

NEW TRADITIONALISM

新传统主义

郑家栋 主编

东亚价值与
多元现代性

[美] 杜维明 著

中国社会科学出版社

新传统主义

郑家栋 主编

东亚价值与
多元现代性

[美] 杜维明 著



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

东亚价值与多元现代性/ (美) 杜维明著. —北京:
中国社会科学出版社, 2001. 1

(新传统主义/郑家栋主编)

ISBN 7 5004 2874 X

I. 东… II. 杜… III. 儒家-研究 IV. B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 52359 号

责任编辑 冯春风
责任校对 林福国
封面设计 李颖明
版式设计 王炳图

出版发行	中国社会科学出版社		
社 址	北京鼓楼西大街甲 158 号	邮 编	100720
电 话	010—84029453	传 真	010 64030272
网 址	http // www cass net. cn		
经 销	新华书店		
印 刷	北京新魏印刷厂	装 订	广增装订厂
版 次	2001 年 1 月第 1 版	印 次	2001 年 1 月第 1 次印刷
开 本	850×1168 1/32		
印 张	6 875	插 页	2
字 数	170 千字	印 数	1—5000 册
定 价	15.00 元		

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

目 录

上 部

引言	周 勤 (3)
1 汉学、中国学与儒学	(5)
一、国际汉学传统与反汉学的中国学之兴起	(5)
二、中国研究与西方主流学科的关系	(10)
三、现代性中的传统及其现代化的多元取向	(15)
四、文化相对主义与儒家传统的全球意义	(19)
五、儒家进一步发展的“十年机缘”	(25)
2 儒学的超越性及其宗教向度	(33)
一、从凡俗的人文主义走向宗教反思	(33)
二、一元上帝与儒家的宗教性	(36)
三、人的神圣性与人类中心主义	(42)
四、“回到学术去”的自我设限与 知识分子终极关怀	(46)
3 儒家“体知”传统的现代诠释	(56)
一、体证之知的道德意涵	(56)
二、超越西方认识论的体知结构	(58)
三、体知在美学、伦理学、宗教学中的意义	(61)
四、体知的实践转化功能	(64)
五、知人的认识论	(66)
4 从亚洲危机谈工业东亚模式	(70)

5	全球化与本土化冲击下的儒家人文精神·····	(88)
	一、关切政治参与社会，公众知识分子必须 接受通识教育·····	(88)
	二、文化可分两大定义，也可以是一种 “添加价值”·····	(90)
	三、学习语言学习文化，才能了解民族的 精神面貌·····	(91)
	四、多元文化背景中的儒学创新·····	(92)
	五、传统和现代是你依我依，而不是绝然分割 的两极·····	(94)
	六、族群、语言、性别、地域、年龄、 阶级、宗教·····	(96)
	七、地域性与全球化：在不同文化 环境下生根·····	(98)
	八、重新了解自然，人心和天道的合一合德·····	(100)
	九、人类共存的两大基本原则与儒家伦理·····	(101)

下 部

6	何为儒家之道？·····	(119)
	一、界定儒家的精神性·····	(119)
	二、儒家传统的形成·····	(126)
	三、儒家之道的第一期·····	(135)
	四、儒家之道的第二期·····	(150)
	五、体现在儒家经典中的核心价值·····	(167)
	六、儒家精神方向的几个显著特征·····	(186)
	七、儒家传统的现代转化：家庭的动力·····	(196)
	八、儒家之道的第三期·····	(206)

上 部

引言

儒学进一步发展的契机何在？笔者近年来因在哈佛求学之便，与第三代新儒家代表人物杜维明先生时有交谈。杜先生认为：目前儒学的进一步发展有一个“十年机缘”。十年，作为一个时间跨度在人类历史中稍纵即逝，但这个儒学发展机缘已呼之欲出，就看我们能不能抓得住。

这将是跨越世界的十年！

一个世纪以来，儒学的命运与中国现代化的进程相消长。在本世纪初“打倒孔家店”的呼声中，儒学从两千年官方意识形态的正统席上游离出来，徘徊于少数与五四文化精英具有同等历史担待的学人之笔端。与五四时期主流知识分子决裂于传统的时代精神迥然异趣的是，这一数十年以后才被人们认为“当代新儒家”的文化思潮，在其造端者那里就毫不含混地将中国文化现代再生的契机直指“晚周之遗轨”（熊十力语），直指孔子所奠定的儒家传统。几十年来，这一思潮以学统的形式一系相承，不绝如缕，并在空间上呈现由中国本土向港台的飘移。面对本世纪初以来应接不暇的种种现代化理论，20世纪儒学之惨淡经营较之于北宋初年“儒门淡泊，收拾不住”的景况远为甚矣。

然而，近三十年来，儒学似乎开始时来运转：从70年代后期出现的有关工业东亚模式的论域，80年代中国大陆新儒学研究列入“国家科研项目”，到90年代中国大陆的国学热和回归传统，香港、台湾、新加坡、日本、韩国、越南等对儒家传统价值的普遍

认同,西方汉学以外的思想学术领域对儒学思想体系的日益关注。在空间推移上则从港、台到东亚,从东亚经由太平洋走向全球。然而,面对这三十年来儒学在时空上不断延伸与拓展的历史进程,儒学的命运这一 20 世纪初即被严峻地提出的问题也许变得空前严峻了。已有这样耸人听闻的“预言”:走向全球的儒学可能正标志着它真正的寿终正寝。

这同时也将是跨越千纪 (millenium) 的十年!

如果说公元前一千纪人类创造了轴心时代,各轴心文明以自己独特的文化精神和价值取向奠定了世界文明的多元基调,则历经了两千年的文化碰撞与价值冲突,我们能否期待以 2000 年开其端的新千纪成为人类社会的第二轴心时代? 所不同的是,第一轴心时代的各文明并未意识到与之共时的其他文明的存在,而第二轴心时代能否出现的关键,不仅在于各文明之间的和谐共存,而且在于能否使各个文明的独特性得到最大限度的发展。

基此,择与杜维明先生学术交谈的相关论点结集成册,以期引出进一步讨论。纵观 20 世纪以来儒学的发展,第三代新儒家虽然从理路上接续了宋明心性哲学及 20 世纪第一、二代新儒家的道德形上学,但问题意识及其所涉及的论说层面已有很大不同,由此,体现在儒家传统的现代诠释诸方面的走向也相去甚远。如果说当代新儒学的先驱者试图以“返本开新”的直抒胸臆揭示儒家传统在现代进程中的相关性,则他们的后继者旨在以对这一传统的创造性诠释拓宽和加深所谓“相关性”本身的内涵。

周 勤

1998 年于美国剑桥

1 汉学、中国学与儒学

一、国际汉学传统与反汉学的中国学之兴起

周：杜先生，近年来中国学术界对国际汉学领域的研究动向日益关注，任继愈主编的《国际汉学》于1995年创刊，刘梦溪主编的《世界汉学》杂志也正在创刊之中，此外，还有诸多介绍各国汉学研究成果的出版物。汉学研究这一历来十分冷僻的领域得到日益普遍的关注，您对这一现象一定有很多见解。

杜：这确实是一个值得注意的现象。汉学研究在欧美已源远流长，从历史悠久的汉学杂志可以窥得几分消息：今天由荷兰和法国汉学界合编的《通报》(*Toung Pao*)早在1890年就开始刊行，已有一百多年的健康寿命。延续高本汉(Bernhard Karlgren)传统的《远东古代文物博物馆馆刊》(*Museum of Far Eastern Antiquities*)充分体现瑞典的汉学学风，在1929年即开始发行。作为北美汉学研究主要刊物的《哈佛亚洲研究》(*Harvard Journal of Asiatic Studies*)从1936年至今已出版56期，而且从1977年以来每期包括两册。销行网络宽广的《亚洲学报》(*Journal of Asian Studies*)算是后起之秀，但从1956年创刊算起也有三十多年的历史，如果把前身《远东季刊》(*The Far Eastern Quarterly*, 1949)列入考虑，那就和中华人民共和国同年了。台湾中央研究院《历史语言研究所集刊》从1928年至今没有间断，是中文汉学

研究的权威学报。台北的汉学研究资料及服务中心所出版的《汉学研究》有很大的信息量，而中心也常为国际学人提供研究资金。在日本，汉学刊物就更多了。京都人文科学研究所的《东方学报》和东京大学东洋文化研究所的《东洋文化》代表两个高水平的日本汉学传统。中国大陆在1949年以后和欧美汉学界的关系很密切，《清华学报》和《燕京学报》影响极大，中研院的史语所和重点大学都做了大量的研究工作。目前中国大陆重新建立与国际汉学界的沟通。在这样一个历史前提下，很有必要发展一本我们自己的国际性汉学杂志，它既有承继性，也有合作对象，更有前瞻的视野。《世界汉学》在这个意义下是第一次主动自觉地从中国这一汉学的母国发出一个广结善缘的信息，以汉语的方式建构国际汉学研究的桥梁，从沟通信息开始拓展新的研究领域。

周：汉学作为一门发展悠久的学科，其内涵、价值，以及方法学方面的取径是什么？

杜：“汉学”（Sinology）是一个颇有争议性的名词，从词义上说是一门专门研究中国的学问。但是传统意义上的汉学与我们现在所理解的中国研究很不同，其内涵和埃及学（Egyptology）相近，重点在研究世界上业已消失了的的文化，并力图恢复其历史原貌。所以传统汉学是一门深入细致、专业性很强且又十分冷僻的学问，所需基本功难度极大，不但要掌握考古（如敦煌佛教变文的发现和甲骨文出土等都是汉学界的大事情）方面的原始资料，而且语言的要求很高，除了古代汉语外，还要掌握多种极难解读的语言，如蒙文、满文、藏文、西夏文、鲜卑文等。从事这种研究的西方人士，或者本身出自贵族家庭，没有经济考虑，投毕生精力精雕细琢；或者靠政府或大基金会长期资助。它不求速效，完全没有现实性，不问家国天下事，是一门纯粹的学术研究。正因为它冷僻、难度高，所以参与者极少。以前有一位哈佛博士生到巴黎大学去听世界著名汉学家马伯乐（Henri Maspéro）的演讲，马伯乐如雷

贯耳的名声使他半小时前就去占位子，结果只有四五位老太太来听。这样冷僻的学问是不可能为大众弘法的，因为它无法与一般人沟通，而且沟通本身也不是它的意愿，它只是探寻一种业已消失了的历史陈迹，并相信能够以最严谨的方式重现。这与国内目前的国学热有很大距离。

周：这一类汉学家与他们的中国同行之间有没有沟通？

杜：几乎没有。传统西方著名的汉学家很少到中国，他们大多在图书馆和档案馆做研究，一般完全不能用中文交谈。如美国加州柏克莱业已故去的汉学家谢弗（Edward H. Schafer），中美建交后有人建议他到中国进行学术交流，他说我的中国就在我的书房里。国内学者来和他谈学术，他也没有很大的兴趣，因为彼此关切的课题差距太大。另一位柏克莱汉学家布伯格（Peter Boodberg），通十多种语言，古代汉语尤其精到。他视汉学研究为其生命，每天谈论的只有汉学，其虔诚和专注现在已不多见。前苏联汉学家鲁彬（Vitzly Rubin），父亲是苏联科学院语言学权威，因幼时曾问其父世界上哪一种语言最难懂而又最想学，其父回答是中文，于是他就专攻中文。五十多岁才从燕京大学来剑桥定居的史学家、汉学家洪业（William Hung）先生曾与 Francis Cleaves 每天下午四点钟在燕京喝茶，谈汉学，几十年不中断。他们曾打算用六种语言编一本第一流的中国字典，经过多年努力，积累了很多资料，后来资助机构要他们示范，他们示范了一个“了”字，用了好几年的功夫。全书需要投入的资金、人才、时间是不计其数的，所以没有成功。如果搞成，对学术的贡献是不可估量的，在电脑检索没有发明之前，哈佛燕京社曾支持编写重要典籍的引得，由洪业教授主其事。

周：这些汉学家如此沉浸于中国的精致文化，是一种单纯的智性追求还是因为某种猎奇心理？这与古董收藏家或鉴赏家有什么不同？

杜：这是一个有趣的问题。如果说这些汉学家热爱中国文化当然对，但同时也是出于一种奇特而冷僻的智性追求，尤其是对“异质”文化的兴趣。这有点像福柯(M. Foucault)所引的比喻——“中国百科全书”(Chinese Encyclopedia)，意即中国文化中所有的范畴、方法、结构等与西方都背道而驰，如时空的错乱以及很多在西方人看来是不成套的东西的混合交错。对此，这些汉学家的态度是先悬搁理性，而对其文化的细部做精细探究。这有点猎奇心理，因为其研究趣味和价值取决于研究对象与自己文化的距离，距离越远兴趣越大，因其和现实毫不相关，吸引力反而特别大。可以这么说，汉学家的一个原动力是纯粹趣味，确实很像一个古董收藏家，他们认为收藏本身就是一种学术贡献。

周：这种传统意义上的汉学在西方似乎仍在延续。

杜：当然。以北美为例，除了哈佛大学以外，尚有华盛顿大学(西雅图)、芝加哥大学、普林斯顿大学。那些地方的杰出的汉学家，基本功训练极强，研究领域在古代而不在现、当代，课题非常冷僻，界定非常严格，方法非常精细，如严格意义下的文字、训诂、版本、考证等纯粹智性的工作。这些汉学强的地方都有第一流的汉学图书馆，而且有第一流的图书收藏家，如芝加哥的钱存训，哈佛的吴文津等。哈佛燕京社在北美及世界的汉学研究中扮演了积极推动的角色。

周：相比之下，纯粹的汉学研究在1949年以后的中国学术界反而成为一个明显的阙失面。

杜：1949年以后的中国大陆是不可能的。在西方发展的整个汉学研究，中国是缺席了。其实在美国学术界已经与欧洲有了距离。欧洲、前苏联、日本出了不少第一流的汉学家，使得西方学术界一听 Sinology 就肃然起敬。世界上这样的汉学家是屈指可数的，如同古希腊、古埃及的研究者，而且他们之间往往有很深的情谊，因为在那样的学术象牙塔，能够对话的人极少。以前美国

汉学界如哈佛、芝加哥、华盛顿等大学每年只训练一两个人，甚至大学部每年只训练三四个人。这是一种非常精致的文化研究。

周：这很有趣。中国学者往往比较低估西方汉学的研究水平，因为首先对他们理解典籍的能力就表示怀疑。其实他们中略胜一筹者大有人在。如高本汉从历史语言切入，以文法差异尤其是方音与地域的关系确定《左传》作者非齐鲁人，为中国学者卫聚贤的一个假设提供了有力证据，成为学术界定论。不过，这样一种纯学术的汉学研究有其长处，也很明显有很多限制。

杜：这毫无疑问。值得注意的是，二战以后美国出现了另一股中国研究的潮流，就本质而言可说是一种反汉学的中国研究，与前面所说的汉学传统格格不入。这一新的中国研究潮流始于二战中的“敌情研究”，美国在二战时期研究日本，冷战时期研究苏联，朝鲜战争时期研究中国，正是这股潮流使然。日本研究既然始于敌情，起初是为了训练从语言入手破译密码，特别是军事方面密码的人才。当时有一大批有语言天赋的人投入这样的研究，如史华慈 (Benjamin I. Schwartz)。支援这类研究的经费来自“国防法案” (National Defense Act)，由国防法案通过了六种主要语言 (critical languages)，中文即其中之一。当时有大批款项拨进学术界以研究中国。这一研究的对象是当代中国，以哈佛为例，扮演相当重要角色的是费正清 (John K. Fairbank)。费正清的东亚研究与哈佛燕京汉学家如 Francis Cleaves (研究蒙古)，James Hightower (研究古诗)，杨联升 (有汉学界的检察官的美称，因为他能对第一流汉学家的作品写评论) 等是格格不入的。现在有人说费正清是第一流的汉学家，很不适合，在美国汉学界他不仅不是汉学家，而且是努力把汉学转向现代中国研究的关键人物。费正清有两个主要角色，一是使中国研究成为与现实相关的学科，并通过国防预算拨款来进行这一工作；二是强调研究当代中国一定要研究中国现代史，而研究中国现代史一定要研究清史。他本人就

是一位以清末贸易及外交为重点的史学家，但最多追溯到清代中期。这和汉学家所研究的与中国当代无关的、中国之所以成为中国的精致文化是完全不同的。费正清的中国研究资金雄厚，有全盘发展的策略，培养了大批年轻人。最早的视野是根据汤因比(A. J. Toynbee)所谓的挑战与回应，研究中国如何对西方进行回应，一方面是希望美国了解中国，另一方面也希望中国了解美国，其重点当然是美国利益。现在中国大陆学术界对他有相当大的争议，因为他一开始是美国在中国的新闻处处长，属于美国官方。但不管有什么争议，他对发展现代中国研究的贡献很大，而且开出了一条与西方传统汉学很不同的研究路向。哈佛燕京社、东亚系与费正清研究中心之间一直有很大的距离，这种距离最近才有显著的缩小。

二、中国研究与西方主流学科的关系

周：中国研究的进一步发展涉及到当代西方学术界的区域研究与专业学科之间的关系问题，是否请您谈一下看法。

杜：这个问题很关键。汉学、日本研究、东方研究是区域研究，历史学、社会学、政治学、经济学、人类学、心理学是专业领域，两者如何配合是美国学术界过去几十年的一个大课题。《亚洲学报》曾在1964年8月刊载过有关区域研究和专业领域关系的辩论专号。在中国研究方面做得比较成功的是历史学和政治学。但历史学严格地讲不是一个专业，因为其中涉及各种不同专业领域，如科学史、经济史、社会史、文化史，相互不一定有共同语言。这两个专业在中国研究方面比较成功，中国学领域中的很多第一流学者在历史学和政治学中取得了非常重要的地位，这个历史学主要是现代史。在这个领域中费正清培养了美国整整一代现代中国史研究的学者，其中有专攻思想史的史华慈、列文森(Joseph Lev-

enson)以及目前各名牌大学已经到退休年龄但主持重要研究课题的学者。

周：区域研究相对于各专业学科而言显然是后起的，它兴起的理由是什么？

杜：区域研究的兴起（如中国研究或汉学）是因为专业领域（社会学、政治学、经济学、人类学等）的解释模式基本上是以西方文明为典范而发展出来的，在碰到其他文化时其研究课题的涵盖性不够。而将区域研究分入各专业领域又不成气候，往往是历史系一二人，人类学系一二人，哲学系多半没有研究中国哲学的。所以一定要发展区域研究，如建立东亚系，以此为核心，然后在各专业领域取得一席之地。这有点像有些专业学科发展到一定阶段，与非学术界的思想动力不能配套，必须创建独立的研究机构，如女性研究或性别研究（gender study），因为这是以前任何专业都不可能单独顾及的，一定要有各领域的配合。亚洲研究或中国研究与专业学科的关系可以从这一角度理解。

区域研究由很多不同专业组成，如哈佛东亚语文文明系，至少有三个不同专业：历史、文学和思想宗教，其背后的基础是语言，如果不教中文、日文、韩文，就不可能发展东亚研究。哈佛的东亚研究还包括法律、人类学、经济学等所有社会科学，以及各职业学院如神学院、法学院、政府学院，甚至建筑学院、商学院。这样才能成气候。所以它不是交叉科学，如物理化学、生物化学，不是两种学科的交叉。区域研究必须包容各种专业。

周：这样一个定位是否会使中国研究始终处在一个“第三世界”或“少数民族”的位置？它与作为西方主流的专业学科的关系如何？

杜：中国研究的力量方兴未艾，能不能对西方主流的历史学、政治学、经济学、人类学、心理学、语言学、哲学等做出积极贡献，有很多不能预期的情况，如很多专业领域所掌握的资金不愿

外流。其他因素如 50 年代因麦卡锡右派反共事件的影响，使当代中国研究包括费正清研究中心受到很大干扰。这些非学术性的因素往往使得新领域的发展十分困难，很多第一流但规模有限的大学即不可能发展全面性的东亚研究。但另一方面，正因为东亚社会的上升力量很大，在西方社会逐渐取得一定影响，又有很多外来的资金，所以东亚研究可能还会发展。如美国的亚洲学会 (Association of Asian Studies) 成为目前世界上最大的亚洲学术机构，每年年会有六七千到一万人参加，同时又是一个包括中国、日本、东南亚、南亚在内的学术联网。不过，中国和东亚研究能否在学术界从边缘走向主流，从第三世界走向第一世界，和资金固然有很大关系，但关键还是在于课题的拓展和深化，理论模式的创新，学术人才的培养以及国际间的学术沟通。

周：现在这些问题越来越突出，尤其体现在文化多元主义与西方理论模式之间的紧张。在中国研究中，无论中国还是欧美学术界，有两个看似对立却不无关联的倾向，一是所谓“普遍价值论”，这其实还是一个西方化模式 (a Western orientation)；一是所谓“中国特殊论”，这个问题更复杂，但基调是一种否定普遍化可能性的本土中心主义 (a Sinocentric attitude)。前者大家已习以为常，从冯友兰的哲学史到五四以来对中国文化中科学、民主、自由、平等诸多阙失面的批评；后者则在刚刚破土之际不无忌讳，因为这令人理论与上的“第三世界”，李光耀的“亚洲价值”，甚至专制主义等发生联想。

杜：这是一个很值得讨论的问题。以往，不少在港台、东南亚从事中国学研究的人才是在欧美受的教育，其思想取径以西方学术界马首是瞻，不能提出一套与主流论说不同又有很大说服力的论说，这在一定程度上更加强了西方主流论说的自我中心主义。直至最近，我在日本参加一个题为“在西方现代主义之外有无其他选择？” (Is There Alternative to Western Modernism?) 的学术

讨论会。我和美国社会学家贝尔（Daniel Bell）交换意见，他的回答十分干脆：选择当然会有，但都很悲惨！他认为如果欧洲的现代性不能稳健地扩展到世界各地，则与此相冲突的其他所谓“现代性”的出现将是人类的灾祸，那些“现代性”就意味着原教旨主义、狭隘民族主义、非理性主义、东方神秘主义等。要改变这种依然强势的西方中心主义观点，关键在于在东方如在中国从事学术研究的人能不能以本土经验对西方普世化价值提出挑战和回应。这里需要两个条件：一是其本土的或“在地”的经验要有全球视野，而不是一种隔绝的本土经验；二是对西方理论模式普世化的前提提出挑战。迄今为止，经过一个多世纪的努力，中国从无条件地向西方取经到用西方方法适应或解释本土经验，在这一运作过程中，西方一些强势的理论模式中的机制有所改变，但其普世化的前提并没有受到很大挑战，所质疑的只是其解释力是否够强，普遍化程度的深浅如何。如美国的东亚研究所面临的一大考验即是如何把西方理论确切地用到东方的各种不同环境中，如果你不接受这一普世化的前提，就会被认为是相对主义。我认为这一理念太消极，不应是我们奋斗的目标。

周：相对主义的倾向很值得分梳，这与美国后现代思潮尤其是新实用主义的兴起有很大关系。但在这之前很长的一个时期，文化人类学的某些学派似乎已有意识地以文化的多元性否定普遍化的可能性。

杜：可以这样说。人类学的一个基本预设不仅是强调文化的多元性，而且接受相对主义。他们往往以一些直接深入的现象研究向普遍接受的理论挑战，如对近亲繁殖、乱伦的否定性理论的挑战，譬如埃及皇家的兄妹通婚即很普遍，因为理论在不同的文化环境中可以找到很多反证。还有一种配合历史分析的做法，即从具体经验阐发普遍意义。如法国年鉴学派（Annals School）对法国中世纪特殊的文化环境，甚至一个村庄的人际关系、宗教形

态进行研究，这些独一无二文化现象后来成为其他许多区域研究或前现代研究的典范。但总的说来，人类学长期研究的是初民文化，或不同于西方现代的文化现象。这里潜藏着一个信念，即当代西方是不能成为研究对象的，包括吉尔兹（Clifford Geertz）等第一流的文化人类学家。韦伯有两个不列入宏观比较宗教研究的领域，一是希腊，一是当代西方，而这两者恰恰是韦伯（Max Weber）成为韦伯的基本精神资源，因此他并不主动自觉地把它们列入科研的范围，但严格地说韦伯所关切的资本主义精神兴起的问题正是当代西方的核心价值问题。

能否把当代西方也当作一个对象来分析，这需要有西方以外的角度。这是思想上一个很大的挑战。有没有这种可能性，和你所描述的中国研究领域中的两种倾向有很大关系。五四时期，西方的普遍化和东方的特殊化是中国人习以为常的，那时的任务是如何用西方的普遍化把东方的特殊性打破，使东方走向普遍化即现代化。胡适之在接受陈序经“全盘西化”时作了修正，提出“充分现代化”，可见那时已提出现代化这个课题，为的是区别于西化。冯友兰甚至认为充分现代化并不需要把西方的所有价值如基督教也带进来，他在理论上作了很多选择。但尽管如此，冯、胡与杜威是师生关系，不能想像他们可以成为平等对话的同事关系。五四时期的马克思主义研究，也不可能进行平等对话，只是如何将普遍真理运用到中国本土。这种倾向直到现代还是主流，很多已经普世化的价值确实是西方的价值，如科学、民主、自由、理性、个体性、法律等，但这些价值似乎是一成不变的、绝对可以普世的，我们所要做的只是如何将这些价值在中华大地播种、开花、结果。这一倾向在短期内不会有太大变化。与此相冲突有“中国国情论”或“中国特殊性”，这常常被指责为是掩饰现阶段弊病，如维护权力分配、政权合法性等。“亚洲价值”的提出，被西方媒体指责为权威意识形态的表现，特别是对西方人权论说的

反击。

周：这正是困难所在。“国情论”或“特殊论”的提法常常与意识形态或比较敏感的政治因素纠缠在一起，如果你一旦强调中国文化的本土性，就会发现自己落入维护中国专制政体的陷阱。这类纠缠的结果往往是两败俱伤。而且更进一步来看，中国特殊论也意味着对全球性普遍价值创新的弃权。我的问题是，有没有这样一种可能性，即从中国本土经验出发对西方普世化价值提出挑战与更新？换句话说，转防御性为进攻性，问题的提法不再是“中国文化中有没有或能不能开出……”而是在一切所谓普世化价值中切入中国层面（Chinese dimension），以重构其内涵。

三、现代性中的传统及其现代化的多元取向

杜：这正是我现在比较关切的一个课题，涉及到现代性中的传统问题，现代化的多元取向问题。很多西方价值，如法国大革命发展而来的自由、平等确实是真正的价值，但本身有冲突和矛盾。在什么情况下，自由会超越平等？在什么情况下，平等会走向优先？美国社会现阶段的所谓“分配的公正”（distributive justice）成为普遍关切的课题，说明过分突出自由在社会上造成的问题已不可能由自由价值本身来解决。最近几次大的辩论，从女性主义、环保等角度已经对所谓自由之不可限制的价值开始怀疑。另外如人权论说，如果没有经济、社会、文化等权利的配合是否可能？这些议题下一步谁有发言权？谁能掌握媒体来深入讨论？确实，从意识形态或民族主义出发来讨论中国特殊论可能会导致中国对修正及创新普遍价值的弃权，那么在什么情况下可能从本土经验或特殊的传统文化中来探讨其普世意义？这不是一个现实政治的考虑，而是知识分子应该重视的重大问题。

这个课题的切入点有很多，其中之一是儒学研究。一提到儒

学研究，容易给人一个一枝独秀的印象。其实，且不说对中国文化传统的其他源流如道、佛等的研究，其声势决不在儒学之下，儒学研究本身的多元化走向也是不可抗拒的潮流。如果有人要确定儒学的一些基本原则，争议性会很大。由此产生两种可能性，一是良性循环，由多元性丰富和深化儒学研究；一是恶性循环，即不能建立最起码的共识。后者是情绪上的对峙，造成创发性思想的窒息。我寄希望于前者，希望以协力导致论说资料丰富，价值领域拓展，不同人才和观点大量出现。在这样的基础上才有可能进行与其他传统的对话创新。现阶段儒学研究的水平、队伍、议题、方法与佛教、基督教、犹太教、印度教等研究距离很大，但正因为它处在上升趋势，在良性循环中从其他传统吸收资源的可能性很大，由此逐渐从一阳来复到（如果不是波澜壮阔）有更旺盛的生命力。

周：与其他文明传统相比，“儒家传统”似乎有一定的含混性。基督教、伊斯兰教徒、佛教徒文化认同的边缘十分清晰，但一提起儒家传统，在一个现代人的文化认同中，其内涵与外延似乎都不很清晰。

杜：确实，在任何文明对话中，如基督教与伊斯兰教，犹太教与基督教，佛教与基督教等，对话的两边角色都比较清楚。唯有与儒学的对话会有儒家式的基督徒、伊斯兰教徒、犹太教徒、佛教徒，而儒家式基督徒与非儒家式基督徒之间的矛盾有时比非基督教的儒家从业员之间的矛盾更尖锐。这就产生一个问题，“儒家式”这一形容词的涵义到底是什么？现在这个问题至少可以开始纳入讨论。我认为，所谓“儒家式”的第一个蕴涵是参与社会，至少是关切社会现实中的重大问题。如果目的集中在未来天国，或涅槃寂静，或最高宗教理念，其“儒家式”内涵就必然淡薄。第二个蕴涵是注重社群伦理和中介文化组织，如学校、研究及教学单位、民间基金会等。如不重视中介组织，而是回到教堂、庙宇，

就很难称做“儒家式”。儒家式的基督徒意味着基督教中的知识分子，而不是纯粹的先知，古希腊意义上的哲学家或僧侣。

周：还有一个特点，即与宇宙自然的亲和性。

杜：对，这个问题非常重要。这就是儒家的人与天地万物为一体的观念。萨特所代表的存在主义认为人的价值不是预设的，要靠人的选择。而儒家认为，人来到这个世界是有深刻意义的，现实的人和自然天道的关系就是人存在的理由，它传递了某种关于人的本质的信息。这不是一般意义下的本质主义（essentialism），如何诠释和掌握这一信息是很有意思的。

周：这似乎关涉到中国传统宇宙观，即人作为天地万物的一个有机构成对宇宙秩序有一种终极承诺。这是不是与西方培根以来的理性主义的人文精神有根本性的冲突？

杜：这个问题可以这样来看：西方启蒙的重要议题之一即，人是世界的创造者，人的理性，由此达到的知识领域以及个人的情感因素等组成他的人文世界，这个人文世界与自然主义所描述的天地万物，以及各种精神领域如宗教所描述的神圣世界是对立的。这是启蒙以来的大思潮。所有与这一人文世界不相配合的观念，都被西方哲学界认为是一种过时的浪漫式的人与天地万物为一体的观念。在我看来问题似乎很复杂。我相信每一宗教都有共法，否则不可能成为伟大的精神文明。儒家的共法是使天地万物为一体的宗教素质能够重新恢复，否则，在处理人对自然及天道的关系中无法平衡，导致浮士德精神所代表的为了知识和权力出卖灵魂的后果是很不幸的。这一后果可能使人类走向自我毁灭。

周：但中国在经历了鸦片战争以后的这一个多世纪，已经融入了现代化的进程。在这一历史前提下，回归传统是否可能？其意义何在？

杜：目前确实有“回到传统”的提法，其实问题不仅仅是要回到传统，而是要勇于面对19世纪末以来我们自己所参与创造的

历史事实。这事实有几个重大机制，其中之一是全球性的民主化过程。在这一过程中，平等、自由、人权等价值越来越普世化。这是不可抗拒的。但在这不可抗拒的潮流中，所谓普世化价值常常和庸俗连在一起，导致对人的尊严、人的精神性、人的宗教体验等其他价值的粗暴侵犯。如果我们面对这个历史事实，突出现代化过程中的传统性、特殊性，是否可能在多元文明的基点上对主流强势的西方启蒙心态进行一种同情理解，进而反省批评、拓展其视野，并丰富其精神资源。

周：现在不少人提出应该将现代性(modernity)作为各种传统研究的一个共同基础(common ground)，这正是基于对全球范围内现代化进程必然性的一种设定。不知您如何看？

杜：我认为现代性的提法本身是相当成问题的(highly problematical)，当然我也不完全接受后现代主义对现代性的批判，因为很多价值不是能够简单消解的。但是正因为现代性这一共同基础并不能为人类所共享，所以我认为对儒家传统的反思恰恰是要建构一个更宽广的共同基础。我觉得叫“现代意识”(modern consciousness)可能更合适，当然也是有争议性的。我的意思是不应该把现代性与中国性对立起来，这目前是一个习以为常的看法，认为中国性、东亚特点是包袱，不放弃区域性就不可能普世化，这是很成问题的。任何抽象普遍化的价值本身都是内容非常丰富、地域色彩非常浓厚的文化产物，所以才有不同的启蒙、不同的理性、不同的价值争端。我们要做的正是把很多大家认为习以为常的观念爆破掉，把很多认为过时的议题重新建构。

周：这个问题很重要，但做起来并不容易，因为对传统的重新认识过程不可能不直接受到普世化价值的影响。比如西方近50年的儒学研究，其背后主流话语的脉络很清楚，问题意识就是从那里来的。

杜：这大致上可以分两段：50年代到60年代初，美国一共出

了五本与儒学有关的论文集，由费正清和耶鲁的亚瑟·莱特 (Arthur Wright) 主编，从各种角度来研究儒家，但主要是把儒家当作一种政治意识形态，一套政治运作性能很强的基本价值理念。60年代开始，另一批学者如陈荣捷等感到要深入儒家的人格和思想内部的哲学课题，于是与当时还是助教授 (assistant professor) 的狄百瑞 (Wm. Theodore de Bary) 合作，通过哥伦比亚大学开创了另一路径。到80年代，他们也培养了一代学生。70年代初期刊行的《明代思想的自我和社会》(*Self and Society in Ming Thought*) 就是这种努力的成果。后来出了一系列关于元代儒学、金代儒学、实学、儒家教育、朝鲜儒学，以及最近儒家与人权的关系的著作。

四、文化相对主义与儒家传统的全球意义

周：一个有趣的现象是，西方对儒学传统的研究从黑格尔 (Hegel)、韦伯 (Weberian) 式的否定性分判到郝大维 (David Hall)、安乐哲 (Roger Ames) 所代表的肯定性消解在某种程度上画了一个殊途同归的圆。前者以西方理性主义出发否定儒家传统中有任何超越当下的反省精神 (context-transcending reflexivity) 或道德自主 (moral autonomy)，后者则以文化多元主义为基调肯定儒家思想中的情境性、习俗性，即在文化和社会网络中根据周遭世界的“此在性”确定行为规范或道德准则，从而消解了其核心价值。其实二者都否定了儒家的思想内核 (inner core)。

杜：对。安乐哲和郝大维突出中国传统的特殊性，独一无二性，对史华慈和狄百瑞等的理性主义及自由主义进路提出批评，比较接受葛瑞翰 (A. C. Graham) 的观点。正像你说的那样，这样做其实把中国传统中已经开发出来的并有很强生命力的资源反而边缘化或消解掉了。

周：这很容易落入相对主义或情境主义 (situationalism)，这种倾向现在势头较强，其背后的理论悬设其实是对文化习俗的重新强调。如南乐山 (Robert Neville) 的新作《规范性文化》(Normative Cultures)，重新强调传统中礼的分量，强调荀学，并以仁与礼、孟学与荀学的对峙作为划定查尔士河南北“波士顿儒家” (Boston Confucianism) 的一个界限。尼维里对您的批评是过于强调心性，没有文化和制度层面的依托，容易落入纯粹的道德理想主义。

杜：这确实是一种值得注意的思潮。李泽厚在为郑家栋《新儒家论衡》所作的前言中表示完全赞成安乐哲批评“内在超越”的观点，突出荀学，特别重视外王，如吕祖谦、陈亮、叶适、颜元所代表的经世之学的儒家谱系。其实我的观点与他们并没有很大的冲突，只是一个何为优先的问题。孟子所代表的儒家传统的道德主体性如果能建立，南乐山、李泽厚等讨论的课题都是可以商量的；但假如不能建立，只有文化或习俗的一面，儒家就成为礼俗主义 (ritualism) 或情境主义，那当然是我所不愿意的。这并不是二者择其一的问题，如陆象山对朱熹的批评，不是说朱熹过分注重“道问学”而忽略了“尊德性”。朱熹的面很广，在典籍上确实下了太多的功夫。问题是广博之中有没有优先性，他对孟子所阐发的道德主体是否贴切把握，是否相契，这是陆象山的核心问题。其实，相信有相契或不相契、掌握得周全或不周全，这本身应该是可以解消在经验和实际运作层面上可能产生的阻力。从孟子入手，就必然走向道德理想主义，必然对荀子和儒家的其他路数不能把握？我不相信这是一个非此即彼的选择。

周：您对儒家传统这一本土经验可能提供的全球意义的构想如何？具体的落实途径又是什么？

杜：我考虑分四个步骤来研究，其中每一个步骤都很艰巨，但都很有意义。

(一) 启蒙思潮产生时中国文化对它的导引作用。中国作为一

个参照社会 (reference society), 对 17、18 世纪的西方思想家如孟德斯鸠、伏尔泰、莱布尼茨 (Leibniz)、卢梭及大百科全书派, 到底是一个什么东西? 这个问题很多人避而不谈, 因为一谈又会被认为是更肤浅、更粗暴的民族主义。更多人认为启蒙时代的西方人只是随便利用一下中国文化, 其实根本不懂儒家传统。我认为不那么简单。尼采好像曾讽喻康德是康纳斯堡伟大的中国人, 我想康德居然用“道德自主”作为与灵魂永存、上帝存在一样的主题提出, 在西方的神学传统中简直是破天荒的, 尼采有此联想可能有深刻的理由。中国文化特别是儒家的人文精神在西方哲人的论域中显然是一个据有实质内涵的议题。

(二) 19 世纪黑格尔以来欧洲中心主义的重要课题是什么? 其中哪些是 18 世纪议题的延续? 哪些是欧洲内部动力导致的歧出?

