，习惯成自然，难免也会疏懒。可是就在这一阳来复的佳节，我们的感性增强了，悟性提高了，即使昏聩终日，总也觉得有几分灵性在跃动着。这是值得珍惜的初机。

(1984年4月21日)

原载《儒家自我意识的反思》。

第三编 人文反思篇

从“轴心时代”看儒学兴起

孔子在春秋末期褐集“创造转化”的人文精神，正处在人类心智百花齐放的关键时刻，也就是“轴心时代”。这一个伟大现象，和同时代意义相当的世界其他伟大现象——如希腊的哲学思辨、希伯来的超越向往，以及印度的本体探究，在发生和发展上，既有联系又有歧异。如何从历史学的角度，用比较思想的分析来认识孔子“创造转化”的人文精神，是当前学术界的重要任务。

儒学的兴起是中国知识分子自觉地、主动地独立于政治权势之外以担负文化责任的精神体现。由孔子所主持的学术社团曾培养出一批弘毅之士。他们扩大了中国社会的价值领域，加强了中国人民的族类感情，深化了中国学者的历史意识，并且为中国知识分子厘定了安身立命的大经大法。孔子及其共同创业的青年才俊，在当时虽然没有完成恢复“周文”（在他们眼里周朝的礼乐是最合情合理的文物制度）的使命，他们的努力却为中国文化播下了无数的善种；这些善种不仅在中国历史的田园里开了花结了果，而且变成了中华民族不可或缺的基因。

徐复观先生指出，“忧患意识”是儒家人文精神的特色。这种“有终身之忧而无一朝之愤”的君子心理，如果用现代流行的观念来表示，即是以大公无私的共识作为自己的终极关切，而置小我的生死荣辱于度外。不过，“忧患意识”必须扣紧文化慧命（即孔子所谓的“斯文”）才有实义。为了一家一姓而勃然捐身的匹夫之勇，连独善其身的自知之明的格调都够不上，更不必说什么以身殉道了。正因为儒者有“绝学堪忧”的学术使命和“悲天悯人”的宇宙精神，他们所体现的“忧患意识”，既非恐惧又非焦虑，而是“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的抱负和“任重道远，死而后已”的担当。这就是中国知识分子的本来面目。

希腊的哲学思辨为科学播了善种，希伯来的超越向往为宗教播了善种，印度的本体探究为玄解播了善种，都是人类文明中弥足珍惜的伟大现象。当我们宣扬科学、礼赞宗教、歌颂玄解的时候，我们自然应当重新认识儒家以“忧患意识”启发人文精神的意义。

从轴心时代看儒学兴起正是我们反思的起点。

（1983年3月12日）

原载《儒家自我意识的反思》。

第三编 人文反思篇 儒学在美国的初机



去年11月4日晚上哥伦比亚专攻宋明儒学的讲座教授狄百瑞(Wm. T. deBary)到康桥来参加一月一度的新英格兰地域东亚研讨会。他以“中国的自由传统”为题,发表了一篇有关宋明身心性命之学的演说。担任讲评的是韩德林(J. Handlin)博士、史华慈(B. I. Schwartz)教授和我。与会的当有六七十人,济济一堂,对儒家自得、自任、自省、自反及自立等观念的道德意义及时代意义进行了两小时的热烈讨论。以儒家权威主义解释中国政治文化而成名的麻省理工学院政治学教授白鲁恂(Lucian Pye)和强调儒家为官方意识形态的费正清(J. K. Fairbank)教授也在座。

会后狄百瑞和我漫步到哈佛广场去喝咖啡,正是濛濛细雨满地黄叶秋意已浓的时节,怀德纳(Widner)图书馆的灯光呈现出一片幽明,狄百瑞却很兴奋地说我们真是幸运,虽然纯属学术探讨,但愈研究愈觉得这个历久不衰的文化传统,和当今美国乃至世界的新兴思潮实有深厚而紧密的联系。他提到默林(L. Trilling)、科恩(Man-

nice Cohen)和弗兰克(Charles Frank)几位对美国人文通才教育——也就是俗称自由教育(liberal education)——极有贡献的人物。他们对美国学术界因走向价值多元而丧失了文化传承的共识,以及由此而带来的意义危机体认颇深。他们以为,如果要想重建人文精神,必须从人类根本共性处下手才能引发真诚做人的源头活水。狄百端相信儒学在这方面可以提供一个很好的线索。因此讲中国的,特别是儒家的,自由传统,既能点出宋明大儒建立人格独立的终极关切,又能提醒西方自由人士正视道德修养的庄严意义。

然而,儒学要在美国开花结果谈何容易?还记得1966年和唐君毅先生在哥大校园对语的情景。他颇有“花果飘零”的感受,连说知音难得,又说即使在中国文化区里对“斯文”真有承当之念的也是凤毛麟角。他认为美国青年学子中颇有几位求道心切的佼佼者,但只是浅尝,还谈不上什么体认。徐复观先生去世前,曾在纽约地区和几位关切家国天下大事的华裔学人就儒学问题交换意见。事后他神色黯然地对我说没想到他们对儒家传统的反感、仇视和轻忽竟是如此!

唐、徐是儒学大师,在台湾地区偶然主动向他们请益的,多半已是儒术的同情者,至于真能有幸亲炙的虽不必是信道笃实的门人,大概总有以儒学立身的志趣,所谈的课题还是比较深入的。在美国从事儒学的教研工作情形就大不相同了。知音难遇不待说,就连基本典籍也必须从句读开始。社会支援系统当然不存在。留学生中对儒学稍微熟悉而且想进一层去理解的,又因生活压力及大

环境的驱使，只能停留在玩票的阶段。和其他宗教传统在学术研究方面欣欣向荣的情形相比，儒门淡泊真是于今为甚了。

不过话又说回来，近年来虽还常受到一些自居文化先进人士的干扰，譬如以曲解“民可使由之不可使知之”一语痛斥孔子宣扬愚民政策，或引“惟小人与女子难养也”一句，证明孔子反对妇权运动之类（当然站在一个儒学研究者的立场这类课题仍值得深抠）。许多以前对儒家漠不关心或表示反感的人，目前对儒家“为己之学”的意趣已渐有心领神会的倾向。儒家的一般形象，至少在美国学术界，已大有改观的可能。

喝完咖啡后，雨停了，总图书馆的灯也熄了，校园一片寂静。快到分手时，我说雅斯培曾用主轴(axial)一词描写公元前6世纪人类文化大放光明的时代，有几位神学朋友预言21世纪会成为第二个主轴时代。狄百瑞说不论什么时代，儒家的人文精神将是一股不可抗拒的潮流，因此我们是幸运的。

（1983年7月31日）

原载《儒家自我意识的反思》。



第三编 人文反思篇 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探的途径。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释。

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貌。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化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”书中最重要的概念之一。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^①。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。也许正因为如此，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，过分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“浩然之气”等观念，是在印度瑜伽术传入中国之前就出现了，于是硬把道德修养的反省功夫，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,尤其是对孟子的曲解更是无奇不有。^②

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”一心理状态在现代中国政治思想中的地位。Pye 虽然是麻省工学院的教授,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功夫的堂奥，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涵，社会学可以研究儒家价值取向的形态，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 20 年来，国际学坛，尤其是美国，普遍地重视“中国研究”。这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，从而研究中国文化。从这一立场着手，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。

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形态，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形态无法把握，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，竟引发出为了解现代中国而歪曲了传统儒家的结果。事实上从研究儒家的圣王、修身、内省、乡约和社会等观念，是否可以帮助我们了解中国的王圣、红专、坦白、洗脑等现象已是一大问题。反过来从王圣、红专等现象来推测儒家学说本来的意义，那就未免太荒谬了。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，固然不能取信于人，把中共政权视为儒家传统的延长更是毫无根据。

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，假使我们不能分辨孙叔通和董仲舒的差异，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“意见底气候”(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漫骂或攻击，又逃不掉一相情愿的赞美或歌颂。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 1892 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^③。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。这些观念形式之后，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”。

[注释]

①以上参考徐复观著“释论语的仁”，见学术与政治之间乙集 44 页至 62 页。

②参考 Arthur Waley, THE ANALECTS OF CONFUCIUS , George Allen & Unwin , Ltd. 1938, 特别是 74 和 162 页。

③见其所译《孟子序言》74页，香港大学版。

(1967年8月于普林斯顿)

原载香港《明报月刊》，1967年10月。

第三编 人文反思篇
从认识、了解到批判、创造

最近常在报章杂志上看到“创造转化”这个醒目的名辞。在美国的重点大学中，加州的伯克莱是特别强调创造性的高等教育机构之一。伯克莱的研究成绩不仅数量可观，而且常常有崭新的见地。和美国东岸传统深厚的学府相比，伯克莱因为敢想敢作往往出奇制胜，在尖端科技方面傲视群伦。然而真能持久的创见绝非一时灵感所导致的突破；过分夸张独创的重要性，有时反而会断丧引发洞见的真机。在伯克莱任教的十年中，我亲炙过好几位神解卓特的师友之间的人物，但也接触到不少自己以为前无古人其实不过靠廉价的怪论来提高个人声誉的投机分子。

落实地说，“创造转化”是站在文化思想巨人的肩膀上把探索真理的视野更加扩展所作的一种努力。这种努力是以知己知彼的形式表现出来的，和不顾学术及知识界已经达到的水准而自己闭门造车的作法大不相同。因此，体现创造精神，发挥在前人的基础上更进一层的转化功能必须从认识自己和了解对象两处起步。

认识自己是苏格拉底和孔子都重视的教学宗旨。苏格拉底以理性作用的阐明为训练学生的权法和孔子由德教启发后进的潜移默化代表轴心时代两种精神取向歧异而自成体系的思想，不过他们主张“为己之学”的意愿却是相通的。对自己有深刻的认识并不容易；要想达到自知之明的境地更需要长期不断的反省。这种应该在自家身心上贴切用功的学问是终身大事，比获得一技之长要难得多。可是如果连认识自己的意愿都没有，那么在起步处就有偏差，将来即使侥幸有所建树，根基不坚固的危险则永远不能去除，更谈不上什么创造的转化了。

有了认识自己的能力还须培养了解对象的功夫。这就牵涉到如何奋勉精进以开放的心灵自勉自励的问题了。专靠骇人听闻的怪论来抬高身价的趋时者，常患律己甚宽而责人极苛的通病。他们在宣扬自己的观点时气势颇为雄壮，好像有一股真理都在这里荡漾的信念；到了抨击不太合口味的学说时，即摇身一变成为挑剔的能手，坚持论敌一无是处的立场。他们多半能说善道但却和听的艺术了无关涉。在伯克莱时，一位专攻日本思想史的同事曾对我说，要想评断一个知识分子是否拥有开放的心灵，最好的测验是看他对自己所厌恶的思潮有没有听的耐性。其实，在我所接触的同事中有些连听的意愿和能力都丧失了，还说什么耐性！

了解对象不是以自己主观的限制对选定为目标的人物或思想作无理的要求。美国学术界对所谓强人策略，也就是虚构敌人的幼稚可笑以显示自己的威风，已有警觉。如果一个学人宁愿采取这种无法提升智性交通的下

策，明眼人一望即知而且多半只从特殊心理的层次去理会，绝不轻易辩解，免得每下愈况成为莎翁所谓“全是音向和愤怒，毫无所指”的混乱。另一种借题发挥的策略也可作为不能或不愿了解对象的例证。我曾深受其苦，不妨把自己的经验提供大家参考。加州大学出版社在1976年刊行了我所写的专门分析阳明少年时代的论文。在那本不到两百页的小书里我明确地指出研究阳明“知行合一”这一观念的哲学心理背景是我撰稿的目的所在。一位兴致勃勃的读者写了一篇数千言的书评，完全不顾我的“立言宗旨”，更不讨论我运思途径的得失，却把他自己积年累月想要倾吐的学术意见和盘托出。编者要我回应，我拒绝了，但心里不免有些哑巴吃黄连的滋味。

其实，认识自己和了解对象是相辅相成的两条管道，都是滋养开放心灵不可或缺的命脉。儒家所说的己欲立而立人，不仅表示成人之美的恕道，也是为了尽己的忠道而发。换句话说，我们不只是为了体谅别人才提出了解对象的价值；为了认识自己，为了深刻地认识自己，我们也应当培养听的艺术，让我们能够恰如其分地了解对象，以作为自知的借镜。只有如此，我们才能以不亢不卑的心态跨向既能批判也能创造的康庄大道。

(1983年7月24日)

原载《儒家自我意识的反思》。

第三编 人文反思篇

漫谈儒家的品题人物

就儒家的传统而言，崇拜英雄的热情常被景仰圣贤人格的心理所涵盖，于是，大多数的中国人，一方面羡慕天才型的人物，另一方面也以卖弄天才为戒，因为“少年得志”固然是美事，而“锋芒毕露”却不很好，至于“聪明反被聪明误”更是不可原谅的罪过。所以在品题人物上，温和含蕴有如碧玉的境界要比像钻石般光彩夺目的天才类型高超得多。“少年老成”在今天也许不能算称誉，可是“轻浮”、“幼稚”却是相当严重的斥责。在学校里，我们提拔埋头苦干的学生，以好学深思鼓励后进，而尽量打击好高骛远，自以为可以躐等、跃进的聪明人，我们尊重道貌岸然的长者，敬佩诲人不倦的老教授，但是不一定看得起持才傲物、目空一切的年轻学人。

在政坛上，老成持重，深谋远虑的领袖才是大家信赖的人物。理想的政治家不必尽量表现个人的才干。在担任日理万机的重任上，“知人善任”似乎比其他美德都来得重要。在许多史家的眼里——他们不一定都是道家的信徒，像文帝那样清静无为的格调，就比号称雄才大略的

武帝要高一些。至于像秦始皇，天下之事无大小都要躬亲处理，弄到“以衡石量书，日夜有呈，不中呈，不得休息。”（史记始皇本记）反而遭到耻笑和批评。

在军事上，当然是老谋深算，能够舞文弄墨的儒将比孔武有力，一身是胆的猛将要更受人礼遇。所以运筹帷幄，决胜千里之外的子房，究竟比身经百战的将领要高明。

在工商界，良贾深藏若虚的道家观念，同样地也是儒家作为价值判断的准则。一个铺张扬厉的商人或许真有吃着不尽的财富；但在一般人的眼里，无谓地挥霍不过是暴发户的表现。一般人相信，在工商界真有成就的人物应该能够守得住财富，能够驾驭资本，能够看起来好像并没有什么钱的样子。就连描写女性的仪态，大多数的人也是把风姿绰约摆在罗绮珠翠之上。娇羞答答，现在看来不一定比得上大方，但是总比搔首弄姿要好多了。

这样看来，很多观念似乎都是自相矛盾的。譬如，聪明的人处处表现自己的聪明就不算真的聪明；有锋芒的人要涵锋芒，才算真有锋芒；有学问的人要能大智若愚，人家才会佩服他真有学问。教授本来是以传授知识为义务，但却要虚怀若谷，才算有大学者的气度；军人以勇敢为天职，但必须修养性情，才不会被人讥笑为武夫；商人以赚钱为目的，但是赚了钱以后却不能沾沾自喜，否则一定受到人家的苛责。

其实，这种不崇拜英雄，不特别表彰天才，不过分宣扬聪明能干的心理，正是儒家，即以道德修养为中心的文化系统所具有的特色。从道德修养方面来评论人物，当

然以孔子“七十而从心所欲不逾矩”的境界为最高。从学理上说，道德实践本来是无限的过程，不应该悬空，即抽象地说哪一种境界最高。可是，根据儒家的共同信念，在中国文化的传承里，自民生以来，孔子的人格修养实在最为圆熟，也最近乎理想。这个信念虽然也曾经被神化过——像汉儒把孔子奉为教主一般的神圣，但是多半是大儒们（如孟子、朱子、王阳明等）身体力行，从功夫上体认，印证所得到的结论，并不单是从理智上的思辨所推想到的，当然更不是盲目的崇拜。所以我们有理由相信，品题人物的最高标准应该是“从心所欲不逾矩”的境界。

这个境界，从理智上或学理上了解（与在道德实践的本身已契及此种境界不同；其分别恐怕就在知及之而仁不一定能守之）是义精仁熟的艺术境界，即是不需要下功夫，用力量而行为表现的一举一动都能恰到好处。当然，凡是恰到好处的都是温和文雅的，能使“老者安之，朋友信之，少者怀之”的。可是这种不过分也没有不及的圆融境界，用孟子的词汇来描述，是要经过积义、养气、知言等长期的修养后才能达到的，这和肤浅的自然主义所提出的尽量发泄自己的情欲冲动真有天地之别。从这个角度来判断人品的高下，当然是有才而不露才比恃才傲物好，老成持重比天才纵横好，深藏若虚比铺张扬厉好。

所以，在儒家的传统里品题人物，最紧要的是道德实践，也就是“做人”，至于从事何种职业，具有何种天生的才质都是次要的。做教授，做军人或做商人，其间并没有绝对的高低。但是一个好军人、好商人或好教授在能打胜仗，赚大钱，写第一流的学术作品之外，甚至之前，必须

