

古 籍 文 明 不 能 忽 视 的 重 要 文 明



杜维明

文明的冲突
与对话

岳麓书院千年论坛丛书

(已出书目)

余秋雨：寻找文化的尊严

余光中：与永恒拔河

黄永玉：给艺术两小时

杜维明 文明的冲突与对话

张朝阳：跨越三百年的自卑

樊 纲：全球化与中国

金 庸：中国历史大势

岳麓书院千年论坛丛书编委会

(以姓氏笔划为序)

顾 问：王柯敏 刘克利 曾凡安 魏文彬

编委会主任：朱汉民 刘一平

编 委：方植林 邓洪波 卢斌华 关铁椿

刘一平 江 堤 朱汉民 陈孔国

杨 晖 栾永玉 章启辉 龚抗云

韩 虹 彭爱学 雷 鸣 谭俊伟

熊志庭

主 编：朱汉民

策 划：朱汉民 江 堤 杨 晖

杜维明

文明的冲突与对话

朱汉民 肖永明 编选 湖南大学 出版社

图书在版编目(CIP)数据

杜维明:文明的冲突与对话/朱汉民等编. —长沙:
湖南大学出版社, 2001. 1

(岳麓书院千年论坛/朱汉民主编)

ISBN 7-81053-319-3

I. 杜... II. ①朱... ②肖... III. 社会科学
—文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 82860 号

杜维明:文明的冲突与对话

Duweiming Wenmingde Chongtu Yu Duihua

朱汉民 肖永明 编选

责任编辑 雷 鸣

出版发行 湖南大学出版社

社址 长沙市岳麓山 邮码 410082

电话 0731-8821691 0731-8821315

经 销 湖南省新华书店

印 装 长沙环境保护学校印刷厂

开本 850×1168 32 开 印张 7.75 字数 174 千

版次 2001 年 1 月第 1 版 2001 年 2 月第 2 次印刷

印数 6 001 - 10 000 册

书号 ISBN 7-81053-319-3/C·28

定价 14.80 元

(湖南大学版图书凡有印装差错,请向承印厂调换)

岳麓书院千年论坛丛书

序

朱汉民

岳麓书院始创于公元**976**年，是我国古代四大书院之一，著名的学府和文化学术中心。书院的中心建筑为讲堂。灰白的墙壁，黑色的柱子，木质的讲坛，古旧的雕花木椅，看起来非常普通。然而，这里又实在是一个令人神往的所在，是一个激情和智慧交融的地方，要不然，为什么她能横过历史的烟云，绵延千年而弦歌相继，为什么会有那么多民族精英、文化名人在这里汇聚，会有那么多聪慧的先知、剔透的心灵为之向往。

无以数计的文化先贤，越过时空在这里相聚。他们将自己的心血和才智洒落在这方土地上，秋来夏往，耕耘不息。这些先贤中，有不愿京都做官、执意民间教育的北宋学者周式；有被史学家全祖望称为“致广大、尽精微，综罗百代”的朱熹；有在群星灿烂的南宋被称为“一代学者宗师”的张栻；有胸怀经世宏愿的“事功学派”巨子陈傅良；有发现“良知”奥秘并掀起一代学术思潮的王阳明；有力挽狂澜、希望拯救明末士风的东林学子高世秦；有潜心诂经考史的博学之士王文清、王先谦等等，每一个人都是一部历史，每一种思想都可圈可点。

而历史上在这个讲坛下潜心听讲的人也都都是一批批刻苦、聪慧、志向远大的才俊之士。有被《宋史》称为“一时之英才”的吴猎；有抗金名将赵方；有立志于“六经贵我开生面”的王夫之；有被称为“干国良臣”的两江总督陶澍；有最早倡导

“师夷之长技以制夷”的魏源;有被称为“中兴将相”并首倡洋务的曾国藩、左宗棠、胡林翼、刘长佑;有中国近代第一任大使、著名外交家郭嵩焘;有倡导维新的刚烈之士唐才常;有“欲栽长木柱长天”,并培养出毛泽东、蔡和森等一代英才的杨昌济。在某种程度上来讲,他们影响了中国历史的进程,写下了可歌可泣的壮丽篇章。

一千多年来,这个世界发生了惊人的变化,而这个讲坛仍然没有变,继续敞开胸怀接纳博学鸿儒,激荡文人学子的救世情怀,营造探求真理的学术氛围,培养析疑解难的论辩智慧。

在新旧世纪、新旧千年交替之际,这个讲堂在更大的范围内为人瞩目,这里举行的电视演讲,通过卫星和网络传输到世界各地,引起了中国学术界、文化界、教育界及其他各个领域的广泛关注。这里的讲学活动,已经成为人们茶余饭后谈论的话题,学术文化在广泛的社会层面上被人们所接受。

在过去的一千年的讲学过程中,我们的前人曾编有《讲堂录》《问答》《讲义》之类的著作,真实地记录了当时的学术交流盛况。这些著作至今还闪现着智慧的火花。

今天的讲学,在形式上、内容上虽说不同于古代,但其智慧的光芒却是相同的。为使这种智慧的火花永存,我们特编辑《岳麓书院千年论坛》丛书,以期通过本丛书的出版把岳麓书院的文化学术薪火传承下去,为重塑中华民族的文化尊严尽一份心力。

2000年之初
于湖南大学岳麓书院

目 次

前 言..... 朱汉民

演讲与答问

儒家人文精神与文明对话..... 3

答听众问..... 18

儒家人文关怀与大学教育理念..... 33

对话与访谈

儒家传统的现代转化..... 40

儒家传统及其现代取向..... 62

回应与创新..... 72

第四座桥与三种思潮互动——余秋雨、杜维明对话 92

著述辑录

孔子仁学中的道学政 102

儒学第三期发展的前景问题 119

从身心灵神四层次看儒家的人学 157

家庭、国家与世界——全球伦理的现代儒学探索..... 167

轴心文明与儒家传统 184

评论小辑

- 杜维明与儒家传统的现代转化.....岳华 关东 **196**
- 论杜维明的文化哲学思想.....洪晓楠 **212**
- 儒学的盛宴——记杜维明先生岳麓书院讲学.....江 堤 **232**
- 一阳来复.....孟 泽 **235**
- 一场有意味的讲学.....龚旭东 **237**

前 言

秋高气爽的**10**月，万古常新的阳光照耀着这古老的庭院和庄严的讲堂。杜维明——这位来自大西洋彼岸的世界著名学者正在“道南正脉”的匾额下，和湖湘学子们激情飞越地畅谈着这个世纪之交的热门文化话题：儒学传统与人文精神、文明冲突与文明对话，……

多么相似的一幅幅历史画面呵！同样是秋意盎然湖湘山水，同样古朴典雅的庭院，同样是充满人文关怀的知识精英的聚会，同样是承传儒学传统的文化使命。但是时间却要退回到**800**多年前的那个秋天；儒雅而又英气勃发的朱熹、张栻会讲于此，他们中涌动着“怀古壮士志，忧时君子心”的豪情，也在此讨论那个时代的热门文化话题，思考人性与天道之间深邃而又简单的关系。闻此消息，湖湘士子纷纷策马而来，饮马池水顷刻即已干涸。

时间再倒退到**500**年前，那受到朝廷贬抑但仍立志“倡明圣学”的王阳明亦来到这里，他吟咏着“缅怀两夫子，此地相徘徊”的诗句，亦在这里倡言那来自心灵深处的精神领悟和人文源泉。这里仍然聚集着充满文化关怀的湖湘学子，在热烈地讨论那个时代的前沿学术文化话题。

正是这种种联想激起了我们的一个愿望，就是要将那次讲学整理出来，编成书册。这样，既保存了这次珍贵的讲学记录，以减少几百年后那些热心考据之学的历史学家的麻烦；又能让更多的读者参与这次学术讲会的思考与讨论，以回应这个世纪之交的严峻文化难题。而且，那次电视讲学后，一些不搞文史但对杜维明先生的思想产生强烈兴趣的人们在打听，在哪里能买到杜先生的书？所以，我们在编辑这本书时，还选编了杜先生的部分论著、谈访录及对杜先生的评论，希望广大读者在读完杜教授在岳麓书院的演讲后，对他的学术思想能有更多更全面的了解。

我有幸认识杜先生大约是六年前，那时我正在美国东部的康州大学访学，距杜先生任教的哈佛大学不远。一次，我去哈佛大学燕京学社参加一次由杜先生倡导并主持的学术研讨会。经朋友介绍，热情而又儒雅的杜先生请我和同行的几个人在一个中餐馆聚餐，他还送给我一本他的英文版著作。记得那次我们谈得很多，他还详细询问了今日岳麓书院的情况。我趁此机会恳切地邀请他来岳麓书院讲学，他亦很爽快地答应了。没有多久，杜先生就兑现了他的承诺。1996年他出席了在岳麓书院主办的“儒家教育理念与人类文明国际研讨会”，并且在大会上作了主题学术报告；1999年10月他又应我的诚邀，在岳麓书院讲堂上作“儒家人文精神与文明对话”的学术演讲，湖南电视台作了实况转播。

自1999年夏季我们和湖南电视媒体联合主办“千年学府论坛”以后，不少著名学者、文化大师在此登坛讲学，但杜先生是惟一以当代大儒的身份在这个古代儒学大本营讲学的。难怪后来不少有见地的学者教授（包括理工科教授）说，那次讲学是最和谐的。我想他们的意识是指演讲者、主讲题目和岳麓

书院的历史背景、人文环境的和谐。我们希望这种和谐能够导致另一种和谐,那就是通过文明对话而化解文明冲突,使未来的世界实现《中庸》所云的境界:“致中和,天地位焉,万物育焉”。

由于手头资料不全,加之对杜先生的深刻思想缺乏深入的理解,所编的文章不一定具有代表性,这是要请杜先生及各位读者海涵的。

朱 汉 民

2000年**12**月**15**日

杜维明，1940年生，哈佛大学燕京学社社长，美国人文社会科学院院士。早年毕业于台湾东海大学，获哈佛大学硕士与博士学位。曾任教于普林斯顿大学和柏克莱加州大学，现为哈佛大学东亚系中国历史及哲学教授。曾应邀到北京大学、台湾大学、香港中文大学和法国高深学院讲授儒学哲学。所编著的英文著作 12 本，中文论集 13 部，都以儒家传统的现代转化为中心议题。主要有《人性与自我修养》《今日儒家伦理：新加坡的挑战》《儒家第三期发展的前景问题》《现代精神与儒家传统》等。

1999年10月17日，杜维明先生走上千年学府岳麓书院讲坛，发表题为《儒家人文精神与文明对话》的演讲并回答现场及网上观众提问。湖南卫视直播了这次演讲。

儒家人文精神与文明对话

——杜维明岳麓书院演讲笔录

肖永明 整理

朱 院长、湖南卫视和岳麓书院的老师、同学和朋友们：
大家好！

我感到万分荣幸，能够有这个难得的机会，在千年学府，在对儒家人文精神作出极大贡献的岳麓书院，提出文明对话的构想。就在今年 10 月 7 号到 10 号，我在北京参加了纪念孔子诞辰 2550 周年的国际学术讨论会。这是一次由国际儒联主持的，有 17 个国家的 260 多位学者参加的学术盛会。会议总共提出了 160 多篇论文，对儒家从曲阜所谓洙泗源流发展到中原文明，然后从中国发展到东亚，从亚洲面向全球，也就是说儒学发展的所谓三期，都作了超时代、跨文化的多学科探索与研究。10 月 13 号，在贵阳参加了以王阳明的“龙场顿悟”为主题的文化节。在修文县，也就是阳明顿悟的龙场，和贵州的许多学者乃至成千上万的同胞，一起探讨了王阳明心学的价值，比如说“知行合一”、“致良知”和“事上磨炼”。1996 年我到贵阳的时候还没有多少人知道王阳明，这些年大家对他都耳熟能详，对儒学情况已经有了进一步的了解。前两天，我们在武汉和国内外的一些著名学者，像饶宗颐、任继愈、庞朴、裘

锡圭、李学勤等一起参加了有关郭店楚墓出土竹简的学术讨论会，对儒家原始的古典形态特别是《论语》《大学》《中庸》《孟子》所体现的人文精神进行了一些诠释和了解。郭店的出土材料使我们对孔子的第一代学生所提出的一些问题有了一些文献上的证据。

层层深入的修身哲学

朱熹是《四书集注》的集撰者。他明确地提出我们应该顺着《大学》《论语》《孟子》《中庸》的顺序去了解儒家的核心价值。《大学》所呈现的是步步扩展，层层深入的一种修身哲学。如果用一种形象的语言，就是我们可以想象，《大学》所体现的人文精神是一个逐渐向外扩展的同心圆，同心圆的外圆应该是开放的。从个人到家庭、到社会、到国家、到世界，乃至到人类的群体、宇宙，它是向外扩展的；同时，它层层深入，由我们的心知，到我们的灵感，再到我们的神明，这个人文精神，一方面向外扩展，一方面向内深入，也就是后来孟子说的“掘井及泉”，尽量在我们存在的条件之中向内发掘，一直要碰到一个能够向外通的源头活水。这一思想体系，不仅在中国，而且后来在东亚，现在在世界上也受到大家的重视。

儒家是为己之学

《论语》提出了“为己之学”，“古之学者为己，今之学者为人”。在1985年，我在北京担任了中国哲学系儒家哲学的课程。我第一次上课就先问我们的同学，说儒家的思想是为己，还是为人？绝大多数的北大同学，包括研究生都说，当然是为

人,为人民服务,儒家是为人之学。我说这与《论语》里面说的正好相反,《论语》里讲得非常清楚,儒学是为己之学,求学不是为了师长,不是为了家庭,不是为了简单的社会要求,而是为了发展我们自己的人格,为了发展我们自己的内在的人格资源,是为己之学。但是这个“己”不是孤立绝缘的个体,而是一个关系网络的中心点,从中心点来讲人的尊严,从关系网络来讲人的社会性、感通性和沟通性。所以儒家在《论语》里提出的“仁”的基本价值,有两个向度。一个是“为仁由己”,每一个人都可以阐发他内在的道德资源,每个人都可以发现他的独立人格。同时人一定要感通,一定要通过同情,逐渐地展现儒家。从这个角度来看,儒家所体现的不是一般我们说的道德说教。有一个日本的学者,我与他在韩国的时候进行了学术交流,他说我们可以把《论语》中孔子的人格来作为一种美学的欣赏,看他的人格怎么样发展,不是要怎么学他,而是要给我们一种灵感,从这个角度来看,《论语》所体现的人文精神有美学的价值,有伦理学的价值,有宗教哲学的价值。在西方学术界,美学、伦理学、宗教哲学是完全分割的三块,美学是讲人的感性、觉情;伦理学讲道德的规约;宗教讲信仰。我们把感情彻底地转化,才能发展道德理性,我们要超越道德理性,通过信仰的飞跃,才能进入宗教的领域。但儒家所体现的人文精神,我们的道德实感是在感情之中体现的,是在人伦之中、日常生活中体现的,不是虚幻的、抽象化的、理想化的说教,它每一句话都有实际的意义。孔子和他的学生之间的交流,就是要体现这种人文精神。另外真正的道德理念必须要向外扩展,不仅要个人到社会,而且要有全体,甚至要超越狭隘的人类中心主义,有一种终极的关怀。所以《论语》所体现的美学、伦理学、宗教哲学是贯通的。

人与禽兽有没有区别

孟子继承了孔子的思想，开始提出中国儒学史上的几个大问题。人与禽兽有没有区别，文化和非文化有没有区别，真正的公益和唯利是图有没有区别，霸道和仁道、王道有没有区别，这是孟子思想中的四个最重要的辩论，也就是所谓的人禽、义利、王霸、夏夷之辩。孟子所讲的人和禽兽不同，从孟子的角度来看，所有的东西都有气，只有植物才有生，只有动物才有知，只有人才有义，人除了气，除了生命、除了意志，还有道义。从儒家的角度来说，人是具体的，活生生的，存在于世界的人，不是一种抽象的观念，所以一定有特殊的族群，有性别，特殊的语言，甚至有不同的阶层，不同的年龄代。每一个根源都是塑造人的不可或缺的条件。但条件不是限制，假如我们能把这些条件转化成我们逐渐在发展中尽量体现的价值，那我们虽然是某一族群的人，我们也能体现普遍的人的价值；虽然有不同性别，我们不会为性别所限制；虽然有各自特定的语言，但我们的价值可以超越语言；我们有特定的出生地，我们对出生地有非常深刻的情感，但我们的思想，我们的价值，也可以通过转化，超越我们的出生地，甚至我们的年龄代。由于这个原因，《孟子》里面对两种思想进行了批评。一种可以说是极端的个人主义，即杨朱；一种是极端的集体主义，即墨翟。孟子所要走的这条路是中道，仁义内在，性由心显。所谓仁义内在就是这种价值不是外在强制的枷锁、教条，迫使我们成为有道德、有操守的人。我们每一个人的内部都有足够的资源，通过我们的反省来发展我们的人格。我们的人性，可以从我们最

根本、最有价值的感情来体现，比如说恻隐之情、羞恶之情、是非之情、辞让之情，即所谓四端。这中间儒家特别突出同情。我们不忍最心爱、最亲近的人受苦受难，可能在开始的时候，我们对路人、其他的人没有这种感情，但我们希望把这种感情向外推，不仅对所有的人受苦受难我们都不能忍，甚至对植物、对动物也是如此。这是我们的“仁”逐渐扩展的过程。这个过程是非常具体的，但是又有非常崇高的理想，要把“仁”的差等性和“仁”的普世价值结合起来。

五四以后的极端思潮与儒学的人文关怀

我觉得在“五四”以后，有一种很极端的思潮。首先我们忍敌人，甚至狠打落水狗，慢慢地，即使我们的朋友不够前进，观点不够全面，我们也能忍，后来甚至我们的亲戚朋友，乃至我们的父母、兄弟，我们也能忍，这和儒家传统就有了非常大的差距。儒学从不忍慢慢向外推，所有的情在这里面都有价值，这并不是简单的温情主义。真正的情是有价值的，但情要向外推，假如不向外推，它就变成自私自利，变成狭隘的家庭主义、族群主义，乃至人类中心主义。如果向外推，它就可以成为与天地万物为一体的、宽广的人文精神。很多国内第一流的学者到晚年发现了这种精神价值。例如，冯友兰先生认为“仇必和而解”，突出“和”，突出沟通的价值，甚至又回到了他早年理解的张横渠的四句话，这就是大家所非常熟悉的“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。这种宏观的人文精神，在《中庸》里体现得特别突出。《中庸》里有一个非常有明确价值的信念，如果我充分了解自己的人性和，我就可以了解一般人的天性；如果可以了解一般人的天性，我就可以了解物

性；假如我真正地了解物性，我就可以“参天地之化育”，参加天地大化流行的创生性。也就是说，如果我们参加天地化育，则我可以与天地为参。这也就是说，天地人可以成为一个全面的、整体的人文关怀，这是人文精神全幅的开展。

人文精神的四个基本原则

人文精神有四个不可分割的向度，或者说不可分割的侧面。第一是个人，如果你还记得那个同心圆的话，那个同心圆，一个是个人，一个是群体，一个是自然，还有另外一个天道，它们是四个基本原则。第一个原则是每一个人要通过修身使自己的身心灵神成为一个有机的整体，这是我们每一个人的工作，每一个人的事业。所以在《大学》里面说“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”。这个根本，就是我们每一个人的责任，是我们的义务，要使得我们的身心和谐，使得我们的身体、心知、灵神能够配合，成为一个有机的整体；第二个原则，个人和社会要进行互动。社会应从家庭一直到人类社会，这中间是错综复杂的，之所以特别突出家庭的重要性，不是说要回复到简单的家庭主义。近现代儒学家对家庭，就是礼教吃人的家庭现象进行了严厉的批判。康有为认为儒家的“五伦”都可以归为朋友一伦，甚至父母、夫妇、兄弟这些伦常都不重要，要打破家庭的困境。熊十力先生甚至讲得非常极端，家庭为万恶之渊。在很多家庭里面，对妇女的歧视，对于年轻人的暴力，对于弱势团体的不重视，这些坏的事情都出现了，所以我们要彻底消除。这些现代情绪的观点，当然有它的价值，但是个人如何与家庭、社会，与更宽广的人类群体进行健康的互动，这是每一个要通过自己的修身哲学来发展的；第三个基本原则就是

人类全体和自然能够进行持久的和谐；再一个呢，就是人心与天道能够相辅相成。

无与人的互动观念

有的学者说“天人合一”观念大概在宋代才开始提出，其实董仲舒就提出了“天人感应”、“天人相应”这种天人间的互动的观念。在文化中国，包括港台、新加坡等一些海外华人的地区，一些最杰出的思想家，都提出了这种观点。钱穆先生在去世之前，就说我有一个彻悟，那就是中华民族对世界人类全体的贡献就是一个天人的观念。另外冯友兰说天地境界，熊十力说最后我要回归到《易经》里面那个生生不息，自强不息的创生的观念，梁漱溟先生讲人心与人生，乃至唐君毅先生提出了人的心灵有“九境”，最高的境界是道德流行，天人能够合一。这个观念，我们可以这样说，儒家所展现的人文思潮，和西方从启蒙运动以来所发展起来的以人类为中心的思想有相当大的不同。

多元多样的人

儒家的人文精神是一个涵盖性的人文精神，要包括自然，也要包括天道，它走的不是归约主义的道路。在定义人的时候，不把人当作是一个隐性的动物，或者说一个政治的动物，或者一个能运用工具的动物，或者是当作一个可以运用语言的动物。在很早的时候，古典的儒家思想就把人的多元多样作了展示。人是一个感性的动物，天地万物人为贵，因为他最灵，最有感性。这种感性可以通过人与人之间的共鸣来展示。

人与人之间可以共鸣,人可以跟自然、生物、无生物共鸣,即使是无限遥远的星球跟我们也有感情的联系。这种感性的情,在传统中国思想中就是诗教、乐教,使人成为一个美学的动物。不仅如此,人是一个社会的动物,这是《礼记》、礼教所体现出来。我们上面说过,五四以来批判的人吃人的礼教,是强制人、要人做循规蹈矩的工作,给人一种强烈的霸权压制感,这是礼观念的异化,不是本来的礼的观念。人是一个社会的动物,一定要跟人进行长期的健康互动,这是《礼记》里面所体现的价值。同时人也是政治动物,作为一个政治动物他要在政治中生活,庄子甚至说这是“无可逃于天地之间”。《尚书》所体现的最好的政治是属于人道的政治,清廉的政治,能让各种不同的人都能发挥他的才智,发挥他的价值。人也是历史的动物。人是有集体记忆的,长期的集体的记忆形成了我们今天的文化。有很多有古无今的文明,像古代埃及、古代希腊,今天我们要了解这些文明,就要到博物馆里才看得到。也有有今但古并不很长的文明,比如说俄罗斯和美国;既有古又有今,源远流长的文明不多,有印度的文明,中国的文明。而中国的文明历史意识特别强,有强烈的承继性。可是我们现在碰到的困境,就是两三千年以来的历史和近百年来集体的健忘形成非常明显的对比。历史非常悠远,源头非常长,近代一百年的记忆非常短暂,这是很大的困境。同时人也对超越有一种向往,有对理念的追求,对价值的追求,同时还有一种终极关怀,《易经》所体现的就是终极关怀。所以《六经》体现了六种不同的人文价值和人文精神。人是感性的,是美学的,是诗教的,是礼教的,是有社会性的,是有政治性的,是有历史性的,同时人也是超越的、向往终极关怀的动物。这个思潮在古代中国展现以后,成为人类文明重要的遗产。

平凡而有深厚哲学内涵的价值

到了宋明以来，这种思潮又有进一步的发展，而岳麓书院可以说是对这一思潮作出极大贡献者，在人生观和宇宙观方面尤其突出。在宋明时代就提出了“仁者以天地万物为一体”的观念，同时他们所讨论的气、理、心、性，都不是我们现在认为的抽象的形而上的、跟我们人文世界没有关系的理念，这些问题都是和我们日常生活有密切关系的价值。举一个简单的例子，当时朱熹和张栻就在岳麓书院进行了三天三夜的辩论，讨论《中庸》里面“中和”的问题。这个“中和”问题是情的问题，也就是说我们每一个人都有恻隐、是非、羞恶、辞让之情，所谓四端之情，每一个人又都有喜怒哀乐。这两种不同的情，我们怎样理解？一种，比如说我们突出恻隐，恻隐这个情越多越好，越有爱心越有同情感，那么我们就越像人。另外，喜怒哀乐这种情，假如我们不调节，不转换，就会伤害我们的身体，使得社会发生各种不同的困境。有一种情越多越好，有一种情是要转化的。这些讨论后来在中国并没有很好的发展。但在韩国的儒学中有一个“四七之辩”，就是“四端”和“七情”之间的关系是什么，讨论一些非常复杂的问题，都是和我们如何做人，如何在人伦日用之间安排我们的感情生活，理性生活，我们的社会生活，我们的个人生活，怎么样和我们的家庭、亲戚、朋友进行健康的互动完全联系在一起的课题。他们所提出的这些，如果用今天的话讲，就是以仁爱心和关怀来发展人的道德理念。

王阳明在贬到贵州的那一年也在岳麓书院作过报告。他的《大学问》里特别提出“一体之仁”，从“亲亲、仁民、爱物”开

拓出去,发展出去,达到“一体之仁”。这个“一体之仁”又是有分别的,一方面是和天地万物合为一体;另外,这里面又有非常明显的分疏,远近的分疏。这非常现实,但又有深厚的理想主义。它不是一种浪漫主义,不是一种个人主义,而是一种非常高深的哲学。但这个高深的哲理又可以在人伦日用之间发展。《中庸》里面引了孔子一段话,说有很多应当能做得到的事,但我还不能做到。我对父亲的孝顺,就像我希望儿子对我那样,这件事情,我还做不到;我对于君的忠诚,就像我希望我的臣对待我那样,这件事情,我现在还做不到;我对于兄的敬重,就像我希望弟对我那样,这个我还做不到;我对朋友的信,就像我要求朋友对我那样,这个我还做不到。这是非常简单的人伦日用之间的关系,我们每天都会碰到。但我们每天碰到的价值,人与人之间的关系,又有非常深厚的内涵,我们需要慢慢地去陶冶。如果没有这种价值,没有这种理念来陶冶,这个社会是很难安定、很难发展的。这个观念非常平凡,但又有非常深厚的哲学内涵。

儒家传统的现代化转换

我们认为儒家具有涵盖性的人文精神,可以为文明对话提供丰富的人文资源。联合国已经决定,公元**2001**年为世界的文明对话年。不同的文明当然有冲突的危险,不同的族群,不同的语言,不同的性别,不同的年龄,不同的地域,都可能有冲突。假如我们认为有这种危险,那么对话更是有必要。目前,如果想开发儒家的人文精神资源,为文明对话创造良好的条件,我们必须发挥全面而深入的批判精神,使儒家传统能够很成功地进行现代转化。

中国最近的一百多年以来，一流的知识分子一直在投入这个工作之中。这一非常艰苦的工作，也就是如何使儒家这一具有涵盖性的人文精神和十八、十九世纪从欧洲发展出来的启蒙的人文精神，包括自由主义传统和社会主义传统进行对话。西方的启蒙提出了自由、理性、法制、人权和个人尊严，这些价值在世界各地都认为是普世的价值，现代化是市场经济、民主政治、公民社会、个人权利充分发展的一个运动，一个过程。在这个过程的一百多年以来，从鸦片战争开始，很多的知识精英发现，儒家的人文精神和中国的小农经济、家庭的伦理、权威政治乃至集体主义，都纠缠在一起，在中华大地出现了很多消极的因素，使它不能够充分地现代化，来掌握西方提出的非常有光辉，而且普世的价值，所以强烈的批判儒家，把它当作封建的遗毒，当作阻碍现代化的绊脚石。自由主义的胡适，社会主义的陈独秀，大文豪鲁迅等人从五四以来一直在进行这种批判。如果我们想要把儒家的人文精神进一步阐发，就要对他们的批评带给我们的教训，进行全面而且深入地体认、剖析，我们如果不能使得儒家的人文精神充分发展，而让小农经济的保守主义和不健康的家庭伦理，比如说男性中心主义、政治权威主义充分地发展，将来儒家的人文精神能够成为的对话资源的可能性是很小的。

新的文明对话条件已经出现

现代以来，西方一些核心的思想家，对于西方的启蒙心态，也开始进行非常深刻的反思。从生态环保的角度来看，人类中心主义，完全以人为中心，这是西方所代表的人文精神，一定要超越。从多元宗教的角度来看，怎么样让启蒙以来的文

明多元开放,西方学者在进行深刻的反思。中国的学者,日本的学者,朝鲜的学者,也就是儒家文化圈的学者。一百多年来,对自己传统文化的明暗面,也进行了严厉的批判。

现在一个新的对话条件已经出现。我举一个实在的例子,说明这个可能性。九年以前我在我服务的学校哈佛大学提供了一个课题——“儒学的修身与现代社群”。在这个课里面,我突出了儒家的基本价值。当时我进行过一个简单的调查,上课的大概每次都有四五百个同学,跟这里差不多,来自各个不同的年级,我问他们在价值思考中间,自由的观念和公益、平等的观念哪一个很重要。当然这两个观念都重要。但一定要选择其中哪一个观念比较重要。理性和同情这两个怎样选择,法制和礼教,人性和责任,个人和群体你怎么样选择。当时**75%**的哈佛大学学生,有的是学理工科的,有的是学文法的,选择自由,理性,法制,人权。今年五月再作一次调查,**50%**以上的选择公益,不选择自由,因为美国社会的自由度比较大,大家发现社会的不平均、族群之间的冲突、社会矛盾、斗争太厉害。有**50%**的学生,特别是**70%**女性,选择同情。同情比理性更重要,只有理性,没有同情你不能发现你的道德价值。法制和礼教,选择的人差不多相等。人权与责任比较,还是选择权利的多于选择责任的,但是已经相当接近了。把人当作社会网络的中心点,而不把人当作孤立绝缘的个体,这一思想也在上升,现在**45%~50%**的学生认为人是社会关系网络的中心点,和刚刚所述的儒家价值很多地方正好相契。什么原因?并不是说现在美国的学生都受到儒家文化的影响,这是根本不可能的,至少在我们这代人是不太可能的。可是正像我前面所说的,因为生态环保意识、女性主义和多元宗教的发展,逐渐使西方过分突出自由、理性、法制、人权和个人主义的倾向受到遏制,人们开

始认识到其他的普世价值，包括公益、平等、同情、礼教、责任和群体等，这是非常值得我们注意的情况。

儒家伦理能够为全球文明对话提供资源

这次回到祖国之前，我在汉城参加了联合国科学教育文化委员会组织的全球伦理的研讨会。这个全球伦理的研讨会在韩国举行，主要是想通过全球文明的对话，来了解能不能建构一个全球社群，讨论假如全球社会已经形成以后的核心价值。因为会议在韩国召开，所以特别探讨了儒家人文精神能够为全球伦理这一努力方向提供什么样的资源。学者们在讨论这些问题时得到一些共同的结论。在1993年宗教学术大会的时候，有6000个学者参加，最后也得到两个共同信念。人类社会要发展，两个基本原则我们必须推进，这两个基本原则和儒家基本价值是可以配套的，一个基本原则是“己所不欲，勿施于人”。最近张岱年先生在人民大会堂讨论儒家伦理时也提出这个原则。这种恕道，不仅是儒家伦理，也是犹太教的伦理，和基督教者的“己欲欲示于人”不大一样，但也是可以配合的，也和伊斯兰教价值有密切的关系。也就是说，我以恕道待人，对我来讲很好的东西，对我的亲友就不一定很好，应该设身处地地想一想其他人的情形是如何，这就是推己及人的基本价值。这个价值的后面还要有一个价值，“己欲立而立人，己欲达而达人”。这不是利他主义，不是说我现在掌握了足够的资源，想要和其他人分享，而是要发展我自己的人格。但我是关系网络的中心点，我不能只是自私自利地发展自己，那样到最后我就没有办法发展自己了。我如果要发展自己，就一定要发展我周围的人，和我有关系的人，圆圈要逐渐扩大。另外更值得注

意的是，儒家中有一种为千秋万世考虑的意识，比如张载所谓“为万世开太平”，也就是说我们人类在考虑问题的时候，不能只考虑我们这一代人，我们要为我们的子孙考虑问题。非洲有一个谚语，说地球不是我们的祖先所付给我们的财产，地球是我们千秋万代的子孙委托我们保护的财富。我们考虑伦理的问题，不能只考虑我们这一代，不能只考虑过去，要考虑未来。儒家思想在这一方面有很多资源可以发展。

文明对话的资源发掘要靠公众知识分子

这些具体资源要发展，要靠什么人？要靠少数的知识精英吗？靠政治领袖吗？靠企业界里面有权有势的人？靠媒体？靠什么？我们认为要靠一个广大的公众知识分子。各位在这里的都是属于广义的公众知识分子。什么叫做广义的公众知识分子？关切政治（也不一定要从政），参与政治，注重文化的人，就是属于公众知识分子。这些人不完全在学术界，学术界有很多人成为专家学者，但他不一定扮演了这个角色。所以，这种公众知识分子不仅要在学术界，而且应该在媒体、在政府、在企业、在其他各种不同的社会组织中，去从事各种不同的社会运动，包括环保的运动，女权运动，对弱势团体怎样协助、怎样帮助的运动，消费权益的运动，这样就使得我们能够为文化中国——广义的中国文化——创造资源，开发资源。有了这种创造，这种开发，我们进行文明对话就有了基础。

重建文明的尊严

正因为如此，我感觉到，如果现在想要使得广义的儒家人

文精神为人类文明的将来塑造全世界都能共享的基本价值，必须要在儒家文明圈的内部进行发掘，必须要减少内耗，把它的积极因素发扬起来，慢慢地通过各种不同的领域来形成、蕴育。中华民族从鸦片战争以来，经受了很多的屈辱，很多的悲愤，经过一段时间，现在正在腾飞。中华民族的再生是一个经济现象，一个政治现象，同时也有深刻的文化涵义，这种文化的涵义，正是可以通过儒家的人文精神以及其他很多在中华土地上所发展的价值，包括佛教的、道家的、社会主义的、基督教的等等各种其他的价值来共同发扬的。谢谢各位！（掌声）

答听众问

肖永明 整理

问：杜先生，您不同意亨廷顿文明冲突的说法，强调应该以文明的对话代替冲突，我非常同意您的看法。但是在这里想请问您，具有不同价值取向和信仰的文明之间怎样才能对话呢？也就是说在不同文明之间的误解和隔膜仍然比较严重的现状之下，怎样才能避免冲突，走向对话？

答：这是一个很有挑战性的问题。我和亨廷顿教授是同事，已经辩论过很多次了，一直在讨论这个问题。其实他也接受，假如文明有冲突的可能，文明对话便成为必要。如何进行文明对话呢？现在西方有两个思潮：一个就是所谓历史终结，西方资本主义所代表的市场经济、民主政治、市民社会、个人主义已经占了上峰，只要全世界其他地方都学这一套，能够现代化，能够西化，那就没有什么冲突；另外一种思潮就是亨廷顿所说的，有两个大的文明可能会与西方文明发生冲突，一个是伊斯兰的文明，包括中东和亚洲的伊斯兰教国家，另一个就是儒家文明，儒家文化圈包括中国、越南、北朝鲜、韩国，甚至还包括日本。西方的一位学者说在世界上有四个非常重要的思想家在塑造人类文明的过程中起着极为重要的作用，他所

说的四个思想家就是苏格拉底、释迦牟尼、孔子、耶稣。我认为从多元的景观来看，对这四个思想家，不管你属于哪一个思想体系，你都应该有所了解。如果我们要扩大这个范围，还应该包括穆罕默德、摩西、老子、庄子。他们是明显不同的，虽然不同，但可以进行对话，基督教和佛教、回教进行对话。在对话的过程中，儒家文明可以起到一个中介作用。这是什么意思呢？在评价佛教与基督教，或者是佛教与回教对话的时候，双边属于哪一个宗教这是非常清楚的。儒家参加这一工作以后，情况就变得比较复杂了。我第一次参加儒家和基督教的对话时，代表儒家思想的学者中间，有相当大的比重是基督徒，他们说我们是儒家式的基督徒。现在也了解到，也有儒家式的佛教徒，也有儒家式的伊斯兰教徒。什么叫儒家式的？儒家式的也就是说关心政治、参与社会、注重文化。既然有儒家式的佛教徒，儒家式的基督徒，儒家式的回教徒，那么儒家这种人文精神便可以在文明对话中起一个中介的作用。这并不是说由儒家的思想来统合，那是不可能的，但它可以起一个中介、沟通的作用。这种工作我们现在已经慢慢开始做了，最低的要求是“己所不欲，勿施于人”，但是同时通过“己欲立而立人，己欲达而达人”来形成一种健康的互动。这种工作我们一直在做，现在马来西亚已经有了回儒的对话，在美国有基督教和儒家的对话，在以色列也有犹太教和儒家的对话。这种工作很艰巨，但是有成功的可能。

问：杜先生，您作为当代大儒，在全世界许多庄严神圣的讲坛上发表过演讲，今天来到千年学府——岳麓书院，在当年朱熹、张栻讲学论道的地方谈儒学，谈文明的对话，您有什么感想？您对岳麓书院代表的湖湘文化在中国文化的未来发展

中的作用有什么期待？

答：能有这个机会，我当然很感激，也相当地激动。我虽然参加了很多次演讲，但是在这千年学府，在朱熹和张栻进行辩论的氛围里面来进行关于文明对话的讨论，我想这种机会是绝无仅有的。

我最近在考虑一个问题。就是一种地方知识有没有可能发展成为一种具有全球意义的知识，也就是说地方知识的全球意义问题。这个问题和儒家的精神有密切的联系。一种思潮、一种经验、一种价值，它有强烈的地方性，有强烈的根源性，同时它又为世界各方面的人所关注，所重视。现在世界上很多有普世意义的地方知识都来自西方，西方的现代化理论、西方的后现代化理论、西方的结构化的理论、西方的市场经济、民主政治、社会主义各方面的理论都在全球各个地方发展。在 21 世纪，是不是能够让具有东方特色、具有中国特色的一些价值、一些理论、一些经验能够成为全球所共享的精神资源呢？岳麓这个地方，古代就有像屈原、《楚辞》所代表的精神文明，荆楚一带的精神文明。从马王堆发掘的材料和最近郭店的材料来看，在春秋战国时代，荆楚这个地方就是中原文明发展的非常重要的区域，但是它有自己地方特色。这种地方特色在宋代以后表现得越来越明显。宋明理学家里面就有周敦颐、张南轩，到后来又有王夫之、魏源、曾国藩、谭嗣同，当然还有毛泽东。在这个地方所发展的具有长沙特色、湖南特色的这种地方知识，不仅从全国来看有非常重要的意义，而且也有国际的意义，所以它是一种有全球意义的地方知识。从这个角度看，根源性非常强，普世性也很强的价值，可以在这里充分地发展，我认为这个价值是非常深刻的。

问：您如此不遗余力地推行您的新儒家学说，到底是什么样的精神力量促使您这么做呢？

答：如果说我在宣传、推行儒家的话，可能不是很确切。其实我的心愿是了解儒家，通过了解、认识来发挥它的资源。可以这样说吧，我的动机，如果有动机的话，是一个人文学的动机。我觉得人文学在传统中国讲的是文史哲。文史哲是对人的自我反思、自我理解、自我认同的最贴切、最直接的学问。可惜在文化中国，各地都是科技挂帅，对人文学的价值体系认识得不太够。我举一个很简单的例子，美国十个最突出的精英大学的校长，除了加州理工学院的校长以外，都是社会科学、人文学方面的专家。比如我们哈佛大学的校长是英国文学专家；哥伦比亚大学的校长，是我很熟的朋友，以前是哈佛神学院的院长，他是神学家；斯坦福大学的校长是法学家；麻省理工学院的校长是经济学家。美国是非常现实、非常实际的国家，我一直在问，为什么他们对人文学那么重视。面向**21**世纪，如果你不能发展文化能力，不能发挥伦理价值，不能发展精神文明、精神价值，只发展科技，发展经济，将来在复杂的现代化过程中是没有办法稳步前进的。在文化中国，各个地方如何开发它的精神资源，如何创造它的价值领域，这是我一直在关注的问题。经过现代转化的儒家传统，面对西方的挑战，它有非常丰富的资源。所以你问我的动机，我并不是有一种信念，认为儒学一定好，我不批判它，只是尽量去宣传它。我认为从问题意识方面看，现在正好碰到中华民族腾飞的时候，儒家所要传达的文化信息，需要在促进精神资源方面进行开发。正是因为这样，我愿意花力量来讲这方面的道理。谢谢。（掌声）

问：我是湖南大学机械与汽车工程学院的本科应届毕业生

生，在这里我个人非常希望您关于文明对话的观点是正确的。我有一个问题想请问您，假如有一个非常漂亮的英国姑娘在追求我，我本人也不是什么坐怀不乱的君子，那么怎么样才能将这场爱情进行到底？(掌声)

答：因为我自己也是国际婚姻，(笑声)可能可以现身说法。假如你认为她很漂亮，说明你的主观感觉已经相当好了；假如她使你不能坐怀不乱，说明你已经动心了。假如她正在追求你，难道你还想逃吗？应当勇往直前。(掌声，哄堂大笑)我很了解，这种跨文化的友情、交情，从行为、从态度、从信仰各方面是有相当大的距离的，所以不能掉以轻心，不能因为国际婚姻造成家庭内部的文明冲突。这一点要小心，要增加了解，也要有相当的心理准备。我举一个很简单的例子，我个人的例子。很多年以前，我第一次到印度去进行学术交流，当时我碰到一个印度哲学家，我把我的一些很不成熟的理念讲了一遍，我发现他是完全不赞成的。我又从另外的侧面再讲了一遍，看起来他还是不赞成。所以我用了第三种方法。我正在讲的时候，他说，杜教授，你刚才讲的我完全同意，你为什么又讲了一遍。我说你不是一直在摇头吗？他说这是我们印度说是，(作摇头状)很好很好。如果我认为不是的话，我会把头向上一仰。我没有了解他的文明信息，所以我那时跟他就没有办法沟通。假如你有意愿，当然还要有一点勇气，一点浪漫的情调，要拥有这种国际友情、国际婚姻的话，你就要有相当大的心理准备。如果这个女孩子来自英国，那你确实要对英国文化有相当的理解，同时希望她也要对中国文化有相当的理解，在你们的交往过程中，把很多文化上的冲突减到最低。这样的话，就可以创造一些真正的文明对话，而不是文明冲突。(掌声)

问：我注意到您刚才在演讲中，提出了公众知识分子这一概念，而且热切地盼望广大中国知识分子成为公众知识分子。我想请问，您认为如何才能成为公众知识分子？您自己是不是已经成为公众知识分子？您是否认为中国知识分子走出书斋是中国知识分子承担文化使命的必然选择？谢谢！（掌声）

答：我认为从最低的要求来说，我们大家都是公众知识分子。公众知识分子最低的要求是关切政治，关注社会，重视文化。这个看法与葛兰西原来讲的有机知识分子是同样的。知识分子不是精英的概念，不是精英组织的概念，他所谓的有机知识分子可以是来自工人的，来自农民的，来自企业的，但是他对他的职业、对他的环境能够进行比较深刻的反思。从这个意义上说，我们在这里的所有人都是公众知识分子。

至于说比较高的要求，就像儒家里面说的“人人皆可为圣”，或佛教讲的“人人都有佛性”，但你要真正地达到那一步，那个过程当然是非常复杂的。我并不建议大家要离开书斋，到公众领域摇旗呐喊，其实我们现在是在花很多的精力来进行一种虔诚的、长期的知识积累。近代以来的中国，各方面的运动太大，太多，我们没有积累。正因为我们没有积累，我们的文化资源就比较薄弱，我们的价值领域也比较稀少。但是，除了积累以外，我们不能只是通过职业，通过我们自己的事业来发展人文价值，我们另外还要有更宽广的关怀。假如有一批学者，他们不愿意在公众领域里面、在媒体各方面扮演公众知识分子的角色，不仅他们有这个权力，而且我们也有义务保护他们，让他们在最好的学术环境里面发展学术。因为在将来他们会为文化中国储备更深厚的资源；在另外一方面，我们应该有一种各种不同领域的合作，学术界、政治、媒体、企业、社会以及其他各种不同的社会领域进行合作，把这个文化理念发展

出来。比如说,科教兴国和科技兴国是绝对不同的,科教的教,应该是教育,而教育应该是包括人文教育在内的一种综合素质的培养。这些价值你不能只通过上面少数人的意愿来传达,每一个人都有责任为这些价值的实现创造条件。从这个方面讲,需要有公众知识分子出现。

我们现在发现这种意义上的知识分子不仅在中国,而且在美国也讨论得非常多。这种人格既非古希腊的哲学家,因为哲学家是精英的观念;也非希伯来文化的先知,先知听到了上帝的声音,要把上帝的话传达到下面,就要通过他的诠释,我们没有听到上帝的声音;他们也不是统治阶级,也不是印度所谓的长老,也不是以前俄罗斯所说的 **intellectual**, 因为俄罗斯所说的知识分子一定是反对政府、批判政府的。而我们现在讲的公众知识分子不仅是在学术界,也在媒体,在企业,在政府,各方面通力合作,来为文化发展一些新的价值。这种意义下的公众知识分子,要发展公众领域,这个公众领域是比较全面的,我们所有的人都有责任来进行这样的工作。(掌声)

问:现在有一种观点认为,当代的大学教育是一种急功近利的、功利主义的教育,在校的大学生也在被训练成为能够成功赚钱的机器,你是否同意这种观点?另外,现在大学里面正在进行文化素质教育,对此您有什么好的建议?