(三) 中国上世纪末以来所了解的西方到底是什么? 这一百多年在中国发展的西方论说到底是什么? 从五四到《河殇》, 社会主义和资本主义在这方面是难兄难弟, 都属于西方论说。

(四) 在此基础上对启蒙心态作出回应, 同时有可能进一步发展儒家论说。在这一视野中, 儒学与西方启蒙心态所代表的论说之间微妙的异同才可能得到展现。目前有些对新儒学的批评视野过窄, 根本不能顾及这些方面。有些讨论有价值, 但其价值也许要在一个更广阔的意义背景下显现: 如果不把荀子列入谱系, 外王问题如何理解? 儒家能不能开出民主、科学或市民社会的提问本身所预设的问题意识是什么? 诸如此类; 而有些也许是意气之争, 学术价值不高: 钱穆是不是新儒家的问题, 熊十力、牟宗三一系是不是新儒家惟一道统的问题也许对了解当代的儒学运动并非关键议题。以民主为例, 深受儒家影响的社会在发展民主时有不少异质因素, 有些积习确实是反民主的, 但不少儒家价值因素同时又有使民主的发展出现不同的性格和模式的潜力, 所以才有东亚现代性中的儒学传统 (Confucian traditions in East Asian

modernity) 的问题。这是一个重新考虑现代性的问题。韦伯命题最重大的涵义未必是现代化模式能否被不同文化验证的问题，而是对欧洲一百年来资本主义的兴起作出阐释：资本主义精神的发展和其清教伦理之间的微妙关系。现在我们要问的问题是面对现代文明提出的一系列大课题，儒家传统作为一个延续发展精神文明能提供什么样的资源？能否激发其他非西方的传统包括印度教、伊斯兰教和佛教发展它们自己的资源？接下来就是全球伦理有无可能的问题。

周：这四个方面似乎首先都侧重在理论层面的厘清和深化，这对儒学的进一步发展是非常根本的。但近代以来对儒学的批评却是在一个非常实效的层面上，往往是突出中国现实层面的问题对儒学提出质疑，如果不能解决就是无相关性或没有用。

杜：那是一个功能坐标系统。儒家传统的相关性问题，早在60年代就有人作了否定性回答。但三十多年来情况发生了变化，我从现象表述就可以证明儒家传统与现代社会的相关性。首先，它还是一个有影响力甚至负面作用的意识形态。朴正熙、李光耀、蒋中正、蒋经国、李登辉所提到的儒家显然和现实政权合法性有关，但这些政治意识形态在社会运作中对经济发展和社会改革有着明显的积极与消极的影响。第二，更重要的是东亚知识分子的自我认同与儒家传统的关系，如各种学生运动中的很多西化论者的心态有儒家的成分。第三，儒家和企业伦理的关系，如儒商概念的出现。第四，心灵的积习 (habits of the heart)。民间社会和宗教团体当然有很多是佛、道的组织结构，但在道德倾向上儒家的因素绝不可忽视，如对正、邪的判断，一贯道在台湾获得认可是一个例子，其价值取向和儒家尤其是《大学》中的观念十分吻合。

周：这些现象可以证明儒家传统融入习俗的一面。

杜：亚里斯多德即认为习俗是培养德行不可或缺的实践，德行是好习俗超越了坏习俗，是一个积习 (habituation) 的问题。

周：从现象描述诸方面（意识形态、知识分子的文化认同、商人伦理，以及心灵的积习）证明儒家的相关性已是毫无疑问的，但这与儒家传统进一步创新的工作似乎并不在一个层面上。

杜：对，我们所做的工作应该是第五种。有没有创新和发展的可能性并不建立在对以上四个层面的现象描述上，那些只是儒家传统的现实存在，但常常不是一种自觉反省的存在，即使是第二种现象中知识分子自我认同的精神资源。很多第一流的知识分子如主张西方论者的抗议精神也许来自儒家传统，但不一定自觉。不少华裔科学家对儒家的了解和中国文化的发展有偏颇的一面，但他作为现代知识分子所表现的行为背后有儒家因素。列文森认为一个传统能不能发展要看其有没有哲学思想上的创发性。我认为对西方启蒙以来的价值能否作出创建性回应，是儒家有没有发展可能的关键。从实际情形来看，根据席尔思（Edward Shils）延续两代即形成传统的说法，当代新儒学从20世纪初以来已经延续了三代，这充分证明了儒学在当代的发展。这种现象在当代思想中并不多见。

周：这确实是一个十分严肃的理论层面的建构工作。那么它的切入点是什么？

杜：如果我们把儒家传统中道、学、政三个层面用美国神学家崔西（David Tracy）提出的基础神学（道）、系统神学（学）、实践神学（政）架构来表述，现在我们要做的是三途并进的工作，或者说是一种“诠释的实践”。其切入点很多，目前我较关注的切入点是伦理学，以儒家道德哲学回应全球伦理（global ethics）的挑战。

周：您能否就这一点做一些展开？

杜：目前人类在全球化同时又地域化的过程中所面临的普遍性与特殊性之间的冲突可以从儒家智慧中得到很大的启发。儒家智慧的一个基点是将人的种种限定性转化成人自我发展、人格

完成的助缘，这是儒家为己之学向前发展的一个线索。儒家的伦理结构是一个同心圆：亲亲而仁民，仁民而爱物，从亲往外推，从不忍到忍。因为人皆有恻隐之心，不忍最亲近的人受苦受难，如果把这种不忍之情从至亲外推，推到家族、社会、人类、世界、宇宙，即达到了宋儒“人与天地万物为一体”境界。但这不是一个浪漫的没有分别的统合，是有阶段和差等的。有趣的是，儒家的阙失和智慧都可以在这个同心圆中展现。其阙失是自私，无法冲破自我中心、家族意识、地方意识、狭隘的文化种族主义、人类中心主义，这是由重视分际、内外、亲疏的思维取向造成的限制。但另一方面，自立即意味着不成为他人累赘，没有为人类社群增加负担，这其实是创造了价值。成年人独立生活已是价值，如果其物质资源可以养活家庭，就创造了更多价值，如此扩展到社群、社会、人类。其基本条件是从每人自立出发，推己及人。而墨家的兼爱则是将抽象的宇宙理念落实到现实复杂的网络中，因没有现实基础，所以不能落实，反而造成虚伪和道德压迫，如果一个人对路人和对父母同样地爱，可能导致对父母和对路人同样冷漠。

儒家道德的合理性建立在人的不可避免的限定性或缺陷性上，使之成为道德准则的深刻理据。如果没有这种植根于人性本身的理据，道德原则就有其虚伪性。这正如王夫之所说的“悬理以限事”，理想太高而不能落实，反而把人伦日用间的正常轨道打破了。儒家伦理和毛泽东的革命精神的区别在于，儒家是从“不忍”到“忍”，毛泽东是从“忍”到“不忍”。儒家对最亲近者的痛苦不能忍，这是仁的基本体现，由此扩展到与天地万物为一体，而本来可以忍的（如对路人的痛苦）慢慢都变得不能忍。禹视任何淹死者如自己推人水中，不忍任何人受水灾的痛苦；稷视任何饿死者为自己的责任。这是仁的扩展，从对亲人的不忍之情一直推展到人类全体，甚至草木瓦石。……

周：那您如何看佛教与基督教？

杜：基督教的基本精神中值得我们效法的是坚决反对把任何相对变成绝对而造成的异化，因此只有超越外在的上帝才是独一无二的；而佛教的精神是破执著，以如实观世界，由此引发智慧。不过，佛教和基督教都希望把活生生的人从一个具体复杂的网络中解救出来，从而视网络为限制，为污染，而不是资源。而儒家是肯定限制或污染可以转化成资源，所以每一结构都可以进行一种综合创新。

周：儒家传统的这一特点与“本土经验的全球意义”这一课题非常相契。与基督教、佛教相比，儒家的本土性、地域性是十分明显的。问题也许正在于如何化限制为资源，使其本土性、地域性成为全球性、普世性的深刻依据。

杜：是的，儒家是本土性、地域性的，与基督教、佛教不同，后者拥有世界上各种文化形式，不受任何地域性的限制。所以有人认为儒家传统无法突破东亚文化的限制，不可能走向世界；也有人认为儒家传统与一种特殊的象征符号（古代汉语）相结合，离开了就不能生存，甚至质疑是否可能用英文讲儒家伦理。

周：世界三大宗教不存在这种情况？

杜：不存在。基督教不一定要用希伯来文，佛教也不一定要用梵文。三藩市的佛教徒和斯里兰卡的佛教徒不存在谁更正统的问题。

周：但波士顿神学院的南乐山和白诗朗（John Berthrong）等人宣称自己为“波士顿儒家”，他们可是只能用英文讲儒学。

杜：当然可以用英文讲儒学；我在哈佛中心课目的道德推理部门讲“儒家人文精神：修身与道德社群”即是例证。

五、儒家进一步发展的“十年机缘”

周：照这样的理解，儒学进一步发展的契机应当在于儒家传

统在东亚以外的人类文明能否成为重要精神资源？您对这一可能性的估计如何？

杜：我认为目前有一个“十年机缘”，如果错过了也许就不会再出现。

周：这是什么样的“机缘”？为什么是“十年”？

杜：这是指一种确定时间跨度内的机缘，就像开车路过一扇窗户时感觉到的迅速闪过的一个跨度，而“十年”在人类历史中当然十分短暂，稍纵即逝。但这个机缘已经呼之欲出，就看我们能不能抓住。目前我们的优势是已经有了全球视野，相比较而言，西方当代第一流的哲学家如哈贝玛斯(Jürgen Habermas)、德里达(Jacques Derrida)等在全球意识方面欠缺比较文化的素养。但有了全球视野并不表示能够发掘本土智慧。要使本土经验有全球意义，就要进行诠释学的实践，从事本土经验的详细解析。这十年是哲学上综合创新的十年，成功与否还很难预期。除了我们自己的实力以外，还有一些非学术因素的干扰，其中一个困难是对以往本土经验产生的负面效果的联想。现在提到社群伦理或团队精神(communalism)很难引起共鸣，因为很多地方正是由于这种精神而遭殃，最明显的是非洲。非洲70年代经历过本土化，地方意识很强，现在则斗争惨烈。所以现在非洲知识分子一听到communalism就谈虎色变。欧美也有这样的情况，如德里达等原来都是“毛派”，六七十年代西方最杰出的知识分子以为中国“文革”走出了一条最能反西方资本主义的路，解决了贫富不均，甚至灵魂问题，出现了纯粹舍己为人的新伦理，他们为之无比兴奋，期待“乡村包围城市”。所以现在一谈到本土经验，人们就产生这类联想。这是困难所在，但也说明是一个契机。

周：那么在这个机缘中您对儒学自身力量如何估计呢？

杜：普林斯顿大学的社会学家罗斯曼(Gilbert Rozman)认为有五种不同的儒学：皇权儒学(imperial Confucianism)、改良

儒学 (reform Confucianism)、知识分子儒学 (intellectual Confucianism)、商人儒学 (merchant house Confucianism) 和大众儒学 (folk Confucianism)。我认为对儒家现象有三个分析角度：一是从学科入手，可以在人类学、社会学、历史学、宗教学、政治学、哲学等不同学科进行。二是从比较文化入手，对儒学的不同文化形态进行分梳，就中国儒学而言，台湾儒学不同于中国大陆，体现了台湾意识内部的儒家因素，福建、湖北、广东等的儒学都不同。更何况中国儒学不能涵盖日本、越南、朝鲜等儒学，这些国家的儒学学者可以完全不认同中国文化。三是从不同的阶段入手，如先秦、汉、宋明、现代等儒学发展的不同阶段性。李泽厚为新儒家把脉，认为当代新儒家是宋明儒学的余绪，谈不上“新”。回顾儒家思想发展的潮流，你分十期都可以。但儒学作为中国文化的主流和作为东亚文明的体现有相当大的不同，而作为全球伦理的一个重要资源和作为东亚文明的体现从广度而言更是有质的飞跃。说 20 世纪新儒家是宋明儒学的发展当然也可以，但他们对西方文化撞击的回应是一个新阶段的开始，并由此而使儒家成为建构全球伦理的一个重要资源。从这一角度看它的前瞻性，也显然是成立的。而如果认为 20 世纪的儒学发展仅是含情脉脉地要回到已经消失的世界，从发展动力来看显然不是如此。有些学者责备新儒家说，要发展就把它发展出来，空说没有用。这如果作为一个事实判断是很成问题的。我对自己参与的这一过程了解得很清楚，在 60 年代碰到的问题和在 70、80、90 年代碰到的问题都不同，所提出的回应，虽一脉相承也有各种曲折，这就是发展的一个侧面。当然还需要加倍努力，勇猛精进才能创造更大的空间。

周：新儒学内部在理论模式上的发展尤其明显，从熊十力的新唯识论到牟宗三的康德模式，显现出 20 世纪儒学发展的阶段性，同时也看出每一阶段本身的限制。

杜：对。从目前的阶段来看，康德的模式对帮助我们充分体

现全球伦理的可能理据，只是一条线索。很明显，康德的很多论说如道德自主等是与日俱新的，但他对感情、修身、仁爱、恻隐、社群等很多当前重要的伦理问题的涵盖度不够宽宏，是否基本价值取向的阙失，值得深思。牟宗三点出了这些阙失，但他坚持在康德语境中进行儒学创新，思路很曲折。牟的康德是经过孟子洗礼的康德，既认为康德需要孟子精神的转化，但又以康德自律道德格义宋明儒家的基本精神，引发很多诠释的新课题。但这一努力有划时代的意义（虽然不是惟一取径），值得我们再思再认。

周：现阶段儒学发展的重要课题可能不是如何与西方某些理论模式兼容的问题，而是如最近德国哲学家托拉瓦尔（Jeol Thoraval）所提出的在世界哲学中如何切入中国层面的问题。

杜：托拉瓦尔的文章有很大的挑战性。在西方哲学界，中国哲学的发展一向特别困难，而在历史学和政治学界则有较大的中国研究的力量。因为哲学界非区域研究的普世化的方法论和价值非常强势，所有学者必须先经过最基本的训练，然后可以有区域性专业。在美国哲学界讲中国哲学的教授，中国哲学对他的同事们是一个能够忍受但不能了解也无法鼓励的学问。我在柏克莱时曾代表文学院对美国哲学系的发展困境做过一个调查研究，希望能够发展中国哲学。哲学系有其内在机制、发展方向、问题意识，搞中国哲学的学者在同事之间几乎没有沟通可能，所以一定要换成他们所能了解的语言，即便有所了解，对他们来说也好像是多了一道甜品，形不成挑战。而对这些从事中国哲学研究的学者来说，中国哲学只是他们教学的一部分，还要教其他与中国哲学没有关系的课。在那样的条件下，不要说整个儒家哲学，就是其中的一家一派，毕终生之努力也不一定能做出好的成绩来。而且，所接触的学生大多是因为好奇，很多连中文都不通。在这个情况下，研究很难深入，在中国研究的领域中既不能突出，在西方哲学领域中更难受到重视，两方面都落空。

所以说，哲学中的中国层面只能说刚刚开始。在哲学领域的论说中，儒学对有些哲学家如芬格莱特 (Fingarette)、尼维里、白诗朗、郝大维 (Hall)、罗斯蒙特 (Rosemont) 等已成为有哲学意义的挑战，但这只能说明他们的心灵是开放的，对他们而言，印度教、伊斯兰教都是有意义的。但有人说儒家近年已成为西方哲学讨论中的重要领域，这完全不符合事实。西方哲学界，如美国，在现阶段可以完全忽视中国哲学，还可以发展得很好。

周：在西方学术界，汉学家与关注中国的哲学家、神学家之间似乎有一个悖论：汉学家是中国研究领域中的专门家，普遍化的哲学问题不可能由他们来完成；而哲学家、神学家虽以中国传统作为思想资源之一对普遍价值进行反省，但他们对中国传统本身往往语焉不详。这一悖论始终没有解决。

杜：这不是他们没有解决，而是我们没有解决。有一种普遍的说法，如泰勒 (Charles Taylor)，他认为要了解一个哲学传统，如希腊哲学，只有从原典下手，只言片语的理解 (little knowledge) 是非常危险的。所以他说我不能专攻，也不主张我的研究生专攻儒家哲学。这可能成为借口。其实对西方哲学家来说，重要的不是深入汉学本身成为专家，也不是一个掌握语言的问题，了解希腊哲学可以不懂希腊文，了解康德也可以不懂德文，因为其他语言 (如英文、法文) 在这方面已有大量经得起考验的翻译和诠释。这里根本的问题要靠我们，靠我们的工作使他们的讨论有一种中国哲学的氛围 (ethos)。如谈到哲学问题，自然会想到儒家修身理论的相关性，这背后就需要有一套关于修身理论的预设。这个氛围现在还没出现，这是托拉瓦尔提出的挑战，也正是儒学第三期发展的哲学课题。

另一方面，儒家的当代发展作为一个文化运动当然有哲学侧面，但如果只是闭门造车，想从哲学内部突破，对其文化发展的来龙去脉、动力一无所知，是根本不能完成的。一些哲学专业倾

向极为明显的学者对我的批评就显示他们对儒学作为一个非哲学乃至非学术的文化运动所知甚少，连牟宗三这么重要的哲学家也认为在伦理学方面下工夫并不值得。这是很严肃的问题。我认为儒学不可能发展成一套纯思辨性的论说，目前大的挑战就是通过诠释的实践，而且知和行的问题要相当紧密地配合，使之能在生命世界中创发一些真正体现儒家精神的价值。

周：其实儒学从来就不是纯思辨的论说，而作为一个文化运动的发展大概是理解儒学当代走向的一个关键。不过很多人对此还是有疑义的，如托拉瓦尔就以您为例指出当代新儒家业已滑入一种不良积习 (slip into a bad habit)，即游离于哲学家与史学家之间，以致哲学家认为您是史学家，而史学家认为您是哲学家。

杜：这意味着两方面都失败。反过来，如果哲学家认为我在做哲学的工作，史学家认为我在做史学的工作，那就说明两方面都成功了。但我自己的了解还不那么简单。如果一个史学家欣赏你的工作，即使你认为自己做的工作已远离他们，他们还会认为你的工作对他们的领域很有意义。哲学亦然，即便你还没有接触到一些很深刻的哲学问题，但哲学家认为可以从你的思想史研究中看出哲学的意涵。如果没有这种欣赏，则会反过来排斥。问题不在哲学或历史学作为专业训练，而是在思想的层面有没有更深刻的突破。

周：儒学发展除了上述诸方面的可能性以外，是不是还应该有一个更根本的内在依凭，即中国知识分子对自己文化传统的深刻悟性？

杜：这十分重要！钱穆是一位突出文化和思想的史学家，但他的晚年彻悟却有深刻的哲学意义和宗教内涵。不过很多他的及门弟子对这一彻悟不仅不能理解，而且无法接受，有人甚至认为“天人合一”的理念已过时。而很多第一流的中国学者如梁漱溟、

冯友兰、冯契、顾准等对中国传统都有深刻的悟性，正如陆象山所说的，读孟子而自得之。如果没有这种对自己文化传统的“体知”，谈儒学创新实际上是无源之水、无本之木。

周：最后我想回到由国际汉学的日益受重视而引出的话题上。您现在做的工作与汉学的世界化的关系如何？换言之，儒学的创新与国际汉学的关系是什么？

杜：二者的相关性很大，但也有明显区别，有点像前面谈到的传统汉学和中国学的联系和区别。中国学的现实性思想性较强，而汉学的专门性较强，彼此都有一定渗透。我希望汉学界研究的各个领域，考古、哲学、艺术、音乐、历史、人类、心理、政治、社会、企业等，都应该在一个全球视野下对本土经验作深入细致的研究，并对各专业领域一方面吸取资源，一方面作出回馈。后者是使得本土经验普世化得以进行的一个渠道。每一个领域中的汉学研究都是这一领域的受惠者、参与者和贡献者。而谈到儒学发展，我希望不要引起误会，好像我主张儒学创新是为了达到排他性的一枝独秀。作为一个儒学的研究者并以体究儒家的人文精神为自己安身立命的根基，我可以有一个自我思想认同的谱系，但这并不表示所有的研究者都应该接受这个谱系，从而成为狭隘的道统论。这一点在学术界应该是容易分清的。儒家的创新工作应作为本土经验普世化的一个例子，这一例子的成功可以使其他很多例子也成功，困难或失败也可以成为其他研究，如道家、佛教或汉语基督教研究，的借鉴。这如同大湖和细流的关系，大湖是目的，希望所有的细流都能对大湖的容量做出贡献。儒学从儒门淡泊发展到现在，一方面是开始走向细水长流的胜境，另一方面也出现了很多困难。以前是被学术和知识界所忽视，但正因为被忽视，反而有收敛精神积养学力的空间，可能做一些深刻的研究，只是没有很大的影响力；现在虽然没有被忽视，但同时干扰极大，有些批评颇有利于儒学进一步深化和发展，而有些则近乎纠缠，既

不能不回应，又不能只是回应。所以我不希望本来应该和其他科研进行健康互动的关系成为“零和游戏”下争地盘的关系。其实各种不同的本土经验都应该发展出有启示性的范例。

——原载《世界汉学》创刊号(1998)

2 儒学的超越性及其宗教向度

一、从凡俗的人文主义走向宗教反思

周：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：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，也没有深究的迹象。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，我在台湾“中央研究院”也以“从天人合一看儒家的宗教性问题”为题做了报告。除了钱先生以外，冯友兰先生在晚年将张横渠的四句教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。而季羨林先生则从东方哲学的客观视野对钱穆先生所谈的“天人合一”作出回应。对此有一种解释，认为这在生态学上很有价值，是一种终始自然的思潮。熊十力晚年在《存斋随笔》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，还有如张承志从伊斯兰教文化提出挑战。在宗教神学中，伊斯兰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”王岱舆的《正教真诠》的英译，注意到近年来中国重印和再版了不少伊斯兰教典籍，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。这反应了伊斯兰教及其研究在中国重兴。

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伊斯兰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”、“未能事人，焉能事鬼”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下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”是中国文化中的本质特色；另一种是年轻一代受到西方文化的冲击，或受到自身文化如伊斯兰教文化和其他少数民族文化或中国化了的基督教的影响，开始对这个现象作出了回应。

二、一元上帝与儒家的宗教性

周：这是极有意义的。我想回到您刚才描述的五四以来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阙失。

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。主要问题是以这个文化以外的、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下的科学民主观念。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话语中，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，这就是中国文化的阙失，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。当我们都在谈论超越，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重阙失：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”(Axial Civilization)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6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

榮”，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距离（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，包括基督教和伊斯兰教，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霍夫曼（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《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的《譬喻式的想像》（*Analogical Imagination*），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。禅味浓郁的穆顿（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，如南乐山和白诗朗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，美国宗教学家史密斯（W. C. Smith）就在所著《宗教的意义及其终极》（*The Meaning and End of Religion*）中建议用“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，而且是惟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。

中国传统文化中的宗教层面，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。我们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。如果把它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)。如史华慈很早就提出，中国思想最妙的一点就是尽量不走向归约论。当然你要用一套概念和范畴来理解。但

如果不走归约论的话，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的重叠、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，把人当做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。

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。

这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，有生而无知植物，有知而无义动物，人是有气、有生、有知、有义的存在物，人的价值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、希伯莱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，把人当做一个价值的载体，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，而体现于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。

三、人的神圣性与人类中心主义

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做实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，而是当做社会的实体，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，作一个真确的掌握。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。如果将此当做是中国传统文化内部的阙失，则对传统文化内部复杂的资源的理解有很大的片面性。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，即使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。如果没有了这些，就是真正的狂妄。

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。儒家学说中人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，严格意义下说天人合一，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,在认识论上的现代意义,作一个比较全面的展示。在这个展示的过程中,当然从基督教、伊斯兰教、希腊哲学、中世纪和现代哲学都可以吸收非常多

的资源，这是没有问题的。但是不是要放弃内在超越这一思考路线而接受外在超越，很值得我们进行深刻的思考。

四、“回到学术去”的自我设限与知识分子终极关怀

周：您是说儒家的宗教性的阐发不仅是一个学理问题，更是一种具有终极关怀的文化事业？那么，这一文化事业的承担者是谁？其途径与可行性又如何呢？

杜：这是一个很值得分梳的问题。最近在一次电视访问中，记者对我完全采取同情了解的态度，说我花了很多时间宣扬儒学，提倡儒学发展的第三期。其实严格地说我自己做的工作事实上就是了解，就是想理解儒学的内在逻辑性，即它的那些文化资源的逻辑性。但这种了解不是主观的自了汉的做法，而是一定要通过辩难，通过讨论，通过分梳，并在这个过程中使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，我们可以称做“儒家文化圈”，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。比如它对启蒙心态所造成的弊端的批判，其资源绝对不只是来自儒家，甚至不仅仅来自东亚文明，而是来自世界各地，包括伊斯兰教、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联，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，而超出学界本身，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。

周：这的确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呢？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”，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，其睿智 (insight) 是完全无法和众人分享，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这个凡俗世界之外，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。现在越来越少的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出自己所做的坏事，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 (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，如果有人说那是哲学 (That's philosophical) 意即那是不相干的，是一个贬辞。而且，作为一种职业，尤其是以哲学为职业的教授，和社会上的关键问题越来越脱节。这是一个很奇怪的倾向。僧侣只有在他自己的信仰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。其实，这里有一个饶富哲学意涵的悖论。离世而非避世所培育的隔离智慧正可以成为入世和转世的活力。其中精义目前暂不深究。

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 (unmusical) 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) 所面临的重大危机的忧虑。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的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、文化的理由又都和宗教信仰之间有一内在的联系，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：1989年以后，中国知识分子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确认。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呢？这样的思潮在中国现代史中出现过很多次，但效果并不如预期的那么良好。比如中央研究院刚成立，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，一下子卷入就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，甚至可能沉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，最后我想再回到儒家的宗教性层面上来。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人世而不凡俗的宗教情怀。作为一种有强烈宗教情怀的文化传统，儒学有没有心理层面的宗教体验？比如像基督教的神启，或圣灵感动一类的经验？

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价值？也可以进行分析。如果在哲学、心理学中有特殊价值，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，它同时可能对哲学的人学乃至形而上学提供解释模式。

回到你的问题。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，即在了解上帝的认知领域里，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的概念。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赢取到的，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离的。所以，所谓灵感，即英文的 *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。这时我们变成了工具，一个超越外在力量——神的工具。

周：但是，这也是要由人来体验的，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格。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。当前基督神学中巴特 (Karl Barth) 对这一课题体认深刻，影响极大。如果严格地说，儒家有历史性、有文化性，以这样的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、文化性和特殊性普世化，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。我们所认识的基督，在世界上只有三年宣道的业绩，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，这点我们从比较宗教学上可以获得各种例证。佛教的出家也体现了这种精神。

最后我想提一下在过去的 20 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，以及在中国有深厚的历史根源的论说，包括中医、中国医学的一些范畴，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，其解释力与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

为了解西方资本主义的兴起，而他的论说后来成为解释现代化的一个重要模式。启蒙思潮是在法国等地出现的，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，会有一些新的可能性出现。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，通过解剖学发展而来的西方医学，与从观闻问切等体知途径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相比）中更有价值，以及将来可能发展前景如何，实际上都还很难说。当人类进入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。其他可能性则陆续出现。但本土资源不可能只维持原来的形态，因为原来的形态没有生命力，而是要经过一种创造性转化的诠释，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皈基督，并不表示中国式的基督教已经可以和韩国式的或日本式的基督教相提并论。

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，面临着转化的必要性。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收外来的先进思潮，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，账簿中记得很清楚我曾经拥有过什么，但现在都亡失了。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，我的观点也并不成熟；现在有的好像只是一些慨叹，还有待作深入的反思。对目前的宗教情境还值得作进一步的解读。但是，我要强调，在我们对自家“无尽藏”还没有进入严格分梳、深入探究的时候，就开始主动认为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也丧失了起码的尊重，而不加选择地把当代西方的某种特殊理念作为普遍真理来接受，这种音盲色盲乃至自惭形秽的心态是令人担忧的，是必须化解的。

——原载《中国文化》第十二期（1995年12月）

3 儒家“体知”传统的现代诠释

一、体证之知的道德意涵

周：您在1985年提出“体知”的概念，以诠释不同于主体与客体、道德与知识截然二分的现代知识论的儒家认知途径。这在儒学创新的“诠释的实践”中是一个十分关键的课题。您是否能够就这个课题作进一步的阐发？

杜：这个问题确实很重要，是一个严肃的哲学问题。但目前距离形成论说还很远，有一些不成熟的想法希望引起讨论。

从语言学的角度，“体知”是一个复合词。中文里有“体会”，“体悟”，“体验”，“体味”，“体察”，“体谅”等常用的和“体”相关的复合词。根据古代汉语的文法，在这些复合词的结构里，“体”是当做动词使用的，即“身体力行”的“体”，含有“亲身体悟”或“设身处地地着想”的意思。因此，“体之于身”可以直截了当地说“体之”。

周：通过亲身体悟达到知，这在日常生活中并不陌生。但这一经验模式如果作为一种认知途径，所涉及的层面似乎十分复杂。首先，“体知”以外是不是还存在着不必“体之于身”的知？比如我听了气象预报，知道今天会下雨；或者并不用亲身体悟，我知道雷雨时站在树下可能会遭电击。“体知”能不能包涵这一类“知”呢？如果不能，其关系如何？

杜：我们可以参照宋明儒家的论点来讨论这个问题。张载把“知”区分为“德性之知”和“闻见之知”。闻见之知比较容易理解，用现代术语来表述就是通过感官而获得的有关外界自然、人物、事件的资料、消息或知识等。何谓“德性之知”？这个问题比较复杂。

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“天上下雨地下滑”的“知”是所谓“知道是什么”之“知”。会骑车，会游泳，会弹钢琴不能说成“知道骑车”，“知道游泳”，“知道弹钢琴”。“会”这种认知经验即所谓“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。而在中文里这两种“知”是分别用不同的字来表述的：“知道”是一种认知，“会”是一种体验。

德性之知不仅是“知道是什么”之“知”，这点可能不会引起争议。但德性之知是否即“知道如何做”之“知”呢？浅显地说，德性之知与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。如果这样理解，我们可以用现代术语来表达：德性之知是内在体证之知，是从事道德实践必备的自我意识。或者说，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。

周：以“德性之知”论“体知”，就其内在体证一面比较容易理解，但作为“从事道德实践必备的自我意识”似不好理解。

杜：这正是问题的关键。张载说，“大其心则能体天下之物”。这和程颢所谓“仁者以天地万物为一体”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即是程颢所谓的一体之仁。“体知”在这一语境中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，让一切都在其关注之中而成为人心中无对象的内容。

周：这似乎已经超出了一般认识论的范畴，更多地关涉道德本体论的问题，接近于孟子“尽心知性知天”的路数。

杜：张载的“大心”说是以孟子“尽心知性知天”的学理为基础的。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。但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。

二、超越西方认识论的体知结构

周：您是否能够对这一“体知结构”作一些描述？

杜：这个工作十分艰巨，需要各领域的同道的协力。我在《试谈中国哲学中的三个基调》一文中曾以存有连续、有机整体和辩证发展作为中国宇宙论的特点，这类研究或许可以当作建立“体知结构”的子系统。

我们可以对张载所谓“天大无外，故有外之心不足以合天心”的德性之知作一分梳。天道与人道的统一这种以存有连续和有机整体为基调的（本体—宇宙论）对作为认识主体的人起了一种独特的规定性作用，即人人皆具有以性通天的良知良能。“天命之谓性”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”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。

周：照张载所说的“有外之心不足以合天心”，则足以合天心的无外之心会不会导向所谓“良知的傲慢”？我的意思是，如果过分强调天道与人道的统一，会不会因人道的无限膨胀而走向人类

中心主义？

杜：当然，天道与人道绝对统一的观念是有片面性的，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”是工夫语，因为天道不弘自大，以人配天却必须通过永恒不断的艰苦工夫。虽然张载“为天地立心”的名言告诫我们，“天地如无人则无生意，无道理，无道德”。但“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，但认为“圣人不仁，以百姓为刍狗”则大大曲解了圣人的根本精神：“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。”

周：在我们确认了德性之知的道德内涵后，应如何看待这一认知途径获得的“知”的真实性呢？

杜：在我看来，德性之知是真知，而闻见所得是可真可假之知。说德性之知是真知，就好比说“如人饮水冷暖自知”，是表示道德主体的自我意识的呈现必真而不假，必诚而不伪。这当然是先验论而非经验论的陈述。应当说明的是，德性之知虽然是道德主体与生俱来的不假修为的自知之明、自我意识，但如果我们不进行反躬修己的学思工夫，道德主体所拥有的德性之知，最多只不过是始燃之火，始达之泉，终必在日常生活中消亡殆尽。站在本体论的立场，德性之知必然真实无妄；站在修养论的立场，德性之知的真实无妄即是道德主体精神境界的体现。

周：那么，德性之知与闻见之知的关系是什么呢？

杜：一般而言，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。在体知的结构中，闻见之知是不能欠缺的，但德性之知不萌现于闻见。但这并不是说这两种认知途径是截然分开的，它们之间是一种既分别又统合的关系。谈分别是为了突出德性之知的特殊意义，而谈统合是让闻见之知在

德性之知首出的前提下获得适当的位置。

周：儒家的这一十分独特的认知途径的运作原则是什么？会不会因为强调体验而成为直觉主义的冥想顿悟？更具体地说，体知的过程中需不需要分析、推论一类的环节？

杜：体知从天人合一的无外之心切入，容易给人只有宏观直觉，而不注重分析。但这只是浮面印象。其实，德性之知虽不同于一般闻见之知强调客观分析，但并不是不作分析，而是要求层次较高，方面较多，视野较广的综合性分析。可以这样说，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。但是儒家的人文精神不只是一种反观冥照的内在精神，而是要在复杂的人际关系中通过社会实践来完成的。儒家的德性之知常在知人任事上表现其深刻的内涵。不能认为只有认识客观而外在的自然界才有分析，在知人任事上只能是直观的感觉。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？伯牙和钟子期的故事是大家所熟知的。钟子期的听德是建立在他对伯牙琴声的体知上。他从琴声而体知伯牙的心志，这一方面体现他把演奏技巧和演奏风格的精微处彻底内化了，另一方面也意味着他对伯牙的友情已成为他自我意识的组成部分。因此他所听到的不仅是伯牙的琴声，而且也是伯牙的心声，乃至他自己心灵深处的共鸣。这样的知音确是会心之友——一个真能体知我感情精微处意向何指的灵魂，才是我名副其实的知音。知音难遇，“士为知己者死，”就是这个道理。

可以说，儒家的德性之知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。

三、体知在美学、伦理学、宗教学中的意义

周：这是很值得分梳的问题。近年来在对新儒学的批评中有一股基于英美分析哲学的力量，认为新儒学的很多论说缺乏说服力是因为它们完全不能作理性分析，结果不是常识性的做好人之类的说教就是沦为神秘主义，如我们以前谈的关于儒家的超越性的问题。以您的《中庸笔记》为例，全书尤其是第五章有一种明显的宗教感。从方法学的角度而言，学术研究中的客观性（detachment）和体验性（embodiment）是否可能兼顾？尤其是对宗教层面的研究，如儒家宗教性的问题，如果没有宗教感，如果只作结构性、功能性的分析，便不能得其真谛；但如果注重体验性，则研究的客观性会不会是一个问题？

杜：这是一个问题。我现在较多地考虑这一问题在美学、伦理学、宗教学等学科中的体现。当然，逻辑结构的谨严，现象分析的全面、深入，可以从认识论角度破除很多阻碍，提高认识精确度、透明度，这些在美学、伦理、宗教都可讨论，都很重要。但有一个问题，在美学、伦理学和宗教学中，用逻辑分析、现象描述不一定能解决的一个非常核心的问题是有无体验的问题。以美学为例，如把体操归入美学范围，国际奥林匹克中有两个评分标准，一个是技术，一是风格（style）。技术是客观的，评判员中有相当大的共识；风格则比较复杂，有较大的主观性。但也有客观标准，即如果是一批训练有素的评判员，排除其政治等外在因素，对风格的理解往往比常人高明，所以具有权威性。这比较容易理解。较难的如音乐欣赏的评判，如演奏柴可夫斯基，以前只是听，现在常常需要看演奏者的表演，在一个特定气氛中了解演奏者和音乐的关系。风格和思想之间是一个有机联系。很难想像《论语》所体现的思想可以用荀子的方式来表现，或尼采可以用康德

的方式表现，或黑格尔可以用后期海德格尔的方式表现。这一课题和一般的逻辑分析有距离，但也不是没有客观标准，有所谓 community of scholars，即依据在特定领域中训练有素的权威人士之间的共识进行评判。这当然还是会有错误，但有一定标准。

周：这是否和库恩所谓的“范式”有相似之处？

杜：有一定关系。目前最好的科学家认为，下一步各学科都面临的课题不是仅仅通过逻辑的客观分析能够得出的，涉及社会学和其他方面。不仅美学、伦理学、宗教学有这样的课题，甚至数学也有。解决复杂问题的数学途径往往一眼可以看出是哪一位数学家的途径。有人是逻辑严密，展现每一步细节；有人是跳跃性的，通过多次跳跃得出结论。前者是渐法，后者是顿法。这就是不同的风格。

周：这与我们以上讨论的体知问题是一个什么关系呢？

杜：体知的问题比这个问题更严重一些，因为在实践和理论建构之间有很大的距离。一般而言，理论的建构在人类认识发展中一定高于实践。会骑自行车十分平常，但从动力学来了解自行车的原理如何运作则是科学家或工程学家的课题。所以，所谓体知问题的关键是一定要在理论建构上有突破，而不仅仅是一个实践层面上的问题。我曾和日本学者源了圆谈论这个问题。我提出，有没有一种智慧，如没有实践是达不到的；同时，经过实践达到的智慧高度和纯粹理性的思辨有同等价值，甚至更高？当然纯粹的理论，如能写出来，本身就是价值，不一定要和实践挂钩。但有一种理论，一定要和实践挂钩才能出得来。美学、伦理学、宗教学都是这一类理论。阿奎那（Thomas Aquinas）是西方最重要的神学家之一，其神学系统至今在天主教中还是主流。但他认为自己晚年的宗教体验，如对上帝的爱、内在的悟性等，与他整个神学体系不能同日而语，即他整个神学体系和内在的宗教体验相比显得毫无价值。

这是对我以上观点的一个反证。而这恰恰是中国哲学乃至很多东方哲学的主要体现方式。哲学是对一种洞见经过严格的方法所进行的系统反思，毫无疑问有其逻辑性、分析性。这在中国传统中对经的注释、对话、论文的发议、诗、文和其他方面都有所体现。但思想家在文字上的生产可以是多元多样的，很多洞见往往与体验有非常密切的关系。我们可通过各种不同途径了解一个思想家的思想，除了他自己的文字，还有第二三手的资料。如了解孔子的思想，可以通过子贡、曾子和其他弟子的话。了解道家、禅宗亦然。这是中国哲学传统中的一种共识。从认识论的角度而言，其方法和自然科学很不同，这就是我们前面讨论的知人任事。在精神科学中，知人与任事之间的区别是方法学上的重要依据。如格物，作为方法学、逻辑思维、认识能力的依据是可以重复的，主体和对象非常明确。所有学术界的科学研究都可以用这一典范。但假如认识的对象不是客观现象，而是人，这就有很大的质的不同。了解人一定是变动不居的，一定要通过沟通，而且被了解的对象和主体之间要有默契。对象要愿意被了解。而且因为具体对象的不同，了解的深度也随之不同。如对一个人和一大群人的了解，对后者的了解也许很肤浅，也许应该先对其中一个人有深刻的了解，以获得一些理论资源。就像学语言，精通一种语言比学很多语言但无一精通要有用得多。这是对人的了解。以此作为典范，可以推及其他。对很多对象的了解需要进入其复杂动态的层面。历史就是这样。你了解的是具体的不重复的现象，从一个具体的历史现象入手才能理解其他的历史现象。对思想价值的了解也是这样，一定要注重其具体而特定的情境，才能有普世化的可能。如孔子的“何以报德”，他认为“以德报德，以直报怨”，因为有特殊性所以可以普世化。这就是《论语》“能近取譬，可为仁之方矣”的方法论。取譬的意思就是 proper metaphor，这种比喻性的思考必须通过恕道，在英文中叫做 analogical thinking。

四、体知的实践转化功能

周：体知与西方纯粹理性意义上的认知有什么不同？

杜：它是一个认知问题，但不是西方意义上的认知。这种认知预设了一个很奇特的东西，我称之为 knowing as a transformative act，了解同时又是转化的行为。这就是受用，是一种对人有转化功能的认知，如张载所说的“变化气质”。

周：那是不是王阳明所说的“知行合一”呢？

杜：绝对是知行合一，知一定是行。但这并不是说你最好知了就能行。阳明的知行合一的意思是，知必然成为转化的行为。如决定要做基督徒和做基督徒的行为是合一的。

周：这是不是还蕴涵着在行的过程中达到知这样一层意思呢？

杜：不，这是一种对应的相互关系，即知是行之始，行是知之成；知是行的精觉明察，行是知的真切笃识。伦理学、美学、宗教学的认知都属于这种情况。如知人，如果没有自知，知人对你没有受用。面对一个经典的文本，即便下了很大的工夫了解，但没有受用，没有感觉，等于不知。体知之知一定会起转化作用。

周：这样的认知如何与认识的对象保持一个距离？如果没有必要的距离，则如何保证其认知的客观性？

杜：一般而言的客观知识，如外面下雪，和身心性命没太大关系。西方认识论中强调客观性、公允性 (disinterestedness)，提倡价值、道德中立 (value-neutral)，甚至认为越把自己的价值观、信仰卷入研究之中就越不能成学。

周：这就是问题所在。如宗教研究，是否一定要有宗教感才能研究宗教？您自己曾说，韦伯 (Max Weber) 自认为没有宗教感，但对宗教研究的贡献却很大。

杜：这确实是一个悖论。我并不否认逻辑分析等方法在一般

认知中的重要性，但除此之外还必须有另外一些途径，尤其是在美学、伦理学、宗教哲学领域中。一般的认知可以对这些领域作一些客观描述，但进入不了更深的层面，于是就只好如维特根斯坦所提倡的，不能言说的最好是不说。这是可以接受的。现在的问题是面对宗教学、伦理学和美学，能否增加我们“能说”的能力？所以我提倡除了逻辑分析一类的认知途径，还有体知这一重要途径。这不仅不违背一般的认知原则，而且希望会有一些突破。

这里可以分几个不同的层次：第一个层次是主观性很强，不能 disinterested，考虑任何问题都有自己价值预设，宗教感情等，如讲佛教就是要宣传佛教，讲儒学就是要宣传儒学，不能进行分析、讨论、辩难。这个层次当然根本不能进入学术界，是非学术界的一个普遍情况。第二个层次是有 disinterestedness，有价值中立的能力，能把感情的预设等减到最低限度。我把这种能力称之为“隔离的智慧”，即已经了解主观参与的影响，所以想尽可能遵循客观事实，以分析、讨论、辩难的方式作研究，并愿意接受批判。第三个层次是在第二层次的基础上意识到自己对伦理学、美学、宗教学中更深刻的意蕴无法参透，以至需要寻求更有效的途径和进一步的能力，如悟性、美感等。但这第三个层次不能排除第二个层次，否则就会落到第一个层次。如克己复礼，哪一种理解可达到第二层次？可以辩论。第三个层次中的一个关键是能否进入诠释的问题意识？要提得出问题。而加深问题意识，对问题有较全面了解和把握，一方面是学力问题，另一方面涉及到体知。

体知的问题，如细说还有很多层次。这一途径所达到的理论和一般理论是同一个层次，都是 theory。但在美学、宗教学和伦理学领域中，如体知的一面不强，就很难达到较高的水平。

五、知人的认识论

周：是否请您再阐述一下“体知”在认识论层次的特殊涵义？

杜：作为一种认知活动，最能凸现“体知”的例子也许就是“知人”这一普通常识了。前面我已多次引用但好像还很松散。从人工智能的角度设想，我们所具备的基本能力——“认人”，要通过复杂的机制才能教会电脑。可是“认人”只是知人的起码条件。从图像认得某人和一面之缘已有很大的距离。一面之缘并不能为我们提供什么信息，但有时一面之缘可以改变我们的人生取向，这种能窥得庐山真面目的快感，绝非只依据第二手资料而获得的印象可以取代。写名人传记而无法和研究对象有一面之缘，当然是遗憾。

假如我所心仪的对象不是名人而是一位值得我亲近的学者，从认得到一面之缘只能算是“初机”。除非我读他的书，听他的课，我绝无法从认识提升到了解。可是想要了解一个人，不必即是饱学之士，谈何容易；即使我掌握了充分的背景资料，如果没有面对面沟通的经验，我是无法了解任何人的，包括心无城府而且和蔼可亲的人。面对面的沟通（谈天、对话、辩论或说教）必然是双轨关系，这就意味着认识对象必须欣然同意，至少是勉强默许。否则一面之缘或多次晤面都无法达成了解。严格地说，知人的特性之一是被知者同意或默许参与我们的知性活动。表面上，这种闻见之知或科学认知大相径庭。我们很难想像科学认知的对象（以自然为例），会主动自觉地为我们提供认知的条件。以宋明儒学为例，格物的“物”，若视为静态的外在存有，似乎不会参与，更不必想主动自觉地“参与”我们所进行的“格致”（格物致知）的知性活动。不过，必须指出，即使在朱熹“心静理明”的思路中，格物穷理并非认知者为探索潜存在物中的静态之理，绝无可

能希冀“理”的自我朗现。朝鲜大儒李退溪在诠释朱熹格物说时得出“理动”（也就是潜存在物中的理本身，实有自我朗现的创造动力）的观点，虽未必符合朱子学说的本义，但并不违反儒家格物说中可以拥有的涵义。

其实，古典实证主义所坚持的主客绝然对立的科学认知，面对量子论所提示的“新物理”，也有失之粗浅的毛病。崭新意义的科学认知，观察者既然无法逃避参与者的角色，能否和研究或观测对象建立辩证的主客关系，便成为获取知识的正常途径。固然，探索自然界的一般规则，究竟和了解一个具体的活生生的个人属于不同的认知领域，不能混为一谈，但我想指出（在此不必深扣），科学认知无法从知人任事获得任何启发的时代已经过去了。当然，坚持知人的认知，因受天时地利人和等偶然因素的影响、无法客观化和规律化便判断知人的知性活动，绝非科学也缺乏说服力。问题是我们能否通过一复杂的程序逐渐增加我们对知人的认识的了解。

周：您提到“知人”从认得到一面之缘，再到了解要通过很多知性的飞跃，而且被知的对象必须同意或默许这种认知活动才能顺利进行；您也提到“知人”的认识论和最前缘的科学认知不仅没有冲突而且可以互补，可否请您也谈谈体知对认知主体的涵义？

杜：如果“知人”意味着被知者的同意或默许，那么认知主体当然需要相应的自知之明才能完成任务。回到前面的例子，如果我想亲炙一位学者，经过“初机”的阶段之后，能否对他有进一步的了解，要看他是否愿意也要看我是否值得。孔子有“不愤不启不悱不发”的教言，如果要求学者能“启”能“发”，那么我必须能“愤”能“悱”。既然人与人之间的沟通一定是双轨的往来而非一厢情愿，那么我如果不能做好准备——心态是否平正开放，问题意识是否恰到好处，即使对方愿意我也未必真有受用。当然，

必须承认，择师不易，也许经过一段沟通发现自己原先判断错误，或者想亲炙的学者高不可攀，只好打退堂鼓，重新起步。如果把“知人”扩大来理解，不仅师生，职业的同事，旅游的伙伴，精神的道友，乃至因缘凑合的亲朋，每一种情境都错综复杂，都不能掉以轻心，都需要以自知之明为后援，为支撑。知人而无自知，就像无根之木，无源之水，总会萎缩干枯。正因为认知主体本身的素质和修养在“知人”的体知活动中具有关键性的作用，这种类型的知，绝非只是静态的知，而且也是动态的具有转化功能的行。

这种“知行合一”的运思方式，特别是在把闻见之知和德性之知分别对待的格局中，我们很容易得出是属于宗教体验、美学欣赏，或道德实践之类的价值层次的课题，和认识论了无关涉。我们甚至可以进一步判断，想突出这种思维模式而贬抑闻见之知的价值，是反科学的泛道德主义。我提出“体知”正是要纠正这种偏见。把闻见之知当做有认识论意义的科学认知固然很勉强；把德性之知当做毫无认识论意义的价值判断问题更大。德性之知，不离见闻也不囿于见闻，是属于体之于身的认知。这种认知所预设的知者，和新物理学突出主体性的构想颇有异曲同工之妙。

古典物理学的观察者必须尽量排除主观因素以达到价值中立的 *disinterestedness*。这个前面已多次提到的英文字的一般用法，含有漠不关心或兴趣索然的意思，但作为科学术语，*disinterested* 应指无私、公平或没有偏见。也就是说，正因为私意和偏见彻底铲除才能平实地进行科学研究。这种心态不仅能实用于科学研究，对美学、伦理学和宗教学而言也很重要。其实 *disinterestedness* 应是学术研究（包括社会科学研究和人文学）的共法。表面上，公允的旁观者和积极参与者，是两种不必也无法统合的角色，古典的物理学家作为观察者和认知者，不必也不应介入观察或认知的对象。新物理学迫使观察者和认知者同时也成为实验者、诠释者和建构者。作为实验者、诠释者和建构者，科学家的体知，势必