先是一个堂堂正正的人，否则军人只是武夫，商人只是小贾，教授只不过是教书匠而已？

从 20 世纪的今天看来，职业的分工已经到了如此精密的地步，要做一个既是学者又是政治家又是工商界的领袖固然不必谈，就是想做个无所不包的学人也不可能。我们只听说有物理学家、化学家、生物学家，而没有受形容词限制的科学家；只听说有某朝某代的历史学家，某国某区的考古人类学家，而没有涉猎一切的文化学家。这种高度专业化的趋向，使人攻击“君子不器”的观念，并且怀疑到儒家典型的人物是否已成了历史上的痕迹。这个，不但是不了解儒家品题人物的真实意义，而且也忽视了时代潮流的最新趋向。

关于儒家品题人物的真实意义，试举一例来说明，王守仁的门人陆澄问他（见《传习录上》），为什么在孔门言志的时候（见《论语下》，卷六先进篇，子路、曾皙、冉有、公西华侍坐章），孔子对于子路和冉有想要从事政治和公西华想要献身礼乐教化这些“实用”的志向不表示赞同，而对曾皙“莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”这种“却似要的事”喟然叹息地说：“吾与点（曾皙）也。”王阳明回答说，三子（曾皙除外）是有“意必”，而曾皙却没有，因而他可以“素其位而行，不愿乎外，素夷狄，行乎夷狄，素患难，行乎患难，无人而不自得矣。”至于三子“所谓汝器也”，曾皙“便有不器意。”从王阳明这段话，我们可以知道“不器”是道德上的一种境界，和从事某种职业根本没有直接的关系。

如果把“君子不器”这句话，用现代的观念来解析，它

的意义可以说是：君子的人格不应当受一定的用途或一定的型态来限制，这并不表示想做君子就不能做专家，前者是道德上的事情，而后者是职业上的问题，它们之间不但没有什么冲突，而且是可以相得益彰的。于是，一个研究原子能的物理学家，可以同时是儒家观念下第一流的君子人物，而一个熟诵四书五经的学究，在儒家的眼光里，或许只是个腐儒，根本不配叫做“君子”。

甚至我们可以进一步地说，只有对历史文化有抱负，对人文精神价值有体验的，即是具有君子人格的物理学家，才有资格做时代的发言人，像爱因斯坦。否则，也像白首诵一经的腐儒，一个科学从业员的终身事业，只不过是建构一架原子炉的几枚螺丝钉罢了！再进一步地说，即使一生只研究一些章句上的小问题（如国外许多知名的汉学家）或则一生的事业只是大建筑物里的一块小砖头（如先进国家的技术人才），原来也并没有什么可悲的。因为解决一些小问题，对学术界就有新的贡献；至于庞大的工程也只有靠一块块的砖头才能建造起来。紧要的只是，一个人除了做专家之外，更须在道德生命中站得起来。

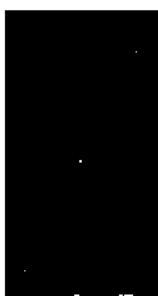
就中国人品题人物的标准而言，一个人如果在做专家方面失败了，他还可能得到别人的原谅和同情，因为做专家的条件，常常为外在的环境，以及自己的才智所限制。但是，一个人如果在道德上的“做人”方面失败了，那么得到同情和谅解的机会就很少。自然，根据现代心理学和人类学的研究，每个人的一举一动，都要受到外力的牵制，有时根本不能由自己作主。但是无论如何，比较而

言，一个人虽不能勉强自己做个第一流的数学家、文学家、哲学家或运动家，他在某个程度上，至少可以勉强自己做一个诚实无欺的好人。

所以，儒家的品题人物，不单单从聪明才智，也不只从事业成就处论上下，而特别从人格修养的境界上定高低。因为从这方面下判断才真是最合理，最合情的。

(1965年10月康桥)

原载《三年的蓄艾》。



第三编 人文反思篇
儒家的女性主义

五四运动以来，经过三代打倒“孔家店”和狠批“封建主义”的集体抗议，儒家在知识分子心目中的公众形象，不外乎由落伍、保守、顽固、僵化、古老、封闭等令人极为厌恶的字眼所代表。加上军阀时代非知识或反知识的政权势力，不断地利用早已根深柢固存于中国人民文化心理结构中的儒家伦理，来维持既得的权势与利益，秉着良心理性为中国现代化效力的知识人士，为了对抗这种私欲横流的集团，更不愿认同儒家了。等到打着社会主义旗号来宣扬新民主的激进知识分子，也处处暴露“孔家店”和“封建主义”的遗毒，儒家竟变成妨碍中国社会跻身民主科学大殿的牛鬼蛇神了。不过，在情绪上对儒家反感最大、排斥最力的应该是当代以反传统为使命的中国女性知识分子。在她们的心目中，儒家简直和裹小脚、立贞节牌坊、娶妾养媳之类传统社会的歪风等而同之。因此，在她们眼中，《论语》里“惟小人与女子为难养也”和《程颐语录》里“饿死事小失节事大”的两句话，便成为儒家纯属男性沙文主义的铁证。我在这里提出儒家的女性

主义自然是有感而发。

首先,必须指出,从比较宗教学的立场来看,儒家对妇女解放运动并没有以神学为后盾的阻力,在理解男女终极地位方面,和犹太教、回教、天主教、基督新教乃至许多在今天尚大行其道的精神传统有截然不同之处。譬如天主教的妇女正在争取作“神父”的权利,犹太教的妇女正在争取作“长老”的权利,回教的妇女正在争取不必在公开场合掩首蒙面的权利,即使基督新教的妇女也在争取主持教会以传布福音的权利。儒家没有这种类型的限制。

然而,也应指出,从社会实践的立场来看,受儒家文化影响极深的东亚地区都还没有脱离男性中心的倾向。政治和经济的权力结构几乎完全掌握在男人手里,人与人之间的交往也以男权为主。社会上,男人活动的范围无所不包,女性则处处受到限制。男性如果行为不检,只会受到暂时的惩罚,女性则可能遭到名誉扫地的危险。妈妈离家出走是大逆不道,丈夫不辞而别,有教养的贤妻良母还得侍奉公婆培育子女,甚至守个活寡。说穿了,在东亚社会里,以事业为前提的“外子”如果有了外遇只不过加多几分“慚德”而已,假若掌理内务的“内人”居然红杏出墙那才算“是可忍也,孰不可忍也”。男女受到双重道德的社会化是不可否认的事实。

东亚女性虽然没有因神学哲理的缘故而受到精神禁锢,但却因浸淫在虚伪的社会习俗之中而受到了不可喻言的心理迫害。加上高等教育的普及化,以及女性大学生在文化及思想的素养上又远较一般男性大学生为高,

自觉性较强的女性知识分子，因看不惯自己的姐妹们在父兄丈夫的男性社会中逐渐变成了一群缺乏反省能力的附属品，决定挺身而起揭橥女权的旗帜走向社会抗议的危途，甚至牺牲自己的正常生活，为妇女解放而效命。儒家的女性主义是针对这批令人肃然起敬的女中豪杰而提出的。可是，不得不承认，儒家虽有放诸四海皆为准的仁学，乃至以天地万物为一体的胸怀，但儒家历史在女权运动方面不仅无法和基督教相比而且远逊佛教和道教。

女性在基督教、佛教和道教的发展过程中都扮演了举足轻重的角色——圣母、龙女、西王母之类的大传统不待说，就是夫妇携手传播福音，比丘尼亦可立地成佛，以及仙姑到处显灵等民间流行的小传统也都可显示女性的重要性。在儒家的传统中，从大思想家到三家村学究，道统都由男士来继承。即使如孟子、欧阳修或岳飞的母教也只不过是助缘而已。

如何发展儒家的女性主义是当今重建儒学人文精神的重大课题。这个课题更应由女性的儒家来推动、来完成。

(1982年12月23日)

原载《儒家自我意识的反思》。

第三编 人文反思篇 有关文化认同的体验

再过十天就是龙儿四岁的生日了，那时我已抵达维也纳；9月1号正是开会前夕，也许忙得把这件事整个都忘了。本来，为儿子作生日是美国习惯，他们怕老，所以年纪愈小生日过得愈热闹，满了二十岁的女孩子是绝口不谈生日的，有些敏感的男孩子，也不喜欢别人为他们筹划三十而立的大典，甚至九十多岁的老翁，还要隐瞒真实年龄，只肯承认自己是八九年华。中国人不但敬老，而且认为生命累积的本身，即有崇高的价值；因而四十的不惑，就比不上五十的知天命；六十的耳顺境界固然很高，但是要到七十才是古来稀的人瑞。

对于年龄和生日的态度，不过是中美文化取向不同的一端。其他如男女的社交、父子的关系、朋友的情谊以及师生的道义，都是迥然异趣的。凡是在中国文化区长大的人，不论来美国留学、做事，免不了要受到这些问题的冲击和困惑。有些人很顺利地就打入美国社会，变成

其中的一分子，不再受“过去”的干扰；他们的适应能力似乎很强，但接触的层面多半是浮浅的；有些人很不容易进入美国社会，要变成其中一分子尤其艰难，他们的变通能力似乎很差，但接触的层面多半是深刻的。我一方面感到自己很容易接受美国社会的情趣，譬如看球赛、听音乐、谈政治、参加鸡尾酒会之类，另一方面又觉得自己不容易欣赏美国社会的观念，譬如金钱第一、风头至上、成功万岁以及过分夸张男女恋情之类。我对美国社会的态度，不免影响到我对龙儿教育的看法，这是近来冲击我、困惑我最多、最大的问题。

二

我去维也纳开会，大半是因为“民族感情”的缘故。事实上，在现阶段我是没有资格要求学校支持我，去参加这四年一度的“国际哲学会议”(International Congress of Philosophy)的。在哲学界，这不仅是声誉最高，而且是影响最大的会议；因此也是世界一流哲学家云集的场所。被邀发表专题演讲的即包括罗素(Bertrand Russell)、匡恩(William Vaughan Orman Quine)、沙特(Jean Paul Sartre)、伯乐克(Ernst Bloch)、马塞勒(Gabriel Marcel)、拉亩(P. T. Raju)、佛兰克(Victor E. Frankl)及日本的西谷等人。我知道这个盛会的大要，是去年8月的事。当时发现有“亚洲哲学”一组时，真是雀跃三尺，很想前往看个究竟。后来才知道被邀的东方哲学家，只有印度和日本的代表，我的兴奋不免打了折扣；但要想以私人身份参与的决心

却增强了不少。于是尽管我所提出的论文大要(Communication)相当的疏陋,我在一般哲学方面的训练还只是初出茅庐,我仍说服学校当局,几乎在名不正言不顺的情况下,给我一些经济上的补助。

维也纳我已去过了,而且逗留了五、六天之久,该参观的也都参观过了,因此游历的动机不会太强。当然能够一睹世界大哲人的风采也是值得的,但是我早就对哲学失去了“浪漫的崇拜”,罗素的人生哲学引起不起我的共鸣,虽然我很欣赏他自传的笔调;匡恩和伯乐克的系统现在还不懂;沙特的“存在思想”已逐渐褪色了,留下的只是些扣人心弦的文学作品;马塞勒和佛兰克似乎比较合脾胃,但是他们的书还读得不够多;拉宙和西谷只能代表印度及佛教哲学,不足以拥有东方哲学的发言权。那么我为何要花那么多时间和精力去参加这个聚会呢?也许我只是怀着愤愤不平的心情,想去看看这个号称最具国际性的哲学大会,为什么遗忘了世界四分之一的人口?真的,连东德、捷克、波兰、罗马尼亚、保加利亚都有代表参加,但是把我自己算在内,报名的中国人,还不超出五名,而且全都是居住在美国的。

三

如果我去参加一个远在千里之遥,为期两周的国际会议,都受到民族意识的左右,我在教育自己的孩子方面,一种近在眼前的终身事业,又如何能免除虽然身居异国而念念不忘应该如何堂堂正正地做一个中国人的心愿

呢？很多朋友为了自己的孩子不肯说中国话而发愁，他们常说：“小凯在四、五岁时中国话说得挺好的，但是一上小学就不肯再说了，现在满口洋文，真可惜！”然而，孩子们的教育只是语言运用的熟练问题吗？他们将来能否在社会上做一个有用的人？他们在求学的过程中能否取人之长去己之短？他们能否多面性发展自己的人格？能否勇于面对现实？能否独立自主？能否临事而惧好谋而成？他们将来是否只是大机制里一颗随缘运转的螺丝钉，还是创造新境界、开辟新天地的拓荒者？他们能够在极其公式化的社会里寻求到音乐、艺术的情趣吗？能够在极其紧张、俗气的社交中找到较高的人文世界吗？这些都是孩子们将来所必须面临到的“认同”(identity)问题。语言只是观念的表征，观念却来自无穷的内化过程，作父母的似乎不能只从语文一个层面来观察孩子们的教育。

四

四年前当龙儿刚刚出世的时候，我根本没有想到他将来的教育问题。如果回台湾他可以从幼稚园步步上升，就好像我们自己考完初中考高中，考完大学考留学一般。

1966年我们果然回到台湾了，那时他才两岁，在短短的一年之中他不但发窍说话了，而且学得一口标准的国语。可是当去年我们再度来到美国的时候，他不仅无法和同年纪的欧美孩子交谈，甚至无法和他们相处。他

的脾气变得非常暴躁，态度也由防御性变为攻击性，邻里的孩子们把他常作“惹事鬼”。经过三个月的痛苦经验，他终于交了几个朋友，吵嘴打架在所难免但次数逐渐地减少了。幸好我们住的教员宿舍等于是个小型的“联合国”——世界各地的学人都有，和我们同占一楼的就包括日本、瑞士、德国、法国、英国、美国和以色列等地的人，既然都是外国人，外国腔就变成了大家所接受的“共同语言”。

现在从语言的适应程度来看，龙儿似乎正值黄金时代，他在家里讲国语，词汇算是相当丰富了；和欧美朋友们玩的时候，他可以用稍带中国腔的英语来表达自己的意思。他似乎还能分辨在什么时候，对什么人应该用何种语言。暑假刚开始的时候我们举行了一次野餐会，参加的同学有美国、中国及日本人。当一位在台湾住过三年的美国同学用纯正的国语发表高见时，龙儿又惊又喜的叫了起来，“他怎么也会说中文呢？！”但是当一位日本同学对他一连串的问话不置可否的时候，他简直弄不清楚真正的原因所在。

五

但是，劳动节（9月2日）以后，龙儿就要以四岁的资格正式上学了。从那时起他的教育将完全托附在美国教师身上。他以后是否会拒绝讲中文，是否不再把自己当成中国人，是否完全像美国孩子一样的天真、活泼、捣蛋、讨厌！？每一个中国家长都要经过这一关，起初总不肯袖

手旁观，最后免不了顺其自然。难道这是“第二代的发展公式”？有人说他们终久要变成美国人的，这是大势所趋，根本无法阻挡的，又有人说他们多少受到中国文化的薰陶，只要黄皮肤，黑眼珠，永远脱离不了中国的怀抱，不必过分担忧。

龙儿的父母都是中国人，站在中国宪法的立场，他应该是中国人，但是他生在麻州的康桥，并且正要受美国的基础教育，因而根据美国的宪法，他应该是美国人。我们作父母的固然希望他将来成为一个地道的中国人，尤其是他的母亲：“龙儿当然是中国人，这还成问题！”但是我们有权帮他选择吗？我们凭什么一定要把自己的价值观念加在他的头上呢？然而我们应该完全由他自己去发展吗？我们是否必须尽父母的职责给他一些规劝和指导呢？譬如“龙”这个字是岳父取的，因为他生在龙年，我生在龙年，我的母亲生在龙年，我的岳父自己也生在龙年，而且在中国龙是最祥瑞的神物，圣乔治也许以刺龙为荣，但在中国的天地里，龙是可以翻滚飞翔的，这些“希望”、“关注”鼓励当然一定会在他幼小的心灵里留下深刻的印象。

六

四年前哈佛的中国同学会召开了一次以“中国人在美国的婚姻、事业和社交三大问题”为主的讨论会。参加的中国学生共有四十多位，来自十八所不同的院校。中国人？凡是有中国血统的人都算吧！因此有来自台湾、

港澳、南洋、日本并且会讲中国话(国语、粤语、闽南语不拘)的中国人!也有在美国生长只谙英语的美籍华人。我特别请了一位来自台湾的外省人,一位来自台湾的本省人,一位来自港澳的广东人以及一位生长在美国的华侨作主要的发言者。