答:对于国内的情况我比较生疏,但您的描述很符合美国的现象,学校变成了赚钱的机器。比如说哈佛大学,现在在美国学生中间影响很大。盖茨在哈佛大学上到二年级就退学了,不愿再上了,他认为上学无用,他可以比你在学校里面念四年书赚钱更多。现在他当然是一个大财阀。哈佛呢?我觉得很不幸,哈佛很有名气,但有的时候也可以说恶名昭著。什么意思

呢?并不是我讲得露骨,哈佛的名气就是钱和权。哈佛有名的学院是商学院,教给你怎么赚钱;另外是甘莱地学院,教给你怎样掌权。哈佛整个形象就是钱和权。但是这个学校之所以能够成为三百多年的一个大学,是靠它的文理学院,而文理学院讨论的是知识的探求、价值的推行,当然发展个人、企业的愿意也在中间,但不完全是金钱和权力的问题。儒家在中国历史上最大的贡献之一,就是在钱和权之外开拓出一个领域,有一批既无钱又无权的人,通过他们的教育,他们的理念,在社会上发生了极大的影响。朱熹、张南轩、王阳明、早期的孔孟、子思都是这样的人。假如一个大学,只能培养一些唯利是图的人,大家对于人文学的文史哲,对于其他通才教育所需要的素质教育都不关注,这就变成学店,变成一个训练班了。现在哈佛正在做一个非常深刻的反思,我们认为商学院只能培养会赚钱的人是我们的耻辱,商学院要培养的是企业界的领袖,而不是企业里面能赚钱的人。培养为大公司赚钱的人,这有什么了不起?这在其他地方也可以办得到。这是一种非常深刻的反思。我们希望商学院能够培养企业界的领袖人才,我们也希望甘莱地学院能够培养有责任感的领袖,这个可能性还是有的。我讲一个例子,可以说明这一点。一个很有名的演员,从哈佛毕业以后到纽约去赚钱,没有希望,他父亲去看他时,他的家里面只有一张床,一张凳子。他的父亲是一个企业家,很伤心,认为我花了那么多钱让你念哈佛,你出来以后却一无所有。但是他自己就是想做一个演员。做演员的确是非常困难的,但是经过一段时间以后,毫无疑问,他成功了,变成了一位非常重要的人物。这个人物从很多方面讲起来,体现了更多的价值。谢谢。(掌声)

问：我想请教您一个问题，现在中国的商界有一种比较普遍的思想，就是成为一个儒商，乃至一代儒商。我想请您从文化的概念上来讲一下儒商的“儒”跟儒学的“儒”有什么区别，是不是同一个概念？另外您对儒商的出现持何种看法，有什么评价？

答：在**1995**年，联合国邀请我参加了世界社会发展高峰会议，会议在哥本哈根召开，中国有**30**个代表，都是来自企业界的，**30**多岁的代表。我和他们进行了一次座谈，他们说我们都是儒商，当时我还觉得非常惊讶。其实所谓儒商就是有文化理想、有文化担当意识的企业家。这个观念在传统中有，现在在国内、国外发展得也非常好。在**1993**年，我参加了世界第一次华商大会，是在新加坡举行的，**1995**年在曼谷，**1997**年在香港，后来在温哥华，最近在悉尼都开了会议，每一次都有上千人参加。儒商的问题成为大家讨论的重点。用我的话讲，儒商就是企业界的公众知识分子，他一方面关心政治，参与社会，同时也要为文化创造条件。山东济南最近举行了一次国际儒商的学术会议，而且还成立了一个国际儒商的研讨会，现在还有一些学人在筹办儒商大学。另外在马来西亚，三年以前也举行过一次世界华人的儒商会议。

儒商这个观念，我觉得很重要。我们常常有一个错觉，认为儒家歧视商人，重农轻商，我觉得这是不正确的。法家注重耕、战，注重农民和军人，对于其他的领域不重视。但儒家老早就讲“士农工商”，农是生产，工是制造，商是通有无，都是社会上不可或缺的重要职业。当时最难说明其价值的是“士”，你又不生产，又不造作，又不通有无，你的价值在哪里？但是孟子说，你不要把这些人看淡了，这些人可以上下合流，他的意思是这些人有天地的境界，他可以开拓价值的领域，他可以使人

民的基本理想开发出来,甚至可以批评现实政权。从这个角度上看,士也有他一定的价值。士农工商在儒家看来都很重要。到了明代,黄宗羲就提出了“工商皆本”,认为商业也很重要。我觉得现在企业的发展要靠儒家式的企业家,他必须特别重视文化的塑造,他的企业的发展不是完全为了自己的利益,而是要为社会其他的文化事业创造条件。比如我们最近参加的几次学术会议,不管是有关郭店楚简的会议,还是北京的孔子诞辰纪念会议,都有很多的企业家参加。在岳麓书院捐赠了一座孔子铜像的汤恩佳先生也很明显是一个儒商,他还是一个儒教大学的校长。(掌声)

问:我想请教您一个问题,如果人们能够接受你关于儒学精神的观点,那么您认为人们更多的是从理性的层面上来接受,还是从文化情感上来认同呢?

答:这个问题我曾经考虑过,但是考虑得不是很深刻。从现象上了解,到底在讨论问题的时候,他的反应是同情的反应呢?还是一种经过理性思考的反应?是认为你有说服力呢,还是由于民族的其他感情因素使他比较容易接受?我自己的期待是两种因素应该配合在一起。有一位学者叫做列文森,他曾经描述过中国现代知识分子的困境。在研究梁启超时,他说梁启超在感情上和中国传统文化有千丝万缕的联系,但是在理智上却完全认同西方文化。因为在感情上和中国文化相联系,他理智的批判不够;因为只是在理智上认同西方文化,他感情的势力不够。我现在需要的是儒学的传统不仅要有生命力,还要有说服力。所谓说服力的意思,就是要经过非常严谨的学术思考的辩难,把它的糟粕充分地凸显,同时把它的精华进行开发。实际上我个人认为,从五四以来,中国的精英对儒家传统

的批判不仅不是太过火了,而且是还不够。举一个最简单的例子,当时很多的知识精英认为传统的包袱要丢掉,我们才能现代化。想把传统对我们的不健康的影响像包袱一样一丢了事,是把传统的阴暗面、传统的腐蚀的力量看得太简单了。实际上它已经流到我们的血液、我们的骨髓,想要一丢了之是不可能的。只有通过深层的反思,才能把传统的阴暗面去掉,否则它会泛滥成灾。你看,当时鲁迅讲的国民性这些问题。几十年来不仅没有被消除掉,而且还有可能变本加厉。另外,我和五四的知识精英有一个很大的不同,就是说你对传统进行了那么严厉的批判,但你不要忘了你必须开发传统资源,从感情上、从理智上来开发。如果你对传统是粗暴的,你对西方所引进的价值的理解也只会是肤浅的。假如你对传统有深刻的理解,对它的阴暗面进行了长期的批判,同时对它的智慧进行一种开发、一种沉积,那么你对西方价值就会有更深刻的比较,对西方价值所带来的阴暗面也可以有更彻底的了解。所以,感情与理智这两个方面必须配合。(掌声)

问:我着重研究中国近代史上国民性的改造问题,请问您认为在当代和未来真正具备您所说的儒家精神的,将是一些什么样的人?(掌声)

答:我自己一直在想,一个新型的儒家人格,应该有自由开放的胸襟,强烈的责任感,同时又有一种同情、爱心和仁道。这三者,一个是自由开放,一个是社会责任,一个是爱心和仁德,又必须要配合。儒家认为一个人不是一个孤立绝缘的个体,但他的个人价值又不应该被忽视。新加坡就说个人服从社会、服从国家是儒家的价值。我认为不是。按儒家的价值观,个人的尊严是不可消解的。就像屈原说的“众人皆醉我独醒”,如

果整个社会腐化了，我也跟着他腐化吗？我的独立人格怎么能建立呢？孔子说“匹夫不可夺志也”。所谓“匹夫不可夺志”，就是说一个完全没有社会地位、完全没有学术传统的人，也可站起来维护他自己的原则，维护他自己的人格，能够发扬他的抗议精神。儒家有这种独立的人格，独立的精神，他是主张自由开放的。这种自由开放和西方自由主义所讲的特别突出权力、突出个人而不注重社会的观念有很大的不同。他是有责任的批判，有责任的批判就是韦伯所讲的责任伦理，就是他对他的批判所造成的后果要负责任，而且愿意负责任；不是说批判到底，完全不负责任。这种有批判性、有自由开放性的心灵、有责任感的人，一定要有非常强的同情心、非常强的爱心。因为现在社会开始发生各种不同的分化，出现了一批有权有势、能够掌握信息资源、观念资源和其他物质资源的人，假如他们除了责任感和自由开放的胸襟以外，没有一种爱心，没有一种为弱势群体服务的信念，这个社会将会越变越糟。美国现在碰到很大的困境，那就是最有钱的人，最有权的人，他可能有责任感，从法律的角度上讲有责任感，但他没有爱心，不愿把他的资源放在更宽广的世界来开发。从全球来说，现在出现了这样一个问题，西欧、美国，乃至现在工业东亚各方面的发展与非洲其他地方的穷困形成了非常尖锐的对比。如果这个社会要真正重组，建构一种新的价值，至少我们不能把我们的幸福建立在比我们更痛苦的民族的痛苦之上。这需要有一种更宽广的价值出现。现在世界上特别是在美国，由于受中国威胁论的影响，很多人认为中国的兴起，一定会把资源重新分配，仅仅只是考虑中国的前途。但我认为假如我们具有深厚传统的儒家人文精神能进一步发展，我们的发展应该为人类、为全球的发展创造更好的条件。（掌声）

问：今天您谈到了文明对话的问题，我联想到了另外一场东西方文明之间的对话。英国历史学家汤因比和日本学者池田大作之间进行对话，他们展望**21**世纪，得出了**21**世纪是中国文化的世纪的结论，请问您对这个结论有何评价？谢谢！（掌声）

答：池田大作现在大概快有**80**岁了，他和汤因比进行对话是三十年前的事情。汤因比和他对话是担心基督教文明可能会没落，因而提出了中国文化的世纪的观点，为西方敲了一个警钟，这和亨延顿的观点有些地方是相合的，亨延顿的观点也就是“中国威胁论”，西方的文明会受到儒家的文明和伊斯兰文明的冲击。但是我不接受**21**世纪的文明是中国人的文明，或者说是亚太、亚洲的文明这样的观点，我认为这个世界不是什么十年河东，十年河西的问题。在文明的多元发展中，中国的文明，亚大的文明，儒家的文明，基督教的文明，犹太教、回教、佛教的文明，必须进行对话、进行参照。在**18**世纪的欧洲，许多思想家总是以儒家的文明和中国的价值作为他们重要的参照系，现在我们不仅要以西方的文明作我们的参照，以日本文明作为我们的参考，更要以印度的文明、拉美的文明作为我们的参照。从印度方面我们可以学到很多新的东西。印度的中产阶级有**1**亿人，能够运用英文的有好几百万，它是五十年来能够发展民主的一个社会，有很多的精神资源可以进行开发。这些价值如果能够进行研究，完全可以使现代中国的文明资源更丰富，价值领域更宽广。我们不要谈**21**世纪是谁的世纪，**21**世纪是所有人类的世纪，我们要为这个价值创造新的条件。（掌声）

问：杜教授刚才提到了东亚，我这个问题与东亚有关。您曾写过儒家伦理与东亚企业精神方面的文章，请您谈谈东亚经济的发展与儒家思想究竟有什么关系？近年来，日本、韩国，还有其他东南亚国家发生了经济危机，在危机发生以后，您对儒家思想与东亚经济发展的关系是否有新的思考？

答：以前犯的错误，现在改正，当然并不是这样。因为在**80**年代初我讲得非常清楚，假如你要了解东亚社会，你只是把它当作一个经济现象，当作一个政治现象，当作一个社会制度现象来了解，这还不够，还必须了解它的文化。所以文化的提出，不是一个简单的文化主义，或者文化命定论。文化讨论有一个添加的条件，就是要在经济、政治、社会各种基础上来讨论文化问题。当时西方学者为什么提出了所谓儒家命题，就是东亚社会——包括工业东亚日本、韩国、台湾、香港、新加坡，社会主义东亚中国大陆、越南、北朝鲜——的发展，有一个可以互通的模式。提出儒家命题，和新儒学有关。新儒学在五四时代，经过熊十力、梁漱溟先生从**1919**年至**1949**年**30**年的努力，再经过唐君毅、牟宗三、徐复观从**1949**年至**1979**年的努力；然后，我们以他们的学说为基础，经过考察研究、孕育发展，有了一定的说服力。可是亚洲金融风暴发生以后，我们发现儒家文化的内在机制更重要。比如，韩国的金融危机是它的大财阀，像大宇（集团），现代（集团）和它的政治之间复杂的人际关系造成的。有没有儒家因素？当然有。韩国的自救，家庭主妇都参加，全国上下有一种共赴国难的精神，这种精神就与韩国深受儒家影响有密切的关系。很多消极的东西，比如经济不能发展，社会变得不稳定，贫富不均，等等，都是因为受到儒家因素的制约。但是，它能够发展，也与儒家因素有关系。怎样理解？怎样仔细分疏？这是一个非常严峻的课题，要按照特殊的例证

来考虑。谢谢! (掌声)

主持人：杜维明教授的精彩讲学让我们真正目睹了当今大儒的风采。我们始终相信，对和平和美好未来的向往，人类如何实现自己的终极理想，这是每一个人都在思考的问题，新世纪玫瑰色的曙光已在地平线上隐隐出现，我们祝愿也相信下一个世纪将是一个充满欢乐和笑声的祥和世纪。(掌声)

儒家人文关怀与大学教育理念

——杜维明在岳麓书院创建1020周年纪念会上的演讲

吴凡明 整理

人文关怀应该是人文学所处理的课题。在国外，特别是在美国，人文学是和社会科学、自然科学鼎足而三的一种学术领域。人文学是人类包括个人和群体进行自我理解、自我反思、自我认识最直接、最贴切的学问，一般包括语言、文学、历史、哲学、宗教学或者说文化人类学。广义地说，一切学问包括自然科学和社会科学都和人的自我理解、自我反思、自我认识有密切的关系。我们研究自然和分析社会所获得的知识本来就 and 人类的自我认识是不可分割的。站在儒家的立场，所有关于个人、关于社会群体、关于自然、关于天道的学问都是人类进行自我理解所不可或缺的研究课题。不过人文学如中国传统所谓的文史哲，也就是所有的传统书院所集中要讨论的人文学课题，和人类自我理解的关系的确比社会科学、自然科学更直接、更贴切。

语言学是人类传达理念感情的工具，同时也是人类自我认识不可或缺的一种学问。假如我们把语言学只是当作一种像数学一样很精致的科学研究，那种类型的科学研究不一定属于人文学研究的范围。但是把语言当作人文环境的现象和

课题来研究,这个是属于人文学的。人类的自情、自性的流露所表现的文学,如果只作语言文字的分析,完全把它作科学性的研究,而不接触到人的自情、自性的流露,那也不是属于完全人文学研究所讨论的人生的价值、人的反思和宗教学所讨论的终极关怀,这虽然不一定能一窥人文学,或者文史哲的全貌,便足以显示这种类型的学问。因为它必须要跨越主客的对立或者内外阻隔。举一个很简单的例子,有些科学家,从事于生物学的研究,不要认同细菌;物理学的研究,不要认同分子、离子,但是一个莎士比亚文学的研究、中国哲学的研究、中国历史的研究,对于你所研究的对象没有一个亲切的认同感,就很难能够有体知,很难进入这个领域。因为这个原因,所以人文学的一个特征,就是研究的主体与观察的对象这个界域常常是要渗透,常常是要超越。所以这种类型的学问应该能够突破现代学术的严格职业分工,成为了人类社群所共同关切的学问。

任何一个公民、任何一个现代的社会成员,应该对他自己的社会、自己的政治、自己的文化现象后面所根据的基本的理念、基本的价值有所理解。这和他作为一个人,和他在社会上的自我理解、自我实现是有密切关系的。所以文史哲便构成了人文学的核心课题。在传统书院当然包括岳麓书院所讲的这些学问,正是人文学的核心学问,而这套学问在现代被边缘化了、被忽视了。很多我们碰到的重大课题,道德的失落、意义的失落、人的自我方向的失落均和人文学不能够张扬有密切的关系。显然这种人文关怀,即人文学所体现的人文关怀,应该是现代知识分子自我定义的本质特色。我们在此,大家都清楚地意识到儒家传统对于文史哲这个范围,就是在培养人的人文关怀,应该有丰富的资源,在理论上说,应该成为文化

中国的社会资本、文化能力和社会价值。所谓社会资本和经济资本有很大的不同，社会资本的累积往往是通过论谈、辩难，哈贝马斯所谓的沟通理性而建构的文化能力，也是通过长期的教育，特别是人文学的教育，不仅是学院的教育，也是社会的教育、家庭的教育、民间的教育。精神的价值之所以能够实现，也是通过细水长流的长期累积。在理论上说，儒家的传统应该为人文学提供很多的人文资源。但实际上情形并非如此乐观，而且很多是在我们现在拥有的文化传统之中，传统文化的资源非常薄弱。我们现在所拥有的文化传统跟传统文化基本上是割裂的，而这个鸿沟非常大。在我们拥有的文化传统之中，广义地说可以是资本主义也可以是社会主义，西方启蒙心态所占据的地位是非常高的。举个简单的例子，我们不管在北京、在台北、在新加坡、在香港和文化中国的其他地方做个简单的调查，把自由、人权、民主、法制的价值和忠孝仁爱节义的价值，作两表来对中学生、大学生进行调查，自由、人权、民主、法制一定是价值，而且是正面的价值，但是忠孝仁爱节义有些人认为是价值，有些人认为是非价值，争议性非常大，这是一个事实。除了西方启蒙心态在中国知识界占据很高地位外，反传统的心态非常强，再加上造反有理的传统（当然这已逐渐消除了，但剩余的势力还一直存在），再加上以功能主义、物质主义、现实主义来了解我们的世界、我们的情况，因此，儒家人文思想所体现的价值，也就是各种不同的书院经过好几千年一直在发扬的文化，在我们的文化心理的结构中所占的地位不很高，资源比较薄弱。在理论上说，儒家的教育理念可以为现代乃至后现代知识分子，包括中国的知识分子、西方的知识分子，提供丰富的社会资源、文化能力和精神价值，而实际上要使得这个理念成为事实，工作非常艰巨，而且道路非常坎坷漫

长。一种可能就是面对现在大学教育的四大目标,我们需要经过一个复杂的自我调节,来面对不仅是现代西方、也是现代社会的挑战。

大学教育有四个理念。第一,应该能够为社会服务;第二,应该能够进行文化传承;第三,应该能够达到自我实现的目的;第四,一定要维持批判的精神。从第四点来看,儒家传统如果要进一步的发展,不管我们一厢情愿如何,我们的理想、我们的期待如何,我们不能放弃批判的精神,对儒家传统作严厉的批判,实际上是发展儒学不可或缺的必要条件。举一个很简单的例子,儒家的传统实际上有三个复杂的侧面:第一,它是中华民族,特别是中华民族的知识分子所共同拥有的精神资源,但是同时它也是在中国社会,特别经过几千年的社会发展,和现实政治、和社会各种复杂层面下纠缠不清的中国政治化、制度化而建立的意识形态。这两股力量也是有冲突的。举个例子,三纲和五常是有冲突的。“父为子纲、君为臣纲、夫为妻纲”是绝对反现代的、反人道的,突出父权就是强烈的等级制度,不健康的宗法制度;突出君权,就是强烈的权威主义、专制主义;突出夫权,就是男性中心主义。任何一个有现代意识的人都不能接受这个观点。五伦:父子有亲、君臣有义、朋友有信、夫妇有别、长幼有序是双轨的、是人道的。父子的亲,我们平常讨论父子,像我和我的孩子,但有时我们更想知道的是我和我的父亲,因此,在人道的角度讲,五伦所代表的双轨的人文精神和三纲所突出的强制性的、有压迫性的意识形态是有冲突的。儒家如果放弃了批判的能力,把三纲认为是五伦,把政治化的儒家认为是真正的儒家精神,将来再要发展有很大的困难。另外,我们必须认识到儒家传统要在中国社会重新生根,要通过一个阴阳来复的复杂过程。儒家传统是受到中国极

杰出的一批精英全面而深刻的反省、深刻的批判，而还有生命力的一个传统。但是现在的生命力是非常薄弱了，要发展非常艰巨，甚至我可以认为，五四时期杰出的精英对于儒学阴暗面的批判还不够。因为当时把吃人的礼教当作包袱，包袱是一丢了事。但是，如果这些不健康的积习，也就是鲁迅所说的“中国国民性中的阴暗面”、胡适所说的“中国人的软弱”各个不同的因素，不仅几十年来在中华大地没有彻底清除，而且变本加厉。很明显，对于传统，所谓封建社会所带来的遗毒的批评和全面扬弃还不够，这个工作必须要做。不做的话，塑造中华民族知识分子最好的精神价值就不能实现。另外，还不要忘记儒家传统的第三个侧面是中华民族心灵的积习，不管你是知识精英或在社会的任何一个阶层服务，包括工农兵，都受到儒家传统的影响，而知识分子，尤其现代关切儒家命运的知识分子，应该突出儒家身体力行、突出儒家传统精神中光辉灿烂的一面，而尽量地转化、扬弃在社会上起着非常坏的消极作用并和儒家传统有密切关系的积习（当然这不能一蹴而就）。所以应该有个反馈系统。另外，儒家传统如果要成为我们今天教育大学生、中学生自我实现有极大创造性这种教育制度，怎么样能把科举制度在社会上造成的困境逐渐消除、超越，整个东亚社会，不仅是中国、新加坡，包括韩国、日本，考试制度所造成的正面负面的意义还是我们今天每天都碰到的事。这个是有志于儒家成为第一流的知识精英能够自我实现、能够充分发挥创造性必须要做的事，儒家传统毫无疑问是中国文化传承，但这个文化传承如何能够在中华大地发扬光大，它需要经过一个创造的转化。如果我们想在社会上使儒学发挥它的现实功能，必须对儒学在长期宣扬、理解的过程中，了解它的阴暗面，我觉得这正是儒学最健康、最有内在生命力的主要条件。

假如是真理、是价值就不怕被批判，不怕在公众领域中进行辩难，进行讨论。假使我们是防御的心理，我们很难达到预期的效果。

儒家的人文关怀所接触的四个侧面：个人、社会、自然和天道所体现的是人与群的关系，人类和自然的关系，人性和天道的关系。以和为贵就是希望人和社会在各种冲突抗争的复杂环境之中能够达到和谐、能使人性和天道达到天人合一的价值。所以我自己一直感觉到从文化中国这个角度来看，我们要通过文明对话来丰富儒家的精神资源。毫无疑问，西方启蒙心态所代表的价值已经在我们每个人的内心起着非常大的作用。我们不能把儒家传统和西方最杰出的价值对立起来。因为是儒家的信徒，我们不可能反人权、反自由、反法制、反个人尊严。我们应该通过对儒家的理解使得人权的价值和责任伦理配套，使得法制和礼仪配套，使得个人尊严和社会秩序配套，使得西方各种不同的价值当他们出现形形色色负面作用以后，从内部全面来转化它们。我们不能走上一个非此即彼的二分的方式来理解。正因为如此，儒家传统应该可以从伊斯兰教，从印度传统吸收到新的资源，表面上这个观点好像和要努力从内部来宣扬儒学的价值观点有冲突，其实没有冲突。为什么没有冲突，就是我们的认同感越强，我们越有信心充分发挥儒家的价值，我们就越希望它是一个动态发展的学术传统，而不是一个静态封闭的学术传统。我认为面向将来，人类所碰到的重大课题，不管从环保的角度、从女性主义的角度、从社群伦理的角度或是从多元宗教的角度，都碰到了一个全球伦理的问题，就是哪一种伦理可以帮助人类和平共存进入 21 世纪、进入 22 世纪。这种全球伦理的出现绝对不是一家一派可以独断、可以控制的，一定要通过对话。我们相信儒家面对人

类现代所碰到的生态环境和在各方面的危机而必须实现全球伦理这样大的课题，儒家传统有非常丰富的资源，为实现全球的伦理，特别是“己所不欲，勿施于人”，“己欲立而立人”这样基本的原则可以提供条件。可是我们的信心不是建构在把其他的文明、其他的传统、外在的各方面当作是我们批判的对象。我们正是要以儒家的恻隐之情，以不卑不亢的态度，对世界各种不同的重大问题，包括现代西方文明所碰到的困境当作是我们自己的困境。对中华民族的觉醒，我们希望有个深刻的文化信心。中华民族的觉醒绝对不走以前的霸权主义、狭隘的民族主义，以不健康的以其人之道还治其人之身，而应该为人类的前途，包括我们自己的前途，我个人的前途，家庭的前途，创造一个更美好的未来。

儒家传统的现代转化

薛：杜维明先生，从**60**年代开始你一直对传统的儒学及其文化价值进行长期的、自觉的反省。我很想了解，作为一个主要生活在**20**世纪后半期的知识分子，你对这一问题为什么要花这样大的气力，进行这样长时间的思考？有什么动因？古老的儒学，在今天这样一个现代化的社会中，是否还有它的生命力？

杜：关于儒学的精神及其现代命运，在**60**年代的美国流行着一种说法，有代表性的思想家是加州大学的列文森，他们认为，鸦片战争以来，由于西方文化的撞击，代表中国传统思想的最突出的文化遗产，越来越没落，儒学的现代命运已经定形了。**1905**年科举考试被废除，**1911**年专制政体被推翻，**1919**，中国整个传统文化又遭到了全面的批判，这样，儒学所赖以生长的土壤已经丧失，它在中国知识分子中的说服力、生命力正逐渐减退。在现代中国，想要宣扬儒学的，多半是一些抱残守缺的顽固派，或出于狭隘的国粹主义的旧知识分子。像严复这样的先进思想家，开始宣扬西化，后来又回到儒学传统上来，只不过是一种保守的倾向，不足以反映中国近代思想、文化发展的大趋势。总之，儒家的文化，在**20**世纪初就逐渐被

埋葬,到20世纪中后期自然更无生命力可言。

这种说法是否能够成立?从比较文化的角度看,它如果成立,在世界文化的发展中也是一个特例。这里,我们不妨借用德国哲学家雅斯培(Karl Jaspers)所提出的一个观念。他把西元前800年到西元前600年在世界各地出现了光辉灿烂的精神文明的时代,称之为“轴心时代”。

在这个时代,中国出现了孔子、老子、墨子、庄子等一系列思想家;印度出现了《奥义书》(Upanishad)时代的智者和佛陀;巴勒斯坦则拥有一批希伯来的先知;希腊则产生了足以代表其理性精神的一系列伟大天才。总之,在轴心时代最初发韧的、对人类社会产生巨大影响的文化,犹太教文化(以及后来发展出来的基督教及回教文化)、印度教文化、佛教文化、希腊文化等等,不但在20世纪有着巨大的生命力,而且放眼21世纪,肯定还会继续发展。在这种背景下,儒家的文化是否将独自没落下去?从中国文化的发展看,这一源远流长、持续了二千多年的文化传统,是否真的将被取而代之?

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

问题是不是这样？我们的态度是什么？这对我构成了一个挑战。

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

我想，问题绝对不会这么简单。

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

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

但是，另外还有一个层面，就是中华民族的文化认同，即象征中华民族优秀传统文化的文化精神。这种认同、这种文化精神，必须通过中国知识分子群体的、批判的自我意识来掌握和发扬。

薛：你所说的“认同”，在文化领域中应该是个比较新的观念吧？

杜：这个观念是60年代在美国提出的。所谓“认同”，最早是心理学上的概念。心理学上讲，一个人的人格发展，到某一阶段会发生一种“认同危机”，就是人的自我定义问题——我是谁？我是什么？我到底做了什么、应该做什么？这种危机可以给人的心灵带来很大创伤，也可以使人变得更成熟，更深沉，更有自信。后来，这个概念用得比较广泛；一个社团有社团的认同，一个文化也有文化的认同，甚至一个学科也存在着认同问题。比如社会学家可能就有认同危机：到底他们和政治学家、经济学家、人类学家有什么区别？这些学科的相互关系

和歧异是什么？

从文化的立场看，认同必须经过自觉的奋斗才能实现。文化认同，一定要对传统进行自觉的、群体的、同时又是批判的继承和创造。而对于封建意识形态，同样要经过自觉的、群体的、批判的扬弃。现在的情形是，该继承的东西，我们没有继承下来，该扬弃的东西，并没有被扬弃掉。问题恐怕出在我们对传统的复杂性、多层面性缺乏一个自觉的、统一的把握。因此，我自己作了一个决定，从两个角度去把握和理解儒学。一个是历史的角度，一个是哲学的角度。这两方面表面上看是矛盾的，哲学谈的是一般规律，历史谈的是具体现象；哲学的思辨，常常突破历史的陈述，历史对具体现象的把握，又和哲学的思考大不相同。但是，儒学是一个重要的历史现象，从中国“封建社会”的最上层一直到扩大的民间，它都扮演着极为重要的角色；同时，它又是一种生命形态、一种精神方向、一种哲学的人学，它有它内在的逻辑性，有它自己独特的范畴。所以，从这两个角度来把握，也许更符合儒学本身的复杂性。

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

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

儒学的兴起，是对于“郁郁乎文哉”的周代文化传统的没落所作的自觉的、全面的反省。这一反省，同墨家、道家、法家的反省不同，基本上是肯定人类文明、文化的价值，因而对于

周代文化传统的崩溃，有一种不忍之情，想恢复过去的礼乐制度。但是这不是一般我们所认为的复古，而是对中华民族从殷商以来所建构的文明作了一个内在的肯定，希望这一文明能够延续下去。“兴灭国、继绝世”所表达的，就是这种悲情。因此，在台湾和香港学术界影响极大的徐复观先生提出一种观念，即“忧患意识”，认为这种“忧患意识”的出现，和儒学特殊性格的形成密切相关。

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

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

要通过转化社会来完成自我，另一方面，它还要通过身、心、灵、神这四个层面逐渐深化。

儒家所建构的这样一套相当复杂、深厚的人格发展形态，在世界文明中，有着十分独特的价值。在西方，犹太思想认为个人人格的完成，可以直接通过信仰和上帝的恩宠来实现；印度思想认为个人的真我的完成，可以直接回到梵天，不需要经过社会的转化。就是中国的道家，也要求把人际关系切断才能够找到个人精神内在的、完满的自足性。惟有儒家，认为个人的完成不能离开群体大众的完成，这不但是儒学的特色，也是中国教育、伦理及社会思想的特色。若从存在主义的立场看，这是一个存在的感受，也是一个存在的选择、存在的决定。这一决定，最初是环绕着孔子个人本身的人格发展而提出来的，是经过自觉的反省而提出的哲学课题。

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

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

这样一个提法：最高的理想，当它纳入现实社会的权力网络之中，也可能变成很残酷的事实。这样的过程非常复杂，但在中国传统和现代的政治文化中都有现实意义。毫无疑问，“圣王”是中国儒家的最高理想，而实际上的表现，则是政治化的儒家，即不是用道德理想转化政治，而是在通过其他途径取得政治权力后，用政治来干预、歪曲学术，使“道统”变为统治者对人民进行思想控制的工具。这种“王圣”的现实，显然和儒家发扬人性精神的意愿是根本相违背的。

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

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

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

可是，我觉得五四时期那种全盘西化的提法，确是比较极端和片面的。我们进一步继承五四精神，不但对封建遗毒要狠批，而且要在这一基础上，对塑造中华民族文化认同的泉源活

水，如儒家对知识分子风骨的塑造，即孟子所谓大丈夫的精神、范仲淹先天下之忧而忧的气魄，以及儒家的道德理想，政治理想，乃至儒家的认识论、美学和宇宙论都有一个比较全面深入的把握。

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

我认为应该继承五四的批判精神和“打倒孔家店”的传统，但这一继承一定要建构在一个比较宽、比较深的文化反思的基础上。对政治化的儒家（特别是从袁世凯以来）保持高度的警觉，俾便对传统文化进行更深入的挖掘。这样就不但能了解中学之体，而且还能了解这个中学之体在中国社会如何运用，同时也要从西学之用进一步了解西学之体。中西学术、文化交流有体的问题，有用的问题，也有体用交互影响的问题。只有这样，交流的局面才能打开。那种狭隘的民族主义、种族主义和完全丧失自信的媚外思想、全盘西化思想，可以说是两股缺乏思想性、知识性的情绪化的浪潮。

薛：要准确地把握文化现象，并对未来作出明智的选择，的确需要避免情绪化的倾向。但是，我们不得不承认，中国近

现代知识分子的文化思考，都是在一定的心理背景下进行的，而这种心理背景，又是由中国文化的悠久性和中国在近代的落伍造成的……

杜：你是说那种强烈的优越感和强烈的自卑感？

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

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

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

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

现在的年轻一辈，有两个问题。一个是他们首先在感情上

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

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

杜：要摆脱封建意识形态，和要发展代表文化认同的中国文化的特殊价值，是一个问题的有内在联系的两面。要想根本摆脱封建遗毒，非要发扬文化认同的精神不可，要想发扬文化认同的精神，也必须彻底批判封建遗毒。实际上，在儒学的传统中，以孔、孟、荀、董仲舒、北宋诸子、朱熹、王阳明、刘宗周、王夫之、黄宗羲、顾炎武和戴震等人所代表的儒学的真精神，和政治化的儒家一直有着斗争。有这样一种观点，我很难接受：即有不少人认为，我们这些在海外从事文化反思的人，现实感不强，所以美化了儒学，误把儒学的理想当成了现实。这样的思考模式，又把问题弄得比较简单，等于把传统的多样性和矛盾性变成了一种类型，只把它看成是从理想到现实的一个曲折道路而已，其实并不如此。不管你在海内还是在海外，你要通过知识分子群体的、批判的自我意识，来发扬作为文化认同的那些价值，和让大家来同心协力地清除封建遗毒，并不是两码事，而是同一个问题。不掌握这一问题的内在逻辑性，而把它简化为理想和现实的问题，认为海外学者没有经过现实的打击，就只能理解儒学的理想主义一面，而国内学者经受

了现实打击，就只能从现实的一面来理解，若真是如此，海内外学者就没有共同语言了。我想，海内外学者所面临的思想挑战是共同的，不是不同的，这个挑战就是：我们对传统文化的理解，到底能否跳出五四以来那种简单的二分模式。

薛：你这次在北大讲学，时间不算短了。你对中国目前学术界的状况，有什么感受？

杜：我从李泽厚、汤一介、萧蓬父、陈俊民、庞朴、张立文、朱维铮、金春峰、蒙培元、金观涛、黄万盛等几位先生那里获得不少有关国内学术界动向的信息和知识，我想现在起码有了一种新的气象。在几个大城市，对中国文化的大问题进行思考的年轻人越来越多，*是令人鼓舞的现象。但是，各地青年理论家之间的信息交流还比较缺乏，能够鼓励和帮助大家进行长期反思的一种制度化的结构还没有创建起来，仍然是孤立的几个点，各谈一套，相互间不一定有什么对话，和国外的交流也才刚刚开始。

这里需要特别强调的就是“学术为天下公器”的观念。只有在开放的心态下才能讨论学术。宋儒就是这样。他们到处寻求对话，两个不同观点的人通过对话，双方的观点都可能有很大的、很积极的改变。这是真正的对话，这样才能把学术空气建立起来。中国学术界较大的难题之一是放弃了“学术为天下公器”的原则，比如资料的独霸，就很让人气愤。有些地方，你向他们要资料，就仿佛是向他们要什么家传的秘方一样困难。这往往会造成一个非常不合理的信息市场。信息不流通、不公开，对年轻人是一个致命伤，更不会出现真正的学术权威。美国并不是中国文化的研究中心，中国文化在美国也不过

* 此处有删节。

是学术界大传统中的小支流,但从事中国文化的研究,常常在美国觉得方便。资料到了美国,就等于公开了,而在大陆、在台湾、在日本、在一些东亚社会,资料常常不公开。这到底是因为什么?这难道能归结于东亚社会的儒学传统吗?这只能归结于一种相当狭隘的封建意识。

薛:那么现在美国对中国文化的研究状况如何?

杜:情况比较复杂,不过有几点值得国内同行们注意。

首先,现在美国从事中国文化研究的那些研究生们,是美国大学毕业生中第一流的人才,是精英的精英。他们无论是搞物理、搞数学、搞经济,或者进医学院、工学院,都将是最优秀的,但是他们偏偏选择了中国文化。这一点,我们感到庆幸。那么为什么会有这种现象涌出呢?是什么原因?我想一大半是由于他们感到了一种文化的挑战,很多人有个人安身立命的感受、存在的感受,所以要研究中国文化,特别是研究中国的身心性命之学,研究禅宗。这些人投入中国文化的研究,语言障碍非常大,要努力学十年,才刚刚可以达到独立研究或在大学教书的水平,而美国鼓励这种研究的资金很少,他们多半要面临失业的威胁。尽管如此,还有很多人来学。我们不要轻视那些从美国来的留学生,觉得他们中国话都讲不好,很难从事中国文化研究。他们可能像龟兔赛跑中的龟一样缓步而行,但爬到一定程度,就会有成就。

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

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

杜：这不是危机，而是多元化的倾向越来越明确，了解认识的意愿越来越强烈的结果。我在美国讲儒学，感到个人精力有限而同道的队伍太小，一般人对这方面的兴趣却越来越大，不仅在学术界，而且在知识界、文化界。从美国的学术发展看，50年代至60年代，人们主要把儒学作为一种政治意识形态，从1965年开始到70年代，则把儒学当成一种身心性命之学。这是一个很大的转变。现在从同情了解的方面来掌握儒学的人越来越多了，特别是工业东亚的出现，使人们重新考虑儒学的问题，不少人把工业东亚看成是一种代表儒学精神的工业文明。

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

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

对于古人，我们有“后知之明”，因为我们对其以后的发展了解得比较多；从“当局者迷”的角度来看，我们对当时情况的了解也可能会超过当时人的认识。但切不可因此过分自信。在当今世界的人文学研究中，流行着一种“现代人的傲慢”，即认为我们这些生活在计算机时代的人类，各方面的认识水平，都

明显高于古人。于是常常喜欢用一种居高临下的目光来看待过去的思想家。事实上，在这种目光中，经常流露出现代人的肤浅。我们应该充分意识到，要进入古人的领域，作同情的了解，并不是件很容易的事。首先，我们要在时间上回到古代，但更重要的是，我们要在思想层次上达到古人的水平。孔子、孟子都代表着中国哲学史的高峰，他们和我们在思想层次上有高低之分，我们要达到他们的层次，理解他们的学说，非得经过相当的奋斗才行。所以我们不能一开始就骂他们、批判他们、和他们吵架，而应该先听，听他们说什么，了解他们的问题和问题性。只有从这个角度入手，同时不放弃自己批判的权利，才能进行一些比较深入全面的反思。这是一种科学的方法，是一种人文学的科学方法。可以说，人文学和社会科学所要掌握的方法，比起自然科学来要麻烦一些、复杂一些。

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

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

研究，常常是几种不同的语境交织在一起。举个很简单的例子，一位在国际学坛具有影响力的文化人类学家吉尔滋（Clifford Geertz）曾对我的一篇论文作了评价，他首先就对语境问题进行了分析：第一，我是用英文讲中国哲学，英文和中国哲学的语境就很不相同，这中间需要一个飞跃；第二，我是一个现代人的身份来讲古典，时间上也有变化；另外，就是我的环境，我的文化色彩。一般地说，我是一个美籍华人，是美国文化与中国文化两种不同语境相互交错的产物。在这样一个位置上，既要对传统哲学进行反思，同时又要面对西方的思想家，这中间又有好几次翻译和跳跃。

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

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

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

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

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

的二分、人的身体与灵魂的二分，因而导致出一套独特的哲学思辨、哲学反思的方法。这套方法，有浓厚的欧洲哲学思想、特别是19世纪欧洲中心主义哲学思想的色彩。用这种方法去了解理论思维水平很高、文化内容很丰富的中国哲学，肯定会有片面性。

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

关于五种社会形态的问题，主要是在历史学界。这里特别突出的，就是中国封建社会的问题。中国文化的特点，是封建社会特别长，这一点已在国内学术界得到了公认。但是在分期上，封建社会的上限一直没有统一，而且看样子永远得不到统一。各派在上限问题上的差距，从西周一直到魏晋，长达一千多年之久，很少有人愿意改变自己的立场，而关于资本主义萌芽问题，同样有许多争论。这样前后一夹，得到公认的中国封建社会实际上变得相当短。这种状况的出现，可能是由于五种生产方式这套模式本身的局限性。我认为，我们至少可以从两

方面对中国历史进行重新反思。一个是政治文化方面，即研究中国历史上大一统的政治体系，以及合久必分，分久必合的周期性循环问题。另一个方面就是中国知识分子在这大一统结构中所扮演的角色。这一问题过去研究得不多，它可能和中国文化的长期连续性以及宗法制度、小农经济密切关系。严格地说，像欧洲、日本那样分裂的小国封建在中国基本上没有出现，古典的奴隶制也很难在中国找到，历史的规律如果有，中西也应是不同的。因此中国历史上的许多问题，如动力问题、思想结构问题、近现代分期问题、内部发展规律受到西方撞击后所遇到的困难等等，都很难用五种生产方式的模式来套。

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

杜：我很难具体地预测，只能谈一些个人感受。

中国文化现在所面临的挑战，是前所未有的。中国文化要获得彻底的复兴，也必须经过相当曲折的道路。儒学在 20 世纪是否有生命力，主要取决于它是否能够经过纽约、巴黎、东京，最后回到中国。具体地说，儒学在 20 世纪后期放眼 21 世纪有很多战场，有很多奋斗目标，我认为它必须面临美国文化、欧洲文化、东亚文化（即工业东亚）的挑战，并在这些文化中播种生根，然后才能以康庄的姿态回到中国，否则不一定回得来。从现在的情形看，儒学在这些文化中播种生根的可能性很大，我对此相当乐观。我在和任何一位西方思想家讨论这类问题时，都应以严肃的态度全力以赴。我们双方都应尽可能地了解对方的问题。像这种深入的学术交流，目前已成为通例，而不是什么偶然现象。比如霍金（Richard Hocking），美国哲学界的一位长者，他在美国曾和我谈过几次有关儒家人文思想

的问题，后来一定要访游北京，想让我介绍他和梁漱溟先生见一面。最近他果然来了。这位七十多岁的老先生一句中国话也不会说，但是他不等我去接，就急急忙忙地从华侨饭店先后换了几次公共汽车，赶到北大来找我。他是一位非常严肃的思想家，他来北京，完全不是来旅游，而是一位道地地地道道的求道者。

他和梁先生晤面，深感荣幸。我个人的经验告诉我，在这样的学术大交流中，年轻一代里出几位像样的儒家学者是不成问题的，他们之中现在已经有不少愿以奉献精神从事这项文化事业了，而且也有已经把全部精力投放进去的，许多基本的工作都已经在做了。这样的儒家学者，可能在欧洲出现，也可能在美国，日本当然更有它的基础。在这样的潮流中，中国年轻一代的理论家，即使这一代不出现，下一代也会出现一些儒家学者。如果没有什么意料之外的干扰，这种趋向是逃也逃不掉的，因为迹象太明显了，60年代我到美国时，还以为这些是空想，现在情况则大不相同。

薛：将来儒学的复兴，决定性的东西是什么？

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

在未来的时代，儒学肯定不会像基督教那样成为一个宗教活动。当初康有为等曾企图把儒学定为国教，这根本就与儒学的性格不符，注定不能成功。那么，儒学今后将寄居何处？我说它将寄居在知识分子群体自我批判的意识之中。这不仅限于中国，而是指将来的世界。作为一个儒家知识分子，第一要有强烈的历史意识，第二要有相当深厚的社会实践、文化感受。他们对政治可以参与，也可以作批判的了解，但不依靠现实政权。他们的根基是学术的、历史的、文化的。这种类型的知

识分子,全世界都会出现。虽然他们的主导思想将是什么,现在还很难说。但儒学应该对他们有启发,因为儒学是人文主义的、是入世的、是力求转变世界的,对人的理解是全部的,既不排斥人的神性,又不排斥人与自然的关系,更不排斥人与人的关系。所以我们可以进一步地说,知识分子群体批判的自我意识的出现,将决定儒学的命运。我相信将来的情形是这样的:有儒家的基督教知识分子,有儒家的犹太教知识分子,有儒家的佛教知识分子,也有各种类型的非宗教知识分子,他们和传统儒学密切相关,特别是代表文化认同的那种塑造中国知识分子性格的大丈夫精神,将在他们的生命中体现出来。

薛:你带着这样的信念到中国大陆讲学,是否获得了某种反响?

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

假若中国年轻一代的学者经过同情的了解后,对儒学进行了批判,我也很高兴,因为他们把儒学的菁华浸润到另一套他们自己的体系中去了。但现在的情况,就像我刚才谈过的,大家对儒学还是比较隔膜,还未掌握到批判的权利,特别是存在着情绪化的倾向。一些年轻朋友,还包括一些中老年学者,往往连对象都没找对,却花了很多时间在那里攻击。这样当然不可能对封建遗毒进行全面深入的批判。一些批判意见最强的人,往往受传统的腐蚀最深,这种现象不仅在中国有,在美国、日本、新加坡都比比皆是。我们很容易发现,许多信誓旦旦地要西化的人,其思想深处保留着相当多的中国传统的糟粕,如权威主义等等。我曾认得一位大力提倡西方文化的先生,平时对西方文化推崇备至,但到了美国后什么人也不肯见——

他了解的西方和他见到的西方差距太大了，但他又不想对他过去的了解来一个根本的改造，完全生活在一个理念的世界里。他可以高唱西化，但并不了解西方，不能身临其境，不能用开放的心灵去接受现实，无怪乎人们开玩笑说，像这样的19世纪的自由主义者，现在真是打着灯笼也找不到了。而一些美国学者对中国的了解，也同样存在着这种问题，他们所理解的中国是他们心里所迷恋的假象，这种假象在中国现实社会中早已不存在了。

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

杜：对儒学的发展，我是这样来进行分期的。第一期发展是从先秦到汉，汉以后一直到唐代，主要是佛教思想的传播，儒学的发展相对处于低潮。从宋代开始，儒学对佛教思想的挑战，有了一个创造性的回应，因而形成了从宋到明清的第二期的发展，并从某一角度成为整个东亚社会的文化内核（“东亚文明的体现”）。那么，在近现代，儒学经过西方思想的冲击后，有无第三期发展的可能？这是我提出的问题。

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

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

第一，超越的层次。就是以基督教为代表的宗教传统，在美国，从事基督教神学研究的人大概要比中国所有从事文化

研究的人多 **10** 倍，这是一支很庞大的队伍。儒家对于基督教所提出的问题，对于超越的理解，对于他们的身心性命之学，是否可以有创建性的回应。

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

第三个层次，就是指深度的心理学。比如佛洛伊德的学说，特别是其中对人性的阴暗面的涉及。存在主义等等思想和这种深度的心理学也有着紧密的联系。儒家对人性的阴暗面的理解比较肤浅，完全从“修身、齐家、治国、平天下”这样一个通道来掌握人性，能够完全打通吗？

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

儒学第二期的发展，是从北宋开始，一直到 **19** 世纪中期。在此之前，佛教进入中国文化也已有八百余年了。现在文化发展的节奏也许比较快，但儒学第三期的发展，大概至少也得一百年后才能看出某些比较明显的迹象。从现在起到 **21** 世纪，东亚的知识分子能否形成一个群体批判的自我意识，他们之间的交流能否形成一种共识，这是问题的关键。西方学者提出：儒学在以后的发展中，对世界的贡献将是语法还是词汇？我想这主要决定于儒学是否能够开创一套自己的认识论，是否能够开创一套与现代社会相适应的自觉的伦理，以及是否

能够成为东方知识分子的“终极关切”。我们幸运得很,赶上了一个大时代,大概可以把初期的问题提到日程上来,尽管击中要害的可能性不很大。

(原载纽约《知识分子》1985年秋季号)

儒家传统及其现代取向

——访知名学者杜维明教授

居敬波

记：杜先生，很荣幸您能接受我的采访。首先，请允许我冒昧地提出几个有关生活方面的问题，我听说您先前是学英语的，后来是如何走向儒家研究之路的？是什么促使您把那么多的精力投入到儒学研究中的？

杜：我在中学的时候，大概十四五岁就开始接触到了儒学，这源于牟宗三先生的影响。牟先生是第二代新儒学家中比较突出的学者，他的学生教过我《论语》、《四书》，我也听过他的课，所以，大学的时候，就想考牟先生所在的东海大学，想和牟先生进一步做这方面的研究。我当初进的是东海大学外文系。过一年以后，我和当时的中文系系主任徐复观先生商量转到中文系，从那时起，我就把研究儒学当成自己的职业。

记：早就听说您博览群书，那么作为一个读者您最喜欢读什么？

杜：如果说读书的话，一般有两种方式，博览是一种，我很喜欢的，常常在图书馆、书店，翻阅图书，这当然接触面广一些；在美国做研究就得这样，可是我觉得最重要的是精读，有几本我是每年都要看的，《论语》是其中之一，另外还有《四

书)、朱熹的《集注》、王阳明的《传习录》,还有现代人并不十分了解的刘宗周,17世纪的思想家,他的《仁谱》是我的必读著作。英语方面的图书,我以前喜欢读《圣经》。特别是对《圣经》中《新约》感兴趣;还有一些古希腊的东西象《伊力亚特》这些文献以及19世纪的英诗;但是集中到儒家有一些经典,从孔、孟、荀到董仲舒,北宋的几位哲学家象周敦颐、程颐、朱熹、陆象山、王阳明,还有韩国的几位学者,象李退溪和李栗谷。他们的东西我比较熟一些,熟的意思并不是说一下子就掌握了,而是常常要回顾。戴震的《孟子字义疏证》,我认为是很难得的一本书。另外,我对当代儒学转化的问题感兴趣,从熊十力先生、梁漱溟先生、张君勱先生、早期的贺麟先生、冯友兰先生晚年的东西,再加上我跟牟宗三、唐君毅、徐复观先生念书,还有钱穆、东方美两位先生的著作,我也比较熟悉。关于西方的神学和西方从启蒙以来的哲学潮流,这个也感兴趣。康德的东西,受牟先生的影响,也比较感兴趣。

记:作为一个新儒家,您的处事原则是什么?在生活中您最痛恨什么?最喜欢什么?有没有什么使您觉得最值得回味?