成为观察和认对象的组成部分。这一事实蕴涵着丰富的认识论的内容，值得作深入的解读。

周：您是否认为“体知”不仅有道德意涵，而且也有知识论的价值？

杜：我的确认为“体知”所显示的思维方法，虽然运用在宗教体验、美学欣赏和道德实践最为贴切，但即使纯属理性的认知活动也不能和“体知”了无关涉。“体知”所显示的认知方式，所涉及的层面至少有三，除了脑力智能之外，心灵和身体也包含在内。只用脑力智能来思考好像太单薄了。笛卡儿“我思故我在”的路数是立足于身心绝然二分的理论基础上的。为了获得全然真确的知识，他否定了历史的价值而坚持数学才是真知，这种观点肯定已经过时了。用脑力、心灵和身体一起来思考的“体知”，不仅是宗教学、美学和伦理学的共识，也是生活世界中人伦日用之间不可或缺的经验，值得欣慰的是，当今欧美学坛不少有洞识的哲学家和有创建意识的科学家也有同感。

1997年11月于美国康桥

4 从亚洲危机谈工业东亚模式

周：面对最近半年多来的亚洲金融风暴，尤其是危机中波峰迭连的所谓“多米诺骨牌效应”，80年代以来关于东亚经济发展模式、亚洲奇迹等论说很自然地受到了质疑和挑战。你怎么看这个问题？

杜：这是一个很值得讨论的问题。我们首先应该问，这是一个什么问题？金融风暴引发了对亚洲价值的怀疑，但毫无疑问，这不是一个国家、一个地域的问题，而是全球性的问题，是现阶段全球资本主义出现的问题，即使从经济学的角度来看，包括直接参与者如索罗斯（George Soros）等人，都很难确定这到底是什么现象。这一风暴的侧面很多，问题很复杂，到现在恐怕还没有人能够说已经充分掌握，大家还在继续观察。

这次所谓的东南亚金融风暴来得很突然，在经济学界都没有人能够预期。开始是从泰国爆发，导致印尼经济结构面临崩溃；后来南韩又出现问题；日本的经济也受到极大干扰；香港、台湾都受到冲击；中国大陆大概也劫数难逃，人民币是否会贬值，还不能预期。这次风暴对台湾和新加坡的冲击没有对泰国、印尼、马来西亚那么大。但无论如何，整个亚洲的股市、汇率等都受很大打击。泰铢在7月份时与美金的汇率为1：25，现在降为1：56，估计还会继续下降；马来西亚货币贬值40%—50%；台币与美金的汇率从1：25降到1：33。香港奉行与美元挂钩的联系汇率制

度，虽然币值稳定，但股市波动很大，恒生指数在几个月内下跌了40%以上。

由此，所谓东亚经济发展奇迹、“21世纪是亚洲世纪”等论说，都受到很大的冲击，李光耀和马哈迪尔倡导的以“亚洲价值”取代西方价值等说法也受到质疑。20年来东亚经济发展的累积似乎付之东流。那么，以前所谓不同于西方资本主义的新的现代性的出现等论说是否都发生了动摇？

我认为，问题可能远比这种看法来得复杂。这次金融风暴涉及货币制度本身某种急速变化的机制问题，加之货币情况十分复杂，很多“炒家”，即货币投机者（speculators），对国际金融界冲击很大。所以，在金融风暴开始出现时，马来西亚总理把危机的原因直接归结到国际冒险资金（venture capital），但这种归结于外部原因的说法不一定能成立。目前，在世界任何地方，只要通过电脑就可以玩货币（currency），而每天在国际金融领域流动的货币量大到一万亿（one trillion）。中国大陆目前的外汇存底大约一千四百亿元。所以，无论外汇存底有多大，都无法阻挡这种冲击。而且，同样遭受到国际金融“狙击手”的袭击，香港、新加坡、台湾的情况就好得多。当这些“狙击手”购人大批货币后，如果引起这个经济体的货币大幅度贬值，他们就可获得极大的利润；但如果它能够阻挡货币贬值，货币投机者就没有利润可言。所以，这种货币投机对于狙击手们是更大的冒险，他们必须说服投资家，否则会一败涂地。

周：这是不是正说明货币投机者们首先看中了泰国经济结构的弱点？

杜：当然。但必须分清是经济结构的弱点还是金融结构的弱点。股票市场反映一个社会的投资兴趣，但不一定反映经济发展的实力和趋向。泰国的问题很复杂：政治不稳定，而且有军人当政的危险，其金融制度有很大的困境，同时因大举外债而致债台

高筑；整个发展趋势类似泡沫经济，也就是靠玩股市和炒地产致富，实质生产力没有上升。一旦被打击就自然出现所谓多米诺骨牌效应。自然这里还有信心的问题，股票市场本身不可揣摩的因素等。

周：但是，信心问题在西方的经济危机中为什么不那么突出？

杜：当然，信心一定和经济制度（如金融制度、社会内部政府和企业的关系、政治的透明度、基本的生产力和社会结构等）紧密相连。很明显，泰国的困境和它内部的这些因素关系很大，尤其是其金融制度尚未完全健全，很容易受伤害。泰国的币值贬了50%，市场损失80%；马来西亚和印尼也很糟糕。这些和它们的政治组织、贪污腐化、信心等都有关系。而制度比较健全的新加坡、台湾、香港，所受到的冲击就没有印尼、泰国、马来西亚那么大。但我们不要忘记墨西哥的经济危机，当时全靠美国的救援。而美国经济本身也经过了很大的转型期。更重要的是，现在亚太地区的危机也直接影响到华尔街和欧共体。

周：您以上所谈基本上把这次风暴归结为金融机制的问题，但现在看来，东南亚的这场金融危机已迅速转为经济危机，暴露出这些国家经济结构上的一些弱点。对此，您如何看？

杜：金融当然一定和经济、政治、社会等问题联系在一起。比如说，同样是国际炒家的袭击，香港因和美元连在一起，所以炒家没赚多少钱。但香港经济本身所暴露的问题比金融危机更严重，如房地产升值和生产力之间有很大差距。美国麻省理工（MIT）的克鲁曼（Krugman）就一直认为东亚的发展是泡沫经济，没什么奇迹可言。但他同时认为美国目前的经济问题也很大，贫富不均的情况太严重。但克鲁曼不能解释东亚经济持续数十年的动力。

再回到所谓东南亚危机。目前的调节恢复过程还在不能预期的阶段。但我认为，亚洲的经济结构问题并没有金融风暴所暴露的危险度那么大。

周：危机出现后，不少人对亚洲经济发展的前景不甚乐观，认为亚洲国家在危机中所出现的多米诺骨牌效应暴露出亚洲在东、西方经济实力较量上的弱势。

杜：这次危机，虽说欧美尚未受到直接干扰，而且美金的力量越来越强，但它绝不是一个地区性现象。危机出现后不久，美国就通过国际货币基金组织(IMF)介入其中，而且找了原哈佛大学教授森玛斯(Summers)当首席经济顾问，还请了美国国防部长科恩(Cohen)就安全问题特别关注亚太地区的发展。这足以说明，这次风暴对美国的利益已形成威胁，除了经济利益以外还有安全问题。它不能隔岸观火，也不能幸灾乐祸。当然，美国的处理方式是根据市场经济的理念，又是以美国的利益为主，因此在亚洲引起普遍的反美情绪。但这至少说明，东南亚的危机绝不是一个地区性现象，已威胁到全球社群的利益。

周：以前在谈到亚洲经济发展时认为，东亚资本主义模式的一个特点是政府宏观调控和市场经济相结合，体现了政府和企业、银行和工业互相配套的机制。但从这次危机来看，在这一机制下由政府保护的大企业出现了大规模借贷而无法偿还的问题，并由此导致一系列金融和经济问题。这显然是结构上的大问题。这是以前所谓亚洲模式的长处，现在看起来成了缺陷。我们应该如何看这个问题？

杜：这个问题确实十分关键，主要体现在韩国问题上，中国也有类似迹象。六个月以前金融风暴开始时，一般人认为是东南亚现象，到韩国危机时就变成东亚现象，将来，如果引到中国，那就是亚太地区现象。

所谓政府干预问题，有很多不同的情况。如苏哈托的干预是家族性的，类似以前中国大陆的干预，对市场经济控制得很厉害；而台湾、日本、韩国的干预都各不相同。新加坡的政府干预很成功，政府的宏观调控和对金融组织的强有力的纪律(discipline)，在

这一风暴中显现和印尼不同的取径。甚至政府部门变成大企业，很多大企业完全控制在政府手里，如新加坡航空公司、一些大的金融组织等。现在看来，新加坡的政府干预反而有助于对付这次风暴。如果因为一些不太成功的政府干预而得出结论说，正因为政府力量太大，所以经济力量不能带起来，而以此来否定原来亚洲模式中经济发展与政府引导之间的关联，这个结论还为时过早。并不是因为政府干预太多而造成的缺陷，关键在于如何干预。应区分政府领袖和所谓“朋党”资本主义，即政府高层领导的家庭和大企业联手以逞一己之私的腐败作风。

周：除了实际运作过程中出现的问题以外，市场机制本身和政府调控之间的冲突是否可能避免？比如，中国也有类似韩国的问题，一些受政府保护的大企业容易获得贷款，而且并不考虑偿还能力，因为个人不用负责，由此造成银行呆账率不断增长，引起金融结构坏死，最终必将导致危机。

杜：毫无疑问，市场机制是一定会按照自己规律运作的。但是否市场机制本身完全受制于市场机制而不需要宏观调控？现在看来不仅需要国家的宏观调控，而且全球性的宏观调控变得有燃眉之急，即政府与政府之间的协调，乃至超政府的更大的协调，而不是完全靠市场经济本身的运作。这一观点目前在西方也是广为接受的。世界银行总裁在1995香港年会所发表的演讲认为，我们已经进入一个各种不同经济体系之间具有千丝万缕联系的时代，所以要从控制霸权的政治（politics of domination）转移成息息相关的政治（politics of inclusion），甚至是同舟共济的心态。

周：以上所谈还都在金融和经济的范畴中。而所谓东亚模式的一个基本预设是这些国家的经济发展和亚洲的价值结构，尤其是儒家伦理之间有某种联系。不知您目前如何看待这个问题？

杜：所谓金融风暴，主要是一个东南亚问题，还没有完全涉及与儒家有关的东亚模式。对儒家的东亚模式挑战最大的是韩国。

毫无疑问，韩国的经济发展是靠政府，当时朴正熙选了十个大财团作为国家利益发展重工业，并以政府的力量给予这些财团几无限制的大宗投资，由政府引导的金融机构予以贷款，其企业利润和贷款之间的差距十分巨大，支付外债的能力也出了很大问题。如果从市场运作机制来看，这是完全不应该的。它和社会整个经济发展的福祉既紧密联系又有背道而驰的倾向，韩国经济发展的成功或失败和政府与大企业之间的良性或恶性循环有关。这十个财团可以不受市场机制的纪律。韩国学者金容沃写了一本书，描述他与大宇 (Daewoo, 十大财团中最大之一) 的总裁乘私人飞机到东欧大量购买企业的情况，从中看出他们的大宗投资几乎不考虑利润等问题。这种大手笔的利弊显然和政府结构有关。以前从朴正熙开始是靠这个做法取得举世瞩目的经济奇迹的，仅哈佛大学出版社就出版了十多种研究专著。现在又是因为这一模式而出现经济危机。不少人由此得出结论，政府、金融、企业三合一的东亚模式现在崩溃了；而东亚模式的崩溃当然一定导致东亚价值的崩溃。

但一个值得注意的现象是，韩国在危机发生后用以救援危机的基本力量还是来自于这种模式。目前韩国正是用政府的力量调动了全国资源。面对危机，韩国从上到下体现了一种“共赴国难”的精神，甚至民众，包括家庭主妇可以捐献出两千万美元的黄金。从数量上看虽属杯水车薪，但这种精神是很了不得的。这样的方式和心态，还是亚洲模式的体现。不管是否成功，它能调动资源的模式还是政府宏观调控和企业间互相配套的模式。现在看来，如果韩国顶过了这个危机，则绝不是原来模式的崩溃，恰恰相反，一定会导致经济上更大的发展。因为共赴国难所依靠的就是政府、企业、工会、社会，而不是走向纯粹的市场经济，像美国一样依靠金融制度、工会组织之间的抗衡。目前韩国的市场已经开始复苏。他们现在的反美情绪很强，不能接受国基给他们

的压力。而美国所代表的、由国际货币基金组织所采取的纯粹市场机制 (market discipline) 的方式是否在东亚社会的困境中对症下药, 很多人表示怀疑。看来解救亚洲危机的方式大概还必须要政府宏观调控、企业和民间团队精神协调, 不可能有另外一个离开东亚价值取向的发展模式。

周: 这是从救援危机的角度来肯定东亚模式的优势。但如果有人从危机的缘起, 即由几个炒家的出现引起东南亚国家的连锁危机来质疑东亚模式; 或至少从东南亚各国对危机的回应对东亚模式提出挑战。对此, 您将作何解答?

杜: 从危机的缘起而言, 大概不能说是因为东亚模式的阙失而造成, 即东亚经济模式并不是产生危机的主要原因。危机的产生和金融本身的机制有关, 不是东亚模式所必然导致。以前索罗斯也以同样的方式企图压低英镑的币值, 造成英镑下跌。当时英国也非常受伤害, 后来才慢慢复苏。至于所谓多米诺骨牌倒塌的效应, 到底是否限制在东亚模式? 目前美国和西欧都参与救援, 不是正说明多米诺骨牌现象可能会成为全球性危机? 在我看来, 这不是地域性灾难, 而是世界资本主义 (global capitalism) 的困境。

至于这些国家对危机的回应, 现在看来至少是比较缓慢。如果是美国的方式, 则回应大概会迅速得多, 首先是 downsizing, 即公司缩减、裁员, 导致失业, 贫富更为悬殊。这是经济危机后必须忍受的结果。但在东亚这种“无情”的方式很难付诸实现。这说明, 应付危机, 在不同的社会中有不同方式, 其中也许可以分梳出利弊得失, 但没有一个社会是会完全平安无事的, 包括美国在内, 以目前美国形势一片大好为例, 如不积极处理种族与劳资关系, 后患无穷。

周: 目前的东南亚风暴在东西方思想界都导致一些人对工业东亚资本主义模式的怀疑, 从而进一步对亚洲现代性中的传统因素、现代化进程的不同路径等文化诠释模式提出质疑。

杜：我相信这是很难成立的，除非有人认为世界上只有一种现代化经济发展模式。

周：这其实正是这一质疑的潜台词所在，即认为亚洲的这次危机是继苏联、东欧政治模式崩溃后的经济模式的垮台，接下来可能会有更深层面的文化模式的最后消解。其结论当然就是要全方位地回到西方资本主义，实现全球性的资本主义化。

杜：这个说法为时过早。很明显，目前亚洲金融风暴的出现，使美国也认为有宏观调控的必要性。美国的模式和东亚模式之间还是要有一种协调关系。我们现在还没有看到东亚模式本身的崩溃，金融风暴所带来的困境使这一模式的回应看起来组织得很慢，这是结构上的困境，并不表示模式本身的崩溃。因为这可能恰恰说明更大的宏观调控的必要性，政府、企业、银行，甚至政府与政府之间各种不同的协调的必要性。甚至索罗斯本人都认为需要有更全面的协调机制，不能完全靠市场机制。

目前的危机需要一个复苏期，短则一到一年半，长则三至五年。这是一个国际金融发展中的转型期，并不表明亚洲的没落。如果这二三年的调节成功的话，力量会更大。这是值得注意的。我相信，在这一过程中，亚洲的传统价值，如团队精神等仍然会起中坚作用。值得注意的是日本的情况。至少在目前日本的政治领导好像对经济萎缩现象束手无策，令人失望。

不过在此，我想特别提请注意的是韩国的金大中现象。他本人是天主教徒，但是近几年特别突出儒家伦理和民主可以配套的理论，这是他最大的贡献。他在《外交季刊》上和李光耀辩论，李光耀认为东亚模式是权威主义，是和人权冲突的，所以我们不要人权、自由，要发展权威，发展经济。金大中则认为，儒家伦理恰恰就是提倡人权的观念，反对把亚洲价值和反人权的权威主义合在一起。在他看来，儒家伦理不仅不反人权，而且非常突出人权。他引了很多孟子的观点，如政府的透明度等，这些都在儒家

伦理中有很多讨论。他的出现，是作为韩国社会清流的高姿来处理危机，因为他在政治上没有军工大企业的牵连，是30年来一贯的反对党。他一出现，索罗斯第一个就和他合作。他在《大西洋月刊》(The Atlantic Monthly)发表了两篇很重要的论文，特别是最近的一篇，强调人权的重要，但又对整个市场经济持很大的怀疑，认为如果不加任何控制的话，后果是非常可怕的，提出和克鲁曼针锋相对的观点。他认为宏观调控是不可避免的，因为不可预见性太大，否则整个国际金融组织太不稳定，有些经济发展良好的社会可能在一夜之间毁灭。

周：这次风暴中日本扮演的是什么角色？它的发展趋势与东亚模式，以及亚洲传统价值的关联是什么？

杜：日本在这一风暴中所扮演的角色有点微妙。如果不是它和美国的合作，印尼不会接受国基的条件。日本作为世界第二经济大国，正在进行大幅度的重组。一般认为它的泡沫经济每况愈下，可能会导致整个经济体制的萎缩。但如果仔细看，问题不在于经济能力，传统经济学所理解的经济能力还都在。日本仍是世界上最大的出口大国。如果日本决定以出口解救其经济危机的话，那说不定全世界都是日本货，任何国家都不能阻挡。它在出口能力上的超额(overcapacity)对西方来说是一个很大的负担。美国批评日本本国的消费不够，美国再花功夫，总是销不进去。这是全世界都担忧的。日本对任何国家都出超，而无人入超。日本政府现在用大量的减低税收等办法来刺激购买力，但日本人的勤俭精神根深蒂固，所以很难奏效。而且日本“国富民穷”的经济结构决定了日本人无法不勤俭。整个社会是在一个相当节俭的结构之中。在日本，一个大学教授几乎不能负担请人到像样的餐馆就餐。在美国中下阶层的生活水准在日本相当于中上阶层。因此，日本问题不仅是经济而且是整个社会的组织和心灵的积习。

周：是不是因为物价太高而造成实际购买力的低下？

杜：物价高是一个原因，但同时日本的储蓄率也很高。这就体现了完全不同于美国人靠借贷拼命挥霍的消费心态和价值结构。

日本经济结构在应付外来打击时所体现出来的“韧性”（resiliency）也是很了不得的。

周：这种“韧性”靠的是什么？

杜：靠的是内力。日本的经济结构是由一些大企业和下面很多小企业所构成的。一旦大企业出了问题，小企业立即联合起来，形成一种不容易被一下子打垮的韧性。现在日本的问题出在金融界，也是呆账率过高，日本最大的证券公司之一的山一垮了，下面一些金融组织也可能会垮。日本目前主要是国内的问题，对外输出的 overcapacity 还是相当大。可是日本外贸的强势和国内经济的疲势形成鲜明的对比。有些经济学家认为日本和封建制度似乎有不可消解的矛盾和冲突，我则认为这两个日本其实已联合为一，这是日本的困境，也是它的潜力。

周：您如何估计中国大陆的情况？

杜：中国已取代日本而成为美国最大的人超国。中国的经济和日本、台湾、香港等有复杂的互动关系。中国目前受到来自美国的极大挑战，如果美国对中国的出口压得更厉害，中国可能出现大问题。目前中国在国营企业转化过程中失业率很高（约二千多万人失业），同时人民币贬值的压力太大，如再不贬值，在整个东南亚和东亚就会丧失竞争力。在这样的情况下，中国怎么办？这是一个非常大的未知数。台湾用了很多不同策略在各方面迫使大陆进行变革。不过，目前看来中国大陆决定不贬值，颇能体现泱泱大国的风范！

周：这里是不是有意识形态的因素？

杜：当然。台湾和大陆至少现在来看是不合作的。

周：这是不是也会伤害到它自己的利益？

杜：将来倒霉的话，一定是大家都倒霉。这种内耗是相当麻烦的。现在主要是看下一步怎么走。

周：再回到日本的问题。你刚才谈到的日本的韧性，与其说是儒家传统的影响，不如说是和日本自身的传统有关，即所谓“和魂”。

杜：毫无疑问与日本传统有关。在日本被誉为“实业之父”的涉泽荣一（《论语与算盘》一书的作者）发展出一套日本企业机制，他把其后面的精神叫做“士魂商才”，这事实上是日本明治维新的企业精神的主调（basic motif）。

周：“士魂商才”和“和魂洋才”的区别何在？

杜：是可以配套的。关键在于，所谓“和魂”，现在看来由两个因素组成：一是日本的神道，一是儒家伦理。最近刚刚出版的哈佛大学日本史教授 Helen Hardacre 主编的《日本明治时代研究的新取径》（*New Directions in the Study of Meiji Japan*），不少学者认为，明治时代（而不是以前所认为的德川时代）才是儒家伦理大行其道的时代。而以前认为明治时代是对德川时代的否定，是反儒家传统的，是日本“脱亚入欧”走向全面西化的开端。这样的观点现在已经几乎没有人接受了。因为太肤浅。其实，明治时代之所以能发展，是因为调动了德川时代的社会资源，调动过程中特别突出的是通过教育改革，把儒家伦理渗透到社会各个阶层，特别是商人阶层。明治之所以能调动那么多资源，与儒家的“尊王攘夷”等观念都有很大关系。

其实，日本的发展模式和中国原来可以走出来的现代道路没有截然的不同。而中国没有发展出来，是因为满洲所代表的政权和地方的力量无法协调。当时真正从事改革的都是儒者，如曾国藩，以及洋务运动的发起者等，但基本上都是地方的努力，而没有全国力量的调动。而在日本，全国的力量调动起来了，靠的是明治时代的很多志士，如伊藤博文等人。他们多半都是士魂商才

的典范，一方面有企业精神，另一方面是儒家传统。在他们身上体现出儒家的个人主义，即把个人的积极性调动起来共赴国难的精神，而不是西方意义上的个人主义。所以，日本明治时代的巨大成功所运用的资源并不是以前所认为的西方的资源，而是德川时代儒家传统的影响对日本社会各个领域的渗透。

周：这很有意思。在近 20 年来的东亚模式的论域中，您曾经提出一个观点：工业东亚模式中的儒家因素要追溯到儒家传统的第二期发展，即宋明时代所体现出来的儒家精神。这种精神在中国的宋明时代、韩国的朝鲜朝和日本的德川时代都有突出表现。有人把它称作东亚的“儒学时代”。

这使我想到贝拉 (Robert Bellah) 早年发表的题为“宗教进化论”的论文。他把世界宗教传统的发展分成五个阶段：初民宗教、古代宗教、历史宗教、前现代宗教和现代宗教。其中所谓历史宗教，是指轴心时代的各大文明。他的主要论点在于，所有的轴心文明中只有基督教发展到前现代宗教，即路德教和卡尔文教，所以也只有基督教经由前现代宗教的转化而进入现代宗教，从而与现代社会直接相关。照此说法，儒家传统虽经历了“历史宗教”阶段但没有走向“前现代宗教”，所以与现代文明不可能接棒。

这一论断当然有很明显的西方中心主义和历史进化论色彩，但他想论证的问题实际上是一个传统和现代的衔接问题。您提出工业东亚和儒学第二期发展的关系，是不是一个同样的问题？

杜：可以这样说。我们可以姑且不理睬西方中心主义和历史进化论的进路，贝拉在现象的描述上就犯了很大的错误。现在我们发现所有非基督教传统都有所谓“前现代”，如印度教、伊斯兰教、佛教等。而儒学第二期发展的这个“前现代”的最大不同在于，经过整个印度文化的洗礼，儒家传统出现了脱胎换骨的转化。从这个角度来看，儒学第二期发展是回应、吸收另一个大文明的挑战，从而成为整个东亚文明的体现。

周：这看来不会有太大争议。问题在于第二期儒家的传统和现代文明是如何衔接的？这中间是否出现了断层？如果是，又如何解释儒家传统在东亚现代化中的影响？

杜：这很值得一问。儒学第二期发展其实比西方的新教改革影响大得多。梁启超想把康有为当做中国的路德，这完全是时代错误。他们那一代人甚至一直到今天，很少能够真正了解宋明儒学。整个宋明儒学是人类文明发展史中是一个非常独特的现象，因为从来没有发生过两大文明经过一千多年的和平融合发展出来的果实。这和基督教受到希腊哲学影响发展出来的神学，以及新教有同构之处，但影响则完全不同，这是一种渗透到政治结构乃至百姓人伦日用各个层面的文明传统。内藤虎次郎认为中国的现代化从宋明已经开始。宋代都市化的出现、科技发展的成功、国际贸易一直到阿拉伯，社会结构则从贵族政治通过科举考试变成士大夫官僚结构。文学、艺术、宗教等都有令人瞩目的发展。而当时的西方还在中世纪。马可·波罗从14世纪只有12万人的威尼斯到开封、杭州等上百万人的都市，感觉上差不多是刘姥姥进了大观园。

这个情况在18世纪中叶有一个大的改变，当时西方科学技术突飞猛进，中国则相对停滞不前。但从横向来看，18世纪中叶的中国和当时的欧洲在很多方面是可以相提并论的。18世纪西方最好的启蒙思想家把儒家传统当做最重要文化参照是理所当然的。19世纪才是欧洲中心主义形成的阶段，从黑格尔开始。

周：您的这一观点是不是暗示了中国文明自身通向现代的路径是因为西方入侵而被打断的？

杜：可以这样说。中国如果没有西方入侵，当然还会发展，但也可能有其他机制的出现，导致慢慢走向萎缩，如罗马大帝国。而中国如果朝自己原来的方向发展，不会走向西方的民主、自由、科学、市场经济等，这也可以肯定。但从19世纪西方进入后，中国

原来的路向确实被打断了，从而不得不进行重大的重组。现在，在一百多年后再来进行反思，西方的因素已成为中国现代发展不可消解的因素。不过，有争议之处在于，不少人因为西方的人侵及其随之而来的全方位的价值形态的带人，反过来到中国历史当中去寻找与西方价值相似的东西，如认为中国从明末开始，商人伦理已取代了儒家伦理，士的价值结构为商人价值结构所取代，儒家士大夫大多向商人靠拢，如黄宗羲所谓“工商皆本”。而且，商人的力量越来越大，几乎走向海洋文明。而商人伦理又经过凡俗化的几个阶段：从禅宗、道家到儒家。这些论点我都不能接受。因为中国本身就是凡俗的世界，但不是西方那种凡俗化；至于禅宗，是因为禅宗接受了商人伦理，才引导其他社会层面出现商人伦理，还是禅宗所体现的正是中国社会中长期习以为常的一些观念。这些都很需要分梳。有些学者似乎认为，肯定中国文化内在的发展，就减弱了西方的冲击，证明中国本身已有这样的内在逻辑发展，西方的进入只不过是冲撞和刺激，创造出更大的发展空间。其实问题不那么简单。在这方面我比较接受钱穆的看法，即应该分析到底满洲人关对中国文化的影响是什么。不分析这个因素，就不能了解后来中央和地方发展的矛盾。

周：您对满洲人主中原的看法如何？

杜：我认为是对中国文化自宋明以来的发展的一种压抑。宋明时代儒家知识分子的风骨精神在满洲统治的清代无法体现，知识分子边缘化的情况十分明显。戴震、章学诚，甚至以后龚自珍、魏源等人的心态，不仅仅是担心文字狱，而是压根儿就没有合法性 (legitimacy)，而知识分子没有发言权。当然我并不否认清学在学术史上的建树，尤其是其学术传统和西方实证科学 (scientific learning) 有兼容之处，而且对近、现代中国影响很大。王念孙父子、俞樾等人的传统后来就是章太炎的传统，而章对中国现代的影响太大了，把康有为所代表的公羊学派边缘化了。章是强烈反

儒学的，他的资源来自佛教和道家，对孔孟之学，尤其是宋明以来的儒家传统没有亲和感。

周：这就是说，宋明时代的儒家传统确实是被打断了？

杜：在很多方面可以这样说。不过儒学第二期发展对东亚文明的影响绝对比新教伦理对其基督教传统大，至少是相等。

周：但有些人的质疑正在于此：正因为新教伦理没有被打断，成了传统和现代的中介；而儒家传统被打断了，所以和现代社会已不相干。

杜：这个情况我完全了解。宋明所发展的文明价值受到西方文化的冲击，被打断了，所以才有一百多年的灾难，才要提出重新发展的问題。但不要忘了，从更宽广的文化发展脉络来看，中国是否又可能成为西方最重要的参考社会？我想这大概也是没有什么可争议的。印度也有这种可能。如果可能，则这个参考模式中的很大一部分资源可能还是来自宋明儒学以来的价值。当然，这些都受到西方文化的洗礼，要对人权、民主、市场经济、法治等最基本的现代文明的价值，作出创建性回应，使之成为自己的资源。否则，儒家传统是无法生存的。儒学与伊斯兰教的原教旨主义、印度的精神文明有很大不同，他们可以在另一个世界中创造价值意义，不和当下的凡俗世界纠葛，但儒家不可能。所以一定要经过创造性的转化。

周：这可能导引出来自左翼，或更具体地说，来自后现代主义的批评，如美国学者德里克（Arif Dirlik），他认为儒学近20年的时来运转完全仰仗于东亚资本主义的发展。

杜：德里克本人属于新马克思主义者，当然坚持社会基础结构对意识形态的决定作用，他认为儒学当代生命力的出现和东亚四小龙的经济发展不可分离，没有东亚的发展，就不可能有儒学的复兴。很多人持这样的看法。这是相当片面的。其实儒学当代发展的根是在它最倒霉的时候培植出来的。如果照德里克等人的

说法，我们又是否可以说，基督教之所以有当代发展，是因为美国社会的强大呢？

周：这当然是相当浮面的解释。不过，这一解释的背后隐含着一个后现代主义的批评，即认为儒学的当代复兴，是想在一个全球资本主义权力重新分配的时代获得一席之地。

杜：这种说法最大的失误是，它完全不了解儒学的批判精神，完全从政治文化的角度来解释儒家传统，认为儒学之所以能发展是靠李光耀等人的宣传。这是一个死结。我想问一个问题：有没有可能从儒家的人文精神出发对西方的启蒙主义所代表的意识形态进行反思和批判？能不能对全球资本主义的困境作出严厉的文化批判？他们认为是不可能的。因为如果儒学只是分得一席之地的既得利益者，当然就不可能有批判能力。不但没有，当全球资本主义发展的羽毛长成之后，资本主义所代表的价值当然与儒学背道而驰，而沿着这条路途，儒学将会走向彻底的崩溃。这就是德里克的论说。但他不了解当代儒家的发展，从熊十力开始就一方面借助西方的价值，另一方面即对西方从所谓的现代性直至民主都开始进行批判。儒学如果丧失了批判能力，当然只有走向“寿终正寝”。不过，不少从事儒学研究的人，确实没有批评能力。相反，在经济发展以后，到处用儒家理论来说明这个经济发展和儒家有关，儒家和商人有关，儒家可以教人赚钱等等。我所提倡的儒家精神是孟学的精神，就是为人类长远的、全体的福祉，以身心性命之学为基点的对现实结构的批判。而且，这种批判不是破坏性的，而是建设性的、负责任的，即所谓“转世而不为世转”。

周：儒家的批判精神和眼下铺天盖地的后学家们的批判有什么不同？

杜：儒家的人文精神是涵盖性的，和生态、环保、女性主义等问题，都可以对话、辩难。

周：还有一个常见的批评是，认为提倡儒家传统要成为人类文明的资源，是一种本质主义的表现，即认为儒学是由一些抽象价值所组成，可以把它从所由产生的社会结构中剥离出来。

杜：所谓本质主义的意思很简单，无非是说，如果你是从一个小农经济、家庭制度、权威主义的社会发展出来的价值，只有在这一领域中才有生命力，才能继续发展。其实这是一个一再被证伪的观点。史华慈很早就批评过这种观点，这其实是以发生学的理由决定一切。按照这样的观点，又如何能解释柏拉图竟然影响到麦金泰尔(MacIntyre)，而麦金泰尔和亚里斯多德的思想还能救美国，这不是很荒谬的吗？但在西方从来没有这样的争论。柏拉图、亚里斯多德讨论的问题和当时的奴隶社会有联系又有分梳，有分梳不是变成一个抽象价值，因为它一直在社会的很多层面产生影响。关键问题要从各个不同角度来看儒家的价值如何体现。如果你认为台湾、香港、新加坡和所有华人社会和儒家根本没什么关系，儒家传统只是一种历史存在，这是一种历史化(historicization)的解释。此外还有一种情境化(contextualization)，即认为儒家没有核心价值，只有随遇而安地适应世界。其实所谓传统比这些解释要复杂得多。什么是传统？我们来看犹太教背景的知识分子，受其影响的知识分子，如德里达、本思鼎(Bernstein)、史华慈、列文森，犹太传统对他们的塑造力十分明显。但是，在现代中国的儒家传统中，这样的人太少了。

周：最后再回到东亚模式的问题上来。80年代这一论域中，一个强势的观点是，以东亚资本主义模式和儒家伦理的关系，来纠正韦伯对中国文化的错误判断。但是，现在有人指出，东亚模式中的韦伯命题，看起来是在纠正韦伯对中国文化，尤其是儒家传统理解上的偏差，但这恰恰是把儒家伦理韦伯化，在儒家伦理中寻找与新教伦理相似的东西。

杜：这在英文中叫做 functional equivalence。这种倾向是存在

的，但这不是我的模式。在1988年的一次学术会议中，当时最好的韦伯专家施路赫德（Wolfgang Schluchter）认为，我们现在碰到的问题和韦伯的原来的命题最大的不同是：韦伯是资本主义产生后一百年对现象所作的反思，并由此得出结论。所以韦伯的命题是历史分析，并不是韦伯面对现代性的出现所提出的伦理问题，比如责任伦理（ethical responsibility）。而我们现在开始能够对现代性进行反思，而当时韦伯是不可能的，他是对现代性的出现有预见的学者，当时他认为美国和苏联这两大文明要特别加以注意。韦伯只是认为现代性不可避免，而且与资本主义精神有关系，但这个现代性对于人类是祸是福还不能预期。而我们现在绝对可以对现代性作出严厉批判，从生态环境各方面。这一批判是调动儒家的精神资源。如果认为儒家的精神资源只是为了促进东亚的现代化和资本主义，这不是我们的重点所在。我们的重点在于，面对人类社群出现的困难，如何调动儒家资源进行长期的批判？如果我们不是这样做，就是失职。这与韦伯完全不相同。他认为现代化以后就是专业化。然后知识分子的风骨就消失了。中国很多知识分子对政治的关切、对社会的参与等传统，更应该在各种不同领域中发挥作用。韦伯认为只有两种选择：一种是政治，一种是科学。现在看来，整个东亚社会为学术与社会之间的公众知识分子提供参考的资源很丰富，这就是植根于儒家传统的现代精神。

1998年2月于美国康桥

5 全球化与本土化冲击下的 儒家人文精神

我感到非常荣幸能前来参加这次《联合早报》为庆祝创业 75 年而举行的《跨世纪的文化对话》，特别是能和三位心仪已久的益友共磋商，颇有如坐春风的惬意之感。

孟子曾说过，益友有三，直、谅、多闻是益友。那么，余秋雨很直率地表示如果搭不起第四座桥，缺乏有终极关怀的生命体悟，那么中国文化的深层价值意义就没有办法公诸于世；陈瑞献的慨切陈词，一定要通过顶峰经验，有开悟的心灵，才能够创发文化的生机，达到真正的东西对话；高希均则从政治经济方面来考察传统文化价值的利弊，特别突出开放社会的重要性，不仅是要有储蓄，有危机意识，而且要特别重视教育，强调伦理价值和人文精神。他们的讲话使我获得很大的启发，因此我在考虑我的发言时，自觉颇有教益，也改动了一些我原要提出的观点。

一、关切政治参与社会，公众知识分子 必须接受通识教育

去年，我曾到新加坡参加国立大学中文系所主办的儒学与世界文明的国际学术会议，我的报告环绕着《从儒家的人文精

神来看文明对话和全球伦理》的课题而展开，并提出了一个观念，就是公众知识分子的观念。所谓公众知识分子，是指一群关切政治、参与社会，而且醉心文化，也就是对文化有兴趣，也有研究的读书人。我可以肯定地说，今天在场的一千二百多位朋友，都是公众知识分子。我希望也相信公众知识分子能够为文化中国——就是广义的中华文化——的精神资源注入养分，使它从薄到厚，同时使文化中国的价值领域，从稀少到多元。这要靠所有公众知识分子的共同努力，当然也要配合全社会，甚至散布在世界各个地方的华人。这些工作必须同时开展，才能够为“第四座桥”的建构创造条件。在我们做这些工作的过程中，即使没有“顶峰经验”，我们亦可堂堂正正做人，也可以发展我们积极的作用。如果有“顶峰经验”，因有了宽广的价值基础，也不会走火入魔。

因为这原因，我觉得公众知识分子和人文学，就是传统所谓的文史哲，现代学术分工较细，应包括文学、历史、哲学、语言、宗教及文化研究等项目。虽然不是从事人文学专业，我们可以研究科学、研究企管、研究建筑、研究心理，也应该和人文学有关。人文学是认识和了解人本身（包括个人和群体）最贴切，而且最直接的学问。其实不必是人文学者，所有知识分子都应有人文关怀。正因如此，从公众知识分子的角度，我们必须强调接受通识教育的必要性和发展成人教育的重要性。教育应该是继续的、持久的，而且是永远向前推进的，因为我们所关注的不仅是专业知识方面的训练，还要关注怎样做人，要设法了解人与人的关系，人与社会的关系，人与自然的关系，以及人心与天道的关系。如何把“学做人”这个大家都耳熟能详但又无法一窥全豹的课题摆在跨世纪的文化脉络中来作进一步的讨论，是我们今天的主要议题。

二、文化可分两大定义，也可以是一种“添加价值”

首先，让我厘清一个观念，就是文化对话中的文化，到底应该怎么理解？文化有许多不同的定义，根据一位文化人类学者的统计，至少有一百三十多种定义，因此文化是个不能一目了然的观念，但是我们在日常生活中用了两个层次不同而又相互关联的文化观念，我们有时不加以分梳，混为一谈。一个是通义，就是文化代表各种不同的价值，这是综合的理解；另外一种是专义，就是集中讨论，可和其他领域区分开来的文化。何谓通义呢？如果说中国文化，说新加坡文化，说《联合早报》文化，或《联合早报》编辑部的文化，从这方面来讲，是一种综合的，是要了解某一社团的总体气质或风貌。这里所指的文化不仅无法精确定义而且必有模糊性，但是我们对这类文化确有感知，有体知，能够综合理解。所以提美国文化、儒家文化、东方文化时，我们总有心知其意的熟悉感。

文化也有专义，专义就是我今天要讨论的课题。比较集中文化层面，而不是经济的、政治的、社会的层面。这个意义上的文化，包括文学、艺术、音乐、哲学之类，也就是中国大陆通常所说的上层建筑，但我不接受上层建筑的提法。我认为，如从这意义上来讲文化，它是有渗透性的，就是谈经济有经济文化，谈政治有政治文化，谈社会有社会文化，另外有一些精致的文化不能完全归约到经济、政治、社会的层面，但它是渗透在其他领域的内部。所以，讨论文化在我看来，可以是一种 added value，就是经济学所谓的“添加价值”。就是说，谈文化不是把其他东西都排除掉，单谈文化，而是在其他的问题都考虑了，却不够周全，还要把文化价值这一类软体的东西加进来。

三、学习语言学习文化，才能 了解民族的精神面貌

让我举一个很简单的例子，我有一个同事朋友 Chalmers Johnson，一般美国媒体把他说成是批判日本的首席专家。我们曾有好几次在一起参加学术辩难的机会。他总说，带了几分幽默的口吻，杜维明教授是个文化论者，所以谈的虚无飘渺，都是高层次的东西，大家也听不懂。我呢？所谈的是制度（institution），制度这东西是非常具体的，所以我可以到华盛顿向参议员游说，如果美国要向日本学习的话，就要学习日本的制度，像通产省，杜教授从来没有到华盛顿和政策执行者交谈，因为他如果向议员们说你们要认识日本必先了解儒家，那么所有的参议员都睡着了。所以文化是一种虚无飘渺，而且很难落实的东西，我讲的制度却是非常具体，而且确实可行。后来，他从柏克莱大学提早退休到圣地亚哥参加一个专门研究亚太经济的学院。那里面的经济学家很多，但是不像高希均先生，他们对文化因素不闻不问，掉以轻心。那些经济学家说：我们很欣赏 Chalmers Johnson，因为他讨论制度，讨论实体的东西，不讨论虚无飘渺的价值，所以我们这里的学生对数学、计量经济、经济发展的理论非常熟悉，我们不把资源浪费在培养文化能力方面，因为那种做法是没有实效的，所以我们要培养一批研究日本经济的学者，但我们认为他们不需要学习日文。Chalmers Johnson 听了非常生气，他说你们不学日文怎么能够了解日本呢？而且公开声称他是个文化论者。

从这里可以看出，美国的高等教育，特别是经济专家的傲慢之处。美国在日本驻有七十多位第一流的新闻记者，大半都是在东京，严格地说，百分之七八十都是文盲，对日文一窍不通。但是，日本有四五百位记者散布在美国各地，每一位都能够掌握文

化资源，都能够运用英文，因此日本对美国的了解和美国对日本的了解有很大的差别。Chalmers Johnson说，无论如何，一定要这批硕士生研究日文。结果，那些经济学家说，你这样说岂不是变成一个文化论者。他说，对，我现在改变了。所以，我上次见到他，他坦率地说：“我现在是一个文化论者。”

我坚信，一定要学习语言，学习文化，我们才能真切地了解一个民族的精神面貌。重视文化，绝不排除经济、政治和社会的价值。可以这样说，如果在经济的领域里面，完全按照经济的规则解决问题，即可不必考虑到制度问题，也不必提到政治问题；如果不行，则必须涉及政治问题和制度问题，如果把政治和制度因素考虑在内之后，即可把事情讲得一清二楚，那就不必要担忧文化价值的问题；如果还不行，那么你就要进入文化价值的领域做一个更全面的描述。因此，文化是一种“添加价值”，而不是取代。只谈文化而不谈经济、政治或社会，这才是虚无飘渺的。

四、多元文化背景中的儒学创新

近年来，我常在三个论域中游走：“启蒙反思”、“文化中国”和“儒学创新”。这三个基本论域一般是把它们分开来谈，我希望在这里的讨论能把它们综合起来。为什么呢？1990年，我从哈佛请假到夏威夷的东西中心服务了十四个月，开展了文明对话、文化中国以及启蒙反思这三个论域。讨论这三个论域当然是希望能够为儒学创新创造条件，但是根据我的理解，儒学创新应该是在一个多元多样的文化背景中进行，不是一枝独秀，也不是排斥性的竞争。儒学创新绝不排斥其他传统文化的创新，因此儒学创新和道家的创新，和大乘佛教的创新，和中国的基督教的创新，伊斯兰教的创新，都可以配合，在各个不同领域里面互相发展。