因为形式很随便,顾忌不多,大家都能剖心相谈,短短的两、三小时中交换了不少宝贵的经验:一位来自台湾的本省女士说:她的姐姐是依照父母之命媒妁之言而成婚的,但她自己觉得和美国男朋友在一起时比较轻松愉快。一位在美国生长的小姐说:她在小学时完全不知道自己和其他的美国孩子有什么不同,中学时代每当她有杰出的表现时她的老师总会说:“看呀,这位中国女孩真聪明!”朋友们也开始问她有关中国烹调和中国习俗的问题,她才慢慢地自觉自己是一个“中国人”,因此她在进入哈佛的女校蕾克利芙(Radcliffe)以后,就决心专攻中国研究(Chinese Studies),她并半开玩笑地说,如果她有选择,她愿意嫁一位中国人。一位从香港来的男士大声斥责国际婚姻的罪恶并且举出一些他亲眼看到的实例来说明“杂种”们的悲剧下场。一位在麻省理工学院攻读的研究生却郑重地宣称不同种族的婚姻最符合优生学的原则,并且指出中国人即是各色人种大混合的产品。一位擅长交际的同学认为约美国女孩子出去玩比较痛快而且不必破费,但要结婚还是中国人比较可靠。一位读工商管理的同学表示在美国开创事业比登天还难;但另一位读同系的同学认为在美国的机会极多只看当事人有否冒险的决心罢了。一位攻历史的研究生觉得美国社会毫无

人情的温暖；但一位经济系的大学生却非常欣赏美国尊重个人自由的企业精神。

七

在表面上，这不过是些杂感，一些微不足道的个人经验，它们不能代表一群人的共见，因而也无法指导中国人在美国的行为取向。然而在美国的中国人可以被视为一种自觉的文化集团吗？我想大概不行。因为自觉的文化集团不能建构在一些毫无意识的偶然机缘上。

犹太人能够在美国政治、金融、学术、社会各方面发生极大的影响力，实在因为他们有共同的意识和共通的组织；没有意识和组织他们早就消声匿迹了。就现阶段看来，在美国只有“中国城”才代表中国人共同的意识和共通的组织，但是“中国城”的心理不是由于自觉的创造所形成的，而是受了无谓的逼迫所促成的，因此不能转换为大多数中国知识分子的“认同”，只能算是大多数中国人的避难所。

在群众路线高唱入云的今天，为什么大多数的中国知识分子仍不能在大多数中国人的避难所里找到认同呢？原因很简单：知识分子是反省的动物，动物经过反省以后就不能只服从衣食住行的自然趋向，而必须追问如此生存的意义所在。“中国城”的心理现在还经不起这些追问的考验，正如只能在麻将和武侠小说里找到中国味的父母们无法回答子女们询问作中国人的意义所在。因此各种类型的中国人能够同聚一堂谈谈大家都关切的问

题是有极高的价值的。

八

以前我总觉得能够把作中国人的意识灌输到子女的身上即代表着庄严的意义，因为只要他们肯把自己当中国人看就不错了。但是现在我的观念改变了。如果子女们并不了解什么叫“中国人”，他们为什么一定要自动地选择作中国人？

暑假期间我利用在康桥作研究的机缘结识了几位年轻的美籍华人，其中印象最深的是一位雷克利芙哲学系毕业的高材生。她因参加一项慈善工作，在非洲居留了一年，最近刚刚返回美国准备改习医学。这位颇有见解的炎黄子孙，坚决反对父母们把“作中国人的观念”，不经分析，不经诱导地灌注到子女的心田里。她说：如果父母不能以身作则亲自证明作中国人的长处，强迫性的压制，只会带来各种类型的心理变态。

是的，我们如何让子女们相信中国是礼仪之邦而在自己的行为中处处表现出尖酸泼辣的样子？我们如何让子女们了解中国人对友谊的珍重，而在自己言谈中专门中伤亲朋？我们如何告诉子女们中国人有勤俭的美德，而自己一有空闲时就强邀搭子作竹城之战？

也许我们自己作中国人是习惯使然，也许我们从未反省过作中国人的意义所在，也许我们根本不愿意去追究这些看起来不着边际的问题，这是我们的“福气”。但是我们不能要求在美国生长的中国子女，也有这种习惯，

也不必经过反省，也不必经过追究，也一定享有这份福气。他们如果想要作中国人，必须接受考验，必须经过自觉的奋斗，必须依靠有意识的抉择，因为他们的“中国性”不是与生俱来的。

九

进一层来看，难道我们自己真是在中国文化的薰陶中长大的吗？我们的语文、口味、嗜好、想法都已打上了中国的烙印，因此我们的举止也就是中国人应有的举止吗？我们在中国的土地上多住了几年，因此我们就拥有中国味的保单吗？

在台湾时我常想香港弹丸之地受英国殖民教育甚久，中国味一定太不够了，但是当我在香港亲眼看到清明节日一把香烛和一束鲜花的扫墓行列时，我又不禁叹息道：这是台湾所见不到的故国遗风啊！在美国住了五年之久，我一定“西化”了不少，但是不来美国我哪能接触到那么多现代中国的问题吗？我也许连近代史的基本观念都没有，我也许根本不了解今天中国真正的忧患所在。那么来美国是减少了我的中国味呢，还是增多了我作中国人的意识呢？

也许我们应该分辨三种不同层次的中国人：一、自然生命的中国人，二、社会习俗的中国人，三、文化意识的中国人。只要有中国血统，也就是有“中国根源”(Chinese origin)的人都符合第一类。会搓麻将，懂得欣赏京剧，喜欢吃大鱼头，能够陶醉在剑侠小说里的可以算是第二类。

但是只有经过自觉的反省而能够把中国的文化价值内化(internalized)的才有资格达到第三类的境界。因此前两类是推脱不掉的中国人，第三类则是很难企及的中国人。我们自己多半属于前二者，但我们的子女不能也无法只停留在第二类的格调，那是现阶段中国城的心理，他们如果没有中国人的文化意识，那么他们只剩下了中国人的自然躯壳，但是如果我们将作习惯性的中国人，我们又凭什么望子成龙呢？

十

这些杂乱无章的思潮常在心湖里波动着，有时不过泛起些涟漪，有时简直是巨浪滔天。我虽然逃脱不了第一、二类的中国人但极不甘愿只停留在这个层次中。茫茫大海，我又到何处去寻求真正的文化归宿呢——海岛？异国？还是童年的回忆？去维也纳不过是这永恒追扑的一站，教育孩子也不过是这考验的一端，不知道那一年我们才敢想像汤玛斯·曼(Thomas Mann)说：“我在哪里，德国文化就在哪里！”时的神态。如果我们自己达不到，儿女会挺身而起吗？但是如果我们自己真的达不到，我们又凭什么要把这个十字架压在儿女身上呢？

原载纽约《联合杂志》3~4期。1968年12月。

第三编 人文反思篇
民族自觉与民主理想



最近几年经常翻阅国内的报章杂志，觉得在知识界涌起了两股令人兴奋的浪潮：一股是取代中西文化之争而谈民族自觉，也就是跳出非复古即崇洋的二分心理，站在为中华民族前途设想的立场发言；另一股是超越传统与现代的对立，参与社会，以自由和人权的理想论政。

中西文化之争在 50 年代曾引发一般知识青年关心家国天下的志趣，有其特殊的历史价值。可惜所谓的西化派，因痛恨中国文化中专制思想的现实含意，把以中国文化为本位的学人统统称为义和团；而所谓的国粹派，基于强烈的民族感情，常不分青红皂白地斥责宣传欧美思想的教授为文化买办。结果这场论战所接触到的问题虽然相当重要，而且实际提出的观点也显然超过 20 年代科玄之爭所达到的水准，但是概括而论还是“气魄承当”的意味较重，以致常有不能言之成理、持之有故的论调出现。又因为这场论战和当时参与其事的知识分子的政治心理（一种强烈的怀疑对方藉政权势力实行迫害的反常心理）有密切的关系，如果不是身历其境，很难想像其中

的低气压，因此给外界留下了一种用语尖刻、运思乖张的印象。

然而中西文化之争为我们带来了极好的启示。殷海光对传统中国的“冷静”分析，并没有减少他那热情如火甘愿以生命为“自由中国”呐喊的国士精神；唐君毅对儒家传统的敬爱，也从未消解他心灵深处因故国文化花果飘零而积郁经年的忧患意识。他们对中西文化的了解和评价并不相同，但在“民族自觉”这个层面上，他们的人格和思想实大有可通之处。海光先生曾在哈佛大学访问一年，据说他在康桥深居简出，对美国文化多半采取一种批判的态度；君毅先生到欧美各地讲学多次，对西方文化的多彩多姿则常赞赏不已。他的哲学论著虽以儒家身心之教为主，对西方学统亦多精辟的论断。他们的性情真淳，吐属不凡，绝不向现实低头。

在中西文化论战的时代，殷唐是属于水火不相容的两大阵容。近年来他们的分歧已逐渐为一种正气凛凛的哲人形象所消融——他们都是赤手空拳单凭一支大手笔，即想以文化理念转化政权势力的知识心灵。能够继承他们的遗志，了解当前的情势，以不亢不卑的态度，站在自由主义或人文精神立场，发表自己的由衷之言，当然是一大进步。

60年代，“西化”一辞的偏狭随着“全盘西化”理论的破产而暴露无余，于是没有地域色彩的“现代化”就应运而生。其实西化摇身一变而为现代化之后，中西的差异即由传统与现代的模式标出。西化，或更具体地说“美化”，变成了现代化过程中不可跳等的轨迹。美国和西欧

为先进(亦即已发展)地区,除日本外,亚非为落后(亦即未发展或发展中)地区之类;乃至世界各国都必须经过以欧美为准的发展阶段等等。这种分门别类的方式,虽较西化一观念合理,但仍脱不出欧美帝国和殖民思想的框框。用这一套模式来分析当代中国,不免碰到许多理论上的困难。

近年来相信“了解现代必须认识传统”的中国学人愈来愈多了;他们甚至坚持,认同中国文化和适应由西方舶来的冲击,是同一种心智活动的两面。因为中国的现代化有其独特的性格,不能只套在欧美社会的模式中来分析。抱残守缺固然不足为训,“抛却自家无尽藏”,完全倒向欧美文化,更是一厢情愿的愚昧。目前的抉择既非中西又非古今,而是对当前中国的政治文化进行具体的分析,以作为个人和群体力行、实践的准则。

正因为如此,自由和人权的理想才会落实,建构民主秩序的努力才有实质的意义。这种思考的方式,我以为,也是一大进步。

最后让我举一个大家熟悉的例子,从反面来说明民族和民主两大潮流的可贵。在没有被“霍梅尼”的回教势力打垮以前,伊朗的沙皇常被美国的报纸描绘成一位促使伊朗现代化的领袖,沙皇以石油向欧美换取大量最新武器的措施,也被形容是军事现代化的表现;有位从中央情报局退休的战略专家还在近期出版的国力分析一书中,推崇沙皇的伊朗为世界最强的国家。

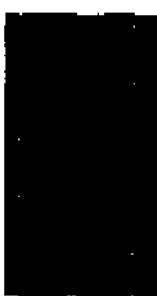
根据他所列举的国力条件(如武器装备、权力集中、运作程序等),既有最新武器又能大权独揽的伊朗沙皇,

好像比美苏的最高领袖更能雄视天下。可是这位以危言耸听来抬高身价的战略专家，竟完全忽视了任何执政者都不可缺少的条件：以民族和民主为骨干的社会基础。伊朗的沙皇虽然拥有性能最佳的战斗机，但他竟被一位手无寸铁、去国十五年的宗教领袖弄得身败名裂，连亲自训练的御林军都倒戈了。如果我们认为沙皇去位是回教的保守势力把亲西方的现代化领袖驱逐出境，那就大错特错了。其实伊朗政局的改变，如果从政治文化的观点来立论，绝非传统与现代之争，而是没有社会基础的专制政体，想藉最新武器逞一己之私，结果反而被绝大多数没有一枪一弹的国民所推翻了。取而代之的霍梅尼究竟能否安定大局，真把伊朗建构为一个回教大国，现在尚言之过早。不过他的兴起，象征了伊朗人民想以“民族”“民主”建国的意愿则是不可否认的事实。

其实，民族自觉和民主理想正是五四运动的爱国青年所向往的两大目标。固然，对中国文化的评价和对科学技术的了解，60年来确有显著的改变，因而我们不能赞同五四诸公扬弃传统的抉择，也不分享他们崇拜科学的热忱，但是他们外抗强权内能锄贼的勇气，以及决心把中国建设成一个民主大国的志向，则不断地在我们的心里引起了共鸣，并且再三地加强了我们对“民族”和“民主”的信念。

(1979年4月15日写于伯克莱)

原载《中国时报》，1979年5月11日。



第三编 人文反思篇
后现代主义的语言实践

在拙文《现代精神与儒学传统》^①的图示中，编者有“杜维明对承继新左翼余韵的后现代主义美国学者，殊无好感。”的说明。说明是根据我在文章中坦率表示：“这也许是因为我对承继新左翼的余韵而大谈后现代主义的美国学人，如詹明信，缺乏好感的缘故而来。虽然我明确肯定霍尔（Stuart Hall）和丝碧瓦克（Gayathi Chakravorty Spivak）在族群意识和性别论说的贡献，但却露骨地指出“我对自居‘边缘’而狠批资本主义，言行却处处暴露‘主流’霸道而且极为傲慢的人生态度则大不以为然。”

我承认这一陈述虽非“气话”多少带些“情绪”。好像还有什么弦外之音，是不是和后现代主义的美国学人（如詹明信）有点郁结？在读者心中是会引起这类疑问的。

必须解释，前面的引语是来自即将由“联经出版社”刊行的演说集中的《前言》，而且是针对“《从解构到重建》一讲因录音机失灵没有保存”而发。我虽然对介乎《哈伯玛斯：理性的透视》和《现代主义的挑战》两讲之间涉及后现代主义一讲的消失，并无懊恼之意，但内心确深感歉

疚。因为不提福柯以来，特别是德希达，对德国理性论说的批判，不仅无法掌握当前欧美的思想大潮，而且也未必果能窥得“现代主义”(modernism)的真消息。

再说，我和霍尔及丝碧瓦克都有见面和论学的机缘，对他们的认识不只停留在“读其书想见其人”的阶段。詹明信的情况则大不相同：1980年来在北大、杜克、及圣地亚哥虽都有请教的机会，但，阴错阳差，总有失之交臂的遗憾。在后现代主义话语中，詹明信的涵盖面极大，涉猎的领域极广，触及的课题极多，确是充分体现后现代精神（雅俗共赏，旁敲侧击）的文化研究中的第一线学人。其实，作为“80年代西方学术界论评”的焦点人物，詹明信以一支健笔把文学、电影、绘画、建筑及大众风味能在当前西方（特别是美国）后期工业经济的文化生产中加以考察，试图剖析信息社会的权力结构，并扣紧历史现实以发展一套符合马克思理想（“人的彻底解放和充分自由”）的对策，贡献甚大。他的《后现代主义与文化理论》成为《当代》推荐的重点绝非偶然，他的主张在海峡两岸的高等学府引起强烈的反响，他的议题已成为文化中国知识界经常援用的“观念资源”(conceptual resources)，也有深厚的论据。

詹明信在学术、知识和文化界的地位有目共睹，是否还能更上一层楼成为20世纪思想界的大师大德，和他的自我期许以及时代的风云际会有关，也不必我们过虑。前面提到的，我那带著情绪的反应，当然不是对詹明信个人而发。

近年来我因在北美参加一些学术行政的工作（譬如

大学、研究院、学会和基金会的推荐、考核、审查、聘任、奖助之类的决策会议),接触不少科研领域、意识形态、价值取向和道德品质都大异其趣的学术领导,其中(特别是文学和人类学)不乏认同后现代主义的知识菁英。虽然泰半都是直、谅、多闻的益友,不幸也有少数视“学术”为战场,“知识”为权力,“文化”为武器;不顾原则、毫无立场,采取各种手段以达到现实目的,自居“边缘”而醉心“主流”的过气斗士。他们虽狠批资本主义,但所暴露的霸道和傲慢,却处处反映帝国主义或殖民主义的心态。

不过,值得我们特别重视的,并非心态问题,而是他们的价值取向(人生态度)在后现代“语境”中所造成的污染。像空气和水源污染一般,这种语言污染对政治参与、社会实践和文化自觉都有很大的杀伤力,极不利于身心的健康发展。

固然,20世纪的语言哲学明确显示,单字、语言或其他符号如何取得意义,是极繁杂的思想课题。既然“语言意识”(*linguistic consciousness*)已渗透到更广阔的天空:权力的运作、礼仪的履行、观念或价值的厘清、沟通网络的建立乃至一切事业的开创,我们不能不接受语境的多样性(*plurality*)和含混性(*ambiguity*)的考验。但是,正因为如此,必须严肃对待我们所拥有的观念资源,以战战兢兢的危心来进行我们的语言实践。

维根斯坦把语言意义的建构和生命形态的内在规律联成有机的整体;结构主义者把语言当作破入人类群体的自我意识和客观认知的必要因素;海德格以为语言意识可以为展现存有界的认知创造条件;博兰霓(M.