杜:这个问题提得很好的。我觉得徐复观先生有一个很突出的看法,儒学是人生哲学,因此它所关注的是活生生的、具体的人——现存所碰到的存在的课题,这并不是哲学的玄想,当然思辩道德形而上学的细致问题可以考虑。

所以,我对一个人基本看重的不是是否有钱,有没有地位,而是从人的基本素质去考虑。有的人并没有地位,但素质很好,因为他的内部有很多资源,这样就谈得很愉快。我接受陆象山所说的掏出心肝来,就是人与人之间心与心的对话,而不是太多地了解那些人的背景。有时,我觉得有些人成见太深,尤其是学术界有些人,自己认为学问到了很高的地步,实

际是成见非常深的。我比较排挤师心自用。

我的生活中值得回味的有很多，多半是思想性很强，但是又有灵性的——所谓灵性就是精神性很强——那些大师大德之间的对话和沟通，这个最值得回味，象日本的西周奇志，美国神学界的史密斯(H. Smith)教授，在欧洲的卡佛立·马塞尔(Gabriel Marcel)，还有一个道友萧丹——他建立了一个类似古希腊的书院，我长期跟他们沟通，我觉得这些非常难得，值得回味。

记：我发现儒家的学问应该是做的学问，而不是说的学问，一些人一辈子都在大谈儒学，可骨子里却没有儒家的铮铮铁骨；一些人对儒学说不出什么道儿来，却老老实实实践着儒家的道义。我想请教杜先生，在开发儒家精神资源的同时，如何把现代儒学推进到现代人的行为意识中去？实际上我们不得不承认儒家的很多东西说起来容易做起来难。

杜：是的，的确是这样。这是一个非常重要的课题，国际哲学界也特别注重具体的生活实践、具体的语言沟通、具体的社会参与乃至政治的关怀，这些方面和原始儒家甚至宋明儒学发展有很密切的关系。儒学的发展在中国是一条长河，它从曲阜的涓涓细流，慢慢变成中国的主流文化，然后它又影响朝鲜、中国、越南乃至整个东南亚，包括很多华人社会象新加坡、马来西亚、泰国的华人社会，在那些地方，儒学是一种生活的准则、伦理的规范和人与人相处的道理。

经过鸦片战争以后，中国文化受到了西方文化的猛烈撞击，很多我们提到桌面上来的价值，如自由、民主、人权、法制、理性等都是从西方带来的。虽然如此，但是在东亚社会深层的心理结构中，儒家做人的道理还起着非常积极的作用。当然这样积极的作用可能在商业大潮撞击下被边缘化了，很多以前

做人的道理受到了撞击。正因为这个原因,所以儒家的论说和它的生命力、说服力能不能够恢复,成为大家关注的课题。

儒家确实是一个实践的学问。从传统的提法上面不用西方的观点来看,儒家里面有道、学、政三个方面,道就是做人的道理。它有两个方面的含义:一个方面是任何一个人都要经过一个自我修炼、自我培养的过程,来发掘他内在的资源。所以,儒家才提出修身,修身主要和儒家的为己之学有关,是为自己不是为考试为社会为父母,首先要树立自己的人格尊严,只有有了自己的独立人格尊严,服务社会才有价值,假如没有内在的人格尊严,不能使自己站起来,即使将来能服务社会也是肤浅的、功利的、低层次的,所以首要的是培养人格,独立的性格,这是属于儒家的“道”。但这些并不是出世、离世的,而是和现实社会结合在一起的,它有一个深厚的学术传统,我们就叫“学”。

中国文化是源远流长的,有些有古无今的文明象巴比伦、埃及、苏美尔文化,有些是有今无古的文明象美国和前苏联,既有古又有今的中国和印度是相当突出的,但中国的历史意识非常强,印度非常淡,它是离世的。中国文化历史意义强,体现在儒家有许多经典,五经、四书、六艺等,像六艺教人们礼仪、音乐、射箭、算术、写字等,是身心结合在一起的一种教育形式,是智力、体力、德育结合在一起的形式,用现代话讲是一种比较全面的人文教育,这种教育培养的是独立自主的人格,而不是孤立绝缘的个体。它跟社会、自然、天道都要结合,这是它的学术传统。除学术传统,它直接参与现实社会的工作,这是它的政。道、学、政同时并重,所以说儒学是全面的人文主义教育。

记:现在世界各国对人权都有各种不同的定义和解释,请杜先生谈谈从儒学的角度如何看待人权?另外儒学在发展丰

富人权理论上有哪些可供开发的精神资源？

社：在前不久的一次国际学术会议上，有些学者的观点比较极端，认为人权、权力的观点出现得很晚，而且只在现代西方世界出现，在很多其他社会没有出现，认为人权、权利的观点是西方文明的特殊情况，而其他的文明对这个可以不作任何的反映。我不赞成这个看法。我认为，人权经过联合国 1948 年的《人权宣言》以后，它是普世化的，就是说全世界都在讨论。另外我们了解，人权象儒学一样，有一个发展的进程，人权现在经过了三代，第一代人权突出政治权；第二代人权，因为社会主义的发展注重经济权，现在注重公民权和文化权，所以它有一个发展过程。这个很值得注意。另外很有趣的是，人权在各种不同的文化中间可以有不同的体现。我们大家都了解，“理”的观念是儒家的传统，但儒家并不反对法的观点，并且赞成法的重要性，但是认为理更重要。因为法能够禁于已然，而“理”能够防于未然。那么如果只是法的话，你只能维持基本的秩序，而“理”可以切割人的羞耻心，在道德发展上要靠“理”。法是维持社会安定的最基本的条件，但要和“理”配套。

另外权利和义务一定要配套，只谈权利不谈义务是不行的。人权对一个政府来说，就是一个文明政府在对待他自己的公民时最低的要求是什么，我不管你属于儒家社会、社会主义社会、资本主义社会、伊斯兰社会、印度社会……一个文明的国家对待他自己的国民，都有一套法律规约，照它自己的宪法去做。如果不做，任何人都可以批评。否则，纽伦堡大叛乱，乃至纳粹和其他残害人的暴行，联合国不制裁是不可能的。不然的话，最低的文明要求不存在了，我觉得人权是最低的政府行为要求，人的独立尊严要突出尊重。

我们发现人权的问题是建构在对一个人的尊重即个人尊

重的基础上。儒家的传统里面的为己之学，“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”，不仅是大丈夫的精神，任何一个人都没有资格对他最内在最真实的尊严进行掠夺或破坏。要使儒学现代化，就要把那些已经过时的东西进行一种价值转化乃至进行一种批判的扬弃，然后这才把它有生命力的东西留下来。你不能说批判它的负面，就把它的为己之学、大丈夫的精神乃至人的充分自我发展的价值完全不讨论。

记：余英时说，西方的现代化是脱离宗教，中国的现代化是脱离道德，你如何评价他的观点？

杜：我不去评价他的观点，因为他的论说是相当长的一种历史上的考证。西方讲现代化的特色叫俗化，这个凡俗化就是脱离宗教，但是在中国从先秦孔孟开始的时候，它就有一股强烈的人文色彩，就不是一般西方所了解的宗教性，所以在这个角度上我就认为，当然有凡俗化的倾向，但是如果儒家的传统完全是从人文精神开始的，你就不能说它就脱离宗教了。因为儒家也有一个很强烈的宗教性，那么如果说中国的现代化是脱离传统，这个倒是有道理的，就是说在五四时代的很多知识分子把扬弃传统作为认同现代化的一个不可选择的标志，但这个做法对不对呢？我最近编了一本书，题目是《东亚现代性中的儒家传统》，这个意思就是很多学者不把传统和现代当成割裂开来的两个范畴，而是如何从传统到现代乃至如何从传统来理解现代性，所以英国的现代性和英国的传统也有密切的关系，法国的现代性和法国传统有密切关系。那么中国的现代性跟中国的传统也有密切的关系。

所以传统现在变得很有活力，很有生命，不是一种要扬弃的封建迷信。另外值得注意的是，到底我们的文化传统是什么和我们文化传统中间传统文化的资源有多少，这是两个分开

的课题。可以这样说吧,我们的文化传统,就是现代中国知识分子的文化传统,已经跟很多传统文化的价值割裂了、分开了,所以,我有的时候说传统文化变成了一种遥远的回响,欧风美雨的价值反而成为我们的文化传统了,现在我希望通过对整个西方的全面理解(不是拿来主义而已,而是对西方深刻的价值的理解),使我们的文化传统里面有很多西方深刻的价值,但同时要对我们的传统文化开放,不仅是儒家、道家、道教、大乘佛教、华严、天台、禅,还有各种民间的宗教,我们要对文化传统进行一种全面的反思,把传统文化的精彩的资源带入我们的文化传统中。这样,现代文化中国的知识分子的文化传统就会很丰富,既有中国传统的资源,又有从西方了解的比较深刻的精神资源。但现阶段精神资源还很薄弱,价值领域还很稀少……

记:但是不能够说中国的现代化就是脱离道德。

杜:当然不是。脱离道德,那就糟糕了,假如你认为商业大潮所带来的各种负面现象都是现代化不可避免的现象,那你就是放弃你的责任。

现代化有好的发展也有不好的发展,我们要用传统的价值批判现代化,当然一些现代先进的观点也可以对传统进行一些同情的理解和批判的认识,这两方面都应该进行,是互动的。最近过世的著名哲学家冯契教授,他就说得非常明确,古今中西之争是现代中华民族特别是知识分子必须面对的问题,面对古老的传统应该要有扬弃;但也要继承,继承深刻的价值才能真正扬弃,另一方面,对西方的东西要能够引进也要能排拒,自己要有自己的标准。其实中西传统的内在很一样。假如你对传统文化粗暴地而不是真正从内部去理解,那你对西方的理解一定是肤浅的;假如你对传统是很深刻地去发掘

它的资源，那你对西方的那些浮面的现象就可以排拒，深刻地理解价值并加继承，所以古今中西的东西有这样一种互动的关系。

记：在很多人眼里读书人四体不勤、五谷不分，只尚空谈，而且是误国的一帮人，请你谈谈儒学在重塑知识分子形象上有哪些可供开发的资源？

杜：我们过去二三十年来对知识分子的功能、地位的理解都太片面了，曾一度把知识分子变成一种反面教材。我关于知识分子的定义比较宽，知识分子不仅分布在学术界，而且分布在媒体、企业、政府、宗教、社会各种民间团体，也就是说，知识分子即是：有专业知识，对社会比较关切，参与政治，然后以大多数人的利益作为他发言或作为他运作的一个主要的对象，而不是为了某一个小的利益集团来发挥他的作用。这种知识分子现在在信息社会影响非常大、非常重要，假如没有这种知识分子的出现，这个社会就不能达到真正的安定，也不可能有进一步发展的潜力。

记：你认为中国的经济发展，应该从儒学传统中继承哪些有益的营养？

杜：据我了解，人们有一个错误的印象：儒家重农轻商，其实，重农轻商是法家。儒家重农而不轻商，不仅不轻商，还认为士农工商是组成社会必要的四个因素，商是通有无，但是商不通有无而且完全垄断，变成一种非常大而且对整个社会发展没有任何责任感的集团。这当然可以进行某种批判，所以希望在企业界，就是在商界比较成功的人中涌现一种有现代知识分子性格的企业家，他们自己叫儒商。这是很好的观念，意思就是他作为商人不只是谋利益，不只是金钱挂帅而已，他谋利以后从事文化事业以及还有其他的考虑，而且企业家成为社

会的领导阶层，创造新的价值，培养新的精神资源，不是为了谋利为了挥霍，所谓的大款显示他自己的财富，那是水平非常低的一种商人。在美国杰出的企业家都是社会领袖。

记：现在国门顿开，很多思潮涌入，我们的精神文明建设能从儒学中吸取什么样的精神资源？

杜：我认为儒家伦理在企业界、学术界都可以发挥作用，当然，商业大潮以后，庸俗方面的出现，痞子文化对儒学发展一定会有很大阻碍。但是正因为这个情况，大家在媒体、学术界、政府乃至宗教各方面，就要泾渭分明。有一种新的素质、新的价值的开创，以前这种事情是国家的、单位的，现在是我们每个人要做的选择，这个选择假如都能开发一些道德源头，那么这个大的局势就可以转变，就叫可转世而不为世转。如果我们不做这个选择，而顺着它发展下去，那么情况就会越来越糟，所以现在我认为并不是因为太开放，儒家伦理荡然无存，现在是一个非常好的契机，因为是契机，所以也有危机。

记：我们继承传统时不仅仅是继承，而是从传统中借鉴些什么？

杜：而且要开发，我的感觉是不能消极被动地继承传统，继承传统要作为一个主动自觉的奋斗，一定是开发，是创造的转化。

记：请您谈谈有关“文化中国”的研究情况，“文化中国”的提法，大陆的很多人都很关心的。

杜：“文化中国”的提法，完全是大陆学者提出来的。90年时我接受夏威夷东西方研究中心文化传播研究所邀请，负责两个项目的研究，其中一个叫“文化中国”(Cultural China)，那时我们开了个国际学术讨论会，我发表的一篇论文以“文化中国”为题，然后这篇论文就收到一个论文集里，在西方的媒体、

学术界很受重视，那时提这样的构想，把文化中国分为三个意义世界，所谓三个意义世界，一个中国大陆、中国台湾、香港、新加坡，主要是华人，当然包括少数民族，是汉人所主持的社会，这是第一个意义世界，第二个意义世界指散布在世界各地方的华人社会，包括马来西亚、泰国、北美、欧洲、非洲、澳洲等地的华人社会，第三个意义世界要包括和中国既无血缘也未必有婚姻关系，但是通过文化的陶养和自觉主动的学习，在学术界、企业界、外交、宗教、政府各方面和中国结了解之缘的这批人。像这次大专辩论赛时来了**10**位，他们的中文讲得非常好。那么这些人在塑造“文化中国”上是积极的参与者，而不是旁观者。

我想文化是经过主动创造而争取的，意思就是说，一个有中国血统受中国习俗影响的社会假如不主动创造文化的价值，这个社会不仅没有办法发扬文化中国的价值，很可能成为残害文化中国的集体，这样例子很多，值得我们注意。

(原载《开放时代》**1996**年第**1**期)

回应与创新

——就“哈佛儒学研讨会”访问杜维明先生

李明华

李明华（以下简称李）：杜先生，从1998年夏季到今年春季这两个学期，我在哈佛参加了近二十次由您主持的“哈佛儒学研讨会”（**Harvard Seminar in Confucian Studies**），受益匪浅。这个研讨会在学术界已有了较大的影响，不仅其内容引人瞩目，研讨方式也富有创造性。您能否介绍一下它的来龙去脉，以飨后学？

杜维明（以下简称杜）：我想先介绍一些研讨会之前的情况。来哈佛任教之前，从1971年至1981年，这十年间我获得美国学术联合会（**American Council of Learned Societies**）的资助在柏克莱（**Berkeley**）加州大学开展了儒学研究，这是以西部为主的地区性研究（当然有时也会有东部及国外的学者参加），每月开一次儒学讨论会。参加的学者包括席文（**Nathan Sivin**）、尼文逊（**David Nivison**）、艾文豪（**PJ Ivanhoe**）、墨子刻（**Thomas Metzger**）、叶维廉、魏克曼（**F. Wakeman**）、柏莱士（**Don Price**）等人。柏克莱的区域研讨会和狄百瑞（**Wm. Tedde Bary**）及陈荣捷老先生在哥伦比亚组织的宋明儒学研讨会东西呼应，在北美学术界推动长期而深入的儒学研究。我们的形式很简单，星期

五下午由一至两位学人作学术报告,多半在校友会馆。晚上在我家(离校园只需步行十分钟)餐聚续谈。星期六上午十点到下午一点在教授俱乐部根据主讲者所提供的文本(一二页)进行逐字解读。通过这种方式,形成共识,为开展专题研究创造条件。其实,在美国学术联合会资助下而出版的几本高水平的论文集,和这类突出学术交流的活动有密切的关系。

如果追溯得更早一些,1971年之前我在普林斯顿大学教书时,就组织过这方面的讨论。1981年我回到哈佛作访问时,这里关于中国问题研究的重要机构是东亚研究中心(后来以费正清命名)。费正清先生研究中国问题比较有影响,他十分重视对中国清代及现代的研究,特别突出作为政治意识形态的儒家。因此有人说在这里开展以人文精神为核心价值的儒学研究的可能性不大。

我则认为有在柏克莱十年间的讨论基础,到哈佛应该是可以开展起来的。所以到哈佛后我一仍其旧,坚持推动道(基本理论)、学(系统分析)、政(具体实践)三途并进的儒学研究的发展。1982年我正式留下在哈佛任教,当时校方有一个承诺,即组织“哈佛儒学研讨会”,对儒学传统的现代转化作深入探讨。这里我想纠正一个说法,有人把这个研讨会称为燕京儒学研讨会,实际上是哈佛的,只不过参与讨论的人员包括燕京学社的访问学人而已。

我的想法是,这个研讨会不是一个实体,只是一个无具体编制的学术组织,但必须有长时期的坚持,在方式上,可以借鉴日本汉学界的“会读”和德国科研传统的“研讨会”(Seminar)。日本京都地区的汉学界,时兴“会读”,有共同兴趣者三五人或十多人,选一本经典(如传习录、近思录、北溪字义、盐铁论等)逐字逐句解读,每周一次,每次三五个小时,这

样有助于对经典的理解，形成共识。日本出版的《白居易全集》、《杜甫全集》、《朱子语类》等都是会读后的成果。德国的研讨会则注重有共同的讨论题目，学者们一起合作，在专门的学术领域里展开讨论，以此形成学派。哈佛的儒学研讨会，是结合这两种方式，希望能形成既有群体性，又有探索性和批判性的学术氛围。哈佛燕京学社以及东亚语文与文明系的优势是访问学者多，可以有很多的学术信息交流，凡是来了人就可参与讨论。形式虽嫌松散，但采取细水长流的策略，也多少有些知识和智慧的积累。

李：像现在这样每周一次的研讨会，是什么时候形成的？您对讨论的内容和方式提出了什么要求？

杜：当然起初并没有形成这样的规模。那时有位德夏堂 (**Paul Desjardins**) 教授，在纽约北部哈伐佛 (**Haverford**) 大学附近的山区建了一个书院 (**Academy**)，我每年和十几个研究生 (或学者) 到那里读经，每次一周时期，集中读一本书。七年下来，共读了《大学》、《中庸》、《孟子》、《荀子》、《朱子语类选》、王阳明的《传习录》和刘宗周的《人谱》，收获很大。

从四年前开始，哈佛的儒学研讨会按现在这种方式进行，每周举行一次，地点在哈佛东亚语文与文明系的研讨会教室，每次参加的人数经常在 **20** 位左右。你来哈佛之前，**1997** 年，我们已进行了十分有意义的讨论，当时拟定的宗旨是，同情地了解大陆、港台及北美学人对儒学批评的理据，乃至进一步发展的可能，并进行回应。根据这个宗旨，学者们研讨了不少议题。如对李泽厚以“人类学本体”批评新儒家“心性本体”或“理本体”的回应。李泽厚先生认为以心性之学为进路的现代新儒家实际上是朱明儒学的延续，只强调内圣而忽略了外王，且对以荀子、董仲舒、陈亮、叶适、颜元等为代表的注重经世致用的

儒家传统未予以重视。与会者在肯定外王层面应予以注意的前提下,同时指出,宋儒对内圣的强调是针对当时佛教挑战和其他政治、社会情境而发的,而且不能说宋儒就完全不注重外王,如张载、朱熹都十分注重礼。其实内圣与外王不应理解为一个割裂的二分架构,儒家强调道德自主事实上是解决社会合理性问题,这是任何制度建构的基础。

又如余英时先生对新儒学困境的提醒和对新儒家内涵的判定。余先生认为涉及到新儒家课题时可能出现三个险境:其一,新儒家虽然源远流长,却不是严格意义上定型的流派,必须在不即不离的混沌状态中讨论,一旦凿出七窍,则容易走样。其二,这一课题必须触及宗教层面的心魂问题,所以容易动感情。其三,新儒家讨论的问题与文化、政治层面紧密相连,不少新儒家学者集知识界、文化界、学术界角色于一身,其本身有一个比较复杂的定位问题。关于新儒家的内涵,根据余先生的看法,自韩愈道统说以来,经由宋儒一直到熊十力等新儒家的“一人见道”都体现了一种宗教承担;同时,由传统的内圣外王到现代的“开出说”,新儒家致力于以道统开出学统、政统,有强烈的社会关怀,但新儒家以体证“见道”、“得道”为前提,只有少数知识精英才能做到。与会者在研讨时,主张将哲学家与史学家分开,余先生从思想史学者的身份出发,其见解与作为哲学家的新儒家有所不同。这是由于方法学的差异而造成的。史学家注重考证,哲学家则注重阐释。熊十力、唐君毅、牟宗三对历史的诠释与史学家差异很大,是一种“创造性的诠释”。至于新儒家的归宗,作为自我认同的谱系,当然可以认同从孟学发展而来的心性之学,但这并不意味着新儒家只有这一系。

此外还讨论了来自当代自由主义(以林毓生为代表)、基

督教(以刘小枫为代表)、以及佛教学者(以傅伟勋为代表)对儒学的评说,也用不少时间听取了有关学者对大陆的新儒学研究状况的报告,以及国内80年代西化的主流思潮对新儒家挑战的报告,讨论了儒学与自由主义、社会主义的互动。总之,这些讨论都很有意思,一部分的纪要已编入台湾“中央研究院”文哲研究所的通讯。

去年(1998年)的议题,你都参加了,主要讨论儒学的核心价值对现代社会的回应。去年的引言者以结合个人所研究的专业多,举办了十多次。这批论文已集结成书,正在考虑出版。今年提出儒学与自由主义这个主题,希望讨论能够更集中一些,达到综合创新的目标。

研讨会固然以新儒家为对象,但儒学作为一种学术体系,面对现代社会的挑战,其自身便有现代化的问题。我们应该批判地探讨新儒家,儒学体系里面哪些具有普世性的,可加以扩展,哪些有负面作用的,应加以检讨,这些都需要学术界深入研究。

讨论的方式,我认为要形成“问题意识”,主要发言者应提出中心话题,公布发言的大纲,使讨论者能有论点的碰撞。讨论中立场的对错并不是大问题,关键是要有观点的切入,在碰撞中提高对话的水平和层次。

李:通过哈佛的儒学讨论,我一直思考这样一个问题:很多新儒家学者,或新儒学的研究者,都认为儒学是“为己之学”、“性命之学”,但我在哈佛儒学研讨会上,却听到不少学者把儒学作为一种全能主义的学说,过份要求它的功能性的一面,即要求它在当代经济、社会、制度、道德、政治等各个领域里发挥作用。

这里有一个矛盾:人们既想保持儒学在学术方面的纯洁

性,使它成为知识阶层的性命之学,同时又想它能与政治领导层结合,成为“教化”的手段,以及一种意识形态,这似乎不大可能。还有,在当代中国,儒学的“草根性”也是一个问题,余英时先生曾提出儒学在当代成为“游魂”的问题,如果要复兴儒学,它会以何种方式和途径在中国社会立足?另外,如果认为儒学在功能上可以“开出”现代社会的现实运作,那么首先就必须从学理上予以论证。我在研讨会上感到,新儒学经常处在一种被动状态,它要回应来自各方面的挑战,包括中国现代化实践方面的,以及西方各种思潮和理论。这样新儒学就总在退守和防御。我认为,这是由于把儒学定位为在社会各领域从学理到功能全面起作用的学说,它就避免不了要时时为自己辩护而处于防不胜防的境地。

如果把儒学作一个恰当的定位,比如只把它作为道德修养的学说和东方思维的一种方式(一种不同于西方的形上学),而在现代化发展的理论和实践方面留出足够的空间,积极吸收各家学说的优长作为互补,这样是否让儒学少了更多包袱,并使它自身能更完善些呢?

杜:你提的这个问题很复杂,同时它也涉及到当前儒学研究的基本取向。当代儒学为什么要回应种种西方思潮?我想应该分析一下儒学的历史发展。宋明是儒学发展的第二个时期,它是针对印度文化,或者说佛教文化的挑战,所作的创建性的回应,即消化了印度文化,提出一套中国特有的思考模式。如果我们要创造儒学发展的第三个时期,它就必须正视西方文化,可以说,儒学有无第三期发展的可能,取决于它能否对西方文化的挑战有一个创建性的回应。

这种回应,以哲学的重建为先导,可以从三个层次来理解:

第一,超越的层次,就是对西方的宗教传统作回应。我认为儒学既有“超越”的层面,也有“内在”的层面,它应该可以回应基督教提出的问题。

第二,社会政治经济的层次。这就关系到儒学的社会功能性的一面。在这方面最重要的是儒学与马克思主义的对话,有无可能在其中找到一个结合点。

第三,另外还有深度的心理学的课题,主要是人性的阴暗面,儒学能否与弗洛伊德的学说、存在主义等进行对话?

除此之外,西方的学术思潮纷纭繁多,仅在哲学方面就有英美的分析哲学、语言哲学,以及欧洲大陆哲学、现象学、解释学、结构主义等等。还有政治学方面的思潮、自由人权这样一些。儒学对此应表明自己的态度。

我在一些场合曾说过,儒学能否对今天国际思潮中提出的大问题有创建性的回应是决定其能否在欧美学术界作出贡献的重大因素。所以我们所做的研讨,对儒学的发展是有积极意义的。

至于儒学的社会功能性,尽管我期望它能为中国的现代化作出贡献,但我的切入点则是站在全球人类社群目前所面临的解构和认同危机的立场,重新开发儒家传统中“安身立命”的精神资源。这是有别于西方的“以动力横决天下”的价值取向的,是更深切的人文关怀。同时我也认为,儒家的人文主义涵盖性很强,它是入世的,要参与现实政治,但又不是现实政权势力的组成部分,它有相当深厚的批判精神,即力图通过道德理想来转化现实政治。这类课题在60年代即已提出。

李:从60年代到70年代,您提出了“儒学的第三期发展”,从80年代起在文化中国的知识界又提出了从文明对话和多元主义来检视儒学传统的现代转化论题,引起学界重

视。我最近又读了您的一些论著,感到您在儒学的当代发展方面力图有新的建树。我很想了解您思考的脉络,以及新开拓的一些议题。

杜:从80年代后期开始,我沿着“儒学第三期发展”的思路,又考虑了如下一些问题。第一是文明的对话问题。现代社会文化交流愈来愈频繁,文明的对话就极其必要。1990年我到夏威夷大学东西方文化研究所,通过各种合作计划考虑了儒学与道教、与基督教、犹太教、伊斯兰教乃至与马克思主义的对话。

李:关于文明的对话,我看了哈佛国际和地区问题研究所的亨廷顿教授写了《文明的冲突》一文和《文明的冲突与世界秩序的重建》一书,他在书中也谈到儒学,谈到各种文明形态的消长问题。他的观点与哈佛儒学讨论有无联系?

杜:没有。亨廷顿受白鲁恂(Lucian Pye)的影响比较大,白鲁恂认为儒学不可能为自由民主提供资源。亨廷顿虽接受这种观点,但坚持儒家文化影响的东亚社会也可为自由民主创造发展的条件。

这里要提一提文化中国问题。这个问题与儒学的第三期发展有十分密切的关系。文化中国的资源十分丰富,儒学只是其中一支,还有道教、佛教和民间宗教等,因此不能把儒学看成是文化中国的惟一资源。但儒家传统传播久远,成为东亚地区的精神骨干。日本、新加坡、韩国、越南、菲律宾、马来西亚、泰国等,都受到儒家传统影响,更不用说香港和台湾地区。儒学的第三期发展,既要发掘文化中国的各种资源,同时也应学习东亚、东南亚、南亚以及世界各地的文化传统,为“文化中国”的精神资源和价值领域拓展空间。

我希望在“文化中国”的论域中,学术界、知识界和文化界

就如何开发传统资源,如何创新中国文化,形成共同的意愿和目标。不过,我必须申明,“文化中国”是在多元和开放的原则下提出的。我当然希望在各种领域的内耗逐渐减少。可以培养创造力的竞争机制乃至凸显动力的矛盾和冲突不仅不能也不应避免,但损人不利己而浪费精力的内耗(或因缺乏远见,或因画地自限,或因闭门造车,或因诋己诋人)务必化解。否则“文化中国”只有军事、经济和政治意义却毫无“文化”内涵,岂不令人遗憾。这是学术、知识和文化各界人士都应关注的重大课题。另外,我要强调,“文化中国”的提出,为的是向全球开放,也就是走向世界,如果反而助长了狭隘的民族或国族主义,那就太可惜了。其实真正的爱国主义可以和家国天下的大同理念结合,但和排斥性的文化和种族优越感反而不相容。这是扎根认同面向全球来开展文化论域的构想。

第二是关于“轴心文明”问题。

德国哲学家雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)40年代提出了一个概念,他把公元前600年左右这一时期世界各地出现灿烂文明的时代称为“轴心时代”(Axial Age)。这个概念的提出,体现了欧美学者突破“现代主义”和“欧洲中心主义”的决心。在轴心时代,犹太教文化、佛教文化、希腊文化以及中国文化竞相争辉,哲人辈出,产生了苏格拉底、柏拉图、孔子、老子、释迦牟尼、希伯来的先知这样一些轴心文化的开拓者。轴心时代的精神遗产,南亚的佛教,中国的儒学和道教,中东的犹太教及后来发展出来的基督教和伊斯兰教,以及希腊的文明传统,两千年来都参与了塑造人类文明,而且还在继续发展,会开拓21世纪的文化,成为现代文明的组成要素。

轴心时代的精神传统,在20世纪以来,恐怕只有中国的儒学所受到的批判和否定是最严厉、最彻底的。现在的问题

是，轴心时代的精神文明中，儒学是否作为一个特例，将独自没落下去？我不这样认为。

李：也许我是孤陋寡闻，在我看来，世界历史上最悠久的诸种文明形态，如古代埃及文化、印度文化、希腊文化以及广义的欧洲文化，都未曾提出过“传统文化现代转化”的问题，何以唯独儒学会出现这个问题？中国现代化运动的形成，除了从传统文化中开掘资源，是否还应多从现实的实践中提升理论？在世界各种文明类型中，有没有面临如同中国文化一样的情形，必须向现代转化？

杜：历史上影响比较大的文明类型，有的是有古无今，如古埃及文化以及巴比伦文化；有的是有今无古，如美国文化和俄国文化；有古又有今的，以中国文化、印度文化，以及广义的西欧文化三支最为显著。古希腊文化无所谓现代转化，人们不会去谈论希腊现代文化。

但这些古老的文化在现代有很大影响。那些晚近发展起来的文明，例如美国文化，其本身就是现代化运动中的产物，因此表现出很强的势能。马克斯·韦伯在19世纪末叶就曾预言美国以及俄国是不可忽视的。那些有悠久的历史传统的民族如何实现现代化，我认为印度是一个重要的启示，可以作为参照系。印度有五千年文明，富有知识分子气度，是一个文明的、知识的大国，其精神取向更是多元多样。印度的中产阶级有1亿2000万人，大多使用英文，不感到西方文化的压力。这是由于印度在保持文化传统的同时，使这种传统重新再生，回应了西方文化。即使是印度的经济也不能因为现阶段的贫穷而判定无望，它现已成为世界上第二大软件生产基地，在东南亚国家中很好地体现了现代性。中华民族在实现现代化的过程中，应该扩大参照系，除了参照西方，还应参照东亚，以及印

度、伊斯兰地区,乃至拉美和非洲。

根据以上的理解,我提出一种思考:现在第二个轴心时代是否到来?在现代环境中,任何一种文明,必须面对其他形态的文明。当今是文明对话的时代,在对话和交流中可能出现又一个伟大的多元文明的时代。一个基督徒,他要面对佛教、伊斯兰教。有人把“儒家”当作形容词,认为有“儒家式的基督徒”、“儒家式的回教徒”、“儒家式的佛教徒”,这说明儒学的资源特别值得关注。在现代社会,儒学成为公共知识分子的思想资源。与希腊古典哲学和希伯来的先知哲学不同,儒学有很强的入世意识,有责任感、参与感,更有批判精神,这些对于公共知识分子比较集中的学术界、媒体有重要作用。这一点对于儒学的发展也是至关重要的。

第三是关于启蒙心态的儒学反思。我们在开发儒学资源的过程中,应提倡一种新的人文思潮,以儒家的人文精神,对源于西方的启蒙思潮和西方的人类中心主义作出回应,使启蒙的人文价值更宽广。

第四,关于全球伦理,即普世性伦理。各个民族的伦理有其根源性,根源性包括族群、性别、语言、地域、阶级、年龄、宗教这七个方面。问题在于如何使根源性与普世性相协调,使具体性和普遍性相统一,特别是在地方性很强的背景下,如何在尊重地方性的前提下,达致全球伦理。我主张伦理原则的融会,在不消解根源性的前提下,扩展全球性,让地域性各安其分、各得其所。在这个方面,儒学应该是可以提供很多思想资源的,儒家伦理在这方面有相当多的论述。

李:以上这些思考,的确很有意思。这些立意很高且十分深远的议题,如何使它们更好地扩展,得到更多学者的响应?

杜:现在提出这样一些议题,正因目前我们碰到了良好的

契机。现在文化信息十分丰富，各种文明形态有很强的根源性，都需要交流，全球伦理也正在整合。因此儒学在第三期发展中，有很多能作出积极贡献的空间，能够加入到构建第二轴心时代的潮流中去。

任何一个议题的提出，特别是一个涵盖面很大的议题，不是凭个人的意愿所能完成的。但是提出一项重要的议题，即使根本无法完成，也是需要勇气的。目前关于儒学发展并贡献世界的议题，是具有实质意义的，因为它体现了群体的、批判的自我意识。所以，我甘愿冒大而无当之讥提出这些问题。我心里有数，这些问题一定要靠“联网”形成共业，靠有共同意愿的学人一起来完成。当然现在只是一个研究计划，只有在逐渐展现这个计划的过程中，才能作出成果来。

李：有人认为，关于“儒家第三期发展”的理论，是“美国的儒学”，是在康桥(Cambridge)这个环境中产生的。您为儒学复兴所作的努力，所经历的艰辛，并不全都为人们所知和所理解。您是在一种什么样的心境中从事研究的呢？

杜：如果说，一个学人不能脱离具体环境和空间思考学理，那么从距离上讲，我确实离中国、离儒家文化圈很远。但是，我现在思考的一些问题，并非有人所说的是儒学“在美国的异化”。我所提出的一些议题，是确有背景和指向性的，我花了很多时间和精力研究大陆、香港、台湾的儒学发展，以及新加坡、韩国、日本甚至加拿大等地的儒学研究情况，汇集了这些地方的背景。所以不能说是“康桥的儒学”或“康桥学人的观点”。

另一方面，思想应该是有想象性的，我在一种特殊的、复杂的环境中，力图对这个环境的局限性作出有意义的、创造性的突破，这样我就不像有些美国学者那样自傲、自信，固守在

一个环境中。如果我从自己的现实环境出发,也许并不会只集中于儒学。因此,即使接受“美国儒学”的标签,正意味着从曲阜到中原到神州大地到东亚到亚太各地到欧美是儒学第三期发展的大趋势。

我从80年代开始投入关于文化中国的思考中,不仅是在学术上,而且是在生命中将其作为我的事业(天职)。实际早在60年代,我就决心全力从事对儒家的精神价值作长期的探索,并以此作为自己毕生的专业研究。最近一些年来我经常到很多地方去,了解儒学的发展,儒学与现代社会,儒学所面临的挑战。为此花费了几乎全部心血。

我认为,主动自觉地体认是一种诠释学的实践。正如你所说的,每一步进展都是十分艰苦的。不论如何,我都会在我的书房中,在与学者们的讨论中,在世界各地的辩难中,坚持去探索。如果通过努力,也没有多少成果,我也不后悔、不遗憾。提出这些议题来,本身就需要有勇气,需要付出心血,需要忍受屈辱。

我不认为我是一个播火者,我只是传达一些信息。传达者的本身可能大有缺陷,但应该与他所传达的信息分开,特别要看到传达的信息在公共领域中所起的作用。信息的传达与接纳之间是有一定距离的,听进去才是有效的信息。我传达的方式是联系(而不一定是说服)愿意接受的接纳者,同时我也不是包装好一些东西给你,我是用讨论的方法,与你对谈。所谓对谈,就不是单方面的,因此不能忽视听众。每位听众都可能成为一个载体。

我的对象是知识界,我与很多学者对话。当然学术界有不同的群体,语境不尽相同,有不少人认为儒学的第三期发展根本不可能,但我们仍然可以对话。至于可不可能你可以参考

1997年台湾出的一本书：《儒学发展的宏观透视》，是1988年在新加坡召开的“国际儒学研讨会”的成果结集。那次研讨会由新加坡东亚哲学研究所主办，主题是“儒学发展的的问题及前景”，被称为“当代儒学群英会”，来自中国大陆、台湾、香港，以及北美、新加坡的30多位儒家研究资深学人参加了研讨。我花了很长时间整理这本文集，它是“儒学第三期发展”的记录之一。

令我感到欣慰的是，研究儒学的队伍在扩展，人们对老一代的学者，从梁漱溟、熊十力、张君勱、冯友兰，到唐君毅、牟宗三、徐复观，有了更多的同情的了解，而年轻的队伍也越来越庞大，说明儒学的第三期发展不是空谈，不是虚无缥缈的构想。

李：我听说波士顿地区的汉学界，对哈佛的儒学研究很感兴趣，我很想了解美国学者提出了一些什么观点，有些什么影响。

杜：谈到波士顿地区的儒学研究，有一个有趣的发展。有人认为，以查尔斯河（**Charles River**）为界，河以北即康桥注重发展孟学，而河以南即波士顿市区注重于发展荀学。波士顿神学院院长南乐山（**Robert Neville**）和副院长约翰·伯斯康尼（**John Berthrony**）通力合作，已把波士顿大学神学院建构为在北美神学界发展儒家论说的道场。南乐山最近把数年来的几篇长文编辑成书，书名为《波士顿儒学的一个简短而愉快的生命史》（**A Short Happy Life of Boston Confucianism**）。他们是基督徒，但自称认同儒家。他们提出三个问题：第一，儒学能否成为国际哲学讨论的一个侧面或组成部分。南乐山是肯定这一点的，他是本届世界哲学学会会长，又做过美国宗教学会会长，一直致力于推动东亚哲学研究，他认为孔子、孟子、荀子、朱熹和王阳明像亚里士多德、柏拉图、圣奥古斯汀以及怀特海等一

样,都是国际哲学讨论的重要内容。第二,儒学提出的基本课题与儒家文化基础问题。两位神学家对新儒学的发展十分重视,认为哈佛的儒学研究应将此作为一个重点。他们还提出,西方(包括美国)的大学教育,应该开设儒学经典的课程,否则西方色彩太浓,太地方主义。一般学生应了解的基本典籍,主要是四书和荀子(在美国,知识界中不少教育家认为论语应是当前美国成人教育最基本的典籍之一)。在第二层次突出礼乐教化的现代意义。第三,关于自我的问题。自我是孤立的个体,还是关系网的中心点?儒家是主张后者的,这是儒家的基本理念,与西方主张的狭隘的个人主义是不同的。在以上这几方面,查尔斯河以南的儒学研究与我们在哈佛的儒学研究是互相唱和的。

李:80年代前,大陆对新儒家鲜有所闻。如今以新儒学作硕士和博士论文的,已连篇累牍。这与您在大陆的传播应该是有很大关系的。能不能谈谈中国大陆和台湾的儒学研究情况?

杜:新儒学进入中国大陆并非易事。我说过,我不是一个播火者,我只是一个传达信息的学人。1978年秋我第一次回到中国大陆,那时我感到大陆学者对新儒学的了解确实很少。1980年,我曾在北师大研习九个月;1985年春我在北京大学访问半年,并在哲学系开设了“儒家哲学”课程。那几年我经常去大陆,到过很多大学和研究机构,感到与大陆学者的交流需要有亲切、良性的互动,要花很多时间和精力。虽然1989年以后有三年多没有回归祖国,但自从1994年我应王轩教授的邀请,到孟子的故乡去参加了国内第一次大型孟子学说讨论会以来,这几年回国的频率又大大的增快了。

至于台湾,由于几十年来国民党以儒学作为意识形态,致使很多学人从自由主义的立场对儒学进行批判。这种批判我

是认同的。台湾的第二代学人(唐君毅、牟宗三、徐复观等),他们在那种环境中,在悲愤的心态中写书,因此发展空间有一定限制,他们所关注的课题是“人文精神重建”。当然第二代学人有很多值得后继的东西。我们这一代学人的抉择与上一代不同,如果勇猛精进,应该不会愧对前贤往哲。

李:您个人所提倡的一些观点,得到海内外不少学者的响应,您的著作也在各地出版。我看到一本由日本学者中村俊野撰写的《新儒家论——杜维明研究》,1996年出版,有相当的学术水准;我还听说一位德国学者以您为题作硕士论文。来美之前,我听学兄郭齐勇说,他正在国内联系出版您的文集。能否介绍一下您的著作出版情况和学术交往?