为了实现儒学创新，我认为除了精英的学术研究，譬如学术界里面对经史子集等经典进行的研究，这个工作当然早已展开了，还有媒体，到底儒家的核心价值在媒体里面还能不能起作用？媒体是不是有公众性？儒家的核心基本价值能不能够通过媒体而广为流传？还有企业，企业界能不能通过儒家的价值来发展创业精神？譬如说关系资本主义，是不是现在所谓的朋党资本主义？是狼狈为奸，政府和企业界的互相勾结，还是真正的团队精神？像日本、韩国乃至东亚各地，都碰到这类课题。当然还有政府，到底在东亚社会的政府，讲清廉的政府，讲有信誉的政府，政府的官员应该以身作则，这些儒家价值是不是还可以起作用？还是说在这些社会中已经不能起任何作用了？再有即是职业团体，联系到各种职业团体的信誉问题。职业团体是不是只是一种私利集团，是不是只关注职业本身的利益，比如说律师集团、医疗集团，或者银行集团，究竟它们只是为自身利益而形成的压力集团，还是它有更高的公众性，这也是很值得大家注意的课题。即使是宗教，到底佛教或者基督教有没有入世的精神？譬如说台湾发展得非常好的佛教，多半是自称为人间佛教，或者是人世佛教。我曾到过佛教寺院听讲，为大众弘法所讲的佛理常和儒家的核心价值如出一辙，比如说提倡爱心，要了解并关切他人，既要努力创造自己的事业，又不要忘记和他人分享，要推己及人，要为社会创造好的业报，为社会播下善种，为社会的千秋万世创造美好的未来。不管是证严的慈济功德会，或者是星云的佛光山，还是圣严的法鼓山，都有入世的一面，并且强调从入世到转世，并不只是做个自了汉而已。另外，还有社会运动，包括女权运动，环保运动及多元文化和多元宗教的运动，这些运动之中是否也体现了儒家的核心价值？换句话说，应该从各种不同的领域来了解儒家，看看到底它的发展前景如何。

五、传统和现代是你依我依，而不是绝然分割的两极

要想进一步理解启蒙心态、文化中国和儒学创新这三大论域的健康互动，我们必须打破传统和现代的绝然二分，不能把传统和现代看作是互相冲突甚至互相矛盾的东西，正好相反，我认为应该把它们融合在一起来考虑问题。如何融合，当然必须针对具体问题思考。我突然想起了方东美先生很欣赏的，就是赵孟頫的妻子管夫人在一首词里表露的意愿。管夫人这首词纯粹是写来表达她的爱情的，就是说一对男女最相亲的情况，等于两个泥塑人，一个是男的泥塑人，另一个是女的泥塑人，把这两个干的泥塑人丢在地上，把它们打破、打碎，然后用水把它们混合起来，再重新塑两个泥塑人，一男一女。这两个新的泥塑人一定是你中有我，我中有你，不能够完全分割。希望大家有这样的一个形象。如有这样一个形象，就可了解传统和现代交互影响的复杂情况。传统和现代不是两个分割的观点，而是一个互动的连续体，甚至我们可说现代性中的传统。没有任何一个现代性，美国的现代性，英国的现代性，法国的现代性，新加坡的现代性，东亚社会的现代性，和这些地区的传统能够绝然分开来观察的，因为它们之间有难分难解的纠葛。刚刚高希均教授也提到了两个日本的说法，这两个日本在很多地方是纠结在一起的，如果两个日本分得非常清楚，我们就发展那个现代健康的日本，那个落伍传统的日本我们就弃之不顾。可是实际情况并不那么泾渭分明，因为现代健康的日本中间又有那个传统不健康的日本，而传统不健康的日本又有很多现代的因素。更麻烦的是，表面看来健康的现代性未必真的健康，而不健康的传统也未必真不健康。那么到底中间的情况怎么样，要怎样分梳，这问题错综复杂。

另外从东亚经验来看，这个你中有我，我中有你，也包括了东西文化，特别是西方文化。西方文化已经在所有的东亚社会根深蒂固，等一下我还会进一步讨论，其中有福有祸，福祸纠缠不清的情况如何，还值得做分梳。另外，还要一提的就是大众文化和精神文化之间，也有非常复杂的互动，还是中国文化的特色。如果用余秋雨先生的比喻，就是第一座桥、第二座桥、第三座桥和第四座桥之间还有许多必须进一步认识的关系。第四座桥的建构，绝对不意味着要拆前面三座桥，不仅不要拆，而且前面三座桥还能够给第四座桥提供非常多的资源，让它能够真正地建构起来。其中存在着非常复杂的互动关系。

文化中国有多元多样的文化资源；有大乘佛教的资源，有道家道教的资源，有民间宗教的资源，还有基督教和伊斯兰教各个方面的资源，许多比儒家的资源更为丰富。这是毫无疑问的。但是儒家也有它的资源，那么儒家所拥有的是哪一种类型的资源呢？我认为儒家资源中，有一种是能够为塑造公众知识分子提供养分的资源。这种资源，特别是面对现在世界各地，不止是发展中国家，也包括进入后工业社会，甚至后现代社会的先进国家，都碰到的大困境而言，确有耳目一新的价值。先让我们谈谈所谓从后工业社会到前工业社会都面临的困境究竟是什么？简单地说，就是两股思潮同时出现，它们之间有矛盾和冲突，但我们又不能不兼顾。一股是全球化(globalization)，另一股就是地域化或本土化(localization)。这两股潮流造成各种漩涡。全球化，我们太熟悉了。新加坡就是全球化的重要的典范，不管从高科技、信息网络、旅游、金融，乃至传染病，都可以看到这是一个全球化的典范。生态环境当然更不在话下。但是对于根源性的问题，就是 localization，我们的关注不够，了解不够全面，常常把地域化当成阻碍全球化的障碍物，譬如说传统的枷锁，封建的积习等，甚至有人认为一定要把根源性消除才可能实现现代化。我认为这种思维是很

危险的，不仅不够全面，而且太偏激。这种心态对开发和发展传统文化资源极不利。所谓根源性绝非虚无飘渺的文化因素，而是在生命文化中塑造日常生活经验的具体势能。

六、族群、语言、性别、地域、 年龄、阶级、宗教

我提出七点，就是七个范围，很容易了解，但不完全是东亚的例子，也适用于科技先进的国家，其实采用欧美的例子，更可以了解根源性课题的重要。

第一个是族群。族群这个观念很有争议性，现在特别在印度，在南亚，发生了很大的族群冲突。因此媒体把族群当做危险性很大的问题。新加坡对这问题特别敏感，而且政策制定者高度重视这个问题。他们认为族群的冲突会造成社会解体，因此绝不能容忍，因为有族群冲突的社会是不能在安定中持续发展的。美国以前有许多现代化的理论家，特别是在50年代时候，认为人类现代文明的发展是一个同质化的过程，就是homogenization，很多文化差异性，根源性的问题，只要通过现代化和全球化即可消解，世界趋同的倾向不可抗拒。但毫无疑问，从70年代以来，特别是到了80、90年代，美国社会中最严峻的问题之一，也许是最严峻的问题，就是族群的冲突，也就是黑白对立的问题，今天大家认为这个问题如不解决，美国即会因这一毒瘤而弄得遍体鳞伤；可能从一个United States变成一个Disunited States，从联邦到分裂。很多学者已经一再提醒美国的政治和文化精英，如种族矛盾加剧，从分裂到解体的命运不可避免。由此可见，族群问题不仅是南亚的问题，东南亚的问题，东亚的问题，也是拉美的问题，北美的问题，欧洲的问题。

第二个是语言。语言主要是指母语。一提到母语便引发很多

感情的因素，如何运用母语来传达自己的声音，不仅是沟通的问题，也是自我认同的问题，是自我理解的问题，是人能不能够充分发展，有没有自由度的问题。就以加拿大来说，假如这个问题不解决，加拿大也会因英语系和法语系的冲突而分裂。我们大家都知道比利时的名校卢汶大学。卢汶大学以前一直是用法语授课，很多第一流的学者都出身卢汶，后来因为族群意识和语言的冲突，卢汶彻底分裂成两所大学，一所是讲法语的卢汶；另一所是讲比较接近荷兰语或德语的弗来芒语的卢汶。现在，这两所相对独立的大学也许再也不可能合而为一了。这一现象充分显示语言这种根源性的问题在现代社会中所扮演的角色和所起的作用。如果有了语言冲突却不妥善地、长期地和合理地加以处理，即有爆发性的危机。

第三个是性别。60年代，美国的一批学者在人文社会科学院的支持下召开了一个学术讨论会，后来出版了一部以《面向两千年》为题的学术论文集，里头包括很多未来学的预测，不少今天都实现了。目前，麻省理工学院有重新出版这一论文集的计划。参与筹划《面向两千年》的丹尼·贝尔教授告诉我说，在60年代有两个议题他们当时没有注意到。第一个议题就是生态环境的重要，第二个就是通过女性主义使性别关系基本重组的情况。现在世界各地，我想东亚社会在这个方面远远不及欧美社会进步，不论工作环境，家庭组织，职业分工，乃至领导风格和权威观念，都因为女性主义（包括妇女的参政，加入工作行列），而有了质与量的改变。这是普及全球的情况，任何一个社会都不可幸免。

第四个是地域，也就是由出生地、母国等原初联系所导致的根源性问题。这个问题在美国的印第安土著文化，欧洲的巴斯克都出现了，不仅是巴勒斯坦人回归祖国的抗争，夏威夷现在也有很强烈的原住民的主权运动，当然还包括台湾的原住民，澳洲与纽西兰的毛利族，以及日本的冲绳岛都有类似问题。因此，地域

是全球性的问题。

第五个是年龄，代沟。以前的代沟，我们说是30年，后来大家觉得十年就有代沟了。现在大学一年级和大学四年级就有沟通不易的困难。同样，兄弟姐妹之间的代沟有时要比父子之间的代沟还要严重，有的时候第三代和第一代联合起来对付第二代，各种不同的组合，问题很复杂，但如果不谋求解决之道，就会出现日本和台湾媒体所谓“新人类”及“新新人类”的问题。

第六个就是一般所谓的阶级，事实上就是贫富不均的南北问题。以前，一般认为南北问题是高度发展的国家和正在发展的国家之间的问题。现在呢？即使是在高度发展国家本身也有南北问题。纽约有南北问题，纽约市的一所大学也有南北问题，甚至一个族群，一个地区，一个街坊，也有南北问题。

第七个是宗教。以前我们所担心的宗教冲突，是宗教与宗教之间的冲突。譬如说犹太教和伊斯兰教、印度教和锡克教。现在呢？我们也担心宗教内部的冲突。譬如说改革的犹太教和保守的犹太教，原教旨主义的基督教和自由放任的基督教。举例而言，关于生命权的问题。何谓生命？有没有选择生育的问题？还是绝对不能堕胎？这都是基督徒本身争论不休的课题，可以发生暴力事件和各种不同的抗争。

七、地域性与全球化：在不同文化环境下生根

族群、语言、性别、地域、年龄、阶级和宗教这些根源的问题和全球的普世化的问题纠缠在一起。不仅是纠缠在一起，我们现在常常发现地域性的全球化是一个特殊现象。譬如说台湾的文化，可以在休斯顿，可以在洛杉矶，可以在欧洲，可以在北美各个地方同时发展。

80年代中期，我在休斯顿参加一个文明对话的讨论会，听众数百人，但只有两位华裔参加。我的直接印象就是休斯顿的华人不多。晚上，这两位华裔带我参加一个欢迎台湾政要名流李国鼎先生的集会。集会在一个豪华旅店的大厅里举行，有五六百人参加，其中也有不少新闻记者。他们虽然身在休斯顿，但是他们对台湾的风土人情却了若指掌，譬如他们都知道台北的立法委员刚刚又打过架了，甚至一两个小时以前在台湾发生的大小事，他们都通过卫星传媒而一清二楚。他们显然是属于台湾文化的一部分，但却是在休斯顿。同样的情况在洛杉矶，在温哥华也出现。香港文化也一样。有的人说，现在温哥华应该叫做 Hongcouver 而不是 Vancouver，因为很多香港人在那里安家落户而且改变了住房生态；泰国也一样，现在全世界的大都市中，除了曼谷以外，最多的泰国人是在洛杉矶。在汉城以外，最多的韩国人也在洛杉矶。这一种复杂的互动的现象，就是 global 和 local 之间的关系，英文世界里用一个特别的名词来形容它，叫做 glocal，就是说既是 global（全球的），又是 local（地方的），因此同时是全球又是地方的现象。

另外，不少研究全球化的学人已认识到，一般的跨国公司固然是全球化的，但成功的跨国公司却是能够以全球化的理念，在不同的文化环境，不同的地域里面，真正地生根，就是说，the localization of global company（全球公司的地方化）是它成功的秘诀。假如它不能，不论从资讯、电脑等各个方面来看，它都无法继续发展、扩大，甚至连生存也出了问题。所以全球与地方之间的互动是错综复杂的。现在，不少学术界人士尽量从各种不同的方法取径和思想模式，来了解这种现象以及如何制定妥善回应的策略。

我认为，站在人文学的观点，这种现象应该从一种涵盖性的人文精神来了解，不能从这一种偏颇性的人类中心主义来认识。人类中心主义是西方启蒙心态的一个特色。启蒙运动的价值取向，首先是反对宗教的，另外还反对任何无法由理性来掌握的现象，甚

至反对跟自然保持和谐。把人提到最中心的地位，培根思想是最有代表性的例子：如果你要做一个科学家，那你对自然要进行了解，但是自然不可能把她的秘密交给你。你一定要对自然进行试验，进行侵略，行各种不同的挖掘，使得自然屈服于你。自然屈服于你，你方能了解自然。所以，就有了“征服自然”的说法。马克思所谓的“自然的人化”，就是说按照人的意愿重新塑造自然。所谓“人定胜天”，这种观念当然是体现现代精神的重要观念，也是一种有进步意义的观念。但是，这种观念也为人类带来了灾害，造成了人和自然之间的冲突矛盾。这是今天人类进行自我反思必须面对的挑战。

八、重新了解自然，人心和天道的合一合德

如果想对儒家人文精神有一整全的理解，我们至少应考虑到四个向度：一个是个人，一个是群体，然后是自然，还有天道。这四个向度可以作为充分体现两大基本价值的场所。群体呢，我刚才提到了，是从个人一直到人类社群，如何使得个人和人类社群所发展出来的各个不同的领域能够配合，每个阶段都有限定，每个阶段都可能破除限定，能够进行超升。这个总体的超升和我们具体地、逐步地破除限定之间，是一种有机的联系，因此儒家所谓的仁是差等的爱，是一种很现实、很实际的体知，就像水要往外面流的时候，它不能一下子就流到大海里面去，它要一步一步地流，如果前面有一个洞，那它一定要把洞填满了，才能继续流下去。如果我们不让它流，它就没有源头活水，就会干枯了，可以在个人中间干枯，也可以在家庭，族群，甚至人类社群中间干枯，所以一定要让它向外流。至于向外流的那股动力，和我们自己有没有很深厚的资源以进行自我理解是密切相关的。

所以，个人和群体要进行互动，健康的互动；整个人类群体

和自然，应该有一个持久与和谐的关系。人类应该重新了解自然，重新肯定自然。另外，人心和天道应该能够合一合德。在这个层面，天道不完全是自然，天道有神圣的一面，可以是人的终极关怀，所以《中庸》才有“能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”。这样就可以和远古的中国传统里所谓的“天生人成”配合起来。人有责任感。这个责任感不仅是完成他自己的利益，完成家庭的利益，完成社会的利益，乃至完成人类的利益。他的责任感也应该是替天行道，做宇宙大化的孝子贤孙。

这四个向度：个人、社群、自然和天道；三个原则：个人和社会的健康互动，人类和自然的持久和解，人心和天道的合一合德，构成了一幅面面俱到的个人景象。这些价值的开拓，可以为全球性和根源性，表面上看起来冲突矛盾的两股观念，找到一个结合点。当然具体的实践过程是非常艰苦的。每一个人，每一个族群，每一个特殊的语言社会，每一个地域，每一个年龄代皆有一本难念的经。

九、人类共存的两大基本原则与儒家伦理

虽然困难重重，我们须面临挑战，逐步展现人生的智慧。最近的二十年来，宗教界发展了一种普世伦理的研究计划，1998年6月在北京举行过一次学术讨论会。经过长期努力，学者们认可了人类社群可以共同生存的最基本的两大原则。这两大原则和我前面所讲到的儒家伦理的基本精神是相契的，当然和佛教、道家、犹太教、基督教、伊斯兰教的伦理也可以合拍。儒家对这两大原则有很精确的描述，比如说第一个原则，就是“己所不欲，勿施于人”而不是“己所欲，施于人”，这个金科玉律在各大宗教里面，有些是正面的提法，有些是负面的提法，宗教界的学人经过二十

多年的努力，认为负面的提法方能比较全面地掌握恕道。也就是说，我认为对我最好的，也许对我的邻居不一定最好。为什么呢？因为我对我的邻居的理解，不能够和我对我自己的理解那么全面，那么深入。因此我要履行“恕道”，恕的意思就是“如心”，就是要推己及人，我可以对自己苛责，严格要求自己自律，但不能用这一套适用于我本身的价值强加在别人身上。但，这个“己所不欲，勿施于人”的恕道原则一定要为另一个原则所证成，那个原则就是要以人道来对待所有的人，就是康德所讲的，要把人当做目的，不把人当做手段，应把人当做内在的价值，不把人当做工具价值，也就是俗话所称把人当人看。

这样做既合情又合理，但想持之以恒则难度很大，但是这应是大家努力的目标。我们不把邻国当做我们发展的垫脚石，我们不把外人当做我们发展的垫脚石。这个意思就是“己欲立而立人，己欲达而达人”。为了我要发展，我也要发展周边的人，也要扩展到更多的人。这种观念是从霸权、控制转化成协调、互助。其中的一个基本假设就是人类文明发展的大趋向，包括经济上的竞争，不完全是零和游戏。所谓零和游戏是预设总共只有100点，如果人家拿了80点，我只剩下20；我拿30，人家只剩下70。零和游戏的情况当然存在，但是在人类社群的大多领域中，零和游戏是例外。因为不是零和游戏，所以就有双赢的可能，甚至三赢、五赢的可能。而这些可能性是要看我们有没有洞见，有没有真正的开放心灵，否则视而不见，根本没有实现的机会。常常是对我们有百利而无一害的事情，我们不做；对我们有百害而无一利的事情，我们反而做。原因呢？也许是我们的灵性不够真纯，也许是我们的视野不够宽广，也许是我们的“顶峰经验”不够深刻。总之，原因很多。但是，这些问题是我们在日常生活中随时随地都会面临的问题，而不只是极少数的知识精英才能察觉的问题。

人文资源的开发，人文精神的培育，是大家的责任、在深受

儒家影响的东亚社会，人文资源应当是非常丰富的。1997年6月我曾世界思维大会中用英文讲过“体知”的问题。我认为“体知”可以显示文化中国丰富的人文资源。现在我稍微介绍一下这个概念。“体知”就是“体验之知”，就是体之于身的一种了解。譬如说每一个人，表面看起来都是孤立绝缘的个体，其实我们都是一个个复杂的关系网络的中心点。任何一个人都是关系网络的中心点。从这个中心点来看，每一个人都有尊严，都有他不可消解的人权，都可以有他的内在的价值。即使是一个完全自私自利的人，从儒家的角度看，还是有价值的。他不一定是社会的累赘，即使是社会的累赘，我们也不能够认为他完全不是一个人。这个“恕道”应该是宽广的一种恕道。从这方面看，恕道是基本的做人道理。但是从最高的体现来看，一个人并不只是拥有身体，事实上，“拥有”这个观念本身即是错误的，我们不拥有我们的身体，我们“成为”我们的身体。身体其实是一个创造出来的价值，而不是与生俱来的，因为从出生，到爬，到走，到学会说话，到能够用我们的手，用我们的脚，都要通过复杂的自知自证，慢慢才能够和我们的身体融而为一。但是我们有心知，有灵觉，还有神明。从身体，即体之于身的身体，从心灵的理解，从灵性的开发和神灵沟通这些价值，都可以和身体配合起来。

包括儒家在内的中国传统里面，从来没有把身和心绝然二分的理念。所以身体成为心灵的监狱这一类的观念，在中国传统里头是没有的。正好相反，儒家强调身体的发展，心灵的培养及灵觉和神明的开悟。因此，身心灵神能够结合在一起。这不是精英主义，而是人人在日常生活中皆可以见证的道理，任何人，即使是没有特殊经验的人，都有体知的本能。换句话说，每一个人都可以在体知层次上面创造价值，或多或少的价值。

儒家伦理的基本训练是“知人任事”。就是说，要了解人，除了要了解世界，了解历史发展各个方面以外，更要了解人本身的

价值，我们应该开拓人与人之间的了解。让我举一个简单的例子，你想了解一个人，而他又不想让你了解，你是不可能了解他的。你即使把你所想了解的对象的所有资料，包括最秘密的资料都掌握住了，你也无法了解他。除非他愿意跟你沟通，否则你永远也不可能了解他。即使是他愿意跟你沟通，如果你没有自知之明，也未必能够了解他。这当中有很多复杂的感性和理性的因素。

“人生难得一知己”，能真正有一个人了解自己，这在中国传统里面是不得了的大成就。只要有一个就很好了。为什么呢？就因为你的努力，经过长期的努力，经过长期的沟通，经过长期的辩难，这中间当然有冲突，有痛苦，但是也有很细致的感情交流，你才能使得两个生命合而为一。如果你能了解更多的人，那当然更好。以前伯牙和钟子期的交往就是很有名的例子。伯牙的琴曲高和寡，只有钟子期一个人真能听得懂。通过钟子期的听德，伯牙的每一个琴声都能够在钟子期的心灵深处引发如实的共鸣。伯牙怎么弹，他就知道心志意趣何在。所以，到了钟子期死了以后，伯牙就不再弹琴了，因为他的琴声已经失去了知音。这种知音，既有美学的意义，也有伦理学的意义，还有宗教的意义。在中国传统里面，这是一种逐渐通过对自我的了解，扩展到其他人的了解，对社会的了解，对人类和天道的了解，有极深刻的意蕴。

在东亚社会，这些价值如果不能够开发出来，我觉得不仅可惜，而且可悲。可以不可以这样说呢？如果公众知识分子能够参与社会，能够关切政治，又能够通过自己的体知来开发文化的资源，这是在座的人都可以做的工作。如果我们要做这项工作，我们应该了解到西方强势文明所导引出来的现代意识应有一种新的转化，譬如说市场经济是非常好的，但是我们不要使市场经济把我们的社会变成一个市场社会。经济可以有市场的效应，但是社会变成一个市场社会就是很大的悲剧。我们可以发展民主政治，但是民主政治和一种精致的文化价值和精神价值的开拓应该配套。

假如只是发展民主政治，譬如台湾现在发展的民主政治出现了金权黑道各方面的问题，那么这种民主政治的发展就不能为人文的精神资源创造条件，太可惜了。这是民主恶质化的情况，非改变，非转化不可。至于个人的自由、责任和忠恕之道的培育，和我们现在所了解的社会，特别是从比较文化学的角度来了解的社会，到底应该有哪一种参考的系数和资料？除了以先进的国家，如欧美各国，作为参照对象之外，我们为什么不把印度文化，马来文化，甚至原住民的文化，也作为我们参照的系数呢？

如果要开发文化中国的精神资源，我们学习的对象不应只有局限在西欧、北美和日本几个高度工业化的社会。譬如像印度文化，如果我们开始了解印度文化，我们对我们自己的大乘佛教，对我们自己的道家道教，乃至有宗教性的儒学的理解，就可焕然一新。固然从科学技术、经济发展和政治发展来说，印度还不是最强势的文明，但印度文化有很多很丰富的精神资源，可以为我们所借鉴，所参考。马来文化也如此。甚至原住民文化的文化，也应对我们有所启发。

我的结论是这样：为了经济资本的累积，我们不能不同时注重社会资本的累积；为了科学技术的技能的发展，我们不能不同时注重文化能力的发展；为了培育智商，我们不能不同时注意道德理性的培养；为了发展物质条件，我们也不能够忽视精神价值。

对这些工作，所有的公众知识分子，就是我们在座的每一位，都应该有责无旁贷的承诺。

谢谢。

听众提问的部分

问：我不止一次听杜教授的演讲，每一场都很精彩，可是杜

教授讲得越深刻，我就越有一种无力感，有一种惶恐。今天早上，高教授讲到提倡第六伦，我们要注重和陌生人的关系，和团体的关系，和大自然的关系。我觉得和杜教授的演讲配合起来，我们可以说是另外一种的思考，就是在五伦之外有一个第六伦，是不是因为正式五伦之爱渐渐式微了，所有也就连带着第六伦也没有了。我们提倡第六伦是很现实的，因为我们感觉到它的需要，感觉到它的迫切性。而第六伦所讲的与大自然的关系，与陌生人的关系，在儒家里面的“仁”、“恕”、“诚”以及“天人合一”学说里面都发挥得很深刻，所以在我们这个以资讯科技为主流的时代里面，文化经济的对话是不是在经济与政治取着一种更强有力的主导地位，而文化，比如说儒家的价值，它不是在增值而是在减值。杜教授的演讲每一次我都觉得很精彩，在学理上和思考上，我觉得它很深刻，可是来到了现实人生的时候，我就觉得这是一种呼吁，是一种迫切性的呼吁。也许下午的时候，高教授也可以根据这一点来作进一步的讨论，我们先听听杜教授的意见。

答：我想这伦常的观念，不仅不是理想主义，而且是一个非常现实的考虑。经过好几千年的发展，人与人的关系是一个复杂课题。人伦的关系不一定完全收缩到五伦，甚至汉儒后来所讲的三纲里面。这些都很狭隘。各种不同的人际关系在古典儒学中即已出现，比如说在儒家传统最重要的人际关系之一就是师生关系，并不在五伦之内，也许师生是朋友和亲子关系的结合，有很多进一步推敲的价值。值得注意的是，从古典儒家传统开始，就对伦常中的每一伦的发展的困难和挑战，有相当全面的理解。这些是一般人不太注意的。比如说，《中庸》里面就有一段引用孔子的话说，一般的君子都能做到的事情，我却做不到，就是我对我的君能像我期望我的臣子对我一样的忠心耿耿，这点我做不到；我对我的兄长能像我期待我的弟弟一样地尊敬，这点我也做不到；我对朋友的信任能像我期待朋友对我的信任一样，这点我也做不到。

如果再扩展的讲起来，我希望我爱我的妻子能像我期待我妻子那样爱我，这点我也做不到。这几句话充分显示，五伦的每一伦，就是任何人际关系，任何二人关系，有非常深奥的价值，要慢慢地体知，慢慢地体现。不管科学技术发展到什么样的程度，这种不同的人际关系的出现，我想是不可消解的。如人不是一个孤立绝缘的个体，而是一个关系网络的中心点，那这一些伦常的价值，包括你刚才讲的第六伦，都是儒家文化所提出来的极值得人们静心思考包括现代人思考的重大命题。把爱国主义定义为忠党忠君是对儒家文化的曲解与误用。

问：这里有个问题有点敏感性。这个问题提到说，儒家的伦理价值和亚洲价值观，广义地来说，常常可以成为权威政治的工具，而且用这里达到一代的顺民，能够压制异端的目的。面对这样的亚洲价值或儒家所可能发生的弊病，公众知识分子有何对应之道？怎样才能达到一个创造性的转化？

答：这个问题虽然有点敏感，但是我很愿意回答。一般在西方的媒体对亚洲价值所做的批评，大半是从政治文化的角度，就是说亚洲价值已被政权势力利用，譬如强调“顺服”，最终目的只是维持政权而已。我们可以说，这是一种被政治统御术加以政治化所运用的，在人们的心灵积习中还能起巨大作用的象征资源。譬如说韩国朴正熙时代、台湾的蒋介石及蒋经国的权威政治时代及现代东亚及东南亚各种不同的权威政权都曾利用亚洲价值。这个侧面有没有？我认为有。不仅有，而且可以说是儒家文化在现代文明体现中间非常值得重视的，但却非常不健康的现象。……所以我在讨论这一课题时便说，若要了解儒家文化在现代东亚社会的体现，除了政治文化以外，还要了解到年轻人的抗议精神。譬如说韩国的学生运动，常常用的是马列的社会主义的革命观点，但是它的学生运动的方式和儒家的为民请命，要对不合理的政治现象进行猛烈的批判的传统的士林精神，是一脉相承的。……日本

的情况有点不一样，但儒家传统在士道中起的作用不能忽视。但是在越南，肯定有这个情况。除了这点以外，再加上企业界的精神和其他各方面的体现，儒家文化是不是就是为了现实的政治权威造势？我认为即使是确有这一面，也是对儒家文化的曲解和误用。我们必须把儒家传统在东亚现代性中所起的作用摆在更宽广的视域中来省视。如不能重新成为学习的文明美国就会没落。

问：我有两个问题。第一个，在西方媒体，它一直有一种主流价值观，像美国，它通过电影、电子网络，甚至麦当劳快餐等，一直在传达了一种主流的价值观，而在儒家文化圈里面，我们却看不到这样的主流价值观，因为像杜教授讲的这种新儒家的价值观，好像一直停留在一种学理的水平上，要通过主流的媒体来传达到普罗大众的水平上，好像还有很大的距离。如果在西方，我们会感觉到，即使是在最偏僻的角落也有启蒙运动以后的人文精神。这是第一个问题，就是关系价值观怎么能从学理的水平上传达到社会大众，为大众所接收。第二个问题，就是在儒家文化圈的地方，杜教授讲到对人很重视，但在现实社会中，我们却发现恰恰是在儒家文化圈里面，对人的限制反而更严重，譬如说家庭对孩子的限制，老师对学生的限制，政府对公众的限制，而这种限制在西方好像是较轻松一点，这可能也是高教授所讲的开放社会对经济的一种支持。那么，我们希望儒家文化圈对人的限制，譬如说现在的教育，家庭对孩子有限制，老师对学生也有限制，这种教育能培养出西方那种大科学家，大艺术家吗？希望杜教授能够在你的陈词上能给我们做出一些解释。

答：这确实一个很严峻的问题，也是我思考得比较多的问题，当然和历史跟实际的社会条件有密切的关系。儒教文化圈，如果我们用这个名词，曾受到长期的屈辱，所以还有很多悲愤，或者说是愤愤不平之气。可以说直到最近二三十年，我们才看出一些化悲愤为智性力量的苗头，也就是说中华民族的再生，不仅是经

济现象、政治现象，可能其背后还有深刻的文化信息。但是目前有普世意义的文化信息还没有充分体现出来。这是一个困境。但是我认为这个困境的本身却给我们创造了很多新的机缘。东亚知识分子这一百多年来是向西方取经的。如果以日本作为例子，开始是“兰学”，就是向荷兰学习，然后是英国、法国、德国，最近几十年是美国。但是这个向西方取经并不表示东亚社群里面的那些原来的价值已完全荡然无存。虽然经过了非常曲折的变化，有很多最好的知识精英，五四以来最好的知识精英，对传统文化进行猛烈的批判，但是那些猛烈的批判事实上是为儒学创造了很好的生机，就是儒家传统里面的消极因素和阴暗面，已用放大镜都展示出来了，大家都能清楚地照察。譬如儒家经典，特别是四书五经，几乎没有一句和现代精神相违背的话没有被批判过。特别是《论语》里头的“惟女子与小人为难养也”和“民可使由之，不可使知之”，更是被批判得猛烈无情。所以，儒家传统在最近几十年或近百年来的自我转化，是人类文明史上是史无前例的。而且它这种转化的基础即建立在以充分的，坦诚的，而且开放的心灵来吸收西方的价值。譬如说，儒家文化中如果跟自由、平等、人权有冲突的价值，那自然要把它们洗刷掉，尽量发扬和这些价值可以配合的因素。

虽然这样做了，但是我们是不是已经到了一个新的阶段？我认为现在已经到了一个阶段，就是经过长期的学习，经过长期的批判，经过长期的自我反思，现在发现这些价值不仅有生命力，而且面向 21 世纪，对人类社群将来如何和平共存，还可以提出一些新的贡献。就是在这个基础下，我们才谈到这些价值的重要性，因此学理的突破，甚至是最严格意义下的哲学思想的突破，是有必要的。不过，那些突破只是一个极小的窗口，那些突破，如果正如你所说的，不能够落实到媒体、企业、社会以及日常生活的意义世界之中，那是不可能发挥转世功能的。事实上，它们已

经在落实了，而且我们可以看出来，譬如目前在中国大陆所发生的，说得乐观些，虽然商业大潮冲击了一切，但文艺复兴的契机也日益明朗。

新加坡是一个很特殊的情况。新加坡经过长期的努力，已经有了显著成绩。很多人说，新加坡的儒学研究在开始是风起云涌，后来就虎头蛇尾。我的看法完全不同。我认为，那次在80年代的论说是为新加坡的社会，特别是公众知识分子，创造了难能可贵的公众空间(public sphere)，让大家辩论彼此都关切的文化问题、政治问题、社会问题。这些问题的辩论，使得新加坡现在绝对有条件发展一个严格意义下，但却很健康的市民社会(civil society)，也可以说是公民或民间社会。这是什么意思？就是说，媒体、企业、学术机构，各种不同的职业团体，各种不同的宗教团体，各种不同的社会运动政府而言有它的独立性。所谓相对的独立性，就是说它有很多丰富的文化资源和象征符号的资源，可以调动起来，和政府能够进行健康的互动。当然有张力，甚至有矛盾。但是这个张力和矛盾是使得社会的动力更大，因为共识很宽广，社会的动力更大。

最近《联合早报》刊登了一项调查结果，显示新加坡人民对政府的公信度有非常高的肯定。但是我们要注意，假如说只有25%认为有自由度，意思就是发展的空间不够大。要怎样调节？这是所有的公众知识分子，不仅是政府的官员，而且是学术界的、企业界的和媒体的领导，大家都应该重视的问题。应该使得这25%逐渐逐渐地升涨到50%，60%，70%，那个自由度的升涨，使得各种不同领域的价值能够开发，这是非常重要的任务。必须如此才能把新加坡社会的竞争力，和新加坡的综合国力，调动起来。如果只是工具理性的运用，特别是我们说的社会工程，所有的价值，所有的理念，都是从政权势力内部向下传达，那么这个社会的动力即绝对不能够充分发展。为了使得“知识社会”(knowledge soci-

ety)能展现其动力,由上至下的领导必须配合由下至上的创意,才能相辅相成。

我觉得1997年6月的世界思维大会(Thinking Conference)中明显标示新加坡的政治领导,已经有相当大的自觉,认识到真正的教育不能够是填鸭式的教育,应该要发展人文精神,要在各种不同的领域发展,不然创造性是不能培育的。那么,这种发展就需要一种新的社会秩序的出现,而这个秩序的出现,责任伦理非常重要。媒体要有它的责任,才能够像美国现在一直倡导的公众媒体(public press),媒体本来就应该是公众的,但是当媒体变成私利的代言人或只能反应市场需求,即丧失了它的公众任务。以《纽约时报》为例,1995年我参加联合国在哥本哈根举行的世界社会发展高峰会议。这是个非常重要的会议,提出了许多非常严峻的问题,包括贫穷、社会解体和失业问题,可是美国媒体几乎没有报道。为什么呢?因为当时美国的媒体都在报道所谓20世纪的大审判辛普森谋杀案件,连《纽约时报》也不例外;从洛杉矶法庭传出来的那些鸡毛蒜皮的小事都变成大事,人类社群的大事反而不屑一顾。这一种媒体的疯狂作业对美国媒体的公众形象是一个极大的讥讽。现在,我认为美国社会有一个很大的考验,就是有深刻文化内蕴的创发性的动力能不能再度开发出来。自从二战以来,美国一直在扮演教导的文明(teaching civilization)的角色,到世界各地去教导市场经济,民主政治,科学技术。现在,美国能不能重新发扬它以前的那种精神,再度成为一个学习的文明(learning civilization)。这是美国文化能不能进一步发展的一个大考验。保罗·肯尼迪在他的《大国的兴衰》里面说过,任何大的文明到了高峰以后都会没落。那么,美国文明是不是会没落?会没落,如果美国不能重新成为一个学习的文明,它就会没落。不过,美国是移民文化,和欧陆相比确有兼容并蓄的开放心灵,如果美国不仅向西方传统回归,而且勇于吸取亚太地区的精神文明,

前景是乐观的，但中华民族的再生，具有深层人文价值的信息究竟是什么，应该是什么，让我们共同思考。

问：我是一个在中国大陆来新加坡读书的学生，现在国立大学。这样说吧。在我周围，当我刚刚来新加坡的时候，有很多的基督教徒向我传教。我的很多从中国来的朋友，以前接受的是中国教育，现在已经成为基督教徒。在他们挣扎的过程中，可以说是一种基督教和他们原来的价值观的斗争的过程。我想请问的是，你刚才提到基督教和全球化，基督教和儒家文化还有基督教和伊斯兰教有很多共同的地方。那么，它们究竟是不是没有冲突的地方呢？它们冲突是不是可以解决的，还是像美国的亨廷顿教授所说的，文明的冲突是不可避免的。另外一个问题是，我们讲究文化中国或者一个文化社群，但是真正能够得到这些文化启示，能够考虑这些文化问题的人，毕竟是不多的。在绝大多数的地区和地方，人们考虑的是，如果他们连吃饭，穿衣，住房，行动都考虑不全的话，很难能够考虑到这些文化课题。他们每天想的是设法去赚钱，去吃饭穿暖，自然这些人就像行尸走肉一般。这是非常可悲的事情。但是，我们要怎样文化他们？余秋雨教授曾经说过，新加坡是以教育代替文化，教育究竟能不能够代替文化？我们是不是教育了人，就可以使他们成为文化人？还是需要通过其他途径来“文化”他们？

答：你把“文化”当动词，我是第一次听到，不过这很有形象性。我先回答第二个问题。我最近到北大参加百年校庆活动，也代表哈佛大学校长参加了校长会议。校长会议一共有150个大学校长参加，有三天的议程，一共有十五个座谈，很多人发言。我的报告由北大的陈佳洱校长做主席，和牛津大学校长及东京大学校长是在同一个座谈，论题是关于人文学和公共知识分子的课题。报告以后，有位朋友提到，在这次的三天学术讨论中，只有你提到人文学，提到文化，其他所有的讨论都是集中在科学技术，经

济发展，大学将来要怎么筹款，怎样维持，和社会的关系如何，怎样生存这些问题。你刚才谈的我非常了解，针对文化问题来讨论是真正的少数民族。经济问题不仅为多数人所关注，绝大多数的知识分子对经济问题都很敏感。事实上，即使是讨论文化问题，也不能对经济有所忽视。这是大家的共识。可是我倒不一定接受因为生活很繁忙，就没有办法照顾文化的说法。那个文化的意义是一种精致的，而且可能和现实脱节的，一定要有足够的财源和时间才能够谈到。

但是，还有另一个意义的文化，就是如何做人。你每天在公司里面，在任何地方，只要跟其他的人有关系，要交谈，这中间就有文化的因素。你是纯粹一个唯利是图的人，还是说你在发展你自己的企业时，你要照顾到自己的员工，或者要照顾到自己的亲人，这些都和文化有非常复杂的互动关系。譬如有很多学者说，中国有几亿农民跟农奴一样，每天在为生活而挣扎，没有文化，可是现在有几位从事中国民间文化研究的人类学者，却对中国农民文化的那种复杂丰富的内容有一个新的体会，并且认为中国大江南北的农民都有企业精神，和一般所了解的那种缺乏自觉能力，如马克思所说像一袋马铃薯的农民大不相同。我们不要把文化只当做是精致的，而且需要很多资金来培养的那种最高的艺术创造品。我认为文化也是渗透到各个不同的领域的价值和意义因素。从这个角度设想，我们才说公众知识分子对文化应该有一定的责任。

再谈谈前面的那个问题。如果说面向全球化的趋势，文明冲突是不可避免的，因此文明冲突是人类面临的危机，那么文明对话便更为重要，更为迫切。我自己进行过很多次的文明对话，基督教和儒家的，伊斯兰教和儒家的，佛教和儒家的，其中出现一个非常有趣的现象。就是说如果基督教和伊斯兰教对话，你知道谁是基督徒，谁是穆斯林；犹太教和伊斯兰教对话也是如此。但只要有了儒家文化的代表参与其中，情况就不大一样。比如说我参

加的第一次基督教和儒家的对话，不少代表儒家的也是基督徒，而他们自己称为是儒家式的基督徒（Confucian Christian）。

那么，是不是有儒家式的穆斯林（Confucian Muslim）？在中国，比如说杨怀中等中国的穆斯林学者，他们即刻说是儒家式的穆斯林。有没有儒家式的佛教徒？比如说人世佛教，也就是人间佛教，基本上都是儒家式的佛教，它并不强调出家，它的爱世和转世，使它突出人世。在这个情况下，儒家变成了一个形容词——儒家式。那么，这个形容词有没有什么内涵？我认为，这个内涵跟我前面讲的公众知识分子的三个特色，完全可以配合起来。如果是儒家式的，则一定关切政治，虽然不一定从政，但必须关切，完全不关切政治的儒家是不可想像的，那也许是道家了。是否参与社会？这个很重要。另外呢？是不是醉心于文化？大概这三个线索是定义公众知识分子的标准，或者是有儒家性格的公共知识分子。另外我可以提一下，所谓公共知识分子在北美所开展的论域。公众知识分子这一观点是我在美国的总统特聘委员会，关于人文学的讨论中提出来的。不过，我和西方的学者对话时，早就发现希腊的哲学家，希伯来的先知，基督教的僧侣阶级，印度教所谓的导师（Guru）这些人格形象，虽然曾为今天在欧美世界意义下的公众知识分子提供了很多资源，但是其价值取向及生命形态和今天的知识分子大异其趣。英文里所谓的知识分子（intellectual）的观念是从19世纪的俄罗斯来的，但是俄罗斯那时所讲的知识分子却和政治有绝然的冲突，绝对不能认同当权者，一从政就成为官僚，就不是知识分子了。知识分子深受法国启蒙时代的革命精神的感召，抗议的情绪特别强烈。

最近中国湖北荆门的郭店出土了一批资料，中间有一句子思子的话，很有意思。鲁穆公问子思子：“何谓忠臣？”子思子说：“恒称其君之恶者为忠臣。”意思就是说，那些一直骂君王，说你很糟糕的，才是忠臣。结果鲁穆公很生气，没有回应，而问宫里

的一位大臣，表示“子思子虽是老师，但提出‘恒称君之恶者为忠臣’未免过火了吧？”那位大臣说：“并不过火。有很多臣子为了君王可以牺牲性命。这些人为了钱，为了势，为了名，他们愿意牺牲自己的性命来报效君王。可是一一直在骂你，而且一直要你小心翼翼的，大概只有子思子这样伟大的忠君者可以做到。”“恒称君之恶者”当然体现了儒家思孟学派的抗议精神。19世纪以来的俄罗斯传统认为，只有抗议精神才能体现知识分子的风格。

正文部分原载1998年9月27日《联合早报》言论版

问答部分原载1998年11月10日《联合早报》言论版

下 部

6 何为儒家之道？

关于耶稣基督“别人打你左脸，你把右脸也给他”的劝诫，具有某种在伦理上激励人心的东西：它诉诸于我们许多人略具谦卑特征的理想主义。我们相信，较之单纯报复性的“以眼还眼，以牙还牙”，这种单方面的利他主义象征着一种更高的德性。不过，另外一种可能的回应方式或许会让人感到惊奇。这种回应方式在崇高性方面并不逊色，它以高尚的实用主义而非单纯的理想主义为其特征。当孔子被问到：“以德报怨，何如？”他回答说：“何以报德？以直报怨，以德报德。”^①对我们来说，可能更容易引起兴趣的是孟子所提倡的伦理准则：“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”^②现在，我们就开始研究一种伦理—宗教传统，她是如此细致地将道德焦点从抽象的法则转换到生活的种种现实，并挑战着我们在伦理和宗教的比较研究中熟悉的许多范畴。

一、界定儒家的精神性

我们是孤立的个体吗？或者说，我们是否作为人际关系的一个中心在生活吗？道德的自我认识对于人的成长是必要的吗？在

① 《论语》，14：34。

② 《孟子》，4下：11。

其成员中没有发展一种基本的义务和责任感，任何社会能够繁荣或持续吗？我们的多元社会是否应当深思熟虑地培养共享的种种价值和一种人类理解的共同基础呢？当我们在现实中逐渐意识到地球的脆弱性，并作为一个“受到危及的物种”而越来越小心翼翼地对待我们自己的命运时，我们应该询问什么是批判性的精神问题呢？