Polanyi)则提醒我们注意语言陈述背后所涵蕴的、潜在的支援认知。我以为站在后现代话语的立场,这些 20 世纪西方思想界所积累的洞识,不仅不能使之成为明日黄花而且应当提供其大放异彩的契机。

如何让已解构的自我重新在历史条件制约的社会实践中,发挥转世而不为世转的功能,正是傅柯晚年强调在日常生活中进行“修身”(self-cultivation)的涵义所在。我所期望于后现代文化工作者的,正是在各种生命世界的各种领域中,开拓如何通过修身而体现(embody)人类自救功能的空间。这项工程应从清除语境中的污染入手;只有真切体认语言实践在日常生活中的现实意义,我们才能走上自淑淑人的道路。

[注释]

①载台湾《当代》第 111 期,1995 年 7 月 1 日。

原载台湾《当代》总 112 期,1995 年 8 月。



第三编 人文反思篇
听的艺术

如果视觉是以掌握空间的形象为特征,那么听觉所感受的经验,必须在时间的流转中体现。眼睛和耳朵都是和外界接触不可或缺的通道,但它们的结构和功能却大不相同。据说道术很高的人物,可以用眼睛来听,用耳朵来看。不过,这种本领我们一般人只能意会而无法品尝其中的真滋味。耳目在感觉经验上的歧异,是我们很容易察觉的生理现象。

和眼睛相比,耳朵好像有些笨拙。眼睛可以随着我们的意愿张闭自如——我们可以望穿秋水地期待自己想亲近的人;也可以不屑一顾自己所厌恶的对象。我们可以用眼睛传达或表现各种内心的感情:愤怒、喜悦、悲哀、快乐、爱恋、憎恶和贪婪的消息都可以通过灵魂的窗子透露出来。相形之下,耳朵就显得冥顽不灵了。狗还可以竖起双耳以达到倾听的目的。即使有些人可以通过训练,用耳朵的移动作出滑稽的形象,我们大家对自己的听觉器官是无能为力的。

不过,声音的接纳可以普及四面八方,视觉因为有方

向的限制，必须偏于一隅。如果我们要看其他地方的东西，我们的身体非得先扭转定位才可达到预期的效果。正因为视觉较具主动性，中文即有“目击”之类的辞汇，好像要看见什么东西需要先把自己的视线外投，等到触及固定的对象之后，再把它摄入眼帘之中，否则也许只停留在视而不见的摸索阶段。视觉比听觉较具侵略性，是大家都能够领会的普通常识。怒目而视不必经过什么训练，就可学会，用耳朵来表态那就困难重重了！

美国有位饱学之士曾用视、听两种感官经验来分析希腊及犹太这两支在西方历史中价值异趣的文化传统。希腊文化固然强调听的艺术，如音乐、舞蹈、诗歌之属，但其特色好像在视觉感官方面表现得更为突出。以线条美著称的几何图形、神殿建筑和人体石雕，处处都体现了希腊哲人，先知和艺术家对静态形象的重视。以圣经旧约所象征的犹太文化，固然也不忽视显圣的形象，如摩西见到大树无端着火的奇迹，但上帝的意旨则多半是通过声音传达的。创世纪以“太初有道”起句，这个“道”字在原始希伯莱文中就拥有音响的含义。

那么古代中国又如何呢？比较周全的策略当然是坚持自明耳聪双管齐下的想法。但是如果进一步去推敲，又好像两者并不完全占据同等的地位，其中确有高下深浅之分。譬如人格发展最高峰的“圣”字，即以耳为根，孔子陶醉雅乐之中，而有三月不如肉味的美感经验，最近出土的战国编钟、琴瑟箫笛等精品，这都显示远在先秦时代，听的艺术已有极高的造诣。孔子自称六十而耳顺，有些学者因不懂“听德”在儒学中的地位，竟有认为“耳”字

是衍文的(也就是说“耳”是因为错简关系而变成多余出来的一个字,原文应是“六十而顺”)。

中国思想家重视听的艺术,在庄子“勿听之以耳,听之以心;勿听之以心,听之以气”的启示中表现得特别精彩。记得二十多年前在东海大学选修通才教育人文课的时候,一位从菲律宾前来执教的音乐家,曾私下指点欣赏小提琴演奏的一些诀窍。经他教导之后,又经过一番直接体味的经验,我开始对弦乐四重奏发生兴趣。积年累月,聆听室内乐,特别是贝多芬的晚期四重奏,便成为我欣赏古典音乐的偏好。近年来因结识茱丽亚四重弦乐团首席小提琴家罗勃·曼(R. Mann)更获得一些直接参与行家们现身说法的机缘。就根据我自己这点片面的体会,听之以耳、以心、以气的确代表三种层次不同的听的艺术。只有听之以气(在此处也可说是听之以“神”),才真能达到情景交融的化境。这种境地虽然不可多得,但即使领会片刻也自然有心旷神怡的感受。

本来写这篇文字只想指出因为听觉所感受的经验,必须在时间的流转中体现。培养听觉的第一步是训练自己获得起码的耐性,先听清楚对方在说些什么,只有如此才能达到声人心通的层次。如果我们跳不出张皇走作的心理,抱著争胜的态度姑妄听之,那么也许连听的能力也丧失殆尽,更不必谈什么听的艺术了。

(1984年9月25日)

原载《儒家自我意识的反思》。

第三编 人文反思篇
爱那看不见而不死的事物

从麻州的康桥驾车到以高雅著称的佛芒州(Vermont)的小城格兰弗顿(Granfton),本来只需两个多小时,但是前夕正逢新英格兰区降雪,沿途竟好像渐渐驶入白雪公主的银色世界,神秘而生疏地驰行了一百五十英里,还不知去向。幸好临时购买了详图,终于找到了这个号称美国东北部最有情调的旅舍——老酒店(Old Tavern Inn)。今晨醒来,环视一周,四处寂寥,果觉名不虚传。不过要等我到摆设各种“殖民时代”家具的客厅旁一个专供写作的小房间,传统的新英格兰韵味十足的陌生地才在我心中唤起了一些亲切之感。

这个小房间,八尺见方吧,专为纪念一位名叫马西(Dean Mathy)的人物而设;正面墙上挂著他的油画像,猛一看还以为是寇克·道格拉斯,除窗柜外左右墙上也陈列了一批与他有关的照片、剪报和信札,书桌上还有校刊、奖状等文献。最醒目的则是普林斯顿大学校长在为他逝世(1972年4月16日)而举行的追悼会上所发表的悼辞。这篇不过七百多字的祭文指出马西在担任普大校董

的三十四年内为美化母校环境,特别是筹建教授宿舍,作出了极大的贡献。马西曾说过,美,尤其是人与自然交融的美,最有价值。我在普林斯顿初尝美国学术生涯的那段时日(1967~1971)正好住在面临卡内基人工湖的青年教员公寓里,每天漫步到校,穿过一片野趣盎然的丛林,常常陶醉其中,不自觉地就徘徊于小径之间,十分钟的行程总要拖上个半小时。没想到我也曾分享过马西先生因对母校的灌注而创造的美感。

在中学里绰号叫“小虾”的马西,在财经方面曾有辉煌的业绩。他的洞识、学养、分析能力及人文关切最为同事所称道。在这小房间里存放的就有他所创建的两大企业,帝国信托公司(Empire Trust Company)和路易西安那地产开发公司(The Louisiana Land and Exploration Company)所致赠的感谢状。帝国信托公司在1966年12月归并为纽约银行,马西先生当时已逾古稀之年但仍应邀为该行执行董事及名誉董事长。不过马西在企业界的声誉远非他在体育界的知名度可比。在普林斯顿上学时他就已是世界知名的网球健将,后来他的双打纪录曾保持全美第二,单打属美国十强之一。1921年他还有击败世界冠军提尔登(Tilden,伯克莱加州大学山后的提尔登公园即是为纪念他而命名的)而一度荣获宝座的成绩。

1938年,马西47岁的时候(1891年11月23日生于纽约布克兰区),新泽西男校,品格芮(Pingny)中学赠给他一份荣誉校友奖,称他为“学者、业余体育家、财经专家、爱国者、青年人的朋友和品格芮的忠实校友。”从他曾攻读拉丁文、希腊文并荣膺最高学生奖等迹象看来,说他

是学者并非溢美之辞。马西在晚年特别究心于复修历史性建筑的文化工作。新泽西历史学会曾把他在这方面作出的贡献列入会史。他自己在普林斯顿经营了 45 年的田庄——美溪庄(Pretty Brook Farm)也变成了一种为美国上层社会所向往的生活情趣。他所筹建的维登基金会(The Windham Foundation)便成为修复格兰弗顿小城的主要机构。“老酒店”能够享有目前的美誉不能不归功马西。

马西纪念房间左边的墙上有一封弗兰克林·罗斯福(Franklin Roosevelt)在 1928 年 9 月 25 日写给他的私函，劝他投民主党总统候选人史密斯州长的票，并申述了威尔逊总统的政治理想不可能由共和党来完成的理由。马西的复函断然拒绝了罗斯福之请，并且很坦白地表示自己虽属民主党，但应届大选决定投胡佛(Hoover)的票，他并举出三点理由：民主党对国际联盟未能采取有始有终的立场，民主党未能减低关税，胡佛较有承担美国第一行政首长的资格。看样子马西在政坛上也是一位特立独行的人物。

这位中学的“小虾”，一登普林斯顿的龙门，变成为美国“上流”世界的翘楚，他虽然不能说是美国财经大海中的巨鲸，但他的关注确也有其多采多姿的一面。普大校长在祭文的结语中引用了马西先生自己的诗句：

“爱那看不见而不死的事物。”譬如说美的本身是捉摸不到的价值，但美的体验却层出不穷，永不止息。

老酒店的柜台顶前的墙上排列了以前曾来此歇脚的贵宾名单，其中韦伯斯特(D. Webster)，爱默森(Emer-

son)和梭罗(Thoreau)还是常客。如果他们地下有知,对马西先生的古趣也许会首肯吧!

美国佛蒙州格兰弗顿,老酒店,马西斗室。

(1983年4月3日)

原载《儒家自我意识的反思》。

第三编 人文反思篇

“实学”的含义



从事中国思想史研究的中外学人，常把“实学”界定为17世纪中叶，也就是晚明才兴起的经世济民之学。一般的印象是：实学以实质、实测、实证、实行为主，针对空谈性命的泰州心学而发，是一种重视客观，专门注意实际民生的有用之学。韩国在朝鲜朝（李朝）末期以批判“性理学”为目标的思想运动，和日本德川后期反对“汉学”而接受西化的“先进”学风，也都高举实学旗号，大反宋明“身心性命”之学。

这种提法，表面上“言之成理，持之有故”，但一加分析便破绽百出，根本禁不起历史真相的考验。固然，历史真相对见仁见智没有定说，很难取得共同的看法。如果把司马迁、刘知几、黄宗羲和章学诚几位史学大师一起请来开“实学”研讨会，他们的意见绝难等同，也许还会争得面红耳赤。不过他们既然都有深厚的学养和高超的见识，当不会接受以实学对抗宋明“身心性命”之学的二分论断。

其实，北宋大思想家程颐就特别标示实学。他认为

能在人伦日用之间发生实际功效的儒学,和逃避脱俗的隐逸思想或断灭种性的涅槃思想对比之下,才真能显出儒学确是实学的性格。因此,实学是和空无之学对照而言。根据这个观点,落实人际关系,在日常生活中立足,不脱离生而谈死,不舍离人而谈鬼神的淑世思想才是实学。因此,以功利效验为基本价值而究心于经济和政治问题的经世之学,不过是实学的一个层面而已。

明代中叶的大儒王阳明也是弘扬实学的健将。他的“知行合一”理论就是以实学痛斥虚文的利器。在思想的战线上,他抨击的对象是完全不能体之于身、验之于心或证之于性命的虚文,又称时文。王阳明所处的时代(1472~1529),聪明才智之士多半因威迫利诱而陷溺于研习八股、效命科举的格套。他们之中虽然有不少志趣高远的青年才俊,但是社会风气的腐蚀性太强,经过长期的浸润之后也就随俗浮沉了。试问在升学主义挂帅的今天,我们中间又有几人真可冒天下之大不韪(包括至亲好友的苦口婆心)毅然以个人志趣而自立!? 摒去虚文专业实学说来容易,真要扭转习已成性的方向,挺拔而出,另辟新径,则非有勇猛精进的大气力、大功夫不可。

据此,若以宋明儒学的发展为线索,实学至少反映三层意义:一、对照泛论形上课题而言,实学表示扣紧客观世界的具体分析;二、对照骋思空无哲理而言,实学表示深入人伦社会的存在感受;三、对照追扑利禄虚文而言,实学表示固执(借《中庸》“择善固执”语)、反身自得的人生真趣。

如果引用阳明的教言,也许实学的现实意义正在诱

导我们步向较广和较深的自我认知；让我们的视野更开阔，让我们的慧解更潜沉。职是之故，我们不必过虑现实生活的压力迫使我们浪费了大好的青春。在宋明时代，知识分子不以举业（也即是通过八股取士的孔道，谋求在专制政权中的晋升之阶）“妨功”为大患，只以举业“夺志”为深忧。用今日的语言来说，现实考虑无人可逃，为了维持柴米油盐的基本需求，乃至为了给自己及亲人提供合理合情的生活乐趣，不知要花费多少心思，这些牵连自然会影响到我们从事理想大业的功效，但这种“妨功”的现象，问题不大，最紧要的还是不能放弃自己为学进道的初衷。如果连鸿鹄大志也被剥夺了，那才是毫无实学可言的自甘堕落。

（1983年3月26日）

原载《儒家自我意识的反思》。



第三编 人文反思篇

沉默

有“道可道非常道”的沉默，有“欲辩已忘言”的沉默，也有“此时无声胜有声”的沉默。体道真切的人，心知其意，不必诉诸语言文字，就可通过身教来传达信息。保持沉默并非故弄玄虚而是唯一既合情又合理的方便善巧，也就是说，在体道的层次，最适当的交通必须不落言诠而能在没有表意音符的干扰之下进行。因为只要让可以言说的知解掺杂其中，就会导致远离“常道”的结果。不说话并非无话可说，而是只要一开尊口就会得不偿失。

潇洒脱俗的人，没有斤斤计较的兴趣和意愿。他们“读书不求甚解”，不肯浪费时间深求文字背后的微言大义，他们“采菊东篱下，悠然见南山”地和自然界完全打成一片，呈现出到处都是天机活泼的境地。他们连文化价值也弃之不顾，那有闲情和咬文嚼字的学究辈打交道？

对“知音”一义体会深刻的都能了解，人性至情至性的流露绝不是舞文弄墨、在热闹场中讨生活的文士可以捕捉得到的。钟子期弃世之后伯牙再也不拨弄他那能使“六马仰秣”的宝琴了。人生难得一知己。友情的孕育要

经过多少次面对面的谈心；从认识、到了解、到神会确是一个漫长的对话历程。但是，朋友之间有了透体透明的默契，无言的会心一笑，就能把关切祝福的意愿表露无遗，语言文字有时反而变成累赘。

沉默不仅是措心于“为道日损”的人必须培育的智慧，也是独立人格对治“祸从口出”的良方。的确，如果我们珍惜人与人之间的心领神会，沉默常是不可或缺的生活艺术。

(1986年2月2日)

原载《儒家自我意识的反思》。



第三编 人文反思篇
以学术为市场的弊病

美国的学术界近 20 年来确有惊人的进步，这不但是由于第二次大战期间欧洲第一流学者大批流亡美国，也是因为美国学人自身有了新的发展。罗斯福的“新政”和甘迺迪的“新境界”代表教授们直接参与最高决策。“太空竞赛”象征政治魔术必须依赖自然科学。事实上，大至经济发展、都市计划、社会福利，小至交通疏散、娱乐方式都要靠完整精确的研究才有改进的可能。于是象牙塔里自命清高的学者逐渐地变成了“行动知识分子”(Action Intellectuals)。他们不但教书、作研究，并且参加各种政治、经济或社会活动，同时扮演着顾问、董事甚至主席的角色。

于是学术界不再是世外桃源而是政治界的智囊团和工商界的研究室了。学术界变成了领导社会的原动力，同时也付出了很大的代价。固然，教授们获得了高薪和最佳的研究环境，学校增加了房产和地产，学生们也找到了不少半工半读的机会，但学术界的理想性，乃至最珍贵

的独立性却受到了严重的威胁。在自然科学方面,不但是理工学院本身,连一个系,一个计划甚至一个研究题目都受到外界需要的影响。学生乃至教授们的兴趣和前途都不能由自己决定。他们好像同被投入一个大机制中整天忙到晚,但没有人知道究竟为了什么。他们的命运被操纵在遥远的“控制中心”——或是一项中央政府的决策,或是一纸法律条文,或是一些偶然的因素。社会科学也不例外,政治、社会、心理、经济等各种专家,表面上发掘问题、分析问题,甚至解决问题,好像是各科各业的灵魂。事实上,他们被问题纠缠得不能脱身,连自身起码的尊严都不能维持。譬如对越战、对黑人民权运动、对通货膨胀,乃至对电影明星当选州长等现实问题,他们都不知道该如何应付是好,结果往往滥用了神圣的“发言权”。然而问题最迫切的还是人文学。它在学术市场中受到的打击最深,情况也最惨。下面我准备特别提出两项来讨论,姑且称之为“创造性”及“涵泳性”。