杜:我60年代在普林斯顿大学时,曾决定用英文写哲学文章,用中文写感性的文章。因为哲学文章是不易翻译的,应该让它保持在英文的语境中。但后来就不行了,我的著作在中国大陆和台湾,在新加坡以及美国都有出版,一些译者将我的部分著作译成中文出版。上海文艺出版社出了我的一本文集,是复旦大学陈引驰教授选编的文摘,以《一阳来复》为名。其中各种体裁都有,有论文,有别人对我的采访,里面有些译文文句并不通顺。还有和平出版社出的我的一本书《人性与修养》(中译),一位16岁的中学生看了,说很有新意,但他指出行文过于欧化,他还动手作了修改,我感到改得很好。这些书虽然都有缺陷(包括翻译方面的失误),但对我来说,每一本我都很珍惜。

老实说,在现阶段我并没有取得出版文集的条件,也没有把过去的文字资源作一纵览的意愿。我觉得面向2000年(也是我自己的还历之年)正好把注意力集中于撰述,开始进行笔耕的工作。当然我不会放弃讲学,也不能切断和各地学人沟通

的联网。其实1996年参加燕京社的工作，讲学和沟通已成为我的日课，但我确有强烈的意愿：减少旅行的节目，尝试着重新起步吞列“作者”之林。因此，正因不是毫无自知之明，我的“作家”生涯现在才刚开始。

可是，我的确接受了郭齐勇的建议，由武汉出版社刊行文集，我想如能把目前在大陆发行的几本中译本的素质提高，应是己利利人的好事。还有段德智新译的《中与庸》，张端穗重译的《人性与修身》，经林同奇校读的《作为创造转化的自我》，以及钱文中新译的《道学政》，对有意了解我的英文论说者应该大有助益。

日本汉学界一直很重视对新儒学的研究，你刚才提到的中村俊野的书是其中一本。另外那本德文硕士论文也是1996年出版的，题目是《以反思为前瞻——杜维明的现代化论述》。除了日本和德国学者的关注，我还想介绍一下巴黎的熊秉明先生（他是著名数学家熊庆来的公子）以及华昌明先生。他们很长时间以来一直与我论学，对我的批评极为中肯：长处和短处结合在一起。我们这一代学人与牟宗三、唐君毅先生那一代不一样，他们大都着眼于儒学自身发展的内在逻辑及其精神方向，但外界对我们这一代人的要求更多，我们做学术的空间也很大，是在世界文明对话的大背景下做研究，更开放一些，可以开拓很多论域。当然这就不免出现顾此失彼的状况。因此优点是广结善缘，缺点是没有鞭辟入里的专精之著。

一项学术文化事业，特别是像儒学这样思想性很强、内部资源很丰富的学说，其挖掘开发不能完全靠广结善缘，甚至还不能完全靠着书立说。学术讨论非常重要，它对于开发资源的功绩是不能抹煞的，大家只有本着“沟通理性”的精神，共聚一室，互相辩难，才能开展更深入和更精致的论域。在这个意义

上,我们的“哈佛儒学研讨会”是非常必要的,也是一种知识的积累。

我感到惊讶的是我虽集中精力在文化中国进行儒学创新的共业,在大陆、港台和新马一带我的观点虽然引发广泛的同情回应,但严格的学术探讨则甚少。不知何故,目前日文、韩文、英文和德文对我所提出议题的讨论反而比中文的水平高些。譬如中村俊野,虽只一面之缘,他竟花了好几年功夫专门研讨我的新儒家论说,还带研究生精读文本。也许我的中文“著作”之中翻译、记录和访谈的份量较大而英文则多属学术研究与知识反思。因此,中英文所塑造的论域大不相同。不过能在英语世界的核心地带的康桥用中文来探讨新儒学,比如哈佛的儒学研讨,这对我是莫大的鼓励。

李:我们又回到开始的话题上来了。“哈佛儒学研讨会”目前正在讨论儒学与自由主义的关系,这是本学期的主题,我已参加好几次讨论了。这次为什么要定这个主题?为什么我们常常讨论儒学与其他思潮的关系,而不直接探究儒学内部有价值资源对中国现代化的作用?好像总在外围作战,没有对儒学学理作出更深的阐发和反省。

杜:你知道,谈儒学对现代化的贡献,这是很艰难的一个课题。1982年,由韦政通先生在台北主编的《中国论坛》,专门讨论新儒学。我虽未参加那次会议,但作了录音发言。那次会议有很多人认为儒学能够有现代转化的可能。还有1982年在新加坡的讲座,我有点身陷重围的感觉,儒学传统受到英文源流和中文源流两类华裔知识分子的夹击。直到1983年,对儒学的现代命运极为关心的金耀基先生仍忧心忡忡地认为儒家传统和东亚现代化会不会变成互不相干的两类课题。所以当时可谓“空谷足音”,略有对儒学的现代命运极为关心的二

三道友而已。因此这个工作要慢慢来做。至于直接“操戈入室”有无可能？要经过一段时间，会有契机。如果一项学术工作或运动失败了，当然可以举出很多原因，但它的成功，只是表现在做的过程中，只有做出来一条路可走。如罗尔斯（John Rawls）别的著作并不很多，但他的《正义论》（A Theory of Justice）花了10年时间，成为政治自由主义论的焦点，他做出来了。我在1984年和1985年做了很多工作，介绍新儒家的论说，记得当时你、郭齐勇和景海峰正在研究熊十力（李：当时在湖北黄冈开了一个熊十力学术讨论会），那次我也去了黄冈。当时国内的文化热，其发展趋势有多种可能，新儒学引起一些人关注，正因为我们共同努力，一起做了一些基础工作，这个领域才逐渐形成。正如你说的，现在已经有了不少关于新儒学的著作和学位论文。

正因为我们做了一些基础建构的工作，包括在新加坡、香港建立的基础，所以这10多年来，认为儒学与现代完全不相干的学人已不多了。这是有目共睹的，是很多学者一起做出来的。虽然成绩有限，但值得珍惜也值得庆幸。当然这只是契机，因此才有10年机缘的期待。

李：您多次到中国大陆，可以知道学界对您的观点十分感兴趣，特别是在大学里，很受欢迎，您的讲座有大量听众，连过道都站满了人。您是否认为这是新儒学的一个成功？

杜：得到大陆学界的回应我当然很高兴。但我心里有数，学术界的基础研究及知识界的深入讨论究竟和文化界的广泛认可不同。健康的思想发展应扎根学术界，丰富知识界，提升文化界；如果文化界的庸俗干扰了知识界而知识界的浮躁影响了学术界，那么虽然热热闹闹难免空话一场而已。我因参加了两次由中央电视台转播的国际大专辩论会（新加坡1993

年,北京1995年),代表评委担任总结,通过媒体,成为部分大学生似曾相识的面孔,但这和发展新儒学研究并没有直接的关系。这使我想起金庸现象。查良镛先生曾是大专辩论会的评委,我也曾在香港大学第一届查良镛讲座作过报告。因此和查先生有数面之缘。我虽然对金庸的小说涉猎甚浅,但对其在文化中国所引起的广泛影响则知之甚深。在哈佛攻读学位时,杨联升先生就常推崇《天龙八部》的视野与史识。在柏克莱任教时,从事科学研究的同仁,如陈省身先生,更是对金庸小说爱不释手。近年来金庸小说从海外回归祖国的浪潮当然有目共睹。这种跨越文化中国各政治地区、专业领域和社会阶层的文化现象很值得重视。但哲学界的创造力以及落实民间的渠道与此大不相同,考验的课题和回应的形式也大异其趣。儒学研究在一阳来复的阶段还需效法“难忍能忍”的菩萨道,在根本处耕耘,在源头处开垦!国内目前流行坐冷板凳的说法,酷似传统文士所谓的十年寒窗。这种潜沉内敛、必须通过长期循序渐进才能成学的自勉功夫当然很有意义,但我觉得即使因外在环境不允许,无法自我隔绝,仍可以在闹中取静,充分体现王阳明所谓“事上磨练”的精神。不过,这种精神谈何容易,只有真正落实才能显出精彩。否则空口腾说徒增荡心而已。如果形成良好的学风,减少内耗,互相提携,各自勉励,虽因外境干扰而有“妨功”之失,但只要不被日常生活夺去向,终必有所建树。

原载《求是学刊》1999年第10期

第四座桥与三种思潮互动

——余秋雨、杜维明对话

江堤 摘编

余秋雨：还是那个讨厌的“第四座桥”的问题。比较多的问题是问具体的，造桥的人是谁？可能是谁？现在看到了没有？出现了没有？另外就是谁来评判？这个问题比较深刻。我想，在某些领域里边，是可以行政化、数据化的方式来评判我们精神领域里某一些精神现象，但是，精神领域里的很多现象无法用行政或数据的方式来表现。很可能是现代社会所造成的一种习惯，一定要有评判的机构或个人，以它的权威地位、等级做评判。我想，凡是精神领域里边出现的那些让大家都觉得重要的事情，最后的结果还是比较快乐地传播开来，这是一个广度；另外一个深度是大家都受到了感动；第三，它在历史上流传的时间比较长。

我从艺术史上看，第三、第四流的东西是比较可以做出评判的。第一流的东西好像都有这些特点：第一，他们好像都没获过什么奖；第二，第一流的大师很少有分歧。他作为第一流的地位这一点，又很少有争议。争议往往是后面这些位子。没有得过奖；又很少有争议的话，那么，这就是所有人人心的高贵处。某种意义上，与其说是我们去评判他，不如说是他评判

了世人。大家有没有可能去接受他。

刚才我提到的等待，等待者是近距离的评判者，而未必有等待心理的普通公众大吃一惊，因为没有等待地看到他来到自己眼前，大喜过望，他们是远距离的评判者。某种意义上，是他在评判人性的基本东西。这个人性评判的基本东西，有的时候，和准备无关，有的和准备有关。这个回答似乎玄虚了一点，我相信是这样的。但是这不排斥我们要做后面的许许多多事情，做好多心理准备，但是我们不要期待一个机构、一个奖项、一个数字。

在这个层次下，关于东方比西方、西方比东方的问题，我想，杜维明教授做得很好了，在这个意义上互相增长，成为一体了。如果还在比较对立的意义上；我们的东西他们还没有评判，为什么他们的东西我们要批判，还是下面一个层次的问题。

刚才有位先生提出一个非常具体的人——巩俐（笑声），说我们都非常讨厌她，为什么西方人这么喜欢她？她老表现我们丑恶的东西。如果到了这个层次以后，争议就多了。我就觉得她挺好。（笑声）没有到我们不喜欢的程度。我担任上海戏剧学院院长时，听说她来考过两次上海戏剧学院，我们竟然都没有录取。（笑声）我马上去查一下，到底是哪位糟糕的老师。不管怎样，她作为一个一年级的学生，进入这个学校，总是有资格的吧。我查的结果是没有哪个老师愿意承认（笑声）。但她肯定是来考过，没有考进来过。

总的说来，如果在这个层面上讲，她不行，为什么西方认为她行……正因为有这些分歧、对立，所以，我们希望有桥。桥正是基于这种心理来搭建的。我们不是指学理上的桥，而是指心理上的桥。

还有一个问题：如果中华文化有了这种生命化的易读文本，或让大家感动的东西，我们会不会造成另一种新的文化霸权？

那不会。杜维明教授在谈新儒家核心思想的问题时已经说明，它的中心地位不构成对别人的侵犯，不构成对别人的威胁。那用不着多讲。而且，最关键是一个互相融合的融合体。

林语堂先生也在《生活的艺术》中反复讲过，把夫妻两个泥人打碎，合在一起，合在一起的两个夫妻，谈得上谁侵犯谁？那就是我中有你，你中有我。那么，我们寻找的这座桥，如果是外观的，也可理解为内在的一座桥，打碎以后重新塑捏的一座桥。内在精神是这样的一种结构。

当然也有些朋友问甘地、曼德拉、邓小平、朱**镛**基，是不是这样一种桥？我指的是文化意义上，特别是艺术文化意义上的桥。他们当然是桥，但是有他们那些桥之后，我们需要还增多其他几座桥，更完整地来沟通，并没有排斥其他桥的意思。当那些桥已经搭建得很成功、很辉煌以后，我们更感到有些渠道如果没有畅通的话，是完整的人性的一种遗憾、缺漏。

那么，也有朋友觉得，你的散文写作是不是问鼎这种境界？里面有中华文化，又有现代化的这种表达，甚至有一种国际性、西方性的思维？达到这一步的人很多，我们只是清道夫，只是呼唤、仰望。如果当中华文化群落真正能以一种内在文化沟通的方式出现，我尽管很乐观，但在时间上不是很乐观，不是大家想的那么快，不是在五年、十年里边出来。记者朋友老问我，你自己有没有这种毛遂自荐的嫌疑，因为时间已经来不及了，而且我们在有关素质方面还远远不够。（掌声）

杜维明：有两个世界——英语世界和华文世界，它们之间

逐渐具有重叠的共识 (**overlapping consensus**)，而且这种共识越来越扩大。80年代时，这两个世界在一部分人身上取得了协调、综合，双语都可以运用。大部分人则并非如此，有相当长一段时间，中英文两个世界健康互动的重叠不太多。举个非常尖锐的话题，我们在海外看两份报纸《联合早报》和《海峡时报》，我们会得到一个结论是：他们所反映的不仅是一个社会的两个不同侧面，而且是两个不同的社会。当然，两个社会关怀的课题和主要新闻是相同的，但是整个文化氛围和价值取向的重叠虽然有，但极单薄。最近看起来这两个世界的重叠逐渐扩大了。我觉得这是很健康的。只要政治精英有了新的理解和自觉，即可顺其自然地发展下去。

我想再谈两点，把它扩大来谈：第一点是关于汉字生命力的问题。相当长一段时间，不仅新加坡知识精英对汉字掉以轻心，我记得那时国大还有很杰出的学者说，研究方块汉字不是浪费时间吗？因为它完全不是现代化、国际化的语言，这只是个 **local knowledge** (本土知识)、**local culture** (本土文化)。现代汉字可以上网了，已经全球化了。现在北京有“**Sahoo**”，完全是用汉字的联网，如果日本和韩国也可以发展汉字的联网，汉字的生命力就更旺盛了。在这样情况之下，主要用英文交流的华裔知识分子或政府领导也应承认并接受华文教育作为新加坡人的文化认同，开发它的内在资源，而且能够和西方进行平等互惠的沟通。

中文不再是包袱、累赘，是个要同时开发的资源。我记得，有很多朋友小时候父母亲一定要他们念中文，他们多半掉以轻心，还有几个朋友说，三两个小学生把“冬烘”老先生气得不来了，他们觉得很好玩。学中文是种累赘、枷锁，但这种态度、行为和后面所依据的信仰现在正在改变。这种改变是一种新

的发展,也创造了新的条件。

另一方面,你说我是过分地乐观,并不如此,只是谨慎地乐观。在整个文化中国地区包括中国大陆、台湾、香港、新加坡,以及海外华人社会,还有很多和中国既无血缘又无婚姻关系,但对中国有兴趣,从媒体、学术、企业和政府各方面和中国文化打交道。这类世界性频繁的沟通,创造出很多用中文来传达哲学、历史和文学的信息的知识人。现在中文写作(余秋雨先生是非常好的见证者)已达到可以体现精致体会和感情的水平,即是大家所仰慕的水平,和日文、英文、法文在同样水平线上,如何进一步开发其人文智慧,这就是搭第四座桥的课题。

面对这一课题,新加坡确实是个很重要的实验场。将来它要怎么走?怎样发展?能不能让英文世界和中文世界的重叠共识逐渐增多?还有在态度上,英文源流的(中文能力不是很强,对方块字很生疏,主要用英语来发表意见的单语源流)能不能为新加坡华文知识精英创造条件?不仅能,而且必要,为什么?我记得我第一次(1982年)来到新加坡,惟一次有机会和李光耀资政面谈,他当时问我和余英时一个很简单的问题。他问(当然我们是用英语交谈):

能够用英文讲儒家伦理吗?

(Can Confucian ethics be taught in English?)

我以为是很简单的回答,余先生也以为是很简单的回答,没想到我们两个人的回答是:Yes(能)和no(不能)。(笑声)

余先生说不能,使我大感惊讶。他说,儒家伦理和中国汉字有千丝万缕的联系,用英文讲,原汤原味全没有了。他虽然没有说用英文即是吓唬人,但是,我这十几二十年所做的工作都用英文啊,我不能说自己讲的毫无道理,自欺欺人啊,我也

没有这种雅量，当下就辩论起来。我觉得毫无疑问地，当然可以用英文、法文、日文或任何语文讲儒家伦理。固然，原汤原味流失了不少，但崭新的色香味又发生了！新加坡的英文源流者是否可以发展文化价值？当然可以，还可以鼓励他的孩子、朋友、同事发展。

在中国大陆相当长一段时间，认为最笨的人才去研究古典文学、历史、哲学。你花了很多时间来掌握《荀子》，很难念啊，断句都难，但理论效果不过了解了朴质唯物论而已。如不念《荀子》，单用现代汉语在两三个月内即可掌握先进的辩证唯物论。我花时间去搞朴质唯物论做什么？不是笨得像博士一样吗？反正有聪明才智的人都不会往那方面去努力。可是，一转过来，若说《荀子》是中华民族的智慧泉源，花时间去念，就等于西方的哲学家念得懂柏拉图、亚里斯多德一样，如真能掌握希腊原典的精义即是洞察智慧泉源的学术高人，学术地位非常高，而且在知识界受到尊重，何乐而不为？这种价值的改变，使得有兴趣、志向的人可以往那方面去发展。现在虽然说不是形势一片大好，但是慢慢地有所改变，有许多新的契机出现。因此，我还是谨慎地乐观。（掌声）

儒家思想与其他思潮的互动

杜维明：我的中国经验也有几次是顶峰经验。（笑声）我在**1978**年回国。我**1940**年出生在昆明，**9**岁离开，在台湾从小学五年级念完大学，到美国留学是**1962**年。**1978**年回去一个月。**1980**年通过中美学术交流，到北京师范大学研究学习整整一年。**1985**年在北京大学哲学系，开了门中国哲学，以儒家哲学命名的课。那时有同学开玩笑说，自梁漱溟**1932**年开过

这门课之后,就没有人再开了。(笑声)

当时我到中国精英大学如北大、人大、北师大、南开、复旦进行交流,提到儒家传统的现代转化,乃至东亚现代化受儒家人文精神塑造的课题,都是如临大敌,辩论得非常尖锐。有些人说:杜教授请你**50**年以后再来谈中国文化的价值问题吧,现在我们的燃眉之急是改革开放,引进西方的现代价值,要彻底摧毁封建遗毒,你正面肯定儒家,必会给封建遗毒创造了很多再继续生存下来的条件。从功能坐标系统上来否定儒家的价值很有必要。这个情况在**90**年代有极大的变化。这里联系到纸条上所提出的问题:儒家思想的政治化和爱国主义的非理性。现在主要的思潮潮流是希望从传统文化发掘资源,但是,有些学者认为这种思潮为官方的爱国主义创造条件,这个爱国主义是不是政治化的话语,还值得大家讨论。很多知识精英都认为,现在中国大陆伦理的问题、人的素质的问题,是很严峻的考验。在这个大前提之下,传统文化资源、西方民主思潮,以及马列社会主义都应该调动起来。

这样的话,你说一厢情愿也罢,就有一种新的设想:三种思潮健康互动的可能。除了儒家、基督教文化对话以外,是不是可以和马克思文化对话?汤一介先生**1983**年就跟我谈到这个问题。纯粹从哲学层面来看,有位上海华东师大的教授冯契,他过世不久,享年**80**岁,写了三大册的《智慧说》,通过严格的思考,将马列主义,乃至部分毛泽东思想,和传统中国文化的智慧融会贯通,把修身哲学和社会实践联系起来,进行深刻反思。像王元化教授,以前曾提出新启蒙的构想排斥儒家传统,现在对传统文化资源的发掘做出很大的贡献。李慎之先生因为爱国主义可能发生问题,所以要充分地把自由主义思潮引进中国大陆。在现阶段,中国大陆确实是在思想上百花齐

放。包括“后学”——后结构主义、后现代主义的思想影响非常大。最近看出来,大陆各地的自由主义思想,包括海耶克的自由主义(在美国叫“保守主义”)、新马克思主义思想、乃至新儒家思想,都是大家讨论的。我想,这三种思想互动的可能性是有的。(掌声)

余秋雨:刚才杜维明教授讲得很明白了。可能他对中国大陆思想界的了解,会比身在其中的人更了解。各种各样的思潮、对话都在进行着,进行的结果怎样?下个世纪初会出现怎样的新局势,这局势又会在怎样时段被打破,我很难预计。我心目当中,最理想的情况是让这种多方位的对话进行下去。马克思主义的对话,是给自己的一次历史的对话。我们现在不要给它做简单的结论、判断,因为在非常不正确的环境底下,对话是没有办法的。怎么可能在强有力的暴力行为下进行对话呢?某种意义上,现在这种情况下,各种学派的对话才有可能进行。你和中国有什么关系,有什么好处、不好的?你和中国历史的将来有什么好和不好?慢慢对话。这些人总的来说,在这经济大潮当中会比较寂寞。但我是非常佩服他们的。他们非常认真地在对话。他们真实代表了一个人种的精神界。希望慢慢对话的结果,大家都能慢慢接受他们。我觉得造成的最终后果可能与预想的距离很大。

我们不能从地理的方位、人数的密集,或历史的沉淀上来判定明天的文化。比如五四前后,中国文化发展比较像样的地方,首先想到的是安徽的“桐城派”,然后是中国状元考上最多的地方——苏州,还有我家乡的“浙东学派”。后来情况是非常复杂的对话、交流的结果,出现了新的局势。至少北京成了大学府,变成中国非常重要的中心,很多学者都在那儿。可是后来**20**年发生特别的情况,应该说当时的上海是文化边缘地

带,没有传统。我们现在说上海建成**700**周年,那应该说是淞江县建成**700**周年,那是一个县。若这样讲,也可以说深圳存在几万年了。上海为什么会突然厉害起来呢?没有人想到上海会突然厉害起来。是由于租借的出现,新兴企业的出现。北京人才密集的文化人如果要印一本书,最后都到上海的印书馆来。北京那么多的文化学者,只拥有一个中型的印刷厂,而且印刷水平很差。大学者都不会到北京印书,都会到上海来。商务印书馆的现代企业,把他们的著作一下子就推到穷乡僻壤。我们开玩笑讲,白话文和文言文的胜负凭什么呢?当然,政府可能有什么通告、命令,但是,你不能说蔡元培和林琴南谁的文章写得厉害,不能从他们交战当中看胜负,最后的胜负是:在商务印书馆通过商业运作的方式,向全中国小学发布的教材已经采用白话文了。所以,边缘地带的上海就成为文化人所有地。上海人口并不多,历史并不长,但出现一个重要的机制,使它成为所有文化人都离不开的重要关键之处。

所以,我最近在上海作了一个讲座,说你们不要瞧不起深圳。深圳已经起了很大的变化。新加坡老朋友问我:余秋雨先生,你主要住在哪里?老找不到你。你说我在深圳,好多人都非常遗憾。你住在深圳啊?极端混乱的、毫无文化,历史只有**20**年的地方,怎么住在那里搞你的文化?我说,完全不可以小看它。若按照北京的文化作坐标,是不像话,那么短暂。但是,深圳成为特区以后,它的特殊的经济政策,给博士、硕士的薪水远远高过中国任何一个地方,所以,**20**年来,中国的博士有**1/4**全在深圳(笑声)。深圳确实是没有历史、人才的地方,也确实可以快速成为在文化大盘子当中不可小看的,它可以很快拥有自己的重量,就像上海拥有商务印书馆之后,就拥有巨大的重量,因为全国的教材从那里发出,这点是多么地重

要。

我不久前在北京惹了点小小的麻烦，高度评价了林怀民先生领导的“云门舞集”，北京舞蹈家不敢相信优秀的中华舞蹈传统竟然会在台湾。有人写文章反驳我，今天我还是这样讲。在华人文化圈里，至少舞蹈的重镇是在云门舞集。这个文化盘子可以不断地转换，只有不断转换，才会有新的希望、新的重点。所以，我所说等待也好，看似无奈，也表示出它该出现在什么地方的方位的不确定性。所以，等待也是寻找。如果等待只是出现在一个城市上，那么等待也就没有什么意思了，眼睛就盯在这么一个点上，就有可能。

北大校庆，大家都会想起一个非常奇怪的人——辜鸿铭。他梳了个辫子，在新浪潮文化当中大骂西方文明，大赞中国传统哲学。他的西方语文程度把西方学者都吓了一跳，但是他是马来西亚出生的啊，不是北京也不是哪儿的。所以，这样简单的问题如新加坡有没有可能成为 21 世纪中华文化的重心，我想这个问题太过沉重，也没有必要，但它若取得今天难以想象的重量是完全有可能的。谢谢。（掌声）

（摘自《第四座桥》）

孔子仁学中的道学政

儒家思想的原初形式是环绕着孔子的仁学而开展的。

这套思想有成熟的道德理性、浓厚的人文关切和强烈的入世精神，既不同于古希腊的哲学思辩，又大异于希伯来的宗教信仰。如果借用今天欧美学坛的名辞，我们可以说仁学是一种“哲学的人类学”(philosophical anthropology)，而其所标示的是“道德的理想主义”(moral idealism)。

康德曾为哲学界提供三大研究的课题，即何以知的认识论，如何行的伦理学以及能希望什么的神学。根据这个线索，仁学应属于伦理学的范畴。不过，孔子虽然极重视人与人之间的伦常关系，因而有以孔学为礼教的提法，但其仁学的核心是探索如何作人的道理。站在仁学的立场，探索如何作人的道理是比认识论、伦理学和神学更根本的哲学课题。五四以来，因受西化思想的影响，不少人认为孔子学说跳不出日常生活礼俗的限制，离纯理思辩的层次甚远，代表人类心智启蒙期的最初阶段。这个看法颇有问题——显示对孔子仁学的逻辑性和方向性缺乏全面的认识。

希伯来的神学表现在对超越上帝的虔敬之情，古希腊的哲学表现在对自然秩序的惊异之感，孔子的仁学则表现在对

人文世界的忧患意识。虔敬的情怀可以引发和凡俗世界绝然分离的理想天国，惊异的敏感可以开拓解释客观事物的观念领域，忧患意识则必须扣紧具体存在的环境作番“知其不可而为之”的努力。希伯来的先知可以不顾血缘纽带的约束而独契神旨，古希腊的智者可以摆脱人际关系的纠缠而孤往哲理，以仁为己任的宏毅之士则必须在人文世界中实现“己欲立而立人，己欲达而达人”的抱负。

有人从比较哲学的观点宣称，正因孔子的仁学立足于“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与”的悲愿上，儒家的道德理性、人文关切、和入世精神既扼杀了超越神学的生机，又箝制了自然科学的发展。置身 20 世纪的今天，回顾中国文化从鸦片战争以来左右不逢源的悲凉景象，进而追溯传统思想的缺陷，这个观点也许可以成立。假若因此断言孔子仁学是一种先天不足的思想，那就犯了“时代倒置的谬误”(**anachronistic fallacy**)。其实，孔子的仁学本有超越的一面，也就是子贡所谓不可得而闻的性与天道的一面。孟子的“尽心知性知天”，董仲舒的“天人感应”乃至程颢的“仁者以天地万物为一体”的思想，虽与孔子的天命观不同，但都是儒家在超越层次的表现。必须指出的是，儒家绝不脱离内在的“性”单提超越的“天”，而是以“极高明而道中庸”的形式标出，和传统基督教坚持作为造物的人只能信仰无由认知上帝本质的立场大异其趣。同理，儒家的认识论是和经世济民的政治抱负紧密连接，因此在修己知人的领域里有突出的发展，和古希腊“为知识而知识”的精神也相去甚远。

(一)道:道德理性

概略而言,仁学的道德理性是立基于主体决断和存在考虑两个相辅相成的原则上。首先,孔子确认“为己”之学的内容必须通过学者本身自反自修的克己工夫来证验、来展现、来完成。“不愤不启,不悱不发”的教育方法和“不怨天,不尤人”,“内省不咎,夫何忧何惧”,以及“岁寒,然后知松柏之后凋也”的人格修养,都是凸显自发性的例子。孔子肯定“为仁由己,而由人乎哉!”又声称“仁远乎哉,我欲仁,斯仁至矣!”正是要说明为己之学的基本动力不假外求。但是这种强调个体独立(“当仁不让于师”)和人格尊严(“三军可夺帅也,匹夫不可夺志也”)的思想并没有“个人主义”(individualism)的色彩。这是因为尽己之忠的主体决断必须通过推己及人的恕道才可落实。

推己及人的恕道即是仁学中道德理性的存在考虑。它的实际内容是根据“能近取譬”的模式,从修身扩展到齐家、治国、平天下。有子所说“孝弟也者,其为人之本欤?”即指学习做人的根本途径应以“亲亲”为起点。儒家认为,如果连尊敬父母和友于兄弟的意愿都不存在而直接宣传兼爱天下的道理,是一种不切实际的空谈。因此孟子指出“仁之实,事亲是也。”但是,如果为人只停留在“孝弟”的阶段而不能发扬“己所不欲勿施于人”的“爱人”精神,向达到“老者安之,朋友信之,少者怀之”乃至“博施济众”的境界迈进,那么恕道的推行也就滞泥不前,结果也许连“孝弟”等基础德行也不能维持了。

严格地说,以忠恕为主轴的一贯之道绝非静态的折中主义,而是动态的、发展的“过程哲学”(process philosophy)。人的

成长是生生不息的,学习做人的道理也应是连续不断的。在永无休止的过程中,以弘毅的精神来完成自己堂堂正正、顶天立地的人格,才是任重而道远的真实意义:“仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”固然,才智的高低、环境的优劣和生命的天寿都因人而异,因此在道德实践和人格发展的道路上,如何根据具体情况作变化气质的努力也有各种不同的型态。但是克己待人的修养工夫既可适用于“戒之在色”的少年时代,也可适用于“戒之在斗”的壮年和“戒之在得”的老年时代。一贫如洗而又短命早死的颜回,能在极困苦的条件下勇猛精进,达到“不贰过,不迁怒”的修养水平,赢得孔门弟子中惟一堪称“好学”的美名,这正显示忠恕一贯之道不只从效验和结果上论成败,而是一种把品题人物的重点摆在动机上和过程上的学说。

这种学说重视人伦日用间的生活实践,和罗马斯多噶学派有相似之处;不过黑格尔把孔子哲学看成只是一堆和西塞罗的处世格言一样乏味的道德教条,那就大谬不然了。这种学说和康德的“实践理性”也有不谋而合之处。但康德固为强调客观标准的绝对性,未能正视道德的主体性;又因受神学的影响而提出“上帝存在”和“灵魂不灭”的必要条件,忽略了宋明儒家所谓心性之学的问题。因此和孔子仁学所提出的道德理性毕竟异趣。近年来好几位欧美和日本的学者认为这种学说有存在主义的性格。可是存在先于本质的人生哲学常流于王畿所谓“气魄承当”的格套。仁学的主体决断虽然是一种“存在的决定”(existential decision),但儒家的立志必然引发“毋意毋必毋固毋我”的道德修养,和以个人脾性为归趋的选择绝不相同。

所以,由孔子仁学所规定的道德理性虽有保罗·田立克(Paul Tillich)指称的“终极关切”(ultimate concern),但其“宗教

性”(religiousness)不走向灵魂的超升和理想的天国,而是依循“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”的中庸路线,落实到广大社会的日常人生之中。同样地,这种道德理性虽然也有极丰富的知识内涵而且特别强调学思并进的求知态度:“学而不思则罔,思而不学则殆”,但它的“智性”(intellectuality)不表现在纯理思辩的欣趣,而是以“正德、利用、厚生”为原则,集中在解决现实生活的具体问题上。从批判的眼光来衡断,孔子的仁学因不向超越的神学致思而有堕入庸俗的危险,因不究心于抽象的推理而可能阻碍了认识论的发展。这个问题牵涉到孔子仁学中 with 忧患意识紧密联系的文化关切。

(二)学:文化关切

孔子仁学中的文化关切可以从历史使命与礼乐教化两个层面来理解。孔子曾以“述而不作”自况,说明他的学术事业主要是以继承的形式表现出来的。这固然是不敢自居“参天地之化育”的圣王而以绍述制礼作乐的周公自勉的谦辞,但也刻画了孔子仁学中历史使命的特殊性格。

在文化没有受到考验的太平盛世,主导思想是社会人士公认的天经地义,既定的典章制度和礼仪规模也是群体大众共同遵守的行为准则。这时无所谓承继传统的问题。在动荡的时代,尤其是在连维系社会的理论基础也受到震撼的紧要关头,才发生继承传统的问题,出现继承传统的意识。暂且不追问这种意识的出现究竟有什么特殊的历史作用,继承传统,特别是重新建立业已断绝的传统,可以导致新文化和新思潮的发展,这点是可以肯定的。欧洲的文艺复兴即是一例。

孔子所处的时代是“礼崩乐坏”的前奏。他强烈而深刻地

意会到周文疲敝的大趋向,也就是说周公所创建的“郁郁乎文哉”的礼乐制度已经变成毫无生命动力的形式主义,甚至连形式主义都不能维持了。在那个“觚不觚”的时代,孔子主张维护周礼,好像是一种不能顺应历史潮流的抱残守缺的落伍心理在作祟。其实,站在文化传承的立场,孔子的“吾从周”有极丰富的思想内涵,不能只从政治层面的复古复辟来评判。“八佾舞于庭,是可忍也,孰不可忍也”和“尔爱其羊,我爱其礼”,单从字面上去解释,很容易得出孔子过份执着仪式的结论。如果从象征意义的角度来考虑,孔子的用心所在也许不仅是仪式本身,而且是它背后所代表的文化意义——从礼让到攻伐、从“整合”(integration)到“分化”(disintegration)的大变动。进一步来说,孔子的礼乐之教对当时社会上的既得利益者,亦即剥削阶级,是一种批判、一种贬斥,含着一定程度的抗议精神。借用政治学的术语,孔子是想通过重建礼乐教化的努力,彻底转化现实政治的权力结构,让互信互赖的道德意识取代强制性的统治模式而成为社会稳定的基础。孔子把“民无信不立”的重要性提升到足食足兵之上的观念,如果翻译成现代语言,等于说:一个国家能否立足于世界的根据不只靠经济和军事,更重要的是靠人民对政府的信心。这也是为什么孔子主张“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格”的理由。

不可否认,历史事实说明,孔子“吾从周”的努力终于象“不复梦见周公”般地幻灭了。然则,他在政治上的挫败,不但没有减杀他的文化理想而且更增强了他的使命感。在大难临头之际他说出“文王既没,文不在兹乎?”“天生德于予,桓魋其如予何?”之类的壮语即是例证。这难道只是一些纯属主观意愿的呓语狂言吗?设想,当时的孔子,一个毫无政权势力支援

的“知识分子”(intellectual),可以主动地、独立地慨然以承担华夏民族的文化传统自许,是何等胸襟,何等气魄!孔子这种“天将降大任于斯人”的使命感,固然受到不少同期隐士们的讥讽,但是相信“天将以夫子为木铎”的知音也大有人在。孔子的奋斗,并不象在旷野里呼喊“修直主的路”的保罗,而是以“德不孤,必有邻”的社会意识同一批“斐然成章”的青年才俊共勉共进的。不过,必须指出,只从现实利害和实际效验来评价孔子,难免避重就轻、以偏概全。

文化是逐渐凝聚而成的“生命型态”(form of life)。一个民族的文化是在某种特殊的物质条件下,经由人与人之间不断的长期交通而形成的,既包括衣食住行等生活习惯和不知其所以然的“集体意识”(collective consciousness),也包括通过大家自觉奋斗所创造的知识、伦理和艺术价值。因此文化发展至少是物质条件、生活习惯、集体意识和自觉奋斗在多层次的复杂关系中交互影响的结果;文化遗产则意指在特定的自然环境中的社会风气、日用而不知的行为典范以及向真善美的理想境界勇往直前所获致的成绩。从这个角度来看,孔子所宣扬的礼乐教化,一方面肯定了周公以来华夏民族的“生命型态”确有其合理性、可持续性,同时又严厉地批判了当权者因远离“其身正,不令而行”的基本原则,使得华夏文化丧失了理想性,变成了僵硬的形式主义,走向纲纪荡然的大混乱;另一方面又从源头处反省人文世界的存在意义,提出仁的哲理来充实礼的内容。根据这个观点,孔子独立于现实政权之外,主动承担发扬周礼的使命是自觉性的高度表现,而他“克己复礼”的仁术不仅是继往也是开来。

站在同情了解的立场,与其说孔子未经分析地接受了许多前代的余绪,勿宁说他通过全面的、整合的深思熟考,自觉

地承继了他认为周朝文化传统中最合理、最真实、也最精美的人文价值。众所周知,传说孔子曾以“集大成”的手笔,把古代的文献作了一番综合的整理,使得中华民族共有的文化遗产——卜筮、歌谣、政典、礼文、史籍都变成了仁学的具体内容,为儒家的哲学、文学、政治学、社会学和历史学尊定了深厚的基础。而且,在这个基础上,他又为中国知识分子树立了一个“极高明而道中庸”的楷模:有超越的本体感受但不神化天命,有内在的道德觉悟但不夸张自我,有广泛的淑世悲愿但不依附政权,有高远的历史使命但不自居仁圣。

然而,在“道术为天下裂”的时代,孔子的忧患意识始终以“行道”为对象。他的文化关切——由历史使命与礼乐教化交织而成的学统——从未脱离“行道”的意愿而独存。尽管这种意识和关切有时引发“知我者其天乎”的叹息,有时还激起“乘桴浮于海”的遐想,孔子从未放弃置身“斯人之徒”的权利和义务。这些复杂而不混淆,冲突而不矛盾的因素,在孔子仁学的入世精神中表现出特别鲜明的色彩。

(三)政:入世精神

基督教的教堂象征神圣的理想天国,佛教的庙宇象征庄严的西方净土,孔子的仁学既无教堂又无庙宇,连“慎终追远”的祭祀祖先也和“民德归厚”的社会价值相提并论。耶稣在基督教里是上帝的独生子,人类的救世主,永恒生命、绝对真理、惟一道路的赐予者;释迦牟尼在佛教里是唯我独尊的圣人,体现一切生灵最高智慧的觉者,揭示苦集灭道四大真谛的如来。相形之下,儒家的孔子不过只是个忠信的好学之士而已。

不仅如此,即使在儒家传统中,真能集礼乐之教的大成而

且功业斐然的是周公而非孔子。如果以“圣王”的最高理想来评断，即使我们刻意为孔子“争分量”，他哪里又能和尧、舜、禹、汤、文、武同日而语？再说，孔子一生平淡无奇，没有特殊政绩可考，更无神迹可言。因此孔子既非独创儒家的教主也未必是儒家传统中尽美尽善的人格型态。他在儒家的地位和耶稣在基督教或释迦牟尼在佛教的地位有本质的不同。耶稣可以说：“让上帝的事归上帝，凯撒的事归凯撒！”把神圣与凡俗绝然割裂，释迦牟尼可以发大慈悲普度众生共济彼岸，孔子则必须“造次必如是，颠沛必如是”地把仁学的道德理想落实当世。美国哲学家赫伯·芬格芮(Herbert Fingarette)把孔子定义为“以凡俗为神圣”的思想家，是有见地的。

正因为孔子不认为自己是“生而知之”（“若圣与仁则吾岂敢”），仅以“好学”自许，他不愿意也不忍心和他所生存的具体环境划清界线，另外去开辟一套超越脱俗的价值领域。也可以说他甘心情愿把自己当作既成事实的承继者和负责人。因此，他对自己的家国、社会、文化以及在他所生存的时空交会点上影响他的其他条件和因素，都抱着一种关切和担当的态度。这便是孔子“无终日之间违仁”的人生态度了。深一层来看，孔子虽然自觉地和他所处的特殊历史阶段凝成血肉相连的有机体，和耶稣的超越或释迦牟尼的脱俗大不相同，但他绝非完全认同当世的时代产物。马克斯·韦伯(Max Weber)把孔子的“介值取向”(value-orientation)看成调和主义或折中主义是一偏之见。假若把孔子的仁学当作是一种靠拢甚至谄媚现实权威的处世之道，那就好像误认“德之贼”的“乡愿”为抗议和革新意愿极强烈的“志士仁人”了。

比较宗教学家，如休士顿·史密斯(Houston Smith)，一再强调孔子具有宗教的性格。如果运用恰当，这个观点可以帮助

我们进一步了解仁学的入世精神。固然,孔子仁学的兴起象征古代中国人文意识逐渐取代宗教神学而成为中华民族的主导思想;把认识对象从虚无缥缈的鬼神之乡转到伦常日用的生命世界,正反映这一以“知人知生”为中心课题的哲学动向。不过,如能严格区分反理性的迷信无知与牺牲自我以拯救世人的大慈大悲实代表两种互不相容的宗教形象,那么孔子的仁学确有和以身殉道的奉献精神相通之处。“朝闻道夕死可矣”即是体现这种精神的证道语,而且也只有从此基础发心,才可能提出“无求生以害仁,有杀身以成仁”的教言。

有了这一层认识,仁学的入世精神更不能和政权的现实势力混为一谈了。归根究底,孔子根本不从权力和控制的立场论政。也许,在他眼里,只从耕战或祭戎的角度来认识政治不仅是片面的而且错误的,因为政治的目的除了在维持社会安定和提高经济水平外,还在教化。有人把孔子重视教化的政治思想评断为一种不能认清政权实质的道德主义。这个说法应当加以分疏。孔子在政治上不得志,为了道之不行、学之不讲而忧心忡忡,有时连获一栖身之处尚且坚苦,更说不上什么恢复周公盛世了。这是历史真象,勿庸赘述。所以,批评孔子不能顺应时代潮流,无法和春秋后期新兴的社会势力结合,以达到夺取思想和政治领导权的目标,是有客观事实根据的提法。至于孔子是否真以夺权为目标那就另当别论了。不过,从动机和结果两方面,也就是从孔子的用心所在以及仁学的历史作用来立论,孔子在政治上的失败实和他的道德理性以及文化关切有紧密的联系。

孔子既然不从权力和控制的立场论政,他对政治的理解势必不同于当时实际参加权力斗争和控制人民的“肉食者”。有人认为,孔子在官场上一再失意是因为不识时务的缘故。这

个推想值得商榷之处至少有三点。第一，孔子栖栖遑遑想要用世的心理来自他的历史使命。他所要争取的不是一时效验而是百世楷模，不是一家一姓的兴盛而是天下太平。他的政治构想和执政者以一己之私的利害为前题的现实考虑自然大相径庭。用“官场”的得失来评价孔子是犯了分析范畴错置的谬误。

第二，说孔子“不识时务”是从前面所提孔子不能顺应时代潮流的说法而来。应当分明：站在历史发展有必然性的立场批判孔子的保守性是一种学术观点，而揣测孔子在政治上的失败，乃至沦落到“丧家之犬”的田地，是因为他对当时的具体情况认识不清，那就难逃主观臆度的偏差了。孔子何尝不知“今之从政者”的心理？不过他坚决反对专以富强为目标的政策：“季氏富于周公，而求也为之聚敛而附益之，子曰：非吾徒也，小子鸣鼓而攻之可也。”同时他认为政治和以身作则的道德修养不可分割：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”，而且只有从最基础的人伦教育着手，才可一窥政治的实意。孔子对“子奚不为政？”的回答是“书云孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政，是亦为政，奚其为为政？”所以，孔子并非不识时务而是从长远的历史视野和深厚的道德感受体认到政治的当务之急在取信于民而不在控制，其目的在教化而不在权力。

第三，即使断定孔子念念不忘行道的意愿是顽固的，而他以道德理想从政的行为是迂腐的，我们仍应承认：孔子不能和新兴的社会势力结合，主要是因为他的文化关切不允许他摒弃实现政治理想的希望和努力，而把从政的焦点集中在控制人民的权力结构上。因此，说他的政见在本质上包含了落伍的因素是不正确的；说它不自觉地、为统治阶级服务，走向开倒车的歧路也欠公允。孔子不顾政治上的失败，甘愿忍受不识时务

的讥讽，以“知其不可而为之”的悲愿行道是忧患意识的体现而非“假仁、”伪善”，这点倒是可以肯定的。

(四)道学政的交互关系

孔子以道德理想和文化意识来转化现实政权的入世精神，在表现形式和思想内容两方面，都具有错综复杂的多样性。前面的讨论对这个现象已大体接触到。若要作较深入的探索，应从实例着手。孔子对管仲的评价，历来辩难甚多，很可以反映问题的症结所在。

孔子一方面对管仲个人的行为极表不满，斥责他“器小”，“不知礼”，另一方面又对他帮助桓公“九合诸侯”，“一匡天下”而完成霸业的功劳大加赞赏，许以最崇高的“如其仁，如其仁！”表面上，一贬一褒有明显的冲突，似乎不应并存。但是，站在仁学的观点，前者意指：在道德理性的层面，管仲常坐奢华傲慢之病，不能因他曾为华夏民族立了大功就可一笔勾销；后者则表示：在文化关切的层面，他确有“民到于今受其赐”的丰功伟业，也不能因他的违礼而完全抹杀。管仲为人的胸襟远不如古代贤相，如伊尹，那么恢宏，但是他的历史价值也绝非谨守“匹夫匹妇之为谅”的小信小义者所能识别。这两种品题的方式所涉及的范围不同，只有合观才能突破黑白二分的简单模式，对多才多艺的管仲获得一较近情理的整全印象。

再说，孔子所提倡的是“为政以德，居其所而众星拱之”的王道，而其所向往的是灿然文备的周公。管仲“相桓公，霸诸侯”的功业和孔子的政治理想背道而驰。根据孟子、孔子的门徒耻于谈论齐桓晋文之事，他们既然羞与高谈霸术的权谋之士为伍，决不应称羨协助桓公完成霸业的管仲。那么，孔子“微

管仲，吾其披发左衽矣”的说法不是违背了道德理性的一般原则？孔子的及门弟子似乎就是如此提出质问的：“子路曰，桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死，曰未仁乎？”“子贡曰，管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。”的确，一个事友无信，事君不忠的谋士，怎么可能有仁德呢？足见在评价历史功过上，孔子并非唯道德主义者。道德理性成为品题人物，尤其是对民族文化影响特别大的人物之准则时，就必须和高远的文化关切紧密联系，才不致局限于狭隘的道德至上论。这和仁学中的“经权”问题有关。

“经”不是基督教所谓的“教条”(dogma)，“权”也不是佛家所谓的“方便法门”。从原则着眼，经是正道，是不可一日或缺的常法；权则是经在变幻无穷的实际情况中的灵活运用。站在实践的观点，权是变道，是落实具体环境的必经之路；经则是权在深思熟虑各种特殊条件时的指导标准。不知通变的经常或不能择善而固执的权变都违背了仁学的基本精神。在《论语》中表现“经权”之道的实例极多。最难掌握的也许要算“言志”章中特别称许曾点的故事了。孔子对其他几位高足的鸿鹄大志不置可否，对曾点浴沂风雩的洒脱反而深加赞许，颇令人费解，难怪后儒对这章的说明分歧很大。“吾与点也”大概是孔子的即兴之辞。不过，从因材施教的角度着眼，它也很能反映孔子对“进取”的狂者和“有所不为”的狷者寄以厚望的苦心。一般而论，既然孔子的及门弟子在德行、政事、文学等方面都卓然有成，以“立德、立功、立言”的不朽大业为志向本是理所当然。曾点却纯从自己当时兴之所至来宣泄情怀未免有些狂态毕露了。可是在“不得中行而与之”的限制之下，曾点的洒脱对自视过高甚至躐等跃进的门生当有启发的作用。孔子以学不厌而教不倦的精神激励门生奋发向上，这是经常；但他从不

空谈抽象原则而是针对复杂的环境按照具体情况而施教，这即是权变了。

其实，孔子不仅不空谈抽象原则也不执着散殊的个别事件。他的方法是从具体分析来彰显普遍的共性。这种运思的模式既非演绎亦非归纳而是“能近取譬”和“推己及人”的忠恕一贯之道。应该指出，忠恕一贯之道运用了举一反三和多闻多识，即类似演绎和归纳的推理形式。但它既然以“知人知生”为认识对象，也就是以“人学”为研究的课题，主客绝然对立的一般科学方法就不敷应用了。的确，一个究心于仁学的人不仅是旁观者而且也是参与者。于是把探求的对象如同自然景物般完全客观化、外在化的可能性就相对减少了。试问，如果他 not 从自己当前的修养问题下手，他又如何真能一窥同胞爱和人类爱的本质意义呢？从个人到家国天下，从具体到普遍是仁学开展的正途。

前面已经提到，忠恕一贯之道是在动态的发展过程中体会人生真谛的哲学。从日常生活的洒扫应对到杀身成仁的紧要关头，无时无刻不是体现仁学的良机：“君子无终日之间违仁。”这种在主体与客体、个人与社会、具体与普遍等等关系的交互影响中慎思笃行的学说，不仅没有把多元因素与多种层次的现象归约为简单的黑白二分，而且还把结构之外的时间观念，即“逝者如斯夫，不舍昼夜”的变数也列入考虑。它确认：人生的成长所涉及的课题千头万绪，如果不投入实际情况中作番身历其境的体认，绝无洞悉其中精微的可能。然而，把仁学解释为一种“情况伦理”（**situational ethics**）仍不能说明问题。欧美近年来流行的“情况伦理”是针对神学教条而发，强调依据各别情形和特殊状况随缘设教，不受既定成规约束的优越性。在抨击基督教的绝对伦理，如毫无伸缩余地的宗教戒律

方面，“情况伦理”确有创见。但这套思想因过份重视实用性与社会性，渐有舍本逐末的倾向，究和忠恕一贯之道不因权变而背弃经常的努力迥然异趣。

在仁学中最能反映由经权的交互作用而开展的忠恕一贯之道的复杂性的，也许要算“时”这一观念了。孔子对“时”的体认至少可以从道德、文化和政治三方面来了解。一，突破高悬“空言”来局限行事的格套，以“无可无不可”的人生态度表现符合时宜的道德行为即是孔子礼教的本意。所谓“礼以时为大”正是指此。“礼与其奢也宁俭，丧与其易也宁戚”，据此，亦是为了把个体从“玉帛云乎哉”的形式主义中解脱出来，让内心的感情能合宜地，也就是合时地表达尽致。只有在表里合一实践中，道德理性才真有“深切著明”的说服力。二，“兴灭国，继绝世，举逸民”的文化关切，表面上好象是一种开倒车的复辟思想。但是针对春秋战国转型期出现以霸权横决天下，完全不顾文化传承的功利潮流而言，这个主张是有批判意义的，而其理论基础就是“天地之大德曰生”的人文精神。把业已沦亡的国家复兴起来，把业已割断的宗法继承下来和把独善其身的隐士荐举出来，表示一个民族的历史文化应象一条兼容并包而且永无止境的时间长流，不但要掌握现在，策励将来，而且要以忧患意识承担过去。

三，在政治上，孔子要求在位者采取“修文德以来之”的宽大政策，按照人民作息的规律先富之，而后教之。这种：“宽则得众，惠则足以使民”的措施，是根据“百姓足，君孰不足？百姓不足，君孰与足？”的信念而来。因此有“不教而杀谓之虐，不戒视成为之暴”的警语，意谓以当政者本身的利益为前提强行耕战的富强之策，即使不变成猛于虎的苛政，离“使民以时”的仁政尚隔几重公案。仁政是关联着社会群体的礼乐之教，是以人伦

世界的天然节奏——亲疏长幼之别，本末先后之序——为基调的理想政治。对这种以人文化成为内容的理想政治，用静态的空间图画来标示，不若用动态的时间音乐来譬喻更其恰当。

孟子以“金声玉振”象征孔子为“集大成”的“圣之时者”，确有深长的意味。在这里，集大成不指外在客观的功业而指在一特定时空内根据具体情况所作的最和谐、最融通、最完善的安排。这个观念可以从孟子以三种人格型态为背景来衬托“时圣”的“笔法”来掌握。伯夷一尘不染的清廉是道德情操的典范，但因极端洁身自好反而导致不能成事即以身殉道的悲剧；柳下惠“和其光，同其尘”的作风是社会良心的至情流露，但因过份随缘随分，有时简直和玩世不恭的人生态度如出一辙；伊尹忠于职守，念念不忘经世济民是政治责任的高度表现，但因只能进而不能退，难免有同流合污的倾向。所以，孟子认为伯夷的“清”，柳下惠的“和”以及伊尹的“任”虽然都是圣人气象，离孔子的“时”则尚有一段距离。以音乐为喻：伯夷，柳下惠和伊尹是各自凸显了一种乐器——丝弦、箫笛或钟鼓的特色，而孔子才是整个乐团有始有终、有条有理的大合奏。

大合奏的交响与单项乐器的独奏最显著的分别即是后者可以随着个人的脾性宣泄情怀，前者则必须协调节拍，和谐音色，让每件乐器都能尽其所长，以达到各种音符之间纵横交错、此起彼落的共鸣。交响曲的演出要靠全团每一位音乐家的精心合作，既发挥个别的才华又表现全体的智慧，只有如此才是真正的“集大成”。因此在孟子眼里，孔子所体现的既非散离的独奏亦非统一的齐奏，而是从“金声”到“玉振”全部历程的合奏。

★ ★ ★

从孔子对管仲的评价，对曾点的称许和对“时”一观念的

体认,可以看出仁学所涉及的范围真是包罗万象。从道、学、政三条线索之间的交互关系来探索仁学的逻辑性和方向性,不过是具体分析的途径之一而已。但是我们至少可以作下列的推论:孔子以道德理性和文化关切转化现实政权的入世精神,和秦汉以来依附王朝的御用儒者以三纲五常等伦理观念帮助统治集团控制人民思想的利禄之途是不相容的。然而历代大儒,从董仲舒到王阳明,都是置身高远的人文理想,站在道德自觉和文化意识的层面,抨击时政。他们的思想难免被利用,被曲解,但他们的政治抗议和孔子的入世精神则有一脉相传的痕迹。政权化的儒家和以人文理想转化政权的儒家,便成为传统中国政治文化中两条泾渭分明的路线。