儒家传统的根本关怀就是学习如何成为人。关键不在于那与自然和天道相对反的人，而是那寻求与自然和谐以及与天道相感应的人。诚然，在儒家的视界中，学习成人使得一种深广的过程成为必要，该过程承认限定人数境况的所有存在方式的相互关联性。通过一种包括家庭、社群、国家、世界和超越界的层层扩展的关系网络，儒家寻求在其无所不包的整全中实现人性。这种包容涵育的过程有助于深化我们的自我认识，同时，通过不断的努力，使我们身心健康灵敏、精神纯洁闪光。修身本身是一个目的，并且，它的基本目标也是自我实现。

儒家人文主义的一个明确特征是：在我们人类境况的创造性转化中信仰是作为对天道的一种集体式行为和对话性回应。这涉及到人性的四个向度，包括自我、社群、自然和天道的有机整合。有关儒家精神性的探索必须将以下方面考虑在内：作为创造性转化的自我，作为人类繁荣必要工具的社群，作为为我们的生活方式提供适当家园的自然，以及作为终极性自我实现之根源的天道。

作为创造性转化的自我

孔子讲得很明确，学是为己而非为人。^①表面看来，这似乎隐含着一种根本不同于在儒家伦理中那种群体至上的习常之见，但

^① 《论语》，14：24。

是，儒家坚持学者为己是基于如下的确信之上的：修身本身是一种目的而非达到目的的一种手段。那些服膺为己之学的人能够为了自我实现而创造各种内在的资源，这对于那些将修身仅仅作为为了诸如社会进步和政治成功等外在目标之工具的人来说，则是不可想像的。尽管我们有责任承担社会责任和政治参与，但是作为根基的修身使我们在生活世界中获得了可靠的基础，我们的生活世界则使我们能够作为独立的道德力量而不仅仅是权力关系游戏中的走卒来参与社会和政治。如果我们不认真严肃地对待自我实现的问题，我们就会易于被全然外在于我们内在资源和个人价值感的权力与财富所限定。

对儒家而言，个人价值感至关重要，因为他们发自内心的改善世界的信守驱使他们将现状作为他们精神之旅的出发点。假如他们不认同学习基本上是为了自我完善这一命题，服务于社会的要求就会暗中破坏本身作为崇高目标的修身的完整性。因此，作为一种人格塑造，学就是为了自我实现。如此理解的自我是一个关涉于不断转化的开放系统，它决非一个静态的结构。作为一种抽象实体、孤立于世界的自我的理念，是和儒家作为一个开放、动态和转化过程的自我截然相对的。

为了自我实现，植根于个人价值的儒家自我寻求产生其内在的资源。作为修身之结果的自我转化，则表明了一种自我实现的过程。不过，既然缺乏与外在世界沟通的自我的理念相异于儒家传统，儒家的自我转化便不采取仅仅寻求自身内在精神性的形式。毋宁说，在儒家看来，真正的自我转化包含从累积的象征传统（文化）、社会的同情共鸣、自然的生命能量以及天道的创造力中去发掘精神的资源。

作为人类繁荣必要工具的社群

儒家精神取向的一个显著特征是这样一种观点：人类社群是

我们寻求自我实现的有机组成部分。摆脱作为我们救赎之先决条件的包括种族、性别、语言、国土和其他难以消除的生活现实在内的我们的原初纽带，这种理念在儒家传统中甚至也不是一种被拒绝的可能性。不过，儒家深刻地觉察到：我们被镶嵌在这个世界，我们的精神之旅必须从此时此地的家园开始。虽然这种镶嵌感会对我们在精神性自我转化中所实际展望的可能性范围施加一种结构的限制，但却无法阻止我们塑造最适合我们人类条件的生活方式。儒家有关从家园开始我们精神之旅的建议，基于这样一种强烈的信念：我们的自我在经验和实践上是各种关系的一个中心，而远不是一个孤立绝缘的个体。作为各种关系的中心，自我经常进入到与人类各种变化形式的沟通之中。对于我们的自我实现，他者的意义是显而易见的，因为我们很少会在孤立绝缘的状态下进行修身。正是通过不断的人与人之间的互动，我们才逐渐学会欣赏作为一种转化过程的自我观念。诚然，我们的情感、思想和理念不必是我们的私有财产。尽管这些东西具有强烈的个人性，但作为公享之物，它们常常被更好地想起。分享的愿望使我们能够产生能动性的互换过程，首先是同我们的家人，随后是我们的相邻社群，然后是超越界。^①

这一拓展的过程集中于儒家的修身。作为儒家经典的公开陈述，《大学》有云：

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲

^① 杜维明：“体现整全：论儒家的自我实现”，见《儒家思想：创造性转化的自我》，纽约州立大学出版社，1985，页175（“*Embodying the Universe: A Note on Confucian Self-Realization*”，in *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany: State University of New York Press, 1985, p. 175）。（译者案：该书已有中译本《儒家思想新论：创造性转化的自我》，江苏人民出版社1991年版。然中译本似未见有该文。）

正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知致，知致而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，一是皆以修身为本。^①

这一陈述提示了一种不仅是拓展而且是深化的过程。社群“体现”(embodied)于我们的自我转化中这种方式，隐含着在一种包容过程和透彻觉解之间的连续互动。这里的预设是：我们越是能够拓展自己去包容他人，我们就越是能够深化我们的自我觉解；我们在深化自我觉解上的坚守固执，为我们与一种不断扩展的人际网络之间进行富有成果的互动提供了基础。

作为家园的自然

严格而论，儒家关于人类繁荣的理念并非人类学意义上的，也显然不是以人类为中心的。人不是万物的尺度。这样一种理念使得儒家给人以地域性的感觉。对人性而言，恰当的尺度既是宇宙论(cosmological)意义的，也是人类学(anthropological)意义的，它委实是“天人合一”的(anthropocosmic)。在事物的序列中，自然不仅为生命提供资粮，还为遭遇的生活提供灵感。自然的过程，包括昼夜的交替与四季的变迁，所隐含的是持续转化模式中的一种训诫：有序、平衡与和谐。

人类文明在时间过程中经受了诸如洪水和飓风那样的自然灾害，但是，除了生存的艰辛之外，儒家发现，对于我们的生存来说，自然又是一个好客的环境。儒家庆幸得到“天时地利”以及有益健康的“风水”的庇佑。由于其慷慨宏大，自然受到人们的尊敬。她的令人敬畏的临在，使我们能够欣赏我们“家园”的富

^① 《大学》第1章。

饶与圣洁：

今夫天，斯昭昭之多；及其无穷也，日月星辰系焉，万物力覆焉。今夫地，一撮土之多，及其广厚，载华岳而不重，振河海而不泄，万物载焉。今夫山，一卷石之多，及其广大，草木生之，禽兽居之，宝藏兴焉。今夫水，一勺之多，及其不测，鼉鼉蛟龙鱼鳖生焉，货财殖焉。^①

这种将自然作为家园的感受使得儒家能够在平常的人类生存中发现终极性的意义，培养一种准则化的、平衡与和谐的生活方式，并将其他宗教所指示的许多东西当做既是“平凡”（secular）又是“神圣”（sacred）的。^②

作为终极自我转化根源的天道

虽然在儒家的象征主义中，缺乏像作为“全然他者”（wholly other）的概念化的上帝那样的超越者，但是作为道德创造、生命意义以及终极自我转化之根源的天道，却构成贯穿儒家传统的显著特征。在这个意义上，所有主要的儒学思想家都具有深刻的宗教性。当然，他们具有宗教性的方式显然不同于在像基督教、佛教和伊斯兰教那样的组织化宗教中所表现的形式，但是，他们对生命的崇敬、对工作的信守以及对终极自我转化的奉献，却是基于在情感的强烈和目标的严肃上可堪与世界任何伟大宗教相比肩的一种感召（calling）之上的。

^① 《中庸》第26章。见陈荣捷：《中国哲学资料书》，普林斯顿大学出版社，1963，第109页。（Wing-tsit Chan, *A source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1963, P109）

^② 这是借自芬格莱特《孔子，即凡而圣》（Herbert Fingarette, *Confucius—The Secular as Sacred*, New York: Harper and Row, 1972）的一个表述。

儒家的感召预设了天道即使不是无所不能的，也是无所不知和无所不在的。我们此时此地作为人所作的一切，对我们自己、对我们的人类社群、对自然以及对天道，都有其内在的涵义。我们无须离开此时此地来分享天道，但是，既然天道不远人，与我们普通的日常生存不相脱离，我们在自己家园限定范围内的所作所为，就不但具有人类学的意义，而且具有宇宙论的意义。如果我们妥善地培养我们的人道，我们就决不会偏离天道。诚然，当我们学习欣赏普通日常生存的丰富性时，我们就会明了，生命的最大神秘，就内在于我们寻常的生活经验之中，似乎天道的密码就镶嵌在人道之中。

不过，我们内在的那种经由个人经验而来的与超越者的有机关联，在使我们意识到自我力量的同时，也使我们意识到自己的限制。因为，我们承担着通过我们人类谦退的努力而实现天道的令人敬畏的责任。人性最深层的意义在其作为自然守护者和宇宙共同创造者的真实展现之中：

唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。^①

在天地转化和养育的过程中，是人类的可能性加以协助；是真实的人性与天地构成了三位一体；并且，是我们的道德律令对天道感召的回应，成为自然的守护者和宇宙的共同创造者。

^① 《中庸》，第22章。

二、儒家传统的形成^①

作为东亚生活方式的儒学

儒学是一种世界观、一种社会伦理、一种政治意识形态、一种学术传统，以及一种生活方式。虽然儒学经常和佛教、基督教、印度教、伊斯兰教、犹太教和道教一起被作为一种重要的历史性宗教，但她既不是一种制度化的 (institutionalized) 宗教，也不是一种崇拜中心的 (worship-centered) 宗教。不过，她在东亚的政治文化以及精神生活中曾经发挥了深远的影响。由于儒家在东亚的行政、社会、教育及家庭方面留下了不可磨灭的印记，文化中国世界（包括工业化和社会主义的东亚——日本、韩国、新加坡、中国的大陆、台湾、香港、北朝鲜及越南）便具有了“儒家”的特征。不论这一点是否充分，毋庸置疑，儒家伦理和精神价值在2500年以来，在文化中国个体与个体、社群与社群以及国家与国家之间的所有层面上，既是灵感源泉，又是人际互动的诉求法庭。

儒学不是一种组织化的传教传统，但在西元前一世纪，在中国文学的影响下，她就传播到了东亚的那些国家。在宋代儒学复兴以降的世纪里，儒学的时代就包含了15世纪以来韩国的朝鲜时代 (Choson dynasty) 和越南黎朝 (Le dynasty) 的晚期，以及17

^① 该部分和后面“儒家之道的第一期”部分的历史材料取自(1)我为《大英百科全书》(第15版, 1988)撰写的辞条“孔子和儒学”, 见《大英百科全书》(第15版, 1988)卷6, 第653-662页; (2)我的论文“历史视野中的儒学”, 新加坡东亚研究所论文专论系列15 (新加坡东亚研究所, 1989); (3)我的论文“中国历史中的儒家传统”, 见 Paul S. Ropp 编辑的《中国的遗产: 中国文明的当代视野》(加利福尼亚大学出版社, 1990, 第112-137页)。对于以前的文字, 我做了重要和翔实的修订和扩展, 以强调儒家人文主义的宗教向度。

世纪以来日本的幕府时代。在 19 世纪中叶西方势力进入之前，在行政技巧、精英教育的内容与形式、以及大众道德话语方面，儒家的教谕是如此地居于支配地位，以至于中国、韩国和日本明显地是“儒教”国家。我们还可以说，在东南亚以及世界各地的各种东亚社群，也都处在儒家的影响之下。儒家的故事并不始于孔子（公元前 551—479）。“儒家”这个中文术语的字面意思是“学者们的族系”，它象征着一种谱系、一种学派、或者一种学术传统。在佛陀作为佛教立教者以及耶稣基督作为基督教创立者的意义上，孔子并非儒家的创始人。但是，虽然孔子未能达到儒家的最高理想——“内圣外王”，他却荣膺了先师、时圣以及儒家之道的真实体现的称号。

儒学是一种历史现象。作为生活方式的儒家传统的出现，她的国家崇拜地位的提升，她作为一种道德劝导的衰落，她在社会上的持久影响，她作为一种活生生信仰的复兴，她进入政治意识形态的变形，她对西方冲击的回应，以及她在现代的转化，所有这些都可以作为东亚历史的有机组成部分来加以分析。对于根本不同于历史叙述的过去，儒家并没有一种奥秘的诠释。的确，儒学的一个显著特征，就是其所表达的那种认为日常人类世界具有深刻精神性的意向，通过“于平凡中见神圣”，依照其统一人类社群和天道的文化理想，儒家力图从内部来更新世界。作为一种主要的伦理和精神传统，儒学最初在古代中国出现，只是几个思想流派中的一个小的支脉。它逐渐成长并成为占主导地位的思想力量。在历史上以“百家”而闻名的公元前 550—200 这一阶段，是古代中国思想的黄金时代。作为一种精致的“封建”礼制，周代文明在中国几个世纪以来提供了经济的繁荣、政治的秩序、社会的稳定和文化的典雅。而面对辉煌的周代文明的衰落，四个相互竞争的主要思想流派——儒家、道家、墨家和法家，各自提供了截然不同的因应之道。这些学派彼此活跃地进行争论，试图针对

他们所处时代的种种问题提供最佳的解决方案，在不断的野蛮战争的威胁之下，力图给混乱带来秩序并给生活带来意义。

道家发展了一种自然和自由的哲学，他们倡导全面拒斥人类的文明。他们认为人类的文明是精神污染的根源。墨家关心霸权国家的侵略、贵族生活方式的浪费以及遍在的社会不公。他们将自身组织为军事单位，通过自我牺牲带来博爱与和平。法家接受“封建”礼制的不可避免的分崩离析，并与权利中心结盟。儒家则通过服膺于作为人格塑造的教育，选择一种针对周代崩溃的长久解决之道。儒家相信，通过修身和内在的觉悟，一个人能够达到真正的高贵。儒家理想的人性（圣人境界）和实践的模范（大人君子），不但由先知和哲学家所代表，而且由导师和政治家所体现。这种理论与实践的合一，赋予儒家以精神远见和政治使命，并使儒家形成了一个那些分享同一种信念的人们的团体。

几个世纪以来，孔子被认为是中国重要的哲学家之一，在中国的思想世界中，儒家也被认为是重要的学派之一。孔子的追随者们用了几代的不懈努力，才建立了孔子所倡导的作为中国主导思想力量的“学术传统”。但是，在儒家学说作为中华帝国官方意识形态得以确立之前，已经有几个世纪过去了。而即使在以后，儒家也从未作为一种排他性的国家正统而存在。公元前二世纪，推动儒学成为国家意识形态的尝试虽然获得了成功，但生命力并不长。毋宁说，这是儒家文化运动进入相异的专制政治各个不同层面以及社会各个阶层的逐渐拓展。这种逐渐拓展使得儒家传统能够变得真正具有影响力。儒家传统的负载者是那些通过自我证立的知行合一的学者们。通过他们的努力，儒家的劝导在传统中国实际上渗透到了生活的所有方面，并且，与之相关，也普遍渗透到了整个文化中国。

作为对于如此多人如此多年来一种可见的生活方式，儒家既被视为一种哲学，也被视为一种宗教。作为一种既不否认也不轻

视“天”的无所不包的人文主义，她不仅是中国学者的信念，还是东亚的一种生活方式。委实，儒学是如此深入地渗透到了文化中国的社会和政治组织结构当中，以至于儒家伦理常常被认为是不证自明的。

历史的脉络

孔子将自己视为“述者”（传播者）而非“作者”（创造者）；他自觉地试图温故而知新。孔子提出，通过给看似过时的礼仪注入生命力，我们可以重新获得传统的意义。理解像祭祖、敬天和晨礼那些特定礼仪何以会持续数百年，这种强烈的愿望构成了孔子“好古”的动机。孔子进入以往传统的旅程是要追寻人性对于归属与沟通的最深层需求的根源。对累积的传统，他拥有信念。传统生活方式崩坏的事实，并不能消解它们将来更新的巨大潜能。孔子的历史感是如此之强，以至于他视自己为一位守成主义者，对在周代文明发挥很好作用的文化价值以及社会规范负有责任。

由孔子所开启的学术传统可以追溯到古代的圣王。虽然考古学所能确认的最早年代是商朝（约公元前1600—1100），孔子所宣称的相关历史却更早。作为在西方以 Confucianism 而闻名的这样一种文化过程而言，孔子或许是创始者，但孔子及其后学却将自己视为一种传统的一个部分，这一传统就是后来中国的史家所称的儒家，该学术传统起源于孔子之前两千年前，那是传说中通过其典范性的学说形成了一种道德社群的尧舜圣王时代。

孔子将尧舜的黄金时代比之为“太和”，但他心目中的英雄却是周公。据说是周公帮助并完善了“封建”礼制，于是使周代在相对和平与繁荣的状态下延续了五个多世纪。受到周公政治风范的鼓舞，孔子的毕生所愿就是能够得到一个位置，以便使他能够像周公那样，实践从古圣王处所学到的仁政的政治理念。虽然孔子从未能得到一个机会将其政治理念付诸实践，但是他的作为道

德劝导的政治思想，却成为东亚政治文化的一个典型特征。

在周代宇宙论中独特的天的观念，相当于商代的上帝观念。上帝是指商王室的祖先，这使得商王能够宣称他们作为神圣后裔的地位，就像后来日本的天皇所作的那样。然而，对于周王来说，天却是一个更为一般化的人格化的上帝。他们认为天命无常，周王室的后裔并无被授予王位的保障。这是他们从成功地征服了商朝那里所得到的教训。他们自己会推理，如果天命是一成不变的，他们就无法从商王那里获得它。正是商代失去天命的事实，无可辩驳地显示出：为了赋予其命，天会寻找其他的准则。这或许是对“天视自我民视，天听自我民听”^①这一命题的证明吧。易言之，对于维持权威而言，王者的德性至关重要。孔子及其后学从未放弃强调这一点：作为道德修身之结果的德性，是政治领导不可分割的一个向度。

就像大量青铜铭文所显示的那样，对仁政的强调，既是商代崩溃的反应，又是对于一种具有深厚根源的世界观的肯定。尽管周人的军事征伐（大约发生在公元前1046年）^②是商朝崩溃的直接原因，但周朝的征服者却坚决认为，是由于商纣王的荒淫无道，以至他失去了天命。既然天命从不与某一特定的世系联姻，既然保有天命的惟一保证是统治者的卓越表现，周王便渴望保持人民对自己的信任。仁政的修辞同时也预设了这样一种信念：既然一个人与其祖先一脉密切相关（对王室来说，这一脉实际上延伸到贵族阶层的所有成员），这个人就代表着一个社群。天与人类社群的相互交感，进一步要求那些为王者们具有忠孝的品行，不仅是

^① 《孟子》第5章上，第5节。

^② 在《有关西周的年代》（《哈佛亚洲季刊》卷43，第2期，1983年12月，第564页）一文中，倪德卫（David Nivison）教授认为征伐是在公元前1045年。后来，基于新的证据，他将时间更改为公元前1046年。

对他们的祖先，也更是对天道。作为一种扩大了的家庭，儒家的国家理念或许在发生学的意义上来自于周代封建制的历史经验，但是统治者必须像父母那样为人民的福祉负全责这种伦理的论证，却是基于儒家的这样一种观念：政治基本上是道德劝导。部分由于封建礼制的生命力，部分由于王室本身的力量，周王得以控制他们的王国达几个世纪，但是在公元前 771 年，他们却被迫迁都东移至现在的洛阳，以避免来自中亚蛮族的攻击。于是，真正的权力落到了封建领主们的手中。不过，仍然存在的周王一脉继续在名义上得到承认，这使得他们发挥某种象征性控制的作用。“封建”礼制基于血缘纽带、婚姻联盟、旧有盟约以及新缔结的协定，它是一种相互依赖的精致的系统。对于国家之间以及国内秩序的保持，文化价值和社会规范的使用是以一种共享的政治观点为前提的，这种观点是：权威存在于普遍的王权之中，而王权则相当程度上是天命所授予的伦理和宗教的力量。有机的社会团结的获取，靠的并不是法律的限制，而是礼仪的遵守。意识到这一点很重要：礼仪行为以及儒家对法律控制导致的非人社会的反感，塑造了儒家那种对于以家庭为中心的社会伦理的偏爱，这种偏爱迄今继续影响着东亚的社会。

具有讽刺意味的是，到孔子的时代，封建礼制已经受到了如此根本性的破坏，以至于政治危机促成了一种深刻的道德衰败感。象征性控制的中心不再能够使周代的封建礼制避免崩坏。考古和文献的证据显示：时代既见证了史无前例的经济增长（尤其是铁器在农业上的使用、金属铸币的效力、商业化以及城市化），也见证了一种严格层级化社会的亲属关系纽带的松弛和开解。这两种变化都有助于一种重要政治体制的重建。如此，儒家对于稳定的关怀是对秩序崩坏的一种回应。不过，较之恢复秩序的权宜之计，通过回应社会的混乱，孔子所提供的东西远远更为根本。他选择了提出如何学习成为真正的人这样一个终极性的问题。由此，他

试图重新阐释和振兴在几个世纪以来对政治稳定与社会秩序至关重要的种种建制：家庭、学校、地方社群、诸侯国和整个王国。孔子不接受那种权力和财富至上的现状。他感到：作为一种个人品质和一种领导能力必要条件的德性，对于个体尊严、社会团结以及政治秩序而言，是本质性的。

孔子的生活

如果英语世界要选择一个辞汇以刻画两千年来中国的生活方式，那个辞汇便是 Confucian。这一点假定了在中国历史上，没有人能比孔子如此深刻地影响了人们的思想和行为。他是人性的导师、文化的传承者、历史的诠释者以及中国心灵的铸造者。考虑到孔子如此巨大的重要性，他的一生看起来却完全是不具戏剧化的，或者用一个中国的表述来说，是“平凡而真实的”。不过，孔子一生的平凡与真实却说明了这样一个事实：孔子的人性不是一种启示的真理，而是一种修身的体现，是一种就个人而言塑造自己命运的不懈努力的结果。对于知识分子，孔子所体现的是普通人成为令人敬畏的圣贤这样一种信念的可能性。然而，即使是对普通人，可以通过自己的努力而成为成功甚至杰出的人物这样一种信念，并不只是一种想像的可能性，而是一种切实可行的理念。通过个人和社会的努力，人是可以教化的、是可以改善的，并且确实是可以导向完美的。这种坚信深深地植根于中国人的心灵当中。

尽管有关孔子生活的事实并不充足，但那些已有的事实却向我们提供了一个不同寻常的精确的时间架构和历史脉络。孔子生于鲁襄公 22 年（公元前 551 年），他生在农历 8 月 27 日的说法一般为历史学家所接受，于是，在东亚，9 月 28 日这一天被广泛作为孔子的诞辰。它是一个官方正式的节日，在台湾是“教师节”，在中国大陆、香港、新加坡以及最近的加利福尼亚，它都是文化

庆祝的一天。孔子出生在鲁国（如今的山东省）的曲阜，该地以保持周代文明的礼乐而著称。孔子姓孔名丘，但在整个中国历史上，他被称为“孔子”或“孔夫子”。从拉丁语 Confucius 而来的 Confucian 以及 18 世纪欧洲造就的 Confucianism，在中文中都没有意义。

孔子的祖先可能是贵族成员，但到孔子出生的时候，已经变成赤贫的普通人。孔子年仅 3 岁时父亲便亡故了。起先是由母亲教导，然后是另外一些教师，作为同龄人中一名努力不懈的学生，孔子很快脱颖而出。于是，孔子不经意地开启了东亚教育的一个伟大传统：常常是通过言教的那种母亲的典范教育。在儒家的学习中，作为教育者的母亲的中心地位广泛地被承认，但却鲜有分析。在面对生命结束时，孔子回忆他自己是“十五有志于学”。历史说明指出，即使已经作为一名博学的年轻学者而闻名，孔子在访问太庙时仍然每事必问。孔子的求知好问向其后续学昭示：儒家伦理的最高德性之一便是好学。

在 19 岁同一名没有显赫背景的女子结婚之前，孔子曾担任过政府的低级官吏，管理马政和保管粮仓的书籍。似乎他已经获得了博学多能的名声。当收到鲁国君主赠送的礼物——鲤鱼，并以“鲤”为其新生之子取名时，孔子刚刚 20 岁。孔子精通六种技艺——礼、乐、射、御、书、数，并且，他对古代传统尤其是“诗”和“史”的熟悉，帮助他在 30 岁时开始了辉煌的教师生涯。教学相长使得孔子能够将其学者的一生塑造成为既是文化传统的继承者，又是文化的传播者。

我们不知道孔子的老师是哪些人。有一个显然是伪托的故事，即孔子曾经向道家的大师老子问过礼，不过，众所周知的是，孔子确曾真诚地访求大师教他礼、乐等等。在中国，孔子是为人所知的第一个私人教师，因为他建立了作为职业甚至是生活方式的教育学。在孔子之前，贵族家庭聘请家庭教师来教育他们的孩子，

政府官员则在行政和官僚事物中指导他们的属下，而孔子则是将其一生奉献给为了转化和改善社会的目的而“学”与“教”的第一人。孔子相信，所有的人类均能够从修身中受益。他开创了培养潜在领导人的人文教育，为所有人打开了受教育的大门，并且将学习界定为不仅只是一种知识的获取，更是一种人格的塑造。这种看起来似乎是世俗人文性事业的精神价值，存在于其隐含的信念之中，那就是：在日常的人类生存中进行终极性的自我转化，不仅是可能的，而且是切实可行的。

对于历史上的孔子来说，教育的基本功能是为培养君子提供适当的训练。这种训练本质上是一个包含不断自我完善以及与社会持续互动的过程。尽管孔子强调学习的目的是自我知识与自我实现，但他发现，从事社会和公益的服务，也是真正教育的一个自然结果。孔子曾经面对博学的隐士，隐士们的生活方式和精神取向对孔子服务社会愿望的有效性构成挑战。但孔子拒绝了脱离人类社群“与鸟兽同群”的诱惑，而选择了从内部力图转化这个世界。数十年来，孔子积极地投身于政治领域，试图通过政府的渠道来实践其人文主义的理念。通过实践，孔子表明了他对这个世界之意义的信守，以及对“道”最终将流通贯注于他所处时代社会和政治现实这样一种信念的信守。孔子不是去创造一个外在于其社会生活经验的精神圣殿，而是试图通过塑造一个志同道合之团体的方式，去“神圣化”人类社会。这种存在性的选择，这种对于人类社会的忠信，对于在东亚出现宗教的前景，具有深远重大的意义。

在四五十岁之间，孔子首次担任地方行政长官，随即担任辅相，最终担任鲁国的大司寇并摄相事。很可能孔子曾经陪同鲁国国君进行过一次外交活动。但是，孔子的政治生涯是短暂的。他对国君的忠诚使他疏远于当时掌握实权的“三季”之家，并且，他在道德上的正直使他不溶于那些引诱国君沉湎于感官享乐的近臣

们。五十六岁时，孔子意识到国君对他的政治方略不感兴趣，于是就离开了鲁国，试图找到一个会接受他的诸侯国。

任凭政治上的挫折，有一个不断增长的弟子群体追随着孔子。孔子的自我流放持续了十六年，同时，作为一位有见识和使命感的人，孔子则声名远播。一位边防官（译者案：“仪封人”）曾经将孔子比作“木铎”，正在传播上天的预言以唤醒人民。^①诚然，孔子被视为英雄式的良知的代表，他自知自己不会成功，但是在正义感的促动下，他还是不懈地尽力而为。在六十七岁时，孔子回到鲁国，通过撰述与编定历史文献来教书育人并保存他所珍爱的古典传统。孔子于公元前 79 年离开了人世，那年他七十三岁。据《史记》记载，孔子有七十二弟子精通“六艺”，当时称孔子后学者达三千余人。孔子曾经在七十岁时达到了“从心所欲不逾矩”的境界。^②这种在所是与所当是之间达到完美和谐的能力，几个世纪以来，一直是儒家后学将未经提炼的感性冲动转化为自我优雅的审美表达所仿效的崇高标准。

三、儒家之道的第一期

依韩非子之见，孔子死后不久，其后学就分为八派，每一派都宣称合法继承了孔子的遗产。大概每一派均与孔子的某一位或某几位弟子有关，或者受到了他们的启发。虽然对孔子思想互相冲突的诠释在于“道”的分裂，但看起来却产生了一种新的思想动态。在公元前 5 世纪，儒家并不居于思想界的主导地位，但是，对于为思想话语设定议程，儒家似乎发展了最为丰富的文化和精神资源。事实上，孔子的亲密弟子，像神秘的颜回、忠信的曾子、

① 《论语》，3：24

② 《论语》，2：4。

颖悟的子贡、博学的子夏，以及其他门人等等，已经在孔子的第二代学生中产生了极大的热情。即便儒家传统在中国历史上何时最终成为最有力量的学说这一点并不清楚，她确实稳稳当当地成为思想界一种杰出的声音。不过，是几代人的不断努力才使儒家学说得以流行。

孟子（公元前 390—305）抱怨战国初期（公元前 403—221）思想界占主导地位的是墨家的“兼爱”和杨朱（公元前 440—360？）的“为我”。从孔子死后一个世纪的历史境况来判断，周代封建礼制的崩坏和强力霸权诸侯国的兴起说明了这样的事实：孔子将政治道德化的企图遇到了嘲讽，被认为是迂阔不实的，而财富和权力的主张则甚嚣尘上。当时，受到更多关注的是那些隐士（早期道家）和现实主义者（原始法家）。前者逃离尘世，在大自然中创造精神的殿堂并过着宁静的生活，后者则试图通过辅佐雄心勃勃的君主获取财富和权力，来影响政治的进程。儒家拒绝离开政治舞台在山林中修养自己内在的宁静，因为他们无法承受舍弃人类社会的想法。他们也无法使自己认同少数统治者的利益，因为他们的社会良心驱使他们去负起承担人民良知的责任。他们处在两难的境地。他们希望积极参与政治，但他们不能接受以现状作为权威发挥作用的合法场所。他们厌恶权力政治，但他们又无法使自己脱离国家事务。简言之，儒家是在于而不属于这个世界；他们既不能遗世而独立，也无法有效地改变他们所处的世界。

孟子：典型的儒家知识分子

孟子以凭藉自我风格的方式传播儒家之道而著称。孟子最初受教于他的母亲（这进一步加强了作为教育者的母亲在儒家传统中的重要性），然后，据说成为孔子之孙的学生。作为一位社会批判家、一位道德哲学家、以及一位政治活动家，孟子杰出地扮演了他的角色。他投身于教育一个士大夫阶层的任务。这些士大夫

们不直接参与农业、工业和商业，但对于国家的正常运作，尤其是人民的幸福，这些士大夫们却至关重要。在反对重农论者的缜密论证中，孟子机智地运用“劳动分工”的理念为“劳心者”进行辩护，并看到了“服务公益”和“生产力”同样重要。^①对孟子来说，儒家可以作为学者服务于国家的重大利益——不是成为官僚行政人员，而是承担着教导少数统治者行“仁政”和“王道”的责任。在同封建君主打交道的过程中，孟子不但使自己表现为政治顾问，而且是王者之师。他使这一点表现得非常清楚：一个真正的君子是“富贵不能淫，威武不能屈，贫贱不能移”的。^②

于是，孟子所倡导的是一种“有机知识分子”（organic intellectual）的作用和功能，“有机知识分子”投身于儒家之道的保存与扩展（“有机知识分子”在组织结构上与社会相连，但在思想上服膺于根本的道德重建）。致力于弘扬儒家“人能弘道”的信念，孟子为“有机知识分子”创造了文化空间和政治场所。根据卫道骑士而非从属执行官的角度，孟子重新诠释了儒家“大人”的理念。对于那些通过政治操纵来行使强力的人，孟子表示蔑视。对于他们不能实践真正的天命的感召，孟子表示谴责，因为最终分析起来，他们不过就像臣服的妾妇那样仰承君主的野心。与之相对，真正的大人依天道而“居仁由义”。^③这样，孟子就重新将儒家学者界定为卫道的骑士。忠实于儒家的精神，孟子认为道的承载者就是“有机知识分子”，通过作为道德典范而逐渐直接参与政治，他们履行着维护社会结构意义的神圣使命。

为了说明儒家道德理想主义与其所处时代具体的社会和政治现实的关系，孟子批评墨家全体主义和杨朱个人主义思想的泛滥。

① 《孟子》第3章上，第4节。

② 《孟子》第3章下，第4节。

③ 同上。

墨家倡导“兼爱”，但孟子却坚决主张，墨家待陌生人如同自己父亲的告诫，将导致待自己的父亲如同陌生人。而另一方面，杨朱提倡“为我”，孟子则坚决主张，过度关注个人利益将导致政治的失序。委实，在墨家的集体主义中，“父亲身份”无法确立；在杨朱的个人主义中，“亲属关系”无法确立。^①既然家庭的调节是社会稳定的基础，国家的治理是天下太平的基础，为了给人民带来真正的福利，无论墨家的集体主义还是杨朱的个人主义，在政治上就都不是切实可行的。

对于社会改革，孟子的策略是通过强调正义、公益精神、福利和模范性的当局，从而将利益、私利、财富和权力的语言转变成道德的话语。孟子并不反对言“利”，毋宁说，他是恳求诸侯国的君主们去选择大利，从长远的眼光来看，这将会确保他们的利益、私利、财富和权力。孟子敦促君主们放眼于他们的宫殿之外，与其臣子属下以及看似不相关的大众培养一种共同的纽带。孟子坚决认为，只有如此，君主们才能维持其统治甚至保持其将来的生活状况。他鼓励君主们推行他们的仁爱，因为这甚至对保护他们自己的家庭来说都是非常重要的。

孟子对于以民之所同然作为政府管理机制的诉求，是建立在他这样一种强烈的“民本”感之上的，那就是：“民为贵，社稷次之，君为轻”，^②不能以王道而行的君主是不宜为君主的。在对儒家正名原则的生动有力的运用中，孟子得出结论：失道的君主应当受到批评、匡正，或者废黜——作为最终诉诸的手段。^③既然天意、人民的幸福应当得到保障，且统治者有责任承担这一义务，那么，在极端的情况下，“革命”就不仅是合理的，而且是众愿所归的。

① 《孟子》第3章下：第9节。

② 《孟子》第7章下：第14节。

③ 《孟子》第1章下：第8节。

孟子政治的民本概念基于他的哲学观点：人可以通过自己的努力趋于完善，而人性本善。虽然孟子承认生物性与环境因素在塑造人类状况中的作用，但他却坚持：‘只要意愿如此，则我们就能够成为有德之人。依孟子之见，意愿需要转化性的道德行为，因为无论何时只要我们决定将本然的善性化为自觉的意向，我们本然的善性便会自然流露发用。作为一种阐明，孟子将其仁政的思想建立在“恻隐之心人皆有之”的论断之上：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。^①

孟子还观察到：人皆有天赋的四种情感：恻隐之心、羞恶之心、辞让之心和是非之心。就像“火之始燃”或“泉之始达”那样，四种情感构成培养仁、义、礼、智这四种根本德性的基础。这里所告诉我们的是：我们成为有德之人，并不是因为我们被告之必须为善，而是因为我们的本性，即人性的深层向度，自然地流露为善。

孟子认为，我们都具有内在的精神资源，以深化我们的自我意识，拓展我们公共实践的网络。尽管会有生物和环境性的限制，我们却始终有自由和能力去纯化和扩展我们天赋的高贵（我们的“大体”）。虽然孟子在现实的层面上接受人有“食”、“色”的本能倾向，人之异于禽兽者仅在几希之间，但他却坚决主张：我们能够扩充那几希的差别（人之所以异于禽兽者），并通过集中于“四端”，将自己转化为本真人性的真正典范。^②

① 《孟子》第2章上：第6节。

② 《孟子》第4章下：第19节。

孟子有关在人格塑造中完美的等级的观念，生动地阐明了这种自我的连续纯化和拓展：

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，
 圣而不可知之谓神。^①

而且，孟子断言：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”^②通过发掘内在的精神资源，在人性的潜能中获得自我的觉解，这种深刻的信念使得孟子给儒家事业增加了一个“天人合一”的向度。从孟子的这种视角来看，学习成为“大人”，需要培养人将整个宇宙作为自己生活经验来加以体现的那种感受性：

万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。^③

正如孟子所设想的，儒家学者是模范导师、政治领袖、创造意义的思想家和有机知识分子。

荀子：儒家学术的传播者

如果说孟子带来了儒家道德理想主义的成果，荀子（约公元

① 《孟子》第7章下：第25节。

② 《孟子》第7章上：第1节。

③ 《孟子》第7章上：第4节。

前 298—338) 则真诚地将儒家事业转化为一种现实和系统的探究，这种探究在于人类状况，尤其在于礼制和权威，公元前 30 世纪中期，在富足而强大的齐国都城稷下，聚集着一批活跃的学者。以其渊博、思想的精微、逻辑、经验主义、头脑实际和善于论证，荀子普遍被确认为其中最杰出者。荀子的所谓“非十二子”，使我们得以了解当时思想界的概貌。他对同时代几乎所有主要思想潮流之缺失的深刻洞见，有助于建立作为一种有力的政治和社会劝导的儒家学派。

结合同时代人的各种意见，以阐述一种关于自我和社会的综合性的观点，荀子的这种能力显著地开阔了儒家的话语。不过，荀子的主要论敌却是孟子，他坚决攻击孟子人性本善的观点是一种天真的道德乐观主义。

荀子忠实于孔子的精神(孟子亦然)，也强调修身的中心地位。他将儒家教育的过程——从学习成为君子到仿效圣人，从习诗到践礼——概括为一种积累知识、技能、睿识和智慧的不断努力。荀子认为，除非进行有效的社会约束，人类易于滋生过度的需求以满足其感性欲望，那将不可避免地破坏社会的安定团结这一人类繁荣昌盛的先决条件。对荀子而言，孟子一派性善论信守最严重的缺失在于：它排除了礼制和权威，而礼制和权威对于保持有机社会的安定团结颇为需要。通过强调人性本恶，荀子简别出人心(人的理性)的认知功能作为道德的基础。经由自觉地控制我们的欲望与感性，以符合社会规范，我们就会成为有道德的人。

和孟子一样，荀子相信所有人通过修身能够达到完美的可能性，相信人性和作为基本德性的正义感，相信作为王道的仁政，相信社会和谐以及教育。但是，关于所有这些如何得以实现的观点，荀子和孟子却有着显著的不同！由荀子所塑造的儒家事业，将学习视为一个社会化的过程。对于转化人性，诸如古代圣贤、经典传统、习俗规范、师长、政府规章制度以及政府官员等等，所有

这些都是重要的资源。一个有教养的人是一个人类社群的充分社会化的参与者，他或她成功地升华了自己的本能要求，去促进社会的公益。

在法令、秩序、权威和礼制方面，荀子讲究现实的立场似乎有接近法家关于社会一致政策的危险，后者是专为统治者的利益而设计的。荀子关于行为客观标准的坚决主张，或许会为权威主义的兴起提供意识形态的基础，而权威主义则导致了秦朝（公元前221—206）的专制。事实上，韩国的理论家韩非（约公元前233）和秦国的丞相李斯（约公元前208）这两位最有影响的法家人物，便都是荀子的学生。不过，在儒学作为一项学术事业而继续的过程中，荀子却发挥着重要的作用。荀子不同意法家的策略：以社会文化多样性为代价来强化国家权力。他对“天”的自然主义的诠释，对文化细致入微的理解，对“心”在认识论方面和语言在社会功能方面的富洞见的观察，对道德推理和论证艺术的强调，对发展演化的信念，以及对政治制度的兴趣等等，都显著地丰富了儒学遗产，以至于他被尊为儒家的典范式学者超过三个世纪。

孟子和荀子将儒学深化并拓展到这样一个程度：在孔子亲炙弟子那里所罕闻的关于人性与天道的看法，被充分地阐释为一种一贯的“天人合一”的观点。根据孟子和荀子的诠释，学习成为一个真正的人，包容了将我们的生物性实在转化为自我审美表达的整个过程。修身的丰富语汇——举止的合礼，心智的滋养，灵魂的净化，以及精神的升华——与同样细致入微的“经世”艺术的语言有机地结合在一起，为儒学提供了两个不可分割的向度：“内圣外王”。

政治的儒家化

为时不长的秦王朝的专制统治，标志着法家的短暂胜利，但

在西汉王朝（公元前 206—公元 8 年）初年，君主绝对专权、周边所属王国完全服从中央政府、思想的大一统以及无情地强化法令，这些法家的实践为道家的休养生息和无为而治所取代。历史上，这种实践通常被认为是黄老之术——被归于黄帝和道家神秘创始人老子的统治术。像陆贾、贾谊等几位儒学思想家，在政策方面做出过重要贡献。甚至在董仲舒（约公元前 179—104 年）之前，在汉家朝堂之上已经可以听到儒家的劝导，并且，刚刚出现的将帝国建立在儒家原则之上的趋势益发明显。实际上，汉代政治逐渐的儒家化，在王朝建立之初就已经开始了。无论是恢复封建制，还是于朝堂之上实行煞费苦心的廷礼，都使得汉儒们在塑造政府的基本结构方面贡献良多。通过广泛搜寻和口头转述而重获佚失的经典，汉王朝决定补偿秦代焚书所造成的文化破坏，这显示了将儒家传统作为形成中政治意识形态有机组成部分的自觉努力。

在武帝（公元前 140—87 年）这位在具有法家专制君主气质的统治时代，儒家劝导已经在中央官僚体制中树立了牢固的地位。在皇权和政府明确的分离中，在通过举荐和征选双重机制的官员选拔中，在以家庭为中心的社会结构中，在以农业为基础的经济中，以及在教育系统中，儒家的影响显而易见。随着礼制在政府行为、社会关系的界定以及民事纠纷的调节方面变得日益重要，儒家的理念也在法律体系中获得了牢固的建立。然而，直到丞相公孙弘说服武帝正式宣布只有儒家学派方可得到国家的支援，儒家才成为官方认可的帝国意识形态和国家崇拜。

结果，儒家经典成为各个教育层次的核心科目。公元前 136 年，武帝于朝廷设立五经博士，并于公元前 124 年分配五十名官派学生跟随他们学习。这实际上创建了一所帝国大学。到公元前 8 年，登记注册的学生达三千人，并且，至公元 1 年，每年有一百人通过国家主办的考试进入到政府之中。简言之，那些受过儒家教育的人开始为官僚体系配备人员，公元 58 年，所有国家举办的

学校要求祭祀孔子，而在公元 175 年，政府花了几十年组织专家学者经过会议所许可选定的经典版本，被颂刻在了巨大的石碑之上。这些石碑树立在都城，直到今天，它们仍然完好地保存在西安的国家博物馆中。试图永久保存和昭示神圣经典确定内容的行为，象征着经典儒家传统的形成。

儒学作为汉朝官方意识形态的建立，常常被欢呼为孔、孟、荀之教在中国思想史上的胜利。从儒家精神性的视角来看，这种胜利至多是一桩混合各种成分的幸福。汉代之前，儒家传统中从未有“上帝之事归上帝，恺撒之事归恺撒”的类似说法，但是，真正的儒家从来都对现实持一种批判的立场。像马克斯·韦伯(Max Weber)的《中国的宗教》，将儒家的生活取向描绘为“对世界的适应”，^①这是一个重大的错误。儒家从内部转化世界的信守是一把双刃剑：尽管儒家接受国家事物的可完善性以及尊重现状并以之作为出发点，但如果现存的权力关系不能够再保障人民的幸福，儒家常常又毫不妥协地要求既存的权力关系进行根本性的重组。