二

学术市场因为竞争激烈,通常充满了蓬勃和紧张的气氛,这种气氛固然可以引发新噱头,但往往不能培养深厚的创造力。一翻开美国大学的课程表,我们立即发现其中花样繁多。单单旅馆业一项就有洋洋大观的感觉,当然旅馆业是一门“综合学问”。其他如观光事业、股票、电脑、舞蹈真是应有尽有,所谓行行出状元。但是以文学,绘画,音乐以及哲学创作为终生职责的作家在学府里

却不易生存。自然，美国学术界有“不出版即灭亡”的口号，但“出版”一词带有特别的含意，即必须是有关学术的作品。不但报章杂志不能算，就是第一流的文学创作若小说、诗集，都不行，必须是学术型的论著。对自然、社会两科学而言，这不是苛刻的标准，但对哲学、文学和其他艺术来说，这常常是致命伤。因此作家中很少部分能在学术界生存，艾略特（T. S. Eliot）不过代表极特殊的例外。现在有些著名的大学为了补救这种缺陷采取了一项新的措施，即所谓“驻校艺术家”。他们由学校支薪，但不受学术界升迁的限止。但这些都是已经成名的作家，他们可以为学府带来一些新气象，但他们自己都不是学府的产物。

学府的产物多半是批评家、文献家或考据家。他们固然有值得称道的贡献，但只挑剔不生产，只搜集不整理，只铺陈不论断，结果著作等身而没有一两个知音；图书馆扩张了，年岁增加了，学术的境界并没有拓展。自然，我们尊敬只问耕耘不问收获甚至以毕生精力穷究一章一句的学者，但我们必须批判为了符合出版率专找无关痛痒的小问题而大发议论的倾向。哥伦比亚大学一位英文系教授公开承认他的博士论文在图书馆已摆了三十五年，但却没有第二个人翻阅过。哈佛大学的元史专家有一次半开玩笑地表示他的论文只有三个人看，除了他自己以外就剩下学报的编辑和他献赠的对象了。但是这两位都是知名之上，他们在自己的事业中还具有举足轻重的地位，至于学术圈的边际人物那就更可悲了。

单以美国研究为例，“南北战争”一件史实就有成千成万的书籍和论者，如果一篇博士论文想写南北战争，不

但前因后果无法下手，就是专攻其中某个特定的人物和地点也极其不易，因为想要通读既存的材料就不是三、五年可以完成的事。至于美国的印地安人，本来可以发掘不少趣事，但在人类学家的眼里却变成了非常棘手的难题。因为要想找到没有被博士论文碰过的对象就不是一年半载可以解决的。由于这个缘故，开拓新范围或寻找新题目变成了学术界的“当务之急”。可是这种需求不一定带来创造力，有时反而会促成见风使舵的坏气氛。就中国留学生而言，太空法、图书馆学和中共研究都有过一窝蜂的现象。事过境迁，除了浪费精力和时间外，并没有任何学术上的意义。换一个角度来观察，美国学术界近来对中国文化和历史的特别重视，一方面固然是国际政治的刺激，另一方面实在也是因为中国文化和历史，从现代学术的眼光来考查，根本是一片荒原，凡是钻入其中的，甚至尚未升堂的，都会有所得。我们自然因为外国学人肯下功夫来研究自己的文化和历史而感到欣慰，同时也应当对他们刻意求新的态度提高警惕。因为，真正伟大的学术传统当有独立的创造精神，不应随着外在的机缘而流转。真正伟大的历史文化也应当有顶天立地的气魄，不因外来的毁誉而喜怒。

三

现在我们来看看涵泳性的问题。不论是中国书院的精神或者欧洲寺院的气氛，学术界似乎应当有一种静穆庄严和优游自得的传统。因此学术界和五花八门的凡尘

保持一段距离既可陶冶性情又是客观研究必备的条件。当然和社会脱节是不应该的，但把社会当作一间大学校乃至让学府随着社会的风气而转变不仅违背了学术的目的，同时也丧失了学术本身的“认同”。英国的牛津、剑桥，荷兰的莱登及德国的福来堡正是因为拥有许多足不出户的大师才变成了世界第一流的名大学。如果这些大师们投入到美国的学术市场也许多半都被解聘了。

事实上，成熟的思想和作品都需要积年累月的涵泳。凡是一挥而就的若不失之肤浅最多不过是一时兴会。自然科学的大计划可以分工合作，社会科学的调查研究和人文学的资料整理也可以共同努力，但是真正的思想建构，不论在哪一科哪一门，都是靠孤独的灵魂锲而不舍地涵泳得来的。讨论会可以激发新观念，谈问题可以引发新看法，但都不能培养出深入的见解，但是学术界的新境界却又必须靠这些见解来开拓。所以，会议很多，讨论很激烈的学术界不一定很健康。正如一个口齿伶俐的人或许头脑相当清楚，但不必有深入的思想或见解。美国学术市场最大的问题之一也许就在于无法培植出一些真正的杰出的思想家。我常怀疑为什么美国第一流大学教授中许多都还操着浓厚的欧洲口音。也许是因为美国虽有礼聘第一流人物的气魄和财力，但还缺乏造就第一流学者的智慧吧！

来美国留学的中国知识青年将会发现，我们所珍惜的美德像谦虚、礼让和刚毅木讷都不适应用了。在课堂上懂了而不逞能，不会被人称道，反而会被视为傻子，在讨论中不出击甚至不发言，教授绝不会许以颜回之“愚”。

美国的学术市场看起来是熙熙攘攘的，货物流通的速度很大，如不抢先一步很容易空手而回。固然过分矜持害羞的留学生应当挺身而出，自我宣传一番，我仍以为适可而止，总要比“全盘暴露”妥当些。美国的学术界缺少涵泳的精神实在是一种缺憾，我们不但不应委曲求全地去适应而且要立下决心去改变它。

四

除了缺乏“创造性”和“涵泳性”外，美国学术市场最大的弊病也许是要算人情淡薄了。当然，在某一个层次上人情必须淡薄，否则客观性无法维持，严格的标准也无法统一实施。在这方面，美国的学术界确有长处：竞争的方式非常公平，批判的精神也非常普遍，因而流动性大，进步快，淘汰率高。但是学术界究竟不是市场，“传道授业”究竟不同于商品买卖，即使市场一词在英文中含意不同但总和学术精神大相迳庭。然而市场的通用名词却变成了学术界的术语。其中最刺耳的莫过于 *bargain*（谈判，买卖或讨价还价）这个字了。大学聘教授不是礼尚往来而是讨价还价的，双方满意然后成交。薪水亦然，同是讲师或教授，年资相等但收入却不尽相同，其中的差异有些是因为学术造诣也有些是靠买卖本领的，于是会“谈判”与不会“谈判”的常有显著的差别。因此，凡是具有优厚条件的；或用他们的术语：“好的讨价地位”(*good bargaining position*)的，可以常常向学校施“压力”或“威胁”(都是术语)，譬如，宣称自己另有高就，以要求加薪或升等。

因此,第一流的大学一半以上的开销都化在教授薪金,其中大部分又都集中在名教授身上,对于刚进学术界的年轻博士则施以高压。哈佛有位经济学家 Galbraith 曾说过,每个大学都有两种类型的教员。一种是拉着学校走的,因为学校靠他们而有名;另一种是被学校拖着走的,因为他们要靠学校来成名。这两种教员,一种是欺负学校的,另一种是被学校欺负的。凡是截腰二分总犯粗枝大叶的毛病,但这个说法确实刻画出一般的情形。教授和学校的关系既建立在名利上,如果无名可得、无利可图,自然就劳燕分飞了。美国各大学的起落如此迅速这也是原因之一。

至于教授与学生的关系那就更微妙了。教授只管传授知识,对学生的生活言行一概不闻不问。学生也仅视教授为知识的权威,如果教授作出鬼鬼祟祟的行为学生也不会引以为奇。因此,有许多名扬四海的大学教授简直望之不似人师,如果在国内也许早因桃色案件或行为不检而身败名裂了。当然,把知识水准视为学术界的唯一标准也有特殊的意义——其庄严性不建立在道德行为而植根于学术造诣。否则西哲中如笛卡儿、黑格尔之类都变成“斗筲之人何足算也”了。但是把师生关系仅仅立基于知识传授一端而知识传授又变成了获取利禄的手段,人情就未免太淡薄了。

在这种气氛之下,师生相挟持的精神完全变了质。以自然科学为例,初入研究院的新生多半参加由教授们所组成的各种研究计划——许多是由中央政府或大工厂所资助的。运气好的,可以步步晋升将来自己独当一面。

但大多数的研究生都仅有为教授效劳的资格,有论文发表则由教授挂头牌,学生们如果榜上有名就是万幸,多半化了劳力而完全得不到任何客观的承认,终于变为大教授们脚下的无名英雄。有些八面玲珑的教授,整天去拉新的合同,申请补助,把研究的担子完全放下,结果,名义上是生化权威,实际上不过是社会关系专家。从另一个角度来观察,毫无疑问地,每一行里都是应当有些大师,他们不必从事于某种特殊问题的探讨而只需致力于本行发展的方向及途径,因此,他们可以平时袖手旁观,偶而提出一些政策性的建议。这些大师当然都是真正有见解有思想的人物。但是有些专家们,其中包括中国现代问题专家及中国法律专家在内,自己对本行还没有摸到边不必说升堂入室了,却专门施以小惠利用年青的中国学人,号称学术研究,事实上不过是整理一些素材以便于查考或者情报研判而已!

五

在工业高度发达的“大社会”里,灵光一闪似的“创造性”应当“常规化”(Routinized),藏诸名山似的“涵泳性”应当“加速化”(Accelerated),乡村似的人情味自然也必须有重大的转变。但是并非因此而学术界就无法造就第一流的思想家,无法容忍长期奋斗的精神,无法接受人与人交往的基本感情。事实上,正因为学术界变成了举世瞩目的舞台,以往孤芳自赏的创造性可以升华为有利于国计民生的研究;以往闭门造车的涵泳性可以开拓为促

进国家世界的发展；以往地域性的人情味也可以扩大为对人类文化负责任的悲愿。这种思想在美国第一流的知识分子中已经播下了种子。无论是自然科学家，社会科学家或人文学家，没有一个人再敢或肯高唱知识独立于一切的口号了。欧本海默把原子武器当作科学家们的“罪孽”。在越战的风潮中，许多第一流的科学家都自动出来宣传自己的政治见解和社会思想，他们再也不愿意只是“为知识而知识”，因此对于知识的后果不负责也不关心了。

美国的学术界正夹在两股可以并行不悖也可以互相消灭的浪潮中：如何能够脱离固步自封的老传统而又不陷入完全铺平的新文明，如何能够保有自己的“认同”而又能“适应”大时代的要求。

六

以上，我特别指出美国学术市场的毛病，也好让看过“概况”一文的读者们有个比较“均衡”的看法，我知道如果想对美国的学术界或者任何一个大问题真有所了解，不是道听途说似的报道可以达到的，但是我相信除了纯学术性的研究以外，留学生有义务（其实也是权利）把自己所见所闻忠实的报道出来，一方面可以抒发情怀，一方面或许也有小补于国内的青年学子。

（1967年8月寄于普林斯敦）

原载《东方杂志》复刊第4期，1967年10月。

第三编 人文反思篇

寒流下的暖流

已经 11 月底了，康桥的太阳还很温暖，和往常的经验有点不相类。我虽然不是预言家，但是美国东部不久就要下雪了，气温会降到华氏零下十几度，交通堵塞，寸步难行，哈佛校园内到处都是水柱，没有一丝绿色，这个景色是可以预期的。为什么就在这个即将步入严冬前的时分，我的心思不觉投向美国大学研究院攻读中国文化的同学身上，自己也莫名其妙。难道他们的命运竟和我的心情一般，要忍过冬天的严寒才能重新享受和暖的春阳？

自从 1967 年在普林斯敦大学任教以来，我认识的美国研究生总有几十位之多，都是专攻文史哲，如果加上只有一面之缘的那就要上百了。在这几十位认识的研究生中，有些已有 15 年的友谊，可以说是亲密的战友了；有些曾一起研读中国哲学典籍，共同度过了好几载艰苦运思的岁月；有些是因为学术会议——如亚洲学会、伯克莱儒学研讨会、由美国学术联会资助的工作会之类，而成为道友同志的；有些是在专程来访而结识的；也有些是偶然的

机遇——在故宫观画、在北图找书、在京都的南禅寺散步、在汉堡的东方学院访问，或在庆州的陶山画院参观时认得的。

这些来自美国各地的青年才俊，有大资本家的承继人，也有毫无积蓄可言的单身汉；有家教严谨的书香子弟，也有谱系中找不到高中毕业生的工人后裔；有遍游各大名都见闻极为广阔的国际旅行家，也有足不出户连百万人的大城市也从来没有经历过的乡下人。但是他们都是美国的青年才俊，这点毋庸置疑。30年来，美国大学中的精英，摒除高薪的诱惑，到研究院来深造，这股潮流的趋势，即使在80年代经济不景气就业极困难的情况下，还没有显著的变化。美国的研究生，特别是水平较高，规模较大的高等学府的研究生，不仅是美国大专教育的精英，而且是从世界各地选拔而来的精英，这点也是有目共睹的事实。在美国大学研究院攻读中国文化的同学是美国研究生的组成部分，他们当然都是美国的青年才俊。

不过，专攻中国文史哲的美国研究生不仅是精英，而且是精英的精英（也就是西谚所谓纯奶的纯奶），这个证据凿凿的事实却不为局外人所知，即使关心国际学术动向的学人，也所知不多。有些朋友听到某个美国留学生犯了一些普通语法上的错误，归结出洋人绝不可能理解中国文化的论断。其实，老一辈西方汉学家中不谙华语的大有人在，他们对古代汉语语法、先秦哲学、汉代历史、魏唐佛教、宋明理学，清代政治、五四运动和中国现代史之类课题作出了贡献是无法否定的。过去二十多年，美

国的中国研究,特别是文史哲方面,确有突飞猛进的现象。今天的留学生可以用流利的口语交谈乃至论学,已不能算是特例了。但是,我说他们是精英的精英不仅想指出他们在语言文字、文化背景、政治敏感、历史意识,或社会关切各方面都远远超过了 60 年代(也就是我刚到康桥进修那段时日)的水准,而是要说明他们在美国研究生中的特殊地位。

提到这一点,我便有不堪回首的感觉。不必讳言,就一般而论,在中国文化区决定报考中国文史哲的高中毕业生,并不是程度较好的特殊人才,因此大学里中文、哲学和历史三系的同学和外文、电机,或企业管理系的同学相比,就难免有略逊一筹的慨叹。固然有例外,还记得在东海大学中文系攻读的情景:我们那七位(全班只有男女七武士而已!)自命不凡的同窗,如果不是父母的谅解,老师的鼓励和自己相互之间的提携,哪能禁得住外来的转系压力?有位父执得悉我转入中文系之后很惋惜地表示,因为这一“失足”恐怕锦绣的前程就从此断送了。有位亲戚还质问地说:“你不是会说会写吗?还学中文干什么?”