1980年6月,北京
(原载《中国哲学》第五辑)

儒学第三期发展的前景问题

前 言

自从1919年五四运动以来，中国知识分子对古今中西之争进行了一系列的反思。一般的理解是，这种古今中西之争是环绕着西方现代文化对中国传统文化的撞击和挑战这一主题而展开的。西方现代文化，根据这一理解，是以“启蒙运动”为代表，重视科学实证，民主建国；强调个性解放，人格尊严；提倡法制、人权；主张以商品经济和市场机制来调动生产力的文化。相反地，中国传统文化则是以封建社会为代表，由三个互相依赖的系统组成：以家长官僚制度为核心的政治文化；以宗法家族纽带为纲领的社会文化；以小农自然生产为基础的经济文化。由这三个系统所孕育出来的政治、社会和经济文化以权威主义，保守倾向和集体方式为其特色，造成了压抑个性，扼杀创造性和消解积极性的不良后果。如何拥抱西方现代文化，清除中国传统文化便成为有识之士的当务之急。

把古今中西之争界定为西方现代文化和中国传统文化冲突是“五四运动”以来绝大多数中国知识分子的共同认识。本来，中国有中国的古今，西方有西方的古今是显而易见的道

理。只从古老文明来理解中国，或只从现代文明来理解西方，在学术上既不能言之成理又不能持之有故，但居然在知识界拥有相当大而且为期相当久的说服力，其中必有深厚的历史原因。

19世纪中叶，鸦片战争以来，西方的坚船利炮破门而入，中国只经过一个甲子便从天朝礼仪之邦沦为次殖民地、东亚病夫。这段令人悲愤、辛酸的近代史激发了中国有血性的青年志士为了救亡图存而奋不顾身的使命感和爱国心。我们应该从这种危机意识所引起的强烈而深刻的振兴中华的意愿来掌握现代中国主流知识分子把古今中外绝然二分的极端思想。

表面上，西方现代文化对中国传统文化的撞击和挑战曾在中国知识界激起了各式各样的反应。比较突出的是两种自相矛盾的论点：一方面是认定中国传统文化不能振兴中华，不仅不能促进中国走向现代化而且是中国现代化的阻力，必须彻底摧毁才能为拥抱西方现代文化创造有利的条件；另一方面则是极力排斥欧风美雨，把西化当作人心不古、道德沦丧的祸源，进而宣扬国粹，为维护传统文化而效命。在这两种极端的西化论与本位论之间还有各种类型的折中论及调和论。不过，从总的倾向来看，在现代中国思想界，程度不同的西化论是主流，本位论虽有几次回潮，但并没改变西潮的大趋势，至于折中论及调合论，因为一厢情愿的意味太重，就更显得软弱无力了。

马克思主义在中国大行其道也是西化论战胜本位论的例证。不过马克思主义既是西方的，同时又因列宁的创造转化而坚决反对与西方资产社会紧密联系的帝国侵略，所以能在中国知识界引起很大的共振也就是很可以理解的了。五四时代还只是李大钊、蔡和森等少数学人所引进的西学，经过十多年

便成为现代中国的显学，这一惊人的现象更说明了在现代中国思想界，西化论是主流这一历史事实。

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

儒家传统的现代命运

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

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

儒家传统的中国近现代的没落有目共睹。“同治中兴”的

失败意味着运用儒家经世致用之学以自强的局限性；“戊戌政变”的天折显示了日本“明治维新”式以传统精神指导改革的典范不适用于当时中国的现实政治；1905 年废除科举之后，取士标准大变，儒家经典和培养领袖人才逐渐脱离关系；“辛亥革命”摧毁了以儒家伦理为大经大法的专制政体；20 世纪初袁世凯企图推尊儒家为国教的复辟，导致一连串“打倒孔家店”的新文化运动。儒家传统在中国近现代的没落不仅是西方现代文化破门而入的必然归宿，也是中国主流知识分子共同努力的结果。

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

西化知识分子对儒家传统的迎头痛击虽是今天儒门淡泊的原因之一，但使得孔孟之道一蹶不振的杀伤力并不来自学术文化的批判，而来自非学术、非文化的腐蚀。确实，假借孔孟之名而行复辟之实的军阀和政客才是儒家遭受奚落的罪人。这里存在着一个发人深省的悖论。西化知识分子对儒家传统进行学术文化的批判，其结果对孔孟之道的精义不无厘清的积极作用。相反地，企图利用先圣先贤以维护既得利益的军阀政客，不仅没有达到推行孔教的目标反而把儒家的象征符号污染了。由非学术、非文化的野心家来提倡“忠孝节义”和“尊孔读经”，正足以激发热血青年的痛斥礼教、甚至把线装书抛进茅坑的情绪。儒家传统受到最有影响力的知识分子的打击，同时又受到最有权威的军阀政客的腐化，其现代命运是够悲惨的了！

中国现代化的坎坷道路

其实，儒家传统的现代命运与近代中国面临西方文化的撞击和挑战不得不回应而又不知如何回应的困境有密切的关系。回溯鸦片战争以来，从魏源“师夷之长技以制夷”，历经曾、左、李洋务运动的片面适应，康、梁、谭变法维新的极力改革，孙中山辛亥革命的彻底更新，到“全盘西化”的全面适应，不过60多年，中国知识分子就从主张指导思想和基本体制不变，只需加强海防、引进工业即可阻挡西潮的乐观心理，沦落到不脱胎换骨地转化国民性则无以自救的危机意识。

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

动地自觉地倡导人民大众群体在文化心理结构的底层掀起史无前例的翻动。换句话说，西潮在 19 世纪中叶只撞击到沿海各省，半个世纪之后就在整个中华大地泛滥成灾了。特别是 1868 年明治维新以后的日本军阀在跻登强权之林后，居然不顾历史文化的因缘，变本加厉地用帝国主义的霸道来残害无辜的中国人民，更激发了知识分子宁愿放弃一切以谋求富强之道的决心。

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

中国主流知识分子把古今中外绝然二分的极端思想正是这种危机意识的体现。既然振兴中华的当务之急是富强，一切与富强没有直接关系的价值都可以暂时舍弃。科学，尤其是实用性较高的军工技能，自然应当优先引进，民主建国也不从自由、平等和博爱的原则来设想，而是从发挥群众潜力以达到政治统一的角度来考虑。解放个性和尊重人格并非终极关切，而提高国民的主观能动性以加强推动建国大业的力量和作用则是极迫切的课题。提倡法治，乃至强调人权，都是从社会实效的立场着眼。商品经济和市场机制，既然可以调动生产力，价

值就更高了。说得直截些，西方现代文化之所以在知识分子心目中有如此崇高的地位和如此美好的形象，不是因为其内涵所体现的真善美，而是因为其中颇有实用的价值；同样地，中国传统文化被贬斥得一钱不值，也是因为其在富强的前提下丧失了利用的价值。

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

一种看法认为，中国现代化的坎坷道路应从国民性的层面去理解。具体地说，中华民族保守、落伍、封闭、陈旧乃至惰性的心理结构是富强之道不能落实的根本理由。胡适和鲁迅都坚持这种观点。他们和国粹派以及本位论划清界线，正是要说明如果不继续狠批民族心理结构中潜存的积习而以含情脉脉的态度对待传统文化，很多历史糟粕就会借国粹和本位的形式在今天的社会里发挥消极的作用。这种顾虑在目前还有深刻的现实意义。然而，国民性不能只从病理学的角度去剖析。假若中华民族的心理结构只包含着落伍和惰性的内容，那么势必导致“是中国的即非进步的和创发的”（或者说“是中国的即非现代的”）结论。

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

可是，不必讳言，以全盘西化的极端态度来对治狭隘的国粹主义不仅没有达到目的，反而促进了义和团心理的发展。全盘西化及义和团心理的互相激荡导致媚外与仇外两种变态反应，结果对西方文化造成了免疫性和过敏性同时并存的矛盾现象。列文森在分析现代中国知识分子的两难困境时曾指出，他们虽然在理智上接受了西方文化的价值，但在感情上却因迷恋中国悠久的历史而不能心悦诚服地学习外来的精神文明。比如，“中学为体、西学为用”的提法就是一种把西学当作“无体之用”的拿来主义。中国古代的知识分子曾排除万难把印度的佛教通过各种渠道移植中土，在人类文化交流史上，创造了光辉的一页。试想，如果没有鸠摩罗什、法显、玄奘之类的大师大德，没有全国上下因宗教信仰而心甘情愿的奉献，没有积年累月的艰苦工夫，这项伟大的文化事业能够顺利推展吗？如果以佛教输入的历史经验来衡量现代知识分子接受西化的情况，也许在基本态度的层次就出了问题，有了偏差。中国现代化的道路如此坎坷是可以想见的。

反传统主义的“强人政策”

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

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

前面已经提到，五四以来西化论业已成为中国思想界的主流。中国第一流的知识分子为了谋求富强之道不自觉地，心甘情愿地拥抱西方现代文化，同时主动地深入而广泛地打击传统。可是西化论者所坚持的富强之道是站在强烈的使命感和爱国心的基础上提出来的，也就是说拥抱西方现代文化是为了振兴中华，和传统决裂也是为了振兴中华。概括而言，文化上的保守主义者（包括国粹派和本位论的信徒）乃至政治上的革命先进（包括赞成追随第三国际进行世界工运的马克思

主义者)都拥有强烈的民族意识。在历史上,中华民族是一个文化意识远远超过民族意识的多元民族。但从鸦片战争以来,特别是甲午战争以来,中华民族的民族意识逐渐提升。丧权辱国和割地赔款加深了知识分子的危机意识,也加强了人民群众的爱国情绪。“五四运动”即是由危机意识而激发的爱国情绪。这股不可抗拒的热浪在抗日战争时期达到了高峰。西化论者为了力求富强,不惜和传统决裂,但富强的目标是振兴中华,又和民族意识结了不解之缘。在民族意识高涨的前提下,反传统主义也同时涌现,其中那剪不断理还乱的牵连是很难说清的。

主张西化论的知识分子,根据列文森的分析,都面临了进退维谷的挑战:一方面在理智上全盘接受西方文化的价值,但在感情上却排拒西方;另一方面在感情上和中国悠久深厚的历史文化难分难解,但在理智上又扬弃传统。王国维决心摆脱哲学的樊篱,因为他所爱的(叔本华和尼采的唯意志论)不可信而他所信的(科学的实证主义)又不可爱。积郁在西化论知识分子心中的大苦也有类似的情况:势在必行的富强之道并不可安身立命,而源远流长的精神资源又不能经世致用。不过,极端的西化论者已彻底否认传统文化有什么源远流长的精神资源,在他们心目里,必须用西方现代的精华来取代中国传统的糟粕才是自救之途。

在比较文化学上有所谓“强人政策”,也就是以自己文化的精华和敌对文化的糟粕进行比较,为的是突出自己文化的优越性。在现代化的历程中,以强调自己文化传统的优点来提高民族意识,达到调动群众积极性的例子比比皆是。例如日耳曼民族,从黑格尔到希特勒,都使用过“强人政策”。即使在文化多元主义大行其道的今天,西欧和美国的学者在进行古今

东西的比较研究时也还常常不自觉地陷入狭隘的“唯我独尊”的格套之中。日本明治维新以后，“国学”大盛，颇有以东洋大魂取代西方浮士德精神的野心。日本学人对中国文化实行“强人政策”的个案可说是多不胜数。

值得注意的是，五四以来的西化论者在比较中西文化时，也采取了“强人政策”，可是他们所用的“强人政策”却和一般运作的程序恰恰相反，也许可以说是地道的“弱者政策”：用中国文化的糟粕和西方文化的精华进行比较，为的是寻出自己文化的劣根性。胡适以缠足娶妾和抽鸦片为国粹，鲁迅把自私、敷衍、无聊、妥协、愚昧、狂傲、庸俗、陈腐等等社会心理中的“奴性”部分归结为国民性，应是较有象征意义的两个例证。把胡适所理解的国粹和鲁迅所认识的国民性，与代表西方现代文化的民主、科学、自由、平等、博爱、人权、进步、正义、法治乃至个性彻底解放之类光辉灿烂的价值相提并论，西方的优越性和中国的劣根性便了若指掌，无可争议。但是，如果中华民族竟堕落至此，根据社会达尔文主义的提法，理应在生存竞争中屈居下流向优胜者低头，甘愿接受劣败者的悲惨命运。但是，胡适和鲁迅都是爱国主义者，他们的“弱者政策”是在浓郁的悲剧意识中沉痛反思的结果。

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

振兴中华，使人口众多的文明古国腾飞，和传统决裂是先决的条件。

“西化论”的认识局限

五四以来在思想界形成主流的知识分子，由于亡国之痛的危机意识所鼓舞，针对无数麻木不仁的灵魂和因循苟且忍辱偷生的社会心理，自觉地独断地树起了反传统的鲜明旗帜，除了沉痛的悲剧意识之外，至少还有两个认识层次的理由。

当时还没有“现代化”的提法，因此根本无法避免把现代化和西化混为一谈的误谬。西化即是“现代化”，是五四知识分子的共识。因此西方现代文化也就是振兴中华的典范。如何从中国传统较迅速、较顺利地进展到西方式的现代社会，成为大家共同奋斗的目标。目标厘定之后，总体的方向也就判然明确。任何阻碍我们通过既定的渠道来完成的任务的势力都是保守的、落伍的、反动的。复古派居然想恢复黑暗腐朽的封建价值体系，那是反动；本位论者梦想从传统文化之体统摄西方科技之用，那是落伍；国粹主义的卫道之士不忍和过去的光荣一刀两断，那是保守。如何通过富强之道以振兴中华，也就是如何引进西方的民主科学以达到中国的独立自主，便成为知识分子的主导思想。“三纲五常”那种吃人的礼教是使得中国人民不能昂首阔步于现代的重荷，必须铲除。“尊孔读经”那种僵化的德育，是钳制莘莘学子培养开放心灵和创发精神的枷锁，必须扬弃。线装书和机关枪大炮相比其价值实在微不足道，因此也不妨冷藏 30 年，等到国家富强之后再从冰窖里取出来解冻亦不为迟。

第二次世界大战结束后，以色列为了建国，决定恢复只在

宗教仪式中才使用的希伯来文作为日常通行的语言。这就好像要把天主教徒举行隆重弥撒大典时才使用的古拉丁文起死回生,使其成为今天在意大利人人都可说、可写、可读、可看的活语言。经过一、两代专家学者配合政府国策的努力,这个艰巨的文化事业确是成绩斐然;希伯来语不仅已成为耶路撒冷的大街小巷中互相交谈的生活工具,而且也逐渐成为纽约犹太人追寻文化根源不可或缺的凭借。新兴的马来西亚共和国,为了强调文化的统一性,坚持以马来文为国语。这种本来并无书写文字的口头语不仅应运而生,而且大有成为东南亚通行语文之一的趋势。同样的现象在世界各地都可以找到例证。这种在近二三十年才有目共睹的怪现象,当然不是五四时代的西化知识分子所能理解的。

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

如果现代化与西化之间的混淆是使得五四主流知识分子不能有丝毫和国粹派或本位论妥协的理由,文化的有机整体

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

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

既然代表惟一现代典范的西方富强之道是振兴中华的必经途径,而民主与科学(富强之道的内涵)又是西方文化的组

成部分，那么彻底西化和全盘西化便是救亡图存的康庄大道。这个结论是沉痛的，含着多少无可奈何的感觉和悲枪的情怀。王阳明七绝中的两句正是这种思路的归趋：“抛却自家无尽藏，沿门托钵效贫儿！”举一个例子即可说明问题。

近年来批判地继承传统的论争上，最平实的提法要算如何“善于把传统中的科学性、民主性的因素提取出来，加以发扬”了。和这个提法相对应的，即是如何彻底消除封建遗毒。把中华民族的优秀传统规定为与科学和民主同构的因素，正是用西方现代文化的典范来评价中国传统文化。结论是可以预期的：值得继承的优秀传统，经过知识社会学的大力发掘之后，还是微乎其微。相反地，必须彻底消除的封建遗毒却比比皆是。假若把还在中国人的行为、态度和信仰各种层面仍起着消极作用的封建遗毒列一清单，虽非罄竹难书也相去不远了。更有甚者，如果我们把疯狂破坏传统的“文化大革命”也理解为“封建旋风”而与60年来的反传统主义却了无关涉，那么可以继承，值得继承的就更少了。

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

今天，中国的青年才俊一窝蜂地学理工，学企管，学国贸，学外语，视中国哲学为畏途，视中国历史为死巷，致力于中国传统文化科研的队伍已出现老成凋谢、后继无人、奖金短缺、设备陈旧、士气消沉种种弊病。这批敬业乐群的知识精英即使和专攻美国印地安土著文化的学人相比也难免没有见肘的窘

迫之感。这并非偶发的浮面现象而已,很值得我们深思。

“文化认同”的现代涵义

五四以来的西化知识分子,由于把20世纪的欧美社会理解成独一无二的现代模式,同时又把西方文化认定为有机整体必须全盘接受,他们对传统的批判是尖锐的、彻底的、极端的。前面已经提到,他们那种不遗余力的狠劲是沉痛反思的结果:不如此扫荡礼教的禁锢则中国绝无腾飞的可能。据说那时还出现过“四万万同胞,一个个浑蛋”的对联。那种恨铁不成钢、因爱之殷切而责之刻肤的急迫感、沉痛感,在类似的自嘲、自咎的文字中表露无余。中国传统文化既然和变幻无穷、争强好胜的世界潮流不相容,适应西方现代文化所创造的大趋势又是不可抗拒的命运,反传统主义便成为振兴中华不可或缺的共同意识了,

值得痛切深思的是,西化论者所理解的中国传统文化,除了封建遗毒之外,并没有什么丰富的内容。国粹派和本位论所提出的观点又多半是立足于宗法礼教的社会意识,甚至是为当时政权势力服务的官方条旨。把传统文化等同于封建遗毒固然可以获得震聋发聩的一时效验,但忧国之情思毕竟和五分钟热度的匹夫之勇迥然异趣。假若忧国的沉痛感只能加强现象描绘的深刻性而不能引发创造转化的智慧,那么,无可奈何的悲观主义便应运而生。固然,从忧国的沉痛感所导致的悲观主义有其健康的积极意义。五四西化论者痛斥国人的“奴性”,甚至把中华民族忍辱负重的美德讥刺为麻木不仁,都是热爱祖国悲情的体现,也都有健康的积极意义。但是文化的开新终究不能从悲愤的绝望之情处起步。有人说中国传统文化必

须置之死地而后生,这不失为一种有感而发的论点。应当详叩的是,“生”的基础和泉源究竟在哪里?如果说,传统文化的根必须枯萎之后才有再生的可能,那么这再生的文化是否以引进的外来思想为种子,和传统的关系只是在共同的土壤上先后胚胎、发芽而已?如果说,传统文化的根已腐烂,枯萎是不可避免的,我们不如自觉地将其铲除,让新种早日开花结果,那么这是否意味着我们已置身传统文化之外,只是观赏者而非参与者了?这类设想迫使我们不能不正视“文化认同”的问题。

“认同”在英文里和逻辑术语“同一性”或“一致性”是同一词。这个专有名词在**50**年代末期由新佛洛伊德学派的艾律森教授所提出,作为描述青少年在人格发展过程中危机感特别强烈的阶段,即所谓“认同危机”的年龄。在欧美社会,“认同危机”的出现虽因人而异,但大半是在**17**岁左右,也就是在刚进大学必须面临塑造自己成人形象的挑战的年龄。通常“认同危机”的出现既和人生意义等哲理问题紧密联系,又和生理发展,特别是性机能的成长,有不可分割的关系。因此在心理分析学里,“认同危机”是一个多侧面、多因素的复杂课题。艾律森在研究马丁·路德的少年时期就用了这个概念来剖析路德改教的心理背景。注重客观条件的史学家多半认为艾律森的“心理历史”(以心理分析的方式来阐述历史中举足轻重的人物)是一种心理学上的归约主义,也就是片面地夸大了心理分析解释力。不过,“认同”一词从**60**年代就在欧美学术界广为流传,几乎贯穿人文科学和社会科学的各种领域,目前的应用更为广泛:学科有学科的认同(比如美国的建筑学乃至哲学都遭遇过“认同危机”);社群有社群的认同,比如美国的民主党,经过兼容并包的扩展历程之后,最自由,最保守的成员都纳入其中,目前也有“认同危机”的迹象;文化当然也有文化的认

同。如果我们追问一个特殊文化的基本价值取向是什么,我们也就接触到该文化的认同内核了。

“文化”一词的指涉极广。凡是经过人工处理的,如新石器时代的石斧,即属文化。因此,经济、政治、社会、民俗、艺术、宗教、哲学等都与文化有关。50年代美国人类学家克罗伯和克拉孔,检视了160多个关于“文化”的定义之后,把文化看作“成套的行为系统”,而文化的内核则由“一套传统观念,尤其是价值系统所构成”。为了论说的方便,我们也许可以从三个层次来认识文化的内涵:一、实物(如石斧),二、社会的风俗习惯,三、“自我意识”的体现(如文史哲乃至科学技术的创造)。讨论“文化认同”应同时顾及到其理想的观念形态和其现实的具体结构,既不能无视其历史过程又不能轻疏其有机整体。

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

在把现代化等同于西化的时代,大家相信现代化这股西化浪潮势必把古今中西的差异熔为一炉,将来只有西方的现代文化不可能有任何其他类型的现代文化。殊不知,在所谓现代化即是西化的历程中,英国、法国、德国和美国都有其特殊而具体的文化认同。在费希特发表《告德意志同胞书》时(相当

中国洋务运动的阶段吧),德国和英法相比是较落伍的新兴势力,可是德国的现代化不仅不是英法化,而且在意识形态和政治结构方面还和英法长期保持抗衡的关系。其实,英国由不流血革命而发展成君主立宪的稳定结构和法国经过大革命之后政局一直动荡不安的共和制度,即代表两种极不相同的政治文化。五四时代知识分子所认识的西方先进大国中最典范的要算殖民地遍布全球的大英帝国了。曾几何时,今天英国已变成历尽沧桑的没落王朝,照目前的趋势看来,如果英国在处理劳资纠纷、爱尔兰独立运动、种族冲突及青年人的享乐主义等大问题上不得法,将来要想和西班牙在国际经济竞争中决一高下就不很乐观,更不必提美国、日本和西德等工业强人了!以上这些散离的现象并没有什么特殊的信息可言,但至少说明了一点:在现代化的历程中西方多元文化所代表的是一些特殊和具体的实例(各有各的文化认同),而不是放诸四海而皆准的一般原则。

今天现代化的多元倾向已是有目共睹的事实。但是即使迟至60年代,在美国专门研究现代化的“结构—功能学派”的社会学家仍坚持现代化是一单元的模式,甚至在行文时还常把现代化和美国化当作同义词来使用。无怪乎直到目前还有不少人把美国文化的特殊现象误认为现代化的必然归趋。现代化一词取代西化而在学术界广泛应用是近三十年的现象。要等到所谓后期工业社会出现了许多文化矛盾的例证,欧美学人才对现代化的价值和意义问题进行反思。这种反思被提到西方社会科学的日程上也只是近二十年的事。最近十年又有所谓后期工业社会即由工业社会转化为信息社会的过渡阶段的提法。现代化是否必须经过工业社会的阶段也变成了争论的课题。这个争论很有现实意义。假若我们判定农业人口减

少和工业人口增加是现代化的重要指标，同时又决定以美国的农工比例作为高度现代化的准则，那么要等几个世纪中国的农民才会像美国一样降到不及全国人口3%的数字？假若必须如此才算先进，是否中国的现代化就遥遥无期了呢？难道中国一定走不出一条和西欧、美国、乃至日本大异其趋的现代化途径来？

应当指出，在今天国际风云变幻莫测的现代化进程中，19世纪实证主义者把人类文明的发展规定为从迷信的宗教时代、经过形而上学的哲学时代、而进入科技时代的观点已不适用了。的确，任何单线的历史命定论都不能解释现代化的多元倾向。一般的理解是，现代化的推进必须建构在崭新的硬件（发达的交通电讯网、灵活的工业企管制度、稳固的财政金融系统、高效的中央和地方政府等等）和软件（开放的社会心理、丰富的文化生活、多样的文艺活动等等）两者之间巧妙配合的基础上。硬软两件如何在一个特殊而具体的文化中达到巧妙的配合就必须关注民族性格、社会心理和价值取向等重大课题。

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

儒学、儒家传统与儒教中国

儒教中国的现代命运极为悲惨这已可以说是不刊之论了。但儒教中国是否因为科举制度的废除、专制政体的瓦解、宗法组织的崩溃就消亡殆尽了？“文革”时代所高唱的“破四旧”的口号，认为**20**年的社会主义教育不仅没有慑服封建的牛鬼蛇神，而且孔家店的幽灵还大有借尸还魂的趋势，是否纯属虚构？今天，不少理论家和学术从业员经过对十年浩劫的沉痛反思，竟得出文革的反封建其实是最落伍、最狠毒的封建意识的突出表现的结论，这又是什么原因？五四时代打倒孔家店的呐喊，在今天深受反传统主义祸害的知识分子群中仍能引起如此巨大的共鸣，究竟是什么道理？

一般的理解是，阻碍中国强大、进步的潜势都和儒教中国的惰性有关：自然经济的保守思想是儒教中国重农轻商的重要组成部分，家族社会的封闭心理是儒教中国重礼轻刑的理论基础，权威政治的官僚主义是儒教中国重人轻法的必然结果。儒教中国的现代命运虽然悲惨，但它赖以残存的余威却像一条死而不僵的百足之虫紧紧地缠住多难的中国，使它不能腾飞。今天有血性，有灵觉的青年谁不真切沉重地体察到礼教的约束、权威的压迫、思想的禁锢和宗法的腐蚀？更严重的是，在民族的文化心理结构之中（也就是渗入我们的血液和骨髓之中，在我们的行为、态度，以及信仰各层次起着决定性作用的领域里）还残存着许多有形无形的封建遗毒。这种在民族的“集体下意识”中根深蒂固的精神枷锁，用理智的光辉将其照察就困难重重，要想根本铲除任务更艰巨，而且只有通过知识分子群体的批判的自我意识的涌现才能达成。这就牵涉到如

何正确对待儒家传统的问题了。

列文森判定儒教中国的没落确是如实的现象描述。但他似乎忽视了没落的儒教中国在中华民族的文化心理结构中尚潜藏着无比的威力。当他在60年代初期得悉国内举行孔子学术讨论会并对孔子作出肯定评价时，他即断言这不过是儒教中国寿终正寝之后，把孔子“博物馆化”的一项没有什么政治意义的文物措施罢了。可是等到“文化大革命”突然爆发，运动的矛头又指向儒家传统的时候，他困惑了：难道早就宣告死亡的历史陈迹居然也有如此巨大的现实涵义？即使批判儒家传统纯属政治斗争，这个传统的象征意义和当今中国的政治文化仍有密切的关系。可惜列文森在文革前期就去世了，如果他亲睹中国近十年在意识形态方面的发展，他还会坚持《儒教中国及其现代命运》的结论吗？

“儒教中国”可以理解为以政治化的儒家伦理为主导思想的中国传统封建社会的意识形态及其在现代文化中各种曲折的表现。这也是国内一般所理解的封建遗毒。根据前面所提从三个层次来认识文化内涵的观点，“儒教中国”或封建遗毒是属于风俗习惯的课题，和儒家传统应有分疏。社会风俗习惯，由于长期的积累和积淀，有一种沉重的惰性，很不容易彻底变革。同时，一种价值、一个观点或一组行为既然成为风俗习惯，必有其合理的成分而且已在广大的群众中树立起神圣的权威，要想自觉地、主动地移风易俗，需要通过精心设计的教育程序，只靠说理是不能达成的。比如我们认识到培养开拓型的人才在改革事业中有举足轻重的作用，决定予以大力宣传，但要想改变社会上认为好孩子是“乖、听话、顺从”的风气，就不能只停留在盲目批判孔夫子讲究“温、良、恭、俭、让”的层次上。试问我们如果真相信文明礼貌和开拓型的人才不相容，那

么我们是否应当提倡不排队买票、不爱惜公物，不体谅他人的现代伦理来取代谦虚、朴实的落伍道德？据说开拓型的人才必须在性格上有强烈的竞争意识，在思维方法上有强烈的求异欲望，而且有一种强烈的要求表现的本能。表面上看，这些素质似乎和儒家谦谦君子，求同存异和慎独修身的教言截然相反，但是，我们应当注意，竞争意识不应堕落到欧美青年习称的“老鼠竞赛”，因为如果竞争意识的格调不高，即使名列前茅也还是只老鼠；求异欲望固然可以另创天地，但是有深厚基础（也就是有训练有纪律）的创造精神毕竟和哗众取宠的出怪大不相同；表现的本能是有积极意义的，但没有自知之明的炫耀和实事求是的精神就有距离了。这些例子足以说明移风易俗绝不是一时兴之所致即能讲得清楚的课题。要想攻击已经成为风俗习惯的常识，我们不能不从正反两方面设想。

深一层来看，消除封建遗毒的利器不仅来自西方现代文化，而且来自儒家传统的本身，首先，我们必须认清，儒家传统和儒教中国既不属于同一类型的历史现象，又不属于同一层次的价值系统。儒教中国随着专制政体和封建社会的解体，也就丧失了既有的形式，目前在中国人的文化心理结构中仍有无比威力的封建遗毒很可以理解为儒教中国在政治文化中仍发生消极作用的幽灵亡魂。要对付这些牛鬼蛇神靠西方请来的洋道士也许还不能胜任，必须借助中土独具的至大至刚的正气。这个话怎么讲呢？禅宗的《指月录》中有一段很有启发性的语录：

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

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

儒学在汉武帝时定为一尊，《白虎通议》以三纲五常为主线所建构的儒教中国和孔孟之道所体现的人文精神确有联系。但我们回溯这段历史总不能得出孔子仁智双修的为己之学和孟子深造自得的大丈夫精神必须导致汉代王霸杂用的政治文化吧？董仲舒以天人感应的学说为专制政体厘定一套超越王权的大经大法和公孙弘以曲学阿世的手段开辟利禄之途也应当有所区分。元代王室尊奉朱学为官学，我们不能说朱子的哲学是在意识形态上为蒙古入主中原预先作了准备。如果说宋明理学是为封建社会服务的奴化人民的礼教，那么王阳明乃至其后学，包括王艮、何心隐、李卓吾，竟掀起反对礼教的狂风暴雨又作何解释呢？17世纪启蒙运动的健将黄宗羲、顾炎武和王夫之不是明末三大儒吗？如果儒教中国是提倡吃人礼教的恶魔，那么戴震所承继的儒家传统怎么又是唤起知识良心正视“以理杀人”的进步思想呢？

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

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

不过，儒家传统在先秦百家争鸣的诸子时代只和道、墨、法等家并列，没有成为一支独秀的显学。就是在罢黜百家、独尊儒术的汉代，儒家的五经虽然获得官学的正统地位，阴阳五行、养生方技和黄老治术等思想在朝野都有极大的影响力。魏晋南北朝时代，即使门阀名教的势力犹存，儒学寝微则是有目共睹的史实。在魏唐佛学大盛时期，儒家经学和礼学的发展并没有中断，但中土最杰出的思想家多半是皈依佛法的大师大德，儒门淡泊的现象竟维持了好几个世纪。宋元明清是理学鼎盛的阶段，但在儒学复兴的宋代，中国南北分裂长达百年，北方的经学和文学(金代文化)和周程张朱的身心性命之学了无关涉。元代把朱熹的《四书集注》定为取士的标准，其官吏制度也打上了儒家文治的烙印，但道教、喇嘛教乃至各种民间宗教都大行其道，儒家传统的影响并不突出。明清两代颇有以儒术治国的倾向，科举取士，圣谕乡校，尊孔读经都是崇尚儒学的表现。但措述当时的宗教气候和精神文明不能忽视净土佛教、禅宗、白莲教，以及林兆恩的三一教等在社会基层广为流传的情况。这些例证明确表示，儒家传统虽是中国学术思想的主流但绝不能以儒学来涵盖中国民族文化。

应当指出，儒家传统因为只是中国民族文化的构成要素，

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

举一个历史现象即可说明问题。在中国宋明儒学发展的过程中，朱学成为官学之后，阳明心学在十六七世纪以解放思想、培养开拓性人才的姿态横扫思想界，取代了程朱理学的统治地位。这个史实曾诱导中国哲学史家得出心学兴起而理学衰颓的结论，甚至认为程朱性理之学那套僵化的教条主义是抵挡不住这种强调主观能动性的陆王身心之教的。可是我们如果检视朝鲜儒学的发展趋势，便会发现十六七世纪的李朝大儒，如李滉（退溪）和李珥（栗谷），不仅创造地转化了程朱理学而且站在认识中国陆王心学大盛的基础上，继续承接并发扬了程朱理学。不管我们如何评价朝鲜儒学，有了这层理解，我们至少不能武断地判定程朱理学被陆王心学所取代是儒学发展的必然规律。

我们正视儒学研究的重要性，一方面想要指出儒家传统是和中國民族文化中许多其他的大、小传统之间经历了既排斥又吸收，既抗争又融合的长期过程才使其文化认同的内核变得丰富、变得博大精深的。我们应当以平实的史学家的态度配合开放的哲学家的心灵，来对这人类文明史中多彩多姿的

一页作出现象学的描述；另一方面为的是把儒家传统（主要是由孔子以来用全副生命在现实人生中体现儒学精义的知识精英通过群体的、批判的自我意识而创造出来的）和儒教中国区分开来。把儒教中国弄成半封建半殖民、也就是东亚病夫这步田地，儒家传统是要负责任的。但必须认识到，儒家传统也是使得中华民族“苟日新、日日新、又日新”的泉源活水；它是塑造中国知识分子那种涵盖天地的气度和胸襟的价值渊源，也是培育中国农民那种坚韧强毅的性格和素质的精神财富。

儒家第三期的发展

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

列文森曾引用过一个发人深省的犹太故事。在传统尚未开始没落的时代，在进行祭祀的当儿，主祭者一举一动的象征意义，参与祭祀的人都能一目了然，他们都知道怎样行礼，也都知道为什么要那样行礼。经过了一段时间，传统逐渐没落了，主祭者和与祭者虽然还能循规蹈矩地进行祭祀，他们对于为什么要那样作的理由已相当模糊。等到传统已衰亡的时代，祭祀不再举行了，大家只剩下了祖先们曾如此这般的记忆而已。现代化是一把摧毁传统的利器，没有任何精神文明可以幸免。

最近二十年来，欧美学界掀起一股重新估价各种现代化理论的浪潮，好像“现代化”这一概念本身也出现了严重的认同危机。至少，坚持下列观点的学人明显地锐减了：代表现代化的科技、企管等各式各样的新兴专业必然取代精神传统，而把全世界浓缩成一个统一规化的物质文明。相反地，愈来愈多的社会科学家，或从宏观的现象分析或从个人的价值取向，不仅肯定而且强调源远流长的精神传统。他们一致认为德国哲学家雅斯贝尔斯所称“轴心时代”的主流思想，如印度的兴都教（印度教）和佛教，中东的犹太教和以后发展出来的基督教及伊斯兰教，希腊哲学以及中国的儒家和道教，既然是人类共有的精神遗产，就应当成为现代文明的组成要素。60年代以前对精神传统所作的反思多半是从配合现代化这股不可抗拒的大趋势而设想的。好像精神传统的价值必须从其对现代化过程的积极作用这个功能的坐标系统中才能获得衡量。今天，站在某种精神传统的基础上，对现代化进行批判认识的学者却大有人在。传统和现代已不是绝然分割的两个概念；从传统到现代也不能理解为单线的进程。我们固然可以站在现代科技文明的高度来评价传统的得失，我们也不妨以传统的理想人格来批判现代专家学者的狭窄。人类文明的发展是曲折的、

辩证的。肤浅的现代主义和顽固的传统主义都不足以照察这曲折而辩证的洪流。

雅斯贝尔斯提出“轴心时代”一概念时，是站在一个哲学史家的立场，对在公元前**1000**年即已开始的人类文明的大突破进行提示性的观察。**70**年代的初期，美国艺术及科学学院以雅斯贝尔斯的提法为基调举行了一个以欧美学者为主的国际会议。哈佛大学的史华慈教授提出“超越的突破”一概念来描述轴心时代主流思想的特色。根据他的论点，上帝、梵天和天命等大观念的出现显示了这一阶段人类文明发展史的共同趋向：即是把思想的焦点集中在体现“超越”的价值上。不过，近五年以来，学者们对这个论点提出了异议。突出超越性的解析模式既不能通用于中国的儒道，也和佛教的舍离与澄空大不相契。“超越的突破”一概念似乎是立足于犹、耶、伊斯兰三教而提出的论据，颇有以“一神论”为中心的意味。比较平实的提法是把“对终极问题进行反思”这个文化色彩不鲜明的心智活动作为轴心时代主流思想的特色。由于反思的途径不同，表现的精神文明的形式也大异其趋。犹太教突出“上帝”观念，以之为一切价值的泉源是一种形式；希腊哲学家从追寻宇宙的最初根源和物质的最后基础而导出“逻各斯”和“第一因”的观念是另一种形式。兴都教的真我、梵天以及佛教的苦寂灭道虽然都是印度文化的体现但其间的分别似较联系更为紧要。至于兴都教或佛教的价值取向都不能用“一神论”的观点来涵盖，这一点是更可以肯定了。中国的儒道两家也有类似的情况。因此，轴心时代的主流思想，是多元的这个命题逐渐为大家接受。

假若多元的“轴心文明”在**20**世纪的末期都还有历久弥坚的生命力，甚至放眼**21**世纪，它们好像仍然方兴未艾，那么列文森的忧虑，乃至他对儒家传统的哀悼是否过分悲观了呢？

提出儒学第三期发展的前景问题正是要说明。从五四时期的西化论知识分子到列文森一代痛惜传统没落的知识分子对现代化和传统之间的复杂关系好像隔了几重公案，这既是时代的局限性也是学术界主动地自觉地坚持一种观点，即现代化必然和传统决裂的结果。列文森的悲观(在感情上不愿意看到传统的没落，在理智上又不能不得出传统必然没落的结论)和五四知识分子的乐观(传统可以像包袱般一扔了之)虽然形成一个鲜明的对比，但他们对传统，特别是儒家的传统的理解和对现代化，特别是以科技为核心的现代文明的认识，颇有相似之处。在他们看来，儒学绝对不可能有第三期发展的前景。

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

先秦和两汉的儒学之间就有法家和黄老之术所造成的鸿沟。魏晋南北朝是儒学寝微的时代，坚持名教的领导权威固然推尊儒学，即使崇尚自然的哲人如王弼、郭象和贤士如阮籍、嵇康也都不妄薄周孔，至于南渡的士族大姓更自觉地以叙族谱、定家法的措施来维系礼教(这里的礼教是指以发挥礼乐教化的感染作用来延续华族文化生命的社会机制)。另外，儒家经学研究在这个时代里也有显著的成绩。隋唐儒学以经学和礼学为特色，正是魏晋南北朝儒学进一步的发展。隋末大儒王通(文中子)的历史性曾在中外汉学界引起争议，不过《贞观政要》所体现的儒术很值得我们精心剖析。即使魏征等唐初杰出的政治家未必是把王通经世思想付诸实行的儒门信徒，然而他们以礼治国的精神和以王者师，至少是以帝皇诤友自立的气魄，在中国政治文化史中是儒家传统的光辉表现。这点应当没有什么争议。

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

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

再说,北宋六先生的儒学虽然因为集大成的朱熹而成为南宋的显学,北方的金代儒学在辞章和注经方面有特殊的贡献也不容忽视。元代统一中国,把程朱理学带到北方而且以朱熹的《四书集注》为考试的标准之一,开明朝以朱学为科举取士之蓝本的先河。平常,我们习称宋明理学,殊不知宋明之间的元代儒学(连同金代儒学)曾有一个多世纪独立发展的历史。如果我们把和明代同时的朝鲜儒学也列入考虑的范围之内,情况就更复杂了。一般的印象是,儒家传统是个庞大(有人说庞杂)的系统,这点是可以肯定的。

近年来,海内外的学者不约而同地比照西方近代史的发展阶段,把17世纪中国思想界的蓬勃现象称之为“启蒙运动”。根据这个看法,满清入关之后,以程朱理学为官方意识形态的控制系统便成为启蒙运动遭受“挫折”(岛田虔次:《中国现代思维的挫折》)的重大理由。固然,17世纪的“实学”(包括从西方引进的质测之学和关心国家天下大事的经世之学)可以理解为对空谈性命的王学末流的批判,但是如果把实学家

和宋明儒家学家当作对立面来处理，那就难免不犯范畴错置的谬误了！至于清代儒学，特别是乾嘉朴学的兴起应当从宋明理学发展的内部规律（比如程朱和陆王有关尊德性及道高学的争议）或从满清高压控制的外部条件来理解，那就更是众说纷纭了。

像以上所提有关儒家传统中尚无定论的课题还相当多，可谓俯拾即是。有这么些必会继续引起争议的历史悬案显示儒学的多样性，真是“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”了。可是，我们虽然“不识庐山真面目”，但既然对其发展的大关节有所认识，也就把先秦两汉及宋元明清当作儒学史中的两个高峰峻岭。如果有人根据不同的观点把儒学中分成四、五乃至更多的阶段并且提议大家来讨论，第五、第六或第九期发展的前景问题我们也不必执着“第三期”的提法。本来，分期是为了讨论方便起见而运用的权宜之计，并没有定然的客观有效性。

不过，我们应当正视宋、元、明、清时代儒学的复兴（也就是我们所界定的儒学第二期的发展）在比较哲学、比较宗教学和比较文化学的领域里都有深厚的意义。在欧洲史中，只有马丁·路德的新教改革堪与伦比。**60**年代，当时在哈佛任教目前担任加州大学柏克莱校区社会系讲座教授的罗勃特·贝拉先生，在一篇极有影响的论文中指出，从比较宗教学的立场来看人类文明的进化，只有基督教经过了马丁·路德的改革才从中世纪的信仰转化为推动西欧资本主义的精神泉源。其他的历史宗教（也就是前面所提的“轴心时代”的精神文明）好像都没有起过促进现代化的作用。这个解说的理论根据来自麦克斯·韦伯。我们现在不必详扣韦伯名著《新教伦理和资本主义精神》的理论体系。值得一提的是他把马丁·路德改革以来方出现的基督教的工作伦理视为西欧工业资本主义兴起的重大

原因。这种推理是建构在一个极为精巧的悖论上：卡尔文教派因强调宿命论反而激发了教徒们在拓展企业上奋勉精进而在日常生活中刻苦耐劳的清教徒精神。这种发自内心的律己和勤奋原是为了体现上帝恩宠的，但其非神学所预期的社会效应却是资本主义的形成和发展。我们姑且不问韦伯理论的功过，但他把新教伦理和资本主义精神联系起来，确有发人深省之处。近年来，贝拉教授已修正了他惟独基督教才和现代文明有特殊关系的论点。宋明儒学根据他已修正的看法可以说也是一种有创造转化功能的意识形态，因此和中国乃至东亚的现代化有密切的关系。把宋明儒学理解成阻碍中国“启蒙运动”向前推进的精神枷锁是把儒教中国和儒家传统混为一谈之后所导致的结论。其实“启蒙运动”的健将无一不是儒家传统的成员：晚明三大思想家黄宗羲、王夫之、顾炎武不待说，躬行实践的颜元及其弟子李璠和痛斥“以理杀人”的戴震也不例外。要想把 17, 18 世纪开拓型的知识分子划到儒家门墙以外，就好像要把狠批教会腐化的丹麦神学大师基尔凯郭尔排出基督教的行列。

不必讳言，儒学第二期的发展是中国 19 世纪中叶以来因受西方的撞击和挑战而被迫走上一条曲折坎坷的现代化道路的重要“背景理由”。然而，若要进行比较深刻的历史反思，我们不能只注视 19 世纪后期才出现的困境就得出宋明儒学在中华民族文化中所起的作用以及所有的功能都属消极的结论。概括地说，儒家传统成为东亚文明的体现是经过了 13 世纪的中国、15 世纪的日本几个漫长而艰苦的阶段。儒家传统所塑造的价值取向：其内在逻辑是什么？其本体一宇宙论的基础又是什么？其理想人格如何培养？其认识方法又如何掌握？是个很值得探索的课题。我们可以从认识儒家的价值取向着

手，来理解儒家的文化认同；也许我们永远没有一窥儒家真面目的福分，但既然身在其中，我们不能放弃提升自我意识和加强自知之明的权利，也不能逃避承担过去和策划将来的义务。

前景问题

环视我们这个变幻多端的世界，一种忧患意识的出现确是**20**世纪人类自我认识的特色。凡是科技万能和资源无穷等人定胜天的乐观主义，在成长极限和生态平衡等新人文主义的照察之下，即显得肤浅而片面。人既是万物之灵又是足使天地同归于尽的恶魔。轴心时代主流思想所体现的精神文明经过几近三千年的努力所积累的人生智慧，很可能被掌握在我们手中的爆破力毁之一炬。以动力横决天下的西方现代文化为人类创造了史无前例的富强，但也把人类带到了永劫不复的地狱边缘。因此为人类的继续生存和全体福祉寻求一条可行之道已成为东西方知识分子进行比较文化研究的共同意愿。

由于交通电讯、大众传播、旅游观光和商品供销等现代企业的急速发展，地球显得愈来愈浓缩。人种与人种，社会与社会，文化与文化之间的交流和渗透频繁之后，求同存异的普遍性和求异存同的特殊性都一起涌现。综观人类文明发展史的全幅历程，我们生存的**20**世纪可以说是大整合及大分裂都达到史无前例的程度。远在天边即在眼前的经验通过卫星电视已是世界各地人民司空见惯的常识。不论从能源枯竭、环境污染乃至核战威胁的危机意识或从和平共存、同舟共济乃至天下为公的大同精神立论，全球各地已普遍出现了整合的倾向，意味着东西南北表面上迥然异趣的地带都将成为一个复杂而庞大的世界体系中的有机组成部分。跨国公司不过是这种倾

向的侧面之一。

和这种倾向冲突、矛盾但却同时出现而且继续并存的另一现代文明特色即是大分裂。在纽约,足不出户毫无旅游经验的坐贾可能和经常奔波道途每月往访东亚的行商住在同一层楼的公寓里。诺贝尔物理奖得主的邻居可能是深信上帝在七天之内创造世界的基督教根源主义的信徒。情同手足的兄弟因为政见上的歧异或商业利益的冲突而成为路人的现象也相当普遍。这都表示像纽约那样体现现代文明的大都会,不是一个有机整合的社群而是由无数不同价值、不同信仰、不同种族、不同语言的群体和个人所形成的社会。在60年代初期,美国知识界还强调大熔炉的观点。近来,取而代之的是寻根意愿的强化。因此象征美国精神的图案已不是被主流同化,也就是被以盎格鲁—撒克逊后裔为主的信仰基督新教的白种人的文化所消解的大熔炉,而是由各种族,各文化共同镶嵌的多彩多姿的艺术精品。这种不求必同而希望在异中发现共性的意愿是想综合特殊性和普遍性所作的一种努力。

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

一,在中国,为了坚持开放政策,为了推展四个现代化,为了赶上西方先进诸国的经济水平,为了建设中国式的社会主义文明大国,深入广泛地批判封建意识形态是有浓厚现实意义的思想工作。儒家传统能否超脱保守主义,权威主义和因循