不过，作为反映统治阶层少数人利益的官方意识形态，汉代的儒学本身基本上表现为一种利禄之途。当然，这并不意味着儒家的仁义之道被完全抛诸脑后。事实上，在汉代的政治文化中，有关儒家之道的争论者们专注于两条相互冲突的道路上：为了修身与社会责任的本真的儒家追求，以及以修身为代价的社会进步的政治化的儒家目标。诚然，一旦那些作为调味剂添加到儒学传统之中的人们也成为政治上的显赫人物，政治操纵和道德匡正之间可能性的范围就会变得非常广泛。在各种形式的变项中，混合它们的模棱两可之处便会成为一种生活的现实。

^① 马克斯·韦伯：《中国的宗教：儒教和道教》，汉斯·格斯(Hans H. Gerth)英译本，纽约，自由出版社，1968年，第235页(New York: Free Press, , 1968, p. 235)。

董仲舒：天人交感

像伟大的史学家司马迁一样，董仲舒非常重视儒家的经典《春秋》。但是，董仲舒自己的著作《春秋繁露》，却远非一部具有历史判断的著作。那是一部在《易经》精神笼罩之下的书。作为一位异常献身学术（据说他因潜心学问而“三年不窥园”）和坚决服膺道德理想主义（他常为人所引用的一句话是：“正其义而不谋其利，明其道而不计其功”^①）之人，董仲舒在将儒学发展为具有汉代诠释特征的过程中，具有至关重要的作用。

尽管武帝宣布“独尊儒术”，道家、阴阳家、墨家、法家、巫师、医师、方士、堪舆家以及其他三教九流，都对汉代精英的宇宙论思维有所贡献。董仲舒本人就是这种思想综合的一位受益者，因为在阐释自己的世界观时，他自由地涉猎了当时的各种精神资源。他提出了天人交感的理论，在一年的四季、12个月和366天以及人体的四肢、12关节和366块骨骼之间进行竭力比附。天人交感理论基于一种有机观，其中，存在的所有形式都是在一个复杂的关系网络中彼此相互关联的。从这种亲源关系形上学（*metaphysics of consanguinity*）中所引出的道德是：人的行为具有宇宙性的后果。

对于“五行”（金、木、水、火、土）的意义、人与天数的相关性以及同类事物的感化作用，董仲舒进行了探求。就像他对仁、义、礼、智、信这些儒家根本价值所进行的研究一样，这些探求使得董仲舒能够将儒家伦理与自然主义宇宙论有机结合，从而发展出一套精致的世界观。董仲舒所完成的不仅仅是对作为“天子”的君主进行“神学的”合理化论证，毋宁说，他的天人交感理论为儒家学者提供了判断统治者品行的更高法则。事实上，他

^① 此句见《汉书·董仲舒传》。

有关“灾异”的修辞，即断言洪水、干旱、地震、彗星、日食甚至像“妇人长须”这样的自然现象都是警告统治者不良行为的天象。后来这种灾异说扮演了一种对于专制君主荒淫无度的有效威慑。董仲舒给儒家知识分子提供了一种具有深远政治涵义的诠释力量。

董仲舒的思想模式反映了预言、卜测和象数思辨的学术倾向，这在当时颇为流行。作为“今文”学派的拥护者，这些学者们将他们的论证建立在汉代“新经”的基础之上，并致力于探求经典的“微言大义”，以作为影响政治的一种工具。王莽（公元9—23年）篡位的发生，部分原因就在于当时流行的儒家知识分子认为天命的改变不可避免这样一种要求。

虽然董仲舒的思想颇为流行，但他的世界观却并不为汉代的儒家学者所普遍接受。以“古文”学派著称的那种更具理性和道德性的诠释儒家经典的进路，在西汉崩溃之前已经颇具吸引力。一种可供选择之物是杨雄（约公元前53—公元18年）在《法言》和《太玄》中提出的世界观。《法言》是一部以《论语》体裁写成的道德格言集，《太玄》则以《易经》的风格表达了一种宇宙论的思辨。古文学派宣称他们对在汉代发现的以“古文”写于秦统一之前的真正经典进行了重新修订。而古文学派在东汉（公元25—220）则广泛地为人所接受。随着博士机构和帝国大学在东汉的扩充，经典的研究变得益发精细。就像犹太法典和圣经的研究一样，儒家学术变得高度专业化，甚至到了作为一种道德话语而生命力枯萎的地步。

然而，对于政府、学校以及社会，儒家伦理仍然在较大范围内发挥着强大的影响。直到汉代结束，所有的成年男子都受到了儒家经典的熏陶。孔子至圣先师的地位得以牢固确立，并且，全国范围内所有的学校都举行常规的祭孔仪式。孔庙遍及全国。朝廷继续年复一年地表彰孔子。儒家圣祠最终矗立在全国两千个郡

县的每一处所在。结果，与“天”、“地”、“君”、“亲”一道，“师”成为传统中国最受尊敬的权威之一。

尽管被奉若神明，但是，通过不断学习的个人范例，孔子的师表风范使他自己成为普天之下最高贵的人。孔子这位常人和神化式人物，在中国社会发挥着巨大的象征力量，同时，他又不失其作为人的属性。即使是对孔子的神化，之所以灵验，其原因也是道德转化而非别有所在。

佛道时代的儒家伦理

东汉末年，统治者的无能、官僚系统的派系斗争、管理不当的赋税体制以及宦官专权，促成了大规模的太学生抗议。朝廷于公元 169 年囚禁并处死了数千太学生和同情太学生的官员。这种高压政策使思想上的反抗得以暂时终止，但是，随着衰退经济日见下滑所导致的民不聊生，一场大范围的农民起义随之而来。由儒家学者和道家宗教领袖领导的农民起义，会同公然的武装暴动，推翻了汉王朝并结束了第一个中华帝国。随着汉朝的瓦解（与罗马帝国的崩溃不同），“蛮族”由北方侵入。北方中国平原地区由几个敌对的部族控制，战乱频仍，劫掠不断，南方中国则接连建立了几个短暂的王朝。从公元 3 世纪初到 6 世纪末，这段分崩离析的时代有一个明显的标志，那就是儒学的衰落、新道家的高涨以及佛教的传播。

然而，佛道两家思想在精英中的杰出以及在大众中的流行，并不意味着与儒家传统的消长。事实上，儒家伦理与中国社会的道德组织结构难以分离，孔子继续被普遍地赞誉为圣人的典范。杰出的道家思想家王弼（公元 226—249）坚称：孔子虽未“言道”，却比老子更能“体道”。儒家经典仍旧是所有知识文化的基础，并且，贯穿整个时代，各种有关儒家经典的繁复注释也不断产生。在中央官僚系统、官员选拔和地方行政那样一种政治建制中，儒家

价值从未停止过占据主导地位。生活的政治形式也明显是儒学化的。当像北魏（公元 386—535）那样的蛮族国家采取汉化政策时，大体上也是儒家特色。在南方，通过建立基于儒家伦理之上的家族统治、家族世系以及祖先礼制，也在进行着试图强化家族的系统化尝试。虽然儒学不再是官方意识形态，但它却为世家大族的行为准则、地方精英所容纳，间或也被蛮族征服王朝所吸收。隋代（公元 581—618 年）中国的重新统一，以及唐朝（公元 618—907 年）持久和平与繁荣的恢复，给了儒学的复兴以强有力的促动。带有详细“传”和“疏”的官方版本的《五经正义》的出版，以及儒家礼制在政府实践（包括著名的大唐法典的编纂）各个层面的实行，是儒学实践的两个突出例证。基于文字能力的一种考试制度得以建立。这使得掌握儒家经典成为政治上成功的先决条件。并且由此，在以儒家术语界定精英文化中，考试制度的建立或许是一项最为重要的制度性革新

不过，唐代的思想和精神气质却是由佛教以及某种程度上的道教占据主导地位的。唐朝在哲学上的原创性主要是由诸如吉藏（公元 549—623 年）、玄奘（公元 596—664 年）和智顓（公元 538—597 年）这样的僧人学者所代表的。在这一历史脉络中，儒家思想的发展出现了一个非预期后果，那就是像《中庸》、《易传》这些最具形上学意义的儒家经典，在某些僧人和道士那里得到了格外的突显。唐代李翱（公元 772—846 年）的《复性书》，标志着一种可能的儒家思想的转折，也预示着宋代（公元 960—1279）儒家思想的某些显著特征。不过，儒学复兴最有影响的先驱是伟大的文学家韩愈（公元 768—824 年），他从社会伦理和文化认同的角度进行了有力的攻击。他探讨并引发了人们对究竟什么构成儒家之道这一问题的兴趣。自从 11 世纪以来，道统问题在儒家传统中激发了相当多的讨论。

在政治领域，由唐太宗这位在中国历史上公认的明智、心胸

开阔的大政治家所代表的政府风格，显然具有儒家的特征。《贞观政要》这部书应当是唐太宗统治的可靠记录，迄今仍然是常为人们所引用的代表卓越领导艺术的文献。但是，必须注意，正是在这个时代，专制的机制如此深入地渗透到了中国的政治文化之中，以至于作为政府惟一合法形式的皇权被视为理所当然。结果，那些经过竞争性科考并被配备到官僚系统当中的士大夫们，就成为儒家之道的事实上的承载者，这与孟子那种作为卫道骑士的有机知识分子的理念相去甚远。不过，唐朝几位元辅宰相在君主面前仍然显示了如此令人敬畏的形象，以至于他们继续唤起了有关个人尊严和政治责任的孟子精神。对他们而言，“从道不从君”的儒家理念，是一种实践的德性，而不仅仅是一种想像的可能性。

孔子和孟子、荀子这两位后学，开启了儒家人文主义的第一期发展。到公元前1世纪前汉的高峰期，儒家传统在中国的道德教育、政治意识形态以及社会伦理方面成为占据主导地位的思想力量。不过，需要注意的是：尽管儒学是规定文化精英生活取向的正统，在中国哲学和宗教的景观中，它同时又是和许多其他的思想潮流——道家、法家、阴阳宇宙论、五行理论以及形形色色的民间信仰相并存的。诚然，就像董仲舒“天人交感的”综合主义一样，儒家人文主义的一个显著特征便是其包容性。这种包容性象征着一种深思熟虑的努力，努力将看似不相容的一些观念系统安置在一个相互关联的世界观之内。当然，尽管儒家的影响在政府建制、社会组织以及文化生产方面仍然存留，但到公元1世纪，儒家人文主义的第一期开展却是逐渐减弱的。虽然儒家人文主义在佛教和道教的时代仍有进一步的发展，它真正给人印象深刻的复兴却是在11世纪。英文中经常提到的 Neo-Confucianism 的出现，标志着儒家人文主义的第二期开展。

四、儒家之道的第二期

佛教赢得中国的接受以及它在中国的转化，包括引进、本土化、成长以及获取印度那种独特的精神性形式，这一过程持续了六个世纪。由于佛教的观念是通过道家的范畴而被引进中国，并且，道教又得益于借取了佛教的建制与仪式，于是，中世纪中国的精神动态就表现为以佛道两家的价值为特征。在这一背景下，作为一种主导的思想力量，儒学的再次兴起就要包括两个方面：对佛道两家挑战的创造性回应，以及对古典儒学睿识的富有想像力的再诠释和再获取。此外，唐朝瓦解之后，来自中亚以及后来蒙古的对于中国文化生存的巨大威胁，促使知识分子通过深化他们共有的批判性自我意识，来护持共同的文化遗产。为了丰富他们的体知和保存中国这一文明国度，他们探索了那使得儒学成为一个富有生命力的传统的象征和精神资源。

天人合一的视域

宋朝在军事上不如唐朝强盛，地域上也比唐朝狭小，但是其文化的灿烂和经济的繁荣，在中国历史上却是史无前例的。宋代的“商业革命”产生了包括繁荣的市场、密集的人口居住城市、精细的交通网道、戏剧表演、文学团体以及民间宗教在内的种种社会形态。直到19世纪，这些形态在许多方面仍然保持不变，以至于使得著名汉学家内藤湖南(Naito Torajiro)将这一历史时期作为“现代”中国的开端。的确，宋代在农业、纺织、油漆、瓷器、印刷、海上贸易以及武器制造方面的技术进步，在当时世界范围内是无与伦比的。这表明了当时中国不仅在文化艺术方面首屈一指，而且在科技方面也是处于领先地位的。贵族制的瓦解、刻印书籍的广为流传、教育的民主化以及科举制的全面实行，产生了一个

新的以读写流畅、社会意识和政治参与而著称的社会阶层——士大夫。诸如经学家胡瑗（993—1059）、孙复（992—1057），改革家范仲淹（989—1052）、王安石（1021—1086），文学家兼官员欧阳修（1007—1172）、苏轼（1036—1101），政治家兼史学家司马光（1019—1086）以及形上学家邵雍（1011—1077）等等，这些士大夫阶层的杰出成员们在教育、政治、文学、史学以及宇宙论方面分别为儒学做出了自己的贡献。而在总体上，他们又影响了一种知识文化风范的发展，这一风范是由儒家伦理所塑造的一种生活方式。

然而，历史上所理解的作为道学谱系之建立的儒学复兴，可以通过从周敦颐（1017—1073）经张载（1020—1077）、程颢（1032—1085）、程颐（1033—1107）到朱熹（1130—1200）这一线索得以追溯。这些思想家们发展了一种包容广泛的人文主义视域，这一视域将个人的修身同社会伦理、道德形上学以及一种总体性的人生哲学有机地结合起来。在宋代知识分子看来，这种新的哲学真正地复活了古典儒家的睿识洞见，并成功地将这种睿识洞见应用到了他们当时的种种关怀之中。

周敦颐

周敦颐巧妙而富有创造性地说明了宇宙“大化”和人的道德发展之间的关系。在其宇宙论中，作为万物中秉承天赋的最优秀者，人之本性是人类宇宙的创造性中心。通过从《易经》中所体现的儒家形上学的视角，对道家《太极图》进行的在思想上颇具刺激性的诠释，周敦颐发展了这种无所不包的人文主义：

无极之真，二五之精，妙和而凝。乾道成男，坤道成女。
二气交，化生万物，万物生生而变化无穷焉。

唯人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣。五性感动

而善恶分，万事出矣。^①

这种宇宙论的视域试图建立中国式的三位一体观：天、地、人。如此理解的人类是卫道的骑士，因为，需要辅助和滋养天地化育过程的种种价值，内在地体现于人的本性之中，

就定义而言，人是一种精神性的存有。作为人的神圣性所在，在圣人境界的理念中得到生动的描绘。周敦颐将圣人描绘为“诚”、“神”、“几”这三种天人合一特征的生命体现。“诚”，也可以被重新措辞为真实性和实际，它蕴涵着一种本真性。既然圣人像天地一样，完全忠实于天赋的最完美的人之本性，圣人就始终处在一种无须任何自我表达的宁静状态之中。既然“诚”被界定为“寂然不动者”，^②通过体现“诚”，圣人便展示了无欲无为的本真的人性。不过，圣人境界同时也是五常德的基础以及所有行为的根源。这是基于这样一种信念：尽管圣人始终处于寂然不动的状态，但是他们却像神明一样“感而遂通”。^③作为感应性的圣人境界，必须以精神性的用语加以重新界定。它不仅仅是“诚”，同时还是与事物相感格的惊人的能力，正是这种能力突显了圣人的妙用(modus operandi)。拥有仁、义、礼、智、信的儒家圣人之不同于永远居于不动状态的道家圣人，在于一个微妙却关键的方面：道德创造性。虽然圣人超越于各种分别之上，包括善恶的分别，但圣人却可以在人事的纷繁复杂中游刃有余。在稠密的人际关联中开辟自我实现航道的要求，使得儒家圣人能够获得对于“几”的

① 引自陈荣捷：《中国哲学资料书》第463页。译者案：这两段引文出自周敦颐：《太极图说》。

② 引自陈荣捷：《中国哲学资料书》第467页。译者案：此句出自周敦颐：《通书》“圣”第四章。

③ 同上。

洞见，所谓“几者，动之微，善恶之所由分也”。^①

显然，“诚”、“神”、“几”的圣人展现了一种道德的创造性的品格，这种创造性在精微明妙的程度上可以和天地的化育相比肩。

委实，人文世界由天赋的种种德性所化成，它是一个充满了神圣品格的道德社群：

德：爱曰仁，宜曰义，理曰礼，通曰智，守曰信。性焉安焉之谓圣，复焉执焉之谓贤。发微不可见，充周不可穷之谓神。^②

需要指出的是，周敦颐对于《易经》的沉思，决非关于人类社会应当怎样但却从不怎样的一种乌托邦，而是一种行为指南。显然，它并不只是一种得体行为的手册，对于儒家同道，包括那些在政府中供职的人士，它更被认为包含了种种切实可行的告诫。应当指出的是，几乎所有的儒家思想家都是士大夫（scholars-officials），都是一些具备广博实践经验的人。的确，周敦颐所想像的对话伙伴，就是那些必须履行日常官僚工作的士大夫们。人性天赋的神圣观念，连同对于人性在日常生活中实际贯彻的关注，使得儒学呈现出一种特有的面貌，她跨越了自我与社会、神圣与世俗、人世与天道以及政治事物与宗教关怀之间的种种藩篱。

张载

身处此世，安焉性焉，这是人类植根于事物理序之中的一种深刻感受。我们并非被无端地抛入世间，并且，我们知晓身处此

^① 引自陈荣捷：《中国哲学资料书》第467页。

^② 引自陈荣捷：《中国哲学资料书》第466页。译者案：此句出自周敦颐：《通书》“诚几德”第三章。

世的缘由：如果我们充分实现了我们的本性，我们就不仅能够实现使我们的社会和物种繁荣昌盛的“人类学”责任，而且能够履行我们作为“天命”守卫者的“宇宙论”使命。这正是“人能弘道，非道弘人”的原因所在。张载《西铭》所论，正是儒家关于信仰的一种宣示，一种关于人类意义的深刻的宗教性表达：

乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。民吾同胞，物吾与也。……凡天下疲癃残疾，茕独孤寡，皆吾兄弟之颠连无告者也。于时保之，子之翼也。乐且不忧，纯乎孝者也。……知化则善述其事，穷神则善继其志。不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈。……富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉女于成也。存，吾顺事；没，吾宁也。^①

这种将人类作为天地之孝子的动人刻画，将人类的家园同宇宙连成一片。吊诡的是，这种想像的社群的浩瀚无际，似乎会产生一种亲切的体验，这种体验没有现代存在主义所突显的那种疏离与异化之感。然而，关于人类与天地血脉相连的这种看似天真浪漫的断言，却是植根于这样一种经验性的理解：大化流行的宇宙为我们提供了生存的源初资源，而本真的人类有可能同宇宙营造一种健康有益的关系。

在张载的宇宙论思维中，“气”是无所不在的。它为我们同天地万物的有机相连，提供了一种既是“物质性”又是“精神性”的纽带。我们在宇宙中发现自身的恰当地位，是因为我们在本质上是由和其他生灵以及山川草木一样的材质所造就。因此，家园感而非疏离感，才是我们自然且实实在在地属于这个世界这种真实情感

^① 引自陈荣捷：《中国哲学资料书》第497—498页。

的反映：

气之聚散于太虚，犹冰凝释于水。知太虚即气，则无无。故圣人语性与天道之极，尽于参五之神变易而已。诸子浅妄。有有无之分，非穷理之学也。^①

诚然，既然我们的生成是大化流行的结果，且大化流行亦是产生天地万物的缘由所在，对于我们人类而言，在与天地万物的自在共处中分享同样的“气”，便是自然而然的了：

由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。^②

不过，张载并非“唯物主义者”，而是一位觉悟、真诚和穷神知化的导师。忠实于周敦颐的精神，张载的全副关注在于：体现了宇宙中“气”之精华的人类，如何能够通过仿效圣贤而获得自身的实现。他的名言：“理一分殊，”^③既是一种道德的描述，也是一种宇宙论的洞见。其目的不仅为我们提供一种所能够成为者的画像，更在于为我们提供一种所应当成为者的指导：

^① 引自陈荣捷：《中国哲学资料书》，第503—504页。译者案：此句出自张载：《正蒙·太和》。

^② 引自陈荣捷：《中国哲学资料书》，第504页。译者案：此句出自张载：《正蒙·太和》。

^③ 朱熹等人认为“理一分殊”的思想出自张载。参见陈荣捷：《中国哲学资料书》第498—500页。译者案：倡此说者当为程颐，然朱熹确认为张载《西铭》中体现了理一分殊的思想，所谓“《西铭》要句句见理一分殊”，“《西铭》一篇，始末皆是理一分殊”（《朱子语类》卷九十八）。陈荣捷先生在为《中国哲学词典大全》撰写“理一分殊”辞条时亦指出此点。

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。孟子谓尽心知性知天，以此。天大无外，故
有外之心不足以合天心。见闻之知，乃物交而知，非德性所
知。德性所知，不萌于见闻。^①

程颢与程颐

体现宇宙的能力内在于人的心中，这一观念，在程颢（1032—1085）整体性的人文主义视界中得到了生动地描绘：

医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。仁者以天地万
物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自
不与己相干。如手足不仁，皆不属己。^②

这种天人相感、人类同宗同源以及人类社会与自然相和谐的主题，在程颢以人“与万物为一体”^③的界说中得以完成。对程颢而言，内在于万事万物以及人性之中的“天理”，使得人心可以在诚敬的精神状态中获得净化。而从宗教性的角度加以照察，精神性自我转化的核心地位更加得以强化，并且，由恻隐之心和宇宙的一体关联所界定的“仁”，也在后来儒家思想的发展中获得了更为雄辩与系统的表达。遵循其兄长的引导，程颐（1033—1107）表述了如下的名言：“涵养需用敬，进学则在致如。”^④不过，通过强调“格物”，对于其兄长专注于“心”的内在觉悟这种方式在儒家

① 引自陈荣捷：《中国哲学资料书》页515。译者案：此句出自张载：《正蒙·大心》。

② 《二程遗书》卷二。见陈荣捷：《中国哲学资料书》第530页。

③ 《二程遗书》卷二。见陈荣捷：《中国哲学资料书》第523-524页。

④ 《二程遗书》卷十八。见陈荣捷：《中国哲学资料书》第562页。

修身传统中的恰当性，程颐提出了质疑。于是，由程颐所倡导的“心学”以及由程颐所倡导的“理学”，便成为宋代儒学中两种各具特色的思维模式。

朱熹

朱熹显然继承了程颐的理学，含蓄地拒绝了程颐的心学。他发展出了一种诠释和传播儒学的方式，这种方式左右了儒学长达数百年——不仅对中国的儒学，还包括韩国和日本的儒学。正如许多学者所赞同的，如果说儒学象征着东亚精神的一种独特形式的话，这种儒学便是由朱熹所塑造而成的。朱熹事实上重构了儒家传统，赋予了儒家传统以新的意义、新的结构和新的特征。通过认真的借鉴和系统的诠释，朱熹发展了一种新的儒学。这一学派在西方以 Neo-Confucianism 著称，在现代中国，则通常指的是“理学”一派。

在此，需要对文献的问题做些说明。汉代以来，“五经”成为儒家教育的经典，其中，《中庸》和《大学》这两篇《礼记》中的文字，也常常被独立地加以研究。在朱熹出生之前几个世纪以来，这两篇文字和《论语》、《孟子》一道被包括在儒家教育的核心课程之中，但是，通过将 these 文献以特定的顺序排列——《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》，通过综合它们的各种注释，将它们诠释为一个一贯的人文主义视界，并且称之为“四书”，这样，朱熹便将“四书”置于“五经”之上，^①从而也就在根本上重建了儒家经典传统的优先性。从公元 14 世纪起，在传统中国，无论对于基础教育还是科举考试，“四书”都成了核心性的文献。由此，在随

^① 参见伽德纳：《朱熹与大学》页 5—16。(Daniel K. Gardner, *Chu Hsi and the Ta-hsueh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*. Cambridge, Mass: Council On East Asian Studies, Harvard University.)

后的六百年来，较之其他经典，“四书”对中国人的生活和思想发挥了更大的影响。

作为儒家之道的诠释者和传播者，朱熹将早先宋代的儒学大师们视为自己的精神之父以及圣学的真正承载者，他认为，这些先辈儒学大师们是孔孟一脉的正宗。朱熹的判断基本上基于他们的哲学睿识，后来也被东亚的各个政府广为接受。朱熹所选择的宋代儒学大师包括周敦颐、张载以及二程兄弟，朱熹将他们视为文化英雄。其中本来还有邵雍和司马光，但朱熹后来显然改变了主意，因为邵雍有过多形而上的思辨，司马光则陷溺于史料之中。

一直到朱熹的时代，在宋代儒学大师们的思考中，修身的观念体现在一些尽管丰富但仍较为模糊的概念之中，这些概念包括“太极”、“理”、“气”、“性”、“命”、“仁”。朱熹则将“格物”界定为一种有关“心”的严格的训练。在“格物”的过程中，“心”一旦究明事物之“理”，则气质得以变化，仁性（“性”和“太极”的体现）得以实现。因此，朱熹向我们举荐了一种包括培养敬畏感（居敬）和追求广博知识（穷理）这两方面的为学之方。这种道德与智慧的结合，使朱熹的教育方法成为一种包罗广泛的人文主义教育的进路。朱熹重建了如今江西境内的白鹿书院，白鹿书院成为朱熹时代的思想中心，并为以后几代东亚的各个学派提供了一种建制上的典范。

在《仁说》中，朱熹的“天人合一”的视野得到了优雅的表达：

盖天地之心，其德有四，曰元亨利贞，而元无不统。其运行焉，则为春夏秋冬之序，而春生之气无所不通。故人之为心，其德亦有四，曰仁义礼智，而仁无不包。其发用焉，则为爱、恭、宜、别之情，而惻隐之心无所不贯。……

盖仁之为道，乃天地生物之心即物而在。情之未发，而此体已具；情之既发，而其用不穷。诚能体而存之，则为善之源，百行之本，莫不在是。此孔门之教所以必使学者汲汲于求仁也。^①

朱熹以及那些朱熹视为其精神导师的儒家大师们认为，学习为人并不仅仅是一种人类学意义上的承诺，更是一项宇宙论意义上的事业。诚然，除非我们能够超越人类中心的困境，否则我们就无法领会与欣赏“仁”的意义。

陆象山

朱熹被认为是中国宋代最杰出的儒家学者，但是，朱熹对于理解儒家之道所必需的修身观念的诠释，却受到了其同代人陆象山（1130—1192）的重大挑战。陆象山宣称自己是由读《孟子》而获得了儒家学说的真正智慧，他批评朱熹“格物”的理论是一种支离无效的经验主义。通过坚持先立“大体”是自我实现的基本先决条件，陆象山提倡回归于孟子的道德理想主义。对象山而言，作为追求“体知”的心学，为“格物”提供了基础。而基于“体知”之上的“格物”，方有其恰当的意义。在1175年著名的鹅湖之会上；陆象山与朱熹发生了面对面的交锋，这使得他进一步坚信，朱熹所塑造的儒家之道并非孟学的传统。虽然陆象山对朱熹的挑战在一定时期内仍限于少数人，但是后来在中国的明代（1368—1644）以及日本的幕府时代（1600—1867），象山的心学却成为一股主要的思想力量。

关于陆象山整体性的“天人合一的”洞见，一个显著的特征是那种跨越时空界限、在自我觉解中与宇宙连为有机一体的直接

^① 《朱子文集》卷六十七《仁说》。见陈荣捷：《中国哲学资料书》第294页。

当下感：

四方上下曰宇，往古来今曰宙。宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。千万世之前有圣人出焉，同此心同此理也。千万世之后有圣人出焉，同此心同此理也。东南西北海有圣人出焉，同此心同此理也。^①

陆象山“宇宙内事，是己分内事；己分内事，是宇宙内事”^②的明确断言，或许表现为一种与宇宙为一体的无所拘囿的浪漫陈述。然而，在这种似乎是理想主义的信念之中，却隐含着一种道德律令：

此理在宇宙间，未尝有所隐遁。天地之所以为天地者，顺地理而无私焉耳。人与天地并立而为三极，安得自私而不顺此理哉？孟子曰：“先立乎其大者，则其小者不能夺也。”人惟不立乎大者，故为小者所夺，以叛乎此理，而与天地不相似。^③

于是，通过坚持“宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙”，^④ 陆象山重申了张载的信念，即我们立身宇宙中，得天地之庇佑，应当克除自我中心的私欲，使自己成为宇宙家园中值得尊敬的成员。

与万物为一体

从宋室南渡并于 1127 年重建南宋开始约 150 年，中国北方由

① 《象山全集》卷二十二。见陈荣捷：《中国哲学资料书》第 579—580 页。

② 《象山全集》卷二十二。见陈荣捷：《中国哲学资料书》第 580 页。

③ 《象山全集》卷十一。见陈荣捷：《中国哲学资料书》第 578—579 页。

④ 《象山全集》卷三十四。见陈荣捷：《中国哲学资料书》第 582 页。

辽（916—1125）、西夏（990—1227）和金（1115—1234）这三个外族征服者所建立的政权统治。虽然辽和西夏的官僚体制与政治文化均处在儒家的影响之下，但并没有明确的思想发展以推动儒家传统的前进。不过，在金国则情况完全不同。尽管有关儒学在南宋复兴的资讯颇为不足，金国的士大夫们却延续了北方在经典、艺术、文学以及历史传记等方面的各种传统，并发展出了他们自身具有结构性的文化。正如元好问（1190—1257）的传记所描绘以及在他们各自的文集中所保存的，赵秉文（1159—1232）将文学天赋与道德关怀的结合、王若虚（1172—1248）在经典和历史方面硕果累累的学术成就，足可以和南方士大夫们所设定的高标准相比肩。

随着蒙古人于1279年重新统一中国，南方思想的动态深刻地影响了北方学术的风格。元朝（1271—1368）征服者对于学者们的粗暴，严重损害了学术社群的健康和士大夫阶层的威信。不过，在这一时期，仍然有杰出的儒家学者出现。有些人选择了独善其身，以便儒家之道在将来获得重光；有些人则决定投身仕途，将其学说付诸实践。

许衡

许衡（1209—1281）选择了实践的方式。他被忽必烈这位被马可波罗描绘为伟大可汗的君主任命为帝国的学院领袖，作为最主要的学者在朝廷之上受到了尊重。许衡审慎而细致地向蒙古人介绍朱熹的学说。为了将蒙古贵族的子孙教育成为儒家经典合格的师资，他承担了个人责任。许衡在医药、法律事务、军事、算学、天文以及水利方面的博学多能，使他能够对元朝征服者发挥一位指导者的作用。他为元朝官僚体制儒家化的最终成功奠定了基调。事实上，正是元朝首次正式将“四书”作为科举考试的基础。朱熹的学说能够在蒙古人的统治之下得以流行，这要归功于

许衡。但是，朱熹所想像的儒学显然受到了简化。

刘因和吴澄

而在另一方面，隐士型的学者刘因（1249—1293）据说拒绝了忽必烈的宣召，以保持儒家之道的尊严。对刘因而言，教育是为了真实的自我。刘因忠实于养育了他的金文化，并坚守对从宋代儒家大师们那里学来的儒家之道的信念。他将哲学方法严谨地应用于经典的研习之中，并坚决提倡历史的重要性。不过，刘因忠实于朱熹的精神，重视格物的观念，同时也强调心学。^①而刘因的同代人吴澄，则进一步发展了心学。即使吴澄是许衡的崇拜者并自视为朱熹的后学，他却承认陆象山对于儒家传统的贡献。吴澄给自己指派了融合朱陆这一挑战性的任务，结果，他对朱熹在德性与智慧之间平衡的进路予以重新定向，以安置陆象山对体知的存在性关怀。而这，就为陆象山心学在明代的复兴埋下了伏笔。

王阳明

明代第一位杰出的儒家学者是薛瑄（1392—1464）。他的思想已经显示出向道德主体性的转向。虽然薛瑄拥护朱熹的思想，但在他的《读书录》中，明确表明他尤为注重“心性”修养的重要性。对于那些研习儒家经典不仅是为了科举，更是以之作为自己身心之学的人来说，明代早期另外两位儒家学者吴与弼（1391—1469）和陈献章（1428—1500）颇有助于界定儒家教育的意义。而他们两位，则为朱熹以后最有影响的儒学思想家王阳明开辟了道路。

^① 参见杜维明：“对刘因儒家隐逸主义的理解”，载杜维明：《道、学、政：儒家知识分子》，新加坡：东亚哲学研究所，1989，第57—92页。

作为朱熹后学的批评者，王阳明认为朱熹及其后学过于繁琐，而将陆象山的心学引为自己的同调。王阳明提倡“知行合一”说。通过着重于意志的转化性力量，他鼓舞了整整一代儒学学者回归于孟子的道德理想主义。他将自己的学说与政府公务、行政责任以及军事指挥艺术结合在一起，这种个人的典范显示出，他是一位成就了多项功业的人。然而，尽管在实际事务中具有超凡的能力，王阳明基本的关怀却在于道德教化，他感到道德教化必须植根于“心之本体”。后来，王阳明又将“心之本体”等同于“良知”这种人所皆具的善良意志。他进而指出，良知即天理，是上至鬼神精灵、下至草木瓦石等一切存在的本原。由于宇宙由良知流衍之气所构成，因而宇宙就更是一个动态的过程，而不只是一个静态的结构。通过“致良知”以包容一个不断扩展的人际关联的网络，人类应当将天地万物视为一体。在其高明卓越的《大学问》中，对于无所不包的人心如何在实际上以不同的存在方式展示自身，而作为一种真实的恻隐之情同进又不丧失其正直整全的洞察，王阳明作出了辨析精微的表达：

大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分人我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体，非意之也，以其心之仁本若是。其与天地万物而为一也，岂惟大人，虽小人之心，亦莫不然。彼顾自小耳。是故见孺子之入井，而必有怵惕恻隐之心焉，是其仁之与孺子而为一体也。孺子犹同类者也，见鸟兽之哀鸣殒觫，而必有不忍之心焉，是其仁之于鸟兽而为一体也。鸟兽犹有知觉者，见草木之摧折而必有悯恤之心焉，是其仁之于草木而为一体也。草木犹有生意者也，见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之于瓦石而为一体也。是其一体之仁也，虽小人之心，亦必有之。是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧

者也，是故谓之明德。^①

作为“自诚”(self-realization)的存有论根基，内在于人性的“明德”使所有人都能够回复到与天地万物为一体的源初状态。诚然，“本体上如何添得些子”^②，由于天赋的仁性，我们能够以一种包容广泛而又区别对待的方式，与存有的所有存在样态形成一种精神的交流。

陈荣捷曾以“能动的理想主义”来形容王阳明思想的特征，^③这种“能动的理想主义”为中国几代的儒者设定了议程。王阳明的弟子和后学们，像长期投身于建立一个道友社群的王畿(1498—1583)，以及提出将所有的人际关系化约为朋友关系的激进的个人主义者李贽(1527—1602)，拓展了儒学的规模，以容纳多种多样的生活方式。而在王阳明的批评者中，刘宗周(1610—1682)是最有思想的儒家学者之一。作为对王阳明道德乐观主义的匡正，刘宗周在其《人谱》中提出了一种对于过失的严格记录。刘宗周的弟子黄宗羲则以刘宗周的纲要为基础编纂了包罗广泛的明儒传记史料(《明儒学案》)。而黄宗羲的思想对手之一顾炎武(1613—1682)，也是一位王阳明的批评者，他在政治建制、古代音韵和经典语言学方面卓有建树。虽然在当时顾炎武享有盛名，并被尊为18世纪考据学创始人，但王夫之这位顾炎武的同代人，尽管在当时不为士人所知，在两百年后，却被发现是一位在儒家哲学方面最具原创性和精密性的人物。王夫之遍及形上学、史学以及各类经典的著述，使他成为中国思想史上最受尊敬的创造性思

① 王阳明：《大学问》。参见陈荣捷：《王阳明的〈传习录〉及其他作品》，第272页。(Instructions for practical Living and Other Neo-Confucian Writing by Wang Yang-ming, trans. Wing-tsit Chan. New York: Columbia University Press. Preface 1963.)

② 王阳明：《传习录》。

③ 见陈荣捷：《中国哲学资料书》第654页。

想家。

东亚的圣学

在中外所有的朝代中，韩国漫长的李朝（1392—1910）无疑是儒家化最为彻底的。自15世纪以来，当贵族统治将自身界定为儒家价值的承载者时，儒学信念在朝廷政治以及精英文化中的渗透与遍布，便达到了史无前例的程度。如今的韩国，在行政、执法、敬祖、宗族、乡校以及学生运动中，我们仍然可以感受到儒家传统生命力的体现。

通过对朱熹学说的创造性诠释，韩国最重要的儒家学者李退溪（1501—1570）在塑造朝鲜儒学的特性方面做出了尤为重要的贡献。退溪意识到了王阳明所引发的哲学转向，并对此表示不满，于是，他将传播朱熹的遗产作为对心学提倡者的回应。结果，他至少使得朝鲜儒学也成为宋代儒学的忠实继承者，就像当时的朝鲜忠实地继承了明代的儒学一样。的确，作为教育君主的一种训诫，退溪的《圣学十图》对于宋代儒学所有主要的概念提供了简明扼要的说明。在著名的“四七之辩”中，他与奇大升（1527—1572）往复通信辩难，探讨了孟子所谓“四端”（恻隐、羞恶、礼让、是非）与“七情”（喜、怒、哀、乐、爱、欲、憎）之间的关系，在思想的精密性上将儒学对话提升到了一个新的高度。而同样是遵循朱熹的思想，李栗谷（1536—1584）则向退溪所代表的朱学提出了挑战，从而显著地丰富了理学的整体。中央政府的领导，贵族世家所设立的大量学院，以及各种各样的乡校，使得理学在韩国不仅成为一种政治意识形态，而且成为一种普通的信念。

退溪的《圣学十图》最初是打算作为君主道德教育的指导手册，但它本身却是有关儒学根本概念的一个极具洞见和知识性的

概要。^①

正如退溪所理解的，儒家的宗教企向是围绕着一一种深刻的敬畏之感而展开的。敬畏的对象是：自我、人类社群、自然和天道。通过“蒙学”，我们获得了指导我们行为有关礼仪的亲切知识，我们学习恰当地言、行、坐、立，不仅是为了表示对我们周围人的尊重，更是为了培养一种对于我们日常生活准则的敬畏。当我们成年时，我们学习欣赏涵容在我们的基本人际关系之中的种种价值：父子有亲，长幼有序，夫妇有别，朋友有信，君臣有义。委实，社会应当是建立在精神互通性基础之上的一种信赖社群。同样，这种关爱的普遍原则也延伸到自然界。由于人类在思想和实践上的繁荣并非人类中心主义的对宇宙的横征暴敛，因此我们决不可以无知地断言人是万物的尺度。诚然，对大地神圣不可侵犯性的尊敬，使我们得以勉力与自然保持持久的和谐。而在终极的意义上，纵然孟子向我们保证说我们能够通过“尽心”、“知性”而“知天”，我们也应当对天命保持敬畏。对于天之敬畏感，是我们进行修身的不可或缺的重要组成部分。

退溪所诠释的朱子学，由山崎闇斋（1618—1682）介绍到了日本的界想界。山崎思想的一个显著特征，便是使本土的神道思想在儒家的用语中再现。而当王阳明能动的理想主义被象熊泽蕃山（kumazawa Banzan, 1619—1691）这样的武士学者（samurai-scholars）加以借鉴时，日本儒学的多样性与生命力就得到了进一步的体现。然而，只有在荻生徂徕（1666—1728）决定回到前儒家的（pre-Confucian）的根源基础这种情况下，我们才会发现独立的日本儒家的心灵形态。的确，荻生的“古学”及其对于哲学精确性

^① 参见 Michael C. Kalton 编译的《追求成圣：李退溪的圣学十图》（*To Become a Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning by Yi T'ae-gye*. New York: Columbia University Press, 1988）。

的强调，预示了至少一代近似的学术运动在中国的发展。尽管幕府时代的日本从未像韩国李朝那样儒家化，但是，到17世纪末，日本每一位受过教育的人士，事实上都必须面对“四书”的影响。

在清代（1644—1911），当中国再次为征服者（满人）所统治时，中国社会的儒家化达到了其最高峰。在将自己表现为儒家君主的典范方面，清代的帝王要胜过明朝。他们机智灵活而有意识地将儒学转化为一种政治意识形态、一种象征性控制的机制。满清统治者小心翼翼地护持着他们作为儒家真理最终解释者的特权，通过施加苛刻的文字审查，他们实际上逐渐损害了学者们传播儒家之道的能力。因此，对顾炎武来说，何以开启世纪学者们投身于注重文献梳理、语源学和语言学的是其经学，而不是对于政治变革的睿识洞见，便是可以理解的了。在那些学者中，戴震（1723—1777）是最具哲学心灵的一位语言学家，在其《孟子字义疏证》中，他表达了对宋学的卓越的批判。戴震是乾隆皇帝于1773年任命负责编纂《四库全书》的著名学者之一，而《四库全书》则象征了满清朝廷对儒家文化中“四部”——经、史、子、集给予说明的宏伟计划。这一计划包括了3.6万册图书，对10230条书目进行了注解，雇佣了约1.5万名抄手，历二十年之久。或许，乾隆及其周围渊博的学者们以一种确定的形式封存了其文化遗产，但是，儒家传统却遭遇到了最为严重的威胁，那是在欧洲扩张主义的形式下到来的。

五、体现在儒家经典中的核心价值

体现儒家理念的《论语》

《论语》这部儒家传统中最受尊敬的经典，或许由孔子的第

二代弟子们编纂而成。以口述和书写两种授受形式加以保存,《论语》基本上以夫子所言为基础。在形式和内容上,它都以柏拉图对话录突显苏格拉底教学法的同样方式把握了孔子的精神。由于孔子较为广泛地被视为只是一位常识的道德说教家,批评性的现代读者便常常把《论语》看做一部将不相关联的对话随意放置在一起的集子。如果我们将《论语》作为一部神圣的经典来接近,这部经典集中围绕着一位圣人人格,是为了那些希望复兴或重振一种历史时刻或神圣时代的人们,那么,我们就逐渐会理解它为何在中国几个世纪以来一直受到尊重。对那些自认为得益于儒家之道的人们来说,《论语》是一种共同的记忆、一种写作的方法。它被用以延续记忆并传播作为一种鲜活传统的生活方式。其中,那些围绕着孔子所整理的各种陈述,其编纂之意似乎并不在于提出论证,也不在于记录事件,而是邀请读者参与进行着的对话。对话则用以显示思想和行为中的孔子——不是一个孤立的个体,而是一个各种关系的中心。《论语》所记载的各种言论展示了孔子的内在人格,包括他的抱负、他的喜怒哀乐、他的信守,首先是他的自我形象。而历代的儒者们正是通过《论语》学习,来重新制订关于同孔子对话的令人敬畏的礼仪。

关于孔子个人的种种描述,其中最为意味深长是《论语》中一段孔子对自己精神发展的夫子自道:

吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩。^①

孔子亦师亦学的一生,体现了儒家这样一种理念:教育是一

^① 《论语·为政》。

个自我实现的无尽过程。据说，当孔子的一位弟子感到难以描绘自己的老师时，孔子告诉这位弟子说：“女奚不曰，其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。”^①

对于他所珍爱的文化无法传播、所提出的学说无法推行，孔子深感忧虑。不过，孔子强烈的使命感从未妨碍他“默而识之，学而不厌，诲人不倦”^②的能力。他严格要求自己：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”^③对于学生，孔子则要求他们要有志于学：“不愤不启，不悱不发。”^④