相形之下,美国这批可以读医学、法律、企管、数学、电脑或工程的精英,竟放弃了似锦的前途,甘愿“失足”到这个为聪明的中国人所不屑一顾的专业,岂非 20 世纪目睹的怪现象?有人说中国研究在美国大行其道,和联邦政府配合福特基金把巨款投入区域研究有关。根据这个说法,美国大学毕业生从事中国研究不过是“利禄之途”而已。固然,没有长期的投资(二十多年来支援中国这个

区域研究的经费,每年都要以百万美元计),美国的中国研究不可能有今天这样多彩多姿的发展。可是,美国第一流的大学毕业生愿意献身于中国文化事业绝非长期投资的必然结果。苏联研究在美国学术界曾有过昙花一现的历史,目前虽有死灰复燃的生机,但即使有哈里曼这种千万以上巨额基金的支援,远景并不乐观。“利禄之途”的解释有片面性是显而易见的。

我认为美国大学的精英,肯放弃“利禄之途”,而献身于中国文化事业的主要动机,纯出“理想性”。试问一个花四年功夫就可跨登上层收入的医学预科,费时三年就可开业的法律预科,或刚毕业就可获得两万五千美元年薪的电脑学士,为什么放弃似锦的前途,甘愿忍受苦习“四声”之罪而自觉地、主动地走进这个到处是“生疏”,是“异化”的研究领域?美国是个功利挂帅、现实第一的商业社会,如果我们以外来访客对美国粗略而一般的印象对比看来,这批精英的理想性就更明显了。举几个实例应可说明这一现象。

我曾在加州大学历史系的研究生甄选委员会里服务了六年。每逢冬季(从12月初到2月中),都要从数百位美国乃至世界各地前来申请的候选人中甄选四五十位合格的精英。参加委员会工作的同事代表美国、欧洲、古代、中世、现代、中南美、苏联、中东、南亚及东亚几个地区。在合格的精英排名时,有意专攻中国史的四、五位同学多半是名列前茅。有一次,前五名中我们竟占三名之多,一位教授美国史的同仁半打趣地说:“你的葫芦里卖的是什么膏药?怎么好学生都囊括去了?”我当时毫无愧歉之

感，而且心里自然泛起一阵喜悦。

中国文化这个学术领域能够吸引美国高等教育的才俊，是因为其中有真乐；这种不足为外人道也的真乐可以从唐诗宋词、先秦典籍、甲骨金文、云岗石雕、扬州八怪、魏晋玄学，或敦煌壁画中体味，也可以从太平天国、五四运动、辛亥革命或抗战建国中吸取。有位从事比较研究的同事曾告诉我说，专攻中国文史哲的同学不研习中国文化，而且认同中国文化，这个现象在其他区域研究中并不多见。当然认同中国文化并不表示接受当前中国的政治文化，或赞赏现代中国的民间社会。中国文化在国际上受到重视，祖宗的荫德，也许比时贤的努力更有说服力。

献身中国文化的美国研究生，都有一股为理想性所激励的冲劲，这点和他们都是美国社会的青年才俊一样，勿庸置疑。但是他们的理想性却和传统中国所谓“修齐治平”的鸿鹄大志没有什么关系。他们从事中国文化的研究多半是发自内心的兴趣。否则我们又怎么理解游君为了搞通戴震的范畴体系，而三年苦读戴氏的《孟子字义疏证》；司马君为了一窥王符的知识世界，而把《潜夫论》全部草释出来；麦君为了认识明代苏州望族，而详阅上百篇干枯无味的墓志铭；赫君为了分析《四库全书》的编纂经过，穷十年的精力考察乾嘉朴学，这些极富启发意义的个案呢？

最近，因为生活的压力，这批精英的精英中难免出现被迫转业，半途而废的现象。就从这个令人伤心的现象看来，也可以反映一些情况。一位目前在纽约时报担任

记者的同学即是有代表性的例子。他在伯克莱历史系攻读时，曾拒绝了华盛顿邮报的聘约。他的野心是成为一个以中国中世纪社会思想为专业的历史学家，但是经过长期的考虑之后他知难而退了。因为即使他再花两年准备口试，一年留学，三年写论文，获得博士学位以后，多半还是面临失业的危机。附带提一句，在美国从大毕业一般要奋斗八年十年，才可完成研究中国文化的基础训练（获得博士学位只能算取得大学教书的起码资格而已！）即使在这样艰难困苦的情形之下，美国专攻中国文化的研究生仍是代有人出。前面提到过的研究生中的一位，为了学术事业，确实放弃了不少一般美国年轻人所认为理所当然的权益；她的财产几乎全是书籍，已届中年而尚无结婚之想。我问她，她淡淡地一笑：“后悔？当然不，和我那些家庭主妇型的同学相比幸福多了；再说，研究我这课题的人那么少，我有责任把它交代清楚。”

五年来，拥有中国研究博士（包括以语言、文学、历史、哲学为主的人文学及以政治、社会、经济为主的社会科学）的人才投入银行界、法律界、电脑界和政界的已很可观。从中国研究的提升和发展这个角度来看，这种人才外流的现象确为国际汉学界带来一股寒潮。可是，正因为如此，我对研习中国文化，特别是专攻文史哲的美国研究生更增多了几分敬爱之情。每想到和他们谈人生，谈理想的乐趣，即使积雪三尺，也觉得阵阵暖流涌上心头。

（1983年12月18日）

原载《儒家自我意识的反思》。

第三编 人文反思篇

从博士到教授

——漫谈美国的学术界

在美国的学术界，获得博士学位只能算刚刚初选及格。从博士开始，要接受三次复赛，等到通过了讲师、助教授、副教授的大关，才能取得正教授的资格。正教授可以算入围了。但入围以后，再要经过各种学术刊物、出版集团、基金组织乃至社会人士的考验方能取得争夺名教授头衔的决赛权。至于能否鹤立鸡群地击败各路英雄冲到学术界的第一线还要由洞见、机缘甚至寿命来决定。因此，美国的学术界虽然到处是金牌和银盾，要想一显身手，夺取几块并不是一件轻松愉快的事。现在暂且把从博士到教授的几个阶段作一概略的描述。

一般而言，大学毕业后要想完成博士学位，理工方面需要三年以上，文法方面需要五年以上。通常攻读博士分成三个阶段：第一步是选修课程。大约需时两年，共修 16 门。平均成绩要维持 B 以上才不致退学，达到 A 才有获得奖学金的机会。严格一点的学校，如果是大班制，给 A 不会超出上课人数的 1/10。因此一班有 30 人的话，只有四五个可以得到最好的成绩。第二步是通过考试。包括笔试和口试，有些学校称之为“一般考试”，意即与主修科有关的各种问题。理工方面范围比较确定，文

法方面则是海阔天空无所不包。譬如考西洋现代思想史时，教授可以从“何为浪漫主义？”之类的哲学问题，突然跳到“穆勒哪一年去世？”之类的历史常识。置身其中，真好像坐升降机一般，忽上忽下完全不由自主。因此准备起来也就毫无头绪。大约读历史的，每门要阅览一百多本够水准的书才算稍有把握。博士考试至少包括四门，加起来要看的书就相当可观了。第三步是缴论文。根据美国去年的调查，通过博士课程及口试而缴不出论文的几达全部候选人的 30%。有很多人，经过四、五年的磨练，已是精疲力竭了，于是想在写论文时轻松一下，结果一拖再拖，五年八年，时间很快地就过去了。现在美国各大学都有规定，必须通过考试后若干年内缴论文，否则取消资格。哈佛大学的限期好像是五年，可是仍有允许延期的规定，延两三次后也就变成老博士了。

博士学位，尤其是各大学的博士学位，得来不容易，但是在学术界里，博士不过是最起码的要求。只有最优秀的博士才能挤入讲师之林。因此取得博士学位后能够留校或到更好的学校去当讲师是件极为荣幸的事。一位中国留学生在哈佛大学获得物理学博士后，曾有家大公司愿出年薪一万四千元的高价礼聘他，但他毫无考虑地接受了普林斯顿大学年薪不及七千元的讲师职位。因为留在学术界才有冲到第一线的可能性。然而讲师只是第一关。在三年之内，如果不能升到助教授就必须离职，另谋发展去了。这位先生曾在私下表示，若用最机械的方式来计算，将来他可以升上去的机会只有 12.5%。换句话说，另外有 7 位和他的资格不相上下的讲师也在争

取同样的关口。

衡量升等的标准本来应有两种：一种是教育学生的情形，一种是著作出版的表现，但是因为前者难于评断，重点很自然地转移到比较容易客观化的后者。因此美国的学术界流行着一句“不出版即灭亡”的口号。出版并非全是量的问题，譬如报章杂志乃至其他通俗性的文字都不能算数，只有刊载在学报或学术季刊的专门研究才予以考虑，美国学报的审核制度非常健全。刊载一篇论文必须经过专家评议，委员投票和编辑修改等手续。就以第一流大学的博士论文为例，能够在学报上发表的不会超过 1/10。至于出书那就更困难了。能在缴博士论文后五年出版第一本学术论著的“青年”学人就算是佼佼者了。

从助教授升副教授共有五年的时间。机遇一错过，又只好卷铺盖走路。前年有位在哈佛教印度史的助教授，由大学时代开始，前后奋斗共有十几年，最后仍旧被迫离去，他愤愤地表示：“我们待哈佛如同圣殿，哈佛待我们好像用过的手纸，一一丢了事。”但是名学校为了维持最高的标准不能不严守门户。纽约时报曾报道过，学术界竞争激烈、人情淡薄的故事。实际上，学术界是不问耕耘，只问收获的。个人的奋斗史和辛酸史在教授心目中不能引起共鸣，只有真才实学才是真实的学术本钱。

在一般美国的大学里，取得副教授的资格以后就可以享受“长期应聘”的权利，直到 65 岁退休为止，不必再为解聘而烦恼了。但是有些学校对副教授仍不肯减轻压力。譬如耶鲁大学，有很多副教授随时随地还是要受到

解聘的威胁,而且因限于年资和编制的关系,有不少杰出的副教授,尽管具备了充分的资格,结果也只好终其身而不能更上一层楼了。

因此美国的正教授,尤其是第一流大学的正教授,自然地拥有崇高的学术和社会地位。但是他们依然不能稍微松懈。上至学术界的权威,下至研究员或大学生都会对他们施以压力。因此他们既要经常发表论文、书评甚至专著以满足学术界的要求,又要随时周旋于青年学子之中以提拔后进。一位教授如果不能在学术界担任自己专长的领导工作,他不但会受到同事的耻笑,甚至会遭到扣薪之类的打击。不生产的教授就好像不生的蛋的母鸡一般,难免有宰割的危险。同样地,如果他不能指引学生,带着侵略性的美国青年就会毫不留情地举行示威游行,提出各种要求。所以第一流大学的名教授都同时担任三种课程。第一种是通才教育的大班课。听讲的多达数百人,采取演说的方式。第二种是专题研究的小班课。大约收二十多位,采取问答的方式。第三种是论文指导。常是个别讲授,采取讨论的方式。只有这样他们才能一方面作广泛的接触,一方面又作深入的研究。

在美国的学术界里要想崭露头角并不是件容易的事,至于冲到第一线那就更难了。然而在美国的中国学生,如果不肯违背留学的初衷,只有在学术界打天下才真能心安理得,虽然并非“全是皆傍蹊小径,断港绝河”,但也相去不远了。

原载《东海文学》12期,1967年2月。

第四编
人物感怀篇

第四编 人物感怀篇
孤往探寻宇宙的真实

熊十力先生(1885~1968)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。在西化狂飙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”的功夫。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，1619~1692)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则衷心叹佩。

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塨（恕谷，1659~1733）耐不住寂寞，往来公卿名流之间，虽然号称弘扬身心性命之学，而“实伏有驰鹜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、悠悠，杂乱种种”——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。熊先生所推崇的进学途径是“变化的，创造的，不是拉杂的，堆积的”；他的终极关切是“做鞭辟近里切己功夫”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”的反身功夫。

由反身功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。功夫的起点，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有的“这点萌蘖去努力创生，若火始然，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，为学切要功夫必从收敛精神集中心力以扩展自家本有的这种萌蘖开始。熊先生的哲学钜著《新唯识论》自署为“黄冈熊十力造”并申称“今造此论，为欲悟究诸玄者，会知一切物的本体，非是杂自心外在境界，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，上中两卷的文言本早在1932年即由私人集资刊行，语体本迟至1942年才在重庆问世，下卷1943年春完成。全书由中国哲学会赞助付商务印书馆出版则在1944年。1947年该书在上海重刊，同年又以四册本收《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虑果是以“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。熊先生提出这个心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。”^①

从大易流行的宇宙宏观，即使孔子无言，“四时行焉”

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。这种气魄宏壮人格旷达的学术事业，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，真是振聋发聩，“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》。真探造化之本，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。1936年完成的《佛家名相通释》，1945年冬季刊行的《读经示要》以及1947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1950到1960这十多年间表现得最为突出。早在冥思新唯识论的20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1956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，实是儒学不坠的明徵。接着，熊先生在1957年写出《体用论》，1958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，盖历五十馀年。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 60 年代，上距最初刻印的《十力语录》与书信——《尊闻录》——忽然已是三十多年之久。

《尊闻录》是根据熊先生最初授学时随侍左右的及弟子高贊非亲炙先生教晦四五年（1924～1928）的心得日记所辑成。高氏原稿有十万多字，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（1926 年）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同学的材料概行去除——只剩下“关于高深学理之谈话，记得不差者”三万余言。这批珍贵的纪录，加上高贊非手抄熊先生的论学书简一万多字在 1930 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 150 部，即使有续印，总数不会超出五百，而且多属“分赠友好”。二、在 1947 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。前年暮春承汤用彤（锡予，1893～1965）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。

（1983年8月13日）

[注释]

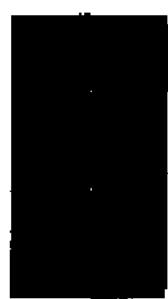
①《尊闻录》57页。

原载《儒家自我意识的反思》。

第四编 人物感怀篇

哲学家的风骨

——为纪念方东美先生而作



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中最突出的独立风骨。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 1968 年的第一届东西哲学会议，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。1972 年的 6 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。他会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”这本书传诵一时的大著中，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“惜属之稿未竟，藏书已佚。”短短数语中不知蕴藏了多少“郁伊惝恍”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 50 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里除草浇灌，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”有了更进一层的体悟。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。但是以人文理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《世界日报》，1977年7月30日。

第四编 人物感怀篇
唐君毅的悲愿(节选)



唐先生是当代中国人文思想的大师。他的立论虽不是根据对现存局势的分析，但却是立基于以儒学为骨干的悲愿。我不知道我们这一代究竟能否彻底转化马列主义，使中国逐渐步入一种不但与孔孟理想不相违背，而且直承宋明“身心之学”的人文社会主义。但我确信，向唐先生所指出的目标去奋斗，对中国及世界人文思想的发展都会有极大的贡献。举个明显的例子，十多年来在东欧掀起一股马克思人文主义的巨浪，直接对苏俄代表的大斯拉夫主义提出严重的批判。这股力量和最近在西欧及美国所产生的种种抗议运动，如新左翼，妇女解放及少数民族有一共同点，即是坚信人的存在具有真实而完整的价值。也就是说，他们都反对利用经济力量、政治权势和社会控制来割裂人的完整性，反对以肤色、性别、阶级、背景来消解人的真实性。

这种从“自觉人之所以为人”处立论的精神，和中国儒家以立人极为基础的仁学确有不谋而合的地方。但是正如唐先生所说，首先我们“应该自觉到自己是历史意义

的中国人，而以之为自己生命的本质。”否则，牵强附会地宣扬世界思潮，不免把自己抽离为一缕国际游魂。

当然，我们应该超越狭义的民族主义，但是我们必须牢记：在文化生命上作个“仰不愧于天，俯不怍于人”的中国人，才是由具体存在而通向普遍价值的康庄大道：“若问中国在哪里？就在诸位的生命里。我们每一人，皆有资格代表中国，毫无惭愧。要说认同，即要先认同于自己个人心中之中华民族，与中国文化生命。”

我第一次见到唐先生是在台北近郊，淡水河畔的竹林，当时我还是建国中学的高中生。犹记得在那次聚会中我不但向唐先生讨教了有关《中庸》里“鬼神之为德其盛矣乎”一句的解释，并曾请他在我新购的“心物与人生”一书上签名留念。1956年的8月25日是我在求学的历程中一个值得回味的日子。

过去五年虽然旅居美国，向唐先生请益的机缘却大为增加：在伊里诺州的向滨（1966），京都的人文科学研究所（1967），纽约的哥伦比亚大学（1970），意大利的柯木湖（1970），香港的新亚书院（1971），夏威夷的东西中心（1972），或者短短三五天，或是六七周，都留下了难忘的记忆。然而印象最深的还是1968年的夏季。唐先生因参加第五届“东西哲学家会议”，顺便在夏威夷大学哲学系的暑期班讲授宋明儒学，我荣幸地聆听了五个星期的课，获得了许多启示。

今年六月下旬我应邀在艾思本山庄的人文研究中心

访游了半个月。和来自印度、德国、日本、英国、加拿大等地的知识分子交谈之后，益觉唐先生所关切的问题，如“中国文化之精神价值”，“人生之体验”，以及“人文精神之重建”，不但对当代中国思想发展的方向有导引的作用，而且对人类将来自觉自救的努力也有深刻的意义。

自从 1962 年古巴危机以来，美国因为越南战争，学生运动，都会暴乱，经济失调，人种冲突，毒品蔓延等一连串相互影响的因素，已逐渐失去了立国以来的精神动源。今天美国所面临的不仅是政治和社会结构的危机，而且是道德或宗教价值的危机。为了应付这些史无前例的困难，许多美国的知识分子都承认单从制度改革已嫌不足，必须从基本信念处转化，从心髓入微处用力才是治本的途径。固然，儒家的“身心之学”在现阶段还只是学术界里少数有识之士的研究课题，但是我相信随着当代美国思想界新兴的人文思潮，儒学将来在新大陆必有一番盛况。其实真儒的价值不应从效验处衡断，正如唐先生所说：“天行健，君子以自强不息。地势坤，君子以厚德载物。云雷屯，君子以经纶。经纶于雷雨之动中，即人生之所息。吾人以此心存此志，则皇极已立于吾当下之心中，透过吾此心以显。则此雷雨之动之世界，亦即皇极之理想人文世界正向之而立之世界。又岂远乎哉。直下承担，见诸行事，是待善学者。”