苟且的心理而成为有志青年的价值泉源是其能否进一步发展的必要条件。这项工作极为艰巨,真可谓头绪纷繁无从下手。但如何引得其源头活水来是中心课题。

比如,社会上流行着批判“中庸之道”的观点,以为这是“我们几千年来的‘大国粹’,随大流、怕冒尖、取法于中”。其实,用这种“人怕出名猪怕壮”的世俗观点来责备儒学精义是把孔孟痛恨的“乡愿”当作中庸之道的见证者;把刺而不痛、麻木僵化的“德之贼”和体现“执着”的道德勇气和在复杂的条件中取得最佳配合的道德智慧的儒者混为一谈。如果我们不甘愿停留在“文革”时代的理论水平,我们就不应盲目地把“枪打出头鸟”之类的俗见和儒家传统中的金科玉律相提并论。当然,即使是儒家传统中的金科玉律可以乃至应当扬弃的必然很多。不过这要靠较高水平的理论解析才能完成任务。扬弃的工作必须立足于批判继承的事业上才不致堕入莎翁所谓“满是音响和愤怒,毫无意义可言”的格套之中。“中庸之道”确是儒家传统中值得汲取的源头活水,但“哀莫大于心死”,如果一个人已经死心塌地坚信“中庸之道”就是他所理解的那样,而且作为儒家四书之一的《中庸》是不屑一顾的老古董,那么至少对他而言“中庸之道”已经没有任何说服力了。

二,在东亚,不少知识分子(特别是在经济发展、政治文化、社会心理、价值系统等学术领域里从事科研的专家学者)已意识到儒家传统在工业东亚的五个地区:日本、南朝鲜、台湾、香港和新加坡发挥了导引和调节的作用。具体地说:儒家传统从重视全面人才教育,提倡上下同心协力、培养刻苦耐劳的工作伦理,和强调为后代造福等侧面树立了一个东亚企业精神的典范。目前,因为国际市场的外在压力和国内企业结构本身的弊病,除日本之外的东亚五条龙正面临着二次世界大

战以来最严重的经济危机。儒家传统所体现的勤劳、沉毅、坚韧及勇猛精进的优点更是不可或缺的精神资源。

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

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

儒家传统是入世的,但又不属于任何现实的权力结构。它和中国乃至东亚社会复杂的关系网络有千丝万缕的联系,但它又不只是中国和东亚社会的反映。儒家传统没有教会、庙宇、道观之类的组织,但它却成为塑造中国知识分子文化认同的主导思想。儒学是对人的反思,是知识分子自我意识的体现。从事儒学研究因此不仅是离世而独立的学术工作,但更不能随俗浮沉,沦为政治权力结构中的奴仆。儒学要有进一步的发展,必须接受西化的考验,但我们既然想以不亢不卑的气度走向世界并且以兼容并包的心胸让世界走向我们,就不得不

作番掘井及泉的工夫让儒家传统（当然不排斥在中国文化中源远流长的其他传统，特别是道家和佛教）的源头活水涌到自觉的层面。只有通过知识分子群体的、批判的自我意识，儒学才有创新和进一步发展的可能。

结 语

国内最近这三五年来掀起了一股对中国传统文化进行反思，对东西文化进行比较研究的浪潮。中国哲学史范畴体系的探究，对中国人的思维方式，特别是辩证法的体察，对先秦诸子、西汉经学、魏晋玄学、隋唐佛教及宋明理学的综述，对中外文化交流史的分析，对主流思想家的评介，对民间宗教及少数民族风俗习惯的描绘，对中国人的美感经验、伦理关系和文化心理结构的阐释，对中国理想人格（圣贤、真人、君子、仁者等）的认识，对中国文学理论及文学批评的讨论都意味着学术界、知识界和文化界在对中国传统文化进行反思时，不论是在选题、方法、进径上都出现多样性。这种从多侧面、多渠道、多角度来了解传统的开放心灵是导致出版界生气蓬勃的主要原因。

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

（1985年8月于庐山，原载香港《明报月刊》

第21卷第1~3期，1986年1~3月）

从身心灵神四层次看儒家的人学

我曾在《孔子仁学中的道学政》（《中国哲学》第五辑，1981）一文中提到，“仁学”可以说是一种“哲学的人类学”（philosophical anthropology）。不过，今天欧美学坛所称“哲学的人类学”在思想界并没有占据主流的地位，也许说“哲学的人类学”是一套还没有发展成熟的“仁学”更确切些。其实，孔子的“仁学”不仅属于伦理学的范畴，也涉及到知识论、美学、形而上学乃至神学等课题。如果比附西方哲学的分类，儒家“探索如何作人的道理”，应说是一种以人格发展为运思核心的人学。这种人学有其独特的认知方式、美感经验、宇宙精神和终极关切，因此它所牵涉的范畴体系远较“哲学的人类学”来得复杂。

本文的目的是想从身(体)、心(知)、灵(觉)和神(明)四个不同层次的中国传统哲学中通用的基本名辞来对儒家的人学作一番初步的认识。必须指出，从认识到了解，到批判，到评论是一条漫长而辛苦的思想道路。站在“解释学”的立场，我们要经过好几次质的飞跃，也就是运思层次的提升，才能达到批判的水平，获得评价的资格。如果在认识的初步阶段就犯了错误和偏差，要想取得适当的了解已大有问题，更不必谈什么批判

和评价了。但是要想避免认识初阶的差错谈何容易。我们总觉得只要自己以开放的心灵，对原始材料作客观公正的处理，即可免除误认对象的危险。凡是自觉性较高的人都不难理解“开放心灵”是要靠不断的反省和长期的训练才可达到的，而“客观公正的处理”又常是再三考虑而无法完成的任务。至于“原始材料”那更是稍涉经典的人就知道不易裁决的大公案了。坦白地说，我并不能保证从身心灵神四层次去认识儒家的人学是正确的道路。在这里我只想说明本文是一种尝试，一种初步认识的尝试，既非了解，更非批判或评价。

从《论语》里的问答，我们可以认识到孔子所关怀的问题是以活生生的有血有肉的人为基础的。他虽然也重视死后的祭祀和超离现实的鬼神（坚持孔子只强调“生”不重视“死”，只强调“人”不重视“神”，因为孔子曾有未知生和人焉知死的答语是有片面性的），但他的出发点是人伦日常的生活，这点也许不会引起什么争议。活生生的有血有肉的人，只要不是麻木不仁的行尸走肉，都有一个能够感觉痛痒的身体。站在比较宗教的立场，身体在儒家思想里确有崇高的地位。儒家所掌握的人不能仅从理性的动物、上帝的使者、轮回的片刻或真我梵天的住宅来认识。“仁者人也”，人是在天地万物中感性最敏锐，也就是感情最丰富的存有。人的不忍之情，人的忠恕之道不是抽象说教，而是体之于身的一种自然涌现的感情。我们的身体不是仆役，不是手段，不是过渡，也不是外壳，而是自我的体现。

儒家的教育特别标示修身，岂是偶然。修身当然不只限制在修养身体而已，但锻炼身体确是“吾儒家法”。这点本来毋庸置疑，但是因为流行的看法以为孔孟之道是一种“四体不勤五谷不分”的有闲阶级的意识形态，把儒家正视锻炼身体的真面目已弄得暗然不彰了。应该承认，孟子确有劳心劳力的分工思

想，这种思想和现代经济学中所说生产阶层和服务阶层的二分有相似的地方。孔子也曾坦率表示针对农耕和园艺的专业，他的知识和经验都远不如老圃。除非我们坚持必须耕种才算是真正的劳动（如果那样坚持，那么连打铁织布，互通有无等工商作业，也只能算是部分劳动了），否则儒家为了培养有经理才、有责任感的知识分子因此绝不轻忽锻炼身体的劳动，是显而易见的事实。只要提出“六艺”即可说明问题。

礼乐、射御、书数都和锻炼身体有关。射御不待说，礼乐需要长期的学习，连举手投足都不能轻轻放过。试问让孩童学会站立行走坐卧的正确姿式要化多少身教的工夫？儒家用习礼和习乐的方式陶冶性情，正视所谓头容、足容、手容乃至视容和听容的培养，是想达到人生艺术化的目的，也就是把我们的身体从呱呱落地的自然物逐渐教育成人格美的表现。《论语·乡党》篇不厌其烦地把孔子在各种不同情况中的头容、足容、手容乃至面部的各种表情都刻画出来，还不是想让我们通过文字的描绘去体味老先生由于积年累月的修养而达到的礼乐化境地。至于书数，虽然是俗称“精神的训练”（**mental discipline**），但既然不能脱离手到、眼到和耳到的工夫，和身体仍有密切的关系。程明道说他作字甚敬，非要字好，即此是学。我们可以想见古人练字的神情，从研墨到挥毫都是坚苦工夫。

当然由修身所主导的锻炼身体和我们现在所说的体育不尽相同。体育是一种“身体的运动”，常和德育、智育对称。这种严格区分德智体的西方式教育和儒家传统为培育完整人格而厘定的“六艺”大不相同。我们受西方式教育的影响已深，儒家“六艺”的精神面貌也许要靠解释学上的考古发掘才能重新浮现眼前。这个工程太大，让我只举一个例子作为点题。

身体这个名词相当于英语的 **body**。今天我们在行文中用

“身体”就好像用英文的 **body**，直指“躯壳”，了无深意。可是身体，或“身”、“体”，在儒家传统中是极丰富而庄严的符号，非 **body** 可以代表，当然更不是佛语所谓的“臭皮囊”。修身和修己是同义语，因此身和己有时可以互用，身等于是自身的简称。宋明儒讲圣人学不是空谈哲理，而是要有受用，换句话说也就是要如同身受。身教，相对言教，代表儒门身体力行高于文字记诵的教育思想。身体在这里有“以身体之”的意味，因此作为动词的体字在儒家，特别是宋明时代的儒家，便包涵许多哲理。

儒家的人学也可以说是体验之学。所谓“体验”是活生生的有血有肉的人所感受的具体经验，这种经验不仅给我们带来如人饮水冷暖自知的内在知识，而且能够发挥长期彻底的转化功能。体验所以不同于一般的经验，正因为它是体之于身的经验而不是一般浮光掠影的印象。依类旁推，体认、体察、体证、体会、体味、体玩、体究及体知和一般的认识，考察、证实、品尝及理解也不大相同。凡能“体之”的都是“知行合一”的表现，既能“知得真切笃实”又能“行得明觉精察”，因为所体之于身的正是自家受用的分内事。

应当说明的是：儒家的体验之学虽然正视自家受用的内在知识，强调变化气质的修养工夫，但却不轻忽外在客观的人伦世界、自然秩序乃至宇宙生化的浩浩大道。从孟子所揭櫫的心学可以探得一些其中的真消息。前面提到，我们在这里只作初步的认识工作，至于如何批判和评价，那就要等到进入了了解的阶段之后再加以考虑了。

孟子主张性善这是大家所熟知的，但孟子如何建立其心学，如何培养其浩然之气，如何为儒家智识之士的存在理由一一陈辞，乃至如何表现其道德形上学，都需要系统的分疏、解析和说明。在这些解释学上的大工程还没有开始之前，让我们

先来认识孟子所谓的心究竟是针对什么问题而发。宋明大儒根据《孟子》，定义儒家的人学为“身心之学”。如果这个提法不违背孟子的基本精神，那么孟子所谓的心不可能是和身绝然割裂的观念，更不能是和身相互敌对的观念，从孟子“大体”和“小体”的分别可以看出身心交养的痕迹。孟子虽然说过“学问之道无它，求其放心而已矣”，但求索业已亡失的心并进一步达到不动心的地步，要作“知言养气”的工夫，这和专门以心理对治生理的思路大相径庭。

心知和身体最大的不同是后者受到时空的限制，必须在一定的场所里活动而前者出入无时，莫知其向。可是，孟子的心并不是毫无具体内容的纯粹意识，而是能恻隐、能羞恶、能恭敬、能是非因而充满了知、情、意各种潜能的实感。心的实感正是通过身的觉情而体现。梁惠王以羊易牛的不忍之情是恻隐之心的反映，这是人之所以为人所不可或缺的条件。“圣人与我同类”，只要是人就有同情心，麻木不仁和不知痛痒是死亡的征候，也是非人的写照。

孟子是从心善来说明性善，所谓心善实指心可以为善，也就是说每个人都有恻隐、羞恶、恭敬和是非的本能。仁、义、礼、智四端不假外求，是针对我们内心本具的泉源活水而言。假若我们否定仁、义、礼、智的自发性，认为恻隐、羞恶、恭敬和是非都是外来教化的结果，那么，站在孟子的立场，我们只是“躯壳”、“臭皮囊”，又如何建立人格尊严，如何进行自动自主的道德实践呢？固然，一个活生生的有血和肉的人是一个具体的人，因而必然是一个有籍贯、性别、年龄、脾性、社会背景、历史因缘、经济条件和政治立场的人，但是这个人，如果确是个活生生的有血有肉的人，也必然是个知痛痒、有感受、能判断的人。至于他那知痛痒、有感受、能判断的“人性”，是否都能归约

到外教化的原因，而他与生俱来的身体根本只是一张不具备任何四端之类本能的白纸，那就不是我们目前所探索的课题了。值得一提的是，孟子援用今人乍见孺子落井的例子，是为了说明即使在率兽食人那种暴戾之气高涨的战国时代，同情心仍是放诸四海皆为准的人性光辉。他并没有借助一个特殊情况来证实人性本善。

根据孟子心之四端是善源的提法。作人的道理即是汲取本能的泉源活水，以勿忘勿助的工夫，通过知言和养气的途径，来灌溉由集义所生的人性幼苗。这个修身(或说养心)的方法不是以个人为中心的“小乘”道，而是“己立立人，己达达人”的“大乘”圆教。等到人性的幼苗逐渐壮大，濯濯的牛山也就可以回复其原初的景象了。换一个比喻的方式，本能的泉源活水如果只停留在“始达”的薄弱阶段，那么即使仁的感染力所向无敌，我们仍不免陷泥在杯水车薪的窘境里，也就是说人心向善之机虽然还没有丧亡殆尽，但是它在现实世界发挥作用的可能性却已微乎其微了。相反地，如果我们把本能的泉源活水扩而充之，使它成为浩浩荡荡如决江河一般的壮大，那么不仅自己左右逢源，还可以兼善天下。

这固然是理想主义，但孟子并不是无视外在环境的空想家。他的身心之教，也可以说是“先立乎其大者”的道德哲学，是为大丈夫精神奠基的学说。这种不为富贵所淫，不为贫贱所移，不为威武所屈，不为名利所动的大丈夫精神即是知识之士的存在理由。用现代流行的语言来表示：不直接参加生产劳动的知识分子实是先进社会不可缺少的脑力资源，他们可以为经济的发展、政治的安定、社会的福利和文化水平的提高作出贡献，因此他们的劳心是代表服务阶层的职责。不过，这种现代知识分子的自我形象和公众形象，只反映了孟子大丈夫精

神的一个侧面。孟子所提倡的“上下与天地同流”的人格型态，在专制政体日臻周密的宋代已不易为人所知，司马光的“刺孟”即是例证。明清以来，孟子常给人一种自大和高傲的印象。在今天分工极细的工业社会里，孟子“舍我其谁”的文化承担，一种因动心忍性地私淑孔子而孕育出来的历史意识、使命感，更不容易引起大家的共鸣。

不过，我们虽然觉得孟子的使命感高不可攀，但他以不动心的大丈夫自立自勉却有深厚的宇宙精神为其依据。对我们来说，“上下与大地同流”好像是诉诸神秘经验的玄谈。其实在孟子心学里，“尽心知性知天”，不仅不是什么虚无飘渺的抽象观念，而且是可以由身体证知的人间真理。浩然之气，既是“体之充”又可“塞乎天地之间”，也是能够验之于身的实感。就连“万物皆备于我”也不是主观意愿的投射，而是存有论的陈述。这话怎么说呢？孟子所理解的气是一种弥漫宇宙各地的实体，拥有身心两重性格，既属物质又属精神。如果我们能培养自己的“夜气”（一种没有受到摧残的元气），循序渐进以达到沛然莫之能御的浩然之势，那么塞乎天地之间便成为必然的结果。否则何以三军能夺帅而匹夫不能夺志，何以一个书生，无权无势，却能鼓起如此大勇来藐视那些操生杀大权的王侯将相？我们不能把孟子这套思想评断为过份强调主观能动力的唯心主义，因为我们对“上下与天地同流”、“塞乎天地之间”和“万物皆备于我”这些提法后面所根据的气学和道德形上学，还没有精切的掌握。

要想认识孟子的心学，我们不能武断地把它博大精深的内含割裂成简单的公式。我们也许不愿接受孟子“至于心独无所同然乎”那种普遍真理的陈述，但我们不能忽视他以“心之所同然者，谓之理也，义也，圣人先得我心之所同然”而出发的

推论方式，和《中庸》“考诸三王而不谬、建诸天地而不悖、质诸鬼神而无疑、百世以俟圣人而不惑”，以及《易传》“先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎，况于鬼神乎”的提法，是一脉相承的。因此，孟子的身心之学不是他个人的私见而是古典儒家的公议。

宋明大儒有时也定义儒家的人学为“性命之学”，乃至“身心性命之学”。性命之学如果借用司马迁的观点即是一种穷究天人之际的学问。固然，道家、阴阳家、黄老之术和方士的象数、星气、宿命都究心于天人相遇的问题。儒家的人学和这些思想流派既有联系又有分歧，我们不准在此细扣原委。如果说儒家的性命之学，特别是牵涉到灵神两层次的性命之学，曾受到道学、阴阳家和民间宗教的影响，大概不会引起很大的争论。不过，我们应当注意儒家灵神之分和道家精气神三分的修炼方法，虽然没有必然的因果关系，但却有不少相通的地方。另外，到底灵神应属同一层次或应判然分为两个层次，众说纷纭，莫衷一是。我采取两个层次的观点，是想用这片面的看法来认识儒家人学的复杂性。能否成说现在还言之过早。

戴震《孟子字义疏证》上卷说“理”条引用了两段很有启发性的材料。子产言“人生始化曰魄，既生魄、阳曰魂”。曾子言“阳之精气曰神，阴之精气曰灵，神灵者，品物之本也”。根据戴震的分析，灵神和魂魄相似，是同一层次，而不同属性的观点。这个看法好象言之成理，持之有故。站在文字训诂的立场，“灵神也”，“神之精明者称灵”，“灵保神巫也”（《经籍纂诂》卷廿四），都说明灵和神有密切的关系。但是我们是否可以把“灵”视为“神”较具体的某种表现，而把“神”视为“灵”较普遍的展现呢？如果可以如此分疏，在认识儒家人学方面又有什么好处呢？

从比较宗教学的角度，灵和神相当于英文的 **soul** 和 **spirit**。英文这两字也有密切的关系，而且常常可以互用，不过 **soul** 作为灵魂讲比较具体，而 **spirit** 作为精神讲就比较普遍。人是万物之“灵”，但是要修养到“圣而不可知”才可说是“神”。《易经·说卦传》以“妙万物而为言”来理解神，和《系辞上传》所谓“阴阳不测之谓神”如出一辙。这种“神妙无方”的看法是把神当作宇宙生化的太原大本。再说，灵多半用作名辞，而神则一般以状词和动词的语气出现。也许灵和古代楚国巫覡的传统有密切的关系，而神则运用的范围较广。“灵”可以和“府”、“根”、“台”连文表示灵是较凝定的观念，“神”则无形迹可寻，因此才不测无方。如果这个分别可以成立，那么灵神的关系可以和身心的关系类比。身和灵较具体，有方所定向，是凝定的观念；心和神，无形无方，是创发的观念。

儒家所认识的活生生的有血有肉的人是包括身体、心知、灵觉和神明四层次的人，因此人能够以“天地万物为一体”，和自然乃至宇宙的生化大道结合起来。不仅如此，人还能由尽己之性、尽人之性及尽物之性以达到参天地之化育的三才境界。以主体精神旁通客观精神而且上契宇宙精神——这种陆象山所谓十字打开的大圆觉教，即是《中庸》所体现的“致广大而尽精微，极高明而道中庸”的儒家人学。应当强调，身心灵神四层次在儒家人学里并不是绝然分离的四阶段，而是一个连续过程中互相融贯的四度超升。孟子所谓：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”（《尽心下》）正是说明这种自我超升的人格发展。如果不要过份执着四层次的提法，“善信”可以说是“身心”的第二度超升，“美大”是“心灵”的第三度超升，而“圣神”则是“灵神”的第四度超升。可是我们必须牢记，儒家的

自我超升绝不是离身心以成就灵神的模式，相反地，只有在身上真切下工夫才可知心，才可觉灵，才可明神。孟子说只有圣人才能“践形”，确有深意。因此孟子特别强调自得：“君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其源，故君子欲其自得之也。”这种掘井及泉的工夫进路，严格地说，不仅是自我超升，也是自我潜沉。

(原载《明报月刊》1984年11月号)

家庭、国家与世界

——全球伦理的现代儒学探索*

在儒家文化的影响下，工业化东亚已经发展了一种不那么逆乎潮流，不那么强调个体主义，也不那么强调自我利益的现代文明。就此而论，群体取向和个人主动性之间的协同已然将这一地区造就为第二次世界大战之后世界上最具经济和政治活力的地区。本文依照自我、家庭、社群、社会、国家与宇宙等一系列同心圆，通过对建立在个人尊严基础之上的有关人类繁荣的儒家观念进行探索，来研究工业化东亚的发展。本着天人合一的精神，我们看到了自我同社群的沟通，人类与自然界的和谐，人与天的相互关系。这一对学而为人的整体性综合认识可以作为新的探索全球伦理的出发点。

17世纪利玛窦将天主教传到中国及耶稣会士在中国的传教活动的一个意外后果，是中国人对欧洲的启蒙运动作出了思想贡献。通过传教士的报告，法国、英国、意大利和德国的知识分子开始意识到中华文明的人文主义光辉。孟德斯鸠、伏尔泰、魁奈、狄德罗、启蒙思想家、重农主义者以及理神论者，都对中国人的世界观、宇宙论思想、仁善专制和世俗伦理着了迷。虽然18世纪中国货风靡欧洲主要是因为欧洲人对中国艺

* 本文摘自美《社会符号论》1998年第8卷第2~3期。

术风格的狂热迷恋，而不是他们对中国哲学内涵的探求，但儒教中国对某些最辉煌的西方思想的自我反思却是一种理智的挑战。不幸的是，启蒙精神，特别是体现为 19 世纪欧洲中心论的启蒙精神，对中国及其作为一个发展中的现代国家的自我觉悟的影响一直受到破坏。

现代西方人的二分的思维方式（精神/物质，心灵/肉体，体力/脑力，神圣/世俗，创造者/造物，上帝/人，主体/客体）同中国人的思维方式是针锋相对的。培根的知识即力量及达尔文的以竞争求生存的论断告诉我们，启蒙精神同中国人头脑中所熟悉的任何一种思维类型都大相径庭，以致对华夏世界的诸方面均构成挑战。受浮士德式的探索、认识、开拓和控制的驱动，启蒙运动对工具理性的信念已在科学、技术、工业资本主义、国家建设、民主政治、法律制度、教育体制、多国合作以及军事装备方面取得了令人瞩目的进步。由于依据财富与强权而定义的国际游戏规则是通过炮舰外交强加给中国的，新的中国知识分子看到了西化的不可避免性，从而投身到西化的运动中。

激励“五四”（1919）时期一些中国思想家把全盘西化鼓吹为文化生存的前提的那种紧迫感，是不辨方向和自我毁灭性的。有意识地选择侵蚀中国丰富的文化资源并追循唯物主义救国道路的做法，把中国导向了革命的浪漫主义和民粹派信奉的唯科学主义。他们如此迫切地谋求采取行之有效的行为和取得立竿见影的后果，以致将精神生活置于边缘地位。其后果是几乎没有留下反复思考的余地，更不用说进行深刻的反思了。对哲学来说，这种结果是灾难性的。在这一点上，近代中国知识分子的命运远远比不上他们的印度伙伴。几个世纪的殖民地状态并没有摧垮印度人的精神支柱，而半殖民地的地位却

促使中国知识界完全地或有选择地丢弃了所有代表中国灵魂的精神传统。我们只是刚刚开始看到一些表明中国思想家们正在从这种因内挤外压所导致的病态中逐渐康复的迹象。

启蒙思想虽然精力无限且充满着创造欲，但因其漠视与人类相关的“神圣礼教”，忽略作为一种生活艺术的自我修养，所以未能在眼前的事物中得到反映。前苏联的解体可能已经使中国人不再相信革命先驱们依照以阶级斗争求得普遍平等的战略而草率推进的那个不可避免的历史进程。然而，关于人是拥有不可异化的权利的理性动物并由其自身利益所驱动而在市场上获得最大利润的假定，在中华人民共和国即使不是一种激励性的思想，也可算是一种有说服力的思想。**T.** 帕森斯所理解的现代性之不可分割的三方面——即市场经济、民主政治和个人主义——在中国知识界讨论中也很可能会赫然显现出来。启蒙精神在中国文化界内存在着，并且在起作用。

V. 施瓦茨和李泽厚等学者在论述“五四”运动时认为，在中国致力实现现代化的悲剧性历史中，首要的思想问题是救亡的民族感情掩盖了对启蒙运动进行深刻探索的需求，这是可以理解的。这种可悲的后果使中国在向现代性迈进的征途上出现了令人痛心的曲折。可以作如下假设，即中国向西方学习的协同努力受挫于谋求民族生存的炽烈愿望。结果，在中国的知识土壤上，自由、平等、理性及正当法律程序等启蒙思想生长和繁荣的时间太短，空间也太狭窄。科学与民主的思想在西欧和北美历经了几个世纪才得以确立，但是鼓吹西化的人们和实施现代化的人们试图依照科学与民主的精神来改造中国却只经历了几十年的时间。不过，有些困难是因启蒙精神自身的含混不清造成的。在中国，鼓吹西化和现代化的人们，受到启蒙精神的陶冶，均以一种要把中国从她自己过去的封建、

黑暗和落后中拯救出来的激情而投身于政治运动。

以权威主义的三纲(父为子纲、君为臣纲,夫为妻纲)为特色的中国家庭的痼疾受到现代中国一些笔触犀利、颇具影响的作家的彻底批判。巴金的小说《家》是“五四”时期反对传统习俗精神的代表作,它使人痛切地回想起儒家关于“家”的概念。从受西方自由民主思想影响而形成的现代意识的视角来观察,“家”实际上就是一个“牢笼”。它否认个人的基本权利,禁锢年轻人的创造精神。的确,儒家的家庭伦理,正如鲁迅以他充满义愤的战斗之笔所描绘的那样,无异于一种“陈腐说教”。这样一种陈旧的教育,非但不能使世界变得文明,还依稀带有噬食同类的味道,或借用鲁迅生动的语汇来说就是“吃人!”。“打倒孔家店”的口号总体上是把矛头指向封建的过去,尤其是针对儒家的家庭制度。由此不难理解,即便是那些鼓吹复活儒家人文主义的人也承认儒家的家庭伦理是阻碍中国社会走向现代化的一个重要文化因素。康有为和谭嗣同都提出把打破对家庭的绝对效忠作为复兴无所不包的儒家人文主义的前提。儒学思想家熊十力则直截了当地把家庭谴责为万恶之源。

按当代人的观点,当我们承认西欧和北美所作出的示范性现代化事业已成为人类共同遗产的同时,我们不应无视这种启蒙工程中固有的严重矛盾和体现在现代西方国家进程中的破坏性因素。启蒙运动的遗产带有一种让人无所适从的模棱两可的倾向。它所拥有的价值观不能联结成一种提供协调伦理行为整合性的价值体系。例如,自由与平等之间的冲突就常常是无法解决的。对于那些同样对环境恶化、社会解体和分配不合理等问题深表关注的人士来说,一项紧迫的任务就是对启蒙运动的遗产进行反思。矛盾的是,鉴于这一遗产无意中

对全球社会造成的负面后果，我们不可能不经批判就接受其内在逻辑；但我们又不能否认这一遗产目前和今后同我们理智的“自我”定义之间的联系，虽然它一直带有那么多的模糊性。捷径是没有的，我们找不到一种非此即彼的选择。

希望建立一种截然不同的伦理观念或是一种不受启蒙精神支配的全新的价值体系的希望是不现实的。这种期望甚至会表现为或是愤世嫉俗，或是过于苛求。我们需要探寻的精神资源应能帮助我们拓宽启蒙工程的范围，加深其对道德的感受力，如有必要，能创造性地改变其固有局限，以便充分实现其作为全人类世界观的潜能。

一种新型的全球社会伦理

认识到在启蒙工程中明显缺少一种社群理念，特别是全球社群的理念，是上述理智综合事业走向成功的关键。博爱，这一在法国大革命提倡的三种基本品德中与社群功能等价的品德，在现代西方国家的经济、政治和社会思想中没有受到足够的重视。对不平等予以欣然默许，对个人利益的救世力量的信赖，以及对不加约束地损人利己的认可，都严重地玷污了进步、理性和个体主义的善良性。越来越多的知识分子深切感到有必要表达一种组建“全球村”的普遍愿望，应该在我们日常生活中所体验到的四分五裂的世界和理想中的全人类社会之间建立一种可能的联系。可以理解，在过去与现在的任何社会中作为社会基本单位的家庭，在当代政治话语中已突出显其重要地位。在这种思路中蕴含的全球化运转的思想要求建立一种新的伦理，其意义与启蒙精神已大相径庭。

按照儒家观点，这种新型的伦理观念要求起码要用以“不

要如何如何”的形式表述的“己所不欲勿施于人”这一黄金规则，来取代自私自利原则——不管对这一原则作了多么明确的界定。我们所珍爱的最佳生活方式未必就适合于我们的邻居的具体情况。承认这一点是我们迈向能神入鉴赏他人之完美的第一步。鉴于这一黄金规则是以否定形式表述的，所以，应该用一种以肯定形式来表述的原则予以扩充，就是“己欲立而立人，己欲达而达人”。要培育起一种内涵宽广，以互利和互惠交往为基础而不是以经济学计算中的零和游戏为基础的社群观念。

在儒家文化影响下，工业化东亚已经发展了一种不那么逆乎潮流，不那么强调个体主义，不那么强调自私自利的现代文明。如今得到广泛承认的是，市场经济和政府指导的共存，为日本、韩国、台湾和香港地区、新加坡以及新近为中华人民共和国提供了一种促进经济高速发展的巨大动力。研究比较政治的学者们也已注意到东亚地区民主政治的发展与英才教育并非水火不容。的确，通过竞争考试，教育精英主义已经在发展一种能够让公共部门不断从高校毕业生中吸引最优秀人才的领导风格方面起了作用。简言之，由个体能动性和群体取向产生的协同力，已经使这一地区变成第二次世界大战以来世界上最具经济和政治生机的地区。

包括日本、朝鲜和韩国、中国大陆、香港和台湾地区、新加坡及越南在内的儒家亚洲的西化可能已永久改变了这一地区的精神面貌，但是其本土的精神资源（包括大乘佛教、道教、神道教、萨满教及其他民间宗教）具有精神恢复的力量，使它们自身改头换面，以一种新的综合形式表现出来。

依照儒家的观点，资本主义和社会主义的学说（二者都是启蒙精神的范例）都没有提到原生联系问题：如对人的状况的

嵌入性；特别是在识别处于独特的人际关系网络中的具体人时，种族、性别、语言、地域及宗教等因素的至关重要性。无论资本主义还是社会主义的经济人概念中抽象的普遍原则，都不能说明从物质上构成全球社会的人类社群的复杂性和多样性。原生联系作为文化上特定的、历史上背景化的人类社群的形成方式，同认为现代化自然会导致同质化的启蒙假设是相对立的。同启蒙假设相反，儒家广义的人文主义可以为我们发展一种赞同文化多样性、尊重差异和鼓励精神取向多元性的伦理思想提供丰富的资源。

当然，需要告诫的是，在经历了被帝国主义和现代西方国家一百多年的殖民统治所强加的屈辱和失败之后，工业化东亚的崛起也强烈地表现了启蒙传统的工具理性。的确，日本及四小龙精神是以重商主义、商业精神和国际竞争为特征的。当然，对于它们发展一种更人道、可持续的社会的 possibility，不应夸大。然而，这并不意味着要去破坏儒家思想的说服力，人类社会应该是广泛包容的，尽管存在着种族、语言、宗教、社会、政治及经济方面的多样性。

按照现代的自由—民主的观点，儒家的人文主义显然存在着诸多缺陷。就其整体精神取向而言，儒家传统明显缺少一种对个人主义的强有力的承诺。作为现代社会风气的一种反映，个人主义问题是很复杂的。但是，不可否认，人的尊严、自由和独立在所有现代社会中都受到高度珍视。如果一个儒家社会，既以它所信奉的“为己而学”的价值观和不断“自我实现”的道德律令为基础，又能形成基本自由和权利的观念并发展保障公民隐私的法制，那么，这种社会视个人为一切关系之中心而非孤立个体的信念，将会有助于建立稳定的民主。

在其基本信念中，儒家传统明显缺少彻底超越、积极的恶

和超验合理性等观念。结果,儒家社会就可能没有许多制约独裁政权或家长式政权滥用权力的办法。然而,儒家的天命论以精英责任伦理为基础,更适合于民主政治,也就是说,并不那么适合于神授君权。儒家的关于仁政、精英责任意识以及人民具有要变革权利的思想,同文明、公平、公共透明性等民主化要求是完全吻合的。实际上,儒家以致力于在普遍的人际日常交往中陶冶人们的理性价值观而著称于世,因为他们相信,真正的社会和谐只能通过交往与协商才能实现。

在其政治哲学中,儒家传统显然缺乏自由、人权、隐私和正当法律程序等概念。儒家对正当性、责任、公共精神及礼制的偏爱,可能已经损害了东亚国家把个人言论自由,享有不可剥夺的政治权利和民事权利的自由,尊重私人领域的自由和独立司法的自由进行充分整合的能力。然而,在一个复杂的现代社会中,我们不能够为了强调自由的价值观而忘却对处于经济劣势的地区和人民提供各类政治性保护措施。尽管低效的福利制度存在诸多弊端,但是,政府还必须确保因市场的力量而加剧的残酷竞争不会导致无法承受的不平等。这就要求商界和政界的精英人物有一种对全社会的幸福与安宁的强烈责任感。儒家对责任的关注与对权利的要求是一致的。事实上,为使对个人利益和隐私的论述得到应有的承认,发展尊重公正无私精神的公共领域既合人心,又有必要。自相矛盾的是,由法律专家们制定的文明行为模式(一种对公益的可信承诺)可能依然是削弱对个人利益的关注的最有效的途径。

在其制度结构中,儒家传统显然缺少一种对专制制度的制约平衡机制,即一种在宪法框架之内的逆向性分工,尽管大多数工业化东亚社会都在依其法律架构精心设计政治程序,但创造一种文明精神气质和党内交往的公开性尚需时日。政

府要民有、民享、民治的主张在日本及亚洲四小龙已然不再仅是一厢情愿，可是，还远未成为完全与普通生活方式合而为一的制度化机制的民主政治依然会引发争论，引起分裂，甚至具有爆炸性。

在人际交往的实践中，儒家传统显然没有社会契约、市民社会及公共领域等先例。然而，事实上已成功扩展至世界每一角落的“网络资本主义”体现出富有成效的人际交互影响，它向我们表明，复杂的商业交易所提出的诸如诚信、可靠、责任、义务等植根于儒家文化的道德要求，是它的明显特征。虽然在法制尚不健全的情况下这种产生财富的方式几乎不可能普遍化，但它已经形成了一种经济发展和社会发展的独特风格，这种风格对世界其他地区有着深远影响。公共机构在商贸、传媒、学术、宗教及其他独立于政治中心却又影响其长期决策的行业领域中的出现，使工业化东亚得以逐步发展为成熟、完善的市民社会。虽然这些正在出现的，已然把市民社会的思想传输给东亚知识分子的公共机构的行为趋向很难预测，但是，日益发展的多元主义不可避免地会导致思想、宗教、伦理、美学及世界观诸领域中出现新的闪光思想和杰出人物。不论一个以交往理性为判别依据的真正起作用的公共领域是否会在这些新兴的工业化国家出现，稠密的人际网络和复杂的文化结构已然使这些国家成为令人瞩目的“有机团结”的现代范例。按照迪尔凯姆的分工概念，这种“有机团结”是现代性的一个必要条件。

以上从自由民主的角度对儒家传统的局限性及儒家对启蒙精神的可能反响所进行的讨论，开辟了一个崭新的伦理视野。用伦理学的术语来表述，即儒家东亚所示范的是现代性的另一种完全不同的形式。的确，市场经济、民主政治和个人主

义都汇聚在东亚的现代性之中，但是，政府领导、精英统治和社群主义作为一只“无形的手”对市场的调整是根本性的，而与此相对的民主制度，以及作为界定西欧和北美现代性基本尺度的个人主义精神并不一定很适用。理想化的个体观念把人视为享有权利并在个人利益驱动下，力图在由法律架构裁定的市场领域中通过理性的精心运作而获取最大利益的个体，这种个体观念，同儒家把个人视为各种关系的中心的概念，同儒家强调责任意识、整体幸福、正义、怜悯及对礼仪的道德改革，当然是不相容的。近年来，在欧美地区的政治讨论中对社会难题的论述是 20 世纪后期两种显然相反的努力汇合的表征：一方面，在我们所处的信息时代，地球村既是一种真正的现实，又是一种虚拟的社会；另一方面是在从家庭到国家的所有层面上人类群集关系的解体和重构。

如果说儒家传统能够为我们提供一种精神资源，以便从启蒙工程本身的内核中发展一种新的社群观，这种说法可能算不上是狂傲。在不破坏或摒弃对合理性、自由、平等、人权及合理分配的承诺的情况下，超越启蒙精神的需要要求我们透彻地重新审视这种人类生存和繁荣所必需的全球伦理。

结 论

如果我们假定，如东亚的例子所表明的，传统形成了现代化的过程，并大体上界定了“现代”的含义，那么，关于现代性必须依照市场经济、民主政治和个人主义这三个不可分离的方面来表述的主张，又将处于何种地位呢？的确，眼前的实例使人们愈加相信作为实现现代化的强大引擎的市场经济是现代性的一个组成部分。

然而,值得注意的是,市场经济如其在东亚的实践结果所表明的,并非不能同政府强有力的和综合性的参与相适应。实际情形往往是政治领导为市场运行提供必要的指导。在对内协调和对外竞争中,在经济方面成熟老练的政府官员往往有助于促进体制的顺利运行,并为经济的健康增长创造环境。官员同商界进行合作在东亚社会中是一种规范,政治和经济之间深入的富有成效的相互作用是东亚地区政治经济学的明显特色。在裁定经济事务方面当局所拥有的权威可以表现为不同形式——直接管理(如新加坡)、积极领导(如韩国)、知情引导(如日本)、被动干预(如台湾地区),或主动不干预(如香港地区)——但是,当局对所有重大经济决策的参与不仅被期待,而且为商界和公众所渴求。

虽然民主政治带有普遍适用性,但是民主思想在东亚国家的体现强烈地表明了民主化作为一个过程,同官僚统治、教育精英主义和自成一体的社会网络,未必不能和谐共存。西方的民主经验绝非偶然的形成;在英国成形于实用主义、经验主义、怀疑主义和渐进主义的传统;在法国则成形于反教权主义、理性主义、文化主义和革命精神的传统;在德国成形于浪漫主义、民族主义和种族自豪感的传统;在美国则是由于一个强大的市民社会的持续存在。儒家信奉通过努力而改善自身境遇的观念;信奉家庭为社会基本单位、家庭伦理为社会安定之基础的观念;信奉道德教育的内在价值;信奉自力更生、相互帮助;信奉无止境扩张的关系网络结为有机整体的观念。这些信念为东亚民主体制发展自己的特色提供了丰富的文化资源。

的确,儒家的论辩术,就像在讨论亚洲价值观问题时一样,可以作为一种战略武器,对不加区别地把西方的思想意识

强加给世界其他地区的做法进行批判。把人权范围从以往只强调政治权、公民权，拓宽到包含经济权、社会权和文化权的新的议事日程。当儒家文化影响下的亚洲社会把它们自己从裙带关系、权威主义和大男子主义的桎梏中解脱出来的需求突显之时，带有儒家特色的民主便不仅可欲，而且可求。

东亚国家的知识分子对作为促进经济发展、国家建设、社会稳定和文化认同的精神源泉的儒家传统，进行了积极的探索。但是，在日本和四小龙中，针对孔子及其继承者的反偶像崇拜运动的回声，依然在学术殿堂及政府大厅中荡漾。荒谬之处在于，偶像的人格概念（实在人，有价值的人，圣人）在一个自由民主的社会中，比在一个传统型的帝王专政或现代独裁主义的政体中，能够更为彻底地得以实现。东亚国家的儒学精英们必须先创造性地依照启蒙运动的价值观改造自己，然后才能对现代西方国家的极端个人主义、恶性竞争和不道德诉讼行为进行有效的批判。

儒家世界中的知识分子致力于向西方国家（荷兰、英国、法国、德国和瑞典）学习的历史已逾百年。由于他们已经适应了现代西方启蒙精神的排他性“一般”说教，他们开始通过汲取自身固有精神传统中的精华来提出挑战性的问题。把重新评价儒家的价值观作为一种对西欧及北美的霸权性说教的具有创造力的回答，这似乎是跨文化交往的自然结果。一部分推动力来自中国知识分子中产生的批判的觉醒意识，即认为文化中国已经不再属于多数人仅靠土地为生的农业社会，因为这个国家也是世界上最具生气的移民社会之一。

中国有 **3600** 万华侨，主要分布在东南亚地区，在将这一最经久不衰、最具支配力量的道德体系与它的背景联系起来时，不可能简单地将它归入或是“封建的过去”，或是“农业的

现在”。在华人中不仅有最庞大的农业人口，而且也有正在形成的全球社会中最具事业心的商人阶层。如果我们假设文化很重要，假设人们用极为珍视的或下意识地信奉的价值观指导他们的行为，假设人们的动机结构不仅同其经济伦理相关而且至关重要，假设社会的生活取向造成其人民经济行为或政治行为方面的差异，那么，我们现时的伦理思想能否为一种对于世界和平而言是不可或缺的全球性管理提供强大的伦理基础，就显得至关重要了。中华人民共和国的政治领导人借助改革开放政策，决定也要朝着只从财富和权力方面狭隘界定的现代性不停迈进，这就使问题极大地复杂化了。一亿多农业人口流向城市所形成的国内移民潮已经在中国，特别是在经济蓬勃发展的东南沿海地区出现。由于商业化的浪潮开始席卷中国大地，移民的压力还会大大增强。

按照文化中国的观点，与19世纪数百万中国人从广东、福建向东南亚国家的第一次移民运动相对照，第二次移民运动正在出现。过去20年中，东南亚地区有经济势力的华人，出于政治安全、经济机遇、文化表现及子女教育等诸多考虑，已开始了向澳大利亚、加拿大和美国的迁移。由于有香港和台湾地区居民加入这一过程，移民的数量将会大大增加。在美国，全国的唐人街和留学生社群的面貌，由于近年来越南南部华裔人口和中国大陆学生人口的流入而得到实实在在的改变。另一方面，也应该注意到，近几十年中科学和工程学方面的高级人才正在从北美向工业化东亚进行稳定的回流。

如果我们把范围扩大，把工业化的和社会主义的东亚国家都包括进来，便会看出日本人、韩国人和越南人社群在全世界的出现，进一步提高了理解儒家伦理的必要性。此处，我愿援引埃德温·赖肖尔1973年所作，后以《纵览华人世界》为题

在《外交事务》杂志上发表的一篇预言性讲话中的一段：

东亚人民……具有某些共同的重要特质，诸如讲求群体团结、强调政治一致、组织基础稳固、工作伦理观念强及肯于为教育付出巨大努力。由于具有这些特质，日本以其出人意料之速度从一个**19**世纪中期尚不发达的小国一跃而为**20**世纪初的重要帝国——进而成为今日的超级经济强国。……今天，她的纪录正在被其他所有未受到战争或经济上妨碍的东亚国家或地区——即韩国、台湾、香港、新加坡——所重视。新加坡像中国香港一样基本上是一个华人城邦。在东南亚地区所有的非东亚国家中，作为少数民族的华人在经济和教育方面占有很大优势，甚而造成了严重的政治和社会问题。如果在越南不再发生战争，如果中国和北朝鲜能充分调整政策，为其人民的无可置疑的经济能力提供空间，它们的经济增长速度一定会令人惊异。

如果我们要维护儒家伦理的亚洲第一价值观的地位，就要满足两个条件。首先，在伦理—宗教的意义上，用“儒家”来暗指东亚，就像用“基督教”、“伊斯兰教”、“印度教”、“道教”来指欧洲、中东、印度或东南亚等地理政治区域一样，具有相同的效力和局限。“儒家”东亚在宗教方面的多元性已把事情搞乱了。然而，把信奉神道教或佛教的日本，信奉萨满教、佛教或基督教的韩国，信奉道教或佛教的中国，均视为东亚精神景观的组成部分，也并非难事。其次，如此表述儒家伦理并不是在对传统儒家学说作简单描绘。确切地说，这是使多少世纪以来一直在儒家教育影响之下的那些国家的人们的生活方式、思维方式或社会实践得以概念化的一种途径。

由于我们所面对的是一个世界新秩序的问题，而不是由超级大国所强加的把世界一分为二（资本主义和社会主义）的

问题，所以我们容易因受诱惑而去迎合轻易形成的概念：“历史终结论”、“文明冲突论”、或“太平洋世纪说”。更困难的，从长远看又可望是更重要的探究方式，是强调全球社会正面临的真正的根本性难题。我们是作为独立的个人而存在，或是每个人都作为各种关系的中心而存在吗？道德上的自知之明对个人成长是必不可缺的吗？一个不能在其成员中发展一种基本责任感的社会能够繁荣和长久吗？我们的多元化社会能够在深思熟虑的基础上培养出共享的价值观，并为人类的相互理解奠立共同基础吗？当我们敏锐地察觉到我们所在的地球的脆弱性并日益为社会解体而担忧时，在精神方面应该提出的至关重要的问题是什么呢？

鸦片战争以来，中国经历了许多劫难。**1949**年之前，帝国主义是罪魁祸首。但中华人民共和国成立之后，领导和政策上的多变和失误也应负一定责任。虽然有千百万人失去了生命，但周边国家并未因此而受到严重影响。总体而言，外部世界对中国实际发生的事情都很明了。**1979**年以来，中国正迅速成为全球经济体系中的一个组成部分。中国**30%**以上的经济活动都同国际贸易紧密相关。自然形成的经济区域已经在香港与广州，福建与台湾，山东与南韩之间的地带出现，日本、欧洲、美国、香港及台湾人的投资实际上已经遍及中国所有省份。香港回归，台湾海峡两岸双方之间的冲突，海外华人社会之间以及他们同中国大陆之间的经济与文化交流，东亚地区的域内交往，东盟的政治与经济整合，亚太地区的崛起等因素，都将对我们正在收缩的全球社会产生实质性影响。

儒家学说的新生会有助于在东亚知识分子中间形成一种迫切需要的集体的、批判的自我意识。我们不是在目睹历史的终结，而是正在亲历全球历史的开篇。从比较文化的角度来

看，这一新的开篇须以对话而不是以文明的冲突作为出发点。我们对植根于种族、语言、国土与宗教中的文明冲突危险的意识，使得进行对话的需求尤为迫切。必须找到一种可取的注重人类繁荣的伦理和精神尺度的可持续发展模式。

超越一种由工具理性和个人私利而形成的思维倾向已经为时过晚了。由于起支配作用的政治关系消失了，我们亲眼看到了一个交往、网络、商定、互动与协调的时代的曙光。东亚国家的知识分子在修身、齐家、社会团结、仁政、普遍和平等儒家精神的激励下，能否像移居世界其他地区的华人、日本人、韩国人和越南人中的知识分子一样表现出一种责任道德，这对实现全球化管理具有深刻的意义。