通过其鼓舞人心的人格力量，孔子创造了一个来自不同年龄、不同背景、不同国家的志同道合者所组成的学术群体。这些人之所以为孔子所吸引，是由于他们分享了孔子的观点，并在不同程度上参与了孔子要给日益崩坏的政治带来道德秩序的使命。这一使命是艰巨甚至是危险的。孔子本人承受了不得其位、流离失所、饥寒交迫、有时甚至是生命的威胁。然而，对于其所珍爱的文化的生存能力及其教育方法的有效性，孔子的信念是如此的坚定不移，以至于无论对自己还是对弟子们，他都坚信上天是站在他们这一边的。当孔子在匡地受到生命威胁时，他说：

文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？^⑤

在孔子的自我形象中，这种自信的表达完全没有自以为是的意思。事实上，孔子明确表示：他远未达至圣人之境，他所胜过常人的

① 《论语·述而》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《论语·子罕》。

是他的“好学”。^①对孔子而言，“学”不但拓展了知识、深化了自觉，而且界定了自我。孔子明确承认他并非“生而知之者”，^②也不属于那些“不知而作者”，^③而毋宁说是多闻多见，择善而从。孔子将他的所学看做“知之次也”，^④而这种通过自我努力而不是神圣天启便可以达到的知识，就是可以为人类社会的大多数人所接受的。在这个意义上，孔子就既非可以优先接近神圣的先知，也不是已经发现真理的哲学家，而是一位作为自我实现道路上的先行者的人师。

作为一位人师，孔子表达了他在人类关爱方面的抱负，所谓“老者安之，朋友信之，少者怀之”^⑤。对于发展一种道德社群之道，孔子的观点始于对人类状况的整体反省。孔子不是立足于一种诸如国家属性这样抽象的理念之上，而是寻求理解既定时代的现实处境并以之为出发点。他的目标是恢复对政府的信任，以及通过培养一种政治和社会中的人类关爱感，将社会转化为一个道德的社群。为了达成这一目标，创造君子团体这样一种学术社群至关重要。用孔子弟子曾子的话来说，一个真正的君子（士）“不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”^⑥不过，作为社会道德的前卫，君子团体并不是要去另外建立一套极为不同的秩序。其使命是要重新制定和复兴一些建制

① 参见《论语·公冶长》。译者案：原文为“子曰：‘十室之邑，必有忠信如丘者，不如丘之好学也。’”

② 参见《论语·述而》。译者案：原文为“子曰：‘我非生而知之者，好古，敏以求之者也。’”

③ 参见《论语·述而》。译者案：原文为“子曰：‘盖有不知而作者，我无是也。多闻，择其善者而从之；多见而识之；知之次也。’”

④ 同上。

⑤ 《论语·公冶长》。

⑥ 《论语·泰伯》。

(institutions), 这些建制被认为维护了社会团结, 并且使人民能够长期生活在和谐与繁荣之中。一个明显的例子便是家庭的角色和功能。

《论语》记载, 当孔子被问及为何不从政时, 孔子的回应是征引《尚书》说: “《书》云: ‘孝乎惟孝, 友于兄弟, 施于有政。’是亦为政, 奚其为为政?”^① 这说明一个人的个人品质具有政治上的意义。这是基于儒家的这样一种确信: 每一个人的修身是社会秩序的根本, 社会秩序则是政治稳定和天下太平的基础。家庭伦理具有政治上的效力, 这种主张必须放在儒家以政为“正”这样的观念脉络之下来加以审视。统治者应当是以道德领导艺术来行政的典范, 应当是教化而非武力的典范。政府的责任不但是提供食物和保障, 而且要教化人民。法律与惩戒是秩序的起码要求, 但社会的和谐只有凭藉礼仪的践行方可达至。践行礼仪就是参与到公共行为之中, 以促进相互的理解。

儒家的根本价值是要确保礼仪践行的完整性, 而其中之一则是子女之“孝”。孔子认为“孝”是朝向道德完善的第一步。增强个人尊严和认同的方式, 不是使我们自己从家庭中疏离出来, 而是要培养我们对父母和弟兄姊妹的真实情感。学习在我们的内心之中体现家庭, 也就使我们能够超越自我中心。或者借用现代心理学而言, 即将封闭的私我 (enclosed private ego) 转化为开放的自我 (open self)。诚然, 儒家的核心价值是修身的结果。而修身的最初检验, 便是我们在与家庭成员之间培养有意义的关系的能力。“孝”并不要求对父母权威的无条件服从, 但要求我们认可并尊重自己的生命源泉。

如希腊人所言, 对于父母和子女而言, “孝”的目的在于“人类的繁荣”。儒家则将其视为学做人的关键之道。儒家喜欢将家庭

^① 《论语·为政》。

的隐喻运用到社会、国家、天下之中。他们之所以倾向于将君主称为“天子”，将国王称为“君父”，将地方官称为“父母官”，是由于他们假定：隐含在那些以家庭为中心的命名之中的，是一种政治的视界。当前文所引孔子认为家庭事务本身就是对于政治的积极参与时，孔子已经表明：家庭伦理并不只是一种私人的关怀，因为公众利益通过它才会使得以实现。

在给最好的弟子颜回的答复中，孔子将仁界说为“克己复礼”。^①这种内在精神转化（子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。^②）与社会参与之间的互动，使得孔子能够自处以“忠”，待人以“恕”。^③由于孔子关于将学做人作为一种共同事业的平凡而真实的评价，孔子充满了深刻伦理蕴涵的遗产赢得了世人的关注。

孟子“五伦”的观念

“五伦”在《孟子》一书中的所指，发生在孟子与一位极端重农主义者之间一场复杂详细的争辩之中。那位重农主义者提倡“贤者与民并耕而食”^④。而在反对治国必须与民同耕这一主张的论证中，孟子提出了劳动分工的原则。孟子认为，由陶人、铁匠、织工等等组成的百工对于一个社会来说是必要的。在建立这种主张时，孟子提出了他的著名论断：“或劳心，或劳力。劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人。”^⑤该论题为相互性原则所支援，明确了服务阶层与生产者这两类人之间的互动模式。对重农主义者的挑战，孟子最初的回应是指出陶人、铁匠、织

① 参见《论语·颜渊》。

② 《论语·子罕》。

③ 参见《论语·里仁》。译者案：原文为：“子曰：‘参乎！吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯。’子出，门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”

④ 参见《孟子·滕文公上》。

⑤ 同上。

工等人和农民一样都是生产者。进而，孟子指出：对于一个社群的福祉而言，那些不直接参与生产但却运用其头脑的人（少数统治阶层）是至关重要的。

例如，由于义不容辞地要保障和关注国计民生，圣王尧并无暇于农耕。他之所以成功地恢复了洪水之后的人类社群，在于他有能力任命恰当的官员，各司其职，给国家以秩序，给人民以粮食。不过，虽然秩序和粮食为人类的生存提供了最起码的条件，但对于人类的繁荣来说，这些并不足够。孟子以为：

后稷教民稼穡，树艺五穀，五穀熟而民人育。人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。^①

人类的繁荣除了物质安逸的基本需求之外，引入“五伦”亦是其原由所在。于是，孟子紧接着上面的话说：

圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。^②

在引入五伦的脉络中，孟子提出，在经济繁荣这一尺度得以保证之后，教育的目的是要对治无所事事的虚度光阴。这一点有助于我们理解：主导五伦关系的各种品德既是指示性的又是习以为常的。

父子

“父子有亲”意在表明父子之间的恰当关系是相互的关爱而非

① 《孟子·滕文公上》。

② 同上。

单方面的服从。对于那些没有能够践行这一准则的人们，它也提供了指导。由于母子之间的亲情较之父子之间更为自然，因而，对于和谐这种跨代的关系，父子之“亲”便发挥着一种补偿性的功能。出于担心家庭中由父亲指导的正式教育会损及父爱，在传统的儒家家庭中，父亲们之间易子而教的仪式是经常可见的。在此，孟子的指教是颇为中肯的：

公孙丑曰：“君子之不教子，何也？”孟子曰：“势不行也。教者必以正；以正不行，继之以怒。继之以怒，则反夷矣。‘夫子教我以正，夫子未出于正也。’则是父子相夷也。父子相夷，则恶矣。古者易子而教之，父子之间不责善。责善则离，离则不祥莫大焉。”^①

君臣

与之相类，“君臣有义”的原则确认了根据个人利益来组织君臣这种非常重要的政治关系的危险性。“义”的原则，或者更准确的说，正义的原则，不论是为了道德的原由还是实用的原由，都是和“利”的原则截然异趣的。孟子发现，政治领域内冲突的主要原因，便是少数统治阶层抛弃了正义的原则，脱离了劳动人民而享受特权。事实上，任何以这种方式不公正地谋取私利和滥用权力的尝试，只会令他们领导地位的合法性受到质疑。他们的统治能力会随之削弱，对于其统治基础的公共领域，他们也会变得不关痛痒。

对于重建“君臣有义”这一至关重要的关系，孟子建议恢复君臣之间的信任以为先决条件。显然，“父子有亲”和“君臣有义”这二者不可转换，但相互性的精神却是二者的共同基础。在

^① 《孟子·离娄上》。

君臣关系的情形下，孟子明确表示：君主必须赢得臣下的支持。委实，臣下对君主的态度有赖于君主如何对待他们：

君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣之视君如国人；君之视臣如土芥，则臣之视君如寇仇。^①

对于“君臣有义”而言，虽然“父子有亲”可以作为一种启发的标准，但是，植根于血肉关联的父子之亲，却决然不同于社会劳动分工所产生的天职（calling）。这样一种分工不仅承认社会生产者的贡献，而且尊重那些作为领袖、管理者以及公众领域服务人士的“劳心者”所承担的角色。不过，孟子一心要将家庭的各种德性作为天下国家的缩影，他坚持说：

人有恒言，皆曰“天下国家”。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。^②

这里，孟子所提倡的是从自我延伸到家、国、天下以及天下之外的根本原则。就其涵义而言，“父子有亲”具有政治的意义，“君臣有义”则在精神上是家庭伦理的一种延伸。即使二者差别巨大，正如孟子最初察觉到的，但在儒家政治文化中，对“君臣有义”来说，“父子有亲”常常作为一种类比，其原因正在于此。

夫妇

如果说父子关系中突显的是年龄特征，君臣关系中突显的是地位特征，那么，界定夫妇关系的则是性别。在夫妇关系中，尽

^① 《孟子·离娄下》。

^② 《孟子·离娄上》。

管年龄与地位并非不相关的因素，但使之得以划类定位的却是“别”这一范畴。通常假定的是：通过强调夫妇关系中“有别”的重要性，儒家有意识地削弱了夫妻关系中的浪漫之情。有相当多的学者指出：在儒家家庭伦理中，责任和义务的价值是如此的重要，以至于媳妇的角色必须优先于妻子。如果涉及到孩子的话，母亲的角色也应当优先于妻子。

然而，主导夫妇关系的“别”的价值，同样是基于相互性的原则。支撑其下的精神并非支配与控制，而是劳动分工。有的注释家间或会征引“齐”这一“妻”的语义学起源，以支援妻子与丈夫平等的看法。显然，在一种男性主宰的社会中，我们所理解的那种夫妻之间的平等是不可能的，不过，孟子“别”的观念和“大同时代”“男有分，女有归”的儒家视界是一致的。如今，虽然妻子作为家庭主妇的角色受到了挑战，夫妻之间劳动分工以共同合力持家，仍然被广泛接受为必要（即使不是一种价值）。

在一种习以为常的意义上，夫妻之间的情爱被视为当然。于是，出于人类繁荣的目的，焦点便落在了有关这种关系的预防性措施上。父子之间的疏离、君臣之间的异化，正如必须克服这些危险以确保相互关系的富有成果一样，过度沉迷于夫妻关系的危险，也是值得忧患的原因所在。假如核心家庭的利益取代了对其他家庭成员以及更大社群的关怀，夫妻间的亲密便会导致裙带关系，而裙带关系又会随之带来社会性的不负责任。

长幼

“长幼有序”所主导的不仅仅是弟兄姊妹的关系，它强调在组织各种人际关系中的年龄因素。“序”同时意味着秩序和顺序。于是，年龄便是一种序列性的原则。儒家伦理的一个显著特征，就是在确定社会等级中将资深（seniority）作为一种价值来接受。但是，单独年龄本身并不自动给予一个人以地位。根据孔子对一名

不知礼数的老熟人的严词厉责来看，所谓“幼而不孙弟，长而无述焉，老而不死，是为贼。”^①那种孔子尊老的未加检讨的断言，便丧失了其有效性。

儒家对于经由自我努力而来的个人道德成长的信守，证实了对那些无法实现自己潜能之人的谴责。前面提到的孔子的那位老熟人叫原壤，似乎终日无所事事，虚耗生命，因此孔子不仅对他严词厉责，而且“以杖叩其胫”。^②不过，对儒家而言，年龄在通常情况下体现了经验和智慧，因此，资深的年龄便要求尊敬。孟子骄傲地指出，作为孔子的最受尊敬的门徒之一，曾子给我们馈赠了宝贵的遗产，他说：

天下有达尊三：爵一，齿一，德一。朝廷莫如爵，乡党莫如齿，辅世长民莫如德。^③

无疑，在儒家有关事物的序列中，德性优先于爵位和年龄。不过，作为实效主义者和现实主义者，儒家敏锐地意识到了在建立社会稳定与和谐时等级的必要性。在以年龄和德性与爵位相对照时，曾子的策略体现了儒家接近政治权力的特征。他紧接着上面的话说：

恶得有其一以慢其二哉？故将大有为之君，必有所不招之臣。欲有谋焉，则就之。其尊德乐道不如是，不足与有为也。……今天下地丑德齐，莫能相尚，无他，好臣其所教，而

① 《论语·宪问》。

② 同上。

③ 《孟子·公孙丑上》。

不好臣其所受教。^①

由此，“长幼有序”便是将伦理建基于生物性现实之上的一种有意识的尝试。对于实现充分的人性来说，以孝悌为本的原由，在部分上归于儒家这样的一种信念：道德修身始于认可生物性的联系为个人的实现提供了机遇。我们是父母和年长的兄弟姊妹的受益者，我们的幸福和他们的幸福不可分割。这种认可所产生的责任意识不是单方面的服从。毋宁说，这是一种对于我们永远无法偿还的债务的回应，也是对这样一种意识的回应，即承担这种债务的意愿在道德上是振奋人心的。当然，这样一种伦理具有许多复杂的向度。圣王舜有一个无情的父亲和一个诡计多端的异母弟，但舜仍然恪尽孝悌之道。当缺乏所欲的相互性精神时，舜的传说足以说明这种困难。^②在此，我们无需揭示整个传说的意义。足以指出的是：在试图和谐家庭中的人际关系时，儒家意识到了涉及给世代和年龄分配更大价值时的矛盾。

朋友

朋友关系既不基于爵位也不基于年龄，是相互性精神的典范性表达。在儒家伦理中，等级或许是一个主导性的主题，但是，它一定不适用于“朋友有信”。在道德劝诫中，朋友关系的中心为师弟关系提供了基础，而师弟关系则随之为儒家有关统治者的自我理解提供了一种模型。

前文提及的曾子一例，在此具有启发性。通过宣称自己拥有“德”与“齿”，曾子向君主表明：他不希望像普通的臣属那样被征召，但如果君主愿意就教，他愿意坦陈己见。孟子充分领受了

^① 《孟子·公孙丑上》。

^② 参见《孟子·万章上》。

这种尊严、独立和自律之感，对于他所遇到的君主，他自己的言行举止也是以君主的师友身份自处。如此，孟子以其直率的评价面对统治者的失德，以其严厉的批评令无道的统治者陷入窘迫，甚至以革命的可能性震慑统治者。在这种意义上，一位可以信赖的朋友是一位批评者、一位老师以及一位同道。支持“朋友有信”的是相互取益这样一种持久的信守，而不是共用酒食这样一种暂时的安逸。与儒家伦理相一致，一句著名的中国谚语道出了友情在君子和小人之间的差别，所谓“君子之交淡如水，小人之交甜如蜜”。

在儒家以修身为一共同行为的视角下，我们可以检讨这五种基本的人际关系。其涵义如下：

1. 儒家强调个人修身的中心性，但并不削弱人际的共同努力。对于人性化的家庭、社会、国家和天下而言，后者是不可或缺的。

2. 自我是体现人际关系不断扩展这一动态过程中的一个开放系统，在自我与作为信赖社群的社会之间的交流，经常性地为积极参与相互的劝诫重新制定礼制。这种交流界定了在个人与共同的自我超越方面儒家自我实现的精神轨迹。

3. 随着自我克服自我中心而变得具有真实的人性，家庭必须克服裙带关系而变得具有真实的人性。与之相类，社群必须克服地方主义，国家必须克服种族主义，世界必须克服人类中心主义。由儒家涵盖性很强的人文主义来看，转化了的自我在个人和人际协作两方面超越自私自利、裙带关系、地方主义、种族主义和人类中心主义，目的是要“与天地万物为一体”。^①

我们提出从修身哲学的视角探讨“五伦”的观念，其目的是要说明：尽管五伦的基层结构提示了对于社会伦理的强烈关怀，但

^① 参《孟子·尽心上》。

是，支撑在儒家道德教育中这些关系之说服力的心理文化根源，却深植于一种“天人合一”的视野。

儒家对于“三纲”的批判

从现代自由平等的视角来看，儒家伦理最少感染力的便是君臣、父子、夫妇中前者对后者的权威这所谓“三纲”了。20世纪的最初十年，中国知识分子对于儒家的反偶像攻击给人以这样一种印象，即“三纲”的基本原则来自于前者支配后者的一种权威冲动。基于这种感觉，三纲被描绘为三大枷锁，儒家伦理则被谴责为专制、独裁、家长制、老人统治和男性沙文主义。

就历史而言，“三纲”的观念在儒家文献中出现得相对较晚，几乎是在孟子首倡“五伦”之后四个世纪。^① 在政府的庇护之下，汉代士大夫们将儒家伦理转化为政治意识形态的系统努力，对于促进“三纲”成为道德教育的核心科目的有机组成部分来说至关重要。反讽的是，“三纲”观念在文献上的首次证据却是出现在《韩非子》这部法家的经典之中，所谓“臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱”。^② 显然，汉代的意识形态家们和法家一样，他们所主要关注的是：作为一种象征控制的机制，三纲对于社会稳定这一基本目标的功能性效用。调节这些基本的关系有助于维持政治的稳定，这种感觉和儒家认为像公私这样的两极关系（dyadic relationships）构成信赖社会基础的观点并非水火不容，但是，“三纲”这种意识形态所包含的凝固的等级制有损于人类的繁荣。委实，通过将相互性的精神降低到背景因素，“三

① 公元75年，面对汉代的官方意识形态，国家组织召开了一次大会，以确定一些至关重要的宇宙论和伦理问题。正是在这次会议的记录，即著名的《白虎通》一书中，提到了“三纲”。参见其《三纲六纪》章。

② 《韩非子·忠孝篇》。

纲”说极大地改变了孟子传统的精神取向。

显然，基于支配/从属关系之上的“三纲”说强调：对于维系社会秩序，等级关系是一种不可侵犯的原则。其基本关怀不是双极关系中个体的幸福，而是社会稳定的特定模式，后者正来自于那种等级森严的行为准则。在为“三纲”说提供论证的基本结构方面，父子关系的中心性具有为“君”和“夫”的政治权威增添说服力的有利条件。在一个等级制和父权制的社会中，和父亲一样，君主或丈夫应当是道德法则的解释者、执行者和裁决者，看起来这必定是颇有说服力的，因为他承担着社会稳定与和谐的全部责任。地位与性别和年龄一样，被视为社会风景的自然形态。如果地位低者挑战地位高者，妻子支配丈夫，社会的道德组织结构就会受到损害。一旦这种推理方式（以我们现代的眼光来看，这是不合理的推理）被接受，臣子除了表示无条件的忠诚以为存在的特征之外，就别无求助的对象。与此相类，当男性中心的视角充斥于整个社会时，地位和年龄可以一道归于性别的范畴之下：既然女性无论在任何情况下都不应当承担支配性的角色，那么她便只有实践“从”的艺术了——为人女，她要从父；为人妇，她要从夫；为人母，她要从子。^①

由“子”、“臣”、“妇”所要特别践行的服从的价值，在“三纲”的意识形态中占据相当的比重。这种儒家伦理的政治化，对“五伦”从根本上进行了重组，使之成了象征控制的“法家”机制，而非实现孟子信赖社会观念的人际基础。我使用“法家”来描述“三纲”，既指出其明显的来源，又突显了其强制的属性。不过，政治化了的儒家对于“三纲”的运用，其强制性更基于其法家的缘起与属性所提示者。当韩非子说“臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治”时，他还只是有关一个有秩序的社会在其行为方

^① 《白虎通·嫁娶》中对此有明确的说明。

面进行了一种描述性的陈述，而政治化了的儒家关于“三纲”的理念，则要求不仅要有正确的行为，还要有正确的态度、正统的信念。“三纲”的逻辑似乎显然符合儒家思想。当然，这里儒家一词具有了一种新的意义。它不再是孔子及其门人的学说，孔子及其门人无权无势，但在精神上却是圣王之道的具有影响的拥护者。毋宁说，提出“三纲”说之理路的儒者们都是汉代朝廷杰出的学者，作为一种正在形成的根据儒家范畴定义的政治意识形态的塑造者们，他们应君主之邀，就国家所面对的重大的宇宙论和伦理问题达成一种举国一致的共识。毋庸赘言，作为这种政治化儒家象征控制机制的有机组成部分，“三纲”的伦理学与孟子“五伦”的理念有着相当的距离。

作为五种视界的“五经”

作为一位传播者，对于自身所处时代文化的象征资源，孔子给予了创造性的回应。他给礼仪系统、语言和包括了周文化的整个象征结构注入了崭新的意义。在这一过程中，孔子帮助阐释了五种重要的视界，这五种重要的视界成为经典的儒家之道。第一种是“诗”（包括艺术与音乐）的视界，在这种视界中，人被理解为在自我和他人、自我与传承文化之间经常引发内在共鸣的存在。诗艺净化人们的情感，使之成为人性的艺术化表达。理解“诗”也就是进入这种集体的情感。在诗化的意义上回应世界的能力，对人的发展至关重要。正如《论语》中指出的，当孩子们为“诗”所兴发，他们便已经处在开始理解自身尤其是自己内在情感的道路上了。

儒学中第二个重要的视界是社会的视界。在儒家的脉络中，“礼”与人类沟通的社会视界密切相关。“礼”不是对于外在形式的关怀，毋宁说，在人类社群中，它是对于无论是言语还是非言语共同的关怀。未成年人必须被授予礼仪行为，因为成人的行为

毕竟是来自于未成年时所学的习惯。礼的一个重要部分是讲究时宜，即在不同的社会背景和环境要求不同的行为。

第三个视界是历史的视界。社会并不仅仅是由各种利益方的契约关系所产生。社会或文化的形成是一个长时间集体共同发奋努力的结果。每一个人类社会都有一个集体的记忆。与那种集体记忆相关联的能力同时也是认同一个人的自我的能力。

儒学还包括一种政治的视界。我们被期望参与到自身作为一部分的政治领域之中。我们应当对作为一个整体的社会的集体事业有所回应并对其负责，在这个意义上，我们人类是政治性的存在。儒家从不创造一个全然外在于此世的精神圣殿，部分原因正在于此。在儒家传统中，没有教会，没有庙宇，也没有实际上或象征性脱离人类日常生活政治和社会领域的神殿。但是，虽然儒家身在此世，他们却从不屈从于现状。事实上，在儒家所理解的政治理念与政治秩序的现实状况之间，紧张与冲突总是非常尖锐的，并且，儒者们弥合这一鸿沟的不懈斗争常常危及自身的个人幸福，并给其家庭带来灾难性的后果。

第五个视界是形上学的，它基于这样一种确信：宇宙中存在的所有模态都是相互关联的。李约瑟将这一特征称为中国宇宙论思维的有机统一性。^①儒家认为，存在的所有模态——人类、自然以及精灵的世界，都是内在彼此相关的。这种形上学的（亦可称之为生态学的）视界，使得儒家既可以提倡人类社群中人的实现的重要性，又可以提倡天人合一的重要性。

如果我们对这五种视界予以历史地考察，我们便不能够同意化约主义者（reductionist）仅仅将人作为工具使用者、使用语言者

^① 参见李约瑟《中国的科学与文明》(Science and Civilization in China, Cambridge, Cambridge University Press, 1956, Vol. 2, p. 412.) 一书中“科学思想史”(History of Scientific Thought)部分。

或政治动物这样的理念。毋宁说，人类整合了全部的五个向度：他们同时是诗艺、社会、政治、历史和形而上的存在。

可以根据形而上、政治、诗艺、社会和历史的这五种视界来描绘“五经”。由《易经》所象征的形而上的视界，将占卜、术数和伦理洞见结合在一起。根据“易”的哲学，宇宙是一个由相反相成的阴阳二气交互作用的大化流行的过程。作为这种大化流行的结果，天地万物始终展示出有机的统一性和能动性。为天地万物的和谐与创造性所启迪，大人君子必须通过不懈的自我努力以仿效这种“天人合一”的最高理念。

由《书经》所象征的政治视界，通过为一种人道的政府描绘伦理的基础，从而注重王道的宣化。传说中的三皇（尧、舜、禹）均以德而治。他们的贤明、至孝和艰辛劳作，使他们能够创造出一种基于责任和信任的政治文化。通过身教，他们鼓励民众与之缔结一种“盟约”关系，如此社会的和谐便可不由惩罚或强制而达成。甚至在三代（夏、商、周），作为礼仪化的力量，道德权威足以维系政治秩序。从芸芸众生、大人君子到圣王，作为宇宙大化的一个有机组成部分，人类的连续体形成了一种有机的统一。

《诗经》所象征的诗艺的视界，强调有关人之常情的儒家价值。大多数诗句表达了来自社会各层次不同人物和社群的情感。由《诗经》所突显的诗的世界的内在共鸣或基本韵律，是一种彼此交互的呼应。作为一个整体，其基调是诚恳而非迫切，开示而非显露。

由《礼记》所代表的社会的视界，不是将社会定义为一种基于契约关系之上的对立系统，而是一种强调沟通的信赖社群。由士、农、工、商四民分工所组成的社会，是一种协同运作。作为对这一协同运作有所贡献的成员，每一个人都有义务承认他人的存在并服务于公益。根据“正名”的原则，君主的义务就是要像

君主那样行为，父亲的义务就是要像父亲那样行为。如果“君”、“父”行为失当，他便不能够希望其“臣”、“子”行为举止合乎礼仪。正是在这个意义上，《礼记》中名为《大学》的一章便必须加以重视。《大学》有云“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”，^①在儒家有关礼仪的所有文献中，这种“义务意识”是一个显著的特征。

《春秋》所象征的历史的视界，强调的是集体记忆对于共同的自我认同来说的意义。历史意识是界定儒家思想特征的一个方面。通过将自己界定为“述而不作”者和“好古”者，孔子明确表示：对于自我的体知而言，历史感不但是可欲的，而且是必要的。孔子对历史重要性的强调，是以他重温并借鉴古代智慧的方式来表现的，那就是：“温故”是“知新”的最佳方式。孔子或许并非《春秋》的作者，但是，很可能是他将道德判断应用到了公元前8到5世纪中国的各种政治事件之中。在这种史无前例的政治批判中，通过对最有权力和影响的政治人物施以历史的最终的“褒贬”，孔子在政治评估中假定了一个类似神明的角色。这一实践不仅开启汉代伟大历史学家司马迁的著史风格，更为传统中国修撰断代史的作者们所普遍运用。

“五经”的五种视界——形而上的、政治的、诗艺的、社会的以及历史的，对于作为一种在各种人文学科中广为探究的儒家学术而言，提供了一种发展的整体脉络。

界定儒家人文主义的特征之一，便是其关于人类状况的多重视界观（multiperspective view）。这一非化约主义的进路预设了这样一种确认：人类不只是理性动物、政治动物、工具使用者和使用语言者，人类更具有天赋的自我转化的丰富资源，是经过漫长而艰辛的过程才形成的。的确，体现在儒家经典中的核心价值，提

^① 《大学》第1章。

示了对于人之意义的微妙结构性和精巧层次性的欣赏。虽然我们身处人际关联之中，但我们的终极关怀却是我们身心的持续的自我转化，如此，通过我们的社会性，我们便作为天命的见证人而实现了自身。

六、儒家精神方向的几个显著特征

在获悉了儒家传统两个主要时期以及体现在儒家经典中的核心价值之后，我们会思考：对于比较宗教研究的学生而言，儒家这种独特精神方向具有什么样的意义。应当显而易见的是，在处理儒家传统的过程中，某些在宗教研究中被广为应用的各种概念性工具是不够的。事实上，所有排他性的两分法，诸如精神/物质、身/心、圣/凡、创造者/受造者以及超越/内在等，都失去了解释效力。为了迎接挑战，我们需要发展一种新的方法，阐明一种新的程式，以及培养各种新的象征资源。

一种简单的方法是将儒家传统排除于比较宗教的研究之外。将我们限制在精神、心灵生活、神圣世界、创造者的力量以及我们宗教话语的超越向度，这样固然干净利落，但是，由这种探讨中所浮现出的画面，却很可能是单方面的。而一项更为鼓舞人心的思想事业，则是去探究物质的精神性、心灵的具体体现、即凡俗而神圣的可能性、人性中创造性与转化性的潜质以及内在超越的意义。当然，儒家精神方向的争议性仍然在于其“宗教性”，而不在于其人文性、此世性和内在性。

学做人

对于人类繁荣来说，儒家独树一帜的进路是其对教育的重视，这种教育是一种“学”，尤其是“为己之学”的形式。“学”被儒家理解为一种人格塑造的持续的整体过程。这一过程包括对通过

真诚地培养“大体”而实现自我这一任务的存在的信守 (existential commitment)。为了获得自我的体知，这种信守包含一种不息的为己之学的过程。作为日常功课的组成部分，自我的反省和自讼是一种经常性的行为。在这个意义上，儒家的自我不是一种静态的结构，而是一种动态的常新的过程。

17世纪儒者孙奇逢（1584—1675）的例子是发人深省的。长期不断的自我反省，使得他在90大寿时能够察知自己89岁时在言行上的失误。他甚至略带幽默地在自己的弟子们面前谈论说：只有在他过了80岁之后才意识到自己70岁时的年幼无知。儒家成人（成熟的人）的定义是：认真严肃地对待其“成长过程”，并由此顺利通向成熟者。不过，既然学做人的过程永无休止，成熟的过程也就不会终结。以这种睿识观照孔子本人一生的历史，我们对于儒学这一向度的理解就会更为敏锐。在其73岁临终之前，孔子有云：“七十而从心所欲，不逾矩。”^① 一个人的如今所是 (what one is) 与其所当是 (what one ought to be) 的完整和谐。对于这种令人敬畏的境界，后来的儒者将其界定为“理”与“欲”的融合。我们可以提出一个与事实相反的问题：假如孔子得享佛陀之寿，活到八十岁，那么，他还会有进一步的提高吗？孔子所达至的，象征着成人（成熟的人）的最高境界，除了这一坚强的信念之外，儒家后学的共识是：毫无疑问，倘若天假孔子之年，让孔子更为长寿，他依然还会继续不懈地自我完善，以致其生命更为丰富和多姿多彩。而无论在基督教还是在佛教的脉络中，这样一个问题都似乎是不恰当的。

或许，我们可以将儒家的吊诡总结如下：在本体论的意义上，每一个人无疑都是圣人，而在生存论上，又没有人能够现实地成为圣人。就个人而言，我如今所是并非我所当是，但是，令我学

① 《论语·为政》。

习我所当是的各种资源，却恰恰镶嵌在我如今所是的结构之中。尽管现实上学圣人的过程永无止境，每一个人却都是潜在的圣人，这一吊诡形成了一种特定的境遇和脉络，正是在这样的境遇和脉络中，人们在追求着儒家之道。

此世性

儒家精神取向的另一个显著特征是：服膺于当下此世的内在合理性与意义。不过，这种服膺和信守决非消极地随世所转或接受现状，而是由从内部转化此世的坚定决断所促生的。世界如今所是与其所当是之间有差距，这种感受使得儒家对于时代既定的经济利益、政治权力和等级保持一种批判的距离。不是离世遁俗，而是使自己深入到时代的经济、政治与社会的事务当中去，这种存在的抉择迫使儒者经常性地要同那些在位者发生互动并应对世俗秩序的各种世俗问题。真正的儒者是知其不可而为，就像孔子一样，具有强烈的道德责任感和深刻的人类悲剧感。对于儒家精神性这一至关重要且常遭误解的向度，接近它的一个富有成果的方式，便是仔细检讨孔子在这些问题上是如何实际界定自己的。孔子是否只是一个“平凡的地区性道德主义者”，《论语》是否只是一些片断的合乎常识的说教，或者，孔子是“一位富有想像力的思想家，其规模可堪与任何重大哲学或宗教传统的大师大德们相比肩”。^①要回答这些问题，有赖于我们对儒家遗产这一特定方面的评估。

孔子的自我理解可以作为我们探索的出发点。他视自己为一个秉承天赋使命以传道之人，一个学不厌、诲不倦的人。虽然遁世离俗不仅是一种现实的可能，而且是一种持久的诱惑，但是，

^① 参见芬格莱特(Fingarette)《孔子：即凡而圣》(*Confucius: The secular as Sacred*. New York: Columbia University Press, 1983.), 第7页。

《论语》中如下的记载却明确的显示出孔子参与到人际关联之中这一存在的抉择：

长沮、桀溺耦而耕，孔子过之，使子路问津焉。长沮曰：“夫执舆者为谁？”子路曰：“为孔丘。”曰：“是鲁孔丘与？”曰：“是也。”曰：“是知津矣。”问于桀溺。桀溺曰：“子为谁？”曰：“为仲由。”曰：“是鲁孔丘之徒与？”对曰：“然。”曰：“滔滔者天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？”而不辍。子路行以告。夫子怃然曰：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”^①

这一问一答之间，生动地展示了两种意义不同的生命进路的相遇。隐士长沮和桀溺选择了放弃他们的社会责任而“辟世”。称他们为道家或许并不准确，但他们对孔子的挑战则无疑是道家式的。孔子似乎接受他们对于其所处时代客观状况的评价，所谓“滔滔者天下皆是也”。他自己则以这样的方式刻画了当时的状况：“凤鸟不至，河不出图。”^②但是，如何面对时代的这种失序，孔子的个人选择却与大多数人颇为不同。道家致力于培养他们自己的一方“净土”，以至于能够享受个人的安宁以及与自然的和谐。他们带着一种反讽的超然态度来理解像孔子那样竭力而总是失败地尝试匡正世界上种种错误的人。他们自己则并不像托马斯·莫尔(Thomas Mors)那样以乌托邦的观点去看待世俗世界，而是认定政治已经堕落到了无可救药的地步。对他们而言，孔子的“辟人”，显然是指孔子的不得于君，而这也是一种无用功。

长沮和桀溺断绝其与人类关系的决定，充满着深远的伦理与

① 《论语·微子》。

② 《论语·子罕》。

精神性意涵。在他们看来，在一个无序的时代，个人成就的惟一希望，就是要漠视世界的种种问题，而照管好自己的家园。长沮嘲讽地指出孔子已经知道在何处涉水过河，而在更为深刻的意义上，这种表面上的嘲讽却指出：要想从“滔滔者，天下皆是”这条大河中涉水，根本就是危险而无法渡过的。桀溺向子路提出的修辞性的问题——岂若从辟世之士哉？可以被最佳地理解为一种警告、一种邀请。事实上，桀溺的问题是不祥的预兆，因为子路后来的确在一场政治斗争中牺牲了性命。

孔子知道其道家批评者所做的选择，或者更为恰当地说，知道他们选择要成为什么样的人。对孔子来说，道家的选择实际上诉求于一种高度可欲的生活方式。孔子本人曾经表达过一种“欲居九夷”的愿望，^①并且，孔子还开玩笑地表示，假如道不行，他将“乘桴浮于海”。^②孔子对于音乐的迷恋，对于自然的感受力、以及对于俭朴生活的喜爱，^③所有这些均显示出：他在这些自然的天性上与道家的观点必无异趣。不过，对孔子来说，参与政治而非超然遁世，这才恰恰是动荡失范时代的自然要求。在孔子“天下有道，丘不与易也”的悲叹中，存在着一种悲情 (pathos)。孔子勇敢地承担起了改变世界、“重获大道”^④的道德责任，对于孔子的这种英勇的个人担负，在许多人当中既引起了振奋，也引起了疑虑。孔子与楚狂接舆的相遇，便颇有代表性。

① 《论语·子罕》。

② 《论语·公冶长》。

③ 有关这方面突出的例子，可参见《论语·述而》第13节、第15节和《论语·雍也》第21节。

④ 这是狄百瑞 (William T. de Bary) 在将儒家传统中的道统加以概念化中所使用的一种表述。参见其《中国的自由主义传统》(The Liberal Tradition in China, Hong Kong: The Chinese University Press and New York: Columbia University Press, 1983), 第9页。

楚狂接舆歌而过孔子，曰：凤兮凤兮，何德之衰！往者不可谏，来者犹可追。已而已而！今之从政者殆而！孔子下，欲与之言，趋而避之，不得与之言。^①

楚狂接舆显然感觉到了孔子为自己设计的使命的危险性。而其他一些人也同样感受到了其明显的不切实性。

子路宿于石门。晨门曰：奚自？子路曰：自孔氏。曰：是知其不可而为之者与？^②

换言之，用李雅格（James Legge）别扭但却准确的翻译来说，孔子“知道所处时代的不切实性，但他仍然要勉力而为”，^③ 因为他的使命感在敦促着他。

有关孔子行道的不切实性的批判意识的这种看似矛盾的描述，以及他全身心地行道的那种自觉的义无反顾，形象地捕捉到了儒家事业的精神。通过将自身的幸福与整个世界紧密联系起来，即使孔子深知自己难以阻遏世界为滔滔的洪水所裹挟而去，他仍然选择竭尽其所能以揭示避免即将到来的灾难的大道。这或许是一种无用功，特别是当我们以实用的标准来评估孔子在政治领域中的成败的话。但是，尽管孔子对于世界的不可救药亦有悲观的谈论，而对于人性的可转化性与可完善性，孔子的信念却是从来不曾发生问题的。对孔子而言，无论当下的处境是多么的悲凉，他都坚信：通过教育，大道仍然能够流通灌注到社会甚至政治当中。在任何情况下，孔子都将“重获大道”视为一项天定的无可否认

① 《论语·微子》。

② 《论语·宪问》。

③ 参见李雅格：《中国的经典》（*The Chinese classics*），第 290 页。

的道德律令和精神感召。

内在超越

我们还应当指出：尽管孔子具有现世的精神取向，但他并非只限于关注世俗秩序的改善。将孔子仅仅描绘为一位社会改革家无疑是简单化了。儒家具有一种超越的向度。人道秉承天道这样一种理念，蕴含了儒家的现世性具有深刻的宗教性。作为一位社会改革家，孔子之使命的宗教性，体现在论语中如下的记载中：

仪封人请见。曰：君子之至于斯也。吾未尝不得见也。从者见之，出曰：二三子何患于丧乎？天下之无道也久矣。天将以夫子为木铎。^①

具有启发性的是，孔子本人以超越性的用语来诠释他自己的使命。当宋国的军事首脑桓魋企图谋害孔子时，孔子表现出了非同寻常的自信，他说：“天生德于予，桓魋其如予何？”^②这种看上去自以为是的自我描述，却显示了一种对于作为天赋使命之道的深植的信守。

子畏于匡，曰：文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何？^③

不过，假如对儒家之道的诠释意味着文化进程或者“道”最

① 《论语·八佾》。

② 《论语·述而》。

③ 《论语·子罕》。

终会自己流行发用，那便会导致误解。孔子讲得很清楚，“人能弘道，非道弘人。”^①而同时，作为有生有灭的人类存在，孔子也意识到合于天道的要求是如何的困难。在这一点上，孔子也首先承认了自己的不足：

君子之道四，丘未能一焉。所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友先施之，未能也。^②

一方面是自信承担奉天以传道的使命，一方面是自觉“庸德之行，庸言之谨，有所不足，不敢不勉”^③。这二者之间的紧张与冲突在孔子学以为人的努力中产生了一种动力。这种动力使他成为不厌的学生和不倦的师长。“默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉？”^④将人们吸引到这位人师跟前的是一种非凡的人格魅力，这种人格魅力体现在与学生的日常互动之中。这里既没有优先接近神圣的先知性宣称，也没有任何高贵出生或者天生超凡智力的暗示。不过，以其真诚的品格，孔子唤起了弟子们对于道的奉献。

叔孙武叔毁仲尼。子贡曰：无以为也。仲尼不可毁也。他人之质者，丘陵也。犹可逾也。仲尼，日月也，无得而逾焉。人虽欲自绝，其何伤于日月乎？多见其不知量也。^⑤

① 《论语·宪问》。

② 《中庸》第十三章。

③ 同上。

④ 《论语·述而》。

⑤ 《论语·子张》。

在孔子的追随者们当中,是什么鼓舞了这种奉献和自信呢?显然,他们看起来是受到了孔子有关超越性视界的激励,而这种超越性是镶嵌在普通日常存在的实践生活之中的。此外,除了人生的稳步改善既可能又必要这种至关重要的肯认之外,孔子贴近生活的那种平易、谦虚和恭敬,似乎也鼓舞了許多人。作为一位潜在的政治家或实践的社会改革家,孔子或许是失败的。但是,作为一位有关人生种种可能性的令人鼓舞的见证人,学不厌、诲不倦的孔子显然又实践了承担天赋使命以传道这样一种使命。

人际关联

孔子的人格象征了一种对人性内在价值的深刻信念。我们可以好好地扪心自问:对于20世纪后期我们扑朔迷离的世界来说,这样一种似乎是天真的信念是否相干。毋庸置疑,如今,我们经常受到虚无化的威胁,它是人类罪恶的结果,或者也可以说是原罪的结果。但是,在儒家看来,由于人性总是可以改善的,因此人类的境况能够完善,社会也能够转化。这是一种责任感,它来自于我们无可回避地被镶嵌在现世的生活这样一种确知。如果我们不关心我们此时此地的家园,并没有世外桃源可以让我们隐遁。假如我们不能在此时此地道德地、有意义地并且充分地生活,甚至也没有死后的生命可以期许。孔子要求我们绝对严肃地对待我们自己,对待我们此时此地的生活。我们学做人,既不是为了取悦于世,也不是为了投父母之所好,而是为了我们自己,做为人類,我们是可完善的。

同时,既然我们不是孤立的个体,我们就不应当选择离群索居。鲁滨逊(Robinson Crusoe)与世隔绝的生活之所以对我们许多人来说令人兴奋,并不在于他的孤立无援,而在于他表现了希望和坚毅。儒家可以对这种值得尊敬的人类品格表示高度赞赏,不过,儒者们又坚信:人格的尊严、自律和独立不倚,无须以个人

主义为基础。通过与他人的团契（fellowship）来定义我们的人格或自我，并不会削弱我们的个体性，反而认可了这样一种自明的真理：人是通过与他人的沟通和共同参与而实现其最高的潜能的。儒家人文主义提倡：经过人类的努力，世界是可以得到挽救的，并且，我们能够通过修身来实现自我（或达至最终的救赎）。儒家关于人格发展的看法，可以视为一种开放的同心圆系列，因为儒家的自我观念并不基于以个体性为个人格核心的观念之上（这和犹太—基督教对灵魂的感受以及印度教对梵我的感受不同）。毋宁说，在儒家思想中，自我始终被理解为各种关系的中心。这种开放的同心圆指向一个无限伸展的界域。一个人的成长和发展绝不应当被看做一种单枪匹马的奋斗，因为这种奋斗涉及到了在一个巨大人际关联脉络中的参与行为。此外，这一学做人的过程并不仅仅是自我相关于其家庭、邻居、社群或国家的展开，它同时还是一个自我体知与觉悟不断深化的过程。