（1972.7.26，伯克莱）

原载《中国时报·人间副刊》，1972年8月30日。

第四编 人物感怀篇
徐复观先生的人格风范

中国有良心、有理性的知识分子总是站在广大人民的现实生活和长远幸福的立场,为历史文化的开展,学术慧命的延续以及共同意识的兴发而努力、而奋斗、牺牲。虽然他们并不直接参加生产劳动,在农耕和制造方面创造文明的价值,但是他们以“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”的胸怀,确实为古往今来中华民族每一分子的身体、心智、灵觉和神明各层次的合情需求与合理表现,作出了不可言喻的贡献。这就是徐复观先生的自我认识。

孟子所标示的“劳心者”绝不是骑在劳苦大众头上,为统治君王服务的寄生阶级,而是主动地、自觉地为芸芸众生的生存、生活、教育、艺术和宗教等方面争取基本权益及大义大利的社会良心的代表。这批体现社会良心的知识分子,不论从原始儒学的理想形态或儒家伦理在中国政治文化中的特殊表现来考察,都不是超脱现实而究心于抽象思考的旁观者,而是扣紧存在,以体现人生为天职的参与者。严格地说,他们不仅不脱离由农、工、商以及其他社团所组合的沉默大众,而且他们是通过身体力

行的实践功夫,和各行各业的全体利益紧密连结着,而获得为沉默大众发言的知识劳动者,是既劳心又劳力的。这就是徐复观先生的社会关切。

知识劳动者是中华民族足可引以自豪的优良传统。儒家传说中的大禹正是既劳心又劳力的知识劳动者的典范。大禹有洞悉天文地理的睿智,有全盘认识如何解决洪水泛滥成灾的见解,有大公无私的心胸,有以身作则亲自参加劳动的实践精神。这种和劳苦大众共患难、共生死,唯天下太平是问的悲愿,说明了中国知识分子的本色。希腊哲人有探索宇宙根源的惊异之情,希伯来先知有礼赞上帝伟大的敬畏之感,表现在古代中国,即是尧舜禹汤文武诸圣王的忧患意识(这忧患意识是徐复观先生提出来的)。这就是徐复观先生的人文精神。

根据这条运思的路线,孔子的绝学堪忧和文王不顾个人生命的危机而致力于推演易道以探索宇宙变化的悲情是一脉相承的。孔子一方面说“仁者不忧”,同时又承认对当时道业不修、学术不讲的风气,抱着忧虑的心理。他对自己生死荣辱置之度外,因此不惑、不惧也不忧,但他对群体大众的现实生活,历史文化的最高理想乃至生生不息的天命却有深刻的存在感受。这就是徐复观先生的终身之忧。

徐复观老师离开我们已经有十年之久。读其书想见其人,我深深地意识到在他心灵里所荡漾的精神命脉实乃如前面所说,是从中国泥土里涌现的源头活水。他是一个真正能认同(也许应该是体同)广大农民千百年大福大利的读书人。他的遗言之中曾说自己是一个农夫。同

时,他是一个奉献民主的斗士,一个敢向现实政权挑战的人文自由主义者。他的耿介、他的悲愤、他的怒吼都是力的表现;不是王龙溪所谓的气魄承当的勇力,而是经过无数转化和超升才逐渐凝成的智力。他的接触面广,涵容性大,敏感度高,所以能够广结善缘,让淡泊的儒门获得各方道友的支援。但是,作为一个知识劳动者,他不向任何学术权威低头,也不接受狭义的师承家法,而是以独来独往的情怀,阐述中国文化的内在动源。他是身体力行的儒学思想家、历史学家和文学、艺术的批评家。

以上是根据我在纪念徐老师逝世一周年(1983年)所写的“徐复观先生的胸怀”,所发的一些感想。

这十年,自从1981年和徐老师在美国告别以来,不论在北美、欧洲或日本用英文演说,或在“文化中国”(大陆、台湾、香港、新加坡)用中文讲习,徐先生那个非常浓郁的湖北口音,那种声如洪钟的教言,目光炯炯的形象,一种元气、活力充沛的弘道情怀,经常是激励我、导引我的灵泉。其实在论学风格方面,他所体现的也是一种取之不尽、用之不竭的灵泉。他从事于学问工作可以用朱熹的证道语说是非常“坚苦”的。朱熹晚年去世的时候,学生问他这一生从事学问的情况,他用了四个字“坚苦功夫”。又,熊十力先生说“为学不易,做人实难”。徐老师在这一方面确有一些体认,他自己会说熊先生对他的狮子吼,是起死回生的一骂,他感觉到虽然那时候已经遍读群经,而且对于中国特别是词章文字上面已经有相当的造诣,但经熊先生当头一棒,才知道自己并不会真正读懂一句,所以徐老师的学问等于是四五十岁的时候再重

新起步。在这重新起步的过程中,他的学术的工作是非常艰苦的。徐先生从抄写材料、反覆的排比、校阅、研读等方面,他体现了一种职业知识分子在学术界,甚至可以说在经院的学术界,从事研究讲习的人文从业员必须要通过、必须要做的基本功夫。他的文章当然是改了又改、千锤百炼。另外,对于一本大家都认为耳熟能详的经典《论语》,是读了又读,特别对《论语》所谓“吾非斯人之徒与而谁与”有深刻的体会。我从徐先生这边也了解到《论语》这本书的重要性,我也是感觉到四书熟了以后,就可以从事于其他更高深的学术研究。徐先生给我的告诫就是“假如你认为你对《论语》已经有全面的理解,而在任何其他的时候从事于对《论语》的探索,不能发现新的问题、新的方向,那你等于是跟我一样,并不会真正读懂一句。”

徐先生也有一种“不耻下问”的精神,因此能够得道多助。作为一个老师,他在备课方面是煞费苦心的,现在我们还常常想到他进行学术讲习(讲习专书)的时候,满头大汗、全神贯注的精神,真正可以说是老而弥坚,所以他给我们(他的学生)带来了一种既博大而又精深的求学论道的典范。一方面我感觉到他有孟子和象山的英气,一种“十字打开,更无隐遁”的英气,同时又有伊川和朱熹的学养。有一点我应该交代的,就是我和徐先生认识的时间非常长,在中学的时候,因为从牟宗三先生游,同时参加东方人文友会也碰到了唐君毅先生,可能在1954~1955年我十四五岁(或十六七岁)时就见到徐先生。从那时候开始,他和我每一次见面一定是论学,即使是有非常多非常困难、艰苦的政治问题,他可以跟我讨论,但是基

本上是以学术为对象,所以我是从他的文字,从他的个人的经验理解到除了学问一面,他在政治、在社会上面的存在的感受和关切。

鸦片战争以来中华民族受了各种的屈辱,特别是反省能力特别强的知识分子一种悲愤、焦虑、痛切,到后来无力之感非常强。甚至可以说儒教,用日本人的话“儒教文化区”,在整个东亚文明,中国的知识分子所感受的一种耻(国耻之耻)。韩国的知识分子,最近他们做一个全面的理解,了解韩国这一百多年来的发展,他们用一个字,韩文的发音叫“hahn”,事实上就是中文的恨字,但这个恨字不是仇恨的恨,是一种长恨歌式很复杂的感情,一种悲恨、悲愤的感情。我曾和日本的学者交换很多意见,他们说如果要用一个儒家形象的字眼来了解他们明治维新以来所经历的种种,则是一个“忍”字(忍耐的忍),因为日本在战败的时候,他们的天皇就说,我们现在要忍人所不能忍。

五四以来,儒家的传统(特别是孔孟之道),就中华民族的文化命脉言,如果用日本学者岛田虔次的话,是东亚文明的精神体现转变成一种抱残守缺的传统主义。或是用现代大陆的一些学者的话,现代的中华民族的文化心理结构里面起着腐蚀和消极作用的封建遗毒。“文化大革命”是一种彻底革中国文化的命。可是从1979以后到今天这十多年吧,文化这个字又变成显学,所以说大陆现在出现“文化热”,这也是一种过分夸张的说法。日本人认为汉字对他们非常好。理由何在呢?他们说在美国占领的时候,建议日本压缩汉字到八百个字。(有一段时

间新加坡认为八百个汉字也就差不多了，很高兴，现在新加坡改变这个方针。)当美国离开以后，美国的影响逐渐逐渐的消除以后，日本的汉字从八百提升到一千，一千到一千二，一千二、二千四、一千六，现在差不多将近二千，这都是由它的文部省所公布的，照统计，现在在日本所通行的汉字和在中国通行的汉字数量几乎相等，而日本汉字只是日本文化资源，就是象征符号的一部分，它可以通过平假名、片假名吸收很多英文、法文各方面的外来语，这个可以看出来在文化发展上的距离。另外，儒学在现代化过程中，对于中国、日本和朝鲜(韩国)所起的作用不同。但是明治维新充分发挥儒学的道德价值，成为基本的道德教育，乃至在日本的企业界、政治界、社会界发挥积极的作用，这是有目共睹的事实，所以日本并不认为它受了儒学或者是汉字之毒。岛田虔次在 1974 年回访北京的时候，在北大做了一个演讲，讨论宋明儒学，当时因为文革的关系，中国大陆的学者不能谈儒学，至少不能正面谈儒家，于是他做了这样一个结论(这是北京一些同学告诉我的)：假若在中国，就是儒学的母国，不能够对这个学问做进一步发展，那我们在东京、在京都的学者，就要加倍努力。

可是，值得注意的是鸦片战争以来，儒学受到了这样大的撞击，成为封建遗毒，成为一种抱残守缺的传统主义，是因为有一种强势的意识形态在起着非常积极、但是有杀伤力的作用，这个强势的意识形态，我现在叫它“启蒙心态”。从 18 世纪开始，特别经过 19 世纪以后，对进步、对理性、对经验、对科技，不管是资本主义，或者是社

会主义，都是强势启蒙心态的体现。其实有二种启蒙心态，一种是法国的，一种是英国的。法国的是一种反神学、反迷信的一种重智主义，因此，当时像伏尔泰、莱布尼兹，甚至百科全书的一些学者，很欣赏儒家传统，很欣赏中国所谓开明的专制。另外，还有英国的传统，是怀疑主义、经验主义。那么德国的理想主义，特别是费希特所代表的要唤起民族自觉的精神，也可以属于启蒙心态的一部分，这一部分是徐复观先生特别欣赏的。那么法国大革命所体现的自由、平等、博爱这些价值，后来发展成为所谓资本主义的一些思想动向，市场经济、民主政治和重视个人尊严、重视人权、重视隐私权，重视国家法律的程序，在徐先生的群体批判的自我意识里，这个心态（启蒙心态）起了很大的积极作用。因此他可以说是受到五四影响极强烈的人，以前他经过一段所谓“鲁迅迷”，同时他经过一段绝对不看中国线装书的时期，他“反传统”，徐先生“反传统”也是相当长一段时间。另外，对于马列的思想、对于西方的思想，他书看的很多。在日本的时候，河上肇所翻译的关于西方社会理论的东西，看的很全，这是在他的文化心理结构中间一个很有意义、影响很大的积淀。因此在这一方面说，徐先生可能还继承了五四启蒙心态的精神，他是比较重视理性、重视经验、当然重视科技、重视累积性的进步，而对于形上学，对于神秘经验，他是抗拒的。可是启蒙心态，一方面为现代化文明开拓了很多价值领域，另外也特别把浮士德的那种强烈的杀伤力的精神和启蒙心态融合在一起，好比社会达尔文主义造成殖民主义，造成帝国主义，也把人类今天带到了一个

自我毁灭的边缘，因为这个原因，在西方世界现在对于所谓根源性的问题、族群意识、种族的族群意识、语言、乡土、性别、基本的信念这些问题谈的非常多。我们看得出来在文化中国的台湾是一个非常明显的例子，香港亦复如此，现在有强烈的寻根的意愿，这个寻根的意愿在它突出表现的时候，甚至是非常强烈的反中心论、反文化沙文主义的观点，因此在五四以来，特别是 1949 年以来，出现了一种全球意识和寻根意愿之间的复杂的冲突。一方面要现代，要成为人类文明的一部分；一方面要寻求自己的根源性、族群意识、语言、乡土、信念和自己民族的认同。在 1977 年的时候，徐先生第一次访问美国，他已经察觉到，关于儒学的讲论，将来如果有复兴的一天，要对这个问题，就是全球意识和寻根意愿要有一种比较平实的、宽广的了解。

在这个古今中西之争极为惨烈，而且非常的错综复杂的思想氛围的中间，也就是民主建国的思潮（自由民主建国的思潮）和文化重建思潮，本来应该配套的，在日本配过套，因此它有突出的表现。而在中国，不仅没有配套，反而变成了冲突，这是中华民族在思想上面一个大的困境。牟先生是在哲学的层次，要对这个困境在根上面做出一个解决的方式，所以他的屈从的问题、坎陷的课题，都是从这个角度来理解，因此要对自己的一些局限性做出全面的分疏、批判，另外一方面要对西方文化的“体”的问题而不是“用”的问题做一番理解。徐先生作为一个现代新儒家，面对这样一个复杂的思想氛围，在表面上看，他是为孔孟之道据理陈辞，露骨地说呢，他要打抱不

平,他要为传统中国文化伸冤。其实更正面的看,是一个怎样重新再铸民族魂的工作。各种的屈辱、悲愤,第一代、第二代、第三代的新儒家都经历了从日常生活或者言行、言论里面都可以体会出来,有很多的愤愤不平之气。在这个干扰之下,怎么样能够掌握一些真正的文化资源、精神资源来从事文化事业、运思在思想的领域,在历史的领域,在文学的领域,在艺术的领域?而这些资源又真正是来自本土的根源性,非常强烈的一种本土的根源性。徐先生他自居农夫,这中间有一种泥土气非常强的那种精神,就是根源性,是思想、历史、文学和艺术可以开花结果的条件。这个在徐先生看来不仅是理念,而是落实具体日常生活的一种真切的感受。

因此,要想了解他的人格风范,第一个先要了解他的感情世界,他是一个感情非常非常丰富的人。有一些哲学家、思想家像牟先生自己也说了,他在很多地方把他的感情,等于冷冻了,所以他是一个静观者。何以说冷冻,因为你这个感情没有回应,是在一个非常残酷的世界里面所走的一条哲学思想的奋斗之路。而徐先生是一个参与者,其感情生活是非常丰富、多样,他有强烈的同情感,所以他可以成为儒学进一步发展的一个主要的支持者,不仅是精神上的,而且是在事业、在各方面的一个支持者。他的感性非常敏锐、非常强烈,所以他对所谓恻隐之情是有深刻的体会。他有强烈的正义感,有的时候他的正义感在突出表现的时候有极端的一面,所以有的人说徐先生喜欢骂人。可是另外一方面,他有一种真正的谦让之情,不仅是对于先圣先贤,对于传统的智慧,甚至对

于当代的大师大德,特别是在学术上面有成就的国内或国外的学者。我看他好几次跟西方的学者、及比较重要的神学家、比较重要的知识分子谈天的时候,他有一种谦让,一种“以学心听,以公心辩”的那种心态,他当然有的时候也有暴躁的一面,发挥他狮子吼的一面,但是另外一方面他确实有谦和。另外他对大是大非的好恶都比较强,原则掌握的非常紧。其他各种感情,如对年轻人的喜爱,对于不长进、不能发挥全力的年轻人的一种愤怒,对于民主的追求和学运中有才的后进,他是以全部的心情去培育,结果有的时候反而受到一些无谓的干扰。他一直希望有一个安静的著述的环境,可以自己写东西、可以抄东西。我去香港看他,他的公寓还是比较狭窄,摆书都不够摆,而且,天气非常热。另外,因为语言的障碍,他与香港的社会事实上可说是格格不入,但在另一方面他自得其乐,可以找到他从事学术研究的一个环境。他特别痛恨有名无实招谣撞骗的学术贩子。另外我们都知道他享受家庭的温暖,跟学生在一起。跟同事之间的人际关系,有的时候是斗争,有的时候是和道友同志合作,平常他对人的那种感情生活是非常浓郁、非常复杂、多样性的。正因为如此,在现代新儒学发展的过程中间,因为他的广结善缘,也因为他的疾恶如仇,一方面是因为他的交友比较广,由于他打笔战,所以他的知名度比较大,争议性比较高,使得这个淡泊的儒门热闹起来。他痛恨政治,但是强烈的不能自己的参与的精神又关切社会,在这个情况下面,他为儒学研究开拓了一些领域。很多朋友,很多道友,假如不是因为徐先生的关系也不会对儒学有兴趣。

趣,甚至可以说对儒学有一种强烈的抗拒和抗衡。另外因为政治上面的各种牵连,牟先生提到,他在延安的时候和毛泽东、朱德、林彪、周恩来、邓小平都有长时间的讨论。他为民请命,常常义愤填膺,觉得不能不声讨,不能不笔伐。甚至有的时候不能声讨、不能笔伐,他也不放弃至少可以哀鸣的权利。