我们可以在人的尊严的基础上，依照一系列的同心圆，即个人、家庭、社群、社会、国家、世界以及宇宙，对儒家的人类繁荣的观念予以展望。我们首先提出人的真实同一性问题。一种公开的创造性转化的自我品性必须以我们克服自私自利和唯我主义的能力来予以论断。我们珍视家庭的凝聚力，为此，我们必须超越裙带关系。我们重视社会团结，但我们必须克服地方观念以彻底实现社会团结的真正价值。我们可以通过社会整合而得到充实，但要以克服种族优越感和文化沙文主义为前提。我们致力于民族团结，但我们应该摆脱侵略性的民族主义，以便能够实现真正的爱国主义。我们为人类的繁荣前景所激励，但我们必须为摆脱人类中心说的约束而努力，因为人性的全部含义在于天人合一而不是人类中心说。在马来西亚大学举办的“伊斯兰—儒家对话国际学术研讨会”(1995年3月)上，马来西亚副总理安瓦尔·伊贝拉西梅引用了休斯敦·史密斯所著《世界宗教》一书中的一段话。这段话深深领悟了自我超越的儒家精神：

当一个人的神入关注中心从自身转向家庭的时候，他便超越了自私自利的心理。当关注中心从家庭移向社会时，便超越了裙带关系。当从社会移向国家时，便超越了狭隘的地方主义。当移向全人类时，则同民族沙文主义针锋相对。

我们甚至可以作如下补充：当关注中心移向天人合一的时候，便超越了世俗的人本主义这一启蒙精神的带有明显的人类中心说特色的形式。的确，按照天人合一的精神，我们看到了个人与社群之间的交往，看到人类与自然界的和谐，还看到了人与天之间的相互依存关系。这一整合的对于学而为人的综合性见识，可能很适合作为一种新的全球伦理学说的起点。

原载《国外社会科学》1999年第5期

张友云译

轴心文明与儒家传统

今天的主题主要是对现代精神与儒家传统的关系进行反思，因此可以把它摆在一个宏观的背景，从轴心时代文明发展的脉络来看。所谓轴心时代这个观点，来自雅士培^①所发表的一系列关于人类文明发展史、尤其是对哲学发展特别关注的专论中所提出的观点。尽管所谓的轴心时代或轴心时代文明的提出，表面上看来和我们要讨论的课题好象没有什么直接的关系，但如果想对儒家传统的现代转化作一平实的理解，轴心文明的讨论可以提供宽广的背景。

西方学者在第一次世界大战以后对西方文化进行了很多激烈的批判。譬如史宾格勒的《西方的没落》，是一个很突出的例子。其中有个强烈的意愿，就是要脱离欧洲中心主义，在更广阔的世界文明发展的背景下来探讨现代西方。这种尝试有的很成功，有的则否；有的较全面，有的还是很片面。像雅士培这种有全球视野的提法很少见。18世纪欧洲启蒙运动的思想家对于欧洲以外的文明，基本上还有一种平等互惠的原则，甚至一种由衷敬佩之感。如伏尔泰是个很明显的例子。他对中国

^① 雅士培 (Karl Jaspers), 1883 - 1969。德国存在主义哲学家。著有《存在主义》、《估计与展望》等。

文化极为重视。莱布尼兹的哲学思想，特别是他晚年所写的《粒子论》，表现了明显的世界性。莱布尼兹从天主教、特别是耶稣教的教士的通讯中发现中国哲学中朱熹对理的讨论，乃至《易经》的思想，和他的思考有相契之处，感到十分高兴。这是18世纪的状况。

19世纪以来，特别是从黑格尔开始，绝大多数的西方思想家（包括马克思和韦伯在内），都认为现代西方的发展才是人类走向未来的趋向，所谓“以动力横绝天下”（梁启超语），于是判定人类文明的焦点是西欧，因此产生强烈的欧洲中心主义。他们对其他文化不是使之历史化，作为人类文明的初期，就是使之特殊化、相对化，当作各种被西方逐渐转换、消解而且必然过时的对象。动力全在西方，没有例外。钱新祖先生所写的《黑格尔对中国文化的理解》一文认为，这个典范影响到马克思。马克思在安排五种生产方式的时候，把亚细亚的生产方式摆在人类文明发展脉络以外。他认为，人类文明的发展必须经历早期公社、奴隶社会、封建社会、资本主义社会、社会主义社会，而中国是人类文明发展的另一条路径。至于孔德所代表的实证主义，把人类文明的发展看作是从宗教迷信时代到哲学形而上时代，再到实证的科学时代。这种观点更把东方及西方早期的文明划出人类文明发展的过程。而韦伯的后学干脆认为只有西化一条路可走，人类文明将来都要被这一条路所慑服，因此不必讨论其他人类文明的创造性。即使今天很杰出的西方思想家，从德希达^①的解构理论到哈伯玛斯的沟通行动理论，仍然表现着强烈的欧洲中心主义，甚至福科^②这位文

① 德希达(Jacques Derrida)，法国后结构主义哲学家。著有《论文法学》、《意义的分解》等。

② 福科(Michel Foucault)，1926~1984。法国哲学家，著有《知识考古学》、《训导与惩罚》、《性史》等。

化多元主义者也跳不出这种观点。

不过，19世纪初期，在德国的主要大都会法兰克福，还在法兰克福学派兴起以前，已经有个中国文化研究中心，是由哈默·贝尔汉^①的父亲理查德·贝尔汉主持。理查德把《易经》译成德文，至今仍为欧洲最佳版本（英文的《易经》是从德文翻译过来的，由普林斯顿大学出版社出版，每年销量极大，已持续十几年了，是该出版社的畅销书之一）。理查德在法兰克福讲中国哲学，参加讨论听讲的有马丁·布伯^②，后来还有戈伯·马赛尔^③。海德格尔^④亦通过萧师毅先生^⑤对道家的老庄思想进行了解，还有其他一些现象学的学者。这或许是特例，但在东西文化交流史上意义深长。不过，从19世纪以来，大部分的欧洲思想家都是欧洲中心主义者。五四以来的中国思想家也多半是欧洲中心主义者，而且所用的模式是雷同的。

相形之下，雅士培的思想显得十分独特。他提出了轴心时代的观点。即从公元前一千年左右，特别是公元前6世纪，人类几大文明区涌现的几大思想潮流，称之为宗教也罢，哲学也罢，精神传统也罢，这几个大文明经过两千年的发展到现在，对于人文世界仍有一定的导引作用。如果我们对这些博大精

① 哈默·贝尔汉 (Hellmut Wilhelm)，曾任西雅图华盛顿大学中国哲学教授，专攻《易经》研究。

② 马丁·布伯 (Martin Buber)，1878 ~ 1965。犹太存在主义神学家，强调对话哲学。

③ 戈伯·马赛尔 (Gabriel Marcel)，1889 ~ 1973。法国哲学家，戏剧学家，评论家。

④ 海德格尔 (Martin Heidegger)，1889 ~ 1976。德国哲学家，存在主义哲学创始人之一。著有《存在与时间》等。

⑤ 萧师毅，长期居住德国的华裔学人，为海德格尔的亲密友人，晚年任教台湾文化大学。

神的文明传统也只能有片面的认识，那么我们对现代化的发展乃至现代文明的发展也只能有片面的理解。根据雅士培的思路，提出我自己的看法，亚洲文明（包括南亚的印度）有三大传统。印度教、佛教，此外还有一个叫 **Jainism**，中文翻成耆那教，它主张和平共存，和平主义，后来影响到印度教和佛教的发展。佛教是从印度教中发展出来的，和印度教的基本教义有所冲突又有所联系。在中国则是儒家和道家的兴起。在欧洲则是希腊哲学的时代。另外，在中东地区，主要是犹太教的复兴。他们称之为第二个圣殿（继摩西以后）的时代。它发展成突出的一元教，即上帝一元论，影响到后来的基督教和伊斯兰教。

顺着这一思路，许多学者都不自觉地运用了犹太教和基督教的典范，认为中国文化没有超越性，完全是入世的。如孙隆基^①讲中国文化的深层结构，应用弗洛伊德的心理学的中国习俗进行批判性的理解，他所提出的重要论点之一就是中国人没有超越性。韦政通先生^②提出中国人没有强烈的罪恶感。西方人有强烈的罪恶感，因此可以察照自己内在的各种问题。而中国人没有罪恶感，所以很肤浅无聊。还有人提出中国人缺乏忧患意识，并从韦伯的角度，认为儒家传统是入世的，与现实妥协的，因此有对人格发展的严重障碍。这些观点的理论背景来自于犹太教、基督教以及希腊文明。

为什么在这个时代出现了那么多的重要精神传统？从现代来看，各大传统之间虽有相互影响的痕迹，但都自成体系，源远流长。这是提出多元文化的深刻的历史理由。人类文明有

① 孙隆基，斯坦福大学历史博士，孟佛士（Memphis），田纳西大学教授。著有《中国文化的深层结构》等。

② 韦政通，1923年生。台湾神学院中国哲学教授，著有《中国哲学史》、《中国文化概论》、《中国文化与现代生活》等。

各种不同的文化表现,不同的文化有不同的价值,有不同的生命力,各有其长处和短处。对这些现象都应如实地去加以了解。这是雅士培提出的观点,也是他的哲学发展的一个阶段。这个观点提出后,他写过有关孔子、孟子以及柏拉图、释迦牟尼的思想的书。

从现代文明来看,我们可以得到一些启示。第一个启示是,人类文明发展的多元化倾向不是**20**世纪以后的现象,而是有着相当长的历史。举例来说,经过考古的研究,现在对中国文明起源的论据有所变化。以前的看法认为,中国文明起源于黄河流域,特别是渭河流域,这是所谓的中心地带。而中心地带的文明起源甚早,经过辐射型的发展,逐渐扩展到南方和其他未开发的地方。因此中国文明的一个特别的发展方向,就是同化外来力量,形成一个大一统的文明。而现在绝大多数的中国考古学家经过对各种考古文物的分析(包括张光直先生,他以前亦主张辐射型观点。他的《中国考古学》发行已有八版。而最近一版基本上已否定了以前的观点),认为中国文明是多元的发展。中国文明在新石器时代有几个不同的源头。既有仰韶文化,也有龙山文化;不仅在渭河下游或中国北方,而且在长江流域;不仅有山东,而且有长沙的楚文化,以及更边远地区具有本土地方特色的文化。中国文化的发展,到了夏商周以后,把这些不同的文化综合起来。甚至可以作这种幻想:如果中国文化以龙为代表,而龙实际并不存在,龙是中国文化的一种创造。这种创造的形象本身是一种多元的图腾所组合而成的。龙有狮头、羊角、蛇身、鱼鳞、鹰爪,是各种不同动物的组合。这样就可以想象,初民时期中国文化的发展是多元的复合体。

从这个角度看,多元文化是世界文明发展的大脉络,以

后才有彼此的交流：中国文化和印度文化的交流，印度文化和西方文化的交流，中国文化和其他文化的交流，等等。但是，这种交流一直到**20**世纪的后半期才成为一般人日常都可以接触到、亲身体会到的现象。在以前的传统社会，特别是过去两千年来，人们大多生活在各自所属的文化结构、思考模式、生命形态之中。基督徒和基督徒交通，儒学和道学以及受到中国文化影响的佛学交通，穆斯林和穆斯林交通。不同的文化之间各不相干，当然也没有大融合的现象。这是一般的情况。

1972年，哈佛大学教授班杰明·史华慈^①（曾来台湾讲学）提议由美国人文、艺术及科学学院的学报 **Daedalus** 召开了一个学术讨论会（后来还出了专集），专门讨论轴心时代文明的特色。当时大家有一个共同的理解，即轴心时代文明的特色就是超越观点的出现，也就是超越感和超越现实意愿的出现。作为这一超越的典范，最容易被理解的是犹太教一元上帝的观念或希腊哲学的逻各斯（**logos**）。另外，在印度有“梵天”的观念，在中国有“天”的观念，道家的“道”的观念，都体现了对超越的向往。这种对超越的向往，以及超越实体观念的出现，都是人类文明发展的突破。这种突破在世界各地屡见不鲜，只是形态有所不同，意义上是一样的。这个观点提出后，在学术界引起很大的争议。

1982年在德国开的学术讨论会，专门讨论韦伯的思想，并针对轴心时代的文明以对超越的向往和超越实体的出现为典范的提法作一修正。所修正的是：如果以超越实体的出现、一元上帝的观点作为轴心时代文明的典范，那是对犹太教、基

^① 史华慈（**Benjamin Schwartz**），**1916**年生。美国思想学家，曾长期任教于哈佛大学，专长中国思想史。著有《寻求富强》、《五四运动的反思》、《古代中国思想研究》等。

道教、伊斯兰教这三大传统而言的。这是特殊的历史现象。所以,将此作为人类文明发展的一般现象是不公平的,也是不符合事实的。当时作了这样的分析以后,从另外一个角度来思考这个问题,大家发现,中国的儒家文化在超越向往和超越实体方面最薄弱,现实和超越的层次不清楚,天人合一中天和人分不清楚,自然和人分不清楚。现在中国的学者称之为“黑箱”,即模糊思想。其好处在于讲东、讲西、讲南、讲北都有道理。但经过理性分析后发现这种看法的说服力很薄弱。实际的问题是否如此单纯?儒家的文化传统真的没有超越的突破吗?一般认为,最成功的是犹太文明,等而下之的是印度的“梵天”观念,佛教的“舍离”观念,还有道家的“道”的观念,最差的是儒家传统。

在1982年,一位犹太教的思想家(也是一位科学哲学家)鄂尔堪纳(Elkana)^①提出一个观点。他认为,第二序思想(secondorder thinking)的出现,即反思能力的出现,是轴心时代文明发展的突破。所谓反思能力,即是对思想本身进行反思(thinking about thinking)。这一观念的出现,以犹太教为典范,即对信仰的终极关切进行反思。上帝是什么?这是我们存在的最后真实。以希腊文明从宗教时代进入哲学时代为例,即对自然的最后真实进行反省,究竟这最后真实是水,或是火,或是数,或是逻各斯(Logos)?这些思考都是反省最后真实,但不一定提出一元上帝。印度文明对人的最后超升(无论是成佛或是“梵天”和自我的合一)的思考,也是对人的内在精神和宇宙精神的结合所进行的思考。而中国的特色是对人本身的反省,儒家的特色是考虑何谓人,如何作人的课题。最能代表儒家特色的反思,是修身(selfcultivation)的哲理和实践。我们既是人,又

① 鄂尔堪纳(Yehuda Elkana),1934年生。以色列希伯莱大学科学哲学家。

要学做人。学做人的理由何在？儒家有它的一套设置和构想。对于人的反省，对于超越实体的反省，对于自然真实的反省，对于人的最后得救和与“梵天”契合的反省，形态虽不同，但同样都是第二序反思。

这个观点提出以后说服力比较强，比较能使大家信服，我本人也能接受。这一基于不同类型反思的观念，在我看来胜过超越说一筹，有其独特之处和生命力。这一观点提出以后，大家开始对人类文明的发展是否有阶段性进行了反思。在学术界影响最大的是马克思的五种生产方式，尤其是大陆的学者，已经把它变成“第二本性”(second nature)，不用这一模式便不知从何说起。比如他们常说社会主义社会不能回到封建主义的社会形态，等等。这无从说起。我说中国没有封建社会。但大多数当代中国历史学家却把传统中国定义为封建专制。他们认为汉以后中国大一统的帝国崩溃，但隋唐以后又出现了。这和西方封建社会出现于大一统分裂以后是绝对不同的。日本也有封建社会，存在于战国时代的分裂局面，直到德川幕府时代才统一起来。

现在我采取一策略，叫做不合历史事实但很有启发意义的策略。如果有人问我为何中国没有发展资本主义(大陆的学者常谈到为何中国有资本主义萌芽而没有进一步发展)，我的回答是为何欧洲从罗马帝国崩溃以后至今尚未统一？如此答非所问的原因是因为人家所问的问题，其背景了解是有历史色彩的。这个问题的潜台词是，中国不发展资本主义社会是文化内部的缺陷。大家都想要发展的，而中国却没有发展成功，这是一个失败。我认为统一也是一种发展的脉络。比如欧洲，由于不统一，至今仍只有欧洲共同安全市场，冲突很多，许多事干不成，很多人想统一都不可能。我的问法是以中国历史发展

的典范来问对方,正如他们是以西欧历史发展的典范来问我。

从同情的角度来理解,应该了解不同的轴心时代的文明有不同的源头活水,不同的精神资源,不同的潜在力,不同的发展脉络。代表印度文明的,可说是 **guru**,即印度话的“师傅”,像《吠檀多》^①、《森林奥义书》^②所代表的这类人格形态。代表希腊文明的是哲学家,即 **philosopher** 这个人格形态。代表犹太文明的是先知,即 **prophet**。代表中国儒家文化的是士君子,或称为圣贤人格,即中国早期的知识分子。不同的典范有不同的人格形象,不同的社会作用,不同的精华和不同的缺陷。

Guru 所代表的是帮助一个人作绝对完全的自我超升。师傅要传授的是“舍离”,而自杀并非舍离而又得投身,不脱轮回,没有超升的可能。真正的舍离要作功夫,而这功夫是精神上的训练。至今印度的人格发展脉络是从学徒到家长、到流浪汉、到苦行的自我超升。这是一个人格发展的脉络。一个人到头发开始变白了,孙子出世了,便要舍离,采取出家的方式去寻找内在的精神性。佛教也表现强烈的舍离观点。即使佛教在中国已非常世俗化,甚至像观音已成为送子娘娘,很多忠孝观念也变成弘法的重要价值观,但基本的精神还是舍离的精神,是如何自我超升的问题。这是 **guru** 所代表的人格形态。

哲学家所代表的是洞见。从古希腊开始,文化意义上的视觉作用在西方特别突出,因此今天英文中,洞见 (**insight**)、见识 (**vision**)、观解 (**perception**)、远见 (**far-sightedness**) 等字眼,都

① 《吠檀多》:印度教的基本教义之一,即《梵经》。认为世上除了最高的存在“梵”以外,不存在其他实在。物质世界及其一切现象是梵的一种“幻象”,并认为证悟个体灵魂与最高存在“梵”的合一 是宗教解脱的主要途径。

② 《森林奥义书》:婆罗门教典籍。主要阐述祭祀理论以及人和自然、神等关系的哲学问题。

和视觉有关。最能突显这一点的是柏拉图的“洞穴”观点。他描述说，大家都在洞穴中摸黑，一个哲学家离开洞穴，看到洞穴以外的美好景象，然后回到洞穴，想把他的新见告诉一般无知的人，但这可能性不大，因为这些人没具体的经验。这一观点有强烈的精英主义色彩。今日的哲学家也认为，如果他们所了解的道理大家都知道的话，心里会觉得很不自在。这洞见体现了本体最后的价值，世界上最多只有三五人可作同情了解，如一般人都知道的话，那就是普遍常识了，没有什么精彩可言。从科学典范来理解，它是以一套特别严格的思考方式突显出来的。这从笛卡儿以来即是如此。谈友只有两三位，其他人则没有资格参与论说。如果一般大众都了解的话，那一定是肤浅的侏儒哲学，没有任何特殊价值。德国哲学家批判英国哲学为侏儒哲学，认为真正的超人哲学不是一般人所能理解的。甚至在希腊文明的思想中，也认为必须维持奴隶社会才会为真有哲学洞见的人物创造必要的经济条件。有一部分人必须什么事也不做，只是思考。真正有洞见的哲学家确实不仅一般的情形不清楚，连自己的生活起居都不会照顾。所以，一个哲学家看起来是脱世的，即脱离社会大众的，是一种遗世独立以冥思为志职的文化精英。

犹太教所发展出来的先知，导源于上帝的启示。这也是一般人所不能了解的。虽然必须通过一般人的语言才能把这个福音讯息传达出来，但不能以世俗的观念来衡断，它是超离的，有某种特殊的精神力量跟上帝直接联系起来。从犹太教的立场来看，耶稣基督是先知之一，穆罕默德也是先知之一。

中国早期所出现的典范是由孔子所体现的儒家精神。儒家精神有它常识性的一面。正如吃饭是日常习惯，每人都吃饭，但常人食而不知其味。只有经过反思以后才能体会到人伦

日用之间普遍常识的真实内涵。在儒家传统中,如果你所讲的那一套大家不懂,就是缺陷、病痛,必须设法填补、消除。因为每一个人对这套道理都应有直接的感受,因为这是内在于人人自己生命里面,内在于人人自己的人性之中的资源。所谓“人人皆可以为尧舜”并不是到王阳明才提出的,在孟子的思想中就很突出了。这条路是康庄大道,大家都可以走,而且,每个人必须走。只不过有些人自觉度较高,有些人则终其身而懵然无知。在中国文化中,即便是最反礼俗者,基本上还是礼俗世界的参与者,所以他必须为大众弘法。

因此,在人类的轴心文明时代,各种思想、各种精神、各种生命形态的方向大不相同,应以不同的角度来理解,以认识它的动力和局限,而不是因其不同而扬此抑彼。值得深究的是,雅士培所提出的轴心时代,经过两千多年的文明发展后,在多元的现代文明中意义如何?

从罗伯特·贝拉^①的宗教进化论的观点来看宗教发展,人类的宗教文明曾经过五个阶段。第一个是初民宗教 (**Primitive Religion**);第二个是早期的古代宗教 (**Ancient Religion**);第三个是历史宗教 (**Historical Religion**);第四个是前现代宗教 (**Pre-Modern Religion**);第五个是现代宗教 (**Modern Religion**)。他的提法与韦伯有相契之处。他认为,只有一个轴心时代的文明传统进入了前现代,其余的还停留在历史宗教阶段。在轴心时代的文明都叫做历史宗教,不管是犹太教、印度教、佛教、还是中国的道家和儒家、希腊的哲学,都是历史宗教。在这些宗教意识中,只有一个宗教传统突破了历史期而进

① 罗伯特·贝拉(**Robert Neelly Bellah**),1927年生。美国社会学家,柏克莱加利福尼亚大学福特讲座社会学与比较研究教授。著有《超越信仰》、《心灵的积习》、《德川宗教》等。

入了前现代，那就是基督教，特别是路德所代表的基督教，即从天主教转化而来的新教。因此资本主义在西方兴起，现代文明在西欧出现，而其他地方则没有出现。换言之，其他宗教在过去两千年中没有真正的突破。犹太教的传统只有经过天主教变成新教，才有彻底的突破。这个解释在**60**年代很有说服力。到了现在，大家都不能接受，连他本人也改变了以前那种独断的提法。如中国的宋明儒学就应属于前现代；印度教也有其前现代的发展特色。

必须解释的是，为什么在过去的二三百年间，一个特殊的文化现象逐渐变成世界文明的典范？西方文明的动力为何如此之大？这一切是如何产生的？这就触及到了韦伯的问题。韦伯想解释的历史问题是，为何工业资本主义出现在西方，而不出现于其他的文明传统，如中国、印度、中东，或早期的犹太文明。原因何在？为何**19**世纪以后西方的动力如此之大？它本身是源远流长的，不能只从**19**世纪来理解，要从犹太文化、希腊文化、罗马文化以及中世纪文化的发展脉络来理解，才能对西方现代文明的特色有所掌握。毫无疑问，这个发展是人类文明发展的一个方向，但并不能说这个方向因为是历史的现实就必须具有普遍的逻辑性，是世界文明向前发展的惟一模式。当时正是西方文明动力纵横天下的关头，所以，韦伯的问题一提出，大家都认为这个途径是不可抗拒的。面对这种挑战，任何其他文明都要作出回应。所以，当我从轴心文明的角度提出问题时，就同时把现代文明的出现，配合韦伯的提法作一参照，从而展示儒家传统和轴心文明之间的脉络及其所面临的曲折命运和发展前景。

杜维明与儒家传统的现代转化

岳华 关东

—

杜维明先生是继唐君毅、徐复观、牟宗三之后的新一代现代新儒家的主要代表人物之一。他自称“1966年我决定全力从事对儒家的精神价值作长期的探索并以此作为自己专业研究工作”^①。又说：“我愿意把自己探索文化认同的努力刻画为具有‘儒家’特性的学术工作。”^②作为一名以探索和弘扬儒家思想的精神价值为己任并以儒学传统的新一代传人自居的现代学者，他有着一帆风顺的学术经历，受过良好的中西文化和哲学的训练，善于运用新的方法、语言和结合现代人的存在感受，对儒家思想进行一种现代诠释和阐发的工作。同时，他也是中国大陆学术界所最熟知的海夕学人之一。

杜维明第一次来中国大陆进行学术交流是1978年秋。1980年他在北京师范大学历史系进修、讲学长达九个月。1985

① 杜维明：《人性与自我修养》“导言”，中国和平出版社1988年版。

② 同上。

年春，他又以富布莱特访问学者的身份到北京大学访问半年，在哲学系开设了一门“儒家哲学”课程。同时，他还曾到我国南北十几所大学和科研机构进行学术访问和讲学，并利用出席学术讨论会、座谈会、讲习班和发表文章、访谈等各种场合和方式，宣扬自己有关“儒学第三期发展”的主张，使“儒学复兴”说成为 80 年代中期文化讨论中的热门话题，并引起热烈争论。近年来，杜维明频繁出席在世界各地和中国大陆举行的有关中国哲学和中国文化的各种学术研讨会，在会上阐发自己的见解，正如他所表白的，这类见解的基本立场可以归属于“儒家”。

杜维明先生曾以研究宋明新儒家思想而成名，但是进入 80 年代以来，他讲得最多的还是儒家思想的现代意义和儒学第三期发展的前景问题，时间则以 1982 年夏天在新加坡和 1985 年在中国大陆期间最为集中^①。杜在中国大陆学术界的影响也主要在这一方面。在新儒家阵营中，在各种不同的场合以各种不同的形式、在与各种不同的对象（中老年学者和青年学者、专业学者和非专业学者乃至新加坡政府的高级官员）的对话中阐发儒家思想的现代意义和儒学第三期发展的前景问题，可以说是杜维明学术思想的一大特色。所以在这部“论著辑要”中，我们适当地突出了这方面的内容。

二

杜维明自述：他提出和探讨儒学第三期发展的前景问题，

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

乃是“针对列文森在《儒教中国及其现代命运》一书中断定儒家传统业已死亡一结论而发”^①。列文森(Joseph R. Levenson)是美国加州大学伯克莱分校历史系教授,他在三卷本巨著《儒教中国及其现代命运》中认为:儒家思想“在产生它并需要它的社会开始瓦解之后,它成为一片阴影,只栖息在一些人的心底,无所为地只在心底象古玩般地被珍爱着”^②。杜认为,列文森的观点颇具代表性,因为“这是一条为许多治现代中国思想史的学者所遵循的思路”^③。

显然,对儒家思想的现代命运及其未来走向的论定必定是基于对于历史上儒家学说的思想特质及其真髓的理解和把握。在杜维明看来,列文森把“儒家传统”和“儒教中国”混为一谈是不妥当的,因为“儒家传统和儒教中国既不属于同一类型的历史现象,又不属于同一层次的价值系统”^④。“儒教中国”可以理解为“以政治化的儒家伦理为主导思想的中国传统封建社会的意识形态,及其在现代文化中各种曲折的表现”。^⑤人们通常所说的“封建遗毒”就是指儒教中国而言。杜维明并不否认历史上儒教中国的形成和发展与儒家传统之间有着密切关系,他所强调的是:不可以把儒家传统归之于儒教中国(封建社会的意识形态及其遗毒)加以解释。他指出:尽管从发生学上来看,儒家传统的形成与以农业为基础的自然经济、以家长为标准的官僚制度和以家族为中心的社会关系密切,但却不

① 杜维明:《儒学第三期发展的前景问题》,台湾联经出版事业公司1989年版,第303页。

② 转引自杜维明《探究真实的存在:略论熊十力》,《近代中国思想人物论——保守主义》,台湾时报文化出版事业有限公司1980年版,第325页。

③ 同上书,第326页。

④ 《儒学第三期发展的前景问题》,第298页。

⑤ 同上书。第296页。

可以把儒家思想还原为“以农立国论、家族主义或官僚主义”，因为那样就“忽略了其伦理宗教的性格”。作为中国历史思想的主流，儒家思想固然深深地植根于传统中国的经济、政治和社会之中，“然而，即使这些根柢全被摧毁，吾人亦不能就归结说，儒家思想因此而丧失其所有的人文关切”。人们在其中所发现的并不是某种一成不变的古代智慧，而是“人文睿智的宝藏”，“这些人文睿智对他们的存在是充满意义的，也关系到他们对现代世界之重要问题的认知”^①。

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

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

② 《儒学第三期发展的前景问题》，第10页。

③ 《人性与自我修养》，第102页。

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

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

所谓“内在于现实世界并转化之”也就是“以道德理想转化政治”，这就是儒家的“圣王”理想。问题在于：“‘圣王’是中国儒家的最高理想，而实际上的表现，则是政治化的儒家，即不是用道德理想转化政治，而是在通过其他途径取得政治权力后，用政治来干预、歪曲学术，使‘道统’变为统治者对人民

① 《人性与自我修养》，第102页。

② 《儒学第三期发展的前景问题》，第182页。

③ 同上书，第188页。

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

杜维明认为，近代以来儒学受到了“明枪”、“暗箭”的两面夹攻。所谓“明枪”是指五四以来中国第一流的知识分子对于孔家店“一而再、再而三地痛击”；“暗箭”则是指袁世凯等“借孔孟之名而行复辟之实”的反动军阀、政客对于儒学的利用、腐蚀。在他看来，倡导西化的知识分子对儒家传统的迎头痛击固然是今天儒门淡泊的原因之一，但使得孔孟之道一蹶不振的杀伤力与其说是来自学术文化的批判，不如说是来自非学术、非文化的腐蚀。因为“西化知识分子对儒家传统进行学术文化的批判，其结果对孔孟之道的精义不无厘清的积极作用。相反地，企图利用先圣先贤以维护既得利益的军阀政客，不仅没有达到推行孔教的目标，反而把儒家的象征符号污染了”^②。正是以此种认识为基点，他宣称“我甚至把自己看作一个五四精神的继承者”^③。作为新一代的新儒家学者，杜对于五四运动及五四精神的认识显然已与他的前辈们大不相同。

① 《儒学第三期发展的前景问题》，第10~11页。

② 同上书，第278页。

③ 杜维明：《新加坡的挑战：新儒家伦理与企业精神》，三联书店1989年版，第11页。

三

对于五四时期反传统运动的起因及其历史地位的某种同情的了解并不排斥杜维明对西化论者的批评，且在其思想理论中后一方面显然占有更突出的地位。

杜认为，五四以来西化论者在比较中西文化时，采取了一种地道的“弱者政策”。此所谓“弱者政策”乃是相对于某些欧美学者在文化比较中所尊奉的“强人政策”而言。所谓“强人政策”即是指以本民族文化的精华与他民族文化的糟粕进行比较，以突出本民族文化的优越性。与此相反，五四以来的西化论者通常是以中国文化的糟粕与西方文化的精华相比较，以突出中国文化的劣根性，所以说是一种“弱者政策”。

是什么原因促使国人采取一种以己之短比人之长的“弱者政策”呢？杜认为，从认识层次上看，其原因有二：一是现代化与西化的混淆。当时还没有‘现代化’的提法，“西化即是‘现代化’，这是当时知识分子的共识”^①。这样一来，如何以西方现代文化为典范，尽可能迅速地由传统的中国社会进展到西方方式的现代社会，就成了人们共同努力的目标。二是文化的有机整体观促使他们必然采取一种极端的立场。依据文化为有机整体的观点，“要拥抱西方现代文化就不能挑三拣四”，所谓“学其长处而去其缺陷”、“取其精华而去其糟粕”，乃至“融会中西”都是“讨便宜”的心理在作祟。正是由于把20世纪的欧美社会理解为独一无二的现代化模式和把西方文化视为必须全盘接受的有机整体，所以五四以来的西化论者对传统文化

① 《儒学第三期发展的前景问题》，第284页。

采取了全盘否定的立场。

杜维明从“文化认同”的角度批评西化论者的主张。“认同”一词在英文中与逻辑术语“同一性”或“一致性”含义相当，50年代末期新弗洛伊德学派的艾里克森（E. Erikson）把它引入心理分析领域，认为青少年在人格发展过程中有一个“认同危机”特别强烈的阶段。到了60年代，“认同”概念在欧美学术界已被广泛地应用于各种人文科学和社会科学研究领域。“文化认同”概念的提出，旨在说明文化的特殊性和具体性。由于把现代化等同于西化，倡导西化的知识分子们势必认为现代化的进程将把古今中西的差异融为一炉，将来只有西方的现代文化而不可能有任何其他类型的现代文化。实际上，在现代化的进程中，英、法、德和美国都有其具体而特殊的文化认同，它们的现代文化也表现出差异性。所以，在现代化进程中，西方文化本身就是多元的，“西方多元化所代表的是一些特殊和具体的实例（各有各的文化认同）而不是放诸四海皆为准的一般原则”^①。

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

① 《儒学第三期发展的前景问题》，第293页。

② 同上书，第294-295页。

四

关于儒学发展三个时期的划分及第三期发展的使命和前景问题，是40年代末由牟宗三首先提出的（即认为孔、孟、荀至董仲舒为儒学发展第一期，宋明儒为第二期，今则进入第三期），杜维明基本上是接受牟的主张而发挥之，所不同的是：牟宗三是着眼于儒学自身发展的内在联系及其精神方向，杜维明则把它放在世界文化发展的大背景下来加以考察。

关于儒学由先秦至两汉的发展，杜维明援引德国哲学家雅士柏斯(Karl Jaspers)提出的“轴心时代”概念来加以说明。四十年代，雅士柏斯重新考察塑造人类文化的几大精神传统，把印度、中国与成为欧美文化先驱的以色列、希腊相提并论，认为若以公元前一千年为上限，在古代的以色列、希腊、印度和中国几乎是同时进入了空前伟大的哲人时代，产生了苏格拉底、老子、孔子、释加牟尼、犹太教的先知和兴都教的僧侣这样一些轴心文化的开拓者。而轴心文化经过了两三千年的发展已经成为人类文化的主要精神传统，对现代人进行全面而深入的反思就不能不溯源到以色列的犹太教、希腊哲学、中国的儒道两家和印度的兴都教与佛学。进入70年代以来，雅士柏斯的观点开始引起欧美学术界的重视。从杜维明的有关论述来看，雅士柏斯的观点对于儒学研究至少有两点启示：一是，“轴心时代”概念的提出及其探讨体现了欧美学者突破“欧洲中心论”和浅薄的“现代主义”之限制的决心，前者表现为他们开始试图把人类文明中主要的精神传统摆在同样的历史地位和学术水平上进行等量其观的探索，后者则表现为他们开始意识到，要深入而全面地理解现代人的生存意义，需要的不

是对历史传统的妄自菲薄，而是一种追根溯源的研究和对历史传统全面而深刻的反思；二是，既然儒家思想乃是多元的轴心文化的组成部分，而儒家以外的其它几大精神文明在二十世纪末期都还有“历久弥坚的生命力”，那么列文森所得出的儒学的生命力已伴随着儒教中国的解体而寿终正寝的论断显然就大可怀疑。

有关儒学第二期发展即宋明儒学的说明和定位，杜维明接受了岛田虔次的提法，认为“宋明儒学首先可以说是东亚文明的体现，它使得儒学的主流传统从中国文化的流变成了东亚文化中不可分割的部分，特别是在教育和政治方面。因此儒学可以说是一个在东亚影响相当大的主导思想”^①。他认为在人类文明发展史上，儒学在宋明时期的发展对东亚文明所产生的影响，可能比马丁·路德的宗教改革对西方文明的影响还要大。因为“它是使得东亚社会之所以成为东亚社会的主要动源”^②。历史上儒学能够成功地回应印度佛学的挑战而有第二期之蓬勃发展，难道今天面对西方文化的挑战，就不能够作出创造性的回应而有第三期发展之光明前景吗？

儒学可以有第三期发展最重要的依据还在于儒家思想对于现代社会所具有的意义和价值。杜认为，现代思潮的发展及其趋势是以20世纪人类全体的生存条件、人生意义、社会及文化所面临的危机、未来的展望等等课题为出发点的，这些问题的焦点是人的问题。如何对人的问题进行全盘的反省，人道与天道如何结合，也就是说如何建立“哲学的人学”，这已不仅是哲学课题，而且也成为宗教神学的课题。儒学对这一课题可

① 《儒学第三期发展的前景问题》，第118页。

② 同上。

以提供一条线索，这条线索对**20**世纪乃至**21**世纪人类的自我反省具有相当重要的启发意义。具体地说，人们曾经特别注意超越的宗教传统，它的重点不是从个人现实存在的具体环境出发，而是以上帝存在或如何达到“涅槃”境界的命题为起点立论的。如果要站在**21**世纪的基点上重新反省人的问题，就必须从现实具体的人所遇到的存在境遇出发，这正是儒家思想对于其它宗教传统所提出的挑战。因为只有儒家才有这样的信念：人是由各种不同的关系网络组织而成的，但又可以内在于这些关系网络而转化之；人可以在不断扩展的人际关系中实现一种自我超越，最终达到天人合一的境界。此所谓“超越”不是“超离”，而是一种扩展、提升，不断突破自我限制，这也就是所谓“超越而内在”的观念。此种超越而内在的观念更能体现伴随着**20**世纪人类自我反省出现的新人文主义的基本精神。

那么，我们可以问在现实社会的具体发展中，儒家思想的现代意义是否已经具有某些见证或已经引起人们的关注呢？杜维明的回答是肯定的。首先在中国大陆“已经看到了一些消息”，这就是：在经过了封建意识长期、深入的批判以后，有一部分学者开始比较平实的心态和深厚的学术基础上面，从探求、发掘的角度对儒学进行有益的研究。杜确信：虽然现在参加的人数不多，但这支队伍会逐渐壮大，“像一些散离的萤光，最后布满了整个田野”。其次，在东亚社会，不少知识分子已意识到儒家传统在日本、南朝鲜、台湾、香港、新加坡等国家和地区的建设和生活中发挥了某种引导和调节的作用，如重视全面人才教育、提倡上下同心协力、刻苦耐劳的工作伦理和强调为子孙后代造福等方面，都不难看到儒家思想的影响。儒家传统所体现的勤劳、沉毅、坚忍和勇猛精进的品格更

是这些国家和地区谋求进一步发展不可或缺的精神资源。第三，在欧美国家，儒学作为一种哲学的人学，不仅是学术界的科研课题，也是注意通才教育、道德伦理和人文精神之培养的知识分子所关注的学说。美国学术界、文化界和从事文化人类学、哲学、宗教学研究的人士，都有一种希望多了解一些儒家思想的强烈愿望，那种认为在美国这样一个基督教文明影响的社会里，它的基本精神不仅和儒家传统没有同构，而且可以说是完全不相干的想法，已经得到改变。

杜认为，儒学第三期必须经过相当曲折的道路，“儒学在20世纪是否有生命力，主要取决于它是否能够经过纽约、巴黎、东京，最后回到中国”^①。就是说，儒学必须直接面对当代美国文化、欧洲文化、东亚文化（即工业东亚）的挑战，并在这些文化中传播、生根，然后才能以新的姿态“康庄的”回到中国。他自称“我对此相当乐观”^②。

在如何推动儒学第三期发展的具体环节和努力方向问题上，杜维明的认识至少有两点与其前辈们不同：一是他强调与西方杰出的思想家开展广泛而公平的对话的重要性。在他看来，五四以来对儒学传统的反思和重建，已经过了熊十力、梁漱溟、冯友兰、牟宗三、唐君毅、徐复观等人的努力，他们都是立足于中西文化比较来讲传统的，牟宗三对康德哲学的理解，唐君毅对黑格尔哲学的理解，都成为他们能够深刻地发掘和精确地把握儒家思想的重要原因。“但是，真正站在儒家的立场上和西方比较杰出的思想家进行公平的对话，这种现象目前还没有出现。”“因此，同国际学坛第一流的思想家进行彼此

① 《儒学第三期发展的前景问题》，第24页。

② 同上。

有益的对话,确是我们这一代人义不容辞的责任。”^①这类对话一方面可增加相互了解,另一方面因直接面对挑战,“强迫你把传统里应该发展的潜力全部调动起来,把它的内在的逻辑性完全展示出来”^②,从而增进我们对于传统的理解和把握;同时,通过开展广泛而公平的对话,亦可促使西方思想家认识和了解儒家思想的内在义蕴和价值。

二是:牟宗三等人对西方文化的吸收主要着力于哲学的层面,杜维明则强调“除了哲学的重建外”,还必须从以下三个方面对西方文化加以吸收:第一,超越的层次,即西方以基督教为代表的宗教传统。儒家思想中并不缺少超越的层面,但“内在超越”的品格使它更易于运作过程中流于政治化和庸俗化。所以“如果我们有志拓展儒家‘超越而内在’的道德形上学,我们应该吸取基督教神学中的智慧结晶,从当代基督教神学家中得到启示”^③。这主要是指从他们那里领会对超越理想的执着追求和对现实世界的“抗议精神”。杜指出,“儒者应该具有基督徒的那种傲骨,那种牺牲精神,那种为理想而奋斗的绝对的反功利主义”^④。第二,社会政治经济的层次。杜认为,在西方思想家那里,这一层次的内容很丰富,其中比较重要的是马克思主义,“儒学是否能够和马克思主义进行深入的对话,并在其中找到结合点?这也是一个很重要的问题”^⑤。第三,深度的心理学的层次。西方深度的心理学例如弗洛伊德的学说,对人性的阴暗面有比较深刻而全面的分析,对其有关思想加

① 《儒家第三期发展的前景问题》,第138~139页。

② 同上书,第140页。

③ 同上书,第210~211页。

④ 杜维明:《创造性的回应》,《书林》1986年第8期。

⑤ 《儒学第三期发展的前景问题》第28页。

以吸收，正可以弥补儒家对人性的阴暗面历来认识比较肤浅的缺陷。

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

五

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

在杜维明看来，人们常常把近代以来中国的落伍归因于历史上儒家思想的负面作用，这完全是一种误解。问题并不是出在儒家思想本身，而是由于儒家思想在运作过程中遭到了污染和扭曲，由此形成了“政权化”或“政治化”的儒家。所以他主张首先要厘清“儒家的象征符号”，即严格区分“政治化的儒

① 《儒学第三期发展的前景问题》，第29页。

家”和“以人文理想转化政权的儒家”。这种区分不能说全无意义，但杜的有关思想，至少有三点照顾不周：一是他虽然也抽象地肯定在“儒教中国”即“政治化的儒家”与“儒家传统”即作为人文理想的儒家之间“确有千丝万缕的联系”，但此种联系究竟主要表现在哪些方面，在这些方面儒家思想又究竟在什么意义上遭到了扭曲，这方面杜维明基本上没有论及；二是与此相联系，他把历史上儒家思想表现出的种种弊端和限制完全说成是儒家思想在现实生活中被政治化和庸俗化的结果，因而在他的思想理论中，对儒家思想本身的反省、检讨和批评显得十分薄弱，往往只是一笔带过；三是他指出“以人文理想转化政权”就是儒家的圣王理想，那么如何才能实现这一理想而又避免在现实生活中被扭曲的命运呢？“圣王”的理想如何避免成为“王圣”的现实呢？杜维明除了一般地强调增强知识分子群体自我批判意识和“抗议精神”外，在理论上较之新儒家第二代并无实质性的突破。

根本问题似乎还是出在制约新儒家几代人的一个基本理路上，即认为儒家的基本义理是某种具有永恒价值的常理、常道，问题只是在于如何把它发掘出来，并为世人所认识。难道这就是中国文化现代化的实质意义？难道真象新儒家学者所认为的那样，实现中国现代化的关键只是在于如何接通儒家思想的“源头活水”？显然，这一根本的理路如不改变，无论怎样强调以开放的心灵反思传统文化和以平等的心态对待中西文化，其结果总是难以摆脱中国文化或儒家思想优越论的影响。杜维明的思想也不例外。

新儒家学者倡导儒学第三期发展的真实用意并不在于一般地指出儒学思想中包涵有某些不容抹煞的积极意义和普遍价值，而是旨在重新确立儒家思想在中国文化乃至世界文化

中的主导地位。他们确信：尽管儒家思想在其发展历程中经受了种种扭曲和挫折，但经过一种“创造的转化”的过程，它仍然可以在中国文化乃至世界文化的重构中居于“文法”的地位：一方面通过强化知识分子“群体的、批判的自我意识”使儒学自身得到“净化”，另一方面吸收外来文化作为“词汇”丰富儒学的内容。显然，制约新儒家有关思想的仍然是狭隘的道统观念，此道统观念使他们确信：儒家思想不仅代表了中国历史文化的正统和主流，而且中国文化乃至世界文化的未来发展也须以维护儒家思想的主导地位(文法地位)为前提。

杜维明、刘述先等人近来有一新提法，即认为中国未来的希望乃在于马列、西化和传统儒家人文思想三者健康的互动，三项资源形成良性循环^①。这种观点较之他们的前辈牟宗三等人确有明显改进。事实上，五四以来在思想文化的层面中国马克思主义、自由主义的西化派和现代新儒家之间，在对立斗争的同时也一直存在着不同程度的相互影响和渗透。从新儒家方面说，要真正实现所谓“健康的互动”和“良性循环”就必须彻底槟弃自我中心的道统观念，把自己摆在一个恰当的位置上，真正做到以开放的心灵、健康的心态对待马克思主义和西方文化。这也是决定现代新儒学思潮在其未来发展中能否真正有贡献于中国文化和世界文化的关键所在。

(原文系《儒家传统的现代转化》

——杜维明新儒学论著辑要》编序，

中国广播电视出版社，1993)

① 参见《当代》第39期，1989年7月；《明报》1990年6月4日。

论杜维明的文化哲学思想

洪晓楠

杜维明，1940年生于云南省昆明市。1961年毕业于台湾东海大学。后获得哈佛—燕京奖学金赴美留学，1968年获哲学博士学位，1976年加入美国籍。曾先后任教于普林斯顿大学和加州大学伯克莱分校。1981年始任哈佛大学中国历史和哲学教授，并曾担任该校宗教研究委员会主席、东亚语言和文明系系主任，并在北京大学、台湾大学、香港中文大学和法国高等学院讲授儒家哲学。1988年当选美国人文社会科学院院士；1990年借调夏威夷东西文化中心，担任文化与传播研究所所长；1995年应印度哲学委员会之邀，在南亚五大学府发表“国家讲座”；1996年出任哈佛—燕京社社长。1995年，在国际哲学界享有盛名的《剑桥哲学词典》将杜维明与方东美、贺麟、牟宗三、余英时、刘述先列入候选名录。杜维明的著述大多是论文，散见于美国和东亚各种杂志和论文集。主要著作有：《人性与自我修养》（1979）、《今日儒家伦理——新加坡的挑战》（1984）、《儒学第三期发展的前景问题》（1989）、《现代精神与儒家传统》（1996）等。

作为现代新儒家学派的新生代学人，杜维明把自己“看作

一个五四精神的继承者”^①，将儒家文化置于世界思潮的背景中来进行研究，直接关切如何使传统文化与中国的现代化问题接轨，从而自20世纪80年代以来通过借鉴哲学人类学、文化人类学、比较文化学、比较宗教学、知识社会学等跨学科研究的方法，比较多地阐发了儒家思想的现代意义和儒家第三期发展的前景问题，勾画了当代新儒学理论的基本构架，在东亚和西方世界产生了相当的影响。