对于通过儒家教育来塑造一种道德生命来说，其出发点首先是修身。构成儒家教育的六艺——礼、乐、射、御、书、数，均可以被视为修身的各种形式。教导年轻的未成年人（经常从八岁开始）学习如何行为，并不是件无关紧要的琐碎之事。以礼仪为例，教导未成年人以恰当的方式言行举止，是极为复杂的。在行为的礼仪化过程中，年轻人最终学会了礼仪的语言以表达自我，这种礼仪化的过程使得他们能够参与到更为广阔的人类社群之中，使他们除了语言和观念之外，还能够通过行为举止来进行有意义的沟通。

身教的观念，其字面的意思是“身体的教育”，即通过以身作则而不是单纯的口头说教。通过人格的典范作用，教师引导学生仿效自己，以之为灵感的准则而非机械的模型。《论语》中包含了许多这一类的有趣的范例。有关孔子如何进礼、施教、饮食、观庙，或者如何履行简单的世俗行为，对于现代读者来说，或许会

发现难以欣赏其中的某些描述。对许多人来说，这些似乎是对日常行为的习俗性描述，但是，《论语》所传达的信息，尤其对那些心领神会的聆听者来说，却在人际关联的脉络中以及在使自身礼仪化的过程中，将孔子呈现为一个活生生的人物。

除了学做人之外，孔子对礼仪以及“获道”、“传道”的关怀，提示了一种批判性的自觉：文化创造必然地涉及接受以往的特定方面，而在当下加以仿效。对儒家而言，从虚无中创造出事物并非创造性的典范。毋宁说，在文化领域，创造性使诠释性的卓越成为必要。正是在这种意义上，孔子将自己刻画为一位传播者而非一种传统的创造者。虽然孔子并非“儒”这一传统的创始人，但是，经由其个人的诠释行为，孔子复兴了儒家传统，以至于达到了这样一种程度：在英语言说的社群中，儒家传统和孔子之道是同义词。在这个意义上，较之基督或佛陀，孔子更像是摩西。

七、儒家传统的现代转化：家庭的动力

正如我们已经指出的，神圣与世俗的两分法非常不适用于儒家传统。将儒家人文主义刻画为“世俗的”，这是误导性的。由于儒家认为人存在的意义是在平常的实践生活中实现的，他们便既不以世俗为神圣，也不通过有关人心的知识来经验天道。儒家的超越向度绝非一种“全然的他者”，而是与人性密切相关。严格而论，既然人性天赋，而且人心是人性的定义性特征，人心的充分实现便自然导致人性的体知。而这就丰富了对于天道的体知。在儒家思想中，超越与内在的尝试性整合，驱使我们将儒家的视界刻画为既是人类的，又是宇宙性的。的确，我们坚持将儒家的视界刻画为人类宇宙性的，坚持标示人性与天道之间的感通性与统一性。这一视界的一个逻辑结果便是伦理与宗教的不可分割性。一个人的道德责任如果不能延伸到天道，那么这种道德责任便是不

完整的。让世界更安全更可靠，改善生活的品质，将社会转化为一个道德的社群，这种使命感不仅是人文主义的，它更具有深刻的精神性。

在儒家有关事物的序列中，这种超越向度的自然结果，便是天道内在于人事。我们知天的渴望以及与天合一的企盼植根于我们对于人类伙伴的义务之中。除非涉及到家庭、社会以及整个世界，否则，个人的救赎与解脱，就像是遁世的隐士一样，便只具有单方面和有限的意义。就现实而言，作为个体，在改善人类状况的逐步培养中，我们或许无法超越当下的环境。正如孔子所指出的，即便是儒家最伟大的文化英雄和模范，像尧舜这样的圣王，也无法做到泽被众生。不过，孔子紧接着强调：救赎必须是共同的。所谓：

夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓为人之方也已。^①

在实现一个人的人性的过程中，他人的意义显示出：作为各种关系的中心，圣人境界是一个开放的系统。孔子“为己之学”的理念，标示出一种为了扩展人际关联而深化自我意识的过程。孔子“天生德于予”的断言，并非一种个别性的主张。在儒家传统中，这一点可以毫无疑问地被普遍化而意味着：天赋的“明德”内在于我们每一个人之中而为我们真实的人性。此外，孔子将自身界定为传道者，这也是可以普遍化的。在这个意义上，所有具备反思能力的人都是文化的传播者。传道是一项共业，是一种集体的努力。

在这样一种崇高的任务中，为了使我们自身成为有价值的合

^① 《论语·雍也》。

作伙伴，儒家会要求我们培养对于基本情感的感受性，这些基本的情感支撑着我们共同的人性，训练我们在国家事务中承担政治的责任和领导，掌握界定一个文明社会的行为准则，滋养一种深厚的历史感，并使我们向着更高的为学层次开放，如此，我们便可以做到真正知天命。儒家教育包括修身和儒家经典的学习，它是一个人历史地追求人性道路所要凭藉的工具。在儒家传统中，人类并不只是理性的动物，他们是审美的、政治的、社会的、历史的以及形上学的存有，并且，这些不同的方面是统合为一个整体的。获得天道就意味着保持这种整体性的人类视野。可以理解的是，传道需要不断的学习。一位真正的儒者始终是一位不断学习的学者，并且，做为自然的结果，也始终是一位典范性的人师。

对于儒家这种学者即人师的角色而言，一个令人感兴趣的问题是儒家式家庭的转化，这会导致对整个儒家思想的全息性再检讨。我们认为，即使从一个多元现代社会的视角来看，儒家对家庭的理解，并非一种有关人际关联的浪漫或多愁善感的断言，而是对永恒的人类处境的极为重要的睿识与洞见，充满着深远的伦理与宗教蕴涵。事实上，我们更认为，正如儒者们所理解的，对于我们今天的世界，家庭具有更大的有效性。不过，常识提醒我们，即便在最高的文化热望中，背后仍然潜伏着内在的野蛮性。换言之，一旦在特定的社会和政治体制中凝结并具体化，任何伟大的传统都会承担许多负面的意义阴影。在这样一种警示下，让我对于儒家式家庭的心理文化动力提供一种现代的观察。

假如我们根据卷入一种有关象征控制的高度政治化了的三纲学说来刻画儒家式家庭，那么，我们必定会感到惊诧：这样一种全然损害弱者、年轻人以及妇女的压制性系统，为何以及如何成功地生存了如此之久。另一方面，如果我们天真地认为：事实上存在于整个中华帝国始终的作为一个社会单元的儒家式家庭，是孟子相互性理论的体现，那么，对于中国 1919 年五四运动以来集

中于儒家式家庭的一波又一波的反传统文化的偶像破坏，我们必定又会感到困惑。儒家式家庭的心理文化动力在于三纲的权威主义与五伦的仁爱之间的互动。以三纲为权威主义，以五伦为仁爱，这种描绘或许过于简单。但这种两分法似乎包含了这样的含意：作为政治化了的有关控制的儒家意识形态，虽然三纲有损于人类的繁荣，但由孟子修身理念所形成的五伦，对于个人的成长而言，便不仅是相容的，而且是至关重要的。在纯粹理论的层面上，这种两分性的思考之中，存在着一种有关真理的尺度。毕竟，三纲的建制是利用儒家价值以维系特定社会秩序的一种蓄意的尝试。孟子显然不会赞同将五伦的道德教育转变为三纲的意识形态控制。无疑，将孟子的五伦的内容界定为三纲的逻辑是一种误导，但是，要对三纲具有一种精细的理解，势必涉及到对孟子五伦观念的充分领会。换言之，虽然我们不能由于三纲的社会后果而错误地诠释五伦，但是，我们必须记住，对于三纲，五伦承担着一种意识形态背景的作用。

从我们现代的观点来看，三纲具有无情的剥削性，基本上基于权力和宰制，并且，作为家庭伦理几乎很难救药。但吊诡的是，内在于三纲之中的三项原则（等级、年龄和性别），却又是被儒家所完全接受为人类境况之组成部分的。显然，平等在儒家文化中占据很大位置，但是，与道家的相对主义和墨家的普遍主义相反，儒家接受由等级、年龄和性别这些不可化约的实际所区别分化而出的具体的生活中的人类。坚持镶嵌在既定人际关联之中的人应当被作为任何伦理反思之出发点，这一点使得儒家对现实状况异常敏感。即便这根本不意味着儒家不加批判地接受现存的权力关系，就像韦伯所曾经指出的，儒家倾向于“适应”而非“转化”世界。^①结果，儒家伦理比清教伦理更容易被政治化。可以理解的是，

① 韦伯，《中国的宗教》（*The Religion of China*），第226—249页。

家庭被儒教国家理解为一种重要的政治单元。

在处理世间的事物中，儒家伦理的现世性使其具有特定的轮廓，这一轮廓明显地不同于其他主要的伦理——宗教传统（尤其是基督教、伊斯兰教和佛教）。儒家现世的生命取向，使得她认真地对待政治权威，将其作为维持社会秩序的一个重要因素。儒家将尊重权威作为一种重要的德性，尽管儒家也常常对现存的种种权力关系予以高度的批判。这一点是基于儒家对于责任意识的强调，而责任意识更多的是对于领导者（包括少数统治者和文化精英）而非普通大众的要求。这里的基本原则是：作为一种个人修身的生活方式，施于自身的规范对于道德和政治的领导来说是一项先决条件。这种生活方式的明确表现，便是节俭的行为。对于社会伦理而言，承担其基础功能的更应当是农人随遇而安的生活，而不是商人炫人耳目的消费行为。儒家知识分子认为是农人而非商人体现了所希望的人生哲学，殆非偶然。

就历史而言，在象征意义上而非实际上，是否传统的中国国家被转化为家庭的扩展形式，或者，是否家庭成为国家的工具，我们在此无须关注这些问题。但是，将皇帝刻画为“君父”，将地方官刻画为“父母官”，似乎显示出：儒家试图赋予政治话语以一种家庭的向度，这并非不是顺理成章的。中国政治儒家化（有些人更愿意用“礼仪化”）的一个明显结果，就是使政治与伦理的领域难以区分。一个人在看起来限制在家庭的私领域中的所作所为，也似乎变得具有政治的意义。此外，无论在职亦或退任，一位坚定的儒者都将国事视为与家事一样切己相关。主导家庭关系的伦理自然地具有深远的社会和政治蕴含。虽然基于三纲之上的主导模式已然丧失了其相当的说服力，但在家庭伦理中，等级、年龄和性别的意义仍然重要。

对于体现在三纲中的权威，如果我们采取一种更为区别分化的看法，我们就会注意到：君之于臣的权威在根本上不同于父之

于子的权威。既然主导君臣关系的原则是义，那么，臣子为了国家的利益向君主抗争，就不但是可以容许的，而且是必须的。的确，臣子可以以辞官不仕的方式断绝与君主的关系，或者通过组织联合行动（通常要在各个派系的共同许可之下）以更换君主的方式修正君臣关系。在三纲成为最高原则的汉代，恰恰发生了这样的事件，正是这样的事实表明：作为政治行为的指导原则，儒家有关正义的理念是被付诸实践的。由义所主导的君之于臣的权威，绝非一种绝对的权威，至多是出于政治稳定性和行政有效性而对于等级制的一种尊重。

而在另一方面，父之于子的权威却是基于一种不可颠倒的生物关系。对于年龄（正常情况下象征着经验与智慧）的尊重是儒家的特色所在，不过，正如我早先已经指出的，年龄本身并不必然要求尊重。对于作为一种自我实现持续过程的人类繁荣，儒家的关怀驱使父与子投身于个体的修养之中。父子关系的理想形态是要由爱来滋养的，不过，对于细心照料年迈的父亲来说，儿子的有教养的尊敬感却是一种基础。实现父子之间丰富的相互感通，更多地是在成年的儿子赡养需要依靠的父亲这种情形下，而不是在于父亲训诫年幼的儿子的权威之中。与君主之于臣子的权威极为不同，父亲的权威既非外在性的，也不是契约性的。这种权威由儿子不断增长的受恩泽意识中生发而出。诚然，尽管在传统中国有完善建立的法律制约，但是就像礼仪化的力量一样，父亲的权威仍然必须为儿子所认可，以便使得这种权威富有成效。圣王舜的例子就充分说明了他那不配承当的父亲的权威，唯独存在于舜无可怀疑的诚孝之中。在维持父亲的权威之中，假如我们无法理解儿子的自愿参与，我们便无法充分掌握界定父子关系的行为准则。

丈夫之于妻子的权威，来自于父权制的限定，并不具有偿赎的特征。不过，这里权威的意思既不同于来自于身份的权威，就像君臣关系中所体现的，也不同于来自于年龄的权威，就像父子

关系所体现的。夫妻关系是契约性的，因而也是可以取消的。儒家承认离婚在某些婚姻关系中是一种不幸的结局。并没有一种非世间的反对离婚的制裁。据说孔子本人就曾经离过婚（或者与妻子分开过三次）。赞同亦或反对离婚的律则是具体性的，并且，这些律则是基于社会的习俗，以便保持家庭的和谐。

儒家式的妻子就像一笔财产一样为丈夫所“拥有”，这种看法并不真实。妻子的地位不但由其丈夫的地位所决定，而且取决于她自己家世的显赫程度。其涵义在于，她长久的命运不可避免地与其子女的经济和政治状况交织在一起。在家政事务的领域内，丈夫的影响力或许是无处不在的，尤其是在需要做出重大决断的情况下，譬如为子女挑选家庭教师。但是，妻子通常在日常情况下行使实际的权力。我们无须诉诸民间文学以印证这样的事实：即使丈夫始终拥有正式的控制权，妻子也拥有大量的法门去做那些她们认为适宜的事情，或者，她们至少掌握各种各样的方法以使得她们的愿望被知晓。随着强调家庭和谐作为一种社会价值甚至一项政治资本，在家政事务中，儒家式的丈夫会妥善运用妥协的艺术。

儒家式的妻子以其容忍而著称。不过，妻子的容忍与克制绝非软弱的标志，而常常是内在力量的一种表达。虽然妻子的蓄意性（purposiveness）或许显得隐蔽且具有微妙的操纵性，但她既有权力也有合法性以保证使她认为维护家庭幸福的适当方式得以发生作用。因为在理念上（如果不是在实践上的话），妻子不是丈夫的附庸，而是和丈夫具有平等的地位。就像君主和父亲的权威一样，为了使其富有成效，丈夫的权威也是必须被承认的。这里，相互性的精神是显而易见的。正如妻子需要依赖丈夫以加强她的公共地位一样，丈夫也在同样的程度上需要依赖妻子以处理家政。

简言之，当既反映又塑造了由专制、老人统治和父权倾向所突显的特定心智时，三纲不能与五伦相混淆。不过，当三纲被蓄意试图将五伦的理念付诸实践时，就这一意义而言，三纲也显示

了儒家价值在实践中的一种版本。虽然在整個中国历史上，像孟子所理解的主导五伦的理念罕有实现，但是，在儒家家庭伦理的形成中，五伦的理念事实上已被付诸实践。不过，当在界定儒家式家庭的运作方式(modus operandi)时承担经典地位的情况下，三纲在传统中国又影响着基本的人际关系观。只要三纲至高无上的地位基本上是由社会控制的政治目的所促成的，那它对于人类繁荣的贡献就至多是一种混杂的福赐，假如不是彻底负面的话。然而，儒家式家庭的心理文化动力，既不在于三纲的权威主义，也不在于五伦的仁爱，而是在于由等级、年龄和性别所塑造的特定的权威模式。

三纲的权威主义所突显的儒家式家庭的弊病，被现代中国一些最为杰出和具有影响力的心灵所揭露。作为五四时代知识分子心智的代表，巴金的小说《家》，^① 尖锐地提醒我们：在由西方自由民主理念所影响的现代意识看来，儒家“家”的理念，实际上是一座“囚室”，它否定了个体的基本权利，奴役了青年的创造性。诚然，鲁迅那枝义愤的笔下所描绘的儒家家庭伦理，只不过是“礼教”而已。这种“礼教”不是将世界人性化，而是包含了隐秘莫测的食人主义的讯息，或者用鲁迅自己的术语来说，包含了“吃人”^② 的讯息。许多社会科学家得出结论：无论在理论上还是在实践上，儒家式家庭的衰落都不可避免，这是可以理解的。对于20世纪前几十年来说，儒家式家庭的存活性前景黯淡。在最近70年代，当现代化的进程被理解为西方化（如果不是美国化的话）时，在学术圈子中，儒家式家庭被广泛批评为阻碍汉语世界发展的最重要的一个因素。一般意义上的儒家人文主义以及特定意义上的儒家式家庭，这二者与现代化的不可兼容性，被视为是

① 英译本由 Sidney Shapiro 翻译（北京：外语出版社，1964）。

② 参见鲁迅：《狂人日记》。

理所当然的。

随着日本的崛起，以及随后四小龙（韩国、台湾、香港和新加坡）二战以来成为持续经济增长的最有动力的地区需要文化和建制化上的解释，修辞上的境况发生了急剧的变化。重新评估儒家在东亚现代性中的角色，成为一种迫切的需要。在一篇关注该问题的文章中，伯格（Peter Berger）进行了如下的观察：

几年以来，如今所谓后儒家的假设（post-Confucian hypothesis）已渐成流行。非常简单，无论日本还是晚近东亚工业化了的国家，都属于汉文明影响下的一个广泛的区域，并且，在所有这些国家中，儒学无疑是一支非常有力的力量。假设是这样的：那些成问题的道德价值如今相对脱离了其相关的儒家传统而变得更为分化，在这个意义上，当解释这些国家经济行为的过程时，儒家伦理——或者后儒家伦理是一个主要的变项（variable）。有关儒家教育和意识形态传播的历史证据与这一假设颇为相关，但同样重要的是要对儒家导向的种种价值在普通大众生活中的摆动进行经验性的研究，普通大众中的许多人从未阅读过一部儒家经典，也很少接受过儒家或其他形式的教育。罗伯特·贝拉曾经造了“布尔乔亚的儒学”（bourgeois Confucianism）这样一个词，以区别与传统中国讲官话的精英们的“高层”的儒学。最近，香港大学的莱丁（S. G. Redding）及其同事们对中国锐意进取的创业者们（entrepreneurs）所从事的研究工作，正是根据这样的观点来进行的。^①

^① 参见伯格“一种东亚发展模式？”（*An East Asian Development Model?*）一文。载伯格与芮新煌编辑的《探索一种东亚的发展模式》（*In Search of an East Asian Development Model*, New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1988, p. 7）。

在概括了儒家假设的同时，伯格提出了他对于该问题的看法：

我非常倾向于认为：正如证据所不断证实的，这一假设将得到支持。对我而言，至少某些由这一假设所预期的儒家取向的价值——一种对于现世事务的积极态度，一种坚毅的有关修身和约束的生活方式，尊重权威，节俭以及对于稳定的家庭生活的关注，假如不应当与该地区的工作伦理和整个的社会态度相关联，则是不可思议的。同时，我也坚决认为儒学并非惟一发生作用的文化和宗教因素。对于其他因素也将需要加以探讨。^①

由此，在太平洋沿岸这些蒸蒸日上的地区，对于经济发展和社会稳定，儒家家庭这一角色所做出的积极贡献，已逐渐获得了认可。在东亚，由三纲的权威主义和五伦的仁爱所产生的种种恒久的问题，仍然是显而易见的。无论是工业东亚的团队精神，还是共产主义东亚的封建主义幽灵，都注入了强烈的儒家家庭主义（Confucian familism）的内容。东亚在维持社会稳定方面的能力以及在发展一种充分民主方面的弱点，两方面都与儒家伦理紧密地交织在一起。在崇尚年龄的极大的微妙复杂性以及在反对性别平等的过分渲染的麻木方面，同样反映了东亚的心智具有深刻的儒家根源。在东亚的各种社会中，就传达各种学做人之道而言，浸染了种种儒家价值的家庭，或许仍然是一个最为重要的社会性建制。不论我们是否正在见证到儒家家庭的复兴，要对东亚文化的过去与现在给予一种精密细致的欣赏，需要我们理解其心理文化

^① 见伯格同上文。

的动力。^①

八、儒家之道的第三期

正如孔子和孟子所展示的，儒家原初的意图，简言之不过是修己以安人。以自我为各种关系的中心，以社会为一信赖社群，以天道为内在超越，基于这样的理念，儒家这种通向自我实现的庸常之道，演化为一种内容丰富的生活方式，一种包容广泛的带有深刻宗教意义的人文主义。但是，就像任何重大的伦理—宗教系统一样，诸多世纪以来，儒学曾经有过不同的应用。除了作为一种超越性人文主义的理想性的伦理之外，儒学也被等同为国家权力、权威主义的各种关系以及僵硬严峻的社会等级。因而，儒学不但在中国被认为是等同于政治现状，在东亚的其他地区，尤其是韩国、日本和越南，也同样如此。19世纪西方文化的到来，适逢中国政治系统的衰败以及其核心建制的腐朽。在19世纪和20世纪初，当中国的知识分子看到他们的土地在外国人的手中忍受着一再的羞辱时，他们开始认为中国文明本身已经走上了穷途末路。由于儒学被视为中国文明的核心价值，儒学便开始受到严厉的攻击，被当做主要的恶棍，要求对中国人生活的所有毛病负责，包括政治上的专制主义、社会的分裂、经济的落后、贫穷、疾病、饥饿以及甚至是缠足和鸦片瘾。20年代以来，中国见证并经历了一波又一波的反孔运动。在其颇有影响和思想争议性的三部曲《儒教中国及其现代命运》中，加州大学柏克利分校的列文森（Joseph Levenson）径直声称：儒家传统的衰落在50年代是一个无

^① 对于该问题的初步探讨，参见杜维明：《工业东亚兴起的儒家视野》，载《美国人文社会科学院学报》17，No. 1，第32-50页，1988年8月。

可挽回的趋势。^① 复活儒学的思想尝试至多是被动的传统主义性的。这些尝试通常很容易被泼上保守或反动的污水。当中国面对来自西方的诸如自由、民主和科学这样一些其他的选择时，关于儒学的生存能力，列文森的三部曲提出了一些严肃的问题。在其更为集中的学术专论《中国保守主义的最后立足点》之中，耶鲁大学的玛丽·莱特（Mary Wright）讲述了在19世纪中国由政府中最优秀的人物所领导的重建儒家体制并动员传统儒家价值以抗击西方蚕食的改革与努力的这样一个故事。这些人没有能够力挽狂澜，从他们的失败中，玛丽·莱特得出了儒学与现代世界不相容的结论。^②

在西方教育的影响下，许多杰出的中国思想家认为，儒家以过去凌驾于现在，以家庭凌驾于个人，以君主凌驾于臣民，以男性凌驾于女性，以老年人凌驾于年轻人，这种对权威的强调，是压迫性的。对于这些思想家们来说，在中国现代化的令人绝望的尝试中，儒学要为扼杀创造性和摧毁个体的原创性与自由负主要的责任。在儒家思想中，没有解放与自由的潜质。礼仪看起来不是作为一种学做人的积极过程，而毋宁是一种强加于人的外在律则，陈腐而虚伪。

作为一种对中国传统文化的全盘性反偶像攻击，虽然起初只是出自一些心灵西化的知识分子，但是，这样一种有关儒学的敌视的描绘，很快成为一种有力的思想潮流。此外，反儒学的运动与二三十年代出现的国家主义有力地交织在一起。国家主义者和反儒学运动的领导与主要受益人便是1949年以共产主义统一中

① 列文森：《儒教中国及其现代命运》Confucian China and Its Modern Fate, A Trilogy. Berkeley: University of California, 1968.

② 玛丽·莱特：《中国保守主义的最后立足点：同治中兴，1862—1874》（*The last Stand of Chinese Conservatism; The T'ung-chih Restoration, 1862—1874*. Stanford: Stanford University Press, 1957）。

国的中国共产党。中共决定在中国清除以儒家三纲为特征的封建残余。但吊诡的是，中共领导在中国化的马克思主义这一形式下发展一种本土的意识形态，以对抗帝国主义和资本主义，这一决定却为儒家价值和乡土观念在中国式的社会主义中扮演一个有意义的角色开放了文化的空间。不过，指出一点很重要，即在中国社会主义的意识形态中，儒家的因素很少被承认，并且反讽的是，儒家礼俗与实践又常常不加批判地被中共领导人接受为做事的中国方式。被中共公开宣称为马列主义中国化的毛泽东思想，是强烈反儒家的。毛及其追随者们决定以一种新的文化来取代儒学遗产，并以之作为中国现代化的指导。在60年代晚期和70年代初期的伟大的“无产阶级文化大革命”中，他们的努力达到了高潮。在“文化大革命”中，当国家被卷入政治斗争的极大狂热中时，发生了许多个人的灾难，而政治斗争则导致了政治秩序的混乱和崩坏以及整个社会道德组织结构的解体。在“文化大革命”期间，许多以服膺马克思主义、毛泽东思想为名的暴行，导致了反对毛主义者政策的巨大激变，并在今天有助于将儒学在中国的地位提升到或许是20世纪的最高点，这真是一个反讽。

当然，中共并不打算放弃权力以恢复“儒家系统”，但是，他们之中的许多领导人如今已承认：儒学曾经对中国人的生活做出过许多有价值的贡献，旧秩序的许多弊病和儒学有所区别，甚至与儒家学说针锋相对，并且，中国如今依然有许多东西需要从自己的文化遗产之中去获取和学习。

经历了现代中国历史的种种动荡不安的革命，在某种意义上，儒学反而从权力的陷阱、帝国政治体系以及压制性的权威主义这些冒犯了五四运动中中国知识分子的东西中解放了出来。结果，如今成为一个检讨儒家遗产的伦理—宗教理念的特定契机。在中国，儒家研究一度再次获得了复兴，孔子的诞生地现今也成为一颇受欢迎的旅游胜地，并且每年还举行祭祀活动，以纪念圣人的诞辰

(9月28日)。

在最近20年，东亚的许多其他城市、国家和地区（包括日本、韩国、台湾、新加坡以及香港）纷纷戏剧性地表示：在儒家传统和西方式的现代转化之间，并不存在必然的不相兼容性。晚近以来，工业化了的东亚享受了世界上最迅速和最持久的经济增长。取得这样一种增长速度，并非通过复制东亚的儒家遗产，而是通过对内在于儒家传统中的精神资源进行创造性的转化。因此，就整个东亚而言，深深植根于两千五百年历史的儒家视界在现代化的过程中扮演了积极的角色。结果，儒家传统本身也得到了复兴。即使在20世纪后期，作为人类文明中的一项主要精神遗产，儒家传统仍然是一支能够触动我们心灵、激发我们智慧并且丰富我们生活的重要力量，对此，很少有学者会感到怀疑。而是否有儒家之道的“第三期”，如今也提上了探讨的议程。^①

当代的相关性

自从五四运动以来，儒家人文主义的第三期问题便受到了现代新儒家三代人物的重视。像熊十力（1885—1968）、梁漱溟（1883—1988）、张君勱（1886—1969）、唐君毅（1909—1978）、徐复观（1903—1982）以及牟宗三（1909—1995）这样一些具有原创力的心灵，他们毕生的工作明确地显示出：列文森受到了这样一种值得推敲的命题的误导，即世俗主义、科学主义和专业化所界定的现代化与传统以及宗教均不相容。并且，莱特也受到了西方化是现代化不可避免之结果这一特定欧洲中心心态的误导。对于现代新儒家来说，挑战在于一种复兴了的儒家人文主义如何回

^① 参见杜维明：“朝向儒家人文主义的第三期”，载艾伯（Irene Eber）编辑的《儒学：传统的动力》（*Confucianism: Dynamics of Tradition*, New York: Macmillan, 1986）第3—21、188—192页。

应启蒙心态所提出的与以下内容相关的问题：市场经济、民主政治以及权利中心的社会的力量与限制，平等和自由之间的紧张，科学技术的负面效应，个人主义与认知、探索、征服的那种浮士德冲动所产生的非预期后果，个人主义的资本主义与集体主义的社会主义之间的冲突，对立系统的动力横决与剥削开发，西方生活方式的输出，以及诸如人权、自我利益、私有权和应当的法律程序这些被珍视的“现代”价值的可普遍性等等。

提出这些问题的地缘政治的脉络通常是指“中文世界”，而在特定的意义上，则既包括工业东亚也包括社会主义的东亚。所谓工业东亚，是指日本和四小龙；所谓社会主义东亚，则指中华人民共和国、北朝鲜和越南。中文世界或者东亚也是以大米、筷子以及汉字为标识的，除了儒家遗产之外，这还意味着这一地区共享着同样的主食、同一种饮食方式以及同一种沟通交流的介质。只是，在将东亚界定为儒家式时，我们绝不应削弱其宗教、伦理和文化上的多样性。大乘佛教在整个东亚，道教和各种民间传统在中国，萨满教和基督教在韩国，神道教和各种新兴宗教在日本，这一场景对于充分理解东亚宗教的复杂性来说至关重要。不过，多少世纪以来，对于塑造精英与大众的教育、政府的理论与实践、书写与口头的象征表达来说，既然儒家文化优先于现代西方的影响，那么，在伦理—宗教的意义上，将东亚称为“儒家的”，在妥效性上，就和将欧洲、中东、印度以及东南亚称为“基督教的”、“伊斯兰教的”、“印度教的”以及“佛教的”是一样的。无论这些称呼具有怎样的粗糙性与不充分性，它们都给予了我们有关生活取向的一种感受，这种感受在其他方面可以很容易与作为一种残余范畴的背景相关联。

儒家东亚（出于周延性的考虑，我们还应当包括在东南亚、北美、欧洲以及世界其他地区的东亚社群）如今正在挑战着西方（西欧与北美）的财富与强力的垄断。就国际贸易而言，在经济力量方面，它至少与欧共体和北美自由贸易协约国相匹敌。此外，作为全

球社群中最有活力的经济区域，中华人民共和国如今已不再是一只“睡狮”，而是一支新兴的觉醒的地区性力量，在急速增长着以要求获得认可。没有儒家东亚的积极参与会形成新的世界秩序，这是不可思议的。单就民族主义的原因而言，儒家话语的复兴似乎已是不可避免。而在英语世界的大众传播中，在正在形成的世界政治文化中，儒家对西方自由民主的挑战，也已经被经常性地提到。^①

儒家的生活方式

无论是否存在一种明确的儒家发展模式，工业东亚的兴起提示了一种迥异于西欧与北美的现代性形式的到来。由儒家东亚（除了日本和四小龙之外，中华人民共和国、越南以及北朝鲜似乎都合乎这一模式）构成的这些国家，其力量具有两个方面：他们已经将西方那一类的知识技能彻底内化，或者说，他们已经“体知”到那些知识技能在国际竞争中是极为有用的；同时，在发展与经济增长相适宜的政治领导和社会凝聚方面，他们又成功地动员了本土的各种资源。以军事战略的术语而言，由于知己知彼，他们以智谋战胜了他们的对手。这种知己知彼的能力是许多因素的结果。就历史而言，东亚的知识分子们向西方学习已经超过了百年。他们向荷兰人、英国人、法国人、德国人以及美国人学习。的确，东亚知识分子的一个定义性特征，便是其通过第一手经验来优先接近西方的学问。在一种无常多变的地缘政治的处境下，不定、边缘与异化的心理，要求他们保持时常的警觉和灵敏。由于他们面临耕地有限、人口稠密的压力，对于其整体发展战略而言，

^① 参见杜维明：“在工业东亚寻根：儒家复兴的例证”（*The Search for Roots in Industrial East Asia: The Case of the Confucian Revival*），载 Martin E. Marty and R. Scott Appleby 编辑的《基要主义观察》（*Fundamentalisms Observed*, Chicago: University of Chicago Press, 1991），第 740—781 页。

人的因素便至关重要。他们所显示的是：文化问题、人们所珍怀或不自觉持守的各种价值，为其行为提供了指导；对于其经济伦理而言，人们的动机结构不仅是相关的，而且是关键性的；在人们的经济行为中，社会的生活取向引起了分化。因此，所谓儒家的假设，便是基于这样一种肯认之上的：对于理解儒家东亚的经济动态来说，文化的角色是一个必要的背景。

虽然著名的结构—功能主义社会学家帕森斯 (Talcott Parsons) 坚持认为：个人主义与现代性具有必然的内在联系。^①但是，儒家东亚的实际发展经验却显示出：基于一种不断扩展的关系网络的社群主义 (communalism)，与现代性同样是相容的，假如不是更好地相容的话。就东亚的发展模式来看，作为一种设想的社群而非实现了的社会，儒家的生活方式在政治经济的几个批判性领域中与西方有所不同：

1. 儒家社会的根本信念在于：通过作为一种共同行为的个人修身，人类的境况是可以改善的。

2. 既然儒家理解的个人不是一个孤立的个体，而是一个各种关系的中心，那么，对于自信自立的强调，就加强了在人际关系的网络中定位自身的必要性和可欲性。

3. 对于“有机”社会的团结稳定来说，家庭的凝聚力是一种粘合剂。即使各种自愿的联合为一种强健而有活力的经济提供了建制性的基础结构，一种有凝聚力的家庭系统仍然确保了一支训练有素而可靠的劳动力。儒家认为：调节有度和繁荣兴旺的各种家庭，为社会稳定和政治秩序提供了根基。

4. 初级教育既是为了获得实践知识，也是为了人格塑造。在现代经济中，服膺教育不只是承认其效用，它还是东亚“民众宗

^① 帕森斯：《现代社会的系统》(The System of Modern Societies. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1971)。

教”的一种表达。对于人类的发展，儒家提供了一种长远的视角：十年或许可以树木，但要树人，则非需百年不可。

5. 法律尤其是刑法对于维护社会的秩序是必要的，但维系社会的粘合剂是“礼”。是义务感而非对各种权利的要求成为儒家伦理的显著特征。

6. 对于加强经济生产力来说，政府，或者更广泛而言，政治精英的模范领导，与市场“看不见的手”同样重要。虽然儒家在商业领域提倡不干预，但儒家坚决主张：对于整个社会的福利，政府应当承担全部的责任。

7. 儒家对于修身、家庭凝聚力、社会稳定、政治秩序以及世界和平的服膺，是基于视世俗世界为神圣这样一种天人合一的视界之上的。儒家意在从内部转化这个世界，因而，儒家的生命取向将具体的、活生生的人的存在状况作为出发点。生命的终极意义是经由日常的生活实践而实现的。这种实效性的理想主义使得儒家能够创造性地转化世界，而毋需诉诸极端超越性的任何形式。儒家表面上缺乏对终极真理的独有性的宣称，但这正反映了一种坚强深透的确信：大道是多元性的，并且，宗教容忍是“己所不欲，勿施于人”这一金律消极表达的自然结果。

对于政治经济领域的核心价值，儒家的这些视界所提示的，不仅是少一些个人主义、少一些自我利益、少一些敌对以及少一些律法性的通向现代性的进路，更是一种迥异于现代西方的彻底的现代生活方式的真实可能性。委实，它既不是个人主义的资本主义，也不是集体主义的社会主义，而是这样一种人文主义：接受市场经济，同时不削弱中央政府的领导。尤其是其道德责任；拒绝阶级斗争，同时不放弃平等的原则。随着工业东亚国家通过发展其市民社会的独特风格而开始充分民主化，他们如今正在资本主义和社会主义之间开辟一条中间道路。

未来的展望

如果我们用一条绵延之流的比喻来形容儒家传统的发展的话，我们就会看到：它在鲁国的根源是微弱的。在儒家之道的第一期，洙泗的细流逐渐扩展成为一条浩浩大河，这条大河累世以来界定了中国人的生命取向。尽管随着汉帝国的解体、异族的征服以及中国人心灵之被佛教占据，儒家明显成衰落之势，但是，在儒家之道的第二期，儒学这条长河从隐蔽的地下水源重新出现而再次成为东亚精神的体现（用京都大学岛田虔次教授的话来说）。经历了一个多世纪全然的迷失，更不用说创造性转化的稀缺，此后，如果儒家之道的第三期有其真实的可能性，那么它就不会再仅仅是中国或者东亚的，而必须流出中文世界，为了其持久的生命力去接受更多的营养扶持。

在结论部分，我们可以从黄河流进蓝色的海洋这一幅生动的画面中汲取某些灵感，而这一画面对于 80 年代中华人民共和国激进的西化论者们来说，则象征着中国必须让其陈腐的封建文化永久地淹没于西欧和北美先进的文明之中。然而，正如黄河无法被希望直接流人大西洋一样，它必须首先同太平洋强有力的潮流相遇。历史的狡计会显示出：对于儒家思想在国外繁荣并最终回归祖国，儒家知识分子在中文世界周边的振兴，是尤其富有成效的。儒家之道第三期的开始或许是在北京，然而，却是在香港、台北、京都和汉城，儒家之道经历了坚忍的锻炼。以一种前瞻的眼光来看，为了精神的丰富和思想的强化，儒家的旅程应当包括诸如纽约、巴黎、开罗以及马德拉斯(Madras)等地，这看来是一种很好的考虑。

由孔子、孟子、董仲舒、朱熹、王阳明以及现代新儒家所开启的有关信仰的一种新的儒家表达，会以现代西方为其出发点。这种对于生命意义的儒家视界宣称：

哥白尼消解了地球中心论，达尔文将人的上帝肖像相对化，马克思推翻了社会和谐的意识型态，弗洛伊德则将我们的意识活动变得错综复杂。他们为现代重新界定了人性。不过，他们也能够使我们以共有的、批判的自我意识来更新我们对于古代儒家智慧的信仰。这种更新了的信仰在于：地球是我们宇宙的中心，是我们生活的惟一家园；我们是维系一个良好地球的守护者，是天命的受托人，正是天命责成我们身体健康、心灵敏锐、头脑警觉、精神焕发。

我们身为此在，因为天命成化的密码镶嵌在我们的人性之中。上天无疑是无所不在的，甚至或许是无所不知的，但是，上天很可能并非是无所不能的。她需要我们积极参与，以实现其自身的真理。我们是上天的伙伴，是共同的创造者。我们以共同的感觉仰承天命。如今，正是共同感的缺乏，将我们引到了自我毁灭的边缘。既然我们通过自我发掘和自我觉解来帮助上天实现其自身，那么，生命的终极意义便正是在我们日常的人性的生存中去发现。

——本文原为英文，为 Arvind Sharma 所编 *Our Religions* 一书第 3 章，彭国翔译。

推荐阅读书目

陈荣捷 (Wing-tsit Chan) 编译：《中国哲学资料书》(*A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1963.)

秦家懿 (Julia Ching)：《儒与耶：一项比较研究》(*Confucianism and Christianity: A Comparative Study*. New York: Kodansha International, 1977.)

狄百瑞 (Wm. T. de Bary)：《中国的自由主义传统》(*The Liberal Tradition in China*. New York: Columbia University Press, 1983.)

艾尔曼 (Benjamin A. Elman)：《从理学到朴学》(*From Philosophy to Philology*. Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard Universi-

ty, 1984.)

芬格莱特(Herbert Fingarette):《孔子:即凡而圣》(*Confucius, The secular as Sacred*. New York: Harper & Row, 1972.)

伽德纳(Daniel K. Gardner):《朱熹与大学:新儒家对儒家经典的反思》(*Chu Hsi and the Ta-hsueh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*. Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1986.)

葛瑞翰(A. C. Graham):《辩道者》(*Disputers of the Dao*. La Salle, IL: Open Court, 1989.)

郝大维、安乐哲(David Hall and Roger Ames):《孔子哲学思微》(*Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press, 1987.)

萧公权:《康有为与大同世界》(*A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopia, 1858-1927*. Seattle: University of Washington Press, 1975.)

凯尔敦(Michael C. Kalton)编译:《成圣:李退溪的圣学十图》(*To Become a Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning by Yi T'oegye*. New York: Columbia University Press, 1988.)

列文森(Joseph R. Levenson):《儒教中国及其现代命运:一个三部曲》(*Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*. Berkeley: University of California Press, 1968.)

墨子刻(Thomas Metzger):《摆脱困境:新儒学与中国政治文化的演进》(*Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*. New York: Columbia University Press, 1977.)

孟旦(Donald Munro):《早期中国人的概念》(*The Concept of Man in Early China*. Stanford: Stanford University Press, 1969.)

史华茨(Benjamin Schwartz):《古代中国的思想世界》(*The world of Thought in Ancient China*. MA: Harvard University Press, 1985)

李耶立(Lee H. Yearley):《孟子与阿奎那:德性理论与勇气概念》(*Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage*. Albany: State University of New York Press, 1990.)

一个世纪以来，儒学的命运与中国现代化的进程相消长。在本世纪打倒孔家店的呼声中，儒学从两千年来官方意识形态的正统地位上退了下来，成为学者们的研究批判对象。然而，儒学从70年代以后亚洲四小龙的崛起又逐渐引起了人们的关注，尤其是儒学与现代化的关系成为人们关注和讨论的焦点。本书收入了新儒家代表人物杜维明教授近年来的新论，内容涉及汉学、儒学与中国学、儒家传统的现代诠释以及全球化与本土化等诸多方面。



ISBN 7-5004-2874-X



ISBN 7-5004-2874-X/B-536

定价：15.00元

阅读此文的还阅读了:

- [1. 法律多元与法律现代性浅析](#)
- [2. 东亚模式的价值与问题](#)
- [3. “非遗”资源开发的多元价值分析——以井陉拉花现代性发掘与产品开发为例](#)
- [4. 论现代性背景下的价值重构](#)
- [5. 价值观的现代性追求](#)
- [6. 全球化与多元现代性](#)
- [7. 后现代:走向“多元”的现代性](#)
- [8. 多元的法律文化:面对地方性与现代性](#)
- [9. 基于多元主义的现代性批判](#)
- [10. 现代性认同与传统创生的意识觉醒——“东亚现代性”的理论意涵](#)
- [11. 现代性的冲突——西方政治现代性与文化现代性的多元矛盾](#)
- [12. 东亚崛起对“韦伯命题”的质疑与现代性儒学的建构](#)
- [13. 文化对话抑或现代性文化诠释之间的对话——当代情景下的多元现代性](#)
- [14. 多元解读与价值取向](#)
- [15. 形态意义上的现代性多元化](#)
- [16. 现代性与多元现代性现代建筑历史编纂的新挑战](#)
- [17. 价值多元论](#)
- [18. 东亚价值 不必静默](#)
- [19. 论校园文学的多元价值](#)
- [20. 阳明之东亚价值](#)
- [21. 中科东亚:多元化发展奔向新三板](#)
- [22. 从东亚现代性的兴起反思“韦伯命题”](#)
- [23. 全球现代化与多元现代性](#)
- [24. “多元,网络”的东亚呈现出来](#)

32. 多元现代性的出场路径及其理论意义
33. 论伯林的价值多元主义
34. 异文化:推动现代性向多元发展
35. 价值多元论与价值选择——论伯林的价值多元主义
36. 论现代性条件下文学价值多样性多元共处互补
37. 促进生活价值的多元化
38. 现代性多元反思对中国发展的启示
39. 问题与思路:多元现代性——从现代性与后现代性关系分析入手
40. 寻回作业的多元价值
41. 东亚价值还存在吗?——东亚价值还存在吗?
42. 多元旨趣的现代性
43. 东亚安全秩序的不确定性:现代性与后现代性的对冲
44. “废题”众说 价值多元
45. 多元视角与东亚高等教育研究
46. 电视:多元理念与现代性阐释
47. 多元现代性中的儒家传统
48. 东亚文明的现代性
49. 三次国学思潮与多元现代性的中国构建
50. 发现东亚:从自由到威权再到多元?