那么,在提携后进和年轻人打成一片这上面,他是完全是“毋意、毋必、毋固、毋我”。我记得在1957年那时候已经安排我转系,在台北,到我家跟我父亲、母亲大家会面。正好台风、暴雨、家里面涨水,最后必须要脱掉鞋子,把裤管卷起来,打着赤脚走过污水才能上车的那个形象一直在我心里面荡漾。他在发展东海大学的中文系,可以说真是“处心积虑、不遗余力”,在很多地方很像以前蔡元培先生发展北大的方式,他是希望东海大学能够在义理、在考据、在词章上面三途并进。后来有很多他的论敌,对他有中伤、或者批评的,基本上都是他请来的。他请来的并不是因为大家的学术观点一致,而是因为他们都是在各种不同领域里面的人材。牟先生提到鲁实先先生,我跟他念过三年书,确实如此,我们去他家里念书,至少四十分钟他要骂人,比刚才牟先生所说的五分钟要长得多,你如果不能忍受这四十分钟的骂人,你下面就没有一个半小时标点《史记》的精彩学问,我们都总是在他骂人的时候就玄想各种不同的问题,到了开始标点的时候就集中力量。其他的教授,有孙克宽先生在诗词方面,有梁容若先生,和萧继宗先生在各方面的教授。那个时候要把东海中文系作为在国内、在台湾讨论中国文化、儒家

思想和各种不同的学术领域的一个重要的助缘，这和他的努力是有直接关系的。所以在学术、严格的学术意义下（就是所谓 Academy），在经院性的学术工作里，他做了很多。对于《史记》、《尚书》的理解，对于《文心雕龙》的研究，使得一个基督教的大学成为重视中国文化、从事儒学研究的重点，这和他后来以及牟先生其他几位先生的努力有直接的关系。

另外，在知识界，因为他办《民主评论》，结合了很多朋友。通过他的政论，甚至以后和殷海光先生等自由主义者能够联手，都是因为对于自由主义和民主精神的一种坚忍不拔的信念，致力于化解自五四以来，二股不应该冲突，但却是冲突了，而且造成恶性循环的力量。使自由民主的思潮和传统文化的思潮，全盘西化和义和团这个狭隘的民族主义所造成的一种恶性循环，在那种复杂的恶性循环里面开出一条路来。在文化事业方面，他用他那带有感情的笔，承继了陆宣公（陆贽）所代表的政论的精神，很多人常常跟他说梁启超以来很少有这样子锋利的笔。另外，再因为他的艺术和文学上的敏感，因此不仅在文化事业上面、在文学和艺术的领域，影响了王靖献先生，及很多其他从事于文学、艺术（像洪铭水先生）研究的人。现在徐先生在国际的学术上面，一方面大家对他的汉代的思想研究，认为贡献非常突出，另外他对中国艺术精神、文学欣赏方面所做出的贡献，不管是国内、国外的学者，日本的学者现在还一直对他所提出的看法、观点进行进一步的了解、进一步的发展。所以，一个大学的理念，所必须具备的四个面向：为社会服务、进行文化传承、

进行政治批判、进行自我的实现，这些都是徐先生的关切，都是他所关切的范围。此外还为孔孟之道做出一种创造性的转化，而且发展出一种学术研究的方向，使得具有中国特色的学问，文学、史学和思想、哲学进行了现代的诠释，这都是徐先生的突出表现。

晚年徐先生特别把他的思想的力量集中在“为己之学”，儒家说“为己之学”：“古之学者为己，今之学者为人。”他所了解的“为己之学”是把“己”从一个生理的存在、生理的转化成一种道德、艺术价值的理性存在。使我想起阳明所谓的“必有为己之心，才能克己，能克己才能成己。”他所了解的是一个同心圆，从个人到社会发展是一种有真知、有实感的儒家的存在思潮，和他无一朝之愤而有终身之忧，一种“亡天下”的悲愤，我想他的那个悲愤是一个“亡天下”的悲愤，也就是顾炎武那个时候所了解的“亡国和亡天下”，文化上的一种大悲剧，强烈的忧患意识。在这样复杂，这样困难，有很多不同的途径可以走，你可以用完全隔绝的方式，或用一种复杂的参与，在一种复杂的情况下，开出一条真正具有现代意义的人生体验。其实，他特别强调平实的世界，这个平实的世界就是在人伦日用之间，一方面注重生活的情调，一方面通过各种不同的人际的关系网络来亲师取友，而这个不只是一个社会性的意思，他有更深刻的文化传承的意思，甚至尚友千古，从他在艺术体验和文学欣赏这方面可以看出他的价值。而这些都和我前面提到他那个根源性、根源感有关，他认为他确实是中国泥土长大的，是一个农夫有关。因此他反对洋化，反对社会上的名流，可是并不是一种狭隘

的民族主义，他是一种开放的心灵，接触各种不同的价值，所以他是个严师，但是又是充满了同情心的一个严师。其研究广及于先秦的哲学，不仅是论孟，还有老庄；两汉的经学，特别是史学，《史记》我想他是念得非常非常熟；魏晋的艺术精神，特别是《文心雕龙》；宋明儒学，当然是象山、阳明，特别是后来对程伊川的理解；及于乾嘉的朴学，1977年他到美国是参加戴震的学术讨论会，和在美国从事于所谓乾嘉学术研究的很多学者进行了交通，其中对于王念孙、王引之父子的学问，对于钱大昕，对于段玉裁，后来他对俞樾特别欣赏。1982年在朱熹会议的时候，他那时身体已经不很好，不能够来参加会议。那时，他的学术论文是专门讨论程伊川，对于程伊川和朱熹思想的看法，他赞成二程，欣赏所谓“平实世界”所体现的一种价值。还有，这一次学术会议，如果大家看一看议程的话，正可反映徐先生“文史哲”这一方面涵盖的内容。所以虽然他已经过去十年了，但是他在学术工作方面的造诣，他的人格风范浸润在学术各种领域上面的造诣还在发功，还在进行转化。

他的遗言里面有一句说是“未能亲往曲阜参拜孔庙为终身大憾”。那么，1985年的时候，我自不量力，我就许愿代表他去曲阜。在这个行程中，我安排了第二天早上去孔陵，当天晚上，我在日记里面谈到非常奇怪的景况，就是“狂风、暴雨、迅雷”。八月常常有这个景况，所以这不是什么奇迹，但是那么样的猛烈很少见很少见。所以第二天我去的时候很早很早，非常凄凉，人也不多，很凄凉，但是，我确实有一种很强烈的感觉，很温暖的感觉。

1981年和徐先生在美国见面的时候，他在纽约曾经和好几位朋友，包括以前在东海认得的朋友，讨论儒学发展的前景问题。当时这些年轻的朋友，认为跟徐先生总是可以说真话，不必要有任何隐瞒，就告诉徐先生说，你不必过分乐观，没什么前景可言，儒学是完了。那次会议我没参加，后来我见到他，就在徐均琴家见的，跟杨诚在一起，他的心情非常黯淡、非常悲戚，他说“我倒不在乎到底大陆讨不讨论儒学，但我不希望以前跟我讨论过学术问题，了解到我的思想动向的人，竟这样子悲观”。但是当时这些年轻朋友跟他讨论问题的时候，并不是悲观，而是认为反正跟徐先生是无所不谈，心里面想到什么就可以提什么。但那个时候他也有一种感觉，就说儒学这个思潮，所谓中华民族的命脉，它总在中国大陆这个田野里面，还有异军崛起的可能性。他那个时候本来还有个考虑，是不是可以到大陆去从事一次学术交流，当然不是政治上的，是纯粹学术上面的交流。虽然在那个时候他只是一种感觉，但是实际上外在客观的事实、客观的经验给他的是一种很悲愤、无奈的情怀。但是过去十年了吧，大陆的情况确实有很大的改变，也许至少提出来可以告慰在天之灵。

最近大陆的学术界有这样一种考虑，认为从五四以来，在中国有三种思潮，最有影响力的是自由民主思潮，自由民主思潮从五四、抗战、一直到最近天安门，可是这一股思潮的承继性不是很强。就是五四，像胡适、陈独秀他们所兴起的浪潮，不仅和在台湾60年代的中西文化论战，也和在1979以后在大陆所兴起的全盘西化浪潮，没有很明显的承继的痕迹。因此有很多课题在五四谈的很

深刻,结果在 1979 没有接触到,有很多的课题在台湾谈了,在大陆不知道,有的课题在大陆冒出来了,台湾不知道,所以它不是有很强烈的承继性,因此在学术上面它有它的缺陷。另外还有一个思潮,他们叫做现代新儒家的思潮,这个思潮从整个影响力来看,远远不如自由民主的思潮,从它的势力上看,当然和马列、毛泽东思想不能相比,但是承继了五四时代的一些学者所提出的课题,他们提到梁、提到熊,也提到张(张君劢先生)还有其他的先生,把这些课题提到议程上面,这些课题包含民主、科学的问题,如何再发掘中国的传统文化资源的问题,怎么样面对启蒙心态所提出的课题及怎么样开展新的学运的问题。到了 1949 年,就是第二次世界大战以后,在新亚、在东海、在其他地方又有第二代的思想家在进行考虑,而他们考虑的有非常强烈的承继性,有徐先生、牟先生、唐先生他们考虑的问题,乃至包括方东美先生、钱穆先生他们考虑的问题,都和熊先生、梁先生他们在五四时代所考虑的问题一脉相承。那些问题,当然花样很多,观点不同,内部的讨论也很激烈,矛盾性也很强,但是确实有承继性。一直到了 1970 年代后期,不管在台湾,像鹅湖、还有其他学人所做的讨论;在香港新亚,像刘述先生他们所提的;在美国,像陈荣捷老先生,甚至张灏(以前是殷门的大弟子),都讨论这个问题,都有承继性;那么如果看大陆中国文化书院,像汤一介、陈来、萧萐父和庞朴;另外看文化中国与世界,就像甘阳、苏国勋和陈维纲他们所做的,等等,则儒家的的论说和它们之间,一方面是抗衡、一方面是互相的对话,已经形成了一个思潮。所以在这一方

面讲当代新儒家，如果我举一个简单的例子，就是在1991年的12月，第271期吧，上海出的学术月刊，有个叫程伟礼的，在“西学东渐与儒学改革运动”一文里面提到这样一句话：“正是由于第二代新儒学积极从康德和黑格尔的理性主义哲学中汲取营养，又能够合理地采纳西方文化的科学和民主思想，故而能够继承发扬中国儒学的‘情理谐和’、‘天人合一’的哲学传统，在科学主义和人文主义的当代哲学对峙中开拓出一条富于东方智慧的独特思路。不可否认，康德哲学和黑格尔哲学的合理内核，把中国儒学改革运动推进到一个新的历史阶段。并且与这一理性主义的反思过程相适应，‘儒学复兴论’的口号已经悄悄地为‘儒学重建论’所取代。”

在重建儒学的文心事业中，徐复观老师的自我认识、社会关切、人文精神和终身之忧为现代新儒家开辟了一条文史哲三途并进，上承孔孟，旁及老庄，融合汉代思想，体究魏晋美学，汲取宋明精神（特别是程伊川所启示的平实做人的道理），消化乾嘉的朴学，针对西方自由民主思潮，为儒学第三期发展创造了多采多姿，殊途同归的康庄大道。而贯穿这一气度恢宏的伟大设计，正是徐老师那扣紧自我、社会、政治、历史和文化的批判精神。最后，我愿意说，徐复观先生的人格风范，就像东海一样的辽阔，像大度山一样的永恒。

原载东海大学编印《徐复观学术思想国际研讨会论文集》，1992年。

杜维明年谱简编



1940 2月6日生于昆明市。祖籍广东南海。

1961 毕业于台湾东海大学中文系，获文学士学位。
同年获得哈佛燕京学社奖学金前往美国哈佛大学深造。

1963 获得哈佛大学东亚研究硕士。

1966 任教于台湾东海大学。

1968 获得哈佛大学东亚语言与历史研究博士。

1968 任美国普林斯顿大学东亚研究助理教授。

1970 《三年的畜艾》由台湾志成出版社出版。

1971 任美国加州大学伯克莱校区历史系助理教授。
1973 年升任副教授，1977 年升为正教授。

1976 《知行合一：王阳明的少年》一书由美国加州大学出版社出版。韩文译本 1994 年出版。

1976 《中庸：儒家宗教性》一书出版（美国夏威夷：
亚洲及比较哲学专论）；1989 年再版（纽约大学出版社）。

1976 《人文心灵的震荡》由台湾时报出版社出版。

1979 《仁与修身》一书出版（美国伯克莱：亚洲人文学文库）；1985 年，北京和平出版社中译本；1992 年，台湾

联经出版社中译本。

1981 任美国哈佛大学中国历史与哲学教授。

1983 任哈佛大学宗教委员会主席。

1984 《儒家思想：以创造转化为自我》由美国纽约大学出版社出版；1991年，浙江人民出版社中译本。

1984 任新加坡东亚哲学研究所海外董事（至1992年）。

1984 《儒家伦理在今天：新加坡的挑战》一书由新加坡联邦出版社出版；1989年，北京三联书店中译本。

1985 在北京大学讲授“儒家哲学”。

1985 《道、学、政：儒家知识分子》一书出版（新加坡：东亚哲学研究所）；1993年再版（美国纽约大学出版社）

1986 任哈佛大学东亚语言与文明系主任。

1988 获选为美国人文社会科学院院士。

1989 《儒学第三期发展的前景问题》一书由台湾联经出版社出版。

1990 任美国夏威夷东西中心之文化与传播研究所所长（至1991年）。

1990 《儒家自我意识的反思》一书由台湾联经出版社出版。

1990 于法国高深学院开设儒学讲座。

1991 主编之《三重和弦：儒家伦理、工业东亚及韦伯》出版（新加坡：东亚哲学研究所）。

1992 主编之《儒家世界透视》出版（美国夏威夷东西中心）。

1995 任台湾中央研究院文哲所筹备处咨询委员会召集人。

1995 应印度哲学委员会之邀，在南亚五大学府发表“国家讲座”。

1995 主编之《常青树：作中国人的意义》由美国史坦佛大学出版社出版。

1995 主编之《转化的中国》由美国哈佛大学出版社出版。

1996 任哈佛燕京学社社长。

1996 《现代精神与儒家传统》由台湾联经出版社出版。

1996 主编之《东亚现代性中的儒家传统：日本及四小龙的道德教育及经济文化》，由美国哈佛大学出版社出版。



阅读此文的还阅读了：

1. [赵玫文化随笔 Key West的灯塔\(下\)](#)
2. [赵玫文化随笔——穿越奥兹的长廊](#)
3. [文化随笔\(续\)](#)
4. [摘《皓首学术随笔·任继愈传》](#)
5. [“皓首学术随笔”简介](#)
6. [京师学术随笔\(第二辑\)](#)
7. [学术随笔不是谁都能写的](#)
8. [西域文化随笔\(一\)](#)
9. [第一则 学术随笔 关于佛塔和古碉](#)
10. [赵玫文化随笔 从这里遥望蓝色海湾](#)
11. [赵玫文化随笔 怀念猫王\(下\)](#)
12. [《王国维学术随笔》](#)
13. [赵玫文化随笔——Key West的灯塔\(下\)](#)
14. [论杜维明学术思想——以新出《杜维明文集》为中心](#)
15. [学术期刊上学术随笔匮乏的终极原因](#)
16. [西域文化随笔\(二\)](#)
17. [赵玫文化随笔——重读昆德拉](#)
18. [杜维明文化观研究](#)
19. [学术随笔 大家风范——《王恩涌文化地理随笔》评介](#)
20. [文化即是讲究\(随笔\)](#)
21. [关于学术刊物与『学术人』的思索--读刊随笔](#)
22. [对于学术随笔的放心与不放心](#)
23. [山乡随笔\(油画\)\(“鲁艺”杯学术奖\)](#)
24. [赵玫文化随笔 最炽热的火焰](#)

- 32. 税收文化随笔
- 33. 学术期刊与学术随笔
- 34. 杜维明与“儒家文化归谬主义”
- 35. 赵玫文化随笔 穿越奥兹的长廊
- 36. 什么是学术随笔
- 37. 赵玫文化随笔-各自孤独地灭亡了
- 38. 扇文化随笔
- 39. 对汤霓博士学术随笔的几点说明与回应
- 40. 赵玫文化随笔--Key West的灯塔(上)
- 41. 杜维明:中国文化不会死
- 42. 赵玫文化随笔 丹尼尔的小屋
- 43. 试析杜维明的先秦儒家文化观
- 44. 《杜维明学术思想文选》
- 45. 《皓首学术随笔·来新夏卷》出版
- 46. 西域文化随笔(三)
- 47. 赵玫文化随笔 关于法国作家
- 48. 杜维明文化要“和”而不“同”
- 49. 赵玫文化随笔 “背德者”纪德
- 50. 赵玫文化随笔 Key West的灯塔(上)