一、中国传统文化的反思

研究儒家思想的现代意义和儒学第三期发展的前景问题，首先离不开对中国传统文化的正确估价，离不开对中国传统文化的反思。杜维明自述：他提出和探讨儒学第三期发展的前景问题，乃是“针对列文森在《儒教中国及其现代命运》一书中断定儒家传统业已死亡一结论而发”^②。列文森（Joseph R. Levenson）是美国加州大学伯克莱分校历史系教授，他在三卷本巨著《儒教中国及其现代命运》中认为：儒家思想“在产生它并需要它的社会开始瓦解之后，它成为一片阴影，只栖息在一些人的心底，无所为地只在心底像古玩般地被珍爱着”^③。杜维明认为，列文森的观念很有代表性，因为“这是一条为许多治现代中国思想史的学者所遵循的思路”。显然，对儒家思想的现代命运及其未来走向的论断必定是基于对于历史上儒家

① 杜维明《新加坡的挑战——新儒家伦理与企业精神》（北京）三联书店，1989年版，第11页。

② 岳华《儒家传统的现代转化——杜维明新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社，1993年版，第264页。

③ 同上书，第518页。

学说的思想特质及其真髓的理解和把握。

在杜维明看来，理解中国的传统文化，特别是儒学，可以有两个层面：第一个层面，是把它作为一种“封建意识形态”，即沉淀在中国人的文化心理结构中具有“封建”色彩的经济、政治、社会和文化形态，特别是那些在下意识层还起作用的价值和观念。就此而言，中国传统文化是以封建社会为代表，由三个互相依赖的系统组成：以家长官僚制度为核心作用的政治文化，以宗法家族纽带为纲领的社会文化，以小农自然生产为基础的经济文化。由这三个系统所孕育出来的政治、社会和经济文化以权威主义、保守倾向和集体方式为其特色，从而造成了压抑个体性、扼杀创造性和消解积极性的不良后果。第二个层面，就是中华民族的自我认同，即象征中华民族优秀传统文化的文化精神。为此，杜维明提出了必须区分“儒教中国”与“儒家传统”这两个概念。他认为，儒家传统和儒教中国既不属于同一类型的历史现象，又不属于同一层次的价值系统。“儒教中国”可以理解为政治化的儒家伦理为主导思想的中国传统封建社会的意识形态及其在现代文化中各种曲折表现。儒教中国随着专制政体和封建社会的解体，也就丧失了既有的形式，目前在中国人的文化心理结构中仍有无比威力的封建遗毒，也可理解为儒教中国在政治文化中仍发生消极作用的幽灵亡魂。“儒家传统”是一个体现“终极关切”的精神文明：在最坏的客观条件下表现出最好的人性光辉；具有可贵的抗议精神——超越性与现实性的结合；儒家文化不是超越而外在，而是超越而内在。因此，“儒学基本的精神方向，是以人为主的，它所代表的是一种涵盖性很强的人文主义。这种人文主义，和西方那种反自然、反神学的人文主义有很大不同，它提倡天人合一、万物一体”。这种人文主义，是入世的，要参与现实政治，

但又不是现实政权势力的一个环节，它“有着相当深刻的批判精神，即力图通过道德理想来转化现实政治，这就是所谓‘圣王’的思想。从圣到王是儒学的真精神”^①，儒家思想的核心体现在“百姓日用而不知”。此外，儒家还具有强烈的宗教情怀。“我认为，不仅孔子，包括孟子、荀子，都有相当强烈的宗教情操。儒家基本上是一种哲学的人类学，是一种人文主义，但是，这种人文主义既不排斥超越的层面‘天’，也不排斥自然。所以，它是一种涵盖性比较大的人文主义”，“儒家的性命天道虽不代表一种特定的宗教信仰，却含有浓厚的宗教意义。不过儒家的宗教性并不建立在人格上帝的神秘气氛中，而表现在个人人格发展的庄严性、超越性与无限性上”^②。但是，儒家文化也有其自己的缺陷：第一是过于理性，造成中国文化的动力不足；第二是没有强烈的法律传统，使中国人缺乏竞争意识。此外，儒家文化在处理人与人的关系，在道德哲学、人生哲学这些方面颇显精采，而对自然的探索、对科学的关注、对客观的政治制度的建构、对无限理想的追求、对超越而外在的神的敬畏和向往……所有这些，都是西方文化大行其道的原因，在儒家文化内部，这些都不很突出。

杜维明对儒家传统与儒教中国的区分，在于强调儒家传统具有历久常新的恒常价值，它不会伴随着儒教中国的解体而消亡。

二、儒教中国及其现代命运

杜维明从文化认同与适应的角度来评价中国近现代文化

① 同上书，第53页

② 同上书，第207，第4页。

思潮。“认同”一词在英文中与逻辑术语“同一性”或“一致性”含义相当，20世纪50年代末期新弗洛伊德学派的艾里克森(E. Erikson)把它引入心理分析领域，认为青少年在人格发展过程中有一个“认同危机”特别强烈的阶段。到了60年代，“认同”概念在欧美学界已被广泛应用于人文科学和社会科学的各个领域。杜维明多次采用认同和适应的观念，这当然是受到韦伯、柏深思的影响。认同是文化的层次，在文化层次的价值取向一定会影响到经济行为。而适应基本上是经济、政治的层次，它也一定会影响到社会、文化层次。

杜维明非常赞成列文森、冯契关于“古今中西之争”是五四以来的大课题的主张。他认为，“把古今中西之争界定为西方现代文化和中国传统文化冲突的‘五四运动’以来绝大多数中国知识分子的共同认识”^①。西方现代文化对中国传统文化的撞击和挑战曾在中国知识界激起各种各样的反应：一方面是认定中国传统文化不能振兴中华，不仅不能促进中国走向现代化而且是中国现代化的阻力，必须彻底摧毁才能为拥抱西方现代文化创造有利的条件；另一方面则是极力排斥欧风美雨，把西化当作人心不古、道德沦丧的祸源，进而宣扬国粹，为维护传统文化而效命。在这两个极端的西化论与本位论之间还有各种类型的折衷论及调和论。不过，从总的倾向看，在现代中国思想界，程度不同的西化论是主流，本位论虽有几次回潮，但并没改变西潮的大趋势，至于折衷论及调和论，因为一厢情愿的意味太重，就更显得软弱无力了。这可以说是杜维明对中国近现代文化思潮的总体估价。在这一总体评价的基础上，杜具体分析了“中学为体、西学为用”的文化观和“全

① 同上书，第235页。

盘西化”的文化观的错误。

杜维明认为，“中学为体、西学为用”实际上是一种简单化、不能达到运作实效的提法。把中学当作孤立的体，那么中学中比较有生命力的价值，就不可能发展，而是变成一种抽象的理念、一种无用之体。把西学当作散离的用，就是把西方文化当作一种工具性的东西来理解，对于它的科学精神、民主精神、自由人权的思想没有真正的体会。实际上，中西学术、文化的交流有体的问题，有用的问题，也有体用交互影响的问题。

五四运动以来，中国第一流的知识分子“组织了一个和儒家传统彻底决裂的联合阵线，一而再再而三地痛击孔家店，把儒家的价值系统拆散，然后各个击破。”他们的策略可以分为正反两方面。从正面，他们强调传统文化中非儒家主流思想的积极因素：墨子的兼爱，墨经的逻辑，韩非的法治、老庄的自由、道家的科技，乃至民俗学方面的神话、格言、传说、口头文字等。从反面，他们灭杀儒家在传统文化中的影响。对此，杜维明从比较文化学的学说出发，认为五四以来西化论者在比较中西文化时，采取了一种地道的“弱者政策”。此所谓“弱者政策”乃是相对于某些欧美学者在文化比较中所尊奉的“强人政策”而言。所谓“强人政策”就是为了加强对自己文化的信念，加强自己的文化意识，乃至对自己文化的感受，以本民族文化的精华与他民族文化的糟粕进行比较，以突出本民族文化的优越性。与此相反，五四以来的西化论者通常是以中国文化的糟粕与西方文化的精华相比较，以突出中国文化的劣根性，所以说是一种“弱者政策”。例如，他们以中国传统中的专制、愚昧、迷信、名份、残暴、妥协、保守、庸俗、无聊、抽大烟、包小脚、娶妾等落后的东西与西方文化中的民主、科学、自由、人权、博爱、平等、公义、法治、进取、个性解放等方面比较。是什么原因

促使国人采取一种以己之短比人之长的“弱者政策”呢？杜维明认为，从认识层面上看，其原因有二：一是现代化与西化的混淆。当时还没有现代化的提法，“西化即是‘现代化’，是五四知识分子的共识”^①。这样一来，以西方现代文化为典范，尽可能较迅速、较顺利地由传统的中国社会进展到西方式的现代社会，就成为人们共同努力的目标。二是文化的有机整体观。如果说现代化与西化之间的混淆是使得五四主流知识分子不能有丝毫和国粹派或本位论妥协的理由，那么文化的有机整体观则是使得他们无法接受任何层次和形态的折衷主义或调和倾向的理由。“要拥抱西方现代文化就不能挑三拣四。所谓‘学其长处而去缺陷’、‘取其精华而去其糟粕’乃至‘融汇东西’等等，都是讨便宜的心理在作祟”。正是由于把20世纪的欧美社会理解为独一无二的现代化模式和把西方文化视为必须全盘接受的有机整体，所以五四以来的西化论者对传统文化采取了全盘否定的立场。杜维明还借用“文化认同”的观点来强调文化的特殊性和具体性。由于把现代化等同于西化，倡导西化的知识分子们势必认为现代化的进程将把古今中西的差异融为一炉，将来只有西方的现代文化而不能有任何其他类型的现代文化。然而，实际上，西方文化应当落实到英国文化、法国文化、德国文化和美国文化的层次才能分析得比较精当。每个文化都有特殊性和具体性，因此一个特殊与具体的文化应当有其个性。“西方多元文化所代表的是一些特殊和具体的实例（各有各的文化认同），而不是放诸四海而皆准的一般原则”^②。在杜维明看来，任何单线的历史命定论都不能解释现代化的多元倾向。因此，从文化认同的角度来检视我们的民族

① 同上书，第24页。

② 同上书，第255页。

性格、社会心理和价值取向,就不能武断地判传统文化为封建遗毒,不能用“强人政策”(或“弱者政策”)来丑化曾在塑造民族性格、培养社会心理、规范价值取向方面发挥过巨大作用的精神资源,不能以西方现代文化的标准为标准,不能把传统文化当作业已死亡或僵化的历史陈迹,更不能盲目地反对传统。因为,传统和现代已不是绝然分割的两个概念,从传统到现代也不能理解为单线的进程。我们既可以站在现代科技文明的高度来评价传统的得失,也可以传统的理想人格来批判现代专家学者的狭窄。杜维明教授的这种思想可以说是与具有强烈自由主义倾向的张灏教授所主张的“以传统批判现代化,以现代化批判传统”的观点不谋而合,这也可以说是新儒家的新生代与自由主义学派的新生代在“传统与现代化”关系问题上达成的基本共识。由此可见,在对待五四新文化运动的态度,或在对待五四知识分子对儒家进行猛烈批判的问题之评价上,杜维明既不同于现代新儒家学派的第一代的代表人物的主张即对五四新文化运动激烈反传统的一种保守回应,代表中国传统哲学力图适应现代、走向世界的一种努力的心态,也不同于第二代的代表人物对五四的仇视心态,而是站在比较理性的立场上来评价五四知识分子在当时特定的历史条件下的种种努力。所以,杜维明认为,“要发扬儒学的真精神,必须首先发扬五四精神”。这是因为:第一,五四知识分子对儒学传统进行猛烈批判有其很健康的意义。在杜维明看来,儒学在政治化以后,成为封建意识形态的一部分,进而成为保留在中国人的文化心理结构的下意识层中的一些积习。它的弱点,如软弱性、妥协性等等,在这次批判中被充分暴露出来。相反那些捧儒学、利用儒学的,从袁世凯到北洋军阀,都是企图通过儒学来达到其狭隘的政治目的。这对于儒学来说,是一种内

部的腐化，对儒学在公众中的形象以及现代中国进一步发展的可能性，都有很大的损害。第二，由于五四时代的知识分子对儒学传统进行的猛烈批判使得儒学符号系统更加纯洁。“由于对孔子及其后学的全面攻击，使得任何有头脑的知识分子都必须经过对儒家传统的批判之后，才可能真正接受它。他们迫使那些对儒家传统身体力行的一些人为其所选择的传统注入一些新的观念以将其更新。”所以，五四时期西化派人士无意之中做了一件好事：由于他们为了证明儒学价值取向同现代化精神不能并立于世的努力，使得儒学符号系统更加纯洁。第三，五四时代狠批“封建遗毒”的努力确实为儒学研究开辟了新道路。在杜维明看来，打倒孔家店的口号固然有偏激之处，但也起了把儒学和政治化的道德说教区别开来，因而对儒学传统的真精神有净化作用的功能。严格地说，如果没有五四的反“传统”（反“封建遗毒”的“传统”），儒学的真精神就不可能以崭新的面貌重新起步。这些评价，表现出杜维明作为新一代学人远距离观察历史所采取的平实的辩证态度。正是这种较其前辈更为开阔的胸襟，使他得出了这样一个结论：如何继承五四的批判精神来研究儒学的现代意义是我们必须关注的大课题。如何批判封建遗毒和如何继承传统精神是同一课题的两面：把封建遗毒和传统精神混为一谈在理论上站不住，在实践上也行不通。在杜维明看来，讨论一个传统有两种可能性：一种是采用排斥性的方法，唯我独尊，这是要不得的；一种是从同情的角度来理解思想传统，在理解的过程中，它的阴暗面也随之突出了，这样的反思其实也是一种思想的创建，而它的背景是多元的、复杂的。然而，所谓继承，在他看来至少应有三个层次：第一，生物性层次。这一层次是天然存在的，想丢丢不掉，想变变不成。第二，社会习俗层次。社会习俗常常是经过

长期的、不自觉的浸润和渗透才能接受的,要改变不容易,要继承也不必经过什么自觉的反省。第三,文化层次。这个层次非要经过自觉的奋斗才可能继承。杜维明对“继承”所做的三个层次的划分,有助于我们对传统文化的继承性及其层次性的理解。杜维明不唯在理论上对这些问题进行探索,而且在实践上也进行了认真的总结。他指出,“我们在清除封建遗毒时,也不应忽视如何批判承继儒家的传统;在扬弃政治化的权威主义时,也不应忽视如何平实地认识儒家伦理的优劣;在分析官方意识形态时,也不应忽视如何评价儒家身心性命之学;在打破天朝礼仪的封闭心理时,也不应忽视如何正确理解儒家‘以天地万物为一体’的涵盖胸襟;以及在斥责士大夫的保守倾向时,也不应忽视儒家士君子的‘忧患意识’。”^①正是以此种认识为基点,他宣称“我甚至把自己看作是一个五四精神的继承者”。

三、儒学第三期发展的前景问题

儒学第三期发展之说始于逻辑学家沈有鼎。沈有鼎在1937年1月南京的中国哲学会第三届年会上宣读《中国哲学今后的发展》的论文,提出中国在经历了先秦和唐宋元明清的二期辉煌发展以后,要进入“第三期文化”,并且明确指出第三期文化要以儒家哲学的自觉为动因。其后,牟宗三也多次谈论儒学的第三期发展。1948年他在《鹅湖书院缘起》中明确提出,孔子、孟子、荀子、董仲舒为儒学第一期,二程、朱熹、陆九渊和王阳明为第二期儒学代表人物,现在已进入第三期。1949

^① 同上书,第316页。

年以后他在香港和台湾又重申了他的这一看法。儒学第三期发展的问题也是杜维明津津乐道的话题，所不同的是：牟宗三是着眼于儒学自身发展的内在联系及其精神方向，杜维明则把它们放在世界文化发展的大背景下来加以考察。

杜维明指出：“提出儒家第三期发展的前景问题，为的是把中国传统文化中受政治化最彻底、受批判最惨烈而且争论性最大的传统也提到学术、知识和文化界的日程上，为关切中国民族文化认同的中外人士多提供一个对话的课题。”^①他于**1982**年最早提出儒学第三期发展的“设想”，当时的设想共分五个步骤，可以逐步完成也可以同时推进。这五个步骤是（1）究竟“儒学发展的前景如何？”“儒学有没有第三期发展的可能？”“儒学应否发展？”（2）具体考察作为文化资源的儒家传统，在“儒教文化圈”，特别是工业东亚社会中运作的实际情况。（3）设法了解儒家传统在大陆的存在条件，特别是经过“文革”破除“四旧”之后，还有什么再生的契机。（4）探讨儒学研究对欧美知识界可能提供思想挑战的线索。（5）儒学若有第三期发展的可能，它不仅是中国的和东亚的，也应该是世界的精神资源^②。

关于第一个问题，杜维明主要利用了两个方面的精神资源予以说明。首先他援引了德国哲学家雅士培尔斯提出的“轴心时代”的概念来加以说明。“轴心文化”针对欧洲中心主义，提出文化多元论，**20**世纪**40**年代，雅士培尔斯重新考察塑造人类文化的几大精神传统，把印度、中国与成为欧美文化先驱的以色列、希腊相提并论，认为若以公元前一千年为上限，在

① 同上书，第277页。

② 杜维明：《现代精神与儒家传统》（北京）三联书店，1997年版，第461～467页。

古代的以色列、希腊、印度和中国几处是同时进入了空前伟大的哲人的时代，产生了苏格拉底、老子、孔子、释迦牟尼、犹太教的先知和兴都教的僧侣这样一些轴心文化的开拓者。而轴心文化经过了两三千年的发展已经成为人类文化的主要精神传统，对现代人进行全面而深入的反思就不能不溯源到以色列的犹太教、希腊哲学、中国的儒道两家和印度的兴都教与佛学。**20**世纪**70**年代以来，雅士培尔斯的观点开始引起欧美学术界的重视，许多学者以为印度的兴都教和佛教、中东的犹太教和以后发展出来的基督教及回教、希腊哲学，以及中国的儒家和道教，既然是人类共有的精神遗产，就应当成为现代文明的组成要素。杜维明在他的著作中一再介绍西方这种新思潮，以肯定儒家传统在现代社会和未来世界的地位和作用。其次，有关儒学第二期发展即宋明儒学的说明和定位，杜维明接受了日本著名的哲学家岛田虔次的提法，认为“宋明儒学首先可以说是东亚文明的体现，它使得儒学的主流传统从中国文化的主流变成了东亚文化中不可分割的部分，特别是在教育和政治方面。因此儒学可以说是一个在东亚影响相当大的主导思想”。他认为在人类文明的发展史上，儒学在宋明时期的发展对东亚文明所产生的影响，可能比马丁·路德的宗教改革对西方文明的影响还要大。因为“它是使得东亚社会之所以成为东亚社会的主要动源”。综合这两个方面的分析，杜维明得出了这样的结论：既然儒家思想乃是多元的轴心文化的组成部分，而儒家以外的其它几大精神文明在**20**世纪末期都还有“历久弥坚的生命力”，那么列文森所得出的儒学的生命力已伴随着儒教中国的解体而寿终正寝的论断显然就大可怀疑。与列文森的悲观论调相反，杜维明非常乐观地认为，历史北儒学能够成功地回应印度佛学的挑战而有第二期之蓬勃发展，

难道今天面临西方文化的挑战，就不能够作出创造性的回应而有第三期之光明前景吗？

杜维明认为他自己对儒学第三期发展的前景问题的分析，“既非含情脉脉地迷恋过去也不是一厢情愿地憧憬将来，而是想从一个忧患意识特别强烈的人文传统的现代命运来认识、了解和体会今天中国、东亚乃至世界认同”。所以，杜维明关于第二、三、四个问题的回答，是将儒学研究置于全球文化发展的大背景之中，从多角度、新方法和国际政治经济学术的新动向之中，开拓出儒学研究的新领域，从中认识其现代意义。为此，杜维明从世界文明起源的角度来考察儒家文化。他借用哈佛大学张光直教授提出的观点，说明中国文明的起源所根据的典范和苏美文明以市场经济、城邦政治和科学技术为典范的文明起源不尽相同，而且站在比较研究的立场考察，中国早期文明与美洲大陆的古代文明有相似之处。这说明人类的起源早在新石器时代就已有多元的迹象。因此，用苏美文明起源的典范来解释一切文明的起源就有以偏概全之失。同样对儒家文化的研究也存在着这个问题。杜维明指出，儒家传统因孔子而发扬光大，但严格地说孔子并不是儒家文化的创始者，应当溯源到更早的中国文化，来进一步加深对儒家的认识。更进一步说，中华民族古代文化的内容是儒家传统所不能包容的，因此就更需要对中华民族的文化传统做一个更加广泛的考察和研究。在此基础上，杜认为，儒学复兴的关键“决定于儒家的学术思想到底有无见证者，即在儒学的传统中能否出现一些像样的哲学家、文学家、艺术家，甚至政治家、企业家。”^①对此，杜维明的回答是肯定的。首先在中国大陆“已经看

① 《儒家传统的现代转化——杜维明新儒学论著辑要》，第66-67页。

到了一些消息”，这就是：在经过了封建意识长期、深入的批判以后，有一部分学者开始比较平实的心态和深厚的学术基础上，从探求、发掘的角度对儒学进行有益的研究。他确信：虽然现在参加的人数不多，但这支队伍会逐渐壮大，“像一些散离的荧光，最后布满了整个田野”。其次在东亚社会，不少知识分子已意识到儒家传统在日本、南朝鲜、台湾、香港、新加坡等国家和地区建设和生活中发挥了某种引导和调节的作用，如全面重视人才教育、提倡上下同心协力、刻苦耐劳的工作伦理和强调为子孙后代造福等方面，都不难看到儒家传统思想的影响。儒家传统所体现的勤劳、刚毅、坚忍和勇猛精进的品格更是这些国家和地区谋求进一步发展不可或缺的精神资源。第三，在欧美国家，儒学作为一种哲学的人学，不仅是学术界的科研课题，也是注重通才教育、道德伦理和人文精神培养的知识分子所关注的学说。美国学术界、文化界和从事文化人类学、哲学、宗教学研究的人士，都有一种希望多了解一些儒家思想的强烈愿望，那种认为在美国这样一个基督教文明影响的社会里，它的基本精神不仅和儒家传统没有同构，而且可以说是完全不相干的想法，已经得到改变。

最后，杜维明认为，“第三期儒家人文主义的发展不应局限于东亚文化范围之内，需要从全球的眼光来看待这个问题，将其所关心的事务世界化。儒家可以同犹太教、基督教、伊斯兰教、马克思主义、佛洛伊德和后佛洛伊德心理学家们进行对话，并从中获益”^①。他把这种对话看作是“儒家在现代世界逐渐壮大深入的一个重要起点”^②。可以说，这是杜维明与其前辈

① 同上书，第301页。

② 杜维明：“读书对话录——创见性的回应”，载《书林》，1986年第8期。

们不同的一个重要方面。在杜维明看来,五四以来对儒学传统的反思和重建,已经过了熊十力、梁漱溟、冯友兰、牟宗三、唐君毅、徐复观等人的努力,他们都是立足于中西文化的比较来讲传统的,如牟宗三对康德哲学的理解,唐君毅对黑格尔文化哲学的理解,徐复观为“往圣继绝学”的悲愿,都成为他们能够深刻地发掘和精确地把握儒家的思想的重要原因。“但是,真正站在儒家的立场上和西方比较杰出的思想家进行公平地对话,这种现象目前还没有出现。……因此,同国际学坛第一流的思想家进行彼此有益的对话,确是我们这一代人义不容辞的责任”。从理论上讲,儒家的第三期发展的首要任务是哲学的重建,除此以外,杜维明提出还要从三个层次上回应西方文化的挑战。第一是超越的层次,主要是指基督教传统。他说,在美国从事基督教神学研究的人大概要比中国所有从事文化研究的人还要多十倍,是一支庞大的队伍。因此,儒家对于基督教所提出的问题,尤其是对于他们对超越的理解和身心性命之学应有创造性的回应。第二是社会政治的层次,这一层次有多方面的挑战,主要是马克思主义。谈到这一问题,杜维明曾感叹:“我们现在还没有类似于马克思的《资本论》的那样一部《封建论》或是《中国传统政治文化论》,我们也没有类似于黑格尔的《精神现象学》,现在大家虽然刚刚从范畴体系、思想方式、辩证逻辑等方面开始探索,但那些大的、划时代的工作还没有出现。”^①因此,他非常希望儒学和马克思主义进行深入的对话,并在其中找到结合点。第三个层次是所谓的“深度心理学”,如佛洛伊德的学说,特别是关于人性阴暗面的理论。他以为存在主义等思想和这种深度心理学也有某种联系。他深知

① 《儒家传统的现代转化——杜维明新儒学论著辑要》,第152页。

儒家对人性阴暗面的理解比较肤浅，因此期望在人性论上能回应深度心理学的挑战。

杜维明通过他对儒家传统的独特的解读，发现了儒家传统的二律背反性：儒家传统因为只是中国民族文化的构成要素，所以它所指涉的范围远较中国民族文化要狭隘，然而正因为儒家传统也是东亚文明的体现，它的影响圈又不仅限于中国民族文化的圆周里。因此，“儒家传统不但是中国的，也是朝鲜的、日本和越南的，如果把海外的华人社团的价值取向也列入考虑，那么，广义地说，儒家传统也是新加坡的、东南亚的、澳洲的、欧美的”^①。这表明，杜维明对儒家第三期发展问题的研究必然会引出“文化中国”这个课题。然而，中国文化要想获得彻底的复兴，儒学第三期发展必须经过相当曲折的道路，“儒学在二十世纪是否有生命力，主要取决于它是否能够经过纽约、巴黎、东京，最近回到中国”^②。就是说，儒学必须面临美国文化、欧洲文化、东亚文化（即工业东亚）的挑战，把它真正的内涵在一个多元的文化前景中展示出来，并在这些文化中播种生根，然后才能以康庄的姿态回到中国，健康地发展。他自称“对此相当乐观”^③。“我相信将来的情形是这样的：有儒家的基督教知识分子，有儒家的犹太教知识分子，有儒家的佛教知识分子，也有各种类型的非宗教知识分子，他们和传统儒学密切相关，特别是代表文化认同的那种塑造中国知识分子性格的大丈夫精神，将在他们的生命中体现出来”。在全球意识与寻根意识的两极张力下，杜维明对儒学第三期复兴的前景作出了展望。他指出：“西方学者提出：儒学在以后的发展中，

① 同上书，第262页。

② 同上书，第65页。

③ 同上书，第65页。

对世界的贡献将是语法还是词汇？我想这主要决定于儒学是否能够开创一套自己的认识论，是否能够开创一套与现代社会相适应的自觉的伦理，以及是否能够成为东方知识分子的‘终极关切’。”这就是他的结论。

四、影响与评价

杜维明是**20世纪80年代**推动现代新儒学运动最有力的学者之一。杜维明第一次来中国大陆进行学术交流是**1978年**秋。**1980年**他获得美国国家科学院中美学术交流委员会的资助，在北京师范大学历史系进修了一学年；**1985年**春，他又以富布莱特访问学者的身份到北京大学访问半年，在哲学系开设了一门“儒学哲学”课程。同时，他还曾到我国南北十几所大学和科研机构进行学术访问和讲学，并利用出席学术讨论会、座谈会、讲习班和发表文章、访谈等各种场合和方式，宣扬自己有关“儒学第三期发展”的主张，使“儒学复兴”说成为**80年代**中期文化讨论中的一派显学，并引起热烈争论。不惟如此，杜维明还频繁地往来于中国大陆、台湾、香港、新加坡、美国、欧洲等地，进行他所谓的“脑力震荡”和“漫步讲学”活动。从一定意义上说，“现代新儒学在中国大陆绝响**30年**后重新引起人们的注意和兴趣，在很大程度上和杜维明的讲学和宣传活动是分不开的”^①。与此相应，**80年代**也正是新加坡在高中大力推行儒学伦理教学，日本文部省支援大专院校从事探讨儒学伦理与东亚现代化关系十年计划，韩国退溪学会全面展开儒学国际化活动，美国人文社会科学院开始组织儒学研究队

① 方克立：《现代新儒学与中国现代化》，天津人民出版社，**1997年**版，第

伍的时期。

作为现代新儒家新生代的一员，杜维明与其前辈相比，他是站在一个更高的基点上和以更开放的胸襟来看待儒学在当今世界中所起到的作用及所处的地位等问题的。杜维明对儒教中国与儒家传统的区分，对儒学精神与五四精神关系的分析，表明他对儒学的评价更为客观、公正。从研究方法来看，他采用了一种“进去—出来”的研究法。所谓“进去”，即内在于研究对象的逻辑来掌握它的真理性；所谓“出来”，即作为一个旁观者来对研究对象进行考察。杜的这一方法既与牟宗三、唐君毅等人过分强调在传统文化研究中需要一种“敬意”与“同情”的主观情感的态度形成对照，也与西方汉学家将中国文化视为一个死物、一种古董的“客观”研究方法完全不同，这些都显示了杜维明的学术特质。

作为现代新儒家新生代的一员，杜维明与其前辈相比不同的第二点就是，在其以前的现代新儒家学者，大都是试图说明儒家的内圣之学应该而且可以成为现代社会发展所需要的民主与科学的形上基础，认为科学与民主是儒家哲学本身的应有之意，因此这些人一般都致力于说明儒家的思维方式与价值取向同近代的科学民主精神是相融合的，所以，他们在研究过程中存在着“比附”大于“论证”的倾向。而杜维明则抓住七、八十年代以来，“东亚工业”社会出现的解释，则部分地将现代工业社会的产生，归于儒家文化导致的“不期而遇”的结果，体现出一种从儒学的社会功能的角度对其进行解释的倾向。

作为现代新儒家新生代的一员，杜维明与其前辈相比不同的第三点就是，梁漱溟、马一浮、熊十力等人是出于儒学与佛学之间，或援佛入儒，或由佛归儒，他们的哲学中虽然有

西方哲学的背景,但更多的是中国哲学与文化;冯友兰是借用新实在论、实用主义、逻辑经验主义的思想来配合中国传统哲学来进行自己哲学体系的架构;牟宗三的一生正如其自己所言是配合着康德的哲学来进行哲学思考;唐君毅是配合着黑格尔的哲学进行哲学探究。而杜维明在面对世界性的现实经验和文化背景下产生的“全球意识”与“寻根意识”的冲突中,则是广泛地吸纳各种现代思想资源和哲学理念来论证自己的命题和观点,通过借鉴哲学人类学、文化人类学、比较文化学、比较宗教学、知识社会学等跨学科研究的方法,取得了一系列学术成果,从而在世界范围内产生了广泛的影响。

总之,杜维明站在人类现代文化发展的基线上,用世界文化多元发展的开阔眼光审视传统儒学,力图通过对传统的创造性转化,复兴中国传统文化,使中国文化走在世界文化发展的康庄大道上,这表达了一位海外华裔学者对中国文化的留恋之情。他“希望中国文化能实现其现代化与全球化,希望中国传统文化中的‘内圣之学’得以发扬”^①,我们深信是有意义的。实际上,他对中国传统文化的反思,对传统儒学的“照察”,对儒教中国及其命运的分析,对“儒学第三期发展”前景的展望,不乏真知灼见,具有理论创新的意义。但问题在于:第一,杜维明把儒学划分为封建意识形态和内在的人文价值两个层面,这表明他仍认儒家的“内圣”之学为“常道”,并认为这种“常道”在新的历史条件下可望转化为现代化的动力。但是,儒学的价值观(内圣之道)实质上是封建意识形态的核心,现在要借助它来肃清封建意识形态,并开辟通向现代化道路,岂不是自相矛盾?^②第二,杜的“儒学第三期发展”的宗旨和主观愿

① 杜维明:《人性与自我修养》,中国和平出版社,1997年版,第143页。

② 汪澍白:《二十世纪中国文化史论》,中国青年出版社,1999年版,第231页。

望,离开了中国现实的实际。诚然,日本和亚洲“四小龙”的经济起飞,说明了受传统儒学影响的地区和民族可以通过自己的方式走向现代化的道路,打破了韦伯那种基督教新教伦理才能产生资本主义的欧洲中心论观念,而欧美一些进入“后现代”的国家由于种种社会危机使一些知识分子的眼光转向了东方,特别是重视人的价值和道德观念的儒家思想。就此而言,杜与其前辈一样,也是用西方社会的种种弊端来反衬中国传统文化(主要是儒家文化)的长处,期望人们自觉地认同于儒家价值系统,并把在大陆推行“儒学复兴”的计划,看成是其儒学第三期发展成效的关键,这就未免失之空想。现代新儒家学者所说的“儒学第三期发展”的可能和“儒学复兴”,如果是指在西方的复兴,即使可能,也只能是对西方文化起一种补益纠偏的作用,而不可能成为西方的主流思想,况且这种复兴对于中国的现代化有多大影响,也是见仁见智,难以定论;如果是指在中国乃至东南亚文化圈的复兴,实际上,其可能性也难以预料。在此问题上,杜维明实际上犯了同五四时期一些学者相同或相似的毛病——形而上学的思维方式,不过,后者如杜氏所言的是采纳了“弱者政策”,而杜氏本人则是采取了他所说的“强人政策”——以西方后现代社会的问题和弊端来反衬中国文化的优越,从而期望中国文化尤其是“儒学第三期的发展”。虽然杜维明的很多设想,我们还可以提出种种疑问,但最后只有等待实践来做回答。

(原载《大连理工大学学报(社会科学版)》2000年第1期)

儒学的盛宴

——记杜维明先生岳麓书院讲学

江 堤

早在1996年，我已在我供职的岳麓书院内听过一次杜维明教授的学术报告。时逢书院建院**1020**周年，为表示庆祝特举办“儒家教育理念与人类文明暨岳麓书院创建**1020**周年纪念”国际学术报告会。到会者虽为国际国内儒学研究领域的精英，但听众的范围却很小。会场设在书院文庙大成殿内。记得当时要作报告的人很多。主持者对每位报告人作了详细的介绍。介绍到杜维明。主持人说了一大堆美国头街。至今还记得的有：美国哈佛大学哲学博士、教授，哈佛大学宗教研究委员会主席、东亚语言和文明系主任，美国人文社会科学院院士，夏威夷东西文化交流研究中心主任……等等等等。我原以为是一个地道的美国佬，等他上台，一开腔，就知道他是“冒牌的”，原是地地道道的中国人。于是，连忙找些背景资料来读，果然见他祖籍广东，**1940**年出生于昆明，解放前去了台湾，**1961**年毕业于台湾东海大学，此后到美国求学并定居美国，以传播和教授中国儒家文化为职业，与咱们岳麓书院的传统文化是一个脉络，此时，便有了自家人的认同感。他作报告的题目是：儒家人文关怀与大学教育理念。与其他报告人不同的是

他讲话不带文稿，他随意地往台上一坐，开口便说，地道的国语，言辞畅达，语境散淡而缜密，有一种宿儒的风范。报告持续了近半个多小时。会后，岳麓书院的研究人员对他的报告录音进行了整理，并登载在院办丛刊《中国书院》上，由湖南教育出版社出版。由于听讲人数不多，加之丛刊只印刷了**1000**册，口头传播和文字传播的面都有限，所以这次报告实际上并没有太多的人知道，尽管报告的内容实际上是迫切需要大众去传扬去探讨去实践的。时隔三年，再次在我供职的岳麓书院内听杜维明教授作学术报告，是**1999**年**10**月**17**日下午。这次的作派与上次完全不同。所进行的是杜教授的专场报告会，由岳麓书院与享有盛誉和大众传媒湖南卫视共同操办，讲学的地点也改在一代儒学宗师朱熹、张栻、王阳明曾经谈经论道的“忠孝廉节”堂，现场听众多达**400**人，且大多是湖湘各界的文化精英及省内各大专院校的师生，全国各地观众可通过卫星电视收看，网络向世界各地同步传送，地地道道的一次“立足”千年学府、放眼湖湘大地、“波”（电波）及太空与全球的学术盛会。

天公作美，用得上秋高气爽这一俗语。艳阳从苍穹之上照耀这座庭院，万物显得有声有色。卫视主持人简短的开场白之后，杜维明教授款款步上讲台，开始作“儒家人文精神与文明对话”为主题的学术报告。依旧是不带讲稿，依旧是地道的国语。以自己丰富的学识和超人的才华演绎着中国儒学的发展过程。所展示给我们的是一泓清澈的溪水、一望无际的森林。他的语言极富感召力，质朴、热烈、奔放，像一股山风随意地从庭院的上空穿过，使人有一种陶醉和忘我的舒畅，就连静立于会场的古树，仿佛也进入了状态。

杜教授是继儒学大师唐君毅、徐复观、牟宗三之后的新一

代现代儒家的主要代表人物之一，在全球范围内以不同形式宣扬儒学，他认为儒学优秀的文化萤光，在面对美国文化、欧洲文化、东亚文化（即工业东亚）的挑战之后最终将布满整个田野。他认为儒家文化是中国文化的精髓，在行将到来的**21**世纪，需要越来越多的中国学人站在儒家的立场上与西方比较杰出的思想家进行公平的对话，**21**世纪不应当是东西方文明冲突的世纪，而应当是对话的世纪。

杜教授对儒学的不遗余力的宣扬，使我想起了岳麓书院这座千年庭院历史上的伟人朱熹。距今**832**年前，仿佛也是这样的秋天，这样的艳阳，也在这个讲堂，朱熹面对数以千计的听众，纵论儒学，这次盛大的学术讲座，影响后世长达数百年，其学术精华对岳麓书院以及湖湘文化的形成产生过深远的影响。以往的学者谈及这次会讲，都用“空前绝后”一词来形容。现在看来，“空前”是已注定，“绝后”则不合实情，当代大儒杜维明教授的这次儒学认宗及儒学演讲，将这两个字改写了。

杜维明教授只是岳麓书院浩大时空的匆匆过客。讲学之后便匆匆搭机前往香港，并在香港转乘航班飞回太平洋另一边的美国去，将要用满腹的儒学去直面美国文化，甚至直面自己已经变异了的子孙。个人的力量是渺小的，但我相信他中华男儿的血性。挺住！再挺住！现在我在写这篇文稿的时候，他已离开这座千年庭院。我坐在院内的办公室写作，搁下笔，随便用手指头敲敲古旧的墙壁，我听到了杜教授的声音。这种声音将长久留在这座庭院里。

（原载《湖南大学报》1999年11月10日）

一阳来复

孟 泽

重阳佳节，天气融和，阳光灿烂，风吹在脸上，可以触摸到一种流动的清爽与芬芳，是深秋澄澈而不浑浊、热烈而不粘滞、凛然而不冷漠的滋味，让人沉醉却还沉溺，一份成熟精明的理性对应着一个老练庄重的季节，一个不再春梦、也不再恶梦不醒的季节。

此时，在岳麓山下，从哈佛大学跨海而来的杜维明教授用他明朗的热情和冷静的理性向湖湘学子（座中有不少已经是学子们可崇敬的师长）宣讲儒学之普适价值之涵盖性的人文精神，他非常简洁而有力地标举了儒学开放性的情怀和理念。

如果仅仅从文本的角度、从儒家哲学所体现的核心的生命观以及价值理想看，杜教授的演绎绝对的“无一字无来历”。然而，问题并不止于此，形上旨趣美不胜收的儒家哲学及其在工具性层面所完成的建构，面对近代西方为何突然凸现的那种苍白萎靡、麻木残忍、颠预粗暴的性格？鲁迅所诅咒的传统难道不联系孔子式的精英之思？种豆得瓜，播龙种而收获跳蚤，儒家文化除了在古典时代，需要在什么样的水土条件下才能使它的建设性意义与功能获得释放和施展？

杜维明教授承认儒家文化并不内含“科学”与“民主”的理念，“科学”与“民主”是完全西式的，是现代社会的核心理念。那么，这是否意味着“科学”与“民主”拥有一种新的释义之后，儒家哲学乃至中国传统文化才可能有英雄用武之地呢？那种事关生命的相对主义情怀，那种对于理性自我的清算，那种文明的不适与不安，也许包含了“进行”、“发展”、“个人本位”等现代主流价值的质疑，而中国文化原本极少“进化”、“发展”、“原子式自我”的逻辑，它的取向以及对生命的构成的设想带有还原、轮回、波浪工周拓展的、美学的品质，对于已然“后现代”的西方文明来说，镜花水月般的儒家理论具有减肥消脂的功能，而至今“前现代”着的中国对此并不急迫，他的压倒一切的主题是温饱和强壮，这种时空立场的差异或许正是多少年来海内外知识者面对传统文化总是在演出“围城”游戏的根本原因。而杜维明教授依然在继续这种演出。

然而，问题还不止此，如果以时空立场的差异可以一言以蔽之地解释儒学在近代中国的困境，那么，所有爱之恨之苦痛可以寄望于时空转换而获得缓解，否定和重新拥抱将是可以轻松把握的过程。可是，文化的生长是一个有机的过程，即使你意识到婴儿不能同脏水一同泼掉，也无法清晰地分解原本连体的精神。

儒家文化曾经体现着一个广大的族类的向往、同情、梦想以及对人性、对生命的约定，它塑造出了一种经典的文明，它当然也是建构未来文明的有效资源，如此，杜维明教授渴望并且召唤“一阳来复”就是无理功德，何况他并不讳言传统的批判。

(原载《湖南广播电视报》1999年10月23日)

一场有意味的讲学

龚旭东

1999年10月17日下午，岳麓书院沐浴在秋日的和煦光辉之中，秋风轻缓地吹来，松涛阵阵响起，讲堂前“实事求是”堂匾两旁的石榴树上，三两只红红的石榴随风摇晃颌首——当代新儒家最重要的代表人物杜维明教授正在演讲“儒家人文精神与文明对话”。

前些年，美国哈佛大学亨廷顿教授发表报告认为，21世纪将是世界各文明激烈冲突的时期，这种文明冲突论观点曾在国内学界引起很大的反响。与亨廷顿同事且为好友的杜维明教授对其观点持不同见解，认为下世纪应是文明对话的时代，并认为儒家传统将在这种文明对话中起到积极的促进作用。在演讲中，杜教授阐述了儒家传统的人文精神内核及内在逻辑结构关系，通过现代视角论述了“修齐治平”的内涵，认为在世界诸文明中，儒家传统是最具中介性质的，因而通过去芜取精实行创造性的现代转换后，可以为新世纪的人类文明对话提供丰富的精神资源，消弭文明间的激烈冲突。他强调这并不是要在新世纪以儒学统一世界诸文明，而是以儒学作中介，推进诸文明间的对话与融合。演讲中，杜维明还提出了许多富有

启示性的观点(如“为万世开太平”与地球绿色环保观念的关系,如提出“广义的公众知识分子”的概念,如“新仁者”应有的现代内涵与品质等等)。当然,杜教授仍是在儒学人文精神内核的层面进行他的阐说的,他从义理层面上强调了儒学传统精华资源的价值和意义,但对如何开发这种资源、如何对儒学进行创造性的现代转换却甚少涉及,这似乎是新儒家的一个通病,却恰恰是新儒家学说在转型期的中国现实生活中能否真正具有生命力与创造力的关键之所在。例如,传统儒学的许多义理是可操作性地生存于古代的人伦日用层面中的,当这种日常生活的仪义化规则被颠覆、否定和消解后,新儒学所倡行的学理如何创造性地实行现代转换,可操作性地推行和具体化到当代日常生活中来,这是新儒学能否发扬光大所不能绕过去的大课题,这个课题不解决,新儒学就永远只能是少数学者的理论,而不能像传统儒学那样成为生活中无所不在的文化资源。

在岳麓书院举行电视直播的学术报告会,这已是第三次了。应该说,杜维明教授的这场演讲是三场报告中最具天时地利人和、最适合岳麓书院历史特色的一场学术演讲,可以看作是岳麓书院历史传统的一次成功的“现代转换”。与余秋雨的大而无当、余光中的中正平和相比较,杜维明的演讲中有着更多的终极关怀意义,你可以不认同他的学术观点,但其关注古代文明传统的现代命运、反思中国现代化坎坷历程、探索民族文化发展前景的忧患意识,体现了一种真正意义上的知识分子精神。

岳麓书院的前两次学术报告会是电视台主动寻求合作的结果,本次邀请杜教授演讲,据说一电视台却拒绝合作,大约是杜维明教授并非余秋雨那样的“大众明星”,不具有商业炒

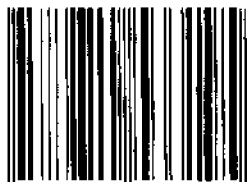
作的价值,难以获取丰厚的商业回报吧。不禁想到杜教授演讲完后的一些答问,想到他对自己工作(立身立命)的哈佛大学只讲权和钱的批评,他对最讲实利的美国10所最重要的大学中9所大学的校长却由著名人文学者担任的赞许,以及他对什么是“儒商”的界定(有文化理想、有文化担当精神的商人)……电视运作当然要有“经济”的头脑,但“经济”二字看得太重,一味紧盯“大众明星”,便可能聪明反被聪明误,经济运作也就会失去后劲。湖南综艺节目红火了一阵后开始降温就很说明一些问题。电视台不妨好好“上课”听听杜教授的报告,在增强一些对社会、民族的终极关怀与忧患意识的同时,增强一点对自身的忧患意识。这,应该不算题外话吧。

(刊于《三湘都市报》1999. 10. 30.)

ISBN 7-81053-319-3/C·28

定价：14.80 元

ISBN 7-81053-319-3



9 787810 533195 >

千年
论坛

阅读此文的还阅读了:

- [1. 杜维明儒家思想探析](#)
- [2. 杜维明心影录](#)
- [3. 杜维明:先为己后能为人](#)
- [4. 杜维明心影录](#)
- [5. 杜维明新儒学思想简论](#)
- [6. 杜维明道德自我思想简论](#)
- [7. 访新儒学大师杜维明](#)
- [8. 文明对话:背景·旨趣·路径——哈佛大学杜维明教授访谈](#)
- [9. 儒家传统与文明对话——杜维明教授访谈录](#)
- [10. "走近"杜维明](#)
- [11. 杜维明的知识分子观](#)
- [12. 杜维明:为往圣继绝学的一代儒者](#)
- [13. 严复不是一个人在战斗——从孔夫子到杜维明](#)
- [14. 传统儒学与当代全球文明——访杜维明先生](#)
- [15. 杜维明美学思想探微](#)
- [16. 杜维明先生访谈录\(之一\)](#)
- [17. 论杜维明学术思想——以新出《杜维明文集》为中心](#)
- [18. “走近”杜维明](#)
- [19. 杜维明:寻找儒家文明的普适性](#)
- [20. 杜维明“儒学第三期发展”思想评析](#)
- [21. 杜维明文化观研究](#)
- [22. 全球化条件下的文明对话——杜维明教授访谈录](#)
- [23. 杜维明谈“现代性中的传统问题”](#)
- [24. 杜维明:我不承认有“新儒学”](#)

32. [杜维明再谈东亚认同](#)
33. [儒学、儒教与文明对话:儒教的人文主义理解——杜维明先生访谈录](#)
34. [全球化与文明对话——哈佛大学燕京学社社长杜维明访谈录](#)
35. [论杜维明的儒学宗教观](#)
36. [杜维明与文化中国](#)
37. [杜维明先生访谈录\(二\)](#)
38. [让儒学的活水流向世界——杜维明“文明对话”说扶奥](#)
39. [杜维明与“儒家文化归谬主义”](#)
40. [对德性之知的再阐释——论杜维明的体知概念](#)
41. [杜维明论“诚”与“成人”教育](#)
42. [儒家人文精神与文明对话:杜维明岳麓书院演讲摘要](#)
43. [杜维明谈儒家和儒学](#)
44. [杜维明:中国文化不会死](#)
45. [试析杜维明的先秦儒家文化观](#)
46. [《杜维明学术思想文选》](#)
47. [传统儒学与当代全球文明:访杜维明先生](#)
48. [他喜欢和杜维明交朋友](#)
49. [杜维明文化要“和”而不“同”](#)
50. [杜维明领军新儒家](#)